

# 丁道尔 新约圣经注释

## 路加福音

### 目录

编者序.....	1
作者序.....	2
简写一览.....	3
导论.....	7
I 作者.....	8
II 日期.....	13
III 文体.....	17
IV 神学家路加.....	18
V 路加福音与其他福音书的关系.....	33
A 对观福音问题.....	33
B 路加与约翰.....	43
大纲.....	44
注释.....	51
序言 (一 1-4).....	51
I 孩童时期的故事 (一 5-二 52).....	53
A 预报约翰的出生(一 5-25).....	54
B 预报耶稣的降生(一 26-38).....	57
C 马利亚往访以利沙伯(一 39-45).....	59
D 马利亚之歌(一 46-56).....	60
E 约翰的出生与命名(一 57-66).....	63
F 撒迦利亚之歌(一 67-80).....	64
G 耶稣的降生(二 1-7).....	66
H 天使与牧羊人(二 8-20).....	68
I 婴孩耶稣 (二 21-40).....	70
J 孩童耶稣在圣殿中(二 41-52).....	74

II 施洗约翰的职事 (三 1-20).....	77
III 耶稣职事的肇端 (三 21-四 13).....	82
A 耶稣受洗(三 21-22).....	82
B 耶稣家谱(三 23-38).....	83
C 耶稣受试探(四 1-13).....	85
IV 耶稣在加利利 (四 14-九 50).....	87
A 在拿撒勒讲道(四 14-30).....	87
B 耶稣医病(四 31-41).....	91
C 巡回传道(四 42-44).....	93
D 耶稣的神迹(五 1-26).....	94
E 呼召利未(五 27-32).....	101
F 禁食(五 33-39).....	103
G 安息日真义(六 1-11).....	104
H 拣选十二门徒(六 12-16).....	106
I 平地讲道(六 17-49).....	107
J 医治百夫长的仆人(七 1-10).....	116
K 拿因寡妇的儿子(七 11-17).....	120
L 施洗约翰的疑问(七 18-35).....	122
M 有罪女人膏耶稣(七 36-50).....	126
N 帮助耶稣的妇女(八 1-3).....	129
O 撒种者的比喻(八 4-15).....	130
P 灯与遮盖物(八 16-18).....	133
Q 耶稣的母亲与弟兄(八 19-21).....	133
R 平静暴风(八 22-25).....	134
S 格拉森被鬼附之人(八 26-39).....	134
T 睚鲁的女儿(八 40-56).....	137
U 十二门徒的宣教(九 1-6).....	141
V 分封的王希律(九 7-9).....	143
W 喂饱五千人(九 10-17).....	143
X 门徒训练(九 18-27).....	146
Y 变像(九 28-36).....	149
Z 耶稣与门徒(九 37-50).....	151
V 从加利利到耶路撒冷 (九 51-十九 44) ...	154
A 进一步训练门徒(九 51-62).....	156
B 七十个人的宣教(十 1-24).....	158
C 好撒玛利亚人(十 25-37).....	164

D 马大与马利亚(十 38-42) .....	167
E 祷告(十一 1-13) .....	168
F 耶稣与邪灵(十一 14-26) .....	173
G 耶稣教训众人(十一 27-十二 59) .....	176
H 悔改(十三 1-9) .....	196
I 医治弯腰的妇人(十三 10-17) .....	197
J 神的国度(十三 18-30) .....	199
K 先知在耶路撒冷被杀(十三 31-35) .....	201
L 与法利赛人一起吃饭(十四 1-24) .....	204
M 门徒(十四 25-35) .....	209
N 三个失丧的比喻(十五 1-32) .....	211
O 教训——大多与钱财有关(十六 1-31) .....	219
P 服事的教导(十七 1-10) .....	228
Q 十个长大麻疯的(十七 11-19) .....	230
R 国度的来到(十七 20-37) .....	232
S 两个祷告的比喻(十八 1-14) .....	235
T 耶稣与孩童(十八 15-17) .....	238
U 富有的少年官(十八 18-30) .....	239
V 另一个受难的预言(十八 31-34) .....	242
W 瞎子看见(十八 35-43) .....	242
X 撒该(十九 1-10) .....	243
Y 银子的比喻(十九 11-27) .....	245
Z 凯旋进城(十九 28-44) .....	248
VI 耶稣在耶路撒冷(十九 45-二十一 38) ...	253
A 洁净圣殿(十九 45-46) .....	253
B 殿中教训(十九 47-48) .....	254
C 耶稣的权柄(二十 1-8) .....	254
D 恶园户的比喻(二十 9-18) .....	255
E 想要陷害耶稣(二十 19-44) .....	258
F 防备文士(二十 45-47) .....	264
G 寡妇的奉献(二十一 1-4) .....	264
H 末世讲论(二十一 5-36) .....	265
I 殿中教训(二十一 37-38) .....	271
VII 钉十字架(二十二 1-二十三 56) .....	271
A 卖主(二十二 1-6) .....	271
B 在楼房上(二十二 7-38) .....	273

C 极其伤痛(二十二 39-46) .....	279
D 捉拿(二十二 47-54a) .....	281
E 彼得否认主(二十二 54b-62) .....	283
F 嘲弄(二十二 63-65) .....	285
G 耶稣在公会前(二十二 66-71) .....	285
H 耶稣在彼拉多前(二十三 1-5) .....	287
I 耶稣在希律前(二十三 6-12) .....	288
J 耶稣被判刑(二十三 13-25) .....	290
K 耶稣被钉十字架(二十三 26-49) .....	292
L 耶稣的埋葬(二十三 50-56) .....	298
VIII 复活(二十四 1-53) .....	299
A 向妇女们显现(二十四 1-11) .....	300
B 彼得在坟墓(二十四 12) .....	302
C 往以马忤斯的路上(二十四 13-35) .....	303
D 向门徒显现(二十四 36-43) .....	306
E 圣经的应验(二十四 44-49) .....	308
F 升天(二十四 50-53) .....	309
注: .....	311
平行经文一览表.....	327

# 编者序

原先的丁道尔圣经注释是为了帮助一般的圣经读者而编，着重经文的意义而不涉入学术性的钻研，尽量避免“过度专业性及蜻蜓点水式两种极端”。许多使用过这套注释书的人都认为它达到了编写的目的。

然而，时代改变了，这套曾经服务优良、造就多人的注释书，似乎已不如以往贴切了。新知识陆续发现，对圣经批判的讨论不断进行，一般人读经的习惯也改变了。在编写原先的丁道尔注释时，一般人普遍使用钦定本圣经，因此我们可按钦定本来注释；但是目前情况不复当年。

重修这全套注释并不是项轻易的决定，然而就目前来说是绝对必要的，因为新的需要得由新书来提升服务品质，至少需要全然重修旧书。所以我们保留了原先注释的目标，新的注释不致太精简或太冗长，其解经性重于讲道性。我们不包括全部的圣经批判问题，然而作者对新约学者们一般注意的问题也都留意到。当他们觉得某些问题必须正式提出时，就会在引言或注脚中予以讨论。

新的注释书其意不在于作批判式的研经，而在于帮助非专业的读者更明白圣经。我们不假设每位读者都具有希腊文的知识，所以书中讨论的希腊文都有音译；每位作者都必须使用希腊原文圣经作他们注释的根据，但作者可自由选择他使用的现代译本，我们也要求他们在选用的译本之外注意现行通用的各种译本。

我们谨推出新丁道尔圣经注释，希望它和原先此套注释书一样，蒙神赐福使用，帮助一般读者更完满、更清楚地明白新约的意义。

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

# 作者序

修订这本注释书时，我研究过原版，将看来值得商榷之处予以更新。自从第一版问世之后，对路加福音的讨论从未停止过；有一些优秀的作品出现，值得注意的是马学而 (Marshall) 与费兹梅 (Fitzmyer) 的注释书，我从这些作品中得益甚多，非常高兴有机会在预备这本修订版时使用它们。本版并没有大的更动，只是在某些措辞上作了小改变，好使意思更清楚些，有些地方则把附加的资讯编入。

或许我应该事先说明，这本注释书的目的，只是要帮助非专业的读者了解路加所写的。当它头一次出现时，有些书评家抱怨说我对形式批判学，或路加在处理他的资料来源时所作的改变，或历史真实性的问题没有充分地处理。我要说明的是：这本注释书从未想要处理诸如此类的问题。那些亲切邀请我写这本书的人，的确要求我在导论中处理一些批判性的问题，是其他对观福音的注释书没有处理的，尤其是对观福音的问题。但除此之外，我只想为非专业的读者指出经文的意义，这正是我试着去做的。形式批判学、编修批判学、历史性，以及其他专题的详细讨论，不在我的要旨内。这不是一本篇幅很长的书，不可能处理每一件事情。我一贯想要回答的问题是：“这些话是什么意思？”我所关切的是摆在我们面前这些话语的意义，而不是它们如何写成现有的形式。我知道我所留下、没有回答的问题很重要，但处理它们需要另一种（而且长得多）的注释书。

莫理斯  
(Leon Morris)

# 简写一览

ANF *The Ante-Nicene Fathers* (American reprint of the Edinburgh edition), n.d.

Arndt William F. Arndt, *The Gospel According to St. Luke*, Bible Commentary (Concordia, 1956).

AV Authorized (King James) Version, 1611.

BAGD *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (trans. of W. Bauer, Griechisch-Deutsch Wörterbuch), translated and adapted by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich; second edition revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and F. W. Danker (University of Chicago Press, 1979).

Barclay William Barclay, *The Gospel of Luke, The Daily Study Bible* (Saint Andrew Press, 1967).

Bengel John Albert Bengel, *The Gnomon of the New Testament*, translated, revised and edited by Andrew R. Fausset (T. and T. Clark, 1873).

BJRL *Bulletin of the John Rylands Library*.

Blaiklock E. M. Blaiklock, *St. Luke*, Bible Study Books (Scripture Union, 1967).

Browning W. R. F. Browning, *The Gospel According to Saint Luke*, Torch Bible Commentaries (SCM Press, 1965).

BS *Bible Studies* by Adolf Deissmann (T. and T. Clark, 1901).

Caird G. B. Caird, *Saint Luke*, Pelican Gospel Commentaries (Pelican, 1963).

CBQ *The Catholic Biblical Quarterly*.

Creed John Martin Creed, *The Gospel According to St Luke* (Macmillan, 1950).

Ellis E. Earle Ellis, *The Gospel of Luke*, The Century Bible, new series (Nelson, 1966).

ET *The Expository Times*.

Farrar F. W. Farrar, *The Gospel According to St Luke*, The Cambridge Greek Testament (Cambridge University Press, 1893).

Fitzmyer Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, The Anchor Bible, 2 vols. (Doubleday, 1981).

Ford D. W. Cleverley Ford, *A Reading of Saint Luke's Gospel* (Hodder and Stoughton, 1967).

Geldenhuys Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of St. Luke*, New International Commentary on the New Testament (Eerdmans, 1951).

GNB Good News Bible Old Testament, 1976; New Testament, 1976.

Godet *A Commentary on the Gospel of St. Luke* by F. Godet, 2 vols. (T. and T. Clark, 1889).

GT *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti, translated, revised and enlarged by Joseph Henry Thayer (T. and T. Clark, 1888).

Harrington Wilfrid J. Harrington, *The Gospel According to St Luke* (Geoffrey Chapman, 1968).

HDAC *Dictionary of the Apostolic Church*, edited by James Hastings, 2 vols. (1915-18).

JB *The Jerusalem Bible*, 1966.

JBL *The Journal of Biblical Literature*.

JTS *The Journal of Theological Studies*.

Leaney A. R. C. Leaney, *A Commentary on the Gospel According to St. Luke*, Black's New Testament Commentaries (A. and C. Black, 1966).

Lenski R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St Luke's Gospel* (Augsburg, 1961).

LSJ *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, new edition revised by H. S. Jones and R. McKenzie, 2 vols. (Oxford University Press, 1940).

LT *The Life and Times of Jesus the Messiah* by Alfred Edersheim, 2 vols. (1890: Pickering and Ingis, 1959).

LXX The Septuagint (pre-Christian Greek version of the Old Testament).

Maddox Robert Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (T. and T. Clark, 1982).

Manson William Manson, *The Gospel of Luke*, Moffatt New Testament Commentary (Hodder and Stoughton, 1937).

Marshall I. H. Marshall, *The Gospel of Luke A Commentary on the Greek Text* (Paternoster, 1978).

Melinsky Hugh Melinsky, *Luke*, Modern Reader's Guide to the Gospels (Dayton, Longman and Todd, 1966).

mg. margin.

Miller D. G. Miller, *Saint Luke, Layman's Bible Commentaries* (SCM Press,

1966).

MM James Hope Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Hodder and Stoughton, 1914-29).

Moorman John R. H. Moorman, *The Path to Glory* (SPCK, 1963).

Morgan G. Campbell Morgan, *The Gospel According to Luke* (Fleming H. Revell, n. d.).

MS(S) manuscript(s).

NBD The New Bible Dictionary, edited by J. D. Douglas et al. (Inter-Varsity Press, <sup>2</sup>1982).

NEB The New English Bible: Old Testament, 1970; New Testament, <sup>2</sup>1970.

NIV The New International Version: Old Testament, 1978; New Testament, <sup>2</sup>1978.

NTS *New Testament Studies*.

Plummer Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke, International Critical Commentary* (T. and T. Clark, 1928).

Richardson Neil Richardson, *The Panorama of Luke* (Epworth Press, 1982).

RSV Revised Standard Version: Old Testament, 1952; New Testament, <sup>2</sup>1971.

RV Revised Version, 1884.

Ryle John Charles Ryle, *Expository Thoughts on the Gospels; St. Luke*, 2 vols. (1856: James Clark and Co., 1969).

SE 1 *Studia Evangelica*, vol. i, edited by K. Aland et al. (Akademie-Verlag, 1959).

SE 4 *Studia Evangelica*, vol. iv, edited by F. L. Cross (Akademie-Verlag, 1968).

SB Herman L. Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud and Midrasch, 6 vols.* (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922-56).

Schweizer Eduard Schweizer, *The Good News According to Luke* (SPCK, 1984).

SJ *The Sayings of Jesus*, by T. W. Manson, 1949.

SLA *Studies in Luke-Acts*, edited by Leander E. Keck and J. Louis Martyn (SPCK, 1966).

Talbert Charles H. Talbert, *Reading Luke* (Crossroad, 1984).

TDNT *Theological Dictionary of the New Testament*, a translation by Geoffrey W. Bromiley of Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament, vols. 1-4 edited by G. Kittel, vols. 5-10 edited by G. Friedrich (Eerdmans, 1964-1976).

THB *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke* by J. Reiling and J. L. Swellengrebel (E. J. Brill, 1971).

Thompson G. H. P. Thompson, *The Gospel According to Luke*, New Clarendon

Bible (Oxford University Press, 1972).

Tinsley E. J. Tinsley, *The Gospel According to Luke*, Cambridge Bible Commentary (Cambridge University Press, 1965).

TNTC Tyndale New Testament Commentary.

Wilcock Michael Wilcock, *The Message of Luke* (Inter-Varsity Press, 1979).

ZNW *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*.

The following translations are cited by the translator's surname: Goodspeed, Knox, Moffatt, Phillips, Rieu. Philo and Josephus are cited from the Loeb edition, the Mishnah from Danby's translation and the Talmud and Midrash from the Soncino translation.

# 导论

在四本福音书的作者中，路加是唯一为他的福音书写续集的，但这重要的事实以前似乎从未受人注意<sup>1</sup>。他为什么要这么做？另外三位作者所写的书，集中在耶稣的生平、受死和复活上。他们显然认为这个故事可以单独存在，不需要再补充。但路加却写了使徒行传，为什么呢？

当然，他的书的第二部分把我们带回到初期教会的历史中。它告诉我们最早在耶路撒冷的日子，以及传道人出外传福音的方法，如：彼得和约翰、殉道者司提反、腓利和其他人，尤其是保罗和他的助手。

路加所要表达的崇高信念，必定是神正在成就祂的旨意<sup>2</sup>。这旨意可以从耶稣的生平和工作中清楚看出来；但却不是以耶稣在地上的职事为结束，它很适切地带入教会的生活和见证。教会并非神全新的、毫无关联的举动。路加所要说的似乎是：耶稣的工作引向教会的生活，在神的计划中也正是如此。有些作者喜欢说路加的主题是“救恩历史”，或指出书中应许和应验这主旨，都是说明这一点<sup>3</sup>。

路加认为这个神圣的旨意，是与神的慈爱和怜悯紧密连结在一起的。这卷福音书的一个特色，就是描绘神爱的方式，勾勒出神在许多不同的人中，用许多不同的方法，主动彰显出祂的爱来。这不是个附带的主题，而是贯穿整本书的主要内容。正如麦克尼尔(A. H. McNeile)所说的：马太福音的主旨可以说是君王的威权；马可福音是能力；路加福音则是爱<sup>4</sup>。赋予第三本福音书特别吸引力的可能正是这一点。作者显然是具有文化涵养的人，具有对美好事物的鉴赏力，他当然可以写得很好。但这本书的优美，却不是归因于这些原因，毋宁说是在耶稣的比喻、话语和故事中，显出神的慈爱来<sup>5</sup>。

路加的主题很宏伟，他也用相当的篇幅来处理它。他的福音书是

四福音中最长的一本，若加上使徒行传，他所写的就要比新约圣经中任何一个作者更多。对研究新约圣经的人而言，研究路加的著作显然是很重要的。

## I 作者

一般都同意，这本福音书的作者和使徒行传的作者是同一个人。路加福音的序言（一 1-4）是写给提阿非罗的；而使徒行传一 1 似乎是第二部分的序言，是写给同一个人，显然是要他回想起头一个序言 6。文体风格和语汇都有助于作者的一致性。

传统毫无异议地认定本书的作者是路加。这点可从早期的异端马吉安(Marcion, 约歿于主后一六〇年, 路加福音是他正典中唯一的一本福音书)、穆拉多利残篇(Muratorian Fragment 一份新约正典的目录, 一般认为是表达了第二世纪末罗马的观点)、反马吉安路加福音序言(the anti-Marcionite Prologue to Luke, 也说路加是安提阿土著, 是个医生, 在亚该亚写了他的福音, 享年八十四岁, 未婚, 也没有孩子)<sup>7</sup>、爱任纽(Irenaeus)<sup>8</sup>、特土良(Tertullian)<sup>9</sup>、亚历山大的革利免(Clement of Alexandria)<sup>10</sup>, 和其他人得到证实。

有时候这个传统却被人抛到脑后, 认为它不过是个臆测; 但这样作未免太过漫不经心了。照着我们所知道的, 路加在早期教会中并不是特别突出的人物, 应该不会有人把这么可观的两卷书毫无理由地认定是他所写的。如果要臆测的话, 以一位使徒(或以巴弗, 或马可)为这两卷书的作者岂不是更为合理吗? 事实上, 古代却普遍认为作者是一位并不突出、也不是使徒的人物, 这种看法值得重视。

我们不该忽略狄比留(Martin Dibelius)的观点, 他认为这本书若未加上作者的名字, 似乎不可能出版。他指出: 这书既是写给提阿非罗的, 就可假设作者是要使本书在受过教育的人当中传阅。为了这样的读者, 作者的名字也必须包括在里面。序言中既然“清楚指明题献的对象, 似乎不可能将作者的名字从标题中删去”。<sup>11</sup> 但是如果这本书是别人写的, 传统不可能从它一出版就千篇一律地以路加为它的作者。

传统和本书序言，一致地告诉我们，作者并非他所记载之事物的目击证人，尽管他确曾从那些见证人搜集资料。他显然是个非常细心的作者，是个非常有素养的人，但却不是耶稣的第一批跟从者。

内在的证据也同意这一点。在使徒行传中有四段经文，作者所用的代名词是“我们”（徒十六 10-17，二十 5-16，二十一 1-18，二十七 1-二十八 16）。这些似乎是取自保罗一位同伴的日记。“我们”段落之一提供我们一个讯息，即作者曾与传福音的腓利在该撒利亚同住了一段时间（徒二十一 8 及下）。过了两年（徒二十四 27），他和保罗一同坐船到罗马去（徒二十七 1）。在这段期间，他与这些同伴们相处，必然有机会发掘更多与耶稣和早期教会有关的资料。

“我们”段落的字汇和文体风格与这本书其它部分一样，因此最自然的结论是：这整本书是由一个作者所写的。的确有些批评者否认这一点，他们坚持说使徒行传的作者是从另一个人的日记中抄录了一些段落，作为他正在叙述之事物的补充资料<sup>12</sup>。或者他们认为这个“我们”只是个文学笔法<sup>13</sup>。这种争论不能令人信服。把这用法当成是作者从自己笔记中摘录出来的，这种看法较易理解，但若说是由别人所摘录的，则困难得多。我们可以这样解决这个困局：如果作者并不想利用早期文件作者的名望，他为什么要保留“我们”呢？若然，他为何不用那个作者的名字呢？那样会更有效啊！的确，没有这个名字，“我们”所能证明的就很少，就像许多解法所证明的。所列举的许多证明中，再没有一个比这解法更自然：即认为这些段落是保罗的一个同伴从他自己的日记中摘录出来的。

我们若能接受这个说法，那我们将会看见：作者是这些用“我们”的段落所叙述之时间中与保罗在一起的人之一，但在叙述中并未指明他的名字（作者不愿写出自己的名字，但把自己包括在“我们”里面）。使徒行传结束时，保罗正在罗马，而作者可能是监狱书信或提摩太后书所列与他同在的人名中，却没有在路加福音——使徒行传中提及。这给我们一个较小的范围：提多、底马、革勒士、耶数、犹士都、以巴弗、以巴弗提和路加。除了路加之外，似乎毫无理由认为其他任何一位是这个作者<sup>14</sup>。

保罗称路加为“所亲爱的医生”（西四 14），早期以路加为作者的看法，从路加福音——使徒行传中找出许多医学用语，而得着很强的支持<sup>15</sup>。但贾博瑞（H. J. Cadbury）却说服大多数人，相信这些语言并非特属医学上的专用语<sup>16</sup>，指出在引用的例子中，大多数都可以与不是医生之作者的作品类似。现在一般似乎都同意：所用的这些词句，并未具有我们现在所认为的特别医学术语，因为诸如希坡克拉底（Hippocrates；译注：主前 460-377，古希腊医学家，至今仍被称为“医学鼻祖”）和迦伦（Galen；译注：约 130-201，罗马著名医学家）这些作者，似乎也都用过一般受过教育之人的词语。但认为路加福音——使徒行传的用语可证明作者是个医生的说法，若因贾博瑞的观点而变为难以令人信服，他似乎也没有发现任何证据是与这假设不一致的。至少有些地方显出作者对医学的兴趣。所以，马太和马可只用“热病”来形容的，路加却特别指明是“高热病”（太八 14；可一 30；路四 38，吕译）。与此类似的是，他说到一个人时不只是说他长了大麻疯，更是“满身”长了大麻疯（五 12，也就是说，他的病情较为恶化）。再者，他既是医护人员，在写到患血漏的妇人时，将她在医生手里花尽一切养生的这件事省略掉，也是非常具有人性的手法（八 43；参，可五 26）<sup>17</sup>。

对路加的作者身分一个较严重的异议，是主张使徒行传在一些重要的点上与保罗著作不同。所以就推论说：在保罗亲密的同伴中，不可能有人写下使徒行传。这样，在五旬节时所说的“方言”似乎与保罗在哥林多前书十四章所说的方言不同。再者，有关保罗访问耶路撒冷的记载（徒九 26，十一 30，十五 2；以及加一 18，二 1），也不容易整合。有些人注意到整合保罗同伴的行踪（徒十七 16，十八 5；以及帖前三 1、6），或整合把守大马色城的记载（徒九 24；林后十一 32）的问题。仔细地察验，显出这些异议根本没有什么实质内容。这种类型的困难，似乎可以很适宜地显出使徒行传的写成是与保罗书信无关的，但它们并没有其他含义。根本没有真实的矛盾存在于两者之间。

然而，这异议真正的力量，是关于神学的，而不在故事本身。异议者说：使徒行传的神学，甚至连保罗所说的话，都和使徒保罗自己的著作有相当大的差异；若说使徒行传是他同伴之一所写的，就很有

疑问了。这个论点主要是依据费豪尔 (Philipp Vielhauer) 的看法, 他指出四个主要的点:

1. 在亚略巴古的讲道中, 路加使保罗的言词带来斯多亚派 (Stoic) 的自然神学观点。“因着人类与神有‘血统’关系, 所以能对神和伦理有自然的知识 (徒十 35), 直接来到神面前。在亚略巴古的讲道中, ‘十字架的道理’毫无地位。”<sup>18</sup>

2. 在使徒行传中, 保罗是个“犹太基督徒, 绝对忠于律法”; 更准确地说, 他是个“真犹太人……与那些硬心的犹太人相反”<sup>19</sup>。他为提摩太行割礼 (十六 3), 采取行动证明他是遵奉律法的 (二十一 21 及下)。真正的保罗, 与使徒行传所描述的律法教义, 是互不相容的。

3. 使徒行传的基督论是嗣子论 (adoptionism, 这种观点认为耶稣是被“收纳”为神的儿子, 否认祂的先存性), 是在保罗书信之前的。

4. 在使徒行传中, “末世论已经从保罗的信仰核心中被挪到末端, 成为‘末后之事的一段。’”<sup>20</sup>

但是并非所有人都同意这个观点。费豪尔几乎没有公平地处理所有的证据。所以在亚略巴古的信息中, 他忽略了这个事实: 这讲道是与保罗在帖撒罗尼迦前书一 9-10 所提出的三点非常一致, 即离弃偶像要服事真神、基督要再来施行审判, 以及耶稣的复活<sup>21</sup>。再者, 若说路加所记的讲章, 是告诉我们天然的人能获得神拯救的知识, 这实在是路加很不公平的<sup>22</sup>。听保罗讲道的人事实上并未认识神, 在路加福音——使徒行传中, 这种无知是该受责备的。所以耶稣为那些无知、将祂钉在十字架上的人祷告——他们的无知并不证明他们无罪 (路二十三 34)。路加重复地说这些执行死刑的人是无知的, 却是有罪的 (徒三 17 与二 23, 十三 27-28)。再者, 费豪尔对于使徒保罗所说, 诸如“向犹太人, 我就作犹太人, 为要得犹太人” (林前九 20) 一类的教训, 并未给予足够的分量。对于使徒的宣教讲道, 和他写给众教会的书信, 二者之间有同样的脉络, 所以费豪尔的论点是极不可能的。但他对此也未给予足够的分量<sup>23</sup>。正如艾理斯 (E. Earle Ellis) 所指出的, “对于犹太基督徒自愿遵守律法, 保罗从未轻视”<sup>24</sup>, 这也是真的。

费豪尔的基督论似乎可以由毛勒 (C. F. D. Moule) 的研究“使徒行传的基督论” (The Christology of Acts) 来加以反驳, 他在这篇论文中主张说: 使徒行传的基督论并非千篇一律的, 但路加显然很忠实地复述他所得的资料<sup>25</sup>。

至于末世论, 魏肯斯 (U. Wilckens) 在努力描写救赎历史时, 仔细察验了当代很多人的观点: 即认为路加不像其他早期作者那样强调末世论。他同意在某些地方确是如此。路加的确是对历史很有兴趣, 也没有和其他新约作者相同的末世观。但他的结论是: “根据存在主义而阐释的保罗, 是尖锐地反对路加, 以之为保罗福音最大的、最危险的破坏者。但根据存在主义而阐释的保罗却不是历史上的保罗。而认为路加与保罗有所不同之神学批判的基本论点, 大多不是从早期基督徒传统得来的, 而是从当代某些神学学派而来, 这些学派蔑视或误解了早期基督徒思想的基本观点。”<sup>26</sup> 我们不需被迫在路加与保罗之间作一抉择。

这是非常重要的结论。问题不在于使徒行传与书信之间到底有没有不同, 乃是在于由此而得的结论究竟是否正确。在历史上, 一个伟大人物的亲密同伴对他的描绘, 与那人在他书信中开诚布公的自我介绍, 二者之间有所出入也并非不常发生的。即使使徒行传的作者并未深入洞察特殊的保罗神学, 他仍然可以报导保罗所说、所做的事, 而他似乎已经如此做了。这异议所能证明的, 不过是路加并非另一个保罗, 或者也可能路加根本不曾看过保罗所写的任何书信。他所写的一切, 都不是依赖使徒保罗而写成的。

再者, 没有证据显明路加是因保罗而归主的, 我们也不应忽略这个事实。较有可能的是他并非由保罗带领归主的, 而且在受到保罗影响之前, 他的基督徒生命已经成熟。若是如此, 我们就不该期盼他的神学会是一种稀释了的保罗思想。再者, 他若是个外邦人<sup>27</sup> (这一点我们几乎可以肯定), 就很可能发现保罗有些拉比式的论证法不易跟从。

我们固然可用使徒行传与保罗之间的不同为理由, 来反对路加为使徒行传作者的看法, 却也可以很容易地以同样的理由来支持这看法。作者若非保罗的同伴之一, 若非使用保罗书信, 必定不敢如此广泛地

论到他的事而毫不采用保罗书信的资料<sup>28</sup>。如果说他不知道这些书信的存在,会产生进一步的问题:这样,他为什么要写到保罗的事呢?一个既不认识保罗、又不知道他书信的人,必定不会以保罗作为他外邦宣教的核心人物。若说他是依靠保罗同伴的日记而写成的,那也难以成立,因为“英雄很少是藉着别人的日记造成的”<sup>29</sup>。

一个类似的异议是:在使徒行传十五章,保罗接受耶路撒冷会议的决议,包括饮食的律法;而他在加拉太书中却没有提及这些事;前者的态度很难与后者一致。然而,如果加拉太书是在会议之前,这个异议就失去了它的力量了:保罗不可能提及尚未存在的规条。这异议的力量有赖于对加拉太书写作日期的特别观点,我们不能把它当作是具有决定性的<sup>30</sup>。甚至于加拉太书若是在会议之后写成的,这异议究竟能否成立就更值得怀疑了。已经有不止一位学者认为合理的解释是:二者的观念与旨趣不同<sup>31</sup>。

从这一切看来,我们似乎有很好的理由,可以认定路加就是这本福音书(和使徒行传)的作者。虽然这证据缺乏最终的证明,这看法仍是很有力的,也没有人提出合适的替代看法。

## II 日期

关于这本福音书的写作日期,较严谨的看法有三个,即主后六十三年前后、主后七十五与八十五年之间、第二世纪早期。这日期与使徒行传的写成有密切关联,因为路加福音必定要比它的续集早写成<sup>32</sup>。

对于较早的日期,可作下列的考虑:

1.使徒行传以保罗被囚结束。假如路加知道保罗获得释放、或为主殉道,他必然会提及。

2.照教牧书信看来,保罗曾再次往访以弗所。如果路加是在那次访问之后才写使徒行传,必定不会在提及保罗说以弗所人不再看见他的预言(徒二十 25、38)时,不加任何解释。

3.路加注意到亚迦布预言的应验(徒十一 28)。如果他是在主后

七十年之后才写的,按逻辑推断,他应该会在某处提及,耶稣说到耶路撒冷城要被毁灭的预言(路二十一 20)的应验才对。

4.使徒行传显出对保罗书信一无所知,所以它必定要比这些书信早写成。根据保存下来的资料显示,这些书信被人当作珍宝看待,在它们写成之后不太久的时间即已为人所熟知,写书时参考它们也是合理的。任何一个对保罗有足够兴趣、甚至写书论到他的基督徒,必定会利用他所写的书信。

5.在使徒行传中,丝毫不曾提及主后六十二年之后发生的事,例如:没有论到雅各的死(主后 62 年)、保罗的死,或耶路撒冷的毁灭。

并非所有人都以同样的方式衡量这证据。有人或许会争议说:这些点必须取决于我们对路加究竟要(或不要)将什么事纳入他的书中,因此我们可能会错误。有些人因此主张这些考虑无法成立,而支持稍后的日期[裘慕尔(W. G. Kümmel)赞成主后八十至九十年<sup>33</sup>;柯里吟(A. J. Klijn)则主张约在主后八十年<sup>34</sup>]。但对其他人来说,上列考虑有足够分量,例如:白礼洛(E. M. Blaiklock)即主张这日期约在主后六十二年<sup>35</sup>,布鲁斯(F. F. Bruce)则认为约在主后六十一年(他认为这是路加福音的写作日期)之后不久<sup>36</sup>,帕可(Pierson Parker)则认为是主后六十二或六十三年<sup>37</sup>。雷奇(Bo Reicke)则主张当路加写使徒行传时,他对主后六十二年以后的事一无所知,所以路加福音的写作日期必定是在这一年之前<sup>38</sup>。

那些主张约在主后七十五至八十五年之人的论点如下:

1.耶稣的某些言论,尤其是与末世论有关的讲论,似乎显出路加是在耶路撒冷沦陷之后写的(十九 43,二十一 20、24)。所以,马可读作“你们看见那行毁坏可憎的,站在不当站的地方”(可十三 14)这句话,路加则读作“你们看见耶路撒冷被兵围困”(二十一 20)。他们认为这个“预言”是在耶路撒冷沦陷之后捏造的。所以裘慕尔理所当然地认为“路加是从耶路撒冷的沦陷向后回顾”,他认为这是反对较早日期“决定性的”因素<sup>39</sup>。但他并未将二十一 27 也列入考虑。

2.路加使用马可福音,所以必须比主后六十八年晚。多数批判学

者都认为，马可福音最早的日期只能在主后六十八年左右（我个人则认为马可福音的日期要稍微早些）。

3. 没有理由认为，路加福音与马太福音的写作日期相隔很久；通常都是将马太福音书放在八十年代，故路加福音也必须是与之相近的日期。

4. 路加告诉我们：在他之前有很多人提笔作书（一 1），但这事的发生几乎不可能早于主后七十年。

经常根据的论点都是从预测而来。批判学者认为类似耶路撒冷沦陷这类的预言，似乎是在事件发生之后（不是之前）才能有清晰的形体。但这看法很可疑。如果路加是在事件发生后才调整这项预言，使它符合事实，那他为何那么淡然地处理这预言呢？毕竟，说到一座城市被兵围困，并不能给人太多讯息。就算我们把四围筑起土垒（十九 43）也列入考虑，所得资料仍然多不了多少，因为这不过是常用的围城术语<sup>40</sup>。这就产生了进一步的问题：如果路加是根据所发生的事来重塑他的叙述内容，为什么马太不比照处理呢？

更有可能的解释是：“那行毁坏可憎的”和军队围城，这两件事都是耶稣所说的<sup>41</sup>。马太和马可保存了一句，路加保存了另一句。作者的兴趣决定了他们的选材。马太谈到那些能使他的读者们归正之预言的应验；而路加既是为外邦人而写，就选取了谈及军队的话语<sup>42</sup>。

那些把论及耶路撒冷遭毁灭之经文当作是事件后“预言”的人，也应当会想到在当时并未应验的那些经文，如：“那时，他们要看见人子有能力、有大荣耀、驾云降临”（二十一 27）。如果一处经文可以“证明”这本福音书是在事情发生后写成的，另一处经文同样可以“证明”事实并非如此。另有一个众所周知的事实，就是当罗马人接近耶路撒冷时，基督徒群体因着回应主的启示，遂从城内逃出，避往比拉（Pella）<sup>43</sup>，这似乎也可以证明：早在围城开始之前，基督的话语就已为人熟知，并且照着字面意义遵行“应当逃到山上”（二十一 21）的命令。

其他的论点没有多少说服力。就像有些学者所主张的，路加可能没有使用马可福音；但较有可能的看法是他似乎使用过，可是马可福

音的日期就不得而知，并非所有学者都认为它是晚至主后六十八年才写成的。再者，也毫无理由要将路加福音和马太福音的写作日期连在一起；若是这么做，我们更无法肯定马太福音是否是在八十年代写成的。有些人主张，除非我们将路加福音的日期定在主后七十年以后，否则在他之前不可能有“许多人”提笔作书，这意味着基督徒们花费了大约四十年的时间才开始写书。但保罗早在五十年代早期（事实上还有可能是在四十年代晚期）就已开始写书了，并且我们也没有理由认为他是唯一一位作者。所以这些论点根本不能证明什么，只不过证明它们是对这些可能性作了主观的估算罢了。

近来有些学者主张本书写作日期应在第二世纪，如诺克斯（J. Knox）和欧尼尔（J. C. O' Neill）。这个观点很危险，会将这本书放在接近马吉安时代。马吉安根据路加福音的删减本建立他的正典；诺克斯主张马吉安所用的不是路加福音，而是一本也被路加使用过的早期著作<sup>44</sup>。但正统派攻击马吉安，却是以他的福音书是以正典中的路加福音为根据这个观点作基础。他们必定知道事情的真相。那些主张晚期日期、却认为马吉安使用路加福音的人，面临一个困难的问题：即路加的福音书为何能在短短十至二十年间，赢得足够的权威，而被马吉安视为四本福音书中唯一可靠的一本，而当成正典的根据呢？

认为路加写作日期较晚的观点，有时也是依据使徒行传中的一些记载，认为那些是从犹太历史家约瑟夫取来的。他的《犹太古史》（*Antiquities*）大约出版于主后九十三年，所以路加若是参考这本书，日期就要更晚了。这类经文的头一处，就是约瑟夫说丢大背叛时的犹太巡抚是法都（Fadus，主后 44-46 年）。他被推翻后，下一任巡抚亚历山大（Alexander，主后 46-48 年）将加利利人犹大的几个儿子处死。路加报导：迦玛列说在丢大之后的是犹大（不是犹大的儿子们），而迦玛列的谈话约在丢大背叛前十二年。很明显地，路加所写的一切并非以约瑟夫著作作为根据。

另一个记载与吕撒聂有关（路三 1）。有一个以此为名之人作了亚比利尼分封的王，约瑟夫说这人是在主前三十六（或 34 年）年被安东尼（Mark Antony）处死的。然而，有证据可以证明还有另一个

吕撒聂<sup>45</sup>，路加所说的必定是这个人。他并未误引约瑟夫的著作。

很显然地，这些例子没有一个可以证明路加读过约瑟夫的著作。康哲民 (Hans Conzelmann) 否认这种以路加根据约瑟夫而写作的观点 (虽然他并不反对使徒行传较晚的写成日期)<sup>46</sup>。的确，这假设全然不是那么一回事，因为路加在他受到考验的地方一直都是正确无误的。若说他这两段记载是根据约瑟夫的著作，却又把这件事的日期一起搞错，这似乎是不可能的<sup>47</sup>。我不认为以第二世纪为写作日期的看法还有什么好谈的。

这样，整体说来，最有可能的日期应该是六十年代早期。这看法缺乏绝对的证据，但这观点似乎是比其他任一观点更有可能。

### III 文体

就语言学来说，本书可分成三个段落。序言 (一 1-4) 是用非常优美典雅的文体写成的<sup>48</sup>，它证实了路加的实力。但从此以后，他却全然放弃这种文体风格。第一章和第二章剩余的部分偏爱强烈的希伯来风格，这风格非常明显，以致有许多学者据此而得的结论是：现有这两章经文，除序言外，是从原先的希伯来文翻译过来的。若是如此，我们无法得知究竟是路加或是别人从事这个翻译的工作。

从三 1 起，这本福音书是用典型希利尼化的希腊文写成的，强烈引起人对七十士译本 (the Septuagint) 的回忆，这译本是将希伯来文旧约圣经译作希腊文，所用的字汇非常广博。除了专有名词外，路加福音中有 266 个字，是新约圣经其他地方不曾出现过的。我们若想到他所写的有许多主要事情都与马太和马可重复的话，这数目就非常值得注意了<sup>49</sup>。

关于这一切，最有趣的事，莫过于写作体裁经常令人回想起七十士译本。路加引用旧约圣经时通常都是出自这个译本，常用的专有名词亦是根据这译本的拼法。他特有的字汇很多都是明显出自七十士译本，有些显著的词句也是如此<sup>50</sup>。路加似乎是认为，七十士译本的文体是最优美的圣经文体，最适合他正在写的这种著作。

但这并未解释每一件事。有时候路加的文体含有希伯来文特色，有时又有亚兰文特色<sup>51</sup>。再者，在某些地方，他的文体却比别人更属闪族语风<sup>52</sup>。这两个事实较好的解释是反映出路加的资料来源<sup>53</sup>。正如艾理斯指出的：“很难理解为何巴勒斯坦教会的故事 (徒一-十二章) 会比耶稣在加利利的服事，或保罗在耶路撒冷的讲道 (徒二十二) 更有‘风味’。”<sup>54</sup> 在这些地方，路加似乎有可能是在保留闪族资料来源的特色<sup>55</sup>。

或者这里应该注意的是：我们务必经常谨记在心，这本福音书作者在报导时所用的语言，并非耶稣和门徒们原先所用的。一般都同意耶稣的母语是亚兰文 (虽然并不十分肯定)<sup>56</sup>。对观福音中有些差异，原因无疑是从原文而来的不同译法，有些不常见的希腊文结构，无疑是反映出原来闪族相当熟悉的结构。

### IV 神学家路加

人们习惯用像历史学家路加这样的题目，来写书和论文；立论的主题，多是绕着路加究竟是个优秀或劣等的历史学者这个中心来讨论，但对他要写本历史书的本意，则被肯定。然而，近来有许多学者注意到，路加福音——使徒行传显露的深层神学目的。现在一般都认为路加是新约圣经中的神学家之一<sup>57</sup>，也认为他对于传达宗教和神学上的真理比写历史书的兴趣更大。事实上，另一种极端的看法，是认为路加对神学的兴趣非常浓厚，甚至容许它支配他的历史判断。换句话说，他们认为路加随时可以修改他的历史书，只要那么做可以表达出他的神学观点就行了。

路加对于他尝试要做的事，并未置我们于五里雾中。他告诉我们：他曾经花时间详细考察“这些事”，现在写给提阿非罗，是要“使你知所知道所学之道都是确实的” (一 4)。古兰 (F. C. Grant) 著：“这就像约翰福音二十 30、31 的附注一样清楚而明确……他的工作，是要清楚地指明：(假定) 在异教世界中，(或者) 甚至是在罗马治安法庭中，所产生的误解或错误的解释。”<sup>58</sup>

但并非所有人都认为路加是扮演这个角色。例如：有些形式批判学者认为路加不过是个编辑，写下一系列毫不相干的事件和言论（他们也是如此看待马太和马可的）。

戴乐 (V. Taylor) 称形式批判学为“失望的孩子”<sup>59</sup>。它的兴起是因批判学者们感觉他们已将双文献假说推到尽头<sup>60</sup>，他们想要越过文字的资料，回到仅以口述传统来传达与耶稣有关之资讯的时代。与耶稣和祂的教训有关的资讯，在早先可以获得的大量材料中，只有一部分被保存下来。当故事和言论被传述、再传述时，会形成某些固定的形式（形式批判学这名字就从对这些形式所作的研究而来）。例如：有些故事是以一句引人的格言著称，结果，故事本身反成了那句格言的配角了。重要的不是故事的细节，而是那句话（目的是要传扬耶稣，不是要告诉我们发生了什么事）。布特曼 (R. Bultmann) 称这些为“箴言” (Apophtegmata)，而戴乐则称之为“宣言故事”。这些故事在形式上显然与神迹故事不同。其他“形式”也被人发现了。

原先口述传统流传之形式的研究，显然是有价值的。但大多数形式批判学者所作的，却远超过这些。他们假定口述传统的人对于当日的需要甚感兴趣，因而对耶稣的认识不是照着祂原来的样子<sup>61</sup>，而是照着祂对他们当代的需要所说的话。换句话说，他们是把他们认为自己处境中所需要的，读进耶稣的教训里去了<sup>62</sup>。

这一点显然是超过了形式的研究。这些批判学者进一步的假设是：传统是以个别独立的单元来传达的，没有互相关联的叙述。形式批判学者说到耶稣生平架构遭破坏的原因。当福音书作者根据以上的理解来写他们的书时，他们遇见一连串互不相干的单元，就硬是把这些单元像有孔的小珠一样串在一条线上。这样做，就除去了从耶稣的故事去发现行动和发展的所有可能性。形式批判学者经常都是抱着几分怀疑态度的。他们如此肯定地说，我们在口述传统上所得的耶稣，是早期教会所认识的耶稣；他们甚至经常下结论说：我们绝对没有办法认识历史上的耶稣到底真正像什么样子。

这些批判学者给教会一个帮助，使人注意到，口述阶段在耶稣生

平和教训的传承上有其重要性。研究故事所用的形式，也可以学到许多的事。

但形式批判学者似乎犯了一些严重的错误。例如：他们坚称教会把自己所关注的读进耶稣的教训里去；这忽略了一个事实，福音书的要旨并非早期教会所关切的题目，诸如：外邦人在基督教会中的地位、如何面对逼迫、传道人的地位、圣灵恩赐的运用等。再者，这些批判学者将福音书可纪念的言论，归功于这群体的创造力，相当忽略了一个事实：在历史上，产生惊人话语的，乃是伟大的个人，而不是委员会。再者，在任何情形下，保罗总是谨慎地将他自己的教训和主的教训区别开来（林前七 10、25）。根据这个事实，我们可以推断：早期教会绝不会不分青红皂白地假借耶稣的口，说出他们自己的教训。形式批判学者很少论到，第一世纪巴勒斯坦教师们出去工作的方式。拉比们习惯用适合记忆的形式来表达他们的教训，坚持要他们的听众用心来学习。与此相当切合的是：耶稣的教训带有诗歌形式，正合乎这个目的。

为了这些理由，许多近代学者尽管不轻忽形式批判学者的贡献，却感觉他们失之太过。证据并不支持他们假设性的结论。

最近，编修批判学（或编辑批判学）主张：必须将福音书的作者当真正的作者看待，而非只当他们是剪剪贴贴的人，除了从来源撷取资料，串在一起之外，就没有做什么了。福音书的作者在编排材料以及对事件的措辞，对教训的报导等方面，都有他们特殊方法的理由。

就这方面而言，研究路加所关切之事的大师是康哲民。他主张路加想要写的乃是救恩的故事，他分为三个阶段：

1. 以色列阶段（十六 16）。
2. 耶稣的职事阶段（四 16 及下；徒十 38）。
3. 自升天起的阶段，即教会阶段。<sup>63</sup>

康哲民著作的德文书《时代的中间》(Die Mitte der Zeit)，将作者的立场表达得极好。他坚称路加绝对是以耶稣为中心，并且是根据这个信念来写他的福音书。康哲民认为这本福音书是以神学为首的作品。举例来说，路加处理地理并不严谨。康哲民怀疑路加对巴勒斯坦的认

究究竟是不是第一手资料，但无论如何，他认为路加所用的地理词汇是具有象征性和神学性的。这样，约但河只不过是施洗约翰的领域<sup>64</sup>。再者，“尝试指出”受试探发生的地点是“无意义的”，因为这只不过是分隔约但河和加利利之间的象征<sup>65</sup>。地理的研究是康哲民著作主要的强调点，他的书的整个第一部分即在发展此一主题。

这个方法受到正统批判学的质疑。例如：有许多人感觉康哲民的结构矫揉造作，是路加从未认识的。进一步的异议是，他对路加福音十六 16 这节特别困难之经文的解释太有确信，失之太过。

再者，康哲民对路加之地理的苛评并未提及使徒行传。在此我们发现，从耶路撒冷到橄榄山约有安息日可走的路程（徒一 12），而犹太丧命的那块田名叫亚革大马（徒一 19）。作者知道圣殿的美门和所罗门的廊子（徒三 10-11）。他提及称为“守殿官”的职务（徒四 1），就像他知道当地基督徒群体聚会的地方一样（徒十二 12）。他知道罗马政府的座堂是在该撒利亚（徒十二 19，二十三 23-26），以及在耶路撒冷有一队军队驻扎着（徒二十一 31）。他提及上到安东尼亚营楼的台阶时相当自然（徒二十一 40）。他能指出该撒利亚的位置距耶路撒冷约两天的路程（徒二十三 23、31-32，距离六十二哩）。路加福音中没有提及那么多可供核对的地点，但路加在全书中一贯表现出他自己正在谈论之事发生的地点（见一 26、39，四 31，七 11，八 26，九 10，十九 29、37）。可能值得注意的是：布特曼不像康哲民那样认识这些地理概要而视之为理所当然，因为他说：“路加福音中，加利利事奉的地理完全与马可福音一样<sup>66</sup>。”

但是，如果充分顾虑到公平的批判，就必须欣见新的研究途径，只要它能严谨地处理福音书作者所做的工作。它可以帮助我们寻找那些支配福音书作者、促使他们写作的重要神学思考。我们与他们一同来认识神所作成的事，以及很久以前那一日所发生的事，这当然是很重要的。

但是新的运动也可以像旧的那样存疑。有人可能会主张：形式批判学者将耶稣隐藏在群体背后；另一方面，编修批判学者却将祂隐藏

在作者们的背后。换句话说，现在研究四福音的方法，可以假定我们无法照着耶稣所是的来认识祂，只能照着马太、马可、路加，或约翰对祂的认识来认识祂。

但这种怀疑主义是不必要的。可能可以看四福音的作者为神学家，以及高度尊重历史的人。我在别的地方曾经提议：毫无疑问的，在第四福音中，只是从一个观点来描绘施洗约翰，那就是耶稣的见证人。第四福音的作者提及施洗者时，当然是在陈述一个神学观点。但是，研究死海古卷的一个结果可以证明：在死海古卷中，实际上有着与第四福音中归于约翰的每一教训类似之处。这使得某些实事求是的批判学者确信：这本福音书必须视为研究施洗约翰的珍贵历史资料<sup>67</sup>。我所提议的这一点在别处也是真的。

尤其在路加福音上更是如此。他的作品（尤其是使徒行传），曾经经过很详细的考察。它们堪与其他早期作者的作品相比，而考古学研究的成果也证实了这一点。虽然不能说已经把所有的问题都解决了，但路加是一个可靠的历史学者，这却是获得普遍承认的<sup>68</sup>。他在神学上的意图是真实的，我们不可错过这一点。但是他的神学并未削弱他的历史。甚至布特曼都说：“他并未容许教义上的概念对他的作品产生任何实质上的影响。”<sup>69</sup>众所周知的，兰塞爵士（Sr. W. Ramsay）刚开始他的研究时，确信路加是个劣质的历史学者，但后来受事实引导，却视他为第一流的。他以下的这些话不该被忽视：“没有一个作者是单纯出于碰巧或偶尔的准确而致精确；他之所以精确，是由于心思上的某种习惯。有些人本性就是精确的，有些人本性就是松散的、不精确的。若说一个作者偶尔是精确的，但在他作品中的其他部分却是不精确的，这是不被容许的观点。每个人都有其衡量作品的标准，是由他道德上和心智上的特性所产生的。”<sup>70</sup>既然可以证实路加经常都是精确的（就如在使徒行传中，不易处理之官方职务的学术用语上），我们就该看他为兰塞所说的那种精确的作者之一。

有些人发现，可以对不同种类的历史学家间的差异加以评价。这样，巴瑞特（C. K. Barrett）认为路加不是“现代科学分类下的历史学家……而是希利尼时代的历史学家”。这似乎意味着他对事情的兴趣远胜过事

实。但巴瑞特继续说，这“并不意味着不认为路加是严谨的历史作者；事实与虚构之间的差异，在他写作之前很久即已被人理解了”<sup>71</sup>。汤普生 (G. H. P. Thompson) 在指出这一点时，强调路加的历史著作的确适合被接纳为正典。他指出路其安 (Lucian) 写了一篇名叫“如何写历史” (How to write History) 的论文，尽管是在路加之后 (约主后 170 年)，却向我们显出新约时代有教养之人所期盼之事的种类。所以，他的标准包括真理和公平，这是很重要的。汤普生总结说：“根据路其安为历史著作所定下的标准来判断，路加作为一个历史学家，在他当时的世界中，必定被认为已达崇高的标准，堪与当时的其他文学家相比拟。”<sup>72</sup> 所以，路加是个优秀的历史学家；不过我们还是必须谨记在心：他所尝试要写的历史，并非我们现代熟练的历史学家尝试要写的那种。正如巴瑞特进一步指出的：他是“圣经作者之一，使我们面对的，是远超过人类对耶稣基督所作的见证”<sup>73</sup>。这并不意味着不顾事实，但它的确意味着：事实之所以被记录下来，不只是为了它们自己的缘故，而是为要成全宗教上和神学上的目的。我们可以从下列几点略略来看这个目的。

**1. 救恩历史。**一般都认为路加作为神学家，是属于德国人所谓的 *Heilsgeschichte*<sup>74</sup>。他比其他福音书的作者更坚定地将所写的故事置于世俗历史的处境中 (二 1、2，三 1)；他认为神在基督里的行动，是神在人类事务中藉以完成救恩工作而有的最伟大、最重要的介入 (徒二 36，四 10-12，十七 30、31)。耶稣是所有历史的焦点 (参，康哲民的著作，*Der Mittler Zeit*，《时代的中间》)<sup>75</sup>，路加经常使用副词“现在”和“今日”，强调救恩已经藉着基督来到了。他用“现在”共十四次 (马太四次，马可三次)，“今日”十一次 (马太八次，马可一次)。在耶稣里，救恩已经来临。

路加对救恩历史的观点并不是停在耶稣升天。他认为，神的行动是继续在传扬福音和教会生活中进行着。犹太人在神的计划中有特殊的地位，传道人所传扬的福音至终也要成为“以色列人所指望的” (徒二十八 20)。但犹太人却拒绝了他们的弥赛亚。这并不意味着神受到挫败了。事实上，向外邦人传扬福音的理由，正是要大肆宣扬祂的得胜。但福音必须先传给犹太人，因着他们拒绝了神美善的恩赐，所以外邦

人才变成教会中的主要成员 (徒十三 46 及下)。雅各特别将外邦人包括在“归于 (神) 自己的名下”的百姓 (徒十五 14)。

这一切都是涌自神的慈爱和恩典。路加喜欢指出神向各种不同之人显明祂慈爱的方法。就如我们在开头的段落中已经提起过的，使第三福音书成为如此具有魅力之著作的原因，可能正是这一点。神的救恩并非无根的，它是出自神向全人类的大爱。

**2. 救恩的普世性。**神的爱是为所有人预备的，祂的救恩传到遍地。“救恩”这个字，马太福音和马可福音从未用过，约翰福音中只出现一次；然而，路加却用了 *sōtēria* 四次、*sōtērion* 两次 (这两个字在使徒行传共出现七次，合计十三次)，他也用了“救主”这个字两次 (在使徒行传中又用了两次)，他使用动词“拯救”远较任何一位福音书作者为多。马学而认为对救恩的这个兴趣是极重要的：“我们的论题是：救恩的观念为路加的神学提供了钥匙。”<sup>76</sup>

路加告诉我们：天使所传的信息是关乎万民的，不是特别与以色列人有关的 (二 14)。他远溯耶稣的家谱至亚当 (三 38)——人类的始祖，而非停在亚伯拉罕——犹太民族的祖先 (如马太福音所作的)。他提及撒玛利亚人，例如：当门徒们问主，要不要吩咐火从天上降在他们身上时 (九 51-54)，或在好撒玛利亚人的比喻中 (十 30-37)，或提及感恩的大麻疯病患时，也说他是属这民族的 (十七 16)。他在西面之歌中提及外邦人 (二 32)，并且告诉我们：耶稣语带认可地提及非以色列人，诸如：撒勒法的寡妇和叙利亚人乃幔 (四 25-27)。他告诉我们有关百夫长的仆人得医治的事 (七 2-10)。他记载说：有许多人要从四围的列国来，在神的国里坐席 (十三 29)，以及福音要传到万邦的大使命 (二十四 47)。一般都认为，那七十人奉差的故事 (十 1-20) 是适合于外邦人的。路加显然对于神对万民的关切有极深的兴趣。

然而，我们不当误解这一点，以为他的意思是所有人都必得救。他认为教会是存在一个敌对的世界中，他将“今世之子”与“光明之子”分开来 (十六 8，参十二 29-30、51 及下)。这福音是白白地赐给所有人的，但人们有责任要悔改，他们要在适当的时候受审判 (徒十

七 30-31)。审判并非这本福音书中稀少的题旨（参十二 13 及下，十七 26 及下）。

我们也不该以为，它是故意减低以色列人在神旨意中的重要性。关于路加，有一些有趣的事，其中之一就是：这个外邦人强调圣殿和耶路撒冷之重要性的方式。他用百姓们在耶路撒冷的圣殿中，来开始并结束他的福音书，与马太这卷“犹太人的”福音书正好相反；后者开始时强调外邦博士的地位，结束时则是强调从加利利进到全世界去的使命。他谈到耶稣在婴孩时期在圣殿中被献上，在孩童时期也去访问圣殿。圣殿是路加记载耶稣受试探时的高峰，也是耶稣的职事快要到达终点时活动的地方。在这两件事之间，本福音有一大段记载着往耶路撒冷去的旅程（九 51-十九 45；强调以耶路撒冷为目的，九 51、53，十三 22，十七 11，十八 31，十九 28；参十三 33-34）。他总共提及耶路撒冷三十一次（在使徒行传又提起五十九次），马太福音只有十三次，马可福音是十次，约翰福音是十二次。路加的普世主义是真实的，但我们不该让它蒙蔽而忽略了“犹太人主义”也是非常真实的<sup>77</sup>。

**3. 平安。**路加和其他福音书作者不同的一点，是他强调平安。他用这字十三次（在使徒行传中还另外用了七次），而马太只用了四次，马可只有一次，约翰六次。事实上，“平安”在路加福音中出现的次数，比新约圣经中任何其他书卷要多（其次是罗马书，用了十次）。他能将它和救恩密切地结合在一起（七 50，参二 14），虽然二者并不完全相等。路加似乎采用了旧约圣经中 *šādlôm* 的丰富含义，是神在所有层面上积极的祝福<sup>78</sup>。

**4. 末世论。**路加论到一个伟大的救恩，一个对永世和时间皆有益处的救恩。的确，有些学者主张，路加降低了末世论主题的重要性<sup>79</sup>。他们认为，其他福音书的写成，是期盼基督快要再来，建立神的国度，保罗和其他人也同有这个期盼。但路加写作时，活泼的盼望已经消失了。对他来说，基督的再来不再是急迫的。“你若期盼世界末日随时来到，你就不会写教会历史。”<sup>80</sup>

然而，这整个论题必须比平常所作的更精密地来处理。首先，基

督快要再来的思想，是否真的在早期基督徒思想中占主要地位，这一点并不明显。毋庸置疑地，他们都仰望主的来临，但我们必须时刻将恩尼克 (W. C. van Unnik) 简要的论点紧记在心：“早期基督徒的信仰，不是依靠一个日期，而是依靠基督的工作。”<sup>81</sup> 教会当然预期在基督再来之前有个间隔时期，例如：没有基督徒会倡言，当基督死了，就当停止传扬福音，由这点即可证明。从任何证据看来，教会都期待一个间隔时期，它有多长则并未特别声明。虽然再临的延迟是个问题，但对早期教会的成员来说，似乎不像它对某些现代解经学者那么严重。

其次，根本不能证明路加对末世论不感兴趣。诸如十二 35 及下，十七 22 及下，二十一 25 及下等处经文，证明事实正好与此相反。他对于审判有急迫的想法（三 9、17，十八 7-8），认为神的国近了（十 9、11；在后一节经文中，路加还加了“神的国临近了”这句话，是马太福音的平行经文所没有的，太十 14）<sup>82</sup>。路加可能不像新约圣经其他作者一样强调末世论，但这一点却不应夸张。雷奇甚至不承认这一点，他说：“路加何以会在他的福音书中被控‘化除末世论’，这实在是个奥秘；”他又说：“若说路加比其他对观福音书作者更不看重末世论，据此来陈明耶稣和神的国，这说法绝对不是真的。”<sup>83</sup> 他还说，路加强调与救恩有密切关系的喜乐观念，在这里找到了纯正的末世论。陶柏特 (C. H. Talbert) 是另一个坚称路加对末世论有兴趣的人。他发现，“在路加福音——使徒行传中，有两个主要的末世论重点：一个就是传扬末日近了……；另一个……则是要预防对耶稣传统的误解……大意是说：现在已经也能够充分经历末世了。”<sup>84</sup>

所以，认为路加对末世论没有兴趣的，似乎是误解证据了。相反地，他盼望末日的来临，那时他所写的救恩将要达到它的极致<sup>85</sup>。

**5. 早期大公主义。**有些人忽略了对路加所论及之事的抨击，主张他将基督教制度化了，或至少他所写的是代表制度化的宗教。当然了，教会至终还是稳定下来，形成一个制度化的团体，失落了起初热心传扬福音的活力，以及热切盼望主再来的心，变成对教制问题和圣礼仪文极感兴趣，这一切都普遍地造成基督教制度化的一面。有许多学者称这结果为“早期大公主义”，认为路加是它最初的说明者之一。很不

幸地，并非所有人都对这名称有一致的看法；这点使得我们非常难以了解，这究竟是不是路加态度的一个特色。所能说的是，有许多能干的批判学者都获得这个结论：路加对他的资料来源非常忠实<sup>86</sup>，所以他能仔细地描绘出他的资料来源所说的，而不是记录他当时所发生的事。陶柏特认为，路加在他的两卷书中，将使徒传统具体化了，并且依严谨的次序来写作，反驳一些异端的论点<sup>87</sup>。

我们可以同意路加所写的是切合他当时所需的，而不必下结论说，他只是反映当时的教会而已。正如陶柏特所提醒我们的：我们不必急着问，路加为何要在他的福音书之后加上使徒行传，却忘了问，他为什么在使徒行传之前加上路加福音。他显然对基督教的历史根基甚感兴趣。我们不当单纯地以为，路加只是将他当日制度化的宗教约定俗成地记载陈述出来而已。他在他附近的教会看见了神的计划，但他也在旧约圣经中和耶稣的再来中看见这一点。他并非如此制度化的人，甚至将制度化包含在神旨意的形成中。他对圣灵的强调也是很重要的。路加坚持圣灵在教会中活泼的同在，却也定意要将制度广传，这两件事不易调和。

**6.神的计划。**路加认为神是在人类事务中成就一个伟大的计划。我们已经看见，他经常使用意为“旨意”的字，来说明运行在耶稣职事中的神圣需要<sup>88</sup>。这旨意至终是在十字架上显明出来（徒二 23，三 13，五 30-31 等）。路加也多次提及预言的应验，藉以指出这旨意来（路四 21，二十四 44 等）。他很清楚知道百姓并未将神打败。他也很清楚知道，神并非与人关系疏远的奥林巴斯（Olympian 译注：古希腊神话中重要神祇之一），远离人类，对人类命运漠不关切。路加所认识的神，不但非常在意我们的得救，并且继续在人类事务中作工，要成就祂救赎的目的。

**7.个人。**当神成就那个伟大的救赎计划时，路加认为祂对个别的人极表关切。他不认为神的旨意似乎只是显在国家 and 民族的伟大运动中，它乃是运行在卑微的男女生活中，因为对神而言，甚至连最微不足道的人都很重要。所以他在很多地方谈及个人，经常是在别处没有提及的人。他告诉我们关于撒迦利亚和以利沙伯、马利亚和马大、撒该、革流巴和他同伴的事。他告诉我们，在法利赛人西门家中膏抹耶

稣的脚的妇人，以及其他人的事。马太福音的比喻是以国度为中心，路加所记载的比喻却是要强调人物。路加对人很有兴趣。

**8.妇女的重要性。**神对人的关怀，有一主要的部分，是显明在第一世纪社会中那些不受人看重的群体上，如：妇女、孩童、贫穷人、声名狼藉的人。祂给妇女一个重要的地位。在第一世纪，妇女们是特别被隔离在她们自己的地方的，但路加却认为她们是神所爱的对象，他记载了很多与她们有关的事。在婴孩的故事中，他提及耶稣的母亲马利亚，以及以利沙伯和亚拿。稍后，他提及马大和她妹妹马利亚（十 38-42）、抹大拉的马利亚和约西拿、苏撒拿（八 2-3）。他谈到一些没有指名的妇人，如拿因城的寡妇（七 11-12）、膏抹耶稣脚的有罪妇人（七 37 及下）、弯腰的妇人（十三 11）、将一切所有献给神的寡妇（二十一 1-4），以及当耶稣走向十字架时为祂哀哭的“耶路撒冷的女子”（二十三 27 及下）。有时候妇女们也出现在比喻中，如失钱的比喻（十五 8 及下）及不义的官的比喻（十八 1 及下）<sup>89</sup>。

**9.孩童。**路加对儿童的关注，最明显的例子是在婴孩故事中。当然了，对孩童的兴趣并非记载这些故事的唯一理由。路加所关注的，是要强调，神的计划是在约翰和耶稣的出生与早年生活中成全的。他提醒我们与这些事件有关之预言的应验。但饶富趣味的是：他在与孩童有关的事件中发现神的计划。马太告诉我们耶稣降生的一些事情时，只叙述了博士来访的事；但路加却告诉我们，更多与早年那些日子有关的资讯。他也告诉我们关于施洗约翰诞生时的环境。我们现在唯一知道的耶稣童年故事，是路加告诉我们的。他一次又一次地提到他所记载之人的“独生子”或“独生女儿”（七 12，八 42，九 38）。

**10.贫穷人**<sup>90</sup>。耶稣来，是要传福音给贫穷人（四 18），路加报导了贫穷人的福分（六 20，与六 24 “富足之人有祸”相对比），马太却是说到“灵里贫穷之人”（太五 3，和合本：“虚心”）的福分。传好消息给贫穷人听，是耶稣职事的特征（七 22）。天使来向他们报信的那些牧羊人（二 8 及下）是出自贫穷阶级的。事实上，耶稣自己的家庭似乎也很贫穷，因为在孩子诞生时所献上的祭物是属于贫穷人的（二 24；参，利十二 8）。一般而言，路加对贫穷人表达了极深的关切（一

53, 六 30, 十四 11-13、21, 十六 19 及下)。

这件事情的另一面, 是强调富足之人的危险。路加论及富足之人的“祸”(六 24), 他也告诉我们神叫富足之人空手回去(一 53)。有些比喻是针对财富提出警告的, 诸如: 无知的财主(十二 16 及下)、不义的管家(十六 1 及下)、财主和拉撒路(十六 19-31)。在富有的少年官(十八 18-27)、撒该(十九 1-10)和寡妇微不足道的奉献(二十一 1-4) 这些故事里, 也有针对富有之人提出的警告。

**11. 声名狼藉之人。**路加告诉我们: 有一次, “众税吏和罪人都挨近耶稣, 要听祂讲道”(十五 1)。这不是一个独立事件, 因为路加经常提及那些不受别人尊敬的人。所以他告诉我们有关撒该(旁边的人轻蔑地称他为“罪人”, 十九 7), 以及利未为群众所办的筵席, 法利赛人称这些群众为“税吏并罪人”(五 30)。他又以同样的笔调, 叙述那有罪的女人挨着耶稣脚旁哭, 又膏抹耶稣的脚, 耶稣论及她时, 说她许多的罪都赦免了, 又说“她的爱多”(七 37-50)。浪子不是公平的真正范例, 在这本福音书的比喻中, 不义之人也有了出头露面的机会了(七 41-42, 十二 13-21, 十六 1-12、19-31, 十八 1-8、9-14)。

**12. 基督的受难。**最重要的, 是神的旨意在我们主的受难中成就了。路加的著作, 是因他深信神已经在基督里行动, 要成就救恩<sup>91</sup>。路加省略了马可对十字架所作的一些重要声明(如: 可十 45)<sup>92</sup>, 有时解经家对这事的反应太过草率, 坚持说他没有十字架神学<sup>93</sup>。但是, 事实上, 十字架是支配了整本书<sup>94</sup>。路加相当早就提及“耶稣被接上升的日子将到”(九 51), 并且补充说, “祂就定意向耶路撒冷去”。耶稣说到祂的死是个洗, 然后说这洗“还没有成就, 我是何等的迫切呢!”(十二 50) 祂要人去告诉希律: “今天、明天, 我赶鬼治病, 第三天我的事就成全了”(十三 32; 祂继续说到在耶路撒冷被人杀害的事)。在经文的一段中, 路加有个受难的预告(十七 25) 是马太福音所没有的。同样的, 在路加的变像故事中, 他告诉我们摩西和以利亚谈论耶稣的死(九 31), 也是其他福音书没有记载的。当然了, 受难故事在这本福音书最后占了很长的篇幅。路加屡次提及与受难有关之经文的应验, 这赋予他的记载特别的风味(见十八 31, 二十 17, 二十二 37,

二十四 26-27、44、46; 可能也包括九 22, 十三 33, 十七 25, 二十四 7)。在受难中, 神的旨意完成了。

路加的确不像保罗或约翰那样强调十字架与救恩的关联。这使我们能够了解他论及十字架的经文(就像拿到这本书手抄本的读者一样), 仿佛他看十字架是“神所命定通往复活与尊荣, 作君王和救主的道路”。这是有可能的, 但并非很明显。在多数的路加经文中, 没有暗示终极的得胜; 若有提及得胜之处, 也不刻意强调(参十八 33: “第三日祂要复活”; 此外再没有一句话是提及得胜或高举的)。无论如何, 读者最后必须放弃他的看法。这是非常重要的。路加视耶稣为我们的救主, 这是藉着十字架而达成的。至少, 十字架若非强调基督受苦的赎罪意义, 路加也从未提示其他任何意义。综观他对救恩明显的兴趣, 我们可以这样问: 若非因着十字架拯救的意义, 路加何以如此强调它呢?

我们也不该让我们的思绪停在这本福音书中。在他的第二卷书中, 路加继续强调十字架的重要性。他指出这个事实: 早期教会专注于耶稣为了我们的得救所做的一切, 尤其是十字架和复活。在本书中, 我们发现耶稣的死之所以发生, 是“按着神的定旨先见”(徒二 23)。此外还有更多<sup>95</sup>。耶稣的死乃是中心。

**13. 圣灵。**神的旨意并非停在十字架, 乃是继续在圣灵的工作中, 这对路加时代的教会是意味深远的。但路加对圣灵的兴趣并非始于五旬节, 乃是远溯到早期的日子。在这卷福音书中, 圣灵从一开始就很重要。它预言到施洗约翰从母腹里就要被圣灵充满(一 15), 同时也说以利沙伯和撒迦利亚被圣灵充满(一 41、67)。同一位圣灵也“在”西面“身上”, 启示他, 使他知道他将看见基督, 并且在适当的时间引导他进到圣殿中(二 25-27)。

圣灵在与耶稣职事的关联上是积极的。这可以追溯到怀孕期间, 因为天使加百列告诉马利亚, 说: “圣灵要临到你身上, 至高者的能力要荫庇你”(一 35)。当耶稣即将开始祂的服事时, 有几处经文提及圣灵。施洗约翰预言耶稣将用圣灵与火施洗(三 16)。当我们的主受洗时, 圣灵降临在祂身上, “形状仿佛鸽子”(三 22), 同一位圣灵也充满祂, 引

导祂到旷野去受试探（四 1）。当试探结束之后，祂“满有圣灵的能力，回到加利利”（四 14）。当耶稣在拿撒勒会堂讲道时，祂将这话用在自己身上：“主的灵在我身上”（四 18）。在服事期间，并没有太多经文提及圣灵；不过有一次，耶稣“被圣灵感动，就欢乐”（十 21），我们可能可以用这节经文来说到圣灵继续不断地与祂同在。再者，祂告诉跟从祂的人，在紧急状态下，圣灵会将当说的话告诉他们（十二 12），若说他们拥有圣灵，而耶稣却没有，那是不易理解的。亵渎圣灵是最严重的罪（十二 10）。耶稣告诉祂的门徒：父要将圣灵赐给求祂的人（十一 13）。在复活之后，祂说：“我要将父所应许的降在你们身上”，并且继续向门徒们保证：他们必要“领受从上头来的能力”（二十四 49）。这是清楚提及圣灵降临的一节经文，是在五旬节时应验的一个预言。

但是，除了圣灵之外，这本福音书还有另一个同样重要的教训，就是：我们是在使徒行传中才接受了路加所强调的丰满祝福。这卷书中满了圣灵，很适合称为“圣灵行传”。从五旬节那天开始，圣灵继续不断地作工。

这样，圣灵乃是路加最强调的重点之一，这是非常明显的。他不认为神会撇弃祂的百姓，让他们靠自己、竭尽所能地来服事祂。圣灵进入跟随耶稣的人里面，赐力量给他们，引导他们，神的爱就在圣灵里显明出来了。

有人认为路加强调圣灵，以代替末世论，后者对其他福音书的作者非常重要。符连德 (Helmut Flender) 注意到康哲民和施维策 (Eduard Schweizer) 的主张：救赎的历史和末世论是互相排斥的。在我看来，他正确地反对这个论点，认为这不是对圣灵工作的正确认识。符连德认为基督被高举和圣灵的浇灌是纯正的末世事件，但他否认这会使教会“同样地成为末世性的”。他继续说：“这样理解救赎的历史，必定会将神和人类的行动混淆在一起，这是无法忍受的。当我们说到圣灵是末世性的，我们的意思是：圣灵是末世论在现今实现。”<sup>96</sup> 确保主即将来临的真实感以及持续不断之盼望的是：圣灵的恩赐不是某种制度化的人物，仿佛教会控制了圣灵，可以在任何高兴的时候产生圣灵的恩赐似的。圣灵可以在五旬节时赐下来，但祂可以再稍后的时候，回

应祷告而再次充满同一班人（徒四 31）。圣灵的同在，“仍然是种超越人类的恩赐，忠心的人必须等候祂，必须预备好要接受祂。”<sup>97</sup> 圣灵不能被人擅自利用。教会不能说：“我们有了圣灵，牢牢地看守着；我们不必仰望我们主的降临。”

使徒行传中，充分地指出圣灵对历史进程的主权。就如我们在前面的段落中提起过的，路加在他的福音书，比其他福音书的作者更多论及圣灵。这形成了一种连贯性<sup>98</sup>。圣灵在耶稣的服事中，和在早期教会的生活中，同样都在作工。

**14. 祷告。**路加向我们证明神完成了祂的旨意（见上面第 6 点），这一点要求神的百姓要有正确的态度。与此一致的是：路加强调祷告的重要性。他有两个主要的方法来达到这一点：(a) 他将耶稣的祷告记录下来（三 21，五 16，六 12，九 18、28-29，十 21-22，十一 1，二十二 41 及下，二十三 46；这些经文中有些是只出现在路加福音的，它们可以证明，耶稣在祂生平每一重大转折点之前都会祷告）。只有这本福音书记载耶稣为彼得祷告（二十二 31-32）。路加告诉我们，耶稣为祂的仇敌（二十三 34）和祂自己（二十二 41-42）祷告。(b) 他收录了一些比喻，对祷告极具教导性，如：半夜的朋友（十一 5 及下）、不义的官（十八 1 及下）、法利赛人与税吏（十八 10 及下）。此外，路加还记录了一些劝勉，是要门徒们祷告的（六 28，十一 2，二十二 40、46），也曾对错误提出警告（二十四 47）。

**15. 赞美。**路加福音是卷歌唱的福音书，其中有一些基督教信仰的伟大诗歌：天使们的荣耀歌（二 14）、尊主颂 (Magnificat)、撒迦利亚颂 (Benedictus)、西面颂 (Nunc Diynittis)（一 46 及下、68 及下，二 29 及下）。领受祝福的人经常会赞美神、荣耀神，或做与此类似的事（二 20，五 25-26，七 16，十三 13，十七 15，十八 43）。动词“欢喜” (rejoice) 在路加福音中比新约圣经其他任何书卷中更常出现，名词“喜乐”也经常出现（如：一 14、44、47，十 21）。在这本福音书中有喜笑之人（六 21）和欢喜快乐（十五 23、32）。当撒该接待耶稣时是欢欢喜喜的（十九 6）。在地上，要为找回迷失的羊和失落的钱而喜乐；在天上，也要为找回失丧的罪人而喜乐（十五 6-7、9-10）。这本福音书是以欢喜的气

氛结束的，像它开始时一样（二十四 52，参一 14）。<sup>99</sup>

综上所述，路加写作本书显然带着深邃的神学意图。他认为神在作工，成就救恩，他喜乐地说明这拯救工作的许多不同层面。

## V 路加福音与其他福音书的关系

### A 对观福音问题

在头三卷福音书中，有些段落内容非常接近，这就产生了一大难题。有些时候，三卷福音书都记载同一件事；有时候则只有其中两卷记载。内容经常都是非常接近，几乎可以逐字对照。甚至连细微之处，及不重要的语助词，三卷的记载都可能完全相同。如果这只出现在耶稣的话语中，我们或许可以解释它是忠实的记载。但这种情形却也出现在事件的叙述中。问题是，如何解释这些事实，以及这些福音书之间的关系。我们可能可以列出几个重要的事实：

1. 三卷福音书的主要架构非常类似：包括耶稣在加利利的事，接着是往耶路撒冷去的旅途，然后，耶稣就在那里受难。约翰福音的笔法则完全不同，较多记载耶稣访问耶路撒冷的事迹。

2. 有些经文是三卷福音书都有记载的，内容非常接近，例如：马太福音九 6=马可福音二 10=路加福音五 24。

3. 有时马太和马可在字句上经常是一致的，而路加则不同。有时，则是马可和路加相近，而马太则不一致。马太和路加一致，马可不同，这种情形较少出现。

4. 在马太和路加中，有些经文是马可没有的，例如：马太福音三 7-10=路加福音三 7-9；参马可福音一 2-8。

5. 马太和路加中有些类似的事件，但并不是完全相同的，例如：马太福音五 3 与路加福音六 20。

6. 共同的事可能出现在不同的背景中，例如：百夫长的仆人得医治（太八 5 及下；路七 1 及下）。

7. 每卷福音书都有一些内容，是其他两卷福音书所没有的。

我们不能说：已经有能够说明所有这些事实的解释了。但有许多问题却可从已经提出的解答中学习而得。早年，常用的解释都是口述传统：“口述的福音书，在一般的大纲上，甚至在语句上都是确定的；但，在时间流逝中，人们改用不同的特别形式写下来，是根据不同的使徒讲道时所采用的不同模式。”<sup>100</sup> 这样做，在现代是不合适的。这传统必定是以亚兰文来传述的，很难理解为何希腊文也是如此相近。这种互相依属的地方甚至延伸到希腊文的语助词上。口述的传统为何会产生如此一致的次序来，也是很难了解的。马太和路加可能会偏离马可的次序，但后来总又回到马可的次序。

口述传统不能解释这一切的事实，但必须切记的是：有相当长的时间，福音书的内容是由口头传递下来的。这口述的传统可能一向很少受人注意，但那些写下福音书的人，必定会注意这口述传统；毫无疑问的，当他们写作时，这口述传统是存在着的。形式批判主义，强调写成文字之前这段时期的重要性。所以就出现斯堪的那维亚学派（Scandinavian Schools）从另一角度来探讨的作品，如李生辉（H. Riesenfeld）和格哈森（B. Gerhardsson）<sup>101</sup>。

但这些日子中，多数批判学者都同意：我们必须考虑到写作的资料来源。双文献假设主张，马可是福音书中最早写成的，马太和路加则是使用马可和另外一份通常称为“Q”的资料<sup>102</sup>。

之所以将马可福音列为最早的，其理由如下：

1. 几乎整本马可福音都包括在另外两本福音书中。在马可福音的 661 节中，大约超过 600 节的内容也用在马太福音中，虽然马太福音的文体风格较为精简，却仍保留了马可所用之字词的 51%。路加福音较难准确估算，但他似乎有大约 350 节的经文是与马可共有的，在这些经文中，大约有 53% 的字是马可所用的<sup>103</sup>。马可大约有 90% 出现在马太中，大约有半数出现在路加中。马可只有四个段落，是在这两卷书中都没有出现的。

2. 如此分析，似乎可以证明，马可几乎不可能使用另外两卷书作

他的资料来源。柯罗格 (F. B. Clogg) 在解释瘫子得医治 (太九 1-8; 可二 1-12; 路五 17-26) 时说: “在每位福音书作者特有的引言之后, 马太福音和路加福音中没有一样, 是在马可福音中找不到的, 但马可有许多描绘的细节, 却是另外两卷书付诸阙如的。马可的故事绝不可能是自其他两位编辑而成的, 并且是这三卷书中最新鲜、最生活化的。”<sup>104</sup> 我们可以一而再、再而三地从事类似的注释工作。

3. 马太和路加有时同时省略了马可的内容, 但在省略之时, 这两卷书经常都是不一致的。

4. 马太和路加一般说来是依据马可的次序。当其中之一脱离了马可的次序, 另一位通常都会支持马可的次序。在细节上, 他们很少是一起反对马可的。

5. 在描绘耶稣的人性上, 马可比其他两位更为率直。举例来说, 他告诉我们: 在会堂中, 当耶稣问完 “在安息日行善或害命, 哪一件是可以做的” 以后, 预备要医治那枯干了一只手的人之前, 祂 “怒目周围看他们, 忧愁他们的心刚硬” (可三 5)。但马太和路加都把论及耶稣发怒和忧愁的经文删除了。

101. 这些人强调拉比的口头传承的角色, 主张必须从这背景来了解早期的基督徒。他们好像认为早期基督徒必定使用和拉比处理传统同样的方法。见 H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition* (Oxford, 1970); B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (Uppsala, 1961); *Tradition and Transmission in Early Christianity* (Gleerup, 1964)。必须切记在心的是: 基督徒和拉比不同, 但也和他们类似; 不过这种方法肯定是有价值的。

6. 马可较喜欢报导十二使徒的失败。在讨论 “希律的酵” 时, 他告诉我们, 耶稣问他们说: “你们的心还是刚硬 (和合本: “愚顽”) 么? 你们有眼睛, 看不见么? 有耳朵, 听不见么?” (可八 17-18)。但在马太对此事的报导中, 却省略了这段话 (太十六 9)。

7. 在马可福音中, 有很生动的笔触 (看起来很像是目击证人的回忆录), 是马太和路加的平行记载中省略了的。这些点包括: 耶稣坐下, 叫十二个门徒来 (可九 35); 祂向四围看着祂的门徒 (可十 23), 以及

在喂饱五千人时, 群众坐下, 用了一个不常用的字 “排” (可六 40, 这字是指花园中的苗床)。

8. 马太和路加在婴孩故事上彼此各不相同, 他们彼此开始一致时, 也正是马可开始他的福音书的地方。

9. 马太和路加似乎都有将马可的故事简化的倾向。他们似乎是采较虔敬的笔调 (见第 5 点和第 6 点), 他们修正了一些造句上不协调及不合文法的, 也删除了亚兰文的语法。比对之下, 马可福音似乎是较早期之作。

10. 马太和路加中有些线索, 尝试厘清马可福音中模棱两可的话。所以, 马可记载说: “我是为这事出来的。” (可一 38) 这句话的意思可以是 “从神出来”, 或 “从迦百农出来”, 路加却是读作 “我奉差原是为这” (路四 43)。同样的, 马可福音十一 3 的意思可以是: 驴子的主人会把驴子送回给耶稣, 或者: 当祂用完它之后, 耶稣会把驴子还给它的主人 (和合本与 RSV 皆未反映希腊文的模棱两可); 但马太福音二十一 3 却清楚说明这句话的意义。

所有这些点并非都有同等的分量。所以, 第 5 至 7 点也只是告诉我们, 这些作者有不同的方法。再者, 第 4 点可能被人强调得太过了。沈达士 (E. P. Sanders) 主张: “人们对次序这项事实常有的说法容易令人产生误解; 次序的现象必须适切地陈述并解释。次序的主张尚不足以肯定地证明双文献的假设, 不像布特曼和戴乐所说的那么确定; 要支持他们根据这假设所采用的步骤, 也就需要比这更强的证据。”<sup>105</sup> 但其他一些则是相当有力的证据。针对这个, 有人提出两个反对的理由。

1. 在有些地方, 马太和路加一致, 与马可不同。例如: 在有关将新酒放进旧皮袋的言论中, 马太和路加都说皮袋会裂开, 但马可只说酒和皮袋就都坏了 (太九 17=可二 22=路五 37)<sup>106</sup>。同样的, 在受难的故事中, 马太和路加都有 “说” 和 “打你的是谁?” 但这两个都没有出现在马可中 (太二十六 67-68=可十四 65=路二十二 63-64)。如果马太和路加是根据马可而写成的, 那这种事可就奇怪了。为了要解释这一点, 有人就认为马可福音是经过修订的, 有一本原初的马可福音

(*Ur-Marcus*) 和一个修订的版本。若是如此, 则我们现有的马可福音必定是原初的版本, 而马太和路加所用的则是修订本。但大多数的学者都同意: *Ur-Marcus* 的证据并不充分。

这些论证很多都是难以令人信服的。因此, 马太和路加经常会脱离马可, 将马可较冗长的文体风格特色中一些不重要的字眼给省略掉。难怪它们有时会一致。在文法的改变上也是如此, 就如将历史的现在时态 (*historic present*, 马可有一百五十一次, 但马太只有七十八次, 路加则只有四到六次)<sup>107</sup> 改成未完成时态 (*imperfect*) 或简单过去时态 (*aorist*)。但这一点若仔细斟酌, 许多学者仍然感觉有一问题存在。

2. 如果马太和路加是依赖马可的话, 有人就问: 他们为何将他们来源中的整个段落删除? 但有人相当有理地反驳说: 他们皆赋有抉择的权利。没有人强制他们完全复制他们可能拥有的资料来源。令人惊奇的是, 事实上, 马可遭删除的极少。但, 令人困惑的是: 路加竟然将马可福音六 45-八 26 中的每一件事都删除了。这个删除可能是偶然的。在古老的卷轴中, 不易找出一个段落的位置; 有人提议说路加可能是偶然地从马可福音六 42-44 喂饱群众事件, 跳到八 19-21 的类似词句。或者他可能感觉自己已经十分接近地记载了这一段落中大部分的事<sup>108</sup>。

多数学者都主张这类的异议不具有决定性, 所以仍然主张马可是四卷福音书中最早写成的。他们认为马太和路加都是使用这本福音书。这似乎是许多证据最有可能的解释, 但我们不应发挥得太多<sup>109</sup>; 并且我们必须牢记在心: 有些学者主张马太是最先写成的<sup>110</sup>, 有些甚至主张最早写成的是路加福音<sup>111</sup>。

我们现在要来看双文献假设中的另一份来源“Q”。下列几点是有关联的:

1. 大约有 250 节经文, 是马太和路加所共有, 却是马可所缺少的。

2. 相似的程度有所不同。有些经文几乎是逐字对照的 (例如: “毒蛇的种类” 那一段, 太三 8-10; 路三 7-10; 在希腊文的这两份记载中, 六十三个字有六十个是完全相同的; 同样的情形包括: 太六 24 与路十六 13; 太七 3-5 与路六 41-42; 太七 7-11 与路十一 9-13; 太十一 4-6、

7b-11 与路七 22-23、24b-28; 太十一 21-23 与路十 13-15; 太十一 25-27 与路十 21-22; 太十二 43-45 与路十一 24-26; 太二十三 37-38 与路十三 34-35; 太二十四 45-51 与路十二 42-46)。一致的程度甚至达到不常用的字词、片语, 以及文法上的特色。但在其他地方, 相异之处和类似之处一样的惊人 (例如: 八福篇, 太五 3-11; 路六 20-22)。

3. 同一件事出现在不同的背景中。根据史崔特 (B. H. Streeter) 的研究, 在受试探的故事之后, 马太和路加从没有在同一段马可经文中都插入 Q 的资料<sup>112</sup>。所以难怪 Q 材料出现的次序在这两卷福音书中会有所不同。通常都认为路加保存了原有次序的一部分, 但马太却局部地修正他的内容。

4. 在相同的事件中, 很少有故事性的内容。Q 大部分是言论的来源。

理论上说来, 相同的内容可能是因着直接的从属关系, 而非使用相同的来源。很少人怀疑马太抄袭路加究竟是否公允。但有些学者主张路加是依赖马太的; 然而, 与他们的看法相反的是, 我们已经提起过的这个事实: 在受试探的故事之后, 我们很少在相同的背景中看见共同的事。为什么路加会有系统地采用马太的事情, 却使它离开原来的背景, 将它放在别的地方呢?<sup>113</sup> 再者, 马太在马可经文之外所加上的, 竟然没有一个是路加采用的, 这似乎是毫无理由且令人费解的。一个较主观的看法是, 学者经常感觉到, 在共同事情中有些微差异之处, 路加的记载较为新鲜, 似乎是较原始的。所以, 似乎不像是这两卷福音书中任一卷直接依赖另一卷。

大部分学者都主张有 Q 这么一份来源存在, 虽然对于它的内容的看法很少一致。关于 Q 的重建, 摩法特 (James Moffatt) 引了十六种不同的看法, 再加上他自己的另一个看法<sup>114</sup>; 史崔特又加上另一个<sup>115</sup>。问题当然是在那些看来不同、却又类似的经文上。它们是否包括在 Q 里面呢? 有些人主张它们是包括在 Q 里面, 那份文件也有不同的修订本; 然后马太用了一种形式, 路加用了另一种。其他人认为 Q 来源是亚兰文 [可能是帕皮亚 (Papias) 所指之马太的 *logia* (语录)]<sup>116</sup>, 而

福音书的作者们所用的是不同的希腊文译本。马太和路加间的差异，有些可以从有些微差异的亚兰文字汇，或具有两个意义的亚兰文字汇来解释。另一个引起麻烦的因素是：福音书的作者中，有时候可能只有一位使用 Q。当学者们尝试要鉴别这类经文时，却又人言人殊。

有些人感觉无法满意地证明 Q 的存在。他们指出：没有例子可以证明这种假设的文件曾经存在过。或者多马福音书（The Gospel of Thomas，新约伪经之一）是最接近的，但这是第二世纪的文件，可能是诺斯底派（Gnostic）的。这在新约圣经时代并没有人知道。马太和路加的一致性的确呈现出一个问题，但并非不能解决的。有些人认为马太比路加早，而路加使用了马太和马可<sup>117</sup>。这些观点并非没有它们自己的困难，但它们既然存在，就证明第一和第三福音书背后有马可和 Q 的说法只是未经证明的假设罢了。

许多批判学者想要将太多鸡蛋塞在同一个篮子 Q 里面，这是很难避免的感觉。他们忽略了路加的话，声明在他之前已经有许多人提笔作书（一 1）。要解决差异与类似的问题，最佳的方法似乎是要认真地考虑路加的声明。在马太和路加几乎逐字相同之处，我们毋庸置疑，他们是使用一个共同的来源。但如果差异和类似一样那么大，较好的方法可能是认为它们是出自不同的来源<sup>118</sup>。近来，关于 Q，有较少独断的倾向<sup>119</sup>。有些学者认为，它不过是提及马太和马可共有的事物（这是他们从同一份或同一些来源得来的）之一种便利方式。我们将会以这种方式来使用这个记号。

从史崔特的大作开始，有许多人被四份文件理论所吸引。史崔特接受马可和 Q 为两份基本文件，但却也指出马太和路加同时拥有相当可观数量的内容是专属他们的。他假设特别的来源来解释这一点，称马太的特有来源为 M，路加的为 L。他认为，在早期基督教的每一伟大中心，都必有它自己的传统作品，他将这些来源与这些中心连在一起：马可与罗马、Q 与安提阿、M（有着犹太色彩）与耶路撒冷、L 与该撒利亚。当这些传统被珍藏在福音书中，它们就没有单独存在的必要，遂任其佚失。他理论的这一部分是值得存疑的，因为当马可大部分被收录在马太和路加里面之后，早期教会并未任它消失。

史崔特理论一个有趣的发展，是他对路加编辑方式的看法。他认为当路加开始写作时，主要是依赖 Q 和 L，只有在他将这些结合在福音书的第一份草稿〔史崔特称之为原始路加（ProtoLuke）〕之后，才遇见马可。然后他就将马可的内容插入原始路加中，遂形成现在的路加福音书。直到史崔特之前，一般的观点都以为路加以马可为基础，然后将他的“非马可”内容插进马可的架构中。但史崔特打破了以马可为基础的观点，否认是马可提供了路加的架构。盖德（G. B. Caird）指出：这个问题的解决，绝不只是学者的兴趣，因为它牵涉了我们对这卷福音书之历史价值的观点。如果路加是以马可作他的基础，那么他就是“充分运用了编辑的自由，重写他的来源”<sup>120</sup>。

原始路加的重要证据如下：

1. 路加修改了马可和非马可的内容。在三 1-四 30，六 20-八 3，九 51-十八 14，十九 1-27 这些段落中，他很少使用马可，而他的受难故事基本上似乎是与马可无关的。他似乎并未在每一件事上将他的马可和非马可材料结合在一起，像他结合非马可材料的不同线索的方法一样。

2. 路加福音三 1 看来像是一本书的开始。若是如此，那么家谱的位置紧跟在第一次提起耶稣的名字之后，这也是很自然的。当然了，那些主张原始路加假设的人，一般都相信这份文件并未包括婴孩故事。

3. 有些时候，路加明显是在跟着马可，可是他又删除了马可的一段，但我们却在别的地方发现它以不同形式出现。这类事件包括别西卜的争论（Q）、芥菜种（Q）、在拿撒勒被拒（L）、膏抹（L）等。盖德列举了十七个地方，路加脱离了马可可在马可福音一 1-十四 11 的次序<sup>121</sup>。看来，虽然马可的经文较为活泼，路加好像比较喜欢他的非马可来源。若他较早即将那来源纳入他的作品中，这就可以理解了；但若他是以马可为基础，这就令人费解了。事实上，当路加不跟从马可的次序时，他似乎也不是自由地修正这另一位福音书作者，而只是跟从另一个来源罢了。

4. Q+L 会产生一份远较马可长得多的文件<sup>122</sup>。照此看来，难以将马可看为路加的架构。

5. 这假设可以解释，为何路加删除马可之处要比马太多得这么多。

6. 在马太或马可的故事中，从未出现“主”的用法，“耶稣”则不然。“主”也没有出现在路加的马可材料中。但在其他部分则出现十五次，Q 和 L 的次数大约相等。同样的，*Kyrie*（“主啊！”或“先生！”）这称谓在马可只出现一次（叙利亚腓尼基妇人），但路加出现十六次，其中十四次是在原始路加（八次在 L，六次在 Q）。在马太也出现十九次<sup>123</sup>。这词的用法显然无法表现出本书写作最后阶段的特色，不然它必定会出现在马可段落中。结论是：它是属于路加写作早期阶段的。

7. 路加的受难故事绝非马可的改写。当路加使用马可的材料时，他正常地使用马可的字约有 53%，但在受难故事中，却只有 27%<sup>124</sup>，其中还有些字是受难故事必不可少的。路加也将马可的次序作了许多变化<sup>125</sup>。再者，路加似乎把复活显现放在耶路撒冷。对于马可福音原先的结尾是否就是现存抄本的末了，学者们意见分歧；照着现存的抄本，马可没有复活显现的记载。或者它有一尾段，是现在已经失落了的；在这种情形下，大多数人都同意显现的地点必定是在加利利（可十六 7）。无论如何，路加并非依赖马可<sup>126</sup>。

8. 当路加使用 Q 材料时，他不是只把它安插在马可的架构中，而是把它和 L 结合在一起。

史崔特从这类证据获得的结论是：路加在见到马可之前，可能完成了他福音书的初稿。若是如此，那么原始路加的确是很古老。学者们习惯赋予马可和 Q 特别的价值，因为他们高度重视马太和路加之前的文件，被马太和路加广泛使用的文件必定是既古老又可靠的。史崔特认为原始路加也应列在同样等次。他的理论大大提高了路加的价值。

然而，并非所有人都被他说服了。学者们经常感觉到没有发现足够的证据，可以证明文件 M 和 L 的存在。马太和路加特别的资料来源，这一点是够清楚了。但若说这些来源包括在两份文件中，那可未必了。尤有甚者，如果我们将属于原始路加的经文分出来，有些也很难有影响。柯力（J. M. Creed）称这结果为“一份无定形之故事与教训的集成”<sup>127</sup>，它并不是一本整全的福音书。

但那些驳斥原始路加的人，似乎不曾对两件事作出令人心悦诚服的解释：1. 路加习惯将他特有的材料与 Q 结合在一起，但从未与马可结合在一起。2. 在受难故事中，路加频频脱离马可。他似乎认为将 Q 和 L 结合在一起是很重要的，这似乎就是他受难故事的基本来源。在他福音书的另一端，也有一段非马可材料紧随在婴孩故事之后（三 1-四 30）；在这个段落中，的确有些词句是与马可共有的，有些批判学者就认为路加整段都是依赖马可的。然而，这几乎不可能是公允的，因为这一段大多数显然是非马可的。有证据可以证明马可和 Q 重叠。例如：路八 16 出现在马可背景中（可四 21）；与它非常类似的十一 33 通常是归于 Q 的（参，太五 15）。路加是同时从他的两个来源得到这句话。同样的现象重复出现几次，这使得学者们几乎一致相信马可和 Q 重叠。既是如此，路加在三 1-四 30 就不必从马可得到那似乎是属马可的内容，它可以是从 Q 得来的；根据经文差异的性质与程度思考，这似乎就是事实上所发生的事。

有许多人指出：我们若将马可的段落从路加福音分离出来，它们本身并没有多大的连贯性。它们看来也不像是四本福音书中最长一本的基本架构。这就造成一个可能：路加似乎是在他编辑后期（而非早期）才使用马可的。

在这种情况下，不可能有肯定的结论。但路加的确可能在他遇见马可之前很久，就已经在进行他的工作。若是如此，说他曾写出史崔特所谓的原始路加，似乎是言之过早。这些事实最好是解释为：他可能从许多来源（包括口述的和写成的）搜集他的材料，将之写成一份暂时性的文件。Q 和 L 经常结合，起码证明这一点。此后，当他发现一份马可抄稿时，就照着他认为适合的，将这些选粹安插进他那已经有部分写成的文件中，在必要之处重述它们。大概是在这种方式下，他写成了现在这卷路加福音书。

在结束我们这个段落的研究时，我要强调的是：有许多事仍然是不确定的。研读某些讨论对观福音的著作时，我们大概不会想到学者们所立下的规则有太多例外了。这些事实异常复杂，没有达到任何定论，有的只是暂时性的假设。当然，问题还是要探讨的。我们若要研

究这些福音书，就必须有某种假说。但在我们现阶段的认识中，我们绝对不可武断<sup>128</sup>。

## B 路加与约翰

这卷福音书一个有趣而又令人困惑的特点，就是它与第四本福音书有大量的接触点，远比马太或马可多。所以，有些人是只有路加和约翰提及的，如：马利亚和马大（约翰也提到她们的兄弟拉撒路，而路加则在一个比喻中使用这个名字），以及一个名叫犹大、却不是加略人犹大的门徒，和亚那。这两位作者显然对撒玛利亚和耶路撒冷极感兴趣，远比马太和马可福音中的任何事更甚，在他们提及圣殿的经文上也是如此。此外还有其他的关联，尤其是在受难故事上。举例来说，俩人都说到撒但在卖主的犹大身上所扮演的角色（路二十二 3；约十三 27）；俩人都告诉我们：彼得在客西马尼园中砍下的，是仆人的右耳（路二十二 50；约十八 10）；彼拉多三次说耶稣是无罪的（路二十三 4、14、22；约十八 38，十九 4、6）；约瑟的坟墓从来没有葬过人（路二十三 53；约十九 41）；在复活的早晨有两个天使显现（路二十四 4；约二十 12）；复活后的显现是发生在耶路撒冷。路加也简略地提及坟墓的探望，约翰则是详加叙述（路二十四 12、24；约二十 3-10）。

有些人解释这种事情时，主张约翰使用路加作为他的来源之一<sup>129</sup>。但又有其他证据证明这看法不大对<sup>130</sup>。因此，这两卷福音书都有一个女人膏抹耶稣的故事，但路加说是一个妓女在一个法利赛人家中做了这事（路七 36 及下），约翰却描述这是耶稣的朋友马利亚在她自己的家中所做的（约十二 1 及下）。再者，俩人都告诉我们有一个捕鱼的神迹，路加是在耶稣事奉的早期提起的，约翰却是在复活后的一次显现中（路五 1 及下；约二十一 1 及下）。还有其他可以引用的例子，是那些有几分相似的事件，但这些事件的差异却和它们的类似同样重要。这些使我们难以认定它们有直接的从属关系，或使用一个共同的来源。在这些情况下，盖德的结论不算太强烈：“不可避免的结论是：路加和约翰是依赖两个同源的口述传统。”<sup>131</sup>

# 大纲

## 序言（一 1-4）

### 孩童时期的故事（一 5-52）

A 预报约翰的出生（一 5-25）

B 预报耶稣的降生（一 26-38）

C 马利亚往访以利沙伯（一 39-45）

D 马利亚之歌（一 46-56）

E 约翰的出生与命名（一 57-66）

F 撒迦利亚之歌（一 67-80）

G 耶稣的降生（二 1-7）

H 天使与牧羊人（二 8-20）

I 婴孩耶稣（二 21-40）

1. 受割礼（二 21）

2. 殿中奉献（二 22-24）

3. 西面之歌（二 25-32）

4. 西面的预言（二 33-35）

5. 亚拿的感恩（二 36-38）

6. 返回拿撒勒（二 39-40）

J. 孩童耶稣在圣殿中（二 41-52）

施洗约翰的职事（三 1-20）

耶稣职事的肇端（三 21-四 13）

- A 耶稣受洗 (三 21-22)
- B 耶稣家谱 (三 23-38)
- C 耶稣受试探 (四 1-13)
- 耶稣在加利利 (四 14-九 50)**
- A 在拿撒勒讲道 (四 14-30)
- B 耶稣医病 (四 31-41)
  - 1. 被污鬼所附的人 (四 31-37)
  - 2. 彼得的岳母 (四 38-39)
  - 3. 许多人得医治 (四 40-41)
- C 巡回传道 (四 42-44)
- D 耶稣的神迹 (五 1-26)
  - 1. 捕鱼的神迹 (五 1-11)
  - 2. 医治长大麻疯的 (五 12-16)
  - 3. 医治瘫子 (五 17-26)
- E 呼召利未 (五 27-32)
- F 禁食 (五 33-39)
- G 安息日真义 (六 1-11)
  - 1. 安息日的主 (六 1-5)
  - 2. 医治枯干的手 (六 6-11)
- H 拣选十二门徒 (六 12-16)
- I 平地讲道 (六 17-49)
  - 1. 群众 (六 17-19)
  - 2. 论福 (六 20-23)
  - 3. 论祸 (六 24-26)
  - 4. 爱 (六 27-36)
  - 5. 论断别人 (六 37-42)
  - 6. 树与果子 (六 43-45)
  - 7. 根基 (六 46-49)
- J 医治百夫长的仆人 (七 1-10)
- K 拿因寡妇的儿子 (七 11-17)
- L 施洗约翰的疑问 (七 18-35)
  - 1. 问题与答复 (七 18-23)
  - 2. 约翰的伟大 (七 24-30)

- 3. 听众的反应 (七 31-35)
- M 有罪女人膏耶稣 (七 36-50)
- N 帮助耶稣的妇女 (八 1-3)
- O 撒种者的比喻 (八 4-15)
- P 灯与遮盖物 (八 16-18)
- Q 耶稣的母亲与弟兄 (八 19-21)
- R 平静暴风 (八 22-25)
- S 格拉森被鬼附之人 (八 26-39)
  - 1. 赶鬼 (八 26-33)
  - 2. 反应 (八 34-39)
- T 睚鲁的女儿 (八 40-56)
  - 1. 请求医治 (八 40-42a)
  - 2. 血漏妇人 (八 42b-48)
  - 3. 睚鲁女儿死里复活 (八 49-56)
- U 十二门徒的宣教 (九 1-6)
- V 分封的王希律 (九 7-9)
- W 喂饱五千人 (九 10-17)
- X 门徒训练 (九 18-27)
  - 1. 彼得的宣信 (九 18-20)
  - 2. 受难的预言 (九 21-22)
  - 3. 背起十字架 (九 23-27)
- Y 变像 (九 28-36)
- Z 耶稣与门徒 (九 37-50)
  - 1. 被鬼附的孩子 (九 37-43a)
  - 2. 另一个受难预言 (九 43b-45)
  - 3. 门徒的骄傲 (九 46-48)
  - 4. 不寻常的赶鬼 (九 49-50)
- 从加利利到耶路撒冷 (九 51-十九 44)**
- A 进一步训练门徒 (九 51-62)
  - 1. 被撒玛利亚人拒绝 (九 51-56)
  - 2. 专心一意 (九 57-62)
- B 七十个人的宣教 (十 1-24)
  - 1. 使命与信息 (十 1-12)

- 2. 加利利诸城的命运 (十 13-16)
- 3. 七十个人回来 (十 17-20)
- 4. 耶稣的喜乐 (十 21-24)
- C 好撒玛利亚人 (十 25-37)
- D 马大与马利亚 (十 38-42)
- E 祷告 (十一 1-13)
  - 1. 主祷文 (十一 1-4)
  - 2. 半夜朋友的比喻 (十一 5-8)
  - 3. 求与给 (十一 9-13)
- F 耶稣与邪灵 (十一 14-26)
  - 1. 别西卜的辩论 (十一 14-23)
  - 2. 邪灵的回来 (十一 24-26)
- G 耶稣教训众人 (十一 27-十二 59)
  - 1. 真正的有福 (十一 27-28)
  - 2. 约拿的神迹 (十一 29-32)
  - 3. 你里头的光 (十一 33-36)
  - 4. 真正的洁净 (十一 37-41)
  - 5. 法利赛人有祸了 (十一 42-44)
  - 6. 律法师有祸了 (十一 45-54)
  - 7. 法利赛人的酵 (十二 1-3)
  - 8. 预备受审判 (十二 4-12)
  - 9. 无知的财主 (十二 13-21)
  - 10. 寻求神的国 (十二 22-34)
  - 11. 人子的降临 (十二 35-40)
  - 12. 仆人的责任 (十二 41-48)
  - 13. 地上的火 (十二 49-53)
  - 14. 时候的征兆 (十二 54-59)
- H 悔改 (十三 1-9)
  - 1. 灭亡的人 (十三 1-5)
  - 2. 找果子的人 (十三 6-9)
- I 医治弯腰的妇人 (十三 10-17)
- J 神的国度 (十三 18-30)
  - 1. 芥菜种 (十三 18-19)
  - 2. 面酵 (十三 20-21)

- 3. 谁在国度里呢? (十三 22-30)
- K 先知在耶路撒冷被杀 (十三 31-35)
  - 1. 希律那个狐狸 (十三 31-33)
  - 2. 为耶路撒冷哀哭 (十三 34-35)
- L 与法利赛人一起吃饭 (十四 1-24)
  - 1. 医治患水臌的人 (十四 1-6)
  - 2. 受邀参加筵席 (十四 7-14)
  - 3. 藉口 (十四 15-24)
- M 门徒 (十四 25-35)
  - 1. 作门徒的代价 (十四 25-33)
  - 2. 盐 (十四 34-35)
- N 三个丧失的比喻 (十五 1-32)
  - 1. 罪人聚集 (十五 1-2)
  - 2. 失去的羊 (十五 3-7)
  - 3. 失落的钱 (十五 8-10)
  - 4. 丧失的儿子 (十五 11-32)
- O 教训——大多与钱财有关 (十六 1-31)
  - 1. 不义的管家 (十六 1-9)
  - 2. 神与玛门 (十六 10-13)
  - 3. 贪婪的法利赛人 (十六 14-15)
  - 4. 律法与先知 (十六 16-17)
  - 5. 离婚 (十六 18)
  - 6. 财主与拉撒路 (十六 19-31)
- P 服事的教导 (十七 1-10)
  - 1. 饶恕别人 (十七 1-4)
  - 2. 信心 (十七 5-6)
  - 3. 无用的仆人 (十七 7-10)
- Q 十个长大麻疯的 (十七 11-19)
- R 国度的来到 (十七 20-37)
- S 两个祷告的比喻 (十八 1-14)
  - 1. 不义的官 (十八 1-8)
  - 2. 法利赛人和税吏 (十八 9-14)
- T 耶稣与孩童 (十八 15-17)
- U 富有的少年官 (十八 18-30)

V 另一个受难的预言 (十八 31-34)

W 瞎子看见 (十八 35-43)

X 撒该 (十九 1-10)

Y 银子的比喻 (十九 11-27)

Z 凯旋进城 (十九 28-44)

1. 胜利的前进 (十九 28-40)

2. 为耶路撒冷哀哭 (十九 41-44)

耶稣在耶路撒冷 (十九 45-二十一 38)

A 洁净圣殿 (十九 45-46)

B 殿中教训 (十九 47-48)

C 耶稣的权柄 (二十 1-8)

D 恶园户的比喻 (二十 9-18)

E 想要陷害耶稣 (二十 19-44)

1. 纳税给该撒 (二十 19-26)

2. 七个兄弟 (二十 27-40)

3. 大卫的儿子 (二十 41-44)

F 防备文士 (二十 45-47)

G 寡妇的奉献 (二十一 1-4)

H 末世讲论 (二十一 5-36)

1. 豫兆 (二十一 5-7)

2. 国与国打仗 (二十一 8-11)

3. 逼迫 (二十一 12-19)

4. 耶路撒冷的毁灭 (二十一 20-24)

5. 人子的降临 (二十一 25-28)

6. 无花果树 (二十一 29-33)

7. 要儆醒 (二十一 34-36)

I 殿中教训 (二十一 37-38)

钉十字架 (二十二 1-二十三 56)

A 卖主 (二十二 1-6)

B 在楼房上 (二十二 7-38)

1. 预备 (二十二 7-13)

2. 最后晚餐 (二十二 14-20)

3. 耶稣预言被卖 (二十二 21-23)

4. 争论谁最大 (二十二 24-27)

5. 十二个宝座 (二十二 28-30)

6. 预言彼得否认主 (二十二 31-34)

7. 两把刀 (二十二 35-38)

C 极其伤痛 (二十二 39-46)

D 捉拿 (二十二 47-54a)

E 彼得否认主 (二十二 54b-62)

F 嘲弄 (二十二 63-65)

G 耶稣在公会前 (二十二 66-71)

H 耶稣在彼拉多前 (二十三 1-5)

I 耶稣在希律前 (二十三 6-12)

J 耶稣被判刑 (二十三 13-25)

K 耶稣被钉十字架 (二十三 26-49)

1. 西门背十字架 (二十三 26)

2. 耶路撒冷的女子 (二十三 27-31)

3. 钉十字架 (二十三 32-38)

4. 悔改的强盗 (二十三 39-43)

5. 耶稣的死 (二十三 44-49)

L 耶稣的埋葬 (二十三 50-56)

复活 (二十四 1-53)

A 向妇女们显现 (二十四 1-11)

B 彼得在坟墓 (二十四 12)

C 往以马忤斯的路上 (二十四 13-35)

D 向门徒显现 (二十四 36-43)

E 圣经的应验 (二十四 44-49)

F 升天 (二十四 50-53)

# 注释

## 序言 (一 1-4)

开头这一段落是个句子，有优美的希腊文风格，用的是古典的字汇、韵律、对称。路加对文体风格相当敏锐，他显然认为闪族特色的词句很适合他正在写的这本书。但这种卓越而流畅的语句同样适用于文学作品的开端。当然了，用文学体裁作开端，意味着下面的内容有广为传阅的打算。有些最古老的抄本给本书附加了简单的标题：“根据路加”。

1. 路加一开始就使人注意那些在他之前写作的人。他告诉我说：有好些人提笔作书。许多古代的作者常会在开场白里批评先辈，但路加不是这样；他是要传达他所确信的(4节)，但他不会贬抑别人。他们所用的是故事的手法，采一般性的词汇，其意义较为广泛，不限制他们所写成的必然是福音书，也可以是其他类型的著作。他并未指明这些人是谁，但大部分人都同意马可其中之一。动词成就可以用来指充分地相信(所以 AV 译作“最确切相信”)，但这似乎不是这里的意思。这字带有应验的含义在内(参，提后四 5)，所以路加可能是在暗示神旨意的完成，这思想紧系于心，在他的福音书和其续集中到处可见<sup>132</sup>。

2. 路加所写的事，极有依据。他本身并非目击证人，但却曾请

教那些亲眼目睹的人。有些人认为提及亲眼看见的人只是一个惯例；但是，正如柯力所说的：“古代的作者就跟现代作者一样，若不是盼望他的陈述能被人相信，必不会声言有目击证人的凭据。”这些目击证人也是“话语的执事”(和合本：传道的人)。这个辞句并不常见(新约圣经其他地方从未出现过)，它的意思似乎是指“那些传讲基督教福音的人”。但我们不该忽略约翰称耶稣为“道”(约一 1)的事实，而在别的地方，路加似乎将传讲耶稣和传道看作同一件事(徒八 4，九 20；亦参，徒十 36 及下)。他是接近约翰的思想，因为这些人行道(the Word)和话语(the word)的仆人。这也意味着：他的凭据绝不像理论历史学家，而是像那些认识他们所传之道，并靠这道而活的人。从起初把我们带回到施洗约翰的服事去。路加并非漏失任何必须的事，他乃是回溯到基督教运动的真正根源去。传这个字够广泛，足以涵盖口述的和写成的传统；路加心目中可能同时将这两者包括在内。

3. 他宣称这些事都已经考察了。有些人(如：贾博瑞)主张这句话的意思是他亲自在场(就如他在使徒行传的一些事件中一样)。但这似乎是把太多的意思读进这个动词里去了。我们宁可采用“追踪”、“调查”的意思；因为，根据他自己所承认的，至少在他所记载的某些事上，路加并不是一个目击证人。MM 认为这个动词并不是说路加曾经重新“调查”所有的事；而是说路加曾致力熟悉这些事，也尽量与它们保持密切的接触，“以致他的见证实际上就是当时的见证”。他宣称已经“精确地”(RSV 注脚，比和合本的详细更好)考察了这些事。他是在说他的资讯是良好的，他深知自己正在写的事。他继续说他已经从这故事的起头(RSV 的“从过去某个时候”不如 AV 的“从最起初”)追踪它。译作接着次序(*kathexēs*)的这个字，在新约圣经中只有路加使用，学者们曾对这个字作了很多探讨。认为它是“按照年代次序”的观点，似乎过了它原来的意思。吉登辉(Norval Geldenhuis)虽然并未忽略它年代上的可能性，却认为这个字是指“逻辑和艺术上的编排”，这个观点可能是正确的。提阿非罗(=“神所爱的人”)不大像是象征的名字；它是指一个真实的人物，可能是路加的赞助人，供应出版本书的费用。大人这称谓可能是指一个高阶级的人(参，

徒二十三 26, 二十四 3, 二十六 25), 虽然它也有可能只是一个礼貌上的称呼。

4. 动词学经常用来指基督徒归正者或慕道友所受的口头教导 (*katēchēō*, 见: 徒十八 25; 林前十四 19 等)。有些人推论说, 提阿非罗是个信徒, 并且主张说他若非信徒, 似乎不可能成为路加作品的赞助人, 以此主张来支持他们的推论。但反对的人则辩称: 若他是信徒, 可能会称之为“弟兄”。无论如何, 这个动词可以用来指一种敌对且错误的报导 (如: 徒二十一 21、24), 所以我们必须抱持开放的态度, 把他看作可能只是一个有兴趣的圈外人。他当然对基督教信仰略有所知, 路加盼望他能认识“真理”〔韩滴生 (Hendriksen) 译作“正确的真理”, 和合本: 都是确实的; 这个字的意义是“确实”, 它在原文文句中的位置, 表示路加有意强调它的重要性〕。史敦豪 (Ned B. Stonehouse) 认为真理在这里特别重要。序言“主要的冲击力”是“基督教是真实的, 可以诉诸所发生之事来确认”<sup>133</sup>。

## I 孩童时期的故事 (一 5-二 52)

这个段落是路加特有的, 是与施洗约翰的来历有关的唯一资讯, 也有一些与耶稣的降生有关的独特资讯。在这两个人的出生故事中, 有些值得注意的类似之处。两者都是由加百列来预报所要发生的事, 两者也都记载了出生和受割礼的细节, 随后也都有说预言的记载。路加是在说明弥赛亚时代的奇妙。在旧约圣经时期的末期, 预言已经停止了; 但是, 现在, 神正在差遣祂的弥赛亚前来, 说预言的恩赐又恢复了。约翰在弥赛亚事件中有举足轻重的地位。在路加的报道中, 绝不可能误认他为弥赛亚, 因为他不过是先锋 (一 17); 但是也同样不可忽视他真实的伟大。

这两章圣经的文体和观念都反映出闪族的背景。路加可能是在翻译一份希伯来文或亚兰文的文件, 或是模仿七十士译本的文体风格来写作。整体看来, 他可能是在反映他的资料来源, 这些来源可能是来自巴勒斯坦。

## A 预报约翰的出生(一 5-25)

5-7. 路加的故事是从大希律作王时 (主前 37-4 年) 开始的。他所描述的事发生在希律作王末年的某个时候。他提及一位来自乡村的祭司撒迦利亚 (39-40 节), 在圣殿中当班事奉。有许多的祭司, 但却只有一个圣殿, 所以他们是按班次名册来服事的 (代上二十四 1-6)。祭司们分成二十四班, 亚比维班是第八班 (代上二十四 10)。只有四个班次从被掳之地归回 (拉二 36-39), 但这四班又按旧有班次名字再分成二十四班。每班一年轮值两次, 每次一个星期。撒迦利亚娶了一个祭司的女儿以利沙伯为妻。祭司按规定必须娶以色列的处女为妻 (利二十一 14), 但不一定要出自祭司家庭。对于一个祭司而言, 能娶一个出自祭司家系的女子为妻, 是一个特别的福分。这一对夫妻的敬虔是用形容词“公义” (和合本译成名词义人) 和没有可指摘的来描述。这个意思当然是说他们忠心地事奉神, 而不是说他们无罪。这却使得他们无子嗣的光景不可思议, 因为人们相信神会藉着赐下孩子来赐福给忠心的仆人。这里提起他们的年纪, 可能是要说明他们的处境没有改善的盼望。撒迦利亚可能已经非常老迈了, 因为祭司和利未人不一样, 他们是没有退休年龄的。

8-10. 有许多的祭司, 却没有足够的神圣职责供所有祭司来担任, 所以就必须抽签看看每个工作究竟是由哪个人来做。烧香被认为是一个伟大的特权。祭司在他有生之年, 烧香不能超过一次 [米示拿 (Mishnah), Tamid 5: 2], 有些祭司永远得不到这份殊荣。所以, 当撒迦利亚烧香的时候, 是他一生中最重要的时刻。路加并未说明他烧香究竟是在献晨祭或晚祭的时候。无论如何, 他必定是与其他祭司一起进入圣所; 但这些祭司必须退出, 只留下他一个人在里面; 预备好了之后, 他就把香献上。敬拜之人在外院等候, 直到烧香的祭司尽完他的职责 (10 节)。

11-12. 路加并未对使者作任何描述, 他只是告诉我们: 这位属天的访客是站在香坛的右边。在圣经中的方向, 通常是以一个人面向东方为基准, 因此这可能是指南边。这样, 天使就是站在香坛和金灯台之间。

13. 使者先使撒迦利亚安心：不要害怕！然后继续说：你的祈祷已经被听见了。简单过去时态似乎是指在特殊时机所作的祷告，而非平常的祷告。若是如此，那一定是撒迦利亚在烧香时所献上的祷告。我们第一个念头是：他是祷告求孩子；但是，当撒迦利亚被告知将要得着一个孩子时，他却坦承没有信心（我们的祷告通常是要有信心的），他的彻底不信实在很难证实这个看法。再者，一个祭司很可能会认为：在这个时候以自己的私事为祷告的目标，似乎是不合适的。比较可能的是：他是在为以色列人的得赎祷告。现在，他被告知这个祷告必蒙应允，不只如此，他还要得一个儿子。这孩子的名字要叫约翰（=“主是恩慈的”）。

14-17. 天使所说的这段话是用诗歌体裁写成的。天使首先说到因着孩子的诞生，撒迦利亚与许多人将要喜乐，然后说到这孩子所要完成的天命。原先所预期的结果只是撒迦利亚必要欢喜快乐，没想到的是，这孩子在主面前将要为大，所以有许多人也要喜乐。就像参孙的母亲一样（士十三4），他也必须禁绝浓酒和淡酒（即除酒之外，含有酒精成分的任何饮料）。有人因此推论说他必终身为拿细耳人（民六1-8；费兹梅即如此），但这里却没有明讲，而且也没有提到头发（拿细耳人不能剃头发），所以这看法不能成立。较好的解释是：约翰占有一个非常独特的地位，既不是祭司，也不是拿细耳人，虽然有些点与这两种人都有关联。最重要的是：从一开始，约翰就要被圣灵充满<sup>134</sup>。若没有圣灵的帮助，神的工作就不能有效地进行。新约圣经中，只有约翰是从母腹里就被圣灵充满了，这强调一个事实：神从一开始就拣选他，装备他。至于因着圣灵或酒所产生的反应，有何悬殊差别，请参以弗所书五18。

这孩子要使许多以色列人回转、归于主他们的神（显然他们已经远离祂了）。他的职事和以利亚的职事相似（参，可九13），玛拉基书三1及四5-6的预言就是指着他说的。这同时说明了约翰的伟大和他的从属地位。预言的应验、与以利亚比较，都强调这个人的伟大。但另一方面，他不过是个先锋，是为主的来临作预备的。叫为父的心转向儿女，这句话的意思并非那么明显。它可能是指：约翰要医治家庭

破碎的光景（马学而即如此主张）；也可以指：唤醒父亲尽为父的责任（参，以利、撒母耳和大卫在管教儿子上的失败），或唤醒悖逆的儿子改变生活方式，使他们的父亲可以称赞他们。或者，为父的也可以指列祖——现今之罪人的伟大祖先。他们从下一个世界的优越点来看他们的后代子孙，而感到不悦。但约翰要带来一个极大的改变，就是祖先要带着宠爱之心看待以色列人（类似的观点，参，赛二十九22-23）。同样的，约翰将要改变悖逆的人，使他们接受义人的智慧（参，箴四）。结果就为主预备合用的百姓。

18. 撒迦利亚拒绝凭空相信天使的话。他的问题和几世纪之前亚伯拉罕所问的一样（创十五8），但发问的态度却是不同。它等于是要求一个神迹。基甸和希西家的确求过神迹（士六36-39；王下二十8），却存心不同。撒迦利亚是出于不信而说这话，他提醒天使说，他和他的妻子都已老迈（这里的我是强调的），像他们这样的人是不能生育的。

19-20. 天使提到他自己的名字时，用一个强调的我来反驳撒迦利亚。加百列的意思是“属神的人”。他在神面前的地位多少显出他的尊荣来。撒迦利亚必定对这位通知者的重要性深信不疑。这位伟大的加百列，是奉（神）差而来报好消息给这位老祭司。路加用一个动词来强调这一点，这动词后来用来特指传福音的好信息说的。神差遣这么一位使者带着这样的信息而来，我们必须从神纾尊降卑的光中来看撒迦利亚的不信。拒绝祂是很严重的，必定自食其果。撒迦利亚是会得着神迹，却不是他所要的那种神迹。他会变成哑吧、不能说话，直到加百列的话应验的时候。加百列没有一丝不确定，神所说的必会成就。

21-22. 烧香所花的时间不长，祭司们通常都很快就从圣所出来（除非他们因为一些僭越的动作而被击杀）。百姓们根本不知道，撒迦利亚为什么在里面逗留那么久：他们诧异他许久在殿里。殿更好是译作“圣所”。百姓和祭司们都在圣殿的某个地方，或分开在不同的地方，但撒迦利亚却是在圣所里服事。当他从里面出来时，必须和执行其他职务的祭司们一同宣告祝福的话（米示拿，*Tamid* 7: 2）。他不断打手式，口不能言，显出在圣所里有些非比寻常的事发生了。百姓们不知

道究竟发生了什么事，但他们都获得了一个结论：他……见了异象。

**23-25.** 撒迦利亚显然继续留在圣殿里，直到结束那一星期的服事，才回家去。到了时候，以利沙伯就怀了孕，这向撒迦利亚证实了加百列所说的话是真的。以利沙伯自己隐藏了五个月，原因不详。但是在这段期间，必定没有人发现到她已怀孕了。很可能是因为在显明神眷顾她、看待她、除掉她在人间的羞耻之前，她不愿被人看见（参，创三十 23）。没有孩子通常被认为是从神而来的刑罚，以利沙伯过去显然必须承受从那不知道她的敬虔（6 节）之人而来的羞耻。现在，她可以不必再受这羞辱了。

## B 预报耶稣的降生(一 26-38)

童女生子，是一个特别的基督教教义。在犹太教中没有类似的教义。但人们有时会注意希腊传说中的出生故事，而提议说：基督教护教学者抱着“凡他们能做的，我们都能做得更好！”的精神而编成这个故事。但他们所举的相似之处没有一个适合的。希腊传说经常说到一个如神的人和一个人类（通常是一个神祇和一个女人）有了性关系。但真正的童女生子却是独一无二的。马学而强调这故事的犹太特性，不像是从异教而来的。艾理斯注意到：写给希腊教会的作者们（如保罗和马可）的书中没有这个题目，他认为这是一个巴勒斯坦传统，是基督徒们避免在公共场所提起的，以免“绊倒犹太人，造成‘希腊人’对耶稣和祂弥赛亚身分的误解”。有些解经家主张路加在此是结合了不同的来源，其中有些并未说到从童女而生，因而对整个观念存疑。但是从一个假设的来源来推理，是很危险的。而我们现有这本福音书的证据是很清楚的。

**26-27.** 第六个月必是指以利沙伯怀孕的第六个月。路加首先告诉我们，加百列奉差前往的那座城市，然后是他所到那城市中的那位少女。这里称拿撒勒为一座城，可能是因为希腊文没有表达“镇”的单字，可供替换的字是“村庄”。我们可不要把它想成一座扰攘的大城。马利亚已经许配给人了，这在当时的犹太人中，要比我们今日的婚约更有约束力。它是要结婚的严肃许诺，甚至必须离婚才能破坏它。

**28-29.** 加百列问候马利亚时，称她为蒙大恩的女子；但是，就连所加上的主和你同在在了也不能说明这恩包括什么。究竟是什么导致马利亚很惊慌，也不甚清楚。我们可以将之理解为乍见天使时的恐惧，就像撒迦利亚一样，但她的不安是与这话有关。她显然是很谦逊的，无法了解为何一个属天的访客会用如此崇高的字眼来问候她。

**30-31.** 加百列使她安心，像他对撒迦利亚所做的一样（13 节）。他告诉马利亚不要惧怕，因为她在神面前已经蒙恩了。当然了，把这句话译作“万福马利亚”，认为这句话的意思是：马利亚是其他人蒙恩的源头，完全是个误解。加百列只是说神的恩典在她身上。他继续解释说：她要怀孕生子（参，赛七 14）。就像早先的约翰一样，天使也为这孩子命名：可以给祂起名叫耶稣（=希伯来文的“约书亚”=“主是救恩”）。

**32-33.** 加百列接着说耶稣将要为大，他也曾如此形容约翰（15 节），但现在却带有更丰富的意义，因为耶稣将要被称为至高者的儿子。这将祂和其他所有人分别开来，具有神儿子的特别意义。加百列继续说祂必得着祂祖大卫的位。预期中的弥赛亚，是出自大卫家系（参，撒下七 12 及下；诗八十九 29），这里显然就是这个含义。在经文中进一步说明祂的国永无穷尽。在流行的弥赛亚观中，通常认为弥赛亚的国度是有限期的。没有穷尽的乃是神终极的国度，这里就是将耶稣与这个国度连在一起。它不是暂时的国度、属地的范围，乃是神作王掌权。在适当的时候，耶稣将要显明这一点。

**34.** 撒迦利亚的反应是不信，马利亚则是困惑；但为何困惑，却没有直接说明。她就快要结婚了，所以她将要生一个孩子这件事，似乎也不是不能克服的困难。有些解经家主张这问题是指：马利亚曾许愿要终身为处女。但是，(a) 这是把一些东西读进这节经文里去（也读进别处经文里去，因为我们读到耶稣的弟弟们）；(b) 如果她计划要守童身，为什么还要结婚呢？这难题的解答比较可能是：马利亚懂得加百列的意思是，她要在没有男人介入的情况下生出一个儿子来，甚至连怀孕也都是直接的。

35. 加百列带着虔诚、谦卑的态度说圣灵要临到马利亚，至高者的能力要荫庇她。这个微妙的说法排除了圣灵与马利亚“交配”的粗鲁看法。加百列清楚说明：她的怀孕完全是出于神的作为。因为所要生的这个孩子必称为圣，称为神的儿子。我们不应忽略对神的儿子这个意义的解释。

36-37. 马利亚显然没有听说过以利沙伯的经历。加百列现在告诉她说，以利沙伯怀孕已经六个月了。马利亚将要看见：在神没有不可能的事（和合本：出于神的话，没有一句不带能力的；参，创十八14）。她必定从以利沙伯的经历得到激励。以利沙伯是马利亚的亲戚，有些人就据此事实而下结论说，马利亚必定是出自亚伦家，像以利沙伯一样（5节）。他们的结论是：如果我们接受童女生子，那么耶稣就不是大卫的后裔；但这说法实在偏离事实太远。只要马利亚的父母有一位是出自大卫家，另一位出自亚伦家，所有的问题就可迎刃而解。经文中明说，耶稣是大卫的后裔（32节），是在约瑟的反应仍然犹豫不决时说的，证明马利亚必定可以宣称自己是大卫的后裔。

38. 马利亚的反应是安静的顺服。使女 (*doulē*) 的意义是“女奴”，表明完全的顺服。女奴必须完全遵从她主人的意思。情愿照你的话成就在我身上更是加强了这个含义。我们易于将这看作最自然的事，因而忽略了马利亚安静的勇气。她尚未嫁给约瑟，可预期的是，对于她的怀孕，他的反应必定很强烈。马太告诉我们，事实上，他的确是想要把她休掉（太一19）。再者，尽管行淫的死刑处罚（申二十二23-24）似乎并未经常执行，这条律法却是依然存在。马利亚不能确定自己是否不必受苦、或甚至受死。但她知道了神的旨意，并且接受它。

### C 马利亚往访以利沙伯(一 39-45)

39-40. 马利亚毫不迟疑地前去探望她的亲戚。加百列是在以利沙伯怀孕第六个月（36节）前来马利亚这里，而马利亚大约是在为期三个月的探望之后回家（56节），显然是在约翰出生之前。所以她一定是在天使来访之后即刻就出发。犹大（用“犹大”而非“犹太”，强调与伟大祖先的关联）山地并未详确说明撒迦利亚和以利沙伯家的位

置，但的确说明他们是乡下人。虽然有人尝试要确认此地，但并未成功。

41-42. 在马利亚问安的时候，胎儿就在以利沙伯的腹中跳动。胎动当然不是不寻常的事。但以利沙伯是被圣灵充满，在圣灵感动下解释这跳动，是说出尚未出生之婴孩的喜乐（44节）。她高声喊 (*kraugē*) 显出她的激动来。在我们的圣经中，她的话是以散文体裁表现的；但它事实上却是一首短诗。她称马利亚为在妇女中是有福的（反映出希伯来文的构句法，意思是“最有福的妇女”）。这可能是和撒迦利亚相对比，他也曾有天使来访，但他的反应却极其不同。

43-44. 以利沙伯用了我主这个称谓，证明她知道马利亚的孩子就是弥赛亚（参，诗一一〇1；在第一至二章中，有二十五次用“主”来形容神，这是一个崇高的称谓）。她继续解释说：当马利亚一问安，她自己的胎儿就在她腹中欢喜（这个字的意义是“欣喜若狂”）跳动。使她能以认出马利亚身分的，正是这一点。她结束时是对马利亚进一步的祝福。我们可能可以把她的话解作：“这相信的女子是有福的，因为……”（希腊文的含义模棱两可，但“for”似乎比“that”更适合）确定这应验必会发生的是以利沙伯，而不是说马利亚相信它会发生。

我们不应忽略了，以利沙伯对马利亚的态度没有丝毫的嫉妒。这位年长的妇人既从主得着一个极大的祝福，很可能会妒火中烧地想要保护自己的地位；但她却在真正的谦卑中承认神所赐给马利亚的福分要比赐给她的更大。饶有兴味的一点是：直到耶稣受洗之前，施洗约翰并不认识耶稣就是弥赛亚（约一32-33）。以利沙伯认出祂是主，显然是受了感动，但却是个人的。约翰必须亲自发现这个真理。

### D 马利亚之歌(一 46-56)

马利亚之歌〔称为“尊主颂” (*Magnificat*)，从拉丁文译本的一个字而来〕大量使用旧约圣经的语词爆发出来的赞美，尤其是与哈拿之歌（撒上二1-10）有许多相似之处，但在语调上却有所不同：哈拿之歌是她在面对仇敌的得胜欢呼，马利亚之歌则是谦卑地思想神的怜悯。福特 (D. W. Cleverley Ford) 问：会不会是后来的诗人编成的这

首歌，将之归于马利亚？但他认为较有可能是，马利亚在前往探望以利沙伯的四天旅程中，沉思哈拿的故事，然后发出她自己受默示的诗歌来。

**46-48.** 有些拉丁抄本读作“以利沙伯说”，而不是马利亚说，并且为一些解经家（如：柯力）所接受。但支持马利亚的经文证据却相当充分。这首歌与以利沙伯的歌在语调上也有显著的不同。以利沙伯的话是兴奋激昂的，这些话却是平静且有韵律感的。我们不易把它们当作是同一位歌者在同时所唱的两首歌。我们应该接受马利亚为真正的读法。

她的歌是用赞美的语句开始的。我们不必认为心（英文作“魂”）和灵有所不同，这变化只不过是诗歌的平行句。RSV 忽略了可能是很重要的时态变化（中文很难表达这种变化）：尊……为大指的是习惯性的动作（马利亚继续尊主为大），但以……为乐（RSV 用现在式的‘rejoices’，较好的译法是 AV 所用的过去式‘rejoiced’）却是简单过去时态，指喜乐的一个特殊举动，可能是指天使报信给她的时候。以……为乐这个字的含义很强烈，可以译作“欣喜若狂”（参 44 节的相关名词）。神我的救主证明马利亚承认她的需要——她和其他人一样是个罪人。有些人认为卑微的意义是指“谦卑”，这可能离题太远，但这个字当然表达出谦卑来，和使女（=“女奴”，见第 38 节的注释）一样。顾思璧（Goodspeed）表达出这个意义：“在祂奴仆的卑微处境中，祂顾念了她。”

**49-50.** 马利亚从感谢神为她所做的事（46-49a 节）转到祂更广的作为（49b-53 节）。她详论三件事情：祂的能力、祂的圣洁和祂的怜悯。她认为自己微不足道，但那无关紧要，因为“大能者”（Rieu）在工作。但这里不只形容神为有大能的，祂是圣的。名在古代具有比我们今日更丰富的含义，它代表整个人。所以这节经文的意义，不只说神的名是圣洁的名，必须敬虔地使用这名；它乃是说神是圣洁的神。再者，祂是有怜悯的。在每一个世代，祂必定怜悯（这个字在本章出现五次）那些尊敬祂的人〔所以，中文的敬畏祂要比英文的 fear him（惧怕祂）要更准确〕。

**51-53.** 中英文译本的词句，让人以为马利亚继续在吟诵神平常的作为。但希腊文圣经一连用了六个简单过去时态，实在不像是这个意思。马利亚可能是在回顾过去某些特殊时机，神作了她所提及的这些事。福特持此观点，解释说：“就因为大能的主已经行了大能的事，所以要报告好信息；就因为这些谈论神作为的过去时态，所以要传扬福音。”或者，马利亚所提及的这些作为可能有待将来，但却已经开始体认到了。或许较有可能的是：她是以预言的灵来前瞻，认为神所要做的事是如此肯定，甚至可以形容为已经完成了（这是旧约圣经的先知书常见的用法）。这首诗歌的这一段落所告诉我们的，与人类的价值观完全相反。那得着优势的，不是那狂傲的人、或有权柄的、或富足的。事实上，神将要藉着祂的弥赛亚废除这些人。这里用正心里妄想来形容那狂傲的人，也就是说，不只是傲慢自大的行为，而是内心中骄傲的想法。有权柄的在于位上，马利亚所说的，不只是有能力的人，而是那些真正掌权之人（NEB 作“君主”）。这里说喂饱饥饿的人，却打发富足的人空手回去，是极大的突破。在古代的世界，富足之人被认为应当是蒙眷顾的，至于贫穷之人则注定要挨饿。但马利亚所认识的神却是不被人类行为所束缚的。祂彻底把人类的态度和社会次序翻转过来。

**54-56.** 马利亚现在表明神帮助祂的百姓。扶助了这个动词并未加以解释，但简单过去时态可能还是预言用法；若是如此，那马利亚所想的，就是藉着弥赛亚所要临到的帮助。我们或许应该把正如从前对我们列祖所说的话放在括弧里面〔在希腊文的句子构造上有点改变：在列祖之前是用 *pros*（译注：介系词，意为“对”、“向着”）；但亚伯拉罕却是简单的间接受格（*dative*）；很难将列祖看作是亚伯拉罕的同位语〕。马利亚是在说：神在弥赛亚里的作为并不是完全新的，而是接续着祂对亚伯拉罕所施的怜悯，并且是根据祂在古时对列祖们的应许。

这首歌结束了，路加告诉我们说，马利亚的探望持续了约有三个月，然后她就回家去了。他可能只是在结束马利亚这部分的故事，回到以利沙伯身上；但更有可能的是：他是说马利亚在约翰诞生之前就已离开了（虽然马学而认为当约翰出生时她仍然留在那里）。那里不久

就会非常热闹，充满许多访客；就着马利亚的处境而言，她可能因此而不愿留在那里。

## E 约翰的出生与命名(一 57-66)

**57-58.** 正如天使所预言的，以利沙伯的孩子是个男孩。他的出生显然在母亲家中和朋友当中引起广泛的兴趣，他们有许多人前来分享她的喜乐。路加用主的怜悯来形容这件快乐的事，怜悯这个题目贯穿了开头这几章经文。

**59.** 根据法律的规定，男孩子必须在他出生的第八日行割礼(创十七 12; 利十二 3)。在旧约圣经中，命名显然是在出生时举行；无论如何，它似乎与割礼无关。司徒勒和贝勒碧(Herman L. Strack and Paul Billerbeck)注意到这节经文和二 21 是这个风俗的最早见证，后来出现在第八世纪犹太人的著作中。因为缺乏当时犹太人的证据，所以有些学者遂主张，这个风俗要晚于新约圣经时代，他们认为路加是受到罗马帝国中流行的风俗所影响。但在古代世界，无论在何处都不易发现在第八天为男孩命名的明确证据，罗马人是在第九天为男孩子命名，希腊人则是在第七天或第十天。我们似乎毫无理由可以拒绝司徒勒和贝勒碧的观点，他们认为路加碰巧是第一个提及犹太人已有习俗的人<sup>135</sup>。令人好奇的是：邻里亲族竟然想为这个孩子取名，这好像是专属父母的特权，很可能他们认为照着父亲的名字来叫这男孩是理所当然的事；这绝非常有的事(新约圣经中似乎很少人是如此命名的)，但在一些犹太人的著作中，却以此为一个惯例(如：Genesis Rabbah 37: 7)。

**60-63.** 以利沙伯明确地否决了这个主意(她的不可是强调用法)。她坚决主张这男孩必须叫约翰，却立刻引来亲友们的抗议，因为这不是这个家族的名字。对亲友们而言，这完全违反了惯例；但他们却处于不利的地位，因为他们自己根本没有权利来为这个孩子取名字。所以他们想要求助于孩子的父亲。令人好奇的是：他们向他打手式。因着太过激动，他们竟忘了老祭司还听得见，不然就是撒迦利亚既聋且哑(在第 22 节用 *kōphos* 这个字来形容他的病，这个字的意义可以指“聋和哑”)。当他们给了他一块写字的板(覆盖着蜡的板子，SB)时，

他的答复是肯定的。他不是像以利沙伯一样说这孩子要叫约翰，他乃是说：他的名字是约翰。在希腊文中，约翰是头一个字，带有强调的味道，我们也不该忽略现在时态的力量。天使已经为这男孩子取好名字了，撒迦利亚接受这名字为既成的事实。

**64.** 结果是撒迦利亚的哑吧病立刻痊愈了。毋庸置疑地，他在这安静的几个月中已经准备好了，他第一句话是要赞美神。这个想法是合宜的。

**65-66.** 邻居们都感震惊(惧怕=极深的敬畏，而不是恐惧)。有人认为以利沙伯曾获得超然的启示，告知她孩子的名字，留给亲友们深刻印象的正是在此。但是，认为撒迦利亚会不与他的妻子提起自己整个的故事(包括孩子的命名)，那是毫无道理的。在撒迦利亚漫长的静默期间，当然经常使用写字板。这些奇异的事件，传遍了犹太的山地，形成了街头巷尾谈论的话题。但这些乡下人不是闲聊而已，他们把谈论的内容放在心里(耶路撒冷圣经作“珍藏在他们内心中”)，对这孩子的命运感到惊奇。很显然的，刚刚发生的这些事，是预告神某种大能的作为。

## F 撒迦利亚之歌(一 67-80)

撒迦利亚用一首受灵感的诗歌〔即人们熟知的“撒迦利亚颂”(Benedictus)，来自开头第一个拉丁文〕洋溢出他的喜乐来。这首歌可以分成四节：为弥赛亚而感恩(68-70节)、伟大的拯救(71-75节)、约翰的地位(76-77节)、弥赛亚的救恩(78-79节)。发拉尔(F. W. Farrar)说它是“旧时代最后的预言，也是新时代的预言”。有人认为这首歌主要是政治性的，强调推翻以色列人的仇敌(71-74节)，并且补充说：第一世纪末了的基督徒，不可能编成这么一首犹太人的诗歌。我们可以同意这首歌有着典型的犹太风味，但不该忽略的是，从仇敌手中被救出来是和事奉神(74节)有关。这首歌是属于宗教性的，不是政治性的。

**67.** 撒迦利亚的话，必须理解为圣灵临到他身上的结果。它们是预言的话、表达神启示的话。

**68-70.** 主……神是应当称颂的，是引入感恩的一个常见的方式（参，诗四十一 13，七十二 18，一〇六 48）。所以，撒迦利亚之歌是首感恩之歌。他首先说到神的眷顾（旧约圣经中常见的说法，但在新约中只见于路加和希伯来二 6）和救赎〔即：付代价拯救；参，梅林斯基（Hugh Melinsky）的译法：“付高价来‘援救’”〕。角是力量的象征（就如公牛的角一样），所以，拯救的角意味着“大能的救恩”或“刚强的救主”（Moffatt）。这里提及祂仆人大卫家，证明撒迦利亚所唱的是关于弥赛亚的（参，诗一三二 17）。它附带启示出马利亚可能和大卫有亲戚关系，因为撒迦利亚此时一定还不知道，约瑟到底会不会娶她为妻。圣先知这话强调神的旨意。经文中提及神以怜悯对待列祖、圣约，和对亚伯拉罕所起的誓（72-73 节），进一步地强调一个思想：神正在成就祂的计划。

**71-75.** 这段经文说到弥赛亚所要带来的救恩：首先是拯救（71 节），接着是向列祖（不是只向活着的人；参，17 节）施怜悯，然后则是盟约。在旧约圣经中有几个约，但亚伯拉罕之约是最特出的。誓是任何约中重要的部分，也是这里所强调的。神必定不会违背祂自己的誓言。祂与亚伯拉罕所立之约必会成就。从仇敌手中被拯救出来，这件事背后有个宗教上的目标：为要叫神的百姓可以坦然无惧的……事奉祂。他们要用圣洁（他们要归属于神）和公义（他们要活出神百姓当有的生活）来事奉。

**76-77.** 我们可能会预期，撒迦利亚之歌一定是完全与他的小男孩有关的。但他却令我们感到惊讶，用神所要差来的弥赛亚来开始。不过他为约翰甚感喜悦，在诗歌的这一部分中，他预言到孩子的未来，直接向他说话，说他必要称为至高者的先知。已有数世纪之久，犹太人当中没有先知出现，所以我们不该太过冷静看待这些话语。约翰所代表的，是激进的脱离既成的风俗习惯。他不仅要成为一个先知，还要预备主的道路，成为弥赛亚的先锋；尤其是他要告诉百姓，那因罪得赦的救恩即将来临。约翰不能拯救百姓，也没有一个人能；但他要呼召百姓悔改，告诉他们有一位可以拯救他们。

**78-79.** 撒迦利亚思想那要来的救恩，结束了他的这首歌。救恩

的来临是因着神怜悯的心肠。神的慈怜是新约圣经中不变的主题。老祭司继续用光来形容这个救恩。光明与黑暗的对比是很自然的，但却也是最有力的。这里的希腊文可以解释为“黎明”，并且视之为弥赛亚的特有名字（和合本与 RSV 边注即是如此，参，玛四 2；彼后一 19；启二十二 16）。但是，有时 *anatolē* 的意思是“发出”，可以解为弥赛亚是从耶西所发出的（赛十一 1 及下）。然而，这字通常的意义是指太阳或星星的“升起”，因此也可以指太阳或星星本身（RSV 与和合本的日却没有证据可支持）；我们或许应该将它解为光明与黑暗的对比（参，赛六十 1-2）。结束时的语调是平安——神的平安，那能平静我们内心、使我们能刚强为神而活的平安。“它的意义不只是从搅扰得释放；它的意义是那形成人最崇高之良善的一切”（Barclay）。

**80.** 非常简略地描写约翰的成长。约翰后来的许多教训，使我们想起死海古卷中类似的点。既然在旷野中有爱色尼派的人（Essenes）将别人的孩子抚养成人，有可能约翰年迈的双亲去世了或不能亲自抚养他们的孩子，所以他被这种教派的人所抚养。这是假设的看法；但是，如果约翰的确是由这类旷野教派抚养长大，而成人后又脱离了它，那与约翰有关的许多事都可以得到解答。盖德也提醒我们：“旷野传统上是先知的故乡。”路加可能是告诉我们：约翰从一开始就是一个真正的先知。

## G 耶稣的降生(二 1-7)

**1.** 由于我们对当时的认识极不完全，而路加所说的事也不易配合我们已知的，这些事实遂产生了一些困难。在亚古士督时代，没有举行全国性人口普查的法律记录；但他的确重新组织了罗马帝国的行政部门，并且也有记录证明，在许多地方举行人口调查。在埃及，这习惯和邻近的叙利亚好像没有什么重要的不同（犹太地是叙利亚省的一部分），每十四年举行一次人口调查。事实上，残存的文件列举了从主后二十年至二七〇年的每一次人口调查（Barclay）。但亚古士督去世后，在他的手稿中遗留了许多的资料，例如：直接税和间接税的统计数值，最自然的解释是根据人口调查而来的<sup>136</sup>。如果我们将路加所

写的旨意不是解作正规的法律，而是一个行政命令，让整个过程付诸行动，其果效甚至达到遥远的犹太地，那么这就可算是最佳的证据了。

路加当然不必提及这一点（其他福音书作者都未提及）。但这似乎是他计划的一部分，要把他的故事放在世俗的背景中（参，三 1）。他认为神是历史的主，而远方之罗马皇帝的行动只是为神的计划和旨意而效力（Fitzmyer：“直译作‘事就成了’”正是暗示这一点）。

2. 居里扭的部分有更进一步的困难。他在主后第六年作叙利亚巡抚时举行过人口普查（约瑟夫，《犹太古史》XViii.26；徒五 37 也有提及），引起强烈的反对，加马拉的犹大（Judas of Gamala）领导百姓叛变（《犹太古史》XViii.3 及下）。这次的人口普查要比这段经文所提的晚，但有些碑文证实，居里扭于主前十年到七年在叙利亚省担任罗马帝国的军职。如果人口普查的间隔是十四年，那他的官方资格就与此段经文所提的时间范围吻合。这一次的人口普查，除了路加福音之外没有任何记录，但这一点却也未必尽然。约瑟夫告诉我们：大约在这个时间，“全体犹太人”起誓效忠该撒（《犹太古史》XVii.42），这可能是反映一次人口普查。另外值得注意的是：特土良（Tertullian）说人口普查是在撒土尼努（Saturninus）治下举行的，他是主前九至六年的叙利亚巡抚（*Adversus Marcionem* iv.19）。这不在圣经的记载中，所以，如果这个说法可靠的话（有许多学者怀疑<sup>137</sup>），特土良必定是依靠其他的证据。在第二世纪中叶，游斯丁（Justin）向罗马人保证，他们可以看见居里扭的人口普查记录（*I Apology* 34）。有些人主张主后六年的人口普查一定是第一次的，因为百姓们是因不熟悉而背叛；反之，若曾举行过一次，第二次一定可以被人接受。但有一适当的主张是：在路加所写的这时间，希律必定安排了所有的细节，而且，“希律好像在治理犹太人方面非常娴熟，擅长托辞种族的爱护心，来隐藏命令的外国特性”[Easton，引用于曼松（W. Manson）的书中]。在路加福音的人口普查中，百姓回到他们的家乡，而罗马的人口普查一定是在居住地登记，这事实也可支持这个主张。杜纳（N.Turner）根据文法上的理由，主张我们应该将路加的话解为：“这次人口普查是在叙利亚巡抚的人口普查之前所举行的。”<sup>138</sup>。

3. 命令每个人返回自己的家乡，对我们而言，这种人口普查方式似乎很令人好奇；但至少有一个古代的这种命令保存下来，是主后一〇四年埃及巡抚的布告，命令每一个人返家记入名簿<sup>139</sup>。

4-5. 既然约瑟是属大卫家的人，他就必须回伯利恒去报到，这城称为大卫的城（虽然在大卫离开这城后，再没有与这城接触的记录；同样的，耶稣在那里降生后，圣经也从未说到祂曾访问过这城）。马利亚可能没有必要陪同前往，但也没有明文规定这种特殊情况；即使她有什么资产，约瑟处理也就可以了。这是有可能的。也可能是约瑟不愿把她留在拿撒勒。从马利亚怀孕开始，她有三个月时间与以利沙伯在一起（一 56），而我们也无法知道多久之后举行婚礼，但若太晚举行，就可能要冒被人毁谤的危险。路加称马利亚为他所聘之妻，可能是因为：虽然他们已经结婚（太一 24），但还未圆房（太一 25）。

6-7. 神儿子的降生，描述得非常简略。布是长布条，可以将孩子层层包裹起来。马利亚亲自将孩子包裹起来，可见生产的过程很孤单。把孩子放在马槽里，传统上都被解释成耶稣是生在马厩里，可能是如此；但耶稣也可能是在非常贫苦的家庭中出生的，牲畜和家人同在一个屋檐之下居住。有个传统可以回溯到游斯丁，说这事是发生在山洞中（*Dialogue with Trypho* 78），这可能是对的。有些人认为是在露天下出生的（可能是在客店的中庭里），那里可能有个马槽。事实如何，我们不知道。我们只知道每一件事都显出贫穷、卑微，甚至被弃绝的。客店里没有地方，可能是约瑟太晚出发，或者是客店的主人不愿让他们入内。另一个可能是这里所用的字，可能不是客店的意思，而是屋子里的一个房间（如：二十二 11）；可能是为约瑟和马利亚预留的，但在他们抵达之前被别人占用了。

我们可能应该思想：这件事结合了遥远之罗马皇帝的谕旨，以及拿撒勒人的闲言闲语，使马利亚在这时来到伯利恒，正好应验了基督降生地点的预言（弥五 2）。神藉着所有的人来作工，好成就祂的旨意。

## H 天使与牧羊人(二 8-20)

8. 牧羊的人所牧养的羊群，不无可能是为圣殿献祭用的。犹太

人认为羊群只能留在旷野里（米示拿，*Baba Kamma* 7: 7；他勒目（Talmud），*Baba Kamma* 79b-80a]，拉比规定：在耶路撒冷和伯利恒附近之间所发现的动物，都必须用来作献祭的牺牲（米示拿，*Shekalim* 7: 4）。同一条规定也说到，逾越节的祭物必须在节期三十天内（即在二月份）找到。既然羊群可以这样牧放在冬天的田野中，就不能排除耶稣降生的传统日期。真正的日期，路加丝毫没有提及，仍是相当难以确知。牧羊人是声望很差的一班人，他们工作的性质使他们无法遵守律法上的礼仪，而这些礼仪对敬虔之人是极其重要的。更可惜的是：当他们在乡村附近过着游牧生活时，有易于混淆“我的”和“你的”这种不宜的习惯。他们被人认为是不可靠的，不许在法庭上作见证（他勒目，*Sanhedrin* 25b）。我们毫无理由认为，路加福音中的牧羊人不是虔诚的人，不然神为什么要把这种特权赐给他们呢？但他们确实是出身于受人蔑视的阶级。

9. 使者的身分不详。但因他的显现，“主的光辉在他们周围闪烁着”（Phillips），使牧羊人们极为震惊。

10-11. 天使首先叫他的听众们安心（参一 13、30）。他继续解释说，他是带着好而喜乐的信息而来的（译作报……大喜的信息这个动词，后来特别用来指福音的好消息，在七十士译本中用来指神百姓的得蒙拯救，如：赛四十 9，五十二 7；亦参，赛六十一 1）。大喜的音调那么早响起，是极令人震惊的。民（Laos）正常的意思是指“以色列民”，而不是指一般的人。救主的信息对每个地方的人都极为重要，但它最先临到的，是神古老的百姓。救主（对观福音中只有这里才用这称号来指耶稣，约翰福音中也有一次）称为主基督，希腊文的表达方式在新约圣经其他地方找不到，其字面意义为“基督主”，我们可能应该将之解为“基督和主”（参，徒二 36；林后四 5；腓二 11）。基督是希腊文的“受膏者”，类似的意义在希伯来文的音译则是弥赛亚。受膏是为了祭司或君王的特别服事，但犹太人都期望神有一天会打发一个非常特别的拯救者前来；祂不只是“一位”受膏的，而是“那”受膏者——弥赛亚。天使所传扬的正是这一位。主在七十士译本中是用来指神的（它也用在别的方面，但这就是耶和華这个名字的希腊文译

法)。这样，主基督是所能用来形容这孩子的最崇高的词句。

12. 天使赐给牧羊人一个记号，藉以结束他的信息。这可以帮助他们认出那个婴孩，但也可以验证天使话语的真实性。那个晚上在伯利恒城里，可能有一个或两个婴孩包着布，但当然只有一个会卧在马槽里。

13-14. 信息结束了，忽然有一大队别的天使显现，赞美神。这里称他们为天兵，即“军队”，正如本革尔（John Albert Bengel）所指出的，一队军队传和平的消息，这是矛盾的。他们首先说到荣耀归与神，这是地上要有真正平安的先决条件。祂所喜悦的人，这句话在经文及翻译上都有问题，RSV 与和合本的译法要比“平安、喜悦归与人”（AV、和合本小字）正确，后者是许多晚期抄本所支持。天使们正在说的，是神将要带来平安“给祂的恩宠所临及之人”（NEB）。这里所强调的是神，而不是人。天使所说的是神所拣选的人，不是拣选神的人。当然了，平安是指神与人之间的平安；是因人类罪恶而造成之疏离的医治。

15-18. 牧羊人急急忙忙地亲自去探个究竟。在中英文里很难传达语助词 *dē* 的急促感，但林尼（A. R. C. Leaney）试着译为“来罢！我们赶快去……”。他们发现一切都是像天使所说的：有个婴孩卧在马槽里（这是第三次提及这个卑微的物品）。路加记载了每一个听见这消息之人的诧异。

19. “但是”（中文只作却）将马利亚与牧羊人作一对比（深层的理解？）。他们把消息传开来，她却把这一切的事存在心里，反复思想（参，创三十七 11）。她把这一切珍藏起来，把它保存在她心灵深处。

20. 路加完成了这个故事，记载牧羊人回去，“为着他们所听见的信息和所看见已经证实的事”（吕译）满心赞美神。

## I 婴孩耶稣（二 21-40）

路加对与婴孩耶稣有关的资料保留得比其他福音书多得多。

### 1. 受割礼 (二 21)

耶稣是根据犹太人的律法，在第八天接受割礼 (创十七 12)。祂是“生在律法以下，要把律法以下的人赎出来” (加四 4-5)，所以就顺服律法的要求。路加并未强调割礼，事实上，他甚至没有清楚说明割礼的举行。他所强调的是照着天使所起的名来为孩子命名。神的旨意要在这名中显明出来。

### 2. 殿中奉献 (二 22-24)

这里包括两个相当个别的礼仪：奉献孩子、母亲的洁净。孩子未必要在场，但他们如此接近耶路撒冷，所以这也是很自然的。奉献婴孩所根据的事实是：凡头生的男子 (这是指母亲头胎的儿子，但不一定是父亲的) 必称圣归主 (路加的引文不是逐字引用，而是把几处经文的意义表达出来：出十三 2、12、15；民十八 15)。虽然路加没有提起，但毫无疑问的，一般付五舍客勒银子赎回头生儿子的规定必然也有遵守 (民十八 15-16)。

利未记的律法规定：在生下一个儿子之后，妇女要不洁净七天，另外再加上三十三天要远离一切神圣的事 (若是生女儿，则时间要加倍；利十二 1-5)。然后她必须奉献一只羊羔，和一只雏鸽或斑鸠；如果她太穷，献不起一只羊羔，可以按她的财力用第二只雏鸽或斑鸠来代替 (利十二 6-13)。所以马利亚所献的是贫穷人的祭物。这里提及“他们” (思高、吕译) 洁净的日子，相当奇怪；有些人认为耶稣也包括在其中，但较有可能的是：这里的“他们”所指的和下面所提的他们是同一班人，即约瑟和马利亚。马利亚在礼仪上既然是不洁净的，那么，约瑟会沾染污秽也几乎是可以确定的，所以他们两个人都需要洁净。

### 3. 西面之歌 (二 25-32)

路加记录了西面受了感动，对把耶稣带进圣殿中这件事所作的反应。我们似乎总是把这个人想成一个老人，虽然没有证据，除了他欣然预备面对死亡之外 (29 节，参 26 节)。尝试要确认他的身分是个祭

司或重要的市民，是毫无必要的。这个名字相当普遍；除了这个故事外，我们对他一无所知。

**25-26.** 西面是个公义之人。公义说明他对人的行为是合宜的，而虔诚 (*eulabēs*；在新约圣经中只有路加用过这个字) 的意义则是“挂念宗教上的责任” (它在古典作品中的意义是“慎重的”)。他所盼望之以色列的安慰者，是那要来之弥赛亚的另一个名字 (参 SB)。在预期中，祂来临之前有段受苦的时间 (“弥赛亚之祸”)，所以祂当然要带来安慰。在国家受到压迫的日子中，忠心之人更热切仰望拯救者来到，解决他们的问题。圣灵在他身上，这似乎意味着继续不断在他身上。在旧约圣经中，我们谈到圣灵在特殊时机降在人身上，但很少有持续不断地同在。西面的经历可能是特别的恩赐。圣灵用某种未特别指明的方式指示西面，在他未死之前，将要看见弥赛亚——主所立的基督 (参二 11)。

**27-28.** 在应验神的应许中，圣灵带领西面，与约瑟和马利亚同时进入圣殿。西面是“在灵里” (参，启一 10 等)，这包括和合本所译的受了圣灵的感动，但所指的似乎还有更多、更特别的感受。这里称约瑟和马利亚为父母，这并非说路加已经忘了他刚刚告诉我们童女生子的事，也并非他在此用的是一个不知道这件事的来源。“父母这字只是用来指约瑟和马利亚在此时出现的身分” (Godet)。律法的规矩所指的，是为孩子的缘故奉献五舍客勒银子，而不是指为母亲献祭，因为路加说他们如此做是办理“祂的事” (吕译)。西面称颂神，即献上感恩的祷告 (这通常是以“主啊！祢是可称颂的”来开始的)。

**29-32.** 就像第一章中的诗歌一样，这首短歌也是以它拉丁文开头的字而知名——西面颂 (*Nunc Dimittis*)。西面所说的如今是很重要的。如今，他既已看见了神的救恩，即神要藉着祂及时带来救恩的这个婴孩，所以祂已预备好要安然去世了。祂所用的词句，是指释放奴隶的，祂可能认为死亡是“他从长期工作中得了释放” (Plummer)。西面继续说明这救恩不是给任何一个国家的，而是给所有国家的，这从万民已足以清楚看出，但西面更清楚说明是指外邦人和祂民以色列。将照亮……的光与前者联在一起，荣耀与后者联在一起，可能只是诗

歌的结构，因为祂的启示也要临到以色列人，像临到其他人一样。但将荣耀与以色列人联在一起则是合适的。在旧约圣经中有许多论及荣耀的地方，尤其是与神向祂的百姓彰显祂自己有关之处。但以色列人看见神的儿子时，将会看见真正的、丰满的荣耀（参，约一 14）。祂是外邦人的光，意思并不是减低以色列的荣耀，而是它更丰满的实现。

#### 4. 西面的预言（二 33-35）

根据约瑟和马利亚希奇这个事实，有些人主张路加在此是引用了一个没有先来源的故事，因为他们在牧羊人来访之后一定不会再感惊奇。但这说法毫无根据。对于西面知道这一切的事，确有可以诧异之处，无论如何，他所说的远超过牧羊人所说的。我们现在发现这个故事并非甜美而光明的。救恩必须付上极重代价才能得着，西面忧郁地说出这一点。他为耶稣的“父亲和母亲”（吕译；和合本仅作父母；见第 27 节之“父母”的注释）祝福。然后他继续用如谜的语句说到耶稣被立，是要叫以色列中许多人跌倒、许多人兴起（在新约圣经其他地方，译成兴起的这个字经常用来指复活）。我们无法确定西面所说的究竟是一群人或两群人。若是一群，他就是在说：除非人们失去他们自己属灵成就上所有的骄傲，就毫无他们的地位，他们必要跌倒，落于卑微之地；然后他们才能兴起（参，弥七 8；亦参，比喻中的税吏，十八 9-14）。若是两群，他的意思是说：耶稣要把人们分开来；那些拒绝祂的人最后一定会跌倒（参，赛八 14-15），而那些接受祂的人必要兴起，进入救恩之中。祂要被人毁谤，这是不足为奇的。但祂也要成为“记号”（思高；和合：话柄），这意义就不是那么清楚了。这语句的意思是：祂要显出神的作为来。西面继续说到马利亚的代价。刀（*rhomphaia*，指一把大型的刀，不是二十二 36、38、49、52 之小型的 *machaira*）要刺透马利亚的心，是指着耶稣的死说的。祂的受苦不能让她无动于衷。西面最后的话语说出耶稣工作的启示性功能。人们藉着对祂的态度来表白自己。我们至终不能是中立的。当人们看见基督受苦时，他们的反应就显出他们是站在那一边。

#### 5. 亚拿的感恩（二 36-38）

路加在西面的预言之外，又加上另一个人的感恩，这个人代表的是有组织的宗教，一个名叫亚拿（这名字的意义是“恩典”）的女先知。虽然有许多宗教人士不接受耶稣，但这个最早期的承认，却是出自那些忠心遵守他们宗教之要求的人。除了我们在这里所谈到的以外，对亚拿没有进一步的认识。

**36-37.** 已有数百年之久，没有出现过先知，所以神兴起这位女先知来是很值得注意的。他勒目只承认有七个女先知（*Megillah* 14a），所以这不是普通的荣誉。亚设是失落的十个支派之一，但它的一些成员显然仍旧活着，并且保存着他们的家谱。亚拿曾经结婚，七年之后，就寡居了。她究竟是八十四岁，或是守寡八十四年之久，并不清楚。如果是后者，那她一定是年纪非常老迈的妇人，但许多人比较偏好前者。她并不离开圣殿，这可能是指她在圣殿范围内有其应守的岗位，或者较有可能的是指她继续不断的敬拜（“她从不忽略一次的事奉！”参二十四 53）。禁食祈求，是个人在团体敬拜之外可以进行的礼仪，指一个很有纪律的生活。

**38.** 亚拿在这重要时刻进前来称谢神，主要是为着祂差遣祂的弥赛亚来。然而，路加并未详加叙述感恩的内容，或亚拿自己进一步的解释。耶路撒冷得救赎，是用来指弥赛亚完成拯救的另一个方式。所以，在古老的宗教里面，有一群人盼望弥赛亚的来临。

#### 6. 返回拿撒勒（二 39-40）

路加用约瑟和马利亚回到拿撒勒来结束他的这段故事。他没有提及逃往埃及之事（太二 13 及下），也无法得知他究竟晓不晓得这件事，或者这件事究竟是在访问耶路撒冷之前或以后。他说到满足了律法的要求，然后就回加利利去了。耶稣的童年，用简略的话语一笔带过祂的成长：身体的、心智的和属灵的成长。

#### J 孩童耶稣在圣殿中（二 41-52）

除了路加所记载的这个意外事件之外，我们对耶稣的童年一无所

知。

**41.** 关于祂父母，请见第 27 节的注释。犹太人所有的男性，都必须一年三次前往圣殿：在逾越节、五旬节和住棚节时（出二十三 14-17）。米示拿清楚免除了女人在这方面的义务（Hagigah 1: 1），但有些拉比似乎认为她们也应该上去过节，而且有些妇女也的确这么做。对于分散在整个罗马世界或者甚至更远的犹太人来说，三次节期都要全部参加是有困难的，但有许多人尽自己所能地一年参加一次。约瑟和马利亚的习惯是上去过逾越节，这节期是要纪念国家得拯救，脱离埃及（出十二）。

**42-45.** 当耶稣十二岁的时候，他们照着他们的习惯在这时上去过节。在十三岁那年，犹太男孩就成为“诫命之子”，或成为会堂的正式成员（参，米示拿，*Aboth* 5: 21; *Niddah* 5: 6）。然后，他必须尽他受割礼所代表的一切义务。至少，为了某些该遵守的事，米示拿规定男孩在十三岁前的一两年就该遵守，以致他们可以预备妥当（*Yoma* 8: 4），现在所提的可能就是这时候所发生的事（虽然也可能是耶稣每年都上去，但我们无从得知）。这一次，当祂父母动身回家时，耶稣却仍旧留在那里。在一大群的“旅行队伍”（*Rieu*）中，父母不易知道一个男孩在哪里。如果是照着后来的作法，妇女和较小的孩子走在前头，男人和大男孩们则跟随在后。约瑟和马利亚可能各自认为耶稣是跟对方在一起。在旅行了一整天之后，他们在旅行队伍中到处找祂，最后想祂一定还在耶路撒冷，所以又重返该处。这里称耶稣为孩童（*pais*），可能是刻意要与婴孩（*brephos*, 16）和孩子（*paidion*, 40）成对比的，这在记载上是有其进展的。

**46-67.** 过了三天，可能是指从他们开始找不到耶稣起的三天。在一座像耶路撒冷这样的小城，不需花费三天来找祂，更何况祂是在一个显眼的地方，并没有藏起来。他们在圣殿里面，发现祂在教师中间。这是习惯上进行教导的所在，一个不知名的小孩喜欢这个圈子，显然是毫无问题的。祂一面听、一面问，说明祂渴慕要得知识。在拿撒勒一定缺乏好的老师，所以当耶稣置身在首都中，就善用一切的机会来学习。当日的教育体系似乎很强调问题的讨论（SB）。这给活泼

的学生有机会自由地发问并回答问题。教师们都希奇祂的聪明和祂的应对。

**48.** 约瑟和马利亚就很希奇。他们显然没有想到会发生这类的事。在马利亚质问：我儿！为什么向我们这样行呢？以及提及他们伤心地来找祂时，有着责备的口吻。

**49-50.** 耶稣实在没有想到，这件事竟然会这么难以理解。对祂来说：最自然的地方是“在我父亲的家里”（现中、和合本小字；参，吕译、思高）。这是耶稣在这本福音书中所说的第一句话。希腊文也可以译成以我父的事为念（AV）。但 RSV 及现中、和合、吕振中、思高等译本的译法可能是对的，因为父亲的事在很多地方都可以做，而祂父母的问题是祂在哪里，而不是祂正在做什么。祂的回答证实了，耶稣很早就对服事神的重要性有清楚的概念，可能也显示出祂与神有特殊的关系。我父这词句是值得注意的，似乎没有类似的经文可引用（犹太人加上“在天上的”，或用“我们的父”或类似的用法）<sup>140</sup>。这样，有记录可循之弥赛亚最早的话语，是承认祂与神那独一无二的关系，以及祂在天父家中的必要性（应当）。有个犹太人的教训，说到弥赛亚是直接认识神的，不需要人类的帮助，共享这份殊荣的只有亚伯拉罕、约伯和希西家（*Midrash Rabbah*, Numbers xiv.2）。但路加所说的不止这个。耶稣与神的关系是没有人可以共享的。约瑟和马利亚不了解这一点。他们是一点一滴地认识耶稣的弥赛亚身分。

**51.** 耶稣是个孝顺的孩子，所以祂就回到拿撒勒，并且顺从他们（这是路加最后一次提起约瑟；他是否在耶稣开始服事之前就已过世了呢？）。这还不是祂完成使命的时候，所以祂自然留在家中。至于从前牧羊人所说的（19 节），马利亚并未忘记。她可能并不了解，但她记得。

**52.** 耶稣继续在心智上和身体上成长。神和人喜爱祂的心（参，撒上二 26；箴三 4）指出属灵上和社会上的进程。类似的说辞也用在施洗约翰身上（一 80），但却没有神和人喜爱祂的心这句话。在性格上可能有早期的差异，约翰严肃的性格使他缺乏吸引力。

## II 施洗约翰的职事（三 1-20）

所有的福音书，都清楚说明施洗约翰的职事，是为耶稣预备道路，其特点则是呼召人悔改。但对那些急着想知道，悔改会如何影响他们特殊呼召的人，只有路加告诉我们约翰是如何回答的。他的答复既简单又实用，虽然没有耶稣教训中特具的深度洞见。例如：约翰并未忽略个人的行为，而耶稣所要求的“只是心灵完全顺服于神的灵内住的能力”（Manson，三 10-14 注释）。然而，约翰的答复显明他承认每个人的身分在生活中有其试探，而真正悔罪之人的记号则是要抵挡它们。

1. 路加详尽说明的日期，是约翰职事的开始（不是耶稣的职事）。所以，它乃是反应出恢复预言是极端重要的。也把紧跟着要记载的事放在世俗的历史背景中。既然亚古士督死于主后十四年的八月十九日，那么该撒提庇留在位第十五年，就是从主后二十八年八月至主后二十九年八月。有些人主张，起点应该是提庇留与亚古士督共同摄政期间，即主后十一年至十二年，但似乎没有例子可供引用，证实任何人从这时开始计算日期的。日期总是从提庇留成为皇帝的时候开始的。其他人主张路加所用的是叙利亚的算法，一年的开始是十月一日；八月十九日至九月三十日期间算是在位第一年，而十月一日则是第二年的开始。这就使这一年变为从主后二十七年十月一日开始。若他所根据的是类似的犹太体系，这一年就是从主后二十八年的尼散月（Nisan，三月至四月）一日开始的<sup>141</sup>。我们似乎不能得到比主后二十七至二十九年更接近的日期。

本丢彼拉多是巡抚，这个字相当普遍，但有个碑文证实：他的头衔是“完全的”（不是通常所认为的“行政长官”）。犹太是大希律分给亚基老之地区的一部分，但他却治理得乱糟糟的，他的臣民甚至向罗马政府陈情，要求把他给撤掉。他们在主后六年如此做，并且安排他们的巡抚就任。彼拉多是在主后二十六至三十六年出任此一职位。希律是希律安提帕，大希律的儿子。他父亲死于主前四年，他成为加利利和比利亚分封的王，并且担任此职至主后三十九年。所以，他的治理，涵括了耶稣生平的大部分时间，并且涵盖耶稣度过祂一生大部分

时间的地区。分封的王这个字严格说来是指一个地区内四分之一领地的执政者，后来用以指所有次要的小君王（大希律实际上是把他的国家分成三部分）。希律的兄弟腓力从主前四年至主后三十三或三十四年治理他的分封之地（在加利利海东北）。吕撒聂是个难题。约瑟夫提及有一个叫这名字的人，治理他从首都查尔西斯（Chalcis）往外延伸的广阔领土，直到死于主前三十六（或三十四）年为止（《犹太古史》xv.92），所以有些人就断定路加错了。然而，有些碑文提及在稍后的时间有一位吕撒聂，作亚比利尼分封的王，这地位于前面所提其他地区的北方（见柯力的附加注解）。我们最好是认为路加与约瑟夫无关，他所写的是后来这位吕撒聂。我们对这个人所知道的就这么多了。

2. 路加加上一个日期，对犹太人特别重要，就是提及大祭司的名字。亚那是主后六至十五年作大祭司的。当他被罗马巡抚革拉图（Gratus）免职后，他的五个儿子相继担任大祭司一职，而在主后十八至三十六年担任此职的该亚法则是他的女婿。路加用的是单数字，证明他知道只有一位大祭司。他的意思似乎就是说真正担任大祭司的是该亚法，但亚那仍有极大的影响力，甚至可能被许多犹太人视为真正的大祭司〔参，徒四 6；马学而注意到舒尔曼（Schürmann）的译法：“大祭司亚那和该亚法”〕。或许也值得在此指出的是：当耶稣被捉拿时，祂最先是被带到亚那面前（约十八 13）。

在这时候，令人印象深刻地标示出神的话临到他（约翰）。这词句，和七十士译本用来指先知得到他们信息的方法（参，耶一 2）非常相像。可能意味着将约翰置于真先知的行列中。

3. 来到约但河一带地方，似乎是指约翰在约但河附近旅行。与马太和马可不同的是：路加对约翰的出现和饮食习惯略而不提，直接带出他的信息。约翰传讲悔改的洗礼，使罪得赦，这句话的意思是指洗礼在悔改之后，也是悔改的记号。路加对悔改有兴趣，使用名词“悔改”和动词“要悔改”的次数都比其他三卷福音书的总和多。约翰呼召百姓悔改，远离他们的罪，接受他的洗礼作为他们已经悔改的表记。目的是要使罪得赦。这时的犹太人几乎可以肯定是有皈依的洗礼，是洁净归正之人，使他们脱离污秽的礼仪，因为他们认为污秽是所有外

邦人的特性。约翰的洗礼刺痛人心之处，是他把犹太人认为适用于不洁之外邦人之礼仪用在犹太人身上。约翰公然抨击那些犹太人，他们认为在审判的时候，神要严厉地对付外邦的罪人，但犹太人——亚伯拉罕的后裔——却是安全的。他把这种幻想的安全感除掉了。

4-6. 在全部四卷福音书中，以赛亚书四十 3 都用在施洗约翰身上，但只有路加又加了第 4 至 5 节。在所有四卷福音书作者的理解中，约翰认为自己不过是个声音（“整个人是一篇讲章”，Plummer），要预备主的道路。但路加继续说到填满山洼等事（这比喻是指在君王来临之前铺路的情形），到了高潮之处，凡有血气的，都要见神的救恩（救恩这个字是来自七十士译本，不是希伯来文旧约圣经；它可能是解释“荣耀”的字眼）。这很适合于路加要指出福音之普世性的意图。

7-9. 马太说约翰的听众是法利赛人和撒都该人，路加却称他们为众人。约翰的信息是给整个国家的。他的话语被记录在这里的，几乎与那些在马太福音三 7-10 的完全相同。在六十三个希腊文单字中，仅有的不同是：路加用果子（复数）和“起意”（吕译，8 节），马太所用的则是“果子”（单数）和“想着”（吕译）。这个段落带有很沉重的审判味道。约翰定罪他的听众，称他们为逃避将来的忿怒之毒蛇。神的忿怒在新旧两约中都是重要的主题。它所强调的，是神对所有的邪恶所怀的敌意<sup>142</sup>。我们用斧子放在树根上来描述。树木尚未被砍下，但警告却是清楚的。在其间，约翰提醒他的听众：必须用适当的果子来证实自己的悔改。他警告他们别自恃为亚伯拉罕的子孙。犹太人习惯的想法是：就算他们自己一无是处，神至终也一定会为亚伯拉罕的功劳而善待他们。约翰提醒他们：我们是个别站在神的面前。石头和子孙可能是使用双关语，亚兰文分别是‘abnayya’和‘b<sup>e</sup>nayya’。

10-11. 约翰的教训被犹太人的领袖们所拒绝（七 30）却引起其他人发出问题来。人们要知道他们应该做什么。约翰的头一个答复是特别实际的：百姓应将他们所有的东西与那些一无所有的人分享。衣裳（*chitōnes*）可能是“长衣”，通常是穿在外袍（*himation*）里面，但也经常穿在外面为要保暖（可六 9），或者一个人也可能拥有额外的一件长衣。

12-13. 罗马人的课税制度，是将收税权承包给出价最高的投标人。得标之人要按照他所出的价钱缴给罗马，但他可以征收更多的税金，以供一切开销，并获得合法的收益。但他会有很强烈的试探，想要横征暴敛、远超所需，将余额中饱私囊。这就激起民怨，尤其是在爱国心很强的人们当中，他们无论如何都不喜欢看见犹太人藉着为罗马征集税收而帮助罗马人。遂产生一种恶性循环：他们超收越多税金，就越遭人恨恶；他们越被人恨恶，所收的税金也就越多。来约翰这里要接受洗礼的税吏是为租税承包人执行收税工作的人（或者是较小的独立承包人，*Schweizer*），并不是租税承包人本身。约翰的讲道说服了他们当中的一些人，使他们知道自己正在做的事是错误的；他们想要藉着洗礼表白他们悔改的心。约翰给他们的忠告是：除了例定的数目，不要多取。

14. 路加并未说明兵丁究竟是犹太人或罗马人。大部分人都同意他们可能是犹太人，有些人还认为他们与税吏朋比为奸，支持他们，使他们能以进行征税的工作。无论是哪一种情形，他们总是比一般大众站在更有权力的地位上。当军队用暴力，或假藉命令来掠夺百姓时（军人的特色就是掠夺），百姓们不可能获得补偿。译作讹诈人的这个字是很逼真的字眼，其字面意义是“装模作样”；有人推测这个字原来是指告发人从亚提卡（*Attica*，希腊的一个地区，以雅典为中心）输出无花果（这是被禁止的行为），但这个和其他的提议都可不予考虑，“只是臆测罢了”（LSJ）。约翰告诉兵丁们不可利用他们的地位而胡作非为，反倒“要以你们的粮饷为足”（吕译；和合：自己有钱粮就当知足），这是带有广泛意义的命令。要注意的是：约翰并未叫任何一种职业的人离开他们的工作，他乃是要他们在这工作上秉公行义。

15. 这些行动启人疑窦，到底约翰有没有可能就是基督呢（参，约一 20、25）？弥赛亚的盼望到处流传着，而约翰的这些行动令百姓们惊奇，猜测他究竟是否有可能就是他们所期盼的那一位。

16. 但约翰却断然否认这个念头。他说明两点：他是比另一位尚未来临之人渺小的，他的洗礼也同样较不具重要性。约翰说：后面要来的这一位，能力比我更大。祂带有完全的大能，超过约翰。论到

分量的问题，约翰说自己不配给祂解鞋带。巴勒斯坦的教师是不收酬劳的，但学生习惯上会用很多的服事表达他们的感谢。有一份拉比语录（以其现存形式看来，日期约在主后二五〇年，甚至可能更古老）说：“奴隶为他主人所做的每一项服事，门徒都要为他的老师做，除了替老师解鞋带之外”（SB, i,p.121）。解鞋带是太过分的一件事了，但约翰却明确地选择这件被拉比视为对门徒来说是太卑贱的事，作为他所不配去做的事。这是真正的谦卑。

约翰所指出的另一点是：他自己的洗礼是用水，但能力更大的那一位却是要用圣灵与火……施洗。这第二个洗礼显然是隐喻式的，这说法是象征：那位能力更大的，将要丰富地赐下圣灵来。有些人认为这里提及的火是圣灵的同位语，“圣灵的火”（Harrington），有些人更主张其功能是在于试验（Creed），另有些人则说是审判。上下文支持最后提及的这一点，卜朗理（W. H. Brownlee）注意到在死海古卷中有一段，提及末世的审判之火，他认为是可以支持这个解释的<sup>143</sup>。但是，这句话中，受圣灵的洗和受火洗的是同一班人（在希腊文中，一个 *en* 用在这两种洗上）。最好的看法似乎是：约翰是在说弥赛亚信息的积极面与消极面。那些接受祂的人将要得着洁净，像是被火洁净一样（参，玛三 1 及下），并且要被圣灵所刚强。

**17-18.** 继续发展审判的主题。当谷粒剥离它的壳（就如用牛践踏）之后，必须经过簸扬的过程，把谷粒和糠秕一起迎风扬起，风会把糠秕吹走，但谷粒却掉落下来。簸箕（*ptyon*）是用来摇动震荡谷粒，把它抛向空中的耙或铲子。藉着这个方法，禾场就可以被扬净。麦子要收在仓里，但糠却要用水烧尽。这强烈的语句强调审判的必然性和彻底性。路加结束这个段落时，还附带说约翰还传讲了许多诸如此类的话。要注意他把约翰传福音包括在这里面。乍看之下，审判并不是太好的信息，但它却是福音的构成要素。除非我们能确定邪恶至终要被彻底推翻，否则就没有终极的好信息。

**19-20.** 约翰是个不畏权势、公义的道人，他为了分封的王希律娶兄弟之妻而责备他。希罗底是亚利多布（Aristobulus，大希律之子）的女儿，是希律安提帕的侄女，嫁给另一个叔父希律（译注：名

叫腓力），是个无官职的平民。

希律安提帕逼希罗底离开她丈夫，嫁给他，而他自己也休掉他的妻子。这是一件非常不道德的行为。路加还提及希律所行的其他恶事（马太和马可并未提起），并且继续说他在这一切之外，还加上了这件“极恶之事”（Marshall）：把约翰囚在监里。我们从约瑟夫可以知道，这监牢是在马盖尔斯（Machaerus）堡（《犹太古史》× Viii.119）。路加所写的并不是按照年代顺序的，因为在耶稣职事的早期，约翰仍然继续在工作。他只是结束了他的约翰故事，然后就把中心放在耶稣的职事上。

### III 耶稣职事的肇端（三 21-四 13）

#### A 耶稣受洗（三 21-22）

路加用我们主的受洗来开始叙述耶稣的职事，但没有提到施洗者的名字，他已经从约翰转到耶稣身上来了。这是记录中施洗约翰与耶稣同在一个场合。故事的叙述非常简略，却很重要，它标示出耶稣公开职事的呼召，这呼召伴随着圣灵的恩赐，并且由天上来的声音所确认。出乎意料之外的是，路加只用一个附属子句提及耶稣的受洗，他所强调的乃是天开了和圣灵的降临。天的敞开意味着神的启示就要来到。四卷福音书作者全都提到圣灵仿佛鸽子降下。马太和马可说耶稣看见这一幕，而约翰则说施洗约翰看见它。每个人所说的可能都是主观的看法，但路加所说的形状证实是有其客观的真实性。这个象征相当令人困惑，因为鸽子并非公认的圣灵象征（虽然一些晚期犹太教著作的确有这个用法），更何况鸽子是代表以色列。然而，它在这里毫无疑问地是圣灵降临的记号。耶稣受洗时所发生的事，使基督徒视鸽子为圣灵的表记，他们并非从犹太或希腊来源采用这个象征的。所有福音书的作者中，路加是唯一一位告诉我们，圣灵的降临是在耶稣正祷告的时候<sup>144</sup>。所以它不是在受洗时发生的，而是在刚刚受完洗后。

耶稣竟然要从约翰手中接受洗礼，这一点乍看之下很令人困惑，

因为约翰的洗乃是“悔改的洗礼”(3节)。路加既然将耶稣描写成无罪的,就不清楚祂为何要经过这个洗礼。但耶稣看见罪人蜂拥来到约翰这里,祂显然决定要与他们站在同样的地位上。在祂职事的最开端,祂就公开地认同祂来所要拯救的罪人。

路加接着告诉我们,父神用从天上来的声音来表达祂的赞许,这声音称耶稣为我的爱子(在变像时也有类似的声音说“我的儿子,我所拣选的”,九35)。我喜悦你的意思是“我的恩宠(或喜悦)在祢身上”,而不是“我喜欢祢”。塔斯克(R.V. G. Tasker)指出这句话的意义是:“我为人类救恩所定的计划是集中在这个人身上。”<sup>145</sup>我们也可以看出这些话是结合了出自诗篇二7的一些字眼和与以赛亚书四十二1雷同的一些字。在祂职事的最开端,天上来的声音,就将耶稣的思想导向神儿子和受苦仆人的不寻常结合。这结合决定了祂许多的服事。

## B 耶稣家谱(三 23-38)

路加所记载的家谱与马太的大不相同。他记载了从亚当到亚伯拉罕,是马太没有的;从亚伯拉罕到大卫,马太和路加两份家谱实际上是相同的;但是从大卫开始,他们又不同了。这一切的解释主要有三点:

1.有些人认为马太给我们的是约瑟的家谱,他是耶稣法律上的父亲,而路加所给的则是马利亚的家谱,这是耶稣真正的血统。这说法将约瑟是希里的儿子解释为“约瑟,因着婚姻而成为希里的儿子”。反对这论点的人则辩称:这不是路加的意思,因为他没有提到马利亚,而且家谱无论如何是不会沿着妇女一系来记载的。然而,路加说到童女生子,那么,没有人间的父亲时家谱该如何记载,我们就不得而知。所以这个案例是独一无二的。

2.亚非利加努(Africanus, 约主后 220年;译注:基督教旅行历史家,著世界史自创世以迄当代)提议说,这里有弟弟纳亡兄寡妇为妻的婚姻。他认为希里死时没有孩子,同父异母的兄弟雅各遂娶寡妇为妻,生下约瑟来。根据这个观点,马太给我们约瑟的家谱是从雅各而来的(雅各是他真正的父亲),而路加所给的则是从希里(他法律上

的父亲)而来的<sup>145</sup>。

3.梅钦(J. Gresham Machen)主张的是贺维爵士(Lord Hervey)的观点,认为马太给我们的是“大卫法定的后裔(那些要合法继承大卫宝座的人,如果这宝座还存在的话),而路加给我们的则是大卫特殊血统的后裔,马利亚的丈夫约瑟就是属这一系的”<sup>147</sup>。根据这个观点,雅各(马太福音中约瑟的父亲,大卫宝座的继承人)死时没有子嗣,所以继承权就转移到希里所代表的这一系手上。

根据我们现有的知识,根本不可能说这些论点哪个是准确的,或者究竟是否有更好的解释。

路加在这个时候——在那标示出耶稣是神儿子的洗礼之后,在那帮助确定祂弥赛亚工作之性质的试探之前——插入这个家谱,可能是要帮助我们对耶稣弥赛亚身分的意义有所认识。既然记录了家谱,就证明祂是真实的人,不是像希腊罗马神话故事中的半神半人。它回溯到大卫,指出祂弥赛亚资格中某些基本要素。它回溯至亚当,指出祂不仅是以色列人的君王,更是全人类的君王。回溯到神,则将祂联于那创造万有的主。祂乃是神的儿子。

23. 我们之所以知道耶稣开始祂的职事时年纪约有三十岁,必须感谢路加。这是利未人开始他们的事奉的年龄(民四 47),显然也被认为是一个人完全长大成熟的年龄。希腊文有些许的困难,因为动词开头没有受词。AV译作“耶稣自己刚要满大约三十岁”,这是极不可能的。我们应该接受和合本的耶稣开头传道,或RSV的“耶稣开始祂的职事”。插入依人看来这句话,证实路加谨记在心的是:耶稣实际上是马利亚的儿子,不是约瑟的儿子。

24-38. 路加简单列出名字来,在每个名字之前(中文是之后)是不带冠词的所有格,译作“的儿子”。马太的名单往上推到亚伯拉罕,路加则是上溯至亚当。这和他对普世人类的兴趣是一致的。米唐纳(D. G. Miller)认为这可能也是在说耶稣是“末后的亚当”(参,林前十五 22、45)。路加还加上神的儿子,因为我们至终必须从耶稣与父神的关系来认识祂。在这一点上,这家谱与前面和后面的故事是和谐一致的,

这些故事所关注的正是耶稣乃是神的儿子。

### C 耶稣受试探(四 1-13)

耶稣刚刚受完洗礼,现在则往前瞻望祂正着手要进行的公开职事;但祂首先花些时间在旷野中安静默想。这个故事饶有兴味的是:除了耶稣本人,这故事不可能得自任何人。祂显然面对着以下这些问题:祂要成为哪一种的弥赛亚?祂是否要使用祂的能力来达到个人的目的?或者用来建立起一个强盛的帝国,秉公行义治理世界?或者是用来行出壮观但毫无意义的神迹?祂拒绝了这一切,因为它们都是魔鬼的试探。它们是试探,意味着耶稣知道自己拥有非比寻常的能力。“对于我们来说,把石头变成饼,或是从殿顶跃下,并不是试探”(Barclay)。但耶稣却不受我们的有限所束缚。祂知道自己拥有别人所没有的能力,祂必须决定要如何使用它们。马太福音中第二个与第三个试探的次序正好颠倒过来,这个事实永远没有令人满意的解释(已经提出的理由全都是主观的)。

1-2. 马太和马可告诉我们:耶稣是被圣灵引到旷野;但只有路加说祂是被圣灵充满。他也说耶稣被引导是“在圣灵中”(吕译;而不是“被圣灵”,如和合本:圣灵将祂引到旷野)。撒但的确试探了耶稣,但除此之外,这个故事与它再也毫不相干。圣灵的行动证明这是在神的计划之中:就在开头的時候,耶稣就要正视祂究竟要成为哪一种弥赛亚这个问题。

3-4. 撒但从耶稣的饥饿开始,继而质疑祂是神儿子的身分。耶稣刚刚才听见从天上来的声音称祂为“子”(三 22)。撒但怂恿祂把石头变成饼,好证实祂的儿子身分。对耶稣而言,问题是要知道祂现在所听见的声音和天上的声音,到底是不是出自同一个来源。祂的答复是从圣经而来的(申八 3)。凡与圣经不一致的,就不是从神来的。这试探的本质可能是要利用行神迹的能力,将饼供应给饥饿的人,也就是说:要成为一个社会工作者。但是,在旷野里面没有饥饿的人跟耶稣在一起;所以,较有可能的是:这试探是要使用祂的能力,来供应祂自己(合法的)个人需要。耶稣拒绝这试探所用的话语,有很广泛

的意义。除了食物之外,人必须关注的还有许多事(参,约四 34)。我们不只是动物,只活在肉身需要的层面上。

5-8. 路加不像马太一样说:魔鬼把耶稣带到一座高山上,把天下的万国指给祂看。他所强调的不是这个异象的出处,而是这个事实:那恶者把世上一切的虚华全都摆在耶稣面前,它宣称这世界是属于它的(因为撒但是“这世界的王”,参,约十二 31,十四 30,十六 11;启十三 2),并且承诺要把这一切给耶稣,只要祂敬拜它。这意味着耶稣了解一个可能性,就是建立起一个远比罗马帝国更强大的国度。这样的异象被视为合法的目标,是不难理解的,因为它意味着,一个关切百姓真正幸福的政府必能带来更大的福祉;但它实际上意味着妥协,意味着使用世界的方法,意味着靠别西卜赶鬼。对耶稣而言,这意味着背离祂的呼召。祂的国度是非常不同的国度(约十八 36-37)。祂已经与祂降世所要拯救的那些罪人认同了(三 21)。那意味着低微的道路,而非属地的荣耀;它意味着十字架,而不是冠冕。指望属地的国度乃是敬拜罪恶,耶稣毅然决然地断绝这个念头。祂再次诉诸圣经(申六 13),指出敬拜神是具有排拒性的。除了祂之外,没有人当得敬拜。

9-12. 第三个试探的地点在耶路撒冷。耶稣受邀将自己从殿顶上抛下。冠词证明这里所说的是一个确定的顶点,但我们无法肯定地确认它(所提出来的看法包括圣所的顶端、所罗门廊的屋顶、王廊的屋顶)。这试探可能是要行出一个壮观、但毫无意义的神迹,其目的是要哗众取宠。但既然没有提及有其他人在这场,这试探可能应该像耶稣的回答所指出的,是在利用神而不是谦卑地倚靠祂。发拉尔注意到一个重要的点,他引用奥古斯丁(Augustine)的注释:撒但所能做的只不过是出主意,只有受试探的人才能进行错误的动作(“把你自己抛下去罢!”RSV)。那恶者这次引用圣经(诗九十一 11-12)来向耶稣保证:祂足可平安无事。但这是圣经的误用,是扭曲经文原意来配合一个意图。就像其他两个试探一样,耶稣拒绝这个试探,也是诉诸于圣经的真义(申六 16)。人类的任何一份子都不该试探神,甚至当这份子是神的儿子成为肉身时也不能。

在这三个试探中,耶稣全都是引用申命记来反抗试探,所引的经

文事实上是出自六 13 和八 3 间这个有限的范围,这几章经文是论到神的百姓以色列人在旷野中的经历。当耶稣深思神呼召他去完成的使命时,很可能花费许多时间思想这些经文。神古时的百姓的经历,和祂自己的经历,有类似之处。祂与神的百姓是一体的。

13. 综观这些试探,耶稣并没有什么特殊的资源;祂面对试探的方式也是我们必须用的——使用圣经,而祂赢得了胜利。但祂所受的试探是属祂自己的,是神的儿子所受的试探,而不是敬虔之人所受那些特有的试探。路加结束这个故事时,撒但彻底锻羽而归。它“用尽了每一种方法来试探耶稣”(NEB),但耶稣并没有退让。这并不意味着耶稣从此不再遇到进一步试探(“试探是被拒绝了,但读者却受了警戒:我们尚未看见撒但的结局”,Richardson, p.19)。康哲民主张路加描写撒但在耶稣服事期间都没有出现,但这是与事实不符的(参八 12, 十 18, 十一 18, 十三 16, 二十二 3、31 撒但的工作,以及提及试探或试验的经文:八 13, 十一 4、16, 二十二 28,也都是指它的活动)。正如吕优的译法,魔鬼离开了耶稣,只是“等候新的机会,可以再次出现”。这一生中,并没有免于试探的自由。耶稣没有,我们也没有。

## IV 耶稣在加利利 (四 14-九 50)

路加开始叙述耶稣在加利利的职事。这一大段落中有许多材料是马太和马可所共有的,但路加却赋予这些材料他自己的特色。

### A 在拿撒勒讲道(四 14-30)

路加所提及的这件事,马太和马可似乎是把它放在稍晚一点。他并未把它当作是耶稣职事的肇端,因为他知道早期的工作(14-15 节),尽管他并未详加叙述。但就在最开头的时候,路加证实耶稣应验了以赛亚的预言。这是耶稣所要进行的那种服事。这些主题都会重复出现<sup>148</sup>。

14-15. 为什么耶稣的名声会开始传遍四方,并不十分清楚,因为路加并未记载祂已经做了任何事。但是,祂从约但河回来时,是满

有圣灵的能力(注意路加对圣灵的兴趣)。这显然可以理解为耶稣被圣灵充满,因而引起人们的谈论。耶稣在会堂中的教训更是加添祂自己的名声,路加告诉我们说众人都称赞祂。复数的会堂,指出一个巡回讲道之旅。关于以加利利为耶稣职事的起点,请参二十三 5;徒十 37。

16. 耶稣是在拿撒勒长大的,祂又来到这里,在安息日的时候,就照祂平常的规矩去敬拜神。有许多经文都提及耶稣参与敬拜,但这是唯一一处告诉我们这是祂的习惯的经文。有许多解经家告诉我们会堂的事奉是如何进行的,并且指出与路加一致之处。但我们应当谨记在心的是:这是我们现有对会堂的事奉最早的叙述,所以这段经文对于研究会堂的工作是极其重要的。我们可以假定我们后来得知的一些习惯和这里的同样古老,但我们必须清楚记得这不过是臆测。这个时代,在会堂中做些什么,路加是唯一的权威。如果后来的习惯和这里的一样早,那么服事就是以祈祷开始,然后是读律法书(从创世记到申命记),然后才是耶稣所读的先知书。当时没有我们现在所谓的传道人,但当地会堂的权威人士会邀请人读经、讲道。圣经似乎总是用希伯来原文读出的,不过一定会由读经的人或其他人将之译成亚兰语。我们从使徒行传可以清楚看见:杰出的访客受邀讲道是屡见不鲜的。会堂习惯上的功用是教导和敬拜;但事实上,教训可能是它主要的功用(参十三 10)。会堂的兴起究竟有多久远,我们并不清楚;但是在巴勒斯坦,在圣殿被毁之前,会堂还不是极为发达。在巴勒斯坦,似乎没有哪个会堂废墟是属于前基督徒时代的<sup>149</sup>。耶稣站起来要念圣经,这是尊重神话语的态度。讲道似乎是坐着进行的(20 节;参,太二十六 55;SB 亦然)。然而,保罗至少有一次是站着讲的(徒十三 16),而斐罗(Philo)也提到这个习惯(De specialibus legibus ii. 62)。

17. 耶稣显然没有选择祂所读的书卷,因为是别人把以赛亚的书交给祂。但这并不是像某些人所主张的,说祂是根据一本固定的经课集来读。我们不能证明这么早就有经课集的存在。经文可能是会堂管理员所选,或是由耶稣自己所挑选的,这与路加的话是吻合的:祂就打开,找到一处写着说……。

18-19. 祂所读的是以赛亚书六十一 1-2,然后是五十八 6。这些

话是预言弥赛亚将服事遭困窘之人：贫穷的人、被掳的（Marshall 作“战俘”）、瞎眼的，和那受压制的。耶稣把这些话应用在自己身上，证明那伴随着祂受洗时天上的声音而来的使命感依然是很强烈（因为圣灵的膏抹，参，徒十 38）。耶稣认为祂来，是要把好消息带给世上困苦的人。神悦纳人的禧年当然不是代表日历上的哪一年，乃是说明救恩时代的方法。

20. 耶稣把书卷起来，交还给执事，祂就坐下了，这是采取了讲道的姿势。每个人都满怀期盼地看着祂，所有的人都预备好要听祂讲道了。

21-22. 耶稣“开始”（吕译、思高）对他们说，祂刚才谈的这段预言正在应验中。以赛亚的话适合于祂正开始的服事（参七 22）。今天是很重要的<sup>150</sup>。耶稣当代的人并不怀疑神的国度将会在某一天来到。耶稣的教训却不一样，祂认为神现在正在行动，进行祂自己的工作。“不是在未来的世代，而是在现在，罪恶俘虏人的权势要被打破，与神的交通要被建立，神的旨意要被完成”（Manson）。众人都称赞祂，较直接的译法是“众人都证说祂好”（吕译）。吕优的译法“他们立刻开始认识祂的能力”虽是意译，却告诉我们所发生的事。当祂说到乡民来，要看他们所听见关于祂的事是不是真的，他们也是如此说的。他们对祂所说的恩言——那动人的话——有深刻的印象（参，现中）。他们甚感震惊，从他们自己城里出来的这个人，他们称之为约瑟的儿子的，竟然能够说出这样的话来。注意路加所说的是希奇，而不是钦佩或赞赏，他们希奇祂所讲的道，却没有把它放在心上。

23. 耶稣知道自己的名声已经传遍了拿撒勒，祂在他们当中长大的那群人一定会要祂不负祂的声望。祂引用一句俗语（虽然不知来源，但与已经发现的俗语类似），其重点很清楚。但它直接的应用却不是那么清楚，因为耶稣毫无疑问是可以医治自己的。这想法很可能是说行神迹可以挽救祂的声望，使祂获益。或者是视拿撒勒为拿撒勒人耶稣的延伸（虽然“医治你的同乡”跟“医治你自己”并不相同）祂注意他们所说的是：我们听见你在迦百农所行的事，而不是“你所行的事”；他们并不相信。马可以此为耶稣在拿撒勒不得行什么神迹的缘

由（可六 5）。路加并没说这么多，但他也可能暗示这一点。

24. 他们要证据。但（*de* 应该译作“但是”，而不是又）耶稣有祂自己的原则。祂的答辩是以 *amēn*（实在）开始的，这个字在路加福音中只用了六次（用来翻译亚兰文词汇），但在马太福音和约翰福音中，它却经常出现在耶稣口中。它强调并标示出下面的话是非常重要的。耶稣接着断言，先知在他们自己的家乡是不被人接纳的。人们总是比较预期要在陌生人身上看见伟大的事，远超过在他们所熟悉的人身上。

25-26. 耶稣举了两个伟大的先知为例，来证明祂的论点。以利亚所得的援助，不是从他那时以色列中的许多寡妇而来的，而是从西顿的撒勒法的一个女人来的（参，王上十七 8 及下）。加上“她是个寡妇”（中文译本多精简译之，将之与“妇人”合一起来翻译），严格说来并不需要（在前一节提起寡妇已经暗示了），但却带出这个外邦人相较之下的不重要。但以利亚却是奉差往她那里去。饥荒的时间，这里说是三年零六个月（与雅五 17 一样），比“第三年”略久了一些（王上十八 1）。当然了，“第三年”可能是指以利亚在撒勒法的时间（王上十七 8），而不是指饥荒的时间；或者，如塔斯克所认为的，三年半可能是从列王纪的经文推算出来的<sup>151</sup>。或者耶稣所用的可能是其他的资料来源。无论如何，在干旱侵袭之后，饥荒一定持续了一段时间。

27. 以利亚的例子，又用以利沙的来加强；以利沙所医治的，不是以色列许多长大麻疯的当中的一个，而是叙利亚的乃幔（王下五 1-14）。

28-30. 这可超出他们所能忍受的了。他们之中的一个显出不属他们这群人时，那已经是够糟的了。现在祂竟诉诸神对待外邦人的事，那可不是他们所能忍受的了。怒火燃遍了所有的会众（“上帝帮助犹太人！”），他们就动手要制裁耶稣。他们试着要把祂从山崖上推下去，看来好像是要努力将祂抛到悬崖底下（虽然可能只是用石头打之前的序曲）。要确认这个位置并不容易，但一般的意义却是够清楚的了。耶稣是如此尊荣，祂轻易地就从他们中间直行，过去了。祂没有说些气话，也没有行什么壮观的神迹。祂只是从暴徒中穿过去。有些人感觉这件

事本身就是个神迹——虽然不是拿撒勒人所要的那种神迹！照着我们所知道的，耶稣从未再回到拿撒勒。拒绝可以是决定性的。

在这一切当中，我们对第三个试探有了一个诠释。人们想要把耶稣放在撒但曾经提议的地位上，但祂不让他们得逞。

## B 耶稣医病(四 31-41)

耶稣使命的叙述，是以一些医病的神迹与一趟巡回传道之旅开始的。这是路加福音的马可段落之一。

### 1. 被污鬼所附的人(四 31-37)

**31-32.** 这本福音书一共提到五处在安息日医病的经文，这是第一处(四 38-39, 六 6 及下, 十三 10 及下, 十四 1 及下)。安息日的正确利用显然引起路加的兴趣。耶稣从拿撒勒下到迦百农〔下是因为湖边的这座城位在较低的高度上，它的位置无法确知，虽然有许多人主张是在泰尔亨(Tell Hum)]。耶稣的教训令人震惊，因为祂的教训带有权柄。在拉比当中，原创力并未受到极高的推崇，通常都是引用著名的前辈来支持自己的话。举例来说：以利以谢拉比(R. Eliezer)虔诚地拒绝新奇的事物：“在我这一生中，从未说过一件事，不是从我的老师们听来的。”[Sukkah 28a; 约哈难拉比(R. Johanan b. Zakkai)也曾作过类似的声明，态度是一样的。]耶稣不做这样的事，但祂说话所带的权柄却令人印象深刻。

**33-34.** 在会堂中有一个人被污鬼的精气附着。圣经从未对污鬼作任何解释。有些人按字面来解释，认为这人是污秽的、不整洁的。另一些人则主张这句话是道德上的，主张有一邪恶的灵。这里可能同时有这两种的意思。在古代世界中，普遍认为有许多麻烦是由鬼魔所造成的。在道成肉身之前或之后，圣经很少说到鬼魔的权势；但在耶稣尽祂职事期间，却谈得很多。在圣经中，这个现象是耶稣——祂来了，为要败坏魔鬼的工作(约壹三 8)——和魔鬼之间的冲突的一部分(进一步参见吉登辉的特别注解, Geldenhuys, pp.174 f.)。在这里，被鬼附之人“放声哀叫”(NEB)，祢来灭我们吗？通常是作问句，但

也可能是个陈述：“祢来是要灭我们。”(吕译注)鬼魔认识耶稣和它所有同类之间是互相对立的。神的圣者(除了这里之外，只见于可一 24; 约六 69)是个不常见的头衔，强调分别为圣事奉神的思想。我们在这里可以看见雅各所说的话的一个例子，他说：“鬼魔也信——却是战惊。”(雅二 19)赖尔(John Charles Ryle)解释说：鬼魔的知识，“并未伴随着信、望或爱”。

**35.** 耶稣简单地进行赶鬼的工作，并不用当时的人所爱用的咒语。祂责备鬼魔，这暗示出它本不该占据这个人(并且“显出耶稣的主权”，Fitzmyer)。祂命令它不要作声(直译作“把嘴巴捂起来”；MM注意到这字有时候用来指“用咒语绑起来”，但这不是这里的意义)。耶稣又说：从这人身上出来吧！鬼把那人摔在地上(马可说“叫他抽了一阵疯”)。但它所能作的就只有这么多了。它就出来了，却也没有害他。

**36-37.** 人们因着这“话”(吕译、现中)而感到惊奇，然后继续说耶稣是用权柄能力吩咐污鬼。这些动词的时态暗示出耶稣习惯于做这事，他们并未将这件事解释成一件神迹。耶稣的名声传遍了周围地方，这也是很自然的事。耶稣逐渐变成一个公众人物。

### 2. 彼得的岳母(四 38-39)

耶稣从会堂来到彼得家中(马可加上“和安得烈”，并且告诉我们雅各和约翰也一起去；路加把他们全都略去，可能是因为他还未谈到他们的蒙召)。三卷对观福音书全都提及热病，但只有路加说：这是甚重(这显然是个医学术语)的热病，以及耶稣斥责那热病(这是否意味着祂认为是撒但在这病背后?)，又提到当那妇女得了医治后，她就立刻起来，并且服事他们(证明她是完全痊愈了)。

### 3. 许多人得医治(四 40-41)

这一天结束了，凡有病人的、不论害什么病，都带到耶稣那里。他们不能在安息日带这些人来，但当太阳一下山，安息日一结束，他们就刻不容缓地把他们带来。当耶稣医治他们的时候，有个人的接触：

祂接手在他们各人身上（这个步骤在犹太人中并不常见，无论在旧约圣经中或在拉比著作中都不曾见到，虽然可以从死海古卷中一个地方得到证实<sup>152</sup>）。路加是唯一告诉我们这一点的人，也只有他说到当鬼被赶出去时喊着说：祢是神的儿子！加利利人可能认为耶稣不过是一个人，但鬼魔却不会犯这个错。马可也记载了耶稣不许它们说话，却没有说到耶稣斥责它们（参四 35、39）。对于邪恶，耶稣是不给好脸色看的。饶有趣味的是，路加告诉我们：鬼魔这么早就认出祂是基督。耶稣之所以不肯让鬼魔们揭露祂就是基督，可能是针对国家弥赛亚运动采取先发制人的行动。群众的狂暴会从任何一位弥赛亚中制造出反抗英雄来！无论如何，福音书的作者们坚持人们要来认识耶稣究竟是谁，乃是因着祂的话语和祂的作为的缘故，而不是因着鬼魔的见证！

### C 巡回传道(四 42-44)

第二天早晨，耶稣出来，走到旷野地方去（有趣的是：告诉我们说祂是去祷告的是马可，而不是路加）。但众人很显然对刚刚所叙述的事印象非常深刻，他们不愿失去耶稣。然而，当他们找到了祂（马可告诉我们说这件事是由彼得带头的），祂却拒绝留在他们那里。祂说祂也必须在别的地方传福音（路加提及神的国时，大约有四分之一是说到传讲它，Maddox, p.133）。注意这个不得不的必须性。这是路加头一次提到神国，这是耶稣教训中最喜爱的主题。这个题目非常大，在此只要说那是神在行动中掌权就够了。犹太人往前瞻望一个时候，那时神要显出祂是列国的君王；耶稣则教训说神的国已经在祂里面、在祂用来与邪恶争战的权柄里面来临了。在某个意义上，国度是现在的一个实际；就着另一个意义而言，国度一切的丰满尚未来到。在耶稣的话语中进一步地注意到旨意的问题：因我奉差原是为祂（关于耶稣奉差遣的概念，参九 48，十 16）。关于“犹太人各会堂”（吕译、思高、现中）有个问题，因为对观福音书的作者们在别的地方对这趟旅程丝毫不曾提及。AV 与和合本都译作加利利的各会堂（参，吕译注），但这种译法不足采信，应该接受 RSV 及吕振中译本等的译法。我们在这里可能要较广义地来看“犹太”，将之解为“巴勒斯坦”，将加利利也

包括在内（就像二十三 5 等处一样，然而，路加有时也把犹大当作特定的专有名词来使用，如：二 4）。或许路加可能正在说的（就像他经常作的一样），是我们在约翰福音中发现的一些事。约翰清楚地记载了耶稣曾将祂的职事扩展到犹太地去。

### D 耶稣的神迹(五 1-26)

路加叙述了三个一组的神迹：自然的神迹，然后是两件医病的神迹。这些神迹强调的是耶稣征服了环境。在这些环境中，祂知道自己的本分，并且显出祂的怜悯。

#### 1. 捕鱼的神迹（五 1-11）

有些学者主张这是约翰福音二十一章，耶稣复活后一次显现故事的变体。但差异之处太多也太大了：在路加福音中，有一大群人拥挤耶稣；但在约翰福音中只有七个门徒，其中有五个具名的。在路加福音中，有两艘船；在约翰福音中却只有一艘。在两本福音书中，渔夫们都结束了一场毫无所获的夜间捕鱼；但在路加福音中，耶稣提议再出航一次；而在约翰福音中，那奇妙的捕鱼却是在彼得提议、而其他人附议的出航结束时临到的。在路加福音中，耶稣上到船上去（特别指名是西门的船），但在约翰福音中，祂则是从头到尾都留在岸上，并且也没有指出船主的名字。在路加福音中，祂一直被人们认识；但在约翰福音中，在祂所爱的那门徒认出祂以前，祂都不被人所认识。路加告诉我们耶稣教训百姓，在约翰福音中却没有同样的记载（也没有百姓可教）。在路加福音中，耶稣吩咐彼得把船开到水深之处，下网打鱼，而彼得则回答说他和他的同伴们已经劳力了一整夜，却一无所获，但他却愿意顺服；在约翰福音中，门徒们已经终夜无所得，他们的出航不是耶稣所指示的。约翰的记载，包括耶稣教他们把网撒在船的右边，而路加却没有说哪一边。在约翰福音中毫无异议，没有任何与彼得告诉主说他们终夜劳力有关的话。在路加福音中，耶稣是在船上；在约翰福音中，祂是在岸上。在路加福音中，网破了，渔夫们必须招呼他们的同伴来帮忙，结果则是他们把鱼装满了两条船，甚至船

都快沉下去了；在约翰福音中，网并没有裂开，渔夫们把它拖到岸上。两者都清楚说明有许多鱼，约翰把总数告诉我们（153条），路加却没有说到底有多少鱼。路加告诉我们：彼得感触良深，说自己是个罪人，求耶稣离开他；但在约翰福音中却没有这些记载。雅各和约翰都是在路加故事的末了才提名的；而彼得、多马、拿但业、西庇太的儿子们则是在约翰的故事一开头就记名了（也有两个不知名的人）。这些差异很明显地是那么多、那么大，以致我们不易认为这两位作者所谈论的是同一件事情。

我们也必须看路加的事件与马可福音一 13-20 中门徒蒙召的故事是不同的。有可能是，马可说的是同一件事，但却不提神迹（虽然没有琐碎的不同）。但较有可能的是，路加所提的是不同的事件。

1-3. 路加说明了当时的情景。群众热切盼望要听神的道（这句话的意思可以是“从神而来的话”，或“论到神的话”），当耶稣站在革尼撒勒湖边的时候，他们拥挤着祂。路加总是称这一片汪洋为湖，其他福音书则是根据旧约圣经称之为海。粗略估计一下，它约有十三哩长，七哩宽，低于海平面约七百尺。只有这节经文才称之为革尼撒勒，常用的名字是加利利（在旧约圣经中称为基尼烈，约翰福音中有两次称之为提比哩亚）。耶稣看见有两条船，船上的渔夫却离开船洗网去了。每次出海捕鱼之后，都必须清点并清洗装备，以备下次出海之用。耶稣上到其中一只船去，这只船是属于西门的，耶稣请他把船撑开，稍微离岸；然后耶稣就坐下（习惯上教训的地位），从船上教训众人。

4-5. 教训完毕后，耶稣建议彼得去打鱼。彼得回答时称耶稣为夫子（Epistata），这个字在新约圣经中只有出现在这本福音书中，总共出现七次，全是用来称呼耶稣的；这个字不像“拉比”（路加从未使用此字）一样指特定的对象，而是泛指任何一个有权柄的人。彼得继续说：我们整夜劳力，并没有打着什么。这句话可能带有责备的口吻。夜间是打鱼的最佳时候；而彼得可能是在说：打鱼老手在最适合捕鱼的时候尚且一无所获，更别提在一个木匠要求的时候打鱼了。如果这就是彼得的意思，那么彼得甘心照着耶稣的提议去做，证明彼得体认到：在任何方面，都不该忽略耶稣的话。彼得可以不同意，但他却能

顺服。

6-7. 顺服带来果效！彼得和他的同伴们下了网，就圈住许多鱼，鱼的数量太多，甚至过于网所能负荷的。甚至当渔夫招呼另一条船上的同伴，而他们也立刻来了之后，仍然没有足够容纳之处，他们把鱼装满了两只船，甚至船要沉下去。这里没有告诉我们鱼的数量（像约翰福音中的故事一样），但鱼获量显然是非比寻常的，根本不能用一般常用的捕鱼术语来解释。

8. 路加在他的福音书中，只有在这里才用复名西门彼得。在六 14 以前，他总是称这个人西门（本节除外）；六 14 以后，除了在引述其他人的话以外，路加总是称他为彼得。彼得竟然没有对这么庞大的鱼获量表示欢迎，可能有点令人讶异。他认出这个神迹，他的反应就像一个在神面前的人一样。我们不易了解俯伏在耶稣膝前的意义；但我们可能要把 *lēsou* 当作间接受格，接受腓利浦的译法“在耶稣面前屈膝”（参，现中）。彼得的下一句话：主啊！离开我！我是个罪人！使我们回想起伟大的圣徒直接与神面对面时的经历，诸如：亚伯拉罕（创十八 27）、约伯（伯四十二 6）或以赛亚（赛六 5）。亦参以色列人所说的“不要神和我们说话，恐怕我们死亡”（出二十 19）。彼得已经经历到“神那想象不到的恩典”（Schweizer），这迫使他体认出他自己的罪恶。也用主啊这个称呼取代了第 5 节的“夫子”，可能与他这时的认识已经增加有关。这字尽管可以当作只是一种礼貌上的称呼来使用（就像我们的“先生”）；但在七十士译本中，却也一贯用来指神，在许多宗教中也都是指神祇说的。蒲隆模解释称呼的改变时说：“‘夫子’的命令必须要顺服；‘主’的圣洁却导致罪人道德上的痛苦（但十 16）。”在早期的神迹发生之后，并没有记载有这种反应；有些人认为是路加把这个神迹的次序记错了，这是不可能的；宁可说是因为这个神迹是发生在彼得自己专精的领域内，他熟悉打鱼的事，所以他知道这一网渔获的意义。

9-11. 这个鱼获量不寻常的性质令渔夫们震惊，包括彼得、那些与他同在的人，以及彼得的伙伴（这个字和第 7 节的同伴不同，摩法特分别译成“搭档”和“伙伴”）。然后路加继续记载这件重要的事：

神迹的后续事件。首先，耶稣安慰彼得：不要怕！意思是“停止惧怕”，而不是“别吃惊”。它平息了已经出现的恐惧。从今以后引入了一系列的新环境。转捩点已经到了。从现在开始，彼得的人生有了改变。最后一句话：你要得人，说出了耶稣呼召他来得的这新生命的性质。动词的时态是继续进行的用法，说明一个习惯性的行为。彼得所关注的不再是鱼，而是人了。得（吕译：“活捉得”；思高：“捕”）当然是用在不同的意义上，捕捉的是生命，不是死亡（*zōgreō*的意义是“活捉”、“捕捉生命”）。当捕鱼的行列回到岸上，他们就撇下所有的（参十八 28-30）。他们撇下一生中所见过最大的渔获。这些渔获较之它向他们所显示之关于耶稣的事，可就无关紧要了，所以他们就跟从了耶稣。他们在最丰富的意义上成为主的门徒了。

## 2. 医治长大麻疯的（五 12-16）

在圣经的时代，大麻疯是指许多不同的疾病，有些是可以治愈的，有些却是不能。在最严重的情况下，它是非常可怕、非常令人讨厌的疾病；既会损坏人的外貌，也会致人于死，古代的世界只能采取隔离措施来保护自己（利十三 46）。得病之人被禁止接近其他人，为免不期而遇的情形发生，他们必须喊着说：“不洁净了！”（利十三 45）。他们没办法赚钱，必须靠人的怜悯施舍维生。这个疾病对整个心理层面的影响，和身体上的一样严重。人们对待麻疯病患的态度，总是和对待其他任何疾病的不同。它是不洁的，人们以之为耻，虽然这不是病患本身的错。耶稣医治了长大麻疯的，视之为祂弥赛亚身分的记号之一（七 22）。

12. 路加并未说明这件事的准确地点，只说在一个城里，有人满身长了大麻疯。只有路加用了满身，这显然是个医学术语，指恶化了的病情说的，虽然柯力注意到没有完全正确的类比。长大麻疯的人进到城里是违反律法的（利十三 46）。路加的意思可能是指这次相遇是发生在郊外。或者，这个人对他悲惨的遭遇已经绝望了，可能因此忽略了这个规定。无论如何，他靠近了耶稣，足以俯伏在耶稣脚前，对祂说话。他并不怀疑耶稣医治的能力，只是不知道祂到底肯不肯医

治他，注意他所说的并不是得医治；他乃是说：必能叫我洁净了。大麻疯是个污秽的疾病，得医治就是得洁净的意思。

13. 耶稣的怜悯表现在祂伸手（是这个人保持距离吗？）摸他。人们将麻疯病人隔离开来，我们可以肯定地说：除了其他的麻疯病人以外，这个人有多年没有被人触摸过。这一摸所蕴含的意义非常深远。然后耶稣就说出医治的话：我肯！你洁净了吧！结果这个人立刻就痊愈了。

14. 耶稣曾经禁止鬼魔谈论祂（四 35、41），祂现在照样命令这个原来长大麻疯的人保持沉默。祂并没有说明是为什么缘故，可能是要避免群众的狂热，将祂当作爱国份子所想的那种征服者弥赛亚。耶稣反倒告诉他安静地遵守宗教上的仪式。凡是长大麻疯的宣称自己得了痊愈，就要到祭司那里去，祭司扮演健康检查者的角色；如果祭司满意了，他就要献上祭物，然后得医治的人可以恢复他在群体中的地位（见利十四）。对众人作证据，这句话的希腊文背后的意思是“向他们作见证”，一切都有赖于“他们”的意义。腓利浦译作“对当权者作证据”，这译法可能是对的，但是 RSV 与和合本的译法似乎较准确。这些话可能是要保护得医治的人。人们一定知道他曾经是个麻疯病患，也一定犹豫不决、不肯接纳他。但如果一个祭司检查过他，接纳他所献的祭，就证明他已经得医治了。它也证明耶稣支持律法。它也可以向一般人见证神的大能正运行在耶稣身上。

15-16. 他并没有留心到耶稣要求他沉默：耶稣的名声越发传扬出去（马可说这个得医治的人率先张扬开来）。不可避免的结果是：群众蜂拥而来，到耶稣这里；但这不在祂的计划之中。祂曾经拒绝魔鬼的试探，不肯成为受人欢迎的行神迹者，所以祂就离开这些城市，退到旷野去。路加告诉我们说祂在那里祷告（退与祷告都是指继续进行的动作），这显出祂的特色来，在急迫的责任中，祂觉得需要安静、祷告。

## 3. 医治瘫子（五 17-26）

由屋顶上缒下来这个瘫子得医治的迷人故事，三本对观福音书全

都有记载。耶稣行了一个神迹，明白表示“要叫你们知道人子在地上有赦罪的权柄”（24节），藉以回答文士和法利赛人对祂赦罪的抗议；众人的反应，和那些见了神的面的人一样。

17. 路加没有说明这件事的地点（马可告诉我们说它发生在迦百农）。在此之前，耶稣已经有了相当的名声，因此甚至有法利赛人从犹太并耶路撒冷而来，再加上来自当地的法利赛人。法利赛人对他们的宗教非常认真，他们对不违反神的诫命非常热心，甚至“用栅栏把律法围住”。举例来说，律法说：“不可妄称耶和華你神的名”，他们就根本不肯发出神名字的音，以确保自己不会干犯这条诫命。这种死守律法规定（“祖宗的遗传”）的作法，导致了表面宗教的不幸后果。人们因此对外在的事尽了许多努力，但在他们内心中却没有继续不断地爱神（这乃是不可少的）。法利赛人的数目不详（约瑟夫说他们大约超过六千人，《犹太古史》xvii. 42），但他们却具有非常大的影响力。他们是当日非正式的宗教领袖，他们率先反对、攻击耶稣。译成教法师的这个字，似乎是由基督徒所造的新词，表明犹太人的文士们专心在律法上的特色。路加继续说：主（就是神）的能力与耶稣同在，使祂能医治病人。

18-19. 有人（马可告诉我们说有四个人）用褥子抬来一个瘫痪的人。因为人多，他们无法抬进去放在耶稣面前，所以他们就抬到屋顶上去。房子经常有平坦的屋顶，屋外通常设有梯子可以通到屋顶上去。所以群众无法拦阻这些人上到屋顶去。在那里，他们从瓦间把他连褥子缒到当中。马可丝毫没有提到瓦（他没有说屋顶是用什么材料盖的），却说他们“拆了房顶”，并且“拆通了”。大多数解经家都说巴勒斯坦的房子没有瓦做的屋顶，路加所描述的房子是他在别的地方所看见的，不是巴勒斯坦的房子；但根据《新圣经辞典》（NBD）<sup>153</sup>，“瓦造的屋顶……出现在新约时代之前”。

20. 很显然地，没有说什么话，但这行动却是无言的吁求。它显出他们的信心，这是很重要的（为了别人而运用信心的例子，另参七 9-10；林前七 14）。这里所蕴含的，似乎不只是抬褥子之人的信心。首先，未加限定的复数他们似乎意味着包括全体——病人和他的朋友

们——说的。其次，如果病人自己没有信心，那他的罪得赦免就根本不可能。耶稣的头一句话必须先对付罪，而不是疾病。祂用带着权柄的语气说：“人哪（吕译、思高）！你的罪赦了。”这是非常重要的。曼松解释说：“这件事首要的目的，是要说明耶稣在宗教上的权柄是从赦罪开始的。祂来了，为要拯救灵魂脱离道德和属灵能力上的瘫痪。”他拒绝了布特曼的论点，布特曼主张赦罪是后来所附加的教义；他认为这是“原来故事的核心”（根据我的判断，这是对的）。耶稣所带来的，不是局部的救恩：它既是属灵的，也是身体上的。

21. 这些话激起了来自文士和法利赛人的反应。文士是熟悉律法的人（参 17 节“教法士”），可以是法利赛人或撒都该人（路加有五次将他们与法利赛人连在一起，有七次与祭司连在一起）。这个反对的族群正确地认识到只有神才能够赦罪，但却错误地假定耶稣犯了褻渎罪。他们没有停下来问问：耶稣与父神是不是有何关系，祂竟然可以赦免人的罪？附带提一下，路加比较喜爱用“谁？”开头的问句，并且用来指耶稣（七 49，八 25，九 9、18、20，十九 3）。

22-23. 耶稣知道他们所议论的，这似乎意味着祂知道他们的想法，而不是说祂听见了他们正在议论的话（参，你们心里，亦参，可二 8）。耶稣也提出一些问题来回答他们的议论。表面上，说你的罪赦了要比说你起来行走容易，因后者可能面临一个直接的、明显的试验，而旁观者却无从得知罪究竟赦免了没有。这可能是它的意思。但耶稣这样说也可能是指：说赦罪这两个字实际上要比说医治这两个字困难多了。祂正在做的，是远超过当日的医生所能做的。

24. 耶稣施行医治，为要叫他们知道人子在地上有赦罪的权柄。祂有关赦罪与医病的话语是一起发出的，祂既能做其中一件，就能做另一件。当日的犹太人认为所有的疾病都是因着罪的缘故（参，约九 2）。“亚历山垂拉比（R. Alexandri）托喜雅拉比（R. Hiyya b. Abba）的名说：病人的病情无法康复，直到他所有的罪都得了赦免”（*Nedarim* 41a）。他们既然如此主张，就必须因此而接受这人蒙赦免的事实。

这是路加头一次使用人子这称呼，他将会使用二十六次。它是耶

稣最喜爱的自称，在福音书中出现超过八十次之多，也出现在批判学者在四福音书所辨认出的所有层面上。只有耶稣用这个名称（司提反例外，徒七 56）。这似乎是祂用来提及祂弥赛亚身分的方法，用这个称呼不会在众人心中引起错误的联想<sup>154</sup>。然后，人子说出医治的话，吩咐瘫子拿起他的褥子回家去。

**25-26.** 这瘫子立刻就痊愈了。他就照着耶稣吩咐他的去做。本革尔解释拿起他所躺卧的褥子时说：“一个快乐的措辞。褥子曾抬着这个人，现在则是这个人拿着褥子。”只有路加告诉我们说，他回家时归荣耀与神。医治不是以耶稣这人为中心的，那人所尊崇的乃是神。路加继续说到旁观者的反应。他们也看见了神的手，因为他们也归荣耀与神；并且满心惧怕（在神面前的适当情绪）。他们的解释是：我们今日看见非常的事了，非常的意指“不可思议的”，参摩法特的译法：“我们今日看见不可思议的事了。”人的成就无法解释所发生的事。

## E 呼召利未(五 27-32)

**27-28.** 耶稣出去，可能是从房子里出去，虽然有人主张是从城里出去，因为他们认为税关一定是在城外。祂看见利未坐在税关上，这句话的意思可能是指他坐在税关前面；他若是在办公室里面，耶稣就不容易看见他、呼召他了。在第一本福音书中说他的名字叫马太（在马可福音与路加福音的使徒名单中也是如此）。关于税吏（*telōnēs*），见三 12-13 的注释。罗马的包税制度一定正在实施中，虽然罗马人把这个区域的税收交给希律安提帕（约瑟夫，《犹太古史》 xvii. 318）。利未所收的税好像是通行税或关税，而不是人头税等类的。人们由衷地不喜欢税吏，他们是与敌人勾结者或敲诈勒索者，这一类被人视为是不诚实的，他勒目将他们与强盗归在同一类别里（*Sanhedrin* 25b）。耶稣看见了利未，只对他说你跟从我来。利未就撇下所有的（这细节只有路加说到），跟从了耶稣。这一定意味着要作相当可观的牺牲，因为税吏通常都是富有之人。马太一定是使徒当中最富有的。我们不应忽略在这件事上安静的英勇行为。如果渔夫们感觉跟从耶稣不划算，他们大可毫无困难地回去从事本行。但利未一旦离开他的工作，可就

是彻底离开了。他们当然绝不可能重新接受一个离开税务工作的人。他的跟从耶稣，是决定性的委身。

**29.** 但很显然地，他不是用很严峻的辞呈来踏出这一步，而是以得胜的姿态来进行，他没有后悔，相反地，他为“一大群的”（吕译）人大摆筵席，以资庆祝（关于路加福音中筵席的景象，见七 36，九 12 及下，十 38 及下，十一 37，十四 1，十九 7，二十二 14，二十四 30、41 及下）。利未显然发现为基督抛弃财富是件令人愉快的事。他可能也想要把他的一些同事介绍给他新跟从的主。“一个归正的人不会愿意单独上天堂”（Ryle）。

**30.** 法利赛人可能没有受到邀请；可能这房子是开放式的，而他们知道正在进行的事；或者路加给我们的，可能是他们后来听见所发生之事后的反应。他们和“他们的”（吕译）文士（有些文士是撒都该人；但有许多是属于法利赛党）向门徒们发怨言（也就是“抱怨”）。根据他们礼仪上严格的洁净规矩，这些人与诸如利未和他同事这一类的人一起用餐，是无法想象的事。这一伙儿人中有些成员在礼仪上是不洁净的，再没有比和罪人结交更容易沾染污秽的了。此外，与一个人一起吃饭意味着彼此的友谊、完全的接纳。所以他们批评门徒们，自认虔诚的人怎能鼓励这样的罪人呢？

**31-32.** 他们埋怨的对象是门徒们，但回答他们的却是耶稣。祂用无懈可击的逻辑指出，需要医生的是病人，而不是健康的人；祂的工作是针对罪人的〔陶柏特引用冈格（Robert Munger）的话说：“教会是世上唯一以‘不配’作会员资格的团体”〕。然而，祂却不让他们留在罪恶中，祂呼召他们悔改。耶稣提及义人当然是讽刺的语气。但法利赛人的确自视为义人。根据他们的前提，耶稣的行为是正当的。他们没有成为门徒，可能与这个事实有关：对于受人尊敬和自义的人来说，悔改是不容易的。路加对悔改主题非常感兴趣，也比马太或马可都更充分地发挥这个主题（见三 3、8，十 13，十一 32，十三 3、5，十五 7、10，十六 30，十七 3-4，二十四 47）。

## F 禁食(五 33-39)

33. 耶稣的门徒太高兴了。他们没有实行悲哀的禁食；这一点令一些人很困惑。虽然在律法中只记载一次的禁食，就是在赎罪日的时候；施洗约翰的门徒和法利赛人的门徒却都力行禁食。所以他们问耶稣：祂的门徒们为何不遵行这个普及的习俗？这里提及祈祷，可能是指在固定的时候祷告。路加很清楚地记载耶稣和祂的门徒经常祷告。而且在这里，虽然耶稣的确同意说祂的门徒们不禁食；但对于祈祷，祂却没这么说。

34-35. 耶稣答复的要旨是“婚礼的客人是不禁食的”。祂的同在带来喜乐，就跟结婚派对一样。真正跟从祂的，就进入快乐的经历中。当祂与门徒们同在的时候，他们不能禁食；但祂的确正视到：祂有一天要“从他们中间被取去”（吕译）。这当然是指十字架说的（在动词 *aparthē* 里可能有暴力的概念）。当这件事发生的时候，他们就要禁食了。耶稣不是说“就要叫他们禁食了”（参 34 节的问句），祂似乎是指心甘情愿的禁食。

36. 祂加上了一个比喻（这个字可以指一句短而有力的话和故事），是从缝补衣服的居家生活中取材的。用新衣上的一块布补在旧衣服上，会把两件都弄坏了；新衣服撕破了，旧衣服所补上的也不相称。马可的经文有些微的差异。他说用来当补绽用的是“未漂过的”（吕译），较易缩水，会将它从旧衣服上撕开，那么所造成的破洞就比原来的更大了。这个例证显然曾经用了超过一次，带有些微不同的形式。

37-39. 另一个例证是取自皮袋。动物（通常是山羊）的肉和骨头取出后，皮则完整地留下。这样，它们就可以当作盛装液体的容器来使用。刚开始的时候，它们十分有弹性，但旧了以后，就缺乏这种弹性，在压力下容易裂开。耶稣说新酒装在旧皮袋里，皮袋就会裂开，酒就流出来了。新酒必须装在新皮袋里。这个和上一个例证极力指出：耶稣不是只在修补犹太教，祂的教训在本质上是全新的。若要把这教训压缩在犹太教这个老旧的皮袋里面（如：强迫禁食），结果一定会损失惨重。祂知道这个教训一定会让有些人不愉快。喝惯了陈酒的人，

甚至连尝一口新酒也不肯。他说：陈的好（不是像 RSV 边注所译的“较好”）。他甚至不将这两种酒放在一起比较；他对陈酒非常满意，甚至对新酒不屑一顾。“酒是陈的好！”

## G 安息日真义(六 1-11)

四本福音书全都清楚指出，耶稣和犹太当权者之间一个主要的冲突点，是关于守安息日的恰当方式。犹太人严谨地守安息日（在米示拿中有一整册是讨论这件事的）。有许多拉比的学生坚信安息日是一件赏心乐事，但守安息日的律法当然是很复杂、很压抑的。关于耶稣的态度，有趣的是：祂不仅主张压抑性的规条应该放松，采用较自由的态度；祂更说祂的反对者已经全然误解了这个圣日。他们若真了解它，就会看耶稣那怜悯人的作为不只是可行的——更是当行的（参，约 7 23-24）。

### 1. 安息日的主（六 1-5）

门徒们掐麦穗来吃的举动，引发了一场争论，把话题转到耶稣那引人注意的宣告：祂是安息日的主。

1-2. 有一个安息日，当耶稣从麦地里经过的时候，祂的门徒们掐了麦穗，用手搓着吃。旅行的人可以设法解决他们饥饿的问题（申二十三 25），所以他们抗议的，不是这个行动本身，而是在安息日做这事。法利赛人一定是认为掐麦穗违反了收割的禁令，而用手搓的动作则是违犯了打谷的禁令，把壳抛开可能代表簸谷，而吃则证明他们已经预备了食物。一点食物竟违反了安息日的四个禁令！他勒目认为收割与碾谷不比一个干无花果更该受责备（*Shabbath* 70b），所以少量的东西还是很重要的。

3-4. 耶稣的答复，是把法利赛人的注意力导向大卫吃陈设饼的举动（撒上二十一 3-6）。这个饼是用指定的方式预备的，只能用在圣殿的服事上（利二十四 5-9）。就着法律来说，大卫的举动是违反了律法，因为只有祭司才可以吃这饼（利二十四 9）。但他那一队人的需要越过了法律上的细节，也没有人责怪他。人的需要不必屈服于愚昧的

律法主义。

5. 现在耶稣加上进一步的、非常不同的辩解。他说祂——人子——是安息日的主。这是令人惊吓的宣称，因为安息日是神所设立的制度（出二十 8-11）。成为神圣礼仪的主，的确是有非常崇高的地位。有些人认为人子的意思是指“人”（就如原来的亚兰文经常如此）。他们将这节经文解释成：人是比安息日重要的。这说法可以灵活地适合于前文，但却有其困难。耶稣从未教导说人是超越制度之上的主。再者，人子在福音书中一律是指耶稣。祂一定是在指祂弥赛亚的职务。这句话是在提及大卫的举动之后，这可能是意味深长的。那被称为是主的，正是大卫的儿子。如果大卫可以逾越律法而不受指责，更何况是那更为伟大的大卫之子呢？

## 2. 医治枯干的手（六 6-11）

路加加上了耶稣在安息日所行的一个神迹的故事，来强调他的论点。耶稣是用行动来证实祂的主权超越了日子和疾病。如果会危及性命，拉比并不反对在安息日治病，他们宽大地解释这一点：“无论何时，只要有性命危险，这就越过了安息日的限制。”（*Yoma* 8: 6）但若没有危险，他们的态度可就是坚定不移的，这种医治是不容许的。

6. 路加不只一次地不对事件的日期详加说明，只说是又有一个安息日。耶稣正在会堂里教训人，那里有一个人枯干了一只手。根据他的特色，他告诉我们说枯干了的是右手。枯干是用来指植物或干木头的的一个字，这里可能是指某种肌肉萎缩症。

7. 反对又是从文士和法利赛人而来。他们窥探（这个动词的意思是“详细查看”）耶稣，盼望能看见祂治病，因而找出告祂的把柄。他们感兴趣的是控告，而不是医治。

8-9. 耶稣感受到这种挑战，并且予以迎头痛击。路加没有告诉我们说祂怎么知道他们的意念，这可能是他带出我们主的神性的部分方式。耶稣吩咐那一只手残废的人来和祂站在一起，显然是在一个很显眼的地方，众人对那里所发生的事将无可置疑。然后祂对反对的人说话，用问题来向他们挑战：在安息日行善行恶、救命害命，哪样是

可以的呢？祂不认为有中立的可能性。“除了行恶或行善之外，耶稣不承认有其他选择的余地。不肯救命就等于是害命一样”（Manson）。没有中立地带。在祂面前的这个人，正过着受伤害的生活。在安息日什么事都不做就是毁坏生命。耶稣来了，是为要拯救。

10. 既已表明了祂别无选择的余地，耶稣显然是停顿了一会儿，周围看着他们众人。这给他们机会来回答祂，但他们并没有把握这个机会。所以祂吩咐那人伸出他的手来。照着做，发现手复了原了。

11. 对法利赛人和他们同党的影响是：他们就满心大怒（“他们就怒不可遏”，NEB）。我们可以了解他们忿怒的原因，是耶稣反抗他们，从他们的窥探中成功地脱逃了。但他们似乎是什么也不能做，这可能就是他们彼此商议的理由了。耶稣把案件放在他们面前，问哪一个是对的，却没有得到答复。祂可以正当地宣称他们有机会可以说究竟哪件事该做，但他们却没有把握这个机会。

## H 拣选十二门徒(六 12-16)

12. 含糊不清的日期（那时）不只是一次而已。路加对于正确的顺序不大注意。耶稣正面临着重要的抉择。前面的那些事件显出祂的仇敌正逐渐增加中。有一天，他们会杀了祂。祂该怎么办？路加特别告诉我们，祂祷告，然后祂就拣选了一小群人，可以在祂之后接续祂的工作。

13. 天亮的时候，耶稣叫祂的门徒来。这是一群无拘束地喜爱祂的人。门徒是个学习者、一个学生；但是在第一世纪，学生不只是修读一门学科，他乃是跟随一个老师。“门徒”带有一种个人喜爱的因素在内，是“学生”所没有的。从这较大的一群伙伴中，耶稣挑选十二个人。这是以色列人支派的数目，说明耶稣正在建立真以色列人——神的百姓。在耶稣和跟从祂的人身上，“人们可以看见旧约圣经中的一幕戏，描绘神带领以色列十二支派前往应许之地”（Tinsley）。耶稣从未设立一个组织，这十二个人就代表了祂的行政机构。他们当中有些人显然是杰出人士，但整体而言，他们似乎不在一般水准以上，大部分在教会历史中都没有留下什么痕迹。那时候和现在，耶稣同样喜

爱透过完全平凡的人来工作。

耶稣称这十二个人为使徒。这词是从动词“差遣”而来的，意思是“奉差遣者”、“使者”。路加用了六次（使徒行传中用得较多，共二十八次），但其他福音书的作者却只有各自用过一次而已（马可可能用了两次，其中一次要看我们如何处理抄本问题）。在福音书中，经常只用“这十二个人”来指这一群人。马可解释说，耶稣拣选他们，是“要他们常和自己同在，也要差他们去传道，并给他们权柄赶鬼（可三 14-15）。这带出了宣教观念，以及他们服事的中心——传道。

**14-16.** 这份名单的顺序有些微的差异；但如果我们将这些名字分成三组（四人一组），那么在我们所有的名单中每一组都有相同的名字。每一组带头的名字一样，虽然组内的次序有变化。所有名单中的头一个名字是西门，耶稣给他取了另一个名字，叫彼得，意思是“磐石”。从现在开始，路加总是用这个名字，不像前面一样用西门。他没有说这名字是什么时候取的（见约一 42）。后面的西门称为奋锐党的，可能是属于激进的族群“奋锐党”，他们是以用暴力抵抗罗马人而出名的），或者这名字可能是指他性如烈火。关于雅各的儿子犹大（徒一 13 再次出现），马太和马可是用达太，这好像是同一个人的另一个名字。马太、马可、路加全是以加略人犹大结束，并且提及他的卖主，但只有路加说到他“变做”（吕译、思高、现中）出卖主的人。他在开始的时候显然是忠心的。“依斯加略”（思高）的意思可能是“加略人”，加略是犹大（书十五 25）或摩押（耶四十八 24）的一座城。若是如此，那么犹大就是十二人中唯一的非加利利人。

## I 平地讲道(六 17-49)

马太用三章经文记载山上的讲道，路加所记载的讲章是“在一块平地上”的，有许多类似之处，但却短了很多。然而，他另外又将许多类似的材料分散在他的福音书中。有些人感觉这是同样的讲章，有两种不同的记录；他们通常主张马太从 Q 的许多不同的上下文中摘取了一些材料，将它们放在一起，并且予以增补。这是有可能的，但不同点也有很多。讲道的人经常会在不同的讲章中使用同样的、或不同

的材料，尤其是在没有手写稿的讲道时。讲道者的这种习惯，似乎是较好的解释，即将类似和不同的材料结合在一起，而不是扩充性的编辑工作。

这篇讲章是用福与祸开头，继而说到那些在国度中之人适切的行为，特别强调爱和不判断别人的重要性。然后带出从果子知道树的原则；最后，耶稣将听祂讲道之人的态度与盖造房子之人的态度连在一起。从头到尾都是提醒我们，成为门徒的意义，是远超过优美的言词，乃是整个的生活方式。

### 1. 群众（六 17-19）

耶稣站在一块平地上（可能是在山坡上，所用的字不是指平地的常用字），和祂在一起的不仅有许多门徒，还有许多百姓。显然有些还没有效忠耶稣的人，受到祂教训的名声所吸引，想要多听一些祂的教训。他们有些人是盼望病得医治。他们来自遥远的地方，如远从东南方的耶路撒冷或北方的推罗、西顿而来。有病的人得了医治，路加特别提起那些被活鬼缠磨的（见四 33 注释）。耶稣医好了他们。

### 2. 论福（六 20-23）

这些福与下面所论及的祸，嘲笑了世界的价值观。它们高举了世界所蔑视的，却拒绝世界所推崇的。

**20.** 耶稣看着祂的门徒，清楚地向他们说出下面的话，称他们为贫穷的人（参四 18），说他们是有福的。祂所祝福的不是贫穷的本身；贫穷可以和福分一样，轻易地变成咒诅（参，箴三十 8-9）。祂也不是（像有些人所主张的）宣称，一种社会阶级的祝福要超过其他所有的阶级（“福音并不褒扬任何一种社会地位”，Talbert），这种社会阶级并不是他们自己所选择，若是能够，他们也一定要脱离这种贫穷的状态。耶稣所谈的乃是祂的门徒，他们是贫穷的人，也知道自己没有其他财源；他们依靠神，而且也必须依靠祂，因为他们一无可靠的。正是这种精神，所以在旧约圣经中“贫穷的人”经常几乎等同于“虔诚的人”（如：诗四十 17，七十二 2、4）。马太用“灵里贫穷”（吕译）

来表达这个意义。这个世界上的富足人经常都是自恃的；但穷人不是如此，而领受神的国（见四 43 注释）的正是这些谦卑的人。耶稣说你们是你们的，而不是“将会是你们的”。这些贫穷的人现在就已进入国度里面了。

21. 马太福音中，在饥饿的人的祝福之后，还加上了“饥渴慕义”，清楚说明了这里所暗示的。但强调需要也是路加的特色。将要饱足的，正是那些有需要的人。路加所说你们哀哭的人的这个福，马太没有这样说。这个福与前两个很切合。它不是指那些在个人的痛苦中甘之如饴的人，而是指感受到邪恶、感受到世人敌挡神，以及感受到世人后来之苦难的人。最后将要喜笑的，正是那些看出生命的这些现实景况的人。

22-23. 下一个出乎意料的福乃是给遭受逼迫的人。耶稣所说的不是普通的受苦，而是为人子而受苦。那些因此而受苦的人不是要受到同情；他们是有福的。耶稣吩咐他们要欢喜跳跃。他们有永远的奖赏。他们是在属神的传承中，先知们也是遭受这样的对待，神的百姓不能期盼有别的待遇。耶稣应许跟随祂的人，说他们一定可以有不合理的快乐，但他们永远不会脱离麻烦。

### 3. 论祸（六 24-26）

这些祸（只有路加福音才有）与福是很自然地连在一起的。它们对普世之人所视为可羡慕的社会地位和状态作了惊人的评估。世界的祝福可能可以鼓舞一个自满自足的态度，但对属灵的成长却是致命的伤害。有祸了并不能传达耶稣所用之 *ouai* 真正的力量，这个字较接近“哀哉！”（NEB）或“何等可怕！”（GNB）。表达的是悲叹与同情，而不是恐吓。

24. 头一个有祸了的是你们富足的人。这不是对门徒们说的，因为他们并不富足。它可能是与“你们贫穷的人”（20 节）有自然之关联。或者耶稣可能是对“许多百姓”（17 节）中的有钱人说的。财富容易使人认为自己一无所缺，因此就依靠财富，而不是依靠神。他们的态度与那受赞赏之人的完全相反（20 节）。耶稣对富足的人说：

你们受过你们的安慰。祂所用的动词是经常用在收据上的字，意思是“完全付清了”（见 MM）。这意义在当时一个有趣的例证是“他们已经收到了！”的说法。当一个人所拥有的一切就是属世的财富，那他事实上是个穷人，这种的财产伴随着内在的虚空。安慰不应被误解成祝福。

25. 你们饱足的人，意义跟“你们富足的人”是一样的，却更强调人们关注的状态。他们不只是富足的，并且拥有所想要的一切，感觉到一无所缺；他们在生活中认为他们所拥有的已经是全然丰足了，让物质的财产成为一切的一切，认为自己不需要神。主耶稣断言这样的人说：你们将要饥饿。这不一定是指身体上的饥饿，因为饱足的人经常都是终身饱足的。耶稣是指终极的实际，他们正是神国度中贫穷的人，有一天他们要亲自看见这一点。

你们喜笑的人必须作类似的解释。耶稣显然不是那么反对喜笑的人。祂的整个服事，就是在抗议那令人扫兴的态度；祂享受人生，一定是经常喜笑。祂的门徒们也是如此。但有一种的喜笑是表面的肤浅表现（“满足于现今之成功的无忧无虑的表现”，Fitzmyer）。引向悲哀和哭泣的，正是这个肤浅的欢乐。

26. 当人都说你们好的时候，是件危险的事，因为若不是牺牲一些的原则，很少能够如此。“在教外有好名声”（提前三 7）的确是重要的，但那却和受到普世的欢迎不同。赢得广泛喝采的乃是假先知（参，耶五 31）；真正的先知总令人不舒服，无法受到大家的欢迎。

### 4. 爱（六 27-36）

这篇讲章的重点，乃是爱的需要。耶稣强调说：跟随祂的人必须爱那不可爱的，像爱那些讨他们喜欢的人一样。“爱”在希腊文中有好几个字。耶稣所要求的，不是 *storgē*（天然的感情），或 *erōs*（浪漫的爱情），也不是 *philia*（朋友的爱）；祂所说的乃是用 *agapē*，意思是爱那不可爱的，这种爱不是因被爱的人身上有什么优点，而是因着这个事实：施爱之人选择成为一个爱人的人。

27. 你们的仇敌要爱他，这是不可妥协的。就如马太在叙述同

一句话时所说的：人们总是爱他们的邻舍，却恨他们的仇敌（太五 43）；但耶稣却超越这个。跟随祂的人在爱这件事上是不具选择性的。他必须爱所有的人，包括他的仇敌在内。这是他们主的精神；使爱的范围变宽，最早是出现在耶稣的教训中<sup>155</sup>，这还不足以避免敌对的行为。恨他的，他还必须要待他好。对于那些生活在被占据之领土里的人而言，这些话听起来一定很古怪的。难道不能反对、恨恶，或伤害罗马人吗？对于具有强烈国家主义倾向的人来说，耶稣的教训完全是不道德的。但是，正如盖德所说的：“报仇的人认为他是勇敢地抵抗侵略；但事实上，他是在对邪恶作无条件的投降。”

28. 信徒的爱彰显在他们的言语上。有些人会咒诅他，但他却要为他们祝福，这跟一般人所预期的反应正好是相反的，世人在遭遇类似的处境时绝不会如此做。有些人会凌辱他，他不能用同样的方式来报复，乃是要为这样的人祷告。

29. 耶稣举身体的暴力来说明。脸是 *siagōn*，应该是咽喉部位。耶稣所说的，是殴打咽喉旁边，而不是在脸上轻打一巴掌。对于这种殴打，自然的反应是迎头痛击。耶稣却吩咐跟随祂的人要那边的脸也由他打。祂所谈论的与态度有关。当我们受到伤害的时候，我们不可想法子报仇；如果有需要，我们反倒预备要接受另一次这样的伤害。遵行这个命令的最好方式，并不一定就是照字面地把另一边的脸转过去（参，耶稣自己对殴打的态度，约十八 22-23）。有一个世界上的智者建议说：“总要饶恕你的仇敌，别再激怒他们。”外在的饶恕可能并未显出真实的爱来。但耶稣所要的乃是爱，这蕴藏在祂关于外衣和里衣（外衣，*himation*，是指一般的外袍；而里衣，*chitōn*，或短袖衣服，通常是指内衣）的话语背后。对于拿走外衣的人，不该用忿怒来反应，反倒要让他把里衣也拿走。

30. 再一次地，重要的乃是这句话的精神。如果基督徒照着字面绝对遵行这个命令，很快就会出现一群贫穷的圣徒，一无所有，以及一些幸运的游手好闲者和小偷。耶稣所要的不是这样，而是要跟随祂的人随时准备要给、给、给。基督徒永远不能避免藉着他的财产将爱给出去。爱，必须随时准备好要被夺去每一样东西（若是有需要的

话）。当然了，在一些个案中，给不一定是爱的方式。但，决定我们到底是要给或是要保留，必须是爱，而不是顾念我们的财产。附带一提的是，给是继续进行的时态。耶稣正在谈论的，是习惯性的态度，而不是偶尔慷慨的冲动。

31. 耶稣将这一切浓缩在黄金律里面：你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，这个原则控制了生活中的一切。如果有任何人照着它来生活，他就不需要再有其他的指引。在基督徒之前，已经有人从反面提出这个律则。例如：伟大的希列（Hillel）就曾对一个询问者说：“你所憎恶的事，别做在你的邻舍身上，这就是整个妥拉（Torah，译注：即律法），其他不过是这一点的解释罢了”（*Shabbath* 31a）。在 *Epistle of Aristeeas* 207 中也发现有反面的形式，许多不同文化中也有许多哲人提出类似的教训。但饶有深义的是，耶稣用正面的形式提出这条律则，似乎没有别人曾经如此做。跟从祂的人禁止去做他们不喜欢别人做在他们身上的事，这对耶稣而言是不够的。他们在行善上必须是主动的。

32-34. 这里举了三个例子，说明基督徒必须超越罪人的原则，藉以证明爱的态度的性质。甚至连没有效忠于神的人也都会行出一些美德来。他们爱那爱他们的人。他们用好行为来回报施与他们的好行为。他们借贷给那些有需要的人，只要他能确定可以收回他们的钱，或者在自己有需要的时候也可以再借回来（附带一提的是：借这个动词，意思是“计算利息地借出”）。如果基督徒做这些事，他们所做的并不比世人所做的好到哪儿去。对于信徒来说，感觉在自己里面发现到某个美德，是很容易暗自庆幸的；但在他们可以宣称自己正在顺服基督之命令以前，应该问一问，他们所做的究竟有没有比罪人在类似的环境下所做的更多。

35-36. 这里再次提出积极的态度，首先是要爱仇敌，接着是要善待他们，然后则是要借给人。下面的词句有点困难。上下文似乎要求像不指望偿还这样的意义，但动词 *apelpizō* 在别的地方从来没有这个意义。它用来指“绝望”，这里的意思就成了“总不绝望”（吕译注、思高、RV），或者是“不对任何人绝望”（Rieu）。按一般的意义来翻

译这个字似乎是较好的。基督徒应该借给人，不对任何事或任何人绝望。耶稣告诉跟随祂的人，当他们这样生活的时候，你们的赏赐就必大了。祂从未劝人为了赏赐的缘故而服事，如此做不过是把物质上的自私换成了属灵上的自私罢了。但祂却坚持有赏赐：这是生命的事实之一。勃朗宁 (W. R. F. Browning) 注意到柯克 (K. E. Kirk) 所提出的一点——拒绝赏赐的念头易于导向难以捉摸的自我中心：“它使人的心思远离神，强迫它回到自己和自己的成败。”无论如何，必须从与神交通及更多服事机会的角度，来了解基督徒的赏赐。耶稣接着指出：我们根据这个精神来生活，正是完成了我们作为属天家庭成员的呼召。神恩待那忘恩的和“自私的” (RSV；最后一个字较普通，意思是“邪恶的人”，吕译；参和合、思高、现中)。祂是慈悲的。祂美善的恩赐——就像撒种时期与收割季节的阳光和雨水——是没有分别地赐给所有人的，包括圣徒与罪人。“有其父必有其子”，在父里面所看见的这些素质，正是儿女们应该当作目标的素质。

### 5. 论断别人 (六 37-42)

这里把许多言论松散地结合在一起，它们共同的主题是领袖职分，它们当中不只一句可能有双重含义，我们无法完全确定耶稣究竟是指哪种意思，或者祂是涵括两种意义在内。这个段落对耶稣所要求的爱作了进一步的应用：爱要在我们判断同伴的态度上看出来。

37. 耶稣用一个强制性的命令，来反对我们论断别人：你们不要论断人；祂接着说到结果：就不被论断。接着又是一个类似的强制命令，避免定罪别人，以及饶恕的教导。在这一切命令中，耶稣当然不是否定法律的程序。祂心里所想的不是法庭，而是极为普遍的行为，即专擅于批评、定罪邻舍的权利。祂说我们不可如此做。就不被论断，并不十分清楚到底是指人们现在所作的判断，或者是在将来由神，或由神与人所作的判断。如果我们冷酷地论断别人，我们一般都会发现他们会同样地回敬我们，我们会受到广泛的定罪；然而，如果我们不论断别人，那么我们的邻舍也不会轻易定罪我们。但这些话也可以用来指较为永久的后果。论断别人的人，招来神对他的审判。那蒙饶恕

的，正是那用饶恕的态度待人的人。这不是因功得救；这思想乃是：真门徒是不论断人的。当神接纳人的时候，神的恩典改变他们。一个饶恕的灵，证明这个人已经蒙了饶恕。

38. 蒙饶恕之人是亲切的，而亲切有其影响力。耶稣命令祂的听众要继续给人，并且提醒他们：当他们如此做的时候，别人也会如此回应，并且不只是用同样的方式，因为祂说是用十足的升斗，连摇带按，上尖下流的。这个隐喻是源自于测量谷子，用此方式来确保所给的有充足的数量。你们的“衣兜” (吕译、RSV) 其实应该是你们怀 (*kolpon*) 里，指外袍上的一个褶成，做得像是挂在腰上的一样，用来当作口袋。耶稣结束这一小段时，提醒说在生活的事务里，有种相互作用。我们所得到的，正是我们放入生活中的。祂显然是在使用一句箴言，这箴言曾以一个形式或另一个形式出现在许多拉比的言论中<sup>156</sup>。

39. 耶稣现在转向门徒们的责任，就是使更多的人成为门徒。祂使用了一连串的隐喻，来强调当他们如此做时，必须在生活上有高水准表现的重要性。祂首先说到一个瞎子尝试要带领另一个瞎子。当引导人的所看的不比被引导的人多的时候，这两个人唯一的前途就只有悲惨的下场了。这为那些信靠这种人 (如法利赛人) 的人惹来麻烦。它乃是警告说：要谨慎你所跟随的是谁。但它也有另一个警告，是与跟随耶稣之人所要运用的领袖职分有关的。基督徒不能盼望扮演别人的指引，除非他自己清楚看见他正往哪里去。缺乏爱，他也不能有这个盼望，一个人如果连自己都不知道得救之路，他所能带领别人的，就只有把他们领向悲惨的下场了。

40. 第二个例证，使这一小群人回想他们作门徒的身分。在别的地方也有一些多少相似的言论 (二十二 27；太十 24；约十三 16)。这很显然是耶稣不只一次、用不同方式表达的一个思想。学生的进展是受他所得到的教训限制的，他所知道的不能比他的老师多。我们不能从我们自己的处境来了解这一点，因为图书馆和便利的设备把无穷尽的可能性摆在学生面前。在耶稣谈论的时候，门徒只有他的拉比是他资讯的来源，宣称自己高过先生是很严重的僭越。门徒的一个目标是和先生一样，而他只有学成了才能达到这个目标。最后这句话所译

的动词 *katartizō*，意义像“使……成为适合的”或“完工”，用来指修补破洞（太一 19）或充分的供应（如：当世界被充分“设备成”的时候，来十一 3，吕译）。跟随耶稣的人，必须以“像祂”作他的目标。他不能把爱的命令丢在一旁，相信自己已经通过这个考验了。既然盼望门徒知道得比他的老师还多是不合理的，那么老师本身在基督徒弟路上有好的长进就很重要了。他尤其必须防范的，是属灵的瞎眼和缺乏爱。

**41-42.** 耶稣责备假冒为善的人，用的例证是刺与梁木，这是拉比有时也会使用的另一个例证<sup>157</sup>。我们不该忽略这个事实：耶稣相当擅长于用幽默的心情来提出祂的论点。我们对耶稣教训中所牵涉的许多论题的严重性，经常有如此深刻的印象，以致我们忘了耶稣也有幽默感。祂在这里选用了诙谐的方法。祂描绘一个假冒为善的人，当他正热切想要把一根刺从他弟兄眼中拔出时，他自己眼中却突出一根极大的梁木。但是我们不能忽略了幽默例证的严肃性。对我们而言，别人身上细微的不完全经常都比我们自己身上更大的瑕疵要显眼，耶稣是在劝勉我们：在我们从事判断之前，必须先严格地自我省察。重要的是我们要把梁木从自己眼中除去，介意弟兄眼中的刺则是不重要的。在我们对付自己的缺点之前，我们不可能正确地处理我们弟兄的问题，我们无法清楚地来从事这个工作。

#### 6. 树与果子（六 43-45）

**43-44.** 耶稣并未解释祂所说的好树与坏树究竟是什么意思，但下面的话语显出，祂所想的乃是树所生产之果子的种类。无花果与葡萄，是和荆棘与蒺藜相对的。当我们谈到植物的生命时，很明显的，每种树都有其特别的果子。一个人除了从该种树摘取该种果子外，在其他任何一种树上都不可能摘到这种果子。所有其他的树都结不同的果子。

**45.** 善人就像好树一样，会结出好的果子来。善人所结的果子，是从他心里所存的善发出来的。决定他的生命会结出那种果子的，乃是其所拥有的内在本质。恶人也是如此，他内在的邪恶所能发出的，

就只有邪恶。最后一句话说明了这个原则：心里所充满的，口里就说出来。我们所说的话总是有其缘由的。我们的话显明我们内心中所想的。

#### 7. 根基（六 46-49）

这篇讲章就跟马太福音中的那一篇一样，结束时有着令人印象深刻的提醒：遵行耶稣所吩咐之教训的重要性。在细节上则有所不同：在马太福音中，那两个人的不同乃在于他们选择在其上建造的地基；在这里，他们不同的是他们在地基上所做的到底是什么。

**46.** 很显然地，有些人已经证明自己是假门徒了，所以耶稣问他们为什么称呼祂主啊！主啊！却不顺服祂。称任何一个人为“主”，乃是承认自己所效忠的对象。而在称呼上的重复，更是强调了这种的承认。但言语却不能代替顺服。

**47-48.** 耶稣现在论到那注意祂所说的话的人。这个人像一个盖房子的人，深深的挖地，把根基安在磐石上。这是建筑物要坚固的基本要素，但却是耗费时日的、艰苦的工作，所以有些人就逃避它。但是当暴风与洪水来了，建造在磐石上的房子屹立不摇，艰苦的工作是值得的。在属灵生命上显然也是一样。当最后的试验在审判大日来的时候，要紧的是我们的生活是建造在什么根基上（参，林前三 11-12）。这些话当然可以适用在今生的暴风上，有好根基的人不会轻易地被生活的困难所击败；但这里所谈论的，可能是特指那至大的、最后的试验。

**49.** 那盖在土地上、没有根基的房子就不同了。当水一冲，这么盖成的房子随即倒塌了。它禁不起猛攻。听见耶稣的教训却不照着去行的，那人也是这样。他正在建造他的生命，却是没有根基的。他可能有可尊敬的每一种外在表现，他可能以遵奉宗教上的仪式而知名；但缺乏了根基，他就算不得什么。

#### J 医治百夫长的仆人（七 1-10）

对于一个关怀外邦人的作者来说，这是一个重要的故事。路加没

有说这外邦人的官来见耶稣，而是透过中间人来找祂，因着他的信心而受到称赞。这一点显然可以鼓励不曾看见耶稣，却透过犹太人使者而接受福音之外邦教会的肢体。马太也说了这个故事，但是有些不同。有些人主张医治大臣的儿子（约四 46 及下）是同一个故事的变体，但却几乎没有支持这看法的证据<sup>158</sup>。

1-2. 耶稣结束了祂的讲道，就回到迦百农。路加接着说到有一个百夫长，他的一个仆人病了。百夫长原来是统管一百个士兵的官员，但这数目却随着时间而有所改变。约瑟夫说到官员的阶级，在百夫长之下是十夫长（就像尉官底下的士官），上面则是千夫长和巡抚（就像校官和将军）（Bellum V.503）。摩法特将它译作“军官”（*army-captain*），这可能是最接近的同义字，巴克莱引用了历史学家波立比乌（Polybius）对百夫长的品格的要求：“运筹帷幄，不避危险，举止稳重，至堪信赖；临敌而不躁，遇险则坚守阵地以致身殉。”所要求的显然是刚毅而诚实的人。这跟新约圣经中所提及的每一个百夫长品格是一致的（参二十三 47；徒十 22，二十二 26，二十三 17、23，二十四 23，二十七 1、43）。这百夫长是个外邦人（3、9 节），可能是奉派前来襄助希律安提帕之兵力的罗马人，这一点不是很肯定，因为有些百夫长是其他种族的人；再者，在迦百农可能有一小支罗马人的分遣队。这个故事证实这个人是人道的、富有的，且敬虔的。马太告诉我们说他的仆人患了瘫痪病；路加没有说是什么病，但却清楚说明病得很厉害。这仆人快要死了；百夫长很关心，因为这仆人是他所宝贵的（*entimos* 意思是“尊敬的”、“器重的”）。

3-5. 百夫长风闻耶稣的事。虽然没有告诉我们他所风闻的内容，却一定包括耶稣所施行的医治在内。所以百夫长打发一些犹太人的长老去，要求耶稣来医治他的仆人。一个百夫长竟然可以用这种方式命令犹太人的长老，这一点乍看之下令人惊奇；但在他们对耶稣谈话的时候，理由就很清楚了。这不是一个普通的百夫长。长老们表示他配得耶稣来帮助他。他们详细叙述了两件事情：百夫长对所征服的百姓极具善意，他爱我们的百姓，他也帮助当地的敬拜，给我们建造会堂，藉以表达他的善意。这并不是说他就是一个敬拜真神的人，他不过是

一个很少见的、承担起与建造一座会堂有关之所有事情的人，但却对会堂里所敬拜的神不感兴趣。的确，有些罗马人帮助宗教是出于嘲弄的意味，为国家求得最佳的利益；但这个百夫长是个有信心的人（9 节），而不是一个好讥讽的人。有些人猜想他是一个“敬畏神的人”——一个敬拜神，却拒绝皈依犹太教的人，这并不是不可能的。

6-8. 耶稣回应了这个要求，就和他们同去。但在祂抵达那家之前，百夫长却打发朋友来阻止祂。这可有点令人好奇了，因为先前的请求是要耶稣“来”（3 节）。在马太的叙述中，这人直接对耶稣说话，没有提及长老或朋友们。有不同的方式可以处理这个难题。有人认为这两个叙述的差异是不能调和的；而有些人则认为先差使者去，然后亲自去，藉此而调和这些差异。但更好的方式是认为马太把故事给浓缩了，而把一些对于他的意图来说较次要的细节给删减了。一个人透过代理人所做的事，也可以说是他自己做的。所以马太所给我们的，只是百夫长与耶稣交谈的梗概，而路加则用大量的细节将事件真正的情节告诉我们。或许从这两位福音书作者论述使者的方式，我们可以分辨出他们的不同意图。马太所关心的，主要是百夫长的信心和国籍；对他来说，使者是不相干的，甚至是令人分心的。但路加所关注的，是这人的品格，尤其是他的谦卑，对他来说，使者是故事中一个生动的部分。

百夫长的信息开头是：主啊（可能是“先生”，现中）！不要劳动；因祢到我舍下，我不敢当。百夫长显然是个谦卑的人。他没有见过耶稣，但对祂有足够的认识，给予祂极高的地位。他可能也知道一个虔诚的犹太人可能会对进到外邦人家中有所顾忌。他继续说：我也“不敢”（RSV）去见祢，“敢”这个动词的意思是“以为（自己）配”〔和合本即如此翻译，第 6 节译作“敢当”（吕译“配……起”）的不是同一个字〕。长老已经保证说他是配得的（4 节），但他却自谦不配。

他接着清楚说明：他不认为耶稣必须亲自在场才能施行医治。所需要的，不过是祂说一句话（他认为话是耶稣藉以达到目的的工具）。能力就在耶稣所说的话里面，此外不再需要别的。这人从他自己的经历中举例证来说明，他若要完成他的命令，不必亲自在场。他可以说

去！或来！或你作这事！知道他每一句话都会被顺服。他并不是像我们可能会预期的说：“我是有权柄的人。”而是说我在人的权下。这人提及他在阶级制度中的地位，显出他的谦卑来；他大可只说他对那些在他以下之人的优越地位。他的话可能暗示耶稣跟他一样，是从一更高源头得着祂的权柄。他提到士兵是奉他的命令去和来的人，而你作这事是对他的仆人说的，这可能没有什么重大的意义；重点是，有不只一种的方式（士兵或仆人），百夫长的命令可以被遵从。

9. 耶稣就希奇他。根据记录，耶稣只有两次对人感到希奇，这里是因信心而希奇，在拿撒勒则是因不信而希奇（可六 6）。耶稣与群众分享祂的惊奇。祂转身，可能是要确定他们可以听见这信息；祂在祂的讲论前加上我告诉你们，似乎也是为了同样的目的。这是一个最不平常的处境，耶稣不愿这群以色列人忽略祂称赞这个军人的完满冲击力。祂继续说：这么大的信心，就是在以色列中我也没有遇见过。这不是在批评以色列人，因为它暗示耶稣确实在那里遇见过信心，虽然不像百夫长的信心那么大。令人惊奇的事是：这个外邦人竟然有这么大的信心，甚至是超越了以色列人——神的百姓——的信心。一个有趣的问题是这个人所拥有之信心的性质。他显然对他的仆人会得医治深具信心，但那就是一切了吗？就着基督徒而言，论及信心时不添加任何修饰语，其意义通常都超过这个。它意味着信靠耶稣，接受祂为主（参 6 节）。这个人风闻关于耶稣的事，谨记于心，不仅肯定祂能医治他的仆人，可能更使得他具有这种信心。一定也有另一种可能，即百夫长所有的，不过是相信耶稣能够医治；若再多说，就把在基督徒当中流行的信心的进一步意义引进来了。但依然有一种可能：路加所强调的信心，有更深的意义。

10. 路加并没有说耶稣讲了任何一句医病的话（马太告诉我们，耶稣说：“你回去吧！照你的信心给你成全了。”太八 13；但甚至连这句话都几乎不是“医病的话”）。他只是说，当百夫长所差来的人回到百夫长家里，看见仆人已经好了。马太说当百夫长还跟耶稣在一起时，这医治就发生了；但路加则把这一点留给我们去推论，并不强调它。他所强调的是百夫长的信心。他也留给我们这个问题：耶稣是否连这

么大的信心都超越了！甚至不用一句话就施行了医治呢？

## K 拿因寡妇的儿子(七 11-17)

这个死人复活的故事是路加特有的，虽然在别处也有其他复活的人，如：睚鲁的女儿和拉撒路。路加不只强调耶稣的能力，也强调祂的怜悯。他把这个故事放在这里，可能是要为答复约翰的使者预作准备。

11. 过了不多时，松散地将这个故事与前文连接起来。拿因在圣经中只有这里提及。一般都认为它的位置在今日的奈因(Nein)，约在拿撒勒东南方 6 哩，在小黑门 (Little Hermon) 山坡上，离迦百农有一天的路程。关于城，请见一 26 的注释。有极多的人与耶稣同行，证明祂在事奉的这个时期是多么受人欢迎。当祂从这城到那城，人们都喜欢祂，与祂同行。

12. 耶稣抵达拿因城，碰巧与一队出殡、送葬的人相遇。路加说这次相遇是在靠近城门的地方，这地方通常都有定额的人民在那里，因为它是平常的集合场所。死者是他母亲独生的儿子，而他母亲又是寡妇，这就形成一种非常沉痛的处境。这妇人现在在世界上真是全然孤单了。没有男人的保护和供养，她的生活一定很艰难。在第一世纪，妇女很少有机会可以赚钱维生。在艰难、孤单、忧愁上雪上加霜的，是得知这个家庭的血脉就此断绝了。同着她一起送殡的，有城里的许多人，证明她的苦况受到广泛的了解，并且众人也都对她有极深的同情。路加没有提到职业举哀者，但他们一定也在场：“在以色列人中，即使是最穷的人，至少也要雇请两个吹笛者和一个哀悼的妇女。” (Ketuboth 4: 4)

13-15. 路加第一次在故事中称耶稣为主（他经常在非马可背景的经文中使用的头衔；马太和马可则不以这个方式来使用它；约翰偶然用它）。毫无疑问的，它适合于这种情景，耶稣在此将要证明祂自己是超越死亡的主。没有人要求耶稣做任何事；乃是耶稣被自己的怜悯心所感，因而自动自发地采取行动。祂首先向那哀哭的妇人说话，吩咐她把眼泪擦干。她一定是走在灵柩的前面<sup>159</sup>，所以耶稣一定是最先

遇到她。然后祂进前按着杠（吕译：抬床；思高：棺材；现中：抬架），男孩就包在裹尸布里，躺在杠上。*soros* 这个字的意义经常是“棺材”，但是 MM 则证实它也用来指“棺架”。虽然犹太人有时也用棺材（*Shabbath* 23: 4; *Moed Katan* 1: 6），但他们的习惯是用开放式的棺架（如：约瑟夫，《犹太古史》 xvii. 197; *Vita* 323）。这显然是这里的前提。根据礼仪律法，耶稣摸这杠意味着不洁净，但只要是有人需要的地方，祂从不担心礼仪上的琐事。当祂摸了杠，抬的人就站住了。耶稣没有对他们说话，但他们清楚地看见有件不寻常的事正在发生。耶稣接着就对尸首说了这些话：少年人！我吩咐你起来！因着这大能的话语，那死人就坐起。就是这么直截了当。耶稣只不过是说话，神迹就出现了。路加接着说那死人就“开始”说话（现中），清楚证明他已重获生命了。他所说的话并没有记载下来，另外两个复活的例子中也是如此。耶稣把那少年人交给他母亲（跟以利亚在类似处境中所做的一样，王上十七 23），这个细节显出耶稣对那寡妇的关怀。

**16-17.** 那些看见这事的人，就跟看见神的反应一样。“害怕”（思高；必须理解为“敬畏”，见吕译）的心“抓住了众人”（吕译）。有意思的是，他们都归荣耀与神，而不是归给耶稣。他们在所发生的事中看出神的手，也把赞美归给当赞美的对象。但他们却也向耶稣致意，称祂为大先知。这是对耶稣一种不正确的观点，但也可能是代表这些乡下人所给予任何人的最崇高的头衔。这可能是因为耶稣刚刚做了古代两位伟大的先知所做的事（王上十七 17 及下；王下四 18 及下）而引发的。众人进一步地宣称：神眷顾了祂的百姓！这个说法在旧约圣经中并非不常见，它经常用来指祝福，像这里一样（如：得一 6；撒上二 21）；虽然有时候也用来指审判。这一切事不可避免的结果是：消息越传越远，耶稣的名声更为增加了。犹太在这里可能用来泛指巴勒斯坦；而提起了周围地方，证实耶稣的名声的确是大大地广传了。

## L 施洗约翰的疑问(七 18-35)

### 1. 问题与答复（七 18-23）

施洗约翰被关在监牢里，他显然正期望耶稣能做某件惊人的事。但好像什么事也没发生。于是他就打发人去见耶稣，盼望能了解原因，并且也可能想激起某种行动。

**18-20.** 耶稣所做的事在乡间广为人知，并且也有人把这些事告诉监牢里的约翰（三 20）。所以他就叫了两个门徒来，打发他们去问耶稣：那将要来的是祢吗？还是我们等候别人呢？那将要来的（参三 16，十三 35，十九 38；来十 37）并不是公认的弥赛亚名称，但约翰显然是用来指这个含义的（参 Marshall，“一个含糊不清的弥赛亚盼望”）。但是，他既然曾经长期见证耶稣就是那位将要来的大能者（三 16），就不清楚他为什么会问这个问题了（虽然我们记得：在这卷福音书中，约翰并未指名说耶稣就是那一位）。可能性极小的一个解释是：有疑虑的不是约翰自己，而是他的门徒；所以他差门徒带话给耶稣，因为知道耶稣会给他们满意的答复。这个解释太牵强，令人难以置信。同样地，似乎也很少证据可以支持下面这个观点：这些疑问表示约翰里面的信心正在萌芽。这观点提议说：直到目前为止，约翰都在继续进行他反对耶稣的行动，但现在他开始诧异：耶稣究竟是不是他所知道将要来的那位更伟大者？到底他应不应该因此而放弃他自己的行动？这个观点不符事实，因为约翰正在监牢里，他这时当然不会鼓励任何敌对的群体。还有一个事实是：我们的资料证实约翰的确曾向众人指出耶稣来（太三 13-14；约一 29 及下、35-36，十 41；徒十八 25，十九 4）。有些人认为约翰对耶稣的信心已经稍微衰退了。监禁在希律的监牢里，并不是一件愉快的事，而且还无法确定自己到底会不会被释放，甚至连这个心里刚强的人也可能已经泄气了。针对这个论点而提出的异议是约翰这个人的性格。这个说法仍有可能，但它与我们所认识的约翰是极不搭调的。第四个解释就是：衰退的不是约翰的信心，而是他的耐心。他的疑问可能是：“祢是我们所盼望的那一位，不是吗？那么祢何不做点什么事情呢？”这仍然是有可能的；但或许

较有可能的是，约翰只是单纯感到困惑而已。他曾经预言那位将要来的会施行某些惊人的审判工作（三 16-17）；但这种工作耶稣却连一件也没有做，祂热中于怜悯的工作。那么，是否有别人要做那些审判的工作呢？约翰极欲知道这一点。

**21-23.** 耶稣的答复，把注意力引到正在发生的事上。瞎子（赛三十五 5）、瘸子（赛三十五 6）、长大麻疯的、聋子（赛三十五 5）、死人，与穷人（赛六十一 1）都得了帮助。旧约圣经中类似的经文可以证明：医病的神迹和传福音给穷人，具有弥赛亚的意义。它们是神对耶稣职事的认可。弥赛亚要完成祂的工作，乃是藉着诸如此类怜悯的工作，而不是藉着反抗罗马军队的惊人胜利（“就算耶稣不是他们所需要的那种神，但在这里，祂究竟是不是他们真正需要的神呢？” Richardson, p.20）。耶稣在拿撒勒的会堂里已经讲过这一点了（四 18 及下），但并非每个人都理解了这真理。所以耶稣宣称说凡不因我跌倒的就有福了。译成跌倒的这个动词是很逼真的，是从鸟儿落入陷阱衍生而来的，用来指压到安置好的诱饵、触动陷阱机关的动作。它是用一种生动的方式来描绘出困扰的诱因。

## 2. 约翰的伟大（七 24-30）

那些听见了耶稣回答约翰所差来之人的，可能会认为祂是在责备，甚至是在否定约翰。祂要除去任何这类的念头，所以清楚说明约翰是最伟大的人。

**24.** 约翰所差来的人离开了以后，耶稣对旁观的众人提出一些问题，使他们面对：约翰究竟是谁？代表什么意义？祂的第一个问题是：你们从前出去到旷野，是要看什么呢？群众们曾经蜂拥而至，要听约翰讲道，为什么呢？耶稣提议了一个答案：要看风吹动的芦苇吗？这可能是一句用来指随处可见的寻常事物的谚语。更有可能的是：耶稣的意思是说约翰不是见风转舵、轻易摇动的芦苇；用这样的比喻来描写旷野中那位坚毅不拔的人，显然是不调和的。

**25.** 耶稣的第二个问题是：要看穿细软衣服的人吗？也有两种方式解释它：难道他们希望在旷野中找到一个朝臣吗？或者耶稣是

在问：“约翰是个朝臣吗？”细软（*malakos*）这个字的意思是“摸起来柔软的”；但它也有第二个意义“柔弱的”、“无男子气概的”。这显然不适合约翰。耶稣接着说那些穿华丽衣服、宴乐度日的人，要到王宫里去找，而不是到约翰的旷野去。约翰的确是在不毛之地、吃喝最简单的饮食、度着艰苦的生活，这个事实把这类的提议全给排除了。

**26-27.** 第三个问题是：要看先知么？这次的答案是对的，因为约翰的确是个先知，而且不只是个先知。这里又加上从玛拉基书三 1 引来的话，证实神把弥赛亚先锋的殊荣赐给了约翰。曼松提醒我们，这不仅是指出约翰的伟大，更是“预设了耶稣的部分……确定地意识到祂本身对以色列所负的使命。”

**28.** 耶稣接着就将可能是最崇高的地位加诸约翰身上：凡妇人所生的，没有一个大过约翰的。耶稣不是在降低约翰的地位，祂乃是尽祂所能地把约翰置于最崇高的地位上。约翰的职务把他跟其他所有人分别开来。

但耶稣并不是停在那里。神国里最小的比他还大。耶稣的来临标示出一个分水岭来。祂来了，为要开创国度；而这国度中最小的，都要比最伟大的人还大。这是历史事实的陈述。约翰属于应许的时代，在神国里最小的，之所以是更大的，并不是因为他自己可能拥有的任何品格，而是因为他是属于应许实现的时代。耶稣并不是在轻视约翰的重要性，祂是以正确的角度来看国度的成员。“有比跟随约翰更重要的事，那就是进入神的国度”（Marshall）。

**29.** 经常有人主张第 29 至 30 节是路加插入的句子。但这种插入耶稣讲论中的情形，少有前例可循。之所以有这种不肯定，乃是因为在希腊文中，译作听的这个动词并没有受词。RSV 与和合本加上这话，这就必须以这个小段落为插句。但我们也可以加上“他”（Goodspeed，参，现中“耶稣”）或“约翰”（Phillips；参，和合本小字“约翰的话”）；若是如此，耶稣在提及约翰的伟大之后，加上了别人对他讲道的反应，这似乎是较适合的（参 JB；Hendriksen）。众百姓似乎足以涵盖税吏在内；但是税吏如此受人恨恶、排斥，以致他们

单独形成一种族群(见五 27 注释),所以特别强调他们(参 Goodspeed, “甚至连税吏也”;另参,现中“包括收税的人”)。但这些普通人都以神为义,即“承认上帝为义”(吕译),他们接受了神的方式,不把神束缚在他们自己所塑造的模式中。这显明在他们受过约翰的洗上,这是悔改的洗礼,并且是把众人指向耶稣所要完成的工作上。

30. 耶稣用法利赛人和律法师来与这些悔改的小民相对。律法师是献身于研究神的律法的人,他们非常擅长于了解律法上枝微末节的事,却从来不曾掌握其重要信息。他们关切的是神的律法,却不关心神的旨意。所以他们和法利赛人竟为自己废弃了神的旨意。纯朴之人听见神悔改的呼召,会有所回应;但这些人,在自己的自鸣得意和自命不凡的自负中,却不觉得自己有什么需要悔改的,他们废弃了神的方式,拒绝约翰的洗礼,使自己置身于蒙福的道路之外,并且在耶稣来的时候不敞开心胸来听祂。封闭的心思导致一错再错。

### 3. 听众的反应(七 31-35)

耶稣继续指出祂当时的人不可理喻之处,指出他们拒绝了施洗约翰和祂自己,只是为反对而反对而已。无论提出什么理由,都不能令他们满意。

31-32. 耶稣用了一个反问句来问,这世代的人究竟像什么,并且用孩童玩游戏时的对话来回答。祂引用了小段对句,显然是孩子们在别的孩子不加入他们的游戏时所用的。当他们兴高采烈地吹笛时,他们的玩伴不肯跳舞;可是,当他们举哀时,他们的同伴竟然也不合作。他们既不愿兴高采烈,也不愿怏怏不乐。这世代的人究竟是比拟成那些吹笛和举哀的孩子,或是那些拒绝跳舞和哀哭的孩子,并不十分清楚。若是指前者,即表示他们抱怨施洗约翰不愿尽情作乐,但当耶稣来的时候,他们又责怪耶稣不够忧郁;若是指后者,则表示他们无论是对耶稣的兴高采烈或约翰的严肃都毫无反应,或者后者较有可能。但无论如何,论点是完全一样的,他们既不接纳耶稣,也不接纳约翰。

33. 耶稣提及约翰来指出这一点。他是一个苦修主义者,既不

吃饼(他的食物是“蝗虫、野蜜”,可一 6),也不喝酒(他大概喝水)。他这种刻苦的生活方式是许多宗教里圣人的特质,但是,却不能使约翰受他的伙伴们钟爱。他的教训太令人不舒服了,所以他们轻率地判定:他是被鬼附着的。

34. 耶稣并未跟从约翰的苦修生活,祂像普通人一样也吃也喝。这下,那些因着约翰远离常规而拒绝祂的人,应该可以接受耶稣了吧!事实不然。他们称祂为贪食好酒的人,还对祂吃饭的伙伴埋怨有加,说祂是税吏和罪人的朋友。宗教人士厌烦这么低俗的伙伴。但耶稣却不对任何人绝望,祂自由地与他们交往,好赢得罪人归向神,然而,人们却埋怨祂。以他们对待约翰的态度来看,他们拒绝耶稣,更是显出他们的刚硬固执,毫不讲理。

35. 但智慧人却不会遭人舍弃。智慧之子都以智慧为是(吕译“智慧总是从她所有的儿女得证为对的”)。以……为是这个动词的意义是“宣称是对的”或“证实是对的”或“接纳为对的”。那些真正的智慧人(智慧之子)都必宣称对的方式为对的,无论它是苦修式的或社交式的。无论在约翰或耶稣身上,他们都必看见神的智慧。他们必不照着那些永不能被取悦之人吹毛求疵的方式而行事为人。

### M 有罪女人膏耶稣(七 36-50)

每一卷福音书,都有一位妇人膏抹耶稣的故事(太二十六 6-13;可十四 3-9;约十二 1-8)。我们可以确信,其他三卷福音书是在叙述同一件事,而路加福音所记载的,则是另一件事。他们所提及的,是耶稣生平最后一周中的事;路加所提及的这件事则是早得很多。路加叙述中的“罪人”用眼泪弄湿耶稣的脚,用头发擦干,用膏抹,用嘴亲,这跟我们在其他的记载中所读到的不一样,就如在故事后的讨论中所看见的。在路加福音中,所关注的是爱与赦免;在其他福音书中则是香膏与周济穷人。我们毫无理由认为,其他福音书中的那个女人是个“罪人”(约翰说她是伯大尼的马利亚)。有些人主张路加福音中的“罪人”是抹大拉的马利亚,但这全然是揣测而已。

36. 一个名叫西门(40 节)的法利赛人,邀请耶稣一起吃饭。

在马太福音与马可福音中,主人的名字都是西门(“长大麻疯的西门”);但是这个名字非常普遍,并不能证明他的身分。耶稣早先曾与税吏一起吃饭(五 29),现在则是和法利赛人,可见耶稣极富同情心。

**37-38.** 那城里有一个女人,这里形容她是个罪人(这可能是指妓女)。当她知道了宴客这件事,就进到房子里。像耶稣所参加的这类宴席,并不是私下举行的,众人可以来,看看席间所发生的事。在这种时候,一个妓女一定不会在西门家中受到欢迎的,所以她这么做可是鼓足了勇气。这女人带着一个盛香膏的雪花石玉瓶,这是指球形的香料容器,没有把手,只有一个长颈,需要用到内容物时,必须把长颈打破(BAGD,LSJ)。虽然玉瓶的名称含有雪花石这个字,但不是所有的玉瓶都是由这个材料制成。然而蒲林尼(Pliny)说,这种材料做的玉瓶是最好的(*Natural History* xiii. 19, xxxvi. 60)。我们大可推论说这香膏是价值极贵重的。犹太妇女通常都会佩戴一个香水瓶子,用绳子悬吊在脖子上,这个瓶子对她们非常重要,所以,即使是在安息日,她们也可以佩戴着它(*Shabbath* 6: 3)。我们从下面这个事实可以看出这香膏的广泛用途:哲人分配给某个妇人400金币的香水津贴(*Ketuboth* 66b;即使如此,她仍觉得不满意!)。香膏不是个好的译法,因为这个字的意思是有香味的油,不是固体状的。这种油是节庆场合中常见的随身物。

人们在吃筵席时是斜倚在矮小的卧榻上,头靠在左臂上、朝向桌子,身体则往后伸展。在躺下以前,鞋子就已脱掉了。所以这女人可以毫无困难地接近耶稣的脚。她可能是要膏抹耶稣的脚(或头),但她的情绪太过激动,眼泪竟把耶稣的脚给弄湿了。她迅速用头发把它们擦干,这是个意味深长的动作,因为犹太妇女在公众场合是不会披散着头发的。她显然完全无视于众人看见她激动的情绪后的意见。这也可以解释她亲吻耶稣的脚的举动。亲吻特别受到尊敬之拉比的脚的例子不是没有(如:*Sanhedrin* 27b),但毕竟太过罕见。最后,她把香膏抹在耶稣的脚上。在正常的情形下,香膏一定是倒在头上的;把它用在脚上,可能是谦卑的记号。服侍脚是个下贱的工作,是指定由奴隶去做的。这是个合理的猜想:耶稣曾经使她脱离了犯罪的生活,这一

切全都是表示她的爱与感激。我们并不清楚她到底有没有遇见过耶稣。她可能只是置身在听耶稣教训的群众中,并且受到极深的感动,以致改变了她的生命。或者她可能的确接触过耶稣,只是圣经上没有记载。我们并不知道。

**39.** 宴请耶稣的主人看见这一切的经过,并且不以为然地在心头嘀咕着。他所用之条件句的形式,在希腊文中是暗示着:(a) 耶稣不是个先知,以及(b) 祂不知道摸祂的是谁、是个怎样的女人。

**40.** 耶稣开始纠正上述两项错误。这位法利赛人虽未明说出来,但耶稣却回答了他心中所想的。祂从表明祂知道西门是谁、是个怎样的人开始。首先,祂说有句话要……说,这使得西门的注意力不致分散。法利赛人的回答是请说(NEB),而非“什么话?”(RSV)他的话是客气的,却不具有鼓励味道。

**41-43.** 耶稣讲了一则小故事,是与两个欠债的人有关的。他们的债务都被免除了,一个是五十两银子(吕译注:“五百第那流”),另一个则是五两银子(吕译注:“五十第那流”,一第那流是一个工人一天的工资,马太福音二十 2;故吕译即作“五百日工钱”及“五十日”)。我们很容易就可以知道哪个人会爱恩人多;但西门的回答却有点不大情愿,在那多得恩免的人之前还加上我想。耶稣对此不予置评,但同意西门的答案是对的。

**44-46.** 祂接着就来到应用的部分了。祂转过来向着那女人,问西门说:你看见这女人吗?他看见了吗?这是很有趣的一点。“西门不能看见当时的她,因为是照着她过去的情形来看她”(Morgan)。耶稣开始将她的态度和主人的态度作了对比。现在可以看见:西门虽然邀请耶稣来到他家中,却没有按照尊贵客人当得的礼节对待祂。预期之中,主人必须预备水供他的客人洗脚(参,创十八 4;士十九 21);耶稣没有得到这个礼遇,但这个女人却用她的眼泪给祂洗脚。同样地,以亲嘴来迎接客人也是主人应该做的(参,创二十九 13, 四十五 15);耶稣没有得到这样的待遇,反而是这个女人用嘴亲祂的脚。最后,西门把用油抹耶稣的头也省掉了(参,诗二十三 5, 一四一 5),这女人

却用香膏抹了祂的脚（油是橄榄油，产量大而便宜；恰成对比的是香膏，是很稀少、很贵重的香料）。

47. 耶稣接着告诉西门：这女人的罪获得赦免了。祂并没有袒护那些罪：它们是多数的。但新约圣经一贯的教训是：无论多么多、多么大的罪，神的恩典都能赦免它们。我们必须谨慎地了解因为她的爱多这句话。耶稣不是在说那女人的行动赚得了赦免，甚至也不是说她的爱值得赦免。根据祂前面的那小段比喻和后面的话（50 节），祂是在说她的爱证明她已经得了赦免，这是她对神恩典的回应。耶路撒冷圣经（JB）表达了这个意思：“她的罪——她许多的罪——必定已经蒙赦免了，不然她就不会显出这么大的爱来。”相反地，那赦免少的，他的爱就少，很自然就会想到西门。他表达的爱的确只有一点点，这就意味着他不曾得到很多的赦免。

48-50. 现在，耶稣对那女人说：你的罪赦免了（参，五 21-24）。路加告诉我们，这句话在同席的人当中激起了一阵议论。赦罪是神的专利。所以，他们问：这是什么人，竟赦免人的罪呢？但耶稣根本不在意他们，祂所关心的是那女人，祂说：你的信救了你。这句话很重要，证明早先所说的爱，是她得救的结果，而不是原因。就像新约圣经其他地方一样，信心乃是接受神美善恩赐的方法。耶稣打发她走，说：平平安安的回去吧（参，八 48）！希腊文字面的意义是“进到平安里去吧！”值得注意的是，拉比主张“平平安安的去吧”适用于向死者告别，但对活人就应该说“进到平安里去吧”（*Moed Katan* 29a）。

## N 帮助耶稣的妇女(八 1-3)

过了不多日，耶稣又出发去巡回传道。周游这个动词“含有继续不断游走服事的意思（未完成！），而不是从一个地点到另一个地点的旅程”（Marshall）。这里没有提到会堂，很可能是因为会堂组织方面的敌意逐渐增加，使祂专注在露天的讲道与教训上。祂并不缺乏听众，因为前后经文均重复提及群众（参七 11、24，八 4、19、40、45）。这一次，与祂同行的有十二个门徒和祂已经治好的几个妇女。拉比拒绝教导女人，通常都给予她们非常低微的地位；但耶稣却自由地容许她

们进到团契中，并且受她们的服事，就像这一次一样。首先提起的是称为抹大拉的马利亚（抹大拉是地名，意思是“塔”）。基督徒的想象力自由驰骋于抹大拉的马利亚身上，大部分人都认为她是个漂亮女人，是耶稣从不道德的生活中拯救出来的。但在这点上，并无任何资料可循。路加说曾有七个鬼从她身上赶出来，这证明耶稣曾救她脱离非常痛苦的生活。但却毫无理由可以将鬼魔与不道德的行为联想在一起，它们较常与心智上或身体上的混乱有关。在二十四 10 又提到一次约亚拿，但除此之外，我们对她一无所知；这里只有提到她的丈夫苦撒，他是希律的家宰，证明他是个资产家，虽然我们不清楚他职务的主要性质。译作家宰的这个字，意思可以是希律财产的经理，或者可以指政治上的职务。郭得特（F. Godet）猜想，这个人可能是耶稣曾经医治他儿子的那位官员（约四 46 及下）；若是如此，就可以解释约亚拿何以会列在跟随耶稣的人当中，并且在这次旅行中允许她与祂同行。我们对苏撒拿一无所知，路加并未提到进一步的细节。另外，有好些别的妇女，他只附加了一句，说她们都是用自己的财物供给耶稣和门徒；这句话很有价值，使我们对耶稣在服事期间需要获得供应的方式有些许认识。我们读到使徒团队有一共有的钱袋，用来购买食物、周济穷人（约十三 29），但却没有提到钱袋中的钱是怎么来的。在此我们看见：这些妇女用爱和感恩来回应耶稣为她们所做的事（参，可十五 40-41）。敬虔的妇女帮助宗教教师，似乎也不是不常见的事；耶稣提及有些法利赛人显然是十分贪婪的（二十 47）。读到这群支持耶稣的妇女，是件相当温馨的事。值得深思的是：福音书没有记载一个女人是用行动来反对祂的；祂的仇敌全都是男人。

## O 撒种者的比喻(八 4-15)

路加福音的第二个马可段落从这里开始，继续到九 50。一般都同意作为这个段落的起头，并且在三卷对观福音书都有很显著地位的这个比喻，标示出一个转捩点。一大群人拥塞着耶稣，祂成了受人欢迎的教师；但祂所要的不是只有肤浅的信奉，所以祂加强了比喻的使用，只让那些准备要探索它的人才明白其中的意思。明白这些比喻需要思

想和属灵上的认真，它们把诚心寻求的人从漫不经心的听众中分别出来。

在早期，比喻的解释受到寓意法沉重的压制；在现代，一般都同意这是错误的方法。但是，对于这种方法的拒绝可能又失之太过了，甚至连三卷对观福音中对这个比喻所作的解释也全都被弃绝了。毕竟，我们都知道：旧约圣经、当时的犹太教以及早期教会全都使用寓意法。何以耶稣不能也稍微使用这个方式？这似乎是毫无理由的。近代学者从虔敬派所醉心的极端寓意法转离是对的；但若接着宣称说福音书中所作的解释，大部分或全部都起源于早期教会，不是从耶稣而来的，那可就是另一回事了。正如塔斯克所提醒我们的：“要将原始的和第二手的成分解开的这种尝试，很容易流于主观，而较不合乎科学”<sup>160</sup>。

4. 路加并未告诉我们传讲这个比喻的精确时间。它是出自耶稣甚孚众望的时期，因为有许多人聚集，并且有人从各城里出来见耶稣。但是除此之外，我们几乎不能再多说什么。

5-7. 在巴勒斯坦，撒种的人是先撒种，然后才犁田（我在1952年就看过一个人这么做）。落在路旁的种子可能是指落在农夫计划要犁耕的路上，虽然它被人践踏这句话看来比较像是普通的道路。无论哪种情况，飞鸟都可以吃到这种子。磐石必定是指多石子地，稍微覆盖了一些土壤，厚度却不足以留住水份，上面所生长的植物一定会很快就枯萎掉。荆棘是多刺的植物，有很强的生长力，它们比麦子长得快，抑制了好谷类的生长。

8. 跟前面那些种子成对比的，是有落在好土里的，在那里结出丰盛的作物来。马太和马可说有三十倍的、有六十倍的以及有一百倍的；但路加的经文却省略了，他只说在好土上有丰富的收成。这故事是用一个劝告结束的：凡有耳的就应当听。

9-10. 耶稣用一些普通的言论作为起头，来答复门徒对这个故事的询问。祂把门徒跟其他人作比较：特别强调你们。神国的奥秘是启示给他们的。真秘 (*mystēria*) 是那些我们自己永远无法发现，但神已经将之启示出来的真理；这个字在保罗书信中很常见，但在福音书中

却只出现在与此有关的经文中。但至于别人，看却看不见，听也听不明；他们听见了比喻，却不明白它们的意义。比喻启示了真理，同时也把真理隐藏起来：它们把真理向诚心寻求的人启示出来，他们不厌其烦的在表面底下挖掘，发现其意义；但它们也把真理向那只以听听故事为满足的人隐藏起来。这很明显是比喻的结果，但耶稣却说这也是它们的目的（叫……）。对那些认真的人而言，比喻是知识的矿场；但对那些随随便便、漫不经心的人来说，它们是个审判。

11-15. 现在来看这比喻的解释。神的道（路加福音中常见的词句）是论到神的话语，或者较有可能的，是从神而来的话语。那些在路旁的是那些从来不曾真正得到道的人，他们听见了却不在意，在他们相信之前，撒但就把道给夺去了。那些在磐石上的稍微好一些，他们欢喜领受这道（参，结三十三 32；可六 20），却没有深度，遇见试炼（试探）就退去了。那落在荆棘里的代表那些在属灵长进上有潜能的人；但生命只能到此为止，这些人的生活中充满了那么多美好的事物，没有可以容纳属灵果子的余地。与这一切成对比的是那些落在好土里的。这里的诚实善良的心可以跟持守连在一起（像 RSV、和合本），但较有可能是跟听连在一起，如思高：“那些以善良和诚实的心倾听的人”（参，吕译、NEB），他们真正地持守了这道，并且结实。

有两个方法可以了解这个比喻。一个是以之为用少量的开始与终极的丰收（这可能是耶稣的传道“在末日的成就”，Fitzmyer）的对比来激励门徒们；虽然落在无法结实之地的种子有其荣枯盛衰，最后的结果却是令人印象深刻的。另一个方法是强调对听道之正确反应的重要性，如果我们有正确的回应，就能导致丰富的收成；但如果我们的反应是像路旁、磐石或荆棘，我们就一无所获。就第二种看法，还另有解说。丁时黎 (E. J. Tinsley) 根据三卷对观福音书全都给这个比喻显著地位，并且都加上解释，主张它具有特别的重要性。论到解释，他说：“它极为接近：耶稣的确是要‘解释’祂自己和祂的使命……耶稣认为祂的使命是一条讲道与行动的道路，给人最大的机会来回应神的话。”<sup>161</sup>

## P 灯与遮盖物(八 16-18)

**16-17.** 点灯的目的是要照明，所以，灯不是放在器皿底下（参十一 33）或床底下。跟随耶稣的人必须让他们里面的光照射出来，照亮众人。这导向了这个思想：在适当的时候，所有隐藏的事物都要显露出来（参十二 2）。在审判之日，没有一件事可以被隐藏的。

**18.** 这句话与撒种的比喻和交银的比喻（十九 26）连在一起。正确的听是很重要的，别像比喻中那不结果实的种子。凡有的还要加给他，也是提醒我们同一个功课，这当然不是个鼓励有钱阶级的信息，它是与听神的道有关的。如果我们使用神所赐的，就有加增。后面的话强调反面的真理：如果我们不用，甚至连我们自以为有的也会失去。

## Q 耶稣的母亲与弟兄(八 19-21)

其他的对观福音书把这件小事放在撒种者的比喻之前（虽然没有明说在时间上也是在那比喻之前）。路加之所以把它摆在这里，可能是因为想以它为例来证明这比喻。他的叙述是三卷书中最短的，省略了一些细节，如：耶稣周围看着祂的门徒、伸手指着他们。路加把焦点集中在言论上。他告诉我们：耶稣的母亲和弟兄来见祂，但却受阻于众多的群众，无法到祂跟前来。对耶稣的弟兄最自然的解释为：他们是约瑟与马利亚的孩子。天主教传统神学家通常坚称马利亚是永远童贞的，将他们解释成约瑟从前妻所生的孩子，或者可能是耶稣的堂（表）兄弟。这类的观点毫无证据，我们还是主张自然的意义<sup>162</sup>。这家人宣称耶稣应该见他们，这可能是暗示着占有欲；但耶稣清楚说明祂现在已经献身于服事的工作，祂的母亲和弟兄是听了神的道而遵行的人。提及听（这是马太和马可缺少的），适用在撒种者的比喻之后。但强调的点是在遵行。那些接近耶稣的人，乃是那些认真负起他们向着神的职责之人。这并不意味着家庭的维系是不重要的、或可忽略的，耶稣不是在否认祂的家庭，甚至当祂为了完成救赎世人的工作而被挂在十字架上时，祂在痛苦中仍然想到祂的母亲（约十九 26-27）。祂的意思是：我们对神的职责必须优于其他一切。

## R 平静暴风(八 22-25)

有许多接受医病神迹的人（可能是觉得这些神迹切合于我们在机能失调上的知识），发现难以接受大自然的神迹，而寻求其他的解释。举例来说，在现在这个故事上，他们喜欢主张耶稣所平静的是门徒们的心，而非海浪，这种解释方式绝对是主观的。我们的资料清楚证明：耶稣的确于某些时候在自然界中施行神迹。道成肉身是大神迹，神既然在耶稣里成为人，我们就不需对像这类的故事畏缩不前。如果祂不曾如此，那才会发生问题呢！

**22-23.** 路加没有说明这件事的准确时间（马可则说是在耶稣讲撒种比喻的那天晚上）。耶稣邀请门徒们渡到湖那边去。在途中，耶稣睡着了，这跟马可的记载吻合。在一整天教训人之后，祂一定已经非常疲倦了。一场暴风骤起。加利利湖容易有忽起的暴风，因为它位在低于海平面大约七百尺之处，邻接着高山地区，高处的冷空气容易经由陡峭的峡谷向东边扫掠而过，能在短时间内使海翻腾。这一次，船将满了水，旅客落入极大的危险中。

**24.** 门徒用这些话把耶稣叫醒了：夫子！夫子！我们丧命啦！路加省略了马可福音中的责备语气“我们丧命，祢不顾吗？”和马太福音中的乞求“主啊！救我们。”三卷书全都告诉我们说耶稣斥责那狂风（参，诗一〇六 9），动词可能暗示在暴风背后有邪恶的势力。结果风浪就止住、平静了。耶稣对自然力的征服是完全的（参，诗八十九 9）。

**25.** 祂的查问，你们的信心在哪里呢？暗示门徒不该惧怕，他们应该信靠祂。他们对这件事的反应，仿佛是见了神的面一样。他们充满了敬畏（惧怕），他们惊奇，他们问：这到底是谁？这是重要的问题，路加不容他的读者忽略它。

## S 格拉森被鬼附之人(八 26-39)

### 1. 赶鬼（八 26-33）

这个神迹发生在外邦人占多数的地区；也有些犹太人住在这个区

域，但居民大部分是外邦人。

**26-27.** 格拉森人的地方给我们带来一个难题，因为格拉森位在湖的东南方约 40 哩处。马太福音则说是“加大拉人的地方”，但加大拉离湖约有 6 哩，并且有雅穆克 (Yarmuk) 河谷隔开。这两种异文都曾出现在三卷对观福音书的版本中，并且还有第三种异文“格迦萨人 (Gergesenes) 的地区” (吕译)，这读法为俄利根 (Origen) 所赞同，他认为另外两个地方都太远了，并且主张说那两个读法之所以产生，只是因为文士不知道小镇格迦萨，所以用他们所知道的地名来代替 (见于曼松等人的著作)。现代学者则指向喀尔森 (Khersa) 谷，认为这地还保留着古代的名字。这可能是对的，但也有人怀疑，这读法之所以出现在抄本中，只是因为俄利根开始了它。如果其他两种读法中的一个是正确的，我们必须了解：这座具争议性的城管理了一片邻接着湖的广大地区。当耶稣抵达这个地区的时候，有一个被鬼附的人迎面而来。这个不幸的人没穿衣服，住在坟墓里面。

**28-29.** 这人非常凶暴。他曾被铁链和脚镣捆锁着 (也就是说，手脚都被绑起来)，但他竟然把锁链挣断，证明他的力量极大。当耶稣命令这鬼离开他的时候，他发出了尖锐的叫声，开始像四 34 那个被鬼附之人一样的回应，不同的是，此刻是称耶稣为至高神的儿子，而不是“神的圣者”。被鬼附的人回答了门徒的问题 (25 节)。

**30.** 耶稣问这人的名字，得到的回答是群 (吕译：“军团”；思高：“军旅”)，这似乎是在说有一整个军团的鬼进到他里面 (一个罗马军团约有六千个士兵)。有些人认为这里提及了罗马军团，表示这人的苦境是由于军事作战的受创经验而来的。

**31-33.** 鬼知道它们必须离开这人，就不断恳求耶稣 (未完成时态) 不要吩咐它们到无底坑里去。这是拘禁群鬼、甚至撒但的所在 (启二十 1 及下)<sup>163</sup>。它们央求耶稣准许它们进到正在附近吃食的一大群猪里面去，耶稣准了它们，鬼就离了那人，进入猪里去。那猪群闯下山崖，投在湖里淹死了。这里有个困难，就是鬼何以能进到猪里去；另一个困难则是猪为什么会有这种举动。但既然我们对于鬼能做什么

所知极少，我们就不该问类似的问题。进一步的困难是：耶稣竟牺牲猪群的主人来医治这个人。对这个问题，基本的答复应该是：这人的痊愈要比一群猪重要得多。可有任何人当真以为猪应该得救，而这人应该继续留在不得救的情景中吗？同样地，发拉尔指出：“对于全城而言，将邻舍从这野蛮疯子的危险和恐惧中释放出来，这个收益要比损失这群猪更大。”我们也要记得：耶稣既未打发鬼进到猪里去 (祂不过是准许它们罢了)，也没有打发猪投到湖里去 (这故事并未说祂愿意猪死亡)。

## 2. 反应 (八 34-39)

这神迹同时影响了那个得医治的人，以及该地区的人。

**34-36.** 一点也不奇怪，放猪的逃跑了，并且把这消息传开来。然后众人就出来，要亲自看看是什么事。他们看见从前被鬼附的那人坐在耶稣脚前，穿着衣服，心里明白过来，显然有什么奇异的事发生了，他们就都害怕。

**37.** 摆在他们面前的事实，证明有个伟大的神迹发生了，这些人开始拒绝他们生活中最伟大的机会，他们非但没有欢迎耶稣——那释放人脱离鬼魔的，反倒“被大惧怕所迫” (吕译)，都求耶稣离开他们；所以耶稣就离去了。他们的惧怕可能是对如此明显运行之超然能力的迷信反应，也可能与猪群死亡所造成的物质损失有关。若是如此，他们就把耶稣当作惹麻烦的人物看待，祂关心拯救人要比物质财富更甚，求祂离开比较安心。

**38-39.** 那个得医治的人就不同了，他恳求能获准与耶稣同行，他觉得与他的恩主不够接近；但另外有工作要他去完成，耶稣打发他回家去，吩咐他说：传说神为你作了何等大的事 (悔改归正带着传福音的责任, Marshall)。那人的反应则是传扬耶稣为他做了何等大的事，耶稣所做的就是神所做的。传说神迹的命令，与别的地方安静的命令相反 (四 41)，或者在这个以外邦人占绝大多数的地区，较不会有激起弥赛亚理论的危险。而且，耶稣既然应众人要求而离去，那么更为重要的就是，在这地区应该有人见证神在他里面所做

## T 睚鲁的女儿(八 40-56)

在睚鲁故事的中间，三卷对观福音书全都记载了医治患血漏妇人的故事。这两个故事形成一个有力的实例，说明耶稣医治人的方式，甚至运用胜过死亡之权柄。

### 1. 请求医治 (八 40-42a)

当耶稣回来的时候，有一大群人正等着迎接祂（与格拉森人的态度成明显的对比，37 节）。在他们当中有一个人名叫睚鲁（在旧约圣经中叫睚珥，民三十二 41），是一个管会堂的，即会堂中负责安排服事的官员，举例来说，他要挑选那些带领祷告、读圣经与讲道的人，所以，他是这群体中地位崇高的人。睚鲁俯伏在耶稣脚前，求耶稣到他家里去，他有一个独生女儿（我们从路加的记载中，得知她是独生女），约有十二岁，快要死了。路加并未提起任何特别的请求，但从睚鲁的话中却清楚暗示是恳求医治；马可说他求耶稣去接手在她身上，使她痊愈；但真正的难题是在马太福音中表露出来，马太记载睚鲁的话说：“我女儿刚才死了，求祢去接手在她身上，她就必活了。”并不表示马太的记载与马可和路加相抵触；而是由于马太的笔法非常简洁之故。其他两个福音先说睚鲁来见耶稣，告诉祂说他的女儿快要死了，后来有个使者来说那女孩死了；马太则是把这两段话放在一起，缩短了这个故事。

### 2. 血漏妇人 (八 42b-48)

现在有了一件事情打岔，这一定很让睚鲁感到挫折，虽然这些记载全都没写一句抱怨的话。

**42b-44.** 在古代城市狭窄的街道上，群众无可避免地会造成拥挤。路加说众人拥挤着耶稣，他在这里所用的动词也在比喻中用来指荆棘将麦子挤住了（八 14），这一定是十分拥挤的了。在群众中，有一个女人患了十二年的血漏。这疾病本身一定很痛苦，而其影响不仅是在身体上的，也在社会关系上，因为这病使她在礼仪上变成不洁净的（利十五 25 及下），患者不许参加圣殿中的敬拜或类似的活动。她的不洁

净随时都会传染给人（只要触摸一下，利十五 27）。所以，众人一定得回避她，免得从她沾染不洁。这不洁虽然是暂时的，却也很麻烦。由此看来，生活一定非常艰难。可能就是她的病的性质，使她只有暗地里偷偷地靠近耶稣；如果她公开露面，群众可能从一开始就不许她靠近耶稣（混在群众中就比较容易了）。此外，她可能得在所有人面前说明她的病情。在这种尴尬的处境中，她宁可偷偷地摸耶稣。路加并没有像马可一样告诉我们说：她在好些医生手里受了许多苦，又花尽了所有的钱，病势非但没有好转，反倒更重了。他既然是个医生，省略不说也许反而较自然些。他也没有说她之所以从后头来、杂在众人中间，是因为她想只要能摸耶稣就必痊愈。路加把焦点全专注在医治上。这女人摸祂的衣裳缝子，也就是说，方形外袍末端的缝子，这外袍披在左肩上，垂在背后（民十五 38 及下）。这应该不是位于较低边缘，因为在这种情况下不可能摸到。她一摸到这缝子，血漏立刻就止住了。

**45.** 耶稣问：摸我的是谁？对拥挤的群众中任何一个人来说，这一定是个令人好奇的问题，而且每一个人也都不会承认。一定有些人推挤着耶稣，但他们并不想要摸祂，所以每一个人都感觉自己不是耶稣所说的那个人。彼得更代表众人毅然指出众人拥挤着祂，意即暗示：既然有这么多人碰触到了耶稣，那么这问题就显得毫无意义了。

**46.** 但耶稣却坚持，祂解释说：我觉得有能力从我身上出去（参六 19）。在此有个奥秘：是否随便一摸，就会有能力从耶稣身上出去呢？有没有可能能力流出去，而祂却不知道是谁得了这能力，也不知道这能力有什么作用？看来，似乎不是这么回事，有可能的是耶稣十分清楚所发生的事，这似乎是后面那句“那女人知道不能隐藏”的意思（47 节）。祂要把这女人摆在众人面前，理由显然不只一个。首先，对她来说，这是好的，她的确需要让她的痊愈广为人知；她所有的熟人一定都知道她在礼仪上长期不洁的状态，如果她要被人接受、重回正常的宗教与社交活动，就必须让她的痊愈变成众所周知的事。也有可能是祂要为这女人做点别的事；在她的观念中，认为摸了耶稣的缝

子就能带来医治，无可否认的，这有点迷信的成分在内，与她对话，使耶稣可以指示她：有价值的是她的信心，同时也使祂可以和她建立起个人的关系。这些话似乎也在说明：祂医治了她，自己并非不付任何代价的，因有能力从祂身上出去了。

47. 那女人知道不能隐藏。她原来以为可以摸一下耶稣，得着医治，然后就可以溜走而不被人注意到。其实她可能已经开始开溜了，因为福音书中记载说她来，她看见耶稣知道了，除了前来之外别无他法。但她却因着焦虑而战战兢兢的前来。难道她摸耶稣是做错了吗？她的痊愈是否会被夺去呢？所有的人会怎么想呢？这对她来说一定是个糟透了时刻。但耶稣在等着，所以她只得进前来，俯伏在耶稣脚前。她当着众人，把她所做的事、为何如此做，以及她如何得医治全都说出来。这是完全开诚布公的谈话。现在，每个人都知道她痊愈了。

48. 耶稣温柔地称呼她为女儿，根据记载，这是唯一一个被祂如此称呼的女人。祂接着指出是她的信心救了她，并且吩咐她平平安安的回。除了开头所用的“女儿”这个称呼不同以外，这句话跟祂对七 50 那个罪人所说的完全一样（见该处的注释；RSV 在用字上稍有不同，但希腊文都是一样的）。

### 3. 睚鲁女儿死里复活（八 49-56）

这个打岔延误了耶稣往睚鲁家的行程，但却没有拦阻它。路加继续说明这小女孩是如何复活的。

49. 马可和路加都说：当耶稣还在对那女人说话的时候，从睚鲁的家里有消息传来说他的女儿死了。使者继续说：不要劳动夫子。他显然对耶稣的能力可以超越死亡毫无概念，在建议祂不必到家里去时，暗示他是为着这位忙碌夫子着想，但也显示出在信心上和理解上的限制。

50. 睚鲁没有说话，但耶稣却听见这话，立刻吩咐他停止忧虑，祂说：只要信！你的女儿就必得救。我们若是可以强调路加所用的简单过去时态，信的意义就有点像是“作个信心的举动”、“你要信靠我”（虽然我们不该忽略马可所用的是现在时态：“继续信”；两者都强调

现在这个时候之信心的重要性)。耶稣当然清楚告诉管会堂的，面对着打击他的这疾病，他必须要有信心。其他任何事都不重要。

51. 前一个神迹发生的时候没有人注意到，但耶稣却坚持要使它变作众所周知。正如我们已经看过的，这显示祂为那女人设想。现在同样也是为了那小女孩设想的缘故，除了女孩的父母和祂内圈的门徒以外，祂不许任何人与祂一起进到房子里。这样，当她从死里复活以后，她才不会发现自己是目瞪口呆地注视她的群众的中心。这是祂头一次把彼得、约翰和雅各三人挑选出来，但在其他场合中，也同样是照着这个次序挑选这三个人的，参九 28；徒一 13。把雅各放在约翰之前的，见路五 10，六 14，九 54。

52-53. 为她哀哭捶胸的众人，指的是谁？并不十分清楚。他们当然会包括家人（除了与耶稣在一起的父母以外）以及邻居。正如我们在七 12 所看过的，职业的哭丧者是必然在场的，马太还说到有些吹手，他们似乎都毫不浪费时间地、辛勤地从事他们的职业。耶稣对那些制造嘈杂之哀恸气氛的人说：“停止哭泣！”（不要哭的结构意思是停止继续一个已经在进行中的动作，而这动词指的是大声地恸哭，而不是安静的啜泣）。祂解释说：她不是死了，是睡着了。有些人感觉应该照字面来解释这句话，认为耶稣的诊断结果是这女孩事实上还活着。然而，这很难与路加的陈述：他们晓得（不是“想”）女儿已经死了，以及后面的话：“她的灵魂便回来”（55 节）调和。较好的解释是把这些话的含义看作：对众人来说是死亡，对耶稣而言只不过是睡觉（参，约十一 11-14）；在新约圣经中，从来没有说信徒死了，都是说睡了（参，徒七 60）。耶稣的话引来一阵嘲笑（有意思的是：在新约圣经中清楚记载笑的只有这群哭丧之人）。哭丧之人晓得那女孩已经死了，当时耶稣还未进到房子里。

54-55. 想必耶稣是在这时进入死者的寝室。祂拉着这个死去之女孩的手，说：女儿！起来吧！！马可保留了亚兰文的语句，是这女孩的母亲在清晨时用来叫唤她的，但路加则把亚兰文的词句翻译出来（就像他通常所做的一样）。他很简单地叙述这个神迹：她的灵魂便回来，她就立刻起来了。耶稣接着吩咐他们给她一些东西吃。甚至在惊人神

迹的高潮，祂也不忽略实际细节的重要性。当然了，这些话再次显出，耶稣为那些与祂接触之人的日常需要设想。

56. 路加就像他经常做的一样，用这神迹的果效来结束这故事：这女孩的父母惊奇得很。耶稣接着吩咐他们，不要把所发生的事告诉任何人。这很可能不是为要使这件事不为人所知：毕竟，有一群哭丧之人已经聚在一起，准备进行殡葬事宜，一定得告诉他们必须取消这事。这孩子的父母自然会热心于谈论所发生的奇妙之事。对他们来说，更好是专注在女孩的安宁上，没有必要将之公诸于众。

## U 十二门徒的宣教(九 1-6)

有些学者（如布特曼）主张，这趟巡回传道之旅不是个历史事实，他们认为是早期教会为她本身的行为辩护，因而将之放回耶稣的时代。然而，这是极度主观的看法，其他人则指出，丝毫没有理由可以认为耶稣不会如此差遣祂的门徒出去。有迹象显示祂在加利利的服事可能不会持续太久，因此传扬国度的信息及给门徒们亲身经历，这两件事都很重要。

1. 首先，耶稣叫齐了十二个门徒。我们不该认为这十二个门徒一直都在一起。他们有些人在迦百农有家庭、有亲族，毋庸置疑地，他们会花些时间在自己家中。但在这个严肃的场合中，耶稣叫齐了他们。其他对观福音书告诉我们，耶稣给他们权柄，但路加更提及能力，并且还说可以制伏一切的鬼（马太和马可用“污鬼”，这可能是一样的）。除此之外，还有医治各样病的能力。由此看来，他们配备了足够的力量，并有权柄来使用它。

2. 受了如此装备之后，他们就奉差遣出去了（马可告诉我们是两个两个的）。耶稣差遣他们去做两件事：宣传神国的道和医治病人。这很明显是祂自己职事的延伸，因为这些都是祂自己已经在做的事。不但关心众人的灵魂，也关切他们的身体。

3. 十二门徒要轻装旅行。耶稣告诉他们：不要“拿什么”（吕译）去路上用，并且详细说明：不要带拐杖和口袋，不要带食物和银

子。他们要专注在手中的工作上，而不是在煞费苦心的准备工作上。事实上，他们甚至必须放弃一般旅行时的必要预备。神必供应他们所需的一切，他们必须相信神的预备，后来他们都一致同意神的确是值得信靠的（二十二 35）。不要带拐杖有点问题，首先，不易了解拐杖怎么会妨碍他们传道和医病的果效；其次，在马可的记载中，耶稣嘱咐他们“除了拐杖以外”，什么都不要带（可六 8）。有许多不同的方法试着要调和这两个记载，就如：路加的意思是“不要带额外的拐杖”（但为什么他们要一根备用的拐杖？）；或者它们是亚兰原文的不同翻译（可能亚兰原文有所省略，要用不只一种方式来加以补充）。但到目前为止，似乎没有一个解释可以真正令人满意。或者两者的意思是“照你现在的位置去吧”，耶稣是在指示他们不要为这趟旅行作特别的准备。口袋 (*pēra*) 是“背包、旅行袋” (BAGD)。他们既然不要作准备，就用不着这样一个袋子了。需要是急切的，他们必须轻装前去。然而，有些人认为 *pēra* 是乞讨者的袋子，举例来说，是巡回旅行之犬儒学派传道人所用的；这些传道人有些似乎是用这方法来感动群众，因而过着相当舒适的生活；耶稣的传道人不要模仿这样的人。不要带两件褂子（现中：“内衣”）切合其余的指示。为了他们的旅行，他们甚至连最简单的准备也不必。艾德轩 (Alfred Edersheim) 将此与拉比的规定连在一起：一个人一定不可带着拐杖、鞋子和钱袋进到圣殿区中。“在这两种情况下，强调这个命令的象征理由可能是一样的：当整个人全神贯注于服事主的时候，甚至连从事其他工作的模样也当避免。”<sup>164</sup>。

4. 现在，我们可以看见他们要如何维生。在每个地方，他们要进入一家，并且住在那里。有人会有足够的兴趣及热诚来接待他们，他们不可到别家，当他们离开那城的时候，要从他们开始时所进入的那家起行。他们停留时间的久暂，取决于那一家主人殷勤款待的极限。

5. 其次，耶稣告诉他们，当他们找不到一个欢迎他们的人的时候该怎么办。他们只要把脚上的尘土跺下去。根据拉比的观念，外邦之地的尘土带着污秽<sup>165</sup>，当严谨的犹太人从外地回到巴勒斯坦的时候，都必须将尘土从鞋子上除去。门徒们把脚上的尘土跺下去，是见

证他们的不是，乃是用象征行动宣告拒绝国度的以色列人比外邦人好不到哪儿去，他们不属于神的百姓。实际的例子，参使徒行传十三 51。

6. 使徒们顺服了，他们走遍各乡，这指明是趟乡村之旅。路加并未详加描述，只说他们传道、治病。他们到处做这些事，证明他们走过了相当大的地区。

我们或许应该补充一下：这里所给的指示，不是要一成不变地普遍遵行。后来，耶稣曾吩咐跟从祂的人，要带钱囊、口袋和刀（二十二 36）。这些指示仅仅是为了这趟旅行的。

## V 分封的王希律(九 7-9)

当使徒们出发去完成他们的使命时，路加告诉我们一些与分封王希律有关的事。这个人听见了耶稣的事，感到很困惑。

7-8. 关于分封的王希律，请见三 1、19 的注释。他所统治的领土，正是耶稣做祂大部分工作的地区，所以他对报告给他的这些消息甚感兴趣，同时也感到很疑惑。有些人以为，耶稣是施洗约翰，现在从死里复活了；马太和马可告诉我们说这是希律自己的观点，路加的意思可能是指希律在最后也同意这个观点。其他人认为是以利亚或另一个先知。这一切可能意味着弥赛亚理论，因为以利亚是预期在弥赛亚之前出现的（玛四 5），而犹太人认为其他的先知也会来临。显然耶稣的服事引起了广泛的兴趣，导致众人议论纷纷。希律很可能也听见那奉耶稣的名出外传道的使徒团队。然而，尽管众人都在议论，并且对耶稣极感兴趣，但却都不知道耶稣究竟是谁。

9. 希律自言自语地说：“约翰？我已经斩了。”（Rieu）在仔细察验过其他的建议后，他还是回到约翰身上来，显示出约翰从死里复活的想法困扰着他。当他想到这个好人时，他的良心可能在搅扰他。所以他想要亲眼见耶稣，可能是要试验祂究竟是不是约翰。

## W 喂饱五千人(九 10-17)

除了复活之外，这是四卷福音书全都详细叙述的一个神迹。显然

它对早期教会具有特别的魅力。但近代以来，有些人难以接受这个神迹。他们提议说，可能这个“神迹”是发生在众人心中：当耶稣的门徒准备要分享他们所有的一切时，其他人感到羞愧，因而把他们带来、但起初并不想与人共享的食物也提供出来。当他们这么做的时候，证明足够而有余。其他人则认为这是象征性的一餐，就像圣餐一样，并且指出这故事之语句与圣餐所用的语句类似之处。这些观点的问题在于太过主观了。如果它只是象征性的，很难理解这故事何以会在圣经传统，和早期教会艺术上留下这样大的影响（参，基督徒艺术中饼与鱼的主题）。这不是任何一位福音书作者的意思，他们全都是在叙述一个神迹。“这个事件降低到普通人的层次上是绝无可能的”（Melinsky）。这并不意味它就不具有象征性。约翰提及它是一个“表记”（sign，中文译本都作“神迹”），我们应该非常认真地考虑这一点。这一餐使人了解一个真理：神在基督里能供应任何的需要。我们甚至可以接受这一餐具有圣礼性质的观点，它可能是预尝弥赛亚的筵席——弥赛亚与祂的百姓共享的筵席。或许它也带有“临别团契”的意味，因为耶稣体认到祂不会再有太多时间在加利利自由往来。但我们不该如此坚持这些观点，以致使神迹的看法暗昧不明。

10. 在合适的时间，使徒们从他们的旅行回来，作了报告。在他们全力以赴地劳苦之后，耶稣带他们到偏僻的地方去，这又是耶稣为人设想的一个例子。显然祂是要他们有机会休息，得着更新。他们往伯赛大去，这一定是指那座城近郊某处，因为路加也告诉我们说这里是“野地”（12 节），所以不是这座城本身。

11. 耶稣与十二个门徒想要到隐密处去安静，这计划受到阻挠（从马可福音我们可以知道：有些群众甚至赶在前头到那里去，当耶稣和祂朋友们登陆时，他们已经等在那里了）。令人好奇的是，众人跟随耶稣，沿着湖岸绕行。对他们而言，留在原处等候祂回来会比较简单，像他们从前做过的一样（八 40）；但伯赛大是在希律管辖范围之外，很可能希律有些没有记载下来的举动，使得众人深信，耶稣可能不会再有多少时间出现在加利利。施洗约翰之死是近期内的事，由此可以证明希律对耶稣和跟随祂之人现在正从事之传道所怀的敌意。所以众

人都出去迎接祂。虽然祂想要有隐密的生活，耶稣却未表现出恼怒的样子；相反地，祂接待他们，并且继续做祂和门徒们最近所做的工作。对他们讲论神国的道，医治那些需医的人。

12. 我们不知道这一切事是什么时候开始的，只知那一天所有剩余的时间都在进行这些事。快到晚上的时候，十二门徒认为是该采取行动的时候了，所以他們要耶穌打發眾人回去。他們所在之處是野地，沒有食物，所以群眾必須分散到四圍的鄉村去，才有得吃。借宿意味着至少有些人不是当地的百姓。

13. 耶穌的回應却是建議門徒，把眾人所需要的給他們（你們是強調用詞）；但他們說他們所有的不過是五個餅、兩條魚。我們根據約翰福音知道這些是大麥餅（窮人的食物），並且是安得烈所找到的一個小男孩所帶來的。顯然這是那個小男孩自己所需的食物，無法解決那么多人的問題；門徒們認為除了打發眾人離去之外，變通的方法是他們“親自”（思高）去為這許多人買食物。但這是不可能的，因為他們離供應的來源非常遙遠，也因為他們沒有所需的錢〔腓利浦指出：兩百第那流（和合：“二十兩銀子”，見七 41 注释）是不够的〕。

14-15. 現在，路加告訴我們說：群眾的人數約有五千（*andres* 這字是指男人，以示與婦女和孩子區別開來，雖然婦女與小孩可能並不多）。耶穌告訴門徒叫他們一排一排的坐下，每排大約五十個人，顯然是為了方便供應食物的緣故。

16-17. 耶穌照着猶太人開始用飯的方式來進行；祂拿起食物來，望着天“說了祝福的話”（NEB）。祝福這個動詞並非意指祂以一個方法將福分賜給這些食物，這種觀念並未出現在聖經中；它的意思是：耶穌說了一段感謝的禱詞，禱詞的開始是“主啊！祢是可稱頌的。”接着則是特別指出是為了什麼而感謝，在這個例子中是指餅和魚。餅通常是在說這個禱告詞的同時擘開的，雖然在此也是指擘成一块一块的，好分給眾人。耶穌把食物遞給門徒，他們又遞給眾人，直到所有人都吃飽了。他們是真的飽餐了一頓，而不只是個象征。當這一頓飯結束的時候，門徒把所剩下的收拾起來，裝滿了十二籃子的零碎。雖然有

充足的供应，却也不该浪费。

## X 门徒训练(九 18-27)

在这里，路加把马可福音六 45-八 26 这一整段全都给省略掉了<sup>166</sup>。无论他的理由是什么，它都产生一个有趣的结果，就如林尼所指出的。希律问说：“这……是什么人？”（9 节）。提出的答案有些是由喂饱的群众来的（参，约六 14-15），众人又多加了三个（19 节），而彼得再加上他自己的一个（20 节），最后的高潮则是从神而来、令人敬畏的答案（35 节）。我们也应该要注意另一个结果：门徒们承认耶稣是弥赛亚，后面紧跟着的是主的教训，祂说这意味着祂有一个十字架要背负，而门徒们也有他们自己的十字架要面对。

### 1. 彼得的宣信（九 18-20）

马太和马可都说这件事发生的地点是在该撒利亚腓立比的村庄，靠近黑门山的山脚下。这是个异教徒的地区，大神潘（the great god Pan，译注：希腊的牧羊神）的敬拜尤为重要。耶稣从希律所管辖之地，从拥挤着祂的群众退到这里来；在此，祂可以安静地与门徒们谈话，也有机会专心一致，不受打扰地思想。路加特别告诉我们说耶稣“正独自祷告”（吕译）。然后祂就开始了一段对话，问门徒们：众人说我是谁？他们的回答与传到希律那里去的报告一样（7 节及下），希腊文的意思似乎是意味着：一般人所给的答案是施洗的约翰，虽然有些人有其他的看法（顾思璧即是如此）。也有人提议以利亚或古时的另一个先知。耶稣接着问：“但你们呢？”（吕译），你们说我是谁？在三卷对观福音书中，这个你们全都是强调用词。祂是在问：与其他人区别开来，你们认为如何呢？对基督的认识总是个人的发现，不是从其他人学来的报告。彼得是发言人，这是常见的情形。他代表着他们全体说：是神所立的基督（关于基督，见二 11 注释）。彼得是在说：耶稣是神的百姓长久以来所盼望的拯救者。他和他的同伴们之所以认识这一点，不是从人来的发现，而是一个启示（太十六 17）。但“弥赛亚”真正的意思是什么，他们可知道了；所以耶稣跟着就解释：它牵涉到受

苦与受死。他们发现这是一个难以学习的功课。事实上，当耶稣被钉在十字架上的时候，他们仍未学会这一点呢！

## 2. 受难的预言（九 21-22）

21. 耶稣回应彼得的话，是非常坚定的禁令，要他们保持静默。耶稣切切的嘱咐他们，或“严严地命令他们”（现中、NEB）。理由当然是：这消息如果传开来，肯定会造成误解。犹太人憎恶他们臣服于罗马人的状态，渴望获得拯救；几乎只要有任何一个人自称是弥赛亚，他们都准备要追随他，事实上，的确有过许多小规模革命。假设耶稣广受众人拥戴为弥赛亚，众人都会从政治与军事的角度来了解此一宣称。他们一定会彻底忽略祂正在教训他们的。

22. 马太与马可都说到彼得责备耶稣，但路加却专注在他的主的受苦上面。他报导着：耶稣说祂必须受苦。这就是弥赛亚的意义。对祂来说，受苦不是一个意外事件，而是一个强制性的神圣需要。关于祂所要受的许多的苦，耶稣只说到至终被人弃绝。弃绝这个字，似乎是个专门的术语，意味经过仔细的法律深究后，拒绝一位不符资格的公职候选人（见 LSJ）。它在此是暗示犹太政教组织会考虑耶稣的宣称，但却决定要弃绝祂。长老、祭司长和文士只用一个冠词来表达，指出了——一个事实：这三种人在议会中形成了单一的群体。祭司长当然只有一位，复数的意思是指祭司长家族的所有成员说的。这里乃是说，最先弃绝祂的，乃是国家的领导人物们。这个弃绝也不只是嘴吧说说就算了的事，祂还要被杀。耶稣不容他们置疑：弥赛亚即意味着十字架。但十字架并不就是整个故事。人子在第三日将要复活。复活是与钉十字架一样确定要发生。

## 3. 背起十字架（九 23-27）

耶稣在宣布祂将背负十字架之后，紧跟着就提起另一个十字架，是跟从祂的人所要背负的。这当然是不同的，他们的十字架不是照着字面意义来理解的，他们的受苦也不是赎罪性的；但它却是真实的（现在也是）。

23. 跟随耶稣的人必须舍己（不只是他的罪，更是他自己；他不能以自我为中心）。成为一个基督徒，没有一点任性而为的余地。门徒们可能看过一个人背起他的十字架的情形，他们知道它的意义。当一个人背着十字架从他们的一个乡村出来，与一小队的罗马兵丁同行，他正走在一条单行道上，不能回头。背起十字架，意味着最大限度的舍己。这是路加头一次使用十字架这个字，却带着惊人的果效。跟随基督的人已经向着整个的生活方式死了（参十四 27）。路加告诉我们：这不是一件可以完结的事，然后就可以脱离这条道路了，它必须是天天要作的事（参，林前十五 31）。耶稣说：他要如此地跟从我。

24-25. 似非而是地，一个想要救自己生命的人，竟然会丧掉生命（参十七 33；太十 39；约十二 25）。要救更好是译作“想要救”（吕译）、“愿意救”（思高）。它指出一个人尽力为自己求最美好生活的人生态度。那条路意味着某种的损失。救了自己生命的，乃是那为了基督的缘故而丧掉他的生命的（不是“想要丧掉”，而是实际地丧掉）。当他为基督的缘故舍去一切的时候，他发现自己已经进入生命中，而那才是真正的生命。“基督徒必须要体认到：神赐给他生命，不是要叫他为自己而保留这生命，而是要为别人奉献生命；不是要节省它的火焰，而是要为基督、并为人而烧尽自己。”生命不能像属物质的东西一样贮存起来。耶稣用一个绝妙夸张的语法问：一个人若赚得全世界，却丧了自己或赔上自己，有什么益处呢？没有任何物质能补偿所丧失的自己。

26. 耶稣以一个永恒的问题，来强调这一点。祂提及在未来的某时刻，祂将要在自己的荣耀，并天父与圣天使的荣耀里降临。这显然是指世界次序的结束，某种全新次序——事物最终的状态——的出现。祂说，现在若把耶稣和祂的教训当作可耻，祂保证会在那荣耀的日子把我们当作可耻的。

27. 这个小段是以一句神秘的话语作结束的。现在站在这里的，有些人在没尝死味以前，必看见神的国。尝死味的意思当然是“死亡”；但在上下文中，神的国的降临究竟是什么意思就不清楚了。有些人主张耶稣是提及祂的降临（*parousia*），所以祂错了；但这看法并不适合

所用的语句。如果在有些人未死以前 (*heōs an*)，有一件事必会出现，意思是指他们会在这件事发生以后才死，那么这就不可能是指祂的再临 (*parousia*)。但无论如何，这句话太过简单了；蒲隆模注意到这句话有七种可能的解释：变像、复活与升天、五旬节、基督教的扩展、福音的内在发展、耶路撒冷的毁灭与基督再临。他主张说：提及站在这里的有人意味着有些人（即：那些在这特殊时刻在场的人）有特殊的权利，与一般大众有别。这就把除了变像与耶路撒冷的毁灭之外的其他解释都排除掉，在剩下两种解释中，蒲隆模较倾向后者。他可能是对的，因为审判的来临适用这些话。但国度的来临有许多的方式，也有许多人主张：耶稣所提及的，是钉十字架、复活，与圣灵降临的重要时刻。这句话是复杂的，既然没有进一步的资讯，就不可能确定它所表达的准确意义。

## Y 变像(九 28-36)

我们不容易了解在变像的时候发生了什么事，或者为什么发生。我们可以将之理解为另一个世界之荣耀的启示，或者这意味着在背负十字架的严厉话语之后，对门徒们的一种鼓励。这段经文中将荣耀与基督之死的对话结合在一起，也是教训门徒们明白，真荣耀与十字架并不是互不相容的一种方式。但我们也应该将之理解为对耶稣自己有极大的重要性。在沉默中，祂一定会对祂所要完成之使命感到为难。祂将要往耶路撒冷去，为罪人受死。山上的异象为祂将要迈出的这一步盖上了神赞成的印记。

**28-29.** 传统上都认为他泊山 (Mount Tabor) 是发生变像的地点，但这几乎可以肯定是错误的。它离该撒利亚腓立比太远了，而且在那时似乎有人聚居在那里；所以，它并不具备让耶稣带着跟从祂之人来祷告的独处条件。更有人说是黑门山，但这更叫人不敢肯定〔韩滴生认为是耶别耶玛 (Jebel Jermak)，译注：位于巴勒斯坦北部，米伦 (Merom) 以北，高 3962 尺〕。路加特别告诉我们：耶稣上山去，是为了要祷告 (见[导论, IV 14.祷告]一题)。当祂祷告的时候，祂的面貌就改变了 (“脸面明亮如日头”，太十七 2)，祂的衣服洁白放光

(*exastraptō*用来指像闪电一样的光芒，见 LSJ)。

**30-31.** 三卷对观福音书全都一致地记载了摩西和以利亚——伟大的颁布律法者与众先知的伟大代表——同耶稣说话。他们一起谈旧约圣经中所预示之一切应验的时刻。只有路加告诉我们说，他们谈论的题目是耶稣的“离开” (和合：去世)，就是祂的受死 (参，彼后 15)。在这样的时候选择这样的主题，证明耶稣的死是多么核心的一件事<sup>167</sup>。用 *exodos* (译注：即旧约圣经七十士译本之“出埃及记”的书名) 这个字来指死亡是不寻常的，我们可能应该领悟出某种出埃及的预表。出埃及将以色列人从捆绑中拯救出来，耶稣藉着祂的“出埃及”，也要将祂的百姓从更悲惨的捆绑中拯救出来。

**32-33.** 门徒们“都睡着了，他们一醒过来” (现中、GNB)。它很可能是发生在晚上 (37 节，参六 12)。很显然地，当耶稣祷告的时候，门徒们都睡着了，但他们却被照射的光亮所唤醒，他们就看见耶稣的荣光 (只有路加提及) 以及属天的访客。当摩西和以利亚正要离去的时候，彼得想要保留这个经历，遂提议要为他们搭三座棚，也就是说：用树叶做成的暂时性的遮蔽物或小茅舍。棚这个字一般是用来指帐棚或帐幕。实际上，彼得根本不知道自己在说什么，这个经历太具震撼性了。

**34-35.** 现在，有一朵云彩来遮盖他们。在旧约圣经中，云彩有时候是与神的同在连在一起 (如：出四十 34-35)，毋庸置疑地，此处正是如此，尤其是鉴于天上的声音看来更是如此。并不十分清楚是谁进到云彩中，RSV 与和合本皆强调门徒们也包括在内；但看来似乎较有可能的是：云彩所遮盖的是耶稣与属天的访客<sup>168</sup>，参 Knox：“他们看见其他那些人消失在云彩里就惧怕。”有声音从云里出来 (*ek*) 对他们说话；这事实似乎可以说明门徒们是在云彩外面。这声音说：这是我的儿子，我所拣选的，你们要听祂！其他福音书作“我的爱子”，像路加福音的一些抄本一样 (见和合本小字)。拣选强调耶稣位格的另一方面，说得更恰当一点，就是弥赛亚的身分。神拣选了耶稣，并且膏祂，使祂可以尽祂的职事。这一点很明显地将祂与摩西和以利亚分别开来 (与第 8、19 节的观点成对比)。众人必须要注意的，乃是祂。

36. 那声音结束了这个异象。路加将他们俯伏在地，耶稣进前来摸他们，都略去了。他只是简单地说声音住了之后，只见耶稣一人站在那里。他又加上：当那些日子，门徒们不将这异象告诉任何人。这是一个奇妙的经历，但它却不是鼓励懒惰人喋喋不休闲谈的那种经历。

## Z 耶稣与门徒(九 37-50)

路加现在将四件简短的事件放在一起，这些事显出门徒们缺乏信心、在学习上的迟缓、骄傲与偏狭。这是令人印象深刻的结果，为他描述的加利利段落谱下了可悲的结论。门徒们还有许多需要学习的。

### 1. 被鬼附的孩子 (九 37-43a)

山顶上的经历之后，三卷对观福音书全都记载，门徒们在对付一个被鬼附的事件上无能为力。这对比是惊人的，一方面，我们看见有些人在山顶上因着神的光而欢欣；另一方面，我们却看见另外一些人在平地上受挫于黑暗的权势。但在这两件事上，耶稣的超越性都是显著的；路加专注在这件事上，遂省略了门徒们的问题：“我们为什么不能赶出它去呢？”(可九 28)

37. 这件事发生在第二天(他们是否在山上过夜呢?)。路加省略了关于以利亚来临的讨论，直接来到被鬼附的男孩。有许多人跟这个小男孩在一起，现在都来迎见耶稣。

38-40. 在人群中有一人大声喊叫，对耶稣说他有一个独生子(参七 12, 八 42)，屡次被鬼抓住。其症状听起来很像是癫痫病，许多人遂将之归于此一疾病，没有再进一步的深究，然而，它既然是归因于被鬼附，这看法可能有点太过冒失了。这个人结束他悲痛的故事时，告诉耶稣说他曾求门徒们把鬼赶出去，但不幸地，他们却是不能。我们并不十分清楚知道这些门徒究竟有没有包括一些使徒在内；既然十二使徒中只有三位与耶稣在一起，其余的可能包括在内。这里有一个问题，因为在他们的传道旅程中，曾经成功地赶逐鬼魔(七 1-6)，现在这能力却离开他们了，在他们的属灵生活中一定有了某种失败(可九 29 说到需要祷告)。

41. 我们不容易了解耶稣这些话是对谁说的：噫！这又不信又悖谬的世代啊(参，申二十二 5)！似乎毫无理由可以认为是那个父亲，因为，第一，他不是“一个世代”；第二，他带他的儿子来求医治，是带着信心来的，即便只是不完全的信心(可九 24)。但有些人很可能会抱着这种态度而来：“让我们看看这些人能做什么。”或者甚至是“他们不能做什么！”这似乎就是文士与门徒争论的所在(可九 14)。这样，我们应该将祂说话的对象看作是“对所有在场的，显不出足够的信心来医治这男孩的人”[THB；卫考克(Michael Wilcock)则认为是指门徒们]。这些话很重要，因为路加大量缩短了整个故事，而使这些话变作中心。他省略了一些很有趣的事，就像耶稣的话：“在信的人凡事都能。”以及父亲的话：“我信！但我信不足，求主帮助！”(可九 23-24)。问句……要到几时呢？(参，民十四 27) 显明耶稣所关注的是众人信心的缺乏，以及不明白祂所说的旨意。众人把神迹当作是令人惊叹的事物来看待，而不是神的同在，也不看作是神要求悔改的表记。但耶稣立刻转向有需要的那人，要他把孩子带来。

42-43a. 当这孩子来的时候，鬼仍然企图要拥有他。它“撕扭他”(吕译注、RSV；更好是和合本与 Knox 的把他摔倒，吕译、思高、现中皆同；或者是“把他击倒在地上”，GNB)，叫他重重的抽疯。马可提及一段简短的对话，但路加却和马太一样，专注在医治上。耶稣斥责那污鬼(参四 35、39、41，八 24)，把孩子治好了。祂把孩子交给他父亲，再次显出祂对人的关怀来。这个神迹使众人都诧异神的大能(或“威荣”)。耶稣没有将注意力引到自己身上，乃是归荣耀给父神。

### 2. 另一个受难预言(九 43b-45)

耶稣将门徒的注意力从希奇祂所作的一切事转向受难。你们要把这些话存在耳中，是呼召更密切的注意，它是特别对门徒们说的，就像强调用词“你们”(“至于你们”，JB)所指明的。门徒们与一般大众正好相反，后者所做的只不过是神迹感到希奇，在这个严肃的引言之后，耶稣告诉跟从祂的人，祂将要被交在人手里，这句话并不很

特别，这可能是他们不明白这话的部分原因。但更重要的是：意思乃是隐藏的，叫他们不能明白；这句话的意思，可能是有从魔鬼权势而来的反对（虽然韩滴生认为是神把它隐藏的）。路加特地强调他们无法掌握这句话的意思，因为他的用辞要比其他福音书中的强烈得多。他们也“怕”（吕译；和合：不敢）问祂这句话的意思；这个态度是全然不可思议的，因为耶稣不久以前才刚刚说过同样的话（22节；受苦贯穿了这一整段经文）。但他们当时并不了解祂，而这句话更短了，可能也更难理解。在十字架的另一面，一定非常难以掌握“耶稣弥赛亚的身分就意味着祂的死亡”这个真理。

### 3. 门徒的骄傲（九 46-48）

赖尔提醒我们，骄傲会重复出现在我们里面，虽然“在一切受造物之中，再没有比人更不具有骄傲的权利了”，他补充说：“在所有人当中，再没有人像基督徒一样，应该如此谦卑的。”

46. 门徒们议论（这个字的意思可以是“思想”或“理论”）他们当中谁将为大，这离耶稣的精神何等遥远；耶稣刚刚才说到祂为罪人牺牲至死。他们正在谈论的，却是他们地位上的骄傲，这可能是他们不能明白的部分原因。他们所想的是他们自己，而耶稣所想的却是别人。

47-48. 耶稣知道他们心中的议论（译作议论的这个字与上一节的相同），所以祂就责备他们，领一个小孩来（关于耶稣对小孩的态度，参十 21，十七 2，十八 16），叫他站在自己身边，对他们说：凡为我名接待这小孩子的，就是接待我。小孩子代表着无助与无关紧要。爱的服事的试验，就是我们为基督的名接待这样的人；接待小孩子就是接待基督；接待基督就是接待父神（注意在这些话中提及使命，那差我来的）。真正的伟大不是属世的伟大；正好相反的是，真正伟大的人是那低微的人。耶稣不是在说：伟大的是那预备在低位上做所指派之工作的人；而是说：最小的人便为大，祂并不是说“最大”。在神的国度里，人们不将自己与另一个人比较。真正的伟大是在于低微的服事。

### 4. 不寻常的赶鬼（九 49-50）

耶稣的职事吸引了群众广大的注意，有些从未加入门徒行列的人，也准备要奉祂的名来服事神。有一个这样的人赶鬼，引起了使徒们的注意。

49. 约翰“回答说”（RSV；参，吕译“应时说”），这意味着他回应耶稣的话。他的意思可能是：“但一定有些限制，这一定不适用于像这类的事例。”或者他认为他的行动受到非难，他的良心受到搅扰。无论是因为什么缘故，他现在告诉耶稣：他们看见有一个人奉耶稣的名赶鬼。有些解经家拒绝接受这一点，他们说奉耶稣的名赶鬼似乎不会在祂的生平中实行过，他们认为路加是把教会的经历读回到耶稣的时代。但这似乎是表面的看法。就像前几章所显示的，当耶稣在赶鬼的事上成功的时候，有些人会尝试奉祂的名做同样的事，再没有比这更自然的了。但约翰和其他人包括在禁止那个人的“我们”里（未完成时态的意义可能是“我们试着要阻止他”，或“我们继续禁止他”），因为他不与我们一同跟从祂。路加并没有说那个人自称是门徒，只说他奉耶稣的名赶鬼（他竟能够奉耶稣的名做他们最近才在众目睽睽之下无法做的事！参 40 节），但对那些门徒而言，这是不够的，他还必须与他们一同来跟从主。这是每一个世代的基督徒都曾犯过的错误，在跟从耶稣之人的最早世代中看见它，是一件很有趣的事。

50. 但主却不犯这个错误。祂说：不要禁止他；祂又加上了这个重要的原则：不敌挡你们的就是帮助你们的。在反抗魔鬼的战争中，没有中间的立场，任何一位奉耶稣的名敌挡魔鬼的都应当受到欢迎，而不是反对，他是站在对的这一边。蒲隆模适切地指出：我们应当把这个原则用来试验别人；然而，“不与我相合的，就是敌我的”（十一 23）这句话我们应当用来试验自己。

## V 从加利利到耶路撒冷（九 51-十九 44）

在其他福音书中，没有一本有真正与这一段相似的地方，虽然它有一些部分很像马太福音中的经文；而且，在十八 15 之后的经文，马

可福音也有。路加谈到耶稣向着耶路撒冷去；但距离祂职事的完成还很遥远，祂还有许多要教导门徒的。这个段落非常关注教训（虽然并不排除其他的内容），就像前面的那个段落专注在耶稣的作为上一样。关于旅行的概念，不容置疑，路加特别说到耶稣许多次（九 51、53，十三 22、33，十七 11，十八 31，十九 11、28）往耶路撒冷旅行（这对路加来说，是一个重要的地方），还有其他未特别指明是旅行的（九 57，十 1、38，十四 25）。但当我们想要追溯它的路线时，却产生了一个问题：从九 51 起，耶稣似乎是经由撒玛利亚那条较短的路线去的；但稍后，我们却发现祂经过耶利哥（十九 1），这是必须经由比利亚那条较长的路线；在十 38，祂是在马大和马利亚的家乡，也就是伯大尼（约十一 1），距离耶路撒冷只有几哩，但在十七 11，祂却“经过撒玛利亚和加利利”。

郭得特认为这一切都是吻合的，全都属于从加利利往耶路撒冷的悠闲旅程的一部分，在这其间，耶稣曾经大量地施教。其他人认为有两趟不同的旅程，从九 51 开始的，可能是赴住棚节筵席的旅程（约七），而耶稣的最后一趟京城之旅是从十七 11 开始的（见那里的注释）。有些人认为路加熟悉耶稣最后一趟往耶路撒冷之旅的两种传说（九 51-十 42 以及十七 11-十九 28），又把一些有趣的、却缺乏详确日期和地点的事，放在这两个传说的中间。其他人则认为这趟“旅程”相当不自然，主张路加在这里插入了大量的杂事，明显地是不属其他任何地方的。大部分的学者大概都认为旅程的主题具有神学的意义，虽然对主要的意义是什么仍有争论。裘慕尔（W. G. Kümmel）因而引用了七位学者，对这个神学意义所提出的六种不同的意见。我们很难坚持哪一种观点最为显著。综览这些不同的评价，难以了解裘慕尔的结论怎么会被人反对，他说：这一个段落不过是“主——祂将要照着神的旨意去受苦——为了祂死后传道的使命而装备祂的门徒”<sup>169</sup>。对加利利人的诉求已经结束了，受难就摆在耶稣的前面，而祂坚定的向着它迈步前进；但在这之前，祂必须继续祂的工作。

## A 进一步训练门徒(九 51-62)

### 1. 被撒玛利亚人拒绝（九 51-56）

有些撒玛利亚人拒绝接待耶稣，路加在此强调耶稣与跟从祂的人在态度上的对比。

51. 耶稣的事奉将要接近尾声，“祂遂决意面朝耶路撒冷走去”（思高）。“被接上升”（RSV）这词句并不常见，它实际上是个名词（被接上升的日子），在新约圣经中只出现在这里。相关的动词在使徒行传中用了许多次，有时是指耶稣的升天；有些人认为这个字间接提到以利亚的被接升天，稍后提及吩咐火从天上降下来，像以利亚所做的一样，更是加强了这一点（54 节；参，王下一 10、12）。无论这个字带有哪一个真理，路加一定是在说到耶稣工作的完成：被钉十字架、复活、升天、坐在神的右边（参二十二 69），但这个次序中最早的乃是十字架；所以，耶稣定意向耶路撒冷去，这个事实说出了祂的勇气。

52-53. 这里并没有说谁是耶稣的使者，但他们是十二使徒中的一些人，走在前头为这一小队人马打点住宿事宜。如果他们在没有预期之下抵达一个小村庄的话，这大约一打左右的人会把该村庄的资源给耗尽了，而且，他们当然可以是更多；我们不知道有多少“门徒”与祂同行。但撒玛利亚这个村庄的人，看见祂面向耶路撒冷去，根本就不跟耶稣往来；他们与犹太人间的宿仇是不共戴天，甚至不愿帮助任何一个上耶路撒冷去的旅客，虽然他们显然不在乎接待加利利等地的人。约瑟夫告诉我们：撒玛利亚人憎恨、恶待上耶路撒冷去的客旅，有时甚至不惜谋杀他们（*Bellum* ii. 232；《犹太古史》xx. 118；后者告诉我们：在节期的时候，加利利人习惯从撒玛利亚经过）。

54. 对雅各和约翰而言，这个态度当然是无可忍受的，这两个“雷子”（可三 17）问耶稣，要不要他们吩咐火从天上降下来，烧灭他们；在这个问题里，他们对耶稣有着极大的信心，面对着向他们的主无礼的人，他们感觉只要奉耶稣的名来吩咐火，火就会降下来。但这个信心只是他们热心与挚爱耶稣的表示，多于是他们对基督徒事奉性质的了解。

**55-56.** 耶稣责备他们，那不是跟从祂之人行事为人的方式。他们并没有对撒玛利人采取任何敌对的行动，就往别的村庄去了，可能是犹太人的村庄。和合本的译文与 RSV 的注脚，都反映出大多数晚期抄本与一些早期抄本的经文；但却是蒲草纸抄本与大写字体抄本所没有的（见和合本小字），大多数学者都认为是抄写的人所插入的。

## 2. 专心一意（九 57-62）

这一段的地点，路加只说是“在他们的旅途中”（现中）。当耶稣旅行的时候，有些人宣称自己已经准备要跟从祂。很明显的，他们有很好的意图，却没有体认到神的国所要求的性质。

**57-58.** 头一个人表达他预备要跟从耶稣。他所说的话没有任何错误：无论耶稣带领往何处去，他都准备要跟从；但这句话却证明他并未计算清楚它的含义。动物和飞鸟都有它们居住的所在，只是人子没有枕头的地方。这是对于道成肉身之代价偶然的一瞥，并指出跟随耶稣的人，一定不要指望过非常舒适的生活。

**59-60.** 第二个人蒙耶稣呼召。在回应中，他要求先回去埋葬他的父亲。有些人主张：假使这个人的父亲已经在家中过世了，他可能根本就不会与耶稣在一起，他一定忙于安排与殡葬有关的事宜。根据这个观点，他的要求乃是要留在家中，等到他的父亲去世；这可能意味着无限期的拖延，但国度的事务却是不能延期的。但是，如果父亲死了，这句话就有更大的急迫性。犹太人以为适当的埋葬是最重要的事，不埋葬父亲，“对犹太人来说，是件可耻的事”（Marshall），埋葬的责任甚至优于律法的研读、圣殿中的服事、宰杀逾越节的祭牲、行割礼的仪式，以及弥基录（Megillah；译注：大节期时在会堂中宣读的五卷诗卷，即雅歌、路得记、耶利米哀歌、传道书、以斯帖记）的宣读（Megillah 3b）；但国度的需求却更急迫，耶稣不能等到这个人办完了一切埋葬的事宜。所以祂说：任凭死人埋葬他们的死人。耶稣已经呼召了这个人，他要去传扬神国的道。让那些没有属灵洞察力的人，去尽他们能处理得很好的责任，埋葬是特别留给灵性死亡的人去做的；但那已经看见异象的人，一定不可拒绝或拖延他属天的呼召。

**61-62.** 第三个人跟第一个人一样，献上了他的服事，却提出他的条件：他要先回去辞别家里的人（像以利沙跟随以利亚时所做的一样，王上十九 20-21）。这似乎不是不合理的（参五 29）；但跟从耶稣的意义比跟随以利亚更大，在这件事上，显然隐藏着不情愿采取决定性步骤的心。耶稣指出：国度没有可容那些蒙召往前，却仍向后看之人的余地。

## B 七十个人的宣教（十 1-24）

只有路加告诉我们差遣这一大群门徒出去的事。有些指示，跟马太福音中差遣十二使徒出去的记载相似，这引致有些学者认为，这段经文只不过是马太福音中指示十二使徒那段经文的变体。然而，这观点“经不起批判”（Plummer）；路加记载这次的宣教与那十二个门徒宣教的记载（九 1-6）非常接近，证明他认为它们是两回事，每个记载都可以就它本身的情况来理解；而且就如曼松所指出的，可能耶稣使用其他人的服事要比使用十二使徒多，同样有可能的是：因着在教会后来的回忆中，给予十二使徒特殊的地位，遂把这一点给遗忘了。

### 1. 使命与信息（十 1-12）

路加记录了耶稣给这一大群人的指示，要比早先给十二使徒的指示丰富多了。

1. 在新约圣经中最困难的经文问题，一个就是耶稣这次差遣出去宣教之人的数目。有许多好的抄本读作七十个人，如和合本与 RSV；但也有许多抄本读作“七十二个人”，如：吕译、思高、现中、RSV 边注、新国际版等。根据我们可以使用的证据看来，不可能肯定此一数目（虽然我认为“七十二个人”的读法好像稍微比较正确）。犹太人根据创世记第十章建立一个观点，即认为这个数目似乎是象征世界上的列国，因为那里的希伯来经文有七十个名字，七十士译本则有七十二个；福音是给全世界的。然而，有些人将这数目与摩西所设立之长老的数目连在一起（民十一 16-17；包括留在营中的两个，共有七十二个），他们把耶稣当第二个摩西看待。其他人则联想到议会

(Sanhedrin) 的七十名成员，这些宗教领袖是为着弥赛亚的来临而预备的。无论这些推测背后有什么真理，耶稣差遣门徒们两个两个地在祂前头，这一大群的先锋，证明在祂前面有趟忙碌的旅程。

2. 耶稣开始祂的指示，这些话祂显然曾经在不止一次的场合用过，有稍微不同的形式（参，太九 37-38；约四 35）。要收的庄稼多意味着有许多工作要做；作工的人少则意味着他们一定不能延迟。它也意味着他们必须仰望庄稼的主打发工人，出去收祂的庄稼，并且赐下他们自己所需的力量和引导，求能有更多工人为祂作工，是那些为祂劳苦之人的责任。

3-4. 他们所要从事的，不是轻松的工作。羊羔进去狼群，是不令人羡慕的处境。这个明喻同时指出危险与无助。神的仆人在某些方面来说，是在世人的掌管下；靠着他们自己的力量，他们将无法妥善应付所处的境遇，他们必须仰望神。所以，耶稣吩咐他们不要带什么装备（参九 3）。钱囊（ballantion，在新约圣经中只有路加用过）是个装钱的袋子。口袋（*pēra*）是旅客的袋子（见九 3 注释）。他们不要带鞋，意思可能不是要他们赤脚旅行，而是不要带备用的鞋子。在路上也不要问人安并不是劝他们没有礼貌，乃是提醒他们：他们的任务是紧迫的，不要与路旁的熟人闲聊而延误了自己的使命。东方人的问安常是钜细靡遗又耗费时间。

5-6. 当他们进到一个房子的时候，是指他们抵达一座城，或一个村庄，寄宿在那里。他们要先为那家求平安。如果那家的主人是个“平安之子”（和合本小字；根据闪族语法，指一个人的特征乃是平安，我们会说他是“平安的人”），他们的平安就要“停留在他身上”（思高），就会有和谐的状态。但如果那人不是个平安的人，那么这平安就会“折回到你们身上来”（吕译）。这个象征性的词语使门徒们安心，他们不会把祝福传给不想获得它的人。神美善的恩赐不是用魔术赐下的。

7. 在任何一座城中，十二个使徒必须住在一间房子里（九 4），这一点也适用在这七十个人身上。他们要白白地接受所供给的食物，不必良心不安，因为工人得工价是应当的（参，提前五 18）。这个原

则获得了广泛的应用，但有时在基督徒的活动中却也会被人忽略。即使工人得工价是应当的，也不当得着更多。门徒们不要从这家搬到那家，那意味着在完成他们的工作后，不该周旋在社交圈中，受到长久的款待。他们的使命极为急迫，他们必须竭力往前。

8-9. 当传道人被人接待，他们要接受款待，吃那摆在他们面前的。他们奉差遣，显然是往约但河外的地区去，那里有许多外邦人，所摆上的食物，未必总是能满足厉行礼仪洁净之人的要求；他们不要为了食物和食物的律法而岔入为小事操心的旁轨，他们是要去医病和传道的，他们信息的内容是：神的国临近你们了。这信息必须被那些得到的人接受、遵行，因为神的国临近了。这日子是他们的机会。

10-12. 一座城可能会不接待他们，那么他们就要带着他们的信息到街上去，他们要告诉众人两件事：第一，他们必须当着他们把脚上的尘土给擦去（关于这个象征性的举动，见九 5 注释），这个动作是用象征告诉市民们，他们使自己与神的百姓无分无关。第二，他们要说：他们的信息虽然被人拒绝，实际却没有改变，神的国已经临近；他们拒绝传道人时，不只是在拒绝一对可怜的巡回传道人，而是拒绝神的国本身，那有严重的后果，众人自己招来了审判。此处未解释“那日子”（吕译；和合：审判的日子），但它显然是指可怕的审判日子（参，二十一 34；太七 22；帖后一 10；提后一 12、18，四 8）；那时，所多玛所受的，要比那些无礼之人还容易受呢！所多玛的毁灭（创十九 13、24-25）使那座城变成神审判恶人的借镜，这引喻强调那些拒绝神国度使者之人的罪行。

## 2. 加利利诸城的命运（十 13-16）

提到那些有可能会拒绝耶稣的人，自然就会提那些的确已经如此做的人。这些话可能是，也可能不是在同场合中说的（马太把它们摆在不同的上下文中，十一 20-24）；但他们却是切合审判这个主题的。

13-14. 有祸了不是请求报仇，而是表达极深的遗憾，“唉呀！”（参六 24-26）。提及哥拉汛（在新约圣经中只有出现在这里以及马太

福音的平行经文)和伯赛大这两座城,使我们承认这个事实:我们对耶稣的生活所知有限,对祂在前一座城的服事,我们一无所知,对于祂在后一座城的服事,我们知道的也很少。但这些话证明祂曾在这两个地方有过广大的工作,并且在那里行神迹。事实上,祂所行的异能具有极大的声望,甚至会使推罗、西顿的人悔改;这两座城位在加利利北面的海边,形成腓尼基帝国的核心,是大商业中心,但犯罪情况很严重。它们曾经是神藉着祂的先知呼吁的对象,但因不予回应,遂也成为神审判的对象(参,赛二十三;结二十六-二十八)。然而,当审判的日子,这两座城所受的,要比哥拉汛和伯赛大还容易受呢!拒绝神的儿子,是如此的严重。

15. 迦百农这座城,耶稣曾在那里进行许多的服事;祂在那里那么频繁,以致这座城甚至被称为祂自己的城(太九1);它曾经看见神迹,也曾听见教训,但却仍然不受感动。迦百农的居民显然认为自己很好,但“祢将要升到天上吗?”(和合本小字)这个问句预期的答案是“不”!相反地,他们必被推下阴间(*Hades*,这个字是在强调位置上;参,赛十四13、15)。很明显地,天上与阴间在这里是用来指极高的荣耀与极深的堕落。“耶稣预言了这城将来的降卑或死亡……现在,迦百农荒废的遗迹动人心弦地、安静地为祂的预言作见证”(Ellis)。

16. 在许多场合中,耶稣都曾说类似这一小段的话语(太十40;约十三20),路加把它摆在这里,显然是因为它普遍的适合性,并不是说它必须是在这个时候说的。它强调耶稣所差遣出去之使者的重要性。当祂赐给任何一个人权柄来说话,那人说话就带着权柄;凡听从祂的,就是听从耶稣;凡弃绝祂的,就是弃绝主。这将极大的责任放在所有听见信息的人身上。但尤有甚者,凡弃绝耶稣的,事实上也就是弃绝那差祂来的。这样,耶稣的使者出去,是带着最充分的授权去的;他们的信息,必须十分严肃地被看待。

### 3. 七十个人回来(十17-20)

路加并未告诉我们传道的人出去为期多久,或者他们是回到何处来禀报,只说在适当的时候,他们再次与耶稣会合。

17. 抄本的读法可以分成七十个人与“七十二个人”,就跟第1节完全一样(见该处注释)。这群人欢欢喜喜的回来,这次的经历显然被拒绝的次数不多,当他们回报的时候都很快乐。他们特别提起一件事,就是鬼因耶稣的名而服了他们,这句话的意思大概是指:他们把鬼从受害者身上赶了出去,他们感觉自己分享了耶稣对鬼魔的得胜。既然在他们的使命中没有提到这件事,他们可能没有预期会发生这样的事,所以格外地喜乐。

18. 我曾看见撒但从天上坠落,像闪电一样,这句话的意义不容易明白。天上在这里是代表能力的顶峰(蒲隆模也这么认为;参,赛十四12)。可能是在这七十个人的宣教中,耶稣看见了撒但的受挫(所用的动词意思是“我正观看”——未完成时态),这挫败是突然地、出乎意料之外地(临到魔鬼的权势),像闪电的光芒一样。对漫不经心的观察者而言,所发生的事,不过是一些行乞的传道人在一些小城镇说了一些话、医治了一些患病的乡民,但在那福音的凯旋中,撒但受到显著的挫败。另一种观点则是认为,这些话是指耶稣在道成肉身之前所看见的撒但的坠落;根据这个观点,乃是警告门徒们,不要因他们成功的宣教成果而骄傲,他们应该记得,甚至连撒但都坠落了呢!但前面的观点较为合适。

19-20. 耶稣已经把权柄(这个字是指运用能力的权柄,而不是单指能力)赐给这七十个人,可以践踏蛇和蝎子(参,诗九十一13;可十六18)。当他们奉差遣作工时,可以免于受到这些东西的伤害。我们并不确定这些话究竟是要按字面的意思或寓意来解释;可能是后者,因为没有一个人记录说到,基督徒传道者按字面来践踏蛇或蝎子而不受伤害的(虽然保罗曾经有一次被一条毒蛇咬在手臂上而没有受伤,徒二十八3-5)。而且,他们有权柄能胜过仇敌一切的能力,连撒但自己都不能胜过他们。断没有什么能害你们,这句话更强调他们的安全。这一切都为这些卑微的人描绘了一幅令人惊叹的图画。但耶稣继续教训他们:他们要将优先次序弄对。他们真正欢喜的原因不是胜过了鬼,因为那些有鬼从身上赶出去的人,总有一天还是要离开世界,甚至连这个世界——他们得胜的舞台——也会过去;更重要的是,他们的名

字被记录（现在完成时态，指永久的）在天上（参，出三十二 32；但十二 1；来十二 23；启三 5 等）。耶稣把他们的注意力转向永存的事上。

#### 4. 耶稣的喜乐（十 21-24）

盖德说这段是“耶稣在受感动之下，所发出的喜乐的话语，其中包含了祂大部分教训的简洁精要”。这个段落与约翰福音中的话语如此接近、类似，甚至被称为“从对观福音来的约翰式的晴天霹雳（a Johannine bolt from the Synoptic blue）”。它提醒我们：并不是像有些人所坚称的，约翰的文体风格与对观福音书作者们的风格截然不同。

21. 欢乐这个译法不能表达出 *égalliasato* 这个字的特色，这个字意味着正面的狂喜（“因喜乐而悸动”，Moffatt）。路加说这是“在圣灵里”（RSV；和合：被圣灵感动），这符合路加的写作风格。这个祷告是一篇感恩祷文，称呼神时，同时提及祂的怜悯（父）与祂的伟大（天地的主）。耶稣接着就为神的启示而感谢祂，祂并没有说神启示了什么，但我们可以自然地把这些事看成那七十个人刚刚学到的事。耶稣感谢神，因为这启示的依据并非人类的智慧（聪明通达人无法得到它）。神已经对低微之人——就是那些像婴孩一样的人——说话了。

22. 耶稣接着说：一切所有的，都是我父交付我的（“我父亲已经把一切都给我了”，现中；参，约三 35，十三 3）。祂有最超越的地位，一无所缺。但这却一点也不显明的，除了父，没有人知道子是谁；在我们主的存在里，有其深奥，是跟从祂之人所不能测度的。在对观福音书中，耶稣只有在这里（加上马太福音的平行经文）和马可福音十三 32 才称自己为子，虽然这个用法在约翰福音中很常见。同时，除了子……没有人知道父是谁，有个重要的附加句，和子所愿意指示的。这些话“断言耶稣与父无与伦比的关系，准确地说，就是‘子’”（Fitzmyer）。藉着耶稣，并且唯有藉着耶稣，众人才能知道父是谁。“主耶稣的父神”（林后十一 31）是带有非常丰富之意义的词句。神就是耶稣所启示出来的那个样子。

23-24. 耶稣在祷告之后，对门徒们说了一段话。祂是暗暗的对他们说的，这暗示前面的话不是只有门徒们听见了，而后面这些话则

只是对他们说的。耶稣说：他们是真正有福的人，因为看见他们所看见的。从前有许多先知和君王要看他们所看的，却没有看见；要听他们所听的，却没有听见。耶稣是人们长久以来所盼望的弥赛亚，是几个世纪以来，关切属灵之事的人所期望、所渴慕的那一位；但看见这一切应验的权利是赐给门徒的，并没有赐给先前的任何世代。

#### C 好撒玛利亚人(十 25-37)

这个比喻是路加特有的，是藉着耶稣与律法师的对话而引用的。这段对话有其类似的经文，尤其是以爱的诫命为律法的总纲（太二十二 34-40；可十二 28-31）；但是也有一些不同。首先，值得注意的是时间上的不同，另则，其他的经文中，这个总纲是由耶稣提出的，但在这里却是由律法师提出；我们不当认为它们是互相依存的。

25. 在某个未特别指明的时候，有一个律法师起来（这假定众人是坐着的，显然耶稣曾经教训人）。一个律法师所关切的，不是世俗学问的研究，而是犹太人的律法——旧约圣经的头五卷书。此外，他可能也研读过圣经的其他部分以及相关的事物；所以，在预料中，他对宗教事务是既有兴趣，又有知识。他试探耶稣，那就是说，他之所以提出他的问题，不是要探询知识，而是要看看耶稣会如何回答，他甚至可能希望耶稣回答的很糟糕，这样，他就有机会可以展露头角。他的问题，我该作什么……？显出他是在想某种靠行为得救的方式，却对神的恩典毫无了解。永生的意思是指适合于将来世代的生命，这生命永无止境；但是，在基督徒的了解中，更重要的是：永生是具有特别性质的生命，就是神所赐的生命。

26-27. 发问的人是个律法师，耶稣只对他提起律法是非常合适的。他的回答结合了一些经文，是耶稣自己也曾经用来总结律法的要求的（申六 5；利十九 18；参，可十二 30-31）。希伯来经文和七十士译本（太二十二 37 也一样），都说众人应该用三种机能来爱神；然而，这里和马可福音中却都是说到四种机能，但这些差异似乎并不重要。两种方式都意味着：一个人应该用他一切所是的来爱神，整个人性都要包括在内。这律法师显然对圣经有极深的洞察力，所以能够如此总

结律法。邻舍 (*ho plēision*)的意思不只是住在隔壁的人 (那是 *ho periokos*, 用在一 58 等处), 更包含有联合、交通的思想。

28. 耶稣称赞他的回答, 接着说: 你这样行, 就必得永生。有些人认为, 在这句话中对靠行为得永生的道路有形式上的赞赏, 如果你要一条靠着行为而得救的路, 这就是了 (含有你不能做到的意思)。似乎更有可能的是, 祂否认了靠行为得永生的路, 要紧的不是我们做什么, 当作是积功德的行为, 而是我们的态度。如果我们真的照着耶稣所说的方式来爱神, 那我们所依靠的就是祂, 不是我们自己。这种爱是我们对神爱我们的回应, 不是祂接纳我们的原因 (参六 47-49)。耶稣不是在推荐一种新的律法主义制度, 与旧的大同小异, 而是指出所有律法主义的尽头。律法师要的是一条律则或是一组律则, 使他可以遵行, 并且因此而配得永生; 耶稣却是告诉他: 永生根本就不是一件遵守律则的事, 活在爱中就是活在神国的生命中。安得 (William F. Arndt) 指出: 这句话“承认魂与灵的境界的重要性, 如果那个范围是健全的, 整个人就健康”。我们对神的态度决定其余的一切; 如果我们真的爱祂, 我们也会爱我们的邻舍 (约壹四 20)。

29. 但这律法师却不以此为满足, 他要显明自己有理。他的基本态度仍然是错的, 他并不了解自己话语里的含义。所以他接着就问: 谁是我的邻舍呢? 他了解邻舍的意思不只是指隔壁的邻居而已; 但是, 这个词语的含义丰富到什么地步呢? 对于这一点, 犹太人当中有不同的概念, 但他们似乎都把它局限在以色列国里面; 向着人类的爱的概念, 还不在于他们理解的范围内<sup>170</sup>。当我们着手研究这比喻的时候, 我们必须记住: 这比喻所要回答的, 是律法师的问题: “谁是我的邻舍呢?” 而不是“我必须做什么才可以得救呢?”

30. 耶稣没有直接回答这个问题, 反倒说了一个故事。故事中的旅客显然是个犹太人, 但并没有强调这一点, 只称他为一个人。重要的是邻舍的需要, 而不是他的国籍。从耶路撒冷下耶利哥的这段路, 坡度险峻, 沿途尽是荒凉的乡间。距离大约十七哩, 高度落差超过三千尺; 是属于荒郊野地, 强盗可以安全无虑地藏身其间。耶稣在故事中并没有说强盗抢夺了这个人, 那是可以理解的; 祂集中说明他们用

暴力虐待旅客, 把他打个半死, 就丢下他走了。

31. 当他还躺在那里的时候, 偶然有一个祭司来了; 既然这个人已经是“半死”状态, 这祭司若不摸摸他, 就无法确定他究竟死了没有; 但如果摸他, 而这个人实际上却已经死了, 那他就招致礼仪上的不洁净, 那是律法所禁止的 (利二十一 1 及下)。只有把那个人丢在那里不管, 他才能稳当地保持礼仪上的洁净; 但也只有接近那人, 他才能肯定自己不致忽略帮助一个有需要的人。在两难之间, 礼仪的洁净赢得胜利, 他不仅没有帮助他, 更从路的另一边过去, 他刻意避免任何接触的可能性。其他的因素也可能促使他如此做, 诸如: 强盗去而复返的可能性、他的职务的性质等等, 我们并不知道; 我们所知道的是: 当那人在受苦、有需要的时候, 这祭司弃他于不顾。

32. 当一个利未人来到这里时, 也发生了一样的事: 他也是一个宗教名士, 在预期中, 应该对需要帮助的人有兴趣; 但他也是一位关心礼仪的洁净的人。他也认为别淌这趟浑水比较好, 所以他也照样从那边过去了。

33-34. 在祭司和利未人之后, 听众一定会预期下一个出场的是一般以色列平民; 到目前为止, 在这故事中, 几乎可以肯定他们已经嗅到反神职人员的气味。所以, 耶稣竟然介绍一个撒玛利亚人, 这可糟蹋这个故事了。根据犹太人与撒玛利亚人之间不共戴天的宿仇之恨, 一个撒玛利亚人是他们预料中最不可能来帮助那人的; 但这个人却对那受害者动了慈心, 即刻就竭尽所能地帮助他。酒一定是用来清洗伤口的 (里面的酒精有消毒功效, 他当然不知道这一点, 他只知道蛮有效的)。油, 即橄榄油, 可以缓和痛楚。无论是犹太人或希腊人, 都广泛地使用这两样东西。受伤的人太过虚弱、无法走路, 所以这撒玛利亚人就扶他骑上自己的牲口 (这意味着他自己必须走路), 就这样把他带到店里去, 在那里照应他。这句话是什么意思, 并没有清楚说明; 但这撒玛利亚人, 把那个人带到住宿的地方, 并不认为他的责任已经完了, 他继续地照顾他。

35. 甚至当他必须离去的时候, 仍然继续表现他的仁慈, 他拿

出二钱银子来，先付给店主请他继续照顾这个人。根据历史学家波立比乌<sup>171</sup>的说法，在他的时代（约主前150年），在义大利的客店中，一个人可以预付膳宿费，每天半个青铜币（*as*），即三十二分之一第那流（即本节经文的“……钱银子”）。如果这个时期在巴勒斯坦的行情也是如此的话，这撒玛利亚人所付的就是大约二个月的膳宿费。耶利米亚（J. Jeremias）提供进一步的证据：在这个时候，一天的粮食价值十二分之一第那流<sup>172</sup>。如果我们接受这个就是比喻中的那个时期，那么这撒玛利亚人所付的就相对的缩小了，但这笔钱仍然够一个人在客店中住一段相当长的时间。还不只如此，无论这个店主还会花费多少钱，这撒玛利亚人回来的时候都会偿还。这是一幅最吸引人的图画，一个人所做的超过了最低的限度，他看见一个有需要的人，并且做了他所能做的一切。

**36-37.** 耶稣并没有回答律法师的问题，反倒向他说，这三个人，哪一个是落在强盗手中的邻舍呢？答案当然是不容置疑的。耶稣用这命令清楚说明了这个功课：你去照样行吧！这个人问：“谁是我的邻舍呢？”但耶稣却使他面对这个问题：“我可以作谁的邻舍呢？”这个人在律法上是个专家，现在他必须思想：祭司和利未人一丝不苟地保守律法所要求的道德洁净，究竟是否真的遵守了律法（这律法同样也要求我们要爱邻舍）呢？

有好几个世纪之久，有些人喜欢将好撒玛利亚人解释成耶稣的一幅图画。毫无疑问的，以耶稣为众人灵魂的好撒玛利亚人，的确可以是动人的灵修主题，甚至有可能连路加自己都是这样来思想耶稣的。但把这个当作是耶稣想要表达的意思，又完全是另外一回事了，主张这样的说法似乎是不可能的。

#### D 马大与马利亚(十 38-42)

在别的地方找不着这个故事。路加似乎不是按着年代的顺序来记载这件事，因为伯大尼靠近耶路撒冷，而耶稣在稍后却仍然距离京城很远（十七 11）。他把这个故事直接放在前面的比喻之后，可能是要防止他的读者误会得救是要靠行为的，他说明安静地等候主比慌张的

忙碌更为重要。

**38.** 时间——他们走路的时候，和地点——一个村庄都记载得不清楚。从别的经文，我们知道马大和马利亚是住在伯大尼（约十一 1），离耶路撒冷约有2哩。这里说那屋子是马大的，我们获得的印象是：她是两个姊妹中年长的，是房子的女主人。

**39-40.** 马利亚〔这名字是〔马利安”（*Mariam*），是希伯来文“米利暗”（*Miriam*）的希腊文形式〕在耶稣脚前坐着听祂的道。她充分地利用机会听道；马大却不赞成，她伺候的事多、心里忙乱。我们获得的印象是：她想要为耶稣做些特别的事，结果则是没有必要地殚精竭虑的预备，因伺候的事多，而心里忙乱。当她再也受不了的时候，就要求耶稣来干预。祢不在意吗？这句话是在责备耶稣；我的妹子留下我一个人伺候，这句话则是责备马利亚。她的解决方法是：请吩咐她来帮助我。

**41-42.** 耶稣的回答是柔和的：马大！、马大！可能显出耶稣有时会刻意使用重复的字词（参二十二 31；约一 51 等）。祂将马大“为这么多事”（NEB）思虑烦扰跟那真正需要的只有一件作对比。有些好的抄本读作“但所需要的只有很少几件，或是只有一件”（见吕译注）。无论我们采用哪一种读法，耶稣是在说马大为太多事而忧心了。生命中真正必要的事并不多，我们耗费大量时间去做的事未必都是必要的。这一件事并未被界定，但从马利亚坐在耶稣脚前、从祂学习，显然可以看得出来。要紧的是信靠耶稣的态度。有些解经家认为这一件事是指食物，他们以为耶稣是在说只需要一碟就够了，马大不需那么辛苦地准备一顿饭。但所用的语句并不支持这个看法，尤其是提及马利亚的选择。她已经选择那上好的福分，是不能夺去的。正确的属灵态度是个产业，我们永远不需要害怕会失去。

#### E 祷告(十一 1-13)

路加对祷告有极深的兴趣（见导论，[IV 14.祷告]一题）。他在这里汇集了主的模范祷文，以及一些有关祷告的教训。

## 1. 主祷文 (十一 1-4)

这篇祷文与马太福音六 9-13 那个更完整的版本间的关系, 是许多人讨论的题目。有些人认为耶稣教导这篇祷文不只一次, 他们指出天上就是如此: 在马太福音的祷文, 是在耶稣服事早期的一篇讲章中陈述的; 但这里的这篇祷文显然要晚很多, 是耶稣回应门徒们的请求, 这些门徒在较早那个场合很可能并不在场。如果耶稣所关切的是个示范、多于是呆板地坚持一种方式的字眼, 那有所不同也是自然的。其他人则主张, 耶稣教训这篇祷文只有一次 (我很诧异为何如此主张; 如果耶稣只是以之为示范的话, 那祂竟然不重复它, 似乎也很令人好奇), 他们通常以较短的路加版本为较原始的, 但却主张马太在一些地方保留了较多亚兰原文的特色。近来学者们经常认为这篇祷文最主要的是末世论, 他们把“愿祢的国降临”看作是祈求的核心, 其他的部分则是这要来的国度的详尽说明。根据这个观点, 这祷文求神藉着祂所有的仇敌最后的毁灭来使祂的名为圣, 然后盼望弥赛亚筵席的食物、神在审判日所要赐下的赦免、蒙拯救脱离最后的试炼时刻。然而, 对这些词句来说, 这样的解释似乎是不自然的。较好的解释是: 这篇祷文是基督徒们在日常生活中寻求神的帮助时所用的。当然了, 基督徒 (他们自己是活在“末日”) 把每一天跟末世论的含义结合起来, 这也是不无可能的。但我以为没有理由主张末世论的观点, 因为这篇祷文本身已经足够了。最后一点要注意的是: 虽然这篇祷文可以用在私下的祷告, 它在本质上却是团体的祷告。所有的代名词都是复数的。

1. 有个门徒对耶稣祷告的方式留下深刻的印象, 便请求耶稣指导, 像施洗约翰所做的那样。当时的宗教领袖经常教导跟从他们的人如何祷告 (见 SB)。他的要求: 求主教导我们祷告, 可能意味着他要的是一篇可供他使用的祷文, 或作祷告模式的示范, 或是对这题目一般性的指示。

2. 耶稣讲了一段话来回答。祂开头的話, 你们祷告的时候, 要说, 显示祂要人照着这篇祷文来祷告, 马太福音中祷文的引言则是, “你们要这样祷告” (吕译), 是以那篇祷文为基础, 但我们可以上面加上其他的祷词。基督徒发现这两种方式都是有幫助的。耶稣用简

单的称呼来开始: 父啊 (和合本小字)! 这等于是亚兰文的阿爸 (*abba*), 是孩子用来称呼父亲的; 犹太人在祷告中所用的形式是 *abinu*, “我们的父啊” [举例来说: 出现在“十八篇感恩祷文” (Eighteen Benedictions) 的第四、六篇中], 通常加上“在天上的”或类似的词句, 这刻意把众人放在离伟大的神有一段距离的地方。然而, 耶稣却教导跟从祂的人: 把神当作是他们的父 (从罗八 15; 加四 6 可见他们学会了这个功课)。

尊……为圣的意思是“使……成为圣洁的”、“尊崇的”。名在古代所代表的, 远比我们现在为多, 它总结了一个人的整个特性, 他所有为人所知或显出来的一切。这篇祷文所关注的, 不只是人们口中提及神的名的方式 (虽然这也包括在其中), 它乃是提及神一切所是的、已经自我启示出来的, 要求个人以适当的态度来面对。这篇祷文不像是要人感觉神要使祂的名显为圣 (参, 结三十六 23), 而是要众人显出对神的尊崇。这样的祷文是要说明“神就是神, 人不可以将神削减成容易控制的尺寸与样式” (Melinsky)。

愿祢的国降临是仰望国度的出现, 这是耶稣的教训中常见的主题。就这一面来说, 国度已经实现在这里, 在现在, 在顺服神、接受神为他们安排道路之人的心中和生活中; 但另一方面, 它尚未来临, 直等到神的旨意在全世界上被人完全遵行 (参, 马太福音中的附加语: “愿祢的旨意行在地上如同行在天上”)。我们正是为此而祷告。

3. 下一个祈求是为了饮食, 也就是我们逐日所需的供应。继续进行的现在时态, “继续赐”, 和天天, 清楚说明我们应该常常仰望神, 不是求长时期的供应, 然后就把祂给遗忘了; 基督徒生活在持续不断倚靠神的状态中。但 *epiousios* (日用的) 的主要意义并不清楚, 这是一个非常罕见的字, 大部分的讨论都集中在可能语源的追溯上, 因为没有实例可供参考 (见 BAGD, MM)。最受赞成的意义有日用的 (和合、吕译、思高、现中、RSV)、“明日的” (吕译注、现中注、Moffatt)、“所需的食物” (GNB, 即“生存的食物”; 参, 箴三十 8), 第一个意义适合这个字, 跟这篇祷文的要旨最为吻合。

4. 赦免我们的罪, 紧跟在这个祷告之后的, 是断言我们也赦免

了凡得罪我们的人（凡亏欠我们的人不是指商业上的交易，而是指罪，在此看作是一笔债务）。这并不是以人的行动——饶恕别人——作为赦免的根据；新约圣经清楚说明赦免是从神的恩典来的，不是从任何人的功德来的。说得更恰当一点，这里的思路是从较小的渐进到较大的：既然连我们这样有罪的人都赦免别人，那么我们就能够安心地向充满怜悯的神恳求（参 Hendriksen，“一颗不赦免人的心，就不在能接受赦免的状态中”）。有些人照着 NEB 的译法“不要把我们带到试验中”，来理解不叫我们遇见试探；但只有当我们把整篇祷文都解作末世性的时候，这一点才有可能。*peirasmōs* 这个字正常的译法是“试探”（虽然它的意思也可以是“试验”），这里译作试探当然是正确的了。这并不意味着神有时确实会使我们遭受试探，事实上，雅各还向我们保证祂绝不会如此作呢（雅一 13）！说得更准确一点，耶稣是在鼓励一种态度——逃避试探的态度（参，林前六 18，十 14；提前六 11；提后二 22）。基督徒承认他们的软弱，容易为世界、肉体和魔鬼的试探留地步；所以他们祷告求神救他们脱离这一切。

## 2. 半夜朋友的比喻（十一 5-8）

耶稣接着就讲了一个幽默的比喻，使人明白这一点：祷告必须持续不断，而神总是随时准备好要赐予。

5-7. 场景是在一个没有商店的小村庄，一个家庭会在每天早晨把饼烤好。耶稣描绘的这一个人，他们家人已经把家中的粮食吃光了，有一个旅行的朋友忽然意外来访。时候正在半夜，这可能是意味着这个朋友是趁入夜之后才行路，以免日晒之苦。这人必须提供食物给他的朋友，因为款待客人是神圣的责任；所以他到另一个朋友那里去，要借三个饼，也就是够供一个人食用的三个小饼。但这第二个家庭的主人已经关上了门，和他的孩子们一同上床了；他显然是个穷人，住在只有一个房间的屋子里，整个家庭都睡在这个房间末端升高的平台上，动物则可能是安置在地面那一层。在这种情况下，一个人起床是不可能不惊动全家的；他可以毫无困难地起来拿饼给他，但起来所引发的困扰却又完全是另一回事，留在床上要容易多了。

8. 但那人却坚持不懈，他不肯走开，也不让他的朋友回去睡觉；友谊不能奏效的地方，他情词迫切的直求（思高：“他恬不知耻地切求”；吕译：“他那不顾一切的恳求”）却获胜了。这功课是很明显的，我们在祷告上一定不可不认真；但如果我们没有立刻得到回应，也一定要坚持不懈。这个比喻并不是说神不愿垂听祷告，必须被人强求才会垂听。整段经文都清楚说明祂是急切地要赐给的；但如果我们不愿为我们所要的付上足够持久的祷告，我们就不是非常迫切想要得到。蒙神答应的祷告不是这种不热切的祷告。

## 3. 求与给（十一 9-13）

这比喻很自然地引入了神赐给那些寻求之人的方式。

9-10. 耶稣告诉跟从祂的人要祈求、要寻找、要叩门。祂向他们保证：在每一种情形下，都会有合适的回应。这三个动词都是持续进行的：耶稣不是在说单单一次的行动，而是持续不断的；祂是在说到一种态度，是跟比喻的教训类似的。在第 10 节的重复叙述是强调回应的肯定性。人们不该以为神是不愿意给的神，祂总是随时准备要把美善的恩赐赐给祂的百姓，但他们尽他们这一面的责任祈求是很重要的。耶稣并不是说，也不是意味着：如果我们祷告，我们就总是会完全得到我们所祈求的；毕竟，“不”跟“是”同样都是明确的答复。祂是在说：真正的祷告既不是不蒙垂听的，也不是不被留意的，神总是照着祂看为最好的方式来回答。

11-12. 这里从人类生活中取了两个实例，用来使人明白这一点。耶稣问：当自己的孩子要求吃某种东西时，哪个父亲会给他有害的东西——蛇和蝎子——呢？

13. 有人竟然会拿这种邪恶的东西当礼物给自己的子女，这简直是不可思议的！相反的，他们虽然“邪恶”（现中，RSV；和合：不好），尚且会拿好东西当礼物。甚至在谈及众人所做的善事时，耶稣都没忘记他们事实上是邪恶的，“人类天生是有罪的，这对耶稣而言，是个基本的前设”（Ellis）。但如果连邪恶的人都不伤害自己的子女，反而善待子女，何况神，岂不更要善待祂的子女吗？这个好东西并不是

普通的措词，祂所赐的乃是圣灵。路加非常关注圣灵的工作，在这里，他认为圣灵这个礼物是我们最大的好东西。似乎没有理由可以从“灵恩的”恩赐来解释这一点；说得更准确一点，这里所说的，是圣灵在基督徒一般的生活中所做的工作，就像罗马书第八章中所说的一样。

## F 耶稣与邪灵(十一 14-26)

### 1. 别西卜的辩论 (十一 14-23)

三卷对观福音书全都描写了耶稣与邪恶势力间的冲突，部分是藉着指出祂不断地赶鬼来说明的。祂运用大能胜过邪灵，似乎不曾受到怀疑，甚至连祂的仇敌亦然；但他们的确想要羞辱祂，把祂能力的源头归于魔鬼，而不是归于神。路加给了我们这个批评的实例，以及耶稣应付它的方法。

14. 这件事并没有放在它正确的年代次序中；路加只是告诉我们：耶稣正在医治一个被鬼附的人，这人是哑吧（马太说他也是个瞎子）。在赶鬼之后，哑吧就说出话来。着重点落在随之而来的争辩中，所以路加叙述神迹故事时非常简略，附加的词句只不过是众人都希奇。

15-16. 内中却有人将这神迹归因于鬼王别西卜。马太加上了这个资讯：这些人是法利赛人；而马可说他们是从耶路撒冷来的文士。在有些抄本中，鬼王的名字是读作“比西卜”（Beezebul，这显然只是同一个名字较容易的发音罢了），武加大译本（Vulgate）则是读作‘Beelzebub’。这名字似乎非常清楚是‘Beelzebub’，但为什么使用它，它是什么意思，却是难解的问题。以革伦神祇的名字是以“巴力西卜”（Baalzebub）的形式出现（王下一 2、3、6、16；是在希伯来经文，不是七十士译本），意思是“苍蝇之主”，很可能是一个发音类似非利士名字的希伯来文相关语（就像下面所要解释的字 Ras Shamra 名字）。有些人提议：犹太人进一步把这个字讹误成发音类似的‘Baalzebub’（“粪肥之主”），是提及异教神祇的一个方式，后来又把这个名字转移到魔鬼身上；但‘Baalzebub’这个形式也出现在拉斯珊拉泥版（Ras Shamra tablets）上，是迦南人神祇的名字，这个名字的意义显然是“居

所之主”或“高处之主”。根据证据，最好的解释似乎是：犹太人采用了这个异教神祇的名字，并且根据发音类似的希伯来文“粪肥之主”来解释它，把它用来指重要的鬼魔，可能是指撒但本身。耶稣明显是以这个名字指撒但的。

其他人采用不同的方式。他们试探耶稣，向祂求从天上来的神迹。这在本质上并无不同，因为它意味着他们并未把刚刚才看见的赶鬼神迹看作是国度的表记。耶稣立刻处理了别西卜的争辩，在第 29 节才开始处理神迹的要求。

17-18. 这些批评显然是在私下议论，而不是对耶稣说的；但祂却知道这些人在想什么。所以祂指出：如果他们是对的，那么就是邪恶的势力在毁灭它们自己。祂的理据是取自这个普世的原则：凡一国自相分争，就成为荒场；马可加上有关一个房子（即家庭）的类似解释，马太更加上一座城。路加说的凡一家自相分争，就必败落，似乎是要解释上一句话。当一个国家因着不和而毁灭，“一家接一家地倾倒”（Moffatt）；耶稣用这个问题从一般性的原则转向特别的：若撒但自相分争，它的国怎能站得住呢？邪恶的力量是被良善的力量所毁灭的，而不是彼此毁灭。

19. 耶稣援引犹太人赶鬼的习惯来加强祂的论证。如果赶鬼意味着与魔鬼结盟，那么犹太人中赶鬼的人也同样是这样了。这论点太厉害了。你们的子弟是强烈的强调用词，它可以指耶稣正在对他们讲话的那些人真正的儿子（“你们的儿子”，RSV），或者可能是表示“你们自己的人”（Rieu）或“跟从你们的人”（GNB）。

20. 耶稣进行赶鬼的工作，是“靠着上帝的手指头”（吕译，思高；参，出八 19：“手段”，吕译、思高：“手指头”），祂请祂的仇敌来思想其结论。附带一提的，路加读作“神的手指头”，马太却是作“神的灵”，这是较令人好奇的，因为路加一般说来都是强调圣灵的。这两种说法都是强调耶稣胜过鬼魔的能力是从神来的，不是来自其他任何人。既然是这样，那么就是神的国临到你们了。神国的出现要被人看见，不是在好的劝告中或敬虔的行为中，而是在赶逐邪恶权势的能力

中，就是现在！

21-22. 耶稣以一幅图画中肯的说明这一点。祂将撒但描绘成“壮士”看守它的财产，亦即在它能力管辖之下的东西。那些东西在撒但的掌控下，显得平安无事，但壮士也可能被击败，当一个比它更壮的来胜过它，像耶稣方才在赶鬼时所做的一样，整个情势就改观了。撒但的武器被夺去，它的赃（可能是它从它的俘虏那里夺来的）也被瓜分了，这两个措词都是图画式的，代表撒但完全没有能力可以站在神的面前。邪恶厉害地控制着人；但是当神的国来到时，那个厉害的控制就断然被打破了。国度不仅止于优美的言词，而是邪恶的倾覆。

23. 关于这一点，没有中立地带。当一个人了解了国度的意义，他就必须为这国度效力，或者是敌挡它。在对抗邪恶的这场战争中，任何人若不站在基督这一边，就是敌挡祂的。凡是不与基督相合的人，他就是分散的（这意象是取自将羊群聚集在一起）。

## 2. 邪灵的回来（十一 24-26）

耶稣加上了一个小故事，证明祂正在谈论的，不是关于某种短暂的道德改革运动，而是藉着良善的力量，给予邪恶彻底的、最后的挫败。

24. 在这里，污鬼并没有从人身上被赶出去，它只不过是离开了。沙漠地区，普遍被认为是邪灵出没的地方。耶稣把这个污鬼描绘成在这种无水之地漂流，却找不着安歇；所以它就决定要回到所出来的地方去，虽然它已经离开了那个人，却仍然称他为我……的屋子。

25. 当它回去之后，就发现房子已经打扫干净、修饰好了。没有邪灵，这人的生活比较好了，能够把事情处理妥当。耶稣描绘的，是道德上的修整。

26. 这恶鬼现在却另带了七个比自己更恶的鬼来，全都进去住在那人里面。往 (*katoikei*) 的意思是“定居”、“永久居住”。现在有八个鬼住在里面，那人的景况就比最初只有一个鬼时更不好了。当任何一个人身上的邪灵被赶出去，却没有别的来取代它的地位，那他就

了严重的道德危机。没有一个人可以长久在道德真空中；神的国不是要带来这样的真空，乃是胜过邪恶，以致邪恶被良善和神所取代。

## G 耶稣教训众人(十一 27-十二 59)

在这里，路加有不少的教训，包括一些有趣的辩论。然而，他对时间或地点都没有详加说明，虽然有些经文是彼此连在一起的。

### 1. 真正的有福（十一 27-28）

根据路加特有的风格，只有他告诉我们：众人中间一个女人自发的感叹。她显然认为有像耶稣这么一位儿子一定是棒极了，所以就对生祂的母亲发出了祝福之语。她的话包括承认祂的弥赛亚职分，部分则是对耶稣的问候。祂并没有否认这个女人的话，但却接着说明更重要的事。*menoun* 这个字译作是、却还不如，“并未质疑前面所说的真理，但却强调后面所说的更为适当” (THB)。最重要的，不是肉身上与耶稣有关系，而是听神的道，并且遵守。这指出恒忍的、寻常无奇的宗教习惯。神的道临到当日的众人，是藉着耶稣的教训，也藉着圣经的研读。他们比别人有某种优势，但耶稣是在说：无论在哪里，众人有了圣经，蒙福的路就是敞开的。

### 2. 约拿的神迹（十一 29-32）

耶稣已经处理了说祂使用能力胜过鬼魔，是靠着别西卜的主张(15节)；祂现在开始要处理求神迹这件事（16节）。

29. 当众人聚集的时候（“群众越来越多的时候”，吕译），耶稣就开始回应了。显然神迹的需求是非常普及的，祂把它当作是这世代的特征。但求看神迹的世代，却是一个邪恶的世代。众人应该信靠神，而不是指望神迹。祂并未对神迹下界定，但它的意思显然是指某种超自然的、神的作为。不会有这种神迹给他们看的；这些人所能得到的神迹就只有约拿的神迹<sup>173</sup>。在马可的记载中，耶稣只是说：“没有神迹给这世代看”（可八 12），本质上，这句话所表达的是同样的意思。耶利米亚说：“在实质上，绝对拒绝给他们神迹（可八 11），跟约拿神

迹的提示之间并没有矛盾；两种说法都使人明白：神绝不会赐下任何一个抽离了耶稣的位格、不具攻击力的神迹。”

在尼尼微所发生的事件中，先知与他所传的道引起城里众人的悔改；但无论是耶稣的复活（十六 31）或是祂所传的道（十一 32），都没有使祂当日的众人悔改。

30. 耶稣作解释。约拿为尼尼微人成了神迹，耶稣自己则要为这世代的人成了神迹。最好似乎是将这点解释为复活，就像马太福音中的相关经文所作的一样。换句话说，约拿在重新活过来之前，曾经在鱼腹中三日之久（拿一 17）。对尼尼微人而言，神迹是显然已经死了三天之人的再现；对耶稣当时的人而言，神迹则是人子在祂死后第三天的再现。近来有许多学者认为，这里的神迹与马太所说的不是相同的，不过是单纯诉诸于约拿传讲了神可信的话语这个事实，而尼尼微人认识了这个事实就悔改了；同样的，耶稣传扬神的道，众人也应该悔改。要接受这种普遍为人所主张的观点，其中一个困难是：在什么意义上，传道可以適切地被称为是个神迹？第二个困难则是：耶稣并没有说约拿和祂自己的话语是神迹，而是说约拿和祂自己是神迹；无论是上面哪一种情形，神迹都是人。第三个困难是使用未来时态：耶稣并不是说祂现在是神迹，而是说祂“将来”（思高）是个神迹。这与马太的记载吻合，也切合于约翰所告诉我们的这个事实：另一次，当耶稣被人要求行个神迹时，祂指出将来的复活（约二 19）。这样，耶稣使人明白，当祂赐下一个神迹时，那一定是祂自己所拣选的一个神迹，而不是应一个不信世代的要求而行的。

31. 祂提起示巴女王，中肯地指出那个世代的罪。虽然示巴女王几乎可以肯定是个不信神的人，她却曾长途跋涉、历经艰辛〔示巴是在南阿拉伯，在现代的叶门（Yemen）〕而来，要听所罗门的智慧话，当审判的时候，这个榜样将要定耶稣那世代的罪；他们不必旅行，因为耶稣就在他们当中。在男性优越的时代，用 *andrōn* 这个词语，而不是用较一般性的 *anthrōpōn*（这个字的意思可以是人类），这可能是很重要的，暗示她只不过是个女人，而他们却是男人，但他们却没有回应。“更重大的事”（希腊文的中性，意思不只是和合本所译的更大的

人）似乎是代表所有与耶稣的来临、与祂国度的开创有关的事。这是神的行动，是远比祂在所罗门里所做的更大的。

32. 尼尼微人也要定耶稣当代人的罪，因为他们因着先知的传道就悔改了。神在基督里的行动怎样比所罗门更大，它也照样比约拿更大。如果我们以所罗门和约拿来代表整个智慧传统与整个先知传统，那么更大就是指出非常惊人的宣称。示巴女王与尼尼微城的居民全都是外邦人，这是一个有力的论点。

### 3. 你里头的光（十一 33-36）

耶稣开始讲论光的教训。祂是用身体的光来开头的，但却继续用寓意法讲到我们里头的光。

33. 光的功用是照明，没有人点灯后却把它放在看不见的地方，相反地，是放在它的光能够尽量被人看见的地方（参八 16）。

34. 眼睛是接受亮光的器官，耶稣说它是身上的灯。当眼睛对亮光的反应在正常的状态下，整个身体都能获益；只要有好的照明，一个人几乎可以运用身体的任一功能。但眼睛若受到伤害，甚至无法看见亮光，那么身体上的许多功能也都会受到伤害，眼睛失去功能会影响到这个人所做的每一件事，使之变糟。这在属灵方面也是类似的。眼睛可能是了亮（这个希腊文的意义是“单一的”，参，思高：“纯洁”，吕译注：“纯全”）。一个人的眼睛可能是专心地凝视着良善，那么整个人全身就光明（参，诗十八 28）。但若眼睛昏花（这个希腊字的意思可以是“邪恶的”，参，思高），注意力集中在邪恶上，那整个人就败坏了，他全身就黑暗。

35-36. 既然事关整个生活，而它可能热心于对或错，众人就必须谨慎，免得他们里头的光或者黑暗了，那可就是最可怕的祸患了；那时，人里面的良善全都被败坏了。但耶稣在结束时却是用鼓励的话，即一个人是有可能全身光明、毫无黑暗的，那个人就必全然光明，照明的灯正是这个人的例证。

## 4.真正的洁净(十一 37-41)

耶稣接受一个法利赛人的邀请,到他家去吃饭,连带着讲说一番教训,祂在其中尖锐的批判法利赛人的某些行为。

37-38. 路加简略地提及一个法利赛人请耶稣去吃饭,而耶稣也接受了(*aristaō*的意思是“用便餐”,而非“用正餐”),但没有说明邀请的理由,不过这项邀请是在一段讲论之后(译为说话的时候,可能性不高,因忽略了简单过去时态;较好的是JB的译法,“祂刚刚说完话”),这很清楚地说明这个主人对耶稣的教训感兴趣。当耶稣进去的时候,这法利赛人很诧异耶稣在饭前竟然不先洗濯(动词是*baptizō*)。这与卫生无关,而是关注洁净礼仪所定的规则。在吃任何东西以前,认真的犹太人会把水倒在手上,好除掉他们与罪恶世界接触所沾染的污秽。在米示拿中,对水质与洗濯方式的细节有非常详细的描述(*Yadaim* 1: 1及下)。耶稣既然身为一个有名的宗教教师,这法利赛人显然以为祂会遵守众所公认的习惯。

39-41. 这里并没有记载这法利赛人说了什么话;但耶稣察觉出他的诧异,所以就解释了。祂强调内在的重要性;然而,法利赛人那么重视大量的规则,所关注的却只是外在而已。结果就变成他们遵行他们的规则,却仍然满了勒索和邪恶。他们关心的是一个人做什么,耶稣却也关心一个人是什么。祂直率地申斥他们,称他们为无知的人(吕译、思高:“糊涂人”)。祂接着是对施舍提出指示,主要的用意是在驳斥。和合本与RSV的把里面的施舍给人是较为直接照字面的译法,但什么是里面的呢?有些人以为是指杯、盘里面的东西,那么这句话的意思就是:众人应该把食物给穷人,不要自己奢华宴乐。参NEB,“要用慈爱把杯子中的东西给出去,那么一切就都洁净了。”其他人则把杯和盘当作是一般财产的象征,如Knox,“你们要把所拥有的积蓄施舍出去,那么你们一切所有的立刻都要成为洁净的了。”其他人则认为这句话是暗讽式的:“至于灵魂(里面的东西)方面,施舍出去,每一件东西就都洁净了(你们如此想)。”Moffatt的“更好是洁净里面的”,这颇有道理,但有赖于对亚兰文的基本意义所作的臆测。这种意义不是不可能;但耶稣似乎是在强调内在的重要性,与外在成为

对比,较好的方式是以这些话来指我们施舍时,里面正确的态度的重要性。我们必须从内心中来给,而不是只在外面做做样子。“离了施予者,礼物就是失去了意义”(Lowell,为Arndt所引用)。当一个人从内心来给的时候,凡物于你们就都洁净了。倒再多的水也不能补偿内在生命的错误状态。

## 5.法利赛人有祸了(十一 42-44)

法利赛人的其他行为也都着重在外面的,导致重大的错误。

42. 有祸了,是一种遗憾的表示,而不是报复性的,意思就像“哀哉”一样(见六 24-26 注释)。耶稣为法利赛人奉献十分之一的行为而悲叹。奉献十分之一是律法上的命令(利二十七 30;申十四 22等),有喜乐的、爱的奉献的意思;但是甚至连田间作物所有的茎也都必须计算十分之一,就变成恼人的笑柄。事实上,这种细节并不是律法所要求的,然而,无论如何,米示拿却清楚地规定茴香是不必纳十分之一的(*Shebiith* 9: 1)。法利赛人所做的是超过了所要求的;那么做,事实上并没有什么错误,而耶稣也不是在说他们不该如此做。但当人们拘泥于琐碎的事时,他们就容易忽略那重要的事。法利赛人被定罪,不是因着他们奉献农作物的十分之一这个事实,而是因为他们热心于琐碎的事,却忽略了那公义和爱神的事。我们可能会以为,这句话的意思是指他们“爱人”胜过“爱神”,但其实它是指我们对神的态度应该控制我们所有的行为。

43-44. 法利赛人以外在为最关心的事物,进一步的结果是这些人喜爱在众人面前出风头,他们喜欢坐在会堂里的首位上,也就是会堂前面,面对会众的座位,任何一个坐在那里的人都是很显眼的,被认为是卓越的人物。人在街市上问你们的安详尽地说明在公共场所的问安,凸显出接受问安的人是应该受到尊敬的。对普通百姓而言,这一切都是阻碍,多过帮助。耶稣接着遗憾地将法利赛人比拟成不显露的坟墓。接触到坟墓会招致礼仪上的不洁净;有时候人会葬在不明显的坟墓中,不经心的旅行者容易从这种坟墓上走过,却不知道自已已经接触了礼仪上的不洁净;这件事遂产生一个问题。将这些自认为是

优秀宗教人士的法利赛人，比拟成意想不到的不洁之源，这是一种暗讽。走在不显露之坟墓的人会在礼仪上成为不洁净的，依从法利赛人的教训和方法而行事为人，也会使人在道德上成为不洁净的。

#### 6. 律法师有祸了（十一 45-54）

正如我们前面已经解释过的，律法师是那些献身致力于研究旧约圣经律法的人，他们是宗教人士，其中有许多都是法利赛人；其间的不同在于：律法师是博学的专业人士，而法利赛人则是宗教党派的成员；其间的关联则是，法利赛人的地位在本质上是建立在仔细阅读律法的上面。

45. 我们不清楚是什么因素，使这律法师认为耶稣的话不适用于他和他同伴的身上；但是提及奉献十分之一（这有法律的特色）似乎可能是误解的一个来源，因为在他的观点中，耶稣不可能把律法师也包括在祂抨击的对象中，祂给祂机会将他们排除在外。祂……把我们糟蹋（RSV：“谴责”）了几乎不能表达语气上的强烈，这个动词的意思是“侮辱”（吕译、思高、现中）。

46. 但耶稣并无意将律法师排除在外，祂接着就挑出他们来，作特别的批判。头一个评价是：他们要求别人做难做的事，却不帮助他们。难担的担子是文士对律法的解释，以及长老们的遗传，他们以最严肃的态度来看待这些。米示拿规定：遵守文士的解释要比律法本身重要（*Sanhedrin* 11: 3）；理由是：律法有时候是难以了解的，如果干犯律法都是一件严重的事，那么干犯文士的解释就更严重了（文士们认为：这些解释清楚地说明了每一件事）。律法师解说神的律法的方式，本当帮助并启发众人；然而，他们反倒使它成为沉重的重担。律法师们自己一个指头也不肯动“那些担子”（吕译），意思可能是指，他们不肯伸出一根指头来帮助其他人；或者是他们的解释使自己得以规避这些重担，甚至不需用到一根指头。举一个例子，或许我们就能略微了解这种情况：他们教导说，在安息日的时候，一个人不可以“在他右手中、或在他左手中、在他怀中、或在他肩上”携带重的物品；但他却可以“在他手背上，或用他的脚，或用他的嘴，或用他的手肘，

或在他耳朵里面，或在他头发里面，或在袋口朝下的旅行袋中，或在他的旅行袋与他的衬衫间，或在他鞋子里面，或在他的凉鞋里面”带着它（*Shabbath* 10: 3）。他们为律法增添这一切的规条，普通百姓则背着难以负荷的重担，甚至不知道什么是他们可以做的，什么又是他们不能做的；但对于一个懂得遗传的律法师而言，也有许多的漏洞，使他可以相当愉快地去做他想做的事。

47-48. 第二个评价是律法师对待先知的方式。他们认为自己为那些信心英雄修造壮丽的坟墓，是尊敬他们；但事实上，他们所做的，只不过是完成那些杀害先知之人的工作，两者的动机是一样的，他们的行动是不知不觉地赞同了那些谋杀先知之人的作为。尊敬死了的圣徒总是比尊敬活人更容易。修造先知坟墓之人的生活，清楚证明了他们与这些杀人犯是一体的。

49-51. 如果耶稣的话“神的智慧”（吕译、思高，参现中、和合本小字）是引用任何一本书，我们并不清楚是引用自何处。这句话在旧约圣经中找不到，但有些人主张耶稣是在引用一卷非正典的书籍，当然了，我们也不可能证明这样的说法是错误的，但我们必须切记：耶稣在别的地方从未引用过这卷书，也没有任何一卷已知的书籍是有这些话的；而且，这段话中提及使徒，更有可能是出自耶稣自己，多于是出自一卷非正典的书籍。或许祂不是在引用，而是在说：“这是与神的智慧一致的”（参七 35）。差遣先知和使徒是神的旨意；但是，虽然神知道众人会拒绝祂的使者，那拒绝并不因此就是无可责难的。这世代的人受到申斥，因为他们拒绝了先知们的基本立场，与那些逼迫他们、杀害他们之人站在同一阵线上，所以，众先知的血都要“向这一代追讨”（吕译、思高；和合：罪都要问在这世代的人身上）。亚伯当然是第一个殉道者（创四 8；我们不明白他为何会被称为先知）。依据犹太人正常的希伯来文圣经次序，撒迦利亚之死是旧约圣经中最后提及的先知之死（代下二十四 21-22）。耶稣是在说，那些为了向神忠心而被杀害之人的血债都要追讨，这是这世代的人的责任，因为当日这些人在态度上是完全有分于造成这些先知之死的责任。

52. 最后一个有祸了显明另一个矛盾。律法师是专门解释律法

意义的，所以应该是众人的教师；但事实上，他们却把知识的钥匙争去了，那是打开圣经的意义，使众人认识神的钥匙“他们的方法却是使众人无法得知神话语的重要意义，非但没有打开知识的宝库，律师们反倒将它们紧紧地关闭起来。他们把圣经变成是一本难以明白的书，只有专家才能了解的一团谜，而这些专家却如此喜欢、耽溺于他们所制造的奥理中，甚至忽略了神正在说的奇妙事物。他们自己既不进去，也不容许其他人进去。有些普通的百姓想要认识神，这些教师们却使他们转离了这条路。

53-54. 耶稣的仇敌被激怒了。文士（律师的另一个名字）和法利赛人想要设法使耶稣落入他们的圈套中；他们“开始”（思高、现中）极力的催逼祂，显出他们的激动与他们的暴怒。他们的方法是想要激动祂贸然发言，他们就可以用这些话来反对祂。译作拿的这个字是 *thēreusai*，是用在猎取野兽上的字眼，这个字生动地表达出强烈的反对来。

### 7. 法利赛人的酵（十二 1-3）

关于酵的谈论，三卷对观福音书全都有记载；但是关于掩盖之事终必揭露的谈论，马可福音却付诸阙如，而马太福音则是放在不同的上下文中。这不该太过困扰我们，因为我们毫无理由主张，三卷对观福音书对材料的选取和安排必须全都一样；但无论如何，我们却很有理由可以认为，耶稣会在不同的场合重复祂的教训，并只作些微的修改。

1. 只有路加说到有几万人的聚集。*myrias* 这个字的意思可能是“一万”（在徒十九 19，五个‘*myriads*’的总数是五万）；但这个字也经常用来指不定数量的大批群众，这必定是这里的意思；在希腊文中与它连在一起的冠词，意思可以是指“常见的大批群众”。也是只有路加才告诉我们，说众人拥挤得如此厉害，甚至彼此践踏。虽然，耶稣毫无疑问地希望群众能听见祂说什么，却先向门徒讲述祂的教训。那些宣称要跟随耶稣的人，当耶稣在吩咐他们圈外的众人时，可不能安舒地坐下来旁听，门徒们必须把主的教训当作最先是对他们讲的，无

论它们对圈外人可能有什么含义。这一次，耶稣开讲时是警告防备法利赛人的酵，这隐喻在那时一定会比现在更明显，因为众人必须自己做饼，每一个人都会对一点儿酵慢慢变成大量生面团很熟悉<sup>174</sup>。酵是说到缓慢的、不知不觉的、持续不断的渗透。在这里，酵是假冒为善。说是一回事，做又是另外一回事的行为，会像锈一样吞噬我们的道德生活。

2-3. 关于假冒为善，有许多可说的；但在这一次，耶稣只指出它是短视的；假冒为善的技巧，有赖于把某些东西隐藏起来的能力，当不再能隐藏的时候，假冒为善的假面具就无可避免地会揭开来了。现在，法利赛人可以把某些东西掩盖起来，或隐藏起来；但最后，在审判的日子，一切都会被人知道。人们可能会认为自己在暗中说的话很安全，但一切都要被带到明处。他们在内室附耳所说的，这些内室其实是“贮藏室”，但那时的墙壁可以轻易地打穿，而贮藏室因为有外面的墙壁圈住，所以可以当内室使用，因此就发展出第二个意义“内室”来。但在如此隐密的地方附耳说的，却要在房上被人宣扬。对演讲者来说，房顶是最适合发表言论的平台，因为声音可以传得很远，所以耶稣用它来指极尽可能的公开。

### 8. 预备受审判（十二 4-12）

对法利赛人的教训和审判，很自然地引申到论及较一般性之审判的段落，以及为此而作准备的重要。

4-5. 在对观福音书中，耶稣只有在这里才称门徒为朋友（参，约十五 14）。祂首先警告他们，必须要把他们的价值观弄清楚。惧怕那些杀身体的人，乃是一种自然的倾向，这一生的结束似乎是最严重的灾祸，我们普遍都惧怕它。但耶稣却指出，杀身体之人不能再做什么，死亡是他们最后的成就，他们的力量就到此为止了，我们不该惧怕能力这么有限的那些人；我们反倒应该要惧怕神，祂的权柄超越死亡界限，有权柄丢在地狱里。在这些日子，惧怕神已经过时了，我们太喜欢强调爱神；但是，尽管在一方面来说，完全的爱可以把惧怕除去（约壹四 18）；但另一方面，惧怕与爱是相当并行不悖的。在圣经

中，一直把这种惧怕当作是合宜之生活的要素；一方面是承认神的伟大与公义，另一方面则是我们自己的易于犯罪，调和成此一态度。这一种惧怕是为防备僭越的，在合宜的信仰中必须有它的地位。这儿的地狱是 *Gehenna*，不应该与 *Hades* 混淆了，后者在较古老的译本中也是译作“地狱”。*Hades* 是泛指死后之灵所在之处，而 *Gehenna* 则有刑罚的观念在内。这字是从希伯来文的 *gēHinnōm*，“欣嫩子谷”而来的，这是邻接耶路撒冷的谷地，早年是将孩童当作祭物献给摩洛神的地方（利十八 21；王上十一 7 等），约西亚结束了这种行为（王下二十三 10），但这谷地仍被视为是受咒诅的（耶七 31 及下，十九 6）。有位古代作家认为受咒诅的情况是永久的：“这个受咒诅的谷地，是为了那些永远受咒诅之人预备的。”（1 Enoch 27: 2）在新约圣经时代，这地方用来作垃圾坑，而毫无疑问地，在那里总是有火在燃烧，这词的联想是个适切的象征，描写地狱里面永久的痛苦。一些解经家主张，有权柄把人丢在地狱里的是撒但，但这当然是应该拒绝的观点。恶者的运行，只能限制在神所指定给它的范围内，我们找不到有任何记载说神曾给它这个权柄。而且，我们不该惧怕撒但，而是要抵挡它（雅四 7；彼前五 9）。那有权柄掌管永远之事的，乃是神；耶稣重复说：我实在告诉你们，正害怕祂。

6-7. 但祂主要的用意，是要使祂的朋友们安心，而不是要惊吓他们；祂接着就说到神眷顾祂的百姓，并举小鸟之例来证明。五个麻雀是卖二分银子，马太告诉我们说，两个麻雀卖一分银子，显然有一只是买两分银子时的附赠品。但是，它们在神面前一个（甚至是免费的那一个！）也不忘记。神眷顾最普通的、最廉价的鸟，那么，更何况是人，祂岂不是更要眷顾吗？耶稣带出这一点时，告诉我们说我们的头发都被数过了；这件事的重要不在实际上的数算，而是在于这个事实：神充分眷顾祂的百姓，祂知道他们最小的细节，甚至是连他们自己也不知道的事，祂都知道。所以那些比许多麻雀还贵重的人可以不惧怕地迎向人生。

8-9. 我们对耶稣的态度是最为重要的，如果任何人在人面前认祂，耶稣也会在神的使者面前（马太福音作“在我天上的父面前”）认

他。这是对审判的日子温馨的鼓励。但任何人若不认（NEB：“否认与自己有关系”）耶稣，最终也必面对被否认的结局；他已经拒绝把自己列在跟从耶稣之人的行列中，当他站立在神面前的时候，他的抉择将要受到确认。耶稣不容祂的听众对这真理有所怀疑：永恒的问题是取决于他们对祂的态度。慕尔曼（John R. H. Moorman）提醒我们：否认耶稣的方式不只一种，他认为在这些日子，我们否认耶稣的方式不会像彼得（举例来说）所做的一样，但我们却有可能会否认“祂的教训无与伦比的权威，想象自己在某些方面所知道的会比祂多，或者祂所说的话大部分经过解释后就无足轻重了”。我们也可能会否认祂的神性，拒绝接受祂的要求。“无论是哪一种情形，都是骄傲与自信的罪，是人……对神与基督之超越性的终极否认。”

10. 这就导致这个严肃的思想：有一种罪极其严重，甚至不能得到赦免。耶稣介绍这一点时，宣称干犯祂自己的话都可以被赦免，这不是意味着这种话是小事；前一节经文已经证明人子的尊严，祂不是可以轻率对待的；但甚至连干犯如此尊贵之人的罪都可以得到赦免。人们可能会亵渎，然后又悔改，亵渎并不是他们最后所说的话。但亵渎圣灵的，却是更糟的一种情形。我们必须了解：这一点并不是说出任何形式的话，而是生命的倾向（“它是指故意的、恶意的拒绝神对人拯救的能力与恩典”<sup>175</sup>）。这亵渎是这么严重，因为它关系到的是整个人，而不只关乎在任何场合所说的一些话。马太与马可把这些话跟别西卜的辩论摆在一起，这可以帮助我们了解它们的意义。那时，耶稣的敌人将祂怜悯的工作归诸魔鬼，他们称良善的为邪恶的；在这种情形下的人不能悔改、寻求赦免，他们缺乏罪恶感，他们拒绝了神宣称什么事是对的能力。最重大的罪正是这种持续不断的态度。神赦罪的能力并未减退，但这种罪人却不再有力量可以悔改和相信<sup>176</sup>。

11-12. 但当我们想到圣灵时，不要以为祂只是我们必须谨慎不要去亵渎的那一位。事实上，祂是我们的帮助者，祂与神的百姓同在，尤其是与受逼迫的神的百姓同在，当他们站立在当权者面前时，祂要把他们所需的帮助赐给他们。耶稣最先说到的是被带到会堂，这指出所受的逼迫是从犹太人来的。会堂可以是一座法庭，或一所学校，或

一个崇拜的地方。祂也说到官府和有权柄的人，这是一个包罗很广的说法，可以指犹太人或外邦人，或将两者都包括在内。被如此控诉，必定是个叫人不寒而栗的经验，但耶稣却告诉属祂的人，在这种处境下不要想怎么分诉（这个希腊文经常用在特定的意义上，“作法律上的辩护”）。理由呢？正在那时候，圣灵要指教你们当说的话（参二十一14-15）。注意圣灵的教训将会在那个时刻临到，祂不会在事前预先指示人。说什么话可能最好是译作“你们必须说什么话”；耶稣所关注的是落在信徒身上那强制性的责任，即使是在这么危险的时候，祂不是在告诉他们如何可以安全地获释；祂是在告诉他们：在他们受试炼的时候，该如何竭尽所能地事奉神。圣灵会感动他们该如何辩护，藉着这辩护，福音将要被传扬开来，神的旨意将要获得进展。

#### 9. 无知的财主（十二 13-21）

忽然从群众中来了个打岔，遂又开始了论物质财产之正确运用的教训。

**13-14.** 耶稣的听众中有个人跟他的兄弟之间有了麻烦，是如何适当地分产业的问题。犹太人的继承法涵盖了大部分的情况（参，申二十一 17），但有时仍然会有存疑之处；在这种情形下，这个人提高声音说出自己感觉受到不公平的对待。他的兄弟显然获得了财产，他要求耶稣说服他把财产交出来。他不是要求耶稣对两方的案情真相作出裁决，他是为了自己的利益来请求裁决。他的行动似乎是片面的要求，没有任何迹象说他的兄弟同意让耶稣来裁决这个案子。这个人把耶稣当作是一个典型的拉比看待，因为拉比通常会对法律上的争执作出裁决。然而，耶稣却拒绝与这件事有任何牵连。祂说话的方式，“人哪！”（吕译、思高）是非常生疏的（参 Bengel，“祂把这个人当作是个陌生人来说话”）。祂来了，是要带领人归向神，不是要带财产给人。在这个情况下，祂所关注的，是那些牵涉在内之人的态度，而不是谁得了什么。

**15.** 耶稣针对防备一切的贪心（吕译、现中、GNB：“各样的贪婪”）发出强烈的警告。祂的引言是你们要谨慎、自守，使这个劝告显

得更加郑重。事实上，自守丝毫没有合宜地表达出 *phylassesthe* 这个字的意义，它更正确的说应是指“自我防御”（GNB），是采取积极的行动，来抵挡敌人。耶稣接着就指出一个原则来：人的生命不在乎家道丰富。对那些生活在富裕时代的人而言，这是一个重要的警告。

**16-17.** 耶稣照着祂的特色，用一个比喻使人明白这一点。祂描绘了一个富有的农夫，有了丰富的出产，他的仓库装满了，没有地方可以容纳最近丰收的谷物。

**18-19.** 那么，他决定要怎么办呢？把他的仓房拆了，再盖更大的仓房！这样就可以解决贮藏的问题了。只要把每一样东西都充分安顿好，他就能宽心地享受他的财富。他预期前面将是享乐的岁月。注意重复的我的（和合本在第 17 至 19 节有四次，而希腊文中我字出现了八次），这说出了一种根深蒂固的自私心态。这人并不关心如何有智慧地运用他的财富，既不要服事神，也没想到帮助其他人，他甚至对自己能有一个更富足的、更丰满的人生也不关切。他所关心的，只有放任自我！

**20.** 神说：无知的人哪！一个人的生命充其量只是个无定数，没有人可以保证他能如愿地活到自己想活的岁数。真正愚蠢的事是：这个财主竟然那么容易地肯定未来都在他的掌控之中。神对他说：今夜（放在句首作强调用）必要你的灵魂。动词照字面翻译是“他们要”，是拉比当中常用来指神的行动的句法（SB），也就是说“神要你的灵魂”。一个人的生命在千钧一发中，随时都有可能被要求要交帐，如果倚赖属物质的东西，他就是一个无知的人（吕译、思高、现中：“糊涂人”）。

**21.** 耶稣在结束这一段时，将为自己积财与在神面前……富足（也就是说，“在神所关注的地方”富足，Phillips）作个对比。重要的是后者，而以次要之事为满足的就是无知的人。

#### 10. 寻求神的国（十二 22-34）

从贪婪与自私的罪，耶稣转向忧虑的罪，这在某方面是与另外两个连在一起的。“贪婪是永远获得不够，忧虑则是害怕已有的还不够”

(Arndt)。对那些没有财富的人，以及那些拥有财富的人，财富都可能是代表一个危险。耶稣强调信靠神与超越事物的重要性。

**22-23.** 前面的话是对群众说的，这些话则是对耶稣的门徒说的。祂现在所说的，是前面那些话的延伸，就如所以我告诉你们所显示出来的一样；但这却不是给大众的教训。耶稣是对属祂自己的人说：不要为生命忧虑。信徒可以在事先对他的需要作出合理的考虑，但他不应为食物或衣服而忧虑。生命要比这些事物重要多了（参十二 15）。

**24.** 耶稣为了加强这一点，遂诉诸于乌鸦，这在新约圣经中只有在这里提及（在诗一四七 9，它们是神看顾的对象）。鸟类并不从事耕种的活动，但它们却一无所缺，因为神喂养它们。乌鸦是不洁净的（利十一 15），这事实可能具有重要的意义，表示神甚至供应那些不洁净的飞鸟。耶稣接着就提醒祂的听众：他们比飞鸟贵重得多了（参 7 节）。

**25.** 无论如何，人是有限的；我们不十分清楚耶稣所挑出来作例子的限制是什么：*hēlikia* 这个字可以指年纪（约九 21）或身量（十九 3）。肘（和合本小字）是长度的单位（从指尖到手肘的距离）；但长度单位有时候也用来指时间（如：诗三十九 5 的“手掌”）。所以这句话的意思可以是“给他的生命加长一小段时间”，或者是“给他的身高加上 18 寸”。喜爱前一个意义的人，主张很少人会为了想增加 18 寸身高而忧虑，但许多人却会为了延长他们的寿命而忧虑。当神的召唤来到时，无知的财主不能给他短暂的人生多加上一刻。他们也主张这比较适合下一节所提起的“小”事。虽然延长生命对我们而言似乎是件大事，但在这里，它对神很可能只是一件小事。那些认为是论及身高的人指出：同样的事也可以用来说到一个人的身高增加 18 寸。他们也说这比较适合上下文所提及之植物的生长。植物并不忧虑，但它们在高度上却是大大地增加。我们不可能确定它究竟是哪一种意义，但这些字眼常见的用法较偏好第二种观点。

**26.** 这一点是很清楚的。如果人甚至连这么一件“非常小的事”（Fitzmyer）都做不到，那么他们为什么还要为其他的事忧虑呢？那

看顾我们成长的神，也必看顾我们一切的需要。

**27-28.** 耶稣已经举飞鸟为例了；现在祂转向植物的生命。百合花可能不是我们常指的百合花。BAGD 提议说这可能是秋天的番红花、或土耳其人的伞状百合花、或白头翁属、或剑兰。薛威尔库伯 (W. E. Shewell-Cooper) 则加上鸢尾花和岩燕百合<sup>177</sup>。在旧约圣经中，它是用来描写嘴唇的颜色（歌五 13），这使得一些人偏好深红色的白头翁属。但显然这很难肯定，更适合的观点是：这个字并不是特指哪一种植物；这样，耶稣就是用一般的方式泛指“花朵”。这些花不像人一样会制造衣服，但神却把它们装扮得非常美丽，甚至连所罗门最华丽的外袍也无法相匹配。除了花之外，现在说的是草（这支持它不是特指哪一种植物的观点），是非常短暂的。它们今天还活着，明天就被烧掉了。这论点是无可反驳的：如果神为这些如此迅速就消失的花朵做了这一切，何况是祂的百姓，祂“岂不更要”（现中）装饰他们吗？你们这小信的人哪证明有些门徒曾经表现出忧虑来，那是不需要的。

**29-30.** 耶稣命令（不是劝告）跟从祂的人不要忧虑。忧虑会使行动受到严重的抑制，活在忧虑中会忽略掉生命的一切意义。门徒不应该求（吕译：“寻求”；参思高）吃什么和喝什么；这当然不是排除正当的努力，但它确是禁止人专注在这些项目上。腓利浦的译法相当能掌握这句话的精髓：“你们一定不可以把你们的心放在吃什么或喝什么上。”（现中：“你们不要整天为着吃什么、喝什么的事烦恼”；参，无知的财主，16-20 节）。同样的，门徒们也不可以挂心；为食物与穿着而忧虑可能适合“世上的列国”（RSV；这是拉比们常用来描写外邦人的称呼，参，各中文译本的译法，见 SB），但却不适合神的百姓。你们必须用的这些东西，你们的父是知道的，那知道我们所需用之东西的，也必供应它。

**31.** 耶稣从消极的转向积极的，并且指示门徒们如何生活。他们应当要求（吕译、思高：“寻求”）祂的国，这是指专注于有关这国度的一切。门徒们已经誓言要依从他们的主，所以就必须要他们的时间花费在做祂的工作、寻求祂的国上，这意味着要在他们的生活上，产生出切合那些已经接受神的律则之人的行为，它也意味着要带领其

他人进入同样的生活方式里，因为神的国是以这种方式增长的。耶稣加上了这个保证：当跟从祂的人专注在国度上时，这些东西就必加给你们了。当人们真正地尊重神时，神就尊重他们的信心。祂的门徒可能不会像世人所理解的富足一样，变得富有起来，但是他们必定不会缺乏。

**32.** 你们这小群不是个常见的称呼方式，在新约圣经中只有出现在这里；诗篇与先知书当然经常用“群”这个字来指神的百姓（如：诗七十七 20；赛四十 11；弥四 8, 五 4）。它说到真门徒的数量是少的，但也说出他们可以盼望从他们的牧者得到眷顾。事实上，耶稣接着就直率地说到父神给祂百姓的礼物。这些礼物不是从祂那里逼出来，仿佛祂不愿意给一样，祂乐意给！祂的礼物是国，就是他们刚刚才受吩咐要去寻求的那个国。

**33-34.** 耶稣回到属地与属天财富的比较上。祂劝告跟从祂的人要专注在真正的财富——属天的宝藏——上。这可能涉及变卖属地的“资财”（吕译），用来周济人。但我们却不该把这些话的意义理解成，好像所有跟从耶稣的人，都必须把他们所有的财产变卖掉一样，如此所产生出来的圣洁乞丐阶级，是干犯了爱的罪，因为这些乞丐会变成他们劳苦工作之邻舍的重担。无论如何，在此适合回忆一下耶稣在马大的房子里所受的款待（十 38），以及祂后来把祂的母亲交托给祂所爱的门徒带回家去照顾（约十九 27）；在这两个例子中，耶稣都不曾责备跟从祂之人拥有财产。事实上，耶稣与使徒们本身也都拥有钱财，可用来购买食物和施舍（约十三 29）。很明显地，耶稣似乎不是在反对私有财产，但祂是在强调信徒一定不可受他们的财产所支配。信靠财富会拦阻人信靠神；当这种事发生时，财产会变成生命中致命的障碍。真正的财富是用不尽的财宝，是在永不坏的钱囊里的。这种财富是安全的，不会有盗贼来偷，不会有蛀虫来蛀（蛀虫会吃掉一些属地的财富，例如有价值的衣裳）。心与财宝是结合在一起的，任何人的心（他的能力与兴趣的集中点），总是与他的财宝（也就是他看为最有价值的事物）结合在一起的。

### 11. 人子的降临（十二 35-40）

耶稣要加强祂论正确运用财富的教训，遂提醒说属地的事物是短暂的，而人子的来临是必然的。我们很自然地便会把这解释为第二次的来临；但有许多学者感觉，这对耶稣的听众而言是无法理解的，他们主张耶稣是在警告他们：要为一个危机作准备，这危机可能被认为是环绕着钉十字架的事件。我们很难将这种意义排除在外，并且也有其永存不变的含义，即跟从耶稣的人必须随时预备好要面对生活的危机，如此才符合真门徒的精神；但我们却不可能主张这已穷尽了所有的意义，它还有更丰富的意义，即瞻望第二次的降临。

**35-36.** 耶稣要求门徒们要预备。你们是强调用词，强调了“你们”与你们“自己……”。无论其他人做什么，你们都必须预备。腰间束带是预备妥当的一个步骤。东方人长而下垂的袍子是美丽的，但却容易妨碍认真的工作；所以当工作在进行中的时候，它们就要用条带子束在腰间。耶稣继续描绘一些仆人，他们的主人出去参加婚姻的筵席，他们则等候他随时回来。当主人叩门时，他们会立刻开门，并且显出他们已经预备好要提供他所要的任何服事。

**37.** 任何主人发现自己的仆人如此预备妥当，都会很高兴。高兴之余，这位主人甚至将正常的角色易位，叫他们坐在桌旁，自己则服事他们用餐。这件预料之外急转直下的事，不可能是取自生活中，但却是为神的百姓额外预备的（参二十二 27）。而到那时神百姓的赏赐永远不是平凡的，它总是出乎意料之外的。

**38-40.** 无论人子何时会降临，预备妥当的重要性都是现在所强调的。当主人在二更天、或是三更天回来的时候，仆人若预备好了，耶稣说他们是有福的。罗马人将夜晚分成四个更次，但犹太人则分作三个（参，士七 19）。所以耶稣正在说的这些仆人是彻夜等候他们的主人回来，他们不知道他回来的时间，但他们却知道很可能会延迟甚久。所用的比喻又改变了，提醒我们：若是知道盗贼何时要来，没有一个家主会任凭自己有所损失。这里所说的房屋是泥砖所造成，可以被挖透（现中与RSV作“破门而入”）。家主必须要准备好，那是他可以确保自己免受这种劫掠的唯一方法。耶稣结束这个段落时，作了一

个清楚的宣告：门徒不知道人子什么时候要来。来临是必然的，但时间却不得而知，是在想不到的时候。所以他们必须生活在持续不断预备的状态中，就如前面一整个段落所清楚说明的。

### 12. 仆人的责任 (十二 41-48)

彼得的问题可能意味着对使徒地位的权利与责任有个疑惑。它当然是与服事的工作有关的，这个主题对路加的读者而言，一定是很重要的。耶稣并没有直接回答，而是将注意力引向所有仆人的责任；祂强调：权利越大，责任也就越大。

**41-44.** 只有路加告诉我们说发问的是彼得，问这个问题是相当符合彼得的个性的。正如祂常做的一样，耶稣用另一个问题来促使发问的人去思想。管家是个奴隶（在第 43 节称他为仆人），管理所有财产的工作是交付给他的。这使主人可以免于例行的行政工作，它意味着管家当然拥有相当的行动自由。如果他是忠心有见识的，他必定可以注意到财产是否适当地在经营，这也包括确保家庭中的所有成员都能得到应有的喂养。耶稣谈及一种情况，就是主人不在家，但却会在想不到的时候回来（43 节），所以，当主人突然回来的时候，发现精明的管家有果效地工作着，必会拔擢他（44 节）。

**45-46.** 但主人延长出外的时间，可能会导致不谨慎的管家落入虚假的独立自主感中，没有什么事可以阻止他耽溺于他的幻想中，毕竟是在负责。当管家滥用主人对他的信赖与委任时，主人的回来必会令他惊奇。结果则是这位不可靠的管家受到刑罚与降职。处治是个生动的字眼（见小字），指一种严厉的刑罚。耶稣所想的，主要是跟从祂的人，而不是这小故事里的人物背景，这可从定管家和不忠心的人同罪看得出来。这不会给自我放任的管家太多的烦恼（除非我们将之理解成“仆人为了他们的不忠心而受刑罚”），但对一个基督徒却是很要紧的。

**47-48.** 耶稣结束这个段落时，针对那些失职之人提出警告：刑罚是一定会有的。责任是落在领受得多的人身上（参，摩三 2）。注意人之所以受罚，不只是因为做错了，也是因为没做对的事（参，雅

四 17)。耶稣的仆人必须主动遵行祂的旨意，这是很重要的。我们易于受到一个想法的困扰，那就是：因无知而犯罪的人也受刑罚（48 节）；但我们必须谨记在心的是：“没有绝对的道德无知这一回事（罗一 20，二 14、15）”（Farrar），再者，“我们的无知本身就是罪的一部分”（Ryle）。着重点在这个事实上：责任是少的（现中：“比较轻的”）；但我们却不应把遵行神旨意的重要性给贬低了。神的仆人必须竭尽一切的努力，来找出神的旨意，并且遵行它。一切都是要负起责任的。

### 13. 地上的火 (十二 49-53)

众人有一种感觉，以为耶稣来了，是要带来和平；但有些事是比和平更重要的，有时候祂的信息与领受信息的方式却意味着分裂。耶稣清楚说明这一点。

**49-50.** 这段经文的意义非常不明显。有些人认为火意味着分裂，有些人则认为是圣洁或信心；但这词较常用来指审判，这可能就是它在这里的意义。耶稣的来临意味着审判，例如：对不信的审判。祂向前瞻望它着起来，也就是说：在十字架上——祂所有行动的焦点。有些人的确是以下面这个意义来理解它：“倘若已经着起来，那我要的是什么呢？”（Rieu）；但这不大像是这个希腊文的意义，也与下面的平行句不吻合。耶稣是在说神拯救的计划涉及审判，但却是弥赛亚为其他人背负的审判，而不是祂使其他人受苦的审判。这不是个吸引人的前景，但耶稣却渴望它的来临，因为只有如此才能完成拯救的工作。祂接着说到以十字架为一个洗的想法，这是祂在别处用过的意象（可十 38-39）。这跟“洗礼”与“施洗”经常和死亡有关联是切合的<sup>178</sup>。我们从耶稣的解释中可以略为捕捉到十字架的代价：“我受了何等的压迫，直到这严厉的考验过去啊！”（NEB）十字架的阴影迫近了祂，祂知道那是不可避免的，那正是祂来的目的（成就=*telesthe*，不是运气或意外，而是“要去应验的天命”，Marshall）。但是，祂虽然接受它的不可避免性，却没有一件事可以使它具有吸引力。

**51-53.** 耶稣来了，到底是不是要带来太平呢？对于这个问题，我们大部分人会毫不迟疑地回答“是的”；但耶稣却用强调语气说不是

(ouchi)。当然了，就着某种意义来说，祂来了，的确是要带来和平，就是与神之间极深的和平，这导致与人之间真正的和平。但另一方面，祂的信息却是分裂的，十字架对人发出挑战。耶稣要求跟从祂的人背起他们自己的十字架来跟从祂（九 23 及下，十四 27）。当人不回应这个挑战时，通常都还会批评那些如此做的人，所以分裂就因此而起，可能遍及整个家庭中（参，弥七 6）。附带一提的是，第 52 节的五个人在下一节并没有变成六个，因为母亲与婆婆是同一个人。这家人包括父亲、母亲、儿子、儿子的妻子（如今来与他们同住）和女儿。

#### 14. 时候的征兆（十二 54-59）

我们并不清楚这些话跟前一段是不是在同一个场合说的，两段之间并没有明显的关联。马太是以类似的言论作为对要求神迹的回应。可能路加只是在报导一个言论，而没有介绍它的背景。

**54-55.** 耶稣对祂的同乡们预报天气的能力作出评论。他们学会如何解释云彩和风，他们的预报是准确的。

**56.** 但他们是假冒为善的人。他们专注在肤浅的事物上，他们分辨 (*dokimazein*) 令他们感到有趣的天气，却忽略了重要的事。“他们不能看见时候的真正特征，因为他们并不想要看见它” (Arndt)。他们善于预测天气，却不能分辨在那时就已兴起的风云，与将要在主后六十六至七十年爆发的剧变。他们了解地上的风，却不了解神的风；他们可以分辨天气，却不能分辨诸天。他们宗教上的形式主义拦阻他们认识耶稣来临的重大意义。

**57-59.** 耶稣鼓励跟从祂的人去与神和好。在属地的事上，人尽其所能地在法庭外寻求和解，而不是坚持看见一件无望的案子判决出来。或者，在一个像犹太这样的地方，有两个裁判权——罗马人的与犹太人的，某人在一个裁判权下看来似乎是陷入困境的，却可能会在另一个裁判权下上诉成功。但罪人却不该被哄入虚假的安全感，认为他们悖逆神的案子虽然是没有希望的，他们仍可以在地上的裁判权获得好处。如果他们依靠这个，至终将会发现他们在那位要紧的法官——神——面前失去每一样东西，因为他们终必无法逃避祂的裁判。所

以，他们不该吝于努力与神建立正确的关系。当最后祂要定罪任何人时，刑罚的痛苦都是最严厉的（半文钱=lepton，是通用的钱币中最小的）。

## H 悔改(十三 1-9)

### 1. 灭亡的人（十三 1-5）

路加并没有说明，为什么有人会告诉耶稣，关于加利利人被杀的事。他们可能是犹太人，引用这件事，或多或少是赞同耶稣刚刚所说到的那种审判，而以之为例。耶稣对此事未予置评，但却用这件事来明白指出悔改的急切需要。

**1.** 这件事并无其他任何资料可考，但却与我们所知之彼拉多的特征十分吻合，有些加利利人显然是上到耶路撒冷来敬拜，却在献祭时被巡抚所杀；将他们的血与他们所献的祭物掺杂在一起，是件特别可怕的事。我们难以理解，什么理由可以证明这种时候所执行的死刑是对的。

**2-3.** 普遍都认为这个灾祸是因犯罪而受到刑罚（参，约九 2）；所以耶稣立刻就说明，这些加利利人并不是因为他们是比别人更坏的罪人，所以特别挑选出来遭受这种可怕的死。祂要求祂的听众悔改，不然他们也都要如此灭亡。祂显然并不认为有任何必要证明他们全都是罪人，需要悔改，就像别的地方一样，祂是以普世之人都有罪为基础的。关于悔改的话语，是“用特别强调的语气” (Schweizer) 来引介的，它们是重要的。祂所说的如此，几乎不可能是意味着他们也会以同样的方式被杀，这想法可能是指：加利利人死亡的方式不容他们有悔改的时间。耶稣所说不悔改的罪人，正把自己放在一个行列里，这行列意味着在时候到时，来不及悔改而死。或者这论点也可能是指被罗马人处死。除非祂的听众悔改，不然他们都要照样在罗马人手中受苦。

**4-5.** 耶稣接着说到在耶路撒冷的另一个灾祸，对我们来说，这是另一个无法考查的事件。祂要祂的听众不要以为，当西罗亚楼倒塌

时所压死的那十八个人，比别人更有罪（实际上是“欠债的人”，参，吕译：“有所亏负”，思高：“罪债更大”；人们在顺服上都亏欠了神）。但他们的灭亡是给祂听众的警告：要赶快悔改。路加在第3节用了一个现在命令语气（强调持续进行），在这里则是用简单过去时态（单一的决定性行动）。悔改是一次永远的事，在一生中都会体现它整个的果效；它同时也是每天都必须做的事，保守自己远离罪恶。

## 2. 找果子的人（十三 6-9）

现在是一个比喻，带出两件事：悔改的需要，以及神延迟审判。前面的经文已经强调了悔改的重要性，这一段则是特别强调机会并不是持续到永远这个事实。

6-7. 耶稣是以葡萄园中（所以是在肥沃的土壤中）的一棵无花果树为场景。主人找果子已有三年了，这似乎是说明它是栽种得很好的一棵树。三年之久没有结果子，听来就是个坏兆头，这样的一棵树似乎不像是会再结果子了；所以主人命令说：把它砍了吧！它不只是不结果子，它还占了别的树可以有出产的地土。

8-9. 葡萄园的园丁提议忍耐，可能掘开土、加上粪，一年之后可以结出果子来，这给树有最后一次的机会可以结果子。但葡萄园的园丁了解事实，如果它仍然不结果子，那就是这件事的结束。然而，甚至在这种情形之下，他也不是说“我要把它砍下来”，而是说：“你就把它砍了。”（思高），这显示他在毁灭的事上不愿采取主动。此时此地邪恶尚未受到刑罚，这事实并不意味着神赞同罪人正在做的事，它意味着至终神都是怜悯的。

## I 医治弯腰的妇人（十三 10-17）

如何正确使用安息日，一直是耶稣与祂仇敌间争辩的来源。路加说到一件在安息日治病的事，激起了有关那日子正确使用的争论。

10-11. 这里既没说明时间（除了是在安息日之外），也没有说明地点（除了说是在会堂里以外）。根据记载，这是耶稣最后一次在会堂里施教，甚至是最后一次进到会堂。萧特（A. Rendle Short）将这妇人

的缺陷描写为“脊椎变形，她的脊椎骨合并成一团硬块”<sup>179</sup>。

12-13. 这里并没有说这妇人相信耶稣，甚至也没有说她究竟是不是认识耶稣，是耶稣自己采取主动的。祂宣告她得医治了，用祂的手按着她，她就直起腰来。在进行赶鬼的时候，耶稣并不常按手在人身上，可能路加的意思是鬼（11节）已经赶出去了（12节），耶稣现在是用按手来进行医治。有趣的是：妇人的感恩是显在她归荣耀给神，而不是给耶稣。

14. 这医治惹恼了管会堂的（关于这个职位，见八 41 注释）。路加的解释是着重在日子上：“耶稣在安息日治病。”管会堂的也可能感觉耶稣侵犯了他的特权，因为会堂中所进行的事是由他所主导的，但这件事发生时却丝毫没有提及他。他并没有责备耶稣，却是对一般人民说话。他用第四条诫命来禁止像这样的医病。人应该在六天中获得他们的医治。

15-16. 耶稣说假冒为善的人！所用的是复数，祂所申斥的不只是管会堂的，而是所有同意他的人。假冒为善指的是管会堂的对群众说话，而他实际的目标却是在责备耶稣，甚至更包括他宣称自己为律法发热心，但他所抗议的行为却实践律法的精义与目的。耶稣选择用来责备假冒为善者的方法，是指出犹太人照顾动物的习惯。拉比非常关注动物应受到善待。在安息日，只要动物不负载任何东西，就可以拴着链子或其他类似物，牵到外头去（*Shabbath* 5: 1）；可以为它们汲水，倒进水槽里，虽然人一定不可以让动物从水桶中饮水（*Erubin* 20b、21a）。如果动物都可以受到如此的照顾，更何况是亚伯拉罕的后裔（思高：“女儿”），岂不更该在安息日时，将她从撒但的捆绑中释放出来吗？事实上，耶稣所用的是个非常强烈的词句，说她“必须”（*dei*）被解开来。这妇人的受苦是归因于撒但的作为，撒但必须被打败。这当然不是意味着这妇人是邪恶的；她正在参与敬拜，而耶稣对她的描述似乎显出她是虔诚的；但她的病却是邪恶的。

17. 耶稣的反驳带来双重的果效：耶稣的敌人都羞愧了，而众人……都不住地欢喜（时态都是继续不断的）。众人的意见显然都是坚

定地站在耶稣这一边的；令众人感到印象深刻的，不只是这一个神迹，而是祂所行一切荣耀的事。

## J 神的国度(十三 18-30)

这个段落开头两个简短的比喻，在马太福音中也是形成一组（出现在马可福音中的，只有芥菜种的比喻，却没有面酵的比喻）。

### 1. 芥菜种（十三 18-19）

路加的“于是”（吕译）显出这个教训是由前段引起的。管会堂的人和他朋友的反对，并不意味着神的国度无法实现。群众对耶稣给管会堂之人的反驳表现出热烈的欢迎，他们也因祂一切的工作而喜乐（17节），这都证明神的国度正在冲击人心。马太和马可把这个比喻放在不同的地方，但不该以此为理由来反对路加的安排。这是一种简洁有力的故事，可以轻易地用不同的方式来重复、使用。事实上，马太与马可的重点，是在于最小的芥菜种与后来所长成之大树间的对比；然而，路加甚至没有提及芥菜种的大小，他着重的是最后的结果：植物长得这么大，甚至连飞鸟都可以宿在它的枝上。这里所说的树到底是哪种植物，我们无法准确地肯定，但大部分人都认为是 *sinapis nigra*（芥菜类的一种），这并不真是一棵树，只不过是利在的条件下长到十或十二尺的高度。鸟宿在枝上经常是象征地上的列国（结十七 23，三十一 6；但四 12、21）。国度将会是普世的，来自所有国家的人都包含在内。

### 2. 面酵（十三 20-21）

前面的比喻所关注的，是国度在全世界的扩展；这一个则是比较关切它改变的能力。在家庭自制饼很普遍的时代，要比我们今天更容易掌握它的要点。这里似乎没有强调妇人用了三斗面这个事实（虽然这正是撒拉所用的量，创十八 6）。只需要少量的面酵，就能使一大团生面发起来。面酵在圣经中经常是用来指坏的影响力，但这里似乎毫无理由要这么解释。要点是在于少量的面酵可以渗透到大量的面团中，国度也是这样。面酵安静地工作而不被人看见，国度也藉着基督对人

心的影响力而作工，不只是在外在的、看得见的事物上。或许也值得注意的是：面酵是从里面开始作工的，它若是在面团外面，就不能改变面团。但改变的能力却是从外面来的，面团并没有改变它自己，这也是很重要的。

### 3. 谁在国度里呢？（十三 22-30）

下一件事发生在另一个场合，但在主题上却是连接上一段的。耶稣清楚说明：关于国度里的成员，将有许多令人惊奇之处。

22-23. 路加的表达令人留下深刻印象的是：耶稣朝向耶路撒冷的旅程（他强调这目的地）并不急促，也有许多次暂停下来教训人，无论是在大城市或是在小乡村。在某一个地方，有一个人问道：主啊！得救的人少么？在当日混乱的宗教状态下，这个问题非常切题，有证据可以证明这是一个广泛讨论的问题〔如：次经《以斯拉肆书》（4 Ezra）7: 55 及下〕，而且拉比的意见也都非常分歧（如：Sanhedrin 97b）；但似乎都坚持主张所有以色列人都必得救，除了少数将自己排除在外的明显罪人以外（Sanhedrin 10: 1）。

24-25. 耶稣并没有直接地回答，反倒劝勉发问的人和其他人（你们要努力是复数的）：无论得救的人是多是少，他们都要确保自己列于其中；这是远比计算那些得救脱离永远失丧的人数重要得多的事。努力这个字是指全心全意的行动，它是用来指在竞赛中争胜的专门术语（LSJ），英文的‘agonize’（苦斗）就是从这个字来的。这个字表明不能不认真的努力。这并不意味人类的成就可以配得进入国度，这里所论及的乃是态度的问题。耶稣并未对窄门多加解释，但它显然是指引到得救之门。那许多不能进去的人，是那些太晚才想要进去的人。想要（吕译：“寻求要”）是用未来时态，与努力的现在时态成对比，这有重大的意义。无论是这里，或是别的地方，从来都不曾说过，那些真心寻求的人会被排除在国度之外；但得救的尝试却是无可避免地会有其时限。当机会的门终于关上的时候，可就太迟了。人必须在现在就努力要进去。

26. 耶稣想像有些人，当他们被拒绝时，会辩称自己已经认识

主了，他们曾在祂面前吃过、喝过，祂也曾在他们所在之处教训过人。附带一提的是，有些拉比禁止人在开放的街道上教训人（Moed Katan 16a）；但耶稣却不是这样，祂将祂的教训开放给所有的人，无论他们是在什么地方。但这些人的辩词都只不过是身体上的接近而已，他们不能宣称自己曾经对耶稣的教训有同情的了解。他们没有接受，也没有回应；他们的态度是表面的。

27. 至终的结果是：他们得知自己彻底被拒绝了。家主说他并不晓得他们是从哪里来的，他将作恶的人这恶名加在他们身上（参，诗六 8）。这里并没有提及什么特别的恶行，但至终只有两种等级：那些在里面的人与那些在外面的人。既然这些人不曾采取必要的步骤进到里面，就只能列在外面那些作恶的人当中了。

28. 他们要哀哭（因为伤心）切齿（因为震怒），这凸显出失望与挫败的结局。但当这些人看见，伟大的信心英雄在国度里（是他们过去一直以为自己有的国度），而自己却被赶到外面，必然更要失望沮丧了。最后这句话（“被赶到外面”）似乎含有使用一点力量来赶的意思。他们的态度所导致的结局，是招来神主动地反对他们。

29-30. 国度最后的成员，有许多令人惊奇之处。人要从地球的四方而来，这意味着外邦人将扮演重要的角色（参，赛四十五 6，四十九 12）。对那些自认为在国度里面有得基业的凭据的犹太人而言，这是非常惊讶的事。坐席运用了弥赛亚筵席的意象，这筵席是末世喜乐的象征，是大受犹太人喜爱的；听见外邦人竟然有份于其中，而他们自己却被摒除在外，一定很令他们震惊；这包含着双重的屈辱：自己被摒除在外，却看见自己所蔑视的外邦人被接纳入内。这种逆转的局面可能是彻底的，就如前与后（吕译：“首先的”与“末后的”）这些字眼所充分显示出来的。神的道路不是我们的道路。

## K 先知在耶路撒冷被杀(十三 31-35)

### 1. 希律那个狐狸（十三 31-33）

31. 发现有几个法利赛人警告耶稣防备希律，是很令人好奇的。

虽然他们对祂所说、所做的许多事都强而有力地反对，但他们可能知道他们与祂之间的距离，要比他们与希律之间的距离近多了。更有可能的是：他们是有意或无意地做了希律的代理人。在经历过施洗约翰事件后，这位分封王的良心可能不想要再谋杀另一位先知；但他的确想要摆脱耶稣，所以他利用法利赛人来传达死亡的恐吓。他们可能是准备要与希律合作，希望能惊吓耶稣，使祂离开比利亚，进到犹太地去，他们在那里有较大的势力。

32. 犹太人用狐狸来象征一个狡猾的人，但更常指不重要或没价值的人（SB），有时候也象征有害的人。曼松说：“称希律为‘那个狐狸’，就等于是说：他不是个伟大的人物，也不是个诚实的人。他既没有威严，也没有尊荣。”<sup>180</sup> 所以，这是瞧不起人的语气。根据记载，希律是唯一曾经被耶稣鄙视的人，后来我们将会读到：他想要看看耶稣行个神迹；当耶稣站在他面前的时候，主根本就不对他说什么话（二十三 8-9）。当耶稣不对一个人说话的时候，那个人的地位就是没有盼望的。耶稣吩咐法利赛人去找希律，可能支持了我们所提及的观点：他们与分封王有某种关联；但那也可能只是祂表达的方式，说明就算希律来听听祂讲些什么，对祂都无关紧要。赶鬼治病，意味着耶稣仍要继续尽祂的职事；但祂使他们明白这不是无限期地持续下去。第三天的意思是“在短时间内”或“在有限度之时间结束时”，或两个意思都有。然后耶稣就成全了，这个字（*teleioumai*）可能是指祂在该地区之工作的结束，或者祂救赎工作的完成。耶稣是在说祂要完成祂分内的事。决定祂什么时候要死的，是神，不是希律，神的计划必要成就。

33. 相同的时间计算与相同的解释问题（和相同的解决方式）又再次出现。耶稣是照着神所为祂预定的路线前进。必须（*dei*）这个字更加强了这个论点，这个字指出指挥耶稣之行动的神圣需要。这节经文来到一个与意料相反的高潮，“先知在耶路撒冷之外丧命是绝不可能的”（Moffatt）。京城是国家的核心，它的命运与它的先知都是在这里模造的。这可能是路加强烈关心这座城的原因，他提及“耶路撒冷”这个名字总共有九十次之多，而新约圣经其他书卷加起来总共也只不

过用了四十九次。先知们的试炼，是发生在耶路撒冷，在议会面前。正是在那里，这个国家对耶稣的态度至终将会有具体的表现，祂将在那里受死，完成神为祂的弥赛亚所定的旨意。

## 2. 为耶路撒冷哀哭 (十三 34-35)

34. 路加在这个时候记载为耶路撒冷哀哭，可能只是因为它与本段主题的性质相近；这件事似乎可能是发生在耶稣接近这座城时，就像马太所记载的一样。其他可取的说法是：耶稣有两次说出这些话来，这似乎也是不无可能的。柔和的语气显示出耶稣对这座城最后的命运至表关切，也显示出耶稣与耶路撒冷的接触，一定要比对观福音书所记载的为多，因为他们说耶稣很少与这座城有接触，而多次就是一种很令人好奇的说法了。耶稣描述耶路撒冷习惯性的拒绝，甚至杀害神的使者——先知们或其他人（参，王下二十一 16；代下二十四 21；耶二十六 20-21 等）。然而，就算是这样，她也不是即时就被弃绝。神的儿子经常愿意聚集她的儿女，但他们却不愿意来（关于一个相反的态度，参，诗五十七 1）。母鸡与其小鸡的比喻非常亲切。最后的你们不愿意完全暴露出犹太人必须为他们的毁灭负责。

35. 这国家招致了最后的结局。当一个国家或个人坚持弃绝神的时候，招致毁灭的结局是不可避免的。所以耶稣说：你们的家成为荒场。有许多人主张家（思高：“房屋”）是指圣殿（参，吕译）；但更有可能的是指整个耶路撒冷。无论它实际上是指什么，重要的事是它成为荒场（思高：“撇下”；吕译：“留下”；参，耶二十二 5）。神不再住在那里，那才是最严重的祸患。耶稣接着说：这座城将不会再看见祂，直到它用诗一一八 26 的话来问候祂。有些人认为，当这些话用在耶稣身上时，是提及祂凯旋进城的事；但这说法似乎不是这个严肃的预言合宜的应验，而且，无论如何，那时说出这些话的，不是这座城的人，而是加利利来的客旅；再者，马太记载耶稣的预言是在进城之后（太二十三 39；进城是在太二十一 1-11）。其他人认为：这些话是在耶路撒冷将来归正时那些相信之犹太人的回应，但无论是根据这些话本身，或是根据历史，都很难看出这一点。更好是把它解释为第二

次的降临，耶稣在荣耀中回来，将会使耶路撒冷承认祂的弥赛亚职分，无论他们是多么不情愿。

## L 与法利赛人一起吃饭(十四 1-24)

路加可能是把一些筵席故事一起放在这里，就像一些学者所主张的一样；但若说他在叙述一次筵席中所发生的事，而不是经常发生的一些筵席，那也不是绝无可能的。

### 1. 医治患水臌的人 (十四 1-6)

我们再次读到在安息日治病的记载（见四 31 及下的注释）。就像枯干了一只手的那个人的故事一样（六 6 及下），耶稣先问在安息日治病究竟可以不可以，将他们批评的武装给解除了。

1. 这里既未说明地点，也没记载时间（除了是安息日以外）。请耶稣吃饭的主人是个重要人物，希腊文的意义可以是首领（可能是议会的一员，参，吕译），他也是法利赛党的一份子（RSV 及中文译本都是如此），或者也可以表示一个居领导地位的法利赛人（NEB）；无论如何，他都是一个重要人物。安息日的晚餐似乎都是比较特别的一顿饭（食物已经全部事先预备好了），邀请客人也是常见的事。耶稣的敌人也在场，非常有势力，他们就窥探祂。他们显然是希望发现祂所做的一些事，可以因此而控告祂。

2-4. 这个患水臌的人所以在场，可能是敌人预设的陷阱，他们希望耶稣会因此违背律法。使用动词“回答”（*apokritheis*；AV 是正确的；RSV 及和合本：对……说；参，吕译：“应时对……说”）就可以支持这个看法。没有人说什么话，所以耶稣所回答的，可能是敌人的动作，也可能是他们的意念；或者，这人可能是进到屋子里来寻求帮助的，所以他的出现就是一个无言的恳求，耶稣所“回答”的就是这个人的祈求；事实究竟如何，路加并没有明说。他只是记载说：“看哪，有个人在那里。”（和合：“在他面前有个……人”）当然，我们必须记住，有时在希伯来文含义里，“回答”这个词只是在开始一段叙述。但似乎较有可能的，耶稣在此所“回答”的是敌人的反对。在采取行

动以前，耶稣问在安息日治病究竟可以不可以（参六 9）。这是一个难以回答的棘手问题。根据拉比的规定，这当然是不可以的，只有在有生命危险之时，才可以在安息日治病。在这件事中，就算拖到日落之后，这个人也不可能会死；若同意在这种情况下可以治病，他们一定会受指控为在执行律法上过于“宽大”。但是，在另一方面，可以（思高：“许”）的意义有可能是指“包含在摩西律法中”（参，现中：“我们的法律准不准许……”），在圣经中从未禁止人这样治病，这禁令的来源是拉比对圣经的解释，公开坚持这种解释可能会被指责为对人类的痛苦漠不关心。所以他们却不言语也就不足为奇了；但他们在神迹之前的沉默，就使他们难以在事后再埋怨。耶稣医治了那人，叫他走了。

5-6. 祂接着就诉诸他们自己的处理方法，来证明祂的行动是正当的。我们无法肯定耶稣所提到的究竟是“儿子”（思高、吕译注、RSV）或是驴（和合、吕译、现中、RSV 注），抄本分作两种读法。如果我们接受后一个读法，耶稣是在诉诸于他们对待动物的行为。的确，至少昆兰群体的人在某些情形下，是拒绝在安息日把动物从坑里拉上来的<sup>181</sup>；但这似乎不是一般犹太人的习惯，他们比较是以关心动物而出名的。我并不知道有任何的规定是特别处理耶稣所提的案例，虽然可以证明在安息日可以把床或类似的东西丢到坑中，使动物能以攀爬上来（*Shabbath* 128b），也有人在讨论在安息日如何把某些动物拉出来才是正当的（*Shabbath* 117b）。耶稣的意思可能是：没有规定的时候，一个人可以找到某种方式来证明他的处理方式是正确的，他一定不要在安息日把动物留在坑里。但整体说来，经文的要点似乎是支持儿子的，这时这句话的意义将会是：“你们中间谁有儿子，甚至牛……？”若一个人的儿子不小心在安息日掉到井里，即使是昆兰群体的人也不会教导人任凭儿子留在井中。这一切的含义很清楚：怜悯的作为在安息日是合理的。批评耶稣的人不能对答这话。想象中，他们可能会辩称，耶稣正在谈论的是不寻常的紧急事件，而他们所抗议的却是例行的医治，但他们可能已经领悟到祂的情形是以这个事实为基础的：安息日是为了人的益处而设立的，他们的紧急事件处理方式

正是为这个作见证，正如耶稣怜悯的工作所作的一样。

## 2. 受邀参加筵席（十四 7-14）

筵席中客人的行为，给了耶稣一个机会，教导有关谦卑的功课。

7. 筵席中基本的摆设是三面的卧榻（*triclinium*）。许多的三面卧榻（*triclinia*）都是环绕一张矮桌摆设成 U 字形。客人靠在他们的左手肘上。最尊贵的位子是在 U 字形底部卧榻的中间位置。第二与第三位是那些在主客左边（也就是说，躺在他后面的）与右边（也就是说，头部靠在他怀中）的人。然后，似乎是先安排左边的榻（位置的安排跟第一张榻一样），接下来则是第一张榻右边的那一张，依此类推<sup>182</sup>。许多解经家采纳蒲隆模的观点，认为根据犹太人、希腊人、罗马人，和其他人非常不同的习惯，我们无法确知座位的安排。当然，有所不同是在所难免的，但是对于拉比资料所叙述之犹太习俗，就算比我们研究的这个时期要晚，我们却毫无理由可以怀疑这些资讯的准确性，不容置疑的，一个居领导地位的法利赛人也应该会依从犹太人的习俗，而不是外邦的习俗。在这次特殊的筵席中，发生了争坐最高位的不光彩事件，耶稣就对此提出解释。

8-9. 祂开始时提及受邀请去赴婚姻的筵席，这可能是比大部分的正餐还要更为正式，但这些话语也可以应用到任何的筵席上。耶稣指出争夺高位的危险。当任何人坐在好不容易才得到的尊位上时，他就冒着一个危险，就是一个后来的客人比他更有资格坐在上面；然后当主人坚持他应该让出他的座位时，他可能会发现其他的座位都已被人占去了，甚至只有一个地方可供他去坐的，那就是去坐在末位上，这意味着羞愧与失面子（参，诗二十五 7）。

10. 较好的方式是先去坐在最低微的座位上，上到顶部去的道路是从底部开始的。如果一个人选择最低微的位子，他唯一可能的就是上升。据报导，拉比亚基巴（R. Akiba）建议客人坐在次于指定之座位二或三个位子上：“最好是让人对你说：‘上座，请上座。’而不是对你说：‘下来，快下来。’”（*Leviticus Rabbah* I. 5）；但耶稣并不是给人属世的建议，祂是在教导众人真心的谦卑。祂提醒我们：真正谦卑

的人必要完成他该完成的工作，接受他所配得的尊敬。郭得特指出：依从耶稣的建议，“除了被高举以外，我们不会冒其他的险”。

11. 应该控制我们行为的原则，以略有不同的形式出现许多次(十八 14；太二十三 12；参，太十八 4；彼前五 6)。自高意味着终必被降为卑，真正升高的道路是谦卑。

12. 耶稣对主人提出一些建议：不要把宴客名单局限在自己的朋友、亲戚和富足的邻舍；如果他慷慨宴请的对象就只有这些人，他将会接受回请，而这是可怕的命运，因为会得了报答。耶稣并不是在禁止正常的社交生活，这是差不多不需要指出的；但祂是在强调：施恩给那些会回报你的人，并不是慷慨。

13-14. 相反的，应该邀请的是那贫穷的、残废的、瘸腿的、瞎眼的；这些人不能报答他们的主人，为他们摆设筵席才是道地的慷慨。这种事将会在义人复活的时候获得赞赏，而不是在富裕的同伴间互相庆祝宴乐时。

### 3. 藉口 (十四 15-24)

这个筵席的故事所强调的真理是：人之所以得救，是因为回应神的邀请，而不是靠他们自己的努力；反之，如果他们丧失了，那是因着他们自己的过错。可悲的是，人是有可能拒绝恩典的邀请的。这个比喻与大筵席的比喻有些类似的地方(太二十二 1-14)，有些人认为这是那个故事的变体；但是差异之处与类似之处同样的显著，更好是把这两个故事看作不同的来处理。

15. 耶稣提起复活，激发同席的一个客人不由自主地发出虔诚的话语：在神国里吃饭的有福了！无论其他人的命运如何，他显然对于自己会在那里毫不置疑；耶稣的比喻向他的纯真发出挑战：当那重要的时刻来到时，他真的会接受神的邀请吗？或者他会太过忙碌于一些直接与他目前利益有关的活动呢？

16-17. 耶稣的故事是关于一个人，他摆设大筵席，请了许多客。他们似乎都接受了邀请，无论如何，这里没有说他们有哪一个谢绝了

邀请。当筵席预备好了的时候，一个仆人奉差遣去传达这个消息。在一个没有手表的时代，时间相当有弹性，花费了很长的时间预备筵席后，事前的通知一定会对所有人有帮助。我们在旧约圣经中可以看见两次的邀请(斯五 8，六 14)；而在米大示的耶利米哀歌注释中有一段评论，证明很久之后耶路撒冷人仍非常慎重其事：“除非接到两次的邀请，没有人会参加筵席”(哀四 2 注释)。

18. 但这些预请的客人都开始藉口推托(希腊文的意思可以是一口同音的或“马上”)，耶稣举出他们所说的一些藉口。头一个人说他买了一块地，必须去看看。这藉口显然是捏造的，没有人会在事前不经过仔细的视察就买下一块地的；万一已经买了，也不急于一时，那块地明天还会在那里。显然是这个人不想要来。

19. 第二个人也是如此。他买了五对(RSV：“五轭”)牛，他说必须去的意思是“刚要去”(现中)、“我正在途中”，他所用的动词试(*dokimasai*, RSV：“检查”)可能应该解释为“要试验它们”或“要检验它们”。没有人买牛，是不先证明它们能作令他自己满意的工作的。他若已经买了，试一试也不急于一时呀！牛可以留着以后再试。

20. 第三个人的藉口显然是独创一格的，他可以诉诸圣经来支持它，因为旧约圣经明文规定：结婚的第一年间，一个人应该留在家中(申二十四 5)；但这个规定的目的是豁免他服兵役的义务，而不是让他断绝社交生活、离群索居。这个托辞跟其他人的一样容易被识破。婚姻当然涉及新的义务，但并不是把其他义务给删除掉了，尤其是那些已经有过适当通告的事。

21. 主人对他仆人的报告相当忿怒，他显然决意要如期举行他的筵席，不容那些托辞不来之人破坏他的计划，所以他就打发他的仆人出去，到城里的贫民区去，把那贫穷的、残废的、瞎眼的、瘸腿的(这正是第 13 节所列举的那些人)领来。

22-23. 但找遍了整座城，却找不到足够的客人；仆人照主人所吩咐的办妥后，回来报告说还有空位；所以他的主人就打发他出去，到路上和篱笆那里，也就是城外的主要道路，以及沿着路旁的篱笆(被

遗弃之人可能会在那里找到避风雨的地方)。在那里一定不容易找到人，因为分布的地区太过广阔了；将寻找的范围扩展到这种没有什么希望的地方，正可以证明主人是当真的；用勉强 (*anagkason*) 这个字也是如此，它并不是鼓励人使用武力，他只有吩咐一个仆人去，不可能用武力把人带来；用这节经文来证明“逼迫是正当的行为”，是不合理的；这句话的意思是：在这些地方的流浪汉，一定得花费很大的力气，才能说服他们相信自己真的受邀参加城里的筵席，仆人得到的答复不能是“不”，屋子必须要坐满。几乎不容置疑的是，我们可以用这段话来论及教会的使命，神的邀请曾经藉着先知送达给人，现在在耶稣里面发出第二次的邀请，当那些宗教名流拒绝这邀请时，教会要把那些在城里的人（犹太人）和那些在城外的人（外邦人）都带进来。这里没有说这仆人已经完成了把那些在城外之人带进来的托付；当耶稣说这段话的时候，在外邦人中带领人仍然是将来的事；当路加写这些话的时候，在大部分地区正在进行这件工作。

24. 这比喻的结束，是针对先前所请、却藉口推托的人发出严肃的判决，这些人再没有第二次的机会了，他们已经浪费了他们的机会，不会再有另一个机会了。我们再次看见耶稣强调处境的急迫；神是恩慈的，愿意接纳所有就近祂的人，但人却不可以吊儿郎当地浪费时间。那些先前所请的人可以不接受邀请，但其他人却愿接受，无论是犹太人 or 外邦人。神的旨意可以被拒绝，但却不能被推翻。

## M 门徒(十四 25-35)

### 1. 作门徒的代价 (十四 25-33)

25. 耶稣仍然在祂的旅程途中。有极多的人跟从祂，这可能可以用来支持这个观点，即耶稣的旅行正经过比利亚，照我们所知，祂先前不曾到过这个地区，在那里看见这位从拿撒勒来的教师一定很令人好奇。但路加并没有说这个教训是在什么地方讲的，只说耶稣转过来 (参七 9, 九 55, 十 23, 二十二 61, 二十三 28) 对群众说话。

26. 门徒 (*discipleship*) 意味着献上一个人最高的忠诚。在耶稣

的教训中，丝毫找不到可以按字面意义来解释恨 (小字) 的地方。祂命令跟从祂的人甚至要爱他们的仇敌 (六 27)，所以祂在这里不可能是告诉他们，要照字面来恨他们地上的亲人 (参八 20-21)。但是，恨的意思可以是爱得少一点 (创二十九 31、33；申二十一 15，这几处的希伯来文意思是“恨”，而不是“不喜欢”，就像 RSV 的译法一样)。耶稣的意思肯定是：门徒对祂的爱必须大到一个地步，相较之下，地上最大的爱甚至就跟恨一样 (参，太十 37)；列出至近至亲之人，正是严肃地说明这一点。一个人甚至不该看重自己的性命 (参，约十二 25)。奉献给基督，绝不能比全心还少 [“门徒不是根据自己的喜好、随自己的方便所定下之间歇性的自愿工作”，卡利斯 (R. J. Karris)，引用于 Talbert, p.203]。

27. 关于这句话，请见九 23 的注释，那里是以积极的方式，这里则是以消极的方式来表达相同的意思。背十字架是门徒的精义。

28-30. 耶稣不愿门徒们不知道，他们自己要的究竟是什么。计算代价是很重要的，祂用了两个比喻 (这是祂常用的方法) 来使他们明白这一点。一个人决定要盖一座楼 (这个字的意思可以是了望塔或农家建筑物, BAGD) 之前，必须事先考虑，若是除了建地基之外毫无进展，会招惹别人的讥笑。所以，这人必须先坐下 (不可匆匆忙忙决定事情) 算计花费。只有这样，他才能期望成功。

31-32. 第二个例证是取自打仗的国王。用一万个兵是不容易打败那领二万个兵来攻打他的。一个国王落入这种处境，想必相当难堪；就算他觉得不能解决问题，他也不会没骨气地等着被人打败，而会趁着他的敌人还远的时候，赶紧求和。

这两个比喻很类似，但要点却略有不同。盖楼的人可以随自己的选择盖或不盖；但这个国王却是正遭侵略 (另一个王来攻打他)，他一定得做点事。参亨特 (A. M. Hunter): “在头一个比喻中，耶稣说：‘坐下来计算，看看你到底能不能付代价来跟从我。’在第二个比喻中，祂说：‘坐下来计算，看看你到底能不能承担拒绝我要求的后果。’”<sup>183</sup> 两种计算的方式都是重要的。

33. 这个功课很清楚。耶稣不要跟从祂的人一头栽进门徒的行列中，却没有想清楚它意味着什么。祂对于代价了如指掌。任何一个来到祂这里的人，都必须撇下一切所有的。我们第三次看见这个严肃的叠句：就不能作我的门徒（26-27节）。这些话定罪所有不认真的人。当然了，耶稣并不是在泄门徒的气；祂是在警告门徒，要提防一个考虑不周、懦弱的追随，为要叫那些跟从祂的人可以知道事情的真相。祂要他们计算代价，为祂的缘故算一切为有损的，以致他们能以进入纯正之门徒的喜悦中。

## 2. 盐（十四 34-35）

耶稣附加了一个小比喻，是关于盐的。盐本是好的，虽然祂并没有说明祂是指哪个性质，解经家指出它具有保存与调味的价值。对盐（氯化钠）来说，当然是不可能失了味；但第一世纪在巴勒斯坦所用的盐非常不纯，普通用的、不纯的食盐中的氯化钠非常有可能被溶解掉，以致剩下来的就缺乏盐味。照字面来说，它就是没有用了。它既不能叫田地肥沃，甚至不能用来分解粪堆，只好丢在外面。对门徒素质的要求是严谨的，如果任何人缺少了它，那么无论他可能有什么别的素质，以门徒来说，他是没有用处的。

## N 三个丧失的比喻（十五 1-32）

这是整本圣经中，最为人熟知、最受人喜爱的篇章之一。三个比喻使人明白，当丧失的罪人被寻回时神的喜乐。头两个比喻中的主角积极地寻找失落之物，这个事实可以很恰当地强调这个真理：神并不是消极地等候罪人来到祂面前，而是积极主动地寻找他们。

### 1. 罪人聚集（十五 1-2）

众税吏是不被人看重的人，因为他们既帮助可恨的罗马人治理征服来的领土，又以民脂民膏来中饱私囊；他们被许多人排斥，也被宗教人士遗弃。罪人则是那些不道德的，或从事宗教人士视为不见容于律法之职业的人。法利赛人和文士“不住唧唧咕咕地彼此议论”（Fitzmyer，参，吕译），因为耶稣竟然接待这种人。SB 引用一则古

老的规定：“一个人一定不可以与不敬虔之人交往。”并且指出：这个规定被人非常认真地遵行着，以致拉比们不愿与这种人交往，甚至连教他律法也不肯（参，徒十 28）。与这些人一起吃饭，更被视为比仅仅与他们交往要严重得多，它暗示着欢迎与认可。这个人是轻蔑的语气（“强烈地嘲弄”，Marshall）。耶稣并没有让法利赛人的非难妨碍祂的事奉，祂来了就是为要帮助罪人，但是如果没有与他们相交的话，几乎就不可能帮助他们。我们不应该让现代圣经中的章节划分，使我们忽略一个重要的论点，耶稣刚刚在说明跟从祂究竟是什么意思时，曾毫不妥协地提出全心的要求，结束时且说：“有耳可听的，就应当听。”路加紧接着就立刻告诉我们：这些罪人都挨近耶稣，要听祂（和合、思高、现中皆加上“讲道”）。无论法利赛人与他们的同伙如何反应，这些罪人都接受了耶稣的挑战，他们知道门徒的意义是什么，他们蒙召来听，也听见了。

### 2. 失去的羊（十五 3-7）

一个伟大的犹太学者孟德菲（C. G. Montefiore），在此看出一个截然不同的、革命性的特色：神主动地寻找罪人，带领他们回家。拉比同意神会欢迎悔改的罪人；至于神是一位寻找的神，一位采取主动的神，却是一个全新的观念。

3-4. 耶稣诉诸惯例。若有一只羊走迷了路，任何牧羊人岂不都会把这九十九只安全无虞的羊撇下，去寻找那只迷失的羊吗？这九十九只羊没有危险，它们是被找着的了；但是安稳地拥有九十九只羊并不能代替迷失的那一只。所以牧羊人就继续找，直到找着了。他的寻找并不是象征性的形式，他要他的羊，所以他寻找，直到找着了。

5-6. 发现迷失的羊是个喜乐的經歷，牧羊人欢欢喜喜地把羊扛在肩上，回到家里。牧羊人毫无怨言地背负这只羊，他是欢欢喜喜的。找回他丧失的羊的喜乐，胜过其他的一切。他的喜乐洋溢，所以他请别人来分享他的喜乐。

7. 这比喻的应用说明：在天上，因着一个悔改的罪人而欢喜。艾德轩引用一个犹太人的话：“当激怒神的人从世界上灭亡时，神就有

喜乐。”<sup>184</sup>但耶稣对神有非常不同的概念，祂因罪人悔改转回而欢喜，要比教会中许多安全无虞的人欢喜更大；祂也因这些人而欢喜，但因这悔改的罪人欢喜更大。

### 3. 失落的钱 (十五 8-10)

这里，我们再次看见有两个相似的比喻放在一起。在这第二个故事中，耶稣说一个妇人有一块钱。这个钱币是希腊文的 *drachma* (在新约圣经中只有出现在这里，是一个工人一天的工钱。这一块钱可能是代表一个贫穷妇人的积蓄；或者，就像有些人所认为的，它们可能是用一条细线串在一起，当作装饰品。这一点显然并不重要。无论是哪一种说法，对一个贫穷的妇人而言，失落一块钱一定是件严重的事，所以她下定决心要找到它。东方的屋子是没有窗户的，就算有，也非常小，所以甚至连白天都得点上一盏灯，利用灯光来仔细寻找。这妇人打扫屋子，细细的找，直到找着了。就像牧羊人一样，在成功的时候，她就与人分享她的喜乐。这一次，耶稣说的欢喜是在神的使者面前 (上一个比喻用的是“在天上”)，但意思是完全一样的。在拉比的著作中，也有失钱的主题，但用法却是非常不同。拉比说：如果一个人继续不断地寻找失去的钱，他岂不更该寻求律法吗 (*Canticles Rabbah* I. i. 9)？在拉比的言论中，没有可堪与神寻找罪人相比拟的。

### 4. 失丧的儿子 (十五 11-32)

许多人都认为，这个出色的故事是所有比喻中最优美的，它当然是列在所有比喻中最受喜爱的排行榜上。它如此明白地说出人心对神赦罪大爱信息的回应。这并不就是意味着有些人的说法也是对的，他们说：这个比喻既然没有说到献上赎罪的祭物，所以就不需要赎罪；这种说法一定是一种瞎猜的推论，因为耶稣在此所处理的，并不是整个的福音信息，而是一个伟大的事实，就是父神赦罪的大爱。用曼松的话说：这个故事不是“一个完整的神学纲要”，更进一步地说，“如果神旨意的实现是指向十字架 (事实上也的确是如此)，那么基督徒们务要将十字架包括在神的旨意内，并且要竭尽所能地来思想基督的死如何包含在神拯救罪人的旨意内”<sup>185</sup>。这并不是要缩小这个比喻的重

要性，而是要把它看作是有有力地说明了神对罪人的爱，这是福音的主要原因。

有时候，有人会辩称应该将结尾的段落 (25 节及下) 删除掉，不把它当作是原始比喻的一部分，但他们却没有提出什么好理由来，反倒有许多理由是可以用来反驳这种说法的。没有丝毫证据可以证明这个比喻曾以没有这个段落的形式存在，而这个段落的论点是很重要的；事实上，十分可能可以主张：这个比喻主要的目的是要将父亲对浪子的反应，以及长子对浪子的反应作个对比。而在耶稣自己当时所处的情境中，指出神欢迎罪人的论点是很重要的，而强调那些弃绝悔改罪人的人是违背父神的旨意，也同样重要。这个比喻是针对“众税吏和罪人”说的，但它也有信息是为了“法利赛人和文士”而预备的。

11-12. 我们不应忽略开头时提及的两个儿子。从一开始的时候，长兄就出现在故事中。小儿子要求说：请你把我应得的家业分给我。戴斯曼将这句话解释为法律上的惯用语句，在蒲草文献中用来指“世袭的产业”<sup>186</sup>。一个人可以用遗言与遗嘱将他的财物留给他的后嗣 (参，来九 16-17)，在这种情形下，他是受着律法的规定所约束的，这意味着长子可以继承所有财产的三分之二 (申二十一 17)。但他也可以在他死前来赠与，这就使他拥有较大的自由 (SB)。处理财产的规定列在米示拿中 (*Baba Bathra* 8)，一个人如果要施行赠与，他通常是把资本给出去，但却将定期收入保留下来，这样他就可以不再处理资本，只需要处理定期收入的利益。但直到赠与者死前，接受者都不能再获得什么，除非他选择把资本给变卖掉，在这种情形下，买主在赠与者去世前都不能得到他所买的产业。我们在长兄的身上看见这件事，父亲显然是保留了财产的经营权以及收入的使用权，但他却可以说：“我一切所有的，都是你的。” (31 节) 西拉 (Sirach) 之子认为太早把财产分出去是不智的，他反对人这么做 (《德训篇》三十三 19-21)，但他的警告反倒可以证明有这种作法存在。这个小儿子的要求非比寻常之处，是他想要立刻获得资本的使用权，这是可以给他的，而这个比喻中的确也是给他了，但这是极少见的。

13. 小儿子没有说明他之所以如此要求的理由，但是当父亲应

允后，原因很快就显明出来了。他一把产业处理好了，很快就出发去见识一下这个世界。他把他一切所有的都收拾起来，他没有留下任何在他回来时足以仰赖的东西。最初，他拥有充裕的现金，有太多东西要见识了，他就浪费费财，和合本与 RSV 都说这是任意放荡，但译作放荡的这个形容词可能应该理解成“不顾一切的”，腓利蒲的译法表达出这个意思：“他在挥霍无度中，浪费他的财富”。

14. 两个灾祸同时击打着她——他把钱用光了，又遭逢饥荒。头一个灾祸完全是他咎由自取。不需要太多的经验就可以知道：血本无归地花掉本钱，最后一定会花得清洁溜溜地。饥荒不是他的过错，却增加他的困难，那些可能会帮助他的人，发现他们自己的处境更为拮据了；食物短缺，结果就变得价钱昂贵，使得众人有充分的藉口可以拒绝帮助他，所以这个年轻人就穷苦起来，他甚至连生活必需品都缺乏了。

15. 他必须得到一份工作，但在遭遇饥荒的时候，是不容易找到工作的。只有这一点可以解释他为什么要去投靠一个打发他到田里去放猪的当地公民。对犹太人来说，再也找不到一个职业是比这个更不是滋味的了，有位拉比说：“愿咒诅归与那放猪之人” (*Baba Kamma* 82b)。猪是不洁净的 (利十一 7)，犹太人在正常的处境下根本就不会与它有任何瓜葛；这个年轻人一定是陷于绝望的困境中，甚至连这个工作也列入考虑了。

16. 我们并不清楚他吃什么，耶稣说他恨不得拿猪所吃的豆荚充饥 (这些豆荚是角豆树的种子)。但他吃了吗？也没有人给他，似乎是说他并没有吃到豆荚，尤其是当我们把这句话理解为没有人给他任何豆荚时 (GNB 就是如此)。有些人猜想：既然没有人给他任何吃的东西，他一定曾经偷过东西才能维生，若是如此，他就沉溺在道德与身体的堕落中了。但这是错误的，他的主人很可能会供给他每天的口粮，若不然，可就奇怪了。没有一个人帮助他，证明他已经落入极低的评价中了，连猪都比他有价值。

17. 觉醒临到了，这年轻人“醒悟过来” (NEB)。艰难有奇妙的

方法，可以带领人面对事实。浪子想到他正在经历的饥馑，和他父亲、哥哥，甚至连他父亲的雇工都在享受的丰富和充足，两者正好成了鲜明的对比。甚至连那些雇工，都是“食物充足而有余” (吕译)。

18-19. 这年轻人下定决心要回家去。如果他开始时动机不是特别高尚 (想要得到较好的食物，17 节)，他计划要作的忏悔却是值得称许的。他表示后悔，不是为着他所失去的，而是为着他所做的；他犯了罪。他承认他的罪，首先是得罪神；天是对神的名字表示崇敬的迂回说法 (除非我们将 *eis ton ouranon* 的意义解释为：他认为自己的罪高高堆起，上达于天，参，拉九 6)。在得罪任何人之前，总是先得罪神；但是这个年轻人也得罪了他的父亲，他了解这一点，虽然他并没有特别说明是如何得罪的。有可能他认为自己把一切所有的都花得干干净净，没有留下任何东西可以在他父亲年老的时候奉养他，是错误的；或者也有可能他认为自己的整个态度都是错误的：他没有照着诫命孝敬他的父母。他承认自己已经丧失了可以被当作儿子看待的所有资格，他只希求一个可能，就是把他当作一个雇工，也就是说，他要求一份工作，这样，他至少可以在舒适的环境中获得养生的工资。

20. 所以他就回去了；很有意义的是，耶稣不是说他就回自己的家乡，或甚至他的家去，而是说往他父亲那里去。这个老人家显然引颈企盼这儿子的归来。耶稣强调父亲给他不配的儿子们的欢迎。当他相离还远的时候，他父亲看见了，就动了慈心、跑去 (这在古代的东方是个惊人之举) 连连与他亲嘴 (参，大卫饶恕押沙龙的亲嘴，撒下十四 33)。最后这个动词，*katephilēsen* 的意思可以是“亲了好多次”或“热切地和他亲嘴” (吕译、思高)，就算复合句不附加什么特殊意义，这个动词至少就说明了热诚的问候，而非敷衍式的礼貌。

21. 我们不清楚，这儿子不能说出“把他当作一个雇工”这句话 (19 节)，是因为时间不够，或是因为他父亲极想表达他的欢迎，以致不容他把话给说完。可能是后者吧！但无论如何，儿子已经说出了一些话，表达他的罪恶与不配的感觉。

22-24. 父亲打发他的奴隶急忙去办事。那上好的袍子是地位的

象征，戒指也是，尤其是指图章戒指时更是如此，就像许多人所主张的一样（参，创四十一 42；斯三 10，八 2）；这种戒指含有权威的意思。在他穷困的时候，这儿子是赤脚走路的，但是只有奴隶才是如此的，鞋凸显出他是一个自由人。那肥牛犊显然是经过仔细照料、为特殊场合而预备的牲畜。现在就把它牵出来宰了，证明父亲感觉几乎不可能再有比这更特别的场合了。从这位老人家那值得纪念的用辞——死而复活，以及失而又得的对比——充分表达出他那洋溢的喜悦。在筵席中，他们就快乐起来，儿子可能在这筵席中发现了某种真正的喜悦，是他在远方百般尝试，却遍寻不着的。

25-26. 无疑的，在父亲对小儿子的欢迎中，耶稣是在教导人明白天父对回转之罪人的欢迎。当耶稣转而叙述大儿子的时候，我们应该可以看出，他对法利赛人以及和他们类似之人的关切。这国家的宗教领袖们，对悔改罪人丝毫没有表示来自于神的同情；对于耶稣所要教训的完满的功课而言，这一段是需要的。当这一切正在进行的时候，他将大儿子描绘成正在田里，显然是在工作。当他回来离家不远的时候，听见庆祝的声音，令他感到困惑，就询问一个仆人。作乐跳舞一定是由筵席上的表演人员所作的，而不是由参加筵席的客人。

27. 仆人将事情的经过作个简洁扼要的报告，只局限于弟弟的回来和肥牛犊的宰杀，并且为后者加上了理由说：因为父亲得他无灾无病的回来。

28-30. 大儿子的反应是生气。他不愿与这一切扯上什么关系，就不肯进去。这个模样像极了法利赛人，我们能轻而易举地想象大儿子对他父亲说：“这个人接待罪人，又同他们吃饭。”（2节）但父亲却没有虚假的骄傲，他已经出到外面去迎接一个儿子，现在又出去劝另一个儿子；但他却听到大儿子连珠炮似的话，将压抑多年的感觉一下子通通都倒出来了。大儿子感觉他自己是正直的，其实，他是一个彻底自义的人，认为自己是个模范儿子；但他所用的动词 *douleuō*（“像奴隶一样地服事”，参，现中：“你看，这些年来，我像奴隶一样为你工作”）却泄露了他的心态，他并没有真正了解作为儿子是什么意思。这可能也是他何以不了解作父亲是怎么一回事的原因，他无法了解他

父亲为什么因着浪子的回来而充满了喜乐。他埋怨父亲从来不曾给他一只山羊羔（比起那肥牛犊来，价值少得多了），让他与他的朋友（他们一定是受人尊敬的人，不像另一个儿子所交的朋友）一同举行筵席。骄傲而自义的人总是感觉他们没有受到他们配得的待遇。他提及浪子时，甚至不能称他为自己的弟弟，反倒称他为你这个儿子。如果父亲愿意的话，就让他去欢迎他吧，作哥哥的可不承认他跟自己有什么关系。他说这个年轻人把父亲的钱尽耗在娼妓身上，是言过其实了，因前面并没有这么说，这可能是他自己捏造出来的。他说父亲倒为他宰了那肥牛犊，表现出他整个抱怨的高峰。

31-32. 父亲对这个儿子或对另一个儿子所说的话都是柔和的；他们俩人都是他的儿子，他也都爱他们。他明白表示他赞许这个儿子一直在他身旁，也清楚地说明产业的安排并没有更动：我一切所有的都是你的。他并没有想要用任何方式来干涉这位忠心的大儿子的权利与所有权。这儿子说他从未得着一只山羊羔可以用来招待他的朋友，照理说，这句话是错了。他拥有一切，但他却像法利赛人一样，并没有体认到他权利的范围。但说完了这一切之后，这父亲丝毫没有放弃欢迎小儿子的主张。“应该的”（现中）不足以表达他所用的字 *edei* 的力量，这个字的意思是“必须的”（和合、吕译：理当），对小儿子的欢迎不只是一件可有可无的好事，它是正确的事，父亲必须如此做；在这种情况下，唯一合适的反应就只有喜乐了。注意他并不是说“我的儿子”，而是说你这个兄弟；大儿子可以试着忽略这个关系，但关系仍在，作父亲的必定不让他忘记。他结束时重复那已经发生的奇妙之事：死了的人复活了，失丧的人又被寻回了。

耶稣并没有进一步告诉我们这个大儿子有没有回答，祂也没有说小儿子如何生活，以回应他父亲欢迎的爱。祂留下这些没有解开的点，以向祂的听众发出一个挑战：他们是像大儿子呢？或像小儿子？我们易于把自己看作是浪子，因着神欢迎的爱而欢喜快乐，这是好的；但我们若能对这爱作出适当回应的话，就更好了。另外，除非我们是非常不凡的人，我们也可以把自己当作是大儿子来思想，这样的深思是有益处的。人类的通病是：我们认为自己没有受到该得的赏识，人们

并不认为我们所做之事是我们的功劳；无论我们是虔诚的或不虔诚的，我们经常都多少会对那些没有照着我们的标准而生活的人吹毛求疵（即使是我们的标准，而不是他们的标准）。耶稣留下大儿子的反应给听众去思考，是具有鼓励性的，我们仍然可以继续做正确的事。但对于我们所有的利己主义，神的爱是个持续的挑战。

## ○ 教训——大多与钱财有关(十六 1-31)

### 1. 不义的管家 (十六 1-9)

这是出了名的最难解释的比喻之一，根本的问题是对管家的称赞，而这管家显然是那么不诚实（8节）。通常的解释是：这管家之所以受称赞，不是因着他的不诚实，而是在面临危机时能断然采取应变措施。耶稣的来临迫使众人必须作个抉择。甚至连不诚实的世人，都知道该如何及在何时采取决定性的行动，那些跟从祂的人岂不更当如此吗？管家受到称赞的，是他的机伶，而不是他的交易行为。曼松提醒我们：“我要为这不诚实的管家精明的行为而鼓掌喝采”和“我要为这精明的管家不诚实的行为而鼓掌喝采”是两个不同的境界<sup>187</sup>。这很可能是我们可以了解这个比喻的途径。与这观点同时的，是主张耶稣原来并没有教导钱财的运用，是路加自己添加进去的。有些人则认为这管家有权取佣金，账单的重写是放弃这些金钱，希望能获取更多；但这与事实几乎不可能是相符的，因为这管家是不诚实的（8节）。

或许我们应该根据当时的交易习惯来理解这一切。一般犹太人在借钱给自己的同胞时，是禁止从他们取利息的（出二十二 25；利二十五 36；申二十三 19），那些想要藉着放贷取利的人会规避借钱给犹太同胞，因为律法关怀穷人，禁止人剥削他们；这并不意味着禁止双方互惠的单纯交易，在这种情形下，所付的利息等于是获利的共享。一个人就算只有一些常用的必需品，他就已经不是贫民，所以借贷给他就不是剥削了；既然差不多每个人都会有些油和一些麦子，就使人有广泛的机会来钻法律漏洞。无论借的是什物，在所借之油或麦子的价值（如：八十石麦子）外，再加上利息（如：二十石麦子），账单上所

写应付的价钱乃是油或麦子的总数（在这里是一百石麦子），这个交易是放高利贷，但账单上却看不出来。这种交易通常都是由管家来执行的，主人表面上是不知道的。根据这背景来了解这个比喻，我们看见有个管家面临遭解雇的危机。为了保障他的将来，他把欠债的人找来，叫他们重写账单，使他们可以不再背负利息，藉此，他希望他们能表示感激之情而把自己接到他们家里去。他的行动使主人陷在困境中。最大的困难是建立对原有总数的所有权，因为先前的账单已经毁掉了，无论如何，他若否认管家所做的，就无异是承认自己放高利贷，这样，他绝对难以维护自己在法律上的权益，因为在诉讼过程中，他得承认自己的行为是不虔诚的。所以他在这种情形下就采取最有利的措施，“称赞”这个管家，这样就可以使自己不致招惹不虔诚的批评。管家现在被认为是在遵行神的律法，主人则是在称赞这一点，两个人都是在困境中采取断然的措施。<sup>188</sup>

1-2. 这个故事是对门徒说的，而前一章的三重比喻则是针对法利赛人（十五 2-3）；但法利赛人仍然是这个故事的背景，因为他们嗤笑耶稣所说的话（14节）。管家可能不是 *oikonomos* 这个字的最好译法（参十二 42），但是仍然找不到更好的译法，因为我们不再有这种职务〔虽然有人告诉我在苏格兰仍然有些“经纪人”（与摩法特的译法一样）在执行相同的职务〕，它通常是指一个奴隶，主人将管理家产的职责授权给他，使主人可以免于日常的行政事务。在这个故事中，这管家一定是个自由人，不是个奴隶，因为他可以签订一些叫他主人受限制的合约，但奴隶却不能这么做。他是他主人家产的“经理”（NIV），却被告发浪费（这个字就是用来形容浪子的那个动词，十五 13）他主人的财物。他的工作性质，使他可以轻率地滥用财物，以遂一己之私。主人显然认为这指控是正确的，因为他告诉管家，说他被撤职了，并且吩咐他要准备作最后的交代。

3-4. 这给管家有时间可以想出行动的计划。不能再担任“管家的职务”（思高、现中），意味着他失去了生计。锄地的念头掠过他的脑海，却因为身体的限制而放弃了；他想到乞讨，却又怕羞（参，《传道经》四十 28，“死了都比乞讨好”）。“我决定了”（RSV）这译法表

达出简单过去时态的意义，像是“我知道了！”，有着灵光一闪的含义在内（参，现中：“对了，我晓得……”）。他想到一个方法，可以让他主人的债户接待他。

5-6. 他很快就将计划付诸行动。他是一个一个的把债户找到，守密是有必要的。头一个债户欠了一百筊油，筊是 *batos*，在新约圣经中只有这里提及，根据约瑟夫的记载（《犹太古史》 viii. 57），我们知道这大约是八又四分之三加仑，所以这个人所欠的债大约是八百七十五加仑的油（耶利米亚的估算大约是八百加仑，并且认为这数量是一百四十六棵橄榄树的出产<sup>189</sup>，所以这是一笔相当庞大的债务）。管家告诉他写另一张账单，用五十筊油来代替。

7. 这是第二个例子，这个人获准用八十石麦子来代替一百石的账单。这里所用的石是 *koros*，大约是十蒲式耳 (*bushels*，译注：一蒲式耳约为三十六公升)，所以总数大约是一千蒲式耳，耶利米亚认为这是大约一百英亩土地的出产<sup>190</sup>，显然是相当大的数量。管家所给的折扣率不同，或许是因为商品的不同。相较之下，橄榄油比较容易掺杂有劣质品，所以与油有关之交易的利率比较高。狄瑞特 (J. D. M. Derrett) 指出：“一个债户没有什么可以抵债的，除了把他自己和家人卖为奴隶之外，就只有自然生产的总数了，类似这里这种橄榄油的液体，他必须付给债主昂贵的差价补偿金。”<sup>191</sup> 麦子比较难掺杂劣质品，所以利息相较之下就比较低。这管家很有可能继续进行与其他债户的修改手续。这两个例子已经足够说明他的原则了。

8. 管家既然把放高利贷的契约给废止了，主人就陷于棘手的困境中，若是拒绝接受他所改写的账单，就等于表明自己是不虔诚的、欺压别人的人；唯一能做的就是称赞这管家，进而赞同他的行动，如此才能改善整个的处境。并且，这样作一定会有助于他的声望，因为别人会以为，管家所签的高利贷契约，是在他不知情的情况下进行的，现在他则虔诚地赞同取消那些高利贷。管家之所以被称为“不诚实的”（现中、RSV；和合：不义的），可能是主人对他的财产在这些交易中所受到的剥夺提出抗议，或者可能是说明他深信这管家从一开始就是不诚实的（1-2 节）。如果不是高利贷契约，我们一定会感觉这主人承

认这个事实：他被机伶的恶棍以智所胜，大为赞赏这行动的智慧（虽然不是赞赏它的道德）；他并没有说自己很高兴，他只是称赞管家的机伶，虽然对于它对自己所造成的影响无疑地会感到遗憾。汲汲于名利的人（今世之子）因着他们自己的见识而显出智慧来，参摩法特的译法：“这个世界的儿女，在自己的世代中处事应对，要比光明的儿女更具深谋远虑。”光明之子是神的仆人，像他们那样具有非常好的意图的人，却经常缺乏使用他们所拥有之事物的智慧；不像世上之人，为了他们截然不同的结局，在利用他们的财产上那么有智慧。

9. 耶稣加上指示：要有智慧地使用不义的钱财（RSV：“不义的玛门”）。“玛门”是从亚兰文用词直接音译过来的，字源并不确定，是用来泛指金钱或财富。形容词提醒我们：用不相称的方式来获得这些钱财是屡见不鲜的。这词句“不义的玛门”在其他地方似乎并没有类似的说法<sup>192</sup>；然而，犹太人的著作的确包含有“假玛门”与“真玛门”间的对比<sup>193</sup>，这说明钱财是可以诚实地获得的，反之亦然。耶稣使用这个词句可能暗示：人们获取财物的方式普遍都有不义的因素在内。耶稣的门徒为了属灵的目的而使用他们的钱财，必须像这世界的人，为了他们属物质的目标而使用他们的钱财一样的有智慧。既然我们的目标是“天上的财宝”，我们就该照样将自己的钱财用在诸如施舍此类的目的上，我们可以因此而结交朋友，当钱财无用的时候（也就是说，当我们死了，钱财再没有用处的时候），会对我们有高度的价值。他们可以接你们到永存的帐幕里去（参，约十四 2），这句话的意思可能是：如此结交的朋友会在天上欢迎我们。更有可能的是：这是犹太人常见的用法，就是用复数来表示“神”的意思，与他们避免使用神的圣名的倾向相符（SB），亦即把人接到天上去的乃是神。

## 2. 神与玛门（十六 10-13）

耶稣用人对钱财的态度作为教训的方法，指出门徒必须是专心一意的。

10. 首先是确立原则。忠心不是偶然的，它是一个人从头到尾都忠心所构成的。一个人在生活小事上所做的，他也会做在大事上。

一个人是忠心的，或是不诚实的，是从开始到结尾，始终如一的。生活是一个整体。

**11-12.** 耶稣比较不义的“玛门”（属地的富足）与那真实的钱财（只有神才能赐给的属天的富足）。根据前一节所确立的原则，任何一个用错误的方式使用钱财的人，都证明自己不配掌管更重要的东西，如果神使他与这些事无分无关，他一定不会感到惊讶。同样的真理也用高度吊诡的方式来表达。我们会认为，如果我们在我们自己的东西上不忠心，就不配掌管别人的东西；但耶稣却把它倒转过来，我们认为是属于自己的钱财，事实上不是我们的，它是我们从神那里得来的（代上二十九 14），我们只不过是它的管家。当我们死的时候，也不能把它带走，如果我们把它管理得很糟，就证明我们不配使用真正属天的财富；相反地，如果我们把钱财管理得很好，这些属天的财富将会赐给我们，作为我们的永久财产（参，太二十五 34）。

**13.** 仆人是家中的奴隶（参，吕译、思高：“家仆”），事奉（*douleuein*）的意思是“像奴隶一样地事奉”。没有人能够同时将自己完全献给两个主人，他可以如此尝试，但只有一个主人会成为他的中心。在神与“玛门”之间也是如此，一个人可以全心地把自己奉上，服事这两者之中的一个，但却不能同时事奉两者（参，西三 5）。

### 3. 贪婪的法利赛人（十六 14-15）

这种尖锐的对比令法利赛人不悦。贪婪的人喜欢掩饰他们的罪，他们认为他们的钱财是神祝福他们行为的证据，也因此证明他们的义；所以法利赛人就嗤笑耶稣。耶稣将在人面前外在的义（这是法利赛人仅能达到的一切）与内心的状态作个对比。对于贪爱钱财的人而言，你们的心，神都知道（现中：“但是上帝洞察你们的内心”，参 NEB）是令人骇怕的，这句话必然的结果是：法利赛人所最喜爱的（以及人所看重的），只不过是神看为可憎恶的。

### 4. 律法与先知（十六 16-17）

**16.** 耶稣的来临标示出一个分水岭，在此之前，神的启示是藉

着律法（严格说来，是指从创世记到申命记这几卷书）和先知。这两者的结合就代表整个旧约圣经，这种的运作是到施洗约翰的时候为止。康哲民非常强调这段经文，他认为“以色列时期”是持续到这个时候，包括施洗约翰的服事在内，他对这一点的强调是超过路加的话语所要求的，但他也非常强调耶稣的来临所带给事物的全新状态。现在，神国的福音传开了。国度是耶稣的教训中最喜爱的主题（见四 43 注释），它代表着神在所有的生活中掌权。人人努力要进去这句话有点问题，如果动词 *biazetai* 是关身语态，它的意思就是“激烈地临到”；若是被动语态，意思就是“受到猛烈地挤压”、“受催迫”。有些人认为这句话的意思是“每一个都剧烈地对待它”，但这似乎不大像。可能带有“带着最大的热切、舍己与决心，就像是用属灵的暴力一样”，用力挤进国度的意思（Geldenhuis）；或者，耶稣这话的意思可能是：巴勒斯坦那些暴力份子想要用武力带入国度，那些想要挤进国度的人，至少也必须像他们一样认真才行。根据上下文，我们可以将众人想成是放高利贷的管家，当他们看见进入神国的价值时，他们就准备要强行进入；相反的，法利赛人却不善用他们的机会。诺克斯将这句话译成“凡愿意的，都强行进到它里面去”。

**17.** 这样，有人可能会认为律法已经结束了，已经废弃了；然而，耶稣却向祂的听众保证：它不能够不应验，它比天地还要持续更久。耶稣从来不曾质疑律法的效力；祂所质疑的是解释律法的方式，尤其是法利赛人的解释法，更是引来祂的批判。一点是文字上的一小点，是有些希伯来文字母上突出的部位。用这个字的意思是：律法必须完全应验，甚至是最微小的细节。

### 5. 离婚（十六 18）

这句话在此出现，显然是因为它能帮助我们，从另一个角度来看律法的地位。律法容许人休妻（申二十四 1 及下），虽然女人不能休她们的丈夫；耶稣把他们放在同样的水平上来看。有些法利赛人是非常随意的，容许人因着最微不足道的理由而休妻，所以，希利（Hillel）认为一个妻子如果破坏了丈夫的晚餐，就足以构成休妻的理由了，而

亚基巴 (Akiba, 第二世纪初叶) 更极端到一个地步, 认为一个男人若发现有个女人比他妻子更漂亮, 就可以休妻 (Gittin 9: 10)。这是对律法的讽刺。耶稣教训说: 神设立了婚姻, 所以两个人成为一体 (创二 24); 离婚不是律法的目的, 而是因着人的“心硬” (可十 5) 而预备的。结婚必须作终身结合的打算, 所以休妻又另娶的人, 就是犯奸淫, 娶被休之妻的也是如此。耶稣不是在这里建议全体社会的法律, 祂是在说这是神的百姓对婚姻的看法。有些人认为祂是在公开批评希律安提帕, 因为他休了亚哩达 (Aretas) 的女儿, 娶离婚妇女希罗底为妻, 所以他同时犯了两方面的罪。耶稣的话当然可以适用在希律身上, 但却难以认为希律就是这些话的主要对象。

#### 6. 财主与拉撒路 (十六 19-31)

这个比喻是路加特有的, 有许多人认为它是改编自流行的民间传说, 可能是源自埃及, 将一个坏财主与一位有德行的穷人的永恒命运相对比 (见 Creed)。如果耶稣是采用流行的故事, 祂也赋予它有祂自己的特色, 就如它现存的形成, 凸显出与不义的管家那个比喻中所谆谆教诲之态度的对比。或许我们还可以再进一步往前回溯, 说这一章对前一章比喻中的大儿子, 以及所有照着不义管家之精神而行事为人的可敬人士, 发出挑战: 他们应该要悔改, 并且用他们的钱财帮助其他人; 另一种使用他们钱财的方式却是为自己换来永远的定罪。

19. 耶稣描绘一个富有的人。紫色袍是用非常贵重的染料 (从甲壳类之骨螺贝采得) 所染成之衣料做成的, 是穿在外面的袍子; 而细麻布衣服则是穿在里面的, 这两个结合在一起就代表穷奢极侈。宴乐 (*euphrainomenos*) 含有快乐的语调, 因为同一个动词在十二 19, 十五 23、32 用来指快乐度日。这个人在生活中要什么就有什么, 过着享乐、安舒的生活。这里并没有说他犯了什么严重的罪, 但他却是只为自己而活, 这就是他受定罪的原因。

20-21. 相反的, 有一个讨饭的, 名叫拉撒路 (也就是以利亚撒, 这个名字的意义是“神已经帮助了”, 这意义可能很重要; 人当然是不会帮助这不幸的家伙了), 耶稣比喻中的人物, 只有他是有名字的。有时

候这个财主也称为“戴维斯” (Dives), 但这个名字只不过是拉丁文的“财主”罢了。拉撒路躺在财主的门口, 这个字是指像城市或王宫一类的大门或门廊, 这个房子非常富丽堂皇。浑身生疮说明了身体上的痛苦, 尤其是“有野狗来舔他的疮”这细节更是强调了这种痛苦。要得 (还不一定能得到) 财主桌子上掉下来的零碎充饥, 这句话更是说明了他的穷困。一个人要什么就有什么, 另一个人却是一无所有。

22. 关于这两个人的宗教状态, 都丝毫未加说明, 但拉撒路显然是神忠心的仆人, 因为当他死了之后, 天使就把他带到亚伯拉罕的怀里。这句话并不常见, 但它显然是意谓幸福。有些人认为其中带有孩子与父母的关系 (参, 约一 18), 但较好是把它看作故事开头时的宴会桌以及拉撒路与亚伯拉罕一同坐席 (关于坐席, 请见十四 7 的注释) 之间的对比。得救之人的极大幸福, 被描绘成一个大筵席, 在席间, 蒙爱之人将他的头靠在这位伟大祖先的怀中 (约十三 23 的姿势; 参, 太八 11)。但是财主死后却没有这样的喜乐。

23. 阴间通常是个中立词, 表示所有死了的人 (无分善恶好坏) 居住的所在; 然而, 在新约圣经中, 这个字从未用在得救的人身上。它在这里似乎是地狱 (Gehenna) 的同义词, 是指刑罚的地方, 因为财主在那里受痛苦。不只如此, 他还能看见拉撒路, 注意到他的幸福。

24. 财主对这位伟大祖先的态度是谦恭的, 因为他称他为我祖亚伯拉罕哪! 而他要求的话语也够谦卑的了 (虽然那毫无怜悯的却祈求怜悯是饶有兴味的事)。他对于拉撒路的态度有着无意识之傲慢自大的味道, 因为他认为可以叫这乞丐到这边来服事他 (除非他这句话的意思只不过是说, 他准备要接受来自任何来源之最微小的帮助, 以减轻他的痛苦)。他还没有领悟到地上的价值观已经失效了。

25-26. 亚伯拉罕对他的要求作了合理的婉拒。他称他为儿啊! 语气是柔和的, 但他却指出一些与这语气相反的事来。在财主的一生中, 已经完全得着他想要的美好事物, 形容词你的是很有意义的, 他已经得着他所选择的。他可以把时间用在神的事上, 喜爱神的话语, 他可以参与施舍的工作 (拉撒路可是一个够近的对象!); 但是对

他而言，“美物”（吕译、现中；和合：福）乃是紫色袍与细麻布衣服及天天奢华宴乐。他已经选择了他所要的，而今他必须忠于他的抉择。拉撒路却曾“受尽了祸患”（吕译；和合：受过苦），在此，却没有用“他的”这个形容词，拉撒路不需为他曾受过的苦负责。

亚伯拉罕指出，现在有组不同的价值观在运作；不公平的情形已经获得匡正了。并且有另一个要素存在：有深渊限定。无疑这是图画式的描写手法，但它的意思是：死了之后，不能从一种状态到另一种状态去（希腊文的含义是：这是深渊的目的，不只是结果）。财主可以知道拉撒路的情形（反之亦然），但两边的人却都不能越过这个深渊。有些犹太著作也有类似的说法，说到死后永久的分隔，如以诺壹书，有趣的是，这卷书中说义人有“光明的水泉”（《以诺壹书》二十二9）。

**27-28.** 在这个故事中，财主头一次显露出对别人的关怀（虽然仍旧不是对穷人，他还是固守着属他自己的人）。他要求能警告他五个弟兄，使他们知道未来的命运。他再次认为拉撒路可以尽快被派遣出去为他跑腿，他根深蒂固的优越感仍然存在。他也暗示说自己不曾受到公平的对待，如果他曾真的获知他所需的一切资讯，他的行事为人一定会大大不同。与此成对比的是，拉撒路在这个比喻中从头到尾都默默无声，这令人留下深刻的印象。他既未抱怨自己在世界上的歹命，也没有在死后对财主幸灾乐祸地窃笑，对于财主力图差遣自己去为他跑腿，也没有表露出什么怨恨来。从头到尾，他都接受神派给他的一切。

**29-31.** 亚伯拉罕提出了圣经，摩西的意思当然是指“摩西的著作”，再加上先知，就是整本圣经，跟第16节一样。亚伯拉罕说：圣经可以给予他的弟兄们所需的一切。这暗示着财主不快乐的处境并非归因于他的富有（毕竟，亚伯拉罕也曾是富有的），而是因为他忽略了圣经与其教训。但这财主却不同意，他知道自己对圣经的反应如何，所以他说：若有一个从死里复活的，到他们那里去，情势就会改观，可以叫他们悔改；这是天然人的谬论。这比喻结束时，是亚伯拉罕严肃的断言：一个从死里复活之人的出现，并不能说服那些拒绝接受圣经的人。“（耶稣说：）如果一个人对他手中的旧约圣经，与门口阶梯上

的拉撒路不能好好对待的话，没有任何事——无论是从另一个世界来的访客，或是阴间恐怖的启示——可以给他教训。”<sup>194</sup> 根据上下文，这个从死里复活的人一定是拉撒路，但路加的读者理所当然地会想到耶稣，祂复活了，但那些不肯从圣经中看见祂，对圣经所载之事也不留意的人，也不肯信服这位从死里复活的主。

## P 服事的教导(十七 1-10)

在这一章经文中，段落之间彼此的关联并不明显。路加可能是把耶稣教训中一些极其有价值、绝不能佚失、但他却不知道历史背景的残篇，汇集在这里。另一方面，可能也有一些关联，就像注解中所说明的一样。最低限度，这可以说明路加为何按照这个次序来记载这些教训。

### 1. 饶恕别人（十七 1-4）

1. 这里的连接环结可能是宗教领袖的态度，他们有误用财富的危险，他们也有误导较小之弟兄走岔路的危险。耶稣的门徒就跟众人（像法利赛人）一样，都会面临试探。这段话语的开头，是“使人犯罪的试探”（和合：绊倒人的事）是免不了的，RSV的这个译法可能对 *skandala* 这个字着墨太多；它的意思是指陷阱上之诱饵的支撑杆，是拉动陷阱的机关（相关的动词出现在七 23），摩法特将它译作“障碍物”，包括属灵生活中一切的障碍物，但是诱人犯罪的试探显然是这些障碍物中最严重的。它们是免不了的，但这并不意味着造成障碍的人能辞其咎。

2. 耶稣并没有明确地告诉我们这种人将会有什么结局，但前一节的“有祸了”证明它不会令人愉快，而现在我们更发现与其遭遇这种结局，倒不如此时此地就被溺毙更好。磨石是很重的石头，是磨谷粒用的。与其造成属灵的伤害（即使是这小子里的一个），还不如惨遭横死呢。这小子里的一个可以指幼嫩的信徒，但也有可能是指任何阶段的信徒（参十 21；可十 24），离了神的帮助，他们就无依无靠。

**3-4.** 跟随耶稣的人不仅不该造成罪恶，更要反对罪恶。有人犯

罪的时候，他要“责备”（和合：劝戒）他。这并非意味着他要采取吹毛求疵的态度，因为下文就强调饶恕；它的意思是，虽然他应该富有同情心，却不能优柔寡断，他对罪恶采取中立地位；而这并不是说他应该心怀怨恨。如果跌倒之人悔改了，信徒必须饶恕他，并且是没有限制的饶恕。当耶稣说一天七次的时候，祂并不是说第八次的得罪就不需要饶恕（参，太十八 21-22），祂是在说饶恕必须是惯常的。从世人的观点看来，一天重复七次得罪一个人，一定会令人对这罪人的悔改产生怀疑；但这却不是信徒的表现，他的本分乃是饶恕。

### 2. 信心（十七 5-6）

使徒们（见六 13 注释）显然认为，这样的饶恕需要极大的信心，所以他们说：求主加增我们的信心！这句话的意思可能是：“在其他的恩赐之外，请赐给我们信心。”（参 Barclay：“也赐给我们信心”）；但和合本与 RSV 的译法可能是正确的，使徒们要更多的信心。耶稣的回答，将他们的思想从较小与较大的信心之比转向信心的真实性。如果有真实的信心（希腊文的句子结构似乎含有这个意思：“如果，就像事实一样”）<sup>195</sup>，果效就会跟着出现。相信一位伟大的神并不需要大到何种程度的信心。芥菜种是以细小而闻名。我们无法肯定桑树是哪一种树，但大部分人都认为是黑桑椹（参，吕译：“黑桑树”）。拉比主张这种树的根部可以在地里面存留达六百年（SB）。显然它是非常稳固地扎根在地里，所以很难移动它。耶稣并不是在建议跟从祂的人从事无意义的事，就像把树投到海里；祂所关心的是困难的程度，祂是在说：对信心而言，没有任何事是不可能的：“真信心可以完成经验、理性与或然率所认为不可能的事，如果它是在神的旨意里面来运用的话”（Miller）。

### 3. 无用的仆人（十七 7-10）

当人们有这种信心时，他们可能会受试探而有属灵的骄傲。耶稣提及奴隶的标准行为来教导人谦卑的功课。在一天工作完毕的时候，主人不会叫奴隶来吃晚饭（虽然我们的主的确如此做，而且做得更多！十二 37，二十二 27）；相反的，他乃是叫奴隶来伺候他用饭。当奴隶

照着他所吩咐的去做时，主人也不感谢他（9 节），那不过是他的职责罢了。神的仆人（“奴隶”）也是如此。主要求我们要完全（太五 48），无论什么时候，我们做完了一个工作，不能说我们做了比应做的更多。

“不配的”（和合：无用的，*achreioi*）是个难解的字，但它的意思似乎是“没有产生利益”（参看把钱藏起来的仆人的用法，太二十五 30）。我们最好的服事并没有带给神什么好处，也无权向神夸口（参，林前九 16）。我们竭尽所能地做完了一切，只不过是应分作的。据报导，拉比约哈难（Rabbi Johanan b.Zakkai）曾经说明相同的精神：“你如果已经遵行了许多律法，不要认为是你自己的功劳，因为你为了这个目的而受造的”（Aboth 2: 8）。

### Q 十个长大麻疯的（十七 11-19）

我们不可能有对神提出要求的资格，很自然地引入一个人为了神为他所做之事而感恩的故事。

11. 依照故事的叙述，我们不容易了解，为什么耶稣会在此时经过撒玛利亚和加利利（见九 51 注释），这些话描写的是在两个省分间边界地带的旅行。AV、吕译、思高皆作“经过撒玛利亚和加利利的中间”，但这个次序指出的旅行方向是往北的，而耶稣却似乎是往另一个方向去的。问题的提出，是因着一个事实：在此之前，耶稣似乎已经抵达了比利亚。可能是路加没有按照年代次序来叙述每一件事，而这个故事是早些时候所发生的。另一个变通的说法是：在旅经比利亚之后，耶稣又再次回到这个地区来。安得指出：在拉撒路从死里复活之后，耶稣来到一座城名叫以法莲（约十一 54），大约是在耶路撒冷北方二十哩，他提议说：在逾越节近了的时候，耶稣继续往北方去，好加入上耶路撒冷去的加利利朝圣者，这正是这件事发生的时间与地点。这个说法可从一个事实得到支持：在最后一次前往耶路撒冷之时，耶稣取道比利亚（太十九 1；可十 1），这跟路加在此所描述的旅程很自然地接连在一起。这个建议无法得到证实，但也不是不可能发生。

12-13. 路加没有告诉我们这个神迹发生在什么地方，除了说它是在一个村子的入口处。律法规定长大麻疯的必须保持距离（见五 12

注释),这十个人遵行了,但他们却放胆进到够近的距离内,大声喊叫、呼求帮助。他们并没有明确地要求医治,只是祈求可怜;然而,在这种情形下,他们所盼望的怜悯会带来什么结果,却是无庸置疑的。

14. 耶稣在开头显然没有看见他们,但是当祂看见后,就有了回应。祂并没有走向他们,或摸他们,祂甚至也没有说:“你们得医治了!”祂告诉他们:像他们这样长大麻疯的情形,就这样去给祭司察看;这是长大麻疯之人得医治的正常手续。祭司是扮演健康检查者的角色,确定病人实在是得了痊愈了(利十四 2 及下)。耶稣要求这些人采取的行动,仿佛他们已经得了医治,藉此试验他们的信心。当他们顺服之后,也就真的痊愈了:他们去的时候就洁净了(Fitzmyer 说“他们碰巧就洁净了”,但这是错误的,耶稣所做的事都是有计划的,不是碰巧的)。

15-16. 这医治立刻带来其中一人的感恩,他并没有等着要验证自己已有资格加入社群,反倒看见自己痊愈时,就回到耶稣这里来。他归荣耀与神,证明他在自己的痊愈上看见了神的手,并且他也准备要让每一个人知道这件事。他来到耶稣面前的动作是谦卑的,俯伏着感谢主。路加在此加上了一个讯息:这人是撒玛利亚人。犹太人与撒玛利亚人通常是彼此不相往来的,这些因着长大麻疯而生活在一起的人,无视于彼此的区别,这也是不得已的,却也成为这个可怖疾病的特色。在预料之中,若要感谢这位医治他们的犹太人,这个撒玛利亚人一定是最后一个;但他却是第一个,而且显然是唯一的一个。如果人不尽快地表示感谢,他们经常都是根本不会如此做。

17-18. 在一连串的问题中,耶稣表达出对那九个人的失望。所有的人全都得了洁净,也都同样有感激之情,预期中应该是全部都要归荣耀与神的,但那九个人显然是如此专心一意在他们新的快乐上,甚至吝于拨出时间来思想得洁净的源头。唯一的例外竟然是个外族人,是一个甚至不属于选民行列的人。他的行为把那些得医治之犹太人的行为暴露出来了。

19. 耶稣鼓励这个人回去;祂吩咐他起来、离去,并且向他保

证:他的信心把他给“治好”(现中)了。其他九个人可能也有信心,因为信心是耶稣的神迹中常见的(虽然不是一成不变的)先决条件;但这个撒玛利亚人不但有信心,并且他还有感谢。我们可能应该把这个动词的意义,解释为比痊愈更丰富的含义,它字面的意思是“救了你”(和合),耶稣可能是在这个人里面看出导致得救的信心,所以祂打发他离去时,向他保证说他的灵魂就像他的身体一样痊愈了。完全的恢复意味着一个健全的身体以及一个得救的灵魂。

## R 国度的来到(十七 20-37)

路加在这里有些话,是只有出现在这本福音书中的,有些则是与马太福音二十四章共有的。这段经文强调的,是审判的必然性,以及作准备的重要性。

20-21. 法利赛人之所以问这些问题,可能是出于对这主题的真切关心。或者,他们既然知道耶稣经常谈到国度,他们可能是对于祂的国度观感到兴趣。耶稣清楚的说明,这国度并不像法利赛人所熟悉的任何国度,它的来到不是眼所能见的,它就在你们中间(*entos hymōn*),关于这句话的意义,有许多的建议:(a)这国度在本质上是内在的(就在你们心里);但在福音书中找不到类似的说法(虽然可参,罗十四 17)。(b)这些话是预言到国度来临的方式:“国度会忽然出现在你们中间”,这是有可能的;但若是如此,这些话却多少带点不自然的感觉。(c)国度是“在你们可及的范围内”,也就是说:它是可以达到的,只要你们走在正确的道路上;但耶稣通常视国度为神的恩赐,不是人的成就。(d)国度“就在你们中间”,也就是说:它呈现在耶稣的位格与服事中,这似乎是这些话应该采用的解释。

22. 现在耶稣对门徒说到国度的未来。人们不能控制它;他们可能想要看见它,却无法成功。人子的……日子不是一个不需说明的词句。它可能是指弥赛亚的时候(SB 即是如此)。有些人认为在后来的岁月中,门徒将会回顾过去,巴不得回到耶稣仍与他们同在的一个日子;或者他们可能会向天瞻望,巴不得能与祂同在那里的一天。本革尔认为是指主来之前的日子,他引用九 51 一个类似的结构:“耶

稣被接上升的日子……”（26节注释）。除此之外，也可能像闪族语一样，把一个看作是“第一个”的意思（就像在约二十1一样），在这种情形下，这些话是指弥赛亚纪元的开创——第二次的来临。整体而言，它最好的解释似乎是指弥赛亚的时代，人们将会渴慕弥赛亚的国度（参24、26节）。

**23-25.** 人们会认为他们看见了人子的来临，并且要叫门徒们也照着他们的方式去看。其中的含义是：国度是以某种秘密的、无法预料的方式出现的。耶稣断然拒绝这种说法。这种隐密的说法是毫无必要的，因为当人子来的时候，祂的来临将会像闪电一样的清楚；但无论如何，其他事必须先发生。就在眼前的是截然不同的事：祂的受苦，以及被这世代所弃绝。

**26-27.** 直到人子来临之前，生活都会照常持续下去，就像挪亚的时代一样。挪亚当时的人是犯罪之人，但这却不是耶稣所着重的，祂所列举的这些活动没有一样是有罪的，它们是普通人类生活的要素，但这正是关键所在。这些古代的人如此留意生活中的普通事务，却丝毫不曾留意挪亚，结果是他们原可避免的毁灭忽然临到他们身上。

**28-29.** 类似的警告是取自罗得的经历，在他的日子，人们也是进行生活中的事，没有注意到他的榜样与教训。结果，他们忽略了那个属神的人的事实，并没有使他们免受神的审判；有一天，神把罗得带到城外，就在那一天，所多玛被毁灭了。曼松提醒我们：无论是挪亚或罗得，都不是“美德的典范”，但“他们两个人都体会到灾难一定会来临，而且也都采取对策来拯救自己。基督徒的信息，不是给那些自认为比邻居更配得着较佳命运的人，而是给那些在普世都漠不关心、自鸣得意时，仍然体认到他们处境的绝望，并且自问：‘我必须做什么才可以得救？’的人”<sup>196</sup>。

**30.** 耶稣把这一点应用在人子显现的日子里。人们将会受到定罪，不是因为他们是一切罪人中的罪魁，而是因为他们是以自我为中心的。像这样的人只留意他们所关切的事——生活中的普通事务，甚至没有时间、也没有注意力可以耗费在从神那里临到他们身上的警告。

**31.** 当那一天来到的时候，情势将会非常急迫，耶稣要说明这一点，就提及人们可能会有冲动要去做两件事。一个在房顶上的人，可能会想要抢救他房里的东西；一个在田里的人，也可能会为了类似的理由而回家去，这些都是自然而没有伤害的举动，但在人子的日子，这些事再也没有任何地位，那时人们必须将他们整个的注意力专注在人子身上，而不是他们的财物。在马太福音与马可福音的平行经文中，提及耶路撒冷陷落时的逃难，有些学者认为路加从这上下文采用了这句话，将它用在不可能是指逃难的处境中；但是路加肯定是有足够的才能可以看出这一点！更好的看法是主张：无论耶稣是否在不只一次的场合中说过这些话，或者路加到底是不是准确地将它们应用在另一个处境，它们实际上都是适合于人子降临的日子的。它们谆谆教诲的是：全心献给人子，不被物质财产的欲望所混杂。

**32.** 罗得的妻子几乎就得拯救了，但她却没有得着可能得着的拯救。她已经从那毁灭的城市里被带出来，并且走在安全无虞的路上，但她却回过头去看，徘徊不去，显然是留恋她所撇在后面的嗜好之物。在途中，那毁灭所多玛的灾祸忽然临到她身上，她就与城一同灭亡了（创十九26）。

**33.** 耶稣已经说过拯救生命与丧失生命的事了（九24，见那里的注释）。在这节经文的上下文中，其思路是在于：在挪亚的日子与罗得的日子，人们肯定自我的生活（26-29节），在人子来临时将会证实为自我毁灭的；相反的，凡愿意在现今丧失自己性命的，那时必要救活生命。

**34-35.** 那一天，将会把那些为了人子而活的人，与那些在生活中表现出抵挡祂的人分别开来。身体上的接近没有什么意义，两个人在一个床上，一个被取去，一个却被撇下；有些译本译作“两个男人”，可能是因为一个与（另）一个在希腊文中都是用阳性字；但如果这两个人是男人与他的妻子，也可以用阳性字，因为这男人可以是被取去的那一个或被撇下的那一个（参二十四25），比较有可能的是指男人与他的妻子。再者，两个女人在一起推磨，一个被取去，另一个则被撇下。耶稣并没有解释取去的意义，但它显然是指被接去与祂同在（参，

帖前四 17)。

**36-37.** AV 有第 36 节, 但可以作为证据的抄本是比较次要的, 大部分人都同意它是取自马太福音二十四 40 (虽然有些人辩称: 文士可能会把这节经文给删掉, 因为白天的活动与第 34 节的“那一夜”相矛盾), RSV、吕译、思高都正确地将这一节省略了 (和合本则以小字印出, 现中置于括弧中)。耶稣的听众想要知道这些事会发生在什么地方, 但祂并没有直接回答。祂似乎是引用了一则谚语来说明这个真理: 吸引秃鹰 (现中、RSV 边注的这个译法要比鹰好, 虽然这个希腊文可以有这两种意义, 但老鹰不吃尸首, 也不会聚集成群)。在哪里发现有属灵的死亡, 那里就无可避免地会有审判。

## S 两个祷告的比喻(十八 1-14)

### 1. 不义的官 (十八 1-8)

耶稣当然不是在把神比拟成不义的官, 这个比喻是属于“岂不更加……”的变化, 如果一个恶人有时还会做点好事 (甚至是出于不好的动机), 那么神岂不更会做合宜的事吗?

1. 这里没有说明时间, 但“对他们讲” (吕译、现中) 可能是指前一章中的同一批听众; 在末日来临之前的这段过渡时期, 他们应该要奋力祷告 (在二十一 36 也有祷告与主的再来之间的类似关联)。当祷告的人没有看见他们所切慕之答复的任何迹象时, 他们就容易灰心沮丧; 但他们必须继续祷告, 不可灰心。耶稣的教训超越了犹太人的教训, 他们限制祷告的次数, 免得惹神厌烦<sup>197</sup>, 充其量可以接受的是一天三次 (根据但六 10 的模式)。

2-3. 一个既不惧怕神、也不尊重人的官 (与林后八 21 相反), 是只被他自己的观念与喜好所控制的。寡妇差不多是无依无靠的象征, 她没有什么地位可以贿赂审判官, 也没有任何保护者可以向他施压。她一无所恃, 除了这个事实之外, 那就是正义是站在她这一边 (她要求的是伸冤, 而不是报复), 以及她自己的坚持不懈。

4-5. 但她却用尽她所拥有的。最后, 她的坚持不懈劝服了审判

官, 他终于照着她所要求的去做了, 其动机并不崇高, 只不过是想要摆脱她的纠缠罢了! 他不要她常来缠磨 (现中: “纠缠不休”), 这个动词很逼真, 字面的意思是: “给一记黑眼圈”! 在这里显然是隐喻用法。

6-7. 既然连一个不义的审判官有时候都还会作点公平的事, 我们岂不更当盼望公义的神会为祂的选民伸冤吗? 这个字所强调的是祂的拣选, 虽然我们应该紧记在心的是: 选民是蒙召来服事的; 而通常我们说到这个词时, 却好像这个词只关乎被拣选的特权。这些选民昼夜呼吁祂, 他们不厌不倦、奋力不懈地向祂祷告, 他们知道自己有极大的需要, 并且领悟自己唯一的盼望是在神里面, 地上的来源不能做什么。现中与 RSV 译作“祂会延迟援助他们吗?” 可能是对的; 这样, 这句话的意思就是: 选民将会很快地获得伸冤。但这句话的希腊文很难翻译, 可能还是应该照着和合本、吕译本, 及 AV 的译法来解释: 祂纵然为他们忍了多时, 根据这种解法, 神延迟伸冤, 有可能是为了怜悯的意图——叫祂的选民在忍受艰难中可以得着刚强。有些学者认为他们是指逼迫的人, 如摩法特: “难道祂会容忍他们的仇敌吗?” 较为合理的观点是: 这些话是一段闪语的翻译, 这段闪语的意思是“祂把祂的忿怒延后了”, 也就是说: 神之所以延迟为选民伸冤, 目的是要给人有机会悔改。无论如何, 这延迟都该解释成神怜悯之旨意的一部分, 但这个旨意究竟是要刚强选民, 或是要给恶人悔改, 我们却无法确定。

8. 伸冤将会快快的进行, 但我们应该是根据神的时间来了解这一点 (在神看来, 一日如千年, 千年如一日, 彼后三 8)。耶稣是在说: 当时候来临时, 伸冤的行动一定很快速。当祂问人子是否能遇得见世上有信德时, 祂不是在提议说地上不会有信德; 祂是在说: 那时世人的特性将不会是信心。世人永远不认识神的道路, 他们也不会看见神为祂的选民伸冤。

### 2. 法利赛人和税吏 (十八 9-14)

第二个比喻使人明白应该用什么精神来祷告。它也对任何主张所有人都可以因善功而得救的看法, 提出强烈的驳斥。法利赛人论到他

自己的话都是真的，他的麻烦不是说他在路上走得不够远，麻烦的是他根本就走错了路。

**9-10.** 路加并没有确认这个比喻之受众的身分，但所抨击的错误却是法利赛人的典型（虽然绝不是局限于他们）。公开的祷告是在殿里进行的，但人们可能也在那里私自祈祷，这显然正是这个比喻中的情形。这法利赛人是个宗教人士，人们可以预期会在这些环境中看见他从事这个活动。税吏就不一样了，因他经常都是不诚实的，同时也是出卖自己同胞的人；这种人可不大像是会从事宗教行为的人。

**11-12.** 法利赛人站着，这是常见的祷告姿势（太六 5；可十一 25）。他的祷告是从骄傲的灵发出的，但这种祷告似乎也不是不为人所熟知的；在这之后不久，拉比倪户尼亚（R.Nehunia）经常如此祷告：

“主我的神啊！我感谢祢！祢使我能有分与那些坐在 Bethha-midrash（学习之家）里的人同列，祢没有把我列在那些坐在（街道）角落的人当中；因为我很早就起来，他们也很早就起来，但我我是为了妥拉（Torah，即律法）的话而早起，他们却为了轻浮的谈话而早起；我劳苦，他们也劳苦，但我劳苦并领受赏赐，他们虽然劳苦却得不着奖赏；我奔跑，他们也奔跑，但我我是跑向将来世界的生命，他们却是跑向毁灭的陷阱<sup>198</sup>。”

在这比喻中的法利赛人，首先说到自己禁戒的一些恶行，然后又说到自己从事的一些虔诚的行为。律法规定的禁食，一年只有一次，就是在赎罪日的时候，所以，他一个礼拜禁食两次是超出要求范围的行为，虔诚人禁食的习惯经常都是超过律法所要求的，可证实的是在每个星期一与星期四禁食（如：*Taanith* 10a,12a）。这法利赛人在十一奉献上也是超出律法的要求，律法规定某些谷物必须奉献十分之一（申十四 22），但法利赛人的习惯甚至是连所栽培的植物也献上十分之一（十一 42）。这个法利赛人论到他自己的这些话绝对都是真的，但祷告的灵却完全错了，其中既没有罪恶感，也没有需要感，更没有谦卑倚靠神的感觉；这法利赛人只差没有祝贺神仆人的卓越表现，不过也相去不远了。“他对神幌眼一瞥，却凝视着自己”（Plummer），除了一

开始时提到神以外，他再也没有提及，但他自己却从未离开整个画面。

**13.** 那税吏显然是在极大的悔罪感之下。在祷告的时候举目望天是很正常的，但他不配的感觉却使他无法抬起头来。他一直不断地捶着他的胸膛（这动词的时态表示持续进行的动作）——忧伤的象征。他的祷告很简短：神啊！开恩可怜我这个罪人！开恩可怜这个动词是 *hilasthēti*，“与……和解”、“让祢的忿怒挪开罢！”甚至当他祈求赦免的时候，都承认自己应受的刑罚，他不是称自己为“一个”罪人，而是“这个”罪人，他把自己也放在他自己的类别上，这跟法利赛人有何等大的不同啊！他没有任何理由可以要求减轻刑罚，他只能投靠神的怜悯；“这个税吏是个无赖汉，而他自己也知道；他祈求神的怜悯，因为他敢要求的就只有怜悯了”<sup>199</sup>。

他的恳求蒙了悦纳。税吏回家去算为义了，被当作义人看待，“他被宣告无罪”（NEB），这是保罗常用的伟大字眼，这里却出现在耶稣的教训中，其背后的整个原则是：凡自高的，必降为卑。在神面前，没有任何一个人有任何可夸的；相反的，自卑的，必升为高（参十四 11）。那谦卑寻求神怜悯的悔改罪人，必能找到。

## T 耶稣与孩童(十八 15-17)

从九 51 起，有很长的段落，实际上是没有与马可福音平行的经文；现在，路加又有了与马可平行的段落。

**15.** 路加没有告诉我们是谁把这些孩子带来的，我们通常假定是孩子们的母亲，但译作那些人的代名词却是阳性的，可能包括父亲们在内。我们必须将摸他们的意义解释成“为他们按手”（现中），是祝福时一个自然的动作。我们并不明白门徒为什么要责备那些带孩子来的人，他们可能是认为耶稣太忙碌、太疲倦了，不能被孩子们打扰；或者，他们也可能是认为孩子们没有什么重要，不值得主的重视，毕竟，世界上伟大的宗教教师很少对孩童表示极大的关切，但耶稣却是截然不同的。

**16-17.** 主叫孩子们来，对他们表示欢迎之意。祂接着就指出：

神国是属于像孩子一样的人（不是属于那些以自己的德行为傲的人，像法利赛人，11-12节），要紧的是像孩子那样全心的信靠。反面也是真的，除非一个人像小孩子一样接受神的国，他就永远不能进去（吕译：“凡不像小孩子接受上帝国的，一定不能进入”，参，思高、现中）。孩子们的绝对倚靠、毫无市侩气、完全的信靠、敞开，皆向我们指出这条进入神国的道路。

## U 富有的少年官(十八 18-30)

18. 只有路加告诉我们这个人是一个官，这个词非常广泛，“指罗马人与犹太人的各种官职”〔戴宁 (Gerhard Dellling)<sup>200</sup>，他认为在本福音书中的官，是与长老、文士、祭司长有别的一群人〕。我们无法确知他的职务，而提议（举例来说）他是一个管会堂的（无论如何，这说法不像，就像马太所告诉我们的：他是个年轻人）；但至少他是置身在管理阶层的。他所用的问候：良善的夫子，在拉比当中没人使用，因为它赋予人只有神才拥有的属性（根据蒲隆模的说法，在整个他勒目中，找不到一个例子是用这方式来称呼一个拉比的；费兹梅则找到一个例子，但它的日期是在第四世纪），这是一种冒失的谄媚。他接着就问：他必须做什么事才可以获得永生？他假定永生必须是赚来的，需要做某种事，是他现在没有做的。

19. 耶稣开始指出这年轻人的立场的缺点。除了神一位之外，再没有良善的，不是要否认这年轻人所加诸祂身上的形容词良善的，如果这是祂的意思，耶稣一定早就清楚表明祂是一个罪人；相反的，祂是在邀请这个官来思想他自己所用字词的意义，他刚刚所说的这些话，是暗示了耶稣的位格，如果祂是良善的，而且如果只有神是良善的（这是所有拉比的教训都一致同意的，见18节注释），那么这个官所说的，就是关于耶稣的某件重要的事。这句话非但不是否认耶稣的神性（像有些人所主张的），相反的，这个问题似乎是要邀请这个年轻人来思想它。

在耶稣的问题中可能还有更深的含义（就如盖德与艾理斯这些学者所主张的），耶稣邀请这个年轻人来思想他为自己所问的问题。他所

寻求的永生，是在神那可畏之纯净同在中的生命，一旦他深思这个含义，一定会发觉自己全然配不过他所寻求的这个福分，那时，他将会呼求怜悯，而不是骄矜自满地要求赏赐。这个年轻人的悲剧是：他没有看出这个解释的要旨，更遑论要对它有所回应了。

20-21. 这个官问他应该做什么事，所以耶稣就从做的角度来回答。祂将他导向诫命，如果他不会深思神的良善的含义，或许他会想到自己是如何违抗了律法的要求。当一个人认真地面对律法的要求时，他就在走向基督的道路上（加三 24）。耶稣引用了五条诫命，都是与我们对同伴的责任有关的，但没有一条是与对神的责任有关，祂将会以另一个方式说明这一点。这年轻人在这些诫命中找不到什么新鲜的，并且有把握自己从孩童时期开始就一直遵守它们了。拉比主张律法可以完全遵行，举例来说，以利以谢拉比 (R. Eliezer) 可以问：“亚基巴！我曾忽略整个妥拉中的任何一件事吗？” (*Sanhedrin* 101a) 所以，这年轻人的声言即使很肤浅，却不奇怪，这证明他并没有真正深思遵守诫命是什么意思。

22. 这个官并未深思神的良善是什么意思，也没有仔细地衡量自己违反神诫命的情形，以致看见自己无法达到神的标准。现在，耶稣提出一个挑战，证明他并没有达到所要求的。这个挑战含有呼召他来相信的意思，因为若不是全心地信靠祂，这个人就不可能做到耶稣的要求。耶稣呼召他把一切所有的都变卖掉，这不只是一个引人注目的挑战，更是证明这人还不了解他自认为已经遵守了的诫命，这些诫命的头一条，是吩咐人敬拜一位神。

但是当他面临抉择的时候却发现：如果事奉神的意义是要把他的钱财分给穷人的话，他就不能事奉。在他内心中真正居首位的并不是神。

23-25. 实际上，路加并没有说这个年轻人拒绝了，只说他就甚忧愁，但却暗示他不肯答应耶稣的挑战。耶稣接着指出：有钱财的人进神的国是难的。富足的人总是想要倚靠属地的事物，不认为自己倚靠神的怜悯是容易的（与第13节成对比）。那些在物质之外富足的人

当然也是一样，无论是在知识上杰出的人，或者是在道德上、在艺术成就上富足的人皆是如此，这样的人总是认为，倚靠神要比倚靠自己的努力难。有许多人努力尝试要解释耶稣所说的骆驼与针的眼，或从骆驼曳足穿过一道狭窄的便门的角度，或者是把 *kamēlon* “骆驼”读作 *kamilon* “粗索”；这类的“解释”会误导人，他们忽略了一点：耶稣是在使用一个幽默的例证。

**26-27.** 这一切都代表着相异于一般所公认的观念。一般人都认为财富是神赐福的象征，所以富足的人有最好的机会，可以获得未来世界的美物，就像在这个世界上一样。所以耶稣的听众会问：这样，谁能得救呢？他们不是问：“在什么事上富足的人？”而是问：“谁（无论哪一种人）？”如果富足人拥有他们一切的优势，尚且难以得救，那其他人还有什么希望呢？耶稣清楚地说明没有人可以，但人所不能的，在神却能。对富人或穷人而言，得救永远是神恩典的一个神迹，永远是神的恩赐。神“不只比人们所想要的更为苛求，也比他们所敢希望的更为慷慨”（Richardson, p.31）。

**28-30.** 这就引发彼得开口说：我们已经撇下“我们的家”（现中、RSV）跟从祂了。有些人认为耶稣的答复是幽默的口吻：“耶稣古怪地应许说：那些为了国度的事奉而撇下房屋与家庭的人，将会发现自己正在照顾的，是一个远比他们所撇下的大得多的家庭”（Caird）；然而，大多数人都认为这些话的意思是：神并不对任何人负有义务。如果有人为了神而舍弃任何东西，神会在今世偿还他们百倍（吕译、思高、RSV：“许多倍”），更遑论会在来世赐他们永生。我们若以为，这些话的意思是，人可以抱着获得属世利益的念头来跟从主，那就误解整段经文的意思了。如果他们的动机是要获得，那么他们就根本还未开始了解门徒的真义。他们必须要放弃所有属世的事物。但那并非意味着神吝于赐福给他们，在哪里有真诚舍己的灵，神就会在那里供应祂仆人一切所需的（参，腓四 19）。赖尔认为，我们应该从属灵的含义来解释这些话，因为“神的智慧，有时也喜欢容许一个归正的人因着他的归正，而丧失短暂的事物”。

## V 另一个受难的预言(十八 31-34)

这段经文经常被人说是耶稣第三次预言祂的受难；但事实上，它是路加所记载的第七次，前面六次出现在五 35，九 22、43-45，十二 50，十三 32-33，十七 25。

**31.** 路加并没有告诉我们这些话是在什么时候说的；他只记载了预言，并且包括一个保证，就是“所记述关于人子的每一件事”（现中、RSV）都必应验。神的旨意必要成就；在末了的时候必要完成的，不是人所喜悦的事，而是神所喜悦的事。

**32-33.** 耶稣说祂将要被交给外邦人，我们是第一次听见这类的话。祂并未特别指明被钉十字架，但祂的确提到会受侮辱、受伤害，并要受死；然而，祂并没有停在这里，接着就说到祂第三天要从死里复活。受难并不是挫败，而是得胜。

**34.** 在还没有抵达十字架之前，这类的话一定是非常难以明白，门徒们一样也不懂得。耶稣说过许多似非而是的话，他们可能会推论：“祂不可能是指祂要照着字面的意义去受死，并且复活；这一定是类似于祂要求我们要死才能得生”（参十七 33），必须藉着十字架与空坟墓才能使他们明白。就着现在而言，“这话对于他们”（吕译、思高、现中）乃是隐藏的，这句话的意思可能是指他们受了拦阻、不能明白，若是这样的话，他们无法了解这话，在神的旨意中是有其地位的。

## W 瞎子看见(十八 35-43)

马太说当耶稣出耶利哥的时候，有两个瞎子得了医治（关于这一点，发拉尔的意见是：一个瞎子好像不大可能会单独行动）。马可却说是一个瞎子，并且说他的名字是巴底买，是在耶稣出城的时候得医治的。路加并没有说明这个人的名字，并且说这个神迹的位置是在耶稣将要进入耶利哥城的时候。无疑的，这三卷书所提及的，全都是同一件事；但根据我们现有的资讯，或许不可能对这些差异之处作出令人满意的解释。有些人认为是有两个瞎子，而巴底买在教会中较为重要或较为人所知；并且也指出：有两座耶利哥城，就是在旧约圣经中很

有名的旧城，以及新近才由大希律所建造的新城；有些人认为医病是发生在耶稣离开一座城，进入另一座城之时。

**35-37.** 耶稣往耶路撒冷的旅程经过耶利哥，一座接近约但河，约低于海平面七百尺的城。当祂将近这座城的时候，与祂同行的群众引起了一个瞎子的注意。他查问他们如此兴奋的原因，有人告诉他说：是拿撒勒人耶稣经过。

**38-39.** 路加并没有告诉我们说这个瞎子何以会希望耶稣来帮助他，显然耶稣的名声已经在祂之前传抵这里了。这个瞎子捉住了他的机会，呼叫耶稣为大卫的“儿子”（思高、RSV；和合本、吕译、现中皆作子孙；这个名称也出现在二十 41；马可也用了类似的词句，但这个名称较常用在马太福音），这是弥赛亚的头衔，而耶稣医治了这个人以回应他所用的这名称，看来好像是接受了它的含义。在这里，祂承认了祂弥赛亚的命运，这时祂正上耶路撒冷去，祂就快要在那里以弥赛亚的身分而受死（参二十二 67 及下）。这个瞎子坚持不懈，因为当别人要他不要作声的时候，他却越发喊叫。他是认真的，他不给他的机会消逝。

**40-41.** 耶稣没有忽略他的吁求。祂叫人把这个人带到面前来，问他要什么。到目前为止，这个人都只是祈求怜悯，而怜悯却可以有很多不同的方式。耶稣要求他用言语表达自己的愿望，这人具体地说明了他的渴慕：主啊！我要能看见。

**42-43.** 马太告诉我们说耶稣摸了这人的眼睛，但路加却没有记载这个动作，他只提及医治的话，然后耶稣又加上一句：你的信救了你；这并非意味着是这个人的信心创造了痊愈，而是说他是用信心来接受痊愈的。当他可以看见之后，就跟随耶稣，归荣耀与神。耶稣并没有使他的注意力集中在祂自己身上，而是使人转向父神，这也再次表现在那些看见这个神迹之人的反应上，他们也赞美神。

## X 撒该(十九 1-10)

撒该的故事与富有之少年官的故事成了显著的对比。在强调有钱

的人很难得救的论述（十八 24-25）之后，那么快就记载这件事，显然这件事一定被认为是神恩典惊人的彰显（十八 27）。

**1-3.** 耶稣显然是不想要在耶利哥逗留，祂只是从其中经过，但这却给撒该机会来看祂。这个名字在希伯来文的意义是“纯洁的”或“公义的”，除了这件事之外，我们对这人一无所知。他不只是一个税吏，像我们在这本福音中所见过的其他税吏一样（见三 13,五 27 注释），他更是一个税吏长（*architelōnēs*），这个头衔不曾在其他地方出现过，所以无法知道它的主要意义，但它似乎是指当地税吏处的主管。撒该应是雇用别人来实际进行收税的工作，然后再把罗马政府所要求的税额交上去。对税吏人员而言，耶利哥一定是个肥水很多的地方，有一条从耶路撒冷往东方去的贸易要道从它经过，它是当地很多财源的中心，举例来说，就如富饶而有名的香液树林而来的财富。在这个地方担任税吏长，他几乎可以说是有什么有什么；但他一定很不受人欢迎，很少有社交生活。这个人听见耶稣，就想要看看祂；但他有个难题，因为他的身量很矮，他的视线无法越过别人的头部，也不会有人让路给这种不受欢迎的人。

**4.** 但撒该显然富于机智（他这个税吏长可不是白混的），他也不怕有失自己的身分，所以他就跑到前头去，爬上桑树，这种树“与桑树非常接近，它当然是一棵容易攀爬的树，并且经常是种在路旁”<sup>201</sup>，如此安顿好了，他就有一个很有利的位置，可以在这位来自拿撒勒的教师经过的时候看见祂。

**5-6.** 但耶稣并没有走过去，祂反倒是停下来，并且叫撒该从树上下来。祂不是说：“我喜欢住在你家里。”而是说：我必住在你家里。这是一个很强烈的语气，耶稣认为祂去拜访撒该，是祂神圣使命的一部分。撒该的反应非常俐落，他很快从树上下来，并且欢欢喜喜的接待耶稣。

**7.** 群众很不以为然（都证明这种不以为然的 attitude 是普遍的）。私下议论指的是一种抱怨，流传在众人之间，唧唧咕咕地窃窃私议，他们都“喃喃抱怨”。他们立刻定罪撒该，说他是一个罪人，并且批评

耶稣，因为祂竟然到这种人家里去作客。

8. “而” (RSV; 中文译本都未译出) 应该译作“但是” (*de*)。撒该恰与那些喃喃抱怨之人成对比。他站着，可能意味着他所采取的立足点，有正式的味道，这很适合撒该所要作的重要宣布。他接着就证明耶稣的拜访给他带来何等惊人的影响，他宣布要把他财产的一半白白送给穷人，并且赔偿他所欺骗过的人四倍。进行自愿的赔偿时，律法所要求的只不过是原来数量再加上五分之一 (利六 5; 民五 7)，所以撒该是欣然同意要做得比必须做的更多；他所正在做的，是为了那宰杀、或贩卖动物的盗贼而规定的 (出二十二 1; 撒下十二 6; 在箴六 31 提到七倍的赔偿，但并不清楚曾否有过这样的要求)。约瑟夫批评希律把盗贼卖到海外去，他说“法律”所要求的不过是四倍的罚锾 (《犹太古史》 xvi. 1-3)。撒该的我若讹诈了谁，暗示这的确是他曾经干过的事。就他弄钱的方式而言，这份名单应该不会太短。注意他所用的动词是现在时态的，他的决心是如此坚定，以致他说他已经要进行赔偿工作，NEB 的“我准备要偿还”疏忽了这一点。

9-10. 耶稣的答复证明撒该已经得救了，但在细节上仍有一些问题。救恩到了这家，最主要地显然是指这税吏，但也不忽略他的家庭。亚伯拉罕的子孙的意义是一个真犹太人，一个跟随亚伯拉罕信心的人 (参，罗四 12)，不只是这个祖先血统上的后裔。所有的犹太人都可以如此自称，但并不是所有的犹太人都得救。这个人得救的原因，“不是撒该悔改的行动，而是他与亚伯拉罕一致之处，那就是：神的白白恩典” (Schweizer)。这句话或许也有可能是说撒该是亚伯拉罕家中真正的成员，是针对那公然侮辱他为背教者的人而说的。耶稣附带说明，祂来了，为的就是要寻找拯救丧失的人，这件事很清楚地表明了这一点。

耶稣寻找撒该——一个肯定是列在丧失者之中的人，但耶稣并没有把他撇在那里，祂拯救了他。

## Y 银子的比喻(十九 11-27)

这个故事与马太福音二十五章那个才干的比喻很类似，有些人认

为，这两个比喻都是一个原初比喻的变体，但其间的差异证明这种看法是危险的 (见安得的讨论)。比较有可能的是耶稣不只一次地使用了这个基本观念。在马太福音中，祂所关心的是拥有不同才能的人，根据他们的能力指派他们工作。在那个比喻中，金额非常庞大，代表所执行的工作是严肃的、重要的。在这里的金额较小，并且交给所有人同样的数额，而仆人所受的试验则是要看看他们究竟是否适合较大的工作。马太的比喻提醒我们：我们都有不同的恩赐；路加的比喻则是提醒我们：我们都有一个基本的工作，就是活出我们的信仰。马太的故事集中在仆人与他们的交易上；但路加却提及一个贵胄得国以及他的臣民的态度。有些人主张这意味着：这是经由路加或他的来源将原来两个分开的比喻异文汇编而成的；这是可能的，但也可以爽快地照着现存的比喻来解释。

11. 路加描写往耶路撒冷去的旅程已有一段时间了 (见九 51 注释)。耶利哥离耶路撒冷约有 17 哩，所以这个旅程已经快要结束了。这使得有些人认为高潮已经在望，神的国快要显出来。高潮的确已经在望，但却是与这些人所想象的非常不同的一种高潮。这个比喻就是要矫正他们。

12. 贵胄往远方去要得国，使我们不禁想起一个封臣专程前往罗马，要被立为王，大希律正是如此得到他的国家的。他照着自己的意思把国土分给三个儿子，他们全都要在适当的时间到罗马去求取他们的所有权。亚基老离开犹太地时还保有国王的头衔，但百姓憎恶他，派代表要求罗马不要把国家赐给他。他给了他们很好的理由来恨恶他，举例来说，在他继位后的第一个逾越节，他大举屠杀他的臣民，大约有三千人 (Josephus, *Bellum* ii.10-13)。他是个坏透了的统治者。但罗马帝国却批准他的权威，但拒绝赐他“国王”的头衔，直到他证实自己配得到它 (他从未达到)。在这个地区暗指亚基老特别恰当，因为他曾经在耶利哥盖了一座辉煌的王宫，也为了灌溉目的开了一条渠道 (约瑟夫，《犹太古史》 xvii. 340)。我们可能必须以寓意的方式处理这些提及国度的经文。耶稣即将要在耶路撒冷结束祂的行程，意思就是说祂要离开世界，但祂将会在合适的时候得国回来。提及远方，就证明

不能期望祂会很快就回来。

13. 这贵胄将他的工作安排妥当，这样，不在国内期间，这些事务仍然可以进行；他把钱交给了他的十个仆人（不是奴隶，因为一个奴隶不会拥有处理交易所需的权柄）。锭的原文是弥拿（*mina*，见和合本小字），希腊钱币，值一百得拉美（一得拉美是一个工人工作一天的工钱；译注：锭在吕译作“百日工钱”，另参十五8注释），这金额并不大，但是，神的仆人大部分的能力都有限。主人吩咐仆人去作生意，显然每个人在运用钱的手法上都是相当自由的，虽然他们都知道自己将要在适当的时候交账。

14. 君王的主题再次出现。这贵胄辖管下的百姓并不喜欢他，所以他们就竭尽所能地要拦阻他获得君王的权柄。在亚基老的事例上，他们有理由这么做，虽然没有成功，但我们不能把这一点转接到这个比喻上，因为耶稣是那完全的君王，没有任何事可以妨碍祂的君王职分，但众人却反抗祂所代表的一切，这一点是我们不该忽略的。

15-19. 这贵胄得国回来，他把仆人叫来，要他们把作生意的账目作个交代。头一个和第二个分别赚了百分之一千与百分之五百，两个人都不邀功，反倒谦卑地把这收获归功于主人的钱财：你的……银子已经赚了……。两个人都获得称赞，也都被拔擢，照着他们获利之比例得到城市。所得的赏赐不是歇息，而是更广大服事的机会。

20-21. 主耶稣另外只讲了一个仆人交账的情形，让我们自己去想象在其他七个仆人身上所发生的事。但这已经足够了，因为至终只有分成两种人：那些善于利用金钱的人，以及那些没有好好使用金钱的。这第三个人没有怎么使用他的银子，只不过把它包在手巾里存着，这么做，甚至不符合安全规定最起码的要求，那是需要把钱埋在地里的（他勒目，*Baba Metzia*42a）。他很清楚地说明了自己的动机乃是惧怕，他将他的主人描写成严厉的人，所用的形容词 *austēros* 的意义是“严格的，苛刻的，是一个想要从石头中榨出心血来的人”（MM）。没有放下的还要去拿，没有种下的还要去收，显然是句谚语，表示靠别人努力，自己却不劳而获。

22-23. 主人以这仆人的话作为他被定罪的根据。如果这仆人真的相信他自己论到他主人的话，他应该会做点什么事才对。如果不想冒风险，起码可以把银子交给银行，赚取利息。那时当然没有我们今天所谓的银行，这个希腊文的意义是“在桌子上”，也就是经营贷款业者的桌子（我们顺便提一下，“银行”的英文‘bank’，是从‘bench’——经营贷款业者的板凳——而来的），这样就可以使这些银子获得利用，但这个受惊的仆人却什么也没做。

24-26. 所以这些银子就被夺走，交给那已经证实自己可以妥善利用它的人。听见主的话而插嘴的人（25节）究竟是耶稣的听众或故事中其他的仆人，我们并不清楚，也无法十分肯定下面的话（26节）是贵胄或耶稣所说的。无论如何，这些话铺陈了这比喻所要表明原则。耶稣不是在说富者愈富，贫者愈贫，这些话必须根据上下文来解释。那丰富的，证实他已经善用了他所有的钱财，因此将会得到更多；那“没有的”（像第三个仆人），证实他没有善用他的机会，将会失去他所仅有的，参八18。有人可能会抗议说：把一两银子给那已经有十两银子，又有权柄管十座城的人，是毫无理由的。但这却涉及一个原则，最小的恩赐都必须善用，在基督徒生活中，我们不该闲站；使用我们的恩赐，我们就能长进，不然就会失去我们已有的。

27. 这故事是以一个惊人的严厉语调结束的。那些弃绝贵胄，在他之后打发使者去的人（14节）并未被遗忘。贵胄顺利地就任国王，并处理完仆人们交账的事后，命令人把那些反对他的人杀了，他清楚地称他们为我那些仇敌；他们采取行动来反对他，现在必须自食其果。曼松对这一点的解释可能是最好的：“我们或许会对这严厉的结论起反感；但是在这严肃的意象之下是一个同样严肃的事实，这事实就是耶稣来到这个世界，是要试验每一个人，强迫每个人作出抉择，那个抉择不是无关紧要的事，而是生命与死亡的事。”<sup>202</sup>

## 乙 凯旋进城(十九 28-44)

严格说来，路加并没有说到耶稣进入耶路撒冷，不管是以凯旋的或其他方式；但他的确叙述了祂走近耶路撒冷的情形，若用“进入”

这个字也是不会错的。除了我们在其他福音书所读到的以外，路加另外还说到耶稣为这座城哀哭。

### 1. 胜利的前进（十九 28-40）

这个过程是胆大包天的。当权者对耶稣充满了敌意，并且已经下令：任何人若知道祂在哪里，都应向他们通报，以便逮捕祂（约十一 57）。但是耶稣非但没有躲藏起来，反倒公然以凯旋的姿态来到耶路撒冷；因为祂现在还很受百姓欢迎，所以当权者还不能采取行动（48节）。但我们既不该忽略大祭司一党人恶毒的敌意，也不该忽略耶稣与祂的朋友们所表现的勇气。

**28.** 耶稣讲完了刚刚所记载的比喻之后，显然立刻就离开耶利哥。祂在门徒前头走，迈步向前（这个希腊文的意思可能只是“向前走”，就像林尼所主张的；但参，可十 32）。路加再次告诉我们：祂上耶路撒冷去，保持路加一贯的特色，强调这座城是这趟旅程的目的地。

**29.** 伯大尼是距离耶路撒冷大约 2 哩的村庄，在橄榄山东边的山坡上。伯法其的位置无法肯定，但显然就在附近，在他勒目中，它显然是耶路撒冷的郊区，被视为是这座城外围的界限。译作橄榄的希腊文，意思是“橄榄的”或“橄榄园”（吕译、Moffatt；只有一个重音符号的差别）。英文的“Olivet”（橄榄山）是从拉丁文 *olivatum*——“橄榄园”而来的。

**30-31.** 耶稣吩咐祂的两个门徒到村庄里去，为祂找匹驴驹来。祂没有说村庄的名字，只说它是对面村子，这可能是伯法其，但我们无法确定。耶稣说：你们……看见一匹驴驹拴在那里，驴驹（RSV、NIV：“驹”）这个字的希腊文可以指马或驴的“犊”，路加从未说是哪种动物；然而，马太与约翰却都清楚说明它是一匹驴子，在七十士译本中，这个字经常是毫无保留地用来翻译希伯来文的“驴”字，路加只是照着七十士译本的法。他告诉我们说没有人骑过这匹驴驹，意思可能是：这动物未曾被使用过，也因此未遭损伤，适合神圣的用途（参，民十九 2；撒上六 7）。耶稣另外还说：若有人拦阻他们，就说主要用它。这就出现了一个问题，需要用到这只动物的似乎是耶稣；

但在祂整个服事期间，“主”这个头衔根本不曾用在祂身上，若有，也是很少见。因此就启人疑窦：到底未经解释的“主”这个字，是不是足够用来指称耶稣。有人认为似乎我们应该以“主”为指神说的，也就是说，服事神需要用到这只动物，这是有可能的；但是我们却很难理解：旁观之人如何能从这个字引出这个意义来。在语言学上，这句话的意思可以是“它的主人需要它”，这是可能的意思，如果这驴驹的主人当时是与耶稣在一起的话；但第 33 节证明这匹驴子的主人超过一个人，并且他们是与驴子在一起，不是与耶稣在一起。总而言之，最好的解释似乎是把这句话看作预先安排好的口令，当这动物的主人听见这句话的时候，他们就会知道是耶稣要使用这匹驴子，就会让他们把驴子牵走。

**32-34.** 门徒们遵照耶稣的指示，驴驹的主人们对主需要这动物的消息作出回应。复数的主人，可能是表示贫困，甚至连这么小的一只动物都是共有的。

**35-36.** 他们把自己的衣服搭在驴驹上面，显然是当作一种鞍。路加不是说耶稣骑上驴驹，而是说门徒们扶着祂骑上；他们采取主动。当祂往前走的时候（这是从九 51 开始耶稣的旅程以来，第十次使用 *poreuomai* 这个字，路加强调旅程的主题），他们或其他人跟着就把他们的衣服铺在路上，这样就铺成了一条凯旋的地毯，耶稣就骑着驴子从其上走过（参，王下九 13）。路加没有说到把树枝铺在路上的事，虽然其他福音书的作者全都提及此事（约翰并且说是棕树枝）。

**37.** 正下橄榄山的时候，“全群的门徒”（吕译）全都狂热起来，当门徒们都欢乐起来时，那真是一片快乐的景象。他们赞美神，是因所见过的一切异能，也就是耶稣从祂服事的起头到末了所行的神迹，这些作为如此明显地证明是从神而来的。路加从未解释他们的狂热，但马太与约翰却都引用了锡安的君王将要骑着驴驹子前来的预言（亚九 9）；毫无疑问地，群众就是从这个角度来理解耶稣的进城，并且以迎接君王的心情来欢迎祂。骑在驴子上的君王是很独特的，驴子是和平之人——商人或祭司——的坐骑；君王偶尔也会骑着驴子，但比较有可能的是骑在雄骏的战马上。撒迦利亚的预言把弥赛亚看作是和平

之君。这些来自加利利的门徒们，现在正要涌进耶路撒冷去过逾越节，他们知道耶稣曾经行了许多大能的作为，他们曾经长久观察，并等待祂宣称自己就是他们所盼望的弥赛亚，现在他们认为祂正要如此作呢！祂进入京城的方式正应验了先知的预言，正是证明祂自己是弥赛亚。但他们却没有驻足深思：祂也曾宣称自己是个和平之子，对他们爱国主义的热情并不支持。他们要一个弥赛亚，现在他们看见一位了。

38. 所有四卷福音书全都告诉我们：群众喊着奉主名来的……是应当称颂的（参，诗一一八 26），但只有路加和约翰说他们称耶稣为王（约翰加上“以色列”）；马可则是提到国度而不是君王；但是，无论有没有说，却都含有这个意思。群众想要看见弥赛亚宣告祂的国度，现在他们看见祂好像正这么作，遂极度地兴奋起来。只有路加告诉我们，说他们的欢呼声中包括了在天上和平（参二 14），“神与人类复和了”（Arndt），因此祂的荣耀得以彰显出来。这可能也是论及撒但的受挫（十 18）所造成的情况。路加省略了外来字“和散那”（其他福音书皆有），用荣光来代替。

39-40. 群众中有几个法利赛人（从加利利来的朝圣者？）说：夫子！责备祢的门徒吧！我们之所以得知这件事，必须归功于这本福音书的作者。他们是按着一般的原则而抗议这种狂热的情形，他们当然也不想看见耶稣被宣称为弥赛亚。他们不喜欢使用武力，除非直接牵连到他们的宗教行为；他们一定会反对任何一件足以激起罗马人干预的事。劝这些激昂的人保持安静是无济于事的，所以他们要求耶稣叫他们安静下来。耶稣用惊人的话语，断言这种呼喊是不可避免的，如果众人闭口无声，这些石头必要呼叫起来，这可能是一句谚语（参，哈二 11）。

## 2. 为耶路撒冷哀哭（十九 41-44）

这一小段是只有路加才有的，它证明耶稣知道祂所目击的狂热会有什么下场。有些学者主张这段话是后来的作品，是在耶路撒冷城毁灭后才写成的。他们的理由是，这段经文若是在耶稣的时代所说的，就太过详细了；但是，暂且把耶稣说预言的能力撇开不谈，这里没有

一件事不是那时候常见的围城技巧，有许多都还曾经出现在旧约圣经中呢！毫无理由可以考虑这一段的权威性，参曼松：“把这几节经文说是事件发生后基督徒的作品，是种放肆的作法，使严肃的批判主义蒙上恶名。”<sup>203</sup>

41-42. 这次哀哭的地点接近耶路撒冷，但路加并未精确地说明是在那里。它与群众的喜乐形成惊人的对比。哀哭可以译作“恸哭”，当耶稣为着所失去的机会而哀叹时，忽然大声哭泣起来。耶路撒冷人不知道关系……平安的事，这是一个暗讽，因为“耶路撒冷”这个名字部分的意义是“平安”（参，来七 2）；但那些身处在平安之城中的的人，却不知道关系平安的事！在希伯来人对平安的领会中（由新约圣经所接续），尤其重要的是与神之间的和平关系，即在受造之物与创造者之间正确的关系，这是真平安不可或缺的要素，耶路撒冷人没有体会的正是这一点。他们无法掌握神的信息，是具有决定性的；耶稣说：这些事现在是隐藏的，叫你的眼看不出来。

43-44. 这座城的毁灭是无可避免的了。耶稣所描写的是典型的围城，祂说仇敌必筑起土垒（作为他们自己的保护，也是他们可以发动攻击的据点），城要被彻底围困（参，赛二十七 3）。译作土垒的这个字（*charax*），基本的意思是木桩（举例来说，用来支撑葡萄树的），其引伸意义则是用来构筑营帐的木材，这里的单数是集合用法，指围绕一座城的围栅。约瑟夫告诉我们：当罗马人围攻耶路撒冷时，筑起围城的工事（*Bellum* v.262, 264），其中一定有大量的木材，因为犹太人用火把它们给烧毁了（*Bellum* v. 469ff；罗马人用一座墙来代替）。耶稣更进一步说仇敌要扫灭（新旧库：“倾倒在地”；思高：“荡平”）你和你里头的儿女（参，诗一三七 9），意味着彻底的倾覆。这座城不仅要被掳掠，更要被彻底地毁灭。重复使用的你（两节共用十次；译注：和合本为七次）清楚说明这全然是非常个人性的。耶稣在结束时说明了理由：因你不知道眷顾你的时候，最后这句话相当普遍，它的意思可以指任何的访问时候，无论是为了赐福或为了咒诅，但在这段上下文中，它毫无疑问是指神的访问，就是藉着弥赛亚降临在他们中间，但百姓却不知道“神的时候”，就像 NEB 所译的一样。有一种的无知

是无辜的，但也有一种无知是该受责备的。这些人从旧约圣经得知了神的启示，他们也从耶稣的生平与职事中继续证明神是积极的，从祂里面就可以看见神并没有忘记祂的百姓；对他们而言，要欢迎耶稣的理由确凿，像祂的门徒们所做的一样。但是，他们却拒绝接受这一切的证据，他们弃绝了神的弥赛亚，他们现在一定得自食他们弃绝的结果。正是这一点使耶稣流泪。

## VI 耶稣在耶路撒冷（十九 45-二十一 38）

我们已经非常接近受难的故事了。耶稣抵达耶路撒冷后，有段短时期继续教训人，路加叙述了祂在这些天中所说的一些话，以及所做的一些事；但这一切事实上只不过是受难的前奏罢了！

### A 洁净圣殿(十九 45-46)

四卷福音书全都有洁净圣殿的故事，虽然约翰把他的故事放在耶稣职事的开端，而其他三人却把它放在末了。我们有理由可以认为这是两次的洁净<sup>204</sup>。路加的故事是他们当中最短的，他照着马可的方式，唯一的差异（除了所省略的之外）是：马可记载耶稣的话是“我的殿必称为祷告的殿”，路加则是我的殿必作祷告的殿。令人好奇的是：路加省略了“万国”这两个字，虽然它们很切合他的普世主义，可能他是认为加利利人要在别的地方敬拜（参，约四 21）。

**45-46.** 从马可我们得知：这件事就发生在凯旋进城的次日（可十一 11-12、15）。耶稣在圣殿里发现作生意的人，有些是兑换银钱的（只有推罗钱币可以被接受作圣殿中的奉献，其他钱币必须兑换成这种钱币），其他则是贩卖献祭用的动物。他们显然是在外邦人的院进行交易，这是圣殿中外邦人可以进入祷告、默想的唯一地点。如果圣殿体系要维持下去，就必须提供这类的便民措施，但却不一定要在圣殿范围内进行，耶稣正是针对这一点而提出异议。祂“开始”（吕译）赶出里头作买卖的人。路加没有提及那些买牛羊鸽子的人，也没有提到兑换银钱的，但马太与马可告诉我们说，祂也照样对付他们。耶稣谴

责这些生意人，指出在他们的不诚实（参，耶七 11）与圣殿作为祷告的殿之真性质（参，赛五十六 7）之间的不同。

### B 殿中教训(十九 47-48)

耶稣在耶路撒冷期间，天天在殿里教训人，这是平常从事这种活动的地方。路加告诉我们：祂的仇敌都想要杀祂；我们在前面已经见过文士与祭司长了，但百姓的尊长却是一个有趣的新词，它说明耶稣在统治阶级中普遍有仇敌。但是，虽然祂许多的仇敌都想要采取偏激的手段，却都没有机会；在凯旋进城的余韵中，众多的百姓都太喜爱祂了，无法采取反对祂的行动。他们都热切地听祂。

### C 耶稣的权柄(二十 1-8)

**1-2.** 耶稣这一次的教训，其特色表现在讲福音这几个字里面。正当祂的仇敌秘密计划要反对祂的时候，祂把神的好消息带给百姓。祂受到祭司长和文士并长老的质问，这看来好像是来自公会的官方质问。耶稣近来的活动并没有使祂受到官方的喜爱，所以他们派这群代表来质问祂。他们关心的是祂靠着什么权柄做这些事。他们的问题中所提及的这些事相当广泛，但他们主要关心的无疑是洁净圣殿之事。耶稣所做这类的事，有什么权柄可以为祂辩护呢？或许祂会说：“弥赛亚的权柄”？那么是谁给了祂这个权柄呢？

**3-4.** 耶稣的对策是：“我要问你们要一个声明”（*Rieu*）。施洗约翰曾经是个非常重要的宗教人物，希望公会这些权威人士对他洗礼的来源作出声明，也是合情合理的。而且，耶稣问题的答案，也正可以回答他们的问题，因为约翰曾作见证说祂就是弥赛亚；但是，如果他们不相信约翰说到天国近了预言，就不可能期望他们，会为了天国在耶稣里的显现而大声欢呼了。

**5-6.** 耶稣的问题使祂的敌人左右为难。他们似乎并不关心事实真相，只是专注在答案所带来的影响上，而不是可能之答案的真理。他们从未接受约翰的洗礼，所以若说那洗礼是从天上来的，可就会受到广大的攻击，因为在这种情形下，他们应该要相信他，并且狂热地

跟随他。他们若曾如此做，就一定可以获得他们问题的答案，因为他们一定会知道，耶稣的权柄跟约翰一样是来自天上的。无疑的，他们必定是喜欢说：从人间来，那正是他们所相信的；但约翰大受百姓欢迎，却又使他们不可能这样回答。他们怕会被石头打死。

7-8. 所以他们没有作答，耶稣也就照样不回答他们。祂并未说祂没有权柄。整个四福音书从头到尾都清楚证明：祂非常明白自己拥有至高的权柄；但是对于那些明明知道答案，却又不愿回答如此容易的问题的人，耶稣都不愿论及这一点。

#### D 恶园户的比喻(二十 9-18)

我们多少都应该将这个故事看作是一个寓言，是根据耶稣与犹太人的领袖之间的关系而编成的。祂认为自己正在做的，是神对他们的最后呼吁。犹太人的宗教领袖有计划地弃绝了神的使者(参，尼九 26；耶七 25-26，二十五 4-7；太二十三 34；徒七 52；来十一 36-38)，如今，事情的最高潮已近在眼前。在他们当中的，不是一个先知，而是神的儿子。他们所面临的，是他们生平中最重要的抉择。

9. 耶稣所描述的，显然是地主常有的表现。他栽了一个葡萄园，在出国前把它租给人。这些词句同时令人想起旧约圣经论到以色列人的话(参，赛五 1 及下)。园户 (*geōrgoi*) 是“佃户”(新译、现中、RSV)。

10-12. 在适当的时候，园主打发一个仆人去收佃租，那显然是以现货支付的。然而，佃户非但没有支付那当纳的，反倒使用暴力对待这仆人，每一个奉差前去的仆人所受的待遇都要比前一个更糟，没有一个收到该收的佃租。对我们而言，佃户们的行为似乎是不可理喻、无法无天的；但德瑞特为他们的行为想了某个理由<sup>205</sup>，他指出：在开头几年，葡萄园的收成非常少，因为葡萄正在扎根；在这期间，园主应收的佃租甚至可能被抵消掉，因为他必须负责购买木桩等类的支出，这很可能超过收入呢！这个故事中的佃农如果是在拒绝园主的结帐，宣称他多少还欠他们，那他们恶待使者，就可能是在用激烈的手段表示他们的抗议。他们叫仆人们“空空地”(这译法要比空手好)回去，

这可能意味着他们从仆人身上拿走了所有能拿的东西，为要得着他们认为主人欠他们的。这是可能的，但在耶稣的故事中，却没有暗示佃户要求任何东西，他们只是拒绝了那些使者。耶稣所描写的，是个硬心的国家，以及一个面对着无可理喻之残酷行为时仍然充满怜悯的神，祂非但没有惩罚那些弃绝先知的人，反倒给他们更多的机会，差遣其他的仆人前去。

13. 在现实的生活中，园主当然会采取激烈的行动，法律是站在他这一边的，他一定会严厉地对付这些犯法之人。但耶稣正在描写的，是一位神，祂的爱无法测度，在祂有权可以严厉的时候却仍充满怜悯。所以祂说，这园主把整件事想过之后，就决定打发祂的爱子(这词句使我们想到三 22 对耶稣的描述)去，或许他们会尊敬祂。或者是表示“很文雅地表达一个人合理的希望”(GT)。

14. 但园户的反应却是不可理喻的，他们决定要杀了这承受产业的(所以这要比他们对待任何一个仆人恶劣多了)。他们的想法是，这样一来，葡萄园就变成他们的了。他们可能是认为地主已经死了，他的儿子是要来继承所有权的，或者是，这儿子的出现使他们以为，他父亲已经把葡萄园过户到他名下。据我们所知，地主不住在产权所在地时，园户可以要求他们所耕种之地的所有权(*Talmud, Baba Bathra*, 35b, 40b)；有时候，万一土地的所有权不清楚，凡是曾经使用那块地三年的人，可以在继承人不在的情况下自行拥有它(*Mishnah, Baba Bathra* 3: 1)。因为地主在遥远的地方，园户们显然是有恃无恐(9节)，他们似乎是认为：这葡萄园给他惹来这么多的麻烦，他一定连强要他的所有权都嫌麻烦，那他们就可以将葡萄园据为己有，就像前几年占有它(其间显然没有付任何佃租)一样。毫无疑问地，他们一定把杀害继承人说成是自卫，他们只是在抵抗一个想来夺取他们土地的强盗；在这种辩词下，人们会认为他们害死他是无罪的。这个故事的寓意证实耶稣知道等着祂的是什么命运，这国家正要以园户对待继承人的暴虐方式对待祂。

15-16. 园户将他们的计划付诸实行，把继承人推出葡萄园外杀了。德瑞特认为他们不在葡萄园内杀他是很重要的，因为尸体会玷污

他们的地，他们就很难卖出园中所出的果子了。他认为马可的记载意味着是在“楼”里面进行谋杀行动的，这样就可以把这儿子的助手摒诸门外，使他陷于绝境。“在里面予以致命的一击，希望能把他的身体活着运到墙的尽头”<sup>206</sup>。路加所留给我们的印象也是一样，是在葡萄园外把他杀死的。但园户却没有考虑到园主的决定，他对于他们最后所做的，既不能原谅，也不会视而不见。既然他们罪大恶极，所以刑罚也就格外严厉，这些园户将会被除灭，葡萄园则要转给别人，“别人”的含义应当是指外邦人。但是对耶稣的仇敌而言，他们很难以想象，犹太人作为神选民的特权竟会有交给外邦人的可能。他们抗议说：这是万不可的！（这个强烈的语句，在新约圣经中除了保罗的著作以外，就只有出现在这里了。）他们忽然插嘴，说出这些话来，表达了他们愤慨与嫌恶的感受，他们的态度就跟十九 25 那些听众一样。

17. 耶稣将他们的注意力引到圣经上，圣经上所写的一定要应验。如果祂所谈到的毁灭的惩罚没有发生的话，那他们要如何解释诗篇一一八 22 呢（附带一提，这是早期教会非常喜爱的一节经文；参，徒四 11；彼前二 7）？房角的头块石头显然是块重要的石头，但并不清楚它的位置在哪里，它可能是安在地基转角处的一块大石头，这样，它可以决定两面墙壁的位置，使整栋房子可以成形；或者，它也可能是墙壁顶端的一块石头，把整栋房子连接起来，完成建造的工作。无论如何，它都是很重要的。耶稣是在说：虽然众人弃绝祂，祂却蒙神悦纳，而神的接纳才是算数的。虽然犹太人犯了跟匠人们同样的错误，弃绝了祂，但神的旨意终必成就。

18. 整个景象忽然变了，现在所谈论的不再是石头的价值，而是这石头毁灭人躯体的能力。掉在这石头上，或者被这石头砸到，两种情形都意味着毁灭。众人可以弃绝并反对耶稣，但受苦的却是他们，而不是祂。这段话的第二部分是指将来的审判。决定耶稣当日之百姓最终之命运的，乃是他们对祂的态度。这幅景象是从以赛亚书八 14-15 而来的（亦参，但二 34-35）。

## E 想要陷害耶稣(二十 19-44)

这比喻激起他们对耶稣的反对，但有鉴于百姓的态度，在这时采取暴力却是危险的。这可能会引起骚动，而且没有人知道这种骚动要到什么地步才能平息。若骚动过大，罗马人必定会插手干预，如此一来，既得利益阶级将会丧失他们的权益。所以耶稣的仇敌选择另一种方法：他们想要破坏祂的名声。

### 1. 纳税给该撒(二十 19-26)

没有一个人喜欢纳税给罗马人。讨论纳税的问题，似乎肯定可以导致一种答案，而这答案一定会使耶稣陷入困境，要嘛就得罪那些想要取得所纳之税金的罗马人；不然，就是得罪那些不想纳税的犹太人。所以，这个问题的目的，乃是要离间群众对耶稣的支持，不然就是使祂陷入会令罗马人（不是神职人员！）采取行动的处境中。

19-20. 当权者想要逮捕耶稣，但无论是路加，或是其他福音书的作者，都没有告诉我们，他们的企图究竟实行到什么程度。但他们却都使我们知道，那些当权者之所以没有采取逮捕行动，不是因为他们没有这种意图，乃是害怕百姓。在当前这种狂热之际逮捕耶稣，是件太过冒险的事。所以他们改变策略，打发奸细去，这些人不会被耶稣认出是祂的仇敌，但却可以想办法激起耶稣说出一些触怒罗马人的话来，这就使他们可以将祂交在巡抚的“管理和权柄”（吕译）之下，这样就可以有效地把耶稣从眼前除掉，而他们却可以不必负任何责任。

21-22. 他们所提出的问题是谄媚开始的，无疑地是想解除耶稣的防卫之心，并且使他们自己戴上热切寻求真理的面具，让人以为他们对耶稣不取人的外貌有深刻的印象。他们的问题是关于纳税（*phoros*；马太与马可用 *kēnsos*，“人头税”，参，吕译“丁税”），这是一种个人税，与习惯上常见的货物过境税不同。绝对没有人是喜欢纳这种税的，把它纳给可恨的罗马人尤其令人深恶痛绝。这些发问的人问说：这么做到底“是不是违背我们的法律呢？”（现中），也就是说，是不是符合神的律法呢？纳税给该撒显然是符合该撒的法律，但这些人期望获得从一位宗教教师所作的声明，正如我们已经注意

过的，无论怎么回答，耶稣肯定是会陷于两难之间的。

23-25. 耶稣可没被他们所骗，反倒洞悉他们的诡诈 (*panourgia* 含有诡计多端的寓意，“随时准备作任何事情”，BAGD)。祂叫他们拿一个银钱来，也就是一第那流（见七 41 注释）。这是一个罗马银币，上面有皇帝提庇留的肖像。按规定，纳税必须使用罗马钱币，那时候流通在犹太地的，有许多其他的钱币，如：希腊、推罗，与犹太钱币；虔诚的人可能是尽量避免使用印有该撒头像的钱币。但他们却可以在需要时拿出一第那流来，当他们这么做的时候，他们所问之问题的答案就握在他们手中，只要他们够认真思考的话。耶稣接着就问：那是谁的像？得到的答复是该撒的，这就给耶稣一个好机会来回答：这样，该撒的物当归给该撒，神的物当归给神。德瑞特认为耶稣在此是提到旧约圣经（传八 2），他认为这段话的意义是“要遵守王的命令，（这是为了）要顺服神的诫命”；他解释说：“顺服神是包罗很广的，甚至包括顺从非犹太人统治者在内”<sup>207</sup>。这种解释法的困难，在于了解这答案为什么可以获得它所获得的果效，令仇敌感到希奇，且闭口无言。照上述的解释，这样的答案是很严肃的，但却不会令人感到惊奇。三卷对观福音书全都清楚提到，耶稣的答复令批评者狼狈不堪，不容他们有任何把柄控告耶稣不忠于该撒，但也强调对神忠诚。耶稣是在说：我们同时是天国的公民与地上的公民，这并不是意味着把生活划分成一些区隔，仿佛神并不是在所有生活上居首位，或我们这两面的公民责任有一面可以履行，而不管另一面；它是意味着我们不能忽略任何一面的忠诚。国家必须获得尊崇，它的命令应在神所命定的范围之内来顺从，所以，国家征税以履行它的功能是正当的。要注意的是：他们回答那像与那号是该撒的，耶稣的回应是说：这样 (*toinyn*)，……当归给……这义务是起因于承认该撒的地位，这可以从使用该撒的钱币上获得证实。另一个值得注意的是：发问的人问的是可以不可以纳，而耶稣的回答却是他们应该归，这个动词 *apodidōmi* 表达了“付那该付的”的意思。那些从国家享受利益的人，有义务将他们的税纳给国家。但是，当我们把该撒应得的归给该撒时，一定要经常紧记在心的是：该撒的权利是受到限制的，该撒在神的领域内没有权利。基督徒

优先的、凌驾一切之上的忠诚是向着神的忠诚。这当然不是任他免除对该撒的效忠，但它的确是意味着：他生命中最重要范围并不属于该撒；如果该撒闯入这个范围，他可以不向他效忠。

26. 路加对这番话带给那些发问之人的影响，描述得比其他对观福音书更为完全。他们得不着把柄。他们的问题似乎肯定可以产生出所盼望的效果来，却变成令他们沮丧的嘲讽。所以他们感到希奇，不得不闭口无言了。

## 2. 七个兄弟（二十 27-40）

无休止的发问继续进行着，由一群撒都该人取代了狼狈的法利赛人。在前一群人中可能也有一些撒都该人（19 节）；但无论如何，他们现在带着属于他们自己的问题来了。

27. 在这卷福音书中，只有在这里才提及撒都该人。撒都该人的著作无一存留下来，所以有关他们的讯息都是片断的，只能透过敌对他们之人的眼光来看这个教派。这个名字似乎是从撒督（Zadok，参，王上一 8，二 35）而来的，以致他们叫做“撒都该人”（Zadokites）。他们是保守的贵族阶级，属于大祭司的党派；他们汲汲于名利，非常乐意与罗马人合作，藉此得以维持他们的特权地位。爱国心强的国家主义者与虔诚的人一致反对他们。一般经常说他们所承认的圣经只有摩西五经，但却没有引用任何证据，这是非常不可能的。七十士译本就是一个明证，显示在新约圣经时代以前，旧约圣经正典事实上已经确定，因此似乎没有理由会有任何一个主要的犹太党派拒绝它的大部分书卷。我们所能证实的是：撒都该人拒绝口头传统，而那对法利赛人却是非常重要的；他们只接受成文的圣经（约瑟夫，《犹太古史》xiii. 297）。他们否认死后的生命及死后的赏赐与刑罚等教义（约瑟夫，《犹太古史》xviii. 16；*Bellum*, ii. 165；参，徒二十三 8）。他们可能认为复活是种新奇的观念，是在旧约圣经时期之后从波斯引进的。

28. 他们想要用为兄立嗣的婚姻来嘲笑复活的观念，这种婚姻是避免一个人的名字与家庭逐渐消逝，不再被纪念。当一个人没有生孩子就死了时，他的兄弟必须娶寡妇为妻，为死者生子立后（申二十

五 5 及下)。这种习俗并没有许多实例记录下来；有趣的是，那少数记载下来的例子似乎总是把孩子当作是生父的孩子，而不是死者的孩子（参，得四 5、21）。在新约时代之前，这种习俗似乎已经废弃不用了，所以这成为一个理论上的问题。但撒都该人可以辩称：在律法中既然有这种规定，所以律法（至少用暗示地）拒绝复活的教义。

**29-33.** 他们讲了一个七兄弟的故事，这七兄弟全都先后娶了同一个妇人为妻，在每一次的婚姻中，她都没有生孩子。撒都该人提出的问题是：当复活的时候，她是哪一个人的妻子呢？他们显然是认为不可能有明确的答案，而不可能有答案就证明不可能有复活。

**34.** 耶稣首先说到今生的光景。这世界的人（吕译：“今世之子”）这个词句在新约圣经其他地方只有出现在十六 8，那里是与“光明之子”有所区别的。然而，它在这里却是指所有生活在这个世界的人，他们有娶有嫁。有些抄本还加上“也出生、也生产”，有些人主张这是原来的读法；依证据看来似乎不像，但这读法却说明了今生的光景，那是与来生的光景相反的。

**35-36.** 问耶稣问题的人，没有领会到，来生的生命在本质上是与今生的生命不同的。在犹太人所主张的教义当中，经常是把复活想像成今生生命的无限延伸，虽然无疑地会有所修正与改善，到时所有的敌人都要被消灭，欢欣愉悦之事将会增加。但是，它在本质上仍是与现世的生命相同的。有些人甚至如此肯定地上光景的延续，以致于严肃地讨论：复活之人是不是需要礼仪上的洁净，因为他们曾与尸首有所接触（*Niddah* 70b）。耶稣拒绝这一切的看法。在天上的生命，与地上的任何事物有非常显著的不同。人际关系主要是一件属于时空内的事，当时间与空间皆不再具有意义时，这些关系必定会有所不同。犹太人的思想，充其量也只是略为体会这一点，偶尔会拒绝把天堂的概念看成是属物质上之快乐的地方，他们喜欢把它看成基本上是“在神同在的光中之筵席”（*Berakhoth* 17a）。耶稣所说的，只是得救的人，并不是所有死了的人。祂认为他们是算为配得的，这同时提醒我们两件事：他们不是靠着自己的功德而赚得他们的地位；另外，他们有极崇高的尊荣。祂接着就说他们达到那世界、与从死里复活，复活是达

到那世界的方式。耶稣并没有说“死人的”复活——一般的复活，而是说“从死里”复活——义人的复活。

关于这一群人，耶稣说到三件事：第一，婚姻不适用于他们，婚姻在这个世界，是生命中必须有的要件；但在下一个世界的生命却是截然不同的。第二，他们不能再死，把这一句与前一句连接起来的因为是很重要的，人们在婚姻中结合在一起，是为要保存人类的生命；但在没有死亡之处，就不再需要婚姻了。耶稣并不是说他们不会死，而是说他们不能死，在来世之生命的素质是死亡所不能触及的。第三，他们和天使一样……为神的儿子。路加可能是造出这个新字 *isangelloi*——和天使一样，因为在这段经文之前，这个字无法证实曾经出现过。它的意义包括拥有天使的一些特性，因为所涉及的不只是地位而已，它也是个性质与功能的问题，因为是特别论及婚姻的。其中有个意义是：信徒已经是神的儿子了，他们已经重生了，已经蒙收纳进入神的家庭中，可以称神为“我们的父”；但其中却也意味着，他们的儿子身分在那世界来临之前无法达到极致，这里所说的正是这种较为完满的意义。换句话说，婚姻不再存在，并不意味着降低关系的标准以致生命位在较低的水平上，它毋宁是把生命提升到神家中更丰满的层次上。路加附加了理由，既是复活的人（在平行经文中没有这句话）；他们的复活证明他们拥有儿子身分的素质，使他们可堪与天使相比拟。

**37-38.** 耶稣自己并不以回避了他们的质问为满足，反倒接着指出复活是旧约圣经中所暗示的；而且，祂并不是诉诸一些偏僻难解、一直以来被人忽视的经文，而是最重要的一段经文。神在这段经文中启示了祂自己的名字，人称这段经文为荆棘篇（圣经还没有分章分节，这是他们提及出埃及记三 1-6 的方式）。神在这里被称为亚伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神。当这些话说出来的时候，每一个提名的祖先当然都早已死去了。所以只有当他们在死后仍然活着时，神原不是死人的神，乃是活人的神这段话才是真实的；不然的话，就是把神看作是并不存在之人的神，这是荒谬的。盖德认为在我们这个时代，可以用非常强烈的语气而重述这段论证：“所有的生命——此生与来生的——都包含着与神的友谊在内……死亡可能为肉身的存在画上句点，

却无法结束一种天生就是永恒的关系。因着死亡，人可能失去他们的朋友，却不会失去神。”我们之所以肯定有复活，并非根据某种纯理论的“灵魂不朽”的教义，而是根据“神永远的爱”这个事实。

路加附加了一些话是其他的叙述所没有的：因为在祂那里，人都是活的，或者像小字及 NEB 的译法：“因为在祂看来，人都是活的。”对我们而言，他们是死的；但对神却不然，死亡不能破坏他们与神的关系。当时的犹太人有句话，大致上的意思是：“那些为了神的缘故而死的人，向神活着”（句法结构与路加这句话相同），“就像亚伯拉罕、以撒、雅各，以及所有的列祖一样”（《玛喀比书》十六 25）。

**39-40.** 这段话结束了撒都该人的质问。有几个文士（也就是其他党派的成员，在此可能是法利赛人）夸奖耶稣，说祂说得对：“那真是个好极了的答案！”（Moffatt）。撒都该人并不受人欢迎，可能有许多人很乐于看见他们如此狼狈，以致他们不敢再问耶稣什么。

### 3. 大卫的儿子（二十 41-44）

耶稣自己提出一个问题来，藉以结束这段质问。祂所提的问题是从古代人的习惯而来的，他们认为早期之人要比现存之人伟大。大卫是个理想的君王，他的后裔被认为是比他小的；但他自己提及弥赛亚时却称祂为主（诗一一〇1），那么祂又怎么像文士们所说的一样，是大卫的子孙（思高：“大卫之子”）呢？路加的意思当然不是说耶稣否认自己是大卫的后代，他已经一而再、再而三地说明了祂是大卫的后代（一 27、32、69，二 4，十八 38-39），而他所记童女生子的故事（他的读者可从其中看出基督的先存性来），证明甚至连文士们都是以耶稣比大卫更大为前提的。但问题是：“文士是如何理解诗篇的呢？”耶稣也清除了对弥赛亚身分的一种误解。使用“大卫的儿子”（十八 38-39；太二十一 9）这个头衔的人，显然是把弥赛亚当作是某一个要打败以色列人所有的仇敌、带进一个新的大卫国度之人；他们认为大卫的儿子是与大卫活着时类似的，无论在前途或成就上皆是如此。这时期之犹太人著作，并不乏从狭隘之国家主义的角度来说到大卫的儿子的，期望以色列人能够胜过她一切的敌人〔例如：《所罗门诗篇》（*Psalms of*

*Solomon*)]。耶稣要我们看见：弥赛亚是大卫的儿子，并不是在这种琐碎的意义上。祂是主，是众人内心与生活中的主；称祂为主具有丰富的意义，绝不只是以祂为另一个大卫而已，而是比大卫大得太多了。

### F 防备文士(二十 45-47)

文士所穿的长衣（NIV：“下垂的长袍”）是个荣誉的标志，凸显出穿的人是悠闲的绅士，因为任何一个为生活而工作的人一定不会穿这种衣服来妨碍自己。公共场所的问安（“尊敬的问安”，Fitzmyer）、会堂里的高位，与筵席上的首座，更进一步露骨地凸显出文士热切贪爱的显著地位；但在他们如此喜欢在人面前炫耀的同时，却毫不考虑到自己在神面前的光景。他们侵吞了寡妇的家产，是指会导致寡妇（当时最为无助之人）损失的手段。文士是不许因着施教而接受钱财的，他们必须（也的确是）使人不必付钱即可获得知识；但却没有什么可以阻止人送礼物给教师的，这被认为是值得称赞的。显然有些文士运用手段，鼓励易受影响的寡妇送超过她们财力所能负荷的礼物给他们。另一个应该受到谴责的行为是：处理寡妇的事务时索取离谱的佣金。对文士提出进一步控诉的罪状是：他们祷告的特色是又臭又长，却没有深度。他们的祷告使人对他们产生敬虔的错觉，但所作的祷告却是假意（吕译、思高：“掩饰”；现中：“表演”），所以在神面前得不着什么。文士们装作敬虔，其实却是不诚实的，所以要受更重的刑罚，比他们造成百姓对他们之评价的比例更重、或按着他们假冒为善的程度更重之刑罚。

### G 寡妇的奉献(二十一 1-4)

**1-2.** 库显然是妇女院内一个区域的名字，在那里放有十三个喇叭状的奉献箱，每一个箱子内的奉献款都有特别指定的用途。耶稣在这里观看财主奉献的情形，路加虽未明说，却暗示至少有几个财主是很慷慨地奉献。相对的，是某个穷（*penichra*）寡妇的奉献，路加所用的这个字并不常见（在新约圣经中只有出现在这里），可能是强调她贫穷的光景。在第一世纪的犹太地，寡妇很少有赚钱的途径，要维生

是非常艰难的，所以，穷寡妇几乎是等于最贫穷之人的同义词。这个穷寡妇的奉献只有两个小钱 (*lepta*)，这个字是指一种非常小的犹太钱币(附带一提的是:这是新约圣经中唯一一处提及犹太钱币的地方)，它的币值很小。解经家经常都说敬拜之人的奉献不许低于两个 *lepta*，所以这是最小的奉献。但是，他勒目中与奉献有关的段落并没有禁止人奉献一个 *lepton*。它只是说一个人不应该把一个 *lepton* 放到爱心奉献箱中，除非是在适当的监督之下 (*Baba Bathra* 10b)。

3-4. 耶稣指出：奉献的币值并不代表一切，其中的意思是：寡妇的奉献是所有人当中最大的(“要紧的不是一个人给出的数量，而是一个人为自己保留的数量”，Marshall)。如果照着字面来解释耶稣的话，其意思并不是“比他们任何一个人所投的还多”，而是“比他们众人所投的总数还多”。如果衡量的是给出去之后所剩下的，她当然是凌驾在他们所有人之上，因为他们所给的是自己有余的，所以还留下许多；她所给的却是她所有的一切，这是真正的奉献。

## H 末世讲论(二十一 5-36)

每一卷对观福音书都包括了这段讲论的记载，虽然有一些的不同点。在这段讲论中有一些令人困惑的解经问题，其中最值得注意的是，全篇论述里似乎有部分是论到万物的结局，而有部分则是论到耶路撒冷的毁灭。在路加福音中，这两部分的差异似乎要比其他福音书更明显，有些学者认为这是路加末世论的独特贡献。艾理斯注意到这个讲论所呈现出的一些问题，但他认为有两个要素是必须列入考虑的：耶稣“的确宣告了世界将来的结局，祂也的确考虑到在结局来到之前，有相当可观的、没有界定的过渡期”。这个讲论表达了耶稣对终极之得胜的把握，虽然前头有黑暗的日子。它在结尾时向跟从祂的人发出挑战，要他们儆醒，不可因这世界上的艰难而烦恼。许多的词句都会令人想到旧约圣经的经文(如：代下十五 6；赛八 21-22，十三 13；耶三十四 17)，这可能是用来强调耶稣正在描述的，是神鉴察的一种方式。

### 1. 豫兆(二十一 5-7)

这段讲论是因门徒询问将要来之毁灭的预兆而引入的。当他们离开圣殿的时候(可十三 1)，他们当中有一个人发表意见论到圣殿的华丽。美石是用来支撑建筑物的大石头(在“哭墙”仍然可以看到一些非常庞大的石头，但这只是地基的一部分，不是圣殿本身的石头)。根据约瑟夫的记载，有些大石头的长度是四十五肘。供物可能是一种装饰性的奉献，就如希律所献的金葡萄，“葡萄串高与人齐”(约瑟夫，*Bellum* v. 210)。耶稣的回答则是预言说它将要彻底被毁坏。所以门徒问：这一切会在什么时候发生？之前会有什么样的预兆？

### 2. 国与国打仗(二十一 8-11)

耶稣并没有说到任何一个预兆，却警告祂的门徒不要被某个时候将要发生的一些纷乱之事所迷惑。

8. 耶稣警告他们不要受迷惑，然后就说到假基督——那些冒我的名来的，也就是说，宣称是具有我身分的人；他们将要说：我是“祂”(RSV)，虽然“祂”并未加以界定，但显然是指弥赛亚(和合：基督)。在宣称具有弥赛亚的权柄之后，接着是预告那时候——末后的时候、国家得拯救的时候——近了。我们不应该忽略这些话的重要性，耶稣不是在预言，世界末日将在当时人的生前就临到，祂认为那些作出这种预报的人乃是假先知。

9-11. 不仅在犹太地会有冒牌的弥赛亚，在广泛的列国间也会有麻烦。耶稣警告跟从祂的人，不要因为打仗等类的事而惊惶，这些扰乱必要来到，就像自然现象——诸如：地震、饥荒、瘟疫——以及未详加叙述之大神迹从天上(也就是在星球间)要来一样。

### 3. 逼迫(二十一 12-19)

耶稣所提的那个扰攘不安的时候，对跟从祂的人而言显然是特别艰难的时期，他们将会受逼迫，但他们却必得着供应来面对一切的困难。

12. 在世界遭逢灾难之前，教会将会先遭遇灾难。那些要下手

拿住门徒、逼迫他们的人，耶稣并没有说是谁，这是广泛地指不具同情心的当权者。我们动辄以为会堂是敬拜的地方，但我们却不该忽略它们更广泛的功能，就是作为行政与教育中心。它们是犹太人生活的核心，犹太人的法律是尽可能从会堂开始执行的（参十二 11）。所用的词句证明跟从耶稣之人必须预期会有从犹太人而来的反对。监说明了被定罪确实性，然而提及君王诸侯却证明逼迫的人不只是犹太人，也是外邦的当权份子。

**13-15.** 这不只是灾祸，更是作见证的机会，这并非意味着名家那种滔滔不绝的雄辩技巧，乃是意味着为神所成就的事作见证；神会供给他们口才智慧，使他们能以完成这个工作。他们甚至不需要预先准备要说些什么（动词 *promētan*，预先思想，是用来指预备一篇演说的专门术语，BAGD）；这当然是与讲章、讲义的预备无关，基督徒必须像其他任何人一样，忠心地准备这些讲章与讲义。它所指的是，信徒将会在受逼迫的时候忽然被人叫去，对充满敌意的当权者提出答辩；在这种时候，耶稣自己（祂所用的我，*egō*，是强调用词）将会赐给他们口才智慧（参十二 11-12），包括雄辩术与领悟力。这口才智慧极有果效，甚至连仇敌都不能抵挡，也不能反驳。

**16-17.** 耶稣并没有将灾难的严重性给减轻了。家庭将会分裂，有些人会把亲属——甚至是亲密的亲属——出卖给逼迫的人。耶稣清楚说明祂方才所说的话并不意味着，信徒可以安心地相信他们一定会蒙拯救，他们有些人将会得不着拯救。信徒可以确定的是：神掌管着一切，祂必要成就祂的旨意；但他却无法确定自己在那个旨意中是处在什么地位上；他可能会被杀害，藉着死而进入他永远的得胜中，他也可能会存活。他可以有把握的是神的得胜，而不是这个得胜如何体现在他自己的生命中。敌对不仅来自家庭里面，也来自广大的世人。世人将会恨恶跟从基督的人，就像恨恶祂一样（参，约十五 18 及下）。

**18-19.** 乍看之下，这些话与前两节相矛盾，要调和前后两处的经文，在于思想神凌驾一切的至高主权。神的掌管是绝对的，祂甚至可以使他们连一根头发也必不损坏。本革尔主张，我们必须加上“在它的时候来到之前——不需要神特别的眷顾——不需要获得它的赏

赐”才能了解这句话的意思。其他人则认为这是指灵性上的保全（如：Plummer, Marshall）；但这看法几乎不能适用于这些辞句。另一些人则主张，尽管个人（殉道者）可能会被人害死，教会——门徒群体——则会安全无虞；但前面的异议也适用在这种看法上。最好似乎是认为耶稣是在把他们的心思转向神强而有力的掌管以及神的旨意上，正是这个决定他们究竟是生是死，而不是他们的仇敌的阴谋。根据这个看法，祂劝勉他们要坚忍、忠贞。神所要求的是忍耐到底，而不是一些华而不实的、孤立的抵抗。

#### 4. 耶路撒冷的毁灭（二十一 20-24）

路加清楚地说明：这一小段讲论所论及的是耶路撒冷的毁灭，而不是末世。他记载了一些事是其他对观福音书作者所没有的；相反的，他却把他们所记载的一些事给省略了，如提及“那行毁坏可憎的”之处（太二十四 15；可十三 14），这对他的外邦读者而言可能不太重要。

**20.** 有些批判学者主张，这节经文证明路加是耶路撒冷沦陷后才写的，我们很难接受他们的理由。因所作的预言是十分一般性的，也没有任何证据可以说明路加对沦陷时的细节（如：在约瑟夫的著作中）有任何了解。盖德虽然认为这本福音书写于主后 70 年以后，却拒绝以这段预言作为他主张之日期的证据，这可能是很有意义的；相反的，他认为路加是使用一份在这座城毁灭之前写成的文件。他也说：“毫无疑问地，耶稣重复的预告了毁灭性的结局，耶路撒冷正快速向这结局推进。”RSV 译作“被围困”的分词，意思是正被……围困当中（参 Rieü “当你们看见军队逐步包围耶路撒冷的时候”）。如果围困行动早已完成，耶稣的指示就无法付诸实行了。

**21-22.** 在打仗的时候，乡下人会进到有城墙的城市里面去，以求保护。但耶稣告诉祂的听众，由于耶路撒冷的毁灭迫在眉睫，他们应该尽可能地远离它。山是敌人难以进入的、最安全的地方。事实上，当罗马人开始围困耶路撒冷的时候，当地的基督徒大部分都逃往彼拉（Pella）——底加波利的一座城，位在约但河外，在加利利海的南方（优西比乌说他们逃往该地，是回应“藉启示所赐的神谕”，这可能是

指耶稣的话，或者是稍后从一位基督徒先知而来的一种类似的劝告，见 *Historia Ecclesiastica* III. v. 3)。“报复的日子”（思高、RSV）或报应的日子（NEB；参，诗九十四 1；赛三十四 8 等），是众人为他们的罪受惩罚的日子。发生在耶路撒冷的事不是任意的，而是适当的惩罚。圣经的应验证明神要执行祂的审判。

**23-24.** 围城带给所有人苦难，但是对怀孕的妇女以及带着幼小孩童的人尤其严重；但这毁灭将会是全面性的。大灾难将要临到这地方（这译法比 RSV 的“地球上”好），震怒则要临到这百姓。约瑟夫告诉我们：战争其间，有九万七千人被俘虏，围城期间则有一百一十万人被杀（*Bellum* vi. 420）；这个数目也许过于夸张，但死亡人数显然是很吓人的<sup>208</sup>。耶稣接着说到外邦人的日期，这不是一个容易解释的词句，曾经有人提议许多不同的解释：外邦人执行神的审判，或超越以色列人，或运用从前属于以色列人之特权，或者有福音传给他们的日期。提及这些日期满了，指出其中有神的旨意。

#### 5. 人子的降临（二十一 25-28）

根据大多数学者的意见，注意力现在转向人子的降临上。当然也有许多人主张，这段话仍然是论及耶路撒冷的陷落，举例来说，就像法兰士（R. T. France）在他对马太福音中相关经文所作的讨论一样<sup>209</sup>；但这词句似乎比较适合主的再临（如：27 节；参 35 节）。耶稣是在指出祂降临之前的预兆，教训祂的门徒不要害怕。

**25-26.** 在生动的启示文学意象中，耶稣说到天上的异兆。我们不容易明白该如何按照字面来解释这些话。在启示文学中，经常用这类的词句来指忽然的、猛烈的变动，以及新次序的出现。无论如何，这是这段话的主要意义。众人将会茫然不知所措，充满了恐惧，他们知道发生了一些奇异的事，却无法了解将会有什么事临到他们头上。

**27-28.** 耶稣说祂将要有能力、有大荣耀降临。丁时黎认为这句话的意思是到神那里去（与但七 13 一样）；但这个意义对分词 *erchomenon* 而言是不自然的，它的意思是“来”，而不是“去”<sup>210</sup>。有荣耀降临，指的是君尊的权能。只有路加保留了你们就当挺身昂首

这个命令。当那些令人慌慌不定的预兆开始出现时，跟从耶稣的人一定不可以垂头丧气的，因为他们得蒙拯救的日子近了。得赎的意思是付出赎价而获得释放。就某种意义言，救赎的工作最终已经在十字架上完成了；但它完满含义的揭晓却仍有待将来，这正是耶稣在此所说的。

#### 6. 无花果树（二十一 29-33）

所有对观福音书全都有这个小比喻，虽然只有路加在提及无花果树时又加上和各样的树。树叶的发芽显出夏天近了；类似的，所提及之预兆的出现也显明神的国近了。这世代还没有过去之前，这些事都要成就，这段话的意义不容易明白。有人认为这是提及那时还活着的人，并且认为这是论到耶路撒冷之陷落的应验，但上下文似乎反对这种说法，除非我们与蒲隆模一样，以耶路撒冷的陷落为末世的预表（费兹梅也是如此）。有些人认为耶稣是在预言万有将会在几年内结束，并且认为祂的预言错了；根据祂断然否认知道这个日子（可十三 32）看来，这似乎是最不可能的说法，而且，就像许多评论者所指出的，我们不可能认为记载这些话的路加会将它们理解成这种意思。在早期教会中，经常都认为跟从基督那一代人是很重要的，所以蒙拣选之人会存留到末期。其他人则认为这是说到犹太人这个民族（如赖尔）。有些人认为路加是要我们将这个词理解为“人类”（Leaney, Herrington）。林斯基（R. C. H. Lenski）则注意到“世代”，这个词经常用在旧约圣经中，指一种人，尤其是恶人（如：诗十二 7），但也指好人（如：诗十四 5）。与此相似的是，艾理斯指出：“末后的世代”这个词在昆兰古卷中显然“包括好几辈子”，耶稣在此所论及的似乎就是如此。世代这个不常见的用法专注在那种会存留到末期的人，这词句“所意指的，只是救赎历史的最后一段……国度公开的显现就快来到了，但它在日历上的时间却仍是不确定的”（Ellis；参 Schweizer，“从复活节开始，所有人都是属于末世的了”）。这一小段的结束，是保证耶稣的话必要永远长存，这是属物质的宇宙所不具备的特质。

## 7. 要儆醒 (二十一 34-36)

跟从耶稣的人，了解将要发生的这些惊奇事件之后，就该更谨慎生活，不给试探留地步，以致效法这个世界的人。“游手好闲” (RSV; 和合: 贪食; *kraipalē*) 可能是指狂欢之后的宿醉，“用来形容非常下流之经验的下流字眼”<sup>211</sup>。“游手好闲” (贪食) 与醉酒对基督徒的品性而言是十分不相称的罪；但是，就如赖尔的评注：“即使是滔天大罪，伟大的圣徒也可能触犯；即使是伟大的圣徒，也可能陷入大罪。”今生的思虑更是叫人难以防范；但无论是哪一种的疏失，都会使人无法预备妥当。第 35 节清楚说明耶稣正在谈论的是万有的末期，第 36 节则是说到跟从祂的人有着特别的责任。祂劝他们要祷告，在生活态度上要远避世人的罪恶，以信徒的身分专心事奉神。得以站立在人子的面前，是拥有终极的救恩。

## I 殿中教训(二十一 37-38)

路加以耶稣在这段时期的习惯，来结束他这一部分的故事。祂每一天都在圣殿中教训人，晚上则在一座山名叫橄榄山上住宿。严格说来，*ēlizeto* 这动词的意思是指耶稣在山上扎营或露宿；但我们不能坚持这一点，因为这个字有时也用来指较长久的居住，在这个地区也有村庄可以住宿。

## VII 钉十字架 (二十二 1-二十三 56)

整个钉十字架的故事，路加与其他对观福音书的作者有许多平行的经文，但他也从自己的资料来源获得许多的资讯；有趣的是，他有时还会与约翰一起记载一些事。他强调耶稣的无罪，以及圣经的应验（这当然意味着完成神的旨意）。

### A 卖主(二十二 1-6)

1. 严格说来，除酵节与逾越节并不一样 (民二十八 16-17)，但这两个节期一起出现，可以被视为是同一个节期。约瑟夫有时会说他

们是不同的节期，但就像路加一样，他也会用同一个名字来称呼这两个节期 (《犹太史古》xiv. 21)。四卷福音书的作者全都同意：钉十字架是发生在逾越节那一周的星期五；但是逾越节究竟是与主的晚餐同一天 (就像它在对观福音书中所显明的一样)，或是与钉十字架同一天 (约翰福音似乎是这么说的)，却是新约圣经的解释上最困难的问题之一。有些人认为这明显是互相矛盾的，遂在两者之中择其一。其他人则认为对观福音书的日期是正确的，并且认为约翰实际上也同意他们的日期。另一些人则认为约翰的观点才是对的，主张对观福音书的日期并没有什么不同。最好的解释可能是：他们所用的是不同的历法。耶稣是照着官方的历法，以被杀之逾越节祭牲的身分死亡；但祂却照着非官方的历法，在前一天晚上与祂的门徒一起守逾越节<sup>212</sup>。与这观点一致的是：三卷对观福音书的作者提及晚餐时，尽管都好像是指逾越节的筵席，但却没有一个人提到绵羊羔或山羊羔，那才是逾越节条例最重要的特色 (若没有圣殿当权者的同意，就不能得到羊羔的肉)。蒲隆模认为没有祭性是很重要的，因为耶稣正在开创某种新的事物，不只是在遵行某件旧礼仪 (11 节注释)。

2. 反对耶稣是由祭司和文士所发起的。于所有的福音书中，在耶稣尽祂的职事期间，法利赛人从头到尾都是耶稣的主要敌对者，但在末了时接手的却是大祭司党，因他们拥有政治上的势力。但这势力并不是没有限制的，路加精确地指出一个困难：他们惧怕百姓。公开的逮捕很可能会在兴奋的朝圣者当中激起一场暴动，因为他们有许多人都是支持耶稣的。大祭司们不敢冒险一搏。

3-4. 路加解释犹太的背叛时，说撒但进入他的心 (参，约十三 27)。无论是路加或是其他福音书的作者，全都没有诋毁犹太这个人。他们只是陈述事实，就算指出卖主者的暴行时也只是说他本是十二门徒里的一个。犹太采取主动，去找那充满敌意的党派。只有路加告诉我们说守殿官 (也就是说：圣殿守卫队的指挥官) 也卷进其中。我们并不清楚犹太为什么出卖耶稣。一个动机是未得满足的贪婪之心 (太二十六 14-15，紧跟在“枉费”香膏膏主的故事之后，约十二 6)。有些人想要为他说好话，例如：提议说他是想要迫使耶稣在情急之下使

用祂的能力，引进国度。这使得犹太与试探故事中的撒但站在同一阵线上，这并不是无关痛痒的考虑；但姑且把这一点撇开不谈，这一切的尝试都是推测而已，并没有经文的证据可以支持它们。

5-6. 对于这种背叛，仇敌当然是欢喜无比了，这使他们的工作容易多了。他们谈妥了价钱（只有马太福音二十六 15 告诉我们数目）。耶稣既然如此受人欢迎，那么在逮捕祂时不会有群众在场引发暴动，就很重要了。

## B 在楼房上(二十二 7-38)

在钉十字架的前一天晚上，发生在楼房上的事，要算约翰的记载最详细。路加的记载没有那么完全，但仍然比马太与马可要长，有一些资讯是属于他自己特有的。

### 1. 预备 (二十二 7-13)

逾越节的筵席不只是吃一餐饭而已，那是最重要的一个节期。在这个场合里，一定得斜倚着吃，也必须吃苦菜等类的东西，所以需要相当充分的准备。这顿饭不能够一个人单独吃，必须团体一起吃，这团体经常是由十至二十个人所组成的。

7. 除酵节……的那一天是个不寻常的词句，可能是指为了预备筵席，而把所有的酵从家里除去。合并的节期是从这一天开始的。开头这一天，必须宰杀逾越节的祭牲，就像路加所说的一样。如果我们认为作者们用了不同历法的观点是正确的，这就不是真正宰杀祭牲的那一天，而是耶稣所依据之历法所规定的那一天。两种历法都同意祭牲必须要在头一天宰杀，不同的就只有日期罢了。RSV 的“逾越节的绵羊羔”是不正确的，希腊文只说“逾越节”（参，和合本字旁的小点），祭牲未必是用绵羊羔，通常可能是用山羊羔。

8-9. 耶稣委任彼得与约翰去为这一小群人作必要的预备（只有路加提及这两个人的名字）。他们问在哪里预备是很自然的，因他们是加利利人，需要一些指引，才知道要到耶路撒冷的什么地方去。尽管耶路撒冷人传统上都会预备要免费款待客人，但时间这么紧迫，一定

很少有地方可供他们使用。

10-11. 耶稣似乎已经与房子的主人作好了秘密的安排，这么做，是为了阻止犹太过早出卖祂。祂必定要死，但却是按着祂的美好时刻，而不是祂的仇敌所选择的时候。所以祂的门徒没有一个知道要在哪里吃这一顿饭。彼得和约翰要去寻找一个拿水瓶的男人，这是很特别的，因为拿水瓶的经常都是女人（男人所带的是装水的皮袋）。他会带他们到一间房子去，他们要对房子的主人说一些话，显然是事先商量好的暗语。

12-13. 主人会指示他们摆设整齐的一间大楼。摆设整齐字面的意思是“铺开”，可能是指榻已经预备好了，有一层布铺在其上（Moffatt 译作“有铺好了的榻”）。他们照着耶稣的指示，预备了筵席。

### 2. 最后晚餐 (二十二 14-20)

这里有非常困难的经文问题。NEB 与顾思璧、吕振中照着“较短的”经文，把 19b-20 节省略掉，以致这段经文的顺序是杯在饼前。在“较长的”经文（RSV、GNB、JB、Common Bible、和合、思高）中，杯提到两次。有许多人喜欢较短的经文，理由是这些话如果是原来就有的，不像是会被省略掉，它们看来好像是从哥林多前书十一 24-25 取来插入这里的，使这段经文与流行的礼仪习惯一致。反对的人认为，这段富争议性的记述出现在所有的希腊文抄本中，只有一个抄本除外（Codex D）。此外，约在主后 150 年时的殉道者游斯丁也接受它们（Apology i. 66；这比我们最古老的希腊抄本都还要早）；另一个理由是，它们可能是被抄写者所省略的，因这些抄写者无法明白为何要两次提到杯。整体而论，似乎是较长的经文理由比较充分<sup>213</sup>。

14-16. 时候是指他们吃逾越节筵席的时候。我们并不清楚，耶稣究竟是在说祂很愿意吃逾越节的筵席，并且正在吃；或者是说，祂虽然很愿意吃却不吃，直到它成就在神的国里；可能前面的看法是正确的。提到成就在神的国里，说明逾越节具有预表的意义；它的确是在纪念他们所蒙的拯救，但也指向一个要应验在神国里的伟大拯救。

17-18. 在逾越节的筵席中，必须要喝四杯酒；这里所提及的似

乎是其中的一杯，虽然不容易确定是哪一杯。艾德轩认为可能是第一杯<sup>214</sup>，然后是擘饼（参 Mishnah, *Pesahim* 10: 2f）。但是，在第二杯之后也有擘饼与祝谢<sup>215</sup>，所以也可能是第二杯。共饮一杯酒是象征彼此团契、交通。耶稣盼望国度的来到，再次显露出祂对末世的关注。祂与门徒们共度的生活就快结束了，祂将不再与他们有类似的接触，直等神的国度来到。

19. 饼拿起、擘开与分配是逾越节条例所规定的一部分，所以，不会令人感到惊奇；但是当耶稣把饼递给祂的门徒时说：“这是我的身体”，这些话在教会中却引起了无穷尽的争辩，其关键点在于是的意义。有些人主张饼变成了基督的身体；但这个动词的意思可以指很多不同种类的等同，就如：“我就是门”、“我是生命的粮”、“那磐石就是基督”。在这里，不可能是指完全同一，因为耶稣的身体仍是以肉身的形态存在他们当中。这个字一定得用来指“代表”、“象征”，或者可能是“表达”这一类的意思（参 Moffatt：“这意味着……”）。这句话非常强烈，一定不可以轻忽它，但也同样不可以过度强调。附加的为你们舍的则是向前瞻望加略山（参 Fitzmyer：“以祂自己为代替的供物），它说到耶稣为祂的百姓而死。这不是从逾越节的礼仪而来的，逾越节说到拯救，但却不是代替之祭物的拯救。耶稣是从逾越节的处境来解释祂的死，并且清楚说明它具有拯救的意义。艾理斯认为这里论到身体与血的话，“只能解释为明确论及受苦的仆人，作为约的代表，祂‘将命倾倒，以致于死，……担当多人的罪’（赛五十三 12）”。你们应当如此行，为的是纪念我！这个命令并不是像有些人所宣称的一样，意味着圣餐在本质上是基督在父面前为我们辩护。这么做，是免得我们忘记，不是免得祂忘记。

20. 杯显然不是立刻就拿起来，而是过了一会儿，直到饭后才拿起来。流出来向我们说出十字架上的死，在那里立了新约。以色列人与神有盟约的关系，但现在将要藉着基督的血另立一个新约（参，耶三十一 31）。祂的死，要开通一条来到神面前的新路；参哈灵顿（Wilfrid J. Harrington）：“耶稣使我们了解到：祂那迫在眼前的死，是要取代旧约律法的祭物”；以及曼松：“主的晚餐如此呈现出来，说

明并创立了一个救贖，其果效是以基督为祭物之死所产生的。”

### 3. 耶稣预言被卖（二十二 21-23）

如果路加是按着时间顺序来写的话，那么犹大就有分于第一次的圣餐了。令人起疑的是马太与马可记载这个卖主的预言（犹大可能在这预言后迅速离去）是在圣餐之前；然而，这些福音书的作者没有一人是按照明确的顺序来记载这些事的，因此我们不能作出肯定的结论。路加的卖主预言，并没有提及别人所记载之蘸手在公开的盘子里，但提到在桌子上的手，意思大概也是一样的。这是一个亲密交通的记号，所以卖主的人更显得格外可怕。耶稣接着就清楚说明祂的死是在神的旨意中，是照着所预定的（其他对观福音书提及应验圣经的话）；但这并不意味着卖主之人就没有罪了。神掌管着邪恶，以致恶人所做的事就像是祂成就祂的旨意一样，这个事实并不能减轻恶人的恶，他们仍然是应该负责任的人。“那人”（吕译）……有祸了较好的译法是“唉呀！那人”，它不是在辩护，而是对那人为自己所招来之未加界定、却不愉快的未来表示悲叹。犹大显然把他的念头隐瞒得非常好，因为其他的门徒开始彼此对问耶稣是指着谁说，似乎没有一个人怀疑是他。

### 4. 争论谁最大（二十二 24-27）

只有路加告诉我们在楼房里面的这个争论。马太与马可也有类似的经文，但不是记载于临别讲论中。约翰记载了洗脚的事，据推想可能之前门徒有像这里所显露出来的态度，但约翰并没有说到这个争论。耶稣如此接近十字架，祂最初的跟从者在精神上却离祂如此远。

24-25. 门徒们显然认为国度的建立近了，他们为了国度中的上位而彼此争论。路加并没有说他们争着要坐在首席上，但他们当然会对谁可以得到首位感到兴趣。耶稣责备他们，引他们注意外邦人（在这里是指所有不是神的百姓的人）的生活方式。他们的君王是独裁主义者，那掌权管他们的“自称为”（NIV; *kalountai* 可能是关身语态，而不是被动语态）恩主。事实上，在古代世界有许多君王自封为 *Euergetēs*，“恩主”。世上的人喜欢因着他们所做的事而获得荣衔。

26-27. 基督徒的态度正好呈现出尖锐的对比 (*hymeis de* 在强调位置上)。在基督的百姓中,“最大的”(思高、现中、RSV)必须“要成为”像是“最小的”(思高),也就是说,站在最低的位置上。在古代的世界,众人公认年龄具有特权,最年幼之人被界定为最低的。在同样的态度中,为首领的必须要像服事人的,虽然众人很自然会将坐席之人估算为比服事人的大;约翰所记洗脚的事是个惊人的实例,证明耶稣预备要采取服事人的地位,虽然祂拥有至高的地位。服事这个字在这里用了三次,全都是译自 *diakonōn*, 这个动词的意思最初是指坐席时伺候的人,所以用在这里非常贴切。从这意思又引伸指普通较低的服事,这正是这里的意思。耶稣并不是在说,跟从祂的人如果想要在教会中升到崇高的地位上,他们首先必须在低位上来证实自己;祂是在说,在低位上忠心的服事,本身就是真正的伟大。

#### 5. 十二个宝座 (二十二 28-30)

一条艰辛且令人为难的道路正摆在门徒前面,耶稣接着就鼓励他们。祂首先说他们是我在磨炼中,常和我同在的;在祂的服事所必须涉及的所有艰难中,他们与祂一起忠心地事奉,他们没有躲避困难或低位;在适当的时候,他们要与祂一起享受弥赛亚的筵席。这(RSV、Rieu、Phillips 的译法)似乎是希腊文的意思,而不是我将国赐给你们,正如我父“曾”赐给我的一样(JB; NEB、NIV、GNB 也都类似)。他们所要享受之王者般的光景毋宁是显在他们的坐在宝座上,审判以色列十二个支派的时候,因为审判在这里所指的意思肯定是“治理”(就像在士师记中的用法一样;参,吕译:“审判治理”)。耶稣所说的这一切,都是盟约时用的语句。用了两次的动词赐给与“曾”赐给全都是译自 *diatithemai*, 是圣经中记述立约的常用字。耶稣所论及之荣耀的未来,就跟神的约一样确定。

#### 6. 预言彼得否认主 (二十二 31-34)

四卷福音书全都告诉我们,耶稣预言彼得要三次不认主,并且叙述这件事会怎么发生;但四位作者全都照着自己的方式来记载。举例来说,只有路加说到撒但在其中所扮演的角色。

31-32. 撒但想要得着你们,复数的你们就包括了所有的门徒在内。希腊文的意思似乎是“撒但已经要求得着你们”(参吕译),有祈求已蒙应允的意思在内(参,思高、现中)。我们顺便强调:撒但在此毫无权利,它可以要求;但至大的乃是神,只有那些经过祂允许的试炼与试验,才能临到神的百姓身上。像筛麦子一样,这个隐喻没有类似的说法,但它显然意味着非常大的试炼。在这一小群人面前,尤其是在彼得面前,有着不稳定的未来。耶稣重复祂仆人的名字,西门!西门!非常严重地强调了祂说话的对象。耶稣接着向彼得保证:祂已经为他祷告了(这次是用单数的你,说明是特别为彼得祈求的)。要注意的是:主没有为着祂的仆人可以免于艰难而祈求,遭遇困难与艰辛是基督徒的道路上不可或缺的部分。在这种环境下,彼得信心的素质是很重要的。现在他获得了保证:为他的缘故,耶稣作了非常有力的代祷。耶稣对最后的结果很有把握,说到你回头以后,或者是像吕优的译法:“一旦你掉转你的脚步之后。”主命令彼得回头之后要坚固你的弟兄。那从深水中经过的人,所获得的经历使他可以帮助别人(参,林后一6)。

33-34. 彼得无论对处境的严重性或他自己的软弱都没有体认到。他急促地宣称:如果需要的话,他随时准备要为耶稣而死。但耶稣认识祂这个门徒,要比彼得对自己的认识多。根据记载,耶稣只有这一次才称他为彼得,祂或许是悲伤地体认到:在不久的将来,彼得将会需要、但却缺乏他的名字所说那种像磐石一样的素质。耶稣预言彼得要三次不认主,明确地说明次数,而且是以公鸡的啼叫为时限,这是超越人类知识的。

#### 7. 两把刀 (二十二 35-38)

路加以比较严酷的方式提及横在眼前的艰难,藉以结束他的楼房上的故事,这一小段是这卷福音书所特有的。

35. 耶稣以早些时候较快乐的时光与即将发生的事作为对比,来开始祂的警告。祂从前差遣他们出去传道的时候,他们的财源很短绌(十4;参九3),但他们的需要都获得供应。他们都同意那时他们

没有缺少什么。

**36-37.** 但如今 (alla nyn) 凸显出一个强烈的对比, 摆在前头的是危险与艰难的日子。他们将会需要钱囊与口袋, 甚至是刀。刀可能是要照着字面的意义来解释 (Ellis、Lenski 即是如此); 但是根据耶稣一般的教训, 我们很难看出这一点, 祂也不许彼得使用他的刀 (51 节)。这类的考虑引起其他人把这些话当作是暗讽式的 (Tinsley 即是如此); 但它们比较像是象征性的。耶稣用一种生动的方式, 使我们明白门徒们所面对的是非常危险的处境, “因为祂所想的并不是他们的武器, 门徒们所需要的是勇气, 这勇气可以把刀看为比外袍更为重要, 甚至可以交出最后的财产, 但却不能放弃奋斗” (Schlatter, 为 Geldenhuys 所引用)。耶稣接着告诉门徒: 以赛亚书五十三 12 的话就快要应验了。这是新约圣经中几个特别值得注意的地方之一, 在这里清楚地把那章圣经应用在耶稣身上。耶稣认为祂的死是祂要与罪人们同死, 这必然是指这死是代替性的, 耶稣要站在罪人的地位上。既然耶稣都处在这种困境中, 祂的门徒们也就落在危险中。吕优的译法: “对我而言, 这段路的确已经到了尽头。”说明了耶稣与门徒所面临的一些危险。

**38.** 但门徒却不明白耶稣的意思; 他们以为所指的是属世的武器, 因此说他们只能找到两把刀。耶稣回答说: 够了意思不是“两把就够了”, 而是“这个话题到此为止!”。门徒们已经离题太远, 这个话题不必再继续下去了。

### C 极其伤痛(二十二 39-46)

路加只有告诉我们耶稣感到伤痛的地点是在橄榄山上 (马太与马可告诉我们在客西马尼)。他的记载相当短; 其他对观福音书的作者告诉我们: 耶稣走开祷告了三次, 并且记载了祂在第一次与第二次之间所说的话。路加把这个故事浓缩, 只给我们一次耶稣祷告的实例。路加也和他们不一样, 他并没有说耶稣挑选出彼得、雅各、约翰来; 他所强调的是耶稣的祷告, 过于使徒们的失败。郭得特认为这件事非常重要, 因为它把耶稣甘心将自己献为祭物, 与那些在献祭时不能说什么的动物区别出来; “在客西马尼, 耶稣并没有喝这个杯, 祂是同意

要喝这杯。”真正的战争是在这里展开的。

**39.** 路加既没有告诉我们说耶稣到一座园子里去, 也没有说那座园子名叫客西马尼; 只说祂往橄榄山去, 但祂又附带说这是耶稣的习惯。显然在这一整个礼拜中, 或许也可能包括其他时间在内, 在这座山的山坡上过夜已经成了耶稣的习惯。

**40.** 其他福音书的作者都说耶稣自己祷告, 但路加却告诉我们说祂先吩咐门徒要祷告, 免得入了迷惑 (参 46 节; 在马太福音与马可福音中, 是把这个吩咐放在耶稣第一次与第二次的祷告之间)。“迷惑”这个词可能是指导致犯罪的试探, 或是指严厉之试验的时间——一个严格的考验, 就像有些人所说的那样。门徒应该求蒙保守脱离这两类的事。

**41-42.** 耶稣单独地祷告。那时候祷告的习惯是站着举目望天 (参十八 11、13); 但在这个特别严肃的时刻, 耶稣却跪下祷告。祂的祷告显露出人性的自然表现, 面对着那摆在前头的、可怕的死亡, 不禁感到退缩, 所以祂祷告说: 父若愿意, 就把这杯撤去。杯与苦难和神的忿怒有关 (参, 诗十一 6; 赛五十一 17; 结二十三 33)。耶稣所瞻望的这个工作并不容易, 但祂的祷告是以神的旨意 (多过于祂自己的免受痛苦) 为中心。祂祈求让神的旨意能够被成就, 特别说不要成就我的意思。这并不是意味着祂的意思与父神的意思正好相反, 祂的祷告本身可以证明不是如此。但这是强烈确认祂的意愿, 希望父神的旨意能够通行。

**43-44.** 有些非常好的抄本省略了这两节经文, 现中与第二版的 RSV 则将它们放在括弧或注脚里; 但是它们可能应该包括在原有的经文中。一旦抄写圣经的人肯定了他们主的神性, 有些人一定会感到无法接受由天使来加添祂的力量这种说法。他们也一定会认为耶稣极其伤痛这种惊人的细节, 全然表露出太过人性的表现了。如果这些话是原来的经文, 那就有每一个理由可以把它们删掉; 但如果它们是原来所没有的, 我们的确很难想象会有一个早期的文士把它们插入这段经文中。施维策对这些词句的印象非常深刻: 这些“是典型路加的话,

绝不可能是后来才写的”，它们可以获得很好的证实，应该被接受（中文译本及 NIV 皆是如此）。在这个关键时刻，天使的加力补充了耶稣人性的资源。当我们谈到祂的汗珠如大血点滴在地上时，可以对祂强烈的感受获得一些说明。极其伤痛这个字在新约圣经中只有出现在这里。当耶稣面对死亡时，为什么会如此的不安呢？其他人（包括许多从主得着激励的人）都十分平静地面对死亡；导致这么深之感受的，不可能是他们那种的死亡，它是耶稣将要死的那种死亡；在这死亡中，祂被神弃绝（可十四 34）；在这死亡中，神使祂为我们成为罪（林后五 21）。

**45-46.** 在这个伤痛的经历之后，耶稣回到门徒那里，却看见他们因为忧愁都睡着了，“因为愁苦而筋疲力竭了”，就像 NEB 所译的那样。这一定会加添祂的熬炼，在这个关键的时刻，祂最亲密的门徒对祂的感受及对即将发生在他们身上之事的感受竟如此迟钝，以致他们沉睡了，而不是与祂一起祷告、为祂祷告。他们在这个试验上失败了，祂告诉他们要祷告，免得入了迷惑；重复这个指示（40 节）更加强它的力量。他们将会面临进一步的试验，他们必须为着下一次能有正确的态度来祷告。

#### D 捉拿(二十二 47-54a)

路加对捉拿的记载比其他作者的要短；但他仍然记载一些事是属他自己专有的，就如门徒的询问（49 节）、治好耳朵（51 节），以及提到黑暗的权势（53 节）。

**47-48.** 捉拿紧跟在耶稣回到门徒那里以后发生。当耶稣说话之间，犹大与他的助手上来了，路加认为提及许多人就够了，他不像马太与马可那样，告诉我们这些人与公会的关联，以及他们所带来的军队（这一点后来会说明），也不像约翰那样说到与他们一起来的罗马人，他把自己局限在重要的事上。再次，这里指出犹大的罪时，只提醒说犹大是那十二个门徒里的一个。路加说犹大就近耶稣，要与祂亲嘴，虽然他并没有提及实际的亲嘴。他也没有说这是犹大给兵丁们的记号，但这从耶稣的反应显出来了：犹大！你用亲嘴的暗号卖人子么？亲嘴

是人们碰面的时候常见的问安方式（参，帖前五 26），所以，对犹大而言，这是一个很方便的方法，可以向兵丁指出那群人当中哪一个是耶稣，确保他们不会捉错人。但问安的亲嘴是表示友谊与尊敬，甚至是爱；所以，这种出卖的方式似乎特别令人感到可憎。

**49-50.** 门徒想要用武力来抵抗。看见这种局面，他们问耶稣是不是可以使用武力。祂已经对他们说到刀的事（36 节），也引发他们说已有两把刀了（38 节）。他们的思路显然还是沿着这个方式，现在一下就跳到结论：他们应该使用他们所拥有的刀。他们当中有一个人（我们从约十八 10 知道这个人彼得）没有等到耶稣回答他们的问题，就用他的刀攻击，虽然他所能做的，充其量也只是把大祭司仆人的耳朵砍下来罢了。

**51.** 耶稣迅速地拦阻他用刀，虽然祂所说的话主要的意义并不清楚，我们甚至可以怀疑祂究竟是在对门徒或对兵丁说话（参 Goodspeed：“这件事交给我来办罢！”这大概是以捉拿祂的人群为说话的对象）；但前者肯定是比较接近的，耶稣在第 52 节以前都没有对捉拿祂的那群人说话，祂在这里所说的话是“回答”（吕译；和合、思高、现中、RSV 都省略了这个动词；但在希腊文中有）门徒们的行动。这些话的意思有点像“你们且容许到这地步吧！”（吕译）可能意味着“至此为止！”（思高、RSV），或许更好的是：由他们吧！（NEB）有些人认为这句话的意思像是“任凭这些事自然发生罢”；但这或许是相当不可能的。总之，耶稣清楚说明祂不要抗争；祂接下来摸那受伤的人，治好那人的伤口，更明白表现这一点。这个医治很重要。稍后，耶稣将要告诉彼拉多说祂的国“不属这世界”（约十八 36），并举祂的仆人不争战为例来说明。彼得的行动可能会令人怀疑祂的话，但医治受伤的耳朵却抵消了这个行动，无误地显出耶稣对和平的关注。

**52-53.** 如果祭司长亲自在园子中，就可以说明他们的逮捕行动是何等严肃，但路加的意思可能是指重要的神职人员，是祭司当中的领袖，代表着祭司长。守殿官是圣殿警卫队长。长老则是公会的成员，他们的年龄可能使他们在逮捕中做不了什么；但他们的在场，却给前面两群人加增了威严与份量。耶稣把注意力转向这群人所带来的武器，

这些武器若是用来拿强盗的确是很合适；但若用来对付那天天同他们在殿里的人，可就非常不恰当了；它明白地暗示出，在这次的秘密逮捕中有些不可告人之事。你们不下手拿我的意思可能是“你们不想法子捉拿我”（GNB），或“你们不曾下手对付我”（Rieu），耶稣认为他们采取这种方式之行动的理由为：现在却是你们的时候，黑暗掌权了。时候在第四福音书中是指预定的时候——十字架的时候（参十七1），这里可能也略有这种意思，也有恶者牵连在受难中的意思在内（参，西一13，那里用了相同的希腊文词句；亦参，弗六12）。在这次的捉拿行动中，邪恶的势力正在对神发动攻击；摩法特译作：“黑暗的权势随心所欲了”。

**54a.** 逮捕的行动紧接着进行，他们拿住耶稣（这个字未必有暴力的含义在内），把他带到祭司的房子里。率先采取逮捕行动的，是大祭司，而不是罗马人，所以把囚犯带到他那里去。

## E 彼得否认主(二十二 54b-62)

彼得三次否认主，四卷福音书全部都有记载，但却引起一些问题，举例来说：对观福音书一口气记载了这三次，约翰则在第一次与第二次之间插入在亚那面前的盘问。然而，这只不过意味着对观福音的作者一旦开始这个记载，就彻底将它告一段落；没有一个人主张这三次的否认必须一次紧接着一次地发生，其中一定有些间隔（参 58-59 节），在这些间隔期间一定也会发生一些事。另一个问题是：在第一回合之后，向彼得发出挑战的被说成是不同的人，在马可福音中，第二次的否认似乎是由同一个使女所问的问题诱发的，在马太福音中则是另一个使女，在路加福音是一个男人，在约翰福音中则是一群人。对这个问题稍加深思，就可以证明：在这种场合中，一个问题一被提出之后，好像就被围绕在火边其他人所采用，有不同的人谈论这件事，强调出这出戏有不同的参与者。

**54b-55.** 蒲隆模指出：四卷福音书记载耶稣受审问的篇幅，全都比它们记载他被钉十字架的要来得多，他们如此作可以回答一些问题，说明十字架的意义：“耶稣为什么被公会定了死罪？因为祂自称是神的

儿子。耶稣为什么被彼拉多定了死罪？因为祂自称是犹太人的王。”除了彼得之外，没有一个门徒跟着耶稣；不过约翰告诉我们说，有大祭司所认识的另一个门徒把彼得领进院子里去，这显然是指亚那的院子。路加并没有说彼得是如何进到那里去的，他只描绘出有一群人在院子里生火，彼得也坐在他们当中。

**56-57.** 四卷福音书全都同意：第一次的挑战是来自一个使女，约翰更说她是看门的人。她努力地看着彼得（定睛看他的意思是“凝视着他”，指一种仔细的查看），然后说：这个人素来也是同那人一伙的。从一个小使女的口中说出这样的评论，算不得什么可怕的考验。我们没有听到门徒们受到什么控诉，所以没有明显的理由可以说明彼得为什么不承认。但他是置身于仇敌中间，充满了惧怕；他采取比较容易脱身的方法，说：我不认得祂！

**58.** 过了不多的时候，第二个挑战来了。路加并没有特别指明它是来自何人，只是说又有一个人；但他用的是阳性代名词，以及彼得回答时所用的你这个人，都证明这一次是个男人。他所说的超过了使女，断言彼得也是他们一党的。彼得简单地否认了它。

**59.** 第三个挑战比较严重，也更为确定。路加告诉我们说那个人极力的（现中：“一口咬定”）主张他的看法，他的说法并不是试验性的，而是用实在（吕译：“凭事实说”；现中：“毫无疑问”）来开始，然后就提出证据来支持：他也是加利利人。这可能意味着彼得的口音暴露了他的身分。约翰说这个人是被彼得砍掉耳朵那个仆人的一个亲戚，这可能使得他（在花园中或是在院子中）比别人用更长的时间、更仔细地注视着彼得。总之，他的指控很清楚。

**60.** 彼得的否认也一样很清楚。他称他为你这个人！对他所说的一概否认。不可能再进一步地否认了，就像马太与马可告诉我们的，它是用一连串的发咒起誓来支持的。正在这个时候，鸡就叫了。

**61-62.** 我们不知道这个时候耶稣在哪里，祂可能是在廊上俯看着院子，或是从房间往外看，甚至就在院子里，可能是从亚那家被带往该亚法那里的途中；总之，祂就在某个地方，并且可以从那里看见

彼得，祂转过身来看他。只有路加提及这一点，但显然是这一看，使彼得回想起耶稣的预言来。路加以耶稣所说的话提醒他的读者，这些话不容置疑。这使彼得给击垮了，他就出去痛哭。

#### F 嘲弄(二十二 63-65)

耶稣显然是被交给一队兵丁来看守，直到公会正式开庭审讯。他们利用这个机会，纵情胡闹，拿囚犯来开玩笑。他们推断人们把祂当先知看待，所以就把祂的眼睛蒙起来，叫祂说出打祂之人的名字，来证明祂的先知恩赐：“先知！现在猜猜看打你的人叫什么名字！”(Phillips)。路加没有描述其他的细节，只告诉我们说，他们除了暴力之外又加上辱骂。

#### G 耶稣在公会前(二十二 66-71)

耶稣受审讯的细节，并不容易拼凑在一起，因为没有一本福音书作了完全的记载；但它显然是有两个主要的阶段：首先是犹太人的审讯，祭司照着犹太人的律法来定耶稣的罪，想要找出最好的方式可以叫罗马人将祂处死；然后跟着是罗马人的审讯，犹太人的领袖迫使彼拉多判决将耶稣钉十字架。犹太人的审讯本身又可以分成两个或三个阶段：在晚上，是在亚那面前（就像约翰所告诉我们的）与该亚法面前（有些公会的成员与他在一起）的非正式审讯；天亮之后，公会正式开会，可能是企图要将夜间所达成的决定合法化。利用夜晚进行审讯是不合法的，甚至连白天审讯完毕后在晚上作出判决也是不合法的；但是犹太人的神职人员非常匆忙，所以在逮捕耶稣之后紧跟着就立刻进行审讯，虽然那时是在夜间。然后他们在白天集会（这可以为前面所做的营造出合法的气氛），重复进行晚上集会时的重要事情，并加以确认。就算这么做，他们仍是不符合要求的，因为定罪的判决必须到审判后的那一天才能作成（Mishnah, *Sanhedrin* 4: 1）；但他们似乎都认为可以这么做。三卷对观福音书全都告诉我们有白天的这个集会（太二十七 1；可十五 1），路加的记载相当短，他省略了夜间的审讯，只告诉我说耶稣出现在正式的公会前。

66. 路加开始记载天亮后所发生的事。天一亮，就可以合法地举行正式的集合。他说公会是众长老，然后特别说明是祭司长带文士（希腊文或许可以指公会组织的三个部门，如现中：“犹太人的长老、祭司长，和律师”）。

67-69. 很令人好奇的是：没有人对被告提出控诉，甚至也没有传唤证人。相反的，议会要耶稣告诉他们祂是弥赛亚，藉此来定祂自己的罪。但这可不是那么单纯，耶稣说：我若告诉你们，你们也不信。祂跟他们对弥赛亚职分的了解简直是南辕北辙，祂不能单纯地说“是”，假使祂对他们问的这个头衔作出声明的话，他们也一定不相信祂。祂更进一步地说：我若问你们，你们也不回答。关于弥赛亚的职分，祂曾经不止一次问过一些深具洞察力的问题，但他们都无法回答（二十 3 及下、41 及下）；如果祂现在想要问一些问题，来说明弥赛亚职分的真实性质，他们也不会回答；如果祂简单地肯定祂的地位，他们也不会相信祂。从今以后，说明有一个改变即刻要发生。这里与约翰的想法颇为接近，就是说耶稣的荣耀已经开始了（参，约十二 23-24），祂的受死、复活与升天，将要改变每一件事。或许因为弥赛亚职分的讨论是徒劳的，耶稣转用祂最喜欢的词，“人子”；祂说：人子要坐在神权能的右边。右手边是尊荣的位置，坐则是歇息的姿势；所以这句话的意思是：祂完全了拯救的工作后会得着最尊贵的地位。其他的福音书说祂要坐在那权能者的右边，但这本福音书加上了神，肯定可以使外邦的读者更容易明白。

70. 这些话引起了强烈的关注，“所有人”（RSV）都一起问下面的问题。他们前面要耶稣说祂到底是不是基督；现在却直接的问：这样，祢是神的儿子么？既然人有时也可以称为神的儿子，我们必须知道这里所用的定冠词是很重要的〔神的“这”（the）儿子，不是“一个”（a）儿子〕。他们是在问：耶稣是不是自称与神有特别的关系？祂提及人子与在神的右边，对他们而言，祂一定是宣称自己拥有比他们所了解之弥赛亚更崇高的地位。对他们来说，自称是弥赛亚可能是错误的事，但不是亵渎；但这却截然不同，它将耶稣与神性连在一起。祂的回答意味着类似的含义：“这是你们用的字眼，不是我用的；我不

会这么说；但你们既然用了，我也不能否认。”摩法特译作：“我当然是了”，但这太过明确了；亚伯拉罕斯 (I. Abrahams) 否认这个词句是拉比用词的翻译<sup>216</sup>，而且也认为我们不能把它当作是普通的词句；但上下文证明它一定得看作是一个断言。要点是：耶稣对这名称的了解与他们不同，但祂又不能否认它，而祂的回答也就表达出这一种情况。

71. 公会所最关切的就是这个，所以就结束了这次的审讯。它的成员对耶稣想要提出的资格，或祂对这些字词的了解不感兴趣。祂已经接受了，他们所说明的至少祂并没有否认；在他们眼中，这就足以定祂的罪；既然这些话是出于祂自己，就不需要进一步传唤证人。他们都亲自听见了，祂是有罪的。施维策强调：虽然在法律上是合宜的，公会“弃绝耶稣，比院子中的仆人们所做的更不诚实，更为深谋远虑”。

## H 耶稣在彼拉多前(二十三 1-5)

犹太人的领袖定耶稣的罪，是出于许多不同的动机。法利赛人认为祂是一个亵渎者，对祂锐利地责备他们的假冒为善，他们也感到刺痛。耶稣洁净圣殿时，祭司长无疑地会发现他们的收入受到影响；该亚法则指出：祂的存在，在政治上是不利的，祂可能会导致罗马人把保留给他们的一点点自由夺走。所以他们不只是为了一个理由想要置祂于死地，但他们没有这个权力（约十八 31）。罗马人显然不许臣民使用他们自己合法的手续来铲除她的支持者，所以执行死刑的权力仍然保留在巡抚手中。从犹太人的观点看来，这一次麻烦的是：耶稣的罪名是亵渎——自称为神的儿子，这在罗马人看来不是一件应该判死刑的罪；所以犹太人必须捏造他们的控诉，所用的罪名必须是令罗马人感到很严重的。所以，他们控告耶稣自立为王——政治上的革命家。

1-2. “全群的”（吕译）众人都起来，把耶稣押送到彼拉多面前，可以看出抓往公会的深刻感受。这不是一些代表们的事，虽然正式的控诉当然是只由他们当中的一位，或两位所提出的。他们以三点罪状来起诉祂：诱惑国民（一个令人感到好奇的、未明确说明的控诉，意思可能是指叛乱，参 JB：“煽动我们的人民起来革命”）、禁止纳税给

该撒（二十 25 的阴影！），以及说自己是基督、是王（虽然在他们查验祂之时，耶稣已经拒绝使用这个词，二十二 67 及下）。第二个与第三个罪名都很严重，在预料中，彼拉多应该会对这两个罪名中的一个有不好的想法。

3. 在四卷福音书中，彼拉多问耶稣的第一个问题都完全一样，四卷书中的祂也都是强调用词。犹太人所说的，已经使他准备要面对一个顽强的斗士；但是对耶稣稍加一瞥，却又足以证明这种观点是全然荒谬的，它扭转了彼拉多的态度，从他口中发出这个深表怀疑的问题来。耶稣再次使用一个表示出非常勉强才同意的回答（见二十二 70 注释）。祂是犹太人的王（这是路加强调的一个重点），所以祂无法直接地否定它。但祂又不是彼拉多言下之意的王。

4. 路加把下面的过程大大地缩减了，彼拉多所问的问题肯定是不只一个，但路加都越过了这些审讯的细节，直接来到巡抚对祭司长和众人所宣读的判决（也就是说：这是一个公开的声明，而不是私下与那些带耶稣来见他的人沟通），他说：我查不出这人有什么罪来！彼拉多看出耶稣之所以会出现在他面前，是因着犹太人的怨恨，而不是任何罪大恶极的罪状。

5. 但这对祭司长来说可不满意，他们越发“坚持”（思高、现中），这是指激烈的抗议。他们抱怨说耶稣煽惑百姓，又是另一个不明确的抱怨。他们强调祂影响的范围，包括了犹太遍地，以及加利利。

## I 耶稣在希律前(二十三 6-12)

这一小段是路加所特有的。彼拉多显然不愿意处理这件案子，这一点是四卷福音书全都清楚表明的。他看出犹太人在要求将耶稣处死这点上是不肯罢休的，但他也看出这个被告并没有做什么罗马人认为该判死刑的。所以彼拉多想要与这个案子毫无瓜葛，遂使他感到将耶稣送到希律那里去是最合适的。

6-7. 前一节提及加利利是耶稣活动的起点，这就成为彼拉多急不暇择的目标。他立刻就问耶稣是不是来自那个省分，既获得肯定的

答复，就把祂送到希律那里去（关于希律，见三 1、19 注释）。在罗马帝国中，审讯经常是在犯案的省分进行的，虽然它也可以在被告所属的省分来进行。所以彼拉多也可以继续进行审讯，但如果把这件事交给希律来办，却可以表达礼貌上的致意，在法律上说来也是可能的，因为耶稣是个加利利人，属希律所管。希律很可能是上耶路撒冷来守逾越节，希望藉此策略可以取悦他的臣民；所以，他是可以利用的。

8. 分封王非常欢喜。耶稣的名声早就传进希律的王宫，希律长久以来就想见祂（九 9）；他也曾听说过耶稣所行的神迹，指望看祂为自己行一件神迹。“表记”（RSV, *sēmeion*）经常被约翰用来指耶稣的神迹，但对观福音书的作者喜欢用 *dynamis*，“大能的作为”。这个字经常是指神迹有其意义、是意味深长的；但希律所想的不过是令人称奇的奇迹而已。

9-10. 这次的会面一定令希律大失所望。他的许多问题都没有获得回答。这个人所要的只不过是一件无关痛痒、但却能引人侧目的事，耶稣怎能对这个抱着游戏心态的人说什么呢？祂从未拒绝一个真诚的求问者，但希律却不是那一类的人；只有一个人，耶稣根本不对他说什么的，那就是希律。祭司长和文士竭尽全力来控告耶稣；他们不让希律有任何一点释放耶稣的机会。当然了，如果他们能够让他定这个加利利人的罪，那就好得无比了。

11. 但希律既没有满足彼拉多的希望，也没让犹太人遂其所愿。当他得不着他想要的神迹时，他的兴趣就减退了。他应该要释放耶稣，因为他承认祂是无罪的（15 节）；但他却加入他的战士们的行列，一起戏弄被告（参二十二 63 及下），然后就把祂送回彼拉多那里去。他对这件案子毫无兴趣，拒绝去碰它。华丽衣服反映出耶稣是个王的控诉。形容词 *lampros*，意思是“明亮的”、“闪闪发光的”，经常用在白色长袍上，但此处并未说明这一件衣服的颜色，它可能是指一件被丢弃之国王的长袍。戏弄耶稣，说明希律并未认真处理这件案子。这实在是件非常令人震惊的事；神的儿子就站在他面前，希律却只能把祂当作戏谑的对象。

12. 除了我们在此所谈到的以外，我们对希律与彼拉多之间的不睦一无所知。如果是与司法权有关，那么彼拉多准备让希律接手办这件案子，一定是表示他的宽宏大量；但希律却拒绝接办，将它送回给彼拉多（姑且这么说），这时彼拉多可就没有选择的自由了，只得再度将这件案子接过来。

## J 耶稣被判刑(二十三 13-25)

现在我们就看见彼拉多如何被迫判耶稣死罪。但路加却清楚说明，这一点极度违反巡抚的意愿，因为彼拉多承认耶稣是无罪的，事实上，他曾经四次这么说（4、14-15、22 节；约十八 38，十九 4、6）。祭司长要求对一个无罪之人判刑的压力，给彼拉多带来一个可怕的两难之局；福音书都清楚说明他极力想要避免作个抉择。他一开始时想要叫犹太人自己处理这件事（约十八 31），后来又把耶稣送到希律那里去（7 节）。他想要叫犹太人接受耶稣为在逾越节时释放的囚犯（可十五 6），他提议要鞭打耶稣，然后将祂释放（16 节）。但最后，他仍然无法避免作出这个注定的抉择来。

13-14. 彼拉多传齐了祭司长和官府并百姓，证明他准备要作个公开的声明。他重复了他们部分的控诉，也提及在你们面前的审问。这使我们明白路加删除了许多事，它也清楚说明彼拉多曾对这些控诉作了非常仔细的察验，这么做之后，他发现耶稣是没有罪的。

15. 而这个裁决并不孤单；彼拉多说：希律也支持它，因为他把他送回来。AV 译作“因为我差你们到他那里去”，但这是较不重要之抄本的读法，我们应该接受和合本与 RSV 的读法。彼拉多的理由是：除非分封王确信耶稣不是一个罪人，否则他是不会这么作的。

6. 彼拉多提议要在释放耶稣之前先将祂责打，这是颇令人好奇的，也令我们感到震惊；如果祂是无罪的，祂就应该被释放，不必多受什么刑罚。但在罗马法中，轻微的责打有时也与严厉的警告一并施行，以致被告将来会更为谨慎。有些解经家说，这个责罚是用鞭打的方式，并且提醒我们说：根据记载，曾有人因这个刑罚而死。但舒温桓（A. N. Sherwin-White）证实：这里的意思是一种较轻的刑罚<sup>217</sup>。

彼拉多显然是想要平息犹太人，如果他用某种激烈的痛苦发泄在耶稣身上，他们或许会满足，因而同意释放被告。

**17-19.** 以第 17 节出现在 AV、思高译本中的这段话（和合、现中、吕译，皆置于小字、括弧，或附注内），也出现在一些抄本中；但这些话证实是不恰当的，似乎是从马可福音十五 6 取来的。从第 16 节转入第 18 节并不平顺，遂使这段插句受人喜爱，抄写经文的人可能想要改善这两节之间的转折。路加的故事都经过高度的浓缩。在逾越节时释放一个囚犯的习惯（可十五 6；约十八 39）在福音书之外得不到证实，但这种事在别的地方也有，它并不是不可能的。当彼拉多说到释放时，群众立刻喊着要巴拉巴（这个名字之意义是“父亲之子”）。从一开始，他们就清楚表明他们所要的是这个人，而不是耶稣。毫无疑问地，有部分是因为祭司长知道，如何操控环绕在禁卫军周围的这一群人；部分则是因为巴拉巴的党羽利用这个机会，想叫他们的朋友获得释放；部分因为没有一个人曾经认真地想到耶稣是个罪犯，如果他们要让一个囚犯获得释放，那就要一个真正的囚犯。从提及作乱可以知道：巴拉巴显然是我们可以称之为反抗运动的一员。毫无疑问地，在这次的叛乱中，一定会伴随发生杀人（参，徒三 14）的事。

**20-21.** 彼拉多没有立刻放弃；但群众拒绝了他的提议，要求钉他十字架，这是这个不祥的叫喊声第一次出现。在所有的福音书中，要求将耶稣钉十字架，都是在彼拉多提议，以他为节期间蒙恩开释的囚犯后才出现的。

**22.** 彼拉多第三次抗议说耶稣是无罪的（事实上这是第四次，但第 15 节可以视为是报告希律的观点）。路加非常清楚地说明：彼拉多不仅确信耶稣是无罪的，他也一而再地这么说。彼拉多现在显然是拼命想要恢复他那已经被犹太人拒绝的提议——责打与释放（16 节）。

**23.** 暴徒群坚持着，他们的大声催逼所给人的印象是：一场暴动正在开始蕴酿。彼拉多显然一定察觉到：局面急剧变得极为险恶了。暴徒群的叫喊声终于获胜了。

**24-25.** 彼拉多作出他的抉择。路加在这两节经文的开始与结束

都提及犹太人，首先，他们所求的，要彼拉多定案，最后则说他放弃了耶稣，将祂交给他们，任凭他们的意思行。犹太人必须为耶稣的死负责任，我们不能忽略这个着重点。路加不断重复地说巴拉巴是因作乱杀人而下在监里的，藉此强调出他与那无罪的耶稣之间的对比。这也可能暗示“耶稣代替性的死；那犯了死罪的人被释放了（*apolyō*；参六 37），而那无罪的反而代替他受死”（Ellis）。或许我们应该附带说明一下：路加并不是在反对犹太人，也绝不是在为我们今日的反犹太主义（Anti-Semitism）提供理据；他是在处理一群特别的人，主张是他们造成耶稣的死。要求将耶稣处死的，不是彼拉多或他的罗马人，而是犹太人的祭司长和附从他们的人。但这只不过意味着有一群人是难辞其咎的，路加并不是指一整个民族，他的读者也不该如此认为。

## K 耶稣被钉十字架(二十三 26-49)

### 1. 西门背十字架 (二十三 26)

根据惯例，被定罪的罪犯必须背负十字架或十字架的横木到刑场。耶稣开始走向各各他的行程时，背着祂的十字架（约十七 17）；但祂显然因着钉十字架前惯常有的鞭打而虚弱不堪，所以兵丁强迫一个过路人来作这件事。路加告诉我们说这个人名叫西门，来自古利奈，这时正好从乡下来。我们从别的地方可以知道，他的家庭在教会中是为人所熟知的（可十五 21；可能罗十六 13），据推测：他是在那一天，被他所代背十字架的那个人赢得了。

### 2. 耶路撒冷的女子 (二十三 27-31)

这件事只有出现在路加福音中，清楚说明有许多人，尤其是妇女们都对耶稣深表同情。我们务须谨记在心的是：那些大声要求将耶稣处死的人，未必是许多人，他们虽然可以围绕审判厅，但耶路撒冷仍有许多爱慕耶稣的人，我们现在就看见其中的一些人。

**27.** 有许多人对事情的变化感到悲伤，路加说有許多百姓为祂号啕痛哭，给我们留下深刻的印象：大声表示极深的悲恸。路加特别提及妇女们，这是他一向所最关切的对象之一。

28. 耶稣称她们为耶路撒冷的女子！所以组成这一群的乃是居住在城内的人，而不是上来过节的加利利人。在这个时刻，当祂出去受死时，耶稣所顾念的不是自己，而是他们。祂要的是他们的悔改，而不是他们的同情。祂不是在说他们为祂哀哭错了，而是对这座命运已经注定了的城市以及它的居民感到不忍。祂的话引导妇女们越过现在这时刻，注意到一件重要的事，就是这国家的罪恶所带来那不可避免的后果。

29-30. 这种的苦难将要来临，甚至那从来不曾生养孩子的，要被视为是有福的，这正好与一般犹太人的观点相反，他们认为孩子是神美善的礼物（参，诗一二七 3）。因为在那一天，孩子们将要忍受极大的痛苦，所以倒不如没有家庭来得好。先知们曾经说到：众人都要求死，以逃避那将要来的忿怒（何十 18；参，启六 16）。

31. 这句话看来像是一句谚语，至于它的意义，曾有几种不同的提议：如果无罪的耶稣都要受这种苦，那有罪之犹太人又会有什么命运呢？如果罗马人对待一位被他们认为是无罪的人都已如此，那他们将会如何对待那有罪的人呢？如果犹太人都如此对待这位带来救恩的耶稣，那他们该为杀害祂而受什么刑罚呢？如果在他们的罪恶达到极致之前，犹太人都如此行，那他们的罪达到顶峰时又会做什么呢？如果因着现在的事而感到悲恸，那么当后续的灾祸击打众人时，又会如何呢？没有一个是不可可能的，但或许第一个提议是比较适合的。

### 3. 钉十字架（二十三 32-38）

路加非常简略地说到耶稣被钉十字架——为了罪人的得救而献上之至高的祭物。这种处死的方式，是用绳索或钉子把一个人固定在十字架上（它的形状可能像我们常见的十字架，或者像一个 T、X、Y，甚至于 I）。耶稣的手被钉子钉着（约二十 25），祂的脚可能也是如此（参二十四 39），虽然没有一本福音书的作者用这类的词句。有一个角状突出物，可以将被钉十字架之人的双脚交叠在上面，支撑大部分的重量，免得将身体从钉子上撕裂。有人发现一具尸骨，大约是在耶稣同一时代被钉十字架之人的，可能是将双腿弯曲缠绕，然后用一根

钉子穿过脚后跟、固定在十字架上<sup>218</sup>；如此扭曲身体，一定会增加痛苦。钉十字架的死是缓慢的、痛苦的；但值得注意的是：没有一本福音书的作者强调耶稣所忍受的痛苦，新约圣经专注在耶稣之死的重要含义上，而不是在令我们感到悲惨。

32-33. 有另外两个人也同时被钉在十字架上，路加只有说他们是犯人，马太与马可则说他们是强盗。这三个人被带到一个地方，名叫髑髅地（吕译：“头盖骨”；拉丁文是 *calvaria*’ 英文 Calvary——“加略山”即由此而来），之所以叫这个名字，理由不详，一般都主张是因为耶稣被钉十字架那座山的外形，但无论是路加或其他任何一位，连山都没有提到，更不用说它的外形了。四卷福音书的作者全都告诉我们，耶稣被钉在另外两个人的中间，显然是要说明这个事实：耶稣是以罪犯的身分被处死的（参二十二 37）。在受死的时候，耶稣被列在罪犯之中（参，赛五十三 12）。

34. 这个祷告在经文上有点问题，有许多最好的抄本都没有，因此有许多批判学者主张应该拒绝接受它，因为它如果是真的，几乎不可能被删掉。反对这个看法的事实是：其他非常好的抄本都证实有这段话，早期的抄写者很可能想要删掉这段话，反映出或许神不会赦免这个有罪的国家。主后七十年及以后所发生的事，让人看来像是绝无赦免之可能的。但我们应该接受这些话是真的，它可以说明耶稣自己的灵，关怀那些将祂钉死的人。祂并没有将祂代祷的对象界定在狭窄的范围内，祂所用的他们，可能同时包括了该为钉十字架负责的犹太人，以及那些执行这个工作的罗马人（参，徒二 23，三 17，十三 27-28；林前二 8）。习惯上，一个被钉十字架之人的衣服是行刑之人的额外津贴；这一次，这件衣服被他们瓜分了，并且为了无缝的里衣而拈阄（约十九 23 及下；参，诗二十二 18）。

35. 路加将多数人描绘成只是在一旁观看。死刑是在公开的场合执行，这一次无疑会有很多人参与。但那嗤笑耶稣的是官府，不是百姓（参，诗二十二 6-8）。当他们说到祂拯救的行动时，是彼此互相说话，而不是向着耶稣说的。他们用了两个名称：“神的”（RSV）基督与神所拣选的。没有证据可以证明，耶稣曾经多方使用这两个名称

中的任何一个，所以他们为何会这么说多少有点神秘，但两个名称都说出神特别的恩宠，无疑地，他们是在说反话，用神的恩宠来凸显出耶稣实际的状态——就在十字架上。

**36-37.** 我们读到在钉十字架开始时，有人拿麻醉性的酒给耶稣，祂拒绝了（太二十七 34；可十五 23），而就在祂临死前，有人拿醋（也就是说：廉价的酒）给祂（约十九 29）。但只有路加告诉我们：兵丁之所以这么做，是与他们自己戏弄祂的举动有关（参，诗六十九 21）。他们叫耶稣救祂自己，如果祂是犹太人的王。

**38.** 四卷福音书全都提到十字架上的牌子，这一种牌子是要宣告被处死之人的罪名；四本福音书对耶稣头上这块牌子的教导全都不一样，但因这牌子本身是用三种文字写的（约十九 20；思高、和合本小字、AV、RSV 边注在此所用与之相符的话，没有很好的证明，应该拒绝），我们无法得知这四位福音书的作者分别是根据那一种文字报导的，因此这一点也不奇怪。很清楚的是，彼拉多是在宣布：耶稣是以犹太人的王这个身分而死的。他是在对那些催逼他的犹太领袖们作出顽强的报复；但他也是在宣告耶稣的王权，这个主题对路加而言是非常重要的。

#### 4. 悔改的强盗（二十三 39-43）

这件事是路加所特有的，而马太与马可都只有告诉我们说，与耶稣同钉的两个强盗都讥诮祂。事实上，那两本福音书的作者可能是在说：“这是罪人反应的方法”（或许是不知有一个强盗悔改）。或者这两个人可能都是以辱骂耶稣开始的，但一个人的内心起了改变。

**39.** 这是我们在其他对观福音书中所见的态度。这个强盗问：祂不是基督吗？他的问题所预设的答案是“是的”，但这是恶毒的讽刺。他叫耶稣拯救他们，却根本不相信祂能做这件事。

**40-41.** 他的同伴责备他。本革尔认为，他处在“格外艰困的十字架上”可能与态度的改变有关，因为“归正很少发生在柔软而舒适的床榻上”。他的问题应该理解为“你连上帝还怕不怕吗？”（吕译、思高、Barclay）他可能相当惧怕神，而在他目前的处境中，他一定更加

惧怕。这位改变了的强盗接着就说明他们两个人受刑是应该的，他们已经违背了律法，他们现在所受的苦是罪有应得，但耶稣不是如此：祂没有作过一件不好的事。由此看来，认为耶稣无罪的说法，一定流传甚广。

**42-43.** 然后这强盗就求耶稣纪念他，也就是说：对他有益的纪念。抄本可以有不同的读法：“在祢的国里”（也就是说，在王权特有的荣耀中；参，现中：“祢作王临到的时候”）、或“进入祢的国里”（也就是说：当祢进入祢作王的状态中时；参，吕译：“祢进祢国的时候”，NEB：“当祢坐在祢的宝座上”）。前者当然是比较多提及弥赛亚在得胜中再回到地上来，后者则是提及祂藉着死进入下一个世界的国度中。两者都有很好的抄本支持；但或许说成“进入祢的国里”是比较好的读法。我们不容易完全明白，这悔改的强盗如何能对耶稣的位格与工作有所了解；但他的话可以证明他至少体会到，死不是每一件事的终点，在死亡之后乃是国度。耶稣对他的保证，所给予他的比他所要求的更多。他不仅要在国度里有一席之地（无论这国度在何时建立起来），他更要在这一天就进到乐园里。实在凸显出下面的话是强调的、重要的（见四 24 注释）。今日有时会被说成是与前面的话连用（译注：即译成“我今日实在告诉你”），但这似乎毫无理由；几乎所有的学者都同意：它是与在乐园里连用。这个波斯字的意思是“园子”，在旧约圣经中用来指许多种园子，尤其重要的是用它指伊甸园。或许因为这样，这个字变成用来指蒙福之人在来世的居所（参，林后十二 3；启二 7），在这里就是这个用法。耶稣向这个人保证：在不久的将来，他就要蒙福——一种与祂自己（同我）密切联合的福。

#### 5. 耶稣的死（二十三 44-49）

路加对耶稣之死的记载，着重在它的安详与它对那些观看之人的影响。

**44-45.** “第六时辰”（思高、吕译注）是在中午时分。一天分成十二部分，从黎明开始。一个时辰在一年中的不同时候有不同的长度，但第六时辰总是在正午时候。在约翰的记载中，当彼拉多预备要对耶

稣作出判决时，“约莫第六时辰”（约十九 14，思高），马可说“正是第三时辰”（可十五 25，思高）。我们务须谨记在心的是：古代人测量时间的方法不像我们那么精确，在钟表出现以前，他们能怎么办呢？在古代文件中，一天所有的时间都倾向于近似值。所以，约翰一定是指彼拉多在早晨稍晚时宣判，路加是说耶稣约在中午时被钉在十字架上，马可的意思可能是指钉十字架发生在比较早一点的时候，或者可能是指钉十字架时正值早晨时刻。福音书的作者们显然不只是彼此重复，但也没有重要的矛盾。路加接着说：有三个小时，遍地都黑暗了。他并没有说是什么因素导致这种现象；有些译经者与解经家说是日蚀，他们错了，日蚀不可能发生在月圆之时（这当然决定了逾越节的时间），我们不该坚持说路加的语句是这个意思。他一定不是将这黑暗与天文学的现象连在一起，而是与导致耶稣之死的可悲事件连在一起。殿里的幔子裂开也是这样，这是将至圣所与圣殿其余部分隔开的幔子（另一个幔子是隔开圣所与平民可以进去的地方，但这似乎比较不可能），预表隔断——与神远隔。幔子在此时裂开，乃是具有预表的含义，说明这个真理：耶稣的死已经开通了这条进到神面前的道路（参，来九 3、8，十 19 及下）。或许也有可能是像郭得特所想的：圣殿不再是神的居所。

46. 当耶稣用诗篇的话将自己交托给父神时（诗三十一 5），祂这临终之言很美地表达出祂的信靠。马太与马可用这些话：“我的神！我的神！为什么离弃我？”（太二十七 46；可十五 34）来强调耶稣的死——为罪人受死的可怕性质。路加不是在说这个，但他也不是在否认这个洞察力。他正在强调的是：在祂那可怕的死亡中，极为矛盾的是：耶稣与父合而为一，祂正在遵行父的旨意。译作气就断了的这个字（*exepneusen*）不是经常用来说到某个人死了的字，事实上，福音书的作者没有一个人说“耶稣死了”，这可能是他们用来表明这个真理的部分方式：在耶稣的死里，存在着某种最不寻常的事。

47. 路加接着叙述有些看见耶稣断气之人的反应。百夫长（他一定是负责执行死刑的）归荣耀与神（现中：“颂赞上帝”），这似乎意味着他对耶稣所表达的赞词是不知不觉的举动。耶稣是个义人（这译

法比 RSV 的“无辜的”要好），也就是说，祂是蒙神悦纳的。卡利斯主张说：“在耶稣的死里，这百夫长看见神在作工。”<sup>219</sup> 这百夫长认识了祂的公义，因此就赞美神。马太与马可是用“神的儿子”，但路加所用的字眼比较能够用来表达罗马人的感受。蒲隆模改写为：“祂是一个好人，相当够格可以称神为祂的父。”

48. 众人一定是耶路撒冷人，他们对耶稣没有多大兴趣，他们来到这里只是要看看行刑的情形；但是他们非但没有获得娱乐，反倒因着所见的一切而悲伤，都捶着胸回去了。有许多人认为，这个反应为五旬节那天成功的讲道作好了准备工作，那天在这座城里有三千人相信（徒二 41）。为什么有这么多人呢？部分的答案肯定是：那些看见钉十字架情景后回家去的人，他们的内心翻腾不已，并且认真思考。

49. 很令人好奇的是：路加并没有提及这件事对跟从耶稣之人的影响。他告诉我们说他们当中有些人也在场，但他特别提及一些妇女们，这也符合他的特色。不过，他只告诉我们说，这些人都远远的站着（靠得太近可能不是善策），看这些事。

## L 耶稣的埋葬(二十三 50-56)

所有福音书都一致说亚利马太的约瑟带头埋葬耶稣，也有一些妇人与他同去。除了我们在这件事中所看见的以外，我们对祂一无所知。

50-51. 亚利马太的地点并不清楚。但约瑟既然在耶路撒冷附近有座坟墓，他显然已经离开家乡，住在京城里。他是公会的一员（议士），但路加清楚说明他并不赞同将耶稣处死，他当时一定不在场，因为当时的表决结果是全场一致同意（注意二十二 70 的“都”；可十四 64）。路加提及他的善良品德，以及他素常盼望神国。他可能是用这种方式告诉我们：约瑟是跟从耶稣的人（参，太二十七 57；约十九 38）。

52-53. 要埋葬耶稣显然必须先取得彼拉多的许可，约瑟这么作了。他将耶稣的身体从十字架上取下来，用细麻布裹好（约翰说到长布条或绷带，约十九 40；裹尸布可以把整个身体包裹起来）。坟墓是石头凿成的，从来没有用过（坟墓价钱昂贵，通常都尽其最大限度来

使用；现存这个时期之犹太人坟墓，经常都有几个房间，所以可以容纳许多尸体；译注：读者可参看思高圣经所附“耶稣时代坟墓的构造”，1676页）。我们从他处得知：约瑟这个坟墓是为自己预备的（太二十七60）。

54. 预备日是在星期五，众人要在这天为守安息日预备妥当。由于安息日不可做工，而星期五即将结束，太阳一下山，安息日就开始了，所以，埋葬的工作必须略为匆忙来完成。

55-56. 忠心的加利利妇人看着这些事，直到结束。根据犹太人的风俗，尸体必须用香料香膏包裹，但这时却没有足够的时间来做这件事。事实上，在节期时膏抹尸身并不受禁止（*Shabbath* 23: 5），但却有其他的禁令，诸如预备棺材或坟墓（*Shabbath* 23: 4）或甚至移动死人的四肢，都有禁令限制（*Shabbath* 23: 5），所以必须尽快埋葬。他们把身体安放在坟墓里，然后妇女们就回去她们居住的地方，预备好必须用的材料，等安息日过去时可以作适当的膏抹。他们预备妥当后，就顺服律法，在安息日安息了。在约翰福音中，尼哥底母所带来的香料与身体一起埋葬了；在路加福音中，妇女们在安息日前预备香料；在马可福音中，妇女们在安息日结束后买香料；但在马太福音中，根本没有提到香料。我们或许应该将这一切理解为：在星期五的埋葬必须仓促进行，只能利用手边现有的香料；然后，忠心的妇女们在安息日前后，为了完成埋葬的工作而作了必要的预备。

## VIII 复活（二十四 1-53）

四本福音书没有一本描写复活，毕竟没有一个人看见这件事；但他们全都强调它极度的重要性，虽然方式大有不同。有些事是所有的记载都共有的，就如：空坟墓、门徒们不愿相信耶稣已经复活、第一次的显现是向妇女们这个事实，以及有限几次的显现等；甚至在描写同一的显现时，每一本福音书的作者都以他自己独特的方式来叙述（如：路二十四 36 及下；约二十 19 及下）。这就使我们很难有条理地排列显现的顺序。有些批判学者更主张说，记载上的差异显出这件事

不可能发生，这是不正确的，因为安得与温翰（John Wenham）——举例来说——就已做出可能的合参来<sup>220</sup>（就像其他人所做的一样）。我们不一定要接受他们任一位所提出的解决方式；但不可否认的是：每一个人所排列的顺序，都将这些记载所提及的显现全部包括在内。路加珍贵之处是记载走向以马忤斯的奇妙故事，他所记载的其他复活故事也都具有他自己的特色，与我们在别的地方所读到的不同。值得注意的是：他的叙述集中在耶路撒冷，完全没有谈到复活主在加利利的显现。

### A 向妇女们显现（二十四 1-11）

1. 安息日当然是第七天，所以七日的头一日就是我们的星期日。安息日是在星期六的日落时分结束，但在夜晚那几个小时几乎不能做什么；所以妇女们在星期天一大早就起来了，“在黎明破晓时分”（Fitzmyer）出发到坟墓去。她们带着香料，证明她们是想要去完成埋葬耶稣的工作。

2-3. 马可告诉我们说：她们去的时候，讨论着如何将那么重的大石头从坟墓口辊开；路加只说：当她们抵达时，发现它已经辊开了。后来，当主所爱的那门徒来到坟墓时，他不敢进去（约二十 5），妇女们却没有这样的踌躇；然而，她们进去之后，却不见主耶稣的身体。

4. 妇女们“恍然若有所失”（NEB）是很自然的。现在有两个人站在旁边，衣服放光（参，徒一 10），我们显然应该将这两个人解释为天使。马太说有一个天使把石头辊开，并且对妇女们说话；马可提到当她们进到坟墓后，看见一个少年人穿着白袍；约翰则提到有两个天使穿着白衣，对抹大拉的马利亚说话。这一切显然都是指天使说的，至于有时说是一个，有时又说两个，我们却不需为此而忧心。就像许多解经家所指出的一样：发言人比他的同伴重要多了，因此有可能只提及发言人而不提及其他人。我们也不必过于在意这些天使是坐着（约翰福音中）还是站着（在这里），以及他们的话在不同的记载中并不一样；不许天使改变他们的姿势是吹毛求疵的苛求，也毫无理由认为他们就只说了一次话。而且，约翰说到他们时，是与不同的事有关的。

问题肯定会有，但这些琐碎的差异所要告诉我们主要的事是：这些记载是各自独立的；而且对天使的理解可能需要属灵上的认知，所以不可能所有人都有相同的看见。

5-7. 妇女们的反应乃是惧怕，将脸伏地是表示在如此伟大之人物面前的尊敬。天使首先问：为什么在死人中找活人呢？这个惊人的问题立刻就触及整件事的根源，耶稣不应该被认为是死了，所以不要在死人中找祂。有许多批评家拒绝“祂不在这里，已经复活了”这句话，因为在一本重要的希腊文抄本以及一些其他的权威版本中找不到它（参，吕译），他们辩称，这可能是取自马可福音十六 6；但相反的说法是：这些话可以从绝大多数的抄本获得证实，包括非常古老的 P75，而且第 23 节似乎也暗示这些话，它们应该被接受才对。被动语态，“已经被复活了”（*ēgerthē*）说明了这个真理：是父使祂复活了。天使接着提醒妇女们：这与耶稣还在加利利的预言是一致的；那时祂曾经说：祂要被钉在十字架上，第三日复活（参九 22；离开加利利之后仍然继续说到这个教训，十七 25，十八 32-33）。马太与马可省略了这句话，但他们也把路加没有提及的告诉了我们：耶稣要在祂的门徒之前往加利利去，他们要在那里看见祂。路加省略了这一点，可能是因为他不想要将耶稣在加利利的显现包括在他的记载中。

8-9. 她们回想起来了，这显然有几分说服了她们。她们从前曾经听见这句话，但耶稣经常以隐喻的方式说话，她们可能也是如此理解这些与复活有关的奇怪话语，现在她们发现，耶稣原来是要她们照着字面来理解这句话。妇人们就回去找十一个使徒，把这个消息告诉他们，也告诉了其余的人，也就是其他在当地跟随耶稣的人。

10. 路加列出了一些妇女的名字：抹大拉的马利亚是头一个看见复活主的（参，可十六 9），在四本福音书的复活故事中全都有提到她；但除了与钉十字架和复活有关的事之外，我们只有在八 2 听见过她（见该处的注释）。约亚拿只有在这里与八 2 提及（见该处的注释）。“雅各的马利亚”（与可十六 1 一样）通常应该解作“雅各的妻子马利亚”（吕译注），但和合本与 RSV 之雅各的母亲可能是对的（参，可十五 40）；她似乎就是马太福音二十八 1 的“那个马利亚”。这些妇女还

有与她们在一处的妇女（包括撒罗米，可十六 1），把她们所见所闻的告诉使徒们。

11. 但这些高傲的男士们并不以为意。在他们看来，这件事是“胡说八道”（现中、NEB；思高：“无稽之谈”），就不相信。使徒们并非轻易相信的人，只需要一点点藉口，就会反驳这种复活的说法。他们是彻底的怀疑论者。甚至当他们所熟识的妇女们把她们的经历告诉他们时，他们仍然不肯相信。显然还需要有无可拒绝的证据才能说服这些怀疑论者。

## B 彼得在坟墓(二十四 12)

吕译、RSV，以及一些权威性抄本省略了这节经文（虽然可以在左脚中看见），大概是因为它若是原有的经文，很难了解为何会有人将它遗漏掉；但我们也可提出一些理由：有些抄写圣经的人可能认为没有提及约翰，这显然与第四福音书矛盾，或者他们认为这节经文很难与第 24 节调和。几乎我们所拥有最好的权威性抄本都有这节经文，伯撒抄本（Codex Bezae）与其他具代表性的西方经文是唯一值得注意的例外。有人提议说这是约翰所叙述之显现的快速浓缩，这说法站不住脚；如果约翰是它的来源，为什么没有提及主所爱的那门徒呢？尤其是那段故事又是以他的相信为高峰（约二十 8）？至于我们所关心的彼得，他进到坟墓里是约翰福音中重要的事，而路加却未提及；另一方面，路加告诉我们：彼得回去的时候，心里希奇所成的事，这却是约翰没有提及的；根据这些差异看来，我们很难相信这节经文是来自约翰福音。如果它不是来自约翰福音，那么从它那具有压倒性之证据看来，它应该被接受，像 Moffatt、Leaney、Harrington、JB、GNB、NIV、和合、思高、现中所作的一样<sup>221</sup>。它告诉我们彼得对妇女们所带来之消息的特别反应。他跑到坟墓前（第 24 节似乎提及这个举动），见细麻布独在一处，这凸显出坟墓已空的事实。但彼得仍然不相信复活，因为他回去时心里仍然希奇所成的事；不过他至少留下深刻的印象，知道某件奇妙的事已经发生了。

### C 往以马忤斯的路上(二十四 13-35)

这个迷人的故事是所有的复活故事中最受喜爱的一个。这是主少数几次显现中的一次，对象则是这些卑微的、相当不为人知的门徒，非常动人。而且，这个故事如此生动，以致有些人主张它一定是来自这两个人中的一位，那位未提名的门徒甚至可能是路加自己；然而，其他人则认为，这只不过是这位福音书作者的文学技巧的一个明证。

**13-14.** 正当那日将这个故事与复活当日所发生的其他事件，紧密地连结在一起。路加并没有提及他所写这两个门徒的名字，只说门徒中有两个人。他精确地提到，以马忤斯的位置距耶路撒冷“六十个斯他丢”〔吕译注；和合：二十五里；约七哩；一斯他丢 (Stadion) 是六百零六又四分之三尺〕。这个位置现在无法确认，因为所提出的每一个位置都有其困难（关于这些提议与文件，见 BAGD）。路加并未说明他们交谈的主题，但这一切事一定是指空坟墓与天使的事。

**15-16.** 就近这个动词可以指来自任何方向的接近，但当这两个人说到耶稣时，说祂来自耶路撒冷（18 节），意思一定是指祂在他们旅行时赶上他们。有许多次，复活的耶稣在开始时都没有被认出来（太二十八 17；约二十 14，二十一 4），现在即是如此。但这一次似乎是暗示：门徒们多少受了拦阻，无法认出耶稣来。这是神的干预，只有在稍后他们才能知道祂是谁。或许就像福特所提议的一样，路加是要我们发现“我们不能看见复活的基督（虽然祂与我们同行），除非祂愿意将自己向我们显露”。

**17-18.** 耶稣问到他们谈论的主题，他们因此就站住，“看来怏怏不乐”（Hendriksen）。他们显然深深受到事情的转变所打动。革流巴现在第一次被引介，除了这个故事之外，我们对祂一无所知。他认为刚刚与朋友谈论的事是常识，他想这陌生人是“耶路撒冷居民当中，唯一不知道这几天在那边发生了什么事的人”（现中）。这显然是那时在京城许多人口中谈论的一个话题。

**19-20.** 耶稣问：什么事呢？他们的回答非常具有启发性。他们认为耶稣是个先知，他们对祂的位格的认识是有限的；然而，根据他

们对救赎的盼望（21 节），他们一定认为祂不只是这样。无论如何，他们一定对祂的作为与祂的话语留下极深刻的印象，因他们形容祂说话行事都有大能。他们在耶稣身上看见神的大能。但是尽管如此，他们接着就解释说犹太人的官府将祂杀害了。要注意的是：他们说把祂解去并钉在十字架上的，不是罗马人，而是祭司长和我们的官府。提及祂被人定了死罪，是涉及罗马人，但主要怪责的对象却是犹太人。

**21.** 这两个人（可能还有其他人，我们的意思可能是“我们基督徒”）曾经盼望那要赎以色列民的就是祂，他们曾经把祂看作是所应许的拯救者。在古代世界，救赎意味着付代价的拯救。难以理解的是神竟会付赎价给任何人，所以必须将以祂为主词的概念加以修正。但是仔细查验这类经文后，证明它们倾向于表达神付代价来拯救的思想（举例来说，祂可能被描绘成为了祂自己而尽极大的努力），没有人能知道这代价的大小，直到在加略山上。但救赎概念的使用，却表达出以色列人的盼望，以及肯定神必眷顾。

**22-24.** 这两个旅客特别提及从妇女们获知的，有关空坟墓与看见天使显现的消息。他们并没有说是谁往坟墓那里去证实这些消息，但复数的我们的几个人证明彼得并非单独前往的。妇女们的消息获得了证实，至少空坟墓是个证据。但这两个人的结论却是悲伤的：只是没有看见祂（强调最后这个字；参，吕译：“至于耶稣呢，他们却没有看见”）。显然那些往坟墓去的人曾经盼望看见耶稣，却没有看见，遂使他们对妇女们所说的话存疑。

**25-26.** 他们的话惹来他们的同伴一番相当尖锐的责备。用无知的人哪来翻译 *ano etoi* 可能有些太强烈了，NEB 的译法表达得更好：

“你们太迟钝了！”这些话当然不是一种恭维，而是表示这两人所作的还不及合理的期望。附带一提的是：人在希腊文不一定限于指男人，因为这两个人也可以是夫妻（参十七 34；见该处的注释）。有些人认为革流巴的同伴就是路加自己，其他人则认为是那叫西门的；但是事实上我们根本无从得知。耶稣接着指出：问题的根源在于他们无法接受圣经预言中所教导的。先知们已经说得够清楚了，但革流巴与他同伴的心却不够敏锐来掌握其意义。一切这个字可能很重要，他们无疑

已经明白对弥赛亚之荣耀的预言，但是认真领受对祂使命的幽暗面的预言，却完全是另一回事；但预言中确实有幽暗的一面。这意味着受难并不只是个可能性，可能变成事实，也可能不会，完全看环境而定。受难是应当的，它乃是照着先知书上所写的，必定要发生。基督必须受苦；但那并不是终点，祂也必须进入祂的荣耀。神并不是被打败了，祂乃是藉着祂的基督之受苦而得胜。

27. 耶稣开始作系统的研经。摩西和众先知构成了开头的部分，但祂还接着说到凡经上所指着祂自己的话。我们从这里看见一幅图画：旧约圣经的所有部分全都指向耶稣。路加并未说明主选用了哪些经文，但他却清楚说明整本旧约圣经全都涉及在内。我们可能不应该将这理解为选用一些经文来证明，而是表示旧约圣经从头到尾都在朝着神一贯的旨意成就——最终这个旨意必须要指向十字架。旧约圣经从头至尾都可以看见罪的可怕，以及神那深而又深的爱。至终，这两者的结合遂使加略山成为不可避免的。这两个人对旧约圣经所教导的，有了错误的观念，因此就对十字架有了错误的观念。

28-29. 当他们接近旅程的终点时，耶稣好像还要往前行。假使他们没有强迫祂留下来，我们也毫无理由认为祂一定会这么做。我们不应该将这句话解释成耶稣在演戏；若没有受到邀请，耶稣一定不会留下来。但这两个人对祂的解经留下非常深刻的印象，所以他们就强留祂同他们住下。这可能意味着住在他们当中一人的家中。有些人提议说他们是住在客店里，但唯一的证据是耶稣在擘饼时采取主动（30节），这通常是主人所做的。这似乎绝不可能是合适的说法，比较可能的是他们进到一个人的家里去。日头已经平西了的意思是该停止一般旅行的时候了。天黑之后，道路黑暗难行，可能也有来自盗匪或野兽的危险，暂时停下来休息会更好。

30-31. 坐席的时候，耶稣作了犹太人开始用餐时常见的举动，虽然它们照正常说是由主人来做的，而不是由客人。关于整个过程，请见九 16-17 的注释。饼通常是在饭前的祝谢祷告时擘开的。有些人认为在此是提到圣餐服事中的擘饼，但这似乎离题太远了。假如真是的话，它一定是个非常令人好奇的圣餐仪式，才开始，开头的动作忽

然就停止了，而且我们可以看见这个仪式之后也没有再完成，这是相当离谱的。无论如何，这两个人并未参与最后的晚餐（参二十二 14；可十四 17），所以他们不可能回想起耶稣那时的动作，而且这里也没有提到酒。然而，这动作却也扣人心弦，或许他们头一次看见耶稣手上的钉痕。或许刚好是神的时候到了，他们的眼睛“忽然开了”（现中；参，吕译、思高），意思可能是指：神拣选这个时刻，使他们明白这就祂的儿子。总之，他们认出祂来了。这时候，“耶稣竟从他们眼前不见了”（吕译）。

32. 一认出那与他们同行的乃是主，他们就明白了路上所发生的事。他们想起他们的心在他们里面何等火热，耶稣的解经显然深深地打动了他们。他们说祂为他们“打开”（和合：讲解；参，吕译：“开讲”）圣经。当祂在说的时侯，隐藏在圣经话语里面的意思就清楚了。

33-35. 他们的直接反应是要告诉其他的信徒。他们似乎没有吃完那顿饭，因为他们立时（RSV 直译可以作“同一个小时”）意思是“即刻”，而不是“在一小时之内”）就起身离去了。他们用时候已晚来强留耶稣，现在这个理由根本就对他们自己起不了什么作用。到了耶路撒冷，他们找到了十一个使徒，以及与他们聚集在一起的其他门徒们，但是路加并没有说是哪些人。他们却满有主复活的消息，因为主已经现给西门看了！（参，林前十五 5）。他们原本不准备采信妇女们的话；但西门可就另当别论了，他如果说自己已经看见耶稣，那么主果然复活。所以革流巴与他的朋友就谈起耶稣与他们同行，以及祂在擘饼的时候被他们认出来的事。祂被他们认出来的方式显然给他们留下了深刻的印象。

#### D 向门徒显现(二十四 36-43)

这十分明显就是约翰福音二十 19 以下所描写的同一次显现；但差异之处证实这两个记载是各自独立的。路加丝毫没有说到耶稣向门徒们吹一口气，也没提及圣灵或宣布罪的赦免或留下等事；但两个记载所提及的是复活日当天的同一时间。在两个记载中，耶稣都向门徒指出祂的伤痕，也都有平安的问候。

36. 这件事紧跟在那两个门徒从以马忤斯回来之后，耶稣显现时，是他们正说这话的时候。路加并没有像约翰一样说到门都关了（即上锁了），但他提到耶稣亲自站在他们当中就似乎有这个意味。人会受阻隔，但复活的主并不受限制，祂忽然显现、忽然消失都强调这一点。RSV 与吕译将愿你们平安这问候放在注脚里，似乎是太轻易接受西方经文的另一个例子。所有重要的希腊文抄本都有这句话，只有一个例外，而约翰福音中也有这些话的这个事实（所以也可能是一个抄写者从那里抄来的），本身并不足以构成摒弃它们的理由，因为支持这句话属于原来所有的证据确凿。它们代表的是当日一般的问候。

37. 门徒们惊慌是不足为奇的，毕竟，复活主忽然显现在他们当中，一定给他们带来一些冲击。至于他们害怕就不是这么容易明白了，因他们刚刚才听到那两位来自以马忤斯的门徒说“主果然复活！”但是接受别人说到的主显现是一回事；而当门虽上锁，主仍忽然出现时，亲自接受这个事实，全然又是另一回事。他们以为所看见的是魂（即现中所译的：“以为见到了鬼”），这种反应不足为奇，惧怕乃是对超然事物的自然反应。

38-40. 耶稣接着就使祂的门徒们平静、安心。祂先问起他们愁烦以及起疑念的原因。祂把他们的疑惑摊开来，并解决掉。祂邀请他们摸祂，并且提及骨与肉，证明耶稣复活的身体具有物质的层面，或至少可以随自己的意思来附从物质律。你们看我的手、我的脚！可能是邀请他们来注视祂的伤痕，以证实那站在他们面前的真是耶稣自己。摸祂就可以证明祂不是鬼魂。RSV 与吕译删除了第 40 节（西方经文所遗漏的）是不当的，除非我们准备把否决权交给西方经文，不然就应该接受这节经文。并不是因为约翰福音提及耶稣的手与肋旁（约二十 20），所以这就是从那里而来的。这节经文说明了，耶稣照着祂的话所暗示的去做，将钉痕的位置指给门徒们看。

41-43. 对这一小群人而言，这一切似乎好得不像真的，他们喜得不敢信。所以耶稣为了除去他们的不信，就叫他们取些食物来，然后祂就吃了。AV 在一片烧鱼（关于在耶路撒冷可以得到鱼，参，尼十三 16）之外又加上“一块蜜房”（和合本小字），但这是较不重要之

抄本的读法，不应该接受。

## E 圣经的应验(二十四 44-49)

圣经的应验是路加的重要主题之一，他认为神在那些古代的著作中早已立定祂的旨意，然后将祂所预示之事付诸实现。祂并不因恶人的阴谋而受挫。

44. 这就是我……的话，意思即“所发生的这些事，尤其是复活，代表着我所教导你们之事的实现”。耶稣在祂的教训中包括了受难与复活的预示，足以使跟从祂的人不致因所发生之事而感到惊讶。祂可以说我从前与你们同在之时，因为祂现在的同在（以及其他类似的场合）是属于额外的。决定性的转折点已经出现，祂不再住在地上。将圣经分成摩西的律法、先知的书，和诗篇（希伯来文圣经的三大部分），这种严谨的分法说明圣经没有一部分是不为耶稣作见证的。附带一提的是，这是新约圣经中唯一明确提及这种三重分法的地方。

45-46. 跟往以马忤斯的路上一样，祂开他们的心窍（32 节）。祂证明圣经说到一位受苦与复活的弥赛亚。路加再次说明这个事实，但没有告诉我们耶稣的论点是依据哪些经文。

47-48. 这一次，耶稣进一步指出预言如何应验在祂的受难与复活上，并且也应验在悔改赦罪的道上。经常有人说，路加并不认为十字架是赎罪性质的，所以将赦罪与受难相提并论的这些话是很重要的。路加可能不是按照新约圣经其他作者的方法来强调赎罪，但赎罪却是他教训的一部分。奉祂的名将这悔改赦罪与耶稣的所是和所做成的连结起来。人们受呼召要悔改，并不是基于一般的原则，悔改也并不是经常都可以得到的；路加正在谈论的，是基督所为人做成的，以及藉着祂所可以得到的。他提及万邦，表现出这位福音书作者的普世主义。可以获得赦免的，不只是一些虔诚之人或爱国主义者，而是所有的人。从耶路撒冷起这句话，在文法上可以与上一句连用（即从耶路撒冷起直传到万邦），也可以与下一句连用（即“从耶路撒冷起，你们就是这些事的见证”，RSV 边注），较可能的是与前一句连用（如：和合、RSV），但至终并没有什么大差别。福音要被传给万邦及要为基

督作见证，这两件事都必须由现在在耶路撒冷这些人来执行。这是他们的见证开始之处，这也是普世福音化开始的地方。

49. 复活的耶稣有能力“遣送”（吕译；参，思高；和合：降）圣灵来；祂的权柄不像祂在地上服事那段日子一样受到限制。我父所应许的是圣灵一个不常见的名称，强调的是神的应许在祂的降临上所占的地位。门徒们不是靠着他们自己贫瘠的资源去作传福音的工作，而是要等候圣灵的降临。这里将祂所要供应的装备描绘成门徒们领受从上头来的能力。这里所提及的能力是很重要的，而从上头来的更提醒他们（也提醒我们）注意传福音一切真实能力的源头。

#### F 升天(二十四 50-53)

升天在路加的第二卷书中有比较充分的描述（徒一 9-11），他在此仅告诉我们主要的事实，留给我们一幅门徒们敬拜与欢喜的图画。这段记载相当短。路加所写的已经多过大部分蒲草卷所能容纳的，他显然急着要结束这一部分。他并未详细解释他所说之升天的意思，但很难相信他是认为耶稣笔直地上升，停在离地面一或二哩的空中。但很显然的，他的确认为升天是已经发生了的事。正如毛勒所主张的，我们应该赋予路加的升天记载相同的历史性，就像我们所赋予复活后之显现与变像的一样<sup>222</sup>。升天与耶稣在以马忤斯忽然从门徒眼前消失（31节）和类似的事截然不同。它具有终了的气氛，它是一个阶段决定性的结束，也是另一阶段的开始；它是基督地上工作的完结，祂在他们当中的工作已经来到了决定性的终点，他们再也不能希望以老方法来看见祂了。

神学家也认为升天是带着耶稣的人性升到天上。道成肉身不是临时性的、短暂性的，而是具有永久果效的神圣行动。毛勒辩称：如果升天意味着基督的人性被提升到天上，“它就意味着：在祂降临时，将带着祂所救赎的人性——那些属于基督的人一同降临。它非常有力地表达出这世界的救赎，恰与仅仅逃避它成为对比”<sup>223</sup>。

50-51. 耶稣采取主动，领门徒们到伯大尼“那里”（吕译）。这里没有提到时间，有些人认为路加正在描绘升天是发生在复活日；但

是，这离事实太远，也有先天的困难，耶稣不会为了这个目的，而在深夜带着门徒们从耶路撒冷到橄榄山去。因此，事实上，路加在使徒行传一 3 所说的话与这里并不矛盾，我们在那里看见：复活与升天之间经过了四十天。伯大尼位于橄榄山山坡上，升天就发生在这山上某个地方。路加非常简略地描述这件事。他只说到耶稣在为门徒祝福时离开他们（费兹梅的“碰巧离开了他们”是个不适宜的译法）。NEB 与吕译等省略了“被带到天上去了”这句话，这一次是另一份希腊文抄本支持西方经文的这种读法。但这句话拥有大量优势的权威性抄本支持，应该接受。它可能是被一个抄写者轻率地删除了，为要避免留给人升天是发生在复活日的印象。但这样省略所留给我们的，却是没有升天，所以也无法解释门徒们的喜乐，这样，这句话似乎是指像第 31 节那样的消失。

52-53. 我们在这里又一次应该接受几乎所有希腊文抄本的读法。他们就拜祂，只有一个抄本是例外的（又是西方经文！）。无论他们对祂在服事期间之位格的观点如何，受难、复活与现在的升天已经使他们确信耶稣是神，祂配得敬拜，他们把祂当得的给祂。敬拜是他们对祂升天的回应（这是路加头一次说到有人敬拜耶稣）。有趣的是：他们对这最后分离的感受不是悲伤，而是大大的欢喜（参，约十四 28）。他们现在的认识已经超过他们曾经有过的。路加以圣殿开始他的福音书（一 5），也在同一个地方结束：门徒们常在殿里称颂神。这很适切地表示出：神的恩典已经如此惊人地显在他所叙述的事情中。

## 注：

1. 在过去二十年间，对于路加福音和使徒行传间的关联，其重要性愈来愈受人重视，尤其是在德国。戴维斯指出：“在近来对路加福音的注释中，具决定性的要素是：路加福音与使徒行传的互属关系为人所承认。”(W. D. Davies, *Invitation to the New Testament*, SPCK, 1967, p.219) 葛斯魁则认为这是近年来对路加福音——使徒行传之批判的“首要成就”，这两卷书“必须摆在一起研究”(W. Ward Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Grand Rapids, 1975, p.309)。这是近年来对路加的研究中，引起一阵骚动的工作之一；但这看法并非人人都同意的，甚至恩尼克在不久前所写的论文，仍以“路加福音——使徒行传：当代学术的暴风中心”为题(W. C. van Unnik, “Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship”, SLA, pp.15ff.)。
2. 注意路加经常用 *dei* 这个字，来指耶稣服事的神圣必要性这思想(二 49, 四 43, 九 22, 十三 16、33, 十七 25, 十九 5, 二十二 37, 二十四 7、26、44)。所以他也常用 *boulē* (“旨意”) 这个字，路加福音有两次，使徒行传七次，在新约圣经的十二次中共占了九次。舒兹(S. Schulz) 强调神的计划在路加神学中的重要性(ZNW 54, 1963, pp. 104-116)。
3. 参 Nils A. Dahl, SLA, pp.150ff.
4. A. H. McNeile, *An Introduction to the Study of the New Testament*, rev. C. S. C. Williams (Clarendon Press, 1953), p.14.
5. 有许多人推崇本书的吸引力，李南说它是“现存最优美的书 (*le plus beau livre qu'il y ait*)” (E. Renan, *Les Evangiles*, Paris, 1877, p.283) 这个意见导致巴瑞特注意到：路加“关切真理比关切优美更甚”(C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, Epworth, 1961, p.7)。曼松则推崇说：“路加抛出了他的大网，产生了一本福音书，是最浩瀚、最具变化、最具震撼力与共鸣，也是最优美的，对我们所拥有的一切有最甜美而合理的解释”(W. Manson, p.xxvii)。古兰认为路加福音——使徒行传是“新约圣经中最有价值的作品”(F. C. Grant, *The Gospels, Faber and Faber*, 1957, p.133)。
6. 康哲民(H. Conzelmann)和海恩纯(E. Haenchen)认为路加福音的序言不能用在使徒行传上。但大多数学者都认为这序言可同时用在这两本书上。如：见 A. J. B. Higgins 在 *Apostolic History and the Gospel* (ed. W. Ward Gasque and Ralph P. Martin, Paternoster, 1970, pp.78-91) 中的讨论。
7. 其希腊文经文见 Albert Huck, *Synopsis of the First Three Gospels* (English edn. ed. F. L. Cross, Tübingen, 1936, p. VIII), 英文见 Ellis, p.41。Huck 认为日期在主后 160 至 180 年。但最近的学者们却认为它们要晚得多，也较没有价值，如：见 E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Basil Blackwell, 1971, pp.10-12) 的附注。艾理斯的看法较可取 (Ellis, 同上)，何德 (R. G. Heard) 亦然，他发现了一些早期的传记资料，对此甚具价值 (*JTS*, n.s., 6, 1955, pp.9-11)。此外还有 Fitzmyer, pp.38f.
8. *Adversus Haereses* III. i. 1.      9. *Adversus Marcionem* iv. 2.
10. *Stromateis* i. 21.
11. M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (SCM Press, 1956), p.148. 贾博瑞 (Cadbury) 指出书名和作者是写在另一张附笺上 (他认为路加福音——使徒行传可能就是如此)，没有出现在卷轴的经文中 (H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, Macmillan, 1927, p.195)。贾博瑞认为以路加为作者的证据，并非无可争议的。但他却没有解释，何以路加竟如此彻底地取代另一个人的名字。
12. 例如：温迪克坚持使徒行传的作者不是路加，“不过他用了路加的日记作来源”(H. Windisch, *The Beginnings of Christianity*, ed. F.J. Foakes Jackson and K. Lake, vol.1.2, Macmillan, 1922, p.342)。
13. 海恩纯跟随狄比留采取此一路线。他提议说：用“我们”是个叙述的方法，说明“有些旅程，他(指使徒行传的作者)可以依靠一个目击证人的报告”(SLA, p.272)。
14. 在新约圣经中，只有歌罗西书四 14；腓利门书 24；提摩太后书四 11 提及路加。有人认为他就是古利奈人路求(徒十三 1)，或者是保罗的亲属路求(罗十六 21)，但这名字略有不同，似乎毫无理由认为路加是他们两个人之一。早期教会有些教父认为路加就是那位“在福音上得了众教会的称赞”的弟兄 [林后八 18, 参公祷书 (*Book of Common Prayer*) 中圣路加日短祷汇编]，但这似乎只是空想。
15. 贺拔特强烈为这看法辩护 (W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke*, Longmans, Green and Co., 1982)；哈纳克在这一点则较慎重 (A. Harnack,

- Luke the Physician, Williams and Northgate, 1907)。
16. H. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke* (Harvard University Press, 1920)。但莫腾 (A. Q. Morton) 却看出贾博瑞方法上的弱点, 他将路加用语和约瑟夫 (Josephus) 及七十士译本 (LXX) 的用语比较: “在路加福音中有一万八千字, 约瑟夫著作和七十士译本则有一百五十万字。”这意味着: 受到质疑的这些用词, 在路加福音中比在约瑟夫著作更常见, 达一百倍之多 (A. Q. Morton and G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts*, Hodder and Stoughton, 1964, p.3; 莫腾并不是在为贺拔特的假设辩护, 他申斥之为“疯狂的主张”, 他不过是指出贾博瑞辩驳中的弱点)。
  17. 译注: 路加福音八 43, 和合本有“在医生手里花尽了她一切养生的”, 这句话在有些抄本中并未存在, 故吕译及多数英译本皆没有这一句。
  18. *SLA*, p.37。这是出自他 1950-51 年间之论文的译文, 这篇论文似乎为更多后来德国思潮设立了典范。哈斯梅尔 (Götz Harbsmeier) 进一步延伸了费豪尔的观点, 主张教会必须经常面临在保罗与路加间二者择一的难题 (*SLA*, pp.68f.)。 19. *SLA*, p.38。 20. *SLA*, p.45。
  21. J. Rohde 提出报告, 说 U. Wilckens 基本上如此主张 (*Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, SCM Press, 1968, p.207)。
  22. 艾里斯引用贾特纳 (B. Gärtner) 和诺登 (E. Norden) 的话, 同意这讲章并未与保罗的教训矛盾 (Ellis, p.46)。
  23. 参毛勒: “必须记得的是: 一个讲员最初将福音介绍给非基督徒听众, 和同一位讲员对那些已经成为基督徒之人讲道, 这两者之间必定有所不同, 这是很重要的, 少有例外地, 使徒行传中的讲章都是属于前者, 而保罗书信则是属于后一类的” (*SLA*, p.173)。在少数的例外中, 使徒行传二十 17 及下是保罗对基督徒讲的, 而第 28 节则是典型“保罗式”的救贖论。在书信中有些段落, 如罗马书一 3-4; 哥林多前书十五 1 及下; 帖撒罗尼迦前书一 9-10, 都令人回想起传福音的讲道, 与使徒行传中的宣道 (*kerygma*) 近似。G. Bornkamm 发现在使徒行传与保罗之间有些冲突, 但他也发现那誓愿的事情 (徒二十一 17 及下) 是可信的 (*SLA*, pp.204f.)。
  24. Ellis, p.44。他引用罗马书十四 20-21; 哥林多前书七 18 及下, 九 20, 并且使人注意雷克 (Kirsopp Lake) 的观点: “在这方面, 使徒行传忠实地呈现圣保罗自己的观点” (*HDAC* 1, p.29)。
  25. *SLA*, pp. 159-185。 26. *SLA*, p.77。
  27. 他优美的希腊文造诣并不能证明这一点, 因为一个受过教育的犹太人也可以很好地掌握这种语言。这一点是因为提及路加的经文与那些论到“奉割礼的人” (西四 11、14) 的经文不同。这可能确实是意味着路加是个外邦人, 虽然有些人主张这些语句是指那些“为律法热心”的犹太人, 是与那些怠忽律

- 法之人不同的。但这似乎引伸得太过了。再者, 他避免使用闪族字词, 除了 *amēn* (阿们) 之外。尤有甚者, 他很少论到耶稣与法利赛人间为律法所作的辩论, 犹太人对这题目很感兴趣的, 但外邦人却不是这样。我们在前面所曾提的反马吉安序言也有一些证据, 说他是安提阿本地人。他对旧约圣经的兴趣, 可能会被用来支持他是个犹太人的观点, 就如有人倡言说他是保罗的亲属 (罗十六 21, 但路求这名字与路加并不相同), 又有早期的传统说他是那七十二个人中的一位。雷奇 (B. Reicke) 认为路加可能是个犹太人 (*The Gospel of Luke*, SPCK, 1965, p.22), 艾里斯亦然 (Ellis, pp.52f.)。
28. 恩斯林 (Morton S. Enslin) 在他的“论文学家医生路加” (“Luke the Literary Physician” in *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. D. A. Aune; E. J. Brill, 1972, pp.135-143) 中, 极力主张说路加的确用过这些书信。许多人都会发现他的论点欠缺说服力, 但就算这些论据能被接受, 使徒行传仍然没有明显引用保罗书信之处, 这是很重要的。一个人必定会期望要注意书信的引用, 作为认定作者资格的方法。 29. Ellis, p.51。
  30. 有关加拉太书写作日期的讨论, 参见 R. A. Cole, *The Epistle of Paul to the Galatians*, TNTC (Tyndale, 1965), pp.20-23; 及 George S. Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians* (Hodder and Stoughton, 1934), pp.xxi-xxxii。
  31. 例如: J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (Macmillan, 1902.), p.125; Herman N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (London, 1954), pp.78f。
  32. 有些学者认为使徒行传比路加福音早, 至少以它现有的形式而言是如此, 韦廉士 (C. S. C. Williams) 即主张这种次序, 先是原来的路加福音, 然后是使徒行传, 最后才是我们现有的路加福音 (ET 64, 1952-53, pp.283f.)。帕可 (Pierson Parker) 支持这种观点 (JBL 84, 1965, pp.52-58)。
  33. W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (SCM Press, 1965), pp. 132f。
  34. A. F. J. Klijn, *An Introduction to the New Testament* (Leiden, 1967), p.66。
  35. E. M. Blaiklock, *The Acts of the Apostles*, TNTC (Tyndale 1959), p.17。
  36. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (London, 1951), p.14 中译本: 布如司著, 李本实译, 使徒行传——近代万国通用新约注解 (浸宣, 民 69 年), 9 页。
  37. 上引论文, p.55。 38. Aune, 上引书, p.134。
  39. W. G. Kümmel 上引书, p.105。相反地, 毛勒不为路加福音二十一 20 是在事件发生后才写的论点所动 (C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, A. and C. Black, 1962, p.122)。
  40. 雷奇严厉地指责以这预言为事件发生前 (*ex eventu*) 的观点, 称之为“新约研究中未经批判之教条主义的惊人例子”; 他主张在对观福音中, 这预言没有一处是与所知的犹太人战争或耶路撒冷毁灭有关 (Aune, 上引书, p.121)。
  41. 布拉斯 (F. Blass) 很久以前提出这个观点。他认为耶稣的言论比任何福音书

- 所报导的都要长，这是“不证自明的”。见 *Philology of the Gospels* (Macmillan, 1898), p.46。
42. 古特立 (Donald Guthrie) 提醒我们：历史知道准确的预言，而他也引用了萨沃那柔拉 (Savonarola; 译注：1452-98, 义大利道明会士及布道家) 提及罗马将要被掳的预言 (*New Testament Introduction*, Tyndale,<sup>3</sup>1970, p.114)。我们不当轻看耶稣说预言的能力。
43. *Eusebius, Historia Ecclesiastica* III. v. 3.
44. *SLA*, p.287, n.8 “欧尼尔的论点见 *The Theology of Acts* (SPCK,<sup>2</sup>1970) 第一章。
45. 兰塞 (W. Ramsay) 引用出自亚比利尼的一块碑文，提及主后十四年和二十九年之间的这位吕撒聂。他认为“毫无理由地攻击说路加福音31的日期错误，绝对是不公平的” (*The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, Hodder and Stoughton, 1895, p.298)。进一步讨论请见31注释。 46. *SLA*, p.299。
47. 傅杰森 (F. J. Foakes Jackson) 指出这一点来：在约瑟夫著作中，很少有适用于路加用意的材料。他何必花时间在一本不可能给他多少资料的书籍上呢？这是难以理解的 (*The Acts of the Apostles*, Hodder and Stoughton, 1937, pp. xivf.)。我们没有证据说路加读过约瑟夫的著作。
48. 关于在写序言时所采用的习惯，请见 H. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke*, pp.194ff.; 他指出：序言证明本书是为公众而写的 (同上引, p.204)，它标示出本书是个文学作品，证明它原来并非为了如礼仪之类的用途。
49. 与马太福音和马可福音相符的部分各有 116 处和 76 处。见 R. Morgenthauer, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Frankfurt and Main, 1958), p.170。路加另有六十个字是在新约圣经别处只出现在使徒行传的，而使徒行传本身特有的字也有 415 个。这些数字与 Sir John Hawkins 提供的相差不远，请见 Sir John Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford, 1909), pp. 198ff。
50. 见 H. F. D. Sparks 的研究, *JTS* 44 (1943), pp. 129ff。
51. 有时这两种语言有很类似的结构，我们只能说是带有闪族风味。但在某些点上这两种语文又都不同，而路加亦将二者反映出来。见 Creed, pp.lxxix-lxxxii。
52. 雷翁杜富 (X. Le/on-Dufour) 强调这个差异性。他认为路加“对一个希腊人的音感而言，立刻会觉得他是很优雅的，而且经常是很通俗的” (*Introduction to the New Testament*, ed. A. Robert and A. Feuillet, New York, 1965, p.223)。他注意到路加有时会修正马可的通俗主义，但他偶尔也把优美的希腊文变成较差的。他猜测路加可能是在复制一份资料 (同上引, p.224)。
53. 布鲁斯 (布如司著, 李本实译, 使徒行传——近代万国通用新约注解, 浸宣, 民 69 年, 5-10 页) 及魏克思 (M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965, pp. 180-184) 皆采此一观点。 54. Ellis, p.3.
55. 沈达士 (E. P. Sanders) 在仔细实验证据后，证实闪族现象可以是晚期的，也可以是早期的 (*The Tendencies of the Synoptic Tradition*, Cambridge, 1969, pp. 190-255)，他的结论是，不可能根据闪语现象推论确定的日期。根据他所列举的证据，很难理解他的结论为何会被人拒绝。但他同意：闪族现象在新约圣经中较像是“原来语文所剩余的”，而不是在原来少有闪语现象的希腊原文中加进去的。这立场“绝对不可能变为无效” (同上引, p.199)。路加的闪族现象可能表示是源自一个或多个早期的资料。
56. 有些人主张耶稣一定讲过希伯来语。例如：参见巴雅各 (James Barr) 的讨论, *BJRL* 53 (1970-71), p.9-29。耶稣似乎懂得希腊文；若是如此，祂有些言论可能就是用它们原先说出时的语文来记载的。但很有理由相信：在大多数的地方，原来所用的都是亚兰文或希伯来文。
57. 例如：邓雅各 (James D. G. Dunn) 即认为路加是“新约圣经中三个主要神学家”之一 (ET 84, 1972-73, p.7; 另外两位是保罗和约翰)。
58. F. C. Grant, in *Current Issues in New Testament Interpretation*, ed. W. Klassen and G. F. Snyder (SCM Press, 1962), p.83。最近，柯兰 (Terrance Callan) 主张序言似乎是要证明路加的的目的是要写本历史书，而且这历史书的模式“是写下来要提供某些事的真实记录” (*NTS* 31, 1985, pp.576-81: 引文出自 p.580)。
59. V. Taylor, *The Gospels* (London, 1930), p.16。
60. 这假设的讨论，请见[导论 V A 对观福音问题]一题。
61. 他们通常忽略了巴克莱所指出的这点：“他们 (即形式批判学者) 的一个错误，是他们没有看见：福音书的作者们是要照着耶稣原来的身分来显明祂，盼望能藉以使信仰复苏” (W. Barclay, *The First Three Gospels*, London, 1966, p.115)。
62. 罗笛 (J. Rohde) 将下面这段声明包括在“形式批判法最重要的洞见和前提”中：“对观福音并非历史意义的传记，而是原初基督教信仰的见证”，再者，“群体的复活信仰保留下来，不可避免地会影响耶稣生平的记载” (*Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, p.5)。
63. H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (Faber and Faber, 1960), p.16。
64. 同上引, p.20。 65. 同上引, p.27。
66. R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Basil Blackwell, 1963), pp.363f. (布特曼的着重点)。马学而 (I. Howard Marshall) 审视后拒绝接受康哲民对地理的结论 (*LukëHistorian and Theologian*, Paternoster, 1970, pp.70f)。
67. 见拙著 *Studies in the Fourth Gospel* (Paternoster, 1969), pp.110ff。
68. 离普世公认尚远，许多近代批判学者 (尤其是在德国的) 必定会提出异议。

69. R. Bultmann,同上引, p.366。他继续说：“那几乎不能称为有价值的,因为他显然没有采取一个有特定倾向的强烈明确立场。”我并不赞同这一点,但有趣的是:不论它是否有价值,路加绝不容许他的“教义概念”控制他的作品。他实在是个太棒的历史学家。达尔(Nils A. Dahl)如此论到路加的历史和神学:“他与他的资料来源保持更密切的关系,也想要尊重他所认定为历史事实的事。然而,藉着编修、重新排列以及一些细微改变的方法,他能以在写历史的同时,又陈明他的神学”(SLA, p.154)。罗培斯(J. H. Ropes)也主张路加并未“曲解历史”(The Synoptic Gospels, Oxford University Press, 1960, p.84)。
70. W. Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, p.80。他进一步地说:“现今的作者认为路加的历史在其可信度上是无与伦比的”(同上引, p.81)。当然了,我们不该以为兰塞的意思是:一个作者若是在某些地方证实为精确的,那他就在每个地方都是可信的。很明显地,甚至连谨慎的作者也会犯错。但他的观点却有效地反驳那些认为路加不顾准确性之人的看法。当一个作者一点接一点地被证实为精确的时候,这必定可以说出他心思上的特质。
71. C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, p.9。这并不妨碍巴瑞特认为路加在某些点上是有错误的,例如:在描绘早期教会时,没有提及领袖间的争论(同上引, p.74)。
72. Thompson, p.16。
73. B.C. K. Barrett, 同上引。
74. 在英文中,很难找到相同意义的适合字眼。巴瑞特提出下面的理由来抗辩:“‘救赎的历史’有历史救赎的含义,而‘救恩的历史’则提议救恩是个惯例”(From First Adam to Last, A. and C. Black, 1962, p.4, n.)。关于路加究竟在做什么,符连德(H. Flender)认为他是面对三重的任务:“第一,他必须保存在正进行之历史中基督事件的独特性。第二,在以色列人和教会之间有历史连续性的问题。第三,当时间过去,在基督徒群体中存在之救恩,该如何描述的问题”(St. Luke, *Theologian of Redemptive History*, SPCK, 1967, p.91)。亦参见J. Reumann的讨论(SE 4, pp.86-115)。
75. 依凡斯(C. F. Evans)认为:路加仿效申命记来写他最伟大的中心段落(九51-十八41),藉以指出这个真理:耶稣是申命记十八15中那位像摩西一样的先知(‘The Central Section of St. Luke’s Gospel’ in *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham (Basil Blackwell, 1967), pp.37-53)。
76. I. H. Marshall, *Luke the Historian and Theologian*, p.92。
77. 这是蓝比(G. W. H. Lampe)的伍德讲座(Ethel M. Wood Lecture)所强调的, *St. Luke and the Church of Jerusalem* (London, 1969)。参朱以利(Donald Juel):路加——使徒行传“似乎最具有牧者对犹太基督徒说话的感受”(Luke-Acts: *The Promise of History* John Knox Press, 1983, p.117)。李察生解释说路加“深

- 信基督徒的信仰若是声明与它的过去脱离关系,或不把它当一回事,就会变成一个截然不同的宗教”(Richardson, p.16)。
78. 史瓦里(Willard M. Swarthey)认为这些应该包括“幸福、健康、救恩、信靠的关系,以及(可能最重要的是)社会的公平”(Richard J. Cassidy and Philip J. Scharper, eds., *Political Issues in Luke-Acts*, Orbis, 1983, p.34)。
79. 祈士敏(E. Käsemann)即这么说:在路加福音中,“末世论被救恩历史取代了,后者有非常显著的组织 and 联系,但虽然藉着神迹而赋予它光辉,仍然受到其内在的限制所局限”(New Testament Questions of Today, SCM Press, 1969, p.21)。
80. E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (SCM Press, 1964), p.28。
81. SLA, p.28 罗笛引用巴曲(Hans-Werner Bartsch)来支持他的观点:认为路加并非反对基督再临的重要盼望,而是反对将再临与复活等同(*Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, p.187)。虽然我并不赞同巴曲的论点,但他能采取此一立场,事实上可以证明路加并不像某些批评者所认为的那样,明显地放弃了再临的急切盼望。
82. 参C. F. D. Moule,“路加并非不盼望审判的日子和主的降临,在这些事上他像任何人一样清楚说明”(The Birth of the New Testament, p.170; 他继续说:路加“首要关切的,是对间隔时期的正面评价”)。
83. Bo Reicke, *The Gospel of Luke*, pp.77、76。马提尔(A. J. Mattill Jr)是另一个强调路加之末世论旨趣的人。事实上他主张:路加认为自己是帮助推展保罗的使命,藉此来加快末世计划中一个重要的部分(CBQ 34, 1972, pp.276-93)。
84. C. H. Talbert, *Jesus and Man’s Hope* (Pittsburgh, 1970), p.191。
85. 艾理斯论到“一种末世论,其未来的完成也分两个阶段,在耶稣的复活/高举时是个人的,在祂再临时则是普世的”(Eschatology in Luke, Fortress Press, 1972, p.20)。马督斯(R. Maddox)指出这一点:“对路加而言,教会的时代是一段满了末世气息的时期:新时代的能力正在运行……”(Maddox, p.139)。
86. 例如:Nils A. Dahl, SLA, p.154: 参Henry J. Cadbury:“路加显然忠实地复制了他的资料来源——在一般的要旨上,而非在字句上”(The Making of Luke-Acts, p.365)。戴乐的 *The Passion Narrative of St. Luke* (Cambridge University Press, 1972), 其整个论据都在假设路加是忠于他的资料来源;不然,它们必定不能被解开。亦参盖德:“这样,我们就获致这个有趣而重要的结论:现代贬抑路加之人认为他是一个不谨慎的历史学者,其实他的错失的总结是:他小心翼翼地跟从他的资料来源”(p.29)。
87. C. H. Talbert, 上引书, pp.206ff。
88. 见上面, 导论开始部分。
89. 陶柏特注意到路加书中重复提及那些与耶稣从加利利同来的妇人, 解释说:

- “路加的意图似乎是要将十二门徒和妇女们并列，作为基督事件之事实的保证人” (Talbert, p.90)。
90. 见 David P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts (Studien im Neuen Testament und seiner Honwelt, 1982)*; R.Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger*. (Inter-Varsity Press, USA, 1977; Hodder and Stoughton, 1978); I. H. Marshall, *LukëHistorian and Theologian* (Paternoster, 1970), pp. 141-144, 206-209.
91. 拉文斯 (D. A. S. Ravens) 主张路加有一独特的十字架神学, “表现出他对犹太宗教极深的不信任, 因为他很了解它; 他的神观是: 只有神才能成就赎罪所要求的一切工作” (ET 97, 1985-86, p.291)。我无法全盘接受他所写的一切, 但他的确指出这个真理来: 路加对于十字架有他自己的看法, 也有非常丰富内涵的十字架神学。
92. 但奥图 (Rudolf Otto) 主张路加在他的受难故事中保留了这句话的要义: “舍命作多人的赎价这个理念正是分饼所要表达的意义, 而藉着分配的动作, 这意义就已确立。” (*The Kingdom of God and the Son of Man*, London, 1943, p.272)。
93. 这观点在最近盛行约有二十五年之久, 但值得注意的是: 稍早一些时候, 同样的证据受到不同的看待。蒲隆模 (Alfred Plummer) 提醒我们: 人、狮子、牛犊和鹰这四个象征, 曾按不同的方式与福音书配合, 但牛犊通常是路加福音的象征。他引用威廉士 (Isaac Williams) 的话: “这个神圣的动物意味着赎罪和补赎; 而这正完全符合一般人公认的路加福音的特色” (Plummer, p.xxii)。我们也该注意由马学而所提出的论点: 在这一方面, 路加与马太和马可并没有什么重要的差别 (*LukëHistorian and Theologian*, pp.170-71)。
94. 雷奇认为: 在路加福音中, 受难故事 “是很重要、极具启发性的, 因为在序幕中就已围绕了整个戏剧, 赋予它一个显著的特性, 但尤其是因为它代表整个戏剧的高潮” (*The Gospel of Luke*, p.60)。参卡西安主教 (Bishop Cassian): “从西面在圣殿中的预言 (二 25-35) 开始, 都在强调要来的受难” (SE 1, p.137。卡西安并不认为这就是他所谓的 “基础原则”, 即普世主义)。亦参 Tinsley, p.13。
95. 进一步详参拙著 *The Cross in the New Testament* (Paternoster, 1965), chs.2, 3。格林 (Michael Green) 注意到有七点可以证实路加对基督之死具有赎罪意义这真理的关切 (*Evangelism in the Early Church*, Hodder and Stoughton, 1970, pp.73f.)。
96. Flender, *St Luke, Theologian of Redemptive History*, p.142。
97. Flender, 同上引。
98. 蓝比能以说: “贯穿路加著作两部分之脉络的, 乃是神的灵运行这个主题” (*Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham, p.159)。然而, 我无法同意的是: 他宣称说在这两部分中, “一般说来, 圣灵仍然是没有位格的” (同上引, p.163)。
99. 康哲民发现喜乐是婴孩故事中 “重要的情绪”, “这情绪持续贯穿整本福音书” (*TDNT* 9, p.367)。
100. B. F. Westcott, *Introduction to the Study of the Gospels* (Macmillan, 1875), p.188。
102. Q 是德文 Quelle (“来源”) 开头的字母, 一般人也都相当把握地说这是用此记号的缘由。然而, 依据黎佛的说法 (R. H. Lightfoot), 罗秉森 (Armitage Robinson) 在 1890 年代的讲章, 惯于用 P (彼得的回忆录) 指马可福音, 用 Q 代表语录文件。他认为有人把这用法传到德国, Q 就与 *Quelle* 有关。他的观点是: 在德国, 它最先是 由威尔浩生 (Wellhausen) 在 1903 年使用的 (*History and Interpretation in the Gospels*, Hodder and Stoughton, 1935, p.27, n.1) 然而, 何渥 (W. F. Howard) 却指出: 这记号是由卫思 (J. Weiss) 在 1891 年出版的一篇文章中使用的, 然后在 1892 年出版的一本书中再次使用 (*ET* 50, 1938-39, pp.379f.)。这问题还不能说已获解决。
103. B. H. Streeter, *The Four Gospels* (Macmillan, 1930), pp. 159f. 裘慕尔说: 马可福音 10,650 字中, 马太和路加两人总共用了 8,189 字 (*Introduction to the New Testament*, p.45)。费兹梅引用索雷基 (B. de Solages) 的话, 索雷基说马可福音的 8,485 字中, 路加用了 7,036 字 (p.66)。
104. F. B. Clogg, *An Introduction to the New Testament*, Hodder and Stoughton, 1940, p.183。
105. E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, p.277. 他在一个注脚中指出: 次序的主张只有在较长的、完整的单元中才是真的。在较短的单元中, 有些地方无论是马太或路加, 都不跟随马可的次序, 他引了马可福音九 50; 马太福音五 13; 路加福音十四 34。
106. 见 F. Crawford Burkitt, *The Gospel History and its Transmission* (T. and T. Clark, 1907), pp.42ff 的表。
107. 这些段落列在 Hawkins, *Horae Synopticae*, pp.144-149。
108. 柯力 (John Martin Creed) 找出了许多的解释 (p.lxi)。杜如瑞 (John Drury) 认为路加在他的福音书中是处理犹太人的问题, 使徒行传中则是处理外邦人的问题, 所以, 提及外邦人的经文在此乃是具有决定性的事: “外邦人是教会的事务” (*Tradition and Design in Luke's Gospel*; Darton, Longman and Todd, 1976, p.126)。
109. 温翰 (David Wenham) 在他的论文 ‘The Synoptic Problem Revisited’ (*Tyndale Bulletin* 23, 1972, pp.3-38) 中注意到许多困难。
110. 参 B. C. Butler, *The Originality of Matthew* (Cambridge University Press, 1951); M. L. Loane, *A Brief Survey of the Synoptic Problem* (Melbourne, n. d.);

- W. R. Farmer, *The Synoptic Problem* (Macmillan, New York, 1964).
111. 沈达士引用卜士曼 (W. Bussmann) 的话来支持这个观点：“对观福音三重传统的后面有一个资料来源 G (*Geschichtsquelle*), 但福音书的作者采用了它不同的修订版。路加用了较早的版本, 马太用第二版, 而马可本身就是 G 的第三版” (上引书, p.95)。
112. B. H. Streeter, *The Four Gospels*, p.183.
113. 我们或许可以采用马庭 (W. H. Blyth Martin) 的主张作例子, 来说明这个难题。他认为: 在文士和法利赛人有祸了这段记载中, 如果路加是采用马太, 那他就省略了几节, 并且将其他几节的次序重新排列为太二十三 25-26、23、6-7、27、4、29-31、34-36、13 (*Theology* 59, May 1956, pp.187f.)。盖哈洛 (Harold A. Guy) 也强调路加极为不同之次序的意义 (ET 83, 1971-72, pp.245ff.)。柯提士 (K. Peter G. Curtis) 则根据字汇来支持 Q 假设 (ET 84, 1972-73, pp.309f.)。
114. J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament* (T. and T. Clark, 1927, pp.197ff.)。 115. B. H. Streeter, 上引书, p.291
116. 引用于 Eusebius, *Historia Ecclesiastica* III. 39.16。
117. 举例而言, 请见 A. M. Farrer 的论文, ‘On Dispensing with Q in Studies in the Gospels’, ed. D. E. Nineham, pp.55-86。马庭 (W. H. Blyth Martin) 答复的论文名叫 ‘The Indispensability of Q’, 上引书, 182-188 页。罗培斯主张: 路加使用马太的看法, 从未证明为不可能的 (*The Synoptic Gospels*, p.93)。杜纳 (N. Turner) 主张: 马太和路加一致, 而与马可不同之处, 最好的解释似乎是路加依赖马太 (SE 1, pp.223-234)。但威尔森 (R. McL. Wilson) 主张与之相反的一些考量 (SE 1, pp.254-257)。杜如瑞主张是路加使用马太的 (*Tradition and Design Luke's Gospel*, ch. 6)。
118. 诺威发 (W. L. Knox) 使用建议性的说法“Q 小册” (*The Sources of the Synoptic Gospels* 2, Cambridge University Press, 1957, pp.45ff.)。他认为这些简短的小册相当早——“甚至可能早在三十年代晚期, 当然在五十年代早期之前” (上引书, p.139) 就已出现。巴瑞特主张有许多的来源, 而非单一的 Q 文件 (ET, 54, 1942-43, pp.320ff.)。林敦 (Olof Linton) 认为有 Q 文件, 但马太和路加也使用口头传递的材料 (‘The Q-Problem Reconsidered’ in *Studies in New Testament and Early* (Christian Literature, ed. D. A. Aune, pp.43-59)。沈达士则再次表明这问题的复杂性, 主张有许多来源, 这些来源有时也会重叠 (‘The Overlaps of Mark and Q and the Synoptic Problem’, *NTS* 19, 1972-73, pp.453-465)。
119. 罗培斯认为 Q 假设已经“修正、精炼; 为这缘故 (如果没有别的原因), 它已经变得太复杂了, 以致令人怀疑它的确性” (上引书)。狄比留主张我们

- 有正当的理由可以说“一个阶层, 而非一份文件” (*From Tradition to Gospel*, London, 1934, p.235)。傅勒 (R. H. Fuller) 也认为是“一件共同传统层的速记, 部分是用写的, 部分是口述的” (*A Critical Introduction to the New Testament*, Duckworth, 1966, p.72)。当然了, 有许多人发现它是一个有益的基本假设。 120. Caird, p.23. 121. Caird, pp.24f.
122. Streeter, *The Four Gospels*, pp.211f.。他估算在路加福音三 1-二十二 14 这一大段中, 非马可材料有 671 节, 在受难故事中, 则有 135 节, 总计 806 节 (上引书, p.209; 马可福音大约有 660 节)。
123. 上引书, pp.213f. 124. Caird, p.25. 125. Caird, 同上引。
126. 详细的讨论, 见 Vincent Taylor, *The Passion Narrative of St Luke*。戴乐证明要主张马可是路加之受难故事的来源是很难的, 虽然他同意路加在一些段落中使用了马可。
127. Creed, p.lvi, n. 柯力虽然反对原始路加假设, 却容许一个可能性: Q 和路加特有的一些材料“可能已经结合在一起, 并且可能在路加之前就已经以单一文件的形式存在” (上引书)。
128. 魏肯豪舍 (A. Wikenhauser) 有几分悲观: “直到目前为止, 对观福音问题这一高度复杂的事实, 我们还没有真正的解答。这种解答似乎不可能获得” (*New Testament Introduction*, Herder and Herder, 1958, pp.231f.)。卡弗特 (D. G. A. Calvert) 提及有一“渐增的感觉, 即对观福音的问题仍然存在于我们当中, 而两份来源理论不再是足够的了” (*NTS* 18, 1971-72, p.218)。费兹梅主张“对观福音研究的历史显出: 这问题事实上还未解决” (*Jesus and Man's Hope*, Pittsburgh, 1970, p.132)。戴维斯 (W. D. Davies) 认为四份文件假设不像是会被完全抛弃: “然而, 在近来学术界中, 史崔特灵巧的来源分析法就算还没完全被涂抹掉, 也已经被擦得模糊不清了” (*Invitation to the New Testament*, p.96)。在沈达士的研究 *The Tendencies of the Synoptic Tradition* 中, 清楚说明了这证据的复杂性, 而且目前事实上并没有任何解决的迹象。
129. 参 J. A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (E. J. Brill, 1963)。
130. 在拙著 *Studies in the Fourth Gospe* 的第一章, 我已经大概察验了约翰和对观福音的关系, 所获得的结论是: 没有可令人信服的证据, 来证明从属关系。
131. Caird, p.21. 帕可也认为答案是在口述传统 (*NTS* 9, 1962-63, pp.317-336)。马督斯则认为这些传统源自南巴勒斯坦, 而马太—马可则是反映出加利利 (Maddox, pp. 174f.)。
132. 贾博瑞认为它除了表示作者渴望一个长而夸大其辞的字外, 可能再也没有别的含义了 (F. J. Foakes Jackson and K. Lake, eds., *The Beginnings of Christianity* 2, Macmillan, 1922, p.496)。但这看法不大像是正确的。

133. N. B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ* (London, 1951), p.44.
134. 见导论, [V 神学家路加 13. 圣灵]一题。
135. 犹太人中为男孩命名, 请见 H. Daniel-Rops, *Daily Life in Palestine at the Time of Christ* (Weidenfeld and Nicholson, 1962), pp.106-109.
136. Tacitus, *Annals* i.11; Suetonius, *Octavian* 101.
137. 依凡斯 (C. F. Evans) 的论文 ‘Tertullian's References to Sentius Saturninus and the Lukan Census’, 主张特土良所说的不是指路加福音中的人口普查 (*JTS*, n.s.24, 1973, pp.24-39)。
138. *Grammatical Insights into the New Testament* (T. and T. Clark, 1965), p.23. 费兹梅反对这个观点。
139. 见 A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (Hodder and Stoughton, 1927), p.271. 戴斯敏说路加使用官方“部门的语言”来报导这命令 (上引书, p.270, n.5)。
140. 见 G. Dalman, *The Words of Jesus* (T. and T. Clark, 1902), pp.184-194. 关于耶稣的一般用法, 他说: “以家庭生活的用法来指神, 这是孩子对他父亲所用的语言” (上引书, p.192)。
141. 见欧格 (G. Ogg) 在 *NBD*, p.201; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton University Press, 1964), pp. 272f.
142. 见拙著 *The Apostolic Preaching of the Cross* (Tyndale, 1965), chs. V, VI.
143. *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl (London, 1958), p.42.
144. 关于路加对祷告的兴趣, 请见[导论, IV 15. 赞美]一题。
145. *TNTC* (1st edn, Tyndale, 1971), 马太福音三 17 注释。 146. *ANF* 6, p.126.
147. J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ* (London, 1958), p.204.
148. 泰森 (Joseph B. Tyson) 看出一种模式: 开始时是被人接受, 继而被人拒绝。这是出现在这个段落中, 路加视之为全体犹太人的态度 (*NTS* 30, 1984, pp.574-83)。
149. 进一步的讨论, 请见拙著 *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (Tyndale, 1964), pp. 11 ff.
150. 关于这一点, 请见[导论 IV 1. 救恩历史]一题。
151. *James* (*TNTC*), p. 141. 152. J. A. Fitzmyer, *NTS* 20 (1973-74), p.398.
153. *NBD*, ‘House’.
154. 进一步见 Leon Morris, *The Lord from Heaven* (Inter-Varsity Press, 21974), 第二章。
155. 见 *SB* 1, p.354. 156. 见 *SB* 1, pp. 450 ff. 157. 见 *SB* 1, pp. 446 ff.
158. 见我的注释书, *The Gospel According to John*, New London Commentary (Marshall, Morgan and Scott, 1972), in loc.

159. *LT* 1, pp. 555, 557.
160. *New Bible Dictionary* (first edn., Tyndale, 1962), art ‘Parable’.
161. 见 I. H. Marshall, *Eschatology and the Parables* (Tyndale, 1963), pp. 11, 30f.
162. 进一步参见 Leon Morris, *The Gospel According to John* (New London Commentary), pp. 187f.
163. 见莫理斯 (Leon Morris) 著, 陈咏译, 丁道尔新约圣经注释: 启示录, 校园, 1990. 164. *LT* 1, .643. 165. 见 *SB* 1, p.571
166. 见[导论 V A 对关福音问题]一题。
167. 康哲民注释说: “在这属天显象背后的目的, 是受难的宣告, 藉着这个方法证明受难是神所命定的事” (H. Conzelmann, *The Theology of Luke*, p.57)。
168. 欧培克 (A. Oepke) 也持如此看法。 *TDNT* 4, p.908.
169. W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, p.99.
170. 见 *SB* 1, pp. 353 ff. 171. Polybius, ii. 15. 6.
172. J. Jerernias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (SCM Press, 1969) p.122.
173. *TDNT* 3, p.410.
174. 米登 (C. L. Mitton) 认为酵是“上一周的一块生面团”, 与酵母有所区别。两者都可以使饼发起来, 但酵却有腐败与受污染的危险, 所以一年一度将它全部除去 (出十二 14-15), 同时有卫生和宗教上的用意 (*ET* 84, 1972-73, pp.339-343)。 175. H. W. Beyer, *TDNT* 1, p.624.
176. 进一步请见 Leon Morris, *Spirit of the Living God* (Tyndale, 1960), pp.48 ff.
177. W. E. Shewell-Cooper, *Plants and Fruits of the Bible* (Darton, Longman and Todd, 1962), p.7.
178. 见 J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology* (Nijmegen, 1962), ch. III.
179. A. Rendle Short, *Modern Discovery and the Bible* (IVF, 1947), p.91.
180. *SJ*, p.276.
181. 在大马色 (或撒都该) 文件中, 见 T. H. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect* (London, 1957), p.87. 182. *SB* 4, p.618.
183. A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (SCM Press, 1960) p.65. 中译本: 亨特著, 《譬喻阐释》。
184. *LT* 2, p.256. 185. *SJ*, p.286. 186. *BS*, p.230. 187. *SJ*, p.292.
188. 进一步参见 J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament* (London, 1970), pp.48-77.
189. J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (SCM Press, 1954), p.127.
190. 同上。
191. J. D. M. Derrett, 上引书, pp. 71-72. 他也指出在印度人中许多类似的习惯, 并且引用一个与油和酒有关的利率, 大约是 800%, 为期超过六年又八个月, 一年的利益大约超过 100% (上引书, p.71)。

192. *SJ*, p.293. 193. *TDNT* 4, pp. 388ff.
194. A. M. Hunter, *Interpreting the Parables*, p.84.
195. 见 Nigel Turner, *Grammatical Insights into the New Testament* (T. and T. Clark, 1965), p.51f. 196. *SJ*, p.144. 197. *SB* 1, p.1036.
198. Talmud, *Berakoth* 28b (Soncino translation).
199. T. W. Manson, *SJ* p.312. 200. *TDNT* 1, p.489.
201. W. E. Shewell-Cooper, *Plants and Fruits of the Bible*, p.120.
202. *SJ*, p.317. 203. *SJ*, p.230.
204. 见我的注释书, *The Gospel According to John*, New London Commentary, pp. 188-191; 更详细的请参 *Explorations, Ridley College Papers*: 1971 (Melbourne, 1971), pp. 22-28.
205. J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, pp. 296ff.
206. J. D. M. Derrett, 上引书, p.307. 207. J. D. M. Derrett, 上引书, p. 335f.
208. 耶路撒冷似乎无法容纳约瑟夫所说的这么多人。耶利米亚的研究所根据的资讯是: 在逾越节时, 有三群敬拜的人前来献上他们的祭牲, 头两群人都塞满了外院, 每平方米可以容纳两个人 (每个人都带着祭牲), 外院若塞满的话可以容纳六千四百人。既然第三群人没有那么多, 总数大约在一万八千人左右。每一只祭牲可供十个敬拜人的食用, 逾越节期间就有总数约在十八万的敬拜者 (*Jerusalem in the Time of Jesus*, pp.77ff.)。如果没有朝圣者的话, 他认为政党的人口约为二万五千至三万人。
209. R. T. France, *Matthew*, TNTC (Inter-Varsity Press, 1985); 中译本: 法兰士著, 沈允译, 《丁道尔新约圣经注释: 马太福音》中二十四 29-35 的注释。进一步的讨论参见 R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (London, 1971), pp.227-239, 他在那里主要是讨论马可福音十三 24-27, 但他说的有许多都适用于路加的平行经文。
210. 布鲁斯辩称“降临”这个字在马可福音十三 26 的平行经文中的意思是来到地上, 而不是去到天上 (*Baker's Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison, Baker Book House, 1960, p.192)。
211. Henry J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke*, p.54.
212. 容我提及我对这一点的讨论: *The Gospel According to John*, New London Commentary, pp. 774-786.
213. 这些经文抄本的撮要, 见 *The Greek New Testament* ed. R. V. G. Tasker (Oxford University Press 1964), pp. 422f.: Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bible Societies, 1971), pp. 173-177 亦请参见艾里斯的注释。
214. A. Edersheim, *The Temple* (Religious Tract Society, n.d.), p.205.
215. 同上引书, pp.207f.

216. I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* 2 (New York, 1967), pp. 1ff.
217. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford, 1963), p.27. 他作了进一步的解释, 对路加一般的故事很重要: “路加在他附加的材料上非常突出——在彼拉多面前的控诉完全是简洁扼要的, 有关希律的记载, 及告诫后释放的建议——这一切在法律上都是正确的。”(上引书, p.32)。
218. 见论文, ‘Jesus and Jehohanan’, by J. H. Charlesworth, in *ET* 84, 1972-73, pp. 147-150.
219. *JBL* 105 (1986), p.67. 他进一步说: 耶稣死的方式证明: 要得着救恩, 不是藉着逃避死亡, 也不是藉着运用一个人的权势来避开它, 而是藉着相信神是公义的, 仍与祂所弃绝、所击打的受造之物联合 (甚至就在它最痛苦的时刻)。这是 *sola fide* 与 *sola gratia* (译注: 唯独信心与唯独恩典)。
220. Arndt, pp.485-487; John Wenham, *Easter Enigma* (Paternoster, 1984).
221. 自从从卫斯葛与侯特 (Brooke F. Westcott 与 Fenton J. A. Hort; 译注: 二人合编之希腊文圣经甚为有名) 开始, 有一种很强烈的感觉, 认为路加福音结尾前有许多经文 (以及其他一些地方) 是伪造, 卫斯葛与侯特称它们为“西方未插入的经文” (Western noninterpolations) ——以这个奇特的名字来称呼他们所喜爱之“中性”经文中的窜文。学者们深受这种有力的观点所摇动——一方面有伟大而古老的西方经文为佐证, 另一方面无从解释抄经者为什么省略这么显著的经文。然而, 近年以来, 新近发现的蒲草文献引起了举世的瞩目, 尤其是伟大的 P75。如今已清楚看见蒲草文献上那些被认为是插入的经文与西方经文一样古老, 甚至还可能比之更久远, 因此研究的潮流是倾向于接受它们。举例来说, 请见史诺爪斯 (Klyne Snodgrass) 的论文, “Western Non-Interpolations”, *JBL* 91 (1972), pp. 369-379 史诺爪斯论到现在这节经文时说: “这节‘肯定是西方之未插入的经文’之一, 显然地是属于路加原有的经文”(上引文, p.373)。早些时候, 耶利米亚论及对西方未插入的经文之普遍态度时, 指出这种方法一个极大的困难: “要假设 D 群 (group D; 译注: 此为经文鉴别学上的代号, 即指西方经文) 之原型的古老叙利亚经文有所遗漏比较容易; 然而, 要看出一个版本的历史演变——何以会有文句插入每个希腊抄本中, 而惟独 D 是例外——可就格外困难了。所以, 只能以非常中肯的理由才可以假定较短之经文的原样。” (*The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 91f.)。艾兰 (K. Aland) 在接受被“西方未插入的经文”理论所拒绝的许多经文 (包括现在这节) 时, 强调 P75 的重要性 (NTS 12, 1965-66, pp. 193-210)。罗斯 (J. M. Ross) 强烈为这些话的真实性辩护 (*ET* 98, 1986-87, pp. 107-108)。
222. *ET* 68 (1956-57) p.208. 223. 同上文 p.209 斜体字是毛勒自己使用白。

# 平行经文一览表

这张表，可以使学生找出其他对观福音书中与路加福音平行的经文。我把那些主题相同，但严格来说，文字上并不平行的经文也包括在内（如：太一 18-25 与路二 1-7）。这张表也可以使学生一眼就看出那些经文是路加特有的，帮助他看出这卷福音书跟其他对观福音书，在叙述的次序上，类似和不同之处。

	马太	马可	路加
序言			一 1-4
预报约翰的出生			一 5-25
预报耶稣的降生			一 26-38
马利亚往访以利沙伯			一 39-45
马利亚之歌			一 46-56
约翰的出生与命名			一 57-66
撒迦利亚之歌			一 67-80
耶稣的降生	一 18-25		二 1-7
天使与牧羊人			二 8-20
受割礼			二 21
殿中奉献			二 22-24
西面之歌			二 25-32
西面的预言			二 33-35
亚拿的感恩			二 36-38
返回拿撒勒			二 39-40
孩童耶稣在圣殿中			二 41-52
施洗约翰的职事	三 1-12	一 2-8	三 1-20
耶稣受洗	三 13-17	一 9-11	三 21-22
耶稣家谱	一 1-17		三 23-38
耶稣受试探	四 1-11	一 12-13	四 1-13
耶稣在加利利	四 12-17	一 14-15	四 14-15
耶稣在拿撒勒	十三 53-58	六 1-6	四 16-30
被污鬼所附的人		一 21-28	四 31-37
彼得的岳母	八 14-15	一 29-31	四 38-39
许多人得医治	八 16-17	一 32-34	四 40-41
巡回传道	四 23	一 35-39	四 42-44
捕鱼的神迹			五 1-11
医治长大麻疯的	八 1-4	一 40-45	五 12-16
医治瘫子	九 1-8	二 1-12	五 17-26

	马太	马可	路加
呼召利未	九 9-13	二 13-17	五 27-32
禁食	九 14-17	二 18-22	五 33-39
安息日的主	十二 1-8	二 23-28	六 1-5
医治枯干的手	十二 9-14	三 1-6	六 6-11
拣选十二门徒	十 1-4	三 13-19	六 12-16
平地讲道			
群众		三 7-12	六 17-19
论福	五 3-12		六 20-23
论祸			六 24-26
爱	五 38-48		六 27-36
论断别人	七 1-5	四 24	六 37-42
树与果子	七 16-20		六 43-45
	十二 35		
根基	七 21-27		六 46-49
医治百夫长的仆人	八 5-13		七 1-10
拿因寡妇的儿子			七 11-17
施洗约翰的疑问	十一 2-19		七 18-35
有罪女人膏耶稣			七 36-50
帮助耶稣的妇女			八 1-3
撒种者的比喻	十三 1-23	四 1-20	八 4-15
灯与遮盖物	五 15, 十 26	四 21-22	八 16-17
凡有的……	十三 12, 二十五 29	四 25	八 18
耶稣的母亲与弟兄	十二 46-50	三 31-35	八 19-21
平静暴风	八 23-27	四 35-41	八 22-25
格拉森被鬼附之人	八 28-34	五 1-20	八 26-39
睚鲁的女儿	九 18-26	五 21-43	八 40-56
十二门徒的宣教	十 1-15	六 7-13	九 1-6
分封的王希律	十四 1-2	六 14-16	九 7-9
喂饱五千人	十四 13-21	六 30-44	九 10-17
彼得的宣信	十六 13-19	八 27-29	九 18-20
受难的预言	十六 20-23	八 30-33	九 21-22
背起十字架	十六 24-28	八 34-九 1	九 23-27
变像	十七 1-9	九 2-10	九 28-36
被鬼附的孩子	十七 14-21	九 14-29	九 37-43a
另一个受难预言	十七 22-23	九 30-32	九 43b-45
门徒的骄傲	十八 1-5	九 33-37	九 46-48
不寻常的赶鬼		九 38-41	九 49-50
被撒玛利亚人拒绝			九 51-56
专心一意	八 18-22		九 57-62
七十个人的宣教			十 1-12
加利利诸城的命运	十一 21-24		十 13-16

	马太	马可	路加
七十个人回来			十 17-20
耶稣的喜乐	十一 25-27 十三 16-17		十 21-24
好撒玛利亚人的比喻			十 25-37
马大与马利亚			十 38-42
主祷文	六 9-13		十一 1-4
半夜朋友的比喻			十一 5-8
求与给	七 7-11		十一 9-13
别西卜的辩论	十二 22-30	三 22-27	十一 14-23
邪灵的回来	十二 43-45		十一 24-26
真正的有福			十一 27-28
约拿的神迹	十二 38-42	八 11-12	十一 29-32
你里头的光	五 15,六 22-23	四 21	十一 33-36
真正的洁净			十一 37-41
论法利赛人和律法师	二十三 6-7、	十一 42-44	
法利赛人有祸了	23、27		
律法师有祸了	二十三 4、13、 29-36		十一 45-54
法利赛人的酵	十 26-27、 十六 5-6	八 14-15	十二 1-3
预备受审判	十 28-33、 19-2、 十二 31-52	三 28-30	十二 4-12
无知的财主的比喻			十二 13-21
寻求神的国	六 25-33、 19-21		十二 22-34
人子的降临	二十四 42-44		十二 35-40
仆人的责任	二十四 45-51		十二 41-48
地上的火	十 34-36		十二 49-53
时候的征兆	十六 1-3,五 25-26		十二 54-59
悔改			十三 1-5
不结果子的无花果树			十三 6-9
医治弯腰的妇人			十三 10-17
芥菜种的比喻	十三 31-32	四 30-32	十三 18-19
酵的比喻	十三 33		十三 20-21
谁在国度里呢?			十三 22-30
希律那个狐狸			十三 31-33
为耶路撒冷哀哭	二十三 37-39		十三 34-35
医治患水臌的人			十四 1-6
筵席的邀请			十四 7-14
藉口的比喻	二十二 1-14		十四 15-24
作门徒的代价	十 37-38		十四 25-33

	马太	马可	路加
盐的比喻	五 13	九 49-50	十四 34-35
失羊的比喻	十八 12-13		十五 1-7
失钱的比喻			十五 8-10
浪子的比喻			十五 11-32
不义管家的比喻			十六 1-9
神与玛门	六 24		十六 10-13
贪婪的法利赛人			十六 14-15
律法和先知	十一 12-13、 五 18		十六 16-17
离婚	十九 9	十 11-12	十六 18
财主和拉撒路的比喻			十六 19-31
饶恕别人	十八 6-7、 15、21f、 十七 20	九 42	十七 1-4
信心		十一 23	十七 5-6
无用的仆人			十七 7-10
十个长大痲疯的			十七 11-19
国度的来到	二十四 23-41		十七 20-37
不义的官的比喻			十八 1-8
法利赛人和税吏的比喻			十八 9-14
耶稣与孩童	十九 13-15	十 13-16	十八 15-17
富有的少年官	十九 16-30	十 17-31	十八 18-30
另一个受难的预言	二十 17-19	十 32-34	十八 31-34
瞎子看见	二十 29-34	十 46-52	十八 35-43
撒该			十九 1-10
银子的比喻	(二十五 14-30)		十九 11-27
凯旋进城	二十一 1-9	十一 1-10	十九 28-40
为耶路撒冷哀哭			十九 41-44
洁净圣殿	二十一 12-17	十一 15-17	十九 45-46
殿中教训		十一 18-19	十九 47-48
耶稣的权柄	二十一 23-27	十一 27-33	二十 1-8
恶园户的比喻	二十一 33-44	十二 1-12	二十 9-18
纳税给该撒	二十二 15-22	十二 13-17	二十 19-26
七个兄弟	二十二 23-33	十二 18-27	二十 27-40
大卫的儿子	二十二 41-46	十二 35-37	二十 41-44
防备文士	二十三 1-7	十二 38-40	二十 45-47
寡妇的奉献		十二 41-44	二十一 1-4
末世的讲论	二十四 1-34	十三 1-37	二十一 5-36
殿中的教训			二十一 37-38
卖主	二十六 1-5、 14-16	十四 1-2、 10-11	二十二 1-6
预备逾越节筵席	二十六 17-19	十四 12-16	二十二 7-13
最后的晚餐	二十六 26-29	十四 22-25	二十二 14-20

	马太	马可	路加
预言被卖	二十六 21-25	十四 18-21	二十二 21-23
争论谁最大	二十 24-28	十 41-45	二十二 24-27
十二个宝座	十九 28		二十二 28-30
预言彼得否认主	二十六 31-35	十四 27-31	二十二 31-34
两把刀			二十二 35-38
极其伤痛	二十六 36-46	十四 32-42	二十二 39-46
捉拿	二十六 47-57	十四 43-53	二十二 47-54a
彼得否认主	二十六 58,69-75	十四 54-二十二 54b-62 66-72	
嘲弄	二十六 67-68	十四 65	二十二 63-65
耶稣在公会前	二十六 59-66	十四 53-64	二十二 66-71
耶稣在彼拉多前	二十七 1-2、 11-14	十五 1-5	二十三 1-5
耶稣在希律前			二十三 6-12
耶稣被判刑	二十七 15-26	十五 6-15	二十三 13-25
西门背十字架	二十七 32	十五 21	二十三 26
耶路撒冷的女子			二十三 27-31
钉十字架	二十七 33-37	十五 22-26	二十三 32-38
悔改的强盗	二十七 44	十五 32b	二十三 39-43
耶稣的死	二十七 45-56	十五 33-41	二十三 44-49
耶稣的埋葬	二十七 57-61	十五 42-47	二十三 50-56
妇女们在坟墓	二十八 1-8	十六 1-8	二十四 1-11
彼得在坟墓			二十四 12
走向以马忤斯的路			二十四 13-35
向门徒显现			二十四 36-43
圣经的应验			二十四 44-49
升天			二十四 50-53

## 新约圣经注释 路加福音

作者：丁道尔

青新出内部准印证 (03) 第 82 号

二 00 三年第一次印刷

开本：889×1194 1/32

印数：1-2000 册

印刷：民族印刷厂承印

(基督教内部资料)