

新約中的

# 彌賽亞

拉比文獻的印證

首尔中国神学院



M000564

孫得力 (Risto Santala) 著  
顧華德 譯

THE MESSIAH IN THE NEW TESTAMENT  
IN THE LIGHT OF RABBINICAL WRITINGS

國家圖書館出版品預行編目資料

新約中的彌賽亞／孫得力 (Risto Santala) 著；  
顧華德譯。—初版。—新竹市：信義神學院，  
2000〔民89〕

面：公分

參考書目：面

譯自：The Messiah in the New Testament in  
the Light of Rabbinical Writings

ISBN 957-98955-9-7 (平裝)

1. 聖經—新約—評論 2. 基督學

242.21

89003437

## 新約中的彌賽亞

作者：孫得力(Risto Santala)

譯者：顧華德

審校：魯思豪

出版者：中華信義神學院出版社

發行人：俞繼斌

地址：新竹市大學路51巷11號

電話：(03)5710023

傳真：(03)5726425

E-mail：hsinshen@ms1.hinet.net

www：http://life.fhl.net/~cls

總經銷：道聲出版社

地址：106 台北市杭州南路二段25號

電話：(02)23210720 • 23938583

傳真：(02)23216538

劃撥帳號：0003085-0

印刷：全力印刷公司

主後二〇〇〇年四月初版一刷

◆版權所有◆

定價：二八〇元



## 目 錄

中文版序	5
前 言	7
第一章 新約聖經的可靠性	13
第二章 施洗約翰，彌賽亞的先驅	63
第三章 由福音書看耶穌降生	69
第四章 耶穌的傳道與講道	119
第五章 耶穌生平	145
第六章 從耶穌的教導看耶穌	181
第七章 耶穌受難	225
第八章 從耶穌對末日的教導看耶穌	271
第九章 結語	287
參考書目	295

## 中文版序

古諺有言：「當猶太人回故土的時候，會以一座紙橋為道路。」「紙橋」也可以搭在人與人之間。文字的好處就是可以讓讀者靜靜的沉思。沒有人能催促讀未經深思熟慮就委身。對神子民中，尚未認識基督的人來說也是如此。我們同樣也可以運用文字搭建跨越國家與語言障礙的「紙橋」。

為此，個人對於華人基督徒，如今能夠研讀這本探討新約中彌賽亞信仰之根源的著作，感到十分愉悅。我知道你們已有探究這項課題必須具備之，從聖經觀點來思考的能力。實際在聖地居住且工作過後，新約中對當時情境的記載之可靠與準確，實在令我瞠口結舌。福音書中每一個關於耶穌時代的細節以及精心描述，都能增強我們對救主的信心。基督教可以說就是門徒操練。我們乃基忠心的門徒。即便我們在教義上會有些許差異，然而我們共同的安慰是，所有舊約預言以及當時彌賽亞信仰的希望都應驗在耶穌身上。

本書的內容大致涵蓋了我們信仰的精義。但是只有肯下工夫的人，才能領略箇中滋味。當今世代誘導我們信遠離



神。耶穌叱責當時的學究說：「你們錯了，因為不明白聖經，也不曉得神的大能」（太二十二 29）。因之，兩者都不可或缺。阿摩司書八章 11~12 節說，終有一日神會降下大飢荒，「人飢餓非因無餅，乾渴非因無水，乃因不聽耶和華的話。」人們會從這海到那海，尋求耶和華的話。這正就是我們所需的。我所期待的是，這本書可以成為那帶領我們到達福音書聖地的「紙橋」，並且幫助我們明白，耶穌就是自己的彌賽亞與救主。

# 前言

在我們尋根研究的第一部分，也就是《舊約中的彌賽亞》（*The Messiah in the Old Testament in the Light of Rabbinical Writings*）一書裡面，我們試圖根據舊約聖經，勾勒出對猶太彌賽亞期望的輪廓。我們的目的是要看看最古老及刪修最少的猶太原典，如何處理它們對未來彌賽亞的期望。

若干研討會曾經提議過這類的研究，例如一九七六年十月在柏林所舉行的福音派教會及猶太會堂代表會議。那時候曾做一項聲明，支持基督徒向猶太人傳布他們的基要信仰，反之亦然。這些問題曾經在信義宗世界聯盟（Lutheran World Federation）的國際會議上討論過，並且這項討論從一九六〇年代起，就在該聯盟的「教會與猶太人」（the Church and the Jews）委員會持續進行著。在諸多的討論中，最重要的應該是一九八二年八月在布賽（Bossey）所舉行的「猶太人對教會生命和事工所具有的重要性」（*The Significance of the Jews in the Life and Ministry of the Church*）的一項協商會議，由於有眾多的猶太本土人士出席，使得它獲益良多。會議的決議

宣稱，古代和現代的猶太學者對舊約的知識，足以豐富的「增益」（enrich）教會，並且「使得它進一步地了解它本身的聖經根源」。因此，教會的教導者應該把他們信仰的根源和以色列的宗教遺產加以「比較」。當我們開始注意到我們信仰的「猶太根源」及「猶太傳承」的時候，他們就能夠給教會生活的每一個面向，都注入一股「新的信仰力量」。我們尋根研究所迎接的就是這些挑戰。

我們主張，爲了要了解彌賽亞期望和教會的基督論，熟悉猶太思想的原則是有必要的。爲達此一目的，我們在第一卷書裡面所討論的，就是希伯來思想和西方思想的基本差異之處。猶太思想是從特殊事件推演到普遍原則，從具體認知推到抽象觀念。它沒有任何系統可言。它在本質上是聯想式的（associative），也就是說，每一個細節相對於整體來說，都有它固定的位置，並且「每一個部分都是和其他部分相互依存的」。「聆聽」、「行動」和「實際」（listening, action and the practical aspect）是典型的希伯來特質，並且對「是」（to be）的使用和西方語言完全不一樣。希伯來思想所表達的不是靜態的事物，而是在變遷中的動態事物。西方世界用來捕捉事物內在和諧的理論化（theorizing），以及各種思維化（philosophizing）的方法，其目的是在找尋邏輯的規律性，這對於聖經思想來說是陌生的。

在前一部分，我們已經勾勒出猶太文學中，某些特殊的表達方式，近代的研究發現，它們顯然也出現在新約聖經的每一頁。例如我們在討論耶穌的教導時，就會看到這種情

形。我們的研究結果也證明，這種方式始終是一個決定性的因素。理所當然地，我們應該在此新約聖經興起的基礎下研究它。猶太人從起初就對聖經及傳統著作抄寫的精確性，有極其嚴格的要求，使得新約聖經的歷史可靠性得到進一步的證明。我們常常看到，如果文士犯了筆誤是不准修正的，所以不會發生雙重錯誤，並且原始信息的保存還有傳統為輔佐。

從猶太會堂的「講道」、米拉示文學（Midrash literature），以及中世紀的文獻裡面可以看到，學者習慣引用舊約經文支持他們的論證——這樣一來，就形成了通往聖經啓示的內在橋樑，並且避免個人所做支離破碎的玄思。這種〔論證〕方式的最好證明就是新約聖經，根據它自己的說法，它的根據是「經上所記的」（that which is written）。

他爾根（*Targumin*），亞蘭文意譯的舊約聖經，註解摩西五經的米拉示（亦即猶太會堂的講道），及左哈（*Zohar*）都顯示出，它們所代表的是純粹的猶太思想方式——「聯想」方法；重點在於它們鋪陳論證的手法，以及它們觀念中的世界——一言以蔽之，就是它們整體的思維方式。由於在本質上，這些文獻含有教會基督論的精髓，基督教神學不應該妄加臆測，它的淵源是出於對拉比來說毫無意義的希臘神學。

新約聖經在那些拉比作品問世以前，早就落筆成書了，並且不需要後者來支持它所說的一切。但是，即使在教會和猶太會堂間存在著危機，如果在猶太學者間仍然能夠發現同



樣的彌賽亞期望，這就能夠證明新約聖經的真實性和可靠性。唯一被新約聖經引用的拉比言論，就是使徒行傳五 38 迦瑪列的勸告：

現在，我勸你們不要管這些人，任憑他們罷！他們所謀的、所行的，若是出於人，必要敗壞；若是出於神，你們就不能敗壞他們，恐怕你們倒是攻擊神了。

這反映出「教父嘉言」（Sayings of the Fathers；*Pirqa Avôth*）中，以迦瑪列之名所表達的容忍態度：

凡為神的榮耀而存在的團體都必延續下去，但是，凡不為神的榮耀而存在的團體終會瓦解。

我們這個時代喜歡做小規模、瑣碎的研究。這些方式常犯下見樹不見林的危險，而導致錯誤的結論，以致影響了這一時代人的思想。我們顯然可以在對約翰福音的批判中，看到這類嚴重的錯誤，最顯著的就是年代定位的問題，稍後我們會討論到這點。甚至更進一步，它輕易地就能使一些吹毛求疵、眼光短淺的人，將經文原本所無的東西讀進經文裡，以致使他自己無法接受任何其他的解釋。獨尊的方法就是這樣竊取了「知識之鑰」（keys of knowledge）。

我們現在要繼續描述新約聖經的彌賽亞期望，這就好比是我們的「拿順之躍」（Nahson's leap；根據猶太傳統的說

法，拿順是依著摩西的命令，踏入紅海的第一人），以及過蘆葦海（Sea of Reeds）向應許之地前進。我們的舊約研究也是以同樣的心情做「信心的躍進」（leap of faith）。在新約裡面，我們將會看到我們所討論過的彌賽亞期望的應驗。

當我們縱身做「拿順之躍」的時候，有勇氣任由波濤拍打自己的人，當然會發現自己有孤軍奮戰的危險。這也就是為什麼當我們聽到，有一個正統派猶太人把第一本書，即《舊約中的彌賽亞》讀了三遍，並且查過所有的拉比引文時，會感到特別溫馨（他說，只有一段引文他查不到出處，直到他注意到那段引文是出自敘利亞原始文獻）。這位被他信仰所束縛的人，認為這本書應該翻譯成德文和英文。更令人感動的是，從耶路撒冷「東方教會」大主教——一流的亞蘭文權威和學者——雅各（Mar Jacob）寫來的一封信，他客氣的認為，我一定沒有注意到這本書的潛力，並且說到「把這本書翻譯成英文、法文，以及西班牙文的迫切需要。」這使得基督信仰的猶太教根源，在自由派學者眼中得不到重視的情況，得以修正。在許多運動裡——例如潛水或溜冰——極端的批判是得不到重視的。在神學界也應該是這樣。然而，我說這些話的用意，是要說明那些我們信仰之閃族根源的權威，很重視我們目前所從事的尋根研究。





# 第一章

## 新約聖經的可靠性

在過去的一百五十年裡，西方世界反覆問道：可以把福音書裡所記述的耶穌故事當做歷史嗎？十九世紀中葉的包爾（Bruno Bauer）甚至否認了耶穌本人的歷史性。但是，一九一〇至一九一一年間，喀爾斯魯俄（Karlsruhe；位於德國西部的城市）的哲學教授杜司（A. Drews）出版了《基督神話》（*Die Christusmythe*）一書，他在書中宣稱，認為基督教會成長的起源是一個歷史人物，即耶穌的這種想法，是一個「徹底的錯誤」，這使得神話之論喧騰一時。

然而，負面的言論往往使得整個討論，向更有建設性的方向前進。神話學派的首腦人物〔卡霍夫（Karlhoff）、羅伯遜（Robertson）、史密斯（Smith）、研森（Jensen）和杜司〕出乎意外的發現，他們所持的論點被兩位當時最著名的猶太學者所駁斥。貝克（Leo Baeck）在他的《論基督神話》（*On the Christ-Myth Question*）一書中說道，基督信仰是否



站立得住，有賴於基督的歷史真實性，而猶太教即使沒有摩西，依然可以生存下去。他又說道，如果基督徒更加的了解「基督信仰成長的土地」，他們對這整個問題所持的立場，就可以站得更堅定。更值得我們注意的是，斯德哥爾摩（Stockholm）大拉比克藍（Gottlieb Klein）原初以德文出版的小冊《耶穌是歷史人物嗎？》（*Is Jesus a historical character?*）。在過去為人推崇的林司葛教授（Gösta Lindeskog），他寫過一本我認為猶太人在耶穌研究方面，最好的一本書，他曾經說過，克藍的小冊是激勵他從事終身研究的因素，以致處於一九三〇年代德國的他，常因為對猶太人的熱愛不斷的被人騷擾。在我學生時代初期，這本小冊同樣也是一個決定性的因素，使我持續固定地研究猶太教。克藍說他已經不停地研究新約聖經三十年了，基於此他說道：

我思想的總結就是：沒有任何其他的古代遺留下來的教導能比耶穌（的教導），更帶有一股清澈、精確及個人的風味……。

克藍最專注的是新約聖經裡純樸的記載，耶穌教導人的方式和歷史背景。以色列的方言專家馬丁·布伯（Martin Buber）教授曾經說過，克藍對第二聖殿時期文學的知識，在當時是無出其右的。這位猶太學者比任何人都了解耶穌不是神話，並且他的想法裡面毫無神話的成分。然而，認為新約終究還是神話的這種觀念，始終在燜燒著，最後終於以另一

種型態爆發出烈焰來。戰後德國的神學辯論是由布特曼（Rudolf Bultmann）所主導，他拯救基督信仰的方式，是把基督信仰裡面所有神話的成分都摒除掉，而用教會「信仰的傳講」（preaching of faith），即福音信息（*kerygma*）來取代它們。雖然這種作法並不見得會得到歷史上的耶穌的支持，但是這種努力對後來神學的發展，造成了相當的影響，尤其是使人們逐漸重視教友所體驗到的，對「教會」之信仰和「拯救的作為」。猶太教授傅賽（David Flusser）常常強調，這種方式相當怪異：

所謂「除神話化」（*Entmythologisierung*），其實就是在『疏離現實』（*Entrealisierung*）。

新約聖經不厭其煩地指出，使徒「並沒有刻意地附和一個想像出來的故事」，並且福音故事裡所記載的，「不是在暗處發生的事」。我認為，布特曼把福音書看做是一種米拉示，也許是很正確的想法，但是這種「講道」的依據是目擊證人的可靠證詞，沒有成為教會後來所做的解釋。新約解經家在考察這些事的時候，應該要斷定福音故事是真實的，或者是後人的創作，以及福音書寫作的時間，是否早得足以被信賴。

在耶路撒冷希伯來大學教授新約課程的傅賽懷疑：一群既有著內在衝突又搖擺不定的門徒，怎麼可能在他們之間突然對耶穌產生了一致的看法，其間想必發生了一些決定性的

事件。當學者的心中依然認定新約的本質是神話，以及一般大眾還是認為，宗教的語言都披著神話的外衣，就很難證明在耶穌的教導裡和使徒的講道中，的確存有這些特質。就如同我們已經看過的，猶太解經有兩個主要特徵：律法（*Halakhah*），這是和個人每天在神面前的生活相關的律則；另一是傳說（*Haggada*），即典故、傳奇（*stories, legends*），目的是要儘可能確實的描繪出事件和情節。離開聖經自己的土地愈遠的時候，就愈可能有虛構的成分加入後者。在舊約和新約的故事裡，卻毫無這種跡象。

相反的，新約的米拉示特性是猶太解經所認定的，依此賢人（*Sage*）試圖鋪陳出他研究的主題的一切可能觀點，而且不會忘記：「神的話語絕對不會失去它特殊的意義」。因為拉比喜歡從相反的角度，研討事情的不同面向或米多示（*middoth*）——「對稱」（*proportions*）；所以在討論律法或特別的問題時要格外小心。例如：阿祈巴拉比（*Rabbi Aqiba*）喜歡「擴張和限度」（*amplification and limitation*）；二世紀的以利沙拉比（*R. Ishmael Ben Elisha*）以「普遍化和特殊化」為解釋基點。希力拉比（*R. Hillel*）有七個出發點（*point of departure*）；以實馬利拉比（*R. Ishmael*）則有十三個。就如我們在前面已經說過，有的人有三十二、四十九，甚至七十種不同解釋聖經的方法。在沒有經過深思以前，我們不應該輕看任何事。我們將會看到，即使是耶穌，也同樣採用過主導猶太解經的米拉示技巧。拉比常反覆地說：「真理就是神的印記」。無疑的，新約聖經裡也充滿著

這種追尋真理的努力。

我們可以理解到，基督教解釋聖經的目的和猶太學者所設定的目的是不一樣的。基督徒是要「高舉」基督，而猶太人則是要推廣妥拉（*Torah*）。基督徒從舊約所推理出的論證，在猶太人的眼裡是不可信的。猶太法典（*Talmud*）所強調的是，「智者的話要比先知的話更重要。」<sup>1</sup>以及「凡重複拉比的話的人，是把它們當做聖靈的話般覆誦。」<sup>2</sup>然而，要是一個基督徒說出一些和聖經不合的意見，馬上就會被人所排拒。為此，基督徒在說到耶穌可能的彌賽亞身分時，應該以舊約和口述傳統（*oral tradition*）為基礎。

對拉比的思想世界來說，源自希臘文 *kritikos* 的「批判」一詞，是很陌生的觀念。猶太人並不認為，這種在事先就把任何現象都做一番批判或者指責的觀念，可以拿來當做起點，如此一來，用這種方式我們可以否認所有的歷史事件。猶太人通常會先用他聽辨的能力「傾聽」，以決定事件的本質是否合乎生活裡的基本律則。因此，猶太法典在鋪陳一件事情的時候，會參考許多不同學者和傳統的觀點，唯有在充分討論之後才會作出結語。其中甚至會出現如下的語句，「我們所將展現的這一部分妥拉，和廣為流行的律法並不一致。」<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Jer. Talmud, *Masekhet Berakoth* I, halakha 4.

<sup>2</sup> *Sanhedrin* 110a.

<sup>3</sup> *Masekhet Avoth* III, *mishna* II.



「真理」這個觀念，在新約聖經裡共出現一百多次。希伯來文裡與之相對的字 *emet*，包含了希伯來字母的第一、正中間和最後一個字母——即代表真理的每一部分都是可靠的。福音是被託付給「可靠的人」，他們竭力「緊緊地把握住所傳給他們的可靠信息」。路加「從頭詳細考察了每一件事」，因此能夠清楚說明福音的基礎「到底有多確實」。並且使徒保羅說了兩次：「這話是可信的，是十分可佩服的！」如果有任何對真理的扭曲，能在這種情況下扎根，那就的確是件很奇異的事了。耶穌祂自己在做大祭司的禱告時，說：「父阿，求祢用真理使他們成聖，祢的道就是真理。」（約十七 17）

今日的基督徒已經開始注意到，自由派神學所持的懷疑立場，幾乎質疑耶穌所說的任何話語。這種懷疑論是基於文學批判（*literary criticism*）、原典批判（*source criticism*）及其下各式理論、編纂批判（*redaction criticism*），加上各種分析，以及隨之而來的假說。對於這些方法的研究，甚至連其結論的可信度也要加以批判。這些聽起來都很科學，但是只要我們想到，福音原本是用希伯來文寫出來的，而希臘版則是由「匿名作家」所著筆的，那麼任何的文學批判都無法參透其中的秘密。同樣，因為弱視的緣故，保羅必須藉許多代書（*amanuenses*）之手寫信，這也就意味著，即使藉著那些方法，也無法從他的書信中解析出較可靠的成分。猶太學者常有一種直覺能夠嗅出「以色列製造」的東西，因此他們的意見常常比西方理論家的意見要可靠多了。

猶太人在記錄聖經這件事上，有著悠久的傳統。早在撒母耳的時代，就記載著說：「耶和華與他同在，使他所說的話一句都不落空。」（撒三 19）拉比的好弟子就「像是白漆刷過的牆，一滴也不會遺漏。」（*Avoth* 2,11）就像是啓示錄警告我們的，聖經的一筆一劃都不可更改，不可「加添」也不可「刪除」任何東西（啓示錄二十二 18~19）。

當猶太教授克勞斯納（Josef Klausner）當年在估量新約聖經的可靠性時，引用盧梭（Rousseau）的話，說道：「朋友們，這種事不是人能創作出來的！」盧梭繼續說道：「雖然沒有人懷疑蘇格拉底的存在，但是我們所有關於蘇格拉底的事蹟的證據，要比關於拿撒勒人耶穌的憑據薄弱多了。」「要證明這本書是幾個人合力編纂出來的，要比證明這本書所採用的材料，是出自單獨一個人的事蹟，要困難得多了……福音書裡的人物太特殊了，如果它是由人所創作的，那麼這個人一定要比書中的英雄本人還要高超才行。」<sup>4</sup>一個人的教導，正就是他屬靈和道德層次的切面。耶穌之所以是獨特的，就是因為這個緣故。

有一個拉丁諺語說：「沒有空穴來風的事」（*Ex nihilo nihil fit*）。向池塘裡丟一顆石子，一定會向四面八方掀起陣陣漣漪。歷史也是一樣。新約聖經裡面的事件都反映在羅馬世界的編年史上。的確，其中對耶穌和第一代基督徒零散的

---

<sup>4</sup> Klausner, *Jesus Von Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, pp. 90, 98.

記載，並不足以增益新約聖經裡既有的描述，但是它們確實能增強我們對那些事件的可靠性和信心。

## 早期史家眼中的基督信仰

我們對於行政官彼拉多和皇帝間的書信往來所知無多。雖然，殉道者游斯丁（Justin Martyr）在主後一五〇年的著作中，提過這類的「文件」存在，迄今還沒有找到任何蛛絲馬跡。<sup>5</sup>此外，就沒有任何猶大執政官和羅馬帝王間的書信。另一方面，某些羅馬作家和史家，曾零星的提到過早期的基督信仰。

克勞迪烏斯王（Claudius）在主後四十九年，曾因為地方動亂，而把猶太人全數逐出羅馬帝國。使徒行傳十八 2 提到亞居拉和他的妻百基拉，因為遭受迫害離開義大利，而來到哥林多。二世紀初葉的史家斯維都尼亞（Suetonius）在他的《凱撒生活》（*Lives of the Caesars*）中寫道：

克勞迪烏斯把猶太人逐出羅馬，因為克斯塔（Chrestus）的調查顯示，他們經常涉足動亂。（克斯塔乃尋常的奴隸名，常被誤寫為 Christus）。

他顯然認為基督是動亂的領袖。這場動亂也許是因為基

---

<sup>5</sup> Justin, *First Apology* 35, 7-9.

督徒企圖在猶太人區域傳福音所引起的。

大約出生於主後五十年的羅馬史家泰西塔斯（Cornelius Tacitus），在主後一一六年所寫的《編年史》（*Annals*）書中，針對羅馬的一場大火寫道：

傳言說，這場大火不是意外引發的，而是尼祿王（Emperor Nero）放的火。為了平息這些謠言，尼祿王用那些行徑為人所詬病的人來脫罪，那些就是被譏稱為基督徒的人；尼祿王狠狠地處罰了他們。他們的稱呼是源自基督，他是在提貝流士（Tiberius）執政時，被行政官彼拉多處決。這使得那個危害社會的迷信，暫時銷聲匿跡，但是它又再度興盛起來，不只是在它的發源地猶大，甚至也蔓延到羅馬來，世界上任何可怖和可憎之事，都可在羅馬找到落腳之處。

斯維都尼亞也對這場動亂有所描寫，他說：「懲罰落在基督徒的身上，他們是一群迷上了一種新興錯亂迷信的人。」

在第二世紀基督信仰的開始，有一個活躍的作家，他寫給當時的圖雷真（Trajan）皇帝，以及同時代的統治者間的信函，散發出少見的文學才華。蒲林尼（Pliny）所寫的十卷保存完好的書冊裡面，包含著他和皇帝在主後一一一年所進行的討論，為第一代的基督徒的本質提供了明證。在被派遣到俾斯尼亞（Bithynia）之前，蒲林尼是羅馬城的行政首長



( the Chief Magistrate )。在經過一整年的調查後，他寫了一份關於被指控從事犯罪的基督徒的詳盡報告。他問到要如何詢問和裁決被告。對待年輕人、老年人和婦女，是否要和男人一樣？實際上，他先後問過他們三次是否為基督徒，並且告知他們承認自己是基督徒所會帶來的懲罰。在這樣做之後，他才對他們處以極刑。有一回，他對兩位稱為「女執事」( deaconesses )的少女施以苦刑，但是發現她們所犯的錯不過是「過度迷信」。她們對國家並不構成任何威脅。蒲林尼聽說，「即使強迫那些基督徒，也不能使他們召喚神社或者崇拜偶像。」他們也似乎「習慣在固定日子的清晨聚會，他們會把基督當做神向他吟誦詩歌，並且起誓互相約束——不犯罪，並且不得偷竊、搶奪或者姦淫，不得違背信仰，不得開口允諾卻又反悔。」在他冗長的信函裡，接著又進一步告訴我們：「『這個會蔓延的迷信』不僅感染了整個城市，還傳遍了小鎮和鄉村」，而寺廟裡則空無一人。因此，他要求皇帝給他進一步的指示。

圖雷真回應蒲林尼說，他在詢問上處理得很正確，但是不應該根據匿名指控來懲罰基督徒：「此舉會創下惡例，對我們的時代來說並不值得。」<sup>6</sup>我們得知有很長的一段時間，這些指示一直都是，官方對在小亞細亞的基督徒的態度和政策。

彼得前書的開頭，也證明福音一直傳到了俾斯尼亞（譯

---

<sup>6</sup> Pliny, *Epistles* X.97.

按：亦即庇推尼），其中提到收信人是「神所揀選，寄居在這個世界的」。他們包括了「那分散在本都、加拉太、加帕多家、亞西亞、庇推尼寄居的」。值得一提的是，羅秉森（A.T. Robertson）把彼得後書的時間，定在主後六十一至六十二年之間，而把彼得前書定在主後六十五年的春天。我們從蒲林尼的描述中可以得知，第二世紀初，教會生活的組織已經為教會事工人員（如女執事）賦予職責；基督徒無瑕的生活已經眾所周知；這個新興信仰所及的地方偶像都被拋棄了。使徒行傳在提到五旬節時說道，彼得的聽眾是由一群來自四方的朝聖者所組成的，其中包括「住在米所波大米、猶太、加帕多家、本都、（小）亞西亞、弗呂家、旁非利亞、埃及的人，並靠近古利奈的呂彼亞一帶地方的人，從羅馬來的客旅」。猶太教授傅賽注意到一件事，那就是這些特定地區的居民，大都是納稅的猶太移民。我們同時也知道，在主後五十年左右，有大批的基督徒住在羅馬。

在撒馬利亞出生的史家撒拉示（Thallus），寫過一本完整記錄，從特洛伊戰爭（Trojan war）直到他自己的時代的中東歷史，其中也提到了耶穌。在他著作的第三卷裡面，他認為，環繞在基督釘十字四周的黑暗時刻，是由於日蝕的緣故。然而，耶穌被釘十字架的那天是月圓之日，是不可能日蝕的，因此這個解釋不足取。我們知道，即使在耶穌年代的幾千年前，人類就已經能夠準確地紀錄星辰的運行，但是直到活躍於十六世紀的哥白尼（Copernicus），以及在十六和十七世紀之交的克卜勒（Kepler），才使我們有以太陽為中

心的世界觀，並且也才真正了解月球的運行。不過，最重要的是要注意到，早在主後五十二年，耶穌的死就啓發了一位當代的史學家，那時正是撒拉示寫下他的傑作的時候。

從約瑟夫（Flavius Josephus）的著作裡，我們能得知最多關於第二聖殿時期的歷史。生於主後三十七年的耶路撒冷，他的傳記應該是世界上最多采多姿、又刺激的傳記之一。在十三歲時，他成爲耶路撒冷一位拉比的弟子。十六歲時，在苦修派的巴奴示（Banus）的指導下，在沙漠裡過了三年的苦行生活。他嘗試過法利賽主義、撒都該主義及苦修主義，據他自己的話說，他「想要找出其中最好的來。」二十歲時，他去了羅馬，他在那裡趕上了當時的政治風潮。在回到巴勒斯坦時，他遇到了猶太人的權力鬥爭，且最後捲入對羅馬的反抗。當他還是加利利反抗運動的首腦時，逃到了約達帕達洞（the cave of Jotapata），在完全被包圍的情況下，他和隨從的人一致決定要自殺。約瑟夫是其中最後一個自殺的人，但是他卻向羅馬人投降了。很快地，他就得到韋斯帕西恩（Vespasian）和他兒子提多（Titus）的寵愛，並且勸服猶太人放棄動亂。果不其然，不久之後他就被國人視爲叛徒。然而，他對他的族人似乎有著真摯的情感：有一次，提多在特高亞（Tekoa）下令判處三個猶太人釘十字架的時候，約瑟夫含著淚替他們求情。雖然，約瑟夫缺少個人的正直，他卻因著詳盡地記錄下當代事蹟，爲自己在歷史上贏得一席之地。

我們對巴勒斯坦在主前一五〇到主後七十年間的歷史所

知極有限。約瑟夫在到達羅馬後，開始寫作他的《猶太戰爭史》（*Wars of the Jews ; Bellum Iudaicum*），該書出版於主後七十七年。該書記載了從主前一七〇年左右的伊毗芬尼斯（Antiochus Epiphanes）直到耶路撒冷被毀的時代為止。後來，在主後九十三年，他寫了《猶太古史》（*Jewish History ; Antiquitates Iudaicae*）。其中，首先是從歷史眼光來描述舊約的事蹟，接著是巴勒斯坦後來的發展，完整地記載了各種秘辛、宗教爭端，甚至連當時的小道消息也不放過。從希臘文翻譯過來的這兩本書，一共厚達一千八百多頁。如果我們在這些之外，加上他的自傳，以及另一本著作《駁斥阿比歐》（*Polemic against Apion ; Contra Apionem*），那麼，他所提供的資料，的確是無價的財寶。我們必須承認的是，他所持的態度大都是對自己有利，或者是站在同情猶太人的立場，然而，他為自己同胞所做的宣傳是可以理解的。無論如何，他竭力要將事蹟記載下來，也是為了後代著想。或許他對所研究的對象，不見得總是存有現代的批判眼光，但是他在觀察當時的宗教和政治事件上，有他獨到的觀點。

約瑟夫對我們最大的貢獻，是他描寫的功力，他將之整合到他多采多姿的敘述裡面。他描述了好幾個我們所熟知的新約人物，例如希律王、耶路撒冷的祭司、彼拉多、戰神基林努斯（Quirinius）、亞基老，甚至「我們所認識的基督的兄弟」雅各。

我們應該要記得，約瑟夫是祭司的後代，並且自幼似乎就被認為是屬於天才之列，希伯來文稱之為 *gaon*。當他還年

輕的時候，祭司和鄉紳就已經來請教他對律法的解釋。在他的自傳中提到，他最令人驚異的是他的記憶力。基於此，我們可以斷定約瑟夫所說的話，大致上是可靠的。他之所以對施洗約翰和基督這個人有興趣，也許是因為他曾經和愛色尼派（Essenes）相處過一段時間，並且熟悉當時的彌賽亞期盼。

## 施洗約翰

在約瑟夫所著《猶太古史》第十八卷第五段中，提到希律的兄弟腓力（Philip）的妻希羅底（Herodias）。希律在往羅馬的途中，收納希羅底做他的情婦。他的髮妻是阿拉伯王亞里塔司（Aretas）的女兒，她在聽聞到消息之後，立刻引退到死海西岸的馬開羅斯堡（Makairos）。那裡離她父親在比拉（Petra）的宮只有一小段距離。亞里塔司王對他女兒被遺棄一事極為震怒，於是向希律宣戰。希律得到敘利亞行政官的軍事支援，但是依然在這場軍事衝突中受創甚重。

約瑟夫在描述這件事時，說道：

有的猶太人認為，希律軍隊的滅絕是天譴，是要平反他謀殺施洗約翰這件事。因為無視於施洗約翰是個正人君子，他教導猶太人行善，相互行義，並且要對神虔誠，此外又藉著施洗組織了一個團體，希律還是取了他的命。他教導說，如果受洗之人的目的，不是為了要得罪的赦免，而是在靈魂為義（righteousness）所潔淨後，要

求得身體的潔淨，那麼這個洗禮就會為神所接受。他的猶太同胞圍繞在他身旁，因為他們在聽到他的講道後，留下了深刻的印象。但是，希律十分畏懼他的說服力會掀起暴動，因為群眾似乎對他所教導的一切都非常聽從。因此，他認為有必要在他興起一場暴亂以前，逮捕並且殺了他；他覺得這要比在暴動已經上演後，才悔不當初要好得多了。於是約翰在希律的疑忌下被捕，在我早先所提到的馬加魯司堡（Machaerus）坐監，隨後也就在那裡被處死了。所以猶太人深信，神降災於希律的軍隊，為的是要報復約翰的死。

有人揣測說，約瑟夫的第一本書，即《猶太戰爭史》，原來是用亞蘭文為了在美索不達米亞的猶太人所寫的，隨後才翻譯成希臘文。然而，在這其間，亞蘭文版本卻消失了。在本世紀之初，此書在俄羅斯出版，且有許多增添之處，其中有部分是出自《猶太古史》。有人認為，這個俄文版反映了原始的亞蘭文史料。克藍十分重視這些斯拉夫史料，雖然許多當代學者對此還是避免下任何定論。俄羅斯版本裡面說，希律所以要殺施洗約翰的原因，是因為他批評希律娶了腓力的妻希羅底。新約聖經對此事有類似的記載（馬太福音十四3~12；馬可福音六14~30）。

這些「斯拉夫」版本，似乎受到原始亞蘭文版本很深的影響，其中描述了施洗約翰兩樣不尋常的衣著，由「獸皮」所做，另外，提到他不喝酒及刺激性的飲料，也不吃肉。有

些論者認為，這裡所指的是愛色尼派，約瑟夫曾和他們生活了三年。

與耶穌同時代的知識分子，顯然很關心施洗約翰的命運。克藍在他一九一〇年問世的《耶穌是歷史人物嗎？》一書中，引用了一段猶太典故：

希列拉比（Rabbi Hillel）看到施洗約翰的頭顱浮在水面上，他說：『因為你為人施洗，所以被拋入水中，而那些把你丟入水中之人的下場，是他們會被淹死。』換句話說，公義的神會報復那些作惡的人。<sup>7</sup>

對約瑟夫和希列的話做過一番比較後，克藍說道：「那些承認歷史知識可能性的人可以說，我們在這裡所見到的事實的確是有史料為證。」

## 約瑟夫提到耶穌眾說紛紜

約瑟夫在《猶太古史》十八卷第三段，引介出耶穌：

現在，大約在此時，耶穌，他是一個聰慧人（wise man），如果我們可以說他是個人的話，因為他實在是個行神蹟的，他是凡樂意接受真理之人的導師。他吸引了許多猶太人，以及許多外邦人在他身旁。他就是基

---

<sup>7</sup> Gottlieb Klein, *Is Jesus a historical person*, p.20.

督。而當彼拉多，在我們當中權貴的讒言下，將他定罪在十字架上，那些起初就愛他的人並未離棄他；因為對他們來說，他在第三天就又活過來了；就如同聖先知所預言和他相關的這些事，以及其他上千件事情一模一樣。而那些因他而得名的基督徒，直到今日尚未滅跡。

許多論者認為，身為忠堅猶太教徒的約瑟夫，絕不可能寫出這樣的文章，而判定這段文字想必是假造的。然而，即使就這部分而言，希臘原文的確是約瑟夫的風格。四世紀初的歷史家優西比烏（Eusebius）知道這段文字，並且和耶柔米（Jerome）及安波羅修（Ambrosius）一樣，認為這是原件。即使是以尖刻批判著稱的德國人哈納克（Harnack），也認為它是真本。對此持負面態度的原因在於，約瑟夫「不會」對耶穌的彌賽亞身分這樣寬容。布魯斯（F. F. Bruce）指出，約瑟夫認為韋斯帕西恩（Vespasian）是彌賽亞職分的應驗，這職分是神所賜的，因此被先知預言為「世界的統治者」——「換句話說，韋斯帕西恩就是應許的彌賽亞。」<sup>8</sup>當時的彌賽亞觀念還是相當地不穩定。時至今日，對於一位猶太學者或作家來說，他有可能認為耶穌是神的兒子，而他自己不必一定要是基督徒。因此，例如作家艾許（Shalom Ash）說，他曾經在他的生命裡找尋「確據、信心，以及屬靈的面向」，他在那位「拿撒勒人」身上全找著了。他公認：

---

<sup>8</sup> F. F. Bruce，前引書 32~33 頁，《猶太戰爭史》，III,8.



耶穌基督對我來說，是有史以來最重要的人，他既是神子又是人子。他所言所行的一切，對今日的我們來說，還是很很有價值的；這種看法是不能應用在任何其他活人或死人身上。<sup>9</sup>

如果約瑟夫在他的歷史書裡面，沒有提到耶穌，是很奇怪的。他強調說，耶穌「是個行神蹟的」這件事，始終都為猶太人所接受。約瑟夫提到說，彼拉多是「在我們當中權貴的讒言下」釘死耶穌的。約瑟夫也提及在「第三天」所發生的復活，我們可以在猶太教的米拉示裡也發現這個詞句，那就更不用提它的聖經意義了。而且，唯有身為猶太人的約瑟夫才可能說：「聖先知所預言和他相關的這些事，以及其他上千件事情」。神學家所謂的基督教「解經」，只要能「上打」就很心滿意足了。

約瑟夫是絕對有可能，用這種被大家議論紛紛的方式來記載耶穌的。我們不能藉科學之名取笑它。身為史家約瑟夫，同時也肩負著特別的任務，離開它，我們對於耶穌時代宗教和政治生活的了解，就會一無所聞。

## 新約聖經和其他古文獻的比較

當我們把新約聖經和其他現存的古文獻並比的時候，我們馬上就可以發現兩者間的一大差異，那就是我們現有文獻

---

<sup>9</sup> Arthur W. Kac, *The Rebirth of the State of Israel*, pp. 22-23.

的版本和已知最早的版本的時間差距。例如，沙弗克理斯（Sophocles；譯按：古希臘悲劇詩人）現存的最早稿本，是他死後一四〇〇年的抄本。尤里皮底斯（Euripides；譯按：希臘悲劇作家）的抄本，時距是一六〇〇年；柏拉圖是一三〇〇年，而狄摩西尼斯（Demosthenes；譯按：希臘政治家及演說家）則是一二〇〇年。但是，這些著作並沒有受到像新約聖經所遭遇到這樣嚴苛的批判。依據這個標準，魏吉爾（Virgil）是個特例，因為現存他的著作的最古版本，是僅僅在他死後四個世紀的抄本。

新約聖經的某些部分之最古版本，年代可追溯到非常早的階段。部分約翰福音的紙草斷簡，可上溯到主後一二五年。<sup>10</sup> 同樣地，有更多被發掘出的約翰、路加、雅各，以及保羅的書信之斷簡，可上溯到第三世紀。<sup>11</sup> 在昆蘭（Qumran）洞穴所發現的雅各書信之紙草斷簡，可上溯至主後五十至六十年。<sup>12</sup> 所有新約聖經的最早版本，都分布在主後二百至三百五十年之間。大約有二千五百卷福音書的手稿保留至今，其中超過四十卷以上的年代，可回溯到一千年以上。此外，基督教會還保存有約一千五百卷，按日期編排選讀福音書的「經文選集」（*lectionaries*）。從很早的時候起，新約聖經就被翻譯為敘利亞方言、哥普特語、亞蘭文、依索

<sup>10</sup> P-52, Rylands 457 約翰福音十八 31-33, 37-38 斷簡。

<sup>11</sup> 例如，P-66, Bodmer 2 和 P-220 P-22 或 P-46。

<sup>12</sup> 昆蘭第七洞穴。

比亞語，此外，當然還有拉丁文。有時候一些譯本要比希臘手稿還古老：例如，有一個哥普特底比斯（Coptic Theban）版本的年代是第三世紀，而大約有八千卷拉丁新約（Latin Vulgate）是第四世紀的版本。而在一八四四年於西乃沙漠出土的手稿——西乃鈔本（*Codex Sinaiticus*），也許是該撒利亞（Caesarea）的優西比烏主教，在主後三三一年為君士坦丁（Constantine）大帝所贖的五十份抄本之一。在這種對照之下，新約聖經能夠和任何古代文獻並列，而毫不遜色。

時至今日，實在很難證明，耶穌所說的話本來就是零散的聖言（*logia*），也許還有許多耶穌的言論沒有收錄在新約聖經裡面。保羅在離開米利都的友人時，引用過一段這樣的話；他告訴他們要記得「主耶穌的話，說：『施比受更為有福』」（使徒行傳二十35）。許多人也知道，俄利根（Origen）引耶穌的話：「凡靠近我的就是靠近烈火，而凡遠離我的就是遠離神國。」

基督教文獻傳統對真偽的辨別，能做到涇渭分明的地步，因此為傳統所接受的新約聖經書卷，也就是所謂的「正典」（Canon），能夠很早就和其他的靈修，以及純粹想像的材料分別開來。雖然，正典一直要到主後三九三年和三九七年所舉行的迦太基（Carthage）和希波（Hippo）會議，才被正式定讞，但是它在很早之前就已經成書了。一七四〇年時，一位名為穆拉多利（Muratori）的收藏家，在米蘭找到一份古代文件，其中列出了羅馬教會在主後一七〇至一八〇年間，認定是聖經的新約書卷。裡面也提到一卷名為「赫馬牧

人書」(Shepherd of Hermas)的偽書，說它是「晚出的，並且不是使徒的手筆」。穆拉多利經目(Muratorian Canon)所列出的新約書卷，和我們今日所見的大略相同：四福音書、使徒行傳和保羅的十三卷書信。並且說道，提摩太書和提多書，「大致上可接受」作為教牧的指導原則。約翰的三封書信和猶大書，並沒有出現在穆拉多利經目裡。羅彬森揣測說，猶大幫助彼得寫了他的第二書信，並且加進了一些，他自己書信裡面，從教會的觀點來看是很重要的思想。羅彬森把這些受到爭議的書信的年代，訂在主後六十一至六十二年。對於他討論新約成書年代的著作，我們會稍後再做處理。

我們很清楚的可以看出，新約聖經的構成和集結成書，最早可追溯到第二世紀的中葉。任何宗教運動，史家所能期待對它自己的精髓所做最嚴苛的評鑑，無過於此了。

## 猶太文獻所記載的耶穌

猶太人對耶穌的態度，一方面是取決於《猶太法典》(大約編纂成書於主後二百至五百年)裡零星的話語，另一方面是取決於廣受爭議的《耶書事蹟》(*Tolāóth Yeshu: Accounts of Jesus*)一書。後者亦以 *Ma'se Talui* 一名著稱，大概可翻譯為《受難者行傳》(*The Acts of the Crucified*)。

《耶書事蹟》大約問世於第五世紀，最早和後來都是以希伯來文及意第緒語(Yiddish)，散佈於猶太農民之間。即使猶太學者也不認為它有任何歷史根據；它從頭至尾全都

只是鄉野傳奇。大多數論者都認為，它是八世紀義大利，和十一世紀十字軍動亂的產物，當時有許多壓迫猶太人的事件發生。然而，在開羅發現的亞蘭文紙草斷簡，可能是這些傳奇的更原始版本。猶太教授克勞斯納在他的《拿撒勒人耶穌》（*Jesus von Nazareth*）一書第 58~66 頁裡，作證說那些稗史毫無歷史價值，實在幫了他的同胞一個大忙。縱雖如此，知名的無神論者伏爾泰（Voltaire），以及其他人士，卻堅持說它們是耶穌生平的真實記錄。我過去始終認為，那些傳奇只有東歐的猶太人才知道，直到一位有阿拉伯背景的人士告訴我，他從小就聽過這些故事。但是，縱然它們裡面包含許多褻瀆的話語，它們對他所產生的影響是，最後這些故事帶領他加入了一所基督教會。

《耶書事蹟》裡提到，敬畏神、熟習妥拉，並且出自大衛族裔的約翰，和來自伯利恆的米麗安（Miriam）訂婚了，米麗安是鄰舍寡婦內向又高貴的女兒。但是，粗魯又外貌英俊的潘地拉（Pandera），也同時對米麗安存有遐想。在一個安息日的晚上，他在米麗安來潮時侵辱了她。在經過一番無助的掙扎後，米麗安誤以為那是她的未婚夫，於是在對她未婚夫舉止的訝異中屈服了。當真正的新郎，也就是約翰，來的時候，米麗安的怒氣完全向他傾洩而出。約翰即刻就懷疑潘地拉，並且將整件事情告訴西門拉比（謝塔之子）（Rabbi Shimon Ben Shetah）。結果米麗安懷孕了，而約翰既然知道孩子不是他的，但又苦於無法證明己身清白，於是逃到巴比倫去了。

故事的要點是說，耶書本來是要從聖殿的至聖所裡面，偷竊 *Shem ha-Mephorash*，也就是神「不可發音」之名，並且要藉著它為媒介行奇蹟。但是，向國家的領導人建議要出賣耶書的那位，「從（Keriath）來的猶大」，他自己也同樣偷走了「不可發音的名」，並且也行出一樣的奇蹟。開羅的亞蘭文斷簡中說道，耶書和猶大「飛在空中」。猶大飛得比耶書還高遠，使得他因為「受到精液的玷污」跌落下來，「於是兩人都變得不潔淨而跌到地上」。這個噁心的故事，還牽扯出誘使以色列不道德，並受到懲罰的巴蘭，依據《猶太法典》的說法，巴蘭「被裁決要投入一個盛著沸騰精液的大鍋爐裡。」<sup>13</sup> 在拿出「耶書」（Yeshu）一名的字母作為其他字的縮寫後，該字被解釋為：「願他的名字和所有對他的懷念都被抹去」（*Yimmaḥ SHmò Vezichrò*）。

故事繼續說道，耶書怎麼被囚禁在提庇哩亞（Tiberias），但是又從那裡逃走了，並且出走到安提阿和埃及，學會了更多的法術。當回到耶路撒冷的時候，他又想要偷取這段期間他已經淡忘了的神的秘名。是猶大將這件事報告給耶路撒冷的智者，並且說他會跪倒在耶書的面前，以便幫助他們把耶書從穿著同色衣服的弟子裡辨識出他來。耶書就是這樣被逮捕的，並且被裁決在逾越節的前一天，也就是星期五，被釘死在十字架上。

在他被埋葬之後，園丁耶戶地（Yehudi）將他的屍體盜

<sup>13</sup> Mishna Sanhedrin 6,4.

走，且埋藏在他的花園的溝渠裡。當他的弟子在墳墓裡找不著他的屍體以後，他們告訴海倫皇后（Queen Helen）說，他已然從死裡復活了，所以她想要殺盡所有的以色列賢人（Sages）。但是坦戶馬拉比（Rabbi Tanhuma；Bar Abba）在聖靈的幫助下找到了屍首，於是把它綁在馬尾上，拖到皇后那裡去。雖然如此，耶書的弟子還是把關於他的福音傳給了外邦人。那些弟子裡面，包括十二位竭力迫害猶太人的使徒。

我們可以看出《耶書事蹟》和歷史毫不相仿。謝塔拉比的時代係與亞歷山大雅尼（Alexander Janneus；主前 126~176 年）同時。《猶太法典》說他是一個莽漢，他能夠在一天之內，下令釘死亞實基倫（Ashkelon）八十位被指控行巫術的婦女。所以，他是指證耶書的魔力的好理由。活躍於主後三五〇至三七五年的坦戶馬拉比，被公認為「米拉示的印記」（seal of Midrashim）。「海倫皇后」顯然指的是君士坦丁大帝的基督徒母親，她曾經拜訪過聖地，並且對她的兒子有極大的影響。米麗安的未婚夫約翰，似乎是和施洗約翰的作為相對應。《猶太法典》稱耶書為 Ben Pandera，也就是「潘地拉之子」，而我們也可以在其中看到，耶書事蹟裡所說噁心的「玷污」的故事：那些「污穢賢人話語的」，終會遭到同樣的懲罰。在較早未刪修的文句裡，是在這種背景下提到「耶書」的。雖然，《猶太法典》也認為耶書有永生，但是在基督教會和猶太會堂間的衝突，使得雙方早期的著作裡，都說了不少不得體的閒話：例如在天主教會的作品、東正教的禱告文學，以及路德的評論集裡，都有反猶太的語句。我

們不想在這裡粉飾美化，猶太人和外邦人都有過錯。

《猶太法典》裡很少提到耶穌。爲了要比較新約聖經的話語和《猶太法典》的傳統，我們有必要在這裡敘述《猶太法典》的特質和起源。

在第二聖殿被毀後所衍生出一個危機是，猶太人的精神產業極可能會隨之消逝。爲扭轉此一形勢，被弟子裝在棺材裡，偷渡出被圍的耶路撒冷城的察凱拉比（Rabbi Zakkai），立即開始在雅比尼（Jabne）——它另一個較響亮的名稱是簡尼亞（Jamnia），召集有學識的法利賽人。他是本著長者希列和迦瑪列（Hillel the elder and Gamaliel）的寬容態度來解釋妥拉。經過羅馬人的肯首，他們創立了在法務上有若高等法院的大議會（Great Council），並且同時開始纂集「先祖的傳統令諭」（traditional decrees of the Fathers）。隨之而來的是阿祈巴拉比，直到他在主後一三五年去世爲止，都在致力於依照不同的標題來編排這些傳統材料。他的弟子梅爾拉比（Rabbi Meir）接續他的工作，直到代表希列第四代的猶大拉比（Rabbi Judah；於主後一七〇至二一七年主持大議會）才完成米示拉（MISHNA）的編纂。同一時間，「補充」最初兩個世紀的學者意見的 TOSEPHTA 也完工了。在這段聖哲（Tannaim）時期之後，是延續到主後五百年的阿摩拉（Amoraim）時期。在這段三百年期間，「補足」和總結這些傳統的纂集之法典註釋革馬拉（GEMARA），在巴比倫和巴勒斯坦兩地落紙成書。米示拉和法典註釋統稱爲《猶太法典》（*Talmud*），也就是「教導」（teach-



ing) 之意。耶路撒冷法典所記的是以色列當地的教導，乃成書於主後三五〇年，而厚達十二卷的巴比倫法典則是要到主後五百年才成書。在我們比較猶太法典學者的思想和耶穌的教導的時候，我們一定要確定的是，每位學者所代表的各是那個時期。

《猶太法典》對耶穌的記述極少。而更多提供如何接觸「那些相信拿撒勒人耶穌的傢伙」的知識，這就是一般對 *Min* 的解釋，亦即 *Ma'aminei Jeshua ha-Notsri* 的縮寫。《猶太法典》裡說道：「拿撒勒人耶書」如何行奇蹟欺騙大眾；他還侮蔑那些依據法利賽傳承解釋妥拉的學者；他曾經有五個門徒；他說過他來是要毀棄律法，而不是要成全律法；他在逾越節前一晚，因為身為動亂的首腦而被釘死在十字架上；他的門徒以他的名醫治病患。福音書被《猶太法典》稱為 *avon gilyon* 或者 *aven gilyon*，兩者的意思都是「罪惡的作品」。一些拉比覺得應該把它們燒掉；另一些人認為，在燒毀它們以前，應該先把神的名字取出來。猶太學者強調說，猶太法典的批判，一般來說並不是針對耶穌這個人；一般都認為他是猶太人，而且在討論到他上十字架時，也承認他的確是「接近神國」。猶太法典並不否認耶穌和他的門徒行過神蹟，猶太法典只是禁止當人有生命危險時，接受 *Minim* 的援手。從主後二世紀開始，這種態度變得愈來愈根深蒂固。

對於猶太法典之所以禁止一切和猶太籍基督徒的接觸，是可以理解的。一個嚴肅的問題已然興起，而猶太基督徒該如何回應呢？有一種傾向是要訴諸於基督信仰的影響力。這

類的例子不勝枚舉。最明顯的例子，可說是在猶太法典裡面，兩處討論到但以理書「人子」的地方，對基督徒來講，這是一段重要的經文，因為在福音書裡，它一共出現過八十四次，所說的是彌賽亞的人性和神性。但以理說道：

有一位像人子的……得了權柄、榮耀、國度，使各方、各國、各族的人都事奉他。他的權柄是永遠的，不能廢去，他的國必不敗壞。（但以理書七 13~14）

這段經文是普世宣教呼召的基礎，這也是關係到彌賽亞無限和廣博的權柄。

有人問阿祈巴拉比，但以理書七 9 在提到「我觀看，見有寶座設立」，為何用的是複數？阿祈巴回答道：「一個是神的，另一個是大衛的」，也就是彌賽亞的。為此，猶希拉比（R. Josi）斥責他說：「阿祈巴，你究竟還要讓聖靈擔憂多久？你錯了。反而，其中一個是保留給公平（Justice），另一個是保留給正義（Righteousness）的。」猶太法典努力想要避免把這段經文用彌賽亞來解釋，於是說它指的是 Metatron，他和神有相同的名字，並且常被指認為是彌賽亞。阿祈巴的好友及女婿，同時也以身為察凱拉比的弟子著名的以利亞撒拉比（R. Eliezer），最後被終身放逐到哩達（Lydda），因為他是一個 Min，也就是猶太基督徒。在雅比尼的大議會將他除名。同樣，猶希拉比也懼怕阿祈巴會加入基督徒的行列。然而，阿祈巴也許只是用他自己的意思，解釋了

詩篇一百一十篇裡的經文，其中說道彌賽亞坐在神的右邊，這通常是拉比可以接受的解釋，就如同我們在《舊約中的彌賽亞》一書裡所研究的，在許多猶太法典的字句裡，可以看到猶太會堂如何防範基督信仰的影響。

自從聖殿被毀後，現今以色列的教科書，第一次說明官方對猶太教最高貴的人物——耶穌——所持的立場。拉匹迪教授（Professor Pinhas E. Lapide）對十本最主要的學校教科書，做了一項關於基督信仰及耶穌關係的研究。其中，有五本在開始時，會把施洗約翰介紹成某種活躍在耶穌之前的國家英雄和導師。有七本教科書，把耶穌的教導和舊約先知的話語，並列在一起。其中有三本，用耶穌的全名 *Yeshûa* 稱呼祂，就和以猶太基督徒及 RaMBaM 稱呼祂時一樣——而該名的縮寫 *Yeshu*，其實是一種嘲諷，就像我們所說過的一樣。在所有那些書籍裡，都一致強調耶穌的「猶太血統」，並且澄清說，他是不同於基督教會的「耶穌」。所有十本教科書都論證說，保羅是藉著他對妥拉的教導，從猶太教裡「分裂」出基督教會，因此使得一個「支派」成為獨立的「宗教」——在希伯來語裡，這是在玩文字遊戲：一個 *kat*（支派）變成一個 *le-dat*（宗教）。

至於耶穌的教導，其中的七本教科書都強調，他宣告「神國」近了；有五本書指出他是忠於妥拉；有三本認為他是法利賽人；僅有一本認為，他迫害與他同時的知識分子。耶穌傳講的是社會公義和手足之愛；他曾說過，我們甚至要愛自己的敵人；他特別反對偽善及表面功夫。只有一本書認

為，他相信自己是彌賽亞。

就數量言，有一本書在提到耶穌時，只用了不到兩行字，但是卻用了四頁半的篇幅，描寫第二聖殿時期的彌賽亞期望。對耶穌最廣泛敘述的一本書，共花了四整頁的篇幅。所有的教課書一共引用了十八處的新約經文，最受到注意的是登山寶訓，此外，《耶書事蹟》壓根都未曾被提到。

一九七〇年，以色列的教育部長出版了一冊，該如何傳授這個教材的守則。在「早期基督信仰」手冊所提示的主題，包括：(1)「耶穌及第一代基督徒」，長度大約有八頁；(2)「基督信仰是如何成為羅馬帝國的國教」，共約十二頁；(3)「基督信仰與教會」，約十頁；(4)「教會與猶太人」，約五頁。這些指示是針對十二到十三歲孩童的老師而寫的。

拉匹迪教授在他的研究結尾說道，以色列的教科書「對耶穌所做的描述，要比猶太孩童以往從他們老師那裡所得的任何訊息，都要正面的多了。」或許我們在這裡可以稍加補充，從一九三〇年開始，耶路撒冷大學就把新約聖經當做猶太文學閱讀。此外，以色列是近東地區唯一施行多黨制的地方，並且至少在形式上想要依循言論自由的原則。此舉使得猶太人和基督徒有相互討論的可能，而且這也許能夠撫平兩者間幾世紀來嚴重扭曲了的關係。

## 福音是何時及如何開始的？

當我們在查考新約教導的根源時，我們一定要記得使徒

們是福音的目擊證人。彼得在公會作證說道：「我們所看見所聽見的，不能不說。」（使徒行傳四 20）而在自由派學者也較以往更寬容對待的彼得書信裡面，說道：「告訴你們，並不是隨從乖巧捏造的虛言，乃是親眼見過他的威榮。」（彼得後書二 16）約翰寫道：「……就是我們所聽見所看見的，親眼看過，親手摸過的。這生命……我們也看見過，現在又作見證……傳給你們……我們將所看見，所聽見的，傳給你們。」使徒行傳堅持說，只有那些從約翰施洗開始，「常與我們作伴的人」，才有資格列為使徒的職分（使徒行傳一 21~22）。

這就引起一個疑問：我們有什麼保證能說，在福音書本身記載的過程中，也遵行同樣嚴謹的尺度？我們也許會問道：福音書在何時及用什麼方式寫的？很明顯的是，每一卷福音書即使就結構來說，所做的都是一個獨特的見證。當代名記者也很難達到同樣的精確度。但是它們並不只是像四卷錄音帶，一字一句的重複同樣的事件。畢竟門徒跟從了他們的師父大約三年半的時間，而只有在我們想到這件事時，我們才真正了解約翰福音最後一節所說：「耶穌所行的事，還有許多，若是一一的都寫出來，我想，所寫的書就是世界也容不下了。」

單是以福音書起源為主題的書籍，就已經出版了上百本。從第四、五世紀之交，教會的奧古斯丁教父就已經指出四福音書間的雷同。雖然，不時有論者觀察到在希臘文的記載後面有閃族（Semitic）的背景，但是，對它們的研究，還

是以它們與其他希臘古代文學的類似為基點，換句話說，新約聖經的基督論是不能夠和較廣的希臘文化脫節的。例如，其中一個討論的基本起點是，有人認為耶穌在當時不可能提到聖殿的毀滅，因此所有的福音書都是在主後七十年成書的。這種想法的假設是，福音書所反映的是教會裡既存的觀念，而不是讓我們洞察基督的思想是如何影響了歷史。例如，芬蘭籍教授羅森（Heikki Räisänen）在他所寫的書裡承認，「科學界還在想辦法決定，到底該怎樣看待聖經」。他接著說道，「目前論者還不能一致同意，是否有一個基督教理賴以建構的前基督教神話（pre-Christian myth）。」他指出，「隨著希臘化假說（Hellenising hypothesis）的消弭，學者還在迷惑於從我們的觀點來看，到底基督教思想當時用了哪些猶太教理來興旺它自己。」他的意見是，「在希臘背景裡，找不出無可置疑的基督論神話原型」（Christological-myth prototype）。<sup>14</sup>

情形如果是這樣，我們一定要懷疑所有的現代理論，而福音書的年代及其起源之本質，一定要用新的觀點來加以審查。即使自由派學者也同意，保羅書信大體上是真實的，而它們的年代是在主後五十至六十年間。於是就這方面言，這件事是無可爭議的。但是，如果福音書是在聖殿被毀後才成書的話，那麼它們的真實性就有被質疑的必要。於是最重要的是，首先要決定耶穌是否在聖殿被毀前，就提到這件事，

<sup>14</sup> Heikki Räisänen, *Raamattunäkemyistä etsimässä*, pp. 56-57.

其次是，他所說的是哪種語言。

## 耶穌真的提到過耶路撒冷被毀？

就像福音書說的一樣？有許多跡象顯示，這是真實難以否認的事情。在馬太福音二十二 7，耶穌說了一個婚宴的比喻，他說那王發兵「燒毀他們的城」。在下面的一章裡面，他說到他多麼想聚集耶路撒冷的居民，就像是母雞把小雞聚集在翅膀下，但是他們卻不情願。於是耶穌說：「看哪，你們的家成爲荒場，留給你們。」——希伯來文裡面，「聖殿」是 *bayith*，意思是「房子」。路加福音二十一章也說，耶路撒冷會被兵圍困，而它成爲「荒場」的日子就近了。「耶路撒冷要被外邦人踐踏，直到外邦人的日期滿了。」講這些話語並不是事後諸葛。

並不只有耶穌預言耶路撒冷聖殿被毀，其他與耶穌同時代的猶太智士，也都有同樣的預言。在猶太法典裡面有三處斷簡提到，「聖殿被毀前四十年」發生了可怖的事情，而引發了各種後遺症，其中之一是「祭物失了它們的效用」。尼哥底母的友人約罕南（Johan Ben Zakkai），在聖殿的門自行開啓時，呼喊道：「聖殿哪，聖殿……我知道你將被毀！」他在此所引用的是撒迦利亞書十一 1「利巴嫩哪，開開你的門，任火燒滅你的香柏樹。」根據拉比的說法，「利巴嫩」是聖殿的隱名，因爲它的字根能形成「潔白」（whiten）這個字：聖殿因此「潔白」（whitens）整個國家的罪。

對聖殿被毀所作最清楚的預言，在但以理書第九章，猶

太史家約瑟夫曾隨手提到過，約瑟夫同時也記載了聖殿的東大門在夜間自行開啓的這件異事（《猶太古史》X 10~11）。預言聖殿被毀最真實的證據，也許是約瑟夫所寫的《猶太戰爭史》：「猶太動亂前四年」的住棚節時，「耶路撒冷城還是很富庶平和」，有一名叫耶穌的，他是阿拿奴（Ananus）的兒子，開始宣稱奇異的信息，大聲呼喊說：「有聲音控訴耶路撒冷，控訴神的聖殿，控訴整個國家！」他晝夜不停地「在城裡的街衢巷道」呼喊，即使猶太和羅馬的官吏鞭打他到肉裂骨露的地步，「他未曾滴淚，或者斥責行刑的人」。他這樣做了共「七年五個月，直到城被圍為止」。最後，在呼喊：「耶路撒冷，你有禍了！」之外，他又說：「禍哉，我自己也有禍了！」約瑟夫告訴我們說，在城被圍不久以後，他被一塊由羅馬弩砲發射的石頭所砸死。

路加福音十九 41~44，對耶穌預言耶路撒冷聖殿即將被毀，有更詳細的描述：

耶穌快到耶路撒冷，看見城，就為他哀哭，說：「巴不得你在這日子，知道關係你平安的事；無奈這事現在是隱藏的，叫你的眼看不出來。因為日子將到，你的仇敵必築起土壘，周圍環繞你，四面困住你，並要掃滅你和你裡頭的兒女，連一塊石頭也不留在石頭上。因你不知道眷顧你的時候。」

猶太法典討論到耶利米書十三 17，其中提到先知「暗地



哭泣」，為的是驕傲的不願「歸榮耀與神」，於是「耶和華的群眾被擄去了」。伊慈哈拉比（R. Shmuel Bar Yitshak）說道：「這是以色列的罪所導致的結果，並且是所以把妥拉從他們手中取走，而交給外邦諸國的原因。」猶太法典本身對此的理解是，神自己允許聖殿被毀，而且即使「和平天使」也會為此哭泣。在耶穌的哀哭裡，也有類似的傷慟。

如果撒凱早知道聖殿會被毀，如果這段怪異的言詞早已傳揚在當時，那麼我們就有足夠的理由駁斥神學界，認為耶穌「不可能」在事前就提到這些事的這隻聖牛（sacred cow）。這樣一來，我們對耶穌所傳講的末世論，也會有產生更正面的態度。即使芬蘭電視所透露出的訊息也認為，比起其他福音書來，馬可福音的末世觀點比較淡薄，並且馬可期待基督會在他有生之年就回來。但是，馬可同樣也針對聖殿說過：「將來在這裡沒有一塊石頭留在石頭上，不被拆毀了」，並且在基督再臨前「福音必須先傳給萬民」（馬可福音十三2、9）。如果我們想藉著那些似是而非的假說來定福音書定的年代，它們只會阻攔我們聆聽新約聖經自己的見證。

萊克博士在他的一篇研究裡寫道：「唯有死硬派或者獨斷派，才會宣稱在新約聖經批判裡，單基於新約聖經裡面，有對聖殿被毀的預言的唯一可能性，是後人所添加的這一理由，斷定福音書一定是在猶太動亂（主後六十六至七十年）之後成書的。」

## 希伯來文在第二聖殿時期的景況如何？

長久以來，學者和平信徒所探討的一個疑問是，耶穌所說的到底是那種語言？當我們在想到批判之目的，就是在判定他所使用的觀念和術語的意義及背景時，這件事尤其顯得重要。學者們一致的趨勢是偏向認為，亞蘭文是第二聖殿時期的主要語言。其中例外的是猶太論者西格（M. H. Segal）在一九二七年寫道，拉比所用的是「米示拉希伯來文」（Mishnaic Hebrew），但是並不為大多數人所接受。

在一九四七至一九六三年所發現的死海古卷，終於一舉定論，希伯來文不僅使用於解釋聖經和禱告，同時也使用於非宗教場合。這些古卷包含有大約六百份手稿斷簡，其中一百七十九份是舊約聖經的節錄。這些手稿要比其他任何截至當時所發現的手稿都要早一千年。有十份文件是關於愛色尼派的主要教義及組織綱領，其中有九份都是用希伯來文寫的，只有一份是用亞蘭文寫的。即使是知名的「銅卷」（copper scroll）手稿和基督信仰第二世紀的斷簡都證明，在羅馬統治期間所用的是希伯來文。被公認為是那些手稿權威之一的克羅司教授（Frank Cross），曾對抄寫員的用語熟練度作過一番研究，他發現，他們對亞蘭文的文法和語構的熟練程度，顯然要低於他們對希伯來文的熟練度。

猶太法典記載了一則發生在耶穌時代耶路撒冷的軼事：一個以幽默著稱的博學之士叫做巴拔（Baba Ben Butta），他習慣在某個地方教導群眾。在那地區有一個巴比倫人娶了耶

路撒冷婦人，但是這個年輕的新娘子對於聽懂他丈夫的語言有些困難。有一天，這位丈夫請他的妻子到市集上買兩個西瓜，妻子誤解了他的話，買了兩支蠟燭回來。因此她被重重的責罵了一番，最後他丈夫說道：「去把它們打破 al rôsh “baba”。」亞蘭文的意思是「在門階上」。他年輕的妻子走到當時正在附近授課的巴拔拉比身邊，在他的頭上打斷了那兩支蠟燭。那位溫和的學者向那位年輕女子問她這樣做的原因，所得到的答案是：「我丈夫要我這樣做的。」這位拉比說道：「如果是這樣的話，妳的順服是對的。」又說道：「願神賜妳兩個像我一樣的男童！」

這進一步地證明，耶路撒冷所說的口語，的確是希伯來文，並且似乎在鄰近的伯利恆，也就是馬利亞和約瑟的原籍地，也是如此。

我們早先曾提到過，有論者認為約瑟夫的《猶太戰爭史》原本是爲了巴比倫的讀者用亞蘭文寫的，後來才翻譯爲希臘文。「神聖的語言」(sacred tongue)——希伯來文，也許毫無間斷地被沿用在耶路撒冷，直到第二聖殿時期，而從但以理和以斯拉起，美索不達米亞的官方語言就是亞蘭文。這個說不同亞蘭文的區域，一直延伸到巴勒斯坦。我們記得當保羅站在安提阿城堡上時，他所說的就是希伯來文，在羅馬人以興起聖殿的暴動之罪名拘提他時，群眾立刻「安靜下來」聽他所說的話。當他說到在大馬色路上的經歷時，他特別提到耶穌用希伯來文向他說話。情形似乎是，人們訝異於耶穌「通曉聖經」，因爲他們知道他沒有受過教導，這段話

的意思是，耶穌引用舊約時，用的是原文，即希伯來文。拉比禁止會堂的譯員（*meturgeman*）在把經文從希伯來文翻譯為亞蘭文時，把舊約卷軸握在手裡，「以免他會以為是他自己在宣讀聖經」。關於禱告有一個特殊的指示，那就是要用希伯來文禱告，以便使只懂得希伯來文的「仲介天使」（*intermediary angels*）能夠把它們帶到神那裡去。也許身為伯利恆家庭子女的耶穌，從小就有機會學習希伯來話，多少有點像是他自己的母語，並且也使得他能順暢地閱讀舊約聖經。

從批評的眼光來看，值得注意的是，所有的新約觀念都反映出猶太思想，並且新約裡面從頭到尾，都反映著閃族想法和原初的語言型態。耶路撒冷大學的傅賽教授（David Flusser），在一九六〇年寫道：「每一位認真的新約學者，都應該盡可能地成爲一個猶太教的權威。」熟練希伯來文並不是那麼困難——在以色列，即使是小孩也會說！但是，有一個困難之處，那就是拉比的註釋都是所謂的拉希體（*Rashi script*）手跡寫的，這是形式上和舊約希伯來文完全不同的一種字形。

## 新約聖經年代的新觀點

論者用以判定福音書和耶穌話語之真實性的基本假設是，新約聖經所表達的，不過是耶穌死後五十到八十年間早期教會的信仰。如果實情真是這樣的話，那麼福音書的內容已經受到希臘思想的影響是很自然的了。但是如果情形是，現今我們所看到的福音書的希臘文形式，是早在主後五十到

六十年就已經成形，而它們的背景也顯示出希伯來雛形階段，那麼，福音書內容的可靠性，就得以有一番新的面貌。這樣一來，新約聖經所表達的，就會是一幅「歷史上的耶穌」的圖像，並且向我們所透露的訊息，會遠遠超過「早期教會的信仰」和教會所經歷的「救恩事件」（redemption event）。

死海古卷的出土，使得五十年代對約翰福音的批判，產生劇烈但是正面的改變，我們稍後會提及此事。對於其他的福音書，類似的一百八十度轉變，也是可期待的。大約在二十五年前，當時的伍利奇主教羅彬森（Bishop of Woolwich John A.T. Robinson），連續寫了兩本引起軒然大波的暢銷書，《對神誠實》（*Honest to God*）以及《新宗教改革》（*The New Reformation*）。在這些書裡面，他質疑了所有基督信仰的根本，他說道：

「想要廢棄整個架構及任何對神的信仰，將會面對加倍的壓力，」此外，「在誠命裡面明顯的『超自然律法主義』（supranaturalistic legalism）」也不再與「現代人」有任何關聯。<sup>15</sup>

但是，出版那些書的十年後，他於一九七六年發表了一

<sup>15</sup> John A.T. Robinson, *Honest to God*, London SCM Press 1963, pp. 16, 117, 以及 *The New Reformation*, SCM Press, 1965.

個名為「為新約聖經重定年代」的研究，他再度以他開放的方式興起波瀾。在這本厚約三百八十頁及一千三百個註腳的書裡，他向神學界的圖騰式解經（taboo-ridden exegesis）發出一陣猛烈的火砲，並且為「如何」及「何時」兩個問題提出解答。<sup>16</sup>

羅彬森懷疑，為什麼在新約聖經裡面，絲毫沒有主後六十四年的尼祿迫害，以及主耶穌的弟兄雅各在主後六十二年處死的線索；一點也未曾提到猶太人從主後六十二年開始對羅馬的反抗，或者主後七十年聖殿的毀滅。他認為，福音書是寫於保羅在主後五十七至六十年間，第一次被囚之前，而所有新約書卷是寫於耶路撒冷被毀之前。他引用一位知名學者的話說，他自己的研究裡面，「疑問要多過最後所得到的解答。」然而，如果到頭來他所做的某些結論是可靠的，它們會產生長遠的效應，並且有「許多『新約入門』非得重寫不可」。

對保羅書信的解釋和著筆的時間，沒有太大的差距。既然它們代表的是已經「成熟」的基督論，為了我們的研究的緣故，我們應當特別注意它們較早的年代。羅彬森為它們所定的年代如下：

帖撒羅尼迦前書	50 年春
帖撒羅尼迦後書	約 50 到 51 年

<sup>16</sup> John A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, SCM Press 1976.

哥林多前書	55 年春
提摩太前書	55 年秋
哥林多後書	56 年春
加拉太書	56 年秋
羅馬書	57 年春
提多書	57 年秋
腓立比書	58 年夏
歌羅西書	58 年夏
以弗所書（晚）	58 年夏
提摩太後書	58 年秋

爲了證實他的理論，羅彬森提出了許多證據。例如，他用了大約六十頁的篇幅及數百個註腳，論證新約聖經裡面最棘手的兩個問題，即彼得書信和猶大書，結果他爲它們所定的年代也相當的早，這同樣也證實了它們的真實性。他爲新約其他書信所定的年代如後：

雅各書	約 47~48 年
猶大書	約 61~62 年
彼得書信	約 61~62 年
使徒行傳	約 57~62 年
約翰一、二、三書	約 60~65 年
彼得前書	65 年春

經文批判鑑定福音書年代的傾向，是把它們寫作的日期定在聖殿被毀之後。其中的一個典型例子，是紀倫伯和紀維卡（Rafael Gyllenberg and Esa Kivekäs）所編輯的《聖經之解經與教導》（*Exposition and Teaching of the Bible*），目的是要作為芬蘭老師及教牧解釋聖經的導引。書中對最早的福音書馬可福音，定在主後七十年左右，馬太福音在八〇年代，而路加福音是在主後九十年左右。他們認為，約翰福音寫作的日期是在主後九〇年代，但是要在主後一百年左右，才公諸於世。芬蘭的沙瑞羅教授（Aapeli Saarisalo）為福音書所定的年代如後：馬可福音是在彼得死後立即寫下的，即大約在主後六十五至六十八年；馬太福音是在六十至七十年間寫的，而約翰福音是在主後九十年寫的。羅彬森為它們所定的年代如下：

馬可福音	在 45~60 年間
馬太福音	在 40~60 年間或稍後
路加福音	顯然是在 57~60 年間或稍後
約翰福音	可能是在 40~65 年間或稍後

在羅彬森的研究後面，附錄了約翰福音的權威陶德（C. H. Dodd），在去世前不久寫的一封信函，其中說道，他對把約翰福音定在較早的年代有所保留，雖然這樣做——

會使我們了解原初教會乃至關於歷史上的耶穌之可靠訊



息……布特曼的確想要將它定在較早的年代，但是在他的預設裡，基督信仰起初只是某種的諾斯底主義（gnosticism），而是在稍後才「猶太教化」（Judaized）和載諸歷史（historicized）。

這種的推理只是一種巧妙想像的產物，並且與事實相反。布特曼甚至認為，連了解「講道」（*kerygma*）的真義都是不值得的，就像是傅賽所說的，這種「摒除神話因素」的確是「和現實脫節」了。約翰福音的歷史性是無可置疑的。

當代的解經家一定要自問：「如果福音書裡面所描繪的耶穌圖像是真的，那該怎麼辦？」學究階層所產生的懷疑，並不一定總是正確的。這類例子中最顯眼的，就是由赫爾辛基大學歷史教授在廣播節目裡，對一些問道：「真的有耶穌嗎？」的小學生所做的回答；他認為，耶穌「是虛構的人物，就如同古代的阿波羅和宙斯。」新約聖經對耶穌事蹟所做的記載是如此的早，以致我們很難想像在有限的期間內，怎麼會有竄改的可能。

## 耶路撒冷學派對福音起源的理解

在過去兩百年間，學者們一直疑惑福音書是如何編纂成冊的。一般的看法是，對耶穌事蹟和生平的記載先是口傳，直到主後七十到一百年才用希臘文寫下來。這樣就使得約翰福音的日期變得更晚了。芬蘭籍的神學教授羅森，在提到他對前三卷福音書的架構的想法時，說道，在過去的三百年

間，這個問題變得——

愈來愈明顯，所謂「雙史料理論」(dual-source hypothesis) 是最接近正確的解答。這就使得最短的福音書——馬可福音——同時也是最早的，而馬太和路加兩福音書，則是以馬可福音為史料。此外，它們還有一個共同的史料，也就是耶穌的言論集，所謂的「言論史料」(Logia source)。另一方面，沒有人證明馬太知道路加，或者路加知道馬太。

這些理論，只是企圖建立福音書彼此間的關係之作業假設 (working hypothesis)。奧古斯丁當時所結論出的次序是，馬太、馬可及路加，而「對觀」(synoptic) 觀念的創始人格斯巴 (J. J. Griesbach) 認為，馬太福音是最早的，路加其次，三個裡面最晚的是馬可福音。但是，「耶路撒冷學派」(Jerusalem School) 所獲致的結論是什麼呢？回答這個問題的時候，我們一定要記得，福音書起初是用亞蘭文口傳給眾人的，並且即使曾用筆記載下來，所用的可能是亞蘭文和希伯來文。帕皮亞 (Papias)、愛任紐 (Irenaeus)、俄利根，以及優西比烏教父，基於傳統立場說道，馬太起初是用「希伯來文」，「在希伯來人當中」，「爲了那些成爲基督徒的猶太人」寫下馬太福音 (Eusebius, *Ecclesiastical History*, III 39, 16; V 8, 2; VI 25, 4; 以及 III 24, 6)。論者常把「希伯來文」當作「亞蘭文」。但是，比較語言學能夠顯

示，哪種語言的結構及概念，和希臘文用語最相應。

大約三十年前，耶路撒冷希伯來大學的傅賽和林賽（Robert Lindsey）開始針對希臘文語構的特殊性從事一項研究。他們觀察到，在上百處的地方，希臘文的句型結構反映出閃語的影響，而重建其可能的希伯來文根源，要比重建亞蘭文根源容易得多了，其中沒有任何地方是只能用亞蘭文表達的。

林賽很訝異，他所觀察到是馬可福音引用了路加福音，而不是反過來的情形。對此累積了有上百處的證據。此外，馬可福音裡大約有一百五十處受到使徒行傳的影響，並且有些地方顯示，他熟悉帖撒羅尼迦書、哥林多書、羅馬人書、歌羅西書及雅各書。有鑑於此，林賽的結論是，馬可福音用他所能找到的資料，「補強」了路加的記載。

論者一般都同意，的確，馬太和馬可有共同的史料，即來源不詳的「Q」史料（源自德文的 *Quelle*）。這個臆測的耶穌言論的選輯，也許是用亞蘭文寫的。關於路加先於馬可也同樣受到注目。特別是洛克敦（W. Lockton）收集了大約六百項證據，證明路加福音寫於較早的年代。以致他寫道：「馬可借用了最早的福音書，也就是路加福音，而馬太則是引用了路加和馬可。」

身為林賽的友人，我有榮幸能緊跟著他的理論進展，也有一段時間，我和他的想法保持距離。然而，當我開始進一步檢視他的理論時，它們的基本正確性就愈來愈明顯。有三樣事情對我來說特別顯著：(1)如果愈短的福音版本就愈早，

那麼，馬可相對的早於路加的說法，就不成立了，因為馬可福音裡面特別喜用“*ribuyim*”或者「增強」(amplification)，這是米拉示常用的典型——雖然就整卷書來說，馬可是最短的，但是就個別記載來說，馬可福音的記載是比較長的。例如羅生 (Räsänen) 所引用的一個明顯例子：馬太福音十二 46~54，馬可福音三 21~35，以及路加福音八 19~21，記載耶穌和他近親的故事。根據羅生所說，這導致論者皮區 (Pesch) 所主張的謬想認為：「馬可福音裡面過半的奇蹟都是虛構的；馬可從傳統的手中接下它們，而且用敬畏的心看待它們。」(2)如果馬可真的知道使徒行傳和保羅的六封書信，而且這似乎很有可能，那麼無可置疑的是，他引用了路加，就如耶路撒冷學派所說的一樣。(3)我們必須承認的是，經文顯示出有數個文字史料，基於此，我們有理由立即駁斥當前所流行，極端重視口述傳統 (oral tradition) 的觀念——這也可以應用於猶太法典裡所引用的話語：「認為猶太法典基本上是建立於口述傳統，只是一種幻覺；它是建立在文獻之上的，並且顯示出有文獻根源。」

傅賽指出林賽的論證，只有在下面兩項條件都符合的情況下，才能夠進行研究：

首先，他的結論的合理性，必須要在所有相關資料的光照下，才能進行研究；其次，論者必須懂得希臘文，希伯來文及亞蘭文，才能夠了解他所說的前提。

兩百年前創始「對觀」概念的格斯巴曾寫道，馬可沿用了馬太及路加。弗默（W. Farmer）及其門人，自從一九六〇年代起就注意到這件事。「耶路撒冷學派」則是經由獨立研究及藉著比較語言，獲致他們的結論。

路加早已經透露出有最早的史料存在，「有好些人提筆作書，述說在我們中間所成就的事。」路加福音已反映出，「Q」史料也許原初是以亞蘭文寫的。學者已開始認為有兩份「Q」史料及「路加獨特的史料」，但是，我們實際上能從這些當中，推演出多少福音書的根源？

依據耶路撒冷學派的說法，在福音書的背後能夠隱約的窺視出一些早期編纂的跡象：

一、似乎在基督受死及復活後五年左右，大多數他的言行事蹟，都已經用希伯來文簡單的記載下來，其時並沒有刻意要按著時序來編排事件。傳統上是以馬太為名稱呼這份文件。其中好像包括了有講道、比喻、醫病神蹟，以及對末日的教導。我們今天所看到的「馬太」福音，也許就是以這個原始資料為主要的素材。

二、在大約十年後的第二階段，這份資料在教會的要求下，被翻譯為艱澀的希臘文。也許就在此時有許多不同的版本出現了，其中有些就是「Q」史料。

三、大約在主後五十年，這些原始材料被撰寫為希臘文，並且以時序和主題來編排事件。只有在這個階段，並且在相當短的時間內，「對觀」福音被編纂成書了，因為迫害就在眼前。然而，在這段期間裡面所有的事件的細節，還是

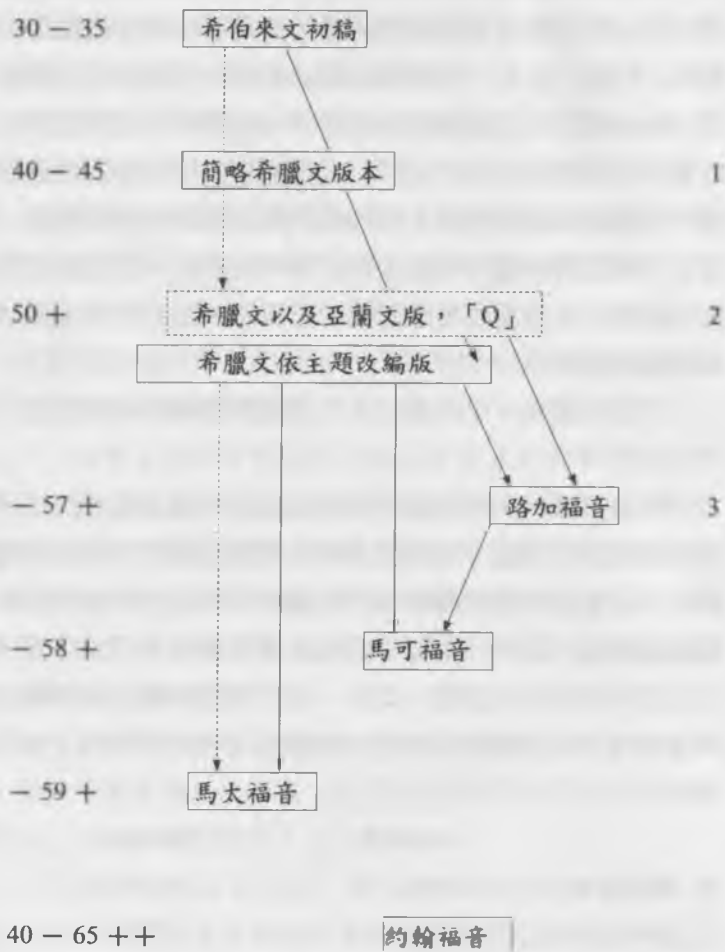
可以藉著目擊證人加以證實。

馬可顯然知道路加福音的版本、使徒行傳及某些保羅書信，所以他不需要重複述說，路加對與耶穌降生相關的事蹟所做之記載。但是，他想要對個別事件添加他自己的觀察，用 *ribuyim* 的方式來增強那些事件。約翰也一定知道其他人的著作，因為他小心的避免了重複其他人已經記述過的事情。他的記載是以希臘人為對象，所以他順利地為希臘人準備了一份他們能懂得的猶太米拉示。實際上，其他福音書不像約翰福音涵蓋著那麼豐富的地理資料，並且對猶太風俗有著詳細的描寫。

下頁的圖表，也許最能表示出耶路撒冷學派的觀念：

我個人以為，路加福音是否先於馬可福音或者反之，並不是太重要的問題。耶路撒冷學派想要把他們的理論用電腦測試，之後也許就能夠對他們結論的可靠性有更多的理解。最重要的是，我們一定要承認福音書背後的希伯來思想，以及它們早期的寫作型態。此外，用百分比來顯示每個福音間共通材料，以及獨立材料的分佈情形，會對我們的了解很有啓示。

	共通材料	獨立材料
馬太福音	58 %	42 %
馬可福音	93 %	7 %
路加福音	41 %	59 %
約翰福音	8 %	92 %



我們沒有必要把耶路撒冷學派的理論，看做是出自西乃山的話語。它還是會挑釁學者們去重新檢審，一度被視為自明的理論，以及去研究福音書的猶太根源。很可能會發生的情形是，這些觀念會激烈地挑戰福音書起源的理論，就像是死海古卷的發掘，改變了大家對約翰福音之猶太特質的見解一樣。同時，它們也使把約翰福音定位在較早的年代變得可行。如果就如羅彬森所認為的，福音書的起源是在耶穌死後十至三十年之間，我們就可以同意保羅所說的：「這話是可信的，是十分可佩服的！」





## 第二章

### 施洗約翰，彌賽亞的先驅

在以色列，常有人會問道，為什麼新約總是要引用「我們的」舊約？或者，從先知的觀點來看，施洗約翰和耶穌的先驅有什麼關聯？「我們的」和「你們的」這些字眼，一再地出現在問題裡面。然而，新約聖經除了路加福音，其餘都是屬於「猶太」文學，而根本上，彌賽亞的觀念必定是以舊約先知的理念為基礎的。

我們已經說過，施洗約翰的下場是史家約瑟夫心裡掛記的一件事，他認為希律之所以在邊界衝突上會敗給亞里塔司王，正是他處決約翰的後果。在斯拉夫版本裡面，更進一步提到，約翰因為希律娶了弟兄的妻子希羅底而斥責他。但是，這些事情怎麼會和猶太人的彌賽亞期望，以及聖經預言扯上關係？

約翰福音對施洗約翰事奉的開端，有很詳盡的記載：

約翰所作的見證，記在下面：猶太人從耶路撒冷差祭司和利未人到約翰那裡，問他說：「你是誰？」他就明說，並不隱瞞，明說：「我不是基督。」他們又問他說：「這樣，你是誰呢？是以利亞麼？」他說：「我不是。」「是那先知麼？」他回答說：「不是。」於是他們說：「你到底是誰，叫我們好回覆差我們來的人。你自己說，你是誰？」他說：「我就是那在曠野有人聲喊著說：『修直主的道路』，正如先知以賽亞所說的。」（約翰福音一 19~23）

我們曾經提到，約瑟夫形容阿拿奴之子耶穌是「一道呼喊的聲音」，警告耶路撒冷即將來臨的毀滅，而施洗約翰同樣也有點像似一個災難的信差（*harbinger of doom*）。

馬太福音裡面說道：

門徒問耶穌說：「文士為什麼說以利亞必須先來？」耶穌回答說：「以利亞固然先來，並要復興萬事。只是我告訴你們，以利亞已經來了，人卻不認識他，竟任意待他。人子也將要這樣受他們的害。」門徒這才明白耶穌所說的，是指著施洗的約翰。（十七 10~13）

從這裡我們可以知道，約翰的任務是要為基督降臨準備人心，並且使一切都「安排妥當」。如同以利亞一般，他也

身為彌賽亞的先驅。

拉比看不出以賽亞書四十章裡，「喊叫的人聲」和彌賽亞間的這個關聯。對他們來說，討論彌賽亞來臨的先驅的經文，主要是彌迦書二 13 及瑪拉基書三 1 和四 5~6，同時也包括以賽亞書五十二 7~8，詩篇裡面的一些經節，乃至於猶太祈禱書裡的祈禱文。

以賽亞書五十二 7~8：

那報佳音，傳平安，報好信，傳救恩的，對錫安說：你的神作王了。這人的腳登山何等佳美。聽阿，你守望之人的聲音。他們揚起聲來，一同歌唱。因為耶和華歸回錫安的時候，他們必親眼看見。

對於這些經文，席摩尼（Yalkut Shimoni）說道：「當聖者解救以色列的時候，在彌賽亞來臨前的三天，以利亞會來站在以色列的山頭，並且為它們悲泣哀傷。」

賢人在彌迦書二 13 找到一處提到彌賽亞先驅的證明：「開路的在他們前面上去，……主會引導他們。」常見名字縮寫為 RaSHI，猶太法典及整本舊約的中世紀著名釋經家耶撒拉比（Rabbi Shlomo Yitshaq；主後 1040~1105）提到這位「開路的」時說，他就是「那位替他們打開救贖之途的」。被稱之為 RaDaQ 昆西拉比（Rabbi David Qimhi，人們常說：「離開他，就無法正確的理解聖經」），認為那「開路的」就是以利亞，而這節經文裡的「王」及「主」，則是「那枝

條，大衛之子」。十七世紀末葉的 Metsudat David 是對先知圖像的通俗猶太註釋，其中對這節經文的理解是：

先知以利亞，會在解救之前來到，並使以色列人的心歸向他們天上的父，以作為他們得贖的先驅。……但是他們的王是彌賽亞王，而主會走在他們前面，因為那時他會差遣他的聖靈回到錫安。

在這些解釋裡面，我們發現，以利亞以救贖先驅的身分來臨，彌賽亞及彌賽亞時代聖靈的降臨，是相互緊密的相連在一起的。

在瑪拉基書第三章，一開始就說道：

萬軍之耶和華說：「我要差遣我的使者，在我前面預備道路。你們所尋求的主，必忽然進入他的殿。立約的使者，就是你們所仰慕的，快要來到。」

昆西拉比對這節經文很直接的說道：「那主就是彌賽亞王，並且他就是那立約的使者。」大衛（Metsudat David）的解釋則把主和立約的使者分別開來：「主就是每個人都渴望看見、等待及期盼他來臨的彌賽亞王；而立約的使者指的是先知以利亞。」這個解釋的確和瑪拉基書結尾的描述符合：

看哪，耶和華大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以

利亞到你們那裡去。他必使父親的心轉向兒女，兒女的心轉向父親。

猶太人在逾越節的筵席上，總是用所謂的「福杯」（cup of blessing）或者「第三杯」（third cup）來記念以利亞是彌賽亞來臨時的先驅。到目前為止，在安息日一般通稱為「彌賽亞餐」（Messiah's meal）的午晚餐（afternoon meal）上，人們還是把以利亞的名字和彌賽亞相提並論。卡力爾（Elazar Kalir）所寫的美麗禱文說道：「我的心歡欣快樂……爭吵、辯論，而使拯救者到錫安。讓那枝條發芽，以利亞及彌賽亞王。」在我們內心裡有如此多的內在掙扎，如此多隱藏著的傷痛，以及心思意念上的盲點，以致神依著他預定的恩典，時常差遣那些預備我們的心，以便接受福音信息的人到我們這裡來。

另一個對彌賽亞先驅所做的絕妙解釋，和詩篇四十三 3 有關：「求你發出你的亮光和真理，好引導我。」米拉示對這詩篇所做的解釋是：「為那世代，你會差派兩位拯救者，就如經上所記【詩篇一〇五 26】：『他打發他的僕人摩西，和他所揀選的亞倫。』而為那世代，他也會差派兩位相對應的拯救者：『求你發出你的亮光和真理』；在這裡『亮光』指的是出自亞倫家的先知以利亞，而『真理』指的是彌賽亞，大衛之子。」關於以利亞就是彌賽亞來臨的先驅，對此通俗的拉比故事，我們可再說許多，並且我們能夠用相同的方式，來理解新約聖經說施洗約翰是耶穌的先驅的意思。

路加福音所記載，長達四十餘節，關於施洗約翰的誕生之美妙詩歌，引人深思（路加福音一 5~25、57~80）。約翰的父親撒迦利亞讚美神，是因為他「為我們興起了拯救的角」，「角」在希伯來文所表示的是光芒和榮耀。撒迦利亞接著說：

孩子阿，你要稱為至高者的先知；因為你要行在主的前面，豫備他的道路，叫他的百姓因罪得赦，就知道救恩。因我們神憐憫的心腸，叫清晨的日光從高天臨到我們，要照亮坐在黑暗中死蔭裡的人，把我們的腳引到平安的路上。

學者們知道這些詩歌背後的史料非常可靠，因此值得特別仔細的研究。進一步說，它們的信息反映出當時的普世彌賽亞期望。施洗約翰的事奉與「得贖的日子」相關，身為彌賽亞先驅的他，就是為這件事鋪路而來。

## 第三章

# 由福音書看耶穌降生

我們都承認，每卷福音書所描繪的圖像，彼此間都稍微有些差異，那是因為他們所表現的，只是一連串廣泛的事件的一部分。進一步說，每位作者都是從他自己獨特的觀點寫作的。馬太在編纂他的作品時，是以猶太人的角度為猶太讀者而寫，且以猶太學者所熟悉的論證方式寫作的。馬可基本上是為外邦讀者而寫作的，而以耶穌的神蹟及行事佐證，說明耶穌就是彌賽亞及神子。路加是新約聖經裡面唯一的外邦作者，他特別著重的是耶穌所肩負世界救主的職分，一位安慰貧乏者，以及找尋失落者的救主。約翰向當時的希臘人所彰顯的耶穌，是成為肉身的道（*logos*），降臨在世間之神的話語；對他來說，耶穌就是「道路、真理和生命」。福音書所要解答的問題是，「誰是那位能夠使得凡相信他的人的內心及生命都產生巨變的人？」他們在他身上看到舊約所應許的彌賽亞，他為救贖而受死及復活，和以色列及全世界都相



關。就是爲了這個緣故，福音書所著重的，在於耶穌這個人，他的降生、受難、受死及復活。然後讀者要自己分辨，這一切是否和舊約的預言相符。

在根源研究的第一部分，我們已經討論過舊約的彌賽亞期望，我們看到最古及最少受到檢審的猶太史料文獻所描寫之彌賽亞的奧秘、「超歷史的」（suprahistorical）特質，就某方面來說，正與新約聖經的信息相似。他的「根源係出自亙古，來自久遠的時代」，甚至在日、月、星之前。他在創世之前就存在了。在創世的記載裡，彌賽亞的靈遊行在衆水之上。神最先創造了「彌賽亞的光」。彌賽亞那時在伊甸園裡撰寫他的新妥拉，並且爲他受難的百姓代禱，他應許要贖他們的罪，並且要擔負他們的苦難。他將會從「封閉的子宮」由「聖靈」而生，並且神要藉著他「吞噬死亡」。他也要坐在神的右邊，以作爲以色列的得勝者及代禱者。但是，這些謎般的特質，和新約聖經裡面耶穌的圖像相應和嗎？

福音書用了相當多篇幅，敘述耶穌降生時所發生的事蹟。只有馬可福音略過這個早期的階段，而以施洗約翰開始他的敘述。如果就像我們所假設的，他知道馬太和路加福音，那麼我們就可以了解，他爲何要對耶穌降生這件事保持緘默。他在一開始就用以下這段話，解釋清楚之所以省略的原因：「神的兒子，耶穌基督福音的起頭。」同樣地，約翰也一定知道他同儕的作品，於是以獨特的方式交代耶穌降生這件事。他使用了 *petihta*，亦即「序言」（overtune），這也是米拉示文學所慣用的手法，其中所敘述的是整個福音書的

精義，這正是件 *petihta* 該做的事。他解釋「道」，也就是「話語」，神的 *mimra* 如何成爲肉身。於是，生命、亮光、榮耀、恩典及真理，就在耶穌——神「獨子」的身上具體化（*personified*）。

只有馬太和路加對耶穌的降生作了較詳盡的描述。他們倆都提到他奇蹟般地由聖靈而生，並且兩者都運用現存的家譜，追溯了大衛後代的傳承——馬太所訴求的是律法眼中耶穌的父親約瑟的家譜，而路加所訴求的則是他母親馬利亞的家譜。馬太特別告訴我們「彌賽亞之星」（*Messianic star*）、東方智者，以及帶禮物給嬰孩耶穌這幾件事，飽學的猶太人尤其會覺得這很重要。路加造訪馬利亞，爲的是要小心仔細地收集耶穌降生和他孩提時期的點滴。我們沒有必要去「合參」（*harmonize*）或者「反合參」（*de-harmonize*）福音書。但是，我們應該了解他們各有他們自己的觀點，並且他們也同樣嚴守著記錄歷史事蹟時，一貫依循的法則。

## 約翰解釋耶穌爲創世之始

約翰福音在架構上就與其他三福音大異其趣。馬太、馬可及路加，主要專注於仔細的鑲嵌出耶穌行事最後幾年的圖像，反觀約翰則是大刀闊斧的描繪出耶穌行事的全貌。在約翰福音頭五章裡所敘述的內容，是其他福音書完全沒有記載的，同樣情形也多次發生在後來的敘述中。他是用目擊證人般的精細來述說每件事情，凡是他沒有親身經歷的事情，他

就不敘述。此外，他對地理景觀做了較詳細的描述，也許對於不會到過聖地的人來說，這是必須的，並且也清楚的解釋了外人所不了解的猶太習俗和律法。約翰所用的是相當流暢的希臘文，縱然在語法上多少受到閃語的影響，這也顯示出可能的亞蘭文根源。

以上所說的，都支持福音書是出於較早的年代。然而，長久以來，人們都懷疑約翰的序言裡面，有一些部分受到了較晚的諾斯底哲學的影響。這些疑慮在學界造成極大的震盪，以致芬蘭籍的紀倫伯（Rafael Gyllenberg）教授甚至在他《新約導論》（*Introduction to the New Testament*）一書中，將約翰福音排在偽造的「旁經」（Apocraphal）福音書之後，並且在他《聖經之解釋與教導》裡，把它放在保羅書信及希伯來書的後面。就他來說，約翰是一個「初期基督教的謎團」（early Christian enigma）。

一九六四年初，我曾經和猶太思想家布伯討論過約翰福音。他說道，他在裡面聽不到「和其他福音書一樣的聲音」。然後我提到死海古卷裡面，一些能夠證明約翰福音之「猶太」背景的觀點。他承認說：「那當然是真的，但是你要了解，我唯一的判準就是我的耳朵。」如今大致上來說，一般對於把約翰福音的年代，定在較早時期之確實性及可能性，所持的是更為正面的態度——論者不再任由他的「耳朵」來擺佈。

約翰福音的序言和它的結語相調和，在第二十和二十一章裡面說道：「但記這些事，要叫你們信耶穌是基督，是神

的兒子。並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命。」而要是把一切事情都記載下來的話，「我想，所寫的書就是世界也容不下了。」

在序言裡面把耶穌描寫成「道」、神創造的話語、一切存在的基礎，成為人的 *Christus Veritas*，即真實的基督。「道」這個字，的確只出現在這段導論裡面，似乎身為以弗所監督的約翰，想盡量和當時的希臘思想家打成一片，而對於這群人來說，這個哲學的 *gnosis*，即關於神的「知識」，是所有問題中最重要的一個。約翰想要證明在歷史上所發生之「基督的降生、受死及復活」這些事件，「就是永存的神在啓示祂自己，藉此我們可以在時空中得以和永恆的真實相遇」。<sup>1</sup>

約翰福音的「降生故事」是用一種我們在死海古卷裡常見的筆法，把耶穌描繪成創造的開端。這些從一九四七年起陸續在昆蘭洞穴裡發現的文獻，包括一些愛色尼派在大約主前一百年的釋經資料，該宗派的大部分成員是前任的聖殿祭司。我有機會於一九五九至六〇年間，在傅賽教授的學院仔細的研究這些古卷，整卷約翰福音及部分的保羅於是有了系列新的對仗。約翰福音的頭三節如下：

太初有道，道與神同在，道就是神。這道太初與神同在。萬物是藉著他造的，凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。

<sup>1</sup> William Temple, *Reading in St. John's Gospel*, Intro. p. 23.

昆蘭古卷所展示的思想世界，和約翰福音裡的思想世界出人意表的相似，兩者間甚至有同樣的風格：

1QS XI：10，也就是「紀律手則」（Manual of Discipline）古卷，*Megilath ha-Serachim*，告訴我們說：「審判是屬於神的，而在他的手裡有通往無瑕疵之路。萬物的根源都是從他的計畫而出，凡存在的都是由他的計畫所預備；沒有他萬物就不存在」。

1QS III：15~16 說：「一切存在或者曾經存在的，都是來自全知的神。在萬物存在之先，他已經為他們定好了計畫；而當他們擔起所指定的角色時，他們是依據他輝煌的計畫運作他們的功能。沒有更改的餘地。」

1QS III：20 接著說：「凡行義的就在光明之王的統治之下，並且在光明的道上行走；而一切行逆的人是在黑暗天使的統治之下，並且在黑暗的道上行走。」

《頌歌集》（*Book of Hymns, Hôdayôth* 1 QH I：19，在它瑰麗、深邃的頭一章說道：「你創造了這一切，而藉著你計畫的巧思，你在他們存在之先就預備好了律法。藉著你的口及你的話語，萬物得以創造；離了你沒有任何事物能存在。」

我們知道約翰事奉的工場是以弗所，而令人訝異的是，保羅在寫給以弗所的信裡面，也是同樣的以創造這個主題為訴求，說道：「神從創立世界以前……揀選了我們……使他榮耀的恩典得著稱讚」，並且基督是「遠超過一切執政的，掌權的，有能的，主治的」，而「神又將萬有服在他的腳下」。常被認為是以弗所書雙胞胎的歌羅西書，則更清楚地補足了約翰的觀念，一16~17說：「因為萬有都是靠他造的，無論是天上的，地上的，能看見的，不能看見的……一概都是藉著他造的，又是為他造的。他在萬有之先，萬有也靠他而立。」在這裡，我們最好提一下哥林多前書八6，其中也曾用同樣的話語述說父神：「萬物都本於他，我們也歸於他」；而對主耶穌基督則說：「萬物都是藉著他有的，我們也是藉著他有的」。同樣地，在啓示錄四11也這樣說道，主耶穌「是配得榮耀、尊貴、權柄的。因為你創造了萬物，並且萬物是因你的旨意被創造而有的。」

希伯來書開頭的序言，也同樣反映出約翰的風格。便於比較，我挑選了第二、三節的部分經文：

就在這末世藉著他兒子曉諭我們，又早已立他為承受萬有的，也曾藉著他創造諸世界。他是神榮耀所發的光輝，是神本體的真像【亦即 *imago Dei*，或者是希伯來文裡的 *Tselem Elohim*】，常用他權能的命令托住萬有。

驚人的是，長久以來，神學家始終盲目的不能夠看出新

約聖經的序言及其他地方裡的猶太背景。就如我們已經說過的，約翰福音的卷頭語和米拉示的「序言」（即亞蘭文的 *pet-ihta*）相彷彿。猶太人能夠從每天用餐時，潔淨飲水的祝禱文，知道這種文筆：「哦，配得祝福的宇宙之主：萬物都是由他的話語所造。」，*hakkól nihyah bidvarô*。每個猶太人打心裡都知道這個祈求，同時也能在 *Sidûr* 禱告書及米示拉找到它。

最原始的起點是由 *mimra* 這個觀念所發起的，也是舊約亞蘭文解經翻譯的所愛。雖然他在他爾根 (*Targums*) 先後重複出現過五百九十六次，但是在猶太法典裡一次也沒有出現過。*Mimra* 這個字正好是 *Logos* 這個字的對應字。當基督徒開始散播對 *Logos* 一字的翻譯時，拉比就避免使用 *Mimra* 這個字，並且從他們的著作中審查刪除這個字。*Mimra*，亦即神創造的話語在創世以前就存在了。例如，申命記三十三 27 說道：「永生的神是你的居所，他永久的膀臂在你以下。」他爾根中唯一被猶太會堂正式承認的 *Onqelos* 他爾根，對此說道：「那『永久的膀臂』就是 *Mimra*，而世界就是藉著他創造的。」人類也是 *Mimra* 所造的。在我們舊約部分的尋根研究，曾詳細的解釋了拉比對 *Mimra*、*Metatron*，以及耶和華的使者 (the Angel of the Lord) 之探討，我們看到這些觀念常被認為指的就是彌賽亞。對於猶太哲學家斐羅 (Philo) 來說，*Logos* 所指的是：「神的代言人，他的信差和使者，所扮演的是大祭司的角色，要在神面前為以色列和世界代禱。」

Mimra 同樣也經常被看做是神。在他爾根裡面，雅各應許：如果 Mimra 保守他的道路的話，他就會認 Mimra 做他的神；亞伯拉罕是藉著 Mimra 得稱為義；摩西向 Mimra 祈禱，以色列的子孫藉著 Mimra 稱義，並且就如我們所看到的，Mimra 將會解救以色列，而世界也是藉著 Mimra 的幫助所創造的——如此看來，整個 Logos 神學都是和這個古老的猶太解釋相關。那麼，約翰所代表的就是猶太思想而非希臘思想。

在耶穌時代的猶太人，極重視主前一世紀的以諾書（the book of Enoch；譯按：舊約偽經之一）。裡面說道：「彌賽亞，也就是神子，在創世以先就被神所揀選。」（四十八 6）「在太陽和星座，諸天和星辰被創造以前，彌賽亞的名就被神命定賦予屬靈大能。」（四十八 3）拉比針對彌迦書五 1 和詩篇七十二 17，彌賽亞之先於存在及先於創造（pre-existence and pre-creation）所做的解釋，有一部分의 根據是來自以諾書。

那麼，歷史並不是肇端於創世。創世記一 1 用 *reshith* 來表達「起初」。即使在此之前，道，也就是神創造的話語，Mimra 就已經存在了。根據約翰福音，基督是「起初的起初」（beginning of the beginning），「萬物是藉著他造的」。Reshith 這個字源自 *rôsh*（頭）。歌羅西書一 18 就曾用到這個概念，說基督是「教會全體之首，他是元始，是從死裡首先復生的……。」「愛子是那不能看見之神的像，是首生的，在一切被造的以先。」（一 15）



約翰福音的序言，或者「序曲」，裡面所列出整卷福音書中不斷重複出現的成分，更進一步的凸顯它 *petihta* 特點。它開始的十八節經文，反覆述說耶穌就是神的獨子、生命、真光、榮耀、恩典，以及真理。希臘文 *monogenes* 的確切意義，就是「獨生」（only born）或者「唯一」（unique）。尼西亞信經將此解釋為：耶穌是「在永恆之前為父神所生」（begotten of the Father before the ages），並且他「藉著聖靈由童女馬利亞得生為人。」

我們刻意要深思耶穌先於存在此一問題。沒有別的猶太人，敢像那位三十歲的拿撒勒木匠般宣稱：「還沒有亞伯拉罕，就有了我。」（約翰福音八 58）他在約翰福音十七章的大祭司禱文中，說道：「父阿，現在求你使我同你享榮耀，就是未有世界以先，我同你所有的榮耀。」（v5）以及「創立世界以前，你已經愛我了」（v24）。但以理書七 14 告訴我們，約翰福音裡被耶穌共用了八十四次的神子一詞，「他的權柄是永遠的，不能廢去，他的國必不敗壞。」這同時也提醒我們，道成肉身是件多麼謙卑的事。

福音書裡面，在耶穌身上一共用了「主」五十八次，「基督」這個詞五十五次，「子」三十二次，「王」二十五次，「神子」十九次，以及「大衛之子」九次。路加最喜歡用的頭銜「夫子」（*Master*），希臘文是 *epistates*，源自 *ephistamai*，即「站立在旁」的意思。這個字在路加福音裡共用了六次，表示教師所扮演的角色是站在弟子的旁邊來協助他（路加福音五 5，八 24，八 45，九 33，九 49 和十七 13）。

這些豐富的專門用語，顯示出耶穌的尊貴。

同樣值得我們注意的是，從猶太人的觀點來看約翰福音裡的 *petihta* 信息。耶穌稱他自己是「生命」這件事特別大膽。約翰福音裡面重複提過這句短語四十次。使徒行傳也說耶穌是「生命的主」（三 15）。約翰指出說：在耶穌裡有「生命」（一 4，三 15、36，五 24，十 10 等）他是「生命的糧」（六 35、48）；「復活和生命」都在他（十一 25），以及他是「道路、真理、生命」（十四 6）。前斯德哥爾摩大拉比克藍認為，在最後這個短語裡面藏有隱密的意義。他的文中提到，在耶穌的時代充斥著「數陣」（Gematria）的思想，也就是計算出字裡面每個字母的數值，並且從而推演出結論。這是從源自大約主前二世紀，埃及的「所羅門智慧」中的一句話，所抽繹出的方法。那段話（11：20）說的是：「你依據度量、數值和重量安排萬物」。

克藍說：

「愛」在希伯來文是 *ahavah*，字母的數值分別是 1、5、2、5，總計是 13。「一」這個字，也就是 *ehad*，（1、8、4）也有同樣的數值，於是一般認定 *ahavah* 「愛」隱含著「獨一」（the One），也就是神。「真理」（*emet*）、「生命」（*hayyim*），以及「道路」（*derekh*）的第一個字母，也構成了「一」（*ehad*）這個字。耶穌也就這樣說明他自己和父合一。

但是，耶穌的教導不太像是以這種隱密的暗語為根據。的確在猶太教裡面，「1」這個數字，所代表的是「神的合一」（the unity of God），「3」這個數字所代表的是神的「本質」或「存有」，在聖經裡出現過七百五十四次的「7」這個數字，所代表的是完美，正如同「10」在教育界是「完美的數字」。但是，「13」並不是像西方隱含霉運的意思，它所代表的乃是神的愛。

「真光」和「榮耀」同樣也含有彌賽亞的意味。猶太文學在討論創世記一3，詩篇三十六10，以賽亞書四十九6和六十一，以及但以理書二22時，都把光的觀念和彌賽亞相連，我們也已經在本系列的第一冊《舊約中的彌賽亞》說過了。這也是新約中最常見的主題之一，單單在約翰福音裡面就出現過二十次，而在他的書信裡，則說道「行在」和「住在」光中。我們也發現有與之相連的數陣：「光」（*ôr*）的數值是  $1 + 6 + 200 = 207$ ；從神的隱名「秘密」（*râz*； $200 + 7$ ），「冠冕」（*zêr*； $7 + 200$ ）也能得出相同的總數；此外，在整本 *Sidûr* 禱告書裡面反覆出現的「無盡」（*ên sôph*； $1 + 10 + 50$  和  $60 + 6 + 80 = 207$ ），以及「宇宙之主」（*adôn ha-Olam*； $1 + 4 + 6 + 50$  和  $70 + 6 + 30 + 40 = 207$ ）的總值，也與之相同。藉著這種解釋，基督就是神的奧秘、萬物的冠冕、宇宙的主、無盡、真光。但是，對於一般的讀者而言，舊約聖經清楚明白地說道：基督是「給外邦人的光」，就已經足夠了。

約翰把基督描述為來到世界的真光，而耶穌他自己也

說：「我是世界的光，跟從我的，就不在黑暗裡走，必要得著生命的光」（八 12），以及「光在你們中間還有不多的時候，應當趁著有光行走……你們應當趁著有光，信從這光，使你們成爲光明之子」（十二 35~36）。他對自己所做的描述，沒有比這個更簡潔的了。

「真理」和「恩典」在 *petihta* 及整卷約翰福音裡面，都不斷的被重複。「真理」這個觀念，在約翰福音裡約出現過二十次，而在序言裡面，這兩個字共同出現過兩次，即耶穌「充充滿滿的有恩典有真理」，以及「恩典和真理，都是由耶穌基督來的」兩處經文。其後，我們也讀到，他教導門徒要「用真理和心靈」向父禱告。他們會知道「真理」，而「真理」會使他們得自由。他禱告道：「父，用真理使他們成聖；你的話語就是真理。」另外，在彼拉多面前，耶穌說他是「爲真理」作見證，而「凡屬真理的人，就聽我的話」。整本新約聖經都與此相符，例如保羅就重複提到它大約五十次。

在出埃及記三十四 6 對神之恩慈的頌讚中，也把「恩典和真理」並提，先知文學和詩篇裡面也一再地提及它：

耶和華，耶和華，是有憐憫有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實……。

這裡翻譯爲「誠實」的字，是希伯來文的 *emet*，它的基本意思是「真理」。拉比常賣弄學問般地解釋，這個字包含

了希伯來字母的起首、當中及最後的字母，而真理就是應該從始至終都值得信賴。我們注意到，福音書裡的人們覺得，耶穌是爲了不可屈從的真實挺身而出。例如，馬太告訴我們，希律黨人對耶穌說：「夫子，我們知道你是誠實人，並且誠誠實實傳神的道，什麼人你都不徇情面，因爲你不看人的外貌。」（二十二 16）然而，神本質的另一個特性——「恩典」總是與此相繫的。

死海古卷的一個特色，就是把「憐憫和真理」這兩個概念相結合。在紀律手則裡面，我們看到整個團體必須——

「同時建立在無偽的價值和與之相稱的謙虛之上，在憐憫和相互的公平之上」……。「當有人控訴鄰舍時，他要可靠，謙虛的進行，以便向他施憐憫。」

我們已經說過，約翰福音的前言，其實是一種米拉示文學裡面的 *petihta*，或者可說是「開場白」，它是以濃縮的形式爲福音書裡面所說的一切，做一個摘要。它的風格類似舊約聖經的第一節經文。我們在這個前言裡面，發現有希臘思想所熟悉的「道」（*Logos*）這個觀念，但是它並不意味著受希臘的影響，而是從拉比思想中與之相稱，且往往被視爲與彌賽亞同一的 *Mimra* 演繹來的。

湯普威廉主教（Bishop William Temple）說過，在耶穌基督道成肉身裡面，在他一生的歷史事蹟中，我們能看到「神啟示他自己，藉此我們得以在時空中和永恆的真實相

遇」。

## 馬太所描寫的耶穌降生

四福音書各別用其獨特的方式，向我們述說耶穌的降生和來源。馬可是用最短的形式來加以述說：「神的兒子，耶穌基督福音的起頭」。約翰在提到這個起頭時，說它是藉著「道成爲肉身」開始的。馬太和路加則是用冗長的篇幅，記載與耶穌降生相關事件。有人對這些分歧的起源感到疑惑。四世紀初的教會歷史學者優西比烏，在他的主要著作裡，基於他所能及的廣博史料做了許多獨立判斷。對於福音書起首的分歧，他說道：

當約翰略過已經被馬太和路加記載過的我們救主肉身的家譜時，他很自然的會以關於耶穌之神性的教義為起點，因為聖靈把它為約翰保留下來，以便超越前二者。

關於他自己的意見的基礎，他向我們保證說：

為了你們的益處，隨著這些解釋，我也毫不猶疑的記錄下，我從眾長老那裡所精心學習到的，以及仔細回憶起的一切，以保證它的真確。<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Eusebius, *Ecclesiastical History* III, 39:3.

某些古老的見解，可以釐清馬太的報導之特質。殉道者游斯丁約主前 100~165) 以「回憶錄」(memoirs, *apomenneumata*) 稱呼福音書。每卷福音書盡可能忠實的記錄下，從它獨特的觀點所能回憶起的印象。約翰寫給以弗所的是「神奧秘的福音」。彼得的詮釋者馬可，記錄的是「關於耶穌事蹟的福音」。而醫生路加所寫的是「醫治病痛和苦難的紀錄」。馬太被稱為「已應驗之預言的福音作者」。優西比烏提到大約主後四百年，尼柯坡理主教帕比亞 (Papias, Bishop of Nikopolis) 對馬太福音所說的話：

於是，馬太用希伯來文寫下聖經；但是每個人依照自己的能力解釋它。<sup>3</sup>

愛任紐告訴我們，在主後一百八十年左右，馬太為猶太人用他們的語言寫下福音書，同時間彼得和保羅在羅馬教導。

賈斯丁紐 (Justinus) 之所以認為馬太是「已應驗預言」的詮釋者，顯然是因為馬太福音裡，有六十五處的舊約聖經引文，其中四十三處是一字不變的引用舊約經文。馬太一共在十二處地方說過，預言「應驗」在耶穌身上；馬可只表達過一次這種見解，在路加福音裡面則完全沒有這種論點，而在約翰福音裡面則出現過七次。馬太曾經在迦百農 (Caper-

---

<sup>3</sup> Ibid., III, 39:16.

naum) 擔任過稅吏，並且是一個老練的簿記。那時候的官方語言是希臘文，並且帳冊都要交給希律。在這種情況下，我們沒有理由懷疑馬太是否有寫作福音書的能力。如果初稿是寫於主後四十或者五十年代，也就是彼得和保羅在羅馬教導的時期，那麼就可以很輕易地向目擊證人求證事情的真實性。

## 耶穌果真是大衛的子孫？

馬太首先想要說服讀者的就是耶穌的家譜。他甚至以如下的話語開場：

亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫，耶穌基督的家譜。

接著他列出的家譜是以亞伯拉罕為始，而終於約瑟，也就是馬利亞的丈夫，「那稱為基督的耶穌，是從馬利亞生的。」令人訝異的是，福音書本身從頭到尾都沒有提到，任何關於耶穌是否出於大衛家族的爭議。如果他的對手對此有任何懷疑，他們會毫不猶疑的用此點攻訐他，而他所宣稱的彌賽亞身分，也就會不堪一擊。我們在猶太法典裡看到，「耶穌離神的國很近」；<sup>4</sup>同時，福音書裡面也沒有記載，任何人曾對耶穌的人格說過輕蔑的言語。人們卻不時的稱他為大衛的子孫。

---

<sup>4</sup> *Sanhedrin* 43a.



彌賽亞會出於大衛的家族，乃衆所周知的事。優西比烏告訴我們說，韋斯帕西恩在耶路撒冷毀滅後，立即被差遣前去尋找所有大衛的後裔。當多米田（Domitian）登基後（主後81~96），猶大的孫子，亦即主的弟兄，因為是大衛的後代而被人出賣，並且在下監時被命令要供出他們財富的總值。他們抗議說他們只是僕人，而基督國度乃是屬天的並非屬地的。在他們向多米田出示他們的雙手後，他就不再將他們判刑，而僅僅蔑視他們為無名小卒，並且釋放了他們。從歷史的觀點看來，基督確實是大衛的後裔。

當我們在討論雅各的祝福時，就已經說過Rabbah米拉示裡面，曾經提到一個在耶路撒冷發現的族譜顯示，希列拉比乃「源自大衛」。同樣地，我們也能夠從聖殿檔案裡面研究耶穌的家譜。那些名單並沒有提及譜系裡面的每一個環節。即是在舊約聖經裡面，如果我們比較以斯拉記七1~5和歷代志上第六章的名單，就可以看到以斯拉省略了從亞瑪利雅到亞撒利雅間的六個名字。這裡所關注的是血親的法律（*legal*；也就是和土地所有權相關）以及屬靈（*spiritual*）層面，而非純粹的生理層面。在*Pirqe Avoth* 論文裡面的公式，提供了一個簡化家譜的範例，以進一步的說明我們的論點：

從亞當到挪亞共計有十代，這顯示出神對他們是有多容忍，即便他們每個人都在抱怨神；而從挪亞到亞伯拉罕共計有十代，這顯示出神對他們是有多容忍，即便他們每個人都在抱怨神。

馬太所記的家譜是一個三疊的 14 個名字系列，用數陣來看的話，正是「大衛的三倍」，「大衛」一名的數值是  $4 + 6 + 4 = 14$ 。數陣通常是一個用來幫助記憶的方法，但是它總是和實際的事物有直接的關係，就像馬太福音一 17 所說：

這樣，從亞伯拉罕到大衛，共有十四代；從大衛到遷至巴比倫的時候，也有十四代；從遷至巴比倫的時候到基督，又有十四代。

那麼，如果馬太真的應用了當時通行之隱密的數陣法，我們很容易的就能了解，為他會把約瑟的家譜分為一系列的三疊 14。像是他把約瑟的家譜上溯至亞伯拉罕，一共就只能有四十二代子孫，但是路加則繼續上溯至亞當，則一共得到五十六代。彌賽亞要降生在大衛的城，也就是伯利恆（撒母耳記上十六 4；彌迦書五 1）；米示拿中寫道，大衛的家族會是聖殿的木工，他們當中有許多人很自然的就會成為木匠，因為他們能隨意取得被冬天風暴所吹倒的樹木。這或多或少能夠解釋約瑟的職業。

馬太所寫之家譜的問題，在於他說耶穌是聖靈所生，這種說法會使得約瑟的家譜無啥意義。進一步來看，猶太法典竭力想要釐清，「只有父親的家族能被算做家族；母親的家族不能算做家族。」<sup>5</sup>或許就是因為這個原因，馬太所描繪的

<sup>5</sup> *Baba Bathra* 109b.

是「正式」的父系族譜。路加在記載馬利亞的家譜時，雖然所根據的也是律法的系譜，但是卻把它算為約瑟的族譜，或許為的就是要表明這個傳統。他是從約瑟的岳父希里（Heli）開始算他的家譜，而溯至亞當，以及神。在猶太法典裡有兩段文字提到「馬利亞，希里的女兒」，而依據猶太學者的說法，這可能指的是耶穌的母親。路加福音三 23 用了 *hos en-omidzeto*，「依人看來」作為銜接。希臘文的意思是，耶穌「依人看來，是約瑟的兒子，希里的子孫。」所用的希臘文正與希伯來文 *ke-hozqā* 或者 *kemô huhzaq* 相對應，意思是這件事為法律「承認」。因此，在法律上，耶穌是能夠經由約瑟和希里連繫在一起的。

對於猶太讀者來說，這已經足以證明，不論是從母系或「養父」系看來，耶穌都是大衛的子孫。西方思想對家譜的期待往往要高於專家，也就是猶太人自己做記錄的習慣，因此馬太福音和路加福音裡所記的家譜，就被非常縝密的檢視，為的是要找出矛盾之處。值得注意的是，路加基於家譜以外的基礎，也認為馬利亞是屬於大衛的族系。保羅也曾經提到此事（羅馬書一 3），而伊格那丟教父（father Ignatius）大約在主後一百至一百一十年說道：「我們的主耶穌基督在神的旨意下，藉著聖靈，生於馬利亞，成為大衛的子孫。」<sup>6</sup> 因此，耶穌確實就是「大衛的子孫」，福音書裡面也一再以此稱呼他。

<sup>6</sup> Ignatius, Letters to the Ephesians, 18:20.

至於在「已應驗預言之福音」裡，馬太在起頭說的是：「亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫，耶穌基督的家譜」，因此，使得亞伯拉罕在神的架構裡，是站在一個顯著的地位。即使米拉示在提到「亞伯拉罕的後裔」時，也說「在彌賽亞的時期，它會像海邊的沙。」舊約聖經稱亞伯拉罕為「神的朋友」（歷代志下二十7；以賽亞書四十一8）。阿拉伯人也同樣稱他為 *El-Khalil ar-Rahman*，即「那滿有憐憫者之友」（friend of the merciful）。尼希米記九8在提到亞伯拉罕時，說：

你見他在你面前心裡誠實，就與他立約。

保羅在加拉太書三16，提到亞伯拉罕的「子孫」時，用的是「單數」。根據米拉示解經的一項原則，*al tiqra*（意謂「不是這樣讀，而是那樣讀」），也就是說，難解的經文可以用別的方式解讀它，保羅指出：

神並不是說「眾子孫」，指著許多人；乃是說「你那一個子孫」，指著一個人，就是基督。

在他冗長的論證中，他附加的說道，與這位「滿有憐憫者之友」基於信心所立的約，是在摩西律法之前四百三十年立的，顯示出神原初的救恩旨意。馬太在他的家譜裡，隱密的提及已經賜給亞伯拉罕的應許。

身為大衛子孫的耶穌，自然就成為，當時所期待之帝王般彌賽亞的人選，身為亞伯拉罕子孫，耶穌他有權承接「萬族之彌賽亞」的頭銜。當然，他彌賽亞的身分並不是基於此，但是這類的證據，對於猶太讀者來說，具有相當的意義。

## 耶穌降生時所出現的星辰

有人說，與其他三福音書比較，馬太福音是「最猶太」的福音書，因此，只有馬太一人記錄下耶穌降生時的天體現象，是一件使人訝異的事。

猶太人被禁止崇拜月亮和星辰。以賽亞書四十七 13 說道：「讓那些觀天象的，看星宿的，在月朔說豫言的，都站起來，教你脫離所要臨到你的事。」拉比文學在指稱外邦人時，用的是希伯來文縮寫 *akum*，意思是「命運和星辰的崇拜者」。常用的詞句「以色列沒有運氣」（Israel has no luck）的意思是，他們沒有任何獨特的「幸運之星」可以用來占星。「運氣」這個字是 *mazal*，意思是「運氣」和「星辰」。得知此事後，我們會很奇怪，忠於猶太解經模式的馬太，何以會為我們記下與伯利恆相關聯的那顆神奇星辰。我們可以從此得知，這件事的確曾經在歷史上發生過。另一方面，這也使得我們問道，它是否和聖經預言，以及猶太人的彌賽亞期望，有某種關聯。

在馬太福音第二章出現的星辰，曾被人以神蹟或者特殊自然現象加以解釋。路加曾提到耶穌降生時，有一個天體的

異象及「耶和華的榮光」。理性解釋企圖淡化聖經裡「超凡」的真實。有限不能夠理解無限。儘管如此，在福音書裡面，神的次元進入且縱橫於有限的時空歷史之中。傅賽對於新約聖經中的神蹟，很中肯的說道：

不幸的是，它們無法幫助那些不能更深的了解這類事情的人，以及那些不認為在天地之間，存有學術智慧所無法理解的事情。

馬太首先描述那些東方博士，如何來到耶路撒冷，並且問道：「那生下來作猶太人之王的在哪裡？我們在東方看見他的星，特來拜他。」希律王所召來的智者，注意到彌迦書第五章，關於那將降生於伯利恆之拯救者的預言。在公共聽證後，希律「召了博士來，細問那星是什麼時候出現的。」當博士在星辰引導下找到耶穌，「就俯伏拜那小孩子，揭開寶盒、拿黃金、乳香，沒藥為禮物獻給他。」接著馬太告訴我們，約瑟和馬利亞逃往埃及，以及在伯利恆的嬰孩屠殺。這段情節裡面，有許多值得一一考量的個別因素。

1、舊約聖經把彌賽亞的降臨和星辰的出現連繫在一起。民數記二十四 13~17，提到巴蘭所見「將臨之日」的異象。巴蘭說：

我看他卻不在現時，我望他卻不在近日。有星要出於雅各，有杖要興於以色列。

猶太人認為這指的就是彌賽亞。阿祈巴拉比 (Rabbi Aqiba) 認為，這節經文指的是主後一百三十二至一百三十五年愛國動亂中，賽門 (Simon Bar Kokhba；意即「星辰之子」) 自封為彌賽亞之時。當以司拉 (Ibn Ezra) 解釋巴蘭的預言時，他認為那些是一段冗長時期的明證，並且彌賽亞的降臨會延遲。我們也要記得，「在天體中有不為歷史所知的星辰，並且永遠不會被顯明」。偽彌賽亞雪巴提 (Shabbatai Tsevi) 之所以會有短暫的成功，部分的原因是在於他的名字 'Shabbatai'，意思是「土星」。

2、星辰的運行在東方被記錄了上千年。好奇之人特別對星座現象有興趣。主前三千一百零二年二月 17 日，土星與木星連同黃道十二宮的其他三個行星相互交會，形成了一個璀璨的天文現象，引發印度人創始他們的 *kaliyuga* 曆法。中國人在觀察到雙魚座四行星的交會，以及同時發生的日蝕，從而開始他們自己的曆法，其時是主前二千四百四十九年一月 29 日。埃及人對於星辰的觀察極為仔細，以致在主前三千年他們所啓用的曆法中，一年的長度是三百六十五天，而這個數值大約只誤差了六個小時。

3、某些學者認為，在耶穌降生時所發生的天文現象，顯示那時所發生的是 '*conjunctio magna*'，或稱為「大會合」 (*great conjunction*)。起初這是一六〇三年十二月由「西方天文學之父」克卜勒所提議的，當他在觀察木星與土星在雙魚座交會時，突然注意到「一顆在木星與土星間明亮而色彩迥異的新星，但很快的就消逝了。」他認為伯利恆之星，就

是這類「升起」(rising)現象：馬太福音二2的希臘原文說的是，那星被觀察到在「東方」(*en te anatole*)，字面意思是「當它正升起時」(in its rising)。訴諸於此之時，我們就遠離對福音書的嚴謹討論，而轉移為人的揣測，但是這種星辰的出現，至少可以解釋博士之所以會到達耶路撒冷的原因。美索不達米亞是當時最有影響力的猶太文化中心。因為這個原因，阿拉伯半島南部的葉門(Yemen)諸王，自主前一百二十年直到主後第六世紀都信奉猶太教，而埃及的亞力山大更是超過十萬猶太人的文化中心。今日，拜死海古卷之賜，我們得知當時的彌賽亞期望極為興盛，就如我們在路加福音第二章所見，那些人「盼望以色列的安慰者來到」，以及「耶路撒冷得救贖」。

4、猶太人提到過摩西之星及彌賽亞之星。著名的猶太基督徒艾德軒(Alfred Edersheim)寫過兩鉅冊關於耶穌，以及詳細描述當時聖殿裡崇拜情形的著作，<sup>7</sup>就當年的解經家言，他當然是對這段時期猶太人的彌賽亞期望最熟悉的一位了。在他對伯利恆之星所做的考察裡面，他指出十五世紀的以撒拉比(Rabbi Yitshak Ben Yehuda Abrabanel)的著作說道，土星與木星在雙魚座的交會，對以色列具有特殊的意義，並且聲稱在摩西降生前三年，出現過相同的交會，預告以色列的第一次救恩，而彌賽亞的降生和以色列最終的拯救，會以同

<sup>7</sup> Edersheim, Alfred, *The Life and Time of Jesus*, 1st ed. London 1886 和 *The Temple, Its Ministry and Services*, Michigan 1975.



樣的現象預表之。

艾德軒指出，對於摩西的計算，以撒拉比錯了，但是仍然承認這個論點是基於非常古老的猶太傳統。他同時也提到傑立尼（Jellinek）所收集的米拉示，其中的「彌賽亞傳說」（Haggada on the Messiah）說道，有一顆星會「從東方升起，而那就是彌賽亞之星」。在文集的末尾有三段性質相似的引文——「以利亞之書」（the Book of Elijah）、「關於彌賽亞之篇章」（Chapters about the Messiah），以及「賽門拉比，約海之子的秘密」（The Mysteries of R. Simon, Son of Johai）。在最後一文裡，提到有一顆星會在彌賽亞降生之前兩年出現於東方。艾德軒寫道：

當那顆星出現於東方的時候，是基督降生前兩年，我們業已計算出基督降生於 749A.U.C.【也就是從羅馬建立之年，753 年開始算起的十二月】，亦即我們曆法之前五年；依此推算前兩年就是 747A.U.C.，亦即主前七年。

艾德軒認為，不論就基督之前或之後的傳統來說，這個觀點都是同樣的重要。他確認是博士告訴希律那星辰的第一階段變化，就如福音書所記。這也足以說明，為何希律會要屠殺「兩歲以內」的孩童。他接著說：

當然，也能夠辯論說，福音書的記載是來自猶太傳統中所言，在彌賽亞降生前兩年會出現一顆星的說法。但是

業經證明，這種以猶太傳奇為來源的假設是不可能成立的。此外，如果馬太福音第二章是源於這個傳統，那麼故事的敘述應該會是不一樣的面貌，並且應該會更加強調那顆星的升起與彌賽亞降臨間的兩年時距，而不是像目前僅僅是間接的提及。

這個論題的延續，充分的形容了十九世紀末葉的批判立場：

無可置疑，最奇妙的行星交會——在雙魚座的土星和木星之交會，每八百年才發生一次——的確曾經在 747A. U.C.，亦即基督降生前兩年，至少發生過三次（分別在五月，十月和十二月）。所有天文學者都承認這個交會。

5、近代的考古學的發現，證實這個天文事件的確真的發生過。在柏林所保存的一個星體運行表顯示，在主前十七年一個欄位中所繪的，是預期中直到主後十年的行星動態。在主後四十二年，這個表被複製到紙草上，其中就提到了主前七年木星與土星的交會。

第二個甚至更大的預測，是在幼發拉底河邊巴比倫郊外古奇琶塔（tower of Zippar）裡的泥版上。這些楔形文字預測主前七年的天體運行從月乃至到日。其中提到五次‘*Mulu-Babaru kaiwanu ina Zippati*’，意即「在雙魚座的木星和土

星」。大約在主後五百二十五年，西西亞僧侶小戴奧尼西（the Scythian monk Dionysius the Lesser），試圖推算基督時代的開端時，一般認為由於資料不足，他的誤差約七年，或者至少五年。應該指出的是，我們沒有必要用這種歷史方式解釋新約聖經故事。然而，當時發生的天體現象，的確極可能是用彌賽亞的觀點加以解釋。

6、那些徵兆所表達的意義，對當時人來說是很明顯的。天空的諸星座常被人和個別的國家聯想在一起，例如，雙魚座被人認為是敘利亞和巴勒斯坦的守護星座，以及末世的揭露者。在巴比倫的星象學裡，土星是和巴勒斯坦聯想在一起的，而木星則是皇家星座，預表政治上的黃金時代。於是，當木星與土星在雙魚座交會之時，顯然末世的統治者也就降生在巴勒斯坦。奇琶泥版似乎是隨身的天文曆，而博士去巴勒斯坦時，也可能隨身帶著它們。

這個大交會延續了九個月。在從四月 12 日到六月初為止的第一階段，諸行星逐漸的相互靠攏。在七月中旬開始一次新的交會，並在十月上旬融合成一顆明亮的星，延續了十天，最明亮的時候可能是十月三日，也就是贖罪日當天。兩顆星互相遠離的第三階段，開始於十一月中旬，一直延續到十二月初。稍後，在一月初，火星——猶太人的仇敵開始接近兩顆星。虔誠的人同樣也會把它看做是逼迫襁褓中耶穌的徵兆。

我們不難了解，為什麼這種一再出現的現象，會吸引博士前往聖地。從耶路撒冷放眼望去，那顆星就在南方伯利恆

的天空。再一次，虔誠者會繼續想像著，博士沿著貫穿平原的道路走下去，看見那顆星駐足在伯利恆山丘一座房舍的屋脊上。主前七年更重要的天文現象，是當年春季木星和金星的交會，後者被認為是朱立斯大帝（the great Julius）王朝的幸運之星。為此有一個名為斐藍（Philaen）的人，在艾塞司（Isis）神廟放置了一塊匾額，讚美奧古斯都大帝（Caesar Augustus）把希臘的好運帶到亞歷山大。

這種從人來的解釋，並不能夠定奪路加述說曠野的牧羊人所遇到的事情之超自然的面向。在摩西和先知的時代，與神相接觸的經驗裡，經常都包括天使與異象。有時候人的肉眼被啓示看到另一個世界的實像。在列王記下第六章就有一個典型的例子。亞蘭王的軍隊包圍了多坍，「神人」以利沙就住在城中。當下以利沙的僕人就問道：「我主阿，我們怎樣行才好呢？」先知應道：「不要懼怕。」「與我們同在的比與他們同在的更多。」並禱告說：「耶和華阿，求你開這少年人的眼目，使他能看見」，於是耶和華開了他的眼目，「他就看見滿山有火車火馬圍繞以利沙」。凡否認神蹟的同時也否認了神的國。耶穌在客西馬尼園也說過，他可以禱告父神立即差遣「十二營多天使」，換句話說，也就是七萬二千多名天使。

我們最重要的論點，在於艾德軒所發現的，猶太文學裡說的「兩年」。希律由博士那裡得知「那星確切的出現時間」。他下令屠殺伯利恆所有兩歲以內的嬰孩，是「照著他向博士仔細查問的時候」。馬利亞和約瑟至少在伯利恆停留

四十天，乃至更長的時日，以便「潔淨之日」得以滿足（路加福音二 22 和利未記十二 2）。

## 獻禮於彌賽亞

馬太所說博士帶著禮物，是和舊約聖經的預言，以及當時的彌賽亞期望有直接的關係。馬太福音二 15 提到馬利亞和約瑟逃往埃及時，引用了何西阿書十一 1。拉比賢人認為，這節經文是把彌賽亞比為「摩西第二」：「我從埃及召出我的兒子來。」被近代學者認為是第六第七世紀間巴勒斯坦作品的 *The Pesikhta Rabbati* 提道：

以實瑪利拉比（Rabbi Ishmael Ben Yose；主後一百八十年左右）像耶戶大拉比（R. Yehuda）一樣說：「我父親是如此講的……有一天，埃及會帶著給彌賽亞的禮物來。如果他說我不能收下它們，神就會向彌賽亞說：收下它們，因為他們在埃及接待了我的孩子。」

我們也在許多其他含有彌賽亞主題的經節裡面，發現帶禮物給彌賽亞這件事。有一則和詩篇四十五的主旨——「我為王做的歌」<sup>8</sup>——相關的預言，在第 13 節說道：「推羅的女子，必來送禮，民中富足人，也必向你求恩。」

詩篇六十八 29 說道：「列王必帶貢物獻給你。」這首詩

<sup>8</sup> 參《舊約中的彌賽亞》，135~136 頁。

篇也同樣為新約聖經以弗所書四 8 所引用，說道：「他升上高天的時候，擄掠了仇敵，將各樣的恩賜賞給人。」並且也被啓示錄一 18 所影射，和原詩的旨趣相近似：「神是為我們施行諸般救恩的神；人能脫離死亡，是在乎主耶和華。」

猶太人認為詩篇七十二篇主要是彌賽亞的詩篇，並且在其中發現出彌賽亞的隱名「Yinnon」，第 10~11 節說道：「他施和海島的王要進貢。示巴和西巴的王要獻禮物。諸王都要叩拜他……」詩篇七十六 11 提到彌賽亞的另一個隱名：「在他四面的人，都當拿貢物獻給那可畏的主。」拉比文學中最重要的彌賽亞證據，以賽亞書第六十章提到，列國來到「光」前，並且從第 5 節說：

大海豐盛的貨物必轉來歸你，列國的財寶也必來歸你。  
成群的駱駝……必遮滿你。示巴的眾人都必來到，要奉上黃金乳香，又要傳說耶和華的讚美。

有一首古老的教會詩歌，為了解說明禮物被耶穌所接受的重要性，聲稱黃金是象徵耶穌的王權，乳香象徵他的神性，而沒藥則象徵他的人性 and 死。馬太所敘述的情節似乎暗示著，外邦列國已經知道耶穌是他們的救贖主這件事。

在猶太法典裡面也討論到，以賽亞書六十章所說，列國奉上「黃金乳香」。他們認為這指的是「埃及有一日會帶禮物給彌賽亞。」獻禮物給彌賽亞通常是和雅各的祝福中的一段話聯想在一起，那就是「直到他 (*shilo*) 來臨」，拉比傳

統上會把它讀為 *shi loh*，意即「給他的禮物」。這個解釋是基於詩篇七十六 11，以色列周圍的列國將會「拿貢物獻給那可畏的主。」只有猶太人才會注意到，在對東方博士所做的描述裡，所涵蓋之彌賽亞證據的重要性。

## 對伯利恆無辜嬰孩之屠殺

常有人問道，希律是否真的能夠執行馬太福音裡面所記載對嬰孩的「大屠殺」。奧古斯都真的會對此一言不發的批准？羅馬文獻和拉比文學的權威司徒福（Ethelbert Stauffer）詳細述說了在羅馬歷史和巴勒斯坦歷史上一些類似的暴行。<sup>9</sup> 但是我們對於這件歸咎於希律的殘酷行爲，究竟有多少了解？

人對這件事所想像的程度要遠超過實情。艾德軒基於伯利恆的範圍推測說，死亡的總數「可能不大，最多二十條命。但是，這仍然是殘忍的行爲；而那些嬰孩可以被視爲『最初的殉道者（protomartyrs）』，基督的第一批見證人。」從歷史的觀點看來，屠殺一個微不足道的小村莊裡的幾個嬰孩，幾乎不值一顧，而當時的史家約瑟夫或許認爲，沒有必要記載這件事。

希律王的政治生涯佈滿著血腥。在他當權後，處死了三分之二的「諮議會」成員，並且一路上掃除掉一些自己的妻妾和兒子。有時候，他把自己的敵手凌虐至死，並且將他們

---

<sup>9</sup> Ethelbert Stauffer, *Jesus and his story*, SCM London, 1960.

的妻子兒女謀殺淨盡，使人想起屠殺希伯來人嬰孩的埃及法老。在主前六至十五年間，接近昆蘭團體之人所寫的末世作品《摩西論》（*Assumptions of Moses*），對於希律寫道：

繼他們（哈斯蒙人；Hasmoneans）之後，會有一個高傲的王，他不是出於祭司之族，乃是一個粗暴、不畏神的人……他會用刀劍滅絕他的壯士，並且把它們的遺體拖到一個無名的地方，以致沒有人知道他們的下落。他把年輕人和老年人一併處死，一人也不放過。對他的恐懼會遍滿地面。而他會在他們當中發怒，下達謀殺的命令，就如當年在古老的埃及一般。

另一方面，約瑟夫一再地說道，希律的「寬大心胸」、勇氣和他慷慨的布施。他曾一度把整個國家從飢荒中拯救出來；他為他的雙親豎立紀念碑。當國家遭受震災之時，他在耶路撒冷、耶利哥、撒馬利亞和該撒利亞，以及其他地方，發起重建的工作。包括搬遷大量的土方，聖殿範圍增加了百分之五十，而幾乎將整座聖殿都加以重建。但是，既然他保存了至聖所，並且保證不會斷絕每日的祭祀，拉比在提到「第二聖殿」的時候，他們所說的實際上是第三聖殿。

然而，希律的生命逐漸有了轉變，這個轉變使得他變成一個偏執狂。約瑟夫說有一個名叫敏拿罕（Menahem），以虔誠著稱的愛色尼派人。身為希律的同門弟子，他預言有一天希律會登上王位。當希律的權勢達到高峰的時候，他召來



了這位學究，並且問他自己做王的時間還有多久。年輕的敏拿罕告訴他說，如果他不繼續「敬畏神和伸張公義」，他最後終會爲此付代價。約瑟夫正確的描述出了希律的性格：

當我們想到他的尊嚴和他所施予眾人的益處，沒有人能否認……他的天性是非常仁慈的。但是，當我們看到他所加諸於人的處罰，以及他對部屬和至親之人所造成的傷害，又注意到他嚴厲又無情的脾性，我們不得不承認他的粗暴，並且是一個無人性的傢伙。<sup>10</sup>

奧古斯都大帝也有殘忍的傾向。儘管他也對希律的暴行感到膽寒。憑著他的「黑名單」，有三百位議員和二千位羅馬貴族被處決。羅馬折衷派馬可比司（Macrobius）在五百年左右寫道：

當奧古斯都聽到，猶太王希律在敘利亞勒斃的一個兩歲大的嬰孩，就是王自己的兒子時，他說道：「情願做希律的豬（希臘文：*hus*），也不做他的兒子（*huios*）。」

大帝知道猶太人不吃豬肉，因此就會放牠一馬。

馬太對屠殺無辜嬰孩所做的描述，完全是依據當時發生的事件所做的記載。有人說，即使奧古斯都小時候也曾九死

---

<sup>10</sup> *Antiquities XVI*, 5.

一生的逃過皇室陰謀，而免於早死的下場。那麼，身為「摩西第二」的彌賽亞，在早年時期也同樣成為當時法老追殺的對象，就不足為奇了。耶穌受苦是從孩提時期就開始了。

## 馬利亞看耶穌降生

路加福音第一章，對與耶穌降生相關的事情，做了很詳細的描述。顯然，路加所記載的是馬利亞交託給他的珍貴回憶。只有路加告訴我們，馬利亞無嗣的親戚以利沙伯及她丈夫，和後者在聖殿中所得的應許。於是，「禱告與應許之子」施洗約翰就出世了（路加福音一 5~25）。只有路加告訴我們，天使向「童女馬利亞」所傳的信息（一 26~38）。記錄了約瑟家譜的馬太告訴我們，天使曾經造訪過他（馬太福音一 18~25）。只有路加福音寫下了馬利亞的頌歌（*Magnificat*，一 39~56），撒迦利亞的感恩之歌（一 57~80），西面與亞拿在聖殿的祝福（二 21~38），以及伯利恆的牧羊人在曠野的經歷和他們造訪馬槽（二 1~20）。只有路加告訴我們，關於耶穌十二歲在聖殿的事（二 41~52）。這些感人的細節是不會從一位母親的心田抹去的。

路加特別精心的紀錄下，耶穌對處於人生黯淡中的人所說的話。當然，路加之所以會把浪子回頭的比喻，保留在他福音書第十五章，不是偶然的。同樣，他對婦女在事件中的地位的觀察，也比其他福音書作者更仔細。猶太教和伊斯蘭教主要是屬於男人的領域。例如，直到今日，猶太人還記得

要每日清晨在他的 *shaharit*（早禱）禱告裡感謝神，說他不是被創造為「一個外邦人、奴隸或者婦女。」在會堂旁座的婦女對此的反應只是，神是「按他的旨意」創造她們的。

路加告訴我們，第一批用自己的資產，在物質上供給事奉門徒的就是一群婦女。這批婦女包括有抹大拉的馬利亞、希律的家宰苦撒的妻子約亞拿、蘇撒拿，以及其他許多婦女（八 1~3）。他提到了那批追隨耶穌到十字架（二十三 49），以及到墓園（二十三 55）的婦女。他告訴我們，她們買了香料和香膏（二十三 56），並且比男人還早領受復活的消息（二十四 1, 10）。我們同時也看到，使徒「同著幾個婦人，和耶穌的母親馬利亞，並耶穌的弟兄，都同心合意的恆切禱告。」（使徒行傳一 14）在使徒行傳裡面，婦女也擔負著同樣顯要的角色。無怪乎，羅馬作家黎巴紐（Libanius）訝異的說道：「那些基督徒婦女令人欽佩！」

我們或許該探究一下，路加為何會有如此憐憫的心懷，而替窮人、罪人，以及弱者代言。他自己用「罪人」一詞來稱呼他們，比其他福音書都要頻繁的多。耶穌對信靠財富的人之最嚴厲的斥責，就是由他記錄下來的（十二 13~21，十六 19~31 等），並且他也在使徒行傳裡，指出教會的公有制和慈善工作。這些特點無疑是他自己生命的反映。

## 路加的個人經歷

優西比烏在他的教會歷史中提到：

身為安提阿人和以醫師為業的路加，經常伴隨著保羅……並且有人說，保羅慣於在他的書信裡，把路加福音說成（像是）他自己的福音，他曾說過：「根據我的福音……」（羅馬書二 16，十六 25；提後二 8）

這似乎也是支持把路加福音訂為較早的成書年代的又一個因素。我們早先曾討論過的穆拉多利正典（Muratorian Canon）認為，路加「並未見過成為肉身的主耶穌」。

有人揣測說，路加生下來就是貴人提阿非羅的奴隸，他後來送路加去學醫，並且在路加成為基督徒後還他自由。然而，事情還在繼續發展，提阿非羅還是他的恩主，並且支持他從事文學研究（路加福音一 1，以及使徒行傳一 1）。保羅的家鄉大數，以擁有當時東方最好的大學自豪，特別對它在醫學方面的成就最引以為傲。傳統告訴我們，尼祿的老師和參謀，即被迫自殺的年輕塞尼加（Lucius Annaeus Seneca）是保羅的友人。他們兩人都曾受教於阿西尼多（Athenodorus），他被視為大數斯多葛派哲學家最傑出的學者。愛任紐說，路加是 *inseparabilis a Paulo*——「保羅不可分的良伴」。這種的忠誠度，或許是由於路加早期的奴隸身分，也就是基於主人的要求所導致的，或許甚至是他們在大學時的友誼所凝固成的。描述耶穌降生時的用語，神「顧念他使女的卑微」，並且「叫卑賤的升高」，顯然反映出了路加自己的感懷。

路加想把福音書的事蹟和通俗歷史聯繫起來。實際上，在福音書作者中，他是唯一直呼帝王姓名的。既然當時至少有兩種轄區，分別臣屬於參議員或者帝王，路加從兩種中各提及了六個轄區。他提到了由丟大（Judea）所興起的暴動，這件事情約瑟夫也有所悉。<sup>11</sup> 他說到了猶大的飢荒（使徒行傳十一 27~30），以及希律王於主後四十四年猝死在該撒利亞（使徒行傳十二 20~23），猶太著作中，對於行政官腓力斯乃至於亞基帕王二世（King Agrippa the Second；主後 50~100 年），都僅僅稱呼為「亞基帕王」（使徒行傳二十五 13）。路加的手法——將救恩史穩立於通俗歷史之上——阻絕了一切虛偽的靈意化（spiritualisation）。傳統的聖誕節故事，開始是：「這件事發生於當年」（And it came to pass in those days），拉丁文的翻譯是‘*Factum est*’，意即「那是件真實的事」。整卷路加福音的目的，是要記錄「所成就的事」（一 1）。路加自詡為它的保證人。

## 路加為童女生子見證

當路加介紹馬利亞的時候，兩次說到她是個「童女」（一 27）。馬利亞也對自己的懷孕感到訝異，並且對向她顯現的天使說：「既然我還不認識任何男人，怎麼有這事呢？」（一 34；依據希臘文）。希臘文的「認識」，顯示它的背景是希伯來文的 *yada*，意思是「認識」及「男女交合」

<sup>11</sup> Josephus, *Antiquities*, XX 5.

(例如，創世記四 1)。這句話顯然與利百加相關，根據創世記二十四 16：「她是未曾有人親近的童女」，而在這裡我們發現同樣的字 *yada*。馬太在相似的經節裡，引用了以賽亞書七 14，其中是用 *alma* 稱呼「童女」。耶和華他自己會賜下一個「兆頭」或者「奇蹟」：「必有童女懷孕生子」。基督降生前兩百年，這個字在七十士譯本之希臘文舊約聖經 (*the Greek LXX, Septuagint*) 是被翻譯為 *parthenos*，「童女」。在創世記二十四 16 和 43 裡，利百加同時是 *na'ara*，*betula* 和 *alma*，它們都能用於適婚女子，而守貞乃是婚姻的條件之一。

當路加強調先知亞拿結婚時是童女 (二 36，依據希臘文)，他是在公認童貞在猶太社會的重要性。醫師路加並不是要企圖解釋童女生子這件事。馬利亞被告知：

聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你。因此所要生的聖者，必稱為神的兒子。(一 35)

當馬利亞在她的頌歌裡說：「從今以後，萬代要稱我有福。那有權能的為我成就了大事。」(一 48~49) 時，至少對於天主教會來說，的確是預言了一些事情。醫生路加對於「在神沒有難成的事」(一 37) 這個解釋已經感到滿意了，而馬太也兩次強調說，馬利亞是「從聖靈受孕」(馬太一 18、20)。

對猶太人來說，從聖靈受孕這個觀念，並不全然新奇。

在我們尋根研究的第一冊裡面，就曾經引用過約拿單他爾根（Jonathan's Targum），其中說道，有一日神會「經由聖靈」興起另一位摩西。<sup>12</sup> 路加所說「至高者的能力」，對猶太文學來說也不陌生。十三世紀初的昆西拉比說，與彌賽亞同時代的人，會用 *el* 意即「神」稱呼他，「因為他是源自亙古悠遠之時」。拿門拉比（Rabbi Moses Ben Nahman）在一世代之後，提到創世記三十八 29 的法勒斯時說，這就是彌賽亞：

並且他是經由至高者能力的頭生，就如人所說……而那些有智慧的就會理解。

我們發現在猶太學者間，彌賽亞的這種超時空根源，常與彌迦書五 1，關於那將要降生在伯利恆的王之預言，相連繫在一起，而「他的根源從亙古，從太初就有。」彌賽亞的確是「從別處來的另一個後裔」。

## 路加收錄之詩歌

依據現代學者的看法，路加在福音書起頭所記錄的特殊感謝詩歌，證明那些事蹟的真實性。早期教會的崇拜，經常用令人想起撒母耳的母親哈拿（撒上二 1~10）的馬利亞讚美詩（路一 46~55）。撒迦利亞的詩歌（路一 68~79）含有猶太祈禱書裡所謂「第 18 禱詞」的材料，就我們所知與他的

<sup>12</sup> 參《舊約中的彌賽亞》，65~67、79~80 頁。

個性很相稱。西面的感恩禱告（路二 29～35）的根據，是賢人所熟知的彌賽亞預言，而西面相信它們都應驗在嬰兒耶穌身上。

這類的感恩詩歌、哀歌和凱歌，對舊約聖經來說並不陌生。其中最著名的，就是申命記三十二章的摩西之歌，當智者在默想彌賽亞時，常會吟唱這歌。特別是裡面通篇不斷重複的「救恩磐石」，和「彌賽亞，大衛的子孫」相關聯。新約聖經啓示錄裡，神羔羊的「新歌」，也許能和摩西之歌相輝映（啓五 9～13，十四 3 和十五 3～4）。在教會的歷史裡，新詩歌的降生往往是發生在復興或者聖靈工作的時候。路加實際上可以說是基督教的第一個詩歌採集者。

在馬利亞和撒迦利亞的詩歌裡，有一些詞句會使得猶太人覺得非常貼心。其中一部分可以從哈拿的感恩詩歌裡得悉：

我的心因耶和華快樂，我的角因耶和華高舉……沒有磐石像我們的神……耶和華使人死，也使人活，使人下陰間，也使人往上升……他高舉受膏者的角。

希伯來文「受膏者的角」，裡面「角」所代表的是「榮耀」（撒上二 1～2、6、10）。馬利亞說：

我心尊主為大，因為他顧念他使女的卑微。從今以後，萬代要稱我有福……叫卑賤的升高……記念亞伯拉罕和



他的後裔，施憐憫，直到永遠……。

撒迦利亞因為神「眷顧他的百姓，為他們施行救贖。在他僕人大衛家中，為我們興起了拯救的角……」而感謝神。每一個虔誠的猶太人，都會把這些句子和 *shaharīt* 的早禱文聯想在一起，裡面不斷的強調說：

耶和華，願你得榮耀，亞伯拉罕的盾牌……你的確向塵土的后裔顯示出你的信實……你是那使人死又使人活，並興起拯救的王……賜給你的僕人，大衛的家族，興盛，並舉起救恩的角；因為我們終日等待你的救恩：耶和華，願你被高舉，你的確興起救恩的角。

路加所記載的詩歌忠實的反映出，耶穌那時代虔誠猶太人的禱告生活。

## 路加福音裡聖誕故事的歷史性

路加的一個習性顯示出，他常被迫要替他所寫的耶穌降生事蹟辯護。例如，他提到凱撒（Augustus Caesar；主前 30 至主後 14）所命令的戶口普查，「是居里扭作敘利亞巡撫的時候，頭一次行報名上册的事」（路二 1~2）。當時真的有這個普查嗎？而所謂「頭一次」又是什麼意思？

約瑟夫在他的《猶太古史》（XVIII 13, 5）中，說道亞基老（Archelaus）時，的確曾經提到過居里扭。馬太福音二

22 同時也說到這位希律王的兒子，在登基十年後被放逐到高盧（Gaul），因為他是用高壓的手段來攫奪權力。這件事被一位叫做西門的愛色尼僧侶根據夢境而預言到了。於是乎：

亞基老的國土變成敘利亞的一個轄區；而前執政官居里扭被凱撒派到敘利亞去計算百姓的財產，並且販售亞基老的房舍。

在第一卷書 XVIII 節，約瑟夫提到居里扭徵稅的事，猶太人起初對此非常反感，幾乎到達暴亂的程度，就如在使徒行傳五 37 所說：「報名上册的時候，又有加利利的猶大起來，引誘些百姓跟從他。」約瑟夫也提到過這位加利利的猶大說，他「不願意賦稅」。（《猶太戰爭史》VII 8）然而，這項徵稅要到亞基老被黜之後，行政官（procurators）的時代才開始徵收。

史特勞斯（David Strauss）率先在他一八三五年所出版《耶穌生平》（*Leben Jesu*）一書中，質疑居里扭的普查之真實性。那時之後，陸續有許多能印證古代稅收的石刻和紙草文件出土。這個問題帶動諸如艾蘭津大學（Erlangen University）的司徒福教授等人的廣泛討論。羅馬的賦稅文件顯示，每十四年就會進行一次人口普查。奧古斯都在主前三十年征服埃及，並且在主前二十七年開始徵稅。同時，他也在高盧進行一項類似的計畫，而「第一次普查」延宕了四十年以上。

路加在他耶穌降生的故事裡用了 *apographe prote*，意即「第一次登載」(*first enrolment*) 這個詞。這包括向官府報到、登載，以及申報地產。在這個步驟之後，才能進行 *aportimesis*，也就是決定稅類及稅額，並且徵收之。馬利亞和約瑟都是屬於大衛家族，依據猶太人的律法，他們的族產是不能轉移給別族的，也就是說必定還是保留在伯利恆，因此他們要到伯利恆去。

司徒福教授說出了一個關於居里扭的重要消息。一六七四年間，奧古斯都手下官員墳墓的角石在威尼斯出土，有塊石版上寫著居里扭在亞帕米亞 (Apamea) 和敘利亞其他地方的稅收活動。石刻的複本出版於一七一九年，但是原本卻失蹤了，並且銘文長久以來被認為是贗品的，直到一八八〇年墳墓的底部終於出土為止。從那時起，它就被普遍公認為是真品。石版上寫的是：

按著居里扭的命令，我在人口數是 117,000 的亞帕米亞進行了一項普查。同時，在居里扭的命令下，我向艾土倫黨 (Ituraeans) 挺進，並且攻陷他們在利巴嫩山 (Lebanon) 的堡壘。

這次普查的確切日期很難判定，但是既然希律王終其一生只被獲准鑄造銅幣，並且他又在主前八年失寵於帝前，很明顯的，巴勒斯坦所享有的賦稅特權，在當時也一定有所改變。至於居里扭，我們所知的是皇帝在主前十二年，把東方

事務和對賦稅的監察權都交託給他。既然大希律是在主前八年被貶，那麼以巴勒斯坦為中心的「第一次普查」，應該是發生在主前七年。這次的稅賦評估是在主後七年結束於 *apotimesis* 階段。約瑟夫寫道：

在凱撒阿克提姆（Actium）勝利後的第三十七年，居里扭的 *apotimesis* 的工作告一段落。

在十四年內就完成所有稅賦評估的工作，是一項壯舉，而居里扭也因此得到相當的褒獎。

我們應該記住，居里扭大約是在主前十二年到主後十六年（其間僅有極短暫的空檔），以軍事首長和行政官的身分統治羅馬帝國東部的轄區。路加是在約瑟夫寫作之前三十年，記錄下他的所見所聞，而在說到賦稅的時候，他當然會提及在東方僅次於皇帝最重要的人物。「第一次普查」一詞正與當時的狀況相應和，也就是說，在當時的人眼中，整個「世界」都在進行同樣冗長的賦稅登錄。

## 耶穌的童年

耶穌的早年生活和一般的猶太孩童沒有兩樣。但是我們也在別的地方看到，彌賽亞「的根源從亙古，從太初就有。」

凡男孩在出生後第八天接受割禮，同時也為他們取名，而身為「立約之子」，他們必須要遵守給以色列人的律法。

遵照利未記十二章，馬利亞會有為期一個月的「產假」。產婦一定要在家裡休息三十三天，「使血源潔淨」，之後她必須要到聖殿去為「她潔淨的日子」獻祭。拉比對獻祭的時辰增添了許多繁瑣的規矩。依據摩西的律法，如果生的是女孩，「產假」有六十六天之久，如果生的是男孩，潔淨的日子就要再加上割禮所需的八天，也就意味著說，馬利亞要在小孩生下後第四十天前去聖殿。基督教會是在「聖燭節」（Candlemas or the Presentation of our Lord），也就是二月的第一個主日紀念它。

*Pidyon ha-Ben*，意即「男孩的救贖」，是一個用於這個潔淨奉獻的術語。拯救主自己就是這樣被救贖並且歸給了神。如果獻祭者無能力負擔羊羔，摩西律法允許他選擇「兩隻鴿（doves）或者兩隻乳鴿（pigeons），一隻用於燔祭，另一隻用於罪愆祭。」耶穌雙親獻的是乳鴿，如此一來，從耶穌在世生命的開端，就認同於窮人。只有路加為我們記錄下了馬利亞的珍貴回憶。

在聖殿裡等待耶穌的是一個意外的歡迎會。路加說故事的方式，反映出當時的彌賽亞期待：

在耶路撒冷有一個人名叫西面，這人又公義又虔誠，素常盼望以色列的安慰者來到，又有聖靈在他身上。他得了聖靈的啟示，知道自己未死以前，必看見主所立的基督。他受了聖靈的感動，進入聖殿。

西面繼續讚美神，說道：

主阿，如今可以照你的話，釋放僕人安然去世。因為我的眼睛已經看見你的救恩。就是你在萬民面前所豫備的。是照亮外邦人的光，又是你民以色列的榮耀。

他對馬利亞說：

這孩子被立，是要叫以色列中許多人跌倒，許多人興起。又要作毀謗的話柄。叫許多人心裡的意念顯露出來。你自己的心也要被刀刺透。（路加福音二 25~35）

路加接著介紹了歡迎會裡的女賓——八十四歲的亞拿，她「將孩子的事，對一切盼望耶路撒冷得救贖的人講說。」

路加所敘述的情節，和死海古卷裡所描述當時的彌賽亞期望符節相合。虔誠的亞拿和西面正在「盼望」以色列的安慰者和耶路撒冷得贖。自由派學者慣於指謂路加福音的內容「毫無救贖觀念」，或者說在使徒行傳裡面並沒有「把耶穌的死視為獻祭的死（sacrificial death）。死亡只不過是彌賽亞爲了要進入他的榮耀，勢必得通過的一道晦暗之門。」<sup>13</sup>就我所知，在拉比文學裡面，並沒有一道和彌賽亞相關聯的所謂「晦暗之門」。的確，路加在提到設立主餐時所用的「爲

<sup>13</sup> Heikki Raisanen, *Helsingin Sanomat*, 12.3.85.

你」一詞，以及保羅在使徒行傳裡，說到耶穌「用他的血買贖」教會。但是論者卻認為：

路加的作品證明，至少在第一世紀之初，做為一個基督徒，是有可能寫出一卷福音書，卻毫不認為耶穌的死是為了人的罪所做的獻祭之死。

然而，路加寫下了耶路撒冷「得救贖」，以及在以馬忤斯路上兩個門徒所說，他們「素來所盼望要贖以色列民的就是他」，並且要傳開「悔改赦罪的道」（二十四 21 和 47）。使徒行傳裡堅持說，罪得赦免是「藉著耶穌的名」，也就是經由「相信他」和「藉著他」（使徒行傳五 31，十 43，十三 38 及十六 18）。傳講罪得赦免，必定要以耶穌的贖罪之死為前提。自由派神學所犯的錯誤是傾向枝離化（fragmentation），以致見樹不見林。在第一次聖燭節的時候，救贖的觀念很明顯的已經存在了。

在經歷過一段很短暫的流亡生活之後，耶穌的童年是在家鄉拿撒勒鎮中的小徑丘陵間過的。在拿撒勒附近有一個岔路名為「海洋之途」（*Via Maris*）。男孩耶穌每天都觀看，從鄰近海港托勒馬斯或啞口（Ptolemais or Akko）出發，打那兒經過的商隊。猶太會堂的音樂指導哈任（*hazan*），或許曾經教導過這孩子一些基礎的聖經知識。對他來說，用希伯來文讀舊約聖經毫不費吹灰之力，因為希伯來文依然在在他父母的鄉里伯利恆通用。習慣上，小孩們會坐在夫子的腳前，

大聲複誦夫子所朗誦的經節。男孩很自然的就會承接父親木匠的職業——希臘文 *tekton* 的意思是「建築工」和「木匠」。著名的猶太賢人希列和撒馬伊 (Shammai) 兩人都是木匠。智者常說：「如果你教孩子買賣，等於是教他偷竊。」由於拿撒勒在當時鄰近商路，是個寒羸的村子，專靠賣些不值錢的東西維生。難怪有人說：「拿撒勒還能出什麼好東西？」

猶太男孩一到十二歲就有了新的責任。他變成一個 *bar mitsva* 「律法之子」。在經過某種「堅信營」和口試之後，男孩就正式被接納為猶太會堂的一份子。路加告訴我們一段那時期，或許是深藏在馬利亞心田裡的細節。那個家庭在逾越節，和其他村民一起上耶路撒冷。在回來的旅途上，他們察覺耶穌不在大夥當中，於是返回耶路撒冷，卻發現耶穌在聖殿裡面。他正「坐在教師中間，一面聽，一面問。」通常是孩童圍著一個教師坐；現在卻是教師圍著一個孩童坐。這表示，他們認為耶穌是一個「資優生」( *prodigy* )。即使在今天，這種 *gaon* 也不是罕見的現象。路加兩次說到，男孩耶穌「充滿智慧」和「智慧增長」。當母親指責他時，他謎般的回答道：「豈不知我應當在我父的家裡麼？」又譯做「豈不知我應當以我父的事為念麼？」

我們對於耶穌的所謂「沈默歲月」毫無所悉。有些人在沒有佐證的情形下，認為耶穌這段時間是再受教於愛色尼派。有些人則說他去了埃及，另有人說他去了印度，乃至於西藏。但是，福音書裡明白的說到，他是在拿撒勒長大的，



並且始終一步都沒有跨出自己家鄉的範圍。有一個古老的傳統聲稱，當他十九歲的時候，他的養父約瑟過世了。這個說法和他公開行事的過程相符。馬太福音十三 55 提到了他母親馬利亞，弟兄雅各、約瑟、西門、猶大和妹妹。馬可福音六 3 證實了這件事，但是所用的是約瑟的通稱約西（*Joses*）。這些原本想要阻止耶穌行事的弟兄們，最後終於相信他就是主基督，並且為他們復活的救主捨生。雅各和猶大的書信都被保存在新約聖經裡面，而這些弟兄的信心，就是耶穌彌賽亞身分的最有力證據。

耶穌的弟兄雅各，長久以來都是耶路撒冷教會的領袖。（使徒行傳十二 17，十五 13 及二十一 18）。依據傳統的說法，他參與了最後的晚餐，並且耶穌在復活後，曾經單獨向他顯現。他是那些在耶路撒冷等待聖靈降臨的眾人之一。由於他的虔誠，基督徒和猶太人都稱呼他是「義人雅各」（*James the Just*）。約瑟夫說到，大祭司亞那（*Ananus*）判定用石頭砸死「雅各，也就是那被稱為基督的耶穌之弟兄」，以及他的同伴。<sup>14</sup> 優西比烏對「雅各，主的弟兄」在主後六十二年的死，也是做同樣的描寫，另外又添加說，他曾為他的行刑者禱告。

由醫師路加所提供的史料，為我們對耶穌降生和童年的了解，提供了不可或缺的貢獻。

---

<sup>14</sup> *Antiquities*, XX 9, 1.

## 第四章

### 耶穌的傳道與講道

關於耶穌公開傳道的肇端，路加說：「耶穌開頭傳道，年紀約有三十歲。」（三 23）他的現身完全出乎當時人的意料之外。常常在聖殿裡聆聽學究教導，後來逮捕他的聖殿差役，作證時說道：「從來沒有像他這樣說話的。」（約七 46）耶穌在教導的時候，經常專攻他的身分，以及他之所以必須來到這個世界的原因，為的是要和他的聽眾建立一個直接的師徒關係。雖然不可否認的是，他的確行了神蹟，但是他也斥責那些以神蹟為念的人。他似乎有意的想避開「彌賽亞」這個稱呼，因為它隱含了政治解放的意味。於是乎，連施洗約翰也迷惑於他的彌賽亞身分。約翰認為彌賽亞會「揚淨他的場」，並且「把糠用不滅的火燒盡了」，於是從監獄差遣使者問耶穌說：「那將要來的是你麼，還是我們等候別人呢？」耶穌命令他們回報他們眼見耳聞的一切：

就是瞎子看見，瘸子行走，長大癱瘋的潔淨，聾子聽見，死人復活，窮人有福音傳給他們。凡不因我跌倒的，就有福了！（太十一 4~6）

這的確是耶穌的 *ipsissima vox*，「原音」（*authentic voice*）。

福音書比較像是一幅圖畫，而非一張相片。每一個為耶穌作傳記的人，都有他獨特的地方，就這樣在彼此間形成互補的作用。如果我們把所有的故事和情節都蒐集在一起，那麼我們手上就會有超過三百六十幅的「快照」（*snapshots*），它們又可以再細分為更小的單位。我們無法估算出實際上到底有多少遺珠的快照，但是我們對其他任何猶太拉比的認識，都沒有如此之深。我們可以套句猶太諺語說，甚至沒有人能「高過他的腳踝」（*comes up to his ankles*）。但是，福音書只不過是他傳道整整三年的摘要而已。

猶太論者能夠看透一些我們所見不到的事情。一九六二年當選解放猶太世界運動（*Liberal Jewish World Movement*）主席的蒙特福理（*C. G. Montefiore*）在他的《對觀福音》（*The Synoptic Gospels*）一書裡，發表了一些有趣的論點。如果猶太學者有時會爭論福音書裡毫無新意，或者說其中的信息只不過是些過激的反常理想主義，那麼批評的人也不過是奔命於一些與此相對的工作，他應該要避免「埋沒了當中理想主義的熱情，即衝力和創意（*impulsive power and para-*

dox) 」。

在福音書裡面有一股無拘無束的能力、熱情和光彩。在耶穌身上，道德和宗教融合成一股無限的力量。萬物在他裡面都好像只是被磨練的一個微點。「只有一件事是必須的」這句話指的就是這種情形，並且也烘托出福音書的表面矛盾（paradoxical nature）。對世界有極大影響的耶穌之教導，不只是蒐集成書的語錄而已。它不只是部分的總和，而是一個整體，一個精神，一個帶著天才印記的精神。它滿有尊嚴，活力，英雄氣概……。

他繼續說道，如果有人能把猶太教裡和耶穌教導相似的教義，蒐集為「一冊輕便的書籍，還是無法與之相庭抗禮的。在整合，意境，神韻和巧思方面，一定只能望其項背。」

蒙特福理認為，福音書的核心是三個耶穌的格言：

- 1、「因為人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價。」（可十 45）
- 2、「或說，你的罪赦了，或說，你起來行走，那一樣容易呢。」（路五 23）
- 3、「人子來，為要尋找拯救失喪的人。」（路十九 10）

「在這些提到拯救和找尋之愛的字句裡面，耶穌是用他

自己整個人擔負起這項任務。」蒙特福理認為，耶穌和法利賽人間的衝突是一齣悲劇，因為這使得「猶太教的菁英由於命運允許的錯誤，和他們宗教裡面最具天賦的典範起了爭執。」

音樂裡面的四部合聲，是由四個不同旋律同時發音所產生的。同樣的，耶穌生平的奧秘也有許多面向，在認識它時，四卷福音書都是不可缺的。

在《舊約中的彌賽亞》裡面，我們已經提到在人的「意象」（ideographic）方面，我們應該竭力找出這個問題的癥結所在（就像是基本 *topika* 的努力一樣），以及它們在人類理性中的意義和「地位」（希臘文的 *topos*）。隨之而來的是一些繪製「地形圖」的工作，目的是在了解各個細節在整個景觀中所佔的分量。某些猶太和西方的論者，的確嘗試以繪製地形圖的角度，來看耶穌一生中不同的階段。但是所有這些工夫都只能做為「經緯線」，是用來幫助畫家在畫紙上繪出作品的工具。然而，沒有那些經緯線也就畫不出圖來了。

對觀福音的馬太、馬可和路加，都把耶穌傳道描述為救恩史的頂點，並且著重於他生命中的最後幾年。單靠這三卷福音書所提供的資料，是無法完整的描繪出他一生的全貌。另一方面，約翰福音提供我們巴勒斯坦的詳細地理資料，並且足以勾勒出耶穌三年半公開傳道的不同階段。這種「製圖」工作，可能會引發各種關於細節和表現手法不同的意見。就像是越野賽跑一樣，選手們一但經過檢查點之後，就各跑各的路。但是，唯有曾經實際在田野下過工夫的人才知

道，他手中的地圖是和實際相符的。

在對福音書背後的驅力，經過一番冷靜的考察以後，顯露出許多當代自由思想家所提出的解釋，終究是無稽之談。例如，有人把餵飽五千人的神蹟解釋為，門徒和窮人用來教導在場的富人要無私的功課——他們只是和鄰舍分享帶在外衣裡的食物，看哪，霎時之間所有人都吃飽了！耶穌「在水上行走」只不過是場幻象——其實他是在沙灘上行走，而船上焦急的門徒在迷濛中，誤以為他是幽靈。當耶穌呼喊彼得的時候，他跳進水裡去，而耶穌則把他拉上岸來。當門徒接耶穌上船，並且要繞行到山的另一側時，他們經過了暴風眼，就以為他平息了風浪。同樣，當他在暴風雨中安睡的時候，門徒叫醒了牠——只因為牠們已經繞過了大山，並且到達了那躲避來自平原的強風之避風港。這類的解釋不斷的出現。

就如我們可以從下面圖 VII 看出來，餵飽五千人的奇蹟是發生在加利利山的東邊。那時正是春天或者初夏的季節，並且當地有「許多草」（約六 10；太十四 19）。這是那時候所常見的，特別是在奇蹟發生的所在地 El Kursi 山谷。大約在午後六點半鐘，陰影會籠罩湖的西邊，那時暖空氣會上升，而一陣強風會從亞比拉山（Mountain Arbela）後面，經由「鴿谷」（Valley of Doves）吹向湖面。有一回這陣暴風把一些年輕無經驗的聖經營學生吹往東邊的敘利亞去了，若非水警的快艇及時趕到，險些非喪命不可。漁夫絕不在傍晚時分划到湖裡去。耶穌差遣門徒從東岸航向迦百農，正好是

湖的對岸（約六 17）。他們划了「約三里到三里半」，然後「忽然狂風大作，海就翻騰起來。」馬太福音說道，「船離岸已甚遠」並且「風不順」。那真的是：從 El Kursi 谷望向迦百農，耶穌的「家鄉」就在對岸。每天傍晚，從鴿谷的方向會有一陣強風刮起，即使在夏天也會興起陣陣波濤。當地沒有擋風的山嶺，而在多風的天氣裡，也不會有任何霧氣聚集。El Kursi 山谷不僅在春天，即使是仲夏也一片常綠。

耶穌的行程是與國家慶節期和季節變換相配合的。從五月到十一月間，巴勒斯坦一滴雨也沒有。我們從圖 IX 和圖 X 可以看出來，耶穌帶領門徒從燥熱之地到利巴嫩的杉林，從那裡美麗的山嶺景色一路綿延到地中海。同樣，他的腳步也走向黑門山（Mt Hermon）以及哥蘭高地（Golan heights），那裡的徐徐清風，正和加利利山谷的燠暖形成對比。

就地點而言，耶穌傳道的區域是，圍繞著舊約裡「耶穌降生故事」所提到的區域，亦即以賽亞書九 1 所說，神將在未來「卻使這沿海的路，約旦河外，外邦人的加利利地，得著榮耀。」在古時，這是提格拉界列色王（Tiglath-Pileser）五條進貢大道之一。「水道」也就是所謂的 *Via Maris*，是沿著巴勒斯坦往北行。他曾在約旦河對岸的基列和在往耶路撒冷的路上，為撒瑪利亞人所拒絕，所以返回庇里亞和比利亞（Gilead and Perea），也就是耶穌時代的低加波利，傳道過一段很長的時間，並且依據路加的說法，他的目的在向外邦人傳道。希伯來所說的「外邦人的加利利」所涵蓋的是當時巴勒斯坦的北部。耶穌當然會取道方便的大路，而我們也會

試圖在地圖裡面標明這點。

下面的地圖並沒有包括所有相關的經文，但是它們能提供我們關於耶穌「宣教之旅」的一般概念。它們很適合作為查經小組的導圖，或者作為個人研經之用。





### 圖 I、主後廿六年秋冬

安息年開始。百姓得空聆聽施洗約翰。他起初在伯大巴喇 (Bethabara) 後來到哀嫩 (Aenon) 施洗。耶穌受洗有可能是在主後廿七年二月初。



## 圖II、主後廿七年春

安息年繼續。耶穌在逾越節上耶路撒冷。這時他可能住在拿但業的家鄉迦拿。(約翰福音第二章以及四46)



### 圖III、主後廿七~廿八之冬

只有約翰告訴我們耶穌傳道的開端。



附註：約翰福音導論部分的每一章起頭都是一個獨立的段落。第一章告訴我們復興初期的「大發現」；第二章告訴我們迦拿的婚宴；第三章告訴我們尼哥底母；第四章告訴我們那位撒瑪利亞婦人；第五章告訴我們畢士大池邊的奇蹟。第七至十一章，十三1~20以及第十四至十七章的內容，都只出現在約翰福音。

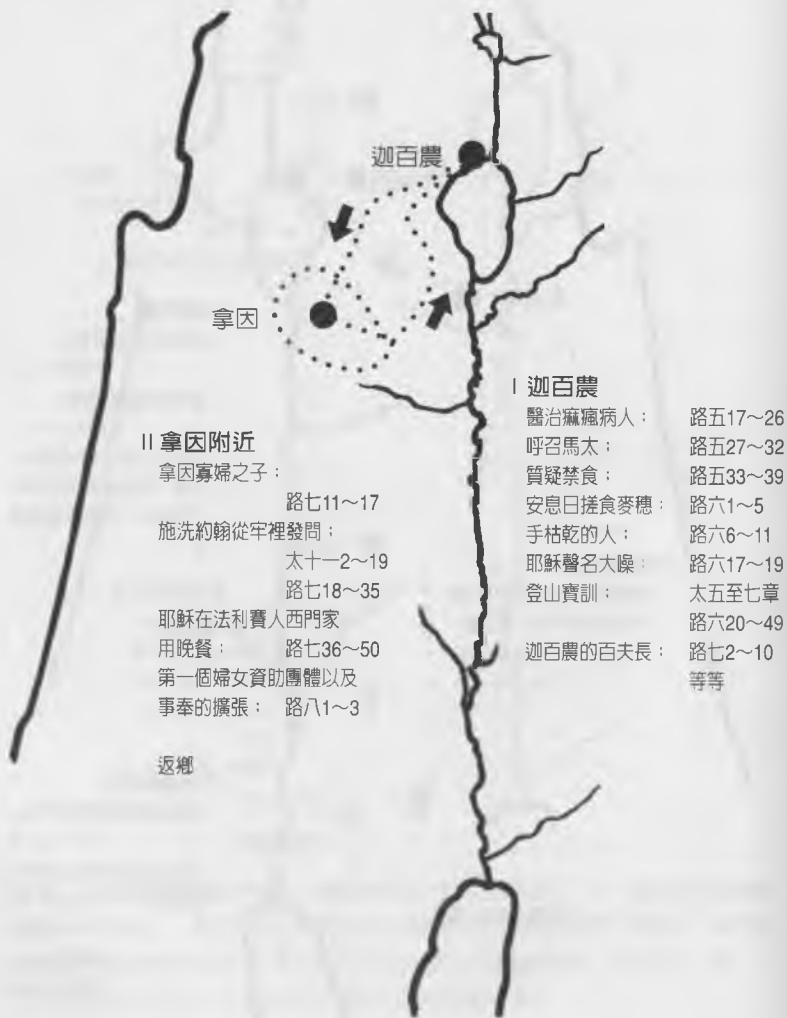
### 圖IV、主後廿八年春

耶穌到達加利利並且住在迦百農。馬可福音一至三章，路加福音四至六章敘述他在加利利的早期傳道過程。



## 圖V、主後廿八年夏

耶穌繼續在迦百農和拿因附近傳道。



## 圖VI、主後廿八年秋

以迦百農為基點，耶穌在當地傳道並目前去底加波利和格拉森。



## 圖VII、主後廿八至廿九年之冬

耶穌基本上是在迦百農，離拿撒勒不遠。授權給門徒並且聽聞施洗約翰被處決。



### 圖VIII、主後廿九年春

繼續在加利利傳道，集中於加利利海的四周圍。





## 圖IX、主後廿九年夏

在夏天燠熱的時節，耶穌帶領門徒到黎巴嫩和哥蘭高地休息。



## 圖 X、主後廿九年秋

加利利傳道近尾聲。

### I 黑門山

- 向北的旅程：可八27
- 在該撒利亞腓立比的對答：  
可八27~38
- 山頂顯像：可九2~13
- 被污鬼附身的男孩：  
可九14~29
- 歸回迦百農：可九30

該撒利亞腓立比

黑門山

迦百農

伯賽大

### II 迦百農

- 稅銀應答：  
太十七24~27
- 誰最大？  
太十八1~35
- 於住棚節到耶路撒冷  
約七2~9

### III 以下在耶路撒冷發生的事件，只有約翰記載了：

- 耶穌，活泉：約七10~53
- 犯姦淫的婦女：  
約八1~11  
〔譯按：大多數希臘版本裡面沒有這段經文〕
- 耶穌，世界的光：  
約八12~59
- 回到加利利：約八59

耶路撒冷

雅博河



圖XI、主後廿九年冬  
在比利亞的初期傳道。



## 圖 XII、主後廿九年初冬到春

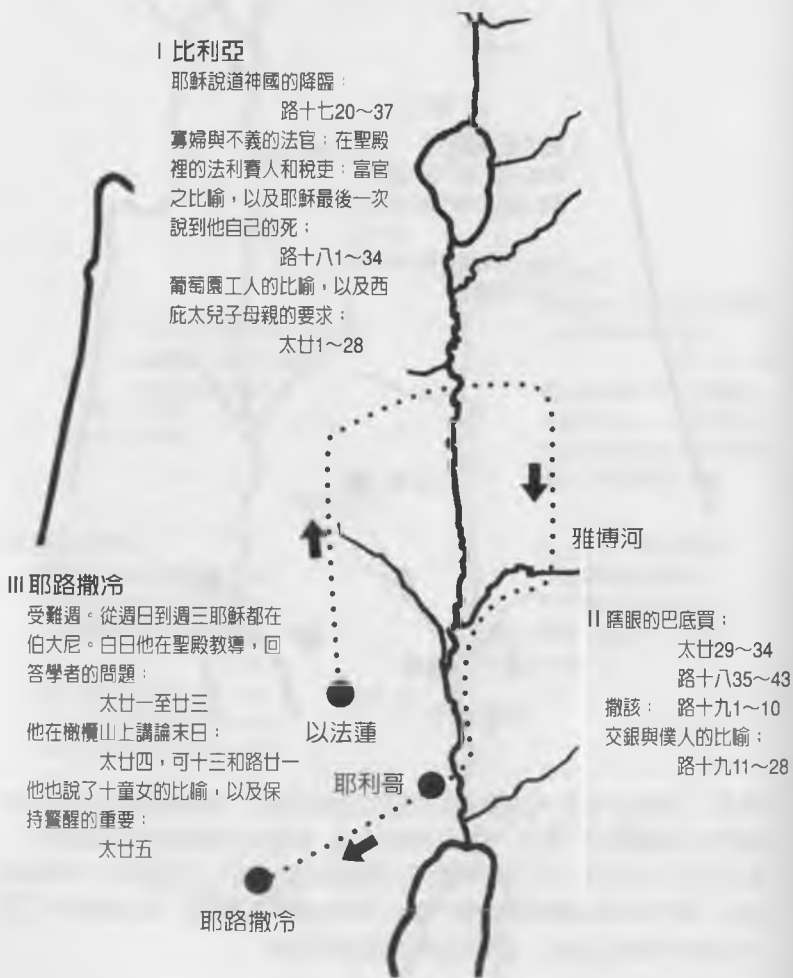
在光明節後，耶穌回到比利亞，也就是「約翰起初施洗的地方，就住在那裡」。



附註：「對觀」福音，也就是馬太、馬可以及路加福音，不認為耶穌在比利亞的傳道是分為幾個階段的。但是，約翰很清楚的說道，耶穌在光明節的時候上耶路撒冷，後來又去了伯大巴喇，伯大尼以及鄰近以法蓮的地區，這些一定應該要插入對觀福音裡面。我們沒有理由懷疑約翰記載的資料。同時也應該注意的是，路加福音第十二至十七章是一個獨立的單元，並沒有其他對觀福音的支持。

### 圖XIII、主後卅年春

耶穌離開以法蓮「經過撒瑪利亞和加利利」，在路上遇見十個癩瘋病人；路十七11~19。他從那裡經過耶利哥和比利亞上耶路撒冷，仍然說到他的受難；路十七25以及十八31~34。與路九52~53和十七11相比較，就可以支持約翰福音的架構。



## 判定耶穌傳道的時間

耶穌與施洗約翰傳道的時間，相互密切的聯繫在一起。人說約翰是「住在曠野，直到他顯明在以色列人面前的日子」（路一 80）。「曠野」這個字，原來在希臘文裡是複數：約翰的確花了好長一段時間預備傳道，同時他好像也住過曠野中不同的地方。馬太說他在「猶太的曠野」講道。他也在不同的地方施洗；首先是在伯大尼（在某些稿本裡面稱為伯大巴喇），然後是在撒冷附近的哀嫩（約一 28 及三 23）。

有人懷疑約翰是否與當時的愛色尼派相關。艾德軒早在一八八〇年代就指出，他的穿著和飲食都與愛色尼派不一樣。即是在昆蘭所發現的稿本，也沒有提到愛色尼派的打扮，約瑟夫告訴我們，他們的衣服是白色的。約瑟夫同時也注意到約翰迥異的穿著，就如我們所討論過的。馬可也以相似的方式對他做了一番描述：「約翰穿駱駝毛的衣服，腰束皮帶，吃的是蝗蟲野蜜。」（一 6）

很明顯的，耶穌在準備傳道的時候，是不需要在一個特殊的地點，或者有不尋常的裝扮和飲食。他住在他所愛的拿撒勒，並且專心從事木匠的工作。或許父親的早死，使得他擔負起供養年輕弟妹的責任。在他受洗後才在曠野裡獨處了四十晝夜，他在那裡歷經呼召的試探，並且經過了「彌賽亞的產痛」（太四 1~11，可一 12~13，以及路四 1~13）。

到最後關頭，問題在於他會是一個「吃喝的王」（bread king）嗎？他渴望在他自己的聖殿謀得一份神職？或者他會追尋一個政治生涯？那些試探的意義和深遂，實在難以想像。所能說的是，在一開始他所選擇的就是受難彌賽亞的道路。

耶穌所持的態度和愛色尼派的態度非常不同。昆蘭一幫人所進行的是反對聖殿的運動；另一方面，耶穌卻喜愛神的殿。愛色尼人甚至比法利賽人還重視安息日——在安息日，即使是近親有性命之危，他們也不會伸出援手。他們高談闊論要以暴止暴，以致有許多以謀殺和暴行為訴求的奮銳黨人，是出於他們當中。他們公然教導要恨自己的敵人；耶穌卻教導要愛自己的敵人。愛色尼人是不可以與罪人為伍；耶穌卻以罪人為友，甚至住在他們家中。於是，我們能夠肯定的說，耶穌既不與愛色尼人同處，而在他傳道以前也未曾經過一段試用期間（probationary period）。

仔細的考察福音書的話，就應該把耶穌的傳道設定為三到四年的期間。這是接續著施洗約翰短促的公開現身。路加福音三1~2提到六處，能夠為耶穌和約翰的傳道在歷史上加以定位的基準點：當該撒提庇留（Tiberius）在位的時候（主後14~37年），本丟彼拉多是猶太的巡撫（主後26~36），希律是加利利的分封的王（Tetrach），他弟兄腓力是土利亞和特拉可尼（Iturea and Trachonitis）地方分封的王，呂撒聶（Lysanias）是黑門山北方亞比利亞（Abilene）分封的王，亞拿和該亞法是大祭司。居里扭的提名人亞拿，似乎在離開

大祭司的職分後，就做了公會的主席（徒四 6），並且是撒都該黨的精神之父。他的女婿該亞法（主後 18~36 年）全然是亞拿的傀儡。猶太法典說到，亞拿特別犯了一個罪，那就是「耳語」，指的是，一方面他在做祭司時從事極度商業化的行爲，另一方面亞拿又控制著當時的正義代言人。在那個時候，「道德式微，公義被賄賂，而聖靈離開了以色列。」路加選擇了那些在耶穌公開傳道時，位居高位且具有影響力的人，作為歷史的定位點。

路加說，在該撒提庇留在位第十五年，「神的話臨到約翰」。奧古斯都死於主後十四年八月十九日，但是在這之前兩年，提庇留都是和他共同執政。艾德軒指出，封地的習慣是把共治的時期也算為帝王治理的時期，因之約翰開始傳道的時間應該是主後二十六年。他接著說道：「依據早期的計算，耶穌當時是三十歲。」路加在敘述耶穌受洗的時候，的確說過耶穌「開頭傳道，年紀約有三十歲」（三 23）。

另一個判定耶穌開始傳道日期的方法，如約翰福音第二章所說，與耶穌受洗後第二年春天的逾越節旅途相關。耶穌在當時說道聖殿的毀滅，並且聲稱他能夠在三日內把它再建立起來。猶太人詫異的說道：「這殿是四十六年才造成的，你三日內就再建立起來麼？」希律是在主前十九年開始興建聖殿，如果我們再加上四十六年，那麼我們就可以說，耶穌一定是在主後二十七年的逾越節說這話的。因此，路加和約翰所提供的歷史訊息，可說是完全相契合的。

約翰與耶穌的傳道是出自舊約聖經的背景。新約聖經論



者熊飛德 (Hugh J. Schonfield) 提到，「提庇留在位的第十五年」顯示出，主後二十六年九月下旬或者十月初的猶太年是一個安息年。一個簡單的證明是，基督教年和猶太年的差異是 3761 年，而  $3761 + 26$  是 7 的倍數。安息年也被稱做「豁免年」(申三十一 10)。土地要休耕，債主要一筆勾消欠賬，爭執要平息，而且要遣散希伯來籍的奴隸。即使猶太人從未全備的遵守安息年的規矩，但是他們還是會不時的遵行一二。而這時就會是一場屬靈的爭戰(代下三十六 21，尼十 32)。

路加是唯一詳細記載約翰講道內容的福音書作者。施洗約翰曾向不同的對象講過道：市井小民、稅吏及士兵。他要求人們增添對鄰舍的愛，他斥責稅吏和士兵攫取暴利和敲詐。對約翰來說，理所當然應該用申命記十五章安息年的誠命為講題。猶太人被禁止對他的窮乏鄰居「忍著心，攥著手」，他們反倒該「鬆開手」，照所缺的借給窮乏的。債主「凡是借貸給同胞以色列人的債」，他不可以「向以色列同胞或者弟兄收取帳款，因為耶和華的豁免年已經宣告了。」凡被釋放的奴隸不能「空著手」走，「要從你羊群、禾場、酒醅之中，多多地給他」。雖然爲了要使人悔改，約翰也同樣直言無諱的說過，斧頭已經放在樹根上的話，他還是「用許多別的話勸百姓，向他們傳福音。」

第三種判定耶穌傳道時間的方法就是，先判定他受死的年份。論者對此的意見衆說紛紜，並且有許多相關的作品問世。大多數人都同意耶穌是在主後三十年的逾越節被釘十字

架的，那時猶太曆的尼散月（Nisan）十四日正好是星期五，就如福音書所說的。在那日「以色列全會眾」的每一家都要宰一隻羊（出十二1~6）。天文學上的研究也證實這件事。<sup>1</sup>有了這番了解，對耶穌傳道時間的判定，也就能夠與各個福音書的記載環環相扣在一起了。

---

<sup>1</sup> J. K. Fotheringham, *Evidence of Astronomy*, in *Journal of Theol. Studies*, 1910, pp. 120-27, 155-62.



## 第五章

# 耶穌生平

我們已經試著從猶太傳統的角度來了解耶穌，以及他降生時周遭所發生的事件。我們可以在一幅巴勒斯坦的地圖上，勾繪出他一生的腳蹤；他大半的講道都和猶太節慶有關；福音書中敘述這些事情的方式，證實了他們的真實性，而他的講道也反映出當時在教義上的爭議。甚至有人說，如果不了解當時的背景，就無法理解耶穌的降臨。馬克吐溫（Mark Twain）曾說「用對字和錯字間的落差，就好像螢火蟲與閃電之間不同」。我們一定要逐一的追問每件事的真義到底是什麼。

希臘哲人畢達哥拉斯（Pythagoras）說，他不是智者（*sophos*）；他只是一個「愛智者」（*philosophos*）。獨裁者利奧（Leon）有次問他說，他是否對人生有獨特的理解。畢達哥拉斯回答道：「體魄強健的人參加奧林匹克比賽，為的是要贏得桂冠。其他人是要下注來分一杯羹。但是還有第

三種人：他們既不求名也不求利。他們只是來觀賞比賽和整個過程。他們所想要看的是整件事的精隨——*qui rerum naturam intuerentur*。」我們在研習福音書時所需的的就是這種直觀（intuitive eye）。就如我們已經說過的，目的在於找尋出事件的「主要觀點」（main points of view），以及他們對人類思想所具有的意義。

耶穌的性格是如此崇高，以致對他所做的任何描述，都只是以管窺天、以蠡測海而已。法文*essai*的意義是「嘗試」（tempt）及「估算」（weigh up），而在我們下面精簡的研討裡面，也會試著去估算福音書的精義。

## 尼哥底母細聽重生

因為約翰福音的敘述風格，與其他福音書不同，尤其是開頭的五章並未見於其他福音書，所以受到多方攻訐。然而，從福音書本身可以知道，約翰的記載是從耶穌傳道的初期開始的。那些導言部分裡的每一章，都是一個完整的*essai*形式。

第三章告訴我們，「以色列人的先生」尼哥底母在夜裡，到耶穌那裡去與他討論耶穌的教導。約翰後來提到同一個人在公會上替耶穌辯護（七 50），以及他協助埋葬耶穌（十九 39）。他真的是一個歷史人物嗎？

我們知道尼哥底母是一個法利賽人，並且眾人皆知，他是亞利馬太人約瑟的朋友（十九 38 及路二十三 50）。他們

兩人都是仲裁與宗教相關之訟事的公會的成員。猶太法典裡說，尼哥底母的全名是：*Nakdimon Ben Gurion*。這位「古里昂之子」（Son of gurion）是耶路撒冷三大富家之一。暴徒後來焚了他的穀倉。猶太法典也說道，有一次當著名的撒凱拉比騎著驢駒到耶路撒冷城外時，看到路旁有一位面善的窮苦婦人。拉比問道：「妳是哪家人的女兒？」婦人回答說：「我是尼哥底母，古里昂之子的女兒。」拉比問道：「女兒，妳父親家的財富怎麼啦？」那婦人用一句希伯來諺語答道：「富家的鹽是貧瘠」（*Melah mamon haser, the salt of mammon is want*）。然後她告訴拉比說，她父親的財富散盡，並且問他是否記得何時替她簽的婚約。拉比轉向他的弟子告訴他們婚約中所記的嫁妝：「父家給的一百萬金幣。」那時，弟子們提醒他說，尼哥底母並沒有做善事，因為那諺語應該是：「富家的鹽是慈善」（*Melah mamon hesed, the salt of mammon is charity*。在希伯來文裡，兩句話僅有一筆之差。）根據這件軼事可知尼哥底母的本性，在屬靈上和錢財上都是吝嗇和斤斤計較的。

史家約瑟夫在《猶太戰爭史》中，提到過尼哥底母的親屬。在以耶路撒冷毀滅收場的叛變初期，他的兒子古里昂參加了與羅馬駐軍的談判，結果導致那些駐軍的投降。古里昂的兒子約瑟，連同撒都該大祭司亞拿，也就是在主後六十二年處死耶穌的弟兄雅各的那人（約瑟夫認為，這件事就是耶路撒冷被毀的原因），一起獲選為耶路撒冷的護城領袖。尼哥底母家族是如此顯榮，當代（指本書寫作之時）以色列總

理本古里昂（David Ben Gurion），也就是以他的希伯來名字為名的。他原來的名字 Grün（「綠」），並不適合做公眾人物的名字。

約翰告訴我們，尼哥底母是在夜間到耶穌那裡去的。那是一個月圓的晚上，正是逾越節的時候。也許就是出埃及記十二 42 所說：「這夜是耶和華的夜」。或許是法利賽人派他去的。一般來說，辦這種半正式的事情，猶太人至少會帶著一個證人同行，通常會是一個年輕弟子，這是我由經驗所知的。為的是避免任何誤會，耶穌也許選擇約翰做他的證人。所以，在記載雙方談話的時候，用的是第一人稱多數。

耶穌在耶路撒冷行了許多神蹟（約二 23），所以尼哥底母是以客套話做引子：「拉比，我們知道你是由神那裡來作師傅的。因為你所行的神蹟。若沒有神同在，無人能行。」耶穌立即把話鋒一轉，針對個人的層面說：「我實實在在的告訴你，人若不重生，就不能見神的國。」論者長久以來就認為，耶穌所說「我實實在在的告訴你」相當怪異。在希臘文裡用的是希伯來文的‘*amen, amen*’，這在舊約或拉比文學裡面都未曾出現過。‘*Amen*’也在禱告和講道的結束出現，耶穌是用來引介他所要說的話。在一九六〇年代初期，有一個與耶穌同時的交易斷簡出土，上面正式的寫著：「實實在在，我是無辜的」*Amen, amen, ani lô ashem ; truly, truly, I am innocent*）。耶穌的套語似乎是借用了這個法律誓詞。在希伯來文裡面，「信心」和「阿們」都是出自同一個字根。「阿們」的確是唯一通用的肯定語：「你可以相信這

件事；那是真的！」

而對猶太人來說「重生」是一個陌生的觀念嗎？Sidur 禱告書在說到彌賽亞來臨時，提到過它，所用的詞是 *briah hadashah*，亦即「新造」（參：加六 15）。有些舊約先知在提到未來萬物更新時，特別強調心裡和靈裡的更新（耶三十一 33，三十二 39，以及結十一 19，三十六 26）。耶穌以新生為進入神國的必要條件。

我們知道某些舊約先知所呼籲的屬靈更新，包括潔淨和成聖。耶穌說，一個人「若不是從水和聖靈生」，他就不能進神的國。保羅在說到神「藉著重生的洗和聖靈的更新」（比照約三 5 和多三 5）拯救了我們時，也提到了這兩個因素。彼得在其中增添了第三個因素，並且指出來說，我們重生「是藉著神活潑常存的道」（彼前一 23）。確切的說，有三個觀念和新生相關：潔淨、成聖，以及藉著神話語所賜的屬靈能力。保羅在寫給哥林多教會的書信裡面，所強調的就是這第三點：「我在基督耶穌裡用福音生了你們。」（林前四 15）

然而，生育始終是一個奇蹟。耶穌甚至說，那是從「天上」來的，尼哥底母因此問道：「怎能有這事呢？」耶穌以斥責回答說：「你是以色列人的先生，還不明白這事麼？」只要是猶太人當然都懂得這件事！在接著的討論中，耶穌那時猶太人的特點逐一顯露出來。

他首先針對法利賽人說道：「我對你們說地上的事，你們尚且不信，若說天上的事，如何能信呢？」直到今日，猶



太學者都還喜好把他們的教導分為兩個範疇：一個是 *niggaloth*，亦即「明顯的」，而另一個是 *nistaroth*，亦即「隱秘的」。這就好像是解釋整本聖經之鑰，申命記二十九 29 所言：「隱秘的事是屬耶和華我們神的，惟有明顯的事是永遠屬我們和我們子孫的，好叫我們遵行這律法上的一切話。」如果尼哥底母所代表的這群人，不願意接受日常生活中的教導，它們怎麼能掌握住屬天的隱秘呢？耶穌接著展現出最大的隱秘，就是神的救恩計畫：「除了從天降下仍舊在天的人子，沒有人升過天。」

耶穌的話語引導我們到彌賽亞奧秘的中心。被視為基督教救贖教義之典型宣告的申命記三十 11~14 問道：「誰替我們上天取下來？」和「誰替我們過海取了來？」律法是「藉著天使」從天上傳下來的（徒七 53，加三 19 及來二 2）。如果觸犯了這個律法，誰會「替我們」向天贖我們的罪孽（路十五 18、21）？彌賽亞會替我們贖罪的（羅十 4~8）。保羅寫給以弗所教會牧長約翰的會眾之書信，不是無緣無故的，以弗所書四 9~10：

他升上高天……降在地下。那降下的，就是遠升諸天之上要充滿萬有的（希臘文 *'ta panta'*）。

耶穌來到我們墮落的世界，為的是替我們贖回觸犯律法的罪。身為神子，他有權柄這麼做。同樣也是說到神子的箴言三十 4，甚至問道：

誰升天又降下來？……他名叫什麼？他兒子名叫什麼？  
你知道麼？

猶太會堂似乎也注意到這段對話，因為即使猶太法典也引用到它。猶西拉比（Rabbi Yosi）說：

神的靈（或作「神的面」；Shekinah）從未降臨，而摩西和以利亞也從未升到天際，因為諸天是神的諸天；並且他賜給人的是地。

生於三世紀末之該撒利亞，並且常與基督徒辯論的阿巴呼拉比（Rabbi Abbahu）對於神，說道：

我是首先的，我沒有父；同時我是最末的，我沒有弟兄。如果有人對你說道：「我是神。」……他就是一個騙子；如果有人對你說：「我是人子。」……他會後悔他的下場；而如果他說：「我會升上天際。」……那些只不過是話語而已；他是無法實現它們的。

拉比文學把「降下」和「升上」與彌賽亞聯繫在一起。在申命記三十 44 說道：「你（指的是以色列人）被趕散的人，就是在天涯的，耶和華你的神也必從那裡將你招聚回來。」約拿單他爾根解釋道，這件事會「藉著大祭司以利

亞」完成，「而他會經由彌賽亞王帶領他們歸回。」耶路撒冷他爾根說：「如果我們有位像摩西的先知，他就會升上天，並且會頒給我們妥拉，又為我們誦讀其中的誠命。」猶太人真的認為彌賽亞就是這樣的一位「摩西第二」：*aliah*（「升起」），和*yeridah*（「下降」）到「海的遠方」——換句話說，也就是冥府（Sheol）——這乃是彌賽亞的職分。耶穌曾經提到過這個「奧秘」。

我們可以看到耶穌繼續發展這個主題：「摩西在曠野怎樣舉蛇，人子也必照樣被舉起來。叫一切信他的都得永生。」

在《舊約中的彌賽亞》裡面，當我們討論「福音先聲」（*proto-evangel*）時，說過這條蛇是和彌賽亞的救贖希望有關的。在研究雅各的祝福時，我們看到斯德哥爾摩的大拉比克藍說，彌賽亞會碾碎蛇的頭，因為「蛇」和「彌賽亞」的數值是一樣的。與耶穌的暗語（*enigmatic words*）最接近的秘密引證，是在基督世紀開始前所寫的一部旁經——《所羅門之智慧》（*Wisdom of Solomon*）第十六章。其中有與銅蛇和彌賽亞之*aliah*，即他的上升併行的記載。智慧書稱之為「救恩的徵兆」：

因為你給他們一個救恩的徵兆，以提醒他們你的旨意；  
因為凡仰望它的都得以存活，並不是因為他們的仰望，  
而是因為那是你的旨意，你是救恩的神。……你降至墳墓又再升上天際。

亞蘭文的約拿單他爾根對此附加解釋道，「凡奉 *Mimra*（道）之名，高舉他的心的都將存活」。在其中，很明顯的是，神會因為彌賽亞的 *tiqun*（即「賠償」），醫治人類的罪孽。

然而，耶穌所用隱喻的最有力證明，是在猶太法典裡面，其中也找得到「將心高舉」這句詞。對於在以色列人與亞瑪力人作戰時，亞倫和戶珥協力舉起摩西手臂這件事，猶太法典說道：

「只要摩西舉起雙手」……的意思是，如果以色列人向上仰望，並且將他們的心獻給天上的父，就會得勝，若非這樣那麼他就會敗陣；你說：「替你自己製造一條火蛇，掛在杆子上，凡被咬的，一望這蛇，就必得活；因為蛇使人死也使人活」；如果以色列仰望，並且將心交託在我們天父的看顧中，就會得醫治，否則就會死。

我可以進一步的說，「將心交託在我們天父的看顧中」，以及「奉 *Mimra* 之名高舉心」，使我們想起猶太人所說，*Mimra* 就是彌賽亞的暗名。在筆者最近所收到，來自敘利亞和亞美尼亞東正教會大主教瑪雅各（Mar Jacob）的一封信裡，曾引述這件事。這位亞蘭文的一流權威，提到一位阿爾及利亞的正統派拉比，在耶路撒冷大學的一場演講裡說到，*Mimra* 就是神顯現（*Shekhinah*）的擬人化，就跟「道」和「妥拉」一樣的。瑪雅各提議說，和敘利亞—亞蘭文之

*Milta* 相對應的 *Mimra*，同樣也是神的「媒介」，並且「代表獨立的自覺」。那麼，與耶穌同時代的猶太哲學家費羅曾說，這個道乃神的代表、特使，以及在神面前為世界祈求的大祭司。瑪雅各同時在信中也抱怨，西方人對於「在美索不達米亞和亞述的閃族猶太基督徒」在這方面的研討，所知極其有限。

當耶穌說到他的使命時，從未落入文士喋喋不休的辯論中，但是他仍然會訴諸當時眾所周知的彌賽亞期望。銅蛇是「一個救恩的表徵」。基督將被高掛在羞恥的十字架上。他走的是順服的道路，最後終於將他帶入他的榮耀。永生是經由信他而得到的。他「替我們」釘在十字架上。新生包括了聖靈的潔淨及更新。因為「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們。叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」他的降臨是為「要叫世人因他得救」。這就是福音的精粹。

基督徒有時會很浪漫的說「尼哥底母基督徒」，但是這種思想並不太對。身為基督徒，始終應該坦然的接受肩上的軛，以及公開的承認基督。我們在猶太法典看到的是尼哥底母自私的悲慘下場，這很可能是真的。他可能終其一生都很精打細算。然而耶穌所給他的是「一個救恩的表徵」。只有當我們面對我們被釘死的救主，並且為我們自己走上十字架的道路，才有資格被稱為基督徒。

## 耶穌面對一位帶罪的婦人

耶穌處理事情的方法相當新穎。法利賽人和律法師說，「這個人接待罪人」，其他人說他前去「罪人家作客」。他甚至被稱為「罪人的朋友」（路十五2，十九7，以及太十一19）。的確，猶太學者常把悔改講道的矛頭指向「罪人」，但是法利賽人和愛色尼派兩者，都避免和他們有任何社交接觸。另一方面，耶穌卻和罪人站在一起，並且不只是短暫的時刻而已：他整個生命的進程都是由此開展的。到最後，即使連他被釘死的方式都象徵此一事實，那就是他被釘死在兩個盜匪當中。

當耶穌遇見一位墮落的婦女時，最能顯示出他對罪人採取溫和態度的美善。直到今日，我們都還可以看到，猶太人因為神不使他身為「外邦人，奴隸或者婦女」而感謝神。婦女也要安於以更謙卑的態度，禱告感謝神「依據他的旨意」創造她。虔誠的猶太人甚至被禁止在街上和他的太太說話，也不可以和一位陌生婦人，乃至自己的女兒，單獨在旅店裡。在離婚的時候，只有先生可以向他的妻子發出離婚證書。加利利人的態度就沒有這麼嚴謹，我們可以從下面這個猶太傳統軼事看出來：一位虔誠猶太人的太太，在路上遇見加利利的猶希拉比，他用五個字問她：「哪條路到利答（Lydda）？」那婦人反擊說：「你這個加利利笨蛋！你沒聽過智者所說，不可和婦人多言嗎？」這位拉比應該這樣問：「利

答在哪？」於是「你這加利利笨蛋！」成了句諺語。

現在婦女可以精深的研究妥拉，而在古時，有人說：「婦女、奴隸及小孩，有免於學習妥拉的自由。」猶太法典解釋道：「凡研習妥拉的婦女，一定會得到她的獎賞，但是對男人來說，就沒有這種獎勵，因為她們沒有被命令要去學習它。」猶太法典對此有一段幽默的解說：「婦人只對旋轉的輪有天賦。」堅決認為女人是爲了做家務而被創造的，並且她最首要的智慧就是「心靈的巧思」。

約翰福音記載了兩段故事，其中之一是耶穌遇見了一位外邦女子，而另外一位則是個猶太人。在這兩個故事裡面，耶穌都是靈魂的大牧長。

## 耶穌與撒瑪利亞婦人

著名的作家托畢詔（Walter Trobisch）認為，輔導有五個面向：引介、著手討論、出其不意、勸服認罪，而最後是解脫。輔導就是找出問題，並且甚至於動搖，或者激盪受輔人。

約翰福音第四章說到，耶穌如何的停留在撒瑪利亞村莊敘加的雅各井旁。他因爲旅途而勞累，並且坐在井邊。那時已是正午，「大約第六時辰」（譯註：和合本做「午正」）。東方的婦女大都在清早或者傍晚到井邊，但是這位婦人卻在一天最熱的時候去打水。耶穌知道她的難處，並且好像路過一樣問她：「請你給我水喝。」我們在這裡可以看到耶穌溫和的引介，一步步的將婦人錯綜複雜的生命，抽絲

剝繭開來。

猶太人始終鄙視撒瑪利亞人。從極早的日子開始，他們就認為撒瑪利亞人是叛徒，因為撒瑪利亞人是一個外來的混血種族，他們一度密告波斯王猶太人尋求獨立的企圖（拉四，王下十七 23~27）。敘加這個鎮的名稱，常被戲稱為 *shikhor* 或者 *shekher*，也就是「醉鬼」和「騙子」的溫床之意。的確，在以賽亞書二十八 1 裡說到，撒瑪利亞人是「以法蓮的酒徒」，以及「將殘之花……以法蓮高傲的酒徒，他的冠冕被踏在腳下」。那婦人依據耶穌的衣著及外袍上的縫子，知道他是猶太人（民十五 38）。難怪她會反問：「你既是猶太人，怎麼向我一個撒瑪利亞婦人要水喝呢？」耶穌只說了幾個字，但是就足以引起震驚了，因為猶太人向來是被禁止和撒瑪利亞人往來的。

接著耶穌開始著手談話：「你若知道神的恩賜，和對你說給我水喝的是誰，你必早求他，他也必早給了你活水。」那婦人感到困惑，因為耶穌手邊沒有東西可以打水，而那口井則有二十尺深——這個陌生人怎能給她活水喝？在東方，通常只有泉水才被稱為「活水」。「我們的祖宗雅各，將這井留給我們……難道你比他還大麼？」

耶穌進一步引起她的好奇，說道：「凡喝這水的，還要再渴。人若喝我所賜的水就永遠不渴。我所賜的水，要在他裡頭成為泉源，直湧到永生。」有誰能參透耶穌那些話的深度？那婦人開始覺得他的話有玄機。她問道：「先生，請把這水賜給我，叫我不渴，也不用來這麼遠打水。」那或許是



對生命的饑渴，驅使那婦人走進黑巷，以致她被羞恥所迫，要像賊一樣來到井邊。

到此時，耶穌用她自己的話出其不意的吸引住她，並且溫和的向她顯示她的罪：「你去叫你丈夫也到這裡來。」她被迫回答說：「我沒有丈夫。」耶穌對她說：「你說沒有丈夫，是不錯的。你已經有五個丈夫，你現在有的，並不是你的丈夫。你這話是真的。」

那婦人仍然試圖要掙脫出來，並且將話鋒轉向外在宗教。這就是當真理開始令我們不安時，經常會產生的反應。她說道：「先生，我看出你是先知。我們的祖宗在這山上禮拜，你們倒說，應當禮拜的地方是在耶路撒冷。」耶穌的回答是說，重要的是要「以心靈和誠實」敬拜神。那婦人知道跟她說話的是誰了，於是說：「我知道彌賽亞，就是那稱為基督的要來；他來了，必將一切的事都告訴我們。」然後耶穌宣告說：「這和你說話的就是他。」

觀察這位撒瑪利亞婦人的內在，如何經歷這場屬靈詢問，是件很有趣的事。她知道雅各的歷史，她知道撒瑪利亞人所等待「將要來的」那位，即 *Tahib*，她知道這個字的希伯來文和對等的希臘文，亦即「彌賽亞」和「基督」。也許她曾聽說過當時很流行的一部著作，那就是《以諾書》，其中說到基督「將會顯明隱密的事，沒有人能夠和他談話。」

「從他的口中會說出一切隱密的智慧。」（四十九 1 和五十一 3）

那位婦人同時也懂得當時的道德標準，使得她刻意要躲

避他人。猶太人的規矩允許女人結兩次婚，最多不過三次，前提是先生過世。所有婚外情都在禁止之列。福音書沒有說耶穌是否像往常一樣，宣布她的罪被赦免了，但是他的態度無言的顯示出，他很同情那位婦人的難處。於是她能夠再度尋回身為人的價值，並且在激動之餘，她趕忙跑進村裡，甚至將她的水罐都留在井邊。她的確被釋放了。

以西結書裡三次寫到，一個人會「因所作的一切惡事厭惡自己」（結六 9，二十四 3，以及三十六 31）。這位撒瑪利亞婦人失去了她的自我尊嚴，某件可使得人遠離社會，甚至自殺的事情。但是，同樣的這位婦人告訴村裡的每個人：「你們來看，有一個人將我素來所行的一切事，都給我說出來了，莫非這就是基督麼？」我們可以想像村裡嚼舌之輩心中的訝異；他們心知肚明，她之所以被逐出他們圈子的原因。然而，許多撒瑪利亞人相信了他，乃「因為那婦人作見證說：『他將我素來所行的一切事，都給我說出來了。』」耶穌在村裡又逗留了兩天；約翰又說：「因耶穌的話，信的人就更多了。」他們對那婦人說：「現在我們信，不是因為你的話，是我們親自見了，知道這真是救世主。」

在這段文章裡，我們已經「估算」出，耶穌接近那些心裡需要醫治的人之巧妙方法。他用的是「驚異法」（*surprise method*），但是他並沒有把他們逼到牆角。醫界認為，如果能夠使得一個病人找出他生命中的疼痛點，那麼釋放幾乎就會接踵而至，並且會是一個強有力的釋放，「一扇通往天際的窗櫺」（*apertura ad coelum*）。那位撒瑪利亞婦人在耶穌

裡找到流往永生的活水。這就是她通往生命的窗櫺。

## 聖所裡的大不敬

希伯來文裡有一個神奇的字，即所謂的 *vav ha-hipukh*，或做「vav 連詞」（*vav conjunctive*）。有位猶太作家就以此寫了一篇童話故事。在舊約希伯來文裡面，當這個神奇字眼和未來式動詞連在一起時，指的是過去的事情，而在和過去動詞連在一起時，指的卻是未來。其實，這就是舊約希伯來文和現代希伯來文之間最大的分野。「v 連詞」將過去的事件挪移到未來，而將未來的事件看做是已然發生。聖經的讀者的確需要這個奇蹟。

約翰福音第七、八章說到耶路撒冷在慶祝住棚節。就在節慶的最後，又是最重要的那天，耶穌安排了一場大不敬。他在聖殿裡高聲喊道：

人若渴了，可以到我這裡來喝。信我的人，就如經上所說，從他腹中要流出活水的江河來。

就在同一節慶他也說到， he 自己是光：

我是世界的光；跟從我的，就不在黑暗裡走，必要得著生命的光。

聖殿守衛奉命要以攪擾安寧的罪名逮捕他，但是當他們

空著手回來時，說道：「從來沒有像他這樣說話的。」的確，耶穌當時說的是他自己，並且是用絕對不見容於當時的方式說出來的。

耶穌所說的話，直接指的就是節慶本身的主旨。節慶的第一天和第七天有一個大遊行。在清晨祭祀後，大祭司會帶著一個銀罐到西羅亞池，在盛大典禮的樂手和年輕與會者的伴隨下，他會從池裡舀起「水禮」要用的水。節慶會延續八天，在第七天——也就是舉行特別慶典的「最後且最大之日」（last and greatest day），又叫「大和散那」（Great Hosannah）。在這天的禱告書裡面，住棚節禮儀中的祈求「阿，拯救！」（*hosannah!*；oh save!）幾乎會被覆誦上百次。其中有些禱告的題目是「我與他，阿！拯救！」（*ANI VAHO hōshia'a-nā*；I and he, oh save!）。根據克藍拉比的說法，這句話的前面部分是取自神的名字——耶和華，*Yahweh*。他說，那不允許人直接稱呼的「神之不可說的名字」（unmentionable name of God）就是 *ANA HO*，意即「我就是他」。猶太法典說：「凡用此名的當處死。」克藍同時也說了有位賢人使用這個秘密名字的力量平息風暴的故事。住棚節的與會人士在兩個字的中間，加入了一個 *ve*，即「和」（and），意思是要強調他與神之間的親密關係。拿開這個插入的字，意思就會是「我就是他」，這乃是被禁止的說法，克藍說當耶穌在說他自己的時候，所用的正就是這種說法。於是大不敬就在這兒產生了：一位拿撒勒木匠告訴百姓來到他面前相信他，因為他會給他們活水。

秋天是以色列最熱的時節，因此在水禮的時候會祈禱豐沛的雨水。百姓會頌唱賢人認為指的是彌賽亞來臨的「和散那詩篇」——詩篇一一八。這時節也會唱以賽亞書十二章裡的「你們必從救恩的泉源歡然取水」。猶太法典說，水象徵著聖靈的澆灌。這些細節在約翰的敘述裡面是很明顯的。在烈日下遊行了一天的百姓聚集在聖殿，而一群祭司會吹三響羊角號（*shofar*）。大祭司接著舉起水器，把水澆在祭壇下的開孔。百姓會喊道：「舉起你的雙手！」他們希望看到整個儀式都是依照典禮的規範進行，而不是像主前九十五年哈斯蒙王簡拿（Hasmonaean king Alexander Jannaeus）在做大祭司時，把水輕率的倒在地上。百姓在憤怒中，向他投擲他們為節慶的禱告和棕櫚一起帶來的香杞（*ethrog*），而在後來的暴亂中，王的傭兵屠殺了近六百人。在澆奠水和一杯酒的時候，在祭司帶領下，聖殿音樂也開始演奏了。百姓在讚美歌聲中，手中搖著棕櫚繞著祭壇走七圈，這些棕櫚在經過七天的使用後，終於肢解了。當詩篇一一八篇最後一節的聲音逐漸低沉下來的時候，「奉耶和華名來的，是應當稱頌的」幾個字，仍然在百姓口中繚繞，奇怪的事情會發生：在聖殿迴廊上，忽然有一個嘹亮的聲音蓋過其他的聲音：

人若渴了，可以到我這裡來喝。信我的人，就如經上所說，從他腹中要流出活水的江河來。

約翰是用拉比的觀點作解釋：「他這話是指著聖靈說

的，就是那些信他的後來將會領受的」！（譯註：與和合本略異）

但是，耶穌爲什麼要說「就如經上所說」？他指的是約珥書三 18 的預言，有一日「必有泉源從耶和華的殿中流出來」。猶太學者在好幾處說到彌賽亞是「摩西第二」的地方，都提到過這處經文。

如同第一位救主打開了一道泉，第二位救主也會供應水，就如經上所說（珥三 18）：「必有泉源從耶和華的殿中流出來」。

水和聖靈澆灌的異象，於是就依據它們的定位，出現在約翰福音裡面。

然而在同一個節慶裡，還出現了另一個大不敬，這是記載在約翰福音第八章。我們知道 *Hosannah Rabbah*，亦即「大和散那」慶典，在「婦女庭院」（*court of the women*）一直持續到傍晚。年輕的祭司會用金燈座架起四座大燈臺，並且借用四座梯子點燃它們。燈蕊是用祭司廢棄的衣袍所製成的。音樂和舞蹈持續到清晨。年輕人手中舉著火炬跳著舞步，快樂的湧入市集。最後將火炬放在門窗的簷上，於是耶路撒冷就成了一座名符其實「在山上的光明城市」。猶太法典說道：「沒有一戶房屋不是這樣被照明的。」

然而，夜裡的慶祝在帳棚間繼續到早晨的灰濛時分，這時有一個猶太女子進錯了帳棚而犯了姦淫。文士和法利賽人

利用這件不幸的事件成就他們的詭計，而在清晨時分，把這位女子拉到耶穌正在教學的聖殿。現在他們就可以試探他是否會照字面解釋摩西律法。約翰說他們用這個問題是要「套他把柄」，以便控訴他。犯姦淫的另一方，也就是那男子，被安然無恙的放走了。他們對耶穌說：「夫子，這婦人是正行淫之時被拿的；摩西在律法上吩咐我們，把這樣的婦人用石頭打死；你說該把他怎麼樣呢？」耶穌展現出很高的機智。他並沒有詰問那已經被深深羞辱的婦人，反而彎下腰來開始在聖殿的地上畫字。有人猜想是在被最近的沙風暴所掩蓋的石板地上，一個問題冒出來了：「有罪還是無辜？」（*Hayâv ô zakkai?*）這是一個在任何司法程序中都要考量的問題。

既然文士仍然在等待他的回答，耶穌就直起腰來，對他們說：「你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打他。」又一次，在仔細思量過後，他又彎下腰來在地上寫字，並且給他們時間思考他的回答。也許他真的是在「寫字」，就像希臘原文所說的一樣。在類似的情境下，一個虔誠的猶太人被迫要經歷的最糟糕事情，就是聽到用來祈求神的公義之亞蘭文成語：「凡審判之處，必有判官」（*it dinna ve-it dayanna*）。根據我的經驗，信奉正教的猶太人一聽到這句話，馬上就會改正所可能說的謊言。光是前五個字「*it dinna*」就夠了。

至於耶穌所寫的字，始終是衆人揣測的目標。不久之後，朝拜的人就會踐踏在那些字上面，而東風也會將餘跡吹

散。但是，結果還是記載在福音書裡面：

他們聽見這話，就從老到少一個一個的都出去了；只剩下耶穌一人，還有那婦人仍然站在當中。

依據安息日的規定，在「道路的塵土上」寫字，並不觸犯律法，因為它不會永遠留在那裡。但是耶穌所發的問題，是無法從那些聽到的人心中抹去的。新約聖經用 *syneidesis*，這個字指「良心」；而它的英文是從拉丁文 *con-scientia*（「知道」；（with knowledge）來的，它的確是和希臘文相對等的字眼——如果有事情是不對的，一個人內在的自我會「知道」。舊約希伯來文根本就沒有表示良心的字眼。現代希伯來文是用有「掩藏」之意的 *matspan* 來表示它，意思是我們聽到神掩藏在我們裡面的聲音。同一個字根也衍繹出 *matspan*（「指南針」），意思是我們的良心給我們生命的方向。

舊約聖經在提到良心的時候，用的是「心」這個字。約伯說：「在世的日子，我心必不責備我。」（二十七6）「我心必不責備我」的希伯來文是 *lô yeharev levavi* 隱含道出，心的功用就是作為人與神之間的關係的指標。當大衛在隱基底的洞穴割下掃羅的衣襟之後，他「心中自責」（撒下二十四6）。希伯來文直接的說「他的心」在他裡面「跳動」。當大衛信心軟弱，點數以色列和猶大可用之兵，用以凸顯他自己的力量（撒下二十四10）……這個行為代表他沒有信靠神。



在列王紀上八 38，所羅門替以色列祈禱憐憫，因為「每人自覺有罪」。Nega levavô 這個成語的意思是「心痛」。除非我們在神面前是誠實的，否則我們的心會「自責」和「痛」。

耶穌看透控方的心，並且知道那被羞辱婦人心中的痛。她成爲了周圍厚顏的偽君子之犧牲品。無疑的，多數指控她的人都是在道德上無可指摘的，但是他們至少在思想上犯了罪。那婦人後來聽到了福音：「我也不定你的罪；去罷，從此不要再犯罪了。」

故事接著是耶穌的話語：「我是世上的光，跟從我的，就不在黑暗裡走，必要得著生命的光。」這些話也和住棚節的宗旨相關。在第八天的早禱，也就是故事發生的時候，其中有如下的字句：

願你得讚美，阿，主我們的神，世界的王，光與影的創造者，你帶來平安並且創造萬物：世界的光就是生命的寶藏……。

在這個黑暗的世界，光應該是「生命的寶藏」。

既然旁觀者訝異那婦人輕易地就被釋放了，耶穌繼續說：

你們是以外貌判斷人，我卻不判斷人。就是判斷人，我的判斷也是真的；因為不是我獨自在這裡，還有差我來的父與我同在。

聽眾一定會立刻想到 ANI VA-HO 禱告和其中的 *hosannah* 和散那祈求。這個拿撒勒先知真的以為他和神為一？如果真是這樣，他就犯了褻瀆的罪，並且當被處死。這到底是怎麼一回事？許多舊約中提到光的經文，在當時都認為是與彌賽亞相關。猶太學者最熟悉的是但以理書二 22 所說，神知道「暗中所有的，光明（*Nehora*）也與他同居」。依此，彌賽亞，亦即 *Nehora*，會自神那裡來臨。

耶穌在聖殿中，說到此處的方式，使得沒有人會懷疑它的出處：

「你們是從下頭來的，我是從上頭來的；你們是屬這世界的，我不是屬這世界的。所以我對你們說，你們要死在罪中。你們若不信我是，必要死在罪中」……「所有犯罪的，就是罪的奴僕……兒子若叫你們自由，你們就真自由了。」「你們的祖宗亞伯拉罕歡歡喜喜的仰望我的日子，既看見了，就快樂。」「猶太人說：『你還沒有五十歲，豈能見過亞伯拉罕呢！』耶穌說：『我實實在在的告訴你們，還沒有亞伯拉罕，就有了我。』」

耶穌在上面最後一節經文說得很清楚：「還沒有亞伯拉罕，*ANI HU*。」同樣的，他說道：「你們若不信 *ANI HU*，必要死在罪中」。在德里慈（Franz Delitzsch）所翻譯的希伯來文新約聖經中，當耶穌在指稱自己時，經常會用到這句話。克藍認為，約翰福音十 30 說到耶穌和父「原為一」，和

耶穌在住棚節所做的宣告是一樣的。那麼，無怪乎那些聽的人會「拿石頭要打他，耶穌卻躲藏，從殿裡出去了」，因為他的時候還沒有到。

我們試圖在這些 *essais* 中，「衡量」這些事件的「內在特質」，*qui rerum naturam inturentur*。同時，我們也看到了這些問題的「主要觀點」——就好像是搭建了一座跨越歷史鴻溝的橋樑。

## 身爲大夫的耶穌

醫治病人始終是耶穌傳道的主要工作。希臘原文用的是 *therapeuo*，包含「醫治」和「事奉」，或者「服務」的雙重意義。耶穌所關懷的是人的整體。他的確是一個「大夫」。

智者知道當彌賽亞替人「償還」罪孽的時候，醫治病人就是他的職分。這個 *tiquin* 的觀念代表著，墮落的人將會被復興，就好像回到伊甸園一樣，不再有罪、病痛或死亡。因此，彌賽亞也就要「擔當我們的傷痛」（譯註：和合本作「憂患」），就如以賽亞書五十三 4 所說的一樣。

常有人誤以爲病痛是罪的後果。我們甚至於有時候要求神治癒我們所有的病痛，而如果不幸的苦主沒有被我們的禱告所醫治，我們就開始懷疑他與神的關係。但是，傷痛疾病並不是由個人罪惡所造成的後果，而是人墮落的下場！我們被命定會死，並且我們天生就已被這樣判決了。體弱和傷病乃是正常基督徒生活的一部分。即使我們當中那些「自己心

裡歎息，等候得著兒子的名分，乃是我們的身體得贖」的人也是真基督徒。其中特別說他們是：「聖靈初結（的）果子」（羅八 22）。只有在永恆裡面，「這必朽壞的要穿上不朽壞的」（林前十五 54）。如果我們辯解說，我們應該可以掌握生與死，那麼我們就誤解了人類的命運。較好的看法是，我們應時時為今日所享有的健康獻上感謝。

然而，基督到今天還是以大夫的身分，「服事」凡遇見他的。這項事奉佔據他在世上傳道大多數的時間。我們常常無法掌握住他醫治職分的廣度和本質。如果我們把福音書裡面所有的「病歷」都蒐集在一起，我們會發現到，耶穌使瞎眼的復明有七例，趕鬼有九例，使聾啞的言語有八例，同時治癒了一位麻瘋病人，並且醫治了十五種其他不同的病痛。這些個案先後在所有福音書裡面，總計共提過三次之多。此外，耶穌起死復活的有拿因寡婦的兒子（路七 11~17），拉撒路（約十一 1~57）和睚魯的女兒（太九 18~26；可五 21~43；路八 40~56）。

這些耶穌所治癒的「病歷」多數是宿疾。那位在西羅亞池旁的盲人打出生就是瞎眼（約九 1~38）。有一位婦人已經有十八年無法挺直腰幹（路十三 10~17），而那位在畢士大池邊的男子已經等待痊癒三十八年了（約五 1~47）。許多個案的記載都很詳細。有時候他們之所以被記載下來，只是因為耶穌在安息日同樣對受苦的人感到憐憫。新約聖經裡對奇蹟醫治的敘述是如此的周延和詳細，因此它們的真實性是不可否認的。猶太人從未否認耶穌和他的門徒行過奇蹟。

因此，我們是可以「同時作為現實主義者，且又相信奇蹟」。

## 生來瞎眼的得復明

約翰福音第九章通篇所說的是一個生來瞎眼的人。其中的要角是那位失明的人、他的雙親、一個法利賽人調查庭，以及耶穌。場景是聖殿的入口和下市區西羅亞池。時間是住棚節之後的安息日，百姓還穿著節慶服。雖然安息日禁止乞討，同時也禁止處理財務，但有一個盲人坐在殿門邊，他通常的位子上。或許他最乞求的是別人對他的同情，因為整個城市都已經認識他多年了。

當耶穌和門徒打這人身邊走過的時候，他們問他一個無止盡的問題，就是這種苦難的原因何在：「拉比，這人生來是瞎眼的，是誰犯了罪，是這人呢？是他父母呢？」耶穌的回答出乎人的意料之外：「也不是這人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上顯出神的作為來。」

疾病是偉大的公平之士，也是啓示之士。疾病使得我們了解健康是神的恩賜。有時候苦主反而能夠教導其餘的人，生命裡的寶貴功課。亞蘭文裡稱呼盲人為 *sagi nahôr*，意思是「被大大啓示的」（*greatly illuminated*）。公認為是古典史詩「伊里亞德」和「奧德賽」（*The Iliad and Odyssey*）作者的荷馬（*Homer*），就是一位盲人。

然而，耶穌來是要做父的工，因此他說：「我在世上的時候，是世上的光。」然後他吐唾液在地上，並且用口水和

泥，抹在那人的眼睛上，並且說：「你往西羅亞池子裡去洗。」這個名字的字面意思是「奉差遣」。雖有障礙，那人照著耶穌的吩咐做了。他摸索著走下池邊的陡梯，洗淨過後，回來就眼明了。

現在鄰人和正統派的論者聚集過來。有人說：「是同一個人。」又有些人說：「不是，只是看起來像他。」他自己堅持說：「我就是那人。」當人問他是如何眼明的，他回答說，是那位他們稱為耶穌的和了些泥，塗在他眼睛上，並且吩咐他到西羅亞池去。

但是，耶穌所用的方法有些與拉比的規矩相左。在安息日治病已經夠糟了，但是當耶穌和泥抹在那人的眼睛上，更是進一步的觸犯了那些規矩。這類的塗抹是安息日所禁止的三十九種工作之一。其他列在禁止之列的有：騎馬、游泳、跳舞、耕兩道溝或縫兩道線，甚至訂婚，因為這會牽扯到處理錢財或禮物。每一種禁令之下還有六或三十九條「附帶條款」。於是，安息日規矩的總數就會達到  $39 \times 39 = 1521$  項。直到今日，正統猶太人還會檢查是否有人穿著皮底鞋進入猶太會堂，這樣才能確保不會有鞋釘打出火花來。所有鄰近耶路撒冷的村莊，都被會合成一個共同的安息日區，在裡面不擔憂要計算二千尺或八百八十米的安息日旅途。其實，猶太人已謹慎到，不論是離開他的家或安息日區，都避免行路超過以平均步幅計算二千步的距離。

鄰舍接著問他耶穌的去向，在他無以回答之後，他們把他帶到法利賽人那裡去，他又再述說一次他奇蹟般復明的經

過。法利賽人說，耶穌不可能是來自神那裡的，因為他沒有守安息日。既然那盲人的身分有待查證，於是他的雙親被傳喚上庭，而他們向宗教領袖保證那人是他們生來目盲的兒子。但是當問到他的痊癒時，他們要那人自己解釋。福音書上說：「他父母說這話，是怕猶太人，因為猶太人已經商議定了，若有認耶穌是基督的，要把他趕出會堂。」

趕出會堂對宗教城市耶路撒冷的居民來說，是件驚悚的念頭。猶太法典說到三種程度的懲罰方式。最溫和的形式是 *nezipha*，亦即「斥責」(*rebuke*)，也就是將被控者和會堂隔離一週。若是由公會的主席裁決的話，可以延長至三十天。第二種是 *niddui*，「除名」，這種懲罰是隔離一個月。最嚴重的懲罰是 *herem*，「咒詛」或「禁令」，這種懲罰可以無限期的執行下去。凡接受這種懲處的人，多少會被人認為和死人沒兩樣。即使只是除名，也夠嚇人的了，因為有些咒詛會接踵而至。悔改的人要像是服喪一樣坐在地上，不能夠理髮或修面，甚至不可以洗臉。他不能參加公眾活動，如果他有痲瘋病的話，大家要避開他。僅是輕看文士的權威，就會被視為一項大罪，於是難怪那盲人的雙親不急著要替他們兒子辯護。

接下來，被醫治的那人被傳喚做交叉詢問，但是他不願意在他們的命令下，毀謗耶穌的名譽：「他是個罪人不是，我不知道，有一件事我知道，從前我是眼瞎的，如今能看見了！」當法利賽人執意要他解釋發生在他身上的事，他說：「從創世以來，未曾聽見有人把生來是瞎子的眼睛開了，這

人若不是從神來的，什麼也不能作。」混亂就此爆發開來。他們陷在怒火之中，向他吼叫說：「你全然生在罪孽中，還要教訓我們麼。」然後就把他驅趕出去。

這段故事有一個結語。耶穌聽說公會將他逐了出來。當他再看到那人時，問道：「你信神的兒子麼？」那人回答說：「主阿，誰是神的兒子，叫我信他呢？」耶穌說：「你已經看見他，現在和你說話的就是他。」於是那人說道：「主阿，我信！」並且向耶穌下拜。之後耶穌宣告了一些帶著玄機的話：「我為審判到這世上來，叫不能看見的，可以看見，能看見的，反瞎了眼。」當站在一旁的法利賽人聽到這話，他們問說他們是否也是瞎眼的。耶穌說：「你們若瞎了眼，就沒有罪了，但如今你們說，我們能看見，所以你們的罪還在。」

## 耶穌與麻瘋病人

對耶穌來說，醫治病患會帶來麻煩。耶穌說：「若不看見神蹟奇事，你們總是不信。」「一個邪惡淫亂的世代求看神蹟。」「那沒有看見就信的，有福了。」他仍然憐憫周圍在苦難中的人，當時最悲慘的就是患大痲瘋的，他們的疾病被看作是唯有神能夠收回的天譴。

在我們的舊約部分（亦即《舊約中的彌賽亞》）討論以賽亞書第五十三章時，說到其中是用 *nagûa*，亦即「染病」（stricken with disease），稱呼耶和華受難的僕人。猶太法典裡面有特別的 *Negaim* 一節，詳細的講論要如何處理痲瘋病。



依據前面所提的以賽亞書經節，彌賽亞的亞蘭文名字是 *Hivra* 「痲瘋病患」——他的確坐在「窮人和病患」的旁邊照顧他們，並且認同他們。在知道這個古老的猶太彌賽亞期待後，我們應該不會覺得，耶穌把幫助當時的痲瘋病患視為他的使命，是件奇怪的事情。

利未記十三和十四章裡面，對痲瘋病的診斷，病患的衣服和房舍的消毒，以及對病患的隔離，有很明確的指示。他要獨居在營外，披散著頭髮，並且喊道「不潔淨！不潔淨！」。其實他就等於是一個活死人。

拉比的法律規條裡面，更加添了許多防止感染擴散的條例。痲瘋病人不許接近另一個人到一手臂的距離內；他不能夠和未染病的人站在同一棵樹下面；如果風從痲瘋病患的後方吹過來，那麼就要離開他至少三十米以上；猶太會堂有一個供痲瘋病患使用的隔間，長寬各兩米高一米，禱告的時候，痲瘋病患可以進去裡面，然而條件是：要在所有人都離去後，他才能出來。他不能夠進入有牆圍繞的城鎮，否則會被笞打。有的拉比鼓勵用石頭驅趕痲瘋病患，有些人建議避開那區域。

痲瘋病可分為兩大類，以及十六、三十六或七十二小類。巴比倫的痲瘋病例要比巴勒斯坦少些，有些人認為是因為當地人多吃蔬菜的關係。拉比認為，痲瘋病基本上是驕傲和毀謗的後果，這是根據是民數記十二章所記，米利暗「因摩西娶的古實女子（黑人 *a negro*）就毀謗他」，因此得到這個病。在舊約聖經裡面，是沒有種族差異的。

猶太法典說：「凡有死必由於罪，凡有病痛必由於墮落。」「病痛的痊癒必要罪得赦免」。然而，「治癒麻瘋比使死人復活還難」。如果有人南方看過麻瘋病患拖著殘缺不全的肢體走在路上，或者他們已不過是模糊肉塊的顏面，就不會奇怪人們對這種疾病的恐懼。

耶穌的名聲傳到麻瘋病患區，染病的人從那裡到他面前去，有時甚至成群結隊的去。他對待他們的態度，和他對待感染其他疾病的患者的態度是一樣的。一般來說，人們想要「觸摸」耶穌。父母把小孩帶到耶穌面前，為的是要他「摸」他們（可十13；路十八15）。路加說有十個麻瘋病患遇見耶穌，「遠遠的站著，高聲說：『耶穌，夫子，可憐我們罷！』」（十七11~13）。這正符合當時的規矩。

路加福音五12~14，詳細的描述了一位麻瘋病患。那人「滿身長了大麻瘋」，或許正是麻瘋病的傳染期。他一看到耶穌就俯伏在地，並且央求耶穌說：「主若肯，必能叫我潔淨了。」或許他正為自己的外表感到羞愧，因為麻瘋往往會損壞鼻下垂體膜，並且最終會腐蝕所有鄰近的血肉，但是它不會損害病患的心智功能。

耶穌做了什麼呢？他伸出他的手來摸了他，且說道：「我肯，你潔淨了吧！」那麻瘋病患立刻離開了他。耶穌的「療摸」（healing touch）在運作中！

但是隨後有著意外的詳細敘述。耶穌禁止他向任何人說這件事，反而吩咐他到祭司那裡，把自己現給他們看，並且依據摩西律法獻上乳鴿為祭，「對眾人作證據」。在聖殿裡

面，在婦女院的拱門旁邊，有一間祭司用來檢查痊癒的痲瘋病患和其他皮膚病患者的房間，以便宣告他們得以回到社會。當痊癒的痲瘋病患接到潔淨的證書，要依據習俗把一隻「活鳥放在城外田野裡」（利十四 53），他當然會覺得這就象徵他自己：「自由了，我現在自由了！」耶穌喜愛聖殿，並且渴望聖殿事奉的這些方面，做得既美又善，能夠服事眾人。

## 耶穌，勝過死亡

當耶穌治癒那盲人的時候，他說自己是世上的光；他藉著潔淨痲瘋，證明他是神自己的權柄行事，但是藉著使人復活，他顯示自己就是「復活與生命」。

史家優西比烏說，有一位名叫卡達圖（Quadratus）的人，在二世紀初葉，爲了基督徒「寫了一篇我們信仰的辯護」獻給帝王。優西比烏有一份這本小書，其中對於耶穌所行的奇蹟說道：

但是我們救主工作的果效還是存在著的（它們的確是真實的）；主要的是，那些被治癒的，那些從死裡復活的；他們不只是在被醫治或者復活的當時被人目睹，並且也始終活著；並且不只是當救主還在世上的時候，同時也在他離開之後，他們還活了一段相當長的時間；他們有些人甚至在這個時代還活著。<sup>1</sup>

拉比文學裡面，並沒有特別預期彌賽亞會使死人復活。猶太法典的確說，以利亞「手中握著起死回生的鑰匙。」這些話曾經被運用在彌賽亞身上，而以利亞則是他的先鋒。彌賽亞在詩篇七十二 17 的希伯來名字 *Yinnon*，不時出現在猶太文學裡面，意思是「豐盛」（flourishing），曾被解釋為復活之意。其實，就是因為這個緣故，彌賽亞的起源被視為「在太陽之先」。拉比說：「他的名字為何是 *Yinnon*？就是因為，有一日他會使那些在塵土安息的人，再度有豐盛的生命。」

在一些支離破碎的斷簡裡面，提過彌賽亞會「吞滅」死亡，並且他自己會從死裡復活。我們已經在尋根研究的第一部分說過，米拉示描述墮落之前的世界的說法是，當「還沒有死亡使者」的時候，由於墮落「所有的人都敗壞了」……並且會一直如此到彌賽亞降臨，「當那日那聖者會吞滅死亡，就如經上所記：『他將會吞滅死亡直到永遠』。」（賽二十五 8）

與彌賽亞復活關係最密切的接觸點，就是耶穌所講的約拿的神蹟。其實他在福音書裡面，已經說過許多遍了。當耶穌的聽眾渴望見到奇蹟的時候，他只應許他們約拿的神蹟：

「約拿三日三夜在大魚肚腹中，人子也要這樣三日三夜在地裡頭。」（太十二 38~40）有些在開羅所發現的米

<sup>1</sup> Eusebius IV 3.

拉示草紙斷簡，裡面討論到創世記四十二 18：「在第三天，約瑟對他們說：『這樣做，你們就能存活。……』」米拉示認為這與亞伯拉罕相關，也就是當「第三天」他準備要犧牲以撒時。約拿被提到，是說神「在第三天」工作時，就像「約拿在大魚肚中」直到那日。在那些斷簡隨後的解釋裡說的很明白：「因為復活，所以是『在第三天』，由於『過兩天他必使我們甦醒，第三天他必使我們興起』（何六 2）。」同時也提到，西乃山頒布誡命是在「第三天」。在那些草紙斷簡裡面，最可貴的是，其中將約拿的三天和何西阿（六 2~3）聯繫在一起。何西阿在以下經文說道：「我們務要認識耶和華，竭力追求認識他；他出現確如晨光。」米拉示將這裡的「第三天」，視為救恩的表徵，而何西阿是把第三天和耶和華「確如晨光」的復活，聯繫在一起的。

相信復活顯然是傳統猶太教的一部分。正式的禱告書 *Sidûr*，含有死於一二〇四年的摩西拉比之十三信條。其中最後一項說的是：「我全心的相信，在創造主所喜悅的時刻，死人會復活。」在 *Sidûr* 裡面，再沒有其他任何因為神會使人復活，而讚美他的禱告。然而，在耶穌時代的撒都該人否認復活及永生，同時多數今日的正教拉比，也不確信有來生。他們通常認為復活的生命是某種隱約的存在（shadowy existence），並且他們主要所強調的是今生的祝福。另一方面，新約聖經強調的是，藉著耶穌基督從死裡復活，我們得

到了新生，並且有活潑的盼望（living hope；彼前一3）。

耶穌在這個世界勝過了死亡。路加福音七11~17記載，耶穌在拿撒勒對面的拿因城郊遇到一個喪禮，拿因的意思是「愉悅」（*naim*）。尤其是當春天的萬紫千紅，轉變成夏天的艷麗的時候，就像是穿上了新娘禮服一般：

地上百花開放，斑鳩的聲音在我們境內也聽見了，無花果樹的果子漸漸成熟，葡萄樹開花放香。（雅二12~13）

這件事是否發生於主後二十八年初夏？但是，在那寡母的心頭卻蒙著一層哀愁。她失去了她的獨子，也就是她下半生的保障。東方有句諺語：「家中的眼閤上了」。那婦人的唯一冀望幻滅了。

依照加利利的慣例，行列的第一批是婦女……。有些拉比對此所做的解釋是：「罪是由一位婦人帶到世界來的。」或許，那婦女在護送她兒子到墳墓的路上，所想的是她的疏忽。婦女的哀哭和笛子的悲調，以及鈸與鈴鼓的感聲夾雜在一起。在東方國家，悲慟的表達是一種義務性的習俗。即使在今日，當母親失去她的孩子時，還是會哭的震耳欲聾。畢竟，智者曾經訓誨：「與哀哭的同哀哭！」

但是現在，死亡遇見了生命。當主一眼看到那婦人就心生憐憫，並且說：「不要哭！」然後他摸了那槓。抬棺的人以為他要加入抬棺的行列，以幫助喪禮的進行。但是這位奇

怪的拉比，只是開口說：「少年人，我吩咐你起來！」——而那位死了的人就坐了起來，並且開始說話。接著，福音書以溫柔的口吻說：「耶穌便把他交給他的母親。」但是，人們為恐懼所籠罩。畢竟，彌賽亞的名字之一是 *Morah*，意即「可畏的」（詩七十六 12）。人們讚美神說：「神眷顧了他的百姓。」

耶穌在另一個類似的場合，也就是當他使拉撒路復活時，說的很對：「復活在我，生命也在我。信我的人，雖然死了，也必復活。凡活著信我的人，必永遠不死。」（約十一 25~26）。這也是屬於他彌賽亞的權柄。

## 第六章

### 從耶穌的教導看耶穌

在一篇論文裡，是無法適當的「評估」耶穌的教導和當時的教導間的差異。於是，我們所能做的，就是進一步的研究他的「宣言」，以及他所強調的重點。因為古老的猶太會堂也認為彌賽亞會是一位夫子。以色列的子孫是熟悉聖經的百姓，於是評估彌賽亞的教導的唯一標準，就是聖經。

猶太人通常教導的是，彌賽亞會帶來一份大致上和摩西相同的新妥拉，或者「教導」。因此，耶穌曾經說過：「你們查考聖經，因你們以為內中有永生。給我作見證的就是這經……你們如果信摩西，也必信我，因為他書上有指著我寫的話。」（約五 39、46）

拉比說，這個將要由彌賽亞帶來的「新妥拉」，早就已經在伊甸園裡解釋清楚了。他們認為，神每一天都會立下新的「律法條例」（*halakha*），並且會由彌賽亞啓示給百姓。這不代表神的心意改變了，而是與律法的新基礎相關。這些



「妥拉的根基」( *teamei Torah* ) 會教導百姓辨識和理解事物間的因果關係。智者能啓示「深遠的根源」( *eth ha-Nolad* )，而彌賽亞也能發揮類似的作用。

長久以來，西方世界不停地檢審耶穌的話語：他真的說過這些和那些話？能夠替福音做這種「改進」的人，必須是在心理上和道德上，都能與耶穌不相上下的人。就如一位猶太論者所說，一個「用華麗詞藻塗鴉」的人是不堪此任的。最好是用耶穌教導之精華——「登山寶訓」，對照比較耶穌的教導和當時的教導。

## 登山寶訓：耶穌的「宣言」

馬太和路加所記載的細節，使我們能夠淺嚐耶穌露天講道的滋味，就像是他的「宣傳海報」一樣（太五～七；路六 17～49）。馬太說，當耶穌看到群眾向他聚攏，就「上了一座山」。接著門徒到他跟前，於是他坐下來教訓他們。路加說的是，他站在「一塊平地上」，「同站的有許多門徒，又有許多百姓」跟隨他。兩者的描述都符合在迦百農附近的「福人山」( the Mount of the Blessed )。有一個傳統把登山寶訓的場地，看做是在提庇哩亞( Tiberias ) 西方的 Keren Hattin，「哈亭角」( Horn of Hattin )，此處正是薩拉丁( Saladin ) 於主後一一八七年給十字軍致命一擊的地方。他從對方的上風處放火焚燒滿是乾草的坡地，接著在烈火濃煙的掩護下衝向敵陣。在山脊上有一大片坡地，同樣也符合登山寶訓

的描述。

耶穌的聽眾包括他自己的門徒，以及拉比箴稱為 *am ha-Arets*，「土包子」或「鄉巴佬」的鄉村百姓。耶穌講道的對象並不是宗教界的權貴，而是特別針對這些「農民」。有人認為，這篇「寶訓」其實是幾篇講道的濃縮，但是我們要記得，耶穌經常是從日出到日落不間斷的教導百姓。以猶太基督徒為寫作對象的馬太，主要是把登山寶訓描寫為對律法的闡釋。以外邦信徒為傳道對象的路加，通常所強調的是對鄰舍的愛。馬太記載的九個福，路加只寫了四個就滿足了，並且還在同一段裡加上了耶穌對有財富、飽足，即那些以世界為樂的人和依靠自己名聲的人，所發出的「禍哉」。無論如何，這些教訓都是包含在背景裡面的。

登山寶訓主要是在闡釋誠命及屬靈原則。耶穌把律法師對百姓的要求，和他對門徒的要求一一對比。他來不是「要廢掉律法和先知，……乃是要成全」（太五 17）。這也正是所寄望於彌賽亞的：耶穌啓示出律法的新動力，*tcamei ha-Torah*，也就是對鄰舍所負的一個新的積極的責任，以及一個終生都要追求完美的要求。所要達到的目標就是：「這樣，就可以作你們天父的兒子。」「所以你們要完全，像你們的天父完全一樣。」（太五 45、48）起初聽到這樣的講法會感到不切實際，甚至不合乎人性，就像是猶太人所爭辯的一樣。但是，神絕對的聖潔使我們有一個新的起點：我們整個的靈命要立基於饒恕和恩典。他的弟兄雅各稱之為「那全備使人自由之律法」（雅一 25）。只有當我們的自義被打碎後，我

們才能開始活出基督的樣式，即耶穌在他的「宣言」裡所強調的。

## 八福的背景

芬蘭廣播電台曾經播過一次，由職業演員所唸的登山寶訓。要找一個人把登山寶訓宣告的比那位拿撒勒木匠在加利利天空下所宣告的，更有尊嚴或者更能安慰人心，實在是難上加難。他舉目看著門徒說：

你們貧窮的人有福了，因為神的國是你們的。你們飢餓的人有福了，因為你們將要飽足。你們哀哭的人有福了，因為你們將要喜笑。人為子恨惡你們，拒絕你們，辱罵你們，棄掉你們的名，以為是惡，你們就有福了。當那日你們要歡喜跳躍，因為你們在天上的賞賜是大的……但你們富足的人有禍了，因為你們受過你們的安慰。你們飽足的人有禍了，因為你們將要飢餓。你們喜笑的人有禍了，因為你們將要哀慟哭泣。人都說你們好的時候，你們就有禍了，因為他們的祖宗待假先知也是這樣！

登山寶訓間接的提到西乃山的事情。拉比牽強附會地認為，「西乃」（Sinai）和「仇恨」（*sinah*）同義。神的聖潔在西乃山降臨人間，但是現在百姓所聚集的地方是外邦人的

加利利，於是「摩西第二」，也就是彌賽亞，向他們發話。他就是 *Menaḥem* 「安慰者」；他就是 *Haninah* 「憐憫」。在西乃山的群眾瞥見了他們身為同一百姓的命運：「你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民。」（出十九6）另一方面，耶穌呼召人作他的門徒。

但是，對於在基督裡面的人來說，什麼是「福」？它指的並不是人世間的快樂。在聖經裡面，「有福的」（*blessed*）指的是神的賜福和讚許。「有福的」（*ashrei*）這個字的單數和複數型態都是一樣的，舊約讚美詩裡面，常常重複的一句嘆辭是：「得赦免其過，遮蓋其罪的，這人是有福的。……凡心裡沒有詭詐，這人是有福的。」「靠你有力量……這人便為有福。」「敬畏耶和華……這人便為有福。」（詩三十二1，八十四5，一一二1等）福隱含神的讚許。它幾乎是和「稱義」一樣的。希臘文裡面相對的字是 *makarios*，意思是「喜樂」及「值得慶賀」（*worthy of congratulation*）。在聖經裡面與「福」相對的，不是「不喜樂」而是「被神拒絕」（*rejected by God*）。

於是乎，我們可以對於路加所說的「禍哉」，有進一步的理解。唯獨握有先知權柄的人，才能對百姓發出這種譴責。以賽亞書第五章及馬太福音第二十三章，就有這種極端尖銳的宣告！

那些被耶穌宣告為「有福的」，包括許多階層的人：靈裡饑渴的，那些哀哭的，溫柔的，饑渴慕義的，憐恤人的，清心的，使人和睦的，以及為義受逼迫的人。他們自己並不

是靠自己「值得慶賀」。他們的喜樂在於，神國的祝福是為他們這種人預備的。他們會得到安慰，會繼承地土，會得到飽足，會得到憐恤，會見到神，會被稱為神的兒子，並且天國會是他們的。

重要的是，馬太用了三十次以上的「天國」，卻只說過一次的「神國」。相反的，路加和馬可孕育了「神國」一詞。我們在這裡也看到，馬太沿習猶太人的傳統，盡量避免直呼神的名字。當拉比在提到神的時候，用的是「至高之名」（name of heaven），「敬畏的天」（fear of heaven），「天上的事」（things of heaven）以及「天的工作」（work of heaven）。他們為「天的榮耀」做工，而把他們的生命交託在「天的手裡」（hands of heaven）。所以把天國和神國做過多的區分，並不見得會有多大的幫助。

登山寶訓是要安慰那些謙卑的人。耶穌並沒有詳細的解釋，為什麼神會讚許那些「靈裡饑渴」的人。希伯來文的「貧窮」、「謙虛」及「疲憊」，都是出於同一字根。民數記十二 3 裡面說到，摩西是世上最「謙和」的人，德文的譯本則說摩西是「最疲憊的」。神重視「虛心痛悔因我話而戰兢的人」（賽六十六 2）。「痛悔」（*nekkeh ruah*）的字面意思是在靈裡「壓傷」——現代希伯來文 *nekkeh* 的意思是「無效」（invalid）。以賽亞書五十七 15 進一步應許說，神與「心靈痛悔謙卑的人同居」。在以賽亞書四十二 3 裡面說道：「壓傷的蘆葦，他不折斷，將殘的燈火，他不吹滅。」（參：太十二 20）。在詩篇裡面也有同樣的主題出現：「神

所要的祭，就是憂傷的靈。神阿，憂傷痛悔的心，你必不輕看。」（五十一 17）。「耶和華靠近傷心的人，拯救靈性痛悔的人。」（三十四 18）「靈裡壓傷」（*dak'ei ruah*）在此是用「靈性痛悔」來表達。

有些猶太人抱怨，今日的拉比把宗教理解為，一種靠遵守律法換取價值的工作……並且他們缺少安慰者之甘心樂意的態度。耶穌的確是用話語憐憫那些哀哭的、殘疾的，以及靈裡痛悔的 *Menahem* 「安慰者」。神經常會使我們和所愛的人分離，或者把我們從所熟悉的環境中挪走。這種來自神的「風乾」（*drying out*）確實不好受。就像是運動員在賽前一星期會從事「耐力訓練」一樣，以使得他們更能夠接受韌性的實際考驗，所以我們有時候也會被迫要離棄我們所倚賴的一切。自給自足（*self-sufficiency*）是和主裡的生活（*life in God*）不相容的。拉比有時會提到「破碎定律」（*the law of breaking the vessel*）。神把他一切的福份都賜給破碎生命後所餘下的斷瓦殘磚。信心不應該是「自決的」（*self-determined*）。信心從頭到尾都是神的恩賜。這些原則都很明顯的寫在登山寶訓裡面。

## 耶穌教導的通性

耶穌所定的靈命標準極高：「你們是世上的鹽」……「你們是世上的光」……「讓你們的光照耀」……「你們的義，若不勝於文士和法利賽人的義，斷不能進天國。」摩西

律法也要求同樣的全然委身；正統派的猶太人總是會在他的門柱上放一個 *mezuzah*，也就是一個小方盒子，裡面放著一紙皮卷，上面寫著申命記六 5：「你要盡心，盡性，盡力愛耶和華你的神……。」

法利賽運動（Pharisaic movement）的主要目標就是要做百姓的榜樣。他們將一輩子都獻身於服事神。

衆人用來稱呼他們的名稱 *perushim*（「離俗分子」），*separated ones* 顯然就是要表達這個意圖。然而，在那個時代，他們的思想的確是非常進步。除了十一奉獻以外，他們還特別把收入的五分之一獻給慈善義工。他們強調說，窮人、孤兒和寡婦的疾苦是不容忽視的，並且應當探望那些患病的，幫助那些新婚的夫婦，以及釋放那些因負債坐牢的。他們相信應該在十一奉獻以外，至少要另外保留百分之三的收入給慈善工作，而在頭一次捐獻的時候，不能夠捐出超過總財產的百分之二十。只有在準備死亡的時候，才會出現捐獻所有財產的問題。此外，在聖殿裡面有一間特別的「靜室」（*quiet room*）是專門用來收集匿名的贈品。伊斯蘭教的奉獻就是由這些習俗衍繹下來的。

耶穌說，除非我們的「義」能超過宗教菁英，否則我們會失敗。所謂「義」（*righteousness*），基本上指的是「正直」（*uprightness*）和「仁愛」（*charitability*）。馬太福音二十三章對法利賽人有極其嚴厲的斥責。第二十三節裡，耶穌界定律法的基要是「公義，憐憫和信實」——最重要的是正直，對鄰舍存著一份憐憫的態度，以及恆久的可靠。這個定

義使我們不禁想起彌迦書六 8：

世人哪，耶和華已指示你何為善，他向你所要的是什麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行。

實際上，耶穌也接受法利賽人的教義：

凡他們所吩咐你們的，你們都要謹守，遵行。但不要效法他們的行為，因為他們能說不能行。（太二十三 3）

他們的好意並不能夠在現實中落實，因為要保持道德的高標準，必得先要有內心的轉變。耶穌甚至對這一批社會的中堅說到，他們所做的一切事情，目的「都是要叫人看見」。潔淨的禮儀，十一奉獻和勸人歸信，都成了一道供屬靈假象躲藏的煙幕。當然在他們當中，也有不是假冒為善的真誠信徒。

他們同樣也提到憐憫的重要。猶太法典說道：「凡憐憫受造之物的，必得上天的憐憫；凡不憐憫受造之物的，必不得上天的憐憫。」在猶太人的眼裡，基於耶穌教導人的方法，乃至於他所教導的內容，耶穌也被視為法利賽人。

一旦把法利賽人的教義和撒都該祭司的教義加以比較，就能夠很明顯的看出他們主要的錯誤在哪裡。約瑟夫把雙方作了如下的比較：



法利賽人向百姓傳授了許多他們沿襲自祖先，而摩西律法所無的規矩；撒都該人就是因為這樣才排斥他們，並且說我們應該把寫下來的規矩，當做義務來履行，但是不應該遵守沿襲自先祖的傳統；對於這些事情起了巨大的爭執，於是在他們中間就起了歧異……。

約瑟夫也說明，撒都該人相信人的命運是在自己手中，而法利賽人相信人的命運是已經預定了的，因此不能對人有多大的要求。撒都該人排斥復活及永生的教導，他們也不相信有天使或者神蹟。他們更進一步的排斥法利賽人之無條件的道德規範。雖然他們在宗教和政治生活上是很強硬的，但是對於聖經的解釋，他們比法利賽人還要保守。他們避免陷入任何狂熱主義。對他們來說，最重要的就是聖殿裡的宗教儀式應該要零缺點的履行，因此，要一字一句按照妥拉所命令的奉行律法。

另一方面，法利賽人則意圖要藉著他們所做的解釋，來規避律法的嚴格要求，雖然他們在道德上是想要達到無可指摘的地步。當然，耶穌在關係到神旨意的地方，是不會接受人的擺佈和詭計。例如說，藉著向聖殿獻上「各耳板」(*corban*)，以規避奉養年邁雙親的義務。耶穌堅毅的斥責這種事，說道：「這就是你們承受遺傳，廢了神的道。」(路七 8~13) 他也不贊成他們發各種不同誓言的習俗，以便在神面前能夠隨意的約束人。不論有沒有誓言的約束，信徒都應該

守信重然諾。

在主後七十年聖殿被毀後，撒都該支派就絕跡了，而猶太教也就沿著法利賽人的口授傳統（oral tradition），發展為一個真正的「律法宗教」（religion of law）。拉比也就擔負起一個更重要的角色，即作為百姓屬靈領袖。凡是與他們相左或是反對他們的，都被說成是抵擋神的靈，而凡是引用他的拉比所說的話的學生，都被看作是聖靈的器皿。

從人的眼光看來，耶穌所做的要求是達不到的。例如，一個明顯的例子，就是他所說：「駱駝穿過鍼的眼，比財主進神的國還容易呢。」門徒在聽到後，很自然的問道：「這樣誰能得救呢？」（太十九 23~26）有些人解釋說，耶穌所指的是耶路撒冷一道叫做「駱駝門」（Camel gate）的入口。蘭沙（George M. Lamsa）在他的《從亞蘭文看福音書》（*The Gospels from an Aramaic perspective*）裡面寫道，在亞蘭文裡，*gamlā* 這個字兼具「駱駝」、「繩索」，乃至於「木柱」的意思。將一根繩索穿過針眼，似乎是不可能的一件事情，但是猶太學者也用類似的措詞說：人無法說服「一隻大象穿過針眼」。雅歌的米拉示描繪出一幅瑰麗的圖像：

神對以色列說「我兒：為我打開一扇針眼般大小的悔改之窗，我就會打開一道馬車都可以通過的門。」

耶穌喜好打謎語，並且用他「駱駝」的說法來述說神的大能：「在人這是不能的，在神凡事都能。」在耶穌斥責法

利賽人的時候，駱駝再度上場：「你們這瞎眼領路的！蠓蟲你們就濾出來，駱駝你們倒吞下去。」（太二十三 24）

## 身爲誡命講師的耶穌

登山寶訓是一種「教理課程」，耶穌在裡面先提到的是第五和第六誡命（五 21~26、27~32）接著是第二和第八，連帶的也提到一般性的屬靈方針。對這些誡命的闡釋，在他說到要愛自己的敵人時達到高峰。

拉比所慣用的表達方式是，把聖經的字句和智者的字句併列在一起。但是，耶穌用的是一種獨特的方式來比較他自己的教導和當時的教導。在那些教導裡面有 *ego majestatis* 「我」字眼：「你聽到有人說……但是我告訴你」；「我實實在在告訴你」。

在他改寫的第五誡命裡面，耶穌把他的命令延伸到我們的日常生活：

只是我告訴你們，凡向弟兄動怒的，難免受審判。凡罵弟兄是「拉加」的，難免公會的審斷。凡罵弟兄是「魔利」的，難免地獄的火。

猶太法典也有對仇恨的警告：

地獄的權勢能掌握凡被怒氣所勝過的，就如經上所說：

「將你心中的仇恨除掉，並且去除你們當中的邪惡。」  
凡惡都是來自地獄。

罪始於心。有些智者說：「罪惡的思想比罪行本身還糟糕」。因此「身為被迫者要比身為罪魁還好些」。猶太法典非常關心懲罰的嚴重程度。首先要詢問明白的始終是，是有意或是無意犯下罪的。在一段文字裡面曾詳細的討論到，罪犯是否有意襲擊他的鄰舍，並且他是否在心裡打定主意要殺對方。耶穌指出來說，凡罪都冒犯了「天」，不論我們的弟兄是否對我們懷恨在心，我們都應該主動求和（太五 23）。

在耶穌的時代，*raca*（正式的拼法是 *reikah*）「沒有腦筋的笨頭」（*empty-headed fool*）這個字使用的非常頻繁，以至於在希臘文新約裡面，寫的也是未經翻譯過的形式。它在希伯來文和亞蘭文裡的基本意思是「空洞」（*empty*）。我們不應該藐視鄰舍身為人的尊嚴。希伯來動詞「咒詛」（*lekallel*）的字根是 *kal*，或做「輕」（*light*；*in weight*）。羞辱一個人，實際上就等於是在咒詛他。沒有任何人是「腦袋空空」，並且毫無價值。

母語是亞蘭文的蘭沙說，*reikah* 是從 *rok* 衍繹來的，*rok* 在希伯來文和亞蘭文的意思都是「吐」（*to spit*）。在東方，表達對一個人的輕蔑的最惡劣方式，就是向他吐口水……就好像耶穌在夜裡受審時，所遭遇的一樣。耶穌說，更糟的是稱呼一個人「笨蛋」。這是一種對猶太人和阿拉伯人常見的侮辱。爭執一定要趁早解決。智者說，他們會醞釀出一種聖

靈不喜悅的氣氛。猶太人有一個和出埃及記十九章相關的貼切比喻。他們形容了以色列人是多麼「合一」的圍繞著西乃山紮營。神對他們說：「看哪！是給我的兒子們律法的時候了，因為他們是一心一意的。」這種合一的心充滿著五旬節時的教會，經上寫著：「那許多信的人，都是一心一意的。」（徒四 32）

在耶穌闡釋第六誡命的時候，耶穌同意舊約聖經以及當時夫子教導的重點。但是他依然比猶太學究還要不妥協，因為他無法同意在當時的婚姻關係中，妻子被嚴厲看待的方式。正統派的男人就和現在一樣，在他們外袍的衣襟上有紅藍色的縫子，為的是要提醒他們神的律法，以使得他們不會追逐眼目的情慾而賣身（民十五 38~39）。米拉示甚至強調，「凡用眼睛犯淫亂的同樣也是姦夫」。回教徒也說「窺看的罪」。

拉比認同耶穌在道德和婚姻忠實上所持有的堅定立場。馬太福音十九章說到法利賽人來到耶穌那裡，用問題來「試探」他。「人無論什麼緣故，都可以休妻麼？」為了是要使離婚更容易，法利賽人動過一些手腳。如果妻子說丈夫的壞話，燒焦菜，在街上公然紡紗，或者在公眾場所和陌生男子說話，甚至她丈夫找到「另一個更美麗的女人」，他都可以寫一紙離婚書。然而，有些中世紀婚姻方針說：「男人不要存著和妻子離婚的心結婚；但是他如果在事前就聲明清楚，他和她只結婚一段時間，那麼就得以這樣行。」馬太福音裡面，法利賽人所謂的「無論什麼緣故」一詞，正和我們所知

新約時代的用語相符。

只有男人可以主動起草離婚書。女方只有在少數情況下，例如，她丈夫染上麻瘋病等，才可要求離婚。離婚書可以寫在皮卷、紙草、角、奴隸的手，甚至橄欖葉面上。裡面必須要有男女雙方的姓名，他們所居住的行政區，男方要求離婚的原因，以及兩位甚至於可以是撒瑪利亞人的證人。此外，在文中要說明女方可以再婚。

耶穌說摩西所以讓男方離婚是因為他們的心硬，「但起初並不是這樣。」神創造天地時，是按男女造「人」，而婚姻的目的就是為此：「神所配合的，人不可分開。」耶穌認為，只有犯姦淫或者是被另一方所遺棄，才是合法的離婚理由。

馬太福音十九 9 的結尾解釋說，如果有一個人和另一個因為犯姦淫而離婚或被遺棄的人結婚，那麼他也同樣犯了姦淫罪。那麼，耶穌是不贊成合法離婚的人再婚……雖然依據當時的離婚條款，被遺棄的以及不忠的受害人是可以再婚的。馬可福音十 10 進一步的強調說：「凡休妻另娶的，就是犯姦淫，辜負他的妻子。」瑪拉基書二 15~16 針對和「幼年時所娶的妻」離婚有這樣的說法：「耶和華豈不是使他們為一嗎？他們的肉體和靈魂都是他的……耶和華說：『我恨惡離婚』。」即使耶穌赦免那些犯姦淫之人的罪，但是在認定他們依然犯了罪咎的立場上，他絲毫紋風不動。

第六和第八誡命的主旨常和真實生活有密不可分的關係。不可「妄稱」神的名，而這樣做會輕蔑神的名，同時也

不可用毀謗或者發誓的方式，做不利於鄰舍的「假見證」。猶太法典裡面有一段章節，特別提到發誓和「發願」(voluntary vows)。耶穌教導說，我們決不應該發假誓，而應該讓我們說的話正直忠實，「是就說是，不是就說不是。」猶太法典進一步引用阿巴業拉比(Rabbi Abbaye)的話說：「不要讓口裡說的和心裡想的是兩回事。」但是在實際上，百姓還是以聖殿或者他們自己的頭髮發誓……。現在的人習慣說：「用你的命擔保」，無疑較安全多了！

拉比一共把誓言分為三種：假誓、虛妄的誓言和反覆的誓言(*shebu'ath bittui*)。對於最後一種誓言，有道是：

如果有人發了一個反覆的誓言，但是又反悔他起的誓，並且認為若是遵守誓言的話就會有苦吃，那麼要是在發誓後，他或者改變心意，或者情況改觀而使得他後悔了，就要讓他和一位智者或者三位平常人(希伯來文是「蠢材」)商量，如果在周遭沒有學者可以使他脫困。那麼，他就可以不做發誓要作的事情，或者去做發誓不做的事情。這就叫做廢止誓言(*rescindment of a vow*)。律法書上並沒有寫到這件事，摩西是依據口授的傳統教導的。

我們可以從中看出，拉比知道有些口傳律法並沒有寫在律法書裡面。這使人想到在發誓時可能會發生的一種情形，那就是我們無法確定，在過渡期間被誓言所約束的人的「心

意」是否改變了。更甚的是，要在鄰里間找出三個蠢材絕非難事。

## 耶穌教導要愛鄰舍

在我們的人際關係上，常常會遵守所謂的「互動原則」（law of mutual interaction）：我為鄰舍，鄰舍為我；要彼此對等的相愛。在猶太人的眼中，律法所要求的不過就是這樣。耶穌在登山寶訓裡面也說到這一點：

你們聽見有話說，以眼還眼，以牙還牙，只是我告訴你們，不要與惡人作對。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打。有人想要告你，要拿你的裡衣，連外衣也由他拿去。有人強逼你走一里路，你就同他走二里。……你們聽見有話說：「當愛你的鄰舍，恨你的仇敵。」只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。這樣，就可以作你們天父的兒子……所以你們要完全，像你們的天父完全一樣。

路加在他所記載的登山寶訓裡面，兩次強調要愛自己的敵人：

只是我告訴你們這聽道的人，你們的仇敵要愛他，恨你們的要待他好。咒詛你們的要為他祝福，凌辱你們的要



為他禱告……你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人……你們倒要愛仇敵，也要善待他們……你們必作至高者的兒子。（路六 27~35）

許多論者聲稱，耶穌不可能說出恨敵人的話來，因為在新約聖經或猶太文學裡面都沒有這種命令。但是，死海古卷中的《門徒手冊》（*The Manual of Disciples*）卻告誡昆蘭的成員，要「愛神所揀選的，恨神所厭棄的」，並且要「恨惡所有的黑暗之子」。（I 4, 10）現在的人認為耶穌所說的，正是當時的愛色尼派。

縱雖如此，愛自己的敵人依然是舊約的命令之一。在出埃及記二十三 4~5 有：

若遇見你仇敵的牛或驢失迷了路，總要牽回來交給他。  
若看見恨你人的驢壓臥在重馱之下，不可走開，務要和驢主一同抬開重馱。

而箴言二十五 21~22 則教導說：

你的仇敵，若餓了就給他飯吃，若渴了就給他水喝，因為你這樣行，就是把炭火堆在他的頭上……。

「炭火」似乎是東方的優良習俗，把裝在容器裡的炭火遞給客人，他會把它放在頭頂上帶回家，用友人給他的溫暖

點燃自家的爐灶。

耶穌所顯示對敵人的愛，進一步證明他的確是「大衛之子」。撒母耳記下十九 6 說到，大衛的軍頭約押責備他的主人說：「你卻愛那恨你的人！」必須承認的是，在舊約裡面，愛自己的敵人只零星的出現過幾次。

舊約中愛自己鄰舍的觀念，是建立在利未記十九章重複了兩次的命令上：「要愛人如己」（18 和 34 節）。耶穌把這個看做是積極的挑戰：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」（路六 31；太七 12）有些現代譯本想要用「善待」（as much as）取代「待」（as），但是聖經裡面並沒有提到要衡量愛的厚薄，只是說到要有正確的動機。

猶太法典裡面有兩則關於解釋這個命令的故事。有一個外邦人首先到立場嚴謹的薛麥拉比（R. Shammai）那裡請益，問道：

「你有多少妥拉？」薛麥拉比答道：「兩個，一個是口傳的，另一個是寫下來的。」外邦人說：「我相信寫下來的妥拉，而不相信口傳的妥拉。接受我歸信，但是不要教導我口傳的妥拉。」薛麥在斥責他後，請他出門。他又到希列拉比那裡，希列接受他的歸信，並且開始教導他妥拉。另一個陌生人到薛麥那裡去，問道：「趁我在這裡的時候，接受我的歸信，並且教導我所有的妥拉。」薛麥用建築的竿趕他走了，因為他原來是一個建商……這個外人來到希列那裡，希列接受他的歸信，並

且對他說：「凡是你所厭惡的事情，不要做在你鄰舍的身上；這就是妥拉的全貌。其餘的部分只是在註解它罷了。走吧，並且要以它為你的指引！」

比耶穌稍早的希列，因為他和善可親，所以有「謙和」的美名。

耶路撒冷他爾根也說到，「不要將你所厭惡的事，做在鄰舍身上」，而「十二使徒遺訓」(*Didache*)裡寫到：「己所不欲，勿施於人。」(I, 2) 這個在第二世紀初成書，並且為教會史家優西比烏所知悉，教導洗禮的小冊說到一個在現代很重要的問題：「不要殺害胎兒，也不要在他出生後殺害他」(II 2)

拉比解釋律法的眼光，一般是放在神對我們所做的最低要求上面，這就是為什麼愛自己的鄰舍是從負面「你不可！」來看的。耶穌教導的是積極無保留的態度：要，愛，給，借，祈禱，憐恤！耶穌也許知道上面希列所說的那番話，因為他命令的結語是：「所以無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理」(太七 12)。

身為彌賽亞，耶穌也在妥拉的基要 *teqamer Torah* 中，增添了一股新力量。約翰福音裡面有兩處經節，將鄰舍之愛提升到更高的境界。十三 34 說：「我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛，我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛。」而十五 12 說：「你們要彼此相愛，像我愛你們一樣，這就是

我的命令。」這條彼此相愛的命令並不全然是新的，但是效法耶穌這句話，卻在裡面注入一股新力量：「就像耶穌愛你們」！愛不是要成就自己，乃是要造就他人。愛不是要找尋和自己門當戶對的，乃是要提升他人與自己相等。耶穌將自己的生命當做贖價而實踐了愛的誠命。

## 耶穌對禁食和禱告的教導

依據登山寶訓所言，我們的屬靈生命應該要很自然的成長，而不需外在的表現。禁食、奉獻和禱告很輕易的就會流於表面化，所顯現出來的不過是個人績效而已。耶穌說：「你們要小心，不可將『你的義』（譯註：與和合本略異）行在人的面前，故意叫他們看見」……「如果你們彼此互相讚美，那怎麼還能相信呢？」

拉比也常常責備假冒為善。阿巴拉比（R. Jeremiah Bar Abba；主後 250~290）明白的說：「有四種人不能見神的面（*the Shekhinah*）：說褻瀆話的、假冒為善的、說謊的，以及毀謗人的。」以利亞撒拉比（Rabbi Eleazar）說：「在暗中行義的要大於摩西。」另一方面也提醒說：「凡將奉獻公開捐給窮人的只會自取其辱。」每個基督徒都有跌入東施效顰和「做表面工夫」的危險。年輕時在一次弟兄聚會中，我們花了一個多小時討論「到底法利賽人在哪裡」，一個傑出的會友站起來說：「法利賽人就在我們左右。就在我們心裡面！」那些字眼在我年輕的心裡留下了難以磨滅的印象。

聖經裡的禁食在本質上就是善的。大衛王「為孩子」的疾病感到哀慟，祈求神的時候就曾禁食（撒下十二 16）。病患的友人和家室有時候也會禁食（詩三十五 13）。為了教會的景況也有此需要（詩六十九 9~10；但九 3）。戰爭、旱災，以及飢荒的災害，都會使人禁食。猶太人在贖罪日及紀念聖殿被毀的那日會強制禁食。法利賽人自願每週禁食兩天。依據傳統的說法，因為摩西是在週五之日（現在的星期四）上西乃山，而在週二之日（星期一）下山，所以這兩天是選擇性的禁食天。十二使徒遺訓記載說，早期教會是在星期三和星期五禁食。

希伯來文「禁食」是 *tsom*，意思是與食物隔離，或者 *ta'anith* 「自苦」（self-affliction）。禁食的時候，通常會喝點水。猶太人從不在安息日禁食，因為那是神賜給他們慶祝的日子。禁食使人對善惡更加敏感。耶穌在曠野受試探就是一例。然而，禁食和神的話語及禱告並行的時候，是有其祝福的。耶穌甚至說有一種頑強的疾病「非用禱告和禁食，不能趕他出來」（可九 29）。

耶穌在登山寶訓裡面也教導了禱告的原則。禱告就是在私下和神交通：

你禱告的時候，要進你的內屋，關上門，禱告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然報答你。你們禱告，不可像外邦人，用許多重複話。他們以為話多了必蒙垂聽。你們不可效法他們，因為你們沒有祈求以先，你們所需

用的，你們的父早已知道了……你們祈求，就給你們。尋找，就尋見。叩門，就給你們開門。因為凡祈求的，就得著。尋找的，就尋見。叩門的，就給他開門。（太六 6~8，七 7~8）

耶穌自己就有深邃的禱告生活。他總是「在清晨」起床，顯然大約是在四點到五點左右，然後到山上禱告。接著，在一天的結束，他再次退隱獨處。他是以禱告作為他公開傳道的起始和結尾。在他彌賽亞的職分上，他繼續在父神的右邊替我們祈求（羅八 34；來七 25）。

猶太人傳統上會強調說，禱告要「專注」（*bekavanah*）。這個說法的來由是「方向」（*kivun*）。在禱告的時候，我們是把整個心思都導向到與神相遇。正統派的猶太人在私下是做「默聲禱告」（*silent prayer*）。公開大聲的禱告，只行在十個以上男人聚會（*minyan*）的場合。這個數目是基於當神定意要毀滅所多瑪時，亞伯拉罕禱告說：「假若在那裡見有十個呢？」（創十八 22~32）？耶穌設立了一個新的、不限於男性參與的 *minyan*，他說的是：「因為無論在那裡，有兩三個人奉我的名聚會，那裡有我在他們中間。」（太十八 20）

## 主禱文 的 猶太 背景

路加福音十一章起頭告訴我們，主禱文是應門徒之請所

起草的。門徒對耶穌說：「求主教導我們禱告，像約翰教導他的門徒。」於是，*Pater noster*（拉丁文：我們在天的父）於焉降生，這篇禱詞可說是耶穌留給信徒最珍貴的遺訓。我們必須承認的是，在猶太祈禱文學裡面，的確有兩段分別與之平行的禱文，但是依然能夠形成一個完整無與倫比的禱告。

前斯德哥爾摩大拉比克藍曾經先後在兩篇文章中，討論過這篇禱文的猶太背景。照克藍所說的是：「其中有彌賽亞的意味……猶太人熱心中的所有希望和期待，都凝聚在這篇禱詞當中。」它的確合乎通行於耶穌當時的禱詞形式。那時的禱詞一定要包含七個祈求。另一方面，它的結構要有三部分。禱告要以讚美神為起始，亦即 *Shevah*，其後所接的是個人的請求，亦即 *tephillah*；最後是以感謝結束，亦即 *hodayah*。克藍把這篇禱文解析如下：

### *Shevah*

1. 我們在天的父，願人都尊你的名為聖。
2. 願你的國降臨。
3. 願你的旨意行在地上，如同行在天上。

### *Tephillah*

4. 我們日用的飲食，今日賜給我們。
5. 免我們的債，如同我們免了人的債。
6. 不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡。

### *Hodayah*

7. 因為國度、權柄、榮耀，全是你的，直到永遠。阿們。

克藍說，在耶穌時代的禱告，總是一定要以複數的形式祈禱。個人的禱告也是要如此做，而這或許是耶穌為什麼會說「賜給我們」的原因。祈禱者是將自己的需要，和會眾以及國家的需要視為一體。禱告不只是為個人而已。這是非常重要的！拉比文學把「我們的父」和「我的父」分別開來。四世紀左右的阿巴業拉比說，個人應該始終要和會眾視為一體，並且背誦「神哪，我們的主，願你帶領我們走在平安裡……」。中世紀的 RaSHI 也堅持的認為，在簡短的禱告裡，特別應該要用複數。在米拉示裡面，出現過一次「我們在天的父……」這種形式的祈求，而「你在天的父……」（Thy Father, which is in heaven）也出現過一次。西篤禱告書（Sidur prayer book）所用的形式是「我們的父」（Our Father），以及「我們的父和王」（Our Father, our King）。但是對神的祝福始終是以個人的形式出現。無怪乎亞倫對以色列的祝福是單數的：「願耶和華賜福給你，保護你……。」（民六 24~26）

依據克藍的意思，耶穌所教導的禱告間接的提到復活：

有一個古訓說到：「至聖者，願你的名被高舉，將會使死者在這個世界升起，以使得他的名得尊榮。因此，所有的人當祈求說：『願人都尊你的名為聖，願你的國降



臨』，因為復活會像是這些禱告的應驗一樣接踵而至……。」我們在這裡所看到的是一個彌賽亞的禱告，在那個時代，只有耶穌才能如此禱告。這是我們得自耶穌最親密的事物。他的渴望和憧憬在其中化為永恆，並且那使得這禱告應驗的靈，已然在眾人心中行了神蹟。

西篤禱告書中遍佈的亞蘭文部分，和主禱文的 *shevah* 部分相似：

願他依己意所造的整個世界都尊他的名為貴為聖。願他的國在你這一生，在你的時代，在以色列全族的時代速速的降臨；願你們都說，阿們。

會衆對拉比所背誦的禱文，回應道：「願他的聖名得福，直到永永遠遠，阿們。」

在討論克藍所說的復活的同時，另外值得一提的是，「米拉示之印記」（Seal of the Midrash）也就是坦虎拉比（R. Tanhuma）對創世記十二 1：「你要離開本地……地上萬族都要因你得福」所作的解釋：

「我必賜福給你」的意思是，「我會用我的榮耀祝福你，並且會使你的名尊大，所以你的名在地上將為大，並且得福」。這究竟是什麼意思呢？意思是你會先得福，然後我會得福：首先，我們宣布的是「亞伯拉罕的

盾牌」(the shield of Abraham)，然後是「死人的復活」。

這裡所說的乃是拉比解經的原則之一，即要以神給亞伯拉罕的應許為始，而歸結於復活。這句話和每週的 *shaharith* 禱告有一個接觸點，其中說到：

願神亞伯拉罕的盾牌得福：耶和華啊，你的能力存到永久，你使死者復生並且力足拯救。你以恩典充滿生者，因著你的大憐憫興起死者，賜能力給踉蹌的，醫治患病的，釋放被囚的，並且使臥在地裡的信心堅定……你是那下入地底的主，使人甦活又使得救恩滿溢。

順便一提的是，*Yalqut Shimoni* 說，亞伯拉罕的祝福就是「拯救的話語」(language of redemption)，並且暗指的是以色列未來的救贖。無怪乎克藍教授在主禱文裡面，能夠看到彌賽亞，以及一些強調復活的字眼。

主禱文裡面，有一處的意義和出處曾經受到質疑。即其中向神祈求說不要「使我們遇見試探」，但是要「救我們脫離凶惡」。這些話係出自現今還在使用的西篤禱告書中的一則禱告。正統派的猶太人在一清早就禱告說：

不要使我們跌入罪、冒犯或者邪惡當中；不要使我們遇見試探或者羞辱。不要讓罪的脾性掌管我們……但要使

我們具有善的脾性。

在主禱文裡面，耶穌主要關注的是，門徒要使得赦免成爲每日的糧，並且和一切的惡隔離開來。約翰福音十七章耶穌所做大祭司般的禱告，也明白的說到這一點：「我不求你叫他們離開世界，只求你保守他們脫離那惡者。」

主禱文所反映的，正和耶穌在登山寶訓中所講的孩童般的無憂特質（childlike carefree quality）相同。其中說道：「不要爲明天憂慮」……「不要爲生命憂慮」……「何必爲衣裳憂慮呢？」（太六 25、28、30）現在，他的門徒要學習問說：「我們日用的飲食，今日賜給我們。」昨日的愧疚和明日的憂慮可以放在一旁，因爲凡屬神的都活在當下的今天。也許這個「今日福音」（one day gospel）對某位生意人特別清晰，使得他把詩篇一一八 24 掛在辦公室的牆上：「這是耶和華所定的日子，我們在其中要高興歡喜。」

## 鼓勵和勸勉

登山寶訓的結尾，向我們透露的是耶穌教導中，最具代表性的特質：

他教訓他們，正像有權柄的人，不像他們的文士。（太七 29）

我們要記住，從平常人的觀點看來，耶穌只是一位三十歲的拿撒勒木匠。他的權柄不僅顯示在他用先知的命令「賜福」(beatified)百姓，同時也顯示在他所做的勸勉。登山寶訓的後半部暗示我們，他的聽眾在聽到那些話語的時候，心裡有些什麼樣的感受：

不要為自己積攢財寶在地上，地上有蟲子咬，能鏽壞，也有賊挖窟窿來偷。只要積攢財寶在天上，天上沒有蟲子咬，不能鏽壞，也沒有賊挖窟窿來偷。因為你的財寶在那裡，你的心也在那裡……一個人不能事奉兩個主。不是惡這個愛那個，就是重這個輕那個，你們不能又事奉神，又事奉瑪門……你們不要論斷人，免得你們被論斷。因為你們怎樣論斷人，也必怎樣被論斷。你們用什麼量器量給人，也必用什麼量器量給你們。為什麼看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有梁木呢？你自己眼中有梁木，怎能對你弟兄說：「容我去掉你眼中的刺呢？」……你們要進窄門，因為引到滅亡，那門是寬的，路是大的，進去的人也多。引到永生，那門是窄的，路是小的，找著的人也少。你們要防備假先知。他們到你們這裡來，外面披著羊皮，裡面卻是殘暴的狼，憑著他們的果子，就可以認出他們來。荊棘上豈能摘葡萄呢？蒺藜裡豈能摘無花果呢？這樣，凡好樹都結好果子，惟獨壞樹結壞果子。好樹不能結壞果子，壞樹不能結好果子。凡不結好果子的樹，就砍下來，丟在火裡。

所以憑著他們的果子，就可以認出他們來……凡稱呼我「主阿，主阿」的人，不能都進天國。惟獨遵行我天父旨意的人，才能進去。

我們可以從這段勸勉話語的表現方式，看出一些西方神學界所忽略的東西，亦即一種米拉示裡常見的修辭手法。在這些例子裡面，我們可以看到先出現的是問題，然後是它的反面，緊接著是論證的基礎。正統猶太教授列能（Myron Bialik Lerner）在他以路得記米拉示與米拉示文學表現手法為研究主題的博士論文中，提到過幾次耶穌的話語。他在「好樹」的譬喻中，看出有一種倒轉結構（invertible structure）：

- A. 這樣凡好樹
- A. 都結好果子
- B. 惟獨壞樹
- B. 結壞果子
- A. 好樹
- B. 不能結壞果子
- B. 壞樹
- A. 不能結好果子

列能同時也提到耶穌所舉服事兩位主人的例子，並且引用米拉示對約伯記三 19 所做的解釋說，在陰間「小的與大的」都一樣，並且「奴隸得以從主人手下獲得自由」。米拉示說：

「『奴隸得以從主人手下得自由』：這個人，在他一生中服事過兩個主人；他是創造主和他本性的奴僕。

A. 當他遵行創造主的旨意時

B. 他的本性就會沮喪，

B. 但是當他隨本性而行的時候，

A. 他就使得他的創造主感到苦惱。」

列能教授以馬太福音為基礎，將路得記米拉示定在較早的年代，因為兩者的表現型態都是一樣的。對於登山寶訓的八福和禍哉，他說道：

顯然，福音書的講道手法反映出，一種在第一世紀及其後曾出現的早期修辭風格。同樣的風格也出現在較早的路得記米拉示裡面，顯示這也是 Tannaite 時期的講道範型。

我們所做的觀察引起了一個敏感的問題。新約解經在過去五十年都是由布特曼的理論所掌控，他主張，福音書是在聖殿被毀後才集結成書的，並且它們所反映的是「教會所相信的事」（what the Church believed），也就是所謂 *kerygma*，亦即由教會信仰所產生出的「講章」（preaching），而不純粹是歷史上的耶穌的教導。於是神學家的任務，就是要剝除它們神話般的倒鉤。用傅賽教授的話說，這種「反神話」的果效，就在於「[使福音書]和一切歷史分

離開來」( *Entrealisierung* )，並且使得它們和它們的真實背景相脫節。

但是，布特曼還是有一些概念，認為福音書的形式確實是和米拉示的風格相類似，並且就此認為，應該要表彰它們所具有的講道水準。但是米拉示所做的，乃要是把觀念想法盡量忠實的記載下來。現在，我們既然有較佳的方式，將新約信息和它的猶太根源加以比較，並且福音書的集結顯然能夠被定位在較早的年代，於是要了解耶穌的最可靠方法，依然是要信賴他所說的話。

耶穌所說窄門的寓言，是另一個合乎猶太思路的寓言。猶太法典在描述永刑和永死的時候說：「我們面前有兩條路；一條通往樂園，而另一條通往地獄」。阿祈巴拉比的大弟子，亦即二世紀的麥爾拉比( *Rabbi Meir* )對於論斷鄰舍說道：「人用什麼量器量給人，也會用同樣的量器量給他。」在稍晚些的討論中有言：「凡替友人辯護的，也同樣會被辯護……與我同站的有多堅定，在審判之日，神也會同樣堅定的與他同站。」耶穌的聽眾很清楚他說的是什麼。

在猶太法典裡面，也有和樑與刺相類似的比喻。受教於與耶穌同時代的迦瑪列長老( *Gamaliel* )和撒凱門下的德風拉比( *Rabbi Terphon* )說：「如果有人要你拿掉你眼中的刺，一定要用下面的話回他：『拿掉你自己眼中的樑！』」一百年後，有一位約拿單註解路得記第一節經文「當士師秉政的時候……」說：「這個世代論斷它的士師；但是如果有人對你說：『拿掉你眼中的刺』，就要對他說：『拿掉你自

己眼中的樑！』」

耶穌在說我們不能「又事奉神，又事奉瑪門」，因為我們只能愛其中之一的時候，他所隱射的也許是一件衆所周知的事情。在申命記六 5 有道：「你要盡心，盡性，盡力」愛神的命令。猶太會堂正式承認的 Onqelos 他爾根，對此的解釋是：「盡你的心、你的魂和你的財物，愛主你的神。」約拿單他爾根把這節經文的結尾讀成：「以及你所有的瑪門」。這兩種古老的讀法，都想要把愛導向實際的方向。被視為登山寶訓的延續之路加福音十二章說：「求……那永不朽壞的」，以及「賊不能近的，天上用不盡的財寶」。提到無止盡的憂慮的威脅時說：「生命不在於財富的多寡」。在試圖理解登山寶訓的背景的時候，我們的確需要好好檢查一下，路加福音裡面這兩個譬喻所說的是什麼。

登山寶訓最後一段所講的，顯然是實際生活和順服，耶穌說要「聽和行」他的話語。在希伯來文裡面，「聽」有兩種意義。如果在它前面加上 *eth-*，使得它成為受格，意思就是「我們聽到什麼」。另一方面，如果在它後面跟著的是指地點 (*inessive*) 的 *be-* (意思是「在」(*in*))，那麼「聽」(*hearing*) 就變成「傾聽」(*hearkening*) 亦即我們「順服」(*obey*) 那話語。耶穌所訴求的始終是我們的「內心」，並且希望我們聽到的話語會產生實際的效用。彼得在公會中，見證聖靈的工作時，說：

我們為這事作見證，神賜給順從之人的聖靈，也為這事



作見證。

猶太法典裡面有一個比喻，和耶穌所說在砂石或岩石上建房子的寓言很相似：

一個精深地鑽研妥拉和做了許多善事的人，使人想到那個把房子建在岩石上，但是卻用泥土為材料蓋房子的人。然而，鑽研妥拉卻毫無善行的人，可以比做哪樣的人呢？他就像是把石房子蓋在砂土地上的人。即使一條小溪也會立即把房子給毀了。

這個源於二世紀初的故事，足以透露基督教的影響，因為這個故事的作者亞布拉比（Elisha Ben Abuya），最後終於歸信了基督教。芬蘭的民俗故事也有類似的情節：「世上有許多愚人：他們把房子建在冰上，並且問村民說這能持久嗎？」

雖然耶穌的確帶著權柄教導人，但是他用的依然是文士尋常用的語言。然而，我們不可忘記，基督徒一切的善行都是出於對耶穌的愛，而不是為了其他原因。他在馬太福音二十五 35~46，運用米拉示中獨特的形式說道：

因為我餓了，你們給我吃……因為我餓了，你們不給我吃……主阿，我們什麼時候見你餓了，或渴了，這些事你們既不作在我這弟兄中一個最小的身上，就是不作在

我身上了！

就是這種米拉示的交互對仗，使得福音書如此鏗鏘有力、堅毅不移。

## 先有雞還是先有蛋？

在本質上，耶穌的教導會引起一個典型的問題：到底是先有雞還是先有蛋？耶穌是從當時學者那裡學得妥拉的，還是反過來？一般來說，西方人的思路就像是收集郵票一樣，資料愈老也就愈可靠。猶太教的想法則認為，對傳統的解釋是不停的在發展的，並且較新的拉比學派對妥拉所作的解釋更有價值。

把耶穌的話語和猶太法典的話語加以比較，馬上就可以知道，拉比文學裡面和福音書平行的章句，大多是在耶穌之後數百年才問世，因此耶穌是不可能取材自它們的。進一步說，猶太會堂竭力想要避免作出任何和彌賽亞相關的解釋。其中的一個例子就是，約拿單他爾根之所以被封殺，就是因為它的彌賽亞氣息特別濃厚。猶太法典說道，當約拿單開始解釋先知的時候，有一個「聲音之女」（*Bath Qol*, daughter of a voice），或作天上的聲音說：「夠了！因為它們透露的是彌賽亞的末世（*qets ha-Mashiah*）」。猶太會堂所存的偏見，更可以從他們把 MIMRA——與希臘文 *logos*（在他爾根裡出現過六百次以上，並且在許多拉比文學裡面，用以指稱

彌賽亞)對應的字——完全從猶太法典裡面審查刪除掉這件事上窺見一斑。當著名的阿祈巴拉比認為，但以理書七9裡面，在亙古常在者前面的複數「寶座」(thrones)，指的是「一把給神，而另一把是給彌賽亞」時，被猶西拉比指責為支持猶太基督徒的觀念。猶太法典同樣也敘述了迦瑪列的友人，以利亞撒拉比在晚年被指控為猶太基督徒，並且被逐出會堂獨居在哩底亞的家中。

被逐出猶太會堂最嚴厲的方式是 *herem*，對於被逐者的家人來說，他實際上幾乎等於是死了一樣。因此，我們就不會訝異，對猶太基督徒來說，最嚴重的處罰之一，就是所謂 *meshummad* 「除名」(the annihilated)，這始終是那些耶穌信徒的下場。阿祈巴拉比下令說：「凡閱讀非正典書籍的，於來生無分。」指的就是猶太基督教文學 (*Minim*)。拉比更進一步規定說，不可從火場中救出 *Minim* 書籍；「願它們和它們的記憶一起被焚。」同時，也不能從「灰燼或者水中」搶救它們。藉著這種嚴苛的手段，猶太會堂的確有效的防止基督信仰進入猶太教，但是就如某些論者所說，令人訝異的是，猶太法典卻不能採取同樣強硬的手段，對抗巴比倫的偶像崇拜所流傳過來的迷信和習俗。

然而，在拉比認為合宜之處，它們卻能毫不猶疑的取法基督信仰。猶太籍的法國思想家和東方學家理南 (Ernest Renan) 在他的《耶穌生平》(*Life of Jesus*) 一書中說道，在猶太法典裡有許多所謂猶太拉比的格言，原本其實是出自耶穌的。其中有許多都被明顯的修改過，例如西雪拉比 (R. She-

shet；約主後 285 年）所說：「即使一個人含慾的望一眼婦人的小指頭，他就與她犯了姦淫」而拉巴（Rabba；約主後 320~363 年）則說：「人常道：『如果有人向你要一匹驢，要連鞍子也一起給他。』」

我們不得不承認，耶穌和拉比的說話及問話風格，有很多相似之處。許多拉比的言詞中都透露出，猶太基督教會對猶太會堂有很顯著的影響——怎麼可能是相反的呢？猶太法典裡這些和福音書平行的章句，只不過是浩瀚海床上幾顆罕見的珍珠，就如已經討論過的，它們的確是少之又少。有鑑於此，我們一定要承認耶穌的教導既非取材自當時的觀念，亦非僅僅是教會信仰的表達，而是他自己所獨創的。

## 耶穌所說比喻的先後次序

新約聖經裡面最棘手的問題之一，就是整理出每件事情的場合和次序。這使得對比喻和講道的研究和理解都很困難。當我們依照時間先後整理耶穌的教導和比喻時，不僅要注意到每卷福音書的特性，並且要兼顧它們各自的目的。

馬可福音對於耶穌的言行有最清晰的解釋。二世紀初的帕皮亞（Papias）說：

馬可確實是彼得的解釋者，他很清晰的記載了他所想得到的主的言行舉止，但是並沒有按照時序編排……他的眼中只有一個目的：就是不要忽略他所聽到的任何事

情，也不要寫下任何虛假的東西。

另一方面，馬太福音裡面有一系列耶穌的比喻和講道。路加的作品顯示出，他在聖地跋山涉水，採訪收集到一批那位加利利的利未人所遺漏的教導和比喻。也許馬太不像有外邦背景的路加，那樣重視耶穌在比利亞的傳道。但是，我們可以看出來，約翰嚴格的限制他自己只記述他親眼目睹，又沒有被別人記載過的事件。福音書作者間的分工是非常的清晰和一貫。

把比喻和教導按照時序分類，使得要研讀聖經的個人或者查經班都能受益。同時，也會使得耶穌傳道的廣博，更清晰的呈現出來。

加利利時期	馬太福音	馬可福音	路加福音
1. 兩個債主			七 36~50
2. 撒種的比喻	十三 1~23	四 1~20	八 4~15
3. 種子發苗		四 26~29	
4. 稗子的比喻	十三 24~30 36~43		
5. 芥菜種的比喻	十三 31~32	四 30~32	
6. 發酵的比喻	十三 33		
7. 寶藏的比喻	十三 44		
8. 珍珠的比喻	十三 45~46		
9. 網魚的比喻	十三 47~50		

這些比喻中，有八個是關於天國的比喻。在加利利和比利亞兩時間之間，馬太記載了另一個比喻

#### 10. 無情的僕人 十八 21~35

耶穌在比利亞傳道所講的比喻，是由路加所記載的。現在的焦點主要集中在，要如何和耶穌建立關係，並且接受神的愛。在比利亞的不同階段，使得我們更了解耶穌自己的宣教活動。

比利亞	馬太福音	馬可福音	路加福音
11. 好撒瑪利亞人			十 25~37
12. 無知的財主			十二 16~21
13. 不結果的無花果樹			十三 6~9
14. 婚宴的首位			十四 7~11
15. 筵席的比喻			十四 15~24
16. 門徒的代價			十四 25~35
17. 失落的羊			十五 1~7
18. 失落的錢幣			十五 8~10
19. 浪子的比喻			十五 11~32
20. 精明的管家			十六 1~13
21. 財主與拉撒路			十六 19~31
22. 罪的原因和磨石			十七 1~2

23. 足以拔桑樹的信心	十七 5~6
24. 不配的僕人	十七 7~10
25. 切求的寡婦	十八 1~8
26. 聖殿裡的法利賽人 與稅吏	十八 9~14
27. 葡萄園的工人	二十 1~16
28. 交銀與十僕人和到 遠方的主人	十九 1~28

#### 受難週的比喻

29. 要兩個兒子到 田裡工作的比喻	二十一 28~31
30. 凶惡園戶的比喻	二十一 33~46 十二 1~2 二十 9~19
31. 娶親的筵席	二十二 1~14
32. 十童女的比喻	二十五 1~13
33. 按才幹託銀子 的比喻	二十五 14~30

我們可以看出來，比喻主要分布在馬太和馬可福音裡面。馬太福音記載了三個關於葡萄園的比喻，傳統上認為這是以色列的一個預表（type），以及兩個婚宴的比喻。一般而言，在馬太福音裡面出現的，是關於天國和耶穌再臨的比喻，而在路加福音裡面的是其他的比喻。

## 耶穌講道的時序

就像是耶穌的比喻可以歸類一樣，耶穌的講道也可以分為幾大類，雖然對觀福音——馬太福音、馬可福音和路加福音——最一致的地方是對奇蹟的敘述。我們常常發現，耶穌的言行和講道完美的契合在一起，因此很難把它們分別開來。一般人對耶穌所行神蹟之見證的重視程度，要超過對他個別講道的重視程度。下面的統計可以看出這一點，有十三個奇蹟在三或四卷福音書裡面有記載，有八個奇蹟在兩卷福音書裡面有記載，有六個奇蹟僅見於約翰福音，而有五個奇蹟僅見於路加福音——在馬太福音和馬可福音裡面，沒有單獨僅見的奇蹟記載。約翰福音及路加福音的獨立性，也就可以從耶穌講道的記載中，清楚的得以證明。

### 耶穌早期的傳道

耶路撒冷	馬太福音	馬可福音	路加福音	約翰福音
1. 尼哥底母聽重生				三 1~21
撒瑪利亞				
2. 撒瑪利亞婦人與活水				四 4~26



### 加利利傳道

- |                    |          |         |         |         |
|--------------------|----------|---------|---------|---------|
| 3. 耶穌與父的關係         |          |         |         | 五 17~47 |
| 4. 登山寶訓            | 五~七      |         | 六 17~49 |         |
| 5. 經由子到父           | 十一 25~30 |         |         |         |
| 6. 耶穌是生命的糧         |          |         |         | 六 22~71 |
| 7. 傳統與偽善           | 十五 1~20  | 七 1~23  |         |         |
| 8. 謙卑與饒恕           | 十八       | 九 33~50 | 九 46~50 |         |
| 9. 基督是世上的光         |          |         |         | 八 12~30 |
| 10. 耶穌與亞伯拉罕<br>的子孫 |          |         |         | 八 31~59 |

### 比利亞的時期

- |                         |  |  |            |        |
|-------------------------|--|--|------------|--------|
| 11. 耶穌是好牧人              |  |  |            | 十 1~21 |
| 12. 迫切的禱告               |  |  | 十一 1~13    |        |
| 13. 耶穌的權柄與法利賽人<br>的自相矛盾 |  |  | 十一 14~54   |        |
| 14. 信仰的生活：基礎與生活         |  |  | 十二 1~59    |        |
| 15. 神國降臨                |  |  | 十七 20~十八 9 |        |

### 受難週的講道

- |             |           |          |          |      |
|-------------|-----------|----------|----------|------|
| 星期二的教誨      | 馬太福音      | 馬可福音     | 路加福音     | 約翰福音 |
| 16. 斥責法利賽人  | 二十三 1~39  | 十二 38~40 | 二十 45~47 |      |
| 17. 關於末世的教誨 | 二十四~二十五十三 |          | 二十一 5~38 |      |

星期四對門徒的教誨	馬太福音	馬可福音	路加福音	約翰福音
18.耶穌是道路，真理，生命				十四
19.耶穌是真葡萄樹				十五
20.逼迫與聖靈的安慰				十六
21.耶穌為信徒所做的禱告				十七

我們可以再度的看到，約翰福音周延的記錄了十一段其他福音書完全所無的講道。同樣的，路加福音也收集了一些它獨有的，尤其是比利亞時期的講道。所有對觀福音都保存了耶穌對法利賽人的態度，以及他對末世的教導。有人疑惑為什麼約翰對耶穌末世的教導不置一言，然而，這原因是在於他所寫的啓示錄，遠遠補足了在此所缺的。

耶穌常常說一句古老的亞蘭文諺語：*saphra saipha*「文字是把劍」(the letter is a sword)。福音書的編纂者給了教會一把珍貴可靠的利劍。我們真的感到好奇，如果使徒沒有傳給我們福音書，他們所費的心力會有什麼樣的果效？或者說，如果保羅沒有寫下他的書信，那麼他會對教會歷史能有什麼影響？*Saphra saipha*！的確一點也不錯。



## 第七章

# 耶穌受難

福音書的見證幾乎有三分之一，集中在耶穌的受難與死。基督教會每年都有三個月的時間沉思這個主題：首先，在受難週的七個星期裡面，會跟隨耶穌的腳蹤「上耶路撒冷」；之後，在接著從復活節到五旬節的七個星期，則會回顧他的受難。

耶穌的 *via dolorosa*（「苦難之路」），始於「受難宣告」（*passion intimation*），各個對觀福音作者對此的敘述都完全一致。耶穌初次宣告他的受難，是在鄰近黑門山的該撒利亞腓立比（太十六 13~28；可八 27~39；路九 18~27）。馬太首先記載的是耶穌問道：「人說我人子是誰？」彼得接著表白說：「你是基督，是永生神的兒子。」當下耶穌就脫口而出那句非凡的話說：「我要把我的教會建造在這磐石上」——在這信心的基礎上——「陰間的權柄，不能勝過他。」接著是：

從此耶穌才指示門徒，他必須上耶路撒冷去，受長老祭司長文士許多的苦，並且被殺，第三日復活。

當彼得要阻止耶穌的時候，卻被嚴厲的話所飭回：

撒但退我後邊去罷；你是絆我腳的，因為你不體貼神的意思，只體貼人的意思。

耶穌於是指出，作他的門徒所必須走的道路：

若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架，來跟從我。

耶穌所做的第二次受難宣告，是在回加利利的路上（太十七 22~23；可九 30~32；路九 43~45）。他所以提出這個話題的原因是，要門徒在上耶路撒冷的途中，仔細思量這件事。對我們來說，最要緊的是注意在他對將臨的受難所做的九次宣告中，有八次都提到他要在第三天復活這件事。

我們應該牢記但以理書第九章的預言說，彌賽亞會在耶路撒冷被處死，接著整座城市都會被毀。因此，耶穌會用下面的話向希律「致意」，就不是巧合了：

耶穌說，你們去告訴那個狐狸說：「今天明天我趕鬼治

病，第三天我的事就成全了。」……先知在耶路撒冷之外喪命是不能的！耶路撒冷阿！耶路撒冷阿！……我多次願意聚集你的兒女，好像母雞把小雞聚集在翅膀底下，只是你們不願意！看哪，你們的家成為荒場留給你們。（路十三 32~35）

聖經裡面的內存觀念（inner concepts）之間，的確有著不容忽視的橋樑，把這些觀念都串聯在一起。

拉比更進一步附帶的提到說，彌賽亞受難是在尼散月（*Nisan*），也就是逾越節的期間。福音書中透露出節慶將臨的氣氛，然而最終是以怵目驚心的受難收場。有一卷米拉示曾把逾越節的喜慶描繪出來：

有一天，世界的父（列祖）會在尼散月到彌賽亞前面說：「以法蓮」（彌賽亞的通稱之一），我們的真彌賽亞；雖然我們是你的父，但是你比我們大，因為你擔負起我們子孫的罪孽。並且有重刑降在你身上……你為了以色列，成了列國間取笑和褻瀆的對象，並且坐在幽暗愁苦之中……所有這一切你都是為了我們子孫的罪孽而承受的。」

我們在下面就要尾隨這全世界最著名的逾越節慶典。

## 君臨首都

聖週（Holy Week）裡的活動，是和舊約預言及猶太彌賽亞期望密不可分的。的確，福音書裡所呈現的某些觀點，只是驚鴻一瞥而已，但是有相當多的篇幅都是在描寫耶穌進入聖城。每卷福音書都記載了耶穌首次臨城這件事。約翰在耶穌傳道的開端，也記載過耶穌把兌換錢幣的趕出聖殿。我們沒有理由懷疑約翰所寫的這兩件事，也不相信這必然牽連到所謂「合參技巧」（harmonistic acrobatics）。瑪拉基書第三章寫的很明白：「主必忽然進入他的殿。」耶穌所擔任的彌賽亞角色，本來就會使他關心父神的殿。

聖殿的外院已然演變為撒都該祭司的市集。他們在那裡販賣奉獻用的羊、牛，以及雛鴿。兌換錢幣的坐在桌前，把外幣兌換為他們自己的錢幣，上面沒有任何偶像的肖像或者文字。就在聖殿的西南角，有一座希律王所建的巨大賽馬競技場。正統派猶太人對從賽馬場及市集所傳來的噪音，極為不悅。馬可福音記載得較為詳細；耶穌對於聖殿被當成大街非常氣憤，於是他「不許人拿著器具從殿裡經過」。禱告的殿變成了「賊窩」（賽五十六7；耶七11），其中進行的交易，甚至對祭司來說也大開方便之門。

福音書在敘述耶穌進城的時候，同時也提到了聖經預言，而夾雜著喜悅與悲傷之情。耶穌是經過 Bethphage「無花果房」（house of figs）和伯大尼「貧脊之屋」（house of pov-

erty)才進城。顯赫的賢人有殊榮選擇地方上的任何工具代步，他們只需要說：「拉比要用他！」同樣，門徒得到指示，當驢主人詰問他們的時候，要回答說：「主要用牠！」

當耶穌騎著卑微的驢進城的時候，應驗了撒迦利亞書九9所說，那「謙和」的君王「謙謙和和地騎著驢」的預言。拉比經常把這個預言，和創世記四十九章雅各的祝福聯繫在一起。雅各的祝福說一位「萬民都必歸順」的君王，他會「把小驢拴在葡萄樹上」，並且「在葡萄酒中」清洗他們。猶太法典把夢見驢駒和葡萄樹（的異象），與彌賽亞聯繫在一起。

門徒對耶穌進城最珍貴的回憶是，百姓在把外袍和棕櫚葉舖在道路上的同時，所唱的和撒那詩篇。這是和詩篇一一八21~26所說的預言相關。這是彌賽亞「施行拯救的時候」所當唱的詩歌。大節慶時的朝聖者也要唱這詩歌：當「和撒那，主，拯救我們」的歌聲，在城牆上響起的時候，城外也會應答道：「和撒那，主阿，賜我們成功」；而城牆上又一次響起：「奉耶和華名來的，是應當稱頌的……。」然後有輪唱答應：「我們從耶和華的殿中，為你們祝福」。那麼，當彌賽亞來臨時，聖殿應該還依然矗立著。福音書接著敘述孩童們在進入聖所時，繼續唱著「和撒那，歸於大衛的子孫！」

然而，對耶穌來說，這個節慶的行列乃是他受難的序曲：他哭了！並且說道：



巴不得你在這個日子，知道關係你平安的事。無奈這事現在是隱藏的，叫你的眼看不出來……你的仇敵……連一塊石頭也不留在石頭上，因你不知道神眷顧你的時候。

彌迦書和耶利米書都預言：「錫安必被耕種像一塊田，耶路撒冷必變為亂堆……。」（彌三 12；耶二十六 18），這件事在主後七十年耶路撒冷被毀，以及主後一百三十二至三十五年的暴動中，哈德里安（Hadrian）大帝下令剷平聖殿山的時候，就都應驗了。一座異教的廟取代它的地位，而城市也被重新命名為 *Aelia Capitolina* 以紀念當時的統治者哈德里安（Aelius Hadrianus）。

東方的習俗是要在來訪的君王前面，舖設珍毯迎接他進城。街道巷弄在事前要打掃清潔，最華麗的宮殿任由他使用，並且城市的「達官貴人」要親自迎接他。福音書寫說，耶穌「到自己的地方來，自己的人倒不接待他」（約一 11）。他騎著「他的驢」（希伯來文 *îrô*）到「他的城市」（希伯來文也是 *îrô*）。伊慈哈拉比認為，耶利米書十三 17 之所以說神會因為他的百姓「高傲」而「大哭」，是「他們傲慢的後果，所以妥拉會從他們當中挪走，並且賜給外邦列國。」由於聖殿沒有被潔淨，所以耶穌就親自潔淨它。於是，萬王之王就這樣進入了他的首都。

但是，詩篇一一八對他所發的預言必須應驗：現在石匠

已然棄絕了這塊「房角石」，但是「稍後，他會被當作頭塊石舉起，並會被證實就是大衛的寶貴子孫，以及萬物的基礎……這不會驟然成就，而是要經過一番大苦難。」

就這樣指責神選民的剛硬是不對的——神的話語「塞住各人的口，叫普世的人都伏在神的審判之下」，對耶穌時代和當代的文士及法利賽人都一體適用。在救恩計畫裡面，神的「必須」明顯可見，即是在希臘文新約聖經裡面一再出現的 *dei* 「必須」，「必要」：「人子必須受許多的苦！」而現在這條苦難之路 *via dolorosa* 才剛開始。

## 耶穌時代的逾越節

當今的讀者只能勉強的想像，在逾越節、五旬節和住棚節時，聚集在耶路撒冷的群眾到底有多密集。只要還動得了，百姓有義務到聖城，參加那些猶太人稱之為 *shelosheth ha-Regalim* 「徒步」(shank's pony) 的節慶。史家約瑟夫說塞斯提 (Cestius) 要大祭司估計耶路撒冷在逾越節所犧牲的羊有多少數目，為的是要使尼祿王信服，猶太百姓和耶路撒冷對統治者有多重要。結果算得的總數達到二十五萬六千頭，即總人口數要超過兩百五十萬人，因為每隻羊是由十個人來分攤的。那些羊被周圍的村落城鎮分而食之。約瑟夫自己所算得的群眾總數，一次是三百萬人，另有一次則是二百七十萬人。

城市周圍的村落被合併為一個安息日和節慶區域。那些

能夠在城裡面找到居所的人，會將他們所獻的羊的皮和隨身所帶的聖器拿給東主。塞斯提對逾越節獻祭所做的估算不會太過誇大。整座城都塞滿了人。

路加簡短的說，耶穌在聖週時「每日在殿裡教訓人」，並且「眾百姓……要聽他講道」。初期的基督徒特別喜歡在所羅門廊聚集。耶穌時代的撒凱也習慣從早到晚「坐在聖殿的蔭下教訓人」。猶太法典解釋說，他「別無選擇，因為沒有別的地方容得下這麼多人，當然另外一個原因是，他可以享受聖殿的蔭涼。」

耶穌在他最後一個逾越週的教訓和比喻，主要關注的是神的「葡萄園」以色列，對所聽到的信息該負的責任。同時他也責備那些百姓的領袖。他坐在那尊貴、雪白的聖殿對面的橄欖山坡上，詳盡的教導了關於末世和他再臨的訊息（太二十四；可十三；路二十一）。爲了要能夠公開的審判他，法利賽人、撒都該人和希律黨人，想要用他的話套他，但是耶穌拒絕爲了一己之利而與人結黨：他來是要向他的百姓傳達神的命令。

在逾越節最困難答的問題，也許就是由法利賽人——宗教菁英的代表，和希律黨人——政治上既得利益的持有人，爲了陷害他所共同設下的陷阱：「請告訴我們，你的意見如何，納稅給該撒，可以不可以？」耶穌回答說：「假冒爲善的人哪，爲什麼試探我？拿一個上稅的錢給我看。」他們就拿了一個銀錢給他。銀錢上面刻的字是 *Tiberius Caesar Divi* 「神聖的該撒大帝！」然而，耶穌避開不說他們心中已經認

定的唯一答案。他說：「該撒的物當歸給該撒，神的物當歸給神。」（太二十二 15~22；可十二 13~17；路二十 20~25）這裡所用的希臘文是 *apodote*，意即「歸還」（return），把神的「歸」（give back）給神，而把該撒所要的歸給他（帶著帝王肖像的錢幣）。福音書說在這件事之後，「他們沒有一個人能回答一言。從那日以後，也沒有人敢再問他什麼。」以諾書裡面指著彌賽亞所說的話，也都應驗在耶穌身上：「他揭發隱密的事情，並且沒有人能與他抗衡。」（49：1）

然而，尼散月的高潮也就是正式的逾越節筵席（*seder*）即將來臨。一個月之前，所有通往聖地的道路橋樑都已經整修完竣。在筵席前兩週，給祭司的什一會從羊群中分別出來，聖殿的奉獻箱會在眾人面前開封並且倒空，當地的墳墓會用漆刷白，以避免有人會因為摸到墳墓而不潔淨。約翰福音說：「有許多人從鄉下上耶路撒冷去，要在節前潔淨自己。」如果他們在節期中沒有延誤的話，就可以帶著祭司認可過的祭祀羔羊回家，預備吃無酵餅的餐。準確的說，正式的逾越節及逾越節筵席是在尼散月十四日的傍晚，而「無酵餅節」則是在同月的十五日，並且要延續七天，也就是要到二十一日。這兩個節日是如此密切的連在一起，以至於新舊約聖經把它們視同一個節日。約瑟夫很自然的就把逾越節稱為「八日節慶」（the eight-day feast）。

這種對於用語的力求精確，並不是在吹毛求疵。因為若不如此的話，約翰福音會使人覺得，在設立主餐的時候，門

徒並不是真正的在享用逾越節筵席。其實，在當時有兩個重要的祭祀慶典 *ḥagigah*。第一個 *ḥagigah* 祭祀是在尼散月十四日，與當晚的逾越節筵席相關。第二個 *ḥagigah* 可以翻譯為「奉獻節慶」（festive offering），是在十五日舉行的，也就是無酵餅節的第一天。這就是約翰福音十八 28 在說到，正統派的猶太人不願進到衙門裡去，「恐怕染了污穢，不能吃逾越節的筵席」時，所提到的第二個祭典。許多基督教學者依據這節經文計算出，真正的逾越節筵席是在耶穌死的那日。在猶太習俗裡，儀式上的不潔淨（ceremonial uncleanness）只會延續到日落，但是逾越節筵席卻要在傍晚以後才開始。然而，儀式上的不潔淨卻會使他們無法參加尼散月十五日的慶典。約翰所用的希伯來字是 *pascha*，在這裡顯然是指午後的 *ḥagigah* 獻祭儀式。

猶太籍的艾德軒認為，在這裡並不需要用到所謂的「合參技巧」。這位聖殿禮儀的頂尖權威，在上個世紀寫到他對約翰福音裡明顯的矛盾所持的看法時，說道：

我們的主不可能會違反其他猶太人的習俗，在真正的逾越節筵席之前，參加任何其他形式的筵席，因為享用逾越節筵席的唯一時機是在尼散月十四日傍晚。」他接著說：「有人說，當年的公會為了避免安息日會落在節慶第一天之後，於是把逾越節筵席從星期四移到星期五傍晚，所以那年的逾越節羔羊是在星期五吃的，也就是耶穌被釘在十字架的那天，這種說法沒有任何歷史或者猶太傳統根據。」<sup>1</sup>

在希臘原文裡，約翰用的是希伯來文的 *pascha*（十八28），也就是說尼散月十五日是 *ḥagigah*，午後獻祭的儀式。對此我們無法做任何牽強的推論。

*Seder*「秩序」（*order*）這個字，被用來稱呼逾越節筵席。依據猶太法典，應該「要在傍晚之後，午夜之前」參加這個筵席。新約裡所說的晚餐和現在的 *seder*，顯然有很多相似之處。預備筵席的人要注意五件事：他要準備舉行筵席的場地，選擇至少十個人參加筵席，把羔羊帶到聖殿宰殺，然後把它帶到筵席場地，用石榴叉把它從口到尾貫穿，並且把分叉處架在肩部然後放在火上烤。

聖殿裡的祭司是以三十為單位烤羊，因為三乘十被看做是完美和神聖的數字。現代以色列的撒瑪利亞支派，還是用傳統的方式預備逾越節的羔羊。宰羊時，不可使羊發出任何哀吟聲，否則祭祀就被認為無效。自從聖殿被毀之後，猶太人就不再獻帶血的祭物，因為他們不再有「分別為聖的祭司或聖殿了」，而他們的早禱也不斷的提醒他們這一點。然而，正統派猶太人還是在贖罪日，象徵性的獻祭一隻公雞。他們將雞舉在頭上轉，使雞血灑在他們周圍，同時也背誦禱告書裡一再出現的詞句：「願這個因我的緣故，取代我並作為我的救贖；願這公雞進入死蔭，而我卻步入長壽、美好的一生，並有平安。」某些知名的賢人反對這個好像是從巴比倫祭典傳來的習俗。

<sup>1</sup> A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus II*, pp. 481-2.

猶太家庭也有他們自己的準備工作要完成。這些工作在十三日的傍晚，即次日正式開始，落在婦女的身上。她們手中持著蠟燭，逐一的檢查每個碗櫃和屋角，看看是否有酵粉的蹤影。保羅也說：「把舊酵除掉」（林前五 7；出十二 15）。這是一個和摩西律法及西番雅書一 12 相關的習俗：

那時，我必用燈巡查耶路撒冷。我必懲罰那些如酒在渣滓上澄清的。（亦參耶四十八 11）

酵象徵罪和苦毒。家裡面連染料、文士用的膠水，根據以利亞撒拉比的說法，甚至連婦女的化妝品也不可留。尼散月十四日要禁食等候晚餐。婦女用苦艾、樹葉，和一種用堅果、杏仁及葡萄乾等，混合成的 *haroseth* 醬準備晚餐。這醬汁要濃得足以讓他們想起埃及的灰泥。餐桌上也要有一碟用來沾食物的鹽水或醋，為的是紀念他們做奴隸時所流的眼淚。

尼散月十四日當天，*hagigah* 獻祭要比平日提早兩小時，也就是大約十二點半，好讓百姓有時間預備逾越節的羔羊。福音書說，彼得和約翰的責任是預備場地及逾越節的羔羊。耶穌告訴他們說，他們會在城裡遇到一個拿著水罐的人，這是罕見的景象，因為打水通常是婦女的责任。情形似乎是，耶穌不願意讓他們太早知道要在哪裡用逾越節的筵席，以免在慶典的中間攪擾他們。那人顯然帶領他們到馬可的母親馬利的樓上，那裡後來也就成為早期教會的聚會場地（可二十

二 7~13；徒十二 12）。

考古學在最近幾年的發現，使得我們對於這個樓房的位置有了新的看法。天主教學者庇思拿（Bargil Pixner）寫過一篇詳細討論，位於錫安山上「廣闊的愛色尼營區」（*extensive Essene' quarters*）的文章（*Das Heilige Land, Heft 2/3, Sept. 1981*），他在裡面提到說，約瑟夫和斐羅（猶太哲學家）估計，在耶穌時代的法利賽人大約有六千人，而愛色尼派則有大約四千人。當昆蘭在主前三十七年被毀的時候，希律王暫時准許這個沙漠的弟兄會，有居住在錫安山西面的權利。考古發掘曾挖出一大片有圍牆的區域，裡面有為數眾多的潔淨室及客房。那個拿水罐的男人，極可能是這些僧侶之一，而他所打的乃是最要緊的「活水」，亦即來自西羅亞池供潔淨儀式用的泉水。有論者以為，耶穌和門徒是在一間愛色尼派的客房用逾越節晚餐的，並且所遵循的是愛色尼的節期月曆，這樣的話就會使得事情提早兩天，也就是星期二。但是，這很難想像一個虔誠如他的猶太人，會在謹慎的遵守了所有聖殿的規矩之餘，卻唯獨規避尼散月十四日這天。另一方面，那些愛色尼區域的客房，在真正的 *seder* 傍晚是開放的。那麼，使徒行傳二 41 所說有三千人受洗，就有可能是在那些區域進行的，後來那地方有很長一段時間都是早期教會聚集之地。

我們救主的公開傳道始於迦拿變酒的奇蹟。他自己就是那真葡萄樹。現在他在臨別的傍晚和同伴們用餐時，他要求葡萄樹的果子作為新約的晚餐。



## 主餐——一頓彌賽亞的晚餐

聖週的星期四晚上夜幕低垂。大約九點左右，一群在樓上的沉默群眾聚集在他們夫子的周圍。就像往常的逾越節一樣，滿月照著大地，那蒼白的光影一路跟隨著漫漫長夜所發生的事件——彌賽亞的告別晚餐於焉開始。那群人順著舖在地板上的布圍成一個圓圈，用左臂靠在地上而將雙腿朝向圓圈的外面。一開始，耶穌做了一個簡短的禱告：

願你得福，啊主、我們的神，你造了葡萄樹上的果。那賜我們生命，並且保守我們，又使我們存留至今的，我們讚美你。

路加又敘述了耶穌對這個傳統的開場白所添加的詞句：

我很願意在受害以先，和你們喫這逾越節的筵席。我告訴你們，我不再喫這筵席，直到我成就在神的國裡。  
(路二十二 15~16)

這個對永恆的期待，為門徒增添了一股嚴肅的氣氛。

依據傳統的 *seder* 規矩，也就是 *haggada*，在飲過這一輪之後，有一個要團體的領袖洗手的習俗。約翰將之一一記載，他敘述了耶穌接過來遞給他的毛巾，在門徒驚異之餘，

開始洗他們的腳。在東歐的正統派猶太人到今日，還有要家中年輕的侍女以同樣舉止表達愛意的習俗。耶穌視自己為僕役。彼得不願因被夫子服事而感到羞恥，而耶穌對他意義深遠的說：「我若不洗你，你就與我無分了。」於是乎教導了彼得，「凡為大的必服事人。」

接著，就是用苦艾和苦蕒沾鹽水吃，為的是紀念以色列在埃及的日子。耶穌在祝福之後，依照習俗會拿起三個層層相疊的餅當中的一個，並將它從中擘成兩半。在今天，那餅被稱為 *aphikoman*，這是希臘文 *aphikneomai* 的衍生字，意思是「來」或者「到達」。猶太基督徒指出，這三個餅使人想起神的三一性。有一半的 *aphikoman* 餅會被收藏起來，就像是彌賽亞會被藏在地裡，直到他興起的那日……並且有一日會在他的榮耀中「到來」。即使那些習俗和我們在此所描述的不盡相同，耶穌也一定會在擘餅時，照傳統的方式祝福：

這是我們先祖在沙漠中所吃的餅。凡飢餓的都可以來吃；凡困乏的都可以來慶祝逾越節。

現今則加添有如下的字眼：「今年在這裡，明年在以色列；現在我們是奴僕，明年就得享自由。」

逾越節筵席從古代就和彌賽亞期待緊密的相連在一起。即使是今天的 Haggad，也會提起二世紀初葉以拉撒（Elazar Ben Azaryan）的話語：

我們「一生」都要記住從埃及出來的歷史；「我們有生之日」的意思就是那些日子；我們一生中的日日夜夜；而我們的「賢人」說：「『我們有生之日』指的是這個世界，『我們的一生』則是指彌賽亞的日子。」

接著參加晚宴的人會飲用第二杯酒。猶太法典堅持說，即便最貧窮的人，也要在逾越節筵席上擺上全部四杯酒。如果他們負擔不了，那麼他們就該賣掉或者典當他們的衣物。酒一定要是紅的，一分酒配兩分水。我們知道早期教會的主餐都遵守這個傳統。例如詩篇一一六中「救恩的杯」，也顯示有同樣的命令，這杯代表著向主所許下的神聖心志。此時，家中最年輕的一員會問道：「*Mah nishtanah?*」「今晚和其他的夜晚有什麼不一樣？」這就會引起家中的成員一陣興奮的討論，接著就會朗誦詩篇。

這時候正式的晚餐也開始進行。*harosethe* 醬和其他的藥草也被放置在餅堆當中。這種餅似乎就是耶穌浸過醬遞給猶大的餅「sop」，猶大也好像就在飲下一杯酒，即「福杯」前離席了。保羅在哥林多前書十 16 問道：「我們所祝福的杯，豈不是同領基督的血麼？我們所擘開的餅，豈不是同領基督的身體麼？」的時候，所指的就是這個第三杯酒。

在飲過福杯後，彌賽亞的觀念又再一次上場，房門被打開來，好讓彌賽亞的先鋒——以利亞，能夠進到房裡來。主耶穌在設立聖餐時所講的話，也許就是在這個時候說的。馬

太福音說：

他們吃的時候，耶穌拿起餅來，祝福，就擘開，遞給門徒，說：「你們拿著吃；這是我的身體。」又拿起杯來……說：「這是我立約的血……我告訴你們，從今以後，我不再喝這葡萄汁，直到我在我父的國裡，同你們喝新的那日子。」

這裡面有三個重點：基督的身體、他的血，以及對永恆的仰望。路加福音說，這個逾越節的晚餐會「成就在神的國裡」（二十二 16）時，所強調的是第三點，並且耶穌不會「再喝這葡萄汁，直等神的國來到」（比較太二十六 26~29；路二十二 14~20 及林前十一 23~26）。

基督徒在領聖餐的時候，最好捫心自問：*Mah nishtanah?*——「聖餐和其他的餐有什麼不同？」保羅的確說過，我們在領杯和餅之前，應該「省察自己」，「因為人吃喝，若不分辨是主的身體，就是吃喝自己的罪了。」（林前十一 28~29）就在我們眼前的「身體」、「血」以及對永恆的仰望，到底代表什麼意義？

保羅在提到要除去舊的酵時，他說：「我們逾越節的羔羊基督，已經被殺獻祭了。」（林前五 7）。古賢人用「逾越節的身體」（the Passover body；*guphoh shel pesah*）稱呼逾越節羔羊。耶穌的確是「神的羔羊，除去世人的罪孽。」同時我們也要記住希伯來文 *gūph* 「身體」，所代表的是事物

的本質或者「存有」(being)，也就是它的實質(substance)，並且這個字也被用於稱呼逾越節的「要素」(ingredients) 或者「成分」(elements)。

「血」這個字同樣也有它獨特的背景。新約中(主)餐的基礎在於舊約。出埃及記二十四 8~11 說，百姓能夠藉著灑血得以潔淨，「這是立約的血，是耶和華按這一切話與你們立約的憑據。」接著，在立約的晚餐上，「他們觀看神，他們又喫又喝。」撒迦利亞書第九章，在描述了騎著驢來的外邦人錫安王後，接著說：「我因與你立約的血，將你中間被擄而囚的人，從無水的坑中釋放出來。」彼得說，我們不是用金或銀贖回的，「乃是憑著基督的寶血，如同無瑕疵無玷污的羔羊之血。」(彼前一 18~19)。亞蘭文裡面有一則諺語是這樣說的：*dammim tartei mashma*「血有雙重意義」，那就是「血」和「代價」。因之，血乃是足以拯救我們血罪(our sins of blood)的贖款。

在古米拉示裡面有許多觀點，能使我們對聖餐產生新見解。同樣，拉比對舊約的闡釋，以及猶太禱告文學裡面，也有許多隱藏的線索，對主餐背景的解釋能有極大的幫助。

我在研究屬於較古的米拉示之路得記米拉示的時候，找到了最大的發現。我注意到，在我的芬蘭文聖經裡面，路得記二 14 就有聖餐的「要素」：其中說道，波阿斯邀請大衛的祖母路得，「你到這裡來吃餅，將餅蘸在醋裡」！於是，我複印了一份米拉示，並且仔細的研讀它，直到我讀到一段對話說，這節經文在六方面和受難的彌賽亞相關。其中不斷的

說道，外邦人出身的路得「離（神）國很近」。有四次說那「餅」就是「王室的餅」（the bread of royalty）。四次說道，凡「在這個世界」享用「彌賽亞餐會的，必再來世享用它。」三次重複說道，「醋」所指的就是受難。有的拉比「在靈裡說」，「醋就是『他為我們的過犯受害』其中之一項」。其餘的記述也是同樣驚人。我們在這裡看到了，過去的救主摩西和外來的救主彌賽亞的比較，以及說道「未來的救主會被顯示、會歸回，並且會向他們再度隱藏起來。」同樣，他也將會「降下嗎哪給他們」。接著，有兩次的討論說道，彌賽亞王就像是「來自別地的子孫」。在這些討論裡面，我們也瞥見那以賽亞書九7（希伯來文聖經九6）中奧秘的「封閉式」（closed men）：

他的政權與平安必加增無窮……（*le-Marbeh ha-Misrah*）

第一個‘m’，實際上是所謂的「封閉式」或「結尾」形式的mem，並且這種形式只應該使用於字尾。因此，這節經文所指的應該是希西家，也就是預言中的孩子與和平的君。然而，對話的結尾又說到「耶和華的靈必住在他身上」（賽十一2）。神想要使希西家做「彌賽亞」，但是這件事卻延遲了，「因此mem也就被封閉了。」左拉傳統（*Zohar tradition*）認為這裡所暗示的是，以賽亞所預言的彌賽亞會出生自一個「封閉的子宮」。

猶太傳統對彌賽亞期望，所做既詳細又統合之描述，無出於此。這裡是從永恆的觀點看彌賽亞晚餐的「要素」——餅和醋。因此，外來的拯救者，亦即彌賽亞，會降嗎哪給他的百姓，而那醋所指的就是他會「因我們的過犯受傷」。他就是「從別地而出的子」。在他降臨之後，「他會再度隱藏起來」，直到彌賽亞晚餐在「來世」被享用的時候。所有這些都是出自較古的拉比傳統。

在看到這些討論的時候，使我們想到主耶穌特別強調，當「到我成就在神的國裡」的時候，會「再」享用立約的餐會。進一步說，彌賽亞會「被隱藏」，使我們聯想到約翰福音所說：

「等不多時，你們就不得見我，再等不多時，你們還要見我」……「還有不多的時候，世人不再看見我。你們卻看見我，因為我活著，你們也活著」……「我去還要到你們這裡來。」（約十六 16，十四 19、28）

拉比文學裡面，第二處提到彌賽亞晚餐的地方，是和詩篇二十二 26 相關，其中說道：「貧窮的會得飲食並飽足」。猶太較最著名的註釋家 RaSHI 說，這節經文指的是「釋放的時候，也就是彌賽亞的日子。」

第三處值得注意的地方，是在 *Shemoth Rabbah* 米拉示裡，依然是從永恆的觀點討論餅與酒的地方。這卷米拉示闡揚詩篇二十三牧者詩篇時，說：

「在敵人的面前你為我預備筵席」所說的就是嗎哪。

「你用油膏了我的頭」說的是免於憂慮；「使我的福杯滿溢」說的是春天；因此，他會為那要來的（也就是彌賽亞）預備筵席，並且他們會在伊甸園吃喝。

拉比稱死亡的「良善之所」（good department）為「樂園」，換句話說就是伊甸園。

第四個與彌賽亞晚餐相關的地方，就是安息日午後第四餐，通常稱為「彌賽亞的筵席」。這個筵席也被稱為 *melave malkah*，「王后的護衛」（the queen's escort），意思是這樣的晚餐，會使安息日「王后」再度被護衛進入一個新的工作週。第六世紀的著名詩人凱利爾（Elazar Ha-Kalir）所寫的一篇禱告，是以下面的文字起首的，「我心愉悅歡喜」，其中提到彌賽亞的地方有五處。其中之一說道：

應允我的請求並為錫安帶來拯救者。讓枝條、以利亞及彌賽亞王發芽抽枝……就是先知以利亞和彌賽亞王。

在此後有兩個請求，「神阿！餵養我們」，以及「適時賜我所需的肉及每日的糧（餅）！」安息日午後的禱告也提到「彌賽亞的兩日」。我們應該牢記聖餐就是主餐，是神他自己賜給我們的。

使徒行傳裡面所提到的迦瑪列拉比說，在逾越節筵席上



應該要說三件事情：「逾越節、無酵餅及苦艾草」。照 *Haggada* 的記載，他堅持「每一世代都應該把自己視為出埃及的那些人。」在詩歌與朗誦間，有如下的字眼：

我們在埃及為奴，而神用他大能的手帶領我們出來……  
我的先祖是流浪的阿拉姆人……雖然我們全然聰慧，以及滿有知識，熟練妥拉，但是我們依然被命令要傳述從埃及得釋放的典故。

終於在午夜過後飲下第四杯，接著就是 *Hallel* 的結尾，要唱的是詩篇一一五至一一八。這夜是以詩篇一三六結束的，其中反覆說道「他的慈愛永遠長存」二十六次。馬太福音說在逾越節筵席的最後，「他們唱了詩，就出來往橄欖山去」。耶穌在逾越節筵席所扮演的角色已經結束了，而他真正的 *Via Dolorosa* 剛開始。

## 重建耶穌的審判

一九四八年以色列復國後，許多人都到當地要求依據古代司法重建耶穌受審。以色列高等法院法官柯亨（Hayyim Cohen）在一九六八年撰寫了《拿撒勒人耶穌的審判與死亡》（*The Trial and Death of Jesus of Nazareth*）。他在前言裡面說，單單在本世紀初期，就有大約六萬本關於耶穌生平的書籍問世，而約瑟夫也對那位被稱為耶穌的人很感興趣，「如

果視他爲人是合法的話」。柯亨承認克勞斯拿（Joseph Klausner）認爲約瑟夫的引文，除了提到耶穌的神性的部分，其餘都是真實的。約瑟夫寫道，「在我們當中大佬的慫恿下，彼拉多判處他釘十字架。」（《猶太古史》XVIII 3）。

由於他處處透露對基督信仰的反感，柯亨的書的客觀性大打折扣。例如，在論評約瑟夫說耶穌是「基督」的名言之時，他說：

這些章節讀起來像是出自一個莽撞基督徒的手筆……並且我們原來不知道馬太塔虎（Josef Ben Matatyahu）的罪狀之一，還包括了歸信基督教。」

作家賓柯林（Shalom Ben-Chorin）評論柯亨的書有「未表明的護教傾向」。柯亨在他的書裡面說，基督教神學「裝扮的像是客觀科學」，甚至將釘死耶穌的責任算在猶太人的頭上。

耶穌的審判是世上最短也是最長的司法程序：它仍然在我們的心裡進行著。但是，如果我們把它看作是對某個國家的審判，那麼我們就錯了。一個古老的拉丁懺悔是這樣說的：*nostra culpa, nostra maxima culpa*，「我們的過犯，我們的大過犯！」我們每個人一定要在十字架下面，把十字架的信息看做是針對個人的。對別人的控訴都是無益的。

耶路撒冷希伯來大學的傅賽教授，在他的《耶穌》（*Jesus*）一書中指出，耶穌的審判是由耶穌和貴族派撒都該

人的祭司黨間的衝突所引發的後果。據他的觀察，法利賽人和這件事毫無瓜葛。撒都該人的心機是衆所周知的。在盛筵期間，流血和暗殺事件層出不窮。我們在今日沒有權利說，某件事該如何如何，才會符合當時的司法系統。猶太法典在說到判處以石頭砸死的時候，兩次提到說，判決的定奪「並不是由於被告當得這樣的刑罰，乃是順應時勢。」

這種權宜的說法，也可以在該亞法的口中聽到，他說：「獨不想一個人替百姓死，免得通國滅亡，就是你們的益處。」（約十一 50）新約聖經對耶穌受審所做的描述，的確真實的反映了第二聖殿時期的司法程序。

## 在客西馬尼園逮捕耶穌

星期四的慶典一直延續到午夜過後。門徒和耶穌很可能都已吃喝飽足。身為群體的首領耶穌有責任回答許多疑問，並且做了一場冗長的臨別演講，記載於約翰福音十三章的末尾到十七章。他說到聖靈在門徒身上的工作、近在眉睫的逼迫和信徒的內在確據，而以替他自己和門徒所做的禱告為結束。當他們在蒼白月色下，從錫安山走向艾色尼門的時候，想必是十分疲乏了，他們又從後者經過汲淪谷（Kidron valley）走向客西馬尼。耶穌是用下面這些困擾人的話語結束他的講話的：「今夜你們為我的緣故，都要跌倒。因為經上記著說：『我要擊打牧人，羊就分散了！』」當彼得回答說，他絕不會背判他的夫子時，耶穌告訴彼得說，他當晚會否認

他三次。

於是他們來到客西馬尼園。*Gat shmanim* 的意思是「榨油檯」(oil-press)。醫師路加對當晚的事件有較詳細的記錄。出埃及記十二 42 稱逾越節筵席那晚為「謹守之夜」(night of vigil)。「當向耶和華謹守，是以色列衆人世代該謹守的。」

傳統上，神聖的謹守之夜所代表的是強烈的彌賽亞盼望。耶路撒冷他爾根述及「書上值得紀念的四個夜晚」：第一個就是「創世之夜」，第二個是亞伯拉罕的「異象之夜」(創十五 12)，第三個是屠殺埃及人長子之夜，而第四夜則是「彌賽亞王會從羅馬來臨」。拉比在許多著作中都提到，彌賽亞來臨的那夜會是逾越節的夜晚。

耶穌對彼得、雅各和約翰說：「你們坐在這裡，我到那邊去禱告。」他「就憂愁起來，極其難過。」並且對他們說：「我心裡甚是憂傷，幾乎要死。你們在這裡等候，和我一同儆醒。」他向前行了一段路，就俯伏在地禱告(太二十六 36~39)。路加說他離門徒大約一石之遙，並且有一個天使從天顯現加添他力量。「耶穌極其傷痛，禱告更加懇切。汗珠如大血點，滴在地上。」醫界都知道，在極大的生理和心理壓力之下，人的血液真的會從皮膚上滲出來。希伯來書形容耶穌的傷痛說，他「大聲哀哭，流淚禱告懇求」(來五 7)。於是耶穌的心在園裡的榨油檯下被壓碎了。

耶穌禱告了三次，並且他回頭三次都發現他的門徒在熟睡。耶穌在客西馬尼園的禱告，的確是他「大祭司的禱

告」。在猶太人的理解裡，救贖有三個面向：無瑕疵的獻祭、祭司的代求，以及獻祭本身。在贖罪日當天，大祭司進入至聖所為百姓代求。習慣上，他要脫去鞋子以免因為他睡著，而使得為贖罪所獻的祭失效。耶穌的「謹守之夜」乃是屬於他彌賽亞職分之一。客西馬尼園的那夜，是我們對他禱告生活的唯一近觀。

約翰很詳細的敘述了耶穌就逮的經過，但是對他的禱告一無所言。身為最年輕的門徒，他顯然睡的最沉，直到羅馬士兵和祭司的僕役拿著燈籠、火把和武器來的時候，約翰才醒了過來。耶穌向前迎接他們，並問道：「你們找誰？」他們回答說：「拿撒勒人耶穌。」耶穌對他們說：「我就是他！」約翰說猶大也與他們一起前來，但是沒有提到與他親嘴的事。一般來說，門徒在迎接他們拉比的時候，通常會親他們的手。約翰說，當耶穌說「我就是他」的時候，他們退縮並且跌到地上。聖殿守衛很清楚的知道，拉比是不能夠用「我就是他」（ANIHU）這句話的。這也許就是他們在黑夜裡，從斜坡上跌倒的原因。接著，耶穌再度問道他們為誰而來，並且要求他們讓他的門徒平安的離去。但是，彼得發起怒氣，並用刀刺向大祭司的僕役，「削掉他的右耳」。同樣，只有約翰知道那僕役的名字是馬勒古，因為他常常服事撒都該祭司。於是耶穌就逮並被綁起來。

大體上來說，約翰福音只記載了耶穌在地上日子中的二十一天。其中三分之一的篇幅述說他在世的最後一天。其他福音書也同樣的著重救主的受難。我們無法詳述所有的細

節——畢竟，它們都寫在我們的心上。最重要的是，研究事件發生時間的先後順序。

## 耶穌受審的各個階段

學者所討論的議題，包括耶穌是基於宗教或者是政治的原因被判刑的，以及公會（Sanhedrin）當時是否有權力宣判死刑。約翰福音十八 31 寫到猶太人對彼拉多說：「我們沒有殺人的權柄。」可能發生的情形是，當希律的兒子亞基老（Archelaus），也就是猶大最後一位「王」，由於濫權被黜，而羅馬的正式統治開始之後，這項權力就被收回了。在聽到這消息後，拉蒙拉比（Rabbi Rahmon）做了他著名的宣告：「我們糟糕了！猶大的杖被取走了，彌賽亞卻還沒降臨。」

公會似乎無法像過去一樣能夠獨立行使職權，但是對於宗教事務還是有相當的運作空間。柯亨法官認為，猶太人和羅馬人之間有某種默契：公會有權決定宗教罪犯的刑罰，而對羅馬律法的違反則由行政官處理。雖然公會沒有權力處理殺人過犯，但是事實上，公會偶爾也會審理殺人案件。約瑟夫就曾說過，公會在非斯都（Festus）死後，羅馬當局派遣的地方官還沒到任之前，趁機將主耶穌的弟兄雅各判處被石頭砸死。

在犯罪增高的時候，公會被迫非正式的在議堂（*lishkat ha-Gazit*；大理石辦公室）外聚會，以達成決定。在干犯聖殿

的情形下，行政官有時候甚至也會將羅馬公民交付公會審判。

公會也許分為兩大部分。因為法利賽人想要避免任何形式的政治活動，於是一個獨立的政治性公會於焉成立，成員為撒都該祭司，而由大祭司主持。與此平行的是大議堂（the great beth din），由兩位百姓公認的宗教領袖所帶領，專門處理宗教上的特殊問題及家庭事務。這個「律法之家」（house of law）是由法利賽人和文士構成的。如果這種分工，在耶穌的時候就已經存在了，那麼就足以解釋，在說到耶穌受審時，為何沒有特別提到法利賽人。

如果對於這些背景毫無所悉，那麼就很難理解耶穌受審時的不同階段和細節。猶太法典說公會的成員有七十一人。有效決議的法定人數只需要二十三位。傅賽教授指出，耶穌受審的背後是一群撒都該人，他們在凌晨時刻被召集參加一個私人聚會。判處死刑時，必須要有兩次聽證會。所有四福音書都記錄了這些在夜間進行的先期活動。正式的審判必須要在白日進行，而每卷福音書都提到，「早晨」或者「天一亮」整個公會就聚集在議堂（太二十七1；可十五1；路二十二66及約十八28）。

公會發展出一種極有效的質詢方式，也是一套最精確的程序。在圍成半圓形的成員前面，坐著三位書記：一位記錄控方，一位記錄辯方，而第三位則負責記錄對辯方有利及不利的證詞。第三位書記的記錄必須和前面兩位書記的記錄完全吻合；得以避免誤判。在死刑的情況下，證人被迫起誓，

如果所做的是假見證，那麼被控人的血就要算在他，以及他子孫的頭上。這似乎就是馬太福音二十七 25：「他的血歸到我們，和我們的子孫身上！」的根據。在群眾裡有些人曾經在夜裡的聽證會上作過見證。

但是，耶穌的罪名究竟是什麼？而夜間偵訊是否合法？福音書中說，在逾越節晚餐後的晚上有兩個正式的聽證會。約翰說耶穌首先被帶到亞拿，大祭司該亞法的丈人面前（約十八 13~23）。而這時，彼得在大祭司庭院的火旁取暖。猶太傳統說，該亞法的房子和他丈人的房子面對面，並且當中有一個大庭園相連接。亞拿質問耶穌的是關於「他的門徒和他的教訓」。接著，耶穌穿過庭園被轉移到該亞法的家中，而在半路上他看到剛剛賭咒否認他認識耶穌的彼得：「主轉過身來，看彼得……他就出去痛哭。」（路二十二 61~62）這些記述和傳統上大祭司的庭園正好相符。

第二次的盤問是在該亞法的家中。約翰之所以沒有進一步的說明其中曲折，是由於在他之前，別的福音書已經述說過了。馬可提到「有好些人作假見證告他，只是他們的見證，各不相合。」在此之後，仍然「有幾個人站起來，作假見證告他」，所用的把柄是他所說，要在三天內拆毀又重建聖殿這件事；「他們就這樣作見證，也是各不相合」……書記很謹慎的盡了他們的責任。耶穌所說要在三天之內，拆毀又重建聖殿的話，只在約翰福音第二章的結尾提到過，其後在審問的時候，以及在十字架下的辱罵中也出現過。耶穌所說「第三天」那番話的真實性，在此得到證實。同樣，司提



反和保羅後來也被指控褻瀆聖殿（徒六、二十四）。褻瀆聖殿的罪名在當時僅是用猶太律法來量刑，並且最重能判以死刑。

當證人的證詞被指為互相矛盾之後，大祭司選擇了另一項伎倆，那就是起誓。這樣一來，所有的旁觀者就都成了目擊證人。大祭司對耶穌說：「我命令你指著神發誓，告訴我們，你是不是神的兒子基督？」……或者就像是馬可福音十四61所寫的：「你是那當稱頌者的兒子基督不是？」耶穌回答說：「我是 [ANI HU] ……你們必看見人子，坐在那權能者的右邊，駕著天上的雲降臨。」這是當晚耶穌第二次使用被禁止的 ANI HU。

柯亨法官在他的書裡面說，公會在當晚的會議裡面所研議的，「只不過是耶穌信仰上的彌賽亞思想」，並沒有論及他的政治主張：

從信仰的觀點而言，在他的彌賽亞思想裡面，並沒有特別會引起眾怒和震驚的論點。

果真是如此？

猶太法典上說，只有在神「不可說」的名字被說出口的情形下，所謂褻瀆神的罪名才能夠成立。如果有人的確是這樣犯了褻瀆神的罪名（*gidduph*），那麼凡聽到的人都要撕裂他們的衣服。大祭司下了正確的結論，他「撕開衣服說：『他說了僭妄的話！我們何必再用見證人呢？』」（太二十六

65)。在場的每個人都必須從頸部撕開他們的外袍。耶穌被冠上的罪名就是褻瀆神。

現在耶穌被迫體驗宗教威權的怒氣。最難熬的精神生命經歷，就是被「錫安的石頭」(stones of Zion)所磨練。在耶路撒冷的報曉教會(Church of the Crowing Cock)的地窖裡，陳列著在那裡所發現，衡量祭司什一奉獻的砝碼。在牆上有著鎖犯人之鐵鍊的痕跡。在地面上，緊鄰著鞭撻柱，有兩個分別盛水和醋的坑。當耶穌被以誓言定罪之後，所有關於合法適法的爭論都被放在一邊：被監禁的犯人是不能被鞭打的，但是褻瀆神則要立即以大刑伺候。

於是，耶穌被人吐唾液並且被凌虐。他雙眼被矇，遭受拳打並被刁難：「你是先知，告訴我們打你的是誰？」這個從希臘引進的*kolafix*遊戲是孩童的最愛：一方的雙眼被方巾矇住，而另一方則要他猜是誰剛摸了他。有人認為耶穌當晚也曾在地窖裡被鞭撻，然後用水和醋洗他的傷口，然後他從腋下被放到被一個當作地牢用的深坑裡。諷刺的是，判定耶穌褻瀆神的罪名，居然是不相信死人復活及屬靈世界的撒都該人。身為當時的宗教激進派，他們是專門斲傷屬靈事物的行家。

柯亨法官說，依據猶太傳統的習慣，在行刑前，犯人有四十天的時間可以上訴。柯亨推測說，約翰福音十一47~54的描寫，「也許」與此「相關」，雖然他認為這是後人所做的編纂，目的在使事件過程更合乎猶太人的規矩。約翰的確在那章中說過，「從那日起，他們就商議要殺耶穌。」但是

約翰和祭司階層有密切的聯繫，並且他提到兩次逮捕耶穌的陰謀（五 18，七 32）。約翰所提供的訊息，證明它在歷史上是可靠的。當猶大到「大理石議院」歸還出賣耶穌的銀子的時候，似乎他想要為被控的一方平反。他說：「我賣了無辜之人的血，是有罪了。」官吏回答說：「那與我們有什麼相干？你自己承當罷！」（太二十七 3~4）因為耶穌已經被判刑了，這一切都太遲了。

在凌晨時分所作的最後決定，福音書只短短的用了一節經文說明。但是，這個聚會就人數來說，卻更具有代表性——馬太福音說的是，「所有的」民間長老，而馬可福音說的則是，「全公會的人」。猶太法典有言：「死刑案件要由二十三人定讞」。案子就在夜裡的會議中被定奪了。現在剩下來的就只是例行公事罷了，就好像開會老手處理燙手山芋一樣。當然，其中也有一些不贊成判決的人。路加福音二十三 50 提到亞利馬太城的約瑟「是個議士」，並且「為人善良公義；衆人所謀所為，他並沒有附從。」他把耶穌的遺體放在自己的新墳穴裡面。尼哥底母和他的友人撒凱，也許都出席了早晨舉行的正式公會。

## 在羅馬代表面前的耶穌

舊約聖經命令，凡褻瀆神的名字的，「一定要處死，所有的人都要用石頭砸死他。」猶太法典在此設了一個提醒人的條款：

如果被指控確實褻瀆和毀謗的人，但是卻沒有犯說出「神不可說的名字」的罪，那麼只要鞭撻他就夠了。

似乎耶穌在那晚所受的鞭撻是不夠的，於是猶太人轉而求諸羅馬當局。

耶穌先被帶到彼拉多位於安多尼亞（Antonia）的堡壘，他慣常在大節慶的時候，住在那裡。彼拉多通常從該撒利亞帶著六百名軍兵和他一起到耶路撒冷。他在羅馬受訓的時候，四處普遍有反猶太的情緒。現在耶穌落在當權者的手中。

正常的情況下，行政官會先收到正式的狀紙，即 *postulatio*，他也有權力拒收。一旦收下了狀紙，緊接著，他就應該會收到起訴書，其中控方會聲明他不是為了私人恩怨而控告對方。然後會公開向司法單位說明所控的罪狀，被控的一方有權利傳喚自己的證人，並且為自己辯護。由於佔領軍想要把他們的律法，和當地的宗教習俗相融合，所以這些訴訟程序始終沒有在耶路撒冷實行。

彼拉多一開始先詢問他的清晨造訪者以何罪名控告耶穌。他們回答說：「如果他不是罪犯，我們就不會將他解到你面前。」彼拉多力勸他們以自己的法律審判他。他們回答彼拉多說：「我們沒有權利去處決任何一個人。」在約翰的描述之外，路加還記載：「我們發現這人背叛我們的國家。他拒絕納稅給凱撒並聲稱自己是基督，是王。」彼拉多敏感

的察覺到在整個事件的背後，有一些不可告人的動機。馬太寫道：「彼拉多原知道他們是因為忌妒才把他解了來。」

這就是後來一連串不可思議事件的開始。雖然約瑟夫把彼拉多描述為一個粗魯濫權的人，他現在想為自己推卸責任：他一聽說耶穌是加利利人，就把他送到希律那裡。只有路加福音記錄了這件事。希律想要看奇蹟，但是當耶穌一言不發的時候，他就對耶穌施以嘲諷和咒詛。接著希律給他穿上一件「華袍」，並且把他送回給彼拉多（路二十三7~12）。路人皆知希律覬覦他父親的王權，於是他就假戲真做，把他的王袍加在猶太人自己的代表身上。也許隨之還附帶著一個口信，所以路加福音說：「希律和彼拉多在那一天就成了朋友。」

彼拉多另外還做過兩次挽救耶穌的嘗試。第一次他建議用因為「作亂殺人」被捕的巴拉巴替代耶穌。習慣上，在節慶的時候，要釋放一名由眾意選擇的犯人——該釋放哪一人，耶穌或者巴拉巴？巴拉巴贏得了這場吵雜的選戰。接著，彼拉多責打了耶穌，並且把他帶到面朝特羅濱谷（Tyropean Valley）的台階上，好讓大家看到他。彼拉多於是宣布調查的結果：「我帶他出來見你們，叫你們知道我查不出他有什麼罪來。」

但是祭司的差役還在場。他們齊聲的喊著說：「釘他十字架，釘他十字架！」彼拉多暫時把耶穌帶入屋內，繼續審問：「猶太人喊著說：『你若釋放這個人，就不是該撒的朋友。凡以自己為王的，就是背叛該撒了。』」卓越的官員被

冠以 *amicus Caesaris*（「該撒的朋友」）。這項指控使得行政官動搖的如此厲害，以致他坐在鋪華石（*Lithostroto*；希伯來文是 *Gabbatha*）的審判座上，並且在哪裡宣布了他最終的判決。

在安多尼亞堡壘的地窖裡面，在石地上刻著一個骰子遊戲的圖案，旁邊有一個彷彿大衛之星的圖樣。長久以來，大家都不知道它的意義何在，直到在亞歷山大發現了一個相似的圖形。它透露出羅馬人有一個叫做 *Basilica* 的遊戲，輸方會得以享受三天世上的一切享樂，然後就會被處死。當王子輸的時候，就用奴隸替代自己。這個 *Basilica*——諸王的遊戲——足以說明士兵對待耶穌的態度。首先，他們用只有佔領軍才會使用的方式鞭打他，然後他們把他打扮成一個王，就像先前希律所做的一樣。一頂荊棘冕被壓在他的頭上，並且給他穿上希律送的紫袍，然後嘲笑般的向他致敬說：「恭喜猶太人的王阿！」這使人想起拉比對詩篇二十一所作的解釋中說到，彌賽亞王會被一頂黃金冠冕和一件紫袍所裝飾。米拉示說，就這樣「神將他的冠冕加在彌賽亞王的頭上。」

於是在人類歷史上，既是最長又是最短的審判暫時告一段落，然而至今仍然在我們心裡進行著。柯亨法官對處理耶穌在十字架上所說：「父阿，赦免他們。因為他們所作的，他們不曉得」，這個敏感的主題有相當的見地：

這句話至少使我們覺得，猶太人的行為是出於真實的信心，他們所為不是出於被人誤導，就是出於一時的煽動。

總會有些群眾鼓譟著要釘耶穌或者自己同胞十字架。但是當我們承認自己的罪的時候，就不再論斷他人。出生在十字架之下的神的孩子是被他恩典滿溢的愛所層層包裹。

以色列最高法院的柯亨法官，在間接提到猶太法典的控告時，說：「耶穌從未煽動或者鼓勵任何人拜偶像。他所教訓的每一件事，他完全是憑著以色列的神的名教導的。」

## 與耶穌死亡相關的事件

耶穌的死和復活是相互連接密不可分的事件。當他說到他的受難的時候，總是會提到他的復活。唯有當我們深信耶穌的確死了這件事的時候，我們才會相信復活。如果我們仔細的研究猶太法典和羅馬法，對處決人犯所做巨細靡遺的指示，我們就會了解，死刑的執行直到最後階段，都是非常小心翼翼。

猶太法典的諭令指示說，處決一定要在白日以及公開的場所執行。在執刑隊伍的前面要有一個前導，拿著一個寫著犯人罪名的板。兩個拉比的弟子要走在犯人的兩側，敦促他認罪，並且幫助他做好赴死的準備。公會常常會派一個代表正式宣布死刑的執行。

羅馬法也要求在過程中有一位官方的證人，即簽發死亡證明的 *the exactor mortis*。現場總是會有至少四位士兵。如果擔心群眾會暴動，那麼就可以動員到一個營的兵力。羅馬法同樣也規定，隊伍要帶著一個正式的罪狀佈告。彼拉多在十

字架上面所寫的：「拿撒勒人耶穌，猶太人的王」，不為公會所派的祭司所接受，而希望加添是耶穌「他自己說」的。但是彼拉多不願意收回成命。他是否有意要觸怒猶太人呢？或許他想要在送交給該撒提庇留的報告上，就使用這樣的字眼。畢竟，這會顯示出所處罰的犯人所冒犯的對象，就是該撒他本人。羅馬史家泰西塔斯在他的《編年史》裡面說，提庇留對他自己的權力極端敏感。凡是出言不遜直接間接毀謗這位君王的人，都會被下監乃至處死。

羅馬的習慣命令犯人要自己把十字架扛到刑場。也許有一位士兵在前面抬著寫有罪名的板，亦即 *causa poenae*。同時，上面也會寫著犯人的名字、他的家鄉，以及罪狀。作家賓柯林臆測說，希伯來原文的縮寫或許和神的名字是一樣的：*Yeshua Ha-notsri, U-melech' Ha-yehudim* ——拿撒勒人耶穌，猶太人的王。

首先，會用四分之三吋寬七吋長的釘子，把犯人釘在十字架的橫木上，然後會把整個十架豎立在事先挖好的坑洞裡面。釘子雖然會穿過手腕，但是手腕已經先綁在橫木上面了，所以不會馬上被撕裂開來。十架上通常會有一個可以坐的支架 (*sedile*) 和一條支撐雙足的橫槓 (*suppedaneum*)。以色列的考古學家，於一九六八年在耶路撒冷郊外的基塔山 (*Givat Ha-mivtar*) 山上，找到一些古代腳踝骨的遺骸，上面還有一個保存完好的釘子。十字架是用橄欖木做的，而支撐雙足的木條是用相思木做的。

羅馬人是從希臘人那裡學到這種源自波斯的死刑。人稱



之爲「奴隸之死」。西塞羅（Cicero）認爲這是人「最可怖」的死法。羅馬哲學家塞尼加（Seneca）寫道：「犯人的生命一點一滴的枯竭」。現存最古老的十字架圖片是T字型（*crux commissa*），沒有上面的短木。常年用來刑求的橄欖木樁柱最多高約八尺。從基督教殉道史上可以知道，他們大多是和惡名昭彰的罪犯一起處死的。這樣一來，就可以把他們和那些罪犯歸爲一類。爲了觀瞻，婦女在釘十字架時，是面朝十字架的；男人則是背向著這羞恥之木。犯人在行刑之前是不准死過去的。也許就是因爲這個原因，士兵才強迫古利奈人西門，亞力山大和魯孚的父親，在耶穌最後一段路程上，替他扛起十字架。

當上千名基督徒在羅馬被送上十字架的時候，哲學家塞尼加大約在主後六十三年提到其中一人：

在苦難折磨中，他毫無抱怨；不，他沒有為自己乞憐；相反的，他甚至在微笑，帶著一顆喜悅的心在微笑。

釘十字架不是猶太人的死刑，但是他們偶爾也會採用它。約瑟夫說，哈斯蒙祭司王簡拿；主前 103~167 年曾經在內戰時期鎮壓過一場法利賽人的暴動：

當他下令八百人在市中心掛在十字架上的時候，他在他們眼前把他們妻小的喉嚨割開。（《猶太戰爭史》I 4：6）

柯亨在他的書中提到猶太法典裡面說，有二十個亞設隆（Aschelon）婦女被惡名昭彰的西門（Shimon Ben Shetaḥ）「在同一天釘在十字架」。

申命記二十一 23 說到「掛在樹上」：

人若犯該死的罪，被治死了，你將他掛在木頭上，他的屍首不可留在木頭上過夜，必要當日將他葬埋，因為被掛的人是在神面前受咒詛的。

在褻瀆和「拜星辰」——亦即施行巫術——的情形下，把人掛在可恥的樹木上，是作為警惕之用，在這種情況下是先處死，再把屍首掛在樹上。雖然羅馬人通常是把屍體餵鳥，但是猶太人說服羅馬人，讓他們把屍體埋葬在地裡。

十字架上的耶穌被咒詛，使得我們能夠得到祝福。有一回，這個奧秘震驚了一位猶太富家的兒子，他的拉比因為他信仰基督把他趕出家門。當他在倫敦街頭浪蕩的時候，加拉太書三 13 突然閃過他的心頭：「基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛。因為經上記著：『凡掛在木頭上都是被咒詛的。』」由於這個領悟，這位知名的猶太基督徒立刻得到了平安。

我們可以在猶太法典和羅馬法裡面找到證據，證明耶穌被處死的整個過程，從頭到尾都是很謹慎的進行。猶太人和羅馬人向他們各自的司法機關宣誓，的確是這樣依法執行的。當百夫長命令他的手下用槍刺耶穌肋旁，「有血和水流

出來」的原因就在此。心室裡的血漿和血清已經分開了——耶穌在那時早已死亡。這也進一步應驗了猶太律法的另一個要求：逾越節羔羊的骨頭一根也不可折斷。當士兵用錘砸碎強盜的骨頭時，他們沒有碰觸「神的羔羊」。這樣，耶穌就為他的國獻上了完整無疵的獻祭。

一旦上了十字架，犯人通常會有時間道別，以及交代家人後事。福音書記載了基督在十字架上的「七句話」：「父阿，赦免他們。因為他們所作的，他們不曉得」；對其中一個強盜說：「我實在告訴你，今日你要同我在樂園裡了」；對他的母親及約翰說：「母親，看你的兒子。」以及「看你的母親」；又說：「我渴了」；「我的神，我的神，為什麼離棄我？」；「父阿，我將我的靈魂交在你手裡」；「成了」。這些關於被離棄和成了的話是與詩篇二十二相關，耶穌引用這些話的原因，似乎是要安慰他的親友。

馬太和約翰說，耶穌在最後呼喊之前，接受了別人用綁在牛膝草上的海綿所沾的醋。馬可提到在釘十字架前，有人給他一杯沒藥調和的酒，「他卻不受。」這些細節各有它們的背景。猶太法典說：

當一個人要被釘十字架的時候，應給他一杯混著沒藥的酒，用來麻木他的感官並且使他有一點昏迷，以至於不會受太大的死亡恐懼，因為經上記著說：「可以把濃酒給將亡的人喝，把清酒給苦心的人喝。」（箴三十一-6）

……耶路撒冷的貴婦慣於捐獻這些給他們。

從人的觀點來看，對耶穌一生的描述應該就此結束。耶路撒冷希伯來大學的傅賽教授是用下面這段話，陡然結束他的書：「我的神，我的神，為什麼離棄我？然後耶穌就死了。」出版於一九三八年，在以色列少年間廣為流傳的希伯來小說《窄路》（*On the Narrow Way*）一書的知名作者，也用過同樣的手法。他在兩卷書的第一卷，花了大約四百七十頁的篇幅，把耶穌描繪成一個慈善的拉比，然後只花了兩頁不到的版面，寫逾越節的筵席、審判，以及十字架上的死。這個繁瑣善言的作品像傅賽的書一樣，以相同的痛苦吶喊結束，而把耶穌留在十字架上失敗的死去。讀者們都在等待第二卷，但是它一直都沒有問世。我知道當代以色列人心中所思，也許它很快的就會問世。

## 耶穌復活的證據

我們早先已經說過，復活是屬於彌賽亞的職分之一：彌賽亞握有復活之鑰，並且有一日將會吞滅死亡。同樣的，我們也看到在米拉示文學裡面所提到的三天，就是復活的記號。耶穌在宣布自己的受難的時候，語帶神秘的提到過這樣的三天。

復活的證據可以分為三部分：外在的記號、復活的外表，以及使徒講道的見證。

有許多和耶穌的死及復活相關的外在記號，都被以信心為由作靈意的解釋。耶穌大約是在九點被釘十架的（可十五

25)。從正午十二點到午後三點，有一片不尋常的黑暗籠罩著大地（太二十七 45~46），這片黑暗是不能夠輕易的以當時有可能發生的沙暴為搪塞的理由。主後五十二年左右的撒瑪利亞史家撒拉示也曾提到這件事。耶穌死的當時，大約在午後三點，發生了一件所有對觀福音都提到的奇蹟（太二十七 51；可十五 38；路二十三 45）：

忽然殿裡的幔子，從上到下裂為兩半。地也震動，磐石也崩裂，墳墓也開了，已睡聖徒的身體，多有起來的……向許多人顯現。

耶穌死時所發生的許多不可思議的事件，當然是人類共通的經驗，並且是不容否認的。但是，提到聖殿厚約四吋的幔子，從上到下裂為兩半有什麼意義？沙暴來臨前的東風，當然是不可能造成這種後果的。

身為行刑監督的百夫長必須全程留在十字架下，作出他自己的結論。他乃至於他的同伴也說：「這真是神的兒子了」（太二十七 54）。希伯來書把幔子的裂開，看為是代表我們「進入幔內」的希望所在。耶穌「用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事」（九 12）。就這樣，他「藉著……一條又新又活的路」把我們領進了至聖所（十 20）。這自然的就連接到但以理書九 24 的預言，所應許的彌賽亞將「要止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永義。」希伯來聖經在這裡，兩次提到了「印記」（Seal）的觀念。沒有人

能抹殺耶穌的寶血所背書的赦免之印。

約瑟夫和猶太法典都曾提到過類似的事件。約瑟夫說，聖殿的東大銅門在半夜「自行開啟」，並且聖殿守衛費了好大的勁才把它關上。猶太法典也曾提到過三次疑似的事件。其中一次是尼哥底母的友人撒凱所講的：

在聖所被毀前四十年，東面的燈檯熄滅了，而殿門都自動打開了。撒凱斥責它們說：「聖殿阿，聖殿，你為何憂傷？我知道他們會來毀滅你們。因為先知撒迦利亞對你們有預言：『利巴嫩哪，開開你的門，任火燒滅你的香柏樹』」（十一 1）。以撒拉比（Rabbi Yitshak Ben Tablai）說：「它之所以被稱為利巴嫩，是因為它潔淨了以色列的罪孽。」

在另一處地方則寫道：「在聖殿被毀前四十年，獻祭失去了它們的效用。」猶太法典認為，這些事件的發生是因為百姓的道德敗壞了。每一事件的發生，拉比都指向耶穌死亡的那年。

然而，耶穌復活後的顯現是我們相信復活的最重要因素。沒有其他神學教義比對復活的信仰更被持守著。新約聖經裡面提到過十次復活後的顯現：一、向抹大拉的馬利亞的顯現（約二十 11~18；可十六 9）；二、回到墳墓的婦女（太二十八 9）；三、彼得（路二十四 34；林前十五 5）；四、以馬忤斯路上的兩個門徒（路二十四 13~45；可十六

12)；五、在樓上的十個人（路二十四 36~42；約二十 19~24）；六、一週後，對十一個門徒，多馬也在其中（約二十 26~29；可十六 14）；七、總數五百人的場合（林前五 6；太二十八 16~20）；八、雅各（林前五 7）；九、在提比哩的岸邊與七個門徒（約二十一 1~23）；十、伯大尼附近的橄欖山上，一群他的信徒（路二十四 50~52；徒一 6~12）。使徒保羅也自認為是親眼見過復活的主的人之一。

雖然耶穌在事前說過許多次，他的復活還是驚嚇到他的門徒。如果，福音書的作者寫的是一些幻想的文字，那麼為了增加可信度，他們不應該會提到去墳墓的第一批婦女，因為猶太律法並不承認婦女作的見證。事實上，路加說使徒對這些婦女所講的「以為是胡言，就不相信」（二十四 11）。馬可福音說，耶穌的這些朋友「正哀慟哭泣」，並且不信抹大拉馬利亞，以及那兩個「往鄉下去」的人的見證。這就是耶穌為什麼要「責備他們不信，心裡剛硬，因為他們不信那些在他復活以後看見他的人。」（可十六 9~14）門徒「信得太遲」，所以耶穌必須「開他們的心竅，使他們能明白聖經」（路二十四 25、45）。

我們看到門徒間一團混亂的情形，正足以證明事情的真實性。福音書並不是像某些人所想像的乩童畫字（spiritualist automatic writing），而是目擊者的見證。就像是日常生活一樣，於是在字裡行間，也就會呈現出各種不同的角度面向。

使徒的講道就是復活的宣告。然而，使徒的合法性並不在於他們是否通曉耶穌在世上的一生。當第十二位使徒被選

出來取代猶大的時候，就可以看得分明。彼得當時說的是：「……必須從那常與我們作伴的人中，立一位與我們同作耶穌復活的見證。」（徒一 21~22）。我們知道使徒他們「教訓百姓，本著耶穌，傳說死人復活」，並且「大有能力，見證主耶穌復活，衆人也都蒙大恩」（徒四 2、33）。保羅的方法是「本著聖經與他們辯論，講解陳明基督必須受害，從死裡復活」（徒十七 2~3）。

耶穌的一生充滿奧秘。他的降生是個奇蹟；他的言行舉止完全突破窠臼；那個空墳墓就像是一篇對教會傳講復活真相的講章；那裡面有著藥草的裹屍布和細麻布，仍「捲著」（希臘文：*entetyligmenon*；約二十七）有如木乃伊的形狀，在宣告說：「他真的復活了。」殉道者的歷史也述說同樣的事情：一位教會歷史學家估計在第一世紀時，大約有一千萬人爲了信仰基督而犧牲性命。

耶穌的復活是如此使人信服，以至於有兩位猶太的頂尖新約學者，傅賽教授及拉匹迪都說它是一件「無可爭辯的歷史事實」（*indisputable historical truth*）。早期教會指責那相信耶穌的死，只是一場假戲、一種偽裝的幻影說（*Docetism*）爲異端。但是耶穌被釘十字架這件事，確實是發生在一個全盤推翻這種理論的境況之下。很明顯的，耶穌的確死了，並且的確從死裡復活。但是唯有聖靈能夠開我們的心竅和心思來領悟這件事。



[The text in this block is extremely faint and illegible. It appears to be the main body of the page, possibly containing a list of references or a detailed discussion. The content is mostly obscured by low contrast and blur.]

## 第八章

# 從耶穌對末日的教導看耶穌

如果我們不承認耶穌對末日，以及他再臨所說的話語，那麼我們就無法了解他的一生和教導。聖經裡面末世論（Eschatology）——對「末世」的研究——所說的，並不只限於末世的亂象。希臘文 *eschaton* 包含一切和「末了」（the end）相關的事物：人類最終的歷史危機、個人的死亡、地獄、基督再臨、聖經所說的千禧年、最後的審判，以及我們在天堂的平安。這個全方位的觀點不應該被輕忽了。

耶穌的整個教導都有末世論的氣息。他稱呼自己所用的「人子」，始終含有他將「駕著天雲」再臨的意思。他在教導與比喻裡面常說到「天國」與「神國」。我們現在應該有的是「不朽壞的財富」，並且要為我們的名字被寫在生命冊上而喜悅。凡在這個世界承認耶穌的，耶穌有一日在他父神的前面也會承認他。耶穌的「王位」不是屬於這個世界的。

神學家通常對這種末世論的說法抱持負面的態度，甚至

懷疑這是出自耶穌之口。有些人，例如史懷哲（Albert Schweitzer）等，在耶穌整個的教導裡面，看出有淡淡的末世論的味道。然而，史懷哲覺得耶穌在十字架上的時候，醒悟到他的思想是錯誤的。一位芬蘭神學家也同樣說到，在過了兩千年之後，他不能夠再相信與基督再臨相關的「基督教擺設」（Christian props）。另一方面，也有人承認末世論本身所佔的中心地位。於是，前面所提的這位神學家說：

我會說神學界還沒有認真的面對耶穌的末世論，在這個基礎上他所說的一切話語都能夠被明瞭。特別是芬蘭神學界迄今，對於神國並沒有像耶穌所預言那樣降臨所引發的各種問題，還是完全忽視。<sup>1</sup>

對末世的期待及基督再臨，深植在耶穌整個的講道裡，因此要聲稱神國並沒有像耶穌所言那樣到來，需要很大的勇氣。史懷哲的結語是，耶穌「錯了」，但是有必要看看這個問題是否有別的蹊蹺。彼得在他的書信裡面說道：「在末世必有好譏誚的人……譏誚說：『主要降臨的應許在哪裡呢？』」猶太學者也對「末世」抱持著負面的態度，因為這句話代表的是彌賽亞的降臨。於是「推算末世是列在禁止之列」，並且「它們已經敲定了」。摩西拉比說，這種計算「並不會使人敬畏神或愛神」。

---

<sup>1</sup> Professor Heikki Raisanen, *Raamattunäkemyistä etsimässä*, p38.

但是，我們在今日所面對的是一項新的挑戰。特別是藉著死海古卷所提供的訊息，已然證明在第二聖殿時期，彌賽亞期望是充滿著濃烈的末世氣息。依據它們所言，「對以色列所隱藏的事情」<sup>2</sup>，不應該「由於擔心背教（的罪名）」而任由它們隱藏起來。於是乎，無妨對這些敏感的議題發表一些意見。

## 聖經裡的兩個末世

在新約聖經和猶太文學裡面，很明顯的對救恩史有千年觀的看法。在拉比中最廣為人知的是和以利亞傳統相關的說法，它主張救恩史反映出創世的六天，其中起初有二千年的荒蕪，接著是二千年的妥拉，然後是「二千年的彌賽亞時期，但是由於我們的重罪，事情才演變成今天這種下場。」<sup>3</sup> 在彌賽亞時期後面的是一千年的安息——總共加起來是七個千年，正和創世七天相對稱。在此之後，「來世」（future world）就會開始。耶穌在他的比喻，以及馬太福音二十四章，馬可福音十三章和路加福音二十一章裡面，很清楚也很仔細的說過一個對末世長遠的展望。如果他所強調的末世是真的，那麼就可以把這些章節視為對他思想的解說。

在上面那些耶穌提到末世的談話中，蘊含著末日的標

<sup>2</sup> *Megilath ha-Serachim* VII 11.

<sup>3</sup> *Sanhedrin* 97a

記。耶穌警告我們不要被任何人所「欺騙」，所以他事先說明他再臨「之前」會發生的事情：耶路撒冷的聖殿會被毀，以色列會被驅散，戰爭和天災會翻攪人類……雖然我們在馬可福音裡面找不到「長遠的展望」，但是裡面說道「福音必須先傳給萬民」（十三 10）。馬太對將臨到人類的普世災難做了最生動的描述：「衆星要從天上墜落，天勢都要震動」（二十四 29）。路加補充道：「天勢都要震動，人想起那將要臨到世界的事，就都嚇得魂不附體」。他說：「當那些日子」，會有「大災難降在這地方，也有震怒臨到這百姓」，亦即猶太人……，而「耶路撒冷要被外邦人踐踏，直到外邦人的日期滿了」（二十一 23~26）。當保羅提到在以色列整個國家被拯救之前，「外邦人的數目」必須「添滿」時，所指的就是目前的宣教時期（羅十一 25）。

在死海古卷裡面顯然有某種的雙關性，其中似乎可以分得出來有兩個不同的末世。在哈巴谷書註釋的第七行寫道：

神吩咐哈巴谷寫下這些將發生在末代的事情，但是他沒有告訴哈巴谷末世的完結。至於「使讀的人容易讀」（或作「隨跑隨讀」）這句話，指的就是公義導師（teacher of Righteousness）因為神將他一切僕人，也就是先知話語的秘密都告訴他了。「因為這默示有一定的日期……雖然遲延，還要等候」……這指的是最後的末世也許延遲超過任何先知所預言的範圍，因為神的秘密是奇異的。

所謂「公義導師」說的是約珥書二 23 的 *moreh li-Tsdaqah*，意思是「為公義所降的秋雨」（autumn rains for righteousness）及「公義導師」。猶太教最著名的解經家 RaSHI 認為，這是彌賽亞的名字之一，並且說「除非公義導師到來」，否則我們無法「真正地解釋先知書」。於是，彌賽亞就是神奧秘的真正解釋者。

當耶穌提到「末日」的時候，通常是指整個彌賽亞時期。在希伯來書的開頭說道，「就在這末世」神「藉著他兒子曉諭我們」。末代指的就是大災難的時期。既然這樣，「末世的完結」（close of the end times）及「最後的末世」（final end time），也就是指彌賽亞時期的完結事件，拉比稱之為 *qets ha-Geulah*，亦即「拯救的完結」。

重要的是，連中世紀猶太學者摩西拉比也把「彌賽亞的日子」（days of the Messiah）和「末世」（end times）分別開來。用他的話說，彌賽亞時期會是一個正常的時代，世界也會正常的運作（*keminbagô noheg*）。離開猶太人的思想架構，就會很難理解新約的末世論。

我記得有一個真心愛聖經，並且為我所尊敬的先進神學學者，回答我一個關於三卷福音書都提到過的無花果樹比喻的問題。它們都有所保留：

這世代還沒有過去，這些事都要成就。天地要廢去，我的話卻不能廢去。（太二十四 34~36；可十三 30~32；路二十一 32~33）

我的朋友不經心的說：「嗯，也許耶穌錯了。」一年後，我問他在那個比喻裡面，希臘文所用的是哪個字。他毫不猶疑的說：*Genos* [「種族」(race)或「種」(species)]，並且它的意思是猶太人會被保存為一個國家直到末了。」但是，我回家後查出那節經文所用的是少見的*genea*，它的首義確實是指「世代」(generation)。這裡的用字極可能代表某些猶太用語。待在以色列多年之後，我的注意力被詩篇一〇二所吸引，它被認為是彌賽亞詩篇，並且描述說耶和華會在以色列經歷的大災難之後，在他的榮耀裡顯現在錫安山。第十八節有希伯來 *dôr aharon* 一詞，它的字面意義是：「讓這個為最後的世代而寫」(Let this be written for the last generation)。所用的這個辭句在猶太文學和死海古卷都出現過。第二十五和二十六節裡面，也有福音書所提到的天地的毀滅。

西方神學家缺少對神話語的尊重，這使得我們在致力尋找福音書的根源時猶疑不決。顯然，神國是依照耶穌豫先所說的那樣來臨的。

## 猶太文獻對末世的看法

在提到末日大災難的時候，耶穌把一些徵兆描述為「產前陣痛」。克勞斯拿教授認為，在「彌賽亞的受難」和「彌賽亞陣痛」之間，有一個會影響到整個國家的特殊內在聯繫。希伯來文裡面，有「神國的陣痛」(the birth pangs of the

kingdom) 的說法，凡負著信仰之軛的都必須承擔。

賢人說，末日的記號就是彌賽亞來臨前之「彌賽亞的腳蹤」。這和詩篇八十九的彌賽亞觀點相連，其中說道：

我與我所揀選的人立了約，向我的僕人大衛起了誓：  
「我要建立你的後裔，直到永遠……」他要稱呼我說：  
「你是我的父……」 「求你記念……你的仇敵，用這羞辱，羞辱了你的僕人，羞辱了你受膏者的腳蹤。」（八十九 3~4、26、50~51）

這些經文可以用在以色列和彌賽亞兩者的身上。十八世紀由知名的奧斯勒拉比（Rabbi David Altshuler）和他兒子合著的 *Metsudat David* 註釋書中說：

「我與我所揀選的人立了約」、「我要建立你的後裔」的意思是，我們應該預備要被轄制；「要建立你的寶座，直到萬代」，是因為即使在被放逐時它被收回了，它在彌賽亞的日子還是會回來的，並且永不會消逝。

當我們比較猶太法典的教導和耶穌的教導時，要特別注意，許多的雷同處都是起源自耶穌之後，進一步說，這顯示出它們明顯的受到早期教會影響。然而，在約珥書、阿摩司書，以及其他先知書裡面，常常只有在背景裡，才看得出來它們對末日的理解。古代米拉示也同樣是如此，因為它發出



過，諸如「如果你看到列國準備互相開戰，那麼你就可以期待聽到彌賽亞的腳蹤。」這類的警告。

對彌賽亞腳蹤最詳細的討論，是在猶太法典裡面的 *Mishan Sanhedrin*。首先，拿門拉比問耶撒拉比：「你聽說拿弗爾 [Bar Naphl；諸雲之子 (Son of the clouds)] 何時會來到？」他回應道：「誰是拿弗爾？」他答道：「就是彌賽亞。」葉慈克訝異的問道：「你把彌賽亞稱爲『拿弗令』 [Naphilim；從天降臨之人的兒子 (son of the one who descended from heaven)] ？」拿曼又說道：「即便如此，如經上所記『我必建立大衛倒塌的帳幕』 [*ha-Nopheleth*，即「倒塌」 (fallen) ——原義是「倒」 (fall)，以及「降」 (descend)]，所以彌賽亞被稱爲『拿弗爾』 (Bar Naphle)。」 (見，摩九 11)

約翰拉比 (Rabbi Johanan) 說他回答道：「大衛之子來臨的那個世代，學者的數目會不多，至於其餘的人，他們的眼目會因為憂傷哀泣而失明。許多災難和邪惡的諭令會重新四散，每個新的邪惡會在舊的邪惡結束前火速登場。」

在此之後，末代被比喻爲一個七年的循環，那時天會一個城市接一個城市的輪流降雨，那時富足的時期與飢貧的時期會接踵交互而來。在第七年的時候，會有一場歌革和瑪各都參與的戰爭，「在那七年的結束，大衛之子就會來臨」。

關於「羞辱了你受膏者的腳蹤」，其中所說的是：

當所揀選的學者之家充滿淫亂的時候，大衛之子就會來臨，加利利會墮落敗壞，哥蘭會荒廢，居住在邊界的人會逃離外邦人；他們會一個城市接一個城市的流離，不受人歡迎。文士的智慧會失寵，敬畏神的會被藐視，那世代的人都是小人，而真理終會蕩然無存。

對「彌賽亞腳蹤」也有如下的討論：

當年輕人侮辱長輩，而長輩會向年輕人致敬的時候，大衛之子就會來臨；也就是女兒起身反對母親，並且媳婦反對婆婆的時候。那世代的人都是小人，而做兒子的在父親面前肆無忌憚……當狂妄增加……並且國家改信異端，基督信仰遍佈全世界卻無人指責他們，百姓也不接受指責……大衛之子不會來臨，除非整個國度改信異端（即基督信仰）。

在這譯文上所添加的拉比解釋，尤其反映出他們對猶太基督徒所持的態度，因為「異端」這個字用的是小寫。討論的結尾也是用米拉示所說的話，世界不會被「恢復」，而且要到以色列跌到「谷底」的時候，彌賽亞才會來臨。

這些徵兆和保羅在提摩太後書第三章所做的描述，有異曲同工之妙，然而猶太文獻所代表的，實際上是較後的思

想。保羅說：

末世必有危險的日子來到，那時人要專顧自己，貪愛錢財，自誇，狂傲，誇讒，違背父母，……性情兇暴……有敬虔的外貌，卻背了敬虔的實意……終久不能明白真道。（1~7節）

尤其是暴戾，甚至會顯現在百姓的面容上，將會是那個世代的特徵。

猶太法典補充道：「大衛之子不會到來，除非最後一塊銅板也從錢袋裡溜走了。」今天的以色列正在經歷這些話語所說的，因為年通貨膨脹一度達到百分之四百六十。然而，猶太法典說：「三樣事情會出其不意的到來：彌賽亞、失而復得的物件，以及蠍子」。於是乎，「上上之策乃是不不要去想彌賽亞，免得使人腦筋混淆。」

之後，有建議說末世已經改道：「拉弗（Rab）說：『一切預定拯救的日子都過去了，而拯救也就完全賴於悔改和善行。』」如果以色列肯悔改「就會得救贖」。但是，這個討論的結語是，彌賽亞的來臨是「無條件的，也就是說，不論以色列是否悔改都會得救。」

猶太法典的問題癥結在於，但以理書第九章所說，彌賽亞來臨的時機已經過去了，「因為我們的重罪，事情才會演變成今天的情況。」於是，他們的眼光就專注於遙遠末世的徵兆，那時代是如此的敗壞，以至於猶太法典感嘆道：「那

麼我們可以倚靠誰？唯有倚靠我們在天的父！」人不再被信任。傑立尼所收集之較晚的米拉示，也同樣埋首於這些新約讀者所熟悉的問題。它們認為「彌賽亞的記號」，包括飢荒、瘟疫，以及日月在末日的普世災難終變成「血色」。當我們在研究這些文件的年代和內容的時候，不得不承認它們確實是晚於新約聖經。

## 以色列在末日的更新

耶穌的教導預設說，在外邦人日期滿足的時候，他自己的百姓會經歷一場有如春天臨到無花果樹之更新。保羅說，不希望我們「不知道這奧秘，就是以色列人有幾分是硬心的，等到外邦人的數目添滿了，於是以色列全家都要得救。」（羅十一 25~26）我們不應該忽視這個問題，因為它是我們這個時代所特有的問題，並且目前對於這個問題有很多不持平的看法出現。

既然神的選民被迫要愈來愈孤立，以及要面對自己的「雅各的試煉」和「彌賽亞的產痛」，因此，我們不應該給他們任何假象的安慰。我記得當我在一九五五年，暫時離開海員宣教會（Seamen's mission）的崗位返回芬蘭的時候，一位叫做麥柯瑞（Dr Mekori）的教授及作家寫信問我說：「既然你已經體驗過現代的以色列，你對於他們未來的看法是如何？」我心中陡然興起一股嚴肅之情。我問他說：「你手邊有聖經嗎？」因為找不到德文譯本，所以我就拿起一本希伯

來文聖經，這突然給我一個靈感，我說道：「請讀撒迦利亞書十三章的結尾。」他就開始朗誦：

耶和華說：「這全地的人，三分之二，必被剪除而死，三分之一，仍必存留。我要使這三分之一經火，熬煉他們，如熬煉銀子，試煉金子。他們必求告我的名，我必應允他們。我要說：『這是我的子民，他們也要說，耶和華是我們的神。』」

我那猶太友人被嚇到了。他在驚訝中說：「但是，這些事早已經在德國發生過啦！」我請他再細看一遍上下文。他低聲的回答說：「沒錯，這裡所用的是‘arets’，意思指的是以色列的土地。」

神會再一次更新他當初與選民所立的祭司之約。瑪拉基書三 1~3 說：

你們所尋求的主，必忽然進入他的殿，立約的使者，就是你們所仰慕的，快要來到……他必坐下如煉淨銀子的，必潔淨利未人。

昆西拉比說，這位「『立約的使者』及『主』就是彌賽亞。」猶太教的權威及猶太國權的捍衛者德理慈（Franz Delitzsch）有回說道：「以色列將會被責備，以色列將會被排擠，但是不會被消滅。」聖經中說道：「以色列的餘民會被

拯救」，但是即使餘民也會「被收拾起來」。西番雅書三 12 說：「我卻要在你中間，留下困苦貧寒的民。他們必投靠我耶和華的名。」

常常有人問道，所有以色列都會得救是什麼意思：它指的是「每一個以色列人」嗎？耶穌說，當無花果樹枝發嫩長葉的時候，當以色列被復興的時候，那麼所有這些事情，也就是他對末世所做的預言，將會實現。這兩個觀點在但以理書第十二章被融合在一起。前五節提到一段大災難的時期，並且說：「你本國的民中，凡名錄在冊上的，必得拯救。」在第七節末尾說：「打破聖民權力的時候，這一切事就都應驗了。」

希伯來文是 *ukechaloth nappêts yad-am-qôdesh*，字面的意思是：「當聖民的手被折斷的時候……」。重點是說，我們自己的力量和機巧往往是神祝福的阻攔。典型的例子就是基甸的故事，他把軍隊的數目從二萬二千減到三百，「免得以色列人向我誇大，說：『是我們自己的手救了我們』。」（士七 2）

然而，神仍然會完成他對以色列的旨意。提到應許給耶路撒冷的「安慰」的以賽亞書六十六章說：「國豈能一日而生，民豈能一時而產？」接著就是一句耐人尋味的希伯來片語：

「我既使他臨產，豈不使他生產呢？」你的神說：「我既使他生產，豈能使他閉胎不生呢？」

對於臨產，這裡的希伯來文是說 *ha-ani ashbîr*，「我豈會打斷？」，而針對閉胎則是 *im ani ha-Molid atsarti*，意思是「我豈會中斷」生產。醫生有方法加速或者延緩生產。一旦神開始「打斷」聖民的「力量」，他就會完成這件事情，並且會為他們預備「安慰」。消磨人的驕傲是我們的主所採用的方式之一。

拉比認為，打斷以色列的力量，指的是申命記三十二章中的摩西之歌。其中第 36 節說，當「耶和華見他百姓毫無能力，無論困住的，自由的都沒有剩下」的時候，他就會憐憫他的百姓。這裡的希伯來文是 *ephes atsur we-azuv*：當他們「被消弭、中斷，以及被放棄」的時候。聖經的翻譯很難會是全然正確，或者全然錯誤。這裡的倒數第二節經文，也出現在上面提到「延緩」生產的以賽亞書經節裡面。

雅各在末日的大災難這件事，深植在拉比思想裡面。我們已經引述過猶太法典裡面說到，彌賽亞要在以色列最「低潮」的時候，才會來臨的章節。同樣的句子也出現在描述「彌賽亞王的世代」之雅歌的米拉示裡面。其中問到一個問題：

「我們的救主何時來？」他對他們說：「當你跌到你的低潮的時候，我就會在那時拯救你……那時我就會是你的救主。」

拉比也把雅歌中其他描寫新娘和新郎關係的經節，看作

是彌賽亞的暗示。例如，其中提到應該把愛「如印記」一般放在心頭，並且愛堅強的像死亡一樣，就像是耶和華的烈焰，「宏亞拉比（Rabbi Hunya）在聖靈裡說：『這就是彌賽亞』」。

在詩篇四十五的米拉示裡也說到，在彌賽亞來臨前，以色列所必須經歷的羞辱：

當你被帶到最低潮的時候，我會在那時刻拯救你……就像是玫瑰開放並且吐蕊向上，你也會如此，如果你在我面前悔改，並且你的心像玫瑰向上，在那時刻我就會使你得拯救……耶和華掌管生與死，他下至陰間又再升起；他們也會這樣被帶到下面，直到雙足在墓穴裡，而我就會立即使他們升起。

耶穌他自己向群眾說：

看哪，你們的家成為荒場留給你們。我告訴你們，從今以後，你們不得再見我，直等到你們說：「奉主名來的是應當稱頌的。」（路十三 35）

只有當以色列渴望耶穌做他們的救主時，他才會來復興他的百姓。布諾（Konstantin Brunner）在一九二一年首先發聲說道：「把我們的耶穌還給我們！」許多知名的猶太學者也都說，基督徒所等待的救主，也許正就是猶太人的彌賽



亞。

耶利米書十四 8 說：「以色列所盼望，在患難時作他救主的阿！」選民的歷史就是一連串在無助的情境中，神顯示他榮耀的故事。芬蘭東方語言教授亞諾（Jussi Aro）在他對烏加列語（Ugaritic）的 Ras Shamra 經文研究中，有一個極具價值的觀察。在主前一千五百至一千二百年所使用的閃語裡面，根本沒有指謂「希望」（hope）的字眼。希望是一個聖經所首創的觀念，是一個對生命的新觀點。以色列國歌的歌名之所以是 *Ha-Tiqva*（「希望」）也許不是巧合。然而，基督徒的希望是堅立在永恆之上，耶穌就是我們這個無望的時代的永恆希望。

## 第九章

### 結語

保羅在羅馬書中，至少使用了五次亞蘭文的「我們可以怎麼說呢？」語句。我們在講道結束時，常常向會眾說 *mai qâ mashmā lan*？以刺激聽眾在實際的層面思索主題的意義。基督信仰是一種生活方式，而基督徒藉著洗禮成為耶穌的門徒。在我們用耶穌當時的文獻，以及最古老且最少被審檢的標準猶太史料描述耶穌以後，在我們心裡對耶穌所留下的印象是什麼？

對我們這本著作的最好回顧，就是瀏覽目錄。我們的論題既高遠又艱難。學界通常會先預設一般為人所接受和肯定的資料。我們已經看過表意方法（*idiographic disciplines*）——即和抽象意念思考（*conceptual thinking*）相關——的範圍，他們所追尋的是對問題的「主要觀點」（*leading viewpoints*），即它們在人類思考生活的地位（*topos*）或「方位」（*location*）。基於這個原因，《舊約中的彌賽亞》對於人性

的剖析，以及找尋適當的方法和素材的重要性，有很深入的探討。我們在此不可忘記，只有從一般進展到研究眼前的特殊主題時，才可能獲致最接近正確的結論（譯註：作者所說的就是歸納法）。

但是，在研究聖經的時候，研究範圍的廣博會帶來特別的困難，因為聖經裡面所呈現的是閃族的世界觀。進一步說，就如同許多近代的米拉示研究所顯示，即使是福音書和保羅書信也反映出拉比的表達和論證方式。芬蘭籍的維約拉教授（Timo Veijola）在他的研究中，非常清楚的說明了這一點；他說，把舊約神學傳遞給大眾之所以會很困難的原因在於：

作者不但要有淵博的聖經和神學知識，同時也要對生活有廣泛的體驗，缺了這個，他就有可能會落入貶抑神的危險之中，就好像約伯的友人一樣。

在這些尋根的研究中，我的目的是在補足新舊約神學中，普遍對猶太教之「一般接受和肯定的素材」的不足。如果論者對此無所知悉，那麼他對我們信仰根源的認知，就會相當不實際。這類的思想包括（但不限於）對「預言應驗」神學的反對，以及認為路加對救贖教義毫無所悉的主張。

無疑的，我們都有各自的偏見，並且當我們研究我們的主題時，都會有我們各不相同的既定概念。在學術界，不論對自由派或字面派來說，一切的普遍化（generalisations）都

被視為「牆頭草」(harmonisations)而被摒除在外。羅馬書十二6說：「說豫言，就當照著信心的程度說豫言」，所用的希臘文是 *kata ten analogian tes pisteos*——我們應該「依據信心的類比」(according to the analogy of faith)行事！如果我們因此就這樣做，因為我們深信所研究的材料是可靠的，這可以被視為是一種抗議。但是，不信也有它的類比，並且能夠以一種它所反對的形式興起。所謂「抗議」(protest)一詞真正的意義是「與某件事情站在同一邊」(being on the side of something)。如果某個研究方法被保護為唯一可接受的學術方法，整個研討就有可能會陷入「僵局」之中，就像是有位學者所說：「不同的派別是各自的方法論，以及普遍情境的俘虜」。

我們的尋根研究，無意於把猶太解經法拿來當做「典範」，但是唯有注意到猶太解經的特殊性質，我們才能夠知道新約所屬的思想世界。

其次，正是猶太文獻的「典範」，證明這個問題確實具有歷史性。分裂增殖的傾向，使得問題碎裂為小片段，的確能夠使整體得到有力的支持，但是常常發生的情形反而是，「從經文中很自然得到的」，並且與他們自己的「啓示」相對等的解答，卻使得解釋和經文背道而馳。進一步說，如果我們努力想要證明一件事是「非歷史的」(unhistorical)，那麼我們努力的結果，就是否定所有的神學研究。伊斯蘭教就是一個很好的個人啓示例子：年輕的駱駝夫，穆罕默德僅僅道聽塗說過基督信仰和猶太教，但是他卻藉此形成了一個

他認為更適合他自己文化的宗教。

在我們了解上面所說的這些事情之後，我們應該能夠更認真的，對待信義宗世界聯盟於一九八二年在布塞（Bossey）所說：「藉著接觸猶太教和猶太人民，基督教會對自己的聖經根源有了更深刻的認識。」這項發現會使得教會生活的每一層面都散發出「新的信仰」。和解釋新約聖經相關的拉比文獻是如此的豐富，我們不應該對它們掉以輕心。所有中世紀以及之後的拉比所著的舊約註解，都包含在所謂的「RaSHI」稿卷裡面，它看起來完全不像一般的希伯來文字，因此對於想要閱讀的人來說，是一堵不可逾越的牆。但是當你克服了這道初期的障礙之後，這些稿件裡的希伯來文就會相當容易。

因為基督教會的主要研究目標應該是基督論，即彌賽亞期望的根基，我們的兩個尋根研究會顯示出，從最少受到審檢的正規猶太史料、他爾根、米拉示和左拉裡面，可以看到彌賽亞的意義有多麼的深遠廣博。方法論的確強調選擇適當素材的重要性，特別是眼前我們所研究的主題。基督徒作家應該有勇於一躍而入聖經自己的土地，或者至少要聽一聽最古的舊約註釋家，對經文本身所持的見解。

那麼，我們對新約所做的這個研討，結的果實是什麼呢？我們獲致的最重要結論，或許就是認知了，特別在亞蘭文的約拿單他爾根和米拉示裡面，有著強烈的彌賽亞主題，這更進一步的反映，在中世紀的拉比解經裡面，特別是 RaSHI 所寫的註釋書，它們幾乎總會觸及某些新約思想。其次，

我們常常可以在福音書和保羅書信的表達手法及思想模式裡，發現會堂講道文獻所慣用的論證方式。進一步說，我們在今日業已看到，死海古卷的發現，重大的影響了我們對於約翰福音和保羅神學的理解和評估。即使是批判且持平的學者如羅彬森等人，也必須把福音書的起源定在極早的日期，甚至比所謂基要派學者所敢想像的還早。另外，老掉牙的「耶路撒冷學派」神學家，非要認定馬可就是最早的福音書作者的假設也開始動搖了。基於這些原因，結果也許就像是羅彬森所說，神學院當作教科書的「導論」勢必需要加以翻新改寫了。

我們同時也已經從福音書內容的觀點看到，它們是與猶太思想和價值相契合的，雖然耶穌的教導所代表的時期，要比和他的教導相類似的拉比言論早了許多。猶太法典說的很明白，賢人有意避開帶著基督信仰意味的解釋。主禱文裡面的某些語句和祈求是源自基督教出現以前的時期，並且被保留在猶太祈禱文學裡面，雖然，就如克藍教授所說：「在耶穌的時代，只有耶穌才能做出這樣的禱告。」它更進一步的顯示出，其中含有信仰復活的特徵。從路得記米拉示、詩篇二十二米拉示，以及猶太祈禱文學的觀點看來，主餐應該被理解為隱含著觀望永恆的彌賽亞筵席。在耶穌對末世的教訓裡面，也有著明顯的真實資料，它們不可能是後來由門徒自己所發明的「早期教會神學」資料。應該在時代的基礎上（dispensational basis）理解它們，和「彌賽亞的兩日」以及末代的兩次應驗（two days of the Messiah and two fulfilments

of the End Times) 等量齊觀。在耶穌的整個教導裡面，不論是他在宣告自己的時候，他的講道或者比喻，我們都看得到「彌賽亞主旨」。就像是盧梭 (Rousseau) 當年驚嘆的說：「這些可不是杜撰的！」它們是出自耶穌本人，並且它們是他彌賽亞職分的一部分：我們知道彌賽亞就是教導我們「解釋妥拉的新方法」( *teamei torah hadashim* )，以及新的動機的那位。

那麼該如何應用這些尋根研究呢？讀者首先要明白的是，針對聖經裡面的基督論所做的神學研究，在本質上就會跨越許多不同的範疇，導言裡面東美索不達米亞以及亞敘教會大主教的那封信，就是一個證明。其次，神學家要在普遍的背景上進行研究。為此，這類的書籍或許也就會跨越隔離西方教會的藩籬。

我們這些尋根研究的出發點，乃是對神選民的愛和關懷。因此，當在以色列的猶太—基督徒希伯來文期刊 *Be-Shuv* 刊登出一篇庫革 (J. Kugler) 對《新約中的彌賽亞》希伯來原文版所做的長篇評論時，令人感到十分溫馨。評論首先說道，「這是我們這個世代以希伯來為母語的以色列猶太基督徒，第一次讀到以他們自己的語言所寫的研討彌賽亞的書籍。」由於希伯來文版比較簡潔，並且有些觀念對本書非希伯來文版的讀者來說實在難以理解，我一度擔心有些地方不太會被人閱讀和了解。但是庫革說，雖然本書的討論觸及了拉比解經：「它依然是一本易讀的書，並且它從頭到尾都很易懂。這種方式的好處是，在讀過一遍之後，它還是可以在

未來作為從事更深一層研討的教課書。」

在以色列，消弭教會和會堂之間的衝突的條件，要比以色列四散時好得多，因為以色列人不再需要為他們的立國權而奮鬥。也許雅各和以掃很快就會在雅博河岸相遇。猶太人要比外邦人容易理解福音：它對於猶太人來說是絆腳石，但是對於外邦人來說，套句保羅的話，「是愚拙的」。著名的瑞典以倫裴拉比（Rabbi Marcus Ehrenpreis）在他所寫的書裡面說道，有一個像流浪漢挨家挨戶四處流浪的猶太人。最後終於一步也走不動，就停下來了。然後，他面前有一位像是亙古常在者的問他說：「你為何止步了？」他回答說：「我實在走不動了。」亙古常在者問他說：「如果你現在就停步的話，將會很不幸，因為你會失去生命的靈；並且你的結局就會像那無聲的石頭。」

基督教會如果不轉回歸向它的根源，也會面對相同的危險。





## 参考書目

Zvi Baras, *Messianism and Eschatology*, A Coll. of Essays, Jerusalem 1983.

Adolf Bauer, *Vom Judentum zum Christentum*, Leipzig 1917.

Leo Baeck, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Berlin 1938.

Shalom Ben Chorin, *Die Antwort des Jona*, Hamburg 1956.

*Im jüdisch-christlichen Gespräch*, Berlin 1962.

*Jüdischer Glaube*, Tübingen 1975.

David Bivin & Roy B. Blizzard, *Understanding the Difficult Words of Jesus*, Arcadia, Calif. 1983.

F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable*, London 1960.

*Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*, Michigan 1974.

Martin Buber, *Das kommende Königtum Gottes*, Berlin 1936.

*Ich und Du*, Leipzig 1922.

- Zwei Glaubensweisen, Zürich* 1950.
- Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus*, London 1886.
- The Temple, Its Ministry and Services*, Michigan 1975.
- Marcus Ehrenpreis, *Talmud, fariseism, urkristendom*, Uppsala 1933.
- Judisk religion i vår tid*, Stockholm 1950.
- Israels nutid och framtid*, Stockholm 1921.
- Isidore Epstein, *Judaism*, London 1973.
- Paul Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen 1904.
- David Flusser, *Die konsequente Philologie und die Worte Jesu*, Jerusalem 1968.
- M. Gertner, *Midrashim in the New Testament*, Jew. Sem. Stud. 7, 1962, pp. 267-292.
- I. B. Gottlieb, *Formula Comparison in Midrash Research*, Jew Q. Rev. 70, 1979-80.
- Joseph Heinemann, *The Poem in the Aggadic Midrashim*, Scripta Hieros. Vol. 22.
- Adolf Jellinek, *Bet Ha-Midrash I-II*, Jerusalem 1967.
- Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, London 1969.
- Jakob Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, London 1954.
- Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, London 1956.
- Jesus von Nazareth*, Jerusalem 1952.
- Von Jesus zu Paulus*, Jerusalem 1950.

Gottlieb Klein, *Bidrag till Israels Religionshistoria*, Stockholm 1898.

*Är Jesus en historisk personlighet*, Stockholm 1910.

*Den första kristna katekesen*, Stockholm 1908.

Hans Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden 1959.

George M. Lamsa, *Die Evangelien in aramäischer Sicht*, Lugano 1963.

Pinchas E. Lapide, *Jesus in Israeli School Books*, Journal of Ecum. Studies, Vol. 10, 1973.

Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im Neuzeitlichen Judentum*, Uppsala 1938.

Robert L. Lindsey, *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark*, Jerusalem 1973.

Johan Maier, *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978.

W. Manson, *The E<sub>GO</sub> E<sub>IM</sub> of the Messianic Presence in the New Testament*, JTS 1947.

C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, London 1927.

*Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, London 1930.

S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford 1956.

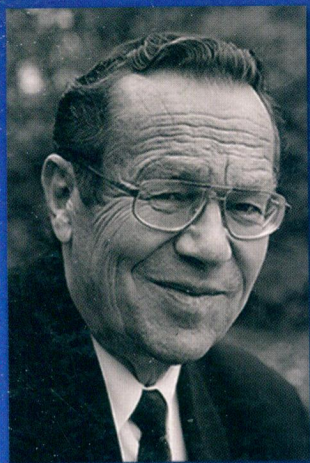
Jacob Neusner, *First Century Judaism in Crisis*, New York 1975.

James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, New York 1977.

Bernhard Pick, *Jesus in the Talmud, His Personality, His Disci-*

- ples and His Sayings*, London 1913.
- John A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, SCM Press 1976.
- S. Safrai & M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, Amsterdam 1976.
- Hayyim Schauss, *the Jewish Festivals, History and Observance*, New York 1978.
- Emil Schürer, *The Jewish People in the Time of Jesus*, New York 1963.
- I. L. Seeligmann, *Voraussetzungen der Midraschexegeese*, Supl. Vet. Test. 1, 1953.
- Stauffer, *Messias oder Menschensohn*, NT 1956.
- L. Hermann Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Meridian Books, New York 1959.
- Karl Thieme, *Judenfeindschaft, Darstellung und Analysen*, Frankfurt am Main 1963.
- K. Weiss, *Messianismus in Qumran und im Neuen Testament*, Berlin 1963.
- John Wilkinson, *Jerusalem as Jesus knew it. Archaeology as Evidence*, London 1978.
- Addison G. Wright, *the Literary Genre Midrash*, Albe House, New York 1967.
- Moritz Zobel, *Gottgesalbter, Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch*, Berlin 1938.





孫得力 Risto Santala

**本書**承接我們上一本探討舊約中彌賽亞的書。旨在運用最古老且完整的正統猶太教文獻，展現基督教信仰的根源。若是前本書稱得上是遵循摩西命令一馬當先踏入紅海的「拿珊的跳躍」(Nahson's leap)，那麼本書就已經進入應許之地。

我們再次進入聖經的本土，目睹前本書裡面彌賽亞預言的應驗。福音書的觀點和筆法，與「米拉示」以及猶太會堂講道文學所用的論證方式符節相合。

例如我們確實看到主講文裡面所使用的正是，前基督教時代猶太祈禱文學裡的詞句以及祈求，而主餐也被視為是那帶有永恆意義的彌賽亞餐會。

本書原版係以現代希伯來文寫成，在以色列已經印行七版。一位亞蘭文學者指出：「迄今為止，僅見本書能如此簡明的探討我們主耶穌的身分。」

ISBN 957-98955-9-7



9 789579 895590