

耶穌基督大傳

都主教伊拉里雍（阿尔费耶夫）

下冊



2022

ИИСУС ХРИСТОС

Биография

том 2

Иларион (Алфеев), митрополит

в двух томах

耶稣基督大传

都主教伊拉里雍（阿尔费耶夫）

Издано при содействии
Фонда поддержки христианской культуры и наследия

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви

ИС P22-123-0547

由俄罗斯基督正教教会出版委员会建议，
在促进基督教文化与遗产基金会的支持下出版

地址：莫斯科第一格鲁特维诺小街14号

邮编：119180

Россия 119180 Москва

1-й Голутвинский переулок, 14

orthodoxchina.ru

vk.com/jidu_zhengjiao

jidu.zhengjiao@gmail.com

ISBN 978-5-6045445-9-4

目录

第五章 上帝的羔羊.....	7
与尼苛德摩的交谈.....	8
与撒玛黎雅妇人的交谈.....	14
上帝之子的审判.....	20
生命之粮.....	26
耶稣在帐篷节上.....	35
通奸的淫妇.....	43
亚巴郎的后裔.....	46
善牧.....	56
耶稣在重建节上.....	61
第六章 被捕前的最后几天.....	65
第一节. 耶稣进入耶路撒冷.....	65
“进入耶路撒冷”耶稣预告自己的死亡.....	65
进入耶路撒冷.....	70
耶稣哀悼耶路撒冷城.....	74
麦种.....	75
第二节 耶稣在耶路撒冷圣殿里.....	82
从圣殿里赶出商贩.....	82
你有什么样的权柄这样做？”.....	83
给凯撒纳税.....	85
与撒杜塞人关于复活的对话.....	87
“最大的诫命是哪一条？”.....	89
“达味之子”.....	91
痛斥经师和法利塞人.....	93
寡妇的两个小钱.....	100
关于耶路撒冷的毁灭的预言.....	101
关于第二次来临的预言.....	103
临终审判.....	107

第三节 祭司长们的阴谋，伯达尼晚宴 犹达斯的背叛	111
祭司长们的阴谋.....	111
伯达尼晚宴.....	114
犹达斯的背叛.....	119
第四节 奥秘晚餐	122
对奥秘晚餐的准备.....	122
给门徒洗脚.....	126
关于犹达斯出卖的预言.....	129
祝福饼和酒.....	131
第五节 与门徒们的告别交谈	135
关于爱的训道.....	135
父和子的统一.....	140
耶稣与门徒之间的统一藤和枝.....	145
以耶稣之名祈祷.....	149
护慰者.....	150
基督团体的将来.....	155
关于合而为一的祈祷.....	159
第七章 被捕、审判、被钉十字架、下葬.... 165	
第一节 革责玛尼	165
革责玛尼祈祷.....	165
被捕.....	170
第二节 亚纳斯和盖法的审讯	175
亚纳斯的审讯.....	175
盖法的审讯.....	178
伯多禄背主.....	182
耶稣被带到比拉多那里.....	186
犹达斯的结局.....	190
第三节 比拉的审判和黑落德的审讯	193
比拉多的审判.....	193
耶稣和黑落德.....	201

耶稣还是巴辣巴?	203
鞭打.....	206
看, 这个人.....	208
第四节 耶稣的死亡.....	213
绞刑.....	213
恶语的群众两个强盗.....	221
十字架旁耶稣的母亲.....	223
耶稣的死亡.....	225
第五节 耶稣死亡后的事件.....	232
圣殿里的帐幔 地震.....	232
百夫长, 士兵和妇女.....	234
下葬.....	236
比拉多和祭司长及法利塞人.....	239
第八章 复活.....	245
空了的墓穴.....	246
伯多禄和若望来到坟墓那里.....	248
复活后耶稣的第一次显现.....	251
士兵的假见证.....	255
去厄玛乌途中显现给两个门徒.....	255
显现给十一门徒.....	260
在加里肋亚的显现: 若望的见证.....	263
派遣去传道.....	270
升天.....	273
***.....	276
结尾.....	283
参考文献.....	286
I. 援引的书目.....	286
II. 关于耶稣基督的生活和教义的文献资料.....	288
正教会圣经全书目录及与天主教, 新教圣经目录对照.....	303



第五章

上帝的羔羊

本书的前四章我主要运用的资料来自于玛窦、马尔谷和路加福音。若望福音只是偶尔提及到。其中有在第一章中讲了这部福音开始部分的诗节，关于耶稣和施洗者若翰的见面以及耶稣招收最初门徒的叙述（若1：1-51），而在第三章中——关于六个神迹的叙述：加里肋亚加纳上的婚礼（若2：1-11），治愈瘫子（若5：1-16），增饼和海中风暴（若6：1-21），治愈瞎子（若9：1-38），及复活拉匝禄（若11：1-46）。第四福音中的其他材料到目前为止基本上还没讲到。

在本章中笔者讲一讲那些在对观福音中没有被重复的若望福音里的材料。即使这样，考虑到本书的传记性质和篇幅，笔者将不得不仍省略一些材料，只注重那些与本书的主人公耶稣基督传记有关的情节。

与尼苛德摩的交谈

第一个需要研究的情节是与尼苛德摩的交谈。这发生在耶路撒冷，是这样开始的：“有一个法利塞党人，名叫尼苛德摩，是个犹太人的首领。有一夜，他来到耶稣跟前说：辣彼！我们知道你是由上帝而来的师傅，如果上帝不与他在一起，谁也不能行你所行的这些神迹。耶稣回答说：我实实在在告诉你：人除非由上而生，不能见到上帝的国。尼苛德摩说：人已年老，怎样能重生呢？难道他还能再入母腹而重生吗？耶稣回答说：我实实在在告诉你：人除非由水和圣灵而生，不能进入上帝的国：由肉生的属于肉，由灵生的属于灵。你不要惊奇，因我给你说了：你们应该由上而生。灵随意向哪里吹，你听到它的声音，却不知道从哪里来，往哪里去：凡由圣灵生的就是这样”（若3：1-8）。

与耶稣谈话的对方只有在第四福音书里被提到，从中我们知道，他是：第一，“犹太的首领”（他是耶路撒冷显贵的代表，但不是司祭）；第二，他是法利塞人；第三，“以色列的老师”，就是辣彼，或是文士（经师）；第四，他很富有（若19：39）。

为何尼苛德摩是夜里来到耶稣那里？这里很明显，有某种实际需要：在第四福音书中，尼苛德摩是以色列民族宗教上层人物中暗中喜欢耶稣和祂的使命的少数代表之一。他还未决定公开加入耶稣门徒的团体。但同时对于他说来，当众听圣师讲道还不够：他需要亲自与祂交流。耶稣给他提供了这种可能。

但是对于著福音者来说，尼苛德摩夜里的拜访这个事实具有很深的象征意义。夜晚是黑暗和罪孽的象征，白天是光明和真理的象征。夜里交谈的环境似乎是强调了光明和黑暗的对立，这成了这次交谈的主要话题之一。

尼苛德摩不是以问题开始的，而是对耶稣的一系列恭维。根据这些恭维来说，他是属于那些信仰耶稣却不受耶稣信任的人（若2：23-25）。他讲到了耶稣的神迹，对于他来说这些神迹就是最主要的证据，说明耶稣“是由上帝而来的圣师”。

可能尼苛德摩准备好了提问题了，但耶稣不让他这样做：在这种情况下，祂通常是掌握主动权并做出声明，使谈话对象感到突然和出乎意料（与撒玛黎雅妇人的交谈时也是这种情况）。在这种情况下谈话方开始提一些自然发生的启发性的问题，但耶稣继续讲谜一样的东西，与其说是回答问题，还不如说是继续讲自己起初陈述的思想。

与尼苛德摩的谈话是若望福音中唯一提到“上帝之国”的地方。在对观福音中这个词被经常提到，马尔谷福音14次，路加福音32次；玛窦福音中“上帝之国”被提到5次，然而有同样意思的（其他福音没有使用的）“天国”这个词组，用了32次。在对观福音中上帝之国或是天国被用了83次。而且大部分是耶稣直接讲话里用的。

在对观福音耶稣讲道中常用的“上帝的国”，在若望福音中却很少提及，这可能会引起疑问。然而在若望福音中“永恒的生命”（жизнь вечная）这个词组用了17次，而意思与其一样的“生命”（жизнь）这一词用了19次：这比所有对观福音中的加在一起还多得多（“生命”一词共用了16次，其中只有14次意思是永恒的生命）。

看来，耶稣是把“上帝之国”，“天国”，“永恒的生命”及“生命”当作同义词来用的。例如“进入生命”（谷9：43，45）与“进入上帝的国”（谷9：47）是同义；“承受永生”（谷10：17）和“进入上帝的国”（谷10：23-25）；“承受国度”（玛25：34）——“进入永恒的生命”（玛25：46）也是一样。

在我们所讲的交谈中“永恒的生命”这个词组两次被运用：“尼苛德摩问说：这事怎样能成就呢？耶稣回答说：你是以色列的师傅，连这事你都不知道吗？我实实在在告诉你：我们知道的，我们才结论；我们见过的，我们才作证；而你们却不接受我们的见证。若我给你们说地上的事，你们尚且不信；若我给你们说天上的事，你们怎么会信呢？没有人上过天，除了那自天降下而仍在天上的人子。正如梅瑟在旷野里高举了蛇，人子也照样被举起来，使凡信的人，在他内永生”（若3：8-15）。

尼苛德摩的问题“这事怎样能成就呢？”是最后一个，问完之后就沉默了。接下来对话就变成了耶稣的独白了。尼苛德摩在第四福音书中还出现过两次——在与祭司长和法利塞人关于耶稣行动的讨论中（若7：50-53）及在安葬耶稣的叙述里（若19：39）。

如果在此讨论中第一部分讲的重点是圣灵，那么第二部分就是人子。如果说在第一部分耶稣讲的是为进入天国必须由水和圣灵诞生，那么在第二部分讲的是，信仰上帝唯一的子是拥有永恒生命的条件。

为何耶稣在第二部分讲话中突然使用了第一人称的复数形式？对于这个问题释经者给出了几个答案：1）耶稣讲了自己和自己的父；2）耶稣是指自己和参与交谈的自己的门徒；至少第四福音书的作者参与其中；3）耶稣使用了“伟大的复数”——是由高级人员（国王，精神领袖，圣师）而用的复数形式；4）耶稣用第一人称的复数形式来回应尼苛德摩的使用的相应格式（“我们知道你是由上帝而来的师傅”）。

至于旷野里的蛇，耶稣是指梅瑟的神迹之一，是户籍纪里记载的。故事讲的以色列民族往应许之地四十年的漂泊时期，当人们“在路上已不耐烦，抱怨上帝和梅瑟说：你们为

什么领我们由埃及上来死在旷野？这里没有粮食，也没有水，我们对这清淡的食物已感厌恶”。为了惩罚他们的抱怨，上主遂打发火蛇到人民中来，咬死了许多以色列人。人民于是来到梅瑟前说：“我们犯了罪，抱怨了上主和你；请你转求上主，给我们赶走这些蛇”。梅瑟遂为人民转求，上主对梅瑟说：“你做一条火蛇，悬在木杆上，凡是被咬的，一瞻仰它，必得生存”。耶稣就这样做了，如果蛇咬了人，看一看就可以活下来了（户21：4-9）。

早在旧约时代，被梅瑟挂到杆子上的蛇象征着拯救，代表着上帝对待以色列民族的态度由愤怒变为仁慈（智16：11-12）。

解释旧约中的形象时，耶稣预告了将被钉十字架。从祂开始布道之初，祂就知道祂的生命将会以暴力死亡结束，还知道将要被绞刑。如果根据对观福音来讲的话，早在祂受难之前，十字架的形象早已矗立在了他的眼前。否则该如何理解玛窦福音中祂的话：“谁不背起自己的十字架跟随我，不配是我的”（玛10：38）？在路加福音中平行的句子是：“谁不背起自己的十字架……”（路14：27）。因为耶稣拥有先知之天分，祂知道祂的生命将以十字架来结束。祂多次预告了这个内容，其中包括与尼苛德摩的谈话中。

如果我们设想一下真实的尼苛德摩，犹太长老会的成员，耶稣的许多话是他无法明白的。如果关于耶稣自上而生的话会使他莫名其妙，那关于人子的话更像一个谜，说的是人子要被举起来，就像荒野中的蛇。但耶稣也经常讲的是谜语。祂讲的寓言是以秘语为基础的：其中含有一系列的形象，每一个都需要被猜测。许多情况下猜测结果是在祂死亡和复活后才会有的，门徒们常在想起这个或那个事件和语段时，才明白真正意味着什么。

整个交谈的顶点是耶稣的这些话：“上帝竟这样爱了世

界，甚至赐下自己的独生子，使凡信祂的人不至丧亡，反而获得永生”（若3：16）。这些话在某种意义上来说整个福音书的精华。其中说明了上帝降生成人的主要原因，就是圣父对人类的垂爱。上帝之子即人子将要被钉在十字架就是这种爱的体现。耶稣看不到自己生命会有什么其他结局：祂来到这个世界是为了为人类而死——为了祂父所爱的那些人。

尼苛德摩是以色列民族的一个宗教领袖，在与他的交谈中，耶稣强调祂的使命不仅仅针对于那些天选之民：上帝爱了世界，而不仅仅是一个民族；而通过对耶稣之信仰所有人都可以获得拯救，而不仅仅是所有以色列人。

在对观福音中耶稣普世使命的理念是与祂被派来是“为了以色列家迷失的羔羊”这一想法是相配合的（玛15：24）。如果没有若望福音的话，仅在对观福音的基础上可能就会想，耶稣是逐步意识到自己使命的普世性。祂生前对门徒说：“外邦人的路，你们不要走；撒玛黎雅人的城你们不要进，你们宁可往以色列家迷失的羊那里去”（玛10：5-6）。只是在复活后才宣告：“去，要使万民成为门徒”（玛28：19）。

若望福音描绘的不是这样的场景。这里，耶稣一开始就知道，祂将要受难，祂的十字架的死亡对于全人类具有什么样的意义。在与尼苛德摩交谈的结束部分说得很清楚：“因为上帝没有派子到世界上来审判世界，而是为叫世界籍着祂获救。那信从祂的，不受审判；那不信的，已受审判，因为他没有信从上帝独生子的名字。审判就在于此：光明来到了世界，世人却爱黑暗甚于光明，因为他们的行为是邪恶的。的确，凡作恶的，都憎恶光明，也不来就光明，怕自己的行为彰显出来；然而履行真理的，却来就光明，为显示出他的行为是在上帝内完成的”（若3：17-21）。

在这一段里主要讲的是审判这个内容：上帝之子来到这个

世界的事件成了这个世界的审判，并不是上帝之子来审判世界，而是因为每个人就需要做出自己的选择，是正义还是邪恶，是光明还是黑暗。上帝的审判对于人和世界来说不是外部外来的因素：他们自己完成对自己的审判，自己选择自己的命运，要么接受来到他们面前的光，要么拒绝。

审判不能理解为将来遥远的事件，而是指这里和现在：有信心的人免于审判，而无信的人已被审判。这里讲的审判不是指最后审判，因为耶稣在其他地方讲的最终审判，意味着是每个人命运最终的不可推翻的判决。而这里讲的是人在生命中所做的选择。

“光明”一词在与尼苛德摩的谈话中被使用了五次。上帝的光明来到世界上是为了让人们有可能在两条道中选择一条——是获得拯救还是死亡。光明不会审判：其只是分辨出哪些注定受审判的，哪些是应该被承认无罪的，就像在黑房子中点着了的灯，显示出房间里整洁或是杂乱，干净或是肮脏。（不要忘了耶稣与尼苛德摩的交谈是夜间发生的）。

决定人命运的标准是他所做的事。如果说交谈中前面部分讲的是圣父对人垂爱的行为，其结果就是上帝之子来到这个世界并钉在十字架上受难，在交谈的收尾部分讲的就是人们对于这种爱之行为的回应。回应主要是负面的：世界抛弃了唯一的上帝之子，人类比光明更爱黑暗。

自上而生是与尼苛德摩交谈的基本概念，是具有多种含义和具有不同程度的解释。

首先，显而易见的讲的是洗礼。第一，“由水和圣灵”这个措词，讲的是在自上而生的过程中有水的参与；第二个措词符合于宗徒大事记和保禄书信等新约之书中所说的洗礼教理；第三，早期基督教的释经者对于此措词的统一理解是指洗礼圣奥秘。

但是“自上而生”并不仅仅是指洗礼的仪式方面：其指的

是圣灵降到人身上。不管在新约的经文中，还有那以后的三个世纪中基督教作者的文章里，都不会把洗礼看作是获得圣灵恩赐的不可拒绝和正式方法。洗礼并不是魔法；圣灵是不会随人手一挥就降下来的。为了洗礼有实效并给人们带来果实，还有一系列必要的条件，其中有两个在与尼苛德摩的交谈中被提到了：信仰和行动。

与尼苛德摩的交谈是若望福音中耶稣第一次同时提及了圣三一之三个位格：上帝父由于对世界的爱把自己的子送上十字架；子听从了父来到这个世界并接受了十字架的死亡；圣灵通过洗礼给予了信仰上帝之子的人以新生。

上帝三个位格的统一是第四福音书的主旋律和一些训道的主要主题，包括耶稣与门徒们在奥秘晚餐上的最后交谈，那里祂讲了自己与父的统一，讲了十字架的死亡和圣灵。与尼苛德摩的谈话是耶稣与门徒最后交谈的序幕，而后者则是被第四福音书著者视为是师傅的遗嘱。

与撒玛黎雅妇人的交谈

接着的重要情节是：与撒玛黎雅妇人的交谈。这个事件在四福音书中是独特的，因为这是唯一在撒玛黎雅所发生的；而其他福音书事件要么发生在加里肋亚，要么就是在犹太。

福音的叙述是这样开始的，耶稣从犹太到加里肋亚时，“祂必须途径撒玛黎雅”（若4：4）。为何是“必须”？连接犹太和加里肋亚的主路是经过撒玛黎雅的。根据优素福·弗拉维的记述，“加里肋亚人在节日期间去圣城时，习惯是穿过撒玛黎雅的”¹。所以他们回来的时候是走同样的道路。

1. 素福·弗拉维 《犹太古代史》20·6·1

但是许多犹太人，为了避免同撒玛黎雅人接触，要选择绕道——经过约旦峡谷。耶稣决定走直接的道路，显而易见是利用这条道路与撒玛黎雅人交谈并在他们中间传道。

与撒玛黎雅妇人的交谈，就像与尼苛德摩的谈话一样，是发生在两个不同层次之间：耶稣在一个层次上讲，而谈话对象在另一个层次上问。耶稣就好像带着交谈对象，使其升得越来越高，并教导通过平常世间现象和事物中看到灵性现实：“于是到了撒玛黎雅的一座城，名叫息哈尔，靠近雅各伯给他儿子若瑟的庄田，在那里有雅各伯泉。耶稣因行路疲倦，就顺便坐在泉旁；那时大约是第六时辰。有一个撒玛黎雅妇女来汲水，耶稣向她说：请给我点水喝！那时，祂的门徒已往城里买食物去了。那撒玛黎雅妇人就回答说：你既是犹太人，怎么向我一个撒玛黎雅妇人要水喝呢？原来，犹太人和撒玛黎雅人不相往来。耶稣回答她说：若是你知道上帝的恩赐，并知道向你说：给我水喝的人是谁，或许你早求祂了，而祂也早赐给了你活水。那妇人问说：先生，你连汲水器都没有，而井又深，你从哪里得那活水呢？难道你比我们的祖先雅各伯还大吗？他留给了我们这口井，他和他的子孙和他的牲畜，都曾喝这井里的水。耶稣回答说：凡喝这水的，还要再渴；但谁若喝了我赐给他的水，他将永远不渴；并且我赐给他的水，将在他内成为涌到永生的水泉。妇人说：先生，请你给我这水吧！免得我渴，也免得我再来这里汲水。耶稣向她说：去，叫你的丈夫，再回这里来。那妇人回答说：我没有丈夫。耶稣说：你说：我没有丈夫，正对；因为你曾有过五个丈夫，而你现在所有的，也不是你的丈夫：你说这话真对。妇人向祂说：先生，我看你是个先知”（若4：5-19）。

这里我们可以回忆一下耶稣治愈的那个生而眼瞎的人。当法利塞人问他关于耶稣时，他回答：“这是先知”（若

9: 17)。但是承认耶稣是先知，只是曾经的瞎子走向信仰道路上的一部分。这个路程的完结是与耶稣的见面，祂向他开启了自己是上帝之子（若9: 35-38）。

与撒玛黎雅妇人的交谈按照类似剧情发展。她继续到：“我们的祖先一向在这座山上朝拜上帝，你们却说：应该朝拜的地方是在耶路撒冷。”耶稣回答说“女人，你相信我吧！到了时候，你们将不在这座山，也不在耶路撒冷朝拜父。你们朝拜你们所不认识的，我们朝拜我们认识的，因为救恩是出自犹太人。然而时候要到，且现在就是，那些真正朝拜的人，将以灵和真理朝拜父，因为父就是寻找这样朝拜祂的人。上帝是灵，朝拜祂的人，应当以灵和真理去朝拜祂。”妇人说：“我知道默西亚——意即基督——要来，他一来了，必会告诉我们一切。”耶稣回答说：“同你谈话的我就是”（若4: 20-26）。

如果说，在以前的瞎子面前耶稣是以上帝之子的身份开启自我的，那么对于撒玛黎雅妇人祂是以默西亚身份而开启的。在这两种情况下都是耶稣引导两个交谈者宣认对祂的信仰。在这两种情况下走上信仰的路都是逐步的多层级的，就像爬梯子一样。

耶稣与撒玛黎雅妇人的交谈是四福音书中祂与某个具体对方最长的对话。其开始于耶稣的请求，随之而来的是妇人的六个问题和祂的六个回答。随着交谈者之间的问答，涉及了广泛的内容，其中有撒玛黎雅人的宗教活动和妇人的家庭状况。但是问题和答案之间只有部分重合，大部分的重合只是表面上的：妇人讲话中的形象和-content只是耶稣讲其他内容的起始点，是那些更高更深奥的话题。耶稣对于妇人的每一个问题的回答都出乎她的意料。

谈话的总体进程是从世间到天上，从低到高，从人性到神性。耶稣是从简单的日常生活请求开始的：“请给我点水

喝”。这个请求成了对话的原由，然后逐步发展，从一个话题到另外一个话题，越来越重要。

耶稣关于活水的问题使撒玛黎雅妇人困窘。祂讲的是什么水？在希腊语中“活水”是指流动的水（泉水和河水），区别于停滞的水（湖水和塘水）。这个人连汲水器都没有，从何说起流动的水呢？同时妇人开始感觉到站在她面前的不是普通的人。所以她就想起了给予撒玛黎雅人水井的雅各伯。

撒玛黎雅妇人的问题：“难道你比我们的祖先雅各伯还大吗？”是类似于另外一个后来犹太人给予耶稣的问题：“难道你比我们的父亲亚巴郎还大吗？他死了。”（若8：53）。第四福音书从序幕开始就把耶稣的位置放在比梅瑟高的位置（若1：17），书中连续讲述的思想是耶稣高于旧约的义人，无论是亚巴郎、雅各伯、梅瑟，还是先知们。

关于活水的话是跟尼苛德摩谈话的延长部分。撒玛黎雅妇人不懂这些话，就像尼苛德摩不明白由水和圣灵诞生的内容。第四福音书的读者也不是一下子弄清楚那些耶稣赋予活水的含义。但是后来祂对犹太人讲：“凡信从我的，就如经上说：从他的心中要流出活水的江河”。为这句话著福音者还加了解释：“祂说这话，是指那信仰祂的人将要领受圣灵，圣灵还没有赐下，因为耶稣还没有受到光荣”（若7：38-39）。

耶稣尝试将妇人的思想从物质上的水提升到活水——圣灵的恩赐；从一般的口渴到对上帝渴望，是圣咏中所说的：“我的灵魂渴念上帝，生活的上帝”（咏41：3）。渴望与上帝的交流是内心精神上的渴望，是人的属性，因为他是按上帝的形象被创造的，其天性趋向上帝，只有耶稣可以缓解。用什么样的方法？通过圣灵的恩赐。

在回答撒玛黎雅妇人的问题：该在哪里朝拜上帝，耶稣接着讲起了圣灵。关于这个问题的争论，犹太人和撒玛黎雅人

的观点是不一样的，是其之间主要分歧之一：前者对于上帝的朝拜是在耶路撒冷的圣殿，后者是在“这座山上”朝拜。耶稣给予了三重回答。祂首先讲了当时间来临的时候，这种或是那种做法都不具有决定性意义。然后祂还是为犹太人的做法辩护，而不是撒玛黎雅人的，证明自己是属于犹太人的传统：你们撒玛黎雅人不知道向谁朝拜，而我们犹太人知道向谁朝拜。最后，祂讲了一种新的时间的到来，“那些真正朝拜的人，将以灵和真理朝拜父”。

这些话应当在耶稣对待耶路撒冷圣殿和与之相联系的祭献总体背景上去理解。耶稣从年轻的时候就依恋圣殿，因为那是圣父住所。这种依恋促使祂一次又一次在重大节日的时候来到圣殿，为此需走上百公里的路程。在耶稣回答撒玛黎雅妇人关于朝拜的地方的第二部分中可以看出这种依恋：如果从两个地方中选一个，则耶路撒冷圣殿比加里济姆山更值得。

耶稣两次使用的将来时（“将朝拜父”，“真正的朝拜者将朝拜父”）与妇人话中的过去式形成对比（“我们的祖先在这座山上朝拜”）。撒玛利亚妇人的意思是过去，在“祖先”那时代。耶稣的含义延续到将来：祂讲的是新宗教，不是与某一个具体地方牵连在一起的，也不是充分集中在过去的。

耶稣对于犹太传统的忠诚可以在一个简洁的句式里看出来：“救恩是出自犹太人”。这个句式反映出了耶稣使命的性质，具有普世性质，但成长自旧约的传统里，是指不是撒玛黎雅人使用的那种简化的传统，而是存在于犹太人那里的所谓的“律法和先知”。耶稣高于梅瑟和先知，但正是在“律法和先知”的基础上建立了自己的使命。就像同心圆那样，其逐步扩大，早在祂世间生活中，就超过了狭隘的犹太人的界限。但只有在祂死亡和复活后，才真正获得了普世特性。

至于撒玛黎雅妇人以前的五个丈夫，及与其同居的第六个而不算合法的丈夫这一话题，只是次要的作用。妇人明白了耶稣比普通的从犹太到加里肋亚的路人对她了解她更多，就承认祂是先知。但是耶稣要她知道得更多，并向她开启了自己是默西亚。

与撒玛黎雅妇人的交谈在门徒们从城里回来后就中断了：“正在这时，祂的门徒回来了，他们就惊奇祂同一个妇人谈话；但是没有人问：你要什么？或：你同她谈什么？于是那妇人撇下自己的水罐，往城里去向人说：你们来看！有一个人说出了我所做过的一切事：祂就是默西亚吗？众人从城里出来往祂那里去”（若4：27-30）。

那个妇女流下了水罐，说明她还要回来。同时这个细节也表明了，她来到水井旁的最初目的被这些新思想和感觉完全放在脑后了。

接下来耶稣与门徒的交谈在许多方面会使人想起与撒玛黎雅妇人的交谈：“这期间，门徒请求耶稣说：辣彼！吃吧。祂却回答说：我已有食物吃，那是你们所不知道的。门徒们便彼此问说：难道有人给祂送来了吃的吗？耶稣向他们说：我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成祂的工程。你们不是说：还有四个月才到收获期吗？看，我给你们说：举起你们的眼，细看天地，庄稼已经发白，可以收割了。收割的人已领到工资，且为永生收集了果实，如此，撒种的和收割的将一同喜欢。这正如俗语所说的：撒种的是一人，收割的是另一人。我派遣你们在你们没有劳过力的地方去收割；别人劳了力，而你们去收获他们劳苦的果实”（若4：31-8）。

又一次在一个层次上给出问题，而在另一个层次上形成答案。撒玛黎雅妇人讲的是活水，耶稣讲的是解灵性饥渴的水。现在门徒给耶稣带来了食物，而祂讲的食粮是他们不知道的。祂将自己的门徒从物质层面提升到灵性的，从世间的

带到天上的，从临时的带到永恒的，从物质上的食物带到灵性上的食物。

而耶稣关于庄稼和收获的话有什么样的含义？古代的释经者把播种者理解成先知，收割者理解成将要出去讲道的使徒，而整个情况是针对于贯穿在第四福音书前几章的话题——用新约来取代旧约。

耶稣对撒玛黎雅人的访问结尾时，城里的居民宣认耶稣是基督：“城里有许多撒玛黎雅人信从了耶稣，因为那妇人作证说：祂向我说出了我所做过的一切。这样，那些撒玛黎雅人来到耶稣跟前，请求祂在他们那里住下；耶稣就在他们那里住了两天。还有更多的人因着祂的理论信从了祂。他们向那妇人说：现在我们信，不是为了你的话，而是因为亲自听见了，并知道祂确实是世界的救主，基督”（若4：39-42）。

撒玛黎雅妇人与耶稣的交谈中刚开始称祂为先知，然后讲到默西亚。耶稣回答说祂就是默西亚。对于城里的居民她是这样说的：“你们来看一看，祂是不是基督？”。妇人离承认祂是基督越来越近，但最终发出宣认的不是她，而是城里的居民。同时强调的是，他们这样宣认并不因为是妇人的见证，而是因为自己信服于耶稣的使命特性。

讲述的结尾部分耶稣被撒玛黎雅人称为“世界的救主”。以此来强调了藉由基督而赐予的拯救具有普世性：其不属于上帝选定的以色列民族，而是属于整个世界。

上帝之子的审判

现在我们要讲一讲发生在羊门旁的水池边治愈瘫子之后的耶稣与犹太人的交谈。关于这个治疗我们在讲耶稣的神迹那

一章已详细讲过了。其结尾是：“那人就去告诉犹太人：使他痊愈的就是耶稣。为此犹太人就开始迫害耶稣，因为祂在安息日做这样的事”（若5：15-16）。在若望福音里首次讲到犹太人想杀死耶稣。

与犹太人的冲突在这之前就开始了：根据第四福音书的记载，其第一个情节是耶稣从圣殿里把商贩赶出来（若：13-22）。那个时候犹太人就问耶稣，祂凭什么预兆可以证明自己有权利这样做。现在他们首先责怪祂破坏安息日，然后争论祂有什么权利称上帝为自己的父：“耶稣遂向他们说：我父到现在一直工作，我也应该工作。为此犹太人越发想要杀害祂，因为祂不但犯了安息日，而且又称上帝为自己的父，使自己与上帝平等。耶稣于是回答他们说：我实实在在告诉你们：子不能由自己做什么，祂看见父做什么，才能做什么；凡父所做的，子也照样做，因为父爱子，凡自己所做的都指示给祂；并且还要把比这更大的工程指示给祂，为叫你们惊奇”（若5：17-20）。

有一些释经者在这个讲道中看到了“隐藏的比喻”，讲了世间的父与子之间的关系，父会教子这种或那种手艺。比喻所建立的形象基础，是家庭内部相互关系。例如耶稣自己，在少年时就学习了祂世间之父的木工活，在未看到父亲制作的东西，祂是什么也不会做的。为了教儿子制作不同的器具，父亲先要解释，该怎样做。那他为什么要教，是因为他爱自己的儿子。

上帝父与子之间的爱具有超自然的特性，并超越于任何存在于父母与孩子之间的爱。耶稣使用了人类生活的形象，是为了祂的听众能容纳相对超人类的现实。上帝父与上帝子之间的关系已超越了人类理解的范畴：这是上帝内部生活的奥秘。不过耶稣认为有必要除了自己的门徒以外，还有使自己的敌人能够参与到这个奥秘中来。

上帝之子与父拥有同样的权力。下面的一个交谈提到了这个内容：“就如父唤起死者，使他们复生，同样子也使祂愿意的人复生。父不审判任何人，但祂把审判的全权交给了子，为叫众人尊重子如同尊重父；不尊重子的，就是不尊重派遣祂来的父。我实实在在告诉你们：听我的话，相信派遣我来者的，便有永生，不受审判，而已出死入生。我实实在在告诉你们：时候要到，且现在就是，死者要听见上帝之子的声音，凡听从的，就必生存。就如父是生命之源，照样祂也使子成为生命之源；并赐给祂行审判的权柄，因为祂是人子。你们不要惊奇这事，因为时候要到，那时，凡在坟墓里的，都要听见祂的声音，而出来：行过善的，复活进入生命；作过恶的，复活而受审判。我由我自己什么也不能作；父怎样告诉我，我就怎样审判，所以我的审判是正义的，因为我不寻求我的旨意，而只寻求那派遣我来者的旨意”（若 5：21-30）。

父与子之间的平等关系在于：“就如父唤起死者，使他们复生，同样子也使祂愿意的人复生”。就如圣父是生命之源，照样祂也使圣子成为生命之源。除此外，父给予了子“行审判的权柄”。但在这种审判里子不是独立的：父怎样告诉祂，祂就怎样审判。这里讲的是父与子的旨意的互相渗透和融合，其中是不会矛盾也不会冲突的。

如果说在这个谈话的开始部分使用的系列形象是沿用自家庭关系范畴的，那么在这部分里起主要作用的形象是来自于法律范畴。这首先表现为多次使用“审判”作为名词和动词；第二，确认父给予子以审判的权柄；第三，子是父的全权代表，就好像，在法庭上，一个人可以替另一个人的授权并代表他的利益。

这里讲的是什么审判？很明显，是耶稣所讲的：“因为将来人子要在祂父的光荣中同祂的天使降来，那时，祂要按

照每个人的行为进行赏报”（玛16：27）。关于这个审判耶稣在许多讲道和寓言中有所讲叙，其中包括关于莠子的寓言（玛13：36-43）和撒网的寓言（玛13：49-50）。祂在玛窦福音中最后一个教训就是以最后审判这个话题来结束的，那时人子将要在自己的荣耀中再来，将绵羊从山羊中分开，把绵羊放在自己的右边，山羊放在自己的左边（玛25：31-46）。

在若望福音中上帝之子从圣父那里得到了审判的权柄，“因为祂是人子”。上帝不是从外部也不是从高处来审判人：上帝自己成了人并以人子身份来实现对世界的审判，就是自己经历了人的生活，自己切身体验了其重负和痛苦。

如何将关于审判的话与不久前对尼苛德摩所讲的话相结合：“因为上帝没有派遣子到世界上来审判世界，而是为叫世界借着祂而获救”（若3：17）这里有矛盾吗？答案大概应该从“派遣”这个词的含义里寻找：上帝没有派遣子到世界上来审判世界。但是子的使命里有审判的成分，首先是触及到那些不接受祂见证的人。在与尼苛德摩的谈话中耶稣讲：“审判就在于此：光明来到这个世界，世人却爱黑暗甚于光明，因为他们的行为是邪恶的”（若3：19）。上帝之子成为人子是为了拯救世界，但对于那些不信祂的人，祂的到来本身就是审判。而那些信仰祂的人，“具有永恒的生命，不受审判，而已出死入生”。

生命和复活的话题在这一部分交谈中起着主导作用。首先，经文中讲的是根据耶稣教理，将要在最后审判之前而发生的全体复活。但“时候要到，且现在就是”指的是在两个维度同时而发生的事——在将来和现在。全民复活这是将来的事。但表现在现在具体的事件上——耶稣所显行之复活死者的事件上。

根据福音书的记载，这样的复活有三次：雅依洛女儿（玛9：18-19，23-26；谷5：21-24，35-43；路8：41-42，49-

56），纳因城寡妇的儿子（路7：11-16）和拉匝禄——只是在若望福音中有叙述（若11：1-46）。耶稣生前所显行的拉匝禄复活之事件，一方面是全体复活的预象，另一方面预告耶稣的死亡和复活，第三方面，确认耶稣与犹太人交谈中所提到自己的复活权柄。

在与犹太人交谈中使用法律领域的形象并不是偶然的。交谈反映出耶稣与犹太人日益升级的冲突，即最终导致他们迫使罗马总督判处耶稣于死刑的冲突。这个冲突就像是审判过程。如果在庞提·比拉多的审判过程中，被判的是耶稣自己，那么在祂与犹太人的交谈中，他们则是有罪的一方。这些交谈反映的是，上帝的正义能够把人类审判的判断变成相反面。最终在耶稣身上发生的也是如此：祂将被人类审判定罪，但上帝证明祂是正确的，然而那些认为自己是对的而申诉祂的人，将要受到上帝的审判。

除了法官和被审判的人以外，审判过程中还需有见证人和申诉人。在耶稣的案件中充当见证人的是施洗者若翰和上帝父：“如果我为我自己作证，我的证据不足凭信；但另有一位为我作证，我知道他为我作的证足以凭信。你们曾派人到若翰那里去，他就为真理作过证。其实我并不需要人的证据，我提及这事，只为叫你们得救。若翰好比是一盏点着而发亮的灯，你们只一时高兴享受了他的光明。但我有比若翰更大的证据，即父所托付我要我完成的工程，就是我所行的这些工程，为我作证：证明是父派遣了我。派遣我来的父，亲自为我作证；你们从未听过祂的声音，也从未见过祂的仪容，并且你们也没有把祂的话存留在心中，因为你们不相信祂派遣的那位”（若5：31-38）。

“证据”“作证”这些术语在这段经文中一共用了十次。见证——是一个重要的神学范畴，著福音者也要将其归于他自己（若19：35）。这一范畴他又使用于施洗者若翰（若

1: 7)。但若翰不是唯一的见证者。除了“人的见证”，还有上帝的见证，是耶稣充分拥有的。

耶稣讲：“派遣我来的父，亲自为我作证”，这句话是什么意思？由于后来耶稣讲祂的交谈者“从未听过祂的声音，也从没见过祂的仪容”，可以假设就是指上帝父用声音见证了耶稣是上帝之子的那些地方。在对观福音中这样的情节有两个——耶稣受若翰的洗和显圣容。在这两个情节里都响起了父的声音：“这是我的爱子”（玛3:17; 谷1:11; 路3: 22 及玛17: 5; 谷9: 7; 路9: 35）。从耶稣讲话的总体上下文来推测，祂讲的是这两个情节中的第一个。就是那时，在约旦河，若翰见证了耶稣是默西亚，而上帝父的声音确认了这种见证。

最后，还有第三个见证人——耶稣自己：祂的见证具有说服力，因为是由事工来支撑的。事工就是指那些祂显示出来证明自己的“本质上的见证”（“为自己辩护”）。

耶稣用来见证自己的第四个见证者就是旧约的经文：“你们查考经典，因为你们认为其中有永生，正是这些经典为我作证；你们不愿意我到这里来，为获得生命。我不求人的光荣；而且我认得你们，知道在你们内没有上帝的爱情。我因我父的名而来，你们却不接纳我；如果有人因自己的名而来，你们反而接纳他。你们既然彼此寻求光荣，而不寻求出于唯一上帝的光荣，你们怎么能相信我呢？”（若5: 39-44）。

经文是耶稣与以色列民族经师们的冲突焦点。就是对于各种经文的的不同解释导致了祂与对立方的争论。对于经文的了解和研究被经师认为是他们的特权，且仅仅是他们拥有的。他们拒绝让耶稣获得这样的特权：“这个人没有进过学，怎么会通晓经书呢？”（若7: 15）。耶稣批评经师们在圣经中没看到对祂是默西亚和上帝之子的明确指示。

耶稣把旧约的预言理解为指的是祂以及与其有相关的，而自己的生命是为了完成这些预言。在第四福音所反映的耶稣直接讲话中的格式“经上所记载的必须应验”证明了这点。在与门徒的最后谈话中和结束交谈的祈祷中这个格式被重复了三遍（若13：18；15：25；17：12）。

通过圣经法利塞人和经师期望获得永恒的生命。但耶稣是生命的源泉。在拒绝祂时，他们就推翻了圣经，而随后拒绝了生命本身。

耶稣用来反对犹太人的控诉人就是梅瑟——对于耶稣的对立方来说是主要的权威，也是全体以色列民族的正义象征：“不要想我在父面前控告你们；有一位控告你们的，就是你们所寄望的梅瑟。若是你们相信梅瑟，必会相信我，因为他是指着我为而写的。如果你们不相信他所写的，怎么会相信我的话呢？”（若5：45-47）。

前面耶稣曾讲过圣经是为他而见证的。而现在祂指出了具体的例子——梅瑟五书。但是梅瑟在这里未必是某个预言或是经文集的作者，而是象征着整个旧约的总体人物。在“梅瑟和先知”这一个固定格式中指的就是这个含义（玛16：29，31）。

在旧约中梅瑟经常是充当那些不信上帝而拜多神的谴责人，他谴责那些不执行上帝诫条的人。在新约中他成了那些不信他所描写的默西亚的谴责人。

生命之粮

紧接着上述的谈话之后，若望福音讲的是增饼的神迹（若6：1-15）。接着若望福音讲的是耶稣从水面上行走到门徒那里（若6：16-21）。在增饼和海面风暴的叙述之后若望福

音讲的是关于天上之粮的谈话，是第四福音书顶点之一。

这个谈话是建立在旧约出埃及之书中关于玛纳的故事上的，此玛纳是上帝从天上送给以色列民族的。那里是这样讲述的，以色列民族从埃及逃出来之后，他们处在西乃的旷野里，“以色列子民全会众在旷野里都抱怨梅瑟和亚郎。以色列子民向他们说：巴不得我们在埃及坐在肉锅旁，有食物吃饱的时候，死在上主的手中！”。那时上主对梅瑟说：“看，我要从天上给你们降下食物，百姓要每天出去收敛当日所需要的，为试探他们是否遵行我的法律”。晚上有鹌鹑飞来，人们吃饱了肉，“到了早晨，营幕四周落了一层露水。露水升华之后，在旷野的地面上，留下稀薄的碎屑，稀薄得好像地上的一层霜。以色列子民就互相问：这是什么？因为不知道这是什么。梅瑟对他们说：这是上主赐给你们吃的食物”。以色列子民在他们未到应许之地时，吃玛纳吃了四十年（出16：1-35）。

关于“来自天上的食粮”是以色列民族历史上的一个重要情节。其被理解成上帝关怀自己民族的一个见证。赏赐玛纳作为上帝的一个善行，经常会由辣彼在经所中所提及。在逾越节的宴会上，由家长在回答孩子的问题时，也会所提到。

关于天上之粮的交谈是发生在葛法翁。看来是发生在野外，可能是在海边上，此时此地有许多人跟随着耶稣。前一晚他们是增饼神迹的见证人，然后看到门徒们坐船离开，而耶稣不是与他们在一起。他们不知道夜里耶稣曾在水面行走到门徒那里，所以当在葛法翁看到耶稣与门徒们在一起感到非常震惊：“当群众在对岸找到祂时，就对祂说：辣彼，你什么时候到了这里？耶稣回答说：我实实在在告诉你们：你们寻找我，并不是因为看到了神迹，而是因为吃饼吃饱了。你们不要为那可损坏的食粮劳碌，而要为那存留到永生的食粮劳碌，即人子所要赐给你们的，因为祂是上帝圣父所印证

的”（若6：25-26）。

关于天上之粮谈话的直接起因是五饼两鱼的神迹，显行这个神迹的目的是为了满足人们身体上的饥饿。耶稣本身可以很长时间没有食物，但不能一直这样：祂知道什么是饿（玛4：2；21：18；谷11：12；路4：2）和渴（若19：28）。人们需要物质上的食物，对于祂和祂的听众来说是显而易见的。

就是因为如此，祂对人们讲到食粮这个话题使其知道自己是生命之源。祂关于要存留到永生的食粮这句话对于听众来说是听不明白的，他们的不了解表现在下列的一个问题：

“我们该做什么，才能叫做上帝的事业？”（若6：28）。很明显，他们在等着一种目录，类似于祂曾回答富有青年问题时所列举的一些梅瑟法典诫条：“不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可作假见证；应孝敬父母，爱你的近人，如爱你自己”（玛19：18-19）。耶稣并没有列举需要做的善事，而是这样对他们讲的：“上帝要你们所做的事，就是要你们信从祂派遣来的”（若6：29）。

但这里又发生了在耶稣身上已经常发生过的事——祂被要求提供证明祂是真正的默西亚：“那么，你行什么神迹给我们看，好教我们信服你呢？你要行什么事呢？我们的祖先在旷野里吃过玛纳，正如经上所记载的：从天上赐给他们食物吃。于是耶稣向他们说：我实实在在告诉你们：并不是梅瑟赐给了你们那从天上来的食粮，而是我父现今赐给你们从天上来的真正食粮，因为上帝的食粮，是那由天降下，并赐给世界生命的。他们便说：主！你就常常把这样的食粮赐给我们吧！耶稣回答说：我是生命的粮；到我这里来，永不饥饿；信从我的，总不会渴”（若6：30-35）。

耶稣通常会拒绝这种使祂显行神迹来证明自己使命的要求（玛12：39；16：4；谷8：12；路11：29）。但是这一次的要求是在显行神迹之后而提出的。而且对话方还引用了一种

旧约上的神迹，是类似于耶稣刚显行的那种。

“食粮”一词在对话中总共用了15次。粮食对于古人的意义笔者在讲山中圣训的那一章已经讲过了。圣经许多情节，其中有若瑟和他兄弟史诗般的故事，都与饥饿和食粮话题有关。在这个故事里，粮食起着主要作用：其贫乏于客纳罕地区而富于埃及的情况，迫使雅各伯的儿子们去若瑟那里。在粮食和没有粮食之间的选择是生与死的选择（创41：53-42：2）。

圣经在讲到与粮食有关事件的时候，将其放到了一系列神迹中，有时是与自然有关的神迹，例如是若瑟的情况，或者是超自然的神迹，例如赏赐玛纳。

饼是粮食的象征，就意味着是生命的象征。人不可能不吃饭：如果他不吃他就要死掉。但“人不仅仅是靠食物活着”（申8：3）。早在旧约时代就知道这个了。耶稣不知疲倦地对祂的交谈者提及生命的灵性维度，是与物质上的粮食没有关系的，但为了维持之却需要特别的食粮。

耶稣有个特征就是将对方的注意力从世间的事物转移到另外一种超越于感觉上的理解的现实。祂把那些谈话对方所熟悉的世间事物，解释为天上现实的预像，教听众将意识从物质转移到灵性上，从可腐朽的到不可腐朽的上面。

耶稣用这种理由来讲起听众明显不能理解的事：祂自己是来自天上的粮。祂开始讲话的时候指明了给予以色列子民以玛纳的不是梅瑟，而是祂的父。但是，玛纳只是“来自于天上给予世界生命”的那种粮食的预像。

耶稣提醒了增饼的见证者，他们不要只关心可腐烂的粮食，然后开始斥责他们的不信：“但是，我向你们说过：你们看见了我，但仍然不信。凡父交给我的，必到我这里来；而到我这里来的，我必不把他抛弃于外，因为我从天降下，不是为执行我的旨意，而是为执行派遣我来者的旨意。派

遣我来者的旨意就是：凡祂交给我的，叫我连一个也不要失掉，而且在末日还要使他复活，因为这是我父的旨意：凡看见子，并信从子的，必获得永生；并且在末日我要使他复活”（若6：36-40）。

在这一片段中耶稣又涉及到了一个非常重要的话题：上帝的旨意是拯救所有信仰耶稣的人，没有例外。这个思想通过四个定义得到确认：1）凡父交给耶稣的，必到祂这里来；2）而到祂这里来的，祂必不把他抛弃于外；3）凡属于祂的，连一个也不会失掉；4）凡信从子的，必获得永生。耶稣两次重复了祂以前对犹太人所讲的：凡信从祂的，祂在末日将会使他复活。

谈话的下一部分已经发生在葛法翁的经所里，而不是在野外（若6：59）。耶稣的谈话对象是“犹太人”（即犹太教徒）——这个词汇在若望福音中经常被用来指对耶稣和祂的讲道有敌意的一群人：“犹太人遂对耶稣窃窃私议，因为祂说：我是从天上降下的食粮。他们说：这人不是若瑟的儿子耶稣么？祂的父亲和母亲，我们岂不是都认识么？怎么祂竟说：我是从天上降下来的呢？耶稣回答说：你们不要窃窃私议！凡不是派遣我的父所吸引的人，谁也不能到我这里来，而我在末日要叫他复活。在先知书上记载：众人都要蒙上帝的训诲。凡由父听教而学习的，必到我这里来。这不是说有人看见过父，只有那从上帝来的，才看见过父。我实实在在告诉你们：信从的人必得永生。我是生命的食粮。你们的祖先在旷野中吃过玛纳却死了；这是从天上降下来的食粮，谁吃了，就不死。我是从天上降下来的食粮；谁若吃了这食粮，必要生活直到永远”（若6：41-51）。

讲关于天上的食粮的葛法翁，离纳匝肋很近，那里完全会知道耶稣的“父亲和母亲”。祂的听众无法明白祂所讲的自己来自于天上的概念，因为祂的父母和亲属还活着，见证了

祂出生在世间且在普通的家庭里长大了。在若望福音的下一章中出现了“耶稣的兄弟不信从祂”的情景（若7：3-5）。一个有父母兄弟姐妹的人可以说自己来自于天上吗？

耶稣的话在犹太人中间引起了争论，他们相互之间讲：“这人怎能把自己的肉赐给我们吃呢？”。耶稣似乎未发现他们的窃窃私语，而继续讲下去：“我实实在在告诉你们：你们若是不吃人子的肉，不喝祂的血，在你们内，便没有生命。谁吃我的肉，并喝我的血，必得永生，在末日，我且要叫他复活，因为我的肉是真实的食物；我的血是真实的饮料。谁吃我的肉，喝我的血，便住在我内，我也住在他内。就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照样，那吃我的人，也要因我而生活。这是从天上降下来的食粮，不像祖先吃了玛纳仍然死了；谁吃这食粮，必要生活直到永远。”（若52-58）。

这些话不可能不会使听众震惊。在祂讲到不腐烂的食物之前，祂所说的可能被理解成哲学理论，目的是为了将人的思想从世间转移到天上去。但当祂在讲到自己肉体并提议听众吃之，然后又提议听众喝祂的血时，不但那些有“正信”的犹太人，还有祂的门徒也感到困惑和诱惑。著福音者并没有隐瞒这一点：“祂的门徒中有许多听了，便说：这话生硬，谁能听得下去？耶稣自知祂的门徒对这话窃窃私议，便对他们说：这话使你们起反感吗？那么，如果你们看到人子升到祂先前所在的地方去，将怎么样？使生活的是灵，肉一无所用；我给你们所讲的话就是灵，就是生命。但你们中间有些人，却不相信……所以祂又说：为此，我对你们说过：除非蒙父恩赐的，谁也不能到我这里来。从此，祂的门徒中有许多人退去了，不再同祂往来。于是耶稣向那十二人说：难道你们也愿走吗？西满伯多禄回答说：主！唯有你有永生的话，我们去投奔谁呢？我们相信，而且已经知道你是基督，

永生上帝之子”（若6：60-63，65-69）。

关于天上食粮的交谈在基督教传统里被理解成是对感恩祭教理的陈述。对于我们从这一角度去阅读它的人，很难理解当时没有做好准备的听众所感到的惊奇和不满。我们来设想一下，有个人来给我们讲高尚的灵性的东西，而最后说：要想完善自己的生活，你们需要吃我的肉和喝我的血。那我们的反应可能就与若望福音中所描写的没有什么差别了。

不过耶稣所讲的字面上的含义就是这样的，而且是针对那些知道旧约关于不能吃“带血的肉”诫条的人：“……凡有生命，带血的肉，你们不可吃”（创9：4）；“在你们任何所居之地，凡是血，不论是鸟血还是兽血，决不可吃，不论谁，若吃了什么血，这人应由民间铲除”（肋7：26-27）；“……只有血，你们决不可吃，你应将血如水一样泼在地上”（申12：16）。突然这些人，正信的犹太教徒，律法的博学者和保护者，听到吃人的肉，喝人的血这一建议。他们听到之后如何能不颤抖呢？

令人奇怪的是耶稣那么坚定地号召犹太人吃祂的肉喝祂的血我们会问：祂为什么要给他们建议他们明显做不到的事？问题的答案隐藏于耶稣为传递自己教理而使用的非常特别的、独一无二的的交流形式里面。许多真理祂是用寓言形式来表达的——就是通过简单的每个听众听到后都可以理解的故事。有些道德公理祂是用命令的形式讲述出来的（例如，山中圣训）。至于祂神学理论中最难的方面，是在祂与犹太人对话中得到发展的。正是这样，若望福音给我们提供了听到这些对话的机会，并让我们看到在与犹太人充满矛盾冲突的争论中产生一种信仰的过程，耶稣在受难死亡和复活后创建的教会将要在在此基础上建立自己的教理和圣事奉礼。

关于天上食粮的讨论是奥秘晚餐上所发生之事的序幕，那时耶稣给予了门徒面包和酒并这样说：“这是我的肉

体……这是我的血……”（玛26：26-28；谷14：22-24；路22：19-20）。这次谈话的结果是许多门徒——那些不能够吸收祂所讲的人——离开了耶稣。而那些没有离开的，在祂的讲话中意识到了“永恒生命的讲话”。也许他们并不比那种受诱惑而离开的人懂得更多。但对圣师的信任占了上风，他们留下与祂在一起。正是他们那些坚持下去的人，才被允许参加奥秘晚餐。

在第四福音书中描写的耶稣的言行，意味着与犹太人礼拜传统的彻底决裂。在它的废墟上耶稣建立了自己的侍奉圣礼，其中占据中心位置的是两个圣奥秘——洗礼和感恩祭。在祂的训道中这个新礼拜是在祂的训道中产生的，而后来形成并获得了神学的轮廓。这就是为什么祂经常讲到水：在与尼苛德摩和撒玛黎雅女人的谈话中，在关于帐篷节的讲话中。因同样的原因祂讲到了饼，讲到了自己的肉体 and 血，讲到了“自己身体的圣殿”。祂讲到这些，并不管直接的交谈方并不会明白。祂的话语——“永恒生命的发言”，它们将以新的力量展示给祂每一代的追随者。

耶稣作为食粮的就是，祂“为了拯救整个世界而奉献出来的”那个身体。这就意味着祂的肉体要变为“来自天上的食粮”，应该通过祂的受难和死亡。尽管奥秘晚餐发生在祂的肉体死亡之前，其中的掰饼和酒是与祂的死亡有直接联系的：“这是我的身体，为你们而舍弃的……这杯是用我为你们流出的血而立的新约”（路22：19-20）。

早期教会完全是从字面含义上去理解耶稣关于自己肉体 and 血所讲的。“吃我肉喝我的血的人活着我内，我在他内”这句话完全不是按象征意义或是转意来理解的。信徒会通过感恩祭中与基督连接起来之后进入与祂本体的连接：耶稣的肉体成为真正的“食粮”，而祂的血——真正的“饮料”。

人从一出生开始就需要物质上的食粮。婴儿喝母乳或妈妈

的奶。随着年龄的增大他们开始吃“饭食”（格前3：2）。但除了身体的营养以外，他还需要灵性上的喂养：需要来自天上的活水和粮。给人们提供这种食粮的是耶稣——上帝和人合于一体。在奥秘晚餐上祂把普通人手烤出来的饼变成了自己的身体，使其充满自己的神性，并送给门徒，使他们接受上帝到自己之内。将用人脚踩踏的葡萄制造出来的红酒祝圣成了自己的血，使其与门徒的血融合。结果是在人类的血管里流淌着上帝的血，人类的细胞里吸收上帝的实质。

关于天上食粮的交谈讲的就是这些。当然啦直接听众并不能够明白他所讲的。甚至多个世纪过去了，尽管在每个教堂都举行感恩祭仪式，尽管对这个讲道有着无数的解释，关于人可以“吃上帝”及“喝祂的血”这个思想仍然会引起困惑和排斥。

记得列夫·托尔斯泰如何开始脱离教会的：当他认真准备了领圣体血，并走到杯前，听到神父讲：“主啊，我相信并宣认……这就是你纯洁的身体，这就是你圣洁的血……”。这些词语使作家懊恼，他不相信上帝存在于感恩祭的饼和酒里的真实性²。就像耶稣许多门徒在听了关于天上食粮的交谈之后，离开了基督，于是不再与祂不再同行。

耶稣所建立的“灵的宗教”，与从莱布尼茨开始称为“唯心主义”是不同的，后者指的是对于物质世界来说理想世界是主要的。耶稣创立的“灵的宗教”同时也是“肉身的宗教”。在关于天上的食粮，“肉（体）”一次具有双重含义。一方面，肉与灵是对立的：“灵创造生命；肉体一无所用”。另一方面，耶稣所提供的来自于天上的粮，是祂的“肉身”而已。

基督教的新内容在于向人们提供了与上帝连接的新方式，

2.列夫·托尔斯泰 《忏悔》全集：23册.51-52页

不仅仅是通过祈祷和敬拜与上帝连接，而且主要是食用上帝。耶稣基督的人类肉身是取得躯体的上帝肉身，祂的血是降生成人的上帝之血。当人用饼和酒的形式领受上帝的肉和血时，他就在物理上与上帝连接：通过圣体血礼，上帝自己渗透到人体内——到他的肉和血内，他身体的细胞里。但是与此同时上帝开始圣化人的灵，这样人全部与祂连接在一起——灵和肉体都是。他开始生活在上帝内，而上帝生活在他之内。

耶稣在帐篷节上

我们再来看一个耶稣与犹太人的对话，此对话具有明显争论的特性。福音中谈话之前简短地提及了耶稣在加里肋亚周游（若7：1）。那里发生的事件证明了对观福音所提到的那个情况：在耶稣和亲戚之间存在激烈的冲突：“那时，犹太人的节日，帐篷节临近了，祂的弟兄于是对祂说：你离开这里，往犹太去吧！好叫你的门徒也看到你所行的事，因为没有人愿意显扬自己，而在暗地里行事的；你既然行这些事，就该将你自己显示给世界。原来，连祂的兄弟都不相信祂。耶稣回答说：我的时候还没有到，你们的时候却常是现成的。世界不会恨你们，却是恨我，因为我指证它的行为是邪恶的。你们上去过节吧！我还不上去过节庆，因为我的时候还没有成熟。祂说这些话后，仍留在加里肋亚。但祂的弟兄们上去过节之后，祂也去了，但不是明显的，而是暗中去。在节庆中犹太人寻找祂说：那人在哪里？在群众间对祂发生了许多私议：有的说：祂是好人；有点却说：不，祂在煽动民众。但是，因为都怕犹太人，谁也不敢公开地议论祂”（若7：2-13）。

耶稣兄弟的话反应出一种在祂布道过程中不断发生的误解。祂虽显行神迹，但人们要求祂某些另外的神迹——即是特地来证明祂大能的。祂已向世界显示了自己，但兄弟们却建议祂用一些特别的形式来展示自己的能力。

在我们所看的与尼苛德摩、与撒玛黎亚女人、与犹太人及与自己的兄弟的谈话中，耶稣回答他们问题的层次，不同于他们所提问题的。“我的时间还未到来”；“我的时候还未完成”这一思想他都要重复两次。这种坚持使我们想起了，在加里肋亚加纳的婚礼上耶稣当着兄弟的面对母亲所讲的：“我的时刻尚未来到”（若2：4）。耶稣所讲的“时刻”“时候”指的是自己的受难、死亡和复活。但是，很明显，祂的弟兄把“时间”理解成祂不去过节的意思。

为什么耶稣还是去了呢？祂改变了自己的计划，还是一开始祂就决定去，但不想让亲戚知道？古代评论者更倾向于第二种答案：祂决定去，但想隐瞒着弟兄们。

帐篷节，是“犹太人神圣的节日”³，与纪念犹太人在荒野中游荡有关。时间（九月底——十月初）与收获季节和雨季的开始相吻合。求雨的祈祷是帐篷节上祈祷的一个基本内容。

这个节日特别隆重。在七天的过程中，每天早上隆重的游行队伍沿着圣殿山东南边前往吉洪泉，泉水充满了西洛阿姆水池。在那里司祭用金水壶装满水，同时合唱团多次重复：“你们要愉快地从救援的泉源里汲水”（出12：3）。然后游行队伍中的人手持柳条编织的环，在圣咏唱和声中向圣殿出发，围绕着祭台，司祭将水倒入银色的漏斗中，流到地上。在节日的七天时间中，游行队伍围绕祭台共有七次。

七天时间中前几天，耶稣并没有在耶路撒冷。祂突然来到

3. 优素福·弗拉维 《犹太古代史》8·4·1

耶路撒冷，不是在节日的开始，而是在节日中间：“庆节已过了一半，耶稣就上圣殿里去施教。犹太人都惊讶说：这人没有进过学，怎么通晓经书呢？耶稣回答他们说：我的教训不是我的，而是派遣我来者的。谁若愿意承行祂的旨意，就会认出这教训，是出于上帝或是由我自己而讲的。由自己而讲的，是寻求自己的光荣；但谁若寻求派遣祂来者的光荣，祂便是诚实的，在祂内没有不义”（若7：14-18）。

我们看到耶稣在教堂里训道。著福音者关于祂训道的主题什么也没讲，但是从法利塞人的问题中：“没接受过教育，祂如何知道经文？”，可以得出结论，就像在其他情况下，祂是对“律法”和“经书”做出了评论。法利塞人的问题与其说对祂会读书的事展示出了他们的惊奇，不如说对以下的情况表示他们的不满：耶稣没在某个有名的辣彼手下接受教育，却使用了教师这个称号公开在圣殿演讲，而这个是那些“有证书”的老师们保留的权利。

耶稣明白那种不满是由什么引起的，就解释说祂的教训不能用平常的人类标准来理解：祂的教训不是来自于自己，而是来自于上帝。耶稣号召祂的听众来完成上帝父的旨意，如同祂自己实现祂的旨意：这样他们会知道，上帝之子是“诚实的，在祂内没有不义”。

“由自己而讲的，是寻求自己的光荣”这句话是对耶稣弟兄的间接回答，因为他们号召祂去耶路撒冷，让“自己显示给世界”。耶稣不是寻求自己的光荣：祂寻求的是父的光荣，以祂之名为荣耀祂而行事。

在接下来耶稣涉及到了梅瑟法典，而且提出较尖锐的问题，使谈话者变成冲突方：“梅瑟不是曾给你们颁布了法律了吗？但你们中却没有一个遵行法律，你们为什么图谋杀害我？群众回答说：你附了魔；谁图谋杀害你？耶稣回答说：我做了一件事，你们就都奇怪。梅瑟曾给你们颁定了割损

礼——其实并不是由梅瑟，而是由祖先开始的，因此，你们也在安息日给人行割损礼。若是在安息日，为满全梅瑟，人可受割损礼；那么，为了我在安息日，使一个人完全恢复健康，你们就对我发怒么？你们不要按照外表判断，但要按照公义判断。于是有几个耶路撒冷人说：这不是人们所要图谋杀害的人吗？看，祂放胆的讲论，而没有人对祂说什么，难道首长们也确认这人是默西亚吗？可是，我们知道这人是那里的；然而，当默西亚来时，却没有人知道祂是那里的”（若7：19-27）。

所描述的关于梅瑟法典的争论，只涉及到了一个方面——关于安息日的诫条。此时耶稣关心的不仅仅是总体上的割损礼，而是具体的情况：是否可在安息日进行割损礼？回答时，祂引用了口传圣传，如果孩子是在安息日出生的，那么应该在下一个安息日给他进行割礼（这一风俗在晚期的犹太教文字资料中有所反映）。这样，关于第八日进行割礼的诫条高于安息日的诫条。

“梅瑟不是曾给你们颁布了法律吗？”对于这个问题经常用下列的方法来解释：祂自己不想把自己与律法联系起来，认为其只是对于自己的对手有意义。如果根据若望福音来讲，是耶稣常用的说法：“在你们的法律上也记载着……”（若8：17）；“在你们的法律上不是记载着？”（若10：34）；“但这是为了应验他们法律上所记载的话”（若15：25）。

但是这种解释有多大程度的可信度呢？在山中圣训中耶稣表达了自己对于律法的忠诚（玛5：17-18），我们没有理由去怀疑祂对于律法的尊敬。在对观福音中所讲的祂与法利塞的讨论中，所争论的是对于律法的理解，而不是律法本身。在第四福音书中，我们可以发现，有些说法见证了耶稣把自己与犹太人追溯到梅瑟的传统联系了起来（若4：22）。

可以假设，耶稣经常使用的“你们的律法”这一类的词组与其解释为远离律法，不如说是祂对于法利塞人经常称自己为其唯一合法的拥有者的适当反应。犹太人口中经常说“我们的律法”，耶稣就用“你们的律法”来回应：“如果不先听取人的口供……难道我们的法律许定他的罪吗？”（若7：51）；“……在律法上梅瑟命令我们用石头砸死这样的人”（若8：5）；“我们有法律，按法律祂应该死”（若19：7）。

正是由于犹太人经常引用法律和梅瑟作为主要的权威，耶稣就对他们讲：“你们谁也没有按法律行事”。尖锐而坚定的指责瞬间引起了剧烈的反应：“你附了魔吗？”。

群众否定了有人要杀耶稣；但同时，“有几个耶路撒冷人”互相直接问：“这不是人们所要图谋杀害的人吗？”。这样指出了“首长们”是迫害耶稣的主要发起人，并怀疑他们是否信仰耶稣。在关于天上的食粮的交谈中，否定耶稣的默西亚身份的主要理由是祂的出生情况：“可是，我们知道这人是那里的；然而，当默西亚来时，却没有人知道祂是那里的”。显然，犹太人引用的是某些关于默西亚的非书面传说，说是在以色列人获得拯救之前，默西亚是完全不为人知的。

犹太人说知道耶稣来自那里，所以祂不会是默西亚，对此耶稣来如此回答：“于是耶稣在圣殿施教时，大声说：你们认识我，也知道我是那里的；但我不是由我自己而来，而是那真实者派遣我来的，你们却不认识祂；我认识祂，因为我是出于祂，是祂派遣了我。他们想捉住祂，但没有人向祂下手，因为祂的时辰还没有到。群众中许多人信了祂，且说：默西亚来时，难道会比这个人行更多奇迹吗？”（若7：28-31）。

关于与父的关系耶稣做了几个声明：1）我的训道——不是我的，而是那派遣我来者的；2）我讲的不是出于自己，而是来自于上帝；3）我不是寻找自己的光荣，而是父的光

荣；4) 我来不是出于自己，派遣我来者是诚实的；5) 我知道祂，因为我来自祂，祂派遣了我。这五个论题是上一个谈话中所讲祂与父是一体的延续和发展。

耶稣与犹太人的谈话被一个次要情节打断了，然后又得到恢复，耶稣也预告了自己的不久的死亡：“法利塞人听见群众对耶稣这样理论纷纷，司祭长和法利塞人便派差役去捉拿祂。于是耶稣说：我和你们同在的时候不多了，我要回到派遣我来的那里去。你们要找我，却找不着；而我所在的地方你们也不能去。犹太人便彼此说：这人要往哪里去呢，我们找不着祂呢？难道祂要往散住在希腊人中犹太人那里去，教训希腊人吗？祂所说的话是什么含义：你们要找我，却找不着；我所在的地方，你们也不能去？”（若7：32-36）。

这是耶稣对于自己死亡的预告——在若望福音中并不是第一次。早在与尼苛德摩的谈话中就预告了自己十字架的死亡（若3：14）。在其中祂暗示了“为了世界的生命”奉献自己的肉身（若6：51），提到了自己的“时辰”和“时间”（若2：4；若7：6-8）。在对观福音中，耶稣也多次在不同的环境里预告了自己的死亡。

通常这些预告是不能理解的。这时，听众心想耶稣将要去散居的希腊人中间，教导希腊人。讲的是什么样的“希腊人”？“散居的希腊人”是指那些出生希腊讲希腊语，居住在巴勒斯坦地区以外的罗马帝国里的人。不过这里所指的主要是多神教徒。让犹太人很恼火的是，耶稣会去教导外邦人：从祂的话中他们听到的就是这个信息。

耶稣在耶路撒冷参加帐篷节的叙述以活水话题为结尾情节，这个话题在与撒玛黎雅妇人交谈时就开始了：“在节庆末日最隆重的那一天，耶稣站着大声说在：谁若渴，到这里来喝吧！凡信从我的，就如经上说的：从他的心中要流出活水的江河。祂说这话，是指那信仰祂的人将要领受圣灵；

圣灵还没有赐下，因为耶稣还没受到光荣。群众中有些人听了这些话，便说：这人真是那位先知。另外有些人说：这人是默西亚。但有人说：难道默西亚能来自加里肋亚吗？经上不是说：默西亚要出自达味的后裔，来自达味出生的村庄白冷吗？因此，为了耶稣的缘故，在群众中起了纷争。他们中有些人愿捉拿祂。但谁也没有向祂下手”（若7：37-44）。

这些话完了之后，在群众中所发起的纷争，反应了关于耶稣身份的争论，在对观福音中我们也可以看到这些。争论的主要问题是同样的：耶稣是谁？先知还是默西亚？在若望福音中，从第一个诗节开始，若望就证明耶稣——不是简单的先知，而是默西亚-基督，降生成人的上帝之子，本来就存在的上帝圣言，在神性上等同于父。在福音书中始终有不同的人开始明白这个真理：安德肋，西蒙伯多禄的兄弟（若1:41）；斐理伯（若1:45）；其他的门徒（若2:11）；撒玛黎雅城的居民（若4:2）；获得治愈的生而眼瞎的（若9:35-38）；多默（若20:28）。

同时在我们面前也有一批人拒绝信仰耶稣。这首先是祭司和法利塞人，随着耶稣所显行的每一个神迹，以及每一次谈话，他们对其负面的态度就逐步增加。耶稣在帐篷节上谈话的结局可以说明这一点：“差役回到司祭长和法利塞人那里；司祭长和法利塞人问他说：为什么你们没有把祂带来？差役回答说：从来没有一个人如此讲话，像这个人讲话一样。法利塞人遂向他们说：难道你们也受蛊惑吗？首长中和法利塞人中，难道有人信仰了祂吗？但是，这些不明白法律的群众，是可诅咒的！他们中有一个，即先前曾来到耶稣那里的尼苛德摩，遂向他们说：如果不先录取人的口供，和查明他所作的事，我们的法律就许定他的罪吗？他们回答他说：难道你也是出自加里肋亚吗？你去查考，你就能知道：从加里肋亚不会出先知的”（若7：45-52）。

反驳耶稣的默西亚地位的论点是默西亚不可能来自加利肋亚：根据预言（米5：2），祂应该来自犹太的白冷。争论的参与方不知道耶稣是诞生于白冷；知道的只是祂来自于加利肋亚。这个已足够推翻祂对默西亚身份的主张。

法利塞人又开始争论差役所讲的话了。这些话本身反映了没有偏见的听众对于耶稣讲道的印象。对观福音中也记载了类似的反应：“耶稣讲完这些话，群众都惊奇祂的教训，因为祂教训他们，正像有权威的人，不像他们的经师”（玛7：28-29）；“人都惊奇祂的教训，因为祂的话具有一种权威”（路4：32）。可见，对听众产生深刻印象的不仅仅是祂所讲的内容，还有祂如何讲的。听众特别注意到祂讲道的风格，是区别于犹太辣彼——经师和法利塞人的。

尼苛德摩加入了与法利塞人关于耶稣的论战。他已熟悉耶稣，可能还对与祂的谈话有深刻的印象，他努力去影响到法利塞人并号召他们与加利肋亚的老师直接对话。但他们并不感兴趣。他们已做出决定——祂不是默西亚也不是先知。只好等机会实现他们早在帐篷节前酝酿好的计划。计划就是杀害耶稣（若5：16；7：1）。

帐篷节上耶稣与犹太人的交谈，是祂连续拆解旧约支撑结构的一个步骤。开始祂建议犹太人拆毁以色列民族最主要的圣物——“圣殿”，祂答应三天建好它（若2：19）。然后祂讲敬拜上帝不是在革黎斤山上，不是在耶路撒冷，而是在灵和真理上（若5：16-17）。祂认为不遵守安息日是被允许的（若5：16-17）。梅瑟喂养以色列民族的玛纳，祂建议以自己的身体取而代之（若6：53-58）。旧约对于祂来说之所以有价值，只是因为它们见证了祂（若5：39）。祂把自己放在高于犹太传统最尊敬的亚巴郎、雅各伯和梅瑟这些人物的位置上。在这个名单中对观福音又加上了约纳先知和国王撒罗满，耶稣确认祂“大”于他们（玛12：41；路11：31-

32)。

耶稣在旧的碎片上建立了新的宗教。但旧约的宗教并没有被废除：所有其中本质的因素都转化成了新约现实的预象。对于基督教传统来说旧约将一直是神圣的基础和地基，当旧的结构被拆除后在此基础上将建立一个新的。这个新的机构将不会与某个具体的地方相捆绑，将不会为单一的民族建立圣殿。新机构是一种新的对每一个人开放的圣殿。

通奸的淫妇

在所有四福音中最让人感动的之一是关于在通奸中被抓妇女的故事。若望福音的一些古抄本中这个故事是没有的，但是根据拥有资料的总体来讲，即使这个故事没有进入若望福音书的最初经文，那也属于耶稣原始口头圣传的一部分。这个叙述逐步进入了福音书的正典经文，直到第二个千年时才最终占据了自己现在的位置⁴。

在法利塞人和尼苛德摩的争论和通奸被抓的淫妇之间的连接环节是：“他们就各自回家了”这一句（若7：53）。这句被加入了包含这个故事的手稿中，为法利塞人和尼苛德摩的争论做了一个结尾，并剪切到后面跟随的内容上。

这个叙述与许多其他情节一样，是犹太人尽量在耶稣的话中找到借口来责怪祂。“耶稣上了橄榄山。清晨祂又来到圣殿，众百姓都来到祂跟前来，祂便坐下教训他们。那时，经师和法利塞人带来了一个犯奸淫被捉住的妇人，叫她站在中间，便向耶稣说：师傅！这妇人是正在犯奸淫时被捉住的，

4.更详细的内容参看都主教伊拉里雍（阿尔菲耶夫）的《耶稣基督·生活和教理》第五册 上帝的羔羊

在法律上，梅瑟命令我们该用石头砸死这样的妇人；可是，你说什么呢？他们说这话，是要试探耶稣，好能控告祂；耶稣却弯下身去，用指头在地上画字。因为他们不断追问，祂便直起身来，向他们说：你们中间谁没有罪，先向她投石吧！祂又弯下腰去，在地上写字，他们一听这话，就从年老的开始到年幼的，一个一个地都溜走了，只剩下耶稣一人和那站在那里的妇人。耶稣遂直起身来向她说：妇人！他们在哪里？没有人定你的罪吗？说：主！没有人。耶稣向她说：我也不定你的罪；去吧！从今以后，不要再犯罪了！”（若8：1-12）。

梅瑟法典规定用石头砸死通奸的（肋20：10）。经师和法利塞人引用的就是这个条文。但是在耶稣时代这条条文已经不执行了。法利塞人由于知道了耶稣道德的严肃作风，可能是希望祂要呼吁刻板地执行这个法律条文。如果祂不会这样做，他们又多了一条理由来责备祂不尊重律法。耶稣以祂惯常的方式，没做这个也没做那个。祂调转了箭头的方向：将祂的对手的注意力从那个妇女的罪孽转移到他们自己的罪孽。

在很多情况下，耶稣将自己教训的矛头直接指向交谈方的内心世界，使他更深刻地了解自己，显露出自己的不完善，思考自己的不足。就像我们在关于山中圣训的那一章中所讲的，与其说耶稣特别关心一些要防止社会违法和犯罪的外部条文，不如说祂更注重人内心所发生的事。就是那里隐藏着犯罪和罪孽的源泉：“……因为从心里发出来的是恶念、凶杀、奸淫、邪淫、盗窃、妄症、毁谤”（玛15：19）。通奸——用来指责妇女的罪孽，就是这些罪孽目录之中，是来自于“内心”的。

这个故事与其说是表达耶稣对通奸和与其有关的旧约条文的态度，不如说是表示祂对人类的态度。祂绝对认为通奸是一种罪孽（玛5：32；15：19；19：9，18；谷7：21；10：11-

12, 19; 路16: 18; 18: 20), 但审判的不是罪孽者, 而是罪孽。这个故事所强调的不是通奸本身, 而是耶稣对听众所讲的: 自己是罪孽的人不应当审判别人或给别人定罪。

整个故事的最关键的时刻是耶稣与妇女的对话。耶稣一点也没有责备她, 尽管她的罪孽是显而易见的。这里祂就像浪子寓言里的父亲: 父亲无条件地恢复了从远方归来儿子的地位(路15: 22-24), 耶稣也同样恢复了遭蹂躏妇女人的尊严。

耶稣把妇女从准备向她投石头的男人手中解救出来的时候, 不仅仅是拯救了她的生命, 还恢复了她的荣誉和尊严: 祂赦免了她的罪孽。作为上帝和人合一的耶稣, 在这个行为中充分体现了其周围的人严重缺乏的无限慷慨。

耶稣对妇女所说的“去吧! 从今以后, 不要再犯罪了!”, 是类似于祂对治愈的瘫子的说法: “看! 你已经痊愈了, 不要再犯罪, 免得你遭遇更不幸的事”(若5: 14)。但二者背景是不一样的。在治愈瘫子的事件中, 我们不知道, 说的是哪一种罪孽: 耶稣的话是暗示刚病好的人其生病的原因, 同时警告他有可能重复这种罪孽。在另一个事件中我们知道罪孽讲的是什么, 耶稣的谈话方也知道这个。

耶稣所说的“我也不定你的罪”, 显示出了上帝的审判与那妇女刚避免的私刑是完全不同的。同时“去吧! 从今以后, 不要再犯罪了!”这句话, 耶稣以特别委婉的方式提醒那个妇女她刚刚经历的原因即罪孽的危害性。

这个故事完全符合于若望福音中所体现的总体观念, 根据此观念耶稣是新宗教创始人, 新宗教是与旧的对立的, 因后者已失去合法性。这个故事表达对法律和恩赐(若1: 17)的截然不同的理解。围绕着不幸的牺牲品并准备用石头砸死她的经师和法利塞人, 代表着那个已退出舞台的旧宗教之僵化和严酷。在耶稣的教理和行动中所表现出来的新宗教意识, 是与其完全对立的。

亚巴郎的后裔

在若望福音第八章中耶稣与犹太人的论战达到了顶点。除了怜悯淫妇之外，其余都是耶稣与犹太人的对话。但在此耶稣针对的既是整体上的“群众”（若8：12），又是指单个的群体——“法利塞人”（若8：13-20），“犹太人”（若8：21-30, 33-59），“信仰祂的犹太人”（若8：31-32）。对话具有激烈争论和冲突的意味。

总体上来说本章含有三个对话。第一个发生在圣殿的银库院里，第二个和第三个发生在圣殿里未标明的地方（若8：59）。所有的争论都是在圣殿空间内部发生的。

圣殿的银库院是位于妇女庭院的内部——是圣殿建筑群里的一个开放的空间。显而易见，耶稣经常会来这个地方。除了男人，妇女也是允许到此处的。妇女庭院是个适合于观察人们并与他们交谈的地方。在那里发生与犹太人的谈话如下：“耶稣又向众人讲说：我是世界的光；跟随我的决不会在黑暗中行走，必有生命的光。法利塞人于是对祂说：你为自己作证，你的证据，是不可凭信的。耶稣回答说：我即便为自己作证，我的证据，是可凭信的，因为我知道：我从那里来，或往那里去。你们只凭肉眼判断，我却不判断任何人；即使我判断，我的判断，仍是真实的，因为我不是独自一个，而是有我，还有派遣我来的父。在你们的法律上也记载着：两个人的作证，是可凭信的。今天我为我自己作证，也有派遣我的父，为我作证。他们便问祂说：你的父在那里？耶稣答复说：你们不认识我，也不认识我的父；若是你们认识了我，也就认识我的父了。这些话是耶稣在圣殿施教时，在银库院里所讲的。谁也没有捉拿祂，因为祂的时辰还没有到”（若8：12-20）。

耶稣为自己作证的话题是对从第五章开始的讲话的延续部

分。初一看，耶稣在这里所宣布的与那里确认的是矛盾的。那里耶稣讲了：“如果我为我自己作证，我的证据不足凭信”（若5：31）。这里犹太人所讲的事实就是重复祂那时讲的。那么耶稣就是推翻以前的讲话说：“我即便为自己作证，我的证据，是可凭信的”。如何理解这种确认？

耶稣的讲话都是有逻辑的，祂的确认是永不会相互排斥的。但一个见解可以发展并对以前的加以补充。可见，这里是后者。第一个确认应当理解成那种含义：“如果我一人为我自己作证，我的证据不足凭信”。而第二个确认是这样的含义：“如果我的作证只是口头上的，没有被事工确认，那么我的证据不足凭信，但我的事工确认了我的见证”。这样，建立了逻辑的循环：我的见证值得凭信，首先，因为得到了父的见证；第二，因为被我的事工证明了。

从与尼苛德摩的交谈开始审判的主题贯穿整篇第四福音（若3：17-18；5：22；7：24；8：10-11）。耶稣的审判是神人合体的审判，是完全区别于一般的人根据“肉体”而进行的。根据“肉体”进行的审判可以理解为根据人所犯的罪或者失误的表面上特征而执行的审判。“我不审判任何人”是指耶稣拒绝进行这样的审判，这一态度表现在通奸妇女那件事上。耶稣进行的是什么样的审判呢？是那种祂与父一起实行的。是祂作为人子所实行的，但却以上帝的眼光看人。但主要的标准不是人的外表行为，而是他的内心状态。

贯彻在第四福音整篇书里的父与子统一的话题到了这里就有了意想不到的转向。耶稣在重复两次祂是由父派遣的之后就听到了犹太人的问题：“你的父在哪里？”。耶稣是在世间出生的，又有世间的父母，这些都使犹太人感到不安。他们不可能信任——祂同时是上帝和人。

不过，耶稣继续坚持自己是上帝之子，从犹太人的观点来看他说的又是太果断了：“那时耶稣又向他们说：我去

了，你们要寻找我，你们必要死在你们的罪恶中；我所去的地方，你们不能去。犹太人便说：祂说：我所去的地方，你们不能去；莫非祂要自杀吗？耶稣向他们说：你们是出于下，我是出于上；你们是出于这个世界，我却不是出于这个世界。因此，我对你们说过：你们要死在你们的罪恶中。的确，你们若是不相信我就是那一位，你们必要死在你们的罪恶中。于是，他们问耶稣说：你到底是谁？耶稣回答他们说：难道从起初我没有对你们讲论过吗？对你们我有许多事要说，要谴责；但是派遣我来者是真实的；我由祂听来的，我就讲给世界听。他们不明白祂是在给他们讲论父。耶稣遂说：当你们高举了人子之后，你们便知道我是那一位。我由我自己不作什么；我所讲论的，都是依照父所教训我的。派遣我来者与我在一起，祂没有留下我独自一个，因为我常作祂所喜悦的事（若8：21-29）。

这段对话在话题上与耶稣在帐篷节上对犹太人所讲的是有联系的。那里犹太人相互问的是祂是否“将要去希腊人散居地教导希腊人”。这里犹太人给出的问题是祂是否要自杀。耶稣跟以前一样给他们传递了一个明确的信号，但是在其歪曲而俗气的意识中有所颠倒，他们从祂的话中听到的并不是他所指的。就像在其他情况下一样，是因为祂来自上，而他们来自下，祂不是来自此世，而他们来自此世。祂对他们讲天上的，而他们只能够听懂世间的（若3：12）。

这种上与下天与地的距离他们能够借助信仰来克服。但是由于他们缺少信仰使他们不能够领会祂所传递的信息。所以祂先预告他们，他们将要在自己的罪孽中死亡，然后第二次又预告他们要在自己的罪孽中死亡。

这里不妨再提一下怜悯通奸妇女的情节。那里，耶稣让那些斥责妇女的人思考一下自己的罪孽。而这里祂给犹太人指出了他们的罪孽，他们摆脱这种罪孽的唯一方法是信仰祂。

耶稣到来“不是为了审判世界，而是拯救”（若12：47）。由于不信仰祂，犹太人就自我审判了：“假使我没有来，没有教训他们，他们就没有罪；但现在他们对自己的罪是无可推诿的”（若15：22）。

对于“你到底是谁？”这个直接问题耶稣回答说：“就像给你们讲的，太初就存在着”。说起自己，耶稣讲了自己在上帝那里作为唯一的上帝之子的永恒存在。并再一次提醒犹太人，祂是由父派遣的。他们同样还是不明白祂。

在与犹太人的谈话中耶稣用了一系列的动词“讲”和“做”。这些动词指出了祂事工的两方面：祂用语言和做工（神迹、预兆）来教导。二者都体现祂与父的统一，这一统一通过一系列的证据来解释：1）上帝之子对世界讲祂从父那里听来的；2）祂讲的都是父教祂的；3）祂所做的一切不是出于自己，而是随父所教的；4）祂总是做随父所愿的。

耶稣又一次提到了祂世间事工的结尾——自己的受难死亡。同时祂强调：“祂没有留下我独自一个”。这些话听起来是对祂最后时刻的预言。当祂要被钉到十字架上的时候，周围人听到祂的喊叫：“我的上帝！我的上帝！你为什么抛弃了我？”（玛27：46；谷15：34）。受到身体上的疼痛和孤独的折磨，耶稣作为人感到被上帝遗弃的痛苦。祂知道，祂是要经过这种折磨，而现在与犹太人的交谈中，讲上帝不会遗弃祂，因为祂“一直做如父所愿的”。派遣自己所爱的子来到这个世界是如父所愿的，把祂作为祭品来拯救世界是如父所愿的。上帝之子毫无抱怨地、充满着对父的信任而接受了这种命运。

耶稣与犹太人的第二次谈话的结局是，“许多人信了祂”（若8：30）。这是个出乎意料的结局，因为在若望福音类似的对话中通常导致的是另外一种结果。

第三段对话是从针对那些信祂的犹太人教训而开始的：

“你们如果固守我的话，的确是我的门徒，也会认识真理，而真理必会使你们获得自由”。但是在耶稣谈话者跟随的一段话里，我们看出不是耶稣的门徒或是追随者，而是对祂训道有争议的对手：“我们是亚巴郎的后裔，从未给任何人做过奴隶；怎么你说：你们要成为自由的呢？”。耶稣答复说：“我实实在在告诉你们：凡是犯罪的，就是罪恶的奴隶。奴隶不能永远住在家里，儿子却永远居住。那么，上帝之子使你们自由了，你们确是自由的”（若8：31-36）。

对话在继续下去，犹太人就从耶稣所讲过的话里听到了针对于他们的最严厉和最令人难堪的话：“我知道你们是亚巴郎的后裔，你们却图谋杀害我，因为你们容纳不下我的话。我说的，是我在父那里看见的；而你们行的，却是从你们的父亲那里所学的。他们回答说：我们的父亲是亚巴郎。耶稣对他们说：如果你们是亚巴郎的子女，你们就应该作亚巴郎所作的事。如今，你们竟然图谋杀害我——这个给你们说出从上帝那里所听到真理的人——亚巴郎却没有做过这样的事。你们正作你们父亲的事业。他们向祂说：我们不是由淫乱生的，我们只有一个父亲：就是上帝。耶稣回答说：假如上帝是你们的父亲，你们必爱我，因为我是由上帝出发而来的，并不是由我自己而来的，而是那一位派遣了我。为什么你们不明白我的讲论呢？无非是你们不可听我的话。你们是出于你们的父亲魔鬼，并愿意追随你们父亲的欲望。从起初，他就是杀人的凶手，不站在真理上，因为在他内没有真理；他几时撒谎，正出于他的本性，因为他是撒谎者，而且又是撒谎者的父亲。至于我，因为我说真理，你们却不相信我。你们中谁能指证我有罪？若是我说真理，为什么你们却不信我呢？出于上帝的，必听上帝的话；你们所以不听，因为你们不是出于上帝”（若8：37-47）。

犹太人的反驳是有一定的逻辑上连续性的。刚开始他们称

自己是“亚巴郎的后裔”，然后称亚巴郎为自己的父。在回答时，耶稣斥责了他们两次，指出他们所做的是他们父的事业，亚巴郎并没有做过，因为他们试图杀害人子，而祂“是从上帝那里听到了真理”并转告给他们的。这时犹太就称上帝是他们的父。于是耶稣讲了谁是他们真正的父。

“你们的父亲是魔鬼”这个声明——是给犹太人带来的最大侮辱。他们找到了相应的回答，认为没有把一个犹太人称为撒玛黎雅人更具侮辱性的了。他们向祂抛出了两次斥责：“你附魔了”，一次是疑问式的，另一次就肯定的形式了：“犹太人遂向祂说：我们说你是个撒玛黎亚人，并附有魔鬼不是正对吗？耶稣答复说：我没有附魔，我只是尊敬我的父，你们却侮辱我。然而，我不寻求我的光荣，有为我寻求而行判断的一位。我实实在在告诉你们：谁如果遵行我的话，永远见不到死亡。犹太人向祂说：现在我们知道：你附有魔鬼；亚巴郎和先知都死了；你却说：谁如果遵行我的话，永远尝不到死味。难道你比我们的父亲亚巴郎还大吗？他死了，先知们也死了。你把你自己当作什么人呢？耶稣答复说：我如果光荣我自己，我的光荣算不了什么；那光荣我的，是我的父，就是你们所称的‘我们的上帝’。你们不认识祂，我却认识祂；我如说我不认识祂，我便像你们一样是个撒谎者；但是，我认识祂，也遵守祂的话”（若8：48-55）。

这一对话一开始是针对信徒的，结束时耶稣的对话者却拿起了石头要杀死祂：“你们的父亲亚巴郎曾欢欣喜乐地企望看到我的日子，他看见了，极其高兴。犹太人就对祂说：你还不到五十岁，就见过亚巴郎吗？耶稣回答说：我实实在在告诉你们：在亚巴郎出现之前，我就有。他们就拿起石头来要向祂投去；耶稣却隐没了，从圣殿里出去了”（若8：56-59）。

在读这段经文时产生的第一个问题就是：谁是耶稣的交

谈者？如果说在整个对话过程中指的是同一帮听众，那为什么开始称为“信了祂的犹太人”，而他们一直对耶稣采取极具侵略性的态度，到最后要杀害祂的生命？这是什么样的情况，信耶稣的人可以这样快，在说出一句话后，变成了祂的不可调和的对手吗？

这里我们可以回想一下另外一段，耶稣在纳匝肋去会堂时，读了《依撒利亚先知书》中的一段之后，开始讲道，刚开始听众“惊奇祂口中所说的动听的话”。但是交谈很快就有了转向，耶稣就使用激烈争论性的口气，其结局以下，“在会堂中听到这话的人，都忿怒填胸，起来把祂赶出城外，领祂到山崖上——他们的城是建在山上的一一要把祂推下去。祂却由他们中间走过去”（路4：16-30）。

若望福音中的第八章讲述的交谈，是具有相似的情景：交谈是以“动听的话”而开始，是针对信耶稣的信徒，但语气突然变化了，听众的侵略性随着耶稣的每一个批驳而增加，而结局是完全一样的。

有一些释经者认为，谈话方到最后都是“信祂的犹太人”。但认为耶稣的对话方中有不同观点的人群，这一看法更具说服力。前面我们看到人群之间也有争论（若7：40-43）。我们也会看到，与怀疑者一起，在人群中也有许多信仰的人讲：“默西亚来时，难道会行比这人更多的奇迹吗？”。显而易见的是，耶稣对话的犹太人中，有同情祂的，也有祂的对手。前者默默听着，后者与祂发生争论。一般来说，同情者没有什么理由需要提高音调的；而对立方却有这样的理由。

耶稣与一群人交谈的时候，通常会在他们中间分出单独的组，并对其讲话。这一次，祂对信祂的人的讲话是：“你们如果固守我的话，的确是我的门徒”。但对这些话回应的，并不是其针对的那些人。接下来的争论不是发生在耶稣和信

祂的人之间，而是在祂和祂邪恶的敌人之间。对话之间有六个反驳之句，其中前三个是无人称句：“（有人）回答祂”，“（有人）这样回答”和“对于这个（有人）回答”。而后三个争论所用的句子中，使用了“犹太人”这个词（若8：48，52，57）。根据前面所说，在第四福音书中，“犹太人”一词经常用于耶稣的对立方，是类似于对观福音中的“经师和法利赛人”。

在谈话中占主导地位的亚巴郎的形象，犹太人把他引用为自己的父亲。他们好像躲在亚巴郎的身后，用其来对抗耶稣，与此同样地，在与治愈的瞎子谈话中，他们躲在梅瑟的身后，称自己为他的门徒是为了与那个被治愈的耶稣门徒相对立（若9:28-29）。

在这个相互蔑视中耶稣和犹太人的冲突达到了顶点。读者可能会提出问题：耶稣曾教训不要对抗邪恶，在被打右脸，还送上左脸（玛5：39），祂号召学习祂的良善和心谦（玛11：29），而为什么祂自己的行事不像祂所教导的呢？这其中没有理论和实践之间的矛盾吗？或者可能的是，在包含上述号召的对观福音中，所描写的耶稣形象不同于若望福音中的？

如果我们看一下对观福音中所叙述的，耶稣与经师和法利塞人争论的语气，我们看不到本质的区别：那是一样的争论的尖锐性，也是一样的审判的不容辩驳，及评价的不可商榷性，是一样的侮辱性语气。那里耶稣称呼自己的谈话方为毒蛇的种类（玛12：34；23：33），假善人（玛15：7；16：3；22：18；23：13-29），其中涉及到的不仅仅是他们自己，还有他们的父亲（玛23：32）。在若望福音中与犹太人争论的口气，就像对观福音中与法利塞人的争论的一样。

在四福音书中，耶稣对于普通人是慈善而善良的，但对着经师和法利塞人就变得无情而雷霆万钧。在对待通奸的妇

女、撒玛黎雅妇女和其他在日常生活中碰到的男女谈话者时，祂充满着平静和温驯。但在面对那些最终变成祂死亡的发起者时，祂的语气就变得恰恰相反的了。

在阅读祂与犹太人的交谈时，甚至会产生这种印象，祂是故意挑起他们的敌意。祂不仅仅不去缓和纠纷，相反使争议尖锐化，触及到犹太人所拥有的最神圣最珍贵的东西，从圣殿开始一直到他们神圣历史所最尊敬的人物——梅瑟和亚巴郎，例如祂建议摧毁圣殿，而把自己放在高于梅瑟和亚巴郎的位置上。

笔者已经讲过了，在耶稣的行动中可以看到对于犹太教基本价值的连续攻击，祂要拆掉建立在旧约基础上的建筑，为的是在腾挪出来的基础上创建新宗教。但笔者却认为，最主要的并不是这个道理。耶稣的行为不可能在一般人类逻辑范畴里来解释。祂这样做而不是那样，是为了完成圣父的旨意。

没有一个人像耶稣一样如此连续地有意识地走向死亡。没有一个人会像祂那样制造对其安全和生命造成威胁的冲突。耶稣这样做并不是因为祂无论如何要挑起犹太人的侵略性，而是因为这是圣父的旨意。祂应该完成祂所完成的，祂应该说那些祂所说的。祂完全意识到自己注定死亡而行动，因为祂知道祂的死亡对于人类的拯救是必须的。

在耶稣与犹太人的谈话中，对他们的严厉揭露与针对信祂的讲话是交替在一起的。每一次当犹太人听到这些话的时候，他们都要面临成为祂门徒的可能性。每一次他们都要拒绝这样的机会，越来越坚定地反对祂，这位给他们带来了真理并使其脱离罪孽的奴役的人子。这是为什么？因为他们坚信这都不需要。无论如何他们也都是“亚巴郎的后裔”，“永远不曾做过奴隶”，认为上帝是自己的父。他们是“梅瑟的门徒”（若9：28）。为了拯救还需要什么呢？

在与犹太人论战的过程中，与亚巴郎话题平行的还涉及到了其他重要的神学话题。

其中的第一个就是自由的话题。耶稣界定的自由不是政治性的，而是灵性的概念：祂讲的不是免于外族统治的整个民族的自由，不是独立公民社会身份的自由，而是内在的自由，就是拒绝了罪孽生活而增长的自由。而通向这种自由的门户就是认识真理，就是认识到祂是降生成人的上帝圣言。

第二个话题就是真理与谎言的对立。在世间作为真理的体现和持有者就是上帝之子。谎言的化身就是魔鬼。

第三个话题：永生。这里讲的当然不是指法利塞人想象的肉体上的长生不死，他们是指出“亚巴郎和先知都死了”。耶稣讲的永生是指人因信祂，遵守祂的教训且领受祂的身体而获得的永生。

第四个话题——耶稣所具有的光荣：祂不是寻求自己的光荣，而是“为寻求而行判断的一位”。祂不会为自己增光，是圣父使祂获得光荣的。在旧约中“光荣”一词首先是指上帝的奥秘存在，出现在看得见的形象中（例如云的形象）。在新约中这个形象含义变成了耶稣的预像，其中上帝荣耀成了人们可视的形式。它与父的光荣是不可分的，是父与子共有的。

上帝之子是永恒的存在——这是与犹太人交谈中所提到的第五个重要的神学话题。也是以亚巴郎为重要的背景人物。耶稣有一句话“你们的父亲亚巴郎曾欢欣喜乐地企望看到我的日子，他看见了，极其高兴”，这使犹太人感到莫名其妙而且大怒：这人是谁？不满五十岁的人，怎么能看到亚巴郎，如何亚巴郎可以看到祂的日子？耶稣没去讨论自己的年龄，而讲了一句话超出了犹太人的忍受并使他们拿起了石头：“在亚巴郎出现之前，我就有”。就是这句话成了祂与犹太人对话的“无回旋余地的顶点”——接下来的谈话就是

不可能的了。

耶稣关于自己所讲的，犹太听起来觉得只是亵渎上帝的。祂却尝试着给出自己生来就有且带在身上的奥秘：神人的奥秘。这之所以是个奥秘并不是因为祂想将其藏起来：相反，祂不止一次地以不同的方式来展示这个奥秘。问题在于这个奥秘不能被听众的智慧所容纳。这个奥秘只是对信祂的人才会展示出来。但对于一些人还是隐藏着的，那些人不能看透耶稣是默西亚；不能看透这个“称自己与上帝一样”的是与上帝平等的，同时是上帝和人；不能看透这位揭露法利塞人和经师的是自己承担了世界罪孽的上帝之羔羊。

善牧

在与犹太人的交谈后，若望福音中讲的是耶稣治愈生而眼瞎的人（若9：1-38），是我们在讲耶稣基督所显行神迹的那一章中就讲解的。

在本节中我们来关注一下耶稣用来描写自己的形象——善牧。在旧约中这个形象具有丰富的铺垫。

“牧养者（пастырь）”的俄语是来自于斯拉夫语，现在只有转意之用法——首先是指神职人员。同时，这个词希腊语的意思，只有“牧羊人 пастух”。在圣经中畜牧业和农业是两个最重要的业务：亚当的大儿子是农业从事者，而小儿子是“绵羊放牧者”（创4：2）。牧羊人是最有需求的职业之一。古代人没有羊群是不能生活的，因为羊肉是用来做为食物，而羊毛用来做衣服。自从亚当被从乐园里赶出来之后，羊就离不开人了；相应地，羊的放牧就成了人类生活和存在的不可分割的一部分了。

在旧约中牧人的形象通常用来指上帝（创49：24）。在圣

咏中讲上帝是善牧，“祂使我卧在青绿的草场，又领我走进幽静的水旁”（咏22：1-2），说群众——“祂牧场的羊群”（咏78：13），“是祂手引导的羊群”（咏94：7），“是祂牧场的羊群”（咏99：3）。著圣咏者这样向上帝祈祷：“以色列的牧养者，恳请你留心细听，你率领若瑟的子孙有如率领羊群。坐于革鲁宾之上者，求你大显光荣”（咏79：2）。关于达味王是这样讲的：“……且自羊圈里挑选了达味。上主呼叫了放羊时的达味，为放牧自己的百姓雅各伯，为放牧自己的人民以色列，他以纯洁的心牧养了他们，他以明智的手领导了他们”（咏77：70-72）。

在先知书中牧人的形象经常是指以色列民族的灵性和政治领袖。先知书中充满着对以色列牧人的揭发，说他们脱离了上帝并赶走了属于祂的羊群（耶2：8；10：21；23：1-2；则34：2-10）。伴随着这些如雷般的揭发是上帝应许，“那昔日驱散以色列的，再要聚集他们，看守他们好像牧童看守自己的羊群”（耶31：10）；上帝自己要带以色列回自己的牧场（耶50：19）并将牧养自己的人民（则34：11-16），这是通过达味来完成的，他被置于以色列子民的羊群之上（则34：23-25，30-31）。

这里的达味理解成达味的后裔，他是以色列民族强盛的国王，等待默西亚的希望就是与他有联系的。他将要把两个王国——犹太的和以色列的——统一起来，在他手下人们要推翻偶像，恢复真正的上帝敬拜。但是讲的不是平常的人类统治者。讲的是默西亚——君王，其对以色列的统治是永恒的（则37：23-26）。

在依撒利亚先知书中，默西亚除了有牧人的特征外，还有待宰羔羊的特征：“我们都像羊一样迷了路，各走各自的路；上主却把我们众人的罪归到祂身上。祂受虐待，仍然谦

逊忍受，总不开口，如同被牵去待宰的羔羊；又像母羊在剪毛的人面前不出声，祂也不开口”（依53：6-7）。

牧人和羊群的象征在三个对观福音中都有出现。但在第四福音中起着特别的作用，那里列举的耶稣和犹太人的对话是完全建立在这个象征之上。谈话的第一部分类似于对观福音中的寓言：“我实实在在告诉你们：凡不由门进入羊栈，而由别处爬进去的，便是贼，是强盗。而由门进去的，才是羊的牧人。看门的给他开门，羊听见他的声音；他按着名字呼唤自己的羊，并引领出来。当他把羊放出来之后，就走在羊前面，羊也跟随他，因为认得他的声音。羊决不跟随陌生人，反而逃避他，因为羊不认得陌生人的声音”（若10：1-5）。

听众不明白寓言的含义，然后耶稣又对他们说：“我实实在在告诉你们：我是羊的门；凡在我以先来的，都是贼和强盗，羊没有听从他们。我就是门，谁若经过我进来，必得安全；可以进，可以出，可以找着草场。贼来，无非是为偷窃、杀害、毁灭；我来，却是为叫他们获得生命，且获得丰富的生命。我是善牧：善牧为羊舍弃自己的生命。雇工，因为不是牧人，羊也不是他自己的，一看见狼来，便弃羊逃跑——狼就抓住羊，把羊赶散了，因为他是雇工，对羊漠不关心。我是善牧，我认识我的羊，我的羊也认识我，正如父认识我，我也认识父一样；我并且为羊舍掉我的生命。我还有别的羊，还不属于这一栈，我应该把他们引来，他们要听我的声音，这样，将只有一个羊群，一个牧人”（若10：6-16）。

关于构成善牧寓言轮廓的形象是沿用自日常生活。在听众眼前出现的是用墙围成的羊舍。这个羊舍只有一个门，牧羊人通过它出入。在寓言的主人公中还有看门人，是指在富有主人家里看守牲畜的。牧羊人叫羊的名字，这符合古代给牲畜起名的习惯。羊不是对叫自己的名有反应，而是对牧羊人

的声音（可以假定，其他人叫羊的名字就没有这样的效果）。

寓言中所描写的细节，都是用来强调牧羊人与他的牲畜之间内部很深的统一。对于这群牲畜来说，他不是外人，是自己的：牲畜是属于他的，就像身体属于头，他管理牲畜，就像头指挥身体。羊群好像是一个机体，尽管每个羊有自己的名字。但将他们连接在一起的是牧羊人，没有他的话零散的羊不能成为一个牲畜群。

显而易见，耶稣把自己当作牧人的形象，而羊群是指自己的门徒，那个“小羊群”就是教会的萌芽，是用来占据整个世界的。耶稣作为牧人和教会作为被牧养的统一是通过一系列的确认来开启的。

首先，耶稣给人们带来了“富足的生活”。“富足”是指灵性恩赐的无限满全，是不能用人类的标准来测量的。满全的灵性恩赐是通过其在教会中的生活给予人的，教会的象征性形象就被描绘成羊群的院子，四周有坚实的墙包围着。

第二，善牧“为羊舍掉生命”。这里耶稣讲的是祂面临的死亡及其对于追随者的意义。祂是为了他们而死，为了拯救他们的罪孽将自己献祭。祂不害怕魔鬼，并与它徒手战斗。耶稣的世间生活都是与魔鬼的战斗，从荒野试探开始，包括多次驱逐魔鬼，到魔鬼的暂时性貌似对祂的胜利：耶稣的十字架死亡。祂自愿地接受这个死亡，因为感觉到了自己对羊群的责任，因为除了祂以外谁也不能将其从狼口中拯救出来。

第三，耶稣知道自己的羊群，而他们知道祂：“知道”这一动词在这里有双向功能，强调了，认识上帝的道路是双向的，而不是单行道：在这条路上人们向上帝走过去，而上帝也是向人们走来。

第四，最后耶稣还讲了“不属于这一栈”的羊。这些羊首先应该被理解为外邦人：耶稣的交谈者认为他们不属于“以色列家”，相应地拒绝他们称自己为上帝的孩子而获得拯救

的权利。耶稣成立的教会的门是对所有人开着的——不分民族属性。进入世间的教会和天上隆重教会的那些人，是通过一扇门而近来的，就是领悟到耶稣是神人——默西亚，信祂并跟随祂的人。

在耶稣以先来的贼和强盗指的是谁呢？可能讲的是在以色列民族史中所出现的各种伪默西亚，或者是指那些利用民间对罗马人不满的情绪，而谋求以色列王权的人。在一世纪，耶稣生前的时候，在犹太发生了几次尝试通过暴力手段获取政权的事件⁵。

但是耶稣不是也不想作为政治领袖。不同于将默西亚设想成政治活动家，将以色列民族从罗马统治下解放出来这种观念，耶稣经常强调的是祂的王国不是来自于此世（若18：36）：其仅仅具有灵性特征，与追求政治权利和力量无关。至于这一类的追求是魔鬼曾用来试探祂的，但是祂一开始就坚决拒绝了（玛4：8-10；路4：5-8）。

基督教承认的唯一的通向上帝之路就是耶稣基督（若14：6）。只有一个“羔羊的羊栈”——那就是教会。就是在这里信仰上帝之子的人获得了与父的连接。

从上帝之子这方面来讲，这种本质上的牢不可破的统一就是绝对听从父的旨意。而父的旨意就是叫子为了人类而死亡：“父爱我，因为我舍掉我的生命，为再取回它：谁也不能夺去我的性命，而是我甘心情愿舍掉它；我有权舍掉它，我也有权再取它回来：这是我由我父所接受的命令”（若10：17-18）。

一方面，耶稣讲自己的死亡是自愿的奉献并坚持自己有权给出生命并再取回来。另一方面，祂是从父那里接受的这个命令，就是说为了完成父的旨意。谜底是父与子是同一个意

5. 优素福·弗拉维《犹太古代史》17·10·4-8

愿。上帝之子的死亡一方面表现为听从了父的旨意，另一方面是祂自己为了人类自愿而做出的牺牲。通过死亡，善牧变成了待宰的羔羊（依54：7）。

听了这些话，“在犹太人中间又起了纷争；他们中许多人说：祂附魔发疯，为什么还听祂的呢？另外有些人说：这话不是附魔的人所能说的；难道魔鬼能开瞎子的眼睛？”（若10:19-21）。就像在其他许多情况下，耶稣与犹太人的对话具有双重结果：一部分人一如既往地成了祂的对手，一部分人信从了祂。

耶稣在重建节上

若望福音在讲述了关于善牧的谈话之后，接着讲的是耶稣到了耶路撒冷参加圣殿的重建节。这个节日是为了纪念在耶路撒冷圣殿里恢复了自从遭受叙利亚人亵渎以来没再举行过的事奉上帝礼仪。164年由犹太人玛卡韦率领的起义解放了耶路撒冷并重新祝圣了圣殿。

1. 第四福音书中所描写的情节是发生在外邦人庭院东面的柱廊里。由这种从圣殿第一个建造者撒罗满以来保存下来的柱廊⁶，划分出了外邦人可以进入的空间和在死刑威胁下不可以进入的空间⁷。这个柱廊，外面看是密封的墙，而内部是院柱，上面有栏杆。

2. 在耶稣的死亡和复活后，有一段时间撒罗满廊是使徒团体们的所在地（宗3:11；5：12）。也许原因是，撒罗满廊是耶稣曾爱来的地方。第四福音书所描述的祂与犹太人的谈话就是在这里发生的：“那时，在耶路撒冷举行重建节，

6. 优素福·弗拉维 《犹太战争史》5·5·1

7. 优素福·弗拉维 《犹太战争史》6·2·4

正是冬天。耶稣徘徊于圣殿里的撒罗满游廊下。犹太人围起祂来，向祂说：你使我们的心神悬疑不定，要到几时呢？你如果是默西亚，就坦白告诉我们吧！耶稣答复说：我已经告诉了你们，你们却不相信；我以我父的名所作的工作，为我作证，但你们还是不信，因为你们不是属于我的羊。我的羊听我的声音，我也认识他们，他们也跟随我；我赐他们永生，他们永远不会丧亡；谁也不能从我手中把他们夺去。我那赐给我羊群的父，超越一切，为此，谁也不能从我父手里将他们夺去。我与我父原是一体”（若10：22-30）。

3. 犹太人包围着耶稣，要求祂直接确认，祂就是基督。读者可能会问直接的问题为什么耶稣不直接回答。显而易见，直接的回答会引起冲突的升级，且并不会使犹太人信服祂就是真正的应许的默西亚。耶稣并没有隐瞒自己的默西亚身份：相反，与撒玛黎雅妇人交谈的时候，祂就直接称自己为默西亚-基督（若4：26）。但是，此时耶稣避免直接肯定的回答，而提醒了他们已对犹太人讲过自己的默西亚身份，但他们不信。

可能，讲的是某个具体的事件，是耶稣在犹太人面前承认了祂是默西亚，但他们不信祂。也可能，祂讲的是祂以前多次所做的确认（若5：43；5：46；6：38；7：16；8：42），从中可以看到祂就是默西亚。但关于这个内容祂讲得越多，就会引起犹太人更多的不满。现在耶稣给他们提议，如果不信祂的话，就信祂的事工。

“我与我父原是一体”这句话再次引起了犹太人不满意的爆发：“犹太人又拿起石头来，要砸死祂。耶稣向他们说：我赖我父向你们显现了许多善事，为了那一件，你们要砸死我呢？犹太人回答说：为了善事，我们不会砸死你；而是为了褻渎的话，因为你是人，却把自己当作上帝。耶稣却向他们说：在你们的法律上不是记载着：‘我说过：你们是神’

么？如果那些承受上帝的话，上帝尚且称他们为神——而经书是不能废弃的——那么，父所祝圣并派遣到世界上来的，因为说过：我是上帝之子，你们就说：你说的是亵渎的话么？假使我不作我父的工作，你们就不必信我；但若是我作了，你们纵然不肯信我，至少要信这些工作，如此你们必定认出父在我内，我在父内。他们有企图捉拿祂，祂却从他们手中走脱了。耶稣又到约旦河对岸，若翰先前施洗的地方去了，并住在那里。有许多人来到他那里说：若翰固然没有行过神迹，但若翰关于这人所说的都是真的。许多人就在那里信了耶稣”（若10：31-42）。

当听到耶稣又一次确认祂与父是一体的时，犹太人又拿起了石头。这句话指出了子与父所具有的“本质的自然的统一”。因为祂由父所生，“由祂所思，存于祂内，尽管承认有单独特别的个体存在，但表现为自出生就有的本质同一，与父是某种的一体”⁸。在若望福音中，事关于与父的统一，这些话是整个确认链条中的逻辑性结尾。

4. 从一个谈话到另一个谈话，从一个节日到另一个节日，耶稣给犹太人宣讲的是同一个真理，是关于自己与父的统一，但他们越来越不满，他们越来越坚定要杀害祂（若5：17-18；8：58-59）。在祂的话中他们听到的是亵渎上帝，并确认是由于这个他们才想用石头砸祂，与梅瑟法典相符，就是由于祂“作为人，却称自己为上帝”，而不是由于他的事工。同时，祂的事工也引起了他们的强烈不满，其中包括祂在安息日的治疗。祂的话和事工是祂使命互相联系的两个方面：那些信祂事工的，通常就会信祂的话，而那些不信祂所显行的神迹的，就不信服祂的话。

8. 亚历山大里的基里尔 《若望福音注解》11, 12 (PG 74, 561)

5. 对于亵渎上帝的指责，耶稣的回答是出乎意料之外的。祂引用的是圣咏中把人称为神的地方（咏81：1）。初看起来，耶稣引用的是旧约里对人使用“神”的先例，来证明这种使用方法“不会破坏律法”。这种证明是建立在辣彼们逻辑典型的原则之上：从小到大。

但是最关键不是证明的方式，而是其基础的概念即上帝和人之间本体论鸿沟超越性的概念。上帝和人——不完全是异类的、不同特性的、超验的：原来，在上帝和人之间可能有内部的深刻的统一，表现为行动和意志的统一。这种统一在绝对含义上在耶稣基督内得到实现——上帝和人存在于一个位格之内。上帝之子在本性上是与父统一的。其他人藉由恩赐可以参与到这个统一之内。

耶稣基督带到人间的训道，提出了人与上帝之间相互关系的一种新特征，与前有的根本不一样。他们之间的亲近程度，是旧约中重要的人物亚巴郎和梅瑟都不能达到的。按照耶稣所说的，通过上帝自己“祝圣并派到世界上的”那位，人是可以接近上帝的。

谈论是这样结束的，耶稣离开耶路撒冷到了约旦河对岸，若翰先前施洗的地方去了（若10：40）。为什么耶稣要去那里？可能耶稣知道了祂的还未到，想在那里度过离祂最后一个逾越节剩下的这段时间。但是也可能有别的原因，让耶稣回到那个地方，从那里开始了自己的社会讲道，施洗者若翰对祂做了教训。在那里，在约旦河岸边，若望首先宣布，耶稣是“上帝的羔羊，免除世罪者”（若1：29）。现在当若望已经不在，上帝的待宰羔羊，来到这里，从这里出发去行走自己的最后一个旅程——到达哥耳哥达山。

第六章

被捕前的最后几天

第一节·耶稣进入耶路撒冷

“进入耶路撒冷”

耶稣预告自己的死亡

在若望福音的开始几页我们就看到，耶稣提到了自己的“钟点”和“时辰到来”。在加里肋亚加纳的婚礼上祂对自己的母亲说：“我的时刻尚未到来”（若2：4）。对于兄弟们建议祂从加里肋亚到耶路撒冷参加帐篷节时祂是这样回答的：“我的时候还没有到……我的时候还没有成熟”（若7：6，8）。在讲到耶稣在耶路撒冷的时候，著福音者这样指出：“他们想捉住祂，但没有人向祂下手，因为祂的时辰还没有到”（若7：30）。但是在最后一个逾越节的前六天耶稣对群众讲：“现在我心神烦乱，我可说什么呢？我说：父啊！救我脱离这时辰吧？但正是为此我才到了这时辰”（若12：27）。

走上十字架的话题在若望福音中一开始就有。在与尼苛德摩的谈话中耶稣讲了这点（若3：14-15）。在最后一个逾越

节的前六天的讲话中也听到了这一点（若12：32-33）。

在对观福音中“十字架”一词在耶稣的讲道中多次遇到，是针对不同人的：对着门徒（玛10：37-38）；对着门徒和群众（玛16：24；谷8：34；路9：23）；对着富有青年（谷10：21）；对着群众（路14：26-27）。

如何理解多次提到钉上十字架、从十字架上取下、搬运十字架？毫无疑问，在耶稣眼前有一个人物形象，被判处屈辱的死亡，钉上十字架，他知道这种死亡他需自己接受。

在对观福音中我们可以找到在不少于五个地方耶稣直接预告了自己的死亡。

第一次是在斐理伯的凯撒勒雅境内，伯多禄当着门徒面前将他宣为上帝之子：“从那时起耶稣就向门徒说明：他必须上耶路撒冷去，要由长老、司祭长和经师们受到许多苦，并将被杀，但第三天要复活。伯多禄便拉耶稣到一边，谏责他说：主！千万不可！这事决不会临到你身上！耶稣转身对伯多禄说：撒旦，退到我后面去！你是我的绊脚石，因为你所体会的，不是上帝的事，而是人的事”（玛16：22-23；对比：谷8：31-33；路9：22）。

耶稣如此尖锐的回答通常用隐喻的方式诠释出来，或者是对伯多禄的特殊教育。不过，当魔鬼在旷野里试探他的时候，耶稣是用同样的话来回答它的（玛4：10；路4：8）。很明显，谜底应当在“诱惑物（绊脚石）”一词里寻找，根据玛窦福音，其是伴随耶稣斥责的。有意或是无意的，伯多禄充当了一个诱惑者，哪怕他是出于好意，也试图防止老师做他来到这个世上该做的。耶稣连续地击退他道路上的诱惑，也坚决打倒这次诱惑。他选择无条件地执行上帝的旨意，而忽略人类的想法和担忧。

第二次耶稣预言了自己的死亡和复活，是在自己的三个门徒前显圣容之后。关于这个内容马尔谷和玛窦都叙述了：

“他们从山上下来的时候，耶稣吩咐他们，非等人子从死者中复活后，不要把他们所见的告诉任何人。他们遵守了这话，却彼此讨论从死者中复活是什么意思。他们就问耶稣说：为什么经师们说厄里亚应该先来？耶稣对他们说：厄里亚固然要先来重整一切：但是经上关于人子应受许多痛苦，被人轻慢，正如经上关于他所记载的。可是，我告诉你们！厄里亚已经来了，人们任意对待了他，正如经上关于他所记载的”（谷9：9-13；比较：玛17：9-12）。

第一次讲的“正如经上关于他所记载的”是属于默西亚的，是指那些预告了祂受磨难的旧约经文。而第二个“正如经上关于他所记载的”是指厄里亚。在《玛拉基亚》书中讲了“在伟大威严的主到来的日子之前”厄里亚将被派到以色列民族中。但是没讲他的到来是在默西亚之前。

同时在以色列民族的等待中，默西亚到来和世界末日的话题是紧密交织在一起的。有许多理由说，在犹太人的意识中有一系列的末日事件，其中首先是厄里亚的到来，然后是默西亚的到来，最后是“主的日子”来临。耶稣的门徒因认同同胞们的末日期待，已准备好看到耶稣是默西亚，但确实没有意会到厄里亚为什么没有先来。至于关于默西亚的受难和死亡的概念并不会放在一起，因为默西亚的到来首先显示为上帝光荣和力量的显现。

在对观福音中第三次预告自己的死亡耶稣是在加里肋亚做出的：“他们从那里起身，经过加里肋亚；耶稣却不愿叫人知道。因为祂那时特教训祂的门徒，给他们说：人子将要被交在人手中，为人所杀；被杀以后，过了三天，祂必要复活。门徒却不明白这些话，又害怕询问祂”（谷9：30-32；比较：玛17：22-23；路9：43-45）。

耶稣第四次预告自己的死亡是在耶里哥到耶路撒冷的路上。马尔谷描写了一个更鲜明的图景。他所描写的是耶稣一

个人去耶路撒冷，而门徒保持一定距离而跟随着祂：“那时，他们正在路上，要上耶路撒冷去，耶稣在门徒前头走，他们都惊奇，跟随的人也害怕。耶稣又把那十二人带到一边，开始告诉他们那将要临到祂身上的事：看，我们上耶路撒冷去，人子要被交与司祭长和经师；他们要定祂的死罪，要把祂交给外邦人；这些人要戏弄祂，吐污祂，鞭打祂，杀害祂；但三天以后，祂必要复活”（谷10：32-34；比较：玛20：17-19；路18：31-34）。

随着耶稣越来越走近耶路撒冷，在我们面前显示的是祂越来越孤独。在福音书前面的叙述中祂总是被门徒和人群包围起来。门徒很愿意跟随着祂，而群众甚至在祂想避免与人接触的地方找到祂。现在情况是另外一个样子：祂不可挽回地走向了祂自己的死亡，而在这个过程中祂是孤独的；一群门徒，其中包括十二门徒在内，试图劝住祂，但没有成功，只是远远地跟着祂，为即将到来的事件感到恐惧和害怕。祂不去鼓励或者安慰他们，而要把他们叫到一边讲那些已经不是一次讲的事，但他们还是不能理解。

根据玛窦的讲述，耶稣第五次关于自己的死亡的预告是在逾越节的前两天做出的。是很短而具体的：“你们知道，两天之后就是逾越节，人子要被解送，被钉在十字架上”（玛26：2）。

耶稣不止一次地预言祂的死亡发生在耶路撒冷。根据路加福音，“耶稣经过城市乡村，随处施教，朝着耶路撒冷走去”，有几个法利塞人警告祂应该离开这里，因为黑落德要杀害祂（路13：22，31）。对此耶稣回答说：“你们去告诉这个狐狸吧！看，我今天明天驱魔治病，第三天就要完毕。但是，今天明天及后天，我必须前行，因为先知不宜死在耶路撒冷之外”（路13：32-33）。

除了预告等待自己的死亡和复活外，耶稣还经常用隐喻

的形式来讲这个内容。当法利塞人和经师要求祂显行天上的征兆，祂一如既往的回答：“邪恶淫乱的世代要求征兆，但除了约纳先知的征兆外，必不给其他的征兆”（玛12：39；16：4；路11：29）。耶稣是这样来解释这个预言的：“有如约纳曾在大鱼腹中三天三夜；同样，人子也要在地里三天三夜”（玛12：40）。

在若望福音中所记叙的奥秘晚餐之后，耶稣与门徒们告别谈话没有直接讲十字架，也没有直接讲被钉十字架，但是离开的和归来的话题是其中心思想（若13：33；14：4，9，27-30；16：5-6，16，20-22，28，32）。

在两部对观福音中耶稣临被抓前对门徒讲：“今夜你们都要为我的缘故跌倒，因为经上记载：我要打击牧人，羊群就要四散。但是我复活后，要在你们以先去加里肋亚”（玛26：31-32；谷14：27-28）。在自己被抓之前耶稣在一直预告门徒会发生什么事：祂看到了祂将面临的磨难的所有细节。

“走上耶路撒冷”这句话表达了巴勒斯坦地区的地理现状。耶路撒冷位于高地之上（海拔754米），通向它的路，尤其是从耶里哥（海拔250-260米），是一段又长又困难的路。耶稣最后一次从加里肋亚去耶路撒冷时不是走的直路，而是经过耶里哥。祂就是得从犹太荒漠地带的洼地上升到耶路撒冷。

这种上升，除了字面上的含义以外，还有象征意义。耶稣是自愿去接受磨难：祂知道祂的生命将以暴力的死亡而结束，但还知道第三天祂将复活。死亡之路同时也是通向荣耀的路，上帝之子是永远处在荣耀之中的，并需要将祂所拯救的人类导入其中。

进入耶路撒冷

关于耶稣荣进耶路撒冷城四部福音书都有讲述。如果在这之前对观福音里的事是按一个方式而若望福音按另外一个方式而发展的，只是在很少的事件中有交集，那么从这个时候开始两个不同的信息来源就交织起来了，为了进一步平行发展。对观福音和若望福音中共同情节（主要是受难的基本情节）材料相似性的程度明显增加了。

马尔谷描写得最为具体：“当他们将近耶路撒冷，到了贝特法革和伯达尼，在橄榄山那里时，耶稣就打发两个门徒，对他们说：你们往对面的村庄上去，一进村庄，立时会看见一匹拴着的驴驹，是从来没有人骑过的；把它解开牵来。若有人对你们说：你们做什么？你们就说：主要用它，但是会立刻把它牵回这里来。他们去了，便看见一匹驴驹，拴在门外的街道上，就把它解开。在那里站着的人，有人对他们说：你们解开驴驹作什么？门徒就按照耶稣所吩咐的对他们说了；那些人遂容许了他们。他们把驴驹牵到耶稣跟前，把自己的外衣搭在上面，耶稣就骑了上去。有许多人把自己的外衣，另有些人把从田间砍来的绿树枝，铺在路上，前行后随的人，都喊着说：贺三纳！因上主之名而来者，应受赞颂！那要来的我们祖先达味之国，应受赞颂！贺三纳于至高之天！”（谷11：1-10）。

路加福音的版本与马尔谷福音的相近，在马尔谷福音赞颂祂的是群众，而在路加福音里是“众门徒”（路19：28-38）。玛窦福音与其它两个版本的区别在于一个本质的细节：门徒们领受到的命令是寻找“一头母驴和一切拴着的驴驹”。他们把母驴和驴驹牵回来，把衣服搭在它们身上，让耶稣坐了上去（玛21：1-9）。在若望福音中，耶稣是在拉匝禄复活和伯达尼之夜之后去了耶路撒冷。根据若望福

音，拉匝禄复活是耶稣受耶路撒冷居民热烈欢迎的原因（若12：12-19）。

请注意一下，在所有福音书中，这是唯一一次耶稣没有步行。祂改变的不仅仅是个人习惯：祂破坏的还有所有朝圣者的虔敬习惯，即使是用交通工具来的，在进城之前都要下来行走。但是也有可能，祂骑着驴不过是来到城门前，然后就是步行了。

“贺三纳”一词的意思是“我们求你救助”。人群欢迎的声音是建立在圣咏117章的词“贺三纳”：“上主！我们求你救助！上主！我们求你赐福！奉上主之名而来的应该受赞颂！”（咏117：25-26）。这样耶稣在进入耶路撒冷城前受到了礼仪式的赞歌欢迎：圣咏117章与犹太的主要的节日是联系着的（帐篷节，圣殿重建节，周日和逾越节）。

群众欢迎耶稣作为“以色列王”和“达味之子”，“是因主之名而来者”。这意味着什么？首先是群众承认耶稣的默西亚身份，看到祂是达味的后裔，以为祂的到来是为了恢复以色列王国失去的权力。对默西亚的期待主要是与恢复以色列权力（具体说就是摆脱罗马政权的控制）相联系的。到来的受傅者首先被看作是国王和民族领袖。其次才是宗教领袖和先知。默西亚应该成为第二个达味，需同时完成国王和先知的使命。

尽管以色列民族对默西亚并没有形成统一的概念，但毫无疑问，将政治上的期望寄托在默西亚的身上。问题在于：为什么耶稣似乎接受了王权的荣耀？为何祂不但没有逃避它，而且安排其荣进耶路撒冷时，使群众可以充分表达其与等待全能的君王相关的感觉和情绪呢？

为了能回答这些问题，我们首先得知道，耶稣连续有序地安排自己的言行，是一直考虑到祂来的目的。而目的完全不是作为政治领袖统治耶路撒冷：目的是为了被钉十字架。耶

稣的言行和通常的人类逻辑是不协调的，而是与之对立的。耶稣接受了帝王的荣耀和群众的赞歌，因为知道随之而来将是诅咒和蔑视的喊叫。耶稣在群众的荣赞声中荣进耶路撒冷这一事，是祂上升到哥耳哥达山的其中的一步。

值得提醒一下，从耶稣开始出来讲道，王国的话题一直在祂的训道中占据着中心位置。在讲到天国的同时，耶稣肯定考虑到了祂听众的态度，以及他们共同的期望，就是在世间恢复以色列王国失去的权力。祂希望用自己的讲道把群众关于世间现实的期待转移到另外一个现实，后者与具体的地方和具体的时间没有联系。

所有的王国都需要国王。骑着小毛驴进入耶路撒冷时，耶稣给予人们以看得见的形象，“非此世的王国”的君王该是什么样子（若18：36）。在几年的时间中祂要给自己的门徒和群众解释，祂带到世间的是什么样的王国。而这时祂用直观可见的形象表现出来。结果是，应许默西亚的主要品质就是那些先知匝加利亚所指出的：祂是“正义”“谦逊”和“拯救”的君王（匝9：9）。他的预言由著福音者玛窦来引用。

这种君王出乎群众的意料。欢迎耶稣的群众都把祂看做是政治领袖，希望祂将要坐在达味的荣誉宝座上，赶走被仇视的罗马侵略者，恢复犹太人失去的国家。祂没有实现这些期望。所以仅仅过了几天，正在隆重欢迎耶稣的并大喊：“贺三纳！因上主之名而来者，应受赞颂！”这一群人，将要在狂怒的藐视声中高喊：“该钉祂在十字架上！”（玛27：23，24），“钉在十字架上，钉祂在十字架上！”（路23：21；若19：6；谷15：13，14），“祂应该死”（若19：7）；“处死祂！”（路23：18）；“祂的血归在我们和我们的子孙身上”（玛27：25）。那些高喊“以色列国王当受赞颂”的，将以讥讽的口气喊：“如果祂是以色列的君

王，就从十字架上走下来吧！我们就信祂”（玛27：42）。那些人将要讲“万岁，以色列的君王”，随后向祂吐吐沫，用芦苇敲祂的头（玛27：30）。犹太人的失望是如此之大，当比拉多将写“纳匝肋人耶稣，犹太人的君王”时，他们对他说：“不要写：犹太人的君王，而该写祂说：我是犹太人的君王”（若19：19，21）。

犹太人在期等默西亚，大能的君王。但是在人眼中算是伟大的，在上帝面前是渺小的。在自己所行的道路之初耶稣就拒绝了世间权力的试探，因为魔鬼曾向祂建议了世界上所有的王国（玛4：8-10）的权力。耶稣征服的不是世间的权力，而是人心，祂用的不是暴力和权力，而是温驯和谦卑。耶稣需要的不是奴隶，而是自由的子民，是那些因爱祂而把祂选为自己君王的子民，而不是那些因为祂用权力而被迫屈服的。

犹太人没有认出那位温驯拯救的君王是默西亚，未能接纳其关于内心王国的福音。祂用上帝之国的寓言教训他们，而他们试图了解何时何地可以亲眼看到祂所应许的那个国度。但祂回答：“上帝的国来临，并非是显然可见的；人也不能说：看呀，在这里；或：在那里。因为上帝的国就在你们中间”（路17：20-21）。犹太人都未能明白，耶稣所讲的是哪一种国度。门徒们也未明白，直到耶稣被钉在十字架上，而看到所写的“犹太王”。那时才给世界显明了祂在自己的讲道中所讲的：上帝之国——这是被钉在十字架上的上帝对人类之爱。

耶稣哀悼耶路撒冷城

耶稣进了耶路撒冷城后发生了什么？著福音者对此有不同的说法。

写得最简练的是马尔谷。他描述关于耶稣短暂拜访圣殿的一种较灰暗的图景，与荣进耶路撒冷的欢快语调形成鲜明的对比，那时人群唱着赞歌：“耶稣进了耶路撒冷，到圣殿里，周围察看了一切，时辰已晚，遂同十二门徒出来，往伯达尼去了”（谷11：11）。

玛窦描述的是另一幅图景。耶稣进了耶路撒冷以后，“全城轰动，说：这人是谁？群众说：这是加里肋亚纳匝肋的先知耶稣”（玛21：10-11）。这个总体兴奋的画面是与马尔谷所写的不一样。在玛窦福音里接着讲叙的是将商贩赶出圣殿，此后就是前面所讲过的与法利赛人之间的对话，他们对孩子来欢迎耶稣表示不满。晚上耶稣出发去了伯达尼，第二天早上，回城里，诅咒了无花果树。它就在感到惊奇的门徒面前枯萎了（玛21：12-19）。

路加福音是福音书中唯一一部讲了耶稣为耶路撒冷城哀哭：“耶稣临近的时候，望见京城，便哀哭地说：恨不能在这一天，你也知道有关你平安的事，但此事如今在你的眼前是隐藏的。的确，日子将临于你，你的仇敌将要在你的四边筑起壁垒，包围你，四面窘困你；又要荡平你，及在你内的子民；在你内决不留一块石头在另一块石头上，因为你没有认识眷顾你的时期”（路19：41-44）。

这个充满情感的一幕将耶稣内心世界的幕布略微打开一点，显示出祂世间的家乡对祂的人性来说是非常珍贵的，在想到即将面临的事件，祂不能没有心里的波动。同时耶稣在讲到耶路撒冷的语调，就会让人联想到旧约先知们预告的灾难。祂为世间的耶路撒冷命运担忧，但祂却无力在其中做些

改变，就像古代的先知那样，上帝对他们开启了未来，但他们却不能影响所预告事情发生的进程。

这里我们所面临的悖论是关系到耶稣一切侍奉经历，或是从更宏观的方面来说，就是指基督教中所展示的上帝与人之间关系的总体系。上帝是全能的，耶稣作为上帝之子，和父一样是全能的，但上帝的大能给人类的自由却让位了。上帝可以给人提供拯救之路，但不能强加于他们。

麦种

在若望福音中，耶稣进入耶路撒冷之后的情节是其他福音书中没有的：“那些上来过节，崇拜上帝的人中，有些希腊人。他们来到加里肋亚贝特赛达人斐理伯前，请求他说：先生！我们愿拜见耶稣。斐理伯就去告诉安得肋，然后安得肋和斐理伯便来告诉耶稣。耶稣开口向他们说：人子要受光荣的时辰到了。我实实在在告诉你们：一粒麦子如果不落在地里死了，仍只是一粒；如果死了，才结出许多粒来”（若 12：20-24）。

这里如何理解“希腊人”？此时可能是指散居的讲希腊语的犹太人，因为这里讲的希腊人是来“崇拜上帝的”，不可能是指外邦人。

著福音者没有明确指出希腊人是否见到耶稣。取而代之的是耶稣讲“人子要受光荣的时辰到了”。这些话作为对于斐理伯和安得肋的请求的回应，但从接下来的叙述得知，是当着群众的面来讲的。

讲到了死亡，耶稣将它与一粒麦子相比较起来，如果“不掉进土里死了”，就不能结出麦穗。这个比较沿用自对观福音中所讲述的一系列形象中。与其最接近的形象是芥子，

“人把它撒在自己的田里，它固然是各种种子里最小的，但当它长起来，却比各种蔬菜都大，却成了树，甚至天上的飞鸟飞来，在它的枝上栖息”（玛13：31-32）。还有一个类似的形象——人们撒在地里的种子，“然后他黑夜白天，或睡或起，那种子发芽生长，至于怎样，他却不知道，因为土地自然生长果实：先发苗，后吐穗，最后穗上满了麦粒”（谷4：26-28）。

此时强调的已不是隐藏在种子中的潜力，也不是讲使小种子长成参天大树的土地威力，而是说，为了新生的出现必须先死亡。耶稣带到世界上的新的存在，应当在祂创立的教会里得到实现的那种，正是由于祂的十字架上的死亡就有了开始。人子的死亡——就是上帝为了人有可能“带来许多果实”而应付的代价。耶稣在这之前就讲过了，例如在与尼苛德摩的交谈中就讲了自己要被钉十字架（若3：14），但现在应该当众讲出来的时间到了。上帝之子的死亡“使凡信的人，在祂内得永生”（若3：15）。

耶稣继续当着众人与斐理伯和安得肋的交谈，又谈到了祂升到十字架的的话题：“爱惜自己性命的，必要丧失性命；在现世憎恨自己性命的，必要保存性命，入于永生。谁若事奉我，就当跟随我；如此，我在那里，我的仆人也在那里；谁若事奉我，我父必要尊重他。现在我心神烦乱，我可说什么呢？我说：父啊！救我脱离这时辰吧？但正是为此，我才来到这时辰。父啊！光荣你的名吧！当时有声音来自天上：我已光荣了我的名，我还要光荣。在场听见的群众便说：这是打雷。另有人说：这是天使与祂讲话。耶稣回答说：这声音不是为我而来，而是为你们。现在就是这世界应受审判的时候，现在这世界的元首就要被赶出去；至于我，当我从地上被举起来时，便要吸引众人来归向我。祂说这话，是表明祂要以怎样的死而死。于是群众回答祂说：我们

从律法上知道：默西亚要存留到永远，你怎么说：人子必须被举起？这人子是谁呢？”（若12：25-34）。

所列举的片段中，第一句话在对观福音中有类似的句式：“谁获得自己的性命，必要丧失性命；谁为我的缘故，丧失了自己的性命，必要获得性命”（玛10：39；谷8：35；路9：24）。在这两种情况下“性命”都是指世间的生命，憎恨自己性命的（若望）和丧失自己性命的（对观）——是指为了耶稣和永恒的生命需牺牲自己的生命，跟随祂就能获得永恒的生命。关于憎恨自己性命的，耶稣在下一句话中有所讲的：“如果谁来就我，而不恼恨自己的父亲、母亲、妻子、儿女、兄弟、姊妹，甚至自己的性命¹，不能做我的门徒”（路14：26）。

就像我们在前面讲过的，若望福音相比于对观福音，特别之处在于给读者强调了耶稣的情感经历。特别是在拉匝禄的复活这个事件中表现得特别鲜明，耶稣心里的情绪变化表现在“便心神感伤难过起来”，“流泪”，“心中又感伤起来”（若11：33，35，38）。“现在我心神烦乱”这几句话中。心神烦乱是指“颤抖”，“情绪激动”，“懊恼”。

耶稣并没有在群众面前隐瞒自己在死亡面前人性的恐惧、自己内心的波动。如果祂未体会到即将面临的磨难和受难而带来的情绪波动，那祂将不是一个完整的人²。但同时，如果祂没有听从自己父的旨意，那祂就不是上帝。对于处在这种情况下的人来说，自然的祈祷就是：“父啊！使我免于此时辰吧！”耶稣想到了这个祈祷，祂讲出来，但不是对着

1. 是指自己的灵魂。

2. 许多研究者的观点是，在第四福音书里所描写的耶稣情绪的状态要么与耶路撒冷有关，要么是与祂所面临的受难有关。甚至是与拉匝禄死亡有关的所表现出来的情绪，在很大程度上也是由于祂自己将面临的受难和死亡的预感。参见：Voorwinde S. Jesus' Emotions in the Fourth Gospel.P. 82

父。当对着父时，其变成了另外一个祈求：“父啊！光荣你的名吧！”耶稣之内人性的恐惧为对上帝旨意的完全服从所取代，就像在革责玛尼庄园发生的，耶稣是这样祈祷的：“我父！若是可能，就让这杯离开我吧！但不要照我，而是照你所愿意的”（玛26：39）。

对于耶稣祈祷的回应是从天空传来父的声音。在对观福音中上帝父的声音响起了两次——一次是耶稣受若翰的洗礼过程中（玛3：17；谷1：11；路3：22），第二次是在显圣容过程中（玛17：6；谷9：7；路9：35）。但在若望福音中，这两个情节都没有，父的声音响起过一次也是唯一的一次，就是在我们所讲的这个情节中。

人们对于上帝父的声音的反应完全符合第四福音书中所讲的，耶稣所有活动所引起的那种双重反应：一部分人被带到信仰之中，打开了灵性的眼睛，其他人仍是不开眼，固执自己的无信。这一次有些人清清楚楚地听到了声音，认为是天使与耶稣的讲话，而其他人认为是打雷。对于神迹来讲也是如此，同样的一件事，有些人解释为超自然的事件，其他人则寻找自然的解释。

耶稣解释说，此声音不是为了祂，而是为了群众。接下来讲的是对“这世界”的审判和“这世界的元首”要被驱赶。耶稣曾不止一次地将祂与犹太人的冲突描写为审判，并使用法律范畴的形象和术语。不过祂讲的“审判”也经常会指将来的事件。这里耶稣所讲的审判是在“现在”完成的，就是在上帝之子被交与审判，被判决并匆匆执行的时候。在人类审判的同时上帝的不可违反的审判也就完成了，按人类审判宣布执行的耶稣处死同时也就成了此审判的发起者——此世的君王的死亡宣判书。

耶稣讲到了自己被举上十字架，交谈者仍然不能够听明白。他们不明白，如果基督应该“永久生存”，祂如何被“

举”。

给予耶稣的问题是第四福音书祂与犹太人论战过程中系列问题中的最后一个。这个问题悬而未决，耶稣结束自己讲话的样子，似乎这个问题未被问过：“耶稣呼喊说：信我的，不是信我，而是信那派遣我来的；看见我的，也就是看见那派遣我来的。我身为光明，来到世界上，使凡信我的，不留在黑暗中。无论谁，若听我的话而不遵行，我不审判他，因为我不是为审判世界而来，乃是为拯救世界。拒绝我，及不接受我的话，自有审判他的；就是我说的话，要在末日审判他。因为我没有凭我自己说话，而是派遣我来的父，祂给我出了命，叫我该说什么，该讲什么。我知道祂的命令就是永生；所以，我所讲论的，全是依照父对我所说的所讲论的”（若12：44-50）。

“**Возгласить**（呼喊）”字面上解释是指特别明显地提高自己的音量。这个词是由若望在耶稣想强调祂所讲的话，来引起听众的注意力时用的（若7：28，37）。在现代俄语中同样的含义所用的词是“**подчеркнуть**（强调）”。此时与所讲的含义相符的是，此术语是指耶稣所讲的短语是对祂以前所讲的总结。其中有八点，每一点都具有主线特征：

1. 信我的，就是信那派遣我来的。这个论题总结的是，耶稣不止一次对犹太人讲自己与父不分离的统一（若5：23，37；6：40；7：28；8：16）。在国际事务中，由特命全权大使代表一个国家的元首，与此类似，在世间由其全权派遣人代表上帝父。祂听从于父并完成祂的旨意（若6：38），但同时与国际事务的派遣者不同的是，祂等同于父（若5：18）。因此祂的使命是独一无二的，和任何别的的派遣者和大使都是不可比的。

2. 看见耶稣就是看见父。上帝父的特性是不可见的：“任何人任何时间都没看过”祂（若一4：12）。但神人耶稣使

祂变得为人所见（若1：18）。在奥秘晚餐上耶稣对斐理伯说：“看见我就是看见父”（若14：9）。那些不信任耶稣的人，就不能看到上帝或者听到祂的声音：“你们从未听说过祂的声音，也从未看见过祂的仪容……因为你们不相信祂所派遣的那位”（若5：38）。

3. 耶稣为来到世界上之光。这个话题从序幕就开始，贯穿了整篇第四福音书。耶稣面对不同团体时也讲了这样的话。祂对群众讲：“我是世界的光”（若8：12）。门徒从祂那里听到：“当我在世界上的时候，我是世界的光”（若9：5）。在与尼苛德摩交谈时同样讲了自己是光（若3：19）。

4. 凡信耶稣的不会留在黑暗中。这又涉及到了耶稣布道的关键话题，既在对观福音中，又在若望福音中都有。耶稣对尼苛德摩讲，上帝之子被派到这个世界上，“使凡信祂的人不会丧亡，反而获得永生……那信从祂的，不受审判；那不信的，已受了审判……”（若3：16，18）。耶稣对门徒讲：“跟随我的决不会在黑暗中行走，必有生命的光”（若8：12）。信仰开启了心灵的眼睛：那些不信的是“爱黑暗甚于光明”（若3：19）。

5. 耶稣不审判那些听祂的话而不信祂的，因为祂不是为审判世界而来的，乃是为拯救世界。这里几乎字字重复了与尼苛德摩交谈中的话：“因为上帝没有派遣子来到世界上来审判世界，而是为了叫世界籍着祂而获救”（若3：17）。

6. 耶稣的话将要审判拒绝祂的人。用这种形式表现出来的含义，以前没有讲过。在治愈瘫子之后与犹太人的交谈中，耶稣讲祂不会在父面前成为他们的谴责者：他们所寄望却不信其所写的梅瑟将是他们的控告者（若5：45-47）。耶稣的话和上帝的审判的关系可以从这个交谈中得出来：“听我的话，相信派遣我来者的，便有永生，不受审判，而已出死入生”（若5：24）。“你们容纳不下我的话”——耶稣在另

一次讲话中说（若8：37）。但祂对于那些遵守祂所说的人之许诺是坚定不移的：“谁如果遵行我的话，永远见不到死亡”（若8：51）。这些语录的特点是，过去、现在和将来的时间组合：遵行耶稣的话者不但在将来“看不到”死亡，而且在这里，在世间的的生活，也“不受”审判且“出”死入生。

7. 父的诫命就是永生。这里讲的是什么诫命？在第四福音书中耶稣讲了祂从父那里得到的诫命：根据这种诫命祂应该献出自己的生命，“是为了再次取回它”（若10：17-18）。走向复活之路需要经过死亡。同样对于人来说，要获得永恒生命的路需通过倾听上帝的旨意并牺牲自己的意愿，更精确的说通过让自己的意愿服从于上帝的事工，免于上帝的旨意和人的意愿之间发生冲突的可能。

8. 耶稣没有凭祂自己说话，而是根据派遣祂来的父，祂讲了父让祂讲的。这里的“讲”是用了过去式，耶稣强调的是祂来到世上的使命就要完成了：祂已给犹太人讲了所有祂想讲的。接下来教导他们的将不是话语，而是静默（玛27：12；谷14：61；15：5；若23：9）。就像以撒利亚预言里的那个沉默的羔羊（以53：7），祂在审判上将闭口无言并在沉默中接受死亡宣判。

在祭司长和比拉多的审判上耶稣将不会回答问题。如此与祂的训道相符，祂将拒绝自我辩护。祂同样拒绝在法律程序上所谓的被告者最后的讲话。针对指责祂的人，最后讲话就是若望福音第十二章的最后一部分，其中耶稣对以前所讲的做了总结，把自己的训道概括起来，且最后一次提醒犹太人那个祂之前一直所提出的摆在他们面前的选择：信和不信之间的选择，光明和黑暗之间的选择，生命和死亡之间的选择。

著福音者并没有讲叙听众对于耶稣讲话的反应。争论结束了，所有话都讲了，双方的论点已尽。犹太人作为法官去举

行会议，被告人在等待不可避免的判决。被犹太人推翻的犹太王走上了自己的最后的十字架之路；上帝的羔羊自己背上了世界的罪孽，走去被杀。

第二节

耶稣在耶路撒冷圣殿里

从圣殿里赶出商贩

四部福音书都讲了耶稣从圣殿里赶出商贩这一事件。讲得最详细的是马尔谷：“他们来到耶路撒冷，耶稣一进殿院，就开始把在殿院里的买卖人赶出去，把钱庄的桌子和卖鸽子的凳子踢翻，祂不许人带着器皿由殿院里经过，教训他们说：经上不是记载：我的殿宇将成为万民的祈祷之所么？你们竟把它作成了贼窝”（谷11：15-17）。

玛窦使用了这个事件的短版本（玛21：12-13）。路加的叙述更加简短（路19：45-46）。

在若望福音中，将商贩赶出圣殿的讲述提前到了耶稣出来布道的早期阶段（若2：13-17）。也完全可能的是讲另一次事件，也许耶稣曾两次从圣殿中赶出商贩。若望版本里耶稣的行为比对观福音版本里的更坚决、更充满情绪：祂赶出的不仅仅是买卖的人，还有祭祀动物——牛和羊；不但踢倒了换钱者的桌子，还弄洒了他们的钱币。

耶稣在耶路撒冷圣殿里的行为是先知预言的直接延续。祂的愤怒是由与发生这些活动的地方的神圣性，与住在那个地

方的那位的威严不相配引起的。撒罗满设计的圣殿应当作为上帝与人会面的地方，却变成了一个用来举行仪式的巨大公司，需要巨量的资源以维持它的运行。关于当时在耶路撒冷圣殿里流行的贿赂、贪污和暴力，有许多外部见证，包括优素福·弗拉维的著作和后期的犹太文献之内。

可以假设，耶稣的行为是祂对所看到的本能反应。祂来到圣殿是为了祈祷还是专门来掀翻钱庄的桌子？著福音者没有回答这个，对观福音在叙述祂荣进耶路撒冷城之后的类似事件时也没有给予答案。

为何耶稣从圣殿里赶走商贩、牲畜和兑换者，掀翻他们的桌子和弄洒他们的钱币？由于每天尤其是每逢大节日都要奉献大量祭品，在圣殿的庭院里卖祭祀动物似乎是很正常的。耶稣踢翻了钱庄的桌子并赶走了卖鸽子的商贩，是坚决反对祭司和法利塞人把圣殿变成市场的做法。

耶稣在圣殿里的行为只是祂与以色列灵性领袖论战中的一个情节。祂进行这种论战的主要形式是用祂的训道和寓言。但是，与古代先知一样，除了说话以外，还要做具有象征意义的行动，耶稣所做的象征性的行动就是为了提醒群众圣殿本来的用途是什么。

“你有什么样的权柄这样做？”

在完成了荣进耶路撒冷和驱赶商贩的叙述之后，著福音者路加是这样写耶稣的：“耶稣每天在圣殿里施教。司祭长，经师及人民的长老，设法要除掉祂；但是寻不出什么办法，因为众百姓都倾心听祂”（路19：47-48）。

耶稣在圣殿里教训了什么？关于这方面对观福音书讲得相当详细。在其中我们可以看到一些祂与法利塞人、祭司、

经师、长老、撒杜塞人和黑落德党人等对手的谈论。这些人给祂提问题是为了在祂回答的时候“让祂在言语上进入圈套”（玛22：15）。

其中第一个情节，三个对观福音都有所讲到：“他们又来到耶路撒冷。当耶稣在殿里徘徊的时候，司祭长，经师和长老来到祂跟前，对祂说：你凭什么权柄作这些事？或者，是谁给你权柄作这些事？耶稣对他们说：我也要问你们一句，你们回答我，我就告诉你们：我凭什么权柄作这些事。若翰的洗礼是从天上来的，还是从人来的？答复我吧！他们心中思量说：若我们说：是从天上来的，祂就要说：那你们为什么不信他？但我们怎敢说：是从人来的呢？因为众人都以若翰实在是一位先知。他们便回答耶稣：我们不知道。耶稣对他们说：我也不告诉你们：我凭什么权柄作这些事”（谷11：27-33；比较：玛21：23-27；路20：1-8）。

耶稣对手的问题可以解释成两种方案：可以指耶稣在总体方面的活动或者指具体的活动——从圣殿里赶出商贩。耶稣刚实行的活动，祂的对手可能至少评价为耍流氓，更可能视为渎圣罪：祂闯入了圣殿中的神圣空间，破坏了事情的正常流程。而且是成千的朝拜者眼前发生的。祂凭什么权利可以这样做？

耶稣，跟往常一样，避免直接回答，而是用问题来回答问题。祂对于法利塞人的反问涉及到的是他们经常听到的名字：施洗者若翰。他有正式的教育吗？他是司祭吗？谁给予了他权力这样做：在忏悔中给人洗礼？对这些问题的回答只有一个：若翰是先知，而先知的气质与教育和授职无关，它是直接来自于上帝。但是耶稣的对话方由于明显的原因不能给出直接的回答。

在玛窦福音中关于两个儿子的寓言是与祭司长和长老对话的一部分（玛21：28-31）。耶稣对于祭司长和长老的话成

了对寓言的解释和关于若翰 性质对话的延续：“我实实在在告诉你们：税吏和娼妓要在你们以先进入天国，因为若翰到你们这里履行了正义，你们仍不信他，税吏和娼妓倒相信了；至于你们，见到后，仍不悔悟去相信他”（玛21：31-32）。

耶稣在自己的斥责中是有连续性的。祂显示人类在走向上帝的过程中重要的不是起点，而是人对呼吁忏悔的反应。税吏和娼妓——是社会最被藐视的成员。用他们来给祭司长和长老做榜样，就意味着给他们施予最致命的侮辱。而关于邪恶的葡萄园园户的寓言，使对话方从中看到自己，是够他们受的。谈论的结尾是合乎情理的：“司祭长和法利塞人听了祂的寓言，觉得祂是对着他们说的，就想逮住他；但害怕民众，因为他们以耶稣为一位先知”（玛21：45-46）。

耶稣对祭司长和长老所讲的大量批评在他们眼中已经超越了被允许的范畴。他们决定采取果断的行动，但敬拜耶稣的群众阻碍了他们。但是这种阻碍很快就消失了。

给凯撒纳税

在下一个情节中与法利塞人一起出现的有“黑落德党人”，通常是指在黑落德·安提巴宫廷里的服务人员：“那时，法利塞人去商讨怎样在言谈上叫耶稣入圈套。他们遂派自己的门徒和黑落德党人来到祂跟前说：师傅，我们知道你是真诚的，按真理教授上帝的道路，不顾忌任何人，因为你不看人的情面。如今请你告诉我们：你以为如何？给凯撒纳税可不可以？耶稣看破他们的恶意，就说：假善人，你们为什么要试探我？拿一个税币给我看看！他们便递给祂一个德纳。耶稣对他们说：那么，凯撒的就应该归凯撒；上帝的，

就应该归上帝。他们听了大为惊异，遂离开祂走了”（玛22：15-22；比较：谷12：13-17；路20：20-26）。

为了能理解所提问题的含义，我们应该知道，在大黑落德时期，他以罗马人之名统治着整个以色列王国，纳税都进入他的库房，相应地他向罗马人交纳。在他死后阿尔赫劳取而代之，而在他解职后犹太就被罗马人直接管理，而交给国王的税收就通过那些为罗马侵略者服务的犹太人——税吏——来收。

政治上完全依附罗马人，犹太人没有自己全权的国王，这些都成了犹太会所成员、祭司长及长老们不满和愤恨的原因，他们认为自己是犹太民族的灵性和政治精英阶层。他们都不得不处在对于罗马人的依附上，但精神上的对抗还没有被摧毁。要检验某人对于民族的理想和传统忠诚，先要看一下其对罗马政权的态度。正是由于此原因税吏被大家看不起。

耶稣被问的是阴险的问题。如果祂肯定地回答，祂就要被斥责为叛国主义，被视为侵略者的帮凶。如果否定回答，祂就可能被关到监狱里。问题是在众人面前提出的，这样无处可逃，保持沉默也不可能，所有人都在等答案。

耶稣叫人拿一个税币给他看看，一个罗马的钱币德纳相当于一个工人一天的工资。钱币上有国王的肖像，写的是“凯撒提比略·奥古斯都，神奥古斯都之子”。凯撒的肖像和所写内容对于犹太人来说都是一种侮辱，因为与旧约宗教总体结构是矛盾的，即除了至高的上帝以外，是不允许画像和崇拜另外的神。而且这种税币不仅仅被用在圣殿之外的商业上，而且还用在圣殿之内。这个情况的二义性非常明确：那些自己身陷其中的人尝试指控耶稣背叛行为。

耶稣跟往常一样并没有给出所期待的两个答案中的一个，祂将谈话带到另一个层面上来了，且说出了让祂的谈话方沉默的话。祂不去谈论政治话题，而是简单地讲：“凯撒的归

凯撒，上帝的归上帝”。祂将听众的思想从世间的君王转移到天上的君王身上。这样祂并没有反驳世间统治者为自己收税的权利和被统治者交税的责任。祂将这些所有问题放在一边。

与撒杜塞人关于复活的对话

在下一个情节中讲的是撒杜塞人的理论，根据优素福·弗拉维的记载，这是“在少数特别博学人群中流行的理论”³。耶稣时期在犹太教内部的政治宗教党派中撒杜塞人可称为某种意义的自由派。如果根据弗拉维的讲述，他们宣扬自己的有特色的自然神论（上帝存在，但不参与人的事务）。撒杜塞人不承认口头圣传，认为只需要遵守形成文字形式的梅瑟法典的条文。此党派具有精英特性，加入其中的只能是贵族家庭成员，在民间是不流行的。撒杜塞人在信仰方面的自由主义与律法方面的严格性连接了起来，因为他们推翻了口头圣传，同样也不承认法利塞人对于律法的纵容。

玛窦福音中耶稣与撒杜塞人的对话发生的时间，就是与法利塞门徒和黑落党人交谈对凯撒纳税的那一天：“在那一天否认复活的撒杜塞人，来到祂跟前，问祂说：师傅，梅瑟说：谁若死了，没有儿子，他的弟弟就应娶他的女人为妻，给他的哥哥立嗣。在我们中曾有兄弟七人：第一个娶了妻，没有子嗣就死了，遗下妻子给他的弟弟；连第二个与第三个，直到第七个都是这样。最后，那妇人也死了。那么在复活的时候，她是七个人中哪一个妻子：因为都曾娶过她。耶稣回答他们说：你们错了，不明了经书，也不明了上帝的能力，因为复活的时候，也不娶也不嫁，好像在天上的

3. 优素福·弗拉维 《犹太古代史》18·1·4

天使一样。关于死人复活，你们不曾念过上帝对你们说：我是亚巴郎的上帝，依撒格的上帝及雅各伯的上帝？祂不是死人，而是活人的上帝。民众听了，就都惊讶祂的道理”（玛22：22-33；比较谷12：18-27；路20：34-40）。

在耶稣时代之前关于复活和死后奖励的教理在犹太圈是相当流行的。在自己的讲道中耶稣也经常涉及到死后奖惩的话题，讲到了“亚巴郎的怀抱”（路16：22），义人处于其中享乐，也讲到了“地狱的永火”（玛5：22；18：9；谷9：47），罪孽者在其中受折磨，讲到了“永恒的生命”和“永恒的折磨”。死后的奖惩这一话题并不是什么全新内容，耶稣的话是针对已作好准备的听众。但是此前没有一个犹太老师在义人死后的真福和罪孽者的折磨之间设立这么一个明确的界限，或者指点人在世间生活的行为和他永恒命运之间的明确联系。

撒杜塞人的看法与公认的人类死后概念是不协调的。他们以夸张的自然主义形成了自己的问题，希望以此来展示信仰复活是明显的荒谬。他们诉诸肋未人的律法，并将它反应到死后的存在上，其结果是死后存在显得很可笑。他们坚信这个问题没有答案。

耶稣借用的是经书，对于撒杜塞人来讲是坚定不移的真理。耶稣斥责他们不懂经书，并给他们展示经书上所写的复活的现实（出3：6）。这个引用的经文看起来似乎与复活的话题没有什么关系。但是耶稣经常以预想不到的角度来解释旧约经文，开启其中隐藏在经文文字内的深刻含义。这一次祂的释经学未必使祂的谈话方信服，但是对于群众来说却是具有说服力的，据路加讲，甚至对于一些经师来说也具说服力。

与撒杜塞人的对话发生在耶稣复活之前，与拉匝禄复活的讲叙一样，作为此事的序幕。三部对观福音都列举了这个对

话，并不是偶然的：这样一来他们似乎要清除空间上的障碍来让读者领会福音书上的中心事件。在保禄使徒那里我们也会发现同样的逻辑环节：“假如死人复活是没有的事，基督也就没有复活；假如基督没有复活，那么，我们的宣讲便是空的，你们的信仰也是空的”（格前15：13-14）。

“最大的诫命是哪一条？”

在祭司长、长老、法利塞人、黑落德党人和撒杜塞人之后，又出现了一个人物：“有一个经师听见了他们的辩论，觉得耶稣对他们回答得好，便上前来，问祂说：一切诫命中，那一条是第一条？耶稣回答说：第一条是：以色列！你要听！上主我们的上帝是唯一的上帝。你应当全心、全灵、全意、全力爱上主，你的上帝。第二条是：你应当爱近人如你自己。再没有别的诫命比这两条更大的了。那经师对耶稣说：不错，师傅说的实在对，除祂之外没有别的：应以全心、全意、全力爱祂，并爱近人如自己，远超全燔祭和祭品。耶稣见他回答的明智，便对他说：你离上帝的国不远了。从此，没有人敢再问祂”（谷12：28-34）。

可见，马尔谷一点都没讲经师的卑鄙企图。但是在玛窦福音中却不同：那个经师来到耶稣面前，“试探祂”（玛22：34-40）。

给耶稣所提问题不是偶然的。经师和法律学者最关心的是正确解释律法，而这种解释不可避免地提出了某种次序：有些东西是神圣的坚定不移的，另外一些是暂时的可改变的。在文字律法基础上发展起来的口头圣传，刚好任务是将法律中主要的厘清出来，将它与非主要的分离出来，经师积极地投入到这种永不会结束的工作之中，并因此不停产生争论。

在回答经师的问题时，耶稣引用的首先是申命记中的诫命（申6：4-5），是梅瑟在以色列民族进入应许之地对他们所做的教导。第二个诫命是耶稣引用自肋未纪（肋19：18）。很明显，此处的“近人”是指本民族的同胞和子孙。耶稣在引用诫命时，已经显著地扩大了此词的含义，“近人”可以理解为任何人，而不受限于民族和宗教属性。

我们可以发现，经师问耶稣的只是一条最重要的诫命，但耶稣在其回答中却加入了第二条。这表明，对于耶稣来说，对上帝的爱和对近人的爱构成了一个合二为一的诫条：一个爱跟另外一个分不开的。对于上帝的爱在对近人的爱中得到表现和延续。

根据马尔谷的版本，经师不但简单地重复耶稣所讲的话，而且加以评论。在确认上帝是唯一的同时，他又强调了：“除祂之外，没有别的了”。执行对上帝的爱和对近人的爱这些诫命，他认为“远超全燔祭和祭品”。

这是个非常重要的精确。在古以色列祭祀礼仪形成的年代，是宗教生活首先被理解成法律范畴的年代。罪孽被理解成是在上帝面前犯罪，是需要获得宽恕的：这种宽恕就需要祭品。耶稣带来了另外一个新的取代全燔祭和祭品的宗教，是建立于另外一些前提之上：祂提出了与上帝的关系应该建立在爱和忠诚之上，而不是在欠债和恐惧的感觉之上。对于上帝的爱应该充满人的整个机体，包括心、灵、智和精力，对于上帝的爱应该在对于近人的爱上表现出来，而不是在祭献上。在最后审判上在区分义人和罪人、绵羊和山羊时，上帝将以爱和慈善的事为所根据的主要标准，这一标准与全燔祭和宗教仪式的事无关（玛25：31-46）。

旧约号召人们爱自己的近人“如同自己”，是旧约伦理的顶峰。由于经师的问题牵涉到梅瑟法典，耶稣指出了这个诫命是两个灵性道德顶峰中的之一。

但是祂所提出自己的关于爱之训道是根本不同于旧约的：“你们一向听说过：你爱你的近人，恨你的仇人！我却对你们说：你们当爱你们的仇人，当为迫害你们的人祈祷……”（玛 5：43-44）。这里听到的是另外一种口气，讲的是另外一种语调，不同于梅瑟法典里道德训道所属的那种。其中所说的近人不仅仅是同胞，还有异族人，不仅仅是朋友，还有敌人。最终的是，祂号召爱他们不仅仅像爱自己那样，而是超过自己。

在奥秘晚餐之后的交谈中耶稣对自己的门徒说：“人若为自己的朋友舍掉性命，再也没有比这更大的爱情了”（若 15：13）。这里讲的是祂自己和那种使祂上升到十字架上对人们的爱。祂呼吁自己的门徒们以这种自我牺牲方式彼此相爱（若13：34）。

“达味之子”

在上述一系列的情节之中交谈的发起人主要是耶稣的敌人，他们很想抓住祂话中的破绽。接下来，著福音者又叙述了一个谈话，其中发起人是祂自己：“法利塞人聚集在一起时，耶稣问他们说：关于默西亚你们以为如何？祂是谁的儿子？他们回答说：达味的。耶稣对他们说：怎么达味因圣灵的感动，称祂为主说：上主对我主说：你坐在我右边，等我把你的仇敌放在你脚下？那么，达味如果称祂为主，祂怎么会是达味的儿子？没有人能回答祂一句话。从那天以后，没有谁再敢问祂”（玛22：41-45；比较：谷12：35-37；路20：41-42）。

耶稣给自己的谈话方所提的问题，涉及到了犹太民族宗教政治关切的中心点：默西亚该是什么样的？根据那时犹太人

公认的观点是，默西亚应该来自达味的家族，是他的直接后代。与默西亚到来关联的希望，就是以色列王国恢复到达味时期的光辉和强盛。对于将来的默西亚没期望祂来自于“天上”：根据流行的想法，他应当是世间的君王——“来自地上的存在”（若3：31）。

我们不知道耶稣的逻辑对于祂的对话方有多大程度的说服力。被驳斥的经师可能也不会改变自己对于默西亚的观点。普通的民众也不会因为对于圣咏中一句话的解释而相信默西亚是神人合体。

而且完全可能的是，对观福音只是记录了长篇的连续讨论中的一部分，其中耶稣可能引用了另外的论据和引语，证明默西亚不仅仅是来自达味家族的国王，而是由圣父派遣到世上的上帝之子。若望福音中为我们保留了这一类的交谈：其中耶稣不止一次“把上帝称为自己的父，使自己与上帝等同”（若5：18）。这些谈话引起了法利塞人的不满，而在群众中引起了激烈的争论。在其中的一个争论中牵涉到了默西亚来自达味家族的话题（若7：40-42）。

所有耶稣的谈话对手都知道，祂是来自加里肋亚，但不是所有人都知道祂是达味的后裔。根据四个福音书，祂自己从来没有讲过是达味的后裔。但同时，祂被称为“达味的子孙”——这个是经常发生的事（玛9：27；15：22；20：30-31；21：9，15；谷10：47；路18：38），——祂一次也没有反对过，也没讲过祂不是达味的子孙。

刚才讲的情节与前面三个，显示出在耶路撒冷有不同群体的人对祂怀有敌意：祭司长、经师、法利塞人、撒杜塞人和黑落德党人。每个团体都有自己的恩怨，或者不满。反对耶稣的阴谋早就有所准备，但正是在耶稣荣进耶路撒冷之后，对祂不满的各种团体在收拾祂的愿望上达成一致。他们需要在言语上抓住祂的把柄，为的是在审判时，有足够多的证据

来要求宣判祂死刑。

与犹太人争论的结果是“谁也不敢再问祂”（玛22：46）。但是他们不再问祂不是因为信服了祂的真理，而是因为决定：应该结束交谈了，应该从语言进入到实施中了。

痛斥经师和法利塞人

我们现在需要将玛窦福音第二十三章简单概述一下，讲的是耶稣对经师和法利塞人的痛斥。

玛窦福音的山中圣训包含有对法利塞人习惯的批评，其中有表演式的行善（玛6：2）、表演式的祈祷（玛6：5）和表演式的斋戒（玛6：16）。对于法利塞人的攻击散布在整篇对观福音中，在若望福音的耶稣与犹太人的对话中祂尖锐地批评他们的习惯、道德、观点、行为和对待宗教问题的态度。不过玛窦福音二十三章在连续而激烈地痛斥法利塞人和经师这一方面，远远超过其他福音书的。

讲话中的第一部分是针对门徒和群众的。其虽然在某种程度上类似于山中圣训中对法利塞人的漫画描绘，但是这里法利塞人的风俗被描绘得更加具体和鲜明：“那时，耶稣对民众和他们的门徒讲论说：经师和法利塞人坐在梅瑟的讲座上：凡他们对你们所说的，你们要行要守；但不要照他们的行为去做，因为他们只说不做。他们把沉重而难以负荷的担子捆好，放在人的肩上，自己却不肯用一个指头动一下。他们所做的一切工作都是为了叫人看；为此，他们把经匣放宽，衣穗加长；他们又喜爱宴席上的首位，会堂中的上座；喜爱人在街市上向他们致敬，称他们为‘辣彼’。至于你们，却不要被称为辣彼，因为你们的师傅只有一位，你们众人都是兄弟；也不要在地上称人为你们的父，因为你们的父

只有一位，就是天上的父。你们也不要被称为导师，因为你们的导师只有一位，就是基督。你们中那最大的，该作你们的仆役。凡高举自己的，比被贬抑；凡贬抑自己的，必被高举”（玛23：1-12）。

区别于四福音书其他地方的就是耶稣呼吁遵守和执行法利塞人和经师所命令的。毫无疑问，在其它地方耶稣不但坚决批评法利塞人的行为和习惯，而且也攻击他们的理论——他们对梅瑟法典的解释。此时侧重点强调的不是经师和法利塞人教理本身是好的，而是在于他们的语言和行为之间的矛盾。

“梅瑟的宝座”这个短语，根据一些学者的讲法，可以指在会堂里为师傅和辣彼而设的石头座位：他们要坐在上面讲道。在古代会堂废墟中发现的这种座位上，刻有旧约经文里用希伯来文写的语录。更可信的是耶稣比喻式地使用这个短语斥责经师和法利塞人篡夺了解释梅瑟法典的权利。

“沉重而难以负荷的担子”应该理解为法利塞人给文字法律增加的无数的规则和条文。在耶稣时代这些规则主要是以口头形式而存在的，但后来被记录下来并形成了有多册的合集，被称为辣彼文献。进入这个合集的总体条文有上万条。它们所写的细节是如此的繁多，令人震惊。

耶稣坚持梅瑟法典不可争议性的同时，尖锐地批评法利塞人解释之方法，即以“长老们的圣传”为所补充的细节上的形式主义。

这种形式主义典型的例子就是法利塞人所解释的《出谷纪》中的两条条文，牵涉到的是为纪念犹太人出逃埃及而不吃发酵饼：“应把这事做你手上的记号，做你额上的纪念，好使上主的法律常在你口中……应将这事作你手上的记号，作你额上的标志，纪念上主用强有力的手臂领我们出了埃及”（出13：9，16）。由于对于这个诫命的刻板的理解，

产生了个在额头上和心脏旁戴一个皮匣子的习俗，内面含有圣经的语录。法利塞人带在身上的这种“储藏匣”，比其他人的都要大。

值得提一下的是，耶稣并没有反对戴这种匣子的习惯本身，而是批评了扩大其尺码来显示特别的虔诚，这种法利塞人中间流行的方法。祂也没有反对在衣服边带边穗使人们“看到它们就想起上主的诫条”且“在主面前是神圣的”（出15：37-41），但是祂批评了法利塞人增加了边穗的数量——又是“为了让群众看见他们”。

法利塞人的自夸、追求到处占据显眼的位置、他们的虚荣和对荣誉的追求引起了耶稣的反感。耶稣列举了法利塞人虚荣四个方面的例子：他们喜爱宴席上的首位，会堂中的上座；喜爱人在街市上向他们致敬，称他们为‘辣彼’。第四个例子给了耶稣理由来提醒门徒们，他们只有一个老师，只有一个在天上的父。

讲话的主要部分是针对于经师和法利塞人的。它有同一个格式，八次重复了同一个格式“祸哉”，随后就是具体的斥责：“祸哉，你们经师和法利塞假善人！因为你们给人封闭了天国：你们不进去，也不让愿意进去的人进去。祸哉，你们经师和法利塞假善人！因为你们吞没了寡妇的家产，而以长久的祈祷作掩饰，为此你们必要遭受更重的处罚。祸哉，你们经师和法利塞假善人！因为你们走遍了海洋和陆地，为使一个人成为归依者；几时他成了，你们反而使他成为一个比你们加倍坏的‘地狱之子’”（玛 23：13-15）。

第一个谴责具有总结性特征，并可以认为是全部讲话的序言。耶稣指责经师和法利塞人，不但自己不进入天国，并阻碍那些想进入天国的人进去。对于把宗教理解为琐碎条文和诫条总和的法利塞人世界观来说这句话听起来，就像雷霆般的宣判。

耶稣称呼经师和法利塞人为“假善人”，此词希腊语的原意是指演员，后来是指那些，看起来是一种人，其实是另一种人。在玛窦福音中“假善人”第一次被耶稣用来指法利塞人的地方是山中圣训中（玛6：2）：那里它是指法利塞人的虚假的虔诚。但是在本处首先是指法利塞人的外表与他们的内部内容不符，后面的讲话内容就表明了这一点。

第二个谴责即“吞没了寡妇的家产”的含义是什么？可能讲的是滥用了寡妇的好客，或者是法利塞人利用自己教师的地位向他们所教的人收了钱，其中也包括社会中收入比最低的成员，比如寡妇这样的人。也可能耶稣指的是对募捐的钱不合理的分配。

“以长久的祈祷作掩饰”这个短语使人联想到山中圣训（玛6：5）和关于税吏和法利塞人寓言里（路18：11-12）耶稣对于法利塞人祈祷方式的评判。前者是指法利塞人祈祷的故意表现，后者是指祈祷的内容。祈祷中的啰嗦多言也受耶稣谴责（玛6：7）。

第三个谴责是与一种流行的活动有关，在犹太战争和耶路撒冷被毁之前，法利塞人积极推广外邦人加入犹太教。耶稣认为推广法利塞人形式的犹太教是有害的，所以坚决反对他们在外邦人圈子里布道。为外邦人祂设立了一个新的宗教——不束缚于耶路撒冷，也不束缚于旧的犹太传统：这是一个以“灵和真理”敬拜上帝的宗教（若4：23-24）。正是这个宗教，而不是过时的法利塞人的犹太教，将被祂的追随者在整个世界传播。

第四个谴责，因有法利塞人解释法律的许多细节而区别于前三个：“祸哉，你们瞎眼的向导！你们说：谁若指着圣所起誓，不算什么；谁若对着圣所的金子起誓，就该还愿。又昏又瞎的人啊！究竟什么更贵重：是金子还是使那金子成圣的圣所？还有：谁若指着全燔祭坛起誓，不算什么；但是谁若

指着上面的供物起誓，就该还愿。瞎眼的人啊！究竟什么更贵重：是供物还是那使供物成圣的全燔祭坛？所以，那指着全燔祭坛起誓的，是指着它和那上面的一切起誓，那指着圣所起誓的，是指着它和那住在它内的而起誓；那指着天起誓的，是指着上帝的宝座和坐在上面的那位起誓。”（玛23：15-22）。

耶稣所举的例子是法利塞人比较典型的狡辩的逻辑，借此完成起誓在某些情况下不是必要的。耶稣是起誓的绝对反对者：在山中圣训中祂指出不可以用天、用地和用自己的头起誓（玛5：34-37）。此时，在揭露法利塞人时，祂讲的不是起誓本身：祂讲的是法利塞人轻易破坏起誓的实际操作，并为此想出人为的借口。

在所看的这段中，法利塞人共有五次被耶稣称为“瞎子”。在另外一个地方祂是这样讲他们的：“任何植物，凡不是我天父所种植的，必要连根拔除。由他们吧！他们是瞎子，且是瞎子的领路人；但若瞎子领瞎子，两人必要掉进坑里”（玛15：13-14）。从这些话中可以得出，犹太教的法利塞版本被耶稣认为不是上帝的律法，而是对律法的歪曲，是用次要的偷换了主要的，用外部的偷换了内部的。灵性上的眼瞎正好表现在没有能力和不愿意将两者区分开。

下面的谴责讲的就是这种偷换。

第六条讲的是捐献十分之一的习俗：“祸哉，你们经师和法利塞假善人！因为你们捐献十分之一的薄荷、茴香和时萝，却放弃了法律上最重要的公义、仁爱与信义；这些固然该作，那些也不可放过。瞎眼的向导！你们滤出了蚊蚋，却吞下了骆驼”（玛23：23-24）。

捐献十分之一的规则在归入梅瑟法典里的条文总汇里占有重要的位置：其中写着捐献十分之一，“凡土地的出产，或是天地的谷物……牛群或羊群，全群的十分之一”（肋

27: 30, 32); 还有饼、酒和油的十分之一 (申14: 22-23)。十分之一需付给肋未人 (户18: 21), 而他们自己需从所受的中拿出十分之一给主做祭献 (户18: 25-28)。

捐献十分之一被认为是神圣的义务, 法利塞人自夸严密地执行了。值得指出的是耶稣推翻的并不是捐献十分之一的这个习惯。祂是这样讲的: “这些固然该作”。但同时又补充到: “那些也不可放过”, 指出了严密执行外部的规则并不能弥补内在的空洞或者缺少作为上帝律法核心的善行。

耶稣称法利塞人滤出了蚊蚋, 却吞下了骆驼。蚊子是最小的物种之一, 而骆驼却是耶稣听众知道的最大物种之一。滤出蚊子是指过滤水, 免于有细小的不洁的昆虫 (肋11: 41), 偶然会与水一切进入口中并污染人。同时法利塞人却会吞下骆驼——同样是被认为不洁的动物 (肋11: 4)。

法利塞人以过分的洁净和嫌恶而著名。耶稣同样来嘲笑他们这些品质: “祸哉, 你们经师和法利塞假善人! 因为你们洗涤杯盘的外面, 里面却满是劫夺与贪欲。瞎眼的法利塞人! 你应先清洁杯的里面, 好叫它外面也成为清洁的” (玛23: 25-26)。

耶稣接着将法利塞人与墓穴相比: “祸哉, 你们经师和法利塞假善人! 因为你们好像用石灰刷白的坟墓: 外面看来到华丽里面却满是死者的骨骸和各样的污秽。同样, 你们外面叫人看来到像义人, 你们里面却满是虚伪和不法” (玛23: 27-28)。

尸体在犹太传统里被认为是不洁的, 与之接触认为会被污染的。但是耶稣所讲的死者的骨骸和各种污秽不应该被解释为祂赞同犹太人关于尸体是不洁的讲法: 此时祂只是根据听众的理解能力, 讲他们听得懂的语言。该怕的不是与死者骨骸的偶然接触, 而是灵性的死亡, 后者才会使人的心灵受到污染。

最后一个，就是第八个谴责是涉及到先知的话题，此前祂在自己的讲道中曾有多次涉及的：“祸哉，你们经师和法利塞假善人！因为你们修建先知的坟，装饰义人的墓，且说：假使我们生在我们祖先的时日，我们决不使他们流先知血的伙伴；这样你们自己作证，你们是那些残杀先知者的子孙了。你们就来补足你们祖先作恶的尺度吧！蛇啊！毒蛇的种类，你们怎能逃避地狱的处罚？为此，看，我打发先知、贤哲和经师到你们这里来，其中有的你们要杀死，有的你们要钉死，有的你们要在你们的会堂中鞭打，有的你们要由一个城市追逼到另一个城市，好叫流在地上的一切义人的血，自义人亚伯尔的血，直到你们曾在圣所与全燔祭坛间，所杀的贝勒基雅的儿子则加黎雅的血，都归到你们身上。我实在告诉你们：这一切都要归到这一代人身上”（玛23：29-36）。

所说的都是由以色列民族历史情节中的不同典故和引用编织起来的。“毒蛇的种类”这个称呼是沿用自施洗者若翰的话（玛3：7；路3：7）并使人想起这位最后的先知，他的讲道是先于耶稣的。

在列举旧约义人和先知的例子并提到他们暴力的死亡时，耶稣预言了自己的死亡。这又会成了一个犯罪，与祂那个时代的法利塞人和经师们的“祖先们”所犯的罪并列。耶稣的话不应该理解为祂谴责法利塞人敬拜古代先知，关心他们的墓穴的习俗。但祂表示要真正敬拜先知，应当避免重复那些其驱赶者和杀人所犯的错误。尽管法利塞人背弃了他们祖先的罪行，但通过杀害人子他们会变成其祖先的同谋，像他们一样使“先知、智者和经师”滴血。

耶稣不但预告了自己的死亡，而且还讲了犹太人针对祂门徒们的迫害。下一句话应当如此理解：“其中有的你们要杀死，有的你们要钉死，有的你们要在你们的会堂中鞭打，有的你们要由一个城市追逼到另一个城市”。耶稣预知了自己

即将到来的死亡，同时祂也预知了死亡之后将发生的事。祂不止一次地警告了自己的门徒，他们将受迫害（玛5：11-12；10：16-23）。祂很快又会回到这个话题（玛24：9）。

寡妇的两个小钱

在马尔谷福音里对于经师的揭露是这样结尾的：“他们吞没了寡妇的家产，而以长久的祈祷作掩饰；这些人必要遭受更严重的处罚”（谷12：40）。接下来的情节就是贫穷的寡妇与富人形成鲜明对照：“耶稣面对银库坐着，看众人怎样向库里投钱，有许多富人投了很多。那时，来了一个穷寡妇，投了两个小钱，即一文铜钱的四分之一。耶稣便叫祂的门徒过来，对他们说：我实在告诉你们：这个穷寡妇比所有向银库投钱的人，投的更多，因为众人都拿他们所余的来投；但这寡妇却由自己的不足中，把所有的一切，全部的生活费，都投上了”（谷12：41-44）。

路加同样是以这样的顺序讲述了这些情节：先是揭露经师，然后就是关于寡妇的讲述（路1-4）。

我们面前是为了坐在那里观察而中断了讲道的老师。门徒们也在旁边站着与祂一起观察发生的事。展现的是圣殿最平常的场景：一排人走向银库，每个人向那里投钱。这里讲的是处于妇女庭院的银库——这是在圣殿建筑群里用圆柱围起来的开放空间。在圆柱之间有十三个圆桶形的箱子，人们将捐献投到其中。

在前面一个情节里耶稣已经揭露了经师，主要是揭露了他们的傲慢，其表现在喜欢穿长衫，在公众场合下接受道贺，坐在会堂的前排及宴会上的首座等习惯。谦卑寡妇的行为与耶稣所揭露的形成了鲜明的对照。但注意力的中心点不是她

的谦卑而是她的捐献。这就是耶稣叫门徒关注的地方。

小钱（普塔）是流通的小型或青铜币中最小的一种。一文铜钱是四分之一阿萨里；64个阿萨里是一个德纳里。按照当时的换算法，寡妇只是捐献了一个工人一天收入的64之1。对于圣殿的福利来说这个数目没有任何意义。但对于此捐献人来说这确实一笔不小的数目，因为寡妇和孤儿一样在古以色列来说是属于收入最少的一类。

“因为在人前是崇高的事，在上帝前却是可憎的”——耶稣这样讲（路16：15）。这个语录跟许多其它的一样，见证了耶稣看人的眼光不同于平常人相互看的眼光，祂也教别人这样来看。从一个训道到另一个训道，耶稣也同样连续地将贫穷与富裕、谦卑与傲慢对立起来。

马尔谷与路加所讲的寡妇是属于“无助的世界”这一类，她的捐献也是“非关键的”。但在那天所有来到耶路撒冷圣殿的人里，圣师的眼光就落在了她身上，看到了她物质的匮乏里却包含着灵性的慷慨。

关于耶路撒冷的毁灭的预言

三部对观福音中都有耶稣关于耶路撒冷毁灭的预言：“耶稣从圣殿里出来前行，门徒前来把圣殿的建筑指给祂看。耶稣回答他们说：你们不是看见这一切吗？我实在告诉你们：将来这里决没有一块石头，留在另一块石头上，而不被拆毁的”（玛24：1-2；比较：谷13：1-2；路21：5-6）。

耶路撒冷圣殿看起来是庞大的装饰豪华的建筑、圆柱和柱廊的综合体，不免惊倒加里肋亚来的渔夫们。他们想与圣师分享其惊喜，但是祂无法分享。耶稣看到的不是宏伟壮观的城市及其建筑主体——沉浸在金色和阳光下的圣殿，祂眼前

出现了另外一种情景：城市和圣殿毁坏的恐怖画面，将不会有一块石头压在另一块石头上。

耶稣所预言的事在公元70年得到实现，由于残酷的血腥的犹太战争悲剧式的结果，城市被罗马军团攻占了。战争于公元66年，在犹太行政长官格西·弗洛尔下令抢光圣殿的银库之后就开始了。罗马人和犹太解放者之间的冲突导致了大规模的军事行动，以韦斯巴乡为首的罗马军队，先占领了加里肋亚和雅法全部领土，然后占领了约旦地区。在公元68年夏天之前除了耶路撒冷和几个堡垒以外控制了整个犹太国。在公元69年韦斯巴乡被宣布为皇帝之后，由他的儿子和继承者季特继续在犹太的军事行动。在公元70年攻陷耶路撒冷的就是他。

根据犹太战争最主要的编年记作者优素福·弗拉维的记载，陷入包围而死亡的有一百一十万人，而且“其中大部分人不是出生自耶路撒冷；而是自各地来到首都过无酵饼节，意想不到地碰上了战争，这样人口的密集性首先产生了瘟疫，紧接着就是饥饿”⁴。在包围期间，饿得发疯的人们吃了所有能吃的东西，甚至是皮带皮鞋；历史学者描写了可怕的人吃人现象⁵。

包围持续了大约五个月。当为强攻做好一切准备之后，城市就被烧了。首先点燃了城门，然后火燃烧到房子上；最后圣殿烧了起来。在此之前，城市已处在罗马军团之手了⁶。在“军队无人可杀和无物可抢的情况下”，季特“命令将城市和圣殿从地面消灭”。城墙“被摧毁并从地面整平之后，参观者几乎不能认出此地曾经是有人居住。这就是伟大的世

4. 优素福·弗拉维 《犹太战争》6·9·3

5. 优素福·弗拉维 《犹太战争》6·3·3-4.

6. 优素福·弗拉维 《犹太战争》6·5·1-2

界闻名的城市的结局……”⁷。

耶稣以自己的先知视觉早在耶路撒冷被摧毁的几十年前就看到了残酷的情景。

这个在三个对观福音中都有记载的预言，为许多学者确认所有福音书都是在70年之后写的而提供了论据。

不过，对经文进行的研究显示，除了上述简短的预言之外，没有一个福音书讲到耶路撒冷毁坏的事。如果著福音者都是这次由优素福·弗拉维如此详细鲜明而描写的战争的见证人，为何在他们的叙述中没有所经历悲剧的影踪？

而且，曾有一种此前不清楚的情况，在70年之后就变得很清楚——就是在耶路撒冷被毁灭之后，耶稣的第二次来临并没有随之而来。如果著福音者知道这个，他们会尽量将关于耶路撒冷毁灭的经文与第二次来临分开。但没有这样做，关于第二次来临的预言是紧随着圣殿毁灭预言之后的。

关于第二次来临的预言

在比较三个版本的基础上出现了下一个图景。门徒们给耶稣展示了圣殿的建筑；祂回应说，将不会有一块石头在另一个石头上。门徒们想知道是什么时候发生以及“世纪的终结”会有什么特征。在自己的回答中祂将两个话题连在了一起：“祂在橄榄山上坐着的时候，门徒前来私下对祂说：请告诉我们：什么时候要发生这些事？又什么是你来临和时代穷尽的特征？耶稣回答说：你们要谨慎，免得有人欺骗你们，因为将有许多人假冒我的名字来说：我就是默西亚；他们要欺骗许多人。你们要听到战争和战争的风声。小心，不

7. 优素福·弗拉维 《犹太战争》7·1·1

要惊慌！因为这是必须发生的，但还不是结局，因为民族要起来攻击民族，国家要起来攻击国家；并且到处有饥荒、瘟疫和地震。但是，这一切只是痛苦的开始。那时，人要交付你们去受刑，要杀害你们；你们为了我的名字，要为各民族所憎恨。那时，必有许多人要跌倒，互相出卖，互相仇恨；许多假先知要起来，欺骗许多人；由于罪恶的增多，许多人的爱情必要冷淡。唯独坚持到底的，才可得救。天国的福音必在全世界宣讲，给万民作证；然后结局才会来到”（玛24：3-14）。

首先我们应该注意的是，玛窦福音中门徒提了两个问题：“什么时候要发生这些事？”和“又什么是你来临和时代穷尽的特征？”第一个问题是属于刚讲的关于耶路撒冷毁灭的预言。而第二个问题是属于另外一个话题。为什么两个问题是同时提出来的？是因为在门徒的意识中耶路撒冷毁灭的话题以某种形式与老师的第二次来临有着联系。不过耶稣在自己的讲话中回答了第二个问题，而事实上忽略了第一个。祂没有提到耶路撒冷；地理名称中只有犹太——而且是概括性的：“所以几时你们见到达尼尔所说的招致荒凉的可憎之物已立于圣地，——读者应明白：那时在犹太的，该逃往山中：在屋顶上的，不要下来，从自己的屋里，取什么东西；在田野里的，也不要回来取他的外衣。在那些日子内，怀孕的和哺乳的，是有祸的。你们当祈祷，不要叫你们的逃遁遇到冬天和安息日。因为那时必有大灾难，是从宇宙开始，直到如今从未有过的，将来也不会有；并且那些时日如不缩短，凡有血肉的，都不会得救；但为了那些被选的，那些时日，必将缩短”（玛 24：15-22）。

“招致荒凉的可憎之物”这一说法符合外邦人对于圣殿的玷污和毁坏的想法。

从门徒的问题中可以看出，他们将关于耶路撒冷毁灭的预言与耶稣的第二次来临及时代穷尽连接起来。但需要弄明

白：耶稣是否将这些事件连接在一起？祂是否认为耶路撒冷毁坏之后不久立刻就是人类历史的终结？一方面耶稣明确指出祂作为上帝之子不知道世界终结的时间：这个时间处于上帝之手，它的到来可能很快。另一方面——接下来的讲话中有一系列指出所列举事件将在一段时间内展开，有可能是一段很长的时间：

首先指出这一点的是警告要小心那些冒充基督而来的人：“那时，若有人对你们说：看，默西亚在这里！或说：在那里！你们不要相信，因为将有假默西亚和假先知兴起，行大奇迹和异迹，以致如果可能，连被选的人也要被欺骗。看，我预先告诉你们。为此，如果有人对你们说：看，祂在旷野。你们不要出来。或说：看，在内室。你们也不要相信。因为如同闪电从东方发出，直照到西方，人子的来临也要这样。无论在那里有死尸，老鹰就聚集在那里”（玛24：23-28）。

基督的第二次来临被描写成普世的事件了：“那些时日的灾难一过，立时太阳就要昏暗，月亮也不发光，星辰要从天上堕下，天上的万象也要动摇。那时，人子的记号要出现天上；地上所有种族都要哀嚎，要看见人子带着威能和大光荣，乘着天上的云彩降来。祂要派遣祂的天使，用发出洪声的号角，由四方，从天这边到天那边，聚集祂所挑选的人。你们应该由无花果取个比喻：几时它的枝条已经发嫩，叶子出生了，你们就知道夏天近了。同样，你们几时看见这一切，你们就该知道：他已近了，就在门口。我实在告诉你们：非到这一切发生了，这一世代决不会过去。天地要过去，但是我的话，决不会过去”（玛24：29-35）。

最后，耶稣回答了“什么时候”的问题：“至于那日子和那一刻，除父一个外，谁也不知道，连天上的天使都不知道。就如在若厄的时日怎样，人子的来临也要怎样。因为就

如在洪水以前的时日，人照常吃喝婚嫁，直到若厄进入方舟的那一天，仍然没有察觉；直到洪水来了，把他们都卷了去；人子的来临，也必要这样。那时，两个人同在田间，一个被提去，一个却被遗弃；两个女人同在磨旁推磨，一个被提去，一个却被遗弃。所以你们要醒寤，因为你们不知道：在那一天你们的主人要来”（玛24：36-42）。

在马尔谷福音里回答是这样的：“至于那日子和时刻，除了父以外，谁也不知道，连天上的天使和子都不知道”（谷13：32）。这些话明确地表示，连耶稣自己，虽然知道事件的顺序，但由于自己的人性也不完全知道这两个事件之间的间隔长短，就是说耶路撒冷被攻占毁坏是一个事件，而另一个就是祂的第二次来临。

这样此训道的主要话题并不是即将要发生的事件——耶路撒冷的毁灭和与之相联系的灾难，而是那未知时日的事件，连上帝之子，也不知道其什么时候来临。这样近期将要发生的事件可以理解为久远的将来将要发生事件的预像，而耶路撒冷的毁灭——可以作为“此世终结”的预像。类似与旧约先知书里，一个时段是建立在了另一个之上，属于以色列民族历史的事件成了世界历史的预像，在耶稣的讲话中许多时段也是一个建立在另一个之上的，在罗马人攻占耶路撒冷之后落在以色列民族头上的灾难也是一种预像，是标志着世界终结时所有人将要经历的痛苦和灾难。

“非到这一切发生了，这一世代决不会过去”这句话由第一代基督徒是理解为祂的第二次来临要非常快——是在祂的门徒还活着的时候就实现。不过时间长了，而基督没再来。年复一年基督徒才明白，使徒们在自己的书信中所讲的“最后时期”（伯前1：5；若一2：18；犹18），开始于上帝之子降生成人的时刻，但它可以持续很久很久，离历史的终结可能有许多许多个世纪。第二次来临和历史结束的临近不能只

用编年的标准来理解。对于“何时”的问题祂给予了明确的答复：除了上帝父，没有人知道。

耶稣警告自己的门徒不要计算“父以自己的权柄所定的时候和日期”（宗1：7），而是应该处于灵性的警醒中。在玛窦福音中，在关于第二次来临预言后的三个寓言的中心思想就是这个警告：即关于聪明的仆人（玛24：45-47），关于十姑娘（玛25：1-13），关于塔冷通（玛25：14-30）。它们这些寓言及马尔谷福音中关于等待主人的寓言（谷13：32-37），我们在关于耶稣基督的寓言这一章里都讲过了。

临终审判

我们剩下的只需要看一看玛窦福音中耶稣最后训道的结束部分：“当人子在自己的光荣中，与众天使一同降来时，那时，祂要坐在光荣宝座上，一切的民族，都要聚在祂面前；祂要把他们彼此分开，如同牧人分开绵羊和山羊：把绵羊放在自己的右边，山羊在左边。那时，君王要对那些在祂右边的说：我父所祝福的，你们来吧！承受自创世以来，给你们预备了的国度吧！因为我饿了，你们给了我吃的；我渴了，你们给了我喝的；我作客，你们收留了我；我赤身露体，你们给了我穿的；我患病，你们看顾了我；我在监里，你们来探望了我。那时，义人回答说：主呀！我们什么时候看见你饥饿而供养了你，或口渴而给你喝的？我们什么时候见了你作客，而收留了你，或赤身露体而给了你穿的？我们什么时候见你患病，或在监里而来探望过你？君王便回答他们说：我实在告诉你们：凡你们对我这些最小兄弟中的一个所做的，就是对我做的。然后祂又对那些在左边的说：可咒骂的，离开我，到那给魔鬼和他的使者预备的永火里去罢！

因为我饿了，你们没有给我吃的；我渴了，你们没有给我喝的；我作客，你们没有收留我；我赤身露体，你们没有给我穿的；我患病或在监里，你们没有来探望我。那时他们也要回答说：主啊！我们几时见了你饥饿，或口渴，或作客，或赤身露体，或有病，或坐监，而我们没有给你效劳？那时，君王回答他们说：我实在告诉你们：凡你们没有给这些最小中的一个做的，便是没有给我做。这些人要进入永罚，而那些义人却要进入永生”（玛25：31-46）。

在其他福音书中没有相似的内容。它也经常被看作是寓言。但是，以笔者眼光来看，它并不是寓言，因为区分绵羊和山羊的牧羊人形象只是作为对比出现在训道之初；后来这个形象就没有得到发展了。

耶稣描绘了最后审判的画面；在这个画面里占据着最主要位置的是祂自己。祂出现的形象并不是人们看到祂的样子，而是君王，坐在“自己荣耀的宝座上”。这里所讲的荣耀是祂作为“父所独生的”（若1：14）而且是“万世之前”（若17：5）所拥有的。

“万民”将要前来被审判。以色列民族也不会脱离于被审判的众生，这与经师和法利塞人的想象是不相符的，因为他们认为自己是上帝的选民。最后审判的事件被描写为是全包性的，牵涉到所有的人，没有例外。

尽管是提到各民族的，但审判不是针对民族的，而是针对个人的。每个人都是以个体面对审判。对于那些信仰耶稣是上帝和拯救者的人来说，这种会面是向往已久的，是对于他们一生追随耶稣的功绩和以祂之名行善工的荣耀加冕。但对于不信的人，相反这又是完全突然的事件。不过，这两种人都问：“我们什么时候见过你呢？”。结果是耶稣以受折磨和需要帮助的身份来到了他们身边。

义人区分于罪孽者的标准不具有宗教和仪式的特征。进

入法利塞人善事的目录有斋戒和捐献十分之一（玛23：14-15）、持久地祈祷、使多神教徒接受犹太教的事工、洗杯洗壶洗铜器等（谷7：4）、严格遵守“长老们的圣传”（玛15：2；谷7：3，6）。耶稣没有提到这些善事中的任何一个。取而代之的祂讲了不同形式地帮助需要帮助的人。

耶稣列举了六种需要帮助的人：饥饿的、口渴的、作客的、赤身露体的、有病的和坐监的。最后一类从其他种类中分出来，因为其中大部分人对于自己的贫困状况是有罪的，因为他们是由于犯了罪而被投进监里。但是耶稣没有在这些需要慈善的人里做出任何区别，无论是那些犯了罪的或者那些由于客观情况而需要帮助的，都是一样的。

这六个种类耶稣用来作为例子，这完全不是所有需要帮助的人名录。很明显，善工不仅仅是满足人的物质需要。

训道的中心点是基督与所有需要帮助的人的同一，祂愿意把自己与他们充分等同起来。之前在多个教理中耶稣抚慰了饥饿和哭泣的人（路6：21），召唤“劳苦和负重担的人”到自己跟前（玛11：28），以穷人和乞丐做榜样（谷12：42及路21：2；路16：20），呼吁将财产分给穷人（玛19：21；谷10：21），召唤讨饭的、残废的、瘸腿的和瞎眼的来赴宴（路14：13）。但只有在关于最后审判的训道中耶稣将自己与有需要的人等同起来，而之前从来没到过这种程度。祂愿意将自己与监狱里的罪犯者等同起来，将其称为自己的年幼兄弟，就像其他需要慈善帮助的人一样。

耶稣表达了与那些有需要之人的完全一致，把他们称为年幼的兄弟，从而提议大家把彼此称为兄弟。耶稣话中所讲的“年幼的兄弟”指的是谁？看来是指所有那些需要帮助的人，是耶稣追随者应当来帮助的人。

大能的审判者所做的判词是最终且不可以申诉的。请注意义人和罪孽者的命运是用哪些词来修饰的：前者进入“永恒

的生命”，后者堕入“永远的折磨”。这两个状态都是永久的。但天国是“自创世”就创立了，而永火是附带制造的。在这个细微差别之背后却存在着本体的实质差异，即那些上帝起初为所有人准备好的，与那些违背祂旨意而出现在人生的差异。

根据基督教的理解，上帝并不是邪恶的创造者。它的产生是邪灵（魔鬼）不听从上帝旨意的后果，是藉由魔鬼的诱惑而进入人的生命中。在世界创立之初为人们准备的只有天国，而他们必须通过行善和听从上帝，上升到对于上帝的更深的理解（认识），越来越充分地分享上帝的恩典。但是在人类的最初一代就犯了错误，中了魔鬼的诱惑，在后来跟随的各代中，这种错误都要被重复。没有一个人能避免这种遗传的趋恶性。但是任何一个人也不是如此的深陷罪孽之中，以致于他不能摆脱这一陷阱，从这遗传性释放出来，通过自己的善工回到失去的上帝之国中。

福音中关于永受折磨教理的问题，与其说是神学性的，不如说是人类学性的。与一些西方神学家不同的是，上帝没有预先确定谁要受为魔鬼准备的永火：而是人们自己自愿地有意识地做出选择魔鬼的决定。在“创世之初”没给魔鬼也没给人类创造永火，而是魔鬼和受其诱惑的人类为自己制造的。

上帝审判从世间开始，一部分人站在上帝一边，奔向光明，以真理行事，而另一部分则离开上帝，蔑视光明行恶。而末世的最后审判只是开始于世间审判的终结，是人自己所选择状态的最终定论。

在玛窦福音中，关于最后审判的训道是一系列训道的第五个也是最后的一个。而前四个训道之后的叙述每次都是以下列句式来延续的：“耶稣讲完了这些话……”（玛7：28）；“耶稣嘱咐完了祂的十二个门徒……”（玛11：1）；“耶稣讲完了这些寓言……”（玛13：53）；“耶稣讲完了这些

话之后……”（玛19：1）；而第五个讲道之后，形式上有些变化：“耶稣讲完了这一切话……”（玛26：1）。这里的“一切”是指耶稣讲道的结束。

在玛窦福音和其他两部对观福音中从此时开始耶稣只讲短暂的几句话了。在某个时候他开始沉默了（玛26：63；谷14：61）。从此，读者的注意力已不放在祂讲道的内容上了，而是集中在祂本身。每个著福音者都按照自己的方式去讲述耶稣在自己生命中最后时刻是如何表现的，祂是如何死在十字架上及如何从死者中复活。这个叙述，所描写的内容体现了之前所发生的最终目标和主要意义。只有在这个叙述里全面开启了耶稣之前所讲的内容，且字字含血。

第三节 祭司长们的阴谋，伯达尼晚宴 犹达斯的背叛

祭司长们的阴谋

受难史是通过三个情节来展示的：祭司长们的阴谋，伯达尼晚宴和犹达斯的背叛。在玛窦福音和马尔谷福音里这些情节是一个接着一个，从文学结构来看它们是一个整体，其中第二个情节是主要的，第一个和第三个分别起着前奏和结尾的作用。

玛窦福音对于祭司长们的阴谋讲得最详细：“耶稣讲完这一切话，便对祂的门徒说：你们知道：两天之后就是逾越节，人子要被解送，被钉在十字架上。那时，司祭长和民间

长老，都聚集在名叫盖法的大司祭庭院里，共同议决要用诡计捉拿耶稣，加以杀害。但是他们说：不可在节庆期内，免得民间发生暴动”（玛26：1-5）。

马尔谷和路加福音都提到了祭司长们的会议（谷14：1-2；路22：1-2）。

但是若望福音明显区别于我们在对观福音中所看到的。其中祭司长们的会议是紧接着拉匝禄的复活：“那些来到玛利亚那里的犹太人，一看到耶稣所行的事，就有许多人信了祂。他们中也有一些人到法利塞人那里去，把耶稣所行的报告给他们。因此，司祭长和法利塞人召集了会议，说：这人行了许多奇迹，我们怎么办呢？如果让祂这样，众人都会信从祂，罗马人必要来，连我们的圣殿和民族都要除掉。他们中有一个名叫盖法的，正是那一年的大司祭，对他们说：你们什么也不懂，也不想想：叫一个人替百姓死，以免全民族死亡：这为你们多么有利。这话不是由他自己说出的，只因为他是那年的大司祭，才预言了耶稣将为民族而死；不但为犹太民族，而且也是为使那四散的上帝的儿女都聚集归一。从那一天起，他们就决议要杀害耶稣。因此，耶稣不再公开地在犹太人中来往，却从那里往临近荒野的地方去，来到一座名叫厄弗纳因的城，在那里和祂的门徒住下了。犹太人的逾越节临近了，所以，许多人在逾越节前，从乡间上了耶路撒冷，要圣洁自己。他们就寻找耶稣，并站在殿内，彼此谈论说：你们想什么？祂不来过节呢？司祭长和法利塞人早已颁发命令：如果有人知道祂在那里，就该通知他们，好去捉拿祂”（玛11：45-57）。

很明显，若望福音讲的是另外一个会议，比对观福音里讲述的要早一点。后者发生在逾越节的前两天，而若望福音里讲的大概是发生在前几周的。在两个会议期间耶稣和门徒退到了厄弗纳因城。但对观福音里没有提到这个，而这个城市

的确认又是学者们争论的话题。

这样提到的是两个会议。第一个描写得比较详细。其中所提的论点似乎有点奇怪：耶稣及其关于天国的布道与罗马军队侵占耶路撒冷的可能有什么关系？但是受难的历史表明，政治论点不止一次用来反对耶稣，祂的对手一方面用此论点来表示自己对于以色列利益的考虑，另一方面相反的，他们用之是为了表达自己对于罗马侵略政权的衷心耿耿。

值得注意的是那个在判处耶稣死刑起着绝对作用的祭司长所讲的，著福音者对其陈述比较有趣。这些话的出发点是耶稣的活动可能会导致罗马人占领犹太国全部领土：盖法说最好让一个人牺牲，好过让整个民族受打击。不过著福音者将其解释为转义上的预言：耶稣将要为各族人民死亡，不是为了一个民族，是为了解散的上帝之子民结合在一起。司祭长不由自主地预言证明了若望不止一次在自己的福音书里所讲的：耶稣的赎罪祭献对于全世界有意义，而不仅仅是对于以色列民族；旧的以色列将为新以色列所取代，后者将包括所有信耶稣的人。

根据若望所讲，祭司长们在逾越节前几周就下命令跟踪耶稣，看耶稣是否来耶路撒冷，祂来的话，就逮捕祂。对观福音没有提到这些。按照他们的叙述会形成一个印象：只有耶稣进入耶路撒冷之后并使全城动员起来，祭司长们才开始聚集在一起商讨耶稣的命运（玛21:10）。

在对观福音所描写的会议中，祭司长们决定“要计策抓住耶稣并杀死祂”。他们有个附带条件：“不在节日内”。如何理解这个？如果继续看对观福音的叙述，耶稣是在“无酵节的第一天”被抓（谷14:12；玛26:17；路14:12）并在第二天早晨被钉十字架。但是根据若望福音，祂是在逾越节前的星期五被钉十字架（若19:14, 31, 42）。关于这个差别我们在下面将详细讲述。

伯达尼晚宴

关于伯达尼晚宴的讲述在玛窦、马尔谷和若望三部福音书中都有。讲述的中心点——当耶稣在晚宴上的时候给祂涂抹香料的妇女。在若望福音中将她与拉匝禄的妹妹玛利亚等同起来；而在玛窦和马尔谷福音中她是无名的。

在路加福音中有类似情节的叙述：有个妇人，“是个罪人”，她一听说耶稣在法利塞人家中坐席，“就带着一玉瓶香液，来站在祂背后，靠近祂的脚哭开了，用眼泪滴湿了祂的脚，用自己的头发擦干，又热切地口亲祂的脚，以后抹上香液”（路7：37-38）。在古今的解释中关于这几个叙述间的相互关系有几个观点：1)所有的著福音者讲述的是同一个事件，但细节有区别；2)对观福音讲述的是一件事，若望讲述的是另一件事；3)路加讲述的是一件事，而玛窦、马尔谷和若望讲述的是另一件事；4)在四个福音书里讲述了三个不同事件——路加是一个，玛窦和马尔谷是第二个，若望是第三个。

总体资料显示路加福音里所讲的情节是区别于其他三个福音里的。路加所列举的情节是发生在加里肋亚，当耶稣出来讲道的早期阶段。罪孽的妇女不可能与玛窦、马尔谷和若望讲述的女主人公等同起来，尽管在圣教父著作里面经常将她们等同起来，在礼仪经文里也这样，这一点笔者下面将会讲述。

马尔谷所讲述的伯达尼晚宴是在提及以下内容之后而来：“两天后就是逾越节和无酵节”（谷14：1）。玛窦的叙述紧接着耶稣的话：“你们知道，两天之后就是逾越节，人子要被解送，被钉在十字架上”（玛26：2）。不过提到这两天的地方并不是直接在晚宴之前，无论是马尔谷还是玛窦：在这两个情况下，在这之后就是对祭司长和经师反对耶

稣阴谋的讲述（玛26：3-5；谷14：2-3），只有在这之后才出现妇女用香液抚抹耶稣的故事。在这两个福音中故事的开头并没有与指点逾越节还有两天的时间直接联系起来。但是如果计算还有两天，那伯达尼晚宴应该在星期三，因为根据对观福音逾越节是在星期五。那样的话，这事件是发生在耶稣荣进耶路撒冷后的三天。

而在若望福音里伯达尼晚宴发生在耶稣荣进耶路撒冷之前，是发生在“逾越节前的六天”（若12：1）。如此显著的差别，以及其他的细节差别，可能是因为若望熟悉玛窦和马尔谷的讲述（或是其中一个，或是它们的资料来源），并希望精确一下他们所用的资料。

另一方面，许多研究者指出了若望福音中伯达尼晚宴与路加关于罪孽妇女讲述的有类似现象。根据其中一个流行的版本，若望所讲述的事件就是马尔谷和玛窦所讲的，但是许多细节沿用自路加。但是这个版本也不能解释为何若望福音里的伯达尼晚宴发生在逾越节前六天。

当然可以假设伯达尼晚宴有两个——一个是逾越节前六天在拉匝禄家里，一个是逾越节前两天在瘫病人西蒙家里。笔者认为一个比较有说服力的观点是，玛窦、马尔谷和若望讲述的是同一个事件，而路加讲述的是另一个事件。

我们来看看马尔谷的讲述：“当耶稣在伯达尼瘫病人西蒙家里，正坐席的时候，来了一个女人，拿着一玉瓶珍贵的纯‘纳尔多’香液。她打破玉瓶，就倒在耶稣头上。有些人颇不满意，就彼此说：为什么要这样浪费香液？这香液可以卖三百多块银钱，施舍给穷人！他们对那女人很生气。耶稣却说：由她吧！你们为什么叫她难受？她在我身上作了一件善事，因为你们常有穷人同你们在一起，你们几时愿意，就能给他们行善；但是我，你们却不常有。她已做了她能做的：提前抚抹了我的身体，是为安葬之事。我实在告诉

你们：将来福音无论传到世界什么地方，必要述说她所作的事，来纪念她”（谷14：3-9；比较：玛26：6-13）。

在若望福音，犹达斯的的名字出现在伯达尼晚宴的故事中：“逾越节前六天，耶稣来到伯达尼，就是耶稣从死者中唤起拉匝禄的地方。有人在那里为他摆设了晚宴，玛尔大伺候，而拉匝禄也是和耶稣一起座席的一位。那时，玛利亚拿了一斤极珍贵的纯‘拿尔多’香液，抚摸了耶稣的脚，并用自己的头发擦干，屋里便充满了香液的气味。耶稣的一个门徒就是要出卖祂的依斯加略犹达斯就说：为什么不把这香液去卖三百德纳，施舍给穷人呢？他说这话，并不因为他关心穷人，只因为他是个贼，掌管钱囊，常偷取其中所存放的。耶稣就说：由她吧！这是她为我安葬之日而保存的。你们常有穷人和你们一起；至于我，你们却不常有”（若12：1-8）。

我们现在讲一讲不同版本之间的差别，一个是马尔谷和玛窦版本，另一个是若望版本。在第一个版本里事件是发生在耶稣荣进耶路撒冷城之后，而在第二个版本里是发生在这之前。在第一个版本里事件是发生在癞病人西蒙家里，而第二个版本里没说屋主的名字。在第一个版本里——无名的妇女“拿着一玉瓶珍贵的纯‘纳尔多’香液”，打破了玉瓶，就倒在耶稣头上，而在第二个版本里——玛利亚，拉匝禄的妹妹用香液抚摸了祂的脚并用头发擦干。拉匝禄被若望提过两次，但从未被马尔谷和玛窦提起过。在马尔谷里“有些人”表示不满，讲了卖掉香液可获得的数目（超过三百德纳）；而玛窦福音里“门徒”表示不满，并说出了数目；在若望福音里犹达斯表达了不满，并说出了数目（三百德纳）。

两个版本的相同点要多得多。在三种情况下事件都发生在伯达尼，而且在若望描写的事件中房主的名字也有可能被默认，也会叫西蒙（可以假设，拉匝禄，马尔大和玛利亚出席了某某一家人朋友西蒙家的晚宴）。妇女的名字也可以默认

为那位马尔谷和玛竇所描述事件中的女主人公。在若望福音中提到了拉匝禄，可以这样解释：伯达尼晚宴的叙述是拉匝禄复活事件之后；而在马尔谷和玛竇福音里没有提到拉匝禄的名字，可能是因为对观福音里没有这个事件的叙述。在这两个版本里呈现在我们面前的是同一个情节概括：耶稣在家里坐席；来了一个妇女，她抚抹香液；周围的人表示不满；耶稣说，她在为祂的安葬做准备。

玛尔大和玛利亚在福音书里总共出现在三个情节里，两次是在若望福音里，一次是在路加福音里。路加福音里所讲到的事件是发生在从加里肋亚到耶路撒冷的路上的某处。耶稣来到家里，玛尔大在做饭，而玛利亚却坐在祂的脚下听着祂；玛尔大批评妹妹不帮助她干活；耶稣讲：“玛尔大！玛尔大！你为许多事操心忙碌，其实需要的唯有一件。玛利亚选择了更好的一分，是不能从她夺去的”（路10：38-42）。

姊妹俩出现的第二个情节里与拉匝禄的复活有关。这里我们同样可以看出，姊妹俩的行为是不一样的。玛尔大听到耶稣要来了，就跑着去迎接祂，而玛利亚留在家里。然后玛尔大叫自己的妹妹，玛利亚一听说，立即起身到耶稣那里去（若11：20-29）。

最后，第三个情节——是我们在讲的——又展现了姊妹有所不同。玛尔大，按照自己的习惯，在“伺候”，而玛利亚做一些特别的：她拿着一斤拿尔多香液，来到耶稣那里去抹祂的脚，并用自己的头发擦干。

在两个叙事里最为奇怪的是——一妇女用珍贵的香液去抹耶稣的脚。这种习俗在以色列没有：脚通常是用水来洗。与其相反，用香液来抹头，是广泛流行的习俗。

验证这个风俗的不仅仅是通过耶稣对法利塞人的讲道，还有山中圣训里所讲的话：“至于你，当你禁食时，要用油抹你的头，洗你的脸，不要叫人看出你禁食来，但叫你那在暗

中之父看见……”（玛6：17-18）。在旧约中，抹头的习俗提及了好几次。

路加福音里所讲的情节，那妇女之所以不敢接近耶稣的头，而是到了祂的脚下，是因为她是罪孽者。如果若望福音讲的是玛竊和马尔谷中的事件，那么只好假设抹脚是引用了路加福音里的情节。另外一个细节也许是引用而来：玛利亚用自己的头发擦干了耶稣的脚。

玛竊和马尔谷福音中是用珍贵的香液抹了耶稣的头，这完全符合普遍流行的习俗。马尔谷福音中比较特别的是，她打碎了瓶子：这个做法没得到文献资料的验证，也没有得到考古的证明。装满这种珍贵油料的玉瓶通常是壶的形状，带有细长的嘴，盖有用纸草、羊皮纸或是布做的塞子，在倒油到头上之前，需打开盖子。妇人打碎瓶子是因为着急（怕被人赶走），还是为了让油流出更多分量？这个就引起了门徒的误解和不满：为何如此大量的使用？为何使用如此多的珍贵的香液？

“你们常有穷人同你们在一起，至于我，你们却不常有”（玛26：11）是属于耶稣将听众的注意力放到自己身上的语录范畴。这种语言遍布福音书。耶稣提醒门徒的是祂自己对于他们来说应具有中心意义。就是与耶稣的个人联系，愿意听祂的话并遵守祂的诫命，为祂受折磨和死亡的决心——这些使人成为祂的门徒。追随祂比那些对穷人所做善事还要重要。坐在祂脚下听祂的教诲——比忙碌并考虑大餐招待更重要（路10：38-42）。用香液抚抹耶稣脚的妇女所做的，是祂期待祂的门徒要做的。对于她来说祂本身最为重要，而不是祂的训道或是使命的某些内容。

关于穷人的那句话是耶稣对于自己死亡的预言。但预言自己死亡的同时，耶稣也预言了福音将传播世界的前景。在这之前几天，在橄榄山上的训道上，耶稣讲：“天国的福音在

全世界宣讲，给万民作证……”（玛24：14）。在伯达尼晚宴上祂重复了这样的意思：“你们往普天下去，向一切受造物宣传福音”（谷16：15）。如果祂以前对门徒讲过，祂被派遣是为了以色列家失迷的羊（玛16：15），那此时祂的意思是说祂的使命是具有普世性。

犹达斯的背叛

在四福音书中关于基督受难的讲述中犹达斯的形象占据着重要位置。在对观福音中，在受难史之前只提及过一次：在十二使徒的名单中（玛10：4；谷3：19；路6：16）。在对观福音的受难史的叙述中他的出现有些突然：他就好像一个新的人物，在此前的福音事件中未起过任何作用。

但在若望福音中又是另外一个样子。在这部福音中，耶稣一开始就知道祂将来所发生的一切，包括犹达斯的背叛。在第二章中有耶稣这样的话：“你们摧毁这座圣殿，三天之内，我要把它重建起来”。著福音者解释到，耶稣讲的是“自己身体的圣殿”，就是说预告了自己的死亡。紧接着这个情节之后就提到了许多神迹，是耶稣逾越节时在耶路撒冷所显行的，著福音者是这样标注的：“耶稣却不信任他们，因为祂认识众人；他并不需要告诉他，人是怎样的，因为祂认识在人心里有什么”（若2：18-25）。

对于犹达斯的背叛的直接预告包含在第六章里，在耶稣与犹太人关于天国的交谈中。交谈的结尾是耶稣与门徒的对话中预告了自己的死亡和复活：“如果你们看到人子将升到祂先前所在的地方去，将怎样呢？”。接着又对门徒讲：“但你们中间有些人却不相信”。著福音者此时解释到：“原来，耶稣从头就知道那些人不信，及谁要出卖祂”（若

6: 62-64)。过了一段时间耶稣又回到了这个话题，对门徒讲：“我不是挑选了你们十二个人吗？你们中却有一个是魔鬼”。著福音者又像往常一样解释到：“祂是指依斯加略人西蒙的儿子犹达斯说的；因为就是这人，十二个人中的一个，将要出卖耶稣”（若6: 70-71）。

最后，只有若望福音中关于伯达尼晚宴的讲述才提及“依斯加略人犹达斯想要出卖祂”。就是他对浪费珍贵的香液表达了不满，说可以卖三百德纳，分给穷人。不过著福音者指出：“他说这话，并不因为他关心穷人，只因为他是个贼，掌管钱囊，常偷取其中所存放的。”（若12: 4-6）。

如何理解这些预言和暗示？犹达斯是否只是被动地执行上帝旨意？在古代就有把犹达斯理解成上帝临在的工具的尝试。但是正典福音书的经文本身，以及古代和现代作者对他的解释，都一致地指责犹达斯的行爲，并没有留下给他辩解的余地。在四福音书中他都是完全负面的角色而已，著福音者对他都没有同情和同感。

我们来看一看对观福音中对于犹达斯背叛的叙述。我们看到三个版本。最简洁的是马尔谷福音：“于是，那十二人之一，犹达斯依斯加略，去见司祭长，要把耶稣交与他们。他们听了以后，不胜欢喜，许下给他银钱；他就找寻良机，将耶稣交出”（谷14:10-11）。在玛窦福音中，犹达斯不仅仅是给司祭长提供服务：他还提前讲好了价格，他们给他提供了三十块银钱（玛26: 14-16）。路加福音的经文接近于马尔谷，但确定指出了使犹达斯成为叛变者的原因，是撒旦进入了他（路22: 3-6）。

但是犹达斯——完全不是一个被动的牺牲品。他没有变成一种需要耶稣驱魔的附魔者。他是冷血算计地行动着，根据预先制定好的计划，完全不是因为有某种力量驱使他违背自己的意愿去做（不同于来到耶稣跟前，跪倒在祂脚下的那些

附魔者)。

路加福音中撒旦进入犹达斯的见证，与若望福音中的话相符，在奥秘晚餐上耶稣就蘸了一块饼给了犹达斯：“随着那片饼撒旦就进入犹达斯”（若13：26）。在这两种情况下撒旦都是背叛的发起者，但是也不能从犹达斯身上消除责任。

撒旦进入犹达斯是什么含义？显而易见这是指他不再执行上帝旨意，而成了魔鬼的走狗。他是自愿做这事的，而不是被逼的。撒旦会影响人，对他们身体带来伤害，但同时也触碰不到他们的心灵（约2：6）。那些向诱惑投降的人将魔鬼放入自己的灵魂，就成了它的工具，但并不是盲目的而是有意识的。他们变成了魔鬼的帮凶，虽然上帝号召他们做祂的帮手。

这在很大程度上是属于犹达斯。与其他使徒相比较圣师并没有少给他什么东西。与他们一样他是祂神迹的见证者，听了祂的寓言和教诲。而且与其他门徒一样，耶稣给予了他“制服邪魔的权柄，可以驱逐邪魔，医治各种病症，各种疾苦”（玛10：1）。他们是他们其中的一个：“他们就出去宣讲，使人悔改，并驱逐了许多魔鬼，且给许多病人傅油，治好了他们”（谷6：12-13）。

犹达斯出卖了圣师是由于什么原因？古代释经者通常把贪财作为主要原因。但是可以将犹达斯的个人悲剧归咎于贪财吗？如果喜好钱财是出卖的唯一动机，那为何最后他将银子抛在圣殿里而自缢了呢？

将犹达斯的悲剧归咎于贪财是将问题简单化了。犹达斯起初被耶稣招为使徒并追随祂，问题是他在生命中的什么阶段做出了有利于魔鬼的选择。我们无从知晓，这是否是由于某些特定事件一夜之间发生的，还是逐渐发生的。做出这个决定之前，他内心产生并发展了一种双重性，使得他继续留在耶稣最亲近的门徒里，但是心灵已经离开祂并投向撒旦。

在某个时候犹达斯失去了信仰。也许一开始他的信仰是虚

弱而可动摇的，但许多门徒的信仰也是这样的。耶稣经常批评他们是小信德的人，这不是偶然的。其他门徒和犹达斯之间的区别在于，尽管他们有人类的虚弱和无助，但他们仍然忠于圣师，而犹达斯在某个阶段或许却对祂失望了，或是不再信了。可能这发生在耶路撒冷，当他明白耶稣不会成为以色列王，不会把政治权力抓到手中。但无信和怀疑的蠕虫早就吞噬了他的心。

第四节 奥秘晚餐

对奥秘晚餐的准备

我们需要看福音书中讲的一个对于基督教会成立和发展具有特别意义的重要事件。对观福音中关于奥秘晚餐的讲述在细节上是互不相同的，但具有相同结构和相似内容。而若望的讲述是在内容上区别于对观福音的，只是在一些细节上与之交汇。

对观福音和若望福音的显著区别关系到此事件发生的时间。根据对观福音，奥秘晚餐是逾越节晚宴，所有后来的事件在时间上都与犹太逾越节吻合。而据若望福音，耶稣受难史的基本事件——奥秘晚餐、耶稣的被捕、盖法的审判、比拉多的审判、耶稣被钉十字架和死亡——这些都发生在逾越节之前。

在耶稣基督福音史里，这个差别是在文献资料里被广泛讨论且悬而未决的问题。祂是否像对观福音所讲的在逾越节被钉十字架，还是像若望福音所讲的在逾越节前夜被钉十字

架？这一问题关系到奥秘晚餐是不是逾越节宴会。

犹太人使用阴历，春月被认为是第一个月。根据肋未纪的记载（肋23：5-8），逾越节宴会应在14日的傍晚举行，之后15日就开始了：一昼夜是从傍晚开始的。

根据对观福音，奥秘晚餐为逾越节宴会，相应的是在15日的前夜举行，跟随的事件——耶稣的被捕、对祂的审判、被钉十字架和下葬——都发生在逾越节的第一天，即春月15日。这一天对观福音又称为星期五（玛27：62；谷15：42；路23：54），但从讲述中可得知，逾越节羔羊是在前夜被吃光的。

根据若望福音，奥秘晚餐是在逾越节之前完成的，因此在逾越节第一日到来之前，就是说在14日傍晚之前，当犹太人坐在逾越节餐桌前，耶稣已经死了。讲到耶稣被带到比拉多那里的指示是关键：“那时是清晨；他们自己却没有进入总督府，怕受了玷污，而不能吃逾越节的羔羊”（若18：28）。这里讲的是那天的早晨，而晚上是逾越节宴会，就是说是十四日早晨。关于比拉多对耶稣的审判，著福音者是这样写的：“时值逾越节前的星期五，第六个时辰”（若19：14）。根据若望福音耶稣的死亡和从十字架上被取下来是发生在那一天：“犹太人因那日是星期五，免得安息日内——那安息日原是个大节日——尸首留在十字架上，就来请求比拉多打断他们的腿，把他们拿去”（若19：31）。这里讲的还是星期五14日，正是向安息日过度的时候。

如果考虑到奥秘晚餐是逾越节晚宴，那么宴会上应用无酵饼代替发酵的。而如果考虑到奥秘晚餐是在无酵节之前完成的，那么宴会上应用发酵饼。这种差别体现在不同的礼仪实践中：在西方基督教从古代开始就用无酵饼来举行感恩祭，而在东方——是发酵饼。

学者提供三种解决问题的方案：1)对观福音是正确的；

2) 若望是正确的；3) 必须使两个传统协调起来。那些持第三种观点的人，关于在耶稣时代庆祝逾越节的习俗提出了不同的观点。有些人认为，逾越节羔羊是连续两日宰杀的——逾越节前夜和逾越节当日。其他人确认到，在耶稣死那年，法利塞人是在安息日前夜庆祝逾越节的，就是从13日夜里到14日，而撒杜塞人是安息日那天，就是从14日夜里到15日。第三种人认为法利塞人和撒杜塞人采取不同方法来计算月份的开始，所以法利塞人比撒杜塞人提前一天庆祝逾越节了。第四种人认为，由于朝圣者云集，不可能在一天之内献祭如此多的羔羊，所以加里肋亚人在13日献祭，而犹太人在14日。

将两个传统，就是对观福音里所讲的和若望福音里所讲的，协调起来的尝试是建立在耶稣时代犹太同时使用两个日历这一假设的基础上。例如，认为与“官方”日历并行的，是所谓的“古代神圣”日历：相应地，“耶稣举行逾越节宴会是在星期二晚上——根据古代神圣日历的逾越节晚宴。是在星期二晚到星期三被抓，祂死于星期五14日——即官方日历的逾越节宴会举行的时候”⁸。

在对观福音中讲述奥秘晚餐之前讲了为其准备情况：“无酵节的第一天，门徒前来对耶稣说：你愿意我们在那里，预备给你吃逾越节晚餐？耶稣说：你们进城去见某人，对他说：师傅说：我的时候近了，我要与我的门徒在你那里举行逾越节。门徒就照耶稣吩咐他们的作了，预备了逾越节晚餐”（玛26：17-19比较谷14：12-17）。路加确认了被派到城里的门徒是伯多禄和若望（路22：7-13）。

我们不知道谁是玛窦所讲的“某人”。也不知道谁是带着一壶水的人，也不知道提着这一壶水所去那个房屋的房主。

8. Jaubert A. La date de la Cene P. 107.

走去提水通常是女性的工作（创24：11-21；出2：16；撒上9：11；若4：7）；如果这是男人在做，就意味着他们是奴隶或是佣人（申29：11；苏9：21-27）。没有证据显示男人手中的壶是预定的认出标志。更可能，马尔谷和路加提出了这些细节，是为了强调耶稣预言事件以及隔空看到这些的能力。

给耶稣准备晚宴的房间叫做“宽大楼厅”。这个词是指位于二楼的房间，在楼顶下，通常是石梯或是木梯通往那里的。此时门徒应该找到的是“铺设好的大厅”，就是说房主提前准备好了逾越节晚宴的房间。门徒只需要摆菜上桌子。

“宰杀逾越节羔羊”这个短语指出了，在逾越节宴会上吃的羔羊肉是祭品：首先是在耶路撒冷圣殿里献祭。根据优素福·弗拉维的记载，由于逾越节的到来“从9点到11点拿来祭品，在每个祭品的周围聚集最少9个人的团体，但通常是12人，因为一个人不能吃这样的祭品”⁹。

有些学者认为，耶稣和门徒们在耶路撒冷圣殿里献祭了羔羊。但是在福音书里没有任何显示有这个献祭。而且福音书里没有任何内容显示耶稣参加了神殿的祭祀礼仪。我们知道，每逢大的节日祂来到耶路撒冷的圣殿，我们知道祂是如何从圣殿中赶出商贩，祂是如何在圣殿里教诲的，祂是如何观察捐献的；但没有一次看到耶稣参加献祭牲畜的礼仪。

如果在奥秘晚餐上有献祭的羔羊，那么可能献祭的是耶稣和祂的门徒聚会房屋的房主。如果依据若望的记述，可能在奥秘晚餐上完全没有献祭羔羊。另外，一定要考虑到，那个后来被称为奥秘晚餐的晚宴，是由耶稣不仅仅是作为仪式上的逾越节宴会而安排的。

9. 优素福·弗拉维 《犹太战争》6·9·3

给门徒洗脚

在阅读对观福音关于奥秘晚餐的描写之前必须注意一下四福音书关于它的见证。只有在其中讲到耶稣给门徒们洗脚的情节。

在古代的文献资料里洗脚只在两种情况下而出现：祭祀和家庭日常生活中。在富人家中洗脚水是由佣人来端出来的。如果房主想给客人尊贵的招待，他可能自己拿着洗脚的容器。如果门徒们来给老师洗脚是件很正常的事情。但在这里所发生的不是照常规来的。这其中表现在耶稣开始给门徒洗脚并不是在他们来到屋里，宴会之前，而是在宴会开始后。为了完成这个行为祂中断了宴会并从桌旁起身：“在逾越节日前，耶稣知道祂离此世归父的时辰已到，祂既然爱了世上属于自己的人，就爱他们到底。正吃晚餐的时候——魔鬼已使依斯加略人西蒙的儿子犹达斯决意出卖耶稣——耶稣因知道父把一切已交在祂手中，也知道自己是从上帝来到，又要往上帝那里去，就从席间起来，脱下外衣，拿起一条手巾束在腰间，然后把水倒在盆里，开始洗门徒的脚，用束着的手巾擦干。”（若13：1-5）。

著福音者指出，行为发生的时候魔鬼已在犹达斯的心埋下了出卖圣师的种子。不过，犹达斯还留在门徒之内，顺理成章的耶稣也给他洗了脚。

与当时所有男人一样，耶稣穿了两种衣服：外衣和内衣。通常在家里干活或是在桌边服侍的时候都要脱掉外衣。著福音者详细地描写了耶稣的行为：祂脱掉外衣，把水倒在盆里，把毛巾束在腰上，给每个门徒洗脚后，用这一毛巾擦干。所有这些细节都没有被著福音者忽略，可见耶稣是从开始（准备洗脚水）到最后（用毛巾擦干）都执行奴隶工作，而且没有别人帮助祂的。

接下来是耶稣和伯多禄的对话：“及至来到西满伯多禄跟前，伯多禄对祂说：主，你给我洗脚吗？耶稣回答说：我所做的，你现在还不明白，但以后会明白。伯多禄对祂说：不，你永远不可给我洗脚！耶稣回答说：我若不洗你，你就与我无分。西满伯多禄就说：主！不但我的脚，而且连手带头，都给我洗吧！耶稣向他说：沐浴过的人，已全身清洁，只需洗脚就够了。你们原是洁净的，但不都是。原来耶稣知道谁要出卖祂，为此说：你们不都是洁净的”（若13：6-11）。

伯多禄表现出了祂通常的角色：当所有人沉默时，他来讲。可能的是他表达了其他人不敢讲的；也许他只是不能控制其内心满溢的情感。对话的开头使人想起了耶稣与施洗者若翰之间的对话，即当耶稣来到约旦河受他的洗时而进行的，“但若翰想要阻止祂说：我本来需要受你的洗，而你却来就我吗？耶稣回答他说：你暂且容许吧！因为我们应当这样，以成全义”（玛3：14-15）。在这两种情况下用的“现在”这个词，指出于具体的时间在世间发生的事对将来也具有意义。如同那一次耶稣自愿地在比祂小的人手前低下了头，现在祂也是比祂小的人脚前弯下了腰。

但是耶稣的话并没有说服伯多禄，他表达了坚决的反对：“不，你永远不可给我洗脚！”。在这里耶稣换了个语气：“我若不洗你，你就与我无分”。这句话应在发生事情的背景里去理解。耶稣所完成的奴隶服务——洗脚——是象征性预言性的行为，指出耶稣将被钉十字架，其中祂“使自己空虚，取了奴仆的形象”且“祂贬抑自己，听命至死，且死在十字架上”（斐2：7-8）。耶稣的十字架受难对于祂的门徒来说具有拯救和清洁的含义，其预像是用水洗脚而进行的清洁。耶稣的话意味着，没有这种通过救主死亡而给予他们的清洁，就不可能加入到永恒的生命中来。

听了这些话之后，热情急性的伯多禄立刻改变了自己的立场。

可以设想，门徒们继续在桌边坐席，耶稣绕着桌子给门徒们洗脚，耶稣从最小的开始到十二使徒里最大的伯多禄结束。背叛者犹达斯是其中一个，耶稣也在伯多禄之前给他洗了脚。

这里耶稣又一次对出卖者做了暗示：“你们原是洁净的，但不都是”。他的话对于犹达斯应该听起来像是雷霆般的警告，此时他还没有做出冒险的一步，还可以放弃自己的计划。但是犹达斯没表现出来：他在沉默着。

顺便提醒一下，在整篇福音书的讲述中犹达斯是保持沉默的，直到耶稣被捕之前：没有一个著福音者记下他的只言片语。他内心的对抗没有与任何一个门徒商量；出卖的计划渐渐在他内心生长，直到最后时刻除了耶稣以外谁都不知情。

完成了洗脚行为之后，耶稣回到桌边开始讲道，其中解释了刚才发生事情的含义：“及至耶稣洗完了他们的脚，穿上外衣，又去坐下，对他们说：你们明白我给你们所做的吗？你们称我师傅和上主，说的正对：我原来是。若我为上主，为师傅的，给你们洗脚，你们也该彼此洗脚；我给你们立了榜样，叫你们也照我给你们所做的去做。我实实在在告诉你们：没有仆人大过主人的，也没有奉使的大过派遣他的。你们既知道了这些事，如果实行，便是有福的”（若13：12-17）。

“榜样”一词在福音书里只出现一次，但它具有重要的神学和道德内涵。它显示出，门徒必须完全像老师一样行事。

在若望福音关于洗脚的讲述和路加福音门徒间关于谁是最大的叙述之间，存在着某些重合的内容：“在他们中间起了争论：他们中数着谁最大。耶稣给他们说：外邦人有君王宰制他们，那有权管制他们的，称为恩主；但你们却不要这

样：你们中最大的要成为最小的；为首领的，要成为服事人的。是谁大呢？是坐席的，还是服事人的？不是坐席的吗？可是我在你们中间却像是服事人的”（路22：24-27）。

在门徒间偶尔会产生这样的争论的情况，由其他著福音者都记录了（谷9：33-35；比较玛18：1），但是只有路加福音将其放入了奥秘晚餐上。可以假设，路加所描写的晚餐上的争论（例如谁在桌上坐哪里）促使耶稣从晚餐上起来并给他们以自己为示范，说该如何相互对待。

关于犹达斯出卖的预言

所有的四福音书都记载了，在奥秘晚餐上耶稣预言了犹达斯要出卖祂：“到了晚上，耶稣同那十二个人来了。他们坐席吃饭时，耶稣说：我实在告诉你们：你们中有一个与我同食的人要出卖我。他们就都郁闷起来，一个一个的问祂说：难道是我吗？耶稣对他们说：是十二人中的一个，同我一起在盘子里蘸的那一个。人子固然要按照指着祂所记载的而去，但是负卖人子的那人是有祸的！那人若没有生，为他更好”（谷14：18-21；比较玛26：21-24；路22：21-23；若13：18-20）。

门徒们的问题“难道是我吗？”表达出了他们当中每一个人的恐惧，谁都怕成为无意的出卖者。他们谁也没有犹达斯心中的阴谋，唯恐经受不住考验。耶稣与出卖者一起将一块饼放到有汁的盘子里，并以此向门徒指出他。同时祂讲了句恐怖的话是，这个人最好没有出生。可以假设，圣师的话是为了吓住出卖者，使他放弃他所想的。

若望在讲述这个事件的时候，增加了有伯多禄参与的情

节：“祂门徒中有一个是耶稣所爱的，他那时斜依在耶稣怀里，西满伯多禄就向他示意说：你问祂说的是谁？那位就紧靠在耶稣胸膛上，问祂说：主，是谁？耶稣答复说：我蘸这片饼给谁，谁就是。耶稣就蘸了一片饼，递给依斯加略人西满的儿子犹达斯。随着那片饼，撒旦进入他的心，于是耶稣对他说：你所要做的，你快去做吧！同席的人谁也没有明白耶稣为什么向他说了这句话。不过，有人因为犹达斯掌管钱囊，以为耶稣是跟他说：你去买我们过节所需要的，或者，要他给穷人施舍一些东西。犹达斯一吃了那一片饼，就立时出去了：那时，正是黑夜”（若13：23-30）。

在所描写的情景里我们又看到伯多禄主动提问题，但他是通过“耶稣所爱的”门徒提出的。根据传统的解释这个门徒是若望本人。他就是事件的参与者，他可以比其他著福音者写得更详细。

“心神烦乱”这个语录揭露了深深的内在波动、不安和不满。耶稣不仅仅是预告了门徒们的背叛：祂作为人深深担忧和懊恼。而且不过祂并没有尝试用某种明显或是威胁性告诫阻止出卖者，而仅仅限于象征性的行为和话语，且似乎在这一情况下具有出乎意料的含义，与圣师应该做的相反。

在阅读若望关于奥秘晚餐的描写会产生一个感觉，即是耶稣自己催促犹达斯去犯罪。只有在若望福音中耶稣讲了一句神秘的话“你所要做的，你快去做吧”，讲完这句话之后犹达斯立即出去了，也不管已是深夜（而对观福音并没有讲犹达斯从宴会上离开）。

由于这句话产生了一系列的问题。耶稣有没有鼓励犹达斯去出卖？祂是否给他预定了这种角色？如果不是这样为什么不去阻止他？难道祂不能阻止这种阴谋诡计，向其他门徒说出来，从而使背叛者变得无能？耶稣之所以没有反抗犹达斯的计划，就是因为拒绝了魔鬼的诱惑，拒绝按照人家请求显

行神迹，当有人要逮捕祂的时候并没有躲起来，在审判的时候并没有尝试为自己辩护，没有按要求走下十字架。祂有意识并连续地走向自己的死亡。但同时，祂一次又一次向犹达斯发出信号，表明知道他心中的计划。

祝福饼和酒

逾越节是犹太人日历上的第一大节日，是纪念以色列民族从埃及土地上的出逃。而这个节日的主要事件是逾越节晚宴，那时要吃献祭的羔羊。全家人都需参加宴会。进行逾越节晚宴的规条在出谷纪里有所记载，并写得很详细（出12：1-3，5-11）。在耶稣世间生活之前，那个原来虽有其特色却很简单的家庭晚宴，已转化成一系列的仪式，其中一家之主要向上帝感恩，还有一家人祈祷，诵读出谷纪经文，唱圣咏以及家主进行的教训。

奥秘晚餐是由耶稣起意作为与祂的家庭成员——十二个门徒——而举行的逾越节，但同时又是告别晚宴。从它的外表形式看起来它就像逾越节晚宴，从三部对观福音叙述中所用的词“祝福”及“感谢”可以见证这一点。这些词来指出从上帝之子对自己父的感谢祈祷。在结束的一部分还有一个副动词（«воспев»）显示参与者唱了圣咏。福音书中提及的任何一个其他宴会都没有以颂歌来开始或者结束。此外，在马尔谷和路加福音中还提及了逾越节羔羊（谷14：12；路22：15），在玛窦、马尔谷和若望福音中还提及了蘸饼的汁（玛26：23；谷14：20；若13：26）

这些所讲的属于晚餐的外部形式。如果讲到这次最后晚餐上耶稣与门徒之间的谈话的内容，那么就与传统的逾越节晚宴没有什么类似的地方了。犹太逾越节宴会的主要内容是针

对于过去；而奥秘晚餐针对于将来。在这个最后晚餐上关于耶稣对门徒们所讲的最完整的叙述是若望福音。从中我们知道，祂没有提到以色列民族逃离埃及，甚至完全没讲到旧约历史的事件，尽管在其他情况下，比如在与犹太人讲到天上的食粮时，祂曾提到过这些事件（若6：32，49）。而这里祂讲的是自己的荣耀，讲的是自己与父是一体的，讲的是祂的门徒与祂的一体；给他们讲了关于爱的新诫命；预言了迫害；答应派遣护慰者。关于过去却一句也没说。

在奥秘晚餐上耶稣使用在当时存在的传统外部形式，但给予了新内容。在进屋之后清洁用的洗脚习俗转变成了温顺课，是圣师教自己的教会，世世代代都遵守。而用来纪念过去日子的逾越节晚宴转化成了第一次感恩祭，从此就成了教会的一个新存在。

玛竇和马尔谷关于奥秘晚餐的叙述相互之间几乎没有区别：“他们正吃晚餐的时候，耶稣拿起饼来，祝福了，掰开递给门徒说：你们拿去吃吧！这是我的身体。然后又拿起杯来，祝福了，递给他们说：你们都由其中喝吧！因为这是我的血，新约的血，为大众倾流，以赦免罪过。我告诉你们：从今以后，我不再喝这葡萄汁了，直到在我父的国里那一天，与你们同喝新酒。他们唱了圣咏，就出来往橄榄山去”（玛26：26-30；比较谷14：22-26）。

路加福音与其相当不同的是，在讲叙的开头著福音者引用了基督对使徒们所讲的话：“我渴望而又渴望，在我受难之前，同你们吃一次逾越节晚餐。我告诉你们：非等到它在上帝的国里成全了，我决不再吃它”。接着耶稣接过杯来，祝谢了说：“你们把这杯拿去，彼此分着喝吧！我告诉你们：从今以后，非等到上帝的国来临了，我决不再喝这葡萄汁了”。然后祂拿起饼来，祝谢了，掰开，递给他们说：“这是我的身体，为你们而舍弃的。你们应行此礼，为纪念我”。

晚餐以后，祂同样拿起杯来，说：“这杯是用我为你们流出的血而立的新约”（路22：14-20）。

请注意到这句话：“你们应行此礼，为纪念我”。这句话是书面的见证，早期教会每周在太阳日（星期天）聚集来重复奥秘晚餐，这个活动是由耶稣自己制定的，是遵守祂诫命的。刚开始这种聚会是以兄弟聚餐的形式而实行的，由一个使徒重复耶稣在奥秘晚餐上所讲的，后来随着时间的推移，形成了事奉上帝礼仪，被称为感恩祭。

耶稣关于自己身体和自己血的话有什么含义？饼和耶稣的身体，酒和祂的血之间有什么关系？为了回答这些问题，我们首先应该看福音书内部的资料。耶稣自己解释发生在奥秘晚餐上的含义所用的经文，是祂和犹太人关于天国之粮讨论的经文（若6：30-58）。在其中耶稣确认到，为了获得永恒的生命，人们需要吃祂的身体，喝祂的血。那时祂没解释人们以哪种形式要喝祂的血，但讲了祂的身体是饼。但是这不是一般的饼，而是来自于天上的。这个饼等同于耶稣自己和祂的身体。

早期基督教会从其存在之初就信，在奥秘晚餐上耶稣在颂念这些话时，就将面包祝圣成自己的身体，把酒祝圣成自己的血。这种信仰表现在古代的礼仪形式中，所有人都坚信饼和酒成基督的身体和血的现实性，在神学论著中也解释了这种变化是以何种形式来发生的。在基督教东方这种信仰在大约二十个世纪过程中都保留下来。在基督教西方这种信仰的保存者是天主教会，不过在新教教会里产生了一种不同的想法，认为感恩祭中的饼和酒——只是基督的身体和血的象征，而感恩祭本身也只是对于奥秘晚餐的纪念，而不是其的重复。

至于正教和天主教对于感恩祭的不同理解，以及二者与新教理解感恩祭的区别，在此我们无法进行深入的讨论。但是

笔者想提一下这本书里已讲过的。人的存在同时是物质的和灵性的。相应地他需要两种食粮：物质的和灵性的。在奥秘晚餐上耶稣拿在手里的是平常的物质上的饼，是用人手烤制出来的，但祂把它祝圣成了自己的身体并使其充满神性。为了什么？为了让门徒将祂自己本身接纳到自己内部——神人在一体之内。那种用葡萄做成的，用人的脚踩出来的酒，倒在杯里之后由耶稣祝圣成了祂的血，为的是门徒的血与其连接起来。结果是在人的血管里流着上帝的血，为的是人的身体能用上帝的本体来哺育。

我们讲的也是基督教的新内容，给个人提供与上帝的连接，不仅仅是像其它宗教那样通过祈祷和其他形式的敬拜，而且主要是通过接受上帝到自己之内。耶稣基督的身体是降生成人上帝的身体，祂的血——是上帝的血。以饼和酒的形式将神人的肉体 and 血接纳到内部的时候，人的身体上就与上帝连接了：通过圣体血礼上帝渗透到了人的内部——进入他的肉体 and 血，他的身体细胞内。但是在圣化身体的同时上帝又圣化人的心灵，这样人全部就与祂连接了——灵和肉都是。

就是由于这个原因感恩祭成为了一个核心，而教会就在其周围而形成。耶稣复活后留给教会的主要内容不是祂的道德教理，不是关于祂所显行神迹的记录，而是与纪念他的死亡和坚信祂的复活紧紧联系在一起的感恩祭。感恩祭成了一种由门徒们举行的逾越节宴会，其中虽然已没有老师了，但是却明显意识到了祂的非视觉存在。如果之前祂是以物质上的身体出席的，祂身体里流着物质的血，那么现在祂的身体和血则以饼和酒的形式来拿给他们。

有一个问题关系到四福音书描写的奥秘晚餐：犹达斯参加晚餐到什么时候？当耶稣用饼和酒的形式给门徒们分享自己的身体和血的时候，他是否也在门徒之中？

这个问题的答案不太清晰。如果从若望福音出发，当耶稣预言了门徒中有一个要出卖祂，犹达斯就走开了，然后蘸了一块面包，将它给了犹达斯（若13：21-30）。玛竊和马尔谷关于感恩祭的讲述是在这个情节之后（玛26：20-29；谷14：18-25），可以认为，犹达斯没有参加感恩祭。

但是在路加福音里事件的排列是相反的顺序：耶稣先给门徒们分饼和酒，然后才预言他们中的一个要出卖祂（路22：14-23）。相应地，根据路加福音，犹达斯也在他们中间，也接收了基督的肉体和血。但是这个并没有改变他的计划，并未能阻止他犯罪，也未能成为他忏悔的动因。

接收到人内的基督之身体和血，并不是自动和神奇地作用于人身上。上帝愿意驻扎在人内并与之在肉体 and 灵性上连接，但需要人打开心扉做好迎接上帝的准备。“三心二意的人”（雅1：8）是不配接受上帝到自己之内的。犹达斯的例子就是有力的证明。

第五节 与门徒们的告别交谈

关于爱的训道

若望福音关于奥秘晚餐的讲叙述是对于对观福音讲述的内容极其重要的补充。只有若望记录了耶稣与门徒们的告别交谈。在这个很长的交谈中，一方面发展了一些话题，这些之前与犹太人论战时已提及的话题。另一方面，祂讲的其中，许多内容只是针对于祂所成立团体的成员。这段对话的语气与耶稣同他对手说话时的语气完全不同。这时耶稣处于祂的

追随者中间，在死亡和复活后祂要把自己的事业转交给他们自己事工。与他们告别时，开启了以前对他们隐藏的含义。

不同于结构巧妙的山中圣训，耶稣与门徒们的告别交谈缺乏顺序性和连贯性。其中有许多含义上的重复：耶稣一次又一次回到同一个话题。在某个时候耶稣对门徒们讲：“起来，你们从这里走吧”（若14：31）。但谈话在继续下去，要么是在宴会厅里，要么是在去革责玛尼的路上。

如何解释这个告别交谈的特点？在笔者看来，解释应该在耶稣临被抓捕之前的灵性和情绪状态中去寻找。所有四福音书描写的耶稣形象，都是有意识有序地走向自己的“时辰”——走向那祂为此而来这个世界的“时辰”。但同时，在讲述祂被捕前的最后时刻时，它们都表达祂深深的内部波动，是从祂对群众的讲话中表现出来的：“现在我心神烦乱，我可说什么呢？我说：父啊！救我脱离这时辰吧？但正是为此，我才来到这时辰”（若12：27）。在革责玛尼庄园这种波动达到顶点，发展到了死亡般的痛苦和郁闷（玛26：37-46；谷14：33-42；路22：41-46）。

对处于这种灵性状态下的人来说，讲话无序且伴随许多重复，就非常自然了。耶稣与门徒们的告别谈话不是来自于老师座位的提前准备、精心思考的讲座，而是父亲般的教导，圣师将要离开自己的门徒并希望给他们留下最后赠言。

我们来设想一下，一家之主将离开去上战场。他知道不大有可能活着回来，他只有最后一次机会对自己的亲人说些什么。他试图离开，开始告别，然后又坐下讲一些东西，也许这个之前他已经讲过了。他很想延迟这种告别的时刻，而他的孩子更不用说了：每一次当他起来的时候，他们又让他坐下并急切地提出问题，感觉到今后他们就没有这样的机会了。笔者认为，假如有人会速记这种交谈，其中肯定比耶稣的告别交谈有更多的无序性和重复。

若望指出，交谈是在犹达斯离开宴会厅才开始的（若13：31）。他离开之后所形成的完全信任的氛围，表现在下列的谈话中：“犹达斯出去之后，耶稣就说：现在人子受到了光荣，上帝在人子身上受到了光荣。上帝既然在人子身上得到了光荣，上帝也要在自己内使人子得到光荣，并且立时就要光荣祂。孩子们！我同你们在一起的时间不多了；以后你们要寻找我，就如同我曾向犹太人说过：我所去的地方，你们不能去；现在我也跟你们说。我给你们一条新命令：你们该彼此相爱；如同我爱了你们，你们也该照样彼此相爱。如果你们之间彼此相亲相爱，世人因此就可认出你们是我的门徒”（若13：31-35）。

耶稣在称呼其门徒时用了个温柔的词“孩子们”。这种称呼在福音书中只会出现一次——当复活后的耶稣显现在提庇黎雅海边时（若21：5）。他凸显了交谈特别的信任语气。与门徒告别并给予其关于将来的教导时，耶稣对待他们就像父亲对待孩子那样。祂将自己即将面临的受难讲成了荣耀的时刻：通过这种磨难上帝将在世间获得光荣。

谈话被伯多禄的问题打断了：“主，你往那里去？”。耶稣回答说：“我所去的地方，如今你不能跟我去，但后来却要跟我去”。伯多禄讲：“主！为什么我现在不能跟你去？我要为你舍掉我的性命！”。耶稣回答说：“你要为我舍掉你的性命吗？我实实在在告诉你：鸡未叫之前，你要三次不认我”（若13：36-38）。

耶稣没有立即回答伯多禄的问题，但是后来与门徒的交谈中和对父的祈祷中，祂讲了六次去何方和去到谁那里：“我往父那里去”（若14：12）；“我去父那里”（若14：28）；“现在我就往派遣我者那里去”（若16：5）；“我往父那里去”（若16：10）；“我出自父，来到了世界上；我又离开世界，往父那里去”（若16：28）；“我却到你那里

去”（若17：11）。

回到圣父那里的话题成了与门徒交谈的重复句：交谈始终都体现了耶稣对祂将要回到祂原来的地方而怀有坚定的信心。祂知道要通过死亡才能回去；知道等待门徒们的是痛苦，但答应，这种忧愁却要变为喜乐（若16：20-22）。

爱的话题是交谈中的主要含义。耶稣一次又一次回到这个话题：“如果你们爱我，就要遵守我的命令……接受我的命令而遵守的，便是爱我的人；谁爱我，我父也必爱他，我也要爱他，并将我自己显示给他……那不爱我的，就不遵守我的话；你们所听到的话，并不是我的，而是派遣我来的父的话。我还与你们同在的时候，给你们讲了这些事”

（若14：15，21，24-25）；“如果你们爱我，就该喜欢我往父那里去，因为父比我大”（若14：28）；“正如父爱了我，同样我也爱了你们；你们应存在我的爱内。如果你们遵守我的命令，便存在我的爱内，正如我遵守了我父的命令而存在祂的爱内一样……这是我的命令：你们该彼此相爱，如同我爱了你们一样。人若为自己的朋友舍掉性命，再没有比这更大的爱情了”（若15：9-10，12-13）；“这就是我命令你们的：你们应彼此相爱。世界若恨你们，你们该知道，在你们以前，它已恨了我。若是你们属于世界，世界必喜欢你们，有如属于自己的人；但因你们不属于世界，而是我从世界中挑选了你们，为此，世界才恨你们”（若15：17-18）；“……因为父自己爱你们，因为你们爱了我，且相信我出自上帝”（若16：27）。

交谈中关于爱的训道中有这样几个话题：1）父对子的爱；2）子对父的爱；3）耶稣对门徒的爱；4）门徒对耶稣的爱；5）父对耶稣门徒的爱；6）门徒之间的爱。所有这些话之间都是紧密联系着的。

父对子的爱具有非时间性的永恒特征。其是上帝存在不可

缺少的特征。“创世之前”父就爱了子。按照施洗者若翰所讲的，父对子的爱表现在，父“将一切给到了祂手中”（若3：35）。这些话指出了父对子完全的无限的信任，也指出了子的大能，祂由于自己的神圣本性拥有这个能力。在大能方面子等同于父，但是这个大能的来源是父，是由于对祂的爱将对世界行使的一切权力交到了子之手中。

子对父的爱与父对子的爱具有同样的特征。这是上帝之子永恒的不可分割的特征。在耶稣的世间生活中表现为祂听从上帝的旨意：祂按照父吩咐的去做；遵守自己父的命令，所以处于祂的爱中。

耶稣对门徒的爱就像父对子的爱：就像父对于子是爱的直接来源，子对于门徒来说也是爱的直接来源。耶稣对于门徒的爱具有祭献的特征：为了他们祂走向死亡，为了自己的友人奉献了自己的生命。爱到自我牺牲，到死亡的程度——这是最高级的爱，使人接近上帝。耶稣爱自己的门徒就是爱到底，并用“事工”来体现之（若13：1）。爱到最后需要有证明爱的能力，其中包括为近人接受磨难和死亡的能力。耶稣对门徒的爱表现在祂愿意他们与祂在一起，就是在祂所处的地方。祂在自己最后祈祷中向父提出了这一请求。

门徒对于耶稣的爱应该像圣子对圣父的爱一样：子如何完成父的诫条，耶稣的门徒就应该这样完成祂的诫条。谁遵循耶稣之言，谁就处在祂的爱中。

同时，门徒们之间相互的爱应当以上帝之子对他们的爱作为榜样。但为什么耶稣将相互之间的爱称为“新的”诫命？耶稣所说的爱，并不意味着爱和被爱的人属于同一个民族（而在旧约中所讲的爱近人的诫命就有这样的含义）。这并不是那种自然之爱，即产生于那些有血缘支撑或有友谊纽带人之间的爱。耶稣讲的是另外一种性质的爱——这是具有超自然特征的。这种爱的源泉并不是人类的感觉和情绪：这个

爱的源泉就是耶稣自己，就像耶稣对人们爱的源泉是上帝父。

耶稣门徒们的团结一致就是建立在这个爱的基础上，在这个团体里耶稣显现了自己，同时也表现了祂自己和上帝之父满全的爱。这个爱并不是门徒团体独享的荣誉，但只有团体的成员才可以满全地附入其中。耶稣对尼苛德摩讲到这一点：“上帝竟这样爱了世界，甚至赐下自己的独生子，使凡信祂的人不至丧亡，反而获得永生”（若3:16）。可见，上帝由于对全世界的爱而不是对单个的民族或是团体的爱来献祭自己的子。但从这些话中可以得出，只有那些信耶稣的人才能获得拯救和永恒的生命。

有一个门徒对于耶稣关于爱的话有所反应，著福音者称他为“犹达斯——不是那个依斯加略人”。他问到：“主！究竟为了什么你要将自己显示给我们，而不显示给世界？”。耶稣似乎没听到这个问题而回答：“谁爱我，必遵守我的话，我父也必爱他，我们要到他那里去”（若14：22-23）。

犹达斯对于耶稣所讲的反应，似乎没有得到回答，却显示出，门徒们明白：耶稣把他们当作一群特别的人，祂的这句话是针对他们的。这些话只是在某种程度上重复了祂对群众所讲的。在奥秘晚餐上所讲爱的形式，在与群众讨论的时候从没讲过：其是针对那些“被赐给知道上帝奥秘的人”（谷4:11）。这个诫命只有在耶稣成立并称之为教会的团体里才能完成。

父和子的统一

在讲自己和自己的父时，耶稣用了一个代词“我们”。一方面这强调了父与子之间的本体统一，另一方面父与子是独立的位格。

在若望福音中“父”用来指上帝共使用了109次，其中46次是在耶稣与门徒们的告别交谈里。之前耶稣与犹太人的交谈里多次讲了祂是由父所派遣，是与父统一的，听从父的旨意。耶稣以前所讲的一部分现在也有所重复，但是交谈的语气是不同的，因为祂在走向父的路上且是与祂想带在身上的人交谈：“你们的心里不要烦乱，你们要信赖上帝，也要信赖我。在我父那里有许多住处。我去，原是为你们准备地方；如不是这样，我早就告诉了你们。我去了，为你们预备了地方以后，我必再来接你们到我那里去，为的是我在那里，你们也在那里”（若14：1-3）。

老师的情绪感受对门徒也有影响：祂看到这个并想坚定他们的信仰和对祂再来的希望。对信仰的召唤就应当使他们在与老师告别这一艰难的时刻变得更坚强。

“在我父那里有许多住处”可以有不同的解释。多数古代释经者认为是指不同的真福程度，就像在灵性生活里人们达到不同程度的完善。

关于耶稣很快再来的话题，祂在与门徒的讲话里不止一次地讲到：“我必不留下你们为孤儿；我要回到你们这里来。不久以后，世界就再看不见我，你们却要看见我”（若14：18-19）；“你们听见了我给你们说过：我去；但我还要回到你们这里来”（若14：28）；“只有片时，你们就看不见我；在过片时，你们又要看见我……如今，你们固然感到忧愁，但我要再见到你们……到那一天，你们什么也不必问我”（若16：16，22-23）。

在继续交谈时，耶稣讲了自己走向父的路。祂的独白为门徒的问题所打断：“我去的地方，你们知道往那里去的路。多默说：主！我们不知道你往那里去，怎么会知道那条路呢？耶稣回答说：我是道路、真理、生命，除非经过我，谁也不能到父那里去。你们若认识我，也就必然认识我父；现

在你们已认识祂，并且已经看见祂。斐理伯对祂说：主！把父显示给我们，我们就心满意足了。耶稣回答说：斐理伯！这么长久的时候，我和你们在一起，而你还不认识我吗？谁看见了我，就是看见父；你怎么说：把父显示给我们呢？你不信我在父内，父在我内吗？我对你们所说的话，不是凭我自己讲的；而是住在我内的父，作祂自己的事业。你们要相信我：我在父内，父也在我内；若不然，你们至少该因那些事业而相信。我实实在在告诉你们：凡信我的，我所做的事业，他也要做，并且还要作比这些更大的事业，因为我往父那里去”（若14:4-12）。

当耶稣说门徒知道祂往那里去，知道这条路，祂这句话不是既定事实：事实上门徒们不知道耶稣去哪里。伯多禄不久前就问过这个了（若13: 36-38），现在多默又问了这个。伯多禄问耶稣祂去哪里，但未得到直接回答。多默提了类似的问题，同样未得到直接的回答。他和其他门徒却从耶稣那里听到：“我是道路、真理、生命”。

这些话是耶稣与犹太人交谈中一系列自我界定的延续：“我就是生命的食粮”（若6: 35）；“我就是门”（若10: 9）；“我是善牧”（若10: 11, 14）。道路的形象与门的形象接近：道路通常通向门。耶稣将自己比成门，而把教会比作羊群的庭院，那里祂既是门又是牧人。当祂讲到自己升到父那里时，就出现了道路的形象，这也是门徒需要走的路。

在继续谈话时，耶稣又许诺在复活后回到门徒身边：“我必不留下你们为孤儿；我要回到你们这里来。不久以后，世界就再看不见我，因为我生活，你们也要生活。到那一天，你们便知道我在父内，你们在我内，我也在你们内”（若14: 18-20）。

“我在父内”这句话是耶稣与犹太人交谈中一系列肯定子与父统一的延续。而“你们在我内，我也在你们内”这一句

强调了耶稣与门徒之间的统一，类似于祂与父之间的统一。

耶稣一次又一次回到自己离开门徒去父那里的话题，呼吁门徒不要懊恼也不要害怕：“我把平安留给你们，我将我的平安赐给你们；我所赐给你们们的，不像世界所赐的一样。你们心里不要烦乱，也不要胆怯。你们听见了我给你们说过：我去；但我还要回到你们这里来。如果你们爱我，就该喜欢往父那里去，因为父比我大。如今在事发生前，我就告诉了你们，为叫你们当事发生时能相信。我不再同你们多谈了，因为世界的首领就要来到；他在我身上一无所能，但为叫世界知道我爱父，并且父怎样命令我，我就照样去行；起来，我们从这里走吧”（若14：27-31）。

耶稣讲的那种平安人们只可以从他本人那里得到。耶稣将这个平安“留给”了门徒；平安是属于祂，祂拥有这平安在祂内，离开的时候，祂将其“留给”了他们。他们成了其全权的继承者和拥有者。

这个平安是另外一种性质，不同人类社会条件下的和平。在世间存在的条件下和平是暂时的：人类间的和平是争吵、冲突、暴乱和战争的休战。上帝拥有的和给予自己门徒的平安具有永恒性，就像上帝的其他品质和特性那样。给予人们作为超自然的恩赐，其成为了他们的内在品质，使他们不用以牙还牙，并且爱敌人、祝福仇恨者、为欺负者祈祷。在一个和平缔造者的心中，正如耶稣的门徒所被命令的那样（玛5：9），外来的诅咒应当转化成祝福作为回应，敌意应变成爱，仇恨应变成祝福，委屈变成祈祷。

除非平安成为人的内在品质以及不可缺少的特性，就像是上帝不可缺少的品性一样，这一切才有可能。但如果对于上帝来说平安是一种自然属性，对于人类来说则是一种超自然的恩赐，当耶稣入住到人内时，人才能得之。

“父比我大”这句应该如何理解？在与犹太人的交谈中，

耶稣曾坚持自己与父的平等，这引起了他们的不满（若5：18）。为何那时祂不讲父比祂大？而此时在门徒们的小圈子里认为有需要讲这个了？是因为犹太人否定了祂的神性尊严，而门徒们没有否定；犹太人过去不曾相信，现在也不信祂与父的统一，而门徒们很快就要坚信了（若14：20）；犹太人不承认祂是上帝，而门徒们承认（若20：28）。

不过在与犹太人的交谈中，耶稣多次强调祂是父的派遣者并执行父的旨意。而“被派遣者不会大过派遣者”（若13：16）；相反，派遣者都大过被派遣的。但是耶稣不仅仅是使者，还是圣子，这意味着本性上的平等。在使命上祂服从于父并执行祂的旨意，在本性上祂就是平等于父。

“父比我大”这句话在四世纪成了关于上帝之子的特性和尊严的争论对象。亚里安派在否定子的神性，否认子与父的平等和同一属性时，把这些话作为论据来证明自己的教理。而他们的对手，相反，强调了父比子大只是在两方面：第一、被派遣到世界上以来，子在完成父的旨意，第二、祂的人类属性，此属性是低于神性的。

“世界的首领”是在耶稣与犹太人最后几次交谈中所提到的：“现在就是这世界受审判的时候，现在这世界的元首要被赶出去”（若12：3）。在那些话中讲到的是耶稣复活后对魔鬼的胜利。在奥秘晚餐上耶稣指出魔鬼要出现在祂复活之前的事件中：对祂的审判、死亡的宣判、祭司长和长老对祂的密谋、群众对祂的痛恨并要求绞死祂。

但是耶稣走向死亡并不是因为人们愿意祂死亡，也不是因为魔鬼愿意。魔鬼处在那些仇恨耶稣并要祂死亡的人背后。但魔鬼不是这种仇恨的责任者：他们自己的罪过在于允许魔鬼掌控他们的心。仇恨上帝之子就是仇恨上帝，这种仇恨具有罪孽的特性：“恨我的，也恨我的父。假使我在他们中，没有做过其他人从未做过的事业，他们便没有罪；然而现在

他们看见了，却仍恨了我和我的父。但这是为了应验他们在法律上所记载的话：他们无故地恼恨了我”（若15：23-25）。

在这些话中同样是强调了父与子之间的不可破坏的统一。

耶稣与门徒之间的统一 藤和枝

耶稣与门徒的交谈是在最亲近的人之间发生的。祂刚用自己的身体让他们吃了，用自己的血让他们喝了。现在祂讲的内容，只有那些已经将祂接受到之内以心灵和肉体与祂连接的人，才能明白：“我是真葡萄树，我父是园丁。凡在我身上不结实的枝条，祂便剪掉；凡结实的，祂就清理，使他结更多的果实；你们因我对你们所讲的话，已是清洁的了。你们住在我内，我也住在你们内。正如枝条如不留在葡萄树上，凭自己不能结实；你们若不住在我内，也一无所能。我是葡萄树，你们是枝条；那住在我内，我也住在他内的，他就结许多果实，因为离了我，你们什么也不能作。谁若不住在我内，便仿佛枝条，丢在外面而干枯了，人便把它拾起来，投入火中焚烧……我父爱光荣，即在于你们多结果实，如此你们就成了我的门徒”（若15：1-6，8）。

一些释经者认为，这一部分的交谈是在“起来，从这里走吧”这句话之后而进行，耶稣是在去向革责玛尼的路上讲这些的，而葡萄园、葡萄藤和枝的形象，是因为他们刚经过的地方而出现。

葡萄藤的形象被用在耶稣的好几个寓言中。其中有一个是葡萄园主在不同的时间雇用工人，但在最后给予他们的奖励

是一样的，不论是一大清早就开始劳动的还是到傍晚才加入的（玛20：1-15）。在另一个寓言里葡萄园主派遣佣人去收果实的出产，但园户殴打并杀害了佣人，然后杀了园主的儿子。寓言是以耶稣的问题结尾的：“那么，当葡萄园的主人来时，他要怎样处置那些园户呢？”。听众这样回答：“要凶恶地消灭那些凶恶的人，把葡萄园另租给按时给他交纳出产的园户”（玛21：33-41）。

在奥秘晚餐上与门徒的交谈中使用了类似的象征物：其中也有葡萄园户，也讲了等待果实还有对于那些没有带来所期待的果实的惩罚。但是奥秘晚餐中宰除和焚烧不结果的枝条，是附带的，而不是主要话题。主要的话题是教会与其头的统一——在感恩祭中得到最充分的实现。他所讲的只不过是针对那些通过祂的话“得到洁净的人”，只有他们才能够接受其含义。

藤和枝的形象与感恩祭有直接的关系，这一点在耶稣两段话类似的说法中可以看得出来，一段是在奥秘晚餐上，一段是在关于天上食粮的谈话。“那住在我内，我也住在他内”（若15：5）这句话是类似于耶稣对犹太人所讲的：“谁吃我的肉，并喝我的血，便住在我内，我也住在他内”（若6：56）。枝从藤中获得养分的形象使人联想到下一句：“那吃我的人也要因我而生活”。在奥秘晚餐上耶稣讲到最高级的爱，“人若为自己的朋友舍掉性命”（若15：13），在关于天上食粮的交谈中讲到了自己的身体，是为了“世界的生命”而赐给的（若6：51）。最后是二元界定本身，“我是生命的食粮”和“我是真葡萄树”（若15：1），是与耶稣给门徒们饼和酒时所讲的：“这是我的身体”——“这是我的血”这两句很相似（玛26：26，28；谷14：22，24；路22：19-20）。

可以提醒一下，以前在讲到自己和自己的门徒时，耶稣使

用了牧人和羊群的形象（若10：1-16）。但是藤和枝的形象用来更充实地表达这种统一的概念。牧人和羊群的关系无论是多么密切（羊群听到牧人的声音并跟在他后面，而牧人叫着羊的名并走在前面，牧人为羊群而奉献自己的生命）：其天性却是不同：牧人——人，羊群——牲畜。藤和枝表是一个统一的整体：枝长在藤上，从它那里吸收树汁，他们不可以没有藤而生活。另外，不结果的枝被砍掉之后，藤会继续活着：藤上又会长出新枝。

人性和神性之间的差别无限地超过人和牲畜之间特性的差别。但是通过感恩祭人成为“神性特征的参与者”（伯后1：4）。取得上帝躯体的身体和血成了耶稣所讲的那些人之肉和血：“你们在我内，我在你们内”（若14：20）。耶稣在信徒之内的状态可与枝处在藤上的相比。就像藤长出了枝，耶稣用“水和灵”生出了信仰祂的人（若3：5）。洗礼中自上而诞生之奥秘（若3：3）为与上帝超特性连接开辟了道路，而这一连接只有通过感恩祭才能实现。

这样三个关键的形象汇集在唯一的环节里：水、饼和酒。它们在一起指出了人类特性通过洗礼和感恩祭之后人而发生的改变。幸亏由于这两个教会圣奥秘，上帝与人之间的本体性距离有所超越：上帝进驻到人中，而人在自己的肉和血的细胞里承载着上帝。

教会绝不仅仅是因共同利益而组合起来的公司。其内部统一不是来自于共同的利益、目的或是理想，而是来自于祂——这种统一的源泉。教会是由人组成，但却不是由人而建立的。教会是由信仰耶稣的人组成的，但并不是信仰使他们成为教会的成员或是上帝的朋友，而是上帝的挑选。耶稣是这样提醒门徒的：“你们如果实行我所命令你们的，你们就是我的朋友。我不再称你们为仆人，因为仆人不知道他主人所做之事。我称你们为朋友，因为凡由我父听来的一切，

我都显示给你们了。不是你们挑选了我，而是我挑选了你们，并派你们去结果实，去结长存的果实；如此，你们因我的名无论想父求什么，祂必赐给你们”（若15：14-16）。

在这个片段里，一方面执行诫命和结出果实是处在耶稣门徒团体里的素质要求。另一方面，挑选的主动权是属于祂，而不是信仰祂的人。这就是耶稣的训道与建立在其上的基督教关于教会和拯救教理的悖论或是说特别之处。必须信耶稣和行善是其主导思想。但同时，使徒们时刻不会忘“召唤和挑选”（伯后1：10），因为人们借此才能成为教会团体的成员。

如果在奥秘晚餐的开头耶稣将自己的门徒与仆人相比较起来（若13：16），那么现在祂称他们为“朋友”，因为与不知道主人意愿的仆人不同，他们听从了祂，而祂听从了父。

发生在门徒身上的奥秘在哪里？老师怎么将他们的仆人身份上升到朋友身份？我们认为，他们转变为新品质的关键因素是他们参加了感恩祭礼——接受了耶稣的身体和血。没有其他的因素。他们的问题仍然是幼稚的，而后来的事件将要显示，他们的行为离完美仍然相差很远，他们各自逃离四散，留下耶稣一人（若16：32）。但在接受耶稣的身体和血到自己之内时，他们就依靠在施生命的藤上，从中吸收生命汁水。只有一个树枝被砍离树干——就是那个是被耶稣称为“丧亡之子”的（若17：12）。

藤和枝的形象可以从不同层次上去理解。这个形象强调了那些接受了耶稣身体和血的人与祂在本体上的统一。在道德方面这个形象使人联想到上帝父作为普通园丁，看护着自己的葡萄园，并从树干上砍掉干枯的枝条，不让其损害整个树干。树干上的树枝——是人类心灵与基督神秘合一的形象，其与基督不可分离地嫁接在一起，从祂这个生命之源获得营养，注视祂的光明，与祂连接，上升到完全的神性。

以耶稣之名祈祷

在耶稣与门徒的告别交谈之中共有三次出现了以祂之名祈祷的话题。耶稣许诺这个祈祷一定会被听到：“你们因我的名无论求什么，我必要践行，为叫父在子身上获得光荣。你们若因我的名求什么，我必要践行”（若14：13-14）；“你们如果住在我内，而我的话也存在你们内，如此，你们愿意什么，求吧！必给你们成就……不是你们挑选了我，而是我挑选了你们，并派你们去结果，去结常存的果实；如此，你们因我的名无论向父求什么，祂必赐给你们”（若15：7，16）；“我实实在在告诉你们：你们因我的名无论向父求什么，祂必赐给你们。直到现在，你们没有因我的名求什么；求吧！必会得到，好使你们的喜乐得以圆满……在那一天，你们要因我的名祈求，我不向你们说：我要为你们求父，因为父自己爱你们，因你们爱了我，且相信我出自上帝”（若16：23-24，26-27）。

耶稣强调，祂并不是将祈祷转给父的中介，门徒可以直接与祂沟通，可以带着直接的期望求助，并得到所求的。但是为了能直接与圣父交流，使他们的祈祷会被祂悦纳，门徒们必须遵守以下条件：他们应当处于耶稣之内；祂所言应当在他们之内；他们应当“去并带来果实”。最后一个指示关系到他们即将完成的使命：他们的祈祷将会被圣父悦纳的许诺是以完成这个使命为前提的。

耶稣在不同场合下所讲的具有相同含义和语言的语录，我们也可以在对观福音中来找到（玛7：7-8；18：19-20；21：21-22；谷11：24；路11：9-10）。其中强调说，以耶稣之名祈祷不会没有回应，所求的将会得到。但只有在奥秘晚餐上耶稣说出了祈求被执行的源头：这是圣父，祂要直接帮助

基督的追随者，这也是基督自己，祂要回应因祂之名而求父的祈祷。

在奥秘晚餐上耶稣在讲到自己将回到父那里时，用了几个许诺来安慰门徒：1) 祂将离开不久且很快回到他们这里来；2) 祂离开，但借此他们可以直接与父交流；3) 祂将自己的名留给他们用来祈祷，而得到他们所祈求的；4) 他将派遣圣灵护慰者代替自己。

护慰者

耶稣在与门徒最后一次交谈中有四次给他们讲了圣灵——就是祂从父那里派给他们的护慰者。在十四章中在讲到遵守耶稣的诫命时，祂有两次提及圣灵：“我也要求父，祂必会赐给你们另一位护慰者，使祂永远与你们同在。祂是世界所不能领受的真理之神，因为世界看不见祂，也不认识祂；你们却认识祂，因为祂与你们同在，并在你们内……我还与你们同在的时候，给你们讲了这些事；但那护慰者，就是父要因我的名所要派遣来的圣灵，祂必要教训你们一切，也要使你们想起，我对你们所说的一切”（若14：16-17，25-26）。

第三次提到圣灵是在第十五章里，是紧接着对门徒受迫害的预告和对犹太人因他们仇恨耶稣和祂父的揭露：“当护慰者，就我从父那里要给你们派遣的，那发于父的真理之灵来临时，祂必要为我作证；并且你们也要作证，因为你们从开始就和我一起”（若15：26-27）。

对于圣灵到来最为全面的预告是在第十六章里。同样是紧接着对门徒将受到迫害和屠杀的预言之后：“现在我就往派遣我者的那里去，你们中却没有人问我：你往那里去？只因我给你们说了这话，你们就满心忧闷。然而我将真情告诉

你们：我去为你们有益，因为我若不去，护慰者便不会到你们这里来；我若去了，就要派遣祂到你们这里来。当祂来到时，就要指证世界关于罪恶、正义和审判所犯的错误：关于罪恶，因为他们没有信从我；关于正义，因为我往父那里去，而你们再见不到我；关于审判，因为这世界的首领已被判断了。我本来还有许多事要告诉你们，然而你们现在还不能担负。当那一位真理之灵来时，祂要把你们引入一切真理，因为祂不凭自己讲论，只把祂所听到的讲出来，并把未来的事传告给你们。祂要光荣我，因为祂要把由我所领受的，转告给你们。凡父所有的一切，都是我的；为此我说：祂要由我领受而转告给你们”（若16：5-15）。

按照这些所讲的关于圣灵可以得出以下定义：1）祂是护慰者；2）祂是真理之灵；3）祂是出自父；4）祂因子的请求由父而出；5）祂由子派遣到世界上；6）祂将为子做见证；7）只有子回到父那里祂才来临；8）来到后，祂“指证世界关于罪恶、正义和审判所犯的错误”；9）祂为耶稣争光；10）祂将转告从耶稣那里所听到的；11）祂把门徒“引入”一切真理，“教会”他们一切，“提醒”他们耶稣所讲的；12）祂转告他们未来的一切。

“护慰者”是来自于希腊语的翻译，意思是“求情者”和“保护者”。对于耶稣来说祂被称为“另外的”护慰者：圣灵到来是为了代替祂来继续以祂的名对于祂的追随者讲道；转告他们祂未来得及讲的；完成祂未来得及做的。

“真理之灵”这个短语指出了圣灵和耶稣基督带到这世界的启示本质之间的联系，恩赐和真理是藉由耶稣而来的（若1:17）。耶稣将自己称为“真理”（若14:6）。真理之灵是离不开取得躯体的真理的。

圣灵是发自父。根据四世纪成形的教理，动词“发”是指圣灵永恒地发自父。就像子由父所生并不是在某个具体的时

间段，圣灵发自父也不是发生在时间之内。

于四世纪在东西方神学就圣灵发自哪一位格的问题发生了差异，后来得到了激化：在西方开始讲圣灵是发自“父和子”。这里不深入讨论这个争论的细节了¹⁰，只说一点，东方基督教的教理严格遵守了且要继续遵守圣灵是发自父这个教理，这是耶稣自己讲出来的并记录在若望福音里。

因子的请求圣灵由父出发，祂由子派遣到世界上。耶稣使用了两个说法：“父因我的名所要派遣来的”和“我从父那里给你们派遣的”。这些说法来自于共同拥有的概念，其表现在下一句话：“凡父所有的一切，都是我的”。发自父的圣灵，也属于子，相应的，祂被派遣到世界上可以用三个不同的假定来表达：父派遣圣灵到世界上，是由于子请求父；父以子之名派遣了圣灵；子派遣了圣灵。

圣灵的使命——是为上帝之子作证。祂要以特殊形式来作证：祂所讲的不是来自于祂自己而是以耶稣之名：“祂要由我领受而转告给你们”。这种肯定与下一句话有直接的联系：“我本来还有许多事要告诉你们，然而你们现在还不能担负。”。相应地，还有许多内容耶稣在福音书中未对门徒开启，但将来要在圣灵的帮助之下向教会开启。

圣灵的来临与耶稣基督的受难、死亡及复活及祂回到父那里有着直接的关系。在历史上所实现的上帝的自我开启的过程，应该以圣灵的降临而进入最后阶段。但这种最后阶段，这种在教会中一直持续到现在的“圣灵的世纪”，没有耶稣在十字架上的死亡就不会来临。

圣灵“指证世界关于罪恶、正义和审判所犯的错误”。耶稣是在将他判处死刑的审判前夕说这些话的。祂被定罪的原因是犹太人不信仰祂。上帝之子来到这个世界显示了，谁

10. 笔者已提到过。都主教伊拉里雍（阿尔菲耶夫）《东正教》·1部

站在光明和正义的一边，谁站在黑暗和罪孽的一边。圣灵将继续“审判这个世界”，结果是这个世界的魔王“将要被赶出去”（若12：31）。通过耶稣的死亡他将受到审判，而他唆使的人类审判的决定将被上帝撕毁：黑暗的狂欢是临时的，光明和善的庆典是永恒的。

圣灵在世间的使命是为耶稣“争光”。在天上将由上帝为祂争光，但为了让后来的一代代认识到祂是上帝之子和世界的拯救者，必须有圣灵的协助。

可以用三个动词来描述圣灵的教导功能：祂“教训”耶稣的追随者一切必要的，也要“提醒他们一下”，耶稣对他们所说的一切，把他们“引入”一切真理。

最后讲的是，圣灵要把未来的一切通告耶稣的门徒。这里指出了圣灵的预言功能。耶稣开始显行的启示，将由圣灵继续下去。

耶稣着眼于未来。祂知道，门徒们需要圣灵的超自然的力量，以使他们这些普通的加里肋亚渔夫，能够完全领会祂的教理并将其传递给别人。在自己的死亡之前祂对他们许诺，他们不会觉得很孤单，因为有“另外的护慰者”将来，为的是能与他们一起实现落在他们身上的使命。

在福音书历史里圣灵是一个最奥秘、最难以理解的角色之一。一些世俗的新约研究者把“圣灵”理解成一种象征物，其被著福音者用来指出与物质世界对立的灵性现实。

“圣灵”这一词被看作是一种比喻用来表达上帝在历史上的行为。

把圣灵理解成一种比喻或者是一种象征完全符合那些学者理解新约的方法，他们把教会传统的解释当成一种对原始经文的不必要的添加。新约历史是在教会传统中得到继续和发展，假如放弃这传统的背景，那耶稣基督的许多教理只会被理解成象征、比喻和讽喻。

只有在教会之内，那些初看起来像是简单的比喻，对信徒开启了存在主义的意义。只有在教会里，水才可以不仅仅是属于灵性范畴的比喻，而是真正的不可替换的重生材料，就是促成新生命和对世界新看法的材料。只有在教会里，在奥秘晚餐里提及的普通象征物饼和酒，才会由普通象征物祝圣成了基督的真实身体和血，即信徒们的食物和饮料，使他们的生活和意识得到改变，使其以真实的、可感觉到的、存在主义的方式与上帝连接在一起。

圣灵在教会里展示自己的，不仅仅是作为上帝在人类之间行动的象征。第一代基督徒，他们的经验已反映在宗徒大事录的书里，完全感觉到为继续耶稣的事工而来取代祂的圣灵力量和能量。这一经验在伯多禄书信里可以得到理解。在接下来的三百年之内这个教理得到进一步的发展，形成了教义的说法，将圣灵在尊严和荣耀上等同于父和子，但同时仍完全保留新约的启示，即圣灵是自父而发，以子之名在世界运行。

圣灵在教会里展示的不仅仅是自己的力量和能量，还有拥有个人品质和特征的上帝的位格。与圣灵可以与个人交流，如同耶稣的门徒与祂直接交流，而逐渐在其中发现应许的默西亚和取得躯体的上帝。不是所有人能立即理解在教会生活中圣灵的作用和意义。为了能够理解的必要条件是，信任教会的经验和参加教会的奥秘生活，包括在感恩祭里领受基督的身体和血。在感恩祭的圣事礼仪中圣灵降在饼和酒里，使他们成为基督的身体和血，但同时又降到信徒身上，使他们能够将作为上帝和拯救者的耶稣接受到心里，信奉祂的教理，尽量将其用在生命里。

要对耶稣基督作为上帝和拯救者有信仰需要重置人的价值取向，彻底改变他的意识，注意力从世间的、临时和物质的转到非物质的永恒的。没有圣灵恩赐这种意识的转变是不可能的，圣灵在世间的载体是教会。

基督团体的将来

在耶稣与门徒的告别谈话里不止一次的预告了他们将受迫害。第一个预告出现在十五章里：“若是你们属于世界，世界必喜爱你们，有如属于自己的人；但因你们不属于世界，而是我从世界中挑选了你们，为此，世界才恨你们。你们要记得我对你们所说的话：没有仆人大过主人的；如果人们迫害了我，也要迫害你们；如果他们遵守了我的话，也要遵守你们的。但是，他们为了我名字的缘故，要向你们作这一切，因为他们不认识派遣我来的。假使我没有来，没有教训他们，他们就没有罪；但现在他们对自己的罪是无可推诿的”（若15：19-22）。

第二个预言是在第十六章里，是对第一个预言的细节化：“我给你们讲论了这些事，免得你们的信仰受动摇。人要把你们逐出会堂；并且时候必到，凡杀害你们的，还以为是为尽恭敬上帝的义务。他们这样作，是因为没有认识父，也没有认识我。我给你们讲论这一切，是为叫你们这一切发生时，想起我早告诉了你们这一切。这些事起初我没有告诉你们，因为我还与你们同在”（若16：1-4）。

这两个预言在对观福音里都有许多的平行叙述。从内容和语言角度来讲，比较接近的是玛窦福音里，在十二使徒被选为使徒之后，耶稣对他们教导的（玛10：17-22，24）。被捕前不久在橄榄山上的训道中，耶稣又回到了这个话题上（玛24：9-10；比较：谷13：9-13；路21：12-17）。

在玛窦福音山中圣训里伴随着对基督徒将要遭受迫害的预言是对欢乐的召唤：“几时人为了我而辱骂迫害你们，捏造一切坏话毁谤你们，你们是有福的。你们喜欢踊跃吧！因为你们在天上的赏报是丰厚的，因为在你们以前的先知，人也曾这样迫害过他们”（玛5：11-12）。初看起来，这种将对

欢乐的号召与对迫害的预言是相矛盾的和无法理解的。但是这些召唤后来成为了早期基督教文献的中心思想。

在奥秘晚餐上，在讲到自己即将面临的磨难和自己门徒的未来生命时，耶稣有多次回到了欢乐的话题：“欢乐”一词在这次谈话中共出现七次（包括对父的结束祈祷在内）。在陈述爱的诫条时，耶稣强调：“我对你们讲论了这些事，为使我的喜乐存在你们内，使你们喜乐圆满无缺”（若15:11）。在讲到自己离开门徒回到父那里，祂预言到：“只有片时，你们就看不见我了；再过片时，你们又要看见我。于是祂门徒中几个彼此说：祂给我们所说的：‘只有片时，你们就看不见我了；再过片时，你们又要看见我’和‘我往父那里去’是什么意思？又说：祂说‘只有片时’究竟有什么意思？我们不明白祂讲什么。耶稣看见他们愿意问祂，就对他们说：你们不是彼此询问我所说的‘只有片时，你们就看不见我了；再过片时，你们又要看见我’话吗？我实实在在告诉你们：你们要痛哭，哀嚎，世界却要欢乐；你们将要忧愁，但你们的忧愁却要变为喜乐。妇女生产的时候，感到忧苦，因为她的时辰来到了；既生了孩子，因了喜乐再也不记忆那苦楚了，因为一个人已生在世上了。如今你们固然感到忧愁，但我要再见到你们，那时，你们心里要喜乐，并且你们的喜乐谁也不能从你们夺去。到那一天，你们什么也不必问我了”（若16:16-23）。

在耶稣离开他们以及当祂复活回来时，门徒们分别所感觉到的痛苦和喜乐，类似于妇女生产时的痛苦和孩子出世后的喜乐。为生产而受折磨，但孩子一出生就忘了痛苦的妇女的形象，象征着门徒们这一段时间需要经受的，也是教会在后来许多世纪的过程中需要经历的。迫害、考验、宣信和殉道——这些都是耶稣的追随者需要经历的。但因他们的忍受而得到的欢乐奖励，超过任何世间的欢乐。就像妇女为出生

婴儿的欢乐，是具有无条件绝对的特征。

在谈话的结尾中，耶稣向过去回顾一下且即刻关注未来：“我用寓言对你们讲了这一切；但时候来到，我不再用寓言对你们说话，而要明明地向你们传报有关父的一切。在那一天，你们要因我的名祈求，我不向你们说：我要为你们求父，因为父自己爱你们，因为你们爱了我，且相信我出自上帝。我出自父，来到世界上；我又离开世界，往父那里去。祂的门徒便说：看，现在你明明地讲论，不用什么比喻了。现在我们晓得你知道一切，不需要有人问你：因此，我们相信你是出自上帝。耶稣回答说：现在你们相信吗？看，时辰要来，且已来到，你们要被驱散，各人归各人的地方去，撇下我独自一个，其实我并不是独自一个，因为有父与我同在。我给你们讲了这一切，是要你们在我内得到平安。在世界上你们要受苦难；然而你们放心，我已战胜了世界”（若16：25-33）。

“时辰已到”是指福音书历史决定性时刻的到来，耶稣一开始讲道就知道其来临（若2：4）且有多次警告（玛26：18；若7：6），害怕这个时辰（若12：27），将其与出生的痛苦相比（若16：21）。

在交谈的结尾部分耶稣对自己的布道做了总结，归纳成简短、含蓄和喜庆的格式：“我出自父来到世界；又离开世界回到父那里”。这个格式充分反映了若望福音里关于上帝之子来到这个世界的神学认识——是从著福音者讲永恒的上帝之言成了肉躯来到这个世界就开启的（若1：1-10）。

若望并没有把耶稣描述成没有人的情绪，这种情绪对于人在死前是很自然的。但同时，在与门徒们的告别谈话里，我们看到了人的品质和神性尊严的特别联结，其深深的情绪感，而又是对于时辰到来不可逆转性的确信，且相信发生的事符合于上帝的旨意——这些都是分不开的。耶稣带着深

沉全心的感受与门徒们告别，称他们为“朋友们”和“孩子们”，给予他们最后的教导，给他们讲他们将要感受的痛苦、忧伤和欢乐。祂作为人害怕死亡，在想到祂面临的磨难和死亡时祂心神“烦乱”（若12：27）。但同时，祂确信将复活和回到父那里——祂来的地方。对于祂来说没有其他的路。

耶稣走向自己“时辰”的坚定性和毫不动摇的状态，很明显影响到了门徒。他们不无惊奇地发现现在祂是直接说话，而不是用寓言，他们宣认自己相信祂“来自于上帝”。在看到听到耶稣在他们面前所说所做之后，他们却宣认祂并不是取得躯体的上帝、默西亚和救世主：他们只是得出结论祂是由上帝派遣，因为祂一切都知道也不需要被疑问。这句话在著福音者的话中有类似性的记述，是属于耶稣早期的讲道阶段“因为祂认识众人；祂并不需要谁告诉祂，人是怎样的，因为祂认识在人心心里有什么”（若2：24-25）。

耶稣对于门徒们的答复的回应是有失望的色彩的。耶稣预告了他们在最后时刻表现的信仰很虚弱，他们会留下祂一个，不想或是不能起来保护祂，无论是在祭司那里受审判时，还是在比拉多那里，或是在怒冲冲的人群面前。耶稣知道这个，但也知道长期的前景——在护慰者坚定了他们虚弱的信仰后——他们可以救赎自己的错误并证明对老师的衷心。祂提前原谅了他们的小信和弱灵，使他们坚信父爱他们也不会抛弃他们。

耶稣呼吁门徒“在祂内拥有平安”且变得“勇敢”，就是应当勇敢果断不要怕一切。这两个呼吁相互之间是有联系的。不害怕的人需要深层次的内部平和。这个以上帝自己为源头的平和，帮助了受难者在任何时代能忍受那种伴随着蒙难和宣信经历的严重的身体考验和心理压力。耶稣拥有这种平和是由于其人类的特性和上帝的连接，而人类的意愿服从

于上帝的旨意。祂所拥有的平和和坚信，在祂离开世界的时候想转交给门徒们。

交谈的结尾是耶稣隆重宣布战胜了世界。被捕、审判、受难和死亡——这些都是将要面临的。但世界和此世的君王已经失败了，因为上帝之子走上了自己的最后一段路，将不会退回。

关于合而为一的祈祷

与门徒的告别交谈发展成了耶稣当着他们进行的祈祷。在基督教传统里这个祈祷经常被称为“祭司长的祈祷”，大概是受西伯来书里神学的影响，那里“祂应在各方面相似弟兄们，好能在关于上帝的事上，成为一个仁慈和忠信的大司祭，以补赎人民的罪恶”（希2：17）。耶稣被称为“伟大的进入了诸天的大司祭”（希4：14），书信的著者写到：“当祂还在血肉之身时，以大声哀嚎和眼泪，向那能救祂脱离死亡的上帝，献上了祈祷和恳求，就因祂的虔敬而获得了俯允”（希5：7）。

耶稣与父处于经常的祈祷交流中。这个表现在对观福音中提到了祂登上山是为了祈祷（玛14：23；谷6：46）；离开为去荒野的地方祈祷（路5：16）；祝谢了上帝（玛26：27；谷14：23；路22：17）；抬眼望天（玛14：19；谷6：41；7：34；路9：16）；若望列举了两个事件，是耶稣向父祈祷：在复活拉匝禄之前（若13：28）和与犹太人交谈之时（若13：28）。在第二种情况下对于耶稣祈祷的回应是上帝父的声音，许多出席者都听到了。三个对观福音都列举了耶稣在革责玛尼花园的祈祷文（玛26：39，42；谷14：36；路22：42），而玛窦和马尔谷记录了祂在十字架上的呼喊（玛27：

46；谷15；34）。最后，按照路加福音，祂临死前所讲的话，是对针着父的（路23：46）。

在与门徒的告别交谈中的结尾，耶稣对父的祈祷是四部福音中最长的：在第四福音书中占据了整整一章。尽管祈祷是在门徒出席的情况下进行的，但仍是子与父的私自相会，子就要完成父派祂执行在世间的使命了。门徒没参加会谈：他们只是父与子交谈的见证者和被动的听众。交谈表达出了他们之间的特别亲近关系，是区别于人之间的关系的。

不过，耶稣这次当着门徒祈祷不是偶然的。当祂想单独祈祷时，祂离开他们一个投石距离（路22：41），但这次没有这样做，因为祂不仅为自己而且为他们祈祷。祂要他们知道祂为了什么祈祷并向父为他们请求什么。祂要祂的门徒们藉由恩赐获得类似于父与子之间的不可撕毁的且超人类的统一。

此祈祷可以分成三个部分。第一部分主要讲的是光荣的话题：“耶稣讲完了这些话，便举目望天说：父啊！时辰来到了，求你光荣你的子，好叫子也光荣你：因为你赐给了祂权柄掌管凡有血肉的人，是为叫祂将永生赐给一切你所赐给祂的人。永生就是：认识你，唯一的真上帝，和你所派遣来的耶稣基督。我在地上，已光荣了你，完成了你所委托我所作的工作。父啊！现在，在你面前光荣我吧！赐给我在世界未有以前，我在你前所有的光荣吧！”（若17：1-5）。

耶稣请求父为子争光，是祂在万世之前作为上帝独生子所拥有的光荣。作为人之后，难道祂丢失了这种光荣吗？难道是父从祂身上剥夺了这种光荣吗？这个祈祷的神学含义在于，在降生成人之前，上帝之子仅仅自己拥有这种光荣，而且是因着自己的神性拥有之。现在祂想要这种光荣体现在祂的人性特征里。为何这是必要的呢？为的是祂通过自己的人性特征与门徒们分享这种光荣，将光荣传给他们，将他们带

入其中。

第二部分——是关于门徒的祈祷：“我将你的名，已显示给那些你由世界中所赐给我的人。他们原属于你，你把他们托给了我，他们也遵守了你的话。现在，他们已知道：凡你赐给我的，都是由你而来的，因为你所授给我的话，我都传给了他们；他们也接受了，也确实知道我是出于你，并且相信是你派遣了我。我为他们祈求，不为世界祈求，只为你赐给我的人祈求，因为他们原是属于你的。我的一切都是你的，你的一切都是我的：我因他们已受到了光荣。从今以后，我不在世界上了，但他们仍在世界上，我却到你那里去。圣父啊！求你因你的名，保全那些你所赐给我的人，使他们合而为一，正如我们一样。当我和他们同在时，我因你的名，保全了你所赐给我的人，护卫了他们，其中除了那丧亡之子，没有丧亡一个，这是为了应验经上的话。但如今我要到你那里去，我在世上讲这话，是为叫他们的信充满我的喜乐。我已将你的话传授给了他们，世界却憎恨他们，因为他们不属于世界，就如我不属于世界一样。我不求你将他们从世界上撤去，只求你保护他们脱免邪恶。他们不属于世界，就如我不属于世界一样。求你以真理祝圣他们；你的话就是真理。就如你派遣我到世界上来，照样我也派遣他们到世界上去。我为他们祝圣我自己，为叫他们也因真理而被祝圣”（若17：6-19）。

在这些话中全面充分地开启了关于教会的教理，上帝给作为教会的团体赐予了属于祂本性统一的恩典。上帝在内拥有的超自然神性的统一，在人类社会里是没有什么相似的：任何亲人间的自然联结都不能与此统一相比。

耶稣把门徒留在了这个不认识祂及不接受祂的世界，即对祂和祂的教理有敌视的世界。祂并没有请求父将门徒带离这个世界，而是请求保护他们免于邪恶。这些话与主祷文的结

尾请求相符：“不要让我们陷入诱惑，但救我们脱离那邪恶者”（玛6：13）。以邪恶者（魔鬼）为体现的邪恶在世界上行动。甚至在耶稣“战胜了世界”之后也继续起作用。

只有那些对祂有信仰并遵守祂诫命的人才能分享耶稣对世界的胜利。但在邪恶未被完全战胜之前，而魔鬼还未被投到火湖中去（默20：10），邪恶对于所有人仍具有危险性，其中包括与绝对善之源直接相处的人。“丧亡之子”的命运是直观的例子，表明邪恶就在上帝之子进行的拯救事工的核心来行动，魔鬼闯入了上帝给予耶稣的团体里，从十二个中挖走了一个。

在祂的最后一次祈祷中耶稣门徒们的使命被显示为祂本身被派到这个世界完成使命的直接延续。就是因为使徒们要继续父委托子的事工，所以他们之间需要有父与子所拥有的统一。假如上帝之子的意愿和父的旨意之间存在着冲突的可能，假如父与子之间产生纷争和矛盾的话，那上帝之子在世界的使命不会实现。使徒们使命的成功以教会团体之内的统一为条件。

最后耶稣祈祷的第三部分讲的是那些听了祂门徒的布道而信祂的那些人，就是祂将来历代的追随者：“我不但为你们祈祷，而且也为那些因他们的话而信从我的人祈求。愿众人都合而为一！父啊！愿他们在我们内合而为一，就如你在我内，我在你内，为叫世界相信是你派遣了我。我将你赐给我的光荣赐给他们，为叫他们合而为一，就如我们原为一体一样。我在他们内，你在我内，使他们完全合而为一，为叫世界知道是你派遣了我，并且你爱了他们，如爱了我一样。父啊！你所赐给我的人，我愿我在那里，他们也同我在一起，使他们享见你所赐给我的光荣，因为你在创世之前，就爱了我”（若17：20-24）。

耶稣讲到将来的门徒和追随者时，就像他们就在祂身旁一

样。在克服现在和将来的空间时，祂把那些由于使徒们和他们的继承者的传教而获得信仰的世世代代的人都放到了自己的祈祷中。

合而为一的请求重复了四次，格式相似：“愿众人都合而为一！”，“愿他们在我们内合而为一”，“为叫他们合而为一，就如我们原为一体一样”，“使他们完全合而为一”。耶稣坚定地祈求父保持祂的追随者合而为一，又一次强调了祂祈求的那种合而为一，并不是人类努力的结果。对于子来说父是生命之源，而子对于祂的门徒也是生命之源。这个生命是透过在感恩祭中领受的上帝之子的身体和血给予他们。同时他们被赐予父和子所拥有的合而为一的恩典。

“叫世界相信”“叫世界认识”这些语录见证了，尽管世界没接受耶稣，也没接受祂的信息和祂的门徒，但耶稣没有拒绝世界的希望，且没有失去让祂的拯救事工传遍整个世界，超越那些父给予祂的挑选团体的界限。世界对耶稣充满敌意，但耶稣对世界没有敌对。祂“从世界中”挑选了自己的门徒（若15：19），但却将他们留在“世界里”（若17：11）。为了什么？是为了他们成为“地上的盐”和“世界的光”（玛5：13，14），是为了他们走遍“整个世界”且“普天下”去宣讲福音（谷16：15）。

祈祷以隆重的结尾结束，又一次与未来联系了起来：“公义的父啊！世界没有认识你，我却认识了你，这些人也知道是你派遣了我。我已将你的名宣示给他们了，我还要宣示，好使你爱我的爱，在他们内，我也在他们内”（若17：25-26）。

通过自己的教理和讲道耶稣对门徒宣示了圣父之名，但现在祂要用另外一种方式来宣示——通过自己的受难、死亡和复活。

即将要发生的一切，耶稣将其视为不仅仅是父的正义，还

有祂的爱，对此祂没有片刻的怀疑。祂祈求这种爱永远留在祂的门徒身上，为的是在祂身体离开他们之后，祂的心灵仍留在他们中间。

走向死亡的耶稣，在祈祷的最后一些话语里，表达出了自己最后的旨意。

第七章

被捕、审判、 被钉十字架、下葬

第一节 革责玛尼

革责玛尼祈祷

在福音书中不止一次提到了橄榄山。每次来到耶路撒冷后，耶稣都要在橄榄山上过夜，早晨回到城里（若8：1）。当祂命令两个门徒找到母驴和驴驹以进耶路撒冷的时候，祂处在橄榄山附近（玛21：1-3；谷11：1-3；路19：29-31），在祂从这座山上下来的时候群众欢迎祂作为以主之名而来的君王（路19：37）。与福音书历史的许多事件有关的伯达尼也处在这里（玛21：17；26：6；谷11：1，11-12；14：3；路24：50；若11：1，18；12：1）。在橄榄山上耶稣对门徒讲了祂第二次来临和世纪终结的先兆（玛24：3；谷13：3-4）。耶稣在自己世间生命最后的日子，白天在圣殿里讲道，而夜晚是在橄榄山度过的（路21：37；玛21：17；谷11：11）。

革责玛尼处在橄榄山的坡上，在这座山和耶路撒冷城之间流淌的克德龙溪对岸。耶稣和门徒们在奥秘晚餐之后来到这

里。克德龙溪在若望版本中有提及：“耶稣说完了这些话，就和门徒出去，到了克德龙溪的对岸，在那里有一个园子，祂和门徒便进去了。出卖祂的犹达斯也知道那地方，因为耶稣和门徒多次在那里聚集”（若17：1-2）。

耶稣知道祂就要在那里被捕。在被捕前最后时刻祂一直热烈而急切祈祷，只是为了回到门徒那里，中断了两次：

“随后，耶稣同他们来到一个名叫革责玛尼的庄园里，便对门徒说：你们坐在这里，等我到那边去祈祷。遂带了伯多禄和载伯德的两个儿子同去，开始忧闷恐惧起来，对他们说：我的心灵郁闷得要死，你们留在这里同我一起醒寤吧！祂稍微前行，就俯首至地祈祷说：我父！若是可能，就让这杯离开我吧！但不要照我，而是照你所愿意的。祂来到门徒那里，见他们睡着了，便对伯多禄说：你们竟不能同我醒寤一个时辰吗？醒寤祈祷吧！免陷于诱惑；心神固然切愿，但肉体却软弱。祂第二次再去祈祷说：我父！如果这杯不能离去，非要我喝不可，就成就你的意愿吧！祂又回来，见他们仍然睡着，因为他们的眼睛很是沉重。祂再离开他们，第三次去祈祷，又说了同样的话。然后回到门徒那里，对他们说：你们睡下去吧！休息吧！看，时候到了，人子就要被交于罪人手里。起来，我们去吧！看，那出卖我的已来近了”（玛26：36-46；比较：谷14：32-42）。

在路加福音里，耶稣在离开门徒一段距离之后，就跪下，这样祈祷：“父啊！如果你愿意，请给我免去这杯吧！但不要随我的意愿，惟照你的意愿成就吧！”路加增加了一些在玛竇和马尔谷福音中没有的细节：“有一位天使，从天上显现给祂，加强祂的力量。祂在极度恐慌中，祈祷越发恳切；祂的汗如同血珠滴在地上”（路22：40-45）。

这一段对于理解耶稣个性具有重要的意义。在我们面前是一个遭受痛苦恐惧和忧愁的人：祂内心的波动是如此的巨

大，都表现在了祂身体上了：身上流了如此多的汗。

这次耶稣的身体的灵性和情绪状态由对观福音著者用现实主义表达出来，这与福音历史的其他情节不尽相同。可以提出这样的问题：他们自己讲，这时候门徒们都在睡觉，那他们如何得知这些情况？但首先，在耶稣祈祷过程中，三个门徒不一定都一直睡觉；至少，有一个可能在某段时间内是醒寤的，另外一个人在另外一段时间里醒悟。其次耶稣有三次离开三次回来，每一次回来都叫醒他们。他们甚至是以朦胧的睡眠也不可能不发现在祂身上发生什么事。第三，祂离开他们的距离并不是很远：“一个投石的距离”，就是投一块石头能达到的距离（路22：40）；意味着他们能看到祂。最后，祂可能是高声祈祷；有可能是大声对着上帝，就像在十字架上大声地对着祂（玛27：46；谷15：34）。

耶稣祈祷由对观福音著者以不同的方式来表达。马尔谷讲的是以坚决的方式：这里耶稣坚持的是，上帝是全能的，请求将这杯远离祂。路加福音的祈祷是以委婉的形式表示出来的：“如果你愿意……”。最后玛窦的祈祷内容第二次比第一次更委婉：耶稣第一次祈祷里讲到了“如果可能”，而第二次却完全不含有了这杯的内容——重点是在上帝的旨意上。

为什么表达形式有所不同呢？不可能是因为编辑的作用而已。说起耶稣对于父的祈祷，我们应该想到的是很长的祈祷，可能不仅仅是三句话。但我们可以假设，祂的心灵随着祈祷要安静下来，恐惧和逃离死亡的愿望逐渐会以其对上帝旨意的温和顺服所取代。在将玛窦福音中的第一次和第二次祈祷相比较起来之后，这一假设就得到证实。

只有玛窦和马尔谷福音里讲了耶稣是带着伯多禄，雅各伯和若望——就是曾在显圣容山上与祂在一起的那几个门徒（玛17：1；谷9：2；路9：28）。那时门徒看到祂在光荣中，发光和显圣容的，脸像太阳一样放光，穿着像光一样的

衣服；在祂旁边站着梅瑟和厄里亚——旧约历史的两个主要人物。但现在祂的边上没有梅瑟和厄里亚；祂的衣服没有闪亮，脸没有发光；祂的身体流着血汗，祂需要门徒的同情和天使的支持。

早在二世纪中基督教神学家就用关于耶稣在革责玛尼祈祷的情节来反对一个称为幻影派的异端，他们认为基督的身体不过是幻象，而磨难只是视觉上的。教会积极地反对这种异端，用福音里的证词来反驳他的苦难的现实，即祂拥有完整的身体，有深深的情绪感受的能力。

在四世纪的时候阿里乌派就利用革责玛尼祈祷的讲述来证明基督不是上帝：作为上帝，祂可能会显露出如此多的变化的卑劣人类情欲，譬如恐惧和悲伤吗？对于这个问题教会所使用的教理是，耶稣有普通人所具有的特性，只是没有罪孽的成分。那些著福音者所描述的耶稣在革责玛尼祈祷中的感受，见证了祂是一个完整的人，能够悲伤、忧郁、恐惧和害怕死亡。在祂内具有人类的品质并不会缩小祂的神性特性。

五世纪时人们争论在耶稣基督内神性和人性是如何结合的。有些人（基督一性论者）认为人性已被神性完全吞没。对此，教会所使用的教理就是两个独立的完整的特性结合在一个神人的位格里。在评价耶稣在革责玛尼的祈祷时，当时的评论者是这样说的，第一部分（“我父！若是可能，就让这杯离开我吧！”）显示出了人类的弱点，第二部分（“就成就你的意愿吧！”）表面了祂人类特性里本来有的对上帝的顺从。

在七世纪又产生了一个异端，这个异端与在基督之内有两个意志的问题相关就是祂的人类意志已被神性的吞没（基督一性论）。为了证明这一点，又一次引用了革责玛尼庄园祈祷。但是教会看到基督一性论者降低了基督的人类完整性。革责玛尼庄园祈祷被用来见证耶稣之内有完整的人类意志，

这完全表现在这句话中：“若是可能，就让这杯离开我吧”。但是这种人类的意志与神性旨意并不会产生矛盾和冲突。善恶之间的摇摆作为罪人的特征，耶稣并不具有，祂的人性意志已被完全圣化。所以祂的祈祷是以顺从于上帝旨意的话为结尾的。

过去的教义争论似乎已离现代福音读者所感兴趣的问题太远了。但是它们不仅仅对于教会来说仍具意义，教会用明确的教义定义回答了这些争论过程中提出的问题，而且它们对于那些想更深入地了解福音书历史的人来说也具有意义。

著福音者给我们描绘耶稣作为人的形象是如此的不平凡，这个形象不符合公认的“情欲服从理智”¹ 正面人物形象。耶稣完全没有现代语言中所谓的英雄主义。祂并不属于那些不怕受难、咬牙坚持身体上疼痛、平静冷血地接受死刑宣判、骄傲扬着头走向绞刑的人。著福音者描绘的完全是另外一种形象——非超人，而是人，不是无畏的英雄，而是会痛苦、悲伤、害怕，需要同情和帮助的。

如果耶稣在被捕之前的最后时刻向父祈祷，就是因为祂需要自上而来的帮助。如果祂问父，这受难的苦杯是否可以远离祂，这就意味着祂作为人真正地希望自己有另外一种出路。圣父为了坚定祂从天上派来天使，就意味着祂需要这种支持。如果祂的身体滴着血汗，就意味着祂的灵性痛苦是多么的严重。

这里我们看到祂对于上帝旨意是绝对地服从。我们还可以看到祂注意力并不是完全集中于自己和自己的感受：祂一次又一次回到门徒那里，召唤他们警醒和祈祷，免于跌入诱惑。虽然耶稣害怕死亡，但祂至少没有逃走，没有躲开那些来寻找祂的人。祂虽然处于颤抖和恐惧中，但同时又是做好

1. 涅克拉索父 《善爱的记录》

温顺地接受圣父旨意的准备，祂等待自己的“时辰”，祂就是为此来到这个世界，祂知道这是不可以逃脱的。

被捕

耶稣的被捕四福音书都有记载，他们的版本是相互补充的。玛窦和马尔谷的叙述刚开始是平行发展的：“他们还在说话的时候，看！那十二个人中之一的犹达斯来了；同他一起的，还有许多带着刀剑棍棒的群众，是由司祭长和民间的长老派来的。那出卖耶稣的给他们一个暗号说：我口亲谁，谁就是，你们拿住祂。犹达斯一来到耶稣跟前，就说：辣彼，你好！就口亲了祂。耶稣却对他说：朋友，你来做的事就做吧！于是他们向前，向耶稣下手，拿住了祂。有同耶稣在一起的一个人，伸手拔出自己的剑，砍了大司祭的仆人一剑，削去了他的一个耳朵”（玛26：47-51；比较：谷14：43-47）。

接着玛窦福音中有一个细节，是马尔谷福音中没有的：“那时耶稣对他说：把你的剑放回原处，因为凡持剑的，必死在剑下；你想我不能要求我父，即刻给我调动十二军以上的天使吗？若这样，怎能应验经上所载应如此成就的事呢？”（玛26：52-54）。

然后两个著福音者有同样的延续：“但那时耶稣对群众说：你们带着刀剑棍棒来拿我，如同对付强盗。我天天坐在圣殿里施教，你们没有拿我。这一切都发生了，是为了应验先知所记载的。于是门徒都撇下祂逃跑了”（玛26：55-56；比较：谷14：48-50）。

接着马尔谷所讲述的情节是玛窦福音中没有的：“那时，有一位少年人，赤身披着一块麻布，跟随耶稣，人们也抓住

了他；但他撇下麻布，赤身就逃走了”（谷14：51-52）。

路加的版本简短得多。但同时他又含有一些在玛窦和马尔谷福音中没有的细节。只有路加福音中有耶稣的问题：“犹达斯，你用口亲来负卖人子吗？”。只是在路加福音中门徒们讲：“主！我们可以用剑砍吗？”。只有路加福音讲了耶稣治好了祭司长仆人的耳朵（路22：47-53）。

若望福音的版本明显区别于所列举的三个版本，讲了关于事件参与者的一些补充信息，其中包括一些人的名字：“犹达斯便领了一队兵和由司祭长及法利塞人派来的差役，带着火把灯笼武器，来到那里。耶稣既知道要临到祂身上的一切事，便上前去问他们说：你们找谁？他们答复说：纳匝肋人耶稣。祂向他们说：我就是。他们便倒退跌在地上。于是祂又问他们说：你们找谁？他们说：纳匝肋人耶稣。耶稣回复说：我已给你们说了：我就是。你们既然找我，就让这些人去吧！这是为了应验祂先前所说的话：你赐给我的人，其中我没有丧失一个。西满伯多禄有一把剑，就拔出来，向大司祭的一个仆人砍去，削下了他的右耳；那仆人名叫玛耳曷。耶稣就对伯多禄说：把剑收入鞘内！父赐给我的杯，我岂能不喝？于是兵队，千夫长和犹太人的差役拘捕了耶稣，把祂捆起来……”（若18：32）。

在若望福音里来逮捕耶稣的人被叫做“一队兵和由司祭长及法利塞人派来的差役”。而在希腊语的经文里说的不是一队兵和差役，而是两个独立的团队：一队兵和（众）差役。两个团队的头都是犹达斯，他带着他们。耶稣与这个团队进行了交谈，是其他福音书中所没有的。只有若望福音里，来逮捕耶稣的人听到了“我就是”这句话，倒退并跌倒在地。也只有在若望福音里耶稣要求把门徒们放走。

而且没有其他福音书讲，那个攻击祭司长仆人的门徒是伯多禄，也没有说出那个仆人的名字。也没有讲关于耶稣需要

喝的杯。

就像用四部摄像机同时拍摄的电影，其中各种从自己的角度展示出了事件那样，耶稣被捕的经过就是建立在四部福音书讲述的各种细节上的。

通常在文学作品和影视作品中犹达斯被描绘成带着一群人来到耶稣那里。对于读者来说他的亲吻和问候在一开始就有明显的含义，这反映在路加福音中耶稣的问题里：用亲吻向人问候，却出卖他，且在带来的一群人眼前这样做的人怎么会这样虚伪呢？

但可能看到另外一种场景。犹达斯先是一个人来的，而一队人在树丛里等候。他向老师问候，而耶稣对着他，似乎不知道他要做什么：“朋友，你为何而来？”如果犹达斯想隐藏自己的出卖行为，这种事件的经过是完全有可能的。他提前与一队士兵和佣人商量好，他将亲吻耶稣来问候作为暗号，这并非偶然，这是让他们知道，应该逮捕的是谁。

在耶稣的话中“朋友，你为何而来？”经常看到的是痛苦的讽刺：那个应该当朋友的人，在问候祂时假装朋友的样子，而事实上在这背后隐藏着背叛。但同时这些话也可以理解成耶稣所作最后的努力，用来使犹达斯意识到自己的罪孽并忏悔。在路加福音里斥责的口气完全可以感觉到：“犹达斯，你用口亲来负卖人子吗？”。

接下来的场景只有在若望福音中有所描写：那里士兵一听到了耶稣的回答“我就是”，便倒退跌在地上。这如何解释？有一些现代解释者将注意力放在了“我就是”这个格式上，可能是这个情节解密的线索。被翻译出来的“我就是”，在原文中听起来就像上帝的名字耶和華是指“我是存在者”。如果耶稣在说“我就是”时，使用上帝的圣名称呼自己的话，这就是完全可能使一队士兵后退并跌倒的原因，因为士兵队伍是由害怕上帝的犹太人组成。他们以这种方式表达自

己对于上帝之名虔诚的态度。

在讲述中有一个门徒用剑向祭司长的仆人砍去，并削掉了他的一只耳朵，但只有若望福音讲了，这个门徒是伯多禄。但是如果考虑到，在革责玛尼和耶稣在一起的只有三位门徒，伯多禄是其中一个，另外有若望的话，那么若望的见证显得是完全可信的。但为何对观福音著者要隐藏伯多禄的名字而用匿名的方式？对此存在着不同的假设。其中有一个讲，对观福音叙述的原始材料是在公元30-60年成形的，而其中的参与者还活着，那么伯多禄会因砍祭司长的仆人而遭遇刑事调查。另外一种观点认为，对观福音的著者不知道是谁砍了祭司长的仆人，但若望知道，所以在他的讲述中作出了精确说明。最后，若望提到伯多禄的勇敢行为作为他背主的前叙，来证明他对于老师的忠诚和准备保护祂的状态。

伯多禄的行为是有计划的武力反抗、匹夫之勇还是失望的表现？几乎都不是。这是对于所发生事情的情绪冲动的反应。他没有任何具体的计划，伯多禄跟往常一样，这一次也不会考虑后而行动。

此场景以耶稣的被捕为结尾。玛窦和马尔谷讲，他们走过来后，抓住了耶稣。路加没有讲到这个，而若望讲耶稣被抓且绑了起来。我们发现此处的描写有所不同。据若望福音，耶稣被绑起来后带到了祭司长亚纳斯那里，然后亚纳斯把绑着的祂送到盖法那里（若18：24）。据玛窦和马尔谷福音，耶稣是在祭司长审讯后，即在送比拉多之前才被绑起来的（玛27：2；谷15：1）。

第四个场景是已被捕的耶稣对群众讲：“你们带着刀剑棍棒来拿我，如同对付强盗。我天天坐在圣殿里施教，你们没有拿我”。玛窦福音里所记叙的，在马尔谷和路加福音里也都有。但在马尔谷福音里耶稣这样继续下去：“是为了应验经上的记载”。对于“经文”的引用，说明了耶稣明白发生

的一切。对于祂来说重要的不仅仅是完成父的旨意，还有祂完成经书中先知们预告的内容。

第四个场景结束时门徒们留耶稣一个人并逃散了。这里讲的是哪些门徒？显而易见讲的是除了伯多禄以外其他十一个门徒，据对观福音在接下来所讲，伯多禄还在远处跟踪着耶稣（玛26：58；谷14：54；路22：54），根据若望福音是伯多禄和“另外一个门徒”（若18：15）。我们不知道在耶稣被捕时，他们全部在，还是只有三个。完全可能的是，其余八个也在不远处，在嘈杂中跑过来，成了耶稣被捕的见证者。

第五个场景间接地证明这一点，因为其中出现了新的不属于这三个门徒的人物。这个剧情只有在马尔谷福音中才有，并以其不一般的情况使人震惊：某个年轻人，在赤裸的身体上披着块麻布，跟随着耶稣；士兵也抓住了他，他丢下麻布，赤身跑掉了。

这个与耶稣被捕的总体色彩不协调的可笑情节有什么含义？它为什么出现在被捕的历史中？这个年轻人是谁？

首先需要讲的是在耶稣时代，男人的衣服通常是简单的披肩穿在裸体上；在其外面通常还穿长衣，但在夜间人们未必还穿着它。“裸体”这里未必指完全的赤裸：可能是指人只有大腿上的绷带。

经常会出现这样的提法，马尔谷福音中所描写的年轻人——就是著福音者本身。这也符合古代作者的做法，他们常会将自己隐藏起来，而用匿名。这又间接证明了若望马尔谷，第二福音书的著者，出生于耶路撒冷：在耶稣复活之后他母亲的房屋成了基督徒定期聚会和祈祷的地方（宗12：12）。

还有其他的提法，说裸体青年是若望，或是雅各伯，或是拉匝禄。但是，只有描写的是著福音者马尔谷本身这个假设可以解释，这个似乎没有任何特别含义的情节为什么被放到他的叙述中，而其他任何一个福音书都没提到这个内容。

第二节 亚纳斯和盖法的审讯

亚纳斯的审讯

根据对观福音的记载，耶稣从革责玛尼被带到司祭长盖法那里，审讯的经过被三个著福音者描写得很详细。但若望福音里讲耶稣首先是被带到祭司长亚纳斯那里，他是盖法的岳父。第四福音书里所描写的亚纳斯的审讯不同于对观福音里所记载的盖法审讯。可能，是因为进行的是连续两次审讯。这些审讯可能发生在同一建筑物里的不同空间，因为在院里烤着火的伯多禄出现在两个事件中。

在耶稣世间侍奉的过程中时任祭司长是盖法，但是他的岳父亚纳斯是前任祭司长，他在宗教和社会事务中继续起着重要作用。当时，罗马统治者经常更换祭司长。根据优素福·弗拉维的记载，当提比略做皇帝的时候，瓦列里·格拉特被派到犹太做总督，他“换掉了祭司长亚纳斯，把法比的儿子伊斯马伊尔放到他的位置上。而且不久后，又免掉伊斯马伊尔，任命亚纳恩的儿子埃列阿扎尔。一年后，他又被解除，将这个位置给了卡密父的儿子西满。但是又没超过一年，就出现了代替他的继任者即被称为卡盖法的若瑟。这之后在犹太度过了十一年的格拉特又回到了罗马，而代替他的继任者是庞提比拉多”²。

瓦列里·格拉特在犹太做总督的时候是公元15-26年。根据优素福的讲述，亚纳斯是他在位时被换的，之后当祭司长的伊斯马伊尔，埃列阿扎尔，西满和盖法一个接着一个被轮换。而其中有一个是亚纳斯的儿子。在另一处地方优素福讲

2. 优素福·弗拉维《犹太人的古代史》18·2·1-2

到亚纳斯有五个儿子，“在他自己长期占据着这个荣耀地位后，他们都成了祭司长”。“这种荣耀从未临到我们任何一个祭司长身上”——历史学家这样写到³。

前任祭司长和其他祭司长之间广阔的亲戚关系让他保持头衔和一些特权。关于亚纳斯是盖法的岳父，我们只有在若望福音中看到，但这个也没有什么特别的：除了上面提到的亚纳斯的五个儿子，他也可能还有个女儿，嫁给了盖法。

若望福音所描写的亚纳斯的审讯显著地区别于对观福音所讲的盖法的审讯。前者因具有私人性质而完全符合亚纳斯的现状，作为一个退休的祭司长，他已不具有官方的职权：

“于是兵队，千夫长和犹太人的差役拘捕了耶稣，把祂捆起来，先送到亚纳斯那里，亚纳斯是那一年当大司祭的盖法的岳父。就是这个盖法曾给犹太人出过主意：叫一个人替百姓死，是有利的……大司祭就有关祂的门徒和祂的教义审问耶稣。耶稣回答他说：我向来公开地对世人讲话，我常常在会堂和圣殿里，及众犹太人所聚集的地方施教，在暗地里我并没有讲过什么。你为什么问我？你问那些听过我的人，我给讲了什么；他们知道我所说的。祂刚说完了这话，侍立在旁的一个差役，就给了耶稣一个耳光，说：你就这样答复大司祭吗？耶稣答复他说：我若说得不对，你指证那里不对；若对，你为什么打我？亚纳斯遂把被捆的耶稣，解送到大司祭盖法那里去”（若18：12-14，19-24）。

我们看到亚纳斯并没有问到耶稣的行动，比如从圣殿里赶出商贩的经过或者祂所进行的治疗。他给的问题是“有关祂的门徒和祂的教义”。为何他对耶稣的门徒感兴趣？显而易见他担心耶稣有许多门徒。至于耶稣的教义，亚纳斯的兴趣也是可以解释的：关于耶稣早已得知，祂“不但破坏安息

3. 优素福·弗拉维《犹太人的古代史》20·9·1

日，还称上帝为自己的父，使自己与上帝平等”（若5:18）。仅仅这一点也可以当作控诉祂亵渎上帝的理由。

在讲述的开头和结尾都提到耶稣是被捆着的。可能由于这种状况，还有充满着沉重的感受和滴血的祈祷无眠之夜之后的疲劳，这些都使耶稣不愿意回答前任祭司长的问題。也许祂明白与这一个什么也不能决定的人谈话是无意义而多余的。

无论如何耶稣根本不愿意为自己辩解：祂愿意被审判，因为祂的目的不是为了能活下来，而是为了死亡。在这个漫长夜晚的某个时候，祂还曾想到逃离这受难苦杯的可能，为此祈祷了，但现在祂意志坚定毫不动摇，决定走到底去完成父的意志。

耶稣在不愿意回答前任祭司长问題的同时，当差役打祂之后所问的问题却要回答上来。这个事实，在一些批评者印象中与耶稣曾在山中圣训中所教导的产生了矛盾，因为祂曾说：当别人打你左脸颊时应送上右脸颊（玛5：39）。但是将我们刚所讲的情节与山中圣训的话来对比是没有道理的。这些话中的脸颊不能死板去理解：其是用来比喻的方式，来显示不要以暴力去对抗邪恶，不要以牙还牙，而必须拒绝正当报复的律法，这是耶稣要人类遵守的原则。就是耶稣一贯应用到自己的生活中的原则，被捆着的祂站在前任祭司长面前这个事实，就是一个明显的例子。

但同时，耶稣提出“要按公义判断”（若7：24），将“饥渴慕义的人”是有福的，坚持自己有权利对群众讲“从上帝那里听来的真理”（若8：40）。在若望福音里有许多情况，对于犹太人不义之攻击，耶稣还是要回应。此时祂又做了回答，给差役指出他行为不当。

总的看来，亚纳斯的审讯是简短的，前任祭司长为了避免浪费时间，将绑着的耶稣送到自己的女婿——现任的大司祭

那里。那里将要举行主要审判，召开了公议会，并集中了许多做伪证者。

盖法的审讯

盖法不同于自己的前任和后继者，担任祭司长的时间较长：从公元18到36年或者37年。比拉多是在26年做犹太总督的，而在自己统治犹太的十年过程中没有把盖法换下来，可见盖法与他建立了友好关系。

盖法是一个大家庭的家主。有材料证明这一点，于1990年在耶路撒冷南部进行建设的时候，所发现的一世纪的墓地。此间发现了藏骨箱（放头盖骨和骨头的箱子），其中有一个刻着“若瑟·巴尔·盖法”。这个藏骨箱里的遗骸属于一个60岁左右的男人、一个女人、几个孩子及少年。在2011年又发现了一个女性的藏骨箱，上面带着一个标签：“梅丽阿姆，盖法儿子耶稣的女儿，别特-伊姆里的马阿济亚的司祭”。从这个标签中我们可以得知，盖法的儿子中间有一个名字叫耶稣。

在新约中盖法的名字总共被提及十次，在对观福音的叙述中，对耶稣的审判中他起着决定性作用：“那些拿住耶稣的人，将耶稣带到大司祭盖法前；经师和长老已聚集在那里。伯多禄远远跟着耶稣，直到大司祭的庭院，他也进到里面，坐在差役中观看结局。司祭长和公议会寻找相反耶稣的假证据，要把祂处死。虽然有许多假见证出庭，但没有找出什么。最后有两个人上前来，说：这人曾说过：我能拆毁上帝的圣殿，在三天内我能把它重建起来。大司祭就站起来，对祂说：这些人作证反对你的事，你为什么也不回答吗？耶稣却不出声，于是大司祭对祂说：我因生活的上帝，起誓命你告诉我们：你是不是默西亚，上帝之子？耶稣对他说：你说

的是。并且，我告诉你们：从此你们将要看见人子坐在大能者的右边，乘着天上的云彩降来。大司祭遂撕裂自己的衣服说：祂说了亵渎的话，你们以为该怎样？他们回答说：祂该死。众人遂即向祂的脸吐吐沫，用拳头打祂；另有一些人也用巴掌打祂，说：默西亚，猜猜谁打你？”（玛26：57-68 比较谷14：53-65）。

路加福音的顺序有点不同。路加的讲述是这样开始的：“他们既拿住耶稣，就带着解到大司祭的住宅。伯多禄远远地跟着”（路22：54）。接着是伯多禄背主的事件，玛窦和马尔谷福音是在公议会审判耶稣之后讲述的。路加没有提到做伪证的人，而对耶稣的侮辱事件是发生在公议会审讯耶稣之前（路22：63-71）。

在所有三个叙述中都有“公议会”这个词。这个来自希腊语词是指耶路撒冷的犹太人最高宗教政治委员会，其中一个基本功能是进行法律审判。公议会的主席是祭司长。在70个成员中分成三组：祭司长，经师和长老。公议会成员的数量起源于梅瑟在主命令下挑选长老的数量（户11：16）。

所说的会议是公议会全体人员参加的正式审判还是以盖法为首的几个公议会成员的非正式的会议？著福音者提到了在盖法那里“所有公议会”都集中了，所有见证人都被打听了，会议以宣布判词而结束——所有这些都说明会议是正式的，并且许多公议会成员都参加了。但是不是全部，因为后来讲到了阿黎玛特雅人若瑟，他虽是公会议员，但没有参加会议（路23：50-51）。

可以问这样的问题：为什么大司祭和长老认为需要进行正式审判？他们为什么不会暗中处置那个所谓扰乱秩序和亵渎上帝的人？比如为什么不能暗中派人在革责玛尼庄园跟踪祂，或者暗中派杀手去某个地方？要知道曾有过对祂进行私人审判的尝试：曾尝试将祂推下山（路4：29），用石头砸

死（若8：59）。以色列民族的宗教领袖早就在心中有杀死耶稣的想法（玛12：14；若5：16，18），随着时间的推移这种想法加强了（若7：1，25；11：53）。在祂被逮捕之前，祭司长、经师和长老，都聚集在盖法的庭院里，共同决议“要用诡计捉拿耶稣，加以杀害”（玛26：3-4）。但没有讲杀害的方式和审判。

为了给予杀害以合法的形式，审判是必要的。除此外，对于祭司长重要的是，审讯、宣判和绞刑都必须是公开的。耶稣公开地揭露了经师和法利塞人是虚伪和伪善、不执行梅瑟法典和对此不正确的解释、形式主义和无道德，称他们为毒蛇的后裔、伪善者、带瞎子们的瞎领导。祂不顾百年形成的秩序公开地将商贩赶出了圣殿。这样祭司长和法利塞人及经师需要当众审判祂，为的是其他人不敢对他们认为不可触碰和神圣的东西有所批判。

根据玛竇和马尔谷福音，有许多作伪证者举证反对耶稣，但都不足以宣判死刑。但盖法和公议会成员不想有其他的处理方式：罚款、收监及鞭打后释放，这些都不会满足他们的要求。所以他们需要得到让他们达到所追求目的的证据。他们终于找到了。

对观福音中，从未提到过耶稣拆毁上帝的圣殿，在三天内能把它重建起来的建议。但是若望福音中，在耶稣将商贩赶出来之后，犹太人问祂：“你凭什么神迹证明你有权柄这样做？”。耶稣回答：“你们毁掉这圣殿，我在三天之内把它立起来”（若2：18-19）。此时那些回忆起这句话的伪证何在？至少他们并不准确地传递了耶稣的话。若望福音所讲述的话具有以下含义：“你们毁掉这个圣殿，我在三天之内将它立起来”，就是说“你们杀了我，而我在第三天复活”。这里既没有毁坏圣殿的建议，也没有答应摧毁它的承诺。而在审讯中祂的话被说成是：“我能够拆毁上帝的圣殿，在三

天内能把它重建起来”。而在马尔谷福音中讲成，用非手造圣殿来代替手造的。

耶稣没有回答任何指责：祂保持沉默。这种沉默有不同的解释。其中有一些解释者是这样说的——是因为回答是无用处的，谁也不想听祂的。另外一些人说，耶稣之沉默，是对确认祂无罪的方式。最后，在耶稣的沉默中看到是对祂道德胜利的见证：耶稣之所以沉默，是因为除了死刑的宣判以外不希望审判有什么别的结果。但只有被问了决定结果的关键问题，祂才回答。

在审判中耶稣隆重且公开地宣称自己为上帝之子，并预告了自己的第二次来临。耶稣在审讯中的行为与那些一般的被告者行为形成鲜明的对照。优素福·弗拉维是这样讲公议会的：“当每一个被告人必须来到这里受审时，则表现出不安和害羞，想引起同情，批着头发且穿黑色衣服”⁴。从耶稣身上看不到不安和害羞，也没有博同情的意愿。当着愤怒和邪恶的指责者祂继续做着自己，但没有利用任何一次机会来为自己辩护。只有在有机会说出那些使祂肯定会被判死刑的时候祂才开口讲所需内容，祂这样讲是为了避免给自己留下任何平反机会。

从三个福音书里总体见证中可以得出，耶稣没有立即回答一个直接的问题，祂是否是上帝之子。但祂讲了之后，引起了激烈的反应。祭司长撕碎自己的衣服——是深深恼怒的表现。

亵渎上帝的罪行——是犹太人法庭对人宣判的最严重的罪行。亵渎上帝的人应该被判死刑，是律法规定的（肋24：16）。这种指责以前也经常对耶稣提出过。有一天犹太手里拿起石头准备杀死祂，祂问了为什么，他们回答：“因为你

4. 优素福·弗拉维《犹太人的古代史》14·9·4

褻瀆上帝，你作为人，却称自己为上帝”。那次祂讲到：“那么，父所祝圣并派遣到世界上来的，因为说过：我是天主子，你们就说：你说褻瀆的话么？”（若10：32-33，36）。但这次祂保持沉默并对此指责无所反应。

在玛窦和马尔谷福音中审判的场景是以耶稣在刚宣判之后而受侮辱为结束的。这种侮辱对于古代社会是很正常的操作。对于被关的、俘虏的人道态度在古代世界并不流行，那些被判死刑的人更不要说了。对某某人侮辱和打击是一种表达不满和愤怒相当流行的方法。

根据对观福音的记载，对耶稣进行侮辱的主要是差役。描写了以下侮辱的方式：对耶稣吐吐沫（马尔谷福音），朝祂脸上吐吐沫（玛窦福音）；祂被打脸（玛窦，马尔谷和路加），并说“你猜”（马尔谷），或者“猜一猜，谁打了你”（路）；他们还说了其他侮辱性的话（路加）。马尔谷中的“蒙上祂的脸”和路加中的“蒙上祂”，应该理解成，祂的眼睛被绑上了，或是用衣服盖住了祂的脸。

伯多禄背主

伯多禄看到了所发生的一切没有？看来，没有，因为当公议会审讯耶稣的时候，他却在外边，在祭司长的院子里。至于他是如何到那里的，若望福音是这样讲的：“那时西满伯多禄同另一个门徒跟着耶稣；那门徒是大司祭所认识的，便同耶稣一切走进了大司祭的庭院，伯多禄却站在门外；大司祭认识的那个门徒遂出来，对看门的侍女说了一声，就领伯多禄进去”（若18：15-16）。

我们已讲过了，在若望福音中那位匿名的门徒应该是著福音者若望本人（若1：35-40；13：23；18：15；19：26-27；

19: 35; 若20: 2; 21: 7; 21: 20-21; 21: 24)。

伯多禄背主这段，四部福音书都有。玛窦福音是这样写的：“伯多禄在外面庭院里坐着，有一个使女来到他跟前说：你是同那加里肋亚人耶稣一起的。他当着众人否认说：我不知道你说的是什么。他出去到了门廊，另有一个使女看见他，就对那里的人说：这人是同那加里肋亚人耶稣一起的。他又发誓否认说：我不认识这个人。过了一会，站在那里的人前来对伯多禄说：的确，你也是他们中的一个，因为你口音把你露出来了。伯多禄就开始诅咒发誓说：我不认识这个人。立时鸡就叫了。伯多禄便开始想起耶稣说的话来：鸡叫之前，你要三次不认我。他一到外面，就伤心痛哭起来”（玛26：69-75）。

在马尔谷福音里事件也是按这样的顺序写的，但是提到了两个院子。第一次背主的事件发生在“下面的院子里”，之后公鸡是第一次叫起来。然后伯多禄出来到了“门廊”，在那里又一次背主。过了一会伯多禄第三次背主。“立时鸡叫了第二遍。伯多禄遂想起耶稣给他所说的话：鸡叫两遍之前，你要三次不认我。就放声大哭起来”（谷14：66-72）。

“在下面的院子里”这个短语可能指的是，公议会的会议发生在楼上，而伯多禄处在内面的院子里。门廊应该理解成房子的外院，也是群众所在的地方。伯多禄一开口因带着加里肋亚的口音被听出来了：耶路撒冷的人是很容易认出加里肋亚人的。与玛窦福音版本最大的区别是，在马尔谷福音里公鸡叫了两次；第一次和第二次之间有一段时间。

路加福音叙述与其他两部对观福音区别比较大。玛窦和马尔谷福音的叙述顺序是：公议会做出判决，侮辱耶稣，伯多禄背主。路加福音是按相反的顺序来描写的：侮辱耶稣，伯多禄背主，公议会举行会议。路加福音与其他版本最大的区别在于，伯多禄第三次背主的时候，耶稣看了一下伯多禄，

正是这个眼光而不是公鸡叫声使他想起了主的预言（路22：5-62）。

在玛窦福音中在人群中两个使女，在马尔谷福音中是一个侍女和一群人，路加福音里一一侍女，某个男人，还有另外一个男人。在若望福音中一个侍女和两个男人：“伯多禄却站在门外；大司祭认识的那个门徒遂出来，对看门的侍女说了一声，就领伯多禄进去。那看门的侍女问伯多禄说：你不也是这个人的门徒吗？他说：我不是。那时仆人和差役因为天冷就生了炭火，站着烤火取暖”（若18：16-18）。

接着关于伯多禄背主的讲述被亚纳斯的审讯中断了。耶稣从亚纳斯那里被带到盖法那里之后，著福音者又回到中断的情节：“西满伯多禄仍站着烤火取暖，于是有人问他说：你不也是祂门徒中的一个吗？伯多禄否认说：我不是。有大司祭的一个仆役，是伯多禄削下耳朵的那人的亲戚，对他说：我不是在山园中看见你同祂在一起吗？伯多禄又否认了，立时鸡就叫了”（若18：25-27）。

我们看到若望的版本比其他三个版本要短。若望没有讲到伯多禄哭泣，只是讲了耶稣的预言得到了实现。

问伯多禄的问题是以不同的方式提出来的，但最终都是指责他是耶稣的门徒：他被看到与祂在一起，而且他的口音是加里肋亚的。若望福音里伯多禄的回答是最简短的：“我不是”和“我不是”是前两问中的回答；第三问的回答是用的间接式：“又否认了”。最长的一个回答是马尔谷福音中的第一个不认：“我不知道，也不明白你说什么”。

尽管有所差别，但叙述的重点在四福音书中是相同的。所相同的地方有：1）耶稣预言了伯多禄在鸡叫之前共有三次背主；2）预言得到了实现；3）三次背主；4）第一个问伯多禄的是使女；5）三次背主后，鸡叫了。在我们面前的又是由四台摄像机拍摄的情景。同时有些差别是可以理解为相

互补充的，有些是相互排斥的。

为何福音书著者这样详细地讲述了耶稣预言伯多禄背弃祂，然后又详细讲述了这个背弃的经过？我想可能有几个原因。

首先，伯多禄在耶稣的死亡和复活之后在使徒团体中占首席位置。关于祂生命、行为和讲道的圣传是如此地广泛流传，使不可能对其保持沉默和从教会的记忆中删去。但教会没有做这种尝试，因为伯多禄的背主是福音历史不可分割的一部分。每个著福音者都用自己的方式描绘伯多禄的形象，但在我们面前呈现了他的完整形象，一方面，伯多禄完全衷心于耶稣，愿意为祂奉献自己的生命（最终实现了这个愿望），另一方面——是一个对自己能力估计过高而冲动的人。著福音者就把伯多禄描述成这个样子。

其次，伯多禄的经历见证了，每个人都会犯错误、失足、跌倒，但每个人都有救赎自己罪孽的可能，可以为其哭泣、忏悔并以坚定的信仰与之对立。伯多禄在作了孽之后就想起了老师的预言就为其哭泣了。祂作为使徒事主生命以蒙难之冠而结束了。

第三，伯多禄背主的经历对于耶稣也说明了很多关于耶稣以及祂是如何对待门徒的内容。对于他们，祂时刻准备着原谅和挽救回来，即使其中某一位失足而堕落。在文献作品中，常会把伯多禄的背主和犹达斯的背叛相比较起来。但对于伯多禄来说罪孽是他人类的无助和虚弱的表现，但他又是深深依恋着老师，对祂有坚定的信仰并准备为祂牺牲生命。犹达斯在罪孽中很顽固：他在其中走到了最后，甚至于迟来的忏悔都无法使他救赎他所犯的罪。

耶稣被带到比拉多那里

著福音者都讲述了，公议会在做出死刑宣判之后就决定把祂送到罗马总督庞提比拉多那里：“到了早晨，众司祭长和民间的长老就决议陷害耶稣，要把祂处死，遂把祂捆绑了，解送给总督比拉多”（玛27：1-2比较：谷15：1；路22：1；若18：28）。

为啥大司祭们需要比拉多的帮助？答案可以从福音书的叙述里而得出：在罗马统治时期犹太人被允许建立法庭，但未被允许进行死刑宣布。犹太人，把耶稣交给比拉多时，这样对他说（若18：31）。有一系列的资料来源证实这一点。

在二十世纪上半叶，曾有学者尝试证明耶稣时期的公议会是有权宣判死刑的。但是如果公议会具有这样的权力，那为什么不会使用呢？关于这个问题的科学争论持续了好几十年，但观点未能统一。最后占上风的观点是，若望福音具有历史可信的信息：罗马总督是从皇帝本身得到这个权力的，这是权力，被称为 *jus gladii*（用剑之权力），不能转交给任何人。目前对于所具有的资料，包括辣比的材料在内，所进行的详细研究结果证明，耶稣时期的公议会是没有权利宣布死刑的。

随之而来又产生一个问题，谁才为耶稣的死亡承担主要责任：犹太人还是罗马人？对于这个问题多年以来基督教传统的回答是很明确的。答案在伯多禄使徒的第一个公开的讲话——即五旬节在耶路撒冷的讲话中——就得到了明确表达：“诸位以色列人！请听这些话：纳匝肋人耶稣是上帝用德能、奇迹和征兆——即上帝籍祂在你们中间所行的，一如你们所知道的——给你们证明了的人。祂照上帝已定的计划和预知，被交付了；你们籍着不法者的手，钉祂在十字架上，杀死了祂；上帝却解除了祂死亡的苦痛，使祂复活了，

因为祂不能受死亡的控制……所以以色列全家应确切知道：上帝已把你们所钉死的这位耶稣，立为主，立为默西亚”（宗2：22-24，36）。

我们这里只是引用了开头和结尾，而放弃了有核心内容的中部。但所发出的含义是明显的：是针对“整个以色列家”，伯多禄斥责它杀害了耶稣基督。同时责怪的讲话发展成了耶稣复活的热情见证并对忏悔之号召。耶稣讲话的结果并不是所期待的听众的愤怒，而是他们心中刺痛并问：“我们该怎么做？”。伯多禄热情地回答：“你们悔改吧！你们每人要以耶稣的名字受洗，好赦免你们的罪过，并领受圣灵的恩惠。因为这恩许就是为了你们和你们的子女，以及一切远方的人，因为都是我们上主上帝招叫的”（宗2：37-39）。

这样一方面，伯多禄斥责“以色列男人”杀害了耶稣，但另一方面又使他们相信上帝之恩许也属于他们和他们的后代。换句话讲，他们为绞死耶稣所承担的责任并不会使他们失去上帝给予的恩许及作为祂选民之荣誉。伯多禄呼吁“以色列男人”的也“忏悔吧”，就是他们曾从施洗者若翰那里，而后来从基督本人那里所听到的。关于罗马人伯多禄什么也没有讲。

伯多禄在耶路撒冷圣殿撒罗满廊的讲话内容也与此相近（宗3：13-18）。

对于思考以色列民族在拯救事宜中的地位和意义，保禄使徒在自己的书信中用了很大的篇幅。一方面，关于杀害耶稣一事保禄讲得很清晰：“那些犹太人不但杀害了主和先知们，而且也驱逐了我们；他们不但使上帝不悦，而且与全人类为敌，阻止我们给外邦人讲道，叫人得救，以致他们的罪恶时常满盈，上帝的愤怒终必来到他们身上”（得前2：15-16）。但另一方面，保禄证明了作为犹太人有很大的优势，因为“上帝的神谕是交给他们的”。即使他们中间有些人不

信，那么“他们的不信能使上帝的忠信失效吗？”（罗3：1-3）。

这里所讲的是与伯多禄讲话中一样的话题：上帝忠信于自己的许诺，祂不会因杀害默西亚而收回自己的许诺以惩罚之。“莫非上帝放弃自己的人民？”这个问题保禄是明确回答的：“上帝断然不会放弃自己的人民的”（罗11：1-2）。保禄坚信，“只有一部分人执迷不悟”，到那个时候“全以色列也必获救”（罗11：25-26）。

但是，随着时间的推移，基督徒和犹太人之间越来越疏远，在基督徒的话语中对着犹太人已有了另外一种语气。应诺的话题已经退到了第二位甚至完全消失了，而斥责的激情却越来越明显。对于犹太人的责备不仅仅是出现在神学著作中，它们进入了礼仪经文，成了主赞词的不可分割的一部分。

只有在二十世纪的二战之后，当人们充分意识到了对犹太人大屠杀的广泛性，才重新思考基督教和犹太人之间的关系。在犹太人和一些基督教会之间开始了对话。天主教内在官方层次上推翻了犹太群众在杀害基督上的有罪的思想，多次为在中世纪迫害犹太人表达遗憾。从礼仪经文里删除了可理解成含有明显或隐藏反犹太主义的经文。许多新教团体里也有相似的行动。

所有这些行为都是为了医治过去的伤口，为进行基督教和犹太教之间的对话创造条件，是为了两个宗教能在世界共存。可以确定的是，在许多国家中，这两个宗教之间已没有过去的对抗。这里可以举出一个有效合作的例子，在俄罗斯这两个宗教之间已有了多种形式的跨宗教对话，促使跨民族和跨信仰的一致性。

为了此对话的进一步发展需要继续努力。但是为了达到这些目标能否从新整理基督教神学和礼仪传统中不可分割的一

部分？对此正教传统从总体方面来说给予了否定的答案。与犹太教的对话不能以放弃进入基督教身体和血液里的，成为其独特性的组成部分并在圣礼仪中有所反映的内容为代价。正教会不会重新审视那些公元头一千年写出来且至今仍保留其原来形式的事奉圣礼经文。

在现代学术界里有这样一个流行的理论认为，耶稣基督死亡的最主要责任在罗马人身上，而不是在犹太人身上。这个理论的根据是，正典福音书的著者似乎不可能知道对耶稣审讯的详细经过，因为是过了几十年才写出来的。到那时基督教会和犹太经所之间的对抗已存在且到了激烈阶段。这种对抗导致著福音者将把耶稣被判死刑的经历叙述成了反犹太的形式。

但是反对这种理论的也有严肃的反方论据。其中最主要的是下面这个：基督教有不间断的历史，是从耶稣基督刚开始其布道并召选最早的门徒就有所发展。就是这些门徒成了福音书剧目的参加者和见证人，正教历史就是建立在他们在四福音书中所呈现出来的内容之上。关于耶稣受审的其他来源资料，无论是在犹太传统里或是在其他的传统里——都是没有的。

体现在福音书里基础的指证性的材料是以其全面性和连续性为特征的。著福音者之间的差别只涉及到细节，但并不触及到事件的本质。没有任何一个著福音者将对耶稣死刑的宣判归咎于罗马政权：所有四福音书中将这个责任归咎于以色列民族的宗教政治领袖。罗马政权只不过是犹太公议会宣判的执行工具。

将耶稣死亡的责任归咎于罗马人这种想法，就是典型的科幻，是在某种意识形态下为了支撑某些具体（哪怕是最高尚的）目的而产生的。它在现代新约学科中占有一席之地，但不具有严肃的基础。

过去有对抗的宗教和民族团体之间的真正和解，不可能通过修改历史、歪曲历史事实、对困难和敏感问题视而不见的方式来达成的。为了治好历史的记忆更重要的是寻求来源，通读资料，深思事件是如何发展的，找出其真正的原因。至于耶稣审判的经历，那么只有福音书可以让人做出真实的非捏造的概括。任何想找出替代品的尝试，都不可避免地使研究者处于摇摆不定的猜想和假设的境地，而没有资料来佐证。

在新约中，神学著作和礼仪赞词中所体现的基督教观点是，耶稣死亡的基本责任是由以色列民族宗教和政治精英，而不是罗马政权来承担。但知道这个事实，也不能像过去那样成为对以色列民族不分青红皂白攻击的理由，只是当时的手握权力的代表有责，而并不是整个民族的重负责任。那些精英才是绞刑发起者，他们影响了群众，要求罗马总督绞死耶稣。喊着“祂的血归于我们和我们的子孙”那些人可能不超过几十人或是几百人。而其他普通以色列人这个时候过着自己的平民生活。绝对不可能把处死耶稣基督的责任归咎于他们和他们的子孙身上。

犹达斯的结局

在马尔谷、路加和若望的讲述中，犹达斯在逮捕耶稣的场景中出现了以后就未出现。只有玛窦福音讲述了他生命的结束。是在提到耶稣被绑押送到比拉多那里之后讲述的：“这时，那出卖耶稣的犹达斯见祂已被判决，就后悔了，把那三十块银钱，还给了司祭长和长老，说：我出卖了无辜的血，犯了罪了！他们却说：这与我们何干？是你自己的事！于是他把那些钱扔在圣所里，就退出了，上吊死了。司祭长拿了

这些银钱说：这是血价，不可放入献仪箱内。他们商议后，就用那银钱买了陶工的田地，作为埋葬外乡人用，为此，直到今日称那块田地为‘血田’”（玛27：3-8）。

路加也提到了犹达斯的死亡，不过不是在福音书中，而是在宗徒大事录中。这里讲的是在耶稣复活后所有门徒“同一些妇女及耶稣的母亲玛利亚和祂的兄弟，都同心合意地专务祈祷”（宗1：14），当时大约有一百二十多人，伯多禄建议挑选一个使徒来替代失去的犹达斯。这次挑选是教会团体的第一个独立活动。伯多禄的讲话中包含着犹达斯如何结束自己生命的信息：“诸位仁人弟兄！圣灵籍达味的口，关于领导逮捕耶稣的犹达斯所预言的经文，必须应验。他本来是我们中间的一位，分占了这职务的一分；但这人竟用了不义的代价买了一块田地，他倒头堕下，腹部崩裂，一切脏腑都流了出来。耶路撒冷的居民尽人皆知，为此，他们以本地话称那块田地为‘哈刻达玛’，就是‘血田’的意思”（宗1：15-19）。

这段话不仅有犹达斯死亡的描写，而且还有他行为的道德评价。从伯多禄话中得知，犹达斯的死亡没有引起使徒们的任何同情：他的行为是如此的丑恶。犹达斯的恐怖死亡被理解成是正义和应得的惩罚，在空出的位置上另挑选了一位门徒。

我们可以提这样的问题：为何著福音者玛窦认为有必要将犹达斯自杀的信息放在基督受难的讲述里？大概是因为这个讲述包括一系列道德教育课，应该留下来给将来的各代。犹达斯的经历深深地留在了教会的记忆里。每一次当受难周来临的时候，教会在礼仪中一步一步复制耶稣到哥耳哥答山的经过，其中就会提到犹达斯。

犹达斯经历的第一个教训是：罪孽不可能不受惩罚。如果上帝在人犯罪孽的时候没有阻止他，这并不意味着罪孽没有

后果。

第二个也很重要教训：如果不向好的方面改变生活方式，拒绝罪孽的生活，行善事，那么后悔可能是没有用的。伯多禄背主，但忏悔了并得到了宽恕。犹达斯出卖了老师，但没有忏悔，所以注定会死亡的。

第三个教训：钱财不具有绝对的价值。甚至如果其数量是吸引人的，但可能与其他价值比起来是没有任何意义的。与爱、忠诚、友谊和生活本身等较高的价值相比，钱财算不了什么。如果人失去生活的动机或者面临死亡时，钱就失去了任何价值。

第四个教训：钱财不应当有血腥味。甚至祭司长和长老都明白这个道理，他们不允许犹达斯退回的银币投入圣殿的捐献箱里，而给它找到了另外的用处。对圣殿的捐献应当是洁净的。对于人来说，如果是通过背叛或是别人的血为代价而挣到的钱，是具有潜在威胁的。

第五个教训：是关于自杀的话题。犹达斯自杀的历史在许多方面形成了对自杀否定的态度，尤其在基督教会中。

古代世界的民族对于自杀的态度不尽相同。在一些文明中自杀甚至被理解为美好的英雄式的结束生命的方式。古代比较有名的例子是伯拉图所描写的苏格拉底的死亡。另一个有名的例子是——塞涅卡和他妻子的死亡。（值得指出的是在这两种情况下自杀是被迫的）。

基督教传统把自杀理解成是严重的罪孽，就像杀人一样。而且这是罪孽中唯一一个人不能忏悔的。只有一种例外，就是人“失去自我”的情况下，结束自己的生命，即处于心理错乱的情况下，正典的标准是不允许为自杀举行仪轨的；根据条文，是不允许埋在墓地里的。

就是说自杀成了犹达斯命运里的不可转折点。根据基督教释经者的理论，犹达斯是可以忏悔并得到上帝原谅的。是

的，他为自己的行为后悔了。但他如果想真正的忏悔，祂不应该到祭司和长老那里，而是应该到耶稣那里，因为祂曾讲过“对于一个罪人悔改，在天上所有的欢乐，甚于对那九十九个无须悔改的人”（路15：7）。如果耶稣对十字架上忏悔的强盗说了“今天你要与我一同在乐园里”（路23：43），那么无疑的是犹达斯也会被宽恕。但犹达斯未能够回到耶稣那里，也未能够回到使徒团体里：也许是羞耻阻碍了他，也许是绝望，也许是魔鬼决定要使他走到死亡。

犹达斯的形象给我们展示了人类自由的可怕奥秘，是无限的深度不能难以理解到。为什么处于善之核心的人，却做出了罪孽的选择？为何他甚至于光明来迎着他的情况下“憎恨光明且也不来就光明”（若3：20）？几百年来哲学家寻找这些问题的答案。最终每个人在善和恶之间，或是罪孽和忏悔之间做选择。犹达斯在自己的选择中是始终不渝的：他将背叛的行为进行到底，从而为自己做了死亡宣判，然后自己加以执行。

第三节 比拉的审判和黑落德的审讯

比拉多的审判

庞提比拉多在新约里总共被提到57次，从公元26年到36年在犹太做罗马总督（**наместник**）。在文献里他的职位时常被称为（古罗马）的总管（**прокуратор**），但现在准确的称呼为行政长官（**префект**）。比如说，证明这点的有1961

年在凯撒发现的一世纪的石灰岩石碑，上面刻着“庞提比拉多，犹太行政长官”。

关于比拉多的资料出现在一系列的历史文献里——有罗马的和犹太的。亚历山大的菲洛恩把他描写成强硬易怒的人，对许多不公的绞刑是有责任的⁵。菲洛恩在给卡利古拉皇帝的信中提到了黑落德·阿格黎帕。犹太的四分之一领主投诉了罗马总督的无数罪行，其中有“贿赂、暴力、抢劫、愚蠢、欺诈，没有宣判的绞刑和无限的难以忍受的残酷无情”⁶。

关于比拉多的残酷无情和对犹太传统的蔑视也得到优素福·弗拉维的见证。他讲到了比拉多“为了侮蔑犹太人的传统，在城市的旗杆上挂上皇帝的肖像”，而不管梅瑟法典是不允许挂肖像的。知道了这些之后，群众前往凯撒勒雅并在几天时间内请求执政官不要这样做。在第六天他“命令自己的士兵武装起来，将他们埋伏在赛马场的建筑物里，自己登上于此处特地修筑的高处。但是由于犹太人又开始请求了，他就示意士兵将他们包围了起来。他表示，假如有人不停止吵闹且立即回家，他就威胁立即杀死他们”。但是犹太人表现出了意外的英勇：他们“扑到在地上，露出了脖子，说他们宁愿死，也不容许对有智慧的法律的粗鲁破坏。比拉多为他们坚持律法的坚定性震惊，命令立即从耶路撒冷撤销这些肖像并送回凯撒勒雅”⁷。

另外一次，事情就不是这样顺利结束的。比拉多用了“圣殿的钱”在耶路撒冷建了送水系统。群众就对此不满意，大量人群（优素福·弗拉维说有几万人）聚集起来围着工人，开始要求他们停工。比拉多命令许多士兵换上衣服并把棍子

5. 菲洛恩·亚历山大里斯基。出使盖乌斯（凯撒大帝）的使团

6. 菲洛恩·亚历山大里斯基。出使盖乌斯（凯撒大帝）的使团

7. 优素福·弗拉维《犹太人的古代史》18·3·1

藏在衣服里面。由换装的士兵包围起来的群众，违背命令并没有散开，比拉多“给了士兵约定的暗号，但是士兵行动的限度超过了比拉多本身所想要的。他们大棒挥舞，既砸在了吵闹的暴动者身上，还有无辜的群众身上。但犹太人还是坚定地支撑着；但由于他们没有武器，而对手是全副武装，这样他们许多人倒下死了，还有许多人满身伤痕离开”⁸。

这些见证不但揭露了比拉多个人的本质，而且也显示出了他行政的环境和气氛。由于各种原因公开表现不满的民众对罗马的总督没有好感。血腥镇压并不是偶然现象。其中一个著福音者路加提到了：“正在那时，来了几个人把有关加里肋亚人的事，即比拉多把他们的血，与他们的祭品掺和在在一起的事报告给耶稣”（路13：1）。优素福·弗拉维也写道：当在撒玛黎亚出现了一个伪先知，在自己身边聚集了一帮带武装的人并准备与他们一起上革黎斤山。比拉多派了“骑兵团和步兵队，突然袭击了进到陷阱的他们，部分被杀死，部分逃跑了。同时许多人还是被抓为俘虏，比拉多还是命令绞死俘虏中最有影响力的人”⁹。

令人奇怪的是，比拉多略微负面的形象并不是来自于以阴暗的语气描写之的犹太历史文献，而是来自于福音书。在福音书中他在耶稣身上没有找到任何罪过的，他想放了祂，只是在祭司长的要求和威胁下才做出了让步。

四福音书里关于比拉多审判的讲述相互之间有着明显的区别。最简短的版本是马尔谷的。玛窦的版本与之相近，却包含着几个重要的补充。而路加的版本与其有着本质的差别：其中包括一系列描写黑落德审讯的补充情节。最后，对耶稣与比拉多的会面描写最详细的是若望。他的叙述与其它的叙

8. 优素福·弗拉维《犹太人的古代史》18·3·2

9. 优素福·弗拉维《犹太人的古代史》18·4·1

述只有一部分重点相交叉。

只有若望福音讲述了在耶稣交到比拉多手中时有什么样的评语伴随着：“然后他们从盖法那里把耶稣解往总督府，那时是清晨；他们自己却没有进入总督府，怕受了玷污，而不能吃逾越节的羔羊。因此，比拉多出来，到外面向他们说：你们对这人提出什么控告？他们回答说：如果这人不是作恶的，我们便不会把祂交给你。比拉多便对他们说：你们自己把祂带去，按照你们的法律审判祂吧！犹太人回答说：我们是不许处死任何人的！这是为了应验耶稣论及自己将怎样死去而说过的话”（若18：28-32）。

玛竇福音中所提的“总督府”（玛27：27），此时指的是罗马总督在耶路撒冷的行宫。总督的主要行宫是在凯撒勒雅，但每逢主要节日他来到耶路撒冷并居住在那里的行宫里，关于其具体的地点还有一些争论。

犹太人没有进入总督府里，而总督自己出来见他们。若望解释说，他们不想因与多神教徒呆一起而玷污自己，这样他们就不能吃逾越节羔羊了。著福音这番话的讽刺之处在于，犹太人并不认为直接参与为义人流血是一种褻渎。对于他们来说只有形式上违反了梅瑟法典和“长老条文”才会受玷污。对于这种形式主义，耶稣时曾多次在自己反对法利塞人和经师的讲话中做过揭露。

比拉多要求他们提出控告。值得注意的是他们的控告并不具体：它对于总督来说是如此没有说服力，以致于他建议把这起案件退回到公议会，不按罗马的法律来审讯，而是用梅瑟法典来审判。很明显他认为这种罪不该以死刑来惩罚。

犹太人认为耶稣的最大罪过是：褻渎上帝，但他们不想在比拉多面前控诉祂这个罪名。对于比拉多来说这个观点没有说服力。必须找到别的原因。路加福音里有具体的指控：“开始控告祂说：我们查得这个人蛊惑我们的民族，阻止给

凯撒纳税，且自称为默西亚君王”（路23：2）。

“蛊惑我们的民族”是笼统性的，提到给凯撒纳税则是具体性的，三个对观福音中都描写耶稣被问了是否可以给凯撒纳税的这个情节（玛22：15-22；谷12：13-17；路20：20-26）。这个情节上面笔者已经讲过，我们记得耶稣不但没有禁止给凯撒纳税，反而回答道：“凯撒的归凯撒，上帝的归上帝”。但是在比拉多面前耶稣被控告的内容是与祂所讲的含义是相反的。

最后最主要的指控是：祂称自己为君王。对于总督来说这听起来就是一种预警了，他的主要任务就是防止暴动的犹太人造反而保持罗马政权的稳定。罗马皇帝派遣的国王就是这个稳定的保障。在整个一世纪推翻或是动摇国王政权的企图都不止一次地被国王或是罗马人镇压。

在路加福音里控诉耶稣的形式以及比拉多问耶稣的第一个问题（这个问题在四福音书里是以同一格式提出的）都表明犹太人决定指责耶稣企图篡夺国王的王位，对比拉多说祂是反政府起义的领袖。

我们看一下四福音著者关于比拉多审讯耶稣的叙述。玛窦和马尔谷表达方式很相似：“耶稣站在总督面前，总督便审问祂说：你是犹太人的君王吗？耶稣回答说：你说的是。当司祭长和长老控诉祂时，祂什么也不回答。于是比拉多对他说：你没有听见，他们提出多少证据告你吗？耶稣一句话也没有回答他，以致总督大为惊异”（玛27：11-14比较：谷15：2-5）。

两个著福音者都确定，耶稣只是回答了比拉多的一个问题，而后来，当大司祭和长老控告祂时，祂一句也没讲。对于第一个问题的回答得到了路加的证实，他是四福音书中最简短的：“比拉多问耶稣说：你是犹太人的君王吗？耶稣回答说：你说的是。比拉多对司祭长和群众说：我在这个人身上查不出什么证据来”（路23：3-4）。

若望福音里也是这样的回答，只是用来展开的形式，放到了耶稣和比拉多的对话之中。但同时祭司长和长老的对话却都没有，因为它们是发生在总督府内部，而他们拒绝进入其内：“比拉多于是又进了总督府，叫了耶稣来，对他说：你是犹太人的君王吗？耶稣答复说：这话是你自己说的，或是别人论我而对你说的？比拉多回答说：莫非我是个犹太人？你的民族和司祭长把你交给我，你作了什么？耶稣回答说：我的国不属于这个世界；假使我的国属于这个世界，我的臣民早就反抗了，使我不至于交给犹太人；但是我的国不属于这世界的。于是比拉多对他说：那么，你就是君王了？耶稣回答说：你说的是，我是君王，我为此而生，我也为此来到世界上，为给真理作证：凡属于真理的，必听从我的声音。比拉多遂说：什么是真理？说了这话再出去到犹太人那里，向他们说：我在这人身上查不出什么罪状来”（若18：33-38）。

在玛窦和马尔谷福音中，耶稣是沉默的，而在若望福音中祂回答了总督的问题，这种差别如何解释呢？最简单的解释是，玛窦、马尔谷和路加只是讲述了当着犹太人即总督府外面所进行的审讯。而若望讲述的是发生在内部的事，是控诉者不能够听到的。还有一种解释：对观福音只是讲述了耶稣对比拉多回答的实质，而若望福音做了解释。但最终他还是写出了肯定回答“你说的是”，就像在其他福音书中可以看到的。四福音书见证的同样性是不容怀疑的。

根据福音书，耶稣以自己的特有方式来回答了比拉多：即用反问的方式。比拉多同样以问题来回答，显示出了对犹太民族的蔑视。这种蔑视有其它资料可以证明，其中包括亚历山大的菲洛恩和优素福·弗拉维的文章。

若望是如何得知比拉多和耶稣之间谈话的内容的呢？我们不能给予准确的回答。但是在交谈中也许有翻译参加，此谈

话会被记录成文字，后来这些文字基督教团体可能看得到；有可能会有偶然和非偶然的见证者。不管怎么说，对话不是发生在监牢里，四福音书里都表现出了事件的公开性。

在与比拉多的交谈中耶稣以极其浓缩的形式阐述了自己关于天国的教理。此前在其教理和寓言中祂关于天国讲得很多，但从未用肯定的术语开启这个概念。在于比拉多的交谈中祂也没有给予关于天国的最终定义：只是讲了天国不是什么。其不是来自于此世，就是说与罗马总督所关心的事物没有什么关系。这个天国不是存在于世间的，是与政治制度和公民权力没有关系的。它是存在于另外一个维度里。耶稣是用事例来解释的：如果祂有政治权力或者追求政权的阴谋，那祂的仆人不会让祂落在犹太人手里。强调了祂是自愿被抓的。

比拉多可能不明白，耶稣讲的是什么。看来，他与哲学问题格格不入，对于宗教问题也不感兴趣。他只关心一点：耶稣是否贪图王权；祂是否像祭司长和长老所讲的是秩序的捣乱者？所以他提了一个直接的问题，需要直接的回答：你是否是王？这一次耶稣却做了肯定的回答，虽然祂可以做否定的。是的，祂是王。只不过不是在一般的适用于世间国王的意义上。

就像在若望福音中的其他情节一样，此对话也是在不同层面展开的：耶稣讲的一件事，对话者听到的是另外的；祂讲的是天，而对话者听到的是地。虽然不被明白，但耶稣永远不降低标准：祂在自己的高度上讲话，并没有尝试降低到对话者的层次。祂一直讲祂想要讲的，但永远不会讲对话者希望从祂那里听到的。

对厚颜无耻老奸巨猾的比拉多（历史资料是这样描述他的），祂讲的是真理。祂不管比拉多不会理解祂：祂只是陈述自己教理的本质——并不是为了在罗马总督面前为自己辩解而获救，而是出于对真理的爱。

听到了真理，比拉多问了一个问题，且他坚信是没有答案的：“什么是真理？”。显而易见，耶稣和比拉多给予了“真理”不同的内涵。

为了明白罗马人是如何理解真理的，我们可以看一看比拉多和耶稣的同代人，哲学家塞涅卡的作品。塞涅卡认为真理就是对人和世界的正确判断¹⁰。哲学家认为所有人都本来有关于真理的概念¹¹。但只有去除缺陷的心灵才可以认识真理¹²。真理对于塞涅卡来说不是绝对的，而是相对的。为了明白哪里有真理，哪里没有真理，需要研究古希腊哲学家的作品¹³。真理存在于许多哲学家的作品里，但每个人需要找到自己的真理¹⁴，是为了最后能够讲：“真理的，就是我自己的”¹⁵。真理之路就是用自己的头脑去理解，而不是相信别人说的¹⁶。

比拉多的问题听起来有一种坚信，就是绝对的真理不存在，只有相对的真理。但对于耶稣来说不是这样的。对于祂来说真理是充满着各种具体内容的概念。上帝就是真理，而耶稣是祂的派遣者（若7：28；8：26）。作为上帝之子，祂自己就是“诚实的，在祂内没有不义”。祂在世间是真理的体现。祂对门徒讲：“我是道路、真理、生命，除非经过我，谁也不能到父那里去”（若14：6）。

耶稣站在比拉多面前，似乎祂的生死是由他来决定。而比拉多站在取得躯体的真理面前，是由祂来决定他是否能进

10. 塞涅卡 《道德书信》71

11. 塞涅卡 《道德书信》108

12. 塞涅卡 《道德书信》71

13. 塞涅卡 《道德书信》94

14. 塞涅卡 《道德书信》33·7

15. 塞涅卡 《道德书信》12·11

16. 塞涅卡 《道德书信》95

入永恒的生命。如果有些东西耶稣试图对比拉多说或是证明的话，那并不是为了拯救自己，而是为了拯救对方。祂一直是带着这样的目的与人讲话的。但每个人都有自己的方式对祂有所反应。有些人“听到祂的声音”：这些是“来自于真理”的人。有些人却处在激烈反抗的位置上。第三种就像比拉多那样，一直漠不关心，采取冷淡的态度。

耶稣和黑落德

可见，根据若望福音，比拉多明明表现出，不愿意审判耶稣，而建议犹太人自己去做这件事。在路加福音中他找到了自己的解决办法：但是“他们越发坚持说：祂在犹太全境，从加里肋亚起，直到这里施教，煽动民众。比拉多听了，就问耶稣是不是加里肋亚人。既知道祂属黑落德统治，就把祂转送到黑落德那里。这几天，黑落德也在耶路撒冷”（路23：5-7）。

黑落德·安提帕，加里肋亚的分封侯，路加福音中在讲到施洗者若翰时就提到了他（路3：1），然后在讲到把若翰关进监牢里时又出现了（路3：19-20）。三个对观福音都讲了：“那时分封侯黑落德听到了耶稣的名声，就对他的臣仆说：这是死者若翰，他从死者中复活了；为此，这些奇能才能在他身上运行”（玛14：1-2；谷6：14-16；路9：7-9）。玛窦和马尔谷福音中讲了黑落德是如何杀死若翰的（玛14：3-11；谷6：17-28）。在马尔谷福音中耶稣在对自己的门徒作警告时用了黑落德的名字：“你们应当谨慎，提法利塞人的酵母和黑落德的酵母”（谷8：15）。最后法利塞人在警告耶稣时提到了黑落德：“你离开这里走吧，因为黑落德要杀你”。而耶稣叫他们转告给黑落德：“你去告诉这个狐狸

吧！看，我今天明天驱魔治病，第三天就要完毕。但是今天、明天及后天，我必须前行，因为先知不宜死在耶路撒冷之外”（路13：31-33）。

作为大黑落德的儿子，黑落德·安提帕只是继承了一部分王国，因为大黑落德死后在他三个儿子和妹妹之间进行了分封：儿子都被叫为分封侯。其中一个儿子黑落德·阿尔赫劳被流放之后，犹太就由皇帝通过总督直接管理，而加里肋亚就在另外一个儿子黑落德·安提帕的管治之下。这样一来，在所讲述的年代里，比拉多是犹太的实际管治人，而黑落德是加里肋亚的管治者。比拉多在这种背景之下的行为是合理的。

有些学者认为黑落德在审判耶稣的事件中几乎是决定性的，提出他才是审判耶稣的发起者，只是通过了祭司长和长老。根据路加福音，耶稣在前往耶路撒冷的路上从法利赛人那里收到了上述警告，部分证实了这一点。但同时，在对观福音中讲述对耶稣的阴谋中又没有提及黑落德的作用。根据路加福音，他参加对耶稣的审讯完全不是提前安排的：“黑落德见到耶稣，不胜欢喜，原来他早就愿意看看耶稣，因为他曾听说过关于耶稣的事，也指望祂显个奇迹。于是，问了耶稣很多事，但耶稣什么都不回答。司祭长和经师们站在那里，极力控告祂。黑落德及自己的侍卫鄙视祂，戏笑祂，并给祂穿上华丽的长袍，把祂解回比拉多那里。黑落德和比拉多就在那一天成为朋友，因为他们原先彼此有仇”（路23：8-12）。

黑落德很早就对耶稣感兴趣了，能亲自审讯祂感到很高兴。他建议祂显行个什么奇迹，但是耶稣拒绝了，就像以前一样，当祂被要求显行奇迹时，祂都会如此（玛12：38-39；16：1-4；谷8：11-12）。对于所有问题祂都保持沉默。在公议会的审讯上祂也不是多言，对于指控祂并没有回答。在

比拉多的审讯上，据路加福音，祂只回答了一个问题。在黑落德的审讯上，据路加福音，祂是始终沉默的。这如何解释？是由于身体和情绪的疲惫吗？是意识到在这种情况下任何讲话都没用而多余的吗？是在人类险恶面前的无力吗？还是，相反，想尽快完成父的旨意呢？

在福音书中关于受难的讲述中耶稣的沉默使读者联想到关于默西亚受难的预言：“祂受虐待，仍然谦逊忍受，总不开口，如同被牵去待宰的羔羊；又像母羊在剪毛的人前不出声，祂也同样不开口”（依53：7）。

黑落德的审讯以对耶稣的新侮辱而结束，分封侯自己都加入其中。然后他又把耶稣送回到比拉多那里，给祂穿上华丽的长袍。这个服装意味着什么？未必可以理解成耶稣无罪的象征或是祂帝王的尊严。准确来说，穿上华丽的服装代表是一种蔑视的形式，就是耶稣在比拉多的审讯结束之后所要面临的。

耶稣还是巴辣巴？

当耶稣再次出现在总督府的门前，比拉多觉得，祂的回来意味着黑落德认为祂无罪。从中他看到了自己的观点得到确认：“比拉多召集司祭长、官吏及人民来，对他们说：你们给我送这个人来，好像是一个蛊惑民众的人。看，我在你们面前审问了祂，而你们告祂的罪状，我在这人身上并查不出一条来；而且，黑落德也没有查出，因而又把祂解回到我这里来，足见祂没有做过应死的事。所以我惩治祂以后，便释放祂”（路23：13-16）。

在路加的讲述中比拉多三次提到了耶稣的无罪性。第一次是第一次审讯的结果。第二次是在耶稣从黑落德那里回来之后。第三次是在回答犹太人坚决要求处死祂的时候（路23：

18-23)。

如果将路加的讲述与其他的著福音者叙述相比较起来，就能看得出来，他们强调了比拉多根本不愿意判处耶稣死刑。玛窦和马尔谷阐述了比拉多为何要释放一个囚犯。根据他们的讲述，这是总督给节日准备的特殊的传统礼物：“每逢节日，总督经常给民众释放一个他们愿意释放的囚犯。那时，正有一个出名的囚犯，名叫巴辣巴。当他们聚集在一起时，比拉多对他们说：你们愿意我给你们释放哪一个？巴辣巴，或是那称为默西亚的耶稣？原来他知道，他们是由于嫉妒才把祂解送来的”（玛27：15-18；谷15：6-10）。

比拉多想在群众和大司祭之间耍一下手腕，他明白要绞死耶稣的要求与其说是群众要求的，不如说是祭司长所要求的。

“巴辣巴”并不是名字，而是外号：犹太语的含义是父亲的儿子。在一些手稿里，玛窦福音里强盗有两次称为“耶稣巴辣巴”。如果基督和巴辣巴具有一样的名字，那为何犹太人要求释放这个囚犯，而不是别人（很明显，巴辣巴在那个时候并不是唯一在押的）。而且，这也间接解释了，在玛窦福音中比拉多为什么要问：“那个叫基督的耶稣，我该怎么办？”。

犹太人逢逾越节释放一个囚犯的惯例除了福音书里，其他地方并没有记载。另一方面，在关于东罗马帝国的资料中，经常有这样的事例，就是在外邦人庆祝活动中按群众的要求被捕的人可以被释放。因此没有根据说在犹太国这种传统不存在。

玛窦福音中有一个其他福音书中没有的细节：“比拉多正坐堂时，他的妻子派人到他跟前说：你千万不要干涉那义人的事，我因为祂，今天在梦中受了许多苦”（玛27：19）。

这一段的含义是比拉多的妻子做了一个梦，梦里看到了耶

稣。为何她在诉讼程序中才告诉丈夫，而不是之前告诉他？我们不要忘记事件是发生在早上，他妻子可能刚刚醒来。从何处著福音者知道这件事呢？可能，后来她成为基督教徒。有一些教会作者讲到了这点，还有一些伪经也讲到了。

要知道，玛窦是著福音者中唯一的讲到了梦中的启示的。类似的启示在他福音中的前两章共有五次（玛1：20-24；2：12，13，19，23）。关于比拉多妻子所做梦的讲述作为那条线的一种延续，要提醒一下上帝可以通过梦对人起作用。

接下来玛窦和马尔谷的叙述又是平行进行的了：“司祭长和长老却说服了民众，叫他们要求巴辣巴，而除掉耶稣。总督又向他们发言说：这两个人中，你们愿意我给你们释放哪一个？他们说：巴辣巴。比拉多对他们说：那么，对于那称为默西亚的耶稣我该怎么办？众人回答说：钉祂在十字架上。总督问：祂究竟作了什么恶事？他们越发喊说：该钉祂在十字架上”（玛27：20-23；比较：谷15：11-14）。

马尔谷福音中，比拉多的审讯是这样结束的：“比拉多愿意满足群众，就给他们释放了巴辣巴，把耶稣鞭打后，交给他们，钉在十字架上”（谷15：15）。玛窦福音补充了几个有表现力的细节：“比拉多见事毫无进展，反倒更为混乱，就拿水，当着民众洗手说：对这义人的血，我是无罪的，你们自己负责吧！全体百姓回答说：祂的血归在我们和我们的子孙身上！于是，比拉多给他们释放了巴辣巴；至于耶稣，把祂鞭打了以后，交给别人钉在十字架上”（玛27：24-26）。

用水洗手象征着无罪或是清洗血，在古代是一个很流行的动作。但这一卖弄风度的动作能否豁免背叛行为或不义决定的责任呢？仅仅是因为人宣布自己是无罪的或是他定罪的人是无罪的，责任就可以从这个人身上解除了吗？根据四福音书，比拉多采取了多种措施释放耶稣，有好几次声明了祂的无罪，将事情交与黑落德，不顾群众的意愿建议释放耶稣，

要求耶稣回答一些可以帮祂获救的问题。但最终屈服于祭司长的压力和群众的要求：虽然宣布了耶稣的无罪，但还是命令绞死祂。

玛窦福音里“祂的血归在我们和我们的子孙身上！”这句话值得单独评论一下。“血归于谁身上”在旧约里是指一个人因另一个人的血而犯错（申19：10；苏2：19；撒下1：16；则18：13；33：4，6），就是说是杀人的罪行。应用在转意上就是指为骂另一个人而负责（肋20：9）。这里是“所有人”讲的，是指他们准备好承担责任，不但是自己为耶稣的死承担责任，认错并受惩罚，还将其放到了他们的孩子身上。

值得指出的是“（祂的血）归于我们子孙身上”在历史上是被广义理解的——是指那些因耶稣的死有责任的所有后裔身上，就是整个犹太民族。但是福音书经文并未给予这种论据。子孙——是指后裔的第一代：就是那些在公元70年看到罗马人毁坏耶路撒冷的见证者。

鞭打

在玛窦和马尔谷福音中讲到了鞭打。既然比拉多一直证明祂的无罪且违背自己的意愿同意绞死祂，那他为什么下令鞭打祂？这种多余的严刑有什么必要呢？根据所拥有的资料，在罗马帝国鞭打是绞刑之前的一个必要程序。不但罗马的历史学家证明了这点，而且一世纪的犹太作家也证明。比如蒂托·李维用“处在鞭刑和绞刑之间”这个短语来指某个被判死刑的¹⁷。狄奥尼修斯·哈利卡纳苏讲了一个罗马公民在绞刑之前被严厉地鞭打¹⁸。

17. 蒂托·李维 《罗马史》1·26

18. 狄奥尼修斯·哈利卡纳苏 《罗马古代史》7·69

优素福·弗拉维讲过有罗马士兵拉着平民来见总督弗洛尔：总督“命令先鞭打他们，然后绞死”¹⁹。在另一个地方弗拉维讲叙了季特是如何惩罚那些抵抗罗马军攻占耶路撒冷的犹太人：“先将他们鞭打和用各种方式折磨他们，然后将他们绞死”²⁰。亚历山大的菲洛恩在列举绞刑前的折磨中也提到了鞭打²¹。

在罗马帝国鞭刑是对庶民的惩罚。执行的时候特别严酷。那些被判决有罪的人或是绑在柱子上，或是压在地上。鞭打背部或是身体的其他部位。为了惩罚使用一种专门的鞭子：它们是由一团细小的丝线组成，固定在把手上，其中可以编入细小的动物骨头或是细小的铁线。鞭打不仅仅会导致出血：在使劲鞭打时，可以从人身上扯下皮肉直到骨头。经常会把受刑人打死。

耶稣被鞭打了多长时间，鞭打了多少下，打的是什么部位，著福音者没有详细讲。梅瑟法典不允许鞭打四十次以上（申25：3）。而在实际操作中为了避免出错误，总要打三十九下。保禄使徒讲了犹太人曾有五次这样对他施刑（格后11：24）。但是他还能活下来，表明这种惩罚只是教训性质的，而不是致死的。

但对耶稣的鞭刑肯定是更严厉的，而不是犹太人和罗马人采取的那些教训性质的。因为这里的鞭刑是绞刑的一部分，所以被执行起来是严酷和毫不留情的。可能鞭打的不只是背部，还有身体的其他部位。

19. 优素福·弗拉维《犹太人的战争》2·14·9

20. 优素福·弗拉维《犹太人的战争》5·11·1

21. 菲洛恩·亚历山大里斯基《反对弗拉克》9

看·这个人

玛窦和马尔谷福音中耶稣在被鞭打之后，又受到了罗马士兵的戏弄。这发生在内院，在比拉多宣判死刑之后，祂被带到这里：“那时，总督的士兵把耶稣带到总督府内，召集了全队围着祂，脱去了祂的衣服，给祂披上一件紫红色的外氅；又用荆棘编了一个茨冠，戴在祂头上，拿一根芦苇放在祂右手里；然后跪在祂前，戏弄祂说：犹太人的君王，万岁！随后向祂吐吐沫，拿起芦苇来敲祂的头”（玛27：27-30；比较：谷15：16-19）。

若望福音也讲了在鞭刑之后罗马士兵的戏弄：“然后士兵们用荆棘编了一个茨冠，放在祂头上，给祂披上一件紫红袍，来到祂跟前说：犹太人的君王，万岁！并给祂耳光”（若19：2-3）。三个见证者都讲了茨冠和紫红袍——对皇权的戏仿。只有玛窦讲了将手杖放到手里，只有玛窦和马尔谷讲了用手杖敲头。其余的部分三个见证者的讲述都相同。

玛窦和马尔谷与若望福音的区别在于，在若望福音中对于耶稣的鞭打和戏弄不是发生在结束部分而是发生在（诉讼程序）中间。这应该如何解释呢？有些学者在第四福音书中比拉多的审判的结构中看到了解释。

若望福音的研究者很早就注意到了，比拉多的审讯可以分成七个情景，轮流发生在总督的内外部。在第一个情景里，比拉多出来见犹太人，为的是听他们的指控（若18：28）。第二个情景是比拉多回到里面审讯耶稣（若18：33）。第三个情景是比拉多出来见犹太人并宣称祂是无罪的（若18：38）。第四个情景是鞭打耶稣：这是发生在里面（若19：1-4）。第五个情景是比拉多又出来见犹太人（若19：4），然后是耶稣戴着荆冠出他们这里来（若19：5）。第六个情景是比拉多又回到总督府内与耶稣交谈（若19：9）。然后是最后

一个情景，发生在外边，比拉多带出耶稣，宣布死刑（若19：12-16）。

鞭打耶稣是发生在此结构中间的一部。在这个七幕结构中，第四幕不仅仅是结构中心，在某种意义上说是情绪和含义的中心：就是从这个时候起，罗马人开始站在了犹太人的一边；外部人群的情绪涌入内部，在此之前比拉多和耶稣是安静地交谈的。

在玛窦和马尔谷福音里，耶稣被鞭打之后带到了内部，那里士兵开始侮辱祂，然后耶稣被带去绞死。在若望福音中，鞭打和侮辱是发生在内部，然后祂又被带到群众那里：“比拉多又出去到外面，向他们说：看，我给你们领出祂来，为叫你们知道我在祂身上查不出什么罪状。于是耶稣戴着茨冠，披着紫红袍出来；比拉多对他们说：看，这个人！司祭长和差役们一看见耶稣，就喊说：钉在十字架上，钉祂在十字架上！比拉多对他们说：你们把祂带去，钉在十字架上吧！我在祂身上查不出什么罪状。犹太人答复他说：我们有法律，按法律祂应该死，因为祂自充为上帝之子。比拉多听了这话，越发害怕，遂又进了总督府，对耶稣说：你到底是哪里的？耶稣却没有回答他。于是比拉多对祂说：你对我也不说话吗？你不知道我有权柄释放你，也有权柄钉你在十字架上吗？耶稣答说：若不是由上赐给你，你对我什么权柄也没有；为此，把我交付给你的人，负罪更大”（若19：4-11）。

我们看到在对观福音讲述比拉多的审讯中，耶稣只有一次回答了问题，然后就沉默了。对观福音立体地表现了比拉多，详细地讲了祭司和群众的喊叫，但对于耶稣的行动和表现方式保持了沉默。对观福音的叙述是简洁的：他们描述了事件，但没有给予解释及其含义。

在若望福音中，则不尽相同。若望经常除了讲述耶稣的话

之外，还会展示所描述事件和所讲话的神学意义。但他并不是为此在经文里加入作者的解释，而是比其他著福音者对发生的事和所讲的内容描述得更详细。

在耶稣受难史中也是一样。只是在一些细节上若望与其他著福音者有差别；所有的基本事实是与其相同的，甚至于人物所讲的话都是一样的。但透过描写所发生的细节，若望使读者除了了解事实之外，还能够得到神学方面的解释，而因为受难史是整个福音书历史的中心内容，神学上的了解是特别重要的。

我们知道，路加福音里比拉多共有三次宣称耶稣是无罪的。若望福音里也是一样。在第一轮审讯后比拉多讲：“我在这人身上查不出什么罪状来”（若18：38）。在鞭打耶稣之后，他重复了那句话的内容，之后是在回答群众要求绞死祂之后又重复了一次。

比拉多把耶稣带到群众那里讲：“看，这个人”。在这句话中有些评论者看到嘲笑的色彩，另外一些人则是看到了其中敬佩的地方。我们不知道比拉多的讲话到底是什么含义，但对于著福音者来说，这与“人子”这个称呼有关系，耶稣是这样称呼自己的。有可能，这与耶稣预言自己受难有关系：“正如梅瑟在荒野高举了蛇，人子也照样被举起来，使凡信的人，在祂内永生”（若3：14-15）。

比拉多建议犹太人自己决定被关押的耶稣的命运，他们引用自己的法律，认为祂应该死，因为祂称自己为上帝之子。这明显的是应用了梅瑟法典，具体就是亵渎上帝需要绞死。但是比拉多听到“上帝之子”，回到总督府内，见到耶稣就问祂“来自何处？”。当然这个问题不是问耶稣是否来自加里肋亚。更可能是希望搞清楚关于祂教理的信息，试图搞明白祂与别人的区别。

耶稣没有回答，比拉多提醒了祂他所具有的权柄，可以绞

死耶稣或是释放祂。似乎是这个沉默的被关押者的以其不可解释的沉默及其回答的晦涩使他恼怒起来。在这里耶稣打断了沉默，不是因为怕罗马的总督，而是需要讲出他权柄的性质。

耶稣的回答指出了世间权柄的特征：祂指出权柄具有神性认可。但权柄是连带着责任的，关于这种责任耶稣是这样提醒比拉多的：“把我交付给你的人，负罪更大”。比拉多最终是上帝旨意的工具，否则耶稣不会落到他手里。但他也是为判处耶稣死刑担负部分责任。不过，主要责任归咎于绞刑的发起者：祭司长和经师。

比拉多继续穿梭于内外之间，他在总督府内审讯耶稣，还要到庭院外，那里站着不愿进来怕被“玷污”的犹太人。有一次他又出来见犹太人，但这一次可能是最后一次。他们找到他不能反对的理由：“从此，比拉多设法要释放耶稣，犹太人却喊说：你如果释放这人，你就不是凯撒的朋友，因为凡自充为王的，就是背叛凯撒。比拉多一听这话，就把耶稣领出来，到了一个名叫‘石铺地’——西伯来话叫‘加巴达’的地方，坐在审判座上。时值逾越节的预备日，约莫第六时辰，比拉多就对犹太人说：看，你们的君王！他们就喊叫说：除掉！除掉！钉祂在十字架上！比拉多对他们说：要我把你们的君王钉在十字架上吗？司祭长回答说：除了凯撒，我们没有君王。于是比拉多把耶稣交给他们去钉死”（若19：12-16）。

犹太人做了三个政治声明，是为了让比拉多做出死刑宣判。首先，他们威胁他，他拒绝的话将会被理解为对皇帝的非友好行为。第二，把对王国的宣称与蓄意篡夺王权联系起来。第三，向统治者保证他们对皇帝的忠诚。

著福音者展示了祭司长和法利塞人的虚伪和两面性。不久前在自己的内部会议上他们表达了对于罗马统治者在犹太加

强统治的担忧（若11：48）。而现在他们发誓对于罗马政权的忠诚。

比拉多的最后一句话，就像若望福音里的许多其他话一样，是具有双重含义的。从外部形式来看，是继续对于耶稣的侮辱，继续贬低祂。它们也表达了比拉多对于犹太人的蔑视，这点贯穿在整个讲述中，而开始于这句：“莫非我是个犹太人，你的民族和司祭长把你交给我”（若18：35），结束于“看，你们的君王”及“绞死你们的君王吗？”。这不是他的民族，他的问题：所有这些历史最终都是内部争斗，与他只是具有间接的关系。

著福音者若望曾在盖法的讲话中看到了耶稣死亡拯救意义的预言（若19：15），他同样在比拉多讲话中看到了隐藏的含义。在深藏的神学含义里耶稣仍然是君王——甚至是在祂被贬低的情况下。耶稣这种帝王的尊严在比拉多对犹太人的话中得到了证实。在比拉多命令下，钉到祂头上的十字架标牌也得到了证实（玛27：37；谷15：26；路23：38；若19：19）。

对于著福音者标示出执行宣判的地点、日子和时辰很重要：石铺地、逾越节前的周五、第六个时辰（按照现在的计法，是中午左右）。这种精确性说明了什么？很明显比拉多的最后宣判时刻成了转折点，此后审讯耶稣的经过就再也不能倒退了。

第四节 耶稣的死亡

绞刑

“的确，犹太人要求的是神迹，希腊人要求的是智慧，而我们所宣讲的，却是被钉在十字架上的基督：这为犹太人固然是绊脚石，为希腊人是愚妄”（格前1：22-23）。这些话是保禄使徒最早的基督教信仰的宣言之一。“十字架的绊脚石”（迦5：11）对早期教会将犹太人引入教会的尝试造成了障碍。而对于外邦人（多教徒）来说，十字架是绞刑的工具，完全不是令人振奋的象征。

大部分外邦人归于基督教是在公元312年开始的。当康斯坦丁大帝准备与意大利的统治者马克森进行战斗时，他“在太阳下看到光组成的十字架，且写着：得胜”。康斯坦丁命令在士兵身上画上十字架，尽管敌人有数量上的优势，但他还是胜了²²。在第二年康斯坦丁颁布了米兰法令，使基督教获得了自由的许可，从此刻起，基督教会普遍得到了很大发展。基督教的主要象征——十字架——成了新帝国的象征。

就是从此时起，十字架形式的艺术品得到了流传——不管其上面是否有受难的耶稣。十字架有的是由金银和贵重金属制成的，用贵重的珠宝镶嵌。现在我们可以教堂顶上、教堂内的墙上和拱顶里、主教和司祭的胸口上看到十字架。由于绘画、镶嵌物和艺术物件里的十字架广泛流传，在人们的可视的记忆里原始的固定形象几乎已消失了一一 是那种用来钉裸体人，使他死亡变得更可耻、漫长和痛苦的木头十字架。

22. 叶夫谢伟·凯撒里斯基 《康斯坦丁生平》1·28

现代人从城里出来时，已看不到上面挂着人尸体的十字架。并不是所有人都知道有一百年历史的恐怖照片，其中拍的十字架上有着被钉的妇女——亚美尼亚种族灭绝的牺牲品。在许多国家死刑已被禁止，在允许的地方，通常也不是公开执行的。

在古代是另外一种情况，对于重罪犯绞刑是一种比较普遍的执行方式。许多文献史料讲到这点，许多保存下来的手工艺品也证明了这点。

希腊不同年代的诗人、哲学家和史学家都提到了绞刑，包括古希腊和罗马时代。希罗多德讲了波斯的国王大流士在攻占了巴比伦之后，“下令绞死了大约三千鸿儒”²³。根据这位历史学家的见证，用十字架或是柱子行绞刑是波斯统治者常用的一种方式²⁴。但是希腊的统治者也没有厌恶这种野蛮的绞死方式。根据罗马史学家罗夫的记载，在攻占了泰尔之后，马其顿的亚历山大是这样来表现自己的愤怒的，即“有两千人没被直接残酷无情地来杀，他们被钉上十字架，延着海边排很长的距离”²⁵。

绞刑在古罗马得到广泛流传。罗马人用这种形式来对付奴隶²⁶。最为有名的大规模绞死奴隶的事件与斯巴达克起义有关：在起义被镇压之后，六千人沿着阿庇安街被处以绞刑²⁷。自由的公民被以更为人道的方式来处死，尽管这种规则也有例外（例如，西塞罗揭露韦锐思将罗马公民钉在十字架上）²⁸。

23. 希罗多德 《历史》3·159

24. 希罗多德 《历史》3, 132, 4, 43, 6, 30, 7, 33, 7, 194, 9, 120, 122

25. 罗夫 《亚历山大的历史》4·4·17

26. 西塞罗 《反对韦锐思》关于绞刑 66·169

27. 阿庇安 《罗马历史》2·13·120

28. 西塞罗 《反对韦锐思》关于艺术品

古代作家关于不同形式的十字架和处置犯人的不同形态的讲述保存了下来。优素福·弗拉维讲，“为达到取笑的目的，士兵会用不同的方向和形态残酷且藐视地将俘虏钉死”²⁹。塞涅卡写到：“我眼前看到不同的十字架，由不同（民族）所造：有一些将人头朝下，有些将楔子钉在肛门上，有些将手拉到绞架上。对于每个肢体和关节我看到了拉着的弦，鞭打和拷问的工具”³⁰。

绞刑是公开的，不仅仅被用作报复的手段，且被用作恐吓的工具。所有绞刑的步骤都是当着一群人实施的。在被宣判为绞刑的人被鞭打后，通常是需要在群众的吵闹和口哨声中自己拖着十字架。在一些情况下他需拿住十字架的横木，而那竖立着的柱子是被提前埋在了绞刑的地方。当行进的队伍到了绞刑的地方，受刑者被放到在地上，他的手臂被结实地绑在横架上；然后他的手掌被钉上钉子。横木被立在竖立柱上，竖立柱有提前准备好的基座，免得身体因自重而倒下。受绞刑的人用钉子钉着，用绳绑着，被挂在十字架上。

优素福·弗拉维把绞刑称为“所有死亡中最折磨的一种”³¹，西塞罗称之为“极残酷和丑恶的绞刑”³²。由于绞刑方式和受刑人的身体状况不同，这种折磨可持续几个小时到几天不等。那些未受到提前折磨而被绑在十字架上的人，受难时间持续更长。那些受鞭刑的人，由于失血过多，更大程度上缩短了最后受磨难的时间。如果手掌和脚掌被钉在十字架，这也会加快死亡。

29. 优素福·弗拉维《犹太人的战争》5·11·1

30. (L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim P.145)。

31. 优素福·弗拉维《犹太人的战争》7·6·4

32. 西塞罗《反对韦锐思》关于绞刑 64·165

作为古代刑法中最难受的一种方式，绞刑被认为是一种最耻辱的死法³³。被绞刑的人会遇到各种侮辱。其中一种是在绞刑前被脱去衣服。在古代世界衣服几乎被认为是身体的一部分，它是人与外部世界连接的一环。根据人的衣服来断定人的地位，及他在社会上的位置。剥夺人的衣服就相当于剥夺他的尊严和荣誉。

关于十字架上的死亡的主要原因有不同的观点。其中有：衰竭、身体的脱水、失血、窒息、在受鞭刑后所导致的外伤性休克。但经常是所列举原因的综合作用。死亡也可能是肺破裂和心脏破裂。

著福音者并没有描写绞刑过程中的细节，因为读者都知道。但现代许多读者对这个可怕的绞刑并不熟悉。

据若望福音记载，在比拉多宣判了死刑之后，“他们就把耶稣带去了。耶稣背着自己的十字架出来，到了一个名叫‘骷髅’的地方，希伯来话叫‘哥耳哥达’”（若19：16-17）。

玛窦和马尔谷更详细地描写了耶稣到行刑地方之经过：“戏弄完毕，就给祂脱去外氅，又给祂穿上自己的衣服，带祂去钉在十字架上。他们出来时，遇见一个基勒乃人，名叫西满，就强迫他背耶稣的十字架”（玛27：31-32；比较：谷15：20-21）。路加也提到了西满（路23：26）。一些古代评论者认为，西满是多神教徒，因为他来自于基勒乃城，是位于利比亚地中海边的一个城市。但西满完全可能是来自基勒乃的犹太人，他也许到耶路撒冷庆祝逾越节，他也可能常住在耶路撒冷：马尔谷和路加讲了西满来自田间，指出了他在田间工作。

为何耶稣需要西满的帮助？之前祂对门徒们讲过：“谁

33. 希罗多德《历史》3·125

若愿意跟随我，该弃绝自己，背着自己的十字架来跟随我”（玛16：24；谷8：34；路9：24）。但是祂自己的十字架祂自己却不能背。唯一的原因可能是祂的身体状况：由于不眠之夜，折磨人的审讯和残酷鞭刑之后的疲惫，祂已不能举起及背着为其准备的十字架。也有可能祂刚开始自己背了十字架，但因重量被压倒。

著福音者路加是唯一提到了陪伴耶稣到绞刑地点的妇女们：“有许多群众和妇女跟着耶稣，妇女捶胸痛哭祂。耶稣转身向他们说：耶路撒冷女子！你们不要哭我，但应哭你们自己及你们的子女，因为日子将到，那时，人要说：那荒胎的，那没有生产过的胎，和没有哺养过的乳，是有福的！那时，人们要开始对高山说：倒在我们身上吧！对丘陵说：盖起我们来吧！如果对于青绿的树木，他们还这样做，对于枯槁的树木，又将怎样呢？”（路23：27-31）。

这里路加福音所描写的图景是对其他著福音者的讲述做了一个纠正，从他们的讲述中会形成一个错误的印象，就是所有人都是反对耶稣的，所有门徒都留下祂跑了（玛26：56；谷14：50）。从路加的讲述中可以得出，在陪伴耶稣到受刑地的人群中，有不少真正同情祂的：其中妇女被突了出来。

去绞刑地点的途中，耶稣讲的不是自己，而是耶路撒冷。路加福音中讲了，在接近耶路撒冷的时候，耶稣为它哭泣并预告了它的灭亡（路19：41-44）。在去哥耳哥达山的途中耶稣对妇女所讲的，呼应了这个预言：又像曾经一样，耶稣又一次在自己的死亡和耶路撒冷的毁坏之间连上了线。

耶稣对耶路撒冷妇女讲的最后的话是很难解释的。如何理解青绿的树木和枯槁的树木？有一个解释是说，耶稣预言了犹太人起来反抗罗马人的情况。但这种理解，是把耶稣的最后所讲的转到社会和政治层面来理解。更有说服力的解释是，青绿的树木应理解成耶稣本身，枯槁的树木是指犹太

教：既然上帝允许把自己的子绞死，那在这种绞刑中是有罪的城市的命运就会怎么样？

玛窦和马尔谷是用类似的话语来讲述绞刑的：“到了一个名叫哥耳哥达的地方，即称为‘骷髅’的地方，他们就拿苦艾调和的酒给祂喝；祂只尝了尝，却不愿意喝。他们把祂钉在十字架上以后，就拈阄分了祂的衣服；然后坐在那里看守祂。在祂的头上安放了祂的罪状牌，写着说：这是耶稣，犹太人的君王。当时与祂一起被钉在十字架上的，还有两个强盗：一个在右边，一个在左边”（玛27：33-38；比较：谷15：22-28）。

马尔谷指出了绞刑的时间——第三个时辰。这与若望福音的讲述有出入，若望福音里讲比拉多是在第六时辰宣判耶稣的（若19：14）。任何将这两个指标协调起来的尝试都未能达到令人满意的结果。但是要知道，若望福音里绞刑是发生在逾越节前的星期五，而对观福音里讲的是发生在逾越节当天。从此行文中总体差别来讲，其中具体差别如此：马尔谷福音中的第三时辰是指逾越节早上（现在时间就是早上九点），而若望福音里的第六时辰是指逾越节前一日（现在时间就是中午）。

路加关于绞刑的讲述又与玛窦和马尔谷的平行叙述有一系列细节差别。只有路加福音讲了，有两个被判绞刑的强盗，是与祂一起被押送到绞刑地点。只有在路加福音中我们找到耶稣被钉时的祈祷：“父啊！宽恕他们吧！因为他们不知道他们做的是什”（路23：32，34）。

耶稣在十字架上是为谁祈祷？是为钉祂在十字架上的罗马士兵吗？是为判祂死刑的犹太人吗？还是二者都是吗？我想，这三种解释都有可能。如果将耶稣的祈祷仅仅归于罗马士兵，那么“他们不知道，他们在做什么”这句话完全可以从字面上来理解：他们确实可能不知道，谁在他们的前面或

为何而被判。如果从广义上去理解这句话“他们不知道，他们在做什么”，则指此悲剧所有的参与者，包括犹太人：尽管犹太人坚信自己的正义，但事实上他们未意识到他们在做违反上帝正义的严重罪行。

按照福音书的叙述的逻辑，耶稣请求宽恕所有对于祂死亡有罪的人，不管他们是否意识到，或是宣判的发起者或是技术性的执行者。这种理解完全与祂在山中圣训中对门徒们所讲的共鸣起来：“你们当爱你们的仇人，当为迫害你们的人祈祷，好使你们成为你们在天之父的子女……”（玛5：43-45）。为了压迫者和欺负人的人祈祷——而导致祂的死亡的真正的压迫者就是犹太人——是上帝之子的特征，而耶稣作为自己父的真正之子，在十字架上的祈祷是为了所有人，包括那些参与到了对祂实施绞刑的人。

路加福音相对于玛窦和马尔谷版本还有一个区别是，就是士兵递给耶稣醋的时候，祂已被钉在十字架上，而其他的叙述是在耶稣来到哥耳哥达山的时候就被捧上醋了。“醋”通常是指一种专门制作的复合液体，是具有麻醉作用或是镇痛的效果。

同时在若望福音中我们看到，蘸着醋的海绵是罗马士兵送到耶稣的口边的（若19：29-30）。要将若望福音中关于醋的说法与对观福音中协调起来，可以假设这种饮品不止一次提供给耶稣的。当祂来到受绞刑的地方，给祂提供了醋，祂尝了一下，没有喝它——也许可能是并不想减轻或是削弱自己接受的受难痛苦。在耶稣被钉之后，带有饮品的容器仍然放在十字架旁边，当祂在最后的挣扎中，带有饮品的海绵又伸到祂的嘴边。这一次祂喝了之后放走了灵。

来关注一下若望福音关于绞刑的讲述。这个讲述之一系列细节与对观福音的讲述是相交叉的，但是又有许多补充：“耶稣带着自己的十字架出来，到了一个名叫‘骷髅’的地

方，西伯来语叫‘哥耳哥达’；他们就在那里把祂钉在十字架上，同祂一起另有两个人，一个在这边，一个在那边，耶稣在中间。比拉多写了一个牌子，放在十字架上端，写的是‘纳匝肋人耶稣，犹太人的君王’。这牌子有许多犹太人念了，因为耶稣被钉在十字架上的地方离城很近，字是用希伯来、罗马和希腊文写的。犹太人的司祭长就对比拉多说：不要写犹太人的君王，该写祂自己说：我是犹太人的君王。比拉多回答：我写了，就写了。兵士将耶稣钉在十字架上以后，拿了祂的衣服，分成四份，每人一份；又拿了长衣，因那长衣是无缝的，所有他们彼此说：我们不要把它撕开，我们抓阄，看是谁的。这就应验了经上所说的话：他们瓜分了我的衣服，为我的长衣，他们抓阄。士兵果然这样作了”（若19：17-24）。

可见，若望特别注意比拉多所写的牌子。这个标牌四福音书有不同的四种内容：“犹太人的君王”（谷15:6）；“这是犹太人的君王”（路23：38）；“这是耶稣，犹太人的君王”（玛27：37）；“纳匝肋人耶稣，犹太人的君王”（若19：19）。其中只有路加和若望讲了，标牌是用三种语言写的，只有在若望福音里可以看到比拉多与犹太人就此进行的对话。

四福音书都提及到了绞死耶稣的人分了祂的衣服（根据罗马律法，被行刑人的衣服在执行者之间分配）。但只要若望福音讲了长衣，通过抓阄给了一个士兵的。长衣也叫外衣，是穿在內衣外面的。

如何解释著福音者若望要那么关注比拉多所做的标牌及长衣呢？我们已发现，若望描写的比拉多的形象比其他著福音者都要更详细，我们可以假设他更了解其他著福音者不知道的发生在耶稣身上诉讼程序的细节。至于长衣，也许之所以提到它，是为了将相关圣咏中的引语用到讲述之中。

同时，可能有另外一种解释。众所周知的是，标牌“纳匝肋人耶稣，犹太的君王”和主的长衣是属于早期基督教的圣物。据圣传所讲，标牌是在326年叶由琳娜女王去耶路撒冷的旅途中获得的（在四世纪末的时候罗马女朝圣者埃盖丽娅提到过这个标牌³⁴）。至于主的长衣，关于它的命运则有不同的圣传。其中，被叫做这种名字的圣物保存在特雷拉大教堂里（德国）。格鲁吉亚教会的圣传将主的长衣保存地与姆茨赫塔的斯韦吉茨豪威利大教堂联系起来。不管怎么说，不能排除，早期基督徒保存耶稣十字架上的标牌，而长衣被从士兵那里买来的可能，第四福音书的著者对这些圣物都比较清楚。

恶语的群众两个强盗

在罗马帝国绞刑是具有公开性质的，因为这不仅仅是惩罚罪犯的工具，还是用来恐吓普通公民的方式。钉有被绞刑人的十字架经常沿道路排列（斯巴达克领导下战斗的奴隶的情况是个例子）。完全有可能的是耶稣的十字架和两个奴隶的十字架也是放在路边的。玛窦和马尔谷间接证明了这点：“路过的人都摇头辱骂祂说：你这拆毁圣殿三日重建起来的，救你自己吧！如果你是上帝之子，从这十字架上下来吧！司祭长经师与长老们及法利塞人同样戏弄说：祂救了别人，却救不了自己；祂既是以色列君王：如今从十字架上下来吧！我们就信祂；祂信赖上帝，上帝如喜欢祂，如今就救祂，因为祂说过：我是上帝之子。同祂一起被钉在十字架上的强盗，也这样讥诮祂”（玛27：33-44；谷15：29-32）。

34. 《埃盖丽娅的朝圣》

在我们面前有三组恶语相加的人。第一组是绞刑的偶然见证者——路过的行人。第二组人是祭司长、长老、经师和法利塞人，他们一定要先看到悲剧的结束才回家。第三组是与耶稣一起被绞刑的强盗：虽然自己也被钉十字架，感受到残酷的折磨时，但还是有力去讥笑祂。三组人都对被绞刑的耶稣感到憎恨，每一个参与者都认为有必要将自己的声音加入恶言和讥诮的合唱中。

所描写的场景里最具讽刺的是，祭司长答应信耶稣，除非祂能从十字架上走下来并拯救自己。他们认为如果祂是上帝之子，祂应该走下十字架。但是就是因为祂是上帝之子，祂才走上十字架的。为了让人信祂，祂才接受了死亡的，是“为叫世界籍着祂而获救”（若3：17）。

笔者要重复一下已有多次讲过的内容：耶稣是自愿有意识地走向十字架，为了拯救人类，祂甘愿死亡。只有这样才能解释，祂为何没有尝试去减轻祂和法利塞人之间一开始就产生的矛盾。祂的目的不是为了拯救自己的生命（如果祂想的话大概是很容易做到的），而是经受磨难及“交出自己的生命为大众做赎价”（玛20：28；谷10：45）。著福音者以包括旧约关于默西亚受难预言的典故在内的方式，来强调耶稣在十字架上受难的救赎性质。

玛窦和马尔谷把与耶稣一起被钉的人称为“强盗”。路加给了他们另外一个词即“凶犯”。但在路加福音中只有一个强盗是恶语相加，另一个却出乎意料地站在了耶稣一边：“悬挂着的凶犯中，有一个侮辱耶稣说：你不是默西亚吗？救救你自己和我们吧！另一个凶犯斥责他说：你既然受同样的刑罚，连上帝你都不怕吗？这对我们是理所当然的，因为我们所受的，正配我们所行的；但是，这个人从未做过什么不正当的事。随后说：主啊，当你为王时，请你纪念我！耶稣给他说：我实在告诉你，今天你就要与我同在乐园里”

（路23：39-42）。

这个讲述如何与玛竇和马尔谷的讲述对比？只有一种办法才能将对观福音的讲述协调起来：如果假定，刚开始两个强盗都责难耶稣，后来其中一个改变了态度。

路加关于善盗的讲述是耶稣已在为那些“不知道自己在做什么”的人祈祷中所表达宽恕话题的延续。在临死前耶稣宽恕了那个似乎因他以前的生活而得不到宽恕的人。忏悔强盗的形象是与路加福音中的一些别的形象属于同一类的，比如税吏匝凯（路19：2-10）和用香料傅抹耶稣脚的罪孽妇人（7：37-50）。在这两种情况下，宽恕是被瞬间赐予的：忏悔和请求清洗了他们以前的罪孽，不管它们曾是多么的严重。

忏悔强盗的形象进入基督教的圣歌和圣像里。礼仪经文中也讲到了他。在正教教堂里手里拿着十字架的善盗经常被描绘在圣像壁的边门上（象征着进入乐园）。

十字架旁耶稣的母亲

四福音书都讲了耶稣的十字架旁站着一些妇女（玛27：55-56；谷15：40-41；路23：49，55-56；若19：25）。但是只有若望福音将耶稣的母亲归入这些妇女中：“在耶稣的十字架旁，站着祂的母亲和祂母亲的姊妹，还有克罗帕的妻子玛利亚和玛利亚玛达肋纳。耶稣看见母亲，又看见祂所爱的门徒站在旁边，就对母亲说：女人，看，你的儿子！然后，又对那门徒说：看，你的母亲！就从那时起，那门徒就把她接到自己家里”（若19：25-27）。

根据犹太传统，临死的男人应就自己有亲属关系的妇女的法律地位下命令。在那个妇女的命运完全取决于男人意志的社会，这种命令是完全有必要的。失去丈夫的妻子、失去父亲

的女儿、失去儿子的母亲等遇到类似情况的妇女，都需要男人赡养——后者通常是自己的亲属。但是将死的人应当做相关的规定。通常，亲属尊重死去人的意愿并照他的遗嘱去做。

耶稣先对着母亲，后对着门徒，看起来是号召自己的母亲和门徒互相照顾。但是事情的总体背景和结尾（“就从那时起，那门徒就把她接到自己家里”）与其说让我们将其理解为相互照顾的意思，不如其说是耶稣给母亲指出了那个将要照顾她的门徒，而给门徒指出了他将要照顾的对象。

耶稣将母亲委托给门徒而不是某个兄弟这个事实，间接证明了她没有其他孩子：如果有的话，就没有必要将她委托给门徒了。

就像在加里肋亚的加纳那样，耶稣用了“女人”称呼自己的母亲。但在这种称呼中绝不能看到不尊重、疏远和冷淡。耶稣也是这样称呼其他妇女的（玛25:28；路13:12；若4:21；8:10；20:13）。可以假设，在祂所讲的语言中，这种称呼是尊称。

关于上帝之母站在十字架旁的故事，在基督教的赞词（圣歌）中也有所反映。在东西方的礼仪传统里，受难星期五礼仪是纪念耶稣基督的十字架死亡，圣母在自己儿子十字架前哭泣是一个重要的话题。

在东西方的传统里，关于受难的圣像里这也是重要话题。在正教里流传比较广的一幅圣像叫“绞刑和站立者”：十字架左边描绘的是圣母，右边是若望使徒。这种圣像类型也在天主教传统里广泛呈现，在中世纪和文艺复兴时的绘画里也经常有这样的内容。

耶稣的死亡

在福音书中，关于耶稣的死亡共有三个版本。玛窦和马尔谷的版本可算是一样的。而路加的版本部分虽与其相呼应，但却存在着较大的区别。若望福音的版本与这两个版本有着很大的差别。

第一第二福音书关于耶稣死亡的描写文字之间很接近（这种相似性贯穿在整个受难史里）：“从第六时辰起，直到第九时辰，遍地都是黑暗的。约莫第九时辰，耶稣大声喊说：厄里，厄里！肋玛撒吧黑尼塔！意思就是：我的上帝！我的上帝！你为什么抛弃我！站在那里的人中，有几个听了就说：这人呼唤厄里亚呢！他们中遂有一个跑去，拿了海绵，蘸了醋，递给祂喝。其余人却说：等一等，我们看，是否厄里亚来救祂！耶稣又大喊一声，遂交付了灵魂”（玛27：45-50 比较：谷15：33-37）。

在这两个讲述中，我们只看到两个差别。耶稣在十字架上的喊声，玛窦福音中用犹太语，马尔谷用的是阿拉美文。在玛窦福音中站在十字架旁的一个人给耶稣递蘸着醋的海绵，其余的继续嘲笑绞刑架上的人；在马尔谷福音中是同一个人做的。

在中午时间突然出现的黑暗意味着什么？许多解释者认为这是日食。在耶稣在十字架上死亡之后地震的描写，加强了恐怖的感觉：似乎大自然本身也反抗对于上帝之子的不正当的审判，用这种方式来对于祂的受难和死亡做出反应。

事件的旁观者听到耶稣在十字架上的喊叫，但搞不清楚内容——也许在濒死状态中，祂讲得并不是很清楚，或是由于他们站得很远。“上帝”和“厄里亚”的谐音又给了他们取笑的理由。可能，他们还记得有人把耶稣当成了厄里亚（玛16：14；谷8：28；路9：19）。他们的话语同样反映出了群

众的观点，即厄里亚应在默西亚出现之前到来（玛17：10；谷9：11）。因坚信耶稣不是默西亚，他们相信厄里亚也不会来救他。

两个著福音者所讲的耶稣在十字架上的喊声，是第21圣咏的开头。在被钉十字架之后，耶稣给父所发出的祈求，是先知和著圣咏者达味曾发过的声音。在这个呻吟声中尖锐地表达了人被上帝抛弃后那种痛苦的感觉。上帝的沉默和祂感觉出来的缺席——是人命运中碰到的最严重的考验。处在这种状态中的人，会失去生存的意志。就是生存的意志帮助人克服身体和心里的痛苦。

从福音书中我们得知，耶稣与上帝处于经常的交流中：对观福音中有不少提到关于祂祈祷的地方表明这一点，从若望福音中所讲祂关于父的言论中也可以得知。在自己被逮捕前几天在与群众的交谈中耶稣就直接请求父：“父啊！光荣你的名吧！”。且得到立即的回答：“我已光荣了我的名，我还要继续光荣”（若12：28）。但此时，当上帝之子被钉十字架时，父却沉默了。

这种上帝的沉默应该如何解释？如果耶稣是上帝的唯一独生子，父怎会留祂一个人呢，哪怕是片刻？解密的线索就是耶稣有两种性——神性和人性。作为上帝祂一直是与父在一起的。作为人祂也是与父不可分离的连接在一起。但是祂自愿接受这一苦杯并将之喝到底。而人类磨难的最大程度就是上帝的沉默性。

可能，就是耶稣在十字架上的这种喊叫声里，充分地表现了耶稣与所有受难者的团结——其中包括那些怀疑上帝的存在的、埋怨上帝的、抱怨和灰心丧气的人。耶稣并没有埋怨和抱怨，祂没有怀疑没有动摇，由于祂作为人在临死孤单挣扎中体验到道德上的痛苦，使祂难以忍受的身体上的折磨变得难受百倍。上帝没有放弃祂，但祂应该经历上帝的沉默

性，是为了“在各方面相似于弟兄们”，为了人们“在上帝面前成为一个仁慈和忠信的祭司长，以补赎人民的罪恶，祂既然“亲自经过试探受了苦，也必能扶住受试探的人”（希2：17-18）。

根据玛窦和马尔谷福音，耶稣有两次在十字架上喊叫。但第二次讲了什么，他们没有说。路加福音的讲述可以看作是对其描述的补充：“这时大约是第六时辰，遍地都昏黑了，直到第九时辰：太阳失去了光，圣所的帐幔从中间裂开，耶稣大声呼喊说：父啊！我把我的灵魂交托在你手中。说完这话，便断了气”（路23：44-46）。

也许，路加福音里讲的内容就是另外两个对观福音提到的耶稣第二声喊叫。就内容来讲，其完全区别于第一声喊叫：从中听到的完全是另外一种内部状态。如果在那里从耶稣的喊叫声中，我们听到的是绝望，那么这里我们听到的是温驯地服从于上帝旨意的决心。

耶稣在十字架上的两次喊叫，如果放在一起的话，是类似于祂在革责玛尼花园对父的请求。那里热切的伴随着血汗的祈祷，如有可能上帝将受难的杯带离祂，是这样结尾的：“但不要随我的意愿，惟照你的旨意成就吧”（路22：42）。这里耶稣最后的话成了对父信仰的宣认，祂死后将自己的心灵交予祂的手。在这两种情况下，从耶稣的口中都听不到责备的声音。在祂与父之间没有矛盾也没有冲突：祂对父忠诚，对父旨意的忠诚是绝对的不可动摇的。

用圣咏的内容来祈祷是犹太人的习惯，耶稣也不是例外。在走向被逮捕的地方的途中耶稣和门徒唱的就是圣咏（玛26：30；谷14：26）。在福音书中我们不止一次地听到祂用自己的话祈祷（玛11：25-26；26：39-42；谷14：35-39；路10：21；22：41-42；23：34；若11：41-42；12：28；17：1-26）。但祂在濒死状态中，自己的话消失了，用的是圣

咏。这些语句不仅仅是表达了祂的灵性状态：作为关于祂使命预言的一部分，实质上这些就是祂自己的话语，是在多个世纪之前曾由达味王听到并写了下来的。基督教传统至少是这样理解这些话的——不是耶稣重复达味王的话，而是作为先知的著圣咏者事前听到默西亚的话语。

路加福音中耶稣的喊叫以“父啊！”这一称呼区别于圣咏的。这种称呼不是旧约中常用的，但耶稣是这样称呼上帝的。而祂要求自己的门徒从“我们的父”这句开始祈祷（玛6：9；路11：2）。关于上帝父的感觉通常使人联想到祂对人们是善良的，像父亲一样关心着他们这类概念。但是上帝对于自己的孩子还是严厉而绝情的，祂可以给予他们严重的考验——这种情况下，他们也不应该对祂失去希望，不应该拒绝祂为父。对于耶稣来说上帝仍然是父，哪怕是祂沉默的时候。经受着无比严酷的身体上和道德上的折磨，耶稣并没有停止信任父的存在。

从对观福音的讲述，我们来看一看若望关于耶稣在十字架上死亡的叙述：“然后，耶稣因知道一切事都完成了，为应验经上的话，遂说：我渴。有一个盛满醋的器皿放在那里，有人便将海绵浸满了醋，绑在长枪上，送到祂的口边。耶稣一尝了那醋，便说：完成了！便低下头，交付了灵魂”（若19：28-30）。

耶稣在十字架上感到口渴，是由于祂身体的极度疲劳造成的。在祂讲“我渴”的时候，是处于半昏迷状态。但是著福音者是从完成旧约预言的角度来看这句话的。“为应验经上所讲的”这个格式不仅仅是耶稣所讲的话，而且还指出了接下来的东西：战士们把醋送到祂的口边。是指圣咏里面的话：“他们在我的食物中掺上了苦胆，我口渴时，竟递来了酸醋要我下咽”（咏68：22）。

若望福音始终讲的含义是，耶稣生活中发生的事件都是为

了完成经上所讲的事。“为了应验经上所讲的”这个简单的格式曾有好多次出现在福音书中（若12：38；13：18；15：25；17：12；19：24，36），这次为“经上所讲的完成了”所取代。死亡就是在上帝照顾下预定好并以“圣言化为肉身”而体现的世间计划之最后一部分。“万事之前的上帝之子完成了其世间的使命：祂在人间为上帝争光了，完成了父所赋予祂所做的事（若17：4）。完成上帝计划中的下一步是祂从死者中复活。

可以看得出来，著福音者以不同方式描写耶稣的死亡。圣奥古斯丁尝试将四个著福音者的见证协调起来，他有一篇文章是专门讲福音协调问题的：“玛竇又写道：‘耶稣遂大喊了一声交付了灵魂’（玛27：50）。马尔谷也讲了同样的内容（谷15：37）。而路加解释祂大声喊叫的内容说：“耶稣大声呼喊说：父啊！我把我的灵魂交托在你手中。说完这话便断了气”（路23：6）。而若望没有提到玛竇和马尔谷所讲的第一句，也没有写到只有路加提及的最后的语句。但若望写的是其他人未提及的，就是主在尝了醋之后喊叫了“完成了！”——根据我们的理解，这是祂在喊叫之前讲的……就是在这个“完成了”之后主发出大声的喊叫，就是若望没提的，而那三个著福音者讲到的³⁵。

耶稣在十字架上几个小时。并没有相关根据可以证明，在这段时间里，祂只讲了一句话，而有一个见证者将这句话写在了纸上，另外的人认为自己该改变一下。耶稣会几次张开启口并提高嗓门，在不同见证者的记忆中会留下不同的话和喊叫。要知道在这段时间，不同的人可能一会儿来到十字架前，一会儿离开。其中有些妇女，可能记住一些其他人没听到的内容。

35. 奥古斯丁 《关于著福音者的统一》3·18

称为《救世主在十字架上的七句》排列是将四个著福音者的见证协调起来的尝试之一。不迟于十六世纪它在一些西方教会团体里作为礼仪和讲道的基础；将其融入音乐的最早尝试也属于这个时期。

耶稣最后的话语在《七句》中通常是这样排列的：“父啊！宽恕他们吧！因为他们不知道他们做的是什”（路23：34）；“我实在告诉你：今天你就要与我一同在乐园里”（路23：43）；“女人，看，你的儿子……看，你的母亲”（若19：26-27）；“我的上帝！我的上帝！你为什么舍弃了我！”（玛27：46；谷15：34）；“我渴”（若19：28）；“完成了！”（若19：30）；“父啊！我把我的灵魂交托在你手中”（路23：46）。

在这个排列中，以路加福音中两句“父啊”的句式为开头和结尾。排列的中间是来自于玛窦和马尔谷的绝望的喊叫。排列结束的两句分别是若望和路加福音里所讲的。第一句、正中间和最后一句都是耶稣直接针对父的。

一些古代释经者在四福音书中关于耶稣死亡的描写中看到了一些理由让他们认为祂到最后一刻之前都控制着自己的生命过程，直到祂愿意的时候才死去。但这种解释可能会引起一个问题：如果是这样的话，如何讲祂死亡于受难者不可避免的垂死挣扎中。这种耶稣可以在祂愿意的時刻死去的说法没有幻影说的影响吗？按照这种学说耶稣的受难不过是幻象而已。如果祂的生命完全掌握在祂的手中，那听从父的旨意何在呢？

在对比若望福音与其他福音时，我们可以找到这些问题的答案。在若望福音中耶稣对犹太人讲：“父爱我，因为我舍掉我的性命，为再取回它来：谁也不能夺去我的性命，而是我心甘情愿舍掉它；我有权舍掉它，我也有权再取回它来；这是我由我父所接受的命令”（若10：17-18）。这里一方

面耶稣讲到对于自己生命的权力，另一方面说的是从父那里接受的命令。对观福音列举了耶稣在革责玛尼庄园的祈祷，祂请求的是如果可能将这受难的杯带离祂，但后来接受了父的旨意（玛26：39-42；谷14：35-39；路22：41-42）。

在这两个见证中没有内部的矛盾，就像在耶稣位格之内没有冲突一样。祂是一个名副其实的人，所以祂的折磨不可能是假装的或是虚构的：在革责玛尼庄园祂作为人感受到死前的恐惧，在十字架上作为人忍受了严酷的身体上的折磨。祂身体上的死亡，毫无疑问，是这些折磨的后果，而不是祂某时候决定的后果。

毫无疑问，耶稣是自愿走向死亡的。这样做是为了完成父的旨意（若3：16）。祂完全意识到自己死亡的拯救意义（玛20：28；谷10：45）。但这并不会减轻祂的身体和灵性痛苦。祂自愿顺从于父的意愿，并不意味着祂可以随意延长自己的生命。

在父愿意的时间上帝之子的生命就结束了。祂的死亡并不是自然的，而是暴力引起的。我们不必讨论如果耶稣没有被执行绞刑就会怎么样：在这种情况下祂会不会自然死亡。这种讨论在古代教会里占有一席之地，但这种讨论不属于我们的话题。众所周知，历史是没有假定式的：这完全属于耶稣基督世间的历史，不过是如此，而不可能是另外一个样子。

耶稣死亡的原因不仅仅是上帝的旨意：祂的死亡是谋杀，相应地，人们的邪恶意愿也是一个原因。在耶稣死亡和复活五十天之后伯多禄使徒告诉犹太人祂照上帝已定的计划和预知被交付了，但是被人类的手杀害了（宗2：22-23）。

第五节

耶稣死亡后的事件

圣殿里的帐幔 地震

马尔谷仅仅是提了“圣所里的帐幔，从上到下，分裂为二”（谷15：38）。玛窦描绘了更有戏剧性的画面：“看，圣所的帐幔从上到下一分为二，大地震动，岩石崩裂，坟墓自开，许多长眠的圣者身体复活了。在耶稣复活后，他们由坟墓出来，进入圣城，发显给许多人”（玛27：51-53）。

为了能明白三个对观福音书中所提帐幔的意义，应当提醒一下，在耶路撒冷圣殿里有两个帐幔，就像古代的会幕一样：一个是外部的，一个是内部的。这个内部的帐幔是隔离圣所和“至圣所”的（出26：33；希9：3）。著对观福音者讲的就是这个帐幔：它的断裂暴露了通常是旁观者看不到的至圣所空间，这意味着上帝的光荣在这个时刻离开了圣殿，且再也不会回来了。象征着旧约宗教的圣殿时代结束了；“在心神和真理”里敬拜父的新时代来临了（若4：23-24）。

我们只是在玛窦福音中看到了关于地震的见证。墓穴的开启可能是自然变化的后果：墓穴洞口堵住的石头，在地震中完全可以滚开。但是玛窦讲的不是自然原因出现的现象，而是关于上帝的特别征兆，而且在同一个句子中既讲了好像在耶稣死后立即发生的事（地震和墓穴的打开），还有在祂复活后发生的事（死去的圣徒发显给许多人）。这样在关于基督死亡的描写中就预见了他复活。

玛窦关于“许多死去圣人的身体”从坟墓里出来的描写反映了早期基督教的想法，耶稣在十字架上死后，祂的心灵下到地狱，为在那里讲述福音并将旧约的义人从那里带出来。

这种想法表现在伯多禄前书里，讲了基督下到地狱的“监牢”里并对那里的灵魂宣讲：“基督也曾一次为我们的罪而死，且是义人代替不义的人，为将我们带到上帝面前；就肉身来说，祂固然被处死了；但就灵魂来说，祂却复活了。祂籍这灵魂，曾给那些在狱中的灵魂宣讲过；这些灵魂从前在诺厄建造方舟的时日，上帝耐心期待之时，原是不信的人；当时赖方舟经过水而得救的不多，只有八个生灵。这水所预表的圣洗，如今赖耶稣基督的复活拯救了你们……”（伯前3：18-21）。

同样在伯多禄前书里讲道：“也正是为此给死者宣讲了福音：他们虽然肉身如同人一样受到了惩罚。可是灵魂方面却同上帝一起生活”（伯前4：6）。

在其它与下到地狱话题有关的新约经文中，可以提一下使徒保禄所讲的，基督“下降到地狱”（弗4：9；罗10：6），以及关于基督战胜了死亡和地狱（格前15：54-57）。

关于基督下到地狱的教理我们已在另一个地方详细讲过了³⁶。这里值得指出的是玛竇所讲述的耶稣基督的死亡和复活是一个宇宙规模的事件，不仅仅对人，对大自然也有影响，不仅仅是活着的，还有死去的。玛竇是著福音者中唯一一个在讲述耶稣死亡时给予了这样一个宏大的维度且在讲祂的复活后讲了“死去圣徒”的复活。这里的圣徒是指旧约的义徒。

值得指出的是，从古代开始，属于教规的基督复活圣像描绘的不是复活本身，而是耶稣从地狱里出来。祂拉着亚当和厄娃的手，跟着后面走出地狱的有旧约历史的人物，其中有亚巴郎、依撒格、雅各伯、梅瑟和达味王。这种圣像画法起源于玛竇所反映的内容，并在后来的教会传统里得到了发展。

36. 参见都主教伊拉里雍的《正教——基督：地狱的战胜者》

百夫长·士兵和妇女

三个对观福音都提及了站在耶稣十字架旁的罗马的百夫长和妇女。玛窦和马尔谷版本仍然相当近似：“百夫长和他一起看守耶稣的人，一见地动和所发生的事，就非常害怕说：这人真是上帝之子。有许多妇女在那里从远处观望，她们从加里肋亚就跟随了耶稣，为服侍祂。其中有玛利亚玛达肋纳，雅各伯和若瑟的母亲玛利亚与载伯德儿子的母亲”（玛27：54-56；比较：谷15：39-41）。

两个版本之间的区别牵涉到了百夫长：马尔谷福音里只有他宣认耶稣是上帝之子，而在玛窦福音里除了他以外还有其他士兵也宣认。另外一个区别是妇女的名单：两个名字相符，第三个不一样。路加没有讲出妇女的名字，但补充了群众对于所发生事情的反应：“百夫长看到所发生的事，遂光荣上帝说：这人实在是一个义人。所有同来看这景象的群众，见了这些情形，都捶着胸膛回去了。所有与耶稣相识的人，和那些由加里肋亚随侍祂的妇女们，远远地站着，观看这些事”（路23：47-49）。

需要提醒的是，若望在上面所讲的片段中提到了四个妇女：耶稣的母亲和母亲的姊妹，克罗帕的妻子玛利亚和玛利亚玛达肋纳（若19：25）。如果把耶稣母亲的姊妹和克罗帕的妻子玛利亚当作一个人的话（希腊经文是允许的），那么妇女只有三个。这种情况下，我们记得只有若望讲了耶稣母亲出现在十字架旁了。包括路加在内的四个著福音者提及的名字是玛利亚玛达肋纳（路加是在关于复活的讲述里提到她的）。其他的名字时而相同，时而不同。

对观福音都要提及百夫长，表明这个形象被赋予的意义。当祭司长、经师和长老狂怒并嘲笑耶稣，百夫长却耐心地站在十字架旁，就像他应该做的那样。看到了耶稣如何死去，

他感觉到了别人没有看到的：在他面前的是义人，上帝之子。经常会有人指出路加的版本更接近于现实，因为他的版本中，百夫长称耶稣为义人，而玛竇和马尔谷版本把祂宣认为上帝之子，对于一个外邦战士来说就不太可能。但从另一方面来说，只有路加讲了，百夫长“荣耀上帝”，而这个对于外邦人来说，就意味着是信唯一的上帝。

对观福音的共同见证可以被理解为罗马的多神教徒百夫长信了唯一的上帝和上帝之子。教会圣传一直认为对观福音所讲的百夫长就是用长矛刺穿耶稣肋膀的士兵。若望福音是这样讲这件事的：“犹太人因那日子是预备日，免得安息日——那安息日原是个大节日——尸首留在十字架上，就来请求比拉多打断他们的腿，把他们拿去。士兵遂前来，把第一个人的，并与耶稣同钉在十字架上的第二个人的腿打断了。可是，及至来到耶稣跟前，看见祂已经死了，就没有打断祂的腿；但是有一个兵士用枪刺透了祂的肋膀，立时流出了血和水。看见这事的人就作证，而他的见证是真实的；并且他知道他所说的是真实的，为叫你们相信。这些事发生，正应验了经上的话说：不可将祂的骨头打断。经上另有一句话说：他们要瞻望他们所刺透的”（若19：31-37）。

著福音者指出了犹太不想安息日将尸首留在十字架上。上面他指出了犹太人“没有进入总督府，怕受了玷污，而不能吃逾越节的羔羊”（若18：28）。根据他的见证，他们更关心的是与留在十字架上的尸首有关系的麻烦会影响他们安息日的平静。他们不希望由于任何事冲淡其节日的气氛。

受绞刑的人在十字架上挂得太久，敲断其腿这种可怕的习惯看来是加速其死亡的一种方式。但是对于著福音者来说，耶稣未被敲断腿这个事实首先是具有神学意义的。“不可将祂的骨头打断”几乎是旧约里关于逾越节羔羊条文的直接引语（出12：10，46；户9：12）。在第四福音书开头施洗者

若翰是这样讲耶稣的：“看上帝的羔羊，除免世罪者”（若 1: 29）。把耶稣钉上十字架的犹太人在准备吃逾越节羔羊的隆重时刻，真正的上帝羔羊已被献祭，祂的骨头没有被打断。

在将受绞刑的人从十字架上取下来之前，士兵们需确认他们已经死亡了。为了弄清楚人是否还活着，可以用茅刺破他的身体。从耶稣肋膀流出的水和血在后来的教会传统里加以象征性的解释——是指教会的两个主要的圣奥秘：洗礼和感恩祭。

下葬

当时犹太人没有在人死后第二天或第三天下葬的习俗。需立即下葬（炎热的天气也是一个因素）。在宗徒大事录中有一个故事，欺骗伯多禄的阿纳尼雅，倒下死了，“年轻人就起来，把他裹起来，抬去埋葬了”。过了三个小时以后，当他的妻子撒菲辣来时，年轻人已经从墓地里回来了（宗 5: 1-9）。所有埋葬的仪式，包括其准备部分不超过三个小时。

将死者下葬之前的准备需要洗净身体并抹上香料，然后裹上专门的下葬裹尸布。没有什么木制的棺材。裹着布的尸体被送到在岩石里开凿出来的洞穴里。这种洞穴墓地通常位于城市附近。

关于耶稣的下葬经过四个著福音者都有讲述。玛窦是这样写的：“到了傍晚，来了一个阿黎玛特雅的富人若瑟，他也是耶稣的门徒；这人去见比拉多，请求耶稣的遗体。比拉多就下令交给他。耶稣领了耶稣的遗体，就用洁白的殓布包好，安放在为自己于岩石间所凿的新墓穴里；并把一块大石头滚到墓口，就走了。在那里还有玛利亚玛达肋纳和另外一

个玛利亚，对着坟墓坐着”（玛27：57-61）。

在若瑟去比拉多那里要拿到耶稣尸体的时候，马尔谷还补充了一些内容，“比拉多惊异耶稣已经死了，遂叫百夫长来，问他耶稣是否已死？既从百夫长口中知道实情，就把尸体赐给了若瑟”（谷15：44-45）。

为何比拉多感到惊奇？如果考虑到被实施绞刑的人通常都在绞架上挂几个日夜，那么就会觉得耶稣在十字架上的时间太短了，祂不会死得那么快。耶稣在十字架上的时间相对短表明，在行刑之前祂的身体已被预先的拷问和鞭刑耗尽了精力。大量的失血和身体的脱水可能是耶稣快速死亡的主要原因，“我渴”就说明了这一点（若19：28）。

相对于玛窦和马尔谷的叙述路加的版本补充了一些细节。若瑟被他描述成“议员，又是一个善良公正的人，没参加会议和他们的事；来自于犹太阿黎玛特雅城，等待上帝的国”。路加指出耶稣的尸体被放到了“岩石上凿出的墓穴，还未葬过任何人”。马尔谷也一样，他指出“那天是预备日，安息日快到了”。只有路加讲到，与耶稣一起来来自于加里肋亚妇女，看到耶稣的尸体是如何被放到墓穴里，然后就回去了，“准备好香料和香膏。安息日，她们依照诫命安息”（路25：50-56）。

若望福音补充了新的细节。其中，只是在若望福音的两个情节中被提到的尼苛德摩参加了葬礼（若3：1-2 及7：50-52）：“这些事之后，阿黎玛特雅人若瑟——他因怕犹太人，暗中作了耶稣的门徒——来求比拉多，为领取耶稣的遗体，比拉多允许了。于是他来把耶稣的遗体领去了。那以前夜间来见耶稣的尼苛德摩也来了，带着没药和沉香调和的香料，约有一百升。他们取下耶稣的遗体，照犹太人埋葬的习俗，用殓布和香料把祂裹好。在耶稣被钉在十字架上的地方，有一个园子，在园子里有一座新坟墓，里面没有安葬过

人。只因是犹太人的预备日，坟墓又近，就在那里安葬了耶稣”（若19：38-42）。

这样在埋葬耶稣的情景中，四福音书里都出现了一个新的人物，每个著福音者都按自己的方式讲述的。如果把所有的见证都放在一起的话，那么若瑟是一个富有、善良且正义的人；他是公议会成员，但并不是耶稣被宣判为死刑的那次会议的参加者；他是耶稣的门徒，但由于害怕犹太人却是秘密的。关于若瑟的讲述证明了在公议会里对于耶稣的态度并不是完全一致的：在它的成员中有同情祂的人，但他们将他们的同情隐藏了起来。

在某种程度上若瑟的行为有点像比拉多的。罗马的总督确信耶稣是无罪的，但没有对抗来自祭司长和长老们的压力，只是象征性地洗了一下手。若瑟并没有在公议会发言来反对宣判，仅仅避免参加。不过只有路加福音讲他是公议会议员，我们不知道其它详细情况，不知道关于他在审判耶稣事件中可能起的作用。我们只看到，他出现在其他门徒不在的时候。

在福音书历史过程中，从耶稣开始讲道一直到奥秘晚餐和革责玛尼庄园，我们看到祂总被门徒所包围。但是在耶稣受绞刑、死亡和下葬的情况下（除了若望以外）门徒们都消失了。同时出现了新的人物——以前一直没有提及的阿黎玛特雅人若瑟，在门徒中没提到过的尼苛德摩。以前主要是跟随耶稣的一群无名妇女从幕后走了出来：她们有了名字，著福音者讲了他们的行动。

在那个时候巴勒斯坦地区埋葬的洞穴是私人财物，是属于家庭的。只有玛竇提到了若瑟将耶稣的遗体葬到“自己的新墓穴里”，就是说这是他刚获得的家庭墓地。根据若望福音，耶稣的墓地处在他受绞刑的地方：若望特别指出，墓穴是新的——“从未埋葬过其他人”。

只有若望讲到了在下葬耶稣的时候，若瑟和尼苛德摩所使用的香料。他指出了由尼苛德摩带来用没药和沉香制成的大量香料：大约一百升，就意味着不少于现在的三十升珍贵香料³⁷。尽管耶稣被当作罪犯而宣判，但在下葬的时候被给予了皇家的荣耀，若望认为有必要提及尼苛德摩的慷慨捐赠来强调这一点。

在两个对观福音里香料的准备与妇女有关且是在耶稣的下葬之后而发生的：路加福音里妇女准备了“香料和香膏”，但在安息日按照诫条安息，就是说要在第二天来到墓穴这里（路23：56）；马尔谷福音里，“安息日一过，玛利亚玛达肋纳、雅各伯的母亲玛利亚和撒罗默买了香料，要去傅抹耶稣”（谷16：1）。玛竇完全没讲到香料。

比拉多和祭司长及法利塞人

耶稣的敌人还记得，祂答应在第三日复活。所以尽管他们为安息日自己能好好儿地休息做了一切准备，但是他们的心仍被不平静占据。为了预防发生他们不愿意的事件，他们来到了罗马总督那里。这个情节只有玛竇讲了：“第二天，即预备日以后的那天，司祭长和法利塞人同来见比拉多说：大人，我们记得那骗子活着的时候曾说过：三天以后我要复活。为此，请你下令，把守坟墓直到第三天；怕祂的门徒来了，把祂偷去，而对百姓说：祂从死者中复活了；那最后的骗局比先前的更坏了。比拉多对他们说：你们可得一队士兵；你们去，照你们知道的，好好看守。他们就去，在石上加上封条，派驻卫兵把守坟墓”（玛27：62-66）。

37. 希腊的计量单位，约等于现在的 0.34 公斤。

在安息日去见罗马总督就意味着破坏安息日的诫条：那么祭司长和法利塞人这次所犯的罪行，是他们曾多少次用来指责耶稣的。这方面他们就区别于耶稣的女门徒，她们“遵守安息日的诫条安息”（路23:56）。

玛窦关于祭司长和法利塞人对比拉多的拜访是早于关于耶稣复活之后，“几个看守的士兵来到城里，给祭司长讲了所发生的事”，就是说天使从墓穴口滚开石头，而墓穴空着呢。祭司长听到消息，决定给士兵行贿让他们闭嘴（玛28:11-15）。祭司长的行为到最后都是有连贯性的。

在几千年的历史中成千上万的人被钉十字架执行死刑。沿着亚壁古道绞死六千名斯巴达克起义参与者；大流士攻占巴比伦之后绞死三千人；马其顿的亚历山大在拿下提拉斯之后绞死两千人；在不同国家不同年代有大量被绞死和受折磨的人：他们都经受了残酷的折磨，并在挣扎中死去。

耶稣基督的死亡和他们的死亡有什么区别？仅仅是祂的死亡是无辜的吗？难道在漫长历史中受绞刑而死的人都是有罪的吗？死刑难道不经常是复仇、不公和严酷的结果吗？而且只有一个十字架——那个耶稣在上面受绞刑的十字架——成了战胜死亡的总体象征。且只有一个在十字架上受刑的人物形象——耶稣基督的形象——两千年以来世界各地成百上千万的人以虔诚的眼光注视着。

如果在十字架上死亡的是普通的人就不会这样，哪怕他是聪明的、神圣的，具有预言和显行神迹的能力。如果耶稣只是先知或是道德宗师，义人或是治疗者，哲学家或是思想家，祂将占据的位置会和那些杰出的人物一样，譬如像厄里

亚、依撒意亚或是其他一个先知，柏拉图、亚里士多德或是某一位哲学家，阿波罗尼奥斯或是某一位治疗者。祂的死亡将会在教材中被纪念，就像纪念苏格拉底或是塞涅卡，谁也不会想到全世界在为祂的荣耀建教堂，在教堂里和自己的家里挂祂的圣像。

只有在一种情况下，耶稣十字架的绞刑会完全区别于其他事件：其应当具有拯救的属性。只有如果耶稣是上帝才可能这样。

关于自己死亡的拯救性质，耶稣自己对门徒有所讲到。关于祂必须死亡以及祂的死亡具有拯救的意义，作为中心思想贯穿在祂关于自己死亡的无数预言中，以及对门徒的教导中和对犹太人的交谈中，其中也包括若望在自己福音中所反映的。

耶稣基督死亡的救赎特性在使徒布道中一贯强调。根据伯多路使徒所讲，“你们不是用能腐朽的金银等物，由你们祖传的虚妄生活中被赎出来的，而是用宝血，即无玷无暇的羔羊基督的宝血。祂固然是创世以前就被预订了的，但在最末的时期为你们才出现，为使你们因着祂，而相信那使祂由死者中复活的上帝……”（伯前1：18-21）。

救赎的话题是作为一条红线贯穿在保禄使徒的书信里（罗3：21-26；弗1：3-7；哥1：12-14）。在罗马书中保禄讲到，耶稣基督“为了我们的过犯被交付，又为了使我们成义而复活”（罗4：25）。接下来继续讲通过信耶稣基督来拯救的话题，是这样写到祂死亡的救赎特性的：“当我们还在软弱的时候，基督就在指定的时期为不虔敬的人死了。为义人死，是罕有的事；为善人或许有敢死的。但是基督在我们还是罪人的时候，就为我们死了，这证明了上帝是怎样的爱我们。现在我们既因祂的血成义，我们更籍着祂脱免上帝的义怒，因为，假如我们还在为仇敌的时候，因着祂圣子的

死得与上帝和好了；那么在和好之后，我们一定要因着祂的生命得救了”（罗5：6-10）。

关于拯救的教理用以下简练的形式表达了出来：“因为上帝只有一个，在上帝与人之间的中保也只有一个，就是降生成人的基督耶稣，祂奉献了自己，为众人作赎价”（弟前2：5-6）。这里体现出了旧约与新约之间启示的联系，旧约里是指关于唯一上帝的启示，而新约的启示是体现在耶稣基督的，祂是上帝和人类之间的中保。

根据教会的教理，耶稣基督为所有人的拯救而献祭了。但谁以何种方式参与到其中？就是那些信祂的，接受了洗礼并领受祂的血和身体的人。祂把门徒派到世界各地传道时，关于信仰和洗礼是这样对他们讲的：“信而受洗的人必得救，但不信的必被判罪”（谷16：16）。关于领圣体血祂是以前就给犹太人讲过：“你们若不吃人子的肉，不喝祂的血，在你们内便没有生命……谁吃我的肉，并喝我的血，便住在我内，我也住在他内”（若6：53, 56）。

最终对耶稣基督之信仰是救世主可以使人加入到在哥耳哥达山上对全世界人类启示的拯救奥秘中来。那些不信耶稣基督的人仍然是无法加入的。这就是为什么，上帝之子的拯救献祭并不会给法利塞人、经师、祭司长、长老及其他仍然不信祂或是对于哥耳哥达山上所发生的麻木不仁的人带来什么好处。所以善盗和罗马的百夫长在宣认其对耶稣基督信仰之后就立即得到了拯救。

作为可耻死刑工具的十字架在基督教传统里成了主要拯救的象征。保禄使徒讲：“至于我，我只以我们的主耶稣基督的十字架来夸耀，因为籍着基督，世界于我已被钉在十字架上了；我于世界也被钉在十字架上了”（迦6：14）。

耶稣在十字架上的受难和死亡之所以能够使人 and 上帝得到了和解，也是因为以此揭示了人受难和死亡的最终含义。

关于受难的意思过去和现在都是一个问题，哲学思考曾为之绞尽脑汁，现在也是。受难和死亡有什么含义？为什么人不能不受难不死亡？当人们在受难在死亡的时候上帝在看什么呢？为何祂对于他们的受难和死亡不闻不顾？如果世界是不完善的，人们必须受难和死亡，那么是否存在着主要的世界宗教都信奉的唯一的良善的上帝？

关于受难的含义及上帝允许人类受难的原因，基督教的回答就在这里。笔者认为，基督教对于受难看法的核心，不是上帝逼着人去受难，而是人逼着上帝去受难。所有的痛苦之所以而来，是由于人把上帝本来创造为乐园的世界变成了地狱。当基督来到这个世界的地狱，人们却“以自己所想的来对待”（玛17：12）。基督的受难和死亡是人们邪恶意志的结果。但同时它们却是上帝善良意愿的结果，是为了人们在痛苦中边上有一个也能受难的祂：祂所背负的是我们的疾苦与疼痛（依53：4），祂承担了我们的罪过，自己为我们罪孽而奉献自己，使我们脱离这种罪过并获救（罗8：3-4）。

基督教神学从来不曾因人的痛苦而去责备人。当耶稣被问到关于生而瞎眼人的时候，“谁犯了罪？是他，还是他的父母，竟使他生而瞎眼呢？”，耶稣回答到：“也不是他犯了罪，也不是他父母，而是为叫上帝的工作在他身上显扬出来”（若9：2-3）。祂将自己的受难视为自己的荣耀时刻（若12：23）。祂没有责怪父，没有责怪自己，也没有责怪那些导致祂死刑的真正直接的肇事人。祂为了将其绞死的人祈祷了：“父啊！原谅他们吧，因为他们不知道他们在做什么”（路23：34）。

对于基督教神学来说找到人类受磨难的意义一直非常重要。如果说基督受难的意义在于其拯救性质，那么不同人痛苦的意义就在于，人在艰难的时候，上帝自己也在与他一起受难。在痛苦中，人不是孤独的：上帝一直在旁边。在旁边

是什么含义？上帝不仅仅是将救生圈抛给淹水的人并同情地看着他如何从水里爬出来：祂自己跳入人类生活的洪流中，让人们抓住祂并获得拯救。

基督教对人们说：抓住上帝，紧紧地抓着，不要放手——这样你就永远不会淹没。就是这样的上帝形象——不是在远处同情，而是分享人们的痛苦和他们生活中的磨难——耶稣基督就是这样展示给人们的。最终对于受磨难的人来说是谁的过错并不是那样重要：他自己、他的父母、其他人、背景的巧合，或是人类天性的不完善。对于他来说重要的是找到足够的力量来战胜这种磨难。而基督教给予他这种力量。

耶稣基督的受难和十字架上的死亡成了关于上帝以及上帝与人之间关系的新的启示。基督教给人们开启的上帝，不是冷淡地看着他的磨难，祂自己进入人类磨难的中心，将其承担起来并为人类而死亡。这不是自然神论哲学家宣讲的那个创造了世界，建立了自然律法，然后就离开了，让世界按自然规律来发展的上帝。

藉由耶稣基督不可见的上帝成了可见的上帝：祂给人们显现，使他们能够通过耶稣作为人的面貌看到不可见父的肖像。所以在奥秘晚餐上耶稣对斐理伯讲：“谁看见了我，就是看见了父”（若14：9）。通过耶稣基督人们认识了作为父的上帝——仁慈和充满爱护的，但同时期待人们毫不动摇地听从自己的旨意，就像上帝之子那样，“听命至死，且死在十字架上”（斐2：7）。

耶稣基督的受难和死亡是上帝对人类新的启示，因为祂所体现的上帝肖像是人们以前从未见过的。这是一个在十字架上为了人们流血、被折磨和死亡的上帝：这样的上帝人类第一次认识到。



第八章

复活

耶稣基督的复活——是福音历史的中心事件，四福音书中之前所有的叙述都是为了这一事件。

但与此事件有关的主要悖论是谁也没有看到这一事件的发生。所有著福音者都确认耶稣复活了，但没有任何一个人讲这是如何发生的。一周的第一天一大早妇女来到下葬耶稣遗体的墓穴时，她们发现遗体已经没有了。但其以何种方式消失了，著福音者没有讲，因为没有直接目击者。

另一个悖论与福音书中对耶稣复活后有几次显现的讲述有关。初看起来，著福音者之间的讲述有太多的差异，以致于不能将他们的内容统一起来。但是检查后发现相同之处远远多于差别。就像往常的一样，最大的区别存在于对观福音和若望福音之间。

不过将不同见证之间协调起来并不是不可完成的任务。在本章里我们将会看到这一点，这里我们首先系统地看一看所有著福音者关于复活后耶稣的见证，然后在早期基督教会释经学传统的基础上从现代科学讨论的角度来对这些见证进行神学思考。

空了的墓穴

根据所有四福音书的讲述，首先发现耶稣遗体从墓穴中消失的是妇女们。若望只是提及了一个：“一周的第一天，清晨，天还黑的时候，玛利亚玛达肋纳来到坟墓那里，看见石头已从墓门挪开了”（若20：1）。玛窦讲了在坟墓旁有两个妇女：“安息日既过，一周的第一日，天快亮时，玛利亚玛达肋纳和另一个玛利亚来看坟墓。忽然发生了大地震，因为主的天使从天降来，上前把石头滚开，坐在上面。他的容貌好像闪电，他的衣服洁如白雪。看守的人由于害怕他，吓得打颤，变得像死人一样。天使对妇女们说到：你们不要害怕，我知道你们寻找被钉死的耶稣。祂不在这里，因为祂已照祂所说的复活了。你们来看那安放过祂的地方，并且快去对祂的门徒说：祂已经由死者中复活了。看！祂在你们以先往加里肋亚去，在那里你们要看见祂。看！我已经告诉你们。她们赶快离开坟墓，又恐惧又异常喜乐，跑去报告祂的门徒”（玛28：1-8）。

在马尔谷福音中见证墓穴中的耶稣遗体已不在的见证人有三个妇女——玛利亚玛达肋纳、雅各伯的母亲玛利亚及撒罗默（谷16：1-8）。在路加福音中有三个有名字的妇女——玛利亚玛达肋纳，约安纳和雅各伯的母亲玛利亚——和其他没有叫出名字的妇女（路24：1-10）。只有玛窦使用了“天使”一词，天使被描绘成坐在石头上。马尔谷讲的是穿着白衣的青年。路加讲的是穿着发亮衣服的两个男人。

四福音书所描述的时间是一样的：安息日后的第一个早晨。四福音书中都讲在妇女到来之前，石头已被滚离墓穴。但只有玛窦讲述了这是如何发生的：天使从天上降来，上前把石头滚开。这个情节在玛窦福音中是与来到墓穴旁妇女的讲述夹杂在一起的，但是还可以假设，这事发生在他们来之

前，当他们在墓穴旁出现时看守士兵已经走了。

在三个对观福音中天使的话内容相近，这不过是三个不同的版本。玛窦和马尔谷分别是以“不要怕”和“不要惊慌”这些招呼而开始的，之后天使对妇女说他们在寻找被绞死的耶稣；在路加中两个男人问女人：“你为何在死者中寻找活人？”。在所有三个对观福音中天使然后通知妇女们，说耶稣“复活了”且“祂不在这里”。不过在玛窦和马尔谷福音里天使指着曾经放过祂遗体的地方，在路加福音里两个男人提醒到耶稣曾预告过自己的复活。玛窦和马尔谷福音中天使命令她们通知门徒（马尔谷中是“门徒和伯多禄”），说他们将在加里肋亚见到复活的耶稣。

这一情节的结尾在三个对观福音里也是有区别的。在玛窦福音中妇女充满着恐惧和兴奋跑离墓穴，是为了去告诉门徒她们所见的。在马尔谷福音中，她们走出去跑离坟墓，充满着恐惧和颤栗，“因为害怕，她们什么也没对别人说”。路加福音里的妇女，从墓穴那里回来之后，“将这些告诉十一个门徒和其他的人”。若望福音里，玛利亚玛达肋纳跑去见两个门徒并讲到：“有人把主从坟墓中搬走了，我们不知道他们把祂放到哪里了”（若20：2）。这样，玛窦只是讲了妇女们准备去完成天使的命令并通知门徒们她们所看到的，则在其他福音中明显具有不相同的地方——马尔谷福音中她们并没有完成天使的命令，路加福音中却完成了，而若望福音中玛利亚玛达肋纳只是见证了她看到了空的墓穴。

我们又看到四福音书讲同一个事件的典型而鲜明的例子。他们在细节上不同，但在本质上是一样的。值得提醒一下，我们已讲过的：著福音者之间细节上的差别但本质上的一致性表明，所描写事件是真实的。如果讲的是谬误内容，则作者无疑会注意核实信息。相互之间的出入表明在著福音者之间并没有什么串通。我们也能指出见证者和历史学家之间的

差别：见证者讲出他所看到的，而他的讲述通常都含有个人对所发生事件的态度。见证者永远不可能是完全的旁观者：他们把自己理解成事件的参与者，即使没有直接地参与其中；在回忆经历过的事件时，人们总是有意无意地诠释它。

在该情节中我们牵涉的并不是四个目击者的见证，而是基于另外目击者见证的讲述。我们不知道有多少原始的见证人——从一个（玛利亚玛达肋纳）到四个（玛利亚玛达肋纳，雅各伯的母亲玛利亚，约安纳，撒罗默）或者更多的人（如果雅各伯的母亲玛利亚和另外一个玛利亚是两位女人，还加上路加里面提及的“别人”）。我们不知道这些原始的见证是如何传递给那些其讲述又成了福音书基础的中间人。就是所指的因素可能解释前面所指的差异——可能存在几个原始的见证，在原始见证人之间和福音书著者之间存在着一个或几个传递环节。

即使这样在四福音书中历史的总体轮廓是一样的。空置墓穴的最初见证者为妇女们，著福音者并没有隐瞒这一点，尽管在犹太人的传统里妇女被认为是不可靠（不太可信）的见证者。在马尔谷福音中特别指出，妇女没有被相信——不过并不是由于犹太人的传统想法，而是因为她们带来的消息对于男性门徒们来说是不可信的，尽管他们多次从老师口中听到关于祂复活的预言。

伯多禄和若望来到坟墓那里

根据路加福音，在妇女们从坟墓回来后，将她们所见的告知了“十一个门徒和其余的众人”，“但妇女们的这些话，在他们看来，好像是无稽之谈，不敢相信。伯多禄却起来跑到坟墓那里，屈身向里窥看，只见有殓布，就走了，心里惊

异所发生的事”（路24：10-12）。

路加用一句话所讲的情节由若望讲得很详细讲：“一周的第一天，清晨，天还黑的时候，玛利亚玛达肋纳来到坟墓那里，看见石头已从墓门挪开了。于是她跑去见西满伯多禄和耶稣所爱的另一个门徒，对他们说：有人从坟墓中把主搬走了，我们不知道他们把祂放在那里了。伯多禄和那另一个门徒出来，往坟墓那里去了。两人一起跑，但那另一个门徒比伯多禄跑得快，先来到坟墓那里。他俯身看见放着的殓布，却没有进去。随着他的西满伯多禄也到了，进了坟墓，看见了放着的殓布，也看见了耶稣头上的那块汗巾，不同殓布放在一起，而另在一处卷着。那时，先来到坟墓的那个门徒，也进去了，一看见就相信了。这是因为他们还不明白，耶稣必须从死者中复活的那段圣经。然后两个门徒又回到家里去了”（若20：1-10）。

若望只提到了玛利亚玛达肋纳，但从她的话中（她用的是“我们”）得知，她不是一个人来到坟墓那里的：这符合对观福音者的见证。若望没有讲玛利亚看了墓穴，但从她对伯多禄和另一个门徒所讲的话中这又显得很清晰。她还没有猜到耶稣已复活了：她坚信，主的遗体被某人放到别的地方去了。她认为遗体可能被偷了。

“另外一个门徒”由教会传统理解为第四福音书的作者。他详细描写了自己走向空了的墓穴的经过。他与伯多禄一起开始跑，由于跑得比较快，所以就先到了。然后他就俯身窥探墓穴，但没有进去。伯多禄是第二个跑到的，但先于若望进入墓穴。

在早期基督教团体里几乎没有人辩驳伯多禄的首位性。不过在第四福音书中所提的伯多禄和“另外一个门徒”表明，这部福音书的作者认为自己在耶稣门徒的团体中扮演着特殊的角色。在奥秘晚餐上，是他而不是伯多禄躺在耶稣的胸

口，伯多禄也不得不通过他来请求耶稣（若13:23-26）。在福音书结束的情景里，伯多禄跟随着耶稣，而“另外一个门徒”跟在两人后面。这时耶稣对伯多禄预告了暴力的死亡，但对于若望却讲了神秘的话语：“如果我要他存留直到我来，与你何干？”（若21:18-22）。

在笔者所讲的情节中，两个门徒，先是若望，然后是伯多禄看到了躺着的殓布，但只说了一个人：“看到了并信仰了”。别以为是隐藏的暗示，伯多禄会怀疑耶稣复活（玛28:17）。准确地说若望用这些话强调了自己灵性经验的突出性：不同于玛利亚玛达肋纳，空了的墓穴促使她想到的是主的遗体被搬到什么地方去了，对于若望来说空了的墓穴和躺着的殓布成了基督复活的确凿的证据。

为何若望将注意力放在殓布和单独蜷曲地躺着的汗巾上？首先对于他来说殓布和汗巾是基督复活的见证。这一情节与拉匝禄复活之间的联系也很明显。那里死去的人从坟墓里走出来，“手和脚都裹着殓布，脸被汗巾裹着”；为了拆除殓布都需要周围的人帮助（若11:44）。这里殓布和汗巾仍留在墓穴里，安葬仪式物件成了多余的了：复活的耶稣在没有别人的帮助下脱离这些东西。

若望所描绘的画面见证了两个门徒在信与不信之间的动摇。一方面若望是这样讲自己的，他看到了且信了。但另一方面，“这是因为他们还不明白，耶稣必须从死者中复活的那段圣经”这句话是指两位门徒。两位门徒共同走向空墓穴的经过就是他们从不信走向信的过渡。著福音者也将这种象征性意义放入了多默的经历中（若20:24-29）。

复活后耶稣的第一次显现

我们来关注一下复活后耶稣的第一次显现。其中最短的一个是属于马尔谷：“一周的第一天，清早，耶稣复活后，首先显现给玛利亚玛达肋纳，耶稣曾从她身上逐出过七个魔鬼。她去报告那些一向同耶稣在一起的人，那时，他们正在哀嚎哭泣；他们听说耶稣活了，并显现于她，他们却不信”（谷16：9-11）¹。

到了玛窦福音中行动的人物又变为玛利亚玛达肋纳和“另外一个玛利亚”，她们来到坟墓那里，发现是空的，从天使那里听到复活的消息，就“无比恐惧且带着极其激动的心情”跑走了，为了告诉门徒她们所看和所听的：“当她们走去告诉祂的门徒的时候，耶稣迎上她们说：愿你们平安！她们遂上前抱住耶稣的脚，朝拜了祂。耶稣对她们说：不要害怕！你们去，报告我的兄弟，叫他们往加里肋亚去，他们要在那里看见我”（玛28：9-10）。

“愿你们平安”是一个常用的东方问候，但在耶稣复活后第一次显现这个背景上就具有特别的含义了。它将受惊吓的妇女带到耶稣在自己被捕前对门徒们所说的状态，祂将他们面临的痛苦与在生孩子妇女的类比（若16：21-22）。站在被绞刑的老师十字架前时，妇女们感受到了如生孩子般的痛苦，但现在祂的复活给他们开启了新的她们从未体验过的喜悦——就是那种谁也不能剥夺的感觉。

关于复活后耶稣显现给玛利亚玛达肋纳，若望福音中就有最详尽的描写：“玛利亚却站在坟墓外边痛哭。她痛哭的时候，就俯身向坟墓里窥看，看见两位穿白衣的天使，坐在安放过耶稣遗体的地方：一位在头部，一位在脚部。那两位天

1. 此处的经文——就是马尔谷福音被称作“长结尾”部分。

使对她说：女人，你哭什么？她回答说：有人把主搬走了，我不知道他们把祂放那里了。说了这话，就向后转身，见耶稣站在那里，却不知道祂就是耶稣。耶稣向她说：女人，你哭什么？你找谁？她以为是园丁，就说：先生，若是你把祂搬走了，请告诉我，你把祂放在哪里，我去取回祂来。耶稣给她说：玛利亚！她转身用希伯来话对祂说：辣步尼！就是说老师。耶稣向她说：你别拉住我不放，因为我还没有升到父那里；你到我的弟兄那里去，告诉他们：我升到我的父和你们的父那里去，升到我的上帝和你们的上帝那里去。玛利亚玛达肋纳就去告诉门徒说：我见了主。并报告了耶稣对她所说的那些话”（若20：11-18）。

在所有三个对观福音中妇女是通过一个或是两个天使得知基督复活了。若望福音与对观福音的讲述是有区别的，玛利亚玛达肋纳第一次来到墓穴旁时，除了从墓穴门口滚开的石头什么也没看到。她把所看到的告诉伯多禄和另一个门徒；他们跑到墓穴那里，看到了下葬用的殓布又回来了。这之后玛利亚才回到了坟墓那里，看到了天使并从他们那里听到的并不是复活的消息，而是问题“女人，你哭什么？”。她对天使的回答几乎与对伯多禄讲的一样：“有人把主搬走了，我不知道他们把祂放哪里了”（若20：2）。

玛利亚与复活老师的对话使我们想起了若望福音中许多其他的对话，其中交谈方所表达的想法都集中在世间生活的现象和物件。同一个真理在福音书不同篇幅里得到各种各样的展示：在耶稣的形象里，世间的男人和女人见到了那个语言和行为高于他们理解能力的；祂身上及祂周围发生的事是不属于日常范畴的。

基督的复活是整个福音书历史的高潮。尽管在复活的显现之前就有了天使相关通知，就是这个第一次显现成为了那种最可怕的痛苦变成最大欢乐的转折点。而此时讲述的中心并

不是伯多禄，尽管在四福音书中都给了他极大的关注，也不是使徒中的一个，而是以前在福音书历史里没起着任何本质作用的妇女。她先看到了空着的墓穴，她先看到从死里复活的耶稣。

古代释经者从福音书讲到妇女首先看到了复活的耶稣这一点发现了一种指示，即由于耶稣两性之间的相互关系发生了变化。也可以指出，妇女在耶稣复活后的显现中所起的作用预见到了她们将要在基督教会里所起的作用，使徒保禄所讲，基督教会里不再分男人或是女人——因为在基督内已形成了一个（迦3：28）。

最后，可以想起保禄的另一个说法：“上帝偏召选了世上愚妄的，为羞辱那有智慧的；召选了世上懦弱的，为羞辱那坚强的；甚至上帝召选了世上卑贱和受人轻视的，已经那些一无所有的，为消灭那些有的”（格前1：27-28）。耶稣时代的犹太社会里妇女的社会地位不允许她们在祂周围起得了可观的作用。但是耶稣的复活使妇女从她们已呆了很久很久的阴影中走了出来。

“妇女的见证，由于她们的轻佻和偏好，不应被认真对待”：犹太民族史学家优素福·弗拉维将这句话放入了梅瑟的口中²。它们表达了在犹太群体中流行的关于妇女见证不可信的观点。但是就是妇女给门徒们带来了耶稣复活的消息。在四福音书中妇女的见证不仅仅是引人注意的，在某种程度上还起着关键性的作用，这个事实再一次表明，对于犹太教文化传统来说，其在基督教里发生根本变化。直到现在妇女都是可信的见证人，不亚于男性。

如果看一看在福音书最后几章里男性和女性所表现的行为，从道德角度来说，女性的优势是显而易见的。当耶稣被

2. 优素福·弗拉维《犹太古代史》4·8·15

逮捕之后，所有男性门徒丢下祂跑了。门徒中的一个成了叛徒，另一个当众三次背主。在耶稣的十字架旁我们只看到了十二个门徒中的一个，在下葬的时候没有一人。而妇女们不屈不挠地跟随着耶稣，站在十字架旁，出现在祂的葬礼上，在复活的早上先于男性来到坟墓旁。所以自然而然她们先知道关于祂的复活：祂显现给她们，要求她们欢乐，而十一个男性门徒首先听到祂斥责其无信（谷16：14）。

玛利亚一开始把耶稣当成了园丁。当祂开始和她开始讲话的时候，她仍然没有认出祂。这是为什么？可能不能解释为她在哭泣或是天还黑。准确的说原因是祂的外貌变了。这个结论得到了其他著福音者的确认：在路加福音里，当耶稣在路上与两个门徒会合时，他们并没有认出他来（路24：13-35），然后其他的门徒把祂当作灵，祂不得不证明，祂就是他们曾看过也曾认知的那个耶稣本身（路24：36-43）。在若望福音里耶稣为了证明就是祂本身，给门徒们展示了手脚和肋膀（若20：27），而给多默展示了身体上的伤口（若20：27）。当耶稣站在岸边时，门徒没认出祂来（若21：4）。

在福音书关于复活的讲述中，在我们面前展现的耶稣是有手脚而且身体上有伤口的。但同时人家不是立即认出祂来，如果能认出，那么也是根据间接的特征：所听的声音、熟悉的姿势、所讲的话。玛利亚是“通过声音，而不是面相”认出祂来的³，而且不是立即，而是在祂叫她的名字的时候。

为什么耶稣禁止玛利亚触碰祂？也许，祂的话可被解释为祂急于去父那里，希望她让祂走，而不留在世间。“升到我的父和你们的父那里”这个格式就类似于耶稣与门徒告别交谈中曾所讲过，不少于六次。

3.圣金口约翰《若望福音注解》86·1

士兵的假见证

在玛窦福音中，紧接着复活了的耶稣显现给妇女之后有一个情节，是其他福音中所没有的：“当妇女离去的时候，有几个看守的士兵来到城里，把所发生的事，全告诉了司祭长。司祭长就同长老聚会商议之后，给了兵士许多钱，嘱咐他们说：你们就说：我们睡觉的时候，祂的门徒夜间来了，把祂偷去了。如果这事为总督听见，有我们说好话，保管你们无事。兵士拿了银钱，就照他们所嘱咐的做了。这消息就在犹太人间传扬开了，一直到今天”（玛28：11-15）。

这个情节看起来是对基本情节的偏离，是类似于玛窦讲受难历史中的偏离。但是著福音者主要强调的是最后一句：“这消息就在犹太人间传扬开了，一直到今天”。学者争论，玛窦福音是在早期教会历史中哪个年代而写的：有些人认为是一世纪末，有些人则坚持是在耶路撒冷城被毁坏前的70年里。

不管怎么说，在所描述的事件和写成福音书之间存在着时间上的距离：玛窦指出了这一点。在这个时间段中在基督教团体里形成了自己对所描述事件的解释，解释的基础是深信“主真的复活了”（路24：34）。不过在犹太教里也形成了自己的解释，就是著福音者指出的那种。

去厄玛乌途中显现给两个门徒

我们来看一看去厄玛乌途中耶稣显现给两个门徒的讲述。主要资料来源是路加福音，但马尔谷也简洁地提了一下这个情节：“此后，他们中有两个人往乡下去；走路的时候，耶稣籍了另一个形状显现给他们。他们就去报告其余的人，但

那些人对他们也不相信”（谷16：12-13）。

“另外一个形状”这一句值得注意。看来这不仅指出了耶稣外貌的变化，还有祂身体特性的变化，在复活之后获得了超自然的特征。

路加描述的情节比较详尽：“就在那一天，他们中，有两个人往一个村庄去，村名厄玛乌，离耶路撒冷约六十‘斯塔狄’。他们彼此谈论所发生的一切事。正谈话讨论的时候，耶稣亲自走近他们，与他们同行。他们的眼睛却被阻止住了，以致认不出祂来。耶稣对他们说：你们走路，彼此谈论的是什么事？他们就站住，面带愁容。一个名叫克罗帕的，回答祂说：独有你在耶路撒冷作客，不知道在那里这几天发生的事吗？耶稣问他们说：什么事？他们回答说：就是关于纳匝肋人耶稣的事。祂本是一位先知，在上帝及百姓前，行事说话都有权力。我们的司祭长及首领竟解送了祂，判了祂死罪，钉祂在十字架上。我们原指望祂就是要拯救以色列的。可是——此外还有：这事发生到今天，已是第三天了。我们中有几个妇女惊吓了我们；她们清早到了坟墓那里，没有看见祂的遗体，回来说她们见了天使显现，天使说祂复活了。我们中也有几个到了坟墓那里，所遇见的事，如同妇女们所说的一样，但是没有看见祂。耶稣于是对他们说：唉！无知的人啊！为信先知们所说的一切话，你们的心竟是这般迟钝！默西亚不是必须受这些苦难，才进入祂的光荣吗？祂于是从梅瑟及众先知开始，把全部‘经书’论及祂的话，都给他们解释了”（路24：13-27）。

我们不知道两个门徒去厄玛乌的目的是什么。刚开始我们也不知道他们在讨论什么。他们交谈的主题是在回答那位加入其间的同行者所问时就搞清楚的，他们以为祂是普通的来耶路撒冷参加逾越节的朝拜者。他们为什么没有认出耶稣？著福音者解释说，“他们的眼睛却被阻止住了”。但是还有

一个似乎有道理的解释说，复活后耶稣的外形发生了变化，且祂的身体获得了特别的超自然的特性。

从若望福音中我们得知，玛利亚玛达肋纳把耶稣当成了园丁。现在我们看到，两个门徒也没有认出祂来。耶稣与其交谈时也要先提问题，从此可以看到这两段经文的平行性。那里祂问玛利亚：“女人，你哭什么？你找谁？”（若20：15）。这里祂问门徒：“你们边走边彼此谈论着，是什么让你们面带愁容？”

门徒们开始对耶稣讲耶稣了，祂有机会得知他们是如何想祂的。他们没有把祂当作默西亚，而是当作“一位先知，在上帝及百姓前，行事说话都有权力”。而且他们表达难以隐藏的失望，对于其默西亚的期望似乎没有得到实现。但同时他们已经得知坟墓空了的消息，妇女已经看到了。这个信息使他们惊奇，仅此而已：他们还无法相信，祂从死者中复活了。

听了门徒们颠三倒四的叙述之后耶稣以斥责方式来回答，是类似于其他福音书情节中对门徒的斥责（玛15：16；16：8-9；谷7：18；8：17-18）。在这些斥责之背后是门徒对于自己老师的话语和行为不理解，不相信祂的神性能力。那两个去厄玛乌的门徒的话中透露着不信和怀疑。

我们不知道耶稣和那两个没有认出祂的门徒的共同旅程持续了多长时间，但看来是相当长的旅程。可以证明这一点的是耶稣从梅瑟及众先知开始，“把全部‘经书’论及祂的话，都给他们解释了”。

路加继续下去：“当他们临近了他们要去的村庄时，耶稣装作还要前行。但他们强留祂说：请同我们一起住下吧！因为快到晚上了，天已垂暮了。耶稣就进去同他们住下。当耶稣与他们坐下吃饭的时候，就拿起饼来祝福了，掰开，递给他们。他们的眼睛开了，这才认出耶稣来；但祂却由他们眼

前隐没了。他们就彼此说：当祂在路上与我们谈话，给我们讲解圣经的时候，我们的心不是火热的吗？”（路24：28-32）。

为什么耶稣假装还要前行？这使我们想起了马尔谷描写的水面行走的奇迹。那里耶稣看到门徒遭遇了风暴，“耶稣步行海面，朝他们走来，有意越过他们”（谷6：48）。马尔谷没有解释，为什么耶稣想从旁边走过。此时路加也没有解释原因，耶稣为何要假装前行。只可以假定的是，在两种不同的情况下表现出来的是祂行为同样的特殊性。

“就拿起饼来祝福了，掰开，递给他们”这些话使我们不能不想起奥秘晚餐。“掰饼”这个词组指出了这点，并以此结束了讲述：“他们遂即动身，返回耶路撒冷，遇见十一门徒及同他们在一起的人，正聚在一起，彼此谈论说：主真复活了，并显现给西满了！二人就把路上的事，及分饼时，他们怎样认出了耶稣，叙说了一遍”（路24：33-35）。

在早期基督教会里这个讲述被认为是感恩祭的原形。在教徒印象中“祝福”“感谢”“掰开”这些术语是指感恩祭，而“掰饼”是感恩祭的同义词（宗2：42，46；20：7）。

为何路加是如此的重视这个情节？也许是因为路加是两个门徒中的一个。间接证明是，讲叙中的两个主人公都不是十一个门徒中的（这在故事的结尾中他们回到了耶路撒冷并找到十一门徒）。而且他们也是门徒。只有路加讲到了“另外七十个门徒”（路10：1），教会传统也是把路加计入这个团体中。有足够的理由认为，路加 24：13-35 中所讲的两个门徒，是来自于七十门徒之中，因为他们不属于十一个门徒的圈子。

路加在自己的福音书中并没有称自己为见证者：在前言中他就直接讲了是依据“那些自始亲眼所见过，为真道所服务过的人”的见证，并没有将自己算入其中。而且他完全可能

是他所记叙事事件中的部分见证者，我们所讲的情景可能就是其中一个。他描写所用的细节，以及其这些细节在他福音书结束一章里所占据的位置，都表明此时讲的是一手资料，也可以算是有力的证据。

路加所讲的情节是四福音书中耶稣突然变成看不到的唯一的情节。若望讲述的是耶稣突然出现在关着的门内（若20：26），但关于祂突然的消失我们只能在路加福音里看到。教会传统解释复活后的耶稣就有了突然出现和消失的能力，这些特性是在祂复活后获得的。

但是著福音者路加在该情节中强调的不是耶稣身体特性的改变，而是门徒们的主观体验：首先是“他们的眼睛被阻止了，以致于没认出祂来”，后来，当祂掰开饼，“他们的眼睛开了，认出祂来”；就在那个时候“祂从他们眼前隐去”。通过这些表达，以及后来门徒的问题“我们的心不是火热的吗？”，介绍了门徒认识复活后耶稣的体验——这种体验不局限于身体上的视力。这种体验是内在的而不是外在的：它不束缚于眼睛或其他感觉器官；与其说是与智力有联系，不如说是与心即灵性和情绪活动的中心有联系。

这里讲的是耶稣出现在人们生活中的体验。从此这种体验与直接在祂物质的身体里看见耶稣没有直接关联。耶稣对多默讲“那些没有看见而相信的是有福的”（若20：29）。基督的突然消失意味着在教会生活里开始了新的时代。祂需要离开世间上升到父那里。但祂不会留下门徒。从此，他们将通过掰饼（感恩祭）通过内心的火热的感觉来认知到祂的存在，这使得他们在自己的内部体验中无误地认出祂来。

为所经历事情感动的两个门徒没有留在厄玛乌，“他们遂即动身”，返回耶路撒冷。如果考虑到，他们与耶稣一起进屋时，“天色垂暮”，只有深夜他们才能回到耶路撒冷。不管怎么说，也没有必要认为，他们第二天早上才到：“天色

“垂暮”可以指第九个时辰的任何时段（现代时间从三点到六点），快速走路的话30公里的距离用5-6个小时走完；所以两个门徒可能在半夜前回到。

在耶路撒冷他们遇见十一门徒及同他们在一起的人，正聚在一起，彼此谈论说：“主真复活了，并显现给西满了！”关于显现给西满（就是伯多禄，就是刻法），别的福音书没有讲，但保禄使徒在格林多前书中见证了这一点：“我当日把我领受而又传授给你们的，其中首要的是：基督照经上记载的，为我们的罪死了，被埋葬了，且照经上记载的，第三天复活了，并且显现给刻法，然后显现给那十二位……”（格前15：3-5）。

显现给十一门徒

四福音书都讲了耶稣显现给十一门徒。在玛窦福音中，这个显现发生在加里肋亚的山上，他的福音以这个讲述而结束（玛28：16-20）。马尔谷没有指出，耶稣何时在哪里显现给十一个门徒，只是讲他们坐席的时候，耶稣显现给他们（谷16：14）。这两个讲述笔者下面再来讲，因为在两部福音书中它们都处于最后一部分，在题材上都与派遣门徒去传道有关。

这里笔者讲一讲路加和若望的版本。在路加福音中耶稣显现给十一个门徒是处于第三位，是在妇女来到空了的墓穴和两个门徒去厄玛乌村庄之后而讲述的。其发生的时间是，当两个门徒回到耶路撒冷并给使徒们讲了与耶稣在路上的会面：“他们正谈论这些事的时候，耶稣立在他们中间，向他们说：愿你们平安。众人害怕起来，想是见了鬼神。耶稣向他们说：你们为什么惶恐？为什么心里起了疑虑？你们看我

的手，我的脚，分明是我自己。你们摸摸我应该知道：鬼神是没有肉躯和骨头的，如同你们看我，却是有的。说了这话，就把手和脚伸给他们看。他们由于欢喜，还是不敢信，只是惊讶；耶稣向他们说：你们这里有什么吃的没有？他们便给了祂一片烤鱼和蜂房里的蜜。祂就接过来，当他们面吃了。耶稣对他们说：我以前还同你们在一起的时候，我就对你们说过这话：诸凡‘梅瑟法律’，‘先知’，‘圣咏’上指着我所记载的话，都必须应验。耶稣遂开启他们的明悟，叫他们理解经书。又向他们说：经上曾经这样记载：默西亚必须受苦，第三天从死者中复活；并且必须从耶路撒冷开始，因祂的名向万邦宣讲悔改，以得罪之赦”（路24：36-47）。

如果假设两个门徒是一个星期的第一天深夜回到耶路撒冷，那么若望的见证就与路加的见证冲突了：“正是一周的第一天晚上，门徒所在的地方，因为怕犹太人，门户都关着，耶稣来了，站在中间对他们说：愿你们平安！说了这话，就把手和肋旁指给他们看。门徒见了主，便喜欢起来。耶稣又对他们说：愿你们平安！就如父派遣了我，我也同样派遣你们。说了这话，就向他们嘘了一口气，说：你们领受圣灵吧！你们赦免谁的罪，就给谁赦免；你们存留谁的，就给谁存留”（若20：19-23）。

我们可以看到两个福音书讲述的开头几乎是一样的：耶稣突然出现并对门徒问候“愿你们平安”。在两部福音书中耶稣都给门徒展示了自己身体的部分：路加福音里是手和脚，若望福音里是手和肋旁。这个证明了复活后耶稣身体的真实性，保留有物质身体的特征，尽管获得穿过锁着的门的能力（不过在复活之前耶稣也能在水面行走）。

但是若望福音的讲叙还有延续：“十二人中的一个，号称狄狄摩的多默，当耶稣来时，却没有和他们在了一起。别的

门徒向他说：我们看见了主。但他对他们说：我除非看见他手上的钉孔，用我的指头，探入钉孔；用我的手探入祂的肋旁，我决不信。八天以后，耶稣的门徒又在屋里，多默也和他们在。门户关着，耶稣来了，站在中间说：愿你们平安！然后对多默说：把你的指头伸到这里来，看看我的手吧！并伸过你的手来，探入我的肋旁，不要作无信的人，但要作个有信德的人。多默回答说：我主！我上帝！耶稣对他说：因为你看见了我，才相信吗？那些没有看见而相信的，才是有福的！”（若20：24-29）。

路加在讲述给十一门徒显现时描写了门徒情绪状态的变化。刚开始他们把耶稣当作鬼神，恐惧和害怕起来（我们又可以记起水中行走的讲述，门徒受了惊吓，把耶稣当成幻象）。祂给他们展示了自己的手和脚，他们“由于欢喜，还是不敢信，只是惊讶”。最后祂遂开启他们的明悟，叫他们理解经书。从怀疑动摇，经过夹杂着不信和惊奇的高兴，由于从祂直接得到理解圣经的恩赐，他们过渡到对基督复活之信心。

在若望福音里从不信到信的进程是通过多默的例子来表达的。这个门徒在福音书中被提到过两次。在关于拉匝禄复活的讲述中多默是这样对门徒讲的：“我们也去，同他一起死吧”（若11：16）。在奥秘晚餐上多默问耶稣：“主，我们不知道你往哪里去，怎么会知道那条路呢？”（若14：5）。现在的多默由于没有看到在耶稣复活后的第一次显现，对门徒所讲的绝不信任：“如果没有看到……就不信”。过了八天，耶稣再一次显现并给多默展示手和肋旁直接对着他讲：“不要做一个不信的人，要做一个有信的人”。怀疑和动摇立时消失，多默喊叫：“我主我的上帝”。

多默隆重的信仰宣判不仅仅是这两部福音关于复活后耶稣给门徒显现讲叙的高潮。从某种意义上来说其是整篇四福音

书的意义中心。这是唯一部福音书，其中“上帝”一词用来直接指耶稣，而且是在第一个诗节里就出现：“在起初已有圣言，圣言与上帝同在，圣言就是上帝”（若1：1）。对观福音把耶稣称为上帝之子和主，但没有任何一部把祂称为上帝。而在若望福音里一开始宣认说耶稣就是上帝，作为此书的出发点。从其开始通过对耶稣的行动和讲道、祂的受难、死亡和复活的描写，若望把读者带到了宣认，在其中集中了他福音书的最主要的热情：耶稣——是上帝。这个宣认放入了多默之口，而根据若望的想法，他的福音书各个读者应该与他一致。

耶稣的话“那些没有看见而相信的，才是有福的”再一次强调了信仰耶稣是基督，上帝之子，主和上帝的中心意义。所以在讲叙了多默的宣认随后的那段话不是偶然的，完全可以以其结束福音书，因为这段对于基督世间生活做了一个总结，听起来就像结尾：“耶稣在门徒前还行了许多其他神迹，没有记在这部书上。这些所记录的，是为叫你们信耶稣是默西亚，上帝之子；并使你们信的人，赖他的名获得生命”（若20：30-31）。

在加里肋亚的显现：若望的见证

我们再来看一下若望称之为第三次的耶稣复活后对门徒的显现：“这些事后，耶稣在提庇黎雅海边，又显现给门徒；祂是这样显现的：当西满伯多禄，号称狄狄摩的多默，加里肋亚加纳的纳塔乃耳，载伯德的两个儿子，和其他门徒在一起的时候，西满伯多禄对他们说：我去打鱼。他们回答说：我们也同你一起去。他们便出去，上了船；但那一夜什么也没有捕到。已经到了早晨，耶稣站在岸上，门徒却没有认出

祂是耶稣来。于是耶稣对他们说：孩子们你们有些鱼吃吗？他们回答说：没有。耶稣向他们说：向船右边撒网，就会捕到。他们便撒下网去，因为鱼太多，竟不能拉上网来。耶稣所爱的那个门徒就对伯多禄说：是主。西满伯多禄一听是主，他原是赤着身，就束上外衣，纵身跳入海里；其他的门徒，因离岸不远——约有两百肘——坐着小船，拖着一网鱼而来”（若21：1-8）。

这个情节与路加福音中在革乃撒勒湖边神奇捕鱼的情节相类似（路5：1-11）。相同的是以下的细节：1）门徒们整夜捕鱼，什么也没有捕到；2）在两个事件中西满和载伯德的两个儿子都有参加（若望福音中还有多默，纳塔乃耳和其他两个没叫名的门徒）；3）耶稣命令门徒们撒网；4）他们捕到如此多的鱼，只有用奇迹来解释；5）讲到了渔网的状况（路加福音中渔网几乎破裂，若望福音中由于太重，门徒不能拉上网来）；6）在两个奇迹中，只有伯多禄对神迹都有反应；7）在两种情况下伯多禄叫耶稣为主；8）两个事件中，其他的参与者都没有讲话；9）在两个事件中讲述都是以门徒跟随耶稣而结束的（路5：11；若21：19）；10）在两个情节中西满被称作“西满伯多禄”（在路加福音中其他地方再也不用这种称呼了）。

但是在若望福音中有不少不同之处：1）耶稣并不是与门徒们一起在船上，而是在岸上；2）门徒们并没有立即认出祂来；3）西满和载伯德的儿子是在同一条船上，而不是不同的船上；4）网没有撕破；5）伯多禄没有请求耶稣离开他，相反的是自己跳入水中向祂游去；6）门徒将满鱼的网拖上岸边；7）耶稣命令他们拿一些鱼来，尽管在火上烤的是另外的鱼；8）被捕的鱼被清点，著福音者说了具体的数目（153条）；9）门徒们与耶稣一起吃饭；10）谁也不敢问“你是谁？”，因知道这是主。

两个含义相近的神迹，一个是位于一部福音书的开头，另一个是位于福音书的结尾部分，形成了含义的拱门。最可能这是两个类似的神迹：分别被描写于耶稣侍奉的开头和结尾。第二个神迹对伯多禄提醒耶稣在第一个神迹发生时已给他指出的使命。第二个神迹的讲述的开头伯多禄所说“我去捕鱼”的话（若21：3），可以理解成伯多禄在耶稣死和复活后准备回到他以前所从事工作的意愿。捕鱼神迹的重复情况应该是提醒伯多禄和其他门徒，耶稣给他们设置的另外一个任务：即“捕人”（路5：10）。

我们又看到门徒们不是立即认出耶稣，在叙述的结尾出现了隐含的暗示，是指怀疑祂是谁：他们不敢问祂“你是谁？”。但可以假设，门徒们刚开始没有认出耶稣是因为，祂站在岸边，而他们处在船上，但是著福音者特别指出了离岸的距离不是太远（200肘大概是90米距离）。另外一个解释强调了人类的虚弱之处：伯多禄和其他门徒在一夜忙碌而没有收获时过度的疲惫和失望。但是最明显的解释是来自于将这个显现与耶稣其他复活后的显现对比：祂的外部形象改变了。至于耶稣已有两次显现给使徒们，并且他们听到祂从岸边传来的声音，这都无助于认出祂来。

若望是如何认出老师来的呢？可能与其说是凭声音和外貌，不如说是由于凭内心的感觉，就像在路加福音中，两个去厄玛乌的门徒见到耶稣时充满了他们内心的那种感觉。

之前购买食物和准备饭菜的责任是门徒们所担负的（若4：8，31）。但现在门徒和老师角色好像发生了互换：“当他们上了岸，看见放着一堆炭火，上面放着鱼和饼。耶稣对他们说：把你们刚才打得的鱼拿一些来！西满伯多禄便上去，把网拉上岸来，网里满了大鱼，共一百五十三条；虽然这么多，网却没有破。耶稣向他们说：你们来吃早饭吧！门徒中没有人敢问祂：你是谁？因为知道是主。耶稣遂上前

拿起饼来，递给他们；也同样拿起鱼来，递给他们。耶稣从死者中复活，向他们显现，这已是第三次”（若21：9-14）。

老师自己为门徒们准备吃的并邀请他们吃饭。火上烤的面包和鱼可能是以超自然的形式而来的：著福音者虽然没有讲，但暗指了这一点。还可以指出，若望福音里的饼是感恩祭的一个象征，而鱼在古代教会里象征着基督。但显而易见的是，此时耶稣与门徒的共同进餐并不是感恩祭。

耶稣是否与门徒们一起进食或只是招待他们吗？在玛竇和马尔谷福音中完全没有讲到耶稣在复活后与门徒们一起进餐的情况。在路加福音里耶稣复活后有与两个门徒坐席，但在掰饼的时候成了无形的了（路24：30-31）。若望福音这一段是说，耶稣将鱼放到火上，命令门徒拿来一些他们所捕的鱼，拿了饼给了他们，还有鱼：这一切本身并不证明祂与他们一起进食了。但紧接着讲的“当他们吃完后”（若21：15），很明显指的不是使徒，而是指耶稣与使徒一起。

耶稣与门徒一起进食，而不仅是仅仅观察他们吃饭的经过，这个事实在宗徒大事录之中伯多禄的话中找到了确认：“第三天，上帝使祂复活了，叫祂显现出来，不是给所有的百姓，而是给上帝所挑选的见证人，就是给我们这些在祂从死者中复活后，与祂共同进食的人”（宗10：40-41）。对于伯多禄来说，复活后的耶稣能与门徒一切吃喝，是证明显现在他们面前的不是天使或是幻象：祂是在人体中复活的。这个身体就像我们已看到的获得了特别的特性，甚至外部的形象都变了。但是复活的耶稣并没有失去吃和喝的能力。

若望福音里关于耶稣在加里肋亚显现给门徒的讲述是以耶稣与伯多禄对话为结束的：“吃完了早饭，耶稣对西满伯多禄说：若望的儿子西满，你比他们更爱我吗？伯多禄回答说：主！是的，你知道我爱你。耶稣就对他说：你喂养我的羔羊。耶稣第二次又问他说：若望的儿子西满，你爱我吗？

伯多禄回答说：主！是的，你知道我爱你。耶稣就对他说：你放牧我的羊群。耶稣第三次问他说：若望的儿子西满，你爱我吗？伯多禄因耶稣第三次问他说：你爱我吗？便忧愁起来，遂向祂说：主啊！一切你都知道，你晓得我爱你。耶稣对他说：你喂养我的羊群。我实实在在告诉你：你年少时，自己束上腰，任意往来；但到了老年，你要伸出手来，别人要给你束上腰，带你往你不愿意去的地方去。耶稣说这话，是指他将以怎样的死，去光荣上帝。说完这话，又对他说：跟随我吧！”（若21：15-19）。

耶稣与伯多禄对话的中心并不是忏悔的话题，而是爱的主题。耶稣并没有问伯多禄是否为所做的感到遗憾，伯多禄也没有讲忏悔的话：遗憾和忏悔好像是理所当然的。耶稣首先问伯多禄，是否爱祂胜过爱其他门徒，然后两次问他是否爱祂。伯多禄相应地两次同样回答，但第三次把耶稣的坚持理解成了不信任的表现，增加了“一切你都知道”来加强自己的话。这一补充，可能是对其背主和忏悔的暗示。

爱的话题在第四福音书中占据着中心位置，特别是在14-17章中，含有耶稣与门徒的告别谈话及祂为了门徒们祈祷的内容。在这个交谈中耶稣讲了父对子和子对父的爱，讲了自己对门徒和门徒对祂的爱，将来父对祂的门徒之爱及门徒相互之间的爱。爱——不是简单的、人类的、由亲属关系而形成的，或是人与人之间相互吸引而形成的，指的是超自然的、自我牺牲的，是上帝恩赐的需要人的壮举——这种爱将父、子和门徒连接成统一的不可分割的整体。

耶稣在问伯多禄是否爱祂时，指的就是这种自我牺牲的爱。不是偶然的，在伯多禄三次宣认之后就是耶稣对于伯多禄的预言，说他的生命结束不是终其天年。上帝是如此地爱世界，甚至赐下了自己的独生子（若3：16），子是如此地爱自己的羔羊，并为了羊舍弃自己的生命（若10：15），这样

伯多禄将要对老师证明自己的爱，不是用语言而是用自己的生命。

耶稣的三个问题这一形式，古代和现代的释经者都将之与伯多禄的三次背主联系起来，在三次“放牧我的羊群”中看到了伯多禄重新在三次背主时失去的使徒的荣耀中的恢复：在三次对主爱的宣认之后师傅归还了他这个荣耀。

在若望福音的第二十一章里伯多禄是主要的角色。耶稣在加里肋亚显现给的门徒中，西满伯多禄是第一个。他发起了捕鱼行动，其他六个门徒是跟随他的。是他跳到海里游向耶稣。他将满鱼的网拖上岸。耶稣有三次给他提了问题，问他是否爱祂，有三次命令他牧养自己的羊群。耶稣预言了祂的蒙难者的死亡。

不过在二十一章中还有一个有意义的人物：这是“耶稣所爱的门徒”。在后来的若望福音结束的情节中再次强调指出首等使徒和主最爱的门徒的特殊地位：“伯多禄转过身来，看见耶稣所爱的那个门徒跟着，即在晚餐时靠耶稣胸膛前问‘主！是谁出卖你’的那个门徒。伯多禄一看见他，就对耶稣说：主，他怎样？耶稣向他说：如果要他存留直到我来，与你何干？你只管跟随我。于是在兄弟间传出这话说：那门徒不死。其实耶稣并没有说他不死，而只说：我如果要他存留直到我来，与你何干？”（若21：20-23）。

在马尔谷和路加福音中，基督是升上了天（谷16：19；路24：51），而若望福音里结束的场景是如下：耶稣在走，而两个门徒跟随着祂。可把这个场景比作艺术电影的结尾，主人公在滚动的字幕下走向远方。此福音里的结束场景，相符于此福音里耶稣第一批门徒出现的描写，当时他们是听了施洗者若翰的话之后跟随祂的（若1：35-39）。如果注意到，在先前的场景中未被叫名的两个门徒中的一个，很可能是第四福音书的作者，那么上述两个场景变得更为相似。

耶稣对自己所爱门徒所讲的话对释经者来说是一个迷。有时候从中会看出第四福音书的作者期望能活到基督的第二次来临。但是这种解释与著者自己的解释是相矛盾的：耶稣的话并不是意味着他不会死。更准确的说从中可以看到寓意，意味着若望的道路不同于伯多禄的。后者将来是蒙难者的死亡，而若望是耶稣在世间的见证者，由他写出的福音被保存到第二次来临。

若望福音是这样结束的：“为这些事作证，且写下这些事的，就是这个门徒，我们知道：他的作证是真实的。耶稣所行的还有许多别的事；假如要一一写出来，我想所要写的书，连这个世界也容不下。阿门”（若20：24-25）。

可以假设，这个结论或是它的一部分不是属于若望，而是属于誊抄其书之门徒。大家都知道古代的作者经常不是自己书写，而是口述给抄写者。关于若望神学家，多个世纪的圣像传统也证明了这一点：在许多圣像里若望被描绘成给自己的门徒普罗霍尔口述“默示录”的样子。

这种假设的间接证据是，“我们知道：他的作证是真实的”这句话中用的复数，而后用的是单数“我想”。这些话可理解成证明主要经文著者所讲可信性的外部见证。不管怎么说，之前第四福音书的著者没在任何地方用第一人称称呼自己：没用复数，也没用单数⁴。

4.关于“两个结论”的问题·参见都主教伊拉里雍另一部著作《耶稣基督：生命和教理》

派遣去传道

在自己复活之后耶稣显现给门徒并给他们讲了他们将来的使命。派遣使徒去传道的话题在四部福音书中都有。

在若望福音中，这个话题插入了耶稣显现给十一个门徒的叙述中，一周第一天的晚上，耶稣对他们说：“父如何派遣了我，我也同样派遣你们”。然后向他们嘘了一口气说：“你们领受圣灵吧！你们赦免谁的罪，就给谁赦免；你们存留谁的，就给谁存留”（若20：21-23）。

这里动词“派遣”是关键的。若望福音中有许多话语，其中耶稣都强调祂是由父所派。耶稣从死者中复活后将自己的使命交付于使徒：从此之后他们就应该是祂世上的派遣者，圣灵将要帮助他们。耶稣赋予了门徒们赦免罪孽的权柄。之前祂对伯多禄讲：“凡在地上（世间）所束缚的，在天上也要被束缚，凡在地上所释放的，在天上也要被释放”（玛16：19）。祂对别的门徒也是这样讲了（玛18：18）。但是就是现在，当耶稣要回到祂原来的地方，祂将赦免罪孽的权柄交给了自己的门徒。

若望福音里提到的圣灵的降下，不应当与五旬节的混为一谈。五十天的时间间隔对于使徒来说是必要的，为的是其经历震惊之后在出去传道之前积集中力气和思想（可以想起耶稣在出来传道之前在荒野度过了四十个日夜）。关于门徒应当期待恩许完成之事，在路加福音有所讲：“又向他们说：经上曾这样记载：默西亚必须受苦，第三天从死者中复活；并且必须从耶路撒冷开始，因祂的名向万邦宣讲悔改，以得罪之赦。你们就是这些事的见证人。看，我要把我父所恩许的，遣发到你们身上；至于你们，应当留在这城中，直到佩戴上自高天而来的能力”（路24：46-49）。

路加并没有精确，“父的恩许”讲的是什么。但是，

由于他的福音书是两幕剧的第一部分，第二部分是宗徒大事录，可以认为他故意不做这样的精确。门徒们应当留在耶路撒冷，直到师傅的恩许完成，且祂给他们降下圣灵。这个事件是发生在五旬节那一天，从此就开始了使徒们新的事奉。

我们注意到，赦免罪孽之事，在路加和若望福音的讲述中是共同的话题。我们也要注意一下这句话“从耶路撒冷开始”：这指出了耶路撒冷在某个时段继续当作一种中心，从这里开始使徒的使命像同心圆一样发散。耶稣曾对门徒们讲过：“外邦人的路你们不要走；撒玛黎雅人的城你们不要进，你们宁愿往以色列家迷失的羊那里去”（玛10：5-6）。现在在他们面前提出的是另外的任务：去万邦宣讲。但他们不应当忘记自己的故乡。使以色列人转向基督的任务并没有从他们身上卸下。

使徒们将来使命的普世性，在玛窦福音中使徒受到复活后老师的教导中得到了充分的体现：“十一个使徒就往加里肋亚，到耶稣给他们所指定的山上去了。他们一看见祂，就朝拜了祂，虽然有人还心中疑惑。耶稣便上前对他们说：天上地下的一切权柄都交给了我，所以你们要去使万民成为门徒，因父及子及圣灵之名给他们授洗，教训他们遵守我所吩咐你们的一切。看！我同你们天天在一起，直到世界的终结。阿门”（玛28：16-20）。

玛窦福音以“阿门”而结束，这样一来，耶稣显现的描写成了其最后的一个情节。尽管这个情节具有隆重的特性，著福音者不隐瞒并不是所有人都敬拜耶稣的情况。有些人还在怀疑：他们面前的是不是祂？复活了还是未复活？是人还是幻象？

门徒还处于从不信走向信的途中，还更接近于起点而远于终点。马尔谷福音就直接讲了这一点：“最后，当他们十一人坐席的时候，耶稣显现给他们，斥责他们无信和心硬，因

为他们不信那些在祂由死者中复活后，见了祂的人。然后耶稣对他们说：你们往普天下去，向一切受造物宣称福音，信而受洗的人必得救；但不信的必被判罪。信的人必有这些奇迹跟随着他们：因我的命驱逐魔鬼，说新语言，手拿毒蛇，甚或喝了什么致死的毒物，也决不受害；按手在病人身上，可使人痊愈”（谷16：14-18）。

这两个片段对比显示，讲的是两个不同的显现。玛窦福音里事情发生在加里肋亚的山上，而马尔谷福音里是发生在一个封闭的空间里，是门徒们在坐席的时候。马尔谷并没有精确事件发生的时间和地点。可能他指的是若望福音里所描写的事件，就是耶稣在一周的第一个夜晚在关着门的时候显现给门徒（若20：19）；有可能是另外一种。

而且，如果玛窦福音中写到的只是单个情节（门徒们上山，耶稣走到他们那里并派遣他们去传道），那么马尔谷的讲述可分成两情节：首先是显现给十一个门徒，然后在另外一个情况下给了他们教导。只有在玛窦福音里耶稣讲了天上地下的一切权柄都交给了祂，还讲了祂同他们天天在一起，直到世界的终结。只有马尔谷讲了奇迹伴随着有信的人，不信的人要受审判。“福音（Евангелие）”这个词只出现在马尔谷福音中，“因父及子及圣灵之名”这个格式只是出现在玛窦福音中。

在两个教导中都讲了使徒的传道应当与给信徒受洗联系在一起。今后洗礼成了一扇门户，信的人通过此门进入教会。它应当是在“因父及子及圣灵之名”下完成。在福音书没有其他句子，列举了父、子和圣灵的。在若望福音中耶稣经常讲到自己的父，不止一次的提到护慰者（圣灵），但后来的时间里成为基督教团体里洗礼圣奥秘的必要句式，只有玛窦福音里有，而其他三部福音都没有。

在马尔谷福音里耶稣列举了伴随着有信人的奇迹：他们

将驱赶魔鬼，讲新语言，手拿毒蛇，甚或喝了什么致死的毒物，也决不受害；按手在病人身上，可使人痊愈。驱赶魔鬼和治愈病人（其中包括给病人按手）是耶稣世间事奉不可分割的一部分：祂所行的大部分神迹是属于这两个范畴。现在耶稣给予了自己门徒以驱赶魔鬼和治病的能力。

玛窦福音是以耶稣隆重的许诺而结束的：“同你们天天在一起，直到世界的终结”。身体上祂告别了他们，但灵性上与他们仍然在一起。他们将在每一次的圣事活动中感觉到祂在教会中的存在：在周日团聚和“掰饼”（宗2:42；20:7），他们将感觉到祂就在边上。在教会经验里在时间的终结前将实现基督的恩许：“哪里有两个或三个人，因我的名字聚在一起，我就在他们中间”（玛18:20）。

升天

耶稣给门徒的一系列显现以祂的升天而结束。马尔谷讲得比较简单，没有说此事发生的地点：“主耶稣给他们说了这些话以后，就被接升天，坐在上帝的右边。他们出去，到处宣讲，主与他们合作，并以奇迹相随，证实所传的道理”（谷16:19-20）。

路加精确了升天发生在伯达尼——耶路撒冷附近的村庄，耶稣生前不止一次来到这里：“耶稣领他们出去，直到伯达尼附近，就举手降福了他们。正降福他们的时候，就离开他们，被提升天去。他们叩拜了祂，皆大欢喜地返回了耶路撒冷，常在圣殿里称谢上帝，阿门”（路24:50-53）。

著福音者在结束福音书上的差别，说明他们结束于不同的时间段。玛窦的最后一幕是耶稣与门徒相会于加里肋亚的山上（玛28:16-20）。若望福音是耶稣与两个门徒朝一个未

知的方向走（若21：19）。只有马尔谷和路加讲到了升天。而玛窦将叙述中断于一部分门徒敬拜了耶稣，而其他人在怀疑那个时候。而路加讲到了所有门徒都叩拜了升天的耶稣那一时刻。

路加的第二部书的开场白讲到耶稣“受难之后，用了许多凭据，向他们显明自己还活着，祂在四十天的时间里向他们显现，谈论上帝国的事”（宗1：3）。就是由于这个记叙我们才得知升天是发生在祂复活后的第四十天。在宗徒大事录中关于升天的讲述比路加福音多了些附加的细节：“耶稣与他们一起进食时，吩咐他们不要离开耶路撒冷，但要等候父的恩许，即你们听我所说过的，若翰固然以水施了洗，但不多几天以后，你们要因圣灵受洗。他们聚集的时候就问耶稣说：主，是此时要给以色列复兴国家吗？祂回答说：父以自己的权柄所定的时候和日期，不是你们应当知道的；但当圣灵降临于你们身上时，你们将充满圣灵的德能，要在耶路撒冷及全犹太和撒玛黎雅，并直到地极，为我作证人。耶稣说完这话，就在他们观望中，被举上升，有块彩云接了祂去，离开他们的眼界。他们向天注视祂上升的时候，忽有两个穿白衣的人站在他们前，向他们说：加里肋亚人！你们为什么站着望天呢？这位离开你们，被接到天上的耶稣，你们看见祂怎样升了天，也要怎样降来。”（宗1：4—11）。

从某种意义上来说这个讲述可以作为耶稣基督的生活、死亡和复活整个历史的结尾部分。耶稣“召集”门徒，而他们因祂的命令而聚集。他们所给祂提出的问题，反映了对祂使命的期待。祂的受难和死亡似乎永远给这种期待画了句号。但是现在，从祂复活以来有多次显现给门徒之后，在他们不再怀疑这是真正的祂时，以前的期望又复生了。他们所提的问题不出乎意料之外：门徒们问的是关于以色列王国政治复兴的。

在耶稣的世间侍奉的整个过程中，祂给门徒讲了天国和永恒生命的道理。祂在多个寓言中、山中圣训中、与单个人的交谈中，当着门徒对群众的讲道中讲到这些。任何对政治权力的要求耶稣都拒绝了，从在荒野中的试探开始一直到回答比拉多关于祂是否是犹太人君王，都是。耶稣所拥有权柄的非世俗性好像对于门徒来说是显而易见的，而祂的十字架的死亡应使他们信服，祂寻找的不是世间的权力。而且他们说出的对于默西亚意义和角色的观点，是在群众中流行的，因为众人把祂看成首先是罗马政权的摆脱者。

在回答门徒的时候，耶稣没有讲到以色列政权的复兴。取而代之讲的是“父以自己的权柄所定的时候和日期”，就是指自己的第二次来临。此后门徒应该等待祂的到来，但此事发生的时间对于他们来说是隐藏的。在祂升天时出现在门徒前的两个穿白衣的人物也讲到了祂的再来。

使徒的讲道应当从耶路撒冷开始，占据犹太、撒玛黎雅且直到地极。使徒的眼光固定在早期被罗马人变成殖民地的“以色列国”上，而耶稣将他们的视野扩大到最大界限。祂的使命并不是从罗马人手里夺取以色列，而是用自己的教理占据整个世界。但祂将在门徒的帮助下战胜整个世界，为此他们需要祂经常性的存在和圣灵的协助。

路加福音的结尾平稳地过渡到宗徒大事录的开头。著福音者以此显示出基督教的历史不因耶稣基督的死亡、复活和升天而结束。这个历史在耶稣升天的时候才刚刚开始。耶稣成了那个为了带来更多倍的果实掉在地里而死的麦种（若 12：24）。现在见证祂的复活以及宣讲祂信理的任务完全落在了使徒的肩上。

在了解了福音书关于复活了的基督显现之后，我们可以尝试回答以下三个问题：1) 这些显现总共有几次；2) 关于这些显现的见证有多大程度的可信度；3) 基督的复活对于教会来说有什么意义。

我们已知道，玛窦福音讲到复活后耶稣的两次显现：给从坟墓走开的妇女，以及在加里肋亚山上给门徒。马尔谷福音讲了三次显现：给玛利亚玛达肋纳，给路上的两个门徒以及给十一个坐席的门徒。路加描写了在去厄玛乌的路上显现给两个门徒，简洁地讲了显现给西满，然后详细描写了显现给“十一个门徒及与他们在一起的人”：总共三个情节。最后若望描写了四次显现：给玛利亚玛达肋纳，一周的第一个晚上给除了多默以外的门徒，在第八天给多默和门徒，在提庇黎亚海边给门徒。

圣奥古斯丁在协调四福音书基础上所列举的耶稣复活后的现象共有十个情节⁵。

除了四著福音者的见证之外还应增加使徒保禄的见证：“我当日把我所领受又传授给你们们的，其中首要的是：基督照经上所记载的，为我们的罪死了，被埋葬了，且照经上记载的，第三天复活了，并且显现给刻法，以后显现给那十二位；此后，又一同显现给五百多弟兄，其中多半到现在还活着，有些已经死了。随后，显现给雅各伯，以后，显现给众宗徒；最后，也显现了给我这个像流产儿的人”（格前15：3-8）。

这个见证的重要性在于，保禄写出自己书信的时间，早于福音书的叙述形成最终的样子并成为四个见证的统一体。不

5.奥古斯丁《关于著福音者的统一性》3, 83 (PL 34, 1214).

同于奥古斯丁，他没有机会对比书面资料，他的结论只是建立在口头圣传的基础上。保禄提到了五次显现：给刻法；给十二门徒；给五百多兄弟；给雅各伯；以及给所有宗徒（格前15：3-7）。给刻法（西满）的显现路加也讲到了；给十二使徒（准确来说是十一个）的显现四个著福音者都有所讲到；给五百兄弟和雅各伯的显现福音书中根本没有提到；显现给“所有宗徒”可以认为是单独的情节或者等同于路加所讲述的显现给“十一使徒和与之在一起的人”。

复活耶稣的显现的名录包括不少于十二次的情节，但是根据宗徒大事录中的讲述，可能还会更多：“第三天上帝使祂复活了，叫祂显现出来，不是给所有的百姓，而是给上帝所预拣的见证人，就是给我们这些在祂从死者中复活后，与祂共同饮食的人”（宗10：40-41）；“祂多日显现给同祂一起，从加里肋亚往耶路撒冷去的人；这些人就是现今在百姓前给祂作证的人”（宗13：31）。

因此，耶稣的复活显现是多次的且持续了很长时间。不管怎么说耶稣显现的次数已足够使宗徒们消除对于基督复活的怀疑，使他们将其称作一个确凿的事实。

对于最早一代基督徒来说基督复活真实性是如此的显而易见，以至于保禄毫不怀疑地写到：“假如死人复活是没有的事，基督也就没有复活；如果基督没有复活，那么我们的宣讲便是空的，你们的信仰也是空的。此外，如果死人真不复活，我们还被视为上帝的假证人，因为我们相反上帝作证，说上帝使基督复活了，其实并没有使祂复活……但是基督从死者中复活了，做了死者的初果”（格前15：13-15，20）。

保禄和最早一批基督徒代表明白，耶稣基督、上帝之子及人子从死者中复活的事件是基督教的核心：如果从基督教中取消之，那就不会有基督教本身。

但是，基督教的敌对方也明白这个。在多个世纪的过程中并非偶然，他们主要攻击对象就是基督复活之事，声称这是想象出来的，提出了许多关于在祂死后什么事可能发生在耶稣身上和祂的团体上的替代版本。这里仅仅是其中的几个版本：1) 在耶稣复活的传说中故作玄虚。祂的身体被门徒从坟墓中偷走后，就声称祂复活了。这个似乎是最早的有名的替换版本：在玛窦福音里有记载（玛28：13）；2) 所有关于耶稣复活的讲述建立在唯一的见证人身上——玛利亚玛达肋纳，她是第一个见到空坟墓的人，并通知了耶稣门徒说祂似乎复活了，而他们相信了她；3) 在耶稣死后，伯多禄和一些其他的门徒有幻象，由他们解释为耶稣复活的显现。随着时间的推离，出现了关于复活显现的记叙，并记入了福音书；4) 耶稣的复活应当用隐喻来理解，或者是像寓言：耶稣复活了，但只是在门徒们的心中；5) 耶稣在与自己的门徒们在屋里时应当被逮捕，但别的人代替祂被逮捕了，然后就被绞刑了。而耶稣进入了睡眠状态，被真主带上了天（古兰经书里有这个版本）；6) 被绞刑的耶稣并没有死，而是进入昏睡中。

除了这些所列举版本以外，还可以列出许多不同时代不同作者提出的版本。

关于基督教布道以谎言为基础的理论（门徒偷走了耶稣的遗体，然后声称祂复活了），对于著福音者玛窦来说是不需要解释的，祂将之放到了自己的叙述中而没有给予任何评论。但考虑到耶稣留下了一群追随者，最少有一百二十人（宗1：16），而根据另外的资料——超过五百人（格前15：6），但不可想象的是如此多的团体成员会信任一个明显的骗局，而后来其中许多人为了宣传这个骗局而献出自己的生命。

至于古兰经中所阐述的理论，我们同样不需要解释，因为

其与四福音书中关于耶稣的十字架上的死亡、祂的下葬和复活清晰并无二意的见证是相矛盾的。

关于耶稣似乎进入深度昏迷而后来凭自己的力量爬出了墓穴的理论，一出现就甚至在理性神学派之内受到了批评。其中有一个是这样写理由的：“从坟墓以半死的状态爬出来，在病态中行走，还需要医治和照顾，且最后在痛苦的折磨中已精疲力竭，这样耶稣基督无论如何也不能给予门徒战胜死亡的胜利者和生命的主宰之形象，而这是他们以后一切行动的基础。以这种方式回到生命中，只能破坏耶稣在生命和死亡中给门徒造成的印象，这会引起他们的哭泣，但无论如何他们的哀伤不会变成激情，对祂的尊敬也不会变到敬拜”⁶。

至于说所有关于耶稣对门徒显现的讲述是基于一个极度兴奋妇女玛利亚玛达肋纳的见证——早在三世纪的时候奥利金就有说服力地推翻这个理论。他指出关于复活耶稣显现的讲述是如此的多样和多数，以至于不能将它们归于一个来源⁷。

可能最有力的说法是应当将福音书关于基督复活的讲述理解为隐喻——就是关于耶稣的记忆被小心地保存在祂追随者的心中。在不同程度上这个理论被自由主义阵营的现代作者所接受。

但是如果对耶稣复活的信仰本来是基督教传教的一部分，那么这种信仰是如何出现的呢？如果复活不是历史性事件，那么贯穿在整个早期基督教传教中对复活的坚信从何处而来呢？

确实，对于耶稣复活的信仰从一开始就是基督教信经的一部分，早期基督徒教会生活就是建立在这个信仰基础上的。但试图证明这个信仰是由一个人（保禄）创造出来的，或者

6. 什特拉乌斯 《耶稣生平》

7. 奥涅金 《采利斯的批判》2·70

是说它建立在一个极度兴奋妇女（玛利亚玛达肋纳）的幻觉上，或者说是建立在一小群门徒的欺骗之上，而是他们偷了耶稣的遗体，这些都是违背显而易见的常识。

福音书讲述的特殊性在于，其中所描写的事件，都在历史上是具有一席之地。与那些认为耶稣复活只是信仰的内容，而不是历史事件的人不同，著福音者见证的是与之相对立的事：那是历史事件，正是这个事件对于门徒来说是最主要的证据，证明在十字架上受难而死亡的耶稣是默西亚-基督，世界的拯救者和取得躯体的上帝。

但同时复活一直是且将要是信仰的内容。笔者不止一次地注意到，刚开始在门徒的团体里都有怀疑和不信的人。著福音者不但不隐瞒这一点，而且其中每一位人都按自己的方式强调这一点（玛28：17；谷16：14；路24：21，37；若20：25）。不过复活后耶稣显现的数量如此之多，以至于怀疑消失了，取而代之的是坚信复活的事实——这种坚信从灵性上牧养了早期基督教团体，在其创始人离去之后使其重整旗鼓。

基督从死者中复活这个事实对于早期基督教会发展所具有的意义难以评估。从这个事件之外去解释教会的产生和发展的任何尝试都会是与历史事实相冲突的。

某某研究者信或不信复活——这是他们的权利，属于私人范畴。但尝试证明早期基督徒没有相信此事，而起初有某种团体，集中在被绞刑的道德圣师周围，只是后来才敬拜他并想象出关于他复活的神话——那就是“以卵击石”（宗9：5），罔顾大量的见证了。

不过十九世纪的许多作者就是这样做的，有黑格尔、斯特劳斯、列纳恩、托尔斯泰，他们先验地拒绝所有福音神迹，而其中最主要的是基督的复活，因违反自然法所以是不可信的。他们对耶稣感兴趣的首先是道德教理，对其他他们每人都

以自己的方式去解释。

如果我们看一看宗徒大事录和使徒保禄书信中所讲述的早期教会的历史，会发现在最初的基督教讲道中重点完全不是在耶稣的道德教理上。使徒讲到的首先是祂的死亡和复活。最早一个记载的基督教布道是伯多禄在基督复活五十天后讲出来的。上面所引用的是其中一部分，是集中在基督的死亡和复活上的（宗2：22-24）

基督的复活是保禄使徒讲道的中心点。本书的范围内，不可能对保禄关于复活的教理进行哪怕是粗略的考察。但是我们已看到了，保禄无畏地宣称如果没有对复活的信仰，基督教就是没有任何意义的：在这种情况下使徒们的讲道就是空的，对此有反应的信仰也是空的。难道遵守耶稣建立的道德准则并完成祂的诫条还不足够吗？其实是不够的。保禄为基督教信仰辩护的所有论据是围绕着复活的话题而展开的。为什么？他解释到：“因为死亡因一人而来，死者的复活也因一人而来；就如在亚当内，众人都死了，照样，在基督内，众人都要复活；不过各人要依照自己的次第：首先是为初果的基督，然后是基督再来时属于基督的人。再后才是结局，那时，基督将消灭一切率领者，一切掌权和大能者，把自己的王权交给上帝父。因为基督必须为王，直到把一切仇敌屈服于祂的脚下。最后被毁灭的仇敌便是死亡……”（格前15：22-26）。

耶稣的复活在这里被视为宇宙范畴的事情。其牵涉到的不仅仅是祂本身，还有整个人类。亚当代表的是因罪孽而死亡的旧约人类概括形象。基督将因祂的死亡从罪孽中被拯救出来的新人类加到自己身上。基督的复活为整个人类开启了复活的道路，这才是福音传道的核心，而完全不是某种道德或是社会计划。

我们再回到基督教最重要的一条教义——关于耶稣基督

死亡的救赎意义。这个教义是建立于信仰耶稣是上帝和拯救者。如果耶稣不是上帝，那祂的死亡对于人类来说就没有拯救的力量，而祂的复活则不会使其自由于死亡的权力。

在主升天节的礼仪经文里讲到，基督升到天上，使自己的人性与自己“一起坐在”神性的宝座上。我们的同代人，即未研究过神学细节的人，要理解这些礼仪经文也不容易。但在此背后有用简单的语言可以表达出来的思想：上帝在接受了人类的身体之后，在自己内复兴了人的特性，这些是在亚当堕落之后已失去的原始特性。祂在升天之后，是带着人类的躯体升天的，为使之处于神性生活的深处。祂的身体和心灵上升到上帝那里，但他们是不可分地与其他一些人的身体和心灵连接在一起——就是那些通过信仰和洗礼而成为他门徒的，通过领圣餐与祂的身体和血连接在一起。

基督升天之后，将自己的教会留在了世间。根据使徒保禄的理解，教会——首先是“基督身体”（格前12：27）。身体的肢体是基督徒，而头就是基督自己（哥1：18）。对于保禄来说这不仅仅是隐喻。祂讲的是人和基督之间通过领受基督的圣体圣血而实现的本体和本质的统一（格前10：17）。

作为基督的身体，教会与基督是同义的。但同时，它也是一个因信祂而团结起来的群体。如果说在教会成立之前，人们和上帝各自存在，那么现在上帝的生活通过基督与人类的生活是分不开的了。来到世间之后，上帝之子在这边获得了自己的兄弟姐妹，祂想把他们带到祂所在的地方：上帝永恒的国度。这个国度的前门是世间的教会，而此国度的满全是在凯旋的教会里实现的，那里所有跟随祂的信徒与基督一起处于天上的荣耀中。

结尾

“死亡的人没有复活”⁸。这句话是古希腊戏剧家埃斯库罗斯通过阿波罗在古希腊雅典最高法院上讲出来的。此句话表示坚定地相信从死后的世界里回来是不可能的。

在埃斯库拉斯死后五百年在那个最高法院里响起了保禄使徒的传道：“上帝如今却传谕各处的人要悔改，因为祂已定了一个日期，要由祂所立定的人，按正义审判天下，祂为给众人一个可信的凭据，就叫这人从死者中复活了”。就像所预料的一样，讲道没有得到希腊审判者的同情的回应：“他们一听见死人复活，有点讥笑，有的却说：关于这事，我们后来再听你的吧”（宗17:30-32）。

又过了大约一百年，基督教的护教者雅典本地出生的雅典娜哥拉斯，写了一篇《关于死者的复活》，证明了，“如果上帝在创世时就创造了不曾存在的人类的身体和他们的因素本身，那么祂也同样可以轻易地复活那些被某些形式毁坏的，这对于祂来说可能性是同样的”⁹。我们一点也不知道二世纪多神教徒对此文有何反应：只可以猜测，此文未被发现，或者就像保禄在雅典最高法院上的讲道所引起的反应一样：不理解，怀疑，嘲笑。

雅典护教者的文章区别于保禄使徒的讲道，首先是其中没有一句是讲基督的。而保禄正相反，其对死者复活的信仰是基于对于基督复活的坚信：“所以，如果我们与基督同死，我们相信也要与祂同生，因为我们知道：基督既从死者中复活，就不再死；死亡不再统治祂了”（罗6：6-8）。就像上面所讲的，从保禄的观点来看，如果没有基督复活的事实，那么基督教就是没有任何意义和任何价值的了。

8. 埃斯库罗斯 《欧墨尼得斯》（复仇三女神）650·651

9. 雅典的那哥拉 《关于死者的复活》3

在埃斯库拉斯死后的八百年，保禄布道后的三百年，雅典娜哥拉斯写护教文章后的三百年，世界见证了对基督的复活信仰，就是从死者中复活的信仰，克服了外邦人的抵抗，获得了亿万人的心。在整个罗马帝国——从东到西，从罗马到雅典——开始建造教堂来纪念那个被犹太长老议会判刑而被罗马士兵绞死在十字架上的那位人子。这位在死后被门徒们声称复活了的人，对于所有人突然成了人类历史上的中心人物，胜过了最有名的哲学家和思想家，而对祂复活的信仰——是宗教的基石，从那时到现在就信徒的人数来说一直占据第一位。

在亿万人的意识和世界观中是如何发生了这样的翻天覆地的变化的呢？是什么使他们相信他们祖辈认为不可能的事？在我们这个科技进步的世纪，即“科学证明没有神迹”的时代，是什么东西促使人们相信这个人类历史上最重要的神迹？而在复活节之夜成千上万的人聚集在教堂为了听到神父隆重且多次颂唱：“基督复活了！”。为何在听到这个欢天喜地的高念词时，人们喜极而泣，他们同样大声唱合：“真的复活了！”？

我很幸福地在三十年的神职事奉中观察到，基督教信仰是如何改变人的。在这些年中不同的人来到教堂——男人和女人、沉溺在罪孽和缺陷中的、迷茫的、失望和失去生活意志的人；吸毒者或是嗜酒的、已失去人形的。慢慢地稳步地，而有时也是飞速地，在这些人身上发生了好转，治愈了身体上的和灵魂上的疾病。我们看到，垂死的病人康复了，临死的人活过来了，受各种瘾癖折磨的人摆脱了纠缠；多年受不孕的妇女生下了孩子；那些没有恢复希望的家庭又重拾希望了。

所有这些事能发生，与其说是由于被精心组织的日常堂事活动和牧养疗法，不如说是在基督教团体里有着一种特别的力量在起作用，且具有超自然的特性。这种力量来自于受难

复活的基督本身，无形地存在于自己的教会内部。那些信祂为上帝和救世主的人都可以与祂进行个人有生命力的交流。著福音者所生动描叙的耶稣生前发生在祂周围的神迹气场，在祂死后并未消失。在祂成立的教会里其一直保留至今。

从这本书的所有章节里我们看到，信仰对于基督在世间的使命具有什么样的意义。信仰就是那个必要的条件，没有它一个神迹也不会发生。当一个神迹发生时，人们对于它的反应是与其信仰相匹配的：那些不信耶稣的人，否定了最显而易见的发生在众人眼前的神迹；小信的人一一怀疑且讲到：“主！我信，请你补助我的无信吧！”（谷9：24）；坚信的得到所请求的。两千年过去了，情况并没有改变：我们今天也有信和不信的人，有怀疑的和动摇的人。

在结束福音书经文的阅读旅程之际，笔者想提醒一下读者耶稣对多默所讲的一句话：“不要作无信的人，但要作个有信德的人”（若20：27）。信耶稣基督是上帝和救世主——是理解福音经文的钥匙，同时也是认识上帝的钥匙，就是理解生命和死亡意义的指南。

受难、死亡和复活的耶稣——这是上帝对于人类基本问题的回答：他为何活着，为何会受折磨，为何会死亡？基督教的核心就是战胜人类的主要敌人——死亡。基督是为了整个人类而获得了这个胜利。

在多个世纪以来，人们一直不能接受死亡的想法，用自己智慧和感觉的全部力量来对抗它。但是没有有一个智者可以找到死亡的解药，使人类免于死亡。基督做到了，用自己的死亡为代价使人免于永恒的死亡。在祂的生命和死亡里每个人的生命和死亡都获得了意义。

祂的话是针对这些相信其受难、死亡和复活的：“信仰我的，就是死了，仍要活着。凡活着而信从我的人，必永远不死”（若11：25-26）。

参考文献

I. 援引的书目

奥古斯丁 《关于著福音者的统一》 Августин. О согласии Евангелистов: *De consensu evangelistarum* // PL 34. 1041—1230. Русский перевод: Августин, блж. О согласии евангелистов // Творения. Ч. 10. Киев, 1906.

阿庇安《罗马历史》 Аппиан Александрийский. Римская история. М., 1998.

雅典的那哥拉《关于死者的复活》 Афинагор Афинский. О воскресении мертвых: *De resurrectione mortuorum*. PG 6, 973—1024. Русский перевод: Афинагор. О воскресении мертвых. В кн.: Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 92—124.

希罗多德 《历史》 Геродот. История. М., 1972.

狄奥尼修斯·哈利卡纳苏《罗马古代史》 Дионисий Галикарнасский. Римские древности. Т. 1—3. М., 2005.

叶夫谢伟·凯撒里斯基《康斯坦丁生平》 Евсевий Кесарийский (Памфил). Жизнь блаженного василевса Константина: *De vita Constantini*. SC. 559.

叶夫列姆·西林《四福音书释经》 Ефрем Сирин. Толкование на Четвероевангелие: *Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque (Ms. Chester Beatty 709)* / Ed. Leloir L. Dublin, 1963. Русский перевод: Ефрем Сирин, прп. Толкование на Четвероевангелие // Творения. Т. 8. Сергиев Посад, 1896 (перевод с армянской версии).

圣金口约翰 《关于拉匝禄》 Иоанн Златоуст. О Лазаре: *Homiliae 7, de Lazaro*. PG 48, 963—1054. Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт. О Лазаре // Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 778—877.

圣金口约翰 《若望福音注解》 Толкование на Евангелие от Иоанна: *Nomiliae in Ioannem*. PG 59. Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 8. Кн. 1—2. СПб., 1902.

优素福·弗拉维 《犹太人的古代史》 Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М., 2011.

罗夫 《亚历山大的历史》 Квинт Курций Руф. История Александра. М., 1993.

马丁·路德 《山中圣训》 Лютер М. Нагорная проповедь. В кн.: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 32: *Predigten*, 1530; *Reihenpredigten uber Matthaus 5—7* 1530/32. Weimar, 1906. S. 299—544.

米西拿书 Мишна. Гитин. В кн.: Талмуд. Мишна и Тосефта. Т. 3. СПб., 1903. С. 336—382.

奥涅金 《采利斯的批判》 Ориген. Против Цельса: *Contra Celsum*. SC 132; 136; 147; 150. Русский перевод: [Кн. 1—4] Ориген. Против Цельса. Казань, 1912.

《埃盖丽娅的朝圣》 Паломничество Эгерии: *Itinerarium Egeriae*. SC 296.

普林尼 《自然历史》 Плиний. Естественная история. Кн. 17—18. В кн.: Катон, Варрон, Колумелла, Плиний о сельском хозяйстве. М., 1937. С. 185—285.

塞涅卡 《道德书信》 Сенека. Нравственные письма к Луциллию. М., 1977. Сенека. Утешение к Марции: *Ad Marciam de consolatione* // *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim* / Ed. H. A. Koch, J. Vahlen. 1884.

蒂托·李维 《罗马史》 Тит Ливий. История Рима от основания города. Т. 1. М., 1989.

托尔斯泰全集 《四福音书的结合和翻译》 Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех Евангелий. В кн.: Толстой Л. Н.

Полное собрание сочинений. Т. 24. М., 1957. С.7—798.

亚历山大里的菲洛恩《关于教育的总汇》Филон Александрийский. О соитии ради обучения: De congressu eruditionis quaerunt gratia // Philonis Alexandrini. Opera. В., 1898, 1962г. Vol. 3. P. 72—109.

菲洛恩·亚历山大里斯基。出使盖乌斯（凯撒大帝）的使团 Филон Александрийский. О посольстве к Гаю. В кн.: Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. ИосифФлавий. О древности еврейского народа. Против Апиона. М.; Иерусалим, 1994. С. 53—112.

菲洛恩·亚历山大里斯基《反对弗拉克》Филон Александрийский. Против Флакка // Там же. С. 17—50.

西塞罗《关于预言》Цицерон. О дивинации. В кн.: Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 191—298.

西塞罗《反对韦锐思》关于艺术品 Цицерон. Против Верреса. О предметах искусства. В кн.: Цицерон. Речи. Т. 1. М., 1962. С. 59—109.

西塞罗《反对韦锐思》关于绞刑 Цицерон. Против Верреса. О казнях // Там же. С. 110—166.

埃斯库罗斯《欧墨尼得斯》（复仇三女神）Эсхил. Эвмениды. В кн.: Эсхил. Трагедии. М., 1971. С. 321—362.

II. 关于耶稣基督的生活和教义的文献资料

Бальгазар Х. У., фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. М., 2006.

Бенедикт XVI (Ратцингер Й.). Иисус из Назарета. Ч. 1. М., 2009; Ч. 2. М., 2014.

Бломберг К. Интерпретация притчей. М., 2005.

Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства:

- живые голоса свидетелей. М., 2011.
- Данн Дж. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса? М., 2009.
- Деревенский Б. Г. Иисус Христос в документах истории. СПб., 1998.
- Иисус и Евангелия: Словарь Нового Завета / Ред. Дж. Грин, С. Макнайт, Г. Маршалл. Т. 1—2. М., 2003.
- Иларион (Алфеев), митрополит. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. М., 2016.
- Иларион (Алфеев), митрополит. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. II: Нагорная проповедь. М., 2017.
- Иларион (Алфеев), митрополит. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. М., 2017.
- Иларион (Алфеев), митрополит. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. IV: Притчи Иисуса. М., 2017.
- Иларион (Алфеев), митрополит. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. V: Агнец Божий. М., 2017.
- Иларион (Алфеев), митрополит. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. VI: Смерть и Воскресение. М., 2017.
- Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. М., 2009.
- Каспер В. Иисус Христос. М., 2005.
- Кассиан (Безобразов), епископ. Христос и первое христианское поколение. М., 2001.
- Кирилл, митрополит. Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. М., 2004.
- Лебедев А. П. Братья Господни. Исследования по истории древней Церкви. 2-е изд. СПб., 2010.
- Луц У. Нагорная проповедь (Мф 5—7). Богословско-экзегетический комментарий. М., 2014.
- Мень Александр, протоиерей. Сын Человеческий. 7-е изд. М., 2014.
- Мецгер Б. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М., 2013.
- Мецгер Б. Текстология Нового Завета. М., 1996.
- Ньюман Б., Стайн Ф. Комментарии к Евангелию от Матфея. М., 1998.

О'Коллинс Дж. Вера в воскресение. Значение и обещание воскресшего Иисуса. М., 2014.

Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. М., 2012.

Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. М., 2004.

Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего. М., 2011.

Райт Н. Т. Иуда и Евангелие Иисуса. Развенчание нового мифа о происхождении христианства. М., 2009.

Эванс К. Сфабрикованный Иисус. Как современные исследователи искажают Евангелия. М., 2009.

Achtemeier P. J. *Jesus and the Miracule Tradition*. Eugene, Oregon, 2008.

Aland B., Aland K. *The Text of the New Testament*. Grand Rapids; Leiden, 1987.

Albright W. F., Mann C. S. *Matthew*. New Translation with Introduction and Commentary. New Haven and London, 1971.

Allison D. C. *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination*. New York, 1999.

Allison D. *Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*. New York; London, 2005.

Anderson P. N. *The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6*. Valley Forge, PA, 1996.

Ashton J. *The Gospel of John and Christian Origins*. Minneapolis, 2014.

Bailey K. E. *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style*. Grand Rapids, 1980.

Bailey K. E. *Jesus through Middle Eastern Eyes*. London, 2008.

Barbet P. *A Doctor at Calvary: The Passion of Our Lord Jesus Christ As Described by a Surgeon*. New York, 1953.

Barker M. *King of the Jews. Temple Theology in John's Gospel*. London, 2014.

Barker M. *The Revelation of Jesus Christ*. Edinburgh, 2000.

Barrett C. K. *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. 2nd edition. Philadelphia, 1978.

Bauckham R. *Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gos-*

- pels. Grand Rapids; Cambridge, 2002.
- Bauckham R. *Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity.* Grand Rapids; Cambridge, 2009.
- Bauckham R. *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John.* Grand Rapids, 2007.
- Beare F. W. *The Gospel According to Matthew: A Commentary.* Oxford, 1981.
- Beasley-Murray G. R. *John.* Waco, Texas, 1987.
- Behr J. *Formation of Christian Theology. Vol. I: The Way to Nicaea.* Crestwood, New York, 2001.
- Bierne M. M. *Women and Men in the Fourth Gospel. A Genuine Discipleship of Equals.* London; New York, 2003.
- Bishop E. F. F. *Jesus of Palestine: The Local Background to the Gospel Documents.* London, 1955.
- Black M. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts.* 2nd ed. Oxford, 1957.
- Blinzler J. *The Trial of Jesus.* Cork, 1959.
- Blomberg C. A. *The Historical Reliability of John's Gospel. Issues and Commentary.* Illinois, 2001.
- Blomberg C. L. *The Miracles as Parables // Gospel Perspectives. Vol. 6: The Miracles of Jesus.* Sheffield, 1986.
- Bock D. L. *Jesus according to Scripture. Restoring the Portrait from the Gospels.* Grand Rapids, 2002.
- Boobyer G. H. *St. Mark and the Transfiguration Story.* Edinburgh, 1942.
- Borchert G. L. *Jesus of Nazareth.* Macon, Georgia, 2011.
- Borg M. *Jesus: A New Vision.* San Francisco, 1987.
- Bornkamm G. *Jesus of Nazareth.* New York; Evanston; London, 1960.
- Bowman R.M., Komoszewski J. *Putting Jesus in His Place. The Case for the Deity of Christ.* Grand Rapids, 2007.
- Brake D. L., Bolen T. *Jesus. A Visual History.* Grand Rapids, 2014.
- Brant J.-A. A. *John.* Grand Rapids, 2011.
- Brooke G. J. *The Dead Sea Scrolls and the New Testament.* Minneapolis, 2005.

- Browley R. L. *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*. Atlanta, 1987.
- Brown R. E. *An Introduction to the Gospel of John*. New Haven; London, 2003.
- Brown R. E. *An Introduction to the New Testament*. New Haven; London, 2010.
- Brown R. E. *Jesus, God and Man*. Milwaukee, 1967.
- Brown R. E. *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. Yale, 1999.
- Brown R. E. *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Love and Hates of an Individual Church in New Testament Times*. New York; London, 1979.
- Brown R. E. *The Gospel according to John (I—XII). Introduction, Translation and Notes*. New York, 1966.
- Brown R. E. *The Gospel according to John (XIII—XXI). Introduction, Translation and Notes*. New York, 1970.
- Bultmann R. *History of the Synoptic Tradition*. Oxford, 1963.
- Burney C. F. *The Poetry of our Lord*. Oxford, 1925.
- Bock B. L. *Jesus according to Scripture. Restoring the Portrait from the Gospels*. Grand Rapids, 2002.
- Cadoux A. T. *The Parables of Jesus: Their Art and Use*. London, 1930.
- Chancey M. A. *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*. Cambridge, 2008.
- Chapman D. W., Schnabel E. J. *The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary*. Tübingen, 2015.
- Cohn H. *The Trial and Death of Jesus*. New York, 1967.
- Collins R. F. *John and His Witness*. Collegeville, 1991.
- Cotter W. J. *The Christ of the Miracle Stories. Portrait through Encounter*. Grand Rapids, 2010.
- Crane T. E. *The Synoptics. Mark, Matthew and Luke Interpret the Gospel*. London, 1982.
- Creed J. M. *The Gospel according to St. Luke*. London, 1930.
- Crossan J. D. *Jesus. A Revolutionary Biography*. San Francisco, 1994.
- Crossan J. D. *The Greatest Prayer. Rediscovering revolutionary message*

- of the Lord's Prayer. London, 2011.
- Crump D. *Jesus the Intercessor*. Tübingen, 1992.
- Cullmann O. *The Christology of the New Testament*. 2nd ed., 2nd impr. London, 1967.
- Davey J. E. *The Jesus of St. John: Historical and Christological Studies in the Fourth Gospel*. London, 1958.
- Davies W. D., Allison D. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vols. 1—3. Edinburgh, 1988—1997.
- Davies W. D. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge, 1964.
- Der Prozeß gegen Jesus. *Historische Rückfrage und theologische Deutung* / Hrsg. K. Kertelge. Freiburg; Basel; Wien, 1988. S. 84—110.
- Dodd C. H. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge, 1976.
- Dodd C. H. *The Parables of the Kingdom*. London, 1935.
- Dodd C. H. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge, 1963.
- Dodd C. H. *The Parables of the Kingdom*. Glasgow, 1988.
- Donahue J. R. *The Gospel in Parable*. Philadelphia, 1988.
- Drury J. *The Parables in the Gospels: History and Allegory*. London, 1985.
- Ellis E. E. *The Gospel of Luke*. Greenwood, 1977.
- Evans C. A. *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*. Boston—Leiden, 2001.
- Evans C. A. *Matthew*. Cambridge, 2012.
- Farmer W. N. *The Synoptic Problem*. Macon, GA, 1981.
- Farrer A. M. *St. Matthew and St. Mark*. Westminster, 1954.
- Finegan J. *Handbook of Biblical Chronology: Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*. Peabody, 1998.
- Fitzmyer J. A. *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*. Grand Rapids—Cambridge, 2000.
- Fitzmyer J. A. *The Gospel according to Luke (I—IX)*. New York, 1981.
- Fitzmyer J. A. *The Gospel according to Luke (X—XXIV)*. Introduction, Translation and Notes. New York, 1985.
- Ford R. Q. *The Parables of Jesus. Recovering the Art of Listening*. Min-

neapolis, 1997.

France R. T. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text.* Grand Rapids; Cambridge, 2002.

France R. T. *The Gospel of Matthew.* Grand Rapids; Cambridge, 2007.

Fredriksen P. *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Christ.* 2nd ed. New Haven; London, 2000.

Freed E. D. *The Stories of Jesus' Birth. A Critical Introduction.* Sheffield, 2001.

Gardner R. B. *Matthew.* Scottdale, 1991.

Garrett S. R. *The Temptations of Jesus in Mark's Gospel.* Grand Rapids; Cambridge, 1998.

Gibson J. B. *The Temptations of Jesus in Early Christianity.* London; New York, 1995.

Gnilka J. *Das Evangelium nach Markus.* Neukirchen; Vluyn, 1994.

Gnilka J. *Das Matthäusevangelium.* Bd. 1—2. Freiburg, 1992.

Goulder M. D. *Luke: A New Paradigm.* Vol. 1—2. Sheffield, 1989.

Graham B. *The Jesus Generation.* Grand Rapids, 1971.

Gray T. C. *The Temple in the Gospel of Mark. A Study in Its Narrative Role.* Grand Rapids, 2010.

Green J. B. *The Gospel of Luke.* Grand Rapids; Cambridge, 1997.

Guelich R. A. *The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding.* Waco, Texas, 1982.

Gundry R. H. *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross.* Grand Rapids, 1993.

Hahn F. *The Titles of Jesus in Christology.* London, 1969.

Hanson K. C., Oakman D. E. *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts.* Minneapolis, 2008.

Harris E. *Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist.* London; New York, 1994.

Head P. M. *Christology and the Synoptic Problem. An Argument for Markan Priority.* Cambridge, 1997.

Hendrickx H. *The Parables of Jesus. Studies in the Synoptic Gospels.* London; San Francisco, 1986.

Hendriksen W. *Exposition of the Gospel According to St. Matthew.*

- Grand Rapids, 1973.
- Hengel M. *Crucifixion*. Philadelphia, 1977.
- Hengel M. *Studies in the Gospel of Mark*. London, 1985.
- Hengel M. *The Charismatic Leader and His Followers*. Edinburgh, 1981.
- Hengel M. *The Four Gospels and the Gospel of Jesus Christ*. Harrisburg, PA, 2000.
- Herzog W. R. *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Louisville, 1994.
- Hill D. *The Gospel of Matthew*. London, 1972.
- Hoehner H. W. *Chronological Aspects of the Life of Christ*. Grand Rapids, 1978.
- Hooker M. D. *The Gospel according to Saint Mark*. Grand Rapids; London, 1991.
- Horsley R. A. *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco, 1987.
- Hultgren A. *The Parables of Jesus. A Commentary*. Grand Rapids; Cambridge, 2000.
- Humphreys C. *The Mystery of the Last Supper*. Cambridge, 2011.
- Hunter A. M. *Interpreting the Parables*. London; Philadelphia, 1980.
- Jeremias J. *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. Philadelphia, 1969.
- Jeremias J. *Jesus and the Message of the New Testament*. Minneapolis, 2002.
- Jeremias J. *The Eucharistic Words of Jesus*. London, 1966.
- Jeremias J. *The New Testament Theology: The proclamation of Jesus*. New York, 1971.
- Jeremias J. *The Parables of Jesus*. London, 1972.
- Jeremias J. *The Sermon on the Mount*. London, 1961.
- Jesus and the Temple. Textual and Archaeological Explorations*. Ed. by J. H. Charlesworth. Minneapolis, 2014.
- Johnson L. T. *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*. New York, 1996.
- Jones I. H. *The Matthean Parables. A Literary and Historical Comm-*

- tary. Leiden—New York; Köln, 1995.
- Jülicher A. *Die Gleichnisreden Jesu*. Bd. 1—2. Freiburg, 1888—1889.
- Jung Ch. W. *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative*. London; New York, 2004.
- Kähler M. *The So-Called Historical Jesus and the Historical Biblical Christ*. Philadelphia, 1964.
- Keener C. S. *The Gospel of Matthew. A Commentary*. Grand Rapids; Cambridge, 1999.
- Keener C. S. *Miracles. The Credibility of the New Testament Accounts*. Vol. 1—2. Grand Rapids, 2011.
- Keener C. S. *The Gospel of John. A Commentary*. Vol. 1—2. Peabody, 2010.
- Keener C. S. *The Historical Jesus of the Gospels*. Grand Rapids; Cambridge, 2009.
- Keith C. *Jesus against the Scribal Elite. The Origins of the Conflict*. Grand Rapids, 2014.
- Kilpatrick G. K. *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*. Oxford, 1946.
- Kim S. S. *The Miracles of Jesus according to John. Their Christological and Eschatological Significance*. Eugene, Oregon, 2010.
- Kissinger W. S. *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*. Lanham, Maryland; Toronto, Plymouth, 1979.
- Kissinger W. S. *The Sermon on the Mount. A History of Interpretation and Bibliography*. London, 1975.
- Kistemaker S. J. *The Parables of Jesus*. Grand Rapids, 1980.
- Kloppenborg J. S. Q, *the Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings by Jesus*. Louisville; London, 2008.
- Klostermann E. *Das Matthäusevangelium*. Tübingen, 1971.
- Klutz T. *The Exorcism Stories in Luke—Acts. A Sociostylistic Reading*. Cambridge, 2004.
- Knight J. *Jesus. An Historical and Theological Investigation*. London; New York, 2004.
- Köstenberger A. J. *John*. Grand Rapids, 2004.
- Köstenberger A. J. *A Theology of John's Gospel and Letters*. Grand Rap-

- ids, 2009.
- Lagrange M.-J. *L'Évangile selon saint Luc*. Paris, 1921.
- Lambrecht J. *Out of the Treasure. The Parables in the Gospel of Matthew*. Louvain, 1998.
- Lane W. L. *The Gospel of Mark. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. Grand Rapids; Cambridge, 1974.
- Lee D. *Luke's Stories of Jesus. Theological Reading of the Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei*. Sheffield, 1999.
- Lee D. *Transfiguration*. London; New York, 2004.
- Leske A. M. *Jesus as a Ναζωραῖος // Resourcing New Testament Studies. Literary, Historical and Theological Essays in Honor of David L. Dungan / Ed. by A. J. McNicol, D. B. Peabody, J. S. Subramanian*. New York; London, 2009. P. 69—81.
- Lightfoot R. H. *St. John's Gospel. A Commentary*. London; Oxford, 1956.
- Lincoln A. T. *The Gospel according to Saint John*. New York, 2005.
- Lindars B. *John*. Sheffield, 1990.
- Lischer R. *Reading the Parables*. Louisville, 2014.
- Lloyd-Jones M. *Studies in the Sermon on the Mount*. 2nd ed. Nottingham, 1976 (reprint 2009).
- Lohse E. *History of the Suffering and Death of Jesus Christ*. Philadelphia, 1967.
- Loisy A. *L'Évangile selon Luc*. Paris, 1924.
- Loos H. van der. *The Miracles of Jesus*. Leiden, 1965.
- Luz U. *Das Evangelium nach Matthäus*. Bd. 1—2. Zürich. Neukirchen; Vluyn, 1985.
- Madden P. *Jesus' Walking on the Sea: An Investigation of the Origin of the Narrative Account*. Berlin; New York, 1979.
- Manson T. W. *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary*. London, 1949.
- Manson T.W. *The Teaching of Jesus: Studies of its Form and Content*. Cambridge, 1967.
- Manson W. *Jesus the Messiah*. London, 1943.

- Marcus J. Mark 1—8. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven and London, 2000.
- Marcus J. Mark 8—16. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven and London, 2009.
- Marcus J. The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark. Louisville, Kentucky, 1992.
- Marshall I. H. The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids—Cambridge, 1978.
- Martin F., Wright W. M. The Gospel of John. Grand Rapids, 2015.
- Martyn J. L. History and Theology in the Fourth Gospel. Nashville, 1968.
- Marxsen W. Mark the Evangelist. Nashville; New York, 1969.
- Massey A. I. Interpreting the Sermon on the Mount in the Light of Jewish Tradition as Evidenced in the Palestinian Targums on the Pentateuch. Selected Themes. Lewiston; Queenston; Lampeter, 1991.
- Mausser U. W. Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Base in the Biblical Tradition. Eugene, Oregon, 2009.
- McArthur R., Johnston R. They Also Taught in Parables: Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era. Grand Rapids, 1990.
- McDonnell K. The Baptism of Jesus in the Jordan. Collegeville, Minnesota, 1996.
- McGrath J. John's Apologetic Christology. Legitimation and Development in Johannine Christology. Cambridge, 2001.
- Meier J. P. Matthew. Collegeville, Minnesota, 1980.
- Meier J. P. A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. I: The Roots of the Problem and the Person. New York, 1991; Vol. II: Mentor, Message, and Miracles. New York, 1994; Vol. III: Companions and Competitors. New Haven; London, 2001; Vol. IV: Law and Love. New Haven; London, 2009.
- Metzner R. Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium. Tübingen, 2000.
- Mihalios S. The Danielic Eschatological Hour in the Johannine Literature. London; New York, 2011.
- Moloney F. J. «A Hard Saying». The Gospel and Culture. Collegeville,

2001.

Moltmann, J. *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München, 1987.

Moltmann-Wendel E., Moltmann J. *Leidenschaft für Gott: worauf es uns ankommt*. Freiburg in Bregau, 2006.

Moody Smith D. John. Nashville, 1999.

Moody Smith D. *The Theology of the Gospel of John*. Cambridge, 1995.

Morris L. *The Gospel according to John*. Grand Rapids, 1971.

Morris L. *The Gospel according to Matthew*. Grand Rapids; Leicester, 1992.

Mowinckel S. *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*. Grand Rapids; Cambridge, 2005.

Moyise S. *Jesus and Scripture*. London, 2010.

Neufeld Th. R. Y. *Recovering Jesus. The Witness of the New Testament*. Grand Rapids, 2007.

Neumann F. *The New Heart. An Introduction to the Sermon on the Mount*. Princeton, 1991.

New Perspectives on the Nativity / Ed. by J. Corley. New York, 2009.

Nolland J. *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids; Cambridge, 2005.

Novakovic L. *Messiah, the Healer of the Sick. A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew*. Tübingen, 2003.

O'Collins G. *Jesus: A Portrait*. New York, 2008.

Osborne G. R. *The Resurrection Narratives. A Redactional Study*. Grand Rapids, 1984.

Perrin N. *Jesus the Temple*. London, 2010.

Perrin N. *The Kingdom of God and the Teaching of Jesus*. London, 1963.

Plummer A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*. Edinburgh, 1922.

Puig i Tàrrach A. *Jesus. A Biography*. Waco, Texas, 2011.

Reumann J. *Jesus in the Church's Gospels. Modern Scholarship and the Earliest Stories*. Philadelphia, 1968.

Richardson A. *The Miracle Stories in the Gospels*. London, 1941.

Ridderbos H. N. *Matthew*. Grand Rapids, 1987.

- Rowe C.K. *Early Narrative Christology. The Lord in the Gospel of Luke*. Grand Rapids, 2006.
- Rowe R. D. *God's Kingdom and God's Son. The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship to the Psalms*. Leiden; Boston; Köln, 2002.
- Sanders E. P. *Jesus and Judaism*. London, 1985.
- Sanders E. P. *The Historical Figure of Jesus*. London, 1993.
- Scheide W. H. *The Virgin Birth. A Proposal as to the Source of a Gospel Tradition*. Princeton, 1995.
- Schnackenburg R. *The Gospel according to St John*. Vol. 1. Montreal, 1968; Vol. 2. New York, 1980; Vol. 3. New York, 1982.
- Schnackenburg R. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids; Cambridge, 2002.
- Schnackenburg R. *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*. Louisville, 1995.
- Schneider G. *Das Evangelium nach Lukas*. Güttersloh; Würzburg, 1977.
- Schönborn C. *God Sent His Son: A Contemporary Christology*. San Francisco, 2010.
- Schottroff L. *The Parables of Jesus*. Minneapolis, 2006.
- Scott B. B. *Hear Then the Parable*. Minneapolis, 1989.
- Scott Spenser F. *What Did Jesus Do? Gospel Profiles of Jesus' Personal Conduct*. Harrisburg; London; New York, 2003.
- Senior D. *Matthew*. Nashville, 1998.
- Shillington V. G. *The New Testament in Context. A Literary and Theological Textbook*. London; New York, 2008.
- Sigal Ph. *The Halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*. Atlanta, 2007.
- Sloyan G. S. *The Crucifixion of Jesus. History, Myth, Faith*. Minneapolis, 1995.
- Smith Ch. W. F. *The Jesus of the Parables*. Philadelphia, 1948.
- Smith R. H. *Matthew*. Minneapolis, 1989.
- Snodgrass K. R. *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Grand Rapids; Cambridge, 2008.
- Stanton G. N. *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*. Cam-

- bridge, 1974.
- Stein R. H. *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia, 1982.
- Stein R. H. *Mark*. Grand Rapids, 2008.
- Stern F. *A Rabbi Looks at Jesus' Parables*. Lanham, 2006.
- Stibbe M. W. G. *John's Gospel*. London; New York, 1994.
- Strecker G. *The Sermon on the Mount. An Exegetical Commentary*. Edinburgh, 1988.
- Suggs M. J. *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*. Cambridge, MA, 1970.
- Swete H. B. *The Gospel according to St Mark*. London, 1898.
- Talbert Ch. H. *Matthew*. Grand Rapids, 2010.
- Tannehill R. C. *Luke*. Nashville, 1996.
- Taylor V. *The Gospel according to St Mark*. 2nd ed. Grand Rapids, 1981.
- Taylor V. *The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation*. Cambridge, 1972.
- Taylor V. *The Person of Christ in New Testament Teaching*. London—Melbourne—Toronto; New York, 1966.
- Thatcher T. *Greater than Cesar. Christology and Empire in the Fourth Gospel*. Minneapolis, 2009.
- Theissen G. *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Minneapolis, 1991.
- Tilborg S. van, Counet P. C. *Jesus' Appearances and Disappearances in Luke 24*. Leiden; Boston; Köln, 2000.
- Tolmie D. F. *Jesus' Farewell to the Disciples. John 13:1—17:26 in Narratological Perspective*. Leiden; New York; Köln, 1995.
- Tomson P. J. «If This Be from Heaven...». *Jesus and the New Testament Authors in Their Relationship to Judaism*. Sheffield, 2001.
- Trautmann N. *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zum Frage nach dem historischen Jesus*. Würzburg, 1980.
- Turner D. L. *Matthew*. Grand Rapids, 2008.
- Twelftree G. H. *Jesus the Miracle Worker*. Downers Grove, 1999.
- Vermes G. *Jesus. Nativity — Passion — Resurrection*. London, 2008.
- Vermes G. *The Authentic Gospel of Jesus*. London, 2004.
- Voorwinde S. *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel: Human or Divine?*

London, 2005.

Voorwinde S. *Jesus' Emotions in the Gospels*. London; New York, 2011.

Waetjen H. C. *The Gospel of the Beloved Disciple. A Work in Two Editions*. New York; London, 2005.

Wenham D. *The Parables of Jesus*. Downers Grove, 1989.

Westcott B. F. *The Gospel according to St. John*. Grand Rapids, 1973.

Wilson W. T. *Healing in the Gospel of Matthew*. Minneapolis, 2014.

Windisch H. *The Meaning of the Sermon on the Mount*. Philadelphia, 1951.

Witherington B. *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel*. Louisville, 1995.

Wrede W. *The Messianic Secret*. Cambridge; London, 1971.

Wright S. I. *Jesus the Storyteller*. London, 2014.

Young B. H. *Jesus and His Jewish Parables. Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching*. New York, 1989.

正教会圣经全书目录 及与天主教，新教圣经目录对照

旧约书目

希腊文	天主教	天主教 简称	新教
ΓΕΝΕΣΙΣ	创世纪	创	创世纪
ΕΞΟΔΟΣ	出谷纪	出	出埃及记
ΛΕΥΙΤΙΚΟΝ	肋未纪	肋	利未记
ΑΡΙΘΜΟΙ	户籍纪	户	民数记
ΔΕΥΤΕΡΟΝΟΜΙΟΝ	申命纪	申	申命记
ΙΗΣΟΥΣ ΝΑΥΗ	若苏厄书	苏	约书亚记
ΚΡΙΤΑΙ	民长纪	民	士师记
ΡΟΥΘ	卢德传	卢	路得记
ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Α΄	撒慕尔纪上	撒上	撒母尔记上
ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Β΄	撒慕尔纪下	撒下	撒母尔记下
ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Γ΄	列王纪上	列上	列王记上
ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Δ΄	列王纪下	列下	列王记下
ΠΑΡΑΛΕΙΠΟΜΕΝΩΝ Α΄	编年纪上	编上	历代志上
ΠΑΡΑΛΕΙΠΟΜΕΝΩΝ Β΄	编年纪下	编下	历代志下
ΕΣΔΡΑΣ Α΄	厄斯德拉上	厄上	以斯拉书
ΕΣΔΡΑΣ Β΄			
ΝΕΕΜΙΑΣ	厄斯德拉下	厄下	尼希米记
ΤΩΒΙΤ	多俾亚传	多	

ΙΟΥΔΙΘ	友弟德传	友	
ΕΣΘΗΡ	艾斯德尔传	艾	以斯帖记
ΜΑΚΚΑΒΑΙΩΝ Α'	马加伯上	加上	
ΜΑΚΚΑΒΑΙΩΝ Β'	马加伯下	加下	
ΜΑΚΚΑΒΑΙΩΝ Γ'			
ΜΑΚΚΑΒΑΙΩΝ Δ' ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ			
ΙΩΒ	约伯传	约	约伯记
ΨΑΛΜΟΙ	圣咏集	咏	诗篇
ΠΑΡΟΙΜΙ	箴言	箴	箴言
ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΗΣ	训道篇	训	传道书
ΑΣΜΑ ΑΣΜΑΤΩΝ	雅歌	歌	雅歌
ΣΟΦΙΑ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ	智慧篇	智	
ΣΟΦΙΑ ΣΕΙΡΑΧ	德训篇	德	
ΗΣΑΪΑΣ	依撒依亚	依	以赛亚书
ΙΕΡΕΜΙΑΣ	耶肋米亚	耶	耶利米书
ΘΡΗΝΟΙ ΙΕΡΕΜΙΟΥ	耶肋米亚哀歌	哀	耶利米哀歌
ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΕΡΕΜΙΟΥ			
ΒΑΡΟΥΧ	巴路克	巴	
ΙΕΖΕΚΙΗΛ	厄则克耳	则	以西结书
ΔΑΝΙΗΛ	达尼尔	达	但以理书
ΩΣΗΕ	欧瑟亚	欧	何西阿书
ΙΩΗΛ	岳厄尔	岳	约珥书
ΑΜΩΣ	亚毛斯	亚	阿摩斯书
ΟΒΔΙΟΥ	亚北底亚	北	俄巴底亚书
ΙΩΝΑΣ	约纳	纳	约拿书
ΜΙΧΑΙΑΣ	米该亚	米	弥迦书
ΝΑΟΥΜ	纳鸿	鸿	那鸿
ΑΜΒΑΚΟΥΜ	哈巴谷	哈	哈巴谷书

ΣΟΦΟΝΙΑΣ	索福尼亚	索	西番亚书
ΑΓΓΑΙΟΣ	哈盖	盖	哈该书
ΖΑΧΑΡΙΑΣ	匝加利亚	匝	撒加利亚书
ΜΑΛΛΑΧΙΑΣ	马拉基亚	拉	玛拉基书

新约书目

希腊文	天主教	天主教简称	新教
Κατά Ματθαίον	玛窦福音	玛	马太福音
Κατά Μάρκον	马尔谷福音	谷	马可福音
Κατά Λουκάν	路加福音	路	路加福音
Κατά Ιωάννην	若望福音	若	约翰福音
Πράξεις Αποστόλων	宗徒大事录	宗	使徒行传
Προς Ρωμαίους	罗马书	罗	罗马人书
Προς Κορινθίους Α'	格林多前书	格前	哥林多前书
Προς Κορινθίους Β'	格林多后书	格后	哥林多后书
Προς Γαλάτας	迦拉达书	迦	加拉太书
Προς Εφεσίους	厄弗所书	弗	以弗所书
Προς Φιλιππησίους	斐理伯书	斐	腓力比书
Προς Κολοσσαείς	哥罗森书	哥	哥罗西书
Προς Θεσσαλονικείς Α'	得撒洛尼前书	得前	帖撒罗尼迦前书
Προς Θεσσαλονικείς Β'	得撒洛尼后书	得后	帖撒罗尼迦后书
Προς Τιμόθεον Α'	弟茂德前书	弟前	提摩太前书
Προς Τιμόθεον Β'	弟茂德后书	弟后	提摩太后书
Προς Τίτον	弟铎书	铎	提多书
Προς Φιλήμονα	费肋孟书	费	斐利门书

Προς Εβραίους	希伯来书	希	希伯来书
Επιστολή Ιακώβου	雅各伯书	雅	雅各书
Επιστολές Πέτρου	伯多禄前书	伯前	彼得前书
Επιστολές Πέτρου	伯多禄后书	伯后	彼得后书
Ιωάννου Α'	若望一书	若一	约翰一书
Ιωάννου Β'	若望二书	若二	约翰二书
Ιωάννου Γ'	若望三书	若三	约翰三书
Επιστολή Ιούδα	犹达书	犹	犹大书
Αποκάλυψις Ιωάννου	默示录	默	启示录

