

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

彌賽亞秘密新解

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Wang, Xuesheng
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-06-23 05:42:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167491

弥赛亚秘密新解

王学晟

内容提要:一百年前赖德提出弥赛亚秘密是《马可福音》的神学主题。他认为耶稣的弥赛亚称号不是历史耶稣自己的宣称而是早期教会信仰的产物。赖德的观点赢得了很多支持,也遇到同样多的反对。由于该学说并不能解读所有的马可经文,一直以来,学者从各自的角度对之进行修订和辩驳。本文运用社会科学批判的方法考察《马可福音》的经文,分析耶稣运动的行动策略和话语策略。从马可经文来看,耶稣及其群体医病赶鬼、宣扬天国福音主要是在乡村地区,而且他们常常遣散跟随的群众,退到荒野或者外族人地区。本文分析认为,他们如此做是出于安全的考量,避免与政治、宗教当局发生直接冲突;出于同样的考虑,耶稣以比喻讲解天国能使自己人更加明白,而使外人更加不明白它的含义。鉴此,本文对弥赛亚秘密这一老课题做出新的解读,以示耶稣为什么既隐藏又揭示他的弥赛亚身份;同时也从一个新的角度回答“耶稣为什么用比喻进行教导”这一常问常新的问题。

关键词:弥赛亚秘密;新解;耶稣运动;行动策略;话语策略;比喻

New Interpretation of Messianic Secret

WANG Xuesheng

Abstract: Messianic Secret, which was put forward by William Wrede one hundred years ago, concerns the theological theme of the Gospel of Mark. Wrede asserted that historical Jesus did not claim himself to be Messiah and it was the early churches that branded him with the title to meet the needs of the development. The proposal by Wrede has being approved as well as attacked by scholars since its being broached. Although Messianic Secret has some paraphrasing power thus considered classic, it is not able to cover all the theories or to comprehend all the texts of Mark. That is why scholars have been putting forward various explanations to modify or argue against it ever since then. This paper applies the social scientific approaches to study the Markan text, exploring the topic from the perspective of Jesus Movement by analyzing the strategy of its action and discourse. By analyzing the Markan text, we found that Jesus and his group preached, healed and exorcised mainly in the country and used to retreat to the wilderness or even Gentile regions, and often dismissed the masses that followed them. We conclude restrainedly that they did so for the sake of safety so as to avoid direct conflict with the political and religious authorities. For the same concern, Jesus preached the Kingdom of God in parables to keep the insiders knowing the true meaning and outsiders ignorant. Thus we present the new interpretation of Messianic Secret and answer the question why Jesus concealed as well as revealed his identity as Messiah and get the real meaning of the Kingdom of God which he had

preached in parables.

Key words: Messianic Secret; new interpretation; Jesus Movement; action strategy; discourse strategy; parables

导 言

《马可福音》中有很多难解的经文,其中一个著名例子是耶稣对门徒说:“上帝国的奥秘,只叫你们知道,若是对外人讲,凡事就用比喻。叫他们看是看见,却不晓得。听是听见,却不明白。恐怕他们回转过来,就得赦免。”(可4:11-12)耶稣教导大众时为什么用比喻而不明白地说出来?难道只希望一部分人理解、明白,而不让另一部分人明白,不希望更多人悔改得救吗?

从《马可福音》的文本来看,其中的耶稣(Markan Jesus)在传道活动中似乎是矛盾的,既隐藏自己,又展示他的工作。^①何以如此?学者们试图从不同角度加以诠释,其中最著名的要数赖德(William Wrede),他以“弥赛亚秘密”解读《马可福音》的神学主题,他的《弥赛亚秘密》是研究《马可福音》的经典著作。

对于这样一个经久不衰的课题,本文尝试从一个新的角度加以考察,首先介绍“弥赛亚秘密”及其在学术界的影响,论述学者对此课题的看法,进而以社会科学批判的方法对《马可福音》进行考察,以耶稣运动的行动策略和话语策略对弥赛亚秘密做出新的解读。

赖德的“弥赛亚秘密”

一百年前,赖德用文学批判的方法分析《马可福音》,他研究

① Harry L. Chronis, "To Reveal and to Conceal: a Literary-Critical Perspective on 'the Son of Man' in Mark", *New Testament Studies*, 51 no 4 (2005): 459-481, here 459.

后认为,贯穿整个《马可福音》的神学主题是“弥赛亚秘密”。他的《弥赛亚秘密》一书是分析《马可福音》的经典之作,而弥赛亚秘密也成为学术界经久不衰的讨论主题。赖德认为,在《马可福音》中,耶稣多次多方禁止人们披露他的弥赛亚身份,此事可以概括为五个方面:

一、禁止魔鬼说出他是弥赛亚,因为魔鬼认识他(可 1:23;3:4,11;5:6;9:20)。二、警告被医治好的人保持沉默(1:44;5:43;7:36;8:26)。三、彼得认信后他禁止门徒说出他是弥赛亚(8:30)。四、告诫门徒在他复活前不要说出他登山变像之事(9:9)。五、耶稣与门徒不断从公众中退隐,对他们进行私下教导,使用比喻,不让天国的秘密外泄(4:10-13,34;7:17-23;8:1-3;9:28-31;10:32-34)。

这些禁止严厉而明确,但未说明动机,以往的解经家对此未能给出一个整体上令人满意的诠释。^①赖德认为,经文所表现的是护教的、神学的主题而非历史的再现。比如,作为灵界存在的鬼魔而非普通人认出耶稣的弥赛亚身份(可 1:23-25;1:34;3:11f;5:6;9:20),这件事不能算是历史事实。^②关于耶稣预言自己受苦、死亡和复活,并不像一些解经家所断言的有史实根据,因为耶稣没有因为当时人们的物质性期盼而纠正说自己是灵性弥赛亚。^③耶稣去耶路撒冷既不是为了在那儿开展事工,也不是为了在那儿死。耶稣并未达到犹太人所期盼的那个弥赛亚的标准,等等。^④

在《马可福音》中耶稣的弥赛亚秘密充满了内在矛盾。一方面,他禁止魔鬼、也禁止人们公开他的弥赛亚身份,另一方面,他

① William Wrede, trans. by J. C. G. Greig, *The Messianic Secret* (German Original: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901, Cambridge: J. Clarke, 1971), 34-66.

② William Wrede, *The Messianic Secret*, 24-33.

③ William Wrede, *The Messianic Secret*, 42.

④ William Wrede, *The Messianic Secret*, 82-92.

又是一个广为人知的行神迹的公众人物,而他越是禁止人们宣扬,人们就越发宣扬,他反而越发隐藏不住。^①耶稣向门徒启示、预言自己的受难,而门徒并不明白。在该撒利亚腓利比,彼得虽然对耶稣是谁作了认信,但那也可能是彼得自己观念中的弥赛亚,一个尚未理解受苦的弥赛亚。从总体上看,耶稣在世时持守他的弥赛亚秘密,然而他又将之启示给门徒,而非大众,但是门徒却又暂时不能理解。赖德并不否认《马可福音》有一系列历史的真实,但是贯穿始终的是一个显而易见的神学主题——弥赛亚的秘密。因此《马可福音》不能被看作耶稣生平的历史记录。^②赖德认为,耶稣生前没有宣称自己是弥赛亚,书中9:9是有力证据,表明弥赛亚观念是复活之后形成的。而且,耶稣也没有达到犹太人所期待弥赛亚的标准,而是被拒绝、被钉死。弥赛亚秘密的神学主题是马可将历史传统与早期教会信仰相调和的产物。有论者与赖德持相似的立场,认为《马可福音》主要是历史为神学服务的救恩文献。^③赖德还论证其他三卷福音书中的弥赛亚秘密,因其无关宏旨本文略过不提。^④

对赖德观点的批评

“弥赛亚秘密”一经问世就赢得很多支持,也招来不少批评,差不多一个世纪后仍然如此。赖德首先获得的大量支持来自形式批判的大师们,包括施密特、第比留和布特曼等人。他们发现赖德的理论符合其需要,或者说在某种程度上与其观点有吻合之

① William Wrede, *The Messianic Secret*, 126-127.

② William Wrede, *The Messianic Secret*, 90-130.

③ T. Alec Burkill, "Concerning St. Mark's Conception of Secrecy", *Hibbert Journal*, 55 (1956-1957): 150.

④ William Wrede, *The Messianic Secret*, 151-207.

处。^①布特曼尤其同意赖德的观点,他认为耶稣生前并未声称自己是弥赛亚,弥赛亚观念来自早期信仰群体。^②与之相似的是,格兰特也佩服赖德的观点。^③稍后,编修批判在新约研究领域如日中天之际,马克森等人也接近赖德的观点,认为弥赛亚秘密是一个神学主题,而非历史叙述。^④

弥赛亚秘密这个话题到了麦克那里,差不多已成为冷饭,他认为基督神话(Christ Myth)是早期教会根据希腊的神子神话(Hellenistic Son of God)精心编造出来的;耶稣的弥赛亚称号乃是早期基督教群体之信仰实践的产物。^⑤麦克的观点了无新意,不过是布特曼理论的翻版。

客观地说,赖德运用文学批判方法对《马可福音》的解读是深入的,弥赛亚秘密确能解释很多难解经文,比如本文开头提及的“听是听见,却不明白。恐怕他们回转过来,就得赦免”。他的弥赛亚秘密之说成为解读《马可福音》的经典学说。

然而,一直以来很多学者对赖德的弥赛亚秘密提出很多质疑及批判。

① K. L. Schmidt, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1929), 149; Martin Diebelius, *From Tradition to Gospel* (London: Ivor Nicholson & Watson, 1934); Rudolf Karl Bultmann, *Jesus and the Word* (New York: C. Scribner's Sons, 1958).

② Rudolf Karl Bultmann; trans. Frederick C. Grant, *Form Criticism; Two Essays on New Testament Research. The Study of the Synoptic Gospels by Rudolph Bultmann. Primitive Christianity in the Light of Gospel Research* (New York: Harper, 1962), 71; Rudolf Karl Bultmann, *New Testament Theology* (New York: Scribner, 1951—1955), 32.

③ Frederick C. Grant, *The Earliest Gospel* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1943), 161.

④ Willi Marxen, *Mark the Evangelist Studies on the Redaction History of the Gospel* (Nashville: Abingdon, 1969), 22—23.

⑤ Burton L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress, 1988), 152—160; 289—290.

不少学者认识到弥赛亚秘密是《马可福音》的叙述要点,但是与赖德的观点不同,他们将之归于耶稣本人的计划。^①因此,赖德在当时及其后都受到很多批评。英国学者桑黛批判说,如果基督教复活的信仰建基于福音书错误的历史性,那么是什么事件导致了复活信仰?唯一可以解释的是,人们见证了一个真实的复活。同理,耶稣在复活之前就向门徒揭示了他是弥赛亚。^②此后魏斯也支持此说,主张耶稣在生前就宣称自己为弥赛亚,否则就是门徒制造了一个不可能的主题。基督信仰乃是来自历史的耶稣。^③

针对赖德的弥赛亚秘密,批评较能够击中其要害的是史怀哲。他虽然和赖德有很多共同见解,但是他认为耶稣在生前就有“弥赛亚的事实”,主要表现在三方面,其一是“荣入圣城”;其二是彼得认信;其三是大祭司知道耶稣是弥赛亚。这些传统有很大可能含有历史元素。而且,如果耶稣生前没有宣称自己是弥赛亚,早期教会能从哪儿突然得到这样的观念,一定要把耶稣说成弥赛亚呢?^④在史怀哲的基础上,稍晚些时候又有学者补充道,盲人巴底买呼叫“大卫的儿子”(可 10:47),也是一个例子。^⑤

① James L. Blevins, "Seventy-two Years of the Messianic Secret: a Review Article", *Perspectives in Religious Studies*, 1 no 2 (Fall 1974): 192-200, here 200. 早期持这种观点的学者包括 Paul Wernle, *Jesus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1916); Johannes Weiss, *Jesus im Glauben des Urchristentums* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1910); Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913); F. C. Burkitt, *The Earliest Sources for the Life of Jesus* (New York: E. P. Dutton & Co., 1922) 等。

② William Sanday, *The Life of Christ in Recent Research* (Oxford: Clarendon, 1907), 74-75.

③ Johannes Weiss, *Christ: The Beginning of Dogma* (Boston: American Unitarian Association, 1911), 22-24.

④ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (Minneapolis: Fortress, 2001), 334-345.

⑤ David E. Aune, "The Problem of the Messianic Secret", *Novum Testamentum*, Vol. 11, Fasc. 1/2 (Jan. - Apr., 1969), 5.

饶灵森从另一个角度论证弥赛亚秘密来自历史耶稣本人。他认为魔鬼具有超自然的能力,所以知道耶稣的身份;门徒不认识耶稣是因为他们心里刚硬,灵眼未开;耶稣的教训多在私下进行,是由于对教义教导的一种文学表达;一些“秘密不要外泄”的命令可能的确来自耶稣。^①泰勒也有相似的观点,即历史耶稣的确宣称自己是弥赛亚,但出于某种目的,也曾遮掩自己的弥赛亚身份。^②

最近的一些新约学者也对赖德、布特曼等人持保留态度。邓雅各批评说,第一,赖德过分收窄弥赛亚秘密的主题,以致不能全面解读《马可福音》。在《马可福音》2-3章,耶稣曾公开行神迹,如在会堂医治一只手萎缩的病人(3:1-6)。有时候耶稣并未命令污灵噤声(5:1-20;7:24-30;9:14-29)。第二,弥赛亚秘密体现了修辞手法中既隐藏又揭示的反合关系。耶稣医治有时候是当着众人的面进行的(可2:12;3:3;5:37;8:22-26),甚至叫被医治者回家告诉亲友(可5:19);他也宣称自己有赦罪的权柄(可2:10)。第三,针对赖德所谓耶稣生前没有宣称自己是弥赛亚的观点,邓雅各引用《约翰福音》6:1-14的材料为论据加以批驳。^③耶稣使五千人吃饱,群众情绪激昂,强迫他做王,因为这正是弥赛亚所要做的和所能做的。^④另外,彼得认信和荣入圣城的真确性也为不少学

① Alfred Edward John Rawlinson, *St. Mark with Introduction, Commentary and Additional Notes* (London: Methuen, 1956), 262. 对饶灵森观点的总结参见 James L. Blevins, *The Messianic Secret in Markan Research, 1901—1976* (Washington, D. C.: University Press of America, 1981), 101-102.

② Vincent Taylor, "The Messianic Secret in Mark: A Rejoinder to the Rev. Dr. T. A. Burkill", *Hibbert Journal*, 55 (1956-57): 243.

③ 五千人吃饱的故事在四福音中都有记录,其真确性讨论参 Charles Harold Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 213-216.

④ John Cochrane O'Neill, "The Silence of Jesus", *New Testament Studies*, 15 no 2 (Jan. 1969): 153-167, here 163.

者所肯定,这些都表明了耶稣的弥赛亚身份。所以邓雅各概括道,赖德的观点不正确,论据不充分。^①最近巴内特另辟蹊径,从早期基督教发展的逻辑论证入手,认为作为基督教发展的引擎,基督论早已形成,是一致的、不变的。^②

这些学者的观点未必完全相同,但有一点是相同的,即他们不同意赖德所提出的“弥赛亚秘密”的观点。他们认为耶稣生前就认为自己是弥赛亚,而他的门徒也认为他是弥赛亚。

耶稣没有复兴以色列国,以此标准来判断,他并未成为当时以色列人所期望的政治性、军事性弥赛亚。相反,他被钉死在十字架上。但是,彼得对着犹太人宣告说,你们钉在十字架上的那位耶稣,上帝已经立他为基督了(徒3:36)。对照门徒前后的言论,从新约文本来看,能发现他们对弥赛亚的理解不太一致,至少在稍晚些时候,他们对弥赛亚已经形成新的理解和诠释。

弥赛亚秘密新解

从上面的分析能发现,根据《马可福音》的材料看,弥赛亚秘密不完全是福音书作者编修的结果,至少说,弥赛亚秘密不能完全解读《马可福音》。比对整篇《马可福音》,我们发现马可对耶稣之上帝儿子身份的确认出自作者自己嘴中(1:1),出自上帝嘴中(1:11;9:7),也出自魔鬼嘴中(3:11),也从大祭司的嘴中得到确认(14:61)。^③一个世纪以来,学者比较一致的看法是,耶稣生前

① James D. G. Dunn, "The Messianic Secret in Mark", *Tyndale Bulletin*, 21 (1970): 92-117, here, 93-110.

② Paul Barnett, *The Birth of Christianity: the First Twenty Years* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2005), 5-8.

③ Harry L. Chronis, "To Reveal and to Conceal: a Literary-Critical Perspective on 'the Son of Man' in Mark", *New Testament Studies*, 51 no 4 (2005): 459-481, here 462.

就宣称自己是弥赛亚,也就是说,《马可福音》中的弥赛亚秘密很可能来自耶稣本人,耶稣就有弥赛亚意识。

如果弥赛亚秘密来自耶稣本人,我们再回到本文开头的问题,他为什么对自己的弥赛亚身份既隐藏又揭示呢?

对于这方面的探讨,以往学者做出了一些可贵的努力。有人认为,耶稣不希望自己作为一个行神迹者而传世。建立在神迹之上的信仰是脆弱的,可能的结果是,只见神迹而忽略了耶稣本身及其传讲的信息。犹太人要神迹,希腊人求智慧,结果是遮挡了耶稣的死和救赎,正如保罗所警告的(林前1:22)。单单只求神迹的人什么也看不到。耶稣保留弥赛亚秘密,为的是他的信息和福音能被接受、被传扬。^①邓雅各分析后认为,耶稣为什么不让人说出他是弥赛亚呢?因为大众的理解并不正确,他要避免以讹传讹。是的,耶稣是弥赛亚,但他的弥赛亚观念是当时犹太人难以预料的,也是不受欢迎的。^②

这些观点都有一定的说服力,然而,本文打算从一个新的角度探讨这个问题,将弥赛亚秘密这个课题放在耶稣及其领导的那个群体与当时社会之间的互动关系中去考察。本文将对耶稣运动的特征、行动策略以及舆论策略做出探讨。

1. 耶稣运动的行动策略与弥赛亚秘密

在当代新约研究领域,一个比较富于解读力的观点认为,耶稣在世时,他所领导的运动是一场发生于犹太教内部的巡回灵恩运动。^③从社会学角度看,其组织特征和运动方式具有小教派运

① David E. Garland, *Mark NIV Application Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 76-77.

② James D. G. Dunn, "The Messianic Secret in Mark", 110-112.

③ 巡回灵恩运动(itinerant charismatic movement)说系戴歌德提出,参 Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1978), 1-30.

动的诸多特色。^①教派组织的本质特点在于其与外部社会存在张力,因为教派运动从理论到实践都是反抗社会主流的。耶稣和他领导的那个小群体在当时特定的社会环境中所进行的运动,与外部社会必然产生一定的互动,而教派运动与社会的互动必然产生某种张力。

耶稣运动与当时社会是如何互动的呢?正如赖德所观察到的,在《马可福音》中,耶稣的活动大致上可以分为三个阶段:在加利利传道(1-6章)、去耶路撒冷的路上(6:31-10:1)以及在耶路撒冷传道、受难(11-16章)。有学者对耶稣传道过程中发生的事迹进行研究,并在时间上为之排序,然而,形式批评大师们根本不能接受其排序,而认为耶稣活动的顺序是难以复原的。^②

据《马可福音》记载,耶稣第一次(当然这未必就是真正时间顺序上的第一次,下同)告诫一个被医治好的麻风病人,不要告诉别人,那个人却越发宣扬,以致耶稣退到外边荒野的地方(可1:44-45)。第二次是耶稣再三嘱咐污灵,不要把他显露出来(可3:

① 限于篇幅本文对此论点不作进一步论证,相关宗教社会学理论主要参考 Werner Stark, *The Sociology of Religion Vol 2: Sectarian Religion* (London: Routledge & Kegan Paul, 1967); Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (London: George Allen & Unwin, 1931); 以及罗德尼·斯达克, 罗杰尔·芬克著, 杨凤岗译:《信仰的法则》(北京:中国人民大学出版社, 2004)等。耶稣运动具有小教派组织的某些特征, 参见 Robin Scroggs, "The Early Christian Communities as Sectarian Movement", in David G. Horrell ed., *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation* (Edinburgh: T & T Clark, 1999), 69-91, 以及 John H. Elliott, "The Jewish Messianic Movement from Faction to Sect", in Philip F. Esler ed., *Modelling Early Christianity: Social-scientific Studies of the New Testament in Its Context* (London: Routledge, 1995), 75-95。

② 为耶稣活动排定时间顺序参见 Ethelbert Stauffer, *Jesus and His Story* (New York: Knopf, 1960), 17-18。形式批判的大师们大都不接受这个时间排序, 参见 Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (Cambridge: J. Clarke, 1971), 287-301, 亦参见 Rudolf Karl Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, 228-350。

12)。第三次是耶稣使睚鲁的女儿复活后,切切地嘱咐他们,不要叫人知道这事(可5:43)。这几件事发生的先后顺序虽然不可确考,能认定的是,它们都发生在耶稣传道的早期,都发生在加利利地区。

耶稣为什么要减少他在公众中的知名度呢?其实根据《马可福音》记载,耶稣的名声早已远扬,传遍了加利利周围地区,吸引了许多人跟随。鉴于此,希律·安提帕必定早已听说过耶稣及其相关事迹。^①在第1世纪的巴勒斯坦地区,各个分封王(tetrarch)不过是罗马统治的代理人。一个代理统治者如果弄得国内不稳定,民怨沸腾,罗马人是不会满意的。作为一个统治者,安提帕不希望境内出事,而会尽最大可能维持稳定。^②施洗约翰的活动曾引起安提帕怀疑以致被他杀害。约翰是个先知,能说会道,鼓动性极强,众人对他言听计从。很多人加入约翰的群体,且情绪高昂,这引起安提帕的警觉。安提帕为了防患于未然,采取行动将之除掉。^③耶稣曾经师从约翰,且在约翰死后又有众人跟随,对此情况任何一个统治者都会提高警惕,不会听之任之。安提帕看到耶稣后面又跟随着那么多人,本能反应就是,这“是我所斩的约翰”(可6:16),意思是,又是一个施洗约翰,又是一场相似的社会政治运动。^④

那么,一个很自然的问题就是,安提帕为什么没有及时对耶稣采取行动呢?根据约瑟夫记载,安提帕杀害约翰之事引起人民很大不满。安提帕可能不想再次担当杀害先知的恶名,再次激起众怒。^⑤他希望有一个更巧妙的处理办法,很可能是阻止耶稣继

① 相关经文参见可1:28;1:32-34;1:37-45;2:1-13;3:7-9;3:20;3:32;4:1;4:36;5:21-24,以及相关平行经文。这些经文都在可1-6章,即耶稣在加利利传道时期。参见 Harold W. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 192.

② Josephus, *Antiquities*, 18:245.

③ Josephus, *Antiquities*, 18:118.

④ Harold W. Hoehner, *Herod Antipas*, 197.

⑤ Josephus, *Antiquities*, 18:109-119.

续在他的统治地盘内活动。如何使耶稣离开?吓唬一番可能是办法之一,所以他就放风要杀害耶稣。^①不久这话可能传到一些法利赛人耳中,他们通风报信给耶稣:离开这里吧,因为希律要杀你(路13:31)。

希律要除灭耶稣应该不是空穴来风。在耶稣医治了一只手麻痹的病人后,法利赛人出去,同希律党人商议可以怎样除灭耶稣(可3:6)。法利赛人和希律党人向来是互相鄙视的,按照常理他们合谋的可能性不大。^②其实,对法利赛人不能一概而论,应该是各色人等都有,就像任何组织一样。在《路加福音》中,法利赛人告诉耶稣,说希律要杀害他,而在《马可福音》中法利赛人成了同谋犯。法利赛人究竟有没有与希律党人合谋,单单根据《马可福音》做出判断和考证是很难得出令人信服的结论的,但是综合路加和马可这两节相关的经文,能做出一个合理的推论,一些法利赛人——很可能是从耶路撒冷去加利利的法利赛人(可7:1)——知道希律当局已经将耶稣列入黑名单。

即使没有法利赛人告知,耶稣也可能从其他渠道得知了自己的处境,比如从希律的家宰苦撒的妻子约安娜(Joanna)那里,有可能得知比较准确的信息(路8:3)。得知这个危险之后,耶稣的策略是退到偏远、荒凉的地方去。根据福音书的记载,耶稣的退却路线大致如下(不一定是先后顺序):^③

一、退到加利利湖的东岸(可6:31-32;太14:13)。也许施洗约翰被杀害之后,耶稣听见了,就上船从那里独自退到野地里去(太14:13)。从马太的经文看,耶稣的退却可能是因为安提帕,因

① I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: a Commentary on the Greek Text* (Exeter: Paternoster, 1978), 570-571.

② Robert H. Gundry, *Mark: a Commentary on his Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 156.

③ 以下十点大纲均来自 Harold W. Hoehner, *Herod Antipas*, 317-333。中间穿插本文的一些支持证据、考察和分析。

为安提帕或许知道了耶稣的活动情形。^①根据路加,耶稣退到伯赛大(路9:10),而根据约翰他是退到海的另一边(约6:1)。比较来看,本文还是看好约翰的记述,因为耶稣上船之后,渡到海的另一边似乎更合逻辑。但无论如何他退到了一个偏僻的地方。

二、到伯赛大和革尼撒勒(可6:45,53;太14:22,34)。这次退却是在使五千人吃饱之后,根据《约翰福音》记载,众人要求他做王(约6:15)——当年吃饭是一个很大的问题,耶稣做了一个弥赛亚的壮举,所以群众拥戴他是有理由的。^②《马可福音》的记述并不清楚,起先的方向是伯赛大,而到了6:53,他们却抵达革尼撒勒。所以我们只知道耶稣退走,具体退到哪里难以考证。^③

三、到推罗(可7:24;太15:21)。得到五千多情绪高昂的人拥戴,这无论对耶稣还是对当局都不是小事。耶稣退却可能是为了避开情绪高昂的群众,那些群众对耶稣传授的天国或许有了自己的理解;也可能是为了避开敌人。于是耶稣退到推罗境内。推罗人对犹太人怀有敌意,在公元66—70年的犹太战争期间曾杀害和监禁很多犹太人。^④所以耶稣进入了一个怀有敌意的外邦境内。^⑤为什么不留在加利利而要到一个充满敌意的环境中呢?合理的

① 学者认为耶稣的退却可能是为了避开危险和冲突,与安提帕的正面冲突对耶稣的使命没有任何推进作用。约翰之死是一个危险信号。参见 John Nolland, *The Gospel of Matthew: a Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co.; Bletchley: Paternoster, 2005), 588-589; 亦参见 R. T. France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub., 2007), 560。早些时候莫里斯也持相似的看法,参见 Leon Morris, *The Gospel according to Matthew* (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans; Leicester, England; Inter Varsity, 1992), 376。

② John Cochrane O' Neill, "The Silence of Jesus", *New Testament Studies*, 15 no 2 (Jan. 1969): 163.

③ John R. Donahue and Daniel J. Harrington ed., *The Gospel of Mark* (Collegeville, Minn.: Liturgical, 2002), 212.

④ Josephus, *Jewish War*, 2: 478.

⑤ John R. Donahue and Daniel J. Harrington ed., *The Gospel of Mark*, 232.

推断是,加利利更危险。

四、到西顿、加利利海、低加波利(可7:31;太15:21,29)。

五、到大玛努他或马加丹境内(可8:10;太15:39)。二者都是迄今无法考证的地名,根据上述第四点看,可能在加利利海以北,或者低加波利的某个地方。^①综合第四、第五点,可知这个路线在安提帕的地盘之外,也就是说,耶稣及其门徒可能是为了避开希律·安提帕。^②

六、到伯赛大(可8:22),那里属腓力的统治范围。此间耶稣告诫门徒要防备法利赛人的酵和希律的酵(可8:15)。可能的解释是,耶稣讨厌法利赛人,也讨厌希律·安提帕。^③

七、到该撒利亚腓利比境内(可8:27;太16:13)。这段经文的场景是乡村,应该是该撒利亚附近的村子。在共观福音中,耶稣传道活动的路线是“加利利——路上——耶路撒冷”,而这段经文无意中提到腓力治下的该撒利亚,处在与耶路撒冷相反的方向,这些记载都指向场景的历史真实。^④

八、到变像的山上(可9:2;太17:1)。这个场景再次显示耶稣很多时候要远离群众和门徒。然而,他下山时群众再次聚集在他周围。^⑤

九、从加利利到迦百农(可9:30,33;太17:22)。耶稣和门徒再次潜入加利利,较少被人知道,这主要还是为了避免安提帕注意。这也是耶稣最后一次在加利利活动,因为他在那里的传道工作已经结束了。^⑥

① Morna D. Hooker, *A Commentary on the Gospel according to St. Mark* (London: A & C. Black, 1991), 190.

② Harold W. Hoehner, *Herod Antipas*, 236.

③ Harold W. Hoehner, *Herod Antipas*, 326.

④ Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*, 425-426.

⑤ Harold W. Hoehner, *Herod Antipas*, 327.

⑥ Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes* (Macmillan: London, 1952), 402.

十、到犹太的境界和约旦河对岸(可 10:1;太 19:1-2)。看来耶稣还是为了避开安提帕,因为他到了犹太地区和约旦河对岸(指东岸),众人又聚集到他那里,他又照常教训他们(可 10:1)。^①

此外学者还注意到,福音书绝口不提塞弗里斯(Sepphoris)和提比哩亚(Tiberius)。这两个加利利当时最大的城市,先后成为加利利的首府,也是加利利的政治、经济中心。尤其是,塞弗里斯与拿撒勒近在咫尺,两地居民难免有经济交往。塞弗里斯需要的农产品一部分可能来自拿撒勒;所需要的工匠,比如木匠,一部分也可能来自拿撒勒。有论者认为,耶稣在传道生涯中极力避免进入这两个城市。^②如果这个论断正确,就有理由认为,除了宗教、文化等因素,安全因素恐怕也是一个考量。

从福音书的记载来看,我们还注意到耶稣的活动与迦百农有密切的联系。福音书中有 17 次提到耶稣从迦百农出去,8 次提到他回到迦百农。在《马可福音》中迦百农一直是耶稣的活动中心,直到耶稣离开加利利(可 8:27)。^③

第 1 世纪加利利地区人口稠密,是罗马帝国人口最稠密的地区之一。^④福音书中提到迦百农有罗马的百夫长(Q7:1-10),由此可知,迦百农既有犹太人,也有外邦人,应该不是一个小城市,

① Harold W. Hoehner, *Herod Antipas*, 330.

② Séan Freyne, "Town and Country Once More: The Case of Roman Galilee", in Douglas R. Edwards, C. Thomas McCollough ed., *Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods* (Atlanta: Scholars, 1997), 55; Eric M. Meyers, "Jesus and His Galilean Context", in *Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods* (Atlanta: Scholars, 1997), 64.

③ Dennis C. Duling, "The Jesus Movement and Social Network Analysis (Part I: The Spatial Network)", *Biblical Theology Bulletin*, 29 no 4 (Wint 1999): 156-175, here 161.

④ Magen Broshi, "The Role of the Temple in the Herodian Economy", *Journal of Jewish Studies*, 38 no 1 (Spr 1987): 31-37.

人口可能超过1万。^①

这样的城市作为耶稣运动的中心是合理的。^②迦百农是天然的地理上的中心,以此为中心,去加利利西边、南边的乡村,或者乘船去东边、东北、南边都是一天可达的路程。^③迦百农的地理位置特别,它位于安提帕地盘的边缘,又在加利利湖边。这是耶稣运动的战略要地,进可去加利利各城各乡传道和医病赶鬼,退可往腓力的地盘。^④如果要逃离安提帕地盘的话,迦百农离伯赛大只有3英里路程。^⑤所以说耶稣选择迦百农作为活动中心,具有一定的政治意涵。

从上面的分析可以看出,耶稣及其跟随者常常退到荒凉之地。无论如何,在当时的政治、宗教环境中,耶稣传道的一个策略乃是尽量避免与希律当局发生正面冲突。^⑥迦百农作为其活动中心,一个很有可能的政治考量是,可进可退。

如戴歌德所提出的,耶稣及其门徒属于巡回灵恩布道者。^⑦巡回灵恩布道,除了无家可归和居无定所的特点外,还应包括行动谨慎,避免过分张扬,其中一个重要的原则是避免与当权者冲突。一个小教派的巡回灵恩运动如果没有固定的根据地,则其优势之一是不容易被政治、宗教当局所控制,不会因为根据地的被

① Eric M. Meyers & James F. Strange, *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity* (London: SCM, 1981), 58.

② Gerd Theissen and Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (London: SCM, 1998), 166.

③ Dennis C. Duling, "The Jesus Movement and Social Network Analysis (Part I: The Spatial Network)", 162.

④ John J. Rousseau and Rami Arav, *Jesus and His World*, 46.

⑤ Dennis C. Duling, "The Jesus Movement and Social Network Analysis (Part I: The Spatial Network)", 162.

⑥ Séan Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels* (Dublin: Gill and Macmillan, 1988), 139-140.

⑦ Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1978), 4; 120注4。

捣毁而导致运动的彻底结束。

耶稣的传道使命包括两个部分。第一部分是向穷苦的、受压迫的犹太同胞传道。这些人是那些在旷野的九十九只羊,是无需悔改的义人(路 15:3-7)。这部分使命是高度成功的,也是危险性较小的。另一部分是向少数较具影响力的犹太人传道。那些犹太人有一定的影响,是因为他们与罗马占领势力合作。这部分传道使命也有成功之例,一些罪人的确悔改了,其中著名者要数税吏利未(马太)和税吏长撒该(路 19:2-9)。这些有一定影响力的罪人悔改会赢得更大的欢喜(路 15:7-10)。其悔改本身带有一定的危险性,因为他们要脱离原先与罗马人合作的关系。耶稣作为弥赛亚的一个使命就是敦促罪人悔改,他的传道使命越成功,自己就越危险。这就是他母亲及其兄弟为他担心而拉他回去的缘故。^①

犹太教当局出于本身利益的考虑与罗马人合作,他们惧怕耶稣及其运动会招来罗马人,殃及池鱼。他们觉得耶稣的存在对其现实利益是一个威胁(可 14:1; 太 26:3-4; 路 22:2; 约 18:13-14)。所以在关键时刻他们做出的政治决策是把耶稣交给罗马人,让罗马人把他作为“犹太人的王”钉死在十字架上,即所谓“一个人替百姓死,免得通国灭亡,就是你们的益处”(约 11:50)。

基于策略的考虑,耶稣及其群体为了避免引起罗马当局以及犹太政治宗教当局的猜疑和注意,而常常退走,或者遣散众人。如果这个解读正确,那么,为理解巡回灵恩运动提供一个新的维度,即那场运动的特征还包括避免冲突,四处退走。另一方面,这也为解读历史耶稣的弥赛亚秘密提供了新的窗口,由此可以看到,耶稣对于其弥赛亚身份既隐藏又揭示,与他们的行动策略是密切相关的。

^① Norman Beck, *Anti-Roman Cryptograms in the New Testament: Symbolic Messages of Hope and Liberation* (New York: P. Lang, 1997), 52.

2. 耶稣运动的话语策略与弥赛亚秘密

从上述分析可以看出,耶稣及其门徒是一群离开家庭、居无定所、以传道和医病赶鬼为主要工作的行动者。其活动较少在城镇进行,主要在乡村地区和偏远地区,有时候甚至在外族人居住地区。他们常常退走、遣散众人,之所以这么做,一个重要原因可能是基于其行动策略,即出于安全考虑。

与他们的行动相配合,其话语方式似乎也一样——既揭示又遮掩:传扬天国的话语策略如此,论证耶稣的弥赛亚身份时亦如此。

耶稣时代的犹太地区处于罗马的统治下,税赋给当地人民带来沉重的负担,导致民不聊生,原有社会结构逐渐解体。^①所谓的罗马繁荣与和平(*Pax Romana*)并未给犹太人带来社会公义,而只带来民族压迫,加重了犹太人的经济负担。在此社会环境中,人民似乎没有出路,只从宗教信仰中看到希望。^②在当时众多宗教社会运动中,耶稣运动对社会的回应尤其值得探讨。在耶稣时代,宗教与政治紧密联系,政教分离乃是现代的概念。在古代中东地区,政治与宗教难以截然分开。^③在以色列历史上,宗教领袖担任政治角色的不在少数。一个在非常时期向广大被压迫人民

① Richard L. Rohrbaugh, "The Social Location of Markan Audience", *Interpretation* 47, no 4 (1993): 380-395, here 388-390.

② Norman Beck, *Anti-Roman Cryptograms in the New Testament*, 32.

③ 在21世纪尚且有政教合一的政体,在第1世纪甚或此前,宗教与政治的关系密切更是可以理解的。第1世纪地中海地区的宗教总是与亲属—婚姻关系模式、社会组织和帮派、涉及他者的伦理关系等因素相联系,宗教与政治根本就难以分开。参见 John S. Kloppenborg, "Alms, Debt and Divorce: Jesus' Ethics in their Mediterranean Context", *Toronto Journal of Theology*, 6 no 2 (Fall 1990): 182-200。持此观点的其他学者还有 Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness & Politics in the Teachings of Jesus* (New York: E. Mellen, 1984), 6; Richard A. Horsley, "Jesus and empire", *Union Seminary Quarterly Review*, 59 (no 3-4, 2005): 44-74, here 63; Bruce Malina, "'Religion' in the World of Paul", *Biblical Theology Bulletin* 16 no 3 (July 1986): 92-101等。

传达希望和解放信息的宗教领袖,也会被理解成政治领袖。^①在此意义上,耶稣时代的宗教运动带有政治色彩或者政治诉求,是可以理解的,至少一些人会这么认为。

耶稣相信上帝将把天国赐给犹太人,而他作为弥赛亚将在耶路撒冷坐在大卫的宝座上,但是必须不让罗马人认为,他正在聚集人力、物力进行一场旨在逐出罗马人的运动。他的运动必须尽快进行,而且避免引起罗马人注意。由此他的教导既要麻痹罗马人及其合作者,又要吸引犹太人的跟随。对于那些跟随他且训练有素的门徒来说,这一点并非难以达到。密传和密码明显是以教理问答形式教导的——此即“天国的秘密”(太13:11;路8:10;多马62)。^②耶稣所宣扬的天国与罗马统治下的和平格格不入,那种和平不是人民的,不是被征服之地的人民所需要的,因此人们盼望天国的尽早到来。耶稣所宣扬的不仅表达了人们对永生的盼望,也表达了被压迫人民的一种渴望——从罗马统治下解放出来。^③

当时的各种团体对待罗马统治都有自己的看法。除了犹太宗教当局上层以及税吏等出于各种利益考虑而与罗马人合作外,大多数犹太人对罗马的统治都避而远之,如法利赛人按照律法生活,追求圣洁;艾色尼人选择退隐;奋锐党人采取暴力手段。^④耶稣及其领导的群体对罗马的存在当然有其看法,只是用自己的方式来表达而已。

强大的罗马和弱小的犹太在力量上是完全不对等的。耶稣的教导是,采用顺服的策略——有人打你这边的脸,连那边的脸

① Norman Beck, *Anti-Roman Cryptograms in the New Testament*, 39.

② George Wesley Buchanan, *Jesus: The King and His Kingdom* (Macon, GA: Mercer University Press, 1983), 200-201.

③ Klaus Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (Philadelphia: Fortress, 1987), 55.

④ Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness & Politics in the Teachings of Jesus* (New York: E. Mellen, 1984), 19-20.

也由他打。有人夺你的外衣,连里衣也由他拿去(路6:29)。想必这是从自然界学到的功课,如果一只被打败的狼伸直脖子任凭另一只狼撕咬,对方反而会停止撕咬。一只火鸡遇到同类中的强敌,也是伸长了脖子放到地上,而另一只火鸡则不会将其啄死。这就是说,你不可能战胜一个无助的敌人,如果对方打不还手,你会内疚或者无奈,重新思考究竟是谁赢了。^①除了这种不抵抗的策略外,耶稣还号召犹太人不要与罗马人合作——除了缴税,虽然当时的税赋是一项极其沉重的负担。这种源自耶稣的非暴力不合作策略为后世很多人所效仿,如甘地和马丁·路德·金,在文明国家的确是行之有效的。耶稣的教训吸引了很多同胞,他们又惊奇又忧惧。^②

也正是由于这个原因,耶稣的家人替他担心。其教导吸引了众人,他的医病赶鬼吸引了更多人,他的名声传遍了加利利四方(可1:28)。许多人从犹太、耶路撒冷、以土买、约旦河对岸,并推罗西顿等地方来到他那里(可3:8)。一个有广泛影响力且有大批群众跟随的人总会引起当局的注意,所以耶稣的家人怕罗马人找个机会抓住他,就出来要拉住他,说他疯了(可3:21)。然而耶稣并未听从,反而高调提出“信者皆亲属”的观点,致使家人一直替他担心,耶稣在屋子里教导人时,他的母亲和弟兄都站在外边,打发人去叫他(可3:31)。^③

耶稣言说策略的重要特点之一是使用比喻。一些学者讨论耶稣言论的真确性(the authenticity of Jesus' sayings)时也认为,比喻应该是出自耶稣之口。这种判断符合“双重不相似标准”,即那些与耶稣之前犹太教发展趋势以及与他之后教会尺度都不相

① Jay Haley, *The Power Tactics of Jesus Christ and Other Essays* (Norwalk, Conn.: Crown House Publishing, 2005) 39-40.

② Norman Beck, *Anti-Roman Cryptograms in the New Testament* 40.

③ Ibid.

同的材料,可以归之于耶稣传统。^①

耶稣为何不直接说出他要教导的中心意思而要用比喻呢?有论者认为,当时的听众甚至其门徒都误解了他的身份及其教导。人们盼望一个政治、军事性的弥赛亚带领他们脱离外邦人的统治。耶稣对自己的定位并非这样的弥赛亚,而是一个将要成全《创世记》3:15、《诗篇》52:12—53:12,以及《诗篇》第16和22篇之预言的弥赛亚,一个荣耀之前必须受苦的、仆人式的弥赛亚。^②

对于耶稣为什么用比喻,福音书有自己的记载:“上帝国的奥秘只让你们知道,若是对外人讲,凡事就用比喻,要他们看了又看,却看不清,听了又听,却不明白,免得他们回转过来获得赦免。”(可4:11-12)其中4:12引用了《以赛亚书》6:9-10的经文,但值得注意的是,马可的经文与希腊语七十士版本不一致,而与“他尔根”^③的相应内容较一致。4:11中的“那些人(ἐκείνοῖς)”与“外人(τοῖς ἕξω)”是语义重复。而“给”(δέδοται)、“成为”(γίνεται)、“赦免”(ἀφεθῆ)三个词都指向神圣行动(divine activity)。这些元素表明,这两节经文早于马可,应该是出自巴勒斯坦的传统,^④这段难解的经文应该出自耶稣之口。^⑤

释经学者分析认为,耶稣用比喻形式可能符合古代中东的一

① Norman Perrin, *Redaction Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1969), 71.

② Erich H. Kiehl, “Why Jesus Spoke in Parables”, *Concordia Journal*, 16 no 3 (July 1990): 245-257.

③ Targum, 一种对希伯来圣经翻译加上解释的版本,相当于“希伯来圣经译注”。

④ Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (New York: Charles Scribners, 1963), 15; Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, 197-198.

⑤ Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, 17-18; C. E. B. Cranfield, *Gospel according to St. Mark: An Introduction and Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 154; Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (London: SCM, 1963), 132.

种教导方式。在希腊文化和希伯来文化中,老师教导学生都有秘传形式,这在库姆兰古卷中也有反映。隐藏是为了揭示,而且是为了更好的揭示。所以耶稣将天国的真理隐藏在比喻之中,那些已经明白天国真理的人,如跟随耶稣的门徒,就会明白得更多;而那些灵性贫穷的则会发生误解或曲解。^①

上面这些解释在某个层面上都能成立。但是耶稣用比喻教导可能不只出于一个目的。那些认为耶稣用比喻教导只有惟一目的的观点在论述上是先入为主,或者是过度概括(over generalization)。^②耶稣用比喻所要表现的主题是上帝国。宣扬上帝国是耶稣宣讲的中心内容之一,这在共观福音中得到很好的反映,《马可福音》以1:15,《马太福音》以4:23和9:35,《路加福音》以4:43和8:1来概括耶稣宣讲的主题,关于天国的经文更散布在共观福音的各篇各处。^③耶稣宣讲的上帝国几乎总是与末世即将到来、救恩的到来、世界的结束(consummation)、人与上帝关系的重新和好这些主题相联系。^④

上帝国现在还像一粒芥菜子,但不久就会长成参天大树(路13:18-19;太13:31-32);上帝国又像面酵,能使一团面发起来(路13:21;太13:33)。上帝国就像人把种子撒在地上,种子不依人的意志发芽渐长(可4:27)。这个趋势谁也不能阻挡,即便强大的该撒帝国,甚至整个世界都不能阻挡其成长。^⑤“我的国不属这世

① J. R. Kirkland, "Earliest Understanding of Jesus' Use of Parables: Mark 4: 10-12 in Context", *Novum Testamentum*, 19 no 1 (Jan. 1977): 1-21, here 3-15.

② J. R. Kirkland, "Earliest Understanding of Jesus' Use of Parables: Mark 4: 10-12 in Context", 3.

③ Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM), 96-97; Rudolf Karl Bultmann, *Theology of the Testament*, 1: 3-27.

④ Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, 102.

⑤ Walter Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress, 1992), 115.

界”并不表明上帝不在这个世界上或者不在地上,而是说,耶稣不认同这个世界的价值标准。这是一个弯曲悖谬的世代,是撒旦掌权的世界,而该撒、希律、该亚法、大祭司、文士、法利赛人等在不同程度上都是撒旦的工具。

耶稣教导门徒先求他的国、他的义,祷告“愿你的国降临”。是上帝的国,而不是该撒的国将统治犹太同胞。耶稣所宣扬的绝不仅仅是“灵性上的上帝国”这么简单。^①上帝国又像一个房子或者像一个带围墙的城市。很明显上帝国带有政治含义。^②在这个意义上,耶稣及其门徒期望上帝国的到来,也就意味着期望罗马帝國的退出。^③耶稣的医病赶鬼是将上帝国带来,是对撒旦国的掠夺。^④在福音书中,作者有时用魔鬼暗指罗马及其军队,比如鬼的名字叫做“λεγιών”(可5:9),而“λεγιών”明显是罗马军团的名稱。^⑤鬼入猪群的故事称淹死了猪的数目是2千,其实马可要是将其写成6千才更有意思。^⑥耶稣有时用“猪”、“兽”暗指罗马,而罗马的代理统治者被称为“狐狸”(路13:32)。^⑦

既然耶稣宣讲天国的话语策略是使用比喻,那么,天国的启示者,也是实现天国的代理者“弥赛亚”及其身份就需要更有策略

① Norman Beck, *Anti-Roman Cryptograms in the New Testament*, 44-45.

② Albert Nolan, *Jesus before Christianity* (London: Darton, Longman & Todd, 1994), 59, 176.

③ George W. Buchanan, *Jesus: The King and His Kingdom* (London: Darton, Longman & Todd, 1994), 37-40.

④ Bruce W. Longenecker, “Good News to the Poor: Jesus, Paul and Jerusalem”, in Todd D. Still ed., *Jesus and Paul Reconnected: Fresh Pathways into an Old Debate* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2007), 41.

⑤ Richard A. Horsley, “Jesus and Empire”, *Union Seminary Quarterly Review*, 59 (no 3-4 2005): 44-74, here 63.

⑥ 罗马一个军团的人数大约是6千,其第十军团的徽章上有一个野猪。参见 Paul Winter, *On the Trial of Jesus* (Berlin; New York; de Gruyter, 1974), 180-181.

⑦ Norman Beck, *Anti-Roman Cryptograms in the New Testament*, 38.

地表达出来——既要表达出来,又不能完全公开地表达,而且表达时还要做到内外有别。

内外有别正是弥赛亚秘密所呈现出来的显著特征。耶稣所宣讲的天国福音以及耶稣的弥赛亚身份都是既隐藏又揭示的,须依据对象是谁,是自己人还是外人?而这种既隐藏又揭示、内外有别正是耶稣运动的话语策略。

结 论

学者们运用赖德等人的弥赛亚秘密理论能解读《马可福音》中的很多材料,却不能解读全部材料。本文的讨论表明,耶稣在世时确有弥赛亚意识。从福音书的材料看,或许是出于修辞手法的原因,耶稣对其弥赛亚身份似乎既隐藏又揭示。这种修辞手法在古代中东不算稀奇,耶稣有可能承袭并运用。

在耶稣的传道活动表现出既显露又隐藏的特点。一方面,耶稣呼召门徒跟随他参与到天国运动中,在第1世纪的加利利地区乃至犹太地区都产生了相当大的影响。高峰时多达数千人相跟随(可8:35-44),宗教当局和政治当局都领略过其影响力。希律·安提帕认为耶稣是施洗约翰复活了(可6:16),大祭司也知道耶稣具有弥赛亚的声誉(可14:61-63)。在民间,众人包括瞎子巴底买都知道耶稣是大卫的儿子(可10:47),而这个头衔指向弥赛亚的身份。另一方面,耶稣在其传道活动中又竭力避免张扬自己,不希望引起宗教和政治当局的注意,避免与他们发生正面冲突。由此表现出来的特点是周游布道、常常退走、遣散众人。这正是耶稣运动的行动策略。

从话语策略看,耶稣常用比喻宣讲上帝国的教训,一方面是为了避免别人误解其本意,以此使明白的人更明白,使不明白的人更不明白。“凡有的,还要加给他,叫他有余;凡没有的,连他所

有的也要夺去”(太 13:12)乃是对其话语策略效果的一个极佳诠释。另一方面,作为一个教派组织,他们在运动初期既要公开活动,又要隐藏自己,既要宣扬其宗旨,又要隐藏其宗旨,防止其秘密的目标为外人,尤其为罗马及其代理者以及犹太教当局所知而招致镇压。

作者王学晟,香港汉语圣经协会译经专员。香港中文大学哲学博士,师从黄根春教授,主要研究共观福音、历史耶稣。