

## 《馬歇爾新約神學》——許多見證人，一個福音

「新約神學基本上就是宣教的神學。」

這本久所企盼的新約神學，是作者浸淫新約研究領域數十年的集大成，顯露出作者對新約文獻的嫻熟、清晰的思路、流暢的表達，不時透過現代人熟悉的比喻，將新約真理做出淺顯易懂的介紹。

現代的趨勢強調新約聖經各書卷之間的差異性是無法調和的，但本書並未屈從於這樣的趨勢，反而主張確實可能存在綜合的新約神學。從福音書與使徒行傳開始，繼之以保羅的每一卷書信，然後焦點轉向約翰著作，最後查考希伯來書和其他的一般書信，馬歇爾不斷停下來比較各組書卷之間的異同，評估各種的觀點，從而逐漸建立起綜合性的新約神學，歸納出整本新約聖經的中心論題。

在這個研究的過程中，作者清楚地凸顯出新約書卷個別的見證。每一卷書，作者都逐段而精簡扼要地介紹重點，然後是該卷書主要的中心論題，以及這個論題是如何鋪陳的。因此，這本書也可以作為新約聖經的導論，是個人研經不可多得的工具書。英文版問世以來，已經迅速成為神學院與教會成人主日學標準的教科書，適用於新約導論、新約神學、與新約信息等課程。

作者

馬歇爾博士 I. Howard Marshall

現任蘇格蘭亞伯丁大學 (University of Aberdeen) 新約解經學榮譽教授與名譽研究教授，  
丁道爾團契 (Tyndale Fellowship) 聖經與神學研究會的主席，  
曾任英國新約協會主席與歐洲福音派神學家團契主席。著作等身，  
包括路加福音 (New International Greek Testament Commentary, 他也是該系列的主編)、  
使徒行傳 (丁道爾新約註釋, 校園)、教牧書信 (International Critical Commentary)、  
約翰書信 (New International New Testament Commentary)、  
彼得前書 (IVP New Testament Commentary) 等註釋書。

ISBN 1-932184-12-0



美國麥種博道會

# 馬歇爾新約神學

NEW TESTAMENT THEOLOGY



馬歇爾◆著  
潘秋松等◆譯

Wheat

美國麥種

# New Testament Theology

Many Witnesses, One Gospel

榮獲美國福音派基督徒出版協會 (ECPA)  
2005年最佳書籍金牌獎



# 馬歇爾新約神學

作者◆馬歇爾 (I. Howard Marshall) 博士

譯者◆潘秋松、林秀娟、蔡蓓

## 馬歇爾新約神學

作者	馬歇爾 (I. Howard Marshall)
譯者	潘秋松、林秀娟、蔡蓓
總校訂	潘秋松
出版者	美國麥種傳道會 地址：1423 Maple St. South Pasadena, CA 91030 U.S.A. 電話：(626) 441-5543 傳真：(603) 307-0243 電郵：info@akow.org
總代理	道聲出版社 (北美、港澳除外) 地址：台灣台北市杭州南路二段 15 號 電話：(02) 2393-8583 傳真：(02) 2321-6538 網站：www.akow.org 電郵：tpublish@ms12.hinet.net
版次	二〇〇六年四月初版 版權所有・請勿翻印
Copyright	Originally published by InterVarsity Press as <i>New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel</i> by I. Howard Marshall ©2004 by I. Howard Marshall Translated and printed by permission of InterVarsity Press, P.O.Box 1400, Downers Grove, IL 60515, U.S.A. ©2006 by A Kernel of Wheat Christian Ministries 1423 Maple St., South Pasadena, CA 91030, U.S.A.
First Edition	April 2006
ISBN	1-932184-12-0
	All Rights Reserved. Printed in Taiwan

06 07 08 09 10 11 12 年次 ❖ 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

本書的翻譯、編輯、與第一刷的印刷費  
承蒙 Telson Foundation 奉獻  
謹此致謝



那賜種給撒種的、賜糧給人吃的，  
必多多加給你們種地的種子，  
又增添你們仁義的果子，  
叫你們凡事富足，可以多多施捨。

# 目錄

序言.....	9
一般書目.....	11
縮寫表.....	14
<b>第一部 導論</b> .....	15
第 1 章 如何從事新約神學？.....	17
<b>第二部 耶穌、對觀福音和使徒行傳</b> .....	45
第 2 章 福音書和新約神學.....	47
第 3 章 馬可福音.....	53
第 4 章 馬太福音.....	87
第 5 章 路加福音—使徒行傳：上卷.....	119
第 6 章 路加福音—使徒行傳：下卷.....	143
第 7 章 對觀福音和使徒行傳的神學.....	169
<b>第三部 保羅書信</b> .....	191
第 8 章 加拉太書.....	193
第 9 章 帖撒羅尼迦書信.....	217
第 10 章 哥林多前書.....	233
第 11 章 哥林多後書.....	261
第 12 章 羅馬書.....	283
第 13 章 腓立比書.....	321
第 14 章 腓利門書.....	339
第 15 章 歌羅西書.....	343

第 16 章 以弗所書.....	357
第 17 章 教牧書信.....	375
第 18 章 保羅書信的神學.....	397
第 19 章 保羅、對觀福音與使徒行傳.....	443
<b>第四部 約翰著作</b> .....	461
第 20 章 約翰福音.....	463
第 21 章 約翰書信.....	497
第 22 章 約翰的啟示錄.....	515
第 23 章 約翰福音、約翰書信和啟示錄.....	533
第 24 章 約翰福音、對觀福音、使徒行傳和保羅書信.....	545
<b>第五部 希伯來書、雅各書、彼得前後書及猶大書</b> .....	567
第 25 章 希伯來書.....	569
第 26 章 雅各書.....	589
第 27 章 彼得前書.....	603
第 28 章 猶大書.....	619
第 29 章 彼得後書.....	629
第 30 章 新約聖經中的希伯來書、 雅各書、彼得前後書，與猶大書.....	639
<b>第六部 結論</b> .....	663
第 31 章 新約聖經的多樣性和一致性.....	665
<b>索引</b> .....	689
作者索引.....	691
主題索引.....	695
聖經索引.....	713

## 序言

本書的目標是要為新約神學提供一個指引，其水平與篇幅適合學生使用，但對於所有對此課題感興趣的讀者也有助益。今天這個時代，針對新約聖經研究的每一個層面撰寫的書籍篇幅日益增多；我試著在合理的範圍內儘量言簡意賅，使本書的篇幅不致令人望而生畏。

研究新約神學的作品，可能比較多依據神學主題來編排，就像新約聖經中的作法一樣，或者比較多根據新約聖經個別書卷的神學教導來編排。本書採取的方法，是讓新約聖經的個別書卷替自己發言，然後試圖將它們的教導進行某種的綜合。任何方法都有其缺點，這個方法的弱點在於：讀者將會發現（比如說）對於教會的探討分佈在許多篇章中，需要充分利用書末的索引。但是，這個方法有個極大的優點，即它讓個別的作者試圖在真實的書卷內所要說的來塑造討論的架構和內容。為了避免重複，一些題目雖然也可以在其他上下文中來討論，筆者通常在同一個地方作一般性的論述（例如，以教會為基督身體的觀念，是在以弗所書那一章裏討論的，雖然它也可能與歌羅西書有關）。

寫作本書的目標是為了幫助學生，所以參考書目刻意侷限在英語作品，而且大多數都不會太難找到。但是，我為新約聖經每卷書列舉的參考書目中，有兩三本是比較紮實的，為了使其中的一些書籍獲得最有效的用處，可能至少需要不太多的希臘文知識。如果提供徹底的參考書目（無論如何，我都沒有把所有的書讀完哩！），卻沒有指導學生閱讀這些書的輕重緩急順序，我認為是毫無意義的。除了一個例外，我沒有列舉其他語言的書籍：我會在合適的地方列舉用德文撰寫的新約神學的主要作品（偶爾也會提及影響過我的其他作品）。

這本書的完成拖延了很長一段時間；感謝美國校園出版社（InterVarsity）的忍耐等候，以及他們的高效率的製作。

馬歇爾（I. Howard Marshall）

## 一般書目

- Alexander, T. Desmond, and Brian S. Rosner, eds. *New Dictionary of Biblical Theology*. Leicester: InterVarsity Press, 2000.
- Balla, Peter. *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Bauckham, Richard J., ed. *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.
- Beker, J. Christiaan. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Edinburgh: T & T Clark, 1980.
- \*Berger, Klaus. *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Tübingen: Francke, 1994.
- Boers, Hendrikus. *What Is New Testament Theology?* Philadelphia: Fortress, 1979.
- \*Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. 2 vols. London: SCM Press, 1952-1953.
- \*Caird, G. B. *New Testament Theology*. Edited by L. D. Hurst. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- \*Childs, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- . *The New Testament as Canon: An Introduction*. London: SCM Press, 1984.
- \*Conzelmann, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament*. London: SCM Press, 1969.
- Dodd, C. H. *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology*. London: Nisbet, 1952.
- Dunn, James D. G. *Christology in the Making*. London: SCM Press, 1980.
- . *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.
- . *Unity and Diversity in the New Testament*. London: SCM Press, 1977.
- Dunn, James D. G., and J. P. Mackey. *New Testament Theology in Dialogue*. London: SPCK, 1987.
- Elwell, Walter, ed. *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1996 = 《證主聖經神學辭典》，兩冊，香港：證主，2001。
- \*Gnilka, Joachim. *Theologie des Neuen Testaments*. Freiburg: Herder, 1994.
- \*Goppelt, Leonhard. *Theology of the New Testament*. 2 vols. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981, 1982 = 郭培特著，古樂人譯，《新約神學》，兩冊，香港：種籽，1991。
- \*Guthrie, Donald. *New Testament Theology*. Leicester: InterVarsity Press, 1981 = 古特立著，高以峰、唐萬千譯，《古氏新約神學》，兩冊，台北：華神：1990、1991。
- Hafemann, Scott J., ed. *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002.
- \*Hahn, Ferdinand. *Theologie des Neuen Testaments*. 2 vols. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

- Hasel, Gerhard. *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978.
- \*Hübner, Hans. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 3 vols. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990-1995.
- Hultgren, Arland J. *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- Hunter, A. M. *Introducing New Testament Theology*. 1957. 2nd ed. Carlisle: Paternoster, 1997.
- Hurtado, Larry W. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.
- \*Jeremias, Joachim. *New Testament Theology, Part One*. London: SCM Press, 1971.
- \*Kümmel, Werner G. *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses*. Nashville: Abingdon, 1973; London: SCM Press, 1974.
- \*Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974. Second edition edited by D. A. Hagner, 1993 = 賴德著，馬可人、楊淑蓮譯，《新約神學》，兩冊，台北：華神，1984、1986。
- Marshall, I. Howard. *Jesus the Savior: Studies in New Testament Theology*. London: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990.
- Marshall, I. Howard, Stephen Travis, and Ian Paul. *Exploring the New Testament*. Vol. 2. *The Letters and Revelation*. London: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002.
- Morgan, Robert. *The Nature of New Testament Theology*. London: SCM Press, 1973.
- . "Theology. New Testament". In *A Dictionary of Biblical Interpretation*. Edited by R. J. Coggins and J. L. Houlden, pp. 689-91. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- . "Theology. NT". In *Anchor Bible Dictionary*, edited by David Noel Freedman, 6:437-83. New York: Doubleday, 1992.
- \*Morris, Leon. *New Testament Theology*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1986 = 莫理斯著，周天和譯，《認識新約神學》，台北：校園，1991。
- Räisänen, Heikki. *Beyond New Testament Theology: A Story and a Program*. London: SCM Press, 1990.
- \*Schmithals, Walter. *The Theology of the First Christians*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1997.
- \*Schweizer, Eduard. *A Theological Introduction to the New Testament*. London: SPCK, 1992.
- Scobie, Charles H. H. *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.
- \*Stauffer, Ethelbert. *New Testament Theology*. London: SCM Press, 1955. The original was published in Germany in 1941 but was not unsurprisingly unavailable to students elsewhere.
- Strecker, Georg. *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- \*———. *Theology of the New Testament*. Berlin: de Gruyter; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2000.
- \*Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 2 vols. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, 1999.
- . "My Experience with Biblical Theology". In *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*. Edited by Scott J. Hafemann, pp. 174-91. Downers Grove, Ill.:

- InterVarsity Press, 2002.
- Thielman, Frank. *The Law and the New Testament: The Question of Continuity*. New York: Crossroad, 1999.
- Via, Dan O. *What Is New Testament Theology?* Minneapolis: Fortress, 2002.
- Walton, Steve, and David Wenham. *Exploring the New Testament*. Vol. 1. *The Gospels and Acts*. London: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.
- Watson, Francis B. *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*. Edinburgh: T & T Clark, 1997.
- \*Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments*. 2 vols. Neukirchen: Neukirchener, 2002-.
- Ziesler, J. A. "New Testament Theology". In *A New Dictionary of Christian Theology*. Edited by Alan Richardson and John Bowden, pp. 398-403. London: SCM Press, 1983.
- \*Zuck, Roy B., ed. *A Biblical Theology of the New Testament*. Chicago: Moody Press, 1994.

上文標示星號的《新約神學》著作，在本書許多章末的參考書目開頭，僅列出作者的姓氏。

## 縮寫表

<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
<i>BBR</i>	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CTJ</i>	<i>Canadian Theological Journal</i>
<i>DJG</i>	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i>
<i>DLNTD</i>	<i>Dictionary of the Later New Testament and Its Developments</i>
<i>DNTB</i>	<i>Dictionary of New Testament Background</i>
<i>DPL</i>	<i>Dictionary of Paul and His Letters</i>
<i>EDBT</i>	<i>Evangelical Dictionary of Biblical Theology</i>
<i>EDNT</i>	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i>
<i>EQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>NIV</i>	New International Version 《新國際版》
<i>NRSV</i>	New Revised Standard Version 《新修訂標準版》
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>REB</i>	Revised English Bible
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>SNT (SU)</i>	<i>Studien zum Neuen Testament (und seiner Umwelt)</i>
<i>TNIV</i>	Today's New International Version 《今日新國際版》
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>

## 第一部 導論

# Introduction



## 第 1 章

# 如何從事新約神學？

在我們討論怎樣撰寫新約神學之前，稍稍談論關於這個工作的合理性和可能性。

### 以新約聖經作為研究的目標

當代對這個工作提出批評的人，以賴撒峻（Heikki Räisänen）最為有力，他提出四點，來說明一定不可、也不能從事這個工作的理由。<sup>1</sup>

首先，賴撒峻聲稱一定得把歷史和神學分開。他認為，作為新約聖經學者，他們的工作不是研究神學，倒是應該把他們的研究領域放在歷史上。新約學者可以針對早期教會撰寫純描述性的（descriptive）作品，但僅此而已。撰寫神學則是規範性的（prescriptive），新約學者無權為任何人規定任何事情。

其次，賴撒峻也認為：研究的資料表明材料限制我們，只能撰寫早期基督徒的宗教歷史。在這一點上，他重彈一個世紀以前雷德（William Wrede）的老調，建立有限的工作範圍。

第三，根據他的說法，把研究範圍侷限在新約聖經的書卷上，乃是取決於一個人為的限制；它是由正典化的過程來決定的，這個過程代表後期的一個神學決定，在教會的早期歷史上找不到根據。

第四，如果新約神學意指諸書卷共有的一個統一的神學觀點，那麼，這些書卷之間有著諸多的矛盾，根本不可能從這些書卷獲取這種新約神學。

針對賴撒峻的論調，伯拉（Peter Balla）已經作出了詳盡且大致上

<sup>1</sup> Heikki Räisänen, *Beyond New Testament: A Story and a Program* (London: SCM Press, 1990)。



可以信服的批判。<sup>2</sup> 針對他的第一個論點，無論是說早期基督徒的神學不能作為歷史研究的對象，或是說這類歷史性的研究不需要以教會的立場為起點、或推論出教會應該相信的內容，伯拉都認為沒有很好的理由。伯拉針對這兩個問題所作的回應，第一個相當可靠，但我們稍後還必須針對第二點稍作討論。

對於賴撒峻的第二個論點，最簡單且最令人信服的回應，或許是要留意到：在過去這幾年內，來自相當分歧的神學派別、非常稱職的新約學者，至少發表了十分重要的論述。<sup>3</sup> 若說他們所有人聯合起來從事的工作是根本不合理的，實在很難相信，而且這些作品的存在就證明了這個工作是可能的！

## 正典的問題

賴撒峻的第三個論點比較有分量。一開始，問題在於，目前構成新約聖經的二十七卷書，是否形成一個統一的作品集成，可以與那個時期的其他文獻有意味深遠的區別，而且適合作為研究的對象。憑著新約書卷來查考它們本身，是合宜的嗎？把其他的作品，諸如使徒教父著作、《多馬福音》（*Gospel of Thomas*）、或《彼得福音》（*Gospel of Peter*）等，排除在考慮的範圍之外，是否正確呢？我們可以找到五個理由，支持這種作法，我覺得頭四個理由是可靠的。

首先，後來的基督徒承認這些書卷形成聖經的集成，與猶太人所接受為聖經的作品集成類似。這個集成的形成和其內容的核心，基本上在第二世紀結束以前就已經確定了，雖然後來普遍被接受為正典書卷的目錄且存留至今的，最早可考的紀錄是主後367年。<sup>4</sup> 我們可以承認：把這些書卷收集在一起、並且限制其他文獻的加入，是經過一個冗長的過

<sup>2</sup> Peter Balla, *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise* (Tübingen: Mohr Siebeck), 1997。

<sup>3</sup> 見一般性書目所列舉 Klaus Berger, G. B. Caird, J. Gnllka, Ferdinand Hahn, Hans Hübner, George Eldon Ladd, Walter Schmithals, Georg Strecker, Peter Stuhlmacher 與 Ulrich Wilckens 等人的作品。據悉，還有更多的作品正在撰寫中。

<sup>4</sup> 這分記錄雖有爭議，卻是可以採納的。關於各種觀點，見 F. F. Bruce, *DJG*, pp. 93-100；Arthur G. Patzia, *DPL*, pp. 85-92；與 Lee M. McDonald, *DLNTD*, pp. 134-44 論正典的專文。

程，在這些書卷被寫成以後一段漫長的時期完成的，而且，這些書卷並非刻意合成一個統一的作品集成而撰寫成的。雖然如此，對於這些書卷發展出一個共識，此一事實強烈支持一個觀點，即早期教會正確地認識到它們有某些特性，這些特性表明它們形成了一個統一體。

第二，撰寫這些書卷的是耶穌最早的跟隨者自己、或跟他們有非常密切關係的人，他們都參與了教會的誕生和發展，並且全部屬於基督徒紀元的第一世紀。<sup>5</sup> 因此，我們有理由認為，它們在被寫成以後相當有限的地區和時間內形成一個統一體。

第三，新約聖經這些書卷其實構成了現存第一世紀基督徒著作的全部，雖然一些使徒教父著作（《革利免一書》〔*1 Clement*〕、《十二使徒遺訓》〔*Didache*〕）可能屬於這個時期。新約聖經最後期的書卷與使徒教父最早期的著作（和同時期其他基督徒文獻），在時間上可能有所重疊，這個事實並不會令人懷疑這兩組作品之間存在可以識別的骨幹，一如印度與巴基斯坦對於喀基米爾（Kashmir）的所有權雖然存在著邊界的爭議，卻不表示這兩個國家不能視為可以區別的實體一樣。雖然除了正典所標明的區別以外，第一世紀與第二世紀基督徒作品沒有明確界定的界線，兩者卻仍然有基本上的區別。

第四，新約書卷之間存在著明顯的一致性，即它們總是與耶穌和環繞著祂發展的信仰有關的。當然，這不一定表示它們論及這個共同主題時所說的是相同的事情、是彼此一致的。然而，具有相同的中心主題的作品全集，一定可以作為研究的合理對象。

第五，已經有人指出：這些書卷顯示出一種基督徒思想的特質，是後來的作品難以望其項背的。這顯然是一個主觀的判斷，可能有一些第二世紀的作品（例如，《致丟格那妥書》〔*Epistle of Diognetus*〕）在精神和素質上非常接近它們；但是，作為概括性的判斷，這個說法是站得住腳的。雖然如此，我不認為這個論據有很重的分量。

<sup>5</sup> 我可能會被批評為自己把事情看得太過簡單了，但是，如果把彼得後書與教牧書信這幾個可能的例外（使徒行傳肯定不在其內）歸於第二世紀，我非常懷疑這種作法。見 Steve Walton and David Wenham, *Exploring the New Testament*, vol. 1, *The Gospels and Acts* (London: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001); I. Howard Marshall, Stephen Travis and Ian Paul, *Exploring the New Testament*, vol. 2, *The Letters and Revelation* (London: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002)。

這樣，我們認為，根據正典化的過程，我們可以合理地問：在早期教會所視為正典的這些書卷中，是否有著一個共同的、基本的神學？

當然，採用這個過程，並未將新約聖經以外的其他作品排除在我們的考量之外。在闡明新約聖經的內容，與在重構這個時期的歷史時，務必要使用其他所有適切的資料來源，包括早期基督徒的其他文獻。這個方法尤其是史濤符（Ethelbert Stauffer）的特色，他將新約聖經置於他所謂之「古老的聖經傳統」的文脈中，但這似乎有個危險，就是彷彿把這些典外文獻的資料視為跟正典資料一樣。<sup>6</sup> 我們如果是在撰寫早期教會的歷史，顯然必須使用所有可以獲得的資料；但是，如果我們正在撰寫的，是記述新約神學，那麼我們的工作是必須詳細闡述新約聖經的內容，正如解釋莎士比亞（Shakespeare）必須根據他的作品、但必須在伊莉莎白時期（Elizabethan）其他劇作家的作品背景中來詮釋，或詮釋英國勞工黨的創黨元老必須根據他們的言論、但必須在當時其他政治家的背景中來解釋一樣。<sup>7</sup>

## 場景、多樣性、與發展等問題

現在轉向賴撒峻的第四點，我們必須面對研究中的許多問題，是關係到所研究之文獻的性質與歷史。

第一，新約聖經所收納的書卷，並沒有任何已經撰寫完備的神學教科書。這些書卷無一是特別當作神學書籍——即有系統而詳細地記載作者對神和世界以及彼此關係的觀點——來撰寫。這些書卷至少有一些是針對特定場景或處境的，因為它們是在特殊的場合下為了特定族群而個別寫成的，讓我們看見作者認為適合這些受眾的思想。至少保羅書信就是如此。一般都認為福音書也是為了特定的個別群體而寫的，雖然這個觀點可能需要加上一些限制。<sup>8</sup> 保羅顯然將他寫給個別教會的一些（如果不是全部）書信視為對其他教會有用處的材料。但是，即使這些書卷

<sup>6</sup> Ethelbert Stauffer, *New Testament Theology* (London: SCM Press, 1955), p. 20.

<sup>7</sup> 詳見 25 頁，註 13。

<sup>8</sup> Richard J. Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998)。雖然該書的要旨頗吸引人，個別的福音書作者仍然可能受到他們生活的群體影響，而特別為他們和他們的需要寫下福音書，而不是故意要為了廣泛的讀者而寫作的。

是為了比較有限的場合寫成的，仍然沒有一卷是對作者的神學作了充分而有系統的詮釋。所以，在分析某些書卷的時候，或許不可能決定作者的神學內涵，甚至連「作者有一已經成形的的神學」這個問題，有時都是值得懷疑的。然而，我們並沒有使用這個工作的困難本身作為論據，來反對人從這些並非特別為了神學而寫的書卷來重新建構其神學。

第二，組成新約聖經的這些書卷有相當的差異與多樣性。

上文曾經提及，如果與之後漫長的教會歷史相比較，新約書卷的寫作時期算「短」的，但從另一個角度看來，卻還頗長的（長達五十年），而且這些書卷來自廣闊的地理區域，從耶路撒冷一直到羅馬。

這些書卷在文學類型上各不相同，而個別的類型——福音書，書信，天啟文學——又是出了名的難以根據它們的特性來定義。

這些書卷在觀點上呈現出相當可觀的多樣性，而且多到一個地步，一些學者甚至聲稱它們包含了互相矛盾的陳述。

這幾點全都引發一個問題，即這些書卷之間在思想上究竟有沒有足夠的一致性，可以合理地把它們收集在一起來查考？但是，縱使我們不能從觀點上的一致性這個前設來著手，也可以合理地從歷史的角度，來查考這分由最早期的基督徒文獻組成的作品集，以便找出其中所代表的神學思想。縱使這麼作的結果顯示出其內聚性與一致性含糊不清，這種作法仍然可以令人信服。無論我們是否喜歡，就是有這麼一個作品集，可以作為查考檢視的對象。

第三，這些書卷是思想發展的成果；這個發展的過程至少清楚分成兩個主要的階段。

第一階段：這是耶穌活動的時期，非常短暫，於主後30年左右結束在祂的死。四福音書描寫耶穌「所行所教訓的」（如路加所說的），呈現出這個時期的歷史記載。

第二階段：這是耶穌死了以後的時期，一小群跟隨祂的人數量增多，也擴展至各地，在整個東地中海世界建立教會。他們撰寫了一分作品，包含了基督徒的信息，針對第一批的讀者來解釋、應用。然而，他們的信息不光是延續耶穌所教導的，更是傳揚耶穌和祂持久深遠的意義。只要隨便瞄一下福音書與書信，就會發現耶穌的教訓與跟隨祂之人的教訓絕非相同的，無論兩者有多少共同的立足點。

當然，一個事實使得這兩個階段無法清楚劃分，即福音書是一直到第二階段才寫成的（而且，根據一般的觀點，還是在這個階段比較晚期

寫的)，<sup>9</sup> 因此無可避免地在某種程度上反映出那個時期的關注與觀點。所以，試圖發現耶穌真正所說、所行的，以及祂生平中那些人對祂的看法，會面臨微妙而不易處裏的歷史問題。還有另一個問題是由一個事實造成的，即這許多書卷來自第二階段的不同時間與地點，我們的問題就在於如何重新建構這些書卷思想的發展和在其中的地位。我們如果把焦點放在目前組成的新約聖經書卷，那麼我們正在研究的是具有某種年代差異的發展，不能把它們全部放在同一個平面上。而且，我們如果想要重新勾劃第一世紀初期教會的神學，甚至得更多致力於描述一幅織錦畫，畫上包含了許多不斷改變與發展的觀念。但是，這不會使我們的工作變得太過複雜而無法進行，或在原則上排除這個工作。

### 從事這項工作的方法

將與資料的多樣性有關的這三點牢記在心，我們現在可以試著更明確地界定我們的主題了，而且，為了幫助完成這個工作，我們必須瀏覽一下晚近從事這項工作的一些方法。

對我們研究的對象作個暫時性的定義，可能會有幫助：研究新約神學的目標，是要探討新約聖經作者們對於神和世界（尤其是人的世界）、<sup>10</sup> 以及兩者關係之理解的發展。這個定義夠廣，可以涵蓋主要的論題，卻沒有排除其他的一些事物，或至少承認它們具有次要的性質。

因此，它排除了想要撰寫初期教會歷史的企圖，除了對我們正在探索之神學見解有幫助的歷史以外。同樣的，它也排除了只把新約聖經當作一分文學作品來檢視的作法，雖然文學研究往往也適合用在神學研究上。

它也明顯表示有別於早期基督徒宗教的研究，雖然宗教對我們的目的具有深遠的意義，因為宗教引起神學，而神學又容易回過頭來塑造宗教的實際作法。

若以蘇格蘭的自由教會（Free Church of Scotland）為例，要建構其神學不會太困難；我們可以描述一個特定的、類型相近、且比較小群的基督徒特有而成熟的理解，他們自己可以意識到需要在神學上有系統，並且將它堅穩地建立在改教運動神學上。要描述同一時期的安立甘宗

<sup>9</sup> 普世公認的看法是：保羅寫書信，是在福音書的作者寫福音書之前。

<sup>10</sup> 但是肯定不是把動物與沒有生命的受造之物排除在外！

（Anglican）神學則較困難，因為思考與研究的範圍廣闊得多，有一些族群與別的族群縱使不是相矛盾，就是相對立，然而，仍然可以辨識出一些東西，將之形容為安立甘宗的，以對比於長老會或羅馬天主教的神學。

但是，一個廣大家庭是由不同的族群組成的，從信仰傳統根深柢固的猶太人，到從前敬拜各種偶像的希臘人和羅馬人都有；一個人要如何處理這個家庭的誕生與迅速增長的時期呢？有許多的方法，其中有些方法要比其他的可行：

從上文已經說過的，應該可以清楚看見：我們不能只是把新約聖經的所有書卷混在一起、不加區別，把它們當作採石場，從中採集石頭來建造我們宏偉的建築物。我們有可能從新約聖經編輯出一些神學陳述，只不過是把從新約聖經的任何書卷信手拈來的引句調和在一起。這樣的方法會把這些陳述從它們的上下文抽離出來，沒有仔細查考他們在意義上細微的差別，以確認它們原先要證實並應用的。這樣的作法也假定所有的引句必然都反映出相同的觀點。但是，把一些文獻匯集在一起，就成了神學嗎？還必須有某種的編排。如果是這樣，一個人如何決定該怎樣把這些文獻歸類？如果要建造一棟建築物，而不是一個圓錐形石堆，就必然要有某種的計畫或設計。

因此，第一個方法其實跟第二個是不能分開的，後者是伴隨前者而來的一個趨勢。這是採取一個現存的計畫（如系統神學教科書中所見的），卻沒有任何確鑿的證據，可以證明這個架構存在新約聖經任何作者的心目中。然而，必須補充的是，採取這個作法的人，通常有許多都十分相信他們的架構就是新約聖經的架構。

這麼一來，這種組合式的作法就出現兩個方法上的錯誤：首先是未加區分地使用新約聖經書卷，把它們當作彷彿全部都必然反映出完全相同的思想似的；其次則是使用後來才有的架構，卻把它當作新約聖經的架構。結果可能會曲解，並造成時代的錯置。持平而論，沒有一個認真研究這個主題的人會採取這個路線。<sup>11</sup>

<sup>11</sup> 當然，我們很難列舉新約學者認真採用這種方法的任何例子。但我所描述的，是學者們普遍承認的。古特立著，高以峰、唐萬千譯，《古氏新約神學》（台北：華神，1990、1991 = Donald Guthrie, *New Testament Theology* [Leicester: InterVarsity Press, 1981]）傾向於使用系統神學的模式，但作者非常敏銳，並未真正曲解新約聖經的教導。事實上，他對個別教義主題的探討，都對資料

第三個可能的作法避免了剛剛提及的危險，是檢視新約聖經個別的作者或書卷，研究每一個作者或書卷對於不同主題的教導，將它們並列出來，無論有沒有對它們的內容進行比較。這是凱爾德（G. B. Caird）所採行的路線。他從事這個工作的方法，他自己稱之為新約聖經不同作者對不同主題進行的「討論會」（conference），這些主題是自然地從新約聖經本身浮現出來的，而不是從後來的神學引入的。然後，他將它們與耶穌的教訓相比較。<sup>12</sup> 我對這個方法沒有異議，但凱爾德將之形容為討論會，我卻覺得是個誤稱。「討論會」並不是他的作法恰當的名稱，因為這個詞所表達的觀念通常是：不同的參與者針對另一個人所說的進行討論。但凱爾德真正的意思，可能只是表示由每一個講員各自報告自己的立場，卻沒有說明（例如）約翰如何回應保羅。不過，如果我們可以評估工作的成果，而不是這個會誤導人的詞語，這個工作是絕對值得的，因為凱爾德所確認的似乎是新約聖經作者本身主導的主題，而不是系統神學書籍的主題，他也說明了幾個作者對每一個主題的教導。

第四個可能的作法，是從歷史的角度來研究這個主題，試著追溯現存書卷裏面所容納之觀念的發展。這是一個合理而必要的研究，為各種觀念的不同表達方式之間的關係理出一個頭緒，有助於把顯然混亂的事物變成井然有序，而且在一些個別的神學主題上，這個作法也已經有了一些進展。

有些人評論說：你如果想要解決一盤圍棋的問題，也就是說，在一塊版子上有一些線圖，上面放著幾顆棋子，要設法找出執白子的一方贏棋的步法，未必需要知道棋子是怎樣走到目前線圖上的位置。然而，如果你是一個醫生，正在診斷一個病人身上的某些病徵，診斷的部分作法肯定會包括病人的病史，以便瞭解這些不是十分清楚之病徵的來龍去脈，開出正確的處方。新約神學的研究比較像是醫生在診斷時追溯個案的歷史，而不是像解決下棋的問題一樣。我們需要略微瞭解歷史，以便把神學陳述置於恰當的背景中。

要探討的歷史包括新約聖經文獻，工作的目標是要把它們放在某

進行透徹的研究，逐一處理新約聖經中不同的作者或領域。我們在老一輩的系統神學的保守作品中比較容易見到這種方法，這些作品基本上就是把聖經資料編輯在一起。

<sup>12</sup> G. B. Caird, *New Testament Theology*, ed. L. D. Hurst (Oxford: Clarendon, 1994), pp. 18-26.

種年代順序中，以追尋新約聖經裏面這些觀念的發展。但是，也要察看這些發展背後的因素，以便妥善地重構歷史的進程。我們如果採取這個方法，就不能把我們的關注點侷限在新約聖經作者的神學上，而是必須延伸到構成早期教會的神學基礎，包括那些沒有留下自己作品的基督徒。<sup>13</sup>

我們可以舉葛尼喀（Joachim Gnilka）為例來說明這個作法，看他如何決定納入兩個段落，探討所謂的「底本Q」（假設性的福音書來源）的神學，並探討馬可福音之前的耶穌受難敘述（或許是更為假設性的），以便建立一個基礎，可以讓他思考福音書的作者是如何發展他們的觀念，以及他們所寫的究竟是何意義。不管我們是否認為這些假設性的文獻確實存在過，問題的重點只是在於：我們不可能忽視新約聖經文獻所容納的寫作歷史。<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 另外還有四個領域必須納入討論中：

1. 基督徒神學是針對甚麼樣的非基督徒背景而發展的？基督徒以哪些方式採納了猶太與希臘—羅馬世界的觀念、主題、與語彙？
2. 耶穌作為基督教創始者的角色。祂如何行事、教導，如何影響祂的跟隨者，並引導他們的思想？
3. 早期教會在新約聖經書卷（我們就是從這些文獻發展出新約聖經作者的神學）寫作之前、之時的複雜歷史。保羅有哪些地方受惠於他以前和同時代的基督徒？
4. 這些書寫文獻的發展，所走過的道路並不是平坦的直線。舉例來說，保羅與約翰發展他們的一些觀念，是對另一些群體作出回應，這些群體的觀念是他們無法同意的，在瞭解新約聖經作者時，必須對這些群體與其思想作出某種描述，以之為不可或缺的背景資訊。為了讓本書保持在合理的篇幅內，我們沒有足夠的篇幅在此探討這些背景資料，尤其是導論性的資料，那些資料所探討的就是不同的文獻是在甚麼處境、為了甚麼處境而編寫的。

<sup>14</sup> 見 J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments* (Freiburg: Herder, 1994), pp. 133-51。奇怪的是，葛尼喀也主張說：新約神學的工作並不包括說明耶穌的神學在內。令我們非常納悶的是，他為何納入這兩個假設性的資料來源，卻省略了非常具有歷史意義的耶穌本身。Ferdinand Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002) 不單包括了對於歷史耶穌的解釋，也討論了早期說亞蘭語的教會，和早期由說希臘話之猶太人組成的基督徒群體。他早期針對基督論所寫的作品，詳盡闡述了早期教會裏面這兩群人的區別，受到許多的批評，但仍以略微謹慎一些的方式保留在後來這本書中。

接下來，那些依循這條路線的人發現到：他們的工作包括描述與解釋這兩個可以區別的階段。描述是勾勒出不同書卷所表達的神學觀念。解釋則是試圖指出這些觀念是如何發展的，從而指出一個作者的神學與另一個作者的神學有何關連。研究保羅的學者必須問其他人（包括保羅之前、和與他同時的其他基督徒）的想法如何，以便看出保羅在甚麼程度上採納了別人共有的觀念，又在多大程度上表現出他的原創性。

這樣的作法不能免於一些危險。一個可能的危險是：所獲得的成果與其說是新約神學，還不如說是對新約聖經背後假設性的資料來源進行考古研究。我們最終所得著的，可能是一些早期基督徒的神學，而不是新約聖經作者的神學。

另一個危險是：我們可能只是描繪出發展的過程，卻沒有對資料進行任何一種的整合工作。這類的研究方法可能更多闡明教義的發展過程，較少檢視最終所產生的文獻本身。然而，我們肯定可以留意這些危險，並且試著縮減屈從於這些危險的可能性。

在這個旅程上，近來有最多學者來回走動的，似乎是某種版本的第四條路線，使用歷史或發展的架構作為旅途的主要導引，從歷史的角度來把新約聖經個別的作者或書卷分成幾組。

## 深入表層底下

我們可以僅僅就著我們關心的目標，把新約聖經的不同作者對所作的教導作番概述，而且根據考慮陳述的上下文與歷史，對這些陳述產生共鳴，理解其細微的含意。但是這樣的概述就像藝術家對人體、甚至雕像所作的一幅畫，可以非常精確地描繪其外表，卻絲毫沒有詮釋身體的架構為何是這樣，或不同部位如何運作，或外表如何反映出內在的運作和位於表層底下的光景。我們需要某些的原則，來把新約聖經所包含的大量教訓組織起來，而顯出其思想架構和基本原理。

使用諸如教訓與宣講這類的詞語，雖然表明我們的關注大多放在深思熟慮的言詞表述，但如果以為我們的工作就只有這樣，可就是個傻念頭了。新約聖經書卷所記載的不單是教訓，也講述基督徒信仰經歷的故事，而瞭解這個經歷也是我們部分的工作，尤其是因為教訓來自於經歷。少數新約神學家在新約神學著作中納入論禱告的一章，史濤符是其

中之一；<sup>15</sup> 這個作法暴露了一個方法上的盲點，就是把焦點集中在宣講與教訓上。所以，我們不單要查考教訓，也要查考作為其基礎的歷史與經歷，這些歷史與經歷以奇特的方式顯出對於這個主題的理解。所以，保羅的神學不單是列舉保羅表面上所說的話，還要設法找出這些作品所容納的，就是他心裏所想的內容。

因此，本質上，我們試圖要掌握的，是不同書卷對於神和祂與世界之關係的理解。我們假定作者有這樣的理解，並且在他<sup>16</sup> 的作品中以零零星星或比較有系統的方式表達出來。這麼一來，我們就可以分析他所說的，以重新建構他的理解。

這種作法的危險，包括了系統化，以及不當地追溯邏輯上的關連；並不是每個神學家都跟加爾文（Calvin）一樣有清晰有序的頭腦！我們如何避免落入一個試探，就是想要把我們的系統投射在這些作者的系統上？還有一個試探，就是我們的認識會有無可避免的缺口，而我們卻想要在其上以不當的或錯誤的方式築橋；我們可能把神學變成比它真正的光景更完整、更有系統。

## 諸神學與神學（Theologies and Theology）

我們到目前為止所說的意思是：新約神學初步的工作，是要把從不同書卷的表達推測而得的許多神學思想收集起來。但是，新約神學或早期教會神學，只是把不同信徒的神學研究收集在同一本書裏面嗎？難道不必對它們進行比較，以確定這些神學是否形成一致性，無論其表達方式或內容的細節有多少差異，卻共同有相同的基本理解？<sup>17</sup> 新約神學家肯定有責任，努力比較這些作者的觀點，以便弄清可以在多大程度上說有那唯一的新約神學（*the theology of the New Testament*），而且，如果有這麼一個實體，又是甚麼？一些作家假定有這種一致性，或一開始先為這種一致性辯護，然後使用整本新約聖經作為研究的基礎。古特立

<sup>15</sup> Stauffer, *New Testament Theology*, pp. 176-80。

<sup>16</sup> 無論我們覺得多麼遺憾，事實上，仍然沒有把握說新約聖經中有哪一卷書是出自女性的手筆。有些人試圖證明希伯來書與啟示錄就是這樣，卻依然徒勞無功。所以，我們認為在這句話裏面使用陽性代名詞是允當的。

<sup>17</sup> 見 James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (London: SCM Press, 1977)。

(Donald Guthrie) 在描寫作者們對於他所探討之主題的幾種見解之後，會對他們共同的教訓作總結。但另外一些作家並未提供這樣的指引給讀者。

我們必須區分兩個相關的研究。頭一個是研究神學思想的發展，看看不同的陳述如何納入這個思想中，從而把不同的神學連結起來。<sup>18</sup> 這個工作極度複雜，而且推測性很高，我們將不會在本書中詳細採用這種作法。另一個工作是比較不同的神學，以確立一致性與多樣性的程度與性質。

毫無疑問地，要撰寫一部新約神學的人，所面對的主要問題就會在這個階段出現了，就是這些書卷中所存在的差異性。這可能包括不同作者之間的差異，也包括同一位作者著作或同一思想學派的發展與改變。表達方式、思想方式、著重點等會有差異，是司空見慣的。可能還有相互矛盾之處，有些當代的作家認為矛盾的程度大到一個地步，我們根本不能說「新約神學 (theology)」，只能說「新約諸神學 (theologies)」，這些神學可能彼此存在著強烈的張力。

處理這種張力，有三種可能的方法：

第一種作法是認為這是完全不可能解決的。例如，保羅和雅各彼此相反，根本不可能有使他們一致的作法。

第二則是仔細查考所謂相反的陳述或立場，以決定在恰當的理解之下，它們是否在所斷言的事上彼此和諧一致。

第三是必須決定，儘管有表面上的差異，在不同層面的觀念上可能會有潛在的一致性。

這三種作法都可以隨個別的情形來使用，並不是所有的問題都可以用同一個方式來解決。

新約神學家的責任，是必須著手處理這個問題。有兩方面必須探討的。頭一方面的責任，是感同身受地找出新約聖經幾個作者在個別神學上所有的差異與變化。另一方面的責任，是決定它們彼此的關係，不單是從歷史發展的角度，最重要的是從神學的角度：它們在哪些方面顯出

<sup>18</sup> 採用這類研究方法的典型之作，是 Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity* (London: Lutterworth, 1969) 與 Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (London: Lutterworth, 1965) 對基督論所作的探討。他們的工作顯示出這個任務是多麼具有推測性且艱難的。

共同的想法，又在哪些方面不同？我們能在他們當中找到共同的觀點嗎？如果能，該如何表達？

起點顯然是必須找出不同書卷所表達的思想，而且是各自獨立來看；然後才進行比較並找出任何張力來。一個既定的事實是：新約聖經傳到我們手中，是以一卷一卷各自傳下來的，彼此互不相干，除非是由同一位作者負責的短型系列作品（如哥林多前後書，或路加福音與使徒行傳），或同一位作者針對不同對象寫的（如保羅寫給不同的基督徒教會）。所以，無論如何，作者都是把他的神學應用在不同的、特定的處境中。因此，有很強的理由必須在開始分析時查考個別的書卷，找出作者在其中所蘊含的神學。只有這樣，才能公平對待個別書卷的豐富性。

但是，接下來的分析，必須照著我們所看見的，這些書卷如何能或不能配合在一起，來作進一步的比較與綜合。這樣，才能一視同仁地把多樣性與可能的一致性視為研究的對象。

所以，我們的結論是：新約神學有兩個任務。首先，它必須照著這些書卷的內容，分析幾卷書當中的每一卷或合適分組的書卷所表達的神學，來研究早期基督徒思想神學的方式。<sup>19</sup> 第二，接下來還要詢問：是否存在一個可能的綜合法，來說明這些書卷所表達的共同信念，並指出它們是如何各自以不同的方式闡述這些信念，我們還要找出這個綜合法的性質，以便看出它們之間是否有某種和諧一致之處，或有無法解決的分歧。

我撰寫本章原稿的時候，並沒有一本當代的作品詳細處理這個問題。但現在有了韓福迪南 (Ferdinand Hahn) 的作品了，他的《新約神學》(*Theologie des Neuen Testaments*) 有兩大冊，每冊都超過八百頁，他在其中先處理的，是這些資料的神學歷史中新約聖經為基督所作見證的差異，然後透過主題的介紹來探討新約聖經的一致性。我們終於在這本書中見到如何從事這個工作的範例，但其思考要遠比本書詳盡得多。

<sup>19</sup> 如上文所述，鑑於這個工作的複雜性，以及針對這個主題所提供的這篇導論篇幅的限制，我們將會把注意力集中在正確描寫與分析不同書卷的神學上，而沒有企圖要提供思想的發展史。

## 建立資料的結構

我們已經不只一次說過：新約聖經中沒有任何一本神學教科書在裏面；其中也沒有詳細的信經或信仰告白。裏面的資料大多數都沒有嚴謹的結構，而且是為了特殊場合而寫成的。這樣，任何書卷的背後可能有神學這種東西嗎？或者這樣的東西是否人為的，或從這個資料推論而獲得的呢？我們是否面臨一個危險，就是以為新約聖經背後有個想像的神學，並且以這神學來取代它呢？

思想一下這個類比：一間學校的校長必須應付學生所造成的各種行為問題。學校有一組規則，涵蓋了一些事；擬定的這些規則，涵蓋了一些可能發生的事，還有一些不大可能發生的。有時候會發生一些事，校長必須作出特殊的決定。這樣的決定可能只是人為的，但更可能反映出一些一般性的規則或一些基本原則，而校規只是被視為這些原則的特殊應用。校長有時可能說明這些基本規則，或者你可以從他所作的特殊決定推論出這些規則來。所以，從校長的決定或針對特殊場合所作的說明，回頭推斷，就可以理解學校所接受的原則，以及這些原則是如何應用的，這樣的作法至少在理論上是行得通的。

冒著過度簡化的危險，我們可以這麼說：新約聖經也跟這個類比相似。<sup>20</sup> 我們可以在不同書卷中讀到特殊的教訓與指示，也可以試著追溯其潛在的信仰體系，以及使用這個體系的方式。我們可以看出哪些應用是為了特定場合，哪些則是經常出現且始終如一，顯然是基本的原則。

應用乃是潛在信念和應用這些信念時特殊處境的產品，所以相同的基本信念每次都可以有不同的應用，不同的細微含意。畢克(J. C. Beker)在分析保羅神學時對這個方法作了最清楚的闡述。<sup>21</sup> 畢克把他所謂的保羅神學的協調中心與偶發性的陳述區分開來。保羅有一系列的信念，詳細闡述他的基督徒經歷，這些信念可以用系統化的方式來表達，但是我們從他所見到的，卻是這些信念隨機應用在特殊處境時的表述，因為他的書信就是針對這些處境而寫的。所以，新約神學的工作是查考這些實際存在的書信，看看它們表達了甚麼協調中心，並指出這些中心如何在

<sup>20</sup> 我的這個例證有一個危險，是會讓人以為新約聖經在本質上是一本必須依循的規則。

<sup>21</sup> J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Edinburgh: T & T Clark, 1980)。

應用中表達出來。

把三個因素區分開來，以詳細說明這個模式，可能會有幫助。第一個因素是，一個人的思想架構與在那個架構內發展的特殊思想可以有明顯的區別。例如，有某些類型的古代思想，其前提是對實際存在的事物抱持二元論的見解。光與暗，善與惡都是大家所熟悉的相反詞，尤其是把它們想作相互交戰的敵人時。<sup>22</sup> 但是，在二元論的思想架構內，顯然可以有不同體系的信念。有些人可能相信光明終必得勝，或邪惡終必得勝。對於二元論的起源可能有不同的看法；在一些體系內，二元論也表現在個別的人身上。那些相信良善終必得勝的人，可能是基於對未來的一個信念：未來是良善的權勢所預先決定的。

所以，我們必須弄清楚，作者是否有不同的思想架構，並決定是哪些因素構成了作者的思想架構。例如，有一種參照的標準基本上是法律式的，主要是將神想成頒佈法律給祂臣民的，另一種則基本上是有位格的，主要是將神想成父親，與祂的兒女有家庭的關係；這兩種是有差別的。頭一個產生了一個道德教訓，基本上是以規則的形式表達的；而後者可能比較關注促進性格上的效法(路六36)。

架構與內容的差別不是固定不變的。一個人的教導可能變成另一個人的架構。例如，在舊約聖經中，很少將神想成父親，更多想成主動與祂的子民立約的那一位。在耶穌給門徒的教訓中，以一種全新的方式引介了以神為父的思想；祂所關注的事情之一，就是要把這一個事實啟示給祂的門徒。但是，後來在早期教會中，卻把以神為父的思想視為理所當然的，成為基督徒思想架構的一部分。因此，架構已經改變了，耶穌論及神時所介紹新(但不是全新)的認識，是祂教訓的內容，現在卻是思想架構的一部分，是不需要教導或辯護的，而是把它視為理所當然的。在這個架構內，還有餘地可以提出其他新的觀念。新約聖經的作者們就是如此應付一個觀念：在神是父的這個架構內，子神仍有其地位。然後，這個架構再次改變，以致我們最終見到的神觀不再是一元論的，而是三位一體的觀點。

這樣，我們就可以探察人在他們思想架構內的思想方式。這裏還有

<sup>22</sup> 相對之下，還有一元論的思想體系，並不認為本質上的二元論是必然的前提。當然，還有其他形式的二元論，諸如精神(靈)與物質，這跟上文所提及的道德二元論有別。

一個頗有助益的區別，就是作者主要的（一個或多個）關切，與詳細表達那（些）關切的作品之間的區別。作出這個區別，我們就可以精確地定出思想的焦點，避免只見樹而不見林的毛病。例如，三卷對觀福音詳細的內容，顯示出有許多類似與重疊之處，但是注意它們的主要關切點，就能幫助我們發現它們使用資料的方式是有很重要的差異。馬太福音強調耶穌是位教師，約翰福音卻比較多強調祂是一位啟示者。

這樣，架構、內容或關切、與詳細的表達方式就形成了對我們有幫助的三個範疇。它們之間的區別並不是很明顯的，然而，它們可能有助於分析新約聖經作者的思想。

## 新約聖經與宣教

對於新約聖經書卷的焦點略有概念，會有助於我們的研究工作。除了它們都是屬於同一個時期以外，還有甚麼因素把它們結合在一起呢？答案是顯而易見的：它們所關注的全都是耶穌和祂活動的回響。它們都屬於猶太人的作品，卻形成其中一個特殊的部分，因為它們全都接受耶穌就是神的代表，神藉著祂作工，要把救恩帶給世人。所以，它們提供了基督徒神學，有別於純粹的猶太神學。因此，它們共有的特性就是承認耶穌是救主、是主。

然而，更明確地認清它們是宣教文獻，會比較有幫助。主題其實不是耶穌本身，或神自己，而是耶穌作為救主與主的角色。在本質上，新約神學就是宣教神學。我這話的意思是：這些書卷的出現，是一個包含兩部分之宣教工作的結果，第一部分是耶穌的宣教工作，祂奉神差遣而來，要開創祂的國度，把它的福分帶給國度的子民；第二部分則是跟隨祂之人的宣教，他們蒙召來接續祂的工作，傳揚祂是主、救主，呼召人來相信並繼續委身給祂，結果就使祂的教會得以成長。神學就是從這個運動產生出來的，是這個運動所塑造的，而神學又回過頭來塑造了教會接續的宣教工作。因此，這些書卷的主要功用，是要為耶穌和祂的跟隨者所傳的福音作見證。它們的教導可以視為更充分地詮釋那個福音。它們也關注那些歸向基督徒信仰之人的靈命成長。它們顯示出教會應該如何受到她的宣教工作塑造，它們所處理的就是阻礙宣教工作進展的問題。簡言之，蒙神呼召成為宣教士的人寫了福音書、書信、與相關的資料，以完成他們的呼召。他們非常關心的是要使人歸向基督，然後餵養

他們，要帶領重生的新信徒，餵養他們，使他們長大成熟。

可以路加福音—使徒行傳為例，來說明整本新約聖經的情形。關於路加福音與使徒行傳之間的關係，范溫尼克（W. C. van Unnik）提供了一個可以信服的解釋。<sup>23</sup> 他認為福音書記載了耶穌以言語行為所宣講的好消息，然後形容使徒行傳的特性為「福音的證實」，講述宣教故事的一個記載，指出宣教士在宣講福音時將之視為真正的福音，因為它把救恩帶給那些正面回應它的人。新約聖經也是如此講述宣教的故事，尤其把重點放在詳述宣教士所宣講的信息上。<sup>24</sup>

承認新約聖經書卷具有這個宣教上的特色，將會幫助我們從真實的角度來看待它們，並且根據它們的用意<sup>25</sup> 來詮釋它們。它們既是活潑有力之佈道與造就過程的產物，同時也是完成那個過程的工作。明白這個結構上的原則，可以幫助我們對它們有一個連貫性的理解。本質上，新約聖經收集了一些書卷，這些書卷表達了基督徒宣教中所宣講的福音或好消息。因此，溫涵（David Wenham）認為「新約神學全部都是關於神向世界宣教的工作」，並且說可以從宣教的背景、核心、群體、與高潮，來建立它的結構。<sup>26</sup>

採取這個具有指引作用的提議，表示我們不會犯下一個錯誤，就是把新約神學視為主要是教會的神學，或與教會論有關的神學，亦即以為它所關注的中心是教會、教會生活、以及教會的組織，雖然那樣也不是全然錯誤的。看出新約聖經是以宣教為導向的，會幫助我們採取一種比較動態的教會觀，就是把教會視為執行宣教的機構，而不是我們有時採取的靜態觀點。新約聖經的主要關注點，也不是在於基督論本身，而是在於基督執行神使人復和的功用上。我們也可以避免對聖靈抱持一種片面的理解，以為祂只是使我們成聖的媒介，而能妥善地留意到，聖靈在

<sup>23</sup> W. C. van Unnik, "The Book of Acts, the Confirmation of the Gospel", *NovT* 4 (1960): 26-59.

<sup>24</sup> 冒著得罪我那些研究舊約聖經的同事的危險，我認為新約聖經的這個特色使之有別於舊約聖經；雖然宣教的主題絕非不曾出現在舊約聖經中，但我們肯定不能說它對於一般的行動有決定性的影響。

<sup>25</sup> 你如果願意的話，可以稱之為作者的用意或經文的用意。

<sup>26</sup> 在他為 George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974; 2nd ed., 1993, ed. D. A. Hagner) 撰寫的文章中 (pp. 712-13)。第一批基督徒的歷史尤其是宣教的歷史，見 Eckhard J. Schnabel, *Early Christian Mission*, 2 vols. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004)。



教會的宣教與成長上扮演著加添力量並指引的角色。

在其他地方，我們還會不只一次地提醒你留意到，史濤符那很重要且非常有幫助的分類，他將新約聖經中的動作分成三方面；他說所發生的事具有頌榮的、敵對的、與救恩的三個面向——榮耀神、勝過邪惡、與拯救失喪者三個因素。<sup>27</sup> 有一種傾向很自然，就是會把首要的焦點放在頌榮的面向上，因為人類最崇高的活動就是榮耀神，甚至連神所作的事也都是為了更多顯出祂的榮耀。那是正確的，但是，既然榮耀神應該是我們所有活動的終極目標，強調榮耀神可能沒有表達出新約聖經特有的特性，即神得著榮耀的具體途徑，就是藉著宣教。歸根結底，神子民的主要關注點應該是榮耀祂，但承認我們的這個責任未必表示它就是新約聖經的首要主題；新約聖經主要是論及神的宣教工作以及與之相關的信息。同樣的，敵對的主題顯然是非常重要的，因為人類必須得著拯救，就必須勝過邪惡與死亡的權勢，但這樣的得勝本身並不是目的：被釘十字架者的勝利必須傳揚給人類，並成為他們的實際——藉著宣教。再來則是救恩論，如果把焦點完全集中在基督的工作，彷彿那本身就是目的，這樣的理解也是片面的。意味深遠的是，在保羅書信中，藉著基督的死所成就的復和、與祂的使者傳揚復和信息的工作（帶領人接受這復和），是彼此相屬的，是神拯救作為兩個基本的、而且缺一不可的部分。

以這個方式來確認新約聖經潛在的基本原理，並不是要把我們所說的視為這個研究工作的一個武斷的預設；明確一點說，我們是把它當作一個必須藉著研究來證實的命題，一個必須經過試驗的命題，看看是否能從研究的結果獲得證實，而不是把它當作一個強迫他人就範的模式，企圖把它套在每一件事上，而不管它是否合適。所以，讀者應該理解到，本導論的這個段落（就跟所有出色的導論該有的情形一樣）是在本書主體部分完成以後才寫的，而且是在研究過程中越來越清楚看見的結果。

## 新約聖經是聖經的一部分

新約聖經不是獨立的。它與舊約聖經並列為基督徒聖經的一部分。它是從歷史背景中產生的，這背景就是耶穌的工作與教導，以及早期基督教會的發展。它是站在系統的、教義的神學歷史發展的開端。我們仍

<sup>27</sup> Stauffer, *New Testament Theology*, p. 28 以及書中許多地方。

然必須考慮這三方面的關係，以及它們對於這個工作的適切性。

我們如果考慮到新約聖經是聖經的一部分，就會浮現一些重要而無可避免的問題，這些問題又引致兩三個相關的工作。

第一，早期基督徒自視為舊約聖經與猶太教所表達之信仰的繼承人。他們認為自己接續了那些敬拜亞伯拉罕、以撒、雅各之神的人，將那些人表達信仰的作品稱為舊約聖經。<sup>28</sup> 所以，一個不可或缺的研究，是必須決定兩約之間的關係；尤其是，新約聖經的作者們如何理解舊約聖經，以及他們如何使用它？

第二，撰寫一本聖經神學或整本聖經的神學，而不是只有舊約或只有新約的神學，是不是有可能或更為可取？這會是一個龐大的工作，而舊約聖經學者對於如何撰寫舊約神學根本沒有一致的看法，使得這個工作益發困難。這樣的工作也會面臨研究新約神學或舊約神學所遭遇的相同問題，這個問題就是處理來自非常漫長時間的大量作品，範圍極廣的寫作形式和為數眾多的觀念，其中許多觀念似乎相互矛盾，有些相當粗糙，有些卻有比較高度的發展。然而，這個目標應該受到歡迎，因為它代表了一個值得羨慕的目標，而且到目前為止至少有兩個人試圖實現它。<sup>29</sup>

第三，一些書籍的書名表明它們想要撰寫一部新約的聖經神學，這是比較沒有那麼雄心勃勃的工作。它表明的是承認：新約聖經作者思想的根部是舊約聖經（以及它在猶太教文獻中的傳遞），並且承認神學家的工作在於揭露其根部，並指出他們以甚麼方式決定這棵樹是如何成長、結果的。胡伯納（Hans Hübner）的作品試圖詳盡地執行這個計畫，但傾向於只集中在新約神學的這個面向，而沒有顧及其他的資料。一個

<sup>28</sup> 一直到比較晚近之前，基督徒都將他們聖經的兩個部分稱為舊約與新約。許多人覺得這樣命名暗示著對前一個約的評斷，是沒有顧到那些接受它為聖經、卻不接受基督徒信仰之人的感受。所以，「希伯來聖經」這個中性的詞語，就成了猶太人與基督徒都能接受的用語。這個詞語並不是完全恰當的，因為與它相對的似乎是「希臘文聖經」，然而，後者卻是指希伯來文聖經的希臘文翻譯說的。本書所關注的，是基督徒如何理解聖經的頭一部分，故仍然保留傳統的名稱。

<sup>29</sup> Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993); Charles H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003)。

比較廣闊且比較令人滿意的辦法，是司徒眉齊（Peter Stuhlmacher）所用的，他的作品分成兩冊，支配這部書的研究原則是「新約神學必須設計為新約的聖經神學，是以舊約聖經為其根源的，並且向著舊約聖經開放，理解為將舊約聖經與新約聖經一起考慮之聖經神學的一部分。」<sup>30</sup> 司徒眉齊是正確的：新約神學的研究，應該費心追溯從這些組成要素所產生的特性，因為新約聖經現在的形式是把這些要素結合在一起而產生的。<sup>31</sup>

爭議之處或許在於焦點的問題。如果本書要成為整本聖經的聖經神學，其篇幅就無法控制了，也會偏離到作者的能力之外。然而，新約聖經的神學肯定必須是新約的聖經神學，因為我們不可能避免一個事實，即新約聖經作者們的思想在兩方面受到舊約聖經的塑造。第一方面是他們全都是猶太人，無論是生為猶太人或採用猶太人的思想方式，所以他們是在舊約聖經所塑造猶太教的思想架構內成型的。另一方面是：他們對舊約聖經進行了具有他們自己特色、深思熟慮的研究，以發展他們的神學。舊約聖經的影響不是被動接受一個環境所帶來的影響，而是一個擁有滿腔熱血的心靈努力挖掘的結果。

在這裏應該提及當代新約聖經研究最簡短、但最具有發展性的一本書，那就是陶德（C. H. Dodd）的《照著聖經》（*According to the Scriptures*）。陶德在這本書中提出兩點。第一點獲得廣泛的欣賞，也引起廣泛的爭議，就是他聲稱新約聖經的作者們，並非挑選舊約聖經中一些孤立的經文作證據，而是來到一些精選的、結實纍纍的區域，在那裏找到他們的資料，並且以符合上下文的方式來理解它。第二點，或許是直到如今才獲得該有的賞識，陶德主張這樣理解舊約聖經的活動形成了他所謂的新約神學的「基礎構造」，我認為他這話的意思是：舊約聖經為新約聖經作者們提供了神學的關鍵類別與廣闊結構，這神學的主要結構是救恩的歷史；這些作者詮釋這歷史，以說明其固有的意義。大家都公認這個基礎構造在一些書卷中要遠比在其他書卷更具有決定性，而且可能在不同方面發揮其功用，但其存在與重要性卻是不容置疑的。所

<sup>30</sup> Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 1999), 1:5. 我們迫切需要有人將這部綜合性的作品譯成英文。

<sup>31</sup> 第一個與第三個工作是互補的，因為第一個問的是新約聖經作者們如何理解舊約聖經，而第三個問的則是舊約聖經如何影響新約聖經作者們的思想。

以，新約神學的記述無可避免是要提供一種聖經神學，因為我們一定得指出整本聖經的啟示與我們稱為新約聖經這個特殊部分的關係。

## 耶穌在新約神學中的地位

眾所周知，二十世紀最著名的新約神學作品，是布特曼（Rudolf Bultmann）所寫的，刻意把耶穌的教訓當作新約神學的前提而擺在一邊，沒有把它當作新約神學的內容，也沒有作最低限度的討論。

當然，從一般的角度來說，布特曼是正確的。我們如果在撰寫新約聖經的神學，耶穌並不是新約聖經的作者之一，所以祂的思想與教訓並不是新約聖經作者的思想與教訓。同樣的，當布特曼以非常長的篇幅，來討論最早期教會與希臘化教會的宣道時，也始終把這個部分當作「新約神學的前提與主題」，而不是神學本身的一部分。

然而，還有一個比較強有力的論據，可以證明耶穌不是一個基督徒神學家。我們可以說，基督徒神學是基督徒關於耶穌的思想，而且不難為一個觀點辯護，即這神學是以耶穌的死與復活、以及它們的應用為中心的；然而，耶穌所關注的是神的國，而只是間接地論及祂自己，至於論及祂自己的未來，更是只有少數幾次。所以，耶穌所作的事不同於祂的跟隨者所作的，而這是另一個理由，不把祂視為一位基督徒神學家。

然而，我們如果留意到，福音書的作者把耶穌的教訓納入新約聖經中，就可以反駁這個論據。他們認為自己的工作詳細說明祂所說的話，而這麼作，就是把耶穌的話接受為他們自己信息的一部分。我們必須依循這條路線。在一本論新約神學的書籍中，著重點必須放在實際作者的教訓上，但也必須留意耶穌自己，以祂為他們思想的主要源頭之一。但是，這應該如何作呢？

在此，我們必須說明：福音書作者認為，他們不單要大篇幅且按照主題，在福音書中記載耶穌的教訓，也必須呈現祂的生平故事，或者更確切地說，他們認為祂生平故事中適合讀者的部分。<sup>32</sup> 意義非常深遠的是：許多書信已經寫成，其中一些大概已經廣為人知，不單流傳於原先

<sup>32</sup> 傳統將這一點稱為耶穌的「職事／事奉」，可能是基於祂說自己的角色是一個「僕人」（希臘文 *diakonos*；拉丁文 *minister*）。更好是將它想成祂的宣教／使命，因為這個詞語比較清楚表達耶穌以神的代表（「使徒」，《和合本》作「使者」，來三 1）這個資格，在人類當中活動的內容。

的寫信對象當中，這時卻還有基督信徒覺得必須把他們對耶穌生平的理解記載下來。這不經意地顯示出：雖然一個人（如保羅）可能是早期基督徒神學家，而且幾乎沒有提及耶穌的生平與教訓，最終，早期教會仍然對這一點覺得不滿意，並且把耶穌的生平與教訓納入我們稱為福音書的這些神學作品中，從比較廣闊的背景來看書信的神學。<sup>33</sup> 因此，歷史的耶穌和祂的教訓就有機會進入新約聖經，因此，主要是以福音書為媒介，而進入新約聖經的神學中。

這樣，我們可以說：在三方面，歷史的耶穌對於新約神學是關係重大的。

第一，耶穌這位歷史人物，其活動與信息形成並塑造了教會，遠超過其他任何人，所以必須在新約神學中認真看待祂，像看待保羅或約翰一樣，而且肯定遠比假設中那些將祂傳遞給最早期新約作者的無名人物更為重要。

第二，祂的歷史活動乃是整個基督徒運動、思想、與作法的起點，所以研究祂的影響乃是恰當的。從這個角度來說，耶穌是跟隨祂之人的神學前提。

第三，耶穌是福音書所反映的主題，所以必須把福音書視為新約聖經神學研究的一個重要部分。

從這三個層面看來，布特曼只在第二個層面處理耶穌的信息。由於某種未知的因素，他刻意忽略了第三個層面，從而提供了一個典型的例子，讓我們看見：研究新約神學的一個具有啟發性的進路，如何使一位學者完全無視於檢視已經完成之作品的需要。當然，我們也可以說他把第一層面併入了第二層面（而不是完全省略前者），但他的作法卻很簡短，部分的理由在於結合了他對更大部分記載的懷疑態度，以及他相信耶穌所作之事的歷史與基督徒信仰沒有關係；他認為要緊的是少數幾句肯定是出自耶穌口中的話，因為這些話提出了存在主義式的挑戰。

因此，恰當的方式應該是那無可否認、一再重複被人採用的，即從第一與第二層面來探討耶穌，但接著也必須單獨探討福音書作者們的貢獻。<sup>34</sup> 然而，這個工作的第一部分面對一個嚴重的實際困難，即公允而

<sup>33</sup> 稱福音書為神學作品，絕非否認他們是歷史作品，要敘述所發生的事，而且有一件值得注意的事（至少在對觀福音），即歷史的事實無需多加解釋，即可作為早期基督徒神學。

<sup>34</sup> 這是郭培特著，古樂人譯，《新約神學》（香港：種籽，1991 = Leonhard Goppelt,

有充分根據地重建耶穌的工作與信息，到底有多大的可能不超過一本新約神學書籍該有的篇幅限制。這種重建面臨的主要的歷史問題是範圍與複雜性，要探討這個問題必須有更大的篇幅，而不能把它包括在像本書這樣的書籍內。<sup>35</sup> 學術界一直有一個重大的分歧，有人主張對觀福音對於耶穌如何行事、說話提供了一幅實質上相當可靠的畫面，有人則相信福音書的記載是不可靠的，歷史的耶穌與福音書所描繪的大不相同；我在其他地方已經對此作過深思熟慮的探討，也表示我支持前一種可能性，就不在這裏為這個觀點作更詳盡的辯解。<sup>36</sup> 所以，我在此會以折衷

*Theology of the New Testament*, 2 vols. [Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981, 1982] =) 所採取的路線，他在這部作品的上卷非常詳細地討論耶穌，並且在下卷納入馬太福音與路加福音。根據他的編輯盧夫 (J. Roloff) 的說法，郭培特沒有留下探討馬可福音的材料，因為他不認為自己在這個階段的學術成就就可以對這卷福音書有成熟的觀點。

<sup>35</sup> 危險在於：要公允對待歷史問題，就表示這些問題可能支配整個討論，使學者永遠無法觸及神學！Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (London: SCM Press, 1971) 即出現這個問題，郭培特的作品也是一樣，只不過程度沒那麼嚴重；然而，Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 的例子卻證明這種情形未必會發生。他的作品與韓福迪南的作品恰恰相反，後者討論耶穌的宣講與工作，根本沒有進入歷史問題，結果，他的一些指引原則（尤其是認為基督論的「頭銜」並非出自耶穌自己的）只有陳述出來，而沒有提出論據；然而，前者在他早期的專著 *The Titles of Jesus* 早已大篇幅探討了這個問題。韓福迪南向前跨出了重要的一步，不單問耶穌的信息與故事究竟為何（就著歷史學家所能重構的範圍而言），也問它們是如何納入門徒與早期教會見證中的 (Hahn, *Theologie*, 1:43)。

<sup>36</sup> 詳見下文的第二章。實質上，諸如（可以列舉許多名字，在此只提幾位）約翰·梅爾 (John P. Meier)、格得·泰森 (Gerd Theissen) 與安妮特·默資 (Annette Merz)、以及湯姆·賴特 (N. T. Wright) 等學者，對於一種立場深具信心，並用來反對耶穌研討會 (Jesus Seminar) 與諸如馬可仕·柏格 (Marcus J. Borg) 和克勞森 (John Dominic Crossan) 等學者的懷疑派陣營。見 I. Howard Marshall, *I Believe in the Historical Jesus* (Vancouver: Regent College Publishing, 2004 = 馬素爾著，黃浩儀譯，《我信歷史上的耶穌》，香港：天道，1988)；Marcus J. Borg, *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper, 1987)；John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh: T & T Clark, 1991)；John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 3 vols. (New York: Doubleday, 1991, 1994, 2001)；Gerd Theissen and Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (London: SCM Press, 1998)；N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996)。關於早期教會對

的方式，採納跟布特曼相反的立場，照著福音書的作者向我們呈現的來探討耶穌的神學；這麼作有很好的立論基礎：對觀福音所呈現的耶穌，非常貼近歷史上的實際，所以我們可以使用它們，來理解耶穌的宣教與信息。<sup>37</sup>

## 新約神學與系統神學

考慮到這個研究與近代世界的關係，就會出現一些問題，都是屬於另一個不同類型的。基督徒信仰的系統分析，有時稱為教義神學。這個詞語所要描寫的神學，與其說是表明基督徒所相信的內容，不如說是表明他們應該相信的內容。在基督徒群體內還有信經和信仰告白，則具有規範性的作用。一本論新約神學的著作是描述性的，還是規範性的？在此，我們必須區分新約神學著作與新約神學本身，前者本身不能是規範性的，後者則一定與基督徒的神學有某種關連。可能的作法是介紹新約聖經的教導，並說它是規範性的，但條件是近代的作者必須正確地理解並描繪這個教導。但是，這個規範性顯然只適用於同屬一個信仰群體的人，這個群體包括作者和所有相信新約是基督徒聖經（或更準確地說，是基督徒聖經的一部分）的人，新約聖經對他們而言是真實可靠的，是有權柄的，而且他們認為對於一般人類也應該是如此。<sup>38</sup>

然而，規範性的因素卻很難消除。近代作者如果相信新約聖經的（一些）陳述是真實可靠的，也會認為自己正在傳達的教導對讀者是真實可靠而可以信服的。同樣的，一些近代作者可能會指出他們在新約聖經內發現的矛盾，並促使讀者轉向他們認為比較值得相信的陳述，撇下那些被他們認為比較不能接受的。或者，近代作者可能覺得自己可以任意詮釋這些陳述，但這種詮釋方式卻是古代作家不會認同的。而近代作者既是屬於他或她的那個時代，可能受到自己沒有察覺的因素影響，而相當

耶穌最早的記憶，J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003) 作了非常有力的介紹，獲致謹慎保守的結論。

<sup>37</sup> 讀者會留意到：我在此沒有把約翰福音包括在內。從方法論的角度來說，有鑑於約翰福音在呈現耶穌時的「風格」差異，最好把它擺在一邊，與對觀福音分開來，稍後再單獨討論它。

<sup>38</sup> 作者的處境跟一些基督徒傳道人的處境相同，相信自己是蒙神呼召，來宣講並教導福音的，但承認自己並沒有因為這個呼召而成為絕無謬誤的。

不經意地在這些方面受到限制。涉及新約聖經的倫理道德教導時，尤其會出現一個比較強烈而更難以察覺的傾向，要讓新約聖經的教導適合自己的一套原則。

結果是：這麼一來，作者就變成一個隨己意詮釋新約聖經的人；與之相反的是無意識的詮釋者，那是我們不可能避免的。作者可能只是說：今日的教會必須原原本本地接受新約聖經的教導。這種作法本身就是一種詮釋的方法。他們也可能相信新約神學中有一些部分的表達方式是與時代有關的，而試圖以某種方法予以重新詮釋，免得誤解；而且，他們可能積極地努力要重新表達其信息，使它可以向現代人說話。假設他們意識到自己正在這麼作，而且儘可能對所採用的步驟保持敏銳的自覺，那麼這種方法縱使不是無可避免的，也肯定是可以令人信服的。<sup>39</sup>

最重要的是，我們必須盡可能從新約聖經本身的角度，將它理解為照著第一世紀的方式來表達其思想。這些方式可能不同於我們自己的方式，因為我們的表達方式受到後來這兩千年的思想發展影響。無可避免地，我們會傾向於接受與我們自己一致的思想方式，而拒絕那些不符合我們方式的。如果新約聖經的作者們尚未設想到一個以太陽為中心的架構，圓形的地球環繞著太陽旋轉，反倒相信宇宙的中心是一個扁平的地球，那麼現代人<sup>40</sup>跟他們在物理學的思想架構上根本不可能有交集。但是，對於神的存在、或超自然之行動者的存在與超自然之行動的實際這類信念呢？現代思想的先頭部隊有許多人滿懷信心地否定了前者，而後者甚至可能受到更多人的否定。近代的架構豈不是在某種程度上，受到新約聖經架構的挑戰嗎？

一些學者堅稱：新約聖經學者如果撰寫神學書籍，就已經跨出了合理的領域；抱持這種主張的學者認為這種工作從某種角度來說乃是規範性的，主張他們的工作應該侷限在歷史上。歸根結柢，這樣的區分乃是基於歷史神學與教義神學的區隔，可以追溯到蓋柏勒（J. P. Gabler）的一篇著名的論文（1787）。<sup>41</sup>然而，必須記得：促使蓋柏勒這麼作的因

<sup>39</sup> 對我而言似乎就是如此，無論一個人是否相信聖經的教導是絕無謬誤的。

<sup>40</sup> 我發現很難避免使用現代人一詞來指稱跟我同時代的人，雖然有些人堅稱現在已經跨入了後現代時期。無論我們承認與否，所有人的思想都深深受到當代思想的塑造；當我使用現代人一詞時，所想的主要就是古代思想與當代思想的這個差異，我把這個詞語用在廣義上，並未排除所謂的後現代思想。

<sup>41</sup> J. Sandys-Wunsch and L. Eldredge, "J. P. Gabler and the Distinction Between

素，是當時教會正統所加諸於學術研究的束縛，他這麼區隔的價值，在於使學者不必撰寫出符合當時代教會之神學的作品，擺脫這個束縛，來研究新約聖經的神學。但是，今日是否仍存在那種危險，卻是值得懷疑的；假設有一些研究機構，裏面的教師必須遵守機構的路線，通常的情形是這些學者沒有受到任何教義神學宣言的約束，阻止他們坦誠地研究聖經經文。相反地，現在可能存在一種卓有成效的對話，使新約聖經學者可以向教會發言，反之亦然。

正如我們已經看過的，針對賴撒峻的批判主義，伯拉的研究所提出的反駁是要聲稱：我們正在提供的作品，本質上是描述性的，論述早期基督徒的神學思想，也就是說，這是一種與歷史有關的工作。我認為這是一個十分重要而明智的即時回應。然而，我們有些人確實是以基督徒的身分來從事這個工作，而且是在自己所屬的基督徒群體的情境內進行的。從事神學工作，理當是在信仰群體內進行的基督徒活動，正如一些學者，尤其是法蘭西·華臣（Francis Watson），<sup>42</sup> 已經中肯而正確地表明的。但是，我剛剛所說的，學者們在教會內享有自由，如果是真的，那他們就不需要把學術與信仰區分開來，而從不讓兩者相互影響。

因此，本書所採取的方法，與法蘭西·華臣所提倡的相當一致，他對於一種作法深感痛心，即把舊約神學、新約神學、與系統神學的研究硬生生拆開來，而損及這三個工作當中的每一個。

## 關於研究步驟的提議

我們現在如果把這一切整合起來，我認為會出現下列幾點，作為建構新約神學的指導原則。

從事這項工作的範圍是新約聖經中的書卷。這個工作是由正典界定的。

這些書卷必須在下面四點所提供的情境中來理解：猶太聖經、當代世界的思想（尤其是猶太教的思想，但並不排除較廣大的希臘文化世界）、早期基督徒思想的發展（包括新約聖經作者採納與拒絕的神學思

潮）、沿著貫穿新約聖經之軌道帶我們向前邁進的後期基督徒著作。這個工作必須根據其背景來理解，所以也是必須根據聖經。

耶穌的作為與教訓，既是早期基督徒思想發展的重要背景，我們必須充分留意；但同時必須認識到：方法論的問題太大，不可能在本書有限的篇幅內充分處理。除了基督論以外，這個工作還必須包括耶穌論。

耶穌與其跟隨者所從事的基督徒宣教工作，是這些文獻產生的另一部分的背景，我們必須在此背景下來探討這些文獻。我們的詮釋必須是與宣教有關的。

起點必須是設法闡明個別書卷的神學，那是作者們針對特定時機或目的所表達的神學，我們還必須從這些書卷來追溯核心的信念。這是描述的階段。

在這個階段和所有的階段，認識到一位作者所採用的神學架構、他的神學的中心要旨、與比較詳細的作品之間的區分，會有幫助。然而，千萬不可用過分嚴格的方式來使用這個探索的工具。這是分析的階段。

完成這個階段以後，就可以在某種程度上探索這許多神學表述是以甚麼方式發展的，同時避免受到試探要分心去撰寫一部新約神學的歷史。這是研究發展的階段。

然而，務必要記得：我們正在研究的是一些經過正典化過程而集成的書卷，所以，決定這些書卷在哪些方面顯露出共同的信念和不同的信念，以及它們是否構成一個在本質上渾成一體的集成、或彼此存在張力、或甚至在不同論點上相互矛盾，是非常重要的。這是嘗試綜合的階段。

還有另一個可以理解的階段，是討論這整個神學和其不同的部分已經、以及應該在哪些方面被納入教會的教義神學中。我們可以稱之為應用階段。但我們的工作已經夠多了，不應該加上這個額外的工作，而且無論如何，這是新約聖經學者與系統神學家攜手合作的領域，而不光是前者單獨嘗試的工作。

因此，在本書中，我將比較專注在描繪並分析新約聖經書卷與其作者的各種神學，考慮所得的證據是否使我們可以談論一個渾成一體的新約聖經神學。我的作法是從對觀福音以及它們如何描寫耶穌的宣教和教導開始，接著是使徒行傳；本書的下一個主要部分將會專一探討保羅書信，然後是約翰著作，最後則是新約聖經其餘的書卷。

Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary and Discussion of His Originality”, *SJT* 33 (1980): 133-58。

<sup>42</sup> Francis B. Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1997)。

## 參考書目

亦見〈一般書目〉。

Borg, Marcus J. *Jesus: A New Vision*. San Francisco: Harper, 1987.

Crossan, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Edinburgh: T & T Clark, 1991.

Dunn, James D. G. *Jesus Remembered*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.

Marshall, I. Howard. *I Believe in the Historical Jesus*. Vancouver: Regent College Publishing, 2004 = 馬素爾著，黃浩儀譯，《我信歷史上的耶穌》，香港：天道，1988。

Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. 3 vols. New York: Doubleday, 1991, 1994, 2001.

Theissen, Gerd, and Annette Merz. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. London: SCM Press, 1998.

Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God*. London: SPCK, 1996.

## 第二部

# 耶穌、對觀福音 和使徒行傳

## JESUS, THE SYNOPTIC GOSPELS AND ACTS



## 第 2 章

# 福音書和新約神學

沒有任何一個新約神學的研究領域是容易的；但是，福音書的神學尤其難以處理，因為福音書的研究被許多重疊在一起的複雜問題重重圍繞著。

### 福音書和其來源

一開始必須面對的問題是，如何區分甚麼是所有福音書共有的，甚麼又是單屬於正在研究中之某一卷福音書特有的。其中的不同，經常只在於不同書卷的著重點及措詞細節之差別。而且，其中經常存在一種過度誇大差別的危險，因為如此一來，會使得福音書彼此之間的差異性顯得比實際情況來得更為嚴重。比如說，某個人可能認為馬太福音的主旨是強調耶穌作為老師的特色，但是所有福音書都表明了這個特色，而且這個角色幾乎在每卷書的開始就都上場了。路加的福音也許是以禱告著稱的福音書，但是關於禱告的教導也同時出現在所有福音書中。最大的差異，可能存在於約翰福音和對觀福音書之間，<sup>1</sup> 不過可以清楚辨識的是，他們全部都在處理同一個人——耶穌——的事蹟和教導。

這種相似性的主要原因在於：福音書的共同來源是早期教會關於耶

<sup>1</sup> 我使用對觀福音（或譯「符類福音」、「共觀福音」）這個廣為接受的集合用語，代表馬太、馬可、路加這三卷福音書。如此使用的原因是基於一個事實：在這三卷福音書中，不論是排列次序或是內容，三者都相當類似；這對學生相當有幫助，使學生能夠以並排欄位將經文排列出來，可以相當方便地把任何一卷福音書的內容與其他卷福音書的平行經文互作比較。這種並排比較就是所謂的「對觀」（synopsis；或譯「合參」）。如果把這種練習延伸出來，將約翰福音中的平行經文納入，其中明顯的差異，就將約翰福音與對觀福音劃分開來。

耶穌的傳統，而這些傳統透過許多中介來源加以流傳。對觀福音在神學及敘述上的相似性，主要是因為使用共同的材料，以及這些材料之間的相互關係。在接下來的討論中，我們將假定馬太和路加都使用了馬可的材料，編輯和併入馬可福音的主要內容；而且，馬太多一點使用馬可的材料，路加則用得少一點。同時，我們也假定馬太和路加兩人都有接觸耶穌話語的管道，以及一般稱為「底本Q」的某些敘述。而且，每一個福音書作者都使用了其他人所沒有使用的材料。<sup>2</sup>

就兩方面來說，「底本Q」真正的範圍和性質相當模糊不清。首先，不論是馬太或路加，都沒有將整個馬可福音的內容放進自己的福音書中，而且都獨立地嘗試將來自於「底本Q」的材料與來自馬可的材料合併在一起；從這兩個事實看來，可能沒有任何一個作者有必要將整個「底本Q」的材料放進自己的福音書中，結果每一個作者都可能包含了一些其他作者省略了的材料。「底本Q」的材料，包括的可能不只是馬太和路加所共有的經文，也可能包括了二者之一單獨保存的經文，或二者都沒有保存下來的經文。其次，對於「底本Q」的寫成和發展一直都爭論不休，就其本質和形式而言，至今仍未達成任何共識。我自己傾向於贊同一種觀點，即懷疑有「底本Q」這麼一分文件的存在。<sup>3</sup> 基於馬太福音和路加福音相比較，相當難以建構「底本Q」的內容；有鑑於此，若試圖明確地陳述其神學，似乎太過莽撞！<sup>4</sup>

因此，在試圖找出福音書作者的神學特色時，我們面臨一些困難，因為我們並不完全了解他們如何處理他們手中的資料來源。我們可以將馬太福音和路加福音與它們公認的來源——馬可福音——作比較；也可以把馬太福音和路加福音與它們另一個公認、但失落了的來源「底本Q」

<sup>2</sup> 有時候分別以「底本 M」和「底本 L」代表馬太和路加各自使用的材料。對於馬可所使用的材料來源之討論，則不在本書的探討範圍內。

<sup>3</sup> 可參 Maurice Casey 之近作：*An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)。這個觀點必須小心地與一些學者的觀點區分開來；後者完全棄絕「底本 Q」，宣稱路加福音與馬太福音相同的材料，是完全出自於馬太福音，與馬可福音無關。但是，即使我們採用了這個觀點，完全棄絕了「底本 Q」，仍然必須證明馬太福音的材料來源不是以馬可福音為基礎。

<sup>4</sup> 關於此處摘錄之討論，一分頗有助益的入門指引，可參：Steve Walton and David Wenham, *Exploring the New Testament*, vol. 1, *The Gospels and Acts* (London: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001)。

作比較。不過，必須十分謹慎地從事這些工作。最好的方式顯然是，按照每一卷福音書本身的敘述和立論加以分析。

## 福音書和耶穌

其次，我們面臨的問題是：福音書中的材料，與耶穌的生涯、作為和教導之間的關係。由於我們不知道馬可的材料是怎麼拿到的，關於馬太和路加所使用的其他材料來源，也沒有任何明確的證據，對於福音書中所刻劃耶穌形像的真實性，我們似乎非常無知！然而，這樣悲觀的態度是不必要的，而且其實是毫無根據的。讓我們思考可能因此帶來的兩個曲解。

首先，福音書作者可能大幅修改他們手中握有的材料，而且運用創作力，拼湊出福音書，甚至編撰了新的材料。在某些陣營的新約學者當中，這個觀點其實相當普遍。在這裏，我們只需指出：對觀福音對耶穌的描繪其實非常相似，而且對於來源（馬可福音和「底本Q」）的編輯非常保守；這強化了我們的觀點：福音書作者，至少馬太和路加，並不是任意妄為的創新者。

其次，還有另一種可能的曲解是：福音書作者所拿到的材料，已經被大幅修改過，而且某些材料是初代教會杜撰出來的。我們稍早提到學者對於「底本Q」的發展缺乏共識，也許可以說明這個情形，因為它暗示了：我們無法滿意地追蹤其傳遞過程。然而，我們有很好的理由相信：在初代教會中，傳統的延續得到了良好的「控制」，<sup>5</sup> 而上文所提針對「底本Q」所產生的懷疑，其實是針對是否可能建立一連串複雜的寫作階段或寫作層次。極可能的是：實際上，這些材料完全來自於耶穌，而且在一個假定存在的 Q 群體中，完全未加竄改、忠實地流傳了下來。無可否認地，這是一個有爭議的立場，但我們仍然採納，儘管意識到同時存在著一個完全不同——比如說，所謂的「耶穌研討會」——的觀點。

只要根據福音書來檢視其作者的神學，如何決定傳統的歷史，不會對這個問題有過多的影響。但是，只要我們探討他們神學的發展，以及他們與先前所發生事件的關係，這些問題馬上就變得十分緊迫。

在適度考慮福音書作者各自對傳統所作的編輯後，我們看到在對觀

<sup>5</sup> 參：Kenneth Dailey, "Informal Oral Tradition and the Synoptic Gospels," *Themelios* 20 (1995): 4-11。



福音書中，忠實地呈現了耶穌所留給最初跟隨祂之人的印象。門徒對耶穌的記憶，經得起尖刻挑剔的學者針對其真實性或不真實性所進行的考驗。爭議的主要領域在於：耶穌自己和福音書中其他人所說與基督論有關的頭銜。在這裏，我唯一能作的就是再次強調我所持的立場，也就是說，我們有紮實的理由可以接受傳統的「充分真實性」(substantial authenticity)。<sup>6</sup> 本書的這個部分，將根據這個立論同時處理兩件事情：其一，耶穌的宣教和教導作為早期基督教神學的基礎；其二，福音書的作者從神學的角度所理解的耶穌。

### 福音書和新約聖經其他書卷

福音書作者所作的，與其他早期基督徒的神學活動有何關連呢？在本書其他地方，我們將會看到：許多早期基督徒透過書信形式，向其他基督徒表達他們的神學看法。他們大多關注一個曾經以人的樣式出現、卻被釘死、又從死裏復活升天，現在坐在神右邊的人物。從這個地位，祂成了屬靈福分的源頭、奉獻和敬拜的對象、一個能夠與他人建立個人關係的屬靈存在；而且，在眾人的期待中，神的旨意於未來完滿實現時，祂將會在相關的事件上扮演決定性的角色。在他們的記載中，這個人物在地上的生涯，從祂出生到快要死亡之前，根本不是被注意的焦點，雖然並沒有完全被忽略。

然而，我們現在所擁有的福音書著作，是剛剛提到的這種神學已經存在了某段時間之後寫成的。它們的寫作風格是敘事的，包括了耶穌的談話——這對於其他新約聖經作者而言，可以說是完全陌生的；它們結束於耶穌的復活，雖然有某些預言宣告了未來仍要繼續發生的事；它們也詳細描述了耶穌在肉身中所作過的事、所說過的話，記錄了某些不像是其他早期基督徒所宣講之福音的內容，雖然那些基督徒不見得不知道耶穌的這些教導。這麼說來，福音書作者所作的事，與新約聖經其他書信和其作者所呈現的基督教有甚麼關係？為甚麼乍看之下，二者好像沒

<sup>6</sup> 在這裏，我支持司徒眉齊所辯護的立場，反對韓福迪南等人所持的立場。在正文中所說的「充分真實性」承認了：舉例來說，有些個別的頭銜可能是在傳統中被添加上去或被刪除掉的；或是說，福音書作者把他們相信在資料來源所暗示的意思，更為明確地表達出來，或表明耶穌教導中對他們的讀者所具有的重要意義。

有太大關連？在新約聖經裏面，我們有兩種截然不同的神學嗎？這個問題對於一般讀者來說，好像不是甚麼大不了的事；因為先讀福音書，再依歷史次序，看看耶穌的跟隨者在祂離世後作了甚麼，再讀一讀他們是如何宣講耶穌的、而不是重複耶穌的宣講；這種作法對他們來說並不陌生，因為那正是正典所排列的書卷次序。但是，如果我們考慮到新約聖經書卷成書的次序，就會看到初代信徒宣講耶穌，遠在他們覺得需要寫成福音書、記載耶穌的作為和宣講之前；同時我們也見到一個有趣的事實，那就是新約聖經書信傾向於忽略福音書中主要關注的事項。

這個問題，因著許多其他的考慮，可以得到部分的舒緩。首先，這兩種文學類型的分別，其實並不是絕對的。不可否認地，書信作者從不直接引用耶穌說的話，這種緘默的態度看起來相當令人好奇，這一點在約翰書信中最為明顯。約翰書信必定與約翰福音出自相同的來源——姑且不論它們是否出於同一作者之手——卻不曾直接提及耶穌的教導；然而，在約翰福音中，耶穌的教導卻貫穿全書。<sup>7</sup> 然而，在新約聖經的某些書信中，也有好幾處間接提及耶穌的教導，最明顯的是在雅各書和彼得前書中，在保羅書信中也曾提及。<sup>8</sup>

其次，最重要的是：路加福音是同一書卷上下兩部中的一部，另一部繼續講述耶穌死後發生的故事，而且顯然是要人將這故事了解為路加福音所記載之故事的後續發展。路加毫無困難地就可以把初代教會所發生的事、如何宣講耶穌，理解為承繼耶穌開頭所作的和所傳講的事。路加認為耶穌的故事，是他記載的基督教起源中不可或缺的一部分。

最後，認為福音書寫成材料的出現在年代上晚於書信，這可能是個錯誤的假設；即使福音書本身的確較晚成書。雖然福音書寫成年代無法確定，但學者有一普遍的共識：雖然許多（縱使不是大多數）書信寫成的年代較早，可以確定的是，在福音書背後的傳統，與書信寫成時期是同時代的。不可否認，的確有人試圖辯稱某些基督教群體只擁有諸如保

<sup>7</sup> 或者說，約翰福音至少將這些教導呈現為出自耶穌的。關於約翰福音中的講論和歷史耶穌的教導之間的關係，不是在此所要討論的主題。重點相當簡單明瞭：約翰福音的記載，是要呈現耶穌的教導。

<sup>8</sup> 參 Seyoon Kim, "Jesus, Sayings of", in *DPL*, pp. 474-92; Graham N. Stanton, "Jesus Traditions", in *DLNTD*, pp. 565-79。比如說，毋庸置疑地，保羅至少知道耶穌的某些教導；問題是：新約聖經書信作者為甚麼很少直接引用耶穌的教導？

羅這樣的人的教導；而某些群體則只擁有耶穌的教導，而且不太重視耶穌的死。不過，這些假設都公然違反了真正的可能性。<sup>9</sup>

以上這些考慮縮小了問題的規模，雖然沒有解決全部的問題。它們表明：初代教會的信徒了解他們所從事的運動是源出於耶穌，最初透過了口述傳講祂的故事——或許視之為一個「神聖的故事」，然後隨著教會的擴展，開始感到有必要寫下他們最根本的故事。

<sup>9</sup> 史密詔 (Walter Schmithals) 提出一個假設，認為初代教會傳統有許多年的時間完全沒有「福音」類型的材料存在。他認為：關於耶穌在地上之生活的某些傳統，是透過某個非基督教團體保存在 Q 傳統中，對這個團體來說，「底本 Q」的文件是他們認識耶穌的唯一資訊來源；由於其中並沒有提到耶穌的死和復活，有人認為耶穌的死和復活對他們根本毫無意義。這麼一來，馬可福音就是最早將關於被釘十字架而復活之主的宣講與這些傳統結合在一起的，其中關於耶穌在地上之生活的記載，有許多不符合歷史、也不真實的。參 *Das Evangelium nach Markus*, 2 vols. (Gütersloh: Güterslother Verlagshaus Mohn/Würzburg: Echter Verlag, 1979), 1:61-70。就我所知，他的主張沒有獲得任何人支持！

若要參考較不極端的觀點，可參 John S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Edinburgh: T & T Clark, 2000), pp. 369-79，其主張為「底本 Q」的觀點「不同於」保羅和馬可的觀點。

## 第 3 章

# 馬可福音

馬可福音以一個陳述開始 (可一 1)，但其意義卻不是十分清楚。它可能意味著「本書是關於耶穌之好消息的開始」，或者指「這 (即，緊跟在後面的故事) 是耶穌的好消息的開始」。無論採取哪種解釋，本節都清楚說明：下面的記載是「福音」，所要講述的話題是耶穌基督，神的兒子。這兩個點都是意味深遠的。

首先，耶穌的故事被視為一則好消息；更明確地說，它是從神而來的好消息，而且，根據以賽亞書的用法，來自神的好消息涉及拯救，即，人類最真實和最充分的福祉。<sup>1</sup>

其次，這個故事是論及一個特定的人，名字是耶穌 (在別處被視為意味深遠的一個名字，因為它意指「雅威 [Yahweh, 即耶和華] 拯救」)，但祂也稱為「基督」，後者在此必定保留它深遠的意義，是具有一種意思的頭銜，即，「彌賽亞」；因此，它是指神所膏抹、任命，來擔任特定角色的一個人，在這裏可能是在神的國度裏擔任統治者的副手。<sup>2</sup> 大多數譯本都像《和合本》一樣，接著還有「神的兒子」一詞；<sup>3</sup> 如果這個經文是可靠的，那麼這乃是從更為崇高的角度來理解耶穌的身分。

<sup>1</sup> 然而，在這個背景下，也可以假定這只是給猶太人的好消息 (可一 5)。

<sup>2</sup> 在馬可福音裏，我們僅在此處見到「耶穌基督」這個組合，它在使徒行傳與書信裏卻非常常見。雖然「基督」在其他地方變成較多指一個名字，過於指一個具有意義的頭銜，本福音書後來的用法卻表明它在此應該保留原來的深意。

<sup>3</sup> 一些重要的古抄本沒有這個詞語，所以無可避免地，有些人懷疑它到底是不是原典所有 (《新譯本》小字即省略它；參 Peter M. Head, "A Text-Critical Study of Mark 1.1 'The Beginning of the Gospel of Jesus Christ'", *NTS* 37 [1991]: 621-29)。無論如何，緊跟著在可一 11 的陳述、與本福音書後面的其他陳述都顯示出：馬可就是如此理解耶穌的身分的。

這幾個詞語，都是馬可時代與更早時期在教會裏盛行的，表明耶穌的地位和角色。因此，馬可乃是回頭說到早期基督徒怎樣開始對於耶穌有這樣的信仰。耶穌的故事是用作一個解釋，這個解釋至少說明耶穌怎樣顯明祂自己，和祂的跟隨者怎樣明白祂是誰以及祂來作甚麼。簡單地說，那就是馬可福音所說的。接著展開的故事將讓我們看見這個過程是如何進行的。

## 馬可福音的神學故事

馬可福音敘述的開頭，是在傳統的架構之內，將耶穌的故事視為「從約翰施洗起」（徒一22，十37）。但是，這個開始的本身又是置於一個更廣的架構裏，把它視為在瑪拉基書三1和以賽亞書四十三所提到之預言的應驗，這個預言又結合了最後一卷先知書裏的預言，說到在神來臨以前必先差遣祂的使者，在曠野宣告神的來臨。約翰的出現被視為應驗了這些預言，他又稱為「施洗者」，其故事具有雙重的意義。

一方面，他呼召人們為他們的罪悔改，以得到赦免，用水施行的宗教洗禮即是悔改的象徵；約翰信息的迫切性，在於他預言有另一個人將要在他以後來到，祂也將施行類似的禮儀，但乃是用聖靈施行的。約翰的話在馬太福音和路加福音中記載得更為詳盡，是馬可福音沒有收錄（或許不知道）的，那段話將「火」與聖靈相提並論，因此或許表示：即將到來的行動將要對不悔改的人施行審判，給悔改的人帶來某種屬靈的潔淨。馬可福音所記載的約翰的話，顯然只有提及屬靈潔淨的應許。<sup>4</sup>

另一方面，作者幾乎是漫不經心地提起，約翰洗禮的對象包括「來自加利利的拿撒勒人耶穌」，以讀者所熟悉的一個名字來引介祂，但顯然是人群裏的一員；然而，某件驚人的事情卻發生在祂身上。當祂從水裏上來時，祂經歷到聖靈從天上降在祂身上，並且聽到一個聲音證實祂是「我的愛子，我喜悅你」。雖然這次事件沒被描述成聖靈的洗禮，它看起來確實好像是聖靈的洗禮，發生在將要以聖靈為別人施洗的這個人身上。我們可以假定：在本福音書其餘的地方，耶穌所作的，和祂所說的，都是受聖靈的引導，靠著聖靈的大能，這位聖靈現在是永遠與祂同

<sup>4</sup> 約翰的預言似乎並不表示與他自己的水禮相關的赦罪有任何不真實或者不完全之意。

在（可一12；參：可三29）。這個事件有點像是一位先知的蒙召，但是使用的語言令人想起神在詩篇二7對祂的受膏者所說的，以及神在以賽亞書四十二1~4對祂的僕人所說的，神將祂的靈放在這位僕人的身上，以便祂能把公正帶到世界。結果，就把耶穌介紹為神那位將要來臨的君王，因為舊約聖經的經文在那時被理解為仍待應驗的預言，尤其詩篇第二篇更肯定是如此。一個簡短的敘述描寫耶穌剛被任命來承擔這個職分，神馬上就帶領祂去與撒但爭戰（撒但乃是敵擋神和祂計畫的首要反對者的一個名字），但是有天使與祂同在，大概是要加添祂的力量，來對抗撒但（可一12~13）。<sup>5</sup>

## 信息摘要

因此，到目前為止所記的一切都是卷首語，是序言性的，表明耶穌受命要為神執行祂的任務。讀者知道這一點，但加利利百姓卻不知道；他們看見一個人出現了，此人所傳的信息與先知們所傳的相似。所有先知都曾宣告，神將來要作的事是取決於百姓的行為；因為百姓的悖逆和拜偶像，通常先知向他們宣告毀滅的預言，除非他們悔改，如果悔改了，就必蒙拯救，而不是受審判。然而，耶穌的教訓比較符合應驗的用語：「日期滿了，神的國近了。你們當悔改，信福音！」（可一15）。或許馬可希望他的讀者理解下列幾點。首先，正像開頭的敘述所表明的，預言現在正在應驗中，耶穌也照樣向一般大眾宣告說：行動的時候已經來到了。其次，所說的行動是神國的臨到。第三，對於那些聽見的人而言，這次行動主要不是一個警告，而是一則好消息。第四，對它的適當的回應是悔改和相信。

這簡短的陳述對於馬可福音至關重要，並且在某些方面代表了本福音書所要發展的正文。更確切地說，它總結了耶穌的宣講。馬可沒有在其他地方告訴我們，當耶穌開始公開宣講工作的時候，對一般百姓說了甚麼；但他在此確實告訴我們，耶穌面對特別的問題或者事件時通常會

<sup>5</sup> 這個故事看起來似乎有點古怪。它提到耶穌受撒但試探，而我們可能以為祂是受到撒但反對，或者撒但將試圖毀滅祂。它也有點神秘地提及耶穌在曠野裏與野生動物同在一起。並且耶穌顯然需要天使的幫助，來克服祂的敵人。給人留下的印象是：馬可採用了一個故事，這個故事所傳達的一些微妙的意義，超過了馬可的目的。

作出簡短的回應，他也收集了耶穌所說的一些故事，那顯然是祂用來向百姓傳講國度信息的方式。<sup>6</sup> 我們只有在這裏見到祂信息的摘要。馬可只有在這裏告訴我們耶穌怎樣向人們講話，這看起來有點奇怪，尤其是當我們對比使徒行傳的記載方式時，我們在後者見到幾段的長篇記載，而且多少有點重複地敘述了使徒們在公開宣講福音時所說的。馬可對此保持緘默，必須從幾個考量來解釋。他可能受到可以使用的篇幅、以及必須含括更廣泛資料的限制。其次，他可以取得的傳統可能只提供他這個訊息。<sup>7</sup> 再者，馬可顯然相信耶穌透過比喻來向人傳講信息，並且給我們記載了其中幾個比喻。最後，對於馬可而言，更重要的或許是說明耶穌的角色和身分，而不是祂的信息。

雖然如此，我們不能逃避信息內容的問題。在本福音書中，國一詞至少有十七次具有神學上的含義。在古代的世界中，一個國度是一個地理區域和／或住在其中、構成一個統一體的居民，由一個有無上權力的君主統治。一個規模較小、但類似的概念是一個由家長控制的家庭。這個詞語有多種用法。

第一，所謂的國是人們可以進入的（可九47，十23～25；參：可十四25），而且這個領域似乎是將來死亡之後，進入神的同在中；人們離開今世，想要進入「來世」，那是一個有福的未來。

第二，國被認為是將來才要來到的（可九1，十一10，十五43）。這裏的思想是：從某種角度來說，這個將來的領域將會在這個世界成為實際，大概是一個經過改變的世界，甚至於超越的國度與將來的國度這兩個觀念合併在一起了。我們可以將之想成：人們可以經過死亡進入神在天上的掌權，這個掌權延伸到這個世界，成了一個實際。

然而，耶穌在這裏說：國度已經近了。這個值得注意的宣告，意味著所應許的未來國度已經臨到，或即將臨到了。等候的時期已經結束了。神在天上的掌管成了在這個世界的實際。這是福音的核心。

第三，神的國可以說是屬於某些人的（兒女和跟他們一樣的人），

<sup>6</sup> 更完整敘述耶穌講論內容的其他經文，通常是對祂的跟隨者說的，他們已經正面地回應了這個信息。

<sup>7</sup> 關於馬可是否知道「底本 Q」裏的資料，學者有不同的意見；在馬可福音裏面肯定有一些耶穌的言論，跟「底本 Q」裏的言論出自相同的來源，但是表達方式的差別，表明馬可並非從「底本 Q」（即，從所謂之馬太和路加共同使用的來源）取得這些言論的。

意思是說他們被命定為它的一部分（可十14），享受它所帶來的特權。

第四，這個國度有個奧秘，是只有某些人可以分享的，其他人卻不能（可四10～12）。這個奧秘顯明的對象，是那些理解耶穌所說之比喻的人。

國度與家庭的觀念也用在撒但身上（可三24～25）。這個世界被視為撒但的領域，眾人都在他的管轄之下。神的國近了，這麼說乃是表明：在神掌管之下的一個新領域正在建立中；既然目前撒但仍在掌權，這就暗示著類似入侵、與恢復疆域和受到仇敵管轄之人的觀念。所以，耶穌所用的一種語言是征服與釋放俘虜的用語。同時，這並不是故事的全部；在某種程度上，這些俘虜是自願成為俘虜的，需要自行擺脫那網綁他們的，所以，耶穌的宣講包括悔改的呼召。

但是，福音也包括相信的呼召。這個因素非常重要，因為正在發生的事似乎是含糊不清的，似乎根本不可能發生，或者發生的方式不如所預料的。這福音是從神而來的，所以，相信福音，至終就是相信神在耶穌所說、所作的事上行動。

### 在加利利傳道

在這綱領性的介紹之後，馬可用一系列的插曲（大多很簡短）講述耶穌傳道的故事，在這些故事中，許多都具有一個特徵，就是以耶穌說的話為中心或頂峰。最初的事件是祂呼召四個漁夫，要他們撇下日常的工作，跟隨祂作得人的漁夫，他們也立刻順服了（可一16～20）。講述這個故事的方法非常簡潔扼要，或許它所留給讀者最深的印象是耶穌的權柄，就是那些如此順服祂的人所接受的。

在這些簡短的插曲中，許多都記載了耶穌所作非比尋常的事情，一般說來，都是針對人的各種失序的情形施行醫治，是超過一般人所能作的。<sup>8</sup> 醫生和外科醫生也能用各種的藥和技術來治癒疾病、恢復機能，但其果效通常得花一段時間才能見到；然而，耶穌的這些故事說到祂僅憑一句話或一個命令，就把人治好，恢復他們的健康，瞬間就產生了功效。這些事件必然令當時的百姓感到驚嘆，像我們的反應一樣；它們表

<sup>8</sup> 見 Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1999), 對四福音書中的神蹟進行了歷史與神學層面的詳盡探討。

明有超然的能力在祂裏面運行。一些人看起來是（照我們的說法）精神錯亂，受妄想之苦，或感覺自己受到外來力量掌控；耶穌在這些人身上也施行同樣的醫治。這類疾病的起因是這些人受到鬼魔權勢掌管，治癒的方式則是驅除鬼魔，即，由一個更有能力的人命令鬼魔離開，到別處去。開頭的敘事（可一21~28）就是這種的故事，再次留給人一個印象：耶穌擁有無比尋常的權柄。同時，得著醫治的人，甚至鬼魔，都證實耶穌是「神的聖者」，這是一個不尋常的短語，承認耶穌權柄的源頭。

故事繼續敘述耶穌醫治一些特殊的疾病，並對耶穌在該地區四周旅行、講道、醫病作一般性的說明。一個幾乎是隨手加上的評論，顯示耶穌花時間獨處、禱告（可一35），顯然是要讀者從這個習慣看見：祂應該作甚麼，是神在引導；而用來完成這些事的屬靈力量，是從神而來的。在這裏沒有任何事情是特別引起爭議的，馬可所留給我們的整體印象是：耶穌所顯出積極的衝擊力，引起廣大群眾的歡迎和興趣。

然而，接下來，卻出現了爭論，並且變成故事的主軸。一連串的事件都描述耶穌無論作甚麼都引起反對。祂告訴一個癱瘓的人說他的罪已蒙赦免了，因而給祂自己招來譴責，說祂僭越了神的權柄，沒有獲得任何授權可以如此作。最特別的是，祂說這個赦罪的權柄是屬於「人子」的，這個短語仍然未加解釋，但顯然被理解為用來指祂自己的一個方式（可二10，參：可二28）。

對於那些因為生活方式違背神的律法、或被視為違背律法，而被體面的、宗教的群體排斥的人，祂表現出友善的態度。祂沒有遵循一些猶太人嚴格的宗教慣例，例如在某些日子禁戒食物，在安息日（當時認為這一天應該放下所有的工作而歇息）禁止各種工作——這些規律已經變得無所不包且不切實際。尤其是祂有一次在安息日治病，這被視為不必要的「工作」。所以，正如馬可所記載的，耶穌很早就冒犯了眾人，他們顯然不認為祂是獲得神授權的代理人。

因此，接下來這個故事是個三條線交織在一起的一股繩索。首先，耶穌繼續活動，向眾人說話，醫治許多病人，以及一般大眾對祂有正面的接納。其次，反對勢力繼續在猶太教裏面一群特別支持墨守律法的人當中發展。<sup>9</sup> 第三，祂聚集了一小群人成為祂的同伴，並且一同承擔祂

<sup>9</sup> 我在此使用墨守律法的人指稱一種形式的宗教，其特徵是發展一種標準心態，有許多瑣碎的規條得遵守，並且強調遵守它們是最要緊的。

正在作的工作。就像任何繩索一樣，這三條線相互纏結，不太容易把它們分開，尤其因為耶穌的聽眾一直都是由這些人混雜而成的。我們依序來介紹他們。

### 耶穌與群眾

耶穌在眾人當中的活動，可以根據祂的教訓和祂的作為來分類。

儘管經常有人重複說到：馬可並沒有記錄耶穌的許多教訓，但他其實提供了相當可觀數量的教訓。一個主要的段落是在馬可福音第四章，包含耶穌所說的五個比喻和比喻性的講論，我們可以從中稍稍獲知馬可怎樣看待耶穌教導中關於神的國的部分。第一個比喻（可四1~9）論及一個撒種的人，如何將種子撒在四種不同的土地上；結果有不同數量的收成——從一無所獲，到少量的收成，再到大豐收。我們或許非常熟悉這個比喻，以致它的廣闊含義似乎是不言而喻的。種子是國度的信息，它在不同的人當中有不同的結果，取決於是否有外在的因素妨礙它的成長，但是有時候它可以達到該有的成長。

然而，甚至連最親近耶穌的人，都不明白它的意思，要求祂加以解釋。耶穌的解釋分成兩個階段。首先是一般性的說明：國度的奧秘只賜給一些人明白，其他人只聽見故事，以致就像看見一堆外國文字，卻不理解（可四10~12）。但是，耶穌（或者馬可）絲毫沒有解釋人們是屬於兩組當中的哪一組，或者怎樣能從不理解這一群過到理解的那一群。

接著，耶穌特別向祂的朋友解釋這個比喻（可四13~20）。這個解釋是沿著上文已經說明的路線。它表明這比喻可能反映出耶穌面對不同聽眾時（後來的傳道人也證實了）的經歷，但同時也是要呼召聽眾來聆聽並回應其信息。

下面兩段言論（可四21~25）的重點並不明確。它們如果還是對十二個門徒說的，可能就是命令他們要把他們所聽見的國度信息公開傳揚出去，並且警告他們要小心聽，不要忽略所聽見的。

剩下的兩段講論將國度比喻成種子的成長，在沒有人干涉的情形下，它自動發展成一棵巨大的植物或樹木，是原來那顆種子無法相比的（可四26~32）。這最顯而易見的解釋是指國度驚人的成長潛力，儘管它剛開始時很微小，而且很容易被認為神在耶穌身上並沒有作出甚麼重要的工作。最後這一點或許可以從耶穌回到祂的家鄉拿撒勒的記載得到證實，那裏的人不能相信：當地這個木匠的男孩竟然能夠作出祂正在作

的事（可六1~6）。

耶穌行動的記錄，主要是本福音書一開始所記的那種大能的作為，但是其中有一些甚至給人留下更深刻的印象。包括治癒一個非常嚴重被鬼附身的人，醫治一名患血漏症的婦女；然後，最引人注目的，是叫一個孩子復活，她在耶穌抵達前就死了（可五章）；最後是兩個事件，耶穌用少量食物叫許許多多的人吃飽，這些食物顯然變多，足夠供給每個人的需要（可六30~44，八1~10）。接下來的幾個故事，包括沒有看見一個被鬼附的女孩，卻將鬼從她身上趕出去（可七24~30），以及治癒一個又聾又啞的人和一個盲人（可七31~37，八22~26）。除了其他的特點之外，這一連串的故事突顯出兩個新特徵。第一，這些故事包含了類似舊約聖經的一些資料——關於先知（以利亞與以利沙）活動的故事，關於神的能力平息自然和兇暴之人的陳述，以及神將為祂的百姓帶來和平與繁榮的預言。耶穌被理解為預期要在末世來到的那先知，神藉著祂施行祂那改變的大能。第二個值得注意的特徵是：這些故事有一些是在猶太和加利利之外發生的，那些地區的居民主要是非猶太人，它們給人的印象是，耶穌的來臨，不僅僅是為了猶太人的益處。

### 耶穌面對衝突

除了在一一般百姓當中的這個工作之外，還有與律法教師和法利賽人衝突的發展；這些人被視為在耶穌工作地區的宗教當權者。<sup>10</sup> 他們當中的一些人認為耶穌（祂的真實性顯然沒有受到懷疑）超然的能力是我們所謂的巫術，其能力是源自群鬼的統治者。耶穌認為祂大能的作為是靠著神的靈的大能而行的，並且警告那些反對祂的人，說他們有褻瀆神大能的危險（可三22~30）。

在這個地方，馬可插入一個故事，說到希律安提帕王怎樣處死施洗約翰，因為後者公然反對他那曖昧的性道德（可六14~29）。這個故事無疑是要為耶穌的故事投下一道陰影，如果祂沒有站在當權者這一邊，也會有相同的結局。傳講神的國給政治人物帶來挑戰。講說這個故事的場合，是耶穌活動的消息已經傳到王宮，並且給這位迷信的國王帶來一

<sup>10</sup> 祭司們以耶路撒冷為基地，不當職時大多數住在周圍地區。只有當耶穌到達耶路撒冷時，我們才聽到祂與撒都該人接觸過，這些人是貴族，是百姓的領導人，與富人、負責聖殿工作的祭司家庭過從甚密。

些不安。他想：會不會是約翰以某種方式回來纏擾他呢？<sup>11</sup>

但是，在這個階段，直接反對耶穌的人是來自宗教當權者。我們已經注意到會堂宗教（以在拿撒勒的會堂為代表）怎樣反對耶穌。我們再也沒有聽見耶穌進入會堂，這會不會是意味深長的呢？現在，輪到那些從耶路撒冷來的律法教師和法利賽人——惡意的檢查者——注意到：耶穌對於法利賽人飯前洗手的禮儀慣例漠不關心，證實了祂稍早在他們所發展律法的細節上不嚴謹的態度。這些洗手的慣例並不是出於衛生上的考量（雖然它們對於衛生也有附帶的貢獻），而是為了洗掉屬靈的污穢；他們相信：被罪人（特別是非猶太人）、或接觸過死屍或其他不潔來源的人摸過的東西，在屬靈方面是不潔淨的。面對祂所遭受的指控，耶穌提出三重的攻擊。首先，祂認為這些規條是人所制訂的，超過聖經的要求。其次，祂指控祂的聽眾，雖然遵守這些瑣碎的規條，卻忽視聖經上更重要的誡命。第三，祂攻擊這整個觀念，即人所吃的會造成他們在宗教上不潔淨；祂說真正的不潔淨是來自人心中不道德的慾望。馬可評論說：耶穌的這些言論的作用，是指出食物不潔的整個概念是有瑕疵的（可七1~23）。

最後，法利賽人試圖叫耶穌行個神蹟，可以證明祂的權柄是否毫無疑問地來自於神，祂卻在惱怒中拒絕回應他們（可八11~13）。祂稱他們為「這世代」，令人想起漂流在曠野的以色列人，儘管他們已經看見神蹟奇事，卻不肯相信神的大能、並且順服祂。

### 耶穌與門徒

故事內的第三條線，是耶穌與最親近祂的圈子（十二個門徒）之間的互動。故事顯示出這群人怎樣經常和祂在一起，並且是祂固定的觀眾。馬可提及他們曾經奉差遣出去，傳揚祂的信息，並且行相同的神蹟，像祂在廣闊的鄉間所行的（可六6~13）。但是，故事的焦點集中在他們與耶穌的緊密連結上。事實上，這個故事分成兩部分，一個是耶穌當著所有人所作的，另一個是只有這十二個人和祂在一起時祂所作的。我們已經注意到：耶穌怎樣與他們分享比喻的意思，以及在公開教導之後進行私下解釋的這個模式怎樣一再出現。還有一些事件，是只有他們或他們當中的一些人在場時發生的驚人事情。一個是當他們渡過加利利湖

<sup>11</sup> 安提帕以為是約翰從死裏復活，但究竟是甚麼意思，並不清楚。

時所發生的；一陣風暴突起，但當耶穌命令它安靜時，它就平息了。十二個門徒只能驚奇地問：「這到底是誰？」（可四35~41）。<sup>12</sup> 當睚魯的女兒從死裏復活時，他們再次獲得特權來觀察整個過程。當馬可敘述餵飽一大群人的故事時，他沒有提到群眾的反應，但是他確實納入一次的談話，耶穌斥責這十二個門徒沒有得到這個故事的信息（可八14~21）。馬可也記錄另一個不可思議的海面景象，說到門徒們看見耶穌行走在水面上，好像在乾地上行走一樣，違反自然律，他們不知道怎樣理解它（可六45~52）。

### 承認耶穌是彌賽亞

門徒的故事在一系列場景內達到頂點；從文學的角度來說，這些場景居於本福音書的中心點（可八27~九13）。總結本福音書到目前為止的重點是，這十二個門徒獲允認識國度的奧秘，已經有了充分的證據，可以決定國度是否果真已經來到了。但是，他們現在面對的問題不是直接與國度有關的，而是（接續稍早的爭議）眾人以為耶穌是誰？更直接地說，則是這十二個門徒以為祂是誰？彼得提出一個簡單的答案：耶穌是基督；這個詞語只能指神的代理人，神藉著祂在地上建立祂的國度。

我們或許確實可以說：獲得這個洞察力，代表馬可認為耶穌的頭一個目標已經完成了。祂已經獲得一小群人的信心，他們理解祂正在作的事，並且接受祂為彌賽亞。我們也確實可以說：這只是第一部分的工作，接下來還需要第二部分。正如我們所知道的，本福音書接著就要敘述耶穌被釘十字架的故事。即使耶穌後來復活了，這些事件的發展過程卻不是人們期望中的彌賽亞該有的，而且復活大概被視為神的一個事後補救措施，以處理一個犯了致命錯誤的計畫。因此，馬可記錄耶穌開始教導這十二個門徒：人子必須受苦，被殺死，然後復活。所以，承認祂是彌賽亞之後，立即補充了這個限定性的條件，或改正，其大意是說：是的，那是正確的，但是彌賽亞必須受苦。

接著兩件事相繼發生。第一件事是耶穌告訴門徒和群眾：跟隨耶穌的人必須準備接受相同的命運。耶穌怎樣放棄了享受生活的可能性，面對苦難，被那些反對祂使命的人拒絕，跟隨祂的人也必須準備捨棄自己

<sup>12</sup> 關於馬可福音中這個重要的主題，見 Timothy Dwyer, *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996)。

的慾望，準備為祂的緣故而捨己。這裏說：只有這樣，他們最終才能獲得那真正值得擁有的生命。<sup>13</sup>

第二件事是，耶穌以一個謎一般的講論（可九1）應許說：聽見祂這話的人當中有一些將會活著看見神的國大有能力來到。這句話似乎是應許某種將來的事件，那事件將被認為就是國度的來到（沒有賜給法利賽人的那個神蹟）；但是，故事卻直接描述一件事，即他們當中一些人在私下的一個經歷：他們看見耶穌在屬天的榮耀中與摩西和以利亞（他們是祂的先驅，或祂所承擔之角色的典範）同在，並且聽見那在耶穌受洗時說話的相同的屬天聲音，證實耶穌是神的兒子（可九2~8）。在本福音書中，這個異象的作用，似乎是神再次證實耶穌的身分，儘管祂即將要受苦。在與此事有密切關連的簡短對話中，以利亞出現，這個事實導致將他與施洗約翰等同的暗示；後者先前已經被處死了。<sup>14</sup> 在此經常被人提出的一點是：將要發生的事不是意外事故，而是神的計畫的一部分，這個計劃支配著必須發生的事和已經在聖經上宣告的事。

### 從加利利到耶路撒冷——受苦的預言

現在，故事要怎樣進行？在許多方面，它好像跟本福音書第一部分大致相同。耶穌改變形像之後，突然回到現實生活的層面，在那裏發生了一個特別困難的趕鬼例子，但是講述這個故事的方式，似乎是在論及相信神藉著耶穌所能作之事的重要性，所以也是論及禱告的重要性。之前的關注點是在一般大眾當中的活動；現在則轉向教導門徒，但是耶穌始終是置身在日益高漲的反對環境中（可九14~29）。

因此，耶穌重複談到即將發生在祂身上的事（可九30~32）。在耶穌上一次談及此事時，彼得斥責（譯按：可八32，《和合本》作「勸」）祂說這樣的話，但他這次的反應則是不理解。接著簡短地記載了一連串的事件；在這些事件中，耶穌教導說：跟隨祂，有部分的意義是放棄自

<sup>13</sup> 耶穌教導說：忠於你所知正確的事，來獲得你自己真正的生命，是更好的；即使你必須為此付上代價，不能得著犧牲原則時可以得到的利益（就如一個人寧可過更低水平的生活，也要在事業上誠實）；祂也教導說：在這個世界上堅守耶穌的原則（連同伴隨而來的剝奪和苦難），將會獲得來世的生命。對於生命的這兩個理解顯然是彼此等同的。

<sup>14</sup> 馬太福音十七 10~13 是如此理解這段話的，我們沒有理由認為馬可有不同的看法。

認為比別人優越的念頭；更重要的是接納（即，尊敬）古代世界最微不足道的人（一個孩子），而不是尋求自己的榮耀。即使屬於門徒群體，每個人都有相對的價值。耶穌也強烈譴責在別人信仰道路上放下任何障礙物的任何人（可九33~50）。

到目前為止，耶穌一直在加利利活動，馬可未曾提及祂到過南方的猶太地和耶路撒冷，雖然約翰福音的證據表明祂在宗教節期曾有過簡短的訪問，那是當時的人必須要作的。因此，現在從加利利、經由約旦河東岸、到猶太地（可十1），這樣的轉變就更為意味深遠了。耶穌充分認識到祂前面所要遭遇的事，卻仍然選擇前往耶路撒冷，面對祂在那裏的命運。但是，前往耶路撒冷的旅程卻佔去了一整章的篇幅，記載了許多的事件。

第一個事件是耶穌再次與法利賽人爭論的例子，這次是為了離婚的問題（可十2~12）。離婚是被大眾接受的一個作法，唯一的爭議在於甚麼樣的理由才足以允許離婚。耶穌把祂的對手帶回聖經，使用創世記第一章所確立的婚姻原則，說後來摩西許可人離婚只是相對的作法，優先的原則是：婚姻應該是不可破壞的。後來，祂向門徒提出一個新穎的教訓，透徹地說明了祂的論點：與妻子離婚以後再婚的人，就是犯了姦淫罪。顯而易見的，隨著耶路撒冷陰森地逼近，耶穌並不打算減少爭議！

然後，祂表現出稍早所說話語的精神，接納那些被帶到祂這裏來的孩子，為他們禱告，並且以他們作為那種可以進入神的國之人的實例（可十13~16）。這個小事件顯然是個陪襯，要說明下面這個長得多的故事的意義：一個富有的人認為，如果跟隨耶穌的條件——捨己——是把他的財產施捨給人（在猶太教裏的一個熟悉的慣例），那他可作不到。在這裏，捨己是非常具體而實際的。沉迷於財富的人是不容易進入國度的。事實上，如果沒有神的幫助，根本沒有人能進入。但是，那些如此行的人，最後的報酬是永生（可十17~31）。

耶穌帶路走向耶路撒冷，門徒們的反應是又稀奇又懼怕；此時，耶穌第三次更詳盡地向他們預言祂的受苦。<sup>15</sup> 門徒稍早表現出的不理解，在此達到高潮，因為馬可直接將雅各和約翰提出的一個請求與耶穌的這個預言並列：他們認為耶穌將會作王，所以請求與祂一同作王。耶穌只能回答說這不是祂所能賜的；祂所能作的就只有邀請他們來分享祂受苦

<sup>15</sup> 不算馬可福音九9~13，那不是一個正式的陳述，不同於其他的陳述。

的經歷，祂將之形容為一個杯子和一次洗禮。杯是一個公認的隱喻，指受苦的經歷，尤其是經歷從神而來的忿怒；舊約聖經的一些先知使用一幅畫面，說到喝下杯中之物以後醉醺醺的光景（醉醺醺被認為是非常不愉快和不良的狀況），因此幾乎跟致命的毒藥沒有兩樣。洗禮一詞似乎用於延伸的意義，從被洪水淹沒或在海裏淹死的角度來指類似的經歷。這就是耶穌必須表明的一切：居於高位，跟神的道路是格格不入的；神的道路乃是呼召人來服事別人。耶穌願意受死，把自己的生命當作贖價、為別人而捨，就是這條道路的具體表現（可十32~45）。

論及祂受死的目的或意義，耶穌除了堅稱這是「正如經上……的話」（可九13），即照著神的旨意成就的以外，目前就只能說這麼多了。它描述一個信靠神的義人被棄絕，神的使者遭受邪惡反對的結果。但是，這個陳述使用贖回的用語，表明耶穌藉著死所成就的，跟付出贖金使奴隸或囚犯得著釋放類似。

最後，在這個段落裏面，我們見到耶穌所行的最後一個醫病的神蹟：一個瞎眼的人得醫治以後，就一路跟隨祂。這個神蹟應該被視為門徒一個顯而易見的範例（可十46~52）。

### 在耶路撒冷的對抗

這群旅人現在到了耶路撒冷外邊，馬可描述耶穌騎著一匹驢駒進城的安排。那些伴隨祂的人向祂致敬，整個氣氛喜氣洋洋的。騎著動物進城是一位國王或征服者的標記，而伴隨耶穌的人認識這一點，並且公開稱頌那即將來到的大衛國度。對馬可來說，所傳達的信息很清楚：耶穌是彌賽亞君王，這是祂進入祂的首都。但是，就像耶穌改變形像一樣，這個具有深刻洞察力的時刻，後面緊跟著面對現實的處境（可十11~11）。

從這一點發展出兩個主題。第一個是耶穌和在耶路撒冷的各個宗教當權者之間的對抗。其前兆是一個小故事，說到耶穌看見一棵無花果樹，且預期可以從樹上找到一些果子，卻一無所獲，所以就咒詛它，即，禱告求神審判它。到目前為止，我們已經習慣了，馬可福音中的故事可能是具有象徵性的，但並非總是如此，這個故事也是一樣。<sup>16</sup> 耶路撒冷應該對耶穌作出肯定的回應，但是卻不是如此，所以會受到神的審判。

<sup>16</sup> 在教導門徒學習禱告的功效上，這個故事也是意味深遠的。



在這個事件的中間有個夾敘，<sup>17</sup> 敘述耶穌進入聖殿，攻擊那些在那裏作買賣的人，對他們略施薄懲，宣稱他們的存在攔阻人履行聖殿的真實目的（即向神禱告），也使它成為一個毫無顧忌的交易場所。難怪這個事件會引起聖殿當局密謀要除掉祂。<sup>18</sup> 現在，耶穌顯然不僅宣傳神的國，並施行憐憫的工作，也已經以批評現有宗教的姿態出現，這個宗教似乎沒顯示出對神的這種尊崇、以及神在與國度相關方面的要求（可十一12~25）。

現在，不同黨派的宗教領袖來到耶穌這裏，向這位「傲慢自負的」對手挑戰。第一個問題直接觸及耶穌權柄的來源：那就是說，如果有人託付祂從事這類的工作，那會是誰呢？雖然耶穌拒絕直接回答，祂的答案卻暗示著：如果他們相信施洗約翰是神所差來的，祂也是神所差來的（可十一27~33）。

耶穌再次主動講述一個比喻，只是這次好像不需要任何解釋（可十二1~12）。舊約聖經將以色列描繪成一個葡萄園（賽五章），在此使用這幅圖畫：園戶利用葡萄園以自肥（就像耶利米書二十三章和以西結書三十四章，那些敗壞的牧人照管神的羊群一樣），甚至藐視園主的兒子，並且殺死他。這樣表現的人必然會受到審判——這是毋庸贅言的。

我們可以很快地看一下納稅給凱撒和復活以後之生命的性質等問題；耶穌對頭一個問題的回答是：凱撒的物當歸給凱撒，神的物當歸給神；至於後者，我們只需注意，耶穌把祂的答案建立在祂從聖經上所讀到的（可十二13~27）。對於理解本福音書的神學更重要的是：耶穌與一名友善的律法教師（他們並非全部是反對耶穌的！）進行的一場交鋒，後者同意耶穌的話，相對於遵守律法的外在行為，更重要的是愛神和愛人如己（再次取自聖經）（可十二28~34）。<sup>19</sup>

這幾場交鋒的高潮，是耶穌再次挑戰當權者。這次的問題與彌賽亞有關（可十二35~37）。耶穌問那些聽眾一個問題：彌賽亞怎麼能同時是大衛的後裔（兒子）（因此不如他），卻又是他的主（因為大衛在詩篇一一〇篇稱祂為「我主」）呢？這個問題一定有答案，然而馬可卻沒

<sup>17</sup> 這是馬可福音中常見的寫作技巧，出於不同的理由而使用，但往往（就像這裏）是要使兩個事件可以相互解釋。

<sup>18</sup> 我們必須記得：在古代社會，用死刑來對付罪犯，是遠比我們所謂的文明社會普遍得多的作法。

<sup>19</sup> 注意：這個重要性是相對的，而不是絕對的。

有記載它。讀者應該怎樣回答它？答案大概是：彌賽亞是人，是大衛的後裔（雖然馬可福音沒有提及耶穌是從大衛後裔生的），但是祂也是從神生的，或被神高舉的，因此高過大衛的。馬可或許會從第二種可能性來回答。

就這樣，耶穌和當局之間的對抗已經成為定局了。當逮捕祂的機會出現時，這個對抗將達到頂點。但是在那之前和逮捕的故事交織在一起的，還有本福音書這個段落的第二個主題。它是以耶穌造訪聖殿的故事引入的，祂認為聖殿是真正熱愛神的一個例子。祂已經指責過聖殿當權者濫用了它的設備；現在，祂對祂的門徒預言聖殿將被毀壞（可十三章）。必須記得的是：耶穌已經談到神國的來臨與人子所要施行的審判，因此祂的聽眾自然會將聖殿的毀壞和這些事件連在一起。他們提出的問題給耶穌一個機會，來說明將要發生的事。這段說明的篇幅頗長，因而顯示出它的重要性；只有以比喻施教的那一章的篇幅可以相比。它的行文風格具有天啟文學的色彩，即在這種文體類型上跟猶太作品有共同的意象和主題。就目前的經文看來，它似乎是預言將來一直到末日以前所要發生的事。其中頗多篇幅是針對將要發生的各種巨變提出的警告，但這些事件不一定是末日來臨的徵兆。尤其值得注意的是，耶穌的隨從者可以預期自己將要經歷痛苦和拒絕，像他們的主一樣。但是，這些事件的高潮是「行毀壞可憎的」出現，那是一個信號，表明耶路撒冷內外將會遭受空前的苦難。屆時將會出現一些人，宣告自己是拯救者，但其實是假的，不應該相信。只有這一切全部發生以後，才會出現宇宙方面的跡象（或這個詞語所表達的任何意義），人子將會出現，將神的子民聚集在一起。這一切全都近了：在這個世代過去之前，末世的兆頭將會出現。但是，因為人們不知道它何時會發生，必須總是警醒。

馬可福音還有其他論及審判和人子的資料，但是這章卻是異常顯著，其奇特的習慣性用語使它與馬可福音其他的任何記載截然不同。然而，只要想公平處理馬可福音的神學，就必須設法把它跟這個故事整合起來。

### 逾越節的晚餐、逮捕、釘十字架、與埋葬

現在，故事在它中斷的地方恢復了（我們姑且這麼說吧）。密謀除掉耶穌與猶大的共謀是同一個敘述的兩部分，夾在中間的事件是一個無名的婦女膏抹耶穌，並說她是為耶穌的埋葬預作準備的（從而證實祂的

死已迫在眉睫了），而且無論在何處傳揚福音都必須講述這個故事（從而證實耶穌的故事將會在祂死後為人傳述）（可十四1~11）。

然後，耶穌與十二個門徒共進逾越節的晚餐（可十四12~31）。在用餐的場合中，耶穌再次宣告祂將受死，正如聖經所預言的。但是，在這一次，耶穌與祂的門徒一同吃餅、喝杯，並且使用它們作為祂的身體和祂將流出之血的象徵。這裏的語言再次令人想起死亡，並且將耶穌比擬為獻祭的牲畜，就是神最初在西乃山與以色列人立約時所宰殺、並且將血灑在百姓身上的。耶穌似乎在表示祂決心向前迎接祂的死。祂將單獨成就此事，因為祂的門徒將會被趕散，這也是照著聖經所預言的。然後，耶穌就說了這句令人不解的話：「我……要在你們以先往加利利去」（可十四28）。稍後將會再次提及這句話！

要順從神為祂所定的旨意的決心，遭受一個嚴重的威脅，即面對馬上要喝這恐怖的杯而感受的痛苦；在這個過程中，耶穌人性的弱點強烈地引誘祂去逃避祂的命運，然而，祂卻堅定地不為所動（可十四32~42）。

接著，祂幾乎立即就被猶太當局逮捕，作者再次將之解釋為在聖經中早已命定的，因此是必須發生的（可十四43~52）。然後，猶太公會對祂進行司法審訊（可十四53~72），而馬可強調一個事實：沒有找到可以令人信服的理由來定祂有罪；甚至連破壞聖殿的威脅（就像現代恐怖分子打算炸掉一座政府大樓的陰謀一樣），都不能定案。大祭司訴諸於一個直接的問題：「你是基督嗎？」耶穌回答說：「我是，」並且詳細地說明他們「必看見人子坐在那權能者的右邊，駕著天上的雲降臨」（可十四62）。這句話被理解為一個褻瀆神的陳述，並且定祂死罪。

不過，由於猶太人沒有執行死刑的權力，被判死罪的犯人必須移交給羅馬巡撫彼拉多；馬可描寫他將一個無罪的人判為有罪（可十五1~20）。現在的罪名顯然是叛國，因為他們說耶穌聲稱自己是「猶太人的王」；這是從政治的角度，對聲稱自己是「基督」的意義所作的解釋。彼拉多確實試圖利用他的一個特權來釋放耶穌，因為他有權在逾越節時釋放一個罪犯；但是，受到宗教當權者唆使的暴民卻拒絕了這個提議。結果，一個真正的罪犯，巴拉巴，獲得釋放。<sup>20</sup> 然而，耶穌卻被士兵們

<sup>20</sup> 馬可是否希望他的讀者理解耶穌是代替巴拉巴被釘十字架的，這個問題整體而言是不大可能的。倒不如說重點是在於耶穌的無罪和祂被眾人棄絕。

打扮成國王的樣子，並且恣意嘲笑一番，受到尖刻的諷刺，然後被帶出去釘在十字架上。

在某些細節上，釘十字架與舊約聖經含蓄的暗示和本福音書前面的故事有關，因此，一方面將耶穌描繪為詩篇特有的那種無罪的受苦者（主要是詩篇二十二，六十九篇），另一方面則將祂描繪為沒有實現祂偉大主張的人。這個故事的高潮在於耶穌斷氣時的呼喊，反映出詩篇二十二1的作者的遭遺棄感：神遺棄了祂，而祂含冤而死。然而，緊跟在這個悲劇的結局之後的，是在旁監督行刑的百夫長所說的話，他驚叫說這個人真是神的兒子（可十五21~39）。

剩下來的故事描寫耶穌的朋友當中有幾位婦女在場，然後是一位同情祂的人，亞利馬太人約瑟將祂厚葬，甚至可稱之為備極哀榮的埋葬（可十五40~47）。

然而，當三個婦女到墳墓那裏，要完成埋葬的工作時，卻發現到：雖然墳墓門口原先已經按照常規用一塊巨石封閉起來，這塊石頭現在卻已經滾到一旁，裏面坐著一個年輕人，身穿白衣。這樣的描述可能表示那是一位天使。他告訴這些婦女說：耶穌已經復活，不在這裏了。她們應該去告訴祂的同伴，說祂在他們以先往加利利去了，他們將會在那裏見到祂。這個經歷叫這些婦女們大受震驚，就離開墳墓，卻不對任何人講起任何事（可十六1~8）。

我們現有的馬可福音的結尾，就以這個難解的方式結束了整個故事。<sup>21</sup> 關於這究竟是馬可福音原來的結論，或者說這個故事原來還要繼續下去（大概是像其他三卷福音書一樣，記載耶穌向祂的朋友顯現）、後來卻沒有完成，或抄本的最後一頁不小心遺失而截短，有非常分歧的意見。<sup>22</sup> 如果這真是故事的結尾，那麼讀者一定會深感困惑，因為這個

<sup>21</sup> 《和合本》的馬可福音十六 9~20，簡短地記載了耶穌復活以後所發生的事。學者們幾乎公認這段經文是後來由另一位作者附加的；馬可福音最佳的抄本是以馬可福音十六 8 結束的，接下來的內容有不同的行文風格，似乎是主要根據其他福音書內容寫成的撮要。

<sup>22</sup> 關於以馬可福音十六 8 為原來的結尾，見 Morna D. Hooker, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark* (London: A & C Black, 1991), pp. 391-94; 關於原來結尾已經遺失的觀點，見 R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2002), pp. 670-74; Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993), pp. 1012-21。我認為後面這種觀

故事是在很久以後寫成的，任何一位基督徒都已經知道耶穌確實從死裏復活、而且向祂的門徒顯現了。馬可福音只有提及耶穌復活（或者說向婦女們報告耶穌復活的消息）、以及祂要在加利利與門徒相會。另一種可能是：馬可福音繼續講述一個故事，跟其他福音書一樣，而且可能至少包括耶穌向祂門徒的一次顯現，和祂將使命託付給他們。

## 神學論題

我們要如何說明本福音書之神學發展的特性？我已經以故事的形式描述了它的內容，或者更精確地說，針對一個故事進行分析，以說明其情節中的主要因素。一旦我們認清：耶穌的生平對於基督徒具有深遠的意義，就不能以別的方式來處理馬可福音的材料。我的分析已經指出：從廣義的角度而言，這個故事有兩個主要的部分，頭一部分是逐漸地確認耶穌的身分，認識祂就是彌賽亞；第二部分則是提示人子<sup>23</sup>必須受苦並從死裏復活，而這個提示果然應驗了。我們可以說：馬可福音的主題就是彌賽亞與神的兒子，祂傳揚神的國度，透過祂的作為將它具體彰顯出來，從而彰顯出祂的身分。<sup>24</sup>

這個故事的發展，顯露出與耶穌互動的三群人：聽祂說話、看祂行事的群眾，門徒，以及反對者。在某些方面，這是一個非常奇特的故事。使用如謎一般的不同用詞（通常稱為頭銜），來指稱耶穌，主要是彌賽亞、神的兒子、與人子；耶穌說話的方式令人感到困惑，令群眾、甚至門徒大惑不解，儘管後者受到更充分的教導；未加解釋即使用「人子」一詞；論及引致人子降臨之未來事件的教導，篇幅頗長，且相當詳盡，十分引人注目；整個故事的發展使讀者預期耶穌復活後的顯現，但現有的結尾卻留給讀者挫折感與神秘感。經過這番探討以後，可能覺得這卷福音書仍然是不可思議的，而不是已經解決了所有的問題。

我們在瀏覽這卷福音書時，提及數處舊約聖經的經文。情節的進

點較能令人信服。

<sup>23</sup> 我們應該留意這兩個頭銜在馬可福音八 29~31 交替使用（在可十三 21~22 / 26 與可十四 61 / 62 亦然）。

<sup>24</sup> 請留意：這跟耶穌講道與教導的主題不是同一回事，正如馬可福音告訴我們的，後者乃是神的國。

展，從一開始就符合聖經所說的（可一2），<sup>25</sup> 而且這個主題一再出現，並且解釋人子（可九12，十四21、27、49）與其先鋒（可九13）的作法，以及人們的悖逆和缺乏屬靈的理解力（可四10~12，七6，十一17）。提及一些事件必須發生，乃是早已預言的事件（可八31，九11，十三7、10）。本福音書主要的論題——神的國與彌賽亞——是取自聖經的。提及以賽亞書尤其具有深遠的意義，並且表明：以賽亞書中「新出埃及」這個廣大的主題，在新約聖經中獲得廣泛的證實，塑造了馬可福音的敘述。故事中所發生的事，是聖經的應驗，尤其是聖經中所預言的，未來藉著彌賽亞的臨到所要成就的救贖。

## 神的國

神的國是耶穌教訓中主要的神學論題。馬可福音一15就是如此宣稱說它是福音的內容。對於耶穌而言，時候現在已經到了，可以宣講說它近了。在一組言論中，神的國是一個領域，人可以進入其中，而不是被拋入地獄，後者大概是指他們死了以後。進入神的國總是以未來式表達的。但是，它也是「正在來臨」的，彷彿現今世代的結束在不太遠之處就由新的世代取代似的。就在本福音書結束前，敬虔的人繼續等候神的國（可十五43）。現今的世代是傳揚神國的世代，但顯然也是神國成長的時代，正如那些比喻所表明的。但是，它既然正在成長中，從某個角度來說必然是現在就已經存在的。當耶穌說神的國已經近了時，意思可能是說它已經來臨了，或它很快就要來臨。<sup>26</sup> 無論採取哪種解釋，現今的世界中都有某件事正在發生著。

帖爾福（William Telford）發現，在馬可福音中對於神國的觀念有兩種：對於未來的、具有天啟文學色彩的期盼，以及現今在這個世界的

<sup>25</sup> 「正如……記著說」這個片語裏的關鍵「正如」，《新國際版》（NIV）沒有譯出，但《今日新國際版》（TNIV）正確地恢復比較直譯的作法。

<sup>26</sup> 這裏所用的希臘文動詞模稜兩可，而且這兩種解釋都各有支持者。兩種解釋也都有福音書的其他經文支持。與「時候已經來到」平行的經文支持前面一種觀點；見：例如 Gundry, *Mark*, pp. 64-66。在一些經文中，國度是未來的實體（可九1），但在另一些經文中，卻是現在的實體（太十七 / 路十9、11；太十二28 / 路十一20；路十七21；可四26~32）。大多數的學者可能都認為：必須將國度視為同時是現在與未來的，他們並且試著找出表達這種弔詭的某種方式，例如：國度已經開始了，卻還沒有完全實現。

實際或經歷。他認為馬可福音修改了耶穌教訓中原有的天啟文學的因素，而且因為對基督再臨的延宕感到失望而貶低這因素。換言之，當早期基督徒因為耶穌沒有回來而失望時，就開始比較強調神現今在這世代的工作，將之視為國度的來臨。因此，馬可是從「已實現的末世論」的方式來詮釋他的資料。教會偏離了耶穌所傳的信息，而專注在耶穌的位格上。因此，馬可福音從未論轉向了基督論。<sup>27</sup>

但是，馬可福音中的張力稍有不同。其張力比較多是在於：這國是人將要進入的永恆而屬天的狀態，以及神的掌權臨到這個世界（無論是在不久的將來，或已在耶穌的時代臨到）。比較多將超自然空間的國度與進入這個世界的大能國度相對比，後者構成了這個世界裏面的一個空間，是神所賜福的。

就是在這個關連上，耶穌進入耶路撒冷具有極度深遠的意義，因為當時眾人為了那位奉主名來的、為了他們祖先大衛的國度來臨而讚美神（可十一9~10）。這似乎表明：耶穌進入耶路撒冷，是被視為彌賽亞的進入，所以是國度來臨不可或缺的一部分。

所以，在馬可福音裏面，國度的來臨與彌賽亞的來臨有密切的關係，而且認識到彌賽亞在這裏，就是認識了這個國度正在建立中。我們能否更往前跨進一步說：對於馬可福音而言，耶穌的行事像是彌賽亞（或君王），卻不被承認，反而被人拒絕，並且被釘在十字架上？這樣一來，將在地上事奉期間的耶穌，形容為神所任命的彌賽亞就不恰當了。我們從這卷書獲得的清楚印象是：國度已經臨近了，因為彌賽亞已經出現了。耶穌的作為是宣告國度的來臨，而不是宣告祂自己以彌賽亞的身分臨到，但祂說話行事都帶著權柄，甚至引起祂到底是誰和祂在這個國度中扮演何種角色等問題。

不單那樣，國度與耶穌進入耶路撒冷的關連，強而有力地表明了：這國度的臨到，至關重要的是耶穌的受苦及受死。本福音書的第二部分強調耶穌即將受難與復活，並且強調一個事實：祂的受死是按照神的計畫。因此，與之緊密結合在一起的，是神的旨意，這旨意引導耶穌接受聖靈的裝備，並宣告應驗的時候已經來到了。只有在耶穌受難的第三個主要預言之後，才提及耶穌捨命（即祂的死）的作用是要為多人付出贖

<sup>27</sup> William R. Telford, *The Theology of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 67-88, 尤其是 pp. 76, 87。

價。在同一段上下文中，耶穌提及喝神忿怒的杯，也在客西馬尼園中使用同一個隱喻。與這個相關的，是在最後晚餐時論及祂的身體與祂所流的血，就像在西乃山上奠立舊約的祭物一樣（出二十四章）。把這一切加起來，就可以很清楚理解耶穌的死，它乃是叫眾人得蒙拯救脫離罪惡和其悲慘後果的途徑（可九42~50）。對於馬可福音而言，耶穌的死絕對不只是表示人子遭受罪人棄絕，令神的工作遭到阻礙；它乃是神工作的一部分，要帶進神的國度。

聽見耶穌呼召作門徒而回應的人，神就賜給他們國度的奧秘。用來啟示這奧秘的那些比喻，顯示出一種有趣的交替，一面是以撒種的人為主要角色的比喻（可四3~8），另一面則是以種子為主要對象的那些比喻（可四26~32）。撒種的人與種子都是整幅畫面不可或缺的部分。國度的來臨是彌賽亞的工作所促成的。構成這個國度的，是那些以悔改和信心回應這信息、從而進入神的救恩與生命之領域的人。

主導近代對於馬可福音的討論的，是彌賽亞的奧秘。這個問題源自一個事實：耶穌顯然盡力要隱藏祂的彌賽亞身分，所以吩咐那些承認祂是彌賽亞的人和鬼閉口不言。與此相關的，是祂在私底下對門徒作了詳盡的教導，卻不讓群眾和反對祂的人知道。<sup>28</sup> 受難的預言只是向著祂的門徒說的，雖然並未特別吩咐他們要保守這個秘密。

由於這個奧秘具有多面的性質，必須有一個比較複雜、而不是過於簡單的解釋。<sup>29</sup> 近代學術界雖然認為這是與彌賽亞有關的秘密，但它其

<sup>28</sup> F. B. Watson, "The Social Function of Mark's Secrecy Motif", *JSNT* 24 (1985): 49-69 主張應該從雙重預定的角度來解釋這個奧秘，藉著這種雙重的預定，使那些不蒙揀選的人無法明白並回應福音。這個解釋似乎站不住腳，因為一些經文說這福音廣傳開來，並暗示說凡願意的都可以來（可一14~15）。國度的奧秘是賜給那些已經成為門徒的人，解釋撒種者的比喻，是根據人的回應與撒但的敵擋，而不是根據神的預定；在本福音書其他地方也沒有闡述預定的理論。

<sup>29</sup> 在新約聖經學術界，構成彌賽亞奧秘這個問題的，在於描寫耶穌保守祂的彌賽亞身分和相關事情的秘密，一些學者認為這在歷史上是不可能的（例如：睚魯女兒的復活，怎麼可能不被到處宣傳？鬼都已經大聲嚷嚷，洩漏了耶穌的身分，吩咐他們不要作聲又有何意義？）。他們認為馬可福音這種描寫是不符合歷史的。那他為甚麼要如此作呢？他們提出的一個解釋是：這是刻意要隱藏他們所謂的一個歷史事實，即耶穌從未聲稱自己是彌賽亞，而是後來跟隨祂的人相信祂是彌賽亞；祂的彌賽亞身分缺少必要的證據，所以用這個不

實是與國度有關之秘密的一部分。耶穌使用奧秘或秘密一詞(可四11)；在新約聖經用語中，「奧秘」的意思是神在過去所隱藏、但如今已經向祂的使者啟示出來的。所以，神過去所隱藏的計畫，如今向那些委身給耶穌的門徒們啟示出來了(無論他們在這個階段的委身多麼不完全)，雖然他們的觀念仍極有限。要完全認識耶穌，必須藉著個人與祂相遇，並且願意捨己，有分於祂的道路。我們務必要強調的是：本卷書並未說門徒們完全不瞭解耶穌向他們所作的解釋。他們的故事是逐漸地、越來越多地認識耶穌和祂的信息。馬可福音記載耶穌是照著人所能明白的來作這樣的教導(可四33)。要成為門徒，就是要得著國度的奧秘，也就是說，要明白正在發生的事，並且要參與在其中。那就是必須認識耶穌真正的身分，並且看見國度確實在祂身上臨到了。

### 耶穌是誰？

對於馬可而言，福音是關於報信息的使者，過於信息本身。耶穌是誰，比祂所傳國度的信息更重要。彌賽亞與國度是息息相關的，但馬可福音把著重點放在彌賽亞上。

馬可使用許多名字或頭銜來指稱耶穌。當他在講述故事時，通常以這位主角最為人所知的名字來指稱祂，那就是耶穌。這個名字似乎不具有任何重要的神學意涵。另外三個主要的詞語，也用來作為耶穌的頭銜，或描述祂。<sup>30</sup>

基督是彌賽亞的希臘文對等詞，出現在本福音書的卷首語(可一1)。一直到彼得的信仰告白之前，不曾再出現(可八29)。然後，它

符歷史事實的描述來掩蓋，說祂的確聲稱自己是彌賽亞，只不過不讓任何人知道罷了。為了許多的理由，這種解釋(倡導最力的是雷德)是站不住腳的。然而，馬可福音為何如此強調這種「守口如瓶」的作法呢？這個問題仍然沒有解決。我們如果希望一個符合歷史事實的解釋，最好的觀點仍然是：一般人將彌賽亞理解為軍事上的全國領袖，這與耶穌的理解截然不同，所以祂不希望眾人受到這個頭銜的誤導。但這可能沒有完全解釋馬可福音為何如此強調這個奧秘，尤其是與馬太福音和路加福音相比較時更是如此，這一點在那兩卷書中就不是那麼重要。

<sup>30</sup> 「主」這個頭銜，對於瞭解復活後的耶穌非常重要，但在馬可福音中僅居於次要地位。當耶穌在馬可福音十一3使用這個詞語時，顯然不是指祂自己；在馬可福音十二36~37，它出現在一場神學討論中，關於彌賽亞與大衛的關係，那對未來的發展非常重要，但在本福音書中卻是絕無僅有的。

出現在耶穌受審的一幕中，以及在十字架上的反諷，以彌賽亞作為以色列王的同義詞(可十四61，十五32)。然而，也曾使用其他相關的詞語。這個觀念可能也出現在耶穌受洗的一幕中，如果將耶穌理解為受聖靈膏抹的(參：賽十一1~3)。彌賽亞的觀念可能也與「神的聖者」有關(可一24)。我們還見到更為明確的詞語，就是「大衛的兒子」(可十47，十二35；《和合本》作「大衛的子孫」)。

「大衛的兒子」相當於彌賽亞，與醫治瞎子的大能作為有關。在馬可福音十二35~37，這個頭銜是否隱含批判的味道，好像一些人所認為的呢？這不可能；倒不如說，那裏是提出一個有待解決的謎題。這個小段落的目的是要指出：耶穌有能力令文士無法招架，而讀者卻知道國度／彌賽亞的奧秘。對馬可福音而言，基督一詞會令人聯想到君王，意指神藉以建立祂國度的那一位。

除了「基督」，我們還見到「神的兒子」，由故事中的許多角色所用(可一1——作者；可一11，九7——神的聲音；可三11，五7——被鬼附的人；可十三32——讀者會理解為耶穌的自稱；可十四61——大祭司；可十五39——耶穌受死時的一位百夫長)。讀者從馬可福音一11可以看出這是耶穌的身分，但當時身在其中的人顯然不知道。鬼魔知道祂的身分，在馬可福音三11中卻被禁止將祂宣揚開來，但在馬可福音五7卻不然(從可五16看來，這不可能是耶穌與那人單獨在私下會晤)；神也再次向內圈的門徒證實這一點(可九7)。在馬可福音十二6與馬可福音十三32，耶穌公然以這個頭銜暗指祂自己。在馬可福音十四61，「那當稱頌者〔神〕的兒子」用作「基督」的同位語，強烈地暗示這兩個詞語有密切的關係。祂受死的情景引致那位百夫長的信仰告白。「神的兒子」表明作為神的代表的耶穌與神的密切關係；一個可能性是：這個詞語出現在故事中的關鍵處(可一11，九7，十五39)，更深入地說明彌賽亞的身分。

第三則是「人子」這個難以理解的詞語。無論這個詞語源自何處，原來的指稱為何，<sup>31</sup>馬可的主張包括下列幾點：

<sup>31</sup> 對於馬可與其他福音書的作者而言，「人子」是個希臘詞語，指稱耶穌，而且只有祂用過，作為祂的自稱。對於耶穌原來所用的亞蘭文的精確意義，以及這個用法有多大程度是耶穌原創的，學者仍有爭議。許多學者主張：這是一個一般性含意的用詞，說話的人可以用來泛指眾人，因而也用來特指自己，以保證他所陳述的是真實的，耶穌也是這樣使用它；然而，(他們說)在一些

1. 這是耶穌的自稱，而且，無論它的原意為何，都不可能具有總括性或通稱的含意，以致所用的陳述可以用在耶穌（說話的人）與其他人士身上。當耶穌使用它時，只是指著自己說的。
2. 這是在論及耶穌的受難、死亡、與復活時（可八31，九12、31，十33、45，十四21、41），偏好的詞語。<sup>32</sup>
3. 在論及耶穌將要來臨，執行審判，坐在神的右邊，來招聚神的子民時，也是偏好使用這個詞語（可八38，十三26，十四62）。
4. 在兩個地方（可十三26，十四62），清楚使用了但以理書七13的用語，那裏說到人子要駕著天上的雲降臨。至少在這裏，它是指這個得著高舉的人物，而且我們可以說：此處將但以理書七章理解為耶穌將來要以這個角色來應驗的一個預言。我們可以將馬可福音八38與這兩處連在一起，那裏說到人子將要在祂父的榮耀中，同著聖天使來臨。這處經文所隱含的審判因素，符合但以理書七10、26的審判情景。

然而，其他的人子語錄提及祂現在的權柄（赦罪與支配安息日），以及祂的死與復活，與但以理書沒有很明顯的關連。在這幾組語錄中，前者與「底本Q」中的一些資料有相似之處，最可能的情形是：它反映出耶穌講話所用的一種模式；換言之，它是傳統的資料，馬可從傳統採用而來。後面一組則是馬可福音特有的，而且這組陳述出現的次數（大約可以區分出六次）使它格外顯眼。

這個詞語會不會令本福音書的讀者困惑呢？這裏必須區分兩組讀者，一組是第一次閱讀本福音書的人，在馬可福音二10遇見這個不尋常而沒有解釋的用語，第二組則是至少第二次閱讀本福音書的人，他們已經在後來的一些陳述中見到了間接提及但以理書七章的用法，那是不可能令人誤解的，所以就根據這一點來理解前面的用法。有些讀者也可能讀過《以諾一書》（*1 Enoch*），該書大量使用這個詞語；但這一點仍然

經文中，這個詞語只能用來指稱說話的人，是在福音傳統的發展過程中添加的。另一些人（包括我自己）認為，這是耶穌用來指稱祂自己的，而且在這個階段是受到但以理書七章的影響。見 I. Howard Marshall, "Son of Man", in *DJG*, pp. 775-81。

<sup>32</sup> 那就是說，在論及這些事件的另一系列陳述中，我們找不到其他的詞語（相對於路二十四26、46）。尤其是這些陳述中沒有使用我字。

無法肯定。

在兩個地方，先是有人對耶穌談論到基督，緊接著則是耶穌的陳述，並且使用這個詞語，幾乎是用它來修正對方所用的頭銜（可八31，十四62）。這種「修正」的一個可能的解釋是，它與耶穌對彌賽亞一詞的態度有關。當鬼使用與彌賽亞有關的詞語指稱耶穌時，祂怎樣叫他們閉口不言，在這兩個地方，當其他人用類似的詞語指稱祂時，祂也照樣修正他們的用語，幾乎讓人以為原來的用語有不當之處。然而，在馬可福音九41與馬可福音十三21（可以指稱未來的一個處境），以及馬可福音十二35~37（耶穌提及這個詞在別人用法中的一個難解之處），使用彌賽亞一詞並無不當之處。我們千萬不要忘記：馬可福音在卷首語使用這個詞語時，是明確指著耶穌說的。無論是馬太福音或路加福音，都沒有如此含糊其詞。再者，彼得在其信仰告白中承認耶穌是基督，似乎是整個高潮，而馬可福音十四62的那段話，在馬可福音中是相當肯定的（而且是用現在時態！\*），無論馬太福音與路加福音中的平行句子如何。

另一個問題是：在不同上下文中使用三個主要的頭銜，是否有重要的意義？它們是否在本質上就是同義詞，正如並列與交替的用法所提示的？這三個詞語都是用於耶穌，而且這個用法在某種程度上賦予它新鮮的意義；由這個事實看來，可能是傾向於將它們彼此同化的。然而，個別的頭銜可能也有其適用之處。例如：百夫長所說的話是出自一個外邦人，而且他所能使用的就只有那個頭銜了。

與大祭司的對話把這三個頭銜結合在一起，確立一個事實：對於馬可福音而言，「人子」是瞭解耶穌所不可或缺的。我們可以說：「人子」最早的用法表明這是一個自稱，然後將這個自稱等同於但以理書七章的指稱，以及我們在《以諾一書》中所見的那個人物；而且，這裏包括了間接提及詩篇一一〇1，接續了馬可福音十二35~37論及彌賽亞時所說的，並且清楚指明說話的人就是大衛的主。先前已經將耶穌的身分確認為神的兒子。因此，「人子」可能有一個優勢，即這是一個用來自稱的詞語，也是與彌賽亞有關的頭銜。當耶穌說到人子時，是將自己等同於但以理書七章所預言的那個人物，這麼說可能（至少部分）含有彌賽亞奧秘的觀念。

最後的問題是必須如何理解這幾個詞語。帖爾福將兩種方式相對

\* 編按：這是指「坐」與「降臨」這兩個動詞。

比，一種是以比較具有猶太色彩之彌賽亞的模式來理解耶穌，另一種是具有希臘色彩的「神的兒子」的理解，在後者中，耶穌比較接近一個神聖的人物<sup>33</sup>與施行神蹟者。在這方面，我們需要思考大能的作為。

### 大能的作為

從我們的概述中可以隱約看見：大能的作為基本上是關係到耶穌的權柄與身分，過於只是神國臨到的記號。當然，這兩個可能的功用自然會互相融合，因為彌賽亞與神的國是息息相關的，但著重點是在於神蹟與彌賽亞的關係，無論是要證明耶穌是誰，或是要說明祂遭受反對與棄絕的理由（參：法利賽人如何要求一個從天而來的的神蹟，好證明祂的權柄）。大能的作為令人驚訝（可五20）。當時的世界比今天容易接受大能的作為，在那樣的世界中，問題主要不是在於它們是否確實發生，而是在於它們是藉著甚麼能力發生的。這樣的能力是從聖靈而來的，還是從別西卜來的？

帖爾福照著他的一般理論，主張不應從猶太民族主義的「大衛之子」的含意來理解基督一詞，而是應該將之理解為「是一個神性的存在，等同於群體中得高舉的『主』」。<sup>34</sup>而「神的兒子」指神以「神性之人」的樣式顯現，施行大能的作為，過於是指出大衛式的彌賽亞。如果馬可福音接受人子的基督論，強調受苦的人子，就緩和了天啟文學的因素。

這個理論的弱點在於：它將耶穌身分的兩個層面相對比，早期的基督徒卻能將它們結合在一起。實際的情形比較可能是：馬可福音講述耶穌的故事，祂在地上的一生，執行猶太彌賽亞的工作，周圍的人就從這個角度來理解或誤解祂，但後來信徒卻根據他們在耶穌復活以後的經歷，認識到祂是得著高舉的主。馬可所作的是一種弔詭式的結合，一面是那位施行大能作為、將要坐在神右邊的耶穌，另一面則是受苦並受死的耶穌，並且堅稱：這兩個層面是無可避免地緊密結合在一起的。

<sup>33</sup> 神聖的 (divine) 一詞特別語意模糊，雖然很少有人注意這一點，我們可能避免使用它會比較好。在諸如「神聖的聲音」這樣的詞語中，它是指神的聲音，「神聖的彌賽亞」通常是神所差遣的使者。但是一個「神聖的人物」通常是指一個以某種方式享有神的本性或地位的人。「神聖的兒子」意指所說的這個人從某個角度來說是神的一個兒子（與人相對），但有時卻特別指那人享有神的本性和地位。神聖的 (theios) 一詞，不是新約聖經基督論的一個用語。

<sup>34</sup> Telford, *Theology*, p. 37。

馬可福音的部分目的，是要清楚說明耶穌就是彌賽亞，但祂必須受苦，而不是一個榮耀的、得勝凱歸的人物，所以門徒的職分就包括必須願意背十字架，像祂一樣。有人說馬可福音中和了「榮耀的神學〔或者，更準確地說，基督論〕」與十字架神學。甘德立 (Robert H. Gundry) 提出了恰恰相反的觀點，認為本福音書的寫作是為了教會之外的人，以「為十字架辯護」，也就是說，要指出這位被釘十字架、軟弱而遭世人棄絕的耶穌，事實上是滿有能力與榮耀的。儘管甘德立堅稱這個提議本身充分解釋了馬可福音的神學目的，比較可能的說法是：本福音書的整個信息，叫那些帶著不同需要的讀者都可以在其中找到合宜的答案。

### 國度與彌賽亞的未來

未來會發生甚麼事？正如我們已經留意到的，馬可福音花費在未來的篇幅幾乎是不成比例的，這大概是讀者的需要所促成的，我們也可以用這一點作為根據，支持本福音書是在主後70年左右寫成的。

馬可福音十三章把兩個主題交織在一起。第一個主題是宣告聖殿的毀滅與其時間。第二個主題是基督／彌賽亞的來臨。所假定的時間是：彌賽亞不在這裏，但可能會來臨。本福音書的讀者知道這是指耶穌死後不再留在地上的時間，所以這個假定是合理的。在這段期間內，他們會看見耶穌論及假彌賽亞、自然的災害與戰爭、以及基督徒遭逼迫的預言應驗了。生活在猶太與羅馬戰爭之前的人，以及（尤其是）在戰爭期間的人，肯定都會認出這個局面。本章的部分目的是要向讀者保證：這些事是早就已經預言過的了，所以並不是在神的掌控之外。它也是給門徒們（「選民」）的應許：他們將會獲得神的幫助，來面對這段時間的試探與苦難。將會遭受苦難，乃是一個事實，作者並未作任何解釋；這類的苦難其實是新時代誕生的痛苦，這是公認的事實（可十三8）。給讀者的實際勸告是要逃離危險的地點，「那行毀壞可憎的」出現就標誌著這危險的來臨。這大概是指耶路撒冷聖殿遭受褻瀆與毀滅說的。但接下來的就有爭議了。傳統上認為：耶穌繼續預言人子的來臨，要招聚祂分散在世界各地的門徒，大概是帶他們進入神的新世界，就是神的國度在未來的彰顯。然而，一些學者認為：此處所指的是人子登上天上的寶座，地上的耶路撒冷淪陷（他們將之理解為人子的審判）、以及教會的普世宣教工作招聚神的新子民，即證明這個事實；只有在本章的末了（可十三32~37）我們才見到那未知的時刻，那時人子將要回來，接取那些等

候祂的門徒。<sup>35</sup>

馬可福音十三章在本福音書中非常特殊，因而很顯眼；但它的確著手處理了人子來臨的主題，就是馬可福音八38所預示，並且在馬可福音十四62重申的。這與本福音書中一組不同的教導之間存在著某種張力，後者預言了耶穌的復活。尤其是，耶穌向祂的門徒宣告：在祂復活以後，祂將會在他們之前往加利利去，在耶穌墳前那個穿白衣的人也提醒婦女們這個信息（可十四28，十六7）。本福音書沒有提及這個應許的實現，也沒有說明它與馬可福音十三章之教導的關係。我們可能覺得這是一個問題，但原來的讀者未必如此。他們知道耶穌不再在地上了，他們要期盼祂在未來的來臨。至於馬可福音預報了在加利利暫時的重聚，最合理的解決辦法仍然是：本福音書原來的結尾並未存留下來，那段結尾提及在加利利的重聚（參：太二十八16）。然而，在本福音書中，此事具有一個非常強的神秘因素，使我們無法排除一個可能性，即馬可福音有某種理由不敘述耶穌復活後的顯現。

### 回應耶穌

馬可福音一開始，就提及許多人成群結隊而自發地湧向約翰，來受他的洗禮。耶穌宣告神國的臨到已經迫在眉睫，勸勉人悔改、信福音／好消息，以此展開祂的工作。悔改的呼籲與約翰的洗禮有關，但耶穌超越了約翰，宣告好消息。約翰預言耶穌將要用聖靈施洗，這個預言以何種方式應驗，並不十分清楚；只有在馬可福音十三11預先假定門徒將要受聖靈感動，在逼迫底下勇敢地說出合宜的話。在馬可福音一15這裏，相信的對象是耶穌所傳的福音。然而，本福音書將相信好消息與相信報此信息者緊密連接起來。門徒與跟隨耶穌的用語，表達出對祂的信心。一些大能的作為是為了那些自發相信或受鼓勵來相信的人而行的（可二5，五34、36，九23~24，十52），而且大能的作為應該引致相信，雖然可能未必出現這個結果（可四40）。反對耶穌的人想要看見大能的作

<sup>35</sup> 尤其見 France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, pp. 497-546; 參 R. T. France, *Matthew* (Leicester: InterVarsity Press, 1985), pp. 343-49 = 法蘭士著，沈允譯，《丁道爾新約註釋——馬太福音》（台北：校園，1996）；N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996), pp. 320-68。

為，好叫他們可以相信（可十五32；參：可八11~13）。因此，對於馬可而言，人可以成為信徒，但一些人相信，另一些人卻不然，他並未解釋為何會如此。

「跟隨」耶穌與相信耶穌和祂的信息未必是同一件事。這個詞語照著字面的意義，指加入祂的一群同伴當中，與祂一同旅行，委身的程度則各不相同（弱：可二15，三7，五24；強：可一18，二14，六1）。耶穌使用這個詞語，指與祂建立密切的個人從屬關係，要求全然委身（可八34；參：可十28）。表達這種委身最常見的詞語是門徒，這個詞語頻頻用來指一群人，可以被認出是屬於耶穌的隨行人員，而且可以假定是委身給耶穌的，雖然那群人可能包括一個猶大在內。馬可使用這個詞語泛指陪同耶穌旅行的人，就等於那十二個人（可三13~19）。然而，那群委身給耶穌的人不是只有那十二個人，後者顯然是耶穌特別從比較大的一群人當中揀選出來的。馬可福音四10的描寫，耶穌在馬可福音八34呼召更大一群人來跟隨祂，以及巴底買跟隨耶穌的例子（可十52）——這幾點都表明是指著更大的一群人說的。然而，在馬可福音中，門徒一詞似乎的確是侷限在指稱那群陪伴耶穌旅行的人，從馬可福音三章起，就是那十二個人。<sup>36</sup>

在馬可福音中，門徒的功用頗令人好奇。一方面，他們是耶穌論及神國之啟示的接受者，而且他們領受的教導是祂不給群眾的。他們是一群擁有特權的人。另一方面，他們一直表現出沒有能力明白耶穌對他們所說的話。本福音書暗示他們應該明白比喻（可四13），但卻沒有明白。他們在許多方面的行為都是無知（如彼得在可九5~6）且沒有能力的（可九18）。他們是十足的人。祂被逮捕時，他們全都逃離現場（可十四50）。有人認為這種混合的證據表明：馬可嚴格地批判門徒，並且藉此抨擊他當時的教會領袖。<sup>37</sup>

這個解釋相當難以令人信服，因為我們不清楚馬可為何要這麼作，以及他到底在抨擊甚麼。馬可所描繪的情景是：人在學習何謂門徒職分，以及如何與悔改歸正之人身上的不完全與需要成長相配合；只有在

<sup>36</sup> 在路加福音十四25~35，可以比較清楚看見這個詞語是比較廣泛的指稱。

<sup>37</sup> 這個討論的一處關鍵經文是馬可福音八31~33，在那裏，耶穌教導祂的門徒說：人子必須受苦，並且復活；祂卻受到彼得的斥責（《和合本》作「勸」）。但這肯定不能代表彼得在耶穌復活以後的態度，因為那時就不可能否認耶穌確實已經被釘十字架了。



十字架與復活之後，才有可能充分明白。因此，這樣的描述並無不自然之處；倒不如說，令人不解之處在於馬可為何不設法把第一批門徒理想化，反而強調他們的遲鈍與缺乏理解力。

帖爾福探討了這個問題，認為馬可把門徒們描繪成這種光景，不只是為了牧養上的理由（好叫馬可能夠提出具有鼓勵與光照作用的教導），也是為了辯論的理由，因為他是在反駁耶路撒冷教會成員所主張的一種基督論與救恩論，後者將耶穌視為尊榮的大衛之子，很快就要回來，他們傾向於將祂的死與祂的復活相對比，而忽略祂的死。<sup>38</sup>

這個理論有一些明顯的弱點。它說最早期的猶太基督徒對於耶穌保持這樣的觀點，有甚麼證據支持？我們很難看出門徒們在本福音書中的軟弱跟錯誤的基督論有特別的關連；他們的軟弱比這要廣泛得多。

用來表達門徒職分的詞語，起先傾向於表達：只有跟隨耶穌的人（門徒）能夠瞭解耶穌的教導，而他們之所以能夠瞭解，是因為這是神「賜」給他們的。這就暗示著：那些與耶穌同在的人和那些「外人」之間有著非常大的區別（可四11），但沒有清楚說明人如何從其中一群轉到另一群。然而，除此之外，本福音書描繪耶穌的一幅畫面，是呼召人來相信並作門徒，卻沒有說明他們如何明白。馬可福音四章的重要教導，比較好的解釋似乎是：那些回應福音的人繼續在認識神的國上成長，是那些留在外面的人不可能有的。後者如果聽見耶穌的教導而不回應，祂的教導似乎是比喻或謎語，他們聽見了卻不明白。至於為何有些人會有正面的回應，而另一些人的回應卻是負面的，則是個沒有答案的謎。馬可不是說：前者的回應是因為神促使他們如此作，卻越過了另一些人。他乃是說：那些人持續拒絕相信，就意味著被剝奪了相信的機會。他們的心裏剛硬，不是指他們吝於如此行，而是指他們向著真理是瞎眼的，那是反對耶穌之人的特性（可三5），甚至連門徒都有可能患上這種毛病（可六52，八14~21）。<sup>39</sup> 我們有時難免會納悶：這些門徒跟反對耶穌的人究竟有何差別！但是，他們至少對耶穌有某種程度的委身（參：可九24的情緒）。

關於人對耶穌的反應，還有一個不容忽視的因素，就是伴隨著懼怕的訝異、驚奇。耶穌的行動在精神上的特質，馬可的意識似乎比其他作

<sup>38</sup> Telford, *Theology*, pp. 151-63。

<sup>39</sup> 注意馬太與路加並未採用「剛硬」一詞。

者深入，也比較充分地說明環繞著祂之奧秘的這個因素。他強調彌賽亞的奧秘，可能與這個事實有某種關連。他不希望他的讀者以為每一件事都是可以掌握且輕易解釋的。

## 結論

要在此時說明馬可福音的神學特性，似乎還言之過早，因為這個工作需要先與其他福音書相比較，因而比較清楚看出任何特殊因素。然而，從它的架構、主要的論題、與詳細的闡述來總結它，或許會有助益。

耶穌教導的架構，無疑也是馬可福音的架構，是由當代猶太人對於神的存在、祂在聖經中所啟示的旨意、和祂揀選以色列人為祂的子民等信念提供的。耶穌也接受猶太教對人的觀點，相信人類生活中屬靈的層面與靈界存在的活動，包括好的（天使）與惡的（鬼魔與撒但）。祂也接受人類歷史存在兩個時代的觀念，包括現今的世代與未來的世代，後者是神完全統治祂子民的時代。

本福音書的主要論題是耶穌在與神國關係上的身分。馬可福音分兩個階段說明這一點。頭一個階段是認識耶穌為彌賽亞與神的兒子，藉著大能的作為和祂的傳道證明神國的臨近。然後是認識彌賽亞必須受苦並從死裏復活，言下之意是跟隨祂的人也必須如此。彌賽亞和那些有分於祂的工作的人如果沒有受苦，國度就不會臨到。在這整卷福音書中，都令人有一個奧秘的感受：彌賽亞不是一個尋常的人，福音是向那些願意接受啟示並成為門徒的人啟示的一個奧秘，雖然他們因而感到困惑，甚至傾向於拒絕它。

冒著過度簡化與系統化的危險，我們可以將詳細闡述這個主要論題的一些重要因素總結如下：

1. 耶穌預先假定祂的聽眾包括那些在身體上、社交生活上、與靈命上有需要的人。祂批判與法利賽人有密切關係的宗教，因為它堅持要遵守最瑣碎的律法，把焦點放在外表的遵行上，卻不管內心的態度，而且不關心那些不符合它的標準的人。
2. 耶穌的基本教導，是從這個預設的架構提出的，關切到神的這個統治，將之理解為神至高無上的主權，滿有恩慈地在這個世界運行祂的大能，藉著祂自己創造了令人類蒙福的領域，並要

勝過撒但的權勢，摧毀邪惡。這會在不久的將來實現，但現在就已經發揮了它的影響力。祂的使命是要把好消息傳給貧窮與困乏的人，以醫治疾病與憐憫的作為彰顯神的大能。祂要帶領罪人意識到他們在神眼中的真實光景。

3. 祂自己在其中所扮演的角色，就像是神所差遣的教師與先知一樣，但祂說話行事的方式卻帶著神至高無上的主宰大能與權柄，引發這個問題：是否要從猶太人對於末日要來臨之彌賽亞的期盼這個架構來看待祂？祂談到人子的來臨與作為，在祂死後，跟隨祂的人肯定是從彌賽亞的角度來理解「人子」一詞，而祂自己也肯定是如此。祂把神當作自己的父，並且如此禱告。
4. 祂將自己與祂的目標緊密結合在一起，所以回應祂信息的表現就是跟隨祂作門徒。雖然祂並未將跟隨祂的人組織成一個新的社群，但的確呼召一些人來參與祂的使命。
5. 祂認為自己的工作是要更新以色列人，因為他們已經偏離了與神的真實關係。雖然祂幾乎將所有的活動都侷限在猶太人當中，卻特別關心那些遭到邊緣化的人，並沒有將外邦人排除在祂的關心之外。
6. 祂將猶太人的信仰總結為全心愛神並愛自己的鄰舍，而且對此表示讚許。
7. 祂將自己的原則實行得淋漓盡致，甚至願意為它們而死。祂認為苦難不是偶然的意外，而是神所命定之聖召的一部分，而且將祂的受苦視為在某方面代替了其他人，其果效則是獻上自己為祭，完成救贖的工作。
8. 祂期盼神的掌權在不久的將來就要完滿實現，那時，人要按著他們對祂的回應在神的台前接受裁決或審判。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Ladd, pp. 228-36; Morris, pp. 95-113 = 莫理斯, 163-195頁; Strecker, pp. 343-64; Zuck, pp. 65-86 (D. K. Lowery)。  
 (德文) Berger, pp. 634-42 *et passim*; Gnllka, pp. 151-74; Hahn, 1: 488-517; Hübner, 3:67-95; Stuhlmacher, 2:130-50。
- Best, Ernest. *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*. Sheffield: JSOT Press, 1981.
- Evans, Craig A. *Mark 8:27-16:20*. WBC. Nashville: Thomas Nelson, 2001.
- France, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2002.
- Geddert, Timothy J. *Watchwords: Mark 13 in Markan Eschatology*. Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Guelich, Robert A. *Mark 1-8:26*. Dallas: Word, 1989.
- Gundry, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.
- Hooker, M. D. *A Commentary on the Gospel According to St. Mark*. London: A & C Black, 1991.
- . *The Message of Mark*. London: Epworth, 1983.
- Marcus, Joel. *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Edinburgh: T & T Clark, 1993.
- Marshall, Christopher D. *Faith as a Theme in Mark's Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Martin, Ralph P. *Mark: Evangelist and Theologian*. Exeter: Paternoster, 1972.
- Stonehouse, Ned B. *The Witness of Matthew and Mark to Christ*. London: Tyndale, 1959.
- Telford, William R. *Mark*. Sheffield New Testament Guides. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- . *The Theology of the Gospel of Mark*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Telford, William R., ed. *The Interpretation of Mark*. 2nd ed. Edinburgh: T & T Clark, 1995.
- Twelftree, Graham H. *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1999.
- Watson, Francis B. "The Social Function of Mark's Secrecy Motif". *JSNT* 24 (1985): 49-69.
- Watts, Rikki E. *Isaiah's New Exodus and Mark*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

## 第4章

# 馬太福音

探討馬可福音後，我們緊接著要探討馬太福音、而非路加福音，這個作法是恰當的。就許多方面來說，馬太福音比路加福音更近似馬可福音：就文本和結構來說，路加福音並未嚴謹地照著馬可福音；而且路加福音更廣泛地探討基督教開始時的社會情境。在觀點上，馬太福音的猶太特色較為濃厚，更為貼近耶穌和早期基督徒所處的社會風氣。雖然有幾處經文顯示，路加福音的觀點和記載顯然比馬太福音形成得更早，但看過馬太福音如何處理耶穌的故事後，會更容易了解路加福音。<sup>1</sup>

### 馬太福音的神學故事

馬太描繪耶穌的神學故事，與馬可十分類似。他將馬可福音中許多各自獨立的故事編排在一起。概括來說，馬太雖然在最初幾章，重新編排了故事材料，但敘事次序與馬可相符。馬太也盡量貼近馬可的措辭用語，雖然他傾向於濃縮冗長的記載。因此，將馬太福音和馬可福音的經文並列來看，雖然有些另外添加的記載必須在不同脈絡中加以考慮，而許多細微的改變及增加，也影響我們對經文的理解，不過兩者所造成的整體影響是相當一致的。理想上，要恰如其分地處理馬太和路加的神學故事，應該像處理馬可福音一樣，以同樣方法、同樣細節，考慮整本福音書的記載。不過，這需要許多篇幅，而且難免會重複許多共同的重點。較實際的作法是：分別比較這兩卷福音書與馬可福音之異同。

<sup>1</sup> 一個相當普遍的共識是：馬太福音成書的日期，在馬可福音之後。一般認為其作者不明，雖然其中的材料最終可能包含耶穌的使徒馬太所提供的。大力支持馬太福音作者為馬太的書，可參 R. T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher* (Exeter: Paternoster, 1989), pp. 50-80; 但大多數學者認為雖然作者可能是馬太，卻不是具有決定性的共識。

馬太福音的基本結構，與馬可福音大致相同。值得注意的是，馬太在四 17 和十六 21 運用同樣的文字形式：「從那時候，耶穌就……／從此，耶穌才……」；<sup>\*</sup> 這個用語出現在耶穌開始宣講天國的信息，<sup>2</sup> 以及開始教導門徒關於祂即將面對死亡時。這意味馬太與馬可同樣採用了兩段式的基本神學結構：前半段，揭露耶穌是誰；後半段，解釋耶穌為甚麼必須受苦。<sup>3</sup> 然而，還有另一個結構是馬太加諸於這個結構之上的。那就是交替記載行動與講論的敘事結構。<sup>4</sup>

### 耶穌的降生、受洗和受試探

馬太福音與馬可福音不同之處，在於提供一篇冗長的序言，包括耶穌降生的故事（太一～二章）。這段經文，記載了兩件事。開始於耶穌的家譜，以亞伯拉罕作為起點，延伸至猶大諸王、再延伸至所羅巴伯，再歷經一連串從未在其他地方出現過的名字，來到了約瑟，耶穌的母親馬利亞的丈夫。在整個家譜的記載中，提及四個女人（他瑪、喇合、路得，以及烏利亞的妻子拔示巴），她們要不是有段不尋常的婚姻，就是非猶太人。家譜的功用在於將耶穌根植於猶太人和猶太王室血統中，為祂不尋常的降生、以及將外邦人包括在神的子民之中先行鋪路。<sup>5</sup>

然後，馬太記載馬利亞被發現懷有身孕，以及約瑟在夢中被啟示這事出於聖靈，其中一個清楚的暗示是：馬利亞並沒有與其他男人私通、或犯姦淫。嬰孩要命名叫作耶穌，意思是「主拯救」；而且祂的降生要應驗舊約聖經中童貞女生子的預言，人們要稱祂為「以馬內利」，意思就是「神與我們同在」。因此，從一開始，耶穌就被置於猶大的王室中，

\* 編按：《和合本》在這兩處的譯文略有不同，原文卻是一樣。

<sup>2</sup> 馬太幾乎在每一處經文中，都把馬可福音中的「神的國」改為「天國」。這可能只是反映出某種猶太語法的文字風格變化，雖然這個用語在猶太教中一直到了約哈難·便撒該（Johanan ben Zakkai）時才得到證實；參 W. D. Davies and D. C. Allison Jr., *The Gospel According to St Matthew* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 3:390-91。

<sup>3</sup> 在馬太福音的前半部，拒絕耶穌的主題並非不存在（如：太十二 40）；不過，在後半部的敘述中，更為明顯。

<sup>4</sup> 這個結構的精確細節，存在某些爭議，對於研究馬太福音的神學並不是十分重要。

<sup>5</sup> 馬太假設（路加亦然），約瑟接受耶穌為自己的兒子，使耶穌合法地屬於這個家譜，以便可以稱為大衛的子孫。

強烈暗示祂是彌賽亞、祂的角色與拯救人們脫離罪惡有關、以及祂的同在就等同神自己的同在。王室的因素繼續出現在耶穌降生的記載和降生之後的事蹟，東方的幾個博士了解嬰兒耶穌是猶太人的王，希律王也假設祂是要來的「基督」。耶穌是神的兒子，這個主題幾乎是在逃往埃及的故事中偶然浮現出來的，這個事件正好「應驗」了何西阿書十一 1 的預言。在馬太福音中，對於耶穌的童年和青年時期，隻字不提。

馬太福音現在準備記載耶穌成年生活的故事，那也就是馬可福音開始的地方，也就是施洗約翰的事蹟和耶穌的受洗（太三章）。這段記載，對於馬太如何安排他的故事作了很好的說明。首先，他納入從其他來源取得的資料，比如說，施洗約翰比較完整的講道記載（太三 7~10、14~15），藉此極力強調審判將臨到那些不因自己的罪悔改的人，並懷疑法利賽人和撒都該人前來受洗的動機；二者都是一再出現的主題。其次，馬太把馬可的記載作了細部的修改，比如說，以「這是我的愛子」取代了「你是我的愛子」；這個改變帶出的效果是，把馬可福音中針對耶穌說的話，變成公開的宣講。

同樣地，耶穌受撒但試探，在馬可福音中的記敘非常簡短，馬太則代之以魔鬼三次試探耶穌、要祂背叛並不信靠神的長篇記載（太四 1~11）。在這段經過修改的經文中，更加凸顯耶穌的堅決抗拒和得勝。

### 老師的宣言

準備工作告一段落，馬太開始講述耶穌在加利利的工作（太四 12~25）。在這裏，一如稍早在耶穌降生的故事中一樣，馬太看見某些舊約聖經預言的應驗，並使用特定的格式，引用合適的經文，證明所發生的事是為了應驗舊約聖經的預言。這些經文的引用，是要比較詳細地指出：耶穌生活中某些重要事件或活動與舊約聖經預言和預表相符。<sup>6</sup> 耶穌的信息，比在馬可福音中更為簡短，可摘要成一句話：「天國近了，你們應當悔改！」（太四 17）。<sup>7</sup> 馬可福音在記載這個信息時，應驗的要素是隱含在前面所引用以賽亞書九 1~2 的經文中。這個命令確認這個信息是好消息（「福音」）、並呼召人們相信；馬太省略了這句話，接著

<sup>6</sup> Richard E. Menninger, *Israel and the Church in the Gospel of Matthew* (New York: Peter Lang, 1994), p.71。

<sup>7</sup> 在馬太福音三 2，施洗約翰也宣講同樣的信息。

卻在耶穌宣教事工的概述中相當有力地呈現出來了：「傳天國的福音，醫治……」（太四23）。

馬可直接以一連串的插曲，充實了這個概述的內容，並且很快進入耶穌教導和醫治所帶來的衝突，馬太則安插了耶穌五篇長篇教導中的第一篇；這是馬太福音的一大特色。這麼一來，馬太強調耶穌是個教師，同時是個醫治者；而不是強調祂是個醫治者，同時是個教師。登山寶訓（太五～七章），是段結構嚴謹的經文，長達98節，與路加福音六20～49那段較為簡短的經文平行；路加福音在此只有30節；不過，馬太的登山寶訓中有些經文，與路加福音其他處經文平行。這種寫作程序，顯示馬太十分重視以較長篇幅、合理而有系統地呈現耶穌的教導。正如我們已經看見的，馬可福音第四章和第十三章也與此極為相似，但在這方面，馬太福音發揮得更為淋漓盡致。

登山寶訓講述的對象是一群人，包括群眾和耶穌的門徒；前者意指尚未委身給耶穌和祂的信息的人，後者則是已經有某種委身的人，包括部分或名義上委身的人。令人震驚的卻是，耶穌的教導主要是針對跟隨者，<sup>8</sup> 因為其中包括耶穌給那些跟隨者的應許，但焦點卻是神對回應神國信息的人所作的行為要求。這是針對門徒的教導，同時也是對尚未委身基督的人發出的呼召，並讓他們窺視即將進入的情境。藉此，馬太強調門徒應該具有的行為特色。雖然馬太不缺乏論及神恩慈、拯救作為的題材，登山寶訓卻是全面記載回應耶穌信息的人當有的悔改和新生活方式。

登山寶訓比較多談論行為、而非信仰，然而它作了某些神學假設，而且有其神學含義。在此，必須簡短摘述：

1. 天國，是靈裏貧窮（《和合本》作「虛心」）的人和為義受逼迫的人所有的（太五3、10）。這意味他們正享受與神掌權有關的好處。然而，「八福」中的另外六個福，卻以未來式說出了這些應許的細節（太五4～9、11～12），這承認了應許目前尚未完全實現、但將在未來實現的事實。然而，對靈裏貧窮的人來說，國度確實在此時此地就屬於他們；就某種意義來說，國度肯定已然降臨，祝福也已成真（太十二28）。

<sup>8</sup> 比如說，馬太福音五13～16，只可能是對跟隨者說的話。

2. 耶穌宣稱祂來不是要廢掉律法和先知，乃是要成全；並且強調：在天國中，即使是最小的一條誡命，都必須實踐和教導（太五17～20）。然後，耶穌繼續談論許多誡命，全都是出於律法，但在教導中將它們提升至更高的層次；即或某些論述顯得冗長重複（如：太五38～39），這些冗長的命令仍具效力，宛若一個安全網。這些例子，並不是「最小的」誡命。<sup>9</sup> 對耶穌來說這是顯而易見的，馬太也如此理解，律法對猶太聽眾仍具有極大的效力；然而從接下來的對比教導可以看見，耶穌重新詮釋的律法才是現在要守的誡命。
3. 耶穌強調神作為天父的良善和眷顧（太六8、25～34）。關於神屬天照顧的教導，出現於耶穌鼓勵門徒信靠祂的情境下。這個教導與耶穌在福音書中其他地方的教導一致，根據這個教導，以神為天父，總是指門徒與祂的關係，而不是泛指一般大眾。耶穌從不談論神為父，除非對自己的門徒談論。信徒與天父的關係，是基於靈性，而不是基於創造。
4. 神的良善，彰顯於祂回應禱告、並把好東西（禮物）給兒女（太七11）。在這裏，馬太的版本不同於路加，根據路加，天父會把聖靈給求祂的人（路十一13）。馬太不太可能把原來聖靈的恩賜改成其他東西，不過他可能採用較為一般性的表達，主要是屬靈的，但不因此排除其他種類的禱告回應。
5. 登山寶訓的結語，強調順服耶穌話語和神旨意的重要性。這裏所暗示的是將耶穌的話等同於神的旨意，但真正的要點在於基督徒的生活是與順服息息相關，不只是信心而已。據此，登山寶訓結合了完全的信心（相信那位回應禱告之神的良善）與完全的順服（順服神的旨意），不但沒有廢掉律法，反倒把律法提升至更高的成全層次，超越只是遵守律法的表面字義。

於是，登山寶訓藉著呈現接受國度信息的人所領受的應許和要求，擴充了邀請人們悔改的信息。簡言之，在神如慈父看顧門徒的情境中，

<sup>9</sup> 我們可能會猜想：之所以用「最小的」這個詞語與「誡命」聯結在一起，是為了達致某種與「天國中最小的」聯結在一起的文字效果，不應該太狹義地理解。

我們持續回轉到耶穌設定的道路上。

### 耶穌——和祂的門徒——的宣教

在登山寶訓的宣言後，基本上，馬太用接下來的兩章經文（太八～九章）涵蓋馬可福音最初幾章（可一～五章）所提到的耶穌事蹟；不過，他沒有非常密切地依循馬可福音的編排次序。在馬可說明敵對耶穌的勢力如何形成的地方（可二 1～三 6），馬太顯得對這個主題不感興趣（但參：太九 34），反倒著重於耶穌是醫治者，與先知的預言相符（太八 17），並著重耶穌對門徒的呼召，以及祂日漸增加的名聲。這段敘述在馬太福音第九章結束時達到故事高潮，在那裏，耶穌的事工發展得十分龐大，無法一人獨力完成。因此，在這裏，我們看到耶穌選召十二個門徒，並差遣他們去拓展宣教事工。

差遣門徒，是馬太福音中耶穌第二個主要教導（太十 5～十一 1）的背景，給予投身宣教的人指導、警戒和鼓勵。這篇教導開頭的材料是直接與十二個門徒在當時那個地區的宣教有關（太十 5～15），<sup>10</sup> 卻成了馬太有系統地呈現耶穌教導的場合，並藉此帶出與耶穌復活以後門徒的情境相關的其他材料（太十 16～42）。

在這段講論中，最為顯著的是馬太福音獨有的兩節經文。在馬太福音十 5～6 中，耶穌指示門徒不要去外邦人或撒瑪利亞人的地方，要到以色列家迷失的羊那裏。這個命令是出於地理上的實際考量：加利利地居住大量的外邦人，並臨近撒瑪利亞，人們必須經由撒瑪利亞才能前往耶路撒冷。就神學上來說，以色列家是宣教的第一優先，尤其是那些有需要的人（被社會排擠的邊緣人和窮人）。所有證據都指出，歷史的耶穌的確是把宣教焦點放在猶太人身上，正如馬太福音十五 21～28 記載的那個令人困窘的意外事件顯示的（注意：太十五 24 與在可七 24～30 的平行經文）。同時，貫穿整卷馬太福音的一個事實是：外邦人也有機會接受福音；這表示馬太認為這個限制只限於耶穌的宣教，並不對早期教會構成約束。結果，雖然這一章將門徒該如何宣教的教導匯集一起，此時的主要視野基本上仍然是放在耶穌在世的期間。

然而，這個視野模糊不清。馬太福音十 18～20 提及門徒在外邦世界受到逼迫的觀點；在這處經文，馬太整合了來自馬可福音第十三章的

<sup>10</sup> 馬太在這裏跟隨馬可福音第六章的教導，以及「底本 Q」的平行材料。

材料。接下來，出現一節令人困惑、也是馬太福音獨有的經文（太十 23）：門徒被告知在他們還沒有走遍以色列的城邑時，人子就到了。這句話似乎是指人子未來的降臨，在其他福音書中也有這樣的宣告；這句話也指出：門徒對以色列家的宣教任務太過龐大，以致無法在這最後的事件發生之前完成；這大概預設了一個超越耶穌時期的宣教規模，而福音書作者毫無困難地接受了耶穌能夠預言自己死後之事的的能力。這個宣告似乎應該置於持續進行的宣教處境中，而不是門徒眼前立即的宣教中。這實在是個奇怪的宣告，因為以色列城邑的數目並不多，除非包括散居在世界各處之猶太人居住的城邑。如果這指的是耶穌復活後的時期，而宣教範圍仍然侷限在猶太人的城邑，一樣很奇怪。戴維斯（W. D. Davies）和艾利森（Dale C. Allison Jr.）提出了最好的解釋，主張馬太認為這句話是人子再臨的預言，將發生在門徒完成世界宣教之前，其中包括了對以色列的宣教。<sup>11</sup> 這句話是要鼓勵那些在宣教時受到逼迫的人，向他們保證：當他們仍在進行宣教事工時，人子就要到了。<sup>12</sup>

### 反對和分裂的增加

下一個段落仍然與耶穌的作為相關，主要是記載耶穌的教導，以及人們的各種反應（太十一～十二章）。其中包括「底本 Q」的材料，談及耶穌與施洗約翰的關係，並對照耶穌在加利利城邑被拒絕和門徒對神信息的接受。接下來，馬太採用稍早跳過不用、馬可福音二～三章中的材料，並補充出於「底本 Q」的材料。這個段落的主題是來自法利賽人的反對，在最後匯聚成謀殺耶穌的計畫。

這段經文值得注意的地方是，福音書作者在這裏稱耶穌為「基督」（太十一 2），含蓄而堅定地回答了施洗約翰的問題：「那將要來的是你嗎？」耶穌以祂大能的作為來回答這個問題，並認為它們應驗了以賽亞書三十五章預言神在未來世代臨到時的光景。<sup>13</sup> 在另一節難解的經文

<sup>11</sup> Davies and Allison, *Gospel*, 2:187-92。

<sup>12</sup> 這與馬太福音二十四 14（參：可十三 10）有些微出入，在那裏說，福音必須「先」傳遍天下萬民。如果不把「天下萬民」詮釋為「每個單一團體」，這個不一致算是得到了某個程度的解決。

<sup>13</sup> 這裏暗示著以賽亞書三十五章以及其他相關的經文，並沒有正式的引文。重點是，在那裏預言的是當神來臨時的光景（賽三十五 4），被理解為在彌賽亞到來時應驗了。因此，耶穌確實是「以馬內利」，神同在。

中，耶穌對比了先前眾先知和律法的時代，與天國正在活躍的新時代（太十一 12~13）。<sup>14</sup> 施洗約翰顯然被等同於瑪拉基書四 5~6 節所說末世要來的以利亞。

在一段重要的談話中，耶穌說神是父、透過子將自己啟示給一群人，就是子所揀選要向他們啟示自己的，然後耶穌向所有人發出一個邀請，要勞苦擔重擔的人到祂這裏來（太十一 25~30）；這段話說明了神透過耶穌作工的本質。對基督論和救恩論而言，這段經文十分重要。它清楚指出耶穌是子，擁有與父神獨一無二、親密的關係；約翰福音對此親密關係有更完整的論述。<sup>15</sup> 同時，這段話指出：要認識神和祂的旨意，必須透過耶穌。這與一個事實連在一起，即這個世界的智慧人不認識神（參：林前一 18~25）；神向那些預備自己領受教導的「嬰孩」啟示祂自己。

接下來在第十二章中，處理法利賽人的封閉態度；他們無法明白神正在作的事。法利賽人的反對，與那些被耶穌醫治、並視耶穌為神之代理人的群眾，完全對立。這裏有兩個重點。首先，耶穌警告被醫治的人不要告訴別人祂是誰（太十二 16）。在此處與其他經文一樣（太八 4，九 30，十六 20，十七 9），馬太都像馬可一樣，在維持耶穌身分的秘密；不過也有其他例子顯示馬太並沒有貫徹此一態度，尤其是叫魔鬼保持緘默的記載。因此，在馬太福音中，這個論題並不像在馬可福音那麼顯著，但確實存在。其次，馬太把握機會，再次引用應驗在耶穌宣教中的經文，這次是完整地引用了以賽亞書四十二 1~4。這段引句的著重點在於：在聖靈的大能中，主的僕人柔和安靜地作工（參：太十一 28~30，十二

<sup>14</sup> 《和合本》譯作「天國是努力進入的」這句話，意思模稜兩可，學者的意見也相當分歧，難以確定天國「一直猛進著」（《現代中文譯本》附註；《新國際版》），或「不斷遭受猛烈的攻擊」（《新譯本》）；參：《今日新國際版》正文與《新修訂標準版》正文）；而且難以判斷第二句話是指「努力的人」努力要進入天國（這顯然是《和合本》與《新國際版》的意思），或是「強暴的人」企圖反對天國（《現代中文譯本》、《新譯本》、《今日新國際版》、《新修訂標準版》）。目前的趨勢，是接受後者的觀點；比如說，參 Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* (Dallas: Word, 1993), pp.306-7。不管是哪一個看法，天國顯然都是正在活躍著。

<sup>15</sup> 這段語錄與歷史耶穌的教導之關係，相當具爭議性。關於其真實性的辯護，參 Ben Witherington III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990), pp. 221-28。

28)；不過，這段經文有兩個地方同時提及萬邦，指出耶穌的宣教最終不會只侷限於猶太子民（參：太十二 39~42）。<sup>16</sup>

馬太福音的第三段講論（太十三章），在此恰當地浮現，繼續說明人們如何回應或不回應耶穌所傳講之神的信息。相較於馬可福音第四章，這裏保留了更多的比喻。如馬可福音一樣，第一個比喻，即撒種者的比喻，以說故事的方式簡單地表達出來，而且只有在講完這個比喻後，才說它是天國的比喻。其餘比喻全是「天國好像……」的比喻，邀請讀者跨越故事，更直接地進入故事所欲呈現的實際中。很重要的是：在解釋撒種的比喻時，強調這個信息需要被了解（太十三 23；接續太十三 13、15）；正如馬可福音一樣，馬太認為門徒已經了解耶穌的信息，即使在其他場合耶穌曾說門徒並不了解。同時，也像馬可福音一樣，這可能暗示著：只有在人們已經拒絕祂的信息後，耶穌才開始以這個沒有人能夠了解的方式說話。馬太福音的比喻，包括兩個新比喻，稗子的比喻和撒網的比喻，二者都被解釋為與最後審判有關：天國子民或「義人」要在神國裏得享榮耀，而犯罪和作惡的人，則被丟入永火裏面。比起其他福音書作者，馬太更強調這個要素，並使用強烈的語言描述失喪之人的自責和憤怒！同時，馬太也描述為自己找到國度之人的喜樂，就像人找到了隱藏的寶貝、或重價的珍珠。<sup>17</sup>

### 耶穌是彌賽亞的啟示

接下來的段落再次專一論及耶穌的作為（太十三 53~十七 27）；在此，馬太與馬可的編輯次序相當接近。細微差異，帶來意義上的改變。因此，馬太福音十三 58 提及耶穌不能在拿撒勒多行異能，與馬可福音六 5 所說的並無太大差異。瀏覽一下四福音書合參就可以看見，許多差異其實是因為省略或縮寫所致。不過，也有增添上去的經文。耶穌在水面上行走的故事，另外記載了彼得試著仿效耶穌走在水面、卻幾乎沉入水中的意外。在馬可福音中，門徒對所發生的事充滿驚奇、不理解；在馬太福音中，門徒則敬拜耶穌為神的兒子。因此，某些學者在馬可福音

<sup>16</sup> 關於這段引文的含意，參 David Hill, "Son and Servant: An Essay on Matthean Christology", *JSNT* 6 (1980): 2-16 (9-12)，其中引用了寇博 (O. L. Cope) 的提議；Richard Beaton, *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)。

<sup>17</sup> 在馬可福音中，形容這種喜樂的語言幾乎沒有出現（但參：可四 16）。

中發現「秘密顯現」(secret epiphany)的要素，在這裏更為明顯。

馬太福音第十五章，重新編寫某些材料，可能只是為了更清楚的緣故。在馬可福音中，耶穌說各樣食物都是潔淨的(可七 19)，馬太省略這段話，這個作法有沒有重要的意義，學者們眾說紛紜。有時這被認為是大勢所趨，亦即認為耶穌持守猶太律法，並責備法利賽人，後者並不是因為他們強調律法的重要性，而是因為他們沒有持守自己的律法、並曲解了律法。但更有可能的是，馬太只是單純濃縮了馬可福音的經文，而他在馬太福音十五 12~14 所添加的材料，已足夠顯示他反對食物能使人不潔淨的原則。<sup>18</sup>

不過這個段落中最重要的新題材，出現在馬太福音第十六章；在那裏，耶穌問祂的門徒他們認為祂是誰。彼得回答說：「你是基督」，並以「是永生神的兒子」這些字眼加以補充(太十六 16)；緊接著是耶穌的長篇講論，說明這是神向彼得的啟示，以及彼得是磐石，耶穌要在其上建立祂的教會。根據馬太福音十一 25~27 來看，這個陳述的第一部分並不會太令人驚訝，因為那裏說是父將子啟示給人類的。第二部分看起來最合理的解釋，就是把彼得當作磐石。<sup>19</sup> 在四卷福音書中，只有在這裏和馬太福音十八 18，確實出現了「教會」(ekklēsia) 這個詞彙。這個詞彙的出現，符合本福音書關心的事物，亦即門徒正在形成一個新群體；在馬太福音中，這一點遠較其他福音書更清楚地表明出來。這個群體，顯然與馬太和其讀者所屬的群體是同一個。路加則透過編纂他的第二卷書，達成同樣的關連。<sup>20</sup>

接下來的兩個陳述，是馬太福音獨有的。第一，不管面對任何敵對，教會都是所向無敵的。「陰間的門」指的是攻擊教會的陰間權勢。<sup>21</sup> 門的隱喻，繼續指向彼得接受了天國的鑰匙。耶穌所擁有「向所有信徒開啟天國之門」的權柄，也賜給祂的門徒。這是從教導的權柄來解釋的，

<sup>18</sup> 參 Menninger, *Israel*, pp. 124-26。

<sup>19</sup> 但是，仍然有人支持一種觀點，認為磐石指的是耶穌的話語，或是彼得的認信。見 Chrys C. Caragounis, *Peter and the Rock* (Berlin: de Gruyter, 1990)；對於較為一般的解釋，可參 Donald A. Hagner, *Matthew 14-28* (Dallas: Word, 1995), pp. 469-72 等。

<sup>20</sup> 馬可知道：門徒在耶穌復活之後，會在加利利與耶穌重聚，但除此之外，對於教會，他比較保持緘默。

<sup>21</sup> Joachim Jeremias, *TDNT* 6:924-28。

因此彼得勝於法利賽人；法利賽人的教導當被拒絕！這是最強烈的宣告形式！為了未來，耶穌將祂自己的權柄傳遞給祂的門徒。相當重要的是，在馬太福音十八 18 同一個宣告中，「捆綁和釋放」的權柄同時交給十二門徒中的每個人。整段經文之所以重要，是因為它教導說：教會其實就是新以色列、是耶穌建立的；國度已經從舊的領袖手中拿走，交給一群新的子民，他們將要按時候結果子(太二十一 43)。<sup>22</sup>

### 門徒群體

從這段經文，可以直接跳至馬太福音第十八章耶穌的第四段教導。<sup>23</sup> 在這裏，馬太以論及天國中真正的偉大這個主題的對話作為開始，那是他從馬可福音九 33~50 採用的。透過某些材料的省略，並把耶穌給門徒關於在群體中生活的其他教導結合在一起，馬太更加凸顯了這個主題。馬太強調「小子」的重要，指出這些「小子」是必須比小孩子更謙卑的信徒(在太十一 25 也是如此)；這讓我們想起：保羅鼓勵那些「剛強的」要向「軟弱的」表達關心(林前八~十章)。馬太福音中失羊比喻的版本，主要在於提醒門徒必須負起關懷犯錯信徒的責任，而不是像路加福音第十五章，將這個比喻當成耶穌向代表未信者的稅吏和罪人宣教的理由。在馬太福音第十八章後半段，門徒之間爆發了紛爭，藉此建立了一個程序，目標是要促使犯錯的人承認自己的過錯，因而達成復和的目的。<sup>24</sup> 同時，潔淨教會的錯誤和紛爭也是很重要的事。乍看之下，

<sup>22</sup> 雖然如此，馬太並沒有清楚地將教會等同於新以色列；對約翰·梅爾來說，將新以色列體現出來的乃是耶穌，參 John P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel* (New York: Paulist, 1978), p. 55。法蘭士(France)則認為耶穌和教會是以色列的實現，參 France, *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary* (Leicester: InterVarsity Press; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985), pp. 206-13 = 法蘭士著，沈允譯，《丁道爾新約註釋——馬太福音》。

<sup>23</sup> 從神學角度來說，馬太福音十六~十七章的其他經文，並沒有甚麼特別值得評論的。在此段經文，馬太福音與馬可福音相當接近。

<sup>24</sup> 這裏所描述的過程，是縮減到最低限度的。它假設了所犯的錯誤是已經確定了，要營造認錯與復和的機會，如果認為只需要給予三次的機會，乃是個錯誤的假設；這裏的含意是，當所有解決紛爭的合理嘗試全失敗了，在這種情況下，會眾必須採取行動，免得分裂的光景在教會裏面持續下去。這裏並沒有說逐出教會是永久的，或是不能取消的。



這個程序似乎與麥子和稗子的比喻所建立的原則相衝突；然而在那個比喻中，田地是世界，而不是教會，而且對於為甚麼指示工人讓麥子和稗子一齊生長直到收割之時，並沒有多加解釋；這個細節只是整個故事背景的一部分，並沒有其他寓意。

整個教會的行動，同樣被賦予彼得所擁有的權柄。<sup>25</sup> 下個陳述進一步堅固了會眾的行動，保證即使只有兩個信徒的聚會，他們的禱告也必蒙垂聽；因為如果他們奉耶穌的名聚集，耶穌就要與他們同在，祂的禱告也會堅固他們的禱告（太十八 19~20）。對觀福音中的這兩節經文，與約翰福音十六 23~24 平行。

在處理過錯的程序中，除了給得罪弟兄的人三次悔改的機會，也應該教導被得罪的人：預備原諒對方七十個七次。耶穌用了一個比喻來強化這個教導；假如我們想起比喻用語中所說的「王」實在是指神自己，這個比喻的意思就十分明顯了。如果這一點在比喻中不夠明顯，那麼欠了一千萬銀子的說法，也顯示出所論及的絕不是人類的真實世界。

或許這一章比其他任何地方都更能顯明馬太神學的牧養層面，以及他對於神向罪人所流露的完全恩典所具有的洞察力。<sup>26</sup>

### 耶穌在耶路撒冷的教導

在這段論述中，結束了耶穌在加利利的宣教；馬太福音十九 1，標示了耶穌從加利利轉到猶太境內和耶路撒冷，而且從這裏開始，馬太福音再度與馬可福音的記載平行。在這裏，有幾個重要改變。馬太福音十九 28~29，記載門徒在今生棄絕自己、將要在來世得著報償的應許，而且加上一個語錄（同樣出現於路二十二 28~30）：人子來的時候，那些跟從耶穌的人，將會坐在十二個寶座上，審判以色列十二支派。這個語錄的重要性在於顯示耶穌的宣教，與在新世代中復興以色列有關。

第二個插入的是葡萄園工人的比喻（太二十 1~16），這個比喻用來加強一個信息：神的恩典是給予那些有需要的人，而不是給予那些配得的人。當然，這樣的比喻是講給那些自認為特別配得神恩寵的人聽的，而不是講給那些有需要的人聽的；這與路加福音第十五章中兩個兒子的

<sup>25</sup> 結果，彼得根本不需要有任何繼承者。

<sup>26</sup> 參 Donald A. Hagner, "Righteousness in Matthew's Theology", in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. Michael J. Wilkins and Terence Paige (Sheffield Academic Press, 1992), pp. 101-20。

比喻，有重要的相似。<sup>27</sup> 同一個主題，稍後重現於馬太福音中兩個兒子的比喻（太二十一 28~32）。

同時，耶穌愈接近耶路撒冷，十字架的陰影就愈清楚，提醒門徒：沒有先與耶穌一起喝苦杯，就沒有冠冕或寶座。<sup>28</sup> 然而，從某個角度來說，在耶穌進耶路撒冷時，祂已經是她的王了；馬太引用撒迦利亞書九 9，並將之與耶穌進耶路撒冷城連在一起，藉此與路加和約翰站在同一陣線，確認耶穌是王——一個將被棄絕的王。然而，群眾認定耶穌只是個先知（太二十一 11），雖然在聖殿中的小孩子（參：太十一 25！）認定祂是「大衛的子孫」（太二十一 15）。<sup>29</sup>

當耶穌在耶路撒冷與祂的仇敵相遇時，馬太講了一個比較尖銳的園戶比喻。對馬太來說，比喻的高潮在於聽眾自己作出的結論：葡萄園家主會怎麼處理那些謀殺他兒子的園戶，因此，他們面對神的國將從自己手中被奪走、交給會結果子的人的預言（太二十一 40~46）。我們必須將這一點視為主要是落在猶太領袖身上的審判，他們將被教會或教會的領袖（神子民的監督）取而代之。<sup>30</sup>

在這裏，馬太又加入另一個比喻，就是婚筵的比喻，談論受邀請進入天國的人（太二十二 1~14）；那些原本被邀請的人輕看了邀請，而一群龍蛇混雜的人，不論好壞，全被帶入了天國。即或如此，那些受邀進入的人卻可能仍然不珍惜所享有的恩寵；他們「像是人在天國，其實不在」，在最後審判時，將被揭露出來。馬太不容許他的基督徒讀者有任何驕矜自滿。

隨著故事的進展，馬太對於這個故事的修改，主要在於馬可福音十二 37~40 針對文士提出的警告，馬太加以擴充詳述，發展成一連串直接針對文士和法利賽人的譴責，宛若他們人就在現場聆聽似的。這些譴

<sup>27</sup> Davies and Allison, *Gospel*, 3:69。

<sup>28</sup> 馬太略過不談他們必須受的洗禮，可能是因為這句話似乎太過神秘。

<sup>29</sup> 相當令人驚訝的，馬太和路加都省略了馬可福音十一 17 的用語：「我的殿必稱為萬國禱告的殿」。這可能反映出一個事實：聖殿被毀了，這個預言並沒有照著字面意義實現。

<sup>30</sup> 對於這節經文只是純粹論及領導權的改變，或是與以色列將被教會取代相關，有許多不同意見。後者的理解是較為可能的（參 Menninger, *Israel*, pp. 151-53）。然而，「取代」一詞並不合宜，而且容易造成誤解。重點是，現在彌賽亞已經被啟示了，在以色列國境中的忠心餘民，將由那些接受耶穌是彌賽亞的人組成（並且加上了外邦的信徒）。

責主要與他們表裏不一的行為有關（比如說，他們雖然拘泥於某些敬虔習俗的形式，卻根本不孝敬父母），然而，這些譴責有其神學涵意。對耶穌的跟隨者來說，這是一個清楚的呼召：生活的方式必須表裏一致。同時，以一位老師——基督——取代了文士，並反對將「父」這個稱謂加諸於人類導師身上。與此有密切關係的是堅稱所有的信徒都是弟兄，並呼召所有人要作彼此的僕人。比如，如果說十二門徒因其角色而地位較為崇高（參：太十九 28），這樣的想法都被堅決地否定。

與這段講論關係密切、卻清楚劃分開來的，是耶穌在馬太福音中的最後一段教導，主要記載於馬太福音第二十四章（=可十三章）；這是一段關於未來的教導，並以馬太福音第二十五章的三個比喻補充說明。因此，馬太福音第五個、即最後一個講論，到底包括馬太福音二十三章至二十五章，或只是包括二十四章至二十五章，劃分並非十分明確。<sup>31</sup>

馬太福音第二十四章，十分接近馬可福音第十三章，但包括來自「底本 Q」傳統的其他材料。<sup>32</sup> 馬太強調：門徒中某些人可能會面臨受到試探而跌倒的危險，同時說人子降臨之前，兆頭要先顯在天上。<sup>33</sup> 然而，末日的來臨仍然不可預期、也無法預知；不過，馬太強烈地警告門徒，要預備自己迎接那日到來，並以這樣的態度警醒度日，免得不知不覺中那一天來到時必須接受審判、而非得到拯救。

就最後這一點，馬太以接下來的三個比喻加以闡述。第一個比喻，強調屆時沒有預備妥當的危險。第二個比喻，強調必須把握末日來臨前的時間，以行動討主的喜悅；同時強調恩典和不配得的獎賞，並認為進入神國度是進入服事神的領域。當然，最後一個「比喻」並不是比喻，而是一幅在人子手中進行最後審判的圖畫；在此，清楚表明人子的身分是「王」。對王的服事，是審判的依據，而要服事祂，就必須服事祂的

<sup>31</sup> 學者們一般傾向認為馬太福音二十三章並非第五個講論的一部分，反倒視之為獨立出來、自成一格的教導。然而，審判的主題清楚貫穿整個馬太福音二十三至二十五章。

<sup>32</sup> 主要的不同在於，平行於馬可福音十三 9~13 的材料，已經使用於馬太福音十 17~22；不過，這並不影響經文的流暢性。

<sup>33</sup> 如果這是指耶穌的再來，那麼這個兆頭可能作為警戒，要聚集大家迎接最後的戰役。法蘭士認為這段經文指的是耶路撒冷的淪陷與教會的普世宣教，但這個觀點並沒有為故事情節中的這個兆頭提出合理的解釋。參 R. T. France, *The Gospel According to Matthew*, pp. 344-45 = 法蘭士著，沈允譯，《丁道爾新約註釋——馬太福音》。

弟兄姊妹。就一方面來說，有些人雖然認為自己是王的僕人，卻可能根本不曾服事過祂，因為沒有服事祂的百姓，因而被定罪。另一方面，一些人正服事王的百姓、並沒有意識到自己因而服事了王，卻發現自己正在服事王。雖然這個比喻經常被解釋為人們可能會在不知不覺中服事神或基督，但它的重點或許只是：當人實踐彼此相愛、或愛仇敵的誡命時，就服事了神或基督；而這樣服事神或基督是在不知不覺中的，這個想法本身應該不是詮釋的重點。<sup>34</sup>

### 耶穌的死和復活

這是最後一次，在馬太福音讀到「耶穌說完了這一切的話」這句話。接著，馬太福音的最後一部分，追溯耶穌受難和復活的事蹟。就神學上來說，耶穌受難和復活故事的前半部，幾乎沒有在此提及的必要，因為它與馬可福音的記載十分相似，沒有特別重要的改變。<sup>35</sup> 於是，當馬太的版本加上耶穌的血流出是為了「使罪得赦」（太二十六 28），這就把馬可福音中記載所暗示的意義清清楚楚地表明出來了。

故事的後半部，有幾個值得注意的重要事件。首先，在耶穌死去的故事中，地大震動，已睡聖徒的身體死而復活，並在耶穌復活以後，向許多人顯現（太二十七 52~53）。不管這是否是歷史事實，<sup>36</sup> 都是在神學上證明耶穌的死和復活對死人的命運具有決定性的影響。在這之前，死人復活一直都只是以先知預言為基礎的希望而已，比如說，但以理書第十二章所記載的預言；現在，馬太福音宣稱：死人復活的應驗，是可以預期的。

<sup>34</sup> 說得更明白一點，這個比喻可能不是說別的宗教或無宗教的人，即使他們從未相信基督，只因為對有需要的人施予仁慈，就可以在最後審判時得救；不論在新約聖經中其他經文是否有如此的教導。重點應該是：服事王的百姓，就是服事王。

<sup>35</sup> 根據某些手抄本，馬太記載「巴拉巴」的名字為「耶穌巴拉巴」（Jesus Barabas；太二十七 16~17《今日新國際版》正文、《新修訂標準版》正文；參：《呂振中譯本》、《新譯本》）；這個事實的文學意義大過於神學意義。

<sup>36</sup> 問題不在於其可能性，或神是否真的使死人復活，而在於在其他來源中沒有任何關於此一不尋常事件的證明，也沒有說明此事件所產生的任何效果；不同觀點，可參 Hagner, *Matthew 14-28*, pp. 849-52, 並參 D. A. Carson, "Matthew", in *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1984), pp. 581-82。

其次，馬太描寫了耶穌向到墳墓那裏的婦人顯現的記載（太二十八8~10）。因此，耶穌之前承諾門徒將要再見祂，這個應許也實現了。其實這個應許不只是實現而已，因為預言只是說將在加利利向門徒顯現，但在這裏，已經先在耶路撒冷向婦人應驗了。

第三，當門徒確實在加利利見到耶穌時，那是發生在山上的一個超自然經驗；在那裏，門徒受感動要敬拜祂（太二十八16~20）。耶穌對他們最後說的話是大有權柄的宣告；其實，人子現在是坐在祂的寶座上。因此，門徒現在必須去，使萬民作祂的門徒。門徒要奉聖父、聖子、聖靈的名為萬民施洗，也要教導他們遵守耶穌的誡命。耶穌也向他們保證：不論在何處，耶穌都與門徒同在，直到世界的末了。沒有任何事物可以更有力地說明耶穌與父神同在的這個至高地位；同時，也實現了在耶穌降生時「以馬內利」（神同在）的預言。

## 神學論題

本章第二部分的討論，將致力於把前面馬太福音的神學故事結合起來，並找出其神學特色。

## 馬太對耶穌的理解

正如所有福音書一樣，馬太的神學核心是耶穌，本卷書中清楚表明耶穌是真正的人類；不過，因為沒有用特別詞彙表達這一點，加上這是很根本的敘述，常被視為理所當然，所以很容易被忽略。關於耶穌的稱謂，馬太與馬可的基督論並沒有顯著差異，同樣都使用「基督」、「神的兒子」，以及「人子」。不過，著重點有所不同、也有變化。儘管馬可福音的開始僅說它的主題是耶穌基督和神的兒子，馬太則以耶穌降生的記載開始，這幾個稱謂的深遠意義卻更清楚浮現出來。耶穌這個名字與救恩連結在一起；不過，在後來的經文中，這個主題並沒有比在馬可福音中更為突顯。

藉由東方幾個博士的尋找，並將基督等同於猶太人的王，說明了耶穌作為彌賽亞的角色。如馬可福音一樣，王一詞，在受難的記載中十分顯著，不過也用於耶穌進耶路撒冷的記載，尤其是與耶穌在未來審判中扮演的角色息息相關。以王或彌賽亞的形像作為百姓牧者的傳統角色，主要出於馬可福音，也可以追溯至馬太福音九36中對於沒有牧人之羊

群的憐憫（參：可六34，餵飽五千人的情境），<sup>37</sup>並出現於最後審判的描述中（太二十五32~33）。

馬太福音獨有的特色是：在馬太福音一開始，就認耶穌為「大衛的子孫」（直譯為「大衛的兒子」），並特別把這個稱謂與耶穌施行的醫治連在一起（太九27，十二23，十五22，二十30~31平行於可十47~48）；顯然地，在這個背景中，馬太福音二十二41~46裏的對話，不應該解釋為耶穌否定這個稱謂、或認為其不恰當，反倒是應解釋為耶穌邀請人們思考這個謎語：為甚麼大衛會稱他的子孫為他的主？而且，為何必須從耶穌對有需要的人施行憐憫的行動這個角度，來重寫「大衛的子孫」這個角色的意義？<sup>38</sup>

藉由頻繁使用「主啊」（*Kyrie*）這個稱謂，進一步強調了耶穌崇高的地位；贊同、委身於耶穌的人，一般都用這個稱謂稱呼祂，有時候等同於馬可福音中所用的「拉比」。雖然這個稱謂基本上只是個尊稱，就使用頻率和場合來看，卻顯示其具有更大程度之尊敬的成分。有幾個來見耶穌的人，被描述為顯出了對耶穌的尊敬（*proskyneō*，「拜」）；這是對君王的合宜態度（太二2），同樣的氛圍可能也環繞著後來的經文。<sup>39</sup>在耶穌復活以後的最後一幕中，耶穌受到十一個門徒的敬拜，並宣告祂的絕對權柄，使這個主題達到高潮。

對於「人子」一詞的使用，馬太遠比馬可豐富；主要是因為馬太有更多出於耶穌的講話。這個普遍的趨勢更多強調了耶穌作為將要降臨之人子的身分，以及在地上將要被人拒絕的角色。<sup>40</sup>

同樣地，運用其他外加的資料來源，使得「神的兒子」一詞在馬太福音中的使用特別突顯。這個主題在耶穌從聖靈受孕而降生的宣告中並不明顯；接下來卻出現在馬太福音二15，那裏引用了何西阿書十一1的經文。在馬可福音中，在耶穌被釘十字架之前，「神的兒子」這個稱謂

<sup>37</sup> 另參：太十6，十五24，二十六31；參 Menninger, *Israel*, pp. 142-48。

<sup>38</sup> 參 Leonhard Goppelt, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981, 1982), 2:220-21 = 郭培特著，古樂人譯，《新約神學》（香港：種籽，1991），下：354-55頁。

<sup>39</sup> 參：太八2，九18，十四33，十五25，二十20，二十八9、17。這個詞彙也使用在馬可福音五6，而且使用在路加福音二十四52，耶穌復活之後。在每一卷對觀福音中，都有一些獨立的例子，訴說人們跪拜在耶穌面前（太十七14；可一40，十17；路五8）。

<sup>40</sup> 參 I. Howard Marshall, *DJG*, pp. 776-77。

只透過被鬼附之人的口中說了出來；然而，在馬太福音中，門徒在耶穌平靜風浪後，敬拜祂為神的兒子（太十四 33）；而且，彼得在凱撒利亞腓立比的認信也使用了這個稱謂（太十六 16）。馬太福音還有耶穌清楚地宣告父和子的關係，指出子的角色是要將父啟示出來（太十一 25~27）。因此，人承認耶穌為神的兒子，這一點在馬太福音中比在馬可福音更強而有力；在馬可福音中，一直要到耶穌死後，透過百夫長的認信，才有人承認耶穌為神的兒子（可十五 39）。<sup>41</sup>

至於馬太的基督論，到底是彌賽亞或神子的觀念居首位，學者有所探討。<sup>42</sup> 這樣的爭辯可能徒勞無功，我們應該認識到：這兩個思考主軸對於全面了解耶穌的角色和地位，都不可或缺。<sup>43</sup> 我們或許可以在馬太福音中見到這一點的某些發展。一開始，耶穌主要是具有彌賽亞身分的大衛子孫，從而強調祂在和以色列的關係上所扮演的角色，著重點在於祂的神聖根源，而非祂作為子的身分。在馬太福音的結尾，在三位一體的格式化用語中，耶穌被稱為神的兒子，因而強調在復活之後，祂對於世界所擁有的宇宙性地位。不過，這純粹是強調上的差異；貫穿整卷馬太福音，彌賽亞和神的兒子這兩個思想主軸一直是環環相扣、密不可分的。

然而，對照於耶穌這樣逐漸得著高舉的趨勢，也必須從主的僕人之身分來看耶穌——祂不爭競、不喧嚷，街上也沒有人聽見祂的聲音（太十二 18~21；引自：賽四十二 1~4）；而且宣稱耶穌柔和謙卑，這個形象藉此獲得確立（太十一 29；參：太二十一 5）。<sup>44</sup> 根據大衛·希爾（David Hill）的看法，馬太透過他對於僕人身分的詳盡討論，表達他對耶穌作為神的兒子此一概念的認同。<sup>45</sup>

耶穌的角色，不能只是透過研究祂的頭銜和稱謂就加以確立。祂作

<sup>41</sup> 在某一、兩處經文中，馬太只使用「子」，而非「神的兒子」或其對等語；參：太十一 27，二十四 36，二十八 19。因為人子有神作為祂的父（太十六 27），梅爾（Meier, *Vision*, pp. 82-83, 172）主張「子」未必等同於「神的兒子」，反倒與「人子」關連更為密切，特別在馬太福音二十四 36 更是如此。

<sup>42</sup> 持後者觀點的資料，特別參閱 Jack D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress, 1989)。

<sup>43</sup> 比如說，參 J. Riches, *Matthew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), pp. 88-93。

<sup>44</sup> 更全面探究此用語之意義，特別是它與公義的關係，參 Beaton, *Isaiah's Christ*。

<sup>45</sup> Hill, "Son"。

為教師和施行神蹟者的角色尤其重要，而且無法與基督論的任何稱謂連在一起。耶穌的地位，還有兩個層面可能無法以頭銜表達，必須在此加以考慮。

第一個必須考慮的問題是：對馬太的基督論來說，猶太人的智慧形象是否重要？毫無疑問地，在某些場合，耶穌說話的方式就像是個智慧導師，使用在智慧傳統中發現的話語。同樣毋庸置疑的是，在路加福音七 35 中，耶穌被視為智慧的使者（智慧之子）。然而，在馬太福音十一 19，同樣的一句話以另一種形式出現：「智慧在行為上，就顯為是」（《和合本》小字）；這被認為暗指將耶穌的身分等同於智慧。<sup>46</sup> 同樣令人困惑的是路加福音十一 49~51，這裏寫著耶穌的話語出自於「神的智者」（《和合本》小字），而且這位「神的智者」以第一人稱說話；然而，在馬太福音二十三 34~39 中，這卻是耶穌親口說的話。這是否意味馬太默認耶穌就是智慧？同樣地，在馬太福音十一 28~30 中，耶穌說話的風格被視為智慧典型的說話方式；雖然在其他地方，我們找不到明確的平行經文可以證明這個假設。

這些片斷的證據，已經足以說服某些學者認為馬太將耶穌視為智慧的角色；不過相當重要的是，這個用語並沒有明確地用來作為耶穌的頭銜，若相較於其他基督論的範疇，不能因此說智慧在馬太福音中扮演舉足輕重的角色。<sup>47</sup> 當然，在一卷如此強調耶穌作為教師、並強調其說話的屬天根源和權柄的福音書中（參：太八 8），這樣將耶穌等同於智慧是相當適切的。它也十分適合用來補充將耶穌理解為神的兒子的作法；我們在祂這兩個身分中所見到的，都是一位與神非常親近的屬天代理人。

更重要的是這個事實：將耶穌視為與摩西極相像的人，而且擁有超越摩西的權柄。<sup>48</sup> 將耶穌視為新的摩西，這樣的理解符合耶穌的教導在馬太福音中居重要地位的事實，也符合整卷福音書的要點尤其關心基督

<sup>46</sup> 但這句話到底是耶穌和智慧之間的比較，或只是一句格言的表達？

<sup>47</sup> 對於馬太福音的智慧基督論之「高度」評價，參 Fred W. Burnett, *The Testament of Jesus-Sophia: A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew* (Lanham, Md.: University Press of America, 1981)。較為保留的觀點，參 Davies and Allison, *Gospel*, 2:295。

<sup>48</sup> Davies and Allison, *Gospel*, 3:718-21。更完整的資料，參 Dale C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress, 1993)。

教與猶太教的關係這個事實。<sup>49</sup>

## 福音和猶太教

現在，我們應該談論一下，馬太福音如何從猶太人的社會情境來理解耶穌和祂的宣教，以及祂與猶太教的關係。馬太福音一開始的家譜，宣稱耶穌是亞伯拉罕的後裔，也是大衛的子孫。從多方面來看耶穌的身分和作為，以及發生在祂身上的事，都與舊約聖經的先知預言息息相關。在所有福音書作者中最強調這一點的是馬太，他常正式引用經文，並以「這是要應驗先知的話」作為開場白的公式。雖然所用的某些材料是從傳統而來的，馬太還是必須對自己的這種寫作特色負責。因此，這個特色並不是馬太獨創的，但他將它公式化；而這是其他福音書作者沒作的事。對馬太來說，指出耶穌應驗了聖經預言是十分重要的事。不過，為甚麼重要呢？其中一個原因可能是為了護教，要證明耶穌確實是期待中的拯救者，因為祂的工作與先知所形容拯救者的工作描述相符。這是早期基督教護教的一個要素，從使徒行傳十七 2~3 這樣的經文就可以明顯看出來。同時，這個用語有助於作者從預言和應驗的角度來詳細闡述他對耶穌事工的理解。神的計畫正在歷史中實現，其果效見於耶穌的事工，這是神在過去幾個世紀中動工帶來的歷史高潮。

但是，這種說法，引發了過去和現在之關係的問題；更明確地說，引發了猶太人與這個計畫之關係的問題。

像其他新約作者一樣，馬太以應許和實現作為寫作架構；在這個架構中，耶穌的降臨被視為彌賽亞聖經預言的實現，以及屬天祝福來臨的世代。這個理解將歷史大致區分為兩個時期：應許時期和實現時期。在馬太福音十一 12~13，尤其可以清楚看出馬太所抱持的這種觀點；在那裏，將時間作一清楚劃分：到施洗約翰為止的時期（那時候，先知和律法預告將要發生的事），以及從施洗約翰開始的時期（在這段時期中，天國是活躍的）。

然而，如何更細膩地劃分這兩個時期，一直爭論不休。康哲曼（Hans Conzelmann）在他對路加之歷史觀所作的知名討論中主張，基督徒原來對於時間的理解，應區分為舊時代和新時代，其假設是耶穌的降臨宣告了新時代的到來已經迫在眉睫，而透過路加的詮釋，可劃分成三個時

<sup>49</sup> 另一個可能性是，將耶穌視為以色列的具體化（參：太二 15）。

期：預備時期，然後是耶穌時期，跟著發生的是教會時期。因此，路加插入教會時期，以及將耶穌來到世上標示為「時間的中央」，而不是末世的開始，藉此處理了耶穌來到世上和最終結局到來之間、因日漸增加的時間差距所引發的問題。<sup>50</sup>

不可避免地，這引起一個問題：馬太是否持有相似的歷史觀？如果是，他基本上認為有兩個時期（應許時期，和實現時期）、或三個時期（以色列時期、耶穌時期，和教會時期）？或是我們應該採用更細膩的劃分，多達五個時期？<sup>51</sup> 考慮一切因素後，馬太福音可能與路加福音一樣，基本劃分都是應許時期和實現時期；不過在實現時期中，還可以明顯劃分為耶穌的事工時期和教會時期：前者開始了天國的新時代，後者則繼續耶穌所開始的時期。<sup>52</sup> 梅爾則強烈主張：馬太認為耶穌的死和復活，並伴隨著耶穌復活的天啟事件，以及外邦的百夫長和其同伴對耶穌是神的兒子的認知，標示新時代這個主要階段的來臨。<sup>53</sup>

與這個問題息息相關的是：猶太人與教會的關係。應許時期和實現時期這個架構本身，在神開始施行對世人的救恩大工中，不能只是輕描淡寫、簡單地以幾個時期一筆帶過。但是，在應許時期中，以色列是以神子民的等分存在的，而教會的建立被視為應許正在相信的人身上實現，這顯然也產生一個類似的問題：以色列和教會有何關係？或更精確地說，在耶穌時期的猶太人和教會，與神的百姓有何關係？另一些相關的重要問題是：外邦人在教會以及在教會的宣教使命中具有甚麼樣的地位？而摩西的律法是否仍具效力？

## 律法和新的義

藉由血緣的繼承，猶太人是聖經中承受應許的後裔。同樣地，他們也是繼承摩西律法的人，仍有遵守的義務。因此，我們必須記得：本福音書寫成的年代，是教會中同時擁有猶太基督徒和外邦基督徒的發展年代。猶太教當然允許改信的人入教，<sup>54</sup> 但在規模上，並沒有像早期教會

<sup>50</sup> Hans Conzelmann, *The Theology of Saint Luke* (London: Faber, 1960)。

<sup>51</sup> 對於此一觀點，參 Scot McKnight, *DJG*, pp. 536-38。

<sup>52</sup> 這個分析，近似 Kingsbury, *Matthew* 的分析。

<sup>53</sup> Meier, *Vision*, pp. 29-39。

<sup>54</sup> 參：太二十三 15。此時在猶太人當中「宣教」的本質和範圍，這個頗具爭議性的問題目前可以暫時擱置不談。

有那麼多外邦人湧入的盛況；唯一可以確定的是，他們必須全面接受摩西的律法。甚至因為法利賽黨的企圖，鼓勵所有人（不只是祭司）遵守繁瑣的規條，以致猶太教在一般人當中佔了非常重要的地位。正如我們已經看見的，在馬可福音的鋪排中也可以發現這些議題，在馬太福音中更為明顯。學者因此分成兩派：到底馬太福音是為猶太基督徒、或是為外邦基督徒寫的福音書？我們只需這麼說：相關證據令人困惑；不過，若採用前一個答案（此為多數觀點），困惑較少。整體而言，以作者是猶太基督徒，並且根據長久刻畫在他心中的情境來寫馬太福音，較為合理。<sup>55</sup>

那麼，馬太福音如何處理這些論題？

### 耶穌和摩西律法

在歷史上，耶穌的教導是針對猶太聽眾發出的，而且很少與外邦人有直接的接觸。因此，耶穌在說話時可以很自然地以猶太人的敬虔為背景，並假定這些人會繼續實行猶太人的宗教律例（太五 23~24，六 1~17）。若非如此，可能有時空錯置之嫌。耶穌對於離婚的討論，常被視為是針對當時的一個眾所周知的背景，即文士對於離婚理由的爭議（太五 31~32，十九 3）。在這個情境中，耶穌並沒有提及必須廢棄摩西律法。<sup>56</sup>

耶穌也告訴祂的聽眾，要遵守文士和法利賽人告訴他們去作的事（太二十三 2~3；參：耶穌顯然贊同獻上十分之一的香料，太二十三 23）。這種情形確實令人困惑，因為這與耶穌其他教導、甚至是緊接的下一節經文，呈現某種張力；在下一節經文中，祂將文士的教導描寫成「重擔」；而且，在馬太福音十五 1~11 中，古人的遺傳則與神的誠命形成對立。一個可能性是，馬太福音二十三 2~3 是以強烈的諷刺口吻寫成。另一個可能是，耶穌將文士和法利賽人所誦讀的摩西律法，與他們對摩西律法的詮釋和遵守，兩相對照。<sup>57</sup>

<sup>55</sup> 認為馬太是個外邦人的觀點，參 Meier, *Vision*, pp. 17-25 等。

<sup>56</sup> 關於這些充滿爭議的經文之解釋，參 David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Church: Biblical Solutions and Pastoral Realities* (Carlisle: Paternoster, 2003)。

<sup>57</sup> 例如 Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (New York: Crossroad, 1999), p. 61 即如此認為。

### 將律法激進化

如先前說的，馬太記載了耶穌的教導，這樣的教導將神對待祂百姓的歷史劃分為兩個階段：律法和先知的時期，以及天國有所行動的時期（太十一 12）。前一時期，也是頒佈律法的時期；在此，律法並不是被理解為救恩的方式，而是神的百姓該如何生活的表達。耶穌對於律法的教導，是雙重的。一方面，祂反對發展古人的遺傳，因為可以將它們視為違反了神的誠命。<sup>58</sup> 另一方面，祂詳細闡述自己的教導，超越了律法本身，因為它激進地表達從內心遵守律法的必要。因此，律法將報復限制在「以眼還眼」；耶穌則拋開這個限制立場，進而堅持人們根本不應該復仇。在這種情況下，律法顯得多餘。律法禁止姦淫；再一次，律法仍具效力，但人們如果能攻克淫蕩的慾望，律法也是不必要的。律法吩咐人們要愛鄰舍，耶穌則將其擴及愛敵人。整部律法可以說是完全以兩個偉大的誠命為基礎：愛神，以及愛鄰舍和仇敵。因此，同時將律法內在化、並激進化了。律法並不是要廢除，而是被視為這兩個激進的誠命之具體表達，其中包括了人們的動機，以及外顯的行為，並以道德行為優先於祭祀禮儀的遵行（參：太九 13，十二 7，引自：何六 6）。於是，律法被視為神旨意的新表達，正如耶穌的教導一樣；而且，在馬太福音結束時，耶穌吩咐門徒要教導眾人遵守「凡我所吩咐你們的」——完全沒有提及律法。

馬太一開始就把耶穌對於門徒行為的教導表現為一種新律法，這是一種有力的表達；透過這麼作，馬太使耶穌和摩西分庭抗禮。也可以說馬太將耶穌描繪為第二個摩西，頒佈新的「妥拉」（Torah；以舊律法為本，但超越它），或說馬太將耶穌描繪為行事風格不同於摩西的人。整體而言，前一種說法可能性較高，條件是我們必須知道：耶穌說的話是關於內心的態度；關乎這些事的教導，超越了「律法」這個詞彙的一般含義。<sup>59</sup>

「義」和「公義的」是馬太論及律法時很重要的詞彙。<sup>60</sup> 過去（太十三 17，二十三 35）和現在（太十三 43、49，二十五 37、46）敬畏神

<sup>58</sup> 這麼說等於是暗示：如果傳統有助於澄清律法，耶穌可能會加以贊同。

<sup>59</sup> 可以肯定的是，我們不應該錯誤地以為摩西只關心外在的條文遵守，而不關心動機和與神的屬靈關係。

<sup>60</sup> 馬太使用這兩個詞彙高達 23 次，馬可 2 次，路加 12 次。關於這些論題的平衡摘要，參 Hagner, "Righteousness"。

的人，被描述為「義人」；意思只是說他們是根據神的旨意敬虔度日的人，而這旨意就是在祂的誠命中表達出來的（如路一 6 清楚描寫的），即使因為這麼作而受到逼迫（太五 10）。馬太主要的重點似乎是：約翰（太二十一 32）和耶穌（參：太三 15）的任務，主要是教導和諄諄教誨人認識符合神旨意的生活方式，而這樣的生活方式是與天國密不可分的（太六 33）。關於馬太福音五 6、20，已有人作過諸多的討論。後面一節經文要求聽眾：如果要進入天國，就要比法利賽人行更多的義（或更好的義）。這給人一種印象，現在過義的生活，是未來進入天國的條件或資格。這與一個教導息息相關，即人們必須遵守誠命，甚至連最小的誠命也不例外。耶穌絕不可能像法利賽人一樣，強調枝微末節的誠命，除非祂說的是人們必須遵守微小的誠命，同時遵守主要的誠命（如太二十三 23 清楚呈現的）；比較可能的似乎是，耶穌是在強調遵守整部律法的重要性，並運用誇張的修辭語言表達這個觀點。馬太福音五 6 的主題是：饑渴慕義的人所渴慕的是實行神的命令的能力（也就說，成為神要他們成為的人），或是保羅觀點中的「義」（即被神接受，「因信稱義」），或（最可能的是）呼求向被壓迫的人彰顯公義（相關主題，可參：路十八 3）。整體上來說，馬太福音的「八福」版本，並不是關心被供應的需要以及與理想背道而馳的現實處境（如路加福音一樣），而是在於關心神百姓所作的事，但是這節經文可能是這個一般性原則的例外。

### 新生活方式的可行性

福音書教導一套激進的行為規範。尤其登山寶訓常被視為不切實際、過度的完美主義，以致人們無法認真看待；有人甚至認為它的功能在於顯明人類的罪，而不是提供可行的行為規範。福音書似乎沒打算應許人們可以獲得神的幫助來在國度中生活，一如我們在保羅的教導中所見到之聖靈的功能、或與復活主聯合之新生命的力量。對馬太來說，耶穌的生命和作為與聖靈密不可分。耶穌的成孕是聖靈在運行的（太一 18、20）；在耶穌受洗時，聖靈也降臨在祂身上（太三 16），正如先知以賽亞所預言的（太十二 18）。記載耶穌靠著神的靈趕鬼的，乃是馬太（太十二 28；路加以「神的手指」〔直譯；《和合本》作「神的能力」〕表達同樣的意思），而且透過耶穌論及唯獨褻瀆聖靈是不可赦免的罪來強調這一點；在這段經文的上下文中，耶穌這句話是指有人否認耶穌所行的神蹟是靠著聖靈的大能施行的（太十二 31~32）。不過，若不提用聖靈

與火施洗的應許（太三 11），以及耶穌應許門徒在受逼迫時可以獲得父的靈幫助（太十 20），馬太並沒有提及任何在聖靈大能中生活的方式。<sup>61</sup>然而，我們確實擁有耶穌要與祂的門徒同在的應許（太十八 20，二十八 20；參：太一 23）；這代表耶穌會引領教會、並在宣教和作門徒的使命上陪伴門徒。這個應許含有根據耶穌的命令去生活的能力。

### 天國

耶穌關於天國的教導，焦點在於公義以及合神心意的行為，那是天國成員應該展現的。這引發一個問題：馬太認為符合這些行為的人能夠進入未來的國度嗎？或者他是指現在的一個國度，其成員的行為符合神的命令？馬太顯然認為國度是未來的，因為無可否認地，人們要到未來才能進入這個國度。同時，在現在的世代，它又是如此猛烈地工作、或受到猛烈的反對，它就像一棵樹一樣成長，或像麵酵一樣發揮作用；人們在此時此地就可以是「天國的子民」。作門徒的意思，或許可以解釋為：那些追隨耶穌、並遵守祂教導的人，現在就是祂的門徒，並要在未來進入神的國度；而不是說作耶穌真正的門徒就等於此時此刻就在神的國度中了。馬太福音二十三 13 可能是一個決定性的證據，那裏以現在時態清楚論及進入神的國。<sup>\*</sup>我們必須考慮到國度目前的實際狀況和未來的盼望，這國度是人們可以進入的領域。

### 國度的神

談起天國的概念，很自然地會思考到神在馬太福音中的地位。神是研究新約神學時最常被忽略的角色。這也難怪，因為新約聖經主要在於表達這一位神在基督裏的宣教啟示；不過，這樣一來會有一個危險，即可能過度強調啟示的代理人，而忽略要被啟示的對象。馬太確實提及國度是人子的國度（太十三 41；參：在太二十五 31、34 中，人子作王和

<sup>61</sup> 馬太記載耶穌應許說神會把「好東西」給尋求祂的人，路加的記載則是神會賜下「聖靈」（太七 11，不同於路十一 13）；至少有一個可能性是，原本提及聖靈的資料，被馬太除掉了。參 Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), p. 340, 他主張有一可能是路加的文本讀為「美好的〔聖〕靈」（good Spirit）。

\* 編按：該節經文有三個現在式直說語氣動詞：「關」（第一個）「進去」、「容」。

國度二者之間的關係，密不可分)。但他緊接著立刻提及「他們父的國」(太十三 43)；這兩個表達顯然沒有衝突。

杭特 (Archibald M. Hunter) 的評論，適切地表達了這個要點：「在國度中的王，是一位父親。」藉此指出在門徒與耶穌的新關係中，門徒經驗到神是一位父親，關心他們的需要 (太六 25~34)。<sup>62</sup> 神的這個特性，在舊約聖經和猶太教中，絕非無人知曉；不過，只有在耶穌的教導中才變得如此重要，甚至讓新約聖經的作者們 (如：保羅) 假設這是理解神的普遍方式。馬太福音比馬可福音或路加福音更加詳述了神作為父的新評價。馬可只有四次使用「父」這個詞指神 (其中三次，提及神是耶穌的父，只有一次說神是門徒的天父)；路加用了十七次。不過，馬太則用了四十四次，經常用來說神是耶穌的父，同時也說神是門徒的父。其中幾處很可能是源自馬太所採用的參考資料，確實存在一個廣為流傳的慣用語，是耶穌提到神時的特別用法。

同時，神與門徒建立個人關係，並不會減損祂的偉大 (太五 34~35)，而馬太強調神是審判者，祂要抵擋一切邪惡和對祂旨意的違逆！其實，馬太以一種非常值得注意的方式，將神的憐憫和良善以及祂的嚴厲審判結合在一起。馬太用來表達審判結果的語言十分強烈，指出惡人要被趕出到外邊黑暗裏去 (太八 12，二十二 13，二十五 30)，或進入地獄的永火 (太五 22，十八 8~9，二十五 41；參：太三 10~12 [施洗約翰的教導]，七 19，十三 40、42、50 的比喻意象)。在其他福音書中也有平行用語 (可九 43、48；路三 9、16~17)；不過，都不如馬太福音的規模。

### 以色列和教會

我們從以上的討論可以看見：耶穌的到來形成一個新的時代；在其中，國度在作工，彌賽亞臨到。猶太領袖是神的代理人，國度屬於他們 (太二十一 43)，意即他們擁有國度的統治權。但這個統治權將從他們身上拿走，交給另一群人。馬太好像在說只有一個國度，但蒙受應許的人卻有所改變。猶太領袖喪失了這個權利。如果他們積極地回應彌賽亞，理當可以坐在寶座上統治以色列十二支派；但那個可能性從沒發

<sup>62</sup> Archibald M. Hunter, *Introducing New Testament Theology*, 2nd ed. (Carlisle: Paternoster, 1997; originally, 1957), pp. 31-33.

生。回應耶穌和祂的教導之態度，決定一切；正如路加的版本說的，耶穌是那塊石頭，凡掉在其上的，必要跌碎，而且祂也是掉在人們身上、把他們砸得稀爛的石頭 (路二十 18)。

當然，國度的新子民是耶穌的門徒。耶穌來是為了以色列家迷失的羊，並禁止門徒進入非猶太人的地方 (太十 5；參：十五 24)；儘管事實如此，許多跡象顯示，馬太認為這群新子民包括了外邦人。在馬太福音二十四 14 和二十八 19 中，這一點非常清楚，那裏提及門徒未來所擔負的宣教使命。馬太記載了外邦人有機會接受彌賽亞的材料，此事實也證明這一點：馬太福音從一開始就記載東方博士的到訪；從東從西，將有許多人進入天國的預言 (太八 11)；僕人的使命 (太十二 18~21；特別是太十二 18、21 兩節)；耶穌對迦南婦人的最終反應 (太十五 21~28)；綿羊和公羊的審判，處理來自「萬邦萬國」的萬民 (太二十五 31~46)。結果，耶穌和門徒只向猶太人宣教，這個限制被理解為只是優先次序的問題，根本不是策略的問題。<sup>63</sup> 在新約聖經其他地方，某些作者認為國度首先向那些原本蒙受應許的人傳講，這一點在神那一面是必要的；猶太人是「本國的子民」(太八 12)，<sup>64</sup> 而且耶穌關心神子民的更新，然後神的子民將擴及萬國萬民。將萬國萬民包括在神子民之內，如果要找一個基本的理由，就在於聖經對僕人角色，以及神自己的百姓要成為外邦人之光的描繪。

馬太認為天國已經降臨，進一步的證據見諸於耶穌論及「教會」的教導。在兩段經文中，馬太使用這個用詞。在後面的一段經文 (太十八 17)，顯然指一個有限的地方群體；而且，在猶太背景中，這可能是指會堂裏的會眾。然而，對基督徒讀者而言，教會這個詞顯然是指基督徒會眾。這一點顯然毋庸置疑，因為這個詞先前已經出現在馬太福音十六 18，只是所指的是不同的「教會」。在這裏，耶穌指出「教會」(ekklēsia) 扮演宇宙性的角色，死亡的權勢列陣反對教會，而教會和教會領袖則握有進入天國的鑰匙。正如耶穌所說，從人類的標準來看，這個群體也許微不足道，但從芥菜種和麵酵的比喻來看，教會將有驚人的成長。此外，

<sup>63</sup> 務實地說，這個情形理當如此，如果耶穌一開始就向外邦人宣教，恐怕會失去猶太人全部的信任；不過，令人懷疑的是，這種考慮是否曾經存在於新約聖經作者的心中。

<sup>64</sup> 在馬太福音十三 38 中，同一個用語用在那些回應耶穌教導的人身上 (《和合本》作「天國之子」)。



馬太關心群體中的個人與他人之間的關係。正如我們已經看見的，馬太福音第十八章關心門徒彼此之間的關係，尤其是教牧性的關懷：人們不該跌倒退後，不然，就必須將他們趕出教會。我們可以假定教會和門徒是同一實體；然而，經文的未來時態可能暗示：\* 那時教會可能還沒有形成，一直要等到在彼得和其他門徒領導下教會才真正被建立。

對馬太來說，以色列在教會中找到未來，教會裏的人承認彌賽亞已經降臨了。這是獨一的、並將繼續進入未來的實體；不可能有任何其他教會存在的空間，也沒有其他教會可以抵擋陰間的攻擊。十二門徒坐在寶座上審判以色列，這個位置顯示目前猶太教統治國度的領導權已被摒除。這不是說猶太人在國度裏沒有未來，也不是說教會的宣教完全只是針對外邦人。教會、或新以色列，是由相信的猶太人和外邦人組成的；門徒的宣教是針對萬國萬邦的，其中包括猶太人的國家。正如哈格納 (Donald A. Hagner) 所說的：「教會並沒有取代以色列；反而是以色列在教會中找到了她真正的身分。」<sup>65</sup>

## 結論

因此，馬太的神學十分關心的，是要建立耶穌和教會與猶太教之間的關係。馬太的福音書為教會在耶穌的宣教和教導中立下根基，這教會是由猶太人和外邦人組成的，蒙召來向萬國萬邦（包括猶太人）宣教，而且知道自己繼承了聖經中神對祂百姓的恩慈應許。馬太心裏可能有一群猶太背景濃厚的基督徒讀者，他所寫的福音書有力地指出摩西頒佈的律法仍具效力，因為耶穌採納了摩西律法，並加入新的教導。因此，律法仍具效力似乎很矛盾，不過只在耶穌教導的新形式中具有效力。<sup>66</sup>

結束馬可福音的討論時，我們曾透過分析它的架構、中心論題，以及該論題的詳盡闡述，致力找出它的神學特色。若對馬太福音進行同樣

\* 編按：指「建造」說的。

<sup>65</sup> Donald A. Hagner, *NDBT*, p.264。在這裏，正如在新約聖經其他地方，這並不是取代的問題，並不是說教會取代了以色列，或神對以色列的應許不再有效！相反地，神更新祂與祂的百姓所立的約；更新的要素，包括了彌賽亞已經降臨的事實，因此接受新約，同時也接受了彌賽亞；而立約之民也包括了接受彌賽亞的外邦人。

<sup>66</sup> 這引發了一個問題：馬太是否認為對於猶太基督徒和外邦基督徒來說，應許實現的方式各自不同？

的探究，會有甚麼結果？

基本上，馬太福音的思想架構似乎與馬可福音相同，不過顯然更關注猶太百姓。

馬太的主要論題是耶穌的教導，以之作為天國降臨的宣告，天國要求它的百姓過新生活、拒絕虛假宗教，並代之以徹底地順從神的律法，就表現在愛和憐憫上。

比較詳細地分析這一點，並與馬可福音的表達兩相比較，可發現下列重點：

1. 馬太強調：耶穌看見人們落入需要的處境，祂抨擊他們的宗教領袖，因為他們沒有行出自己教導的宗教。
2. 耶穌透過祂大能的醫治和憐憫，彰顯神統治的臨在。祂對神的屬性的認識，是根據神對於那些回應天國好消息的人所彰顯的父性。
3. 藉由祂的降生，耶穌的角色被視為彌賽亞和神的兒子的結合；不過，就祂帶著權柄教導百姓一事，祂也發揮了像一位新摩西的功用；此外，祂也是謙卑又有能力的主僕。祂被視為傳遞神同在的中介，祂自己也以祂的靈與跟隨者同在（這大概是給祂復活以後時期的應許）。
4. 耶穌聚集了跟隨者，試圖以最初的跟隨者為基礎來建立教會 (*ekklesia*)。祂期待在他們之中發展群體生活。
5. 馬太福音期待不斷進行的宣教，可以使外邦人作耶穌的跟隨者；雖然耶穌傾向於限制祂自己和祂地上的跟隨者，將宣教活動侷限於猶太百姓之中。雖然耶穌宣稱神百姓的領導權將從現有的猶太領袖手中拿走，卻相信猶太人在神的新子民中仍佔有一席之地。
6. 將神的旨意理解為愛；這樣的理解又藉著將仇敵納入愛的適當對象中而獲得強化。馬太同時強調真正公義的需要，反對虛假的敬虔。
7. 耶穌的死，被視為獻祭和救贖，帶來神對罪的赦免。
8. 強調神最後審判的事實：藉由人子施行審判，並宣布永遠的祝福或定罪。

這麼短的摘要，有流於過於簡略的危險。然而，這已足夠指出馬太福音的神學如何以馬可福音為主軸，卻又在某些重要的方面超越了馬可福音。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Conzelmann, pp. 144-49; Goppelt, 2:211-35 = 郭培特，下：345-76 頁；Ladd, pp. 213-28; Morris, pp. 197-247 = 莫理斯，163-195 頁；Strecker, pp. 364-91; Zuck, pp. 19-64 (D. K. Lowery)。
- (德文) Berger, pp. 677-85 隨處可見；Gnilka, pp. 174-96; Hahn, 1:518-46; Hübner, 3:96-119; Stuhlmacher, 2:150-74。
- Allison, Dale C., Jr. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Beaton, Richard, *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Blomberg, Craig L. *Matthew*. Nashville: Broadman, 1992.
- Bornkamm, Günther, Gerhard Barth, and Heinz J. Held. *Tradition and Interpretation in Matthew*. Philadelphia: Fortress, 1963.
- Burnett, Fred W. *The Testament of Jesus-Sophia: A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew*. Lanham, Md.: University Press of America, 1981.
- Carson, D. A. "Matthew". In *The Expositor's Bible Commentary*. Edited by Frank E. Gaebelin, pp. 3-599. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1984.
- Davies, W. D., and Dale C. Allison Jr. *The Gospel According to St Matthew*. 3 vols. Edinburgh: T & T Clark, 1988-1997.
- France, R. T. *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*. Leicester: InterVarsity Press; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985.
- . *Matthew: Evangelist and Teacher*. Exeter: Paternoster, 1989.
- Hagner, Donald A. "Matthew". In *NDBT*, pp. 262-67.
- . *Matthew 1—13 and Matthew 14—28*. Dallas: Word, 1993, 1995.
- . "Righteousness in Matthew's Theology". In *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*. Edited by M. J. Wilkins and T. Paige, pp. 101-20. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Hill, David. "Son and Servant: An Essay on Matthean Christology". *JSNT* 6 (1980): 2-16.
- Keener, Craig S. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.
- Kingsbury, Jack D. *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*. 2nd ed. Minneapolis: Fortress, 1989.
- Luz, Ulrich. *Matthew 1—7: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Fortress 1989.
- . *The Theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Meier, John P. *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel*. New York: Paulist, 1978.
- Menninger, Richard E. *Israel and the Church in the Gospel of Matthew*. New York: Peter Lang, 1994.
- Mohrlang, Roger. *Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives*.

- Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Przybylski, Benno. *Righteousness in Matthew and His World of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Riches, J. *Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Stanton, Graham N. *A Gospel for a New People*. Edinburgh: T & T Clark, 1992.
- , ed. *The Interpretation of Matthew*. 2nd ed. Edinburgh: T & T Clark, 1995.
- Stonehouse, Ned B. *The Witness of Matthew and Mark to Christ*. London: Tyndale, 1959.
- Suggs, M. Jack. *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
- Wilkins, Michael J. *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

## 第 5 章

# 路加福音—使徒行傳

## 上卷

路加福音和使徒行傳形成一部書的上下卷，屬於一個連貫的故事，講述耶穌的生平，以及在祂受死、升天以後，門徒如何傳講關於祂的好消息。從下卷的卷首語就可見一斑：一開始是一段簡短的引言，而且這段引言顯然是以第一卷書的引言為基礎的；這是古代撰寫一本包含多卷書之著作的格式。然而，有些學者因這上下兩卷書的差異，而質疑路加作品的一致性有多高，以及這兩卷書基本上是否反映出相同的神學？<sup>1</sup> 耶穌和門徒所傳講的信息存在差異，這是很自然的事，而耶穌生活在人世間時，自然也不同於作為升天的主；問題是：路加是否認為兩種表現和諧一致？當我們探討路加福音和使徒行傳時，必須謹記這個問題；不過，就內容的性質來說，將這兩卷書擺在一起處理是相當合適的。

### 路加的神學故事：第 1 部

我將會假定：路加所講述的耶穌故事，是以馬可福音為本，並結合其他材料來源寫成的；其中有些來源是與馬太共有的，有些則是他獨享的。因此，故事的主軸近似馬可福音，並在許多方面與馬可福音有相同的理解。但是，就跟馬太一樣，路加的寫作篇幅也比馬可更長；<sup>2</sup> 而新的寫作材料帶出不同的著重點，使得馬可原來的材料因路加的編輯而有

<sup>1</sup> 雖然二卷書的行文風格有某些細微的差異，對於同一位作者寫了這兩卷書這一點，並沒有真正的質疑。

<sup>2</sup> 福音書的篇幅若以百位數四捨五入來計算，馬太福音是 18,300 字；馬可福音 11,200 字；路加福音 19,400 字；約翰福音 15,400 字。這表示路加福音的長度是馬可福音的 1.73 倍，將近兩倍長。

了不同的意味。此外，從續集的脈絡來看路加福音，可能也會影響故事原本的含義。

### 序曲（路一～二章）

一開始，路加就清楚表明：他試圖要講述的故事是確實發生、而且有可信賴的見證為基礎，而他這麼作是為了讓讀者確信他們受的教導有穩固的根基。在這裏，我們已經知道，路加關心的是：基督教信息是以歷史事實為基礎的（路一 1~4）。

緊接在序言之後的故事——關於施洗約翰和耶穌出生的記載——若從「歷史」一詞最精確的意義來說，的確包括了某些令人難以接受為歷史的要素。路加似乎毫無困難地述說天使的顯現，以及其他看起來比較像是民間傳說而非嚴謹敘述的故事。然而，在此不是要評估寫作材料的歷史性，而是關心路加透過這個記載要傳遞甚麼？

這個故事十分清楚地表達它的神學意涵。藉由兩段銜接的經文宣告了耶穌和約翰的出生，接著是他們誕生的記載，以及緊接著發生的事件。出乎意料地，年邁的撒迦利亞和妻子得知自己將成為父母，他們的兒子將有以利亞的靈和能力、為主預備百姓。在這裏，直接採納其他福音書中指派給約翰的角色（可九 11~13），並加以強調。同樣地，馬利亞被告知自己將成為母親，嬰孩的名字要叫耶穌，<sup>3</sup> 而且祂是至高者的兒子，也就是神的兒子，祂將永遠統治雅各家，也就是猶太人。基本上，這是一個對彌賽亞的描繪，採用了舊約聖經對祂的描繪：祂和神是兒子與父親的關係（如：撒下七 14）。馬利亞從神在世界上作工的角度來詮釋這個宣告：使惡人降卑、窮苦的人得飽足，並關心看顧猶太人。無論我們如何理解路加福音一 51~55 馬利亞頌歌中的時態，都應該將它們視為表達神將要透過這個人施行奇妙的作為。撒迦利亞的預言確認了這幅圖畫，並再次提及神為了祂的百姓以色列所施行的作為，並且，以某種意義來說，帶給以色列百姓拯救，以便他們可以在平安中活出敬虔的生活。這個預言的用語從赦免和光的角度，一語中的地指出拯救的本質。

接著是耶穌的降生，以及向一群被蔑視的人——牧羊人——啟示祂的重要意義；在此，故事的著重點清楚轉向了這個嬰孩未來作為救主的角色，並透過西面的話加以確認（路二 30）。但西面加進了一個新的要

<sup>3</sup> 馬太辨識出這個名字的意義（太一 21），但路加是否如此，則不明顯。

素：救恩不只是為了以色列民，也是為了全人類；這一點或許沒有大肆宣揚，卻十分明確。所以，雖然著重點在於「耶路撒冷得救贖」（路二 38），卻可能是指著一件意味更為深遠的事。最後的插曲描繪了少年時期的耶穌如何在聖殿中顯示出不凡的宗教見解，並說神是祂的父親（路二 49）。因此，這裏對耶穌的理解十分複雜。到目前為止，讀者可能了解到了：「耶穌」本身就是一個與救恩連結在一起的名字。對於正在發生的事，路加作了許多面向的描寫：救恩、蒙拯救脫離仇敵的手、赦免、平安、審判狂傲和有權柄的人（幾乎理所當然地認為他們的地位是藉著有罪的行為獲致的），以及叫那些迄今饑餓的和被剝奪的人得飽足。這些全都是可以合理地與神的秩序降臨到人間連在一起的；這秩序是藉著神尊貴的代理人（即彌賽亞）而臨到的。彌賽亞被理解為神的兒子，而且在舊約聖經中，聖靈降臨在彌賽亞身上（賽十一 1~3，六十一 1；參：路四 18）；在這裏，聖靈也以某種方式促成了彌賽亞的降生。

事情是否真的像這樣發生，抑或是路加根據後來的理解來詮釋這個故事？毫無疑問地，路加確實了解耶穌降生的重要性。路加講述故事的方式，指出這些事件是舊約聖經應許的實現，所以它們是神持續在歷史中作工的一部分。因此，至少在這一部分，路加講述這個故事的風格，與猶太聖經的風格有密切的關連，這是十分合宜的作法。

### 耶穌在加利利（路三 1~九 50）

這是前言，或以音樂術語來說，這是序曲。路加知道的故事本身，開始於施洗約翰的工作（徒一 22，十 37），他謹慎地記錄事件的日期。正如路加福音二 1 提到凱撒亞古士督的日子，其作用在於把故事聯結於世界歷史，類似標示出舊約先知書在以色列歷史中的日期。有關施洗約翰之講道的記載，比馬可福音和馬太福音更為詳盡，並包括人們悔改後該如何生活的例子。路加用一個略顯古怪的方式把施洗約翰的下監與他最後的講道連結在一起，並放在耶穌受洗的經文之前（路三 20、21）。耶穌的受洗幾乎是不經意提到的，彷彿真正的著重點在於：當耶穌禱告時，聖靈降臨在祂身上，而且天上有聲音證實祂是神的兒子。<sup>4</sup>

<sup>4</sup> 在此提及耶穌的年紀和祂的家譜，顯得十分笨拙，幾乎等於是一個冗長的註腳。不像馬太，路加追溯耶穌的祖先一直回到了亞當，在其文字結構和提及 11x7 個的名字中，也許隱藏了某些神學意涵。至少有一可能性，即耶穌（路三 22）和亞當（路三 38）都是神的兒子，兩者之間存在著某些平行，不過這

在耶穌受試探的故事中，聖靈和神兒子這兩個要素再次出現：耶穌被聖靈引領到曠野，受試探、被質疑祂作為神兒子的身分（路四 1~13）。當耶穌從曠野回來，滿有聖靈的能力；撒但已經暫時耗盡所有的彈藥了！<sup>5</sup>

耶穌的作為從拿撒勒會堂中的一幕開始，一般都認為這一幕對於接下來發生之事具有提綱挈領的作用。這段經文把耶穌的工作描繪為預言的應驗，引用以賽亞書六十一 1~2，指出耶穌是神的受膏者，被任命為神的代言人，要宣告好消息，使人得自由、瞎眼看見、被釋放，以及蒙神悅納。我們可以說，這是比較具體地闡述了馬可福音所謂神國的好消息，顯然著重受苦的人應得之利益。這種宣講也具有透過語言來成就作為的功用，就是將所說的變成真實存在的，正如大有能力的得勝者，宣告原本壓迫人的政權已被推翻了。但是，這個陳述的次序相當奇怪。路加福音四 22 顯得模稜兩可：到底這是對耶穌的讚賞呢？還是根本不相信的驚奇？無疑地，在故事結尾，耶穌察覺先知不會被自己的人接受，群眾的暴力行為應驗了祂的話；但耶穌從他們中間逃離了，因為（如約翰說的）祂的時候還沒有到。

因此，透過一個受膏的人<sup>6</sup> 在信和反對之中應驗舊約聖經的應許，帶來釋放和醫治，這些主題指出了該如何理解繼續發生的事。最初，我們有以馬可福音為本的記載，講述的方法也大致相同。<sup>7</sup> 路加福音中，同樣記載以話語和作為宣揚神的國、呼召門徒，以及反對勢力的興起。然而，馬太把耶穌的長篇講論放在前面（對照路加福音中發生在拿撒勒的那一幕），路加的版本則簡短些，且較晚才出現平行的講論；很可能一直到那個時候，這個教導才適合門徒和受到耶穌信息吸引的群眾。路

點沒有加以詳盡說明。

<sup>5</sup> 康哲曼以此為基礎發展他的理論，主張路加所刻劃的耶穌事工是「無撒但時期」（Satan-free period），這時期維持至路加福音二十二 3，那時魔鬼再次活躍起來；參 Conzelmann, *The Theology of Saint Luke* (London: Faber, 1960), p. 28。不過，魔鬼和鬼魔唆使的邪惡活動仍持續進行（路十三 16），而路加停止使用這些詞彙的作法，與馬太和馬可無異。

<sup>6</sup> 雖然在以賽亞書六十章中的受膏者似乎是先知，讀者卻很難不認為那是暗指一個「皇室」或「君王」類型的彌賽亞。參：路四 41，在這裏，耶穌等同於神的兒子，這一點被認為等於是承認祂是基督。

<sup>7</sup> 主要的改變，是西門（彼得）和他的同伴蒙召的故事（路五 1~11），在那裏，強調耶穌作為施行神蹟的超自然角色，以及在祂身邊覺得不配的感受。

加根據他所取得的傳統寫成的故事，大多數是關係到門徒和將成為門徒之人的行為，並應許要賜給他們屬天的獎賞和審判。這是一個新社會的面貌，在其中，被壓迫的得釋放，富裕的則被剝奪。雖然沒有明說，不過似乎意味著這些有錢人是透過邪惡的行為取得他們的地位，而被剝奪和受壓迫的人則是受害者，呼求神拯救他們。所用的語言決定了這個解釋的方式；這個用法在舊約聖經中具有這類聯想。

在這個插曲之後，是豐富多樣的神蹟，包括死人復活（路七 11~17）；這些證據使（當時正關在獄中之）施洗約翰的朋友，相信耶穌真的是猶太預言中應許要來的那個人，正如以賽亞書三十五章所描述的，要帶來新的出埃及。但這個段落同時包括赦免一個惡名昭彰的罪人，再一次引發了耶穌身分的問題。故事的發展大致跟隨馬可福音；不過路加省略了一長串材料，結果，餵飽五千人的神蹟（呼應摩西和以利亞！）和耶穌是誰的問題並列在一起。<sup>8</sup> 在接下來登山變像的故事中，路加記載耶穌和屬天訪客的談話，主題是耶穌「去世（希臘文 *exodus*）的事，就是祂在耶路撒冷將要成的事」（路九 31）。在這裏，「去世」意味著耶穌在一段旅程之中，而這段旅程將帶祂經由耶路撒冷和死亡，達成祂的目標。在路加福音九 51，路加也提及耶穌「被接上升」的時間，這也可能只是指祂死亡的時間，不過較大的可能性是包含了祂升天的想法。在耶穌的早期生涯中，路加到底認為這段旅程的時間有多長，又是從哪裏開始明確地以耶路撒冷為目標的？這個問題並不清楚。很可能那是一段四處游走的時間，目標在於帶來神國的信息和大能。<sup>9</sup>

### 往耶路撒冷路上的教導（路九 51~十九 27）

從這裏開始，比較多將耶穌描繪為一個教師，時而教導祂的跟隨者，時而與祂的對敵辯論。這段經文很難作摘要，因為其中包括許多獨立的片斷，而在故事開展時也沒有清楚的主軸。在反應巡迴傳道人生活的故事中，這或許是必然現象；因為巡迴傳道人常發表特別的言談、而不是給予連續、有次序、或闡述一個主題的演講。然而，無論路加如何

<sup>8</sup> 意味深遠地，這個質問放在耶穌禱告的脈絡中，這是路加強調的主題，而且暗示耶穌的禱告在某種程度上與祂的自我啟示相關。參 David Crump, *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts* (Tübingen: Mohr, 1992)。

<sup>9</sup> 在路加福音九 51 之後、一直到耶穌抵達耶路撒冷之前，暗示耶穌仍然不斷在各地走動；不過，對路加來說，其終極、首要之目標仍是耶路撒冷。

安排他所獲得的資料，他並沒有將耶穌的教導賦予不同標題，或作系統化的敘述。

有許多地方的神學意義凸顯出來。在第一段經文中（路九 51～十一 13），耶穌的門徒離開祂出去宣教，而且卓有成效，這個故事被解釋為撒但的失敗（路十 18）。耶穌視自己為神的兒子，惟獨祂認識父，並能與他人分享關於父的知識（路十 21～22）。耶穌的教導，再次強調愛的重要，並要愛仇敵如同鄰舍（路十 25～37），祂也強調與神建立關係的重要，這樣的關係表現在對神的禱告中，稱神為父，相信神必回答禱告，並賜下聖靈作為禮物（路十一 1～13）。<sup>10</sup> 認識神作為父親的屬性，是要賜下好東西給祂的兒女，因此要向祂禱告，就像耶穌作的一樣，是非常重要的。

下一段經文（路十一 14～54）的主題是法利賽人的不信，圍繞在耶穌身邊、典型的法利賽人，將祂的大能作為當作出於別西卜，而不是出於聖靈；不過，耶穌告訴他們：祂所行的神蹟奇事是出於神的手指頭（《呂振中譯本》；《和合本》作「能力」；參：出八 19 [《呂振中譯本》「手指頭」，《和合本》作「手段」]，指摩西和亞倫所施行的大能作為），而且是神國已經降臨的記號。<sup>11</sup> 這些不信的人坦承：如果耶穌從天上顯一個神蹟，證實祂從神領受的使命，他們就相信耶穌。但是沒有神蹟給他們，除了約拿的神蹟之外，這個神蹟或許應該理解為耶穌以祂從死裏復活來為自己辯護（這一點在太十二 38～42 清楚表明）。相較於馬太福音二十三章，接下來是譴責法利賽人和文士比較簡短的版本；路加在編排上作了更動，其高潮是譴責他們，因為有人要尋求通往救恩的知識，卻被他們阻擋。

接下來的一段，耶穌轉向教導門徒，大部分是關係到他們如何預備面對未來、以及將要發生的事（路十二 1～十三 21）。主要是論及他們必須預備妥當，面對神的審判，強調假冒為善、以及不認人子的危險。同時，提到神對門徒的關心和賜下聖靈，以此激勵門徒。接著，耶穌吩咐他們不要追求財富的虛假安全感，而是要信靠天父的眷顧，以此加強這一點。如果他們尋求祂的國，祂必要供應他們日常生活所需的一切，

<sup>10</sup> 事實上，門徒必須等候這類的禱告和神的回應，直到耶穌復活之後。

<sup>11</sup> 這仍然是這節經文最合理的解釋，即使喀拉古尼（Chrys C. Caragounis）宣稱這意味著神的國才剛要降臨（“Kingdom of God, Son of Man and Jesus’ Self-Understanding”, *TynB* 40 [1989]: 3-23, 223-38）。

無需憂慮。門徒首先要關心的，是作個忠心的僕人，在主人暫時不在的時候，盡忠職守。對路加和他的讀者來說，這個比喻假設教會時期的存在，也就是耶穌不再在肉身中與他們同在的時期。這段經文結束時（路十二 54～十三 21），再次以群眾為教導的對象，主要在於教導人們知道現今是充滿危機的時代，人們必須承認自己的罪、並悔改。有人承認耶穌所作的是使人脫離撒但的網羅，有人則一直拒絕承認。他們大概不相信耶穌透過比喻所說關於天國成長和擴張的事。

路加福音十三 22 至十四 35，內容同樣錯綜複雜。再一次呼籲人們趁著還不太遲的時候回應耶穌的信息，警告那些聽見耶穌信息的人，說他們可能會發現自己被排除在天國之外，而且有人將會取代他們的位置。這無疑是指把外邦人包括在天國之內。不過一般的印象是，拒絕這個信息的力量逐漸增強，導致耶穌為耶路撒冷哀哭，因為他們拒絕回應祂。大筵席的比喻，重複這個警告：如果猶太人拒絕回應神的邀請，外邦人將會取而代之。同時，耶穌強調祂所提供給人們的並不是簡單的選擇：作門徒，必須付代價，換句話，就是委身；而開始走門徒的道路卻半途而廢，是十分危險的。

顯而易見的，在這一整段經文中，耶穌關心猶太社會中被棄絕的人（這暗示外邦人將來也可以進入天國）；在路加福音第十五章，以三個比喻來證明這一點，論及神關心失喪的人，然後（在兩個兒子的比喻中）以一個沒有提出明確結局的處境，向那些認同待在家中的大兒子之人發出挑戰。

顯然，財富的慾望是阻擋人們進入天國的試探之一。路加福音十六章，將與這主題相關的教導匯集在一塊；在第二個比喻，即財主和拉撒路的比喻中，非常清楚表明這個觀點，暗示財主並沒有智慧地運用他的財富。第一個比喻也許沒講得這麼清楚，然而，它教導的一個功課確實是：必須智慧地運用財富，符合神的管家該有的樣式。<sup>12</sup>

在下一段經文中（路十七 1～十八 8），對門徒有更深入的教導。在神學上，最重要的一段經文是處理神國降臨的經文（路十七 20～37），

<sup>12</sup> 這一章最令人困惑之處，或許不在於第一個比喻的解釋，而在於納入了路加福音十六 16～18 以及主題轉向了國度、律法和離婚。就其本身意義而言，這些經文相當重要，因為它們顯示出：對路加而言，律法仍然具有效力，即使神國的時代已經降臨；同時，耶穌的教導使得律法變得更為嚴謹，比如說，從耶穌對離婚的教導即可見一斑。

似乎將神國的降臨與人子的降臨區分開來，前者不是眼所能見、而是「在你們中間」（路十七 21，《和合本》小字）的，後者發生時卻是明顯可知的。路加福音十七 21 的意思充滿爭議，就我所見，最好的選擇是神的國已經降臨（而不是在未來要突然降臨）在門徒當中（不是以一個屬靈的存在住在他們「心裏」）。<sup>13</sup> 與神國降臨有所區別的是人子未來的降臨，祂要審判那些沒有準備好、等候祂降臨的人；在那日，人不可能逃脫審判。路加用天啟文學的語言形容人子的降臨。然而，最重要的在於把人子的降臨形容為像閃電劃過天際、或像挪亞和羅得的時代發生的事，但沒有論及這個降臨真正的本質。這個意象把面臨不同命運的人區分開來，以及沒有時間帶走任何財產、只能倉促逃走，這是一幅被包圍、侵略的圖畫，與耶路撒冷被羅馬圍城的情景相符，被理解成人子帶來的審判。然而，這個意象或許更有可能是用來描繪最後審判所造成的分離，以及警告人們：無論審判何時突然來襲時，他們需要有所預備。<sup>14</sup> 不管是哪一種情形，天啟文學意象的作用在於比較，而不是作為直接的描述。

緊接下來是不義法官的比喻（路十八 1~8），也屬於這個段落。它所設想的是路加福音十七 22 說巴不得看見人子的一個日子的情境，鼓勵門徒要在信心中堅忍、並切切禱告，即使看起來神似乎永遠不會介入他們的困境之中。

緊接著的是另一個關於禱告的比喻，但著重點不同。<sup>15</sup> 它引入一個段落，論及人們對耶穌信息的反應。稅吏承認自己的罪——耶穌認為罪是普世性的（參：路十三 1~9）——並完全倚靠神的憐憫、而不是倚靠自己的義。小孩子象徵謙卑和信靠神的態度（參：路十八 14！）。那個官員沒有預備妥當，來接受耶穌所要求的捨己，即使十二門徒也不完全了解這人為何不能進入神的國，更別說發生在他們自己身上的事了。瞎眼的乞丐和稅吏撒該，是對耶穌有所回應之人的典範；耶穌的宣教，總結為出去尋找拯救失喪者的牧人。

<sup>13</sup> 不同之觀點，參 Darrell L. Bock, *Luke* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1994, 1996), 2:1414-19; John Nolland, *Luke* (Dallas: Word, 1993), 2:852-54。

<sup>14</sup> 緊接著的路加福音十八 8，一定是指論及這一點；在兩個連接的經文中，人子的降臨，不太可能有兩個不同的意思。

<sup>15</sup> 因此，在路加福音這個段落結束和下一個段落之間，有一主題加以銜接；不過，經文主題還是有明顯的中斷、改變。

## 受難和復活（路十九 28~二十四 53）

以這句總結性的宣告，我們抵達了這段漫長旅行的終點。從這裏，開始受難的故事，並適切地以比喻提醒我們：這不是神國將出現的時刻；首先，是門徒服事的時期（參：路十二 35~48）。然後，展開了耶穌在耶路撒冷的故事；其經文編排與馬可福音和馬太福音大致相同。正如馬太福音一樣，耶穌進入耶路撒冷，這事被視為君王的來臨，問題是：路加在此是否暗示，神國降臨與君王到來二者之間是有區別的？路加福音的一個特殊之處是：耶路撒冷的人不知道君王的到來，所以耶穌為了等在耶路撒冷前面的命運而哀哭（路十九 41~44）。<sup>16</sup>

路加保存了馬可福音第十三章所謂的天啟論述。儘管用詞上有許多差異，二者的要點並無不同。然而，路加的版本把耶路撒冷的被圍攻和毀壞說得更清楚，同時指出耶路撒冷要一直臣服於她的征服者，「直到外邦人的日期滿了」（路二十一 24）。<sup>17</sup> 只有在外邦人的日期滿了以後，人子才會降臨，而且伴隨著天上的異兆。

路加明白地預告：信徒將會面對一段艱難困苦的時期，甚至可能因此棄絕信仰；所以再一次呼籲他們堅忍地做醒禱告。

路加對於最後晚餐的記載，主要在兩方面不同於馬可福音和馬太福音。<sup>18</sup> 首先，耶穌在分享餅與杯之前兩次說話；在其中，耶穌說祂將不再吃或喝，直到逾越節的筵席實現在神的國裏，以及神的國來到。這些話假設了：在某個意義上，神的國尚未臨到，但也引發爭議：耶穌指的到底是在祂死後所發生的新狀態，還是指天堂的實現。整體來說，前者的可能性似乎較高。

其次，耶穌在用餐後說了相當長的一段話（路二十二 21~38），主

<sup>16</sup> 在路加福音中，事實上，這個陳述取代了馬可福音中咒詛無花果樹那個象徵性的故事。

<sup>17</sup> 這個謎樣的片語，指外邦人（羅馬）統治耶路撒冷的時期，那時期並不會永遠持續下去。對於嘗試要將這主題連結於羅馬書十一 25~32 的討論，可參 Bock, *Luke*, 2: 1680-82。

<sup>18</sup> 有些文本權威省略了路加福音二十二 19 下~20；結果使得較短的版本與路加神學的理解相符，亦即耶穌的死與贖罪的意義毫不相干。這個短的版本為《呂振中譯本》以及某些近代釋經家採用；不過，支持維持原來長度的證據，無疑地更強而有力，即使為了較長文本屬於原典辯護的人都面對了一個困難，即為何會出現這個經文的省略。

要論及門徒的地位：他們不是要尋求為大、而是滿足於謙卑的服事，然而，耶穌應許說：他們要在耶穌的國度裏與祂一同坐席，並審判以色列的十二支派。並在談話中，再次提出失喪後退的主題；不過這一次，門徒能夠堅忍，至少部分是倚靠耶穌的禱告。在這裏，也再次出現與撒但敵對的話語。

在這個段落中，某些路加福音最獨特的資料，在文本上並不確定；特別是天使加添給耶穌力量，以及耶穌禱告時汗水如大血點滴在地上的細節（路二十二 43~44）。耶穌受審判和釘十字架的細節，雖然描述上不同於馬可福音，路加傾向於關心真實發生的事件，多過於事件的神學意義。或許最重要的是，耶穌確認了，從這個時刻起，人子要坐在神的右邊：在此強調耶穌的得高舉與復活之間的聯結（路二十二 69）。我們再次見到耶穌憐憫耶路撒冷，因為她面對將來的審判（路二十三 27~31）。在耶穌被釘十字架時，一個快死了的罪犯承認耶穌的無辜，並獲得與耶穌一起在樂園裏的應許；同時，耶穌禱告，求神赦免祂的行刑者（路二十三 34），但這個禱告在文本上並不確定。在馬太福音和馬可福音中被遺棄的呼喊，在路加福音中則被省略；而且，耶穌死時口中說的是對神的信靠（路二十三 46）。整體的效果是將耶穌刻劃為殉道者和救主：這與在其他殉道者的記載中所發現的復仇呼求大異其趣。在十字架邊的百夫長竟然說耶穌是個「義人」，而不是「神的兒子」（如：可十五 39），這一點似乎頗出人意料之外。<sup>19</sup>

跟馬太一樣，路加也記載婦女發現空墳墓之後耶穌顯現的事蹟。在空墳墓旁的那兩個「人」（也就是「天使」）說的話，並沒有提及耶穌前往加利利與門徒碰面的事，而是指出耶穌還在加利利時所說的話，這與耶穌的顯現是發生在耶路撒冷和其附近的事實相符。因此，透過「首尾呼應」（*inclusio*），路加福音的開始和結束都發生於耶路撒冷聖殿中的場景。耶穌第一次顯現的故事，發生於門徒前往以馬忤斯的路上，耶穌利用這個場合，解釋說祂在事奉中所發生的事都是應驗了經上所記載的預言；而這次顯現的高潮是：當天晚上，耶穌與那兩個門徒一起坐席，門

<sup>19</sup> 在這裏將 *dikaiois* 解釋為「無辜的」（《新修訂標準版》正文），幾乎可以確定是錯誤的解釋。這裏比較可能的是，將耶穌與智慧傳統中受到逼迫的義人或敬畏神的人等同（《所羅門智訓》[*Wis.*] 二 10~24）。參 P. Doble, *The Paradox of Salvation: Luke's Theology of the Cross* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。

徒認出了耶穌的身分。耶穌的第二次顯現，是向十一個門徒和許多群眾顯現；再一次，其特色在於教導門徒，交付門徒使命，要他們作耶穌的見證人，從而繼續祂的工作，這一切——基督的生涯和祂的見證人的任務——再一次被視為聖經預言的應驗。最後的事件，簡潔地陳述耶穌被接升天，伴隨著門徒的敬拜。

## 路加福音的神學論題

釋經家在此陷入兩難的窘境，到底要探討路加福音的神學主題，還是繼續銜接使徒行傳中的神學故事。基於諸多理由，目前較好的作法是先對路加的故事進行神學評估。有鑑於一些學者所見到在路加福音和使徒行傳之間的神學差異，先為路加福音本身的教導作個總結，較有意義。而且，對路加福音作整體評估後，再與其他福音書比較，也幫助較大。

路加福音開始的頭兩章，鋪排了後來將發生之事件的舞台；此卷福音書的許多主題和特色也可以在這兩章中發現線索。我會在這裏探討它們，並詳加闡述。

## 歷史和福音

一開始的幾節經文，宣告這是一件以可靠傳統為基礎、並按時序發生的事件，好叫讀者知道他們所學之事都是確實的。路加藉此指出：他記載的基督教信息有歷史證據作為支持，除了堅固既有的信心外，或許也可帶領不信的人來相信。雖然有人質疑路加福音的前言與歷史作品的前言的相似性，卻沒有人懷疑整卷路加福音大致符合歷史的範疇，不該視之為（比如說）歷史小說。因此，路加並不認為自己只是個寫故事的人，所寫的故事與他所屬的真實世界可能相關、或不相關。路加的故事，其震撼力就在於它詳述所謂「救恩歷史」的故事。<sup>20</sup>

<sup>20</sup> 這是庫爾曼（Oscar Cullmann, *Salvation in History*, London: SCM Press, 1967）致力建構的觀點，以此反對布特曼從存在主義角度對基督教所作的解釋；布特曼認為：在基督教中，唯一重要的是宣講，而不是任何可驗證之歷史事件。布特曼提出了一個十分危險的論調，他主張我們得救純粹是藉由福音的宣講，我們不知道、甚至不該問福音是否有任何事實根據。對布特曼而言，耶穌的復活似乎不是一個歷史事件，而對於耶穌是否真的被釘十字架，他也不



在這方面，路加福音並不是獨一無二的。一個簡單的事實是，路加採用了馬可福音的許多材料，顯示路加認為馬可福音在屬性上與他的作品相近；而且，我們還可以說：馬太顯然也寫了屬性相似的作品。路加可能是最有自覺的歷史學家，但是對觀福音書的三位作者其實都是屬於同一個基本類型。

### 神和祂的旨意

路加福音的開場白清楚指出：在歷史記載中，神是一直在作工，而且是祂採取主動的，除了透過各種代理人，也運用其他方法，比如說，用掣籤來指引或彰顯祂的旨意（路一 9）。整本路加福音都給人一個感覺：神的計畫付諸實行了，這計畫是聖經所預言的（參：路一 69~70、73~75），包括耶穌順服了祂必須實現的命運。同時，必須強調的是：神並不是以嚴苛的決定論（determinism）來執行祂的計畫。人們以正常的行為、自由地回應神。尤其是他們向神禱告，不只為神所作的事獻上讚美和感謝，也祈求神作工，期待神回應他們的禱告。<sup>21</sup> 路加福音藉著耶穌和門徒來強調禱告的地位，這一點遠比其他福音書更為顯著。然而，毫無疑問地，神為歷史所定意的結果，必然實現。經上的預言必然會應驗，因為預言的終極作者擁有應驗預言的能力。結果，事件就如「經上記著」的發生了（路三 4，七 27，十八 31，二十二 37），而且所發生的跟經上寫的一模一樣（路二十四 46~47）。較諸其他福音書作者，路加更多提及發生某些事件的必要因素，以及耶穌必須順服（路二 49，四 43，十三 16，十九 5）；毫不意外地，這個主題尤其與耶穌的受苦、死亡和得榮耀密不可分（路九 22，十七 25，二十二 37，二十四 7、26、44）。

### 需要救恩的百姓

路加的故事開始於以色列百姓，所關注的是一群失喪、離開神的百

在乎。當代有些人試圖藉由強調聖經敘事的功能只是「故事」，來堵塞掩飾歷史問題；庫爾曼的立場仍然有效地駁斥這種作法。我們可以從欣賞聖經作品中的歷史元素發現洞見，而無須放棄與這故事相關的歷史重要性。

<sup>21</sup> 在這裏或在新約聖經其他地方從來沒有說過：禱告是神所預定的，因此祂不是在回應人的禱告，而是在執行祂的計畫，這計畫包括人的禱告以及祂接著所採取的行動。

姓需要得著更新。施洗約翰將帶領許多以色列百姓回轉、歸向他們的神（路一 16）。路加與整本新約聖經抱持著相同的見解：整體來說，神的百姓已經遠離了祂，成了有罪的人。這樣的跌倒後退並不是普世性的，仍然有人敬虔地持守神的誠命。他們歡迎神為祂百姓所定的旨意。<sup>22</sup> 但從施洗約翰一開始傳道，就是傳講人們必須面對神的審判、需要悔改的道。路加的觀點，與其他初代基督徒和不同派別的猶太團體觀點一致，亦即：全體的以色列百姓，特別是他們的領袖，已經背離神。當耶穌把義人和他們視為罪人的那些人相對照時，祂直截了當地譏諷他們（路五 32）。然而，在耶穌早期的宣教工作中，罪並不是祂的教導裏面特別顯著的主題，反倒更為著重許多不同人的其他需要。本福音書有一種逐漸增強的感覺，即罪最典型的表現是：不認識並回應神藉著耶穌傳講的信息和耶穌自己（路九 26，十 8~15，十一 29~32，十二 8~10、54~59，十三 34，十六 30~31）。

### 神的代理人

藉由神的介入，約翰和耶穌的誕生打破了人類日常事件的界限。二人的誕生顯然都是不可能的事：一個是年紀老邁、不能生育的父母懷孕生子；另一個則是童貞女懷孕生子。因此，近似馬太、不同於馬可，路加敘述耶穌如何進入世界的故事，凸顯出祂不是普通人類、而是至高者的兒子。

在這整個敘述中，神都是透過代理人作工。透過主的天使加百列傳達信息（路一 11、19、26）；不過神的代理人換成人類時，聖靈充滿他們，以便他們能夠傳遞神的信息（路一 15、67）。路加說聖靈降臨在西面身上，向他啟示神的信息（路二 25~26）。施洗約翰甚至從一出生就被聖靈充滿（路一 41）；耶穌的降生，是因為聖靈降臨在馬利亞身上（路一 35）。然而，至於耶穌自己，一直要等到祂受了約翰的洗後，聖靈才降在祂身上（路三 22）。從那以後，祂靠著聖靈施行大有能力的作為（路四 1、14、18，十 21；參：路十一 20）。耶穌應許祂的門徒：聖靈要在他們受逼迫時幫助他們（可十三 11）；路加福音更擴大這個應許：耶穌應許說神要賜下聖靈給所有尋求神的人（路十一 13；對照太七 11）。

<sup>22</sup> 因此，這裏並沒有暗示說：這些人如果拒絕了彌賽亞，還可以繼續被神算為義。

## 救恩

路加福音開頭那個段落的主題是：救主神的作為是為祂的百姓帶來了一位救主，就是主基督（路一 47，二 11）。約翰的到來被視為拯救的第一步，為神的百姓興起了「拯救的角」，也就是拯救的有力來源（路一 69）。路加以傳統語言來頌揚這個拯救的行動：以色列要從仇敵手中得到救贖或釋放。這些宣告肯定可以照著字面的意義來理解，指彌賽亞的降臨，要趕出百姓的仇敵，亦即統治百姓的外邦權勢；因以東人希律是羅馬帝國的臣屬，這一點或許因而更顯真實。其中提及狂傲的人被趕散、卑賤的升為高，指的可能是社會革命。然而，故事其他部分一點也不支持這樣的解釋，因為事情完全不是這樣成就的。相反地，擺在耶路撒冷面前的，是繼續在仇敵手中受苦，而且越來越增加；雖然把這苦難解釋成因耶路撒冷犯的罪所施行的審判。正如使用天啟文學的意象去傳遞未來事件的意義，也以隱喻的方式使用戰爭和勝利的語言，來頌揚神的救贖作為。今天（或直到最近以前），基督徒也使用軍事勝利或社會革命的語言表達某些意象，不過很少人會照其字面意思來理解。

整本路加福音的解釋，也出現相同的問題。耶穌的拿撒勒宣言，提到被壓迫的人得釋放，瞎眼的得看見，窮人有好消息傳給他們，可以照著字面的意義，解釋為減輕經濟上的重擔（路四 18~19）。然而，故事主要關心的並不是這些事：的確有神蹟奇事發生，叫一些瞎眼的人得看見，一些生病的人得醫治，不過邪惡並不是以武力征服的；而耶穌帶來的拯救，基本上具有比較廣泛的靈性果效。

## 憐憫和審判

為了窮人，預備了豐富的救恩（路四 18，七 22）。一方面，窮人是最有需要的人，給他們的應許與他們獨有的苦難密不可分；這些苦難，剝奪了生命許多的層面。實質上的貧窮和其他需要密不可分。福音是窮人的好消息。在此，無需重複證明耶穌關心有需要的人，正如路加福音所反映的，耶穌關心罪人、女人，其他社會邊緣人，以及被蔑視的族群，包括撒瑪利亞人和外邦人。

另一方面，窮人是對耶穌的信息最敞開的人。強壯的人和富有的人不接受啟示，而沒有地位、無法為自己爭取權益的小孩子卻接受啟示（路十 21）。

因此，耶穌傳講的信息暴露了社會的紛爭（路十二 51~53），同時

也產生了某種新組合：不是一切富人都拒絕祂的信息（撒該！），也不是一切有需要的人都接受祂的信息（不知悔改的罪犯！）。那些富有和強壯的人面對審判，窮人和軟弱的人則找到救恩。路加福音比聖經其他書卷更凸顯了這個反轉的主題。<sup>23</sup>

藉此，路加表達了神本性的兩個面向。一方面，神向有需要的人彰顯憐憫；他們的人類同胞並沒有向他們顯露恩慈！奇怪的是，路加用「憐憫」（*eleos*）這個詞來指神的屬性，只有侷限於耶穌降生的記載中（路一 50、54、58、72、78）；不過，在其他處經文中，他使用相關的詞語，與其他福音書差異不大。從路加福音中，我們見到神眷顧窮人；但這個印象大多是從講述故事的方式得到的，而不是因為書中詳細闡述了憐憫或恩典的用語（路十五 20）。

另一方面，神對罪的審判這個特質，也十分明顯。雖然不像馬太福音那樣強烈，路加還是呈現了同樣的主題（路十一 50~51，十二 20、45~48、57~59，十三 1~9、22~30，十六 19~31，十七 26~37）。

## 應許與實現

路加福音的架構與馬太福音相似，即劃分為應許時期和實現時期，實現時期又包括了耶穌時期和教會時期。路加福音只劃分為兩個基本的時期。從路加福音十六 16 可以清楚看見這一點，那裏對比了宣講的兩個時期。前一個時期，律法和先知是控制因素。從那時起，天國的好消息被宣講開來。在耶穌死亡和復活之後，耶穌的門徒仍然以天國作為他們傳道的主題，這個宣講仍持續發生（徒八 12，十九 8，二十 25，二十八 23、31），雖然著重點有了改變，比較多從國度君王的角度闡述這個主題（徒十七 7），並提供罪的赦免，呼召罪人悔改（路二十四 47）。因此，路加與馬可和馬太一樣，都認同耶穌宣講的主題是神的國；不過，路加運用更多的救恩語言，指出神國的重要意義。在施洗約翰與耶穌誕生的故事裏，耶穌的重要意義在於祂將在一個永無止境的國度裏，統治雅各的家（路一 33）。

正如我們在討論馬太福音時提到的，康哲曼提出一個不太一樣的思考架構，主張將救恩歷史劃分成三個時期：以色列時期、耶穌時期，以

<sup>23</sup> 參 John O. York, *The Last Shall Be First: The Rhetoric of Reversal in Luke* (Sheffield Academic Press, 1991)。

及教會時期，而且以耶穌時期作為時間中心，以致早期基督徒將基督降臨理解為末世的開始，得以從遲遲沒有見到祂很快再來而加以修正，得以容許在耶穌第一次降臨和第二次降臨之間有重要的間隔。從這個觀點來看，耶穌的第二次降臨被歸入一個遙遠的未來，不再像最早期教會那樣把它視為基督徒思想中一個重要的因素。康哲曼的觀點相當具有影響力，而且持續有其信奉者；然而，其立論不堪一擊。<sup>24</sup> 路加是否從救恩歷史的角度來理解神在世上的作為，以這種改革的觀點取代了原本認為末世即將臨到的觀點，這是十分可疑的說法；而康哲曼在耶穌時期和教會時期之間所作的劃分，也沒有可以支持的根據。相反地，早期基督徒似乎認為耶穌的降臨是神決定性的作為，實現了祂拯救的應許，後來也成為教會大有果效的見證。<sup>25</sup> 也就是說，從一開始，早期教會的神學就是「救恩歷史」的神學，而它是否曾經僅僅由耶穌立刻要回來的盼望所決定，疑點叢叢。

### 救主耶穌

如其他對觀福音一樣，路加呈現了同樣的基督論基本論述。一開始就宣告耶穌的降生，把耶穌這個名字、神的兒子、以及大衛子孫的身分結合在一起，正如我們在馬太福音一～二章中看見的。路加福音的主體，確認了耶穌是誰的這三個基本面向。彌賽亞的身分，是貫穿整卷福音書的主軸，而且與耶穌是神的先知之概念緊密相連。的確，路加福音四 18 的膏抹，顯然是先知的膏抹。<sup>26</sup> 然而，膏抹較多用於祭司和君王的任命，以及此處所賦予先知之任務的本質，這兩者都強烈暗示：先知與受膏君王的角色是相互對等的。在所有對觀福音中，耶穌的工作都表現出了先知的特性；然而，在路加福音中，存在強烈的「以利亞—以利沙」之預表，確認耶穌是一個與這兩個先知極相像的人物。耶穌也將祂自己的作為形容為應驗了將來之屬天祝福時代的預言（路七 22；賽三十五章）；這帶來一種可能性，亦即應當將耶穌視為像摩西一樣偉大的末

<sup>24</sup> 特別參閱 Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (New York: Doubleday, 1981, 1985), 1:179-87。

<sup>25</sup> 稍後我們會看見，保羅和其他作者如何理解這個拯救事件，認為它乃是含括了耶穌的降臨和門徒的見證。

<sup>26</sup> 先知的膏抹，在舊約聖經中只有少數地方證實（王上十九 16；賽六十一 1）。

世先知，再一次指出祂是彌賽亞一類的人物。<sup>27</sup> 這樣，當我們讀到路加福音七 39 時，看見法利賽人西門在心中猜想耶穌是否是個先知，就不會覺得意外了。<sup>28</sup>

耶穌的工作是以先知的角度來界定的。祂顯然是神話語的傳講者，宣告神國的好消息，並伴隨著神蹟奇事，顯示神的國度在大能中臨到（路二十四 19）。這是對窮人施行憐憫的使命，也譴責和審判了那些故意瞎眼和不悔改的人；然而，祂也同時為後者自己所招致的審判而流露深深的哀傷。就這一點來說，路加福音的耶穌與先知耶利米並無不同。環繞在耶穌身邊的人，一樣感受到耶穌的痛苦（路二 35；另參：路二十三 27、48~49）。

不過，當故事進一步發展時，耶穌的門徒看見耶穌竟然能夠命令風和海（路八 25），再也不能僅僅以形容先知的用語來形容耶穌。因此，又一次，與馬可福音和馬太福音一樣，在路加福音中，彼得認信耶穌是彌賽亞。而且又一次與馬可福音一樣，耶穌進一步告訴祂的門徒說人子必須受苦。在路加福音中，耶穌已經在五 24，六 5、22，以及七 34 使用了這個稱謂，明白指出自己是個人，明說或暗示祂擁有權柄，但同時也是被譏諷和反對的對象。在這裏之前，「人子」似乎只是一個自我稱呼而已，意思就是「人」，以迂迴的方式用來稱呼祂自己。從路加福音十二 8 開始，這個詞語的使用頻率逐漸增加，用來指一個特定的人物，在最後審判中扮演要角，並要從天上降臨地上，或顯現出來。如果此用語的這個發展有任何模式，很可能只是一個意外。只要多讀幾次路加福音，讀者就會發現這個稱謂的使用將耶穌等同於要來的那一位，而且很可能會根據但以理書第七章的記載來理解它，或許正如《以諾一書》中所闡述的。

在路加福音中，「人子」的使用大多沿續作者接受的傳統；路加福音裏面的一些經文，在其他對觀福音中並沒有平行經文（路十七 22，十

<sup>27</sup> 藉由這些鬆散的敘述，我所要表達的是：神的一個代理人，主動地帶來神所應許的未來祝福。在以賽亞書三十五章中，沒有明確提及這樣的一個人物；但是這段經文必須與稍後關於耶和華的僕人之記載一起閱讀。

<sup>28</sup> 這個文本並不確定；某一小群重要的抄本有「那先知」的字樣。這段敘述暗示：西門的確認為這樣的描述適合耶穌，直到他開始疑惑為止，因為耶穌允許祂自己被一個不名譽的女人觸摸；一個真正的先知對那女人的人格會有超自然的知識。

八 8，十九 10，二十一 36，二十二 48，二十四 7），這個用語出現在這些經文中，是否由路加引進的，存在某些疑點，不過大致上來說，這些經文與既定的模式相符。路加並沒有使用馬可福音十 45 中「人子」作為「贖價」的說法，我們或許應該將路加福音十九 10 視為一種替代用法，以不同諺語表達耶穌的角色——祂是拯救迷途羔羊的牧人。

路加對於主 (*kyrios*) 這個詞的使用，很容易被忽略。這個詞以呼格 (*kyrie*) 出現，作為表示尊敬的稱謂，可能只是一種正式的禮貌稱呼（就像英文中的「先生」[sir]），不過也可以用來指一個在財富、地位或權柄上居於優勢的人。在馬可福音中，很少以此稱呼耶穌（可七 28）；但在馬太福音（有時等同於「拉比」的稱呼）和路加福音中，使用則較為頻繁。不過，路加也有好幾次（從路七 13 開始）從敘事者的觀點，以此稱呼他的主角。後來，基督徒通常用它來稱呼耶穌為他們的主，經常與其他名字和頭銜一起連用；在這個階段，用來稱呼神的標準用法是「主」，這個事實對於這個稱謂的深遠意義應該有某些影響。路加似乎提前採用了後來教會的這個用語，承認耶穌作為老師和施行大能奇事的人，擁有神的權柄。不過，這個主題可以發展得更深入。羅伊 (C. Kevin Rowe) 認為在路加福音—使徒行傳裏面，普遍來說，對於「主」這個詞用於神或耶穌身上並沒有清楚劃分，以致將這兩個具有這個頭銜的位格等同起來，指向了三—神論。<sup>29</sup>

雖然路加沒有收錄馬可福音十 45（這句話最可能應該從耶和華的僕人這個角度來理解），不過僕人的主題出現於路加福音其他地方，尤其是路加福音二十二 37 正式引用的以賽亞書五十三 12。路加福音四 18~19 中引用以賽亞書六十一 1~2 的經文，也可能應該理解為與神的僕人相關，因它與先前明確提及僕人的經文有相同的獨特主題。而且，謙卑服事的主題，絕對是耶穌所稱揚的（路二十二 26~27）。

正如其他地方一樣，許多用於耶穌的不同稱謂都暗示著：許多傳統角色和典範都被視為即將同時應驗在耶穌身上；而且從現在開始，每一個稱謂都在應驗的亮光中重塑，具有新的意義。比如說，這就好像一場地方音樂作曲比賽，規定要以特定的形式作曲，吸引了許多參賽者，可以預知的是作曲內容可能十分平庸、毫無特色。然而某個不知名的天才

<sup>29</sup> C. Kevin Rowe, "Luke and the Trinity: An Essay in Ecclesial Biblical Theology", *SJT* 56 (2003): 1-26。

送來一首作品參賽，大致符合比賽形式，卻充滿原創新意，顯示了所挑選的這個特定的創作形式，能夠加以發展出前人無法想像的作品。

## 對以色列人和外邦人的宣教

耶穌生涯的特色，最好的總結就是「宣教」。在施洗約翰與耶穌誕生的故事中，主要人物就是扮演救恩降臨之見證人的角色；西面的讚美頌，以及亞拿所說關於孩子的話，不只是說給神聽，也是說給那些在周遭的人聽。施洗約翰的任務，總結為傳講好消息（路三 18）；而以賽亞書六十一 1 的話，同樣指出耶穌的任務是傳講好消息（路四 18；參：路四 43，八 1，十六 16，二十 1）。馬可福音其實已經出現同樣的主題，在那裏，耶穌傳講神的好消息（可一 14~15；參：可八 35，十 29）；而這個好消息在未來是要向全世界宣講的（可十三 10，十四 9）。同樣地，當門徒外出宣教時，到處傳講好消息和施行醫治（路九 6）：神國的信息，就是好消息（路九 2）。路加則記錄了兩次分別由十二門徒和七十二個\*門徒進行的宣教工作，藉由這個事實強調宣教的重要；而且這兩個記載中的數目象徵，表明這兩個記載已經預告了對猶太人和外邦人的宣教。

宣教主要針對以色列，不僅是針對他們當中那些所謂的罪人，更是把所有人都視為有需要的人。換句話說，神國的宣講要求所有人都必須有所回應，就像那些臣服於皇帝的羅馬公民或地方人士都必須對皇帝許下新的忠誠誓約，否則就得面對刑罰的痛苦。<sup>30</sup> 因此，國度的信息具有一個效果，就是強迫人們更新他們對於神的委身。當然，這麼作包括了接受耶穌真的是神的代理人，擁有權柄代表神要求人的忠誠，正如應該將施洗約翰理解為真正的先知一樣（參：路二十 1~8）。難怪人們經常討論關於耶穌權柄的問題。

正如我們已經說過的，路加福音具有濃厚的猶太氛圍，並意味深長地以聖殿作為開始和結束。本卷書中到處都可以見到：救恩的終極範疇包括了外邦人。在路加福音二 32 和三 6，這一點特別明顯；不過這也流露在耶穌和那些非以色列人的偶爾接觸中（羅馬的百夫長，路七 1~10；

\* 編按：路加福音十 1、17《新譯本》（《和合本》根據不同古抄本，作「七十個人」）。

<sup>30</sup> 有人揣測：在路加福音二 1 所提及的報名上冊，可能就是凱撒亞古士督在猶大地所施行的忠誠誓約（約瑟夫《猶太古史》[*Josephus Antiquities*] 16.290; 17.42）。

撒瑪利亞的癲瘋病人，路十七 11~19），而且在路加福音二十四 47 明確提及這一點。七十二個門徒的宣教是對萬國宣教的象徵，即使經文的上下文主要記載對以色列所作的宣教。路加省略了敘利腓尼基婦人的故事（可七 24~30），也許有其深意，雖然這個事件只是路加選擇省略馬可福音長篇記載中的一小部分。

### 得救的人

加百列宣告說：施洗約翰的宣教，要帶領許多以色列百姓回歸上主，並使他們的心從不順服轉回義人的智慧（路一 16~17）。回應約翰和耶穌的信息，表現在悔改上面。比起其他福音書，悔改的概念在路加福音中更為凸顯。路加福音五 32 意味深長地加上了「悔改」這個詞；而且在十三 1~9 以此表達對神的根本回應（參：路十 13，十五 7）。路加強調：這樣的悔改和歸正必須是全心全意的，而且是一生之久的委身，不是短暫的曇花一現（路八 13~15，九 57~62，十四 25~35）。在最後這幾處經文中，強調了後退和放棄的危險：鹽失了味，不能再鹹。<sup>31</sup>

路加對於律法的態度，是否以之為信徒生活的方式，充滿爭議。在誕生的故事中，以暗示的手法稱讚幾個主要的人物，因為他們遵守神的誡命、並履行律法所規定的職責（路一 6、59，二 21~24、27、39、41）。正如在馬可福音十 17~21 一樣，被問到承受永生的問題時，耶穌以寫在律法上的事來回答（路十 25~29）；但如果這個答案可能讓人以為遵守律法就是所需的一切，路加稍後與馬可平行的故事顯示出：跟隨耶穌和捨己也是這個不可或缺的一部分（路十八 18~30）。路加的鑰節在路加福音十六 16~17（參：太五 17~20，十一 12~13）；這裏與馬太福音一樣，宣稱律法的一點一畫都是不可能落空的。路加也記載了耶穌對於十一奉獻，以及公義和愛神的要求（路十一 42）。這些經文顯示出：對耶穌來說，律法仍有其力量。然而，正如在馬太福音第五章更為廣泛記載的，緊接在關於律法效力的經文之後的，是一個代表性的例子，說明律法雖然允許人離婚、並提供相關的規定，耶穌卻禁止人離婚。路加福音對此並沒有深入探討；不過對路加來說，似乎耶穌對律法的最新理解才是持續具有效力的。路加並沒有記載耶穌論及污穢人的東西之教導

<sup>31</sup> 這個說法可能是誇大用語，而不能過度照著字面意義來理解。

（可七 1~23）。這個教導屬於路加省略馬可福音的一個長段落，<sup>32</sup> 也許他認為路加福音十一 39~41（參：太二十三 25~26）的教導可以表達相同的觀點。同時，路加也沒有馬太福音第五章中耶穌關於律法之系統化、長篇的教導；而從馬太福音得到的一般印象，是以耶穌為摩西所預表的，這一點在路加福音中也不是那麼明顯。<sup>33</sup>

### 永遠的國度

在定義上來說，幾乎可說彌賽亞的統治是「永遠」的（路一 33）。因此，雖然這個教導大多是關於神現在的統治，以及耶穌在世時救恩在這個世界上的實現，不可避免地，路加也同樣相信彌賽亞未來的降臨要成全神的旨意。在馬可福音中，有一段講論談及未來（可十三章；參：太二十四~二十五章），路加則有兩段講論談及未來（路十七 20~37，二十一章）。路加所刻劃的耶穌，講話較不神秘隱晦，而且比較直接敞開地談論耶路撒冷將面臨的毀滅，而且要一直荒廢，直到外邦人的日期滿了！雖然有些學者認為路加對於這個事件、以及人子遙遠的再來作了清楚劃分，路加仍然非常清楚地說明了：人們必須隨時預備妥當，等候人子的再來，不可以毫無警戒（路二十一 34~36）！關於復活顯現的記載，路加也十分強調：在這段中間時期，耶穌的跟隨者必須肩負起見證耶穌的任務。

### 結論

我們的瀏覽顯示出，路加福音的神學重點，是環繞著神的旨意這個廣泛的主題，自然地編排在一起的；神的旨意就是要透過祂事工代理人耶穌的作為，將救恩帶給猶太人，也帶給外邦人；耶穌承擔起先知和彌賽亞的功用。這些主題同樣出現在馬可福音和馬太福音，不過呈現方式有些不同。如果耶穌在路加福音中是個先知，在馬太福音中祂比較像是個老師。馬太和馬可比較多從神國或天國的角度來呈現耶穌的信息，路加則更多強調其信息的救恩層面。

<sup>32</sup> 沒有任何理由可以認為路加省略這個獨特的敘事段落是有其神學上的理由；因為這是屬於路加全面省略之馬可福音的部分，也就跟著被省略掉了。

<sup>33</sup> 如我們所見，路加也有以摩西為預表之處，不過比較關心的是以摩西作為彌賽亞的形象，而不是律法的頒佈者。

正如馬太福音一樣，我們也可以說路加的思想架構與馬可福音一樣。

如果試著以一句話總結路加福音的主要論題，可以說其主要論題是救主的降臨，祂把救恩帶給有需要的人。

比較詳細一點闡述這個簡短的摘要，可以列出下面幾個重要因素：

1. 耶穌認定人類是處於困境和罪惡中，這與馬可福音和馬太福音的看法一致。
2. 路加忠實地報導耶穌對於神的統治或權能之教導，但他也說明這個作為帶給人們救恩。耶穌在世時所教導的，和教會在祂復活之後所宣講的，二者之間的連續性，在路加福音中更為顯著。路加強調罪人本身悔改的重要性。
3. 耶穌扮演的角色類似祂在馬太福音中的角色；再一次，以祂的降生為基礎，不過更著重於祂作為主的權威地位，甚至遠在祂復活和升天之前就已開始。
4. 耶穌呼召門徒，並差派他們出去，分擔祂的宣教事工。
5. 耶穌的宣教主要是針對以色列人，不過從一開始，就預告了其宣教將擴及外邦人。
6. 在路加福音中，或許更著重於耶穌對窮乏困苦人的憐憫，這加強了祂所頒佈給門徒之愛的命令。
7. 耶穌的死，被視為獻祭和救贖。
8. 路加福音對於未來的觀點，與馬可福音和馬太福音大致相同。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Ladd, pp. 236-45; Morris, pp. 144-221 = 莫理斯, 249-380頁; Strecker, pp. 392-417; Zuck, pp. 87-166 (Darrell L. Bock)。
- (德文) Berger, pp. 697-707; Gnllka, pp. 196-225; Hahn, 1:547-83; Hübner, 3:120-51; Stuhlmacher, 2:174-99。
- Allison, Dale C., Jr. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Beck, Brian E. *Christian Character in the Gospel of Luke*. London: Epworth, 1989.
- Bock, Darrell L. *Luke*. 2 vols. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1994, 1996.
- . *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lukan Old Testament Christology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Bovon, François. *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*. Minneapolis: Fortress, 2002.
- . *Luke the Theologian: Thirty-three Years of Research (1950-1983)*. Allison Park, Penn.: Pickwick Press, 1987.
- Conzelmann, Hans. *The Theology of Saint Luke*. London: Faber, 1960.
- Crump, David. *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts*. Tübingen: Mohr, 1992.
- Cullmann, Oscar. *Salvation in History*. London: SCM Press, 1967.
- Doble, Peter. *The Paradox of Salvation: Luke's Theology of the Cross*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke*. 2 vols. New York: Doubleday, 1981, 1985.
- . *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching*. London: Geoffrey Chapman, 1989.
- Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997.
- . *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. Exeter: Paternoster, 1978.
- . *Luke: Historian and Theologian*. 3rd ed. Exeter: Paternoster, 1988.
- Moessner, David P. *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*. Minneapolis: Fortress, 1989.
- , ed. *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*. Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1999.
- Nolland, John. *Luke*. 3 vols. Dallas: Word, 1989, 1993, 1993.
- Rowe, C. Kavin. "Luke and the Trinity: An Essay in Ecclesial Biblical Theology". *SJT* 56 (2003): 1-26.

## 第 6 章

### 路加福音—使徒行傳

#### 下卷

與其他福音書作者不同的是，路加視他的福音書為一部由兩卷組成的作品中的上卷；就這個事實而言，它在神學上的重要性難以言喻。不管路加是在寫第一卷書時心中已經有寫第二卷書的想法（我認為是如此），或是稍後決定必須為福音書另寫一卷書補充說明，都不影響這個看法。不過，這兩卷書之間的關係，其明確的本質卻錯綜複雜。很有可能路加是為了提供他當代的基督徒（以提阿非羅作為代表），一個關於基督教起源的記載，其作用在於證實被傳講和教導的福音的可信度。因此，為了支持這個傳講，遂訴諸於它所根據的事實，正如那些最知道發生甚麼事的人所傳遞下來的。不過，這個基督教起源的故事有兩個部分。

一方面，是關於耶穌的故事，故事的高潮發生於祂的死和復活。這絕對是早期基督教宣講的基礎；但耶穌的宣教和教導是否為宣講內容的核心，則充滿爭議。<sup>1</sup> 眾所周知的是，在使徒行傳中，有傳道的人比較詳盡講述耶穌生活的場合，就只有彼得對哥尼流的講章<sup>2</sup>（徒十 36～43）。然而，可能有比較廣泛的經文提及它。<sup>3</sup> 在使徒行傳一至九章中，福音宣講給在耶路撒冷的猶太人，他們對於這個故事已有某種熟悉度；在使徒行傳第十章，福音向外邦人宣講，他們對於所發生的事幾乎一無

<sup>1</sup> 相較之下，新約聖經書信較少提及耶穌宣教和教導的故事。

<sup>2</sup> 我寧可使用「講章」（sermon）之外的用詞，因為現代人對於這個詞的用法常帶來誤導人的聯想；不過，我也想不出其他合適的替代用詞。「演講」（speech）也好不到哪兒去。

<sup>3</sup> 路加可以為了強調之故，一再重複某些重要的故事（哥尼流的歸正、掃羅的歸正），而只一次提到那些被合理認為是標準作法的活動。

所知。不管是哪一種情形，宣講的主要內容都是關於耶穌的被定罪、釘十字架，以及祂的復活；這些內容占據了路加福音的主要部分。

另一方面，神在預言中所定下的計畫還有第二部分，即悔改和赦罪的道必須從耶路撒冷開始，傳講到萬國萬邦（路二十四 47）。為了給福音提供基礎而作的完整記載，有必要指出神的計畫這個同樣重要的第二部分如何實現。使徒行傳特別指出：在神的帶領下，神關乎外邦人的計畫如何實現，以致神可以得著一群同時包括猶太人和外邦人的百姓，「歸於自己的名下」（徒十五 14）。這個計畫並不是說猶太人從今以後被排除在神的百姓之外，而是包括了那些相信福音的猶太人。

可見路加上下兩卷作品的每一卷必然包括另一卷，缺一不可。

在使徒行傳中出現的問題，類似於福音書中出現的問題，這個問題就是耶穌教導甚麼、又相信甚麼。使徒行傳宣稱記載早期基督徒宣講和生活的事蹟，特別是保羅的故事。許多學者認為：使徒行傳中所刻畫的保羅神學，與我們在保羅書信中發現的神學差異不小，並顯出寫作的人並不完全認識或了解保羅，而作了某些關於他的不正確記載。<sup>4</sup> 這麼一來，路加如果連跟他在時間上最接近之人的事蹟都不清不楚，對於最早期基督徒的神學和生活，豈不是知道得更少嗎？因此，有人認為路加的寫作沒有可靠的證據，只是他對於那個時期的個人理想，或把他那個時代的宣講和心態投射到更早的時期而已。甚麼是路加神學的本質呢？它又與故事中所描述之人物的真正神學有何關連呢？

我的觀點是：路加在使徒行傳中的歷史記載可信度極高，不過這並不是說使徒行傳作者的神學就與故事中任何人物的神學觀點相符，也不是否認路加所賦予他們的角色地位，在細節上有被質疑的可能。<sup>5</sup>

<sup>4</sup> 一般說來，對於路加所記載之保羅神學的意見，也同時批評他所記載的保羅生涯歷史是片面而不精確的。

<sup>5</sup> 就像在歷史耶穌的例子中，本書受限於篇幅，無法對這個立場作細節上的討論。巴瑞特（C. K. Barrett）的重要註釋書，針對路加的作品進行推理，提出了適度的批判評價；參 C. K. Barrett, *Acts* (Edinburgh: T & T Clark, 1994, 1998)。對於路加之歷史可信度持高度評價的學者包括費茲梅爾（Joseph A. Fitzmyer）、傑維爾（Jacob Jervell）與韋瑟靈頓（Ben Witherington III.）。其他資料可參閱 Steve Walton and David Wenham, *Exploring the New Testament*, vol. 1. *The Gospels and Acts* (London: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001), pp. 285-90; I. Howard Marshall, *Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992)。

## 路加的神學故事：第 2 部

### 故事情節

儘管三卷對觀福音都包括許多小單元（以及某些大單元），經過編輯整合，鋪排成循序發展的故事，<sup>6</sup> 使徒行傳的敘述卻是按照時間次序、更緊湊聯結在一起的故事。故事的不同路線，構成了書中的情節。在新約聖經的所有書卷中，就屬使徒行傳最清楚地陳述了初代教會的神學與教會宣教的關係。使徒行傳是宣教的故事，我們從中學習福音的神學內容，以及對猶太人和外邦人宣教的神學根據。

使徒行傳記載了耶穌的見證人如何在耶路撒冷開始他們的任務，然後將福音傳到猶太全地和撒瑪利亞，再傳到更遼闊的世界，最後傳到羅馬的故事（徒一 8）。這也是神的道如何在地域上逐漸成長的故事。

與這故事大致相符的是，福音最初傳給了說亞蘭語的猶太人，然後是在耶路撒冷的一群說希臘話的猶太人，然後是非猶太人——一開始是撒瑪利亞人和衣索匹亞（《和合本》作「埃提阿伯」）的旅人，最後是外邦人，其範圍遠及凱撒利亞和安提阿、塞浦路斯（《和合本》作「居比路」）和加拉太、亞西亞、馬其頓和亞該亞，最後抵達羅馬。<sup>7</sup> 這是個文化拓展的故事。

與福音拓展和教會成長同時發生的，是基督教神學的發展，特別是教會必須處理的雙重問題：如何面對猶太領袖對於福音的反對，以及接納未受割禮的外邦人成為神的百姓。我們必須強調的是：這是個一體兩面的問題，而且路加關心的不只是外邦信徒的地位，同時也關心猶太人對福音的反應、或毫無反應。<sup>8</sup> 路加的天賦之一，在於能夠藉由早期教會的故事，呈現這個神學問題和其解決方案。

我們現在的任務並不是重述這些故事，而是找出路加所要傳達的神

<sup>6</sup> 假設在福音書中存在一個以時間次序和地理情境為基礎的整體架構；不過，其故事情節的發展細節仍然不多，而且許多個別的摘錄確實是以不同的次序來敘述的（對照馬太福音和馬可福音的前半部）。

<sup>7</sup> 當然，路加知道：在保羅抵達羅馬以前，已有信徒住在那裏，不過他選擇以保羅抵達羅馬作為使徒行傳的故事高潮。

<sup>8</sup> 對於路加神學中以色列扮演的主要角色，參 David P. Moessner, ed., *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy* (Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1999)。



學故事。

### 過渡和預備

使徒行傳很自然地以路加福音結束的摘要作為開始，但所用的方式卻使它成為一個全新的開始。<sup>9</sup> 路加提出某些重要的神學要點。第一，從那時起，耶穌門徒的任務就是向全世界見證祂。不管「以色列國」的復興是甚麼意思，那是「尚未實現的」，在其間，必須為耶穌作見證（徒一 6~8）。第二，門徒執行這個任務，需要聖靈的大能，正如耶穌藉由聖靈加添力量，以及路加福音一~二章中的其他人因聖靈充滿而預言耶穌的到來。第三，國度復興的盼望，事實上被耶穌再來的盼望所取代。第四，耶穌復活的見證人，必須補足為十二使徒原有的數目；這個數目的象徵，大概反映了以色列的十二支派（參：路二十二 30），意義重大。這個任務有各種不同的描述，如：「職分」（徒一 20，《和合本》；希臘文 *episkopē*；《今日新國際版》作「領袖職分」，《新修訂標準版》〔NRSV〕則作「監督」、「職任」或「位分」（徒一 17、25，《和合本》；希臘文 *diakonia*），以及「見證人」（徒一 22）。這些詞語的第一個，出於詩篇一〇九 8，它的用法可能暗示：路加認為使徒的任務類似於後來的「監督」（英語世界傳統上翻譯為「主教」〔bishops〕；參：徒二十 28）。

能力的應許，在聖靈降臨在門徒身上時實現；聖靈比較可能是降臨在整個門徒群體上，而不只是降臨在十二使徒身上（參：徒二 16~18）。聖靈的降臨應該可以被視作與西乃山律法的頒佈有某些相似之處，雖然路加幾乎沒有著墨於這樣的類比。對路加來說更為重要的是：聖靈的降臨是先知約珥對於末日預言的實現；那時，神的拯救作為擴及全人類，不分人種、不分老少、不分男女，所有呼求主名的人都可以得救。

在這個階段，福音的聽眾是跨越國界的，不過全都是猶太聽眾。主要差別在於所講語言的不同，這可能象徵地暗示了萬邦萬國。<sup>10</sup>

<sup>9</sup> 參 Mikeal C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts: The Ascension Narratives in Context* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987)。

<sup>10</sup> 一般都認為：這些猶太人來自好幾個國家，講那裏的家鄉話，雖然他們當中的許多人應該會講東地中海世界的共同語言——希臘話；他們當中只有一些人懂得希伯來話或亞蘭話。

### 復活的見證人

路加記載了一個例子，讓我們看見早期基督徒在公開場合所作的事：透過彼得作為他們的發言人，他們見證耶穌的復活。彼得公開演講的精髓在於：儘管耶穌是神所任命的，還是被猶太領袖處死了；然而，神使祂復活、並升高到上天，這是一個明顯的記號，神以此確認祂的地位是主基督。耶穌被交付當權者，雖然是為了實現神的旨意，以及應驗祂預告過所要發生的事，彼得還是控訴他的聽眾，說他們必須為了將耶穌釘在十字架上負起罪責。然而，透過悔改、接受洗禮，他們的罪可以得到赦免；而且，他們不僅可以得到赦免，還可以得到聖靈的恩賜。從這個推論看來，百姓像是共同承擔了他們領袖的罪，除非他們使自己與領袖的行為脫離關係。彼得沒有解釋如何「奉耶穌基督的名」而得著赦免，卻將耶穌等同於約珥書二 32 所說的那位主，祂擁有拯救的能力。聖靈的應許與施洗約翰的預言有密切的關係，他說彌賽亞要用聖靈施洗；彼得則宣稱：耶穌升高到神的右邊時已經領受了這個恩賜。

讀者未必能馬上看出這些陳述的理論根據：彼得如何知道耶穌現在坐在神的右邊，如何知道這個位置使祂成為主基督，又如何知道祂已經領受了聖靈？對路加來說，前面兩個問題的答案可能是：他先前記載耶穌引用了詩篇一一〇 1，並將之理解為這是在耶穌身上實現的預言；而且，如果耶穌已經升到天上，那將是這些事發生的場合。不管哪一種情形，復活和被高舉在猶太教中是密不可分的（《以諾一書》六十二 14~16；《巴錄二書》〔2 Baruch〕五十一 5、10；《便雅憫遺訓》〔T. Benj.〕十 6、9，其聖經基礎為但十二 1~3）。<sup>11</sup> 至於給基督的聖靈恩賜，或許反映出對詩篇六十八 18（參：弗四 8）的理解，意指「你已經為人類領受了恩賜」。<sup>12</sup>

顯而易見地，耶穌仍在積極作工，因為洗禮是奉祂的名施行的，並具有效力。醫治也是奉耶穌的名進行，這意味著祂的代理人是倚靠祂的能力、而不是他們自己的權柄作工（徒三 6）。因此，使徒的工作是耶穌工作的繼續；於是，神國度的記號被彰顯，藉由耶穌門徒的宣講，救恩

<sup>11</sup> K. L. Anderson, "The Resurrection of Jesus in Luke-Acts" (doctoral thesis, Brunel University, 2000), p. 171。

<sup>12</sup> 參 Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), pp. 280-89；這裏提出了一連串與摩西接受律法的平行例證。

在人們的生命中發生功效。雖然耶穌不是肉身的臨在，祂的工作仍然持續進行。然而，信息的內容已經有所轉換：耶穌宣講的是神的統治、並呼召人們成為祂的門徒；耶穌的跟隨者則告訴人們關於祂的事，以及如何以信心回應關乎祂的事而獲得生命（參：徒三 16，四 9~10）。因此，相較於路加福音，在使徒行傳中，耶穌是更顯著的宣講主題；雖然我們必須堅持：在路加的上下兩卷著作中，耶穌都是宣講者，也同時是被宣講者。

路加使用各樣不同的詞語，來表示耶穌的地位和角色。彼得說耶穌是個像摩西一樣的先知（申十八 15~19；徒三 22~23）。這樣的先知，不是普通的先知，而是百姓的領袖，如摩西一般。這個描述清楚地用於耶穌在世生活的時候，正如路加福音指出來的一樣；不過，這裏似乎也用於祂持續進行的事工。附帶一提，必須注意：有鑑於耶穌得著高舉的地位，任何不聽從祂的人，將會從神的子民中被剪除；作為猶太人，這個身分本身並不足以贏得神的恩寵，因為現在這位先知已經降臨了。

關於奉耶穌的名施行作為的記載，意味非常深長。這些記載必須在舊約聖經的背景中來理解。在舊約聖經中，耶和華的名扮演同樣的功能；不可避免的結論是：在這裏，耶穌的名與耶和華的名具有同樣的功能，而且，事實上，前者取代了後者。唯獨耶穌是獲得救恩的管道（徒四 12）。

同時，還有另一個主要的屬天代理人，聖靈，在使徒行傳的前半部也發揮了舉足輕重的作用。如前所見，聖靈充滿傳講神信息的使徒。正如耶穌應許的，聖靈充滿的效果顯然是賦予使徒勇氣，讓他們可以站立在威脅他們的群眾中，或是比較令人振奮的情境中。使徒傳講的內容似乎也與聖靈有關，正如藉由聖靈傳遞預言的內容一樣。因此，基督徒的傳道和見證是延續耶穌預言的活動，並路加福音為祂所作的見證。

耶穌和聖靈作為神的代理人來行事，並不是說神隱退至背後、沒有直接參與所發生的事。整卷使徒行傳都宣稱：發生在耶穌身上、或藉由耶穌發生之事，全是因為神的計畫，是神在成就祂的計畫。是神許可耶穌被釘十字架，也是祂使耶穌從死裏復活。是神把聖靈賜給耶穌，並澆灌在信徒身上的。也是神在宣講中呼召人要歸向救恩（徒二 39）。當使徒從監獄被釋放出來時，他們為了神的作為向祂獻上禱告（徒四 24~30），只有在很少的情況下，禱告的對象是耶穌。雖然耶穌也被尊稱為「主」，人們也會向祂呼求救恩，神仍然是人們禱告的主。因為基督徒

對於神至高無上的主宰權柄和旨意滿有信心，不管面對甚麼樣的反對，祂呼召他們進行的事工必然成就。這一點甚至連法利賽人的一位傑出領袖也同意，承認如果使徒的工作是出於神的作為，那麼就算是猶太人的公會也無法阻止（徒五 38~39）。

### 宣教的拓展——對未受割禮的人

使徒行傳中的故事，是神持續作工的故事；人類可以反對或試圖阻礙，然而神的旨意繼續前進。神旨意進行的細節不是我們目前關注的重點，雖然它們證實了神旨意前進的方向和神施行的大能，正如我們在使徒行傳最初幾章的具體例子中看見的。對我們的目的來說，更重要的是：發現早期基督徒向非猶太人見證耶穌。這種情形，以各種不同的方式發生。顯然腓利是自動前往撒瑪利亞的，然後得到天使特殊的指示，遇見了衣索匹亞的大臣。掃羅特別得到神的任命，要他進入外邦人中，同時也進入以色列百姓中。彼得透過一連串屬天的異夢和異象，帶領他前去接觸外邦人的百夫長哥尼流。來自塞浦路斯和古利奈的人，自動自發地向說希臘話的人談論耶穌。然後，閘門大開，結果在安提阿形成了同時混合猶太人和外邦人的教會，在神的命令下，差派兩個宣教士出去；他們發現外邦人的聽眾想要聽聞他們傳講的信息（徒十三 7）。路加藉此清楚指出：對外邦人的宣教乃是為了回應許多不同的刺激，但最重要的是神在這些事件上的帶領。當然，這是神預定的，祂早已透過先知預告了「人要奉祂的名傳悔改、赦罪的道，從耶路撒冷起直傳到萬邦」（路二十四 47）。這裏的用語，非常清楚指出猶太人和外邦人都包括在內。

因此，對早期基督徒來說，贏得外邦人改變信仰，皈依基督教、而不僅是皈依猶太教，毫不衝突；就原則來說，我們並沒聽到任何對這事的反對，雖然實際執行面並不是那麼熱中。比較困難的問題是：這些改信者是否需要履行其他一切猶太宗教的要求，像平常改信猶太教的人一樣？而在他們改教之前，必然已經存在與外邦人聚會和吃喝的實際問題。在路加所說的哥尼流的故事中，彼得在夢中獲得保證：不論過去如何，神不再要求祂的百姓禁絕所謂不潔淨的食物，含意就是不再禁止他們與所謂不潔淨的人交往。哥尼流和他家人雖然未受割禮，聖靈卻澆灌在他們身上，他們那時就當場接受洗禮；這意味割禮並不是必須的。稍後，其他在安提阿的外邦人成為基督徒，也沒有受割禮；這成了保羅第一次宣教行動的模式。不過，如果外邦人成了以色列人的彌賽亞之信

徒，為甚麼不需要受割禮、並守其他律法，正如改信猶太教的人所作的一樣呢？教會中保守的猶太人對此頗有微詞，是可以了解的。

使徒行傳第十五章，為這個問題提出了神學上的答案；在那裏，這個問題現在變得十分尖銳：不受割禮，外邦人是否能夠得救？

這個答案的第一部分，我們可以稱之為實用主義的答案：許多外邦人並沒有受要求必須受割禮，就已經成為信徒、並受了聖靈的恩賜。神在分賜聖靈時，割禮顯然不是祂考慮的重點。我們並不清楚所謂主張猶太化的信徒是否相信：在人受割禮之前，神不會賜下聖靈，或是相信：如果神的確賜下聖靈，那麼接下來就必須受割禮，藉此使這個立場成為常規。

這個答案的第二部分，再一次是由彼得提出的：認為律法是難擔的軛，不能夠使人得救（徒十五 10）。正如保羅說的：「藉著〔基督〕，每一個相信的人都得著釋放脫離每一個罪，那是你們在摩西律法底下不能獲得的稱義」（徒十三 39，《今日新國際版》）。雖然有人可能會認為這代表摩西律法可以拯救人脫離某些罪，而基督則處理其餘的罪；不過比較可能的是，這種能力是獨一無二的：耶穌拯救人脫離一切的罪，而且沒有一樣罪是摩西律法可以拯救人脫離的。如果律法在拯救人方面是無能為力的，外邦人就沒有遵守它的必要。

第三，彼得堅持「藉著主耶穌的恩典，我們相信〔以便〕得救」，不論猶太人或外邦人都一樣（徒十五 11，作者自譯）。<sup>13</sup> 在這裏隱含了兩方面的對比，一方面是恩典和信心，另一方面則是行律法。不管這段話是否在這個場合說的，它們的確代表路加的觀點：救恩是藉由恩典和信心、而不是靠守律法而得的。這個觀點也許不像保羅書信的討論那樣深刻，不過根本的觀點是一致的。

再一次，我們注意到一個重要事實：猶太人與外邦人一樣，都需要藉由恩典、透過信心得著救恩。這兩個族群得救的道路是相同的。彌賽亞被視為救主，擁有完全的能力可以拯救那些相信的人；而且唯獨祂擁有拯救的大能。沒有其他人或其他事物可以拯救，也不需要任何增補或先決的條件。所以，使徒大會的決議是：割禮對外邦人是不必要的；他

<sup>13</sup> 關於這個翻譯，參 John Nolland, "A Fresh Look at Acts 15.10", *NTS* 27 (1980-81): 105-14. 希臘文可能也意味了「我們得救乃是因主耶穌的恩，和他們一樣，這是我們所信的」（《和合本》）。這並不影響主要的論點，即得救乃是藉著恩典。

們不需負這難擔的軛。然而，某些要求是外邦信徒要守的：禁戒祭過偶像的食物和血（亦即，不是以猶太習俗宰殺的肉品），並勒死的牲畜和姦淫。這些要求經常被認為反映出利未記十七~十八章中，要求住在以色列地的猶太人和外邦人必須遵守的規範；而且確保除去教會中團契的主要阻隔：外邦基督徒不可以強迫猶太基督徒吃一些食物，是以他們不可接受的方式準備的，也不可以過淫亂的生活。也許這些規範代表某些妥協，也可能只適用一些地區，是有以色列人居住之地。<sup>14</sup> 這裏假設猶太基督徒會繼續以傳統方式過活，而在使徒行傳後面的描寫，保羅就是採取這個作法。不過，路加是否認為猶太基督徒應該或必須繼續這樣生活，仍是未定之論。

從這一切可以看見：對路加來說，最重要的是外邦人不需要受割禮，也不需要守猶太律法，如猶太人一樣；他們也不必成為改信猶太教的人。然而，猶太基督徒也不需要放棄他們在猶太律法下的生活方式，比如說，變成不再為嬰兒施行割禮。

## 神的計畫

神百姓的擴張，再次引發猶太人在神的計畫中居何地位的問題。在兩段篇幅頗長的經文中，路加處理了這個問題：一為使徒行傳第七章，司提反在公會前所作的陳述；另一為使徒行傳第十三章，保羅勸勉眾人的話。

司提反演說的情境，是面對一個控訴，指他說話褻瀆聖殿和律法，因他主張耶穌將要摧毀聖殿、並改變摩西所制定的習俗（亦即根據律法制定的生活方式）。司提反對此控訴的回應是瀏覽以色列歷史，從亞伯拉罕蒙召說起，述說神處理以色列的點點滴滴。這篇演說除了詳述細節外，還提出許多補充論點。在演說中，流露神對其百姓的屬天眷顧，也記載百姓和先祖們進出應許之地的行動；主要焦點則在摩西身上，他是神差派至百姓中間的統治者和審判者。就像之前的約瑟一樣，儘管他是

<sup>14</sup> 如 Markus Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edinburgh: T & T Clark, 2000), pp. 49-83 即如此認為。Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (New York: Crossroad, 1999), pp. 156-58 則懷疑這些禁令與利未記十七~十八章的關連，認為這些禁令比較是實用主義的妥協，以便使嚴格的猶太基督徒較容易與外邦信徒建立團契關係。

神所揀選的，百姓卻拒絕他，甚至拒絕敬拜神，代之以崇拜偶像。然而，不管他們犯了多少過犯，神移動的會幕依然與百姓一起在曠野、一起進入應許之地，直到所羅門建的聖殿取代會幕為止。這時，司提反斷言說：神並不住在人手所造的殿，並抨擊猶太人沒有遵守先知的教導。於是，這篇演說控訴猶太人（而不是基督徒）不順服神，從他們拒絕先知、至終殺害耶穌就可見一斑；司提反也指責他們不守律法。這篇演說似乎表明：神不會被綁在某個地方所建的聖殿裏，而是與祂的百姓同行，不論他們往何處去。這篇演說，雖然沒有說出神現在住在不是人手所造的新建築，就是由相信的人組成的教會，不過意思幾近如此。在這裏並沒有提及彌賽亞，雖然其中也暗指這樣的預表，可以就摩西作為百姓的統治者、釋放者或救贖者這個面向作更詳盡的探討。

在使徒行傳第十三章，這個故事再度被提起，並從不同的觀點加以延伸。先祖到摩西之前的歷史很快一筆帶過，主要著墨於神為百姓所預備的領袖——士師、掃羅和大衛。然後，急遽轉換到大衛的子孫耶穌，祂被猶太領袖殺害、又從死裏復活。耶穌的復活被視為應驗了神在聖經中對猶太人的應許。正如使徒行傳第二章的記載，關於死而復活的預言，顯然不是應驗在大衛身上，而是在耶穌身上；這一點確認了耶穌是預言所說的那位大衛的子孫。

在這兩篇演說中，總結了猶太人過去的歷史，是一個拒絕神所指派領袖的歷史，因而他們也拒絕了耶穌，但神卻證明祂是無罪的。因此，拒絕耶穌是這種行為模式的終局，而且這個行為模式可以追溯至他們歷史的開頭。然而，儘管百姓過去的拒絕，耶穌被差遣，首先是到猶太人中間，作他們的救主；只有在他們拒絕耶穌後，使徒才轉向外邦人。神的計畫有其優先次序，是先將福音傳給猶太人。這個模式一再重複，貫穿整卷使徒行傳；使徒每到一個地方，總是先向猶太人傳講福音。可以確定的是，最初的聽眾經常包括了改信猶太教的人和敬畏神的人；福音傳講前進的路線並不是死板而固定的。這與保羅表達的信念一致：福音先是給猶太人的（羅一 16）。

雖然猶太人留下了不承認神的代理人、又不守祂誡命的失敗記錄，彌賽亞最初仍然是被差遣進入他們當中的（徒三 26）；路加在宣教的記載中，維持了這樣的優先次序（徒十三 46）。事實上，路加幾近危險地暗示：只有當猶太人拒絕了福音時，宣教士才因而轉向外邦人。很難相信這是路加的本意，比較可能的意思是：外邦人將會取代不信的猶太人

成為神的百姓，而不是說只有當猶太人不相信時，外邦人才能夠聽聞福音。

### 宣教的範圍不斷擴展

因此，在使徒行傳第十五章快結束時，使徒行傳的神學故事凝聚出這個觀點：福音首先傳給猶太人，也傳給外邦人，在他們中間，形成一群相信而得救的百姓。從這裏開始，述說以保羅宣教和入獄為主的故事。然而，使徒行傳在第十五章之前，已經開始鋪排保羅的宣教；接下來的故事，其實是十三至十四章之事件的延伸。使徒行傳後半部為已經講述的這個故事加添甚麼呢？

首先，故事以很長的篇幅敘述保羅如何與那些和猶太教無關的外邦人接觸。在使徒行傳十三 6~12 和十四 8~20 中，這一點已經出現過了。在第十四章，故事發生在路司得，保羅和巴拿巴遇見一群崇拜外邦神祇的人，並向他們傳講關於造物主、永生神的真實信息。在過去，神任憑外邦人各行其道，雖然祂並沒有不施恩供應他們的需要，因而證明自己的存在和祂的恩慈。在雅典，保羅更詳盡地闡述這個主題；在那裏，信息也是著重於神的真實性，祂不需要人的敬拜，而是把生命賜予萬族，使人們可以尋見祂，不致崇拜偶像。世人的罪在於無法辨識神真實性的記號，這罪已經顯明出來，人人都必須面對審判。歷史已經達到它的巔峰，因為神將要藉著祂來施行審判的那一位已經顯現出來了。

尤其重要的，這個故事講述宣教的工作如何在神的引導和看顧底下進展。就某種程度來說，這些故事只不過是已經展開的宣教工作附加的說明罷了；我們可以說：其主要目的在於提供進一步的證據，證實保羅對外邦人宣教是神所稱許的。路加的目的在於顯出神話語的進展。

順便一提，我們必須注意亞波羅和在以弗所門徒故事的重要性。在這兩個事件中，人們似乎只知道約翰的洗禮，以及某些基督教的教導。在此表達出一個需要，就是進一步將保羅所理解的福音教導這些人。在亞波羅的情形中，無法確定他是否受了聖靈。「靈〔《和合本》作『心』〕裏火熱」（徒十八 25）這個詞，可能應該理解為「在聖靈裏火熱」（《今日新國際版》的旁註）。<sup>15</sup> 不過，路加肯定沒有記載亞波羅接受基督教的洗禮。至於在以弗所的門徒，則強調他們尚未受聖靈，因為這個缺乏，

<sup>15</sup> Turner, *Power from on High*, p. 389.

保羅為他們施洗、並接手在他們身上，之後聖靈以明顯的記號降臨在他們身上。藉此，同時強調正確教義以及聖靈恩賜的重要性。

在使徒行傳第二十章結尾，保羅的宣教在他的被捕和下監後，達到初步結論。因此，保羅在米利都對教會領袖發表的演說，成為到目前為止故事的結束，為保羅如何看待他的宣教工作提供一個概覽，也是要作為地方教會領袖可依循的模式。這篇演說將保羅對猶太人和希臘人宣講的信息總結為神恩典的福音；福音的高潮在於呼召悔改、並相信主耶穌；同時，它也將這個呼召建立在神以祂自己的血買回教會這個根基上（徒二十 28）。<sup>16</sup> 這強烈暗示了教會是某種新的東西；有人主張路加認為這只是神百姓的延續、並藉由加入外邦信徒而得著擴充，這樣的說法並不完全正確。事實上，神有一群新的百姓，雖然與舊百姓有所連結，但現在卻是由相信彌賽亞的人組成的。基督的來臨標示著新的開始。在前一代適用於神百姓的語言，可以應用在神的新百姓身上，如：神的羊群（徒二十 28）、或聖潔的人（「成聖的人」；徒二十 32）。

### 囚犯保羅——仍是個宣道士

不過，故事還沒有完結，還有八章（約占整卷使徒行傳的四分之一）。這些篇幅主要談論保羅作為階下囚，出現許多的神學論題。

首先，事實證明，即使作為一個被逮捕、下在監獄的囚犯，一般來說，保羅仍然繼續他的宣教，並有效地為基督作見證。路加用這麼多篇幅描述保羅生涯的這一面，很難不給人一個印象：這麼作是為了表達基督徒被呼召活出他們的生命、並為耶穌作見證時，必須面對的艱難現實。保羅所說「我們進入神的國，必須經歷許多艱難」（徒十四 22）的原則，最終在他自己的生活中具體表現出來。雖然神容許保羅（如耶穌一樣）受苦，最終神仍掌權，並用他的受苦來推展福音。在審判者的面前受審，成為作見證的場合（徒九 15）。保羅甚至準備出現在最高法庭——羅馬皇帝的法庭——面前；不過，無論是使徒行傳或其他文獻，都沒有關於此事的確實記錄。然而，就算保羅沒有得到人類的支持，顯然有其他方式為他進行辯護。寫下保羅前往羅馬之旅的長篇故事，有部

<sup>16</sup> 這裏所指的必然是基督的血。說這是神自己的血（《和合本》），顯得相當令人驚訝；而且，許多解經家都把這裏的希臘文重新譯作「以祂自己〔那一位〕的血」（參《現代中文譯本》），這是可能的翻譯，不過絕對是不尋常的作法。

分顯然是因為它活潑而趣味盎然；不過，也是因為遭遇船難得救，以及保羅被毒蛇咬卻受到保護，都被視為神施恩看顧的指標（特別參閱：徒二十七 24，二十八 6）。

其次，保羅的公開出庭和進入法律程序的記載，提供保羅回應他所受之控訴的場合；他的罪名是：在各處教訓一些不利於猶太人、他們的律法和聖殿的言論（徒二十一 28）。於是，保羅再次重述自己故事的不同面向，講述他如何成為耶穌基督的見證人。

保羅被捕後第一次出庭時（徒二十二 1~21），主要分訴神或基督怎樣呼召他從一個逼迫者成為見證者，以及如何特別被吩咐離開耶路撒冷、往外邦人那裏去。就是外邦人這個詞，使得群眾打斷他的演說；保羅在他悔改歸正的故事中，訴說自己對猶太宗教的熱忱，以及受人尊敬的猶太人亞拿尼亞在其中扮演的角色，百姓顯然還可以忍受；不過之後，就爆發了反外邦人主義的浪潮。

保羅的第二個公開演說場合，是在猶太公會面前（徒二十三章），他選擇以自己生涯中的猶太資歷作為辯護基礎，強調他的信仰是猶太教的信仰，特別是法利賽人的信仰，相信死人復活的盼望；在這個信念上，法利賽人與撒都該人極為不同。撒都該人否定復活的可能性。再一次，基督教信仰與猶太教中某一派別維持某種延續性。

在第三個公開演說的場合，保羅再次強調他的生活方式符合猶太人的敬虔，一樣守律法的禮儀規範、作愛心的工作（賙濟），並再次宣告復活的盼望（徒二十四 10~21；參：徒二十三 6）。

最後，在使徒行傳第二十六章中，保羅出現在羅馬巡撫腓力斯和猶太人的王亞基帕面前。他再一次證實，基督教的信息是猶太人盼望的實現。事實上，保羅一度拒絕並抗拒它；不過，現在他有了遇見復活耶穌的個人經驗，並認祂為主。耶穌任命他作祂的見證人，應許要保護他免受猶太人的攻擊，並派他到外邦人中為祂作見證，以便他們可以成為神百姓的一分子，只要他們能悔改、歸向神。

因此，從頭到尾，保羅都聲明自己效忠於猶太教和猶太的生活方式；然而，他堅持自己的呼召是對外邦人和猶太人見證耶穌。在這種背景下，悔改的外邦人是否需要守律法、並按律法生活的問題，並沒有被提起。保羅著重的是：成為基督徒，並不是要猶太信徒違背律法。<sup>17</sup>

<sup>17</sup> 這個觀點是否與使徒行傳前面部分的記載——亦即，彼得知道沒有食物是不

儘管保羅堅稱基督教與猶太教生活方式並非不相容的，他仍然飽受攻擊。這帶出一個問題：在羅馬人眼中，保羅到底作錯了甚麼，以致觸犯法律？羅馬人出現在這個場景，是由於公共秩序混亂，而保羅難脫干係。乍看之下，保羅好像應該為此負責（特別是，如果他真的像猶太人所說的，將外邦人帶入聖殿中的禁區的話），但他成了群眾暴力的目標後，這個問題就演變成：在羅馬法律下，他是否作了觸犯法律的事？猶太辯士帖土羅給了答案，他控訴保羅是屬於拿撒勒教黨一個生亂的頭目，想要污穢聖殿。保羅的回應是挑戰後面這項控訴，因為它缺乏證據（他們根本沒有看見），同時承認他相信猶太教中某個派別的信念。接下來審問的效果，是強調保羅並沒有作錯甚麼必須受羅馬司法起訴的事，有權可以獲得釋放。但因為案子未結，保羅仍然留在監裏；最後，保羅上訴凱撒，而不是讓他的案子轉移到猶太人的法庭。因此，神學上的爭論在於：在羅馬法律下，就算羅馬官員不公平地對待保羅，仍然不能視他的信仰違法犯罪。

一直到使徒行傳尾聲，猶太人仍然繼續反對保羅。保羅抵達羅馬時，有兩件令人驚訝的事在暗中進行。第一件事是，保羅與住在羅馬或附近的基督徒之關係；他們住在附近（徒二十八 14~15），不過我們沒有聽說保羅與羅馬的信徒碰面。第二件事是，審判程序的結果。有人對使徒行傳的解讀是：路加已經充分暗示了保羅在羅馬殉道，這是清楚明白、無需再提的事實（徒二十 23~24、38；參：徒二十一 10~14）。另一種解讀則是：審判結果是成功的，保羅獲得釋放。對路加來說，這是無關緊要的事。真正重要的是：使徒行傳以保羅繼續傳講福音的畫面作為結束，而且他的宣講有猶太聖經的見證。有些猶太人相信了，有些則拒絕這個信息。後面這個情形顯示，以賽亞書六 9~10 的預言應驗了。一如過去，保羅因此轉向外邦人，期盼他們更容易接受福音。

這是否意味不再繼續對猶太人宣教呢？這一點充滿爭議；不過比較可能的看法是，對於那些願意悔改、相信好消息的猶太人來說，神的救恩依然向他們敞開。

潔淨的、也因此意味沒有人是不潔淨的——相衝突？在實際遵行律法上，猶太信徒似乎較有彈性。

## 使徒行傳的神學論題

### 神和神的旨意

我們已經留意到，神在使徒行傳中的中心地位，祂是行動的發起人；廣義來說，祂在聖經中預告了將要發生的事（雖然特別指關乎基督的事），然後透過屬天或人類的不同代理人詳述其細節。<sup>18</sup> 有些學者認為，這意味了故事的發展是事先預定的，幾乎是由一個不具有位格的命運所決定；就某個程度來說，路加可能比新約聖經其他任何作者都更強調這一點。路加福音和使徒行傳的故事，都籠罩在一個必要因素之下（「這事必定發生」）；在使徒行傳中，更為明顯。

然而正如所見，這個因素並不一致。我們必須在決定論與神的引導之間作一清楚劃分，前者是神控制了所要發生的事，後者則是神告訴人們當作甚麼、或鼓勵他們正在作的事。我們也可以廣泛地劃分行動決定論的細節，以及甚麼事將發生的一般預測。在使徒行傳中，有時候人們憑著自己的動機作事，有時候又在神的引導下行動，那樣的引導幾乎等於是強制性的（徒二十 22）；<sup>19</sup> 當然，也有些時候發生了他們完全無法掌控的事（如在海上遇見風浪）。各種行動方式的混合，暗示了所謂決定論的行為細節根本不是路加所要報導的內容。

可以確知的是：反對耶穌的權力當局，確實「成就你〔神的〕手和你意旨所預定必有的事」（徒四 28），即使他們是藉著邪惡的作為成就了此事（徒二 23）；不過，這並不是說所有邪惡行為都是神預先計畫好的，更不能說是神所發動的。在幾個例子中，人們對福音的積極反應，看起來也像是神事先預定的（徒十三 48，十六 14；參：路二十四 45）；不過，保羅同時提出不順服神呼召的可能性（徒二十六 19~20），<sup>20</sup> 而且在其他場合，也沒有任何跡象顯示出人們對於福音的回應不是出於自己的決

<sup>18</sup> 特別參閱 John Squires, "The Plan of God", in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David Peterson (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998), pp. 19-39.

<sup>19</sup> 然而，使徒行傳十六 6~7 的意思，很可能只是神告訴他們不要作某事，而他們順從了。

<sup>20</sup> 毫無疑問的，這是曲言法（litotes，編按：指用反語的否定來表示肯定的一種修辭法），不過的確引起了一個問題：至少根據路加，神任命保羅作為「被揀選的器皿」（徒九 15），保羅是否能夠抗拒呢？

定（例：徒二 37）。

因此，這個主題的發展顯然不太一致，並不會因此導致絕對決定論；不過，神的計畫和旨意被實行出來的印象，仍然十分強烈；其作用在於鼓勵讀者：神的旨意將會實現，不管面對甚麼反對或苦難。

### 根據聖經

聖經特別預告了神的計畫。在新約聖經的所有作者中，路加或許最清楚說出了這個事實：教會的建立和宣教是預言的目標，所以在神的計畫中這件事與彌賽亞的來臨密不可分；這就是為甚麼路加寫了路加福音和使徒行傳的原因。在使徒行傳中，使用了大量舊約聖經經文，特別出現於許多不同人物的演說中，而不是出現於敘事結構中。當然，一些重要的聖經材料用於所謂的護教談話中，展現出聖經中的彌賽亞是怎樣的一位彌賽亞、又將作些甚麼，並藉此宣稱只有耶穌符合這樣的人物寫照，以及所描述的工作（徒十七 2~3、11）。但是，對路加來說，尤其重要的是：在聖經中，可以看到猶太人和外邦人教會形成的預言（徒十三 47，十五 16~18）。聖經清楚預告了聖靈的澆灌促成教會的形成，那段經文同時也預期人們將求告主而得救（徒二 17~21）。<sup>21</sup>

### 救恩歷史

神的計畫與這計畫在聖經中的安排這兩個因素，使得路加設想到「救恩的歷史」。這個詞語可以承載許多不同的意思。照著庫爾曼的用法，「救恩歷史」這個概念強調神的救恩來自於祂在歷史上的作為，來自於那些可被理解為神的作為之事件，比如說：以色列人得釋放脫離埃及的奴役，後來又從巴比倫的被擄歸回，最重要的則是耶穌的降生、死

<sup>21</sup> 更詳盡的細節，參 Darrell L. Bock, "Scripture and the Realization of God's Promises", in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David Peterson (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998), pp. 41-62。進一步參 Darrell L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lukan Old Testament Christology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987); Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Luke's Christology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); 以及我為一本探討舊約聖經在新約聖經中的用法之註釋書所撰寫的專文，該書將由 Baker 出版 (ed. Gregory K. Beale and D. A. Carson)。

亡和復活。這樣堅持神在歷史上施行大能的作為，就令下面這種主張站不住腳：人的得救主要是透過講道，而很少或根本沒有提及神的任何作為，只要求聽眾透過存在經驗作決定；不可否認，只有透過傳講基督，才能使聽眾作出抉擇，但這種說法的危險在於很容易變成只是人的決定而已。<sup>22</sup>

同時，這個詞語也勾勒出：在整個舊約聖經述說的故事中，神的確持續作工；因此，耶穌降生是以前發生事件的期待和預言的合理高潮。所以，舊約聖經成了教會的傳承，它的基礎穩固地建立在神過去的作為上：神為自己興起了一群屬祂的百姓。這種態度排除了任何神學上的馬吉安主義 (Marcionism)；馬吉安將舊約聖經排除在基督教聖經之外。<sup>23</sup>

此外，還有另一層意思：在未來基督教持續不斷的宣教歷史中，神仍然繼續作工；路加所報導的只是第一個宣教階段。

正如前面看到的，有人宣稱路加發展出的這個理解，以此作為對「耶穌再來之延遲」的回應。這個看法主張：最早期的基督徒視基督的到來是末日的肇始，預期人子（意指耶穌）的降臨和新時代的到來是指日可待的事。對他們來說，耶穌的到來其實是標記著歷史的結束。不過隨著時間流逝，引頸期盼的高潮並沒有實現。教會必須修改以基督事件來劃分兩個時代的神學；路加的作品對此提供了一個解釋：救恩歷史繼續進行，直到遙遠的「耶穌再來」(parousia)。教會時期和教會的宣教，填補了基督降臨和末日來臨之間的裂縫，聖靈的同在和動工，則在神學上扮演某種替代再來的功能。於是，聖靈降臨是路加對於再來的延遲所造成之失望的解決方案，而基督再來現在則進入了遙遠的未來，失去它從前在基督教神學中具有決定性的關鍵要素。

我們已經看見這個解釋從其他方面來說是漏洞百出的。除了我們先前的評論以外，現在必須加上一個事實：對於耶穌再來的期待，是否果真如此支配著早期的教會，是頗令人懷疑的。比較可能的是：這裏歸諸於路加後期神學的觀點，其實很早就開始出現了。當然，我們可以把以聖靈經歷作為決定新時代的真實證據推到最早的時候。或許，我們應該以兩個時代的角度來了解歷史會更好：以色列的時代（其特色是部分實

<sup>22</sup> 可參 129-30 頁，註 20 的討論，布特曼和庫爾曼對此持反對立場。

<sup>23</sup> 相當諷刺的是，馬吉安採用了路加福音，作為他最喜歡的福音書，雖然還是進行了大量的經文肢解！

現和應許)，以及基督和教會的時代（其特色是應許實現和持續的應許）。在耶穌復活和五旬節前後的時代，顯然有一明顯的劃分，不過，這兩個階段都是屬於應許實現的時期。此外，路加絕對不會認為對早期基督徒來說，因為無限期的延遲，耶穌再來就失去其意義。最後，諾蘭德（John Nolland）提醒我們：不要以三個清楚劃分的時期來了解救恩歷史；相反地，救恩歷史中存在著他所謂的重複和不斷擴張的現象。<sup>24</sup>

### 基督事件

在這個漫長的應許實現時期，發生三個重要事件：基督事件、<sup>25</sup> 聖靈降臨，以及教會的宣教。

首先，是路加稱呼為「主／神的彌賽亞」降生了（路二 26，九 20；徒四 26；這個片語與較為熟悉的「主的僕人」一詞平行，徒三 13、26，四 27、30），這個名稱是路加獨特的用法。路加在使徒行傳中對於耶穌的某些了解，已在本章稍早提過。對使徒行傳來說，耶穌的復活、升天和得榮耀，尤其重要。在所有福音書的作者中，只有路加將升天與復活分別出來，作為一個獨立的事件來描述；不過，這兩個事件都很重要。復活之所以重要，是因為它將神的勝利立基於耶穌的死之上，而給予復活的盼望一個穩固的根基；這個盼望是基督徒與法利賽人共有的。升天之所以重要，是因為它確立耶穌的地位是主和彌賽亞（徒二 33~36）。對路加來說，彌賽亞是神國裏擁有權柄的統治者。對這樣的人物來說，不管在甚麼情形下，「主」這個頭銜都是合宜的；然而在使徒行傳中，有時交替稱呼耶穌或神為「主」、並以「神的語言」（比如說：「名字」）用在耶穌身上，這是為了在耶穌和神之間，建立某種職能性的等同，同時連結了也承認耶穌為神兒子的事實（徒九 20，十三 33）。

有些學者主張：使徒行傳認為耶穌是藉由升天才第一次被提升至神兒子的地位；這就是所謂的「嗣子論」（adoptionism）的基督論，或兩

<sup>24</sup> John Nolland, "Salvation-History and Eschatology", in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David Peterson (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998), pp. 70-76.

<sup>25</sup> 我很遺憾必須使用這個笨拙、不具位格的片語，但我們有必要以某個詞彙表達基督的全部和祂所作的事，也就是說，包括祂個人的降臨，以及祂所施行的作為。

階段基督論的例子，主張耶穌在復活前和復活後在地位有所不同。<sup>26</sup> 這種見解是站不住腳的，因為孩童耶穌打從出生開始就被證實為神的兒子（路一 32），而且在整本福音書中都是如此，路加在福音書中講述故事時也稱耶穌為「主」。<sup>27</sup> 因此，路加似乎同樣抱持著典型的「降卑／高舉」（humiliation/exaltation）的基督論，主張地上的耶穌是以僕人卑微外貌顯現的主，一般來說，人無法認出祂是主。不過，我們不需要訴諸福音書來證明這一點。耶穌的復活不只是神決定要使一個好人復活的結果；相反地，祂是那位不能被死拘禁的聖者（參：路二 24）。

當彼得只有說耶穌是個「人」（徒二 22）時，他說的是耶穌在世如何生活（徒五 28）。執行最後審判的，將會是神所設立、並叫祂從死裏復活的人，而非經由神或某些屬天的代理人（徒十七 31），這個事實必定有其深義。

在使徒行傳中，耶穌生涯的簡短描述，用來展現神正透過祂施行救贖的大工，那些將祂置於死地的人不但不承認祂，反倒反對祂。人類的反對因神使耶穌從死裏復活而受挫，但無論如何，這都是神的計畫容許發生的。不過令人驚訝的是，神為甚麼允許、目的又是甚麼，在使徒的講道中完全沒有解釋。可以確定的是：在使徒行傳二十 28 中，教會是被神「買來的」，藉由「血」（無論我們如何理解這個詞語；參本書 154 頁）成為祂特別的產業；這裏的「血」，只能指耶穌的血，因此指耶穌的死。這裏與路加福音二十二 19~20 中提及耶穌的身體和血之回憶有密切的關係。<sup>28</sup> 對路加來說，耶穌的復活和升天，確立了祂作為救恩創始者的地位，施行悔改和赦罪的恩典（徒五 30~31）。

因此，這意味人類的情境充滿了罪和罪咎。就猶太權威當局的情形來說，這就表現在他們拒絕耶穌一事上，而且暗示著：百姓都有分於這個罪咎，除非他們主動拒絕施加在耶穌身上的事，並接受祂為主彌賽

<sup>26</sup> 有人認為使徒行傳三 20 的意思可能是說，在耶穌再來以前，祂不會被任命為彌賽亞；現在，耶穌只是被指派為彌賽亞的人選！然而，這個不大可靠的解釋只可能存在路加以前的資料來源，因為在使徒行傳三 18 中，基督是受苦的主體。

<sup>27</sup> 路加福音七 13、19，十 41（《和合本》在本節根據不同文本，譯作「耶穌」）等等。在路加福音書中，耶穌在世時，並沒有人在向別人說話時稱祂為「主」，除了在路加福音一 43、76，十九 34 之外；雖然他們以呼格稱祂為「主」時，帶有遠多於尊敬的更深含義（出現次數相當多，如路五 8、12，七 6 等）。

<sup>28</sup> 關於路加福音二十二 19 下~20 在某些權威文本中的省略，參：127 頁，註 18。



亞。就外邦人的情形來說，他們原來的生活是不認識神的，他們的救恩則是基於轉向祂，悔改，脫離崇拜偶像。有人主張外邦人真正的錯誤在於他們只是無知而已，所以必須「被幫助」，而不是「被拯救」；不過，在使徒行傳記載的外邦人犯罪的黑色畫面中，這樣的詮釋根本站不住腳。<sup>29</sup>

### 救恩和聖靈

因此，救恩的主要祝福在於罪的赦免，或是用保羅的話說，就是「稱義」（徒十三 38~39），或是其積極正面的對應：永生（徒十三 46）。也可以有不同的說法：人們被帶出黑暗、進入光明（徒二十六 18）；並且保留了耶穌的語言特色：進入神的國。救恩主要基於神赦罪的權柄，而這個權柄是耶穌共享的。不過在使徒行傳中，正如我們已經看見的，對於耶穌的死在這件事上的地位完全保持緘默；雖然我們從新約聖經其他書卷中，一點也不必透過隱藏在書信中的早期傳統，就可以得知「基督為我們的罪死了」。

與赦罪並列的是賜下聖靈，這也是救恩經驗不可或缺的要素（徒二 38）。在兩個地方，人們相信以後顯然並沒有領受聖靈，這被視為必須補救的情況：一為撒瑪利亞信徒的例子，他們受了基督徒的洗禮，卻沒有受聖靈；另一為在以弗所門徒的例子，他們受了約翰的洗禮，也沒有受聖靈（徒八 14~17，十九 1~7）。進一步的例子是，聖靈的恩賜發生於基督徒的洗禮之前（徒十 44~48）。在前面兩個例子中，使徒接手在歸信基督的人頭上；不過在其他與歸信基督者相關的經文中，則沒提到接手這回事。<sup>30</sup>

這卷書在這個問題上的證據並不完整，也顯然不一致；某些五旬節派和靈恩派的釋經家根據這一點主張：從這兩個例子可以看見，路加認為聖靈的恩賜可能是、甚至通常是接續在歸信基督和罪得赦免之後的經驗，而且這主要可能不是涉及救恩的層面，反倒是與裝備信徒參與基督徒事奉相關。然而，即使路加沒有明說在五旬節那天歸信的人是在那時

<sup>29</sup> 參 Christoph Stenschke, "The Need for Salvation", in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David Peterson (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998), pp. 125-44.

<sup>30</sup> 當人們接受宣教的託付時，也同樣接手在他們頭上（徒十三 3）。

那地受了聖靈，這卻是使徒行傳二 38 的自然結論。<sup>31</sup>

當然，毋庸置疑地，在使徒行傳中，聖靈的引導與加添力量，主要與基督徒的宣教和傳講密不可分。當個別信徒奉基督的名宣講時就被聖靈充滿，就像保羅一樣，聖靈的大能使傳道者的話語在聽眾的心中發生功效（帖前一 5；林前二 4）。對一個已經被聖靈充滿的人來說，進一步被聖靈充滿，二者之間並不會產生任何張力（徒六 5，七 55）。

儘管有這幾個例子是在歸信基督之後才被聖靈充滿，毫無疑問地，在路加眼中，所有信徒在歸正那一刻都受了聖靈，是相當正常的事；如果這事沒有發生，才是不正常的事。對初代信徒來說，似乎確實經歷了一些現象，顯明是有聖靈同在，包括說方言、或預言、或只是喜樂的感覺（徒十三 52）。這樣的彰顯不一定每一次都是真實的；從保羅和約翰的著作可以知道：不是每一個宣稱聖靈啟示的信息都必定真是如此，而且所謂被聖靈感動說出的話必須被檢驗，聖靈的其他經歷也是如此。聖靈的恩賜是救恩應許的一部分（徒二 38），因此其功能在於創造得救的確據；在使徒行傳中，路加幾乎絕口不提聖靈對於基督徒成長的影響——與羅馬書八 1~17 的語氣完全不同——但他的確把聖靈與喜樂連結在一起（徒十三 52）。

### 教會、猶太人和外邦人

得救的經歷與進入教會息息相關。使徒行傳中，最基本的神學問題是：教會與以色列人和外邦人的關係。路加意味深長地說基督信徒是「門徒」，藉此表明：在耶穌復活前的信徒和之後的信徒之間，存在一種連續性。他也清楚指出：有一個實體，稱為以色列，包括了猶太人和改信猶太教的人。對他們來說，神已經差來了彌賽亞，救恩就在於接受彌賽亞。不這麼作，就等於叛教背離以色列。同時，藉著相信彌賽亞，外邦人也成了神百姓的一分子；於是興起了一個新情勢，在其中，神的百姓包括了受割禮的猶太人和未受割禮的外邦人。初代教會並不覺得與這種情形纏鬥是件容易的事，不論在用詞或實行上皆然。用以色列這個詞來指稱教會為「新以色列」，只是逐漸發展出來的用法，而其傾向是用以色列一詞來指猶太百姓（徒二 22，四 10，五 21）。還有一個差別不算太大的問題是：究竟是外邦人被接納進入神既有的百姓中，或是相信的猶

<sup>31</sup> 參 Turner, *Power from on High*, p. 359.

太人和外邦人形成了神的新百姓，作為舊百姓的延續？<sup>32</sup>

我們已經看到：對路加來說，相信的猶太人繼續遵守關於割禮和摩西律法的其他事項，包括許願和獻祭。如果有人說保羅在向猶太人倡導非猶太人生活方式，都會受到斷然的否定（徒二十一 24）。同時，在考慮飲食問題以及與外邦人相關的問題時，猶太人的態度似乎有軟弱之處。在外邦人這一面，至少必須在某些領域作些讓步，以便讓猶太信徒比較容易與他們建立團契。正如我們已經說過的，有些人認為：在這些事項上面，路加像是個實用主義者，並沒有設立明確的原則。<sup>33</sup> 但是，實際狀況比較像是：路加在描寫一個正在與實際問題掙扎的教會，而且在不同領域、以不同速度採用某種實用的方法；而且，我們不應該期待路加對此掙扎的描寫是完全一致、不存在任何張力的。

### 領袖和宣教士

路加的神學有其選擇性的著重點。路加不太關心教會的組織結構，但在他心中，初代教會補足十二使徒的數目是重要的，因為他們似乎是象徵性的人物，主要任務在於向以色列人傳講關於彌賽亞的見證。或許除了在使徒行傳一 6 稍稍提過之外，使徒們統治以色列的問題（路二十二 30）並沒有再提起，他們的功能比較像是見證人。在使徒行傳第十五章之後，十二使徒們就從故事中退場。這是因為著重點轉移到外邦人的宣教，以及其最重要的宣教士保羅身上。在使徒行傳十四 4、14，保羅和巴拿巴被稱為「使徒」，特別在第 14 節，十分刻意地使用這個頭銜。唯一的意思是：路加知道（正如他必定這麼作一樣）這是保羅喜愛的稱呼；然而，在其他處經文，他將這稱呼保留給十二使徒。路加這麼作的原因，很可能是為了將建立教會與耶穌復活以前時期延續的功能集中在十二使徒身上。路加相當清楚：在耶路撒冷的教會，領導權是在十二使徒、以及一群稱為「長老」的人手中，後者在使徒行傳十一 30 突然出現；對於這些長老的出現，路加並沒有多加解釋。路加不認為使徒這個

<sup>32</sup> 前一個立場，特別與傑維爾的作品有關：Jacob Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。它跟後面一個（比較可取的）立場的差異可能沒那麼大。然而，律法對猶太信徒和外邦信徒持續扮演的角色，則帶來重大差異。

<sup>33</sup> 特別參閱 Stephen G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973)。

詞可延伸到其他投入宣教的基督徒身上，但並沒有加以解釋。

我們還必須謹記在心的另一個發展是：對耶路撒冷的基督徒來說，一開始，很自然地會認為，耶路撒冷教會是對其他基督徒團體擁有某種權柄或管轄權的「教會」。不過，隨著教會的逐漸拓展增加，其他教會跟著興起，他們視自己與建立教會的宣教士關係比較密切，或認為自己是與其他基督教會建立團契的獨立團體。保羅顯然不認為他所建立的教會受耶路撒冷的教會管轄。路加並沒有特別提出這些關係和問題；不過，它們是路加試著要描述和詮釋的場景之一部分。

對路加來說，最重要的是：使徒的功用是要為基督和祂的拯救事件作見證。有人認為以狹義來看「見證人」一詞，只有使徒才是真正的見證人，後來的其他信徒只是重複使徒的見證，自己並不是見證人。<sup>34</sup> 對於路加如何使用這個詞，這可能是正確的解釋；不過聽起來有賣弄學問之嫌，我們應該較為寬鬆地使用見證人一詞，同樣適用那些沒有親眼看見耶穌、卻為自己證明救恩之真實性的人。根據路加的標準，保羅嚴格說來並不具備作為使徒的資格（耶穌在世時，他沒有跟耶穌在一起）；因此，見證人一詞在保羅身上早就已經用於較廣的意義（徒二十二 15）。

### 結論

在使徒行傳中，路加神學的架構與對觀福音相符，都是由當代猶太教形塑的。同時，以廣闊的希羅世界作為故事的背景，更清楚地呈現一個事實：基督教對現實世界的理解，與當時多神的偶像崇拜互相對立；即使確實存在著邪靈的力量，基督教仍然對偶像崇拜提出批評。

使徒行傳的主要論題在於：神已經叫被釘十字架的耶穌復活，並將祂高舉為主、為彌賽亞，透過祂，將赦免和聖靈賜給所有求告主名的人。藉此，相信的猶太人和外邦人接續以色列人成了神的百姓；不過，現在神的百姓是以彌賽亞為中心，重新建立的。耶穌的跟隨者委身於實現神的計畫，將祂的救恩傳揚到全世界。

<sup>34</sup> 參 Peter Bolt, "Mission and Witness", in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David Peterson (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998), pp. 191-214, 尤其是 pp. 210-12。

這個論題，可以更詳細地演繹成下面幾個要點：

1. 所有人，不論是猶太人或外邦人，都必須求告主耶穌才能得救。這適用於猶太人，因為他們被認為有分於他們領袖殺死耶穌的罪；這也適用於外邦人，因為他們被認為是罪人。
2. 路加福音是論及耶穌開始所作和所教導的事。在使徒行傳中，耶穌仍然主動作工，祂是擁有能力的主，可以拯救並賜下聖靈給所有人。悔改和信心，是以接受洗禮表達的；這是對講道的恰當回應。
3. 耶穌得著高舉，顯示祂是彌賽亞和主，被神任命要將聖靈澆灌下來，並分擔神的功能，甚至到一個地步，到底「主」這個稱呼是指父神或指耶穌，已不再能夠明確劃分。
4. 耶穌在地上宣教的延續，見諸於「門徒」這個詞繼續用在相信耶穌的人身上；不過，某種教會意識開始發展，從中可以看到由領袖帶領教會的發展。宣教的工作主要在十二使徒手中，不過宣教團體以許多方式不斷擴大，比如說，揀選那七個人，以及保羅和他的同工的加入。
5. 宣教由猶太人開始，但很快就擴及外邦人；他們形成了神的一群百姓，不過外邦人不需要受割禮。
6. 猶太信徒繼續遵守他們自己的律法和習俗，不過外邦信徒不需要這麼作，可以按外邦的生活方式與猶太人共處。
7. 使徒行傳中，很少提及耶穌的死在成就救恩工作上的地位，更多著重於耶穌作為被高舉的主之權威地位。
8. 耶穌再來的希望並沒有被棄絕，不過使徒行傳著重的是：教會在目前世代所肩負的宣教責任。

## 參考書目

亦見〈路加福音—使徒行傳：上卷〉的參考書目。

新約神學：

- (英文) Conzelmann, pp. 144-49; Goppelt, 2:266-88 = 郭培特，下：419-47 頁；Ladd, pp. 311-56 = 賴德，365-418 頁；Morris, pp. 144-221 = 莫理斯，249-380 頁；Strecker, pp. 392-417; Zuck, pp. 87-166 (Darrell L. Bock)。
- (德文) Petr Pokorny, *Theologie der lukanischen Schriften* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998); Gnllka, pp. 196-225; Hübner, 3:120-51; Stuhlmacher, 2:174-99。
- Anderson, K. L. "The Resurrection of Jesus in Luke-Acts". Doctoral thesis, Brunel University, 2000.
- Barrett, C. K. *Acts*. 2 vols. Edinburgh: T & T Clark, 1994, 1998, especially "The Theology of Acts" (2:lxxxii-cx).
- Bock, Darrell L. *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lukan Old Testament Christology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Bruce, F. F. *The Book of the Acts*. 2nd ed. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988 (布如司著，李本實譯，《使徒行傳》，斗六：浸宣，1969〔根據原著第一版翻譯〕)。
- Buckwalter, H. Douglas. *The Character and Purpose of Luke's Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Doble, Peter. *The Paradox of Salvation: Luke's Theology of the Cross*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Franklin, Eric. *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*. London: SPCK, 1975.
- . *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Jervell, Jacob. *The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kee, Howard C. *Good News to the Ends of the Earth: The Theology of Acts*; London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- Maddox, Robert. *The Purpose of Luke-Acts*. Edinburgh: T & T Clark, 1982.
- Marshall, I. Howard. *Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- . "Early Catholicism" in the New Testament". In *New Dimensions in New Testament Study*. Edited by Richard N. Longenecker and Merrill C. Tenney, pp. 217-31. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1974.
- Marshall, I. Howard, and David Peterson, eds. *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998.
- Moessner, David P., ed. *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*. Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1999.
- Morris, Leon. "Luke and Early Catholicism". *WTJ* 35 (1973): 121-36.
- O'Neill, J. C. *The Theology of Acts in Its Historical Setting*. 2nd ed. London: SPCK, 1972.

- Penney, John M. *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Shelton, James B. *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.
- Squires, John T. *The Plan of God in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Stenschke, Christoph W. *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Strauss, Mark L. *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Luke's Christology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Turner, Max. *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*. Carlisle: Paternoster, 1996.
- . *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Wilson, Stephen G. *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- . *Luke and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

## 第 7 章

### 對觀福音和使徒行傳的神學

檢視三卷對觀福音和使徒行傳時，很難不去比較其中某些要素；因為在我們的分析中，假定馬太福音的神學是以馬可福音為本，而路加福音又與馬可福音和馬太福音相互關連，我們也在某種程度上查考了路加福音和使徒行傳的關係。探討福音書時，必須考慮幾個層面：福音書彼此之間的關係、它們與耶穌和耶穌傳統之間的關係，以及它們所描繪的耶穌畫像與初代教會、或路加所刻劃的耶穌畫像之間的關係。此外，還要加上第四個考慮：對觀福音與約翰福音的關係。

由於本書目的在於解釋新約聖經作者的神學或諸神學，而不是探索思想的發展史，我不會詳細討論福音書所呈現的畫面與耶穌宣教的歷史事實之間的關連。對於福音書的記載根植於穩固可靠的傳統這一點，我已說過自己沒有任何否定的理由。約翰福音的神學和對觀福音的神學關連，將在分析約翰的著作之後，再加以討論。因此，當前的首要任務是：繼續對觀福音之神學的比較研究，並與使徒行傳呈現的神學畫面兩相比較。目標不在於詳盡地寫出一篇綜合論述，而在於探索它們是否和諧地彼此相屬。

比較三卷對觀福音，彼此間的異同自然地交織成一片。在馬太福音和路加福音的討論中，我已經指出二者在其神學表現上呈現高度的一致性。現在，需要更詳盡探索這個領域，看一看最初的印象是否合理。我承認自己可能是比較容易看到相似性、而比較少注意或完全忽略差異性的人，所以我的觀察可能是片面的。即或如此，三卷對觀福音的神學在本質上是和諧一致的，這一點仍然令我印象深刻。它們都以類似的方式講述耶穌的故事；它們在許多段落上有其共通之處，尤其耶穌的許多語錄在用字遣詞上高度一致，立刻就可以明顯看出這一點。不過，在措辭和整體印象上，仍然存在重大的差異，尤其是上文下理和段落編排的改

變。許多改變其實是著重點的改變；某卷福音書的核心論題，在其他福音書中成了邊陲、次要的議題。舉例來說，馬可福音的「彌賽亞的秘密」，在其他福音書中就不是那麼顯著，不過並不是完全消失；路加對於禱告的強調在其他福音書中幾乎消聲匿跡，不過並不是完全不存在。然而，儘管有這些或其他個別的特點，基本上，福音書仍然提供了一樣的神學，就是耶穌的宣教和教導。

路加在使徒行傳中呈現的神學，如何與福音書的神學聯結在一起呢？我們要再次提醒自己，使徒行傳是一部書上下兩卷中的第二部分，我們必須區分耶穌時期和祂的見證人的時期。因此，路加清楚地指出這兩個時期是緊密相連的，若只講述耶穌的故事是不夠的。而且，有必要讓基督徒看見：我們是如何從耶穌時期進入現在所處的時期。有些學者主張，路加是在第一世紀末較晚的時期，回顧基督徒起源的時期；這個觀點很可能認為：一直到保羅抵達羅馬之前，就是組成基督教會和其持續宣教之起源和根基的時候。也有其他學者認為，路加講述這個故事的時間，是在保羅抵達羅馬不久之後。顯然，路加視此為神的計畫中具決定性的關鍵要點，但同時強調這不是故事的結束。路加寫作時不只對基督的再來抱持著活潑的盼望，也十分清楚基督徒的使命還沒有完成、還沒有為基督作見證「直到地極」(徒一 8)。<sup>1</sup>

這個寫作取向，顯然超越其他福音書的作者，他們顯然只寫了福音書。正如我們已經看見的，這並不表示路加對於救恩歷史有新的理解，好像是有史以來第一次把教會納入救恩歷史裏面似的；更恰當地說，路加所描繪的是：神的旨意不只包括彌賽亞的降臨，也包括建立基督徒見

<sup>1</sup> 有人認為：「地極」不是指著羅馬說的，應該想到更遙遠的西方，如當時人所認為的，即古迦地斯(Gades；現代西班牙南部港市加的斯[Cádiz])；參 E. Earle Ellis, “‘The End of the Earth’(Acts 1:8)”, *BBR* 1 (1991): 123-32。

反對這個結論的主要論據在於：使徒行傳一 8 為耶穌作見證的大使命是頒佈給使徒們的，而這個見證就侷限於那些使徒和保羅。在原則上，保羅可以視為到了地極作見證，因為他在「代表」了整個世界的羅馬」講道(C. K. Barrett, *Acts*, 2 vols, [Edinburgh: T & T Clark, 1994, 1998] 1:80-81；參 Peter Bolt, “Mission and Witness”, in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David Peterson [Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998], pp. 191-214, 尤其是 pp. 210-12)。不過這種主張的基礎在於對見證人一詞的狹義理解，忽略了保羅並沒有在使徒行傳第一章接受耶穌的任命之事實，因此與艾里斯(E. Earle Ellis)所提出的語言學主張有所抵觸。

證福音的宣教事工。就某個程度來說，路加的神學可以說比其他福音書作者的神學，更具有教會意識。

這使得有些學者主張路加的見解屬於早期的大公主義(catholicism)，認為教會是施行救恩的機構，其特徵是發展神職階級統治組織，以及教會神職體系的開始。然而，這樣的理解對路加來說相當不恰當；路加對於教會組織和神職體系毫無興趣，他關注的是神的道的進展，而不是教會的擴展。更恰當地說，像其他福音書作者一樣，路加關心的是藉由講述起源的故事，向信徒解釋基督教是如何開始的。

因此，在本質上，使徒行傳的神學是宣教的神學，敘述初代教會的宣教，並強而有力地指出：即使面對反對和逼迫，宣教必須一直是教會的本質。

現在我們必須問的是：路加福音與使徒行傳中的神學立場是否一樣？從神學上來說，這兩卷書是否一致？我必須說，這個問題的答案十分明顯是肯定的，不過我們必須記得：路加所記載的是兩件事。在第一卷書中，路加記載了耶穌在地上的生活和工作；在第二卷書中，則記載早期基督徒在耶穌復活之後對祂的信仰。視野的改變，不可避免地意味其中存在某些差異，不過這與歷史的期待相符。在這兩卷書中，神學的基本架構是一樣的。

因此，我們要開始對各卷福音書之間、使徒行傳和路加福音、以及使徒行傳與其他對觀福音作進一步的比較。

## 耶穌的身分——在福音書中

每一卷福音書的開始，對於建構讀者的期待特別重要。馬可的耶穌故事，相當突兀地以耶穌從拿撒勒來到約旦河邊接受洗禮作為開始；然而，馬太和路加各自都以耶穌降生的故事、並以清楚的用語指出耶穌的屬天起源，從一開始就引導讀者視耶穌為神的兒子和彌賽亞。不過，當馬可在其開場白中說：「耶穌基督〔彌賽亞〕福音的起頭」，而且神向耶穌確認說：「你是我的愛子，我喜悅你」(可一 1、11)，豈不是明確告訴讀者這一點了嗎？<sup>2</sup> 我們從中獲得的印象，遠比從馬太和路加取得的印象更為深刻：馬可邀請讀者與耶穌同時代的人為伴，一起走上發現之

<sup>2</sup> 關於「神的兒子」一詞是否真是馬可福音一 1 的一部分，這問題的討論，參：本書第三章註 3 (53 頁)。

旅，去探查來自拿撒勒的這個木匠到底是誰。馬太和路加則傾向於視耶穌的地位為理所當然，並專注於祂所說和所作的一切。

在故事結尾，各卷福音書的差異也極其明顯。三卷對觀福音都包括了同一個具前瞻性的宣言：人子必須死去、並從死裏復活。在馬可福音中，我們無法確定他是否故意以發現空墳墓來結束，以便讓讀者思索其意義，或是否故意包括了某些復活顯現的記載。馬太主要描寫一個現在得榮耀、滿有威嚴的人物的（再次）顯現，而且祂是敬拜的對象；祂宣告自己擁有所有的能力，頒佈祂威嚴的命令，其範圍遍及宇宙。路加的描寫則是比較國內性的，耶穌以另一個人的形像出現（最初沒有被認出來），祂準備與門徒討論釘十字架、復活和彌賽亞的職分；然後出現在另一個用餐的場合，在那裏，祂給予指導、而非頒佈命令。然而，路加福音同樣出現了敬拜的因素，在馬太福音中那個尊貴的人物稱祂的門徒為「我的弟兄」。主和弟兄這兩個弔詭的主題，是路加福音和馬太福音所共有的。而在這三卷對觀福音書中，同樣都有天使顯現在空墳墓的驚人發現。

從主和弟兄這兩個弔詭發展出來的基督論，同樣混合了不變的與不同的著重點。沒有必要描寫耶穌是個人類；這被視為理所當然，當時還沒有幻影說（Docetism）的威脅需要加以抵擋。<sup>3</sup> 馬可福音的故事主軸則著重於如何呈現耶穌為彌賽亞，特別是受苦的彌賽亞。但神兒子的身分至少也是一個重要範疇；雖然在某些情形中，「神的兒子」可能只是彌賽亞職分的另一個表達，但許多經文顯示出它的確指出耶穌與神之間獨有的特殊關係。<sup>4</sup> 我們已經看到了馬可努力避免直接稱呼耶穌為彌賽亞，並強調耶穌不希望這個身分被顯明出來，不論是被鬼魔或其他人類。比較常使用的稱呼是「人子」，正如馬可福音指出的，必須從但以理書第七章以及後來基於該章經文的天啟文學（《以斯拉四書》〔4

<sup>3</sup> 幻影說（來自希臘文 *dokeō* [「看來好像」的意思]），相信地上的耶穌並不是真正的人類，只是一個屬天的人物暫時轉化成一個像人類的樣貌，就像希臘神祇也會取人類身體，為了參與人類生活一樣。在路加福音第二十四章中，將復活的耶穌描繪成一個有血有肉的人，是截然不同的一回事；那裏的重點是，復活的耶穌不是一個沒有實體的鬼魂；然而，幻影說所關注的是耶穌死前的本質。

<sup>4</sup> 在馬可福音一 11，九 7，十三 32，以及十四 61 的陳述中，並沒有留下任何空間，讓人以為除了耶穌之外神還有其他的兒子。

Ezra]；《以諾一書》）來理解這個用語；雖然馬可也了解到：這個用語也可以作為自我稱謂，確認使用這個詞的人與其他人類沒甚麼兩樣。若從但以理書中的意思加以理解，這個用語確認耶穌是個以謙遜、卑微形像出現的人，但祂的權威有一天將公開地揭露、施行。其他人則以對老師的尊敬稱呼耶穌，不過有時意味更為深遠（可十 47~48，但比較可十 51）。

這個慣用的模式，一再出現於其他兩卷福音書中。不過我們可以說：在那兩卷福音書的描寫中，讀者比較不會覺得耶穌的身分是隱晦不明的。在馬太福音中，人們大多稱呼耶穌為「大衛的子孫」（直譯「大衛的兒子」），因他們視耶穌為彌賽亞、並可以施行大能的作為。這類稱呼的深層意義，反映在人們向耶穌表現更多敬意的經文中。同樣地，在馬太福音和路加福音中，以「主」（*kyrie*）這個詞來稱呼耶穌，有時暗示一種更深刻的尊敬，不單只是猶太人一般對老師表現的敬意而已。馬太也用一個重要的名字——「以馬內利」——指稱耶穌，意思是在耶穌裏面，「神與我們同在」；而且，我們必須從馬太福音十八 20 所應許的亮光來理解，耶穌說祂會與奉祂名聚集的人同在。在這裏，整個視野向前開展，到了耶穌不再以肉身存在地上的時期（參：太二十八 20）。

還有許多其他理解耶穌的不同方式，都相當重要。以耶穌為新摩西的概念，可以在馬太福音中找到，不過在其他福音書中並不明顯；然而，它卻意味深遠地重現在使徒行傳三 22~23 中。另一個重要的主題是：耶穌與智慧的關係。正如我們所看見的，相關的證據有些模稜兩可。在馬太福音中，耶穌在某些場合說出滿有智慧的話；但我傾向於同意一些人的看法，認為耶穌如果真的與智慧等同，也是相當微弱的。將耶穌等同於耶和華的僕人（賽四十~五十五章），以含蓄的手法表達在馬可福音十 45（太二十 28）；而在馬太福音八 17、十二 17~21 和路加福音二十二 37 中，則明白地引用了以賽亞書的經文。因此，這幅圖畫呈現兩個面向：一是指出耶穌作為耶和華指定之代理人的地位和宣教，另一是耶穌作為被棄絕的使者的降卑和受苦。

## 聖經的地位

從前面的討論可以清楚看見，這引發了耶穌身分的問題，解決之道則是猶太聖經：從中尋找將要來那一位應驗了哪些預言和其模式，以及

觀察耶穌言行中，有哪些因素可以指出祂確實符合聖經的描述。這個方法尤其是馬太的特色；在馬太福音中，引用許多長篇經文，同時說明發生在耶穌身上的事，是為了應驗聖經的記載。馬太以敘事者的身分引用這些經文，用它們來向讀者解釋耶穌是誰和祂所作之事的全部意義，同時指出神有一個計畫或模式等待實現，而且現在已完成了。這些經文引用，大部分出現在馬太福音的前半部，必須與耶穌和其他說話的人物在辯論或解釋過程中所引用的經文區分開來；後面這些情形的主旨不在於預言，主要是為了指出神對其百姓的要求。在路加福音中，引用經文的模式則著重於提及將要來的彌賽亞，尤其是祂的死和復活，然後宣稱這些經文藉由耶穌得了應驗。使徒行傳早期的講道者也採用這種作法（最典型的例子是徒十七 3），不過這也可以在路加福音中發現，在那裏，復活的耶穌以這個方式解釋聖經中關於彌賽亞的經文（路二十四 25~27、44~46），同時也可以找到關於教會宣教的預言（路二十四 47~48）。路加福音也大量使用聖經經文，不單是正式的引用，同時也間接提及並使用聖經語言，比如說在施洗約翰和耶穌誕生的故事中；其中有部分可能反映出：人們的確以聖經材料為基礎，重新譜寫詩詞或歌曲。同樣地，在耶穌死亡的故事中，也間接提及了聖經。馬太和路加更進一步發揮我們在馬可福音所見到的，在那裏，耶穌和敘事者都引用並間接提及聖經。貫穿三卷對觀福音，即使沒有真正引用和間接提及聖經時，仍流露出一般強烈的意識：耶穌的存在是為了完成神的旨意，就是聖經所預言並陳述的。

### 耶穌的身分——福音書與使徒行傳的比較

在使徒行傳中描寫耶穌時，是以人們預期祂在路加福音這卷續集中可能會出現的樣貌。路加福音將耶穌描繪為彌賽亞、是神的兒子、祂的身分，以及祂死在十字架上受到殺害，藉此為使徒行傳的寫作先行鋪路。路加福音的故事結束於耶穌的復活和得榮耀，這符合聖經的記載。因此，宣教的任務繼續進行，其目標在於領人認識耶穌是彌賽亞。在路加福音中，神的國已經是耶穌的宣教主題；不過其著重點在於救恩，這救恩是與神透過彌賽亞建立的統治聯結在一起，而它的呼籲是悔改和作門徒。現在，同樣的普遍原則也見於使徒行傳。透過復活，確認了耶穌是彌賽亞。門徒一同有分於國度的宣講，自然地持續在他們當中進行；

不可避免的是，宣教的著重點從國度轉向了彌賽亞。有人能夠想像出其他的事嗎？這確實在著重點上有了重要的改變，不過信息的本質仍然一樣：這信息是關於一條新的道路，神在其中運行，要建立其統治。因此，這仍然是作門徒的呼召；從繼續使用門徒一詞指稱那些回應這個信息的人就可見一斑。使徒行傳中的說話者（參：徒十五 10），很少使用門徒這個詞；這是作者的用語。從這一方面來看，使徒行傳十四 21 顯得意義非凡；在這節經文中，路加使用了動詞「使……作門徒」去闡明傳福音的意義。相當自然地，門徒的角色從支持一個地上的領袖，轉向支持任何與新的、復活後的情境相關的事物。其精髓在於承認這個地上的人——耶穌——其實就是彌賽亞，而且祂仍繼續掌權；即使祂已被接到天上，不再以肉身存在世上。

在神學用語上，存在某些差異：馬太福音認為耶穌的靈與門徒同在（約翰福音也有相同看法；參：太一 23，十八 20，二十八 20）；然而在使徒行傳中，則有一連串來自天上的介入，比如說透過天使、異象和屬天的聲音；即或如此，主（耶穌）應許要與保羅同在（徒十八 10）。同樣地，在使徒行傳中，聖靈繼續與門徒同在，並在特殊場合降臨在門徒身上。但這是彰顯屬靈實際的雙重手法，在保羅的著作中亦可發現其蹤跡。這兩種模式並非互不相容。

在福音書中，從三方面證實耶穌是彌賽亞。首先，在耶穌以權柄教導和宣講國度的言行中，有一個特色：祂扮演彌賽亞的角色。其次，訴諸聖經，確認耶穌與聖經所描繪的樣貌相符。第三，由復活加以證實。本質上，復活的見證關乎三件事：耶穌活著、這與祂的預言和聖經相符，以及只有神能夠成就它，這三者都是確鑿的事實；藉此，以暗示的手法宣告耶穌是彌賽亞。在福音書中，這個見證大多侷限於復活的敘述。這一點在馬可福音中不太明顯，馬可強調的是門徒與耶穌在加利利的重逢（可十六 7；參：可十四 28）。在馬太福音中，則比較著重於克服門徒對於耶穌是否真的復活了了的疑惑；不過，馬太也強調對於全能的主的認識。在路加福音中，較為著重聖經中的彌賽亞畫像與耶穌的角色相符的論據。

當我們轉向使徒行傳時，會發現存在著相同的要素，但又增加了新的要素——那些見到復活耶穌之人的見證，以及更多探索彌賽亞這個角色的聖經證據。使徒行傳中記載的講道，很少提及耶穌在世的生活。但論及耶穌地上生活的言論，確實出現在彼得對哥尼流的講道中（徒十 37

~39)；也許因為路加福音已經說過這個故事，路加不認為有必要在使徒行傳中重述。耶穌是個人，這個事實很自然地出現。耶穌被視為那位像摩西一樣的先知，同時也是神的僕人，與舊約聖經將這個詞用於君王身上的用法類似（徒四 25），尤其呼應以賽亞書四十章至五十五章的用法。

在使徒行傳中，路加著重耶穌死亡和復活的屬靈證據。復活的超凡特色，以及克服十字架這個絆腳石的需要，不可避免地籠罩著耶穌言行的故事。講道的著重點在於提供耶穌是彌賽亞的必要證據，但特別在其上加入了「主」的地位。這是彌賽亞角色的闡明，然而它同時也將基督論從純粹的猶太用語分隔開來。耶穌現在是被高舉和得榮耀的主（徒二 33，三 13，五 31），被視為坐在天上神的右邊（徒二 34，七 55~56），未來將成為世界的審判者（徒十七 31）。這新的位置，意味著耶穌現在居於執掌權柄的地位，那權柄是祂在地上生活時不曾運用、或不曾以同樣的方式運用的。門徒向耶穌禱告（徒七 59），奉祂的名施行大能的作為（徒三 6，四 10、30，十六 18；參：可九 38~41；路十 17）。不可避免地，這位被高舉的主，佔據了中央舞台。

於是，一旦確信神使耶穌從死裏復活、並將祂高舉，從福音書到使徒行傳的基督論就自然地發展出來。<sup>5</sup>

## 對神的認識

福音書的神論，最重要的特色在於：對「父」神的了解成了中心主題，並有顯著發展。對耶穌、或耶穌的門徒來說，這代表經驗了神是一位慈愛的父，祂關心祂的兒女，他們在禱告裏面與祂建立一個親密的個人關係。無可否認地，馬可福音並未強調這個關係，其中只有三處經文提到神是耶穌的父（可八 38，十三 32，十四 36），以及一處經文提及神是門徒的父（可十一 25），然而其中最重要的是「阿爸」（*Abba*）這個稱

<sup>5</sup> 我已經討論了路加福音和其他福音書與使徒行傳之間的延續性和發展，主要的假設是：我們在福音書的記載看見了基督論的開始，然後在復活的亮光中進一步發展，並在使徒行傳中作了周詳的探討。在這個銜接點上，歷史問題顯得特別尖銳，因為有許多學者都主張歷史的耶穌一點也沒有使用後來的基督論語言。採取這個立場的學者，認為這是初代教會杜撰的成分居多。我也假設使徒行傳所表達的基督論，本質上是初代教會的基督論，同時承認就某個程度而言，路加形塑了這個觀念的表達。

呼的使用。這幅圖畫在路加福音中有很大的不同，尤其在馬太福音中更是如此；在馬太福音中，耶穌在提及神時經常稱祂為「我父」或「你們的父」。耶穌特殊的說話風格反映在這個用語上，即使某些用法是經過編輯的。

在使徒行傳中，對神是父的這個認識相當薄弱。這種特殊的說話風格只限於復活耶穌（徒一 4、7）和彼得（徒二 33）的講述，不過這一點是可以解釋的，因為該卷書缺少直接對信徒講論他們與神的屬靈關係。這與福音書的表達方式一致；一般來說，耶穌只有在對門徒講話時，才稱呼神為父。

在所有福音書中，耶穌的宣教都是按照神的旨意進行的，就是在聖經中所啟示的。耶穌的降臨、事工的本質、祂的被拒絕和被釘十字架，以及祂的復活，全被視為必須發生的事件，因為神已經如此計畫、並寫在聖經中，耶穌必須遵照這個模式行事。為了這目的而引用聖經的方式，各卷福音書都大異其趣；不過其根本的了解都一樣。聖經形成了不同情形下的神學架構，同時聖經也決定了神對耶穌的跟隨者生活方式的期待。從耶穌解釋聖經的方式，我們可以說：祂的教導是與聖經合而為一、並超越聖經之上的。

使徒行傳的中心主題是：神是擁有至高無上主權的創始者，在耶穌裏面、並藉著耶穌成就一切的事。路加在路加福音和使徒行傳的教導，進一步指出：門徒對猶太人和外邦人傳講福音的事工是同一計畫的一部分，並在聖經中預告了。

向這一位神禱告，是耶穌和祂的跟隨者生活中不可或缺的部分。所有對觀福音全記載了耶穌禱告、並期待祂的門徒禱告，在猶太教背景中，這實在是再自然不過的事。禱告包括喜樂的感恩（太十一 25~26；平行經文：路十 21），懇求神施行大能、請求引導和力量、為反對者代禱、認罪，以及祈求，禱告的基礎在於確信神是門徒的慈愛父親，樂意回答門徒的禱告；即使渴望的答案並沒有立即得到回應。在使徒行傳中，這幅圖畫基本上是相似的，不過還包括了對耶穌的禱告（徒七 59）。

## 人類的罪和需要

在福音書中，彌賽亞的使命是以話語和行為傳講神國的降臨。當撒但和他的統治被征服和打敗時，就看見神統治的建立，結果釋放了被撒



但擄掠的人，不管是被污鬼附身、或疾病、或罪、或因為濫權而導致的社會邊緣化。這促使耶穌反對那些造成不公義和不憐憫社會的人之行為。耶穌強烈譴責猶太社會的領袖，因為他們沒有照顧百姓。

整體而言，這個因素在使徒行傳中較不明顯。著重點轉移至一般百姓的罪，在猶太人這一面，尤其是他們拒絕耶穌為彌賽亞的罪。如果耶穌在早期基督徒宣講中佔據了中心的地位，這種著重點的轉移，其實是預料中事。

## 耶穌的信息和作門徒

在馬可福音中，耶穌的作為特別與神國的宣講有關，而這帶出了耶穌是誰的問題。這個宣講被描繪成福音或好消息。為生病和殘疾的人帶來醫治，使人們從撒但和鬼魔手中得釋放，並帶給罪人赦免。同時，也帶來應該如何過生活的新宣言。對福音的回應，可以用悔改和信心的語言加以理解，不過更多著重於作門徒（也就是說，親自委身於耶穌和一切隨之臨到的責任）、捨己、以及全心全意地委身於耶穌和福音。「永生」和「得救」這兩個詞，也用來指門徒所蒙受的益處。

基本上，同樣的圖畫也呈現在馬太福音中。在這裏，以更多細節說明新生命的本質。並且充分地意識到：在耶穌的跟隨者當中，將形成一個新的群體生活。

在路加福音中，則更多強調救恩和作門徒的益處，甚至可以說這是路加的主要論題。在馬可福音中，救恩與最後得救和進入神國關係密切（可十 26）；而在路加福音中，救恩卻是此時此刻可以經歷的事（路十九 9）。不過，很難說這與馬可福音有甚麼重要的差異。或許可以說，路加只是給了在馬可福音中進行的事一個名字。

來到使徒行傳，可以發現「得救」是形容信徒所得益處的獨特表達。這個詞是用來指得救脫離最後審判的特別用語，取其更廣義的用法，指完全得救以及神賞賜的福分。使徒的信息仍然可以總結為傳講神的國，不過同時也是救恩的信息（徒十三 26，十六 17）。

從神的王權統治這個角度宣告神國的降臨，轉而宣告那些回應信息的人從神得到救恩的福分，這個著重點的轉變十分明顯；而且在使徒行傳中神國語言的減少使用，也可以視為暗示這事正在發生。然而，使徒行傳十七 7，清楚證明前一主題也是信息的一部分。使徒行傳二十八 31

與一 3 形成了首尾呼應（*inclusio*），指出神國的信息愈來愈被理解為教導有關主耶穌基督的事。

## 門徒群體

在使徒行傳中，從一開始就存在耶穌門徒的群體、並很快在耶路撒冷擴展，其特色是共同生活。在使徒行傳中，不論基督徒旅行到哪裏，都形成聚集在一起的群體；我們可以有把握地假設：發生於耶路撒冷基督徒的活動，是新形成之群體的活動典範。結果，形成稱為「教會」（the church）的新群體，而在其中的個別群體則稱為「眾教會」（churches）。

實際上，福音書完全沒提到這回事。的確有一群人與耶穌的關係非常親近，其中有男有女，與耶穌一起巡迴旅行，不過我們未曾聽過回應祂信息的人在自己的鄉鎮形成任何獨特的群體。除了在馬太福音十六 18 和十八 17 之外，教會這詞並沒有被提起過。這兩節經文當中後面這一處，可能暗示在耶穌心中想到的是這種群體的形成。除此之外，福音書沒有告訴我們任何回應這個信息的人如何生活。最可能的假設是他們繼續按照猶太人的宗教和習俗生活（參：太五 23~24），不過沒有任何相關記載。

福音書作者沒有不按時間次序、把教會生活回頭放入耶穌復活以前的時期，在這一點上他們是無可挑剔的。福音書對耶穌復活前時期和復活後時期作了清楚的劃分。

## 耶穌的死

在福音書中，國度降臨和救恩宣告的發生，全憑神的定意。耶穌的被拒絕和死亡，則被視為反對神的計畫的表現。然而，根據福音書的記載，整個拒絕、死亡和復活的過程，是因為它必須如經上所預言的發生。可能有人會將之解釋為：它意味著神預知人類敵對的事實，以及祂要如何回應；因此，「必須」的終極基礎是人類敵對的事實。不過，事實不可能這樣。況且，這個「必須」不是單單根據經上「如此記載」這個事實，也必須根據另一個事實，即聖經為了神的計畫和旨意作見證。這個「必須」是基於神所定意的。至於神為甚麼不介入、使耶穌免於受苦，福音書並沒有加以解釋（參：太二十六 53 那個生動的問題）。

那麼，甚麼是神的旨意呢？所有福音書作者都記載了最後晚餐，在

其間，耶穌象徵性地解釋了祂即將面對的死亡，是一個與立約有關的獻祭行動。路加清楚地說這是新的約。耶穌的死則被了解為是為了多人的益處，包括耶穌的門徒；馬太更說這是為了赦罪。馬太的話呼應了福音書的開場白，在那裏說施洗約翰的洗禮是為了赦罪。這個插曲，顯眼地放在耶穌工作的開始，藉由兩個陳述而獲得加強，一個是馬太福音稍早的陳述，說耶穌要將自己的百姓從罪中拯救出來（太一 21），另一個則是撒迦利亞所宣告的：約翰將要預備主的道路，「叫祂的百姓因罪得赦，就知道救恩」（路一 77）。在路加福音的結尾論及門徒未來傳講的教導中，也出現這個主題（路二十四 47）。在馬可福音的敘述中，只有偶爾提及罪（可二 9~10，三 28~29，十一 25），但罪在其他福音書中則比較常出現，並且頗常稱人們為「罪人」，尤其是在路加福音中。只因為人悔改、並努力不在未來犯罪，神就會赦免他們的罪嗎？猶太民族以獻祭為基礎的敬拜特質，表明獻祭<sup>6</sup>理所當然是除去罪、並開始新約所必須的。因此，耶穌將祂的死解釋成是為了人的緣故而獻上的祭，是合宜的。在這裏，我們可以發現耶穌必須死的終極基礎，與馬可福音十 45（太二十 28）指出的目的連結在一起。

路加並沒有記載馬可福音十 35~45 那一幕。有部分原因可能是他已經在路加福音十二 50 以及二十二 24~27 中（另參：路十九 10），記載耶穌的類似談話。然而，路加福音二十二 24~27 這處經文，純粹是論及僕人的身分和耶穌的典範，並沒有提及任何祂以自己作為贖價的談話。不過，我們務必要說明的是，路加還有其他的例子，是在路加福音中省略一些材料，卻在使徒行傳中以其他對等經文來替代，雖然出現的未必是一模一樣的經文；<sup>7</sup> 我們可能應該將使徒行傳二十 28 視為發揮了此一功能。

來到使徒行傳，講章的一個主題是：耶穌的被拒絕和死亡；認為這雖然是惡人的行為，不過其發生是符合神既定的旨意，而且之後緊接著是神使耶穌從死人中復活的作為（那是神定意要作的事，為了應驗詩篇中關於彌賽亞預言的應許）。這些講道的目的，在於克服承認耶穌是彌

<sup>6</sup> 我使用這個詞的廣義用法，包括在贖罪日獻上的代罪羔羊。

<sup>7</sup> 路加在福音書中則沒有任何等同於馬可福音十三 32 的記載，不過在使徒行傳一 7 則有一個對等經文；比較馬可福音第七章的主題（在路加福音中省略了），以及使徒行傳十~十一章的主題，而馬可福音十四 58~59，在路加福音審判的場景中省略了，但在使徒行傳六 13 則有一對等經文。

賽亞的障礙，那些障礙是耶穌的被拒絕和死亡所造成的：神使耶穌從死裏復活、將祂高舉，因而證明祂是無罪的，藉此勝過了死亡；而且無論如何，耶穌的死亡本身雖然是罪人造成的，他們將祂釘在十字架上的作為是有罪的，但祂的死仍然是在神旨意下發生的。這些講章並沒有解釋這個旨意可能是甚麼。如果說耶穌的死不是神早已計畫應該發生的事，而是頗令神感到意外的，但神很快設計出補救的措施，這麼說是一回事；而說祂的旨意正是如此計畫，又是另一回事。由於這些講章主要著重的是如何克服十字架的障礙，在這些講章中詳細闡述救贖所受之苦的思想就不是那麼重要了。不過，這些講章的確宣告耶穌被神高舉、作為以色列的救主（徒五 31）：神擁有赦罪和拯救的權柄，這權柄已經移轉到耶穌身上。只有在一處經文（徒二十 28），路加提到教會是用耶穌的血買回來的。因此，除了論及杯的談話外，在路加福音和使徒行傳中，並沒有明確提到耶穌的死作為獻祭的特色。因此，路加對於初代教會之教導的記載，可以說是與路加福音書中的記載相符，事實上，可以說是呈現出早期基督徒所接受的可能教導；然而令人震驚的是，我們以為有充分的理由相信，基督為我們的罪而死，是早期宣講的主題之一，但在使徒行傳中竟然付諸闕如。<sup>8</sup>

為甚麼沒有出現這個主題？有許多不同的解釋。第一，有人認為早期的宣講是針對猶太人的，必須專注於克服十字架的障礙（林前一 23）；使徒行傳採用的方法是為了達成這個目標。第二種看法是，十字架作為拯救事件的神學發展，可能花了一段時間才形成，路加呈現的是最初階段的教導。<sup>9</sup> 的確，根據哥林多前書十五 3，我們不能認為這個發展是很晚才出現的；必須謹記的是：這個發展在每個地方並不是以同樣速度進行的。第三種觀點是，顯然，某些初代教會信經式或福音傳講本質的陳述，並沒有清楚提及耶穌為罪、或為罪人死了。例如，腓立比書二 6~11 提及十字架，卻完全沒有說到它具有拯救的效果；帖撒羅尼迦前書

<sup>8</sup> 有些學者的解釋是，馬可福音十 45 的用語，以及最後晚餐的談話所代表的是：將後來教會的神學置入了耶穌的時代，不過這種解釋站不住腳。初代教會早就已經發展出對耶穌的死之救贖和獻祭的理解，其證據以及福音書材料之真實性的論據，不能輕易抹煞。

<sup>9</sup> 然而，問題並沒有解決；路加在使徒行傳後半部所呈現的保羅講道，並沒有超越彼得早期講道的發展，而保羅描寫他在哥林多所傳的福音包括了「基督為我們的罪死了」（林前十五 3）。

一 9~10 雖提及復活，卻沒有提及十字架；提摩太前書三 16，則完全關心基督的稱義。無疑地，除了這些敘述外，那個時代還存在許多的陳述，的確提及耶穌為罪人而死（這些例子更多）；不過，還是有人認為：儘管存在後面這些陳述，一樣可以用其他用語來描述福音。然而，奇怪的是：路加並未描述彼得或保羅採取耶穌為罪人而死這個主題。早期講道的一個要素，著重於耶穌現在的身分是被高舉的彌賽亞，所以也是未來的審判者和目前的救主，這個要素完全合理、可信。如此一來，對那些與猶太教很少、或完全沒有接觸的百姓講道，很自然地開始了一個離開多神信仰、轉向一神信仰的指標。

我們最能夠接受的認知，是以十字架作為救恩的工具；路加似乎不太可能把所有關於這一點的資料都除掉，而重寫了使徒的信息。路加如果那麼作，有甚麼動機？路加所描述的，是將耶穌理解為被高舉的彌賽亞，神已經賜給祂權柄，可以賜下救恩和聖靈的恩賜。基本上，在路加所記載的初期講道中，其主題是耶穌的彌賽亞身分。主張最早的講道與這個主題完全不同的人，必須負責提出支持的證據。<sup>10</sup>

如果這個主張合理，我們就可以認為：最早期那些與耶穌有關的講道，是從福音書講述的耶穌故事合理地發展出來的。耶穌作為彌賽亞，現在被神高舉，這個身分繼續成為與猶太人辯論和傳福音的基本要點。

## 聖靈

在福音書中，同樣都接受了聖靈作為默示聖經作者、賜予他們先知洞見的角色（可十二 36 與其平行經文）。聖靈的這個角色持續作用於那時代的人身上，使人對事件作出受聖靈感動的解釋（路一~二章）。由於聖靈降臨在彌賽亞身上是舊約聖經的應許，在耶穌開始作工、接受洗禮時，聖靈降臨在祂身上是相當合理的事，以致耶穌受聖靈引導，並藉著聖靈賜予的能力施行大能作為（這不是受到撒但或鬼魔影響的結果）。不同的福音書對這個基本理解有許多細膩的差異。馬可告訴我們根本要點；馬太和路加則引用經文作為支持（太十二 18；路四 18）。馬

<sup>10</sup> 有某些理由可以相信，將耶穌的死理解成是為罪而死，並不是在教會最早的那些日子發展出來的。我們可以比較：帖撒羅尼迦教會並沒有完全了解復活對於死了的信徒之意義，直到保羅發現有必要在帖撒羅尼迦前書中向他們解釋其意義。

太福音和路加福音的平行經文顯示出：關於神大能的表達具有同樣的力量（比較太十二 28 與路十一 20）。路加的表達方式可能暗示耶穌享有聖靈的能力，而不是被聖靈控制。馬太和路加把耶穌的受孕與聖靈的作為聯結在一起。路加有一表達被聖靈充滿的獨特用語（路一 15、41、67、四 1）。耶穌作為一個人，需要聖靈來完成其事工（就像是代表神的人一樣），與祂作為神的兒子，擁有完成事工所需要的一切洞見和能力，這兩個概念之間似乎存在某種張力。我們可以假設福音書作者受限於舊約聖經對彌賽亞的描繪，說到聖靈降臨在彌賽亞身上，而不認為神的兒子接受神的聖靈有何不能調和之處。

所有福音書都記載了施洗約翰的預言：有一位能力更大的，要用聖靈施洗（根據馬太福音和路加福音：用聖靈與火施洗）；只有路加主張這個預言已經在初代教會應驗的立場（徒十一 16）。耶穌的教導只是簡單提及：聖靈能夠使門徒在受到逼迫和被審判時說該說的話；在路加福音二十一 15 有一個有趣的改變：在那裏，耶穌自己應許要賜給門徒「口才、智慧」。從使徒行傳二 33 看來，這暗示耶穌心中所想的是祂分賜聖靈的屬天角色。在耶穌時期，顯然聖靈並沒有賜下給門徒。路加福音一至二章中的人物則是例外，他們的作用就像舊約的先知，宣告彌賽亞的降生；此外，為了宣教事工而從耶穌接受「能力」的門徒，可能也是例外（路九 1；不過在馬太福音和馬可福音中，門徒只是接受「權柄」）。<sup>11</sup> 在路加福音十一 13，耶穌也應許了天父會賜下聖靈給那些向祂禱告的人（在馬太福音中，則說賜下「好東西」）；<sup>12</sup> 在上文下理中沒有任何線索暗示門徒不能在那時那地祈求這個恩賜。因此，所有的福音書所呈現的畫面始終是一致的。在耶穌作為彌賽亞的生活和工作中，聖靈十分活躍，而且就某個程度來說，在其他人的生活和工作也十分活躍；不過，施洗約翰所應許的以聖靈施洗，還有待實現。

在使徒行傳中，一開始就設定了整卷書的氛圍，以聖靈在五旬節的降臨作為中心，並清楚指出這是應驗了以聖靈施洗的預言（徒一 5）。由於聖靈降臨在哥尼流一家人身上也被視為聖靈的洗，顯然五旬節的恩賜也是賜給所有信徒的，不單只是給最初的接受者。引自約珥書的

<sup>11</sup> 在權柄和能力之間似乎存著某種張力，不過這兩種表達都可以用來指施行神蹟奇事的屬天大能。可以比較預言和神蹟奇事如何奉耶穌的名完成（太七 22~23；可九 38~39；路十 17）。

<sup>12</sup> 路加提及聖靈，比較像是耶穌確實說的話。

經文支持這個看法，更藉由彼得在使徒行傳二 38 對群眾的講話得到確認。相較於福音書，聖靈是使徒行傳中的新要素。

在福音書中，聖靈主要著重於裝備個人，來從事與彌賽亞有關的宣教事工。在使徒行傳中，聖靈仍然維持這個角色，其中大量經文都是關於宣教事工的。在宣講或作見證之前，個別的人被聖靈充滿，因此，拒絕他們的見證，就等於拒絕聖靈（徒七 51）。神的引導，透過聖靈或其他的屬天代理人賜下。同時，受聖靈顯然是成為基督徒不可或缺的必要條件，而且這是神接受他們成為祂百姓的清楚記號（徒十五 8）。因此，無可避免的，聖靈不只是宣教的代理人，同時也是屬於基督的記號。有些人「滿有聖靈」（徒六 3、5〔、8〕，七 55，十一 24；《和合本》皆作「〔被〕聖靈充滿」），可能暗示擁有聖靈是有不同程度的（被揀選的七人，似乎比其他信徒更「屬靈」，才從他們當中被揀選出來），也有已經擁有聖靈的人為了從事特殊任務而被聖靈「充滿」的現象（徒二 4／四 8，九 17／十三 9），二者之間存在某種張力。顯然聖靈的洗是永遠賜給信徒的，是屬於新約的記號，又是所有信徒共有的。聖靈為了事工裝備所有信徒，不過這與為了特殊情境而賜下聖靈完全不衝突。就像福音書一樣，使徒行傳也很少提及聖靈在我們所謂個人和群體靈修生活中的功能；不過，這個主題並不是完全沒有出現；片面堅持聖靈在使徒行傳中只是預言和宣教的靈，並不正確。有人主張聖靈的洗是後來發生的經驗，並試圖將之與最初在基督裏的信仰行動劃分開來，這也是不正確的。主張在使徒行傳二 38 的應許並沒有在那個時空實現的人，必須承擔這個錯誤看法的責任。

## 耶穌、以色列人和外邦人

馬可福音雖然有許多特徵，暗示這卷福音書的讀者需要在與猶太教有關的資訊上接受教導，但該卷書所呈現的是耶穌在猶太人當中的宣教事工。耶穌一次又一次進入非猶太人的地區，與非猶太人接觸；不過，祂並沒有在他們當中作甚麼事。在耶穌的教導中，祂批評律法師的作法，但這些批評所針對的主要是古人的傳統、而不是律法本身。馬可指出，藉由這些教導，耶穌宣稱所有食物都是潔淨的；馬可這麼作，看起來像是在批評當時盛行的作法。葡萄園的比喻所發出的定罪暗示，並沒有明確地執行到底。在世界各地向外邦人宣教，則是預期要在較晚階段

才進行的。

一般來說，大家都同意馬太福音探討了這個主題。馬太提出了遵守律法的議題；如果說：律法，更恰當地說，耶穌所詮釋的律法，是門徒必須遵守的律法，可能是十分恰當的說法。耶穌來並不是要廢除律法。登山寶訓的要旨在於深化律法的教導，處理人的態度和動機，並呼召人過激進的生活方式，是受愛支配的。這假設了人們繼續過著受猶太宗教影響的生活，並在聖殿獻祭。然而，對於猶太宗教領袖沒有順服神、沒有承認彌賽亞的降臨，則提出強烈的批評；國度將會從他們手中奪走，交給別人。相較於那些將要相信神的外邦人，猶太人更不蒙神喜悅；對外邦人宣教的期盼，則一再被提出，即使耶穌在世時，祂和門徒的宣教基本上是侷限於猶太人。這卷福音書的結束是一個驚人的重點：使萬民作門徒。

同樣地，路加尊重耶穌主要是往猶太人當中去的事實，不過卻在許多方面指出向外邦人的宣教；七十二個見證人的象徵是不可錯認的。像馬太一樣，路加也假設耶穌的聽眾繼續遵守律法。

在使徒行傳中，路加追溯教會的故事，在許多方面都發現很難將方向轉成對外邦人的宣教，因此仍然持續遭遇一些反對。屬神的新百姓形成了。對於這群新百姓必須遵守律法到甚麼程度，仍有爭議。關鍵點在於：外邦人不需要受割禮，這個立場十分堅定；這是在各卷福音書中，從沒以任何方式提起的議題。福音書中總共只有在三處經文中提及割禮，一處出現在耶穌的講論中（約七 22~23），另外兩處分別出現在施洗約翰（路一 59）與主耶穌（路二 21）受割禮的敘述中。

## 末世論

廣義的末世論，是指與神對世界最後發生之事的計畫有關的教導，這是福音書中相當引人注目的特色。神國被認為是神對於人類歷史最後的介入，為了建立祂的統治，並使敵對者歸於無有。同時，神國也被理解為永恆的狀態，所以談論神國就是談論這個超越的領域，在那裏，神永遠作王。對耶穌來說，宣告神國近了、或神國已經降臨，就代表末世事件的開始。耶穌的教導也包括足夠的資訊，告知人們關於最後審判的事，以及時間急迫的壓力，讓人感到末日近了。事實上，在不久的未來就要發生的一個事件，是猶大地與附近社會的逐漸崩解，其高潮是與羅

馬爆發戰爭的恐怖事件；不可避免地，對人們來說，這必定像是最後毀滅的開始。然而同時，人們也很可能認為這是「司空見慣的事」。一直到馬可福音第八章為止，我們所得到的印象比較像是：耶穌從這個世界的角度宣告一種事物的新狀態，在其中，祂透過神蹟奇事帶來個人和社會的醫治，這意味了神以一種不尋常的方式在作工。因此，耶穌對於人類生命的教導，結合了平常人類生活的標準和規範，以及全心全意委身於彌賽亞的呼召，儘管其代價是捨己、並在面對反對時願意至死忠心。

與此並列的是某種申冤 (vindication) 的應許。一方面，耶穌預言祂自己將會經過死亡而仍然活著。另一方面，預言人子降臨的用語暗示了最後的審判。雅各和約翰前來請求耶穌：當祂進入祂的榮耀時，讓他們兩人坐在祂的身邊。他們認為自己將殉道、直接進入天堂與耶穌在一起，或是認為耶穌會復活，然後新的世界將在地球上開始呢？耶穌的進入耶路撒冷，被預示成是與要來的彌賽亞國度有關的。彌賽亞的國度是否被視為是在神最後統治之前，一個暫時的過渡階段呢？接著是馬可福音第十三章，在其中，耶穌提及聖殿的毀壞，以及有一個時期，祂將不會在他們當中，因為將會有許多人宣稱自己是「祂」。<sup>13</sup> 馬太福音和路加福音，也呈現同樣的畫面。

使徒行傳中，很少提及末世論。當門徒詢問一個算是與末世論相關的問題——以色列國度復興的時候——時，耶穌的回答等於是告訴他們：這不是他們應該關心的問題。門徒的任務是為耶穌作見證「直到地極」(徒一 6~8)，這句話意味一段相當長的時間，門徒必須開始一個事工，這事工在這卷書結束時尚未完成。耶穌再來的應許屹立不搖，不過，給人的印象是它不是很快就要發生，至少不是立刻發生(徒三 20)。然而，末世已經開始，因為聖靈已經澆灌下來。天堂近了，因為司提反在異象中看見天開了(徒七 55~56)。不過在那之後，使徒行傳的焦點在於宣教，特別是對於外邦人的宣教。他們的信息包括了耶穌所發出對審判日的警告(徒十 42，十七 31)。然而，就只有這樣而已。使徒行傳並沒有大量處理這個議題。不管使徒行傳的編撰與羅馬戰爭和耶路撒冷毀壞的年代有何關係，這卷書絕口不提這個事件——完全不同於路加福音

<sup>13</sup> 不管我們怎麼認定「祂」(編按：可十三 6，《和合本》作「基督」)，不太可能有這樣一號人物出現與耶穌相提並論。傳統的解釋是，耶穌不再是在地上，而假扮祂的角色出現了——這個說法可能是正確的。

第二十一章；在那裏，毫不含糊地論及耶路撒冷的毀壞這個主題(相對之下，馬可福音和馬太福音的用語比較模稜兩可)。<sup>14</sup>

因此，路加尊重天啟預言是耶穌教導中眾所周知的部分；但是對一個主要投入宣教、並面對人類敵對的教會來說，路加在使徒行傳所呈現的圖畫是：天啟預言並不是最重要的。

## 結論

從這個比較中可以確定，三卷對觀福音所呈現的耶穌以及祂的信息，有驚人的相似。在使徒行傳中所呈現的早期基督徒的神學，雖然添加了某些重要的新理解，仍可理解成直接繼承了福音書的神學發展。換句話說，使徒行傳所刻劃的神學，是耶穌在地上時跟隨祂的群體可預期的發展：相信耶穌已經從死人中復活、並繼續在他們當中作工。使徒行傳與對觀福音的不同，非常清楚顯示了：耶穌的教導並沒有被初代教會的教導同化。耶穌對國度的傳講，以及初代教會對耶穌的傳講，兩者的鮮明差異被小心地保存了下來。如果有人非常想要把耶穌的教導同化成初代教會的教導，就更應當注意這一點。

這樣，我們同時擁有兩種神學：一為耶穌的神學，另一為耶穌門徒的神學(如路加所描寫的)；二者表達了同樣的基本結構和內容，不過表達的詞彙卻有所不同。一方面，我們擁有耶穌的信息，宣告神的國是某件發生於此時此地的事，這個信息也應許受壓迫者和罪人，可以得蒙拯救脫離邪惡權勢，帶來與天父之間的新關係，並應許永生。耶穌不只是神所作之事的傳講者，祂更是神作工的媒介，神透過祂、藉著聖靈的大能施行奇妙的作為；而且，耶穌以作為人子、彌賽亞和神兒子的地位，出現在福音書作者所講述的故事中。耶穌的信息所要求的回應，是門徒必須委身於耶穌，以及一種新的生活方式，是超越摩西律法所要求的。耶穌是神的宣教士，帶給猶太人這個信息，為了使以色列可以得著恢復，成為神真正的、而非徒有虛名的百姓；不過，福音也對外邦人敞開，

<sup>14</sup> 就算把使徒行傳的寫作日期設定於主後 70 年之後很久，一樣無法解決這個問題；因為路加福音的寫作日期應該接近使徒行傳的成書日期才合理，而且它的確看重這個議題。天啟文學的資料出現在路加福音，卻在使徒行傳中絕口不提；在約翰的作品中，天啟文學的資料出現在啟示錄，在約翰福音中卻沒有出現；兩者有沒有可能是類似的作法？

即使在這個階段還沒有完全開展。耶穌的宣教引起了猶太領袖的反對，這帶來了一連串神所定意之事的發生，在其中，耶穌被拒絕、被釘十字架，然後因神使祂從死人中復活，而被證明為無罪稱義。這是福音書作者對耶穌的看法，而他們所呈現的耶穌是以可靠的傳統為基礎的，就是與祂的生涯和教導有關的傳統。

另一方面，我們也擁有早期基督徒的神學。耶穌的復活和他們的聖靈經驗，使他們確信耶穌的信息是真的，而且祂現在已被神確認為彌賽亞和主。因此，耶穌現在正從天上透過不同的媒介工作。他們仍然是祂的門徒，並知道自己繼續肩負宣教的使命，要帶領以色列人認識彌賽亞。所以，他們的宣講重點從國度轉移到彌賽亞，結果，主要不是重複耶穌傳講的東西，而是傳講耶穌自己。他們同樣是倚靠這位聖靈的大能，來進行宣教的事工；現在，聖靈是所有耶穌跟隨者經驗中不可或缺的部分。著重點不再是神的國度，而是逐漸著重救恩經驗和永生，包括了罪得赦免和接受聖靈。將不同事件聯結在一起，從中可看出神的引導，這促使門徒在外邦人中快速地拓展宣教事工，並將宣教士帶到整個羅馬世界，也產生一個問題，即猶太的律法和常規對於悔改歸正者有何意義。對此一新運動的反對，也帶來了殉道、被捕入獄和死亡的威脅，以致認知到：耶穌所走的道路，也是祂的跟隨者必須走的道路。

比較這兩種陳述，只要謹記耶穌的死和復活對門徒經驗所造成的重大衝擊，我們就可以看見這兩種陳述基本上是相同的。在對觀福音和使徒行傳之間，其神學的大結構和詳盡細節有相當高的一致性，和諧地交織成一片。我們有很好的理由相信：這其實反映出耶穌和早期基督徒之間根本的一致性，雖然我們沒有詳細為這個論點辯護。

不過，這並不是說，在馬太福音、馬可福音和路加福音—使徒行傳分別餵養的三群會眾中，必然比今天的基督徒會眾（全部自稱是接受教會的歷史信條，卻在其他次要議題上立場不同）更和諧一致。然而，在基本議題上，有足夠的一致性可以讓我們確信：對觀福音是福音書作者的作品，而他們對於耶穌也有和諧一致的了解；我們在使徒行傳中所見到的，則是描繪早期基督徒的神學，可以合理地將之視為福音書神學的延續。

這帶出兩個尚待討論的問題。一方面，我們必須問：該如何理解尚未討論的約翰福音的神學？因為約翰福音對於耶穌的教導，似乎呈現出相當不同的理解。而另一方面，還有一個重要的問題，就是如何比較使

徒行傳所描繪早期基督徒的神學，以及保羅和其他早期基督徒的神學。要探究這兩個問題，最好的作法是開始分析保羅書信的神學。

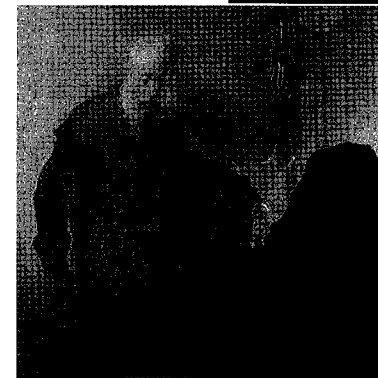
## 參考書目

- Tannehill, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. 1. *The Gospel According to Luke*. Philadelphia: Fortress, 1986.  
———. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. 2. *The Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress, 1990.  
Verheyden, Jozef, ed. *The Unity of Luke-Acts*. Louvain: Louvain University Press, 1999.

## 第三部

## 保羅書信

## THE PAULINE LETTERS



## 第 8 章

### 加拉太書

我們研究保羅的神學，將會按照他名下的各卷書寫成的年代順序，<sup>1</sup> 同時含括眾所公認為保羅所寫的書信，和學者們持續爭論是否出自保羅手筆的書信。<sup>2</sup> 這個作法是合宜的，因為縱使有些書信不是直接出自保羅手筆，也都是接續他工作的跟隨者所寫的，肯定受到他的神學很強的影響。

因此，我們就從加拉太書開始，並且立刻直接跳入爭論中——在兩方面。涉及這場爭論的，不單是保羅與他的讀者（保羅顯然在其中佔了上風），還有現代人也在爭論當時到底發生了甚麼事。

<sup>1</sup> 不用說，這是頗有爭議的一個問題。保羅現存書信當中最早寫成的，究竟是帖撒羅尼迦前書還是加拉太書，大多數學者選擇前者。我屬於少數的一派，包括布魯斯（F. F. Bruce）與理查·朗格聶克（Richard N. Longenecker）等人，支持後者；見 F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians* (Exeter: Paternoster, 1982); Richard N. Longenecker, *Galatians* (Dallas: Word, 1990)。

主張加拉太書是較晚寫成的學者，聲稱此書的神學比帖撒羅尼迦前書的神學成熟，而且比較接近羅馬書的神學。此處所採納的觀點認為，最能解釋本書信與帖撒羅尼迦前書差異的事實是：在加拉太書中，保羅必須比較明確地闡述他對福音的某些層面的理解，並且駁倒那些反對的人，帖撒羅尼迦教會則沒有出現反對他的人。無論如何，我們從加拉太書開始來介紹保羅，有其長處，即直接來到他神學思想的核心。見 James D. G. Dunn, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 133:「所以，在保羅書信集中，加拉太書佔有一個重要的地位，因為它是保羅特有神學現存的最早的陳述。」

<sup>2</sup> 後者包括帖撒羅尼迦後書、歌羅西書、以弗所書、提摩太前後書、與提多書。這些問題的探討，見 I. Howard Marshall, Stephen Travis and Ian Paul, *Exploring the New Testament*, vol. 2, *The Letters and Revelation* (London: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002)。



## 加拉太書背後的爭論

在保羅寫給教會的書信中，沒有以某種形式向神感恩（通常是為了讀者的靈命成長）作為開始，反而直接進入爭論中，加拉太書是唯一的一封信。從信中很明顯可以看見：加拉太地區幾間教會的信徒大多數是外邦人，但也不是完全沒有猶太人。這些外邦人當中有些很可能參加過猶太會堂，但沒有藉著接受割禮這個步驟而完全皈依猶太教。但是現在，他們受到另一群人強而有力的鼓勵，要他們受割禮並遵守各種特殊的日子與節期（這些一定是猶太人的節日；加四10）。本書信持續努力要說服他們，不要屈服於這個壓力，方法則是提醒他們福音與其益處的真實性質。

為甚麼施加這壓力，其背後有甚麼因素？顯然有一群人繞著保羅所建立的幾間教會打轉，設法要影響他所帶領歸主的人改變他們的思想與行為。一般都根據加拉太書二14所用的希臘文動詞，稱他們為「主張猶太化的人」（Judaizers）。根據馬庭（J. Louis Martyn）的說法，他們形成一股宣教運動，目標是要把歸主的外邦人轉化成接受守律法版的福音。<sup>3</sup> 無論如何，他們都是猶太基督徒，他們對福音的理解是：基督徒運動其實是開放的猶太教，是猶太人來接納外邦人。<sup>4</sup> 在他們的眼中，問題在於保羅到處傳講彌賽亞的來臨，並且聲稱：要成為神子民的一員，唯一需要作的就是相信耶穌。外邦人無需接受割禮或遵守其他方面的律法。

這個問題從前在安提阿和其他地方已經出現過，那些地方都有未受割禮的外邦人成為基督徒（參：加二11~14）。這給猶太信徒造成一個實際的問題，因為聚會生活的一個核心部分是一同用餐，紀念耶穌的受死。猶太人厲行嚴格與非猶太人分離的作法，尤其是不與非猶太人一起吃飯，或不吃非猶太人預備的食物，因為他們不履行猶太人關於潔淨禮儀的條例；那些外邦人和他們的食物都被認為是「不潔淨的」，正如使

<sup>3</sup> J. Louis Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), pp. 7-24。

<sup>4</sup> 這是普遍接受的觀點。或者至少在 Mark Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context* (Minneapolis: Fortress, 2002) 這分最近的專著出版以前都是如此。他主張問題來自猶太人的壓力，而不是來自猶太基督徒。他的這個看法仍有待探討。

徒行傳第十章記載彼得的故事時生動地表明的。<sup>5</sup> 但是，要在教會裏用餐，就意味著猶太人現在應該要與未受割禮的、「不潔淨」的外邦人一同吃飯。數百年來，猶太基督徒要避免這樣的場合，面對那些非基督徒猶太人無可避免的批評，是很困難的，那些猶太人可能可以容忍他們對於耶穌的古怪信仰，卻為非猶太人的行為畫出鮮明的界線。事實上，這些主張猶太化的人最終的動機可能是來自那些非基督徒猶太人。最簡單的解決辦法肯定是：成為基督徒的外邦人應該受割禮，並且遵守律法，正如這些猶太基督徒明顯的作法一樣，那麼一切事情就都妥當了。這個解決辦法既清楚又有說服力。難怪它的倡導者在加拉太眾教會裏略佔上風。<sup>6</sup>

主張猶太化之人的論調必然會造成另外兩個後果。

首先，如果相信耶穌還不足以進入神的子民當中，那麼進一步的結論是：保羅在傳道時縱使不是有意地曲解福音，也必須被認為是有錯誤的。他果真是一個忠於祖先傳統的真猶太人嗎？他確實聲稱自己是個使徒，但是他從哪裏得到這個權柄？並沒有任何人給他這個權柄呀！這樣，他的傳道就沒有健全的根據了。不應該相信他。

反對者會提出的第二點可能是：人們如果不遵守律法，他們的生活如何能符合律法所要求的道德品性呢？我們從哥林多前書五11和哥林多前書六9~11得知：在教會當中歸主的外邦人，仍然存在著外邦人的罪。保羅在此針對這個問題提出的論述（加五13~26）似乎意味著：當時有人對他所傳的福音提出這種異議。

但是，為甚麼猶太基督徒（或者他們當中的一些人）會如此渴望履行律法？從前的解經學者認為：（無論是猶太人或非猶太人）遵守律法

<sup>5</sup> 關於猶太人在這個問題上執行得多麼嚴格，學者們仍有爭議；見 James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (London: SPCK, 1990), pp. 129-82 與 Philip F. Esler, *Galatians* (London: Routledge, 1998), pp. 93-116 的不同立場。

<sup>6</sup> 雖然保羅在本書信中提及一起用餐的問題，只有發生在安提阿的那一次，我們仍然可以假設：保羅的反對者（我們必須如此稱呼他們）也一定會在他服事的其他教會中引起這個問題。

我們必須仔細區分安提阿的問題與加拉太的問題，前者的起點是猶太人與外邦人在一起用餐時的交通，後者則表現在接受割禮與律法的其他要求上。我們可以假定：在安提阿有分於交通的要求，就跟在加拉太的要求一樣，雖然在加拉太沒有提及一起用餐的問題，那只是問題的一個層面。

的目的，是要在神眼中獲得功德（保羅沒用這個詞），也就是說，要累積行善避惡的記錄，好叫神可以稱罪人為義，而不管他們從前不好的紀錄。更多晚近的解經學者認為這樣的解釋是基於對猶太教的誤解，桑德斯（E. P. Sanders）就是這些學者當中的佼佼者。<sup>7</sup> 在猶太教裏面，個人屬於神聖約之民的範圍內，是根據神揀選的恩典；並沒有要求他們必須遵守律法才能進入其中，但是，一旦他們進入了，就必須遵守律法，以繼續留在裏面；遵守律法是回應恩典，而不是蒙恩的條件。經過去蕪存菁以後，這個立場說：眾人必須遵行之「律法的行為」的本質，乃是屬於神子民的標誌或象徵，其功用是要在周圍設立一條界線。保羅所反對的是設立這種邊界，因為那意味著外邦人必須遵守律法，才能被算作屬神的子民。<sup>8</sup>

這些主張猶太化的人潛在的動機，可能涉及猶太人的民族身分，以及把猶太人身分的標誌強加在外邦人身上。割禮、節期、和吃「潔淨的食物」（還有聖殿）都屬於猶太教很清楚的核心象徵。因此，主張猶太化的人覺得保羅的福音威脅到他們的猶太人身分，因為它向外邦人敞開猶太教的大門，卻沒有要求他們接受猶太教的明確象徵，這可能被認為是懷疑猶太人那些象徵的重要性。<sup>9</sup> 因此，勉強外邦人這麼作，可能有社會方面的理由；這是，他們還可以提出聖經和神學的理由來為這些作法辯護，例如這個事實：眾人之父亞伯拉罕也受了割禮。也有可能如艾斯勒（Philip Esler）所主張的，猶太基督徒已經採用並且發揮了舊約聖

<sup>7</sup> E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); 此書乃基於他在 *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977) 裏面的研究；參 Dunn, *Jesus*。

<sup>8</sup> 引入功德一詞，已經在某種程度上轉移了爭論的話題，該詞語在宗教改革時出現較多。這不是加拉太書使用的一個詞語。有學者聲稱：它僅僅認定人為了得救而必須滿足神在律法裏表達的要求，而這些（或其中一些）要求正好是猶太人身分的標誌，用來限定神子民的範圍。

但是，一旦要求配戴一個標誌，它顯然就變成得救的一個必要的條件，而不只是你可以隨意決定要不要作的一件事。再者，從加拉太書六 14（參：腓三 3~4）可以看見：眾人倚賴這些事，而不是信靠基督和祂的死，而且非常難以看出這樣的倚賴與倚靠自己有何分別，因為這些事都是人的作為（「肉體」）。我們在此至少見到後來的功德教義的種子，那是改教運動者如此強烈而正確地反對的。

<sup>9</sup> 參：使徒行傳二十一 21 的指控。

經中所用的「義人」這個詞語，作為他們的自我描述，表示他們的身分是神的真實子民。<sup>10</sup>

保羅基於聖經和神學的層面來爭辯，因為他認為這樣勉強外邦人是對福音本質的一個真正的威脅。他重申說：外邦人要與神建立合宜的關係，不需要「隨猶太人行事」（加二 14），即遵守律法（它規定了這些明確的標誌），而只需要相信耶穌。保羅在神學的層面上一再加深這個論述。

## 神學的故事

保羅這封信就是針對這種局面所作慷慨激昂的回應。我們將會跟著他論述的主要思路，來探討本書的神學。

### 保羅的權柄與「別的福音」（加一 1~二 13）

在信首的致意語中，保羅宣告兩個主題，稍後還會詳加闡述。第一個主題是：他有來自耶穌基督和神的權柄，所以暗示他的權柄超越任何單單從人而來的權柄（加一 1）。第二個主題，也是主要的一點，乃是一個提醒：耶穌基督已經解決了人的罪所造成的問題（加一 4）。保羅主要關切的是福音，以及人如何得救，或蒙拯救脫離他們現今這邪惡世代的困境（加一 4、6~9）。

因此，福音的基本陳述是：基督為我們捨己（加一 4；在加二 20，三 13 又重複提及）。在這整封信中，拯救與福分（加五 2）都是因為基督所已經成就的工作——祂救贖（加四 5）並釋放（加五 1），而且藉著相信祂，人就得以「稱義」（加二 17）。這暗示一個新世代已經開始了。

接著，保羅描述反對他之人的信息，稱之為「別的福音」，彷彿世間果真有這種福音似的（加一 6~9）。其重點有兩方面：第一，它顯示出反對者是說：人必須接受他們的教訓才能得救（如在使徒行傳十五 1 一樣）。割禮與遵守律法不單是值得嚮往的上好之事，更是不可或缺的，而餐桌上的交通只是真正問題的一部分。第二，保羅稱之為「福音」，暗示他們認為這個信息是具有權柄的，是從神而來的，並且更進一步地暗示：他們認為他的信息只是從人而來的。

<sup>10</sup> Esler, *Galatians*, pp. 143-45 以及書中許多地方。

因此，保羅答辯的第一部分，是堅稱他傳給外邦人的信息是直接從耶穌基督而來的，絕不倚賴任何人（加一11~12）。這信息是耶穌與神所賜的，是他蒙召成為使徒的一部分（加一1）。保羅的這個堅稱對於不是基督徒的猶太人沒有任何意義，證明他的論述是針對猶太基督徒，他們在基督論上跟他抱持相同的觀點，卻在基督論的應用上互有分歧。

保羅尤其急於想要堅稱：他的蒙召是完全來自於神，並且岔出去宣告說：他的權柄不是在耶路撒冷的任何一位使徒賦予他的。他不倚賴耶路撒冷，卻獲得那裏的領袖們充分的認可。事情是這樣的：他上到耶路撒冷去，把他過去十四年——相當長的時間！——所傳的福音告訴他們，他們熱烈地接納他所作的，因為他們認識到神已經設立他為外邦人的使徒，與作為猶太人使徒的彼得並列。

因此，到目前為止，保羅的論據是：他的信息來自於神，現存的使徒並沒有為他帶領歸主的人加上任何額外的要求，反而為了他的宣教工作極力鼓勵他（加二1~10）。所以，那些反對他的人不能懷疑他的呼召，或說他與耶路撒冷教會的領袖們不一致，從而質疑他個人的權柄和信息。然而，雙方的一致有些落差：當彼得後來到了安提阿，被某些「從雅各那裏來的人」說服，而從與外邦人一起用餐中退出（加二11~14）。這導致一場當面的質問，一般都認為保羅在這場質問中落敗了，因為他不能說服彼得；但是，如果這件事對他的論述沒有幫助，我們就不清楚他為甚麼還要提及它。<sup>11</sup> 既然我們找不到任何跡象，可以顯示保羅與彼得之間存在任何持久的裂縫，反而證明保羅自認為兩人是在福音上同工的（林前三21~23，九5），<sup>12</sup> 我們可以認定兩人的意見不合是暫時的。<sup>13</sup>

<sup>11</sup> 經常有人說：保羅沒有為在加拉太書二章與彼得爭論的敘述下結論，是因為他落敗了。反過來說，正如納諾斯（Mark Nanos）在一次談話中給我建議的：如果保羅在辯論過程中居於下風，或無法取得彼得的同意，就不太可能會詳細敘述故事的任何部分；他何必提到任何會令他尷尬的事？

<sup>12</sup> 在此，我的觀點與一種解釋大相逕庭，這種觀點至少可以追溯到鮑爾（Ferdinand C. Baur），認為早期教會存在著保羅黨與彼得黨，相互競爭，對福音的理解不同；參：第30章，註18（654頁）。

<sup>13</sup> 保羅的論述可能只是說：「這是他們原來同意的，只不過他們後來又犯了錯，」或者是：「他們的確暫時走回老路，但是彼得和巴拿巴確實承認我的論述的力量。」另一個建議是：保羅誤解了彼得、雅各、和他自己之間的一致看法的

保羅開始敘述他對彼得所說的話，但在敘述的過程中卻變成對讀者論述，焦點也從他的權柄轉向福音的本質。<sup>14</sup>

## 保羅對福音的詮釋（加二14~六18）

論述的主要思路如何？

保羅宣告說：像彼得和他自己這樣的猶太基督徒知道他們自己「稱義」或「成為義」，是因為相信基督，而不是因為遵行律法（加二14~16）。基督徒都同意：一個人要與神建立合宜的關係，或被算為「義」，只有透過相信耶穌基督，而不是透過遵行猶太人的律法。對於保羅來說，這是彼得和他自己的共同立足點，這也一定是在耶路撒冷獲得的共識的含意（加二1~10），至少從保羅的觀點看來是如此。提及它好像是要向讀者保證：彼得和他自己對於這一點是一致的。其含意是：外邦人稱義也是藉著相信耶穌基督，必然的結果是：既然遵守律法不能使人被稱為義，外邦人也就不必遵行了。他們不需要在相信基督之外還加上遵守律法。

論述的下一個部分比較困難（加二17~21）。保羅似乎是說：如果基督徒果真回頭遵守摩西的律法卻作不到，這將意味著相信基督會引導人進入罪惡，那是基督徒幾乎不能相信的。這裏的論點是：如果人們要回頭遵守割禮、猶太節期等要求，他們將不可能完全作到，必然會在某些方面失敗，因此從律法的要求而言將會是罪人。實際上，信徒已經與基督同死了，因此已經脫離了律法權柄所及的領域。<sup>15</sup>

其次，保羅訴諸於經歷（加三1~5）。基督徒得救的證據是領受聖靈的經歷，保羅滿懷信心地聲稱：讀者以前已經領受過這個經歷，與割禮和遵行律法無關。<sup>16</sup> 保羅所譴責的是在聖靈之外加上「肉體」。這裏的肉體是指人靠著自己的力量所作的事，和神為他們所作的相對。保羅根據經歷上的理由，是相當堅穩的，因為悔改歸正的人領受聖靈是在相

範圍（Hübner, 2:64 註 77, 引用 B. Holmberg 的作品）。我們不確切知道裂縫是甚麼時候彌補的，但是我認為可能是在加拉太書寫成之前。

<sup>14</sup> 《今日新國際版》的正文到 21 節末才結束引句，但旁註則說引句可能結束在 14 節（如中文聖經譯本的作法）。

<sup>15</sup> 參：在羅馬書七 1~6 較充分的討論。

<sup>16</sup> 比較羅馬書四 9~12，他在那裏同樣使用亞伯拉罕生平年代順序的論據。

信基督的時候，早在有人向他們提出遵守律法的要求之前。<sup>17</sup> 因此，為了領受聖靈，是沒必要遵行律法的，而保羅似乎認為，領受聖靈不單是成為基督徒不可或缺的，也是信心的基本果效。<sup>18</sup> 保羅還會在加拉太書四6回頭論及聖靈的經歷。

這封信的特性是使用聖經經文來主導大部分討論的模式，幾乎提供了論述的架構和基礎。<sup>19</sup> 當保羅訴諸於聖經經文時，就以很認真的態度開始了這個過程（加三6~14），他提到亞伯拉罕是在他受割禮和律法頒佈之前就已經被稱為義了，而且神告訴他說神的應許是給他和他的後裔的。既然亞伯拉罕是因信稱義的，要藉著他而賜福給列國的應許也必然是根據相同的原則。

他的對手提倡以另一條路線來獲得賜福，就是努力靠著遵守律法來與神保持合宜的關係。但是，這麼作將會落到咒詛之下。這個咒詛臨到那些努力要遵守律法，卻沒有遵守它的全部命令和禁令的人，這是取自律法的一個原則（申二十七26）。在一個其實是插入語的句子（加三11~12），保羅好像結合了兩條論述的路線。首先，他評論說聖經支持因信稱義的原則（哈二4）。律法失敗，不是在於聖經上這個信心的原則，而是在於行為。因此，對保羅而言，律法不是要作為稱義或賜生命的途徑（加三21），而是有其他的功能，儘管這裏說遵行律法上誠命的人將會因它而活著。其次，無論如何，沒有人能遵守律法。保羅並沒有在這裏直率說出這一點（但見：羅三9~20），但是他的評論中顯然假定：每一個倚靠行律法的人都在它的咒詛底下（加三10）。凡是試圖遵守它的人都在它的咒詛之下，而且律法沒有辦法使人脫離它自己的咒詛。但是，基督已經親自背負這個咒詛，釋放了那些相信的人。<sup>20</sup> 藉著這樣相信基督，所應許給亞伯拉罕、並且被亞伯拉罕經歷的福分，也就為基督徒所領受了，並且將之等同於聖靈的經歷。因此，信心是我們獲得某人（即基督）所為我們確保之好處的方法。

因此，給亞伯拉罕的應許是基本的原則。後來才臨到的律法（即摩

<sup>17</sup> 保羅的論點類似於他在別處所說的：亞伯拉罕因信稱義，是在摩西律法頒佈之前（羅四章）。

<sup>18</sup> 這裏沒有提及經歷可能有誤的問題。保羅假定這經歷的真實可靠是不證自明的。

<sup>19</sup> Hübner, 2:57。

<sup>20</sup> 比較：保羅也說基督替我們成為罪（林後五21）。

西的律法）不能更改已經立定的約（加三15~18）。保羅認定了：給亞伯拉罕和他後裔的應許一旦賜下，就不能撇在一邊。

因此，如果神頒佈律法不是為了取代或汰換應許，那麼它的目的何在（加三15~25）？它的功用是暫時性的，直到基督來臨。它是要成為猶太人的一種監護人，就好像在一個富有的羅馬家庭裏，監督孩子上下學的奴隸一樣。律法不是反對應許的，因為它從來就不是打算作為另一種生活模式，而且它有不同的目的。它的存在，是為了使人體認到自己是罪人，從而引導人來到基督這裏。保羅重複說：律法不能給人生命和義（加三21）。每個人都被罪俘虜，正如聖經所見證的，並且律法的目的是要為我們負責，直到真道來到。<sup>21</sup> 律法的目的似乎是要為人指出甚麼是他們該作的，甚麼是不該作的，以致於保守他們脫離罪惡；但它的存在也是要叫人意識到他們的罪，直到神藉著信心將人與祂建立合宜關係的道路啟示出來。

但是，現在情勢改觀了（加三21~29）。一個新時代已經隨著基督一起來到了，律法暫時性的功能已經停止了。那些相信基督的人現在是神的兒女，不管他們是猶太人還是希臘人，並且在基督裏形成一個子民。這一點在加拉太書四17詳細說明。信徒被收納為神的兒子和女兒，而不是像奴隸一樣受到遵守律法的轄制。而且，伴隨著兒子的名分，他們還得著了特權，尤其是聖靈的恩賜和作為後嗣的地位，可以承受神將來所要賜給他們的一切。這是一個新的經歷，是在律法之下不曾發現的，因此，它構成了一個新的論據，證明救恩絕不是藉著律法而來的。

到目前為止，保羅基本上都是針對在律法底下之猶太人的處境說的。<sup>22</sup> 但現在發生了兩件事。第一，注意力轉向那些受懲惡要受割禮的外邦人（加四8~11）。保羅認為他們成為基督徒之前的光景類似於猶太人在律法底下的光景。在成為信徒以前，他們一直都是那些假神和偶像的奴隸。他們肯定不想回到奴役狀態下，但這次不是回到他們的假神，而是回到猶太人的律法之下。從這裏（這是敘述的第二個轉變），除了辯論用語之外，保羅開始使用懇求用語。他呼籲這封信的外邦讀者，不要受人懲惡，而採取猶太律法，因為在基督來臨以前的猶太人如

<sup>21</sup> 這可能包括猶太人從摩西到基督的歷史時期，以及人從生在律法之下到悔改歸主的個人生平。

<sup>22</sup> 一直到加拉太書四7為止，原則上（但並非完全——參：加三28）是針對猶太人的處境。

何，他們現在也如何（加四12~20）。

或許他們沒有體會到所涉及的問題。所以他詳細闡述聖經上的一幅畫面，即亞伯拉罕有兩個兒子，一個是使女所生，另一個卻是自主婦人所生（加四21~五1）。前者相當於律法和猶太教，仍在轄制人，後者相當於要來的「耶路撒冷」，是應許和自由的領域。<sup>23</sup>

提及自由／自主，保羅開始探討一件事，即接受割禮與律法乃是回頭落入轄制中，因為這麼作就是不再信靠基督，反而倚賴遵行律法。律法是個嚴格的監督，要求人完全的順服，並且以死亡來警告那些不順服的人。相反的，神兒女的生命是自由的生命（加五2~15）。然而，這自由不是犯罪的自由，而是得著釋放脫離律法的要求與罪惡的權勢，以遵從最根本的命令，那就是愛。

但是，人要如何活出這條愛的命令（加五16~26）？保羅在此勾勒出肉體與聖靈的對比：前者就是軟弱、容易屈服於試探的人性，後者卻是能叫人顯出敬虔生命特質的能力。存在著邪惡的天性和情慾。但信徒不需屈從於這個天性的拉力，而能經歷一個新生命，在這新生命中受聖靈引導。

保羅在此說到人處於肉體與聖靈的拉扯中，以致不能作他們想要作的事（加五17）。這會不會把信徒貶低到物體的層面，好像一顆橄欖球被拋向空中，讓雙方選手爭奪？保羅是不是說甚至連聖靈都不能使信徒去作他們想作的事？信徒在這場掙扎中顯然扮演著主動的角色；不然的話，保羅就不會向他們發出命令了。馬庭提出重要的一點：保羅寫信的對象是一群已經擁有聖靈的信徒，而不是勸他們去「得著」聖靈。他認為難解的第十七節所針對的，是那些試圖同時服事基督與律法、卻發現自己最終一無所成的信徒。雖然他們努力要履行律法，但其實卻是在肉體的轄制之下。<sup>24</sup> 律法不能使他們勝過肉體。解決之道是完全跟從聖靈的引導。

本書信其餘的部分是鼓勵和總結（加六1~18）。其中包含一個實行的教導，論及在面對試探要為律法而放棄基督的處境中該如何自處。尤其對那些想要討肉體的喜悅而活的人發出警告。這到底是指一般的作

<sup>23</sup> 現代讀者覺得這個寓言難以理解，但我們如果明白這個討論的重點在於斷言，而不是辯論，就可以減低這個困難。

<sup>24</sup> Martyn, *Theological Issues*, pp. 251-78。

惡，還是指那些想要遵行律法之人越來越得罪神的誇口（參：加六13~14），並不清楚。最後，保羅顯然從代筆的人手中接過筆來，發出最後的呼籲，質疑那些想要勸誘讀者遠離基督和祂十字架之人的動機，以及他們是否表裏一致（加六11~18）。至於他自己，他不願意誇口或取悅別人，因為他已經與基督同死了。

## 神學論題

我們簡略地概述了神學的爭論。現在要指出並詳細闡述其中的一些論題。

## 救恩的歷史與福音

打從這封信一開始，保羅顯然就擔心所傳揚的福音（加一11）。這福音是一個「信息」，是人必須回應的，但是回應不僅僅是接受這信息（加一9），更是要相信它所見證的那一位，就是釘十字架的耶穌（加二20）。因此，我們立刻能肯定：保羅對基督教的理解既是宣揚的救恩，<sup>25</sup>也是歷史的救恩。它也是能接受的救恩。這表明福音不只是一個可能有、或可能沒有事實根據的故事。福音是所發生之事的解釋（加三1），但是，稱之為解釋，是因為它清楚說明了所發生的事，或更精確地說，「確實發生的事」，正如我們可能會說的那樣。「一個人死在十字架上」當然是所發生的事，而且這確實是描述的一部分。「基督……為我們的罪捨己」（加一3~4），陳述了確實發生的事，卻有賴於對所發生之事的理解；這個理解不是只根據肉眼觀察所得，而是在一個思想架構內，讓這樣的陳述在此架構內具有一種真實的可能性。<sup>26</sup> 同時，這個信息的用意是要說服那些聽見的人，帶領他們相信、委身。

決定保羅的思想架構的，就是這個「救恩的歷史」。<sup>27</sup> 自從亞伯拉罕的時代以來，神一直積極地應許，並成就祂的應許。在其間，出現了

<sup>25</sup> 我比較喜歡這個詞語，而不用「實存的」，後者與「歷史的救恩」形成錯誤的對比。

<sup>26</sup> 這是一個合乎文法的陳述，並沒有違反特定文法的規則，與其他可能屬於不同「文法」的陳述相反。

<sup>27</sup> B. W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998)。

律法的問題，至少有一些猶太人將律法理解為通往生命的道路，懲惡外邦人受割禮並遵守猶太人的節期。保羅神學是以耶穌的死為中心，以之為人得蒙救贖脫離律法咒詛的道路，所憑藉的則是信心與聖靈，前者是對神的作為之合宜的回應，後者則是人所倚靠的能力，使人可以遵行「愛鄰舍」這單一的誠命，過討神喜悅的生活。

因此，保羅神學是在新舊紀元的結構內運作的，這個新的紀元是基督的來臨所帶來的，成為那些相信祂之人的實際。這個神學從猶太人的聖經取得它的材料，處理猶太背景中出現的問題。

但是，這個神學非常強調真理的需要（加二14）；事件的詮釋必須符合真理。這是在兩個層面上發揮作用的。一個層面是正確理解福音。另一個則是正確的行為。兩者在實際的表現上是結合在一起的。加拉太書的核心是「別的福音」所造成的威脅，要求外邦人必須遵守摩西的律法，作為回應中不可或缺的一部分。包括接受一種生活方式，是必須接受割禮、猶太人的食物條例、和猶太人的節期。然而，除此之外，還有悔改歸正之人共同受到的試探，就是繼續違背神所教導的道德，那是一般有罪之人性的特色，不管是猶太人還是外邦人。保羅並不相信宣講並需要順服摩西律法就可以對付導致罪的衝動。他所傳揚的福音太偉大了，不能被降低到單一的主題。它有兩個核心的面向。一個是稱義的宣告，那是單單根據耶穌承受了咒詛，並且是單單藉著信心來接受的，而不是藉著遵行律法。另一方面則應許要將聖靈賜給信徒，運行在他們的生活中，使他們能勝過肉體的能力。所以，福音所提供的不僅是與神的一種新關係，還有天性的轉化。

### 稱義

保羅引介一組關鍵性的詞語，支配了他與主張猶太化之人的辯論。照著他的看法，基本的問題是一個人如何「被稱為義」。這個詞是翻譯自一個希臘文動詞 (*dikaioō*)，還有相關的形容詞公平的 (*dikaios*) 和名詞公平 (*dikaiosynē*)。我們比較常把後面這兩個詞語譯作「公義的」與「公義」，因為它們比「公平的」和「公平」涵蓋更廣，後者的應用比較狹隘，指公平與不偏袒徇私。如果要表達相關的動詞與抽象名詞，我們就用「稱義」。因此，稱義是指使一個人為義的過程。

但這裏還有另一個語言學上的問題，因為這個措辭可以指兩個有所區別的動作。一方面，它可以指改變一個動機和行動敗壞之人的特性，

使他的思想與行動都合宜。有時候，「一個義人」這個詞語比較多用來指：一個人的特性使他能夠產生正確的動機，行正確的事。另一方面，這個措辭可以指改變加在某個犯錯之人身上的判決，宣告那個人為義，而不管他作過甚麼錯事。一般都同意：當保羅使用稱義這個動詞時，乃是指後面這種動作，即宣告一個犯錯之人與神有合宜的關係，而不是改變一個人的特性，使那人開始行正確的事。保羅正在談論的是：在神眼中犯了錯的人要如何可以蒙神接納為義，亦即祂不再紀念他們的錯，卻與他們建立起正面的關係。因此，公義的一詞就表達與神有合宜關係的觀念。但同時顯而易見的是，縱使這是這個動詞的意思，如果神只是赦免人過去的失敗還是不夠的；這些人的性格總得發生某種的改變，以致他們確實在動機與行動上都變成合宜的。<sup>28</sup> 所以，就出現了一個問題：稱義是否果真只有赦免，與那些被稱為義之人的性格無關？<sup>29</sup>

在這卷書中，保羅的看法跟在羅馬書中一樣：離了基督，沒有一個人在神面前擁有義的地位。這一點在外邦人身上是毋庸爭論的。他的主要問題是猶太人，他們認為律法是他們獲得這個地位的途徑。結果，在出現這個問題的這兩封書信中，就出現了稱義的論題。

### 十字架與其果效

保羅的論述取決於他和讀者共同接受的一個事實（雖然主張猶太化的人未必接受）：基督的死確確實實拯救人，使人完全脫離罪惡。他說：基督作了某件事，其果效是拯救人脫離他們現在的光景。他將之形容為「救我們脫離這罪惡的世代」，「贖出我們脫離律法的咒詛」，與「把

<sup>28</sup> 公義的一詞可以有有些微差別的各種意義。「在本性上」沒有一個人是公義的，保羅把這一點視為理所當然：所有人都犯了罪。所以，他特別關注的問題是人與神的關係，或他們在祂眼中的光景，以及動機與行為都不合宜的人要如何才能在神眼中被算為義。所以他強調不敬虔之人的稱義這個主題。但是保羅也關切人應該確實為義，秉公行義。所以，對於保羅而言，為義的觀念就在我們不被神定罪的光景（因為我們的不義這個問題已經得著解決了）、和照著公義之路思想行動之間擺盪。

<sup>29</sup> 正如我們已經看見的：艾斯勒 (Esler, *Galatians*, p. 167) 想要把這個用語解釋為主要是表達享有特權之身分的方式。「公義的」擁有「一組可羨慕的素質和恩賜，和可羨慕的命運」。這可能是真的，但並不表示我們就必須放棄這些詞語在神學上的重要意義。艾斯勒的作法有一個弱點，即他其實忽略了羅馬書為這組詞語在保羅書信用法提供的證據。

律法以下的人贖出來」，我們還可以加上：救我們脫離「罪惡的轄制」（加三22）。不用說，保羅在此所論及的事實是：基督忍受了死亡的苦楚。<sup>30</sup> 後來，他描寫神的兒子如何成為人，生「在律法以下」，要把律法以下的人贖出來（加四4~5）。雖然這裏沒有直接提及，但根據加拉太書三6，可以用另一個方式表達基督受死的結果：義被「歸於」那些相信的人。在這裏，「義」是指沒有罪疚的地位。<sup>31</sup>

救贖意味著付出代價來取得的拯救，最自然的解釋是：拯救人脫離咒詛或審判，他們是因為沒有遵守律法而落在這咒詛或審判底下的。一般稱為「代贖論」（substitution）的教義，在新約聖經中最清楚的陳述，或許是保羅在本書信中所說的：受咒詛的人（加三10）已經得蒙拯救脫離咒詛，因為基督親自生在咒詛之下，拯救了他們。<sup>32</sup> 由其他人代表違法者承擔咒詛的結果，並且使他們免除原來應該落在他們身上的後果，對於保羅而言顯然是行得通的。這引起了兩個問題。

首先，施加在一個人身上的咒詛，由另一個人代替承受，是有可能的嗎？律法的咒詛，或（用我們的措詞）罪責，可以轉移嗎？在這裏，罪責表明因為罪而受審判的責任，問題在於這責任是否可以由其他人承擔。保羅顯然不認為這有甚麼問題。顯而易見的，藉著一個人來營救另一個人，在保羅看來是沒有問題的，尤其是當這樣的行動是出於愛時。這樣的一種營救的行為可能危及援救者的性命，就像某人要從怒海中營救一個溺水的人卻因而喪命一樣。基督所作的與此類似，因為祂成為人，親自活在律法之下。祂的使命是要把人從律法和其咒詛底下救贖出來。結果，保羅的思想似乎主要並不是在於轉移罪責，而是在於拯救我

<sup>30</sup> 保羅直率地認定耶穌之死的深遠意義，這一點很要緊。他在加拉太書二 15~16 評論說：這是他跟其他基督徒共同的立足點。因此，在寫作此書信以前，必然已經將耶穌的死理解為得救贖脫離罪惡的途徑，使人可以藉此而得救。

<sup>31</sup> 至少，從改教運動以降，普遍都從正面來理解這一點，說基督的義被「歸於」罪人。但是，在加拉太書這裏，卻不是十分清楚，真正歸給罪人的是不是基督公義的地位。我們在探討羅馬書四 3（見 289 頁，註 10）與哥林多後書五章（見 273 頁）時還會觸及這一點；參：腓立比書三 9。

<sup>32</sup> 在那個時候，一般都認為：傑出的個人殉道而死，可以拯救國家脫離神的忿怒，這忿怒曾經一次又一次以非常引人注目的方式顯明出來（《馬加比四書》十七 21）。因此，基督徒可以斷言耶穌完全能夠擔任這種角色，因為祂是彌賽亞，是神的兒子。

們脫離那緊抓住我們的權勢。<sup>33</sup> 他還會詳細發揮這個觀念，即基督由女子所生，且生在律法底下，成為跟人類一樣（加四4~5）。一個人密切認同一群人，然後代表他們承受咒詛，在他看來沒有任何問題。<sup>34</sup>

第二個明顯的困難是：由其他人代替作壞事的人承受咒詛，那個作壞事之人的態度或性格可能沒有因為這個事實而有任何改變，例如，引起他對錯誤的行動產生悔悟感，或下定決心不再重蹈覆轍。難怪一些人覺得由一個人代替另一個人的作法是不道德的，並且因而懷疑這是否保羅所闡述的基本原理。我們可以提出三點來回答。

首先是要提醒我們自己：保羅在這裏正談論的，是只有當人有信心時才能發生效用的事。雖然經常單獨使用這個詞語，沒有加上受詞（加三22），但它顯然是指相信神（加三6）或基督（加二16）。有時，保羅說到「在耶穌基督裏的信心」（直譯為「耶穌基督的信實／信心」；加二16、20，三22）。然而，保羅這些話在當代的一個重要解釋是：這個詞語應該理解為「耶穌基督所顯出的信實」。根據這種觀點，信徒被稱為義、得救，乃是藉著支取基督的信實／信心，而不是藉著完成律法所要求的行為。但是，我們很難看出這種見解要如何在保羅的論述中發揮作用：基督忠於神，是甚麼意思？或基督將祂的信心放在神身上，是如何適用於這個論述？<sup>35</sup>

第二點是個提醒：保羅稍早說他已經「與基督同釘十字架」（加二20）。這句話的含意是說：保羅以某種方式有分於耶穌的死，祂就是在這個事件中成為咒詛的。結果，保羅不把耶穌的死視為只是另一個人的死，頒佈律法的神接受這個人的死，來代替犯罪之人的死。保羅反倒認為，耶穌的死是將罪人包括在其內的死，罪人已經與基督同釘在十字架上了；「福音」的要素是：罪人被算為已經死了，雖然並未真正忍受刑罰和它一切的痛苦，並且得著生命。這死的果效是：他們已經

<sup>33</sup> 然而，他在其他地方確實主張：我們在神面前負有罪責，必須承受祂的忿怒。令人驚訝的或許是他在加拉太書中沒有提及神的忿怒。

<sup>34</sup> 轉移罪責不是保羅的用語，但他在哥林多後書五 21 的表達卻非常類似。

<sup>35</sup> 關於這個解釋的論據，見：尤其是 Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1983; rev. ed., Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Dearborn, Mich.: Dove Booksellers, 2002), 與 Bruce W. Longenecker, *Triumph*; 反對的論點，見 James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), pp. 379-85。另見本書 312 頁。

將他們有罪的肉體連同肉體的情慾一起「釘在十字架上」了（加五24）。

第三，這個密切的關係也用其他的陳述來表達，這些陳述說到信徒是「在基督裏」或「受洗歸入基督」（加三27~28），這個詞語至少在一些地方是指信徒與基督之間的一種非常密切的關係。所以，我們已經足以駁斥「代贖論讓人避免他們的罪該受的審判，卻沒有真正改變他們」的論調。信心的本質是：它以非常真實的方式把一個人跟基督結合起來。

### 保羅的信息與猶太人的聖經：亞伯拉罕

在相當程度上，保羅發揮他論述的基礎，是使用了聖經論及亞伯拉罕的教訓。關於這個論述，有兩個特性可能造成困難。

首先是關於萬國都要因亞伯拉罕而蒙福的應許。保羅的部分意思是：神將要稱外邦人為義，方法就跟亞伯拉罕被稱為義一樣，即，藉著信心。這些應許是給亞伯拉罕和他的後裔的，特別是藉著以撒而生的那些後裔，但保羅認為這應許也包括那些外邦人在內。因此，他必須推論說：那些後裔是相信神的人，是有分於亞伯拉罕特性的人，不管他們是不是亞伯拉罕肉身上的後裔；相信的外邦人包括在內，不相信的肉身後裔卻被排除在外。保羅不是照著字面的意思來使用這個詞語，可以將相信的猶太人與外邦人都含括在亞伯拉罕的一個後裔或「種子」之內；他所用的詞是單數的「種子」，而不是複數的。

但是，第二個困難是：我們如果沒有留意到，創世記二十二18的表述是「地上萬國都必因你的後裔得福」，就不清楚保羅是如何獲得這個結論的。保羅在加拉太書三14說：「這便叫亞伯拉罕的福，因基督耶穌可以臨到外邦人，」可能是回應並解釋這處經文。保羅更進一步解釋後裔／種子一詞（單數），說那是指一個人，就是「基督」。經常有人認為：要把這個詞語侷限於指著一個人說的，這種作法有其弱點，因為「種子」（單數）同樣可以是集合用法的名詞，泛指亞伯拉罕的後裔。我們如果記得：保羅在這裏使用「基督」一詞，是指「由猶太人和外邦人組成的基督徒群體」，他們「在基督裏成為一」（加三28；參：林前十二12），是「基督的身體」，就可以克服這個反對的理由。因此，在加拉太書三29，因為讀者是屬於基督的，所以從集合用法的角度來說，他們顯然是亞伯拉罕的種裔。教會被理解為神的新以色列（加六16），因為

她是由接受耶穌為彌賽亞的猶太人和外邦人組成的。<sup>36</sup>

有一個方式可以表達加拉太書的意思：保羅所關注的是身分的問題，而他處理此問題的手法較為激烈，因為他主張基督徒擁有一個新的身分，是跟那些主張猶太化之人的理解有分別的。基督徒是亞伯拉罕的後裔，因為他們相信基督（以洗禮為外在的表徵），活出在聖靈裏的生活（產生了「那藉著愛表達出來的信」〔五6《新譯本》〕），因此有分於亞伯拉罕的信心。<sup>37</sup>

### 保羅的信息與猶太人的聖經：律法

對於保羅而言，要被稱為義，除此之外別無他途。他將相信基督與遵行律法的要求相對比；他告訴加拉太人說：他們企圖藉著律法稱義（加五4），但他們應該知道「人稱義不是因行律法」（加二16）。神的福分是藉著信心而得的，而不是藉著遵行律法。「因行律法」一語直譯為「藉著律法的行為」，意思是「行律法所要求的事」。<sup>38</sup> 因此，主張猶太化的人顯然認為稱義是藉著遵行律法所要求的事。保羅卻認為猶太人和外邦人都同樣需要稱義（因為所有人都犯了罪），並且堅稱唯一的途徑是藉著相信基督，而不是藉著遵行律法。

但是，稱義為甚麼不是藉著行律法呢？這是保羅的難題。他堅持說律法不能給人的生命，而且那也不是頒佈律法的用意（加三21）。但是我們能看出人們為甚麼認為順服律法可以帶來生命。律法似乎應許要把生命給那些遵行的人（加三12，引用利十八5的應許；在羅十5也引用）。保羅顯然接受這一點，但是加上一個說明與之並列：義人必因信得生。

<sup>36</sup> 加拉太書六 16 的解釋仍有爭議。保羅在其他地方從未稱教會為「以色列」，雖然他在羅馬書九 6 有類似的用法，將「真」以色列與以色列國區分開來。結果，有些學者就主張（在我看來較不可能）：這裏是指敬虔的猶太人或猶太基督徒說的；見 Bruce, *Galatians*, pp. 273-75 的討論。

<sup>37</sup> 參：John M. G. Barclay, *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1988), pp. 93-94。

<sup>38</sup> 這個詞語的希伯來文對等詞出現在昆蘭文獻的《哈拉卡書信》(4QMMT)，意指把詳細解釋過的律法應用在生活中。這些行為不是進入聖約群體的必要條件（那是經由出生，男性還得接受割禮），卻是留在群體中不可或缺的。然而，在昆蘭 (Qumran) 社群中，對於這件事的立場是含糊不清的。罪人藉著神的恩典而稱義，但遵行律法的行為卻引致被算為義。簡短的論述，參 Martin G. Abegg Jr., in *DNTB*, pp. 709-11。



他確信律法不能給人生命。只有聖靈能給人生命，正如他在哥林多後書三6所斷言的。律法與聖靈之間有一個基本的差異：律法只能要求，聖靈卻能給人能力。

有兩件事情需要區分開來。第一是律法規定了神所要求的那種行為，因此生命在於遵行它的要求。在這個意義上，導致生命的是遵行律法。另一件事是：律法不能給人生命，因為它沒有辦法使人有能力可以遵行它的誡命。人還得回頭倚靠他們自己不完全的能力。

保羅所說的似乎可能反對目前盛行的「新觀點」，這種觀點認為：猶太教是恩典與揀選的宗教，人們是因著神的恩典而進入救恩，不是藉著遵行律法，人遵行律法只是為了留在救恩中，或是作為一個歸屬的標記。

這種盛行的觀點可能需要修正。保羅正在重新評估猶太教，強調說：如果神對以色列民族的揀選，沒有使她的成員相信基督，這個揀選就沒有甚麼價值（羅九4~5）。就像那時代的其他猶太人一樣，保羅主張我們今天所謂的餘民神學。根據這個觀點，主張所有的猶太人都藉著神的恩典而「在聖約內」的「聖約式的依法主義」（covenantal nomism）<sup>39</sup> 無論有何根據，一些猶太人會承認：眾人多多少少都感染罪惡與背道的病，需要藉著某種實際的表現來與神建立合宜的關係，通常是藉著遵行某個特殊教師或族群的觀念。直截了當而正統的方式就是遵行律法，因而得以成為「公義的」。<sup>40</sup>

事實上，保羅的前提是：所有人，猶太人與外邦人，都在相同的處境中，需要被拯救脫離那個處境；他們都生活在現今「這罪惡的世代」（加一4）。<sup>41</sup> 當然，從基督徒的觀點看來，有些福分是他們得救以前不曾擁有的，尤其是領受聖靈（加三14）、兒子的名分（包括女兒的名

<sup>39</sup> 這是桑德斯的用詞（E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* [Philadelphia: Fortress, 1983]），說明他對猶太教的理解。見我在本書第十八章的討論（418-24頁）。

<sup>40</sup> Mark A. Elliott, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000)。

<sup>41</sup> 參 Longenecker, *Triumph*, pp. 35-58。晚近的一些作者，尤其是湯姆·賴特（N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* [London: SPCK, 1992], pp. 268-71）也聲稱：保羅採用一種觀點，認為以色列仍在被擄中，基督拯救他們脫離被擄；參 James M. Scott, ed., *Exile: Old Testament, Jewish and Christian Conceptions* (Leiden: E. J. Brill, 1997)。

分；加四5）、與所應許的產業（加三18、22）。但是，除此之外，就著猶太人而言，他們顯然是罪人，是違犯律法的（加二17~18），既是違犯律法的，他們就在咒詛之下（加三10），必須作某件事才能得救。我們很容易明白：他們認為必須熱切遵行律法。同樣的，當我們考慮到非猶太人時，進入猶太子民當中的途徑是遵行律法的規定，也就是割禮和隨之而來的一切。因此，恩典與行為可以並行，因為恩典邀請人來作某些事，好叫外邦人可以進入，猶太人可以留在其中。

但是，如果保羅堅決主張稱義不是藉著律法，就引發一個問題，即律法的正當功用何在？律法是在亞伯拉罕以後、在摩西的時代頒佈的，保羅的主張是後來的律法不能廢除給亞伯拉罕的應許。我們一般都能同意：一旦作出某個應許，就不能、也不應該廢除，除非有一些有力的理由得這麼作。

那麼，律法的目的是甚麼？因為保羅相當清楚地說猶太人是在律法之下。本書信提供的答案似乎是：把神的命令擺在百姓面前，是他們不能遵行的（正如他們的歷史所顯明的），律法是在對他們宣布一個定罪，這個定罪應該引導他們歸向基督，使他們因信稱義。因此，律法的作用是要像負責引導孩子安全到學校去的奴隸一樣，使百姓知道自己需要基督。在基督來臨以前的這整個時期，猶太人肯定必須盡他們所能地遵行律法。但這只是暫時的功用，隨著基督的來臨，信徒不再處於律法的監護之下。律法可以理解為是神為祂子民預備的，讓他們藉著律法而活，直到基督來臨。但稱義是基於相信耶穌基督，而不是藉著遵行律法。反對保羅之人的教訓顯然是仍然必須遵行律法，大概是將之與相信基督並列。但保羅認為：如果把律法當作生命的道路，就必須完全順服律法（保羅對於利十八5的解釋）。不遵守律法的人就在咒詛之下（加三10，引用申二十七26）。因此，律法絕對不是要作為生命的道路（加三21）。

保羅設法要說的似乎是：問題在於把律法誤用為稱義的途徑，這個誤用不是律法本身固有的，而是出於對律法的解釋。加拉太書三19說明了律法的真正目的：它是要照顧以色列人，大概是叫他們遵行而免於犯罪，並且提供他們救贖的途徑，直到基督來臨。

這一切又引發許多更進一步的問題，不容易回答。

第一，在律法時期，人如何得救，或如何成為公義的，以及神為何引入這個暫時的措施？保羅似乎是說：只有當基督來到時，信心（《和合本》作「真道」）才來到。他說到「信心來到」之前的時期，彷彿插

入的這段時期不是信心時期似的。從摩西在西乃山頒佈律法，到基督來臨，被視為一段臨時的時期，信心之路在這段期間顯然是暫緩來到，要緊的是順服律法。保羅讀者的地位是：他們是在律法和它的咒詛之下，直到基督來拯救他們（加四5）。他們是奴隸，必須順服神的律法。那顯然是真的，無論他們是猶太人、或是沒有聽過神而敬拜偶像的外邦人。不論在律法底下或是在世俗小學底下皆有類似之處。信心是亞伯拉罕時代的原則，但在律法時期似乎不是其中一個選項，直到基督來臨才重新出現。

但是，我們很難相信保羅是這個意思，因為他在羅馬書四章訴諸於大衛，作為因信稱義的一個見證人，表明他非常清楚這個原則在律法時期依然發生效用。而且，保羅是將哈巴谷書二4的陳述詮釋為嚴格指著未來說的，還是邏輯上的未來？保羅似乎明確地想到在基督裏的信心是稱義的憑藉，雖然他清楚無誤地主張亞伯拉罕是因信稱義的。

第二，或許會令人感到驚訝的是，保羅在此沒有直接提及一個事實，即猶太人在律法底下有一個精細繁複的獻祭體系可以應付罪惡，而且這個體系在加拉太書寫作的時候還繼續在運作。那麼，為甚麼還需要別的呢？當保羅說稱義不是藉著律法，是不是表示獻祭體系沒有任何功用？保羅對這一點幾乎完全沒有表示意見。在羅馬書三章，他確實採用了獻祭的意象，將之用在耶穌身上，並且在那裏加上說明：基於基督獻上自己為祭，神越過（《和合本》作「寬容」）了人過去所犯的罪；所以，保羅可能相信這些祭物對猶太人「有效」，因為神「越過了」他們的罪。他顯然認為：因為基督獻上自己為祭，審判暫緩執行（這似乎是羅三25的意思），但在加拉太書的意思卻不清楚。<sup>42</sup> 他可能是說：在律法時期，祭物有其效用，但現在卻已經廢棄了，因為基督已經來了。<sup>43</sup>

這樣，保羅並未明確討論人在基督來臨以前是如何稱義的。他大概相信：他們違犯律法的罪得蒙赦免，是藉著律法所提供的方法，即獻祭體系。他提及律法不能給人生命時，可能是想到割禮、節期、和其他的要求（諸如潔淨的條例），而不是聖殿的獻祭體系（那是他從未提及的），或者，他可能是主張說：律法只是指向基督的來臨，叫人們可以藉著它

<sup>42</sup> 在加拉太書這裏，保羅可能以含蓄的手法區分祭物與遵行律法，前者是與律法分開的，是神所賜的贖罪途徑，後者是個別猶太人所行的，是稱義的途徑。

<sup>43</sup> 這是希伯來書作者補充的答案，也很可能是其他基督徒共同的想法。

而相信，雖然基督尚未來臨。或者還有一個可能，他可能相信獻祭體系只能解決無意間犯下的罪，卻不能解決刻意的悖逆。

第三，在信徒生命中，律法有任何地位嗎？如果有，是甚麼地位呢？保羅已經否定了人必須遵行律法——焦點在於受割禮與守猶太節期——才能稱義。他主張律法在過去有其地位，直到基督來臨，但基督所作的事已經使局面改觀了。解決的方法似乎是：他認為，基督以律法書裏面的一條誡命，即「愛人如己」（加五14；參：羅十三8~10），<sup>44</sup> 成全了律法，而且他吩咐讀者使用他們（不必遵守律法）的自由，靠著聖靈的大能來遵守這條誡命。對於保羅而言，愛的誡命（以及它所包括的一切誡命）對於信徒仍然是有效的。事實上，律法中的許多命令都可以視為這條誡命的應用，所以保羅完全可能以讚許的態度回頭引用它們。

所以，當保羅談到向著律法而死時，似乎必然意味了向著作為稱義途徑的摩西律法而死。要在聖靈所賜的自由中遵行愛的誡命，不是以之為得著生命和公義的途徑，而是彰顯出這人已經有了生命與公義。一些學者確實主張：在保羅心目中，律法對於信徒不再有效了，但這幾乎不可能符合保羅在羅馬書中對律法所持的正面觀點；律法仍然有效，因為它已經被納入基督的律法裏了。<sup>45</sup>

如果我們可以證明保羅將律法的道德層面與禮儀層面區分開來，問題就會簡單些。當他說到藉著遵行律法而稱義時，是否主要是指著禮儀層面說的？在這段上下文中，他明確提及的肯定是割禮與節期。但我們必須承認：他並沒有非常清楚地區分律法中的道德誡命、和涉及到猶太人與神之間關係的禮儀層面。

## 聖靈

最後，我們必須思考聖靈的角色。如果十字架支配了加拉太書一至三章，聖靈就支配著加拉太書四至六章。事實上，本書信第一部分唯一提及聖靈之處，是在加拉太書三1~5、14。在此，保羅論述的部分基礎，是訴諸於讀者對聖靈的經歷，那是在這些主張猶太化之人出現以前發生的，沒有人要求他們必須遵行律法，好叫神在教會中賜下聖靈的彰顯。領受聖靈被理解為亞伯拉罕的福，也就是所應許給亞伯拉罕的那福分，

<sup>44</sup> Martyn, *Theological Issues*, pp. 233-49.

<sup>45</sup> 我不認為有理由可以相信保羅在加拉太書與羅馬書的觀點有實質上的改變。

是藉著基督所成就的救贖而臨到外邦人的。

對於保羅而言，那些在律法底下的人與那些在恩典底下的人差別在於：前者就像奴隸一樣，後者卻像神的兒女。他們獲得這個新的地位，是歸因於兩個因素。一方面，他們成為神的兒女，是藉著相信基督（加三26）。相信是以洗禮的動作表達的。洗禮是「歸入基督」，那似乎意味著：藉著這個動作，那人被帶入與基督的屬靈關係中，也可以用穿上基督來表達。另一方面，神差遣祂兒子的靈進入祂兒女的心中。這似乎意味著：聖靈被差遣而來，以回應信心，然後聖靈使信徒能夠稱神為他們的父，使兒子名分的地位生效。<sup>46</sup> 在其他地方，將聖靈形容為印記，證實神自己在祂子民身上的所有權，那跟這裏所說的沒有太大的差別。在這裏，比較著重的是聖靈賜給信徒的確據，讓他們知道神現在是他們的父。

在加拉太書五5，聖靈也與公義的盼望有關；那些藉著聖靈成為公義的人，此時此地就擁有最終會被神稱為義的盼望。

關於聖靈，最充分且最重要的經文是加拉太書五16~25，在這裏，所已經賜給信徒的聖靈，渴望他們的生活中能夠產生某些素質；可以將聖靈理解為賜生命的原則，創造出「果子」來，這些具體的結果等同於許多類型的基督徒行為——彰顯出愛、喜樂、和平等等。信徒必須讓聖靈在他們生活中作這些事。

但是，這裏也列舉相反的行動，將之形容為信徒的「肉體」，也就是他們現存的、有罪的性情；這些舉動又如何呢？這些事是與律法相反的，所以是屬於律法底下禁止順服的範圍，也是恩典的新時期底下所禁止的。但是，律法不能幫助人戒除這些行為；它只能告訴他們不能作甚麼事。這裏的含意是：聖靈不單在人的性情上產生積極正面的果子（那不是律法所禁止的），<sup>47</sup> 也使他們可以遵守這些禁令。然而，保羅用不同方式說明這一點，他說信徒已經將肉體連同肉體的情慾都釘在十字架上。他認為信徒與基督同釘十字架是包括向著罪惡的情慾而死；死人向著所有的刺激死了，包括犯錯的試探在內。

<sup>46</sup> 另一個可能是：是聖靈使人成為信徒，但那似乎不是保羅在這裏或羅馬書八章所說的。

<sup>47</sup> 保羅說這話時，可能是暗示說律法沒有正面告訴人要顯出這些素質來。但那會忽略律法中所包括之愛的積極命令。

## 結論

加拉太書的核心是福音，這福音將耶穌理解為神的兒子，奉差遣來到世界，要救贖人脫離律法的咒詛，而神的靈奉差遣進入信徒的心中，要使他們成為神的兒女。但是，我們所謂聖子與聖靈的本體，本身並不是詢問與詮釋的對象。在這個背景中，這些顯然不是有爭議的問題，保羅和他的讀者必然對「耶穌是誰」有共同的、清楚的、充分成形的理解，但沒有特別討論它。同樣沒有爭議的是聖靈臨到所有信徒身上的方式，可以將之視為理所當然的。神學的論述是關於其他有爭議的論題。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Childs, pp. 297-310。  
(德文) Hübner, 2:57-111。
- Barclay, John M. G. *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, 1988.
- Barrett, C. K. *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians*. London: SPCK, 1985.
- Bassler, Jouette M., ed. *Pauline Theology*. Vol. 1. *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis: Fortress, 1994 (J. D. G. Dunn, B. R. Gaventa 與 J. L. Martyn 的專文)。
- Belleville, Linda L. " 'Under Law': Structural Analysis and the Pauline Concept of Law in Galatians 3.21 - 4.11". *JSNT* 26 (1986): 53-78.
- Bruce, F. F. *The Epistle of Paul to the Galatians*. Exeter: Paternoster, 1982.
- Ciampa, Roy E. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998 (參：他在 *NDBT*, pp. 311-15 的專文)。
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Esler, Philip F. *Galatians*. London: Routledge, 1998.
- Hays, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1983. Rev. ed., Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Dearborn, Mich.: Dove Booksellers, 2002.
- Longenecker, Bruce W. *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, 1998.
- Longenecker, Richard N. *Galatians*. Dallas: Word, 1990.
- Martyn, J. Louis. *Theological Issues in the Letters of Paul*. Edinburgh: T & T Clark, 1997.
- Nanos, Mark. *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*. Minneapolis: Fortress, 2002.
- Sanders, E. P. *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Sloan, Robert B. "Paul and the Law: Why the Law Cannot Save". *NovT* 33 (1991): 35-60.
- Witherington, Ben, III. *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.

## 第 9 章

### 帖撒羅尼迦書信

寫給帖撒羅尼迦教會的兩封信，普世都公認第一封是保羅寫的，目前大多數人可能認為第二封的作者是後來的人。我不贊同對帖撒羅尼迦後書的這個看法，<sup>1</sup> 但是我們還是把這兩封信分開來思想，免得對這個問題有預設的立場。

#### 帖撒羅尼迦前書

帖撒羅尼迦前書是寫給一群剛剛歸主的基督徒，他們可能大多數（但不是全部）是該城的外邦居民（參：徒十七1~9）。他們似乎沒有成為那些主張猶太化之人的目標，那些人在加拉太擁有優勢的地位。結果本書信的語調就大為不同。這群會眾正遭遇外來的壓力，而想要放棄信仰，保羅比較關注的，是要鼓勵他們（帖前三5），並詳細闡述他們的基督徒生活方式。裏面也有一個主要段落，所論及的問題是對主的再來有所誤解而造成的。因此，本書信的大結構是比較簡單直率的。

#### 神學的故事

#### 保羅與這間教會的關係（帖前一1~三13）

本書信的第一部分專門用來鼓勵讀者，形成一段延伸頗廣的感恩，

<sup>1</sup> 以保羅為帖撒羅尼迦後書作者的一個重要的支持者，是 Abraham J. Malherbe, *The Letters to Thessalonians* (New York: Doubleday, 2000)；Karl P. Donfried (and I. Howard Marshall), *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 認為這封信是保羅的一個同伴（可能是提摩太）所寫的。

保羅在其中插入一段記載，論及這教會從建立以來與他的關係。他提醒他們回想他們悔改歸正的事實，以及面對逼迫的態度，以此來鼓勵他們。他大篇幅描寫他的宣教士同工與他對他們的關懷與掛慮，包括他們在帖撒羅尼迦期間，以及他後來打發提摩太前去接觸他們的時期。

保羅這封信的開頭是一段禱告的報導（帖前一章），用來鼓勵他的讀者，並表達他想到他們悔改歸正的經歷，而對他們深具信心，他們這個經歷的特色是受聖靈感動的講道，以及他們受聖靈感動而回應這信息（帖前一5、6）。他的遣詞用字可能是基於宣教士們從前所說的，藉此簡短地勾勒出他們悔改歸正的性質，是離棄偶像，要服事永生神，而且他們對於耶穌的再來滿懷期盼的態度，祂將要救他們脫離將來的忿怒。接下來的段落（帖前二1~16）與前面這段關係密切，他比較充分地說明宣教士把福音傳到帖撒羅尼迦時的行動與動機。

本書信這個部分的主要目標，是要鼓勵受到壓力而想放棄信仰的信徒。保羅提及他們受苦的經歷，並且將讀者的處境與在猶太之眾教會的處境相比較，那裏的「猶太人」殺害了耶穌和眾先知，而且把想要傳福音給外邦人的使徒們趕出去（帖前二12~16）。在保羅和他的同伴們的旅程中，這種逼迫宣教士的行動一直如影隨形地跟著。它經常是猶太人所煽動的，但並非完全如此，而且一般說來都不是官方的行動，也不是由經過任命之官員與其他掌管行政權的人所採取的行動，雖然在基督徒受到指控時，他們也必須審理這些案件。古代世界的治安遠不如許多現代國家有效率，人比較容易私自執行法律。

保羅評論說：這是他早就告訴過他們說會發生的事。他的用語不單表明，他可以從人的角度看出這是無可避免會發生的事，而且也表明，這是信徒在神命定中的一個遭遇（帖前三3），換言之，是神的旨意或祂允許發生的事。<sup>2</sup> 在這方面，他顯露出自己相信「撒但」——與神為敵的超自然存有——的活動。

同時，他對此事的部分反應是為教會禱告。他特別禱告的是，求神使他和他的同伴能夠前去看望他們、鼓勵他們，儘管面對一些障礙（帖前三10）。他把禱告的話寫在信中，把他禱告的內容跟讀者分享（帖前三11~13，五23~24），並且要求他們也要為他禱告（帖前五25）。

他的另一個反應是鼓勵讀者。儘管攻擊的力量頗大，保羅仍然對他

<sup>2</sup> 無可否認地，他在這裏並沒有用這麼多話來說明這一點（參：徒十四22）。

們深具信心。他們「在主裏」站立得穩（帖前三8）。因此，保羅可以滿懷信心地鼓勵他們堅穩站立，因為他們擁有可以供他們支取的更大能力（參：帖前三2~3）。

### 對教會的教導（帖前四1~五28）

接下來，本書信的後半是給教會的教導，其內容就是保羅有可能造訪教會時所要說的話。它可以分成三部分：第一個教導是需要在聖潔與弟兄相愛上成長（帖前四1~12）。第二是一個特殊的教導，論及教會為了基督再來時所要發生的事而有的憂慮；這是重新保證那些已死的基督徒將要復活，然後併入了另一個鼓勵，就是要他們過敬虔的生活，好叫他們可以預備好，等候主的再來（帖前四13~五11）。

最後，針對教會的團體生活提出一些實行的教導（帖前五12~28）。保羅強調和諧與相愛的需要，也為教會生活投入了一道短暫的光芒：聖靈藉著預言和其他方法在教會中作工（帖前五19；參：林前十二，十四章）。

### 神學論題

#### 宣教與使徒職分

比起新約聖經其他任何書卷，帖撒羅尼迦前書或許是更直接地從保羅的宣教工作產生的，因為它是寫給一群最近才剛剛歸主的人，而且對他們提出的呼籲，相當大程度都是基於述說他們是如何成為基督徒的。他們歸主的故事，是要用來鼓勵他們：儘管遭受反對，仍要繼續相信，而且（如果帖撒羅尼迦後書也是寫給他們的）這反對早已命定會變得更為猛烈。

鼓勵人成為基督徒，這個責任落在使徒們身上，他們從神領受了特殊的託付，來宣揚這好消息；用最簡單的方式說，使徒就是宣教士。本書的經文大量論及所託付給宣教士的工作，以及他們對於所帶領歸主之人的愛心關懷。雖然這是他們當中一位寫的，書中的語氣卻沒有絲毫為了他們自己和工作素質而誇口或自滿的味道。然而，書中卻暴露了一個事實，即使使徒們本來可以有權提出要求（大概是在生活費與旅行花費方面），而可能成為教會的負擔——這麼作本來是他們的權利——但他們卻不這麼作。

使徒的主要工作是講道。然而，保羅在其他地方談到「真使徒的標記」（林後十二12），並且表明講道是伴隨著神蹟奇事的，跟使徒行傳所記載的一樣（加三5）。這些似乎都是得救經歷的一部分，可以滿足身體與心靈方面的需要，也用來辨認宣教士的身分。保羅在此提及福音的傳揚「也在乎權能」，很可能是指藉著神蹟奇事彰顯出來的權能說的。

保羅雖然強調聖靈的工作在傳福音工作上的重要性，卻也強調神是藉著人的話語來說話的，他也顯然準備要使用修辭學上的資源，來說服人接受這信息。當然，這一點必須放在哥林多前書二4~5的背景內來考慮，他在那裏斷然拒絕人的智慧和修辭學；然而，還必須以他真正作過的、以及他怎樣論及自己的作法來衡量他。

### 福音

保羅以「福音」來概括他所說的內容（帖前一5，二2、4、8~9，三2）。這個詞語從未失去它原來的意思「好消息」，但傾向於以它的內容、而不是以它的性質來界定它，它也成了基督徒用來指稱關於耶穌基督之基本信息的主要詞語。這個信息在哥林多前書十五3~5以傳統的用語來撮述，其中心在於耶穌的死與復活。那裏說耶穌的死是「為我們的罪」，在本書信這裏，則是說「替我們」，結果是人接受了救恩，而不是經歷神的忿怒（帖前五9~10）。本書信並未詳細討論這信息，主要是因為它並未引起爭議。

這裏有個明顯的問題：在哥林多前書中，福音的中心顯然是過去的事件，即耶穌的死與復活，而在本書信這裏，悔改歸正的結果是等候耶穌從天降臨。這封書信從頭至尾都非常強調這個事件，是保羅書信其他地方難以望其項背的。這引發一個問題，即在保羅思想的早期階段，耶穌的再來<sup>3</sup>是更多居於其神學的中心，超過耶穌的死與復活。

從兩個考量看來，可能並不是如此。第一，帶來救恩的事件與救恩的內涵，兩者是屬於不同的範疇。在本封信中，耶穌的死與復活是作為未來盼望的基礎（帖前四14，五9~10）；而在哥林多前書中，保羅強調福音的中心是耶穌的死與復活（林前十五3~5），他也大篇幅論及信徒未來的復活。因此，這種神學發展的假說，部分是基於對這兩個事件的不同功用的誤解。福音的基礎是耶穌的死與復活，但福音的內容卻包

<sup>3</sup> 常常以希臘文音譯 *parousia*（「來臨，抵達」）來指稱。

括耶穌的再臨所開始之新時代的應許。

第二，我們也可以從保羅對於聽眾如何回應信息的敘述（帖前一9~10）作個推論。他們所聽見的顯然包括斷言真神與祂兒子的真實性（參：林前八5~6），並宣告耶穌的復活（參：林前十五3~5）以及祂對於拯救人脫離將來的忿怒的重要意義（羅五9）。保羅進一步斷言基督徒相信耶穌死而復活了，祂是救恩的源頭（帖前五9），以及祂替他們而死是為了叫他們與祂同活（帖前五10），這些都是基督徒信仰的共同陳述，我們可以理所當然地認為，它們是基於保羅向帖撒羅尼迦人所傳講的話。傳給帖撒羅尼迦人的福音，顯然跟保羅書信其他地方所反映的是同一個福音。

### 歸正

對於福音信息的回應是「歸向神」。這是指稱從前敬拜偶像的異教徒的一個自然用語，較不適合用來形容已經相信神的猶太人。但信心卻是比較普遍的用語，綜合了向著神和祂兒子耶穌的信靠、委身與順服之意。如此若無其事、如此頻頻地提及信心，它顯然是基督徒在與神的關係上的主要標記。更值得注意的是：信心的態度雖然也是舊約聖經中的特色，而且見於其他宗教，卻沒有任何一個宗教是如此以信心為中心、為其特色，「信徒」一詞甚至成了指稱其信奉者的習慣用詞。

從人的層面來描寫歸正的過程是十分可能的：使徒與他們的同伴對人訴說神已經藉著耶穌的死與復活拯救了他們，並且勸勉他們要有信心，而人則以信心的行動回應這個信息，從這個起點開始建立了持續的關係。保羅宣告說這信息是神的話，而不只是人的信息，這並沒有給這種必經的過程帶來太大的改變。但是，保羅在描寫這個過程時也說：在傳講信息與接受信息的時候，聖靈都在運行：歸正者以聖靈所賜的喜樂領受這信息。他也說明：從福音臨到這群讀者和他們接受福音的經歷，可以證明神已經揀選了他們。

然而，在讀者們的歸正背後，是神採取主動，這是祂以「呼召」他們來表達的（帖前二12，四7，五24）。讀者現在是屬於神的，是神的子民；保羅也使用揀選或選擇（帖前一4）一詞來表達這個事實。一般都認為揀選是指神的挑選或選擇，接著神就呼召人來得著救恩，<sup>4</sup>但是，

<sup>4</sup> Donfried, *Theology*, p. 29。

實際的情形似乎是：揀選一詞總是指那些確實成為神子民的一員的人，而不是指他們確實得著救恩以前神就預定他們得救了。保羅在此所論及的事實是，神揀選讀者，從他們接受福音的情形就可見一斑。<sup>5</sup>

傳講福音與接踵而來的歸正，所造成的結果是一間「教會」或聚會的建立（帖前一1）；教會一詞意義深遠，因為它確認了讀者的身分，乃是接續舊約時代神的子民，雖然在此並未詳述這個思想。本書信主要關切的是這個群體的靈命進展。

### 堅定不移

在本書信中，保羅特別意識到撒但的活動；撒但又名「那試探人的」（帖前三5），也能阻礙人的處境，以遂其邪惡的目的（帖前二18）。我們可能無法在此將保羅的觀念縮減成簡單的詞語；這裏所描繪的光景相當複雜，撒但似乎有自由可以試探人，卻可以被神那壓倒性的大能阻撓，但保羅卻從來沒有問過神為何不乾脆一了百了把他擊敗算了；保羅所知道的就是：神可以擊敗祂的仇敵，而且有一天必要徹底作到這一點（參：帖撒羅尼迦後書）。

本書信經常提及禱告，表明保羅相信環境與人都可以藉著禱告來改變，基本的理由顯然在於神回應祂的子民向祂發出的呼求。

所以我們見到了這個弔詭的張力：信徒堅忍的方式同時取決於他們自己的堅定不移與神的作為。將他們描寫為「靠主站立得穩」（帖前三8），就表明這一點。這個詞語說明必須從更高的角度、而不是從人的角度來看他們的處境。它表達他們倚靠主來保守他們，而這樣的倚靠建立在很好的基礎上。

「靠主／在主裏」的語氣貫穿全書，從一開始就出現一個驚人的詞語，說教會是「在父神和主耶穌基督裏的」（帖前一1；參：帖後一1；西三3）。這個詞語是比較常見的「在基督裏」的另一種說法，兩者的意思相同（「在祂裏面」亦然）。從保羅最早期的書信開始，這個特殊詞語就是他的特色。<sup>6</sup> 有的時候，它只是恰當的出現在動詞之後（帖前

<sup>5</sup> I. Howard Marshall, "Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians", in *The Thessalonian Correspondence*, ed. R. F. Collins (Louvain: Louvain University Press, 1990), pp. 259-76.

<sup>6</sup> 這個詞語在帖撒羅尼迦前書中的用法相當多樣性，並不表明保羅的神學語彙還不成熟或缺發展。參：帖撒羅尼迦後書一1、12，三4、12。

三8）。另一些時候，它則是作副詞用，說明信徒與基督之間的密切關係，以及他們的生活方式是必須由這位被釘十字架且復活的主來決定（參：帖前四1，五12、18）。它比較常作形容詞用，具有相同的意義，但暗示著讀者與基督之間存在某種屬靈的結合（帖前二14，四16）。<sup>7</sup> 這裏的重點在於信徒站立得穩的基礎。他們倚靠神，倚靠祂的應許和祂的大能。關鍵在於將神的屬性形容為信實的（帖前五24；參：帖後三3）；這個重點也一再明確地出現在後來的書信中（林前一9，十13；林後一18），構成了保羅神學的基礎。

### 成聖

對讀者表達的另一個關懷，是以聖潔的觀念總結在本書信中的（帖前四1~12）。這個詞語可以用來指信徒因為是神的子民，而已經擁有的地位或特性，也意指他們在信仰上成長、發展時把這特性彰顯出來。在閱兵場上的所有士兵都穿著制服，讓人一眼就看出他們是戰士，但有些是未經訓練的新兵，還有些是經過訓練而有經驗的，目標是要叫所有人都成為徹頭徹尾訓練有素的戰士，而不是只有穿著軍服。本書信沒有一次直接引用舊約聖經，但在這裏，保羅的聖經默示神學卻是最引人注意的。<sup>8</sup> 這裏顯然暗示：聖潔的發展與神將聖靈賜給信徒有關。

聖潔這個特定的觀念，在帖撒羅尼迦前書比在保羅書信其他地方都更為顯著（帖前三13，四3~4、7，五23；參：帖後二13）。它有兩次與無可指責連在一起，表達出保羅的禱告：希望讀者在主的日子將會是那種光景（帖前三13，五23）。聖潔實際表現在性行為的貞潔上，這樣的貞潔並不是（像古代世界常見的）意指禁戒性關係的禁欲主義，而是在婚姻上忠於配偶，不放縱邪情私欲（帖前四3~8）。

<sup>7</sup> 類似的語彙也用於約翰著作，但通常是見於相互用法——信徒是在基督裏，祂也在他們裏面。後者似乎比較像是表達密切的屬靈聯合的用詞。

<sup>8</sup> Max Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts* (Carlisle: Paternoster, 1996), pp. 108-10 強調：帖撒羅尼迦前書四8的用詞反映了以西結書三十六27、三十七6、14，因而見證保羅將聖靈理解為賜生命與再創造的。本書信還有其他用詞也是基於舊約聖經，諸如使用「主」作為耶穌的一個頭銜，以及提到「主的道」（帖前一8；參：耶一4）、「主的日子」（帖前五2）、與基督的「降臨」（歸根結柢，乃是基於舊約聖經對於神在審判與救恩中降臨〔如：賽四十10；珥三14〕）。

與聖潔並列的，是基督徒德行的三個基本層面：信、望、愛（帖前一3；參：五8）。<sup>9</sup> 這三者傳統上形成一個組合，一再出現在新約聖經，總結了信徒與神、與別人、和與未來的關係。<sup>10</sup> 大體說來，在本書信中，一至三章與信心有關，四1~12與愛心有關，而四13至五11則與盼望有關。最初，信心是接受神的實際存在和委身給祂的態度，那是悔改歸正的標誌（帖前一8）。但它也同樣是基於相信耶穌的死與復活而繼續信靠並委身的態度（帖前四14），這個態度是非常重要的，甚至信徒一詞成了指稱基督徒的一個得體而具有特色的詞語（帖前一7，二10、13）。保羅所看重的就是他們的持續相信（帖前三2、5、6~7、10）。信心與愛心有密切的關係（帖前三6，五8），但後者也單獨用來表達信徒彼此對待該有的態度（帖前四9~10）。最後，這個希臘文也表達「信實」之意（參：我們說向某人「守信」），它也在這個含意上表達神自己的屬性是完全值得信靠的（帖前五24）。

### 復活與再臨

帖撒羅尼迦前書與帖撒羅尼迦後書受到未來支配，因而在保羅的所有書信中顯得很突出。悔改歸正的要旨是叫人不單服事神，也等候祂兒子從天降臨（帖前一9~10）。宣教士帶領他們信主，這個工作將會在祂降臨時獲得稱揚（帖前二19~20），而他們所切望的，是他們帶領歸主的人那時會是無可指責且聖潔的（帖前三13，五23）。關於這個主題，本書信包含一個段落，是保羅所有書信中最長的（帖前四13~五11）。因此，再臨是對基督徒生活作出意味深遠的讚許，包括獎賞與喜樂，但也包括毀滅與審判。

保羅假定：當這個事件發生時，有些讀者可能仍然活著，而他似乎期望這會成為事實。在這方面，他使用傳道人常用的「我們」，將自己也包括在屆時可能還活著的人當中（帖前四15、17）。如果認真看待，這樣的期盼必然對抱持它的人造成非常強而有力的影響，縱使近代基督徒難以接受。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Donfried, *Theology*, pp. 53-58.

<sup>10</sup> 但三者卻不能清楚區分；盼望是信心的一面，愛心可以向著神，也可以向著別人。

<sup>11</sup> 當然，耶穌的降臨並沒有在早期基督徒設想的時間內發生。第一世紀的人嘲笑說：這個事件耽延這麼久，其實該解釋為表明這是一個空洞的盼望；隨著

有兩個主題支配了保羅的討論。第一個是害怕群體中有些已死的人、或在過渡期間死去的人會處於不利地位，不能有分於基督再臨前後所發生的事件。保羅在回應這個問題時堅稱：事實上，還活著的信徒會排在第二位，因為那些在基督裏死了的人將會復活，並與主相會，然後那些活著的人才被提去與祂相會。<sup>12</sup> 這是天啟文學的用語，因為它論及死人確實復活，人可以聽見、而且或許可以看見主從天上降臨，以及信徒照著字面所說被提「在空中」與祂相會。從保羅寫作的方式看來，似乎讀者熟知基督再臨的觀念，但由於某種未知的理由，他們不熟悉已死之信徒復活的觀念。<sup>13</sup> 所以，保羅必須重新向他們保證，強調說：如果人是在已經與基督建立關係的狀態中「睡了」，那麼基督再來時，他們必然會醒來，而且要與祂同在；正如祂曾經死過又復活了，他們也要如此。號角的聲響似乎生動地代表了天使召喚神的選民來聚集，而且這個召喚大概不只針對活著的人，也是針對已死的人。

保羅論述的第二點，關係到事件的時間以及需要預作準備。保羅相信基督的再臨發生時，自然會令那些沒有等候它、不相信它會發生的人感到驚奇；結果，他們就沒有準備好，這就成了他們受審判的時間，是他們不歡迎的。但是，基督徒知道它會發生，所以不覺驚訝，也就是說，雖然他們會因基督出乎意料地在無法精確預告的時間來臨而感到驚訝，他們卻已經準備妥當了。對於他們而言，基督的來臨不像夜間的賊，倒比較像計程車司機按門鈴，屋子裏面的人早就已經把行李打點好，整裝待發了。所以，實行方面，基督徒應該總是保持在屬靈方面準備好的狀態，好叫他們不會因為要遇見主而感到羞愧。

時間過去，這個嘲笑越來越強烈。然而，新約聖經的作者們強調說：沒有人知道神所計畫的時間，有人留意到：沒有一位作者限定基督再臨應該在哪個時期內發生（Arthur L. Moore, *The Parousia in the New Testament* [Leiden: E. J. Brill, 1966]）。

<sup>12</sup> 保羅的陳述是基於主的話（帖前四15）。大多數解經學者認為這或許是指一個預言（對保羅或另一個人說的），但我認為另一個觀點較為可取：這是指著耶穌在地上時的教導說的。

<sup>13</sup> 關於這一點，還沒有人提出可以完全令人信服的解釋，但所有的傳道人都知道：有時他們自以為已經把某個問題解釋得很清楚了，會眾還是無法明白。如果在帖撒羅尼迦基督徒的期望中，基督再臨確實可能是迫在眉睫就要發生的事，他們當中一些人的死亡很容易令他們困惑，因而無法調和這個處境，將他們所已經學習的應用在這樣的處境中。



## 帖撒羅尼迦後書

這封信顯然是保羅寫給同一個教會的第二封信；它的內容在許多方面跟第一封信類似，用詞也有相當顯著的相似之處。這封信如果不是保羅在完成前書以後不久寫的，就是某個把帖撒羅尼迦前書讀得滾瓜爛熟的人寫的。三個重要的神學關注支配這封信，並塑造它的結構。

### 在逼迫底下的教會（帖後一 1~12）

本書信開始描寫讀者的屬靈光景，說他們儘管面對持續來自外面的攻擊，卻依然在三個領域上有長進，這三個領域都是第一封信認為很重要的：信心、愛心、與堅定不移。這個環境直接引入針對逼迫進行一個神學上的討論，論及受逼迫的人和那些攻擊他們的人。必須記得的是：我們正在論述的處境，基督徒可能害怕自己的生活與財產會因為承認自己的信仰而真正陷入危險中；將他們的處境與耶穌的相比較，是毫不誇張的（帖前二14~16）。

所以，難怪保羅會說到神審判那些敵擋祂子民的人，將他們視為在審判日子來到時，只適合從祂面前趕逐出去的。所以，我們再次留意到：不信之人受審判的觀念是保羅神學的一個基礎。與此相平衡的是：他相信基督徒的命運是截然不同的。事實上，他們將會因所受的苦難得到回報，得著釋放脫離苦難，並有分於復活基督的榮耀。因此，因為這些違法之人受刑罰、以及受苦之人得回報，逼迫之人所行的惡終於得以撥亂反正。

存著這個盼望，保羅自然會為信徒禱告，求神保守他們不受試探要離棄他們的信仰，反而能得到所應許的回報，或者如他所說的，使他們的生活能叫基督得著更多的稱揚，並引導他們有分於祂的榮耀（帖後一5~12）。

### 主的日子（帖後二 1~17）

本書信關注的第二點，是教會裏面有些人相信耶穌的再來非常近了，他們正生活在「主的日子」中；保羅使用這個詞語，意思是歷史達到高潮的時期，基督的再臨即將發生。讀了帖撒羅尼迦前書，我們很容易明白：對於未來即將發生的危機與高潮滿懷期盼，如何能輕易地被激動，使人覺得有把握相信自己確實生活在「末時」了。結果，保羅必須

使他們從這種錯誤的盼望中醒悟過來。這段經文或許是保羅書信中最隱晦不明的一段，他在其中說明：儘管他曾說過主的日子來到是出乎意料之外的，而且是很快的，但在基督再來之前必須先發生其他的事件，（他暗示說）這些事件在當時還沒有發生。將會有某種的「背道」，而且會興起一個大有能力的、抵擋神的人，要欺騙人，使他們不信。本書信說：目前，這個抵擋者還沒有出現，因為有某種能力在限制他。我們無需更明確地辨認保羅所說的話。為了我們的目的，只需留意他聲稱自己透過某種方法知道未來事件的大略順序與性質。大概他或別人從先知性的啟示獲得這個洞見，正如耶穌也針對未來說過大體上類似的話。

因此，我們相信：未來事件的進程是神所知道的，祂也可能將其中一些部分啟示給人。預言的重要性不容低估。對於早期基督徒而言，神與祂的仇敵之間衝突的過程是早就安排好的，但並沒有完全啟示出來，他們就是在這種背景中來過基督徒的生活。

這樣偏離我們認為正常的論述，而描述這種顯然是稀奇古怪的事，對於本書信的作者與讀者而言似乎並不奇怪。我們真希望知道他們有多大程度是照著字面的意思來理解這段話。這個故事只有一個部分是超過字面意義的，就是基督降臨的榮光，和祂以口中大有能力的氣來毀滅仇敵，好像寓言故事中的龍一樣。一個人坐在聖殿裏的寶座上，施行一些假冒的神蹟，令人以為是全然可信的，這類的事已經發生了。

人被撒但的能力所迷惑，是在保羅書信其他地方也曾見到的主題（林後四3~4）；在這樣的背景下我們見到基督徒的處境，他們獲得保證，知道自己已蒙神揀選得救了。他們的得救，乃是藉著神的靈的工作（參：帖前一5~6），同時也是因為他們相信了「真理」，即福音的信息。所以，保羅鼓勵他們要在信仰上堅定站立，不要受到那些違背保羅所教導的教訓影響。正如在帖撒羅尼迦前書中一樣，神的保守與人需要堅忍，這兩者之間的弔詭再一次鮮明地呈現出來。

### 禱告的地位（帖後三 1~18）

本書信的第三部分論及教會生活與其宣教的實行層面。具有深遠神學意義的是，保羅請求讀者為他自己和他的工作禱告。這裏再次出現了這個弔詭：他對於神的信實與保守的大能充滿信心（帖後三3），卻又請求為宣教工作的進展和他自己的安全來禱告（帖後三1~2）。同樣地，他也對於讀者會繼續忠心信靠主表達了他的信心，但也向神禱告，求祂

使他們能以堅忍（帖後三4~5）。

## 神學的特性

### 缺少重要的主題

帖撒羅尼迦前書的神學特色是：跟所謂保羅的主要書信（Haupt-briefe；羅馬書，哥林多前後書，加拉太書）相比之下，本書信比較簡潔扼要；但是，它絕對沒有與那些書信不一致之處。我在上文提及的那些特點，也是我們會在保羅書信其他地方不斷見到的。差別之處在於我們留意到，一些重點在本書信中省略了或沒有太顯著，諸如保羅常用的語彙：肉體、身體、罪、割禮、律法、行為、義／稱義，以及與基督同死同復活的觀念。但是，這類的語彙大多關係到保羅與來自所謂主張猶太化之人的反對相鬥爭，那些人堅決要求外邦人遵行律法，才能真正歸屬於神的子民；我們有很充足的理由可以說：這些主題在其他書信中的發展，是從保羅在本書信中對救恩的基本理解延伸而來。所以，要把帖撒羅尼迦前書納入保羅書信中並沒有真正的困難。<sup>14</sup>

我們已經注意過：基督再臨與相關的未來審判的主題佔有了重要的地位；這個主題在保羅的其他書信中雖非付諸闕如，卻不如這裏這麼突出。但是，正如我們已經說過的，這並不表示這是福音的核心觀念；毋寧說它是基督徒生活無可避免的視野。此時此地，在基督裏的生活的基本要素，是本書信中保羅神學不可或缺的。

### 帖撒羅尼迦前書與帖撒羅尼迦後書的差異

有些學者發現帖撒羅尼迦前書與帖撒羅尼迦後書有些微妙的差異；但本書的篇幅，不容我們詳細探討。幾個關鍵點是：

<sup>14</sup> 標準的解釋是：保羅在他事奉早期寫了帖撒羅尼迦前書，他的思想當時還沒有充分發展。見：例如 Udo Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* (London: SCM Press, 1998), pp. 50-55。參：Karl P. Donfried, *Paul, Thessalonians and Early Christianity* (London: T & T Clark, 2002), pp. 69-98。

1. 有人認為：在帖撒羅尼迦後書中，基督再來之前必須先出現一些兆頭，不是突然發生的；而在帖撒羅尼迦前書中，卻是突然臨到世界，是任何時候都有可能發生的。
2. 有人認為：帖撒羅尼迦後書訴諸於「保羅的」教訓與榜樣，是不符合保羅的作風的。
3. 在帖撒羅尼迦後書中，基督再臨的耽延已經引起一些困惑，失去了宣教的意義。
4. 對耶穌的描繪著重在審判與相隔久遠。<sup>15</sup>

這幾點都是值得懷疑的，不可能證明。帖撒羅尼迦後書反映的處境，是眾人單單受到逼迫的考驗，在描繪耶穌時強調祂作為審判者的角色，顯然是因為這個處境的緣故。<sup>16</sup> 如果保羅是在回應別人對於前一封信所產生的極端誤解，也難怪他必須強調讀者其實誤解時候的兆頭。

### 重要的特色

有幾個主題是這兩封信特別強調的：

第一，具有強烈的未來導向。保羅如果針對教會的誤解與疑問，提出主題性的論述，我們還可以理解；但是，他的作法並非如此，反而顯露出：在他對基督徒生活的認知中，基督再來是居於中心地位（帖前一10，二19，三13，五23）。與此相當不一樣的是加拉太書，這個重要的觀念在其中完全付諸闕如。部分的理由無疑在於：那裏把問題的焦點集中於加拉太人在律法與聖靈的問題上，較少反映出所傳給外邦人之福音的特性，以及保羅為了悔改歸正之人的靈命成長、和宣教工作的進展所獻上的禱告。

<sup>15</sup> 關於聚焦於耶穌角色的這一方面，參 E. Krentz, "Through a Lens: Theology and Fidelity in 2 Thessalonians", 於 *Pauline Theology*, vol. 1, *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, ed. Jouette M. Bassler (Minneapolis: Fortress, 1994), pp. 56-57; 然而，一些平衡的考慮，見 Robert Jewett, "A Matrix of Grace. The Theology of 2 Thessalonians as a Pauline Letter", in 1:63-70。

<sup>16</sup> 關於帖撒羅尼迦後書的可靠性，亦見 John M. G. Barclay, "Conflict in Thessalonica", *CBQ* 55 (1993): 512-30, 他提議說：教會把當時的災禍看成神向那些逼迫他們之人所彰顯的忿怒（主的日子），對於基督再臨的迫在眉睫作出錯誤的推論，是保羅必須強烈反駁的。

第二個主題是聖潔，這是本書偏好使用的詞語，表達神希望在祂子民當中產生的素質。這可能與外邦人的特色在教會中較為突出有關；把外邦人納入深深紮根在猶太教基礎的基督徒運動中，他們的生活必須能夠完全得到那個環境的接納。在哥林多教會的例子，說明了要把非基督徒當中盛行的生活方式撇在一邊是何等不容易（帖前四5），但教會深受猶太教的靈命觀與道德觀影響，不能接納那種生活方式。

第三，這兩封信都是出於宣教的情境，經常提及讀者的悔改歸正，以及保羅繼續在其他地方宣教，也請讀者為了他的宣教工作禱告。儘管面對相當大的反對，宣教的工作依然在進行，也依然有人悔改歸正，因為保羅相信負起宣教責任的乃是主，所以對於宣教工作的成功深具信心。

## 參考書目

### 新約神學：

- (德文) Hübner, 2: 41-56, 376-77。
- Barclay, John M. G. "Conflict in Thessalonica". *CBQ* 55 (1993): 512-30.
- Bassler, Jouette M. "Peace in All Ways: Theology in the Thessalonian Letters: A Response to R. Jewett, E. Krentz, and E. Richard". In *PT* 1, pp. 71-85.
- Bassler, Jouette M., ed. *Pauline Theology*. Vol. 1. *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis: Fortress, 1994 (縮寫為 *PT* 1)。
- Bruce, F. F. *1 and 2 Thessalonians*. Waco, Tex.: Word, 1982.
- Collins, Raymond F. *Studies on the First Letter to the Thessalonians*. Louvain: Louvain University Press, 1984.
- Collins, Raymond F., ed. *The Thessalonian Correspondence*. Louvain: Louvain University Press, 1990.
- Donfried, Karl P. (and I. Howard Marshall). *The Theology of the Shorter Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 1-113.
- Donfried, Karl P. *Paul, Thessalonica and Early Christianity*. London: T & T Clark, 2002.
- Jewett, Robert. "A Matrix of Grace. The Theology of 2 Thessalonians as a Pauline Letter". In *PT* 1, pp. 63-70.
- Krentz, E. "Through a Lens: Theology and Fidelity in 2 Thessalonians". In *PT* 1, pp. 52-62.
- Malherbe, Abraham J. *Thessalonians*. New York: Doubleday, 2000.
- Marshall, I. Howard. "Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians". In *The Thessalonian Correspondence*. Edited by R. F. Collins, pp. 259-76. Louvain: Louvain University Press, 1990.
- . "Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence". In *Paul and Paulinism: Essays in Honor of C. K. Barrett*. Edited by M. D. Hooker and S. G. Wilson, pp. 173-83. London: SPCK, 1982.
- Morris, Leon. *Word Biblical Themes: 1, 2 Thessalonians*. Waco, Tex.: Word, 1989.
- Richard, Earl J. "Early Pauline Thought. An Analysis of 1 Thessalonians". In *PT* 1, pp. 39-51.
- . *First and Second Thessalonians*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1995.
- Wanamaker, Charles A. *The Epistles to the Thessalonians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1990.

## 第 10 章

### 哥林多前書

保羅寫給哥林多教會的兩封信，涵蓋了許多的論題，包括神學、倫理學、與教會牧養方面。乍看之下，第一封信似乎包含了差異甚大的個別問題，保羅在一些地方非常突兀地從一個主題轉到另一個主題，有時給人留下一個印象，覺得他是依序處理讀者向他提出的問題。<sup>1</sup> 哥林多教會裏面顯然有一些人，在一些問題上對彼此、對保羅都有分歧，當他附帶回答他們的幾個論點時，他的神學信念也逐漸表達出來。有人中肯地指出：這封信對於教會內部分歧所引起的問題形成了一個制式的回答，而不是處理彼此互不相干的一些問題。<sup>2</sup> 結果就產生這封具有深邃神學內容、並且將其十架神學應用在當時情境中的書信。

#### 神學的故事

#### 致意與禱告的報導：教會的力量（林前一 1~9）

這封信開頭的致意，表達了收信人的基督徒光景。三個主題比較突出：

第一，保羅稱讀者為分別為聖、蒙召為聖徒的人。我們從帖撒羅尼迦前後書已經認識到：這個用語表明信徒形成神子民的一部分，以及他們蒙召在生活方式上彰顯出他們的立場。

<sup>1</sup> 在哥林多前書五 9~10 證實保羅先前寫過一封信，而哥林多前書七 1 則表明哥林多人也曾寫信給保羅，提出幾個問題。哥林多前書八 1，十二 1，十六 1、12 等處的標題性用詞，可能表示哥林多人所問的主題。

<sup>2</sup> 見 Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992; reprint ed., Louisville, Ky.: Westminster/ John Knox, 1993)。

第二，緊跟著是記載保羅特別為教會向神感恩的事；他挑出神的恩典在他們生活中的影響，表現在屬靈的恩賜上。<sup>3</sup> 哥林多前書十二至十四章表明這確實是該教會的一個特色。

第三，我們也留意到：保羅提及對耶穌基督之顯現（即再臨）的期盼，但他也提醒讀者這期盼該有的條件：他們需要在那日無可責備（林前—4~9）。

這幾個主題全都讓我們回想起帖撒羅尼迦前書，表明這兩封信之間在神學上的關連。<sup>4</sup> 它們也立下了幾個基礎，是保羅在本書信論述過程中會回頭探討的。

### 分門結黨、十字架、與聖靈（林前一 10~四 21）

保羅從對讀者的能力所作的這個評價，直截了當地談論最引起關注的問題；就像在加拉太書中一樣，他直接就進入問題的核心。教會裏面主要的問題是分門結黨，表現在爭論上。我們可以假設，教會的聚會充滿爭辯與有巨大差距的意見。到底發生甚麼事，學者們仍然沒有一致的看法，但我採取的觀點是：教會的成員，或許來自不同的家庭小組，認為自己是屬於以不同領袖為首的黨派，明確地說，這些領袖有在哥林多作工的亞波羅、與可能曾經到訪哥林多的磯法（又名彼得）。教會的一些成員可能試著回應這種爭競的光景，說：「但我們是屬於基督的，」而把自己擺在這種世俗的討論之上。至少有三、四種觀點想要確認這幾群人，但都沒有成功，而且顯然在不同的問題上有不同的意見，包括在一些問題上已經相當嚴重地偏離了保羅的觀點。

針對這個處境與潛在的屬靈問題，保羅作出的回應，一直延伸到哥林多前書第四章；保羅的呼籲絕非單單是說「要長大，停止爭吵」。從那之後的討論，轉向了特定的神學與實行的問題；保羅與教會裏面一些人對於這些問題有分歧。保羅在此提出三點：

第一，教會的一些成員把他們的偶像人物放在顯要的地位上。保羅認為這不單是以人為誇口，也是一種難以察覺的自誇方式（「我一定超越其他人，因為我支持最好的領袖！」）所以，他必須強調：不同的領

<sup>3</sup> 譯作「屬靈的恩賜」的字是 *charismata*，該字與「恩典」（*charis*）比較有關，而不是與「靈」（*pneuma*）。

<sup>4</sup> 雖然「聖潔」的用詞在帖撒羅尼迦前後書中居於顯著地位，但在保羅的其他書信中也繼續扮演重要的角色。然而，加拉太書卻沒有使用這些詞語。

袖都只是神的僕人，每一個人作所交付給他們的特定工作，所以沒有哪一個是超越另一個的。縱使某位特殊的領袖在教會中有權柄，他也不能因而就不是神的僕人，不必向神負責。有些人似乎宣稱效忠其他領袖，並利用自己的這個宣稱，來迴避他們向保羅應盡的責任，他確實期望他們效忠於他，因為他在福音上是他們的父親，擁有從神而來的權柄。所以，從這個討論，又產生了一個針對基督徒領袖職分、尤其是使徒職分的性質進行的一個深入的探討。<sup>5</sup>

第二，一些人認為個人身分的重要性取決於他們是由誰施洗的。對於保羅而言，這是微不足道的事，而且很慶幸自己在哥林多其實只為非常少數幾個人施洗。他認為自己的工作為傳講釘十字架的基督，一位在軟弱中被釘十字架的基督，所以不是一般人會誇口的對象。保羅的意思是：如果救主都準備如此卑微，祂的僕人與跟隨者絕對不容有一點兒驕傲。<sup>6</sup>

第三，一些人顯然非常看重智慧與口才，以之為必須追求的素質或能力，他們可能批評保羅顯然缺少這些能力（參：林後十10）。所以，他堅稱自己傳講福音不是要顯露這些素質，他傳講福音的方式，只適合一位被釘十字架的彌賽亞的這個主題，其能力是從聖靈而來的。只有這樣，才能以信心倚靠神的大能，而不是倚靠人的智慧。他堅稱：有一種智慧是神的智慧，無論在人看為何等愚拙；但這智慧只有那些擁有神的靈、所以能夠明白聖靈所教導之事的人才能明白。保羅在此提及的智慧，是他對那些「長大成熟」的信徒傳講的智慧，發展了屬靈真理的能力。

使人以不同的基督徒領袖為誇口的，顯然就是因為缺少這種成熟的靈命。這樣的言論不是要人對領袖一視同仁，不尊敬他們，而是要他們認識到：所有的領袖都是屬於所有教會的，是神的僕人與管家，並且因這事實而喜樂。

我們現在可以從這個討論看見，保羅用他的神學來回應這種處境；

<sup>5</sup> 所說的使徒大概只有保羅與彼得。亞波羅顯然不是使徒。（他不可能滿足哥林多前書九1~2所描述的條件，那裏也沒有提及他。）

<sup>6</sup> 希臘文動詞 *kauchaomai* 可以用於好或壞的含意。它是用來指一個人把自己的信心放在甚麼事物上。一個人可以誇口，或更好是說「歡欣鼓舞」，而信靠主和祂恩典的作為，卻不是把信心放在自己的成就上，傲慢自大地對待別人，自滿自足。

他的神學的核心要素包括：基督在十字架上的軟弱，然而，那卻是得救的唯一途徑；神的智慧的觀念，這智慧就是基督；以及聖靈的工作，就是將神的智慧啟示給那些擁有聖靈的信徒。

### 性道德與訴訟（林前五 1～六 20）

在本書信的下一個段落中，焦點轉向了倫理道德的問題，尤其是亂倫、訴訟、以及比較一般性的性道德。有三個小段落。

第一個主題是一個人與繼母亂倫的個案（林前五 1～13）。這個處境非比尋常，因為在保羅的觀點中，教會竟然以所發生的這件事為榮。保羅的回應有五個重要的特點：

第一，堅稱教會必須採取行動，對違犯者執行紀律（顯然是針對那個男人，而不是女人）。

第二，執行紀律的方式不光是把會友從教會中排除出去，<sup>7</sup> 不然就只需宣布執行這種行為的可憎就夠了；但是執行的方式還包括把他「交給撒但」，最終可能可以叫那人得救。教會的聚會被理解為一個屬靈的法庭，有基督的同在，保羅也「在靈裏」（《和合本》作「我的心」）與他們同在，並且正式地將那個人交給撒但。所以，所發生的事不光是由教會執行的行動。這個行動還有屬靈的層面。

第三，罪人的在場被視為是一股污染性的影響力，可能將教會其餘的人導入罪中。容忍它是有瑕疵的作法，會使整個教會陷於罪中。這個個案是個極端的犯罪例子；對付較不嚴重的案件時，乃是將有罪的肢體從團契中逐出。<sup>8</sup>

第四，保羅提醒他們：有一些「顯著的」罪是與基督徒信仰不相容的，會使人無分於神的國度（林前六 9～10）。

第五，基督信徒蒙拯救脫離這樣的罪和它們的污染，乃是藉著泛稱為洗淨、成聖、稱義的這個事件。其含意顯然是：過去犯了這些罪所帶來的後果已經消除了，信徒不（應該）再屈服於它們了。

與性問題有關的這個神學詮釋，忽然因為一個相關的主題而中斷，那就是信徒在世俗法庭前與其他信徒進行訴訟（林前六 1～11）。這暴露出信徒之間的貪婪與欺騙，而貪婪的人與騙子都被包括在不能進入國

<sup>7</sup> 這肯定是必須執行的一部分行動（林前五 13）。

<sup>8</sup> 意指排除在教會用餐之外。

度的名單中。（幾乎是暫時離題的一個）非比尋常之處，在於信徒不應該將他們的不和帶上世俗的法庭，讓他們進行司法審判；他們應該記得：有一天，聖徒將要審判世界。這大概是指：當基督來審判世界時，「聖徒們」將會伴隨著祂；「聖徒」這個詞語，有時是指天使，或其他屬天的生命，有時則是指信徒。<sup>9</sup>

然後，保羅回頭討論性方面的不道德，但現在是從比較一般性的角度（林前六 12～20）。我們又見到教會當中一些人將不道德的性行為引以為傲。他們顯然相信：信徒「凡事都可行」，而且以遵行此原則為榮，縱使會違背（或許是）傳統猶太基督徒思想中符合律法的行為。保羅顯然不同意這種作法。他堅稱：身體是為了主，而不是為了淫亂。他不是提倡獨身生活，因為婚姻乃是主所賜福的，結婚與獻身給主絕非水火不容的；但是，將自己的身體交給妓女，卻是違背了主的命令。保羅接二連三提出一些論據來支持這一點。

第一，神將來要叫身體從死裏復活，想到這個遠景，信徒不能將身體用在犯罪的目的上。

第二，信徒的身體是屬於基督的，所以不應該與罪人聯合。

第三，保羅似乎將性犯罪視為比其他的罪更嚴重，因為它涉及兩個人的身體之間的結合。從身體在神旨意中的用途看來，他不願單單將它視為純物質的肉身。身體不單是物質，而是有生命的實體，就是那個人。

第四，身體是聖靈的居所——再次表明身體不單是純屬物質的。

第五，無論如何，信徒的身體都是屬於基督，祂已經付出重價買贖了它——即藉著祂的死。

保羅並未將這幾點納入單一而連貫的系統，而是反覆強調這幾個不同的層面，就著與神、基督、聖靈的關係，來說明作基督徒的意義。

### 關於婚姻的問題（林前七章）

接著，哥林多前書第七章開始論及婚姻與合法的性關係這兩個相關的問題。一些人反對任何一種的性關係；針對這一點，保羅支持婚姻的常規，尤其是因為一個事實，即它可以將性衝動導入神所授權的環境中，免得失控；他支持在婚姻裏面的肉體性關係是完全合法的，反對那

<sup>9</sup> 參：馬太福音十九 28；路加福音二十二 29～30；帖撒羅尼迦後書一 10。帖撒羅尼前書三 13 則含糊不清。

些偏好所謂純精神友誼關係的人。<sup>10</sup>

保羅雖然認為不結婚有其價值，卻始終不認為鰥夫或寡婦再婚有何錯誤。他依循耶穌的教導，不同意離婚，並且要求離了婚的人保持不再婚的狀態，或與原先的配偶復和。他承認信徒與非信徒結婚的特殊處境。<sup>11</sup> 在這種情形下，如果不信的配偶堅持，他容許他們仳離。在這個處境下，他可能認為信徒可以自由與另一個信徒再婚。<sup>12</sup>

保羅主張一個一般性的原則：人應該維持在現今的狀態中，無論是已婚或未婚的，並且將之延伸到奴隸與自由人的狀態。他的理由是：一個人無論處於甚麼狀態中，更要緊的是遵守神的命令。其背後有個陳述：時間短暫，世界很快就要過去，所以人活著不應該受到世界事物的羈絆，無論是他們已經擁有的或渴望擁有的事物。一般人都接受的觀點是：保羅心目中想到基督的再臨已經迫在眉睫了，因此時間很緊迫，無法作長期的計畫，信徒必須迫切處理主的事務。但是，可能哥林多當地有一個危機，使當時的處境蒙上陰影。<sup>13</sup> 無論如何，他通常比較多意識到人可以支配的時間非常短暫，以及在時間的利用上需要完全分別為聖來事奉神。我們再次見到：最要緊的是信徒需要成為「聖潔」（林前七 34；參：林前七 14）。<sup>14</sup>

因此，我們看見：保羅這個實行的勸勉根據在於一些因素，諸如：有責任順服我們已知之神或主耶穌的命令，過聖潔的生活；意識到主將

<sup>10</sup> 同一群會眾裏面竟然包括與妓女行淫的人，和支持獨身狀態和沒有性行為的人，似乎頗令人驚訝。前一組人原來可能是異教徒，在信主之後卻不放棄他們歸正之前的生活模式。後一組人代表一種禁慾主義的觀點，在古老的宗教世界裏不罕見，他們相信：為了取得他們認為的精神得救，就必須壓制身體的衝動。

<sup>11</sup> 雖然保羅一定勸信徒不要與非信徒結婚，卻有許多特殊的處境，是信徒與非信徒結婚的（例如，配偶當中的一方在婚後信主了，或者是由父母安排的婚配）。

<sup>12</sup> David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Church: Biblical Solutions and Pastoral Realities* (Carlisle: Paternoster, 2003), pp. 96-106。

<sup>13</sup> 參 Bruce S. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001)。

<sup>14</sup> 哥林多前書七 14 有點令人費解，因為它提到婚姻中不信的配偶與孩子成為聖潔。見 Anthony C. Thiselton, *1 Corinthians* (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000), pp. 527-33, 他的觀點是：配偶當中，已經信主的一方聖潔的生活方式，在不信的配偶和孩子身上發揮影響力。

來要來臨，並關心主的工作。在某種程度上，他在這些事上的觀點是基於他使徒的身分，有神所託付的啟示，認識神的旨意。

### 食物與祭拜偶像（林前八 1~十一 1）

下一個主要段落只有一個主題，卻有離題之處。它所論及的問題是：曾經當作祭物獻給異教神明或偶像的食物（尤其是肉），是不是基督徒可以吃的。如果吃了，可能會被認為是向偶像表達敬拜之意。當然，有人可能會主張：既然偶像不存在，只有一位神（而且，很重要的，也只有一位主），這些食物根本沒有甚麼象徵意義，是可以吃的。獻祭是個空洞的行動，獻過祭的肉不會因此而有甚麼不同。然而，這個基本的自由必須加上嚴格的限制。

第一，保羅雖然認為：在某人家中吃肉<sup>15</sup> 或吃從市場上買來的肉，沒有甚麼不可的，但在異教的廟宇裏吃它卻是另一回事。在這種情形下，就會參與異教的儀式，雖然剛強的基督徒可能會抗議說：那儀式是沒有意義的；但保羅相信：在異教的崇拜中，有鬼魔的權勢在運行，在那場合裏的人無可避免會有分於這樣的敬拜，那是神不能容忍的。

第二，在這個判斷的背後，是保羅對於以色列人在曠野中的故事的解讀；以色列人曾經在離開埃及時享受了神眷顧他們的一切福分，卻在曠野中陷入偶像崇拜與淫亂當中。保羅非常擔心的是，人何等容易就屈服於試探。雖然神不會讓人受試探過於他們所能受的，但確實有玩火自焚這一回事。

第三，那些確實認為偶像存在、把接受這樣的食物視為一種敬拜方式的人，可能會因為其他基督徒的例子，而違背自己的良心，去吃這樣的肉，對他們來說，那就是犯罪。<sup>16</sup>

意味深遠的一點是表達對於其他信徒的關懷，一個人的行為本身可能是無害的，卻可能會促使別人犯罪。罪的後果很嚴重：它可能導致滅亡，那必然意味著神的審判。所以，信徒的行為必須受到對別人的愛來支配，愛的權利凌駕在個人自由的權利之上。如果面對一個更高的要

<sup>15</sup> 但是，如果有人明說那肉是祭過偶像的，這時就知道那肉的來歷，那就不可吃了。

<sup>16</sup> 對他們而言，那是個罪，因為他們故意違背良心，敬拜偶像，從而違反了十誡。對於剛強的基督徒而言，那不是罪，因為他們不是在敬拜偶像，只是在吃無害的肉。

求，即愛別的信徒，我並不是永遠可以自由去作我所喜歡的事，和那些本身合法的事。

為了說明並加強他的論點，保羅用整個哥林多前書第九章，專一談論他如何自願限制他的自由：身為使徒，他本來可以要求他合理的權利，主要是有權在經濟與物質上獲得教會的支持。他堅決主張使徒有他們的權利，然後又同樣堅決主張：他拒絕使用他的權利，這一切全都是因為他願意犧牲自己的自由，來為基督贏得人。他的眼目不是專注在今生的獎賞上，而是在蒙他的主稱許時所要得著的屬天冠冕。這不代表他是一個尋求自己利益的人，精打細算之後，發現與未來的、永遠的、極重無比的獎賞相比較，放棄現今這些微不足道的報償還是比較划算，一個知道該討好哪邊才不會吃虧的人。相反的，他主要的動機很顯然是尋求神的榮耀，並要為基督贏得別人。

### 教會聚會指引（林前十一 2~34）

從參訪異教神殿和附屬的餐廳，保羅轉向教會聚會中的行為。比較簡短地處理兩個論題，然後探討教會內外的屬靈恩賜這個較重大的問題。

第一個論題（對現代人而言）是微不足道的：婦女在教會聚會中的行為舉止。保羅的論述，包括提及天使，仍然沒有能令每個人都完全滿意的解釋。<sup>17</sup> 我們容易覺得它異乎尋常。「頭」這個雙關語使得它的解釋更加複雜，它可以照字面意義指一個人的頭，也可以指與一個人有某種關係的人。<sup>18</sup> 一些婦女在禱告或說預言的時候沒有蒙頭，那似乎意指沒有某種遮蓋頭部的東西，就像當時一些婦女所戴的。由於某種理由，婦女沒有蒙頭就是不尊敬她的頭（她的丈夫），而一個男人如果蒙頭，\* 就是羞辱他的頭（基督）——至少在禱告或說預言的時候。這裏訴諸於創造的教義，以男人為神的形像與榮耀，而女人則是男人的榮耀。關鍵似乎在於性別差異以及尊敬自己的頭的問題，過於婦女順服丈夫的問題。

第二個論題是教會聚會中一同用餐的問題。一些人有足夠的預備，

<sup>17</sup> 見 Francis B. Watson, "The Authority of the Voice: A Theological Reading of 1 Cor 11.2-16", *NTS* 46 (2000): 520-36。

<sup>18</sup> 「領導者的職位」這個意義仍有爭議。見 Thiselton, *1 Corinthians*, pp. 812-22。

\* 譯者按：原著誤作「如果不蒙頭」。

甚至飲食過度，另一些人卻餓著肚子；這表現出富人與窮人在教會內的社交區隔，也助長這種區隔，結果，大家就看不出教會是教會，因為教會裏面本來是沒有猶太人或希臘人，沒有自由人或奴隸，而且（保羅在這裏會加上）也沒有富人或窮人。共同用餐的宗教層面可能就失落或被忽略了，裏面只是混合了飲宴交際、挫折、嫉妒、與持久不消的埋怨。

保羅在上文已經提及：在祭偶像的筵席中吃喝，跟在主餐中吃喝，是形同水火的，因為後者是有分於基督的身體與血，並且與一同領受的人互相合為一個身體（林前十16~17）。他在此又處理這個論題，主要是引用耶穌設立主餐的記載，教會的作法顯然是根據那個記載的故事。傳統確立了教會共同用餐的性質與功用。保羅再次強調：在用餐時，信徒分享餅（代表基督的身體為他們而捨）與杯（代表祂的血所立的新約），因此他們紀念耶穌，並宣告祂的死。

第二，他由此推出一個結論：在這個神聖的場合中，人可能以不配的態度（《和合本》作「不按理」）參與。這種不配的態度表現在用餐時的行為上；這個用餐場合的神聖性與這種在餐桌上犯罪的行為格格不入。這種態度源於沒有認識身體。這句話可能意指沒有認識到餅乃代表基督死在十字架上的身體。它也可能是指沒有認識到聚集在一起的教會是基督的身體；對於同為肢體者缺少愛心，有神學上的深遠意義。因此，著重點在於教會是由同等之人組成的身體，在其中應該拆除既定的社交障礙。無論採取哪種理解，這種罪都是非常令人震驚的，而保羅毫不遲疑地說：主可能會對那些犯罪的人施行審判，所以教會中有些人患病，有些人英年早逝。<sup>19</sup> 這樣駭人的結果必須理解為從主而來的警告，好叫那些犯罪的人和那些觀察他們的人受到警戒，轉離罪惡，無論是已經犯下的罪或還在考慮的罪。

### 屬靈的恩賜與人（林前十二~十四章）

與教會聚會主題息息相關的，是屬靈恩賜（*pneumatika*）或「恩典的賞賜」（*charismata*）的問題，那是非常受到矚目的問題。這些是由聖靈產生的素質，或由這些素質推動的行為，用來在教會內事奉或服事，或是作為屬靈的操練，叫運用它們的人得著益處。方言就屬於後者

<sup>19</sup> 哥林多有些人遭受了這樣的事；這一點我們無需懷疑。現代讀者難以接受的是：保羅將這些事例解釋為神審判的實例。



的範疇，這是一種說話的能力，用講者或聽者不懂的一種或多種語言說話，顯然是在讚美神。這對參與者有屬靈的益處，這個經歷會激發得救的確據，或以之為一種與神交通的途徑。其他的恩賜幾乎全部都屬於前者的範疇，包括預言、醫病、教導等。保羅有幾方面的關切。

他意識到：這種現象未必是從聖靈而來的，異教徒當中也存在類似的現象。所以，務必要確定教會中的活動確實是基督徒的活動。若不是受聖靈引導，沒有人能作出「耶穌是主」這個基督徒的信仰告白；假設一個人不能作出這樣的告白，那麼他的陳述（諸如「耶穌是可咒詛的」）顯然不是聖靈所激發的，大概是受邪靈激發的。

所以，我們面對一種處境，其中的許多活動都歸諸於「靈感」的作用，無論是基督徒的靈感或其他的靈感。所謂的被聖靈感動的行為，未必全部都真是受聖靈感動的，尤其在先知所說的話上更是如此（林前十四29；參：約壹四1~6）。這些話是必須「試驗」的。另外的可能是：這些話是純屬於人的，或被魔鬼激發的。

在教會中有一種傾向，將一些恩賜視為在本質上是比其他恩賜更有價值的，或者表示運用這些恩賜的人是更有價值的。所以，保羅採取身體各部位的類比，強調恩賜可能會有不同，一些恩賜可能比其他恩賜更有用處。但這與恩賜和擁有恩賜之人的價值無關，他們全都是屬於同一個身體的，也全都是以不同方式互相依存的。所有恩賜的產生與能力全都來自相同的神聖源頭。一些信徒有驕傲與屬靈傲慢自大的傾向，所以渴望擁有某些恩賜，過於其他恩賜。

面對這種競爭，保羅在他探討的中心詳細闡述、分析的，是愛的必要性與特質：若沒有這個素質，擁有屬靈恩賜就沒有價值；這個特質排除了所有優越感與競爭的思想——無論是在屬靈恩賜或在其他任何方面。歸根結柢，信、望、愛是最要緊的，而且只有這三樣可存留到來世。

保羅所關心的是：大家競相追求恩賜，尤其是說方言；說方言雖然可能對於個人的屬靈生活有幫助，卻對其他參與聚會的人沒有益處，因為他們不能明白所說的，甚至可能會叫不信的人以為基督徒發瘋了。所以，他強烈表示說：如果沒有伴隨著翻方言，在教會聚會中就不應該說方言。

由於聚會中過量運用方言與預言，人們幾乎都得大聲說話來壓下別人，保羅要求這兩種恩賜的運用都必須有節制、有次序，並且要給其他活動有合宜的地位，諸如唱詩、教導的話，與啟示、說方言、翻方言並

行。

在結尾附加的一段話（林前十四34~35）非常難以解釋；他堅稱：女人在教會聚會中應該安靜，因為律法要求她們順服。既然他已經容許婦女可以禱告和說預言，兩者都屬口頭的活動，這裏的這個指示主旨就不清楚了。一些人為了解決這個難題，根據文本鑑別與其他的理由，主張這個段落是後來添加在本書信中的。<sup>20</sup> 另一些人主張這段話是原典所有的，認為這是將婦女排除在查驗預言的人選之外（尤其是在他們的丈夫說預言時），或者不許她們高聲問問題，而導致聚會的人分心。<sup>21</sup> 重點在於要避免在教會中被視為可恥的行為。<sup>22</sup>

### 復活的確實性（林前五章）

在哥林多前書十五章，主題忽然從基督徒的聚會轉向基督徒信仰；在新約聖經中，對於基督徒復活作最長篇幅探討的，就是這一章。直到哥林多前書十五12，主題才揭曉；我們在這裏突然看見，教會中有些人<sup>23</sup> 說沒有身體的復活。從保羅在答覆這種論調時所說的看來，這論調必然是否定肉身已死的人又活過來。它可能也包括一種信念，認為基督徒在悔改歸正時已經得著屬靈的生命，復活不過就是如此。

保羅針對這種論調的回應，可以分成幾部分。

他一開始先斷言：在他和所有使徒所傳的基本福音中，耶穌的復活是不可或缺的一部分。而且有一大群可靠的目擊證人證實：他們在耶穌死了以後看見祂活著。基督徒都相信這個信仰。不然的話，保羅的傳道就沒有意義，他們的得救也有問題。

這個已經獲得證實的事例，就足以確立死人可以從死裏復活的事

<sup>20</sup> Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987), pp. 699-708; Richard B. Hays, *First Corinthians* (Louisville, Ky.: John Knox Press, 1997), pp. 245-49.

<sup>21</sup> 這可能是針對猶太人的背景，他們的女人比男人較少受教育與訓練。見，例如：Ben Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle Paternoster, 1995), pp. 287-88; Thiselton, *1 Corinthians*, pp. 1146-62.

<sup>22</sup> 持平而論：婦女參與教會聚會在今天既然不再被視為可恥的，這段話就沒有甚麼妨礙了。

<sup>23</sup> 可能值得留意的是：在整封信中，保羅不贊同的是教會裏面的「一些人」（未必一直都是同一群人），而不是整個教會。

實。保羅從不同角度反覆提出的論點是：如果死人不能復活，那麼基督也就沒有復活；但是，基督已經復活，卻是基督教的根基。

同時，保羅主張說：是在復活這個基本的前提上，基督徒才相信罪得赦免，並對未來有盼望，包括與那些已死之人有關的盼望。

在這個基礎上，保羅接著詳細闡述這個思想：基督的復活是使世人得著生命、勝過死亡與所有敵對神的權勢這整個過程的第一階段。他詳細闡述一個預報或預言：基督要作王，直到祂再來，死人將要復活，然後，祂要將祂得勝的戰利品交給祂的父。

保羅主張：如果死人沒有復活，各種形式的基督徒行為就前後矛盾了，諸如願意為了死後的生命而放棄這世界上短暫的享樂。他也提及「為死人受洗」這個令人好奇的作法，那似乎是指為了有分於永生而接受洗禮。

最後，可能有人會提出異議，說死人復活這件事是難以置信的；保羅處理這個異議。他將死後埋葬在土裏之身體的復活，比擬為顯然已死的種子埋在土裏、然後冒出新而榮耀的生命來。「種下」一個必朽的身體，卻長出一個不朽的、永遠的身體。這個新身體必然是「屬靈的」，那似乎意味著不是以必朽的肉造成的，而是存到永遠的構造。這一切的發生，都是在基督裏並藉著基督，祂從死裏復活，成為賜生命的靈，將永生與復活傳給跟隨祂的人。

### 結尾的內容（林前十六章）

最後，哥林多前書十六章論到一些與神的家有關的問題，諸如募集金錢來幫助在耶路撒冷的窮人，以及保羅與助手們的工作。就在結束的時候，保羅提及一些不愛主的人，是值得我們注意的；這樣的人落在審判底下。接下來是「瑪蘭阿他」的呼喊，這個亞蘭字意指「主啊，來吧！」或「我們的主已經來了！」（《和合本》作「主必要來」），<sup>24</sup> 看起來

<sup>24</sup> 這個音譯為希臘文的亞蘭字，意思模稜兩可，就像一個傲慢的女士被問到她是誰時，高傲地說：「我是主管們的妻子之一，」但被人誤解為：「我是主管的妻子之一。」由於缺乏標點符號，誰曉得哪個解釋才是正確的呢？在此，這個亞蘭文字形可以是命令語氣或直說語氣，端視如何斷字。通常認為比較可能是命令語氣（*marana tha*；《新修訂標準版》正文；《今日新國際版》），是禱告求耶穌再臨，而不是祂立刻就與教會同在；直說語氣，雖然是完成式（*maran atha*；參《新修訂標準版》旁註），最好理解為未來式，斷言主必要來。

像是支持那個警告的，大概是針對教會中不斷犯罪而需要受管教的人。

### 神學論題

這封書信除了關注基督徒信仰，也同樣關注基督徒行為；我們上文的綜覽已經盡力強調它的神學層面。我們已經發覺一個思想架構，是現代讀者覺得陌生，卻是那個時代所接受的：在那個世界中，聖靈、撒但、與邪靈都會影響人的行為，世界是理所當然會結束的，死人將會復活，進入一種全新而不朽的狀態中。這些信念需要強調，因為它們是早期基督徒信仰的整幅圖畫的一部分，我們千萬不可根據自己想要或不想要在其中找到甚麼，來發展偏頗的觀點。

### 福音的核心

保羅的詮釋使用許多的陳述，這些陳述最好理解為他所承受並且傳遞下來的資料，因為它們具有權柄的特性。<sup>25</sup> 尤其是，在解決耶穌的復活是不是基督徒重要信仰的爭議時，保羅斷言他所領受、然後傳給教會的福音（林前十五1~5）。從他引用的這段話，浮現了幾個要點。

第一，這段經文非常重要，因為它以領受與傳遞這兩個詞語，表明保羅的神學是與傳統結合在一起的，這些傳統是他自己與他的讀者當作具有權柄來接受的。在前面的一段經文論述守主餐的理由時，他將這個傳統的來源歸諸於主耶穌的傳統（林前十一23~26）；在這裏，雖然整段經文都顯出傳統來源的跡象，著重點卻是在於主所說和所作的。

第二，保羅引述了福音主要內涵的摘要，接受這福音就可以使人得救。也就是說，保羅宣告說：他所傳的福音與其他信徒傳遞給他的是一樣的，在這段上下文中，我們可以滿有信心地推論說：這福音也是他所提及的，是其他使徒共同接受的。<sup>26</sup>

第三，福音的核心是肯定地陳述：基督照著聖經所說為我們的罪死

<sup>25</sup> 然而，保羅未必受到刻板的、固定的文字形式約束。主要的經文是哥林多前書八5~6，十一23~26，十五3~5；參：哥林多前書七10，九14。

<sup>26</sup> 這跟保羅在加一11~12的陳述並不牴觸；他在那裏說他所領受的福音不是從人來的。在那裏，他是指藉著耶穌基督直接的啟示而悔改歸正的方式。見 James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (London: SCM Press, 1977), pp. 66-67。

了，並且從死裏復活了。基督被釘十字架與復活絕對是最重要的。主在最後晚餐時所說的話，都包含在其他以類似的標題引介的傳統經文中，肯定不是偶然的；我們認為那段話是在傳揚主的死，也就是傳揚祂的死的意義。祂死的時候是「為你們」捨了祂的身體，並且藉著所流的血開創了新約。

第四，在第一處經文中，肯定地說基督被釘十字架與復活都是「照聖經所說」。這個片語表明這些事的發生「正如聖經所預言的」，這個陳述證實了它們是必須發生的，因為是屬於神所已經傳達眾先知之旨意的一部分；它也證實了，一個可能犯了死罪的人被處以極刑，以及在祂死後盛傳祂已經復活了，必須被解釋為彌賽亞的死與復活；也就是說，在原則上，先知的教導已經限定了這些事件的詮釋或闡明。我們可以預期保羅會以這種方式更充分地使用聖經經文，包括他再次想到的一些經文，以及他在本書信其他地方，更充分地用來解釋福音其他層面的聖經引句。然而，一點一滴的證據顯明：他的神學是深深受到他的聖經知識形塑的。<sup>27</sup> 同樣的，保羅偶爾也會引用耶穌的其他言論，來支持他的論述（林前七10，九14）。

在這段經文中，保羅強調十字架就是福音的核心，這一點本身對於本書信其餘部分、乃至他的整個神學，都具有深遠的意義。它暗示著：福音的核心並非耶穌的再臨，就是他在本書信末了所禱告的，主的來臨。有人認為最早期的基督徒把注意力集中在耶穌馬上就要再來的盼望上，然後慢慢發現到神的時間表比他們的盼望還長；無論這一點是否正確，保羅福音的內涵肯定不是耶穌再來的預言。耶穌將要再臨本身並不是拯救的事件。保羅所關注的是已經發生的事：耶穌的死與復活。

### 十字架與教會中的分門結黨

對於保羅而言，教會活動的中心在於傳揚十字架的信息，他也使用這個事實，來解決正在教會內蔓延的不合一問題。通過基督所建立的信

<sup>27</sup> 保羅明確訴諸於聖經經文的作法，遍佈在他的作品中，頗令人好奇，但理由並不是十分清楚。在本書信中，甚至在沒有直接引用經文之處，保羅的倫理教訓的思想都受到聖經的影響，這方面請見 Brian S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7* (Leiden: E. J. Brill, 1994; reprint ed., Grand Rapids, Mich.: Baker, 1999); 其他方面，見 Christopher M. Tuckett, "Paul, Scripture and Ethics: Some Reflections", *NTS* 46 (2000): 403-24。

仰，是一個敞開的領域，他們把屬靈恩賜的運用當作最有價值的特徵，把一些恩賜視為最高、最引人注目的，相互競爭，引以為傲。基督教正陷入一個危險中，變成藉著有恩賜的人把神的秘密啟示出來的宗教。因此變成以屬靈成就為傲和以人為中心的宗教。

保羅使用十字架的信息，對這樣自命不凡的所有妄想斷然說「不！」。這跟哥林多前書十五章與其他地方的十字架信息不同，但並非互不相干；後者所強調的是基督為我們而死，基督為我們成為咒詛，基督是贖罪的方法。在此，比較多把基督的死視為軟弱與羞恥、卑微至極的表現；然而，弔詭的是，它也是神的大能的彰顯。有趣之處在於，保羅在這段上下文中並未提及復活；藉著復活，神成就了徹底的逆轉，將顯然已經被邪惡權勢擊敗的基督轉為得勝。更確切地說，保羅在十字架上看見了神作工的典型法則：藉著世人眼中看為愚拙、軟弱的事物。相同的基本原理在腓立比書二6~11也是顯而易見的，在那裏，那位與神同等的取了奴僕的形像，順服以至於死，且死在十字架上，那裏的用詞與保羅此處的用詞相仿，提及榮耀的主被釘十字架（林前二8）。因此，我們正在探討的，絕對是保羅神學中非常重要的一個主題。那是神作工的方法。在人眼中看來，十字架的信息是愚拙的，是塊絆腳石。這個愚拙恰恰與世人眼中的智慧相反。一個關於被處極刑之罪犯的信息，一點兒都不聰明，也一點兒都不合理性。同樣的，世人所希望的是體面，甚至假定神會藉著引人注目的、神奇式的、迫使人不得不信的干預彰顯出來；對於這樣的世界，十字架乃是令人厭惡的。

然而，對於保羅而言，十字架卻是智慧且大能的。怎麼會這樣呢？保羅並未解釋。他在十字架看見神行事的一個模式，就是將那些有智慧的、有能力的降為卑，卻將世上那些愚拙的、軟弱的人升為高。那就是神之所以如此行的原因。現在，基督是大有能力的；祂在軟弱中被釘在十字架上，卻藉著神的大能仍然活著（林後十三4）。所以，神在十字架上顯出的軟弱，終究是比人的剛強更強，這個剛強就顯在復活上。然而，在哥林多前書一至四章並未以這個方式來解決這個弔詭。

這樣，十字架就是神的大能與智慧的彰顯。人憑著自己的標準來衡量事物，是無法體會神的大能與智慧的。所以，十字架就是要叫人懷疑那些被人視為有能力與智慧的事物。同樣的，那些自認為、或被別人認為強壯且有智慧的人，也與此形成對比。高貴的出身、因為財富而有的地位、雄辯滔滔的口才、與哲學的技巧——全都算不得甚麼。保羅在羅

馬書中堅稱：沒有人可以藉著行律法而在神面前挺身昂首；他在這裏則堅稱：沒有人可以因為能力或智慧而如此作。

智慧的主題在此扮演重要的角色；哥林多前書一至三章提及智慧，遠比新約聖經其他地方多得多。這無疑是跟該教會的環境有關，該教會所在的城市充滿了智者（哲學家與雄辯家），以學問為身分地位的記號。保羅論及智慧時，大多數都是批評人的智慧，說它無法藉著自己的努力找到神，並且是落在神的審判底下。傳講福音的人不是藉著人的智慧——即藉著世人眼中看為智慧的方法——來說服人。<sup>28</sup> 神的救恩之路在世人看來似乎是愚拙的，但實際上，救主被釘十字架卻是神的這種智慧的彰顯。保羅可以說：就著我們所關注的而言，智慧就等於基督。<sup>29</sup>

這一點與教會中分門結黨之間的關連，在哥林多前書三1~4與四6~21詳加闡述。人如果充滿地位、驕傲、和為了這些事而彼此爭吵，就不可能正確地明白神的智慧。只有當他們停止誇口，謙卑下來，才有可能領受神在祂的智慧中向他們所說的話。他們自以為是有智慧的、強壯的、高貴的，卻不明白這不是基督徒的道路，因為基督徒的道路並不是看重屬世的智慧與尊貴。不然的話，看看宣教士和他們的處境，這些人就會信服了！這些宣教士被視為地上的渣滓，是沒有名譽，沒有重要性的！

所以，教會必須照著十字架的榜樣而活，因為十字架廢棄了人可能誇口、並藉以衡量別人的能力與智慧。相反的，就像使徒們一樣，教會必須抱持不同的價值觀，採用神的智慧與能力，就是在人眼中看為沒有價值的，並且單單仰望神的獎賞，那是非常真實的。

因此，保羅神學的核心是充分詮釋這條道路：十字架的功用是要拆毀人的驕傲，使人為了討神喜悅而活著。這不是要以一種形式的驕傲與誇口來取代另一種，彷彿可以尋求神的獎賞並渴望在這些獎賞上超越別人。人一旦以這種方式來思想，就落回世界的標準了。

<sup>28</sup> 然而，這並不完全排除修辭技巧的用處，正如我們從證據中明顯看見的，因為保羅和其他作者也使用這些技巧。

<sup>29</sup> 這跟智慧基督論不是同一回事，後者認為基督徒對耶穌的認識有部分是從舊約聖經和猶太人對於智慧的觀念——是神在創造時的同伴與助手——發展而來的。這個影響可能出現在其他地方，但似乎並未影響我們正在討論的這段經文。

## 使徒，傳道人，僕人

從這個討論，產生了保羅對於宣教士之角色與身分的理解（林前三5~四5）。這些人的工作是要建立教會，並促進教會的成長（田地的隱喻），或奠立根基，並在其上建立一間教會（房屋的隱喻）。根據這兩種隱喻，宣教士乃是有分於神的工作，因為根基是神「所給的」，真正的成長是神所造成的。因此，神與代表祂的人之間就存在一種錯綜複雜的互動，是無法分析的。雖然作工之人的評估與評價不是從人而來的，但是保羅卻用得賞賜與受虧損的隱喻，表明他們必須為了工作的素質向神負責。所以，存在著人必須為了工作向神負責的因素。<sup>30</sup> 因此，他們就是神的管家，是獲得授權來承擔責任的人；我們可以說，是神把這個位分賜給他們，但他們的責任是必須照著所賜給他們的一般性指示，來從事自己的工作。

因此，保羅與其他的基督徒工人可以聲稱自己擁有可觀的權柄，而在哥林多前書第五章，處理性犯罪問題時，保羅顯然堅決使用這個權柄；在這裏，保羅吩咐教會該如何處理此事。

然而，保羅可能覺得需要為自己辯護，以證明他的立場是正確的。他在哥林多前書第九章就這麼作了，他在那裏為自己的作法辯護，即他是否接受教會給他的供應。這個討論的重點，不是在為他身為使徒的地位來辯護（那是毫無爭論餘地的），而是表明他沒有使用這個地位所帶來的任何權利，所以教會可以拿他作為榜樣，為了其他肢體的益處而捨棄自己的權利。所以，他必須先強調自己是個使徒，所以擁有某些權利，然後才可以宣告自己放棄了這些權利。他使徒職分的標記，是他曾經見過耶穌，並且建立了哥林多教會。前者必然表明他受到神的託付，正如他在加拉太書一15~17清楚表明的。

## 耶穌基督——祂的身位與角色

本書信的基調是討論被釘十字架的基督，從而產生一個問題，即基督在本書信其餘部分的地位。關於祂現在的地位，是毫無疑問的。祂雖然在軟弱中被釘在十字架上，現在卻在大能中活著（林後十三4），祂

<sup>30</sup> 這一點不容易與「他們所作的一切都是神所預定的」相調和。也必須注意：儘管說到作工的人不在人的審判／論斷之下，在一些情形之下，顯然是必須有這樣的評斷。牧師如果不理會教會會友合理的批評，是不負責任的。

就是主。

在論及耶穌對於教會的權柄時，保羅特別使用這個詞語，例如：提及耶穌在地上的教導時（林前七10，九14）。當他提及耶穌在父神身邊這個至高無上的地位時，也使用這個詞語。一般都同意：保羅在哥林多前書八5~6是使用一個已經固定的措辭，將父神與主耶穌基督並列，說只有一位神，只有一位主，相對於非基督徒世界中所謂的「神」與「主」，無論是真實的（如皇帝）或想像的（如多神世界中無數的神祇），被他們的敬拜者稱為「神」或「主」。在此，並未明確討論耶穌基督這位曾經住在世上的人物，如何能等同於負責創造世界的主，保羅只是斷言耶穌現在是、過去也是主。<sup>31</sup> 在其他地方，在使用舊約聖經用語，將之解釋為指著耶穌說的（林前十9），或訴諸於一個固定的用法（例如：在論及主餐時，林前十21，十一23~31）時，也恰當地使用「主」這個頭銜。同樣的，基督徒的信仰告白是「耶穌是主」（林前十二3）。祂將要以主的身分，在榮耀中回來（林前一7，四5）。一般說來，在訴諸於耶穌的權柄時，即使用主這個頭銜（林前七17）。<sup>32</sup>

但是，論及耶穌與教會關係角色的其他層面時，保羅通常使用基督一詞。他不說教會是主的身體，卻說是基督的身體（林前六15，十二12、27），並且說被釘在十字架上的基督，只有哥林多前書二8例外，那裏描述這個滔天大罪：他們將榮耀的主釘在十字架上。在哥林多前書六13出現一個有趣的並列用法，那裏的上下文論及基督的肢體與耽溺於罪惡是水火不容的，刻意訴諸於基督的主權。論及耶穌是生命與福分的源頭時，傾向於使用基督。因為這個緣故，哥林多前書十五章使用基督這個名字，而不是用主，雖然焦點在於復活：問題顯然在於如今與將來死人復活時信徒與基督的聯合，而不是在於基督是要來的主這個地位。

保羅似乎把這個詞語當作名字，而且偏好使用它，過於用耶穌一詞，這一點是深具意義的。它表明耶穌作為彌賽亞的身分已經變得那麼

<sup>31</sup> 雖然腓立比書二 9~11 將主這個頭銜與耶穌的得著高舉連在一起，保羅顯然不認為那與此處的陳述之間有任何張力。

<sup>32</sup> 基督是主的這個身分，與祂最終順服於父神相提並論（林前十五 28）。這個順服的陳述與另一個地方的陳述之間存在一個弔詭：後者說基督與父同等，雖然祂撤下這個同等的地位，成為一個奴僕（腓二 6~7）。使用兒子一詞，暗示這樣的順服乃是子對父的順服。約翰福音也有類似的組合，那裏說子與父同享榮耀，卻作父吩咐祂去作的事。

自然，所以，一方面，很容易把這個頭銜當作名字使用（正如當時擔任羅馬皇帝的凱撒一樣），另一方面，無需擔心還有任何人會聲稱擁有這個地位，因為根本沒有，也不可能。再者，在基督徒的用法中，這個頭銜原來在猶太教中可能產生的聯想多少已經退到幕後，這個名字的意義是從耶穌所扮演的角色來界定的。<sup>33</sup>

## 聖靈

聖靈在本書信的神學中扮演了重要的角色。一開始，保羅就為了神所賜給讀者的恩典感謝神。他提及許多的恩賜，尤其是言語與知識，那是所賜給他們的廣泛恩賜（*charismata*）的一部分（林前一5~7）。雖然這裏並未明確提及聖靈，只說這些恩賜是「在基督裏」賜下的，但它們無疑是聖靈所賜的恩賜，祂與個別的信徒建立了活潑的關係，賜給他們不同的恩賜。這個推論是正確的，因為保羅在哥林多前書第二章確實談到知識，並且將之與聖靈連在一起，然後在哥林多前書第十二章也將這兩種恩賜歸於同一位聖靈。與聖靈有關的教導，特別是出現在這兩章。

## 聖靈與啟示

保羅一開始先假定：知道一個人如何思想的，就只有那個人自己的靈，他大概是指他們自己有意識的心思。他由此作出一個大膽的類比：對於神也是如此；如果沒有外來的幫助，人類不可能認識祂的心思。所以，如果他們要認識祂的思想，就必須由祂向他們啟示出來，正如只有我把我真正的想法告訴別人，他們才能知道一樣（與他們的猜想相對，那有可能會錯誤）。這就是信徒的有利地位，神已經將祂的聖靈賜給他們，他們現在能夠明白神藉著使徒與先知所說的話。其他人可能聽見相同的話，卻無法明白它們的意思，或拒絕接受它們的真理。保羅說這樣的人是「天然人」（*psychikos*，《和合本》作「屬血氣的人」，直譯為「屬魂的」；《今日新國際版》實在找不到一個合適的對等譯詞，只好將之意譯為「沒有聖靈的」）。對於這些人而言，神所說的話——尤其

<sup>33</sup> 保羅在此使用子一詞指稱耶穌，就像其他地方一樣，是比較少見的。在哥林多前書十五 28 的重點在於：甚至連子都一直順服父神。哥林多前書一 9 說信徒蒙召是進入與「祂兒子我們的主耶穌基督」的特殊交通中（《和合本》作「好與祂兒子我們的主耶穌基督一同得分」），原因並不清楚。

是藉著十字架的信息所說的——乃是愚拙。

### 聖靈與悔改歸正

哥林多前書六11證實了聖靈在信徒生命中的作用，說他們生活中所發生的改變是「奉主耶穌基督的名，並藉著我們神的靈」成就的。洗淨、成聖、稱義，這三個改變可能全部都被視為成為基督徒的不同層面。因此，悔改歸正的過程是藉著基督所成就的工作而發生的，但同時，聖靈也發揮作用，將基督所作成的應用在個人身上。

但是，聖靈卻不是在人外面來發揮祂的作用。保羅說聖靈是在信徒「裏頭」的。如果將聖靈理解為屬靈的位格，可以無所不在，那麼把聖靈理解為住在每個基督信徒——所有信徒，無論是在何處——裏面，就沒有問題了。神在世界中的同在，是猶太教熟悉的概念，根源於舊約聖經；在舊約聖經中，神臨在聖殿中，並且說祂的靈在祂個別的子民裏面或與他們同在（撒十10；詩五十一11；賽六十一1）。在這裏，也照樣將聖殿的隱喻應用在個別信徒身上（林前六19）與整個教會，以之為神的靈居住的所在（林前三16）。

一個顯然比較不具位格性的描繪出現在哥林多前書十二13，保羅在那裏說：整個教會都飲於同一位聖靈。這個隱喻不是說人用他們的嘴來飲用，而是指田裏的植物受到雨水滋潤或農夫的灌溉（參：林前三7~8），這個意象取自以賽亞書三十二15。所澆灌下來的，不是只具有外在的影響：正如植物吸收水分，教會的肢體也照樣將聖靈接受到他們自己裏面。結果是他們領受了恩賜（*charismata*），就是神藉著聖靈所賜的恩賜，與他們蒙召在教會中承擔的特殊功用有關。這些恩賜（*charismata*）可以歸諸於聖靈、主、和神，這一點表明保羅並未明確而嚴謹地區分神性三個位格的工作，用來指稱恩賜的詞語也同樣是相當不固定的。

同時，保羅認為哥林多教會裏面的一些肢體是沒有聖靈的，所以不能領受並明白他的信息（林前三1）。這種沒有聖靈的證據，是他們在基督徒德行上無法成長；他們仍然受到非基督徒性情的支配，就好像嬰孩一樣，在基督徒生命上沒有長大。所以，保羅顯然認為一個發展出比較完全之理解力的過程，必須歸因於聖靈的工作。保羅顯然相信有屬靈的發展與進展這麼一回事，藉著聖靈的能力，人越來越能體會並明白神的心思，但是這個發展也可能受到不符合基督徒的行為模式（尤其是嫉

妒與爭吵）阻礙。他也相信：藉著悔改、轉離這些罪惡，人可以重新回到屬靈成長的過程中。<sup>34</sup>

### 教會生活

教會的團體生活是本書信的主要論題。我們已經看見：對於保羅而言，教會的紛爭是靈命不成熟的一個標記。但是，教會的光景應該如何呢？

保羅詳細闡述一個觀念，即信徒是基督的身體。這個觀念在哥林多前書六15就已經出現了，他在那裏說：基督徒個人的身體是基督的肢體；基本的假設是：基督有一個身體，是由不同的部分組成的。哥林多前書十17也使用同一個意象，在那裏，信徒在主餐中一起分享一個餅，這個事實象徵他們構成了一個身體。因此，他們不應該——尤其是藉著吃祭偶像之物——進入一種關係，是跟他們與基督聯合與合一不能相容的。哥林多前書十二章長篇地闡述這個觀念。他將信徒團體比擬為一個身體，有許多不同的部分，每一個都有自己獨特的功用，卻又跟彼此有關係，必須彼此服事，促進整個身體的益處。因此，同時強調了合一性與多樣性，但多樣性是為了合一性來效力的。這裏的描寫似乎只不過是一個類比（教會就像一個身體），但保羅說讀者是基督的身體（林前十二27；參：林前十一29，十二12），並且表明他們在洗禮時藉著聖靈歸入了這個身體（林前十二13）。再者，基督的身體並不只是哥林多教會本身；這身體是由各處的所有信徒構成的（參：羅十二4~5）。

正如整本新約聖經所說的，組成教會的人簡單地稱為「信徒」或「聖徒」，他們獨特的態度可以總稱為「信心」（林前二5，十四22~23，十五11、14、17，十六13）。成為基督徒，是開始有信心的結果（林前三5，十五2）。信心的開始是以洗禮為標記的。保羅在哥林多前書一13~17不假思索地提及這一點；他甚至不記得自己替哪些人施過洗！比作一個施洗的人更重要的，是作傳福音的人。他將基督徒描寫為已經洗淨、成聖、稱義的人，可能是間接提及洗禮的象徵（林前六11），<sup>35</sup> 但

<sup>34</sup> 這又是另一個例子的弔詭：新約聖經有時似乎將發生在信徒身上的光照、悔改歸正、與屬靈的成長，都歸諸於聖靈的工作，另一些時候卻認為是他們個人的責任與能力。

<sup>35</sup> 參：哥林多前書一30所提及的救贖、公義、與成聖。在哥林多前書十二13使用灌溉植物的象徵，可能表示以注水式施行洗禮，而不是浸水禮。

這個象徵很快就過去了，因為保羅寧可對信徒生活中各種層面的改變作一個綜合性的陳述。事實上，在這三個詞語當中，是第二個（成聖）提供了基督徒用來描述自己的特有詞語，與「信徒」並列（林前一2，六1、2，十四33，十六1、15）。<sup>36</sup>

那些相信的人也被描寫為「得救的人」（林前一18、21，十五2），但除了它與宣教的關係之外，這個主題在哥林多前書中並未詳加闡述。然而，我們應該注意：得救是與滅亡相對的，而且，使用這個詞語是表明信徒逃脫了最後審判時的毀滅，就是臨到那些劣質品的（林前三15）。

其他書信沒有一封像本書信一樣，對聖靈在教會生活中的地位作如此充分的論述。在哥林多前書一7為這個論述作好了準備，那裏稱讚哥林多教會擁有各種屬靈的恩賜。聖靈被視為信徒悔改歸正的媒介，也是領受神啟示的途徑。但是在哥林多前書十二章，聖靈乃是各種恩賜的源頭。這些恩賜與「服事／職事」、「能力」平行並用，表明這三個詞語基本上是從不同的角度指稱相同的事。「恩賜」再次出現在哥林多前書十二9，指醫病的能力（參：林前十二28、30）。因此，這個詞語表達一種觀念，是神裝備或加能力給人，來從事一些工作，是沒有其他方法可以作得到的。<sup>37</sup> 使用「能力」指稱「行異能」（*dynameis*），也提供了一個類似的意思。所描寫的恩賜，是與領悟神的話語和能力有關，以致可以為神作工。這些恩賜裝備人，來為神作工，藉此服事祂，並代表祂行事。這些事大體上與基督在地上生活時靠著聖靈的幫助所行的非常類似。這些事也有可能是假冒的，但贗品並不會令人質疑真品的真實性。試驗的方法可能不會沒有錯誤，但卻有某些指導原則——他們如果否認基督，或許還缺乏伴隨著的愛心，那他們所行的必然是假冒的。

所以，教會聚會是神以言語作為與祂子民交通的場合，那是藉著他們當中任何一個蒙神賜以恩賜，使他們具有屬靈的洞察力與能力，來為祂發揮功用的人。<sup>38</sup> 這對我們瞭解教會聚會的功用至關重要。新約聖經較少說到這些聚會的功用是敬拜神。反而說它們主要是神與祂子民交通

<sup>36</sup> 然而，本書信並未非常有力地論述聖潔這個主題，像帖撒羅尼迦書信一樣。

<sup>37</sup> 由於哥林多前書十二至十四章的主題是聖靈的恩賜，就沒有論及天然才幹與活動在教會內的地位。但如果說基督徒聚會中所發生的一切都是倚靠聖靈特殊的恩賜，卻是個錯誤的推論。

<sup>38</sup> 至少有一種恩賜較能造就運用該恩賜的人本身，那就是說方言，而這種恩賜在聚會中可能會誤用，除非也運用翻方言的恩賜。

的場合，祂確實藉著祂的聖靈與他們同在，這位聖靈怎樣住在個別信徒裏面，也照樣臨在於信徒群體中。教會外的人如果進來，會獲得一個正確的結論：神在他們當中。這樣的體認顯然應該引致敬畏感與敬拜。應該向主獻上讚美與禱告，但這些都是回應神的臨在與作為。

我們可以比較主餐的雙重作用。一方面，它是傳揚主的死、也就是介紹福音的一個方式。另一方面，它代表有分於基督的身體與血。那是與神並祂兒子之間真實的交通。基本上，神採取行動，人則是接受。

這裏所呈現的畫面，與帖撒羅尼迦前書五19~20所描繪的相吻合，那裏說不要消滅聖靈的感動，也不要藐視先知的預言。恩賜（*charismata*）也出現在羅馬書十二章，那裏鼓勵收信人要照著所得的恩賜，以合宜的方式使用它們。那裏列舉出的恩賜有預言、服事（《和合本》作「作執事」）、教導、勸勉、施捨、關懷／領導（《和合本》作「治理」）、憐憫人的。並沒有提及說方言。比較強調的是在實行方面互相關懷，彼此相愛。

教會會眾競相追求自己認為比較有價值的、可以帶來更大聲望的恩賜，引發了一個問題。保羅從兩方面處理這個問題。一方面，他堅稱所有的恩賜都是教會所需要的，所以不必排列等級，因為每一個都有其地位。另一方面，他堅稱愛心的超越地位，藉此把這些恩賜擺在相對次要的地位上。然而，他無法避免為這些恩賜排列某種等級，說預言的恩賜，勝過說方言。他也承認：使徒、先知、與教師排在一分清單前面，而意味深遠的是，方言是最後才提及的。所以，雖然身體的隱喻強調所有的肢體都是必要而不可少的，某些肢體還是比其他肢體更有價值。

雖然保羅堅稱恩賜是神隨己意所賜下的，他還是鼓勵人要渴慕恩賜，尤其是說預言。這表明神的分賜恩賜在某方面還是跟人的禱告有關的；可以參考保羅在哥林多後書禱告求神除掉他身上的「刺」，但從神得到的回答卻是神之所以拒絕答應的理由。神與祈求的人之間有某種的互動。另一個事實也顯明這一點：當一個恩賜臨到某個人時，那個人顯然可以控制那個恩賜的使用：先知的靈是順服先知的。擁有說方言恩賜的人，可以把它的運用限制在合宜的環境下。恩賜與服事的關連，表明擁有恩賜也同時承擔一個責任，要照著神的引導，使用該恩賜來服事神。

## 基督與信徒的復活

其他書信沒有一封是如此充分地討論復活的問題的。令人驚訝的是，這個主題在本書信前面的部分只出現過一次，那裏用神叫主復活與叫我們復活兩者的相似，作為反對姦淫的一個論據（林前六14）。既然那裏的論點在於身體是為著主，那麼該處就已經假定復活是與信徒的身體有關的；其他的復活都不適合用作該處的論據。哥林多前書十五章所闡述的正是這一點。

這一章分成兩部分。在第一部分，保羅並未明確提及身體的復活（林前十五1~34）。他首先關注的是死人到底會不會復活，那是他的一些讀者所否認的，我們很難確定問題何在，但我們可以肯定：他們所否認的跟信徒的身體將來要復活有關，因為這一點是保羅教導不可或缺的一部分（帖前四13~18）。

保羅的論據頗複雜。他首先確定：所傳給哥林多人、又被他們相信之福音的內容，其核心包括基督的復活；他並且斷言：那樣的傳講是基於那些親眼看見祂之人的見證。

接著，他堅稱基督已經復活了，藉此向那些否認信徒復活的人挑戰。他的論點是：如果沒有死人的復活，基督也就不會復活。如果是那樣，（他幾乎是附帶一提地說：）那麼基督徒信仰就沒有意義而空洞了，因為基督徒信仰的基本前提就是基督復活了。福音是空的，信心是空的，一無所成。那些相信基督卻死了的人就沒有盼望了；如果連基督都沒有復活，那麼哪個人還有復活的機會？也沒有罪得赦免這回事了。這一點也出現在羅馬書四24~25，那裏說稱義是給那些相信那位叫耶穌從死裏復活之神的的人的；耶穌因為我們的罪而被交給死亡，並且從死裏復活，要叫我們可以被稱為義。對於保羅而言，基督的死本身就沒有拯救的功效了。神接納祂兒子的死，以之為有功效的獻祭，這一點必須獲得證明，而復活就被理解為接納的舉動。

然後，保羅發動攻勢，說明基督復活的含義；藉著他的宣講（*kerygma*）背後的見證，以及指出基督復活是基督徒信仰不可或缺的部分，他已經確立了這一點。他從基督的復活轉而論及信徒的復活，將前者理解為後者的初熟之果。這個例證的意思是：根據定義，收成的第一部分，就是後面肯定還有更大的收成將要臨到。換個方式說，所獻上的初熟之果表明收成已經開始了。意思與其說是初熟的果子保證後面會有更多的果子，不如說初熟之果的收割象徵著整個收割已經開始了。這

就是耶穌復活的深遠意義：神的子民一般性的復活已經開始了！這造成一個問題：保羅從何得知耶穌復活不是一次性的事件，只涉及祂一個人？他又如何知道他在此所說的未來事件的順序？前一個問題的答案，在於保羅理解信徒與基督聯合的方式（參：尤其是羅五~六章）；後面一個問題的答案似乎取決於保羅在這個「奧秘」上所獲得的特殊啟示（林前十五51）。

事實上，保羅在此處理兩個主題。一個是信徒的復活，那是基督徒盼望不可或缺的一部分。另一個是幾乎不經意地提及的，即敵擋神和祂子民的仇敵最終遭到挫敗。這顯然是同樣重要的，因為只要這些權勢仍然自由運行，就沒有持久的救恩。保羅引用詩篇八6的經文，來證明基督將會勝過這些權勢。在本章後面，他也訴諸於舊約聖經為根據，來把死亡包括在這些權勢內，稱之為被打敗的「儘末了……的仇敵」。

然後，只有在本章的第二部分（林前十五35~57）才提出身體復活的問題。可能是有人對保羅的教導提出異議，懷疑復活的可能性，對於身體復活的觀念不屑一顧；保羅回應這種異議。這些人的想法可能是：人的身體是必朽的，那叫它復活又有何意義呢？保羅在答覆的時候，先使用撒種的類比：種子死了，卻以一個截然不同形式的植物復活了。肉體與身體的種類有許多，都各不相同。所以復活的是一種新的身體，也不足為奇。那將會是不朽的，屬靈的。在此，保羅的論據可能出自於他對復活基督之性質的瞭解。他接下來，肯定是根據亞當與基督的相似之處，來闡述他的教義。

## 結論

在保羅書信中，哥林多前書之所以引人注目，是因為它提及許多不同的神學論題。雖然我們已經看見它與保羅在帖撒羅尼迦前書的教導之間有趣的關連，還是有一些論題發揮得遠比那裏詳盡。尤其突出的是十字架（或更準確地說，是基督被釘十字架）的地位，是基督徒行為的決定因素。如果有任何的傾向，想要倚靠人的觀念、甚至想要將聖靈孤立為基督徒經歷的決定因素，都會被這個重要的觀念抵消掉。<sup>39</sup> 我們在這

<sup>39</sup> 見 Raymond Pickett, *The Cross in Corinth* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); H. Drake Williams III, "Living as Christ Crucified: The Cross as a Foundation for Christian Ethics in 1 Corinthians", *EQ* 75 (2003): 117-31。



卷書也見到新約聖經針對復活所作的最充分的論述。其他地方不曾如此深入地探討屬靈的恩賜這個主題。書中也闡述了教會是基督的身體這個觀念。有趣的是，我們留意到：這些重點全都是從該教會處境的特殊性而來的，這個教會的傾向是高舉人的智慧與屬靈的恩賜，卻否認信徒未來的復活。因此，哥林多前書是一個特別好的例子，顯出當地的問題決定了保羅的議題，雖然他所給的答案是他自己的。但我們並沒有看見保羅創作出新的神學觀念來回答這些問題，彷彿那些觀念是他從前不曾思想過的。相反的，他似乎採用現存的一個神學，用來解決這些問題，並恰當地加以發揮，來應付他所面對的特殊神學與倫理問題。

我們也可以留意到：保羅同時訴諸於不同神學來源的作法。他有時意識到自己是被聖靈感動，並且承認教會中還有其他先知存在；他也訴諸於普遍被人接受的、已經格式化的教義表述，即已經固定的傳統，而且還能受到聖經的影響。其他時候，他似乎運用受到他對基督的認識所光照並決定的基督徒心思。

## 參考書目

### 新約神學：

- (德文) Hübner, 2: 112-208。
- Barrett, C. K. *The First Epistle to the Corinthians*. London: A. & C. Black, 1968.
- Brown, Alexandra R. *The Cross and Human Transformation*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987.
- Furnish, Victor Paul. *The Theology of 1 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Hay, David M., ed. *Pauline Theology, 2: 1 and 2 Corinthians*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Hays, Richard B. *First Corinthians*. Louisville, Ky.: John Knox Press, 1997.
- Martin, Dale B. *The Corinthian Body*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1995.
- Mitchell, Margaret M. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992; reprint ed., Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1993.
- Pickett, Raymond. *The Cross in Corinth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Rosner, Brian S. *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7*. Leiden: E. J. Brill, 1994; reprint ed., Grand Rapids, Mich.: Baker, 1999.
- Thiselton, Anthony C. *1 Corinthians*. Carlisle: Paternoster; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000。亦見他在 *NDBT*, pp. 297-306 的專文。
- Tuckett, Christopher M. "Paul, Scripture and Ethics. Some Reflections". *NTS* 46 (2000): 403-24.
- Watson, Francis B. "The Authority of the Voice: A Theological Reading of 1 Cor. 11:2-16". *NTS* 46 (2000): 520-36.
- Williams, H. Drake, III. "Living as Christ Crucified: The Cross as a Foundation for Christian Ethics in 1 Corinthians". *EQ* 75 (2003): 117-31.
- Winter, Bruce S. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001.
- Witherington, Ben, III. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995.

## 第 11 章

### 哥林多後書

哥林多後書是一封非常個人性的書信。它大多數的內容都涉及保羅與該教會、並與他個人的環境之間的關係，這兩點密切交織在一起。基本上，本書信的頭一部分（林後一～九章）是為了即將成行的造訪先行鋪路；它解釋了一連串與一個人有關的事件，這人在某方面令保羅悲傷，阻礙了他往訪教會的計畫，直到某種復和的過程完成了；這麼作就為他的論述先行鋪路。在第二部分（林後十～十三章），保羅向一群人為自己辯護，這群人貶低他的使徒使命，似乎已經對他構成了威脅。

雖然沒有抄本或任何外在證據，可以證明哥林多後書不是由現存的十三章構成的一封信，學者仍然對這封信的完整性有所爭議。主要的問題在於哥林多後書十～十三章是否跟哥林多後書一～九章屬於同一封信，或是在後者之前或之後寫的另一封信。如果這個段落是單獨的一封信，寫成的時間與主要的書信寫成的時間非常接近，我們就可以在同一章中把現有這封信的兩個部分放在一起來討論，而不會在處理資料上有任何不當。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 保羅是這些資料的作者，這一點沒有任何疑問，只有一些學者提議說哥林多後書六 14～七 1 不是出自保羅手筆，而是別人添寫的；為這個段落的辯護，見 Margaret E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Edinburgh: T & T Clark, 1994, 2000), 1:25-36。另見 David R. Hall, *The Unity of the Corinthian Correspondence* (London: T & T Clark International, 2004)。

## 神學的故事：哥林多後書一～七章

### 保羅受苦的經歷（林後一 1～二 13）

本書信的第一部分，以一個不尋常的方式開始，為了神在保羅生命中的介入而感恩，雖然保羅把他所說的一般化，以便將他的讀者含括在內。顯然地，保羅曾經臨近死地（可能是遭逼迫的結果），卻獲救脫離，他只能將當時的情景歸諸於神的拯救。他引出更廣泛的論點：不單是他，連他的讀者都知道為了信仰而受苦、並且在患難中經歷神的安慰是怎麼一回事。這類的經歷使人更加信靠神是祂子民信實的拯救者，但是，神卻是以某種奧秘的方式介入，是與祂子民彼此的代禱有密切關連的。因此，藉著他們的苦難、安慰與禱告，保羅與他的讀者彼此聯合為一（林後一1～7）。

接著，保羅轉向他與教會關係的特殊處境，為了他的行為辯護，說那是聖潔而真摯的，不是照著世人的智慧所要求的（留意與哥林多前書開頭的相似之處）。他似乎受到指責，說他為了自己的利益而改變既定的計畫，因為他本想造訪哥林多，卻又沒有作到。但是，一如保羅的作風，他針對這個指控為自己辯護，其實是說明了神的信實與真誠；在基督裏，神對我們的應許都應驗了，神已經作了祂所應許的，所以我們可以稱之為神的「是的」。是這位信實的神在保羅和他帶領歸主的人身上運行，所以保羅不會搖擺不定。他確實改變了計畫，卻不是出於自身的利益，而是因為原訂計畫對他的讀者沒有幫助。那會令他們痛苦，而保羅卻不希望他們受這種苦。相反的，保羅先前寫了一封信，叫整個局勢因而改觀，朝向復和邁進。教會受到感動，要對那個無禮對待保羅的人執行紀律，所以現在可以繼續進行下一階段了，就是要饒恕並安慰那個犯錯的人，他因為所發生的事而憂傷不已（林後一8～二13）。

### 新約的職事（林後二 14～七 1）

這促使保羅從描述他個人與教會的關係，轉往一長段的論述，從神學方面探討最近發生這些事件的含意，要到哥林多後書七2才回到與他個人有關的記載。<sup>2</sup> 這個段落具有特別濃厚的神學色彩，不容易以三言

<sup>2</sup> 難怪一些學者會（無法令人信服地）認為哥林多後書二 14～六 13 是從另一封信插入的（關於林後六 14～七 1，見上文）。

兩語概述其思路。

基本上，保羅一開始先談論基督對於使徒和宣教士的呼召，要他們來傳揚對祂的認識，這樣的認識可能引致生命與救恩，或死亡與審判，取決於聽見的人如何回應。這兩種關係到永恆的結果，既然有賴於福音的傳揚，傳道的人就肩負著重責大任。保羅宣告說：他是為此而活，不是為了個人的利益。這聽起來像是對反對他的人進行自我辯護，但事實上，他不需要任何辯護或推薦，因為讀者本身就是他真實可靠的事奉最好的證據。職事（*diakonia*）是這個段落的鑰詞，意指代表神執行其工作的任務。為了這個工作，神給了祂的僕人們適當的裝備（林後二14～三3）。

接著，保羅解釋神僕人工作的性質，他以自己作為這個榮耀事奉的代表，與舊約的事奉相對比。在此，我們見到舊約與新約的對比：前者帶來定罪，因為它頒佈了人無法遵行的律法；後者則帶來聖靈的恩賜，叫人因而得著生命。舊約是經由摩西訂立的，保羅認為摩西的工作有其榮耀，從他與神說話以後臉上散發出的光輝就可見一斑；但保羅堅稱：新約必定更有榮耀。他進一步詳細闡述這一點，說以色列人不能直接注視摩西的榮光，所以，摩西習慣在臉上蒙上帕子，來隱藏這個榮光。他由此引出這個（令我們覺得）奇怪的推論：這表示以色列人不能明白摩西所頒佈的約；只有當一個人轉向「主」時，這個帕子才會除掉，這人才有能力明白神所說的話。在上下文中，主一詞意指神的靈，祂帶來自由（呼應保羅對律法所作的辯論），並且將信徒改變成神的樣式與榮耀（林後三4～18）。

這一切的解釋主要的重點，似乎是使徒在神的呼召這個背景中的尊榮；特別強調的是：這麼作的用意不是以屬世的方式成為人誇耀或誇口的理由，所要強調的是這個工作的榮耀，而不是僕人的榮耀。

然而，這個解釋可以用來加強使徒的信心，雖然他們會遭受反對，而且在工作上遭遇明顯的失敗。它所暗示的是：他們不需要用世俗的方式，來達成他們的目的。如果遇見失敗，眾人對福音沒有正面的回應，可能歸咎於撒但令人對福音瞎了眼。<sup>3</sup> 事實上，藉著宣教士的工作，基督的榮耀已經啟示給那些相信的人了（林後四1～6）。

<sup>3</sup> 保羅並沒有提及一個可能性，即使徒和宣教士有時可能在傳達的技巧上不佳；那麼作會使這個基本問題複雜化。

宣教士在面對各種的障礙和反對時，儘管也很脆弱、軟弱，而且是必死的，這一切還是會發生。藉著軟弱的人，神將祂的能力與榮耀彰顯出來。在這一點上，他們就像耶穌，祂甘心忍受死亡，卻從死裏復活。從某個角度來說，宣教士也照樣是一直在死亡中，以便帶來生命。神藉著死亡帶來生命；知道這一點，叫宣教士大受激勵，在信心中繼續他們的工作。在身體與外在的環境上，他們可能面對苦難與死亡，但他們始終將眼光專注在神身上，祂必將生命賜給他們和那些回應他們所傳福音的人（林後四7~18）。

這一點非常重要，所以保羅詳加闡述，以向他的讀者保證：雖然他們的肉身可能毀壞，神卻為他們預備了屬天的身體。他使用一個可移動的、會毀壞的帳棚，和一個永久的建築物或房屋作為對比，來說明他的論點。他以這個方式強調：信徒未來的命運不是沒有身體的存在，信徒已經領受的聖靈恩賜是將來來臨之事的一筆頭期款（《和合本》作「憑據」）（保羅似乎認為這新的「靈性的」身體是已經在信徒「裏面」形成的過程中，而不像是在蛹裏面成長的蝴蝶一樣）。<sup>4</sup> 因此，現今在身體裏面的生命是暫時的，無法與將來的生命相比，後者領我們更靠近主。懷著這樣的盼望，信徒可以對於未來滿有信心，事實上，還可以充滿熱情，他們主要的責任是現在就活出討神喜悅的生活，他們將來有一天要在祂面前接受審判（林後五1~10）。

保羅對於哥林多教會的關懷，就是由此而來的。保羅希望這樣解釋使徒職分的性質（那導致了基督徒生命也具有這樣的特性），能夠令那些懷疑他的工作而希望由別人來領導的人釋懷。

他所作的一切都是源自神的愛，這愛激勵他來勸人與神復和。他在此插入了對福音的一個最深邃的陳述。他使用了兩個重要的意象：

一個幾乎是一筆帶過的：新造的畫面。保羅已經在加拉太書六15用過這個主題，來描寫一種新處境，在這種新處境中，受割禮或不受割禮都不再有任何意義了。這個隱喻究竟是比較個人性的（悔改歸正的人是個新造，受割禮或不受割禮的光景都不相干），還是比較群體性和宇宙性的（有一個新的群體，裏面不再存在這種區別），學者有不同的看法。<sup>5</sup>

<sup>4</sup> 見下文的註 19。

<sup>5</sup> 見 Moyer V. Hubbard, *New Creation in Paul's Letters and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)，他採用前一種可能。

這裏的思想涉及如何評價眾人的方式：在新造裏，不再從屬世的觀點來看基督，同樣的原則也應用在其他人身上。

另一幅畫面描繪得比較詳細，是復和的畫面：一個外交官在兩個失和的團體之間奔走，要使雙方和睦。這不是一般的外交官：基督就是神自己的代表，藉著祂，那些使人與神隔絕的罪不再與他們為敵，使他們失去神的友誼；藉著與罪人（直譯為「與罪」）認同、並為他們而死，基督已經使罪人可以被視為義，與神有合宜的關係。這是給罪人的福音，但保羅在此將它應用在教會肢體的身上，這些人已經拒絕了他，也連帶拒絕了他所傳的福音。向他們誦讀這封信，給他們機會回應神在此時此地的呼召（林後五11~六2）。

在最後一個小段中，他再次為他的同工和他自己辯護，他們在福音事工上經歷了每一種的艱難，而且倚靠神、完全委身給祂，來從事這個工作。這不是騙子與趨炎附勢者的風格！其中一直存在著在軟弱中有力與在能力中軟弱的弔詭（林後六3~10）。

關於保羅與同伴的獨白，以進一步呼籲復和告終（林後六11~13）。緊跟著則是呼召讀者與不信者有分別，那些人會使他們陷入罪中，因而叫他們與那位住在他們當中的神隔絕。在此，就像在其他地方一樣，我們察覺到一些暗示：保羅必須重複他在哥林多前書裏面的一些命令（參：林前八~十章）。教會必須聖潔，這一點是最重要的（林後六14~七1）。

### 繼續講述保羅的故事（林後七2~16）

在這一長段具有沉思默想性質的勸勉之後，保羅回到他在哥林多後書二14暫時擱置的主題，即促使他寫作此書信的那些事件。在這兩個段落之間，他為著可敬的行為來辯護，目前他依然延續這個辯護，繼續提出復和的呼籲，然後描寫他的同工提多向他報告的消息：教會的憂傷與悔改；這個消息令他下沉的靈為之一振，並且鼓舞了他寫作此信，希望能去造訪他們。

### 神學的故事：哥林多後書八~九章

突然改變主題，在保羅書信中並不是不常見的。暫時結束了復和的主題，保羅轉向一個新的論題，即他正在自己所服事的教會中募款，要

給耶路撒冷教會中的窮人。如果推論說：教會在與保羅關係緊繃的期間，已經失去了金錢奉獻的熱心，因此，這個主題與上文並非完全不相干的；這麼說可能是允當的。<sup>6</sup> 我們在這個段落所見的，是呼籲讀者要慷慨解囊，並且討論一些實行上的安排，以確保這些金錢能送達目的地，而沒有任何處置不當的嫌疑，但這幾點卻是基於施捨的神學提出的。

這個神學的根本基礎是耶穌的榜樣，祂成了貧窮，好叫別人可以藉著祂的貧窮成為富足。這個隱喻的用語指的是道成肉身時的倒空自己，雖然也有人認為這是指耶穌採取儉樸的生活方式（林後八9）。後者是從保羅的陳述不經意地浮現出來的，認為貧窮本身不是一件好事，但禁慾主義的理想卻是好的，因此要培養這樣的生活；但是，我們不如說：這是一種自願忍受的光景，好叫其他許多貧窮的人可以成為富足（林後八13~15）。

保羅還提出另一點：神使人富足，是為了叫他們有資源可以幫助別人；神賜給他們豐富的恩典，是為了叫他們有辦法成為慷慨的人（林後九10）。這並不表示擁有豐富財產的人只需拿出一點兒來施捨，因為保羅特別稱讚的是那些自身比較貧窮的人（林後八1~5）。

第三，施捨的結果是叫領受的人讚美神，因為這些慷慨的贈予最終是從祂而來的。這個行動背後的動機，是史濤符所謂的「頌榮的」因素（林後九13~15）。

### 神學的故事：哥林多後書十~十三章

接著卻很出乎意料之外！儘管稍早已經宣布了雙方的復和，教會中顯然還是有一群人認為：保羅在工作上採用了屬世的方法，而不是（他們以為的）神的方法。所以保羅對此作出了長篇的辯護。

在本書信的這個段落，比較少直接談論神學，比較多與反對保羅的人、以及他從比較屬人的層面回應他們有關。然而，其中一些陳述仍然具有神學上的重要意義。其中提及宣教與牧養關懷上遭遇屬靈衝突的觀念，不是單單取決於使用人的論證，也取決於單單傳講基督是主（林後十3~6；參：林後四1~6）。我們再次獲得提醒：使徒是教會裏面擁有

<sup>6</sup> 然而，依然有人支持一種觀點，即哥林多後書八~九章是屬於另外一封信或兩封以上的書信，卻被納入哥林多後書中。Thrall, *Commentary*, 1:36-43 主張哥林多後書九章可能是自成一封信的。

權柄的人（林後十8），不單要傳揚福音，也要造就他們所建立的教會。保羅甚至可以提及「真使徒的憑據」，包括神蹟、奇事、與異能（林後十二12）；這一點雖然是一筆帶過，卻使加拉太書三5的意義明朗些，並且說明了：路加在使徒行傳的敘述中提及使徒以大能所行的神蹟，並不是虛構的。他們是基督的代表，來完成祂的旨意的，但始終是在基督為他們設立的範圍內。不過，他們完全在神的手中，不應該推薦自己（林後十12~18）。

因此，可以用隱喻的方式，將宣教士的工作看為將教會呈獻給她的主基督，好像把貞潔的童女獻給她的丈夫一樣（參：弗五25~32）；這樣的呈獻大概是發生在基督再臨時，所以使徒性的工作會一直持續下去，以保守教會脫離錯謬、罪惡、以及不忠於基督（林後十一2~3）。<sup>7</sup>

這個工作並不容易，因為存在一些假宣教士，那些人或者宣稱自己是使徒，或者行事彷彿使徒的模樣，但其實不是使徒。保羅稱他們為撒但的差役（林後十一14~15），並不會覺得不安，因為他們容忍教會中的罪惡（這似乎是林後十二21的一個公允的推論），並且傳揚一種「不同的福音」。他們也一定極力勸說人採行某種猶太化的行為。保羅給這些宣教士取了一個綽號，叫「超級使徒」（林後十一5，十二11，《和合本》作「最大的使徒」），並且從幾方面來回應他們。

保羅可以像世人的作法一樣，侃侃而談自己為福音的緣故有過哪些經歷，大肆推薦自己，他也果真那麼作了。尤其是採用別人那種推薦自己的方式，將自己降到他們的水平上，以諷刺的口吻應用它，提出他可以誇口的理由（林後十一21~十二10）。他聲稱自己比他們更辛勞地工作（參：林前十五10），遭遇過更多卑微的經歷。但他強調說：他雖然甚至可以誇口說自己見過樂園的異象，同時卻又經歷到某種極嚴重的軟弱，卻無法獲得緩解，神只有應許他說他可以在軟弱中經歷祂的恩典。我們在此栩栩如生地瞥見了保羅個人與神之間的禱告關係。

為自己辯護以後，保羅運用他在教會裏面的權柄。他擔心自己再次造訪他們時會蒙羞受辱，也就是說，他在他們身上的誇口與信任可能不恰當，所以發出一個嚴厲的警告，說他會對罪人採取行動。他會再次運用他在哥林多前書第五章中所顯露的權柄。因為使徒的軟弱是有其極限

<sup>7</sup> 在啟示錄十九 6~9 與啟示錄二十一章也使用這個隱喻，那裏也以隱喻的手法，將神的子民描寫為聖城新耶路撒冷，是羔羊在新造中的新婦。

的：基督雖然在軟弱中而死，現在卻在神的大能中活著，並且藉著使徒運用祂的權柄。但是基督也活在教會肢體的身上，事實上，祂的同在就是他們是否真信徒的試金石（林後十三1~4）。他們要省察自己，看看基督是否在他們裏面（林後十三5）。因此，很顯然地，有一種基督徒的救恩確據，是與自我省察有關的。<sup>8</sup>

最後，值得注意的是這封信如何以提及耶穌基督、神、與聖靈的祝福語來結束（林後十三14）。耶穌基督與神是恩典與愛的源頭；「聖靈的交通（《和合本》作『感動』）」只能指有分於聖靈之意，而不是由聖靈所造成的交通。<sup>9</sup>提及神的賜福的這三重方式，已經在哥林多前書十二4~6以某種方式預示出來，而且會再次出現。它顯示出一種從三方面來看神的傾向，或許是在基督徒經歷中相當不經意地發展出來的。

## 神學論題

如果似乎有一個論題支配這封書信，那就是苦難與喜樂、生與死之間神秘而吊詭式的結合，這種組合遍滿了基督徒的生活中，尤其是在作為基督徒宣教士的保羅身上體現出來。巴瑞特（C. K. Barrett）言簡意賅地評論保羅的三封主要書信的特性：

我相信我們這一代的教會需要重新發現使徒所傳的福音；因此，她需要羅馬書。她也需要重新發現這個福音與她的次序、紀律、敬拜、和倫理道德之間的關係；因此，她需要哥林多前書。她如果有了這些發現，很可能就發現自己已經破碎了；這可能就是哥林多後書的意義了。<sup>10</sup>

雖然這段評論所涉及的，是現代教會按著正典順序來讀這幾封書信，卻也是對這三封重要書信的影響力作了貼切的分析。寫作哥林多後書的這個人，經歷過破碎，卻在這個破碎中察覺到神醫治的大能。

<sup>8</sup> 有別於另一些人的看法；他們認為基督徒的確據完全取決於神在聖經上的應許。

<sup>9</sup> 參 Thrall, *Commentary*, 2:916-19。

<sup>10</sup> C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (London: A & C Black, 1968), pp. v-vi。

## 安慰的神

接著，我們應該從神開始。正如學術界最近——經過了那麼久，終於——才體認到的，保羅書信中有一個核心的神學，是以基督徒的神為焦點的。在基督徒信仰的中心，耶穌基督並沒有取代神的地位，而是使人對神有一個全新的認識，即藉著祂是神的兒子這個關係，使人認識神是父。神的身分是父，這個觀念是保羅經歷與理解的基礎。因此，這封信以神開始，是意味深遠的：神是使徒職分的源頭（林後一1），神是教會的主（林後一1），神也是祂子民所蒙恩典與平安的源頭（林後一2）。然後，保羅就直接投入對這位神的讚美中：祂是他在忍受苦難時所經歷之憐憫與安慰的源頭（林後一3）。這個苦難是真實的，肉身上的，包括死亡威脅的。我們不應該把它理解為靈命上的，或認為它是微不足道的。從人的觀點看來，當時的處境是沒有希望的，所以是十分令人心灰意冷、絕望的。然而，在那樣的處境中，保羅終於體認到：他仍然可以倚靠那叫死人復活的神。那復活可以（正如這次的情形一樣）表現在蒙拯救脫離致命的處境，或經過肉身死亡進入永生的復活。無論是哪一種情形，他都得著從神而來的確據，知道自己的生命並不是輕如浮蟬，可以輕易消滅掉，而不在朋友的回憶中、並在他們對他的情感上留下他成就的紀錄。

所以，神是可以帶來安慰的神，這個盼望與信心取決於兩個事實。一個就是祂已經叫耶穌從死裏復活了，這是一個典範，是祂在死亡中帶來生命的最高實例。另一個事實則是：祂是一位恩典與憐憫的神，眷顧祂的子民。但是，除了這兩個基本的事實之外，還應該加上第三個事實，是與祂的能力和愛有關的，就是祂的信實（林後一18；參：林前一9，十13；帖前五24；帖後三3；提後二13）。這是神屬性中的一個關鍵因素：祂將會繼續維持祂與祂子民的關係，絕不會撇棄他們，任憑他們死亡、毀滅。此時此地，神就在祂子民當中，以致他們可以形成一座活的聖殿，讓這位永活而不斷作工的神居住（林後六16）。

## 耶穌基督——受苦且大有能力的

所以，神屬性的這些面向，每一個都與基督有關。保羅大概不可能離開基督來思想神。因此，神賜下生命的大能，主要是在基督的復活中見到的，而且是在這個基礎上，保羅斷言了信徒的復活（林後四14）。同樣的，神的恩典就是藉著基督彰顯的恩典，祂成了貧窮，叫別人可以

變成富足（林後八9）；意味深遠的是，在本書信的這個段落中，保羅無拘無束地交替使用神的恩典與基督的恩典（林後八1，九8、14）。這更進一步顯明在本書信結尾的祝福中，那裏將基督的恩典與神的慈愛並列。整體而言，保羅比較喜歡說到神的恩典，過於說到神的愛（後者見：羅五5、8，八35、39；參：羅十五30；林後五14，十三11、13；弗三19；參：西一13；帖後三5）。前一個詞——恩典——似乎更清楚地表明了：神的愛包含了對於窮乏而不配之人自發的憐憫這些因素在內。至於神的信實，保羅看見這信實就彰顯在基督裏，祂就是神成就祂應許的證明。顯然地，保羅認為神藉著先知賜下的所有應許最終都應驗在基督裏。

這樣一來，基督在本書信中有雙重的地位。一方面，祂是死亡與生命、苦難與能力、降卑與升高之奧秘的典範。另一方面，祂是復和與新生命的中間人。我們在此要思想兩者之中的頭一個。

哥林多後書八9提及祂成了貧窮，其精確意義仍有爭議。主要的論點肯定是關於神在基督裏無比巨大而豐富的恩典，這恩典引祂進入「貧窮」。傳統的譯法把「富足」與「貧窮」相對比，前者是祂道成肉身以前原來擁有的，後者則是指祂成為必死的人、且取了奴僕的形像（腓二7）。另一種觀點是：這是指「徹底的貧乏，是一種羞辱而卑微的死亡，祂的一切都被奪去」；祂的「富足」意指「祂享受與神的交通，以及祂完全順服於祂的旨意」。<sup>11</sup> 在這兩種觀點中，耶穌都確實是貧窮的，這個事實以比喻的方式表達了屬靈的實際。鄧恩把著重點放在這節經文與哥林多後書六10的相似之處，真正的問題在於：到底基督的「富足」有沒有包括祂在道成肉身以前享有與神的交通在內。鄧恩與墨菲·歐康納（Jerome Murphy-O'Connor）論及這個意象的話，完全沒有排除這個可能性，結論取決於：保羅在其他地方對於基督的理解，到底有沒有包括祂的先存的觀念在內。同時，貧窮的用語並沒有直接表明這樣的死，而哥林多後書六10的重點肯定是表明：使徒外在的貧窮把他們內在的豐富隱藏起來，那豐富是他們可以與別人分享的；而在這裏，最重要的一點卻是基督把祂的豐富撇在一邊，成為貧窮。因此，鄧恩提議的相似之處其實並不是絕對相似的。保羅稍早在哥林多前書二8提及榮耀的主被釘

<sup>11</sup> Jerome Murphy-O'Connor, *The Theology of the Second Letter to the Corinthians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 83, 依循 James D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London: SCM Press, 1980), pp. 121-23.

十字架，比較可能是指基督當時的真實狀態，而不是指祂未來的狀態。哥林多後書八9的傳統譯法，仍然是比較可能的。<sup>12</sup>

無論採取哪一種的解讀，毫無爭議的是：為人的耶穌，其生命與死亡的特徵就是貧窮與軟弱，恰恰與人希望在一個大能的救主身上見到的相反。在耶穌身上，當神叫祂從死裏復活時，軟弱與因軟弱而導致的死亡，被與復活相關的大能取代了。在這裏，就像在其他地方一樣，耶穌復活不是靠著自己的能力，而是靠著神的大能；祂是徹底的軟弱。這裏的模式似乎是：一個軟弱的人，後來成了大能的人；而不是在軟弱中顯出大能。

### 罪與宣教士的工作

人類生命的特徵，不單有我們已經提及過的這種軟弱，還有罪的事實。因此，我們必須考慮到這個事實，就是在群體裏面的罪惡。哥林多書信尤其是論及信徒生活中的這個層面，雖然頗令人驚訝的是，罪這個詞在哥林多後書只有出現在五21。<sup>\*</sup> 然而，本書信的第一部分提及教會中的某個人，犯了非常嚴重的罪，必須接受教會的某種管教或懲罰。而且，基督徒宣教士的任務是要傳揚基督的信息，這信息會把生命或死亡傳給聽見的人。認識基督，會帶來生命；拒絕祂，則遭致死亡。不信的人對於基督所賜的光是盲目的，正在滅亡之中。因此，本書信偶爾使用了人類熟悉的範疇。這些範疇不是固定不變的，也就是說，並不是不能從一邊過到另一邊去的。

更明確地說，保羅自認為是在使用所有合法的方法，被基督的愛所支配，來從事一種說服人的工作。兩個主要的觀念產生了這個可能性。這兩個觀念都是基於基督的死所已經成就的。

### 新造

第一個觀念是新造。保羅一開始就確立：由於基督的死，人現在不是為了自己而活，而是為基督。在這個陳述的背後，是普遍接受的一種觀點，即從某種角度來說，耶穌的死是為了所有的人而死的。從這個陳述，保羅引出一個結論：所有與耶穌聯合的人（他在其他地方清楚說明：

<sup>12</sup> 參 Thrall, *Commentary*, 2:532-34.

<sup>\*</sup> 編按：hamartia，亦見於林後十一7。

這是藉著相信基督的舉動而發生的) 都是在祂的死與復活上與祂聯合，因此可以說他們已經死了，已經復活了，像祂一樣(參：加二20)。這釋放他們脫離了以自我為中心的、犯罪、悖逆神的老舊生命，使他們能夠為基督而活。這使他斷言：他(和我們)現在是以一種新的方式來看人。不再以屬肉體的觀點來認識人；因此，他現在看待那些在基督裏之人的方式，已經不同於過去認識基督的方式了，過去他是採用世界的觀點，不承認祂是彌賽亞，是神新造的中介。現在，他知道基督是從死裏復活之人初熟的果子。因此，在基督裏已經開始了一個新造，如果有任何人是「在基督裏」的，這個人就是這個新造的一部分，必須從「新造」的角度來理解他。保羅在加拉太書六15使用相同的詞語，彷彿那是一個公認的用語，是他的讀者可以明白的：現在有一個新的世界，受割禮與不受割禮這種舊的範疇在其中不再有任何地位，因為神已經藉著耶穌的復活，使萬有都變成新的了。

## 復和

第二個觀念是復和／和好。保羅將自己視為神的使者，呼籲人與神復和。首先，這個呼籲是針對罪人、不信的人，但保羅在此顯然將這個詞語用在衍生的含意上，呼籲教會要在內部關係、以及與他的關係上和諧、和睦。

接著，保羅傳遞一個從神而來的信息，預備復和的機會給那些與他為敵的人。這個預備的基礎，使人可以相信這樣的復和確實是可能的，就是神在基督裏叫世人與祂自己復和，不再將他們的罪歸在他們身上。保羅進一步解釋這一點，說：神使基督這位沒有罪的替我們成為罪，好叫我們成為神的義。

在這裏，外交用語提供了一個架構，讓保羅能夠表達得救或與神建立合宜關係的性質。復和／和好一詞，用來指一個雙面的舉動。一方面，保羅說神已經藉著基督叫我們與祂自己復和，然後把復和的工作傳給我們(這些信徒)：教會的任務就是向罪人宣布神的大赦。但是，另一方面，所傳遞的信息不光是說：「現在已經諸事妥當了，因為神已經叫世人與祂自己和好了；」而是說：「我們替基督勸你們：要與神和好。」因此，有罪的人聽見了這個呼召，必須對神主動成就的作為有所回應，如果沒有回應，顯然就不可能會發生復和。這樣的預備是必須接受的；和睦的關係已經展開了。明顯的含意是：人如果不回應這個福音，就會

繼續活在與神疏離的光景中。

復和的需要顯然源自一個事實：人已經犯了罪，得罪神。這些罪是一個障礙，因為：一方面，它們是悖逆神的舉動，另一方面，它們是被神定罪的理由，因為祂掌握了這些不利於人的罪。復和的理由是基於一個事實：基督成了罪。選用這個抽象名詞，乃是無可避免的，因為如果保羅想要表達基督與罪人合一的方式，絕不能說基督成了一個罪人，那麼說會造成嚴重的誤導。所以他選擇說基督與罪合為一。基督與罪人認同，目的是要進行一種交換。基督如果與罪人合為一，其目標是要叫罪人可以與這位無罪而公義者合為一，因而有分於祂的無罪和公義。

我們如果沒有考慮到緊接著的陳述，就不可能明白怎麼可能發生這樣的轉移；這個陳述就是：「一人既替眾人死，眾人就都死了。」在保羅書信其他地方，基督為百姓成就的最重要作為，也是祂的死。這裏清楚表明：祂死了，就等於其他人也死了。既然保羅再次認為罪的「工價」或合理的報酬就是死(羅六23；參：羅五12)，似乎也無可避免必須把耶穌的死視為祂接受了罪的工價，在付出該付的代價之後，就再也沒有任何事物可以與罪人為敵了。在耶穌那一次的死裏，發生了所有與祂聯合之罪人的死。

然後，我們在這裏看見一個清楚的陳述，將過犯與復和的用語並用，說明這個復和是如何達到的。一般的理解是：如果所犯的過錯受到應得的懲罰，就可以復和。許多人覺得這個解釋難以接受，原因在於：一旦犯了錯，縱使付出代價(尤其是由第三者來付出)，顯然還是無法減輕犯罪者的過錯，或表示犯罪者已經從悖逆變為被接納了。<sup>13</sup> 所以，這個解釋本身似乎還不足夠。

另一個補充的可能是：基督所作的，是彰顯出對神的完全順服，以對比於罪人的不順服，而且祂甚至順服而以至於死(腓二8)，因此，祂積極順服的行動以某種方式塗抹了罪惡，或提供罪人可以認同的途徑，因而從他們被定罪至死底下脫離出來。馬嘉蕾·史柔(Margaret E. Thrall)提出重要的一點：拯救的作為不是侷限於基督的死，還必須包括祂的復活，才有意義。她依循莫納·胡克爾(Morna D. Hooker)的觀點，認為基督藉著復活被神證明為公義的，而且這個公義的地位也是罪

<sup>13</sup> 參：我們在加拉太書部分對這幾點所作的討論(205-208頁)。



人所分享的。<sup>14</sup>

因此，這裏的思想相當複雜，我們應該避免對如何達到復和作過於簡單的解釋。這個論題的深遠意義在於它顯示出：神對待罪人不是單單在律法層面上，彷彿可以從膚淺的稱義觀點來思想；祂也是在個人的層面上來對待罪人，法官與那些被審判而獲得赦免的人建立起個人的關係。

### 信徒的生命：軟弱與力量

在信徒方面，保羅似乎不單教導說他們現在雖然軟弱，將來卻要復活，更說神的大能此時此地就彰顯在軟弱當中。哥林多後書四章肯定就是如此，那裏強調的事實是：現今內在的更新與生命就運行在哥林多信徒裏面。<sup>15</sup> 保羅特別強調，叫信徒可以得著這個經歷的，是他們在宣教工作上的投入，但這顯然不是唯一的情形。當他在哥林多後書十二7~10以自己為例，說明在軟弱中的力量時，並沒有說這純粹是使徒的經歷。

那麼，軟弱與力量意指甚麼？軟弱似乎是指從世界的觀點看見信徒的處境：脆弱而容易疲倦、受傷、疾病、死亡的身體，可能是貧窮而不受尊敬的社會地位，或許被剝奪家園、婚姻、與家庭——這一切都表明他們在別人眼中一文不值。那麼，力量就是 (1) 經歷神的恩典，使他們能夠接受這種處境，且應付裕如；(2) 與神交通的內在經歷，使他們感受到愛與隨之而來的喜樂，以及 (3) 有效傳揚福音、從而把生命帶給別人的能力。保羅以一種似乎頗令人驚訝的方式指出：屬靈生命的果效可能包括使徒有能力顯示出「真使徒的憑據——神蹟、奇事、異能」（林後十二12），這些事可能被視為屬世的力量與人誇口的理由。

屬靈的交通與使徒作工的果效並非取決於人的地位與財富。所以，人應該明白：福音是神的大能，而不是人的能力，福音的使者沒有甚麼

特殊之處。然而，人總有一個傾向，就是從人的角度來評斷人，這個傾向是不斷受到的試探，也是罪惡的源頭。不過，保羅依然宣稱：福音的服事還是有其特殊之處，是從福音內容的特性而來的。

這裏再次出現了弔詭。一方面，把福音的使者比擬為戰俘，被擺在得勝將軍慶祝凱旋的遊行隊伍中，帶至羞辱與死亡之地。現在已經有確鑿的證據顯明，那就是哥林多後書二14背後的畫面。<sup>16</sup> 這是一幅格外羞辱的畫面，與宣教士受到藐視的其他描述密不可分（林前四13）。另一方面，宣教士是新約的使者。保羅為舊約的服事與新約的服事之間勾勒出引人注目的對比。他說明前者有甚麼樣的榮耀，具體的例子就是摩西面對面與神談話以後臉上的榮光。他的結論是：既然連舊約都伴隨著榮耀，新約必定伴隨著更大的榮耀，尤其是考慮到一個事實，即舊約所帶來的是定罪，新約卻是帶來生命。

這樣的用語很大膽，容易讓人有炫耀的感覺：它的實質價值何在？保羅從現實層面來說明，堅稱所有的信徒同樣都注視主，被改變成主的形像，照樣反映出主的榮耀（林後三18）。要看見這個榮耀，就必須注視耶穌的榮臉（林後四6）。但這麼說也好不到哪兒去，因為仍然是隱喻性的用語。我們似乎見到兩個屬靈的觀念：注視耶穌，與被改變成祂的形像。保羅要如何解釋這兩個觀念？馬嘉蓄·史柔正確地提出了這個問題，認為信徒可以在保羅這類人的生活、在聖餐可見的餅與酒、可能還有某種內在的異象中「看見」耶穌，而信徒的改變所帶來的果效，是使他們在性情上更像基督。<sup>17</sup> 我們很難提出更好的見解來。對於這個過程的描述似乎過於高昂，但它是用來提高正在信徒生命中所發生之事的意義。

重要的是：保羅這麼表達，其實是把宣教士放在一般基督徒的層次上。或者不如說，他沒有聲稱前者有甚麼特殊的權利是後者不能分享的。然而，這並不表示福音的事奉就沒有甚麼特殊之處。它有更非凡的

<sup>14</sup> 參 Thrall, *Commentary*, 1:439-44; Morna D. Hooker, "Interchange in Christ", *JTS* n.s. 22 (1971): 349-61。胡克爾正確地解釋基督受死的結果，但落入一種危險，即對於基督為罪人而死的代替角色輕描淡寫，而交換的可能性卻是取決於這個角色。

<sup>15</sup> 當保羅說死在我們身上發動、生卻在你們身上發動時，並不是一種絕對性的說法。他的意思是：引致哥林多人「生」的經歷的，是保羅的「死」，這並不表示他們在有分於保羅的福音事奉時免於死亡，也不是說保羅無分於福音所帶來的生命。此處是概括性地對比宣教士與他們帶領歸主的人。

<sup>16</sup> 見 Scott J. Hafemann, *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of 2 Corinthians 2:14-3:3 Within the Context of the Corinthian Correspondence* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1986); 重印為 *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul's Defense of His Ministry in 2 Corinthians 2:14-3:3* (Carlisle: Paternoster, 2000)。另一種觀點認為：使者的身分是將軍的同僚，有分於他的得勝，但這種觀點似乎站不住腳。

<sup>17</sup> Thrall, *Commentary*, 1:284-85。

榮耀。但榮耀的乃是事奉本身，而不是參與事奉的人。

## 死亡、審判、與改變形像

信徒的生命經歷這種持續的改變，最終引致永遠榮耀的狀態，與之相比，現今的苦難不過是至輕至暫的。保羅對這一點的闡述，是本書信比較有爭議的層面之一。在哥林多後書五1~10，他作了許多的陳述，有些有清晰的推理，有些卻比較難以闡明。

第一，我們地上這個暫時的帳棚將要毀壞，然後要獲得一個永久的、天上的居所。<sup>18</sup> 這句話的含意似乎是：這是指基督尚未降臨以前我們肉身的死亡，帖撒羅尼迦前書四章也討論了這個問題。

第二，接受新衣裳的隱喻，讓保羅可以肯定地說：死人不是在一種赤裸的狀態中（一般都將之理解為：靈魂的存在是沒有某種身體可以接納的），並且附帶提出一點，即新衣裳如果能夠加在現有的衣裳上，不需除掉舊衣裳，就更好了。從字面上看來，這個隱喻似乎與哥林多後書四16所用的隱喻相抵觸，那裏說我們外面的身體雖然毀壞，內在的生命卻獲得更新。但兩個隱喻或許有一致之處，因為保羅現在想到的是獲得更新之內在生命的合宜居所，如果這個新的居所能夠把現存的人給裹起來，而不需要經過死亡來脫去舊有的身體，就更為容易了。<sup>19</sup>

第三，聖靈已經賜給信徒，作為新生命的頭期款，<sup>†</sup> 這個事實似乎是預先支用這個新的居所。這裏再次出現某種張力，因為聖靈的賜下，如果與「裏面的人」在信徒舊身體內獲得更新連在一起，可能較為合理。保羅在此描繪兩種情形，一個是裏面那個永恆的人在外面這個暫時的身體內成長，一個是地上這個暫時的帳棚被永恆的房屋取代；但我們最好

<sup>18</sup> 注意：這個居所是天上的；這裏沒有使用新地的觀念。或者，啟示錄二十一2說到耶路撒冷從天降在新地上，保羅是否也使用這個意象？

\* 編按：可直譯為「裏面的人」（《新譯本》），《和合本》作「內心」。

<sup>19</sup> 保羅的想法也可能是：獲得更新之「裏面的人」就等同於「天上的居所」，但這種看法比較不可能。

稍早，我在討論哥林多後書四章時，使用過大家都熟悉的類比：毛毛蟲的「舊」身體變成蛹，蝴蝶的「新」身體就在裏面成長，然後就把「舊」身體丟棄了。這個類比會有幫助，但並不是完全精確的，而且沒有考慮到一個事實：在哥林多後書五章中，現今就在身體裏面成長的那個「裏面的人」，需要一個新身體，可以將它具體表現出來。

† 編按：《和合本》作「憑據」，並且在小字註明「原文作『質』」。

不要擴大這兩幅畫面的差距，使之陷入張力中。

第四，保羅將未來的狀態視為比較可取的，因為我們在身體中就「與主相離」，並憑著信心行事為人。這個陳述雖然使用了絕對性的詞語來表達，卻必須理解為相對的意義；這種與主之間的距離是相對性的，保羅一定不會否認：現在，當主的子民還在身體中，祂就與他們同在。

第五，這個前景給所有人帶來一個屬靈的要求，就是必須討主喜悅，因為所有人最終都要出現在祂的審判台前，並且為了他們還在身體中所作的事接受審判。

這個敘述最令人費解的層面在於：這個改變發生在甚麼時候？如何發生？根據哥林多前書十五章，必死的、必朽壞的信徒穿上不死的、不朽壞的衣裳，是發生在基督再臨時（林前十五50~55），這與帖撒羅尼迦前書四章所說的相符，那裏說死人的復活與基督再臨有關。然而，根據腓立比書一20~26，保羅期盼死後與基督同在的前景。針對這個張力，學者提出幾種可能的解決辦法。

一個觀點是把那些已死的人視為在基督裏「睡了」，在這段過渡時期是沒有意識的，直到基督再臨，他們才會復活；人這種睡眠的時間長短，取決於他們的死與基督的再臨之間相隔的時間。<sup>20</sup> 這個解決辦法頗吸引人，但一個主要的問題在於：在古代世界中，一般都認為死人是處於某種有意識的狀態中，等候將要發生在他們身上的事；對於保羅而言，這個解決辦法聽起來太過摩登了。

第二個觀點認為：保羅在這裏談論的，是未來在基督再臨時為死人必定有所預備，然而，在那日以前，他們還必須維持在「赤身」的狀態中，雖然是與主同在。這個觀點其實是把哥林多後書五1的「我們有」（《和合本》作「我們必得」）的意思解作「我們有……等著我們」。

第三種觀點是：保羅認為領受這個屬天的、屬靈的身體，是發生在死亡的那一刻，而不是在一段時間以後，在基督再臨時。<sup>21</sup> 針對這個假設提出的一個明顯的異議，是一個簡單的事實，即寫作哥林多前書與哥林多後書之間，只隔了非常短的時間，他的思想不會作這麼大的調整。<sup>22</sup>

<sup>20</sup> F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (London: Oliphants, 1971), p. 204.

<sup>21</sup> 參 Thrall, *Commentary*, 1:373-80.

<sup>22</sup> 當然，還有人認為帖撒羅尼迦前書與帖撒羅尼迦後書對於基督再臨的時間也有不同的說法，前者說主現在隨時都會再來，後者則說在主的日子臨到之前還會發生許多的事；寫作這兩卷書的時間，也必定只隔了非常短的時間。

針對這個異議，也有許多人提出不同的回應，如：「哥林多後書五章，是從個別基督徒的角度寫的，所想到的是死亡時發生的改變；而哥林多前書十五章是表達教會團體的盼望，把復活放在第二次降臨時。」<sup>23</sup>

我們必須記得：對於保羅而言，死亡與基督再臨在時間上的間隔，可能是幾年而已，而不是數百年或數千年，所以，我們會覺得這個問題難以解決，對他卻不然。在其他地方，保羅談到那些睡了之人時（帖前四14~15），他的用語跟死後與基督同在、且有意識（腓一21~23）是可以相容的。在此，關鍵因素也是在於已死的信徒「與主同住」（林後五8），這個關係的重要性，勝過企圖要把不同經文用不同意象表達所造成的問題調和起來。

### 舊約與新約

對於保羅而言，信徒構成了永生神的殿（林後六16）；舊約聖經應許說神要在祂子民當中與他們同在，這應許應驗在信徒身上了。這個陳述不是要將基督徒與猶太教作個對比，而是要與不信的人相對比，指出信徒參與拜偶像的行為是多麼不當。

同樣的，在哥林多後書三章的長篇論述中，似乎並未刻意要與當代猶太教作任何對比，保羅在那裏闡述的思想是：基督的使徒與宣教士是新約的僕人（林後三6）。<sup>24</sup> 由於這約是與聖靈有關，而不是與寫成的「字句」（也就是律法）有關，它的僕人可以預期會從聖靈得著服事的能力，那是比舊約的服事更榮耀的。由於與西乃山以及在可畏的情境中頒佈律法的關連，舊約可以說是榮耀的，反映出神的尊榮與威嚴，但這約所帶來的是定罪，而不是生命，因為它暴露人的罪惡，卻無法救治它。而且，它是暫時的。相反的，新約藉著聖靈的大能帶來生命，是永遠的，是更有榮耀的，所以，新約的服事也是有榮耀的，雖然它的僕人本身都是軟弱且受到重壓的人。

但我們可以相當有把握地斷言：帖撒羅尼迦後書所提供的，是對帖撒羅尼迦前書所說的作出限制性的描述，在時間上並無抵觸之處。

<sup>23</sup> Murray J. Harris, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1983), p. 101.

<sup>24</sup> 保羅書信其他地方提及新約之處，只有在哥林多前書十一 25 論及主餐的敘述。與之相對的舊約則見於哥林多後書三 14。另見加拉太書四 24，那裏也論及兩約。

保羅進一步提出一點，說摩西如何用帕子蒙上他的臉，免得被以色列人看見。他認為這是描繪律法誦讀時的情形，那時有一種帕子蒙在聽見的人心上，以致他們無法完全明白神的話語。當百姓轉向主時，帕子就除去了，他們也就能夠明白。基督徒直接看見主，結果，他們因為注視主而被改變了。因此，新約帶給信徒的，是一種持續進展的、永遠的榮耀，與摩西從主領受律法時暫時的榮耀相對。

以這個令人注目的方式，保羅詳細闡述了新約更為優越的觀念。

### 誇口

正如我們已經看見的，哥林多後書是一封充滿了軟弱與力量弔詭並列的書信，以基督、宣教士保羅的經歷、以及一般信徒的生活作為例子。基督徒的經歷中，有著耶穌十字架的榮形，被模塑成耶穌的死與有分於祂復活的生命，兩者不單在時間上是接續發生的（現在就死，後來復活），也是同時發生的。再者，生命以及與之相應的能力和榮耀，全然是神的恩賜。這一切的含意是：在基督徒的生命中，沒有誇口的餘地。驕傲與誇口的用語，尤其是哥林多後書的特色。因為神正在哥林多人的生活中所作的，保羅能夠為了他所帶領歸主的這些人而誇口，或者更好是說，歡欣鼓舞（林後七4），而且可以向別人表示他對他們滿懷信心（林後八24，九2~3）。但還有另一種的誇口，是以自己和自己為主所作的工作而誇口，那可能涉及與其他人較勁。面對反對他的人（這些人顯然詆毀他），保羅必須為了福音的益處而進行某種的自我辯護。這使他陷入兩難的局面。他提及在人的層面上表現出信心與驕傲的可能性（林後十一18），但他這麼作的時候，開始臚列出的卻不是其他人引以為傲的那種成就，而是他認為軟弱與羞辱的情境，就如不光彩地逃離大瑪士革。縱使他可以提及自己從主領受的異象，卻拒絕以這些異象為誇口，卻只誇自己的軟弱。他反而談及「有一根刺加在我肉體上」，儘管他渴望擺脫它，這個軟弱卻揮之不去。他必須學習「在軟弱中剛強」。甚至連這麼作，都不是說他可以因為有屬靈的能力來應付持久的軟弱而誇口，而只是說他在軟弱中經歷了神的恩典。

### 結論

這樣，本封信的神學與保羅的經歷有非常密切的關連，這經歷是在

一群桀傲不馴的會眾和其他宣教士的反對中逐漸成形的。它首先是苦難的神學，這個受苦的人從經歷中有資格來談論它。在本書信開頭間接提及的受苦經歷，顯然對於保羅造成了深邃的影響。<sup>25</sup> 書信中隨處可見信徒生命的脆弱。它結合了一般人作為受造之物的軟弱，以及與基督在祂的軟弱和為人類受苦上認同而有的軟弱。但這樣的生命卻得到新生命的支持；神已經將這新生命賜給他們，他們將會在得著更新的身體裏完全經歷它。

<sup>25</sup> 關於這一點的詮釋，尤其見 A. E. Harvey, *Renewal Through Suffering* (Edinburgh: T & T Clark, 1996)。

## 參考書目

### 新約神學：

- (德文) Hübner, 2:209-31。
- Barrett, C. K. *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. London: A. & C. Black, 1973.
- Belleville, Linda L. *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3:1-18*. Sheffield: Sheffield University Press, 1991.
- Furnish, Victor Paul. *2 Corinthians*. New York: Doubleday, 1984.
- Hafemann, Scott J. *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of 2 Corinthians 2:14—3:3 Within the Context of the Corinthian Correspondence*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1986. Reprinted as *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul's Defense of His Ministry in 2 Corinthians 2:14—3:3*. Carlisle: Paternoster, 2000.
- Hanson, Anthony Tyrrell. *The Paradox of the Cross in the Thought of St. Paul*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Harris, Murray J. *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament*. London: Marshall, Morgan and Scott, 1983.
- Harvey, A. E. *Renewal Through Suffering*. Edinburgh: T & T Clark, 1996.
- Hay, David M., ed. *Pauline Theology, 2: 1 and 2 Corinthians*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Hubbard, Moyer V. *New Creation in Paul's Letters and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Martin, Ralph P. *2 Corinthians*. Waco, Tex.: Word, 1986.
- Murphy-O'Connor, Jerome. *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Pate, C. Marvin. *Adam Christology as the Exegetical and Theological Substructure of 2 Corinthians 4:7—5:21*. Lanham, Md.: University Press of America, 1991.
- Tannehill, Robert C. *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology*. Berlin: de Gruyter, 1967.
- Thrall, Margaret E. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. 2 vols. Edinburgh: T & T Clark, 1994, 2000.
- Young, Frances, and David F. Ford. *Meaning and Truth in 2 Corinthians*. London: SCM Press, 1987.

## 第 12 章

### 羅馬書

鄧恩的《使徒保羅的神學》（*The Theology of Paul the Apostle*）是以羅馬書為樣版，提供全書的結構，環繞著這卷書編排的，因為這卷書是保羅所有書信中最有系統呈現他的神學的。然而，這卷書是出自一個特定的環境，這意味著，就像保羅所有的書信一樣，它所呈現的是保羅的基本神學適合於那些環境、受它們塑造的面向。最前面幾章專注在稱義的主題上，是受到當時的情境所激發的，雖然稱義一詞是保羅中心思想的一個重要的表達方式。

構成這個情境的因素、以及它們每一個的相對重要性，仍有爭議。這是寫給羅馬的一封信，向一間不是由他建立的教會，介紹保羅和他對基督徒信息的特殊理解，然而，羅馬書十六章的長篇問候提及許多人的名字，表明他相當熟悉這個教會和她的問題。<sup>1</sup> 同時，它是寫於保羅即將動身往耶路撒冷之際（據我們所知，那是他最後一次到那兒去），那是他一生事奉的轉折點，本書信可能反映出他當時心中所關注的一些事。關鍵的問題是猶太人與外邦人在神救恩計畫中的地位，以及兩者之間的關係。這個實際的問題尤其浮現在本書信最後的實行段落中（羅十二～十六章，尤其是羅十四～十五章），那裏提及「剛強的」與「軟弱的」信徒，基本上似乎分別指著外邦人與猶太人。本書信的主體部分論及福音對於猶太人和外邦人的本質，並以全新的方式重述加拉太書中呈現的論題。神是在甚麼條件之下接納外邦人？猶太律法在這件事上有何地位？如果現在有一間教會，整體說來，裏面的外邦人都對福音有正面的反應，但猶太人大致上卻不是如此，可是他們卻是神在聖經上指名為祂所揀選的子民，我們要如何理解他們的地位？大致說來，羅馬書一～

<sup>1</sup> 我認為羅馬書十六章是羅馬書原典的一部分，而不是寫給另一個地方的一封信，或另一封信的一部分。

八章與羅馬書九～十一章就是分別探討這兩個主題。

有人可能認為：這其實是與神和祂的義有關的問題：祂稱不敬虔的外邦人為義，顯然不再忠於祂對選民（即猶太人）的應許，這麼作，是否公平地對待所有人類？簡言之，可以把羅馬書視為一種「神義論」（theodicy）。<sup>2</sup>

## 神學的故事

### 致意與禱告的報導（羅一 1～17）

羅馬書一開始的致意，是保羅所有書信中最長的（羅一1～7）。保羅介紹自己，是神所分別出來作福音的宣教士的。他強調自己蒙神呼召，令人想起加拉太書一章，那裏非常詳盡地闡述這一點，而且是要強調他的信息具有從神而來的權柄。非常要緊的是，他的福音是聖經上所應許的，而且經常會在本書信的關鍵處引用聖經，因為在與以色列和外邦人有關的爭議上，聖經是最重要的權威。福音的內容則是耶穌，祂的身分是彌賽亞與神的兒子，祂肉身的血統和神叫祂復活，就證明此一事實。福音與保羅宣教工作的目的，是要從天下萬民中招聚一群子民，<sup>3</sup> 是順服神的，但他們的順服是源自信心。本書信其餘的部分將會詳細闡述這個基本論題。

然而，首先，保羅在禱告的報導中為了收信人的信心感謝神，並且描寫自己的禱告，祈求能以去探訪他們（羅一8～17）。禱告的報導很快就轉為解釋性的話。保羅相信當他如願前去探訪他們時，雙方都會互蒙其惠。但這卻還得經過一番波折，結果，保羅在耶路撒冷遭逮捕、被囚禁；所以，從我們的觀點看來，這是神的天命，讓他如此長篇大論地把他相信是教會需要聽見的信息闡述出來。我們無可避免地會有一個印

<sup>2</sup> 基本上，這就是湯姆·賴特頗具影響力的態度。它肯定是本書信錯綜複雜之目的的一個面向。見 N. T. Wright, "Romans: Introduction, Commentary and Reflection", in *The New Interpreter's Bible*, Leander E. Keck et al. (Nashville: Abingdon, 2002), 10:393-770；亦見 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991)。

<sup>3</sup> 一般都認為：這裏乃是表明外邦人是保羅宣教的特定目標，但是，整封信從頭至尾也都強而有力地表達出保羅對猶太人的關注。

象：保羅覺得需要照著他特殊的認識把福音介紹出來，以幫助這間居於羅馬帝國首都戰略要地的教會。

現在，保羅根據福音的內容，比較明確地重述這個主題。這是關於耶穌的信息，正如我們已經知道的，這信息大有能力地把救恩傳給那些相信的人。無論是猶太人或外邦人，都需要得救，也都可以藉著信心得救。救恩就是關於一個事實：在福音中，將得著義的可能性啟示出來了，這義是從神而來的，而且完全取決於信心，所以沒有別的道路，正如聖經所見證的。這個主題性的陳述，重點顯然在於救恩是從神而來、且藉著信心領受的。從義的角度重新界定了這個救恩。而這藉著信心而稱義的經歷，對於猶太人和外邦人都是一樣的：有些人相信猶太人已經擁有這救恩，因為他們是猶太人，而外邦人如果採納並順服律法，也可以擁有這救恩；對於這樣的人而言，這個福音乃是「意外，意外！」，我們可能也會這麼說。<sup>4</sup>

### 保羅所傳的福音（羅一 18～八 39）

#### 普世的罪惡與過犯（羅一 18～三 20）

本書信的第一部分，致力於闡述福音的背景，即神的忿怒是針對所有的罪人的，所以擴及所有的人，因為所有的人都是罪人。在羅馬書一章剩餘的部分，焦點顯然是在外邦人身上。關鍵不是神在以色列歷史或在聖經中的啟示，而是神在自然界中的啟示，是大多數的人都應該可以曉得的。我們可以說這是神所賜的一個啟示，但原來應該領受這啟示的那些人卻不承認它。偶像崇拜的事實就顯明這一點，證明人根本不承認神是神。他們製造偶像，敬拜受造之物，卻不敬拜造物者。結果是神顯明祂的忿怒，任憑他們的生活陷在罪惡中，這些罪惡摧毀了人的生命，而且最終在神審判他們時帶來死亡。這段經文其實並不是說所有的人都犯了所有這些罪，但它所強調的是：不承認神就引致犯罪。

那些比較少犯這類嚴重罪惡的人，很容易嘲笑那些陷溺其中的人。從這裏（羅二1）開始，保羅越來越以猶太人為念，從羅馬書二17開始

<sup>4</sup> 我們也可以用另一個方式來說明前者，那是湯姆·賴特所倡議的觀點：有一種觀念認為猶太人仍然在被擄中，需要從神得著解救；對於保羅而言，這樣的解救可以藉著接受彌賽亞、以及照著神所預備的與祂建立新的關係來獲得。

更是完全針對他們說的。他認為：甚至連那些沒有陷入嚴重大罪的人，也依然在其他方面犯了罪，也同樣是有罪的。他們如果不是像羅馬書一章所描寫的，經歷神的任憑，生活在越來越墮落的光景中，而是經歷祂的忍耐，就應該明白這是一個憐憫的舉動，要鼓勵他們、讓他們有悔改的機會。如果不悔改，終必導致神的審判，那時人要照著自己所尋求的得到報償，無論是藉著行善來尋求神所賜的獎賞，還是走在追逐私利的道路上。而且這審判要臨到所有的人，包括猶太人與外邦人。

在這裏，保羅引入了神藉著摩西將律法賜給猶太人這個事實：擁有律法，豈不是讓猶太人有勝過外邦人的優勢嗎？保羅強力否定了這一點，基本的理由在於：要緊的是一個人有沒有照著自己已經知道的去順服神而來的要求。甚至連外邦人都可以順服神，因為他們內心也知道摩西律法所要求的。<sup>5</sup> 所以，眾人在審判的日子將要照著他們所已經知道與所行的來受審判。

有鑑於這一切，猶太人自然應該省察自己，看看有沒有遵行律法的命令。既然是猶太人，他們肯定遵行了律法的一個主要命令，那就是受割禮，但是這個舉動如果沒有伴隨著順服其他的命令，也就算不得甚麼；而外邦人，神並沒有要求他們受割禮，如果順服律法的要求，就擁有跟猶太人一樣有利、甚至更好的地位。最終，要緊的不是肉身上的割禮，而是與之相應的屬靈態度：真正順服神。

這並不表示作為猶太人就沒有價值；猶太人的優勢是神在聖經中把祂的話賜給他們。他們當中有些人不相信，這個事實並不廢掉神與祂的子民猶太人所立的約。<sup>6</sup> 然而，這一切並沒有叫猶太人強過外邦人。事實上，猶太人與外邦人都同樣是罪人，保羅這話的意思，並不是說猶太人當中罪人的數量跟在外邦人當中一樣；他乃是說：正如聖經所證實

<sup>5</sup> 保羅無疑是想到神對所有人的一般要求，而不是摩西律法所加諸於以色列人的特殊要求。他並不是說外邦人永遠遵行神的要求，而是說他們確實有個別的順服之舉。無論他是想到一般外邦人，還是特別想到外邦基督徒（如 Simon J. Gathercole, "A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2:14-15 Revisited", *JSNT* 85 [2002]: 27-49 所認為的），都不影響這一點：外邦人雖不認識摩西的律法，卻能順服神。

<sup>6</sup> 在此，保羅簡短地介紹這個重要的主題，還會在羅馬書九～十一章回頭詳細論述它。

的，每一個人都是罪人，毫無例外，而且都在神的審判底下。

由此自然得出這個無比重要的結論：人不能藉著遵行律法與神建立合宜的關係。律法所作的，就只有讓人意識到自己的罪，因為它把每一個人的行為都標明為有罪的。（例如：律法明確地說神禁止人行淫，從而證實人心裏頭所知道卻可能不願承認的事實。）擁有律法並不能使人免於犯罪。

### 藉著恩典、透過信心而稱義（羅三 21~31）

所以，普世的罪惡與過犯已是不爭的事實。同樣地，普世的人都無力建立與神合宜的關係，也已經是確定無疑的。現在已經準備好要進入本書信的核心陳述了，那就是神已經將那藉著相信耶穌基督而來的義啟示出來了。雖然義一詞偶爾可以指神顯出公平對待人的特質（而且可以包括祂為人預備救恩），在此卻是指神所要賜給人的地位，是他們藉著遵行律法無法獲致的。如果這個名詞有爭論的餘地，動詞的意義卻很清楚，乃是描寫人被神的作為稱義。被稱為義，就是被放在與神合宜的關係中，不再計算人所犯的罪，結果，他們就能進入與神的一種關係，其特徵是平安，而不是忿怒。這件事的發生，總結為四個意味深遠的詞語。

第一，它是藉著神的恩典，意即祂對待罪人的態度是有利的，雖然他們犯了罪，沒有作甚麼可以補償自己的罪。恩典是對罪人的憐憫。

第二，有一個救贖的舉動，意指拯救罪人脫離他們的處境，就是罪惡以及伴隨而來的後果。在此使用的語言，是拯救人脫離原來奴役他們的更高權勢；用羅馬書六23的話說，罪就像一個主人，付給僕人的工價就是死，但神卻釋放人脫離他們的主人，把他們無法賺得、也不配得的賜給他們，那就是永生。

第三，這個救贖之所以成為可能，是因為神設立耶穌作「挽回祭」（《新譯本》作「贖罪祭」，《呂振中譯本》作「除罪法」；希臘文 *hilastērion*）。學者們對這個詞語爭論不休，它可以是個名詞，指會幕裏面約櫃的蓋子，灑上為百姓贖罪之祭物的血（利十六14），或者也可以作形容詞用，指這血的果效是安撫性的（propitiatory）或補贖性的（expiatory）。<sup>7</sup> 這兩個術語分別表示滿足神對罪的忿怒，或塗抹了引

<sup>7</sup> 這兩種解釋其實是指同一回事，因為約櫃乃是進行安撫或補贖儀式的所在。

發這忿怒的罪惡。然而，以二分法區分這兩個舉動，實為不智之舉，因為每一個舉動都表明祭物性質的一個面向。需要強調的重點在於：是神預備了這個補救的方法，而且是為了人們所犯而得罪祂自己的那些罪惡；此外，無論如何理解它，這個舉動的果效都是拯救罪人脫離忿怒，離了這個方法，他們都必須在最後審判時暴露在這忿怒之下。達到這個果效的乃是耶穌的血；也就是說，是耶穌的死拯救罪人脫離他們的罪和它的後果，這表示：祂的死的作用就類似聖經上長篇累牘描述之祭牲的死一樣。如果是這樣，接下來就可以推論說：雖然保羅沒有明說（然而，希伯來說卻明明白白指出），祭牲現在已經是多餘的了。

第四，是藉著個人的信心，叫稱義變成他們生活中的實際。

從這個基本的陳述可以作出好幾個必然的推論。首先，這個舉動確立了神的義，意即祂是公正的，因為祂越過了人從前所犯的罪，沒有加以刑罰。<sup>8</sup> 保羅在此並沒有將耶穌的死與律法底下所獻的祭物連在一起。他沒有說明：在律法運作的期間，這些祭物本身到底有沒有能力可以贖罪，還是說牠們是因為象徵基督的犧牲而具有這個能力。

其次，猶太人與外邦人稱義的途徑是相同的，因為稱義並非取決於遵行猶太律法。在此，保羅所說的遵行律法，原則上是指著受割禮說的。<sup>9</sup> 這兩群人同樣都可以有信心。

最後，這個舉動的果效，排除了保羅所謂的「誇口」；該詞語結合了倚靠某事物或對某事物有信心、將之視為人的成就、自以為高過那些沒有這種成就的人等含意（參：腓三3~4）。在此，「誇口」是「以律

這個詞語也用於《馬加比四書》十七 21~22，使用獻祭的詞語，描寫猶太殉道者之死的果效，挪除了神對他們所屬之背道國家的忿怒。保羅的思想到底是與獻祭體系有關，還是與殉道神學有關，仍有爭議。見 Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996), pp. 231-36 等。

<sup>8</sup> 保羅在此所想的，大概是神向猶太人彰顯的憐憫（羅二 4），以及祂沒有對所有人施行所有的刑罰。儘管創世記二 17 說人犯罪的日子必定死，死亡並沒有緊跟在罪惡之後臨到。

<sup>9</sup> 他也沒有說到遵行聖殿裏的獻祭。部分的解釋可能是，他在處理的是散居世界各地之猶太人的處境，那裏的猶太人根本不能獻祭，因為在地理上已經遠離了耶路撒冷，但他們的確遵行律法的其他方面。（這個解釋並不能完全令人滿意，因為確實有相當多的猶太人往耶路撒冷朝聖，而且這朝聖的舉動必然對他們意義重大，就像回教徒往麥加朝聖一樣。）

法為誇口」（擁有它並履行它）的簡稱。那可能意味著律法再也算不得甚麼了；然而，恰恰相反，保羅說他的觀點反倒支持了律法，因為他認為律法是預言神在基督裏的作為，因此，必須將律法視為神所確認的，是必須應驗的預言。

### 亞伯拉罕的稱義（羅四 1~25）

現在，保羅已經說明了基本的命題。接著，羅馬書四~八章，從幾方面來詳加闡述並辯護。

在羅馬書四章，保羅處理一個問題，即所思考之主要見證人當中的一個是採取哪一方面的論據。那就是猶太人的祖先亞伯拉罕，猶太人認為他順服神的命令，尤其包括將以撒獻上為祭，而藉著他所行的（他的「行為」）與神建立合宜的關係；而且，亞伯拉罕是第一個照著神的命令接受割禮的人，因此，早在摩西時代以前，亞伯拉罕就已經遵行了律法裏面一個非常重要的因素。保羅在回答這個異議時引用聖經經文說：「亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此為他的義」（創十五6）。他對該處經文的解釋是：這是說義乃是神所賜的一個恩賜，而不是神所加諸在某人身上的責任，那人必須靠著行為才可以得著。該處經文的意思可以理解為：亞伯拉罕表現出對神的信心（而不是相信自己遵行律法的行為，尤其是割禮），而且神認為這信心是合宜的；那就是說：亞伯拉罕相信神，這就是公義的作為。或者我們可以說：因為亞伯拉罕信靠、接受神的話語，神的回應就是把公義的地位賜給他。<sup>10</sup> 在聖經其他地方說：雖然人沒有作任何事配得神的赦免，神仍自己決定不計算人的罪（詩三十二1~2）。

而且，年代也很重要。早在亞伯拉罕受割禮以前，神就如此宣告了，所以這宣告並不是因為他受了割禮的緣故。因此，割禮並不是稱義的途

<sup>10</sup> 一些解經學者認為這句話的意思是：屬於基督的義「歸算」給罪人。稱義的罪人肯定是「穿上神的義袍，坦然來到永恆寶座」（Charles Wesley），若說這是基督的義，可能是從「披戴基督」等詞語作出的允當推論，但卻超過了保羅真正說的。基督自己的義是否歸算在稱義之罪人的身上，是目前在北美方興未艾的一個辯論主題。見 Mark Husbands and Daniel J. Treier, eds., *Justification: What's at Stake in the Current Debates* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004)。



徑，而是他得著稱義這個新地位的印證或確認的記號。由此推論，割禮並不是稱義所必須的，所以猶太人與外邦人的立足點相同：他們必須相信，不管有沒有受割禮。<sup>11</sup>

因此，亞伯拉罕可以被視為所有相信之人的祖先，無論是猶太人（他肉身的後裔）或外邦人，因為他們都效法他信心的榜樣。這符合聖經，因為聖經說亞伯拉罕是多國的父（創十七5）。保羅如此訴諸於屬靈之父的觀念，以便說明聖經上給亞伯拉罕的這個應許應驗了的理由。他認為：這應許要生效，稱義就必須是藉著信，而不是藉著遵行律法。

最後，保羅回頭談論亞伯拉罕的信心，指出他是一個極好的榜樣，儘管根本不可能，他還是相信神有能力成就祂所應許的。所有相信神叫耶穌從死裏復活的人，就是相信祂再次行了不可能的事，就像亞伯拉罕一樣。保羅以一句簡短的評述斷言：耶穌的復活是拯救事件的一部分。基督既然為我們的罪而死了（也就是說，因為我們的罪，使得祂必須死），也就為了我們的稱義而復活了（也就是說，祂是為了叫我們稱義而復活的）。保羅藉此表明：復活是拯救事件不可或缺的一部分，不只是叫耶穌在成就為罪而死這個最重要的舉動之後再次復生。具體地說，耶穌叫死人復活，正如以弗所書二章特別明確指出的。罪的影響不單使人必須接受審判，也把他們擺在一種被擄的狀態中，他們需要從中得著釋放。保羅所關注的，不單是罪與隨之而來的審判，好像許多人常常以為的那樣。

### 稱義與未來的救恩（羅五 1~11）

在羅馬書五章，保羅回頭思考神的稱義舉動所帶來的處境。值得注意的是：稱義是發生在他們與神建立個人關係的時候，而不是發生在基督受死時。<sup>12</sup> 保羅詳細闡述稱義的果效。基本上，它建立起與神的新關係，是平安的關係（《和合本》作「與神相和」），從前與神之間卻是敵對的關係。敵對是雙向的關係，在這樣的關係中，人可能會反對神，

<sup>11</sup> 當然，反對者可以回應說：割禮是稱義以後的印記，所以所有信徒，猶太人和外邦人，都必須遵守。保羅無疑會拒絕這樣的反對理由。無論如何，男性猶太人通常在嬰兒期、還沒有相信時就受了割禮。

<sup>12</sup> 與救贖和復和相反，這兩者都是客觀地發生在基督受死與復活時，並且在人相信時產生主觀的果效。保羅從來沒有這樣論及稱義。

不順服祂，神也可能因為他們的不順服而反對他們。但是現在，敵對已經結束了，人可以滿懷信心地進入神的面前，例如：他們會想要向祂禱告。這個新關係的高潮將會是有分於神的榮耀，那是罪人原來無法達到的（羅三23；參：腓三21）。這樣的盼望確實會面對一些障礙，主要是苦難，那是人類生命的一部分，<sup>13</sup> 但這樣的苦難是發展出成熟性格的媒介，而信徒知道神的愛已經藉著聖靈傳給他們，成為他們內在的經歷，這一點就足以彌補所有的苦難了。<sup>14</sup>

神的愛這個事實，由基督之死的性質可以獲得證明，因為祂是為了那些不敬虔的罪人而死，而在日常生活中，人卻只願意為那些義人與好人而犧牲性命。

至於未來的盼望，也是取決於耶穌的死。既然神已經在耶穌裏採取行動，要稱罪人為義，就更有理由可以假設：祂必在最後審判時，拯救那些已經被稱為義的人。換個方式說，神既然藉著耶穌的死叫祂的敵人與祂復和，豈不更要在最後審判時接納祂的朋友？在這個重要的段落中，我們留意到：保羅有一個傾向，就是把拯救一詞保留來指神在最後審判時的舉動，因此，救恩就有一個傾向，即主要乃是未來的一個期盼，而對信徒來說，稱義是過去的事件，但具有持續的果效。保羅也使用復和的用語，而且與使用稱義用語的方式非常類似，指使原先彼此敵對的雙方恢復到美好的關係。就跟稱義一樣，復和也照樣是藉著耶穌的死達到的。這一點的兩個面向似乎有點弔詭。

第一，雖然父神與基督在拯救世人的目的上是一致的，復和與獻祭的用語卻表明：從某個角度來說，基督是站在罪人這一邊，尋求從神而來的復和，或者是扮演神與罪人雙方的中間人或中保。我們聽見基督或聖靈為我們代求，也同樣是如此（羅八26~27、34）。<sup>15</sup>

第二，雖然神對罪人的態度是恩典與憐憫，而且，祂既然是神，就有赦罪的自由（參：羅四7~8），然而，祂只能藉著耶穌的死來成就稱義與復和，為了拯救罪人而捨了耶穌。有時候，有人提議說：耶穌的死之所以是必須的，只是為了人類的緣故，要使他們相信神準備要赦免，

<sup>13</sup> 宣告了這個主題之後，保羅會在羅馬書八 18~39 回頭談論它。

<sup>14</sup> 這是本書信第一次提及聖靈與信徒的關係（除了羅二 29 之外）。

<sup>15</sup> 就是因為這個緣故，耶穌是個人，在神面前代表人，這一點才會那麼重要，正如羅五 12~21 將會詳細解釋的。

藉此彰顯出無私的愛，鼓勵他們來回應，並且因而除掉人這一面的所有障礙。然而，我們從新約聖經得到一個無可抹滅的印象，即神這一面也有此必要，祂必須先作某件事才能將救恩賜給人。這也同樣必須從一個角度來理解，即人類是受到一個更高的權勢擄掠的，神必須擊敗那個權勢，才能釋放囚犯，但這個解釋還不足夠；除此之外，我們還見到獻祭的用語，說到神所成就的某件事，要解決罪惡與必須接受審判的問題。在加拉太書中，保羅說基督背負了律法的咒詛，或在哥林多後書中說基督為我們成為罪，都是表達基督為人類承擔審判的觀念。

### 亞當與基督：比較與對照（羅五 12~21）

羅馬書五章第二部分的作用是要強調：藉著基督，普世的人都可以被稱為義，得著生命。聖經記錄了第一個人亞當如何犯罪的故事，<sup>16</sup> 以及隨之而來加諸他身上的死亡判決。結果，罪與死就蔓延到全人類。由於全人類都必死，保羅的結論顯然是：全人類都犯了罪。我們不清楚的是：其餘人類的罪與亞當的罪有何關係？亞當是在摩西律法還沒頒佈以前犯罪的，那時還沒有律法，罪也就不算為罪；這必然意味著：後來在律法底下受到刑罰之特定的罪，從前並不算為罪。真正的問題在於羅馬書五 12 的最後一個子句是模稜兩可的，它的意思可能只是說死亡臨到所有的人是「因為眾人都犯了罪」（《和合本》等中文譯本、《今日新國際版》、《新修訂標準版》），但也有人認為是指：當亞當犯罪時，所有人也都以某種方式「在亞當裏」，亞當的罪傳給他們，他們也就「成為罪人」了（羅五 19）。雖然可能如此，卻沒有改變一個事實：藉著一個人，罪影響了整個人類。

但現在得說明與亞當相對照的人物了，介紹亞當就是為了與祂相比較。基督也是個人，而且藉著祂的義行，叫所有的人可以得著生命。這個比較是單方面的，因為生命恩賜的偉大遠勝過一個人不順服的影響。保羅探究基督的作為遠超過亞當的罪，變得非常正面。那麼，既然保羅已經斷定從亞當到摩西之間的光景，摩西的律法如何與之調和呢？其實並無不同。人類歷史不知不覺地向前推移，罪惡越來越明目張膽，越來越公開，因為現在有一大串的名單，列舉出算為有罪的具體行為，所以

<sup>16</sup> 與夏娃一起，但責任單單放在亞當身上。與提摩太前書二 14 相反。

是落在審判之下的。但恩典卻比罪更大！

### 信徒的死與新生命（羅六 1~23）

如果有哪個認真的人會推論說：既然恩典能夠塗抹所有的罪，我們就應該繼續犯罪，因為我們越多犯罪，神的恩典就越顯得豐富；這是很難以置信的（羅六 1）。這個問題可能是保羅所用的一個歸謬法（*reductio ad absurdum*，或譯「反證論法」），透過想要支持律法依然有其重要性之人的口說出來。無論如何，保羅現在所要論述的重點是：儘管稱義的範圍可能延伸到涵蓋我們所有的罪，接受稱義的人還是有責任不繼續留在罪中。

這個問題的回答基本上有兩方面。答案的第二部分要到羅馬書八章才出現，保羅在那裏將會論述在聖靈裏的生命這個主題。答案的第一部分是從洗禮的性質來論述的，那是每一個基督徒都必須接受的儀式。施洗約翰曾經將他的洗禮與彌賽亞的洗禮作個對比，說前者是用水，後者卻是用聖靈（參：徒一 5）。然而，早期基督徒卻不談及用聖靈施洗，只說到受洗「歸入基督」（加三 27）或「奉（歸入）基督的名」。藉著這個片語，他們表明洗禮將信徒帶入與基督的某種關係中。保羅也說到信徒是「在基督裏」的，這個詞語也表明與祂之間的親密關係。把這兩類的用語結合在一起，我們可以看見：受洗歸入基督，必須理解為與祂建立起一種屬靈的關係。這使得保羅能夠作出此處的推論：受洗乃是受洗歸入基督的死，甚至與祂一同埋葬。所以，我們可以說，他們與基督一同死了。

從這一點自然可以得到兩個結論。第一個是：受洗的人可以說是已經向著他們的舊生命死了，從前他們在這舊生命中，是受到罪惡轄制的。如果奴隸的主人死了（假設他沒有繼承人），那麼他從前的奴隸就得著自由了，因為他們不再有一個主人是他們必須順服的。但是，如果死了的不是主人，而是奴隸，結果也是一樣。他們一旦死了，主人在他們身上就再也沒有權柄了，因為他們已經不理會他的命令，也不能順服他。所以，保羅宣稱：信徒已經向他們的老主人——罪——死了，沒有義務再去犯罪了。沒有人能強迫他們去犯罪。他們自由了。

但是，如果信徒只是死了，而沒有經過死亡進入新生命的領域，就沒有自由。所以，保羅所說的第二部分是：正如基督已經從死裏復活，

得著新生命，與祂聯合的信徒也照樣有分於祂的復活。從兩方面來說，這都是真實的：最終，他們的肉身將會從死裏復活，得著新生命，而有分於祂的復活，或者如果基督再臨時他們仍然活著，他們將會改變。然而，在此之前，他們在屬靈方面就已經復活，得著新生命；從罪這一面來說，他們可以將自己視為已死，但是他們卻是向神活著，所以祂現在是他們的新主人，他們會對祂有回應。因此，他們雖然還是生活在這個世界，卻有一個隱藏的生命在神那裏，改變了他們在這世界上的生活方式。<sup>17</sup>

因此，信徒不再受到轄制要去順服罪惡。但是，他們卻有責任要順服神（或者，從消極面來說，要抵擋罪惡），所以他們必須將自己分別為聖歸給祂。

到目前為止，一切都比較簡單。但接下來，在羅馬書六14結尾，保羅以進一步的解釋來加上結束語：「因你們不在律法之下，乃在恩典之下。」這提醒我們：這個討論的基礎，乃是摩西律法的問題。保羅所強調的是藉著恩典得救，而且他認為這是藉著信心，而不是藉著律法成就的。猶太教在理解藉著恩典得救上不成問題，但她將恩典理解為符合律法：那些藉著恩典成為神子民的人，現在必須遵守祂的律法，那是繼續作祂子民的條件。保羅拒絕這個觀點，因為他相信恩典排除了律法的行為。所以，他引出的對比，不單是在於信心與行為之間，更是在於恩典與律法之間。神恩典的作為並不要求人順服律法。

但這樣的說法容易遭到批評說：既然人是在恩典之下，不在律法之下，那他們是否繼續犯罪就無關緊要了。保羅已經回答了這個批評，他堅稱說：信徒有責任順服神，但他再次說明理由，好徹底駁斥這個異議。基本上，他是重複上文的重點：信徒現在是神的奴僕了，所以有責任順服祂，正如猶太人有責任順服律法一樣。但是，在猶太人有責任順服律法、而外邦人有責任順服寫在心中的律法那段期間，他們並沒有順服。他們是罪的奴僕，因為律法沒有能力使他們來順服律法，他們生活的結果是落在神的審判底下。但現在，他們既然已經得著釋放，脫離了罪，就有責任順服神，而且將會行美好而合宜的事。結果將會是永生，而不

<sup>17</sup> 將洗禮理解為在基督的死上與祂聯合，這個解釋促使學者競相尋找它的起源，甚至以神秘宗教作為特別適合的搜尋對象。上文的解釋試著指出：可以從保羅所闡述的一些基本的神學論題，來詳加發揮而作出一個解釋。

是死亡，後者是罪惡所付的工價；這永生可以理解為善行的工價，但保羅卻堅稱說它是神白白的恩賜，而不是祂必須支付的一個報酬。

### 律法的無能（羅七 1~25）

從這個陳述產生了一個重要的問題，關係到律法的合宜功用，羅馬書七章即探討此一問題。在本章的第一部分，保羅再次設法解釋信徒與律法的關係。這一次不是用奴隸的類比，而是用婚姻的類比。只要夫妻雙方都還活著，妻子就受到婚姻的束縛，必須忠於丈夫；但是，一旦丈夫死了，她在法律上就脫離了束縛，可以嫁給別人。保羅將猶太人視為從前是「嫁給」律法的，有責任順服它。然後，雖然所用的例子是丈夫死了，在應用時，死的卻是妻子，她藉此脫離了前夫的束縛；藉著死與復活，進入一個新的領域，律法在那裏不再有效力，信徒可以自由「嫁給」一個新的「丈夫」，就是基督。<sup>18</sup> 因此，這個處境的應用，其實跟奴隸的完全一樣，奴隸照樣是向著舊主人死了，復活得生，服事另一位主人。

然而，兩者有些微的差異。現在的關鍵在於：在成為信徒以前，人有責任順服律法；律法在他們身上有合法的權柄，而羅馬書第六章比較著重在奴隸是受到罪轄制，沒有能力順服。在羅馬書第六章，保羅沒有如我們所預期的，處理律法權柄的問題，而是處理人確實遭到罪惡轄制的問題。現在，他的重點是：他們過去是在律法的合法權柄底下，但一旦成了信徒，律法在他們身上就不再有權柄了。基督與律法是彼此相對的。但有另一個論點與此論點並列，是在羅馬書六章已經說過的，即律法在防止罪惡上是徒勞無功的，它反而激起了有罪的慾望（見：羅七7~12）。摩西寫下的規條不能阻止人犯罪，反而使事態更加嚴重。然而，有一個新的方式，就是聖靈的方式，靠著聖靈的幫助，信徒能夠結出討神喜悅的果子。

這個陳述論及律法在人身上招致罪惡，有人可能會認為保羅這麼說，近乎詆毀律法的危險；有些人認為律法是有必要的，以便防止罪惡，他們肯定聽不進保羅的論點。律法本身是罪嗎？也就是說，律法是站在罪惡這一邊嗎？保羅只能回答說「不」。明確地說，律法是用來叫暫停

<sup>18</sup> 從丈夫的死變成妻子的死，令某些解經學者不解，但不會太難處理。

活動的（或者，如保羅所說的，「已死的」）甦醒過來，顯露出它有罪的特性。貪婪的傾向在保羅身上是暫停活動的。知道律法禁止貪婪，反而激起犯罪的傾向，使之付諸行動，使保羅貪婪，使他體認到自己是個罪人。所以，原來應該帶來生命的律法（「行這些事的，就必因此活著」），反而帶來死亡。律法本身是沒有罪的，但它確實激起了邪惡的慾望，使之付諸行動，叫保羅受到定罪。然而，真正「殺死」保羅的並不是律法。相反的，是他裏面犯罪的慾望，律法把它的真面目暴露出來。所以，在羅馬書七12，保羅是非常正面地維護律法。

本章剩餘的部分，比較詳盡地論及罪的問題。雖然保羅在其他地方將殺死人的律法字句與賜人生命的聖靈相對比（林後三6），他在這裏卻宣告說：律法是屬靈的，而他自己是「不屬靈的」（《和合本》將之直譯為「我是屬乎肉體的」），是罪的奴隸。保羅在此所說的「我」到底是指著誰、而且是指著一個人生命中的哪個時期說的，有無窮的爭論。在此，保羅顯然是代表一般人發言，而不是單單講述自己的經歷。<sup>19</sup>與羅馬書七7~12所用的過去時態相反的是，保羅在此使用現在式，使得有人認為保羅是論及自己現在作為信徒的生活說的，至於是指正常的基督徒生活，還是指信徒不正常地受到罪惡轄制，卻是眾說紛紜。大多數信徒無疑都在他們的生活中經歷這樣的情境。但這樣的描述對於非信徒是否也是真實的呢？有人想要主張：非信徒不會有行善的慾望，將這慾望付諸實行就更別提了，所以這不可能是描述他們的。但這麼說並不正確。羅馬詩人奧維德（Ovid）所說的，多多少少跟保羅在此所說的完全相同。<sup>20</sup>明確地說，保羅在此乃是堅稱：人可能知道何為善，因為律法已經說明了，人也想要行善，卻無能為力。失敗的理由不是在於律法，而是在於這個人是生活「在肉體中」，並受到罪惡轄制。毫無獲救的希望——除了藉著基督之外。因此，任何人都可能經歷這裏所描寫的轄制，卻只有信徒擁有得著釋放的鑰匙。

<sup>19</sup> 長久以來有一種觀點頗受歡迎，認為保羅是說到別人，而不是他自己，也就是說，保羅說的「我」是指著自己以外的任何人說的；這種觀點是完全不合理的，見 Gerhard Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1987), pp. 177-265。

<sup>20</sup> 「我看見並贊同更好的事物，卻追求次等的事物」（Ovid *Metamorphoses* 7.19-21）。見 Moo, *Romans*, pp. 442-51。

接下來，我們見到保羅對於人性最精闢的論述。人類擁有心思，可以明白、甚至贊同神的律法，<sup>21</sup>但他們的身體由許多部分組成，卻傾向於犯罪與不順服。這並不表示罪完全是身體的行動；羅馬書七7~8提及的貪婪就是心思的罪，心思也是整個身體的一部分。身體是由物質的實體構成的，在此泛稱為「肉體」。這個詞語意指身體的容易敗壞與軟弱，保羅用來表達無法抗拒誘惑去犯錯之試探的軟弱，所以他可以用來與心思相對比，心思是為了神的律法而效力，肉體卻是為了罪而效力。<sup>22</sup>

### 聖靈與未來的榮耀（羅八 1~39）

在羅馬書八章，保羅指出這個衝突是如何解決的。羅馬書八1應該視為從羅馬書七25上獲得的結論，而羅馬書七25下則是插入的話。藉著耶穌基督，已經得蒙拯救脫離這個犯罪的身體了，這意味著信徒不再因為他們的罪而受定罪了。在此，保羅似乎要表達兩件事：第一，他關切的是死亡的命運，那是神對罪人的審判。律法無法阻止人犯罪，所以無法攔阻人面對這個審判。<sup>23</sup>但神差遣耶穌來作贖罪祭，祂的死就是解決罪惡的途徑。第二，保羅斷言：生命的聖靈進入信徒的生活中，使人可以照著聖靈而活，因而履行律法的要求。這就表示：那些同意律法上的話的人，現在能將他們的願望付諸實行了。

保羅現在詳細闡述這個思想，以極大的篇幅比較照著肉體而活的人與照著聖靈而活的人；前者順著他們心中所出現的犯罪慾望而行，那是受罪惡轄制的，命運則是死亡；後者則是受聖靈引導與支配，以致行出符合神旨意的事，最終獲得永生。正如罪可以支配人，使人犯錯，聖靈也照樣可以支配人，使他們行合宜而美好的事。後者是所有信徒的情境，因為凡是屬於基督的人一定擁有聖靈。

<sup>21</sup> 保羅並沒有說這種態度是普世性的，永遠存在的。人也可能悖逆神的律法。

<sup>22</sup> 由此可以假設：人性中有一種簡單的二元論，叫人有好的心思和罪惡的身體，可能有人還會進一步推論說：心思不需要蒙拯救，身體卻需要。保羅不可能同意這種說法。「肉體」支配了人的整個生命，不要過度堅持肉體／心思的對比。在其他地方，保羅承認心思與身體都需要被更新（羅十二 1~2）。若說心思可以在身體之外得救，保羅也不會同意。歸根結柢，必須把人視為一個完整的個體，救恩包括身體的復活。

<sup>23</sup> 正如我們在討論加拉太書時所說的，保羅並不認為猶太人的獻祭體系是解決律法運作期間的這個問題。

儘管如此，信徒仍然可能犯罪——正如他們從自己的經歷中所熟知的！那麼，哪裏不對勁？顯然地，聖靈的掌權並不是自動的。保羅必須提醒信徒，不要順服他們犯罪的天性而活，而是要藉著聖靈治死他們犯罪的天性。信徒似乎有某種的自由，可以決定要跟從哪個主人；聖靈釋放了他們，使他們靠著聖靈而活，但他們必須作出抉擇，來順服聖靈。

這麼一來，順服聖靈就引致生命。保羅說那些被聖靈引導的就是神的兒女，正面地闡述這個思想。因為聖靈更進一步的功用是要收納信徒進入神的家中。就是因為信徒擁有聖靈，他們才能夠稱神為「父」，因此得蒙應許將來要承受產業，就是一同有分於基督的榮耀。<sup>24</sup>

保羅的解釋現在似乎出現了一個意外的轉折。<sup>25</sup> 如果本書信到目前為止所面對的主要問題是罪惡，現在則是把注意力轉向信徒受苦的問題，保羅詳細闡述現在的苦難與將來的榮耀之間的對比。他把這個問題放在一個背景中，即這個世界是必朽壞與墮落的，但神會在合適的時候恢復它。在猶太—基督徒傳統中，這世界的更新是不可或缺的盼望。信徒因為肉身生活的敗壞與軟弱而受苦。他們經歷了救恩的實際，但他們卻陷於「現在已經實現但尚未完全實現」（the now and the not yet）的張力中，因為這個救恩尚未完全實現。他們憑著盼望而活，那意味著事物現在的光景並不是它們該有的光景。他們的軟弱甚至延伸到無法合宜地禱告，但卻有聖靈為他們向神禱告。<sup>26</sup>

不單這樣，保羅堅定相信，神為了信徒定下一個計畫，包括要帶領

<sup>24</sup> 嚴格說來，產業是一個人允諾說：將來他死了以後，他的繼承人將會承受的。如果應用在神身上，必須把這幅圖畫擴大些；它指神所應許將來要賜給祂的兒女的，並不表示祂會死。

<sup>25</sup> 我們如果覺得意外，就已經在某方面誤解了保羅的目的。事實上，保羅非常清楚知道苦難是人類生活中的實際，那是我們這些脆弱的人類生活在墮落世界中的結果，也是基督徒受到直接攻擊的結果；他也清楚知道這類苦難可能會叫人受到試探，想要放棄基督徒信仰。苦難是哥林多後書的主題，疾病與死亡是腓立比書的主題，逼迫則在帖撒羅尼迦書信中非常引人注目。保羅的基本洞見是：基督必須先受苦才能進入祂的榮耀（這個表達方式源自路二十四 26），而基督徒也不能有任何不同。

<sup>26</sup> 保羅承認這裏的弔詭，因為父神並不需要被說服來回答祂子民的禱告，所以，由神性裏面的一個位格來向另一個位格代求，是沒有必要的。所以，必須將保羅的用語視為深具隱喻意義的，是要清楚說明神站在信徒這一邊。

他們來分享基督的榮耀（羅八 17）。祂早已預定信徒要被帶到這個目標，<sup>27</sup> 所以祂採取合宜的步驟來成就它，從呼召他們，到最終叫他們得著榮耀。<sup>28</sup>

這一切都引致一個修辭學上的結論，保羅在這個結論中堅稱：信徒不需要害怕任何反對的權勢所帶來的苦難，甚至死亡，因為神站在他們這一邊——而且是一位愛他們的神——他們的敵人連一丁點兒成功的機會都沒有。<sup>29</sup> 他們的盼望在於這位如此愛他們、甚至為他們捨了自己兒子的神。

### 以色列人與外邦人（羅九～十一章）

到目前為止，保羅已經詳細闡述了他所傳的福音，這福音應許猶太人與外邦人，都要單單基於信心而得救。保羅在為這福音辯護時，已經面對了一個主要的問題，即猶太人律法的地位這個問題，福音似乎把律法掃到一邊去了，但保羅聲稱他的說法乃是維護了律法。

第二個問題一開始就是以一種非常引人注目之個人的方式表達出來。那就是：雖然有許許多多熱心的外邦人回應了福音，卻有那麼多猶太人不接受福音，保羅因而深感失望。保羅為此感到非常憂傷，因為他的同胞剝奪了他們自己得救的機會。同時，他們的不回應就給基督徒造成了某種尷尬的情形：耶穌如果真像基督徒所主張的是彌賽亞，為何會被祂自己的百姓拒絕？<sup>30</sup> 保羅並沒有以完全相同的形式問這個問題，但

<sup>27</sup> 在這處經文中，預定一詞指神要叫祂子民在未來得著榮耀的旨意，是藉著祂後來的呼召、稱義、與使他們得榮耀來成就的。這必須與祂的預知區分開來，後者是祂早已知道祂將會得著這樣的子民；在此，這樣的預知可能是集體性的（神預知祂將得著一個教會），而不是個人性的（神只有預知和呼召某些個人）。

<sup>28</sup> 當保羅使用過去時態的「叫……得著榮耀」，可能是從未來已經完成後的有利位置回顧整個過程，或者他是想到一個已經在發生中的過程（參：林後三 18）。經文並沒有說神為每一個蒙召的個人所定的計畫都必然成就，而且顯然沒有暗示說有些人可能想要得救卻沒有蒙神呼召。

<sup>29</sup> 因此，未來得救的確據是取決於神的愛與信實，而不是取決於某種神聖的天命；保羅把一切都歸諸於神在基督裏啟示的愛。

<sup>30</sup> 猶太人的不信真是非常令人驚奇，因為他們過去曾經領受過那麼多的宗教特權，也因為彌賽亞從人的角度來說是他們的後裔。如果緊跟著在羅馬書九 5 下的頌榮是向著基督說的（《和合本》；《新修訂標準版》旁註；《今日新國際

他與自己的憂傷感搏鬥，並且試著解釋猶太人不信的原因，導致他進行一個探討，那是他為自己對於神的福音與旨意之認識辯護的一個十分重要的部分。

這樣一來，保羅提出的基本問題是：猶太人不回應福音，是否表明神沒有信守祂的應許（羅九6上），棄絕祂的百姓（羅十一1）？無論他在本書信這個部分想要表達其他甚麼意思，保羅確實想要回答這個問題。針對這個指控，保羅詳細闡述一個雙軌的回應。

第一，他解釋應許。若說神無法信守祂的應許，是難以令人置信的。神所應許的，並不是說所有的以色列人（即雅各肉身的後裔）都要包括在彌賽亞的子民內。當然，神的應許是給亞伯拉罕和他的後裔的，但保羅說：這並不表示肉身的子孫就一定有分於這個應許。因為神有自由揀選祂所喜悅的人，蒙祂接納並不是基於肉身的血統。有信心外邦人怎樣可以被視為亞伯拉罕屬靈的後裔（羅四11），反之亦然，肉身的子孫未必就有資格作他的後裔。從這個家系一路往下越來越窄，先是經由以撒，而不經由以實瑪利，然後經由雅各，而不經由以掃，即可見一斑。這顯示出承受產業的資格不是基於人的行為，而是全然有賴於神的呼召。亞伯拉罕的後裔並不是他肉身的子孫，蒙神的應許呼召而產生的兒女才是。所以，目前，以類比的方式看來，要緊的似乎不是以色列這個屬地的民族，而是回應神的呼召，這呼召是臨到猶太人與外邦人的。

保羅甚至更進一步。他說：至終，神有權柄可以向某些人顯出憐憫，也可以叫某些人剛硬不信。祂有權柄這麼作，因為祂是神，有自由和權柄作祂喜悅的事，就像陶匠可以決定陶土的命運一樣。

這似乎是對人類自由的挑戰，並且除掉了那些抵擋神之人的責任。其實不然。對保羅而言，神向著祂忿怒的對象顯出忍耐，向祂所命定要得榮耀的人——也就是說，來自猶太人與外邦人當中的信徒——顯出祂的憐憫。先前不是神的子民的，蒙神接納為祂的子民；在何西阿書中，這是指悖逆神的猶太人，喪失了他們作為祂子民的地位，但神要帶他們回頭歸向祂自己。保羅認為這個原則可以延伸到猶太人之外，也含括外邦人。

版》正文)，就以祂的神性平衡了祂是人的後裔這個身分；然而，這個難解的片語的解釋仍有爭議，一些學者認為那是一個單獨的感嘆語。

然而，整個以色列當中只有一小部分是這樣得救的，這個民族當中其餘的人正陷於一個危險，就是走在所多瑪與蛾摩拉的道路上一——全然滅亡。

所以，保羅似乎是說：這麼多以色列人不信，符合了神給亞伯拉罕後裔的應許，因為這些應許從來就無意包括每一個人在內，神以憐憫的作為要拯救一群子民，是由以色列人和外邦人組成的。

但現在（羅九30），這個論述的第二條線開始浮現出來。那是與人的回應有關的。所發生的事實是：過去沒有尋求義的外邦人得著了義，而在歷史上尋求義的猶太人卻沒有得著它。然而，這個差別的解釋並非追溯到神在這一點上的揀選，而是追溯到一個事實，即外邦人以信心回應基督，而猶太人整體來說卻試圖藉著行律法來建立與神合宜的關係。他們為神有熱心，卻導向了錯誤的方向，因為他們以為行律法可以引導他們通向義，從而建立起與神合宜的關係。如果義是藉著律法得的，就只有遵行律法這個條件了，但正如加拉太書告訴我們的，罪人根本不可能遵守律法。猶太人與外邦人有另外一條路可以得著義，那就是相信耶穌已經從死裏復活、被證實為彌賽亞與神的兒子，並且公開承認祂是主。

保羅提出兩個重要的說明。首先，保羅重述他本人對於以色列的關懷，但這一次卻告訴我們：他為了他們的得救向神禱告。所以，他顯然不認為只有神所預先決定之有限的人會得救，雖然救恩仍然取決於神主動的作為。其次，他強調傳揚福音是何等重要，可以叫人有機會相信。信心是聽見信息的結果，但也可能聽見了卻不相信。猶太人聽見了，但總體來說卻不相信，外邦人反倒相信了。

這個「總體來說」很要緊。因為還是有一些相信的猶太人，包括保羅。因此，神並沒有完全棄絕祂的百姓，阻止他們得救。總是有一小群以色列人進入神所拯救的子民當中，那是因為恩典，所以不是因為他們的行為。其餘的以色列人卻「成了頑梗不化的」，好像法老一樣，以致無法聽見而相信。這必須理解為因為他們的不信而臨到他們身上的審判。我們務必要認識到，保羅正在討論的，是整體的以色列人，主要不是針對構成這個整體的所有個人說的。因此，這無礙於個別的猶太人聽福音而回應，但一般說來，以色列人向著福音是暫時硬著心的，而神其實是「任憑」他們，正如祂任憑犯罪的外邦人自食他們罪惡的惡果一樣。

(羅一24、26、28)。

保羅想要說：神審判以色列，但這並不表示祂最終棄絕了他們。救恩臨到外邦人，可能產生一個結果，就是激起猶太人的羨慕嫉妒之情，因而轉向同一個救恩源頭。因此，保羅顯然相信：剛硬不是絕對性的，儘管有這種剛硬的光景，現在還是有一些猶太人得救了。保羅就是為了這個目的而在猶太人和外邦人當中作工。

可能有人會有一種傾向，就是相信的外邦人有股優越感，覺得自己勝過不信的猶太人，保羅對此提出警告。他們現在之所以成為神的子民，只是藉著恩典，一定不可以自己的信心為誇口；那樣的誇口是個罪，就像誇自己的行為一樣糟。他提醒外邦人：他們被接在橄欖樹（就是以色列）上，不信的枝子卻被砍掉。這個隱喻清楚表明：對保羅而言，教會堅穩地延續了神在過去的子民。

再者，被砍掉的枝子還有可能被接回去。基於神在聖經中的啟示，保羅相信：當大多數外邦人都相信時，猶太人將會結束剛硬的光景，他們也將要蒙憐憫。<sup>31</sup> 因此，所有的以色列人將要得救，保羅這話是泛指猶太人說的。他不是說所有的人都要得救，而是指所有相信的人都必得救。<sup>32</sup>

保羅就這樣回答他的問題，說我們可以看見神信守了祂向以色列的應許，只要我們明白：除了亞伯拉罕肉身的子孫以外，神的旨意也包括那些因為相信而成為亞伯拉罕屬靈兒女的人，但不包括雅各的子孫當中那些不相信的人，明確地說就是那些「追求以律法作為稱義途徑的人」，他們聽見了好消息，卻不接受。在以色列當中始終有相信的餘數，如果目前大多數以色列人是硬著心不願接受福音的，時候要到，當外邦人都回應福音時，以色列人將要經歷神的憐憫，因此，最終所有的以色列人都要得救。儘管保羅已經說過神有自由可以照著祂的揀選來接納或棄絕人，最終的結論卻是：神的旨意是要所有的人都有蒙憐憫的機會，無論他們是否接受。

<sup>31</sup> 一些學者由此推論出他們所謂的以色列「民族的未來」；我無法在經文中找到這一點，這段經文純粹是論及成為信徒的人。

<sup>32</sup> 從羅馬書十一 23 對信心的堅決要求可以十分清楚看見這一點。

## 活出新生命（羅十二～十五章）

本書信剩餘的部分，屬於一般的應用領域，包括屬靈方面與倫理道德方面的。它是基於（「所以」，羅十二1）本書信前面部分所陳述的教義，那些陳述比較強調神的恩典與憐憫。但是，雖然先前把重點放在以信心作出合宜的回應，而不是行為，現在卻轉向感恩，對神獻上感謝的奉獻，包括將讀者獻給神。現在有了新的生活方式，不是受到這個罪惡的世界支配，而是藉著被神更新變化的心思。保羅簡短地使用了身體的隱喻（他在哥林多前書十二章比較詳盡地發揮這個隱喻），主張說：在基督裏，教會的肢體是彼此相屬，照著所賜給他們的恩典（即聖靈的恩賜），以不同的方式互相服事。根據這個相互關係的概念，他詳細闡述一種愛的倫理學，其高潮是斷然拋棄為了對方的錯誤而施行報復的作法。這樣的作法將會受到神的審判。<sup>33</sup>

對保羅而言，愛這個主題非常重要（羅十三8～10）。他認為愛是成全律法的途徑，因為所有的誠命都可以視為源自「愛鄰舍」這個命令。這個陳述的含意是：基督徒必須成全律法的要求，雖然他們不在律法之下，而在恩典之下。但所談論的誠命，都是道德方面的誠命；要解決這個問題，最好的方式是假設：保羅在實行上認為道德誠命與猶太禮儀的誠命是有所區別的，儘管在保羅書信中沒有這樣清楚的區分。

在此也值得注意的是，保羅勸勉讀者要過新生活，乃是基於一個事實：得救（即，最後在基督再來時救恩的彰顯）的時間現在比從前更近了（羅十三11～14）。保羅為何加上這個事實？基本上，重點是黑暗的夜晚將要結束，接著是光明的白晝。信徒已經是屬於白晝的，應該隨時準備迎接白晝的來臨，免得沉睡，而無分於白晝；這跟帖撒羅尼迦前書五1～11的論述非常相近。這個意象使保羅能以定罪那些與黑夜有關的罪惡，勸勉人穿上與白晝相宜的衣裳。這裏再次暗示：選擇行善或作惡的權利掌握在他們手中。

在羅馬書十四1～十五13提出一個實行的問題，即信徒在教會中的

<sup>33</sup> 羅馬書十三章以一個簡短的段落，闡述一種政府神學，承認統治者與其權柄的存在，認為這權柄是從神而來的。但是，萬一統治者不按著神的公平正義而行，該怎麼辦？在此並未提出這個問題；給臣民的規範是要順服。保羅也沒有提起臣民同意統治者的問題。從學術的角度來說，這個問題並不適用於羅馬帝國的處境。

團體生活。教會裏面的人對於遵守節期和飲食規條的態度不一，這跟哥林多前書八～十章的論述類似，但不盡相同。保羅明確地說雙方都有權為著自己的方式來生活，因為兩種類型的生活都可以視為受到想要榮耀神的慾望驅策的，可以自由選擇以不同作法來榮耀神。<sup>34</sup> 重要的是：無論作甚麼，都應該是為了榮耀主，<sup>35</sup> 也是為了愛基督徒弟兄姊妹。有比吃甚麼或喝甚麼更重要的事。神的國度是要建立一個群體，裏面的人彼此和睦而和諧地相處，行合宜的事，以神的恩賜為樂，這些恩賜是藉著聖靈的影響而得著的。

這樣，這個段落是呼籲教會的合一，好叫眾人可以一起榮耀神。神的目的，由聖經證實了，乃是要猶太人與外邦人一起榮耀神。基督來作猶太人的僕人，證實神向亞伯拉罕和其他列祖的應許，但這些應許也包括外邦人在敬拜神的人應當有的地位。

最後，保羅說明：他所說的，都是發自他對外邦人歸正的關懷，他將之視為他要獻給神的祭物，是他特殊的事奉（羅十五14～33）。然而，這個事奉並不是保羅所作的。相反的，是基督藉著聖靈在他裏面作工。這樣，他能夠在耶路撒冷與希臘西部之間這整個地區傳講福音，現在也可以擴展他的視野，將已知世界的西部也納入，但他的朋友們必須為他禱告，叫他可以避開在耶路撒冷的患難，能夠旅行到羅馬，然後繼續往西班牙去。我們知道：保羅在耶路撒冷遭難，以致推遲了往羅馬去的計畫——最終成行時，他是個囚犯。無論他西行的計畫最終將會如何，福音都必要傳揚開來（提後二9）。本書信包括一段長篇的頌榮，以一種新的方式總結了教義上與福音有關的重要教導：這福音是神很久以前就計畫、並藉著眾先知宣布，最終也啟示出來，好叫萬國都可以歸信。

<sup>34</sup> 無可否認地，這是冒險的作法，因為人很容易以為自己傳統的作法或偏見是在榮耀神。

<sup>35</sup> 在這段上下文中，保羅將神與主（耶穌）相提並論，這是很要緊的。被神任命為主、要審判萬民的，乃是基督，所以他們必須向祂交賬。

## 神學論題

### 主要的關注

我們已經看見：本書信函蓋了保羅神學的許多主要論題。基本上，保羅是在闡述他向外邦人宣教的使命和它所根據的福音，並為之辯護，但在這個背景中，福音的對象始終「先是猶太人」。他指出：所有的人，猶太人與外邦人，都是落在神審判底下的罪人，所有人也都可以藉著相信基督而被稱為義，無需接受割禮和遵守其他的律法。這一切之所以成為可能，乃是因為耶穌的死，保羅將之理解為一個救贖的舉動，具有解決罪惡的能力，那些罪惡叫人成為有罪的，必須接受神忿怒的審判。以信心作為稱義途徑的模式，從亞伯拉罕的例子可以得著確立。如果有人說：藉著信心、而非藉著順服律法稱義，會導致不順服神旨意的不道德生活，就會受到一個事實的駁斥，即信徒藉著與基督聯合及聖靈的恩賜，已經得著釋放脫離了罪惡的轄制。他們有責任活出順服神的新生活，並結出相應的果子來。

這一切都引發與律法有關的問題，令人懷疑保羅是在貶抑律法。這個想法受到否決，因為律法乃是神的律法。它不是叫人犯罪，而是把已經潛伏在人生活中的罪暴露出來，但卻無法使人勝過罪惡；因為那是需要聖靈的大能才有可能作到的，以致聖靈與律法形成了一種對比。所以信徒有責任靠著聖靈而活，而不再是藉著他們老舊的天性，後者是受罪惡支配的。

保羅正視一個令人沮喪的事實：猶太人回應福音的方式或程度不像外邦人那樣，雖然確實有些猶太人相信了。這並不表示神已經棄絕了祂所揀選的子民，而是他們拒絕接受祂在基督裏所成就的工作、從而與神建立合宜的關係，反而想要藉著行律法來討祂喜悅。他們這種堅定拒絕的光景，可以理解為歸因於內心的剛硬，那是在成功地完成向外邦人宣教的工作以前，神對那些拒絕相信之人暫時的審判。保羅相信，一旦外邦人回應福音的數目滿足了，那時猶太人大體上都要看見自己錯失了何等大的恩典，然後就要得救。

最後，為了猶太人與外邦人在教會中的團體生活，保羅詳細闡述一種愛的倫理學。這在實際上成全了律法，但同時也容許在某些問題上有不同的作法，只是這些不同的作法始終伴隨著一個條件：對那些不同想



法和作法的人，必須彼此相愛。

這就是保羅在本書信中主要的神學關注點，與最簡短的概述。無法避免地，在詳細闡述的過程中，會有更大範圍的其他論題出現。

### 神至高無上的主權

我們已經說過：從某個角度來說，可以將羅馬書理解為一種神義論，是為了將神理解為耶穌基督與基督信徒的父神來辯護。保羅在羅馬書對神的概念，是一位擁有至高無上主權的神，擁有掌管全宇宙的權柄與能力。他強調神對罪人的愛，這愛導致祂差遣自己的兒子來拯救他們（羅五6~8），也強調祂對信徒的愛，這愛表現在祂有能力拯救他們脫離所有列陣反對他們的敵對權勢，最終帶領他們進入祂為他們預定的榮耀狀態（羅八31~39）。保羅也認為神理所當然會審判那些敵擋祂的人，在最後審判時讓他們服在祂的忿怒底下。救恩取決於神至高無上主權的大能與愛，這個事實營造了許多的張力，我們必須明白並承認：人類不可能完全解決這些張力。需要特別注意兩個領域。

### 罪與成聖的問題

第一個是罪與成聖的問題。如果任憑人自生自滅，所有的人都落在罪惡的轄制之下，雖然他們可能想要衝破這個轄制而獲得自由，而且可能偶爾行出良善而合宜的事，但他們卻不能逃脫罪惡，最終不能逃脫死亡。信徒相信基督的結果是：人獲得拯救，脫離罪惡的權勢；可以說他們已經向著罪惡管轄他們的權柄「死了」，而且現在已經獲得自由可以順服神（羅六19~23）。信徒這樣的自由，並不是獲得許可或放縱去行自己高興之事的那種自由；而是得著釋放脫離罪惡的權勢，好叫他們有可能順服神。

因此，由於聖靈的大能取代了罪惡在他們生活中的權勢，信徒有能力可以順服神。但同時，他們也可能重回罪惡的轄制之下，需要在這方面接受警告。所以，信徒置身於一種弔詭的處境中，可以受到神的靈掌管，離了神的靈，他們不可能遵行神的旨意；然而，還必須吩咐他們要如此行，而且警告他們提防再次屈服於罪惡的危險。這跟我們在加拉太書五章見到的處境相同，保羅在那裏吩咐信徒：他們如果靠著聖靈而行，就不會順從肉體的私慾；然而，保羅還需要勸勉他們靠聖靈而行。

在羅馬書這裏，可以說信徒已經與基督同死，成為靠聖靈而行的人，然而，保羅還得吩咐他們不要屈服於罪，告訴他們千萬不要隨從肉體，而是要隨從聖靈（羅六13，八12~13）。保羅顯然知道一種經歷，是知道何為善卻行不出來，但可以靠著基督而蒙拯救脫離那種光景（羅七24~25）。

信徒既然已經與基督同釘十字架且同復活，而且已經領受了聖靈，何以仍然會陷入罪中，還需要被勸勉不要犯罪，保羅並未提出解釋。在此存在一股張力，是神的能力與人的自由（他們顯然可以選擇不行義）之間的張力。我們也可能認識到：神的能力可以運行在人的生活中，以回應人的禱告，這一點暗示著，如果沒有禱告，這就不會發生；保羅真心相信：他讀者的禱告可以給他所遭遇的事帶來意義深遠的改變（羅十五30~32）。

### 揀選與信心的問題

相關的張力存在於信與不信和神的旨意之間。本書信中有一些經文，照著傳統的理解，是指神已經預先揀選那些想要得救的人，呼召他們，然後成就整個過程，使他們被稱為義，以及最終得著榮耀（羅八29~30）。這一點的含意似乎是：祂也以某種方式成就他們以信心回應福音的事實，雖然保羅實際上並未如此說。同樣的，保羅說神可以叫某些人的心剛硬，以致他們不回應祂，從法老到現在這個世代不信的猶太人都是如此，後者拒絕藉著信心得救的道路（羅九18，十一7~10、25；參：二5）。<sup>36</sup>

全面檢視這幾處經文的作法，尤其與奧古斯丁（Augustine）和加爾文（Calvin）有關。他們所根據的陳述，是那些論及神揀選人得救和預備其他人遭毀滅的經文，並且假設神全然控制人類，揀選某些人得救，卻越過其他人。祂任憑後者遭受那臨到他們罪惡的審判，因為他們必須

<sup>36</sup> 至少在後者身上，剛硬是對不信所施行的暫時性的審判。只有「幾分」的人是這樣剛硬的（羅十一25）；一些猶太人並沒有剛硬，所以有自由回應福音。而且這種暫時性是就著整體百姓說的。保羅是否想到以色列人當中會發生一種改變，影響現在反對福音的同一批人，或是想到新一代不會像他們的父母或祖先一樣不信（類似那些離開埃及、死在曠野的以色列人，以及他們那些進入應許地的兒女）？

為自己的罪負責，神甚至可能叫他們剛硬，以致他們不信。基督是為前者而死的，而且只為前者而死，神使他們相信、悔改，以致他們被稱為義，神也保守他們在信心中，叫他們不致偏離作為祂子民的地位。因此，救恩的預備不是普世性的（即神把得救的機會賜給所有的人）；雖然這種觀點的支持者堅稱基督的死足以叫所有人得救，他們卻主張基督只為那些蒙神揀選得救的人而死。然而，這並不表示有人雖然想要得救、卻因為沒有蒙揀選而被摒於門外；相反的，因為神隱藏的工作，人想要相信，並且確實相信。神在歷史中成就祂的計畫，藉此，整體的以色列人是剛硬而不相信的，而外邦人大體上說來卻相信了，後來，以色列人終於結束他們的剛硬，「所有以色列人」都要得救。

這樣理解保羅的神學，獲得廣泛的支持，因為它似乎可以讓讀者照著明顯的字面意思來理解保羅所說的話。

然而，要接受這就是保羅思想的潛在理由，還是有許多的困難：<sup>37</sup>

第一，它違反了本書信與其他地方的一個清楚的教導：基督之死的範圍是普世性的，而不是將其目的侷限於只是為了有限數量的受惠者（羅五18，十一32）。<sup>38</sup>

第二，它使神變成不公正的，因為祂獨斷獨行地施憐憫給某些人，卻不給其他人。<sup>39</sup> 保羅確實為了神有自由如此行而辯護（羅九15），但

<sup>37</sup> 為了叫這個解釋看起來可以相信，必須訴諸於哲學上的相容論（compatibilism）的觀念，這種觀念假設：神全然支配人的活動，而人有行動的自由、所以必須負責任，兩者是同時並存的。這個假設是否站得住腳，是極富爭議的問題。有人提出其他的建議。亞米紐斯（Jacob Arminius）對這個問題提出另一種的解決辦法，認為神揀選人的得救是基於祂預知他們會自由選擇要得救。晚近，一些哲學家使用中古時期的「中間知識」（middle knowledge）觀念，來調和神的預知和人的自由。這個問題的複雜性與缺乏共識，從 James K. Beilby and Paul R. Eddy, eds., *Divine Foreknowledge: Four Views* (Carlisle: Paternoster, 2001) 即可見一斑。

<sup>38</sup> I. Howard Marshall, "For All, for All My Saviour Died", in *Semper Reformandum: Studies in Honour of Clark H. Pinnock*, ed. Stanley E. Porter and Anthony R. Cross (Carlisle: Paternoster: 2003), pp. 322-46。

<sup>39</sup> 問題不是在於神為了特殊的目的而揀選一個人（如保羅，加一15），卻不揀選另一個人，也不在於祂有自由照著祂的揀選而行（羅九21），而是在於將祂描寫為揀選一個人得救、另一個人失喪，儘管兩者事實上都同樣需要救恩。見 Marshall, "For All"。

他的論點與其說是神在施行憐憫方面是獨斷獨行的，不如說是人類不能強迫神施憐憫。

第三，保羅用預定一詞，指的是神計畫要如何對待那些相信的人，或祂計畫要為祂自己創造一群子民，而不是指祂計畫要拯救特定的一些人，卻不拯救其他人。<sup>40</sup>

第四，他禱告求神改變以色列人的行為（羅十1）。<sup>41</sup> 但是，如果神已經預定了歷史的整個進程，保羅的禱告就沒有意義了。另一種解釋是：甚至連保羅的禱告都是神所預定的，所以神會回應它們。然而，那麼一來，禱告其實就不是禱告了；神與人的關係就不再是有位格者之間的關係，反而變成比較像是在演出戲劇的腳本。

第五，保羅描寫神如何呼籲頑梗的子民，並且因為他們不肯回應而感到失望，這似乎跟祂叫他們剛硬的說法不一致（羅十21）。他也提及一些人長久不信，彷彿信與不信是在他們自己的能力範圍內（羅十一23）。他也想要激發以色列人妒羨外邦人，好叫他們也想要得救（羅十一14）。但是，如果每一件事都是神所預定的，那麼神就一定得預定以色列人不相信，且預定要為了祂叫他們剛硬、去作祂所預定要他們作的事而刑罰他們（因為他們不信是他們自己的錯），並預定後來要使他們悔改歸正。<sup>42</sup> 一些人顯然照著自己的自由而行，卻成就了神的旨意，然而保羅也可以提及撒但的活動，說這些活動是敵擋神的作為，並且暫時阻撓了他的計畫（帖前二18；參：羅十六25）。

第六，正如我們所見，大約從羅馬書九30開始，保羅說到人回應或

<sup>40</sup> 雖然常常有人以為揀選一詞是指被命定要相信、卻還沒有相信的人（以及那些已經相信的人），在保羅的用法中，它卻是指已經相信的人。揀選（羅八33，十一7，十六13；西三12）一詞，不是用來指可能會成為信徒的人，而是真正相信而得救的人（見第九章，註5）。當保羅在羅馬書八29說到神所預知的那些人時，他是指神計畫要為自己拯救一群人，卻沒有暗示說神已經預定那些特定的人來組成那個群體；他是說：祂為這樣的人所定的旨意，最終是要叫他們得著榮耀。

<sup>41</sup> 這一點的前提是：神能回應禱告，影響人來相信。但保羅並沒有說，而且從來沒有說過：「神的旨意是要某某人可以得救，但為了叫祂的旨意成就，祂感動我為某某人禱告，好叫祂可以『回應』祂放在我心中的禱告。」

<sup>42</sup> 根據這種觀點，很難否認神必須為了人的罪與不信來負責任。

不回應神所主動成就的工作，卻沒有說這些都是神所預定的。<sup>43</sup> 他從來沒有說過：他的講道會帶領一群已經蒙預定的聽眾得救，這些人一旦聽見信息就一定會相信，因為那是神所預定的。到了羅馬書九章結尾，保羅描寫外邦人如何藉著信心獲得義，而以色列人卻沒有得著義，因為他們選擇律法的道路，而不是信心的道路。在這裏，他分別將一個人的得救歸因於有信心，將另一個人被定罪歸因於沒有信心；但這並不表示神選擇將信心賜給外邦人，卻扣留不給以色列人。

這幾點說明顯示出：這樣理解羅馬書是有問題的。<sup>44</sup> 說完了這一切，仍然留給我們一個奧秘，是我們無法完全明白的，但我們至少可以承認：解決它的一些方法引起了棘手的問題。這奧秘有部分歸因於我們不可能理解神與人之間的關係，但它也是自然界與邪惡作為的奧秘。所有解釋的人都必須承認：宇宙是墮落的，邪惡的權勢是活躍的，我們卻無法解釋，它在一位擁有至高無上主權的神所創造的宇宙中是如何產生的；神有一些計畫，而且能夠成全它們；祂對待人的方式，是把他們當作人，而不是當作物；有像禱告這樣的活動，神的確會有所回應；祂希望所有的人得救，認識真理；祂確實藉著聖靈作工在人的生活中。

保羅多少是想要從這些最終超越人類理性的因素來表達他的神學，因為我們不能完全明白邪惡或神。所以，難怪他會作出一些似乎矛盾或弔詭的陳述，如果把這些陳述抽離出來，把它們絕對化，可能會誤導人。保羅把他的一些信念結合在一起，包括神至高無上的主權與自由，祂成就祂為了眾人和個人所定的計畫，同時又斷言人的得救或失喪是取決於他們是否相信。他承認：是聖靈開導人的心，使他們接受福音，然而人似乎握有決定要不要相信、偏離或持守信心的權利（也就是說，可能抗拒聖靈，徒七51）。

因此，我們見到一組陳述，說明人獲得義是因為他們相信，沒有獲得則是因為他們不信。一般說來，以色列人沒有得著義，不是因為神的緣故，而是因為他們的不信。

然而，保羅也同時引用聖經，證明神暫時叫那些不相信的人剛硬。

<sup>43</sup> 當然，除了祂叫那些已經犯罪的人剛硬以外。

<sup>44</sup> 詳見 Ben Witherington III with Darlene Hyatt, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2004), pp. 236-74。

他也使用陶匠與器皿的隱喻，主張人不能因著神為他們所定的命運而埋怨祂。<sup>45</sup> 至少，在理論上，既然所有的人都是罪人，如果受到神的審判與定罪，也是受到公平的待遇，但神如果願意，祂也可以顯出憐憫來。然而，祂最終的目的是要向所有的人顯出憐憫，無論他們是否接受祂的憐憫，而憐憫的施行必須公平，因為它是加給所有同樣可憐光景的人，而不是侷限於少數的人。

神沒有棄絕以色列，意思是說，相信彌賽亞的門，並沒有因為他們到目前一直拒絕彌賽亞而關上。有一群蒙恩典揀選的餘數剩下（指相信的猶太基督徒），他們的得救不是取決於行為。有一些人可能是剛硬的，以致無法得到救恩，但這樣的剛硬未必是無可改變的最終光景。事實上，一旦外邦人「進來」了，就會發生改變，神會向所有的以色列人顯出憐憫。這句話的意思一定是：將來會有一些以色列人相信；對於保羅而言，基本上，除了信心以外，不可能在別的基礎上來得著義。這樣，我們的結論必定是：神藉著所傳給以色列人的福音，給他們相信的機會；或者祂使他們相信。有一些措辭表明保羅的意思是前者：羅馬書十一23說「他們若不是長久不信」，「他們因為不信，所以被折下來」（羅十一20），不是因為神使他們不信，好把他們折下來！<sup>46</sup>

### 義與信心

保羅在本書信中對福音的理解，是從義和稱義的角度來表達的。但是，義是甚麼意思，尤其是神的義？在一些經文中，這個詞語一定是指神的公正與公平（羅三5）。其他地方，它是指神所歸給人的一個本質，似乎意指一種素質或地位，藉此而不把他們的罪算在他們賬上，他們得以與神建立起美好的關係。在此，它與行神眼中看為正的事有密切關係，與行惡事相反。導致誤解的，就是這兩種觀念的密切關係。根據保

<sup>45</sup> 耶利米書十八章使用這個隱喻時，是指陶匠有能力根據陶土的行為表現，改變他為特定的陶土所定的計畫。它並沒有說陶土的行為表現是取決於神使它如此作的。

<sup>46</sup> 保羅可能是指同一群人的改變，因為他的時間視野是有限的，而我們比較容易想到未來世代之猶太人的改變。同樣的，保羅似乎沒有考慮到我們會面對的一個問題：神為何長久忽略外邦人，容許人沒有聽見福音或享受福音的益處而死亡。這是神義論的真正問題。

羅的看法，猶太人的失敗在於藉著行律法來尋求在神面前公義的地位（羅九30~31），而神卻把義歸給那些不靠行為、而是倚靠祂這位稱不虔之人為義的神（羅四1~5）。然而，這並不表示人沒有責任行神所要求的事，將自己獻給祂來行義（羅六13、19）。以行善或行義來在神面前獲得好的地位或贏得祂的恩惠，跟一個人因為已經在神面前有好的地位而行這些事，兩者之間的區別是有合理根據的。

在稱義方面，人這一面的關鍵因素是信心。保羅在使用這個詞語時，往往沒有明確指出相信的對象，因為他要引出相信與行為之間的對比，以兩者作為與神建立合宜關係的相反途徑。然而，他的確談到對神有信心或相信神（羅四3、5、24，九33，十11），以及相信基督（羅十14）。

關於「耶穌基督的信實／信心」（直譯）這個片語，學者們一直爭論不休，它可以解釋為「相信耶穌基督」（如《和合本》等），或「耶穌基督所顯出的信心」（羅三22、26）。<sup>47</sup>當然，保羅也可能是指神的信（實），與人的不信相對比（羅三3），但那裏的上下文是論及：縱使百姓不忠於祂，神也沒有不信守祂這一面的約。但是，在基督為罪人而死的上下文中說到祂的信實（羅三22），卻比較難以理解。一個可能的線索是羅馬書五19，那裏說到基督的順服是人稱義的途徑，相反的，亞當的不順服卻引致定罪。在羅馬書一5，十六26，順服與信心是連在一起的（《和合本》皆譯作「信服真道」）。在羅馬書三26，倚靠耶穌信心的人，可以理解為倚靠耶穌在受死時所顯出之信實的人，或倚靠在耶穌裏的信心（相信耶穌）的人。後面這種解釋可能性比較大，因為保羅在其他地方將類似的片語與 *ek* 連用，意指人們賴以存活的素質（羅二8，四16，尤其是羅九30）。基本上，這樣的信心乃是信靠神的應許，就像亞伯拉罕的情形一樣，所以也是信靠祂，而不是倚靠自己或自己的行為。

### 以色列人與外邦人

我們在思考神至高無上主權的旨意時，已經看過環繞著猶太人和外邦人的一些論題。羅馬書是特別論及由信主的猶太人和外邦人組成之教

<sup>47</sup> 見 207 頁，註 35。

會的性質，以及這兩群人該如何一起生活。但是，這樣的論述卻是基於神學上的考量。這樣，保羅在第一章描寫非猶太人，說他們應該從神在創造次序中的啟示認識神，但他們卻不認識祂，反而轉向犯罪與拜偶像的行為，以致神不斷成為他們的審判。因此，他們成了有罪之人類的一部分，落在神的忿怒底下。但是，保羅基於神的啟示所傳的福音，卻說他們稱義並獲得新生命的機會是基於信心，而不是基於遵行猶太律法，後者是猶太人會要求他們的。保羅將他們視為被接到神的子民以色列中，擔心他們會因而產生優越感，覺得自己強過那些不信的猶太人。

至於猶太人，保羅認為他們並沒有因為擁有律法而居於優勢地位，除非他們遵守律法；他們全都是罪人，就像外邦人一樣。亞伯拉罕肉身子孫的身分與割禮，並沒有保證他們可以在神子民當中有一席之地。但是，既然他們確實落在罪中，律法又不能拯救他們，他們就需要藉著信心被稱為義，好像外邦人一樣。猶太人與外邦人同樣都可以單單藉著相信基督而稱義；除此之外，我們很難相信保羅所說的會有別的意思。

保羅從時間的層面認為「以色列」是神的子民，因為這個群體始於亞伯拉罕，經由他的子孫一脈相傳，首先是經由以撒、雅各、和列祖這一特殊的血脈，但是，外邦人也有機會可以進入，至少在先知的異象中是如此。彌賽亞耶穌的來臨，似乎要公開一個事實：並非亞伯拉罕所有的子孫都憑著信心而活，所以將自己割離了神眼中的以色列，而相信的外邦人卻因而含括在神的子民內。雖然保羅能夠將相信的外邦人形容為亞伯拉罕的兒女，但他似乎將以色列一詞保留指猶太人，不過他顯然區分猶太子民與相信的猶太人；後者才是真以色列人。<sup>48</sup>然而，他的確使用橄欖樹的隱喻，有一些枝子從樹上折下來，卻把野橄欖的枝子接上去。橄欖樹代表神的子民，神把那些不信的以色列人砍下，把相信的外邦人接上去。

<sup>48</sup> 這個區分見於羅馬書九 6 上與羅馬書九 6 下，前者的「從以色列生的」是指雅各肉身的後代，就是以色列人（羅九 4，十一 1），而保羅在後者顯然是指那些「真」以色列人說的，也就是那些真正屬於神子民的人。羅馬書九 27 區分了全體子民與一小群將要得救的人（「餘數」）。同樣的，羅馬書九 31 提及沒有獲得義的人（參：羅十 19、21，十一 2、7、25，全都指一般以色列人是不順服且不信的）。當保羅最後說「以色列全家都要得救」時，他是想到這群有罪的子民，並且預言最終會有大批的人因為拯救者的來臨而回轉歸向神。

注意這一點很要緊，因為它清楚說明：沒有直接的替代，亦即並非由教會接替以色列人作神的子民；而是把相信的外邦人接在相信的以色列人上。但其間卻經過一個發展，因為現在用來界定神的子民的，是相信基督，而不是猶太人的身分標誌（肉身的割禮，猶太的節期，其他猶太習俗）。但是，神的這群相信的子民是從亞伯拉罕起就已經存在的。然而，在保羅眼中，他們似乎總是少數人，是「剩下的餘數」，在他的時代，大多數人都是剛硬不信的。但這種剛硬不會永遠持續下去，保羅向前瞻望，有一天這種剛硬的情形將會停止，猶太人將會回應那位拯救者，祂「要消除雅各家的一切罪惡」（羅十一26）。

保羅說到「以色列全家」最後都要得救，這個事實引起了所謂「普救主義」（universalism）的問題。這種理論主張所有的人都要成為神的子民，沒有一個人是落在祂永遠的忿怒底下的。保羅是否相信所有猶太人與外邦人最終都要得救，與神復和呢？保羅也說：正如一個人的罪引致所有的人遭定罪，一個人的義行也照樣導致所有人的稱義與生命（羅五18、19）。有人認為這些經文暗示：神要叫所有的人都得救；然而，既然得救是藉著信心，祂所要作的就是藉著某種令人心服口服的勸說、和改革性的審判，叫所有的人最終都相信。這個解釋無法解決的難處是：經文絲毫沒有提及任何這類的舉動。最後的審判關係到生與死的問題，既然決定就絕對沒有改變的可能。我們必須以別的方式理解這些經文，是切合保羅教導的整個脈絡的。羅馬書五章比較多是藉著類比的方式來說明，正如所有的人藉著亞當的罪都成為罪人，所有的人也照樣可以藉著耶穌基督一人的義行而得救；因此，羅馬書五18提及所有人都有可能得著生命，只要他們相信。在羅馬書十一章，保羅是論及那些仍然活著的人；這時他眼中沒有看見那些已死的人。他想到外邦人得救的數目添滿，意思顯然是指所有將要得救的外邦人；而「以色列全家」顯然是指所有將要得救的以色列人。<sup>49</sup> 他可以這麼說，是因為他相信神的旨意是要拯救許許多多的外邦人和猶太人。<sup>50</sup>

<sup>49</sup> 這聽起來可能稍嫌贅述，但其實不然。「以色列全家」就像「外邦人的數目添滿」一樣，是指許許多多將要相信的人。

<sup>50</sup> 關於這整個論題，見 I. Howard Marshall, "The New Testament Does Not Teach Universal Salvation", in *Universal Salvation: The Contemporary Debate*, ed. Robin Parry and Christopher Partridge (Carlisle: Paternoster, 2003), pp. 55-76, 以

## 摩西的律法

保羅對於律法的態度，是已經在加拉太書中浮現出來的一個問題。將猶太人與其他民族區別開來的，是神在西乃山上與他們所立的約，藉這約認可了祂早先對亞伯拉罕與雅各的揀選，而且隨著這約，神將律法託付給摩西，叫他們活出神子民的生活。保羅關注人類罪惡的現實，在本書信中，他清楚說明猶太人與外邦人都犯了罪。猶太人犯罪，是因為不順服律法。外邦人沒有摩西的律法，心中卻有神律法的知識。甚至早在頒佈律法之前，罪就已經在世界上了。而且，如果人違背了律法，律法就不能叫人與神建立合宜的關係。這句話可能有兩種意思。它可能表示律法沒有給人遵行律法的能力，在實行上，他們發現自己已經被賣在罪中了。但它也可能是指：為那些違背律法而犯罪的人，律法並沒有提供已經犯下之罪惡與過犯得蒙赦免的途徑（羅三19）。保羅的福音教導說：律法無法作到的，神已經作到了，因為祂已經差遣祂的兒子來解決罪惡，並且使人可以靠著聖靈而活。他強調說：稱義的發生是與律法無關的，然而，卻堅固了律法。

這裏出現兩個重點。第一個是：稱義不是取決於遵行律法所要求的事，而是取決於與神在基督的死裏所成就之事有關的信心。而且，這對猶太人與外邦人都是真的。這一點有個重要的含意，即猶太人需要被稱為義，就像外邦人一樣。所以，他們在聖約中作神子民的地位，只有在他們相信神時才有效，而不是取決他們是亞伯拉罕的子孫，或他們遵行律法所要求的事。

第二個重點是：履行神的要求的，是那些靠著聖靈而活的人。他們藉此履行了律法，無論是猶太人或外邦人。然而，保羅堅稱：不再需要遵行律法了，外邦人肯定沒有必要，猶太人也可能不需要。不過，他堅決主張：在教會裏面，猶太人可以自由地遵守律法，外邦人也有不遵守的自由，但雙方都必須尊重對方的生活方式，在和睦與和諧中共處。

保羅使用行為一詞的方式，符合它常見的意義，指人們所作的事（他們這一面必須努力）。主人可以把「當作的工」交給奴隸（可十三34）。有好的行為（可十四6）與壞的行為（約三19）。難怪，神施行審判乃是基於人們的行為，雖然聖經從來沒有從一般的角度，來討論神如何平

及該書中的其他論文。

衡善行與惡行的數量與質量。然而，在猶太教內，神所要求的行為都在律法中說明了（參：羅二15），而且清楚地宣布了這個原則：凡違背一條誡命的，就違背了所有的誡命，因為違背一條誡命就表明拒絕了律法（雅二10）。保羅宣稱沒有人可以靠著行律法被稱為義（羅三20）。現在，雖然猶太人可以因為自己是亞伯拉罕的子孫而聲稱自己屬於神的子民（以色列），並且藉著接受割禮（如果是男性的話）與遵行律法的其他要求來承認這一點，保羅所關注的卻是他們在神面前真實的屬靈光景，以及最後審判的結局，他清楚說明：義的賜下，並不是基於履行律法所要求的行為（羅三28）。它全然取決於基督的義行，而且是基於信心而賜下的；神把義歸給相信的人。基於這樣理解基督的工作和信心的要求，保羅斷言外邦人不必遵行猶太人的律法。

### 聖靈

值得注意的，保羅在對比猶太教與基督教的文脈中特別提及聖靈；律法與聖靈站在對立的位置（林後三章；加拉太書）。這一點在羅馬書也很明顯，其中對比了律法無能為力救人脫離罪惡與聖靈的大能拯救他們；信徒如果不再是在律法底下，乃靠著聖靈而活，就有能力履行律法的要求（羅八2~4）。肉體與聖靈也彼此為敵，前者意指軟弱、罪惡、自信的人性，而後者表明神的大能，可以改變人性，帶來生命與復活。

儘管如此強調聖靈是股能力，運行在信徒的生命中，對抗罪惡的能力，<sup>51</sup> 卻有一些地方暗示：聖靈是一個獨立的位格，住在信徒裏面（羅八9），為他們代求（羅八26~27）。聖靈的大能也運行在宣教的工作上（羅十五19）。基督與聖靈息息相關，以致聖靈也稱為基督的靈（羅五9），也可以把相同的功用歸於基督與聖靈。因此，藉著在基督的死與復活上與祂聯合，復活而進入生命的新樣式中，就帶來拯救，脫離罪惡的權勢與轄制，使人順服神（羅六章），在羅馬書八章明確說是聖靈所帶給信徒的。保羅也可以說到聖靈的恩賜，雖然沒有使用聖靈一詞（羅十二6~8）。

<sup>51</sup> 聖靈與罪惡都可以擬人化，成為人必須跟從與順服的主人（羅六 19~23，八 14）。

### 結論

羅馬書向來以保羅書信中最出色的神學性信函而聲譽卓著。保羅需要向一個不熟悉他的福音見解的教會解釋他的認識，這給他機會詳細地鋪陳他的一些教義，如因信稱義，聖靈在信徒身上的工作，而且所用的方式比在加拉太書更有系統，他在那卷書中也探討了相同的論題。

## 參考書目

### 新約神學：

- (德文) Hübner, 2:232-323。
- Achtemeier, Paul J. *Romans*. Atlanta: John Knox Press, 1985.
- Badenas, Robert. *Christ the End of the Law: Romans 10:4 in Pauline Perspective*. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- Barth, Marcus. *The People of God*. Sheffield: JSOT Press, 1983.
- Campbell, William S. *Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans*. Frankfurt: Peter Lang, 1991.
- Chae, Daniel J.-S. *Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and Its Influence on the Soteriological Argument in Romans*. Carlisle: Paternoster, 1997.
- Cranfield, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 vols. Edinburgh: T & T Clark, 1975, 1979 = 潘秋松譯, 《羅馬書註釋》, 兩冊 (台北: 華神, 1997, 2006)。
- Dunn, James D. G. *Romans*. 2 vols. Dallas: Word, 1988.
- . *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.
- Gathercole, Simon J. "A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2.14-15 Revisited". *JSNT* 85 (2002): 27-49.
- . *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002.
- Haacker, Klaus. *The Theology of Paul's Letter to the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hay, David M., and E. Elizabeth Johnson, eds. *Pauline Theology 3: Romans*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- Longenecker, Bruce W. *Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Marshall, I. Howard "For All, for All My Saviour Died". In *Semper Reformandum: Studies in Honour of Clark H. Pinnock*. Edited by Stanley E. Porter and Anthony R. Cross, pp. 322-46. Carlisle: Paternoster, 2003.
- . "The New Testament Does Not Teach Universal Salvation". In *Universal Salvation: The Contemporary Debate*. Edited by Robin Parry and Christopher Partridge, pp. 55-76. Carlisle: Paternoster, 2003.
- Moo, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996.
- Morgan, Robert. *Romans*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Piper, John. *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1983.
- Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press, 1977.
- Sanders, John. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998.
- Soderlund, Sven K., and N. T. Wright, eds. *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday*. Grand

- Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.
- Witherington, Ben, III, with Darlene Hyatt. *Paul's Letter to the Romans: A Socio-rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2004.
- Wright, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T & T Clark, 1991.
- . "The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflection". In *The New Interpreter's Bible*. Edited by Leander E. Keck et al. Vol. 10, pp. 393-770. Nashville: Abingdon, 2002.

## 第 13 章

### 腓立比書

腓立比是保羅與西拉從亞洲跨入歐洲時，在古馬其頓造訪的第一個主要城鎮（徒十六11~40），但是保羅寫給腓立比教會的信，時間卻已經屬於後來的一個階段，當時他正被囚在監中，可能是在羅馬（參：徒二十八16~31），或在其他地方（但可能性較低）。在本質上，這封信是表達保羅及提摩太與腓立比教會之間的友誼，或者更好說，是雙方的交通。保羅摯愛他們，將他們視為共同參與基督徒宣教工作的伙伴（腓一5）。這教會曾經藉著禱告（腓一19）與財物奉獻（腓四10~20）來幫助他。<sup>1</sup> 保羅分享他被囚之境遇的消息，用意是要鼓勵他的讀者（腓一12~26），他也寫到透過提摩太和以巴弗提與教會進行的其他接觸（腓二19~30）。同時，信中也對教會發出強烈的教牧呼籲，要他們化解分歧，促進合一，免得他們軟弱無力，無法抗拒遭受猛烈逼迫時的一個強烈的試探，就是放棄他們的信仰（腓一27~二18；參：腓四2~9）。教會還面臨一個危險，是來自一群人（與保羅敵對的旅行傳道人），他們似乎一直在推動猶太人的禮儀和守律法，作為邁向屬靈完全或成熟的途徑（腓三1~四1）。因此，這封信乃是由保羅的處境和讀者的處境、以及他們之間的互動所塑造的。保羅在這封信中回應這種處境，具有很深邃的神學意涵，也具體呈現出他典型的作法，就是把深邃的神學用在教牧的用途上。

<sup>1</sup> 這種友誼的因素被認為是許多古代信函裏的一個重要功用。這類信函包含了友善態度的因素，傳達了不在身旁之寫信者的臨在，並促進寫信者與收信人之間的對話或溝通。見 John L. White, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia: Fortress, 1986)。



## 神學的故事

### 禱告的報導（腓一 1~11）

這封信一開始就報導一個禱告。在這個報導中，保羅鼓勵讀者，說他滿懷喜樂地為他們禱告，因為他們同心參與福音的工作，他更特別明確指出：他關心他們持續的屬靈進展，以及他們共同參與宣教的工作。前者是我們意料中事：保羅關心他的讀者在一些素質上的成長，諸如愛心、知識、與公義，而他相信自己在神面前的禱告可以幫助他們達到這個成長。後者比較出人意外；它包括他們藉著財物奉獻、他們的禱告、透過以巴弗提表達的關懷來支持保羅，似乎還得加上他們為基督所作的見證，儘管他們當時正遭受來自教會外面的人反對。這個段落已經強調了這封書信的兩個關鍵的心境：保羅自己與讀者都面對困難，他仍感到喜樂，以及伙伴或交通的意識，這是源自他們在為神作工時一同經歷了祂的恩典。

### 從神學的角度檢視保羅的處境（腓一 12~26）

結束了禱告的報導後，這封信的主體部分在腓立比書一12展開了。保羅在此用很長的篇幅論及他的處境。這麼作是合情合理的，因為這封信的部分背景，就是要讓他的朋友知道他的近況，因為他們自己也透過以巴弗提而有分於他現在的處境。同時，保羅講述他的經歷，也可能是要在讀者遭受的試煉環境中鼓勵他們。保羅的處境有兩個主要的因素。

一方面，是他的被囚。這個處境大大阻礙了他旅行宣教的自由。然而，它卻活生生地證明了「萬事都互相效力，叫愛神的人得益處」的原則（羅八28），而且，雖然宣教士「被捆綁，像犯人一樣；然而神的道卻不被捆綁」（提後二9）。後者是保羅主要的關切。他的被囚使得福音的知識在當地人當中散佈開來，因此，他雖然行動受限，卻能夠接觸到在其他情況下不可能接觸的人。同時，其他的信徒也受到激勵和挑戰，而放膽無懼地作見證。

另一方面，保羅還面臨一個威脅，就是更多苦難與死亡的陰影籠罩著他。這似乎比較可能是因為他的宣教活動而遭處死，至於壽終正寢的可能性則較小。<sup>2</sup> 無論如何，保羅已經接受了這個不測的命運。他也能

<sup>2</sup> 腓立比書一 20 提及他在肉身中顯大基督，肯定是指這種意思，雖然那裏並不

夠承認：死亡是可羨慕的經歷，因為它開啟了一條道路，讓他可以與基督同在。同時，他也準備要繼續在這個世界上作工，儘管它伴隨著許多的煩擾與痛苦。而且他已經獲得一個信念：目前，這就是他的呼召。<sup>3</sup> 相信他將會與朋友們團聚，這一點可能性比較高。

因此，面對著與基督同在的盼望，和福音的興旺，被囚與死亡的威脅也就顯得微不足道了；但是，甚至連使徒個人的盼望，都不如他對於所建立之教會的益處的關切。

### 教會面臨的威脅（腓一 27~二 4）

因此，保羅既可以作為腓立比教會的榜樣，也可以成為他們的鼓勵；現在，本書信的焦點就轉向了讀者的生活方式。他們個人的基督徒生活和教會的生活在兩方面受到了威脅。

首先，有一股張力，是那些反對者的威脅所造成的。從一開始，相信耶穌是彌賽亞、是主的人所建立的群體，就受到周遭的人反對，而他們卻希望引導那些人悔改歸正。這些人走在滅亡的道路上，因為基督徒信仰的一個重要的成分就是：那些拒絕基督的人是注定要受審判的。所以，信徒就有責任要分享他們的信仰。但是，他們也必須堅定持守他們的信仰；一旦撇棄它，他們也要受審判。所以，基督徒生活是會因為教會以外之人的反對而受苦的。<sup>4</sup>

第二，還有教會的穩定也面臨威脅，這是內部發展的張力與不合一所造成的。基督徒如果不能彼此相愛、彼此包容，並且在福音中合一，教會就不能堅定對抗外來的壓力，眾人就會缺少扶持，而偏離福音。內部的分歧似乎是腓立比教會的一個主要問題。<sup>5</sup>

否定一個人面對壽終正寢的態度也可以顯大基督。

<sup>3</sup> 保羅並未說明他如何得知這一點。雖然他相信：為了教會的益處，他更需要繼續活著來幫助他們；但這個呼召可能不只是從這樣的信心而來的。這大概是保羅具有先知洞察力的一個例子。

<sup>4</sup> 我們應該提醒自己：雖然在西方與北方的世界，有許多人對於基督徒和他們的信仰漠不關心，甚至整個社會一般說來都寬容不同的宗教，但大多數的世人卻不是這樣，基督徒在二十世紀所遭受的逼迫，遠勝於先前歷史中的任何一個時期。

<sup>5</sup> 關於這一點，尤其見 Davorin Peterlin, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church* (Leiden: E. J. Brill, 1995)；他可能太過誇大這個問題，但是卻正確地辨認出一個可悲的事實。

面對這個局面，保羅有兩點要說。首先是一再強調基督徒必須預備面對艱難。他們必須體認到：為了基督而受苦，乃是他們作基督徒的部分呼召；那是他們的基督徒見證不可或缺的一部分，就好像保羅的例子一樣。第二點發揮得較為詳盡，就是教會需要保持內部的合一與和諧。

這樣的和諧可能來自兩方面。一個可能性是對於不同的觀點採取相當可觀的包容，以致眾人不會為了不同的意見和無意義的事而爭論不休。眾人合一的另一個可能性，在於大家對於應該如何想、如何作有一致的看法。前一個可能性比較多關係到諸如文化模式等行為舉止的問題。在其他地方，保羅堅決主張：儘管存在著文化的差異，大家仍要彼此接納，好像基督接納他們一樣，並且不要為了根本無關緊要的事來爭論（羅十五7）。然而，在這裏，他比較關切的是第二個可能性，因為他們的分歧是源自於自私的目標與意圖；而他所關注的是，眾人應該有共同的目標，棄絕自私自利與自負的態度。他們應該顧到彼此的需要，而不是自己的滿足。簡言之，教會生活的特徵應該是彼此相愛。彼此相愛與共同的目標是結合在一起的。

### 耶穌的榜樣（腓二 5~11）

為了加強這個論點，保羅引用了耶穌的榜樣，祂的態度也應該是信徒的態度。<sup>6</sup> 腓立比書二6~11是一段字斟句酌、帶有韻律的散文，所以常常有人認為保羅是引用了稍早的作品，是一首基督徒詩歌，慶賀基督一生的經歷，後來在這封信中採用，來表達保羅的觀感。根據我的看法，反對這段經文乃是保羅原創的說法不具說服力，比較合理的觀點是：這個段落也是出自保羅的手筆。<sup>7</sup> 這段經文很明顯分成兩個部分。

頭一部分描寫耶穌擁有神性，卻放棄這個狀態的特權，取了神僕人的形像，顯出甘心順服神、以至於死——而且是最可恥的死。<sup>8</sup>

<sup>6</sup> 腓立比書二 5 比較難解，最好採取這種解釋（《今日新國際版》：「在你們彼此的關係上，應該採取跟基督耶穌相同的心態」）。

<sup>7</sup> 關於前一種觀點，尤其見 Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, 2nd ed. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983)；後一種觀點見 Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995)。

<sup>8</sup> 這當然是順服神；若將《新國際版》的“obedient to death”理解為死亡是祂的主人，乃是誤解經文。

在第二部分，採取行動的是神，祂的行動包括將耶穌高舉到自己身邊這個至高的地位，並且要求所有受造之物都承認祂是主。耶穌所受的尊崇，是只有神才可以接受的，正如以賽亞書四十五22~23清楚無誤地說明的。

這個描述似乎含有兩點。首先是，耶穌所顯出的捨己的態度，就是讀者應該培養的態度。他們必須捨己，雖然他們的地位不同於耶穌的地位。耶穌的捨己確實是為了順服神，過於為了服事人，後者可能是我們在此所預期的。然而，由於服事別人的呼召至終是表現出對神的順服，所以兩者的差別是無關緊要的。耶穌的順服肯定也是為了服事別人，雖然這裏的經文沒有明言。因此，重點在於捨己以達到某個目標，而耶穌就是具體的榜樣。

第二點是：耶穌被宣告為主，所有人都必須在祂面前下拜，承認祂是主。有一點沒有明確表達，但似乎可以肯定的是：這個描述是個吩咐，要讀者拒絕他們自私的慾望，反倒要順服基督。他們的合一必須源自眾人共同順服基督，並承認祂是主。雖然在別處確實提到，神應許信徒要與基督一同作王、或同享榮耀（羅八30；帖後一10），這個主題卻沒有出現在這裏；相反的，這裏所斷言的，是基督被高舉在信徒之上。

關於基督的這個陳述與其上下文之間，並不是配合得很好，因為基督所順服、並服事的是神，而不是人，而祂的被高舉在此也不是一個模式，說明將要發生在信徒身上的事，而是構成他們順服祂的基礎。這形成最有力的理由，來懷疑這段話原來是別有目的，而不是要擺在這裏的；但是，這未必表示保羅不是它的作者。我們在此見到一個與基督有關的陳述，其意義可以從它本身作適切的探討，而不光是因為它適用在這些不合一的信徒身上。

### 對教會的應用（腓二 12~18）

因此，基督徒的捨己與順服，是根源於耶穌基督的故事，本大段其餘的部分也延續這個主題。保羅特別呼召讀者，要順服，並且要「作成〔他們〕得救的工夫」。這個詞語隱晦不明，但最合理的觀點是：它是指在他們的生活中表現出一個事實，即神「在他們裏面」作工。信徒「外在的」生活，是受到「內在的」一股神聖的影響力所引導，並得著力量。雖然保羅沒有說聖靈是他在其所指的神聖媒介，卻可能有這樣的暗示。

這個順服在實際生活中表現出來，就是脫離自私的慾望，向著完

全、沒有瑕疵前進的生活。保羅期望自己能達到這個目標，而在基督的日子（即審判的日子）歡欣雀躍，那時將要證明他的宣教工作的價值。但是，歡欣雀躍的思想不是純屬將來的。雖然保羅目前正在耗盡他的生命，好像澆奠在祭物之上的酒一樣，他仍然能夠為了腓立比教會而喜樂，而且相信他們也會因他而喜樂，儘管他外在的光景乃是囚禁與死亡的威脅。

### 同工（腓二 19~30）

在下面這個段落，保羅宣告他的同工和他自己的旅行計畫與可能性。乍看之下，這似乎是本書信即將結束的前兆。從神學上來說，這個段落值得注意之處，在於它強調了神在以巴弗提身上主宰一切的眷顧與良善，在於表達了因著這事件，而對未來的計畫深具信心，也在於保羅用來描寫其助手基督徒特質的方式，即全然委身給基督、給保羅，也是為了教會的益處。

### 來自主張猶太化之人的威脅（腓三 1~21）

然而，這封信非但沒有在此結束，反而出現了一個急遽而且多少有點出乎意外的轉折。或者表面看來是如此！事實上，我們見到的是一個命令：「你們要靠主喜樂」，接著幾乎馬上就提及在基督耶穌裏歡欣雀躍（《和合本》等作「誇口」）。腓立比人屬靈成長的一個威脅顯然是一群人所造成的；叫這群人歡欣雀躍、信靠的，大致上可以稱之為肉體，也就是人的資格，諸如種族的優越、或奉行割禮這類的禮儀、或履行宗教責任（這些宗教責任本身可能是絕對值得稱讚的）。這些人這麼作，不單是因為他們生來就是猶太人，或是皈依猶太教的人，而且顯然相信這樣可以成為蒙神悅納、從而得救之宗教確據的基礎，而且鼓勵別人照樣而行，正如我們在加拉太書已經見到的。相對於這些宗教確據的來源，保羅所信靠的乃是基督，而且鼓勵讀者將信心單單建立在祂身上。他們的喜樂與倚靠應該是在主裏面，而不是在自己身上。

這裏包含兩個主題。第一，保羅將基督描寫為在神面前得以真實稱義的源頭，只有藉著祂，我們可以安然站立在神面前，因為罪的問題已經解決了。在緊鄰的上下文確實沒有使用罪這個字；然而，這個段落的目標是要達到義，主要的目的顯然暗示著人因為他們的罪而缺乏這義，需要一個新的地位。

第二，保羅堅稱這個達到義的新途徑廢除了舊的途徑。舊途徑是遵行猶太律法的規條。這個途徑是無效的。它是人試圖照著律法所規定的來達到義（「〔我〕自己……的義」），已經被從神而來的義取代了，後者是神所賜的，而且不是憑著遵行律法、而是憑著信心來領受的，就是接受神所為我們成就的。這兩種在神面前獲得義的途徑，對比是如此強烈，保羅甚至可以說：他如今把從前在舊途徑底下所承受或成就的視為債務，彷彿必須拋棄的垃圾。論及憑藉著在律法底下的地位和成就，作為與神建立合宜關係的途徑，保羅的用詞或許沒有比這強烈的。其上下文的措辭也是極度強烈的，他稱割禮為「導致身體殘廢」（《和合本》作「妄自行割」），甚至用猶太人辱罵外邦人的稱號——「犬類」——來回敬猶太人（腓三2）。在其他地方，保羅也從比較正面的角度論及律法（羅七12），但在這裏，他心目中所想到的，是把它當作得救不可或缺的要件應用在外邦人身上。就著得救的途徑來說，基督與律法是互不相容的。

然而，還有更深邃的思想。保羅所關注的，不單是獲得基督所預備的義。他認為這是一個完整經歷的一部分，這個完整經歷的精義就是「認識」基督。因此，在腓立比書一21~23表達的渴慕現在又回到關注的中心了。保羅想要認識基督，得著基督。稱義的經歷與認識基督的根本意義顯然是分不開的。腓立比書三10在某種程度上闡明了這一點，保羅在那裏說到有分於基督的苦難，效法祂在十字架上的死（腓二8！），經歷祂復活的大能，並且得以從死裏復活。這扼要地論述了羅馬書六章的主題：保羅說信心是一種態度，人在信心中與基督聯合，以致有分於祂的死與復活，並且盼望得著最終從死裏復活的經歷。這裏所說的死，是一個複雜的經歷：向著有罪且自私的動機和隨之而來的行動死；這裏所說的復活，則是一種新的生命：靠著那叫耶穌從死裏復活的聖靈的大能來順服神；但是，最重要的經歷是認識基督，這一點在此似乎是保羅所經歷之信仰的核心要素。<sup>9</sup> 這與描寫基督徒經歷之性質的其他用語一致；在基督徒的經歷中，決定性的因素顯然不是個人的改變或所領受的福分，而是與神或耶穌基督的關係，這關係跟認識人、愛人類似。是這個關係導致了信徒的轉變與得救。

<sup>9</sup> 「認識」基督一語，在保羅書信中確實罕見，卻是總括了他對於信徒生命之核心關係的理解。

提及得以從死裏復活，使保羅能夠從這段以強烈個人色彩來描寫基督徒經歷性質的經文，繼續思想在信徒與神的關係中所發生的進展與發展。他從「完全」或「成熟」的角度來表達這個思想。與神的關係，其發展就像人際關係一樣，好像我們所說的「更熟識某個人」。

所用的意象在此有所改變，保羅使用一個跑者逐漸接近目標，來描寫同一個觀念。保羅談到需要穩定成長，這可能暗示著：周遭有些人確實聲稱他們自己已經「抵達」了。肯定有其他人反對他，他覺得有必要警告讀者提防那些人。有些人是十字架的仇敵；如果這批人就是本章開頭用如此強烈措辭描寫、並間接定罪的那些人，本章的意思最清楚；他們反對這種倚靠信心而不靠行為的信仰。十字架和這些人對待十字架的態度，乃是一個試金石，暴露出他們與神之間的真實關係。在此所定罪的到底是他們確實屈服於情慾而犯罪，或者是他們以受割禮和履行猶太教的外在表徵為誇口，並不清楚。<sup>10</sup>

相對之下，信徒乃是寄居在這個世界的客旅，所以不去模仿這世界的樣式，反而效法天國的樣式，那才是他們真正的歸屬，就是基督屬天的掌權。祂已經登上寶座，他們必須順服祂（腓二9~11）。他們熱切期盼基督再來的時候，那時世上的國將會成為神的國，必朽壞的將會變成不朽壞的（如林前十五章所說的）。

### 喜樂、確信、與慷慨（腓四 1~23）

這是整封信的高潮，保羅在此來到了比較多以教義為導向之段落的結尾。在剩下的這個部分，他比較多論及實行與個人的層面。他一再強調信徒在一個教會裏面需要合一。他鼓勵他們把信心放在主身上，而且，如果他們有所喜樂或歡欣雀躍的事，就要在祂裏面。他們可以確信的是：當他們向祂禱告時，神將會供應他們所需的一切。當神的平安在他們生活中掌權時，他們將會免於憂慮。

最後，保羅向讀者致謝，因為他們以一個具體的方式表明他們在福音上的伙伴關係，就是藉著以巴弗提送來他們的餽贈。他將他們的餽贈比擬為所獻上的祭物，指的是出於感謝神而獻給祂的禮物，而不是贖罪的祭物。獻祭的用語在新約聖經中並不陌生，最終都是指向著神獻上的（腓二17；羅十五16；來十三15~16；彼前二5）。

<sup>10</sup> 肉體一詞可以是隱喻用法，或比較字義的用法。

### 神學論題

從我們對本書信神學故事的綜覽可以看見，保羅關注幾個論題，是與基督徒的教會生活有關的。影響這生活的是來自教會以外之敵對的威脅、並隨之而來的苦難，內部分歧的危險，以及某種主張猶太化之群體的危殆。關於他自己的處境，他也希望讀者們安心，而且使用這個部分作基礎，向讀者提出道德的訓勉。

### 保羅與耶穌的關係

保羅最關心的是福音的拓展，也就是基督徒的信息和將它傳揚開來的進展，從而使人可以藉著耶穌基督與神建立持續的關係，並形成一個教會（腓一5、12、27）。正如在他所有的書信中一樣，耶穌基督在本書信的論述中扮演了舉足輕重的角色。保羅在本書信開宗明義就提及耶穌基督，來將自己的角色定位為祂的僕人，並將讀者的基督徒身分界定為「在基督耶穌裏的眾聖徒」（腓一1）。「眾聖徒」一詞取自舊約聖經用語，說明他們的身分乃是神的子民，是分別出來歸屬於祂的，是祂獨特的子民，並且要以各種特性來顯明這一點。「在基督耶穌裏」表示他們的這個地位是歸因於他們與耶穌基督的關係。同樣地，當保羅在開頭的致意中禱告，求神使他們經歷神所賜的恩典與平安時，他將主耶穌基督與父神並列，作為這些恩賜的源頭（腓一2；參：腓四19）。

在這封信中（其實在保羅的所有書信中都一樣），用來說明基督對於讀者的緊要意義的最重要技巧之一，就是使用「在基督裏」，或類似的詞語，如「在祂裏面」。本書稍早已經簡單地瀏覽過帖撒羅尼迦書信的用法。在腓立比書中的各種用法也非常類似。它有時候是作為動詞的補語，就如要「在基督裏」喜樂或「靠著主自信」，也就是說，根據於耶穌與祂的所是（腓二19、24，三1）。有時候，它表明基督徒的行為舉止，應該是取決於一個事實，即基督是祂子民的主，所以他們必須有相稱的行為表現（腓二29，四2）。它也用來形容神所使用的人，神為了祂子民的益處，藉著這些人而作工。神呼召他們來得救（腓三14），保護他們（腓四7），並且豐富地供應他們的需要（腓四19）。在幾個地方，這個措辭表明讀者藉著相信耶穌而與祂建立了密切的關係（參：腓三9下），如果光說他們是在基督裏，就更加有力地凸顯了這一點（如：腓一1、14，三9上，四21）。這個用詞表明與基督的某種聯合，或許就

像保羅所說的，信徒是屬於基督身體的肢體，基督是身體的頭；或者也類似約翰的說法：信徒在基督裏面，基督也在他們裏面。

當保羅說到他渴望認識基督和祂復活的大能，並且有分於祂的苦難時，又浮現出與基督的密切關係的這個思想（腓三10）。這顯然不是單單知道關於某人的事，而是親身經歷保羅所經歷的耶穌。這裏非常強調與基督聯合具有非常有力的影響，在這聯合裏，保羅現在和身體過世以後都有分於基督的復活生命。同時，保羅的這個經歷也包括有分於基督的苦難在內。這裏所指的，大概是與基督徒身分相關的痛苦與艱難，那是所有信徒（腓一29~30）和參與宣教工作的人（參：林後十一23~33）都會經歷的；但是，我們同時也應該明確地看出，這也與保羅在別處談及與基督在祂的死和復活上聯合類似，那也是所有信徒的經歷（羅六1~14；西二20~三4）。所以，在這封信裏面，個人與基督的關係具有深刻的意義。對於保羅而言，不應該單從相信一系列教義的角度來理解基督徒的經歷，也不可以單單把它視為一種生活方式，雖然這兩者都是它不可缺少的部分。基督徒的經歷也是藉著基督與神建立關係的一種屬靈的經歷，這是腓立比書對於聖經神學的獨特貢獻之一，就是它如此強調這個關係。

根據我們對於基督徒經歷的這個基本理解，我們現在能更充分明白保羅在第一卷論及面對死亡的態度時所說的話。他顯然經歷過一些非常可能是九死一生的環境，無論是疾病或遭受暴力的威脅。在那個處境中，他強調說：對他而言，「活著就是基督，」也就是認識基督和經歷祂的愛的機會（腓一21）。但如果是這樣，身體的死亡自然是更好的狀態，因為它把信徒帶進與基督更親密的聯合中。這令保羅進退維谷，因為他很清楚，自己這一生在地上是蒙召作宣教士，與別人分享基督的生命。所以，他認為只要神願意，他必須預備繼續在肉身中活著，而不是在神為他所定的時間來臨之前一直切慕要與基督同在（腓一19~26）。<sup>11</sup>

### 基督的降卑與高舉

這一切都迫使我們必須提出一個問題：保羅以這種驚人的方式談論耶穌，這位耶穌到底是甚麼樣的人？這個人如何成為神的管道，讓神透

<sup>11</sup> 這似乎暗示：從死亡的那一刻開始，信徒就進入這種有意識的、與基督親密的交通中，不管保羅所說的身體復活會在何時發生。

過祂來作工，而且我們可以與祂建立這種屬靈關係？這封信的另一段經文提供了答案。在處理教會內部因為競爭領袖地位而造成不合的問題時，保羅使用了幾個論據（腓二1~4），但是最重要的是把注意力導向基督耶穌的態度。他將祂描寫為擁有神的形像，卻不把與神同等視為必須緊抓不捨或盡情利用的特權（腓二5~8）。

這個用語似乎把耶穌列在與父神擁有同等權柄的地位（如腓二11所說的）。確實，有些學者認為，這裏的意思只不過是說，耶穌在地上存在時擁有跟亞當受造時相同的地位，卻選擇不利用這個有利的地位。<sup>12</sup>然而，這裏使用本有一詞（《新國際版》作 'being'），而且清楚對比了耶穌原來的狀態、和祂後來取了奴僕的本性並採取人的樣式和樣子，都相當明確地說明了：保羅在這裏所描述的，就是後來被稱為耶穌的先存狀態，也就是說，在父神差遣祂來到世界、為女人所生（加四4）並過著人類的生活以前，祂的存在狀態。這個措辭不足為奇，因為保羅稍早說到只有一位神，就是父時，就已經將耶穌與父神並列，說祂是那一位主，與父一同有分於創造工作的（林前八6），而且還會在另一個地方詳細地重複這個描述（西一15~17）。保羅的思想很可能受到猶太智慧文學的影響，後者將智慧擬人化，是神在創造時的幫手，也是神所差到世界的使者（箴八22~31）。這樣，對於保羅而言，耶穌就神，而且，雖然耶穌一名嚴格說來是在祂降生時所賜的，保羅還是用這個名字來指稱祂在降生以前與神同在時的狀態。

保羅這樣描述的目的，不是單單討論耶穌在降生為人以前的地位。這段經文的整個重點，是要對比祂享有至高權柄的地位與祂成為人的光景，而且，祂在成為人的狀態中甚至到一個地步，準備受死，從而彰顯了捨己順服神的深刻意義。在這方面，保羅並未說明耶穌為何必須受

<sup>12</sup> James D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London: SCM Press, 1980), pp. 114-21; 比較保留的態度見於 James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), pp. 281-88。這裏有兩個可以區分的問題。第一個是：有沒有間接提及創世記的故事，以致我們可以合理地說到一種「與亞當類似的基督論」，從與亞當相似與相反之處來理解基督。最能駁斥這種觀點的，尤其可以見 Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1991), pp. 263-68。第二個問題是：這處經文是否賦予基督先存的地位？一些主張類似亞當基督論的人傾向於否定這一點，但正如鄧恩 (Dunn) 所認為的，這未必是該立場的含義。

死，或者說，神為何要求祂必須受死？

在保羅書信其他地方，往往說明耶穌之死的特性是作為救恩的途徑（例如：羅三25，五6~8、9、10），但是這裏的重點在於耶穌不願「出於自私的野心或自負自大而作任何事」——正是這種野心自負（《和合本》作「結黨」）破壞了腓立比教會的生活（腓二3）。因此，我們可以清楚看見：向自己說「不」就是神所稱許的。因為耶穌願意受死，神後來就將祂高舉到宇宙中至高的地位，也就是回到祂原先所在之處，但也使祂成為普世之人敬拜的對象（這是一件新事）。他們將要承認祂是主。這裏的用語顯然是根據以賽亞書四十五22~23，因此我們絕對可以肯定，這裏所用的主原是父神的頭銜，而祂已經將這個頭銜賜給耶穌。<sup>13</sup> 這段經文直接的重點是卑微的將會升高，換言之，神稱許捨己、否認自己的精神，而且要獎賞這種精神。然而，我們不要因而誤解，以為自私的人應該為了最終可以從神得著永久的高舉，而願意暫時放下自私的野心；那就完全誤解了捨己的意義。而且，上下文清楚說明：為捨己而捨己的那種禁欲主義並非美德；耶穌所作的是為了別人的益處，這給讀者一個榜樣，要尋求「別人的利益」（腓二4《現代中文譯本》）。

底米丟·威廉斯（Demetrius K. Williams）注意到十字架一詞在保羅書信、尤其是腓立比書中的修辭意義（他是如此措辭的）：保羅在衝突的處境中使用它，來推崇一種生活方式，是效法基督的生活方式，並且針對根本與之相反的生活方式提出警告（腓二8，三18）。<sup>14</sup> 他指出：基督的生活模式（腓二6~11）必須重複出現在信徒的生活中（腓三1~21有許多地方與前面這段經文相呼應）。

這種 V 字形的生涯（從神到地，又回去）的結果是：耶穌現在進入所謂的「後存」（postexistence）的狀態，在這種狀態中，祂沒有失去祂的人性，卻是無所不能的（腓三20）、屬靈的人，能夠與那些相信祂的人建立關係。結果，祂就能擔任神賜福給祂子民的中保。「主已經近了」（腓四5），這句話是承認祂能夠在祂的子民有需要時幫助他們。

<sup>13</sup> 在新約聖經其他地方，這個詞語也可以用作對人的一個尊稱；但是，在一些地方（如此處），它具有這個更豐富的意涵，指神的權柄。

<sup>14</sup> Demetrius K. Williams, *Enemies of the Cross of Christ: The Terminology of the Cross and Conflict in Philippians* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), p. 26 的表格顯示出：十字架用詞基本上侷限在福音書與保羅書信（加上徒二23；來六6，十二2）。它似乎是保羅特有的神學用詞。

當祂帶著榮耀的身體從天上回到地上，拯救祂的子民脫離現今敗壞世界不完全的生活，與他們分享祂的新生命時（腓三20~21），這樣的關係就會完全實現了。

## 聖靈

身為復活且得著高舉的主，耶穌現在是聖靈的分賜者（參：徒二33），<sup>15</sup> 而神所賜給祂子民的福分，可能是透過祂、也可能是透過聖靈所賜的。所以，當保羅提到，在他目前的苦難中，他蒙神扶持並拯救脫離危險，他說這是藉著耶穌基督之靈所賜的幫助，這樣的措辭表明聖靈與耶穌有何等密切的關係（腓一19）。信徒應該要在「一位靈」（腓一27，《今日新國際版》“one Spirit”；《和合本》「同有一個心志」）裏站立得穩，這是指著加添基督徒力量的聖靈說的（而不只是隱喻用法）。<sup>16</sup> 在腓立比書二1，「聖靈有甚麼交通」顯然是指基督徒一同有分於聖靈所賜的福分，因而彼此合而為一說的；引人注目的是保羅使用非常類似的語彙，來指稱基督徒有分於耶穌基督（林前一9）。\* 基督徒存著敬拜的心來服事神，也是藉著聖靈（腓三3）。

## 父神

耶穌基督與聖靈在腓立比書中雖然扮演了重要的角色，卻不應該掩蓋父神在保羅神學中的地位。雖然耶穌基督確實是這封信的開頭與結尾，這一點也含有重要的神學意義（腓一1，四21~23），但這封信的高潮，卻是陳述父神在耶穌裏無比慷慨的供應，並且向祂獻上頌讚（腓四19、20；參：腓二11）。這個高潮符合父神在這封信從頭至尾扮演的角色。類似的頌讚用語也用來指信徒成聖的終極目的（腓一11），和耶穌得著高舉（腓二11）。信徒的立志與行事，都是神在他們心中運行的（腓二13；參：腓三15），祂也在他們的生活中保護他們，掌管一切（腓

<sup>15</sup> 保羅沒有明確提及這一點，他認為聖靈是神的恩賜（加四6；帖前四8；參：提後一7；多三5）。然而，保羅不僅稱聖靈為神的靈，也稱為基督的靈，這一點強調地表明了他不會反對這個命題。

<sup>16</sup> 見：尤其是 Fee, *Philippians*, pp. 163-67 或戈登·費依著，《腓立比書註釋》，121-23 頁（相反於 O'Brien, *Philippians*, pp. 149-50）。

\* 編按：哥林多前書一9的「一同得分」與腓立比書二1的「交通」，翻譯自同一個希臘文。

二27)。因為這個緣故，所獻上的祈求（腓四6）與感謝（腓一3），都是以祂為對象的。

### 在基督裏的新生命

在基督裏的新生命，其性質已經說得很清楚了。有兩三個因素特別清晰地浮現出來。

第一，這是靈命成長與發展的生命。這一點從開頭的禱告報導就出現了，那個禱告整個所關注的就是讀者在愛心、知識、純潔、與公義上的發展，直到基督的日子（腓一9~11）。跟這裏類似的，尤其是哥林多前書一7~8與帖撒羅尼迦前書五23，非常強調要在基督再來時成為無可責備的。

這類的陳述引發一個問題：論及稱義與復和的宣告，似乎表明信徒在那日沒有任何懼怕（羅五1~11），而這幾處經文卻說在那日成為無可責備的一個條件，顯然是在聖潔上成長；這兩者之間是否存在某種張力？我們如果注意到保羅似乎相信：神會在祂子民的生活中成就這樣無可責備的光景，這麼一來，兩者之間的張力就消失了。神是信實的，必要成就這事（腓一6）。

第二，信徒似乎容易面臨必朽壞之生命的盛衰浮沉變化，而且，如果不是神的憐憫，他們可能連性命都難保（腓二27）。<sup>17</sup> 這裏是從宣教工作的背景來看待神的子民（或許尤其是祂的宣教士）所遭遇的患難。神在決定甚麼是對他們最好的時候，似乎是考慮到教會的需要，勝於這些人本身的個人利益（腓一24）。然而，這是一個錯誤的印象，因為本書信同樣、甚至更多證實了神對祂子民的關懷，因為祂與他們建立了愛與關懷的關係。他們可以滿懷信心地為了生活的每一層面向祂禱告（腓四6）。在人與人的關係這一面，也可以明顯看見，保羅與他所帶領歸主的人之間的關係，不單是建立在同心為神作工的層面上，也是建立在真誠的友誼與愛的層面上；然而，因為雙方都是信徒，這兩個層面也就

<sup>17</sup> 苦難是本書信的一個關鍵主題。L. Gregory Bloomquist, *The Function of Suffering in Philippians* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) 闡明了這個主題的重要性；但是，他的研究對於本書信其他主題的深遠意義卻輕描淡寫，可能留給讀者錯誤的印象，以為腓立比書只是提供一個苦難神學而已。卜倫達斯 (Bloomquist) 以本書信的修辭分析來為他的假設辯解，在我看來是相當難以說服人的。

合而為一了。

教會生活中這個關鍵的因素總括在交通 (*koinōnia*) 這個詞語中，該詞在本書信中具有非常重要的作用，表明信徒如何有分於神所賜的福分和聖靈（腓一7，\* 二1），以及傳福音的工作（腓一5「同心合意地興旺」）；但是，這麼作的時候，他們也被帶入與彼此、與保羅的關係中（腓四14~15）。這樣的共享包括有分於基督的苦難（腓三10），但後者同時帶著有分於祂的復活的盼望。<sup>18</sup>

第三，保羅的其他書信，可能沒有一卷如此清楚地說明了地方性教會正在進行的宣教工作。保羅尤其關心他自己在宣教上的角色，而且我們已經看見了，不管他是自由之身還是身繫囹圄，這個工作都沒有中斷。在此，尤其值得注意的是，他所建立的教會在這個工作上所扮演的角色，有兩方面。第一，藉著交通來支持保羅的工作。這交通包括實質的金錢支援和其他的資源，例如差遣同伴去與保羅一同承擔這個工作，還有獻上禱告。保羅相信，如果沒有他們的禱告，他的工作就無法有果效地持續下去。另一方面則是：保羅同時也非常期盼地方教會為著福音的信仰一同積極努力，將生命的道表明出來（腓二16）。<sup>19</sup> 他描寫到在他被囚的環境周圍所發生的事，提到一些人傳揚福音，雖然出於不同的動機，卻都是叫基督的名顯揚出來的途徑；提及這一點的部分目的，是要激勵讀者，藉著他們在社會上無可責備的生活、也藉著他們為基督所作的見證，來傳揚基督。

### 結論

就像哥林多後書一樣，腓立比書指出保羅如何從神學方面來理解他的環境，尤其是如何面對可能遭處死的前途。保羅信仰的核心，是親自認識基督的個人關係，雖然這一點在別處並沒有像此處一樣說得那麼明確。他不單將基督視為救主，更視為基督徒生活的典範。主張猶太化之

\* 編按：「一同得」是譯自希臘文 *synkoinōnos*，與 *koinōnia* 同源。

<sup>18</sup> 交通一詞的基本因素是一同有分於某個共通的福分或工作，而且通常是大多數人一同有分的，這些人藉著這個共通的有分而彼此連結。

<sup>19</sup> 這個片語模稜兩可，可以指「堅定持守」這道，但整體而言，比較可能是指向著周遭的世界作見證，從緊接在前論及如光照耀在世界上的片語看來尤其是這樣。

人的威脅導致一個簡潔扼要的陳述：需要將個人得救的信心單單放在基督身上，而不放在人的任何成就上；在此所想到的，尤其是包括遵行律法在內的自信的成分。基督徒的生活必須效法基督和祂的十字架。

## 參考書目

### 新約神學：

- (德文) Hübner, 2:324-37。
- Bassler, Jouette M., ed. *Pauline Theology*. Vol. 1. *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis: Fortress, 1994, pp. 87-121 (由 Pheme Perkins 與 Stanley Kent Stowers 撰寫的專文)。
- Bloomquist, L. Gregory. *The Function of Suffering in Philippians*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Bockmuehl, Markus. *The Epistle to the Philippians*. London: A & C Black; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997.
- (Donfried, Karl P., and) I. Howard Marshall. *The Theology of the Shorter Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Fee, Gordon D. *Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.
- Fee, Gordon D. *Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.
- . *Philippians*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1999 = 潘秋松、吳蔓玲譯，《腓立比書註釋》(S. Pasadena: 美國麥種傳道會, 2004)。
- Hawthorne, Gerald F. *Word Biblical Themes: Philippians*. Waco, Tex.: Word, 1987.
- Holloway, Paul A. *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Marshall, I. Howard. *The Epistle to the Philippians*. London: Epworth Press, 1991.
- Martin, Ralph P. *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. 2nd ed. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983.
- O'Brien, Peter T. *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1991.
- Peterlin, Davorin. *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Williams, Demetrius K. *Enemies of the Cross of Christ: The Terminology of the Cross and Conflict in Philippians*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Wright, N. T. "ἀρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11". *JTS* n.s. 37 (1986): 321-52.



## 第 14 章

### 腓利門書

保羅這封最短的書信，似乎不大可能為新約神學的學生提供太大的貢獻，但它的確有它自己小小的貢獻。這是寫給一間教會的一封公共信函，但真正的收信人卻是腓利門。不知如何，他的奴隸阿尼西母在保羅被囚之處遇見了保羅，因而成了基督徒。由於他被形容為「從前……沒有益處」，通常都假設他曾經犯錯得罪主人，因而逃走了。但是，他現在已經成了信徒，是個已經改變了的人。保羅與他建立了感情，希望把他留在身邊，代表腓利門和教會來幫助自己進行宣教的工作。但是，要這麼作，他必須先打發阿尼西母回到他法律上的主人那裏去，要求他接納，獲得他饒恕，並被視為基督徒弟兄；他進一步表達他希望阿尼西母能回來幫助他。這個請求可能暗示著，保羅還希望腓利門讓阿尼西母自由。

這封信主要的神學意義在於一個事實：對腓利門的整個懇求，都是基於福音與隨之而來的交通。在開頭的禱告報導中，保羅為了腓利門對於基督和神子民的信心和愛心而感謝神（參：西一4）。<sup>1</sup> 然後他禱告，希望腓利門「與人〔保羅和提摩太〕所同有的信心顯出功效，使人知道你們各樣善事都是為基督作的」；有人將這個禱告意譯為：「〔但願〕基督徒信仰固有的相互參與達到充分的果效，實現神要在我們身上成就的每一件善事，引導我們進入豐滿的基督徒團契，就是基督。」<sup>2</sup> 這表明了：當腓利門和其他信徒分享彼此的信心時，他們就都更充分認識神要信徒在一切善事上有所成長。下一節經文提及腓利門的愛心鼓勵了其

<sup>1</sup> 歌羅西書與腓利門書可能是同時寫成的，所以兩者之間有一些用詞上的關連也不足為奇。

<sup>2</sup> Josef Hainz, *KOINONIA: "Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus* (Regensburg: Pustet, 1982), pp. 106-8。這個句子非常不容易理解。

他信徒，更加強了這個解釋。

基於在基督裏這個共通的生命，也就是說，作者與收信人在這個環境中，都受到他們與釘十字架並復活之基督的關係支配著，保羅覺得他可以大膽地吩咐腓利門該怎麼作才合宜。然而，他為了阿尼西母懇求，比較多是基於存在信徒當中的愛。他形容阿尼西母是他所生的一個孩子，這個隱喻唯一可能的意思是：保羅帶領了阿尼西母接受基督徒信仰，所以兩人之間建立了父子關係。<sup>3</sup> 雖然他寧願把阿尼西母留在身邊，卻還是打發他回去了。阿尼西母暫時與腓利門離別，可能是兩人建立永恆關係的開始；阿尼西母在這種關係中回到腓利門身邊，不再是奴隸，而是超過奴隸，是保羅與腓利門所親愛的弟兄。在此我們看見，在教會裏面，有一個更高的關係，超越了奴隸與主人或奴隸與自由人的關係。這個關係「在主裏」（《和合本》作「按主說」）肯定應該是真實的，這是指著同為信徒的關係（參：西三11）。但是，保羅同時堅持這關係「在肉體中」（《和合本》作「按肉體說」）也應該是真實的，這是指著在人的這一面。對待奴隸應該像待弟兄一樣——而且是親愛的弟兄——奴隸待主人也像待弟兄。解經學者們不是很清楚，這到底應該解釋為請求腓利門釋放阿尼西母，使他確實不再作奴隸，而是成為弟兄；還是只解釋為甚至連奴隸都可以承認為弟兄。根據近兩千年的解經與應用，可以清楚看見的是：一個人終究不能把弟兄當作奴隸，而奴隸制度是與基督徒信仰不相容的。早期教會在一般的奴隸問題上沒有立刻達到這個結論，而保羅心目中所想的充其量也只是為了宣教事奉而解放阿尼西母。

然而，經文本身相當不完整。腓利門必須把阿尼西母當作保羅自己一樣，歡迎他回來。雖然阿尼西母曾經虧欠腓利門，保羅卻志願償付所有的代價；不過，幾乎同時，保羅似乎就說腓利門當然不會堅持這麼作了，因為他自己在屬靈方面早就已經虧欠保羅了。

因此，整個懇求都是基於愛。但保羅同時也表達他希望腓利門會「順服」他。我們不應該忽略這句話的含意。它確實暗示了我們在別處所見的，即保羅身為使徒，可以向教會和同工運用相當可觀的權柄，但是他未必選擇運用它，反倒寧可基於愛心的勸說來達到目的。保羅「在主裏」

<sup>3</sup> 保羅的年齡非常可能足以當阿尼西母的祖父了，但沒幾行以後保羅還稱他為弟兄哩！

提出他的懇求，而身為使徒，他握有權柄，且相信自己知道主對祂子民的要求。但是，他並非只是發出命令，而是努力指出：他的信徒同伴應該如何以信心與愛心來遵行主的要求。<sup>4</sup>

這封信對於另一點也很重要，即腓利門在歡迎曾經虧負他的奴隸回來，原諒他，而且在他們所有的人際關係上接納他為基督徒弟兄，這個具體的問題必須落實所有信徒在基督裏原為一的教訓。基督教會在對待不同社會階層、不同性別、不同族裔、和不同部族的人上仍在學習相同的功課。

因此，我們在此見到基督徒行動的神學，顯示出如何基於福音來提出懇求，也看見這懇求在那些接受的人生活中的實際影響。

<sup>4</sup> James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1996), pp. 344-45 註解說：希臘文的順服可能比英文的語氣緩和些，表達類似「答應」之意。

## 參考書目

關於腓利門書的註釋書，見〈歌羅西書〉的參考書目。

- Barclay, John M. G. "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership". *NTS* 37 (1991): 161-86.
- (Donfried, Karl P., and) I. Howard Marshall. *The Theology of the Shorter Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 175-91.
- Harris, Murray J. *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ*. Leicester: Apollos, 1999; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.
- Richardson, William J. "Principle and Context in the Ethics of the Epistle to Philemon". *Int* 22 (1968): 301-16.

## 第 15 章

### 歌羅西書

就像以弗所書一樣，歌羅西書是一封出自保羅手筆的書信，這一點也受到許多學者質疑，他們相信它的行文風格與神學迥異於保羅的那些所謂的「主要」書信，所以假設其作者是保羅的一個門徒或繼承人。另一些人抱持傳統與批判理論之間的代筆立場，主張本書信可能大多是提摩太替保羅寫成的，故兩人共同署名為本書的作者。無論是傳統立場或代筆立場，這封信都是保羅神學的一個直接的見證，但卻屬神學發展的後期階段，所以有新的重點與細微的差異。<sup>1</sup> 本信是寫給保羅宣教工場範圍內的一間教會，但並非保羅親自傳福音給他們的。本信的寫作原因是保羅從以巴弗收到的消息，表明當地信徒正面臨一個危險，即受到一種教訓的誤導，保羅稱之為「哲學」（《和合本》作「理學」）。這種顛覆教會的教訓，學者對其性質有許多爭議，但似乎相當清楚的是，它結合了猶太成分與其他成分，就是來自亞細亞宗教的混合宗教成分。它認為屬靈的權勢非常重要，會威脅人類的生活。要防止這些權勢的影響，就必須透過禁慾的操練，而天使似乎發揮了某種作用，保護人免受這些權勢的影響；它認為基督並不比這些權勢更有能力，所以祂不足以克服他們的影響力。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 我將會稱保羅為作者，因為這封信的寫作混合了第一人稱單數與複數，就像其他的保羅書信一樣，而且我接受的理論是以保羅為直接的作者，或本書信背後的權柄。

<sup>2</sup> 見：尤其是 Clinton E. Arnold, *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colosse* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995)。他的立場受到 Allan R. Bevere, *Sharing in the Inheritance: Identity and the Moral Life in Colossians* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003) 批判，後者認為問題在於來自當地猶太會堂的壓力，要效法猶太教；但這個觀點不足以說明為何要論及基督勝過屬靈的權勢。

由此看來，本書信似乎有兩個重要的作用。一方面，保羅以許多一般性的教導對他的神學作了典型的介紹，先是論及教義，接著是教義在基督徒行為上的應用；其背景則是他作為宣教士的身分，他必須為工場範圍內的教會的福祉負責任。另一方面，用這種方法來介紹，是刻意要回應那種誤導人的教訓，這種教訓從外面威脅到教會的教義與行為。

## 神學的故事

### 禱告的報導（西一 1~14）

在慣用的致意之後，保羅分兩部分對於他的禱告作了典型的報導。他為了教會的屬靈成長感謝神，使用大家熟悉的「三合一」形式，來總括信徒的特質：對基督的信心，對彼此的愛心，與盼望。在這裏，盼望是用來具體指稱盼望的目標，是那已經在天上等著信徒的，就是那已經賜給基督的榮耀，而且將來也要與祂的子民分享（西一 27）。因此，激勵教會的信心與愛心的，（至少有部分）是未來得救的盼望。他們從福音傳給他們時就認識了這個盼望；這裏將福音比擬成一棵植物，蔓延、成長、並結果，具體呈現在悔改歸正的基督徒身上。

既然這愛心是聖靈所激發的，<sup>3</sup> 保羅報導他為教會獻上的代禱乃是合宜的：他祈求神繼續影響他們，特別挑出「知識」作為他們所需要的主要素質，為要叫他們的生活可以討神喜悅；根據假教訓所造成的威脅看來，這個重點是很合適的。但是，除了知識以外，信徒也需要力量與忍耐，來過基督徒的生活。基督徒生活需要能力，這一點在先前的書信中也已經提及過，但在後來這幾封書信中格外醒目，很可能是有鑑於當時相當盛行的、關於其他那些執政掌權者的教訓，而必須強調這一點。這段經文結束時提醒讀者，需要為了福音而感恩。這福音簡潔扼要地總括為在基督國度裏的新生活，<sup>4</sup> 這國度乃是光明的領域。讀者從前犯罪，

是屬於黑暗的國度；但如今已經脫離那個國度，得蒙赦免了。

### 頌揚基督（西一 15~20）

在此刻意提及基督，使保羅能在不知不覺間進入一段頌揚基督與其工作的經文。正如腓立比書二 6~11 一樣，其行文風格是高昂的散文，<sup>5</sup> 而這段經文一直被懷疑是早已寫成的一個單元，或者是保羅寫的（我認為比較可能），或是另一個作者寫的。這段經文分成兩部分，第一部分論及基督與宇宙的關係，第二部分則論及祂與教會的關係。

在第一部分，基督是神的像，意即祂是神的翻版，好像兒子是父母親的翻版一樣；提及神是人不能看見的，可能是刻意要與一個事實相對比，即基督以人的形像出現在地上，是人可以看見的。祂也是「一切受造物的首生者」（《思高聖經》、《新修訂標準版》）。保羅不可能認為基督是神第一個創造的人，是受造之物的一部分；下一節經文明確地說一切都是祂所創造的。比較正確的意思應該是：所以，基督是在創造以先，也超越受造之物。<sup>6</sup> 這個先存性使保羅能夠斷言：基督超越了宇宙中的所有掌權者，無論他們是誰或是甚麼。<sup>7</sup> 就像在哥林多前書八 6 一樣，基督是宇宙的創造者與維繫者，但在這裏，以其他地方無法相比的方式發揮並強調祂在宇宙論中的角色。

第二部分是個大略相近的陳述，在這個部分，保羅繼續斷言基督是身體的頭，這身體就是教會。<sup>8</sup> 這是保羅頭一次這樣使用身體的隱喻，把頭跟身體分開來，代表基督；比較哥林多前書十二章，那裏把眼睛、耳朵、和鼻子跟頭分開來，象徵身體的一部分，來向教會的肢體發出呼

<sup>5</sup> 通常將這段經文形容為詩歌體，但稱之為散文更允當。

<sup>6</sup> 如果這樣理解基督的背後，含有智慧的觀念，那麼箴言八 22~31 清楚地說明：智慧在創造宇宙之先就已經存在了。沒有一個基督徒可以接受一個被造的基督。

<sup>7</sup> 保羅在此所列舉的，就像其他地方一樣，可能不是有系統的，只是一種修辭方式，表達「每一個有能力的實體」。

<sup>8</sup> 許多學者主張：這整個段落原來都與世界觀有關，即「身體」原來是指宇宙，保羅在改寫的時候加上「教會」來解釋它；見 Ralph P. Martin, *Colossians: The Church's Lord and the Christian's Liberty* (Exeter: Paternoster, 1972), p. 47。儘管這個假設頗為盛行，卻有一些頗具說服力的論據反駁它；詳見 Christian Stettler, *Der Kolosserhymnus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) 的研究。

<sup>3</sup> 本書信只有此處提及聖靈（西二 5 提及保羅的靈，《和合本》譯作「心」）。請對照以弗所書，後者較常提及聖靈。

<sup>4</sup> 這裏所說的國度，是基督的國度，而不是神的國。這符合保羅在其他地方的理解（林前十五 25；參：提後四 1）：基督現在正代表神掌權，直到祂將國度交回給神。然而，保羅也稱現在的國度為神的國（羅十四 17；帖前二 12），或將兩個名稱結合在一起（弗五 5）。

籲。<sup>9</sup> 祂是起始，是第一個從死裏復活的，因此祂超越萬有之上。這段話的含意是：對於信徒而言，沒有一個權柄是基督不能超越的。沒有必要為了得救而去安撫或順服其他任何人。神的所有能力都住在祂裏面，而沒有分賜給其他的實體。並且，神揀選祂成為叫整個宇宙與祂自己復和的途徑，藉著死在十字架上獻上了平安祭。

### 基督的超越地位所帶來的結果（西一 21~二 7）

這個段落堅持說基督超越世界上和教會中所有的執政掌權者，而且只有祂才是世人與神復和的唯一途徑，顯然有雙重的目的。必須指出的是：這些疏離的群體已經成為神的敵人，只有當他們與神相和時，復和才能生效。因此，保羅接著提醒他的讀者，他們怎樣已經透過基督與神復和了。他們曾經有分於世人對神的敵意，但是現在他們已經藉著基督為他們代死所成就的成了神的朋友；既然先前說過基督是神的兒子，所以大概是朽壞的，這裏必須提及祂是在肉身中受死。復和的目的是叫神可以得著一群子民，是在審判之日顯為沒有瑕疵或沒有罪的。<sup>10</sup> 如果讀者在他們的信心中堅定不移，就可以達到這個目的。意思是他們現在站立得穩也取決於他們放在基督身上的信心。信心是回應神在基督裏使人復和的作為；藉著這個作為，產生了一個新的關係，叫雙方和平相處。他們必須堅持他們的盼望，這盼望是基於福音（參：西一 5~6），保羅再次說明：這福音已經在全世界傳揚開來了。這是一個比較具有感情的宣告，因為福音還沒有傳到羅馬以西的地區；它可能是誇張的修辭，或是指基督升天時對全宇宙的一個普遍的宣告。<sup>11</sup> 保羅是這福音的僕人；但他沒有說他是福音的唯一僕人。

這給他機會來介紹他的使命。他擴大他的讀者的範圍（在西一 24 這裏的「你們」範圍大過歌羅西與老底嘉兩地的教會），提及一個事實：他不單宣揚福音，也為了福音和教會的緣故而受苦。這大概是指他目前的監禁說的（西四 3），但也指跟哥林多後書十一章類似的那種經歷。然而，保羅的託付是特別的，因為他領受了神隱藏很久、而今啟示出來

<sup>9</sup> 身體部位個別的角色變成背景，雖然隱喻的這個層面絕對沒有消失（西三 15；弗五 30）。

<sup>10</sup> 參：哥林多前書一 8；哥林多後書四 14；帖撒羅尼迦前書三 13。

<sup>11</sup> 參：提摩太前書三 16。

的計畫，<sup>12</sup> 也就是說，將未來的榮耀盼望賜給人的乃是基督，而且這個盼望顯明給外邦人知道，因為他們也與猶太人一起包括在神的旨意裏。因此，這個祕密有兩方面：基督是在榮耀裏盼望的基礎，而且這個盼望延伸到外邦人，而不僅僅屬於猶太人。

因此，先前強調只有基督是宇宙和教會的至高者，而且只有祂能使人與神復和，我們現在更見到那關鍵的所在，即外邦人也被包括在那復和裏面，而且必須聽見福音。這已經作好了準備，要對任何將外邦人排除在外、或他們必須跟隨一些其他路線才能得救的主張提出抨擊。

保羅還得為另一件事預作準備。保羅強調他的讀者何等有必要為了神已經藉著他啟示的這個奧秘來感恩。因為人們所需要的全部知識都在基督裏。這立下一個基礎，來向一些哲學家發出挑戰；這些人根據他們已經得到的異象，主張人需要更進一步的知識。讀者應該持守他們最初從以巴弗所受的教導，而不被這種聽起來很了不起的教訓誤導，這些教訓其實是從人而來的，並不是來自基督。<sup>13</sup>

### 回應假教訓（西二 8~23）

保羅終於開始與正在威脅教會的混合宗教的「哲學」交手。他一開始就提醒讀者：他們已經成為基督徒，他們已經領受了神的豐盛，因為他們已經接受基督，而這一切的豐盛全部都居住在基督裏。這個驚人的陳述超過保羅先前所說的任何事情，但這是先前所說的一切必然的結果，因為他已經提及與基督的聯合、穿上基督、基督住在保羅裏面（加二 20）、和領受聖靈等。先前沒有提及的是，保羅認為基督在祂的身體上將神具體彰顯出來了。但是，這也是先前論及基督所說的話必然的結果，因為前面已經說過基督是神的像，是神的兒子，甚至被稱為神（羅九 5）。保羅從他先前的教導引出合乎邏輯的結論，並認定神在基督身上的同在是獨一無二的，並且從而認定，神的能力藉著基督傳給信徒；促使保羅這個結論與認定的，可能是論及執政掌權者之錯謬教訓所造成的威脅，因為他們或許認為自己擁有從神而來的能力。<sup>14</sup>

<sup>12</sup> 關於這個主題稍早在保羅書信中的用法，見：哥林多前書二 7~10。亦見於羅馬書十六 25~27。

<sup>13</sup> 這其實是個斷言，而不是一個論據。保羅把他的論據放在他的讀者身上：他們接受他的啟示和知識的真實性，就是他聲稱從神那裏得到的。

<sup>14</sup> 我們可能會以為這個陳述的意思是：保羅認為個別的信徒被「神化」了，或

接下來，他暗示說：信徒不需要接受割禮，因為在屬靈方面，他們已經在他們的洗禮裏接受了相當於割禮的經歷。<sup>15</sup> 身體的割禮乃是從心裏割除罪惡的一個外在的象徵。但是，基督徒的洗禮不單象徵清除罪惡，也象徵在基督的死上與祂聯合，所以象徵向著罪死，所以與割禮相似。我們似乎可以合理地推論說：外邦人既然已經接受了屬靈的割禮，就不需要肉身的割禮了。

經常有人說：歌羅西書所說的，超過保羅在羅馬書第六章所說的，因為這裏說到基督徒已經與基督一同復活了，而（他們說）那裏的復活是仍然有待將來的（羅六5），基督徒只是生活在生命的新樣中（羅六4）。這種論調誤解了羅馬書和歌羅西書，因為可以非常清楚看見：保羅在羅馬書第六章所說的生命的新樣（還在這個世界時），跟他在這裏所說的其實是同一件事，因為這裏必然是指屬靈方面的復活說的。差別在於：在羅馬書，保羅談到信徒受洗歸入基督的死，藉著洗禮與祂一同埋葬，以致有分於祂的新生命；而在歌羅西書裏，他說他們在洗禮裏與祂一同埋葬，並且與祂一同復活。這可能只是意味著：在歌羅西書，新生命是洗禮的結果；但在羅馬書，兩者卻是同時的。但是，保羅在羅馬書和別處十分清楚說到：身體的復活是在將來的，他也同樣清楚教導說：信徒已經與基督一同享受新的生命（羅六11；加二20）。兩者的差別只是文字上的。

保羅比較詳細地重複他的基本論點。這裏可能造成些微的混淆，因為保羅使用死指稱兩個不同的經歷，一個是死在罪中、因此對神沒有正面回應之人們的處境（西二13），另一個是信徒的處境，他們在基督的死上與祂聯合，藉此向世界死（西二20），並且被「埋葬」（西二12），卻向神活著。

然後，保羅引入兩個相關的事實。首先是這樣在基督的復活上與祂聯合，伴隨著罪惡的赦免（參：西一14）。保羅想像有一連串得罪神的

成為神了，因此擁有類似基督的地位。保羅在別處表明信徒正被改變到一個榮耀的狀態（林後三 18），但其完滿的實現卻是有待將來（西一 27）。保羅的意思可能只是：信徒可以自由支取神的一切豐滿的能力（即，不光是以平衡宇宙中敵對權勢的能力）。

<sup>15</sup> Arnold, *The Colossian Syncretism*, pp. 296-97 懷疑這些「哲學家」是否要求保羅帶領歸主的人接受割禮；見 Bever, *Sharing in the Inheritance*, pp. 65-73 對他的看法提出的反駁。

罪，被帶著釘在十字架上，就是基督受死之處；照著當時的習俗，在十字架上安置一塊牌子，說明罪犯被處死的罪名（可十五26）。意思是：基督已經為罪受過苦，這些犯罪的人就不再需要為罪受苦了：他們已經可以得著赦免了。

第二個事實是：在十字架上，基督以某種方式勝過了那些執政掌權的。無論這是指基督解除了這些敵人的武裝（《現代中文譯本》），或指祂自己脫離了他們（《現代中文譯本》小字；《和合本》作「擄來」），都表明祂戰勝他們，然後像一位羅馬將軍凱旋歸來一樣，把他們用鐵鍊串在一起，跟在遊行的隊伍後面。他們在祂身上不再有任何的權勢。<sup>16</sup>

### 神選民的生活（西三 1~四 1）

最後，來到實際的應用了；它分成兩部分。

首先，如果這一切都是真實的，讀者就不需要屈服於應該遵守猶太人常規的主張。保羅越過了割禮的問題，專心論及食物和節期的問題，這些會影響所有的信徒，無論是受割禮的猶太人，或未受割禮的外邦人。這些已經不重要了，因為是它們是指向基督的，既然基督已經來了，就不再需要這些指示器。同樣，不需要「假謙卑」<sup>17</sup> 或敬拜天使，這些天使或許被列在需要尊敬的權勢當中。<sup>18</sup> 保羅的對手教導人需要作這些事，顯然是基於他們所領受的異象。但這些事與基督完全無關，祂才是教會靈命成長的真實源頭。他們的教導是從人而來，是可以不予理會的。

在那麼多預備性的教導之後，這個結論的篇幅似乎稍微短了一點。重點似乎在於：那些對手正提倡猶太人的習俗和禁慾主義的操練，這些操練與敬拜天使有關；這些作法不僅迫使外邦信徒進入猶太人的作法，但最重要的是威脅了耶穌作為獨一無二的救主的地位。因此，這個威脅在保羅眼中看為極其嚴重。

一旦解決了這個問題，就可以展開第二階段的應用，勸勉讀者在他

<sup>16</sup> 嚴格說來，這裏所用的隱喻暗示他們不再存在了；然而，保羅的意思可能只是說：基督的權柄已經獲得承認，他們已經無能為力了。

<sup>17</sup> 這可能包括以禁食作為自己卑微的方式（Arnold, *The Colossian Syncretism*, pp. 210-14）。

<sup>18</sup> 「敬拜天使」究竟是指敬拜天使，還是天使也加入敬拜的行列，仍有爭議。Bever, *Sharing in the Inheritance*, pp. 100-115 認為兩者都是可能的含意，無需二選一。

們與基督聯合的生命中繼續成長。基督已經使他們復活，得著新生命，他們就應該尋求與這新生命相關的生活方式。這生命目前是隱藏的，意思是說，將來要得著榮耀的盼望，仍然是還沒有實現的盼望；然而，信徒向著罪死、向著新生命而活，是現在的一個實際，必須在現今的世界中彰顯出來。

在消極方面，已經與基督一同向著世界死的信徒，必須治死他們老舊的生活方式。這是「成為你之所是」的典型實例。信徒不再屈服於罪的權勢，因為他們已經被基督釋放了。使用一幅不同的圖畫，保羅堅稱他的讀者已經脫去他們的老我，穿上一種新的本性，就像一個人脫掉髒衣服、穿上乾淨的衣服一樣。<sup>19</sup> 他們正在對神以及祂希望人如何生活的認識上被更新；<sup>20</sup> 他們的生活應該和有罪的世人相反，世人不認識或選擇不要認識神的要求。

令人吃驚的是，有一條結論性的意見，重複了在保羅書信別處所見到的陳述：在教會裏面，不同種族的人之間，或奴隸與自由人之間，任何區別不再有甚麼重要了，因為基督在他們所有人裏面。基督信徒新的自我，果真是新的，而且這具有重要的倫理意涵。

在積極方面，保羅要求讀者穿上新生命的素質。有幾個神學方面的動機。讀者是神的選民，是蒙祂所愛的。他們已經蒙祂赦免，也必須饒恕別人。他們是一個身體上的肢體，因此必須彼此和睦相處。他們必須讓基督的話<sup>21</sup> 住在他們裏面，這個教訓不單是他們學習並吸收到心裏的某些事情，或許也被視為有它自己的一種活潑的力量。他們無論作甚麼，都必須與「奉主耶穌的名」相稱。

接著是對家庭內三組主要的關係作明確的教導。這裏比較顯著的是重複提到「在主裏」行事。這個格式語含括了一個思想，就是要活出他們藉著接受基督為主所締造新環境內的生命，應該讓祂的旨意決定他們所作的一切；這是「在基督裏」的另一個說法，兩者的細微差別在於「在主裏」比較多表達對祂的順服。<sup>22</sup> 受到推崇的行為是在當時的社會中一

<sup>19</sup> 參：加拉太書三 27。然而，必須留意：在羅馬書十三 12~14 是用命令語氣。

<sup>20</sup> 現在式分詞表明一個持續進行的過程。在羅馬書十三 12、14 使用不定過去式命令語氣，在加拉太書三 27 則用直說語氣。

<sup>21</sup> 通常提到神的話，但參：帖撒羅尼迦前書一 8。「基督的道理」可以指關於基督的教導，或從祂發出的教導——或同時指稱兩者。

<sup>22</sup> 「在基督裏」比較多表達藉著在祂裏面的生命所帶來的益處，「在主裏」則比

向被認為好而合宜的，但在這裏是指受洗的基督徒該有的行為；信徒之所以這麼作，不單是因為可以受到眾人的稱讚，更是因為它表達對主的順服（西三 22），祂必要獎賞。這一點格外重要，因為它把主人降到與他們的奴隸相同的水平上。在這個關係（其合法性在這裏沒受到質疑）內，主人必須絕對公平地對待他們的奴隸。

## 保羅與他的同工（西四 2~18）

最後，反覆提及禱告的重要性，包括為保羅禱告。保羅沒有說明理由，但含意是：如果沒有神的子民為他禱告，保羅被囚在監中將不會有傳福音的機會。

## 神學論題

### 基督論

三封監獄書信（即腓立比書、歌羅西書、和以弗所書）含有豐富的基督論，發揮基督的先存性、現在與未來超越所有受造之物（包括我們所謂的地球以外的權勢）的地位等觀念。就著歌羅西書和以弗所書而論，能力用語出現的次數非常醒目，而且，與此相關的，一再強調基督的能力超越了一切敵對神、威脅信徒生活的權勢。這不單暗示更充分而明確地表達了基督的復活與得著高舉，而且是非常有力地承認基督的地位和權柄可以追溯到已過的永世。在此之前已經存在許多的模式，可以用來提供這個觀念和用語，尤其是智慧在創造過程中與神同在、作神幫手的角色。但是，提到執政掌權者，就構成詳盡闡述天使論的部分方法，承認神創造了許多不同的實體，具有各式各樣的能力和權柄。基督超越這一切，是基於一個事實，即祂不是一個受造的實體，而是早在這一切之前就已經存在的。本書沒有提及祂的起源的問題；只有說祂是神的兒子，在祂自己的生命反映出父神的本性。

但是，基督以一個有形有體的、人的形像，結合了神的本性（西二 9），這一點在這封信裏也至關重要。相當引人注目的是，這個陳述使用了現在式，指基督現在就居於得高舉的狀態中，同時也用過去時態指

較多表達信徒生活中的新權柄；但兩者並非始終有這樣的區別。

稱祂在地上的生命。對於保羅而言，基督的復活顯然是身體的復活；那並不是一個屬天的存有暫時住在人的身體裏，然後將身體留在地上，而延續祂屬天的存在狀態。相反的，祂現在是在神右邊的一個人，將來要來審判世界（參：徒十七31）。

在這裏的上下文中，充滿與豐盛是很重要的詞語。在早期的書信中，保羅十分自然地使用這個動詞，來指信徒充滿了許多的素質和益處（羅十五13；腓一11），也很自然地談到人充滿知識（羅十五14；西一9）。然而，在這裏卻有了新的發展，因為這個詞語用來指神的「豐盛」住在基督裏面（西一19，二9），然後說到信徒在基督裏被充滿，顯然也是被相同的豐盛充滿。類似的語彙也用在以弗所書，指信徒被神與基督的豐滿充滿的目標（弗三19，四13），並且說教會是「那充滿萬有者所充滿的」（弗一23）。使用這個詞語的時候，未必每次都是指相同的含意。它的意思似乎是「神的全部屬性」，<sup>23</sup> 應用在基督身上，這個詞語可能指神的所有能力與素質，應用在信徒與教會，比較多是指神的素質。然而，歌羅西書二10的含意是：基督身上存在著一個能力，超越了那些執政掌權者的能力，而且運行在信徒身上，因此他們不受這些能力管制。

## 復和

在歌羅西書中，我們對人性有兩方面的認識。

一方面，我們見到傳統上對於人類的寫照，就是罪人（西二13），遠離神，並敵視神的（西一21）；他們所屬的世界，是以黑暗為特色的（西一13），而且他們不能救自己脫離這個黑暗。基督的來臨，被視為一次拯救的行動，藉此拯救人們脫離他們可怕處境。救贖被闡明為「罪得赦免」（西一14，二13）。保羅早期很少談到赦免（羅四7，引自《七十士譯本》），比較喜歡使用稱義一詞，雖然赦免的用語常見於新約聖經的其他地方，尤其是在對觀福音。在這裏使用了這個傳統用詞，以致對救贖的解釋跟羅馬書三24~26相同。基督的同一個作為也被描述成復和或和解。復和的範圍包括「萬有」，在地上與在天上的；這似乎容許

<sup>23</sup> 在後來的諾斯底主義中，用豐盛 (*plērōma*) 一詞指神的發散之物在宇宙中的豐盛。對於理解保羅的用法，這個用法似乎沒有實質的幫助。參：Hans Hübner, *EDNT*, 3:110-11。

任何悖逆的權勢都有復和的可能性，但是後來從未出現這樣的思想，更重要的含意可能是強調基督是獨一的中保。正如別處，這裏也從與基督同死、同復活的角度，來理解蒙赦免與復和的主觀經歷，而且為了它在倫理道德方面的含意而詳加闡釋。羅馬書第六章比較充分發揮這個經歷的神學，歌羅西書三至四章卻從實際的角度詳細探究向罪死與向神活的意義。因此，神在基督裏所採取的行動，目的是要創造出一群聖潔的子民（西一12），他們的特性與他們作為神的子民是相稱的。

另一方面，正如我們已經說過的，將這世界理解為受到地球以外那些執政掌權者的管轄。這個思想不是一條完全獨立的路線。這些權勢的地位有點模稜兩可。難以避免的一個印象是：正在教會內散播這種教訓的，是一些相信必須安撫或順服這些權勢的人。既然摩西的律法是藉著天使頒佈的（加三19），順服律法可能也是信徒所領受的部分命令要求。同時，這些權勢無疑統治著罪惡的黑暗世界，而且他們當中至少有一些是公然反對神和基督的；否則，就不需要描寫他們的挫敗了。但也有可能是他們的地位沒有完全啟示出來。無論是哪種情形，這些權勢都已經被基督打敗了，因此信徒縱使不遵行以律法的名義強加給他們的各種命令，也不應該讓任何人因此而定罪或譴責他們。

這樣看來，似乎正有一種猶太化的主張在教會內發展，雖然先前比較強調以順服摩西的律法作為稱義的途徑，<sup>24</sup> 這裏似乎另外加上了禁慾主義的作法，以安撫天使。對於保羅而言，基督徒的生命意指蒙拯救脫離這些要求，因為基督已經勝過了這些權勢。意味深遠的是，律法一詞沒有出現在這封信裏；<sup>25</sup> 這可以視為一個跡象，表明本書信的思想與保羅早期的書信有相當的距離，或者焦點已經轉移到能力和禁慾主義。

## 結論

歌羅西書的神學與保羅早期書信所見的，有相當的顯著的差異。本書信更明確地將基督的地位理解為萬有之上的頭，被神的豐盛所充滿。現在，祂被理解為教會的頭，這教會顯然被視為一個普世性的實體。信

<sup>24</sup> 稍早，保羅遭受非常強烈的反對，也是因為他拒絕承認外邦人必須遵行律法才能稱義。這個因素乃是歌羅西書的背景。

<sup>25</sup> 然而，注意一下：歌羅西書二 14、20 提及律法的規條，歌羅西書二 22 則提及人的吩咐。



徒得蒙救贖、赦免，並與神復和，他們已經與基督一同死了、復活了，雖然他們的新生命目前仍與基督一同藏著，並未顯明出來。然而，一般的神學模式正是保羅的神學，我稍後將會論述我的看法，即最好將之理解為從保羅早期神學發展而來的。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Strecker, pp. 548-65。  
 (德文) Gnllka, pp. 326-49; Hahn, 1:343-66; Hübner, 2:348-62; Stuhlmacher, 2:1-53; C. Stettler, *Der Kolosse-rhymnus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000)。  
 Arnold, Clinton E. *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colosse*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.  
 Bevere, Allan R. *Sharing in the Inheritance: Identity and the Moral Life in Colossians*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.  
 Bruce, F. F. *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984.  
 Dunn, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1996.  
 (Lincoln, Andrew T., and) A. J. M. Wedderburn. *The Theology of the Later Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.  
 Lohse, Eduard. *Colossians and Philemon*. Philadelphia: Fortress, 1971.  
 O'Brien, Peter T. *Colossians, Philemon*. Waco, Tex.: Word, 1982.  
 Martin, Ralph P. *Colossians: The Church's Lord and the Christian's Liberty*. Exeter: Paternoster, 1972.  
 Sappington, Thomas J. *Revelation and Redemption at Colossae*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.  
 Wright, N.T. "Poetry and Theology in Colossians 1:15-20". *NTS* 36 (1990): 444-68.

## 第 16 章

### 以弗所書

我們在論及歌羅西書時探討保羅的作者身分，這個懷疑到了以弗所書更為強烈。認為這封信是保羅之後一個不知名的門徒，以全新的方式表達經過相當發展的保羅神學；這樣的觀點成了更多人的共識。<sup>1</sup> 跟保羅的其他書信不同的是，本書信似乎不是針對任何特定的處境。<sup>2</sup> 我們也不清楚本書信的目的。本書有許多材料是與歌羅西書共有的，雖然可能具有細微差別的使用法。歌羅西書可以說是以基督中心，以弗所書則比較多注意父神的角色。<sup>3</sup> 歌羅西書是對付收信人在基督教信仰上受到的特定威脅，以弗所書比較多深入闡述的，則是與由猶太人和外邦人組成的教會有關之基督徒救恩的本質，其次則是隨之而來之新生命的特性。一般說來，歌羅西書是論述性的，甚至採取辯論的語氣，以弗所書的行文風格卻比較是禱告與默想式的。結果，以弗所書成了新約文獻中最具有神學色彩的一卷，我們在其中見到保羅以新鮮的方式表達他的神學，是幾乎不能分析的。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 反對以保羅為作者的觀點，見：尤其是 Ernest Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998) 與 Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (Dallas: Word, 1990)；至於主張以保羅為本書信作者的觀點（我認為較能令人信服），見 Harold W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002) 與 Peter T. O'Brien, *Ephesians* (Leicester: Apollos; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999)。我將會稱保羅為作者，因為至少本書信的作者自稱是他。

<sup>2</sup> 我們甚至無法確定本書信送達的目的地，因為一些最古老的抄本並沒有「在以弗所」這個關鍵詞語。

<sup>3</sup> 歌羅西書四次用「父」指神，相對之下，以弗所書則有八次。但是，比統計數字更重要的是神在救恩中的作為，那才是關鍵。參：Hahn, 1:356-59。

<sup>4</sup> 本書信的特色是非常長的句子，非常難以捕捉其中的思路。

## 神學的故事

## 頌讚（弗一 1~14）

就跟歌羅西書和羅馬書一樣，以弗所書的表達方式相當廣泛，並且明確區分基督徒教義與行為。然而，在細節上卻有很大的差別。這一點從一開頭就很明顯：本書信不是以報導作者為讀者禱告開始的；這個作法切合一個事實，即本書信是寫給一般信徒的（可能是在亞細亞），與他們過去或未來的具體處境無關。相反的，保羅使用頌讚（*berakah*）的手法，先因著神為了祂的子民所已經作的和將要作的而將讚美歸給神，然後才為讀者禱告，而這個禱告也是非常一般性的。但是，我們如果深入探討其內容，就會發現裏面有明確的關注點。

頌讚是將讚美歸給神，這裏稱之為基督的父（如林後一3；彼前一3；參：羅十五6；西一3），而且神所作的許多事情都與基督有關，是藉著祂作成的；在這段頌讚的末了，也提及了聖靈，祂在信徒身上的同在就像印記一樣，證實了神在他們身上的所有權。然而，這段經文的結構並不是嚴格按照三一神論來鋪陳，把救恩的不同層面歸於神性的不同位格。相反的，父神與基督都有分於這一切，聖靈則只是一筆帶過。

這段頌讚可以分成三個部分，每一部分都以「使祂的榮耀得著稱讚」結束（弗一6〔略加擴充〕、12、14）。第一部分以一個廣泛的陳述開始，說到神已經在天上、「在基督裏」、在每一方面賜福給祂的子民。我們留意到這裏用了「在基督裏」（正如本書信典型的用法），來表達神藉以成就祂旨意的方法或人。<sup>5</sup>

「在天上」一語（弗一20，二6，三10，六12）是本書信特有的。本書信中的鑰節是以弗所書二6，那裏說信徒已經與基督一同坐在諸天的領域裏。結果，在以弗所書一3說：信徒在這個屬天的存在範圍經歷了屬靈的福分。保羅似乎設想信徒已經經歷了屬靈的復活，以致他們現在可以向神活著，所以從屬靈的角度來說已經是在天上了，但這並未使他們免受這世界與天上那些邪惡權勢的攻擊。<sup>6</sup> 諸天的領域是邪惡的執

<sup>5</sup> 此片語的這個特殊用法，在本書信中比其他地方都更為顯著，因此也比較少用其他類型的用法。

<sup>6</sup> 保羅在哥林多後書十二章提及他被提到第三層天去，意思跟這裏不同，那裏所指的比較多是異象中的經歷。

政掌權者所在之處，雖然他們的影響力也延伸到這個世界。

在開頭的這個陳述之後，這段頌讚的第一部分剩下的基本上是論及神揀選祂的子民。救恩是根源於神的旨意，是祂採取主動的。甚至在世界被創造之前，祂就計畫要得著一群聖潔的子民，更進一步預定他們成為祂的兒女。<sup>7</sup> 他們蒙收納為神的兒女，是藉著基督，但是祂揀選他們也是發生「在基督裏」。因此，保羅乃是代表那些接受這神聖恩典的一般信徒說話。在保羅眼中，這一切都是為了叫神的榮耀得著稱讚；信徒應該受感動為著向他們所顯的恩典來讚美神。

這頌讚的第二部分，主要的思想在於這個計畫實際得著實現的途徑，就是神藉著基督所採取的不同的作為。其中最主要的是救贖與赦免，而在這裏（相對於在西一14的平行經文，但參：西一20）救贖的媒介是基督的血，這一點將會在以弗所書第二章詳細說明。另一點也值得注意，即本書信從頭至尾都強調神救贖恩典的豐富。恩典也顯明在神將知識傳給祂子民的途徑（參：林前一24、30）。這裏的知識是特指認識神的計畫，就是要在基督裏叫整個宇宙都合而為一。這大概意指罪與悖逆所造成的分裂、以及罪人和罪惡權勢之間的敵意都將要結束；它跟歌羅西書一20同樣是指普世性的復和。這是神為了時候滿足時所定的計畫，即，為了將來；但是，信徒已經成為神的產業（參：弗一11，《和合本》小字），因此他們的存在是為了叫神得著當得的讚美。這也適用於這封書信的讀者，因為他們已經聽到那帶來救恩的福音，並且被聖靈標明為神的產業，這聖靈同時也是他們承受產業的定金（弗一14，《和合本》作「憑據」），直到神完全救贖祂的子民。

直到以弗所書一12，保羅在這個段落一直以第一人稱，來論及那些已經把盼望放在基督身上的人。但在以弗所書一13，他改用第二人稱的「你們」，到以弗所書一14才回頭用「我們」。從那以後，他在以弗所

<sup>7</sup> 我採納的是少數人的觀點：這段經文其實不是說神早已選擇特定的個人，要接納為祂的兒女，卻排除祂沒有揀選的那些人。這裏所說的與個人無關，保羅只是說神揀選要得著一群聖潔的子民，由祂所收納的兒女組成。他之所以說神揀選「我們」，是因為他是從那些已經經歷恩典和收納之人的觀點寫的，也就是神的計畫已經在他們身上生效的那些人。關於這一點，其中一面的觀點見 Best, *Ephesians*, pp. 119-22（但他認為以弗所書含有普救主義，這個看法卻是不當的）；另一面的觀點見 O'Brien, *Ephesians*, p. 99; Hoehner, *Ephesians*, p. 176。

書一15至二2繼續使用第二人稱，然後又回到第一人稱。二11顯然將這個「你們」等同於「外邦人」，這就暗示「我們」是指猶太人。保羅可能以他自己為猶太基督徒的代表，他們是首先相信基督的人，保羅將這群人與讀者相對比，後者代表外邦人。

### 禱告的報導（弗一 15~23）

猶太人與外邦人的關係將會在以弗所書第二章顯露出來，但在那之前，我們現在看到保羅終於對他的禱告作了報導，他從比較一般性的角度，來說明他如何為讀者禱告。正如在歌羅西書一樣，他們的生活具有信心與愛心的特徵（西一4），保羅基本上也是為了他們的知識來禱告（西一9）；但是，在歌羅西書的知識是與如何過基督徒生活比較有關，這裏的知識卻是涉及神為祂子民的預備，尤其是祂為他們所運行之浩大的能力。本書也有大量表達能力的詞語，甚至比在歌羅西書更多，不單是指那些列陣敵擋神和祂子民的執政掌權者，也指神的大能，後者是遠勝於這些敵對者的能力。這個能力尤其彰顯在耶穌被高舉到權柄的地位，超越其他一切可以想像得到的權勢之上。<sup>8</sup> 而且，基督已經為了教會成為一切之上的元首，這表明記載這一點的目的是要叫讀者意識到：基督的權柄與能力是為了他們而運行的。基督與教會的關係就像頭與身體一樣，但教會也是「那充滿萬有者所充滿的」。這個語焉不詳的詞語的意思似乎是：那用祂的大能充滿宇宙的基督，也完全臨在於教會之內，叫教會得著能力，可以勝過一切與她為敵的勢力。因此，這段經文的高潮在於斷言基督徒救恩中的一個重要因素，即教會藉著她的頭能夠勝過所有敵對的惡勢力。讀者所生活的世界，是與神和他們自己疏離的，因為這個世界是在邪惡權勢的轄制之下，所以，他們生活在這個敵對的宇宙中，難免會害怕；認識這一點可以裝備他們，對於神的得勝充滿確據與盼望。

### 猶太人，外邦人，救恩與復和（弗二 1~21）

現在暫時將注意力轉離了屬靈衝突的思想（在弗六10~18將會強有力地回到這個主題）。保羅回到猶太人和外邦人的主題，他在第一章將「我們」與「你們」並用，悄悄地預示了這個主題。第二章描述了眾人

的狀況，包括那些讀者，但也（弗二3）包括保羅和猶太信徒歸主之前的光景。他們都是罪人，他們的生活受到世界和其統治者管轄，效法他們的樣式，所以不順服神。就著對神的回應而論，他們是死的，注定要面對祂的忿怒。他們的歸主可以理解為一種復活的行動，神使他們復活，脫離老舊的生命，帶他們進入一個全新的「屬天」存在中，向神活著。這個思想跟我們在歌羅西書第二章見到的一樣，但再次強調神全然的恩典與憐憫。現在出現了另一點論題，即強調救恩完全是因為神的恩典，是祂主動發起的，藉著基督成就的作為，<sup>9</sup> 並不倚靠蒙恩者所作的任何一種行為。如果得救是取決於行為，就會給表現這些行為的人理由，來信靠他們自己，誇耀他們的成就。但恰恰相反，善行乃是得救的結果，人們作了神所計畫要他們去作的事，是聖潔而無可指責之人新生活的一部分。

這項新論題顯然涉及兩個問題，一個是不斷浮現的，即猶太人和外邦人在教會中的關係，另一個則是人們是否需要遵行猶太律法的要求才能得救。<sup>10</sup> 同時，保羅不單排除以猶太律法所要求的禮儀行為作為使一個人有得救的資格，也排除了任何種類的行為。本章其餘的經文就專注論述這個問題的一個重要層面。

爭論點可能是外邦人面臨一個危險，以為他們的得救與猶太人無關，他們在猶太人之外自行形成一個教會。一個教會裏面，如果猶太基督徒很少或根本沒有，顯然可能出現這個問題。因此，保羅提醒讀者：身為外邦人，他們不信的時候是與以色列人無關的，是未受割禮、在恩典的範圍之外的。<sup>11</sup> 從前「遠離」的那些人只有透過基督才得以親近。<sup>12</sup>

<sup>9</sup> 保羅在本書信其他地方斷言他對基督的工作的理解：其動機乃是愛，表現在祂將自己獻給神，從而創造出一群蒙赦免的子民，在神的旨意中被命定成為聖潔（弗四 32~五 2、25~27；參：弗一 7）。他從基督對「我們」和「教會」的愛來表達這一點；這是因為保羅的立場，他說這些話，是代表那些已經蒙了赦免、承認這是植根於神的愛的人說話；但這並不表示神的愛完全侷限於那些已經領受這恩賜的人。

<sup>10</sup> 我們在此可以正確地使用救恩／得救一詞，指稱信徒所已經領受的，因為這是保羅所用的語彙。在早期的書信中，保羅傾向於將救恩保留指信徒蒙拯救脫離神在審判時的忿怒，但是他在哥林多前書一 18 也將「滅亡的人」與「得救的人」區分開來。耶穌說：「你的信救了你。」祂的用語有助於認定在得救上具有決定性的行動是發生在悔改歸正時。

<sup>11</sup> 所以這裏不是針對從前曾經從外邦人皈依猶太教的人說的。

<sup>8</sup> 歌羅西書一 15~17 論及基督與受造之物的關係；但以弗所書沒有那種的陳述。

運行的力量同樣是基督的死，但這次卻是從一個新的角度，將之理解為猶太人與外邦人復和的所在。「隔斷的牆」可能是一個隱喻，取自聖殿的一個路障，原是防止外邦人進入以色列院的；但是，它其實是指摩西的律法，遵守和不遵守律法就形成猶太人和外邦人之間的界線。這座牆現在已經被拆毀了，神的一群新子民出現了，因為藉著基督，猶太人與外邦人現在都可以親近父神。接著就說明這一點的影響：那些外邦人被允許進入神子民的範圍內，不是它外面的陌生了。現在以色列被擴大了，包括相信的外邦人在內。因此，神的這個新家（或者，稱為家人更好）有其連續性，也有其中斷性，因為它是建造在使徒與基督徒先知的根基上（意思一定是指建造在他們的教導上），以基督為那塊支配一切的石頭。這座建築物是一座殿宇，即神居住的所在，外邦人是它的一部分。

### 外邦人的使徒（弗三 1~13）

主題現在有了轉變：保羅開始時宣告他的用意是要為讀者禱告，因為他作使徒是為了把外邦人帶進神的新子民中。但是他的話忽然中斷，在繼續他原來的思路之前，他暫停下來，向他的讀者保證他有權柄說這些話，而且，為了加強他所說的話，他提及從前隱藏的計畫，現在已經啟示給眾使徒知道了。藉著神的恩典，保羅領受託付，要服事那些外邦人，而且神賜給他一個啟示，其內容就是他剛剛簡略說明的。這個啟示是新的，因為以前的世代並不知道，但是現在已經啟示給眾使徒和先知了。<sup>12</sup> 它證實了外邦人和猶太人一同形成一群屬神的子民，同享神的應許。

保羅認為自己特別受到託付，要把這福音帶給外邦人。神歷代以來隱藏的智慧，也藉著教會的見證顯明給那些執政掌權的知道。他們大概從而得悉一個事實：神已經採取行動來打敗他們了。最後，表達他的信

<sup>12</sup> 雖然以弗所書比較少引用聖經經文（在第一至三章根本不曾引用），它的一些語彙卻是受到聖經影響的。保羅在二 13 採用了以賽亞書五十七 19 的語彙，那裏原來是指在猶太地的猶太人與散居各地的僑民，保羅重新用它來指猶太人與外邦人。

<sup>13</sup> 這句否定性的話並沒有與另一個事實相抵牾：保羅與新約的其他基督徒相信這是舊約眾先知所預言的，並且引用舊約聖經來支持這一點（如：羅十五 9~12）。但先知或他們的聽眾都沒有充分明白所賜給他們之啟示的意義。

心，說信徒已經可以親近神了，無疑是為了向祂禱告。

### 保羅為讀者禱告（弗三 14~21）

已經更堅定地確立了他受託傳福音給外邦人的事實，保羅終於開始禱告了。他稱神為父，每一個家庭或祂的全家或所有的父性都是從祂得名；這幾種可能性當中，最可能的或許是第一個，指神的子民在地上和天上的每一個族群。<sup>14</sup>

保羅是為了讀者的屬靈力量、為了基督住在他們裏面（加二 20）來禱告，因此，也是為了叫他們能夠掌握（不單明白，可能還加上經歷）基督豐富的愛。<sup>15</sup> 接著的頌榮為這禱告預期中的實現而讚美神。提及神的能力，再次顯出其深遠的意義。

### 教會的合一與多樣性（弗四 1~16）

以弗所書第四章開頭的一節經文，說明本書信第二部分大體的主題，這部分反覆論述與第一部分所說之福音相稱的行為（參：歌羅西書）。其重點是直接跟著前面的論述：需要保守教會的合一，因為教會同有一位神，對未來有同一個盼望。

與這並存的，是神為了建造教會而已經賜給她的各種恩賜，同樣具有豐富的多樣性。雖然保羅在哥林多前書與羅馬書論及賜給不同個人的不同的屬靈恩賜，他在這裏卻是談到已經領受恩典的人（弗四 7），成了神所賜給教會的恩賜（弗四 11）。保羅在早期的書信列舉很多不同的屬靈恩賜，如今在數目上縮減到四組：使徒或宣教士；先知，與使徒一起形成教會的根基，因為他們得著神奧秘的啟示和其他的教訓；傳福音的，一起參與向外傳福音的工作；以及牧師和教師，兩個結合成一組，可能是負責會眾當中的兩個主要工作。值得注意的是這裏沒有使用監督和執事這兩個術語（如同腓立比書與教牧書信所用的）或長老，我們不難認識到，無論所用的名稱和確切的職責為何，他們應該是發揮相同的

<sup>14</sup> John Muddiman, *The Epistle to the Ephesians* (London: Continuum, 2001), pp. 166-67.

<sup>15</sup> 有一些人試圖確認與這四方面相關的明確因素，而不是把這四方面視為純屬修辭上的用法。高度和深度也出現在以弗所書四 8~10，將天地包括在基督的愛內。闊度可能是地球的水平面範圍，長度可以從時間的角度，指愛的永恆範圍（如法蘭西·華臣在一篇未出版的論文中所主張的）。

功用。這種多樣的事奉，目的是為要叫教會可以在一個合一的身體中成長，以基督為中心，發展出能以使信徒抵擋錯謬教訓的成熟生命。<sup>16</sup> 因此，教會被視為一個身體，身上的部位一起作工，在愛中一起為了身體的成長與堅固而努力。

### 新舊生命；家庭關係（弗四 17~六 9）

讀者是悔改歸正的外邦人，因此，教會成長的一個重要因素是放棄他們歸正前有罪的生活方式，穿上新的行為模式。我們在此不詳述這行為的細節；要緊的是一再出現的神學動機。保羅將非基督徒的、不道德的行為追溯到外邦人的無知，他們內心對神的教訓是剛硬，即，不為所動的；相對之下，基督徒學習基督，這肯定包括受到祂的性格（參：林後 11）與教訓方面的教導。<sup>17</sup> 保羅在發揮他的論點時使用舊本性和新本性之間的對比，將前者像髒衣服一樣脫掉，並穿上後者。他警告讀者要提防會叫聖靈擔憂的行為（弗四 30；參：賽六十三 10），<sup>18</sup> 這個不經意的陳述說明保羅將聖靈理解為具有位格的，而不是一個沒有位格的能力。

保羅呼籲讀者要彼此饒恕，好像神在基督裏饒恕了信徒一樣；這個呼籲的根基不單是神提供了如何行事的榜樣，更是以人彼此的饒恕為神

<sup>16</sup> 以弗所書四 12 上的解釋無法確定。各種領袖的工作是「為了事奉的工作而裝備神的子民」（參：《新譯本》、《現代中文譯本》），還是「要裝備神的子民，〔並〕要作事奉的工作」；換言之，事奉的工作是由一般會眾所作的（領袖們為了這個目的而裝備他們），還是領袖們自己所作的工作？前一種觀點，見 O'Brien, *Ephesians*, pp. 301-3；後一種觀點，見 Lincoln, *Ephesians*, pp. 253-55。縱使主張後一種觀點，本書信仍然說明：教會的肢體有個人的恩賜，要盡不同的功用（弗四 7、16）。整體而言，前一種觀點有比較好的支持。

<sup>17</sup> 雖然新約聖經書信頗令人驚訝地極少直接引用耶穌的教訓，卻有許多教導呼應著耶穌的教訓，尤其是在雅各書與彼得前書中，但保羅著作也有。關於這個領域的一個審慎而明智的研究，見 Michael B. Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1-15:13* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991)。

<sup>18</sup> 注意以弗所書如何意味深遠地使用舊約聖經的材料，尤其在第二部分較多用於教義上的目的（弗四 8），也用於倫理教導的觀念來源（弗四 25、26）。在這方面，以弗所書與歌羅西書有顯著的不同。見 Thorsten A. Moritz, *A Pro-found Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians* (Leiden: E. J. Brill, 1996)。

赦免的必然結果，正如耶穌所教導的。同樣的，彼此相愛是植根於基督的愛，祂將自己作為祭物與供物獻給神，彰顯了這愛。在此，我們在倫理教訓中見到一個幾乎是在不經意中作出的重要陳述，是基督徒如何從獻祭的角度來理解耶穌的死（參：後來在弗五 25~27 的例子）；這顯示出基督徒對於行為的教導是如何持續受到核心的神學陳述所支撐。

新舊生活之間的對比是重要的。實行這世界特有之有罪行為的人，在神的國度裏沒有容身之處，意思是：堅持這樣的行為，將會導致他們失去自己的地位，並要面對神的忿怒。他們從前生活在黑暗中，有著適合於黑暗的性格，現在的生活卻必須適合光明。因為生活在光中會顯出罪惡的真面目。醉酒的興奮與因為被聖靈充滿而以讚美歌表達的喜樂和感恩恰恰相反。

信徒必須彼此順服。這不是單向的順服，好像有人可能對接下來幾節的妻子、兒女、僕人的看法。在加拉太書五 13 和腓立比書二 3 的平行經文表明：「彼此」一詞已經明說這樣的順服是雙向的。然而，保羅根據這個原則，提醒這三類的人，要照著混合了自然與文化的理由，順服與他們相對的人。保羅就著妻子和丈夫的關係作了相當詳盡的教導。妻子要順服丈夫，並要敬重他（弗五 33），就像教會順服她的頭與救主基督一樣。<sup>19</sup> 基督是救主，是教會所倚靠的，就像妻子倚靠丈夫來照顧、扶持一樣。保羅在說明他的觀點時，用了比較長的篇幅，來勸勉丈夫要愛妻子，並且引用基督的例子作為榜樣與動機：祂愛教會、為教會捨己，要叫教會成為純正而聖潔的。這已經超過了丈夫所能為他的妻子作的，<sup>20</sup> 實際的應用只是說：丈夫必須在愛中為妻子的福祉盡可能去作一切事情，正如基督為祂的身體、就是教會所作的一樣。最後，保羅引用創世記二 24，作為丈夫應該在愛中與妻子聯合的聖經根據，但是，從這一節經文，保羅甚至更進一步看見一幅圖畫，描繪基督離開祂的天父，為要得著教會作祂的妻子。

對兒女的教導是基於舊約聖經的原則，而且對父親作出平衡的教導，正如在歌羅西書的作法一樣。<sup>21</sup> 相同的原則也適用於奴隸和主人。

<sup>19</sup> 丈夫是妻子的頭，這個觀念在哥林多前書十一章以前未曾見過，似乎是保羅率先使用的。

<sup>20</sup> 教會的純潔這個類比可能隱含了對妻子的勸勉：純潔應該是新婦的特性（參：林後十一 2）。

<sup>21</sup> 然而，在新約世界中，兒子順服父親可能應該延續到成年以後，與今日西方

基督徒奴隸和主人是弟兄，同有一位天上的父；與這個事實相對的是，雙方同有一位天上的主，毫無偏袒徇私地秉公行義，保羅的意思是祂一視同仁地對待奴隸和他們的主人。<sup>22</sup>

### 屬靈的爭戰（弗六 10~24）

在本書信的最後一個段落，保羅作了總結，呼召讀者預備自己面對爭戰，但他認為主要的爭戰不是道德方面的衝突，而是屬靈方面的爭戰，敵人則是那些轄制人的邪惡權勢。言外之意是：信徒如果不採取預防措施，也難免受到攻擊，也有可能屈服他們。必不可少的準備是穿上基督（羅十三14），但是這裏對這個基本思想加以發揮（參：帖前五8），使用傳統的畫面：一套軍裝，每個部分代表一種基督徒素質（信心）或屬靈恩賜（真理，公義，救恩，神的話）。這些屬靈的素質如何與軍裝特定的部分配對，並沒有明顯的模式。從這些配對的素質當中個別挑出來的，是需要常常禱告和警醒。

### 神學論題

這樣讀過這封書信可以看出：著重點在於愛與神的能力，兩者都是以最高級的語彙描述的，同時也強調猶太人與外邦人在神子民裏的合一。有人妥當地將以弗所書描述成「教牧性的，而不是爭論性的」，並且它特別關注神學上的論述，而且是在沒有必要爭論的環境下作出的論述。它也沒有必要詳細地回應特定的地方處境。相反的，它似乎是寫給經過一些年日發展之後大多數由外邦人組成的教會。

### 禱告與敬拜

以弗所書這一封信，把相當多的篇幅投注在我們所說的敬拜這件事上，這個主題就是為了神向教會中的信徒所施的恩典，而直接向祂感恩和祈求。這些禱告的風格頗不尋常，充滿著深邃的神學內容。然而，應

社會不同。  
<sup>22</sup> 與羅馬世界的法律體系相反，在那個體系中，一個人屬於上流階級或下層地位，是判斷他們有沒有罪的一個重要因素；見 Brian Rapske, *Paul in Roman Custody* (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1994), pp. 46-62。

該留意的是，保羅的其他書信也記載了幾乎無法分析的類似的長句，將一連串的觀念連在一起；這表明我們在這裏所見的獨特風格，可能一直是早期教會裏禱告的特徵。這些禱告的報導，雖然主要提及保羅的禱告，必定表明了禱告在個別信徒和基督徒聚會生活中佔有非常重要的地位；在別處已經有人注意到保羅頻頻請求教會為他禱告。<sup>23</sup>

真正叫這封信與其他書信與眾不同的，是它以非常顯眼而強烈的方式頌揚神的恩典與能力。在這方面，最接近以弗所書的是啟示錄裏面的敬拜歌曲，和那裏所描繪的寶座情境。強調神的偉大，似乎不可避免的會有相應的敬拜和讚美的氣氛。在這方面，我們可能會再次想起史濤符對新約神學所作的重要分析，他追溯出三個主要的因素，稱之為頌榮的、敵對的、與救恩的。<sup>24</sup> 史濤符認為這三者具體表現在耶穌與神、魔鬼、和世人的關係上。以弗所書是這幾個主題與教會關係的一個第一流例子。它有系統地闡述為了父神在所賜給祂子民的福分中顯出的偉大而榮耀祂的語彙。它生動地說明了信徒所參與之屬靈爭戰的性質。它也描述神為了拯救祂的子民所採取的行動。

### 教會中的猶太人與外邦人

本書信所關注的一個中心，是外邦人和猶太人在教會裏的關係。在加拉太書與羅馬書裏面，與那些主張猶太化的人辯論的生動語調，在本書信中緩和下來了。本書信也沒有那威魯歌羅西教會的怪異教訓的痕跡，但這個問題並沒有消失，而且對外邦人悔改歸正所作的描述，強調的主題是恩典，而不是行為，這是保羅傳給外邦人之福音的基本要素。但最重要的主題是猶太人與外邦人藉著耶穌的死而復和，形成一群新的子民，是神所居住的一座聖殿。基調似乎是重新向讀者保證：這確實是真的，因為它是神所賜給使徒和先知的啟示，而保羅更是特別受託付把這信息傳給外邦人的使徒。

這裏沒有為了猶太人的不信而痛苦掙扎的問題，像我們在羅馬書九至十一章中所見的。

它反倒比較多從實行的角度，強調要維持教會多樣性的生活與事奉

<sup>23</sup> 見 David G. Peterson, "Prayer in Paul's Writings", in *Teach Us to Pray: Prayer in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster; Grand Rapids, Mich.: Baker, 1990), pp. 84-101。該書的其他專文涵蓋了聖經的其他範圍。

<sup>24</sup> 見 34 頁。

裏的這個合一。這裏所關切的，已經從猶太人與外邦人的問題，擴展到所有信徒在愛中彼此合一，以及靈命成熟的發展。

在以弗所書裏，教會的觀念尤其重要。在保羅早期的書信裏，教會（希臘文 *ekklēsia*）一詞是使用單數字，指個別的教會，或者我應該更明確地說：指特定地理區域裏的全體信徒。有時可能是指在某人房子裏聚集的一個較小的小聚會（羅十六5；林前十六19；門2）。在不同地方的許多教會自然被稱為「眾教會」。這個詞的單數字，只有很少數幾次是指全體信徒（林前13，十二28，十五9；加一13；腓三6），雖然這幾處經文裏面有些是仍有爭議的，可能已經有足夠的證據顯明：雖然保羅絕大多數是用這個詞來指地方性的信徒群體，他卻仍然可能把「教會」視為一個實體，跨越時間而存在，由神全體的新子民所組成。所以，當保羅說他曾經是逼迫「神的教會」的（林前十五9；加一13；參：腓三6），他很可能是想到群體的基督徒，而不只是一個特定的教會。

當我們來到歌羅西書與以弗所書，會發現畫面已經改變。*Ekklēsia* 在歌羅西書裏有兩個出處（西四15、16）是指著地方教會說的；另外兩次（西一18、24）將「教會」等同於基督的「身體」。在以弗所書裏，這個詞使用九次，並且每一次都是指整個教會說的，不是指個別的教會，<sup>25</sup> 然而，顯而易見的，保羅論及整個教會所說的，也可能論及個別的教會，因為那是全部教會的一部分。<sup>26</sup> 這個發展是十分自然的。它符合信徒對自己的看法：他們越來越自認為是屬於同一群人，並且將自己所屬的實體視為神的子民或新以色列人。保羅在哥林多前書十二28可能是想到整體教會、而不只是哥林多當地教會的傳道人，雖然這一點仍有爭議。所以，整個教會都是基督愛的對象（弗五25、29）。祂是整個身體之上的頭，所以她可以被視為祂的身體（弗一22，五23）。以教會為這種普世性的實體，乃是歌羅西書和以弗所書的特色。而這兩封信就是在這一點上比早期的書信更進一步。

大多數學者認為：這個普世性的實體（照著上文所說的）是整個世界所有地方教會與信徒的總和，而且因為她歷經過去的歲月，我們可以將之想成一個具有歷史的實體，以及該實體在特定時間的一個特殊的成

<sup>25</sup> Andrew C. Perriman (未出版的專文) 認為以弗所書二 21 的聖殿是指地方性的教會。

<sup>26</sup> 往往有人引我們所說的「銀行」或「郵局」作為類似的用法，可以指整個機構或其分行。

分；延伸來說，我們可以說「在地上與天上的教會」，意指歷世歷代的所有信徒。然而，一些澳洲學者已經發展出一個不同的意見，以歐白恩（Peter T. O'Brien）為代表。他們提議說這是指「一個在天上以基督為中心的集會」，而不是指地上的教會；然而，這個天上的集會卻是由活著的信徒組成的（根據以弗所書，這些信徒已經復活，且升到屬天之地了）。地方教會是這個屬天集會在地上的彰顯。為了讓這個觀念行得通，歐白恩承認說：在一些地方，教會一詞具有雙重的含意，同時指地方性的地上教會，和屬天的集會。<sup>27</sup> 這種解釋還有其他的弱點。

以弗所書似乎保留了保羅書信稍早的作法，區分那些形成教會根基、並負責教會宣教的領袖（使徒、先知、與傳福音的），與那些活躍在地方教會中的領袖（牧師和教師）。這是以含蓄的手法承認：有一個或多個宣教工作是與地方教會同時並行，但卻獨立組織來建立新教會的。然而，以弗所書並不支持後來出現的那種世界性的教會。

以弗所書比新約聖經其他地方（可能除了約翰福音十七章以外）都更強調教會合一的需要。這樣的強調超越了我們在腓立比書二1~4所見到的勸勉（地方教會內的人應該要有相同的心思意念），堅持說基督徒有同一位神（聖靈、主、與父——以含蓄的手法表達三一神論），藉著信心與洗禮的同一條救恩之路，和同一個盼望。從以弗所書第二章看來，這可能是要強調：猶太信徒與外邦信徒擁有這些共同的產業（參：提前二5強調所有人，即猶太人與外邦人，同有一位神和一位中保）。因此，有共同的目標要他們所有人去完成。然而，這卷書也斷言：教會有其多樣性，基督把不同的恩典的恩賜賞給不同的人，為要建造基督的身體。這些不同的恩賜都被視為有助於達到相同的目的，即建造基督的身體。保羅提及不同的領袖時都使用複數字，表明他所想到的是整個教會，而不光是一個地方性的教會。

### 執政掌權者；基督的主權

另一個中心主題是執政掌權者的問題，他們管轄著黑暗的世界，威脅信徒。雖然，根據歌羅西書二15，他們已經被解除了武裝，被打敗了，

<sup>27</sup> 見 O'Brien, *Ephesians*, pp. 25-29 的略述；參：同作者，於 *DPL*, pp. 123-31。關於此觀點的批判，見 Kevin Giles, *What on Earth Is the Church? A Biblical and Theological Enquiry* (London: SPCK, 1995), pp. 125-51。



以弗所書卻沒有提及這一點。本卷書反倒比較著重基督坐在神旁邊的寶座上，在他們之上擁有至高無上的地位。然而，他們依然活躍著，信徒必須抵擋他們。

注意這一點是很重要的，因為有些人會有一個印象，覺得以弗所書的作者說信徒已經被高舉到天上，已經達到完全了。他們主張一種過度實現的末世論，認為信徒已經充分享有來世的福分。<sup>28</sup> 對這封信抱持這種觀點顯然是錯誤的。

在某種程度上，我們能同意：本書的末世論與其說是未來主義式的，不如說是比較垂直式的。那就是說，基督徒的盼望並非導向未來與基督再來時的世界末日，而是導向天上，基督現在就坐在那裏的寶座上，並從那裏加添力量給祂的子民。本書信確實沒有直接提及基督的再來，也沒有特別強調未來的完滿實現，但其中肯定未來的完滿實現尚未成就的信念（弗一10），也存在著來世的觀念。

我們務必要明白：在保羅書信其他地方，我們也同樣見到向上望的觀點；在學者們都同意為出自保羅手筆的書信中，保羅神學的核心是在於過去（耶穌的死與復活）與現在（信徒「在基督裏」的存在），而不是在未來。

基督現在的主權是至關重要的，它屬於我們在保羅書信其他地方所見對基督的一般性描繪的一部分。尤其在以弗所書四9~10有一個比較重要的基督論的陳述，斷言基督的降下與升上。我們最好是根據 V 字形的軌道來理解它（正如我們在腓立比書二6~11見到的），「地上極低下之處」（《當代聖經》；《和合本》作「地下」）是指地上，而不是地底下的境界（《呂振中譯本》）。這裏有兩點具有深遠的意義，首先是基督將這些恩典的恩賜，即聖靈的恩賜，賞給祂的子民（參：徒二33）；第二，祂現在充滿萬有。這個陳述超過了稍早在歌羅西書的陳述，後者說基督被神的豐盛所充滿。現在則說基督「充滿」一切。同樣的，保羅在以弗所書一23說教會是「那充滿萬有者所充滿的」。這些陳述都表明基督現在享有神那無所不在的屬性。著重點可能在於基督這樣臨在於教會裏面，但以弗所書四10的論點似乎比較強調基督的得著高舉與無所不能。腓立比書二9~11從主權的角度所說的，在此則從無所不在的掌管、權柄、與影響力的角度來陳述。

<sup>28</sup> 比較；有些人對於歌羅西書三1提及信徒的復活也持類似的觀點。

同時，值得注意的是，保羅也禱告求神使信徒被神一切的豐滿所充滿（弗三19）。這句話可以說明本書信強調基督能力的原因。教會參與一場與反對勢力搏鬥的爭戰，如果沒有神的能力，教會不足以承擔這個任務。這個能力過去曾在基督裏，現在也繼續在祂裏面，並且藉著祂傳給教會，和組成教會的個人。

## 聖靈

本書信既如此強調基督以及祂充滿在教會與個別信徒裏面，聖靈似乎不大可能受到重視。然而，聖靈在本書信中卻佔據中心地位，與歌羅西書僅少量提及形成鮮明的對比。神藉著祂的聖靈將祂的奧秘啟示給使徒與先知（弗三5）。聖靈是神在祂子民身上的印記（弗一13），信徒是藉著聖靈而得著神的能力，因而剛強起來（弗三16）；他們必須尋求被聖靈充滿（弗五18），聖靈也藉著神的道的能力，裝備信徒去從事他們的爭戰（弗六17）。<sup>29</sup> 聖靈活躍在教會裏面，要產生合一，因為所有基督徒都有分於同一位聖靈（弗二18，四3~4），雖然聖靈是以不同的方式運行在祂們身上。聖靈也與智慧和知識有關（弗一17）。簡而言之，聖靈是神的代表，神藉著祂作工在信徒生活的每一方面，包括藉著禱告來到神面前（弗二18），教會的恩賜，以及抵擋邪惡權勢的爭戰。

## 結論

支配以弗所書和（色彩較不濃厚但仍意味深長之）歌羅西書神學的，是列陣與神和祂的子民為敵的宇宙性權勢，以及非常強調神與基督那超越的大能，後者是信徒可以得著的。同時，對於罪性、救贖、與在基督裏的生命這幾方面，則充分呈現出比較傳統性的理解。也非常強調認識神的旨意和祂的愛。因此，除了從赦罪與藉著聖靈的大能使信徒復活、得著新生命的角度來理解基督的工作以外，也同時將基督理解為無所不在的，是神的大能至高的彰顯，以勝過那些敵擋神的權勢。雖然沒有在這個觀念上發展出一個獨特的語彙，像稱義、救贖、與復和那樣，卻有一個明確的得勝觀念，是理解祂的死和復活不可或缺的一部分。

本書信對頌榮這個主題作了強而有力的闡述，其中居主要地位的是

<sup>29</sup> 就像其他地方一樣，神的道在此是指福音的信息連同它內在的一切能力，而不是指書寫下來的聖經。

敬拜與讚美的態度。基本上，本書信的第一部分是以一種極崇高的風格來頌揚神大能的救贖工作。第二部分也完全與這個風格一致，說到被聖靈充滿之人的生活特性，「用詩章、頌詞、靈歌，彼此對說，口唱心和地讚美主」（弗五19）。我們也不時可以見到與保羅早期書信類似之處，尤其是羅馬書（羅八31~39，十一33~36，十五1~13）。在詮釋新約神學時很容易忽略這個因素，試圖將每一件事都縮減為冷冰冰的、系統的、命題的形式。以弗所書提醒我們：對於新約聖經的作者們而言，神學是以敬拜來表達的。

## 參考書目

### 新約神學：

（英文） Strecker, pp. 565-76。

（德文） Gnllka, pp. 325-49; Hahn, 1:343-66; Hübner, 2:363-75; Stuhlmacher, 2:1-53。

Arnold, Clinton E. *Ephesians: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Best, Ernest. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. Edinburgh: T & T Clark, 1998.

———. *Ephesians*. Sheffield: JSOT Press, 1993.

———. *Essays on Ephesians*. Edinburgh: T & T Clark, 1997.

Giles, Kevin. *What on Earth Is the Church? A Biblical and Theological Enquiry*. London: SPCK, 1995.

Hoehner, Harold W. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002.

Kreitzer, Larry. *The Epistle to the Ephesians*. London: Epworth Press, 1997.

Lincoln, Andrew T. *Ephesians*. Dallas: Word, 1990.

Lincoln, Andrew T., (and A. J. M. Wedderburn). *The Theology of the Later Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Moritz, Thorsten. *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Muddiman, John. *The Epistle to the Ephesians*. London: Continuum, 2001.

O'Brien, Peter T. *Ephesians*. Leicester: Apollos; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.

Turner, Max. "Ephesians". In *New Bible Commentary: Twenty-first-Century Edition*. Edited by D. A. Carson et al. Leicester: InterVarsity Press, 1994 = 〈以弗所書〉，於《證主21世紀聖經新釋》（香港：證主），1999。

## 第 17 章

### 教牧書信

寫給提多的信函，與寫給提摩太的兩封信函，顯然是一組的，因為這三封信有共同的行文風格與神學特性，雖然它們是獨立的作品，每一卷都有其獨特的特質，對新約神學各有其貢獻。雖然把它們分開來討論也可能有其益處，我們限於篇幅，必須把它們合在一起來思想。<sup>1</sup> 它們之間的相似之處相當大，因為這三卷書顯然都是論及教會領袖，也是保羅的同工，當保羅不在身邊時，該如何生活、作工。這個特色足以解釋這幾封信之所以是寫給個人、而不是寫給教會（像保羅其他書信那樣）的原因。<sup>2</sup> 然而，寫信對象的不同，卻不足以解釋一個事實：這幾封信在語言與神學慣用語上，與眾所公認的保羅書信不同。

這個事實的解釋可以分成三個範疇。第一，有許多學者極力支持一個可能性，即這三封信是由保羅的一位同工擔任秘書或謄寫員，該人有相當程度的自由，是早期書信中未見的，所以造成這幾封信的獨特性質。<sup>3</sup> 第二，大多數人認為：這幾封信是偽造的著作，在保羅離世以後甚久寫的，那時，為了幫助地方教會的領袖，阻止教會偏離正統、不知

<sup>1</sup> 雖然一些學者想要找出這幾封書信在作者身分與神學觀點上的差異，我仍然相信它們是出自同一位作者或一個圈子的手筆，其間的任何差異都是因為針對不同的處境寫信而造成的。參 Rüdiger Fuchs, *Unerwartete Unterschiede: Müssen wir unsere Ansichten über die Pastoralbriefe revidieren?* (Wuppertal: Brockhaus, 2003)，他認為這三封書信在思索神學問題上有重要的差異，但卻是因為針對不同的處境所造成的；他認為這幾封信是保羅在世時所寫的，但卻是路加為謄寫員。

<sup>2</sup> 因此，並不是說在會眾的靈命塑造上教會已經不再重要，只有領袖具有重要的地位了。

<sup>3</sup> 一般都承認，這幾封信與眾所公認的保羅書信有別。少數學者認為差異的程度不足以證明保羅是假手於他人來寫作它們的。

不覺陷入異端，必須訴諸於他的教導權柄。第三，少數人認為這幾封信是化名撰寫的。也就是說，它們包含了保羅所寫的材料，是在保羅離世以後從他那個圈子採用而來的，讓人可以領受他的教導，但為了適應當時教會的需要，而經過改寫，因為當時的教會正面臨陷入異端的危險，這種異端混雜了猶太人與禁慾主義的因素，也摻雜了對保羅教訓的某種誤解。這個問題的爭議仍在進行，但是，為了本章的目的，筆者將會採取第三種觀點；教牧書信所呈現的，是保羅給他的宣教士同工的那種教導。這個教導透過保羅的一位很有技巧的追隨者傳遞出來，並無意要欺騙讀者，因為此人已經竭盡所能，忠於保羅的傳統，以一個全新的方式，針對一個正在發展中的處境傳遞這個傳統。<sup>4</sup>

## 提多書：神學的故事

提多書中所針對的處境，教會的發展似乎尚不及提摩太前書中的光景，處理的方法比較簡單，涵蓋的主題範圍較窄；所以，無論它們寫作的先後次序為何，<sup>5</sup> 提多書都很適合作為教牧書信的入門。

### 致意（多一 1~4）

提多書一開始是一長段的致意，是保羅書信全集中長度僅次於羅馬書的，詳細提及三件事。

第一，它將保羅的角色描寫為受任命的使徒，為要藉著他的教導幫助人在信仰與真理的知識上成長，使人敬虔。這裏把基督徒生命分成兩個階段：悔改歸正的時刻，與在敬虔生活上的成長。身為宣教士的使徒同樣關注這兩個階段，即發展信心與知識，以及幫助信徒成為敬虔的人。

第二，簡短描述了這個歸正與成長背後之福音的特色。在此使用應

<sup>4</sup> 關於這個立場的詳盡理由，見馬歇爾與唐書禮（Philip H. Towner）共同研究撰寫之 *A Critical and Exegetical Commentary on Pastoral Epistles* (Edinburgh: T & T Clark, 1999) 的導論 (introduction) 部分。我使用偽造的 (pseudonymous) 一詞指文件真正的作者有意欺瞞收信人，讓他們以為是作者以外的某個人寫的；而化名的 (allonymous) 一詞則指由真正的作者（在這幾封信，就是保羅）之外的某個人撰寫的文件，但寫作的方式讓人一眼就看出這個事實，無意欺瞞讀者。

<sup>5</sup> 很可能是一封真正由保羅寫成的信函促成了這幾封信的撰寫，那封信函也形成了提摩太後書的基礎。

許與實現的模式來分析它：這永生是神在創造世界以前所應許的，藉著使徒宣講的福音實現了這應許。本書信不是對比救主來臨或救贖作為的應許，與這應許在基督事件裏的實現，而是對比神所應許的永生，與神的話在保羅所傳之福音裏的啟示。因此，非常著重神的話語和它的宣講。

第三，本書信是寫給提多的，他是保羅的真兒子，所以大概是接續了剛剛所界定之使徒的工作，雖然他和提摩太都沒有使徒的名義。

所以，本書信一開始，就以非常洗鍊且包羅甚廣的方式，論及基督徒救恩的核心主題。因此，這段致意的話把下文全部放入一個屬靈的脈絡中。接下來在實行與倫理道德方面的教導，也必須從這個角度來理解，作者也繼續提醒我們這一點。

### 任命長老（多一 5~16）

提多的工作大體上是要完成在克里特（《和合本》作「革哩底」）尚未完成——大概是保羅沒有完成——的工作，尤其是在幾間教會中任命長老（多一 5~16）。較廣的陳述（多一 5 上）可以作為本書信隨後所有內容一般性的描述——接續已經開始建立教會的工作。較窄的陳述（多一 5 下）明確指出這個工作裏面一個非常重要的因素。著重點在於這些領袖在基督徒行為與健全教義方面的素質，雖然描述中也暗示了領導與教導的能力。從正面的角度來描寫所要求的這種素質：一個井然有序、溫文有禮的生活方式，在道德方面，沒有淫亂、貪婪、與暴力行為等可責之處。任命這種領袖的理由與一種人的出現息息相關，這些人因為利欲薰心而反對基督徒的信息，並教導不該教的事。提多必須叫這些人閉嘴。他們可能敗壞信徒，他們自己也是敗壞的。

因此，必須非常嚴肅地對待這些反對者，作者以非常強烈的用語描繪其邪惡的特性。它是致命的疾病，而且其影響正在擴散。所以，提多必須任命敬虔的領袖，責備那些散播假教訓的人與那些受欺騙而接受它的人。

### 提多應該教導的教訓（多二 1~三 11）

相反的，提多必須教導真理。他必須教導的內容，和他該如何教導，構成了本書信的主要論題（多二 1~三 11）。這個段落可以分成兩部分。

在第一個部分中（多二 1~15），詳細說明提多該如何教導老年人與老年婦人（後者也要教導年輕婦人），以及年輕人和奴隸。給不同族

群的教導，大致說來是與該族群特殊的試探和特性有關的，但諄諄教誨的這些素質相當一般性，可以應用在每一個人身上。在這段描述中很顯眼的詞語是自守／謹守，指在態度上對於所提及的族群而言是合宜得體的。支持這個教導的是一個教義方面的陳述，作為放棄罪惡行為與活出敬虔生活的基礎。信徒生活在神的恩典第一次彰顯與基督未來的榮耀顯現之間；他們得蒙救贖脫離罪惡，生活在盼望中。救恩的臨到與其完滿實現的盼望，其結果應該是教導人避免罪惡，活出分別為聖歸神、充滿良善的生活。這個部分的結束（多二15）扼要重述了提多書二1。

在第二個部分中（多三1~11），針對每一個人作了一般性的教導，論及在社會上的順服與善行。支持這個教導的，是另一個教義上的基礎，詳細闡述救恩的性質，尤其是將信徒悔改歸正之前的生活與新的處境相對比。它非常有力地指明：歸正的性質是神的一個作為，藉著所賜的聖靈，大有能力地更新人。那些這樣經歷神恩典的人，應該顯出一個特質，是與他們得救之前迥異的。這個段落的結尾是給提多的一個警告，告訴他不要與對手進行爭辯，因為那是無益的。他頂多是必須警告分門結黨的人，然後就別理他們。意思是他應該專注在積極正面的教導上，而不是在辯論上。

### 結語（多三 12~15）

這封信的結尾是一些比較個人性的附語，主要是關於保羅藉著幾位同工去完成的使命。它表明一個重要的事實：提多的使命是有其限制的；在別的地方還有其他的責任等著他。所以，他不是常駐在某地的領袖，而比較像是一個在有限時間內排難解紛的人。

從我們對本書信所作的這個簡短的概述可以看見，雖然主要的內容明顯不是神學性的，實行的教導卻是由三段意味深遠的經文支持的，這三段經文都是論及教義上的教訓（多一1~4，二11~14，三3~8；但也要注意多一7、9，二1、5、10）。本書信主要關注的，是任命敬虔的領袖，教導教會肢體認識基督徒生活的內涵，鼓勵人專注在重要的基督徒生活、而不是無謂的爭辯上。這個實行的教導完全是基於福音，本書信有效地提醒讀者回想福音的主要特性。此外，引發這封信的處境，是教會裏面異端教師的活動，他們散播錯謬，提倡不敬虔的生活。本書信的目的有其限制，並未涵蓋整個基督徒的生活與經歷。它傾向一個特殊的方向，要解決特殊的問題，所以我們不該期望從中找到基督徒神學的全

面性詮釋。本書信的兩個積極正面的主題，是正確的信仰與敬虔的品格，這兩者是息息相關的。本書信的對手所引起的問題，似乎比較側重在倫理道德的懈怠，而不是教義上的錯謬，本書信在教義上的教導比較不是為了駁斥錯謬，而是要提醒讀者倫理道德生活的基礎，並要指出這基礎是來自福音的。

### 提摩太前書：神學的故事

提摩太前書的一般特性與提多書相同，因為它也是論及教會的生活受到對手活動的威脅（參：尤其是提前一3~7、18~20，四1~3，六3~10、20~21）。

#### 提摩太的託付（提前一 1~20）

在一段簡短得多的信首致意（提前一1~2）之後，提摩太前書一章剩餘的部分具有書信引言的特性，對收信人提出許多的教導，論及他在教會中該作的事，以及他個人的生活。引言論及一個託付的更新或加強，那是先前由保羅交託給提摩太的（參：多一5）。提摩太必須繼續使用他作為以弗所教會領袖的權柄，來遏止保羅敵人的工作，那些人教導的一些教義，引發了爭論，而且似乎是愚昧且無益的。這些教義是源自對律法（即舊約聖經）的誤用與誤解。如果正確地理解與使用，這個律法在福音的背景中有其地位。接著，保羅闡述一個思想，即他受託成為神的僕人，來傳揚福音，儘管他從前是個罪人，因著神向罪人顯明的恩典與憐憫，他還是得著了這個託付。至於提摩太，也必須「打那美好的仗」，持定信心，保守清潔的良心，不要像那些偏離正道的人一樣。事奉主的工作是艱難的，因為會面對敵擋。

#### 在教會中的禱告（提前二 1~15）

接著引言後面，是給提摩太的第一組教導，論及他必須在教會中鼓勵信徒的事（提前二~三章）。不要把注意力放在爭論上，那些爭論會破壞教會的生活，倒要轉向需要推動積極正面的活動，也就是為所有的人代求，尤其是為了叫人能夠在平安的環境中聽聞福音。支持這段教導的，是一個教義性的陳述，強調神要所有的人得救，以及基督為了所有的人捨了自己成為贖價，也強調為此所作的見證，保羅就是為了這個見

證而被任命為傳道的。接著的一個段落，論及有效禱告的條件，首先是男人這一面，然後是女人這一面。<sup>6</sup> 婦女在禱告上要有合宜的舉止，表現在她們的外貌上。在一段追加的說明中（這個說明顯然很重要），規定婦女不可以教導男人（雖然允許她們學習），以及她們將會藉著生產而「得救」。<sup>7</sup> 這些教導與提摩太前書一章那些反對者的問題之間的關連，可能無法馬上就顯明出來。可能是教會的禱告情況不佳，因為聚會時有意見不合，而且有些婦女受到反對保羅之人教訓的影響，而必須加以限制。

### 任命領袖（提前三 1~16）

提摩太前書三章轉向處理反對者方面的關鍵因素，這些反對者在提多書一章已經提及了。這裏提及教會裏面三種類型的領袖該有的品格與能力，即監督（英文傳統上稱為「主教」）、男性執事、與女性執事。這裏讀起來好像是在描述那些受任命承擔這些工作之人的資格，但肯定也是要說明已經在從事這些工作之人的理想典範。這個段落的頭尾都說到人在教會中不該急於承擔責任。頭尾的這個說明其實是鼓勵那些合宜的人選。同時，它也清楚說明：在屬靈與其他方面，並不是每一個人都夠資格來承擔這些工作。這三個類型的人，資格都是一樣；這裏以不同的字眼重複、並詳盡地闡述我們在提多書一章已經見到的資格。

這一組教導與提摩太前書一章的關連也不明顯；或許只是因為我們讀過了提多書，知道任命監督與執事的目的是要抗衡反對者的工作。令人好奇的是，健全教義的重要性只有在提摩太前書三9偶然地出現。

然而，緊接著的經文可能具有強而有力的教導基礎（提前三14~16）。這裏說這些教導有其時間上的急迫性，必須趕緊告訴提摩太，因為保羅何時能夠前去看他，還在未定之數。這些教導論及教會中的生

<sup>6</sup> 我認為提摩太前書二 9~10 是平行於提摩太前書二 8；兩處都是描寫人在禱告上的合宜要求，然後作者闡述與婦女在教會聚會中教導方面的角色相關的主題。

<sup>7</sup> 這可能意味著：雖然不允許女人教導，卻不會把她們放在不利的地位上，她們仍然可以履行基督徒的其他責任，包括（對於大多數婦女而言）為人母親，藉此持守基督徒的生活，直到最終的得救。這整段經文很難解釋，我認為這裏必須限制女人的教導，是因為特殊的處境，而不是一個永遠不變的原則；見 Marshall, *Pastoral Epistles*, pp. 436-71。

活，教會是為了扶持真理而存在的，而且正如提摩太前書一15~17與提摩太前書二3~5一樣，我們見到必須扶持之真理的簡短陳述。這裏這個教義性的陳述論及一個驚人的事實，即耶穌在肉身中顯現與隨後得著的榮耀。這是偉大的「奧秘」，是交託給教會妥善保管並傳揚的。那麼，教會履行她的職責是何等重要啊！——也就是說，要忠心地扶持並傳揚真理，並且抵擋異端。

### 教會領袖如何行事為人並教導（提前四 1~六 21）

從這裏往下，又重新開始教導。提摩太前書四章一開始提及一個（可以假設為）已經成真的預言，關於錯謬的教訓與行為，並且駁斥異端有關婚姻與禁慾主義的一面。然後是給提摩太的一個直接的教導，要他在這種錯謬教訓當中活出敬虔的生活，留意真理，避免錯謬，並教導真理（提前四1~16）。這裏再次提醒我們留意教義正面臨危機。接著給提摩太實行上的教導，要他完成自己的工作，著重點在於殷勤與信心。

接著是一系列的教導，論及提摩太該如何對待可能造成問題的特定族群。簡短地提及了老年男人與年輕男人、老年婦女與年輕婦女。針對照顧教會中的寡婦所作的長篇論述（提前五1~16），相當引人注目。在本書信中，對這一群人所作的說明遠比其他族群詳盡。

其次，是關於長老的說明，包括承擔教會實際上的職責，以及對長老進行紀律管教的問題。本章最後的部分似乎比較直接針對提摩太，論及他該如何處理這兩群很可能造成難處的人。接著，在完滿結束本書信的這個段落之前，針對奴隸該如何對待主人作出教導，而且說提摩太應該承擔這個教導的責任（提前五17~六2）。

最後，有一個很長的段落，論及反對者的特性，並且說他們的動機至少有部分是出於貪愛錢財。作者描述貪愛錢財可能導致的危險。然後，以對比的方式，教導提摩太個人在這些試探當中的自處之道，吩咐他要在個人生活與教會職責上都堅定站立。為了支持這一點，提及神與耶穌基督的事。這個段落的結束，論及信徒該如何正確使用他們所擁有的財富（提前六3~19）。

本書信的結尾部分，進一步提醒提摩太要忠於他的託付，抵擋假教訓（提前六20~21）。

提摩太前書裏面對於福音的內容並沒有很多直接的教導，在比例上還不及提多書。致意部分短了許多。主要的教義性資料出現在保羅歸主

的描述、照著神要使普世之人得救的旨意禱告、以及教會應該扶持真理的論述中。支配這封信的，也像提多書一樣，是保羅遭受反對的事實。<sup>8</sup> 本書信也注意一些出現在教會中的一般性錯誤，是沒有與特定的異端有密切關係的，諸如某些婦女喜愛感官的享受，以及有錢人和想要發財的人汲汲營營追求金錢的光景。

因此，本書信主要是關於教會中或提摩太應該作的事。但是教牧書信中的一般模式是：提出教導，然後以教義來支持。實行上的教導以許多的論據來支持：回想保羅自己作為使徒的地位與身分，關於福音內容的陳述，把反對者放在預言的背景中，把提摩太放在神的審判下，提醒提摩太回想他的歸正與託付。因此，使用教義上的材料來提供教會與其領袖生活的基礎。

### 提摩太後書：神學的故事

提摩太後書與提多書和提摩太前書不同之處在於：整封信都是關於保羅的同工提摩太，和他個人在一個越來越不敬虔的時代中的行為。

### 鼓勵教會的領袖（提後一 1～二 13）

本書信一開始是個很長的段落（約佔整封信的三分之一），《新國際版》的標題為「鼓勵要忠心」。<sup>9</sup> 這是一個十分恰當的描述。根據所描述的，提摩太是個需要鼓勵的人，因為在面對可能的苦難時膽怯，會有軟弱的試探。保羅為了他而感恩，尤其是為了他的信心，這信心還需要加上膽量。這是聖靈的恩賜。有了這個裝備，保羅呼召提摩太要放膽無懼地陳明福音，並對福音作了簡短的概述，我們再次見到保羅作為報信者（《呂振中譯本》；《和合本》作「傳道的」）的角色。提摩太要忠心持守並教導使徒所託付給他的。保羅提醒他：保羅在亞西亞遭人離棄的危急光景，卻提出阿尼色弗與那些亞西亞人恰恰相反的表現。提摩太不單自己要剛強；他也必須把信息託付給忠心的人，可以接續這個工作。他要專心、殷勤、預備受苦，像保羅一樣。這個教導再次以教義性的論述來支持，這次是論及耶穌與祂的復活、神為祂子民所定的旨意，

<sup>8</sup> 對反對者和他們的教訓所作的描述，比提多書詳盡，但大體來說很類似，我看不出有甚麼根本上的差異。

<sup>9</sup> 《今日新國際版》採取不同的段落標題。

以及賜給那些準備要認同耶穌之人的應許。

### 實行的忠告（提後二 14～26）

第二個主要段落是一連串的命令，是比較實行性的：要避免無益的爭辯，要提防邪惡的散播（然而，罪惡必定無法得勝），而且行為舉止要有智慧。主要的重點在於提摩太的行為，但也提及要把相同的命令傳給其他的人，異端的危險，以及為真理挽回反對者的可能性。

### 反對與堅定（提後三 1～四 8）

然後，正如提摩太前書，我們見到一個提醒，是教會在末後患難的日子所要遭受的危險（提後三 1～9）。這幅畫面相當黯淡，但這次的危險也是有限度的。雖然所描繪的是不敬虔的人，可能是要描繪教會中的背道。

針對這一點，保羅再次以自己的忍耐與苦難為榜樣來提醒提摩太，說他需要堅守從聖經中所學到的，但必須正確理解它們！提出實行的勸勉後，再次加上一些與異端有關的警告，並以保羅的榜樣來支持（提後三 10～四 8）。給提摩太造成最大威脅的，似乎是反對的力量，平衡之道是提及他從聖經和保羅堅定不移的榜樣所學習的。

### 宣教士保羅在監牢中（提後四 9～22）

最後一個段落是個人的消息與教導，論及提摩太該如何在保羅的宣教與坐監的處境中幫助他（提後四 9～22）。宣教士與同工和反對者的立場、令人沮喪的處境與神的幫助、以及對福音持續進展的關懷，躍然紙上。

總結起來，我們發現本書信不斷重複一些主題，是要鼓勵並託付提摩太去從事他的工作。保羅向他保證聖靈會幫助他，提醒他回想基督與保羅的榜樣，吩咐他要準備面對反對、逼迫、與苦難，勸勉他堅定站立，逃避惡事、傳講福音、責備異端、並期望一些異端分子可以悔改。他必須護衛福音，並將它傳給未來的教師，但這一點並非十分凸顯。儘管保羅被囚在監牢裏，也面對其他的難處，他的事工仍然持續下去。

與提摩太前書和提多書相比較，提摩太後書所缺乏的是針對教會等次所作的教導，只有提摩太後書二 2 例外。比較少論及假教訓，比較強調遭遇反對這個事實。相反的，比較多提及保羅的榜樣。有許多內容都

與提摩太個人有關，但他個人的基督徒生活與作為領袖的工作，是緊密交織在一起的。

## 神學論題

### 傳統的特色

教牧書信的一個特色是：有鑑於它們的目的，它們比較多提出實行上的教導與勸勉，並有教義上的教導作支持。例如，提多書有幾個大的段落主要是論及與教會有關的教導，以及應該傳給會眾的道德教訓（多一5~16，二1~10、15，三1~2、9~15），但它們或者是建立在神學性的引言上（多一1~4），或者是有神學作支持（多二11~14，三4~8），在實行的段落裏也有些微的神學。提摩太前書也是如此，但提摩太後書比較多把教義與勸勉交織在一起，比較顯著的是給提摩太個人的勸勉。

在好幾個地方，作者都訴諸於「可信的」話（提前一15，三1，四9；提後二11；多三8）。這個醒目的標題性用語，可以用來引介一段經文，或跟在所提及的「話」之後，主要似乎是陳述那段話的可靠性，而不是一般以為的，表示正在引用某種權威性的、傳統的資料。

然而，這幾句話至少有幾個可能是根據傳統而來的，這個可能性促使我們留意一個問題，即教牧書信中的神學性質。毫無疑問地，作者持續訴諸於公認的神學重點，並且採取從前對它所作的格式化表達（如：提前二6；多二14）。特別著重保羅所傳的福音。一些學者找出這一點與保羅早期書信的一些相似之處，但是兩者在寫作上是否有依屬關係，則仍有爭論。無論如何，耶利米亞（Joachim Jeremias）的意見仍然是站得住的：「在所有非保羅著作中，沒有一個地方像教牧書信一樣清楚地呈現保羅的教導。」<sup>10</sup> 無論作者是否知道保羅書信、甚至撰寫那些書信，事實上，教牧書信仍被公認為保羅教導的陳述，並且基本上是與他的神學一致的。

它們忠實地呈現了保羅的稱義教義：藉著恩典，透過信心，與任何

行為無關（多三5；提後一9）；它們反映出他對基督徒救恩的見解，即它乃是在基督裏傳遞的（提前一14，三13；提後一9、13，二1、10，三12、15），以及他對基督徒生命的認識，即在基督的死與復活上與祂聯合（提後二11~13）。它們堅稱救恩的普世性，說救恩是為所有的人預備的（提前二6，四10，多二11），尤其強調外邦人也包括在其內（提前二7，三16；提後四17）。它們要人注意神所賜的聖靈，祂是重生的執行者（多三5），是基督徒生活力量的來源（提後一7、14），是事奉所需之屬靈恩賜的來源（提前四14；提後一6）。它們反映出保羅對基督徒生命特徵的見解，即在軟弱中剛強，尤其是宣教士的生命是苦難、囚禁、甚至死亡，雖然確信福音必定得勝。因此，它們也同樣存在著救恩「已經實現」與「尚未完全實現」之張力的吊詭。這樣一來，難怪這三封信到處瀰漫著真正的保羅精神。

然而，如果要把作者自己的貢獻，與傳統的表達方式區分開來，縱使不是不可能，仍然是十分困難的，因為在保羅自己早期的書信中，往往可以藉著語言和其他方面的特色，來辨識出傳統的資料。獨特的行文風格給這幾封信形成一個天衣無縫的外貌。<sup>11</sup> 很難避免的一個印象是：作者以頗富創意的方式使用他的傳統資料，小心地以他自己特有的慣用語來表達它們。這個慣用語充斥在這三封信中，表明它們是出自同一位作者，此人有其獨特的貢獻。

這樣，除了傳統的資料以外，我們還見到作者以其他的方式來表達他想要說的內容，這種方式並未出現在眾所公認的保羅書信裏。這出現在三個具體的領域裏。

### 耶穌與神

第一是基督論。主要是從「顯現」或「降臨」的角度來表達的。保羅在帖撒羅尼迦後書二8使用這個詞語（《和合本》譯作「榮光」），指稱主耶穌的再來，此處重複這個用法（多二13；提後四1、8），但也用來指耶穌在地上的生活（提後一10）。這個詞語在其他地方用來指神的顯現，在某方面是可以看見的，是神介入來拯救祂的子民。在此將耶

<sup>10</sup> Joachim Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, 8th ed. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963), p. 8. 耶利米亞接受另外十封由保羅署名之書信的真實可靠性，他這段話是要作為教牧書信乃保羅透過秘書寫成之論點的一個論據。

<sup>11</sup> 這不是否認：在特殊的經文中會集中出現不尋常的語彙。符齊思（Fuchs，見375頁，註1）詳細列舉這幾封信在思想與表達方式上個別的特性，但我認為它們並不足以質疑其中存在著基本的共同神學。



耶穌的降臨設想為神這種可以看見的、拯救的舉動。這個用語表明顯現的這一位是從天而來的，在地上將自己顯明出來。這在提摩太前書三16那個洗鍊而隱祕的陳述中尤其明顯，那裏說到那位在肉身顯現，<sup>12</sup>並在靈性（《和合本》小字；正文作「被聖靈」）稱義。祂來到世界（提前一15），與約翰福音表達道成肉身的用語有類似的共鳴，最好也作相同的解釋。這或許可以從提摩太前書二5獲得進一步的證實，那裏堅稱基督耶穌是人，如果作者不是已經認為耶穌是神，就沒有必要強調這一點。還有提摩太後書一9~10那個難以解釋的陳述說到恩典「是萬古之先，在基督耶穌裏賜給我們的」；這個陳述最好也是訴諸於先存性的觀念來解釋。<sup>13</sup>

現在很要緊的，是留意到顯現的思想延伸開來，包括神在基督裏、藉著基督成就的整個拯救的作為。這出現在提多書二11，那裏說神的恩典顯現出來，提多書三4也類似：「神我們救主的恩慈和祂向人所施的慈愛顯明。」新約聖經其他地方承認：拯救的事件不單包括基督的來臨，也包括相關的事件，諸如聖靈的澆灌與使徒為耶穌之重要意義所作的見證；在此也表明了這一點。我們在提摩太前書二5~6見到類似的陳述，那裏說基督的捨己與其見證是息息相關的，正如在哥林多後書五18~21一樣，神在基督裏叫世人與祂復和的舉動，和復和的信息是緊密結合在一起的。

將基督的來臨描繪為顯現的這個新方式，與傳統的資料交織在一起，後者將祂的死解釋為捨己以救贖罪人（多二14）。然而，這個描繪並沒有強調耶穌的復活與救恩的作為之間的關連，雖然它強調耶穌的復活與信徒的復活之間的關連（提後二18\*），而且在提及耶穌把死廢去時顯然也暗示祂的復活（提後一10）。耶穌的彌賽亞職分，幾乎都是在一個可能是傳統的格式化表達中附帶一提的（提後二8），並沒有作任何重要的闡述。而且，正如我們已經看見的，它肯定強調耶穌將要以審判者與救主的身分來臨（提後四1）。

最後這個詞語，可能是最適合用來把耶穌在這幾封信中的位格總結

起來的。它的重要性，不單是因為它強調了這幾卷書中的神學根本的救恩特性，也是因為它是同時用來描述耶穌（多一4，二13，三6；提後一10）與神（多一3，二10，三4；提前一1，二3，四10）。藉著這個共同的功用，把耶穌與神緊密地結合起來。在提及基督徒盼望的特性時，甚至更凸顯兩者的密切關係——「我們至大的神—救主耶穌基督的榮耀顯現」（多二13，參《和合本》小字）。試著要將這個詞語理解為指著「我們至大的神和〔我們〕救主耶穌基督的榮耀顯現」（參《和合本》）的作法，違背了句法（「救主」是不帶冠詞的）、其他地方把「神—救主」當作慣用語的很多證據、以及基督徒的背景把神的頭銜用在耶穌身上這個越來越強的傾向。因此，基督與神之間在職能上是對等的；舊約聖經中耶和華來臨的觀念，在此從基督的降臨來詮釋，就像神的頭銜（「主」）也轉移到祂身上一樣。

這個基督論獨特的因素在於把顯現的觀念應用在道成肉身上。這個用語在希臘化世界中非常熟悉，它的用法引發一種觀點，認為教牧書信代表一種希臘化的基督徒神學。這個說法有對有錯。它不正確之處在於：在說希臘話的猶太教中，神顯現的觀念和顯現詞語的使用，已經出現在舊約聖經的正典書卷與後來的作品中，甚至提及彌賽亞將來要顯現（《以斯拉四書》七28）。我們無需尋找這個用語的外在來源，或將之視為外來之類別的入侵。但是，這個用語在希臘化宗教環境裏也很熟悉，所以，此處選擇它，使作者能以說希臘—羅馬世界的語言。也可以將之理解為一種（有意識或無意識的）嘗試性的作法，要使用新的語言來表達福音，是以弗所與克里特周遭的世界可以理解的，符合那個時代用法的，且比較一般性的。

與基督的這幅圖畫並列的，是神的觀念；提摩太前書一17與提摩太前書六15~16的描述，有時被認為有點遙遠而崇高。這兩處經文肯定是強調神的威嚴與超越性，然而，它們是否果真超過了猶太教與當時其他基督徒著作中所見到的，卻值得懷疑。或許比較令人驚訝的是：除了在書信致意語中固定格式的用語（提前一2；提後一2；多一4）之外，沒有以父一詞指稱神，無論在祂與基督的關係上，或祂與信徒的關係上。同樣的，也沒有用兒子與兒女來指稱信徒與神的關係。缺乏這類用語可能強化了分隔與莊嚴的印象。然而，使用救主一詞彌補了這一點，正如我們已經看過的，這個詞語將神與基督緊密地並列在一起。還有「恩慈和慈愛」一語（多三4），反映出保羅所用的「恩典」與「憐憫」。在

<sup>12</sup> 這裏使用不同的動詞（*phaneroō*）；參：提摩太後書一10；提多書一3。

<sup>13</sup> 我們提出這幾個陳述時，充分瞭解到一些學者否認教牧書信裏面有道成肉身類型的基督論。見 I. Howard Marshall, "The Christology of Pastoral Epistles", *SNT (SU)* 13 (1988): 157-77。

\* 原著誤作「提後二8」。

希臘化世界中，這裏的用語是用來指稱諸神與統治者的。

## 信徒的生活

必須思想的第二個主要領域，是基督徒生活的性質。我們在此再次見到基本上符合傳統的一個理解。藉著神救主的作為（提前一15，二4，四16；提後一9；多三5；參：提前二15；提後四18），一個人成為神子民的一員（我想要說「成為一個基督徒」，但知道這是新約聖經中不大引人注意的詞語）。

這個作為的前提是：人類是罪人，其生活的特色是罪惡、不敬虔、與徒勞無益（多二11、14，三3）。救恩是拯救人脫離這類的生活方式，進入更好的生活。這三封信以熟悉的用語，將之描寫為生命或永生（提前一16，六12、19；提後一1、10；多一2，三7）；這裏是泛指在神屬天國度裏永無窮盡的生命（提後四18），但也指此時此地的一種新的生命素質（參：提前四8）。雖然直接談及之處不多，提及審判的日子（提前五24）、與那時所顯出的憐憫（提後一18，四8），顯然都暗示著：罪人除非已經得救了，都必須面對定罪與失喪；屈服於試探的結果就是毀壞與滅亡（提前六9），這些毀壞與滅亡未必侷限於未來。

得救的經歷，被形容為拯救或救贖，使用贖價的觀念，最終可以追溯至耶穌在馬可福音十45所說的話（提前二6；多二14）；這個拯救是脫離整個犯罪的生活方式和其後果。也可以用保羅書信裏的詞語，稱之為稱義（多三7）。我們也見到重生與更新這兩個詞語（多三5），表達的觀念是得救的人藉著聖靈的工作而徹底改變或轉化。<sup>14</sup> 有人留意到：教牧書信中很少提及聖靈；數量很少是眾所公認的，但這少數幾次卻大有能力，描述聖靈豐富地澆灌在信徒身上（多三6），創造出能力、愛心、與謹守（提後一7），並且在信徒持守福音上提供幫助（提後一14）。最後這兩處經文引起一個問題：這裏所想的是不是特別指聖靈加添能力給教會領袖，尤其是因為上下文提及接手。然而，我們必須堅稱提多書三6相當清楚是論及聖靈賜給所有的信徒，而提摩太後書一7的陳述是關於所有信徒共有的素質，而不單是領袖的（參：羅八15）。作者可能特別想到提摩太工作上的裝備，但他的表達卻是對所有的信徒都真實的。

從這個拯救舉動而來的新生命，最後將會在神屬天的國度中得著完

滿的實現（提後四18；參：提後二10；提前四8，六19）。在其間，還有必須要過的生活。那是與基督聯合的生命（提後二11~13），信徒藉此有分於基督的死。這裏所用的過去時態表明：悔改歸正的那一刻，被隱喻為向著老舊生命死了，結果是甚至準備好要為主殉道，那是信徒可能面臨的極度艱難；這個生命的性質是持續下去的，因為需要堅忍與忠心，儘管會面對背道與不忠。但是藉著在基督裏的恩典，叫這生命得著能力（提後二1）。這無疑是以另一種方式，來描寫聖靈所賜的幫助；可以比較哥林多前書十二4，那裏將聖靈的恩賜與神加添能力相提並論。

從人這一面，我們可以說，基督徒生命內在的基礎是在於「清潔的心、和無虧的良心、無偽的信心」（提前一5）。這裏所提及的三樣，可以視為人格三部分的組合（已經被神的大能更新了），以及人在信心中的舉動。心是動機的所在，必須清潔、專一地獻給神（提前一5；提後二22）。良心一詞的用法，是指對行為或計畫中的行為，進行評斷的器官。可以將之形容為「無虧的」（提前一5、19）或「清潔的」（提前三9；提後一3）。相對的光景是良心受到烙印或敗壞（提前四2；多一15）。在後者的光景中，良心無法發揮該有的功用，不譴責錯誤的行為，反而作出錯誤的判斷或不判斷。因此，理想的情形是良心運作得井然有序，根據神的標準對不好的行為發出警告，卻找不到可以譴責的行為；這樣的良心既「無虧」又「清潔」。

與人格的這幾方面並行的是信心，那是教牧書信裏面最引人注目的神學用語。因此，信心是基督徒最具特色的特質，這個詞在教牧書信中的用法含括了保羅書信中所見的典型意義。有幾個特殊的重點值得一提。第一，信心與知識有密切的關連（多一1），構成界定基督徒生命的兩個素質。知識這個因素符合這三封信非常強調教會中健全教訓的作法。如此強調健全的教訓，無疑是因為出現了錯謬的教訓。結果，信心本身的含意就擴大了，包括「真道」，即基督徒信仰內容的客觀表達，以及接受這個教義的舉動（提前三9，六21；提後二18）。這個含意並不是新的，在早期的用法中就已經確立了（參：林前十五1~2），但在教牧書信中變得更為重要。同時，還有信心更為引人注目的觀念，即信靠神或基督，並委身給祂（提前一16，三16；提後一12；多三8）。雖然信心與悔改歸正的那一刻有直接的關連（提前一14，五12；提後一5，三15），它肯定也是一種持續不斷的態度，因此，這個觀念裏面自然包括了忠心與堅忍的含意（提前二15；多三15）。因此，難怪用來指稱基

<sup>14</sup> 重生的觀念在保羅早期的書信中並未明確提及。

督徒的標準詞語是「信徒／忠心的人」（提前四3、10、12，五16；多一6），而「在信仰上」這個片語就用來表達接受福音所帶來的新處境（提前一2；多一4，《現代中文譯本》）。有鑑於這個突出的證據，在提多書三7論及藉著恩典而稱義的陳述中沒有提及信心，也就沒有甚麼重要的意義了（注意緊接著一節經文如何提及信心！）。

教牧書信的典型作法是惡行與德行的清單，把信心包括在後者之內，是非常規律的作法。有人猜想，這類清單的作用是把信心當作只是基督徒許多素質當中的一個，並不比其他素質重要。但這個說法是站不住腳的，因為信心在整個教牧書信中非常引人注目，而且在新約聖經其他地方，信心可以作為這類清單的副標題（加五22；在林後六4~10甚至沒有提及）。

在這類清單中，或在列舉基督徒的素質時，最常與信心並列的是愛心（提前一5、14，二15，四12，六11；提後一13，二22，三10~11；多二2）。事實上，在教牧書信中有許多的經文，將愛心的內涵引伸指工作或行為。這些行為被描述為「善」或「美」（希臘文 *kalos*）。它們是基督徒悔改歸正以後積極方面的結果，透過愛別人來表現出有用處和有益處的人生（參：多二14，三8、14）。

基督徒生活還有另一個層面，以特有的語彙表達出來，包括節制、溫和、莊重、與謹守等觀念。信徒必須過井然有序的生活，贏得社區裏多數人的尊敬。涵蓋行為的這個領域的一般觀念，概括為「敬虔」（希臘文 *eusebeia*），這個詞語盛行於希臘化猶太教與希臘化世界中，比較廣泛指稱那種受到對神或諸神的合宜態度支配的生活類型。敬虔的內涵則取決於相關的特定宗教，在猶太教內，這個詞語相當於「敬畏主」，結合了基於神的自我啟示而對神滿懷敬畏之情的知識，以及根據那個知識而表現出來的行為。因此，它是一個涵蓋宗教所有層面的詞語。在教牧書信中，敬虔很自然是由基督所體現的，以致我們信仰的「奧秘」是與基督聯合（提前三16），而且塑造敬虔的環境是「在基督裏」的生活（提後三12）。它與信心和福音中所啟示之真理的知識有密切的關係。

沒有對這個觀念所產生的倫理道德作進一步的詳細闡述，我們可以留意到：這第二個領域（與基督論並列）使用了廣泛世界中所熟知的用語與觀念，來表達基督徒的信仰，是希臘化猶太人與外邦人普遍都可以理解的。

## 教會

教牧書信是新約聖經書卷中最深入論及教會體制的。它們出自一個處境，其中有兩個重要的趨勢在運作。第一，雖然無法肯定，這一組書信寫作的背景，是經由保羅的宣教所建立的教會不在他直接監督底下的時期，正在發展出不同的領導模式。第二，保羅所面臨的反對，以及與他對福音的認識相抵觸之教訓的壯大，在保羅有生之年已經頗為猖獗，現在更是越來越有影響力。這兩個運動的匯合，可以解釋這三封信如此強調教會論的原因。保羅圈子的人對此作出實行上的評估，包括：第一，強調與保羅所傳福音一致之教訓的重要性；保羅的繼承人必須小心保守從保羅傳遞下來的託付，並且傳遞給其他可以用它作基礎來教導別人的人（提前六20；提後一13~14，二2）。第二，必須任命地方教會的領袖，他們要堅守福音，同時在品格與領袖恩賜上也要有合適的資格，來帶領教會（提前三1~12；多一5~9）。第三，與對手爭辯是浪費時間的，應該要避免，而且要對不順從的人採取行動，執行紀律（多三9~11；提後二23），雖然這並不排除一種可能性，即進行討論與教導，以便帶領他們回到真理的知識（提後二25~26）。

教牧書信的重點，是在教會中發展一個有次序、且被認可的領袖與事奉，在教會中進行這些活動。除了受任命為領袖的人所承擔的事奉以外，很少談及在教會中運用事奉的恩賜。我們可以假設這樣的事奉確實存在：反對者的活動強烈地表明這類事奉不是侷限於領袖，而將提多描繪為要在沒有長老的地方負責設立長老，這個事實也有相同的含意。然而，有人認為：教牧書信證實了從受聖靈感動類型的教會生活，轉向由受任命之人主導的教會生活，聖靈的恩賜只有經由正式的接手傳達給這些人。以這麼絕對性的詞語把這兩種類型的教會生活相對比，顯然是錯誤的。在保羅早期的書信中，結合了運用聖靈的恩賜來事奉，與任命領袖，兩者之間並沒有固定的界線。在哥林多，教會裏所有的人都可以照著所賜給每一個人的恩賜來事奉，但同時也有公認的領袖，包括從教會外面來監督的使徒和他們的同工，以及當地的長老或監督與執事（如腓一1所證實的）。在教牧書信中，我們見到地方教會是在保羅的同工提摩太和提多的照料之下，但他們的工作是促進當地領袖職分的發展，而不是把保羅的同工視為會永遠在身邊幫助他們。使徒的同工來來去去。當地領袖的架構仍然在發展的過程中；意味深遠的是：我們無法絕對清楚地知道當時正在發生的事——為何長老與監督這兩個詞語顯然用來

指同一群人，<sup>15</sup> 為何在提摩太前書將執事考慮在內，在提多書卻不然？

這幾個實行上的評估的基礎，是正在發展出教會性質的觀念。最顯著的主題在於教會乃是一個家庭（提前三14）。這與早期保羅書信對教會的描繪形成一個對比，後者將教會形容為基督的身體，其中的所有肢體都有各自的功用（羅十二章；林前十二章）。然而，這兩個意象並不是像一些人以為的截然不同。保羅稍早使用過父職（即家長）用語，形容自己在教會中的角色（林前四14~15；帖前二11）。在身體的隱喻內，所有的肢體肯定都很重要，也都有各自的功用，但同時也承認某些部位似乎比較軟弱，比較不體面（林前十二21~24）。而當保羅在哥林多前書十二28列舉教會的不同恩賜時，列舉的順序為「第一是使徒，第二是先知，第三是教師，」然後是其他的恩賜。可能也具有深遠意義的是：雖然在早期這些書信中，身體是存在於「基督裏」（羅十二5；參：林前十二12），卻沒有從領袖或頭的角度來闡述這個隱喻，從以弗所書與歌羅西書可以明顯看出這麼作是有必要的，也反映出這種作法，說基督是身體的頭，身體是倚靠祂的。家庭的圖畫（即一家人住在一間建築物裏面）更多說明了這種管理與引導的觀念；在希伯來書中，先後將摩西與基督設想為忠心的管家，治理神的家；在教牧書信中，對教會領袖也有類似的看法。一個人必須能夠管理自己的家庭事務，才能被揀選為神的管家。這個隱喻也可能表達一個思想：家庭裏面不同的人都分派有不同的角色與地位，也承擔相關的責任，正如一般在家庭中的妻子、兒女、奴隸、和其他成員扮演不同的角色一樣（參：多二2~10；提前六1~2）。然而，必須承認的是：將教會描繪為家庭，並沒有在這方面作明確的闡述。我們確實見到的教導，是關於年輕人需要尊敬年長的人，兩性之間也該有適當的尊重（提前五1~2）。因此，以教會為家庭的觀念，符合這幾封信裏面強調秩序的一般作法。

第二幅密切相關的圖畫，將教會視為真理的柱石與堡壘（提前三15）。這裏可能結合了一些觀念，因為教會必須是真理的守護者或堅穩的基礎，也是一根獨自站立的柱子（諸如矗立在所羅門聖殿外的柱子，

<sup>15</sup> 比較可能是這樣，但也不是絕對沒有可能認為監督是長老裏面的一群人，雖然根據這樣的假設非常難明白提多書一6、7~9為何將長老與監督的資格並列。如果這樣的架構是固定不變的，我們一定料想不到這段資料會那麼難以解釋。

王上七15~22），是為真理作見證的。<sup>16</sup> 因此，賦予教會在保守與傳揚福音上非常重要的角色。

第三，將教會形容為永活神的教會（提前三15，《呂振中譯本》）。將神描寫為「永活的」，可能表達神是滿有能力臨在教會中的觀念，這整個片語和將以色列人形容為「耶和華的會」相呼應。作者沒有使用殿這個字，將會眾等同於一群屬於神的人（參：多二14），在他們的聚會中，有祂同在，他們構成了祂的「家」。這是遠比我們所預期更有動力的教會觀。教會絕不是靜止不動的一個團體。

## 結論

教牧書信外表的目的，是要呼召會眾，在面臨反對中，回到保羅的信仰與生活的榜樣；這種反對代表一種想要回到特殊類型之猶太基督教的作法，其危險是會迷失在猜測與相關的禁慾主義中。要對付這種新的處境，必須採取保羅在神學與教會觀方面的真知灼見，這尤其可以解釋這幾封信以全新的方式呈現保羅資料的原因：非常有力地強調教導需要與保羅所傳下的相符，以及需要一個教會體制來確保這一點。需要引入一些管理與約束，來取代保羅個人的權柄。這不表示保羅從外面監督的教會就沒有問題；他也必須執行管教的紀律。

這個過程有時被稱為教會與其神學的制度化。<sup>17</sup> 但是，這樣的描述過於簡化當時的處境，並沒有公平地處理同時在發生的一個過程，即以新的語彙和觀念來重述福音和基督徒行為，保留了保羅的口氣，但所用的慣用語卻可以看出有些不同。新約聖經其他書卷中同時存在了許多不同的慣用語，我們如果把它們收集在一起，就不會覺得稀奇了，因為那些慣用語並不會構成正典化的一個障礙。它們顯示出：把教牧書信整合起來的圈子，並沒有將這個工作詮釋為呆板地複製傳統，扼殺了具有創意的思想。

當然，困難可能在於：教牧書信本身雖然沒有屈從於試探，而把教會變成一個靜態的陳列館，儲存固定的教訓，由一群經過挑選的領袖治

<sup>16</sup> 這當然假設教會建立在真理上，而且繼續順服真理。

<sup>17</sup> 參 Margaret Y. MacDonald, *The Pauline Churches: A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)。

理，卻定下了一個方向，無可避免地會引致這個結果。從這個角度來說，它們是不是早期的大公主義呢？它們正在應付的問題，乃是對信仰的前途構成非常真實的威脅，所以的確強調正統與等次，那是當時的處境不可或缺的。我們可以要求那些批評它們的人，考慮一下：如果要在教會裏面持守福音的真理與傳福音的託付，並使之重獲生氣，還有別的辦法嗎？事實是：改變方向，可能進入僵化而符合正統的制度化，造成死氣沉沉的、反思型的正統；以及在思想與行為上陷入狂熱的自由，而可能失去任何可以顯出基督徒特色的事物；要在兩者之間取得平衡是非常困難的。到底發生了甚麼事，促使後來的教會傾向於依循教牧書信中的規則與等次，以致忽略了呼召人在十字架陰影下活出活潑門徒職分的那些因素，是值得思想的問題。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Strecker, pp. 576-94。  
 (德文) Gnllka, pp. 350-68; Hübner, 2:378-79; Stuhlmacher, 2:1-53。  
 Campbell, R. Alastair *The Elders: Seniority Within Earliest Christianity*. Edinburgh: T & T Clark, 1994.  
 Collins, Raymond F. *1 and 2 Timothy and Titus: A Commentary*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2002.  
 Davies, Margaret. *The Pastoral Epistles*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.  
 Johnson, Luke Timothy. *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*. Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1996.  
 Knight, George W., III. *The Pastoral Epistles*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1992.  
 Lau, Andrew Y. *Manifest in Flesh: The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1996.  
 MacDonald, Margaret Y. *The Pauline Churches: A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.  
 Marshall, I. Howard, with Philip H. Towner. *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*. Edinburgh: T & T Clark, 1999.  
 Mounce, William D. *The Pastoral Epistles*. Dallas: Word, 2000.  
 Quinn, Jerome D. *The Letter to Titus*. New York: Doubleday, 1990.  
 Towner, Philip H. *1-2 Timothy and Titus*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.  
 ———. *The Goal of Our Instruction*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.  
 Verner, David C. *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1983.  
 Young, Frances M. *The Theology of the Pastoral Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

## 第 18 章

# 保羅書信的神學

既然我們已經分別查考過保羅的十三封書信，接下來的工作就是必須試著歸納出它們的神學。它們到底是全部直接出自保羅的手筆，還是有部分為後來的作品？這個問題既然有爭議，我們在進行這個工作時，最好承認有這類懸而未決之爭議的存在。有一個事實可以使這個問題獲得某種程度的緩解：有爭議的書信，如果真是出自保羅手筆，通常都是在他傳道事工後期寫的，所以，早期書信與晚期書信之間的區別，大約相當於真正保羅書信以及間接與保羅有關的書信之間的區別。<sup>1</sup> 整體而言，承認早期書信與後期書信（無論真是保羅所寫，或保羅之後的作品）在年代上的區別，這個作法可以比較公允地看待這個問題。我將會說明後期書信在何處證實早期書信的觀點，又在何處引入新的觀念。我們必須記得：這些書信的寫成，是針對不同的具體處境和不同的問題，寫給不同的特定對象，這些因素可能塑造了必須處理的事項，以及作者回應的方式。

### 保羅神學的架構與背景

我說「保羅神學的架構與背景」，是指思想的架構，關於真實景況性質的基本前提，那是保羅處理他的神學的範圍。正如新約聖經其他的作者一樣，保羅神學的架構是由猶太教構成的。其中有三個重要的因素。

第一是舊約聖經。雖然正式的引用經文大多侷限於羅馬書、哥林多

<sup>1</sup> 早期的書信如果真是出自保羅手筆、卻受人懷疑的，就只有帖撒羅尼迦後書。歌羅西書與以弗所書如果出自保羅手筆，也是屬於保羅被囚於羅馬時。提摩太後書如果真是保羅所寫，一般都認為是他最後一封書信；提多書與提摩太前書如果是保羅的作品，在這個分期上可能是例外，因為有一些支持以保羅為作者的人，認為這兩封信的日期最好定在第三次宣教行程中（徒十九章）。

前後書、與加拉太書，但在整個保羅書信中到處卻都間接提及，而且舊約聖經對於塑造保羅的思想具有決定性的幫助。對於保羅而言，無可避免地會在任何事件中留意舊約聖經，因為他在發展他的神學並為之辯護時，必須駁斥其他那些聲稱自己的觀點是基於舊約聖經的人。<sup>2</sup>

第二個因素是使用聖經經文的方式；保羅在此顯露出跟猶太教中所見的那種解經學類似的作法，正如死海古卷中特別證實的，以及後期拉比著作中所反映的。

第三個因素是保羅所接受的那種觀點，可以廣義地界定為「天啟式」的。也就是說，他比較少關注拉比著作中所見的那種宗教，那種宗教所關心的大多是律法的詮釋；保羅比較關注的那種神學的中心，是神藉著彌賽亞介入歷史中，以及來世的生命。這個架構確立了我們所謂的神學形貌；它並未確立在這些範疇中詳細闡述的內容。天啟文學作者所闡述的情節，可能有巨大的差異。

但是，堅稱保羅神學基本上具有猶太人的特性，並不是否認來自其他地方的影響與觀念。在猶太教中已經有一些希臘化的因素，是保羅所知道的。所以，舉例來說，在羅馬書中可以見到，與希臘化猶太人的智慧書中所見的那種思想有某種的互動。<sup>3</sup>

第二，我們一定不可低估保羅的基督徒經歷、以及他對其深遠意義之想法所扮演的重要角色。保羅的歸正經歷在他的神學發展上扮演了舉足輕重的角色。<sup>4</sup> 他偶爾也提及自己一些先知性的經歷，他在這些經歷中領受了從主而來的異象與信息。

第三，對於保羅的思想也具有決定性影響的，還有他當日那些最早期基督徒的思想。保羅不是在真空環境中進行宣教的工作與神學，而是從他身邊的那些基督徒學習，同時將他們對於福音的神學理解作進一步的闡述。在他的書信中提及磯法（彼得）、雅各、約翰、巴拿巴、和西拉，表明他跟其他宣教士和那些與耶路撒冷和安提阿有關的領袖有密切

的個人接觸。他的書信中引用了在早期基督徒圈子中承傳的傳統。這些傳統中包括了耶穌所說與所作的事。

本書無意重建這個早年時期的神學。設法從不同的來源得到保羅之前的資料，這個工作是猜測性的，雖然我認為應該更多歸功於路加在使徒行傳中的描述，它往往沒有獲得該有的重視。上文在討論對觀福音與使徒行傳時，我已經提出了這個觀點：使徒行傳中所描繪的早期基督徒神學，正是我們所預期耶穌在地上時的跟隨者會有的發展，其基礎是他們對耶穌復活、聖靈澆灌的經歷，以及在他們受託付要繼續完成祂呼召他們去從事的宣教工作。再者，我們千萬要記得：保羅是在耶穌復活以後非常短的時期內就歸正的，所以我們不可以認為他是教會經過很長時期的發展以後才出現在舞台上的。

## 保羅神學的核心論題

要確認保羅神學的一個核心論題或精髓是否合理，有許多的爭議；如果合理，這個精髓又是甚麼。保羅主要是一個傳道人和教師，所以，要解決這個問題，基本上必須根據他在哥林多前書十五1~8對他所傳信息的撮述：「我……先前所傳給你們的福音……你們若不是徒然相信，能以持守我所傳給你們的，就必因這福音得救。我當日所領受又傳給你們的：第一，就是基督照聖經所說，為我們的罪死了，而且埋葬了；又照聖經所說，第三天復活了，並且顯給磯法看，然後顯給十二使徒看；……末了也顯給我看。」但這個陳述是論及傳給不信之人的福音。它沒有清楚說明這救恩的內容，就是神呼召信徒進入教會，是一群領受聖靈的人，過著與那位被釘十字架且復活的基督聯合的新生活，這生活的表現是聖潔與愛，並且盼望基督的再臨與死人的復活。

在確認這整個複雜的論題是保羅神學的核心時，我們是在承認：他基本上是一個宣教士，所以對他所傳的福音進行神學性的陳述，把我們帶進他基督徒思想的核心論題。我們已經以教義陳述的方式表達了這個核心論題，而且有非常正當的理由如此作，因為它的第一部分是直接從保羅的這種陳述引用而來的。另一種可能的作法，是依循現今盛行的方式，說保羅講了一個故事或敘事，其情節是可以講述的。敘事是個有所助益的概念，因為聖經的確講述一個故事，神與人之間持續發生的關係，從創造世界和亞當與夏娃，一直到保羅的時代。把保羅的經歷中所

<sup>2</sup> 見 D. Moody Smith, "The Pluline Literature", in *It Is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 265-91。

<sup>3</sup> 希臘化的意思是：它原來是以希臘文撰寫的。

<sup>4</sup> Richard N. Longenecker, ed., *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought and Ministry* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997) 全面地探討這個主題。

發生的事視為這個故事的延續，並且進一步承認可以在某種程度上預見這個故事在未來的發展，乃是合理的。像保羅這樣的早期基督徒確實採納了聖經中的這個故事，根據他們的歷史重新理解它，而且確實看見自己的經歷是故事的下一階段。然而，與其說保羅在他的書信中是講述一個故事，還不如說他是在解說這個故事和它對讀者的含意。重要的是這個故事必須講述得正確，而不提出不同種類的解釋，好像我們在猶太人對這故事的理解中所見到的，那樣的理解引致拉比猶太教的一個常軌，否認彌賽亞已經來了。<sup>5</sup>

## 保羅神學的具體因素

### 神——父

上文對保羅神學的這個簡短的撮述，幾乎見不到神這個字。在某種程度上，我們可以理解布特曼何以在建構他的保羅神學時是環繞著保羅的人論，而非神論，因為可以說保羅比較關切的是論及他的讀者，過於論及神。同樣的，我們對個別書信的概覽，已經顯示出保羅非常少論及耶穌基督是個人，比較多論及祂對讀者的重要意義。這個表面上的印象是誤導人的，因為對保羅而言，父神是故事的創始者，新約聖經的所有作者也都是如此認為的：福音是神的福音（羅一1）。父神是宇宙萬有的創造者（林前八6），人類是照著祂的形像造的（林前十一7）。祂期盼他們來敬拜祂，願意順服祂為他們所定的人生道路（參：羅一21）。祂是活潑且積極活躍的，與那些外邦人所拜的偶像恰恰相反（帖前一9）。祂將要因世人的罪惡而審判他們（羅二5）；祂的忿怒已經顯明出來，使人類的罪惡引致人類悲慘的處境（羅一18）。祂積極活躍在以色列的故事中，這個民族蒙召成為祂的子民，卻變成普遍都是悖逆祂的（羅九～十一章）。現在，祂也積極活躍地展開並實現救恩。祂向祂所呼召並回應祂呼召的子民是信實的（林前一9；帖前五24；參：腓一6）。

在這個撮述中已經有必要比較明確地說到「父神」，以便與耶穌基督有所區別。保羅在不同的文脈中、以不同的方式使用「父」這個詞。書信開頭的致意，尤其是「恩惠與平安」的祝願，還有上下文的材料也

<sup>5</sup> 見 Bruce W. Longenecker, ed., *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2002)。

一樣，通常稱神為「我們的父」，亦即寫信之人與其讀者的父，或在後期的書信中只稱祂為「父」（提摩太前書；提摩太後書；提多書）。<sup>6</sup> 一些書信的結尾也使用這個詞語（弗六23；參：腓四20）。然而，「我們的父」這個形式卻很少出現在其他地方（腓四20；帖前三11、13；帖後二16）。這表明此一詞語乃是禮拜儀式用詞，<sup>7</sup> 並且強化了神對祂的子民所顯出之為父的關懷（參：弗五20；西一12，三17）。保羅也稱神為「我們主耶穌基督的父」，而且這個詞語同樣是用在禮拜儀式的文脈中（羅十五6；林後一3，十一31；參：弗一3，三14；西一3）；呼叫神為「阿爸，父」（羅八15；加四6）也屬於相同範疇的用法（亦參：林後一3下「發慈悲的父」）。在保羅書信其他地方，並未出現這個詞語，除了「一位神，就是父」這個重要的信仰告白（林前八6；參：弗四6；亦見：羅六4；林前十五24），以及哥林多後書六18引用的撒母耳記下七14之外，後者賦予這個用法從聖經而來的支持。我們從這概覽可以見到：「父」主要是出現在禱告、祝福、頌榮的文脈中，在其他地方則比較罕見。經常使用「我們的」，表明一個含意：神是信徒的父，因為他們已經成為祂的子民了。

超自然的存有並不是只有神。還有天使，他們是祂的僕役（加三19；參：加四14），<sup>8</sup> 還有祂的對頭，包括撒但（魔鬼）和各種邪惡的權勢，危害宇宙的和平與幸福（羅八38～39；林前二8，十五24；參：弗一21，六12；西一16，二15）。

### 神——子

神有一個兒子，就是降世為人的耶穌。保羅提出這個（對猶太人而言）非比尋常的陳述是十分自然的，對他的讀者而言，似乎也不是出乎

<sup>6</sup> 帖撒羅尼迦前書的致意語較短，但仍然在帖撒羅尼迦前書一1、3提及父；帖撒羅尼迦後書一2的文本無法確定，但帖撒羅尼迦後書一1卻包括「我們的父」。

<sup>7</sup> 「禮拜儀式用詞」是個必須小心使用、而且或許年代錯置的詞語，我用它來指基督徒聚會中固定的口頭用語，無論是字、詞、或較長的陳述，未必暗示這些詞語存在於書面的形式，也不表示它們在早期基督徒非正式的聚會場合中很引人注目。

<sup>8</sup> 然而，我們必須說：雖然天使是保羅神學模式的一部分，卻比較是背景式的人物，是所發生之事的旁觀者（林前四9），而不是故事中的重要角色。



意料之外或有爭議的問題。正如我們已經說過的，保羅並沒有解釋這個關係。當他確實說明神的兒子與神之間的關係時，比較多是表達一個弔詭：這個人物成了人，放下祂至高無上的主宰地位，成了奴僕；其奧秘勝過了神竟然有個兒子這個事實。子一詞在保羅書信中並不是那麼常見。<sup>9</sup> 它在帖撒羅尼迦前書只出現一次（帖前一10），那裏說神叫子從死裏復活，信徒等候祂從天降臨。在加拉太書中，它與信徒作為神兒子的身分有關（加四5~6），但也與保羅個人的經歷有關，他悔改歸正的結果，是神將子啟示給他（加一16），他的一生就是相信神的兒子，祂愛他，為他捨己（加二20）。信徒被接納到神的家庭中，作祂的兒女，促使保羅在羅馬書八19使用這個詞語（參：林前一9）。保羅在說明神偉大的犧牲捨己時，使用這個詞語，說神讓耶穌為我們受死（羅八32）。

在羅馬書一3，說到福音的內容就是神的兒子。保羅詳細闡述這一點，提及一個事實：耶穌基督是人的後裔，也在復活時被任命為神那擁有大能的兒子。藉著這個陳述，保羅恰當地論及耶穌是大衛的後裔，使祂具有彌賽亞的資格，也提及祂復活後的地位，以大能來發揮神兒子的功用，是從前沒有明顯表現的。這個陳述無論是一個傳統的修訂，還是保羅獨創的，都非常適合用來強調耶穌在福音中的中心地位，祂作為彌賽亞無可挑剔的身分（對於與猶太人的爭論而言，這是非常重要的），以及祂被神證實為神兒子的身分，那是包括並超越了彌賽亞身分。措辭的方式暗示祂在地上的生涯中始終是神的兒子（加四4），卻是在復活之後才登上神兒子最崇高的地位。<sup>10</sup> 從此之後，保羅使用子一詞來表達神賜下耶穌的偉大作為：差遣耶穌為罪人而死（羅五10，八3、32）。

與此密切相關的一個觀念，是以耶穌為神的像，出現在哥林多後書四4與歌羅西書一15，在這兩個地方不遠的上下文中，也都提及一個相關的觀念，即信徒正被改變成具有相同的形像（林後三18；西三10；亦見：羅八29；林前十五49）。

<sup>9</sup> 用子一詞來指基督，並未出現在腓立比書、帖撒羅尼迦後書、腓利門書、與教牧書信。

<sup>10</sup> 這並不表示耶穌的生涯分成兩個階段：在地上的一生是彌賽亞，從復活起才被「收納」或「即位」為神的兒子；也不表示彌賽亞職分是個預備性的、次要的地位。對保羅而言，耶穌在地上生活時也就是神的兒子；復活是那個地位的提升並證明，所以是「大有能力的」。這並不排除基督在成為肉身以前與父神並列的地位，那是保羅在哥林多後書八9與腓立比二章所採取的觀點。

以術語來說，耶穌基督<sup>11</sup> 與神有所區別，不單只是子與父的區別，也表現在保羅使用主一詞指稱祂的作法上。這個詞語的用法可能受到幾個影響，可以回溯到耶穌在地上期間意識到自己是門徒的主與老師，而且必須考慮到祂比喻性的教導論及主人將要回來，照著他不在期間僕人的行為表現來審判他們。但是，保羅這麼作，也是採用聖經中用來意指神的詞語，而且一般都是將它保留下來指耶穌基督說的。<sup>12</sup>

將耶穌與父神並列，作為屬靈福分的源頭，見於書信的致意語中。這麼作，是以暗示的手法賦予祂跟神相同的角色，在其他祝福的陳述中提及祂也可以進一步看見這一點，尤其是在保羅書信結尾典型的「恩惠」祝禱詞中。同樣意味深遠的是保羅在加拉太書一11~12所作的對比，堅稱他的福音不是從人領受的，而是來自耶穌基督的啟示。另一處重要的經文是哥林多前書八6，那裏將神和耶穌基督相提並論，作為萬有的源頭。在此，保羅採用猶太人的信仰告白，說只有一位神，並且同時肯定地說也只有一位主，就是耶穌基督。與神之間這樣密切的關係，也以暗示的手法出現在羅馬書十四9~12；那裏說到出現在神的審判台前，在祂面前俯伏、承認祂，其他地方提及這一點時是明確指著基督作為主與審判者的角色（林後五10；腓二10~11）。正如新約聖經其他地方，耶穌被高舉為主，是非常重要的；相信這一點就顯出具有得救的信心（羅十9）。結果，保羅可以將耶穌與神都作為信心的對象（羅四24，十11）。

除了這樣理解耶穌與神的關係之外，還強調祂是一個人；如果羅馬書五1~11將祂描繪為主，為神的兒子，羅馬書五12~21就是強調祂是那「一個人」，祂的義行消除了另一個人——亞當——的影響（羅五15；參：林前十五21、47）。

<sup>11</sup> 保羅不甚嚴謹地使用「耶穌基督」與「基督耶穌」這兩個形式。想要找出詞語順序改變具有不同含意的作法，仍無結論。這兩個形式可能源自「耶穌是基督」與「基督是耶穌」這兩個陳述，就看潛在的問題是「耶穌是誰？」或「基督是誰？」。在保羅的用法中，「基督」到底比較是作為簡單的名字或辨識符號，或比較多作為等同於「彌賽亞」的頭銜，並不清楚。我的印象是：它作為頭銜的用法比較弱，往往變成只是一個名字而已。

<sup>12</sup> 整體而言，保羅寫作的上下文如果是受到舊約聖經的影響，就使用主一詞指父神，尤其是在引用經文時，但其餘時候則是用來指耶穌。在後面這種情形下，他也可能從舊約聖經經文採用它，並認為它是指耶穌，而不是指父神，但並沒有想要說明自己這個詮釋的理由。一分頗有助益的概述，見 Joseph A. Fitzmyer, *EDNT*, 2:328-31。

儘管賦予耶穌如此崇高的地位，父神仍然是宇宙中至高無上的存有，因此，敬拜與順服最終都是歸給祂的，甚至連耶穌也不例外，雖然祂有分於父神掌管宇宙的權柄與地位（林前十五28；腓二9~11）。

論及耶穌的角色與地位的這些資料，在性質上全部都是附帶性的資訊。那不是保羅正在教導讀者的主題，他反倒認定那是他們已經接受的、毫無爭議的資料。他很少對祂作出更為明確的教導。因此，甚至連哥林多後書八9說到耶穌自己卑微時，都以「你們知道」來引入。關於耶穌，最詳盡的經文是在腓立比書二6~11，那裏依序列舉祂的生涯，以便強化祂的呼籲，要信徒效法祂自己卑微的榜樣，想到別人的益處，而不是只顧自己的益處。這裏是從耶穌倒空自己與自己卑微的角度來闡述的；這兩個主題未見於其他地方——保羅比較常提及耶穌為了人的緣故而捨己（加一4，二20；參：弗五2、25；提前二6；多二14），或神將祂捨了（羅四25；林前一23）——而它們的出現相當強化了一個觀點，即這裏所描繪之耶穌的故事，是刻意為了那封信的上下文而設計的。

對耶穌所作的另一個詳細的描繪是在歌羅西書一15~20，那裏結合了神的兒子（西一13）與神的像這兩個觀念，後者不單是與兒子的身分有關的一個主題，也與智慧的人物有關。這裏闡述子與創造的關係（參：來一2~3，同樣結合了兒子的身分、智慧、與創造），為了強調祂那超越受造萬有、至高無上的地位。在提及基督被高舉到父神的右邊（羅八34；參：弗一20；西三1）以及祂的作王掌權（林前十五25）時，已經論及了基督至高無上的地位，但卻是在歌羅西書中詳加闡述的，那裏說基督被神充滿（西二9）。

針對這個背景，難怪保羅會明明白白地稱基督為「神」，在羅馬書九5幾乎可以肯定就是如此（參：多二13，那裏也差不多肯定是如此）。我們在此所見到的，一開始似乎是平衡與耶穌有關的陳述，先是照著肉體，然後是照著靈（參：羅一3~4），但在第二部分，卻明確地稱祂為「在萬有之上、永遠可稱頌的神」。這個直接的稱號引發一個問題，即我們是否應該重新為這個句子標註標點符號，分出一個單獨的句子，是稱頌父神（《現代中文譯本》），而不是描述耶穌的，但這種譯法從本質上來說可能性比較小。我同樣想到約翰福音一章，那裏可以說道就是神，但卻又與父神有所區別。

我們現在務必記得本段開頭所提出的論點，即神的兒子就等同於為

人的耶穌。<sup>13</sup> 這裏有三點是意味深遠的。

第一，為人的耶穌以人的身分存在，是毫無任何爭議的論題。我們可以假設，有許多人可以見證這個人的一生與死亡，正如可以見證祂的復活一樣。關於祂為人的身分，似乎也沒有任何爭議（參：提前二5）。古代世界非常清楚知道一個可能性，即超自然的存有，希臘—羅馬人的神明，或猶太教中的天使，暫時改變形像，成為人的樣子，但那不是我們從保羅書信得著的印象，他毫不含糊地提及耶穌是一個人。他將耶穌理解為天上來的人（林前十五45~49），認為祂有一個身體（腓三21；參：林前十五44），都證實這一點。

第二，加拉太書四4總結了保羅的思想方向，那裏說神差遣祂的兒子，為女子所生。這不是一個人從天而降、升到天上，變成一個屬天的存有，而是一個屬天的存有成為人。保羅書信中確實只有加拉太書四4說到神差遣耶穌，那是約翰福音中非常有力地證實的一個論題，但他在其他地方提及道成肉身的經文（林後八9；腓二6~8），卻非常清楚。

第三，對於保羅而言，耶穌為人的性格具有神學上的深遠意義，因為它使得保羅能夠在羅馬書五章和哥林多前書十五章將祂與亞當相比較，並且描寫耶穌是生在律法底下，也活在律法底下的，所以能夠承擔律法底下的咒詛，好拯救人脫離這個咒詛（加三13）。

## 神——聖靈

保羅神學也將聖靈置於中心地位。最重要的，聖靈是神的一個大能，運行在信徒個人身上與教會裏面，來成就神為他們所定的旨意。但是，保羅以具有位格的詞語來理解聖靈，其證據是無可辯駁的，而且，

<sup>13</sup> 鄧恩提議說：基督徒信仰具有決定性的標記，就是他所謂的「得著高舉之主的中心性與至高無上性，以及被釘十字架的耶穌與得著高舉之神的兒子是同一個人」（James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* [London: SCM Press, 1977], p. 307）。這個格式化表述的第二部分，可能引致他無意造成的一個誤解。有人可能會認為它暗示了一個可能的問題，即這位主是否等同於地上的耶穌，彷彿祂可以是前者而無需是後者。基督徒的信仰是：地上的耶穌已經從死裏復活，並得著高舉，這個事件向他們證實祂是主，是神的兒子；基督徒肯定必須為這個信仰辯護。但是，似乎沒有證據表明，有哪個基督徒相信復活的主、卻不相信耶穌就是這位主。可能造成混淆的問題字眼是「同一個人」。可能有些基督徒強調復活，卻試著忽略耶穌的死，而且需要活出被釘十字架的生命，但那是另一個問題。

這個結論也不令人意外，因為在猶太教的信仰裏面，也將其他有位格的存有（天使）與神聯想在一起。聖靈為了信徒向父代求（羅八26~27），也可能為了信徒的罪而擔憂（弗四30）。保羅在一處祝禱語中把主耶穌基督、神、與聖靈——照著這個順序！——相提並論（林後十三13），還有其他的例子，將我們的父神和主耶穌基督並列，無疑表明兩者之間關係密切，而且一同作為信徒蒙福的源頭；我們如果把這些陳述相比較，就可以清楚看見保羅也賦予聖靈一個非常特殊的地位。<sup>14</sup> 我們也可以比較：在信徒生活中相同的影響也歸因於基督和聖靈（參：林前十二4~6，那裏也將神和主〔基督〕及聖靈並列）。<sup>15</sup> 最後，保羅能夠將出埃及記三十四34的「主」（耶和華）等同於聖靈（林後三18），就像他可以把舊約聖經其他提及「主」的經文解釋為指著基督說的一樣。我們再次看見，重要的是：保羅並不是要教導人認識聖靈的本性。這是他在教導他們認識其他事情時順便提及的。

### 神——是傳遞者

保羅繼承了一個宗教，將神在世界上工作視為一個公認的事實。他擁有猶太人的聖經，對他而言，這聖經的內容無論可以延伸得多廣，一開始肯定是神創造世界（羅一20）、第一個男人（羅五14；林前十五45）和女人（林後十一3；參：提前二13~14）的故事、亞伯拉罕（羅四章；加三6~9，四21~31）和列祖（羅九6~13）等。人們有宗教的經歷，就像亞伯拉罕相信神，神就以各種方式將自己向他啟示出來。這個作為持久而不朽的傑作就是聖經，保羅將之理解為神的聖言，珍藏了神向摩西和眾先知所說的話（羅三2）。

因此，這是神對待人、尤其是對待從亞伯拉罕開始一路往下之以色列人的故事，或者更好說是歷史；以色列人就是神的子民，祂將祂的律

<sup>14</sup> 雖然，祝禱語中的「聖靈的交通（《和合本》作『感動』）」，比較可能意指有分於聖靈（受詞所有格），而不是聖靈所創造的交通（儘管神與基督在此乃是慈愛與恩惠的創始者〔主詞所有格〕），卻一點也不表示這句話把聖靈縮減為某種不具有位格的能力，是信徒可以有分的。在哥林多前書一9的類似句子具有決定性的作用，那裏呼召信徒進入與子神的交通，或有分於子神。

<sup>15</sup> 見 Max Turner, "Trinitarian Pneumatology" in the New Testament?—Toward an Explanation of the Worship of Jesus", *Asbury Theological Journal* 57.2/58.1 (2002-2003): 167-86。

法賜給他們。這個漫長歷史的高潮是神差遣祂的兒子，成為猶太子民的彌賽亞（羅九5）。保羅很少說到耶穌的生平與教導，他的注意力集中在耶穌的復活與得高舉，以及後續的活動。他知道耶穌有祂的跟隨者，為數十二個人，他們屬於一個更廣的使徒群體，保羅也在其中（林前十五5~8）。這些使徒經歷過復活耶穌的顯現，接受祂的託付，要承擔宣教士的工作，這個任務包括傳講福音，帶領人悔改歸正，建立教會，關懷並教導教會的成員。因此，這個角色使他們成為神的啟示的管家或託管人，也賦予他們相當的權柄（林前四1）。他們可以扮演先知的角色，因為他們知道神要他們向祂的子民說甚麼，保羅提及「神的奧秘」（*mystēria*），說這奧秘已經向祂本人啟示出來了（羅十一25；林前四1，十五51；參：弗三3~4）。

使徒與其他人之間的界線有點模糊不清。因此，他們的功用在某些方面類似於先知的功用，先知也領受神的信息。有一種合理的情形，是在一些圈子中產生一些傳福音的人，擔任類似宣教士的工作，卻不是基於親自從復活的基督領受的託付（弗四11；提後四5「傳道」〔參《新譯本》「傳福音者」〕）。我們也發現：使徒一詞也用來指「教會的使者」，他們似乎是地方性的教會為了特定的任務而委託的，但用詞上的類似可能會造成困惑（林後八23）。保羅還提及「假使徒」（林後十一13），意指那些顯然並未領受他所領受那種託付的人，他不認為他們的教導是從神而來的。這可能意味著：從復活的基督領受的託付，這個要求是使徒的一個資格，是不能輕易偽造的，因為大家都知道哪些人是最早跟隨耶穌的；但是，保羅既是比十二使徒晚的人（「未了……我如同未到產期而生的人一般」，林前十五8），卻聲稱擁有這樣的啟示，其他人大概也可能不正確地、或誤解地作出類似的聲稱。

無論如何，對於保羅而言，這樣的自我認知是非常要緊的，他也反對任何人向這個認知發出的挑戰。

### 福音——救恩的需要

保羅以使徒的身分傳講的信息，其主要論題無疑就是福音，給人類的好消息。他蒙召來為福音效力（羅一1、9，十五16；林前一17；加一16；參：弗三8）。然而，這個基本的斷言需要從兩方面來限定。

一方面，可能有人會以為：這個呼召表明保羅的信息和潛在的神學主要是與人類的福祉有關的。但是，有許多地方表明：具有決定性的關

注是要叫榮耀歸給神（參：弗一6、12、14）。榮耀一詞有廣泛的意義與指稱。它可以指人對另一個人表達的讚揚與敬仰，但最主要是對神的讚美與敬拜。然後，它可以指神或另一個人崇高的狀態，因為有許多人獻上讚美而使這狀態擴增。更廣義的用法，是指那個狀態可見的彰顯，看見神坐在寶座上，散發出耀眼的光輝，令人無法直接注視神或靠近祂。對於保羅而言，人類一切的努力，最終極的目的與結果，必須是榮耀神，藉著口頭的頌榮形式表達（羅十一36，十六27；加一5；腓四20；參：弗三21；提前一17），更為一般性的表達則是順服神，因為人承認祂是主，遵行祂的命令，而讓人看出祂是榮耀的（林前十31）。甚至連祂的兒子，耶穌基督，也都照樣歸榮耀給神，縱使是在耶穌自己得著榮耀的時候（腓二9~11）。傳講福音、將救恩帶給人，結果是要叫他們向神獻上讚美（羅十五9；加一24）。雖然，歸根結柢，只有神可以得著榮耀，祂卻將祂的榮耀與祂的子民分享（帖前二12；帖後二14；羅八30）。但是，由於榮耀神的這個責任尚未被履行，就需要再次呼召人盡他們的這個責任（羅一21）。

另一方面，對於人類而言，保羅的信息並不全然是好消息。好消息的前提是：在人的處境中有某種缺陷，它提供了受人歡迎的補救方法。在一個沒有病痛的地方宣傳對抗花粉症的藥物是不當的。所以，好消息的前提是：所提供給人的，是他們所需要的。如果他們不知道自己的需要，就必須清楚向他們說明他們的實情。

所以，保羅的信息一開始就宣告神的忿怒（羅一18）。忿怒一詞表達的是神的一種負面的反應，要向那些招致祂忿怒的人具體顯明祂的忿怒。明確地說，這是與未來的一個時間或「日子」有關的，那時神將審判人類，向那些不順服祂的罪人顯明祂的忿怒（羅二5，五9；參：弗五6）。所以，我們需要探討是甚麼因素引發這個忿怒，以及如何經歷這個忿怒。有人試圖將神的忿怒轉變成一個不具位格的、運行在人類歷史中的原則，將之視為只是發生了某件事，而不是一位有位格的神所作的反應；但這樣的作法從來沒有成功過。

在保羅書信中，這個觀念不像一些人以為的那麼普遍。但是，保羅將救恩的性質總結為耶穌基督的作為，拯救人脫離將來的忿怒，的確意味深遠地表達了這個觀念（帖前一10，五9），而且他在羅馬書中有系統地闡述福音時，就是以神的忿怒顯明在一切的罪上開始的，這個事實也具有深遠的意義。我們如果考慮到，這個「將來的忿怒」是與審判有

關的，這幅圖畫就更加廣闊了（羅二2~3、16；帖後二12）。在一些像我們這樣的文化中，法官必須是公正無私的，不讓個人的感受來影響他們的斷案，我們不應該受到這個事實誤導；這個事實所強調的是公正無私，不作出任性的判決。然而，一個法官表達出一個群體對於殘忍與暴力的公義反應，是十分正常的；那就是神的忿怒所代表的意義。神是不偏袒徇私的（羅二11；參：弗六9；西三25）。在細節上，審判的內容有不同的說明：死亡（羅五12~21，六23）與毀滅，換言之，與神和祂的國度隔絕（帖後一9）。所以，救恩在本質上乃是拯救人脫離忿怒與審判。

審判把我們帶回到造成這個反應的情境，就是罪。雖然這個詞組大量出現在羅馬書中，卻比較少見於保羅的其他書信，甚至連加拉太書也一樣；這一點可能會叫一些人感到震驚。大致說來，保羅書信全集中的所有出處，大約有三分之二是在羅馬書中。新約聖經的其他作者傾向於使用複數字形（較少用單數字）來指個別的罪行，這些複數字形在保羅書信中卻顯然很少見，<sup>16</sup> 他使用這個詞語的時候，絕大多數指的是罪的一種權勢或能力，進入並勝過了人類（羅七17、20），或是指它所造成的一種有罪的狀態（羅六1）。一般說來，人性是在罪的支配之下（羅三9；加三22）；<sup>17</sup> 不幸的影響藉著亞當進入了世界（羅五12）。沒有人能夠逃脫它的支配（羅七14）。它就像一種末期的疾病一樣，無法阻擋地引向死亡（羅五12，七13，八2；林前五56）。保羅寫作時，死亡的判決彷彿已經執行了（羅七11，八10）。在羅馬書中，已經出現罪人「死」在罪中的論題（羅八12），這樣描寫這個處境的作法，更強而有力地出現在後來的書信中（西二13；弗二1、5；參：弗五14），闡述了在神帶來生命之前人不回應神的呼召這個論題。

與保羅對罪的理解息息相關的，是他對人性的看法。肉體一詞，照著字面的意義，指的是人類受造的獨特材料（羅二28；林後四11），卻

<sup>16</sup> 羅馬書三 25，四 7 (LXX)，七 5，十一 27 (LXX)；哥林多前書六 18，十五 3 (傳統)、17；加拉太書一 4；以弗所書二 1；歌羅西書一 14；提摩太前書五 22、24；提摩太後書三 6。請注意：他使用「過犯」(*paraptōma*)的複數字來指罪行（羅五 15~20；林後五 19）。

<sup>17</sup> 雖然保羅使用「所有的人」(《和合本》作「都」與「眾人」)，來指一個事實：猶太人與外邦人同樣都在罪底下，但如果據此認為他純粹是指著人類族群說的，而不是指構成他們的所有個別的人，乃是不當的曲解。

用來指人類是在軟弱與必死之中。它表達的人性是與「靈」相反的，後者傾向於表達神的性情。雖然這個詞語本身可以是不具褒貶色彩的，但人類已經屈從於罪惡，這個事實促使保羅將肉體多多少少視為「墮落的肉體」，是無可避免會犯罪、與神為敵的人性。所以，當保羅談到肉體的慾望或行為時，乃是指人類順著自己的慾望，違背造物主的命令和聖靈的引導（羅八4；加五17）。肉體與聖靈之間的這個對立必然意味著：救恩釋放罪人脫離肉體的權勢，接受聖靈的引導（羅八1~13；加五16~26）。由於空間是被罪佔據的，肉體不可能得蒙救贖；罪人乃是被拯救脫離肉體的轄制。在這方面，肉體與身體有著重要的差異，儘管這兩個詞語都可以用來指人身上物質的、可見的層面。保羅也說到身體順服於罪惡這個敵方的權勢（羅六6，七24），但身體卻是可以得蒙救贖並轉化的（羅八23；林前十五44、51）。

猶太人從神領受了一個恩賜，可能被人認為是對罪提出的一個解決辦法。摩西所頒佈的律法，表達了神對他們的旨意，很可能有人會認為順服律法的誡命就會引導他們得著生命（羅十5；加三12）。但保羅卻有不同的看法。他同意：擁有律法讓人清楚看見哪些形式的行為是有罪的（羅七7）。但他主張：這樣的知識所帶來的結果是將罪惡暴露出來。罪惡的衝動已經在人裏面了，因為這樣的知識而發動起來，產生犯罪的慾望與行動（羅七7~11）。這並不表示律法就是罪的肇因，所以是邪惡的肇因；倒不如說，律法的功用是作為一個指標，顯示出罪的存在。但是，在律法裏面，完全沒有辦法給人能力來勝過罪惡並停止犯罪。<sup>18</sup>

### 福音——救恩的途徑

保羅的福音，是宣告神為了拯救人類脫離其命運所已經作的事。一些諷刺性的漫畫說，保羅描繪基督是罪人與懷抱敵意的神之間的中保，需要說服神來赦免罪人；這樣的說法是曲解了他的教導。類似的曲解也將神描繪成處於忿怒與愛的張力中的。長久以來，很多人不斷強調神對罪人的愛、恩典、與憐憫，就可以證明這一點。保羅並未使用一般的動詞 *phileō* 來指神所顯明的愛，而是使用較具聖經特色的詞語，名詞

<sup>18</sup> 保羅並未處理一個問題：如果罪人照著律法的規定獻上祭物，律法到底能不能解決落在罪人身上的刑罰？看起來，他似乎比較關心更深的問題，即人如何能蒙拯救而不再犯罪。

*agapē* 與動詞 *agapaō* 頻頻出現，原是合情合理的（羅五5、8，八35、37、39；林後五14，十三11；加二20；帖前一4；帖後二13、16；參：弗二4，三19，五2、25；西三12）。用來指神的時候，這個詞語表達的愛是關心那些被愛之人的益處，而不是愛別人的人本身的滿足感。<sup>19</sup> 在保羅的用詞中，恩典似乎是這種態度最具有特色的詞語。書信常見的致意語（與彼得前書，彼得後書，約翰二書，啟示錄相同），將神與恩典連在一起，恩典一詞表達神在與祂子民的關係上潛在的動機與實際的行動。它傳達了一個事實：神向著那些不配得著它、也沒有作任何應該得到它之事的人，顯出這樣的態度。憐憫一詞較少用來指神。<sup>20</sup> 它意指對那些因為罪的結果而遭受苦難之人的同情。這兩個詞語似乎都表達神對待那些置身於可怕命運中之人的感受與行動，他們不可能拯救自己脫離這種命運，也沒有特殊的權利可以要求神的垂愛，沒有「可取之處」，好像那種陳腔濫調所說的。恩典運行在神所肇始的拯救行動中，但也運行在神子民後來的整個生活與宣教士的工作中（羅一7，十五15；加二9）。保羅在討論它與因行律法稱義的對比時，對它作了主題性的論述，他使用這個詞語來指出：稱義何以是那位賜予之神的一個恩賜，祂並沒有強迫人要以行為作被稱為義的條件（羅四4）。

### 拯救的事件

福音的核心事件是耶穌的死與復活。這兩個行動密切結合在一起（羅四25，八34；林前十五3~5；林後五15；腓三10；帖前四14），但著重點在於前者。<sup>21</sup> 應該如何理解它就比較困難了。基本上，耶穌的死是關於罪的（林前十五3；加一4；參：羅八3；林後五19~21），而且是為了所有人而死的（林後五14~15；參：提前二6），明確地說，他們都是罪人（羅五6）。一次又一次地，用信仰告白的方式表達這一點，

<sup>19</sup> 也就是說，它本質上不是一種利己主義的感覺，在那種感覺中，人所愛的是那可以給他們帶來個人滿足感的人事物；相反的，它乃是一種利他的愛，決定性的因素是渴望給所愛的對象帶來某種益處。

<sup>20</sup> 羅馬書九15~18、23，十一30~32，十五9；哥林多前書七25；哥林多後書四1；加拉太書六16；以弗所書二4；腓立比書二27；提摩太後書一13、16、18；提多書三5，以及在提摩太前書一2與提摩太後書一2的致意語。

<sup>21</sup> 相較之下，論及基督受死之意義的書卷，遠比論及祂復活意義的要多，而且也詳細得多，這是不足為奇的。

提及「我們」這些從祂的死得到益處的人（羅五8，八32，十四15；林後五21；加二20，三13；參：弗五2、25；帖前五10；多二14）。

保羅如何理解耶穌的死？「為了所有的人」或「為了我們」一語，可能只是表示祂為了我們的益處而死，而沒有暗示祂作了某件事好叫別人不必再作（明確地說，祂死是為了拯救他們免於死亡）。後者肯定是它部分的意義。但是當保羅說：基督在祂死時親自為我們成為咒詛，拯救我們脫離律法加諸於那些不遵行律法之人的咒詛時（加三10~14），只能表示基督代替我們背負了咒詛。保羅是在說：基督所受的死，是罪人因為他們的罪所該受的。<sup>22</sup>

在哥林多後書五18~21，保羅說完了基督為所有的人而死，接著就說復和的好消息是取決於一個事實，即「神在基督裏，叫世人與自己復和，不將他們的過犯歸到他們身上……。神使那無罪的替我們成為罪，好叫我們在祂裏面成為神的義」。在這裏，無罪的基督<sup>23</sup> 成為「罪」，好叫罪人可以成為「義」。正如我們所看見的，這其實意味著基督成為一個罪人，好叫罪人可以成為義。但基督如何成為罪人而成就這樣的結果？根據上下文，必然是藉著祂的死；祂的死以某種方式除掉了罪，以致不再有與神復和的障礙。如果基督沒有死，就不可能復和。這裏的含意也是：基督成為罪人的代表，為他們而死（林後五14），好叫他們可以得蒙拯救，脫離他們的罪，擁有公義之人的地位。

另一個解釋的類型出現在羅馬書三25，那裏說人與神建立合宜的關係，是因為神「設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血」。<sup>24</sup> 這裏提及基督的死，表明祂是以獻祭的犧牲而死的，但這犧牲卻是神所預備的，而不是人所預備的，而且，就如在舊約底下獻上合宜的祭物可以塗抹罪，基督的獻上也照樣塗抹了罪。羅馬書八3也可能指耶穌是個贖罪祭（《和合本》）。獻祭的主題再次出現在哥林多前書五6~8（那裏將耶穌的死

比擬為逾越節的祭）與以弗所書五2。<sup>25</sup>

## 救恩的性質

思考過耶穌的死，我們現在必須查看保羅如何看待它對人類的影響。有四個主要的意象。

第一是救恩本身。這個詞語在古代世界有許多的含意，字義用法指醫治疾病（包括危及生命的疾病）與拯救人脫離生命的危險，但也用在比較正面的意義上，指統治者帶給百姓的福祉（「救主」是帝王的一個頭銜）。保羅把「救恩」當作一般性的詞語，用來指福音帶來的益處（羅一16；參：弗一13），但特別用它來指蒙拯救脫離神的忿怒在最後審判時的影響（羅五9，十三11；林前五5）。因此，有些學者認為，它基本上是與未來有關的觀念，因此保羅不能說人已經得救了。<sup>26</sup> 有些經文肯定可以解釋為指著尚未得到的救恩說的，是未來的盼望（腓一28；帖前五8、9）。然而，將它解釋為絕對只有這個意義並不恰當，有許多的經文如果解釋為指著包括現在說的更為合理（林前五2；林後一6，六2），而羅馬書八24毫不含糊地使用過去時態。問題不是在於神那轉化人的恩典與能力是不是信徒現在就經歷的；那是清楚證實的。問題倒是在於救恩這個特定的詞語是不是明確地、單單地指未來的經歷；證據不容許我們作如此狹隘的解釋。使用現在式分詞「得救的人」（林前一18；林後二15；參：徒二47），表明所談論的對象正在經歷持續賜下的生命。

第二，中文的救贖一詞涵蓋保羅的兩個相關的隱喻。一個是拯救被擄的人脫離奴役，往往是必須付出贖價的（賽四十三1~4，五十二3），或者只是運用更優勢的軍事力量（在申七8就是如此指神）。我們發現加拉太書三13與四5採用這個隱喻，說神拯救那些在律法與它的咒詛底下的人。救贖也是在羅馬書三25解釋稱義時的關鍵詞語。在提多書二14，提及基督贖我們脫離一切罪惡，大概是指脫離它的權勢與它的後果。這個用法的含意是自由的概念。然而，保羅也可以用它來指將人買來歸給神；這個思想比較著重在改變了主人，有義務服事神（林前六20，七23）。買就涉及價錢，最自然的解釋是神賜下祂的兒子。

<sup>25</sup> McLean, *Cursed*, pp. 22-64 否認保羅曾將耶穌的死比擬為贖罪祭，堅稱說保羅在許多經文中所用的語言並不是獻祭用語，或是指與贖罪有關的祭。他反對的理由優缺點不一，但不具有說服力。

<sup>26</sup> 根據這樣的論調，以弗所書二5、8不是保羅的用語。

<sup>22</sup> Bradley H. McLean, *The Cursed Christ: Mediterranean Expulsion Ritual and Pauline Soteriology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), pp. 105-45, 他否定保羅是從獻祭的角度思想這件事的，並且從代罪羔羊的角度來解釋這處經文的基本理由：祂是犧牲者，親自背負威脅人的咒詛，並且讓這咒詛的效力耗盡在祂自己身上。

<sup>23</sup> 這個主題遍佈在新約聖經中，一再出現，而且似乎沒有受到質疑。

<sup>24</sup> 其他經文也用基督的血來指祂的死，參：羅馬書五9；哥林多前書十16，十一25、27；以弗所書一7，二13；歌羅西書一20。

藉著這一點，我們已經可以看見：保羅使用不同形式的意象，來理解耶穌的死與其結果，這些意象彼此並列，也以彼此為條件。似乎沒有一幅畫面足以單獨用來解釋十字架。

第三個主要的意象也是如此，那就是稱義的意象。稱義所關注的是義。最好的起點是：這個動詞在《七十士譯本》具有法律上的背景，指法官對待被告的行動。他的責任是把那些受到錯誤指控、背負莫須有之罪名、無辜的人釋放，或稱他們為義，也有責任把那些犯罪的人定罪；如果他不這麼作，就是不義的。保羅使用這個動詞時，如果以人為主詞，幾乎全部都是用被動語態，他也用主動語態來指神。<sup>27</sup> 稱義是發生在人身上事，涉及到他們與神的關係。理論上，與神建立合宜關係的一個途徑是藉著律法，而保羅清楚說明：要緊的不單是擁有或聽律法，而是確實遵行律法，甚至連外邦人都可以遵行律法，他們雖然沒有摩西律法，卻從其他的來源知道神的要求（羅二13~16）。保羅對比兩種稱義的途徑，一個是藉著（希臘文 *ek* 或 *en*）行律法（羅三20，四2；加二16，三11），一個是藉著信心（羅三26、28、30，五1；加二16，三8、24）。但是，這個對比的背後有一個事實：神藉著基督（加二17：對比於「藉著律法」，加五4）、或藉著祂的名（林前六11）、或藉著祂的血（羅五9）賜下稱義。因此，必須將稱義視為一個恩賜（羅三24），神藉著恩典作工（羅三24；參：多三7）。總而言之，這一切表明稱義是藉著神的恩典而發生的，而且在某方面是與基督的死息息相關的。羅馬書三24說明了這個關連，那裏說稱義是藉著「在基督裏」的救贖發生的，這位基督作為祭物死了。它的含意是：基督的死除掉了人類所犯的罪，以致神在稱他們為義上是公義的，不像一個法官讓罪人無罪開釋。結果，稱義的賜下，乃是一種恩賜，而不是神有義務要給的（像是雇主付工資給某個作了令他滿意之工作的人）。

我們在討論加拉太書時採用了三條線索，來看稱義是如何生效的。第一條線索是，它是藉著信心接受的，在保羅所引用的出色見證人亞伯拉罕身上，這顯然是指相信神（羅四3），對於保羅和他的讀者而言，自然也應該理解為相信同一位神（羅四25）。但在保羅的理解中還不單是這樣。在許多處經文中，沒有說明相信的對象，所要說明的論點是：作為稱義的途徑，信心是與行為相對的（羅三28；加三5）。

<sup>27</sup> 這個動詞也可以用來指神，表明祂在所行的事上是公義且公平的（羅三4）。

有時候，他提及相信基督（加二16），那也不足為奇，因為基督顯然是稱義所賴以發生的代理人。但是也出現過「耶穌基督的信心」（《和合本》作「〔相〕信耶穌基督」）一語，有些人認為意思是「耶穌基督所顯出的信〔實〕」（羅三22，參：羅三26；加二16、20，三22）。這就產生一個含意：稱義的基礎是耶穌的態度，祂信靠神，順服以至於死（參：腓二8）。這個說法雖然是正確的，學者仍然熱烈地爭論，原來這個片語是不是還是指「相信耶穌基督」之意。<sup>28</sup>

第二條線索是，稱義跟信徒與耶穌的關係是息息相關的，因為保羅接著就闡述他對於他們在基督的死與復活上與祂聯合的見解。稱義可以視為拯救那些被判死刑的人，並給他們生命。它具有負面與正面的含意，因為它釋放他們脫離罪惡，把他們帶入與神的新關係，以致保羅在其他地方可以將這個果效描寫為新的創造（林後五17）。我們可以看見：這樣一來，稱義是發生在信徒有分於基督的死與復活時；保羅說基督「被交給人，是為我們的過犯；復活，是為叫我們稱義」（羅四25），這個精簡扼要而隱晦不明的陳述證明稱義包括了分賜新生命。明顯的含意是：如果沒有解決罪的問題，就不可能賜下這個新生命。

必須注意的第三條線索與「在基督裏」這個片語有關，它表達信徒與基督之間的某種個人關係。「在基督裏稱義」（加二17）可能只是表示「藉著基督」（相對於「藉著律法」，加三11，五4），但也很可能有更深一層的含意。稱義的存在，是當一個人藉著信心與基督有如此緊密的聯合、以致有分於祂的新生命時。<sup>29</sup>

這三個因素的重要性在於：它們一起證明了，稱義不是單單宣告赦免，不管罪人身上有沒有發生真正的改變。雖然這個詞語指的是從罪人的地位改變到義人的地位，稱義無可避免會與性格的改變連在一起，那是藉著與基督聯合而發生的。

我們在探討進一步的結果之前，需要考慮保羅所用的第四個主要的意象：復和／和好。有人認為這個主題是保羅神學的核心或整合性的論題，雖然他並沒有以很長的篇幅明確闡述它。<sup>30</sup> 當然，由於所用的這個隱喻是基於人際關係，顯然具有外交上的含意，很可能是比法庭、奴隸

<sup>28</sup> 見 207 頁，註 35。

<sup>29</sup> 關於有沒有基督的義歸於他們，見 289 頁，註 10。

<sup>30</sup> 見 Ralph P. Martin, *Reconciliation* (London: Marshall, 1981)。

市場、甚至救援系統的用語更個人性的詞語，但是，保羅面對與那些主張猶太化的對手爭辯這個急迫的需要，促使他至少在加拉太書與羅馬書中把主要的焦點放在稱義上。

復和是建立兩個對立或交戰的群體或個人之間的和睦，可以由一方採取主動，或由擔任調停人的第三者介入，來促成和睦。後者可能出現在使用中保一詞指稱基督時（提前二5；參：來八6，九15，十二24），但可能會受到誤解，以為必須有一個外面的人介入，來把神與人拉在一起。既然保羅強調神在祂的恩典中差遣祂的兒子，所以必須將耶穌視為神的代表，給祂的敵人帶來和平的條件，而不是必須設法說服神與人握手言和。當保羅在哥林多後書五章首次使用這個意象時，就說得再清楚不過了：是神在基督裏並藉著基督採取行動，向罪人提供和睦的機會，而不是緊抓住不利於他們的罪（林後五18、19、20、21）。但這並不表示神可以對罪視而不見。保羅說神使基督替我們成為罪，好叫我們可以藉著祂成為神的義；這個陳述表明神準備要把罪人當義人看待，但只有叫基督替他們成為罪、背負他們的罪，才有可能達到這個結果。<sup>31</sup>

復和與稱義有密切的關係，兩者是以不同的方式表達相同的意義。這從羅馬書五9~11可以清楚看見，保羅在那裏要強調的是信徒的安全。他們既然已經藉著基督的血被稱為義，也必在最後審判時藉著祂逃脫神的忿怒；這是從一個事實而來的：神既然藉著基督稱罪人為義，豈不更要拯救那些現今在祂眼中算為義的人嗎？然後他又重述自己的論點。如果藉著神賜下祂的兒子都可以叫祂的敵人復和，豈不更要拯救那些信靠祂的朋友嗎？再者，稱義在此時此地的結果是與神和睦（羅五1）。歌羅西書一20~21再次探討這個論題，那裏說神藉著在十字架上所流的血成就了和平，因而叫萬有與祂自己復和，那些曾經與神為敵、現在卻已經藉著基督的死與祂復和的讀者們更是在其中。同一個論題再次出現在以弗所書二16~18。

這些經文顯示出：復和是神採取主動的，而且是針對那些與祂為敵的人，主要的意思是他們敵視祂，且不順服祂。無論祂是否敵視他們，都不能在基督和祂的死之外提供和睦的條件，我們如果把基督之死的目的，貶低為只是付出昂貴代價來顯明祂的愛、以及祂願意接納他們，是

<sup>31</sup> 見 McLean, *Cursed*, pp. 108-12, 他認為基督在這段經文中是代替罪人，背負他們的罪，並因此而死。參：本書在第十一章對復和的討論（272-74頁）。

絕對站不住腳的。成就和睦、將罪人變成義人的乃是祂的死。

## 揀選與呼召

在上一個段落中，我們基本上已經已經概述了，保羅如何解釋耶穌基督之死與復活這個拯救事件。現在，我們必須思想所預備的救恩如何成為人類的實際。

在一些經文中，保羅稱那些得救的人為「蒙揀選的人」（羅八33，十六13；參：西三12；提後二10；多一1）。在這些地方，這個詞語全都是指那些確實已經得救的人。<sup>32</sup> 選用這個詞語，表明神從前一個揀選的舉動，但上下文卻顯示出：神的呼召獲得了信心的正面回應。這樣，神的計畫是要為自己創造一群子民，並拯救他們脫離他們的罪。這個計畫的實現是呼召亞伯拉罕和他的後裔，然而保羅卻強調：這個計畫的成就，與那些蒙揀選或不蒙揀選之人的任何特質無關。

我們必須要小心，不要把所用的語言引伸過度，超過保羅所要表達的。他似乎要表明一個雙重的論點。一方面，在神與人之間建立關係，完全取決於神的主動和祂所創造的可能性。另一方面，並不是取決於人所表現的任何特質，以為這些特質叫他們有資格贏得神的垂愛，或使祂偏愛一個人，而不愛另一個人（參：林前一26）。相反的，它乃是取決於祂對不配之人的憐憫。祂發出呼召，那些聽見這呼召的人該有的回應是相信。它不是取決於行為，而是取決於呼召的神（羅九12）。結果，我們可以說：整個過程都是取決於神，而不是取決於接受呼召的人（弗二5）。

在保羅的時代，這個呼召的範圍包括猶太人與外邦人（羅九24）。仍有爭議的是：神的計畫究竟應該視為集體性的或個人性的，也就是說，神的揀選究竟是要得著一群人，祂為這群人有其他的特殊計畫（參：弗一4~5、11），還是說祂所揀選的是要得著特定的個人（加一15）。在某種程度上，這是一個錯誤的對立，因為兩方面都有證據。保羅並不是說：神的呼召與人的回應無關，或叫人不能不回應，或這呼召暗示著越過了神所決定不要拯救的那些人。<sup>33</sup>

<sup>32</sup> I. Howard Marshall, "Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians", in *The Thessalonian Correspondence*, ed. R. F. Collins (Louvain: Louvain University Press, 1990), pp. 259-76。

<sup>33</sup> 對一些釋經學者而言，揀選與預定的邏輯必定意味著一種所謂雙重預定的教



無論如何，人變成神子民的過程，是發生在神使他們知道祂的呼召時，他們也可以承認神滿有恩典地呼召了他們（羅九24；林前一9；加一6；帖前二12，四7，五24；帖後二14；參：弗四1、4；提前六12；提後一9）。這呼召是要求人成為反映出他們神的聖潔性情的人（帖前二12，四7；參：弗四1；提後一9）。

所以，這個過程的一個非常重要的部分，就是傳揚福音。口頭傳講的活動是非常重要的（羅十8、14~15；林前一23；林後一19，四5；加二2；腓一15；帖前二9；參：西一23；提前三16）。如果有人以為：基督徒默默無聲地生活在非基督徒的社會中，無需用言語講述神在基督之死與復活裏所成就的救贖大工，就可以充分盡到教會的責任；這樣的觀念一定會被保羅駁斥。這類口頭的傳講之所以有果效，是因為聖靈的大能在其中運行（帖前一5），而且不是源自那些傳講它的人，而是源自那位把祂的話語賜給他們的神（帖前二13）。

### 人的回應——信心，而不是行律法

對於這個話語，人該有的回應是相信（林前十五2；帖前一8），相信這個觀念包括接受這信息是真實的（羅十9），並委身給這位說話的神。對保羅而言，信心包括相信神叫耶穌從死裏復活，並承認耶穌是主（羅十9~10）。這樣強調個人對耶穌基督的態度是必要的，因為這正是基督徒信息獨特的特性。

照著這個方式理解，信心主要是表達在救恩上倚靠神，而不是倚靠自己的身分或地位。然而，這並不排除其他的層面。對保羅而言，信心包含一種新的生活方式，是與神的子民相稱的。有時候，比較多是從聖潔的角度來表達，聖潔一詞或許是用來表達一個事實：外邦人從前被猶太人算為不聖潔的，現在卻屬於神的子民，不再是不潔淨的。或者，我們或許應該說：這是他們應該在生活中表現出來的理想，因為保羅是個非常講求實際的人，知道這不是一蹴可幾的。有時候，比較著重在以愛心作為新生命的表達特色。因此，保羅可以談論到信心的行為（帖前一3；帖後一11，《和合本》作「因信心所作的工夫」）。

同時，保羅將信心與行為放在強烈的對比中。如果有人認為稱義是

義，藉著這雙重的預定，神也決定不揀選某些個人；根據我的觀點，這樣的主張超出了保羅所說的，並且引起了與神的公平有關的嚴重問題。

基於行律法的成果，必定被他駁斥。他比較具體想到的，可能是外表遵行摩西律法的誡命，那是猶太教的特色；「行律法」究竟是明確地指這些行為，還是比較廣泛的意思，學者仍有爭論。外邦人成為信徒後不必如此，因為以相信基督來回應神的呼召就已經足夠了。保羅擔心人會把他們的信心放在自己所行的事上，而不是完全信靠神在基督裏所已經成就的事上（林前一29~31；參：弗二9）。<sup>34</sup> 但他同樣主張：猶太人也不必行律法。保羅相信：有許多猶太人（但絕不是所有的人）都把他們的信心和倚靠放在履行律法的要求上，因而以為可以基於自己的成就來與神建立合宜的關係。他自己就曾經如此，但現在體認到：他必須把信心完全放在神藉著基督所已經成就的事上（腓三1~11）。

我們此時需要思考所謂的對於猶太教的「新觀點」，以及保羅的看法。早期在探討這個問題的時候，一般都認為保羅在此是拒絕他那個時代的猶太教，在當時的猶太教中，人如果要被神接納，就必須行律法。蒙神接納是基於功德，基於人在神眼中的價值。（有人甚至可能以為可以累積功德，來消弭罪惡。）猶太宗教被認為是律法主義式的，這不單表示神已經將祂的誡命啟示給人，告訴他們必須如何生活，更表示神的接納是基於人在這些律法要求上的成就。這樣一來，就表示這個宗教是基於人的行為，而不是基於神的恩典，與基督教相對比就非常不利了。

這樣理解猶太教，引起近代一些學者的強烈反彈。他們指出：根據猶太教的許多文獻，猶太人相信：他們被接納為神的子民，是基於祂滿有恩典，主動與他們立約，而遵守祂的律法乃是回應祂的恩典，不是作為一開始蒙祂接納的理由。<sup>35</sup> 猶太人之所以遵守律法與行善，不是為了獲得神的垂愛，而是為了在蒙神垂愛之後繼續留在其中。他們履行律法，是他們的歸屬感的一個記號，而不是進入所歸屬之群體的條件，要以一些「行為」使他們有資格蒙神垂愛。行律法不是獲得功德、從而蒙神接納的途徑。這樣的理解可以在猶太教的許多文獻中找到。

外邦歸信猶太教的人必須遵行這樣的行為，不單因為這些行為是值

<sup>34</sup> 我們在探討以弗所書與教牧書信時，見到一種傾向，是要把人類為了贏取神的垂愛所作的任何努力都包括在內，而不是只有順服摩西律法（弗二9；提後一9；多三5）。見 I. Howard Marshall, "Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus", *NTS* 42 (1996): 339-58。

<sup>35</sup> E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983)。

得稱讚的功德，也是因為它們是他們現在已經歸入以色列人的記號，而且，從前是外邦人的，如果要與猶太人一起用餐、相交，這些行為就是必不可少的。有人提出一個經過改進的立場，認為「行律法」是公開顯明猶太人身分的具體方式，而且是與外邦人有別的界線（割禮，食物律法，節期），與其說是構成他們地位的事物，倒不如說比較像是他們身分的標記或人所配戴的證章。<sup>36</sup>

接著，倡導這樣理解猶太教的人，必須說明保羅的教導為何反對它。一個可能是：保羅誤解了它，誤以為猶太教是個基於功德的律法主義式宗教。另一種可能的主張是：他反對行律法，是因為有人強迫外邦人行律法的緣故：外邦人如果真的要屬於神的子民，就必須被猶太教同化，採用它的標記。（還有一個問題，就是那些遵守猶太食物律法的人、與那些不如此行的外邦人在教會中一同用餐交通的問題。）然而，有人提出另一個主張，認為保羅之所以批評猶太教，是因為他對基督的認識所造成的，猶太教根本是錯誤的，因為它不是基督教。<sup>37</sup>

我們要如何評估這種解釋？新觀點正確地恢復了恩典在猶太教中的地位。它論及保羅的主張也是正確的，也就是說，保羅之所以抨擊行律法的理由，至少有一個是因為把行律法強加在外邦信徒身上；但是，新觀點的錯誤在於它所否認的部分。

我們似乎可以非常清楚地看見：在保羅眼中，在猶太教裏面，恩典與行為是可以兼容並蓄的。保羅作了兩個非常清楚的區分。一個是在行為與信心之間，排除了信心也是一個行為的任何可能性，而是以信心為唯一正確的行為。另一個比較基本而重要的區分，是恩典與行為之間的對比，而不單是信心與行為的對比（羅十一6）。根據新觀點，猶太教可以把神主動開始的恩典與倚靠行律法來留在聖約中結合起來。但是，保羅卻將信心與律法相對比（羅四14），那只能意味著：稱義有兩種相反的途徑，後者其實根本不是一條可行之路。保羅形容許多以色列人之所以無法得到神的垂愛，是因為他們遵行律法，而不是走在信心的路上；這進一步顯示出：在他眼中，他們是靠著行律法要得著義。因此，保羅認為遵守律法不單是身分的標記，也是把信心放在不正確的基礎

<sup>36</sup> James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), pp. 354-59.

<sup>37</sup> Sanders, *Paul*, p. 552.

上。

保羅對信心與行為的討論，上下文是在探討稱義，問題在於：稱義的根據何在？被稱為義的罪人把他們的信心（「誇口」）放在哪裏，放在基督身上，或放在行律法上？誇口的用語毫不含糊地表明：所關注的重點在於一個人根據甚麼來建立與神合宜的關係，是根據他們自己所作的事，還是根據基督為他們所作的事。結果，成就（「功德」）的因素就不能忽視了。在羅馬書四4~5，將善行所產生的責任，與白白賜給信徒的恩賜相對比，就清楚浮現了這一點。保羅的意思是：行為賦予一個人資格，來得著雇主必須支付的工價。接著，他主張說亞伯拉罕與神建立合宜的關係，是在他接受割禮以前，純粹是基於他的信心。同樣的，保羅談論到，猶太人企圖得著「自己因律法而得的義」，那是與相信基督相反的（腓三9），人可能把他們的信心放在這類的因素上。屬於以色列、為猶太宗教而熱心、並努力遵守所有的律法，這些都是保羅過去所賴以建立自己在神面前公義地位的事物；這些都是人所擁有的和所成就的，他在這裏顯然認為：人倚賴這些事物，而不倚賴恩典。

對於保羅而言，稱義不是所作之事的獎賞或酬勞，而是恩典的賞賜（羅四1~8；參：羅六23）；獲得公義不是藉著遵行律法的要求，而是藉著相信基督（腓三9）。此外，在以弗所書二8，提摩太後書一9，與提多書三5，對此作了更為清楚的表達，將恩典與行為作了重要的對比；這些經文無論是出自保羅手筆，或是代表了他最早期的門徒對於他的教導的詮釋，都毫不含糊地表明應該如何理解在羅馬書與加拉太書中的資料。因此，基督是律法的總結（羅十4）。<sup>38</sup> 保羅在討論行律法時，並沒有詳細論述猶太人與外邦人的關係，以及行為作為標記的功用，而是詳細論述人要在神眼中被稱為義必須作甚麼——他們是要藉著行律法來獲得自己的義，倚靠這些行為，或是在基督的死與復活的根基上，單單把信心放在神或基督身上？這是稱義的根據在神學上的問題。所以，傳統的理解基本上是正確的，必須將「新觀點」視為有缺陷的。<sup>39</sup>

<sup>38</sup> 無論這是指目標或結束，都無關緊要。

<sup>39</sup> 這整個問題產生了大量的著作，需要更廣泛的討論，不是我們在這裏可以作到的。尤其是第一世紀猶太教的性質需要更詳盡的探討。見：例如 D. A. Carson, Peter T. O'Brien and Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism*, vol. 1, *The Complexities of Second Temple Judaism* (Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids, Mich.: Baker, 2001); Frank Thielman, *The Law and the New*

那麼，律法到底有何用呢？這個問題尤其出現在羅馬書與加拉太書中。<sup>40</sup> 保羅的教導不易作系統化的處理，也有一些無法處理的零星問題。一個說法是：凡遵行律法的人就必活著；另一個說法則是：律法從來就不是為了給人生命（加三12、21）；這兩個陳述之間似乎存在著張力。但是，這兩個陳述卻幾乎是一起出現的，這個事實表明保羅並不認為兩者之間有著張力。摩西的律法具體表達神希望祂的子民如何生活，尤其是猶太人；我們也承認：律法的一些因素也是為了外邦人的。在基督徒時代以前，神呼召人成為祂的子民；在這樣的情境中，將律法視為描寫他們該過的生活方式，言外之意是：順服必得賞賜，不順服必引致死亡，乃是合理的。但是，事實上，從來沒有人遵守全律法——保羅可以舉出像大衛那樣傑出的人物作例子——而保羅似乎推論說：結果，律法賜給人，不是為了讓人作為獲得並維持生命的方法。相反的，律法是為了把他們內心的罪惡變成具體的行動，而把它暴露出來，讓人意識到自己需要赦免。它是一種指引，要帶領人認識自己需要藉著基督而稱義。保羅是否認為律法中所預備的贖罪履行了這個功用，好像希伯來書一樣？他並未明確說到這一點，但卻非常切合他的思想。這樣，基督一旦來到，就不再需要律法的監督了。

這留下兩個問題。第一，律法有繼續下去的功用嗎？第二，行為在信徒生活中居何地位？

信徒如今不再是在律法底下，而是在恩典底下（羅六15）。信徒已經向著律法死了（羅七4~6）。他們與神的關係是取決於祂的恩典，不是取決於他們履行律法。那不表示猶太基督徒應該放棄整個基於律法的生活方式。律法的教導是「聖潔、公義、良善的」（羅七12）。然而，在實行上，一些律法對於信徒而言已經是過時的。保羅並沒有討論這個問題，但是，猶太的獻祭體系現在肯定是已經過時的，因為基督已經死了。這當然是希伯來書的論據，但在保羅書信中並未論及。保羅從來沒有提及聖殿與其禮拜儀式，這個事實顯示保羅不認為它具有重要的地位。保羅有一次主張說：要緊的是屬靈的割禮，外在的禮拜儀式是不重要的（羅二25~29）。猶太人與外邦人同時存在於同一個教會中，必然

*Testament: The Question of Continuity* (New York: Crossroad, 1999)。

<sup>40</sup> 亦見：哥林多前書九8~9、20，十五56；腓立比書三5~9。這個問題也出現在提摩太前書一8~9。保羅似乎對律法有一個理解，是經過與對手的衝突而發展出來的，主要是在對付這些對手時才浮現出來。

使得一些人不關心食物律法，雖然保羅堅決主張行為習慣不同的人應該互相尊重（羅十四~十五章）。

然而，這並未妨礙保羅對律法作出正面的評述，而且對它的一些誠命表達了明顯的稱許。他從正面說到愛就成全了律法，並且勸勉基督徒要愛人（羅十三8~10）。他的倫理道德思想往往是受到聖經教導形塑的。他把聖靈與律法相對比。律法如果不能在聽見的人身上產生順服，聖靈卻作得到。信徒必須藉著聖靈而活，這樣，他們就會去行律法所要求的，而不會被引入違背律法的行為中（加五16、18、23）。保羅在此並未特別清楚說明，但似乎相信：聖靈以某種方式引導信徒，讓他們知道該如何生活，並且給他們如此行的能力（羅八1~13）。

第二個問題關係到審判的性質。在此同樣存在著張力。一方面，保羅強調那些被稱為義的人已經與神和睦了，不再受任何的定罪了（羅五1，八1）。他們盼望要有分於神的榮耀（羅五2），將被拯救脫離祂的忿怒（羅五9），而且對此深具信心。另一方面，保羅堅稱每一個人都必須出現在審判台前，向神或基督交賬（羅十四10；林後五10）。

如何解決這個兩難的困境呢？我們可以附帶說明一下：保羅承認審判可能在這一生就臨到那些犯罪的人，甚至可能以患病或死亡來審判，目的是要帶領他們此時就悔改，好叫人可以在還不算太遲以前就恢復與神的關係（林前十一29~32；參：林前五5）。他也提及某種發生在死後的審判，並不是被排除在救恩之外的；保羅說到：那些得救的人在世上如果沒有作出正確的工作或者作惡，就要好像從火中經過而逃脫的人一樣，是否就是這個意思呢（林前三10~15）？保羅也公開主張一個可能性：甚至連一個傳福音給別人的人，最後都有可能因為缺乏自制而失去獎賞（林前九24~27），他也可以將基督徒生活比擬成一場賽跑，要得著終點的獎品（腓三14）。<sup>41</sup> 保羅需要向信徒提出某種的勸誘和警告，因為他們現在蒙召去過信心的生活，藉著愛與行善將這信心表現出來。善行顯然可以被視為稱義的證明，但他卻不敢保證人不會信靠自己，而不是信靠稱他們為義的那一位。保羅能將他的宣教工作視為基督藉著他所成就的事，所以他有信靠基督的理由（羅十五17~18）。這樣一來，信徒在審判時所倚靠的，是基督藉著他們所行的事，這就證明他們是被

<sup>41</sup> 保羅與新約聖經其他作者是否相信有可能從得救的狀態退後？這個問題有不同的答案。見581-82頁。

稱為義的。那在信徒身上動了善工的神，將會在基督的日子成就這工；這個應許也與此息息相關（腓一6；參：林前一8~9）。因此，保羅似乎承認：人在稱義以後，有因為罪與失敗而受審判的危險，但他一定將稱義以後的善行，視為神在他們生活中作工的證明，而不是視為他們自己的成就，是他們可以倚賴的。

### 神在信徒身上持續作工

信徒個人或團體的生活，顯然位居保羅在書信中所表達之神學的核心，因為這些書信是寫給信徒的，基本上是與他們作為信徒有關的。

正如我們已經看見的，父神居於保羅思想的中心，因為所要成就的歸根結柢說來乃是祂的旨意，信徒的生活與行動也是為了將榮耀歸給祂（林前十31；腓一11；參：在弗一6、12、14的修辭效果）。在信徒生活中作工的乃是神（林前一8~9；腓一6，二13）。

但是，我們如果更深入探討神如何作工，就發現保羅一次又一次提及基督與聖靈。信徒所過的生活是「在基督裏」，或「在主裏」。他們生活在一種新的情境中，是由基督被釘十字架而復活的事實決定的。保羅聲稱自己從基督獲得能力（腓四13）。所以他針對如何生活所作的教導與勸勉，是「在主裏面」提出的（腓二29；帖前四1），也就是說，由基督的模式所決定的，其權柄在於這位就是主的基督。有時候，是取決於耶穌確實講過的話；在其他時候，保羅可能表現出先知的洞見（帖前四15）。但是，同一個詞語也表達神藉著基督為代表，將福分傳遞給信徒（羅六11；加二4、17），這不單適用於基督為他們而死且復活的行動，也適用於祂與他們之間持續的關係，以及祂未來在審判時的角色。這樣的用法，讓我們更容易將這個片語理解為：表達信徒與基督之間某種親密的連結（羅八1；腓一1）。我們似乎必須如此理解，因為保羅以這個方式描寫信徒已經與基督同死、同埋葬、並同復活，並且盼望將來身體的復活（羅六1~11；加二20，六14；腓三10；參：西二12；弗二5~6；提後二11）。這可能只是生氣勃勃的修辭：「當基督為你們死在十字架上時，你們彷彿與祂同在，以致祂的死就是你們的死。」但是，由於我們正在探討的是基督的屬靈實際，它可能、而且一定不單是個修辭，而是表達一種真實的關係，因此，信徒可以藉著信心與基督聯合，有分於祂的死與復活。

保羅還以另一個方式描寫神的代理人，那就是聖靈。聖靈肯定必須

理解為神的大能，祂可以影響人類，並進入他們的性格中（羅五5；林後一22；加四6）。聖靈是信徒領受的一個恩賜（林前二12；加三2、14，四6；帖前四8）。這一切都表明一種繼續的、不斷的加添力量，而不是為了特殊目的而暫時賜下的感動，好像使徒行傳中的宣教士站起來說話時一樣（徒二4，四8、31，十三9）。這恩賜肯定與人開始成為神的子民有關；藉著聖靈，人被收納為神的兒女（羅八14~15；加四6），有神的印記在身上（林後一22；參：弗一13~14）。最重要的是，聖靈在信徒身上創造神子民的素質、美德、與經歷；在主觀上，他們意識到神對他們的愛（羅五5；參：羅八16），而且他們有理由相信，他們所已經領受的只是神所賜給他們之福分的開端（羅八23）。他們經歷喜樂（羅十四17；加五22）。他們也必須有性格上的特質，諸如自制與溫柔，同時，他們也能抵擋試探所顯出的罪惡特質。這兩類的特徵，一方面可以稱為神恩寵的經歷與所帶來之情感的表現，另一方面則可以理解為道德與屬靈的美德，以合宜的行為表現出來，兩者並非彼此大不相同的，正如羅馬書十四17與加拉太書五22~23的清單清楚顯示出的。

保羅並沒有探討理論層面的問題，即這些人是如何在基督裏、擁有聖靈、生活在恩典底下、卻仍然可能受到試探而犯罪。他很清楚這個問題，他的所有書信都是在解決信徒身上的罪。一些學者認為：保羅神學有效地排除了信徒犯罪的可能性，罪的出現必然令保羅吃驚；他期望的是完全，發現未如預期時就感到困惑。但是，事實上，根本沒有證據顯示他因為罪而感到吃驚（加一6是修辭性的句子）。相反的，他只是針對這些後果向人提出警告，勸他們行為舉止要合宜。

### 信徒的群體

保羅的所有書信全都認定信徒生活在當地的群體中，所以保羅所說的一切，幾乎全部都是用複數詞，集體性地向他們說話；主要的例外是寫給領袖的三封書信，它們也以含蓄的手法含括了給群體的資料。<sup>42</sup>

對保羅而言，教會是個錯綜複雜的實體，可以從地理與時間<sup>43</sup>兩個層面來說明。地理層面是：地方性的信徒群體被視為一起屬於「那教

<sup>42</sup> 這可能引致不當的結論，說保羅從來沒有以單數字論及聖徒，總是用複數字，暗示聖潔在本質上乃是集體性的。這個結論本身可能是正確的，但是邏輯卻有缺陷。使用複數字，只是因為保羅每一次都是寫信給一群的聖徒。

<sup>43</sup> 或共時（synchronic）與歷時（diachronic）。

會」。Ekklesia 這一個字同時用來涵蓋這兩個實體。可以泛指所有的信徒，也可以指特定的群體。<sup>44</sup> 保羅傾向於比較多用這個詞語指地方性的群體，過於指全體信徒。歌羅西書與以弗所書則是例外，尤其是後者，從宇宙性的角度來描寫基督與祂子民的關係，所以提及祂與所有信徒的關係乃是一個自然的發展。但這個用法在早期書信中就已經隱約出現了。例如，「在他們家中的教會」（羅十六5）可能指「整個教會在這特定地點聚會的那些肢體」。當保羅說他曾逼迫神的教會時（加一13；林前十五9；腓三6），可能只是指在一個地方（耶路撒冷）的基督徒，但是使徒行傳卻暗示一個比較廣的活動，所以這個詞語可能包括許多地方的基督徒。<sup>45</sup> 而當保羅想到教會是基督的身體時（林前十二27），雖然他所想到的主要很可能是在哥林多一個教會的問題，他極不可能認為基督有無數的身體。<sup>46</sup>

身體這個意象，在歌羅西書與以弗所書最為顯著。地方性的用法也出現了（西四15~16），但教會基本上是一個實體。基督愛教會，為教會捨己，教會則變成神作工的工具，藉著她將祂的智慧啟示出來，教會也是神彰顯祂榮耀的所在（弗三10、21，五23~32）。「身體」的用語與新婦的意象融合在一起，這個意象再次假定有一個實體，而不是一大堆分開的教會。但新婦的用語也可以回溯到早期（林後十一2），雖然所想到的主要是在哥林多的一個教會，如果想像成基督有幾個新婦，就曲解了這個意象。

還有時間的因素，將教會理解為延續以色列，就是從雅各一脈相承之神的子民。信徒被集體性地稱為「聖徒」，這個詞語以暗示的手法，將他們確認為延續了聖經中神的子民，就是以色列，雖然後面這個詞語一般被保羅用來指猶太人。<sup>47</sup> 然而，保羅知道根據血統界定神的子民與他們當中的「真」子民之間的區別（羅九6）。<sup>48</sup> 當他稱他的基督徒讀

<sup>44</sup> 原著採用英語世界一般的作法，使用 *congregations* 一詞指稱地方性的群體，避免使用後來的社團性的“church”這個容易誤導人的字（宗派；教堂）。在特定地方的基督徒可能不單屬於一個家庭小組，這個事實令問題更加複雜。基本上，中文譯本還是採用「教會」一詞，但在必要時會有所區分。

<sup>45</sup> 其他出處則有爭議，參：哥林多前書十32，十二28。

<sup>46</sup> 保羅有一次提及基督的眾教會（羅十六16；參：加一22）；在其他地方則提及神的（眾）教會。

<sup>47</sup> 加拉太書六16可能是個例外，那裏比較可能是指教會。見209頁，註36。

<sup>48</sup> 哥林多前書十18可能指往相同的方向。

者時，常用的詞語是「弟兄們」，這是指稱同一宗教信仰之信徒的常用詞。<sup>49</sup>

這個關係的性質很容易被誤解，以為暗示神與以色列所立的約已經被另一個約取代了（稱為「替代論」或「廢棄論」〔*supersessionism*〕）。對於保羅而言，在舊約聖經所記載的整個歷史時期中，顯然可以區分那些在血統上屬於雅各後裔的人，和那些屬於這個大群體裏面較少的一群人，後者是相信並順服神的；聖經非常清楚地表明許多以色列人一再背道，去拜偶像，不順服誡命，而且日益相信一個觀念，以為可以藉著遵行律法來建立與神合宜的關係。<sup>50</sup> 因此，保羅抱持一種餘民的神學：真正屬於神的子民是、而且其實過去一直就是這個血統裏面的較少部分的人。基督的來臨，引致兩個重大的改變。第一，耶穌既然被理解為彌賽亞，神所差遣的拯救者，是猶太人根據舊約聖經預言所期盼的，那麼，與神建立合宜關係的途徑，就是在信心中接受這位彌賽亞。因此，相信神——這是從亞伯拉罕以降神的真子民的特色——現在就重新從相信彌賽亞的角度來定義了。所以，繼續出現一群猶太餘民，是真正屬神的子民。第二，這群相信的餘民可能包括擁有相同信心的外邦人在內。因此，這群餘民如今在教會中具體表現出來了。如果不信的猶太人不屬於神在教會裏面的子民，跟過去的情形沒有兩樣，因為肉身的後裔本身是無關緊要的，最重要的是與神之間合宜的關係。所以，替代論／廢棄論不是正確的詞語。神應許雅各的後裔說他們要作祂的子民，這個應許並未廢除，但現在很清楚，這不單是肉身後裔的問題，而是信心的問題：承認神已經差遣所應許的彌賽亞，而且這個應許已經擴大，包括非猶太人在

<sup>49</sup> 希臘文的 *adelphoi* 這個字，在不同的上文下理中，可以指弟兄們，或指一群由弟兄和姊妹混在一起的人；在後面這種情形中，焦點主要在弟兄們身上，但並不排除姊妹們。具有決定性的考量是：保羅刻意承認男人與女人都是神家中的成員，稱他們為神的兒子和女兒（林後六18，那裏所引用的《七十士譯本》只用「兒子」）。他稱特定之個別的女性肢體為「姊妹」，這個事實表明：當他用弟兄們一詞指稱教會時，不可能是把姊妹們排除在外的。當代一些譯本傾向於正確地把希臘文的 *adelphoi* 一詞翻譯為「弟兄姊妹們」，除非清楚表明是只要指男性。

<sup>50</sup> 在此，百姓的不順服（羅十21），與他們信靠自己的行為，把它們當作與神建立合宜關係的途徑，兩者之間存在某種張力。但是，對保羅而言，他們不順服的一面顯然在於他們企圖根據自己的條件，而不是根據神的條件，來建立與神合宜的關係。

內。<sup>51</sup>

教會作為神子民的性質，可以在歌羅西書中進一步地看見，那裏說信徒已經藉著洗禮受了屬靈的割禮（西二11）。這裏採用了舊約聖經中已經很熟悉的屬靈割禮的概念，把它應用在受洗的人身上。毋庸贅言，這不是以一個外在的、肉身的儀式取代另一個，而是表明：在屬靈方面發生在洗禮中的事，相當於在屬靈方面應該發生在割禮中的事，就是割除犯罪的傾向。

洗禮是進入信徒群體的外在的入門儀式。那些受洗的人獲得允許進入一個身體內，分享同一位聖靈的恩賜，縱使這位聖靈所賜給他們的恩賜各不相同（林前十二12~13；參：多三5~6）。洗滌的意象與洗禮有關，保羅很可能暗指這一點（林前六11；參：多三5）；想到它是象徵潔淨人脫離罪惡，是很自然的（參：徒二十二16）。但是，保羅特殊的看法是：受洗歸入基督，象徵有分於祂的死與埋葬，因而有分於祂的復活（羅六3~5；參：西二12）。保羅在此可能受到他對信心之理解的影響，他認為信心把信徒與那位死而復活的基督連結起來，而水的象徵很可能理解為意指死亡、暫時的埋葬、與復活。<sup>52</sup>

同樣的，教會被視為神同在的地方。在舊約聖經中，神的同在尤其是與聖殿有關，但現在有了雙重的發展，因為聖殿已經被教會取代了，而教會不是被理解為物質的建築，而是神子民的群體（林前三16~17；林後六16；參：弗二21）。<sup>53</sup> 根據這樣的理解，神也與個別的信徒同在，他們的身體就是聖靈的殿（林前六19）。<sup>54</sup>

從這些考量，我們可以理解保羅所歸於教會的功用。

<sup>51</sup> 我們可以稱這個原則為「屬靈的含括論」(spiritual inclusivism)。

<sup>52</sup> 如果把受洗的人浸入水中，最容易清楚表明這個象徵，但注水禮或點水禮也可以表明，後面這種方式可能反映在哥林多前書十二13的意象，那個意象背後的類比是植物的灌溉。這兩種方法可能都有實行；參：《十二使徒遺訓》七章所允許的自由。

<sup>53</sup> 一個類似的發展出現在聖殿被毀以後的猶太教中，認為當神的子民誦讀妥拉 (Torah) 時就有祂的同在。

<sup>54</sup> 我們再次見到一個張力存在於這兩個陳述中，一個是神與祂的子民個別的同在，一個是群體性的同在。在這裏，令這個張力獲得緩解的是一個事實，即我們正在探討的是屬靈的實際，所以想到神同在的兩種模式，並無矛盾之處。可以比較：神臨在於整個宇宙中，以及神與祂的子民同在，這兩者的區分也引起類似的問題。

第一，教會既然是神同在的地方，那麼神就在其中積極作工。在此，保羅闡述他對屬靈恩賜（或 *charismata*）的觀念：聖靈在教會裏面、在不同的個人身上、藉著各種的活動彰顯這些恩賜。雖然這些活動主要是出自聖靈的大能，也是源自於神，運用來服事主（耶穌）（林前十二4~6）。這些活動的目的，是使教會的肢體為他們共同的益處而作工，從而造就教會，也就是能讓教會的肢體在信心、愛心、與盼望上長大成熟。因此，教會成為神希望祂的子民成為的一種群體，其特徵是擁有相同的目標，並彼此關懷，因為他們尋求討神和他們的弟兄姊妹喜悅，而不是自私地取悅自己。

第二，教會是作為神同在並積極作工的地方，它的角色是擔任見證人，把神的實際傳給世人（參：林前十四22~25）。

第三，教會是向神禱告、讚美的地方。雖然保羅在描寫教會的工作時很少提及這些活動，但他在書信中呼籲讀者禱告，表明那是聚會的一個重要層面。書信中所報導的禱告顯示出：讚美、感恩、祈求、與代禱是禱告的不同面向。<sup>55</sup> 禱告是向著神的（羅一8；林後一3；參：弗一3、17，三14），但卻是藉著耶穌基督，並且在聖靈裏（林前十四16；參：弗六18）。這樣涉及基督與聖靈，也與基督和聖靈作為代禱者的角色有關（羅八26~27、34）。

第四，教會的聚會是在家庭的場合中舉行的，在這樣的場合中一起用餐是很自然的。我們從哥林多前書得知：用餐的目的是要用一個事實來表示，即其核心是共享一個餅和一個杯，象徵基督為祂的子民而死，以及祂的犧牲所建立的新約。在這段上下文中，完全沒有提及耶穌的復活，但是，要表明耶穌的死「直等到祂來」，這個事實顯示出其中隱含了耶穌的復活和得著高舉。同樣的，保羅也完全沒有明確說到耶穌是用餐時的主人，有人可能會認為那樣的主題或許跟祂的死的象徵格格不入；然而，對保羅而言，這是主的桌子，他們環繞著這桌子聚集在一起，他將之對比於與鬼相交（林前十20），此一事實表明信徒是與主相交的。他們一起分享，象徵一個事實：所有的信徒都屬於一個身體，因此，這樣的分享是表達信徒彼此合一的一個方式，無論他們來自甚麼樣的種族

<sup>55</sup> 關於敬拜在早期教會中的重要地位，以及它對神學發展的重要性，見 Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003)。

與社會背景。意味深遠的是，洗禮顯然也具有相同的功用（林前十二13；加三28；參：弗四5），雖然這個作法未必總是符合其象徵（林前十一18~22）。

在這樣的背景中，我們沒有必要詳細探究教會的組織。我們已經看見：對於保羅而言，聖靈活躍在教會肢體所從事的各種事奉中，而且原則上，每一個信徒都可以在這方面有其貢獻，事實上，也都有義務運用聖靈所賜的恩賜與功用。再者，這些活動包括諸如說預言（藉此將神的信息傳給教會）、與使徒職分的工作（涉及建立教會並監督他們的責任）這類的恩賜。在保羅早期的書信中，就已經意識到有些個人擁有教導的特殊責任（加六6）與領袖的職分，後者似乎包括我們所謂的牧養關懷與管教紀律，所以具有某種程度的權柄（林前十六15~16；帖前五12）。對於所有服事的人都應該表示合宜的尊重。領袖職分的這種帶有權柄之因素的存在，是不可能避免的，運用這種權柄的有時候是個人，其他時候顯然是由教會集體決定、並運用在必須管教的個人身上（林前五章）。地方領袖所採用之形式的發展，並不清楚；保羅只有一次明確提及具體的領袖，就是監督與執事（腓一1；也注意：羅十六1），在後期的書信中，並未出現長老一詞。

在後期的書信中，對於領袖職分有更引人注目的論述。在以弗所書中，保羅小心列舉神為了建造神的子民而賜給教會的恩賜：使徒、先知、傳福音的、牧師與教師（弗四11~13）。我們可以這麼說：第一個恩賜比較是為了創立教會，並從神領受啟示，而最後兩個恩賜則是地方性的領袖，負責照著所已經賜下的啟示來關懷並教導信仰。

相同的因素亦見於提摩太前書與提多書，對擔任教會領袖的監督與執事有更詳盡的教導。很少直接談及他們的工作，但在這些書信中，始終都相當強調基於真理（尤其是藉著保羅所傳揚的）來教導的需要，以及監督並引導教會，尤其是為了應付錯謬的教訓和與之相關的錯謬行為。我們可以看見：保羅、提摩太、與提多在教會之上執行一般性的監督，但他們同時也成為地方性領袖的典範。

### 神學與行為

在整個保羅的著作中，福音與行為都有非常密切的關連。福音包含對於信徒該如何生活具有約束力的內涵。尤其在羅馬書的外觀與後期的以弗所書和歌羅西書更是明顯：這幾封書信的頭一部分，為第二部分的

實行教導奠立神學上的根基，但在其他地方，實行的教導也有教義性的陳述作為支持（參：提摩太前書；提摩太後書；提多書），或者把兩者緊密交織在一起（哥林多前書）。兩者的關連可能有幾方面。

信徒的生活必須配得過那位呼召他們、使他們成為祂子民的神（帖前二2，四7；參：弗四1；提後一9）。兒女必須與他們的父親相稱，所過的生活必須歸榮耀給祂（林前十31）。保羅也提醒他們：神是他們的審判者，祂將照著他們所行的來評斷他們。基督也執行審判的工作，保羅以祂的再來作為刺激他們過聖潔生活的動力（羅十三11~14；帖前五1~11）。

信徒是「在基督裏」或「在主裏」，這個事實具有決定性的重要性。在他們蒙召以後，到接受最後的審判之間這段時間，他們現今的生活有其規範（羅十六2、8、11~13；腓二29；帖前四1；參：弗六1；西三18）。保羅認為信徒的生活是在基督的律法底下，雖然他並未對此想法作任何具體而明確的闡述（林前九21）。保羅可能認為這個律法可以歸結在愛的命令中。基督的命令是藉著使徒們賜下的，包括保羅在內。縱使他們不在摩西的律法底下，卻不是不用遵守誡命，不用效法那些該效法、該依循的榜樣（參：林前十一1）。

最深邃表達這種生活的，是信徒必須有分於耶穌的死、埋葬、與復活，向著罪死，向著生命的新樣式而活，從而採取耶穌被釘十字架之榮形的特質。歌羅西書最鮮明地呈現出這個方式，包括脫下老舊之犯罪生活的特質，穿上新人的特質，這新人是已經與基督一同復活的。但最深邃表達這一點的卻是哥林多後書：信徒（尤其是宣教士）此時在地上的生活是從榮耀到榮耀的生活（林後三18「榮上加榮」），同時，他們卻又生活在軟弱中，死亡在他們身上運行（林後四章）。

這樣的生活是自由的生活，保羅將之理解為得蒙拯救脫離罪惡的權勢，就是那攔阻人過神所要他們過的生活的，因此，他們現在有可能照著神的要求去行，不是出於必須遵守誡命才能與神建立合宜關係的束縛，而是為了向祂表達愛與感恩。

### 神與祂子民的未來

保羅神學的核心，顯然是關於神的子民現今的存在，而且是基於過去的救贖作為，就是在福音中所傳講的。同時，我們也已經持續發現到未來的層面。神還不是「萬物中的一切」（林前十五28《呂振中譯本》），

悖逆祂的光景仍然持續著，整個受造之物仍然服在轄制與朽壞底下，死亡仍然轄管人類。結果，保羅書信中一直向前瞻望贏得最終得勝的時候。現在這個時候，是基督與祂的敵人衝突的時候，這些敵人正在遭受挫敗之中；最終，基督將要回到這個世界，祂的回來將會包括死人的復活，所有人接受審判，神子民改變成榮耀的形狀、得著所應許給他們的產業。

因此，關鍵的因素包括：第一，敵對神之權勢的挫敗。在這一點上，就跟保羅神學的其他部分一樣，他的思想具有特殊之「已經實現……尚未完全實現」的模式，因為邪惡權勢的挫敗在基督的死與復活時已經發生了，但最終的勝利還沒有完全來到。清除已經在戰場上擊敗的武力，這個隱喻雖然不是保羅所用的，但可能是這個光景的一個恰當的描述。宇宙中所有的權勢都已經要接受基督是主了（腓二9~11）。

第二，敵對的勢力不單已經遭到挫敗，而且已經毀滅了。保羅特別提及死亡（林前十五26）。

第三，宇宙被釋放脫離死亡與敗壞的權勢，因而發生了改變（羅八21）。

第四，神的子民將要改變形狀，穿上屬靈的身體，與基督復活的身體相似，是不朽壞的，不死的（林前十五章；林後五1~10；腓三21）。保羅的觀點顯然是個新的宇宙，有分於神所在之屬天世界的永恆特質。在現今這個時代，信徒的生活是一種危險的、面對死亡的生活，「是常為耶穌被交於死地，使耶穌的生在我們這必死的身上顯明出來」，宣教士或許尤其是這樣（林後四11）。這節經文概括了保羅對於信徒處境非常切合實際的理解，是他對這種處境所作之最深邃的默想（林後四7~五10）。

保羅並沒有詳細論述這種改變的過程，他所說的也極其難以解釋。我們不知道他是如何把它概念化的。他使用的是那個時代的世界觀，區分物質的、必朽壞的宇宙，與神所居住的屬天世界，而且他看見這樣的區別正在消逝之中。但是，我們無法探究他的意義，這一點最終是無關緊要的。因為對於保羅而言，重要的顯然是神的子民在祂裏面之生命的完滿實現。在帖撒羅尼迦前書中，盼望的核心已經是永遠與主同在在了（帖前四17，五10；腓一23）。

## 後期的書信

上文對保羅神學的詮釋，有相當可觀的程度是基於羅馬書，該卷書探討許多的主題，比其他書卷更為詳盡；但這麼作有一個危險，就是過於強調該卷書的資料。然而，我們可以相當持平地說，這麼作所產生的一幅圖畫，與哥林多前後書、加拉太書、和腓立比書所提供的證據非常相同。腓利門書也可以包括在裏面，但它太短了，不能獲得可靠的結論。這些書信有一致的神學觀點，雖然我們也在其中發現到弔詭與張力。

在這個架構內，也可以理解帖撒羅尼迦前後書的內容，雖然這兩卷書缺少或沒有強調保羅神學的幾個特性。在這兩卷書中比較引人注目的主題，是基督的再來與相關的事件，這至少有部分是因為特定的領袖職分問題，但我們也可以說：在保羅神學與講道中，基督的再來比在其他書信中佔據更重要的地位。然而，這樣的主張可能是錯誤的。與基督再臨密切相關的，是信徒復活的問題；對於後者作最詳盡論述的，是在哥林多前書十五章。我們必須切記：這裏探討這個問題，也是教會裏面的問題直接促成的；倘若沒有出現這些問題，我們在這個主題上可能永遠沒有這個長篇的論述，可能也會錯誤評估它對保羅的重要性。事實上，帖撒羅尼迦前書與哥林多前書呈現出相當可觀的接觸點。另一方面，我們可以主張：基督的再來來在帖撒羅尼迦前書如此顯著，必然反映出它在保羅的講道與教導中的地位，表明它比後期書信所呈現的更為重要。帖撒羅尼迦前書的問題，與其說是它與其他書信的正面關連，不如說是其中沒有論及的事。耶穌為我們而死，以及祂死了又活了，為要救我們脫離神的忿怒，使我們得著救恩與生命；除了這一點事實以外，這兩卷書很少談論耶穌的死與復活。但是，這個事實正是我們在羅馬書中見到詳盡闡述的紮實核心。我們同樣很少在這兩卷書中見到聖靈，但是保羅在此所寫的，與其他地方較詳盡的論述有緊密的連結：聖靈活躍在福音的宣講中（帖前一5；林前二4），在那些回應福音的人心中激發喜樂（帖前一6；羅十四17；加五22；參：羅五5），是神賜給信徒的恩賜，而且言外之意是引導他們過聖潔的生活（帖前四8；林前六19），聖靈也活躍在教會中，可能是在分賜屬靈恩賜上，包括預言（帖前五19；林前十二7）。

與帖撒羅尼迦前後書相對的，一方面是歌羅西書和以弗所書，另一方面則是教牧書信。



## 歌羅西書

與保羅早期的書信相比較，歌羅西書顯示出許多的發展。

基督論，尤其是在歌羅西書一15~20所表達的，包含了新的特色。討論基督與受造之物的關係，是以新的方式呈現的主題，稱祂為首生的／首先復生的，強調祂是一切權勢的元首，也是創造的目標。神本性一切的豐盛都居住在基督裏（西二9），這個陳述超越了我們在早期書信中所見到的一切。

保羅論及律法與稱義的典型教導，在本書信中付諸闕如，雖然其中所反對的教訓具有猶太化的因素。保羅在其他地方將基督的死與罪、律法和死亡連在一起，在這裏卻與勝過執政掌權者有關。

保羅說信徒已經與基督一同復活，擁有一個生命，是與祂一同藏在神裏面的。關於信徒生命的教導，是以與基督同死、同復活的陳述為中心的，至於聖靈，在保羅早期書信中於信徒與教會生活中舉足輕重，在本書信中卻未提及。

同樣的，基督作為教會的元首，也是新的主題。教會的範圍是普世性的，而不是地區性的教會。

福音也是給外邦人的；保羅強調他在這個啟示上的關鍵地位。<sup>56</sup>

我們不應該把這些差異誇大成矛盾或不一致。基督在受造物上的地位與角色，雖然經過相當的闡述與主題化，這樣的主題化基本上還是與哥林多前書八5~6一致的，這裏之所以用這個特殊的方式來闡述，是因為對超自然權勢的理解當時正困擾著教會所致。這些權勢在羅馬書八38與哥林多前書十五24已經提及了，那裏論及基督將來要勝過他們。

基督與神的關係，也是在早期書信中就作好準備的了。說基督是首生的，也屬於將祂理解為神的兒子和神的像這些觀念領域的一部分，在羅馬書八29就已經用過這個詞語了（「長子」），又出現在啟示錄一5，表明「從死裏首先復生的」原是傳統的用語。新的觀念是神本性的豐滿有形有體住在祂裏面。<sup>57</sup> 在這裏，從關係與角色的用語，移往比較像是

<sup>56</sup> 所列舉的這幾點，大致依循 (Andrew T. Lincoln and) A. J. M. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 58-61。

<sup>57</sup> 復活的基督有一個身體，這個觀念已經出現在哥林多前書十五章了，因為那裏將基督描繪為一個人，作為信徒復活的範例。

實質與本體的用語。<sup>58</sup>

對基督的死與其果效的理解，包括保羅對於救贖與復和的觀念；饒恕是很接近稱義的同義詞（羅四6~8；參：徒十三38~39）。<sup>59</sup> 信徒與基督一同復活，在羅馬書六章中也有教導，那裏區分了信徒現在的屬靈生命與未來的身體復活。這裏的新因素是將信徒描寫為已經在屬天的領域裏了，但作者相當清楚：這跟在基督裏得榮耀不是相同的經歷，後者是仍待未來才實現的。<sup>60</sup> 保羅也將信徒理解為已經與基督同死、現在也已經與祂同復活的人。我們在此所見到的，與在啟示錄中所見的類似，那裏的「天」這個概念似乎包括可見的天空、不可見的屬靈領域、以及有神坐在寶座上的那個領域；在觀念上，區分這三個領域的界線並不是固定不變的，要尋找對它們絕對一致的理解是不正確的。這裏表達了一個不可見的屬靈領域，人還活在世界上就可以經歷神在那個領域裏的同在與大能，卻是那些死在罪中的人不能進入的。

基督是教會的元首／頭，這個地位似乎是從祂作為宇宙元首或至高者的思想發展而來的，而教會可以視為一個身體，這個事實自然非常容易促使我們理解到：基督與教會的關係，就像頭與身體的關係一樣。與羅馬書和哥林多前書所描繪的相比較，這是一個新的觀念，但是，以這個新方式表達基督與教會（保羅早就已經稱之為基督的身體了）的關係，這樣的發展一點都不奇怪。

在一些陳述中，反映出保羅意識到自己作為外邦人的使徒這個角色

<sup>58</sup> 與腓立比書二5~8之間並無矛盾或張力，那裏說耶穌本來是與神同等的，卻卸下祂可以為自己的利益而行事的權柄，在地上時成為奴僕，來完成神的計畫。耶穌受到聖靈的引導，並從聖靈得到能力；自然會從神的大能在祂身上完全而獨一無二的同在這個角度，來理解這個信念，並且用類似歌羅西書這裏的這種陳述來表達。

<sup>59</sup> 饒恕 (*aphesis, aphēmi*) 是對觀福音（與約二十23）非常熟悉的一個觀念；使徒行傳也繼續這個用法（徒二38，五31，十43，十三38，二十六18）。但在其他地方比較少見（來九22，十18；雅五15；約壹一9，二12）。如果有甚麼奇怪的地方，並不是饒恕一詞在歌羅西書比較少見（與弗一7），而是在於它沒有使用稱義與公義等詞語。它也用了動詞 *charizomai*（赦免，饒恕，西二13，三13；弗四32）；在保羅書信其他地方，這個動詞用來指神滿有恩慈的賜給（如：羅八32），但也用來指人的饒恕（林後二7、10，十二13；參：路七42~43「開恩免了……的債／得恩免」）。

<sup>60</sup> (Lincoln and) Wedderburn, *Theology*, p. 63 認為這個陳述是個危險的試驗，但我認為它似乎與羅馬書六章一致。

的重要意義（加一16，二7），並且對此作了主題性的論述，隨著時間的推移與逐漸意識到拓展宣教事工在歷史上的意義，這樣的論述完全是很自然的。

我們可以允當地認為：我們在歌羅西書中所見到的，是經過衝突與成熟的反思，而發展出來之深邃的保羅神學。引人注目的特性，是發展出基督的大能與卓越地位超越了屬靈的權勢這個觀念，以及祂充滿了神性的豐滿。我們在這卷書中所見到的，是建立在早期書信就已經見到之神學論題上的神學。我認為這些新的特色似乎是早期資料的合理發展，而不是改變了方向，或與先前的論述相矛盾。

### 以弗所書

以弗所書與歌羅西書之間的類似，立刻就顯明出來了，因為兩卷書都使用了相當數量的類似用語，雖然類似用詞未必表達完全相同的思想。與保羅的早期書信相比較，將歌羅西書凸顯出來的神學論題，也出現在以弗所書中。

以弗所書與歌羅西書共通之處，是將基督理解為超越了宇宙中所有想得到的權勢，這個地位使祂成為中保或代理人，神藉著祂這位代理人完成祂所有的計畫。這個地位與祂從死裏復活、被神高舉到祂右邊有關。歌羅西書叫我們注意到基督在創造萬有上的角色，以弗所書則忽略這個主題。兩卷書都使用充滿一詞。在歌羅西書中，是基督被神一切的豐滿充滿，但那些在基督裏的人也被充滿。在以弗所書裏，明確提及教會是「那充滿萬有者所充滿的」。神與（尤其是）祂的靈臨在並運行於每一個地方，這個理解也用在基督身上，祂同樣與所有的信徒同在，從而將神的豐滿傳給他們。這個思想於以弗所書三14~21臻於極致，在那裏，父、子、聖靈同樣活躍在信徒裏面，神的大能與神的愛跟信徒的主觀經歷有非常密切的關係。類似的思想也出現在保羅的早期書信中（加二20），但本書信是以非常生動而逐步擴大的方式來呈現這些思想。這樣的思想並不是把信徒變成神；重點在於向信徒保證：他們有能力抗拒宇宙中的邪惡權勢。

以弗所書對於救恩過程的理解，基本上與歌羅西書和早期的書信相同。就像歌羅西書一樣，它闡述了人是死在罪中、卻被神的呼召喚醒這個觀念。它認為救恩在於與基督聯合而從死裏復活。它並未提及與基督同死、同埋葬，但這隱含在脫下老我、穿上新人的呼召裏。它也使用了

出黑暗入光明的意象（弗五8）。它使用救贖、赦免、復和這些傳統的意象，並將基督的死理解為獻祭性的死。復和的經歷包括猶太人與外邦人一起成為一個子民，強調外邦人是神子民的一部分；歌羅西書也隱含這個主題（西一27，三11），但並未詳細論述。

雖然歌羅西書神學並未考慮到聖靈，在以弗所書中，聖靈卻是神的代理人，活躍在傳遞救恩的每一面向中。

教會在以弗所書神學中的地位，比在歌羅西書中重要很多。歌羅西書在一18、24，進一步將基督的身體定義為教會，但在其他地方則未提及（西四15~16提及地方性的信徒群體）；相對之下，教會在以弗所書中佔了相當核心的地位，以弗所書五22~33尤其可以證明這一點，這裏詳細解說基督對教會的愛；這裏進一步將教會定義為基督的身體。對教會的理解包括了比較傳統性的因素。在本書信中，這些因素獲得比從前更主題化的論述，說明它們具體的功用，但所堅持的是整個教會靠著聖靈的能力來服事，而且或許比較強調需要在信仰上進行教導，這一點甚至會在教牧書信中作更充分的說明。在神的計畫與旨意的啟示上，保羅是個關鍵的人物，這個地位非常顯著，但卻是堅決地將他放在眾使徒與眾先知當中，而不是將之視為唯一的使徒。對於教會的理解，不是靜態的。教會是一個不斷成長的身體，是一座正在建造過程中的殿宇，是一個朝著長大成熟前進的信徒群體，是一群投入抵抗邪惡權勢之防衛戰的士兵，是為了福音使者的工作成效禱告的人。

這一切都特別表達了保羅所傳的福音，在許多層面上都超越了早期的書信，並且採用新的方式來表達這些觀念。

### 教牧書信

教牧書信主要是與反對者的問題有關，他們散播錯謬的教導與行為，攔阻教會從事該作的宣教工作。這三封書信與其他書信不同之處，在於它們主要是寫給宣教士同伴的，雖然這些宣教士所服事的教會與其領袖也一定會聽到這些信的內容。它們處理當時問題的方式，與歌羅西書和以弗所書大不相同。第一，它們以實際的方式處理錯謬教導的問題，任命當地的領袖，是可以持守健全信仰，並足以成為教會榜樣的。第二，它們含有各種管教的方法，來叫這些假教師安靜。第三，它們針對教會與裏面特定族群應該依循的生活方式提出教導。第四，它們對宣

教士自己的生活方式作出指示。<sup>61</sup> 這麼作的時候，重點落在行為與倫理道德上，過於在教義上，但是行為是源自於福音的，而且訴諸福音來支持它。這三封書信令讀者想起保羅的教導、與教會中盛行的傳統，但是，卻藉助於新的、或在保羅早期書信中沒有強調的觀念，來闡述這些教義與行為。結果，相當強調教導必須基於使徒的信息，卻很少像我們在其他書信中所見到的，對教義作詳細的闡述，來應付新的挑戰。因此，它們在神學論述上的一般特性，與早期的書信略有不同，但這未必表示神學有何不同。無論是為了甚麼理由，這三封書信都非常強調必須基於傳統，但這是指保羅所教導的那種傳統。

雖然教牧書信沒有使用父這個字指神，\* 以及提摩太前書一17與六15~16的用語，導致神似乎離人有點遠，卻將祂描繪為救主，在恩典與愛中行事。這樣的詞語可以用來指古代的統治者，在此強調神的恩慈，卻沒有忽略祂該得的敬拜與尊崇等因素。神藉著耶穌基督行事，這三封書信將耶穌基督與父神並列，同享神與救主這兩個頭銜。耶穌來到世界，成為人，並且受死，啟示出神的拯救旨意。祂的中保角色，見於祂捨了自己作為贖價，來拯救人類。藉著祂，救恩賜給了罪人（以保羅為範例），他們領受了永生，這永生就是現在與將來都在神屬天的國度裏。救恩的領受是完全藉著信心，而不是藉著人的行為，因此猶太人與外邦人沒有分別。它包括豐富地將聖靈澆灌下來，並引入一個生活，那生活存在著我們熟悉的一個張力，一面是蒙信實的神保守，另一面是必須抵擋那些可能致命的試探。

比較側重的，或許是在於從家庭、而不是從身體的角度來理解教會，並且傾向於專注在所指派之領袖的事奉，而不是肢體的事奉。與早期的理解之間的差異可能被誇大了，因為後來這些因素都可以在保羅早期的書信中見到，造成後來這些發展，可能是因為保羅不再理會異端教導所造成的景象與威脅，因此，相當無可避免地，必須比較看重紀律與有組織的教會生活。更深層的意義是將教會理解為「神的家」，取代了以教會為「基督的身體」的理解。但是，使用家庭的類比，以及強調領袖的角色是必須顯出一家之主的素質（作為丈夫、父親、與主人），從

<sup>61</sup> 這一點在提摩太後書最明顯，在提多書最不明顯，但甚至連提多書都不是完全沒有提及這一點（多二7~8、15）。

\* 編按：信首的致意（提前一2；提後一2；多一4）除外。

保羅先前的用法就可以預期得到，因為他曾使用父親的意象，來形容他與他所服事之眾教會的關係（林前四15；帖前二11）。這一切與我們在保羅早期書信見到他對福音的理解，並沒有真正的差異。不同之處，只是在於基本的相同理解裏面有些細節上的區別。

## 結論

在考慮保羅後期書信（可能直接或間接出自他的手筆）與早期書信在教導上的差異時，我並沒有打算以某個方式證明它們是否源自保羅，或指出它們的神學是以相同的方式表達的（顯然並不是如此）。我的目的是要在比較窄的範圍內，探討它們之間是否有基本上的一致。用這個方式來說吧！假設這幾封書信不是保羅寫的。如果保羅讀了它們，會不會也用這樣的方式來討論它們的教導與潛在的神學？他會不會對它們作出「不！我不能同意！」這種負面的回應，好像他對盛行在加拉太教會裏面的教導所作的那種回應？他對這幾封信的包容度，會不會低於他對在腓立比書一章所提及那些傳福音之人的包容？他會不會在其中發現一些嚴重的問題，覺得自己不得不公開反駁？或者，他會不會容許以不同於他在早期書信中所用的方式，來表達這些事情？這樣表達福音與基督徒行為，是否在可接受之自由理解的限度內？這才是問題所在，而我看不出保羅會難以同意用這些方式來教導教會。

參考書目

- Beker, J. Christiaan. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress; Edinburgh: T & T Clark, 1980.
- Davies, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. 2nd ed., London: SPCK, 1955; 4th ed., Philadelphia: Fortress, 1990.
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.
- Fitzmyer, Joseph A. *Paul and His Theology: A Brief Sketch*. 2nd ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1989.
- Hooker, Morna D. *Paul: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2003.
- Kim, Seyoon. *The Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981; 2nd ed., Tübingen: Mohr, 1984.
- Lincoln, Andrew T., and A. J. M. Wedderburn. *The Theology of the Later Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Longenecker, Bruce W., ed. *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2002.
- Longenecker, Richard N. *Paul, Apostle of Liberty: The Origin and Nature of Paul's Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1964.
- , ed. *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought and Ministry*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997.
- McLean, Bradley H. *The Cursed Christ: Mediterranean Expulsion Ritual and Pauline Soteriology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Marshall, I. Howard. "Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus". *NTS* 42 (1996): 339-58.
- Martin, Ralph P. *Reconciliation*. London: Marshall, 1981.
- Munck, Johannes. *Paul and the Salvation of Mankind*. London: SCM Press, 1959.
- Ridderbos, Herman. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974; London: SPCK, 1977.
- Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press, 1977.
- . *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Schreiner, Thomas R. *Paul, Apostle of God's Glory in Christ*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.
- Smith, D. Moody. "The Pauline Literature". In *It Is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*. Edited by D. A. Carson and H. G. M. Williamson, pp. 265-91. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Turner, Max. *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*. Carlisle: Paternoster, 1996; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1999.
- . "'Trinitarian Pneumatology' in the New Testament?—Towards an Explanation of the Worship of Jesus". *Asbury Theological Journal* 57.2/58.1 (2002-2003): 167-86.
- Wenham, David. *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids,

- Mich.: Eerdmans, 1995.
- Whiteley, D. E. H. *The Theology of St. Paul*. Cambridge: Blackwell, 1964.
- Wiles, Virginia. *Making Sense of Paul: A Basic Introduction to Pauline Theology*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000.
- Witherington, Ben, III. *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1994.
- Ziesler, J. A. *Pauline Christianity*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1990.

## 第 19 章

### 保羅、對觀福音與使徒行傳

我們在討論三卷對觀福音——馬可福音、馬太福音、路加福音——的結論中，試著把研究的結果匯集在一起，將這三卷福音書彼此比較，也將它們與使徒行傳一起比較。我當時請你記得：福音書是在耶穌復活以後寫的，無可避免會受到耶穌復活以後之觀點的影響，所以我小心地下結論說：我們從使徒行傳所見到的，對於早期教會神學的描繪，是耶穌的跟隨者在延續祂的宣教工作時可預期的發展。現在，我們已經檢視過與保羅這個人物有關的神學，他的宣教與苦難也是使徒行傳第二部分的主要論題，所以應該將它們略作比較，看看它們的差異是否真的有重大的分歧，或者彼此有和諧一致的關係。

#### 架構

我們立刻可以看見：保羅的作品，是與耶穌和福音書的作者處於相同的猶太參照標準中。它們對於神有相同的基本理解：祂是舊約聖經中啟示的那位神，是宇宙的創造者，尤其是在歷史中行事的神，是以色列的神。祂的旨意在聖經中啟示出來了，儘管遭遇撒但和罪人的反對，祂仍然將祂的計畫付諸實行。它們對於人性也有相同的理解，承認人是有罪的。然而，保羅卻對人類學有比較詳盡的說明，也在更深的層面上探討罪的性質。

#### 中心要旨

在對觀福音中，耶穌宣教與教導的主要論題，是宣告神的國度，引致宣告神對人的罪所施行的審判，呼召悔改與作門徒，教導與國度有關的福分及進入國度之人該過的生活方式。同時，宣教引發一個問題，即

耶穌的身分，促使一些人承認祂就是彌賽亞，祂也教導說彌賽亞必須被人治死，又從死裏復活，因此，祂雖然死了，卻被神證實為彌賽亞。在使徒行傳裏面，宣教士的教導是與這第二部分有關的：宣教的講章，基於發生在耶穌身上的事符合了聖經的記載，斷言耶穌就是彌賽亞；耶穌的復活與聖靈的澆灌證實祂的地位；跟隨祂的人為著所發生的事作見證，尤其是為復活作見證。因此，將耶穌等同於得著高舉的彌賽亞，現在也是主，祂居於可以赦免人並賜下聖靈的地位。藉著這個方式，現在所有的人都可能獲得國度的福分，包括外邦人在內。所傳講的是帶來國度的那一位，而不是國度本身；這暗示著這些宣教士體認到耶穌就是這國度。

保羅書信可以說採納了這一切。保羅是個宣教士，蒙召把耶穌的好消息傳出去，尤其是傳給外邦人，他跟其他早期基督徒所傳的是相同的福音（林前十五3~5）。但他所傳的福音是受到一個事實形塑的：他是向著外邦人和散居各地的猶太人傳講的，所以他必須將福音與他們的處境及背景連接起來。再者，他的書信毫無例外都是寫給基督徒與教會的，所以越過了福音的宣講，而是在基督徒與基督的關係上、以及他們共同的教會生活上教導他們。他繼續宣教、以及聖靈在基督徒經歷中的地位，諸如此類的事情都居於顯著的地位。

## 特定的因素

### 神——父

我們在福音書中見到：神是父；保羅採納這樣的理解。一般說來，與猶太教相比較之下，這個頭銜在新約聖經非常引人注目；這一點最能令人信服的解釋是：它反映出耶穌向祂的門徒講話時的特色。保羅甚至保留了亞蘭文的阿爸，作為禱告中稱呼神的一個形式，到目前為止，這個用法在其他地方從未見到。將神理解為耶穌基督的父，這個頭銜是基於與耶穌的自我理解有關的傳統。神是擁有至高無上主權的統治者，正藉著祂的子民、尤其是那些蒙召為見證人與使徒之人的宣教，來成就祂的計畫，這個見解是福音書與保羅所共有的。

### 神——子

耶穌是個人，保羅把這一點當作理所當然的事實，而且在神學上對他很重要，因為這個事實將祂界定為人類的代表，是一個順服律法的猶太人，但也是從天上來的人；藉著祂，信徒被稱為義，領受新生命。在這一點上，保羅所作的結論超過了對觀福音與使徒行傳。

對保羅而言，耶穌的彌賽亞職分很要緊，尤其是與猶太人有關。彌賽亞來自以色列，應驗了神要給猶太人一位拯救者的應許。祂是被釘十字架的彌賽亞。

正如在使徒行傳中一樣，耶穌是主，藉著祂的復活與得高舉證實了；這個頭銜用來表明祂神性的地位，卻不會將祂與父神相混淆。祂是父的兒子，反映出祂的形像，對於保羅而言，子是在創立世界以前就存在的，而且在耶穌裏面成為肉身。在後期書信中的用語，甚至更意味深遠地表達了至高無上的主權，以及神的豐滿在基督裏面，並藉著祂流向教會。

用來表達這一切的方式，稍微越過了我們在對觀福音與使徒行傳中所見的。保羅神學顯然可以毫無困難地吸收福音書與使徒行傳的基督論，但我們可以說它包含一些弦外之音與發展，超越了後者所設想的。我們知道還有其他基督徒，他們的觀點沒有出現在新約聖經的書卷中，他們主張所謂的伊便尼派（Ebionite）的看法，認為耶穌雖是彌賽亞，卻只是一個人。這種觀點在當時被認為違背了主流的基督教，也不能與保羅的神學相調和。然而，在使徒行傳中，將耶穌理解為得高舉的主與神的兒子，基本上是跟保羅書信、約翰著作、和希伯來書所闡述的基督論相同的。

### 神——聖靈

在保羅對於聖靈的理解中，重要的因素是闡述聖靈是有位格的這個認識，因此可以將聖靈與父和子並列，這種方式可以稱之為起初的三一神論（incipient trinitarianism），也就是說，將父、子、聖靈都理解為有位格的，也都具有類似的功用，以致後來的教會認為三者同樣都是神，並且設法來表達三者的相互關係，是可以同時兼顧三者的合一性與個別性。聖靈的這種具有位格的特色，在對觀福音書與使徒行傳中不是那麼明顯，後者比較多把聖靈視為洞察力（就像智慧一樣）與能力的來源。然而，聖靈賜下引導，而且說話，其方式顯然就跟主或天使所用的一樣。

(徒一16, 五32, 八29, 十19, 十一12, 十三2, 十五28, 十六6~7, 二十23, 二十一11, 二十三9, 二十八25),<sup>1</sup> 這一點表示:更清晰地看見聖靈具有位格的特性,乃是一個自然的發展。

## 神——是傳遞者

在這個標題底下,我們留意到聖經在保羅書信中的地位,它是神用來表達祂旨意與祂為歷史所定之模式的途徑。這個主題在對觀福音與使徒行傳中的用法,基本上跟在保羅書信中一樣。對於所有的作者而言,聖經都講述神過去對待以色列人的故事,並且將當代的事件視為在聖經中已經預言了、或者是依循聖經中所立下的一個模式。<sup>2</sup> 他們也都認為聖經中的誠命是神為了祂子民的生活而頒佈的。這些基本的論點是福音書作者與保羅共有的。<sup>3</sup>

在新約聖經時代,神繼續藉著使徒與先知說話,路加可能認為自己是繼續撰寫聖經的工作,雖然他不是使徒,也不是先知。舊約與新約的區別正在發展中,保羅有一次將自己與其他宣教士視為新約的僕役,承認聖靈所啟示的新約聖經是與舊約聖經並列的,這一點是自然的發展。

有一個眾所周知的問題:常常有人認為使徒行傳將使徒限定在重組後的十二個人;但對保羅而言,使徒(包括他自己)卻是比那十二個人更廣的一群人。對路加而言,使徒就是耶穌所任命的十二個人,在與以色列人的關係上扮演特殊的角色;但對保羅而言,這一群人也包括向外邦宣教的人在內。路加肯定意識到這個向外邦人宣教的呼召,並且對於保羅特殊的託付著墨甚多。事實上,路加在使徒行傳十四4、14的確稱保羅與巴拿巴為使徒,他承認他們的角色乃是合情合理的,但是,當他提及耶路撒冷教會(當地的基督徒基本上都是猶太人)的領袖時,卻將使徒一詞與長老並列。這如果真是個問題的話,也是措詞遣字上的問題,而不是實質的問題。

<sup>1</sup> 邪靈也可以說話,或感動人說話(徒十九15)。

<sup>2</sup> 參:博克(Darrell L. Bock)研究路加福音使用舊約聖經經文之著作的書名:《從預言與模式來宣講:路加福音之舊約基督論》(*Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology* [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987])。

<sup>3</sup> 關於律法的問題,見 447-48 頁。

## 福音——救恩的需要

毫無疑問,新約聖經的所有作者都認為人是有罪的,需要蒙拯救脫離他們的罪。我們已經看見,福音書的作者如何顯示出:耶穌為罪惡的受害者帶來拯救與醫治,但祂也譴責猶太宗教領袖與一般人類的罪,雖然沒有特別強調一般的罪。然而,耶穌宣教工作的預設是:人是在神的國度之外,除非他們對它有正面的回應。使徒行傳認為:猶太人與他們的統治者將耶穌釘在十字架上的罪是有牽連的,除非他們悔改並接受赦免;外邦人同樣被視為需要福音,因為他們的罪,也因為他們不承認獨一的神。<sup>4</sup> 所有的人都同樣面對審判,被設想為在最後審判時被定罪的,不承認耶穌將會導致被人子拒絕。

保羅書信中的畫面也一樣。在羅馬書中,保羅教導說:所有人都犯了罪,落在神的審判底下。他是指所有的人,而不光是一些猶太罪人,還有一些外邦罪人,這一點是毫無疑問的。這一點在羅馬書五章特別明顯,那裏的教導論及全人類與亞當的關係。我們注意到:在其他書信中,論及這個主題的資料不如預期的多,但這個觀念遍及保羅書信中,是保羅所宣講之福音所必須的解釋。保羅對人類學的解釋,超越了新約聖經其他地方的論述,將肉體理解為在邪惡的衝動支配之下,從某個角度來說,罪人是死在他們的罪中的。這樣激進的用語沒有出現在對觀福音與使徒行傳中,雖然福音書中已經承認了人心的軟弱(可七6、21)與心裏的剛硬,也就是說,聽見神的聲音卻不為所動,這個觀念如果不是耶穌自己、就是福音書作者從以賽亞書六10採用過來的(太十三15;徒二十八27;參:可八17)。

在保羅書信中非常顯著的,是宣稱人類不能作任何事來與神建立合宜的關係。特別是在探討摩西律法角色的文脈中作出這個宣告。有一種觀點認為人可以作得到,憑藉的是保羅所謂的「行律法」,他抨擊這種看法。這個詞語意指遵守摩西律法的規條、割禮、遵守節期與食物律法,這些是最顯著的層面。保羅抨擊的,是人可能把這樣的遵行當作自己可以依靠(「誇口」)的行為,他否認這些行為可以達到這個功用。採納這樣的作法,是誤把摩西律法當作稱義的途徑。這不是摩西律法的原

<sup>4</sup> 我們在前面見到:路加受到指責,說他在使徒行傳對罪的觀點是膚淺的,因為他將外邦人描繪為只需要幫助,而不是需要被拯救;這樣的解釋並未公平對待證據。

意。保羅之所以反對，跟一些人的主張有關，那些人認為：外邦基督徒必須遵行律法，才能被稱為義，也才能與猶太基督徒一同交通，後者繼續把不遵守律法的外邦人視為不潔淨的，也把他們的食物視為不潔淨的。

同一個問題也出現在使徒行傳中，雖然沒有見於福音書中；在福音書中如果出現猶太人—外邦人的問題，是時代誤置的。但是，外邦人是否必須遵行律法，這個問題的解決，是認識到外邦人不必受割禮，對外邦人的要求是與祭過偶像的食物、淫亂、肉中的血有關的。這幾個要求，頭兩個符合保羅的教導，最後的要求可能只是不要在與猶太基督徒一起用餐時，擺上他們不能接受的食物。這一點也與保羅的教導沒有衝突。<sup>5</sup>而且，使徒行傳證實了：外邦人並未遵行律法，就已經得救且領受聖靈（徒十五8；參：加三1~4）。至於猶太基督徒，保羅承認他們可以繼續遵行律法（羅十四章），而使徒行傳也描述他如此行，儘管給他帶來一些指控（徒二十一20~26）。

### 福音——救恩的途徑

對保羅而言，人可以接觸救恩的途徑，是藉著福音，也就是宣教士所傳講的信息，可能伴隨著聖靈大能的彰顯。福音是神所賜的，經由其他基督徒傳給保羅，對於福音的內容，沒有任何證據顯示保羅與耶路撒冷的領袖有任何爭議。

這樣，福音的內容是以耶穌的死與復活為中心的，藉著祂的死與復活，人可以得蒙拯救，脫離他們的罪與神對他們的審判。耶穌的死有許多的描述：是背負罪與咒詛（代罪羔羊的意象），是贖罪祭，為人贖罪。是一個拯救或救贖的舉動，釋放罪人脫離他們的罪。基本上，這是基督為了罪人、代替罪人而行的，與他們的罪有關。

這個見解可以回溯到耶穌的教導，正如對觀福音所記載的，那裏將祂的死理解成為多人付出的贖價，有獻祭的特性（可十45，十四24）。<sup>6</sup>但是，使徒行傳與保羅書信有一個重大的差異：在使徒行傳的講道中，

<sup>5</sup> 大家都承認：這是個有爭議的觀點。許多學者認為：保羅在加拉太書二1~10敘述在耶路撒冷的聚會，排除了猶太基督徒所加諸於保羅福音的任何事物，這意味著使徒行傳十五20、29的要求是保羅不能接受的。

<sup>6</sup> 在此，所獻的祭是立約的祭，如出埃及記二十四章所描寫的，雖然它在那裏的明確意義並不清楚。

沒有特別賦予耶穌之死有拯救上的意義，而是把它視為有罪之抵擋者的行動所造成的（雖然還是在神的計畫之內），藉著復活而解除了。在我們稍早的討論中，我提出一個可能性：在基督徒講道最早期的階段，以這個主題為中心，可能是為了護教上的目的。獻祭救贖的用語並非完全沒有出現（徒二十28），路加也將耶穌等同於受苦的僕人（路二十二37；徒八32~33）；這幾點都可以從保羅的思想方向來解釋，但路加並沒有這麼作。我們所能說的是：保羅將耶穌的死理解為獻祭與救贖，是基於他從早期基督徒傳統領受的資料；換言之，必須解釋的，是路加在這一點上的緘默，而不是保羅明確表達的神學。

復活對於使徒行傳與保羅的重要性，是不證自明的。它表明耶穌被高舉為主、為基督。

### 救恩的性質

我們注意到：關於耶穌的死與復活，保羅認為理解其果效的性質有四個關鍵的主題，即救恩，救贖，稱義，與復和。救恩用語是路加的特色，也見於馬太福音與馬可福音。它遍佈在整本新約聖經中，形成神學一致性的一個重要的黏著劑。<sup>7</sup> 救贖是個比較不普遍的概念。它的確出現在路加福音—使徒行傳，但卻是以比較一般性的方式，指稱神拯救祂的子民脫離敵人與罪惡的作為。稱義是保羅書信非常重要的一個主題，在使徒行傳十三38~39也出自保羅口中（參：路十八14）。復和同樣是保羅的用詞，未見於福音書與使徒行傳，但是，浪子的比喻如果不是關於饒恕與復和，又是關於甚麼呢？我們不該因為沒有出現這個詞，就被誤導。這樣，我們在這一點上可以看見：保羅從廣義的角度來闡述救恩神學語彙的發展，而且是與福音書和使徒行傳和諧一致的，卻表達得比它們清楚許多。

### 接受救恩

在保羅神學中，領受救恩是取決於神先前的作為，將福音傳揚給那些還沒有相信的人。這個行動又是取決於祂的拯救計畫。在此，神是否有一個特殊的計畫，只要拯救一些人，卻排除其他人得救的可能性？這一點有某些爭議。同一個一般性的論點也出現在對觀福音與使徒行傳

<sup>7</sup> 沒有使用救恩用語的書卷，只有加拉太書、歌羅西書、與腓利門書。



中。然而，我們從神學方面來說明：在耶穌的宣教工作上，無可避免地是有選擇性的，因為祂當時不可能無所不在，為了造訪一個地方，祂就必須離開原來所在的地方（可一35~39）；祂呼召十二個門徒和那七十二個人作助手，在某種程度上彌補了這一點。馬太福音二十二14說：被召的人多，選上的人少；這句話有時候被認為是表示：雖然可能有許多人聽見福音，事實上卻只有少部分蒙揀選的人因此而得救；這種解釋是不可能的，該處的思想其實是：雖然有許多人聽見，卻不是所有的人都回應而成為神子民的一分子。可以比較耶穌如何鼓勵人不要讓任何事物阻礙他們進入國度，因為根據觀察所得，走在窄路上的人少（太七13~14）。在使徒行傳中，提及凡是預定得永生的人都相信了（徒十三48；參：徒十八10），也說神開啟人的心，好叫他們回應所聽見的道（徒十六14）。這樣的說明是零零星星的，卻表明神可以、而且的確帶領人相信（不然的話，為不信的人禱告就沒有意義了），但是，我們不該從所說的這些話作太多的引伸。它們強調的是神要拯救人，而且採取了主動，不然是人就不可能得救。

同時，信心是人回應福音所必須的，而且只與要信心就足夠了，對於這一點，保羅與使徒行傳非常明顯是一致的（如：徒十43，十一17，十六31，二十六18）。信心的對象，在使徒行傳中通常是主或耶穌（偶爾是神，徒十六34），但保羅傾向於比較多提及相信神，或單獨使用相信一詞而沒有表明其對象。這沒有大的差別；注意使徒行傳十六34與使徒行傳十六31有何等密切的關係。在路加福音—使徒行傳中，悔改是與信心相對的，但保羅在論及歸正時通常不使用悔改一詞（雖然，見：羅二4；提後二25）；他偶爾提到它，是與跌倒退後的信徒有關的（林後七9~10，十二21）。信心與行為之間的對比，是保羅對於信心之認識的核心，卻未見於使徒行傳。但是，凡是敬畏神、行義的人都為祂所悅納（徒十35），這句話雖然可能被人以為是與保羅的觀點相反，但事實上，就在哥尼流聽見耶穌的好消息並且相信時，聖靈的恩賜卻在那一刻賜給了他（參：徒十一14~17，十五7~9）。路加知道：在摩西的律法底下，是不可能稱義的，只有藉著耶穌才可以（徒十三38~39）。

### 神在信徒身上持續作工

保羅神學的一個重要因素，是神繼續在信徒身上作工，這一點從很多不同的角度來表達。這與使徒行傳形成強烈的對比；在使徒行傳中，

包含最多神學教導的講論，主要是對不信的人說的，因此有不同的焦點。使徒行傳也沒有使用保羅所用的「在基督裏」。信徒在基督的死與復活上與祂聯合，這個觀念也同樣沒有出現。雖然使徒行傳多次提及聖靈，卻很少提及聖靈在基督徒性格發展上的工作。如果使徒行傳不知道肉體的行為（雖然它很清楚知道人的罪！），它也不知道聖靈的果子。然而，使徒行傳跟保羅一樣相信：聖靈是賜給所有信徒的，而且是他們經歷中的一個基本因素。使徒行傳二38不可能有其他的解釋。在使徒行傳中，聖靈主要是與引導和加添力量給個人與教會有關，以幫助他們從事作見證與宣教的工作。但是儘管如此強調，卻有少數地方說明：聖靈的同在必須視為救恩實際的記號，因此也是基督徒獲得確據（徒二38，九17）以及重新獲得保證（徒四31）的途徑；聖靈與鼓勵（徒九31）和喜樂（徒十三52）有關。方言的恩賜是悔改歸正的證明，而且是為了領受者的益處，因為它感動他們來讚美神，並向其他的人作見證（徒十44~46，十九6）。根據路加在使徒行傳中的記載，不難理解哥林多前書十二章中受聖靈感動的現象。而且，路加承認基督徒性格的重要性，表現在巴拿巴的良善（徒十一24）與大比大的善行（徒九36）上，雖然只是偶爾才出現。遺憾的是，我們雖然見到一篇直接向著已經相信之人的講論，卻是聚焦於領袖，而不是全部的肢體（徒二十17~35），我們也無從得知路加認為性格可以造就信徒。路加的關切集中在教會向猶太人與外邦人的宣教、以及宣教士身上。

### 信徒的群體

在保羅著作與使徒行傳中，教會的地位與重要性是很明顯的，對於這兩位作者而言，教會是由猶太信徒和外邦信徒組成的，延續了舊約時代的以色列。使徒行傳的一個重要論題，是原來由猶太信徒組成的教會，體認到教會蒙神呼召，要接納外邦信徒，他們跟猶太信徒一同有分於赦免、聖靈的恩賜、與神子民的身分，無需受割禮。雖然另一種觀點存在於早期基督徒當中，要求外邦信徒接受猶太人的律法與習俗，根據路加與保羅的著作，在耶路撒冷教會中佔優勢的觀點，卻是保羅的看法。

就像保羅一樣，路加也使用 *ekklēsia* 一詞，先是指在耶路撒冷的教會，然後指地方性的基督徒群體，也指在不同地方之基督徒的總和（徒九31）。原來在耶路撒冷的教會擴散開來，變成可以說是「眾教會」（複數字；徒十六5）。也跟保羅一樣，他偶爾提及眾聖徒（徒九13、32、

41, 二十六10), 常常提及「弟兄們」。在使徒行傳與保羅著作中, 所用的詞語表明教會是被視為延續了神在歷史上的子民。然而, 就像保羅一樣, 在使徒行傳中, 以色列一詞是用來指神在歷史上的子民猶太人, 而不是指教會。

保羅闡述教會是基督的身體這個思想。在馬太福音中有類似的用法, 耶穌在那裏說到「我的教會」(太十六18)。然而, 在使徒行傳中, 卻是單獨使用教會一詞。與保羅書信中的用法相比較, 使徒行傳沒有發展出教會的意象; 歌羅西書與以弗所書對於教會有豐富的見解, 遠超過使徒行傳。

保羅與使徒行傳反映出早期教會的一般作法, 承認洗禮是進入教會的儀式。在使徒行傳中, 洗禮與赦免連在一起, 用洗淨罪惡的隱喻來表達(徒二十二16); 洗禮也與領受聖靈連在一起。洗禮的這兩個層面也都出現在保羅書信中(林前六11, 十二13; 參: 多三5)。保羅明確地說道: 洗禮將信徒帶入基督的身體, 就是教會(林前十二13), 這一點在使徒行傳中只有暗示。保羅超過早期教會之處, 在於他將洗禮理解為歸入基督的死, 因而在此時此地就有分於祂復活的生命, 將來也要有分於肉身的復活。另一個差異是: 在使徒行傳中, 洗禮是奉耶穌的名或歸入耶穌的名, 在保羅書信中, 則是歸入基督(羅六3; 加三27)。以這些方式, 保羅說明了個人與復活耶穌的關係, 那是在使徒行傳中較不明顯的。

教會聚集在一起時的活動, 包括祈禱、讚美神, 發揮先知與聖靈其他恩賜的功用, 以及慶祝主餐, 這些事都是在家庭環境中舉行的。難怪使徒行傳也證實早期教會舉行了相同的活動。我們從保羅書信得知更多的細節, 因為他的書信聚焦於教會內部的生活。這裏的問題是, 在使徒行傳中的擘餅, 與保羅書信中的主餐, 是否可能有所不同。有人認為: 在使徒行傳中的事件, 在性質上比較多是與復活的主一同聚會, 而在保羅書信中, 卻比較多是以主餐作為紀念主的死的方式。<sup>8</sup> 當然, 使徒行傳中的記載, 必須根據路加福音二十四章之以馬忤斯的故事來解讀, 我們不應錯失這一點的深遠意義: 在使徒行傳的用餐, 是與復活、但不能被人看見的主相交。路加以這個含蓄的手法, 承認個人與復活的主聯合

<sup>8</sup> 有一種理論認為: 在歷史上有兩種類型的用餐, 或許是分別與加利利和耶路撒冷有關的; 但這種理論卻沒有繼續受到歡迎。

的因素, 除此之外, 這個因素在使徒行傳中比較避而不提。這個因素存在於保羅書信中(林前十14~22)。關於紀念耶穌的死, 從哥林多前書十一章似乎可以看見: 這個因素在實行上有遭受忽視的危險。我們也可能必須提醒自己: 應該根據路加福音來解讀使徒行傳, 在路加福音中, 主餐與耶穌之死的關連, 出現在最後晚餐中。<sup>9</sup> 這一點就跟其他方面一樣, 我們一定要記得: 路加在使徒行傳的目的有其限制, 是要講述基督徒宣教的故事, 而不是描寫基督徒教會所相信所實行的是甚麼。我們必須小心區分路加選擇不詳加說明的事與其他的事, 因為前者超出了他的目的之外, 後者則是明確或暗示地敘述的, 表明他或早期教會所抱持的特殊觀點。

對於使徒行傳裏面缺少教會內部組織的相關資料, 我們不應根據這個考量而作出錯誤的推論。保羅與路加同樣承認十二使徒與其他使徒的存在。對於路加而言, 以彼得為首的十二使徒是向猶太人宣教的, 而保羅與他的同伴則蒙召向外邦人宣教(雖然兩組人都不排除向主要對象以外的人宣教); 保羅則承認: 彼得與他自己領受不同的呼召, 分別向猶太人與外邦人宣教。兩位作者都將宣教視為旅行宣教士的工作, 保羅就與兩位同伴一同旅行。在使徒行傳中, 引人注目的是領袖承擔宣教士的功用: 彼得、司提反、腓利、與保羅和他的同伴都是宣教士, 縱使他們被指派承擔其他的工作, 如司提反與腓利。兩位作者都設想到在新教會中任命的領袖, 使用諸如長老與監督這類的詞語指稱他們。無可避免地, 在保羅書信中較多涉及這方面, 尤其是在後期書信中, 當時正在出現組織化的現象。

### 神學與行為

悔改歸正必定引致新的行為模式與標準, 這一點對於保羅而言是不證自明的。我們已經看見, 他的書信如何把個人與群體的基督徒行為建基於福音。他的教導有時是「在主裏」發出的, 承認主有權柄指引祂子民的生活。偶爾也引用耶穌在地上時的教導, 在這樣的文脈中都稱祂為「主」。不再把摩西的律法當作稱義的途徑來遵守, 在愛的律法裏、藉

<sup>9</sup> 路加在此所依循的傳統(路二十二 19~20), 與馬可福音不同, 但與保羅一樣(林前十一 23~25)。關於路加福音文本的不確定性(有些權威抄本省略路二十二 19~20 的大部分), 見 127 頁, 註 18。縱使採取較短的文本(參《呂振中譯本》), 用餐與耶穌即將受死之間的關連, 仍然可以察覺。

著聖靈的作為在基督徒性格裏結出果子，已經成全這律法了。保羅針對信徒生活中的罪提出嚴峻的警告。

這一切絕對都是與福音書一致的，在福音書中，耶穌也教導相同之愛的律法。「在主裏」的生活（正如保羅所稱呼的），是接納耶穌的教導，以之為提供了生活的典範的。我們看見保羅採納了這個教導，並且在探討婚姻與離婚的問題時，將之應用在新的情境中。在使徒行傳五章與哥林多前書五章，對於公然犯罪採取非常強烈的措施。

在福音書與使徒行傳中所缺乏的，是針對聖靈在信徒個人生活中的引導與能力，作出像保羅那樣成熟的教導。

### 神與祂子民的未來

福音書與保羅都相信基督將來還要再來，也都描繪了未來事件的進程。兩者都承認基督作為審判者的地位，也承認祂將聚集自己的子民與祂同在。死人的復活是猶太人（除了撒都該人以外）與基督徒共同的信念，卻受到希臘人嘲笑。在使徒行傳與保羅著作中，都沒有非常強調福音書的天啟文學式經文中所論及的那種事。使徒行傳主要是論及人此時此刻就需要悔改，接受復活主所提供的救恩，免得落在祂的審判底下。它承認信徒持續受到逼迫這個事實，但並未將之放入我們在福音書中所見之末日兆頭的文脈中，也隻字不提耶路撒冷的審判，儘管路加福音二十一章曾清楚提及此事。<sup>10</sup> 耶穌對於即將臨到耶路撒冷的審判所提出的那種警告，並沒有出現在使徒們的講道中。同樣的，以天啟文學的手法來呈現未來，也泰半未見於保羅書信中。它出現在帖撒羅尼迦前書四～五章與哥林多前書十五章，乃是因為與已死信徒的命運有關的問題；在帖撒羅尼迦後書中，它的功用是要為環繞著末世的事件，提供一個與讀者不同的觀點。保羅所用的資料，肯定與福音書所用的傳統有關，而且這樣的教導顯然在他給信徒的指示中佔有一席之地，但照著他所理解的，卻不是居於福音的中心。基督再臨時信徒的改變、以及他們與基督的密切關係，保羅認為是非常重要的，但相對於對觀福音與使徒行傳，在這一點上，他再次從個人的層面來闡述神學的論題。

<sup>10</sup> 無論是因為使用不同的傳統，還是路加的編輯所造成的結果，路加福音二十一章對耶路撒冷迫在眉睫的審判之說明，比馬可福音十三章或馬太福音二十四章清楚。

### 結論

我們已經照著先前的概述所採用的標題，看過了保羅神學的主要面向，並且將它們與其他早期基督徒信仰的描繪相比較，就如路加在使徒行傳的描繪，與對觀福音中的教導，儘可能作了比較。我們發現這些書卷中所表達的基本神學有相當程度的一致。有一個實體，簡直可以稱之為保羅主義，由公認的保羅作品可以獲得證實，並由後來書信的不同貢獻來補充，這些後來的書信可能出自保羅親筆，也可能是他的跟隨者所寫。同樣的，我們發現有一個實體，是由耶穌的宣教所引起的教導構成的，並且由祂的跟隨者在早期教會的宣教工作中延續。我們的比較已經顯示出：這兩個實體之間有不同之處。它們並非完全相同，但是可以認為兩者是相同的。保羅因其他信徒傳揚福音而喜樂，縱使他們的動機在他看來是值得懷疑的（腓一15～18），他更會因為對觀福音與使徒行傳所反映的福音而喜樂（參：林前十五3～11，他在那裏證實：他與頭一批跟隨耶穌的人傳講的是同一個福音）。

這個概括性的結論，肯定會受到來自不同角度的攻擊。

第一是一個事實，即福音書所描繪耶穌的教導，是在耶穌復活以後由保羅這樣的人所創作的，可議之處在於他們會從自己的處境和宗教信仰來描繪這幅圖畫（無疑是無意中的）。耶穌的教導與早期教會的教導之間的相似程度，很可能會增加，但在歷史上兩者可能沒有那麼相近。

針對這種異議，我們可以從幾方面來答覆。(一) 我們的目的是要勾勒出新約聖經作者的神學梗概，對於這個目的而言，歷史問題並不是最重要的。只要能夠顯示出不同作者之間有和諧一致之處就夠了，這一點是我們已經能夠作到的。(二) 福音書是基於早期教會中所盛行有關於耶穌的傳統。它們在回憶耶穌的時候，能顯示出祂的影響力。在福音書中，取自許多在傳統不同的因素之間，存在著同質性與連貫性，表明福音書忠實地重述了那些傳統。<sup>11</sup> 我們一直努力說明福音書之間典型的差異，

<sup>11</sup> 在此，我們可以使用多重驗證的原則，但目的卻跟通常使用這個原則的目的不同。陶德在他那本開創性的書籍《歷史與福音》（C. H. Dodd, *History and the Gospel* [London: Nisbet, 1938], pp. 84-103）中指出：耶穌教導與宣教中的許多關鍵論題，如何不單能夠從不同形式鑑別（form-critical）範疇的傳統來呈現（宣講故事、神蹟故事、比喻、智慧語錄等），也以不同的資料來源呈現（馬可福音保存的資料；「底本 Q」中的傳統；馬太福音〔M〕或路加福音〔L〕單獨保存的傳統——我還可以加上，約翰福音保存的傳統）。存在著多重而獨

也可以比較詳細一點處理傳統與編修後的文本之間的差異，然而，福音書的作者們是有可能抱持著一個共通的神學，儘管他們各自的含意有細微的差別。他們全都是從同一本詩歌本吟詠的，雖然所唱的歌曲可能出自不同的部分。

第二個問題是，與路加的描繪相比較，來確認最早期基督徒神學。在這一章中，我從頭至尾都在將保羅與使徒行傳的作者路加相比較。讀者可能已經被我搞糊塗了，到底我是在比較保羅與早期教會，還是保羅與使徒行傳的作者。

一方面，有些人認為：使徒行傳的作者在描繪早期教會時，比起福音書的作者對耶穌的描繪，較具有偏見，也較不準確。後者是受到傳統的指引，因為尊重耶穌的緣故，這些傳統相當忠實地傳遞下來；而早期教會的活動，似乎比較不像是這種形成傳統過程的一個主題。經常有人主張：在敘述最早期基督徒的宣教與講道時，路加沒有甚麼東西可以來指引他，我們所見到的，反映了後來的一個基督徒盡其所能重建的故事，無可避免會把他自己的神學加諸於彼得和其他人身上，所以是有缺陷的回憶。

另一方面，路加在呈現保羅的教導上，有具體的問題。毫無疑問，路加認為自己基本上是認同保羅的教導的，有意要維護保羅的神學，並且在保羅遭受攻擊時挺身而出為他辯護。保羅顯然是這卷書的兩位英雄之一，路加的神學顯露出保羅神學的某些特性，可能只是因為路加花了許多時間陪伴保羅，和他一起宣教。然而，具有保羅特色的神學，有許多並沒有出現在使徒行傳中。但是，有人聲稱：路加並不是保羅的一個親密的跟隨者，從他誤解並錯誤呈現保羅的神學就可見一斑。這卷書中沒有提及的一個主要因素，是保羅論及信徒與基督聯合的神學，後者是以諸如「在基督裏」這類的片語表達的。<sup>12</sup> 韋豪爾 (Philipp Vielhauer) 的一個廣為人知的討論，指責路加，說他至少在四個領域上根本誤解了保羅：基督論、自然神學、律法、與末世論。他說路加並不明白保羅的

立的形式與資料來源，是一個非常有力的因素，來支持那可靠反映出耶穌教導與活動的資料。但我們也可能留意到：不同資料來源之間的延續性，表明它們在呈現耶穌上基本上是一致的，雖然它們每一個都有各自的特色與著重點。

<sup>12</sup> 例如，見 Eric Franklin, *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew* (Sheffield: JSOT Press, 1994), pp. 274-78。

神學，所呈現的神學是比較不成熟的，也與保羅的神學相抵觸，兩者差別如此之大，現代讀者必須從中選擇一個。

所以，有人就據此主張：路加緩和了早期其他基督徒與保羅之間的差異，所寫的是不符合歷史的，將保羅的講道與觀點變得跟彼得的一樣，把路加自己的神學放在他們兩人身上，卻跟他們兩人的典型神學都不相同。

我們可以這樣回應這些論調：第一，使徒行傳前半所描繪的早期教會的神學，從歷史的角度來說是非常恰當的。也就是說，關於第一批基督徒的講道與行事，它大致符合我們從新約聖經其他地方的證據推論而得的結果；而從歷史而言，耶穌在地上時的跟隨者，既已經歷了祂的復活，受託付承擔起與此經歷息息相關的傳福音工作，又領受了聖靈，他們如照著路加所描寫的那種方式來行事、講道，也是合理的。

第二，在某種程度上，使徒行傳的保羅與書信中的保羅之間會有差異，乃是因為路加是在講述一個故事，而不是在寫書信。他是在敘述一個福音使者的宣教故事，而不是在處理建造教會的問題。路加在使徒行傳二十章記載保羅對教會長老的談話，與保羅書信非常接近，也就不足為奇了。

第三，我們千萬不要誇大保羅這兩幅畫面之間的差異。韋豪爾的論點經常被人提出來討論，根據我的看法，它們頗有可議之處。<sup>13</sup> 尤其是因為路加顯然使用了彼得與保羅的語彙，而不是約翰或希伯來書的，這一點令人不解。

第四，我們必須承認：路加在神學洞察力上並沒有保羅所擁有的深度。他並沒有與保羅相抵觸之處，但他也同樣沒有保羅博大精深。

這樣，關鍵的問題在於：使徒行傳的神學與保羅的神學，兩者在本質上是否有相同的結構與內涵？如果兩者之間可能有相似之處，難道不能將它們放入不同的結構中？可以比較一下，把羅馬天主教與更正教的共同信仰列舉出來，是有可能的，儘管這兩種形式的基督信仰有重大的差異，因為它們的整體結構與著重點非常不同。例如，對於事奉與聖禮的理解就大異其趣，兩個教會的本質根本就不一樣。一個人可以作為基督在地上的代理人，這個觀念就不見容於更正教的架構，所賦予馬利亞

<sup>13</sup> 見 F. F. Bruce, "Is the Paul of Acts the Real Paul?" *BJRL* 58 (1976): 282-305; Stanley E. Porter, *The Paul of Acts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999)。

與聖徒們的地位，尤其是在宗教信仰的實行上，是絕對與更正教的特質格格不入的。本章所研究的這兩種不同類型的神學，在結構與特質上難道不能有不同之處，是我們在比較個別神學論題時沒有浮現出來的嗎？

我們必須提醒自己：在使徒行傳與保羅書信中，我們見到一個神學，是以取自舊約聖經的範疇來表達的，而且有相當可觀的數量引用或間接提及聖經經文。它的前提是：所有的人（猶太人與外邦人）都是有罪的。它提供的救恩，是讓人可以藉著耶穌基督這個人，得蒙拯救脫離罪惡與審判，祂死了，並且已經從死裏復活了，因而證實了祂的地位乃是主與救主。救恩的恩賜包括賜下聖靈，祂活躍在基督徒個人的經歷中，也在教會的宣教與事奉上賜下屬靈的恩賜與引導。救恩（稱義）是藉著、而且單單藉著相信神與耶穌基督，而這樣的信心是以洗禮表達的，它把信徒歸入了神子民的團契中。神的這群子民與神在歷史上的子民以色列原為一，現在是由所有相信的人組成的，無論是受過割禮的猶太人，還是未受割禮的外邦人；過去，最要緊的是相信神（而不單是屬於以色列血統的人），但現在，神已經差遣了彌賽亞，最要緊的是相信並承認耶穌是彌賽亞，是復活的主。這位復活的主藉著聖靈在教會裏面作工，透過與祂子民建立個人的關係來讓他們認識祂，這種關係是以擘餅（主餐）為縮影，並藉著禱告來表達。跟隨耶穌的人領受一個託付，要將福音傳給萬民，猶太人與外邦人，那些特別蒙受呼召作宣教士的，尤其是負責執行這個託付的，並且有教會積極的支持；但是這個工作不是侷限在這些人身上。他們的工作，事實上還有他們的信徒生活，都會遭遇反對，因此，一般而言，信徒都必須像耶穌一樣受苦，甚至殉道。他們的生活方式是由耶穌的教導決定的，並且受聖靈的引導。他們期盼已死的信徒將要復活，與基督同得永生，不信的人復活以後則要接受審判而失喪。

基督徒神學的這個輪廓，是使徒行傳與保羅所共有的。保羅煞費苦心地加以闡述，尤其是論及罪與肉體的概念、神的兒子道成肉身的深遠意義；詳細地解釋祂的死所具有的深遠意義，完整地解釋信徒藉著信心與祂建立的新關係，藉著聖靈的工作、在與基督聯合中繼續不斷改變，基督徒生活的性質乃是與基督同死同活；教會是基督的身體；最後的復活；與以色列人、外邦人、和律法有關的問題。這裏有非常豐富的神學成就，但卻可以辨認出是相同種類與表現方法的神學。保羅的神學是在不同的層面上陳述相同的神學，但它仍然是相同的神學，就像高派英國

國教會的禮拜儀式一樣，使用了精心設計的禮拜儀式，使用數百年來基督徒所用的語言與音樂，但其表達的方式與內涵，可能跟一個簡單的、不講究儀式的聚會一樣，只是以不同的方式表達完全相同的信仰與經歷。

這樣，在著重點與內容上有顯著的差異，但基本上卻是完全相同的。在每一方面，將保羅神學視為使徒行傳神學進一步的發展，是符合我們的證據的。這個簡單的說明，使我們可以合理地說：路加所描繪的神學，是沒有保羅的神學那麼錯綜複雜而成熟的。甚至連路加對保羅的描述都是如此。<sup>14</sup>

<sup>14</sup> 只有一個例外，就是保羅在使徒行傳中的講論，是針對非基督徒的。它們如果沒有表現出保羅與信徒共同接受的神學，我們也不該大驚小怪。

參考書目

- Barrett, C. K. "The Theology of Acts". In *Acts*. 2 vols. Edinburgh: T & T Clark, 1998, 2:lxxxii-cx.
- Bock, Darrell L. *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*. Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Bruce, F. F. "Is the Paul of Acts the Real Paul?" *BJRL* 58 (1976): 282-305.
- Dodd, C. H. *History and the Gospel*. London: Nisbet, 1938.
- Franklin, Eric. *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew*. Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Marshall, I. Howard. "Luke's View of Paul". *Southwestern Journal of Theology* 33 (1990): 41-51.
- Porter, Stanley E. *The Paul of Acts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, pp. 199-206.
- Vielhauer, Philipp. "On the 'Paulinism' of Acts". In *Studies in Luke-Acts: Essays in Honor of Paul Schubert*. Edited by Leander E. Keck and J. Louis Martyn, pp. 33-50. Nashville: Abingdon; Philadelphia: Fortress, 1980.

## 第四部

## 約翰著作

## THE JOHANNINE LITERATURE



## 第 20 章

### 約翰福音

約翰福音與前三卷福音書有所區隔，因為敘述了耶穌另一些不同的事件與教訓。雖然有些事件是相同的，而另一些事件基本上也屬相似性質，但是約翰討論的方式以及其神學論證之特性卻非常不同。這就引發了一個重要的難題，就是有關約翰所描述的耶穌和我們在前三卷福音書中看見的耶穌之間的關連性，以及約翰如何發展出這樣獨特的方式。一個極端的觀點認為耶穌具有多重性格，在某些場合採取我們稱之為所謂對觀福音式的表現及教導，而在另一些場合則採取約翰福音式的，導致我們得到兩種不同的印象，同樣是基於歷史的耶穌。相反的極端則是認為約翰的描述完全是假想的，只是作為工具，來表達作者另有其出處的神學。<sup>1</sup> 一種妥協的看法是，約翰採取了有關耶穌的歷史傳統，並加以創新的改造及發展。我們得到的是將對觀福音中的耶穌以不同的風格展現出來。<sup>2</sup>

我們首先要看本福音書的作者在神學上說些甚麼，就像新約聖經其他書卷，我們先來追蹤其神學的故事。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 這種看法最極端的，可參看 Maurice Casey, *Is John's Gospel True?* (London: Routledge, 1996)，他在書中辯稱約翰福音在歷史上及神學上都不是真實的。

<sup>2</sup> 對柯熙 (Maurice Casey) 之批判可參 Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel* (Leicester: Apollos, 2001)。

<sup>3</sup> 不可避免地，這裏的一些內容會重複以下的專文：I. Howard Marshall, "Johannine Theology", Geoffrey W. Bromiley ed., *The International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 2:1081-91。

## 導言（約一 1~18）：神學的故事

開始是重要的。約翰以一個導言作為他福音書的開始（約一 1~18），是其他福音書所無的，它結合了神學的解釋與事件。

一個事件就是施洗約翰的出現（約一 6~7），他是為那光作見證的人，並指認耶穌就是他所見證的，在他以後要來且位分比他高的那一位（約一 15）。在這兩個敘述當中，夾插著另一個歷史事件，那就是道成了人，並且被一群人親眼目睹過，作者也在那群人當中（約一 14）。但是作者將這些事件放在一個神學論述的處境中，其要點如下：

首先，太初（似乎是指「我們思想所能達到的最早之處」）有一位與神同在者，稱為道，而祂就是神。這弔詭式的敘述並未加上解釋。

其次，這位是負責創造宇宙的。<sup>4</sup> 祂本身就是宇宙之生命與光的源頭，否則宇宙僅是一片黑暗。這道所創造的宇宙為何在黑暗之中，則未加解釋。這是惡的奧秘。

第三，這光照在黑暗之中，顯然為人帶來拯救與生命。這光的顯現方式之一是透過約翰的見證。約翰為這要來到世間的光作見證。

第四，一般說來，這世界不認識這光，甚至祂自己的百姓也不認識祂。這必然是指著猶太人說的。但有一些人認識並接受這光，他們就成為神的兒女。<sup>5</sup> 這是透過一個類似出生的過程，但不是出於人的能力，而是要靠神的作為。

在此，我們面臨另一個弔詭：有些人信了，也因此成為神的兒女，但這個新生是出於神的作為。一種理解就是說神給予人新生命來回應人的信心。這種解釋並未說明為何有些人回應，而有些人則不回應。另一種理解方式是說神促使某些人相信，他們因此得到新生。但這種解釋並未說明神為何促使某些人相信，而不促使其他人相信。文理上顯然比較支持前者的理解。

第五，這光來到世間，是透過成為「肉身」這特定的方式，根據上下文，這是指祂取了人的樣式。

這是否重述前面的要點，把已經說過有關道在世上的內容說得更清

<sup>4</sup> 當時的想法，神是創造者，所以可以假設這道是代神執行創造工作的。但是，主要的思想可能是，這創造的活動使這道與神同等。

<sup>5</sup> 這裏很清楚地暗示，除非接受這光，人不能成為神的兒女，雖然他們是這道所造的，甚至連猶太人也不例外。

楚；或是指一個新的階段，在約翰福音一 10~13 是指道在靈性上臨在這個世界，而接著的約翰福音一 14 是肉身的臨在。這裏並不是很清楚，不容易決定是哪一個，但依據整體來看，前者的解釋較為合理。約翰福音一 10~13 讀起來比較像是基督徒對耶穌之回應的解釋，而非基督教之前的時期所發生的事。<sup>6</sup>

第六，作者認定自己與所屬的團體都是承認祂的。雖然祂是個人，他們仍然從這人性中看出祂是彰顯神榮光的那一位。在此，將神確認為父，而道則被確認為祂的兒子。

第七，作者強調藉著這道而來的豐盛的祝福。這並不否認神的恩典曾透過頒佈律法的摩西臨到，但在耶穌裏，恩典與真理完全啟示出來，到了一個地步：耶穌是那唯一的一位，祂就是神，啟示了神。<sup>7</sup>

這段導言的作用和這卷福音書有何關連？最簡單來講，這段導言介紹了作者用來表達他的神學的許多用語：道，神，生命，光，黑暗，見證，信，名，兒女，生，肉身，榮光／榮耀，父，恩典，<sup>8</sup> 真理，律法，看見。<sup>9</sup> 更重要的是，它透過宏觀的角度，把所發生的事放在在整個歷史的平台上，以神超越宇宙、創世以先的作為的眼光來敘述這些事，以簡明的方式開展了基本的救恩故事。尤其關切的是有關耶穌的身分與作為，但卻是以一種轉化的方式，透過另一個角色——「道」——來說明，並且解釋耶穌就是成為肉身的道。

一個重要的問題是：為甚麼選用「道」來達到這個目的？其他的福音書是以將耶穌確認為彌賽亞開始的，祂是神在人世間的代表，來到世

<sup>6</sup> 約翰福音一 9 可能是指著未來的事（編按：參《新國際版》：「那照亮每一個人的真光來到世上」；《和合本》反映出另一種解釋。參卡森〔D. A. Carson〕著，潘秋松譯，《約翰福音註釋》〔S. Pasadena：美國麥種傳道會，2006〕對該節經文的解釋），以及約翰福音一 17 中提到由摩西與耶穌基督開展的兩個時期的對比，都支持這一點。

<sup>7</sup> 到此才很明確顯示，道成為人，就是耶穌基督。在這節經文之前，作者一直是用「這道」。

<sup>8</sup> 在導言（約一 14、16~17）之外，本卷書其實並未使用這個詞語，但事實上，作者以「愛」取代它。

<sup>9</sup> 一些重要的名詞未被提到：愛（包括在恩典中）；聖靈／保惠師；罪。這段導言並未稱耶穌為「子」（約一 18 或許例外，根據《和合本》採用的一種文本，作「獨生子」），但在約翰福音一 14、18 中的「獨生」本身即等同於「獨生子」。



間建立神的國度，並宣告其未來的完滿實現，且呼召人悔改、相信、作門徒。然而，從一開始，他們也意識到這一位不只是個人，祂是神的兒子，而作門徒所涉及的改變，可以形容為變成像小孩子一樣。然而，約翰從一開始就認定耶穌具有神性，是從這世界之外而來，要向人傳遞祂屬天的位分及本性。隨著故事的進展，他也必須處理從猶太人觀點看來不可避免的一個問題（即耶穌是否為彌賽亞），以及耶穌呼召人作門徒的問題。主要的內容相同，但有不同的處理方式。

導言之後，耶穌就不再被稱為「這道」。但是祂繼續發揮「道」的功能，因為祂啟示並傳遞生命、光、及榮耀，使人認識父：主要是透過祂的話。<sup>10</sup> 耶穌分發生命的糧，而且祂就是那糧，祂也照樣言說神的話語，從而發揮祂作為「神的道」的功能。

導言並未提到這個故事的高峰事件，就是耶穌的死與復活。約翰福音一5提到黑暗不理解（《新國際版》；《和合本》作「接受」）並拒絕這光，也許是指著耶穌的死說的；但在這個段落完全沒有提及，耶穌之死與復活的至高作用是給世人帶來生命。不過導言就是導言，不是整個故事的概說或摘要。接下來的故事就是針對在導言中簡要述說的內容，以更多的細節作更充分的敘述。從一開始，讀者就知道這故事的解釋，故事的開展也會提供證據，確認約翰提供的解釋是正確的解讀。我們可以比較在對觀福音中也有非常類似的情形。

## 耶穌與猶太人（約一 19~十二 50）：神學的故事

### 約翰為耶穌作見證（約一 19~51）

就某種意義而言，這段導言不是導言。它與接下來的故事不是分開來的，而是直接與之相連。施洗約翰已經在導言中出現，約翰福音一19~51的第一部分把焦點集中在他身上，只是對他作個特寫，並比較詳盡地闡述他在約翰福音一15中所說的話。在此，我們面臨一個引人關注的問題，即作者約翰從故事中的一個人物所說的話，轉移到他自己的神學

<sup>10</sup> Robert H. Gundry, *Jesus the Word According to John the Sectarian* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002)。

闡述，而不給讀者任何清楚的標示。<sup>11</sup>

約翰福音一19~28確認施洗約翰不是彌賽亞，這是當時猶太人會問這種問題的方式。在對觀福音中，神在耶穌受洗時宣認耶穌是神的兒子，身負有待完成的使命，而在本福音書中，則是施洗約翰根據神在耶穌受洗時對耶穌的宣認，而指出耶穌就是成就他自己預言的那位。因此，在所有的福音書中，對於子的身分的啟示都是最基要的。但是正如我們已經看到的，對觀福音比較多從耶穌的彌賽亞任務這個角度來闡述，而約翰福音闡述的角度，則比較著重在耶穌的神性、以及祂啟示出從神而來的光與生命。

然而，即使這種敘述仍有過分強調這點的危險，因為約翰在此以一種意義深長的方式，見證耶穌是神的羔羊，除去世人罪孽的（約一29、36）。這是出人意外的，卻是整個敘述的焦點。「神的羔羊」應是與彌賽亞有關的用語，「除去罪孽」則顯示耶穌以某種方式挪去罪人該得的罪咎和刑罰。<sup>12</sup>

耶穌的使命還有第二個因素，即祂會以聖靈來施洗（約一33）。這是另一個在導言中沒有提到的要點，像神的羔羊一樣，是突如其來、未加說明的。洗禮的作用並未解釋，但很顯然的，約翰是透過一個儀式，用水達到象徵性的潔淨，是與將來聖靈要執行更高層次的作為相平行。如果洗禮象徵得潔淨脫離罪惡，耶穌將要執行約翰以水施行、只具有象徵意義之洗禮的屬靈面，使他們得釋放脫離罪惡。因此，耶穌身為神的羔羊，也身為以聖靈施洗者，這兩方面的作為是相輔相成的。

我們不要忽略耶穌是特別被啟示給以色列人的，就是向祂「自己的人」（約一11），雖然具有普世性的意義之「除去世人罪孽」似乎也合理。以色列，也就是猶太人，需要一位彌賽亞。

約翰見證的果效是，人們真的依照他所指向的而歸向耶穌。他們發現耶穌認識他們，以及他們能成為甚麼樣的人，同樣的，他們承認耶穌

<sup>11</sup> 這種轉移在約翰福音一 15/16~18 是格外明顯的例子，後面部分是約翰的評註，這促使我們也在其他地方留意此種轉移，雖然我們難以知道它何時會出現。比較一下，使用標點符號的中文譯本往往無法確定，耶穌從約翰福音三 10 開始的講論，是結束於約翰福音三 15 或約翰福音三 21，還有約翰從約翰福音三 27 開始的講話，是結束於約翰福音三 30 或約翰福音三 36；這兩個情形中似乎都以前者較為可能。

<sup>12</sup> 這個用語可以指獻祭時的祭物，除去罪的後果，或是指為別人承擔罪的處罰。

是彌賽亞，聖經中預言要來的那一位，神的兒子，以色列的王。再次令人驚異的，啟示的高峰是：耶穌就是人們與屬天世界相通的途徑，而這樣的交通是建立在祂作為人子的身分上（約一51）。這是有關這位人子的新面向，由雅各天梯的預表來說明。

### 舊與新（約二 1~25）

接下來的敘述，時間很快跳到第三天（約二1），約翰描述在一個婚禮上，耶穌把裝滿潔淨禮儀用水的六個石缸中的水變成酒，這是在私下進行的，只有管事的僕人和門徒知道。這是一連串神蹟中的第一個，而耶穌成就的神蹟是一般常人不可能作到的；因此，它們是一些指標，說明神過去怎樣在歷史中、在神特殊的僕人身上行事，也同樣透過耶穌行事。同時，這些作為都具有象徵的意義，指向神在屬靈層次上所能成就的事。酒是喜樂慶賀的象徵，而它豐富的供應，指向以神的國度為筵席的意象；在這筵席中，神的百姓在神面前吃喝。因此，是用一個救恩的傳統象徵，來顯出耶穌要成就之事的重要意義。同時也暗示著：以色列舊有的方式被超越了。門徒至少得到了信息的一部分，作者用關鍵字「信」來表明他們正在萌芽的、對耶穌的態度。

在對觀福音書中，潔淨聖殿事件發生在故事的最後，而且是造成當權者敵對耶穌的主要導火線之一；而在此，這事卻是發生在一開始的時候。這裏以跟對觀福音類似的詞語來敘述這個事件，耶穌責備他們誤用聖殿，把它當作買賣的地方，而非與父神相遇的所在。然而，約翰也以他的一個典型的風格，說明這個事件引致耶穌的一個宣告：若聖殿被毀，祂能在三天內重建。我們再一次見到群眾典型的反應：他們誤以為耶穌是講物質的毀壞與奇蹟式的重建。約翰則解釋說：耶穌在此是指祂自己的身體；只有從耶穌在第三天復活的角度，才能明白這些話的意義。這裏含有一個弦外之音，是沒有明講的：耶穌將會取代聖殿，成為啟示父的所在（參：約一18）；如果進一步推論說：祂的門徒群體將要成為新聖殿，這個啟示將會藉著耶穌而在其中發生，這麼說也不致太離譜。

貫穿整本福音書的一個次要情節，是關於信心或相信，本章最後提到：有些人因耶穌所行的神蹟就信了祂。<sup>13</sup> 然而，這種信心不夠深，以

致耶穌不將自己交託給他們。我們開始看到所施行之神蹟的張力：為了彰顯神的榮耀，這些神蹟是必要的；然而，所產生的回應可能不很恰當，只有驚訝，而沒有內心真正的回轉。

### 重生與永生（約三 1~36）

在這樣的背景下，我們來到尼哥德慕（或作「尼哥底母」）的故事。他也有這樣的回應，卻被告知：除非從上頭生，這種回應是不足的。再次以猶太人的方式來表達，說目標是進入或看見神的國，雖然很快就轉移為經歷永生（另一個傳統的猶太用語；參：可十17~23）。因著尼哥德慕的誤解，耶穌詳細闡述這個新生的性質，說這個賜生命的作為只能以一種屬靈的方式施予，也就是經由聖靈，不可能在這世上製造出來的。在此，我們看到基本的二元論，世界與神界（天堂），黑暗界與光明界，死亡界與生命界，邪惡界與公義界。進入神的國就是得到生命，所以，一個人雖然繼續生存在這邪惡的世界，如今在屬靈方面卻是活著的。用一個類比，在一個世界裏，人都是瞎眼的，只能意識到能用其他感官感知的事物，但是有一些人得到了視力，就能感知並經歷整個奇妙的事物，雖然還活在同一個世界裏。

尼哥德慕無法理解耶穌所要指出的事。因此，耶穌以不同的方式重新表達。耶穌不再用新生的意象，而是提到那位從天降下之神的使者，祂被「舉起」而死，使一切信祂的都得永生。這個陳述包含許多內容，我們很難想像尼哥德慕如何當場就能全盤了解。蛇的類比讓人想到舊約聖經中摩西舉銅蛇的故事：以色列人受到刑罰性的瘟疫攻擊，他們仰望這銅蛇就得醫治；因此，銅蛇就成為神的醫治與除掉致命瘟疫的象徵。知道耶穌被釘十字架的讀者，可以看出使用這個類比的用意，再參照這本福音書中其他的論述，可以看出，如果他們仰望耶穌並相信祂，耶穌的受死在屬靈上有醫治的果效，救他們脫離死亡，且賜他們生命。這點在約翰福音三16又重複強調，提出一句容易記憶、總結福音的話。接著，很清楚地說明：人滅亡是因為他們作惡，並且恨光；雖然耶穌是世界的光，來到世間為要拯救人，他的來到具有一個果效，就是定那些拒絕相信祂、因而顯露出邪惡本質之人的罪。<sup>14</sup>

需要再被告知。

<sup>14</sup> 因此，光的功能與保羅神學中律法的功能類似，就是把人本性中的罪透過他

<sup>13</sup> 這些神蹟沒有逐一報導出來。約翰的讀者大概熟悉耶穌故事的大要，因此不

本章其餘篇幅是在澄清施洗約翰與耶穌的關係，並指出約翰的門徒理應信靠約翰所見證的那一位。耶穌的超越性在於這個事實：祂是神的兒子，從天上而來，帶著神那滿有權柄的話，並且賜生命給信子的人（約三22~36）。

### 救世主（約四 1~54）

耶穌與撒瑪利亞婦人的會面，提供了一些神學功能（約四1~42）。首先，它再次呈現出耶穌是賜生命者，在此，以水象徵生命。一般的水和屬靈的水相對比，過去（雅各）所能提供的和耶穌能供應的相對比，推動他們的對話。其次，雖然耶穌承認猶太教超越撒瑪利亞宗教，二者都被親近神的一個嶄新方式超越了，這個方式發生在心靈的領域，基於神在耶穌裏新的、真正的啟示。耶穌的確是猶太教和撒瑪利亞宗教都應許的那位彌賽亞，但是祂超越了這些宗教，而且實際上是全人類的救主。

醫治大臣之子的故事（約四43~54）是耶穌所行之神蹟的一個例子，雖然祂對於僅建立在這種神蹟的信心存疑，卻仍然行了神蹟；很顯然的，儘管有這樣的危險，耶穌仍然回應人的需要。

### 聖父與聖子（約五 1~47）

在下一個故事中，耶穌主動醫治一位沒人幫助、也沒人有能力幫助的癱子（約五章）。這個故事合併了兩個主題：第一，這人的病可能與他的罪有關，他的病得醫治並不表示他的罪也得了醫治；第二，醫治他涉及到違反猶太人對於安息日誡命的理解。第二個主題必須從神學上來探索，並讓耶穌宣稱：祂所作的只不過是祂的父（就是神）在安息日所作的。很快的，安息日的議題就被耶穌與神的關係這個主題所取代。耶穌宣稱祂有屬神的特權，能夠審判及賜生命，這些權柄是只有耶穌才被賦予的特權，甚至祂的聲音能使死人復活（參：拉撒路的故事）。但是祂的特權不能超越父所許可的範圍；順服是子的特質。耶穌說這些其實是為祂自己作見證，但是祂堅稱：真正要緊的是其他的見證，包括施洗約翰、聖經、和神，還有神交給耶穌所作的事。<sup>15</sup>

們悖逆的行為顯露出來（羅五 20）。

<sup>15</sup> 這裏「所作的事」的見證應該是指「成功地」施行大能的作為以及賜給信祂之人生命。

### 生命的糧（約六 1~71）

耶穌繼續以神奇的方式餵飽眾人，藉此回應那些已經看過祂行神蹟的人，這些人因此認為耶穌就是預言中的那位先知。<sup>16</sup> 約翰也敘述耶穌在海上行走的故事，但並未明確闡述它的意義。他接著反倒記載一段很長的對話，在其中餵飽五千人的神蹟是屬靈食物的象徵或記號，與雖是從神而來、卻只能維持肉身生命的嗎哪相對比。這個靈糧被等同於耶穌；救恩的恩賜就等同於賜恩者，因為救恩最終涉及個人與賜生命者的關係，而不是祂可以賜給、也可以收回的某個東西，就是祂所完成的工作。救恩是父所賜的，父把這些人「賜給」子，子接納他們並賜他們生命。乍看之下，這似乎是講到神的預定，其果效顯明在對耶穌有正面回應的人身上，暗示說：那些沒有對耶穌回應或是拒絕耶穌的人，是因為父沒有將他們賜給祂。也就是說，為甚麼有些人回應，而另一些人沒回應，這個奧秘是基於父的吸引行動，後來的的神學用語稱為「有效的恩召」。這個陳述的重點似乎是，第一，承認一個事實：人雖然可以見了神蹟、也聽了耶穌的道，而到祂這裏來，仍然不信；第二，強調若有任何人來到耶穌面前尋求救恩，都是受歡迎的，因為父與子在愛人的目標上是合一的；第三，清楚指明救恩是出於神的主動與行動，而不是人所作的任何事；第四，強調信主之人可以有確據，在末日會經歷復活。這個論述應該從兩個角度來看，一個是上下文，在約翰福音三16論到神對世人的愛，另一個則是在本段經文中提到的「他們都要蒙神的教訓」（約六45），後者似乎不容許我們把神的愛視為具有選擇性的，只臨到某些人而越過其他人。因此，在這段經文與整卷福音書（參：約一12）之間就有一個張力存在，不能只憑一面之辭來解決。

在本章最後部分的對話又有一個發展，耶穌堅稱人若要得生命就必須吃祂的肉，喝祂的血。對於本福音書的讀者而言，不可能看不出這是指向主餐的象徵。耶穌否定肉體，並指出肉體是沒有益處的，且強調賜生命的聖靈；因此，這可能是要提出警告，不要以為吃餅喝杯能得生命，而且要提醒他們，耶穌再一次是在講相信祂的人與祂之間的關係，只是這次用的是吃餅與喝杯的意象。這當然與約翰福音四章中喝水的意象互相一致。

<sup>16</sup> 既然他們要逼祂作王，這位先知一定也具有彌賽亞的功用。

## 耶穌是誰？（約七 1～八 59）

下一幕是住棚節，繼續使用水的意象。這幕的一開始，耶穌與神的關係以及祂的身分，再次成為關注的焦點。就如本福音書的慣常特色，耶穌的講論很快地從一個主題移到下一個主題，並不按照我們所預期的邏輯次序進行。耶穌再度論及祂的教導的來源（是從神而來，且榮耀神，並非來自祂自己，也非榮耀祂）；祂的仇敵想要殺害祂，原因是耶穌明顯地違反安息日條例，而且將自己的身分等同於彌賽亞，這是會引起爭議的，因為這些人自認為他們知道耶穌的出身。（我們要到約七40～44才明顯看出這點。）我們現在所知道的是：反對者計畫採取對祂不利的行動，只是還不能這麼作，因為耶穌的「時候」還沒有到。（因此，事情是按照神的時間表進行的，人是無能更動的。）這裏約翰引入了一段話，相當於對觀福音中關於耶穌受難與復活的預言（約七33～36），但卻是難以明瞭的暗示表達，人們無法了解的。（一個反諷的解讀是說，耶穌要離開猶大地、到希臘人中間，就屬靈意義而言當然也是真的。）

接著是有關耶穌要賜活水的應許，而且加上了意義深遠的解讀：這水是指將要被賜給信徒的聖靈，但還不是在此時；要等到耶穌得著榮耀之時。因此，在這裏我們就發現，永生＝耶穌＝聖靈。

我們必須省略約翰福音七53～八11，\* 這麼一來，這段對話就可以在約翰福音八章繼續下去，而沒有重要的中斷。就如前面部分，這段論述的邏輯是難以了解的，在此我們只能找出一些新且／或重要的主題。首先，明確地陳述耶穌就是世界的光（參：約一9）。耶穌在一些陳述中宣告，祂自己就是用來表達救恩賜予者或救恩本身的象徵；這是第二個。歷史上具有屬靈象徵意義的普通物件，被用在除了耶穌以外無人能作的屬靈宣告上。它們構成一個邀請，要人相信。

但在此並沒有繼續對這一點作直接的斷言，我們反而見到第二點，多少有點重複前面已經提過的一個教導。我們再一次見到一段對話，論及耶穌以及確認祂身分的見證的性質。暴露出來的問題是：提問者並不認識父，而且他們是屬乎世界的。雖然如此，他們當中有些人確實相信了，並接受耶穌的教訓。這教訓就是真理；他們認識了這教訓，也就是

會真正得自由（只有在這一小段出現的關鍵詞，約八32～36）；這段話所暗示的是：其他人是罪的奴僕，所以被排除在神家之外，只有神的兒女們才是神家中永遠的成員。因此，身為猶太人，這個事實本身不足以構成得永生的條件；亞伯拉罕肉身的子孫，行事為人卻不像亞伯拉罕，因此根本不是亞伯拉罕的子孫。反之，從他們拒絕耶穌可以看出，他們不接受真理、卻喜愛謊言，是魔鬼的子孫。相對地，耶穌說亞伯拉罕歡喜仰望耶穌的日子。從這個說法可以推論出：耶穌將自己說成是與亞伯拉罕同時期的人，而且說在亞伯拉罕還沒有出生之前，「我是」（《和合本》作「就有了我」）。這個說法沒有其他的意思（！），只不過是說耶穌早在亞伯拉罕之前就已經存在了（參：約一15、30，十二41）。然而，在此以及其他地方，這可能是呼應神的自我啟示，「我是（祂）」（申三十二39；賽四十一4，四十三10、13），可能是宣告祂就等於神。

## 屬靈的瞎眼（約九 1～41）

接著這一長幕之後，是一個自成一體的故事，說到一位瞎眼的人得了醫治（約九章）。這裏強調他的瞎眼不是出於對他的罪或他父母的罪的懲罰；只是記載他瞎眼的事實，提供了一個環境，讓神的大能藉著耶穌彰顯出來。雖然這個神蹟可以作為基礎，來討論耶穌是世界屬靈的光（約九4），這個主題已經詳細述說過了，而故事發展的方式，是這個被醫治的人漸漸認出耶穌是從神而來的人，一位先知以及那位人子，可是猶太當權者卻只關注一個事實，即這醫治是發生在安息日，所以構成了犯罪。從法利賽人趕出這人，我們看到耶穌和門徒們被拒的先兆。對於神在耶穌裏的作為，法利賽人在屬靈上是瞎眼的，他們也被定為有罪的。這是因為他們本該看見，卻看不見。

## 真假牧羊人（約十 1～42）

我們可以把約翰福音十章看作是對上述敘述的解說，雖然本章是從羊群與牧羊人採取新的一組意象。一方面，作者是以蠻複雜的方式，將耶穌描繪為真正關心羊群的牧羊人，也是羊群進入羊圈（代表救恩與生命）的門。另一方面，又有「賊與強盜」會毀壞羊群；很清楚的，耶穌是指那些失職、未牧養神的羊群的人，尤其是像法利賽人這種人，他們剛剛才被指責為瞎眼及無能引導神的百姓。但是這意象還有更深的正面意義。羊圈和羊群可指猶太人，但是耶穌說到另外有羊會來加入這群；

\* 編按：《和合本》將約翰福音七 53 併入八 1。聖經學者普遍認為：這段經文不是約翰福音原典所有，但日期很早。參卡森著，潘秋松譯，《約翰福音註釋》，對這段經文的解釋。

這必定是指外邦人。耶穌也斷言好牧人甘願順服父的命令，為羊捨命。雖然並未解釋這對羊有甚麼益處，至少令人想到祂會犧牲自己顧念羊群，並且賜給他們生命。

在本章中間的中斷（約十21/22）後，又繼續了這個對話。第一點是，耶穌所行的奇事，應該很清楚說明祂就是基督，但是這些人不信，因為他們不是祂的羊。順便提及的一個重點是，誰也不能從父的手裏把屬於祂的羊奪去；從上下文看，可能是對門徒的一個應許，無論對他們的逼迫有多嚴峻（參：約十二10，十五18~十六4），他們的救恩都不會失去。第二點是，他們指控耶穌自稱為神，耶穌默默地接受這個指控（「道就是神」），但糾正說，祂實際上所說的、會被認為是僭妄的話的，是祂自稱為神的兒子，與父合一。最後，我們看到：許多人<sup>17</sup>渡過了約旦河，接受約翰的見證（雖然沒有神蹟支持他的見證），信了耶穌。

### 使死人復活（約十一 1~57）

神蹟的記載達到了高峰，在這個超越其他神蹟的事件中，一個被確認死亡的人重獲生命，也使人歸榮耀給那位叫這人從死裏復活的神。這個事件清楚地指向屬靈方面，人從靈性的死亡復活，獲得永生，這必然包括他們終極且永遠的復活，不像拉撒路只不過是將肉體的死亡延遲一段時間。這個主題表現在耶穌的一個斷言：祂就是復活、就是生命（《和合本》作「復活在我，生命也在我」），馬大也正確了解這是耶穌作為基督、神的兒子的部分意義。

就另一方面的意義而言，這個事件也成了故事的高峰，也就是說，這事件導致猶太當局更深的的不信與敵意，最後決心要採取行動殺害耶穌。這樣作的原因是，他們只顧自己的、現世的利益。如果耶穌招來一大群追隨者，就會有動亂，羅馬人就會使用武力鎮壓，當時的猶太當權者就會因未能防止動亂而被撤職。這可算是合理的政治作法（聰明的政客從經驗知道，這國家最不希望的就是動亂，因為羅馬人的反應將是強烈且殘忍的），但是這裏是以反諷的方式記載，因為如果耶穌真是從神而來的，祂應該能勝過任何對抗。雖說如此，大祭司建議一個人替百姓死，比通國受苦更為划算。約翰認為這是一個無意識的預言：耶穌要為

<sup>17</sup> 正如在其他的福音書中一樣，這裏告訴我們：耶穌的神蹟與話語，對很多人產生正面的影響，並不能認為是任務失敗。

百姓死，但不是該亞法所認為的意義。事實上，這將是牧羊人為羊群而死，無論是近處的，或是遠處的。

### 終止對猶太人的見證（約十二 1~50）

無可避免的結局已經預告出來了，還剩下一章，耶穌傳福音的事工就要進入尾聲。這一章包括群眾簇擁耶穌進入耶路撒冷的故事，甚至法利賽人都說：「世人都隨從祂去了」（約十二19）。再次的，這話的涵義超過說話者想要表達的，因為這些尋找耶穌的人中包括一些希臘人。

約翰並未繼續發揮這個主題。反而，耶穌說父所指定的時候到了。祂必須死，但是祂的死是像一粒種子的死，會帶來新生命。同樣地，祂的跟隨者必須預備死，才能活。祂解釋祂的死，說祂的死會帶來兩方面的結果，一是這世界的王（就是魔鬼）要受審判，以及會吸引萬人歸向祂自己。

然後，耶穌事實上結束了祂傳福音的事工；而一些人雖然見了神蹟，卻無動於衷，約翰解釋說他們的不信是因為神叫他們瞎了眼。很顯然地，可能人到了這地步還拒絕這光，神最終的審判就是讓他們不可能再有回應。不過約翰也說，即使在官長中，也有好些例外，信了耶穌。

### 耶穌與祂的門徒（約十三~十七章）：神學的故事

#### 最後的晚餐（約十三 1~30）

耶穌現在將注意力從人群與猶太領袖轉移到祂自己的羊群，是一小群親近的門徒，他們代表更廣的一群門徒與信徒。在祂與他們共進最後一餐時，中心事件是耶穌為他們洗腳的行動。<sup>18</sup> 這不僅僅應該理解為耶穌服事門徒的一個象徵，也是他們應該如何謙卑、彼此服事的榜樣。這裏只有洗腳而沒有洗全身，這應該是暗示：那些已經在洗禮中洗過的人，還需要（而且只需要）局部的潔淨，來對付那些繼續影響他們的罪與玷污。這就是約翰的說法，等同於每日重複主禱文中的「赦免我們的罪」。

<sup>18</sup> 引人注意的是，在對觀福音的記載中，餅與杯的象徵意義是最重要的，但在此卻被省略了。在約翰福音六章耶穌的講論中，約翰已經交待了這個課題。

在晚餐中的第二個事件，就是指認將要出賣耶穌的門徒，儘管他在餐桌上分享進餐，而且也被洗了腳。無疑的，約翰是在提醒我們：肉體是無益的；叫人活著的乃是靈。猶大如何成為撒但的犧牲品，以及這與神的定旨有何關連，這個奧秘在這裏並未處理（但請注意約十七12）。

### 臨別的教導（約十三 31~十七 26）

耶穌立即轉向祂受死的事實，並從人子得著榮耀的角度來述說（約十三31~32；參：約十二23）。對約翰而言，釘十字架是得榮耀的一部分；它並不是受苦之後得榮耀，死亡之後復活，而是人子在十字架上被「舉起」得榮耀，因此叫神得榮耀。

因此，耶穌不再與門徒同在；藉著這個陳述，本福音書進入另一部分，耶穌處理祂肉身不再與門徒同在時的相關課題。

令人驚異的是，耶穌只有很簡要地告訴門徒，他們從此以後必須彼此相愛，而且這就是他們在世上特有的標記。然而在約翰福音十五9~17，又重複這一點：遵守這命令是常在耶穌的愛裏的條件。只要門徒們遵守耶穌的命令，主要是這個命令，他們就是祂的朋友。這似乎和神對人自發的、人不配得的愛有衝突。<sup>19</sup> 然而，耶穌指的順服是出於愛，正如祂對父的愛促使祂順服父一樣（約十四31）。耶穌一再重複地強調這一點（約十四15、21、23~24）。

但是，主要的主題是耶穌的離去（約十四1~31）。當耶穌處理這個新的處境時，有幾個主題交織在一起。從一方面看，耶穌的離去是必要的，因為祂是先去為門徒們預備將來的住所。（並未說明祂如何預備。）既是這樣，如果祂不回來接他們到那裏去，祂就沒有完成祂的工作。（因此也證明耶穌再來的教義是正確的。）同時，也可以說門徒已經知道如何去耶穌要去的地方。那地方就是與父同在的地方，而耶穌就是那道路，因為認識耶穌就是認識父。此時此地，在屬靈上藉著耶穌認識父、並與父同在，以及到天上去與父同在，這兩個想法就交織在一起了。耶穌現在甚至能夠更直接地告訴門徒，祂與父的親密關係，且更多使用彼此內住或在彼此之間的語言。這裏描寫門徒還需要學習（即使他們有信心），他們也問了一些問題，耶穌認為他們應該已經知道答案了。不過

這些是求問、而非刁難的問題，它們成為耶穌教導的楔子。所以有一些是重複先前的教導，也有一些是新的教導。就這樣，基於耶穌所成就之工作<sup>20</sup>的信心，引伸出一些陳述，論到門徒將要作比這些更大的工作，因為父會應允門徒奉耶穌的名獻上的禱告。

一個新的要素就是應許「另一位保惠師」與門徒同在。之前已經應許聖靈要來，我們也已經知道聖靈與將救恩賜給信徒息息相關，以至於聖靈可說是得救的恩賜。這裏的「新」是在於聖靈的角色，祂將接續耶穌的工作，成為「另一位」保惠師。「保惠師」一詞在約翰一書二1用在耶穌身上（《和合本》譯作「中保」），描述耶穌的角色，說明祂在父面前代表信徒。然而，在這裏比較強調對信徒的幫助，可用輔導者這個稱呼來表達此意。祂可作為門徒的引導者與陪伴者（約十四16~17）。緊接著，耶穌就說到祂不會撇下門徒，而是會來到他們當中。這顯然暗示：耶穌是透過這位保惠師來到他們當中。再者，當門徒不再有耶穌教導他們時，就由這位保惠師來教導他們，並且提醒他們耶穌的教訓（約十四25~26）。第三段經文提到保惠師將會為耶穌作見證，從起初就與耶穌在一起的門徒也必須見證耶穌。可想而知，這位保惠師是透過門徒來見證耶穌，正如對觀福音中論及聖靈時所應許的（約十五26~27）。這在第四段經文中得到證實（約十六7~11），那裏提到保惠師來到門徒中，然後將祂的工作描寫為叫世人為罪、為義、為審判醒悟自己的罪（《和合本》作「自己責備自己」），意思是：聖靈透過門徒使世人了解有關罪（世人有罪，因為他們拒絕耶穌）、義（耶穌往父那裏去，且蒙父接納，從而證實祂的道路是正確的，且被顯為義）、以及審判（審判是真實的，因為耶穌的十字架及復活，已經顯明這世界的王是毫無能力、且已被定罪）的真理。接著，第五段，在這一件事上，聖靈都榮耀耶穌，因為祂延續耶穌的工作，並帶人到耶穌那裏（約十六13~15）。

在這場景中，還有一個因素就是世人對門徒的敵意（約十五18~十六15）。門徒們不但因為耶穌肉身不再與他們同在而孤單，而且他們身處敵人當中，在世上是孤單的。他們被恨惡，正如耶穌曾被恨惡一樣。這可從正面解讀為他們不屬乎這世界的記號。這一切的發生皆因雖然有

<sup>19</sup> 在保羅的教導中有類似的情形，就是因信稱義和被稱義者要成全基督的律法之間的張力。

<sup>20</sup> 在約翰福音十四 11 及約翰福音十五 24 中，《新國際版》將希臘文 *erga* 翻為「神蹟」，《今日新國際版》則修正為「工作」。

耶穌的話語和事工，世人不承認耶穌，也不認識差祂來的那一位。<sup>21</sup> 還有，如果世人企圖殺害耶穌，門徒可以預期也會遭受相同的待遇。

面對這樣的敵意時，耶穌勉勵門徒要常在耶穌裏（約十五1~17）。在最後一個具有象徵意義的講論中，耶穌把自己比作供應養分給枝子的葡萄樹，使他們能結果子，是生命的記號。<sup>22</sup> 但這也是有條件的，那就是：枝子若不和葡萄樹相連，就會被砍掉並燒掉。<sup>23</sup> 耶穌接著從出於愛祂而順服祂的命令這個角度，來解釋留在葡萄樹上的意思。

最後，門徒回到耶穌真正要離去的事實，特別是還有「不多時」的事實（約十六16~18）。當我們初次讀到耶穌的離去與再來時（約十四1~3），很自然會想到祂的再來。但是在這裏有個變化，這裏的主題似乎是指耶穌復活後的回來。整個約翰福音十六19~24是論及一旦耶穌離開以後門徒的處境。因為耶穌沒有清楚說到祂回來之後又會離開，因而造成困難。

這一長段論述是以勉勵作結束，耶穌提到祂事實上已經勝了世界及其敵意。然後，耶穌開始新約聖經中最長的禱告（約十七章），再一次將許多主題精彩地交織在其中。這個禱告其中一部分是關於耶穌和祂就要得的榮耀，但是主要的部分是關於門徒們的。耶穌來的目的是賜下永生，而永生在於認識神與耶穌。在耶穌的心中，這個工作已經完成，因為耶穌已經把門徒需要知道的事教導他們了。所以祂主要是為他們禱告，求神保護他們，並且用他們所學之道中的真理使他們成聖，因為他們還要繼續在這滿有敵意的世界中。成聖是指他們被分別出來事奉神，也是指他們被保持純潔，不被世界的罪玷污。藉著門徒效法耶穌的生活並彼此相愛，世人可以相信耶穌真是神所差來的。在這裏，我們終於很清楚地看見，門徒被任命為在這個世界上的宣教士；透過他們的信息，有一些人將會相信。

<sup>21</sup> 約翰福音十五 24 似乎是說，沒有見過或聽過耶穌的人就沒有這罪。這罪必是指拒絕耶穌的罪，不可能是指他們在其他方面是無罪的。

<sup>22</sup> 這裏果子的隱喻，是一種普遍的表達方式，指門徒裏面屬神的生命，而非特指透過他們的見證領人信主，但也不排除此種可能。

<sup>23</sup> 這和沒有人能把大牧人看顧的羊奪走的說法明顯地有張力存在。二者之間似乎有個對比：向想享有永生的門徒保證，沒人能把這永生奪走，以及向不順服基督的門徒警告他們會被翦除。

## 耶穌的死與復活（約十八~二十一章）：神學的故事

### 受審與被釘十字架（約十八 1~十九 42）

這段插曲告一段落了。在此之前，猶太領袖已經決定要除去耶穌；接下來則是將之付諸實行。剩下的故事敘述耶穌的被捕，審判以及受死。逮捕的這一幕值得注意，因為使用對觀福音的用語：耶穌的命運是父所賜給祂的那「杯」（約十八11）；根據舊約聖經的背景，杯意指神施加在罪人身上的苦難，作為對他們的罪的刑罰（參：可十38）。依循著施洗約翰所說的，耶穌為這罪惡的世界受死，這個解釋在此是恰當的。

弔詭的是，在同樣的上下文中，我們又看到耶穌用含糊的慣用語「我是（祂）」，強調祂不但是神主要的代言人，而且在某種意義上，祂自己就等同於神。耶穌這位順服的神子是以這樣的身分喝那杯的。

在約翰記載的故事中，在彼拉多面前的審判佔了很重要的地位，圍繞在王權與真理兩個主題上。對猶太人而言，王權是屬於彌賽亞範疇的，但是耶穌談到這主題是關於真理而非政治，因此這很快地就被提升到更高的層次。彼拉多代表的是一個不明白何謂真理、或不在意真理的世界。當然，他也不明白：除非神許可，他實在沒有權力處置耶穌。當然他和其他的參與者也不知道，他們其實才是被審判者。<sup>24</sup>

耶穌被處決的記載，強調所發生的事並不只是人想要如何對待耶穌。耶穌以「猶太人的王」的身分受難，這個決定權不在猶太人領袖們的手中。瓜分耶穌的衣服，耶穌大叫「我渴了」，以及耶穌的肋旁被刺，這一切的發生都應驗了聖經。<sup>25</sup> 所引用的經文也很重要，因為正如本福音書前面引用的，都顯明耶穌如何應驗有關彌賽亞的樣式與預言。<sup>26</sup>

### 空墳墓與復活顯現（約二十~二十一章）

但故事還沒有完。耶穌死與埋葬後，並沒有公開得著榮耀，門徒卻發現了空墳墓，屍體消失了，接著有一連串的顯現是值得關注的，不能

<sup>24</sup> Andrew T. Lincoln, *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000)。

<sup>25</sup> 這些參與者好像不熟練的下棋手，以為所下的每一步都是出於自己的決定，其實卻是他們的對手設下的棋局，他們不得不如此下。

<sup>26</sup> 這麼說稍嫌簡略，但這是約翰要指向的方向。

在此作全面的論述。只要提以下幾點就夠了。第一，復活的事實很難被接受，有一些人懷疑、不信，但是門徒門確實是相信的。第二，耶穌應許要給的「平安」（約十四27，十六33）的確應驗了。第三，耶穌將聖靈及赦罪的權柄賜給門徒，並且說明：他們若不赦免誰的罪，這些罪就不被赦免（約二十22~23）。<sup>27</sup> 這很重要，使我們想起施洗約翰那個具有標題作用的宣告。就如整本新約聖經一樣，這福音書最關切的是罪，為他人犧牲，以及罪得赦免。這相當於約翰福音中的大使命。這要在有關保惠師的講論的背景下來讀。第四，不要誤解耶穌對多馬說的話。耶穌並沒有貶抑那些看見祂才信祂的人。祂乃是將祂在地上事奉時期，與祂肉身不在世上的時期作個對比；從某個角度而言，在後面這段時期中，人比較難相信。

約翰福音二十30~31的高潮敘述，建立了本福音書的目標，就是要使人能信耶穌並且得永生，<sup>28</sup> 之後的最後一章似乎是多加上去的。這一章加強了門徒從耶穌領受使命的事實。注意：在復活之後的故事中，耶穌始終被稱為「主」（比較：約十三12~17）。耶穌從三方面確保彼得明白這信息：要照顧羊群，而且是你要照顧。至於其他門徒發生甚麼事並不要緊；耶穌預言過他們不單可能會被公會開除，甚至會被殺害。雖然這可能就是他們的終局，他們仍然要作門徒，或生或死都要榮耀神。

## 神學論題

從對約翰福音的神學故事的分析來看，很明顯的，雖然使用非常簡單的詞彙，重複相當多基本的主題，約翰福音的神學卻是高度複雜，並且有很多的思維交織其中。

<sup>27</sup> 這有可能是指若門徒不宣告赦罪，就沒有其他可能的赦罪之途？

<sup>28</sup> 「信」一詞在抄本中有不同讀法，有讀作不定過去式，也有讀作現在式，形成了「開始信」與「繼續信」之間的對比；因此，約翰的目的就是要針對非信徒，向他們傳福音，或是針對已經相信的信徒，堅定他們的信心，這得看我們採用哪一種讀法。我們必須避免一種趨勢，就是只採取其中一種理解，作為本福音書的目的；本福音書顯然意圖滿足這兩方面的目的，並且也包括針對這兩類人而寫的內容。它必然只能如此解釋。

## 思考架構

整本福音書都充滿明顯的舊約聖經與猶太教的背景，可看出這是其表達的觀念及思維的來源。不過，雖然思考架構基本上是猶太人式的，這本福音書仍是受希臘文化影響的人可理解的。

作者採用了猶太人觀念中兩個世代——今世與來世——的基本對比，但是，這個對比與這世界和神的二元論相比較，卻黯然失色。對猶太人而言，這個世界是邪惡的，而要來的世界將會接續這個世界，那是公義的範疇，但他們多多少少總是承認：神已經參與在這世界之中。因此，今世與來世並無明顯界線。因為他們認為神是永遠住在天上，這就構成一個誘因，除了區分現在與未來，也區分下層與上層。

第二世紀的諾斯底主義，甚至更進一步發展這類的理解，認為現在的世界不是神所創造的，而且基本上是邪惡的，雖然在其中仍能看見神的一些作為的痕跡。所以，他們的二元論是惡與善的二元論。光與暗的二元論，也可恰當地表達這兩個範疇的特性。甚至還有更基本的二元論，就是死亡與生命。這些種種都構成了人類需要救贖的處境。然而，約翰並非反映諾斯底主義：對他而言，這世界是神和道所創造的。人依然能接受這樣的二元論，而不成為諾斯底主義者。

## 主要論題

無疑的，本福音書神學的主要論題，就是表明耶穌是彌賽亞及神的兒子，來到世間，為真理作見證，並捨命，使所有的人都有機會，可以藉著相信祂而得到永生。

## 耶穌的角色與身分

本福音書主要關切耶穌與猶太教之間的互動，特別是祭司和法利賽人等猶太領袖所代表的猶太教。<sup>29</sup> 主要的焦點在於耶穌以及祂的角色與身分。

從一般的角度來描述祂的角色，有兩個概念。第一，祂是神在地上

<sup>29</sup> 約翰經常把「猶太人」都作集合名詞使用；當他這麼用時，主要似乎是指這些領袖。他並非是反閃族主義者（更好的說法是「反猶太教者」），後者因為猶太人集體拒絕耶穌而定罪猶太人；相反地，約翰福音的故事中顯示出：許多人（包括一些領袖）正面接納耶穌。



的代表。差／差遣這個動詞表達神和耶穌之間在世上的基本關係。這關係到猶太人對於 *shaliach*（「奉差遣者」）的觀念，認為奉差遣者擁有差遣者的權柄；這一點強調耶穌是有神權柄的代言人，神委派祂來完成許多重要的工作（約三17，四34，五23～24、36，六29、38～39，十36，十一42，十七3）。同樣地，聖靈是受父與耶穌的差遣而來（約十四26，十五26）。這個奉差遣的主題也成了門徒與耶穌之間關係的模式（約九4，十三20，十七18，二十21）。<sup>30</sup>

這個差遣的神學裏隱含的觀念是：神的旨意與目的是要拯救這世界。正如新約聖經其他地方所說的，聖經已經確立：耶穌執行了神的旨意（約四34，五30，六38～40），聖經也見證這一點（約六45，七38、42，十二14～16，二十九）。

這樣，這福音書是論及一個使命，以及一位被神差到這世界來完成任務的宣教士。這個任務就是作為光，並且給人永生。所以，第二，耶穌也可以被理解為救恩的開創者。祂不能被理解為主要是啟示者（如：布特曼）、或是具有神話色彩的神（如：蓋士曼〔Ernst Käsemann〕），<sup>31</sup>而應該是像摩西一樣（參：約一17），建立一個新群體，將救恩給予這個群體的成員，並且頒佈生活的法則。<sup>32</sup>

這些對耶穌的角色比較一般性的描述，若以彌賽亞職分來理解就更精確了：耶穌是先知與君王，要把神的救恩帶給祂的百姓。在新約聖經中，只有約翰福音用閃語用詞彌賽亞（約一41），並且直接將它翻譯為「基督」，然後就一直使用後者（除了在約四25以外）。耶穌是否就是基督，這個問題在約翰福音四29被提出來了，並且持續成為人們爭議以及與耶穌討論的課題（約七25～44；參：約十24）。本福音書的目的，是要叫人相信耶穌是基督（約二十31；參：約十七3），像馬大一樣（約十一27）。因此，在這本福音書中，耶穌是否為基督，就成了人們公開

<sup>30</sup> 施洗約翰也是被神所差（約一33）。特別參看 Andreas J. Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998)。

<sup>31</sup> Ernst Käsemann, *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17* (Philadelphia: Fortress; London: SCM Press, 1968)。

<sup>32</sup> 賀刻 (Klaus Haacker) 在 *Die Stiftung des Heils: Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie* (Stuttgart: Calver, 1972) 中用「開創者」這個詞語（德文 *Stifter*）概述耶穌的角色。

討論的問題；相對之下，在其他福音書中，這個問題較為隱秘，要到祂的受審才成為議題。

與此並列的是耶穌作為先知的角色。<sup>33</sup> 在比較低的層次上，耶穌是一位擁有超自然知識（約四19）與能力（約九17）的人，但在較高的層次上，是把祂視為那位最後的先知（參：約一21），就是那要來到世間的（約六14，七40）。當人們認定祂要成為這種角色時，就想要擁戴祂為王（約六15）。耶穌拒絕作這種王，但是祂是王的身分被拿但業承認（約一49），並且當耶穌進耶路撒冷時，群眾把祂當作君王來歡迎祂，本福音書的作者也認同這一點（約十二13～15）。這成為在彼拉多面前受審時的主題，那裏將耶穌王者的身分置於更高的層次，有別於人間的王。然而，雖然人們稍早時樂意擁戴耶穌為王，祂被釘十字架，卻凸顯出他們拒絕祂為王。

牧羊人的概念與此有非常密切的關連，因為王的角色就是作為百姓的牧羊人。這主要是在約翰福音第十章的比喻中表明，但是提到耶穌離去後彼得的角色，也是以此為前提的（約二十一15～17）。

「人子」一詞的用法也見諸於對觀福音中，但約翰的用法超過在對觀福音中的用法。在約翰福音中，人子是一位必須在被釘十字架時「被舉起」的人物（約三14，十二34），但是祂將來也要參與審判（約五27）。除此以外，祂是一位從天而降的人物（祂還要回到天上），而且祂是啟示的代言人（約一51，三13，六62）。祂是救恩的賜予者（約六27），並且祂就是救恩（約六53），因為祂是生命之糧的分賜者，人必須吃祂的肉才能得生命。耶穌鼓勵那位曾經瞎眼的人要相信人子（約九35《新譯本》）。<sup>34</sup> 這裏，值得注意的是，這個詞語比較廣泛的用法，以及將救恩特別連於人子（正如在路十九10一樣）。最後，「被舉起」一詞除了表示釘十字架以外，似乎也包括復活與被高舉，而耶穌受難的一連串事件構成了人子的得榮耀（約三14，十二23、34，十三31）。這些有關人子的敘述，超過了對彌賽亞的敘述，也引起了一個問題，就是使用這個詞語來指稱耶穌的精確意義。很顯然的，這個用詞是從傳統採用而來

<sup>33</sup> 「被揀選的」（約一34，參《呂振中譯本》；《和合本》根據不同抄本，譯作「兒子」）和「聖者」（約六69）也屬此角色。

<sup>34</sup> 《和合本》採用不同的讀法，譯作「神的兒子」。學者一般認為後者是抄寫者的改寫，這麼改寫並不令人意外。參：卡森著，潘秋松譯，《約翰福音註釋》，對該節經文的註解。

的；在傳統的用法中，它不僅指稱耶穌作為將來審判者與君王的角色，也用來描述祂在地上時的角色。但是在約翰福音中的用法，卻提示了這個用詞是指神的代表與傳信者，那位帶來救恩的。

論到耶穌是人子——祂的從天而來以及回到那邊——的許多話，也同樣、或許更適合用來論及祂是神的兒子。在對觀福音書中，我們已經看到：耶穌與神有一個獨特的關係，從祂一再稱神為父、以及使用兒子身分的意象即可見一斑。舊約聖經中也使用這個隱喻，說到神眷顧君王，好像父親眷顧自己的兒子；但耶穌與神的這個關係卻超過這個隱喻，且更清楚表達與神的個人關係，而耶穌也開始把門徒帶入這個關係中。在約翰福音中，這個關係被凸顯出來，並且將它在認識耶穌的身分或本性、以及認識神方面的功用顯明出來。在其他福音書、使徒行傳、保羅書信中，比例上，使用神這個用語多於父這個用語，但在約翰福音中則剛好相反，論到神的主要用詞是父，經常是用來表達神與耶穌的關係。<sup>35</sup>（但是，約翰書信卻跟新約聖經其他部分一樣，較常用「神」。）這用法幾乎都是從耶穌的口中而出，祂說到「父」和「我父」；有一次祂對門徒說「你們的父」（約二十17），<sup>36</sup>但是從來沒有說過「我們的父」。在馬太福音中已經可以看到這種趨勢，但在約翰福音更加顯著。因為耶穌經常提到祂與神的關係，經常使用父是容易解釋的。相對之下，敘事者和故事中其他的角色較常使用神這個稱謂。結果，在神與耶穌的關係、以及神與門徒的關係上，非常有力地凸顯了父這個意象。

「神的兒子」是信仰告白的用詞，本福音書的目的就是要帶領讀者作出這樣的信仰告白（約一49，二十31），這個告白是表明信心和委身（約三18、36，六40，十一27）、與尊榮（約五23）。子是在父的懷裏（約一18）。<sup>37</sup>祂是被父差到世上來的（約三17）。祂自稱是被父所愛的（約五20），父賜給祂權柄可以施行審判，也可賜予生命。但這並不

<sup>35</sup> 統計數字令人印象深刻。「神」與「父」的使用如下：

	馬太福音	馬可福音	路加福音	使徒行傳	約翰福音	約翰書信	保羅書信
神	51	48	122	166	83	67	548
父（指神）	44	4	17	3	127	15	43

<sup>36</sup> 但是約翰福音八 42 否認那些說話的人真是父神的兒女。

<sup>37</sup> 這句話比較好的解釋是要說明子從何而來，但是也可以視為隱喻用法，比擬子在上時與父保持親密關係，因此祂總是知道父的心意。

使祂獨立於父之外，祂始終遵守並順服父的旨意（約五19）。祂雖然身為審判官（約五22；參：約九39），卻來到世上，施行拯救並賜生命（約三17，五21、26）。凡信祂的就能得生命（約六40）。

耶穌身為神的兒子，可以被認為就是「神」（約二十28），與神的計畫有非常密切的關係；祂與神親近到可說祂就是另一位神，以至於看到與聽到耶穌就相當於看見與聽見父（約十四9）。然而，這並不是說有兩位神；耶穌論到父時，稱祂為獨一的真神（約十七3；參：約五44）。

沒有任何其他的一位與父有這樣的關係。獨一的這個形容詞（約一14、18，三16、18，《和合本》作「獨生〔子〕」）強調這一點，並且強調祂的角色是唯一的啟示者與救主。儘管如此，子開啟了人成為神的兒女的可能性（約一12），被用來形容父與子彼此內住之關係的用語，也延伸到信徒與父神和耶穌的關係了。

使用道這個觀念作為關鍵字來介紹這卷福音書，對於現代讀者而言，似乎不如用子這個較富個人性的字容易被接受，但是使用道有其重要的優勢：子一詞本身必然暗示耶穌與父的關係，而道則表明耶穌作為神與世人溝通的管道這個角色。基本上，本福音書主要是論及耶穌的角色是光，藉著祂，將人不能看見的那位神和祂的恩典顯明出來（約一18；參：約五37，六46）。神所說的就是道，而追根究底這道就是耶穌。所以，雖然在導言之後就沒有把道這個詞語用在耶穌身上，然而，在整卷福音書中，耶穌的表現就是道的表現。不但如此，約翰直接把道就等同於神（約一1），而多馬的見證也確認了這個宣稱（約二十28）。

在耶穌的好多個宣稱中，祂用了「我是〔祂〕」這個詞語（約四26，六20，八24、28、58，十三19，十八5~6）。這個詞語本身可能只是表明自己的身分（「是誰在那兒？」「是我」，僅是從聲音的特性就足以辨認出說話者的身分）。但是，在舊約聖經中，這個詞語是神用來宣稱祂自己是神的方式，在約翰的一些用法中，似乎耶穌是採取這樣的用法，以神的地位在說話（約八24、28，十三19，十八5~6）。有一次，耶穌宣稱：祂在亞伯拉罕以前就存在了（約八58）。關於祂從天上來到世間（約三13、31~32），還有祂曾見過父（約六46），這些陳述同樣見證祂在來到世間之前就存在，並且祂來到世界以先就已經認識父。

所論到的這一位同時也是人，這個事實較少被強調。儘管如此，約翰卻提到了道成肉身在新約聖經中最清楚的敘述：道成了「肉身」，也就是成了人（約一14）。對有些釋經者而言，耶穌似乎只是一位具有神

性，以人的外觀出現的屬天人物，好像希臘的神或女神化身為人形，只具有外在的人形，卻沒有真正成為人。然而，對約翰而言，耶穌顯然並非如此，耶穌有人的一切經歷，包括死亡。不過，我們要問的是，對約翰而言，耶穌是人，是否有神學上的重要意義，或者他只是毫不懷疑地接受耶穌是人的事實？彼拉多所說，「你們看這個人」（約十九5），可能顯示約翰的確認耶穌的人性具有重要的意義。

### 人性的需要

耶穌就是替神向猶太人發言的先知，而這些猶太人應該早就藉著聖經和聖殿預備祂的來到。如果只是屬於猶太族群，卻不能接納彌賽亞，這並非得救的途徑（約八31~41）。經由聖經（約五39）、施洗約翰（約一6~8、19~36、三26~30、五33）、其他人（約四39、十二17、十九35；參：約二十一24）、還有耶穌自己大能的作為（約五36、十25）所作的見證，<sup>38</sup> 人們應該可以認出耶穌是誰，但是大多數的時候他們不能認出。<sup>39</sup> 因此，一個中心主題是，人們（尤其是他們的領袖們）拒絕承認耶穌是神的使者。他們的態度也顯出其他的主題，例如他們對於安息日能作甚麼事抱持僵化的態度：根據他們自己的想法，耶穌所行的不符合他們對敬虔人的期待（約九16）。

大致來說，猶太人的態度是被放在更大的處境來看的，將他們的行為描寫為典型屬世的、並且受到世界塑造的。雖然約翰承認猶太人在神的計畫之中有其特別的地位，而且耶穌的事工是以他們為主，然而，他基本的關注仍然是放眼整個世界的。基本上，世界是包括人類生活的舞台以及在其中的人，有時候強調一面，有時候則強調另一面。這個世界是神所創造的，但是它的特色卻是罪惡、虛假、綑綁、與黑暗（約一5、三19、八34、十二46）。它是在一位「王」管轄之下的，而這位王在根本上是敵對神的（約十二31、十四30）。約翰用許多組的對比表達一種二元論，有些是宇宙論的（「上頭」和「下頭」，約八23；參：約三31、十九11），但有些是道德與靈性的（光和暗，約一4~5、三19~21、八12、九4~5、十一9~10、十二35~36、46），真理和虛假（約八44；

<sup>38</sup> 父的見證（約五37、八18）可能是指父透過這些各樣的媒介所行之事，而非一些個別的事件。

<sup>39</sup> 耶穌離去後，見證的工作由真理的聖靈和門徒繼續下去（約十五26~27）。

參：約四6），自由和為奴（約八31~36），以及生命和死亡（約五24）。世界是一個無知的地方或社群，那裏的人們不認識神（約一10、十六3、十七25），並且拒絕光（約三19）。在從神而來的審判之下，他們已經被定罪（約三17~19、八15、十二47~48）。審判是在將來（約五24、29、十二48），但是也可以被視為已經發生（約三18、十六11）；它將世界置於神的震怒之下（約三36），被宣判的結果就是死（約八24）。

另一種描述人類光景的方式，是從榮耀的概念來看。這個詞結合對神的讚美與敬拜，以及神透過祂的大能與大愛所彰顯的光彩，還有祂是接受這樣敬拜的那一位。人類的罪惡與失敗在於他們互相受榮耀，而不求從神而來榮耀（約五44、十二43），反之，耶穌不為自己尋求榮耀與讚美，所說所作都只為歸榮耀給神（約七18、八50、54）。耶穌得榮耀，是因祂在十字架上的犧牲彰顯了祂的品格、並被神認同與稱許的行為（約七39、十二16、23、十三31），同時也榮耀了神（約十七1）。所以，使拉撒路從死裏復活，讓耶穌得榮耀，因為人們認識到是神的大能透過耶穌在運行，帶來生命，並為此稱頌神（約十一4），同樣地，當門徒結果子（約十五8）、或犧牲自己（約二十一19）的時候，神也得榮耀。因此，雖然榮耀可以指未有世界以先子與神共享的榮耀（約十七5），比較常指的是引人讚美神的品格與行為。人不能認出神的美善並承認神，這就是人的罪。這都是不愛光倒愛黑暗的表現（約三19）。

然而，神的光照耀在黑暗之中，使人可以認識祂與救恩（約一1~9）。聖經已經啟示了生命之道（約五39），但是這生命是藉耶穌而來，耶穌的任務是帶來光，而祂也可以因而被等同於那光（約九5、十二46）。世界是子之使命的場景，祂來是把光帶給在黑暗中的人（約八12），把生命帶給死人，以及把救恩帶給要滅亡的人。祂來有兩方面的果效。對於回應祂的人，祂賜他們救恩（約八12）。但是其他那些拒絕啟示的人（約三19~21），他們是有罪的，並且要受審判，因為光來了，就顯出他們基本上是拒絕神的（約十二37~50）。

### 救主

對約翰而言，耶穌有兩方面的任務，這兩方面也是互有關連的。

首先，祂是神的道，向世界傳達神的信息。祂的工作是啟示。啟示的內容是真理，這個詞和可靠性與可信賴的觀念相關連（約三33），但也和最終極的實際有關（約六55、十七3）。耶穌來到的這個世界，其

特徵是錯謬與不真（約八44），但是耶穌所說的都是真的（約八40），所以祂可以說祂就是真理（約十四6），並且為真理作見證（約十八37）。同樣地，聖靈是真理的靈，引導人們進入真理（約十六13）。所以這信息可說就是真理（約十七17），因為它是一切真實與真切事物的表達。真理和恩典（約一14）及公義（約三21）是緊密相關的。

同時，耶穌（約十11~18）和其他人（施洗約翰，該亞法）的陳述都表達了耶穌來也是要為世人死（約一29、36，十一50~52）。約翰以傳統的用詞表達耶穌的目的，是除去世人的罪（約一29）。這裏採用了獻祭的語言，將耶穌視為神的羔羊，而祂的死也被理解為像動物祭牲的死一樣（約十九36），以及喝神所給的那杯（約十八11）。更廣泛地，祂的死被視為是為了他人的益處，祂以餅象徵祂的肉身，是為叫世人得著生命而捨的（約六51~58）。更加廣泛地，祂在十字架上被舉起，成了祂戰勝撒但的方式（約十二31），並且要吸引萬人來歸向祂（約十二32）。<sup>40</sup>

雖然約翰沒有使用復和這個詞，用這個觀念來描述耶穌所作的事卻是非常合宜的。<sup>41</sup> 雖然如此，經常有人主張：約翰的主要觀念是，耶穌首要的任務是作為神的道，帶來啟示，所以，耶穌帶來亮光，使人因為認識神而得救，救贖或獻祭的語言只不過是約翰把些許的傳統帶進他的神學之中，卻沒有決定性的重要性。然而，在約翰福音中強烈地強調人的罪，尤其他們犯罪抗拒那光，所以我們並非一定要在解釋約翰福音的這兩種方式當中選擇其一。還有，將祂的死解釋為獻祭，是在本福音書一開始就提出的，並且建立了解釋整本福音書的背景。

因此，耶穌的確帶來了光（約八12），但是這光是有內容（真理，約十四6）的啟示。布特曼認為，耶穌只不過啟示出祂自己就是那位啟示者；這個觀點表面上看起來似乎合理，但是進一步審視，則完全站不住腳。<sup>42</sup> 因為耶穌不僅是那位啟示者，祂也是彌賽亞，這個角色是猶太人從他們的傳統和聖經很清楚了解的。還有，祂不僅是那位啟示者，祂

<sup>40</sup> 一直有人企圖否定耶穌之死在這卷書中的重要性及獻祭的特性，但我們可以很有把握地排除這些否定；見 Max Turner, "Atonement and the Death of Jesus in John: Some Questions to Bultmann and Forestell", *EQ* 62 (1990): 99-122。

<sup>41</sup> 雖然用的是平安這個詞，它主要是表達免於焦慮而非移除敵意（約十四27，十六33，二十一9、21、26）。

<sup>42</sup> Bultmann, 2:66。

也是那位賜永生給凡相信祂之人的。一位救主（約四42）遠超過一位先知或啟示者。

## 救恩

救恩的本質自然符合人的需要的描述。在約翰福音中，描寫耶穌所賜給人的恩賜，最完整的用語是生命或永生，這是指有分於神的生命（約一4）。它是永遠的，因為凡領受的就永不滅亡（約三16，六27，十28）。從神而生（約一13）或重生（約三3、5）的隱喻，表達了人在領受神的恩賜之前是沒有生命的這個事實。這種生命被定義為認識神和耶穌基督（約十七3），這個用語表明的是類似個人的關係。因此，在最深的意義上，即是指與神有關係的生命，在其中神愛世人的愛實現在人的經歷之中，並且對祂有愛的回應。這是比這個世界所能提供的更豐盛的生命（約十10）。

這也是與神結合的生命。父神（約十四23，十七21）、耶穌（約十四20、23，十七21、23、26）、以及聖靈（約七39，十四17）都進入信徒裏面，而約翰使用相互用語，所以信徒也是在神裏面。吃餅喝杯的意象則用來表達與耶穌聯合，滿足人的心靈飢渴。這是永遠的生命，不會被肉體的死亡所終止（約五21~29，六40、51、54、58）。因此，信徒現在擁有的新生命即包含對未來復活的期盼。反之，猶太教通常認為永生是在未來的，是另一個世界的經驗，而這裏所講的永生是現在就能擁有的（約三36，五24，六47，十一25~26）。這生命是靠賜生命活水（約四10~14；參：約七38）的耶穌維繫的，並且祂自己就是生命的糧（約六27~36）。

救恩是如何被領受的？這包括神與人兩方面。

救恩是完全出於神的主動。這不但見諸於差派救主，並且是祂吸引人到祂這裏來，以致他們能信。雖然耶穌來到世間要賜人永生，然而，若不是父神的吸引，就沒有人能到祂這裏來（約六44；參：約六37、65，八47，十29，十五16、19，十七2、6）。這些敘述的目的是表明：從開始到末了，救恩都是神的恩賜。約翰並沒有解釋父如何吸引人來到耶穌面前。可能是透過聖靈的工作，也就是從聖靈生（約三1~8），是在人裏面產生信心的過程。但是約翰並沒有作這樣的關連。無論如何，很清楚的，人們並非坐在那裏，甚麼也不作，直等到他們覺得被勉強，不得不來到耶穌面前。相反地，耶穌要求人來到祂那裏，並且祂願把救恩給

所有的人（約三16~17，六45，十二32；參：約壹二2）。凡相信的，神就賜給他們權柄成為祂的兒女（約一12~13），顯然新生是從信心而來的（也參：約七38~39）。可以確定的是：當人們聽到有這個機會並且回應時，就證明他們有了這個新的生命。

除了神的呼召之外，還需要有人對福音的回應。與耶穌最基本的關係就是相信，或是信心（約三16~18），包括對祂完全的委身。在相信耶穌所說的話（約六69，八24，十一26~27、42），和基於祂的話而委身於祂（約一12，二11、23，三16、18、36）之間是大不相同的。約翰的用法很清楚表明，信心不是只在智性上接受信息，也是個人對耶穌和神完全的委身（信心通常是不但與耶穌、也與神相連，約五24，十四1）。同樣地，「到耶穌這裏來」和「跟從耶穌」這類的用語，可用來表達相同的事實（約六35，八12）。這種態度是領受耶穌所成就的；約翰雖不像保羅那麼強烈否定人能作任何事以致得救，但這個重點已被點出（約六28~29）。有可能有一種信心，是只接受耶穌是從神而來、卻不對耶穌委身的（約二23~25，十二42~43）。很顯然地，信心不只是單一的行動，而是要成為一種持續的關係。約翰用住（約六56，十五4~10，《和合本》作「常」）這個詞表達這種態度，指積極抓住耶穌和祂的教導（約八31）。但是他也用相同的用詞，表達祂和祂的教導常在信徒裏面（約五38，十五4~7）；聖靈也常在他們裏面（約十四17）。約翰也用在……裏面這個介詞表達相同的想法。正如父在子裏面（約十四11，十七21、23），子也在父裏面（約十四11、20，十七21）；對於信徒也是同樣的模式。他們在子裏面（約十四20，十七21），子也在他們裏面（約十四20、23，十七23、26）；同樣地，他們在父裏面（約十七21），而父也在他們裏面（約十四23）。信徒在受逼迫的情形下有背離的危險（約十六1），但是耶穌也一再給他們應許，說祂會保守祂的子民，並且在末日時叫他們復活（約六39~40、44、54，十28~29，十七11~12）。

### 信徒之間的關係

信徒被帶進一種與神的關係，類似於天父和祂兒子之間的關係。父與子彼此認識（約十15），信徒也同樣認識父（約八19，十四7，十七3）與子（約十14下），也被子所認識（約十14上）；事實上，永生可以被定義為認識父與子（約十七3）。

同樣地，信徒認識聖靈（約十四17）。聖靈在信徒的生命裏扮演的角色，在約翰福音中遠比在對觀福音中重要得多，所以約翰更完全地反映聖靈經歷在早期教會裏的實際地位。因此，以生命活水所象徵的永生恩賜，等同於賜給相信耶穌之人的聖靈（約七37~38）。保惠師一詞是約翰獨特的用法（約十四16、26，十五26，十六7）；這是一個具有位格者的詞語，與其他書卷所用的一些詞語相比，更清楚地顯明聖靈有位格的特性，其他詞語可能讓人以為聖靈只是神的力量或影響力。約翰提供了紮實的根基，來理解三位一體的神，神的三個位格是彼此相交，且三位都與信徒相交；雖然如此，比起父與子而言，聖靈的位格比較是推論而得的，父與子之名主要是表達存在之間的彼此關係。不過，既然神本質上是靈，以位格的方式理解聖靈並不困難。

約翰福音中，經常使用愛這個概念來描述神與耶穌之間（約三35，五20，十七23~26），神和耶穌以及信徒之間（約十三1、34，十四21，十五9，二十一15~17），還有信徒彼此之間（約十三34~35，十五12、17）的關係。這種相互的關係顯然不適用於信徒與非信徒之間的關係；雖然如此，也有一種單邊的關係，像神愛有罪的世人（約三16），還有耶穌和祂的跟隨者被差派，帶著使命到世上（約二十21~23）。對耶穌的愛是表現在遵行祂的命令上（約十四15、21，十五10）。耶穌針對祂離開之後給門徒的訓誡，是要他們彼此相愛，這也成為世界能認出他們是門徒的記號（約十三34~35，十五12~13）。正如耶穌一樣，他們對世界有一個使命（約二十21），而他們的任務是結果子，這是個隱喻，大概包括帶領人回轉歸向耶穌。耶穌為這些將來要藉著門徒的事工而相信的人禱告（約十七9、20）。

雖然約翰沒有用教會這個詞語，彼此相愛的概念表明一個生機性的合一，把信徒和神相連，也使信徒彼此相連。還有，信徒被視為是神的群羊的一員，在那位好牧人的照管之下，這個意象指出他們不但屬於同一個團體，也屬於神的以色列，雖然在血統上他們不是猶太人（約十16，十一52，十二20~22）。同樣地，他們是葡萄樹上的枝子，而葡萄樹也是以色列的一個象徵（約十五1~8）。身為神的百姓，他們是聖潔的，這是指他們被分別出來，專一事奉神（參：約十36，十七19，指耶穌的分別為聖），但也包括道德上的更新變化，即使他們仍生活在這惡者運作的罪惡世界中（約十七15~19）。

無疑地，牧者的關照包括教導，這在彼得要牧養群羊的命令中顯示

出來了（約二十一15~17）。外在的施行洗禮與聖餐也隱含此意。耶穌像施洗約翰一樣，用水施洗（約四1~2），在約翰福音十三1~17中也用了施洗的意象。雖然沒有描述主餐，約翰福音六51~58中使用聖餐用語的方式，最可能是指發生在教會聚會中的屬靈意義。耶穌期待真正的敬拜神（約四21~24），是不受猶太人與撒瑪利亞人傳統的聖地所限制，而是在任何地方都可以的。

### 歷史與末世論

約翰熟悉以色列過去的歷史，亞伯拉罕和摩西也出現在他的故事中。他知道猶太人宣稱自己是神的子民，擁有聖經，而耶穌的對話主要、而且幾乎完全是和他們進行的。耶穌與救恩被視為舊約應許的應驗（約一46，五39、46~47，六45）。拒絕耶穌以及與耶穌受難和釘十字架相關的事件，被視為預言的應驗（約二17、22，十二14~16、37~41，十三18，十五25，十七12，十九24、28、36~37，二十九）。因此，在本福音書後面部分集中提及舊約聖經。

正如馬太和馬可，約翰寫了一本福音書，而且是與使徒行傳沒有直接關連的。但他也和這兩位作者一樣，是從時代的角度來寫，當時正是教會崛起，基督徒團體產生的時候。教會歷史透過耶穌的教訓來表現，這教訓預期門徒的宣教使命，以及猶太當權派的阻撓。肉身生命將會因為死亡而結束（有時是遭受阻撓所造成的），但是復活的信念卻超越了肉身的死亡。相信耶穌的再來仍然是人類歷史的視界。祂會來接屬祂的人到祂那裏去（約十四3；參：約十七24），會有末日，所有的人都要復活，接受審判，信徒得生命，而其他人被定罪（約五25~29，六39~40、44、54，十一24，十二48）。但是正如新約聖經其他的部分，這救恩的內容除了未來的盼望之外，並不排除現在的經歷。耶穌已經藉著聖靈來到門徒中間（約十四18、23）。對於約翰而言，著重點在於，現今就能透過與神相交而經歷永生，這種生命將會在天上達到完全；「時候將到，如今就是了」這個說法，帶出了「已經實現—尚未完全實現」的張力，那正是新約基督信仰的特質（約四23，五25，十六32）。

有一種說法是，約翰福音中的末世論是在新約聖經中絕無僅有的，因為救恩在現今已經完全實現，而非僅僅期待將要來的事，或是與未來期待之間保持一種平衡關係。更精確地說，對於信徒而言，那要來、但

還沒有彰顯出來的，已經在此時此刻完全實現了。<sup>43</sup> 這樣表達約翰的教導並不符合事實；門徒活在這世界中，面對逼迫與死亡的危險，且需要被保守不被誘惑所勝；這世界及其上的情慾的確會過去（參：約壹二17），但是還沒有發生。

### 結論

如果我們想要用與每一本對觀福音書相同的方式來總結本福音書的神學，可以得到以下的觀察。

思考的架構受到舊約聖經及猶太背景影響，這是在其他福音書也有現象，但影響本卷福音書思考架構的，還有較明顯的二元論對比：神與世界，光與暗，以及真理與錯謬，公義與罪惡。

本福音書的主要論題是介紹耶穌就是彌賽亞和神的兒子，祂來到世上，啟示真理，並受死，好叫所有人都有機會可以藉著相信祂而領受生命。

詳細闡述的重要論題包括：

1. 世人（包括猶太人在內）的處境：雖然聖經見證彌賽亞就是生命的源頭，世人的光景是黑暗且沒有永生的。
2. 耶穌來啟示真理，有真理的知識，人就可以得著自由，脫離罪的束縛。祂比在其他福音書中更強調神是父。
3. 約翰明確地介紹耶穌是成了肉身的道，神藉著祂創造世界，並與世人溝通；約翰也介紹耶穌與父有更親密的關係：祂是神的兒子，在來到世界以先就與父同在，並要回到父那裏去。祂具有神的身分，是很清楚表達出來的。這樣的基督論也從祂是彌賽亞和人子的角度表達出來。耶穌作為神的傳信息者，祂的任務成就了救恩的可能性。祂也藉此將榮耀歸給神。
4. 耶穌招聚門徒，但是「相信祂」的語言比在其他福音書用得更多。許多具有象徵意義的講論確認耶穌是生命的糧等等，都指出祂是救恩的賜予者，甚至就是救恩本身；換言之，永生並非那麼

<sup>43</sup> Hahn, 1:702-16。雖然韓福迪南堅持強調約翰神學的未來層面，他還是必須跟隨布特曼的作法，將一些用語視為後人為經文加上的註解；這是一點也不令人驚奇的。

抽象，而是與耶穌有生命的關係。以致在耶穌肉身離世之後，信徒與祂自己之間仍能發展更豐富的關係，這種關係是用互相內住來表達的，父與子之間的關係以及父與信徒之間的關係也是如此。聖靈的角色被描述為保惠師，是產生門徒與保守門徒的媒介。這樣創造出來的新社群，其特性是彼此相愛。

5. 本福音書也預期要帶其他的羊進來，以撒瑪利亞人的歸主及一些希臘人的回應為代表。耶穌是通往生命的唯一道路。
6. 非常強調愛的新命令，以及信徒需要在彼此相愛中同住，以致世人能相信。雖然沒有強調門徒要愛世上的人，神愛世人的事實，無疑地可作為他們的模範。
7. 雖然本福音書偏重在耶穌整個一生如何啟示神、以及真理的知識帶來自由，但是耶穌的死除去世人的罪，這死很清楚地被認定為耶穌事工的關鍵要素，還有信心比知識更多被強調是通往永生之道。認識神不單是得到永生的途徑，更是永生的內容。
8. 雖然本福音書主要關切的是信徒在此時此刻能經歷永生，人子將來要施行審判的事實，顯然將人置於最終的背景中：人必須回應福音並接受永生。

我們從本福音書的綜覽可以看見，這卷書以耶穌在地上的一生為範圍，敘述祂對於約翰當代之人的屬靈意義。這是透過作者的教導，也透過耶穌的教導表達的；在耶穌的教導中，祂混合現在式與過去式，以此方式呈現出祂自己和信徒之間的關係。跟隨耶穌的經歷是以相信這位被高舉的主來敘述的。無論在世時的耶穌是如何述說祂自己和理解祂自己的，在本福音書裏，祂說話時是深知自己與父的關係的，而且這關係甚至回溯到祂來到世界以先。比起在其他福音書裏，祂更多公開地述說祂與父的關係、以及有關聖靈的事。這些種種都引起一些質疑：與其他福音書作者的神學以及早期基督徒作者的神學相比較，約翰神學有何特性？這個問題要待我們綜覽其他的約翰著作後再回來探討。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Bultmann, 2:1-92; Conzelmann, pp. 321-90; Ladd, pp. 247-344 = 賴德, 243-364頁; Goppelt, 2:289-305 = 郭培特, 下: 449-473; Morris, pp. 223-86 = 莫理斯, 385-492頁; Strecker, pp. 455-515。  
 (德文) Gnllka, pp. 226-324; Hübner, 3:152-205; Stuhlmacher, 2:199-286。  
 Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Oxford University Press, 1991.  
 Barrett, C. K. *The Gospel According to St. John*. 2nd ed. London: SPCK, 1978.  
 Beasley-Murray, George Raymond. *Gospel of Life: Theology in the Fourth Gospel*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.  
 Blomberg, Craig L. *The Historical Reliability of John's Gospel*. Leicester: Apollos, 2001.  
 Brown, Raymond E. *The Gospel According to John*. 2 vols. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966, 1970.  
 Burge, Gary M. *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987.  
 ———. *Interpreting the Gospel of John*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1992 = 伯奇著, 麥啟新、嚴恩和等譯, 《詮釋約翰福音》(香港: 天道, 2001)。  
 Carson, D. A. *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension*. Atlanta: John Knox; London: Marshall, Morgan & Scott, 1981.  
 ———. *The Gospel According to John*. Leicester: InterVarsity Press; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981 = 卡森著, 潘秋松譯, 《約翰福音註釋》(So. Pasadena, CA: 美國麥種傳道會, 2006)。  
 Casey, Maurice. *Is John's Gospel True?* London: Routledge, 1996.  
 Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.  
 Forestell, J. Terence. *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*. London: Pontifical Biblical Institute, 1974.  
 Gundry, Robert H. *Jesus the Word According to John the Sectarian*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002.  
 Köstenberger, Andreas J. *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.  
 Lincoln, Andrew T. *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000.  
 Lindars, Barnabas John. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. Reprinted in Culpepper, R. A., et al., *The Johannine Literature*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.  
 Motyer, Stephen. *Your Father the Devil? A New Approach to John and "the Jews"*. Carlisle: Paternoster, 1997.  
 Painter, John. *John: Witness and Theologian*. London: SPCK, 1975.  
 Pryor, John W. *John: Evangelist of the Covenant People*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992 = 約翰普萊爾著, 曹明星、王子真譯, 《約翰福音的

- 敘述與主題》(台北：華神，2003)。
- Schnackenburg, Rudolf. *The Gospel According to St. John*. 4 vols. London: Burns Oates, 1968-1982.
- Smalley, Stephen S. *John: Evangelist and Interpreter*. 2nd ed. Carlisle: Paternoster, 1998.
- Smith, D. Moody. *The Theology of the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Turner, Max. "Atonement and the Death of Jesus in John: Some Questions to Bultmann and Forestell". *EQ* 62 (1990): 99-122.

## 第21章

### 約翰書信

新約聖經中有兩封很短的書信，作者並未署名，只是自稱為「長老」(約翰二、三書)，還有第三份較長的文件(約翰一書)，其行文風格及內容顯示這三封書信很有可能為同一位作者所寫的。<sup>1</sup>

#### 約翰三書

被稱為約翰三書的這封信，是新約聖經書信中較少見的，寫給一位個別的基督徒，而非給一個群體的書信。<sup>2</sup>顯然地，這封書信有兩方面的具體背景。

第一，可能有些人來拜訪這位長老，帶來有關他的朋友該猶的消息；這封信就是由那些人帶回的。這些拜訪者是不願接受非基督徒接待的巡迴教師與傳福音者。作者特別把該猶挑出來稱揚，因為他慷慨接待這些人，儘管其中有些是他不認識的人。

第二，作者描繪一位丟特腓，說他試圖在教會中確保或維持作領袖的地位，並且栩栩如生地描寫他拒絕接待這位長老、及其他跟這位長老同一個圈子的旅行基督徒。丟特腓被視為一個壞榜樣，並與被眾人尊敬

<sup>1</sup> 這三封書信是否有共同的作者，有時有爭議，但無論如何，它們有非常密切的關係，在此可視為一個單元來討論。這三分文件與約翰福音非常相近，是否由同一位作者所寫，就更富爭議性了。雖然目前的傾向是否認它們有共同的作者，我仍然認為同一作者的可能性較高；參 Martin Hengel, *The Johannine Question* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1989), pp. 176-77。

<sup>2</sup> 作者應是一位年長者，稱呼該猶是親愛的朋友，並暗示是他的「兒女」，這可能只是表達感情的用語，但更可能隱含某種對他的屬靈關懷。當保羅使用這個詞語時，他可能是想到那些經由他帶領信主的人，而自己就像他們的屬靈父親一樣。



的低米丟作對比。

作者在這個簡單的架構中表達了他神學的基本要素。

他非常關切「真理」（約叁1、3、4、8、12）。照著這位長老的理解，基督信仰的信息就是真理，包括信念與行為。基督徒必須對真理忠心，並按真理而活（直譯為「行」，如《和合本》）。作者鼓勵基督徒一同為真理作工，並說真理為低米丟的善行作見證，幾乎將真理人格化。

愛也是這位長老所關切的（約叁6），愛很顯然就是依照真理而活的實際表現。這愛是要對基督徒表現出來的，這樣的行為與事奉神的人相宜，是他們該有的表現。

行善的人與作惡的人之間有一個明顯的區別；前者是屬神的，而後者則不屬神。作惡的被稱為沒有見過神。

最後，作者說基督徒宣教士是「為那名」出外的（《和合本》小字），雖然在這短短的書信中並未提到基督的名，這裏當然是指基督的名。

從這書信中可以看見，這位長老要求基督徒保守自己，效忠福音的真理，並要實踐彼此相愛，他也明顯區分如此行和不如此行的人。在信徒與他們傳福音的對象之間也有所區別。因此，把基督信仰的內容很扼要地稱為「真理」，是很重要的；這表明這位長老自己意識到，他所理解的信仰才是真正的信仰，而其他的理解是在某些方面走了樣的。

## 約翰二書

在他的另一封短信，約翰二書中，重現了相同的重點，而且在某些方面更為清楚。寫信的背景仍然是有一些外出的基督徒來訪，這位長老就要求他們帶了一封信，對這些基督徒所屬的團體表達牧者的關懷。<sup>3</sup>

這封書信也強調真理的重要性（約貳1、2、3、4）。真理又被人格化，說成是住在基督徒裏面。而基督徒則是住在真理之中。這位長老論到那些欺騙者，說他們否認耶穌基督是成了肉身來的，因此是不持守真理的，作者以最強烈的措辭定罪他們為欺騙者和「敵基督的」。他們不可被接納進入基督徒團契中。讀者可能會因他們的教導而受引誘，作者

<sup>3</sup> 這封信是寫給一位「夫人」及她的兒女，這位夫人是指一位真實的人（比較古老的看法，而且再次盛行），或是一個隱喻，指一個基督教會及其成員，仍懸而未決。無論是哪一個，這封書信的對象都是一群基督徒，但是，想到在新約聖經中至少有一本書是特別寫給一個女性的，頗令人感到欣慰。

警告讀者們勿聽他們，免得不能持守基督的教訓。只有那些持守這教訓的人，擁有神，也擁有耶穌，也就是和父與子有正面的關係。這位長老認為：拒絕基督就是失去與神的關係。

除了強調真理之外，也可以看出作者同樣強調認識真理的人之間的愛。從起初，神的命令就是彼此相愛，所以如此強調並非新的教訓。這位長老似乎區分神的命令（單數）和祂的眾命令（複數），前者是指去愛（約貳5、6下；參：約壹二7~8，三23，四21），後者是指順服，就是愛的本質（約貳6上；參：約壹二3~4，三22、24）。簡言之，神的命令（單數）是愛，而愛就是執行祂的諸命令（複數），這些大概是神在不同情況下特定的命令，都是不同方面表現出愛。

這些細節填滿我們在約翰三書中所見到、由真理與愛組成的基本架構。一個重要的新特點是指出一個錯謬，那錯謬顯示出人和神沒有正確的關係，即拒絕承認耶穌是成了肉身來的。可惜的是，這樣重要的信仰卻以如此不清楚的方式表達。<sup>4</sup> 問題在於時態。一個現在完成式或不定過去式分詞應該是表示，耶穌在世上成為人的一生是真實發生的事。但是這個分詞卻是表達尚未完成的動作。<sup>5</sup> 這實際上可能是指未來的動作（「將要成為肉身而來的那位」）；若是如此，這裏就是指耶穌將來要以肉身顯現，新約聖經中其他地方並無類似的說法；新約聖經非常肯定地證實耶穌未來的降臨（*parousia*），但是並沒有像這裏一樣強調祂將以肉身而來；事實上，根據保羅的說法，祂將要帶著屬靈的身體而來。所以這裏不可能是這個意思。<sup>6</sup> 從約翰一書的證據，我們只能下結論說，雖然有這個分詞帶來的疑團，這位長老所指的是耶穌在世上的一生。他如此地強調，必定是因為要對抗當時流傳的某種思潮。但是，他只是關切我們所謂的正統，持定某些被認為是至關要緊的教義真理的特定字眼？或者，他關切的問題難道不是，這些否認這真理的人所否認的其實是：人們要與神建立正面的關係，最終得著神的生命，就必須藉著耶穌？

<sup>4</sup> 對於原先的讀者大概是夠清楚的。

<sup>5</sup> 我在此用這個詞，而非文法上所說的「現在式」，是要強調這個分詞表達動作的狀態，而非時態。

<sup>6</sup> 雖然如此，史崔克（Georg Strecker, *Theology of the New Testament* [Berlin: de Gruyter; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2000], pp. 425-28）持此看法，並為之辯護；他認為這位長老相信一種看法，也見於其他地方，就是基督以肉身再來，將開展一個暫時性的彌賽亞國度。

## 約翰一書：神學的故事

針對這些問題，單憑這兩封短信不能為我們提供完滿的答案，要更進一步，我們必須來看所謂的第一封書信。<sup>7</sup>

如果新約聖經中有一卷書是無法藉著分析來找出清晰的架構，大概就非本書莫屬了，本書似乎老是在相同的基礎上打轉，重複加上一些有趣的變化，書中也包含一些短的部分，單獨來看是可以理解的，但是彼此卻是鬆散地相連著。我們可以將其神學論證總結如下。

開場段落（約壹一1~4）從非常一般性的角度宣告本書信的目的。作者宣稱他和他的同工都親身經歷了那傳揚永生的道；作者使用非常具體的語言，表示他想到的是耶穌的最初跟隨者所經歷的，在祂裏面具體彰顯的道。這裏間接認定耶穌是成了肉身而來的道，這點在約翰福音一1~18中有更清楚的表明。<sup>8</sup> 作者的目標是宣揚這個生命，以致讀者可以和「我們」「相交」，因而和父神及子相交。乍看起來，這個目標似乎是為了傳福音，和那些尚未與神有正面關係的人分享這生命的信息。然而，這封信似乎比較像是寫給基督徒的，目的是幫助他們堅守信仰，在其中追求進深，並且避免被一些人引入迷途，那些人傳講錯誤的教導與次基督信仰的生活方式。<sup>9</sup>

<sup>7</sup> 這是分無名的文件，因為在文中並未提到作者的名字。這並不稀奇——我們往往是從文本本身之外的其他文件得知作者是誰（例如從標題頁或是前言），或者有時是聽過作者演講，一看見一篇文字就知道是他寫的。一篇信息的原始聽眾或一張單張的領受者可能知道作者是誰。領受者是誰也未被指出姓名，這可能是讓任何可以取得到的基督徒都可以讀的。可以假設原來是針對特定會眾或在特定地區的讀者。

<sup>8</sup> 在本書這段經文中出現的「論到從起初原有的」（希臘文是中性的代名詞）、「生命之道」和「這生命」之間存在著含混性。作者在這困難的任務中掙扎：如何論耶穌，祂是那道和生命，以及如何論那被傳揚的道；在某方面而言，祂就等同於這被傳揚的道。

<sup>9</sup> 在解釋約翰一書與約翰二書上有一個共同點，就是：有一個團體，其中至少有一些人離開了接受這兩封信的教會，他們在信仰與行為上都偏離了約翰所理解的基督信仰。再要更深一步理解則有困難。作者勉勵他的讀者不要因為遭遇反對而氣餒（參：約壹四4~6），並要他們保持在正路上。有些人試圖進一步解釋這反對的本質為何，但並未得到大部分人的接受，例如，主張這反對根本的問題在於謬解了先前所寫的約翰福音（Raymond E. Brown, *The Epistles of John* [Garden City, N.Y.: Doubleday, 1982]），或是主張在教會中有兩派不同的人（Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John* [Waco, Tex.: Word, 1984]）。我認

信的一開始就宣告，神是光，在祂裏面沒有黑暗。光象徵真理、純潔、良善以及啟示，反之，黑暗則指向無知與邪惡。這個基本上的區別貫穿整本書信。作惡的人——作者用了罪這個傳統用詞——是在黑暗之中，無論他們是否自稱是在光中、以及和神有正面的關係（此處稱之為與神相交）。接著以一種弔詭性的方式，讓我們醒悟到我們都是罪人（因此是在黑暗之中），但是藉著認罪，承認我們正在作或已經作錯了，我們就能蒙神赦免並且被潔淨，以致能來到光中。弔詭之處在於，雖然我們顯然持續在犯罪、也持續需要被潔淨，我們的確是住在光中。作者的用意是提出這點，來幫助讀者不再犯罪。但是，即使他不能達成此目的，他們所犯的罪仍能得赦免。這赦免是藉著「耶穌的血」而得的，「耶穌的血」包括祂的死以及它所帶來的果效。換言之，耶穌的死是沒有限制地取消罪的途徑，所以祂可說是那些求神赦免者的律師或辯護者（《和合本》作「中保」），因為罪已經藉著祂犧牲的作為獲得解決了（約壹一5~二2）。

在第二階段，作者不再寫到與神相交，而是論到認識神（約壹二3~11）。認識神的人就遵守祂的命令或祂的話語，這樣行就是按照耶穌的生活方式而活。在此，作者主要是想到愛的命令以及與之相關的命令。因為命令的內容是愛，對這些命令的順服，就是神的愛在順服之人身上完全彰顯了。就某種意義而言，這是個新事件，因為雖然這不是個新命令，但這命令現在正以一種新的方式成全，以致黑暗正逐漸被照耀的光一點一點地驅散。在這裏，這光相當於神的話語透過耶穌而有新的啟示，活在光中的人，就是領受這啟示又按照這啟示而活的人。<sup>10</sup> 正如約翰二書中，愛是要向基督徒彰顯出來的。

中間插入一小段，稍微總結這個教導，將基督徒形容為認識神且已經勝了那惡者的人（所以黑暗是有人格特質的，是用魔鬼或撒但這種語言表達的），並且他們裏面有神的話。這表達了不只是知識，而且也是某種能幫助他們克服邪惡的能力，雖然這並沒有排除需要他們自己的努力

為最有可能的是：正在討論的這些人，無法相信耶穌真是彌賽亞、以及神的兒子以人的樣式來到，他們相當重視在會眾聚會時受聖靈感動發言，他們在群體之中表現基督之愛的標準很低；可能可以在同一個團體中看出這三個特點，但是不很確定。

<sup>10</sup> 明顯地，知道這啟示和按照這啟示而活是不可分、也不該分的；只有活在愛中的人才是真正領受這啟示的人。

(約壹二12~14)。

在下一段裏就提出需要努力之處，提出對貪愛世界（那是活在黑暗中之人的光景）而不愛神的警告。人必須作出明確的抉擇：一條道路最終引向滅亡，而另一條道路則引向與神共度永遠的生命（約壹二15~17）。

對於讀者而言，有一部分的問題在於，一直到世界未了之前的這段時期，邪惡更為猖獗，並且有許多人離開教會，與基督和真理為敵。現在把焦點從愛轉到真理。作者將讀者與說謊者作了明顯的區分，前者是因有神的恩膏而認識真理的人，後者則否認耶穌是基督、是神的兒子，因而也否認神。作者的前提是，只有接受耶穌為基督、並藉著祂得到赦罪的人，才能和神有正面的關係。他擔心他的讀者恐怕經不起誘惑而否認耶穌，但是這應該不至於發生，因為他們已經有恩膏在他們裏面。不論作者指的是神的道、或神的靈、或真理在「他們」裏面，他們有這屬靈的資源使他們能抗拒試探，雖然我們再一次看到，這顯然並不是保證他們自動就會成功的（約壹二18~27）。<sup>11</sup>

接下來好像是另一段的開始，從正面鼓勵讀者要住「在主裏面」（約壹二28~三3）。屬靈的能力在讀者裏面，和他們在神或基督裏面，這二者之間似乎並沒有重大的區別。他們可以期待在祂將來再臨的時候，毫不畏懼地站在祂面前。他們再一次被提醒必須行公義。當祂顯現時，他們必要像祂那樣公義。這些都使得作者忍不住湧出讚美，稱頌神的愛是何等偉大，給了讀者莫大的盼望。

必須公義的主題繼續被討論，進一步解釋說罪就是「不法」（最好理解為「悖逆」），並且說凡住「在祂裏面的」就不犯罪（約壹三4~10）。這可能只是宣告，如果說你是在祂裏面、卻持續犯罪，是說不通的（參：約壹二4）。但是作者這話似乎有更進一步的意思：我們如果住在祂裏面，就不犯罪，尤其是，如同他反過來說的，如果有人犯罪，他們未曾看見也未曾認識祂。事實上，他繼續說，從神生的人有神的種子（道）在他們裏面，使他們不能犯罪。

在下一段中（約壹三11~24），作者回到愛與恨的課題上，分別是行義與行不義的具體表達，他再一次強調基督徒之間彼此相愛的必要

性——這愛是真實且以行動表現的，耶穌為讀者們的死，彰顯出這種愛，留下典範。作者再次總結這些重要的思想，這次是說明：當他們向神祈求時，能夠充滿信心。

下一段是處理屬靈信息的問題，那可能是藉著先知傳遞的啟示（約壹四1~6）。這些信息可能是真也可能是假，試驗的方法是它們是否表達出有關耶穌基督的真教義。的確，讀者有神的靈，也認識真理，而假先知則從世界以及錯謬的靈取得他們的靈感；然而，讀者們仍然需要被警告，要提防他們。

不過，作者再一次強調，必須有愛作為與神有正面關係的外在表現與證據，並重申愛的典範就是神自己的愛（約壹四7~五5）。這位神既是光，也是愛。活在愛中是叫人在神面前有信心的途徑。不愛自己的基督徒弟兄弟姐妹，就表明對神的愛並不完全，因為愛神就包括要遵守愛祂兒女的誡命。祂的命令原則上是可以作到的，因為我們已經從神而生，且對祂有信心。

但是，再一次強調這個信心必須是對耶穌有正確的信仰，祂是「藉著水和血而來的」（約壹五6~12）。神的靈見證有關祂的真理，我們必須接納這見證。

最後，我們來到一些實務及總結（約壹五13~21）。作者的目標是造就讀者們的信心，使他們知道自己有永生，並且有把握神會回應他們的祈求。他鼓勵他們為犯罪的基督徒弟兄弟姐妹祈求。並且他重申保證：因為基督的保守，真正的信徒不犯罪。真正的信徒是從世界被分別出來的，這世界是在那惡者的掌控之下。真正的信徒已經從神的兒子領受啟示，且在祂裏面。最後出人意外的，作者要他們遠避偶像。這句話的意思是，當人遠離真神、轉向任何事物，那就是「偶像」（約壹五19），這個命令從反面強調暗示的命令：要堅信耶穌是真神。<sup>12</sup>

## 神學論題

我們從上面的概述可以試著找出作者神學的輪廓。中心主題是鼓勵讀者，基於與神屬靈的聯合，在真理與愛中堅守信仰。這樣的堅持會表現在免於犯罪上，雖然作者擔心有人聲稱自己能完全不犯罪。在約翰

<sup>11</sup> 很可能這個恩膏是真正之「靈」的源頭，也就是說，會眾所領受真實的「受聖靈感動」的話語，恰恰與出於那敵基督者之靈的話語相對（約壹四1~3）。

<sup>12</sup> Terry Griffith, *Keep Yourselves from Idols: A New Look at 1 John* (London: Sheffield Academic Press, 2002), pp. 1-89。

二、三書中，我們看到真理和愛對作者是何等重要，這兩者也充滿在這封書信中。這並不令人感到意外，比起那兩封非常簡短的書信，約翰一書的篇幅要長得多。

作者討論的架構具有二元論的特色，以正反對立的方式來論述。黑暗與光明，真理的靈與謬妄的靈之二元論或兩極對立。

## 真理

再一次的，我們看到本書信非常強調真理。這個詞語可以用於非常一般性的用法，表示謊言與欺騙的反義詞（約壹一6），但是它也可以十分具體地指神的實際，表現在基督徒的信息及它所要求的行為模式上。當作者論到在人裏面的真理時，他不只是說他們的行為符合真實的事物，而是有一個神聖的實體在管制他們，正如他可以說，神的愛，甚至神、或基督、或聖靈，是在他們裏面一樣。當他說信徒是「屬真理的」（直譯為「來自真理的」），再次表達了「他們的起源及存有是歸因於真理」這個想法。因此，真理就相當於神的一個措辭，就是那終極的實際，但也表達真確之意，相對於虛假的；「真實的」是個正面、值得讚賞的字眼。如此，我們就能了解長老在約翰三書中為何能如此自然地將真理人格化了。

在約翰一書一～二章中相當強調光，但在後來就沒有如此強調，是不令人感到意外的。光可以表達神純一的特性，強調祂的不可接近性，以及祂對黑暗的定罪，但是它也可以傳達真理的啟示能驅散無知的黑暗這個意思。

神是光；光照在黑暗裏，人則住在光中，並行合宜的事。因此，我們見到一個事物的二元觀；根據這種觀點，從神而來的外在之光照亮了黑暗世界，因而產生了新的空間或區域，好像聚光燈所投射的那個區域一樣。作者表達這一點的方式，並不容許有絲毫的陰影存在，沒有半亮半暗的灰色地帶。他用的是絕對的用語。

所以，圖畫的另一面就是世界的黑暗，這黑暗代表其邪惡特性，這世界的特性就是怨恨與流血，缺乏神的啟示帶來的生命與美善。但是，不該將這樣的隱喻發揮得太過，以為人要被迫住在黑暗或住在光明之中，因為他在屬靈方面碰巧就是在那裏。其中顯然有一個選擇的因素，人可以離開黑暗進入光明，反之亦然。所以，我們在探討其實的是人可以存在的兩種狀況，而不是他們所屬的兩種範疇。

光的範疇／狀況顯然還有另一個特性，就是公義，其傳統意義是指符合在神的誠命中公正與公平的行為。公義在耶穌裏達到完全，凡住在光中的人也照樣要像祂。公義這個詞是只給確實秉公行義之人的；所以這個詞是與實際的行為有關的。根據作者的邏輯推理，人若不公義，自然就不是從神而來的（約壹三10）。

強調誠命，也仍然是屬於真理與公義的領域。誠命/命令這個詞出現的次數多得頗出人意外。正如我們已經說過的，基本的誠命就是要相信並且要彼此相愛，但是神還賜下多重的命令。這些命令的內容並沒有明說；真正重要的是：無論神有任何命令，都願意順服。

## 愛

但是，在作者的用詞中最為突顯的是愛的概念。表明愛的詞組（即，*agapē* 與其同源字）在這三封書信出現了62次，而新約聖經總共有310次，也就是說，有五分之一集中在這短短幾頁當中。<sup>13</sup> 因此，這樣對愛作主題性論述的作法，是新約聖經其他地方無法相比的；即使是在約翰福音，其出現的總數也只有63次！這樣高的出現率也許是因為約翰特殊的寫作風格，他經常重複一些用語和主題。無論如何，這仍然是意味深遠的。這也顯示出：在強調正確教義的重要性之餘，作者主要的關切點還是在於讀者的基督徒行為。他鼓勵他們不要愛世界或其中之物，他也把這種愛和對神的愛作了對比（約壹二15）。他的教導可以用幾個基本的論述來總結：

1. 愛是源自那位滿有愛的神，我們可以說祂就是愛。神的愛是在祂愛子耶穌的死裏向人彰顯的，祂的死是為了人的益處而獻上的贖罪祭。我們如果要知道何謂愛，就要在這個行動中才能看出這至高的愛。
2. 對於神的愛，我們的回應是要愛祂。人對神的愛隱含感恩之意。
3. 有愛的人就表明了他們是從神生的。這個生的含意是神的作

<sup>13</sup> 如果我們把約翰一～三書中沒有用到、但在其他地方用到的字也包括在內，即動詞 *phileō* 和名詞 *philia*（共 26 次），還有名詞 *philos*（「朋友」，29 次），則比例大約為 62 比 365，這樣還是佔總數的六分之一。

為，神的生命藉此種植在人裏面，這個生命是由愛表現出來的。

4. 對神的愛必須表現在順服祂的誡命上，也就是我們要彼此相愛。作者使用各種方法不斷強調並重複這一點。基本的論點是：既然神是如此愛我們，我們就應該彼此相愛。我們可能要問這個論點的邏輯根據何在：為甚麼神愛我們的結果是我們應該去愛他人？這問題的答案可能是：神設下了榜樣，叫那些從祂而生的人，也就是祂的兒女，必須效法而行。
5. 一個人可能會說自己按照神的命令去愛，但是實際上卻沒有去作。這時，我們只在口頭上說愛，卻沒有表現出愛的行動。
6. 彼此相愛是與神有正確的關係所不可或缺的，以致約翰可以根據這一點來論證我們是屬於神的。有時候，他以如此絕對性的口吻說出，以致讓人以為只要有愛就是從神而生的，但是，約翰當然也會堅持：除了正確的行為以外，還要有正確的信仰。還有一點很清楚：缺乏對其他基督徒的愛，就是不愛神的明證，因為後者包含了前者。對約翰而言，非黑即白：你若不是愛你的基督徒同伴，就是恨他們。<sup>14</sup>

從這裏衍生出兩個值得注意的重點。

### 對耶穌有正確信仰的重要性

我們已經看到，約翰注重有關生命之道的信息。雖然這個詞語可能只是指基督徒的信息，它還有其他的重點。所出現的就是「那生命」本身；它源自神，但是作者和他的朋友曾經見過也聽見過它。因此，它必定是等同於耶穌，神的兒子，如約翰福音一1~18所述。更重要的是，耶穌為我們捨了祂的生命，流出祂的血，使祂成了為罪獻上的贖罪祭。祂將再次顯現，這是基督徒現今確定的、活潑的盼望。也要附帶一提的是，雖然耶穌的復活並未被提起，可以認定祂是持續以屬靈的實際臨在於信徒的經歷中。

從這些可以得知，讀者最重要的記號是他們相信耶穌，也因此被帶

進一個與祂的屬靈關係裏。換言之，他們已經從神而生，神是他們的父，而他們已經成為祂的兒女。

在這樣的處境下，正確的信仰對作者而言至關重要。他顯然認為：對於耶穌的信仰如果有錯誤，會危及基督徒的救恩。正如我們已經看到的，關鍵的因素在於相信耶穌是基督、是神的兒子。否認這點就是否認有一位救主，也就是否認與神建立關係的可能性。正如我們已經看見的，這點是以很強烈的用語表述的。

論到從錯誤歸正的經文，即使有也非常少。為罪人的得救禱告是可能的，但是不包括那些犯了至於死的罪的人。這個陳述是必要的提醒：基督徒應該為那些犯罪的人代禱，但是負面的含意似乎難以理解。固然，約翰說得含糊：「我不說〔命令〕你們當為此祈求」，可能只是說，在這種情況下並無命令一定要代禱（但如果你願意，你還是可以代禱），可是我們接著就會想：在這種情況下更需要代禱。即使我們不確知，當時的讀者是否知道約翰指的是甚麼情況？整體而言，這個罪最有可能是指蓄意並且持續背道，拒絕基督為救主，到一個地步，以至於無法為他代求。

在此有兩件事不能確定，那就是這些抗拒的人到底說了甚麼，還有作者是怎樣得到這樣的想法的。教會之外的人否認耶穌是彌賽亞，這是可以理解的；不信的猶太人也會如此。但是教會之內的人怎可能會如此？在約翰一書五6~8中，我們看到約翰說到，耶穌基督不是「單用水，乃是用水又用血」而來，這段隱晦的陳述可能可以為這個問題提供答案。傳統的解釋是，有一些人認為：屬天的基督在耶穌受洗時降在祂身上——所以可說耶穌基督是藉著水而來——但是他們又相信這位基督在耶穌被釘十字架之前離開了祂，所以耶穌基督不是藉著血而來的。我們知道教會中有一些教師持這種怪異的看法，辯稱神的兒子從來沒有真正而持續地道成肉身。或許是因為他們認為具神性者是不可能經歷釘十字架與死亡的。所以，他們認為：具有神性的基督在耶穌受洗時臨到祂，並且在祂被釘十字架之前離開了祂，因此受難的只是耶穌這個人。愛任紐（Irenaeus）告訴我們，克林妥（Cerinthus）相信「在祂受洗之後基督以鴿子的形狀降在祂身上，然後祂就靠著那超越萬有的大能，宣揚人所不認識的那位父，並行神蹟。但是，最後基督又與耶穌分離，然後耶穌受難之後又再復活，但基督始終是沒有痛苦的，因為祂是靈」（Irenaeus *Adversus Haereses* 1.26.1）。這樣的一位耶穌基督可說

<sup>14</sup> 這顯然是適用於你所屬圈子中的特定對象，你對他們一定會有你的態度。這個並不適用於你所屬圈子之外、與你沒有關係的人；然而，我們可以假設約翰會說：原則上我們要愛所有的基督徒，不管是認識或不認識的。

是藉著水並用水而來的(祂的受洗),但是卻不是藉著血並用血而來(死在十字架上)<sup>15</sup>。

在時間上比愛任紐更靠近約翰的是伊格那丟(Ignatius),他強調耶穌「按肉體說真是大衛的族類,但根據神的旨意卻是神的兒子,……真的從童女而生,並受約翰的洗,……真的在肉身被釘,……也真的使自己復活;不是像一些不信者所說,祂只是在外表上受難」(Ignatius Letter to the Smyrneans 1-3)。

值得一提的,伊格那丟也批判他的反對者缺乏愛心,他們「不注重愛,不關心寡婦與孤兒,不關心受苦者與被下監者,也不關心飢餓或口渴者」(Ignatius Letter to the Smyrneans 6:2)。這樣的描述吻合約翰一書三17對於缺乏愛的指責。對於約翰而言,有愛心是真正屬於神的記號之一(約壹二5~6)。

葛瑞福(Terry Griffith)辯稱:「在肉身裏來到的」(《呂振中譯本》;《和合本》作「成了肉身來的」)不一定是指道成肉身,只不過是指存在這世界上;「在肉身裏」是關乎道成肉身的事實,而不是特定的形式。「水和血」的說法與特定之基督論的異端無關,而是要強調耶穌代贖之死的重要性。主要針對的是那些否認耶穌是猶太人的彌賽亞、或神的兒子的人。問題不在於教會內的基督論異端,而在於猶太基督徒要離開教會回到會堂,並否認他們先前已經接受耶穌是彌賽亞的信仰。這樣一來,就排除了教會內有個基督論爭議的假設。<sup>16</sup>

其他近年來的學者,如劉殊滌(Judith M. Lieu)和艾如詩(Ruth B. Edwards),傾向於對指認這些反對看法的身分持不可知論者的態度,認為約翰的敘述太模糊,我們無法從中得到確切的結論。這不是十分令人滿意的答案。從愛任紐和伊格那丟的證據顯示,對耶穌抱持幻影論(docetic)的看法當時正在成形(雖然這兩人的著作要到第二世紀初期才寫成,而不是在第一世紀),而愛任紐認為約翰反對的是克林妥(Irenaeus Adversus Haereses 3.3.4)。約翰還是有可能針對這些觀點,但他所確認的,並不是基督在耶穌受洗時降臨在祂身上,並且直到祂被釘十字架以及之後,都一直在祂身上,而是確認說:耶穌本來就是、而

<sup>15</sup> 不過,克林妥還有其他怪異的想法,約翰一書並未提及或加以駁斥,這使得一些學者質疑約翰在此是否是針對克林妥說的。

<sup>16</sup> 因此被定罪的拜偶像的事是指回到猶太教信仰,猶太人用來指責異教徒的語言,反被基督徒用來指責他們了。

且一直都是基督,祂是受了水洗並且流血而死。<sup>17</sup>

那麼,從正面來看,對約翰而言,重要的事實是耶穌基督成了肉身而來,是真正的道成肉身。這是真正的道成肉身,以致耶穌是基督、是神的兒子,在肉身裏的,顯然是很重要的。他在約翰一書五6~8那隱晦的陳述一定就是要確認這點。

接下來的問題就是有關祂的三個見證人:聖靈、水和血。最佳的解釋仍然是,聖靈透過耶穌的受洗或出生、以及透過祂的死來見證祂,雖然有些解經者想要將之解釋為指著基督徒的受洗和領主餐,作為持續為耶穌作的見證。

我們應該不會感到太意外,初代教會有人對耶穌產生一些奇怪的看法。這些後來被稱為異端的,是發生在教會裏的一些運動,今天教會裏有各樣的想法,說明這些異端是可能存在、也確實存在的。我們不難相信,有些人無法接受神住在一個人的生命中,並且經歷了人的死亡這樣的看法,也因此試圖找一些方法來面對這些問題。

但是還有另一個因素存在。這樣的人可能非常看重他們對聖靈的經歷,因而發展出某種基督教信仰的形式,耶穌的重要性被淡化,取而代之的是靈恩活動的重要性。這樣的猜想可以從約翰提到需要「分辨諸靈」得到證實。明顯地,在教會中有受靈感而講出的信息。正如在哥林多前書中,會眾需要「試驗諸靈」,因為從他們傳信息的方式不能確知其來源。約翰提出如何試驗傳這種信息的人對於耶穌的正統信仰。但是,如果這些先知宣稱他們對耶穌的理解可以由他們的信息證實,那又如何呢?人們怎麼知道約翰的基督論是對的,而他的反對者是錯的呢?回答這個問題,約翰可能會訴諸於為生命之道顯現的真實性所作見證的年代久遠,且是個人性的。約翰相信聖靈會給信徒內在的信心,知道他所認為的真理確實是真理。

## 無罪的問題

信仰與行為的結合,為我們提供了約翰一書中另一個主要問題的橋樑。這就是無罪的問題。約翰從兩方面來說。一方面,他堅持信徒並不

<sup>17</sup> 另一種看法是,「水」是指耶穌肉身的出生,約翰要強調作為基督的耶穌之出生的真實性(Ben Witherington III, "The Waters of Birth: John 3:5 and 1 John 5:6-8", NTS 35 [1989]: 155-60)。採納這種看法並不影響這裏探討的重點。

是就能免於犯罪的，因此需要承認他們的罪，並且得到赦免。他鼓勵他們不要犯罪，這當然表示他們確實會犯罪，這樣說才合理（約壹二1）。在另一方面，他又堅持凡住在基督裏的人就不犯罪；凡住在祂裏面的，就不犯罪；凡從神生的就不能犯罪，因為他們是由神生的（約壹三4~10）。這第二組說法是問題之所在。問題不只是在於這似乎是一個不可能的理想；畢竟，的確有一些人宣稱在他們的生活中有基督徒的完美，並且向其他信徒宣揚它，作為追求的目標。問題是，這顯然與第一組說法相矛盾了。人可以用第一組的說法來對抗第二組說法，反駁那些自稱是無罪的人。也有可能人們會作這種宣稱，即使其他人看出他們是有罪的。如眾所周知的，人們可以追尋靈性的完美，甚至宣稱自己已經臻於那種境界，卻忽略向那些有需要的人表達關愛。約翰一書極力強調在群體中需要有愛，表明這是問題之所在。然而，對於那些宣稱自己已達完美的人而言，第二組的說法是順理成章的。

有許多方法試圖替約翰的這種引人苛責的說法解圍。其中一種可能是，約翰在這裏是指一小撮號稱「超級基督徒」的人，或者他是指不受某一特定的罪轄制。例如，這特定的罪可能是背道，這就是那至於死的罪（約壹五16~17）。《今日新國際版》乾脆就大膽地譯成現在進行式「繼續犯罪」（keeps on sinning 與 continues to sin），雖然我沒有看到在任何其他地方有這種作法。還有人建議這裏指的是理想狀態而非實際情形，或是這個敘述的作用其實是勸勉與命令；可能最好的建議是，約翰描述在新世代將會有的情況，但是在兩個世代之間尚未完全達到。這種觀點和說這是描述理想狀態並無不同，但是更加強調一個事實，即這理想在實行上確實是逐步在實現的。我們可以設想一位校長可能這樣說：「這個學校的學生是不說謊的，」描述這個學校應該要達到的理想狀況，但是，事實上，需要這樣說，就表明並不是時時刻刻、人人都遵守的。<sup>18</sup> 不同的地方在於有聖靈，神的種子，在信徒裏面，所以神要求的理想是真實且可能在今生達到的。這樣一來，約翰並不是只是在說教會應該追求的一個理想，並表現出彷彿已經成為事實了，他乃是說到新生命的特質，這特質已經在信徒的生命中，且漸漸展現出來。

約翰只不過是和新約聖經的其他作者一樣，探討有這屬神生命的實

際與他們在實行上的光景二者之間的關係：他們必須倚靠這力量而活，或者雖然有神的能力，他們卻持續犯罪，達不到神在他們生命中的目的。關鍵的事實是：信徒已經被帶進與神的一種屬靈關係，使他們的信仰不只是知識和行為的問題，而是與神的個人關係，以及經歷神更新的大能。

## 結論

這三封書信的特質是以對偶法的方式，尤其是以沒有灰色地帶，簡單的兩極來表達。這是基於黑暗與光明、善與惡、愛與恨、以及生命與死亡這些明顯的分野。人們被明顯地區分為兩種，真正的信徒和那些「敵基督者」。這又引起一個問題，即作者是否正邁向諾斯底主義（Gnosticism），因為後者顯出強烈的二元論：神與世界，光明與黑暗，甚至兩類人，就是有神的光照因而能得救的人、和那些沒有的人。這是不可能的。雖然諾斯底主義形成於第一世紀末，也可能是從基督教衍生而出的，然而，約翰一書中並沒有諾斯底主義的特性，那就是至高的神之外的另一位創造了一個邪惡的世界，本書信也沒有強調藉由知識、而非藉著信心得救。對於約翰而言，全世界的人都有可能得救（約壹二2），而且救恩是給那些相信之人的（約壹三23，五1、5、13、20）。

約翰的主要目標是勉勵信徒，整個的語氣是積極鼓勵的。不要因為有許多「敵基督的」而氣餒，因為這是在末後的日子會有的事，一般相信：當邪惡最後奮力向神發出最猛烈的對抗時，情況會更惡化。

雖然非常強調信徒應該作的事，其中也有隱含的事實，就是他們是從神而生的，住在祂裏面，並且祂（或祂的真理，或恩膏）常在他們裏面。他們因此分享了這屬神的生命，並且擁有所需要的屬靈資源，能活出這樣的生命。

我們可以總結約翰書信的要點如下：

1. 神的兒女自稱是在光中，唯一適切的生活方式就是無罪的理想生活。然而這個真理是以弔詭性的方式表達的。一方面，信徒實在犯了罪，也能藉著承認他們的罪而被赦免、得潔淨。另一方面，又直截了當地說住在神裏面的人是不犯罪的。
2. 與神屬靈聯合的實際，是以住「在神裏面」，以及神的道或恩

<sup>18</sup> 參 J. L. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles* (London: A & C Black, 1973), p. 94。

膏在信徒裏面來表達的。

3. 對神的愛必須表現在信仰群體之中的彼此相愛，因此，這個愛是行動，而不是只在言語上的。
4. 必須避免虛假的信仰，尤其是關於相信耶穌是在肉身中來的，所以要試驗那些自稱受了聖靈感動的人所說的預言。
5. 可以發出有信心的禱告，相信神會回應。
6. 弔詭之處在於信徒會被基督保守免於傷害，但是他們又必須要常「在祂裏面」。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Childs, pp. 477-87; Ladd, pp. 657-65 = 賴德, 727-35頁; Morris, pp. 287-91 = 莫理斯, 493-500頁; Strecker, pp. 423-55。  
 (德文) Berger, pp. 236-248; Gnllka, pp. 226-324(隨處可見); Hahn, 1:585-732(隨處可見)。
- Bogart, John. *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977.
- Brown, Raymond E. *The Community of the Beloved Disciple*. New York: Paulist Press, 1979.
- . *The Epistles of John*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1982.
- Edwards, Ruth B. *The Johannine Epistles*. Sheffield Academic Press, 1996.
- Griffith, Terry. *Keep Yourself from Idols: A New Look at 1 John*. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- . "A Non-polemical Reading of 1 John: Sin, Christology and the Limits of Johannine Christianity". *TynB* 49.2 (1998): 253-76.
- Hengel, Martin. *The Johannine Question*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1989.
- Houlden, J. L. *A Commentary on the Johannine Epistles*. London: A & C Black, 1973.
- Lieu, Judith M. *The Second and Third Epistles of John: History and Background*. Edinburgh: T & T Clark, 1986.
- . *The Theology of the Johannine Epistles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Marshall, I. Howard. *The Epistles of John*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978.
- Painter, John. "The 'Opponents' in 1 John". *NTS* 32 (1986): 48-71.
- Smalley, Stephen S. *1, 2, 3 John*. Waco, Tex.: Word, 1984.



## 第 22 章

### 約翰的啟示錄

與前面探討過的其他文件相較，啟示錄對新約神學家們形成另一種挑戰，因為它是天啟文學。天啟文學記載的是見異象的經歷，其作者可以直窺天堂之內，並且領受有關未來要發生之事的預言，用象徵的方式表達出來。這種敘述的異象特性使得解讀其內容更加困難。一個重要的考量可能可以幫助我們避免錯誤：本卷書的主要目的，不是滿足我們對未來事件詳細進程的好奇心，而是要預備並鼓勵一些教會，他們沒有足夠的屬靈裝備去面對未來，因為他們的信心將會受試煉到極致。

從一開始，我們就得到支配全書思路的神學前提：神的旨意中要發生的事，以及人們會如何回應，是可以預先知道的。歷代以來的許多學者更進一步假設：本書是對未來的事件作詳細的預告，到一個地步，只要知道密碼（例如，那獸是誰，還有假先知是誰），就可以把書中的故事和截至目前為止的歷史連起來，看看還有哪些事將要應驗。雖然這種進路以不同的形式繼續被採用且廣受歡迎，卻有越來越多學者傾向於認為：約翰使用高度象徵的方式，表達神和與祂敵對的邪惡力量之間的衝突。更有甚者，約翰並不是按照時序來敘述這個故事，而是在相同的基礎上，多次從不同的角度來看這些衝突。如果是這樣的話，這就不是一個以連續的、隱含的密碼記載的人類歷史，是我們可以看出梗概的。然而，原則上情況仍然是一樣的，那就是神知道祂的敵人能作的事，神也會採取行動確保這些敵人最終要被擊潰。這個情況可能跟一個強國和弱國交戰沒有太大差別，它知道敵人會採取反擊的程度，但仍然能採用致勝的戰略，正如象棋大師通常都能贏棋，而且知道：不論那個棋技平平的對手要甚麼伎倆，大師都會贏得棋賽。

啟示錄寫作時，教會的處境似乎正面臨嚴峻的逼迫，或是相信這樣的逼迫很快就要臨到，而且似乎是很嚴重的逼迫，甚至會有多人殉道。

這個情況被視為是一種史無前例的，對神和神子民的抗拒，這樣的抵抗來自一個極權的社會，教會在其中幾乎沒有存活的希望。本卷書帶來勉勵的信息：神不會被擊敗，並且祂會審判這個不敬虔的社會及其統治者；從一個角度而言，這個審判是個警告，要人們悔改，否則將有更大的災難臨到；從另一個角度而言，如果他們不悔改的話，這些災難本身就是審判。同時，約翰也注意到，他所熟悉的教會還不夠剛強，來面對他們將面臨的險惡，本卷書就是要裝備他們迎向挑戰。

整本書的語言與內容有大量的舊約聖經背景，雖然只有間接提及舊約聖經的典故，而沒有正式引用經文。此外，他還使用了所謂的天啟文學的慣用語。這種文體之中，大量使用象徵以及宇宙性事件的意象，可能是指歷史上的審判，而不是自然界的審判。

## 神學的故事

### 導言與致意；耶穌和祂的信息（啟一章）

本卷書一開始就顯示出：它是以一種獨特的方式，結合了天啟文體、預言、和書信。所以，導言就說本卷書記載了耶穌基督給作者的啟示，是關於必要快成的事。<sup>1</sup> 因此，賦予了本卷書的內容最高的權威，這也可從本卷書末了嚴峻的警告得到證實（啟二十二18~19）。但是，這個啟示具有預言的功能，因為它包含了讀者必須領受的命令，與他們可以照著行事的應許。它論到未來的事，是為了預備讀者們面對將要發生的事，並且向他們保證神必得勝，他們最終將與神一同住在平安中，藉此鼓勵他們。

導言之後的致意，是我們一般在新約聖經書信中預期會見到的那種格式（啟一4~5上）。它傳達了從神而來的福分，先是從父神而來的，祂是永恆的，即永遠不變的。

其次，福分從在祂寶座前的七靈而來。這是令人震驚的說法，出自新約聖經裏後期的一卷書，那時聖靈論已經有了成熟的發展。作者沒有對這個說法作進一步的解釋，而它在啟示錄三1又出現，並與神手中的七星（啟一16）相提並論。無論其來源為何，這似乎是指聖靈多重的功

<sup>1</sup> 約翰的理解應該是這些預告之事即將發生，而不是許多世紀之後。

能與能力（參：《今日新國際版》旁註），可能也和本卷書中特別提及的那七個教會有關。

第三，福分是由耶穌基督而來，對於祂的敘述顯示祂有無比的重要性，因為祂成就了神為這世界和祂的百姓所定的計畫，但是祂總是服於神的。

一組簡潔扼要的詞語表明了非常完整的基督論（啟一5上）。首先，也是最重要的，耶穌是忠心的見證人（希臘文 *martyrs*），因此祂也為祂在教會中的跟隨者立下了典範與啟發。祂是首先從死裏復活的，雖然這個片語可以是指超越死亡的主權，但也可能是暗示一個事實：那些至死忠心的人也會從死裏復活。祂是掌管世上君王的，這並非指他們現在都服從祂，乃是指有一天他們都不得不服從祂。

緊接著對耶穌的描述之後，就是對基督（不是對父！）的頌讚，並說明讚美祂的原因：祂愛這些讀者們，並且藉著祂的寶血，釋放他們脫離他們的罪（啟一5下~6）。這是救贖或解放的語言，其前提是我們到目前已經很熟悉的，即耶穌的死是救贖的途徑。救贖的果效是賜給信徒一個新的地位，成為國度（《和合本》作「國民」），成為祭司歸給神。作神的祭司表明他們現在是神的僕人，有特權來到祂面前。這整個用法是來自出埃及記十九6，可以理解為意指他們要成為「君王們」，而不是一個國度，\* 因此，在這裏要表達的想法，可能比較不是他們成為神的子民，而是他們將要作王（正如啟二十二5清楚表明的）。

最後，是耶穌將要再來的應許，所用的語言回應了但以理書七13和撒迦利亞書十二10，故此，耶穌被理解為一位審判官，祂的仇敵們將要面對祂（啟一7）。這裏並不清楚，地上萬族的哀哭是因為悔改（引致回轉歸正），或是面對不可避免的審判而懊悔。約翰所期待的應驗是確定的（「它必定要如此〔《和合本》作『這話是真實的』〕。阿們」就是他的回應），確認的方式是以強而有力的方式陳述神的全能，祂從永

\* 編按：《和合本》根據《馬所拉文本》，翻譯為「祭司的國度」，原作者對這一點的理解與此略有出入；筆者就此請教馬歇爾博士，他的回覆是：「這個詞語似乎應該解釋為『一群作王掌權、像祭司一樣的子民』（a priestly people who rule），而不是『一群被〔神〕統治的、像祭司一樣的子民』。因此，我的解釋表明《馬所拉文本》可能的意思，或猶太文獻對於《馬所拉文本》的解釋。詳見 G. K. Beale, *The Book of Revelation* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1999), pp. 194-195 為此觀點所作的辯護。」

恆的過去到永恆的未來都掌權。

現在約翰再次出現，並且描述他如何在主日、<sup>2</sup>「在靈裏」、從基督領受了給教會的信息（啟一9~20）。對於耶穌的描述結合了人子（但七章）、可能還有大祭司、以及神等要素。<sup>3</sup> 當我們讀到有劍從祂口中而出，就變成了象徵用語；聖經的象徵表明這是指祂大有能力的話語。但是這種描述還是類似科幻小說裏面的超人形像。有些批判者認為：這樣的形容，與那能同情祂百姓軟弱的、滿了慈愛的救主和偉大的大祭司相去甚遠。的確，這裏對耶穌與神的描述是偉大且有能力的，但這是與那超乎常人的大敵相對的。我們是在處理天啟文學的象徵，在這情況下，讀者需要一幅以象徵手法描繪神和耶穌的圖畫，來表明超越的大能。基督告訴約翰不要害怕：<sup>4</sup> 這個大能是用來對付祂的敵人的。

不過，這裏的重點是要強調，接下來要說之內容的權威性和真確性。耶穌活到永遠、並且擁有死亡與陰間的鑰匙，祂的權柄意味著至終是祂在掌控，不論對抗祂的勢力看起來有多強大。祂賜下的信息是關乎過去與現在，甚至將來的。這信息主要是有關將來的，但與過去發生之事（尤其是耶穌的死與復活）、和現在所發生的事（預備教會面對未來）息息相關。

### 七教會（啟二~三章）

對這七個教會有個別的信息。雖然各自有明顯的細微差別，這些書信大致上有相同的基本結構，也傳達相同的信息。這些教會都透過他們的「使者」與基督緊密相連。他們的處境是外有反對勢力，有些是國家的皇帝崇拜所造成的，但也有從猶太人團體而來的反對。還有內部的軟弱與不合，有時是由有犯罪傾向的團體引起的。有的時候還是有值得誇獎的見證與愛心，但是一般而言，呈現的是靈命與道德上的軟弱，從起初的愛心上冷淡下來，會眾沒有預備好面對將來的困難。所以，這些書信提出一個普遍的呼召：要認得基督的聲音，這聲音正在呼召他們悔改，而且要馬上悔改，以免為時已晚。信中也不斷呼籲個別的信徒要得勝，也就是在面對試探與逼迫的爭戰時要站立得穩，能站穩到底的人將

<sup>2</sup> 一般理解為一週的第一日，但也有人建議說這是指末後的日子，即主的日子。

<sup>3</sup> 這裏的描述是根據但以理書七章對於亙古常在者的描述。

<sup>4</sup> 這是神對祂那些心存害怕的子民的一貫回應，但還是要嚴肅面對。這是宇宙的創造主（從定義來說，祂比宇宙都大）所說的話。

來所要得的獎賞（啟二26），是以多種豐富的圖像表達的。生命樹，不受第二次死的害，生命的冠冕，同享基督的權柄，名字永遠記在生命冊上，成為神殿中的柱石，還有與基督一同坐在祂的寶座上——這些是以各種不同的方式表達永遠的救恩。因此，這些並不是頭等基督徒特殊的獎賞，而是應許給每一個信徒的獎賞，所以，每一個信徒都被呼召要忠心，即使面對殉道的威脅。這好像是把責任加在信徒身上，要他們持守信仰，並要忠心，但同時我們又看到神應許要保護與保守他們。

### 天上的景象（啟四~五章）

我們已經看到地上的情形了。但是啟示錄是關乎發生在天上、也發生在地上的靈界爭戰，超自然或超人類的善惡勢力都參與在這個爭戰中。因此，下一個階段是給讀者一幅較完整的圖畫，描繪天上的景象，是他們在第一章已經大略瞥見的。約翰描述他如何被提到天上，和他看到的景象。可以想見的，嚴格來說，他所描述的是不可描述的，而意味深遠的是，他並沒有以任何具體的方式來描述神。這是一幅榮耀與大能的圖畫，以能傳達這個印象的各樣圖像來描繪。

持續進行的活動，是一個具有象徵意義的團體，環繞一個中心，永遠不斷地敬拜，這個中心就是寶座和寶座的主人。神受到敬拜，主要是因為祂的永恆性與聖潔，在這裏，聖潔是表明源自祂完美屬性的超越性。然後，祂所創造的萬物，因祂所創造的一切而讚美祂。因此，在神面前適切的態度，就是承認祂的偉大而敬拜祂。除此以外，別無他事可作，或至少沒有甚麼值得紀錄下來的。

但還有一些作為！神拿著一卷被印封住的書卷，是無人能打開的，因為無人配開那書卷。只有一位可以展開那書卷。祂就是猶太人的彌賽亞，這裏用舊約聖經中所使用的語言來形容祂，祂能展開那書卷，是因為祂已經得勝。這裏是指祂甘願受死，而不是指祂以復活克勝死亡（參：啟三21）。因著祂的死，使祂得以高升到神的右邊。但是，這裏並沒有把祂描述為與神同坐，而是說祂站在整幅圖畫的中心，將祂描述為一隻羔羊，帶有曾經被殺過的記號；所以，祂的死被理解為獻祭。但是，祂也有七角，象徵祂是有能力的，祂也被敘述為差遣神的七靈到世上來的那位。這樣，這是在耶穌的死與復活、以及祂於五旬節時差遣聖靈來之後的時期。這可以從詩班所唱的內容得到證實，歌詞中提到書卷可以展開，神將來的心意就要實現，因為羔羊已經從世上各族中間，將神的百

姓買贖回來，終極的目標是使他們成為君王與祭司歸於神。接著是天上的居民、與整個宇宙的每一個人都讚美羔羊。<sup>5</sup>

### 一連串的審判（啟六章）

截至目前為止，整個故事還不難理解。但現在開始就困難得多了。

異象一開始是打開書卷的封印，而不是宣讀書卷的內容。四個騎士的進場，給世界帶來局部性的、卻很嚴重的傷害。這些審判只是局部性的，顯示它們是警告性質的，為了使人們意識到神的忿怒就要完全臨到世界了（參：啟六16），也為了要激勵他們悔改（參：啟九20~21，十六9）。第五印是不同的：它揭示有一群因著福音及因著為基督作見證而殉道的人，他們呼求神審判他們的仇敵，也就是說，大概是求神加速祂最終審判的來到，但是神告訴他們：要到殉道者的人數滿了之後，最後的審判才來到。所以這些封印指出，具警告意味的審判正要臨到一個對抗神和神百姓的世界體系。第六印描述宇宙性的大災難，這些災難是驚人的，也讓世上的人看見神震怒的日子已經來到了，而審判即將展開了。儘管如此，並沒有看見任何跡象顯示人預備要悔改。這裏所使用的語言（之後又重複使用）強烈顯示：此時，末日已十分接近了。<sup>6</sup> 但是作者並沒有繼續說明其結局，而是從不同的角度，對未來作類似的敘述。

### 印記，禱告以及進一步的審判（啟七~十章）

所以，這裏出現一個插曲，打斷了整個連貫的場景。在對世界的審判臨到之前，神在祂的百姓身上放了一個印，可以清楚分辨他們是屬於祂的，以便保守他們不受將要來審判的傷害（啟九4）。<sup>7</sup> 這裏將這群百姓形容為屬於十二支派的人民。但這不可能是字面上的意思，因為忽略了但支派，而瑪拿西支派（啟七6）則是約瑟支派的一支（啟七8）。<sup>8</sup> 所

<sup>5</sup> 受造界總是被描述為叛逆的，因此，這看起來很奇怪。這並不是預先描寫邪惡最終被打敗之後的異象（對比於啟七 9~17）。在這裏，我們大概必須理所當然地認為：反抗的族類，不論是超自然的，還是人類，都不包括在內。

<sup>6</sup> 可與啟示錄十 7，十一 15~19 對第七號的描述作一比較。

<sup>7</sup> 也有人建議說：這些人以這種方式被保守，不受天災之害，是為了叫他們後來遭受仇敵的迫害，而成為殉道者。這可能已經超過了經文所包含的意思。

<sup>8</sup> 聖經中十二支派的名單，在次序和內容上有相當大的分歧。約瑟的兩個兒子，以法蓮和瑪拿西，在分地時被視為十二支派中的兩個支派，之所以能保持十

以，數目與支派都應該是象徵性的。這樣的解釋可以由以下的事實得到證實：緊接著的異象（對天上的一瞥）是不可勝數的群眾，來自世界上的各民族，他們是從大災難中出來、現今在神面前的人。這個異象必定是預先描寫了神的百姓將來要得的獎賞，放在這裏來激勵還在世界上、將要經歷大災難的人。本卷書並未明說他們是殉道者，然而他們相當有可能是為主殉道了，他們將自己的地位歸因於神與羔羊藉著羔羊的死所成就的救恩。一般都認為，在第一個異象中 144,000 這個象徵性的數目、和第二個異象中的許多人，其實是同一批人，分別描寫他們死前與死後的光景。故此，本章的目的是向神的百姓保證，神已經把祂的記號放在他們身上，表明他們是屬祂的，因此，作為被基督買贖的人，不論遭遇甚麼反對力量，他們都會得到他們的獎賞。如果將大災難理解為一個無人能逃避的專制暴政，那麼可能表示他們是經過殉道而從其中出來的。

接著就回到一系列打開的封印，主要的情節繼續開展，因著神百姓的禱告，神採取了行動。最後一個封印並沒有如我們所預期的帶來終局，反而是開啟了（好像一個盒子裏面又有另一組的盒子等著打開）另一組的審判，是以號筒宣告的。極大的自然災害發生了，把它們視為神對於迫害祂的百姓之人的懲罰並不為過。接著發生的是超自然的災禍。但是，同樣的，這些災禍仍然只有局部的效應，目的是警告人們：這些審判臨到他們，是因為他們的罪，因此鼓勵他們悔改，以免更大的災禍臨到他們（啟九20~21）。

### 兩位見證人（啟十一章）

在下一系列的七個審判於啟示錄十五章開始之前，又有另一系列較長的插曲。首先，是一項宣告，表明神的計畫的施行必不再遲延（啟十7）。這大概是為了要勉勵那些像在祭壇底下的靈魂（啟六10）發出同樣問題的人，他們問「要到幾時？」<sup>9</sup> 進一步的啟示與異象將會清楚說

二，是因為利未沒有分到地。在這裏的名單中以約瑟取代了以法蓮，而省略了但支派。

<sup>9</sup> 人們長久等待神的介入，可是卻一直沒有發生，因而引發的問題，貫穿整本新約聖經。有些解經者主張：最早的基督徒期待神的介入確實很快就會發生，但是當他們的希望破滅時，他們經歷相當的身心挫傷。他們必須轉移他們神學的重點，並找一些方法解釋這一再的延遲。我們有理由質疑：耶穌的再來

明將要發生的事。

接著，是一系列非常不同的場景。首先，我們看到兩個見證人的異象，直到他們完成他們的見證之前，他們都受到神的保護。有一些時候，他們甚至有力量消滅他們的仇敵。但是，他們這種不受仇敵擊打的光景，只限於一段時期，後來，神最大的仇敵將會從無底坑出來，擊殺他們（參：啟九11）。三天半之後，他們復活，而且在眾人眼前被接上天。這個意象是根據摩西和以利亞這兩個人物，還有耶穌，見證人象徵教會的見證。這是以另一個方式來表明：在神給予的一段期間，神的百姓會受到保護，使他們能作見證，雖然到最後可能會有人殉道，卻有復活的確據。教會的本質就是要在這段時期作見證，這個異象把這一點視為理所當然的。見證的期間（一段象徵的時期）正好就是外邦人踐踏聖城的時期（見：路二十一24）。

接著，這個被中斷的號筒系列的審判，隨著第七號的臨到而進入尾聲，這第七號宣告神最終的勝利：審判與獎賞的時刻來到了。這只可能是最終事件的異象，它也證實了我們在這本書裏所見到的，是一系列多多少少相平行的敘述，每個敘述都是要把我們一直引到終局的。

### 婦人與孩子；那龍；三個天使（啟十二～十四章）

這樣，在啟示錄十二章中又有另一段的平行敘述，就不令人感到意外了，在這裏，我們看到新一組的意象，是有關一位婦人生產的，這孩子顯然是指基督。有反對的勢力從一頭龍那裏而來，這龍無法傷害這孩子，因為這孩子被提到神那裏去了。這應該是指耶穌的死，也就是邪惡勢力意圖消滅耶穌。<sup>10</sup> 這龍被打敗了（路十18；約十二31），並且被摔下到世界上來，他就在那裏攻擊那婦人和她其他的後裔。這婦人似乎是象徵以色列，先是舊以色列（彌賽亞由之而出），然後是新以色列，就是由耶穌的跟隨者所組成的團體。這個顯然的轉移是說得通的，如果這

是否真的像這個理論所說的那麼快；然而，隨著時間的推移，有關神甚麼時候要行動的問題，一定曾使人懷疑神到底會不會採取行動，在新約聖經較後期的書卷中反映了這個問題（彼後三3～9）。當猶太人與羅馬發生戰爭及耶路撒冷陷落時，這個問題更顯尖銳；很自然的，這個對猶太人而言的「大災難」被視為末期已到的徵兆。

<sup>10</sup> 如果哥林多前書二8是指超自然的力量，而非地上的掌權者，那有可能和這裏的想法對應上，不過這解釋是沒有把握的。

婦人代表在舊約底下以色列當中對神忠心敬虔的餘民（在路加福音一～二章中描述的那種敬畏神的人，施洗約翰與耶穌就是從他們而出的），然後與他們連貫，代表在新約底下神忠心的百姓。

這龍被摔下來，被理解為神的救恩與國度的來臨，或許難以明白，但是重點是：神百姓的控告者從天上被摔下來，從此就不能在那裏再控訴他們了。的確，勝利是要付出代價的。因為異象中接下來就是那龍的代理人在地上掌權，並且實施專制政體，攻擊並勝過了羔羊的跟從者，而其他的人則跟隨並敬拜那敵基督的獸。我們已經看見神的一個意象，是超乎人類的，這裏同樣以超人式的用語來描述那與神為敵的，只是這次是將他描繪為很可怕、很厲害的獸類，而不是人類。<sup>11</sup> 所要表達的就是，在地上的苦難與逼迫越來越多，是由於這種來自撒但的攻擊。

對於信徒而言，將要發生之事是如此可怕，因此，神賜下另一個144,000的異象，這次顯示他們安全抵達天上。這就證實了我們對於144,000人的理解，這數字是指啟示錄七9～17那些在天上的多不勝數的群眾。

我們也能預嚐三位天使的信息中要傳的事。第一個是很清楚的，人們還有機會聽到福音並悔改；然而，當最後的七個災禍臨到時，聽到的卻是令人憂傷的副歌：人們並不悔改（啟十六9、11）。宣告福音的機會，也伴隨著審判巴比倫的警告、以及永遠審判的威脅。<sup>12</sup> 有另外一個異象，是確實把人們招聚起來，受人子的審判；<sup>13</sup> 這應該也是最後終局的一個異象。

### 最後七災；巴比倫及其命運（啟十五～十八章）

這裏宣告了七個最後的災禍將要從碗裏傾倒出來。與此同時，那些

<sup>11</sup> 比較但以理書七章，那裏是以嚇人的野獸來代表邪惡的勢力，而神的百姓則是以「一位像人子的」來代表。

<sup>12</sup> 這裏所描寫的受苦，是取材自東方統治者的作法，他們在公眾面前凌虐他們的敵人，並且幸災樂禍地看著他們受苦。約翰使用他所知道最嚴重的痛苦的語言，並把它無限放大，說那痛苦是「永遠的」。在這樣一本充滿象徵的書裏，是不可能只按字面來理解這些語言的。比較重要的問題在於：我們嚴肅面對這些語言時，要思考它到底是甚麼意思。

<sup>13</sup> 對比於馬可福音十三27的圖畫，在那裏，只有選民才被天子招聚；不過，在但以理書七章中，祂審判祂的仇敵。

沒有向試探屈服而背道的信徒被聚集在天上，為了神偉大而公義的作為而讚美祂。這些作為可以理解為公義的神將要執行的審判（參：啟十六5~7）。這次的審判比起前面幾個系列的審判要嚴厲得多；不過，這還不是最後的審判，而是更多的警告。然而，儘管它們的用意是要領人悔改，人們並沒有因此悔改。事實上，這些災禍的高潮，竟然是還活著的人聚集在哈米吉多頓，對神發出最後的宣戰。最後的審判臨到那座大城，在這裏稱之為巴比倫，這似乎是象徵耶路撒冷與羅馬，而其實是全地。

作者用了兩章的篇幅來描述神的這個大仇敵，用淫婦的意象表達從世界而來，對人的試探與引誘，為要使他們陷入罪中。這城和受她影響的人行出各樣的壓迫與惡事，包括殺害神的百姓。這是最強烈的方法，來表達這世界是完全被罪與不法所掌控的。

### 神的勝利（啟十九~二十章）

啟示錄十九章是慶賀神勝過這邪惡的體系、以及神的子民獲得獎賞，這獎賞是參加筵席，也將客人形容為羔羊的新婦。

審判被形容為神這位領導者和所有跟隨那獸及其爪牙的人之間的衝突。結果是完全的擊敗。但是卻沒有戰爭的描述，我們所聽到的就是勝利與擊敗的宣告，所有的參戰者都死了，並且以恐怖的圖像將被擊敗的仇敵描述為鳥要來吃的腐屍。

啟示錄二十章依然難解如謎。表面上看，它是敘述那龍（撒但）暫時被拘禁一千年，以防止他欺騙列國（但是，在啟示錄十九章，他們不是都死了嗎？）。與此同時，殉道者復活了，並且與基督一同作王，應該同樣是那一千年的時期。然後，撒但被釋放，又欺騙列國——但是這怎麼可能，既然每個人都死了，而只有神的百姓復活？又有一場戰爭發生，最後是審判神的仇敵和所有的人，包括那些曾經死過、現在復活的人，都要面對最後的審判。

因為決定列國從何而來的問題，也因為一個暫時性的基督國度似乎毫無意義，我們似乎可以排除採用任何以字面解釋這一千年的理解。我們還知道：啟示錄中有很多的平行敘述。所以我們似乎被限制在二選一的解答裏。傳統的解釋是，約翰在這裏又帶我們回到開始：綑綁撒但，是基督的死與得高舉的一個面向，一千年是指現今的世代，然後，邪惡勢力最後將奮力一搏，而導致其潰敗，所以在啟示錄十九章中的爭戰，

和啟示錄二十9~10中的邪惡被摧毀，是同一個事件。另一種解釋是，這千年的意象是對於新地的預期描寫或平行描述，在啟示錄二十一~二十二章將會以非常相似的手法描寫這新地。<sup>14</sup> 但這兩種解釋方式都有其困難之處，對我而言，假設有一個時間性的千年國度問題比較多，可能應該在討論中被擱置。<sup>15</sup>

### 新耶路撒冷（啟二十一~二十二章）

本書剩下的部分主要都是在描寫新耶路撒冷（她取代了舊耶路撒冷），那是神與祂的百姓同在之所。這城顯然等同於羔羊的新婦，類似的形像在其他地方也有用到，教會被形容成一位女性，而教會的成員就是她的兒女。在此，主要是以地理上的、以及建築上的意象，來描述神的百姓所處的光景。因為神與他們同在，他們並不需要一個物質的聖殿。因為神就是他們的光，他們不需要物質界的光。只有那些被記在生命冊上的人，才可以進入新耶路撒冷。

在啟示錄二十二14~15裏，似乎城外還有一些有罪之人。這可能是另一個意象，用來表達被排除在神的新世界之外（一個比地獄之火溫和得多的意象；參：啟二十一8），但是這也可能只是聖徒與罪人如今在地上的對比，作為一種對人們發出的呼籲，要他們前來領受生命活水，因而有資格進入屬天之城。<sup>16</sup>

本卷書的結束，再次強調基督再臨的急迫性。雖然在這之先會有可怕的事情發生，基督來拯救祂的子民，將為時不遠。同時，本卷書催促人們來領受永遠生命的賞賜。

### 神學論題

本卷書有豐富的神學細節，伴隨著不少困難的問題。對於當代讀者

<sup>14</sup> 對於這種假說的討論，見 I. Howard Marshall, "The Christian Millennium", *EQ* 72 (July 2000): 217-35。

<sup>15</sup> 新約聖經是否有任何其他的作者相信有這一千年，這個問題持續成為辯論的話題；見 Seth Turner, "The Interim, Earthly Messianic Kingdom in Paul", *JSNT* 25 (2003): 323-42。

<sup>16</sup> 這樣作是合理的，因為生命活水（啟二十二1）在此時此刻就已經可以供人取用了（啟二十二17）。

而言，當我們試圖調和我們在本卷書和新約聖經其他地方所學習的，對神在世上工作的描繪時，在本卷書所面臨的難題比在新約聖經其他任何地方都更多。

### 架構：啟示錄中的地理

作者採取三層的宇宙觀：神在天上，祂的僕人們環繞著祂，敬拜祂。神在天上決定地上要發生的事情。地上是耶穌的跟從者和這個世界衝突的競技場。超自然的邪惡力量可以從天而降，或是從天被摔下來，欺騙及敗壞人們。在地底下有深淵，是關鎖和懲罰這些邪惡力量和那些順從他們者的所在。

這是當時文學作品中常見的表達方式，但是它在啟示錄比在新約聖經其他任何地方更為顯著。對於約翰而言，天上與地上之間密切的關係尤其重要。<sup>17</sup>

### 主要論題

啟示錄的目的，是要預備神的子民，面對他們將面臨的艱困未來，並且向那些尚未回應神子民見證的人發出福音的呼籲。讀者們的基督徒生活和見證仍有缺失，他們又置身在一個罪惡的世界，這個世界和其國家宗教向他們施加迫害與抵擋；在這樣艱困的環境中，他們如果要能站立得住，這些缺失就需要得著醫治。作者勉勵他們的方式，主要是使用天啟文學的資源，將一系列的異象呈現在他們面前，這些異象使他們領會到神在世上工作的方式。其目的是要向他們保證，雖然會有殉道之事發生，神會審判他們的仇敵，為祂的子民申冤，審判的方式是警告他們：趁著還不太遲趕快悔改，另一個方式則是因為他們敵擋神而施行最終的審判。同時，神應許祂的子民：他們的未來是與基督密不可分的，基督將要把祂的子民帶到天上之城，使他們屬祂自己，好像新郎娶新娘一般。因此，本卷書就是一個強有力的盼望聲明，這盼望是基於神至高無上的主權，祂已在基督裏啟示了祂自己。

<sup>17</sup> 見 Paul S. Minear, "The Cosmology of the Apocalypse", in *Current Issues in New Testament Interpretation: Essays in Honor of Otto A. Piper*, ed. William Klassen and Graydon F. Snyder (London: SCM Press, 1962), pp. 23-37.

### 神與祂的能力

現在轉向這主題在細節上的開展，一開始我們看見的圖畫是，神是一位大有能力的創造者與君王，祂的寶座主導天上的場景。我們已經指出，神與基督的畫像是大有能力、超乎人類的，但是反抗勢力的圖畫也旗鼓相當。所以，雖然我們可以說約翰描述的神是威武的，我們在新約聖經其他地方看到的是滿有慈憐、甚至謙卑的一面，但在這裏都看不到，似乎這是天啟文學意象的一個特性，為了要帶出爭戰的宇宙性特質。在經文中使用這樣的意象，神看起來離祂的子民很遙遠，然而，對他們來說，祂仍是「我們的神」（啟七12）。我們看到祂與祂子民的關係，是一位擦去他們眼淚的神，好像一位關懷人的母親與護士一樣（啟二十一4）；這與羔羊是一位眷顧祂子民的牧羊人的圖畫互相呼應（啟七17）。然而，在教會經歷到壓迫與恐懼的處境下，強調祂的全能與祂至終掌控歷史，是自然且必須的。

對於這樣的一位神和羔羊，我們適切的回應就是敬拜；在天上，就是在祂面前不斷的敬拜，對於在地上的信徒而言，應該理解為一種抗拒敬拜這世界統治者的典範。

### 耶穌基督，彌賽亞和見證人

同樣居於中心、且與神並列的是基督，是以取自舊約聖經的彌賽亞觀的各種不同角色，來形容祂是彌賽亞、人子、猶大的獅子，但同等重要且顯著的是，祂是「那曾被殺過的羔羊」；令人驚異的是，用這個頭銜指稱基督，在本書中出現了二十八次之多。羔羊的隱喻可能是從彌賽亞意象取得，但是在這裏，羔羊已經被殺（啟五6、12，十三8，參：啟十二11），這個事實引人想到獻祭的一個強而有力的意象。正如新約聖經其他地方，耶穌已經從死裏復活並被高舉，但是祂仍然帶著死亡的記號，象徵祂獻祭的功效持續到永遠。用在神身上的語言，也照樣用在祂的身上；像神一樣，祂是首先的、也是末後的。所以，祂不但是在神之下最高的一位，是那唯一有資格打開執行神未來計畫書卷的那一位，祂也是與神同等的，祂稱神為「我的父」（啟二27，三5、21，參：啟一6，十四1）。祂與父同樣受到讚美與敬拜，享有同一個寶座（啟二十二1、3），這兩位經常連在一起並稱（啟五13，參：啟十二10）。因此，啟示錄中的基督論，對於耶穌的定位，絲毫不遜於新約聖經中其他的書卷。

耶穌也被形容為那忠心的見證人，這個稱謂被用在殉道者安提帕身

上。祂設立了忠心至死的榜樣。對於耶穌，這是指字面上的意義，祂是暴力的受害者，而祂並不以暴制暴。類似爭戰的意象也用在祂身上（啟十九11~16），但是並沒有任何祂參與衝突的記載。奇妙的是，儘管祂被說成將可怕的天災加在人身上，但祂並不是與人對立爭戰的。

## 聖靈；天使／使者

聖靈的角色比較沒有那麼重要。我們已經提到過七靈這個不尋常的用法（啟一4，三1，四5，五6），在其他地方則提及神的那一位靈，但兩者似乎功能相同。七靈圍繞在神寶座的四圍，但是也被差派出去，進到世界。看起來好像把環繞神、並出去執行神命令的天使們的意象，轉移到聖靈身上了。在本卷書的一開始，聖靈有其重要的地位，祂是對七教會說話、並傳達神給他們的應許的那一位（啟二7，參：啟十四13，二十二17），<sup>18</sup> 但是除此之外，聖靈並沒有參與本卷書中的行動。<sup>19</sup>

不過，天使是非常重要的。新約聖經中沒有任何其他一本書如此多次提到他們。<sup>20</sup> 他們在全本書中經常出現，擔任傳達啟示給人類的傳信者，一連串的審判的宣告者與執行者，也在其他事上擔任神的執行者。

七個教會的七位使者扮演一個特殊的角色，他們是給這些教會之信息的領受者。他們經常被稱為教會屬天的替身，但是他們在傳達這些信息上所扮演的角色是含糊的，因為這些信息是以第二人稱單數傳達的（所以可能是給那位使者，或是給教會整體的）。重要的是，這些信息最後都是以直接給教會會眾的陳述結束的。

## 邪惡的力量

我們看到有邪惡的勢力與神和祂的執行者對抗。我們可以稱之為啟示錄中的野獸論，是和天使論一樣複雜的。主要的邪惡勢力是那龍，又名魔鬼和撒但（啟十二9，二十二2將二者等同），他是敵對神之行動的煽動者。在那婦人與孩子的異象以前，他一直都沒有露臉（啟十二3）。他也參與在天上與米迦勒的爭戰中，他被擊敗並被摔到地上，以致他停

<sup>18</sup> 在這裏應該把聖靈與預言的關係包括進來（啟十九10，二十二6）。

<sup>19</sup> 對於「靈」這個詞的其他用法，是指邪靈，或者指約翰是「在靈裏」（《和合本》作「被聖靈感動」），也就是能夠進到天上並且看到天上發生的事。

<sup>20</sup> *Angelos*（天使，使者）一詞在新約聖經中用了175次，其中有六十七次是在啟示錄裏（編按：其中少部分是指稱撒但的使者）。

止在神面前控告神的子民，但是現在卻能夠迫害在地上的教會。他的同夥被形容成兩隻野獸或「獸」，受到撒但的引誘，模仿基督的能力和（這是第二隻獸的情形）祂的先知的角色，以專制統治來控制世界。好像神一樣，他們可以差遣一些執行者，都具有驚人的超自然力量。儘管如此，他們仍然在神的掌控之下；我們經常看到「有……賜給」這個動詞，表示是神允許他們的（例如，啟六2、4、8、11）。<sup>21</sup> 他們所營造出的世界是與神和祂的見證人為敵的，因此這世界的特徵就是一個迫害者。不過，與此同時，在啟示錄十八章描述這世界的生活方式，作出了嚴厲的定罪，那裏把世界形容成想像古巴比倫城一樣，不但因為貿易而越來越富裕，也越來越暴力、且不敬虔，甚至攻擊神的子民。從這樣的描述，不難看出是指著凱撒的羅馬城說的。

## 教會

在這樣的光景下，我們看到人類清楚區分為兩類，一類是跟從羔羊的，而另一類則是向撒但勢力的誘惑與試探低頭的。這兩組的成員，並不是已經在神的命定下固定不變的。對不信神的人，仍然發出要他們悔改的呼召，也沒有任何跡象顯示這些呼召是虛假的。在教會中的成員，仍有可能屈從而背道，如果這個危險不是真實存在的，幾乎就沒有寫作這本書的必要。同時，羔羊的跟從者卻在審判臨到以先已經被神印上印了。他們的名字從創世以來已經記在生命冊上了（啟十三8，十七8）。<sup>22</sup> 不過，在啟示錄三5提到名字不會從生命冊中塗抹，暗示有些名字是可能被塗抹的。這是新約聖經常見的張力，一方面呼召人堅忍到底，另一方面又有神保守的確據；我們不應該試圖緩和這個張力，以致不是傾向保證保守到底，就是缺乏得救的確據。

所以，最重要的事就是信徒要克敵致勝，意思是他們面對試探與逼迫時，要站立得住並成功地抵擋。對於約翰而言，一個人不單必須成為信徒，而且必須勝過不信的試探。啟示錄中沒有用動詞「相信」，但是形容詞信實的卻被用在耶穌（啟一5「誠實」，三14與十九11「誠信」）

<sup>21</sup> Grant R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002), p. 32 = 格蘭·奧斯邦著，《啟示錄註釋》（S. Pasadena：美國麥種傳道會，2007）。

<sup>22</sup> 「從創世以來」這個片語，在啟示錄十三8不太清楚是指羔羊的被殺（《呂振中譯本》、《新譯本》），或是名字被記在生命冊上（《和合本》、《思高聖經》）；但在啟示錄十七8一定是指後者。



和信徒（啟二10、13，十七14，「忠心」）身上。

這表示：基督徒認為自己住在一個四圍受到仇視力量環繞的區域，甚至認為這幾乎是不可避免的天命，就如猶太人在納粹德國和其周邊國家的經歷一般。在這樣的世界中，是不能和罪惡與不法的言行妥協的。

約翰想到分散在不同地方的教會。<sup>23</sup> 他們主要的任務是成為耶穌的見證人，而他們信息的內容是「神的道，就是耶穌基督所見證的」（啟一2）。\* 因此教會是有宣教的任務的。先知們活躍在教會之中，約翰就是一個顯著的例子（啟一3，參：啟二十二9），但是，除了真先知之外，還有假先知混在其中（啟二20）。在這七段信息中，除了「耶洗別」之外，並沒有任何先知被指名道姓，但是教會見證的先知特質在後面是很清楚的（啟十一18，十六6，十八24）。本卷書也提到了「使徒」（啟二2提到的是假使徒），在啟示錄十八20將他們和聖徒與先知相提並論。他們應該是不同於十二使徒（啟二十一14）。書中沒有直接論及洗禮與主餐，但使用了類似的語言（啟三20，七14，二十二14）。

## 作為

我們已經看過本卷書中主要的演員，現在可以看看他們的作為。我們得到的圖畫是，一個不敬虔的世界，為所欲為，不把神放在眼裏，拒絕信徒為福音所作的見證，甚至置他們於死地。甚至可以將猶太人或某些猶太人描寫為撒但的會堂。這世界存在著受罪惡影響的可能性，而且也被這些影響力控制。但是，神才是主角，神要對世界的邪惡施行各樣的審判。本書很大的部分是在描繪幾個一連串發生在世界上的可怕災難，其中有一些是現代人的心思較容易想見的，另一些則是用我們難以想像的方式來描述。整本書有強烈的超自然要素，哪些是可以照字面來理解的，哪些則應該以象徵方式來理解，是難以區別的。這些災難似乎是屬於預先警告的性質，警告人們將會有最後的審判，並喚醒他們悔改，不然就會面臨可怕的境況。然而，我們並沒有見到這些警告達到任何果效，就算有也是非常少的。<sup>24</sup> 本書最終達到的是最後的審判，邪惡

的勢力和那些向邪惡勢力屈服的人都要被毀滅。

最後審判的性質是以各種不同的意象來描繪的。大部分是毀滅與死亡的意象；到一個程度，有個火湖，魔鬼和他的黨羽要在其中，日夜永遠地受苦（啟二十10），名字沒有被記在生命冊上的人也被丟在那湖裏面（啟二十15）。雖然沒有明確說這些人是以這種方式受苦，按照合理的推論，他們是在其中受苦的。因此，問題在於：是否這就是主要的意象了，或是死亡與毀滅的意象主導整個論述？後者似乎較有可能。<sup>25</sup>

同樣地，神子民的終局也是以各樣的意象來描述的。人們受邀參加羔羊的婚宴，但是新娘和客人是同一批人。還有一個聖城，被比喻為新娘，並且似乎就等同於新娘（啟二十一2、9~10）。這城是在新地上，而不是在天上，而且，因為神和羔羊是在城裏，如此一來，似乎天地就融合在一起了。對於這城的描述，是以非常象徵式的手法，選取聖經中的主題來描述的。在其中有生命樹，是原初在伊甸園中的居民沒有吃到的，但現今其上的果子可以任人摘取。有了這城的意象，約翰就可以說到城外是聖徒與罪人所在之處：前者可以進城，但是後者被排除在外。這樣的意象和罪人在火湖裏的意象是不相稱的。可能性似乎包括：這是描繪嚴酷之審判實況的兩種不同意象；或者城外與城內的區別並非地理位置上的，而是時間上的，是「此時」與「那時」的區別，「此時」是指城外的人還可以回應福音的時候，「那時」則是指那些確實有所回應的人進城的時候。

對於約翰而言，這是快要發生的事（啟一1，四10）。本卷書最後強調耶穌就快要來了（啟二十二20）。因此，本卷書與新約聖經其他書卷同樣相信：終局很快就要來臨。至少可以確定的是，本卷書中所描述的人類社會與實情相去不遠，在人類社會歷史中，我們看到的是罪惡，也會看到它受審判，教會的見證及被攻擊，教會的失敗及想要歸正她的努力。但是末日的時間仍是未知之數。

*Revelation* (= 格蘭·奧斯邦著，《啟示錄註釋》)，pp. 433-35，他認為啟示錄十一-13所描寫的是真實的悔改。但是這不表示說每一個人都悔改了，正如 Richard J. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 139-40 (= 包衡著，鄧紹光譯，《啟示錄神學》[香港：基道]，2000) 清楚說明的。

<sup>25</sup> 字面上的永刑與死亡／毀滅是彼此互不相容的。

<sup>23</sup> 七這個數字必定是象徵式的，代表數目不確定的教會。

\* 編按：原著誤作「啟一3」。《和合本》直譯為「神的道和耶穌基督的見證」，作者所採用的觀點，見 David E. Aune, *Revelation*. Vol. 1 (Dallas: Word, 1997), pp. 6-7。

<sup>24</sup> 是否真的有悔改的可能性，仍是有爭議的。這方面的討論，可看 Osborne,

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Ladd, pp. 669-83 = 賴德, 737-54頁; Morris, pp. 292-97 = 莫里斯, 501-10頁; Strecker, pp. 515-45; Zuck, pp. 167-242 (隨處可見)。  
(德文) Gnilka, pp. 398-420; Hahn, 1:448-75; Hübner, 3:206-15; Stuhlmacher, 2:199-286 (隨處可見)。  
Aune, David E. *Revelation*. Vol. 1, Dallas: Word, 1997; vols. 2 and 3, Nashville: Nelson, 1998.  
Bauckham, Richard J. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 = 包衡著, 鄧紹光譯, 《啟示錄神學》(香港: 基道, 2000)。  
Beale, G. K. *The Book of Revelation*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1999.  
Beasley-Murray, George R. *The Book of Revelation*. London: Oliphants, 1974.  
McKelvey, R. J. *The Millennium and the Book of Revelation*. Cambridge: Lutterworth, 1999.  
Minear, Paul S. "The Cosmology of the Apocalypse". In *Current Issues in New Testament Interpretation: Essays in Honor of Otto A. Piper*. Edited by W. Klassen and G. F. Snyder, pp. 23-37. London: SCM Press, 1962.  
Osborne, Grant R. *Revelation*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002 = 格蘭·奧斯邦著, 《啟示錄註釋》(S. Pasadena: 美國麥種傳道會, 2007)。  
Smalley, Stephen S. *Thunder and Love: John's Revelation and John's Community*. Milton Keynes: Nelson Word, 1994.

## 第23章

### 約翰福音、約翰書信和啟示錄

一般所謂的「約翰神學」,主要的見證就是約翰福音本身。約翰福音與約翰書信密不可分,沒有人會懷疑二者之間的密切關係。問題出在啟示錄這卷書;因其文學類型及獨特風格,使它與約翰的其他著作有所區隔。在進一步檢視約翰神學與新約聖經其他著作的關係前,必須簡短討論組成約翰神學的書卷之間的神學關係。

#### 約翰福音和約翰書信

正如我們已經看見的,目前的趨勢傾向於將約翰福音和約翰書信歸於不同的作者,而且經常伴隨一個假設:認為有一個經過不同發展階段的約翰社群存在。即使真有不同作者寫成了約翰著作,約翰福音和約翰書信的神學其實是同樣的神學,但必須謹記在心的是:這些著作具有不同的目的、分屬不同的文學類型。它們具有共同的神學辭彙和習慣用語。

相較於約翰一書,約翰福音的神學更為豐富,不僅因為它擁有較長篇幅,也因為它所使用的豐富意象,以及它所討論的廣泛議題。約翰一書的著重點較為狹隘,大多關注在教會裏面可能犯的錯誤,因此基本上只集中於某些主題,比如說:不認基督,聲稱自己是無罪的,沒有弟兄之愛,以及謬妄的屬靈啟示。不過,從這些關注點出發,約翰一書為讀者建構積極正面的神學觀點和生活方式。我們肯定可以說:這卷書把約翰福音中所見的神學,應用在某些特定的問題,並或據此加以闡述。

約翰一書以基督論的陳述作為開始,呼應約翰福音的導言,確立了生命之道啟示的真實性,並以暗示手法將這生命之道等同於耶穌。到目前為止,在基督論方面還沒有出現任何問題。接下來的段落,則處理不要陷入罪中的重要性,以及否認自己的行為有罪的危險。基督徒生活被理解為與神和基督相交的生活,其正面的特徵是順服基督的誠命。這裏

的語氣是激勵信徒不要犯罪，並帶著明確的應許：因著基督的代禱，信徒生命中的罪已蒙神赦免了。這幅圖畫與約翰福音中的圖畫前後連貫；在約翰福音中，以相互內住的屬靈關係來說明基督徒的生活，期待門徒要遵守耶穌的命令（約十三 34，十四 15、21，十五 10~12）。不過，相較於約翰福音，約翰一書更注意落入罪中的危險。

所論及的明確命令，是愛其他的信徒；這只是進一步闡釋彼此相愛這個基本命令。關於這個世界的教導，則與約翰福音有密切的關連；在約翰福音中，世界是人類生活的領域，其特徵是黑暗、遍滿了罪，不過仍是神愛的關注對象。基本上，我們在約翰的福音書和書信中，發現了同樣類型的二元論用語。

約翰一書提出的一個新特點是關於「敵基督者」的警告（約壹二 18）；這一點在約翰福音中並沒有預先提及。約翰福音和約翰一書相當熟悉魔鬼——這個世界的王——的活動，不過只有在約翰書信中，出現了否認基督的敵基督者這個概念。在這裏，我們也可以提及至於死的罪這個概念，一般來說，這樣的罪等同於背道；那些不認救主的人，顯然無法得救。在約翰一書五 18~19 中，可以看到這種罪和屬於這個世界之間的緊密關連。

接下來，是基督論的主要觀點。正如我們看到的，約翰所說的否認，只是猶太人不認耶穌是彌賽亞，或是不承認神的兒子確實是成了肉身來的，仍有爭議。我們面對一個警告：拒絕耶穌是神兒子的人，也因此拒絕了父神（正如約五 23 說的）。約翰福音中耶穌作為彌賽亞的身分，與從神兒子的角度來解釋彌賽亞的身分，有密切的關連（參：約一 49，十 24/36，十一 27，二十 31），我們如果接受這一點，就可以看見：約翰一書中的否認，本質上就是這樣拒絕耶穌是神的兒子。約翰福音與約翰一書都使用了神這個字來指稱耶穌（約一 1，二十 28；約壹五 20）。

有人認為：約翰一書對於基督之死的理解，不同於約翰福音的理解；不過，這個觀點其實是誤解了約翰福音的教導所造成的。約翰一書確實較為強調耶穌之死的獻祭特色（約壹二 2，四 10）；不過，書信和福音書提出這個教導的文章脈絡是一樣的：耶穌的死是神愛的表達（約壹四 10），耶穌背負了我們的罪（約壹三 5），為了我們的緣故捨命（約壹三 16）。在這兩卷著作中，耶穌的血都是意義深遠的，即使它們各自以不同的方式來說明這個主題。

約翰一書並沒有提及耶穌的復活，雖然它假定祂在天上，可以來到

神的面前（約壹二 1），而且信徒也能與祂建立屬靈的關係。

約翰一書論及聖靈膏抹的敘述（約壹二 20、27），以新的隱喻表達了約翰福音對於信徒受聖靈的教導（約七 39，二十 22）。<sup>1</sup>

信徒成聖的主題（約十七 17；約壹三 3），在約翰福音或約翰一書中並沒有多加說明；不過，雖然約翰福音沒有論及耶穌門徒犯罪的問題，約翰一書則關注了這個問題。這是處理意外狀況的發展之清楚例子。信徒將要像基督一樣，這個未來的盼望也是約翰一書裏面的一個新論點，不過可以從約翰福音第十七章的陳述推論而得；在那裏，耶穌提及門徒與祂同在一起，看見祂的榮耀，並領受父神已經賜給祂的榮耀（約十七 20~24）。

神保守並看顧信徒，這個事實是這兩卷著作的共同敘述（約十 28~29；約壹五 18）。

整體來說，約翰一書的作者維持了約翰福音的神學用語。我看不出有任何論點，是約翰福音作者會極力反對、並說「不，那樣不對！」的。在約翰福音設定的思想架構中，約翰一書恰當地闡述同樣的基本神學，並加上隨機式的應用。

因此，本書的論點是：存在於約翰福音和約翰一書之間的差異，其實只是在一個神學架構中可能會出現的那類問題而已，那個神學架構基本上是由約翰福音界定的。<sup>2</sup> 因此，我們可以善用約翰福音和約翰書信，進行約翰神學和新約聖經其他部分之神學的比較。

## 約翰的啟示錄

### 啟示錄和約翰著作

啟示錄和約翰福音及約翰書信的關係，充滿爭議。同一位作者視情況要求而以不同方式表達自己，並非不可能之事；<sup>3</sup> 不過，相當不同的

<sup>1</sup> 其他地方也用這個隱喻來描述信徒（林後一 21）。

<sup>2</sup> 在這裏，正如在其他這類神學比較中，一定要強調的是：在書卷的表達和內容上其實存在某些更細膩的差異，我們並不是否定這一點。不過，這需要對於這個主題更全面的探討。我們只是簡單地認定在二者之間存在根本的神學一致性；就我們的觀點來說，這類的差異並不會帶來任何問題。

<sup>3</sup> 參 Grant R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002), pp. 2-6 = 格

思考方式似乎排除了這種可能性。<sup>4</sup> 問題反倒是：在深層意涵上，相較於新約聖經其他著作，啟示錄是否更為貼近約翰福音和約翰書信。當然，在最深層的意涵上，對於實際存在的事物，新約聖經所有作者都抱持著相同的基督徒觀點，而且構成這個理解的，就是他們都認為耶穌是與父神同在的那一位，並且是使信徒脫離罪的救主，是復活和新生命之盼望的源頭。這個理解，將新約聖經各卷不同著作結合在一起，使它們全部反映出同樣的核心信念。不過，在這種多樣神學表達的一致性當中，出現了書卷之間關連性的問題：啟示錄比較貼近約翰著作，還是新約聖經其他著作？在整幅新約神學的地圖上，它的定位是甚麼？

主要問題在於：啟示錄所運用的天啟文學類型和內容，使它與約翰福音和約翰書信斷然劃分開來！這個特色使啟示錄與在對觀福音、帖撒羅尼迦後書和其他處經文中發現的天啟文學部分，緊密連結在一起。在猶太戰爭的關鍵時期，以及第一世紀後來日漸增多的逼迫中，這些天啟文學在初代教會的領域裏，顯然極為重要。這些主題的發展，在啟示錄中佔有極重的分量。然而完全可想而知的是，這種思考方式之所以能夠與其他方式並存，或許是因為在不同時間點上，外在壓力日漸增加的緣故。

郝韋柏 (Wilbert Francis Howard) 舉了一個獨特的例子，他將兩首詩歌並列在一起，分別代表兩種類型的基督徒觀點。第一種類型，他稱之為「基督徒神秘主義」(Christian mysticism)：

主，開我心靈之耳，  
吩咐我心歡欣，  
我靈安靜傾聽  
你的溫柔聲；  
從未在旋風之中，  
不在山崩地裂處  
得聽安靜、沉寂聲：

蘭·奧斯邦著，《啟示錄註釋》。

<sup>4</sup> 參 Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John* (Waco, Tex.: Word, 1984), pp. 35-73 (參 Stephen S. Smalley, *Thunder and Love: John's Revelation and John's Community* [Milton Keynes: Nelson Word, 1994])，他主張啟示錄是使徒約翰的著作，而約翰福音和約翰書信則是約翰的一個跟隨者寫成的。

你恩典的呢喃。

第二種類型，他稱之為「純猶太天啟主義」(undiluted Jewish apocalyptic)：

萬邦征服者啊，請你來！  
現在乘白馬前來；  
地震、飢荒、與荒涼，  
表明你國度近了；  
誠信、真實！  
在此建立你權能。

其實，這兩首詩歌出於同一位作者之手：查理·衛斯理 (Charles Wesley)，分別寫成於 1742 年和 1759 年。<sup>5</sup> 郝韋柏使用這個例子，來說明耶穌同樣可以在教導中結合神秘主義和末世論的看法。我們也可以使用這個例子，來說明在新約聖經個別作者或個別基督教神學派別的看法中，也可以發現同樣的結合。<sup>6</sup> 因此，啟示錄可以納入廣義的約翰基督教 (Johannine Christianity) 中，也不是不可能之事。我們在約翰福音和約翰書信中見到了主流的約翰神學；但除此之外，透過啟示錄提供的天啟思想，或許可以帶來更為深刻的貢獻。

因此，我們是否可以說啟示錄其實是約翰基督教中的一分子，多過屬於新約聖經著作的其他圈子呢？不過另一種說法是：啟示錄屬於其他圈子，因為它主要的靈感是從它們而來的，不過也間接受到約翰思想的影響。<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Wilbert Francis Howard, *Christianity According to St. John* (London: Duckworth, 1943), pp. 201-4。

<sup>6</sup> 我們也可以比較一下：在現代團體中，如基督徒弟兄會 (Christian Brethren) 的神學和講道中，將兩種思想類型並列，其實是相當傳統的作法：他們結合了在擘餅聚會中以耶穌的死為中心的火熱靈命，和他們主張的時代主義 (dispensationalism)。由於這兩種看法都可以在聖經中找到相關的經文，他們並不覺得二者之間有任何不一致的地方。

<sup>7</sup> 比較哈拿·史泰勒 (Hanna Steller, *Die Christologie der Pastoralbriefe* [Tubingen: Mohr Siebeck, 1998], pp. 325-28) 如何在教牧書信中發現來自約翰傳統的影響。

有些共同特色值得一提。首先，稱基督為「神的羔羊」，在整卷啟示錄中非常顯眼，呼應了約翰福音一 29、36（參：徒八 32；彼前一 19）。在這兩卷書中，都是使用獻祭的動物之意象。不過，必須承認的是：這兩卷書對於這個稱謂，就只有這個相似的地方。它們使用了兩個不同的希臘文字彙，約翰福音用了 *amnos* 一字，啟示錄則用了 *arnion* 一字（後者也出現於約翰福音二十一 15，用來形容基督的羊群）；前者指未成年的動物，後者則也可以指已經成年的動物（啟十三 11）。而且，約翰福音中的兩處經文所用的是「神的羔羊」，然而在啟示錄中，這是獨立用法：「[一隻／那隻]羔羊」。最後，對於約翰福音的基督論而言，「羔羊」一詞並不是很重要，雖然它對耶穌的死提出了一個意味深遠的神學觀點，但其他關於耶穌的稱謂卻更為重要；然而，在啟示錄中，「羔羊」一詞是主要核心。因此，在啟示錄中，「羔羊」一詞的意義和重要性是相當獨特的。

兩者之間的另一個關連是：啟示錄十九 13 用「神之道」這個名字指稱基督，呼應了約翰福音一 1~14 和約翰一書一 1~4 所用的「道」（Word）這個字。以「道」來指稱基督的用法，並沒有出現在新約聖經其他書卷中。不過又一次，二者之間存在著重大的差異。在約翰福音和約翰書信中，這個詞顯著地置於書卷一開始。在約翰福音中，單獨使用「道」這個詞，然而在啟示錄中卻加上修飾語：「神之道」（參：約壹一 1，「生命之道」）。不清楚的是，理解約翰一書中的用法所需要的豐富背景，在理解啟示錄第十九章時是否也需要。

另一個重要的關連是「我是」（I am）這個用語（啟一 17，二 23，二十一 6，二十二 13、16），但是，在啟示錄中的述詞（predicates），不同於福音書中的述詞。然而，必須注意的是，「我就是〔祂〕」（I am [he]）的用法，在福音書中似乎是神的自我啟示的一個肯定用語，平行於啟示錄中的「我是阿法拉，我是俄梅戛，是昔在、今在、以後永在的全能者」，後者是神所使用的語言（啟一 8）。

第四，用來暗指救恩的語言，也與約翰的用法連在一起。生命這個詞，廣泛地出現於啟示錄和約翰著作中，但也經常出現在整本新約聖經中，故無法顯出它們的用法有何獨特之處。以「水」隱喻救恩的用法，出現在約翰福音和啟示錄，前者對此作了主題式的論述（約四章，七 38），後者則隨意地穿插出現（啟七 17，二十一 6，二十二 1、17），但這種用法在新約聖經其他地方並沒有出現；相關的隱喻用語是渴，為這

兩卷書共通的用語（約四 13~15，六 35，七 37；啟七 16，二十一 6，二十二 17）。啟示錄中沒有使用糧這個詞，但的確使用了「嗎哪」這個意象（啟二 17；參：約六 31、49）。不論是啟示錄或約翰福音，都顯著地大量使用一些意象，來形容神賜給祂百姓的救恩和福分，雖然各自有其獨特的用法。基督從門進來，並和信徒一起坐席的意象（啟三 20），與約翰福音中耶穌與門徒同住的意象（約十四 23）並無不同。

不過，二者仍有一些不同。用父來稱呼神，雖然在約翰福音中是相當重要的用法，在啟示錄中卻只出現了五次，而且總是加上修飾詞，指基督的父（啟一 6，二 28，三 5、21，十四 1）。「主神」（Lord God）的組合用語，在啟示錄中十分平常，卻沒有出現在約翰福音中（然而，參：約二十 28）；而形容詞全能的（希臘文 *pantokratōr*）也是啟示錄特有的用語（出現九次之多；在新約聖經其他地方，只出現在哥林多後書六 18）。在這一幅令人震懾的畫像中，將神刻劃為坐在寶座（啟示錄特有的另一個概念）上的全能統治者，啟示錄這卷書的異象性質，以及強調神主權勝過邪惡勢力的需要，決定了這幅畫像的風貌。

在啟示錄中，聖靈的功能主要作為神信息的傳遞者（啟二 7，十四 13，二十二 17），還有「七靈」這個不尋常的用法（啟一 4，三 1，四 5，五 6），這七靈是基督所擁有的（啟三 1）。聖靈顯然將信息傳遞給約翰，就像傳遞給先知一般，這與新約聖經其他地方對於聖靈的描繪相符。

不管是在約翰福音或啟示錄中，都察覺到教會面對了將會帶來死亡的逼迫威脅（約十五 18~十六 4）；但是，這是啟示錄的核心，相較之下，在約翰福音中幾乎只是一個附帶的論題。在啟示錄中，世界這個詞，就神學本質來說，並沒有扮演甚麼重要角色，它詳細闡述了神對背叛和不信的社會所施行的審判，卻不同於約翰福音，後者只是簡單地提及審判而已。約翰福音並沒有以天啟文學的手法描述未來將要發生的事；這一點，也使約翰福音與對觀福音有一明顯的劃分。

這幾點已經足以顯示出：啟示錄其實深含約翰神學的特色，不過表達重點完全不同。然而，還有一點也相當重要，即啟示錄作者的名字是約翰；從早期與約翰著作有關的傳統這個背景看來，最好的解釋是：在啟示錄、約翰福音、和約翰書信之間，存在某種關連。<sup>8</sup>

<sup>8</sup> 問題在於：啟示錄與新約聖經其他書卷之間是否有更為密切的神學關連。我找不到任何這類清晰的指標可以支持這一點。

我們可能應該要小心提防一個試探，就是企圖把啟示錄的材料與約翰福音和約翰書信中的材料結合在一起，營造出一個有意義的綜合體，然後稱之為「約翰神學」，意指在初代一般基督徒的神學中，存在某個可以辨認的、具有凝聚力的次團體。我們其實不知道：啟示錄所表達的觀點，到底有多少是約翰福音和約翰書信之作者共享的；反之亦然！因此，我們的提議是：在此時應該將啟示錄與新約聖經其他書卷作一簡短比較，然後在繼續進行約翰神學與對觀福音、使徒行傳和保羅書信神學的比較時，把啟示錄擱置一旁。

### 啟示錄和新約聖經其他著作

我們如何評論啟示錄的神學，以及如何看待它與新約聖經其他著作的關係？啟示錄這卷書最顯著的特色在於使用了天啟文學資料。從衝突的角度來理解教會的處境：世界上受到撒但鼓動的勢力，迫害那些跟隨羔羊的人；反對教會的勢力遍滿整個世界、充斥整個宇宙，人類完全沒有存活的希望。受苦和殉道的威脅，隱隱迫近、瀰漫全地。所以啟示錄的信息有一部分是針對背道的試探發出警告，並向受威脅的信徒保證神與他們站在同一陣線，藉此鼓勵他們要站立得穩、至死忠心，而且向他們保證：若他們持定忠心，必有天上的獎賞為他們存留。同時也清楚指出：反對他們的勢力將會受到神的審判，最終要完全被摧毀！壓迫者的審判，是神得勝、以及神百姓被顯為義的一個必要部分。本卷書強調那些壓迫者的頑抗，無視痛苦的警告、始終拒絕悔改。這意味著神比那些壓迫者更有力量；因此，信徒可以確保終極的勝利。

以天啟範疇來理解當代的處境，對一個感到完全無法招架、備受威脅的教會來說，也許是唯一可行的選擇。當時是否確實存在嚴重的迫害（特別是來自國家的迫害），仍然充滿爭議；不過，先前較古老的看法，認為信徒在世界各地受到逼迫至死，似乎顯然是無法獲得證實的。然而，他們清楚意識到與周遭社會不敬虔的價值觀分離的光景，以及一種因為被拒絕和反對而生命受到威脅的相關感受。

其他初代基督徒作者不採用天啟文學作為表達的方式，相較之下，這樣的反應真的有所不同嗎？具天啟特色的經文也出現於對觀福音中，他們也意識到猶太人與羅馬帝國的戰爭；這個戰爭對恐怖時期的影響，不可等閒視之。即使只是曇花一現，它也出現於新約聖經其他書卷中（帖撒羅尼迦前書、帖撒羅尼迦後書；哥林多前書十五章；彼得後書；

猶大書）。

既然如此，啟示錄與新約聖經其他地方的天啟教導有何關連呢？匯集對觀福音中的相關材料，特別是馬可福音十三章和「底本 Q」，我們見到一段聖殿將要毀滅的記載，以及它與一切預言的實現——也就是世界的末了——之間的關係。隨著這幅圖畫開展的，是全世界的無政府狀態和混亂失序。相當弔詭的是，在「底本 Q」的材料中，也出現了一幅圖畫（路十七章；太二十四章）：世上的人們照常過活，好像沒有任何事發生、也沒有神是他們必須向祂負責的。基督徒將會遭受攻擊，但儘管如此，他們必須繼續傳講福音。基督徒也會面臨被假先知和假彌賽亞欺瞞的危險。他們受到的忠告是：要站立得穩。這些材料也提出特殊的警告：當耶路撒冷遭受攻擊時，要逃出城外。最後，人子要降臨、並招聚祂的選民；而且，選民必須持續在靈裏儆醒，期待這事的發生。最後審判時，人子要依據人們對祂、和祂的弟兄姊妹的態度，將人們分別開來。

在啟示錄中，我們看到這些特點的絕大部分，不過著重點有所不同。城市的意象除了用來指耶路撒冷，也指羅馬，象徵整個不信的世界。絕大多數的戰爭和受苦，被視為神施加在世界上的一連串審判。殉道的主題也多所著墨。欺騙，以及強迫信徒屈從虛假敬拜的危險，十分強烈；不過，也很強調神的子民蒙神保守看顧的概念。啟示錄也闡述了最後爭戰的概念。最重要的是出現了一個概念：魔鬼和他的同夥，以邪惡的三位一體的姿態出現。還有一些異象，提及天上的活動，以及新天新地，都是福音書中沒有出現的記載。

顯然，啟示錄符合一般天啟文學呈現的架構，有相似的故事情節，但卻絕非僅止於此。在新約聖經其他處的記載，特別是帖撒羅尼迦後書第二章，清楚可見要描寫未來事件之局勢的嘗試，其中也包括了神最終的敵人。在這些例子中，天啟文學的材料被插入主流的保羅基督徒教導的文章脈絡中，卻沒有因為文體類型的改變而顯得格格不入。我們必須探討在廣義的約翰基督教家族中，啟示錄具有類似地位的可能性。

我們審視這個架構所表達的神學主題，會發現關於神的描繪以生動的方式聚焦於神的無限大能。在新約聖經其他地方，雖然將祂至高無上的主權和全能視為理所當然，啟示錄更是大力宣揚，部分是因為作者採用了天啟文學中震懾人心的意象風格，部分也是因為他看見教會所面對的巨大威脅已迫在眉睫，需要向讀者保證神是最終的掌權者。

對耶穌的描繪則結合了典型的彌賽亞特色，以及被高舉、與神關係密切、並同享神地位的那一位。不尋常之處是特別專注於羔羊的意象；再一次，這很可能是因為它的天啟文學背景所造成的。羔羊的意象有助於作者描寫一位被釘十字架的彌賽亞，並指出祂的死所具有的獻祭特色。將祂的死理解為救贖，符合這個主題在其他地方的用法。

啟示錄將神的七靈刻劃為神的使者，並賦予天使作為神的代理人之顯赫地位，是十分獨特的作法。新約聖經在描寫天上的、超自然的、善與惡的代理人上，當然有其彈性，所使用的語言很可能修辭作用高於寫實描述。啟示錄在這裏呈現了更具個人特色的表達，再次符合了它所屬的天啟文學類型。對於罪惡世界和控制它的邪惡勢力的刻劃也是一樣。相較於其他地方使用之更為嚴肅、抽象詞彙的表達方式，我們在這裏見到的是圖畫式、想像式的呈現手法。

對罪人和神的對敵發出的呼召，是要他們悔改，而非相信，從他們的罪被視為背叛和憎恨神的角度來看，這樣的用詞並不會令人太過驚訝。這也完全符合對神百姓的呼召：要避免罪的玷污，並要像軍隊一樣抵擋罪惡、奮力得勝。在其他地方，我們也可以很容易找到要與罪劃清界線、並堅忍抗拒試探的呼籲（特別是抗拒屈服於逼迫的誘惑），不過不像啟示錄中表達得如此生動。

啟示錄超越新約聖經其他著作的地方在於：它相當詳盡地描述了新耶路撒冷。這個描述使用十分豐富的屬靈意涵和圖畫意象，營造了相當吸引人的景觀。必須注意和強調的是，這個意象並沒有脫離一個事實：將來來臨的時代，其最重要的特徵是神和羔羊與祂的百姓同在，以致他們主要的喜樂是在祂裏面；伴隨而來的特徵之描述，並沒有將讀者的注意力從這個主要經驗轉移開來，反倒是提升了這個經驗。

我們從上述摘要中可以看見：啟示錄所表達的神學，本質上是與新約聖經其他書卷的神學相似；不過，因其使用了天啟文學的意象而變得豐富多彩，而且著重於教會在一個抗拒神、落在神審判下的世界處境中所發展出的神學見解。因此，問題在於：這個著重點，是否造成任何神學上的曲解？比如說，啟示錄不太注意信徒與基督和聖靈之間的屬靈關係，其危險在於可能不夠強調這些在保羅書信和約翰著作中非常重要的因素。再一次，我們可能也會猜想：採用天啟文學的架構，是否會使人們對於教會在世上處境的了解，過於悲觀、陰沉？然而即使如此，情形仍然一樣：在某些情境中，諸如在面臨大屠殺的最黑暗歲月中，受逼迫、

生命遭威脅的人們，將會發現像啟示錄這樣的一卷書十分有幫助，因為它遠比新約聖經中其他在和平處境時所寫成的書信，更深刻、嚴肅地探討了邪惡這個問題。

因此，就某個程度來說，啟示錄是新約聖經中獨樹一格的一卷書。不過，就其包羅甚廣的特點來說，啟示錄的神學與新約聖經其他著作的神學並無太大差異。

## 參考書目

- Osborne, Grant R. *Revelation*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002 = 格蘭·奧斯邦著,《啟示錄註釋》(S. Pasadena: 美國麥種傳道會, 2007)。
- Smalley, Stephen S. *1, 2, 3 John*. Waco, Tex.: Word, 1984.
- . *Thunder and Love: John's Revelation and John's Community*. Milton Keynes: Nelson Word, 1994.

## 第24章

# 約翰福音、對觀福音、 使徒行傳和保羅書信

我們現在面對的問題是：相較於對觀福音書的作者以及保羅，約翰的神學特色是甚麼？

### 約翰福音和對觀福音

我們無法知道，在新約聖經不同作者之間，彼此是否有私人往來。這一方面，我們幾乎一無所知。初代基督徒之間確實互相往來交通，這是理所當然之事；雖然某些現代學者傾向把新約聖經作者寫得像是住在分隔的島嶼上、與他人互不往來，彼此之間沒有私人的溝通往來，傳統和其他的影響也含糊不清。不過，加拉太書一至二章毫無疑問地指出：雅各、約翰、保羅和彼得彼此認識，也在一起談話；用陶德的不朽名言來說就是：「我們可以假設：他們並沒有把所有時間花在談論天氣上。」<sup>1</sup> 西庇太的兒子約翰與約翰福音的起源有密切的關連，這一點有很可靠的根據，我看不出有任何否定的理由。

而且，有愈來愈多人支持一個看法：雖然約翰在寫作時沒有在眼前擺著另一卷福音書（一般認為，馬太福音和路加福音都使用了馬可福音的內容），然而他必定與其他早期福音書有所接觸，特別是馬可福音和路加福音。至少，他一定知道在它們背後的傳統，或至少是具有類似特色的傳統。於是，在約翰福音中可以發現某些連續性，可追溯

<sup>1</sup> C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (London: Hodder & Stoughton, 1944), p. 16.



至記載於其他福音書中的某種寫作材料。<sup>2</sup>

這一切或許帶出了更尖銳的問題：既然這樣，約翰怎麼會寫出這樣迥然不同的福音書？為甚麼他要這樣寫他的福音書，尤其在知道自已的寫作風格與先前福音書作者如此不同之後？要如何解釋保羅神學和約翰神學之間的不同呢？對於這些疑惑，我沒有甚麼新穎的解決辦法。我嘗試要作的是：先審視前一個問題，即這些福音書之間異同的性質，以便回答其中是否存在基本一致性這個獨特的問題。

在此，必須提及探索此問題時所受到的另一個限制。我們主要著重於福音書作者們的神學，而不是他們對於耶穌教導的不同刻劃。對觀福音和約翰福音對於耶穌的陳述所作的記載，不論在風格或內容上，都有極大的差異。不過，我們著重的主要不是歷史的問題，即耶穌的教導怎麼會形成這兩種不同的風貌。我們乃是要比較對觀福音的作者和約翰的神學，看看二者之間是否存在某種和諧一致性，而不是討論約翰的理解與對觀福音的描繪、以及與耶穌之間有何關連。

## 神的國

我們看見：在對觀福音中，耶穌教導的主題是宣告神的國近了，也宣告那些聽見之人的生命將有的後果。雖然「神的國」這個片語清楚指出神統治的重要性，卻必須從許多方面來修飾或呈現它。

首先，神的統治與祂的代理人有關：神的國是藉著這位代理人宣講，也藉由這個代理人而臨到的。耶穌宣講神的統治，不過這個宣講本身，既是藉著話語、也是藉著所伴隨的行動，就是神統治的彰顯，也是它賴以實現的工具。因此，耶穌作為神的代理人。這個身分的問題是個核心議題。即使耶穌對於自己的身分保持緘默，這顯然是福音書作者相當關心的主題；就像馬可福音一樣，我們可以從兩個部分來了解他的福音書：論及耶穌是否是彌賽亞，然後論及耶穌是哪一種彌賽亞。

其次，神的統治給人類帶來神管理的福分；路加最為直接地從「救恩」這個角度來解釋這個概念的開展，同時是現在的統治，也是未來進入神屬天國度的統治。

<sup>2</sup> 對於約翰是否知道對觀福音並根據它們來闡述他的主題，或依賴其他關係密切的傳統，意見分歧。不管是哪一種情形，與歷史耶穌的關連都密不可分。

第三，國度的宣講，向聽見的人發出挑戰，要他們積極正面地回應這個信息，包括作耶穌的門徒，以及完全委身給祂。

第四，神的統治將一種生活方式加在那些進入神國的人身上；馬太特別系統化地闡述耶穌對於人們該如何生活的教導。

在約翰福音中，「神的國」這個用語幾乎全部消失了（約三 3、5，十八 36）；然而，相當重要的是：「耶穌是王」，因此是國度的統治者，這個概念卻以非常有力的方式呈現出來（約十八 36）。正如我們經常看見的，事實上，永生的概念取代了神國的概念。不過，我們不應該誤以為這意味了一組詞彙由另一組具有相同功能的詞彙取代，就像「水」的隱喻可以取代「糧」的隱喻一樣。相反地，這是表達方式的轉換；可以與路加福音的表達方式相比較，路加介紹了救恩的概念，以說明神國的降臨給個人帶來的果效。這造成了兩個立即的結果。其中一個結果是：對觀福音中的重要主題——宣講神國的來臨——給事物帶來的新狀態，到底是已經發生（或至少已經開始發生）的，或是迫在眉睫、預期很快就要發生的，這個問題就在這個表達方式中消弭於無形了。另一個結果是：耶穌身分的問題成了廣為討論的問題。這不是說所謂的彌賽亞秘密不再具有任何重要性；相反地，對於那些頑梗不信的人，耶穌不向他們啟示自己。但是，這並不表示有關耶穌自己身分的問題已經取代了神國的宣講。或許，這裏應該再加上第三點。雖然耶穌預見了在祂離世之後、直接加諸於門徒的逼迫將要開始，卻把這一切放在猶太人的處境中（約十六 2），也沒有以天啟用語詳述未來的事件。然而，在整個所謂廣義的約翰基督教脈絡中，我們可能可以認為：啟示錄其實等同於對觀福音中天啟文學的部分；二者之間，確實存在足夠的相似性，顯示它們背後擁有同樣的靈感來源。

## 耶穌的身分

在對觀福音中，關於耶穌的主要問題是：祂是否是猶太人殷切期待的彌賽亞，而祂的受苦和死亡如何與祂的這個身分相符？約翰福音同樣考慮到彌賽亞身分的問題，我們也見到同樣的基督論稱謂組合。但是，強調的重點有所轉移。在對觀福音中，「〔神的〕兒子」這個稱謂，用於耶穌身上，而且對福音書作者來說顯然很重要；事實上，在真實發生的故事中，它所扮演的角色遠比一般了解的還要來得重要。甚至在馬可福音中，它出現於趕鬼的故事（可三 11，五 7），以及耶穌

登山變像的記載(可九7);偶爾,它也出現於耶穌的教導中(可十二6,雖然是比喻,但福音書作者顯然清楚了解那是指耶穌自己),而且它成了耶穌受審訊的關鍵問題(可十四61),並在十字架上得到確認(可十五39)。在其他福音書中,「神的兒子」這個稱謂一樣十分顯著。不過,這並不是耶穌教導的宗旨和祂與對敵爭論的話題。只有在很少的地方,才把這個稱謂連於耶穌論及祂與父之間親密的個人關係、以及(就像在約翰福音中所描述)祂的先存性的教導(太十一25~27;路十21~22)。

對觀福音書作者所描繪的耶穌畫像,是否包括了祂的先存性這個概念,這一點仍然懸而未決。<sup>3</sup> 某些學者認為,在馬太福音和路加福音中耶穌降生的傳統,排除了這個觀點。耶穌進入世界,是經由聖靈在馬利亞身上動工,而不是經由(我們姑且這麼說)先存的道或神的兒子來住在馬利亞的子宮內,然後出生成為一個具有神性的人類。

這樣的判斷或許不夠成熟。我們或許可以說:耶穌降生的故事比較關心一個雙重的事實,即耶穌是猶太人的彌賽亞(參:家譜),也是神的兒子。在這兩卷福音書所記載的故事中,都是以聖靈作為神的代理人,神透過聖靈動工(太一20;路一35)。如果——至少對保羅來說——耶穌從死人中復活,是透過神的靈作工,而不是藉由祂自己的能力,那麼耶穌藉由同一位聖靈的作工而進入人類的生命,就沒有不合情理之處了。也就是說,一個神學家如果接受神兒子的先存性這個概念,根本不會覺得耶穌降生的故事中存在著張力;這位早已存在的子必定會以某個方式進入人類世界,而且可以採用聖靈受孕和童貞女生子的方法。如果我們以耶穌降生的故事作為起點,其中未必暗示先存性的概念。然而,在對觀福音的其他地方,有相當多的記載,說到耶穌是來自於神、或被神差遣,很可能就是指向這個方向。問題是,這類陳述很可能只是表達一個人的感受,說明甚麼是他生命中的呼召、或神對他的託付(參:先知的自我認知),而不是關於其來歷的陳述。將人子理解為早已存在、從神而來,這個可能性也應該在此提及。

兩相對照,正如我們已經看見的,約翰福音中所呈現的證據,顯然支持先存性的信念。同時,耶穌在人世間擁有一位母親(馬利亞)以及一些兄弟,這個事實則被視為理所當然;在約翰福音六42可能具

<sup>3</sup> 這個問題,長久以來被忽略,現在則明確回到了學術討論的議程中。

有譏諷的暗示。所以,不管約翰是否相信童貞女生子,他必定接受耶穌是個人,也經過人類出生的過程。

因此,差異在於:「道」或「神的兒子」的先存性,在約翰福音中成為主題性的陳述或重心。而對觀福音寫作的時候,至少有某些基督徒神學家接受耶穌作為神兒子的先存性這個概念,因此,對觀福音書作者相信這個觀念,並無不尋常或可爭議之處。但他們對耶穌的教導和辯論所作的記載,則反映出遠比耶穌在世時確實說的話還要更多的東西;而約翰則是帶出隨著時間的推移所出現的議題,並對耶穌的身分作更全面而深入的反思。

至於耶穌的角色,不論是對觀福音或約翰福音,對於彌賽亞身分的理解都一樣。這個概念的發展和變遷,是根據耶穌實際扮演的角色。這一點在約翰福音第四章十分突顯;在那裏,最初向敘加居民暗示耶穌就是彌賽亞,最終導致他們公開承認耶穌是世人的救主(約四29/42)。彌賽亞的角色,包括了帶給人們恩惠、並拯救他們脫離眼前的苦境。

所有福音書都承認耶穌是個先知。耶穌就是那先知的概念,在約翰福音中最清晰可見(約一21,六14,七40),並與使徒行傳三22~23所描繪的耶穌一致,在這裏,那位先知就等同於彌賽亞。而且正如我們已經看見的,耶穌作為猶太人的王,這個概念也是四卷福音書共有的,不過,在約翰福音的耶穌受審這一幕中較為突出。

「人子」一詞的用法,超越了我們在對觀福音書中所見的。人子與耶穌的受難和復活之間,存在密不可分的關係;不過,人子同時被認定為從天降下、是啟示和救恩的代理人。「從天降下來」這個片語,也用來指耶穌是從天降下的糧食,與祂作為「子」的身分相關(約六33、51);這個用語是基於對嗎哪的描述。約翰福音五27提及了在最後審判時,人子作為審判者和保惠師的角色;<sup>4</sup> 然而,在其他地方,人子卻退居於背景中。

於是,相較於對觀福音,子或神兒子的樣貌,在約翰福音中更為突出顯著,而且,是用在耶穌公開與群眾或對敵進行的討論中。耶穌是神差遣到世界、帶來救恩的代理人,有完全的權柄可以代表神作工。「道」(Logos)這個詞的用法也大致相同。這個概念是約翰獨有的。

<sup>4</sup> 不管是哪一個角色,都表明人子在審判時扮演決定性的角色。

對觀福音即使把「智慧」的概念用在基督論的範疇，卻沒有出現先存性和創造的代理人這兩個主題。「道」這個詞具有非常深刻而重要的意義，因為約翰福音作者用它來介紹他的福音書；這個詞深邃而言簡意賅地表達了約翰的整個基督論。

顯而易見的，約翰的基督論雖然根植於我們在對觀福音中發現的說法，並可追溯到耶穌的說話；然而，約翰所描繪的耶穌，是從祂作為復活主的亮光，來刻劃出在地上的耶穌。

### 回應信息

在約翰福音中，有兩條思考路線：一條路線是神的愛遍及整個世界，救恩是提供給所有相信的人的；另一條路線是只有那些被父吸引的人，能夠來到子的面前，相信祂，在末日將要復活。對觀福音對於這兩條思考路線並沒有任何重要的神學反思。救恩供應的普世性，只是偶爾清晰地出現一下（太十一 28~30），但總是隱含這個意思：正如馬可福音一 14~15 這樣的呼召，顯然是向所有聽見它的人發出的。<sup>5</sup> 某些論及門徒職分的經文段落，描寫是耶穌採取主動的，祂呼召人來作祂的門徒（可一 16~20，二 13~17）；雖然也有人主動到耶穌面前的例子（路九 57~62）。馬太福音二十二 14 指出：被邀請的人多，選上的人少；不過在這個文章脈絡中，這句話的作用在於警告人們不要濫用神的邀請。

信心這個主題在約翰福音中十分突顯，這是人們對於基督徒信息不可或缺的反應，也是獲得救恩的途徑。有點令人驚訝的是，名詞信心，完全沒在約翰著作中出現（除了約壹五 4 之外）；雖然它在對觀福音中主要是與施行神蹟奇事有關（然而，見：路十八 8，二十二 32，這裏出現了在信心上堅忍的微妙用法）。主要用的是動詞相信。在對觀福音中，也使用信心作為施行神蹟奇事的條件，但也存在接受耶穌為彌賽亞的思想。現在，在約翰福音中，信心成了跟隨耶穌之人的重要記號。<sup>6</sup> 其中包含三個要素：第一，相信某人所說的是真的，並接受

<sup>5</sup> 當時的聽眾顯然是猶太人；不過，猶太人和外邦人的問題並不會影響基本的議題。

<sup>6</sup> 正如在其他福音書中一樣，門徒這個詞經常用來稱呼跟隨耶穌的人，不論是狹義地指祂持續的同伴，或廣義地指祂的擁護者，都具有神學上的重要意義（約八 31，十三 35，十五 8）。

他們的說詞（如：約六 69，八 24，十一 26~27、42，十四 10，十六 27，二十 31）；第二，指在理智上已經接受某個人的教導，並將自己委身給他（如：約一 12，二 11、23，三 16，六 29，七 31）；<sup>7</sup> 第三，忠心的要素，以持續的關係來表達，以約翰的用語來表達就是常在（或譯「住」，希臘文 *menō*：約六 56，八 31，十五 4~10）；這是約翰著作的獨特用語。

這樣理解對耶穌信息的回應，相當貼近對觀福音中的相關記載。在對觀福音中，委身於耶穌是不可或缺的要害，從跟隨祂的角度加以表達，也必須捨己。這個要素持續出現在約翰福音（約十二 25~26）；而且，在對觀福音中，捨己和背十字架的呼召，出現在耶穌走向十字架的文脈中（可八 31~38），在這裏也是一樣（約十二 23~24）。同樣地，門徒將要面對的反對，與耶穌的命運連結在一起（約十五 20~21）。在對觀福音中，藉由背十字架的意象，表達持續對耶穌忠心的想法。

### 救恩和永生

我們已經看見：在路加福音中，如何從救恩角度理解耶穌關於神國的宣講；雖然在馬可福音（可十 26、52）和馬太福音（太一 21，十九 25）中，也並不是完全沒有使用這個詞語。這種傾向在約翰福音更進一步。神國的主題，在耶穌受審訊和釘十字架的敘述中（約十八 33~39，十九 3~21），扮演相當重要的角色；在這裏，核心的問題是：耶穌到底是不是王？不過，這個與彌賽亞有關的主題，早已出現於約翰福音一 49，六 15，十二~十五章；而且在耶穌與尼哥德慕的對話中（約三 3、5），將進入救恩理解為進入神的國；但是，這是唯一使用這整個片語的地方。兩相對照，約翰將耶穌的目的描寫為拯救世人（約三 17，四 42，十二 47），所以耶穌拯救了世界上那些相信耶穌的個人（約五 34，十 9）。然而，所有相關經文的數量加起來並不多。

在約翰福音中，更重要的是生命或永生的主題。再一次，在對觀福音中，用這個概念指來世的生命（可九 43、45，十 17、30；太七 14，十八 8~9，十九 16、17、29，二十五 46；路十 25，十八 18、30）；而且，或許有某種傾向，用這個詞語來指現在所經歷的生命（如：在可五 23 與太九 18 結合了「得著痊癒／得救並活著」之意；「人是靠神的

<sup>7</sup> 這種信心經常以 *pisteuō eis* 這個用語來表達。

話活著」：太四 4，平行於路四 4；參：路十 28，十五 24、32)。相對之下，約翰福音大量使用「生命」和「活著」這兩個詞語。永生這整個片語出現次數不會少於 17 次，\* 而簡單的生命這個同義詞（參：約三 36 上／36 下），則出現多達 19 次。† 動詞的使用頻率較少，不過一樣十分重要。因此，這個用法顯示出「生命」是約翰思想的一個重要範疇。生命的恩賜，被形容為「在耶穌裏面」（約一 4；參：約六 35、48，十一 25，十四 6），甚至等同於耶穌；耶穌的教導則是通往永生之道（約六 68）。這樣的生命與復活密不可分（約五 29，十一 25），也與聖靈作為賜生命的力量息息相關（約六 63）。不過，生命同樣被理解為一種現在的經驗（約三 36，五 24，六 47），以致肉體的死不能阻絕它。生命是神所賜的禮物，賜予那些相信祂或相信耶穌的人（約三 16、36，五 24）；不過對約翰來說，基本上是父將權柄賜給耶穌，讓祂將生命賜給相信的人。於是，來世的生命就成為信徒此時此刻可以經歷的實際。

對於那些聽見耶穌講話的人來說，這一切全都是用現在式動詞表達的。這個用語也適用於耶穌復活以後的時期，因為這生命乃是初代教會信徒此時此刻共同的經歷。對約翰來說，這個用語也用來形容耶穌在世時那些相信耶穌之人的經驗；他認為回應耶穌信息、成為耶穌門徒之人的經驗，基本上是跟耶穌復活以後的信徒一樣的（然而，參：約七 37～39）。

我們或許可以比較耶穌在馬太福音十八 20 說的話：「無論在哪裏，有兩三個人奉我的名聚會，那裏就有我在他們中間。」我們可以有把握地假設：耶穌在這裏是形容祂復活後將會發生的事，而不是說當祂在世、肉身其他地方時，人們要奉祂的名聚集、並享受祂的屬靈同在。<sup>8</sup>

\* 編按：原著誤作「16次」。

† 編按：原著誤作「20次」。

<sup>8</sup> 大家都承認，這節經文相當特別。然而，我們可以引用馬太福音十 40，馬可福音九 37，約翰福音十三 20，在那裏，接待奉差遣者就等同於接待差遣他的人。我們很容易可以看見：耶穌在世上時，可以從代表這個角度來理解；耶穌復活後，則必須理解為：差遣者在屬靈方面臨到那些接待奉差遣者的人。

## 與基督聯合

在約翰福音中，非常強調對耶穌的信心，耶穌被描述為一個屬靈人物，在門徒裏面，門徒也在祂裏面，正如他們在父裏面，父也在他們裏面。這裏著重的似乎是：門徒與復活的耶穌之關係，但這個關係卻是藉著耶穌在地上的話語來表達。在許多教導中，耶穌同樣預先論及祂復活後的光景。在約翰福音十四至十六章中，相當清楚地顯出這一點；在那裏，耶穌以未來式描述祂離世之後將要發生的事：父將要差遣保惠師；你們將要作更大的事；人們將要逼迫你們。但是，與這些未來的陳述密不可分的，是以現在式談論耶穌就是葡萄樹，以及門徒住在祂裏面的陳述。不論是在這裏或其他地方，耶穌似乎是用現在式去形容在祂復活之後所存在的屬靈關係，而祂的表達像是這關係在祂在世時就已經可能存在了；事實上，從某個角度來說，這關係的確過去就存在了。例如，祂那時就把活水提供給撒瑪利亞婦人，並告訴群眾必須吃祂的肉、喝祂的血，若這樣作就住在祂裏面、祂也在他們裏面（約六 53～57）。

這裏所要表明的是：這個用語根植於最後晚餐和耶穌當時所說的話中；在這些談話中，耶穌把餅等同於祂的身體（或肉）、酒等同於祂的血，並邀請祂的門徒一起吃喝。其主要意義在於：這些要素代表祂在死亡中所付出的身體和血，所以在聖餐中的行動是以可見的方式宣講耶穌的死。但是與此並列的，是藉著某種方式倚靠基督而活、並因祂的死得益的象徵；而且是從信徒與基督之間的屬靈關係來理解這個象徵。因此我們可以說，在最後晚餐中的言語和行動，更完整的意義在此表達出來了。同時，其他意象——飲水、接在葡萄樹上——全都傳遞同一個論點。比較著重位格的好牧人意象，同樣表達了信徒和基督之間的個人關係，但不是指著奧秘的聯合說的。

保羅也同樣論及與基督的屬靈合一這個主題，他說過基督在他裏面活著（加二 20；西一 27），「在基督裏」、並認識基督（腓三 10），以及與基督同死、同復活。使徒行傳沒出現這個主題。然而，路加福音則勾勒了這個主題的輪廓：復活的基督與門徒一起擘餅。因此，約翰表達的是耶穌復活後之基督教的一個中心主題，其根源是最後晚餐的傳統。

信徒和復活耶穌之間屬靈關係的主題，除了在馬太福音中簡短提及之外，在對觀福音中並沒有被提起，卻在約翰福音中佔顯著的地位。

關於聖靈降臨的探討，也是如此。關於復活基督和聖靈之屬靈關係的教導，在對觀福音中只是粗略提及，約翰福音則加以深究。甚至在使徒行傳中，這類的經驗也不是非常顯著，比較多是透過異象和信息的形態來經歷神。約翰的教導比較貼近保羅、而非近似對觀福音，因為他將聖靈理解為永生和屬靈引導的內在根源。

## 生活方式

在對觀福音的描寫中，信徒在神國度中應該有的生活方式，可以十分簡短地總結如下：

1. 從消極面來說，警告他們不要跟隨其他人的行為和教導。門徒受到警戒，要提防法利賽人的假冒為善，包括追逐私利、僅在外表遵守某些律法條文，卻忽略了公義和憐憫的核心價值。相反地，耶穌針對賙濟、禱告和禁食的正確態度提出教導。此外，也針對假先知、甚至假彌賽亞提出警告。
2. 從積極面來說，愛神和愛鄰舍的誡命，擴大範圍到愛敵人。
3. 對於婚姻和離婚有特別的教導。
4. 耶穌教導門徒：在未來的日子中、人子再來之前，將會面臨艱難的時期，並鼓勵他們要隨時儆醒、作好預備。
5. 耶穌警告人提防與財富有關的危險，而且至少呼籲某些門徒要放棄他們的財富。
6. 耶穌諄諄告誡門徒要信靠神，祂將供應他們一切的需用，而且以神是父的特性作為這個應許的基礎。耶穌也應許聖靈將會特別需要時幫助門徒。
7. 耶穌教導門徒如何禱告，並鼓勵他們恆切禱告。
8. 某些門徒受差遣出去宣教，並給予特殊的教導，包括言行舉止當如何，特別從物質條件的角度給予指示。
9. 對於如何建立門徒群體，以及他們該如何生活在一起，給予某些教導。

現在，我們可以比較在約翰福音中所見到的：

1. 約翰福音很少提及針對法利賽人的生活方式發出的警告；與

法利賽人之間的討論，大多是與基督論有關。法利賽人受到責備，因為他們喜愛人的讚美，這很可能反映出我們在對觀福音中見到的批評；不過在這裏，對他們的譴責比較多是因為他們拒絕相信基督（約十二42~43）。<sup>9</sup>

2. 在約翰福音中，愛的核心地位是不證自明的；雖然沒有提起愛敵人這個激進的要素。
3. 婚姻和離婚的議題，沒有出現（除了在約翰福音四16~18外）。
4. 對於逼迫，提出獨特的警告，不過沒有出現天啟式預言的細節。
5. 財富的議題，沒有出現（除了間接地出現於約翰福音十二6外）。
6. 詳盡解說信靠神和來自聖靈幫助的應許；聖靈扮演舉足輕重的角色。
7. 大力鼓舞信徒「奉耶穌的名求（禱告）」。<sup>10</sup>
8. 門徒的宣教，是約翰福音的顯著特色（約四38，十七18，二十一）。
9. 以「羊群」和「葡萄樹」這類意象來稱呼門徒，將他們視為一個群體。

這幾點顯示出：在對觀福音和約翰福音之間，對於門徒生活方式的本質，存在某種根本的一致性。

## 未來和信徒

雖然對觀福音主要著眼於耶穌的宣講和作為所帶來的新處境，卻也包括了關於未來的教導。對觀福音全都是從耶穌復活以後的觀點寫成的，知道基督教會將繼續存在，並忠心於耶穌所託付的宣教工作。他們了解歷史的前景淒涼。一方面來說，有很好的理由相信猶太當局對於耶穌的負面反應會持續下去，只不過現在是直接反對祂的跟隨者；耶穌已經預見了這事將要發生。另一方面，福音書作者意識到：

<sup>9</sup> 嚴格來說，這個譴責是針對那些害怕法利賽人的猶太領袖，不過這個觀點仍然成立。

<sup>10</sup> 非常引人注目的是：禱告的動詞和名詞（希臘文 *proseuchomai*、*prosesuchē*）完全沒有出現，而使用了另一組禱告的詞語。

這意味了與世界末日的來臨相關的宇宙、人類事件已經在發生中。尤其特別的是，他們知道耶穌對於耶路撒冷和聖殿所作的審判預言，他們也看見這些預言正在應驗的徵兆，伴隨著戰爭和自然災難的眾多證據。許多學者接受：主後 66~70 年間發生於猶太人和羅馬人之間的戰爭，形成了福音書寫作的背景，不論是將之視為愈來愈接近、不可避免的事件，或是視為已經發生的事件。

毫不意外地，這些事件被賦予相當多的關注。這個處境還有另一個因素，是相信有一些冒牌貨將會出現，宣稱自己是彌賽亞或耶穌，有誤導跟隨耶穌之人的危險。因此，福音書作者為了預備讀者面對這些事件，提出了詳細的警告，同時保證：儘管將要發生這些恐怖的事件，人子必定介入，來拯救祂的百姓、並帶來最後的審判。所有對觀福音書全用了頗長的篇幅記載這些事，並使用天啟文學作品中典型的宇宙性意象，來形容將要發生的事。我們應該謹記在心的是：針對世界末了將要發生之事所作的任何預言，必定都是形容在人類正常經驗範圍之外的事件；而且，在形容令人震驚的人類事件（相當於古代的大屠殺和大自然災害）、以及神介入所造成的巨變時，二者的界線難免會模糊不清。

在約翰福音的記載中，同樣論及門徒和世界的未來。對觀福音中所謂的「天啟論述」，在約翰著作中有兩個相應的段落。其一是啟示錄的主要故事情節，同樣追溯未來事件的過程。雖然將發生之事的材料記載類似，但啟示錄在範圍和內容上都超越了對觀福音中的材料。其差異在於：第一，雖然福音書幾乎全部在處理這個世界的事件，啟示錄卻也描述了同時發生在天上的事件，審判是由天而降的；第二，啟示錄以較長篇幅形容實際的審判，以及隨後降臨的新世界；第三，啟示錄以更多細節描繪神對這個有罪世界的暫時審判。整體來看，啟示錄的目標似乎是要預備教會面對擺在前頭的逼迫，發出為殉道預備的呼召，並向信徒保證神終極的勝利，以及他們將會復活而進入之新世界的降臨。

另一個與對觀福音中所謂的「天啟論述」相應的段落，則是約翰福音第十四至十七章。在這個長段落中，耶穌詳盡處理在祂離去之後信徒將面對的情境：來自敵對和逼迫的危險，清晰可見；同時警告信徒留意跌倒後退的可能性。相較於對觀福音，在約翰福音中，應許說聖靈將以更廣泛的方式幫助門徒，他們也聽見耶穌為他們禱告，求神

來保護他們。但除此之外，相似不多。猶太戰爭的陰影並不明顯。對於耶穌將為門徒再來一事，約翰福音保持緘默（約十四 3）；<sup>11</sup> 也很少提及世界的末了。

約翰福音的核心教導，似乎可以用兩句不同的話表達。約翰福音第十四至十七章，預備門徒面對沒有耶穌肉身同在的未來，事先警告他們將臨的敵意和逼迫，並鼓勵他們倚靠聖靈的幫助，站立得穩。約翰福音含蓄、而非直接指出這些試煉是有期限的，因為耶穌將要回來；而且，就像耶穌被差遣進入世界作見證後、再回到父那裏一樣，他們在末了也照樣要與耶穌同在。在約翰福音其他處經文，也記載門徒將在末日復活的應許（約六 39~52；參：約十一 24，二十一 22）；而且，基督再來時與祂同在的盼望，也重複出現於約翰一書二 28 和三 2。<sup>12</sup> 約翰福音以教導勸勉的語氣表達的，基本上在對觀福音中是以比較圖畫式的方式來表達。不過，對觀福音較少詳述聖靈幫助的教導；而且這類寫作材料與其他耶路撒冷和聖殿陷落的主題交織在一起，伴隨著一個危險，即誤以為這個事件是末日逼近的象徵。

## 結論

截至目前為止，在這個主題比較中尚未出現的，是約翰在甚麼樣的思想架構中運作。約翰的思想架構是二元論，這個思想架構清楚區分兩個領域，是以光和暗作為象徵的。世界落在黑暗中，不過有光照耀在其中，而且有屬於光的人住在其中（約十二 35~36）。約翰所用的語言，與馬太福音四 16（賽九 2）和馬太福音五 14~16 的用語差別不大，不過卻是用來表達約翰思想的基本架構。然而，我們已經觀察到對觀福音與約翰福音的著重點極為不同，所以（比如說）神國的宣講完全沒有出現。因此，二者的神學表達方式是完全不同的。

然而，儘管它們之間有這些不同，我們現在可以知道：對觀福音和約翰福音的基本結構和神學內容幾乎完全一樣。對觀福音可能更接近耶穌宣講的原文（*ipsissima verba*），以及祂對於未來的教導；然而，約翰著作顯示一個更成熟發展的神學，更完整地反映了初代基督徒在

<sup>11</sup> 約翰福音十四 8 比較自然的解釋似乎是：耶穌透過聖靈、在靈裏向門徒顯現。

<sup>12</sup> 有人認為與末日有關的這幾處經文是後來修訂者加上的註解，但我不認為有任何理由接受這種看法。

耶穌復活以後的見解。再重複一次，要強調的是：本書討論的目標或意圖，不在於除去約翰福音和對觀福音之間的差異、或使這些差異變得微不足道。在這樣的脈絡中，要嘗試解釋它們是如何形成的也不太可能。我們的目標較為中庸，要問的是：實質上來說，在它們之間是否有足夠的一致性，允許我們下結論說，它們是本質相同、但表達方式不同的神學見解？照著我的觀點來說，事實就是如此。

## 約翰和保羅

我們的下一個任務必須是：將我們從初代教會在耶穌復活後的主要見證人——即保羅——的著作所見到的神學，與約翰神學進行比較。

保羅神學，部分是由保羅與主張猶太化之人的辯論構成，部分則由他與受到希臘化思想方式影響之人的辯論構成——希臘思想強調智慧、知識和人類地位。在保羅後來的著作中，強烈意識到超自然力量的威脅困擾著信徒。貫穿整個保羅書信，處理了教會中的許多問題，都是信徒努力學習在基督徒團契中生活成長時所遇見的一般困擾和議題。在約翰福音中，較少處理這類議題，反倒比較多處理與猶太會堂之間的爭執，以及它拒絕耶穌就是彌賽亞；教會生活中較為特定的論題，並不是約翰的著重點。然而，在約翰書信中，則對於教會內的問題有諸多的探討。因此，約翰和保羅著作的表達形式和風貌，一般來說，應該是有所不同的。

## 神和耶穌基督

對於神的理解，約翰和保羅顯然一樣。對保羅來說，正如對約翰一樣，有一位神，祂的性情可以用「父」這個稱謂作為總結。祂是以色列的神，在整個以色列民的歷史中積極作工。

對保羅來說，耶穌基督是唯一的主，經常與父神並列，不單一同創造萬有，也一同賜給信徒屬靈的福分。祂是神的兒子，奉神差遣進入世界，來救贖人類。當祂這麼作時，就把自己與神同等的地位撇在一邊，取了奴僕的形像，成為人的樣式。祂從死人中復活、被高舉坐在神的右邊，祂現今在那裏掌權；而且，在歷史終結的時候，祂要回來招聚祂的百姓，使死人復活，並施行審判。

約翰也呈現了同一幅圖畫。他認定耶穌是永恆之道，祂從起初就

與神同在，而且有分於創造之工。道成了肉身，有分於人類的生命。在約翰福音中，耶穌的人性是真實的。道成肉身，絕對是表明這個意思。彼拉多的評語是：「你們看這個人！」（約十九 5）這句話無疑有更深的含義；不過，看不出有甚麼亞當預表論的蛛絲馬跡。<sup>13</sup> 約翰大量闡述耶穌是神的兒子、以及祂奉神差遣進入世界的概念。耶穌從起初就有分於父的榮光，祂進入世界，將祂的榮光向門徒彰顯（雖然是以完全不同的方式彰顯），而且，祂再次回到父那裏、再次享有先前擁有的榮耀地位。保羅較為強調的是耶穌被高舉到神的右邊（參：詩一一〇）；約翰則強調祂作為子與神之間的親密關係。保羅有限度地使用智慧這個概念，約翰的導言則充分運用了「道」的概念，與智慧的概念密不可分。

## 聖靈

對保羅來說，聖靈開始被理解為一個位格，可以與父和子並稱；在約翰福音中，這個理解更進一步，將聖靈等同於保惠師，是具有位格的，不只是神的能力的一種形式而已。

## 聖經

保羅和約翰都接受聖經的權威，視之為神的啟示（羅一 2；參：提後三 16；約七 19，八 17，十 34）；雖然他們兩人使用聖經的方式不盡相同。聖經的教導是有權柄的。聖經也見證了一個仍在進行中的歷史，說到神如何審判和拯救祂的百姓。摩西和先知見證了彌賽亞的降臨，也見證了藉著祂施行救恩的途徑（羅三 21；約一 45）。保羅常常談到了摩西律法，因為那是他與主張猶太化的人之間的主要議題。約翰顯然沒有這個問題；他在約翰福音一 17 提到律法，語氣不帶輕蔑。同樣地，在約翰福音中，行律法這個議題是無關緊要的（約六 28~29），有可能因為要求外邦人遵守律法一事，對約翰的讀者來說，並不構成任何問題。

<sup>13</sup> 很有趣地，約翰福音一 30 是新約聖經中把 *anēr*（而不是一般的 *anthrōpos*）用於耶穌的唯一一處經文。認為耶穌是人，對其他人來說是很自然的事（約四 29，七 46，十 33）。

## 人性和人性的需要

對於這兩位作者來說，主要的故事重心是人類罪惡的事實，以及神的反應。在保羅描繪的人性圖畫中，罪和肉體的概念是他表達的主要工具。罪是外來的力量，征服了人類，並使他們走向死亡。肉體是人類的本質，被罪轄制，無法行出良善合宜的事。約翰也探討了罪的概念，但沒有探討肉體這個概念；相反地，他以各式各樣的表達呈現一種二元論：在其中，人類世界落在黑暗之中，為邪惡所管轄，是一個在下面的世界，遠離神的領域。在這兩位作者的觀點中，人類都受到罪的轄制、面對死亡的威脅。人類面臨神的審判。保羅說神的忿怒已經從天上顯明（羅一 18），約翰則說人已經給自己招來神的審判（約三 18）；對他們兩人來說，未來的審判是對於人性現存狀態的認知，而死亡是問題的核心（參：約壹五 16~17）。

## 耶穌和祂的角色

對約翰來說，耶穌比較像是一個教師，原因很簡單，因為他是福音書的形式來表達他的神學。然而，耶穌在地上的這個角色，在祂離世後，變成藉著聖靈持續不斷啟示的角色。問題在於：耶穌的故事，到底是以十字架為焦點，或從祂的道成肉身來理解？韓福迪南認為：「對保羅來說，道成肉身是耶穌之死的重要前提；約翰神學則側重道成肉身，以致耶穌之死是道成肉身的最後結局。」<sup>14</sup> 他主張這只是著重點的不同。不可否認地，耶穌的人類生命在保羅著作中扮演的角色幾乎是微不足道的；很重要的是：耶穌是一個人類，為女子所生，且生在律法之下，而且保羅偶爾也會提起祂具有權柄的教導。我們或許可以這麼說，就像是信經一樣，保羅很快地就從道成肉身直接跳到十字架，而「十字架—復活」就是這個拯救事件。對約翰來說，耶穌的生平和教導，構成了故事的核心；不過，在他的書信中，跟保羅書信一樣，這個主題幾乎完全消失不見了。然而，耶穌作為神羔羊的角色，從約翰福音一開始就加以強調。甚至，相較於對觀福音，約翰福音用了更多篇幅描述耶穌最後一次抵達耶路撒冷的故事，顯示出「祂的時候」實在是故事的高潮，其他一切都是為這件事作的預備。

在保羅著作中，將耶穌的死理解為與罪人聯合為一，好叫他們可

以藉著祂而成為義。稱義的概念在保羅使用的意象中得到最完整的闡述；縱使這個闡述最初是出於與主張猶太化之人互動的需要，它對保羅的重要性仍是無可替代的。但稱義的用語卻不是約翰熟知的。不過，約翰知道耶穌背負人的罪，又為了人受死，而十字架和復活則趕出了撒但。在約翰一書中，與保羅書信一樣，清楚地將十字架理解成為了世人獻上的贖罪祭。即使沒有約翰一書的見證，約翰福音就足以證實這一點了，因為它將羔羊的角色描繪為祭物或代罪的羔羊。

## 神在救恩中的主動

保羅和約翰都呈現出存在於普世性和特殊性之間的張力。神的旨意是要叫人類得救，這兩位作者都明確指出：神差遣耶穌基督，是為所有人提供救恩的途徑，可以脫離罪。在保羅著作中，特別直接強調這個旨意包括了外邦人和猶太人。約翰福音同樣證實了這一點（約十二 20~33；參：約十 16）。這類陳述，並沒有暗示救恩只提供給某些特定的猶太人和外邦人，也就是說神預定要得救的人；相反地，這類陳述所表明的福音是，任何相信這個信息的人，都可以得著救恩。

然而，在這兩位作者的敘述中，也出現了某種有限度揀選的觀點。在保羅著作中提到，神預先所知道的人，就預先定下效法祂兒子的模樣（羅八 29~30）。在羅馬書第九章中，顯然神有自由可以揀選某些人，放棄某些人，甚至使他們硬心，以致無法相信；雖然保羅並沒有真正說神已經這麼作了，只說那些犯了罪的人已經受了審判。同樣地，在約翰福音第六章中，提到凡父賜給基督的人，必到祂那裏去，祂也會接納每個以這種方式到祂那裏的人。有一節經文提到：耶穌的一些聽眾不相信祂，因為他們不是祂的羊（約十 26），顯然表示被揀選為羊群的人是能夠相信的人，而其他則無法相信；然而，甚至在這個文脈中，耶穌仍然鼓勵祂的聽眾要相信（約十 37~38）。再一次，情形很可能是，那些不是耶穌的羊的人，是拒絕相信、結果就落在審判之下的人。如果人們沒有得救，而持續被定罪，是因為他們已經拒絕好消息，並不是因為神不給他們得救的機會。保羅和約翰都主張：某些人持續拒絕相信，是因為神使他們硬心，這顯然是他們在更早以前拒絕相信而遭受的審判。對於有人從來沒有機會聽聞福音的問題，在這裏並沒有提出來討論。保羅似乎相信，藉著神所差派的使者，所有的以色列人都已經聽過（或將聽聞）這個信息，他極力主張一件重要的事，即

<sup>14</sup> Hahn, 1:612。



鼓勵福音使者要將這個好消息傳遍世界（羅十 14~21）。

在這兩位作者的作品中，都存在著這些十分驚人的張力。保羅和約翰都教導：救恩的預備是普世性的，基督的工作足以拯救全人類。二者同時肯定神和基督完全合一，定意要人得救（羅八 31~35；約六 37）。二者也都承認：不是每個聽見的人都以信心回應。同樣地，他們兩人也都指出：救恩完全出於神主動差派基督、並差派祂的跟隨者去宣揚這好消息；人類對於自己的救恩毫無貢獻，他們唯一必須作的就是相信，而不是行為。

對於人的不信，保羅和約翰給予不同的解釋。保羅說，某些猶太人已經選擇了倚靠行為來得救的途徑，並拒絕信心之路，因此定他們有罪。約翰則說，某些人沒有公開地相信，是因為害怕被逐出會堂，因為他們愛人的榮耀過於愛神的榮耀（約十二 42~43）；而且，他警告那些拒絕相信的人，說他們已被定罪。

### 與基督聯合的新生命

使保羅和約翰聯結在一起的基本神學見解，可能是他們各自對基督和信徒（不論是團體或個人）之間的屬靈關係都有深刻的見解。在保羅著作中，主要是以「在基督裏」這個措辭表達，確立了這一點：信徒的生活是取決於他們與基督的關係。比較上來說，基督在信徒裏面的思想則極其少見（加二 20；參：弗三 17；西一 27）。信徒與神有同樣親密的關係，藉著聖靈和信徒之間的密切關係表達出來。從團體來說，教會是基督的身體和新娘；保羅在後來的書信中，以神的豐盛這個角度來表達這一點，這豐盛從基督身上湧流至教會。藉由與基督的關係，信徒被理解為已經與基督同死、同復活，擁有生命的新樣式，最終他們要復活、有屬靈的身體，或被接去與基督同在。

在約翰福音中，我們發現了基督和信徒、父和信徒相互內住的用語，這與聖靈降臨、或被賜予信徒的思想密不可分；不過，並沒有用相互的用語表達聖靈與信徒的關係。約翰並沒有與基督同死、同復活的概念（不過，約翰福音十二 24~26 所說的近似與基督同死的概念）。約翰詳細闡述葡萄樹和枝子的意象，來形容信徒群體與基督的關係，保羅則以橄欖樹和枝子略略作了類似的暗示（羅十一 16~24）。約翰闡述了永生的基本內涵就是認識神和基督這個概念（約十七 3），這個想法在保羅著作中只是一閃即逝（腓三 8；參：弗三 19）。在保羅和約翰

著作中，都經常提及禱告，是信徒和神之間關係的自然表達。因此，這兩位作者都高度發展了在基督裏的新生命的理解，雖然他們對於同一觀念的表達方式不同。

### 群體中的生命

約翰福音以含蓄的手法表達耶穌門徒形成一個群體。羊群和葡萄樹的意象，帶出一個事實：門徒並不是孤立的個體，而是彼此相屬的群體。也許有人會反對這樣的說法，認為在這兩種意象中，連結只存在於個別門徒和耶穌之間，而不存在門徒彼此之間。有兩方面的考量排除了這種反對。其中一個因素是，耶穌認為羊群分為「這圈裏的」羊和屬祂的「另外的羊」，前者顯然指猶太人，後者大概是指外邦人；耶穌並進一步說，他們將要合為一群，歸一個牧人了（約十 14~16）。於是，分屬不同團體的門徒合而為一。另一個因素是，緊接著葡萄樹的意象後面，耶穌提出與愛有關的教導，尤其是門徒要彼此相愛，正如祂愛他們一樣（約十五 1~17）。然後，約翰一書強化了這個教導；在那裏，愛與被愛之人的關係就像弟兄姐妹一樣，必須彼此相愛，而且是在行動上、而不只是在言語上（約壹三 11~18、23，四 11~12，四 20~五 2；約貳 5），並要彼此代禱（約壹五 16）。

保羅對教會也抱持相同的理解，而且這一點在保羅書信中更為顯眼，因為他是針對會眾生活而寫的；因此，持續討論信徒彼此間的關係。結果，在保羅著作中，從相當實際的層面上，對於信徒聚集在一起所發生的事，作了更為深入的探討。聖靈恩賜的操練，是十分顯著的主題，不只出現於哥林多前書第十二章和羅馬書第十二章，也簡短地出現於哥林多後書十二 12、加拉太書三 5，以及帖撒羅尼迦前書五 19~21（參：弗四 7~13）。比較這組經文列出的清單，顯示出恩賜的多樣性，並排除了有一既定恩賜清單的印象。

基於上述觀點，我們觀察到：在約翰福音二十 21~23，聖靈也積極作工，賜下恩賜給門徒，以便從事宣教事工。所以，約翰意識到聖靈在門徒的工作中活動。事實上，聖靈的活動是為了罪、義、和審判而向世人作見證（約十六 7~11），正如我們稍早看到的，這是藉著門徒而完成的。聖靈也在基督徒群體中進行教導的工作（約十四 25~26，十六 12~15），這不應該只是被理解為引導個別的信徒，也應該是對一般信徒有益的教導恩賜。在約翰一書中，提到讀者受了神的恩膏，在

凡事上教導他們。同時也提到在會眾裏面的先知，有必要加以試驗，看看他們是否真的出於聖靈的感動；因為很不幸地，在每一個世代，總是有假先知帶領神百姓誤入歧途的危險（約壹二 26~27，四 1~6）。在這裏，關於先知的預言需要接受試驗，約翰與保羅有極為相似的平行教導（帖前五 21）。從約翰二書與約翰三書中，我們得知旅行教師的存在，和地方教會領袖職分的發展（在約翰三書中，反映出某些因此衍生的問題），與我們在保羅著作中發現的模式相去不遠。但除此之外，關於基督徒聚集在一起時所發生的事，約翰很少提及。我們必須察覺同樣的發展模式在各地都是一樣；我們希望指出的是：會眾生活的靈恩性質，是與早期基督教地方教會領袖職分的發展連在一起的。

## 宣教

在保羅書信中，教會的宣教本質馬上彰顯出來。保羅介紹自己為使徒或宣教士，寫信給他所建立和栽培的教會。保羅有責任持續投入宣教事工中，而且從地理的角度而言必須達成某個目標。雖然有點令人驚訝的，保羅很少提及教會投入所在之地的宣教事工，但也期待他們透過禱告和提供助手，來參與他和同工受託付從事的宣教事工；保羅是否接受了金錢上的支持，並不明確，但顯然接受了他們的禮物。

在約翰福音中，描寫宣教概念的角度，是耶穌受神差派來宣教，目標是要拯救世人，而且耶穌將宣教使命交付給門徒（約四 38，十七 18，二十 21）。耶穌復活後，捕到 153 條魚的記載，似乎是象徵大有收穫。耶穌賜給門徒權柄，可以赦免罪或留下罪，後者大概是對於那些拒絕相信的人，耶穌也賜給門徒聖靈，使他們可以執行他們的任務。保羅和約翰所描繪的圖畫，都同意一個根本的事實：基督的跟隨者蒙召去宣教，將救恩帶給那些接受他們信息的人。

## 基督的降臨和死人復活

保羅對於終極未來的教導（簡稱為「末世論」，或譯「終末論」），主要以耶穌再來和死人復活為核心。歷史向一個高潮移動，到了那個時候，耶穌確實的掌權擴及宇宙萬物，而祂要以榮耀的形像再來、招聚仍然活著的信徒，並使已經死去的人復活，改變成祂一樣的實體，為了在來世中與祂同在。其他的死人也要復活，但沒有改變形體，而是要在基督所施行的審判中，面對神的震怒。保羅知道在末日降臨前，

邪惡勢力有一次最後的反撲。

對約翰來說，那些屬於基督的人，同樣擁有永生的盼望。拉撒路的故事為死人復活提供了動態的比喻。不過，約翰也教導說：所有死人都將聽到人子的聲音，而且復活，得著生命、或面對定罪和震怒（約五 28~29）。正如在保羅著作中一樣，執行審判任務的人是基督。約翰福音中仍然包括耶穌再來的盼望，不過較少強調。因此，我們在保羅著作中見到的期待，其基本結構也出現在約翰福音中；不過著重點有所不同，後者較為強調永生。對於一個後來才寫福音書、當時其他許多信徒都已死去的作者來說，這一點也不會令人驚訝。但我們不可以忽視：約翰著作涵蓋的全面劇情，其中有末世的邪惡行動、啟示錄中有臨到所有人身上的審判，也認識到敵基督的行動，後者是此時此刻就發生於任何拒絕承認耶穌以基督身分降臨的地方（約壹二 22；約貳 7）。

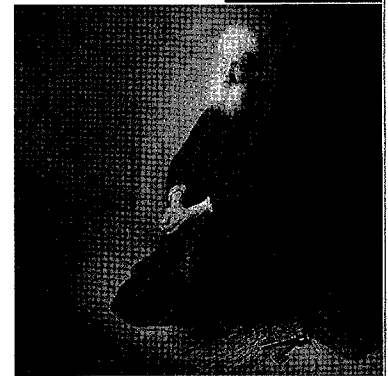
## 結論

這個比較顯示出：在保羅和約翰的著作中，雖然有兩種早期基督教神學的呈現方式，其基本結構是一樣的，而且在細節上也有許多相似之處；同時，它們在所用的概念和風格上確實有所不同。我們擁有的是兩個不同的藝術家、或兩種不同的藝術家流派，以不同方式看同一實體，不過這還是同一實體，我們需要兩組不同的圖畫，展現同一主題的豐富內涵。

## 第五部

希伯來書、雅各書、  
彼得前後書及猶大書

HEBREWS, JAMES,  
1-2 PETER AND JUDE



## 第 25 章

### 希伯來書

寫給希伯來人的這封書信，開場白很莊嚴，如同一篇演講，結束時卻十分親切，如同一封信。它可能是寫給作者特別關心的一群會眾，採納了針對單一主題而書寫的講章。至於他們的處境，最可能的情形還是，由於外部壓力與內部軟弱，使一群基督徒正受誘惑，將要遺棄基督徒的信仰。一個較古老的觀點認為，確切地說，他們本來已經轉向基督，現在卻面臨試探，要回到猶太教。<sup>1</sup> 不論是否如此，作者寫這封信就是要以他們所能接受的舊約聖經為基礎，說明救恩不可能與基督分離，並呼籲他們預備好迎向信仰與因信仰而遭受苦難的長期拉鋸戰。

本書作者的身分不詳，但是個男性而非女性，<sup>2</sup> 並且他很熟悉希臘化猶太教的思想體系。受書人的身分也不詳，但希伯來書十三24暗示他們可能在義大利。寫作日期雖備受爭議，但我傾向於主後七十年之前。

論述的架構，一直是非常詳盡討論的問題，但我們有把握地接受類似以下的分析：

來一1~二18	神藉由聖子的啟示
來三1~五10	聖子就是大祭司
來五11~十39	聖子的大祭司職任
來十一1~十二13	信心與忍耐的必要
來十二14~十三25	基督徒如何活在敵對的世界裏

<sup>1</sup> Barnabas Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp.12-15 認為受書人有罪惡的意識，但已失落了信心，不再相信基督所獻上的祭有能力解決他們的罪惡，並且他們正要轉向猶太教儀式，以求所缺的平安。

<sup>2</sup> 希伯來書十一 32 裏的分詞肯定是陽性的（編按：指「一一細說」）。

在此寬廣的框架裏，有幾個段落交互討論更多的教義及更多的道德訓勉；後者見於希伯來書二1~4，三1~四14，五11~六12，十19~39，十二1~13，十二14~十三25。<sup>3</sup> 因此，本書寫作的特徵是教導與勸誡相互穿插進行。

## 神學的故事

作者的神學模式是將堅定的主張及聖經經文的解釋混合在一起。沒有其他的新約聖經作者，引用了這麼完整又詳盡的經文作為論述的基礎。

### 神藉由聖子的啟示（來一 1~二 18）

在開場白（來一1~14）中，作者直接陳述耶穌的最高位分，由於祂和宇宙的關係，以及與神同尊，且坐在神寶座旁邊的地位，所以祂的信息超越了眾先知的信息。這甚至也使祂高過眾天使，在第一章其餘的部分引用了一系列的經文，來闡述這個主題，表明了神用一種從未稱呼天使的方式來稱呼耶穌，也宣告耶穌高過一切之上，也高過天使。<sup>4</sup> 作者進一步引用某些有關耶穌的舊約經文，而且沒有提出他的論據，他必定假設受書人也同意他這種理解舊約聖經的方法。<sup>5</sup>

實行上的推論（來二1~4）是，即使是由天使所傳的次要信息，如果不順服，都會招受懲罰，那麼，若輕看基督所成就的救恩，就更該受

<sup>3</sup> 此分析的基礎是 William L. Lane, *Hebrews* (Dallas: Word, 1991), 1:cii-ciii。

<sup>4</sup> Hübner, 3:61-62 叫讀者特別注意到：神向聖子說話（也稱祂為神！），以及聖子向聖父說話（來十 5~7）的方式，藉此顯出聖父與聖子在救贖工作上完全合一。聖靈也代表神向人說話（來十 15~17）。

<sup>5</sup> 這些引句出自詩二 7；撒下七 14；申三十二 43；詩一〇四 4；詩四十五 6~7；詩一〇二 25~27；詩一〇一 1 等經文。詩篇一〇四篇是關於天使，且並無爭議。其他新約聖經的作者也從彌賽亞的角度解釋詩篇二篇、撒母耳記下七章及詩篇一一〇篇。將詩篇四十五篇解釋為論及彌賽亞，是很自然的，因為這也是一篇論及主受膏的詩篇。其他經文的運用就較為可議。此處提到申命記三十二 43 的形式，是附於詩篇的頌詞（亦可參見詩九十六 7），提及贖罪的工作，就足以證明與其說它是指著父神說的，不如說是指著基督說的。《七十士譯本》的詩篇一〇二 25~27 可理解為神自己的聲明，而非向著祂說的（《馬所拉文本》亦同）。參 Stephen Motyer, "The Psalm Quotations of Hebrews 1: A Hermeneutic-Free Zone?" *TynB* 50.1 (1999):3-22。

責備了。這裏所說的是指透過居間的天使來宣布律法。對於傳揚救恩的描述尤其令人關注，因為它和路加在使徒行傳裏描寫伴隨著神蹟與聖靈恩賜來傳講福音的方式，彼此非常一致。

本書信第一部分裏的第二段（來二5~18），作者繼續思考基督的受苦與死亡，這可能是針對祂超越天使而提出的論據。使用詩篇第八篇，作者指出耶穌只有在很短暫的時間成為比天使低一點，以致於祂成為人類當中的一員，並且受死，以達勝過魔鬼權勢、和為人贖罪的雙重目的。隨著這個說明，作者引入耶穌是大祭司這個最重要的主題，這個主題差不多佔了本書信剩餘篇幅的大部分。

### 聖子就是大祭司（來三 1~五 10）

然而，作者以一個比較實行性的段落（來三1~四13），以比較遠的角度開始說明，首先藉由耶穌與摩西的比較，說明聖子與僕人的對照（即使摩西是首要的僕人），以確立祂的超越地位。但是，以色列人怎樣對待天使所傳遞的信息，也照樣多次不信且悖逆摩西，所以一直出現一個危險，就是那些聽過福音的人同樣可能會不相信，也就被排除在詩篇九十五篇所說的「安息」之外。「安息」的觀念就相當於「拯救」，而作者解釋說：雖然起初「安息」意味著進入應許之地，但所應許的安息卻不單是那樣，凡相信的人仍可以經歷到救恩。這段話就隱含了一個勸勉，要讀者堅守信仰，為了支持這個勸勉，作者提出一個負面的警告，說人的心在神面前無不赤露敞開，和一個正面的提示，告訴受書人若有耶穌作為大祭司，便可以滿懷信心來到神的面前，期待得著憐憫。

有關大祭司的主題現在十分清楚地宣告出來，有助於以下更詳細的說明。作者開始作比較詳盡的闡述，先是一段一般性的陳述（來五1~10）：大祭司必須滿有憐憫地作為人的代表，且是被神所膏立的職分。耶穌完全符合上述兩者要求，尤其因祂所受的苦，便使祂救主的角色得以完全。

### 聖子的大祭司職任（來五 11~十 39）

接下來的論證應該是進一步解釋耶穌作大祭司的工作，但在說明以前，仍有一段實行方面的勸勉（來五11~六20）。作者警告受書人，說他們面臨一個危險，就是還沒有作好屬靈的準備，可以接受他即將要教導他們的。作者以諷刺的口氣建議說：他們需要簡單的教導；不過，如

果他們已預備好接受進一步的教導，他仍打算繼續裝備他們。有一種危險就是人們可能轉離救恩及救主，若是如此，他們便沒有盼望。但是，雖然這種危險很真實，他卻不相信這就是他們的光景。當他觀察到受書人身上得救的記號，便受激勵繼續教導。就他們而言，他們必須持守信心，以承受神所賜的應許。因為神的應許是完全可信的，祂曾起誓向亞伯拉罕證實這個應許。因此，信徒有一個盼望，是他們可以依靠的。耶穌如今在屬天的聖所裏面作他們的大祭司，這聖所是他們所不能見的。

所以作者開始他主要的教導，就是有關耶穌作大祭司的角色（來七 1~18）。雖然耶穌屬於猶大支派，而非作祭司的利未支派，卻有權利擔任大祭司，因為和麥基洗德這位極有吸引力的人物相似，麥基洗德是神的祭司，卻與利未支派無關，是在利未祭司職分到來很久之前的亞伯拉罕時代。同樣的，耶穌得著大祭司的職分，是因為祂不滅的生命，並且祂是神所任命的，也是神起誓所確立的。因此，與地上的利未祭司相比，耶穌得以繼續祂的職分，而不會因死亡而終斷。祂已獻上一舉而竟全功的祭物，祂也能勝任那永不停止的代禱事奉。

現在我們來作詳細的比較，以確立耶穌祭司職任的超越性。兩組對比如下：第一組是利未祭司職任的屬地特性、與耶穌祭司職任的屬天特性之間的對比，前者是在摩西設立的帳幕中事奉，後者則是在屬天的帳幕中事奉，地上的帳幕只是天上帳幕的副本。作者在此講述摩西所描寫的天上的樣式（出二十五 40），並以此作結論：有一個天上的帳幕，與之相仿的地上帳幕，只是真實事物的影兒。<sup>6</sup> 第二組是前約（或稱為舊約）與新約之間的對比，前者是神與摩西所立的，後者則是神所應許耶利米的。對作者而言，要確立第二個約必定優於第一個約（因為如果不是那樣，神就不會另立一約），並且將這新約等同於基督為中保所成就的新狀態，是十分簡單的。他在此所說的，是建立在早期基督徒既有的信仰上——耶穌已藉由自己的死開創了這個新約。

確立了這種平行的對比，作者就可以描繪出兩個體系之間相呼應與對比之處。我們可以公允地說：兩者有相同的帳幕結構，其內有祭壇，在其獻祭制度下祭牲所流的血可以除罪。兩者相異的是：天上的帳幕並

<sup>6</sup> 有些人認為：作者的思想是以著名的柏拉圖思想為基礎，後者將天上的「理念」及其在地上的翻版相對比。針對這種觀點提出的反駁，尤其參 L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought* (Cambridge University Press, 1990), pp. 13-17。

非有形的；基督所獻上的祭物是祂自己，而不是牲畜；基督一次獻上自己，就永遠有效，而利未祭司則需重複獻祭；基督一次獻上以後，便不需重複再獻祭。當基督再來時，不是再次以祭物的身分而來，而是要為那些等候祂的人帶來救恩。

不過還有更進一步的重點。兩者的差異並非在於兩個有效處理罪的方法，好像第一個方法在過去一直是有效的，直到被第二個方法（就是基督所獻的祭）取代。事實上，利未祭司所獻的祭本身並不能除罪：祭牲的血怎麼可能除罪呢？即使這些祭牲是律法所要求的，牠們其實並不是神所要的。因此，這些祭物只是真實事物的影子或反映。基督所獻的祭完美地達成了目的，一舉而竟全功，所以創立了新約，在這約底下，人們的罪能真正被潔淨。

實行的教訓立即顯露出來（來十 19~39）。在禱告中，凡信基督的人能滿懷信心、沒有罪惡感地來到神的面前。想到如此大的特權，他們應該繼續持守信心以及受信心激勵的行動。他們必須記得，如果還繼續犯罪，便沒有其他饒恕之道；這裏特別想到的罪，就是拒絕以基督為救主。但是，作者所提出的警告，是再次針對一種可能的危險，而不是受書人已被攻克的危險，或者說：作者寫下這些重點，至少是為鼓勵他們不要再繼續背離所信的。他們要堅持他們的信心，因為耶穌再來的時候也不會太久了。

### 信心與忍耐的必要（來十一 1~十二 13）

作者精心構思所提及的這信心，便為本書信最後這個段落的教導架好了橋樑，它所發展出信心的概念，就是在看不見的地方也信靠神，並且要堅定相信，儘管有無法相信的理由。舊約與新約二者仍然有其相似之處，即：在舊約之下，忠心的信徒，雖然還沒有看見神應許的實現，卻能堅持他們的信心，並且行事為人都憑信心，而不憑眼見。他們承認：自己其實並不屬於他們可以看得見的這個世界，他們也相信神能勝過死亡。在新約之下的人亦是如此；他們一樣都是客旅及寄居者，堅定盼望神必要成就祂的應許，並且被這盼望緊抓住。

對於那些在壓力下、快要放棄信仰的基督徒們，再次提出切實可行的勸勉。從過往的信徒及耶穌的榜樣，都可以鼓勵他們堅持不懈並忍耐。他們要從積極正面的角度，看待那些令人想要放棄信仰的逼迫，以之為使信心更堅定的試驗；神正刻意使用這些痛苦的管教，使他們更剛

強。並且（在本書信多次重複的思想），他們要彼此鼓勵，讓剛強的人幫助軟弱的人。

### 基督徒如何活在敵對的世界裏（來十二 14~十三 25）

本書信的最後一部分是討論更實際層面的問題，即在敵對世界裏生活。<sup>7</sup> 其中有一些是針對淫亂的行為或貪戀物質提出警告。還有一些鼓勵，是基於一個對比，即令人畏懼的西乃山（頒佈律法之處）與錫安山（那裏有一大群人等著迎接受書人）之間的對比；但雖有鼓勵，卻也重複這個警告：不要輕蔑錫安山的神，使祂發怒。基督徒的處境被看作是一種特權（與猶太教所能提供的那些徒勞無益的規條相反），但也是一種恥辱，因為基督徒可能會遭受社會排斥。最後，基督徒靠著彼此的代禱及神在他們裏面大能的作為（來十三 21），提供他們旅居世上所需要的屬靈資源。

## 神學論題

### 舊的與新的

正如上文概述這卷書的論點所顯出的，本書信的概念大多是由祭司體系與獻祭制度的範疇提供的；本書信對此範疇所作的闡述，是新約聖經其他各處所不能及的。作者最關心的是基督的工作，他論及基督地位的每一項陳述，都是準備要討論基督的工作，並且是要證實祂的確適合在新約之下承擔大祭司的工作。目標就是要清楚指出：基督的工作是要以一種獨特的方式帶來救恩，以致於受書人將了解，除非藉由對基督的信心，否則是無法得救的。

本書信一開始就提示了一個一般性的基本對比：「古時」與「這些末後的日子」的對比，並以此對比為架構，來詳細闡述這個論點，這一點也支配了作者的思想。上述兩者對照之處，不是為了定罪過往的方法（彷彿沒有價值似的），而是為了引述接下來的幾點。

<sup>7</sup> 希伯來書十三 22~25 是一封書信典型的結論，從前面的內容（如果這原是一篇講章的話）轉至書信的主體。本書信最後主要的部分與新約聖經其他書信結尾的段落非常類似，都涵蓋了各式各樣實行的勸勉；這個事實也支持我們的這種解釋。

第一，「古時」神與祂百姓之間的互動是藉著先知們（他們其實是祂的傳信者），藉著摩西（他有崇高的地位，是管理神家的僕人）的工作，藉著天使（神透過他們而賜下律法），藉著律法（是神給祂百姓之法則的啟示），藉著神真實的應許，特別是藉著律法裏的獻祭制度（藉著這個制度，有一個接著一個的祭司為百姓贖罪），也藉著神百姓的信心（他們藉此得到真正的祝福）。

第二，無論在以前有多麼重要，這種制度和現在的制度比起來，就再也沒有價值了。舊約已被新約承繼，正如舊約本身所預言的；基督的祭司職任已代替了亞倫的祭司職任；祂一次獻上為祭，就代替了先前祭司的許多供物；在屬天帳幕內的獻祭已代替了在地上帳幕內所獻的。但無論如何，信心的道路卻是一樣的。

第三，舊的制度提供一個模式，可以解釋現在正進行的。因此，我們可以將現今時代理解為新約的時代，但我們對約的認識卻是源自舊約。相同的，將耶穌的工作理解為獻祭，這整個作法都是基於從舊約聖經的體系來描繪耶穌的工作。從這樣的類比必然可以看見：兩者間存在著真實的、結構上的相似之處。提到耶穌被設立為祭司是很重要的，這樣，讀者才能依據舊約聖經裏的祭司職分來理解祂的工作。

然而，必須注意到，作者雖然從受書人所熟悉的猶太制度來論述基督的工作，彷彿根據前者的幾個範疇來詮釋後者，不過他承認：存在的本體順序是相反的。其實，基督在天上的至聖所裏所作的，是舊制度裏會幕與獻祭所依循的模式，所以後者可以視為真實事物的影兒（來八 5，九 23~24）。

第四，雖然律法要求人應實踐神的命令（來十 8），作者也強調舊制度並不能為人除罪，所以是無效的（來九 9，十 11），它的果效只是表面的（來九 13），並不能使人進入完全（來七 11、19，十 1），所以舊約一定有瑕疵，否則就不需更換了（來八 7）。

確定的是，這種針對獻祭制度提出根本的批判，也引發了我們在保羅書信中所見的相同問題，就是當基督來臨以前，人要如何與神建立合宜的關係。這制度只是真實制度的影兒或反映（來十 1）。因此，有人可能主張它可以有效地除罪，但作者倒不如此說。他說其功效限定在表面的潔淨，且只延續到新的等次推出為止（來九 10）。不過，那還是神所命定的。此外，倒沒有說在基督來臨以前，人不可能與神有合宜的關係。但卻有意味深遠的記載，就是在前約之下犯罪的人，也因耶穌的死

而蒙救贖（來九15）。這可能是暗示：在舊制下獻祭能使外表得以潔淨，這些祭物乃是指向基督，這潔淨象徵了藉由基督的獻祭而得屬靈的潔淨。然而，這點並非十分清楚，因為作者主要是要說明：基督已經來了，再也不需要舊制度。<sup>8</sup>

在此，我們要再說明本書信的另一個基本觀念，就是神的百姓得完全的問題。得完全一詞用於耶穌及其百姓身上。在討論獻祭制度時引入它，就著良心而言，這樣的獻祭並不能使敬拜者得以完全，只能潔淨外表（來九9），且是暫時的（來十1）。那麼，在這裏用這個詞語，提及獻祭理想上應該達到的功效，即能使人完全得潔淨脫離罪惡。但是律法的條例並不能達到此目的（來七19）；它們既軟弱，又有瑕疵。相對之下，基督卻叫那得以成聖的人永遠完全（來十14）。這也就是說律法所不能達到的，祂卻完全有效地作到了，使人的內在得到永遠的潔淨而脫離罪惡，因而使他們無所畏懼地來到神的面前（來十二23）。對於在舊約及新約之下凡有信心的人，這一個前景都要成為實際（來十一40）。

因此，新、舊制度之間的關係，並非只有對比的關係，也有一個持續性的強烈因素。持續的因素就是信心的觀念。無論保羅是否認為直到基督降臨才到了信心的時代（加三23~25），但希伯來書的作者很清楚地描述，信心是貫穿舊約時期神真正百姓的重要特質（來十一章）。他偶爾也提到有些人缺乏信心（來三19，四2；不順從的例子，來四11），其含意似乎是說：他們確實可以有這樣的信心，但有些人根本沒有緊緊抓住信心，而不是說他們活在一個不可能擁有這種信心的時代。

### 基督徒的一生如同旅行

在希伯來書裏，除了使用獻祭與祭司職分的觀念，在結構上還有另一個重要因素，就是時間與空間上的旅行概念。這一點並沒有使用同樣成熟的、有系統的概念或術語；然而，這個事實卻形成作者向受書人呼籲時一個意味深遠的次要論題。

這一點的一個重要的例子是亞伯拉罕，他離開自己的家鄉，往神要

引導他的地方去。他盼望的目標是一座城，是神所建造、有保障的地方（來十一16）。但他終其一生都住在帳棚裏，等候應許的實現。顯然地，這座城是在天上，亞伯拉罕絕對還沒有抵達那裏。作者將終極的目標或目的地描繪為屬天的耶路撒冷；不過，在某種程度上，迦南應許地可以視為它的影兒或預嘗（來十二22，十三14；參：加四26）。因此，這便發展出一個想法：神的百姓在世界上乃是寄居的，是客旅，渴望一個天上的、更美的家鄉。<sup>9</sup> 同時，作者告訴受書人，他們已經來到了屬天的城邑，\* 所以此處混合了基督徒「已經實現，但尚未完全實現」的特質。基督徒憑著信心已就近那位看不見的神並祂的城，有一天，他們現在堅定相信的，將要成為他們所見的實體（參：林後五7）。對於作者而言，在舊約下相信的人與新約的信徒在這一點上有所不同：前者只是期待它的來到，而後者卻已享受他們所期待的。

相關的對比是在於人們所登的兩座山之間。在曠野時，第一代的以色列人真的來到西乃山，西乃山是個令人敬畏的地方。但讀者卻已經來到錫安山，從屬靈方面來理解，就是神的城，有天使、其他信主之人、神及耶穌同住在那裏，所獻上的祭是有效的。但是，他們「已經來到」，是甚麼意思呢？我們再次看見：這既是他們旅程的目的，但同時也是現在藉由信心有屬靈接觸的地方。不過西乃山與錫安山或許有一相似之處：前者是前往應許地之旅程的起點，後者在屬靈方面也相仿，指悔改歸正；兩者的經驗必然都凸顯出他們必須接觸神的本性。如同前幾章，其目的是要勾勒出較差及優越的兩種情況之間的對比，然後強調：如果不聽從西乃山的神將造成如此嚴重的後果，更何況不聽從新約的神呢！然而，我們目前的重點在於：這個目標與末世有關的特性，決定了現在與神的關係的特性，也論及那憑信心已享有的特權。

安息的觀念也確立了相同的模式。從聖經我們得知，經過曠野至迦南的旅程，其目的是為了得著神所應許的安息；對於曠野中悖逆的以色列人，神的回應是向他們發怒，判他們漂流四十年，以致他們全死在曠野，不得進入安息（來三7~11，引自詩九十五7~11）。希伯來書三12

<sup>8</sup> 若此書信是主後七十年以後所寫，那麼可能如同艾薩克斯（Marie E. Isaacs, *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews* [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992], p. 67）所建議的，因為有些人對於獻祭制度突然中斷耿耿於懷，本書其中一個目的或影響就是消除這些人的疑慮，向他們保證：基督的死已使聖殿的所有都成為多餘的。

<sup>9</sup> 這引發一個問題：物質世界是否被貶低，因它與天上的屬靈世界相反。見 Hurst, *Epistle*, p. 73，他否認這裏有二元論的看法，並且認為應是比較多以未來為導向的。

\* 編按：希伯來書十二22的「你們來到」，希臘文使用現在完成式，「你們已經來到」（如《新國際版》）。



~19整段都是這樣從字面上來瞭解這一點，想要表明一個事實：是不信使人被排除在神的福分之外。然後作者明確指出，受書人仍能得著進入安息的應許，因為詩篇第九十五篇的目的並非純粹記載過去發生過的事，也是要挑戰受書人：行事不要像在曠野時的世代，免得失去了神的安息。對於新一代的讀者，這安息仍是他們前面的目標；進入安息是詩篇的作者大衛所提倡的，至今仍然有效。

作者進一步使用一個意象，即賽跑的意象，鼓勵受書人朝著一個方向奔跑，耶穌在那裏以自己的榜樣激勵他們。作者藉賽跑的意象來闡述這個思想：需要繼續努力直到終點，並且在這路程上忍耐嚴格的要求（來十二1~3）。在此，賽跑的隱喻，很容易就融入了與敵人相對抗的概念，就好像外來的足球隊在地主隊大群的觀眾叫囂之下，氣勢雖受到打擊，但仍必須爭奪勝利。

最後，請注意，基督將會在末後的世代再來，為那等候祂的人帶來救恩（來九28），作者並不認為使用旅程的用語，會與這個盼望相矛盾。客旅也可能如同人盼望計乘車開來停在身邊，載他們走完剩下的路程！

### 信心的本質

現在正合適來討論神的百姓在兩約之下的關鍵特質，就是信心。本書信裏的信心就是「所望之事的實底，是未見之事的確據」（來十一1）。這節經文有「未來」與「未見」兩個要素。有一個領域是我們現在不得看見、也不得進入的，但有一天我們將得見那未見的，並進入那不得入之地。所以信心牽涉到相信那位看不見的神（例如：來十一6），並且確信所預言的一切在未來終必成就（例如：來十一7）。這是舊約與新約的特質，因此亞伯因著信，獻祭給神，所獻的得神的悅納，並被稱為義（來十一4）；亞伯拉罕亦是如此，他因著信願意獻上以撒為祭（來十一17）；摩西守逾越節的禮，所獻的祭也是有效的（來十一28）。很清楚的，這種信心意味著委身（特別是亞伯拉罕及摩西的例子），因為這就是人生活著的基礎，寧可要未來的賞賜，而非求現在那具體的「埃及的財物」。信心也必包括相信神將成就祂自己的應許，當然也包括在四面受敵而面對想要退縮到較舒服、較少生活風險的試探時必須有的忍耐。因此，信心也要求信徒必須知道：在神的旨意中，可能仍然存在不快的經歷，因為它們是神為我們的益處來訓練或管教我們的部分途徑（來十二4~13）。

不過，關鍵問題是，這種特別強調忍耐並盼望未來的信心，是否實質上就是個人與神並與基督的關係，也領人進入與神的屬靈合一，那正是保羅及約翰著作的特質。這兩位作者對於信心的觀念，是否被某種更接近「早期的大公信仰」所取代？信心的意義是否更多偏重在忠心與忍耐呢？<sup>10</sup>

這個問題部分的答案是，我們可能是在討論一項不同於往常的重點，只不過是轉移了焦點，要受書人在其處境中持守信心，這是他們在那個處境中最需要的。就希伯來人而言，教會是由基督徒組成的一個身體，基督徒們應努力向前，不可後退（來二1），所以，儘管遭受反對，仍然要相信諸應許並且堅持下去，這些因素同樣是非常重要的。

但是，從讀者處境的角度，談論了希伯來書裏信心的特點，問題仍在於作者對信心的理解是否與新約聖經別處的經文不同。有一個問題跟這個問題緊緊連在一起，就是救恩本質的問題，而且在何種程度上是現在所擁有的。

### 救恩——未來與現在

此書信的作者寫信的對象，是一群已接受救恩信息的人，這救恩已滿有能力地藉著不同的方式向他們證實了（來二1~4）。我們的問題是，這信息所論及的救恩是他們當時就能體驗並接受的，或是仍存放在未來的，但是因為神應許的可靠，他們相信自己未來可以得著？

希伯來書五9所著重的應該是在未來，基督是永恆救恩的來源，凡順服祂的人便能得著這救恩；希伯來書九28也是如此，基督將在第二次顯現時，為凡等候祂的人帶來救恩。在希伯來書一14，作者提到天使服事那些將要承受救恩的人，也就是將要得著應許的人。這好像是指著信徒在通往救恩之路的途中所提供他們的幫助。

另外，作者對於信徒有一天將會進入的屬天領域有清楚的觀念，用

<sup>10</sup> 這一點可特別參考 Graham Hughes, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as an Example of Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 137-142, 細心地反駁了艾利齊·葛雷瑟 (Erich Grässer) 的觀點；後者認為希伯來書裏的信心已成為指著忠心說的，而非個人與基督的關係。進一步可參見 Victor (Sung-Yul) Rhee, *Faith in Hebrews: Analysis within the Context of Christology, Eschatology and Ethics* (New York: Peter Lang, 2001)。

來描述的專有名詞是「錫安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷」（來十二22），是信徒屬天的目的地。啟示錄的作者也提到信徒將要住在新地，在從天而降的耶路撒冷城，希伯來書的作者反而沒有這麼仔細描述其所在位置。兩位作者皆提及的基本特徵是：信徒在未來都要與神同住。

因此，一方面會面臨一個試探，就是會把信徒現在的生活視為尚未得著救恩，活在這敵對的世界，正經歷痛苦與艱難，距離神為他們生命所定的旨意尚遠，生命尚未成熟，總有可能會退後，並且會把救恩想成是在又長又艱鉅的旅程之後、在天上所要得到的完美生命。

另一方面，考量信徒地位的這幾個因素。值得注意的是，希伯來書二1~4比較了天使所講述的律法（也是神所宣告的），以及主所傳揚的救恩。在這裏，與違反律法相對的，是忽略所傳揚的救恩，而不是救恩的傳揚。所以這個結論是無可避免的：所要給讀者的，是救恩本身，而不只是與未來救恩有關的信息。正如華納·福斯特（Werner Foerster）所說的：「得救隨著傳講而發生。」<sup>11</sup> 受書人已經得著釋放，脫離了死亡的恐懼（來二15），這顯然是描寫現世生命的體驗。作者也將他們形容為神的兒女們，他們預定要得著榮耀，與這樣的描寫緊密相連的，是提到耶穌就是他們救恩的創始者（來二10；參：來五9）。他們也已成爲神家的一分子（來三6）。最重要的是，他們在基督裏有分（來三14）。他們能進入安息，這安息可能融合了現在與未來的成分（來四1~11）。他們在需要之時，領受憐憫與恩典成爲幫助；此處將憐憫與恩理解爲神的能力，以愛爲動力，使信徒剛強地面對試探與爭戰（來四16）。他們雖然不能看見神，卻能在禱告中來到祂面前（來四16）。這裏也有力地描寫到，人可能會離棄道理，包括那些已蒙了光照、得享屬天恩賜、與聖靈有分、嘗過神善道的滋味，並覺悟來世權能的人（來六4~5）。作者繼續將讀者形容爲經歷並彰顯出伴隨著得救行爲的人（來六9，參《新國際版》）。凡靠著基督進到神面前的人，基督都能完全且永遠地<sup>12</sup> 拯救他們（來七25）。新約的應許已實現了，照著這應許，神的律法已刻在祂百姓的心版上；他們是屬祂的民，也認識主；他們的罪已蒙赦免（來八10~12）。他們的良心已被洗淨，脫離罪惡，因此得以事奉那永

<sup>11</sup> Werner Foerster, *TDNT*, 7:996。

<sup>12</sup> Lane, *Hebrews*, 1:176。

生神（來九14），並且已經成聖了（來十10）。既已這樣被潔淨，他們便能坦然進入至聖所，以充足的信心來到神的面前。

綜合所累積的證據，對於本書信的作者而言，信徒等候那尚未顯現的救恩（參：彼前一5），這一點是毋庸置疑的；但同時，他們也已經歷神既真實又全面的福分，包括以完全的確信進入神的面前（參：羅五1）。我們可以說，這才是真實救恩的經歷。

作者特別強調救恩是未來的經歷，原因可能是他很擔心一種可能性：人們可能經歷到神這一切的恩賜，仍然離棄真道。所以堅毅忍耐是信心的重要因素；而且，因為作者知道：在理論上，人有離棄真道的可能性，也因為這些「可能性」正面臨成爲真實的危險，他也認清一件事：從某個角度來說，沒有人能自稱爲得救了，除非他已穩妥地進入那看不見的世界。

### 離棄真道

最後這個思想引導我們來看希伯來書的另一個特徵。本書信，如同我們已看到的，是寫給面臨將要離棄真道的危機，且已蒙拯救卻忽略救恩的一群人。有幾段經文（來二1~4，三7~四13，五11~六20，十19~39，十二12~十三19）是對於面臨離棄真道危機者的警戒，同時也鼓勵他們要忠心持守到最後。這些經文好像承認：那些已成爲信徒並享有救恩福分的人，可能離棄真道，陷入不信的狀態。不過，還不只是這樣；如果真有人如此，就不可能再悔改，反要等著受審判。即使以掃哭著期望重新得到祝福，也不能再改變心意。因此，除了離棄真道的可能，還加上無法恢復信心並得救的可能。

首先，請注意，當希伯來書提到放棄信仰的人不可能再得救時，似乎是表示：那些拒絕救恩之路與救主的人，只要一直拒絕，就不能得救。也沒有其他可以贖罪的祭物了，沒有其他方式可使他們得救。希伯來書十26~31強烈的措辭，是要警告那些企圖拒絕基督並堅持一直如此行的人。希伯來書六4~6的陳述描寫罪最糟糕的情形時，可能有點誇張，其重點可能只是指出，當人們繼續拒絕基督時，他們就不能重新悔改而得救。另一個可能是：這裏的措辭可能非常嚴重，表明：只有神知道，到甚麼地步是連悔改都不可能的；作者以這可怕的可能性來提醒受書人，使他們徹底注意到，若接受放棄信仰的試探，將面臨的危險結果。

第二，我們必須堅決主張：雖然語氣實在是警告可能會有的危險，

卻也同時伴隨著強烈鼓勵性的字句——「我們……深信你們的行為強過這些」。在此，並沒有明確指出任何人是已經跨越了生死攸關的界線。

第三，一些人試圖消除此處陳述的深遠意義，卻都無法令人信服。作者正在處理的可能性，縱使是微乎其微的，卻是真實的。因此，我們就必須考慮到，新約聖經剩餘的部分是否排除離棄真道的可能性。<sup>13</sup>

### 神既是審判主，也是天父

現在應該來看看本書信對神有何種的描繪。基督徒對於神的許多傳統或典型的理解，都可以從本書信得到證明。神是宇宙萬有的創造主，祂在六天內完成了創造工作，便在那第七日安息。祂住在天上（「天上」是用來描寫空間的名詞），祂是榮耀、全能的宇宙主宰，卻也是藉由眾先知及祂的聖子來說話的神。本書信以許多方式強調神崇高的地位，比新約聖經其他部分更為強調。祂建立一個家，用摩西作管家，用以色列百姓作成員，並與他們立約。祂主動開創救恩，這救恩源於祂的旨意（來二10）。祂知道在祂所創造的一切當中發生的事，也就是說，人類的動作、行為都在祂面前赤露敞開（來四13）。本書以強而有力的詞語，將祂形容為審判眾人的主（來十二23），懲治那些違背藉由摩西所傳律法的人，以及拒絕接受神藉祂兒子所賜救恩的人。本段所用的文字極有能力，以「神乃是烈火」（來十二29）的概念來作結論。

這幅圖畫的另一面，將神描繪為父親，祂的家庭是由許多兒女組成的（來二10，十二5~8）。論到信徒時，只在一處使用這個名詞，該處指出父神的管教，這也許看起來頗為嚴苛，但卻是為了叫兒女們得益處（來十二4~11）。然而，從上下文看來，其重點是藉由為人父母管教孩子的類比，再次解釋讀者正在經歷的艱難，這種類比大概是讀者可以完全接受的，否則就不會用這個類比作為說服的論據。再者，本書信也指出：耶穌作神的兒子，如何以相似的經驗來學習順從（來五8）。凡相信的人，已靠著耶穌基督所獻上有效的祭，進入神的面前（來十19~22），並得以像祭司來事奉神（來九14，十二28）。作者似乎是表明，這種特權引領他們來到天上（來十19），進一步地說，那就是屬天的耶路撒冷，永生神的城邑（來十二22~24）。

<sup>13</sup> 見 I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, 3rd ed. (Carlisle: Paternoster, 1995)。

### 兒子與大祭司

本書信的基督論至為詳細。正如同我們已經看到的，作者從耶穌是神的兒子來闡述這一點，這也是祂作為大祭司的根基；同時，也強調祂真實的人性及神兒子的身分。作者使用基督及主這兩個熟悉的名詞，前者其實是耶穌的一個名字，但有時則具有「彌賽亞」的含義（來六1，十一26）。主這個名詞，只在耶穌身上用了四次，兩次是指著祂地上的職分（來二3，七14），兩次指祂尊崇的地位（來一10，十三20）。

耶穌這簡單的名詞，出現卻不少於十次，這更耐人尋味。可能這並不重要，但是縱使這名詞並非暗指基督的人性，那麼尚有其他足夠的證據來顯示：基督真實的人性經歷，使祂在各方面都像自己在地上的弟兄姐妹們（來二17），甚至到一個地步，學習順服神並經歷人性的死亡（來二14~18，五7~9），這是對作者很重要的事。他認為這種與人的親密關係及對人類的憐憫，是祂作為大祭司、為人們代求、並為人類而死的必要條件。

與此相關的，我們應該注意到，作者也使用這個相同的詞語——完全——來論及耶穌，像他用來論及信徒們一樣。作者描寫耶穌為救恩的創始者或源頭，堅決認為耶穌必須因苦難方得以完全（來二10；參：來五9，七28）。完全一詞，其部分意義起源於前後相關的上下文，意思是使事物達到完美，無論它是甚麼，或應該作甚麼。在此是論及耶穌作為救主的使命，所傳達的思想是：為達神的旨意，其唯一途徑是單單藉由「整個一連串的事件：在苦難中受試驗；祂代贖至死，以符合神對完全的挽回祭的要求；以及被高舉得著榮耀與尊貴」。<sup>14</sup> 大祭司以人類的容貌，獻上自己為祭，本書信的作者認為這一點十分重要。這裏的論點不僅在於付上犧牲自己的重大代價，而且是強調祂真正進入人類的處境，並且能夠體恤他們。獻上自己為祭的這一位，知道並明白人類所受的苦難，因此可以代表人類向神發出真誠的呼求。希伯來書說明了為何救主必須成為真正的人，可能比新約聖經其他處經文都來得清楚。

另外，本書信也論及耶穌得著高舉的地位。為了這一點，一開始就

<sup>14</sup> David Peterson, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the "Epistle to the Hebrews"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 73。其他作者比較強調祂被分別為聖擔任祭司的觀念（例如，Lane, *Hebrews*, 1:57）。

在描寫「神的兒子」時，使用其他地方用來描寫「智慧」的詞語，說祂有分於神榮耀的形像，也是神親密的同伴及幫手（來一1~4；參：《所羅門智訓》七25~26）。一般都認為該段文字意味著相信神兒子的先存性，也就是說，神子在創造萬有以前就確實存在，並且參與創造諸世界的工作。然而，鄧恩卻質疑此觀點，他主張說：「只有基督如此具體彰顯神的智慧，也就是神的創造、啟示及救贖的行動，因此，論及智慧的，可以毫無保留地論及基督。先存性的思想的確存在，但是就智慧基督論的角度而言，恰當地說，預先存在的是神的行動及能力。與其說基督是神預先存在的行動與能力，不如說祂是這行動與能力在末世的具體彰顯。」<sup>15</sup> 這樣的解釋並沒有說服力。關鍵點在於他主張說：神創造及救贖的行動，在文學上以擬人法的智慧來表達，以某種方式在基督身上體現出來。這一點不符合希伯來書一2，這裏並不是說神藉著自己創造的能力與智慧來創造萬有，而是說藉由神的兒子來創造的。此外，他認為：神的兒子只負責托住宇宙萬有和潔淨世人的罪，而創造大工並不包含在祂的作為裏；這種說法並沒有甚麼好的理由來支持。此外，神的能力原沒有位格，卻藉由基督而具體彰顯，這概念與新約聖經的說法大相逕庭，後者是以表示關係與位格的詞語論及祂是神的兒子。

此基督論裏最獨特之處，大概是對於麥基洗德的描述。作者用了麥基洗德來說明，在利未支派以外，如何能有祭司職位，其功用不單是完全正統合法的，而且從某個角度來說，等次遠比利未支派的祭司職任還高。基督來自猶大支派，而非利未支派，祂的祭司職分也屬於同一範疇。作者運用這種佈局的靈感，可能源於他所引用的詩篇一一〇1，他從基督論的角度來理解那節經文（來一13）。若進一步閱讀這篇詩篇，很容易便看到它的主題是依據創世記第十四章所衍生的，它描繪一個祭司，其出身不得而知，因此，就著聖經所關注的而言，他並沒有擁有合格的家譜，來承擔這個工作。此外，聖經裏論及「照著麥基洗德等次，永遠為祭司」，這話可以理解為暗示著：聖經並未記載麥基洗德的死，他有永遠的祭司職位。同時，當時盛行一些與麥基洗德有關的推測，可能有某種程度的影響。對於斐羅（Philo）而言，麥基洗德是道的化身，而在昆蘭的死海古卷裏，他的形像猶如天使。<sup>16</sup> 然而，希伯來書倒沒有如此

看待麥基洗德，<sup>17</sup> 而且我們可以肯定，作者並未將基督等同於麥基洗德，只是將祂視為承繼麥基洗德的等次。

我們必須從基督工作的目標這個角度來瞭解祂的工作，作者對此也有許多的描寫。其最終目的，誠如我們已談到的，概略地說就是救恩的思想（來二3，七25），但這個比較刻板的觀念，必須進一步說清楚。

第一個目的，是引領神的百姓進入未來的目的地及狀態，作者將之形容為榮耀（來二10）。在作者的理解裏，這就是神起初對人類的目的（詩八篇），祂對人類的目的，現在唯有藉著耶穌得以實現。這個目的的另一種描述就是「安息」；如果說：希伯來書四8暗示著，那位並未使人得著安息的約書亞、與可以使人得著安息的新的約書亞之間的對比，可能不是古怪的想法。<sup>18</sup>

第二個目的是將人從死亡的恐懼裏釋放出來（來二15）。為達此目的，至少有一部分是必須使魔鬼無法發揮他的能力，因為他掌握了死亡的權勢。出人意外地，這個思想竟然在希伯來書或新約聖經其他地方完全沒有詳加闡述。<sup>19</sup> 我們可能可以據此認為：如果人已得著潔淨脫離罪惡，那麼就再也不會進入死亡權勢的範圍裏，所以魔鬼就失去了他掌管死亡的能力，而這也就是耶穌之死所達到的目的。但另一個可能的解釋是：耶穌的死（後面跟著祂的復活）打破了死亡的權勢，而且祂的死是代表祂的弟兄姐妹贏得的勝利。

第三個目的是使人成聖（來二11）或得以潔淨（來九14）。這顯然是本書信所要闡述的最重要主題。作者將基督的工作理解為獻上祭物，並帶來饒恕（來八12）。作者提到舊約裏各種的獻祭制度，作為論述的範疇，雖然正如我們已經說過的，恰當地說，這是因為舊約所獻的祭都是實體的影子或副本。

作者提到獻祭制度，不是只有使用它的一個層面，但最重要的還是一年一次的贖罪日，這一天大祭司進入帳幕的至聖所，用祭牲的血塗抹在約櫃的蓋子上。這個血象徵祭物已經獻上，所獻的足以補贖人們的

*tion: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976)。

<sup>17</sup> 見 Lane, *Hebrews*, 1:155-72 的討論。

<sup>18</sup> 希臘文的「約書亞」(Iēsous) 與「耶穌」是同一字。

<sup>19</sup> 「得勝者基督」(Christus Victor) 的概念到了早期教父時代，就更顯得重要。但這在新約聖經只是一個以暗示的手法，而非系統化闡述的論題。

<sup>15</sup> James D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London: SCM Press, 1980), p.209。

<sup>16</sup> 《麥基洗德古卷》(11QMelch.)。見 Fred L. Horton Jr. *The Melchizedek Tradi-*

罪。<sup>20</sup> 對作者而言，耶穌死在十字架上，就成了所獻的祭物。祂所獻的祭一舉而竟全功，祂升上高天並進入神的面前，就是將這祭物呈獻給神。作者相當強調此重點，故而比較了耶穌的作為與利未祭司的作為（來七27，九12、26、28，十10、14；參：彼前三18）；基督獻了一次永遠的贖罪祭，就在神的右邊坐下了（來十12）。有一句傳統的用語「基督已經完成的工作」，就是以此為根基。祂也繼續為罪人代求（來七25），這個主題可能會被誤解，以為必須說服審判人的神來赦免人的罪，但事實上反而是神的恩典親自成就了整個救恩的計畫（來二10）。在此使用大祭司的代禱與中保的意象，就讓我們看見：人想要以人的類比來認識神的真實及祂的工作，是有其限制的。

作者也以不同的方式來使用獻祭的用語。他提到一個事實：除了將祭物獻給神以外，還必須以不同的儀式將血灑在有罪的敬拜者身上（來九13、19；參：這個隱喻在來十22的應用）。這裏使用的是與開創舊約有特殊關係的象徵，灑血意味著使人潔淨且分別為聖歸神。

祭物的效果是使人可以坦然無懼來到神的面前（來十19）。這裏再次使用與舊約的對比來論述這一點：舊約時代只有大祭司能夠進到帳幕的至聖所，至聖所象徵神的同在。但相信基督的人現在已與神有積極的關係，可以用「進到祂的面前」來描述——現在便可以預嚐將來要實現的事。

## 神的百姓

希伯來書很少針對基督徒的團體生活提供明確的教導，雖然它假定這些基督徒在一起聚會，並且警告他們不要停止聚會，也不要停止表白自己基督徒的身分（來十25）。它鼓勵信徒藉由讚美神與行善來呈現自己的信仰；這些行為好比是在基督徒生命裏獻上的祭物（來十三15～16）。希伯來書十22相當肯定是間接指著洗禮說的，象徵屬靈的潔淨。希伯來書十三9～10提到一座祭壇，上面的祭物是那些在帳幕裏服事的人沒有權利吃的；有些解經家認為這是暗指主的聖餐。但我們很難想像作者會把教會裏主的桌子想成一座祭壇，因為他知道唯一的祭壇是在天

<sup>20</sup> 嚴格說來，這只能遮蓋不小心所犯的罪，而不是故意犯罪悖逆神；兩者的差異，好比開車時不小心在單行道上逆行行駛，以及在知道限速的情況下仍故意超速。實行上，大概可以採取比較靈活的解釋。

上。他使用這個意象：舊約之下的敬拜者，可以吃那些特別為他們預留的祭物；這是指著從基督的受死而來的屬靈好處。

## 結論

作者使用舊約與新約之間的連續性與對比，來編織出希伯來書的神學架構，說明新約超越了舊約。與這個對比相關的，是地上的帳幕與天上的聖殿。以預表的方式詳細闡述了舊約聖經。

首要的主題是舊約的廢棄，並被新約所取代；因此，基督徒如果想放棄他們的信心之旅，是不可思議的。

值得注意的神學重點包括：

1. 認識耶穌就是神的兒子，祂是新約的中保，超越所有的人（包括摩西）。
2. 祭司職分觀念的中心地位。耶穌基督是大祭司，祂夠資格擔任此角色，不只是因祂是神的兒子，也是因祂親自道成肉身、以及祂在人世間的經驗。
3. 耶穌受死，獻上自己為祭，接著進入天上的聖殿，為了人的罪一舉而竟全功地獻上。儘管這樣在天上獻祭有其重要性，在希伯來書的神學裏，耶穌的復活並未扮演重要的角色。<sup>21</sup>
4. 若非藉由基督所獻的，人不可能被饒恕；那些轉離基督的人，也不可能蒙赦免。
5. 將基督徒的一生理解為信心的旅程。

<sup>21</sup> 耶穌的復活直到希伯來書十三20才明確提到，雖然在提到祂升天並被升為至高的經文中很早就已經暗示了。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Goppelt, 2:237-66=郭培特, 下: 379-417頁; Ladd, pp. 617-33=賴德, 685-702頁; Morris, pp. 301-11=莫理斯, 513-30頁; Strecker, pp. 605-20。  
(德文) Gnilka, pp. 368-92; Hahn, 1: 424-47; Hübner, 3:15-63; Stuhlmacher, 2:84-105。
- Bruce, F. F. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990.  
——. “The Kerygma of Hebrews”. *Int* 23 (1969): 3-19.
- Dunnill, John. *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Ellingworth, Paul. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1993.
- Horton, Fred L., Jr. *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Hughes, Graham. *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as an Example of Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Hurst, L. D. *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Isaacs, Marie E. *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Käsemann, Ernst. *The Wandering People of God*. Minneapolis; Augsburg, 1984.
- Lane, William L. “Hebrews”. In *DLNTD*, pp. 443-58.  
——. *Hebrews*. 2 vols. Dallas: Word, 1991.
- Lindars, Barnabas. *The Theology of the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Marshall, I. Howard. *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*. 3rd ed. Carlisle: Paternoster, 1995.
- Motyer, Stephen. “The Psalm Quotations of Hebrews 1: A Hermeneutic-Free Zone?” *TynB* 50.1 (1999): 3-22.
- Peterson, David. *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the “Epistle to the Hebrews”*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Pursiful, Darrell J. *The Cultic Motif in the Spirituality of the Book of Hebrews*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1993.
- Rhee, Victor (Sung-Yul). *Faith in Hebrews: Analysis Within the Context of Christology, Eschatology and Ethics*. New York: Peter Lang, 2001.
- Scholer, John M. *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Tasker, R. V. G. *The Gospel in the Epistle to the Hebrews*. London: Tyndale Press, 1950.

## 第26章 雅各書

在新約聖經的所有書卷裏，雅各書可能是乍看之下最不具神學性的一卷書。但至少，它提到了耶穌，其次數比約翰三書來得多！不論作者的神學信念如何，他已決定寫一封信給收信人，雖然並未忽略他們的屬靈生活，但這封信主要是論及讀者的道德與實際的行為。對於每一個面臨各種試探的人而言，本書信蘊含許多我們所謂的好建議。有人將之形容為「一個生活方式的見證，這見證幾乎全部都是使用舊約聖經用語來表述的，缺乏詳盡的基督論」。<sup>1</sup> 我們的任務是要在本書信中，找出內含的神學意義。

### 處境

本書信是雅各寫給「散居各地的十二支派」(《新譯本》)，雅各是耶穌的弟弟，也是耶路撒冷教會的領袖。<sup>2</sup> 作者在此採取傳統猶太領袖的作法，寫信給離鄉背井的猶太人，這些猶太人正面臨艱難、且處於受試煉的光景(參考《馬加比二書》[2 Macc] — 1~9, — 10~二18)。然而，這是一封基督徒寫給基督徒的信，用這種方式寫給基督徒，不論他們身在何處，信中也著痕跡地認定他們就是新以色列，正如我們在其他新約聖經書卷中所見的一樣。作者寫信給離鄉背井散居的(diaspora)收信人，或稱為猶太僑民(dispersion, 這個名詞用來指居住在猶太地以外的猶太人)。但是，到底「散居」應採取字面意義，解

<sup>1</sup> Brevard S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction* (London: SCM Press, 1984), p. 444。

<sup>2</sup> 本書信是這位雅各所寫的，而不是一位假託他名義的作者執筆，這一點有很可靠的根據，可參考的資料，例如 Richard J. Bauckham, *James* (London: Routledge, 1998), pp. 11-28。

釋為：住在猶太地以外的基督徒，或採隱喻用法，指遠離天家、旅居於世界的基督徒們，學者對這兩種解釋還沒有一致的看法。他們正面臨試驗或壓迫的處境，所以雅各的目的，主要是為了使他們剛強並且鼓勵他們；但同時也是要勸誡他們：當他們邁向信心成熟的過程中，也要看重基督徒的行為。收信人很明顯的是有猶太文化傳統的人，也可能是猶太基督徒。雖然書信中討論了信心與行為的主題，但是並沒有提及任何涉及教會中猶太人與外邦人間之關係的問題，像我們在使徒行傳及保羅書信中發現到的。不過，這當然不排除一種可能性，就是所設想的讀者群可能包括外邦基督徒在內。

## 神學的故事

雅各在本書信中，面對兩個長期不斷的問題。

第一個是因外部的壓力，使基督徒邁向成熟的過程受到威脅，最明顯的是富足人壓迫貧窮的基督徒，並且攻擊他們的信仰（雅二 7）。在本書信中所提到的富足人，是在教會中或在教會外，這點有些爭論，但肯定有來自教會外的反對：一些富足人把一些基督徒拉上法庭（雅二 6）。

另一個是因內部的爭吵與誹謗，使會眾的合一受到威脅（雅四 11）。我們聽到嫉妒、分爭、爭戰及鬥毆（雅三 16，四 1）。

因此，我們在此見到一個弔詭的情形：作者看來好像是寫信給一群廣大的讀者，即分散在各國的基督徒、然而，他的心目中似乎想到特定的一個教會或一些教會。他顯然認為：他所認識的這些基督徒的光景，也是相當普遍的光景，而他針對上述處境所必須要說的話，也將對廣大讀者有所助益。同樣的，保羅也曾寫了書信給哥林多教會，並打算讓他的書信傳遍亞該亞，寫給歌羅西及希拉波立的書信，也同樣被眾教會交流傳閱。

沒有資料顯示這個教會中有錯誤的神學教導的危機。<sup>3</sup> 我們在保羅書信中所見到主張猶太化之基督徒的問題，並沒有出現在本書信中；如果有基督論方面的異端（正如同約翰一書裏所抨擊的），作者完全沒有提到它。所以，本書信最主要的目的，並不是為了傳福音、教義教導或神學辯論，而是為了牧養，正如作者向著收信人展現出的教牧關懷所顯

<sup>3</sup> 「沒有行為的信心能夠叫人稱義」，這種觀點的錯誤主要是在實行方面，而不是教義上的錯謬。

示的，他也勸勉他們，要對彼此顯出屬靈的關懷與愛心（雅五 13~20，參：雅二 14~17）。

初次瀏覽時，可能認為本書信探討一個主題又一個主題，彼此之間並沒有可辨明的次序。雖然我們可能察覺到，本書信的結構顯示出，它比較像是把一些互不相關的道德訓勉主題匯集在一起，<sup>4</sup> 從本書信很簡要的分析中（真的過於簡單），由五個一再出現的主題交織之下，可能更可幫助我們概述本書信。<sup>5</sup>

這些主題是試探與成熟、富足與貧窮、信心與行為、言語的過失、忍耐與禱告。

## 試探與成熟（雅一 2~8、12~18）

收信人不斷遇見試探。可以從兩個角度看待這些試探：或是指他們正處於受神試驗的環境，好叫他們學習對抗邪惡的衝動，以建立他們的信心；或是指他們正置身在受誘惑想要行惡的處境中，且陷入一個過程中，最後引致死亡的地步（參：雅五 20）。尤其是有一個持續性的試探，

<sup>4</sup> 狄比流與葛理文在他們深具影響力的註釋書中，有力地提出對雅各書的這個觀點（Martin Dibelius and Heinrich Greeven, *James* [Philadelphia: Fortress, 1975]），不過較近期的作品，卻很有說服力地予以拒絕，尤其是戴維茲（Peter H. Davids, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text* (Exeter: Paternoster Press, 1982)。戴維茲的分析頗複雜，且有待改善得更加精緻，但本質上還算是正確的路線，簡要描述如下：

雅一 1	致意
雅一 2~27	開場白：試煉與試探，相繼討論試驗（雅一 2~4、12~18）、禱告與智慧（雅一 5~8）、貧窮與富足（雅一 9~11）、言語（雅一 19~21）、順服與慷慨（雅一 22~27）
雅二 1~26	貧窮與富足；信心與行為
雅三 1~四 12	智慧與舌頭
雅四 13~五 6	試驗與財富
雅五 7~20	結語：忍耐與禱告

此分析的精髓是看出：開場白中已經勾勒出不同主題的輪廓，然後在本書信主要部分依序作更充分的討論。

<sup>5</sup> 此分析可追溯到芬德立（J. A. Findlay；見於 A. M. Hunter, *Introducing the New Testament* [London: SCM Press, 1945], p. 97）；他認為有五個簡短的講章或訓誨被分割開來，但又拼湊在一起。我們不贊同他這個編輯上的理論，但仍然發現他的分析有助於凸顯本書信的主題。

就是隨從周遭世界所謂的「智慧」(雅四 4)，而這智慧所強調的是成功，結果就是自誇(雅三 14)。因此，可以把基督徒的生命理解為一個試驗的過程。在本書信結尾處的勸勉，再次論及這個主題，呼召讀者在面對苦難時要忍耐、要堅持到底(雅五 7~11)。

然而，比試驗的過程更重要的目的，即邁向成熟或完全，達到此目的途徑，包括受試驗。雅各書中，這種得完全的概念特別重要。<sup>6</sup> 基督徒生命的目標是成全完備，毫無缺欠(雅一 4)。這環境是由父神所設計的，祂的賞賜是全備的，祂的律法也是全備的(雅一 17、25，二 8)。信徒們必須向完備的信心前進，當信心配上一致的行為時，信心才得以完全(雅二 22)。在基督徒的生命中，如果看不到舌頭上的罪行，就是完全了，因為凡能控制自己舌頭的就是完全人，毋庸贅言，他們更加可以控制其他罪惡的衝動(雅三 2)。

試探與兩條道路的對比有關：引導我們得著神所賜生命冠冕的道路，或是引導我們邁向死亡的道路。因此，雅各認為：正常的基督徒明白生命若不是依循公義的道路，引領進入神的國，就是依循罪惡的道路，導入死亡。他警覺到信徒可能落入試探，並且面臨死亡的危機，所以本書信的最後一段話，針對教會中那些容易陷入罪與死亡的人，強調牧養這些人的重要性(雅五 19~20)。

### 富足與貧窮(雅一 9~11，二 1~13，四 8~10、13~16，五 1~6)

很顯然地，教會包括各階層的人，從富足到貧窮都有，教會主要的成員是在這兩種極端之間，那些中產階級會面對一個試探，是因私利而偏袒有錢人，並歧視貧窮人。同時，有錢人的試探則是趨於自滿，並且壓制貧窮人，以確保自己的生活方式。教會面對的困難，很明顯的並不是因為作基督徒而受到逼迫(這是新約聖經其他處相當普遍的因素)，而是富有的基督徒壓制貧窮的基督徒。作者相當站在信靠神的受壓窮人這邊，並向他們指出：有公義的審判等著那些富足又邪惡的人們。

### 信心與行為(雅一 19~25，二 14~26，三 13~18，四 1~7、17)

有一種試探認為：憑著信心這個標記就足以辨認出一個基督徒，不需藉由適當的行動，來展現信心的真實性。信心當然非常重要，信心是

<sup>6</sup> 參 Robert W. Wall, "James, Letter of", in *DLNTD*, pp. 545-561 (p. 553)。

基督徒典型的特質，而收信人也被描寫為「在信上富足」(雅二 5)。然而，信心不是一切。作者的格言是「信心與行為並行」。這裏的具體教導，其切入點是會眾間不良的關係；既偏袒有錢人，又缺乏對貧窮人的關顧，並且有強烈的爭鬧與自大的傾向。作者大篇幅地談信心與行為這個主題，使這主題看起來像是本書信最重要的議題，或至少是最應留意的重點。<sup>7</sup>

### 言語的過失(雅一 26~27，三 1~12，四 11~12，五 12)

有關言語的過失，有許多值得考慮的傳統教導；舌頭可能成為罪惡失控的源頭，尤其是用誹謗與忿怒的言論攻擊其他人，特別是同在一處的信徒。作者在此有關言語的教導，和遠古世界的長久傳統一致。<sup>8</sup>

### 忍耐與禱告(雅五 7~11、13~20)

本書信結尾的段落強調忍耐並為教會會友代禱的重要。

### 神學論題

把這些主題匯集在一起，要理解其理論基礎，對我們而言可能有點困難，就像猶太人的智慧書(如箴言)一樣，裏面的主題有點雜亂無章，相互衝突。過度使用鏡射閱讀法(mirror reading)，\* 基於讀者受到譴責的罪，想要辨識出他們的處境等，可能是不太明智的作法，尤其是因為雅各用非常廣泛的稱謂稱呼他的讀者。我們能輕易想像出許多的教會，這些論題中勸勉的主題，對於他們而言都相當適合。

令人驚訝的是：把這些議題湊在一起，卻沒有提出神學上支持(神學上的支持是新約聖經其他書卷的特徵)；把雅各書與彼得前書(兩者有一些重要的關連)相比較，就可以很明顯地看出這一點。然而，事實上，本書信本質上的焦點是在於實行方面，可能使讀者忽略了一個事

<sup>7</sup> 如果我們不考慮致意的部分，雅各書還有 108 節經文，其中 34 節提到此議題，也就是三分之一的經文圍繞此議題。

<sup>8</sup> 見以下詳盡的探討：William R. Baker, *Personal Speech Ethics in the Epistle of James* (Tübingen: J.C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995)。

\* 編按：詮釋學用詞，指基於文獻中所提及與讀者有關的內容，試圖了解並重建讀者當時的處境。



實，即這些討論的主題都有神學的根基及其重要意義。雅各書裏所缺乏的是明確使用基督論及救恩論的素材，作為隨後之勸勉的基礎（如我們在部分的保羅書信中見到的），或是用教義來作為前面之勸勉的神學支持（如我們在提多書及彼得前書中偶爾見到的）。不過，的確存在著神學的根基，例如：應如何尊重別人，這是建基於神的形像的教義上（雅三 9）。甚至更值得注意的是，雅各也明確關切重要的問題：人如何蒙拯救（雅一 21，二 14，四 12），以及被稱義（雅二 21~25）。我們看見，雅各相當程度地強調新約神學及倫理學裏的要素，是在別處有被忽略或不被重視的傾向，他也對保羅神學的一些重點在實行上所遭受的誤解，提出重要的糾正。

### 耶穌基督

本書信並沒有明確的基督論，卻只有暗示出作者有這樣的教義，不過在論述的時候沒有借助於基督論。明白提到或間接提及耶穌，除了開頭的致意語（雅一 1）外，只有出現四次。

雅各書五 7~8 教導收信人要忍耐，直到主來。新約聖經裏，一致的期待是耶穌再來，而不是神再來，所以最好將此處經文理解為指著耶穌再來說的。<sup>9</sup> 因此，這裏有關主再來是意味深長的，就像新約聖經其他地方一樣，都出現了一個轉變，即在耶和華的日子神將再次降臨，卻已經由主耶穌（審判者）的再來所取代，含意是：基督徒認定耶穌就是神至高無上的代表，並配得同等的尊榮。<sup>10</sup> 雖然神是唯一的審判者（雅四 12），但此處卻將此職責歸於耶穌。

雅二 1 描述耶穌為「我們榮耀的主耶穌基督」，確認了我們對耶穌崇高地位的認知。<sup>11</sup> 對雅各而言，耶穌不只是一位人間的教師，或一位

具有人性的彌賽亞；祂也是榮耀的主，這身分是由於耶穌從死裏復活、並升上高天而得著的。從這角度來看祂的屬性，作者以在主裏的信心作為支持，來支持他對偏袒徇私與憑外貌待人所作的責備。

這就難怪雅各會在第三處經文提到，應奉主的名為所有的病人抹油，那麼主將赦免他們所犯的罪（雅五 14~15）。<sup>12</sup>

最後，當雅各提到「你們所敬奉的尊名」（雅二 7）時，肯定是指奉耶穌的名受洗，這再次暗示出耶穌就是主和救主的地位。<sup>13</sup>

然而，不可忘記的就是，本書信許多地方都呼應了耶穌的教導，廣泛地引用登山寶訓。<sup>14</sup> 耶穌教導的深遠影響遍佈在本卷書中，事實上，就著這麼短短的篇幅而言，雅各書受到這種影響的比例，遠超過其他所有的書信。

### 神是賞賜者與審判者

雅各探討了對於神的兩個可能的誤解。一個是人對於神的良善和祂願意回答禱告缺乏信心；他們以為神不會賜下美善的恩賜給那些求祂的人。另一個錯誤的觀念以為神是試探的始作俑者，以為祂想要把人拖垮。

針對這樣錯誤的觀念，雅各想要向他的讀者保證：神是滿有恩慈的（雅四 6，五 11），而且是慷慨的（雅一 5）。所有美善的恩賜都是從祂而來（雅一 17）。祂樂意回答禱告。

這樣從正面的角度來描繪神，強調祂作為頒佈律法者與審判者的角色，以及祂是不偏袒徇私的。神希望祂的子民過著公義的生活（雅一 20）。神所希望看見的這種生活，特色是關心窮乏的人，以及不屈服於周遭世界的罪惡。舊約聖經中所見到的基本誠命，必須視為神持續顯明的旨意，是必須持守的（雅一 25）。

本書信非常強調神是審判者，所有人最終都必須站立在祂面前（雅二 12~13，四 12）。雅各直言不諱地談到審判的可畏，說這審判現在已

<sup>9</sup> 清楚使用主來稱呼耶穌的，有六處（雅一 1，二 15，五 7、8、14、15）。本書信其他處，主這個名詞是指父神（雅一 7，三 9，四 10、15，五 4、10、11）。正如同新約聖經其他處，這名詞並非總是絕對可以確定是指「神」或「基督」。見 William R. Baker, "Christology in the Epistle of James", *EQ* 74 (2002): 47-57。

<sup>10</sup> 耶穌再來是一個活潑的盼望，並且仍很清楚地出現在讀者的視野裏，也不是某種會轉變到遙遠未來的事物（雅五 3、9）。

<sup>11</sup> 這裏的一個可能性是：我們應譯為「主耶穌基督，（祂就是）〔神的〕榮耀」（參 Sophie Laws, *A Commentary on the Epistle of James* [London: A & C Black, 1980], pp. 94-97），但多數釋經學者認為「榮耀」應是描述用法的所有格。

<sup>12</sup> 雅各書五 10 裏的「主名」，大概是指神的名。

<sup>13</sup> 有關聖靈，可能只有一處，隱約出現在雅各書四 5（參考《今日新國際版》的旁註），但這裏更有可能是指人的靈，也就是指那容易嫉妒之邪惡的 *yester*（編按：希伯來文，意「慾望」）；見 Joel Marcus, "The Evil Inclination in the Epistle of James", *CBQ* 44 (1982): 621。

<sup>14</sup> 參見以下著作中的表格：Wiard Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1986), pp. 156-157。

經為了那些惡人與不義的人而存留（雅五1、3、6、9、12）。

他進一步將神描寫為揀選貧窮人進入祂的國度（雅二5）。在新約聖經中，如果有任何地方顯出神似乎偏愛貧窮人，那就是在這裏了，那也是祂的教會應該效法的。雅各在說明它的理由時指出，富有的人具有壓迫人的特性，尤其這也是他的讀者所經歷的，因為偏袒徇私的緣故，沒有給予貧窮人該有的權益，雅各提出他的譴責。他堅稱神是關心那些被富人欺壓的窮人的（雅五4）。

我們已經可以看見，舊約聖經的兩個主要影響形塑了雅各的思想。第一個影響是，雅各依循智慧教訓的傳統，這個傳統也影響了耶穌的一些教訓。<sup>15</sup> 在此，我們可以提醒自己：舊約聖經中的教訓分成三個主要的範疇。第一個是律法的範疇，神在其中教導祂的子民要表現出典型的律法特色，而且表達其教訓的方式是必須順服的誠命，不順服的人則需遭受刑罰的痛苦。郭培特（Leonhard Goppelt）主張說：「至尊的律法」（雅二8）不是單指舊約聖經，而是指「神在舊約聖經誠命背後的要求」。<sup>16</sup> 第二個是預言的範疇，神在其中比較多以勸勉來向祂的子民說話，支持這些勸勉的是關於將要發生在他們身上之事的應許和警告，都是根據他們接受或抗拒先知的信息而定。還有第三個，是智慧的範疇，大多是以簡短、獨立、洗鍊的語錄表達神的教導，其真實性往往是不言而喻的，或是基於對人生所發生的事所作的深入觀察。箴言與傳道書就是這種形式的重要例子，但這種形式也見於部分的詩篇，如詩篇第一篇與第四十九篇。雅各的教導一般說來是屬於這個特性，雖然也可以見到律法與預言的因素。<sup>17</sup> 這不單適用於它的形式，也適用於它的內容；本書信明確提及智慧的重要性。

另一個影響是：雅各採用了詩篇與其他地方（尤其是《所羅門智訓》〔Book of Wisdom〕）中所見之義人受苦的主題。義人一詞的意義非常明顯，它是指那種在行為上正直而誠實的人，並且含有信靠神的大能與慈愛之意。然而，這樣的人可能是其他居於優勢之人攻擊與逼迫的對

象，在這種處境下，他們不斷將自己交託、倚靠神的眷顧，並且祂應許說祂最終必要為他們申冤。雅各相信神最終必要支持貧窮人，未必是指一般的貧窮人，而是指相信神並把自己交託給祂的貧窮人（雅一12，五10~11）。因此，義人受苦的主題是用來傳達與神的屬性有關的重要信息，祂是受苦者信靠的對象。

在這兩方面，雅各都把福音書中所見到的主題作進一步的發揮。他將耶穌描繪為義人受苦的最重要的典範，祂將自己交託給神，倚靠神的眷顧，並且因這信心與順服而被證明為無罪。耶穌的說話，也好像智慧的使者，使用智慧文學的形式。

### 信徒的生活

雅各對罪惡的真實性有非常強烈的意識。他非常清楚受到邪惡慾望刺激的試探，這些慾望是人性的一部分。雅各的猶太背景在這一點上格外明顯，因為他的著作可能反映出猶太人所主張之好壞兩種衝動的教義，這兩種衝動都存在人性裏面，我們的行為就看這兩種衝動是哪一個佔了上風；雅各論及邪惡慾望的話，非常類似猶太人論及邪惡衝動（*yetzer*）的話。<sup>18</sup> 所以，犯罪的人不可藉口說是無法抗拒外來衝動的結果（雅一13~15）。

雅各確認他的讀者是已經藉著真理的道重生的人（雅一18）。雅各這話與彼得的話非常接近（彼前一23），非常有力地顯示出：雅各在這卷書中所抱持的神學比表面上所見的多。因此，他是從兩種標準的角度來表達悔改歸正的神學。第一，從神的作為來說，基督徒是已經有了重生經歷的人；但還有第二個角度，就是從人的作為來說，基督徒也是公開表白相信耶穌基督的人（雅二1）。因此，雅各是寫信給一群相信主的人，他所關切的是他們的信仰生活，想要放棄信仰的試探，不一致的生活方式，以及長大成熟的途徑。

雅各也描寫他們是在自由的律法之下（雅一25）。他將律法形容為「全備」與「至尊」的（雅一25，二8），這兩個強而有力的形容詞強調律法在雅各神學中的重要地位。弔詭的是，律法可以釋放人，使人得著

<sup>15</sup> 有趣的是，以形式鑑別學來分析耶穌在對觀福音中的言論，發現它們有許多都符合律法語錄、先知語錄、與智慧語錄的模式，因而符合希伯來文聖經的三個主要的部分——律法、先知、與聖卷。

<sup>16</sup> Goppelt, 2:206 = 郭培特，下：337 頁。

<sup>17</sup> 前者見雅各書一 25，二 8~13；後者見雅各書四 13~五 6，含有對富人罪惡發出先知性譴責的標誌。

<sup>18</sup> 與此相關的是猶太人對於人性裏面兩種衝動（*yetzer*）的理解，即好的衝動與壞的衝動。對此背景詳盡的概述，見 Marcus, "Evil Inclination"。

自由，因為它是福音之道的一部分，他們藉此得著重生。<sup>19</sup> 在基督徒的教導裏面，有著律法的因素，這一點對雅各而言是很重要的。聖經（即舊約）裏面所見的律法，是基督徒所聽見之道的一部分，因為這「道」不單是福音，也是與行為有關的教導（雅一22~23）。這跟保羅不同嗎？不大可能。因為保羅同樣關注信徒的行為要履行律法，而且同樣引用這個最重要的誡命（羅十三8~10）。新約聖經的各個作者的確在不同程度上強調舊約律法在信徒生活中的地位。保羅相當強調信徒不再是在律法底下，人不能靠著行律法來稱義，但這似乎並不表示他認為律法在道德與屬靈方面的教導不再適用於他們身上了。

值得注意的是，雅各沒有提及聖經與信徒生活的關係。一個可能的解釋是：在雅各書中的智慧就等於新約聖經其他部分的聖靈。<sup>20</sup> 智慧是神所賜的恩賜（雅一5，三15），使人謙卑（雅三13）；在雅各書三17~18，它在信徒身上產生一些素質，與加拉太書五22~23所說聖靈的果子非常類似；甚至兩處經文都使用了果子一詞（參：彼後一5~8）。這樣，雅各使用智慧這個詞語，是否指基督徒生活的某些層面，其他作者則用與聖靈有關的詞語表達相同的意思呢？我們如果記得：在某些背景資料中，智慧與聖靈關係非常密切（賽十一2；參：弗一17），這就是一個特別吸引人的假設。<sup>21</sup> 無論我們如何回答這個問題，都會發現雅各確實抱持一個觀念：神的大能在信徒生活中運行，如果沒有這個大能，他們通往完全的道路就不可能成功。<sup>22</sup>

## 信心與行為

雅各特別堅稱：信心需要藉著行為表現出來（如：雅二1~4），以及沒有行為的信心是沒有益處的（雅二14~26）。我們在此應該小心區分三種相關的主題。第一，聽道必須伴隨著順服所聽到的（雅一22）。第二，沒有行為的言語是沒有用處的，人們需要的是把這兩方面都表現

<sup>19</sup> 見 Goppelt, 2:204-5 = 郭培特，《新約神學》，下：334-36。

<sup>20</sup> 比較馬太福音十二28 怎樣將耶穌趕鬼的行動歸諸於神的靈，但在路加福音十一20 則歸諸於神的指頭（《和合本》作「能力」）。

<sup>21</sup> J. A. Kirk, "The Meaning of Wisdom in James: Examination of a Hypothesis", *NTS* 16 (1969-1970): 24-38 極力主張這個論點。

<sup>22</sup> 要注意：雅各書裏面並沒有說有一種完美主義，是將信徒分成一般信徒與「完美信徒」這兩個類別的。它始終把完全視為一個目標，而不是一個成就。

出來（雅二15~16）。第三，信心如果沒有伴隨著行為，也同樣是死的（雅二14、17）。<sup>23</sup> 雅各為了行為建立一個論據，不是單單基於邏輯，而是訴諸於聖經上亞伯拉罕與喇合的榜樣來辯護。他採取舊約聖經中亞伯拉罕的榜樣，藉此說明需要行為才能使信心得以完全。

在此，雅各談論到信心和行為與得救（雅二14）及稱義的關係，稱義指的是神宣告一個人是公義的，與祂有美好的關係（雅二21、23~25）。保羅詳細闡述稱義的教義，並堅決主張稱義是藉著相信、而不是藉著行為。這自然會引起一個問題：雅各是否見過保羅或保羅跟隨者的見解，而提出一個改善的說法。很可能是如此，我們必須在後面討論這一點。雅各所抨擊的，是一種錯誤的信心觀，那種觀點認為重要的只是正統的信仰，無需改變一個人的生活方式。雅各相當清楚：可以從信心的角度來衡量基督徒的生活（雅一3，二1、5），而且信心在我們藉著禱告表達與神持續的關係上是不可或缺的（雅一6，五15）。因此，有一種的信心是真實的，但也有一種有缺陷的信心，那根本不是信心。

再者，我們務必要留意：雅各在這整卷書中所作的，是堅持信心與行為。雅各所主張的觀點是：信心要證明是真信心，就必須藉著它所產生的行為來表現，諸如願意將自己的兒子獻給神（雅二21），或接待探子，保護他們不被人逮捕（雅二25）。雖然雅各書二15~16的例子是論及言語與發自愛心之行為的對比，與沒有行為的信心和沒有信心的行為之對比類似，卻是非常貼切的例證，因為雅各無疑認為：愛心的行為與儀式上的要求相反，它是表達真信心所必須的。

## 教會的生活

基督徒聚集在一起，這個事實幾乎是不經意地出現在雅各書二1~4，那裏使用猶太人的用詞，稱他們聚會的地方為會堂。他們形成一個由長老們帶領的群體（雅五14），這些長老負責牧養關懷，包括探訪病人，用油抹他們，為他們禱告。本書信中沒有提及監督／主教或執事，我們或許可以假定這些領袖的功用都是由長老承擔的。教導的活動顯然很重要，但並不侷限於長老，似乎有較廣的一群人負責教導，或扮演了被公認為教師的角色。甚至連一些不適合承擔教導職責的人，都羨慕這

<sup>23</sup> 注意如何用「沒有行為的言語」作類比，來反駁「沒有行為的信心」。

個工作（雅三1~2）。

雅各使用基督徒的傳統用語，將所教的形容為「道」（雅一22~25）；除了基督徒特有的教導之外，它可能包括「全備的律法」。鮑克斯（Wiard Popkes）將雅各書所描寫的教會形容為「道」（Word）的教會——而且是個多言多語（words）的教會！<sup>24</sup> 能拯救人的是所栽種的道，他們藉著真理的道蒙了重生（雅一18）；教會的責任是領受這道。

教會的生活包括禱告與歌頌讚美（雅三9），以及彼此認罪（這似乎意指承認自己對別人所犯的錯誤），還有禱告求神醫治（雅五13~18）。書中沒有明確說到洗禮或主餐，但我們可以十分有把握地假定兩者都有進行，而且可以合理地把雅各書二7的「名」跟洗禮連在一起。因此，基督徒的聚會有其架構，即人們讚美、禱告、並接受教導，這個架構就是本書信所涉及背景。在這一點上，雅各只是採納了早期基督徒世界各處共同的聚會模式，容或有一些不重要的差異。唯一奇怪的是使用會堂一詞指基督徒的聚會；在新約聖經其他地方，從未如此用這個詞語指稱基督徒的聚會，但後來在伊格那丟與黑馬（Hermas）的著作中獲得證實。這顯然具有猶太人的背景。

此外，雅各這封信是寫給散居各處的讀者的，這可能表明他們自認為是舊約聖經中神的子民之真正的繼承者。他們現今的存在類似於彼得前書所描寫的「客旅，寄居的」，生活在一個環境中，周遭的人對他們的信仰的反應，最好的算是那些漠不關心的，最糟的則可能敵視他們。雅各聲稱亞伯拉罕是他們的父（雅二21），進一步表明這是採納了猶太人的傳統。

## 結論

雅各書的架構，是由猶太人的智慧傳統提供的，該傳統塑造了他思想的形式與內容。

主要的論題是基督徒完全的發展，展現在活潑的信心上，這信心必然得對付一些試探，是因為貪愛錢財和濫用言語所引起的。

雅各強調的重要因素是：

1. 人必須面對神的神藉著基督執行的審判，基督的來臨已經近了。
2. 神賜下祂的話語和神聖的智慧，使信徒能夠長大成熟。
3. 信心需要藉著行為表現出來。
4. 照著神的律法來生活，要彼此相愛，這就禁止人偏袒徇私。
5. 藉著禱告、倚靠神而生活。

因此，雅各書對於新約神學有相當獨特的貢獻。

<sup>24</sup> Popkes, *Adressaten*, p. 103.

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Childs, pp. 431-45; Goppelt, 2:199-211 = 郭培特, 下: 329-44頁; Ladd, pp. 634-39 = 賴德, 703-708頁; Morris, pp. 312-5 = 莫理斯, 531-37頁; Strecker, pp. 654-82。
- (德文) Berger, pp. 165-73; Gnllka, pp. 444-53; Hahn, 1:395-407; Hübner, 2:380-86; Stuhlmacher, 2:59-69。亦見 Ulrich Luck, "Die Theologie des Jakobusbriefes", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984): 1-30; Wiard Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986)。
- Adamson, James B. *James: The Man and His Message*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989.
- Baker, William R. *Personal Speech Ethics in the Epistle of James*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995.
- Bauckham, Richard J. *James*. London: Routledge, 1998.
- Cargal, Timothy B. *Restoring the Diaspora: Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Chester, Andrew, (and Ralph P. Martin). *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 1-62.
- Davids, Peter H. *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*. Exeter: Paternoster, 1982.
- . "The Epistle of James in Modern Discussion". *ANRW* 2.25.5 (1988): 3621-45.
- Dibelius, Martin, and Heinrich Greeven. *James*. Philadelphia: Fortress, 1975.
- Kirk, J. A. "The Meaning of Wisdom in James: Examination of a Hypothesis". *NTS* 16 (1969-1970): 24-38.
- Laws, Sophie. *A Commentary on the Epistle of James*. London: A & C Black, 1980.
- Marcus, Joel. "The Evil Inclination in the Epistle of James". *CBQ* 44 (1982): 606-21.
- Martin, Ralph P. *James*. Waco, Tex.: Word, 1988.
- Penner, Todd C. *The Epistle of James and Eschatology: Rereading an Ancient Christian Letter*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Wall, Robert W. "James, Letter of". In *DLNTD*, pp. 545-61.

## 第 27 章

### 彼得前書

所謂的彼得前書，有我們所熟悉保羅著作的真正書信形式。書信書寫的對象是古代世界中，住在幅員遼闊地區的一群特定的基督徒。<sup>1</sup> 本書信考慮相當廣的狀況，一般都認為可以適用於一般的讀者，而不是特別針對面臨某種特殊情況的讀者，比如說，在哥林多書信裏面所見到的特殊狀況。彼得前書反映出的具體情境是：基督徒面對攻擊，造成了痛苦的試煉（彼前四12）；在這封簡短的書信中，用了受苦這個動詞高達十二次之多，遠超過新約聖經中其他任何一卷書。這些受苦顯然真實地發生，而不只是即將發生的威脅而已；然而，這些受苦絕大多數是他人的侮辱和惡劣的對待，比如說，奴隸受到主人無情的對待（彼前二18~20），而不是任何官方的國家懲處行動。不過，由於受苦的可能性與殺人犯或竊賊的遭遇相提並論（彼前四15），他們或許也遭遇那樣的控告。

收信的基督徒所形成的教會，由長老帶領（彼前五1），但承擔事奉責任的是教會的任何肢體，只要他們從神領受了合宜的恩賜（彼前四10~11）。對於教會整體，我們從本書信中獲得的印象是：教會已經有足夠的時間擴展到整個世界（彼前五9），不過從書信教導的特徵看來，顯示了讀者包括剛信主的人；一個健康的教會，自然包括初信者在其中。

也許多數當代學者主張彼得前書是出自彼得之後一群人的手筆，這些人顯然認為他們所說的與彼得有關。不過，在這封書信中，並沒有任何需要「化名」的東西，<sup>2</sup> 我們在其中所見到的，很可能是彼得本身思想的寶貴見證。

<sup>1</sup> 關於這個段落所採用之批判性與解經方面的立場，較為全面的辯護，可參 I. Howard Marshall, *1 Peter* (Downers, Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1991)。

<sup>2</sup> 我使用「化名」這個詞彙，而不是「偽造的」，是為了指出一個不知名的作者或團體，使用他人的名字，但不具有刻意欺騙讀者的企圖。見 376 頁，註 4。

彼得的目標在於：寫給讀者一封充滿鼓勵和教導的普通書信，與現代的講章類似，不是處理聽眾當中的特殊狀況，而是給予一般性的勸勉，關心全面的基督徒生活，但卻可能著重某些特定的方向。因此，彼得前書的主要論題在於：即使經歷到這個世界某些成員的敵意，基督徒該如何在這個世界生活？

正如許多基督教作品一樣，我們不容易辨識出彼得前書論述的詳細邏輯。彼得前書中有許多清楚的段落，也有某些冗長的思路，作者在其中以不同於現代人的邏輯，從一個主題跳到另一個主題；尤其特別的是，他使用一種寫作技巧，在句子的最後加上結束語，然後使它成為下一個句子的主題（如：彼前一9、10，「就是靈魂的救恩；論到這救恩……」）。然而，不論在神學或勸勉上，彼得前書都有其完整的結構；在其中，「神學陳述是給予勸勉的基礎，勸勉則回過頭來指向與救恩有關的陳述。」<sup>3</sup>

彼得前書開始於致意和感恩（彼前一1~12），也以致意作為結束（彼前五12~14）。頭尾之間，可劃分為三個主要段落，論及基督徒生活的基本特徵（彼前一13~二10）、社會行為（彼前二11~三12），以及基督徒面對敵意時應有的態度（彼前三13~五11）。

## 神學的故事

### 致意和稱頌（彼前一 1~12）

一開始的致意，應用了我們在雅各書中所發現的相同觀念，即基督徒是散居各地的。作者進一步形容讀者為神的選民，而且是按著神的先見所揀選的人，這表示是神採取主動建立教會的；他們藉由聖靈而得以分別為聖，聖靈塑造他們的性情，與作為神百姓的身分相稱；其目的在於使他們可以順服耶穌基督，又蒙祂的血所灑，這兩者是他們現在已與神締結盟約的記號（就像是出埃及記第二十四章中的以色列人一般）。

由於基督徒的道路不是一條易路、又帶有苦難，彼得前書絕大部分在於覆述基督徒救恩的本質，並以此鼓舞讀者；所以，整卷書信的氣氛在於頌讚神賜下救恩（彼前一3）。書信開始的段落，以極力頌讚神的

形式呈現，<sup>4</sup> 主要在於提醒讀者救恩的本質（彼前一3~12）。彼得在此強調：雖然讀者現在可能面對百般苦難，但還是可以滿懷信心期盼天堂的未來；因此，即或在受苦的當下，他們也可以充滿盼望地享受神已賜下的應許。所以，在目前的苦難和未來的福分之間，存在一個明顯的對比。

將二者對比的目的之一是要表明：從某個角度來說，讀者目前所受的試煉是神所容許的，是為了藉此試驗並堅固他們的信心。目前，他們是憑著相信耶穌基督、而不是憑眼見耶穌基督而活。

這一切或許會使我們以為，彼得只是將目前以盼望支撐住的苦難，以及這個盼望未來的實現，作一簡單的對比。這種看法，嚴重誤解了彼得前書。本書信也包括了現今救恩的強烈因素。基督的顯現，是發生在「末世」的（彼前一20）。耶穌的降臨是末世的開始，因此開啟了世界歷史的新頁。讀者已然經歷重生（彼前一3、23）。未來的前景，已然使讀者經歷極大的喜樂。所以，雖然他們期盼基督的再臨（彼前一7、五4），但在此時此刻，他們已經知道愛祂、相信祂是怎麼一回事，而且這個經驗帶來極大的喜樂（彼前一8）。當彼得說他們得著信心的果效，也就是靈魂的救恩時（彼前一9），所使用的是現在式動詞，我們必須認真看待這個時態，不應將之淡化、視為未來才發生的事。他們已然嚐過主恩美善的滋味，擁有主看顧他們的證據（彼前二3）。

於是，彼得使用這種「此時—彼時」（now-then）的對比，以強調在迎向救恩最後顯現的時期中、過敬虔生活的必要性。他關注信徒在這個過渡性的階段該如何生活，並以將要實現的盼望激勵他們。他以這個盼望鼓勵信徒，並強調其必然實現。他把盼望根植於耶穌的復活，這是讀者應當視為理所當然的歷史事實（彼前一3）。為了達到這個目的，彼得也宣告：基督的受苦和得榮耀是先知預言的主旨，而且神告訴先知說他們的信息是為了讀者所屬之未來世代的好處（彼前一10~12）。於是，讀者可以確定：這些福分就是為了自己這樣的人而預備的。

### 基督徒生活的基本特徵（彼前一 13~二 10）

彼得這樣陳述讀者是神施恩惠的對象，並根據這一點開始勸勉信徒。儘管他們眼前遭受試煉，讀者必須把眼光聚焦於未來。在彼得前書

<sup>3</sup> Hübner, 2:392。

<sup>4</sup> 參閱哥林多後書和以弗所書中，以頌讚（*berakah*）形式向神獻上感恩的用法。

一3，已經強調過未來盼望的要素，而且在一13再次出現。在這充滿信心等待的整個時期，讀者必須追求聖潔，正如他們的神一樣聖潔（利十一44~45）。其中一個因素是敬畏主。神是他們的父，但這位父同時也是一位審判者，<sup>5</sup> 而且神是祂百姓公正無私的審判者（彼前一17；參：彼前二23，四5）。<sup>6</sup> 所以，我們擁有活出討神喜悅的生活誘因。

不過，彼得並沒在這個主題停留太久，很快地，他給予讀者進一步的勸勉，指出他們已經蒙拯救脫離舊有的、無益的生活方式，以及得蒙耶穌寶血所灑的結果；耶穌就相當於舊約中被獻上的祭牲。在這裏，救贖不單只是脫離罪的結果，也是脫離有罪的生活方式。然而，這個呼籲不單只是基於得救的事實，也是基於完成救贖所付出的昂貴代價。如此寶貴的禮物，不可等閒視之，不該繼續過毫無益處的生活。結果是新生活，在其中，他們的信心和盼望立基於一位可以完全信任的神身上。如果這個陳述是為了向他們保證他們得救的確定性，也是為了使他們充滿強而有力的感謝動機，支持他們繼續奔走天路。

彼得繼續勸勉讀者，呼籲他們在基督徒群體中要從心裏彼此切實相愛（彼前一22），不過這一點並沒有加以詳述，反倒進一步宣告他們的新身分；這一次，彼得使用的隱喻，是藉著神的話語而重生，進入永生。這幅新的圖畫，允許彼得簡單地闡述像才生的嬰孩愛慕靈奶的想法。

然後，畫面再度轉換；現在，彼得發展出一個更廣闊的隱喻，將信徒比喻為一座建築物，基督是房角石。明確地說，這座建築物是一座聖殿，其目的是要向神獻上屬靈的祭；讀者顯然被理解為建造靈宮的活石，同時也是在裏面任職的祭司。這幅圖畫同樣扮演另一股鼓勵的來源，因為關於活石的經文，論及那些相信房角石的人具有穩固的地位，與那些不相信、而被拒絕的人相反。

這導出一個摘要性的陳述，將讀者理解為新以色列、是祭司的國度，主要任務是讚美神。在舊約聖經中用來形容以色列的語言，在這裏直接應用於信徒群體。

## 信徒的社會行為（彼前二 11~三 12）

當彼得提出讀者有必要活出周遭社會認為好的生活方式時，他對於基督徒的社會行為提出的呼籲變得更為具體。普遍被認為是好的行為，在這裏從神學的角度提升至更高層次，以神學作為這些行為的支持與動機。

一般來說，所有信徒都必須順從在上掌權者，並為主的緣故尊敬眾人。順服神，也包括順服、並尊敬祂在世上設立的掌權者。

奴隸也要順服他們的主人，不論主人是溫和良善、或是乖僻的。彼得在此也提出一個思想：遭受一些不該受的苦難，是為了榮耀神，他以耶穌作為立論的例證，並從受苦僕人（賽五十三章）的角度來描寫祂。不過，這個例證變成一個提醒：受苦的僕人耶穌擔當了讀者的罪、並醫治他們的傷痕；彼得並在同一脈絡中採用了另一個隱喻，將讀者視為迷途的羊，如今順服了他們的牧人。

作妻子的也要順服自己的丈夫，這是那個時代的文化所期待的態度，並有助於把福音傳給不信的配偶。作丈夫的也要考慮到妻子，不可自私地對待妻子。彼得強調作妻子的是與丈夫一同承受神的救恩的。

這些教導的高潮在於：以詩篇三十四篇為本，呼籲信徒要彼此相愛、不要以惡報惡。

## 信徒面對敵意的態度（彼前三 13~五 11）

本書信剩餘部分所關心的，是信徒處於一個充滿敵意之世界的處境；書信的前半部，已有多處暗示敵意的存在。現在，這個主題浮出檯面。彼得鼓勵信徒說，在這條道路上，他們不可避免地一定會遭遇敵對，但這些敵意卻無法真正傷害他們。因此，他們無需因這些反對而受到驚嚇，而是要預備為自己的信仰作見證。彼得在此重述他的觀點：如果有人因為犯罪而忍受必須受的刑罰，是不可能獲得稱讚的，然而，如果有人是無辜而受苦，即因為作好人或成為信徒而受苦，就要大得稱讚。再一次，彼得提出了耶穌沒有犯罪卻受苦的例子。然而，這一次卻是從不同方向來解釋這個思想；彼得說耶穌復活了，並曾去傳道給那些在監獄裏的靈聽，就是從前在挪亞的時代不信從的人。當時，神作工要拯救挪亞和他的家人，現在的工作則是透過「洗禮」拯救信徒，這相當於人們在方舟中經過水所獲得的「救恩」。在挪亞和信徒之間似乎隱含一種平行，挪亞是個傳義道的人（彼後二5），而基督信徒則是在充滿敵意之

<sup>5</sup> 對彼得的讀者而言，這樣的組合並不會很奇怪；雖然對現代讀者而言，可能顯得怪異。

<sup>6</sup> 然而，彼得前書四 6 提及人對於信徒的錯誤審判，神將會在祂的審判中為這些信徒申冤。

世界中的見證人。但是，神叫耶穌從死人中復活，而反對的權勢已經降服在祂面前。神拯救了挪亞，神也拯救了信徒。於是，耶穌的勝利鼓舞了信徒勇於見證；他們知道擺陣反對他們的勢力最終是毫無力量的。

所以，彼得鼓勵信徒將他們的受苦看作會變為叫他們得益處。信徒不應倒退回舊有的生活方式，過著與周遭世界無異的生活，希望可因此免受逼迫。相反地，他們要活出與眾不同的生活，知道自己即使為此受苦，最終要被顯為義，而他們的對敵將受到神的審判。

相對於他們曾經度過的罪惡生活，基督教提供的選擇是：謹慎自守、警醒禱告、彼此切實相愛、互相服事的生活，各人按照神所賜的恩賜彼此服事，歸榮耀於神，就像他們所傳的福音一樣（彼前二9）。

然而，彼得再一次提醒讀者：他們將遭遇反對，但必須將之視為一種試驗的形式，以及通往有分於基督榮耀的道路。逼迫可以被理解為神所使用的工具，用來將忠心的人與不忠心的人分別出來，從而潔淨教會。因此，受苦可以被視為神施行的某種審判（彼前四17），藉此叫祂百姓的罪得著潔淨。

在這種情形下，教會需要願意照顧羊群的領袖，以及預備自己、願意在態度上彼此謙卑的信徒。他們也必須謙卑地面對神，順服祂為他們生活所定的道路。從教會的角度來看，這種情形可以總結為：教會正在世界各地面對來自魔鬼的攻擊，試圖將她摧毀，然而她的成員受到神的保守看顧，祂要堅固他們，足以抵擋攻擊，並且得榮耀，正如基督在受苦之後被高舉一樣。

## 神學論題

### 神學的一般特色

彼得前書最重要的主題在於：鼓勵讀者，不論遭遇甚麼樣的苦難或反對，都要堅定不移、積極正面地在這個世界活出基督信徒的生活。彼得鼓勵信徒，向他們詳細論述未來的盼望，這盼望是滿有確據的：基督已經救贖了他們，而且他們也在此時此刻經歷了神百般的恩典和力量，並鼓勵他們過神百姓的共同生活。因此，神學被用來激勵基督徒的生活。

首先，彼得妥善地以三個範疇來說明基督徒信仰和經驗的架構：頌讚、敵對，以及救恩。基督徒的生活表現在對神的讚美、敬拜和感恩中，

活在與撒但和邪惡敵對的狀態中，而其生活力量源自神在基督裏、透過聖靈賜下的救恩。

我們已經看到書信一開始頌讚神的語氣是何等強烈。因著神的作為向祂獻上讚美，以此形式表達了神學的教導。覆述神偉大作為的果效是，不由自主地表達向神的感恩。<sup>7</sup> 在感恩的背後，是神在世上施行作為的兩大要素。

第一個要素是，神已勝過邪惡的權勢，已經將他們打敗。彼得前書的核心有一段謎樣的經文，描述基督死後的勝利之旅有兩個階段：首先，祂向在監獄裏的靈傳得勝的信息（彼前三19）；其次，祂已經坐在神的右邊，遠超過眾天使和有權柄的、並有能力的（彼前三22）。信徒自己也深陷於對抗邪情私慾的爭戰中（彼前二11）；不過，彼得向他們保證：他們爭戰的對象是已經被打敗了的敵人。

第二個要素是，基督拯救信徒脫離罪惡，將他們帶到神的面前，並應許他們將來要得產業。救贖的語言，被用來形容藉由基督的死、信徒如何得到釋放脫離過去的生活方式（彼前一18~19）。

### 舊約聖經的影響

神的話語，不論是書寫或口傳的，其重要性都不容忽視，因為神以此作為拯救和堅固祂百姓的工具（彼前一23~25，三1）；在這裏，我們見到新約聖經對於預言特色和舊約聖經繼續適用的重要宣言（彼前一10~12）。彼得前書的一個顯著特色是：大量引用或間接提及舊約經文。這種情形，以好幾種方式呈現出來。

首先，用舊約聖經來解釋耶穌是誰，以及祂的作為。在這裏，相較於新約聖經的其他作者，彼得全面使用了以賽亞書五十三章；耶穌顯然是受苦的僕人，不僅是如何回應逼迫的典範，尤其重要的是，祂是擔當人類的罪，好叫他們可以向罪死、向義活的那一位（彼前二21~25）。祂同時被比擬為獻祭的羔羊，流出血來，為了救贖或拯救人脫離舊有的、犯罪的生活方式，以及其結果。<sup>8</sup> 這裏似乎主要是間接指著逾越節

<sup>7</sup> 參 Geoffrey Wainwright, *Doxology* (London, Epworth Press, 1980) 如何強調以頌讚要素作為基督教神學的氛圍。

<sup>8</sup> Arland J. Hultgren, *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1988) 認為彼得較不關心被罪惡感困擾的良心問題，而比較關心「在一個暴虐世界中作個寄居者，意識知覺受到困擾



的羔羊說的，不過因為在舊約聖經中不同獻祭之描述其實大同小異，我們不應該斬釘截鐵地說必然如此；舉例來說，我們或許可以比較利未記二十二17~25中關於獻燔祭的描述。這個語言，一般用來表達新出埃及這個觀念，也是將基督徒生活的要求，理解為相當於利未記中神百姓必須過聖潔生活的教導。

其次，在書信一開始的致意部分，對讀者的身分作了神學上的定義，將他們形容為神的選民，藉由神的靈成為聖潔，被命定要順服神，並蒙基督的血所灑（彼前一2）。尤其是最後這個片語，乃是源自出埃及記第二十四章中關於立約儀式的記載，顯示彼得認為教會相當於在西乃山下的以色列民；教會延續了舊約聖經中神百姓的身分，現在是神的百姓。可以使用舊約聖經關於神百姓的這個教導作為根據，說明讀者是神的百姓；因此，舊約聖經中對於神百姓的應許和勸勉同樣適用於他們。結果，基督徒生活的直接目標，可以形容為「聖潔」（彼前一15~16），應用了得自利未記十一44~45，十九2，以及二十7的用語。值得注意的是，在此並沒有討論那些沒有成為基督教會一部分之猶太人的地位問題。教會繼承了舊約聖經中以色列人的地位，被視為理所當然。

第三，有人認為，本書信中的某些段落，運用了舊約聖經某些部分，作為書信開展的主軸。<sup>9</sup> 就彼得前書持續引用以賽亞書五十三章來說，這一點十分顯著；不過，在彼得前書第三章也引用了詩篇第三十四篇，彼得前書第一至二章則引用了利未記。某些寫作材料，比如說彼得前書二6~8所引用的經文，也有新約聖經其他作者個別引用，很可能是選自基督徒解釋經文的共同資料庫；不過，也有某些材料是彼得前書特有的。不管是哪一種情形，出埃及的理解，以及與立約有關的背景和所伴隨的神百姓該如何生活的教導，都被視為基督徒救贖的原型；換句話說，彼得使用預表論，作為使用舊約聖經啟示的方法。

### 耶穌基督的重要意義

耶穌的位格極為重要，尤其祂作為受苦僕人的角色，祂是為了救贖讀者而死的；不過，祂同時也是復活和被高舉的主，還要在榮耀裏

的問題」。就著某個角度來說，這個看法是正確的，不過彼得十分關心他的讀者是否能夠脫離舊有的生活方式，以及將落在世界其他人身上的審判。

<sup>9</sup> 特別參閱 William L. Schutter, *Hermeneutic and Composition in 1 Peter* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1989)。

顯現。<sup>10</sup> 彼得前書也與雅各書一樣，以大量經文呼應耶穌的教導，卻沒有特別指出其資料來源。耶穌比較具有倫理意涵的教導，十分吻合舊約聖經的教導，可以作為信徒應該如何生活的基礎。以遵守律法作為與神建立合宜關係的方法，在神學方面雖然面對許多爭議，但在實踐上，基督徒接受舊約聖經，作為神為過聖潔生活所定之旨意的引導。<sup>11</sup>

顯然，彼得的主要興趣在於基督的死和復活，特別是它們對於讀者生活的重要意義；<sup>12</sup> 不過，他在三方面超越了這個關注。

第一，彼得說耶穌是神在創世之前所揀選的那一位，但在末世為了讀者的緣故顯現出來（彼前一20）。在這裏出現了新約聖經中耳熟能詳的對比：神在創世以前的計畫和稍後如何實現祂的計畫之對比，以及最初隱藏的奧祕和後來如何向人類啟示的對比。這些對比強調神在救恩中的主動性，以及如何在日期滿足的時候實現祂的計畫。神在創世之前揀選耶穌成為救主，然後使祂進入世界完成任務。這樣的用語或許只是表達出神實現了預定的計畫，但更有可能的是，彼得所想到的是耶穌早在創世以前就已經存在，神早就已經任命耶穌來實現祂的任務，然後將祂向這個世界顯現出來。然而，彼得並未詳細闡述耶穌基督與父神的關係（彼前一3）；他只是把它視為理所當然的關係。

第二，彼得說明了耶穌死後所發生的故事。按「肉體」來說，耶穌被治死了；按著「靈性」來說，祂復活了。這個簡潔的用語，很難解釋；不過，這似乎意味在人類層面上，就存在的肉體範疇來說，基督死了；祂在肉身上死去。然而在屬天層面上，就存在的屬靈範疇來說，祂重獲生命，那不是肉體的生命，或者說不單只是肉體的生命，也是靈性上的生命，因此是永恆的，也不受肉體的限制。當今天的基督徒確信耶穌的肉身復活、並認為這一點十分重要時，他們乃是否認一種觀點，那種觀

<sup>10</sup> 彼得前書一 18~21，二 22~24，以及三 18~22，這三段經文具有豐富的基督論；有人嘗試辨別其中所使用的個別傳統，不過，雖然作者毫無疑問是使用了傳統的措辭，其形式很可能是他自己獨有的。

<sup>11</sup> 律法和行律法的問題，在彼得前書中並沒有多加討論。彼得可以採納律法上的倫理教導，而絲毫不受保羅某些書信中所提到之律法問題的影響。

<sup>12</sup> 彼得通常稱耶穌為「基督」（多達 12 次）、「耶穌基督」（8 次）、「主基督」（1 次）或「主耶穌基督」（只有 1 次）。基督主要與耶穌的受苦和死亡相關，反映出早期基督徒的用法。彼得沒有使用子這個稱謂來指耶穌。他使用主這個稱謂，則與舊約聖經的用法一致（彼前一 25，二 3，三 12、15），同時，在彼得前書二 13 的用法則與舊約聖經無關。

點認為耶穌的肉身已經在墳墓中毀滅、復活的只是某種屬靈的狀態。基督徒確信的是：耶穌的肉身死了，卻在屬靈世界中帶著屬靈的身體、以新的方式復活了。藉此，肉體的重要性被保存了下來；肉體不單只是靈性的外殼，不再需要時可以棄置一旁的；相反地，肉體是整個人不可或缺的一部分。

然而，彼得進一步告訴他的讀者：在這個存在的屬靈模式中，基督下到監獄裏，向被拘禁在那裏的靈傳道。這些靈最好理解為被神拘禁在監獄裏、直到審判那日的邪惡而超自然的權勢（彼後二4；猶6）。另一個比較可能的是理解為死去之人的靈或魂，與他們的身體分離；不過就這個詞彙來說，這是相當不尋常的用法。某些釋經家主張彼得前書四6的經文指的是同樣的存在，以此來強化這個解釋；不過，比較可能的是，那節經文指的是福音傳給後來死去的信徒，而他們被命定要與神同活。

一般來說，這裏的監獄被視為位於陰間；然而在某些著作中，神的對敵被關在天上較低層的部分（參：啟十二7，論及魔鬼的經文）。傳道這個詞語本身，並沒有告訴我們基督傳講的是甚麼信息；這個動詞通常是用來指傳講福音，不過在這裏的上文下理中，傳講的內容很可能是基督的勝利。

整段經文，試圖表達兩個重點。第一，將邪惡的權勢等同於邪惡的存在，他們的犯罪和背叛引發了大洪水。正如，當時儘管洪水肆虐，神卻拯救了挪亞和他的家人一樣——我們幾乎可以說，藉由洪水，挪亞的方舟可以安全地漂浮其上——現在，神也照樣拯救那些順從水的洗禮的人，使他們免於與祂的對敵一起滅亡。第二，這些威脅信徒的權勢已經被打敗了，而且基督凌駕其上。因此，這段經文的目的是在於：再次向信徒保證他們已經得救，而且敵人已被打敗，藉此鼓勵他們勇敢面對他人的敵意。彼得指出基督是看顧祂羊群的牧人，藉此向讀者保證祂會持續看顧他們（彼前二25，五4）。

最後，正如保羅書信一樣，基督是救恩一切福分的源頭；而且，彼得以保羅獨特的用語「在基督裏」來表達這一點。神呼召祂的百姓，正如我們說的，是「在基督裏，並藉著基督」；基督是傳達神恩典的管道（彼前五10）。結束的祝福也是對所有「在基督裏」的人說的（彼前五14）：意思是，藉由信心，他們是如此緊密地連結於祂，以致祂決定了他們的生活方式。因此，基督徒的美好生活方式被形容為「在基督裏」（彼前三16）；基督藉著祂的典範，以及信徒信靠祂、順服祂的結果，

基督決定了他們生活的每一層面。彼得並沒有真正說出保羅說的「與基督同死、同復活」，但他對於向著罪死、在義上活的教導（彼前二24），則與保羅十分相近。

## 聖靈

彼得前書並沒有特別強調聖靈。在彼得前書三18中，耶穌是「在〔聖〕靈裏」（《今日新國際版》）復活，或是「在屬靈的領域中」（參：《新修訂標準版》）復活，未有定論（我個人的看法傾向後者）。當彼得談及使信徒得以服事的恩賜時，他所使用的詞彙（*charisma*；彼前四10）是不是一定會讓人與聖靈聯想在一起，也不清楚；雖然，在哥林多前書十二章中，這個詞彙確實與聖靈清楚地連結在一起。

不過，其他處經文則顯得模稜兩可。先知和基督徒傳道人是受聖靈感動的（彼前一11~12），聖靈也幫助信徒過聖潔的生活（彼前一2）；而最有趣的是，聖靈是榮耀的靈，是神的靈，當信徒面對逼迫時，常住在信徒身上（彼前四14）。在這裏，我們有一強而有力的主題重述：當信徒面對法庭上充滿敵意的質問時，神的聖靈會幫助他們（可十三11）。

## 教會是神的百姓

目前就已經經歷了救恩，給予信徒理由與動機，來活出新的行為，同時也將他們招聚在一起，作為神的百姓。彼得視這個事實為理所當然：信徒整體形成了神的百姓，雖然他從未使用過教會（*ekklēsia*）這個詞語。相反地，正如我們看到的，彼得使用了許多詞彙，顯示他視基督信徒為新形成的神的百姓。他們是神的羊群（彼前五2）。這個詞語採用了先知耶利米和以西結的意象，尤其著重以色列和神的關係。彼得認為基督徒領袖是那些在大牧者底下牧養羊群的人。他們不僅應該無私地看顧羊群，同時也應該——相當程度地打破了這個隱喻的界限——成為他們所看顧之人的榜樣（彼前五2~4）。

信徒也形成了神的家（彼前四17）；這個詞，可以用來指「家族成員」（*household*；如《今日新國際版》的用法），但這裏比較可能是指神臨在的地方，也就是祂的聖殿。這與彼得前書二4~5和可能啟發這個想法的經文（結九6；參：瑪三章）所使用的同一個意象相符。

彼得前書二1~10，是新約聖經中認定信徒群體是神百姓最有力的陳述之一；在舊約聖經中用來形容猶太人作為神百姓之特有地位的用

語，現在刻意用在讀者身上，以便將他們也等同於這一群百姓。他們是神的家，也是神的百姓。這樣的認定甚至有更為明確的焦點，因為宣告基督徒會眾同時是神的聖殿，也是神的祭司，承擔了相當於把屬靈祭牲獻給神的任務。這些祭物顯然是對神的頌讚，在這個世界上藉著言語和生活行為來榮耀祂，向祂獻祭，因而更加顯大祂的榮耀（彼前二4~10）。

就實際層面來說，信徒形成了一個群體，而且彼此相愛。藉由彼此殷勤款待，顯示出這一分愛。禱告也是生活的一部分；這意味禱告是群體的行為，也是私人的行為（彼前三7，四7）。同時假設他們共同分享基督的教導，又彼此服事。不必告訴他們要這麼作，而是要鼓勵他們作得更好；而他們之所以能這麼作，是因為神的恩典給予他們所需的見解和力量。與這裏形成非常重要之類似的，是保羅在羅馬書十二章和哥林多前書十二章所說服事的屬靈恩賜。與保羅一樣，彼得認為會眾中的任何一個成員，都可以受到這樣的裝備，以便服事他人，而且實行這樣的服事是理所當然的，雖然會眾中有人被稱為長老。再者，擁有屬靈的恩賜，就有責任要使用它。

進入教會的外在記號是洗禮（彼前三21）；彼得說洗禮是用來拯救讀者的。這種大膽的言論言之有理，因為可能十分嚴肅地看待洗禮，視之為被接納進入教會的記號，尤其重要的是，將之視為要活出新生命的保證，或將之視為求神成就這一切的禱告。<sup>13</sup> 較古老的觀點認為整卷彼得前書都反映出洗禮聚會中所說的話，這個觀點現在不再被人固守；不過，這個假設仍然意味深長，因它顯示出這卷書信的絕大部分仍然反映出悔改歸正的神學。彼得前書沒有提及聖餐。

## 信徒的特徵

在對基督徒所作的描述中，我們見到一個強而有力的要素，就是盼望（彼前一3、13、21，三5〔《和合本》作「仰賴」〕、15）；不過，這不是說盼望取代了信心（彼前一5、7、8、9、21，二6~7，五9、12；參：彼前四19）。這兩個特質，對於彼得前書那些被視為「客旅，寄居的」人來說，十分適切。他們寄居在這個世界，猶如暫時過客，並不真正屬於這個世界。事實上，這個世界認為他們是非常奇怪的人，因為這

<sup>13</sup> *Eperōtēma*（彼前三21，《和合本》作「求」）的意思未有定論，上面列出的兩種可能性都說得通。

世界的快樂，並不是他們的快樂，即使他們一度也享受那種快樂（彼前四1~4）。這種看法不同於希伯來書的看法；希伯來書比較著重構成基督徒生活的旅程或競賽。雖然如此，除了信靠那看不見的造物主（彼前四19）和基督（彼前一8）之外，向前看也是相當重要的。作者大力強調他們是神的百姓，給予他們一種地位和自尊，而且相較於他們在世上的處境，形成強烈的對比。

然而，伴隨著信心和盼望的，是對神和基督的愛（彼前一8），以及對彼此的愛（彼前一22，二17，四8~9，五14），還有聖潔（彼前一2、15~16，二5、9，三5），全部加在一起，成為基督徒必須流露的特質或特徵，反映出神的生命。然而，彼得不僅提及神的愛，也重複提及神的恩典，並使用這個詞語來總結把生命帶入這個世界的一切事物和屬靈恩賜（彼前一2、10、13，三7，四10，五5、10、12；參：彼前一3，「憐憫」一詞的用法）。

## 在這世界的生活

彼得前書的主要論題是：基督信徒在這世界應有的生活方式，儘管他們經歷到這世界某些成員的敵意。

彼得運用了其他書信中（特別是提多書）可以找到的教導模式：吩咐信徒該如何與社會中其他的人或公眾機構互動。這類教導也可以在其他非基督教的文獻找到，所關心的是古代家族內部的關係以及與國家的關係。在新約聖經中，這類教導主要出現於以弗所書、歌羅西書，以及提多書。

在彼得的教導模式中，使用了兩個關鍵詞彙。其中一個是行善（彼前二15、20，三6、17）。這個詞彙相當重要，因它清楚指出：彼得致力推薦的，是以一種外向、積極的態度面對社會生活，無論基督徒可能遭受到甚麼樣的敵視。另一個重要詞彙是順服（彼前二13、18，三1，五5），這是面對任何權位高於讀者之人的合宜態度——比如說，政府當局、奴隸的主人、妻子的丈夫，或是教會的長老（彼前二13~17、18~25，三1~7，五5）。在既存的古代社會架構中，這樣的教導根本不足為奇，當時的社會把這些關係視為理所當然的。在頭三個例子中，彼得特別考慮那些掌權者未必是基督徒的情形，而他堅稱：即使在這樣的處境中，基督徒要藉由活出有秩序之社會的規範，來展現他們順服主的果效。

同時，對於另一邊的人們，彼得確實有話要說。彼得堅稱：基督徒丈夫必須按情理對待自己的妻子，並視她們為共同享有生命之恩的（彼前三7）；他也要求教會的長老避免領導者特有的錯誤，並呼籲所有教會成員都必須彼此謙遜（彼前五5下；參：彼前三8~12）。相互承擔彼此的責任之概念，在古代世界十分普遍；不過，彼得或許更進一步，強調這種相互性是為了帶出一個認知：基本上，在主裏面，信徒都是平等的。彼得前書中，並沒有提及掌權者對他們的子民、或主人對他們的奴隸應負之責任；至少在前一種案例中，可以假設他們不是基督徒，是無法透過基督徒書信接觸到的人。不論哪一種情形，由於彼得宣稱自己的信是特別寫給受苦的人們，比較不適合在其中教導政府官員和奴隸的主人。

彼得的讀者，顯然包括那些經歷過深邃的悔改歸正而成為基督徒的人，可能特別包括了外邦人在其中；在書信一開頭就運用了重生的語言，傳達了基督徒擁有的嶄新生命（彼前一3、23）。彼得知道他的讀者包括一些人，曾經像其他異教社會人士一樣生活，他期待他們現在過一個謹慎自守的生活（彼前四3）。基於這個理由和其他原因，可以想見：基督徒會面對他人的苛待，不過他們可以反映出自己並非因作錯事而受到痛苦的刑罰或虐待；他們如果因作對的事而受苦，在神的眼中這是值得稱許的事（彼前二20，四15~16）。

拒絕參與有罪的生活方式，並不同於從世界抽離。相反地，基督徒要在世界上行善，特別是在他們所處的特定情境中行善（彼前二15）。於是，對於有機會生活在這個世界，完全抱持積極正面的態度。這裏也可能想到基督徒的宣教使命：盼望藉由他們的好行為，基督徒要帶領非基督徒榮耀神（彼前二12）；基督徒要常作準備，回答他人詢問心中盼望的緣由，也與此息息相關（彼前三15~16）。

從這些教導中，我們可以看見：彼得的前設是，世上掌權者的權位是神所賦予的；因此，他們和他們所制定的社會政治秩序，必須加以尊敬和順從。論及基督徒在這種情形下應有的行為表現，彼得主要是以基督的角色為核心思想，來說明他的理論根據。決定信徒行為的，主要在於基督是主，信徒必須效忠祂（彼前二13）。更有甚者，面對苦難時，基督更是最佳的典範：祂無辜受苦，卻滿有信心忍耐、等候神為祂忠心的百姓申冤。基督徒如果因信仰而受苦，乃是有分於基督的受苦（彼前四13）。

## 結論

彼得前書是一卷神學論述清晰的書信，持續用神學來鼓勵讀者、並支持實行上的教導。彼得前書的神學濃度十分驚人；它是一個豐富的資源，有助於了解在充滿敵意的世界中基督徒生活的本質。相較於雅各書，彼得前書的勸勉鼓勵多於實行的教導。

彼得前書的特色，在於不與那些在信徒當中引起任何實際爭議、表現錯謬教義、或對基督徒行為有不當理解的個人或團體進行辯論。彼得也針對不按照基督徒的標準生活提出警告，並鼓勵那些不抱太多希望的人，不過並沒有甚麼錯謬觀念需要加以改正。新約神學並不總是以辯論為舞台的。

彼得前書的思想架構，似乎比新約聖經其他書信更為寬廣。

本書信在神學上的主要論題，是基督徒面臨試驗時的生活本質；信徒被呼召，有了活潑的盼望，要敬畏神、過聖潔生活、彼此切實相愛，尊敬他們所處的社會，但要避免其中的試探，並在面對逼迫時，站立得穩。

值得注意的重要主題如下：

1. 在表達其神學時，強烈依附於舊約聖經，以及信徒現在形成了神百姓的這個自覺。
2. 著重於信心的盼望層面，相信神使死人復活、又保護祂的百姓。
3. 以房角石和僕人的意象理解耶穌基督。
4. 出現基督向監獄裏的靈傳道的獨特經文。
5. 認為逼迫是見證福音的機會，並要在這個世界上以積極正面的態度活出基督徒生活，儘管這世界是有罪而敵對他們的。

總結來說，貫穿整卷書信，對於神將要在讀者中、並為讀者作的事，彼得的態度十分積極；神的應許必然實現，而讀者在這世界上的生活將會產生正面的影響。苦難是真實的，不過那與神的應許相比較就不足介意了，而神的應許在現在和未來都已經實現了。彼得前書被稱為「盼望的書信」，實在當之無愧。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Bultmann, 2:180-83; Childs, pp. 446-62; Goppelt 2:161-78 = 郭培特, 下: 279-302頁; Ladd, pp. 641-48 = 賴德, 709-18頁; Morris, pp. 316-21 = 莫理斯, 539-47頁; Strecker, pp. 620-40。  
(德文) Gnllka, pp. 422-37; Hübner, 2:387-95; Stuhlmacher, 2:70-84。  
Achtmeier, Paul J. *1 Peter*. Minneapolis: Fortress, 1996.  
(Chester, Andrew), and Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 87-133.  
Elliott, John Hall. *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia: Fortress, 1981.  
Goppelt, Leonhard. *A Commentary on 1 Peter*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.  
Green, Gene L. *Theology and Ethics in 1 Peter*. Ph.D. thesis, Aberdeen, 1980.  
Marshall, I. Howard. *1 Peter*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1991.  
Martin, Troy W. *Metaphor and Composition in 1 Peter*. Atlanta: Scholars Press, 1992.  
Schutter, William L. *Hermeneutic and Composition in 1 Peter*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.  
Selwyn, Edward Gordon. *The First Epistle of St. Peter*. 2nd ed. London: Macmillan, 1947, pp. 64-115.  
Thurén, Lauri. *Argument and Theology in 1 Peter: The Origins of Christian Paraenesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.  
———. *The Rhetorical Strategy of 1 Peter with Special Regard to Ambiguous Expressions*. Abo: Academy Press, 1990.

## 第28章 猶大書

如果有人要寫關於新約聖經最被忽略的一卷書的文章，不用多想，答案一定是猶大書。<sup>1</sup> 關於這封短信的起源，眾說紛紜。不過，最可能的作者還是信中提及的猶大，他自稱為耶路撒冷教會領袖雅各的弟兄，以及耶穌的親戚。<sup>2</sup> 作者寫信的目的，是為了處理不敬虔的人入侵教會所造成的問題，以及提醒讀者要持守使徒所傳的福音。因此，本書信的目的主要不是爭論性的，作者並不是在攻擊和譴責對敵；其目的比較是屬於牧養性的，警告讀者提防這些滲透入教會的對敵所帶來的危險，勸勉他們要持守忠心，並鼓勵他們贏回那些陷入錯謬、或可能屈服於錯謬的人。

於是，正如許多解經家注意到的，猶大書的真正核心是第20~23節；書信的主旨則總結於第3節，那裏鼓勵讀者要為真道竭力爭辯；在第4~19節，則揭露出錯謬的教導的特徵，並清楚說出其危險。作者向讀者保證：神將使錯謬教導歸於無有、並審判它，正如處理之前相同的例子一樣。<sup>3</sup> 因此，猶大書所關注的焦點不在於新約神學的宣教關懷，而是比較關心那些信心瀕臨危險之人的屬靈福祉；教會中存在錯謬的教導，表示著重點在於神百姓的堅忍，以及如何矯正那些陷入跌倒退後之危險的信徒。

<sup>1</sup> 在賴德的《新約神學》(George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*) 中，猶大書甚至佔不到一整頁篇幅。

<sup>2</sup> 本書信寫成的日期並不確定，因為信中並沒有特別標示。不過，應該不會太晚寫成，因為沒有早期大公教會的記號，而其對敵也不是諾斯底主義者；參 Jonathan Knight, *2 Peter and Jude* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), pp. 81-83。

<sup>3</sup> 我接受一般對猶大書的劃分，不過必須注意的是：猶大書第 17~19 節構成兩個部分的橋樑，也有某些學者認為其分界線為猶大書第 16/17 節。

## 神學的故事

### 開始的致意和結束的頌讚（猶 1~2、24~25）

開始的致意，強調讀者是神施慈愛的對象，所以住在父神裏面，並「為耶穌基督保守」（也就是說，很可能是為了祂最後的再來而蒙保守；猶1）。結束的頌讚也強調這個思想，形成了「首尾呼應」：神能夠保守信徒不失腳，並將他們帶到祂的面前（猶24）。然而，這樣的保證並不是說讀者就不必保守自己在神的愛中（猶21），或不必防衛那些不敬虔的人現在正在教會中所帶來的影響。即或讀者已經知道作者要說甚麼，然而，為了讀者的好處，作者仍然認為重複它是很重要的。

於是，我們看見猶大書中存在的張力：神保守的慈愛和能力，以及人努力的必要，不僅教會領袖必須致力於教導和牧養關懷，信徒也必須保守自己遠離錯謬和罪惡；這是新約神學中相當一致的要素之一。

### 錯謬教導帶來的危險（猶 3~16）

猶大書面對的處境是：有一些人因某種理由而成為基督會眾的一部分，雖然他們並沒有接受使徒所傳的福音和基督徒的生活方式。「作牧人，只知餵養」（猶12）這個用語，以及提到「為得便宜」而諂媚人（猶16），暗示他們可能在會眾中居於領導的地位；不管怎樣，他們能夠給予教導，倡導他們自己獨特的生活方式。他們很可能是四處遊走的先知，他們的行徑在早期基督教文學中可以找到豐富的佐證；他們可能包括主流基督教觀點所認為正統和非正統的教師。<sup>4</sup> 用來譴責他們所犯粗鄙罪惡的用語，根據某些學者的看法，其實只是侮蔑對敵的工具而已，並不是真的。

猶大描述了他們的罪（猶4）。他們把神的恩典變作放縱情慾的機會。這似乎意味他們認為自己已經靠恩典得救，因此可以沉溺罪中之樂，而不必懼怕任何後果。他們也否定耶穌基督是主（在這裏將 *despotēs* [《和合本》作「主宰」] 這個不尋常的字眼與 *kyrios* [「主」] 連用)。再一次，這可能是一種行為態度，拒絕順從耶穌的命令。

更進一步地（猶8），他們被形容為作夢的人，可能表明他們宣稱自己擁有異象（參：申命記第十三章對於這類行為的譴責）。他們被形

<sup>4</sup> 參 Knight, *2 Peter*, pp. 29, 78-81。

容為沒有聖靈的人，很可能暗示他們宣稱自己的教導是受聖靈感動的，但是無法通過約翰一書四1提出的檢驗。他們的身體滿是污穢，很可能是指性犯罪，而且在其他處經文提到他們的行為與牲畜相似（猶10），也證實這一點。他們也被描述為拒絕權威、並毀謗屬天的存有。<sup>5</sup> 這種說法相當不尋常，並暗示在早期基督教中，天使扮演了重要的角色，其重要性遠超過我們所能猜想的。天使被視為律法的守護者嗎？這種看法仍然具有效力嗎？

作者抨擊這些人自私而不事生產，是私下議論、常發怨言的人，也是常說大話、口出諂媚的人。這指出他們的行為，一般來說，水準低落！

於是，整幅畫像是：普遍不道德、粗鄙的行為，與基督的道毫不相稱。而且缺乏對基督、或其他屬靈權威的尊敬。他們被歸類為沒有聖靈的人（猶19），實在不足為奇；這只能說他們的教導並不是聖靈所感動的，因為他們並沒有擁有聖靈，所以不是真正的基督信徒，不管他們宣稱自己是甚麼！然而，教會裏面一些人竟然也過著這樣的生活，而且把這種生活方式跟想要進入教會、並進入團契的渴望結合起來。後果是帶來教會的分裂，大概也造成在正統基督徒中加入了這種不道德團體的危險。

### 對錯謬教導的回應（猶 17~19、22~23）

猶大認為教會不應該為所發生的事感到驚訝，因這是已經預言了的事。尤其是使徒已經預告了將發生的事（猶17~18）。不僅如此，這樣的罪在整個舊約歷史中也十分普遍。從該隱的時代開始，就有犯下類似行為的罪人。不清楚的是，當代罪人的罪行與前人犯下的罪行相似程度有多高。

猶大強調：這種人無法逃脫神的審判。首先，他指出類似的個人和群體已經受到了刑罰——出埃及時不順服的以色列人、墮落的天使（創六章）、所多瑪和蛾摩拉，以及可拉。其次，猶大提及他在《以諾一書》一9發現的審判預言，其終極基礎是撒迦利亞書十四5。

然而，猶大十分關心那些屈服於這種罪的人，或那些面臨可能這麼

<sup>5</sup> 關於這個異端的細節，特別參閱 (Andrew Chester and) Ralph P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 68-75。

作的危險的人。很不幸地，他對於這種處境所開出的精確妙方，籠罩在猶大書第22~23節這段經文的不確定性中。<sup>6</sup> 在信徒之間可能有一劃分：那些被假教師所引誘的人，和那些在受審判前必須快速搶救的人，以及假教師本身；這些假教師也應該是憐憫的對象，但必須存著敬畏神的心（如果他們不悔改，神必然施行審判），而且要小心不沾染他們的罪。<sup>7</sup> 就算是假教師，也不全然被排除在救贖之外。

### 在信仰上堅忍（猶 20~21）

從這封書信的內容，可以看見猶大主要著重於揭穿這些罪人的真面目，顯示他們與較早期的罪人同類，並強調他們無法逃脫神的審判。然而，忠心的信徒該作些甚麼？他們又面臨甚麼樣的危險？

顯而易見，這是件緊急的事，以致猶大宣告必須放棄他原本想從比較普通的角度來講述救恩的想法，而專注於說明讀者必須為交付給他們的真道竭力爭辯，也就是說，宣講、並持守這個信息，抵擋任何要把信心理解為犯罪機會的企圖（猶3~4）。

猶大激勵讀者要在四方面盡上自己的努力：要在信仰的基礎上建造自己；在聖靈裏（即被聖靈引導）禱告；<sup>8</sup> 保守自己常在神對他們的愛中；並等候仰望主耶穌基督（在祂未來降臨時）的憐憫，直到永生（猶 20~21）。這些是健康基督徒生活的特徵。值得注意的是，猶大在這裏沒有提及避免罪惡，或如何養成基督徒的特質。其著重點在於個人與神的關係（注意其中暗含的三一神論）、禱告的靈性活動，以及仰望的態度。因此，猶大似乎不認為讀者會屈從誘惑去過異端的生活方式，而帶來多大的靈性危險。<sup>9</sup>

<sup>6</sup> 原本的經文指的是兩個或三個群體，並不清楚；在釋經學者與近代譯本之間顯然存在歧見，釋經學者多採用前一種看法（如 Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* [Waco, Tex.: Word, 1983], pp. 108-11, 以及許多文本鑑別學者），近代譯本則採用後面一種看法（如 Nestle-Aland 版的希臘文經文與所有中文譯本）。

<sup>7</sup> 這裏可能是暗示：接觸這樣的人要保持在最低限度，以免假教師發揮他們的壞影響。

<sup>8</sup> 這可能包括了以方言禱告，不過肯定不是僅限於此。

<sup>9</sup> 猶大是否認為信徒可能會墮落背道，或可以恢復信心，對於這個問題的討論，可參 I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, 3rd ed. (Carlisle: Paternoster, 1995), pp. 162-68。

## 神學論題

### 神是慈愛而憐憫的

猶大改變了新約聖經許多書信一開始共有的致意，不過仍然將父神與耶穌基督相提並論，一同作為屬靈福分的原動力，使信徒為神所愛、蒙神保守。當猶大寫到「憐恤、平安、慈愛」的福分時，我們可以認定這些恩賜來自於神和基督，正如新約聖經其他書信所說的一樣。因此，神的慈愛和憐憫是最重要的。雖然在這個改變了的致意格式中沒有提及恩典，這個詞卻出現於猶大書第4節，用來形容神包羅萬有的特性。在書信的結尾，再次使用同一幅圖畫來描繪神，論及神的愛和基督的憐憫。這一切都總結在結尾的頌讚裏，描述神為救主。

與其他作者相同的是，猶大描述這一位充滿「榮耀、威嚴、能力、權柄」的神，所用的語言，與我們在新約聖經後期的一些著作中發現的語言屬於同一類，在其中，以頌讚表達基督徒的敬拜，陳述這些特質或屬性全屬於神。頌讚的風格類似於祝禱詞。然而在祝禱中，或以暗示、或以明說的形式，祈求神賜下祂的恩典、平安、或其他福分在信徒身上；在頌讚中，信徒則承認榮耀是屬於神的。在這裏，其實是擴充歸讚美給神的人數與讚美祂的時機，藉此來提高神的榮耀。

不過，神也是嚴厲的審判者，祂毀滅了那些不相信的人、和我們必須存懼怕的心對待的人（猶23）。在猶大書第5節的「主」，無論是指神或基督，<sup>10</sup> 我們可以假設用來形容二者之一的，也同樣可以形容另一位，因為基督總是被理解為祂的父的代理人，執行祂的父的旨意。神同時是審判者和救主，對於神這兩方面的工作，猶大一點也不覺得有任何衝突。

### 耶穌基督是主

對於父神和基督的描述，幾乎是可以交替使用的。正如我們已經看見的，猶大將父神與基督相提並論，正如新約聖經其他處經文的熟悉用

<sup>10</sup> 某些古抄本有「耶穌」一詞。Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 49-50 主張這裏指的是基督。也有人認為基督在這裏應了解為從前是以「耶和華的使者」存在的，參 Jarl Fossum, "Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5-7," *NTS* 33 (1987): 226-43。

法，顯示父神和基督關係密切。如果在猶大書第24節中，信徒是蒙神保守的，在猶大書第1節中，卻是耶穌保守他們。如果在猶大書第1、21節中，信徒是蒙神所愛的，但向他們流露憐憫的卻是基督（猶21）。如果神是擁有能力和權柄的那一位（猶25），卻是基督被賦予「主」的尊稱，*despotēs*（「主宰」）和 *kyrios*（「主」）都用在基督身上。如果神是救主（猶25），卻是基督的憐憫把讀者帶入永生（猶21）。如果神是施行審判的那一位（猶5；不過，請參閱上面之解說），根據猶大對於以諾預言的可能解釋，在審判中降臨的那一位卻是基督。

因此，描述耶穌基督的方法，將祂與神置於同樣的立足點上。然而，猶大書結束時的頌讚是獻給神的，而榮耀也是「因耶穌基督」歸於祂，正如新約聖經其他處的禱告是透過耶穌獻給神的。

### 擁有聖靈

信徒的特徵是他們「有」聖靈（猶19），而罪人沒有聖靈。後者被描述為「單單隨從天然直覺的人」（《新國際版》；希臘文 *psychikoi*；《和合本》譯作「屬乎血氣」，參《現代中文譯本》「受本性的支配」），這個詞語在這裏用來形容那些沒有聖靈的人，純粹生活在天然的層面上。相形之下，信徒能夠「在聖靈裏」禱告。

### 罪和審判

猶大將人鮮明地劃分為罪人（猶15，引用以諾的預言）和聖徒（猶4）。罪人進一步被描述為不敬虔的人（猶4、15）。為了他們的惡行，被神定罪。所多瑪和蛾摩拉被火摧毀一事，是一幅鮮明的圖畫，同樣會發生在罪人身上。這審判與末日連在一起；在其間，犯了罪的天使被監禁，直到末日。當猶大提及從火中搶救罪人時（猶23），意味了將他們從即將臨到的審判拯救出來，而不是說他們已經身陷火中。傳統上來說，「火」這個詞彙用來指毀滅，未必具有永無止盡之折磨的意思。

不過，雖然猶大書這樣強調審判，意味非常深遠的是，在書信結尾的頌讚之前，卻表露出對罪人的牧養關懷。不管文本問題的解決方法為何，受到滲入教會的信仰和行為影響的人們，仍有程度大小的不同區別；不過重點是，一切努力都在於要向他們顯示憐憫，藉此救他們脫離危險。他們被視為值得同情的受害者，不過也是必須負起悔改責任的個人。

### 救恩

讀者被形容為「被召的」。猶大認為聖徒最重要的產業是救恩（猶3；參：猶25），而要讓教會中的罪人脫離罪惡的道路和審判結果的威脅，就是要「拯救」他們（猶23）。再一次，一如其他處經文一樣，聖徒獨有的特性就是「信心」。「信心」這個詞，可以用來總結基督信仰（故《和合本》譯為「真道」），被視為拯救真理的實體，是一次交付給神的百姓的。在這裏，猶大強調神對初代基督徒所傳講之傳統的權柄，並且暗示說：任何後來作的修改，其實都缺乏神的權柄。真道可以被形容為「至聖的」，用這個形容詞來強調其崇高價值（猶20）。因此，在這裏強調的信心，是必須相信之基督信息的內容，而不是指相信或委身的行動；但是，用信心／真道這個詞來指福音時，則顯示相信的行動對基督教來說是不可或缺的。這裏存在一個危險：基督徒可能會受到教會中罪人的影響而犯罪。作者使用傳統的猶太語言，來形容必須避免受到這些人的沾染；不過，按字面理解的意思，這個詞彙原本是指與罪人發生身體接觸而受沾染，但在這裏顯然是指因為與罪人的關係受誘惑、而瀕臨靈性的危險，縱使在努力拯救他們時也都必須避免這個危險。

信徒的目標在於：無瑕無疵地站立在神面前；這個經歷帶來極大的喜樂（猶24）。雖然主的再來是從審判罪人的角度來描寫的，對信徒來說，這並不是主再來的特性。這個未來的盼望，將會為屬神的忠心百姓申冤，這盼望是活潑真實的。對猶大來說，讀者已然活在末世，預言正在實現當中（猶18）。

### 聖經和其他來源

猶大的思想有部分是以過去的預言為基礎，因此，必然發生。當猶大提及教會中「自古被定受刑罰的」罪人時，使用的語言或許意味著這些特定的人之被定罪，早已是預言的主題了；然而，這個說法不太可能，因為聖經中找不到這樣的預言。因此，比較可能的是，猶大只是簡單提及一些預言，說到神必定會定罪和刑罰不敬虔、不悔改的人。這類預言包括了以諾所作的預言，後者記載於經外文獻，《以諾一書》—9。這是否表示猶大視《以諾一書》為聖經的一部分，以及猶大是否如字面所說認為這個預言確實出於亞當的七世孫，眾說紛紛。猶大這麼作，很可能只是引用一般人所相信的說法；至於聖經和一般人認定古代受聖靈感動之先知著作的劃分，在那時其實還未成定局。（這甚至可能是個時代



錯置的問題，因為確定聖經正典的概念，那時還在形成過程。）猶大書在稍早也描述天使長米迦勒和魔鬼爭辯摩西的屍體，據說這段記載出於偽經《摩西升天記》（*Assumption of Moses*）。許多學者注意到：猶大使用的解經程序，近似在昆蘭社群發現之「別沙」（*pesharim*，意「詮釋者」）的解經法；這種解經法主要以聖經經文作為註釋基礎，並將之應用於當代情境中。

## 教會和教會生活

新約聖經書信主要是寫給某一（或一些）教會，而非給基督徒領袖；猶大書維持這個作法。教牧書信是僅有的例外，而且主要是寫給宣教士同工，而非寫給實際的地方教會領袖。教會作為一個整體，有責任處理其中麻煩製造者帶來的問題，而其會眾是因他們的行為而身陷危險的人。挽回罪人的行動，由全體會眾一起執行。當猶大找尋類似問題的實例時，轉向舊約聖經和猶太教中神百姓的歷史，是不足為奇的。顯然，教會承繼了神百姓的身分；二者之間具有延續性。經文中順便提及會眾聚集在一起舉行「愛席」（猶12）。在這個早期階段，這必定是教會一起用餐，同時舉行主餐；不過，在此並沒有提及這個愛席任何特別與聖餐相關的事；這個用詞的起源需要進一步探究。

## 結論

猶大書的神學架構是猶太基督教的架構，獨特地運用了猶太天啟文學的傳統。

其主要論題是呼召基督徒，要在神的保守看顧下堅守真道，儘管他們當中存在著假教師；這些假教師將會被神審判，正如過去惡名昭彰的罪人一樣。

其中包含了幾個要素：

1. 神審判不道德的罪人，與祂憐憫悔改的人，兩者之間的關連。
2. 在論及審判和救恩時將神和基督相提並論。
3. 運用猶太教的天啟文學。
4. 面對罪人，以及處於被他們引入歧途之危險的人時，會眾所扮演的教牧關顧角色。

相當自然地，在這封短信中，有許多未盡之言。尤其是完全沒有提及耶穌的死和復活。然而，我們如果記得：它如何致力於形容教會中罪人的錯誤、引用從前犯同樣過錯之人的例子，並發生在他們身上的事，將會很驚訝地發現：從中可以導出許多豐富的神學意涵。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Ladd, pp. 655-56 = 賴德, 724-25頁; Strecker, pp. 641-53。  
(德文) Gnllka, pp. 437-43; Hahn, 1:743-45; Hübner, 2:396-98; Stuhlmacher, 2:105-14。  
Bauckham, Richard J. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. Edinburgh: T & T Clark, 1990.  
———. *Jude, 2 Peter*. Waco, Tex.: Word, 1983.  
(Chester, Andrew, and) Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 65-86.  
Ericson, Norman R. "Jude, Theology of". In *EDBT*, pp. 432-34.  
Fossum, Jarl. "Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5-7". *NTS* 33 (1987): 226-43.  
Gerdmar, Anders. *Rethinking the Judaism-Hellenism Dichotomy: A Historiographical Case Study of Second Peter and Jude*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 2001.  
Knight, Jonathan. *2 Peter and Jude*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.  
Webb, Robert L. "Jude". In *DLNTD*, pp. 611-21.

## 第 29 章

### 彼得後書

所謂彼得寫的第二封書信，因其風格與彼得前書差異太大，一般認為不可能是出自同一位作者之手。雖然有人認為彼得前書是西拉與彼得合作撰寫的（參：彼前五12），這並不會使得視彼得後書出於彼得手筆這個看法變得更容易一點（我自己認為彼得是彼得前書的作者）；因為彼得後書中表達思想的手法，也與彼得前書差異極大。因此，除非有更新的論據出現，最明智的作法是承認我們實在不知道到底是誰寫了彼得後書，但必須承認：作者宣稱自己是與彼得的傳統相關的。<sup>1</sup> 就實際目的來說，這意味我們還有另一個、半獨立的聲音存在於新約神學的合唱中。彼得後書與猶大書有許多相似之處，使得許多學者認為：它接收或重寫了猶大書的許多部分，或者這兩封書信的作者以他們各自的方法使用了同一份早期文獻，而猶大的寫法較貼近原來的措辭。

然而，猶大書主要關注的是讀者不要受假教師引誘；這些假教師不認為福音是為了導正人的道德行為，也不認為人應該在福音的基礎上站立得穩。然而，就彼得後書來說，存在兩點差異。第一，在彼得後書中，關於假教師的記載併入一組範圍較大的教導和勸勉中。第二，許多爭論性的內容似乎直接指向跟猶大書相同的情況，但我們在彼得後書中也得知：隨著時間的流逝，信徒對於耶穌再來的應許產生很大的懷疑，認為那像是不可能實現的事。<sup>2</sup> 這帶出一個問題：猶大書中攻擊的假教師，

<sup>1</sup> Michael J. Kruger, "The Authenticity of 2 Peter", *JETS* 42 (1999): 645-71, 認為主張彼得後書不是出自彼得手筆的說法缺乏證據支持。

<sup>2</sup> 雖然這個異端一直被認為是諾斯底主義的表達，這並不是甚麼特定的諾斯底異端。因為基於其他理由，把這封信的寫作日期訂於第一世紀，是合理的（Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* [Waco, Tex.: Word, 1983]）；無論如何，第二世紀的諾斯底主義不太可能出現在彼得後書的處境中。不過，在假教師錯誤的教導中，並沒有任何明顯的諾斯底主義特性，此一事實符合並證實了更

是否也質疑基督的再來？雖說猶大強調信徒未來的盼望，並沒有跡象顯示他的對敵否定這種盼望。

## 神學的論據

### 讀者的靈性進步（彼後一 1~11）

彼得後書開始的致意，將讀者形容為因（也就是「藉著」）「我們的神—救主耶穌基督之義」、與「我們」（作者與和他同一個圈子的人）同「得」一樣寶貴信心的人。這裏將信心視為人能獲得的恩賜，這信心是寶貴的，無疑是因為它帶來救恩的緣故。實際的致意也極不尋常，因為將信徒在恩惠、平安中的成長，與他們對神和基督的認識連在一起。

接著，彼得後書直接陳述為信徒存留的屬靈資源，再一次提及這些資源是透過認識神而獲得的（彼後一3~11）。透過所應許的恩賜，信徒可以達成雙重目標：一為逃脫世上的敗壞，另一為有分於神的性情。在這裏可能是特別指不敗壞和不朽的觀念；正如保羅所說的，與為信徒存留在天上之新的屬靈身體有關。

藉著擺在他們眼前的誘因，作者鼓勵信徒發展一系列美好的特質，與聖靈的果子息息相關。這些特質以修辭手法呈現出來，從信心開始，經過許多不同階段，通往愛；不過，這個排列次序可能純粹是修辭手法而已，未必是逐步向上的固定次序或系列。那些在這條道路上追求的人，會發現他們對神的認識與日俱增。藉此，他們更加確信神已經呼召他們，使他們成為祂百姓的一部分，將進入祂永恆的國度。

彼得的著重點在於重建耶穌再來的盼望。他分三個階段來達成此一目標。第一，他強調使徒見證的真理，藉由在山上親眼見到耶穌變像的經歷來證實，而且有先知的預言加以支持。第二，他說明假教師的出現一點也不是新事，他們必定受到刑罰，神也必定拯救祂的百姓脫離他們的誘惑。第三，他直接指出假教師的主張，並加以駁斥。

### 使徒的見證和先知的預言（彼後一 12~21）

在第一個階段，彼得強調他所給予的教導之重要性和可信度。正如

早的日期。

保羅在帖撒羅尼迦前書所作的一樣，彼得刻意鼓勵讀者在他們已經在作的事上再接再厲。彼得要確定：即使在他離世之後，他們仍然記得他所說的話，而且大概是將這些話寫成文字。<sup>3</sup>

有些人攻擊耶穌再來的應許，彼得以耶穌在山上變像提出他的反駁，這是他自己和同伴親眼見到的經歷，而且證實了耶穌榮耀的地位。<sup>4</sup> 彼得說到關於耶穌的能力和再來的事，並不是他自己捏造的故事；因為他自己也在耶穌變像時聽到神的聲音，確認耶穌的地位。正如在黑暗中的人，在天亮之前依靠明燈照亮，在這個世界的黑暗中，信徒也要照樣持守先知更確的預言，直到真光完全照明。基督的降生，已經確認了先知所說的預言。不過，必須謹記在心的是：先知是受到聖靈感動而發預言的，因此（暗示著）他們的預言是不可以任意解釋的。<sup>5</sup>

然後，在下一段經文中，彼得對先知更確的預言作出評語；先知們預言了主或人子的降臨。這是指舊約聖經中相關的經文；舊約聖經的可信度是基於一個事實：它並不是隨著人意寫成的，而是人被聖靈感動，正確理解神對他們所說的話而寫成的。

### 定罪假教師（彼後二 1~22）

要正確理解先知的預言，這個訴求是相當重要的，因為將出現一些假教師，帶來導向毀滅的教導，包括了不道德的生活方式。實際上，這樣的教導否認了基督的主權。這樣的人落在神的定罪之下，正如舊約聖經中受到審判的罪人，他們也必定受審判。然後，彼得列出了某些與猶大書中相同的例子：墮落的天使，以及所多瑪和蛾摩拉的百姓。不過相較於猶大書，在此加入了新的看法，彼得同時提到神可以拯救敬虔的人，脫離那些試探和逼迫他們的罪人，也脫離將要落在罪人身上的審判。所以，彼得增加了新的例子，提及神如何拯救挪亞一家脫離洪水，

<sup>3</sup> 一般認為這就是指彼得後書；不過，也有人支持一個假設，認為這裏指的是馬可福音。

<sup>4</sup> 必須注意的是，這段文字的目的不在於為作者的身分提供可以辨識的根據，主要在於確認耶穌是神榮耀兒子的身分，這身分是使徒們所證實的，大概也是讀者從福音傳統熟知的。結果，即使作者是化名的，這個論據絲毫不減其威力。

<sup>5</sup> 對於現在這個時代來說，這種說法顯然相當負面，因為後現代的觀點認為只要讀者喜歡，就可以隨意解釋經文。

以及神如何拯救羅得的事蹟。

彼得與猶大一樣，進一步描述假教師不尊敬權威，以及他們重感官的動物本性。他刻劃了他們不道德、誘惑他人犯罪，以及貪婪的畫面，補充了猶大書中簡短提及巴蘭的經文。這些人曾經藉由認識基督而逃脫世界的敗壞，但現在卻跌倒退後，落在比先前更糟的處境；這麼說大概是因為，如果從前的罪可以視為無知，現在的罪則是故意的明知故犯。<sup>6</sup>

### 駁斥錯謬的教導（彼後三 1~18）

接下來是個新的開端，彼得在此提醒他的讀者，在先知和使徒的話語中，已經針對錯謬的教導提出矯治之道了（彼後三 1~11）。彼得呼應耶穌和保羅的教導，預言假教師必在末世出現。不過彼得還加入了一個新的因素：這些假教師否認耶穌還要再來。生活，似乎沒有任何改變。人們已經忘記了洪水的故事！創造了這個世界、以及將大水分開的神，可以藉由大水毀滅這個世界。同樣地，神會信守祂的應許，用火毀滅這個世界。如果事情似乎毫無改變，是因為神的時間刻度與我們不同；在還不太遲之前，祂給予人們每一個悔改的機會。然後，宇宙要完全毀滅。不僅如此！神要創造新天新地，其特質是義，而且那是聖潔而敬虔之人的居所。

這是讀者應該擁有的盼望，而且這個盼望應該激勵讀者過義的生活（彼後三 11~16）。彼得幾乎暫時離題地說：保羅也說過同樣的話，雖然他認為有些人對他的教導所作的解釋是一種扭曲的理解。

簡而言之，彼得後書的結論是：讀者必須小心，不要受湧出不道德行為的錯謬教導引入歧途，反而必須繼續在恩典和知識中長進（彼後三 17~18）。

### 神學論題

這封簡短書信中出現的神學論題，遠超乎我們所預期的；有時，相較於我們在新約聖經主流著作中發現的神學表達方式，彼得後書實在令人驚訝。

<sup>6</sup> 在這個長篇段落中，並沒有提及假教師對耶穌再來的任何觀點。很可能是因為彼得在這裏使用了來自猶大書的資料，比較關心的是假教師的道德缺失。彼得把錯謬教導集中於彼得後書第三章。

### 耶穌是救主

對讀者來說，彼得後書第一節就令人迷惑。彼得形容他的讀者是藉著（或「在……裏面」）我們神和救主耶穌基督之義得到信心的人。彼得在此指的是兩個人物「我們的神和救主耶穌基督」嗎？還是指耶穌基督一人（同時稱祂為神和救主）？在下一節的書信致意語中，聽起來措辭極為類似，很顯然是指著兩個人物說的。在本書信其他地方，彼得直接明白地說神是造物主（彼後三 4）、是先知預言的終極源頭（彼後一 21）、是審判者（彼後二 4；參：彼後三 12），也曾恰當地指出神是耶穌的父，耶穌是祂的兒子（彼後一 17）。然而，就彼得後書一 1 本身來看，最自然的說法應是指同一個人物。<sup>7</sup> 因此，這裏可能是說耶穌是神。在彼得後書的其他地方，通常稱耶穌為「我們的主耶穌」，並且將「救主」一詞用於祂身上（彼後一 11，二 20，三 18）。

不過，耶穌如何作為救主呢？在開始的致意中，彼得提及耶穌基督的「義」，人們藉此得到了信心的恩賜。「義」（*dikaosynē*）的這種用法，是不尋常的。這裏極有可能是指基督的作為，這作為使人被稱為義；這個用詞接近保羅的措辭，保羅提過藉由基督的義行（*dikaiōma*），眾人也就被稱義得生命了（羅五 18）。<sup>8</sup>

作者也稱耶穌為主，祂買回祂的百姓（彼後二 1）；「買回」這個動詞的用法，非常類似哥林多前書六 20 和七 23，以及啟示錄五 9 和十四 3~4 的用法，都是指耶穌的救贖作為。在這些經文中，除了最後一段經文外，都特別提及基督所付的代價或所流的血。現在，使用買這個詞，不可避免地含有這個買的行為發生於何時，又是如何進行之意，其他經文清楚說明了這個意思；我們可以假設：這個意思隱含在這處經文中。因此，彼得後書一 1 與二 1 這兩處經文，都以含蓄的手法提及耶穌的死；這可以恰當地彌補沒有清楚提到耶穌之死的事實。

<sup>7</sup> 「神和救主」的組合，是一個常用的辭語，以兩個詞指同一個人；這個辭語的形態與「我們的主救主耶穌基督」相同（彼後一 11，二 20，三 18；參：彼後三 2）。新約聖經其他處類似的詞語用法，強化了我們在這裏的解釋。參 Murray J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1992), pp. 229-38。

<sup>8</sup> Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 168 認為：這是指神的義賜下救恩給人，毫無偏愛或徇私。Hübner, 2: 403-4，則論及在哥林多前書一 30 提到基督是我們的義，並主張這裏是將基督視為神的義。

正如雅各書一樣，彼得後書也沒有提及任何關於耶穌復活的經文；然而，他論及耶穌是救主、主和神的崇高地位，表明將祂視為被高舉的主。有點令人驚訝的是，談論基督論的片段，竟與耶穌登山變像有關。講述這個事件，是因為它是父神所給予的尊貴與榮耀，也賦予耶穌將要帶著權能降臨的預言具有公信力。然而，在使徒行傳一11提及耶穌的升天，說祂如何離開，也保證祂要照樣再來；在這裏，耶穌在變像時所確立的威嚴，則被視為確認了祂被高舉的地位。

## 信心

在本書信一開始，彼得談及了得蒙賜下信心（彼後一1）。這個說法類似以弗所書二8，那裏說本乎恩、因著信而得救的事件乃是神的恩賜。在描述基督徒特質的清單上，只有彼得後書一1和一5提及信心，這一點頗叫人意外。然而，本書信卻強調信心，以之為信徒特質的基礎，要在其上添加德行與其他特質。這張清單的結構是修辭性的，並不代表我們是照著這個次序來獲得這些基督徒特質。雖然這些特質也可以在當時非基督徒的倫理教導中找到，相較於新約聖經其他經文，則顯示這張清單並沒有特異之處。<sup>9</sup>

這些特質與加拉太書第五章關係密切，而且相當重要的是，彼得告訴我們：那些培養這些特質的人，將不會閒懶不結果子。<sup>10</sup> 彼得勸勉讀者要致力追求這些特質，這個事實似乎與其他處經文說它們是聖靈的果子之教導相衝突（加五22~23），不過同樣的張力也出現於保羅的教導中（加五25）。

因此，一如猶大書，面對危害教會的錯謬教導，解決的方法是靈性

<sup>9</sup> 信心	加五 22		提前六 11
德行		腓四 8	
知識		林後六 6	
節制	加五 23	(多一 8)	
忍耐	(加五 22)	林後六 4	
虔敬			提前六 11
彼此相愛		羅十二 10	彼前一 22
愛	加五 22	林後六 6	提前六 11

<sup>10</sup> 這些特質也可以在希臘化世界中的非基督教美德清單上找到。這是不可避免之事。上面所指出的特點是：這張清單的精神，不管是所列舉之基督徒的實際特質，或是將它們納入一張清單的概念，都可回溯到保羅身上。

的成長。本書信比猶大書更明確地強調靈性的進步，包括在認識基督上成長，以及在基督徒群體生活獨有的特質上成長。這張清單結合了關乎個人和社會的特質。

## 知識

當彼得告訴讀者要在信心上添加不同特質時，「知識」（*gnōsis*）是清單上的第二個項目（彼後一5~6）。在這些特質上成長，意味他們對於耶穌基督的認識是結實纍纍的（彼後一8）。

「知識」的希臘文名詞 *epignōsis* 出現了四次（彼後一2、3、8，二20，《和合本》皆作「認識」），同樣是名詞的 *gnōsis* 出現了三次（彼後一5、6，三18），而動詞 *epiginōskō* 則出現了兩次（彼後二21上、21下，《和合本》皆作「曉得」）。<sup>11</sup> 知識是獲得救恩的工具（彼後二20）。這樣的知識是義路，毋庸置疑地，包括了順服在同一段經文中提及的「聖命」（彼後二21）。持續經歷神的恩惠和平安，來自於認識神和我們的主耶穌（彼後一2）。一切關乎生命和虔敬的事，也是因認識我們的主而獲得（彼後一3）。希臘文中，*epignōsis* 和 *gnōsis* 這兩個表示「知識」的名詞，劃分並不是很清楚；特別是因為彼得後書三18使用 *gnōsis* 來指個人與主的關係。然而，在彼得後書一5~6提及的知識，很可能是較知性的。

## 有分於神的性情

在這樣的脈絡中，我們應該思考「與神的性情有分」（彼後一4）這個片語的意思。這是新約聖經中最清楚提及信徒有分於神性情的陳述，而且因其獨樹一格、又清楚明白地使用神聖化（*divinization*）的概念，引起許多爭議。然而，它其實隱含了跟保羅和約翰的說法類似的觀念，保羅說信徒有分於神的榮耀，約翰則提及信徒與神或基督聯合，就像是神和基督彼此聯合。必須謹記在心的是，彼得在這裏說的是神的應許，而這確定了他所說的是在未來要被賜下的；毫無疑問地，那是信徒出現在神和基督面前，無瑕無疵、安然見主的時刻。

悔改歸正的消極面，是逃脫世界上從情慾來的敗壞（彼後一4）。敗壞是彼得後書的另一個鑰字。作者將假教師比擬為生來就是畜類，以

<sup>11</sup> 動詞 *ginōskō* 出現在彼得後書一 20 和三 3，但並不具有神學上的意涵。

備捉拿宰殺\* 的，因為他們正在敗壞人的時候，自己必遭遇敗壞；雖然他們應許人得以自由，自己卻作敗壞的奴僕（彼後二12、19）。一般認為，在這陳述背後的意思是：這些人在這個世上隨從自己情慾、而不遵守神的旨意，他們其實是這些情慾的奴僕，最終要為他們的罪受審判，而被神毀滅。信徒是那些可以逃脫這個不可避免之因果的人。要描寫這個邪惡網絡的特性，沒有任何措詞會太過強烈，只有骯髒污穢可以形容。而且，審判是確定的，正如聖經的許多記載說到過去發生在那些邪惡天使和罪人身上之事所證實的。審判結合了肉體的毀滅和死亡，以及末日審判之後的命運。就連審判之前的時期，也都是刑罰的時期，是為那拘禁在墨黑幽暗中、直到那時的天使準備的。有可能的是，彼得似乎認為：世界被火毀滅，是與惡者在最後審判的毀滅同時發生的。

## 救恩

救恩顯然是神透過基督成就的作為，如果我們對彼得後書一1的解釋正確的話，就更是如此。它包括了潔淨，這或許可以看出是間接指著洗禮的象徵（彼後一9）；<sup>12</sup> 對於救恩來說，潔淨是相當重要的一幅圖畫，因為本書信強調罪具有玷污的特性。此外，救恩也取決於神的恩召和揀選（彼後一10），但人們必須對它有所回應，才能證實其果效。那些回應神恩召和揀選的人，將獲得堅定不移的地位（彼後一10、12；參：彼後二9）；不過，需要持續提醒他們這個真理，以免跌倒退後，比如說，受到那些不堅固的假教師（彼後三16）、以及他們騙人的承諾（彼後二14，三17）所影響。因此，基督徒的生活必須更加殷勤（彼後三14）、儆醒（彼後三17）。比起猶大書來說，彼得後書或許更多強調信徒的努力，而較少強調神保守的能力；不過，這個思想的基本模式是一樣的。雖然彼得沒有多說聖靈在信徒生活中的影響，事實上，他已經提及了神的神能裝備了信徒過基督徒生活（彼後一3），並提及要在恩典中長進（彼後三18）。

救恩，也包括未來在新天新地中生活的盼望，新天新地的特徵是義。這種狀態，也被描述為我們的主救主耶穌基督的永遠國度（彼後一11）。那些進入這個新狀態的人，自己顯然必須是純潔、無瑕無疵的。

於是，盼望的這個層面，傳遞了信徒必須迫切致力於聖潔、沒有玷污，以迎接主來。在保羅的著作中，告誡信徒要在信心和愛中成長，也提及神將使信徒在主來時無瑕無疵、長大成熟，兩者之間存在著一種難解的張力。在這裏，可能反映了同樣的張力。

就是在這一點上，顯明了彼得後書的功用是神義論。迺瑞（Jerome H. Neyrey）特別提出證據，認為假教師在實際的無神論和否認未來的報應這些事上，反映出與伊比鳩魯學派（Epicurean）思想家相同的主張，而彼得也使用了非基督教哲學家（尤其是蒲魯他克〔Plutarch〕）以及猶太教的類似論據，來駁斥這種主張。就是因為彼得後書所關注的是這個神學焦點，作者並不需要長篇大論地探討基督論或救恩論。

## 結論

與猶大書一樣，彼得後書的神學架構是猶太基督教，富有天啟文學的意涵，不過不像猶大書那麼明顯。<sup>13</sup> 如果迺瑞的看法正確，作者顯然使用了發現於希臘化猶太教中的哲學傳統。

彼得後書神學信息的主要論題為：讀者要在基督裏堅守他們的信仰、靈性長進，並要避開假教師帶來的危險，以免落入不道德和懷疑耶穌再來之盼望的危險中。

其中包括幾個要素：

1. 不尋常地強調耶穌的登山變像，作為祂被高舉為救主、主和神的記號。
2. 將信心連結於個人對基督的認識。
3. 信徒有分於神的性情。
4. 對這個必要毀滅的世界作出負面的評價，並說它將被新天新地取而代之。
5. 強調持守使徒傳統、並正確了解這個傳統的重要性。

<sup>13</sup> 更詳盡的探索，參 Anders Gerdmar, *Rethinking the Judaism-Hellenism Dichotomy: A Historiographical Case Study of Second Peter and Jude* (Stockholm: Almqvist and Wiksell, 2001)。

\* 編按：「宰殺」一詞，原文即「敗壞」。

<sup>12</sup> 正如猶大書第 12 節所說，在彼得後書二 13 指的可能是教會一起的擘餅用餐。

## 參考書目

### 新約神學：

- (英文) Childs, pp. 463-76; Ladd, pp. 649-55 = 賴德, 719-24頁; Strecker, pp. 641-53。  
(德文) Gnilka, pp. 437-43; Hahn, 1:743-44, 746-49; Hübner, 2:399-410; Stuhlmacher, 2:105-14。  
Bauckham, Richard J. *Jude, 2 Peter*. Waco, Tex.: Word, 1983.  
———. “2 Peter”. In *DLNTD*, pp. 923-27.  
(Chester, Andrew, and) Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 65-86.  
Ericson, N. R. “Peter, Second, Theology of”. In *EDBT*, pp. 606-7.  
Fornberg, Tord. *An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter*. Lund: Gleerup, 1977.  
Gerdmar, Anders. *Rethinking the Judaism-Hellenism Dichotomy: A Historiographical Case Study of Second Peter and Jude*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 2001.  
Harvey, A. E. “The Testament of Simeon Peter”. In *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*. Edited by P. R. Davies and R. T. White, pp. 339-54. Sheffield: JSOT Press, 1990.  
Käsemann, Ernst “An Apologia for Primitive Christian Eschatology”. In *Essays on New Testament Themes*. London: SCM Press, 1964, pp. 69-95.  
Knight, Jonathan. *2 Peter and Jude*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.  
Neyrey, Jerome H. “The Form and Background of the Polemic in 2 Peter”. *JBL* 99 (1980): 407-31.  
Wolters, Albert. “Partners of the Deity: A Covenantal Reading of 2 Peter 1:4”. *CTJ* 25 (1990): 28-44.

## 第 30 章

# 新約聖經中的希伯來書、 雅各書、彼得前後書，與猶大書

我們已經確認新約聖經中三類主要的著作組合：對觀福音和使徒行傳；保羅書信，包括保羅後期的作品、或他的追隨者寫成的著作；以及約翰著作，包括約翰福音、約翰書信，以及難以歸類、位於邊緣地帶的啟示錄。此外，還剩下另一批書卷組合——希伯來書、雅各書、彼得前後書，以及猶大書。「組合」(collection)，意味這批書卷以具有某種意義的方式彼此相屬，所以就廣義來說，它們是包括在正典中的早期基督徒著作；不過就狹義來說，顯而易見的是，它們匯集在一起的方式跟前面提及的三類著作並不相同。在這個組合中，個別著作之間確實存在某種聯結。猶大書和彼得後書明顯彼此相屬。雅各書和彼得前書也彼此連結，因為兩卷書都普遍而廣泛地使用耶穌傳統，還有其他相同的內容。不過，就只有這樣了！因此，在這裏我們的問題是：這些基本上各自獨立的書卷，是否概括地驗證了同樣的基本神學？又是否與其他三類主要著作一致？

### 希伯來書

在這組著作中，最具分量、又最為突出的書卷是希伯來書。從許多方面來看，希伯來書的神學都是獨一無二的；不過，它仍然堅定地立基於初代基督教的根本信念。雖然陶德在研究使徒的講道、以及這種講道以何種方式影響新約神學的發展時，完沒有涉及希伯來書中的「發

展」，<sup>1</sup> 但其他學者卻證明了希伯來書受惠於初代基督徒的思想模式。<sup>2</sup> 因此，我們在本書信中見到的，是共同基督教信息的獨特發展，而不是另一種截然不同的特質。希伯來書主要關注的是讀者面臨了棄絕他們在基督裏之信心的危險，而且，作者在處理這個問題時，發展出一種神學進路，結合了兩種要素。

## 約和旅程

一方面，作者闡釋兩約——舊的約和新的約——之間的對比，以指出如何可以將基督信仰理解為猶太宗教的實現。透過使用舊約聖經提供的範疇，尤其是獻祭的系統，作者對基督教作出一個說明，並進一步主張：新約已經取代舊約；所以，再回到舊約中，是毫無意義的！

另一方面，作者承認環繞在基督徒周遭的困難，並發展出基督徒生活就像是以色列人漂流在曠野旅程的概念，在這個旅程中，他們必須持守在神裏面的堅定信仰；他們已經經歷了將要來臨之世界的生活，但他們必須要奮力向前、直到達致完全。他們是屬神的客旅。

這樣從旅程的角度來理解基督徒生活的概念，是希伯來書作者鼓勵讀者的重要部分。選擇這個意象，是因作者面對的獨特問題所造成的：他必須叫信徒再次振奮起來，他們正因抵擋壓力而疲累不堪、甚至面臨棄絕信仰的危險。所以，作者把旅程和賽跑的意象結合起來，提出基督徒必須在信心上堅忍的完整理解。

這種情境，促使作者更多強調在信心中持守的要素，在此是以相同字根的「信實／盡忠」表達的。希伯來書對於信心的理解，無異於新約聖經其他書卷的理解，只不過強調在這個處境中、在信心中最需要的要素。我們可以對照在教牧書信中所提到的處境：在那種處境中，必須的要素是認識並接受在福音裏面的真理。

<sup>1</sup> C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (London: Hodder & Stoughton, 1936, 1944 [2nd ed.])。

<sup>2</sup> 特別參閱 R. V. G. Tasker, *The Gospel in the Epistle to the Hebrews* (London: Tyndale Press, 1950); F. F. Bruce, "The Kerygma of Hebrews", *Int* 23 (1969): 3-19。很可惜，Robert H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1960), pp. 142-45 對於這一點的討論相當簡短；不過他注意到：希伯來書的作者如何看出進到神面前的途徑，並以此作為真正宗教的精髓，並預備以哲學用語呈現基督真理。

在「約」和「旅程」這兩種情形中，作者抓住了初代教會既存的主題。新約這個主題，尚未廣為流傳；不過，必定已經存在。耶穌在最後晚餐中對於杯的說明，表明必須將耶穌的死理解為獻上的祭物，並以此開始了新約；這個概念，也反映在彼得前書一 2。於是，保羅在加拉太書四 24 和哥林多後書第三章中，也承接了這個新約的概念。

然而，這個主題從未像在希伯來書中作出如此完整而獨特的說明，作者藉此對他的讀者提出獨樹一格的教牧勸勉。作者詳細闡述新約與舊約的對比，顯示出舊約已被更新，而且就這個角度來說，已被超越。在這一點上，詳盡對照保羅在哥林多後書第三章處理相同主題時的作法，裨益良多。<sup>3</sup> 對某些神學家來說，「取代」一詞就像警鈴大作，讓人心驚膽顫，所以我們不妨說：這是同一個約的兩個不同階段，而不是以一個截然不同的約取代另一個約。<sup>4</sup> 神並沒有拒絕猶太人，轉向外邦人，而是透過彌賽亞啟示自己，並宣告彌賽亞是那位唯一的中保，任何人都可以藉由祂進到神面前。

基督徒生活是經過曠野的旅程，這個觀念也是早期基督徒道德訓勉的一部分；不過再一次，在本書信中遠比新約聖經其他地方解說得更為詳盡。路加在提及耶穌的生活、以及基督徒運動時，也使用了旅程的主題。再一次，彼得提供了平行的概念，認為信徒就像是這個世界的客旅，雖然彼得的主題比較著重於信徒活在一個不是他們所屬的世界，而不是行經這個世界的旅人（彼前二 11）。腓立比書第三章的隱喻，將基督徒生活比擬成賽跑，也與旅程的概念相近。

## 祭司職分和獻祭

就是在這種情境下，希伯來書作者作了詳細比對，顯示出耶穌相當於摩西和亞倫，所以將耶穌扮演的角色類比於他們的角色。這是新約聖經中最廣泛使用預表論的一卷書；透過這個方式，我們看見神這樣運行在舊約時期的某些人物或制度中，以致具體呈現出一個模式；後來，神

<sup>3</sup> 為研究所學生設計論文主題的人要多加注意！

<sup>4</sup> 我們是在處理同一實體在歷史上的兩個階段，就像是 Nota Bene 這個文書處理軟體從 DOS 版發展到 Windows 版（這本書的作者也藉助於這個傑出的輔助工具來寫作），而不像是兩個截然不同的實體，如 Nota Bene 和 MS Word。DOS 版的 Nota Bene 在它所屬的時代善盡其職，但現在有誰想再回到使用 DOS 的時代？



更照著這個模式，以無可比擬的、最終的方式運行。耶穌是新摩西和新亞倫；或者可以換句話說，在摩西和亞倫的不同角色中，他們是舊的耶穌。作者的主要目標不在於以預表論作為理解耶穌的範疇，而是要指出：因為這是耶穌所扮演的角色，因此以前這些角色的具體模式已經克盡其職，可以退至幕後了。因此，舊約聖經所描述的獻祭，在它們所屬的時代有其功效上的限制，因為公牛犢和山羊羔的血不能夠真正地除去罪，這樣的潔淨只是外在的潔淨！現在，它們已經被基督的獻祭所取代，後者具有完全的果效，可以為敬拜者帶來完全。

要闡釋這個主題，作者進一步探討許多細節，指出如何以贖罪日的獻祭作為一個模式，來了解基督的獻祭。作者提及在祭壇上宰殺動物、然後將動物的血帶入會幕的至聖所中作為贖罪祭，採用這個模式，來說明基督在十字架上的流血，然後進入天堂、獻祭給神，以便為人類的罪帶來完全和最後的補贖。新約聖經的其他作者沒有處理這個問題，我們由這個重要的例子可以看出：希伯來書作者更深入地表達了他的看法，提供給我們理論根據，明白在十字架上的獻祭如何發生功效，他並且指出基督的被高舉、或進入天堂如何成為拯救事件的重要部分。

在其他地方，較少使用祭司用語來描寫耶穌，比較常見的作法是以耶穌為獻祭的祭物。我們發現這些敘述的根本內容是耶穌為了我們捨己；然後又見到，耶穌為了我們捨己，並以自己作為供物和祭物獻給神（弗五 2）。不過，這個主題流傳得相當廣泛。將耶穌的死理解為獻祭，雖然不常作長篇大論的探討，卻是一個經常出現的根本主題。保羅以獻逾越節的祭和贖罪祭的角度來看耶穌的死，同時也很可能將耶穌的角色理解為代罪的羔羊。<sup>5</sup> 獻祭的觀念也出現於約翰福音、約翰一書、彼得前書，以及啟示錄。

### 跌倒後退的問題

我們已經看見，信徒面臨遠離基督、跌倒後退，並落入屬天審判的危險，這封書信對此提出了警告。然而，一般都認為，在新約聖經其他地方，救恩的本質是：一個人一旦成為基督信徒，就不會有跌倒後退、

<sup>5</sup> 參：412 頁，註 22。在那裏，我同意麥克麟 (Bradley H. McLean) 的看法，他認為保羅以贖罪日的代罪羔羊的角度來看基督；但他卻否定保羅同時也視基督為贖罪祭，我對此不表苟同。

或失去救恩的可能性。信徒是神所揀選而得救的人，這個揀選的行動甚至發生在創造世界之前。他們是神所呼召的人，並透過神的作為、被吸引而在信心裏來到基督面前。他們已經為神的靈所生，或重生，擁有不可抹滅的地位和特質。他們又獲得應許，說神的能力將會保守他們，他們是羊，沒有人能夠、或將要把他們從牧人手中奪走。呼召他們的這位神是信實的，必定不會棄絕他們。他們已經藉著祂的恩典稱義，而這個稱義是完全、最終的；所以，不管他們之後可能犯了甚麼樣的罪，都不會改變他們在神面前的地位。沒有任何東西可以使他們與神的愛隔絕。這些陳述主要源於保羅和約翰的教導，似乎為信徒永生的保障提供了穩固的根基。確實，他們可能犯下嚴重的罪，但他們的罪絕對不會嚴重到使神拒絕他們，因為祂將在他們生命中作工，保守他們免於跌倒後退。這不表示他們可以利用他們的安全保證，而肆無忌憚地犯罪、滿足一己的私慾！在某些情形下，這種傾向的出現，就證明他們根本沒有真正得救。也有其他的情形，是真正的信徒落入罪中，將會遭受其他的刑罰或懲戒，但最終不會與神隔絕！<sup>6</sup>

顯然地，希伯來書似乎反對這種令人印象深刻的共識。這個問題可以由幾方面來解決。第一，可以很簡單地承認對於救恩的這兩種不同理解之間存在著矛盾。第二，可以說希伯來書教導的其實不是像表面看起來的教導。採取這種解決途徑的學者試圖指出：那些被形容為陷入跌倒後退之危險中的人，從來就不是真正的信徒，而且缺乏真實、完全的基督徒經歷。除此之外，也有人主張：這裏所描述的是假設狀況，意味著如果這些人跌倒後退了，就會陷入這種命運的磨難，但這種假設語句根本不可能成立，因為神會一直介入，預防人們陷入背道的危險。這種觀點的修正版是：本書信中的警告，是神用來保證祂的百姓的確實不移的方法；本書信中的勸勉，則是「確保信心的順服，而不是意味信心可能失敗」。<sup>7</sup> 第三個可能性是，希伯來書所教導的，的確是它表面看起來要教導的東西，它的教導與新約聖經其他作者的教導沒有不相容之處。

<sup>6</sup> 這些必定是在這世上暫時的刑罰，或剝奪他們原本可能在天上領受的獎賞（參：林前 3 10~15）。更正教的基督徒通常是這個立場的辯護者，對於他們來說，煉獄的思想是個咒詛！

<sup>7</sup> Thomas R. Schreiner and Ardel B. Caneday, *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001), p. 163。

在稍早對希伯來書的討論中，我曾主張：本書信中的警告似乎是真實、而非假設的；它們指出一個或許遙遠、但真實的危險。於是，問題在於：新約聖經其他處的教導，是否能夠與希伯來書中的這個強調要點相調和。我在其他地方曾提出：新約聖經作者強調神的信實，祂看顧祂的百姓、並保守他們免於跌倒退後（猶 24），同時也鼓勵他們繼續在這位神裏面、在信仰上堅定不移，免得跌倒退後遠離神。他們的安全立基於神信實的愛。然而伴隨這個主題的是，針對跌倒退後的危險提出警告，這些警告不是沒有有效用的。這些警告鼓勵信徒要將信心放在主身上，進而接受主的應許。這裏出現了一個弔詭，類似於：在達致聖潔一事上，神的大能和人的努力，二者之間的關係究竟如何？如果信徒知道實際上並沒有跌倒退後的危險，預防信徒跌倒退後的警告將失去其效力。信徒被召要藉著相信神的信實而活，而不是藉著相信神學教義而活（參：來六 16~20）。<sup>8</sup>

### 基督徒生活的本質

於是，到目前為止，我們可以理解：作者致力於更深入地探討在保羅著作和新約聖經其他著作中發現的主題，並且用可以合理延伸這些思想的方式進行演繹。然而，在初代基督教神學的某些面向上，希伯來書作者卻保持了相當程度的緘默。當然，正如我們之前主張的，聖靈在希伯來書中的作為很容易就被忽略了。聖靈不只見證基督與好消息（來二 4，三 7，九 8，十 15），也活躍在基督的生活中（來九 14），而且與信徒的生活緊密相連（來六 4；參：來十 29）。神的大能也彰顯在信徒身上，使他們能夠行出神的旨意（來十三 21；參：腓二 12~13）。這些主題之所以沒有全面提及，或許可以類比於某些現代基督徒的作法：當他們在表達自己的屬靈生命本質時，經常敘述自己與基督的個人關係，但對於聖靈在這個連結關係中的角色卻略而不提。

不過，這種解釋用於希伯來書是否有效並不明確；有人可能會主張：在希伯來書中，也很少出現與神和基督具有屬靈聯合的用語，而那是保羅著作和約翰著作的用語特色。從舊約底下的獻祭體系衍生而來的用語，傾向於侷限在作者提及的基督徒經歷的範圍中。不可避免地，神

<sup>8</sup> 參 I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, 3rd ed. (Carlisle: Paternoster, 1995)。

被刻劃為一個較為遙遠的形像，總是透過耶穌基督才能接近——但是，祂也是那位可以用保羅在羅馬書五 1 所形容的方式接近的神。本書信比較少著重人們信心長久需要的屬靈資源，較多提及人們藉著盼望而得堅固；但在此必須強調的是：作者將這個盼望比擬為緊緊著錨的繩索，可以牢靠地堅固信徒。轉化這個隱喻，我們或許可以想像一條生命線，將一個潛水夫緊緊連結於母船上，源源不絕地將維繫生命所需的氧氣輸送給他。從這個角度來看，希伯來書或許更貼近使徒行傳；在使徒行傳中，的確以許多不同方法提供信徒屬靈的援助，不過，相較於聖靈為了宣教事工而加添能力給信徒的概念，對於信徒與基督的個人關係、以及聖靈內住動工的概念，則相當緘默。

但是，我們或許應該看到：作者其實以另一個神學論題補足了這個明顯的省略；也就是說，藉著基督這位中保、祭司，信徒透過禱告來到神在天上的居所、來到神面前，因而有分於屬天的生命。這裏表達了新的屬靈生命的本質：信徒所獲得的這個生命，與在上的耶路撒冷（加四 26）、信徒現在就生活在其中的屬天境界（弗一 3），以及與復活基督一同在天上（西三 1）等概念有些相似之處。因此，信徒擁有一種屬靈的生命，當他們仍然活在世上的同時，也活在神屬天的臨在中。希伯來書有一種垂直式之已實現的末世論：信徒現在已經復活，與神同在，能夠滿懷信心地來到祂面前（參：羅五 1）；同時，希伯來書也包含未來的末世論，期盼基督的再來（來九 28，十 37）。這樣，此時此刻就在神屬天的同在中，擁有向祂禱告的權柄；這種觀念似乎符合現在就與基督聯合的概念，後者是保羅和約翰著作中非常顯著的。

### 出埃及神學

關於希伯來書這個獨特神學的背景和起源，已有其他作者作了詳盡的探討，我們很難在他們的著作上添加任何重要的洞見。何斯特（L. D. Hurst）特別對此領域多所著墨。<sup>9</sup> 他的摘要顯示：儘管希伯來書與柏拉圖主義（Platonism）或斐羅的某些思想有某些表面的相似，似乎受到它們的影響，其主要神學要點仍然是屬於猶太教的範圍。任何想要將希伯來書的神學連結於昆蘭社群或其他更為神祕的團體（包括撒瑪利亞

<sup>9</sup> L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)。

人)，都是不當的作法。在初代基督教會內，清楚顯示出本書信與使徒行傳六～七章的司提反思想、以及保羅思想有緊密的連結。假設本書信受到諾斯底主義的影響（尤其是蓋士曼所發展的假設<sup>10</sup>），並不全然可信；希伯來書與猶太天啟文學的連結反倒較為密切。事實上，何斯特認為作者是《七十士譯本》的學生，因他使用舊約聖經的方式與我們在使徒行傳第七章發現的一樣，而且受到猶太天啟文學和他所謂之「保羅似的」（Paul-like）神學之薰陶，他宣稱這種「混合」（mix）可以解釋希伯來書的大部分內容。然而，何斯特也承認：這無法完全解釋屬天大祭司這個主題的發展，因而留下了無解的謎題，需要嶄新的亮光加以闡明。

在此可以提出所謂的「出埃及神學」（exodus theology）：主要探索關於以色列得蒙救贖脫離埃及這個故事的預表，這是初代基督徒思想一個基本的部分；我們在希伯來書中見到的，則是這個獨特思想路線的獨特發展，其催化劑可能是以基督的死為祭物這個既有的概念。基督作為天上的主之概念，與詩篇一一〇篇密不可分；而且，從這裏延伸出基督祭司職分的觀念是相當自然的發展。在預表論中，從麥基洗德的祭司職分跳到利未人的祭司職分，並不像何斯特說的是個難解的謎題，因為獻祭的語言早已大量使用。可以確定的是，它需要的是一個具有原創力的思想家，可以將這些觀念聯結在一起、並建構新的發展；希伯來書的作者正是這樣的一位思想家。我懷疑這是否還需要更進一步的解釋！

## 宣教神學

乍看之下，希伯來書神學的宣教特色似乎不很明顯。希伯來書似乎較為關心基督信徒陷入信仰退後的危險，而不是那麼關心贏得新的信徒。它的訴求在於：信徒必須持守他們的信仰，堅定不移。然而，本書信描述讀者所聽見的信息起先是主親自講的，後來是聽見的人給讀者證實了，而且神又用神蹟、奇事、並聖靈的恩賜，與他們同作見證，支持這信息（來二 3~4），反映出人們是如何成為信徒的。於是，清楚指出教會的起源是出於使徒的宣教。在這一點上尤其有趣的是，這裏呼應了哥林多前書第十二章（提到聖靈隨神的旨意賜下恩賜給人，林前十二 11）、路加福音—使徒行傳的觀點。范溫尼克宣稱：希伯來書的這個簡

<sup>10</sup> Ernst Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews* (Minneapolis: Augsburg, 1984)。

短陳述，是總結路加福音—使徒行傳精神的驚人摘要，精準地捕捉了它的結構和氛圍。<sup>11</sup>

## 結語

這些觀察顯示出：希伯來書中一切個別的神學發展，與其他初代基督教神學的主要表達其實密不可分。希伯來書的思想根源，的確深埋於廣為接受的基督徒信念中。在這一章中，我們將一併考慮其他書卷，屆時將可以從許多面向見證希伯來書神學的豐富，並再次顯示出：新約聖經個別作者在作神學的過程中，是如何富有創意、創新的能力。

## 雅各書

我們對雅各書的分析顯示出：雅各書其實蘊含大量的神學深層結構，遠超過一般人所知道的。基本上，雅各書所關心的，是基督徒面對試探時的生活；它與猶太智慧傳統立場一致，並以獨特的風格表達它的教導。我們看見：雅各關注的，是教會裏面實行上的問題；而我們所不知道的是，雅各是否傳講基督教義的信息，如果是，他是怎麼作到的？有人可能會大膽地說：如果以弗所書或歌羅西書只有後半部分，雅各書就跟它們類似。

影響雅各書神學的背景，在猶太教中有跡可尋。事實上，曾有人提倡一個理論，說雅各書其實是一分猶太文獻，只是稍加修改、外表加上基督教的裝飾。雅各書中對於神的概念，完全是猶太人的觀點；雅各書二 19，完全呼應了以色列人的「示瑪」。<sup>\*</sup> 這種教導、範例，以及聽起來像箴言之道德訓勉的風格和內容，其來源是舊約聖經。絕大多數的勸勉，其源頭是《多比傳》（*Tobit*）和《十二族長遺訓》（*Testaments of the Twelve Patriarchs*）的猶太敬虔傳統。這種特殊的猶太背景，在雅各書中遠比在新約聖經其他書卷都來得更為明顯，給予雅各書獨樹一格的風采。

這種假設認為雅各書基本上具有猶太的特性；反對的主要論據在於：相較於新約聖經中其他任何一卷書信，雅各書更多以含蓄的手法提

<sup>11</sup> W. C. van Unnik, “‘The Book of Acts,’ the Confirmation of the Gospel”, *NovT* 4 (1960): 26-59。

<sup>\*</sup> 編按：Shema，猶太人每日的認信禱告，源自申命記六 4：「你們要聽」。

及耶穌的教導，因此，根本上，與其說它的標記是猶太教的，不如說是基督教的。在雅各書中處處可以見到強烈呼應耶穌教導的經文，雖然不是直接的引用。這些呼應主要源於登山寶訓。於是，正如彼得前書一樣，我們見到的是耶穌的傳統，與猶太傳統並列，是以舊約聖經為基礎，並訴諸舊約聖經的神學和倫理。我們可以說：雅各書在整本新約聖經中的重要功能，是提醒那些極為尊崇「耶穌是主」之意義的人，不要過度關心言不由衷地重複與耶穌有關之正確的信仰告白，而忽視祂在實行上的教導。

再者，我們已經看見：在許多重點上，雅各書反映出初代教會共同的神學觀點。雅各認為神只有一位，祂是頒佈律法者和審判者，也是垂聽祂百姓禱告、慷慨厚賜人的那一位；這樣的理解完全符合對於神的核心理解。他對於窮人的關心，也反映出耶穌的教導。雖然雅各很少提及耶穌，卻將耶穌得著高舉和尊榮的地位視為理所當然，也深切期待耶穌未來的降臨。

對雅各來說，基督徒生活開始於新的生命，以及持續不斷的信心生活。他提供了自己對於試探和罪之本質的分析，是個務實主義者，承認信徒會面對試探和試煉。他認為：作為一個基督徒就是作為一個相信的人；但是，有人認為信仰只是關乎頭腦、而不影響行為，他對這種誤解作出修正。我們已經看見，雖然經常有人認為：在信心和行為的問題上，雅各的立場與保羅的立場不同，甚至相反；但他們倆人的立場其實是和諧一致的。

雅各以銳利的眼光，注視基督徒群體的生活，寫信給他們，對他們的生活提出建言，尤其強調需要尊敬和關心窮人、彼此代禱，以及對那些面臨信仰退後之危險的人進行教牧關顧。他也肯定神會回應禱告、醫治病人的事實。這些都清楚地與新約聖經其他地方的教導連在一起。

### 截頭斷尾的神學？

然而，儘管雅各書具有無可置疑的基督教特色，其中卻也出現驚人的緘默。對於耶穌的道成肉身、死和復活，雅各隻字不提。雅各書中沒有提及聖靈，也沒有對於屬靈生活的本質作出任何深刻的神學教導，尤其是我們在保羅和約翰著作中發現的神學教導。雅各書沒有闡述與神屬靈的聯合，或信徒在基督裏，與祂同死、同復活的生命。雅各書主要關心的是實行的問題：人們如何在世上行事為人，他們可能受到怎樣的苦

難，以及他們是否禱告。

對此一現象的部分解釋無疑是：雅各寫的是一封務實的信，處理關於基督徒行為的特定焦慮。然而，這封書信裏面有一些內容，使我們可以合理地宣稱：其信息的神學根基，與某些近似箴言智慧的東西密不可分。雅各書的教導非常實際；有些會眾可能發現難以理解保羅、約翰或希伯來書的教導，卻可以理解雅各書。

所以，雅各書的神學要點，出現在我們可能從未期待的地方。真正的問題是：雅各書的神學，與我們在新約聖經其他地方所見的神學相容或不相容？

### 雅各和保羅

在這裏，主要的議題是信心和行為（雅二 14~26）；經常有人認為：雅各是在抨擊保羅的思想，因為保羅主張人稱義是藉著信、而不是藉著行為。

根據我的觀點，用「因信稱義」這個詞彙來表達基督徒歸正的本質，是源於保羅，至少在他之前的歷史，這個詞彙並不具任何重要的意涵。當然，有許多學者認為：這是早在保羅之前就出現的主題，保羅只是加以發揚光大。然而，或許除了路加福音十八 14 和羅馬書三 24~25 之外，沒有任何經文可以顯示更早於保羅的用法。無論如何，雅各在這裏討論的觀念，至少是由保羅帶入基督教神學核心的；因此，最有可能發生的情形是，這是對保羅教導所作的某種回應。不過，這不是說雅各與保羅互相抵觸，或說雅各是保羅在神學上的對敵。這種評價有時會在德國神學家發現，或許是因為馬丁路德（Martin Luther）貶低雅各書的緣故。他們主張：雅各知道保羅的著作（羅馬書），了解保羅說的是甚麼，並加以反對，宣稱保羅將原本配合在一起、彼此相屬的分隔開來，也就是說，將信心和行為一分為二。

但是，實情很可能不是這樣。最近，包衡（Richard J. Bauckham）質疑雅各是否真的把保羅的教導放在心中，他主張：我們在保羅著作和雅各書中看到的，其實是出於猶太教導的同一主題，但以兩個平行、獨立的趨勢各自發展。<sup>12</sup> 然而，我認為語言的一致性更為重要，使我難以接受任何主張二者互不相關的看法。一個可能的解釋是，雅各可能是因

<sup>12</sup> Richard J. Bauckham, *James* (London: Routledge, 1998), pp. 113-40.

為有人對保羅保持膚淺的理解，因此認為有必要加以修正。因此，他所抨擊的，是某些跟隨保羅的人對保羅的誤解，而不是針對保羅本人。然而，更可能的是，雅各和保羅肩並肩、背靠背地一起捍衛福音，一起對抗不同的誤解。保羅對抗的，是誤以為此時此刻若要稱義就必須順從猶太律法，尤其是割禮和猶太的儀式。雅各所對抗的，則是誤以為你如果在神裏面有信心，沒有必要在愛心上表現出來；其實，保羅也認為愛是信心不可或缺的表達（加五 6）。對保羅來說，稱義主要是使一個人成為基督徒——注意羅馬書五 1 的措辭：「既……稱義」！對雅各來說，更多聚焦於稱義是神在最後審判時的作為，那時將評斷信心的實際；這符合保羅思想中未來的救恩，羅馬書五 9 可茲證明。

進一步來說，雅各並沒有把行為視為與信心對立的；那是保羅在加拉太書和羅馬書中極力抗辯的觀點。保羅譴責的觀點是：為了稱義，所必須具備的不是信心，而是行律法，或者說必須在信心之外還加上律法。但是，雅各所關心的這種好行為，表明伴隨基督徒悔改歸正之後應該發生的品格改變。保羅的一些聽眾拿保羅作藉口，說保羅堅持唯獨信心，所以不必努力行出好行為來；這是絕對可能的。

因此，一般認為雅各反對保羅的爭論，而保羅將會否認雅各在此的說法，這種論調其實相當不具說服力。根據布特曼的觀點，保羅不會同意雅各所提出「信心是與行為並行的論點（二 22）」。<sup>13</sup> 這種看法可能是正確的，不過只適用在這個公式化的表述方式上。畢竟，雅各不是保羅，會以自己的方式處理事情。把「信心和行為」這個標語抽離了原有的上文下理，保羅聽到了當然不會高興；因為對保羅來說，「行為」就意味著「行律法」；而對雅各來說，「行為」具有不同的意義；雖然如此，保羅必定會同意雅各所提出的觀點。

### 雅各書的獨特性

冒著可能過度分析的危險，我還是認為有兩件事情必須加以說明。其一構成了雅各獨特的神學：雅各書的思考方式主要以智慧傳統和耶穌教導為根基。其二是初代教會共有的寫作材料：我們所擁有的驚鴻一瞥，與其說像是四散漂流的碎片，不如說是露出水面的冰山一角！不過，一位極少呈現基本主流神學觀點（如果我們要這麼說的話）、不探

<sup>13</sup> Bultmann, 2:163。

討與基督徒生活有關且更具神學特色之主題的作者，我們該如何評論他呢？問題的部分答案是：對於基督徒生活的實踐，雅各提出了相當實際的修正方法，顯然是因為所處環境之特質的緣故。

不過，仍然有些東西必須加以說明。雅各所發展出的這種以智慧傳統為本的神學，強調為義受苦之人的敬虔，並關心公正、慈愛之行為的實踐。我們採納的看法是：智慧是神賜給信徒的恩賜，其功用就像在保羅和約翰著作中的聖靈一樣。如果這個提議或類似的看法是合理正確的，那麼雅各對於信徒生活的理解，就比一些人所認為的更接近新約聖經其他作者的理解。

但是，這個觀察的結果帶出一個問題。指出雅各書中正在進行的是一回事，但要解釋為何、以及如何發展出這麼獨特的神學路線，則頗為困難；雅各書的神學並不是很自然地使用新約聖經其他部分的典型用語（雖然我們一直聽到各式各樣類似的用語），而且似乎以某種不同的慣用語表達同樣的東西。雅各為甚麼談智慧，而不是談聖靈呢？為甚麼一個基督徒作者這麼少直接提及耶穌呢？又為甚麼沒有直接提及耶穌的死和復活呢？

或許，這談不上是個真實的問題。類似的情形也出現在保羅和約翰之間，因為兩人使用不同的慣用語；對觀福音的作者和約翰，對於如何適切表達耶穌的教導，或許存在著更多的差異。這種效果顯示出：在初代教會中，個人受到耶穌啟發而產生的創作力，遠比我們原本想像的更多。

一個看似合理的理論是：耶路撒冷教會的領袖雅各，寫信給一些基督教會，可能大部分的會眾都具有猶太的特性。我們可以假設：這些信徒發現生活艱難，正如其他猶太人一樣，於是雅各寫信給他們，鼓勵他們要致力追求完全、抵擋誘惑，並且不要因為遭遇壓迫而灰心，藉此堅固他們的基督徒信仰。雅各很清楚教會中出現的典型問題：偏愛有錢人，沒有活出愛心行動的信心，言語上的罪、爭吵、屈服於世界情慾的誘惑，發財致富和傲慢自大的誘惑，禱告的需要，以及肢體用愛心彼此牧養關顧的需要。雅各的書信主要關心這些教牧問題，但卻是以一種獨特的神學為基礎，這種神學深受猶太智慧傳統和耶穌教導的啟發，又透露出對保羅神學的發展有某些認識，並與彼得有關連。<sup>14</sup>

<sup>14</sup> 我所獲得的印象是：雅各書寫成於較早的日期，而不是較晚的日期；如果是

於是，我們必須承認：在基督教神學中有一條路線，與我們在其他初代教會中發現的基本信念相同，但受到某種智慧傳統的影響、而發展出獨特的思維方式，所強調的是在性格發展中呈現基督徒的成熟，而不是在基督裏之屬靈生命的概念。就這方面而言，或許可以說雅各更貼近我們在使徒行傳中發現的神學，而較不貼近保羅和約翰的神學。

## 彼得前書

我們已經觀察到：在雅各書和彼得前書之間，存在某種聯結和相似性，尤其是在使用舊約聖經和耶穌的教導上。不過，這兩卷書信的一般特性截然不同。或許我們可以稍微尖銳地總結說：在彼得前書的脈絡中，問讀者「你愛耶穌嗎？」這個問題是合理的（參：彼前一 8）；不過，如果以同樣的問題問雅各書的讀者，可能十分唐突。毋庸置疑，基於雅各書是如此簡短的一封信、又是為了某種特定的實行目的寫成的，因此只能提供有限的證據，若想就此全面了解作者和讀者的屬靈狀況，實在有欠公道。然而，對於這兩封書信現有的內容看來，二者之間的確存在某種明顯的劃分。

彼得前書大量使用了初代基督徒的寫作材料。正如在雅各書中一樣，我們發現了對於耶穌教導的重要呼應。彼得前書的神學也受到舊約聖經用語的強烈影響。對於神在先知著作的形成過程中透過聖靈作工（彼前一 10~12），彼得有一清楚的神學。彼得前書中大量引用、或間接提及出自舊約聖經的經文；其中某些經文也有新約聖經其他作者各自獨立的運用，這表明有一個共同的材料來源是初代基督徒所共有、熟知的。分析教義和實際生活的教導，不管在形式或內容上，也流露出與新約聖經其他著作的密切關連，顯示彼得前書與教會的共同教導立場相近；畢竟，這正是我們對於一封來自彼得的書信會有的期待。

一般認為，彼得前書的神學特色，與保羅著作的相似之處，並不會比希伯來書、雅各書或約翰著作少。這意味彼得前書與保羅著作的簡短比較，應是了解彼得前書如何合乎新約神學光譜的合宜作法。

後者，我們或許比較可以期待它反映出某種共同的觀點。Wiard Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefs* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986), p. 120 認為：在雅各書中的教會生活，還沒像教牧書信中的教會生活發展得那麼完備。他注意到雅各書與哥林多前書所反映的處境類似。

彼得前書也像新約聖經一般的理解一樣，認為神是滿有恩典、信實的父，既是耶穌基督的父（彼前一 3；林後一 3），也是信徒的父；祂也是擁有至高無上主權、公正無私的人類審判者（彼前一 17；羅二 11，十四 11~12）。彼得說明父神照著祂的先見揀選祂的百姓（彼前一 2），這個陳述使他與保羅並列；保羅也使用類似的用語，指稱神百姓（包括讀者在內）的創造乃是基於神的旨意和主動（羅八 28~30；弗一 3~6）；教會並不是一群志同道合的人一起創造出來的社會。

耶穌基督是父神的兒子，這種語言的使用，至少指向耶穌的先存性。神藉著耶穌拯救世人的旨意，被認為遠在創世之前就已存在，只是現在才向世人揭露而已（彼前一 20；參：弗一 4；西一 26）。舊約聖經所用的「主」這個尊稱，也用於耶穌身上（彼前二 3、13，三 15；林前十 26）。將耶穌理解為耶和華受苦的僕人，也在彼得前書中作了主題化的論述（彼前二 21~25），雖然彼得或其他作者並沒有實際使用這個詞彙，而腓立比書論及耶穌倒空自己（《和合本》作「虛己」）的概念，沒有出現在彼得前書中。

聖靈積極作工，感動眾先知（彼前一 11；參：提後三 16），使傳道的人大有能力（彼前一 12；林前二 10；帖前一 5）。聖靈同樣作工，叫信徒成聖（彼前一 2；帖前四 8），並在信徒受苦時與他們同在（彼前四 14；參：羅八 26~27）。這一切論述都與保羅的論述非常類似。

彼得對於救恩的理解，也十分近似保羅。耶穌的死、復活和被高舉，組成了拯救事件；不過，只有彼得說明了耶穌死後前去探視關在監獄裏的靈這段時間的意義。耶穌的死，被理解為獻祭（彼前一 2、19；羅三 25；弗五 2），是救贖的方法（彼前一 18；羅三 24；加三 13），擔當罪惡（彼前二 24；參：林後五 21），也是罪人被帶回到神面前的復和工具（彼前二 25，三 18；羅五 10）。列陣攻擊信徒的敵對勢力已經臣服在得高舉的主面前（彼前三 22；林前十五 25~27）。基督徒的特色是向著耶穌有信心、盼望、和愛心（彼前一 3~9；帖前一 3）。他們已經向罪死、向義活（彼前二 24；<sup>15</sup> 羅六 1~11），並有在基督裏的新生命（彼前三 16，五 10、14；帖前二 14，四 1）。他們共同組成了神的百姓，現在他們連結於以色列民，成為其中的一分子（加六 16），而且是君尊的祭司和神的聖殿（彼前二 4~10；林後六 16）。他們也是神的羊群和神的家

<sup>15</sup> 然而，必須注意這裏使用了不同的詞彙。

(彼前二 25，四 17，五 2；參：林前三 9；弗二 21)。<sup>16</sup> 他們被賜予屬靈的恩賜，以便在會眾中傳講和服事（彼前四 10~11；羅十二 6~8；林前十二章）。他們雖然因為遭受反對和逼迫而受苦，卻相信神必保守，最終要有分於神的榮耀，他們就是為此被召的（彼前一 5~9；羅八 31~39；林後四 16~18；帖後二 14）。

雖然以上呈現的是彼得教導的摘要，反映出他的獨特用語，但從所列舉的經文可以清楚顯示出：不單是措詞，就連重要的結構，也與保羅表達基督教教義的方法極為相似。就我們現在的目的來說，重要的不在於這是保羅獨特的教導，或是保羅與其他基督徒共有的教導；重要的事實是：彼得的教導顯然符合這個情境，並在我們所謂廣義的保羅神學中作出獨樹一格的貢獻。

我們沒有必要作進一步的比較。既然確定彼得前書呈現出保羅的神學類型，我們已經恰當地證明彼得前書充分符合初代基督徒思想主流的標準。有些學者甚至進一步主張彼得前書其實屬於保羅學派，而不是出於彼得或彼得同一圈子裏的人。<sup>17</sup> 這種假設的可能性不高，也沒有必要。保羅和彼得兩人在歷史上的接觸，以及這兩個使徒在初代基督教中所處的背景，完全可以充分解釋他們兩人神學的相似性。<sup>18</sup>

## 猶大書和彼得後書

為了便利起見，我們將這兩卷書信擺在一起來看。儘管它們有不同之處，二者之間確存在許多共同點。在這兩卷書信的處境中，主要的因素都是假基督徒進行著領導的活動，以及假教師過著不道德的生活和提倡錯謬的教義。作者關心的不只是揭露、譴責他們而已，同時也要保守信徒不受他們的壞影響，使信徒得以在信仰上堅定不移。

<sup>16</sup> 羊群的意象，並未見於保羅書信中；不過，可以參閱使徒行傳二十 28~29。

<sup>17</sup> 參 Bultmann, 2:142。

<sup>18</sup> 高德 (Michael D. Goulder, *A Tale of Two Missions* [London: SCM Press, 1994]) 主張：歷史上的彼得（他認為彼得並不是彼得前書的作者），其神學立場與保羅有重大的差異。然而，唯一例外的情形是加拉太書第二章，在那裏，彼得暫時後退，回到主張猶太化之人的行徑；除此之外，並沒有其他明顯例證顯示這兩個使徒對於信仰的理解有甚麼重大的差別。即使高德假設是正確的，也不會影響彼得前書和保羅著作之間的神學關係。

## 猶大書

猶大書專注於這個主題，並運用猶太文學和猶太傳統，辨識異端、並預言他們的命運。猶大使用這些材料，顯得非常突出；然而，我們必須謹記在心的是：新約聖經其他地方具有天啟文學色彩的類似經文，也可以輕易地在正典以外的文獻中找到（尤其在《以諾一書》中；此為猶大所引用的資料來源），而且一般來說，沒有任何理由可以反對使用這些資料來源。

猶大書的簡短篇幅不足以提供了解猶大神學的證據。在我們的分析中可以看見：猶大論及神、基督和聖靈的話，與其他初代基督徒著作相符。如果審判的層面太過強烈，這其實是用來形容背叛神命運的傳統用語；從神與信徒的關係來描繪，神是充滿憐憫、慈愛的。基督被形容成與父神具有相同的功能，因此與神同等。救恩倚靠的是神的呼召，在信仰上堅定不移則與神的愛和憐憫息息相關，也與信徒的信心和禱告密不可分。

作者將讀者形容為「被召的」，這也是保羅使用的稱謂；不過，猶大傾向於將這個稱謂聯結於這個行動的目標——「被召成為聖徒」——信徒被神呼召成為祂的百姓、並回應祂的呼召，因為這個重要特徵，這個詞可以用來稱呼基督徒（羅一 6~7，八 28；林前一 2、24；參：啟十七 14）。<sup>19</sup> 作者鼓勵會眾要在信仰上建立自己，最自然的解釋是指彼此造就的活動，類似保羅在哥林多前書第十二章和第十四章中所描述的；在那裏，保羅堅稱：基督徒聚會中活動的目的，在於促進整體會眾的靈性成長和益處，而不只是其中孤立之個人的成長和益處。

無瑕無疵地站立在神面前，正是我們在保羅著作中發現的目標；信徒可以坦然無懼、無可指摘地站在神的面前，因為神將使他們成為聖潔（林前一 8~9；腓一 9~11；帖前三 13，五 23）。大大歡喜這個主題，則使人想起彼得前書一 8。這些主題出現在頌讚中（猶 24~25），使用頌讚詞可能反映出教會使用的禱告語言；而這個用語類似羅馬書十六 25~27 的用語，則顯示出猶大書與主流的保羅基督教之關係。<sup>20</sup>

<sup>19</sup> 只有在馬太福音二十二 14 中，這個詞語才明顯地用於那些已經受到邀請、但未必有正面回應的人身上。

<sup>20</sup> 雖然許多學者認為這個頌讚是後來添加進羅馬書的，我們有很好的理由相信它是羅馬書完整的部分。不過，即使這個頌讚不是出於保羅之手，它也呈現出保羅的神學理解。

因此，猶大書給人的一般印象，是極為貼近主流基督教的神學。提及使徒是過去的人物（猶 17），以及使用敬虔的語言（「至聖的真道」，猶 20；參：太二十七 53；彼後一 18），可能表示本書信屬於教會生活經過一段發展的階段。然而，這兩個理由的第一點並不具說服力，因為並不是把使徒視為屬於遙遠年代的人物。就神學本身而言，並沒有任何可以視為早期大公主義的東西。包衡提出一個假設，認為猶大保存了早期基督論的形式，是與耶穌的家庭相關的；在其中，耶穌是代表神施行救恩和審判的；而這一切總結於耶穌是彌賽亞的稱謂，以及把用來稱呼神的「主」這個名字歸於耶穌。<sup>21</sup>

### 彼得後書

彼得後書似乎與猶大書有相同的關注點。彼得後書承接猶大書絕大部分的內容，此一事實應該可以視為一個證據，表明這兩個作者所處理的問題大致相同，而非處理完全不同的現象。猶大書所強調的幾乎完全在於假教師不道德的生活方式；相較之下，彼得後書中重要的新因素，在於這些人嘲諷基督徒對於基督再來、以及相關之歷史終止的盼望。在這樣的處境中，基督徒的盼望瀕臨微弱消失的危險。另一個現象是，假教師曲解聖經，包括曲解保羅書信。他們開口閉口都引用聖經，但以廢棄道德律的態度扭曲聖經的意思，容讓放縱情慾的行為，並否認必定來臨的審判。這兩種特徵顯然屬於同一個團體。彼得後書三 3~4，主要基於猶大書第 18 節，表明這兩卷書所論及的其實是同一群人。否定基督再來，很可能是受到教會外的影響。

在這個情境下發展出的神學，類似於保羅傳統中的神學。耶穌基督與父神並列，很可能也被稱為神（彼後一 1），一如新約聖經其他處經文一樣（多二 14）。耶穌的功能被總結為救主；再一次，這個詞彙也特別出現於教牧書信，但亦見於路加福音—使徒行傳中。耶穌的拯救行動在於救贖（彼後二 1）；「救贖」這個詞彙，可能意指耶穌的死，也可能指祂那叫人的罪得著赦免的義行（彼後一 1）。這個主題在保羅著作和啟示錄中也有非常類似的用法（林前六 20，七 23；啟五 9，十四 3~4）。

提及耶穌的登山變像，是相當不尋常之事；不過，並不足為奇。真

<sup>21</sup> Richard J. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh: T & T Clark, 1990), pp. 281-314。

正令人困惑的反而是：為甚麼不是提及耶穌復活後的顯現（參：徒一 11）？不過，這很可能只是因為彼得訴求的是耶穌改變形像時的榮耀相貌，福音書中復活顯現的故事並沒有描述這一點。<sup>22</sup> 儘管沒有明確提及復活的記載，卻提及耶穌目前坐在父神右邊，顯然已經暗示了這一點。

作者將讀者形容為同得信心的人，而信心是神的恩賜（如同在弗二 8 一樣）；而且，基督徒生活被視為在恩典和知識上成長；我們看見這種理解與保羅對於聖靈果子的教導非常類似。

本書信十分強調知識，這一點需要加以說明。教牧書信和希伯來書以「真理的知識」這個典型用語，來形容個人歸信基督的經歷；相較之下，這個詞彙在彼得後書的用法是更為個人性的。在新約聖經其他地方的用法，則表明「知識」（*epignōsis*）越來越多用於個人與神的關係，因此有分於對神旨意的認識。這個用法也出現於後期的保羅書信中（弗一 17，四 13；西一 9~10，二 2，三 10），<sup>23</sup> 也與約翰福音和約翰一書中，用來形容個人與父神和基督個人關係的類似用法。冒著過度簡化的危險，我們大膽提出一個看法：這個用法，與英文中常用「我認識她」（I know her）這句話來表達或深或淺的個人關係之用法，並沒有任何不同。如此一來，這個用語就不是意味基督徒信仰的知識化，而是意味某種更為神秘、或個人性的東西（參：腓三 10）。

有分於神的性情，這個詞彙也是彼得後書獨一無二的用語。然而，保羅和約翰也同樣表達了這個觀念的內容。對保羅來說，信徒與基督有如此密切的連結，以致與基督同為後嗣，同享祂的榮耀，一同有分於祂的復活，並像祂一樣擁有榮耀的身體（羅八 17、30；林後三 18；腓三 21；參：弗三 19）。同樣地，在約翰的用語中，信徒與父和子的關係，被形容為就像父神和子神的關係一樣（約十七 21）。再者，人類是按照神的形像被造的，這個形像也在耶穌身上發現了，得蒙救贖的人也將擁有祂的形像（林前十五 49）。在新約聖經其他地方也呈現許多相關的類似表達，彼得後書所提出的觀點相同，只是以不尋常的方式加以表達而已；這麼說並不為過。

另一個不尋常的主題是：這個必要毀滅的世界將被新天新地所取

<sup>22</sup> 大家都承認，復活的主向保羅顯現，是榮耀的彰顯。

<sup>23</sup> 在早期的保羅書信中，這個詞彙較多用於智性上的知識，或是人與人之間的私人關係。



代。這跟啟示錄非常接近（啟二十一 1），羅馬書八 21 也證實了這個觀點，那裏提及受造之物脫離了敗壞的轄制，得享神兒女的榮耀。哥林多前書第十五章可能也暗示這個主題，那裏說到為信徒預備了屬靈的身體，可能意味他們需要一個新的屬靈環境。

因此，彼得後書的基本神學，大致可以歸入主流的神學。然而，它所具有的某些顯著特徵，經常被視為是這封信較晚寫成、並在神學上經過某些重要改變的指標。許多學者訴諸於早期大公主義的範疇，認為那是彼得後書的特點。評估這種主張的困難在於：事實上，這個範疇是如此模糊不清！一般認為，它不是指個人與基督的關係，而是指教會信息的定型，教會掌控了正在成形的正統信仰，是基於僵化、沒有改變的傳統所建立的神學，而且發展出以教會作為分派救恩的神職官僚體制之概念；如果這就是所謂的「早期大公主義」，我們很難在彼得後書中看見這個傾向。毋庸置疑地，彼得後書亦訴諸彼得和保羅的使徒權柄，並拒絕假教師解釋聖經時那種天馬行空的作法。但是，這真的與保羅所訴諸的使徒權柄有任何不同嗎？蓋士曼認為「早期大公主義」是個強烈輕蔑的用語，他對彼得後書提出的所有負面特徵，<sup>24</sup> 在最近的學術界中逐漸受到反對，因為它的釋經基礎根本站不住腳。<sup>25</sup>

確實，彼得後書出現了後期用語的記號。典型的記號是使用最高級形容詞，比如說：用來形容「山」（一 18）與「〔誠〕命」（二 21；參：猶大書 20 節，「至聖的真道」）的「聖」字，與「寶貴」（彼後一 1、4）一詞。在彼得後書中，同時回顧了使徒們的教導（彼後三 2），並將保羅書信視為經書（彼後三 16），不過這兩處經文都是在第一世紀時極可能發現的情形。<sup>26</sup> 然而，所謂的後期用語就只有這些了！本書信並沒有任何暗示早期大公主義的線索，並沒有把教會高舉為控制或提供救恩的機構，也沒有僅僅藉由同意一套教義就取代了與耶穌基督之間的活潑關係。

馬饒富（Ralph P. Martin）並未太多探索這個方向，就發現「彼得後書代表了正在形成一種受傳統捆綁、權威和內觀之基督教」的危險！一

<sup>24</sup> Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (London: SCM Press, 1964), pp. 169-95。

<sup>25</sup> 此立場之代表為 Jonathan Knight, *2 Peter and Jude* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), pp. 81-83。

<sup>26</sup> 參 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 287-88, 333。

方面，彼得後書的特徵是十分僵硬的，提出「對於創新和神學事業〔所作的〕某種機械式的反應」；不過，另一方面，當時的確有捍衛信仰、駁斥假教師錯謬的必要，以便為未來保守信仰。<sup>27</sup> 這種刻劃，可能不完全公平！因為沒有任何證據顯示假教師對於信仰提供了別出心裁的闡述；而在彼得後書對於假教師的回應中，則發展出某些嶄新的論據（訴諸洪水，以及主對於時間的感受），並運用了可以恰如其分形容假教師的新詞彙。<sup>28</sup> 必須謹記在心的是：打從一開始，初代教會的神學就穩固地建立在傳統的基礎上，不可避免地需要一段整合時期。

在這裏，更重要的是問：彼得後書是否保有新約基督教根本的宣教特色？上文提及馬饒富指責當時的基督教是內觀式的，最好的回應是必須承認：作者看見了假教師的危險是如此巨大，以致他必須（像猶大書的作者一樣）將信息聚焦在處理這個問題上。確實，他似乎預見了假教師棄絕他們的錯謬之可能性微乎其微，使用最強烈的字眼來描述假教師所面對的審判，並且擔心很難將那些從義路上後退失腳的人再帶回來。然而，彼得後書所面對的處境是：一個教會，其成員是那些從通往毀滅的人生道路中被拯救回來的人；而它在描寫神和基督的畫像中，最主要的主題是：這一位神並不希望任何人滅亡，而是希望所有人類都悔改歸向神。

## 結論

我們在這一章所討論的書卷，各具特色；不過，它們的多樣性具有非凡的價值。毋庸置疑，最為寶貴的是希伯來書和彼得前書。希伯來書提供給我們的，基本上是從預表的觀點來理解舊約獻祭系統和耶穌獻上自己為祭之間的關係；同時，也提供了一個很重要的理解，將信徒的生活視為持續奔走天路、並邁向長大成熟的旅程。彼得前書則認為：對信徒來說，儘管會經歷敵意，在這個世界上的生活是他們見證信仰和愛心的機會。雅各書擁有獨特的地位，因為它具有豐富的實用智慧，採用舊約聖經思想的一個層面；有人認為這種思想對信徒貢獻不多，不過雅各

<sup>27</sup> (Andrew Chester and) Ralph P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 163。

<sup>28</sup> 值得注意的是，儘管倚重了猶大書的材料，彼得後書的確發展出可以恰如其分融入希臘化世界的詞彙。

書卻認為它有其適切性和重要性。猶大書和彼得後書可能不是那麼擲地有聲，卻對一個面對邪惡的享樂主義和錯謬價值觀的教會，傳遞了十分重要的信息。它們從不同方面呈現基督信仰；不過，基於簡短書信所提供的有限證據，我們無法看到任何證據指出它們的主要見解有何不同。在這裏，我們擁有價值非凡、而且是不可或缺的見證，證明了初代教會神學思想的豐富。

## 參考書目

- Bauckham, Richard J. *James*. London: Routledge, 1998.
- . *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. Edinburgh: T & T Clark, 1990.
- . *Jude, 2 Peter*. Waco, Tex.: Word, 1983.
- Bruce, F. F. "The Kerygma of Hebrews". *Int* 23 (1969): 3-19.
- (Chester, Andrew, and) Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 65-86.
- Käsemann, Ernst. "An Apologia for Primitive Christian Eschatology". In *Essays on New Testament Themes*. London: SCM Press, 1964, pp. 169-95.
- Knight, Jonathan. *2 Peter and Jude*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Schreiner, Thomas R., and Ardel B. Caneday. *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.
- Tasker, R. V. G. *The Gospel in the Epistle to the Hebrews*. London: Tyndale Press, 1950.

# 第六部

## 結論

## CONCLUSION



## 第 31 章

# 新約聖經的多樣性和一致性

本書的目的，是希望從四個主要的關注，恰當地呈現新約聖經中的神學。

第一，將新約聖經著作視為基督教會聖經正典的一部分，這是相當重要的；因此，研究新約聖經神學時，對於舊約聖經提供的次結構必須給予合宜的關注。

第二，我們希望能找出新約聖經所表達的神學活動，這些活動是在宣教的處境中發生的。

第三，我們認為：以分別檢視每一書卷的神學作為開始，是相當重要之事。即使某些書卷可以歸類為同一作者，如路加福音—使徒行傳，或一般認定的保羅書信，也必須分別檢視這些著作，看出每一書卷對整幅新約圖畫有何貢獻，仍然是極有價值的。其他一些在學術上無法確認作者的書卷，需要不去作假設作者是誰的分析，只要獨立審視作品本身。我們希望藉由這個方式，不只是簡單地看待個別作者，也可以更好地理解新約聖經的每一書卷。

第四，我們希望找出個別著作之間是否呈現出任何神學上的一致性。我們可以說，這裏想要測試的理論是：從辨認書卷的多樣性開始，來辨認書卷之間存在的基本一致性。

也許還可以提及其他一、二個關注點，不過在此並不打算給予太多注意。我並不想建構新約神學的發展史，指出其觀念是如何形成、又在經過許多基督徒的思考後如何改變。就某個程度來說，存在於作者之間的關係，對於理解他們所處情境中的神學觀念相當重要：討論雅各書第二章，若沒有提及它與保羅的關係，將徒勞無功。但是，我並不是企圖要營造發展的整體面貌，那是一種高難度、揣測性的工作。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 各樣不同的處理方式，參 Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*

此外，我也不是要把新約神學連結於今日基督教會系統化的教義神學。<sup>2</sup> 相反地，我試著分析新約聖經作者的神學思想和觀念，希望可以幫助人們了解新約經文在其獨特神學處境中的意思，並以系統方式加以呈現，希望可以作為起點，基於聖經來從事系統神學。了解新約經文所表達的神學，以及使用神學作為了解新約經文的情境，二者之間存在著辯證或釋經的循環。

## 聖經的上文下理

新約聖經著作的世界觀是由舊約聖經的信仰形塑的，又大量引用舊約聖經的主題、概念和神學詞彙；瞭解這一點的重要性，在此不需多說。新約聖經的許多作者使用出埃及的記載，以及新出埃及的詞彙（尤其是出現在以賽亞書四十章至五十五章的詞彙），帶出舊約和新約之間的連續性。事實上，新約神學必須是新約聖經的聖經神學，這個概念已經由胡伯納和司徒眉齊等學者作了徹底的說明，在此無需進一步說明。我們很高興採用這個進路，而不是去驗證它。

## 宣教的背景

初代基督徒的處境是：向還不是信徒的人傳遞關於耶穌的好消息。必須記住的是：人們原來不是信徒，是後來才成為信徒的。好消息是個新聞，是之前未曾聽過的東西。因此，任何人之所以成為信徒，是因為福音傳遞給他們的結果。不管是刻意或不經意地，不管是自覺或不自覺地，初代基督教會的增長，是透過與還不是信徒的人分享耶穌的信息。沒有其他方式可以讓這事發生。

因此，不可避免地，教會必須積極地從事宣教的工作，否則這個世界將不會有教會。耶穌致力於宣教，並呼召跟隨者一起承擔祂的工作，而他們知道在耶穌的死和復活之後，自己必須繼續宣教。結果，我們現在擁有的這些書卷，就是出於宣教的產品。雖然大多數書卷都是為已經

成為信徒的人而寫的，其中某些書卷卻可能是特意为傳福音寫成的；透過這類著作，讀者是可以相信的（約二十30~31）。還有其他書卷則描述耶穌（福音書）和祂門徒的宣教（使徒行傳），在這兩種情形中，其部分目的在於叫讀者面對他們的傳統產業、並設立典範，鼓勵並引導他們如何從事宣教。然而，絕大部分的書卷是為了那些已經成為信徒、需要在信心和行為上接受較全面教導的人而寫的。把傳福音限定在帶領人相信的活動，只是一種狹義的觀點；歸信者的餵養，以及由歸信者組成之教會的建立，同樣是宣教任務中不可或缺的部分。尤其特別的是，錯謬信仰和邪惡作為的出現，帶來了信仰支離破碎、會眾流失的危險；因此，新約書卷必須處理這些問題，即使新約聖經作者可能更樂於書寫其他的事（猶3）。結果，可以確定宣教是新約聖經文件的根源。同時，這些文件關心真實福音行動的推展，並對傳福音的神學多所貢獻。

然而，不可避免的是，所關注的核心領域在於表達信徒經歷的神學，以及他們持有的新信念。專注於這個活動，會面對一種試探，亦即忽略宣教的使命是要與還沒有聽過、或還沒有相信的人分享福音。我們很可能會記得一個人是如何成為信徒，或如何進行信徒該有的活動（不論是針對個人或會眾），卻忽略了宣教和傳福音。特別是在面對敵意和逼迫的時候，信徒可能會在宣教和傳福音上保持低調或撤退，理由是完全可以理解的。即使在今天，信徒也會發現他們的注意力轉移到神學研究、或基督徒生活的其他層面，而傷害了傳福音的行動；而且，這個前設將使他們錯解新約聖經。因此，本書的目的在於著重新約神學在宣教上的特性與應用，而不過度誇大這個要素、或給予多於其他神學特徵的注意。

宣教的神學地位十分重要。我已經引導讀者注意耶穌的根本角色：祂是神所差遣的那一位；耶穌代表神來建立祂的國度，以及賜下救恩的相關福分。然後，耶穌差遣祂的門徒繼續同樣的任務。我們在保羅神學中已經看見，基督事件和使徒宣講的福音，是兩個連結在一起、密不可分的拯救事件，在其中，神差派祂的兒子成為救主，而耶穌的門徒則顯揚並詮釋祂的降臨、死亡，以及復活，並呼召人們來相信這好消息，並接受耶穌是主。於是，持續的宣教被賦予恰當的地位，是神拯救行動不可或缺的一部分。

(Tübingen: Francke, 1994); Walter Schmithals, *The Theology of the First Christians* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1997)。

<sup>2</sup> 即將出版的「兩個地平線」(Two Horizons) 註釋系列的新約部分 (ed. by Joel B. Green and Max Turner)，就是針對這個需要。

## 由多樣到一致的神學

由上述討論中，可看出新約聖經不同書卷之間的差異性。從歷史觀點來看，無法假設這些作者在其寫作表達上，是否必定會全然同意彼此的看法。在他們的表達中，可以發現一致性嗎？探索這個問題，可以從兩個相輔相承的途徑進入。其中一個方法是，比較不同的書信，看看是否能找出它們明確表達的、或以含蓄的手法顯出共同教導的核心，也就是所有作者或相當多作者共有的一組觀念。另一個方法是，承認這些作者在不同書卷中表達了基本神學的不同層面或不同應用；不過，若要探究是否可能形成他們神學的全面性陳述，將會包含許多個別書卷獨有的主題，但又和諧一致地聯結在一起。比如說，保羅提到基督在天上為我們代求的主題，僅出現在羅馬書八34；不過若因此假設說：因為保羅只有提及一次，而其他經文（希伯來書；約翰一書）也曾提及這個主題，顯示出這並非保羅獨有的觀點，就證明它不是保羅神學的一部分，是十分愚蠢的作法。新約神學的架構，必須同時尋求最大公約數和最小公倍數這兩個任務。不管哪一個，都不是容易完成的任務；部分是因為這些書卷是因其所處的情境所形成的，而且再一次，部分是因為它們可以使用於不同層面、或以不同模式來理解。

另一條進路是考慮差異性，試著將新約聖經書卷或它們所表達的神學觀念分類，歸入不同、但可以並行的類別或支流。然而，（共時和歷時上之）相互關係的複雜度，卻不容我們作整齊劃一的分析。四十多年前十分流行的一個分析架構，將初代教會和其神學發展劃分為三個階段——巴勒斯坦猶太基督教、希臘化猶太基督教，以及希臘化外邦基督教，劃分得如此清楚，以致人們可以按這三個階段說明神學的發展，並將不同經文分配到不同的階段。<sup>3</sup> 雖然這種解釋架構已無聲地消失，我們必須強調，這並不是意味新約神學沒有不同的發展階段，也不意味新約聖經每一部分都以同樣的方式見證同樣的信念；這種過度簡單的一致化，根本是不可能的事。相反地，我們必須承認：初代基督徒所使用的神學語言和概念，是逐漸發展出來、並十分多樣的。不過，儘管它們存在著多樣性，但在多大程度上，可以辨認出它們仍然見證同樣的事物和同樣的經驗呢？

<sup>3</sup> 韓福迪南與傅樂爾（Reginald H. Fuller）特別把這種方法論應用在基督論研究上，不過面對許多反對聲浪，現在已不再流行。參：28 頁，註 18。

鄧恩在對這個主題所作的一個重要討論中，將新約基督教分成四個範疇，並且主張它們有一個共同的核心。這四個範疇是：猶太基督教、希臘化基督教、天啟基督教，以及早期的大公會；而其中的共同核心，可以稍微抽象地表達為：確認耶穌這個人的身分為復活的主。<sup>4</sup> 這個確認聽起來非常薄弱，事實上也是如此，不過它的確濃縮了初代基督徒最根本的確認：「你若口裏認耶穌為主，心裏信神叫祂從死裏復活，就必得救」（羅十9）。各種不同的新約基督教都擁有這個共同的確認，任何缺少這個確認的，就不算是基督教；要證明這一點顯然並不是難事。所有作者都接受耶穌是主的地位，也接受神使祂從死人中復活的事實。但是，這個陳述所蘊含的意義更為寬廣，因為保羅在提及神、信仰、和救恩時，都是用基督教獨有的方式，而且或許可以這樣說：這些含意不單廣為初代基督徒接受，而且將它們視為鄧恩所挑出來的根本要點。<sup>5</sup>

在這裏，我們不應該忽視陶德的作品，他清楚劃分初代基督徒對非信徒的傳道，以及對那些已經相信的會眾的教導。他以使徒行傳的講道證據，以及在保羅著作和新約聖經其他地方的早期講道題材為基礎，重新建構了他所謂的「宣講」（kerygma）——初代基督徒對非信徒傳講的信息。到底只有一個或多個宣講，儘管仍有爭議，陶德的進路基本上似乎是頗合理的，雖然他的結論需要作精細的改進。不難看出陶德和其他後繼學者，如孟恩思（Robert H. Mounce），所篩選出的早期講道的特色，的確構成了新約聖經某些書卷的基礎。陶德並沒有以相同的分量來處理所謂《十二使徒遺訓》的問題，亦即對初信者所作的教導；不過，席爾溫（Edward Gordon Selwyn）在研究隱藏在彼得前書教導背後的資料來源時，把這個主題提出來討論。席爾溫值得推崇的地方是，他指出了這分資料中共同的內容和結構，即使他在探索資料來源的本質上沒有太大的成果。<sup>6</sup>

基本上，這些進路全都著重於未訴諸文字記載前的新約神學發展，在最早的時期，教會口傳的講道和教導，全都零碎地散見於書寫的文件

<sup>4</sup> James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (London: SCM Press, 1977)。

<sup>5</sup> 而且，在鄧恩的陳述和保羅的經文中，這幾個詞語都具有極重的神學內容，無法輕易抹煞。因此，鄧恩這個陳述的意義，可能比第一眼看到時更多。

<sup>6</sup> Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of Peter: The Greek Text with Introduction, Notes and Essays* (London: Macmillan, 1946), pp. 363-466。

中，要將之復原的難度很高。學者最早在這個領域努力的故事，記錄於五十多年前杭特所寫的一本書中，書名是《保羅和他的先驅》（*Paul and his Predecessors*）；辨識和分析這些材料的任務，快速地拓展開來。不過，這個進路所關注的，主要是未有文字的材料，不是已書寫成文字的經文，而後者才是我們關心的。如果它能夠顯示在這些文件背後有共同的資料庫，以及作者分享了基本的神學理解，則與我們的討論明顯相關。一點也不令人意外地，杭特也寫了一本小書，名為《新約聖經的一致性》（*The Unity of the New Testament*）；在其中，他提出一個簡單、但具說服力的衡量標準，指出新約聖經經文之間呈現相當的一致性。<sup>7</sup>

那麼，經文本身如何呢？在裘梅爾（Werner Georg Kümmel）的新約神學研究中，將耶穌、保羅和約翰三個人的教導並列，認為他們是新約聖經中三個主要的見證人。在書的結尾，他提出一個問題：儘管有不同的表達方式，在他們三人之間，是否存在神學的共通性？耶穌的信息所關注的，是將要來臨的世界末了和救恩的時代，二者都已經開始了。救恩的降臨與耶穌這個人緊密相關，祂可以使祂的聽眾有分於救恩。在耶穌死後，祂的門徒相信祂已經從死人中復活，而且被高舉為天上的主。門徒也經歷到為末世而應許賜下的聖靈，並視他們自己為末世的群體。於是，正如耶穌一樣，他們也相信末世已然開始，雖然仍期待神國度的立刻來臨。這個經歷提供了保羅神學的前提。他將這個神學理解加以擴充，期待世界末了的接近，但也清楚知道透過神子的奉差遣，救恩的時期已經成為實際了。永活的基督和聖靈積極運行在基督群體中。至於約翰，我們也發現他將信徒此時此刻經歷的救恩實際，與耶穌將要再來的盼望和神的兒女在最後榮耀中的顯現並列。約翰比保羅更強調救恩的降臨。

裘梅爾從這個比較得到的結論是：這三個見證人都知道救恩最後時期的立即到來，以及這個未來事件已經在耶穌——祂既是人、又是復活的主——身上成為實際了。不過，保羅和約翰更多意識到救恩的降臨，對於未來救恩的期待則較不顯著。同時，三位見證人共有的信仰是：神

<sup>7</sup> 杭特分成「一主」、「一教會」，以及「一救恩」這三個寬廣的標題，來分析新約聖經的資料。參 Archibald Macbride Hunter, *The Unity of the New Testament* (London: SCM Press, 1943)。

在耶穌裏的降卑。在耶穌裏，神的愛實現了。初代教會承認：基督已經為他們的罪死了，神已經塗抹了他們的罪。保羅進一步指出：基督釋放人們脫離罪和罪咎，也脫離世上的敵對勢力。裘梅爾認為約翰採取略微不同的路線，強調神的拯救計畫在基督身上實現了，甚至到了一個地步，祂死亡的重要性幾乎消失了；救恩比較是屬於神的愛——祂賜下了祂的愛子——的結果。

因此，不管他們呈現出甚麼樣的思想發展，新約神學的這三個主要見證人，全都同意這個雙重的信息：神已經在耶穌基督身上開始了祂對世界末了的救恩應許，而在這個基督事件中，神已經與我們相遇，並定意要作我們的父，設法拯救我們脫離世界的牢籠、並使我們得自由，可以主動地去愛。<sup>8</sup>

這是不同於鄧恩、但算是較為全面的敘述，不過我無法想像，鄧恩除了同意之外，還會有甚麼其他的想法。裘梅爾特別意識到：神國度和救恩現在的實現，以及在未來的完滿實現，兩者之間的張力是新約聖經思想的一個重要的結構要素；不過，他也強調：神已經在基督裏作工，為了藉著祂的道成肉身和死亡帶來救恩。我認為這樣的記載，似乎比鄧恩那刻板的陳述更貼近新約神學的核心。

裘梅爾的陳述只關注新約神學中的三個主要見證人。在本書的研究過程中，我概述了每一位作者的觀點，而我自己的主張是：裘梅爾為這三位見證人建立的架構，可以擴及新約聖經所有的作者。我已經對這一點提出證據了。以這個角度，我們先檢視了對觀福音中所呈現之耶穌的宣教和信息。我認為：馬太和路加所呈現的圖畫，基本上與馬可一樣，只是添加了許多細節，以及作了某些著重點的改變，不過整體印象並沒太大差異。進一步來說，我認為有很大理由相信：這樣表達的本質忠實地反映出關於耶穌的最早傳統，後者又反映出耶穌的作為和言論。福音書反映出最早期對於耶穌的記憶，而且有極佳的理由認為，這是以對祂的真實回憶為基礎的。在這本以合理簡潔為目標的書中，我並不想針對

<sup>8</sup> Werner Georg Kümmel, *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses* (Nashville: Abingdon, 1973; London: SCM Press, 1974), p. 332。

這個假設加以說明，或要讀者關注歷史耶穌的討論。

接著，我將使徒行傳中關於初代教會的記載，帶入這幅圖畫中。我們可以看見：使徒行傳的表達，完全符合福音書提供的一般架構，特別符合路加所提出的架構；它在初代基督徒的信仰和神學上呈現出來的圖畫，從基督徒對於復活後之耶穌的經歷、聖靈的澆灌、以及教會持續的宣教行動看來，以這幅圖畫作為耶穌信息的發展，其可信程度相當高。雖然在某種程度上，這幅圖畫是路加刻劃的，其一致性卻相當高，也極有說服力。在這裏，再一次，我也沒有詳細舉證來證明這個立場，只承認我贊同那些肯定路加的可信度、並反對上一代抱持懷疑論之學者的主張。

因此，在這個階段，我們可以把對觀福音和使徒行傳的神學整合在一起，建立起一種可見於由福音書作者呈現的耶穌神學、以及使徒行傳呈現的初代教會神學之間的和諧發展。

下一個階段，我們按照一個可能的年代次序，來檢視保羅書信，以便先討論那些被普遍視為保羅親手寫的書信，再討論那些在後期由他自己寫成的、或由他的跟隨者按他們的處境恰當地呈現保羅神學的書信。接著，在這個檢視基礎上，我們可以基於一般被接受為保羅親手寫的書信，歸納出保羅神學的大致輪廓。在這整個段落中，我們都能從後來寫成的書信中找到符合這個表達的證據，然後個別檢視後來的書信，並將他們特殊的觀念與保羅的觀念相比較。再一次，我們可以看見它們是以不同的方式來闡述保羅神學，結果，基本上顯然仍與稍早的保羅書信和諧一致，在某些情況中，可以看見進一步發展的豐碩成果；另外一些情況，是一些教會面對某些可疑的神學或行為趨勢，則主張持守保羅教導的重要性。

於是，我們可以將使徒行傳中初代教會的神學和保羅神學相比較。結果顯示出：在基本事物上，二者都有清晰的一致之處；不過，就資料涵蓋的範圍和處理的深度來說，保羅書信提供了更完整的畫面。保羅書信的內容更具深度，實在不足為奇。重點是，這兩個神學呈現如此大的一致性。儘管路加是以保羅同伴的身分出現，仍然有人懷疑他誤解了保羅；但上述這一點卻是清楚明白的事實。可以確定的是，路加的確沒有清楚表達保羅神學細膩的觀點，不過在基本事項上，二者並不衝突。

再下一個階段，則進入第三個主要領域的研究：約翰著作。約翰福音的神學，以非常獨特的二元論架構來表達。在表達方式和內容上，約

翰書信的神學也與約翰福音的神學息息相關。啟示錄的神學顯示作者屬於約翰的圈子，但覺得有必要使用天啟文學傳統，以及出現在對觀福音、而且在有限程度上也出現在保羅著作中的表達風格。在分析約翰福音和約翰書信的神學時，需要與其他福音書和保羅書信相比較。從這些比較的結果，我們再一次看見一種神學形式，顯示出跟那兩組作品有相同的基本內容。當然，其表達方式和討論領域有所不同，不過其核心關注和理解本質上是一樣的。

最後，我們討論新約聖經其餘的書卷，就是希伯來書和所謂的大公書信（catholic letters），並依次檢視每一卷書信。希伯來書從它自己獨特的角度，來介紹基督的位格和工作、以及基督徒生活的本質，以應付基督徒特有的一種疲乏的危險和背道的威脅；不過，同樣的，本書信對於信仰的基本理解也與其他書卷一樣。雅各書不尋常之處在於異常關注基督徒行為，其中蘊含了經常被忽視的豐富神學意涵，也顯示出其作者與耶穌的教導傳統有密切的接觸，也與某些對保羅神學的誤解進行批判性的互動。然而，其表達方式有顯著的不同，這是因為它受惠於智慧文學的傳統；雖然這是初代基督教極為普遍的趨勢。彼得前書就像是一顆寶石，以簡短的篇幅表達出異常濃厚、深刻的神學，而且與保羅神學極為相近；雖然這樣的相似不至於讓我們認為它是保羅的跟隨者所寫的，卻顯明它是如何歸屬於新約神學的主流。猶大書和彼得後書，經常在新約神學的討論中被忽略，不過我們發現這兩卷書顯示出：其根本的神學與其他經文見到的相似，那些經文覺得有必要駁斥錯謬的教導，就特別使用天啟傳統，來了解和評價它。簡言之，在新約聖經這個領域中，有許多不同之處；不過，這些個別書卷可以毫無困難地被包括在新約神學的地圖中，而不是被排除在外。

因此，就廣義來說，我們的分析顯示出：構成新約聖經的個別書卷，其神學存在著一致、相同的重要核心。

我們有可能對這個核心加以描述嗎？

## 主題

整本新約聖經始終向我們呈現出一個救贖的宗教。所有作者都同樣認為有四個階段：一、人類處於有需要的處境中，這處境被理解為罪，這罪將罪人置於神的審判下；二、神的拯救行動，是藉由耶穌基督完成的，祂是神的兒子，以人的樣式彰顯出來，而祂的死和復活則構成了拯



救的行動，必須傳揚給世人，包括猶太人和外邦人；三、那些相信神和耶穌基督的人擁有新生命，而這個新生命是透過聖靈賜下、並由相信的個人或群體經歷到的；四、隨著基督的再來、最後審判和邪惡毀滅，以及建立祂百姓永遠享受與祂同在的新世界，神要將祂的救贖行動帶至最終的完滿實現。<sup>9</sup>

## 思想架構

新約聖經中的這些神學家，他們的工作全部都是以同樣的猶太思考架構為基礎，視世界為神所創造的，而歷史是敘述神和祂的百姓之間持續的關係，這些百姓是祂從萬邦中揀選出來的，最初是猶太人，然後是與神有屬靈關係的猶太人和外邦人。這些神學家傾向於接受天啟傳統對歷史的理解，而某些書卷則使用神和罪惡世界的二元論去理解宇宙和倫理。他們接受猶太聖經（舊約），以之為具有神的權柄、是神所默示的，並記錄了神如何對待祂的百姓，以及如何透過先知與他們溝通，那些先知預告了祂將來要作的事。

## 闡述主題

### 宣教的背景：父神

神被理解為至高無上的宇宙造物主宰和管理者，是聖潔、公義、慈愛、憐憫和信實的。祂既是人類罪惡的審判者，也是罪人的救主。在新約聖經中，特別將祂描寫為耶穌基督和信徒的父。祂是救恩的創始者。以神為父的觀念，在舊約聖經中只是隱約出現，卻由耶穌加以說明，而新約聖經其他作者則將之視為理所當然。於是，對於神有了更全面、更深刻的理解：祂是可以與個別信徒建立個人關係的。

### 宣教的背景：神和人類的故事

新約聖經作者接受了人類被創造的聖經故事：人類被造是為了愛神、順服神，但人類卻因為墮落而陷入背叛和罪中，神呼召和任命族長和他們的後裔作祂的百姓，神與祂的百姓立約，接下來是聖約之民波折不斷的歷史，一再重複背叛、審判、悔改和救贖的循環故事。他們獲得

<sup>9</sup> 在這裏，我使用的是溫涵提出的範疇；33 頁，註 26。

了神要與祂百姓重新開始的應許，而他們的故事是建立這個新約的故事。<sup>10</sup> 因此，神的作為在舊約聖經和新約聖經裏面，存在著意味深遠的連續性。

### 宣教的核心：耶穌基督

新約聖經的這些神學家，全都將耶穌理解為世人和神之間唯一重要的中保。他們全都同意：耶穌是個人，但認定祂的地位與父神同等。至少，祂是神所指定的代理人，擁有權柄和洞察力，使祂成為最大的先知。彌賽亞或基督的概念，表達了這個角色。猶太人盼望神差遣一位代理人來治理祂的百姓，也就是開始或復興神的治理（國度），一般相信這個盼望在耶穌身上實現了；有很好的證據顯示，耶穌認為自己扮演了這樣的角色，雖然這麼作的同時，祂激進地轉化了這個角色。就某個程度來說，「基督」變成了耶穌的一個名字，對外邦基督徒的意義不是那麼重大，不過其所承載的意義並沒有消失，只是以其他方式表達出來而已。耶穌意識到祂與父神之間的關係是不尋常的，甚至可能是獨一無二的。祂的復活被理解為得著高舉、到天上與神同在；由此看來，初代基督徒愈來愈多將祂理解為神主要的代理人，符合「主」這個尊稱，這也是舊約聖經對神的尊稱；而且，耶穌被認定是神的兒子（其他相關的表達，包括「智慧」和「道」）。神的兒子這個地位，或許可以更好地以「本體論的關係」加以理解，將耶穌置於「神的本體」（identity of God）中，<sup>11</sup> 有時候，神這個詞也用於耶穌身上。因此，耶穌被理解為在祂道成肉身、成為人之前，就已經與神同在了。

### 宣教的核心：拯救的事件

耶穌的死和祂的復活，意義極其深遠。有各式各樣的方法，用來說明這些事件的意義，而且各有不同的著重點。為他人而死的基本概念，貫穿整本新約聖經。死拯救人脫離罪和罪的結局、並叫他們與神復和，這個事實也是整本新約聖經共同的觀點。不同的意象精簡扼要地表達了

<sup>10</sup> 就表面上來看，舊約和新約的區分，在新約聖經中並不是那麼顯著，不過這似乎構成基督教思想了解救恩歷史進程的基礎。

<sup>11</sup> 這是個頗有助益的格式化表述，出自包衡著，李樹德譯，《被釘的神：新約的獨一神論與基督論》（香港：基道，2002）= Richard J. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: Paternoster, 1998)。

拯救行動的不同面向。其共同點是：基督為了、或代表人類而死，而祂的死對付了罪（或罪行）的問題；罪使人與神隔離，奴役人，使人作惡，又使人落入神那如今已經開始生效的審判之下，叫那些拒絕福音的人最後也遭到拒絕。新約聖經採用舊約聖經的範疇，將耶穌的死理解為一個祭物，來除掉罪在人與神之間豎起的藩籬。赦免、稱義、救贖和復和，都是詮釋的主要範疇。

同樣地，神使耶穌從死人中復活、並將耶穌高舉到天上、到神的身邊（得榮耀），這個事實，也是基督徒共同的、基本的信仰。耶穌的死和復活被視為單一的拯救事件，這個作為是神使基督復活，而不是基督使自己復活。透過這個作為，已經為神的百姓擊敗了邪惡的權勢，勝過了死亡。

藉著福音的宣講將這個拯救的事件傳揚開來，這是基督託付給祂門徒的宣教核心。沒有聽過福音的人能否得救，並不是新約聖經討論的問題；其著重點在於：神命令教會要去使人作門徒。宣教本身，是這個拯救事件不可或缺的一部分。

### 宣教的群體：更新的以色列

神最初揀選以色列／猶大國作為祂的百姓，其成員是以血統為基礎，以男性割禮作為認可的記號，並表現在順服律法上。在許多方面，猶太人都沒有履行他們應守的約。耶穌來，作為彌賽亞；在某些猶太人心中，彌賽亞的角色至少意味著消滅以色列的仇敵，使以色列人脫離壓迫，並潔淨以色列，使百姓成為聖潔（《所羅門詩篇》〔*Ps. Sol.*〕十七篇）。因此，耶穌肩負著向以色列宣教的使命。耶穌相信自己要扮演彌賽亞的角色；在這個前提上，祂呼召人們要對祂有所回應，是不足為奇的。不管祂自己是否這麼作，祂的門徒肯定將祂視為彌賽亞，並呼籲猶太人要接受祂為彌賽亞和主。於是，新的百姓形成了，延續過去忠心的以色列人，是神永不間斷的百姓；而那些拒絕耶穌是彌賽亞的人，則被排除在祂的百姓之外，正如舊約時期那些違背律法、隨從偶像的人一樣。信徒愈來愈察覺到：耶穌的宣教並不侷限於猶太人種，神不單是猶太人的神、也是外邦人的神；所以，這種人種的限定就取消了。於是，樹（葡萄樹或橄欖樹）接上了新的枝子。

這一點在對觀福音中只有一些提示，在絕大部分的經文中，耶穌的宣教似乎只侷限於猶太人中。然而，這三位福音書作者十分清楚這個暗

示。福音必須傳給萬民。外邦人將進入神的國度。路加特別在使徒行傳中說明這個主題。對這個主題作了最詳盡探討的是保羅，他知道自己自己是外邦人的使徒。約翰也知道：羊群會因為其他不屬於原來羊圈的羊加入而擴大，而耶穌的呼籲將會是針對所有人、不只是針對猶太人的。因此，這並不是取代了猶太人作為神百姓的古老應許，而是那些應許在新約中得到屬靈的更新；所以，藉由神所立之彌賽亞耶穌的啟示，並藉由將聖約之民擴大，包括一切相信彌賽亞而成為亞伯拉罕屬靈後裔的人，相信神和愛神這個屬靈要素（這一直是維持所立之約的根本）有了嶄新的表達。

最充分探索這個主題的神學家是保羅，他必須面對猶太律法應用到教會中外邦人身上的問題，而且他警覺到：人們把信心放在律法上，而不是放在基督身上。雖然教會中有某些團體堅持外邦人必須守猶太律法，特別是行割禮，新約聖經中卻沒有任何一個作者持這樣的立場。這促使保羅更深入探討律法在神旨意中的地位，這是他個人對於新約神學的主要貢獻之一。保羅顯示出他對罪有最深刻的了解：從亞當起始，罪就影響、控制著人類。

### 宣教的群體：信心的回應

因為耶穌所成就的工作，人可以得著拯救脫離罪、並與神建立合宜的關係，也是非常基本的理解。福音是神所肇始的，是神所預備的，完全不是以人的行動作為得救的方法。雖然如此，相當重要的是：要得到救恩，必須有人的回應。這樣的回應並不是人作了甚麼使自己可以被神接納的事，而是接受神藉著耶穌為他們所作的事；這種接受要求人完全的、持續的委身，並表達在堅定不移與堅忍中。這種信心是接受神為了祂的百姓所已經作的與正在作的一切，而不是依靠人為了贏得神的接納而作的任何嘗試。因此，信心是基督教鮮明的特色，將她與其他古老宗教區分開來。

在某些文脈中，甚至將信心視為神的恩賜，因為必須藉著滿有聖靈能力的福音宣講，才有可能產生信心。這使得某些學者認為：在新約聖經書卷的背後，一般來說，存在著一個觀念，即神的目的只是要從芸芸眾生中拯救某些特定的個人，實際上，祂差遣基督來受死，只是特別為了這些人（雖然祂的死足以拯救全人類），神也藉著福音的傳揚呼召祂所預定的這些個人，在他們心中創造信心、賜給他們堅忍不移的恩賜，

好叫神為他們所定的旨意不會失落，反倒可以得到成全。雖然某些經文看起來像是支持這個立場，這種論調卻無法充分解釋其他的經文，那些經文指出基督是為所有人而死、福音是要傳給所有人聽的。這把新約聖經用來描述神與祂百姓之間個人關係的語言，貶抑成為人的某種由神決定的意願和行動，叫他們只可以完全照祂的心意行動，儘管他們似乎有自由以不同的方式回應福音，事實上，他們只是按照神設計好的程式來運作而已。當然，他們所作的事，也包括了他們的邪惡的抉擇和行為；就某種角度來說，這似乎使神成了邪惡的始作俑者，而不是真實對抗邪惡的那一位。我們最好不要把新約聖經的教導硬擠進一種緊繃的邏輯系統中，那種邏輯系統並沒有充分意識到貫穿在新約聖經中的奧秘和弔詭。

有人認為新約聖經的教導是：神的計畫是所有人類到最終無可避免全部都會得救；這是個更不可能的看法。無論這個看法多麼符合人的想法，卻沒有任何證據顯示神會這麼作，而新約聖經作者的全面趨勢，是針對審判的危險提出警告，並呼籲人們此時此刻就要以信心作出回應。

### 宣教的群體：聖靈

在對觀福音的記載中，雖然耶穌很少提及聖靈，卻公認耶穌的工作是在聖靈的大能中完成的。對觀福音並沒有太多提及在耶穌離開後門徒的生活狀況如何，只有針對擺在前頭的困難和考驗提出警告，並呼籲門徒要做醒、堅定不移。只有馬太保留了耶穌要與聚集在一起的門徒同在的應許。因此，對觀福音的絕大部分視野，並沒有包括聖靈和復活耶穌的同在。然而，路加的作品以使徒行傳為其高峰，其中確實提及聖靈在門徒身上的大能，以及他們對於復活主的經歷。因此，對路加來說，福音書對於這些經歷的記載有限，而五旬節後新的經歷卻支配著基督徒的意識；然而，路加並不認為這兩者的對比存在任何問題。

聖靈在個別信徒生活和教會中的地位，在保羅著作、約翰福音和約翰一書中有最充分的說明。保羅視聖靈為神的代理人，轉化信徒，使他們成為聖潔、有愛心，並賦予他們與邪惡爭戰的力量。然而，聖靈的力量並不是不可抵擋或反對的。在人的意志和神轉化人的工作兩者的關係之間所存在的弔詭，並不容易解決。聖靈給予信徒恩賜，不單是為了用來造就他們自己，更是為了在群體中彼此建造。約翰特別看重聖靈作為保惠師的角色，在耶穌復活後接續耶穌的地位，見證耶穌、並向人傳遞

永生。

### 宣教的群體：教會

耶穌工作的目標和結果，是個人的救贖，並將他們形成一個群體。這兩個目標密不可分，因為救贖的目的並不只是拯救個人脫離罪的結果，也是要創造新的生命，其特色是公義與愛。因而成就了神創造人類的目的，就是要榮耀祂。

在對觀福音中，很少提及耶穌的門徒形成所謂有組織的群體之記載。耶穌在地上期間，沒有組織的必要，只有約翰記載說：與耶穌一起旅行的這群人，有共同的錢囊、由猶大保管，而他們的生活需要則由許多婦女安排，這些婦女顯然擁有物質的資源。馬太的確提到某些教導，也適用於較正式的團體。路加對於組織也不感興趣，在使徒行傳中他也只是隨意地提及教會的組織。保羅書信則揭露：在門徒群體中發展出不同形式的事工和不同類型的活動，在教會裏面的工作分配則混合著正式或較不正式的任務。在保羅書信中提到，會眾聚集在一起，而聚會是具基督教特色的活動。相形之下，福音書並沒有提及：當耶穌不在身邊時，耶穌的門徒在（例如）迦百農是否有任何共同的聚集或活動。我們見到的畫面是：門徒聚集在耶穌旁邊，來聆聽教導、可能還有禱告，但就只有那樣而已；無論如何，在那個時候，他們大概仍然到會堂參加猶太人正常的宗教活動。在約翰福音中，這幅圖畫類似對觀福音中的圖畫，並沒有預期任何基督教會的生活。

進入救恩和進入信徒群體，以洗禮作為象徵性的表達，這個儀式豐富地表達了罪得潔淨、有分於耶穌的死和復活，並領受聖靈。信徒與基督之間持續的關係，也以聖餐作為象徵性的表達，豐富地說明了耶穌獻上自己為祭的死、屬靈的餵養，以及那些同享餅和杯的人之間的合一和愛的聯結。信徒的共同生活，進一步地包括了聖靈恩賜的彰顯，為了在信心上建造信徒，尤其是透過彼此的教導、實際的相愛、關顧，以及向著神的敬拜、感恩和祈禱。

### 宣教的群體：愛的誠命

在許多資料來源中（尤其是耶穌、保羅和約翰），最清楚的共同主題無疑是愛的誠命。在這三個資料來源中，愛的誠命顯然居於門徒和信徒行為的中心地位。而其最激進的形式，則出現在耶穌的講道中，耶穌

吩咐人要愛仇敵。不過，這個主題也出現在保羅著作中（羅十二章）。在約翰著作中，較強調在基督徒群體當中的愛（約十三34~35）；正如上面提及的，約翰認為彼此相愛是基督徒群體獨特的記號。對於群體之外的窮人表達愛心的關懷，很難察覺，雖然在約翰一書中強調要關心窮苦的弟兄姊妹。約翰也更多意識到外面的世界對信徒的敵意。即使對於愛的範圍存在差異，不可否認的是，這個主題仍是基督徒行為的核心。

與愛的誠命相關的一個觀念是領袖要謙卑服事、而不是自私地運用能力和權柄。人子來是要服事人，祂命令門徒要謙卑；真正的偉大在於服事，而不在於被服事。約翰描寫了主耶穌為門徒洗腳的典範。在保羅書信中，這個主題可能沒有那麼明顯，不過一樣存在。教會一定有領袖，而且有隨之而來的權柄；不過，權柄的運用是為了他人的益處，而不是為了自我誇耀；這轉化了權柄的特質。

### 宣教的完滿實現：救恩的完全

最後，在我們的所有資料來源中，我們可以察覺到現今的世代很快就要結束，以及現今世代與未來世代的重疊。眾所周知的，對觀福音將神的國度描繪為非常接近的未來實體，並已經在此時此刻運行它的大能。國度是已經實現、卻尚未完全實現的。同樣地，彌賽亞現在已經降臨，卻還沒有完全被人承認。彌賽亞的力量彰顯在大能的作為中，但祂卻被人逮捕、置於死地。復活消除了敵對，進入一個時代，接著則是人子將要再來，作王並施行審判。救恩同樣是此時就可以經歷的，不過尚未臻於完全。儘管還有一些細節上的差異，這幅壯闊的圖畫是可以接受的。在保羅著作中同樣出現了這幅圖畫；保羅以未來式談論救恩，不過也提及基督徒現在經歷稱義和復和的事實。以弗所書二8，不管是否出於保羅之手，清晰地總結出一個神學論點，堅稱信徒已經得救，因此可以滿有信心地在最後審判時得蒙拯救脫離神的忿怒。對於末日迫在眉睫的信念，也出現在保羅對於耶穌再來和死人復活的盼望中；對保羅來說，不管他自己到底有沒有說過必定如此的話，確信末世是在不久將來就要發生的事，這一點斷沒有任何可議之處。至於約翰，我們已經看見：他特別關注信徒現在所經歷的永生，但也沒有忘記死人復活。約翰福音第十一章，特別刻劃了現在的永生、與直到死人復活之前持續的死亡經驗之間的張力，以及存在於耶穌現在降臨在祂百姓身上、與未來再臨之間的張力。

我們的資料來源中，沒有一位作者錯誤地認為信徒已經活在新世界的完滿實現中；他們堅稱基督徒在苦難、試探、身體軟弱和死亡中那種原始而不完全的經驗模式，但也同樣堅稱這個經驗是對於完滿實現的真誠期待。結果，在剛強與軟弱中存在張力，以致在人徹底的軟弱中，神的大能得以向信徒彰顯。貫穿整本新約聖經，這種張力處處可見；雖然很自然地，在某些書卷中較多，某些則較少。

### 結論

根據這個分析，我們可以宣稱：新約聖經的見證人見證了一個明顯相同的複雜事實。我們發現一致的範圍遠比鄧恩所宣稱的還多。因此，綜合分析的新約神學確實是可能的，不過必須以每個作者各自的觀點作為開始。在這裏，我們要再次提及韓福迪南的成就，他已經指出：儘管個別作者看起來有許多不一樣，對整個新約神學作總體性的理解是可能的。在本書中，我試著達到比較有限的目標，要建立起可以在所有見證人中追溯到的一個共同的、基礎的神學，卻不嘗試詳細闡述這個神學。因此，或許必須強調：初代基督徒神學的許多因素，不單可以在對關鍵要素所作的摘要中發現，也可以在新約聖經個別書卷的詳盡詮釋中發現，後者尤其重要。

### 一致性或多樣性？

截至目前為止，我們的研究已經顯示出：建構新約聖經作者共同的重要神學教導的摘要是不可能的。摘要的某些部分被多重驗證，而某些部分則較少明確的支持。然而，我們可以合理地下結論：如果剛剛提出的摘要剛好被提供給新約聖經的不同作者，他們全都承認它與形成他們個人神學的信仰核心相近。不過，這麼說的時候，必須再一次強調：我們不可以抹煞不同著作的個別教導，甚至認為它們對每一件事情的看法絕對一樣。這種一致性是表現在多樣性中。問題在於：多樣性是否有嚴重的不同，甚至帶來衝突與矛盾？<sup>12</sup>

要說明這個問題，可以想到賀特革倫（Arland J. Hultgren）對這個

<sup>12</sup> 正如已經指出的，在初代教會的不同群體間，存在明顯的差異；最顯著的是，主張猶太化的群體被保羅除籍或拒絕。在這裏，我們關心的是新約聖經的作者是否立場一致。

討論的一個重要貢獻。他主張新約聖經對於耶穌和祂的工作有許多不同的理解，而且試著將它們歸類為四個不同的範疇。

### 在基督裏完成救贖

這種類型的基督論見於七卷公認的保羅書信和馬可福音中。基本上是神在作工，因為神是主要行動者，耶穌主要是順服神。是以色列的神在基督裏採取救贖的行動；基督是神的代理人或器皿。基督承受了神對罪的審判、為人類而死，祂的死和復活為祂作為基督的意義提供了線索。新約聖經的書卷使用不同的隱喻，它們各種的基督論可能包含或不包含基督的先存性。所得到的基督論，是比較屬於「職能的」(functional)，過於「本體的」(ontological)，並以十字架為核心。救贖是一個已經完成的事實，其範圍是宇宙性的。教會在宣講救贖的工作上十分重要，也是救恩發生的群體。創造的每一部分，都在其範圍中。<sup>13</sup>

### 藉著基督確認救贖

這個理解見於馬太福音、路加福音—使徒行傳中。藉著耶穌，神實現或確認了祂的救贖目的，使人類可以得著救恩。比起第一個觀點，基督在這裏更全面參與在救贖大工中。根據這個觀點，十字架幾乎必然會伴隨著基督的復活和被高舉；身為復活的主，祂擁有赦罪的權柄。基本上，救贖現在是未來的前景，有福音作為保證。不過，在現在和未來之間這段時間相當重要，因為罪可以得蒙赦免，雖然信徒必須忍耐到底以便得救。這個觀點如果較少強調十字架，則更多認知教會是一個群體，要在其中經驗救恩。救恩的好處包括了與行為有關的指引和教導。對於那些沒有聽過福音的人，沒有作任何說明。<sup>14</sup>

### 藉著基督贏得救贖

這個觀點分屬於不同的作品，如歌羅西書、以弗所書、教牧書信、彼得前書、希伯來書、和啟示錄。根據這個觀點，基督更明顯是救贖的

人物，是從上面而來的那一位，藉著祂的十字架和得勝的復活贏得救贖，並要回到祂從前的榮耀，之後，要在祂的再來中顯現。因此，這種基督論是基督作工，基督是中心，形成了得勝者基督 (*Christus Victor*) 的理論基礎。祂不只是被神差派、像一般的先知而已，祂是預先存在的。基督的本性開始成為祂工作的基礎。有幾卷書關注神和基督之間本體上的合一。基督採取行動，要釋放人脫離罪惡；祂不是在安撫神，而是贖回人類。可以預見的是將來要得著釋放脫離邪惡的權勢和魔鬼。因此，基督作工的果效主要是未來的，基督徒現在的生活主要是為將來的救恩作預備。這種觀點具有普救論的趨勢。得著高舉的基督已經藉著教會施行祂的治理。就某個程度來說，後面這種觀點已經出現在腓立比書二 6~11，而這幅圖畫顯示出刻意與皇帝崇拜相對比。<sup>15</sup>

### 藉著基督傳遞救贖

這個觀點見於約翰福音，在某種程度上也見於約翰書信。基督，與父原為一，將父啟示出來，並將救恩從父傳遞給相信祂的人。所以，救恩是以神的旨意為基礎，但主要是基督在作工。耶穌的十字架和復活，是救贖的前提與基礎。這個信息是鏗鏘有力的福音和呼召。只有當人們相信子時，才會發生救恩的傳遞。這是絕無僅有的一條路。在約翰書信中，重新提及耶穌的死在贖罪上的意義。<sup>16</sup>

賀特革倫提出了一些引發討論的問題。為甚麼有這些不同類型的理解？在多樣性中存在一致性嗎？在這些不同觀點中，仍然存在甚麼差異？它們可以調和嗎？可以用甚麼標準來衡量它們的優缺點或適切性？賀特革倫認為這四種觀點無法彼此協調，而他發現第一種觀點（保羅的模式）是最令人滿意的看法。<sup>17</sup>

賀特革倫值得讚賞之處，在於他從事了先驅性的工作，致力探索存在於新約聖經書卷中對耶穌位格和作為的不同理解之微妙差異。由於不同書卷之間有相當大量的重疊，這個任務尤其困難。<sup>18</sup> 賀特革倫必須承

<sup>15</sup> 同上，pp.91, 135-43。

<sup>16</sup> 同上，pp. 145, 160-64。

<sup>17</sup> 同上，pp. 179-80, 181-89。

<sup>18</sup> 當代類似問題的一個例子是：有人可能會想要比較劃分西方不同世代年輕人之間的顯著特徵。而不同世代之間可能有許多共同的事物，結果，這樣的研

<sup>13</sup> Arland J. Hultgren, *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1988), pp. 47, 64-67。

<sup>14</sup> 同上，pp. 69, 85-89。

認存在某些「混合」的例子，某個理解類型的因素出現在他歸入其他類型的書卷中。這個結果顯示，他所提出的不同觀點不見得是互不相容的。福音的特質經常被認為無法包含在單一模式之中，需要從許多角度加以描繪，以便全面了解其內容。我們甚至一直可以注意到：就連在新約聖經的同一卷書中，當它設法解決表達基督教信念遇見的困難時，也存在某些弔詭和張力；我們不應該太快假設不同的表達必然是互不相容的。還有另一種危險，是假設在較短篇幅的書卷中沒有提及的就是作者認為不重要的思想。

例如，我們很難接受賀特革倫的一個主張，他認為：相較於馬可福音，馬太福音較不強調十字架作為救贖的工具，或者反過來說，在馬可福音中，復活較不重要。<sup>19</sup> 然而，在馬太福音、路加福音—使徒行傳中施行拯救的神，也同樣是在保羅著作中那一位以色列的神。保羅的基督論與新約聖經其他書卷一樣是本體論的，基督的先存是推論的結果，不是明確的陳述。如果說在馬太福音、路加福音—使徒行傳中，完全沒有考慮到那些沒有聽過福音的人，其實是無視在這些書卷中提到向普世宣教的命令，而且錯誤地假設：在新約聖經其他地方，我們將會獲知那些從未聽過、或永遠不會聽到福音的人要如何得救。再舉個例子，他說：相較於保羅，與行為有關的教導和指引是馬太福音、路加福音—使徒行傳較為顯著的特色；這種論調只會使哥林多前書的讀者百思不解，更別說保羅其他書信的讀者了。至於藉著基督贏得救贖，這個模式的大部分特色明確而獨特地表達在腓立比書中，以及保羅其他早期書信中。尤其，我們很難相信耶穌得勝的復活在保羅書信中會不如這個模式明顯。最後，在約翰著作中描寫的福音，基本上是與保羅所描寫的一樣的，因為它強調這個信息和信心的反應，而且清楚表達了救恩是為全世界預備的普世性。<sup>20</sup>

這些考慮顯示，我們有很好的理由來爭論：賀特革倫所提出的四個

David Hilborn and Matt Bird, *God and the Generations: Youth, Age and the Church Today* (Carlisle: Paternoster, 2002)。

<sup>19</sup> 參 Morna D. Hooker, *Endings: Invitations to Discipleship* (London: SCM Press, 2003), pp. 11-30。

<sup>20</sup> Hultgren, *Christ*, pp. 56-57。賀特革倫主張：保羅教導了一種普救論，根據這種普救論，所有人最終都將得救；我認為他這種說法造成了我所謂的人為的差異 (artificial difference)。

基督論類型彼此之間是否真的截然不同、或無法調和？賀特革倫顯然承認：在他指出的不同範疇中存在真實的一致性。他列出以下四點：(1) 救贖是基於以色列之神的旨意；(2) 結果，基督不是代表人類來對抗神，而是神在基督裏面作工；<sup>21</sup> (3) 救贖一直被視為發生於耶穌的死和復活，不管人們怎麼理解這些事情；(4) 基督的死和復活開始了一個新的時代，在這個時代中，救贖是一個事實，即使存在著某種張力，是與它實現的程度多高有關的。我個人認為一致性的程度遠高於他所提出的這四點，而不同作者匯集了不同的因素，其實有助於對基督論和救恩論的許多面向提供更完全的了解，而不是建立起互不相容的模式。<sup>22</sup>

我們可以用兩點作為結論。首先，我們必須承認：在宗教特質上有許多的差異，其實可能與經歷上的基本特性是相容不悖的。在高派英國國教會的禮拜儀式和靈恩派不重形式的崇拜之間，存在顯著的差異，但二者都可以同樣忠心地見證同一個福音。在哥林多教會聚會的典型方式，與在加利利的傳統猶太基督教會堂，有多麼大的差異呢？這種差異是可容忍的，雖然今天的基督徒可能覺得很難調適。

其次，在一篇重要的論文中，易勾 (David Yeago) 已經指出：見解和用來表達見解的概念用語之間是有所區別的，承認這一點，可以幫助我們了解，同樣的見解能用不同的概念用語來表達。舉例來說，尼西亞 (Nicene) 信經可以跟新約聖經表達出對耶穌位格相同的見解。<sup>23</sup> 同樣的原則，也適用在新約聖經中發現的、表達關乎耶穌和福音之見解的不同概念。一旦我們承認不同的概念可以用來表達同樣的見解時，下一個問題就是：我們是否能夠認出：同樣的見解存在於我們檢視的不同證據之中？舉例來說，我們不難認出：在復活的耶穌和祂的門徒之間存在屬

<sup>21</sup> 在這裏，相當重要的是要問：基督作為神的代理人，為甚麼需要成為人？賀特革倫試著迴避任何論及神對罪的忿怒需要某種安撫的說法；但事實上，神的忿怒是無法逃避的。

<sup>22</sup> 新約聖經中的主要張力，很可能存在於使徒行傳的講道中，因它聚焦於基督得著高舉成為救主，卻缺乏以耶穌的死作為贖罪方法的驗證。然而，最後晚餐的說話和使徒行傳二十 28，其實已經足以證明，我們所見到的頂多是重點的轉移，而不是耶穌之死的拯救意義之衝突對立。

<sup>23</sup> David Yeago, "The New Testament and the Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Theological Exegesis", in *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*, ed. Stephen E. Fowl (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 87-100。

靈的關係，保羅、約翰和新約聖經其他作者以各種不同的概念表達這個見解。同樣地，基督的死釋放信徒脫離罪的權勢和結局，這個見解也以各式各樣的模式概念化，每一個模式都有助於更豐富地了解整幅圖畫。

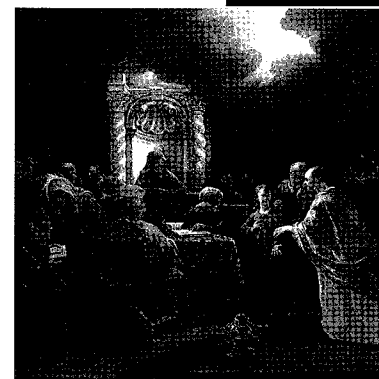
然後，我們要在結束的時候承認的確存在藉著多樣性表達的一致性。這個探索尚未結束。本書是要作為一個導論，而不是包羅萬有的論述；還有許多神學的細節，無法在此詳加探討。對基督徒讀者而言，聖經鼓舞人心之處，有部分就在於：聖經持續在不同世代、不同處境中，以新的方式對人們說話，即使聖經信息永不改變；例如，就像「泰澤讚美詩」（Taizé chant）一樣，即使樂器與聲音、和聲與對位一直不斷改變，吟唱的內容仍然不變。所以，當接近本書結尾時，並不意味我們的研究已得到最後的結論，反倒像是接受一個邀請，要帶領我們更進一步，持續地連結於那位在聖經裏面持續對我們說話的神。

## 參考書目

### 新約神學：

- (德文) Hahn, 2。  
 Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Developments*. London: Hodder & Stoughton, 1936, 1944 (2nd ed.).  
 Dunn, James D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. London: SCM Press, 1977.  
 Hooker, Morna D. *Endings: Invitations to Discipleship*. London: SCM Press, 2003.  
 Hultgren, Arland J. *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1988.  
 Hunter, Archibald Macbride. *Paul and His Predecessors*. 2nd ed. London: SCM Press, 1961.  
 ———. *The Unity of the New Testament*. London: SCM Press, 1943.  
 Mounce, Robert H. *The Essential Nature of New Testament Preaching*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1960.  
 Selwyn, Edward Gordon. *The First Epistle of Peter: The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*. London: Macmillan, 1946.  
 Yeago, David. "The New Testament and the Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Theological Exegesis". In *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*. Edited by S. E. Fowl, pp. 87-100. Oxford: Blackwell, 1997.

# 索引





## 作者索引

- Abegg, M. G. Jr. 209  
 Achtemeier, P. J. 318, 618  
 Adamson, J. B. 602  
 Alexander, T. D. 11  
 Allison, D. C. Jr. 艾利森 88, 93, 99, 105, 117, 141  
 Anderson, K. L. 147, 167  
 Arminius, J. 亞米紐斯 308  
 Arnold, C. E. 343, 348, 349, 355, 373  
 Ashton, J. 495  
 Aune, D. E. 530, 532  
 Badenas, R. 318  
 Bailey, K. 49  
 Baker, W. R. 593, 594, 602  
 Balla, P. 伯拉 11, 17, 18  
 Barclay, J. M. G. 209, 216, 229, 231, 342  
 Barrett, C. K. 巴瑞特 144, 167, 170, 216, 231, 259, 268, 281, 460, 495  
 Barth, G. 117  
 Barth, M. 318  
 Bassler, J. M. 216, 229, 231, 337  
 Bauckham, R. J. 包衡 11, 20, 531, 532, 589, 602, 622, 623, 628, 629, 633, 638, 649, 656, 658, 661, 675  
 Baur, F. C. 鮑爾 198  
 Beale, G. K. 158, 517, 532  
 Beasley-Murray, G. M. 495, 532  
 Beaton, R. 95, 104, 117  
 Beck, B. E. 141  
 Beilby, J. K. 308  
 Beker, J. C. 畢克 11, 30, 440  
 Belleville, L. L. 216, 281  
 Berger, K. 11, 18, 85, 117, 141, 513, 602, 665  
 Best, E. 85, 357, 359, 373  
 Bever, A. R. 343, 348, 349, 355  
 Bird, M. 683  
 Blomberg, C. L. 117, 463, 495  
 Bloomquist, L. G. 卜倫達斯 334, 337  
 Bock, D. L. 博克 126, 127, 141, 158, 167, 446, 460  
 Bockmuehl, M. 151, 337  
 Boers, Hendrikus. 11  
 Bogart, J. 513  
 Bolt, P. 165, 170  
 Borg, M. J. 馬可仕·柏格 39, 44  
 Bornkamm, G. 117  
 Bovon, F. 141  
 Bowden, J. 13  
 Brian S. Rosner 11  
 Bromiley, G. W. 463  
 Brown, A. R. 259  
 Brown, R. E. 495, 500, 513  
 Bruce, F. F. 布魯斯 18, 167, 193, 209, 216, 231, 277, 355, 457, 460, 588, 640, 661  
 Buckwalter, H. D. 167  
 Bultmann, R. 布特曼 11, 37, 38, 40, 129, 159, 400, 488, 493, 495, 496, 618, 650, 654  
 Burge, G. M. 495  
 Burnett, F. W. 105, 117  
 Caird, G. B. 凱爾德 11, 18, 24  
 Campbell, W. S. 318, 395  
 Caneday, A. B. 643, 661  
 Caragounis, C. C. 喀拉古尼 96, 124  
 Cargal, T. B. 602  
 Carson, D. A. 卡森 101, 117, 158, 367, 373, 398, 421, 440, 465, 495  
 Casey, M. 柯熙 463, 495  
 Chae, D. J.-S. 318  
 Chester, A. 602, 618, 621, 628, 638, 659, 661  
 Childs, B. S. 11, 35, 216, 513, 589, 602, 618, 638  
 Ciampa, R. E. 216  
 Coggins, R. J. 12  
 Collins, R. F. 222, 231, 395, 417  
 Conzelmann, H. 康哲曼 11, 106, 107, 117, 122, 141, 167, 495  
 Cope, O. L. 寇博, 95  
 Cranfield, C. E. B. 318  
 Cross, A. R. 308, 318  
 Crossan, J. D. 克勞森 39, 44  
 Crump, D. 123, 141  
 Cullmann, O. 庫爾曼 129, 130, 141, 158, 159  
 Culpepper, R. A. 495  
 Dailey, K. 49  
 Davids, P. H. 戴維茲 591, 602  
 Davies, W. D. 戴維斯 88, 93, 99, 105, 117, 395, 440, 638  
 Dibelius, M. 狄比流 591, 602  
 Dobie, P. 128, 141, 167  
 Dodd, C. H. 陶德 11, 36, 455, 460, 495, 545, 639, 640, 669, 687  
 Dominic, J. 39, 44  
 Donfried, K. P. 217, 221, 224, 228, 231, 337, 342  
 Dunn, J. D. G. 鄧恩 11, 27, 40, 44, 193, 195, 196, 207, 216, 245, 270, 318, 331, 341, 355, 405, 420, 440, 584, 669, 687  
 Dunnill, J. 588  
 Dwyer, T. 62  
 Eddy, P. R. 308  
 Edwards, R. B. 艾如詩 508, 513  
 Eldredge, L. 41  
 Ellingworth, P. 588  
 Elliott, M. A. 210, 618  
 Ellis, E. E. 艾里斯 170  
 Ellwell, W. 11  
 Ericson, N. R. 628, 638  
 Esler, P. F. 艾斯勒 195, 196, 197, 205, 216  
 Evans, C. A. 85  
 Fee, G. D. 243, 259, 318, 324, 333, 337  
 Findlay, J. A. 芬德立 591  
 Fitzmyer, J. A. 費茲梅爾 134, 141, 144, 403, 440  
 Foerster, W. 華納·福斯特 580  
 Ford, D. F. 281  
 Forestell, J. T. 488, 495, 496  
 Fornberg, T. 638  
 Fossum, J. 623, 628  
 Fowl, S. E. 685, 687  
 France, R. T. 69, 80, 85, 87, 97, 100, 117  
 Franklin, E. 167, 456, 460  
 Freedman, D. N. 12  
 Fuchs, R. 符齊思 375, 385  
 Fuller, R. H. 傅樂爾 28, 668  
 Furnish, V. P. 259, 281  
 Gabler, J. P. 蓋柏勒 41  
 Gaebelein, F. E. 101, 117  
 Gathercole, S. J. 286, 318

- Geddert, T. J. 85  
 Gerdmar, A. 628, 637, 638  
 Giles, K. 369, 373  
 Gnifka, J. 葛尼喀 11, 18, 25, 85, 117, 141, 167, 355, 373, 395, 495, 513, 532, 588, 602, 618, 628, 638  
 Goppelt, L. 郭培特 11, 38, 39, 103, 117, 167, 495, 588, 596, 598, 602, 618  
 Goulder, M. D. 高德 654  
 Grässer, E. 艾利齊·葛雷瑟 579  
 Green, G. L. 618  
 Green, J. B. 141, 666  
 Greeven, H. 葛理文 591, 602  
 Griffith, T. 葛瑞福 503, 508, 513  
 Guelich, R. 85  
 Gundry, R. H. 甘德立 69, 71, 79, 85, 466, 495  
 Guthrie, D. 古特立 11, 23, 28  
 Haacker, K. 賀刻 318, 482  
 Hafemann, S. J. 11, 12, 275, 281  
 Hagner, D. A. 哈格納 12, 33, 94, 96, 98, 101, 109, 114, 117  
 Hahn, F. 韓福迪南 11, 18, 25, 28, 29, 39, 50, 85, 117, 141, 355, 357, 373, 493, 513, 532, 560, 588, 602, 628, 638, 668, 681, 687  
 Hainz, J. 339  
 Hall, D. R. 261  
 Hanson, A. T. 281  
 Harris, M. J. 278, 281, 342, 633  
 Harvey, A. E. 280, 281, 638  
 Hasel, G. 12  
 Hawthorne, G. 337  
 Hay, D. M. 259, 281, 318  
 Hays, R. B. 207, 216, 243, 259  
 Head, P. M. 53  
 Hengel, M. 497, 513  
 Hilborn, D. 683  
 Hill, D. 大衛·希爾 95, 104, 117  
 Hoehner, H. W. 357, 359, 373  
 Holloway, P. A. 337  
 Holmberg, B. 199  
 Hooker, M. D. 莫納·胡克爾 69, 85, 231, 273, 274, 440, 684, 687  
 Horton, F. L. Jr. 584, 588  
 Houlden, J. L. 12, 510, 513  
 Howard, W. F. 郝韋柏 536, 537  
 Hubbard, M. V. 264, 281  
 Hübner, H. 胡伯納 12, 18, 35, 85, 117, 141, 167, 199, 200, 216, 231, 259, 281, 318, 337, 352, 355, 373, 395, 495, 532, 570, 588, 602, 604, 618, 628, 633, 638, 666  
 Hughes, G. 579, 588  
 Hultgren, A. J. 賀特革倫 12, 609, 681, 682, 684, 687  
 Hunter, A. M. 杭特 12, 112, 591, 670, 687  
 Hurst, L. D. 何斯特 11, 24, 572, 577, 588, 645  
 Hurtado, L. W. 12, 429  
 Husbands, M. 289  
 Hyatt, D. 310, 319  
 Instone-Brewer, D. 108, 238  
 Irenaeus 507, 508  
 Isaacs, M. E. 576, 588  
 Jeremias, J. 耶利米亞 12, 39, 96, 384  
 Jervell, J. 傑維爾 144, 164, 167  
 Jewett, R. 229, 231  
 Johnson, E. E. 318  
 Johnson, L. T. 395  
 Käsemann, E. 蓋士曼 482, 588, 638, 646, 658, 661  
 Keck, L. E. 284, 319, 460  
 Kee, H. 167  
 Keener, C. S. 117  
 Kim, S. 51, 440  
 Kingsbury, J. D. 104, 107, 117  
 Kirk, J. A. 598, 602  
 Klassen, W. 526, 532  
 Knight, G. W. III. 395, 619, 620, 628, 638, 658, 661  
 Köstenberger, A. J. 482, 495  
 Kreitzer, L. 373  
 Krentz, E. 229, 231  
 Kruger, M. J. 629  
 Kümmel, W. G. 裘梅爾 12, 670, 671  
 Ladd, G. E. 賴德 12, 18, 33, 85, 117, 141, 167, 495, 513, 532, 588, 602, 618, 619, 628, 638  
 Lane, W. L. 570, 580, 583, 585, 588  
 Lau, A. Y. 395  
 Laws, S. 594, 602  
 Lieu, J. M. 劉珠滌 508, 513  
 Lincoln, A. T. 355, 357, 364, 373, 434, 435, 440, 479, 495  
 Lindars, B. 398, 440, 495, 569, 588  
 Lohse, E. 355  
 Longenecker, B. W. 布魯斯·朗格蓋克 203, 207, 210, 216, 318, 400, 440  
 Longenecker, R. N. 理查·朗格蓋克 167, 193, 216, 398, 440  
 Lowery, D. K. 85, 117  
 Luck, U. 602  
 Luz, U. 117  
 MacDonald, M. Y. 393, 395  
 Mackey, J. P. 11  
 Maddox, R. 167  
 Malherbe, A. J. 217, 231  
 Marcus, J. 85, 595, 597, 602  
 Marshall, I. H. 馬歌爾 4, 9, 12, 19, 39, 44, 76, 85, 103, 141, 144, 157, 158, 160, 162, 165, 167, 170, 193, 217, 222, 231, 308, 314, 318, 337, 342, 376, 380, 386, 395, 417, 419, 440, 460, 463, 513, 525, 582, 588, 603, 618, 622, 644  
 Martin, D. B. 259  
 Martin, R. P. 馬饒富 85, 281, 324, 337, 345, 355, 415, 440, 602, 618, 621, 628, 638, 658, 659, 661  
 Martin, T. W. 618  
 Martyn, J. L. 馬庭 194, 202, 213, 216, 460  
 Marvin, P. C. 281  
 McDonald, L. M. 18  
 McKelvey, R. J. 532  
 McLean, B. H. 麥克麟 412, 413, 416, 440, 642  
 Meier, J. P. 約翰·梅爾 39, 44, 97, 104, 107, 108, 117  
 Menninger, R. E. 89, 96, 99, 103, 117  
 Merz, A. 安妮特·默資 39, 44  
 Minear, P. S. 526, 532  
 Mitchell, M. M. 233, 259  
 Moessner, D. P. 141, 145, 167  
 Mohrlang, R. 117  
 Moo, D. J. 288, 296, 318  
 Moore, A. L. 225  
 Morgan, R. 12, 318  
 Moritz, T. A. 364, 373  
 Morris, L. 莫理斯 12, 85, 117, 141, 167, 231, 495, 513, 532, 588, 602, 618  
 Motyer, S. 495, 570, 588  
 Mounce, R. H. 孟恩思 640, 669, 687  
 Mounce, W. D. 395  
 Muddiman, J. 363, 373  
 Munck, J. 440  
 Murphy-O'Connor, J. 墨菲·歐康納 270, 281  
 Nanos, M. 納諾斯 194, 198, 216  
 Neyrey, J. H. 迺瑞 637, 638  
 Nolland, J. 諾蘭德 126, 141, 150, 160  
 O'Brien, P. T. 歐白恩 331, 333, 337, 355, 357, 359, 364, 369, 373, 421  
 O'Neill, J. C. 167  
 Osborne, G. R. 529, 530, 532, 535, 544  
 Paige, T. 98, 117  
 Painter, J. 495, 513  
 Parry, R. 314, 318  
 Parsons, M. C. 146  
 Partridge, C. 314, 318  
 Patzia, A. G. 18  
 Paul, I. 12, 19  
 Penner, T. C. 602  
 Penney, J. M. 168  
 Perkins, P. 337  
 Perriman, A. C. 368  
 Peterlin, D. 323, 337  
 Peterson, D. 157, 158, 160, 162, 165, 167, 170, 367, 583, 588  
 Pickett, R. 257, 259  
 Pinnock, C. H. 308, 318  
 Piper, J. 318  
 Piper, O. A. 526, 532  
 Pokorny, P. 167  
 Popkes, W. 鮑克斯 595, 600, 602, 652  
 Porter, S. E. 308, 318, 457, 460  
 Pryor, J. 495  
 Przybylski, B. 118  
 Pursiful, D. J. 588  
 Quinn, J. D. 395  
 Räsänen, H. 賴撒峻 12, 17, 18, 20, 42  
 Rapske, B. 366  
 Rhee, V. (S.-Y.), 579, 588  
 Richard, E. J. 231  
 Richardson, A. 13, 342  
 Riches, J. 104, 118  
 Ridderbos, H. 440  
 Roloff, J. 39  
 Rosner, 246, 259  
 Rowe, C. K. 羅伊 136, 141  
 Sanders, E. P. 196, 210, 216, 318, 419, 420, 440  
 Sanders, J. 桑德斯 318  
 Sandys-Wunsch, J. 41  
 Sappington, T. J. 355  
 Schmithals, W. 史密韶 12, 18, 52, 666  
 Schnabel, E. J. 33  
 Schnackenburg, R. 496  
 Schnelle, U. 228  
 Scholer, J. M. 588  
 Schreiner, T. R. 440, 643, 661  
 Schutter, W. L. 610, 618  
 Schweizer, E. 12  
 Scobie, C. H. H. 12, 35  
 Scott, J. M. 210  
 Selwyn, E. G. 席爾溫 618, 669, 687  
 Shelton, J. B. 168  
 Sloan, R. B. 216  
 Smalley, S. S. 史邁利 496, 500, 513, 532, 536, 544  
 Smith, D. M. 398, 440, 496  
 Snyder, G. F. 526, 532  
 Soderlund, S. K. 318  
 Squires, J. 157, 168  
 Stanton, G. N. 51, 118  
 Stauffer, E. 史濤符 12, 20, 26, 27, 34, 266, 367  
 Steller, H. 哈拿·史泰勒 537  
 Stenschke, C. 162, 168  
 Stettler, C. 345, 355  
 Stonehouse, N. B. 85, 118  
 Stowers, S. K. 337  
 Strauss, M. L. 158, 168  
 Strecker, G. 史崔克 12, 18, 85, 117, 141, 167, 355, 373, 395, 495, 499, 513, 532, 588, 602, 618, 628, 638  
 Stuhlmacher, P. 司徒眉齊 12, 18, 36, 39, 50, 85, 117, 141, 167, 355, 373, 395, 495, 532, 588, 602, 618, 628, 638, 666  
 Suggs, M. J. 118  
 Tannehill, R. C. 190, 281  
 Tasker, R. V. G. 588, 640, 661  
 Telford, W. 帖爾福 71, 72, 77, 78, 82, 85  
 Tenney, M. C. 167  
 Theissen, G. 格得·泰森 39, 44, 296  
 Thielman, F. 13, 108, 151, 421  
 Thiselton, A. C. 238, 240, 243, 259  
 Thompson, M. B. 364  
 Thrall, M. E. 馬嘉普·史柔 261, 266, 268, 271, 273, 274, 275, 277, 281  
 Thurén, L. 618  
 Towner, P. H. 376, 395  
 Travis, S. 12, 19, 193  
 Treier, D. J. 289  
 Tuckett, C. M. 246, 259  
 Turner, M. 111, 147, 153, 163, 168, 223, 373, 406, 440, 488, 496, 666  
 Turner, S. 525  
 Twelftree, G. H. 57, 85  
 Unnik, W. C. van 范溫尼克 33, 646, 647  
 Verbin, J. S. K. 52  
 Verheyden, J. 190  
 Verner, D. C. 395  
 Via, D. O. 13  
 Vielhauer, P. 韋豪爾 456, 460  
 Wainwright, G. 609  
 Wall, R. W. 592, 602  
 Walton, S. 13, 19, 48, 144  
 Wanamaker, C. A. 231  
 Watson, F. 法蘭西·華臣 13, 42, 73, 85, 240, 259  
 Watts, R. E. 85  
 Webb, R. 628  
 Wedderburn, A. J. M. 355, 373, 434, 435, 440  
 Wenham, D. 溫涵 13, 19, 33, 48, 144, 440, 674  
 Wesley, C. 查理·衛斯理 289, 537  
 White, J. L. 321  
 White, R. T. 638  
 Whiteley, D. E. H. 441  
 Wilckens, U. 13, 18  
 Wiles, V. 441  
 Wilkins, M. J. 98, 117, 118  
 Williams, D. K. 底米丟·威廉斯 332, 337  
 Williams, H. D. III. 257, 259  
 Williamson, H. G. M. 398, 440  
 Wilson, S. G. 164, 168, 231  
 Winter, B. S. 238, 259  
 Witherington, B. III. 韋瑟靈頓 94, 144, 216, 243, 259, 310, 319, 441, 509  
 Wolters, A. 638  
 Wrede, W. 雷德 17, 74  
 Wright, N. T. 湯姆·賴特 39, 44, 80, 210, 284, 318, 319, 337, 355  
 Yeago, D. 易勾 685, 687  
 York, J. O. 133  
 Young, F. 281, 395  
 Ziesler, J. A. 13, 441  
 Zuck, R. B. 13, 85, 117, 141, 167, 532

## 主題索引

——一劃——  
 一致性, 19, 21, 27, 28, 29, 119, 169, 188, 449, 535, 536, 546, 555, 558, 649, 665, 668, 670, 672, 681, 683, 684, 685, 686

——二劃——  
 二元論, 31, 297, 469, 481, 486, 493, 504, 511, 534, 557, 560, 577, 672, 674  
 人子, 58, 62, 67, 68, 70, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 93, 98, 100, 102, 103, 104, 111, 115, 124, 126, 127, 128, 135, 136, 139, 159, 172, 186, 187, 447, 468, 473, 476, 483, 484, 493, 494, 517, 522, 526, 541, 548, 549, 554, 556, 565, 631, 680  
 人性, 68, 333, 465, 486, 559, 583, 595  
 力量, 34, 55, 58, 110, 125, 128, 138, 146, 163, 165, 177, 183, 198, 199, 218, 274, 279, 326, 333, 362, 363, 370, 383, 385, 413, 425, 451, 491, 511, 514, 520, 521, 525, 528, 540, 552, 558, 560, 607, 608, 614, 678, 680  
 十字架, 釘十字架, 34, 52, 62, 68, 69, 72, 75, 79, 81, 82, 99, 103, 128, 129, 144, 147, 148, 165, 172, 174, 176, 177, 181, 182, 188, 203, 207, 208, 213, 214, 223, 235, 236, 241, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 257, 271, 279, 307, 327, 328, 332, 336, 340, 394, 399, 405, 414, 416, 424, 431, 445, 447, 469, 476, 477, 483, 487, 488, 492, 507, 508, 542, 548, 551, 560, 561, 586, 642, 682, 683, 684  
 《七十士譯本》, 352, 409,

414, 427, 570, 646

——三劃——  
 三一神論, 31, 104, 136, 358, 369, 445, 491, 541, 622  
 丈夫, 88, 240, 243, 267, 295, 365, 438, 607, 615  
 千年國度, 524  
 大公, 大公主義, 171, 393, 579, 619, 656, 658, 669, 673  
 大能的作為, 60, 75, 78, 80, 81, 83, 93, 124, 159, 173, 176, 182, 470, 486, 574, 680  
 大衛, 65, 66, 67, 72, 74, 75, 77, 78, 82, 88, 103, 104, 106, 134, 152, 173, 212, 402, 422, 508, 578  
 大衛的兒子, 66, 75, 99, 103, 173

——四劃——  
 中保, 291, 333, 353, 369, 410, 416, 436, 438, 477, 501, 572, 586, 587, 641, 645, 675  
 今世, 56, 71, 481, 680  
 公平, 204, 284, 287, 303, 311, 414, 418, 505  
 公義, 104, 109, 110, 111, 115, 138, 178, 204, 205, 206, 210, 211, 213, 214, 253, 273, 289, 312, 322, 334, 366, 409, 412, 414, 421, 422, 435, 469, 481, 488, 493, 502, 505, 522, 554, 592, 595, 599, 674, 679  
 升天, 50, 119, 123, 129, 140, 160, 161, 346, 587, 634  
 天使, 55, 69, 76, 83, 120, 128, 131, 149, 172, 175, 225, 237, 240, 349, 401, 405, 406, 445, 522, 527,

542, 570, 571, 575, 577, 579, 580, 584, 609, 621, 624, 626, 631, 636  
 天國, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 99, 106, 107, 109, 110, 111, 113, 115, 125, 133, 139, 328, 388, 546  
 天啟, 21, 67, 71, 72, 78, 107, 126, 127, 132, 172, 187, 225, 398, 454, 514, 515, 517, 525, 526, 536, 537, 539, 540, 541, 542, 547, 555, 556, 626, 637, 646, 655, 669, 673, 674  
 方舟, 607, 612  
 方言, 163, 241, 242, 254, 255, 451, 622  
 水, 54, 62, 65, 95, 206, 253, 293, 428, 467, 468, 470, 471, 472, 489, 491, 492, 503, 507, 508, 509, 524, 538, 547, 553, 607, 612, 632  
 火, 54, 95, 111, 112, 183, 423, 524, 530, 582, 624, 632, 636  
 父, 31, 76, 84, 91, 94, 96, 100, 102, 104, 111, 112, 115, 120, 121, 124, 166, 176, 177, 183, 187, 196, 214, 222, 235, 244, 250, 269, 290, 291, 298, 306, 329, 331, 332, 333, 334, 340, 357, 358, 362, 363, 365, 366, 367, 369, 392, 400, 401, 403, 404, 406, 424, 431, 436, 438, 439, 444, 445, 465, 466, 468, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 477, 479, 482, 484, 485, 486, 489, 490, 491, 493, 494, 499, 500, 506, 507, 515, 516, 526, 534, 535, 536, 539, 548, 550, 552, 553, 554, 557, 558, 559, 561, 562, 570, 582, 592, 594, 600, 605, 611, 620, 623, 624, 633, 634, 653, 655, 656, 657, 671, 674, 675, 683

王, 君王, 作王, 王權, 55, 60, 64, 65, 68, 69, 72, 75, 88, 89, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 111, 112, 122, 127, 133, 134, 155, 176, 178, 185, 244, 325, 404, 413, 468, 475, 477, 479, 482, 483, 484, 486, 516, 518, 523, 526, 534, 547, 549, 551, 680

——五劃——

世界, 20, 21, 22, 25, 27, 32, 33, 40, 42, 55, 56, 57, 63, 64, 71, 72, 78, 79, 83, 92, 93, 94, 98, 102, 104, 107, 120, 121, 129, 131, 137, 139, 145, 146, 153, 165, 170, 176, 184, 185, 186, 188, 215, 218, 223, 229, 237, 238, 244, 245, 247, 248, 250, 252, 262, 267, 272, 274, 277, 288, 291, 294, 298, 303, 304, 315, 323, 328, 331, 333, 335, 345, 358, 359, 360, 361, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 376, 386, 387, 390, 399, 400, 405, 406, 409, 412, 413, 426, 429, 432, 435, 438, 445, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 471, 472, 473, 475, 477, 478, 479, 481, 482, 485, 486, 487, 488, 489, 491, 493, 494, 502, 503, 504, 505, 508, 511, 516, 519, 520, 521, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 534, 539, 540, 541, 542, 548, 549, 550, 551, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 569, 573, 574, 577, 580, 581, 584, 590, 592, 593, 595, 600, 603, 604, 605, 607, 608, 609, 611, 613, 614, 615, 616, 617, 631, 632, 634, 635, 636, 637, 640, 641, 643, 651, 653, 657, 659, 666, 670, 671, 673, 674, 675, 680, 684

主, 32, 52, 66, 67, 72, 74, 77, 78, 88, 94, 100, 103, 104, 110, 115, 119, 120, 131, 132, 136, 140, 146, 147, 148, 150, 153, 154, 155,

158, 160, 161, 165, 166, 172, 173, 175, 176, 179, 180, 185, 188, 194, 195, 198, 201, 217, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 250, 251, 252, 255, 256, 262, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 274, 275, 277, 278, 279, 301, 304, 312, 323, 325, 326, 328, 329, 331, 332, 333, 335, 340, 341, 348, 361, 366, 369, 370, 372, 379, 381, 385, 387, 388, 390, 398, 401, 403, 405, 406, 408, 418, 424, 429, 432, 438, 444, 445, 449, 450, 452, 453, 454, 458, 471, 475, 478, 480, 486, 494, 497, 516, 517, 520, 536, 539, 550, 558, 570, 577, 580, 582, 583, 586, 594, 595, 597, 603, 605, 607, 610, 611, 614, 615, 616, 620, 622, 623, 624, 625, 631, 633, 634, 635, 636, 637, 644, 646, 648, 653, 656, 657, 659, 667, 669, 670, 675, 676, 678, 680, 682

主人, 125, 287, 293, 294, 295, 298, 315, 316, 325, 339, 340, 365, 366, 381, 403, 413, 429, 438, 518, 603, 607, 615, 616

主餐, 241, 245, 250, 253, 255, 275, 278, 452, 453, 458, 471, 492, 509, 529, 553, 586, 600, 614, 626, 679

以色列, 61, 66, 68, 75, 83, 84, 92, 93, 97, 98, 99, 104, 106, 107, 112, 113, 114, 120, 121, 128, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 140, 145, 146, 149, 151, 158, 159, 163, 164, 165, 181, 186, 187, 188, 208, 209, 210, 211, 239, 263, 279, 284, 285, 286, 300, 301, 302, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 316, 361, 362, 368, 393, 400, 406, 420, 421, 426, 427, 443, 445, 446, 451, 458, 467, 468, 469, 491, 492, 521,

558, 561, 571, 577, 582, 589, 604, 606, 610, 613, 621, 640, 646, 647, 653, 676, 682, 684

以馬內利, 88, 93, 102, 173 以諾, 76, 77, 135, 147, 172, 621, 624, 265, 655

代理人, 58, 62, 94, 105, 111, 112, 121, 130, 131, 135, 137, 139, 147, 148, 152, 157, 161, 173, 184, 415, 424, 436, 437, 457, 522, 542, 546, 548, 549, 623, 675, 678, 682, 685

代罪羔羊, 180, 412, 448, 642 代禱, 代求, 177, 262, 291, 298, 316, 379, 406, 429, 507, 534, 563, 572, 574, 583, 586, 593, 648, 668

代贖論, 206, 208, 508, 583 充滿, 豐滿, 豐盛, 131, 146, 148, 163, 183, 184, 227, 347, 352, 353, 360, 365, 370, 371, 372, 404, 434, 436, 445, 465, 489, 503, 562, 605

出生, 誕生, 降生, 19, 23, 50, 79, 88, 89, 102, 103, 115, 120, 121, 131, 133, 134, 137, 138, 140, 158, 159, 160, 161, 171, 174, 183, 209, 331, 332, 464, 473, 509, 548, 631

出埃及, 71, 123, 610, 621, 646, 666

功德, 196, 419, 420, 421

可信的, 可靠的, 18, 39, 40, 53, 120, 143, 144, 161, 169, 188, 227, 243, 263, 384, 433, 487, 545, 572, 589, 631, 646, 672,

司提反, 151, 152, 186, 453, 646

外邦人, 77, 84, 88, 92, 107, 108, 113, 114, 115, 125, 127, 132, 137, 139, 140, 143, 144, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 158, 162, 163, 164, 165, 166, 177, 184, 185, 186, 187, 188, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 204, 205, 208, 209, 210, 211,

212, 214, 218, 228, 229, 230, 283, 284, 285, 286, 288, 290, 294, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 327, 353, 357, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 385, 390, 400, 409, 414, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 427, 434, 435, 437, 438, 444, 446, 447, 448, 451, 453, 458, 474, 521, 550, 559, 561, 563, 590, 616, 641, 673, 674, 676, 677

奴僕, 65, 158, 201, 211, 212, 214, 238, 241, 247, 250, 270, 287, 293, 294, 295, 296, 315, 331, 339, 340, 341, 350, 351, 365, 366, 377, 381, 392, 402, 413, 416, 435, 473, 558, 603, 607, 615, 616, 636, 676

平安, 120, 121, 269, 287, 290, 328, 329, 379, 400, 480, 488, 515, 569, 623, 630, 635

末日, 主的日子, 那日, 67, 84, 100, 146, 159, 185, 223, 226, 286, 326, 334, 370, 383, 388, 408, 424, 454, 471, 490, 492, 511, 517, 519, 530, 550, 554, 555, 557, 564, 574, 594, 624, 636, 680

末世論, 72, 185, 186, 370, 456, 492, 537, 564, 645

正典, 正典化, 17, 18, 19, 20, 42, 43, 51, 268, 387, 393, 626, 639, 655, 665

母親, 88, 120, 380, 526, 548

永生, 64, 96, 138, 153, 162, 178, 187, 188, 218, 244, 269, 278, 287, 294, 295, 297, 376, 377, 388, 438, 450, 458, 469, 472, 473, 474, 478, 480, 481, 482, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 500, 503, 547, 551, 552, 554, 562, 565, 579, 580, 606, 622, 624, 643, 678, 680

生命, 22, 63, 65, 66, 73, 110, 132, 148, 153, 154, 178, 186, 200, 201, 202, 204,

207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 223, 237, 243, 244, 250, 252, 262, 263, 264, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 285, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 313, 314, 316, 326, 327, 330, 333, 334, 335, 340, 350, 357, 361, 364, 371, 376, 384, 385, 388, 389, 398, 405, 409, 410, 413, 415, 418, 422, 431, 432, 433, 434, 435, 445, 452, 464, 465, 466, 467, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 478, 481, 483, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 499, 500, 502, 504, 505, 506, 509, 510, 511, 517, 518, 524, 528, 530, 533, 534, 536, 538, 540, 543, 546, 548, 551, 552, 558, 560, 562, 563, 565, 572, 580, 586, 592, 611, 614, 615, 616, 633, 635, 643, 644, 645, 648, 652, 653, 674, 679

申冤, 186, 525, 597, 606, 616, 625

——六劃——

交通, 相交, 團契, 151, 164, 165, 195, 197, 236, 242, 251, 254, 255, 268, 270, 274, 321, 322, 331, 333, 335, 339, 406, 420, 429, 448, 452, 458, 468, 491, 492, 498, 500, 501, 533, 545, 558, 621

光, 光明, 31, 113, 120, 162, 271, 303, 335, 365, 437, 464, 465, 466, 467, 469, 472, 473, 475, 481, 482, 485, 486, 487, 488, 493, 501, 503, 504, 505, 511, 524, 557, 631

先存, 270, 331, 345, 351, 386, 548, 549, 584, 653, 682, 683, 684

先知, 54, 55, 60, 65, 84, 91, 92, 94, 99, 101, 106, 109, 110, 121, 122, 133, 134, 135, 137, 139, 146, 148, 149, 152, 176, 182, 183, 218, 227, 242, 246, 251,

255, 258, 270, 304, 313, 323, 362, 363, 367, 369, 371, 392, 398, 407, 424, 430, 437, 446, 452, 471, 473, 482, 483, 486, 489, 503, 509, 514, 528, 529, 539, 541, 548, 549, 554, 559, 564, 570, 574, 582, 596, 605, 613, 620, 625, 630, 631, 632, 633, 652, 653, 674, 675, 683

再臨, 再來, 34, 72, 93, 100, 134, 139, 146, 159, 160, 161, 166, 170, 186, 217, 218, 219, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 234, 238, 244, 246, 267, 277, 278, 294, 303, 328, 334, 370, 385, 399, 431, 433, 454, 476, 478, 492, 499, 502, 516, 520, 524, 554, 557, 564, 565, 573, 578, 594, 605, 620, 625, 629, 630, 631, 632, 634, 637, 645, 656, 670, 674, 680, 682

刑罰, 137, 207, 226, 288, 292, 309, 410, 467, 469, 479, 596, 607, 616, 621, 625, 630, 636, 643

名, 名字, 53, 54, 55, 72, 74,

88, 98, 101, 102, 120, 121, 134, 135, 136, 137, 144, 146, 147, 148, 149, 160, 163, 165, 173, 176, 178, 183, 187, 222, 234, 250, 251, 252, 283, 293, 331, 335, 344, 350, 363, 403, 414, 452, 465, 477, 491, 498, 500, 518, 519, 527, 528, 530, 538, 539, 552, 555, 583, 589, 595, 600, 603, 631, 656, 675

合一, 177, 235, 246, 253, 273, 304, 321, 323, 324, 325, 328, 333, 335, 358, 359, 363, 364, 366, 368, 369, 371, 429, 445, 471, 474, 491, 541, 553, 562, 563, 570, 579, 590, 679, 683

地獄, 71, 112, 524

在基督裏, 在主裏, 111, 184, 201, 208, 212, 218, 222, 225, 228, 244, 251, 262, 270, 272, 277, 289, 293, 303, 305, 326, 329,

330, 334, 340, 341, 346,  
347, 350, 352, 353, 358,  
359, 364, 370, 371, 384,  
386, 389, 390, 392, 412,  
414, 415, 416, 419, 424,  
425, 431, 434, 435, 436,  
445, 451, 453, 454, 456,  
502, 510, 525, 553, 562,  
563, 580, 595, 608, 612,  
616, 637, 640, 648, 652,  
653, 671, 682, 685

多樣性, 20, 21, 22, 28, 29,  
222, 253, 363, 367, 369,  
563, 659, 665, 668, 681,  
683, 686

成聖, 18, 33, 54, 154, 233,  
236, 238, 252, 253, 254,  
294, 306, 334, 361, 378,  
478, 491, 535, 576, 580,  
583, 585, 586, 604, 610,  
653, 655, 676, 678

收納, 201, 298, 359, 425

旨意, 50, 65, 68, 72, 83, 91,  
94, 109, 110, 112, 115, 130,  
131, 139, 147, 149, 158,  
170, 174, 177, 179, 180,  
181, 218, 237, 239, 246,  
267, 270, 297, 299, 300,  
302, 305, 306, 307, 309,  
312, 314, 358, 359, 361,  
371, 381, 382, 405, 410,  
424, 437, 438, 443, 446,  
482, 485, 508, 514, 561,  
578, 580, 582, 583, 595,  
611, 623, 636, 644, 646,  
653, 657, 677, 683, 684

死, 死亡, 21, 34, 37, 50, 51,  
52, 56, 60, 61, 62, 63, 65,  
68, 69, 70, 71, 72, 73, 75,  
76, 78, 79, 82, 83, 84, 88,  
93, 101, 104, 107, 113, 115,  
119, 123, 124, 127, 128,  
130, 133, 140, 143, 147,  
148, 151, 152, 159, 160,  
161, 162, 166, 172, 174,  
176, 179, 180, 181, 182,  
186, 188, 194, 199, 202,  
203, 204, 205, 206, 207,  
213, 214, 219, 220, 221,  
224, 225, 228, 237, 241,  
243, 244, 246, 247, 255,  
256, 257, 262, 263, 264,  
265, 268, 269, 270, 271,  
272, 273, 274, 275, 276,  
277, 278, 279, 285, 287,  
288, 290, 291, 292, 293,  
294, 295, 296, 297, 298,  
299, 301, 305, 306, 307,  
308, 312, 314, 315, 316,  
322, 323, 325, 326, 327,  
328, 330, 332, 336, 361,  
362, 365, 367, 370, 371,  
384, 385, 386, 388, 394,  
398, 399, 402, 405, 409,  
410, 411, 412, 413, 414,  
415, 416, 417, 418, 421,  
422, 423, 424, 428, 429,  
431, 432, 433, 434, 435,  
436, 437, 438, 444, 447,  
448, 449, 451, 452, 453,  
454, 458, 466, 469, 474,  
475, 476, 479, 480, 481,  
486, 487, 488, 489, 492,  
493, 494, 501, 503, 505,  
507, 508, 509, 510, 511,  
516, 517, 518, 520, 521,  
523, 526, 529, 530, 534,  
537, 538, 539, 540, 542,  
547, 552, 553, 560, 561,  
562, 564, 565, 571, 572,  
573, 575, 576, 577, 580,  
582, 583, 584, 585, 586,  
587, 591, 592, 595, 599,  
609, 610, 611, 612, 627,  
633, 636, 641, 642, 646,  
648, 651, 653, 656, 666,  
667, 669, 670, 671, 673,  
675, 676, 677, 678, 679,  
680, 682, 683, 685

死海古卷, 見「昆蘭」

羊, 66, 92, 97, 103, 113, 154,  
473, 474, 475, 478, 480,  
491, 494, 538, 555, 561,  
563, 607, 608, 612, 613,  
643, 653, 654, 677

肉體, 196, 199, 202, 204,  
208, 214, 228, 237, 257,  
272, 279, 296, 297, 306,  
307, 316, 326, 328, 340,  
404, 409, 410, 447, 451,  
458, 471, 474, 476, 489,  
508, 552, 560, 611, 612,  
636

自由, 22, 42, 122, 130, 202,  
213, 222, 238, 239, 240,  
241, 257, 263, 291, 293,  
295, 298, 300, 302, 304,  
306, 307, 308, 309, 310,  
315, 322, 335, 339, 340,  
348, 375, 394, 413, 428,  
431, 439, 473, 487, 493,  
494, 561, 597, 598, 636,  
671, 678

至高無上的主權, 83, 149,

177, 306, 310, 312, 402,  
444, 445, 525, 539, 541,  
653

血, 流血, 36, 60, 68, 73,  
101, 128, 151, 154, 161,  
172, 181, 241, 246, 251,  
255, 287, 288, 359, 412,  
414, 416, 448, 471, 501,  
503, 504, 506, 507, 508,  
509, 516, 534, 553, 572,  
573, 585, 586, 604, 606,  
609, 610, 624, 633, 642

西乃, 68, 73, 146, 212, 278,  
315, 574, 577, 610

### ——七劃——

完全, 321, 326, 328, 370,  
425, 492, 503, 505, 572,  
575, 576, 583, 592, 598,  
599, 600, 640, 642, 651,  
680

希臘化, 37, 387, 390, 398,  
558, 569, 634, 637, 659,  
668, 669

弟兄, 98, 100, 101, 172, 219,  
304, 339, 340, 341, 366,  
427, 429, 452, 503, 533,  
541, 563, 583, 585, 619,  
680

形像, 49, 63, 65, 102, 104,  
105, 139, 172, 173, 240,  
247, 270, 275, 325, 331,  
400, 402, 405, 445, 517,  
524, 558, 564, 584, 594,  
645, 657

我是(神的自稱), 473,  
479, 485, 538

決定論, 130, 157, 158

系統神學, 23, 24, 40, 42,  
43, 666

良心, 239, 379, 389, 576,  
580, 609

良善, 31, 91, 112, 306, 326,  
378, 422, 451, 501, 560,  
595, 607

見證, 29, 32, 39, 120, 129,  
134, 137, 139, 145, 146,  
147, 148, 149, 154, 155,  
156, 164, 165, 170, 175,  
179, 184, 185, 186, 201,  
203, 212, 223, 256, 285,  
289, 322, 324, 335, 362,  
379, 386, 392, 405, 414,

429, 444, 451, 464, 465,  
467, 470, 472, 474, 477,  
478, 481, 482, 485, 486,  
488, 493, 498, 503, 509,  
516, 517, 519, 521, 525,  
526, 528, 529, 530, 533,  
557, 558, 559, 561, 563,  
589, 603, 607, 617, 630,  
644, 646, 647, 659, 660,  
668, 670, 671, 678, 681,  
685

身體, 9, 26, 68, 73, 83, 101,  
161, 172, 208, 220, 228,  
237, 238, 241, 242, 243,  
244, 246, 250, 253, 255,  
256, 257, 264, 274, 276,  
277, 280, 297, 303, 327,  
330, 331, 333, 345, 346,  
360, 364, 365, 368, 369,  
392, 405, 410, 424, 426,  
428, 429, 432, 434, 435,  
437, 438, 452, 458, 468,  
499, 553, 562, 579, 611,  
612, 621, 625, 630, 657,  
658, 680

邪惡, 31, 34, 65, 84, 112,  
122, 123, 132, 157, 187,  
197, 202, 222, 247, 296,  
310, 358, 360, 366, 371,  
377, 383, 401, 410, 432,  
436, 437, 447, 469, 481,  
501, 502, 504, 511, 514,  
519, 521, 522, 523, 525,  
527, 529, 530, 539, 541,  
542, 543, 560, 565, 591,  
592, 595, 597, 608, 609,  
612, 636, 660, 667, 674,  
645, 678, 683

君王, 見「王」

作王, 見「王」

——八劃——

事奉, 服事, 37, 65, 72, 100,  
101, 127, 128, 136, 162,  
195, 202, 218, 224, 228,  
238, 241, 253, 254, 255,  
263, 265, 274, 275, 276,  
278, 283, 295, 303, 304,  
325, 333, 340, 362, 364,  
368, 379, 385, 391, 413,  
429, 430, 437, 438, 439,  
457, 458, 475, 478, 480,  
491, 498, 572, 579, 580,  
586, 603, 608, 613, 614,  
654, 680

亞伯拉罕, 35, 88, 106, 151,

196, 199, 200, 201, 202,  
203, 208, 209, 211, 212,  
213, 289, 290, 300, 301,  
302, 304, 305, 312, 313,  
314, 315, 316, 406, 414,  
417, 421, 427, 473, 485,  
492, 572, 577, 578, 599,  
600, 677

亞倫, 124, 575, 641, 642

亞當, 121, 257, 292, 312,  
314, 331, 399, 403, 405,  
409, 447, 559, 625, 677

亞蘭文, 25, 75, 146, 244,  
444

使徒, 37, 56, 146, 147, 148,  
149, 150, 152, 161, 162,  
164, 165, 166, 178, 182,  
195, 198, 218, 219, 221,  
235, 239, 240, 243, 245,  
248, 249, 251, 255, 261,  
263, 264, 266, 267, 268,  
269, 270, 274, 278, 283,  
323, 340, 362, 363, 367,  
369, 371, 376, 377, 382,  
386, 391, 392, 399, 407,  
430, 431, 435, 437, 438,  
444, 446, 453, 454, 529,  
564, 619, 620, 621, 630,  
632, 637, 639, 646, 654,  
656, 658, 667, 669, 677

來世, 56, 63, 93, 98, 242,  
370, 398, 481, 551, 552,  
564, 580, 605, 680

兒女, 31, 56, 91, 124, 176,  
201, 202, 214, 215, 298,  
300, 302, 307, 313, 359,  
365, 387, 392, 402, 425,  
431, 464, 465, 473, 484,  
485, 490, 497, 498, 503,  
506, 507, 511, 524, 580,  
582, 658, 670

兒子, 53, 54, 63, 69, 70, 75,  
77, 78, 83, 89, 95, 96, 102,  
103, 104, 105, 107, 115,  
120, 121, 122, 124, 128,  
131, 134, 160, 161, 171,  
172, 174, 183, 187, 201,  
206, 214, 215, 221, 224,  
250, 251, 255, 256, 269,  
284, 299, 301, 306, 315,  
401, 402, 403, 404, 405,  
407, 408, 413, 416, 434,  
445, 458, 465, 466, 467,  
468, 470, 474, 481, 483,  
484, 485, 490, 493, 501,  
502, 503, 505, 506, 507,

508, 509, 534, 547, 548,  
549, 558, 559, 561, 582,  
583, 584, 587, 631, 633,  
653, 667, 670, 671, 673,  
675

兒子的名分, 201, 210, 214

卑微, 97, 104, 115, 120, 126,  
128, 132, 136, 161, 173,  
235, 247, 248, 267, 270,  
331, 332, 349, 404, 475,  
526, 598, 608, 670, 680

咒詛, 65, 127, 200, 204, 205,  
206, 207, 211, 212, 215,  
242, 247, 292, 405, 412,  
413, 448, 643

呼召, 蒙召, 32, 40, 54, 55,  
57, 59, 65, 73, 81, 82, 84,  
89, 90, 92, 100, 114, 122,  
133, 140, 148, 149, 151,  
154, 155, 157, 175, 185,  
186, 198, 221, 233, 252,  
263, 265, 272, 284, 299,  
300, 307, 323, 324, 325,  
330, 366, 382, 393, 394,  
399, 400, 406, 407, 408,  
409, 417, 418, 419, 422,  
423, 431, 436, 443, 444,  
446, 450, 451, 453, 458,  
466, 490, 517, 518, 528,  
542, 548, 550, 551, 556,  
564, 592, 612, 617, 626,  
630, 643, 655, 666, 667,  
674, 676, 677, 683

命令, 誠命, 57, 58, 59, 61,  
62, 89, 91, 92, 101, 102,  
108, 109, 110, 111, 131,  
135, 138, 140, 149, 152,  
172, 200, 202, 204, 210,  
211, 213, 214, 237, 238,  
244, 265, 286, 289, 293,  
303, 316, 326, 341, 350,  
383, 408, 410, 419, 423,  
427, 431, 446, 470, 474,  
476, 478, 491, 494, 499,  
501, 503, 505, 506, 507,  
510, 515, 527, 533, 534,  
554, 575, 595, 596, 598,  
620, 676, 679, 680, 684

妻子, 64, 88, 120, 295, 365,  
392, 607, 615

底本 Q, 25, 48, 49, 52, 56,  
76, 92, 93, 100, 455, 541

忠心, 125, 186, 228, 381,  
382, 389, 392, 498, 516,  
518, 521, 522, 526, 528,  
540, 551, 555, 573, 579,

- 581, 608, 616, 619, 622, 625, 676, 685
- 忿怒, 65, 73, 206, 207, 218, 220, 221, 229, 285, 287, 288, 300, 305, 306, 313, 314, 361, 365, 400, 408, 409, 410, 413, 416, 423, 433, 519, 560, 593, 680, 685
- 性, 60, 223, 236, 237, 621
- 承受, 承受產業, 107, 138, 201, 298, 300, 327, 359, 572, 579, 607
- 承認, 18, 22, 23, 32, 33, 34, 35, 40, 41, 50, 58, 62, 72, 73, 77, 90, 97, 104, 114, 122, 125, 126, 128, 136, 149, 152, 156, 160, 161, 169, 175, 176, 180, 185, 198, 210, 213, 226, 238, 255, 258, 272, 285, 287, 297, 298, 301, 303, 306, 310, 316, 323, 325, 332, 333, 340, 349, 353, 361, 369, 375, 386, 392, 397, 399, 400, 403, 408, 418, 422, 423, 424, 427, 443, 444, 446, 447, 448, 451, 452, 453, 454, 457, 458, 465, 467, 470, 471, 478, 481, 483, 486, 487, 499, 501, 510, 511, 518, 534, 538, 549, 552, 562, 565, 573, 575, 581, 600, 623, 629, 640, 643, 646, 648, 652, 657, 659, 668, 670, 672, 680, 681, 683, 684, 685, 686
- 拉比, 103, 136, 398, 400
- 昆蘭, 死海古卷, 209, 584, 626, 645
- 杯, 65, 68, 73, 99, 127, 181, 241, 429, 471, 475, 479, 488, 489, 641, 679
- 牧人, 66, 102, 120, 126, 136, 473, 474, 475, 478, 483, 491, 526, 553, 563, 607, 612, 620, 643
- 牧師, 牧者, 102, 249, 363, 369, 430, 491, 498, 613
- 牧養, 82, 98, 114, 233, 266, 321, 366, 430, 473, 491, 590, 592, 599, 613, 619, 620, 624, 626, 641, 648, 651
- 長老, 23, 164, 363, 377, 381, 391, 430, 446, 453, 457, 497, 498, 499, 504, 599, 603, 614, 615
- 門徒, 31, 39, 49, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 109, 111, 112, 113, 114, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 146, 147, 148, 153, 162, 163, 166, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 185, 186, 187, 188, 357, 394, 403, 421, 443, 444, 450, 466, 468, 470, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 482, 484, 486, 487, 491, 492, 493, 494, 534, 535, 539, 546, 547, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 559, 563, 564, 667, 670, 676, 678, 679, 680, 685
- 阿爸, 176, 401
- 知識, 見「認識」
- 九劃——
- 信心, 信念, 39, 41, 62, 73, 80, 91, 126, 129, 148, 149, 150, 166, 178, 199, 200, 201, 204, 207, 208, 209, 211, 212, 214, 218, 219, 221, 224, 226, 227, 228, 230, 235, 245, 253, 256, 263, 264, 269, 277, 279, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 323, 326, 327, 328, 335, 336, 339, 341, 360, 363, 366, 369, 376, 379, 381, 382, 384, 389, 390, 403, 414, 415, 417, 418, 419, 420, 421, 423, 424, 427, 428, 429, 438, 450, 458, 464, 468, 470, 477, 480, 484, 489, 490, 494, 503, 509, 511, 512, 514, 550, 551, 552, 562, 569, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 581, 587, 590, 591, 592, 593, 595, 597, 598, 599, 600, 601, 605, 606, 612, 614, 615, 616, 617, 619, 622, 625, 630, 633, 634, 635, 637, 640, 643, 644, 645, 648, 649, 650, 651, 653, 655, 657, 667, 677, 678, 679, 680, 684
- 信仰, 19, 23, 26, 30, 32, 35, 38, 40, 42, 54, 64, 74, 75, 77, 84, 90, 127, 149, 155, 156, 171, 182, 184, 195, 217, 218, 221, 223, 226, 227, 236, 242, 243, 245, 247, 250, 256, 262, 269, 298, 321, 323, 327, 328, 335, 336, 339, 340, 357, 376, 378, 389, 390, 393, 401, 403, 405, 406, 411, 427, 430, 437, 455, 457, 458, 459, 484, 492, 498, 499, 500, 503, 506, 507, 508, 509, 511, 512, 518, 569, 571, 572, 573, 579, 581, 586, 590, 597, 599, 600, 607, 608, 616, 622, 624, 625, 637, 640, 644, 646, 648, 651, 654, 655, 657, 658, 659, 660, 666, 667, 670, 672, 673, 676, 681
- 信仰告白, 30, 40, 74, 75, 77, 242, 250, 401, 403, 411, 484, 648
- 信念, 29, 30, 31, 41, 43, 83, 152, 155, 156, 233, 243, 245, 310, 323, 370, 435, 454, 492, 498, 536, 548, 589, 639, 647, 652, 667, 668, 680, 684
- 信經, 信經式的, 30, 40, 181, 222, 560, 685
- 信實, 207, 223, 224, 227, 262, 269, 270, 299, 312, 334, 400, 438, 640, 643, 644, 653, 674
- 信靠, 65, 89, 91, 124, 126, 128, 196, 202, 221, 224, 228, 235, 262, 289, 312, 326, 361, 389, 415, 416, 419, 423, 427, 447, 470, 554, 555, 573, 592, 596, 597, 612, 614
- 保惠師, 465, 477, 480, 494, 549, 553, 559, 678
- 孩子, 60, 64, 97, 99, 126, 132, 137, 201, 211, 238, 340, 466, 521, 527
- 宣教, 宣教士, 32, 33, 34, 37, 40, 43, 50, 79, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 106, 107, 111, 113, 114, 115, 124, 126, 131, 137, 138, 140, 143, 145, 149, 152, 153, 154, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 173, 174, 177, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 194, 198, 218, 219, 220, 224, 227, 229, 230, 248, 249, 254, 263, 264, 266, 267, 268, 271, 274, 275, 278, 279, 280, 284, 305, 316, 321, 322, 326, 330, 334, 335, 339, 340, 363, 369, 376, 383, 385, 390, 397, 398, 399, 407, 411, 423, 425, 431, 432, 436, 437, 438, 443, 444, 446, 447, 448, 450, 451, 453, 455, 456, 457, 458, 478, 482, 492, 498, 529, 554, 555, 563, 564, 616, 619, 626, 645, 646, 659, 665, 666, 667, 671, 672, 676, 684
- 宣講, 27, 33, 39, 40, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 71, 88, 89, 122, 129, 133, 137, 140, 143, 144, 147, 148, 154, 156, 163, 174, 175, 178, 181, 184, 188, 204, 256, 377, 433, 444, 446, 447, 455, 546, 547, 551, 553, 555, 557, 622, 667, 669, 676, 677, 682
- 建造, 建築, 建築物, 23, 114, 152, 264, 362, 363, 369, 392, 428, 430, 437, 457, 524, 606, 622, 678, 679
- 律法, 58, 60, 61, 66, 83, 91, 94, 96, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 115, 125, 133, 138, 139, 146, 147, 150, 151, 152, 155, 156, 164, 166, 184, 185, 187, 188, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 228, 229, 237, 243, 248, 263, 274, 278, 279, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 301, 302, 303, 305, 310, 312, 313, 315, 316, 321, 327, 336, 353, 361, 362, 379, 398, 405, 407, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 419, 420, 421, 422, 423, 427, 431, 434, 445, 446, 447, 448, 450, 451, 453, 454, 456, 458, 465, 469, 476, 554, 559, 560, 570, 573, 574, 575, 576, 580, 582, 592, 595, 596, 597, 598, 600, 601, 611, 621, 648, 650, 676, 677
- 故事, 26, 33, 37, 39, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 78, 87, 88, 89, 92, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 143, 144, 145, 146, 149, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 161, 164, 165, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 182, 185, 187, 195, 198, 203, 219, 227, 239, 241, 292, 325, 329, 331, 399, 400, 401, 404, 406, 446, 452, 453, 455, 456, 457, 463, 465, 466, 468, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 479, 480, 481, 484, 492, 514, 519, 541, 547, 548, 556, 560, 565, 611, 631, 632, 646, 657, 670, 674, 675
- 施洗約翰, 60, 63, 66, 89, 93, 94, 106, 112, 120, 121, 123, 130, 131, 133, 137, 138, 147, 174, 180, 183, 185, 293, 464, 466, 467, 470, 479, 480, 482, 486, 488, 492, 521
- 架構, 9, 23, 26, 31, 32, 36, 41, 43, 54, 83, 84, 106, 107, 114, 115, 133, 140, 145, 165, 171, 177, 200, 203, 245, 272, 391, 392, 397, 398, 433, 457, 481, 493, 498, 499, 500, 504, 535, 541, 542, 557, 569, 574, 587, 600, 608, 615, 617, 626, 637, 668, 671, 672, 674
- 柏拉圖, 572, 645
- 洗淨, 236, 252, 253, 452, 580
- 洗禮, 施洗, 受洗, 54, 63, 65, 75, 80, 88, 89, 99, 102, 111, 147, 149, 153, 154, 162, 166, 171, 180, 182, 183, 209, 214, 235, 244, 253, 293, 294, 369, 428, 430, 452, 458, 467, 475, 492, 507, 508, 509, 529, 586, 595, 600, 607, 612, 614, 636, 679
- 相信, 18, 23, 31, 32, 38, 39, 40, 41, 49, 50, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 66, 67, 73, 80, 81, 82, 83, 89, 91, 101, 107, 114, 115, 122, 123, 124, 125, 129, 139, 144, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 162, 163, 164, 165, 166, 172, 181, 182, 185, 187, 188, 194, 195, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 218, 219, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 230, 237, 238, 239, 243, 244, 252, 253, 254, 256, 263, 268, 272, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 294, 298, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 322, 323, 326, 330, 333, 334, 335, 340, 360, 362, 375, 399, 402, 403, 405, 406, 414, 415, 417, 418, 419, 421, 423, 425, 427, 449, 450, 451, 453, 454, 458, 464, 466, 468, 469, 471, 472, 478, 480, 481, 482, 483, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 499, 501, 505, 506, 507, 509, 511, 512, 514, 524, 528, 530, 542, 548, 549, 550, 551, 552, 555, 556, 561, 562, 564, 569, 571, 572, 573, 577, 578, 579, 584, 586, 597, 599, 605, 606, 617, 623, 625, 644, 648, 654, 655, 667, 669, 670, 671, 673, 674, 675, 676, 677, 683, 684

相交, 見「交通」

相愛, 見「愛」

盼望, 111, 134, 146, 155, 160, 170, 214, 220, 224, 226, 227, 244, 246, 256, 257, 264, 269, 278, 291, 298, 299, 323, 327, 335, 359, 360, 363, 369, 370, 378, 386, 399, 413, 423, 424, 429, 432, 492, 502, 506, 525, 535, 536, 557, 565, 572, 573, 578, 594, 605, 606, 608, 614, 615, 616, 617, 625, 630, 632, 636, 637, 645, 653, 656, 670, 675, 680

祈禱, 見「禱告」

紀律, 管教, 236, 245, 262, 268, 271, 381, 391, 393, 430, 437, 438, 573, 578, 582

約, 68, 73, 114, 137, 179, 180, 184, 196, 201, 210, 222, 241, 246, 263, 275, 278, 279, 286, 312, 315, 357, 412, 419, 420, 427, 429, 446, 451, 492, 521, 522, 570, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 580, 582, 585, 586, 587, 598, 604, 606, 609, 610, 621, 640, 641, 644, 659, 665, 666, 669, 674, 675, 676, 677

約櫃, 287, 585

耶和華, 53, 135, 136, 138, 148, 173, 289, 387, 393, 406, 594, 623, 653

耶路撒冷, 21, 60, 61, 64, 65, 67, 72, 79, 82, 92, 98, 99, 100, 102, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 132, 139, 143, 144, 145, 149, 155, 164, 165, 179, 186, 198, 199, 202, 244, 266, 267, 276, 283, 284, 288, 304, 398, 426, 446, 448, 451, 452, 454, 475, 483, 521, 523, 524, 541, 542, 555, 557, 560, 577, 579, 580, 589, 619, 645, 651

背道, 210, 227, 288, 383, 389, 427, 507, 510, 522, 528, 534, 540, 622, 643, 673

苦難, 62, 63, 64, 65, 67, 69,

70, 72, 78, 79, 81, 83, 84, 88, 122, 130, 132, 135, 154, 158, 161, 172, 173, 179, 218, 226, 262, 264, 268, 269, 270, 276, 280, 291, 298, 299, 322, 323, 324, 327, 329, 330, 333, 334, 335, 382, 383, 385, 411, 443, 449, 458, 475, 476, 479, 508, 522, 530, 540, 541, 547, 569, 571, 583, 592, 596, 597, 603, 604, 605, 607, 608, 609, 610, 611, 616, 617, 649, 651, 653, 654, 680

計畫, 55, 62, 63, 72, 74, 106, 130, 144, 148, 151, 152, 157, 158, 161, 165, 170, 174, 177, 179, 181, 185, 225, 283, 298, 299, 308, 309, 310, 347, 359, 361, 362, 417, 435, 436, 437, 443, 444, 449, 485, 486, 516, 520, 526, 586, 611, 671, 678

降臨, 77

——十劃——

倫理, 41, 233, 236, 246, 258, 268, 303, 305, 364, 365, 377, 379, 390, 423, 438, 594, 611, 634, 648, 674

剛強, 97, 132, 133, 239, 247, 248, 279, 283, 371, 382, 385, 515, 573, 580, 590, 681

埋葬, 67, 69, 244, 293, 399, 424, 428, 431, 436, 479

恩典, 恩惠, 98, 100, 133, 150, 154, 161, 196, 209, 210, 211, 214, 234, 235, 241, 251, 266, 267, 268, 269, 270, 274, 279, 287, 291, 293, 294, 301, 302, 303, 305, 311, 322, 329, 359, 361, 362, 363, 366, 367, 369, 370, 378, 379, 384, 386, 387, 389, 410, 411, 413, 414, 416, 418, 419, 420, 421, 422, 425, 438, 465, 485, 488, 537, 549, 580, 586, 608, 612, 614, 615, 620, 623, 632, 636, 643, 653, 657

恩賜, 91, 147, 150, 154, 162,

163, 182, 183, 201, 205, 234, 240, 241, 242, 247, 251, 252, 254, 255, 257, 258, 263, 264, 279, 289, 292, 295, 303, 304, 305, 316, 329, 333, 361, 363, 364, 366, 369, 370, 371, 382, 385, 389, 391, 392, 410, 411, 414, 421, 425, 428, 429, 430, 433, 450, 451, 452, 458, 471, 477, 489, 491, 552, 563, 571, 580, 581, 595, 598, 603, 608, 613, 614, 615, 623, 630, 633, 634, 646, 651, 654, 657, 677, 678, 679

悔改, 54, 55, 57, 73, 80, 81, 89, 90, 91, 98, 121, 125, 131, 133, 135, 138, 140, 144, 147, 149, 154, 155, 156, 161, 162, 166, 174, 178, 180, 188, 199, 201, 204, 218, 220, 224, 229, 230, 243, 245, 252, 253, 254, 264, 265, 286, 308, 309, 323, 361, 364, 367, 376, 378, 383, 388, 389, 390, 402, 407, 423, 443, 447, 450, 451, 453, 454, 466, 515, 516, 517, 519, 520, 522, 523, 525, 528, 529, 540, 542, 577, 581, 597, 614, 616, 622, 624, 625, 626, 632, 635, 650, 659, 674

悖逆, 55, 71, 213, 272, 273, 297, 300, 359, 400, 432, 470, 502, 571, 577, 586

挽回祭, 287, 412, 583

旅程, 577, 578, 580, 587, 614, 640, 641, 659

殉道, 128, 156, 186, 188, 206, 288, 388, 458, 514, 518, 519, 520, 521, 523, 525, 526, 540, 541, 556

真理, 9, 33, 40, 49, 50, 52, 53, 54, 60, 66, 75, 82, 84, 94, 98, 122, 128, 129, 132, 153, 159, 163, 165, 181, 194, 197, 200, 203, 204, 208, 221, 227, 235, 248, 250, 251, 254, 255, 263, 269, 271, 294, 296, 310, 316, 326, 328, 340, 347, 366, 376, 377, 380, 381, 382, 383, 384, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 397,

418, 424, 430, 463, 465, 472, 473, 477, 478, 479, 481, 486, 487, 488, 493, 494, 498, 499, 502, 503, 504, 505, 509, 510, 511, 516, 528, 529, 533, 537, 547, 559, 572, 573, 575, 581, 582, 583, 586, 592, 596, 597, 599, 600, 603, 617, 625, 630, 636, 640, 643, 644, 651, 657, 667, 671, 678, 684

真道, 201, 211, 312, 389, 619, 622, 625, 626, 656, 658

神的國, 37, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 63, 64, 66, 67, 70, 71, 73, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 90, 95, 99, 100, 111, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 133, 135, 137, 139, 147, 154, 160, 162, 174, 177, 178, 185, 187, 188, 236, 304, 328, 344, 365, 443, 447, 466, 468, 469, 546, 547, 551, 554, 557, 592, 670, 671, 676, 680

神的道, 131, 144, 145, 149, 171, 322, 335, 371, 450, 471, 478, 487, 494, 500, 502, 506, 509, 511, 529, 533, 538, 552, 580, 597, 598, 600, 621

神秘主義, 536, 537

神蹟, 57, 61, 63, 65, 78, 105, 110, 123, 124, 132, 135, 183, 186, 220, 227, 267, 274, 455, 468, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 477, 507, 550, 571, 646

秘密, 96, 247

彌賽亞的, 73, 94, 170, 547

羔羊, 136, 267, 467, 488, 518, 519, 520, 522, 523, 524, 526, 528, 530, 538, 540, 542, 560, 561, 609, 642

能力, 36, 58, 60, 63, 75, 78, 79, 81, 93, 110, 111, 115, 120, 122, 124, 130, 131, 146, 147, 150, 166, 172, 182, 183, 202, 204, 210, 219, 227, 234, 235, 242, 247, 248, 252, 253, 254, 263, 264, 265, 269, 270, 271, 274, 278, 279, 285,

288, 290, 294, 295, 305, 306, 307, 309, 311, 315, 316, 345, 348, 360, 363, 364, 366, 367, 371, 377, 378, 380, 388, 389, 393, 402, 406, 409, 410, 413, 423, 424, 435, 436, 437, 445, 454, 464, 470, 477, 483, 501, 502, 511, 515, 517, 518, 521, 526, 527, 548, 559, 569, 579, 580, 582, 584, 585, 598, 609, 620, 623, 624, 631, 636, 643, 645, 647, 653, 677, 680

財富, 60, 64, 124, 125, 132, 133, 136, 201, 241, 247, 274, 381, 554, 555, 591, 592, 596, 600

馬利亞, 88, 120, 131, 457, 548

高舉, 67, 76, 78, 104, 128, 147, 148, 161, 165, 166, 176, 181, 182, 250, 258, 325, 331, 332, 333, 334, 360, 370, 403, 404, 405, 407, 429, 436, 444, 445, 449, 483, 494, 523, 526, 542, 558, 559, 583, 608, 610, 634, 637, 642, 648, 653, 658, 670, 675, 676, 682, 683, 685

鬼, 鬼魔, 58, 60, 63, 73, 75, 77, 83, 104, 110, 122, 172, 177, 178, 182, 239, 429, 547, 598

——十一劃——

偶像, 23, 55, 151, 152, 153, 162, 165, 201, 212, 218, 221, 234, 239, 241, 253, 278, 285, 313, 400, 427, 448, 503, 508, 676

國, 國度, 32, 56, 57, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 83, 90, 91, 95, 97, 110, 111, 112, 113, 114, 124, 125, 128, 133, 137, 146, 174, 175, 179, 185, 186, 187, 188, 237, 344, 388, 409, 438, 443, 444, 450, 499, 516, 522, 523, 537, 546, 547, 596, 606, 630, 636, 667, 675, 680

堅忍, 堅守, 63, 126, 127,

128, 222, 227, 228, 383, 389, 500, 503, 528, 542, 550, 571, 619, 626, 637, 640, 677

基督, 9, 29, 32, 33, 34, 38,

53, 62, 68, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 89, 90, 93, 96, 100, 101, 102, 122, 129, 132, 134, 147, 150, 154, 155, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 170, 171, 179, 181, 182, 184, 186, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 312, 313, 314, 315, 316, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 339, 340, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 368, 369, 370, 371, 377, 378, 379, 381, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 410, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 444, 448, 449, 451, 452, 454, 456, 457, 458, 465, 474, 476, 478, 482, 489, 492, 498, 499, 500, 502, 503, 504, 507, 508, 509, 512, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 523, 524, 525, 526, 527, 529, 533, 534, 535, 538, 539, 542, 552, 553, 555, 557, 558, 561, 562, 564, 565, 569, 570, 571, 572,

573, 574, 575, 576, 578,  
579, 580, 581, 582, 583,  
584, 585, 586, 587, 594,  
597, 600, 604, 605, 606,  
607, 608, 609, 610, 611,  
612, 613, 614, 615, 616,  
617, 620, 621, 622, 623,  
624, 625, 626, 630, 631,  
632, 633, 635, 636, 637,  
640, 642, 643, 644, 645,  
646, 653, 655, 656, 657,  
658, 659, 660, 667, 668,  
670, 671, 673, 674, 675,  
676, 677, 678, 679, 682,  
683, 684, 685

基督論, 25, 28, 33, 39, 43,  
50, 72, 78, 79, 82, 94, 102,  
104, 105, 134, 160, 161,  
172, 176, 198, 248, 331,  
351, 370, 385, 386, 387,  
390, 434, 445, 446, 456,  
493, 508, 509, 516, 526,  
533, 534, 538, 547, 549,  
550, 554, 583, 584, 589,  
590, 594, 610, 634, 637,  
656, 668, 675, 682, 684,  
685

執事, 255, 363, 380, 391,  
430, 599

婚姻, 64, 88, 223, 237, 238,  
274, 295, 381, 454, 554,  
555

帳幕, 152, 287, 572, 575,  
585, 586, 587, 642

得勝, 31, 34, 79, 89, 97, 122,  
244, 247, 275, 360, 371,  
383, 385, 432, 515, 517,  
518, 540, 542, 585, 609,  
682, 684

接納, 402

救主, 32, 120, 128, 132, 140,  
150, 152, 181, 182, 235,  
248, 271, 336, 365, 377,  
386, 387, 388, 413, 438,  
458, 470, 485, 489, 507,  
517, 534, 536, 549, 571,  
572, 573, 581, 583, 595,  
611, 623, 624, 630, 633,  
634, 636, 637, 656, 667,  
674, 685

救恩, 32, 33, 34, 36, 53, 55,  
67, 73, 82, 88, 89, 90, 94,  
100, 101, 102, 106, 107,  
109, 120, 121, 123, 124,  
126, 129, 132, 133, 134,  
136, 137, 139, 140, 146,

147, 148, 150, 153, 155,  
156, 158, 159, 160, 161,  
162, 163, 165, 166, 170,  
171, 174, 178, 179, 180,  
181, 182, 187, 188, 196,  
197, 199, 201, 203, 205,  
206, 207, 210, 211, 212,  
220, 221, 222, 223, 227,  
228, 236, 238, 242, 243,  
245, 246, 248, 254, 256,  
257, 262, 263, 268, 269,  
272, 273, 283, 285, 287,  
288, 290, 291, 292, 294,  
297, 298, 299, 301, 302,  
303, 305, 306, 307, 308,  
309, 310, 311, 313, 314,  
316, 325, 326, 327, 328,  
330, 332, 333, 336, 357,  
358, 359, 360, 361, 366,  
367, 369, 377, 378, 379,  
380, 381, 384, 385, 386,  
388, 399, 400, 403, 405,  
408, 409, 410, 411, 412,  
413, 415, 416, 417, 418,  
423, 427, 431, 433, 436,  
437, 438, 445, 447, 448,  
449, 450, 451, 454, 458,  
464, 465, 468, 469, 471,  
472, 473, 474, 477, 482,  
483, 484, 485, 486, 487,  
488, 489, 490, 492, 493,  
507, 511, 518, 520, 522,  
524, 528, 534, 538, 539,  
546, 547, 549, 550, 551,  
556, 559, 560, 561, 562,  
564, 569, 570, 571, 572,  
573, 574, 578, 579, 580,  
581, 582, 583, 585, 586,  
594, 599, 600, 604, 605,  
606, 607, 608, 609, 611,  
612, 613, 614, 620, 622,  
624, 625, 626, 630, 631,  
632, 633, 634, 635, 636,  
637, 642, 643, 650, 653,  
655, 656, 658, 659, 667,  
669, 670, 671, 673, 674,  
675, 676, 677, 678, 679,  
680, 682, 683, 684, 685

救贖, 71, 84, 115, 132, 140,  
152, 161, 181, 197, 204,  
206, 211, 214, 215, 253,  
287, 290, 305, 359, 371,  
372, 377, 378, 386, 388,  
410, 413, 414, 418, 431,  
435, 437, 448, 449, 481,  
488, 516, 542, 558, 570,  
575, 584, 606, 608, 609,  
610, 622, 633, 646, 653,  
656, 657, 673, 674, 676,

679, 682, 683, 684, 685

教師, 32, 42, 47, 60, 61, 66,  
84, 89, 90, 100, 105, 123,  
136, 139, 173, 210, 255,  
363, 369, 378, 383, 392,  
399, 403, 430, 437, 497,  
507, 560, 564, 594, 599,  
620, 622, 626, 629, 630,  
631, 632, 635, 636, 637,  
654, 656, 658, 659

教會, 9, 17, 18, 19, 20, 21,  
22, 25, 27, 31, 32, 33, 34,  
37, 38, 39, 41, 42, 43, 47,  
49, 51, 52, 54, 72, 79, 81,  
82, 92, 96, 97, 98, 99, 100,  
107, 108, 111, 112, 113,  
114, 115, 125, 133, 134,  
136, 140, 145, 149, 150,  
151, 152, 154, 158, 159,  
160, 161, 163, 164, 165,  
166, 169, 170, 171, 174,  
176, 179, 181, 182, 183,  
185, 187, 188, 193, 194,  
195, 198, 208, 209, 213,  
217, 218, 219, 222, 226,  
227, 229, 230, 233, 234,  
235, 236, 237, 240, 241,  
242, 243, 244, 245, 246,  
248, 249, 250, 252, 253,  
254, 255, 257, 258, 261,  
262, 264, 265, 266, 267,  
268, 269, 271, 272, 278,  
283, 284, 285, 299, 302,  
303, 304, 305, 313, 314,  
315, 317, 321, 322, 323,  
324, 325, 326, 328, 329,  
331, 332, 334, 335, 339,  
340, 341, 345, 357, 360,  
361, 362, 363, 364, 365,  
366, 367, 368, 369, 370,  
371, 375, 376, 377, 378,  
379, 380, 381, 382, 383,  
384, 388, 389, 390, 391,  
392, 393, 394, 399, 405,  
407, 418, 420, 422, 425,  
426, 427, 428, 429, 430,  
433, 434, 435, 436, 437,  
438, 439, 443, 444, 445,  
446, 451, 452, 453, 455,  
456, 457, 458, 459, 491,  
492, 497, 498, 500, 502,  
507, 508, 509, 510, 514,  
515, 516, 517, 521, 524,  
526, 527, 528, 529, 530,  
533, 536, 539, 540, 541,  
542, 552, 555, 556, 558,  
562, 563, 564, 579, 586,  
589, 590, 592, 593, 596,  
599, 600, 603, 604, 608,

610, 613, 614, 615, 619,  
620, 621, 624, 625, 626,  
627, 634, 636, 641, 646,  
647, 648, 650, 651, 652,  
653, 655, 656, 658, 659,  
660, 665, 666, 667, 668,  
669, 670, 672, 676, 677,  
678, 679, 680, 681, 682,  
683, 685

教導, 9, 21, 23, 24, 25, 26,  
27, 28, 30, 31, 32, 34, 37,  
38, 40, 41, 43, 47, 49, 50,  
51, 55, 59, 61, 62, 63, 64,  
65, 70, 71, 72, 73, 74, 80,  
81, 82, 83, 88, 90, 91, 92,  
93, 94, 96, 97, 98, 100, 101,  
102, 105, 108, 109, 110,  
111, 112, 113, 114, 115,  
120, 122, 123, 124, 125,  
129, 131, 139, 140, 143,  
144, 152, 153, 155, 166,  
170, 175, 177, 179, 180,  
181, 183, 184, 185, 186,  
187, 188, 197, 202, 204,  
208, 211, 219, 225, 227,  
229, 235, 238, 242, 246,  
250, 251, 255, 256, 257,  
274, 304, 308, 314, 315,  
341, 350, 362, 363, 364,  
365, 367, 375, 376, 377,  
378, 379, 380, 381, 382,  
383, 384, 389, 391, 392,  
393, 403, 404, 406, 407,  
410, 420, 421, 422, 423,  
424, 430, 431, 433, 434,  
435, 437, 438, 439, 443,  
444, 447, 448, 451, 453,  
454, 455, 456, 458, 463,  
471, 472, 476, 477, 478,  
490, 491, 492, 493, 494,  
498, 499, 500, 501, 505,  
534, 535, 537, 541, 546,  
547, 548, 549, 550, 552,  
553, 554, 555, 557, 559,  
560, 562, 563, 564, 565,  
570, 571, 572, 573, 586,  
590, 593, 594, 595, 596,  
598, 599, 600, 603, 607,  
608, 610, 611, 612, 614,  
615, 616, 617, 619, 620,  
621, 629, 630, 631, 632,  
634, 643, 644, 647, 648,  
649, 650, 651, 652, 654,  
657, 658, 667, 668, 669,  
670, 672, 673, 678, 679,  
681, 682, 684

啟示, 31, 32, 37, 73, 74, 81,  
83, 88, 94, 96, 99, 104, 111,  
120, 123, 131, 132, 163,

177, 201, 227, 236, 239,  
242, 245, 247, 251, 254,  
257, 263, 285, 287, 299,  
302, 304, 313, 347, 362,  
363, 367, 371, 377, 390,  
402, 403, 406, 407, 419,  
426, 430, 434, 437, 438,  
443, 446, 465, 466, 467,  
468, 470, 473, 482, 483,  
485, 487, 488, 489, 493,  
494, 501, 503, 504, 515,  
520, 522, 525, 527, 533,  
538, 547, 549, 559, 560,  
569, 575, 584, 610, 611,  
641, 677, 683

殺死, 殺害, 62, 66, 152,  
166, 174, 218, 296, 472,  
474, 478, 480, 518, 521,  
523, 526, 528

產業, 161, 211, 298, 359,  
369, 432, 609, 625, 667

祭, 68, 73, 84, 109, 115, 140,  
151, 164, 180, 181, 185,  
212, 213, 239, 241, 253,  
256, 287, 288, 289, 291,  
292, 297, 304, 326, 329,  
365, 410, 412, 413, 414,  
422, 437, 448, 449, 467,  
488, 518, 520, 526, 534,  
538, 542, 561, 569, 572,  
573, 574, 575, 576, 577,  
578, 581, 582, 583, 585,  
586, 587, 606, 609, 610,  
613, 614, 640, 641, 642,  
644, 646, 653, 659, 676,  
679

祭司, 60, 68, 75, 77, 108,  
134, 474, 481, 516, 517,  
518, 569, 571, 572, 573,  
574, 575, 583, 584, 585,  
586, 587, 606, 613, 642,  
645, 646, 653

赦免, 赦罪, 饒恕, 54, 58,  
76, 110, 115, 120, 121, 123,  
128, 133, 144, 147, 149,  
161, 162, 165, 178, 180,  
181, 188, 205, 212, 244,  
256, 262, 274, 289, 291,  
315, 339, 359, 361, 364,  
365, 371, 410, 415, 422,  
435, 437, 444, 447, 449,  
451, 452, 475, 480, 501,  
502, 510, 511, 534, 564,  
573, 580, 585, 586, 587,  
595, 656, 676, 682

軟弱, 79, 82, 97, 133, 164,  
202, 235, 236, 247, 249,

264, 265, 267, 268, 271,  
274, 278, 279, 280, 283,  
297, 298, 316, 321, 382,  
385, 392, 410, 431, 447,  
517, 569, 574, 576, 680,  
681

造就, 33, 254, 267, 429, 451,  
503, 655, 678

陰間, 96, 114, 517, 612

麥基洗德, 572, 584, 585,  
646

貧窮, 見「窮」

### ——十二劃——

割禮, 受割禮, 未受割  
禮, 145, 149, 150, 151,  
163, 164, 166, 185, 194,  
195, 196, 197, 199, 200,  
201, 202, 204, 209, 211,  
212, 213, 228, 264, 272,  
286, 288, 289, 290, 305,  
313, 314, 316, 326, 327,  
328, 348, 361, 420, 421,  
422, 428, 447, 448, 451,  
458, 650, 676, 677

創造, 受造, 22, 83, 91, 163,  
214, 223, 240, 248, 250,  
280, 285, 309, 310, 313,  
325, 331, 345, 359, 360,  
361, 376, 388, 399, 400,  
404, 406, 409, 415, 417,  
425, 432, 434, 436, 443,  
464, 481, 486, 493, 494,  
511, 517, 518, 519, 526,  
549, 558, 582, 584, 632,  
643, 653, 658, 674, 677,  
679, 682

喜樂, 95, 163, 177, 214, 221,  
224, 235, 268, 274, 322,  
326, 328, 329, 365, 425,  
433, 451, 455, 468, 542,  
605, 625

復和, 33, 34, 97, 238, 261,  
262, 264, 265, 266, 270,  
272, 273, 274, 290, 291,  
314, 334, 359, 362, 367,  
371, 386, 412, 415, 416,  
435, 437, 449, 488, 653,  
675, 676, 680

復活, 37, 50, 52, 60, 61, 62,  
66, 69, 70, 72, 73, 74, 76,  
78, 80, 81, 82, 83, 92, 93,  
96, 101, 103, 104, 107, 110,  
115, 123, 124, 128, 129,



133, 139, 140, 143, 144, 146, 147, 148, 152, 155, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 186, 187, 188, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 228, 237, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 255, 256, 257, 258, 264, 269, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 284, 290, 293, 294, 295, 297, 301, 307, 316, 327, 328, 330, 331, 333, 335, 340, 358, 361, 369, 370, 371, 382, 384, 386, 399, 402, 405, 407, 411, 415, 417, 418, 421, 424, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 443, 444, 445, 448, 449, 451, 452, 454, 455, 457, 458, 466, 468, 470, 471, 472, 474, 476, 477, 478, 480, 483, 487, 489, 490, 492, 506, 507, 508, 516, 517, 518, 521, 523, 526, 534, 536, 548, 549, 550, 552, 553, 555, 556, 557, 558, 560, 561, 562, 564, 565, 585, 587, 595, 605, 607, 610, 611, 612, 613, 617, 627, 634, 645, 648, 651, 653, 657, 666, 667, 669, 670, 672, 673, 675, 676, 678, 679, 680, 682, 683, 684, 685

揀選, 73, 81, 83, 94, 152, 157, 166, 184, 196, 210, 221, 222, 227, 283, 300, 301, 302, 305, 307, 308, 309, 311, 315, 359, 392, 417, 418, 450, 483, 561, 596, 604, 611, 636, 643, 653, 674, 676

斐羅, 584, 645

普世, 22, 79, 100, 126, 131, 217, 287, 292, 297, 308, 332, 359, 368, 381, 385, 434, 467, 550, 561, 562, 684

普救主義, 314, 359, 683, 684

智慧, 94, 105, 125, 128, 138, 173, 183, 220, 235, 236, 247, 248, 258, 262, 331, 345, 351, 362, 371, 383, 398, 404, 426, 445, 455, 549, 558, 559, 584, 591, 592, 593, 596, 597, 598, 600, 601, 647, 649, 650, 651, 652, 659, 673, 675

無罪, 68, 69, 152, 181, 188, 273, 412, 414, 478, 509, 510, 511, 533, 597

猶太化, 150, 194, 195, 196, 204, 205, 209, 213, 217, 228, 267, 329, 336, 367, 416, 434, 558, 559, 561, 590, 654, 681

猶太教, 35, 36, 42, 58, 64, 83, 88, 106, 107, 108, 112, 114, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 163, 165, 177, 182, 184, 194, 196, 202, 210, 230, 251, 252, 278, 294, 316, 326, 328, 343, 361, 387, 390, 397, 398, 400, 405, 406, 419, 420, 421, 428, 444, 470, 481, 489, 508, 569, 574, 626, 637, 645, 647, 648, 649

童女, 88, 131, 267, 508, 548

結構, 30, 33, 36, 87, 88, 90, 121, 158, 164, 187, 188, 204, 217, 226, 244, 283, 358, 457, 458, 517, 557, 565, 572, 575, 591, 604, 634, 647, 654, 665, 669, 671

善行, 295, 316, 361, 378, 421, 423, 424, 451, 498

象徵, 54, 65, 68, 126, 127, 137, 138, 146, 164, 179, 185, 196, 239, 253, 254, 256, 288, 428, 429, 430, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 475, 478, 488, 491, 493, 501, 514, 515, 517, 518, 520, 521, 522, 523, 526, 529, 530, 541, 553, 557, 564, 576, 585, 586, 636, 679

跌倒後退, 114, 450, 619, 632, 636, 643, 644

雅各(以色列的先祖), 35, 120, 133, 300, 302, 313, 314, 315, 426, 427, 468, 470

順服, 57, 61, 91, 130, 138, 152, 157, 185, 202, 204,

209, 211, 212, 214, 221, 238, 240, 243, 247, 250, 251, 255, 270, 273, 284, 285, 286, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 303, 305, 306, 312, 313, 315, 316, 325, 326, 327, 328, 332, 340, 341, 361, 365, 378, 392, 400, 404, 408, 410, 415, 416, 419, 422, 423, 427, 445, 470, 474, 476, 478, 479, 485, 499, 501, 505, 506, 533, 570, 579, 583, 591, 596, 597, 598, 604, 607, 608, 610, 612, 615, 621, 635, 643, 674, 676, 682

黑暗, 31, 112, 162, 303, 345, 352, 353, 365, 369, 437, 464, 465, 466, 469, 481, 486, 487, 493, 501, 502, 504, 511, 534, 542, 557, 560, 631

—十三劃—

傳道, 57, 83, 131, 133, 143, 148, 163, 195, 243, 263, 379, 382, 397, 407, 596, 607, 612, 617, 653, 669

傳道人, 40, 59, 123, 224, 225, 321, 368, 399, 613

傳福音, 175, 182, 218, 253, 264, 335, 363, 369, 391, 394, 407, 423, 430, 439, 457, 475, 480, 497, 498, 500, 590, 667

嗣子論, 160

奧秘, 57, 59, 73, 74, 75, 77, 83, 257, 262, 270, 310, 363, 371, 381, 390, 402, 407, 464, 471, 476, 553

感動, 80, 102, 163, 182, 218, 242, 255, 258, 262, 268, 359, 391, 425, 451, 512, 527, 564, 613, 621, 625, 631, 653

愛, 愛心, 慈愛, 相愛, 66, 84, 101, 109, 115, 124, 138, 140, 155, 176, 177, 185, 202, 204, 206, 209, 213, 214, 219, 223, 224, 226, 239, 240, 241, 242, 244, 254, 255, 264, 268, 269, 270, 271, 274, 291, 292, 299, 303, 304, 305,

306, 322, 323, 324, 328, 330, 334, 335, 339, 340, 341, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 368, 371, 386, 387, 388, 390, 399, 402, 406, 410, 411, 416, 417, 418, 423, 425, 426, 429, 431, 436, 437, 438, 453, 454, 465, 471, 476, 478, 484, 487, 489, 491, 494, 498, 499, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 508, 510, 511, 512, 516, 517, 533, 534, 550, 554, 555, 562, 563, 580, 591, 596, 599, 601, 605, 606, 607, 608, 614, 615, 617, 620, 622, 623, 624, 626, 630, 634, 637, 643, 644, 650, 651, 652, 653, 655, 659, 670, 671, 674, 677, 678, 679, 680

敬拜, 23, 35, 50, 95, 102, 103, 104, 129, 152, 153, 172, 180, 212, 221, 239, 250, 254, 255, 268, 285, 304, 332, 333, 349, 366, 367, 372, 400, 404, 408, 429, 438, 487, 492, 518, 522, 525, 526, 541, 576, 586, 587, 608, 623, 642, 679

敬畏, 109, 128, 152, 255, 390, 450, 521, 577, 605, 617, 622

新, 84, 113, 114, 130, 137, 274, 276, 280, 297, 298, 303, 378, 379, 389, 491, 511, 629, 641, 677

新造, 264, 265, 267, 271, 272

新觀點, 210, 419, 420, 421

殿, 60, 66, 67, 68, 79, 99, 121, 128, 137, 151, 152, 155, 156, 185, 186, 196, 212, 227, 240, 252, 269, 278, 288, 362, 367, 368, 392, 422, 428, 437, 468, 486, 518, 524, 541, 555, 557, 576, 587, 606, 613, 653

禁食, 349, 554

罪, 54, 58, 64, 68, 73, 89, 95, 98, 101, 110, 115, 121, 125, 126, 128, 131, 132, 133, 140, 143, 147, 150, 153,

155, 156, 161, 162, 166, 177, 178, 180, 181, 182, 184, 188, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 220, 228, 236, 237, 239, 241, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 253, 256, 263, 265, 267, 271, 272, 273, 275, 278, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 327, 328, 339, 359, 364, 365, 366, 371, 378, 383, 388, 399, 400, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 422, 423, 424, 425, 428, 431, 434, 435, 436, 443, 447, 448, 449, 451, 452, 454, 458, 465, 467, 469, 470, 473, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 486, 487, 488, 491, 492, 493, 494, 498, 501, 502, 503, 504, 506, 507, 510, 511, 516, 517, 520, 523, 524, 525, 528, 529, 530, 533, 534, 535, 536, 542, 556, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 569, 572, 573, 574, 575, 576, 580, 581, 584, 585, 586, 587, 592, 593, 595, 596, 597, 606, 607, 608, 609, 612, 616, 617, 620, 621, 622, 624, 625, 631, 632, 636, 642, 643, 648, 651, 653, 656, 671, 673, 674, 675, 676, 677, 679, 682, 683, 685

罪人, 61, 73, 84, 97, 98, 123, 131, 132, 133, 137, 140, 166, 178, 180, 181, 182, 187, 196, 199, 201, 206, 207, 209, 211, 236, 237, 265, 267, 272, 273, 274, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 296, 297, 301, 305, 306, 311, 312, 313, 314, 359, 361, 379, 388, 402, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 421, 438, 443, 447, 448, 467, 479, 501, 507, 524, 530, 542, 560, 586, 621,

622, 624, 625, 626, 627, 631, 636, 653, 673, 674

罪咎, 161, 206, 467, 671

義人, 65, 95, 110, 128, 131, 138, 197, 205, 209, 291, 415, 416, 417, 596, 597

聖徒, 101, 233, 237, 253, 329, 425, 426, 451, 458, 524, 529, 530, 624, 625, 655

聖經, 18, 20, 24, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 61, 63, 64, 66, 68, 71, 83, 106, 107, 113, 114, 121, 129, 130, 133, 147, 152, 156, 157, 158, 159, 173, 174, 175, 177, 179, 182, 196, 197, 200, 201, 202, 204, 208, 223, 245, 246, 258, 268, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 292, 302, 304, 310, 315, 330, 362, 365, 367, 370, 371, 383, 398, 399, 400, 401, 403, 406, 410, 423, 426, 427, 443, 444, 446, 458, 468, 470, 472, 479, 482, 486, 487, 488, 492, 493, 517, 519, 530, 537, 559, 570, 577, 584, 596, 598, 599, 625, 626, 636, 656, 658, 665, 666, 674, 686

聖經神學, 11, 35, 36, 38, 43, 665

聖潔, 154, 219, 223, 224, 230, 234, 238, 254, 262, 265, 334, 359, 361, 365, 399, 418, 422, 425, 431, 433, 491, 518, 605, 610, 611, 613, 615, 617, 632, 637, 644, 674

聖餐, 見「主餐」

聖靈, 33, 54, 60, 72, 75, 78, 80, 88, 91, 94, 102, 103, 110, 111, 121, 122, 124, 131, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 158, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 175, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 199, 200, 201, 202, 204, 209, 210, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 223, 227, 229, 235, 236, 237, 241, 242, 245, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 263, 264, 268,

- 276, 278, 291, 293, 295, 296, 297, 298, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 315, 316, 317, 326, 327, 333, 335, 344, 358, 359, 364, 365, 369, 370, 371, 372, 378, 382, 383, 385, 386, 388, 389, 391, 399, 405, 406, 410, 418, 423, 424, 425, 428, 429, 430, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 444, 445, 446, 448, 450, 451, 452, 454, 457, 458, 465, 467, 469, 471, 472, 477, 480, 482, 486, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 501, 502, 503, 504, 509, 510, 512, 515, 518, 527, 535, 539, 542, 548, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 559, 560, 562, 563, 564, 570, 571, 580, 595, 598, 604, 608, 610, 613, 621, 622, 624, 625, 630, 631, 634, 636, 643, 644, 645, 646, 648, 651, 652, 653, 655, 657, 670, 672, 674, 677, 678, 679
- 葡萄樹, 66, 99, 184, 478, 491, 553, 555, 562, 563, 676
- 試探, 27, 43, 55, 79, 89, 100, 122, 125, 202, 204, 214, 222, 226, 239, 275, 297, 298, 321, 377, 381, 382, 388, 393, 425, 438, 493, 502, 517, 522, 523, 528, 540, 542, 569, 578, 580, 581, 589, 591, 592, 595, 597, 600, 617, 622, 625, 630, 631, 632, 647, 648, 651, 667, 680
- 誇口, 誇耀, 203, 219, 234, 235, 248, 263, 267, 274, 279, 288, 289, 302, 326, 328, 361, 421, 447, 680
- 道, 404, 464, 465, 466, 474, 481, 485, 487, 488, 493, 500, 538, 548, 549, 558, 559, 584, 675
- 道成肉身, 266, 270, 386, 387, 405, 458, 485, 493, 500, 507, 508, 509, 558, 559, 560, 587, 648, 671, 675
- 逼迫, 79, 80, 90, 92, 93, 110, 111, 128, 131, 155, 171, 183, 218, 226, 229, 262, 298, 321, 323, 368, 383, 426, 454, 474, 490, 493, 514, 517, 522, 528, 536, 539, 540, 542, 547, 553, 555, 556, 557, 573, 592, 596, 608, 609, 613, 617, 631, 654, 667
- 過犯, 152, 273, 287, 315, 409, 412, 415
- 逾越節, 68, 127, 413, 578, 609, 642
- 預言, 50, 54, 55, 60, 64, 67, 68, 71, 72, 73, 76, 77, 79, 80, 88, 89, 92, 93, 99, 101, 102, 106, 110, 113, 120, 122, 123, 128, 129, 130, 134, 144, 146, 147, 148, 152, 156, 158, 159, 163, 173, 174, 175, 179, 180, 183, 184, 186, 187, 219, 225, 227, 240, 242, 243, 244, 246, 255, 289, 313, 362, 381, 382, 427, 430, 433, 446, 467, 468, 471, 472, 475, 479, 480, 492, 512, 514, 515, 527, 541, 555, 556, 564, 575, 578, 596, 605, 609, 621, 624, 625, 630, 631, 632, 633, 634, 655
- 預定, 73, 130, 149, 157, 222, 249, 299, 306, 309, 310, 359, 417, 450, 471, 561, 580, 611, 677
- 預知, 179, 299, 308, 309, 561
- 預表, 89, 134, 139, 152, 468, 559, 587, 610, 641, 642, 646, 659
- 頌榮, 34, 299, 304, 363, 367, 371, 401, 408
- 頌讚, 333, 334, 358, 359, 516, 600, 604, 608, 609, 613, 620, 623, 624, 655
- 慈愛, 見「愛」
- 十四劃——
- 僕人, 37, 55, 94, 100, 101, 104, 113, 125, 135, 136, 160, 161, 173, 176, 180, 235, 263, 278, 287, 304, 325, 329, 365, 379, 403, 449, 468, 516, 525, 571, 575, 607, 609, 610, 617, 653
- 榮耀, 34, 63, 64, 76, 79, 95, 130, 160, 172, 174, 176, 186, 226, 240, 244, 247, 250, 263, 264, 270, 275, 276, 278, 279, 291, 298, 299, 300, 304, 306, 307, 309, 325, 333, 348, 358, 359, 367, 378, 381, 387, 408, 423, 424, 426, 431, 432, 435, 465, 466, 469, 472, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 483, 487, 493, 518, 535, 559, 562, 564, 580, 582, 583, 584, 585, 594, 595, 605, 607, 608, 610, 613, 614, 616, 623, 624, 631, 634, 635, 654, 657, 658, 670, 676, 679, 682
- 監督, 69, 99, 146, 201, 202, 363, 380, 390, 391, 393, 422, 430, 453, 599
- 睡, 101, 225, 277, 278, 303
- 福音, 18, 32, 33, 47, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 68, 71, 74, 80, 82, 83, 89, 90, 92, 93, 129, 132, 143, 144, 145, 146, 152, 153, 154, 156, 157, 170, 171, 177, 178, 180, 181, 182, 187, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 204, 207, 215, 218, 220, 221, 222, 227, 228, 229, 235, 243, 245, 246, 248, 255, 256, 263, 264, 265, 267, 268, 272, 274, 275, 279, 283, 284, 285, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 307, 310, 311, 313, 315, 317, 322, 323, 329, 335, 339, 341, 359, 362, 363, 367, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 398, 399, 400, 402, 403, 407, 408, 410, 411, 413, 418, 430, 431, 433, 434, 437, 438, 439, 444, 447, 448, 449, 450, 453, 454, 455, 457, 458, 469, 490, 494, 498, 519, 522, 525, 529, 530, 541, 561, 562, 571, 598, 607, 608, 612, 617, 619, 620, 625, 629, 631, 640, 650, 666, 667, 676, 677, 678, 682, 683, 684, 685
- 福音書, 20, 21, 22, 25, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 62, 63, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 91, 93, 95, 96, 102, 105, 106, 107, 108, 110, 112, 114, 119, 120, 129, 130, 131, 133, 134, 138, 143, 144, 145, 159, 160, 161, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 332, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 454, 455, 456, 463, 464, 465, 467, 468, 469, 471, 472, 474, 476, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 488, 492, 493, 494, 534, 538, 541, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 555, 556, 560, 565, 597, 657, 667, 671, 672, 673, 676, 678, 679
- 稱義, 稱為義, 算為義, 110, 131, 150, 162, 182, 188, 197, 199, 200, 204, 205, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 228, 236, 252, 253, 256, 274, 283, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 299, 302, 305, 307, 308, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 327, 334, 353, 371, 384, 386, 388, 389, 411, 413, 414, 415, 416, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 434, 435, 445, 447, 448, 449, 450, 453, 458, 476, 561, 578, 590, 594, 598, 599, 633, 643, 649, 650, 676, 680
- 聚會, 98, 149, 194, 222, 234, 236, 240, 241, 242, 243, 254, 367, 368, 380, 393, 426, 429, 452, 459, 492, 552, 586, 599, 600, 614, 655, 679, 685
- 膏, 恩膏, 膏抹, 受膏, 受膏者, 53, 55, 67, 75, 122, 134, 502, 511, 512, 535, 563, 570, 571
- 認罪, 177, 501, 600
- 認識, 知識, 9, 19, 27, 31, 43, 52, 62, 64, 65, 70, 72, 74, 78, 82, 83, 94, 104, 110, 115, 124, 131, 135, 144, 162, 174, 175, 177, 188, 198, 233, 235, 239, 241, 246, 248, 251, 258, 263, 269, 271, 272, 285, 286, 300, 301, 307, 308, 310, 313, 315, 317, 322, 327, 328, 330, 334, 336, 339, 347, 359, 360, 363, 371, 376, 378, 384, 389, 390, 391, 406, 410, 420, 422, 445, 448, 450, 458, 464, 466, 467, 472, 476, 478, 483, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 491, 493, 494, 497, 499, 501, 502, 503, 506, 507, 511, 545, 553, 558, 562, 565, 575, 580, 586, 587, 590, 630, 632, 634, 635, 637, 640, 651, 657
- 領袖, 66, 74, 81, 97, 99, 112, 113, 115, 131, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 154, 166, 175, 178, 185, 187, 198, 234, 235, 331, 364, 369, 375, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 388, 391, 392, 393, 398, 425, 430, 433, 437, 438, 446, 447, 448, 451, 453, 475, 479, 481, 486, 497, 555, 564, 589, 599, 608, 613, 619, 620, 626, 651, 680
- 餅, 68, 127, 241, 253, 275, 429, 452, 458, 471, 475, 488, 489, 537, 553, 636, 679
- 算為義, 見「稱義」
- 管教, 見「紀律」
- 實現, 見「應驗」
- 誠命, 見「命令」
- 十五劃——
- 審判, 54, 55, 65, 66, 67, 76, 79, 84, 89, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 112, 113, 114, 115, 121, 123, 124, 126, 128, 131, 132, 133, 135, 151, 153, 154, 156, 161, 176, 178, 180, 182, 183, 185, 186, 206, 208, 212, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 237, 239, 241, 244, 248, 249, 254, 263, 264, 274, 277, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 311, 313, 314, 315, 315, 316, 388, 388, 400, 403, 408, 409, 413, 416, 423, 424, 431, 432, 443, 447, 448, 454, 458, 470, 475, 477, 479, 483, 484, 485, 487, 492, 494, 515, 516, 519, 520, 521, 522, 523, 525, 527, 528, 529, 530, 539, 540, 541, 542, 549, 555, 556, 558, 559, 560, 561, 563, 564, 565, 581, 582, 586, 592, 594, 595, 600, 606, 608, 609, 612, 619, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 631, 633, 636, 642, 648, 650, 653, 655, 656, 659, 673, 674, 676, 678, 680, 682
- 廢棄, 108, 212, 248, 427, 587, 656
- 憐憫, 66, 84, 103, 112, 115, 126, 128, 133, 135, 140, 178, 255, 269, 270, 286, 287, 288, 291, 300, 301, 302, 303, 308, 309, 311, 334, 361, 379, 387, 388, 410, 417, 554, 571, 580, 583, 615, 622, 623, 624, 626, 655, 674
- 摩西, 63, 64, 105, 107, 108, 109, 114, 115, 123, 124, 134, 139, 147, 148, 150, 151, 152, 164, 173, 176, 187, 199, 200, 201, 204, 211, 212, 213, 263, 275, 279, 286, 289, 292, 294, 295, 315, 362, 392, 410, 414, 419, 422, 431, 447, 450, 453, 465, 469, 482, 492, 521, 559, 571, 572, 575, 578, 582, 587, 626, 641, 642
- 敵人, 敵意·敵視·仇敵, 31, 55, 57, 99, 101, 109, 115, 121, 124, 132, 222, 227, 257, 291, 299, 328, 359, 366, 379, 410, 416, 432, 449, 472, 474, 477, 478, 488, 514, 516, 517, 519, 521, 522, 523, 525,

541, 554, 555, 557, 578, 600, 604, 607, 609, 612, 613, 615, 617, 659, 667, 676, 679, 680  
 敵基督, 498, 502, 511, 522, 534, 565  
 敵對, 34, 367, 432, 486, 514, 527, 608  
 潔淨, 不潔淨, 54, 61, 96, 97, 149, 156, 184, 194, 195, 196, 212, 418, 428, 448, 467, 468, 475, 501, 511, 573, 575, 576, 580, 584, 585, 586, 608, 636, 642, 676, 679  
 瞎子, 瞎眼, 盲目, 65, 75, 82, 122, 126, 132, 135, 271, 469, 473, 483  
 確據, 163, 214, 242, 268, 269, 299, 326, 360, 451, 471, 521, 528, 578, 608  
 窮, 窮人, 貧窮, 84, 90, 92, 120, 132, 133, 135, 140, 241, 244, 266, 269, 270, 271, 274, 296, 388, 590, 591, 592, 593, 595, 596, 597, 648, 680  
 福分, 賜福, 祝福, 32, 50, 72, 90, 106, 115, 134, 135, 162, 178, 197, 200, 209, 210, 213, 237, 239, 250, 268, 270, 328, 333, 335, 358, 367, 370, 401, 403, 424, 425, 443, 444, 465, 515, 516, 539, 546, 558, 575, 578, 581, 605, 612, 623, 667  
 撒但, 見「魔鬼」

——十六劃——  
 橄欖樹, 302, 313, 562, 676  
 歷史, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 49, 51, 52, 57, 73, 74, 83, 101, 106, 107, 108, 109, 120, 121, 129, 130, 133, 134, 144, 151, 152, 153, 158, 159, 160, 169, 170, 171, 176, 185, 188, 203, 211, 226, 285, 292, 301, 308, 309, 368, 398, 400, 406, 407, 408, 427, 436, 443, 446, 452, 455, 457,

458, 463, 464, 465, 468, 472, 492, 514, 515, 526, 530, 546, 555, 558, 559, 564, 605, 621, 626, 641, 649, 654, 656, 668, 674, 675  
 歷史的耶穌, 25, 38, 39, 51, 92, 94, 144, 176, 463, 546, 671  
 親愛的, 340, 497  
 錫安, 574, 577, 579  
 頭, 162, 240, 365, 368, 392, 435

——十七劃——  
 彌賽亞, 53, 62, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 83, 84, 89, 93, 99, 102, 104, 106, 112, 113, 114, 115, 120, 121, 122, 131, 132, 134, 135, 139, 147, 149, 150, 152, 154, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 194, 206, 209, 235, 246, 250, 272, 284, 285, 293, 299, 300, 301, 311, 313, 323, 386, 387, 398, 400, 402, 403, 407, 427, 444, 445, 458, 465, 466, 467, 468, 470, 471, 472, 479, 481, 482, 483, 486, 488, 493, 499, 501, 507, 508, 518, 521, 526, 534, 541, 542, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 554, 556, 558, 559, 570, 583, 595, 641, 656, 675, 676, 677, 680  
 應驗, 實現, 35, 50, 54, 55, 69, 70, 71, 72, 76, 79, 80, 84, 88, 89, 90, 93, 94, 97, 99, 101, 102, 106, 107, 114, 121, 122, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 136, 139, 144, 146, 147, 152, 155, 156, 158, 159, 160, 165, 173, 174, 180, 183, 184, 262, 270, 278, 289, 290, 298, 333, 339, 348, 350, 359, 363, 370, 376, 377, 378, 385, 388, 400, 417, 432, 435, 445, 466, 479, 480, 489, 492, 493, 510,

514, 516, 518, 541, 546, 555, 573, 577, 580, 585, 586, 605, 611, 617, 625, 629, 640, 645, 670, 671, 674, 675, 680, 681, 682, 685  
 聯合, 18, 110, 223, 237, 250, 253, 257, 262, 271, 272, 273, 294, 305, 316, 327, 330, 365, 385, 388, 390, 399, 415, 424, 436, 451, 453, 456, 458, 489, 503, 511, 553, 560, 635, 644, 645, 648  
 講道, 58, 70, 89, 121, 159, 161, 166, 170, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 218, 219, 220, 310, 433, 448, 449, 454, 456, 457, 537, 639, 669, 679, 685  
 賽跑, 423, 578, 640, 641

——十八劃——  
 歸正, 81, 138, 143, 155, 163, 188, 199, 204, 218, 220, 221, 222, 224, 229, 230, 238, 243, 245, 252, 253, 254, 264, 304, 309, 323, 361, 364, 367, 376, 378, 382, 388, 389, 390, 398, 399, 402, 407, 450, 451, 453, 507, 516, 530, 577, 597, 614, 616, 635, 649, 650  
 歸算, 289, 311, 312, 316, 415  
 舊約聖經, 31, 33, 34, 35, 36, 55, 60, 65, 66, 69, 70, 88, 89, 106, 112, 120, 121, 122, 123, 134, 148, 158, 159, 176, 182, 183, 197, 221, 223, 248, 250, 252, 257, 278, 329, 362, 364, 365, 379, 387, 397, 398, 403, 406, 427, 428, 443, 446, 458, 469, 479, 481, 484, 485, 492, 493, 515, 518, 526, 569, 570, 575, 587, 589, 595, 596, 599, 600, 606, 609, 610, 611, 613, 617, 626, 631, 640, 642, 646, 647, 648, 652, 653, 659, 665, 666, 674, 675, 676  
 醫治, 醫病, 57, 58, 60, 65,

75, 84, 90, 92, 94, 103, 115, 122, 132, 137, 147, 178, 186, 242, 254, 268, 413, 447, 469, 470, 473, 525, 600, 607, 648  
 離婚, 64, 108, 125, 138, 238, 454, 554, 555  
 離棄真道, 581, 582  
 服事, 見「事奉」

——十九劃——  
 禱告, 祈禱, 26, 47, 58, 63, 64, 65, 66, 84, 91, 98, 99, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 148, 170, 176, 177, 183, 218, 222, 223, 226, 227, 228, 230, 240, 243, 244, 246, 255, 262, 267, 284, 291, 298, 301, 304, 307, 309, 310, 321, 322, 328, 329, 334, 335, 339, 357, 358, 360, 362, 363, 366, 367, 371, 379, 380, 381, 401, 429, 437, 444, 450, 452, 458, 477, 478, 491, 507, 512, 520, 554, 555, 556, 563, 564, 573, 580, 591, 595, 599, 600, 601, 608, 614, 622, 624, 645, 647, 648, 649, 651, 655, 679  
 羅馬, 21, 23, 25, 68, 79, 126, 127, 132, 137, 145, 154, 155, 156, 170, 185, 186, 188, 201, 251, 283, 285, 296, 304, 321, 366, 387, 397, 405, 457, 474, 521, 523, 528, 540, 541, 556

——二十劃——  
 寶座, 79, 98, 99, 102, 112, 114, 227, 289, 328, 367, 370, 408, 435, 515, 518, 526, 527, 539, 570

——二十一劃——  
 屬靈的, 50, 54, 58, 61, 71, 83, 91, 109, 126, 175, 176,

177, 184, 214, 223, 225, 226, 234, 235, 236, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 252, 253, 254, 257, 258, 266, 270, 274, 275, 277, 279, 286, 290, 293, 294, 296, 300, 302, 303, 316, 321, 322, 326, 330, 331, 333, 340, 343, 358, 360, 363, 366, 367, 377, 380, 385, 403, 422, 424, 425, 428, 429, 432, 433, 435, 436, 458, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 492, 494, 497, 499, 502, 503, 504, 506, 511, 514, 533, 534, 535, 542, 552, 553, 554, 558, 562, 571, 574, 576, 577, 579, 586, 587, 589, 591, 598, 606, 611, 612, 613, 614, 615, 619, 621, 623, 630, 644, 645, 648, 652, 654, 658, 674, 677, 679, 685  
 魔鬼, 撒但, 55, 57, 73, 83, 84, 89, 94, 122, 124, 125, 128, 177, 178, 182, 218, 222, 227, 236, 242, 245, 263, 267, 309, 367, 401, 443, 473, 475, 476, 488, 501, 522, 523, 527, 528, 529, 530, 534, 540, 541, 561, 571, 585, 608, 612, 626, 683  
 饒恕, 見「赦免」

——二十二劃——  
 權柄, 40, 57, 58, 61, 66, 72, 76, 78, 84, 96, 97, 98, 102, 103, 105, 115, 121, 135, 136, 137, 147, 160, 162, 165, 175, 176, 181, 182, 183, 195, 197, 198, 199, 235, 245, 249, 250, 267, 268, 284, 293, 295, 300, 303, 306, 331, 332, 340, 343, 349, 351, 360, 362, 370, 375, 379, 393, 404, 407, 424, 430, 435, 453, 470, 480, 482, 484, 490, 517, 518, 549, 552, 559, 560, 564, 609, 623, 624,

625, 645, 658, 674, 675, 680, 682  
 權勢, 31, 34, 58, 84, 96, 113, 132, 187, 202, 207, 239, 244, 247, 257, 287, 292, 299, 306, 310, 316, 343, 348, 358, 359, 360, 366, 371, 401, 409, 410, 413, 431, 432, 434, 436, 437, 571, 585, 607, 609, 612, 676, 683, 685  
 贖罪, 贖罪祭, 127, 247, 287, 288, 297, 329, 386, 412, 422, 448, 505, 506, 561, 570, 571, 575, 581, 585, 586, 642, 683, 685  
 贖價, 65, 73, 136, 180, 379, 388, 413, 438, 448

——二十三劃——  
 變像, 123, 547, 630, 631, 634, 637, 656  
 顯現, 69, 70, 78, 80, 96, 101, 102, 120, 128, 129, 135, 139, 153, 161, 172, 234, 378, 381, 385, 386, 387, 407, 464, 479, 499, 502, 506, 509, 557, 579, 581, 605, 610, 611, 657, 670, 682

——二十六劃——  
 讚美, 72, 130, 137, 242, 255, 266, 269, 358, 359, 363, 365, 372, 408, 429, 451, 452, 487, 502, 517, 519, 520, 524, 527, 555, 586, 600, 606, 608, 609, 623, 630, 631, 634, 686

## 經文索引

## 創世記

二 17, 288  
二 24, 365  
六, 621  
十四, 584  
十五 6, 289  
十七 5, 290  
二十二 18, 208

## 出埃及記

八 19, 124  
十九 6, 517  
二十四, 73, 448, 604,  
610  
二十五 40, 572  
三十四 34, 406

## 利未記

十一 44~45, 606,  
610  
十六 14, 287  
十七~十八, 151  
十八 5, 209, 211  
十九 2, 610  
二十七, 610  
二十二 17~25, 610

## 申命記

六 4, 647  
七 8, 413  
十三, 620  
十八 15~19, 148  
二十七 26, 200, 211  
三十二 39, 473  
三十二 43, 570

## 撒母耳記上

十 10, 252

## 撒母耳記下

七 14, 120, 401, 570

## 列王紀上

七 15~22, 393

十九 16, 134

## 詩篇

一, 596  
二, 55  
二 7, 55, 570  
八, 585  
二十二, 69  
二十二 1, 69  
三十二 1~2, 289  
三十四, 607, 610  
四十五 6~7, 570  
四十九, 596  
五十一 11, 252  
六十八 18, 147  
六十九, 69  
九十五, 571, 578  
九十五 7~11, 577  
九十六 7, 570  
一〇一 1, 570  
一〇二 25~27, 570  
一〇四 4, 570  
一〇九 8, 146  
一一〇, 66, 559, 646  
一一〇 1, 77, 147,  
584

## 箴言

八 22~31, 331, 345

## 以賽亞書

五, 66  
六 10, 447  
六 9~10, 156  
九 2, 557  
九 1~2, 89  
十一 1~3, 75, 121  
十一 2, 598  
三十二 15, 252  
三十五, 93, 134, 135  
三十五 4, 93  
四十~五十五, 173,  
176, 666  
四十 10, 223  
四十三, 54  
四十一 4, 473  
四十二 1~4, 55, 94,

104

四十三 1~4, 413  
四十三 10, 473  
四十三 13, 473  
四十五 22~23, 325,  
332  
五十七 19, 362  
五十二 3, 413  
五十三, 607, 609, 610  
五十三 12, 136  
六十, 122  
六十一 1, 121, 134,  
137, 252  
六十一 1~2, 122,  
136  
六十三 10, 364

## 耶利米書

一 4, 223  
十八, 311  
二十三, 66

## 以西結書

九 6, 613  
三十四, 66  
三十六 27, 223  
三十七 6, 223  
三十七 14, 223

## 但以理書

七, 76, 77, 523  
七 10, 76  
七 13, 76, 517  
七 26, 76  
十二, 101  
十二 1~3, 147

## 何西阿書

六 6, 109  
十一 1, 89, 103

## 約珥書

二 32, 147  
三 14, 223

## 哈巴谷書

二 4, 200, 212

## 撒迦利亞書

九 9, 99  
十二 10, 517  
十四 5, 621

## 瑪拉基書

三, 613  
三 1, 54  
四 5~6, 94

## 馬太福音

一~二, 88, 134  
一 18, 110  
一 20, 110, 548  
一 21, 120, 180, 551  
一 23, 111, 175  
二 2, 103  
二 15, 103, 106  
三 2, 89  
三 7~10, 89  
三 10~12, 112  
三 11, 111  
三 14~15, 89  
三 15, 110  
三 16, 110  
四 1~11, 89  
四 4, 552  
四 12~25, 89  
四 16, 557  
四 17, 88, 89  
四 23, 90  
五, 138  
五~七, 90  
五 3, 90  
五 4~9, 90  
五 6, 110  
五 10, 90, 110  
五 11~12, 90  
五 13~16, 90  
五 14~16, 557  
五 17~20, 91, 138  
五 20, 110  
五 22, 112

五 23~24, 108, 179  
 五 31~32, 108  
 五 34~35, 112  
 五 38~39, 91  
 六 1~17, 108  
 六 8, 91  
 六 25~34, 91, 112  
 六 33, 110  
 七 11, 91, 111, 131  
 七 13~14, 450  
 七 14, 551  
 七 19, 112  
 七 22~23, 183  
 八~九, 92  
 八 2, 103  
 八 4, 94  
 八 8, 105  
 八 11, 113  
 八 12, 112, 113  
 八 17, 92, 173  
 九 13, 109  
 九 18, 103, 551  
 九 27, 103  
 九 30, 94  
 九 34, 92  
 九 36, 102  
 十 5~6, 92  
 十 5, 113  
 十 5~15, 92  
 十 5~十一 1, 92  
 十 6, 103  
 十 7, 71  
 十 16~42, 92  
 十 17~22, 100  
 十 18~20, 92  
 十 20, 111  
 十 23, 93  
 十 40, 552  
 十一~十二, 93  
 十一 2, 93  
 十一 12, 109  
 十一 12~13, 94, 106, 138  
 十一 19, 105  
 十一 25, 97, 99  
 十一 25~26, 177  
 十一 25~27, 96, 104, 548  
 十一 25~30, 94  
 十一 27, 104  
 十一 28~30, 94, 105, 550  
 十一 29, 104

十二 7, 109  
 十二 16, 94  
 十二 17~21, 173  
 十二 18, 110, 113, 182  
 十二 18~21, 104, 113  
 十二 23, 103  
 十二 28, 71, 90, 95, 110, 183, 598  
 十二 31~32, 110  
 十二 38~42, 124  
 十二 39~42, 95  
 十二 40, 88  
 十三, 95  
 十三~二十五, 100  
 十三 13, 95  
 十三 15, 95, 447  
 十三 17, 109  
 十三 23, 95  
 十三 38, 113  
 十三 40, 112  
 十三 41, 111  
 十三 42, 112  
 十三 43, 109, 112  
 十三 49, 109  
 十三 50, 112  
 十三 53~十七 27, 95  
 十三 58, 95  
 十四 33, 103, 104  
 十五, 96, 100  
 十五 1~11, 108  
 十五 12~14, 96  
 十五 21~28, 92, 113  
 十五 22, 103  
 十五 24, 92, 103, 113  
 十五 25, 103  
 十六, 96  
 十六~十七, 97  
 十六 16, 96, 104  
 十六 18, 113, 179, 452  
 十六 20, 94  
 十六 21, 88  
 十六 27, 104  
 十七 9, 94  
 十七 10~13, 63  
 十七 14, 103  
 十八, 97  
 十八 8~9, 112, 551  
 十八 17, 113, 179  
 十八 18, 96, 97, 551  
 十八 19~20, 98  
 十八 20, 111, 173, 175, 552  
 十八 30, 551

十九 1, 98  
 十九 3, 108  
 十九 16, 551  
 十九 17, 551  
 十九 25, 551  
 十九 28, 100, 237  
 十九 28~29, 98  
 十九 29, 551  
 二十 1~16, 98  
 二十 20, 103  
 二十 28, 173, 180  
 二十 30~31, 103  
 二十一 5, 104  
 二十一 11, 99  
 二十一 15, 99  
 二十一 28~32, 99  
 二十一 32, 110  
 二十一 40~46, 99  
 二十一 43, 97, 112  
 二十二 1~14, 99  
 二十二 13, 112  
 二十二 14, 450, 550, 655  
 二十二 41~46, 103  
 二十三, 100, 124  
 二十三~二十五, 100  
 二十三 2~3, 108  
 二十三 13, 111  
 二十三 15, 107  
 二十三 23, 108, 110  
 二十三 25~26, 139  
 二十三 34~39, 105  
 二十三 35, 109  
 二十四, 100, 454, 541  
 二十四~二十五, 100, 139  
 二十四 14, 93, 113  
 二十四 36, 104  
 二十五 30, 112  
 二十五 31, 111  
 二十五 31~46, 113  
 二十五 32~33, 103  
 二十五 34, 111  
 二十五 37, 109  
 二十五 41, 112  
 二十五 46, 109, 551  
 二十六 28, 101  
 二十六 31, 103  
 二十六 53, 179  
 二十七 16~17, 101  
 二十七 52~53, 101  
 二十七 53, 656

二十八 8~10, 102  
 二十八 9, 103  
 二十八 16, 80  
 二十八 16~20, 102  
 二十八 17, 103  
 二十八 19, 104, 113  
 二十八 20, 111, 173, 175

馬可福音

一~五, 92  
 一 1, 53, 74, 75, 171  
 一 2, 71  
 一 5, 53  
 一 11, 53, 75, 171, 172  
 一 12, 55  
 一 12~13, 55  
 一 14~15, 73, 137, 550  
 一 15, 55, 71, 80  
 一 16~20, 57, 550  
 一 18, 81  
 一 21~28, 58  
 一 24, 75  
 一 35, 58  
 一 35~39, 450  
 一 40, 103  
 二~三, 93  
 二 1~三 6, 92  
 二 5, 80  
 二 9~10, 180  
 二 10, 58, 76  
 二 13~17, 550  
 二 14, 81  
 二 15, 81  
 二 28, 58  
 三 5, 82  
 三 7, 81  
 三 11, 75, 547  
 三 13~19, 81  
 三 22~30, 60  
 三 24~25, 57  
 三 28~29, 180  
 三 29, 55  
 四, 90  
 四 1~9, 59  
 四 3~8, 73  
 四 10~81  
 四 10~12, 57, 59, 71  
 四 11, 74, 82  
 四 13, 81  
 四 13~20, 59

四 16, 95  
 四 21~25, 59  
 四 26~32, 59, 71, 73  
 四 33, 74  
 四 35~41, 62  
 四 40, 80  
 五, 60  
 五 6, 103  
 五 7, 75, 547  
 五 16, 75  
 五 20, 78  
 五 23, 551  
 五 24, 81  
 五 34, 80  
 五 36, 80  
 六, 92  
 六 1, 81  
 六 1~6, 60  
 六 5, 95  
 六 6~13, 61  
 六 14~29, 60  
 六 30~44, 60  
 六 34, 103  
 六 45~52, 62  
 六 52, 82  
 七 1~23, 61, 139  
 七 6, 71, 447  
 七 19, 96  
 七 21, 447  
 七 24~30, 60, 92, 138  
 七 28, 136  
 七 31~37, 60  
 八 1~10, 60  
 八 11~13, 61, 81  
 八 14~21, 62, 82  
 八 17, 447  
 八 22~26, 60  
 八 27~九 13, 62  
 八 29, 74  
 八 31, 71, 76, 77  
 八 31~33, 81  
 八 31~38, 551  
 八 32, 63  
 八 34, 81  
 八 35, 137  
 八 38, 76, 80, 176  
 九 1, 56, 63, 71  
 九 2~8, 63  
 九 5~6, 81  
 九 7, 75, 172, 548  
 九 9~13, 64  
 九 11, 71

九 11~13, 120  
 九 12, 71, 76  
 九 13, 65, 71  
 九 14~29, 63  
 九 18, 81  
 九 23~24, 80  
 九 24, 82  
 九 30~32, 63  
 九 31, 76  
 九 33~50, 64, 97  
 九 37, 552  
 九 38~39, 183  
 九 38~41, 176  
 九 41, 77  
 九 42~50, 73  
 九 43, 112, 551  
 九 45, 551  
 九 47, 56  
 九 48, 112  
 十 1, 64  
 十 2~12, 64  
 十 13~16, 64  
 十 14, 57  
 十 17, 103, 551  
 十 17~21, 138  
 十 17~23, 469  
 十 17~31, 64  
 十 23~25, 56  
 十 26, 178, 551  
 十 28, 81  
 十 29, 137  
 十 30, 551  
 十 32~45, 65  
 十 33, 76  
 十 35~45, 180  
 十 38, 479  
 十 45, 76, 136, 173, 180, 181, 388, 448  
 十 46~52, 65  
 十 47, 75  
 十 47~48, 103, 173  
 十 51, 173  
 十 52, 80, 81, 551  
 十一 1~11, 65  
 十一 3, 74  
 十一 9~10, 72  
 十一 10, 56  
 十一 12~25, 66  
 十一 17, 71, 99  
 十一 25, 176, 180  
 十一 27~33, 66  
 十二 1~12, 66  
 十二 6, 75, 548

十二 13~27, 66  
 十二 28~34, 66  
 十二 35, 75  
 十二 35~37, 66, 75, 77  
 十二 36, 182  
 十二 36~37, 74  
 十二 37~40, 99  
 十三, 67, 79, 80, 90, 92, 100, 127, 139, 186, 454, 541  
 十三 6, 186  
 十三 7, 71  
 十三 8, 79  
 十三 9~13, 100  
 十三 10, 71, 93, 137  
 十三 11, 80, 131, 613  
 十三 21, 77  
 十三 21~22, 70  
 十三 26, 70, 76  
 十三 27, 523  
 十三 32, 75, 172, 176, 180  
 十三 32~37, 79  
 十三 34, 315  
 十四 1~11, 68  
 十四 6, 315  
 十四 9, 137  
 十四 12~31, 68  
 十四 21, 71, 76  
 十四 24, 448  
 十四 25, 56  
 十四 27, 71  
 十四 28, 68, 80, 175  
 十四 32~42, 68  
 十四 36, 176  
 十四 41, 76  
 十四 43~52, 68  
 十四 49, 71  
 十四 50, 81  
 十四 53~72, 68  
 十四 58~59, 180  
 十四 61, 70, 75, 172, 548  
 十四 62, 68, 70, 76, 77, 80  
 十五 1~20, 68  
 十五 21~39, 69  
 十五 26, 349  
 十五 32, 75, 81  
 十五 39, 75, 104, 128, 548  
 十五 40~47, 69  
 十五 43, 56, 71

十六 1~8, 69  
 十六 7, 80, 175  
 十六 8, 69  
 十六 9~20, 69

路加福音

一~二, 120, 146, 182, 183, 523  
 一 1~4, 120  
 一 6, 110, 138  
 一 9, 130  
 一 11, 131  
 一 15, 131, 183  
 一 16, 131  
 一 16~17, 138  
 一 19, 131  
 一 26, 131  
 一 32, 161  
 一 33, 133, 139  
 一 35, 131, 548  
 一 41, 131, 183  
 一 43, 161  
 一 47, 132  
 一 50, 133  
 一 51~55, 120  
 一 54, 133  
 一 58, 133  
 一 59, 138, 185  
 一 67, 131, 183  
 一 69, 132  
 一 69~70, 130  
 一 72, 133  
 一 73~75, 130  
 一 76, 161  
 一 77, 180  
 一 78, 133  
 二 1, 121, 137  
 二 11, 132  
 二 21, 185  
 二 21~24, 138  
 二 24, 161  
 二 25~26, 131  
 二 26, 160  
 二 27, 138  
 二 30, 120  
 二 32, 137  
 二 35, 135  
 二 38, 121  
 二 39, 138  
 二 41, 138  
 二 49, 121, 130  
 三 1~九 50, 121

- 三 4, 130  
 三 6, 137  
 三 9, 112  
 三 16~17, 112  
 三 18, 137  
 三 20、21, 121  
 三 22, 121, 131  
 三 38, 121  
 四 1, 131, 183  
 四 1~13, 122  
 四 4, 552  
 四 14, 131  
 四 18, 121, 131, 132, 134, 137, 182  
 四 18~19, 132, 136  
 四 22, 122  
 四 41, 122  
 四 43, 130, 137  
 五 1~11, 122  
 五 8, 103, 161  
 五 12, 161  
 五 24, 135  
 五 32, 131, 138  
 六 5, 135  
 六 20~49, 90  
 六 22, 135  
 七 1~10, 137  
 七 6, 161  
 七 11~17, 123  
 七 13, 136, 161  
 七 19, 161  
 七 22, 132, 134  
 七 27, 130  
 七 34, 135  
 七 35, 105  
 七 39, 135  
 七 42~43, 435  
 八 1, 137  
 八 13~15, 138  
 八 25, 135  
 九 1, 183  
 九 2, 137  
 九 6, 137  
 九 20, 160  
 九 22, 130  
 九 26, 131  
 九 31, 123  
 九 51, 123  
 九 51~十一 13, 124  
 九 51~十九 27, 123  
 九 57~62, 138, 550  
 十 1, 137  
 十 8~15, 131  
 十 9, 71  
 十 11, 71  
 十 13, 138  
 十 17, 137, 176, 183  
 十 18, 124, 522  
 十 21, 131, 132, 177  
 十 21~22, 124, 548  
 十 25, 551  
 十 25~29, 138  
 十 25~37, 124  
 十 28, 552  
 十 41, 161  
 十一 1~13, 124  
 十一 13, 91, 111, 131, 183  
 十一 14~54, 124  
 十一 20, 71, 131, 183, 598  
 十一 29~32, 131  
 十一 39~41, 139  
 十一 42, 138  
 十一 49~51, 105  
 十一 50~51, 133  
 十二 1~十三 21, 124  
 十二 8, 135  
 十二 8~10, 131  
 十二 20, 133  
 十二 35~48, 127  
 十二 45~48, 133  
 十二 50, 180  
 十二 51~53, 132  
 十二 54~59, 131  
 十二 54~十三 21, 125  
 十二 57~59, 133  
 十三 1~9, 126, 133, 138  
 十三 16, 122, 130  
 十三 22~30, 133  
 十三 22~十四 35, 125  
 十三 34, 131  
 十四 25~35, 81, 138  
 十五, 97, 98, 125  
 十五 7, 138  
 十五 20, 133  
 十五 24, 552  
 十五 32, 552  
 十六 16, 133, 137  
 十六 16~17, 138  
 十六 16~18, 125  
 十六 19~31, 133  
 十六 30~31, 131  
 十七, 541  
 十七 1~十八 8, 125  
 十七 11~19, 138  
 十七 20~37, 125, 139  
 十七 21, 71, 126  
 十七 22, 126, 135  
 十七 25, 130  
 十七 26~37, 133  
 十八 1~8, 126  
 十八 3, 110  
 十八 8, 126, 136, 550  
 十八 14, 126, 449, 649  
 十八 18~30, 138  
 十八 31, 130  
 十九 5, 130  
 十九 9, 178  
 十九 10, 136, 180, 483  
 十九 28~二十四 53, 127  
 十九 34, 161  
 十九 41~44, 127  
 二十 1, 137  
 二十 1~8, 137  
 二十 8, 113  
 二十一, 139, 187, 454  
 二十一 15, 183  
 二十一 24, 127, 522  
 二十一 34~36, 139  
 二十一 36, 136  
 二十二 3, 122  
 二十二 19~20, 161, 453  
 二十二 19 下~20, 127, 161  
 二十二 21~38, 127  
 二十二 24~27, 180  
 二十二 26~27, 136  
 二十二 28~30, 98  
 二十二 29~30, 237  
 二十二 30, 146, 164  
 二十二 32, 550  
 二十二 37, 130, 136, 173, 449  
 二十二 43~44, 128  
 二十二 48, 136  
 二十二 69, 128  
 二十三 27, 135  
 二十三 27~31, 128  
 二十三 34, 128  
 二十三 46, 128  
 二十三 48~49, 135  
 二十四, 172, 452  
 二十四 7, 130, 136  
 二十四 19, 135  
 二十四 25~27, 174  
 二十四 26, 76, 130  
 二十四 44, 130  
 二十四 44~46, 174  
 二十四 45, 157  
 二十四 46, 76  
 二十四 46~47, 130  
 二十四 47, 133, 138, 144, 149, 180  
 二十四 47~48, 174  
 二十四 52, 103  
 約翰福音  
 一 1, 485, 534  
 一 1~18, 464, 500, 506  
 一 1~9, 487  
 一 4, 489, 552  
 一 4~5, 486  
 一 5, 486  
 一 6~7, 464  
 一 6~8, 486  
 一 9, 465, 472  
 一 10, 487  
 一 10~13, 465  
 一 11, 467  
 一 12, 471, 485, 490, 551  
 一 12~13, 490  
 一 13, 489  
 一 14, 464, 465, 485, 488  
 一 15, 464, 466, 467, 473  
 一 16~17, 465  
 一 16~18, 467  
 一 17, 465, 482, 559  
 一 18, 465, 468, 484, 485  
 一 19~28, 467  
 一 19~36, 486  
 一 19~51, 466  
 一 19~十二 50, 466  
 一 21, 483, 549  
 一 29, 467, 488, 538  
 一 30, 473, 559  
 一 33, 467  
 一 34, 483  
 一 36, 467, 488, 538  
 一 41, 482  
 一 45, 559  
 一 46, 492  
 一 49, 483, 484, 534, 551  
 一 51, 468, 483  
 二 1, 468  
 二 1~25, 468  
 二 11, 490, 551  
 二 17, 492  
 二 22, 492  
 二 23, 490, 551  
 二 23~25, 490  
 三 1~36, 469  
 三 1~8, 489  
 三 3, 489, 547, 551  
 三 5, 489, 547, 551  
 三 10, 467  
 三 13, 483, 485  
 三 14, 483  
 三 15, 467  
 三 16, 469, 471, 485, 489, 490, 491, 551, 552  
 三 16~17, 490  
 三 16~18, 490  
 三 17, 482, 484, 485, 551  
 三 17~19, 487  
 三 18, 484, 485, 487, 490, 560  
 三 19, 315, 486, 487  
 三 19~21, 486, 487  
 三 21, 467, 488  
 三 22~36, 470  
 三 26~30, 486  
 三 27, 467  
 三 30, 467  
 三 31, 486  
 三 31~32, 485  
 三 33, 487  
 三 35, 491  
 三 36, 467, 484, 487, 489, 490, 552  
 三 36 上, 552  
 三 36 下, 552  
 四, 538, 549  
 四 1~2, 492  
 四 1~42, 470  
 四 1~54, 470  
 四 6, 487  
 四 10~14, 489  
 四 13~15, 539  
 四 16~18, 555  
 四 19, 483  
 四 21~24, 492  
 四 23, 492  
 四 25, 482  
 四 26, 485  
 四 29, 482, 549, 559  
 四 34, 482  
 四 38, 555, 564  
 四 39, 486  
 四 42, 489, 549, 551  
 四 43~54, 470  
 五, 470  
 五 1~47, 470  
 五 19, 485  
 五 20, 484, 491  
 五 21, 485  
 五 21~29, 489  
 五 22, 485  
 五 23, 484, 534  
 五 23~24, 482  
 五 24, 487, 489, 490, 552  
 五 25, 492  
 五 25~29, 492  
 五 26, 485  
 五 27, 483, 549  
 五 28~29, 565  
 五 29, 487  
 五 30, 482  
 五 33, 486  
 五 34, 551  
 五 36, 482, 486  
 五 37, 485, 486  
 五 38, 490  
 五 39, 486, 487, 492  
 五 44, 485, 487  
 五 46~47, 492  
 六, 475, 561  
 六 1~71, 471  
 六 14, 483, 549  
 六 15, 483, 551  
 六 20, 485  
 六 27, 483, 489  
 六 27~36, 489  
 六 28~29, 490, 559  
 六 29, 482, 551  
 六 31, 539  
 六 33, 549  
 六 35, 490, 539, 552  
 六 37, 489, 562  
 六 38~39, 482  
 六 38~40, 482  
 六 39~40, 490, 492  
 六 39~52, 557  
 六 40, 484, 485, 489  
 六 42, 548  
 六 44, 489, 490, 492  
 六 45, 471, 482, 490, 492  
 六 46, 485  
 六 47, 489, 552  
 六 48, 552  
 六 49, 539  
 六 51, 489, 549  
 六 51~58, 488, 492  
 六 53, 483  
 六 53~57, 553  
 六 54, 489, 490, 492  
 六 55, 487  
 六 56, 490, 551  
 六 58, 489  
 六 62, 483  
 六 63, 552  
 六 65, 489  
 六 68, 552  
 六 69, 483, 490, 551  
 七 1~八 59, 472  
 七 18, 487  
 七 19, 559  
 七 22~23, 185  
 七 25~44, 482  
 七 31, 551  
 七 33~36, 472  
 七 37, 539  
 七 37~38, 491  
 七 37~39, 552  
 七 38, 482, 489, 538  
 七 38~39, 490  
 七 39, 487, 489, 535  
 七 40, 483, 549  
 七 40~44, 472  
 七 42, 482  
 七 46, 559  
 七 53, 472  
 七 53~八 11, 472  
 八 1, 472  
 八 12, 486, 487, 488, 490  
 八 15, 487  
 八 17, 559  
 八 18, 486  
 八 19, 490  
 八 23, 486  
 八 24, 485, 487, 490, 551  
 八 28, 485  
 八 31, 490, 550, 551  
 八 31~36, 487  
 八 31~41, 486  
 八 32~36, 473  
 八 34, 486  
 八 40, 488  
 八 42, 484  
 八 44, 486, 488  
 八 47, 489  
 八 50, 487  
 八 54, 487  
 八 58, 485  
 九 1~41, 473  
 九 4, 473, 482  
 九 4~5, 486  
 九 5, 487  
 九 16, 486  
 九 17, 483  
 九 35, 483  
 九 39, 485  
 十 1~42, 473  
 十 9, 551  
 十 10, 489  
 十 11~18, 488  
 十 14~16, 563  
 十 14 上, 490  
 十 14 下, 490  
 十 15, 490  
 十 16, 491, 561  
 十 21/22, 474  
 十 24, 482, 534  
 十 25, 486  
 十 26, 561  
 十 28, 489  
 十 28~29, 490, 535  
 十 29, 489  
 十 33, 559  
 十 34, 559  
 十 36, 482, 491, 534  
 十 37~38, 561  
 十一, 680  
 十一 1~57, 474  
 十一 4, 487  
 十一 9~10, 486  
 十一 24, 492, 557  
 十一 25, 552  
 十一 26~27, 551  
 十一 27, 482, 484, 534  
 十一 42, 482, 551  
 十一 50~52, 488  
 十一 52, 491  
 十二 1~50, 475

- 十二 6, 555  
 十二 10, 474  
 十二 13~15, 483  
 十二 14~16, 482, 492  
 十二 16, 487  
 十二 17, 486  
 十二 19, 475  
 十二 20~22, 491  
 十二 20~33, 561  
 十二 23, 476, 483, 487  
 十二 23~24, 551  
 十二 24~26, 562  
 十二 25~26, 551  
 十二 31, 486, 488, 522  
 十二 32, 488, 490  
 十二 34, 483  
 十二 35~36, 486, 557  
 十二 37~41, 492  
 十二 37~50, 487  
 十二 41, 473  
 十二 42~43, 490, 555, 562  
 十二 43, 487  
 十二 46, 486, 487  
 十二 47, 551  
 十二 47~48, 487  
 十二 48, 487, 492  
 十二~十五, 551  
 十三~十七, 475  
 十三 1, 491  
 十三 1~17, 492  
 十三 1~30, 475  
 十三 12~17, 480  
 十三 18, 492  
 十三 19, 485  
 十三 20, 482, 552  
 十三 31, 483, 487  
 十三 31~32, 476  
 十三 31~十七 26, 476  
 十三 34, 491, 534  
 十三 34~35, 491, 679  
 十三 35, 550  
 十四~十七, 556, 557  
 十四~十六, 553  
 十四 1, 490  
 十四 1~3, 478  
 十四 1~31, 476  
 十四 3, 492, 557  
 十四 6, 488, 552  
 十四 7, 490  
 十四 8, 557  
 十四 9, 485  
 十四 10, 551  
 十四 11, 477, 490  
 十四 15, 476, 491, 534  
 十四 16, 491  
 十四 16~17, 477  
 十四 17, 489, 490, 491  
 十四 18, 492  
 十四 20, 489, 490  
 十四 21, 476, 491, 534  
 十四 23, 489, 490, 492, 539  
 十四 23~24, 476  
 十四 25~26, 477, 563  
 十四 26, 482, 491  
 十四 27, 480, 488  
 十四 30, 486  
 十四 31, 476  
 十五 1~17, 478, 563  
 十五 1~8, 491  
 十五 4~10, 490, 551  
 十五 4~7, 490  
 十五 8, 487, 550  
 十五 9, 491  
 十五 9~17, 476  
 十五 10, 491  
 十五 10~12, 534  
 十五 12, 491  
 十五 12~13, 491  
 十五 16, 489  
 十五 17, 491  
 十五 18~十六 15, 477  
 十五 18~十六 4, 474, 539  
 十五 19, 489  
 十五 20~21, 551  
 十五 24, 477, 478  
 十五 25, 492  
 十五 26, 482, 491  
 十五 26~27, 477, 486  
 十六 1, 490  
 十六 2, 547  
 十六 3, 487  
 十六 7, 491  
 十六 7~11, 477, 563  
 十六 11, 487  
 十六 12~15, 563  
 十六 13, 488  
 十六 13~15, 477  
 十六 16~18, 478  
 十六 19~24, 478  
 十六 23~24, 98  
 十六 27, 551  
 十六 32, 492  
 十六 33, 480, 488  
 十七, 369, 478  
 十七 1, 487  
 十七 2, 489  
 十七 3, 482, 485, 487, 489, 490, 562  
 十七 5, 487  
 十七 6, 489  
 十七 9, 491  
 十七 11~12, 490  
 十七 12, 476, 492  
 十七 15~19, 491  
 十七 17, 488, 535  
 十七 18, 482, 555, 564  
 十七 19, 491  
 十七 20, 491  
 十七 20~24, 535  
 十七 21, 489, 490, 657  
 十七 23, 489, 490  
 十七 23~26, 491  
 十七 24, 492  
 十七 25, 487  
 十七 26, 489, 490  
 十八~二十一, 479  
 十八 1~十九 42, 479  
 十八 5~6, 485  
 十八 11, 479, 488  
 十八 33~39, 551  
 十八 36, 547  
 十八 37, 488  
 十九 3~21, 551  
 十九 5, 486, 559  
 十九 11, 486  
 十九 24, 492  
 十九 28, 492  
 十九 35, 486  
 十九 36, 488  
 十九 36~37, 492  
 二十~二十一, 479  
 二十 9, 482, 492  
 二十 17, 484  
 二十 21, 482, 491, 555, 564  
 二十 21~23, 491, 563  
 二十 22, 535  
 二十 22~23, 480  
 二十 23, 435  
 二十 28, 485, 534, 539  
 二十 30~31, 480, 667  
 二十 31, 482, 484, 534, 551  
 二十一 1, 538  
 二十一 9, 488  
 二十一 15~17, 483, 491, 492  
 二十一 19, 487  
 二十一 22, 557  
 二十一 24, 486  
 二十一 21, 488  
 二十一 25~26, 489  
 二十一 26, 488  
 二十一 26~27, 490  
 二十一 42, 490  
 使徒行傳  
 一, 170  
 一~九, 143  
 一 3, 179  
 一 4, 177  
 一 5, 183, 293  
 一 6, 164  
 一 6~8, 146, 186  
 一 7, 177, 180  
 一 8, 145, 170  
 一 11, 634, 657  
 一 16, 446  
 一 17, 146  
 一 20, 146  
 一 22, 54, 121, 146  
 一 25, 146  
 二 4, 184, 425  
 二 16~18, 146  
 二 17~21, 158  
 二 22, 161, 163  
 二 23, 157, 332  
 二 33, 176, 177, 183, 333, 370  
 二 33~36, 160  
 二 34, 176  
 二 37, 158  
 二 38, 162, 163, 184,

- 435, 451  
 二 39, 148  
 二 47, 413  
 三 6, 147, 176  
 三 13, 160, 176  
 三 16, 148  
 三 18, 161  
 三 20, 161, 186  
 三 22~23, 148, 173, 549  
 三 26, 152, 160  
 四 8, 184, 425  
 四 9~10, 148  
 四 10, 163, 176  
 四 12, 148  
 四 24~30, 148  
 四 25, 176  
 四 26, 160  
 四 27, 160  
 四 28, 157  
 四 30, 160, 176  
 四 31, 425, 451  
 五 21, 163  
 五 28, 161  
 五 30~31, 161  
 五 31, 176, 181, 435  
 五 32, 446  
 五 38~39, 149  
 六~七, 646  
 六 3, 184  
 六 5, 163, 184  
 六 8, 184  
 六 13, 180  
 七, 646  
 七 51, 184, 310  
 七 55, 163, 184  
 七 55~56, 176, 186  
 七 59, 176, 177  
 八 12, 133  
 八 14~17, 162  
 八 29, 446  
 八 32, 538  
 八 32~33, 449  
 九 13, 451  
 九 15, 154, 157  
 九 17, 184, 451  
 九 20, 160  
 九 31, 451  
 九 32, 451  
 九 36, 451  
 九 41, 452  
 十, 143, 195  
 十~十一, 180  
 十 19, 446  
 十 35, 450  
 十 36~43, 143  
 十 37, 54, 121  
 十 37~39, 176  
 十 42, 186  
 十 43, 435, 450  
 十 44~46, 451  
 十 44~48, 162  
 十一 12, 446  
 十一 14~17, 450  
 十一 16, 183  
 十一 17, 450  
 十一 24, 184, 451  
 十一 30, 164  
 十三, 152  
 十三~十四, 153  
 十三 2, 446  
 十三 3, 162  
 十三 6~12, 153  
 十三 7, 149  
 十三 9, 184, 425  
 十三 26, 178  
 十三 33, 160  
 十三 38, 435  
 十三 38~39, 162, 435, 449, 450  
 十三 39, 150  
 十三 46, 152, 162  
 十三 47, 158  
 十三 48, 157, 450  
 十三 52, 163, 451  
 十四, 153  
 十四 4, 164, 446  
 十四 8~20, 153  
 十四 14, 164, 446  
 十四 21, 175  
 十四 22, 154, 218  
 十五, 150, 153, 164  
 十五 1, 197  
 十五 7~9, 450  
 十五 8, 184, 448  
 十五 10, 150, 175  
 十五 11, 150  
 十五 14, 144  
 十五 16~18, 158  
 十五 20, 448  
 十五 28, 446  
 十五 29, 448  
 十六 5, 451  
 十六 6~7, 157, 446  
 十六 11~40, 321  
 十六 14, 157, 450  
 十六 17, 178  
 十六 18, 176  
 十六 31, 450  
 十六 34, 450  
 十七 1~9, 217  
 十七 2~3, 106, 158  
 十七 3, 174  
 十七 7, 133, 178  
 十七 11, 158  
 十七 31, 161, 176, 186, 352  
 十八 10, 175, 450  
 十八 25, 153  
 十九, 397  
 十九 1~7, 162  
 十九 6, 451  
 十九 8, 133  
 十九 15, 446  
 二十, 154  
 二十 17~35, 451  
 二十 22, 157  
 二十 23, 446  
 二十 23~24, 156  
 二十 25, 133  
 二十 28, 146, 154, 161, 180, 181, 449, 685  
 二十 28~29, 654  
 二十 32, 154  
 二十 38, 156  
 二十一 10~14, 156  
 二十一 11, 446  
 二十一 20~26, 448  
 二十一 21, 196  
 二十一 24, 164  
 二十一 28, 155  
 二十二 1~21, 155  
 二十二 15, 165  
 二十二 16, 428, 452  
 二十三, 155  
 二十三 6, 155  
 二十三 9, 446  
 二十四 10~21, 155  
 二十六, 155  
 二十六 10, 452  
 二十六 18, 162, 435, 450  
 二十六 19~20, 157  
 二十七 24, 155  
 二十八 6, 155  
 二十八 14~15, 156  
 二十八 16~31, 321  
 二十八 23, 133  
 二十八 25, 446  
 二十八 27, 447  
 二十八 31, 133, 179  
 羅馬書  
 一~八, 284  
 一 1, 400, 407  
 一 1~17, 284  
 一 1~7, 284  
 一 2, 559  
 一 3, 402  
 一 3~4, 404  
 一 5, 312  
 一 6~7, 655  
 一 7, 411  
 一 8, 429  
 一 8~17, 284  
 一 9, 407  
 一 16, 152, 413  
 一 18, 400, 408, 560  
 一 18~八 39, 285  
 一 18~三 20, 285  
 一 20, 406  
 一 21, 400, 408  
 一 23, 311  
 一 24, 302  
 一 26, 302  
 一 28, 302  
 二 1, 285  
 二 2~3, 409  
 二 4, 288, 450  
 二 5, 307, 400, 408  
 二 8, 312  
 二 11, 409, 653  
 二 13~16, 414  
 二 15, 316  
 二 16, 409  
 二 17, 285  
 二 25~29, 422  
 二 28, 409  
 二 29, 291  
 三, 212  
 三 2, 406  
 三 3, 312  
 三 4, 414  
 三 5, 311  
 三 9, 409  
 三 9~20, 200  
 三 19, 315  
 三 20, 316, 414  
 三 21, 559  
 三 21~31, 287

三 22, 312, 415  
 三 23, 291  
 三 24, 414, 653  
 三 24~25, 649  
 三 24~26, 352  
 三 25, 212, 332, 409, 412, 413, 653  
 三 26, 312, 414, 415  
 三 28, 316, 414  
 三 30, 414  
 四, 200, 289, 406  
 四~八, 289  
 四 1~25, 289  
 四 1~5, 312  
 四 1~8, 421  
 四 2, 414  
 四 3, 206, 312, 414  
 四 4, 411  
 四 4~5, 421  
 四 5, 312  
 四 6~8, 435  
 四 7, 352, 409  
 四 7~8, 291  
 四 9~12, 199  
 四 11, 300  
 四 14, 420  
 四 16, 312  
 四 24, 312, 403  
 四 24~25, 256  
 四 25, 404, 411, 414, 415  
 五, 290, 405  
 五~六, 257  
 五 1, 414, 416, 423, 581, 645, 650  
 五 1~11, 290, 334, 403  
 五 2, 423  
 五 5, 270, 411, 425, 433  
 五 6, 411  
 五 6~8, 306, 332  
 五 8, 270, 411, 412  
 五 9, 221, 316, 332, 408, 412, 413, 414, 423, 650  
 五 9~11, 416  
 五 10, 332, 402, 653  
 五 12, 273, 292, 409  
 五 12~21, 291, 292, 403, 409  
 五 14, 406  
 五 15, 403  
 五 15~20, 409

五 18, 308, 314, 633  
 五 19, 292, 312, 314  
 五 20, 470  
 六, 295, 316, 327, 435  
 六 1, 293, 409  
 六 1~11, 424, 653  
 六 1~14, 330  
 六 1~23, 293  
 六 3, 452  
 六 3~5, 428  
 六 4, 348, 401  
 六 5, 348  
 六 6, 410  
 六 11, 348, 424  
 六 13, 307, 312  
 六 14, 294  
 六 15, 422  
 六 19, 312  
 六 19~23, 306, 316  
 六 23, 273, 287, 409, 421  
 七 1~25, 295  
 七 1~6, 199  
 七 4~6, 422  
 七 5, 409  
 七 7, 410  
 七 7~11, 410  
 七 7~12, 295, 296  
 七 11, 409  
 七 12, 296, 327, 422  
 七 13, 409  
 七 14, 409  
 七 17, 409  
 七 20, 409  
 七 24, 410  
 七 24~25, 307  
 七 25 下, 297  
 七 25 上, 297  
 八, 214, 293, 316  
 八 1, 297, 423, 424  
 八 1~13, 410, 423  
 八 1~17, 163  
 八 1~39, 297  
 八 2, 409  
 八 2~4, 316  
 八 4, 410  
 八 9, 316  
 八 10, 409  
 八 12, 409  
 八 12~13, 307  
 八 14~15, 425  
 八 15, 388, 401  
 八 16, 425

八 17, 299, 657  
 八 18~39, 291  
 八 19, 402  
 八 21, 432, 658  
 八 23, 410, 425  
 八 24, 413  
 八 26~27, 291, 316, 406, 429, 653  
 八 28, 322, 655  
 八 28~30, 653  
 八 29, 309, 402, 434  
 八 29~30, 307, 561  
 八 3, 402, 411, 412  
 八 30, 325, 408, 657  
 八 31~35, 562  
 八 31~39, 306, 372, 654  
 八 32, 402, 412, 435  
 八 33, 309, 417  
 八 34, 291, 404, 411, 429, 668  
 八 35, 270, 411  
 八 37, 411  
 八 38, 434  
 八 38~39, 401  
 八 39, 270, 411  
 九, 561  
 九~十一, 284, 286, 299, 367, 400  
 九 4, 313  
 九 4~5, 210  
 九 5, 347, 407  
 九 6, 209, 426  
 九 6~13, 406  
 九 6 下, 313  
 九 6 上, 300, 313  
 九 12, 417  
 九 15, 308  
 九 15~18, 411  
 九 18, 307  
 九 21, 308  
 九 23, 411  
 九 24, 417, 418  
 九 27, 313  
 九 30, 301, 309, 312  
 九 30~31, 312  
 九 31, 313  
 九 33, 312  
 十 1, 309  
 十 4, 421  
 十 5, 209, 410  
 十 8, 418  
 十 9, 403, 418, 669

十 9~10, 418  
 十 11, 312, 403  
 十 14, 312, 316  
 十 14~15, 418  
 十 14~21, 562  
 十 19, 313  
 十 21, 309, 313, 427  
 十一, 314  
 十一 1, 300, 313  
 十一 2, 313  
 十一 6, 420  
 十一 7, 309, 313  
 十一 7~10, 307  
 十一 14, 309  
 十一 16~24, 562  
 十一 20, 311  
 十一 23, 302, 309  
 十一 25, 307, 313, 407  
 十一 25~32, 127  
 十一 26, 314  
 十一 27, 409  
 十一 30~32, 411  
 十一 32, 308  
 十一 33~36, 372  
 十一 36, 408  
 十二, 255, 392, 563, 614, 679  
 十二~十五, 303  
 十二~十六, 283  
 十二 1, 303  
 十二 1~2, 297  
 十二 4~5, 253  
 十二 5, 392  
 十二 6~8, 316, 654  
 十二 10, 634  
 十二 3, 303  
 十三 8~10, 213, 303, 423, 598  
 十三 11, 413  
 十三 11~14, 303, 431  
 十三 12, 350  
 十三 12~14, 350  
 十三 14, 350, 366  
 十四~十五, 283, 423  
 十四 1~十五 13, 303  
 十四 9~12, 403  
 十四 10, 423  
 十四 11~12, 653  
 十四 15, 412  
 十四 17, 344, 425, 433  
 十五 14~33, 304  
 十五 1~13, 372

十五 6, 358, 401  
 十五 7, 324  
 十五 9, 408, 411  
 十五 9~12, 362  
 十五 13, 352  
 十五 14, 352  
 十五 15, 411  
 十五 16, 329, 407  
 十五 17~18, 423  
 十五 19, 316  
 十五 30, 270  
 十五 30~32, 307  
 十六, 283  
 十六 1, 430  
 十六 2, 431  
 十六 5, 368, 426  
 十六 8, 431  
 十六 11~13, 431  
 十六 13, 309, 417  
 十六 16, 426  
 十六 25, 309  
 十六 25~27, 347, 655  
 十六 26, 312  
 十六 27, 408

哥林多前書

一~三, 248  
 一~四, 247  
 一 1~9, 233  
 一 2, 254, 655  
 一 4~9, 234  
 一 5~7, 251  
 一 7, 250, 254  
 一 7~8, 334  
 一 8, 346  
 一 8~9, 424, 655  
 一 9, 223, 251, 269, 333, 400, 402, 406, 418  
 一 10~四 21, 234  
 一 13~17, 253  
 一 17, 407  
 一 18, 254, 361, 413  
 一 18~25, 94  
 一 21, 254  
 一 23, 181, 418  
 一 24, 359, 655  
 一 26, 417  
 一 29~31, 419  
 一 30, 253, 359, 633  
 二, 251  
 二 4, 163, 433  
 二 4~5, 220  
 二 5, 253  
 二 7~10, 347  
 二 8, 247, 250, 270, 401, 522  
 二 10, 653  
 二 12, 425  
 三 1, 252  
 三 1~4, 248  
 三 5, 253  
 三 5~四 5, 249  
 三 7~8, 252  
 三 9, 654  
 三 10~15, 423, 643  
 三 15, 254  
 三 16, 252  
 三 16~17, 428  
 三 21~23, 198  
 四 1, 407  
 四 5, 250  
 四 6~21, 248  
 四 9, 401  
 四 13, 275  
 四 14~15, 392  
 四 15, 439  
 五, 249, 430  
 五 1~13, 236  
 五 1~六 20, 236  
 五 5, 413, 423  
 五 6~8, 412  
 五 9~10, 233  
 五 11, 195  
 五 13, 236  
 五 19~20, 255  
 六 1, 254  
 六 1~11, 236  
 六 2, 254  
 六 9~10, 236  
 六 9~11, 195  
 六 11, 252, 253, 414, 428, 452  
 六 12~20, 237  
 六 13, 250  
 六 14, 256  
 六 15, 250, 253  
 六 18, 409  
 六 19, 252, 428, 433  
 六 20, 413, 633, 656  
 七, 237  
 七 1, 233  
 七 10, 245, 246, 250  
 七 14, 238  
 七 17, 250

七 23, 413, 633, 656  
 七 25, 411  
 七 34, 238  
 八~十, 97, 265, 304  
 八 1, 233  
 八 1~十一 1, 239  
 八 5~6, 221, 245, 250, 434  
 八 6, 331, 345, 400, 401, 403  
 九, 240, 249  
 九 1~2, 235  
 九 5, 198  
 九 8~9, 422  
 九 14, 245, 246, 250  
 九 20, 422  
 九 21, 431  
 九 24~27, 423  
 十 9, 250  
 十 13, 223, 269  
 十 14~22, 453  
 十 16, 412  
 十 16~17, 241  
 十 17, 253  
 十 18, 426  
 十 20, 429  
 十 21, 250  
 十 21~5, 245  
 十 26, 653  
 十 31, 408, 424, 431  
 十 32, 368, 426  
 十一, 365, 453  
 十一 1, 431  
 十一 2~34, 240  
 十一 7, 400  
 十一 18~22, 430  
 十一 23, 404  
 十一 23~25, 453  
 十一 23~26, 245  
 十一 23~31, 250  
 十一 25, 278, 412  
 十一 27, 412  
 十一 29, 253  
 十一 29~32, 423  
 十二, 219, 251, 253, 303, 345, 392, 451, 563, 613, 614, 654, 655  
 十二~十四, 234, 241, 254  
 十二 1, 233  
 十二 3, 250  
 十二 4, 389  
 十二 4~6, 268, 406, 429

十二 7, 433  
 十二 9, 254  
 十二 11, 646  
 十二 12, 208, 250, 253, 392  
 十二 12~13, 428  
 十二 13, 252, 253, 428, 430, 452  
 十二 21~24, 392  
 十二 27, 250, 253, 426  
 十二 28, 254, 368, 392, 426  
 十二 30, 254  
 十四, 219, 655  
 十四 16, 429  
 十四 22~23, 253  
 十四 22~25, 429  
 十四 29, 242  
 十四 33, 254  
 十四 34~35, 243  
 十五, 243, 247, 250, 256, 277, 328, 405, 432, 433, 434, 454, 540, 658  
 十五 1~2, 389  
 十五 1~34, 256  
 十五 1~5, 245  
 十五 1~8, 399  
 十五 2, 253, 254, 413, 418  
 十五 3, 181, 409, 411  
 十五 3~11, 455  
 十五 3~5, 220, 221, 245, 411, 444  
 十五 5~8, 407  
 十五 8, 407  
 十五 9, 368, 426  
 十五 10, 267  
 十五 11, 253  
 十五 12, 243  
 十五 14, 253  
 十五 17, 253, 409  
 十五 21, 403  
 十五 24, 401, 434  
 十五 25, 344, 404  
 十五 25~27, 653  
 十五 26, 432  
 十五 28, 250, 251, 404, 431  
 十五 35~57, 257  
 十五 44, 405, 410  
 十五 45, 406  
 十五 45~49, 405



十五 47, 403  
 十五 49, 402, 657  
 十五 50~55, 277  
 十五 51, 257, 407, 410  
 十五 56, 409, 422  
 十六, 244  
 十六 1, 233, 254  
 十六 12, 233  
 十六 13, 253  
 十六 15, 254  
 十六 15~16, 430  
 十六 19, 368

## 哥林多後書

一~七, 262  
 一~九, 261  
 一 1, 269  
 一 1~7, 262  
 一 1~二 13, 262  
 一 2, 269  
 一 3, 269, 358, 401, 429, 653  
 一 3 下, 401  
 一 6, 413  
 一 8~二 13, 262  
 一 18, 223, 269  
 一 19, 418  
 一 21, 535  
 一 22, 425  
 二 7, 435  
 二 10, 435  
 二 14, 265, 275  
 二 14~七 1, 262  
 二 14~三 3, 263  
 二 14~六 13, 262  
 二 15, 413  
 三, 316, 641  
 三 4~18, 263  
 三 6, 210, 278, 296  
 三 14, 278  
 三 18, 275, 299, 348, 402, 406, 431, 657  
 四, 274, 431  
 四 1, 411  
 四 1~6, 263, 266  
 四 3~4, 227  
 四 4, 402  
 四 5, 418  
 四 6, 275  
 四 7~18, 264  
 四 7~五 10, 432

四 11, 409, 432  
 四 14, 269, 346  
 四 16, 276  
 四 16~18, 654  
 五, 206, 276  
 五 1, 277  
 五 1~10, 264, 276, 432  
 五 7, 577  
 五 8, 278  
 五 10, 403, 423  
 五 11~六 2, 265  
 五 14, 270, 411, 412  
 五 14~15, 411  
 五 15, 411  
 五 17, 415  
 五 18, 416  
 五 18~21, 386, 412  
 五 19, 409, 416  
 五 19~21, 411  
 五 20, 416  
 五 21, 200, 207, 271, 412, 416, 653  
 六 2, 413  
 六 3~10, 265  
 六 4, 634  
 六 4~10, 390  
 六 6, 634  
 六 10, 270  
 六 11~13, 265  
 六 14~七 1, 261, 262, 265  
 六 16, 269, 278, 428, 653  
 六 18, 401, 427, 539  
 七 2, 262  
 七 2~16, 265  
 七 4, 279  
 七 9~10, 450  
 八~九, 266  
 八 1, 270  
 八 1~5, 266  
 八 9, 270, 271, 402, 404, 405  
 八 23, 407  
 八 24, 279  
 九, 266  
 九 2~3, 279  
 九 8, 270  
 九 10, 266  
 九 13~15, 266  
 九 14, 270  
 十~十三, 261, 266

十 1, 364  
 十 3~6, 266  
 十 8, 267  
 十 10, 235  
 十 12~18, 267  
 十一, 346  
 十一 2, 365, 426  
 十一 2~3, 267  
 十一 3, 406  
 十一 5, 267  
 十一 7, 271  
 十一 13, 407  
 十一 14~15, 267  
 十一 18, 279  
 十一 21~十二 10, 267  
 十一 23~33, 330  
 十一 31, 401  
 十二, 358  
 十二 7~10, 274  
 十二 11, 267  
 十二 12, 220, 267, 274, 563  
 十二 13, 435  
 十二 21, 267, 450  
 十三 1~4, 268  
 十三 4, 247, 249  
 十三 5, 268  
 十三 11, 270, 411  
 十三 13, 270, 406  
 十三 14, 268

## 加拉太書

一, 284  
 一~二, 545  
 一~三, 213  
 一 1, 197, 198  
 一 1~二 13, 197  
 一 3~4, 203  
 一 4, 197, 210, 404, 409, 411  
 一 5, 408  
 一 6, 418, 425  
 一 6~9, 197  
 一 9, 203  
 一 11, 203  
 一 11~12, 245, 403  
 一 11~二 10, 198  
 一 13, 368, 426  
 一 15, 308, 417  
 一 15~17, 249  
 一 16, 402, 407, 436

一 22, 426  
 一 24, 408  
 二, 198  
 二 1~10, 198, 199, 448  
 二 2, 418  
 二 4, 424  
 二 7, 436  
 二 9, 411  
 二 11~14, 194, 198  
 二 14, 194, 197, 199, 204  
 二 14~16, 199  
 二 14~六 18, 199  
 二 15~16, 206  
 二 16, 207, 209, 414, 415  
 二 17, 197, 414, 415, 424  
 二 17~18, 211  
 二 17~21, 199  
 二 20, 197, 203, 207, 272, 347, 348, 363, 402, 404, 411, 412, 415, 424, 436, 553, 562  
 二 21, 199  
 三 1, 203  
 三 1~4, 448  
 三 1~5, 199, 213  
 三 2, 425  
 三 5, 220, 267, 414, 563  
 三 6, 206, 207  
 三 6~14, 200  
 三 6~9, 406  
 三 8, 414  
 三 10, 200, 206, 211  
 三 10~14, 412  
 三 11, 414, 415  
 三 11~12, 200  
 三 12, 209, 410, 422  
 三 13, 197, 405, 412, 413, 653  
 三 14, 208, 210, 213, 425  
 三 15~18, 201  
 三 15~25, 201  
 三 18, 211  
 三 19, 211, 353, 401  
 三 21, 200, 201, 209, 211, 422  
 三 21~29, 201  
 三 22, 206, 207, 211,

409, 415  
 三 23~25, 576  
 三 24, 414  
 三 26, 214  
 三 27, 293, 350, 452  
 三 27~28, 208  
 三 28, 201, 208, 430  
 三 29, 208  
 四~六, 213  
 四 4, 331, 402, 405  
 四 4~5, 206, 207  
 四 5, 197, 212, 413  
 四 5~6, 402  
 四 6, 333, 401, 425  
 四 7, 201  
 四 8~11, 201  
 四 10, 194  
 四 12~20, 202  
 四 14, 401  
 四 17, 201  
 四 21~31, 406  
 四 21~五 1, 202  
 四 24, 278, 641  
 四 26, 577, 645  
 五, 634  
 五 1, 197  
 五 2, 197  
 五 2~15, 202  
 五 4, 414, 415  
 五 6, 209, 650  
 五 13, 365  
 五 13~26, 195  
 五 14, 213  
 五 16, 423  
 五 16~25, 214  
 五 16~26, 202, 410  
 五 17, 202, 410  
 五 18, 423  
 五 22, 390, 425, 433, 634  
 五 22~23, 425, 598, 634  
 五 23, 423, 634  
 五 24, 208  
 五 25, 634  
 六 1~18, 202  
 六 6, 430  
 六 11~18, 203  
 六 13~14, 203  
 六 14, 196, 424  
 六 15, 264, 272  
 六 16, 208, 209, 411, 426, 653

## 以弗所書

一~三, 362  
 一 1~14, 358  
 一 3, 358, 401, 429, 645  
 一 3~6, 653  
 一 4, 653  
 一 4~5, 417  
 一 6, 358, 408, 424  
 一 7, 361, 412, 435  
 一 10, 370  
 一 11, 359, 417  
 一 12, 358, 359, 408, 424  
 一 13, 359, 371, 413  
 一 13~14, 425  
 一 14, 358, 359, 408, 424  
 一 15~23, 360  
 一 15~二 2, 360  
 一 17, 371, 429, 598, 657  
 一 20, 358, 404  
 一 21, 401  
 一 22, 368  
 一 23, 352, 370  
 二, 359  
 二 1, 409  
 二 1~21, 360  
 二 3, 361  
 二 4, 411  
 二 5, 409, 413, 417  
 二 5~6, 424  
 二 6, 358  
 二 8, 413, 421, 634, 657, 680  
 二 9, 419  
 二 11, 360  
 二 13, 362, 412  
 二 16~18, 416  
 二 18, 371  
 二 21, 368, 428, 654  
 三 1~13, 362  
 三 3~4, 407  
 三 5, 371  
 三 8, 407  
 三 10, 358, 426  
 三 14, 401, 429  
 三 14~21, 363, 436  
 三 17, 562  
 三 19, 270, 352, 371, 411, 562, 657  
 三 21, 408, 426  
 四 1, 418, 431

四 1~16, 363  
 四 3~4, 371  
 四 4, 418  
 四 5, 430  
 四 6, 401  
 四 7, 363, 364  
 四 7~13, 563  
 四 8, 147, 364  
 四 8~10, 363  
 四 9~10, 370  
 四 10, 370  
 四 11, 363, 407  
 四 11~13, 430  
 四 12 上, 364  
 四 13, 352, 657  
 四 16, 364  
 四 17~六 9, 364  
 四 25, 364  
 四 26, 364  
 四 30, 364, 406  
 四 32, 435  
 四 32~五 2, 361  
 五 2, 404, 411, 412, 413, 642, 653  
 五 5, 344  
 五 6, 408  
 五 8, 437  
 五 14, 409  
 五 18, 371  
 五 19, 372  
 五 20, 401  
 五 22~33, 437  
 五 23, 368  
 五 23~32, 426  
 五 25, 368, 404, 411, 412  
 五 25~27, 361, 365  
 五 25~32, 267  
 五 29, 368  
 五 30, 346  
 五 33, 365  
 六 1, 431  
 六 9, 409  
 六 10~18, 360  
 六 10~24, 366  
 六 12, 358, 401  
 六 17, 371  
 六 18, 429  
 六 23, 401

## 腓立比書

一 1, 329, 330, 333,

424, 430  
 一 1~11, 322  
 一 2, 329  
 一 3, 334  
 一 5, 321, 329, 335  
 一 6, 334, 400, 424  
 一 7, 335  
 一 9~11, 334, 655  
 一 11, 334, 352, 424  
 一 12, 322, 329  
 一 12~26, 321, 322  
 一 14, 330  
 一 15, 418  
 一 15~18, 455  
 一 19, 321, 333  
 一 19~26, 330  
 一 20, 322  
 一 20~26, 277  
 一 21, 330  
 一 21~23, 278, 327  
 一 23, 432  
 一 24, 334  
 一 27, 329, 333  
 一 27~二 4, 323  
 一 27~二 18, 321  
 一 28, 413  
 一 29~30, 330  
 二, 402  
 二 1, 333, 335  
 二 1~4, 331, 369  
 二 3, 332, 365  
 二 4, 332  
 二 5, 324  
 二 5~8, 331, 435  
 二 5~11, 324  
 二 6~7, 250  
 二 6~8, 405  
 二 6~11, 181, 247, 324, 332, 345, 370, 404  
 二 7, 270  
 二 8, 273, 327, 332, 415  
 二 9~11, 250, 328, 370, 404, 408, 432  
 二 10~11, 403  
 二 11, 331, 334  
 二 12~13, 644  
 二 12~18, 325  
 二 13, 334, 424  
 二 16, 335  
 二 17, 329  
 二 19, 329

二 19~30, 321, 326  
 二 24, 329  
 二 27, 334, 411  
 二 29, 329, 424, 431  
 三 1, 329  
 三 1~11, 419  
 三 1~21, 326, 332  
 三 1~四 1, 321  
 三 2, 327  
 三 3, 333  
 三 3~4, 196, 288  
 三 5~9, 422  
 三 6, 368, 426  
 三 8, 562  
 三 9, 206, 421  
 三 9 上, 330  
 三 9 下, 330  
 三 10, 327, 330, 335, 411, 424, 553, 657  
 三 14, 330, 423  
 三 18, 332  
 三 20, 333  
 三 20~21, 333  
 三 21, 291, 405, 432, 657  
 四 1~23, 328  
 四 10~20, 321  
 四 2, 329  
 四 2~9, 321  
 四 6, 334, 335  
 四 7, 330  
 四 8, 634  
 四 13, 424  
 四 14~15, 335  
 四 19, 329, 330  
 四 19~20, 334  
 四 20, 401, 408  
 四 21, 330  
 四 21~23, 333

## 歌羅西書

— 1~14, 344  
 — 3, 358, 401  
 — 4, 339, 360  
 — 5~6, 346  
 — 9, 352, 360  
 — 9~10, 657  
 — 12, 353, 401  
 — 13, 270, 352, 404  
 — 14, 348, 352, 359, 409  
 — 15, 402

— 15~17, 331, 360  
 — 15~20, 345, 404, 434  
 — 16, 401  
 — 18, 368, 437  
 — 19, 352  
 — 20, 359, 412  
 — 20~21, 416  
 — 21, 352  
 — 21~二 7, 346  
 — 23, 418  
 — 24, 346, 368, 437  
 — 26, 653  
 — 27, 344, 348, 437, 553, 562  
 二 2, 657  
 二 5, 344  
 二 8~23, 347  
 二 9, 351, 352, 404, 434  
 二 10, 352  
 二 11, 428  
 二 12, 348, 424, 428  
 二 13, 348, 352, 409, 435  
 二 15, 369, 401  
 二 20, 348  
 二 20~三 4, 330  
 三 1, 370, 404, 645  
 三 1~四 1, 349  
 三 3, 222  
 三 10, 402, 657  
 三 11, 340, 437  
 三 12, 309, 411, 417  
 三 13, 435  
 三 15, 346  
 三 17, 401  
 三 18, 431  
 三 22, 351  
 三 25, 409  
 四 2~18, 351  
 四 3, 346  
 四 15, 368  
 四 15~16, 426, 437  
 四 16, 368

## 帖撒羅尼迦前書

—, 218  
 —~三, 224  
 — 1, 222, 401  
 — 1~三 13, 217  
 — 3, 224, 401, 418, 653

— 4, 221, 411  
 — 5, 163, 220, 418, 433, 653  
 — 5~6, 218, 227  
 — 6, 433  
 — 7, 224  
 — 8, 223, 224, 350, 418  
 — 9, 400  
 — 9~10, 182, 221, 224  
 — 10, 229, 402, 408  
 二 1~16, 218  
 二 2, 220, 431  
 二 4, 220  
 二 8~9, 220  
 二 9, 418  
 二 10, 224  
 二 11, 392, 439  
 二 12, 221, 344, 408, 418  
 二 12~16, 218  
 二 13, 224, 418  
 二 14, 223, 653  
 二 14~16, 226  
 二 18, 222, 309  
 二 19, 229  
 二 19~20, 224  
 三 2, 220, 224  
 三 2~3, 219  
 三 3, 218  
 三 5, 217, 222  
 三 6, 224  
 三 6~7, 224  
 三 8, 219, 222, 223  
 三 10, 218, 224  
 三 11, 401  
 三 11~13, 218  
 三 13, 223, 224, 229, 237, 346, 401, 655  
 四~五, 454  
 四 1, 223, 424, 431, 653  
 四 1~12, 219, 223, 224  
 四 1~五 28, 219  
 四 3~4, 223  
 四 3~8, 223  
 四 5, 230  
 四 7, 221, 223, 418, 431  
 四 8, 223, 333, 425, 433, 653

四 9~10, 224  
 四 13~18, 256  
 四 13~五 11, 219, 224  
 四 14, 220, 224, 411  
 四 14~15, 278  
 四 15, 224, 225, 424  
 四 16, 223  
 四 17, 224, 432  
 五 1~11, 303, 431  
 五 2, 223  
 五 8, 224, 366, 413  
 五 9, 221, 408, 413  
 五 9~10, 220  
 五 10, 221, 412, 432  
 五 12, 223, 430  
 五 12~28, 219  
 五 18, 223  
 五 19, 219, 433  
 五 19~21, 563  
 五 21, 564  
 五 23, 223, 224, 229, 334, 655  
 五 23~24, 218  
 五 24, 221, 223, 224, 269, 400, 418  
 五 25, 218

## 帖撒羅尼迦後書

— 1, 222, 401  
 — 1~12, 226  
 — 2, 401  
 — 5~12, 226  
 — 9, 409  
 — 10, 237, 325  
 — 11, 418  
 — 12, 222  
 二, 541  
 二 1~17, 226  
 二 8, 385  
 二 12, 409  
 二 13, 223, 411  
 二 14, 408, 418, 654  
 二 16, 401, 411  
 三 1~18, 227  
 三 1~2, 227  
 三 3, 223, 227, 269  
 三 4, 222  
 三 4~5, 228  
 三 5, 270  
 三 12, 222

## 提摩太前書

— 1, 387  
 — 1~2, 379  
 — 1~20, 379  
 — 2, 387, 390, 411, 438  
 — 3~7, 379  
 — 5, 389, 390  
 — 8~9, 422  
 — 14, 385, 389, 390  
 — 15, 384, 386, 388  
 — 15~17, 381  
 — 16, 388, 389  
 — 17, 387, 408, 438  
 — 18~20, 379  
 — 19, 389  
 二~三, 379  
 二 1~15, 379  
 二 3, 387  
 二 3~5, 381  
 二 4, 388  
 二 5, 386, 405, 416  
 二 5~6, 386  
 二 6, 384, 385, 388, 404, 411  
 二 7, 385  
 二 8, 380  
 二 9~10, 380  
 二 13~14, 406  
 二 14, 292  
 二 15, 388, 390  
 三 1, 384  
 三 1~12, 391  
 三 1~16, 380  
 三 9, 380, 389  
 三 13, 385  
 三 14, 392  
 三 14~16, 380  
 三 15, 392, 393  
 三 16, 182, 385, 386, 389, 390, 418  
 四 1~16, 381  
 四 1~3, 379  
 四 1~六 21, 381  
 四 2, 389  
 四 3, 390  
 四 8, 388, 389  
 四 9, 384  
 四 10, 385, 387, 390  
 四 12, 390  
 四 14, 385  
 四 16, 388  
 五 1~16, 381

五 1~2, 392  
 五 12, 389  
 五 16, 390  
 五 17~六 2, 381  
 五 22, 409  
 五 24, 388, 409  
 六 1~2, 392  
 六 3~10, 379  
 六 3~19, 381  
 六 9, 388  
 六 11, 390, 634  
 六 12, 388, 418  
 六 15~16, 387, 438  
 六 19, 388, 389  
 六 20, 391  
 六 20~21, 379, 381  
 六 21, 389

## 提摩太後書

— 1, 388  
 — 1~二 13, 382  
 — 2, 387, 411, 438  
 — 3, 389  
 — 5, 389  
 — 6, 385  
 — 7, 333, 385, 388  
 — 9, 385, 388, 418, 419, 421, 431  
 — 9~10, 386  
 — 10, 385, 386, 387, 388  
 — 12, 389  
 — 13, 385, 390, 411  
 — 13~14, 391  
 — 14, 385, 388  
 — 16, 411  
 — 18, 388, 411  
 二 1, 385, 389  
 二 2, 391  
 二 8, 386  
 二 9, 304, 322  
 二 10, 385, 389, 417  
 二 11, 384, 424  
 二 11~13, 385, 389  
 二 13, 269  
 二 14~26, 383  
 二 18, 386, 389  
 二 22, 389, 390  
 二 23, 391  
 二 25, 450  
 二 25~26, 391  
 三 1~9, 383

三 1~四 8, 383  
 三 6, 409  
 三 10~11, 390  
 三 10~四 8, 383  
 三 12, 385, 390  
 三 15, 385, 389  
 三 16, 559, 653  
 四 1, 344, 385, 386  
 四 5, 407  
 四 8, 385, 388  
 四 9~22, 383  
 四 17, 385  
 四 18, 388, 389

## 提多書

— 1, 389, 417  
 — 1~4, 376, 378, 384  
 — 2, 388  
 — 3, 386, 387  
 — 4, 387, 390, 438  
 — 5, 379  
 — 5 下, 377  
 — 5 上, 377  
 — 5~16, 377, 384  
 — 5~9, 391  
 — 6, 390, 392  
 — 7, 378  
 — 8, 634  
 — 9, 378, 392  
 — 15, 389  
 二 1, 378  
 二 1~10, 384  
 二 1~15, 377  
 二 1~三 11, 377  
 二 2, 390  
 二 2~10, 392  
 二 5, 378  
 二 7~8, 438  
 二 10, 378, 387  
 二 11, 385, 386, 388  
 二 11~14, 378, 384  
 二 13, 385, 387, 404  
 二 14, 384, 386, 388, 390, 393, 404, 412, 413, 656  
 二 15, 378, 384, 438  
 三 1~11, 378  
 三 1~2, 384  
 三 3, 388  
 三 3~8, 378  
 三 4, 386, 387, 388  
 三 4~8, 384

三 5, 333, 385, 388, 411, 419, 421, 428, 452  
 三 5~6, 428  
 三 6, 387, 388  
 三 7, 388, 390, 414  
 三 8, 384, 389, 390  
 三 9~11, 391  
 三 9~15, 384  
 三 12~15, 378  
 三 14, 390  
 三 15, 390

## 腓利門書

2, 368

## 希伯來書

— 1~14, 570  
 — 1~4, 584  
 — 1~二 18, 569, 570  
 — 2, 584  
 — 2~3, 404  
 — 10, 583  
 — 13, 584  
 — 14, 579  
 二 1, 579  
 二 1~4, 570, 579, 580, 581  
 二 10, 580, 582, 583, 585, 586  
 二 11, 585  
 二 14~18, 583  
 二 15, 580, 585  
 二 17, 583  
 二 3, 583, 585  
 二 2, 390  
 二 3~4, 646  
 二 4, 644  
 二 5~18, 571  
 三 1, 37  
 三 1~五 10, 569, 571  
 三 1~四 13, 571  
 三 1~四 14, 570  
 三 6, 580  
 三 7, 644  
 三 7~11, 577  
 三 7~四 13, 581  
 三 12~19, 578  
 三 14, 580  
 三 19, 576  
 四 1~11, 580  
 四 2, 576  
 四 8, 585

四 11, 576  
 四 13, 582  
 四 16, 580  
 五 1~10, 571  
 五 7~9, 583  
 五 8, 582  
 五 9, 579, 580, 583  
 五 11~十 39, 569, 571  
 五 11~六 12, 570  
 五 11~六 20, 571, 581  
 六 1, 583  
 六 4, 644  
 六 4~5, 580  
 六 4~6, 581  
 六 6, 332  
 六 9, 580  
 六 16~20, 644  
 七 1~十 18, 572  
 七 11, 575  
 七 14, 583  
 七 19, 575, 576  
 七 25, 580, 585, 586  
 七 27, 586  
 七 28, 583  
 八 5, 575  
 八 6, 416  
 八 7, 575  
 八 10~12, 580  
 八 12, 585  
 九 8, 644  
 九 9, 575, 576  
 九 10, 575  
 九 12, 586  
 九 13, 575, 586  
 九 14, 581, 582, 585, 644  
 九 15, 416, 576  
 九 19, 586  
 九 22, 435  
 九 23~24, 575  
 九 26, 586  
 九 28, 578, 579, 586, 645  
 十 1, 575, 576  
 十 5~7, 570  
 十 8, 575  
 十 10, 581, 586  
 十 11, 575  
 十 12, 586  
 十 14, 576, 586  
 十 15, 644

十 15~17, 570  
 十 18, 435  
 十 19, 582, 586  
 十 19~22, 582  
 十 19~39, 570, 573, 581  
 十 22, 586  
 十 25, 586  
 十 26~31, 581  
 十 29, 644  
 十 37, 645  
 十一, 576  
 十一 1, 578  
 十一 1~十二 13, 569, 573  
 十一 4, 578  
 十一 6, 578  
 十一 7, 578  
 十一 16, 577  
 十一 17, 578  
 十一 26, 583  
 十一 28, 578  
 十一 32, 569  
 十一 40, 576  
 十二 1~13, 570  
 十二 1~3, 578  
 十二 2, 332  
 十二 4~11, 582  
 十二 4~13, 578  
 十二 5~8, 582  
 十二 12~十三 19, 581  
 十二 14~十三 25, 569, 570, 574  
 十二 22, 577, 580  
 十二 22~24, 582  
 十二 23, 576, 582  
 十二 24, 416  
 十二 28, 582  
 十二 29, 582  
 十三 9~10, 586  
 十三 14, 577  
 十三 15~16, 329, 586  
 十三 20, 583, 587  
 十三 21, 574, 644  
 十三 22~25, 574  
 十三 24, 569

雅各書

— 1, 591, 594  
 — 2~27, 591  
 — 2~4, 591

— 2~8, 591  
 — 3, 599  
 — 4, 592  
 — 5, 595, 598  
 — 5~8, 591  
 — 6, 599  
 — 7, 594  
 — 9~11, 591, 592  
 — 12, 597  
 — 12~18, 591  
 — 13~15, 597  
 — 17, 592, 595  
 — 18, 597, 600  
 — 19~21, 591  
 — 19~25, 592  
 — 20, 595  
 — 21, 594  
 — 22, 598  
 — 22~23, 598  
 — 22~25, 600  
 — 22~27, 591  
 — 25, 592, 595, 596, 597  
 — 26~27, 593  
 二 1, 594, 597, 599  
 二 1~13, 592  
 二 1~26, 591  
 二 1~4, 598, 599  
 二 5, 593, 596, 599  
 二 6, 590  
 二 7, 590, 595, 600  
 二 8, 592, 596, 597  
 二 8~13, 596  
 二 10, 316  
 二 12~13, 596  
 二 14, 594, 599  
 二 14~17, 591  
 二 14~26, 592, 598, 649  
 二 15, 594  
 二 15~16, 599  
 二 17, 599  
 二 19, 647  
 二 21, 599, 600  
 二 21~25, 594  
 二 22, 592, 650  
 二 23~25, 599  
 二 25, 599  
 三 1~12, 593  
 三 1~2, 600  
 三 1~四 12, 591  
 三 2, 592  
 三 9, 594, 600

彼得前書

— 二, 610  
 — 1~12, 604  
 — 2, 610, 613, 615, 641, 653  
 — 3, 358, 604, 605, 606, 611, 614, 615, 616, 653  
 — 3~12, 605  
 — 3~9, 653

三 13, 598  
 三 13~18, 592  
 三 14, 592  
 三 15, 598  
 三 16, 590  
 三 17~18, 598  
 四 1, 590  
 四 1~7, 592  
 四 4, 592  
 四 5, 595  
 四 6, 595  
 四 8~10, 592  
 四 10, 594  
 四 11, 590  
 四 11~12, 593  
 四 12, 594, 596  
 四 13~16, 592  
 四 13~五 6, 591, 596  
 四 15, 594  
 四 17, 592  
 五 1, 596  
 五 1~6, 592  
 五 3, 594, 596  
 五 4, 594, 596  
 五 6, 596  
 五 7, 594  
 五 7~11, 592, 593  
 五 7~20, 591  
 五 7~8, 594  
 五 8, 594  
 五 9, 594, 596  
 五 10, 594, 595  
 五 10~11, 597  
 五 11, 594, 595  
 五 12, 593, 596  
 五 13~18, 600  
 五 13~20, 591, 593  
 五 14, 594, 599  
 五 14~15, 595  
 五 15, 435, 594, 599  
 五 19~20, 592  
 五 20, 591

— 5, 581, 614  
 — 5~9, 654  
 — 7, 605, 614  
 — 8, 605, 614, 615, 652, 655  
 — 9, 605, 614  
 — 9~10, 604  
 — 10, 615  
 — 10~12, 605, 609, 652  
 — 11, 653  
 — 11~12, 613  
 — 12, 653  
 — 13, 606, 614, 615  
 — 13~二 10, 604, 605  
 — 15~16, 610, 615  
 — 17, 606, 653  
 — 18, 653  
 — 18~19, 609  
 — 18~21, 611  
 — 19, 538, 653  
 — 20, 605, 611, 653  
 — 21, 614  
 — 22, 606, 615, 634  
 — 23, 597, 605, 616  
 — 23~25, 609  
 — 25, 611  
 二 1~10, 613  
 二 3, 605, 611, 653  
 二 4~10, 614, 653  
 二 4~5, 613  
 二 5, 329, 615  
 二 6~7, 614  
 二 6~8, 610  
 二 9, 608, 615  
 二 11, 609, 641  
 二 11~三 12, 604, 607  
 二 12, 616  
 二 13, 611, 615, 616, 653  
 二 13~17, 615  
 二 15, 615, 616  
 二 17, 615  
 二 18, 615  
 二 18~20, 603  
 二 18~25, 615  
 二 20, 615, 616  
 二 21~25, 609, 653  
 二 22~24, 611  
 二 23, 606  
 二 24, 613, 653

二 25, 612, 653, 654  
 三, 610  
 三 1, 609, 615  
 三 1~7, 615  
 三 5, 614, 615  
 三 6, 615  
 三 7, 614, 615, 616  
 三 8~12, 616  
 三 12, 611  
 三 13~五 11, 604, 607  
 三 15, 611, 614, 653  
 三 15~16, 616  
 三 16, 612, 653  
 三 17, 615  
 三 18, 586, 613, 653  
 三 18~22, 611  
 三 19, 609  
 三 21, 614  
 三 22, 609, 653  
 四 1~4, 615  
 四 3, 616  
 四 5, 606  
 四 6, 606, 612  
 四 7, 614  
 四 8~9, 615  
 四 10, 613, 615  
 四 10~11, 603, 654  
 四 12, 603  
 四 13, 616  
 四 14, 613, 653  
 四 15, 603  
 四 15~16, 616  
 四 17, 608, 613, 654  
 四 19, 614, 615  
 五 1, 603  
 五 2, 613, 654  
 五 2~4, 613  
 五 4, 605, 612  
 五 5, 615  
 五 5下, 616  
 五 9, 603, 614  
 五 10, 612, 615, 653  
 五 12, 614, 615, 629  
 五 12~14, 604  
 五 14, 615, 612, 653

彼得後書

— 1, 633, 634, 636, 656, 658  
 — 1~11, 630  
 — 2, 635

— 3, 635, 636  
 — 3~11, 630  
 — 4, 635, 658  
 — 5, 634, 635  
 — 5~6, 635  
 — 5~8, 598  
 — 6, 635  
 — 8, 635  
 — 9, 636  
 — 10, 636  
 — 11, 633, 636  
 — 12, 636  
 — 12~21, 630  
 — 17, 633  
 — 18, 656, 658  
 — 20, 635  
 — 21, 633  
 二 1, 633, 656  
 二 1~22, 631  
 二 4, 612, 633  
 二 5, 607  
 二 9, 636  
 二 12, 636  
 二 13, 636  
 二 14, 636  
 二 19, 636  
 二 20, 633, 635  
 二 21, 635, 658  
 二 21下, 635  
 二 21上, 635  
 三, 632  
 三 1~11, 632  
 三 1~18, 632  
 三 2, 633, 658  
 三 3, 635  
 三 3~4, 656  
 三 3~9, 522  
 三 4, 633  
 三 11~16, 632  
 三 12, 633  
 三 14, 636  
 三 16, 636, 658  
 三 17, 636  
 三 17~18, 632  
 三 18, 633, 635, 636

約翰一書

— 二, 504  
 — 1, 538  
 — 1~14, 538  
 — 1~4, 500, 538  
 — 5~二 2, 501

— 6, 504  
 — 9, 435  
 二 1, 477, 510, 535  
 二 2, 490, 511, 534  
 二 3~11, 501  
 二 3~4, 499  
 二 4, 502  
 二 5~6, 508  
 二 7~8, 499  
 二 12, 435  
 二 12~14, 502  
 二 15, 505  
 二 15~17, 502  
 二 17, 493  
 二 18, 534  
 二 18~27, 502  
 二 20, 535  
 二 22, 565  
 二 26~27, 564  
 二 27, 535  
 二 28, 557  
 二 28~三 3, 502  
 三 2, 557  
 三 3, 535  
 三 4~10, 502, 510  
 三 5, 534  
 三 10, 505  
 三 11~18, 563  
 三 11~24, 502  
 三 16, 534  
 三 17, 508  
 三 22, 499  
 三 23, 499, 511, 563  
 三 24, 499  
 四 1, 621  
 四 1~3, 502  
 四 1~6, 242, 503, 564  
 四 4~6, 500  
 四 7~五 5, 503  
 四 10, 534  
 四 11~12, 563  
 四 20~五 2, 563  
 四 21, 499  
 五 1, 511  
 五 4, 550  
 五 5, 511  
 五 6~12, 503  
 五 6~8, 507, 509  
 五 13, 511  
 五 13~21, 503  
 五 16, 563  
 五 16~17, 510, 560

五 18, 535  
 五 18~19, 534  
 五 19, 503  
 五 20, 511, 534

## 約翰二書

1, 498  
 2, 498  
 3, 498  
 4, 498  
 5, 499, 563  
 6 上, 499  
 6 下, 499  
 7, 565

## 約翰三書

1, 498  
 3, 498  
 4, 498  
 6, 498  
 8, 498  
 12, 498

## 猶大書

1, 620, 624  
 1~2, 620  
 3, 619, 625, 667  
 3~16, 620  
 3~4, 622  
 4, 620, 623, 624  
 4~19, 619  
 5, 624  
 6, 612  
 8, 620  
 10, 621  
 12, 620, 626, 636  
 15, 624  
 16, 619, 620  
 17, 619, 656  
 17~18, 621  
 17~19, 619, 621  
 18, 625, 656  
 19, 621, 624  
 20, 625, 656, 658  
 20~21, 622  
 20~23, 619  
 21, 620, 624  
 22~23, 621, 622  
 23, 623, 624, 625  
 24, 620, 624, 625, 644  
 24~25, 620, 655  
 25, 624, 625

## 啟示錄

—, 516  
 — 1, 531  
 — 2, 530  
 — 3, 530  
 — 4, 528, 539  
 — 4~5 上, 516  
 — 5, 434, 529  
 — 5 上, 517  
 — 5 下~6, 517  
 — 6, 527, 539  
 — 7, 517  
 — 8, 538  
 — 9~20, 518  
 — 16, 516  
 — 17, 538  
 二~三, 518  
 二 2, 530  
 二 7, 528, 539  
 二 10, 530  
 二 13, 530  
 二 17, 539  
 二 20, 530  
 二 23, 538  
 二 26, 519  
 二 27, 527  
 二 28, 539  
 三 1, 516, 528, 539  
 三 5, 527, 539  
 三 14, 529  
 三 20, 530, 539  
 三 21, 519, 527, 539  
 四~五, 519  
 四 5, 528, 539  
 四 10, 531  
 五 12, 527  
 五 13, 527  
 五 6, 527, 528, 539  
 五 9, 633, 656  
 六, 520  
 六 10, 521  
 六 11, 529  
 六 2, 529  
 六 4, 529  
 六 8, 529  
 七~十, 520  
 七 6, 520  
 七 8, 520  
 七 9~17, 520, 523  
 七 12, 527  
 七 14, 530  
 七 16, 539  
 七 17, 527, 538  
 九 4, 520

九 11, 522  
 九 20~21, 520, 521  
 十 7, 520, 521  
 十一, 521  
 十一 13, 531  
 十一 15~19, 520  
 十一 18, 530  
 十六 9, 520  
 十七 14, 530, 655  
 十七 8, 529  
 十二, 522  
 十二~十四, 522  
 十二 3, 528  
 十二 7, 612  
 十二 9, 528  
 十二 10, 527  
 十二 11, 527  
 十三 11, 538  
 十三 8, 527, 529  
 十四 1, 527, 539  
 十四 3~4, 633, 656  
 十四 13, 528, 539  
 十五, 521  
 十五~十八, 523  
 十六 5~7, 524  
 十六 6, 530  
 十六 9, 523  
 十六 11, 523  
 十八 20, 530  
 十八 24, 530  
 十九, 524  
 十九~二十, 524  
 十九 10, 528  
 十九 11, 529  
 十九 11~16, 528  
 十九 13, 538  
 二十, 524  
 二十 2, 528  
 二十 9~10, 525  
 二十 10, 531  
 二十 15, 531  
 二十一~二十二, 525  
 二十一 1, 658  
 二十一 2, 276, 531  
 二十一 4, 527  
 二十一 6, 538, 539  
 二十一 8, 525  
 二十一 9~10, 531  
 二十一 14, 530  
 二十二 1, 525, 527, 538  
 二十二 3, 527

二十二 5, 517  
 二十二 6, 528  
 二十二 9, 530  
 二十二 13, 538  
 二十二 14, 530  
 二十二 14~15, 525  
 二十二 16, 538  
 二十二 17, 525, 528, 538, 539  
 二十二 18~19, 516  
 二十二 20, 531

## 典外文獻

《十二使徒遺訓》七, 428  
 《巴錄二書》五十一 5, 147  
 《巴錄二書》五十一 10, 147  
 《以斯拉四書》七 28, 387  
 《以諾一書》一 9, 621, 625  
 《以諾一書》六十二 14~16, 147  
 《所羅門智訓》二 10~24, 128  
 《所羅門智訓》七 25~26, 584  
 《所羅門詩篇》十七, 676  
 《便雅憫遺訓》十 6, 147  
 《便雅憫遺訓》十 9, 147  
 《馬加比二書》一 1~9, 589  
 《馬加比二書》一 10~二 18, 589  
 《馬加比四書》十七 21, 206  
 《馬加比四書》十七 21~22, 288