



A New Testament Biblical Theology

新约的圣经神学

旧约圣经在新约圣经中的揭示



★荣获《今日基督教》(Christianity Today) 2013年圣经研究类最佳书籍奖

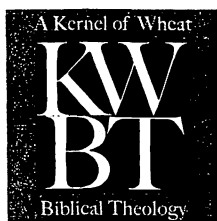
★《讲道》杂志(Preaching) 2012年圣经研究类第二名

作者◆毕尔

译者◆陈志文

总校订◆潘秋松

G. K. Beale



麦种圣经神学

总校订

潘秋松



A New Testament Biblical Theology



新约的圣经神学

旧约圣经在新约圣经中的揭示



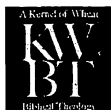
★荣获《今日基督教》(Christianity Today) 2013 年圣经研究类最佳书籍奖

★《讲道》杂志 (Preaching) 2012 年圣经研究类第二名



作者 \ 毕尔
译者 \ 陈志文
总校订 \ 潘秋松

G. K. Beale



麦种圣经神学

新约的圣经神学：旧约圣经在新约圣经中的揭示

作者	毕尔 (G. K. Beale)
译者	陈志文
总校订	潘秋松
出版者	美国麦种传道会 地址：1423 Maple St. South Pasadena, CA 91030 U.S.A. 电话：(626) 441-5543 电邮：akowcm@gmail.org 网站：www.akow.org cn.akow.org
版次	二〇一八年十月初版
一字数	907 千 版权所有·请勿翻印
Copyright	Originally published by Baker Academic as <i>A New Testament Biblical Theology</i> by G. K. Beale ©2011 by G. K. Beale Translated and printed by permission of Baker Publishing Group ©2018 by A Kernel of Wheat Christian Ministries 1423 Maple St., South Pasadena, CA 91030, U.S.A.
First Edition	October 2018
ISBN	978-1-939-25148-0 (正体) 978-1-939-25161-9 (简体) All Rights Reserved. Printed in Taiwan

18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 年次 ❖ 刷次 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

美国麦种传道会持有本书全球正体字与简体字中文版权

新约的圣经神学

旧约圣经在新约圣经中的揭示

A New Testament Biblical Theology

C O N T E N T S

序言.....15

缩写一览表.....21

第1章 | 导论 35

新约的圣经神学——原则和定义 35

这本新约圣经的圣经神学的具体内容 54

结论 67

第一部分

1 圣经经文的圣经神学故事主线 69

PART 1: THE BIBLICAL-THEOLOGICAL STORYLINE OF SCRIPTURE

第2章 | 旧约圣经的救赎历史故事主线 71

亚当在第一个创造中的托付，和把那托付传递给其他如亚当的人物 72

旧约圣经重复的宇宙性审判和新造事件 111

整本旧约圣经中不断重复对新造的期盼：一位如亚当般的王 118

新造中的亚当故事主线与过去所提出旧约圣经“中心”的关系 149

第3章 | 旧约圣经的末世故事主线：
旧约圣经聚焦于末日 153

旧约圣经中的“日后” 158

结论 186

第4章 | 旧约圣经的末世故事主线与犹太教：
犹太教聚焦于末日 192

犹太教著作引喻旧约圣经含有末世论言语的经文 192

末世言语在犹太教里的一般用法 195

结论 207

第5章 | 旧约圣经的末世故事主线与新约圣经： 新约圣经聚焦于末日 209

对观福音里的末世性经文 210

约翰福音里的末世性经文 211

使徒行传里的末世性经文 218

保罗著作里的末世性经文 225

希伯来书里的末世性经文 227

一般书信里的末世性经文 232

启示录里的末世性经文 246

使徒教父著作里的末世性经文 247

结论 252

第6章 | 进一步思想新约圣经故事主线的 末世性质 254

为圣经神学提出中心故事主线的方法论议题和问题 257

第二部分

2 已经启动的末世患难故事 285

PART 2: THE STORY OF THE INAUGURATED END-TIME TRIBULATION

第7章 | 在耶稣和教会里开始的 末世大患难 287

旧约圣经中的末世患难 290

早期犹太教里的末世患难 290

新约圣经里已经实现和尚未完全实现的末世患难 291

对已经开始之末世患难作总结性的圣经神学反思 328

第三部分

3 以已启动的末世复活和新造国度的故事为新约圣经神学的框架 337

PART 3: THE STORY OF THE INAUGURATED END-TIME RESURRECTION AND NEW-CREATIONAL KINGDOM AS A FRAMEWORK FOR NEW TESTAMENT THEOLOGY

第8章 | 旧约圣经—犹太人对复活的想法，和福音书及使徒行传以复活为已启动的末世新造和国度 339

- 旧约圣经中的末世复活和新造的盼望 340
- 犹太教里复活和新造国度的末世盼望 345
- 福音书里“已经实现和尚未完全实现”的末日复活和新造国度 349
- 使徒行传里“已经实现和尚未完全实现”的末日复活和新造国度 354
- 结论 368

第9章 | 在保罗著作里，复活是已启动的末世新造和国度 370

- 罗马书里的复活 371
- 哥林多前书里的复活 384
- 哥林多后书里的复活 390
- 加拉太书里的复活 405
- 以弗所书里的复活 408
- 腓立比书里的复活 414
- 歌罗西书里的复活 418
- 帖撒罗尼迦前、后书里的复活 422
- 提摩太前、后书和提多书里的复活 426
- 复活为什么如此频繁地出现在保罗著作里？ 427
- 结论 434

第10章 | 保罗更明确地讲到复活是已启动的末世新造和国度 436

- 保罗认为复活是末世新造的开始：哥林多后书五章 14 ~ 18 节 437
- 保罗认为死和复活是末世新造的开始：加拉太书五章 22 ~ 25 节，第六章 15 ~ 17 节 444
- 保罗认为复活是末世新造的开始：歌罗西书一章 15 ~ 20 节 458
- 结论 462

第11章 | 在一般书信和启示录里，复活是已启动的末世新造和国度 463

- 在一般书信里已经实现和尚未完全实现的复活和新造国度 463
- 结论 514



第四部分

4 拜偶像的故事和神的形象 在已启动的末世新造中恢复 517

PART 4: THE STORY OF IDOLATRY AND RESTORATION OF
GOD'S IMAGE IN THE INAUGURATED END-TIME NEW CREATION

第 12 章 | 罪就是拜偶像——与那要被毁灭或 要得恢复的形象相似 519

创世记一~三章与偶像崇拜 520

变为像所敬拜之偶像的形象的概念：旧约圣经 524

罗马书第一章里的偶像崇拜 535

在保罗思想里，从反映偶像的形象逆转到反映神的形象 544

在福音书里，从反映偶像的形象逆转为反映神的形象 547

结论 551

第 13 章 | 神的形象的末世恢复已经在人类里面启动： 旧约圣经和对观福音书 553

按着神的形象造人和人的堕落 553

关于犹太人期望一位能反映神形象的末世亚当的概述 557

耶稣成为新造的末世亚当的故事，祂确实反映了神的形象，并且开启了
在人里面恢复那形象的道路（在对观福音书里） 558

耶稣是如亚当般的儿子，代表那些与祂认同、同为儿子的人 611

结论和摘要：耶稣是以色列末世国度的如亚当的君王，恢复了
神的形象 616

第 14 章 | 神在人类里面形象的末世恢复已经启动： 保罗书信、希伯来书、启示录 632

末後亚当的形象：保罗著作 632

形象的恢复：希伯来书，参照旧约圣经和犹太教背景 667

形象的恢复：启示录 671

结论：神的形象在新约圣经中的恢复 672

第五部分

5 救恩的故事—— 已经启动的末世新造 673

PART 5: THE STORY OF SALVATION AS INAUGURATED
END-TIME NEW CREATION

第 15 章 | 已经启动的末世的称义 675

称义是把基督代表性的义归予信徒 676

关于死和复活的称义是已经实现和尚未完全实现的末世实际 690

与复活有关之称义的未来实现的末世性质 714

信徒最后的末世称义 / 伸冤：借着公开显示他们的善行 738

借着在全世界面前宣告，而公开证明信徒最后的末世性称义 / 伸冤 747

结论：在未来实现的末世阶段中，与已经启动之阶段

有关联之称义 / 伸冤的性质 749

第 16 章 | 已经启动的末世的和好是 新造和从被掳归回 754

保罗将和好视为新造和从被掳归回 755

在新约圣经其他地方，和好是新造和以色列从被掳归回之预言已经启动的实现的观念 784

第六部分

6 圣灵在已经启动的末世新造里 工作的故事 795

PART 6: THE STORY OF THE WORK OF THE SPIRIT IN THE
INAUGURATED END-TIME NEW CREATION

第 17 章 | 在已启动的末世新造里， 圣灵是转化的行事者 797

旧约圣经中圣灵为转化生命之行事者的角色 797

在犹太教里，圣灵为转化生命之行事者的角色 802

圣灵在新约圣经中作为末世转化生命之行事者的角色 806

结论 842

第 18 章 | 圣灵开始将信徒建造为 末世新造的被转化的圣殿 843

教会的故事与圣灵的故事之间的连结：圣灵在五旬节降临，作为末世圣殿，来将百姓转化为圣殿 844

结论 863

第 19 章 | 伊甸圣所、以色列的圣殿、和基督及教会是新造国度里继续被圣灵转化之末世圣殿的故事 874

伊甸园是第一个创造中的一个圣殿 878

亚当要作祭司—君王来治理和扩展圣殿，这托付传给列祖 885

以色列在旷野的会幕和后来的圣殿乃是重建伊甸圣所的园子 890

在新造里，基督和跟随祂的人是一个圣殿 897

难题：约翰在启示录二十一章 1 节看到一个新造，然后在这异象的其余部分只看到一座城，是形状像园子的圣殿 907

神末世临在之圣殿在伦理方面的责任就是去扩展那圣殿 913

结论 917

第七部分

7 在已经启动的新造里，教会是末世之以色列的故事 921

PART 7: THE STORY OF THE CHURCH AS END-TIME ISRAEL
IN THE INAUGURATED NEW CREATION

第 20 章 | 教会是被转化和恢复的末世以色列 923

教会是真以色列的前提基础 923

外邦人成了末世真以色列的旧约圣经观念，作为新约圣经以教会为真以色列这个前提的背景 929

结论 942

新约圣经中末世真以色列的观念 948

国度的管家职分从旧约圣经的以色列转移到神的末世新百姓（马太福音和路加福音） 964

根据马可福音、路加福音、和使徒行传，以色列归回预言的末世实现在耶稣的门徒和教会中开始 968

结论 984

第 21 章 | 教会是被转化和恢复的末世以色列（续） 999

根据保罗，以色列归回的预言在教会里开始实现 999

根据一般书信和启示录，以色列归回的预言在教会里开始实现 1032
结论：对于把归回应许应用于耶稣、跟随祂的人、和教会的神学反思 1053

第 22 章 | 以色列的土地应许与以色列的归回和新造预言 在基督和教会里实现之间的关系 1063

旧约圣经本身对于旧约圣经之土地应许普世化的期盼 1065

犹太教对于旧约圣经之土地应许普世化的期盼 1069

新约圣经对于旧约圣经之土地应许普世化的期盼 1071

第八部分

8 教会的特殊标记：是已启动 的末世新造故事主线的刻面 1095

PART 8: THE DISTINGUISHING MARKS OF THE CHURCH AS
STORYLINE FACETS OF THE END-TIME INAUGURATED NEW CREATION

第 23 章 | 教会对以色列特殊标记的新造转化： 教会守主日为安息日，是个“已经实现和 尚未完全实现”的新造的末世实际 1097

创世记二章 2 ~ 3 节里安息日的安息？ 1098

在以色列中安息日的制度 1105

新约圣经关于安息日的见证 1107

结论 1132

第 24 章 | 教会对以色列的独特标记的新造转化： 洗礼、圣餐、教会职务、和新约圣经正典 1134

洗礼和圣餐这两个教会圣礼是新造、末世实际的标记 1134

因为欺哄这个末世患难和新造的缘故，长老这个教会职分是末世时
不可或缺的 1156

新约圣经正典是教会在末世时产生的根基 1162

第九部分

9 基督徒生活是已经启动的 末世新造生命的故事 1177

PART 9: THE STORY OF CHRISTIAN LIVING AS INAUGURATED
END-TIME NEW-CREATIONAL LIFE

第 25 章 | 基督徒生活是被转化的新造生命的开始： 末时的直说语气—命令语气模式和继续从 被掳中归回 1179

保罗书信 1180

新约圣经与直说语气和命令语气之间关系有关的其他经文 1201

继续从被掳归回是基督徒生活的基础 1208

结论：新约圣经中命令的目的 1218

第 26 章 | 基督徒生活是被转化的新造生命的开始： 律法和婚姻的角色 1228

在已经启动的新造里，基督徒生活和顺服律法之间的关系 1228

在以弗所书第五章，婚姻是被转化的新造制度 1239

第十部分

10 结论 1247

PART 10: CONCLUSION

第 27 章 | 已启动的和完满实现的末世实际与旧约圣经 圣徒所经历的类似实际之间的关系 1249

日后 1250

新造和国度 1252

君王和国度 1256

以色列从被掳归回 1258

关于从被掳归回，神的解救乃是第二次的出埃及 1261

和好乃是从被掳归回 1263

救恩和称义 1264

圣灵的赐恩赐的角色 1276

复活是由圣灵重生或新造 1278

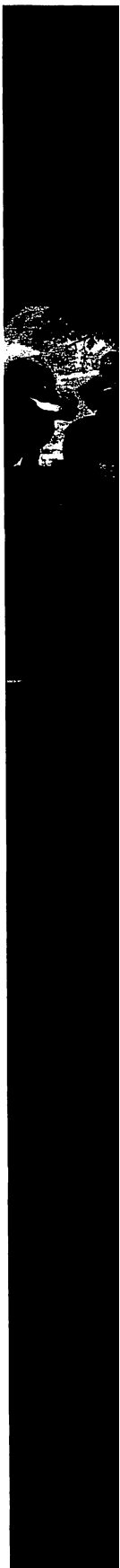
圣殿与教会的使命 1280

基督是神的像：末后的亚当、人子、和神的儿子	1282
神的像：基督像亚当的儿子身份与信徒的关系	1284
圣约	1286
圣约群体的特殊标记	1290
真信徒的生活（成圣）的持续性与新造间的关联	1306
在新旧约圣经里，律法与信徒生命的关联	1311
继续从被掳归回和持续的出埃及是信徒持续生命的一幅图画	1314
新世代的婚姻	1315
欺哄、磨难、迫害、和宇宙瓦解的患难	1317
审判	1324
本书未讨论到的其他神学观念	1329
结论：已经启动的实现是旧约圣经预言的出人意料和自然的转化	1330

第 28 章 | 在新造“已经实现和尚未完全实现”的
末世时代里，救赎历史故事的目的和它
对基督徒生活的意义 1339

已经实现和尚未完全实现的新造的目的：荣耀并敬拜神	1339
新造对基督徒生活和讲道的转化能力	1343

参考书目 1345



序言

本书的源起要回溯到 1989 年，当时我在戈登—康威尔神学院（Gordon-Conwell Theological Seminary）开始教一门新约神学的课。1997 年夏季，我在丁道尔团契第三届每三年一次的全体会议（Tyndale Fellowship at Swanwick, Derbyshire）里发表一篇主题论文，题目是〈新约圣经神学的末世观念〉（The Eschatological Conception of New Testament Theology）。这篇论文是我在 1989 年开始教授的课程摘要，它后来出版，以同样的篇名收录在 *The Reader Must Understand: Eschatology in Bible and Theology* (Leicester: Apollos, 1997) 和 *Eschatology in Bible and Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millennium* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997)，这两本书都是由布劳尔（Kent Brower）和艾略特（Mark Elliott）编辑。我很感谢丁道尔学术讨论会的召集人给我机会发表这篇论文，并且把它包括在该次讨论会的论文集里。

同一篇论文也于 2000 年在伊利诺州惠顿市（Wheaton, Illinois）举办的惠顿研讨会中发表，那论文经简化和修改的版本及之前的文章收录在哈费曼（Scott Hafemann）编辑的 *Biblical Theology: Retrospect and Prospect* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002)。

从那时起，我发表了各样的论文，它们经修改后纳入本书中。从 2002 年开始，我在惠顿研究院继续教授新约神学课程，也继续发展我在这方面的思考。接着在 2005 年，我开始全心投入这个工

作项目。可是在这之后，有其他工作项目进来，使我未能完成本书，但是我仍然不时继续这工作。然后，在 2008 年暑期，我又开始全力投入这工作，在 2010 年暑期结束时，终于把稿件送交贝克（Baker）出版社。

所以，这本《新约的圣经神学》是前述论文和我所教授的新约圣经神学课程的扩充版。我在这过程中发现，书中有几章本身就需要以一本书的篇幅来讨论，并且需要更进一步的说明，但是书总有它的界限。（我让其他人来进一步发展本书中所提出的一些观念。）我认识到，要写一本涵盖我想谈的每一个议题的新约神学，是不可能的。即使如此，这本书也够长了。在第二十七章里，我不只作了本书的摘要，也讨论一些并非本书所延伸出来的议题，为要表示我希望将它们引到的方向。但是即使在那里，我也肯定遗漏了某些议题。读者在浏览目录之后，如果还想看本书更深入的概述，我会建议他们读第一章的〈导论〉和结尾的两章（二十七~二十八章）。本书也可当作参考书或百科全书的文献，因为我所写的每一章都是专注在一个一般性的主题，读者不必读书中其他部分就可以充分理解该章所说的。当然，读遍全书对于理解其中每一章会有助益。

本书的写作开启了我的视野，看到从前仅仅模糊地看到的。具体地说，我能更清楚看到的是，已经实现和尚未完全实现的末世的新造和国度是个透镜，对圣经经文有许多启发，并且让人更清楚地看到深藏于新约圣经主要神学观念里的丰富。此外，这种读新约圣经的进路帮助我更加领会，在圣经的救赎历史故事主线中信徒的角色和教会的使命。我希望本书的圣经神学观点能挑旺教会的心志，对照救赎历史的现阶段来认识自己，并且履行它对世人的使命。

我的妻子朵琳达（Dorinda）对我的帮助是无法以言语表达的，她过去多年来跟我讨论本书的神学，跟我一样仍然对这题目感到振奋。她是帮助我更深入了解这个议题的主要管道之一。

我感谢贝克出版社学术部门的同工所作的细心编辑，特别是柏格尔（Brian Bolger）。谢谢韦弗（Jim Weaver）率先愿意出版本书，还有金尼（Jim Kinney）在本项目发展和增长时的配合及不断的辛劳。

我感谢数间教会多年来邀请我在特会中传讲本书的诸议题。同样地，我感谢戈登—康威尔神学院和惠顿研究院的许多学生，他们对这议题提出深层的问题，叫我更深入思想，并且澄清我的观点。我也感谢在希腊雅典的希腊圣经学校（the Greek Bible School of Athens, Greece），和衣索匹亚的福音神学院（the Evangelical Theological College in Addis Ababa, Ethiopia），他们邀请我教授新约神学，帮助我让我的观点在不同的文化场景中定位。

我也要谢谢下列学生，他们或是帮我作研究，或是检视和编辑本书的手稿……（名字在中文版从略）。有几位惠顿学院研究生在 2010 年春季上我的新约圣经神学和圣经正典诠释学，也在编辑和校订主要参考文献的各方面帮忙。

最重要的是，我要感谢神让我有写这本书的意念，这是继续前人的工作，祂也赐我力量和纪律来写它。我的祷告是，神的荣耀能借着这本书更为彰显。

我也受惠于贝栗（Daniel Bailey），他将司徒眉齐（Peter Stuhlmacher）的《新约的圣经神学》（*Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols., Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992-99）翻译为英文（该作品即将由艾德曼斯〔Eerdmans〕出版社出版〔编按：已经于 2018 年八月出版〕），并把绝大部分译稿送给我。我相信这是本重要的书，特别是在旧约圣经和犹太背景对新约圣经神学的影响这部分。我在我的整本书中多次参考司徒眉齐的作品，但是所参考的都是德文版，因为英文的翻译尚未出版。

这里应该要谈一下本书的写作风格。除非另外注明，圣经的英文翻译都是根据《新美国标准版》（New American Standard

Bible, 有时用旁注读法, 或在大小写、斜体字、和引号等用法上会有不同; 编按: 若未特别注明, 中文版采用《和合本》), 若有差异, 就是我自己的翻译。至于古文献, 当翻译与一般所用标准版本不同时, 就是我或其他人的译法 (在后者情况下我会指出是谁所译)。

在各处引用圣经经文的地方会用斜体字, 或在字或片语下画线。我所根据的译本 (《新美国标准版》) 会把希伯来文或希腊文原文中没有、由译者所加的字以斜体标示。用画线来表示关键字或片语的平行, 通常是在比较两处或多处经文时。大多数时候, 这些字义上或同源的平行表示, 较晚的经文是引喻更早的经文 (例如, 新约圣经使用的旧约圣经经文), 或是有某种自然的平行关系。有时会画虚线来表示观念上的平行, 那可能是表示一种引喻。

所参考的希腊文新约圣经是根据 *Novum Testamentum Graece* (27th ed.)。所参考的希伯来文旧约圣经是根据 *Biblia Hebraica Stuttgartensia*。至于《七十士译本》(Septuagint), 我参考的是 *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha with an English Translation* (Grand Rapids: Zondervan, 1972) 的希腊文, 它是根据《梵蒂冈抄本》(Codex B), 经由与巴格斯特父子出版社 (Samuel Bagster and Sons, London) 的特殊安排出版。这样可以帮助不懂希腊文的读者以方便的英文来理解《七十士译本》。

我参考的死海古卷主要是根据马丁尼兹 (Florentino García Martínez) 编辑的 *The Dead Sea Scrolls Translated* (Leiden: Brill, 1994); 有时会提到两卷的 *Dead Sea Scrolls Study Edition* (edited by Florentino Garcia Martinez and Eibert J. C. Tigchelaar [Leiden: Brill, 2000]) 编辑。此外, 也会参考死海古卷的其他译本, 有时且加以引用 (A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, translated by G. Vermes [Oxford: Basil Blackwell,

1961])。有时，翻译会与马丁尼兹的主要版本不同，是我自己的翻译。

据以参考或引用的各犹太作品的主要出处是下列英文版本：
The Babylonian Talmud, edited by I. Epstein (London: Soncino, 1948); *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation* (the Jerusalem Talmud), edited by Jacob Neusner (Chicago: University of Chicago Press, 1982-); *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, translated and edited by Jacob Lauterbach (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1976); *The Midrash on Proverbs* translated by Burton Visotzky (New Haven: Yale University Press, 1992); *The Midrash on Psalms*, translated and edited by William Braude (New Haven: Yale University Press, 1976); *Midrash Rabbah*, edited by H. Freedman and Maurice Simon (London: Soncino, 1961); *Midrash Sifre on Numbers*, translated and edited by Paul Levertoff (London: SPCK, 1926); *Midrash Tanhuma*, translated and edited by John Townsend (Hoboken, NJ: KTAV, 1989); *Midrash Tanhuma-Yelammedenu: An English Translation of Genesis and Exodus from the Printed Version of Tanhuma-Yehammedenu with Introduction, Notes, and Indexes*, translated by Samuel Berman (Hoboken, NJ: KTAV, 1996); *The Minor Tractates of the Talmud*, edited by A. Cohen (London: Soncino, 1965); *The Mishnah*, translated and edited by Herbert Danby (Oxford: Oxford University Press, 1980); *The Old Testament Pseudepigrapha*, edited by James Charlesworth (Garden City, NY: Doubleday, 1983) (可是有时所参考的是 *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, edited by R. H. Charles [Oxford: Clarendon, 1977] 的第二册); *The Pesikta de-Rab Kahana*, translated and edited by William Braude and Israel Kapstein (Philadelphia: Jewish Publication Society of America,

1975); *Pesikta Rabbati*, translated and edited by William Braude (New Haven: Yale University Press, 1968); *Pirke de Rabbi Eliezer*, translated and edited by Gerald Friedlander (New York: Hermon Press, 1916); *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*, translated and edited by Reuven Hammer (New Haven: Yale University Press, 1986); *Tanna debe Eliyyahu*, translated and edited by William Braude and Israel Kapstein (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1981); *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch, with the Fragments of the Jerusalem Targum, on Genesis and Exodus*, translated and edited by J. W. Etheridge (New York: KTAV, 1968); *The Aramaic Bible: The Targums*, edited by Martin McNamara et al (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1987) 已经出版的各卷。

所参考的古希腊文作品，特别是斐罗（Philo）和约瑟夫（Josephus）的（包括英文翻译），是根据洛布经典图书馆（Loeb Classical Library）。所参考的某些使徒教父著作的英文翻译是根据 *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations of Their Writings*, translated by J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, edited and revised by Michael Holmes (Grand Rapids: Baker Academic, 1992) 的第二版。

毕尔

缩写一览表

一般

Aram.	Aramaic 亚兰文
chap(s).	chapter(s) 章
col(s).	column(s) 栏
esp.	especially 尤其
frg(s).	fragment(s) 残篇
Gk.	Greek 希腊文
Heb.	Hebrew 希伯来文
ibid.	in the same source 同上
idem	by the same author 同作者
lit.	literally 直译
p(p).	page(s) 页
repr.	reprint 重刊
rev.	revised 修订
sect(s).	section(s) 段
v(v).	verse(s) 节

正典划分

NT	New Testament 新约圣经
OT	Old Testament 旧约圣经

古代文本、文本类型、与译本

Aq	Aquila 《亚居拉译本》
DSS	Dead Sea Scrolls 死海古卷
LXX	Septuagint 《七十士译本》
MT	Masoretic Text 《马所拉文本》
OG	Old Greek 《古希腊文译本》
Sym	Symmachus 《辛马库译本》

- Tg. Targum 他尔根
TH Theodotion (Θ) 《狄奥多田译本》

现代版本

- NA²⁷ *Novum Testamentum Graece*. Edited by [E. and E. Nestle], B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, and B. M. Metzger. 27th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993

现代译本

- ESV English Standard Version 《英语标准版》
GNB Good News Bible 《佳音圣经》
HCSB Holman Christian Standard Bible 《霍尔曼基督教标准圣经》
JB Jerusalem Bible 《耶路撒冷圣经》
KJV King James Version 《钦定本》
Moffatt *The New Testament: A New Translation*, James Moffatt 《莫法特新约圣经》
NAB New American Bible 《新美国圣经》
NASB New American Standard Bible 《新美国标准版》
NEB New English Bible 《新英语圣经》
NET New English Translation (The NET Bible) 《新英语译本》
NIV New International Version 《新国际版》
NJB New Jerusalem Bible 《新耶路撒冷圣经》
NJPS *Tanakh: The Holy Scriptures: The New JPS Translation according to the Traditional Hebrew Text* 《新犹太圣经》
NLT New Living Translation 《新普及译本》
NRSV New Revised Standard Version 《新修订标准版》
REB Revised English Bible 《修订英语圣经》
RSV Revised Standard Version 《修订标准版》
RSVA Revised Standard Version Apocrypha 《修订标准版次经》
TNIV Today's New International Version 《今日新国际版》

旧约伪经

- Apoc. Ab.* *Apocalypse of Abraham* 《亚伯拉罕启示录》
Apoc. El. *Apocalypse of Elijah* 《以利亚启示录》
Apoc. Ezek. *Apocalypse of Ezekiel* 《以西结启示录》

<i>Apoc. Mos.</i>	<i>Apocalypse of Moses</i> 《摩西启示录》
<i>Apoc. Zeph.</i>	<i>Apocalypse of Zephaniah</i> 《西番雅启示录》
<i>As. Mos.</i>	<i>Assumption of Moses</i> 《摩西升天记》
<i>2 Bar.</i>	<i>2 Baruch (Syriac Apocalypse)</i> 《叙利亚文巴录启示录》
<i>1 En.</i>	<i>1 Enoch (Ethiopic Apocalypse)</i> 《以诺一书》
<i>2 En.</i>	<i>2 Enoch (Slavonic Apocalypse)</i> 《以诺二书》
<i>3 En.</i>	<i>3 Enoch (Hebrew Apocalypse)</i> 《以诺三书》
<i>4 Ezra</i>	<i>4 Ezra</i> 《以斯拉四书》
<i>Gk. Apoc. Ezra</i>	<i>Greek Apocalypse of Ezra</i> 《希腊文以斯拉启示录》
<i>Hel. Syn. Pr.</i>	<i>Hellenistic Synagogal Prayers</i> 《希腊化会堂祷词》
<i>Hist. Rech.</i>	<i>History of the Rechabites</i> 《利甲人的历史》
<i>Jos. Asen.</i>	<i>Joseph and Aseneth</i> 《约瑟与亚西纳书》
<i>Jub.</i>	<i>Jubilees</i> 《禧年书》
<i>L.A.B.</i>	<i>Liber antiquitatum biblicarum (Pseudo-Philo)</i> 《托斐罗名圣经古史》
<i>L.A.E.</i>	<i>Life of Adam and Eve</i> 《亚当与夏娃生平》
<i>Lad. Jac.</i>	<i>Ladder of Jacob</i> 《雅各的梯子》
<i>Let. Aris.</i>	<i>Letter of Aristeas</i> 《阿里斯蒂亚书信》
<i>Liv. Pro.</i>	<i>Lives of the Prophets</i> 《众先知生平》
<i>Mart. Ascen. Isa.</i>	<i>Martyrdom and Ascension of Isaiah</i> 《以赛亚殉道及升天记》
<i>Odes Sol.</i>	<i>Odes of Solomon</i> 《所罗门颂歌》
<i>Ps.-Phoc.</i>	<i>Pseudo-Phocylides</i> 《托福西莱德名书》
<i>Pss. Sol.</i>	<i>Psalms of Solomon</i> 《所罗门诗篇》
<i>Sib. Or.</i>	<i>Sibylline Oracles</i> 《西卜神谕篇》
<i>T. Ab.</i>	<i>Testament of Abraham</i> 《亚伯拉罕遗训》
<i>T. Adam</i>	<i>Testament of Adam</i> 《亚当遗训》
<i>T. Benj.</i>	<i>Testament of Benjamin</i> 《便雅悯遗训》
<i>T. Dan</i>	<i>Testament of Dan</i> 《但遗训》
<i>T. Gad</i>	<i>Testament of Gad</i> 《迦得遗训》
<i>T. Iss.</i>	<i>Testament of Issachar</i> 《以萨迦遗训》
<i>T. Job</i>	<i>Testament of Job</i> 《约伯遗训》
<i>T. Jos.</i>	<i>Testament of Joseph</i> 《约瑟遗训》
<i>T. Jud.</i>	<i>Testament of Judah</i> 《犹大遗训》
<i>T. Levi</i>	<i>Testament of Levi</i> 《利未遗训》
<i>T. Mos.</i>	<i>Testament of Moses</i> 《摩西遗训》

<i>T. Naph.</i>	<i>Testament of Naphtali</i> 《拿弗他利遗训》
<i>T. Reub.</i>	<i>Testament of Reuben</i> 《吕便遗训》
<i>T. Sim.</i>	<i>Testament of Simeon</i> 《西缅遗训》
<i>T. Zeb.</i>	<i>Testament of Zebulon</i> 《西布伦遗训》

死海古卷

CD-A	<i>Damascus Document^a</i> 《大马色文献第一古卷》
CD-B	<i>Damascus Document^b</i> 《大马色文献第二古卷》
1QH ^a	<i>1QHodayot^a</i> 《感恩诗集第一》
1QIsa ^a	<i>1QIsaiah^a</i> 《以赛亚书第一古卷》
1QIsa ^b	<i>1QIsaiah^b</i> 《以赛亚书第二古卷》
1QM	<i>1QWar Scroll</i> 《战卷》
1QPHab	<i>1QPesher to Habakkuk</i> 《哈巴谷书注释》
1QS	<i>1QRule of the Community</i> 《社群守则》
1Q28a (1QSa)	<i>1QRule of the Congregation</i> 《会众守则》
1Q29	<i>1QLiturgy of the Three Tongues of Fire</i> 《三个火舌》
4Q58	<i>4QIsaiah^d</i> 《四号洞穴以赛亚书第二古卷》
4Q162 (4QpIsa ^b)	<i>4QIsaiah Pesher^b</i> 《四号洞穴以赛亚书注释第二》
4Q163 (4Qpap pIsa ^c)	<i>4QIsaiah Pesher^c</i> 《四号洞穴以赛亚书注释第三》
4Q169 (4QpNah)	<i>4QNahum Pesher</i> 《四号洞穴那鸿书注释》
4Q174 (4QFlor)	<i>4QFlorilegium</i> 《末世论米大示》
4Q177	<i>4QCatena A</i> 《四号洞穴串珠第一》
4Q213b (4QLevi ^c ar)	<i>4QAramaic Levi^c</i> 《四号洞穴亚兰文利未记第二b》
4Q246	<i>4QAramaic Apocalypse</i> 《四号洞穴亚兰文启示录》
4Q252 (4QcommGen A)	<i>4QCommentary on Genesis A</i> 《四号洞穴创世记注释第一》
4Q266 (4QD ^a)	<i>4QDamascus Document^a</i> 《四号洞穴大马色文献第一》
4Q376 (4QapocrMoses ^b ?)	<i>4QApocryphon of Moses^b?</i> 《四号洞穴摩西启示录》
4Q418	<i>4QInstruction^d</i> 《四号洞穴418》
4Q423	<i>4QInstruction^e</i> 《四号洞穴训诲第七》
4Q444	<i>4QIncantation</i> 《四号洞穴咒语》
4Q475	<i>4QRenewed Earth</i> 《四号洞穴更新的大地》
4Q504 (4QDibHam ^a)	<i>4QWords of the Luminaries^a</i> 《灵光祷词》
4Q511 (4QShir ^b)	<i>4QSongs of the Sage^b</i> 《训诲之歌》

- 4Q521 4QMessianic Apocalypse 《四号洞穴弥赛亚启示录》
 11Q13 (11QMelch) 11QMelchizedek 《十一号洞穴麦基洗德古卷》

他尔根文本

- Tg. Isa.* *Targum Isaiah* 《以赛亚书的他尔根》
Tg. Mic. *Targum Micah* 《弥迦书的他尔根》
Tg. Neof. *Targum Neofiti* 《尼奥菲特的他尔根》
Tg. Onq. *Targum Onqelos* 《盎克罗的他尔根》
Tg. Ps.-J. *Targum Pseudo-Jonathan* 《伪约拿单的他尔根》

米示拿与他勒目

- b.* *Babylonian Talmud* 《巴比伦他勒目》
m. *Mishnah* 《米示拿》
y. *Jerusalem Talmud* 《耶路撒冷他勒目》

- '*Abod. Zar.* '*Abodah Zarah* 〈论偶像崇拜〉
'*Arak.* '*Arakin* 〈论许愿〉
B. Bat. *Baba Batra* 〈论最后一道门〉
Ber. *Berakot* 〈论祝福〉
Hag. *Hagigah* 〈论节日献祭〉
Ned. *Nedarim* 〈论许愿〉
Pesaḥ. *Pesaḥim* 〈论逾越节〉
Qidd. *Qiddušin* 〈论圣化〉
Roš Haš. *Roš Haššanah* 〈论新年〉
Šabb. *Šabbat* 〈论安息日〉
Sanh. *Sanhedrin* 〈论公会〉
Šeqal. *Šeqalim* 〈论半舍客勒的税款〉
Soṭah *Soṭah* 〈论疑妻行淫〉
Sukkah *Sukkah* 〈论住棚节〉
Ta'an. *Ta'anit* 〈论禁食〉
Tamid *Tamid* 〈论连续献祭〉
Yebam. *Yebamot* 〈论叔娶寡嫂的婚姻〉
Yoma *Yoma* (= *Kippurim*) 〈论赎罪日〉

其他拉比作品

'Abot R. Nat.	'Abot de Rabbi Nathan 〈拉比拿单的先贤集〉
Mek.	Mekilta 〈容百姓去〉
Midr.	Midrash 〈米大示〉
Midr. Rab.	Midrash Rabbah 〈主要米大示〉
Pesiq. Rab.	Pesiqta Rabbati 〈关于节日、安息日的讲经性注释〉
Pesiq. Rab Kah.	Pesiqta de Rab Kahana 〈拉·卡哈那的讲经性注释〉
Pirqe R. El.	Pirqe Rabbi Eliezer 〈拉比以利以谢残篇〉
Rab.	(biblical book +) Rabbah 〈〔圣经书卷〕米大示〉
S. Eli. Rab.	Seder Eliyahu Rabbah 〈以利亚户米大示〉
Tanh.	Tanḥuma 〈谭库玛〉

使徒教父

Barn.	Barnabas 〈巴拿巴书信〉
1-2 Clem.	1-2 Clement 〈革利免一、二书〉
Did.	Didache 〈十二使徒遗训〉
Diogn.	Diognetus 〈致丢格纳妥书〉
Frag. Papias	Fragments of Papias 〈帕皮亚残篇〉
Herm.	Shepherd of Hermas 〈黑马牧人书〉
Ign. Eph.	Ignatius, To the Ephesians 伊格那丢 〈致以弗所人书〉
Ign. Magn.	Ignatius, To the Magnesians 伊格那丢 〈致马内夏人书〉
Ign. Phld.	Ignatius, To the Philadelphians 伊格那丢 〈致非拉铁非人书〉
Ign. Trall.	Ignatius, To the Trallians 伊格那丢 〈致他拉勒人书〉
Mart. Pol.	Martyrdom of Polycarp 〈坡旅甲殉道记〉
Pol. Phil.	Polycarp, To the Philippians 坡旅甲 〈致腓立比人书〉

拿戈玛第 (Nag Hammadi)

Gos. Truth	Gospel of Truth 〈真理福音〉
------------	------------------------

新约次经与伪经

Apos. Con.	Apostolic Constitutions and Canons 〈使徒宪章〉
Gos. Thom.	Gospel of Thomas 〈多马福音〉
Mart. Pet. Paul	Martyrdom of Peter and Paul 〈彼得与保罗殉道记〉

希腊文与拉丁文作品

Augustine 奥古斯丁

- Conf.* *Confessionum libri XIII (Confessions)* 《忏悔录》
Quaest. Hept. *Quaestiones in Heptateuchum* 《七书问题》

Clement of Alexandria 亚历山太的革利免

- Strom.* *Stromata (Miscellanies)* 《杂篇》

Epiphanius 伊皮法纽

- Pan.* *Panarion (Refutation of All Heresies)* 《药库》

Hippolytus 希坡律陀

- Comm. Dan.* *Commentarium in Danielelem* 《但以理书注释》

Irenaeus 爱任纽

- Haer.* *Adversus haereses (Against Heresies)* 《反异端》

Josephus

- Ag. Ap.* *Against Apion* 《斥阿皮昂》

- Ant.* *Jewish Antiquities* 《犹太古史》

- J.W.* *Jewish War* 《犹太战记》

Justin 游斯丁

- I Apol.* *Apologia i (First Apology)* 《第一护教书》

- Dial.* *Dialogus cum Tryphone (Dialogue with Trypho)* 《与特来弗对话录》

Philo 斐罗

- Aet.* *De aeternitate (On the Eternity of the World)* 《论世界之永恒不灭》

- Agr.* *De agricultura (On Agriculture)* 《论耕种》

- Cher.* *De cherubim (On the Cherubim)* 《论基路伯》

- Conf.* *De confusione linguarum (On the Confusion of Tongues)* 《论变乱口音》

- Decal.* *De decalogo (On the Decalogue)* 《论十诫》

- Det.* *Quod deterius potiori insidari soleat (That the Worse Attacks the Better)* 《坏人攻击好人》

- Fug.* *De fuga et inventione (On Flight and Finding)* 《论逃走与寻获》

- Gig.* *De gigantibus (On Giants)* 《论伟人》

- Her.* *Quis rerum divinarum heres sit (Who Is the Heir?)* 《谁是属灵的后裔？》

<i>Leg.</i>	<i>Legum allegoriae (Allegorical Interpretation)</i> 《寓意解经》
<i>Legat.</i>	<i>Legatio ad Gaium (On the Embassy to Gaius)</i> 《致该犹书》
<i>Migr.</i>	<i>De migratione Abrahami (On the Migration of Abraham)</i> 《论亚伯拉罕的迁徙》
<i>Mos.</i>	<i>De vita Mosis (On the Life of Moses)</i> 《论摩西生平》
<i>Mut.</i>	<i>De mutatione nominum (On the Change of Names)</i> 《论改名》
<i>Opif.</i>	<i>De opificio mundi (On the Creation of the World)</i> 《论创造》
<i>lant.</i>	<i>De plantatione (On Planting)</i> 《论挪亚作栽种者》
<i>Post.</i>	<i>De posteritate Caini (On the Posterity of Cain)</i> 《论该隐的后裔和被逐》
<i>QE</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum (Questions and Answers on Exodus)</i> 《出埃及记问答》
<i>Somn.</i>	<i>De somniis (On Dreams)</i> 《论梦》
<i>Spec.</i>	<i>De specialibus legibus (On the Special Laws)</i> 《论特殊法律》

Plutarch 普鲁塔克

<i>Mor.</i>	<i>Moralia</i> 《道德论丛》
<i>Superst.</i>	<i>De superstitione</i> 〈迷信〉

二手文献

AB	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionary. Edited by D. N. Freedman. 6 vols. New York, 1992
ABR	Australian Biblical Review
AnBib	Analecta biblica
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
ANTJ	Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum
AOTC	Apollos Old Testament Commentary
ArBib	The Aramaic Bible
AUMSR	Andrews University Monographs: Studies in Religion
AUSDDS	Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series
AYBRL	Anchor Yale Bible Reference Library
BAGD	Bauer, W., W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker. <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . 2nd. ed. Chicago, 1979
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>

BCOTWP	Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms
BDAG	Bauer, W., F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich. <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . 3rd ed. Chicago, 1999 = 鲍尔编, 麦陈惠惠、麦启新译, 《新约及早期基督教文献希腊文大词典》(香港: 汉语圣经协会, 2009)。简称《希腊文大词典》。
BDB	Brown, F., S. R. Driver, and C. A. Briggs. <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> . Oxford, 1907
BDF	Blass, F., A. Debrunner, and R. W. Funk. <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . Chicago, 1961
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BIS	Biblical Interpretation Series
BJS	Biblical and Judaic Studies B
LS	Bible and Literature Series
BNTC	Black's New Testament Commentaries
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca sacra</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BTCB	Brazos Theological Commentary on the Bible
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CC	Continental Commentaries
CCL	Classic Commentary Library
CEB	Commentaire évangélique de la Bible
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
ConBNT	Coniectanea biblica: New Testament Series
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<i>CTM</i>	<i>Concordia Theological Monthly</i>
<i>DJG</i>	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> . Edited by J. B. Green and S. McKnight. Downers Grove, 1992

<i>DLNTD</i>	<i>Dictionary of the Later New Testament and Its Developments.</i> Edited by R. P. Martin and Peter H. Davids. Downers Grove, 1997 = 马挺、戴维兹编, 李望远译, 《21世纪新约主题辞 典》(台北: 校园书房出版社, 2015)。
<i>DPL</i>	<i>Dictionary of Paul and His Letters.</i> Edited by G. F. Hawthorne and R. P. Martin. Downers Grove, 1993 = 霍桑、马挺编, 杨长 慧译, 《21世纪保罗书信辞典》(台北: 校园书房出版社, 2009)。
EBC	Expositor's Bible Commentary
EBib	Etudes bibliques
ECC	Eerdmans Critical Commentary
<i>EncJud</i>	<i>Encyclopedia Judaica.</i> 16 vols. Jerusalem, 1972
<i>EvQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>EvT</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
FB	Forschung zur Bibel
GKC	<i>Gesenius' Hebrew Grammar.</i> Edited by E. Kautzsch. Translated by A. E. Cowley. 2nd ed. Oxford, 1910
GNC	Good News Commentary
<i>GTJ</i>	<i>Grace Theological Journal</i>
HBM	Hebrew Bible Monographs
HBS	Herders biblische Studien
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HTKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
IBC	Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
<i>IBS</i>	<i>Irish Biblical Studies</i>
ICC	International Critical Commentary
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
IVPNTC	IVP New Testament Commentary
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>

<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JPSTC	Jewish Publication Society Torah Commentary
JPTSup	Journal of Pentecostal Theology: Supplement Series
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
<i>JTI</i>	<i>Journal of Theological Interpretation</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
K&D	Keil, C. F., and F. Delitzsch, <i>Biblical Commentary on the Old Testament</i> . Translated by J. Martin et al. 10 vols. Repr., Grand Rapids, 1949–71
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Meyer-Kommentar)
LCL	Loeb Classical Library
LNTS	Library of New Testament Studies
LSJ	Liddell, H. G., R. Scott, and H. S. Jones. <i>A Greek-English Lexicon</i> . 9th ed. with rev. supplement. Oxford, 1996
LW	Luther's Works
MM	Moulton, J. H., and G. Milligan. <i>The Vocabulary of the Greek New Testament: Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources</i> . Grand Rapids, 1972
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
NAC	New American Commentary
NCB	New Century Bible
NClarB	New Clarendon Bible
<i>NDBT</i>	<i>New Dictionary of Biblical Theology</i> . Edited by T. D. Alexander and B. S. Rosner. Downers Grove, 2000
<i>NIB</i>	<i>The New Interpreter's Bible</i> . Edited by Leander E. Keck. 12 vols. Nashville, 1994–2004
NIBC	New International Bible Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament

<i>NIDNTT</i>	<i>New International Dictionary of New Testament Theology</i> . Edited by Colin Brown. 4 vols. Grand Rapids, 1975–85
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIVAC	NIV Application Commentary
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NSKAT	Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament
NTG	New Testament Guides
NTL	New Testament Library
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar
OTL	Old Testament Library
OtSt	Oudtestamentische Studiën
PFES	Publications of the Finnish Exegetical Society
PNTC	Pillar New Testament Commentary
PS	Pauline Studies
PTMS	Princeton Theological Monograph Series
<i>ResQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
RIMA	The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods
<i>RTR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>
SBL	Studies in Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SHBC	Smith & Helwys Bible Commentary
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SJTOP	Scottish Journal of Theology Occasional Papers
<i>SM</i>	<i>Studia Missionalia</i>
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SNTW	Studies of the New Testament and Its World
SP	Sacra pagina

<i>ST</i>	<i>Studia theologica</i>
StPB	Studia post-biblica
<i>StudBT</i>	<i>Studia Biblica et Theologica</i>
SubBi	Subsidia biblica
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> . Edited by G. Kittel and G. Friedrich. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids, 1964–76
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> . Edited by G. J. Botterweck and H. Ringgren. Translated by J. T. Willis, G. W. Bromiley, D. E. Green, and Douglas W. Stott. 8 vols. Grand Rapids, 1974–
<i>TJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries TOTC Tyndale Old Testament Commentaries <i>TQ Theologische Quartalschrift</i>
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
<i>TTE</i>	<i>The Theological Educator</i>
TUGAL	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
WestBC	Westminster Bible Companion
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

第 1 章

导论

关于新约神学的著作似乎没有穷尽。我教授一门新约神学课时，发下一份三页的参考书目，全都是新约神学，其中大部分都是二十世纪的著作。我写本书的目的不是要写一本新约神学，而是一本新约的圣经神学（NT *biblical theology*）。对有些人来说，这听起来似乎没有什么区别。可是，本章导论和本书接下来的内容将显示，我所作的与典型的新约神学类型有多大的不同。

新约的圣经神学——原则和定义

第一个任务就是要描述本书所采用的新约的圣经神学这门特定学科，它不仅与整本圣经的圣经神学有某种程度的重叠，也与旧约的圣经神学有重叠。焦点将逐渐集中在研究新约的圣经神学的独特层面上。这个描述的某些部分会与新约神学类型的任务重叠，可是其间差异将逐渐明显。

第一，许多新约神学花费许多时间讨论历史上的耶稣这个问题，和新约神学是否可以从耶稣的生平和教导开始。关于这一点，有些学者作了否定的结论（如布特曼〔Rudolf Bultmann〕），可是更多的保守派作者将他们神学的起头奠基于耶稣，就是福音书对祂的描绘。我不会花时间去分析这个议题，可是我要以保守派学者的结论为前提，包括保守派的新约神学家们，他们断定了，福音书对耶稣的事工作了一个可靠的历史性描绘，因此在那基础上开始他们对新约圣经的研究。¹

¹ 见：如 I. Howard Marshall, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004) = 马歇尔著，潘秋松、林秀

第二，有更多的新约神学直接谈论后现代的释经议题，特别是关于在解释经文时，是否可能不让一个人的神学偏见对释经造成不好的影响。² 本书不会讨论这个议题，但是应该在此稍作说明。在第二十年世纪，自由派的历史鉴别学家和许多保守派学者都认为：读者可以“客观地”解释经文，不让他们的前提影响他们的解释。到今日，不论保守派或自由派，都鲜少有人持此看法，但是有些人仍然如此。现在的问题是，一个人的前提是否会扭曲一段经文的原意，还有释经者是否只会得出反映他们自己神学倾向的释经结论。关于这个题目足够写一本书，而确实也有人写了。³ 我在本书中的假设是，所有释经者都有其前提，有些前提不好，会扭曲古经文原来要表达的意思，但也有些其他前提是好的，它们

娟、蔡蓓译，《马歇尔新约神学》（South Pasadena：美国麦种传道会，2006）；Frank Thielman, *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2005)。参 Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1 (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) 第二~十三章（和整个第一册中数处地方）非常重要的讨论，他以一种平衡的方式，从圣经神学的观点对福音书的历史可靠性作了非常好的说明，特别是对照旧约圣经和犹太背景。关于以福音书对在世时的耶稣的描绘为基础来研究耶稣的圣经神学，司徒眉齐（Stuhlmacher）自己承认其中牵涉到鉴别学问题（他书中的第二章），该书中的这个部分特别对此作出回应。

² 见 Thomas R. Schreiner, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 882-88 = 史瑞纳著，李洪昌译，《史瑞纳新约神学》（South Pasadena：美国麦种传道会，2014），1148-55；Thielman, *Theology of the New Testament*, 30-33。

³ 见：如 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967)；Kevin Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998) = 范浩沙著，左心泰译，《神学诠释学》（台北：校园，2007）。这两位学者乐观地认为读者可以充分地（但不是详尽地）察验作者的写作目的。关于与对此存疑者的对话，见范浩沙著，《神学诠释学》。

实际引导人进入经文的真理中。圣经作者们自己的前提在经文里表达出来，它们借着圣灵，有能力对它的读者的前提镜片重加研磨。

例如，其中的一个前提是说，更正教的旧约圣经和新约圣经正典是神所启示的具有权威的材料，据以从事圣经神学。这不同于有些人的看法，他们不愿把新约神学限于这个资料库，而要把次经、伪经、和其他早期犹太文献包括在权威的框架中。⁴虽然在解释新约圣经经文时必须考虑正典之外的这些文献，但是我认为它们并不具有与那些经文相同的权威等级。关于《七十士译本》与旧约圣经的希伯来文经文之间的关系，我也作同样的假设，我认为后者才是具有权威的。⁵当然，对于正典这个颇具争议的议题，可以有很多的讨论，但是因为本书篇幅所限，无法作这方面的说明，我必须单纯地以更正教的正典为我的前提的起点。

另一个这类前提是“文本互涉”（intertextuality）的定义。我的假设是，圣经较晚的经文引用或引喻先前的经文，这是说明先前经文的意义，可是先前的经文也启发后来经文的解释。⁶这是我

⁴ 这是二十世纪后半叶杜平根学派（Tübingen school）的典型进路，特别以季瑟（Hartmut Gese）和司徒眉齐为其代表（在这方面，见下文对季瑟和司徒眉齐的更多讨论）。可是，我同意司徒眉齐的评论：因为新约圣经是圣灵所默示的经文，凡是从事新约圣经文献的圣经神学研究的人，对它们的阅读和解释都必须“按它们要被解释的方式，也就是作为受默示的见证者，证明神在基督里、并且借着祂赐给人类的道路，要领他们来到祂自己面前，因而得到救恩”（*How to Do Biblical Theology*, PTMS 38 [Allison Park, PA: Pickwick, 1995], 88）。

⁵ 不过，当然，新约圣经作者们也确实把《七十士译本》当作圣经来引用（例如，希伯来书的作者）。可是，这就好比今天的一位传道人从圣经的《新普及译本》（NLT）引用旧约圣经经文，并且称它为圣经，虽然他也会区别起先受默示的希伯来文旧约圣经和《新普及译本》。

⁶ 关于这点有另一个前提，就是我对于旧约圣经和新约圣经的写作时期和作者身份是采取典型的保守派看法。可是，当对于年代测定的鉴别学观点与我的

对“以经解经”这名言的看法。或者，如奥古斯丁所说，“新约圣经隐藏于旧约圣经里，旧约圣经显明于新约圣经中”（《七书问题》〔Augustine, *Quaest. Hept.*〕2.73）。关于文本互涉，我不同意某些后现代的理解，例如，后来的经文提到先前经文时，互动的方式产生了新的意思，与先前经文原来要表达的意思毫无干涉。⁷在这方面，我会研究后来的圣经经文对先前经文的引用与引喻。关于一处经文是否确实是可能的引喻，据以证实的准则向来有许多讨论。多年来，在我的著作中有多处讨论到这些准则。⁸其中最重要的标准就是认识到在字句和主题上有充分的平行，虽然释经学者们仍然会辩论在特定例子里是否有这样的平行。

所以，读者们会基于相同的证据作出不同的判断，有些人会把一处经文归类为“很可能”，其他人却视它为仅仅“有可能”，或甚至薄弱到不值得分析。我尝试在本书中纳入一些对旧约圣经的引喻来作研究，它们的确实性有充分的证据支持，我也认为那很有可能（所包括的不只新约圣经的作者，也有旧约圣经较晚的作者对旧约圣经较早的经文所作的参照）。可是，我相信还是会有一些释经学者质疑我所讨论的某些参照的确实性。

海思（Richard Hays）根据这些路线来讨论一个困难的议题：一位新约圣经作者（我也要把旧约圣经作者包括在内），能把一段更早的旧约圣经经文衍释到什么程度，而如此富有创意的衍释是否仍然在该旧约圣经经文原来的观念轮廓里。他讲到“字句有

进路不同时，那不过表示文本互涉的关系被掉转过来而已，但是在那种情况下，就释经而言，还是可以认定是一种相互解释的关系。

⁷ 有关此一释经辩论的更多参考资料，见 G. K. Beale, *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008), 23n23。

⁸ 与文本互涉议题有关联，见：同上，22-34。

力量可产生始料未及的解释，超越了作者的原意和历史背景”。⁹ 我们不应将之视为支持极端的读者回应进路（reader-response approach）的论点（那是全然不顾原作者的意思），而是一种读经法，读者继续看到一段旧约圣经经文如何不断将它的原意加诸于后来经文的作者（虽然有时是下意识地），即使那作者乃是富有创意地把原来的意思衍释到超出了那旧约圣经经文的“表面意思”。¹⁰ 新约圣经作者在参照旧约圣经经文时，是否会想到它们更广的文脉，这个观念在学术界中受到争议。我自己的评估与海思的进路和更早的陶德（C. H. Dodd）的进路一致。¹¹

所以，保罗或较晚期的旧约圣经作者，是根据更早的旧约圣经经文来作富有创意的解释和衍释。对照作者所处时代中救恩历史的进展，来了解那更早的经文，就可看到这种创意了。例如，新约圣经作者们是根据后来基督的降临和工作的事件来解释旧约圣经。在这方面，创意释经发展仅仅有一部分取决于一件事实，就是应验定然会在某种程度上充实了先前的预言，其方式是旧约圣经更早的先知未曾预料的。另一种表达的方式是，渐进启示总会以比先前更清楚的方式来启示。霍志恒（Geerhardus Vos，或译“魏司坚”）对两约之间这种创意进展所作的隐喻是，旧约圣经先前的预言和经文像是种子，旧约圣经后来的经文使这种子成长为

⁹ Richard B. Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 169.

¹⁰ 同上，173-76。

¹¹ C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology* (London: Nisbet, 1952)。关于此议题双边学者的辩论的例子，见 G. K. Beale, ed., *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker Academic, 1984)。我在一篇具有提纲挈领作用的论文中主张，新约圣经是按文脉来使用旧约圣经，见 G. K. Beale, "Did Jesus and His Followers Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? An Examination of the Presuppositions of the Apostles' Exegetical Method," *Themelios* 14 (1989): 89-96。

根，茎和叶子从那里以人无法觉察的形式长出，然后在新约圣经里，芽冒出来，开始开花；从一个角度看，这茂盛的植物可能并不像那种子或根（如在植物的比较上），但是，对旧约圣经和新约圣经的文脉作谨慎的解经可以显示，其间至少具有某种生机上的关联。¹²

本书的另一个重要前提是，当代的人可以知道神透过人间作者要传达的写作意思。虽然没有人能全然明了这些心意，它们却是可以充分理解的，特别是关乎救恩、成圣、和荣耀神的目的。

前面这三个前提是关乎正典、文本互涉、和现代读者可以知道作者的心意，它们在不同程度上与晚近典型保守的新约神学进路重叠。¹³

此外，对旧约圣经和新约圣经之神学的适当理解及其发展显示，神学不仅是描述性的（descriptive），也是规范性的（prescriptive）。也就是说，旧约神学或新约神学的发展本身是个描述的工作，但是那神学的内容却显示是要神的百姓遵守和顺服的命令。举例来说，我们将看到，本书提出的重要的圣经神学观念之一是，信徒必须参与扩展神的新造国度，并且要荣耀神。可是，这类的规范部分也以不同程度出现在其他新约神学里。

以上讨论显示本书和其他已经完成的新约神学著作之间的某些细微差异，以及主要的共同点。可是，下列各点显示我从事新约的圣经神学的进路与一般新约神学不同的特点。

¹² 关于这点，见 Geerhardus Vos, "The Idea of Biblical Theology as a Science and a Theological Discipline," in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980), 11-15.

¹³ Marshall, *New Testament Theology* = 马歇尔著，《马歇尔新约神学》；Thielman, *Theology of the New Testament*; Schreiner, *New Testament Theology* = 史瑞纳著，《史瑞纳新约神学》。

(1) 本书的进路与全本圣经的圣经神学的进路重叠，因为它更直接地谈到旧约圣经的神学情节（storyline）。我会在本书第一部分讨论我所谓“情节”的意思。¹⁴在这方面，我的作品是从下章正式开始，那里仅聚焦于简述旧约神学情节，从创世记开始，并在整本旧约圣经里发展。这情节综合论述了神在创造、堕落、救赎、和完满实现中的旨意。相对之下，典型的新约神学在形式上是限于新约圣经正典的范畴。当然，关于追察这样的旧约圣经情节是足以写一本巨作的，所以我必须尝试在两章大篇幅的引介材料里来察验这样一个情节的要旨（见：第二～三章），并以此为足。所以，本书所拟出的旧约圣经情节乃是基于对旧约神学的研究，特别是创世记第一～三章的神学脉络是如何在旧约圣经其余部分发展的。许多人怀疑旧约圣经有一个统一的情节，¹⁵其他人则说要在一两章里谈这问题是很难的（见：第二～三章）。虽然如此，这里的盼望是，这类研究的主要大纲大致是朝向正确方向，所以它有空间让后来其他人所作的大量研究来充实和验证。

(2) 接着，旧约圣经叙事故事的主要面向被追查到整本新约圣经里。旧约圣经情节主轴的主要因素，成了拟定新约圣经情节的基础。当然，只要旧约圣经情节主轴还带有暂时性质，它作为新约圣经情节的基础就也会一样。但对任何聚焦于新约圣经的研究项目而言，这都是个潜在的问题，即使新约的圣经神学亦然。要验证本书提出的旧约圣经和新约圣经的情节，就需要超过本书的篇幅了。

所以，鉴于新约圣经是如何被视为旧约圣经的揭示，特别是借由旧约圣经的实现，新约圣经情节将是旧约圣经情节的转化。所以，用来追查旧约神学和新约神学的主要神学范畴，起初并非出

¹⁴ 关于我所谓“情节”的更完整的讨论，见：第二章在“旧约圣经重复的宇宙性审判和新造事件”标题下，和特别是第六章。

¹⁵ 见：如 James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1999), 375-76。

自考量系统神学的范畴，而是出于试图在圣经的两约部分追查出其各自的正典情节。我将尝试决定新约圣经是如何发展旧约圣经的情节主轴，然后，让新约圣经的这个转化了的情节的主要部分，形成在新约的圣经神学必须考量的主要题材。¹⁶

因此，新约圣经情节的主要范畴，后来就成了新约的圣经神学组织或大纲的主要观念范畴（这是本书在第五～二十八章所阐述的）。

(3) 这本新约的圣经神学里的讨论，大部分都是探究新约圣经中表达思想的经文，试图借此阐释思想的主要情节范畴。这种探究的作法，是研究与焦点的主要范畴有关的关键字和观念的用法。还有，讨论每个范畴的方法，是对关键经文以及旧约圣经的引文、引喻、有时还有可觉察出的主题进行解经分析。焦点如此专注的研究，特别是新约圣经引用旧约圣经方面，并不是大多数新约神学的特色。是否可能在新约圣经著作中找到神学上的统一，虽然有许多人表示怀疑，¹⁷我却比较乐观，希望我所提出的情节能帮助其他人更多地看到新约圣经的合一性。

相对之下，有些新约神学试图按年代次序排列各个文献，聚焦于要追查出各观念的历史脉络进展。这通常也必须研究这些文献背后所隐含的，以便更精确地重建这整个所谓的历史进展。那

¹⁶ 我所选择的几章的某些议题，确实与系统神学的范畴重叠——例如，第十五章谈称义和第十六章谈复和。确实有重叠，可是我要说，它们也是圣经神学的观念，就要那样来衍释。同样的，第二十三～二十四章是关于“教会对以色列特殊标记的新造转化”，讨论如安息日、洗礼、主餐、长老职分、和新约圣经正典等议题。此外，第十三和十四章直接谈到神的形象，但聚焦于这一点时，却是借着创世记一～三章的圣经神学镜片、和基督与恢复在首先的亚当里被扭曲的神的形象之间的关系。所有这些议题都是系统神学所讨论的，但是我要尝试把它们当作圣经神学观念来讨论。所以，系统神学的这些议题，也很自然地融入本书所提出的圣经神学情节的各部分里。

¹⁷ 见：如 G. B. Caird and L. D. Hurst, *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon, 1994), 15-17。

么，这就需要揣测书面文献（例如在福音书中）背后资料来源的神学，而那些资料来源当然没有以任何书面形式流传下来。这个进路的弱点是必须对假想的资料来源作揣测，变成主要是研究这类来源的神学，而不是专注于研究新约圣经文献本身的神学。¹⁸此外，除了假想的资料来源之外还有其他问题，其中之一就是相当确定地为新约圣经文献定年代，以便按年代来追查它们的进展，但这是有困难的。¹⁹

新约神学有各种组织方式，²⁰可是有些典型新约神学的惯例是对每一卷新约圣经书卷作连贯性的神学分析，²¹通常是按各文集在正典里的顺序，²²最后则是比较每卷书中的每个神学重点。²³这类方案有时会试图找出新约圣经中的一个神学主轴，以此结束。²⁴其

¹⁸ 我在这里是遵循 Marshall, *New Testament Theology*, 25–27 = 马歇尔著, 《马歇尔新约神学》, 24–26。

¹⁹ 关于这点, 见 Caird and Hurst, *New Testament Theology*, 8–15 所作评论中的更多资料, 其中列出这种发展进路的几个问题。

²⁰ 关于这点, 见 D. A. Carson, “New Testament Theology,” *DLNTD* 799–804 = 〈新约神学〉, 于《21世纪新约主题辞典》, 1068–75。

²¹ 在每个文集里的书卷通常是按写作日期编列。

²² 见: 如 Frank J. Matera, *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 可是他把约翰福音与约翰书信归于同类, 将它们放在对观福音和保罗书信的讨论之后(他是按日期先后来讨论它们), 他也把使徒行传与路加福音放在一起。在福音派圈子里, 见: 如 Roy Zuck and Darrell Bock, eds., *A Biblical Theology of the New Testament* (Chicago: Moody, 1994), 这与马特拉(Matera)的次序相似, 但是有一重要的例外, 就是它把约翰福音、约翰书信、和启示录归在一起, 直接放在对观福音后面。该书广泛探究新约圣经中每一书卷和文集里的各样主题。

²³ 如 Marshall, *New Testament Theology* = 马歇尔著, 《马歇尔新约神学》; Thielman, *Theology of the New Testament*。

²⁴ 如马歇尔(《马歇尔新约神学》)认定新约圣经神学的主轴是宣教, 我认为这有帮助, 但是不够广泛。

他从事新约神学的人会为整本新约圣经定出某些主要的主题，然后连贯性地在各书中追寻那些主题，通常是按着正典的次序。²⁵ 这些主题式进路的挑战是，必须证明所选的主题实际上是不是新约圣经的主要主题。根据此种进路所选出的主题有时是根据系统神学得出的。²⁶ 一方面，史柯比（Charles H. H. 史柯比）著作里的整本圣经的圣经神学在这方面最接近我的进路，因为他是相当综合性，不会在旧约圣经或新约圣经里逐卷或按文集来追察主题。另一方面，他的作品也有其不同之处，就是它的构成是按主题，而不是按一个正式提出的情节里面的因素，可是我想他会说，至终，他是从一个圣经情节得出这些主题的。²⁷

²⁵ 例如，George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) = 赖德著，马可人、杨淑莲译，《新约神学》，二册（台北：中华福音神学院出版社，1984-1986），可是他为新约圣经每个主要的文集（包括使徒行传和启示录）定出大致不同的主题，并且对约翰书信只作了一般性的探究，而不出主题；Schreiner, *New Testament Theology* = 史瑞纳著，《史瑞纳新约神学》。这也是下列全本圣经的圣经神学的步骤：Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993)，和 Charles H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003)，可是他不是按书卷或文集进行的。

²⁶ 例如，Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1981) = 古特立著，高以峰、唐万千译，《古氏新约神学》（台北：中华福音神学院出版社，1990-1991），可是他也把圣经神学议题纳入他广泛的系统架构里，并且为他所研究的几个主要题目提出旧约圣经和犹太背景的简介，这让他的书有了圣经神学的色彩；在某种程度上，Leon Morris, *New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1986) = 莫里斯著，周天和译，《认识新约神学》（台北：校园书房出版社，1990）也是如此，这书的结构虽然是按文集（第一部分是保罗书信），却常在每个文集里按系统神学的题目来组织主题，可是它也把圣经神学的主题纳入这组织中。

²⁷ 见 Scobie, *Ways of Our God*, 91-99，他在其中提出广泛的四重架构，包括宣讲、应许、实现、和完结，可是，他在这四个范畴里所追察的特定主题，都

(4) 与大多数其他新约神学对比，这本新约的圣经神学另一个独特的特色是，它注意犹太教如何理解和发展旧约圣经情节的重要部分。²⁸ 这点意味深远，因为查看新约圣经中的主要圣经神学观念是如何发展旧约圣经中的同样部分，以及它们这么做是根据犹太教，或是与其一致，或与之相抵触，是很重要的。这种比较或对照的结果，应该会对新约圣经的发展提供解释的亮光。所以，本书中大部分篇章都有专门的部分，谈到犹太教是如何发展所研究的旧约圣经观念。²⁹ 这类分析也会显示新约神学的历史根源。

(5) 此种新约圣经神学的进路将更聚焦于新约圣经的统一性，过于其多样性。原因在于，这样的神学尝试追溯新约圣经的整体故事主线，看它是如何从旧约圣经发展出来，并且在整个新约圣经材料中继续发展。在这方面，更典型的新约神学会比本书所作的圣经神学显示更多这类多样性和历史细节。这是目前这方案的一个限制。可是，如果本书能有加倍的篇幅，就可以充分讨论这

是他根据“对圣经学者们提出的许多主张作深入研究，特别是关于所谓圣经神学的中心或焦点”而得到的（第93页）。亦见 Keith A. Mathison, *From Age to Age: The Unfolding of Biblical Eschatology* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2009)，这是一部全本圣经的圣经神学，他按次序检视每一卷书和文集（有少数例外），先是旧约圣经，然后是新约圣经，试图在观念上从整本圣经洞察末世论这个发展中的主题。

²⁸ 可是，正如我们会在本章看到的，胡博纳（Hans Hübner）和司徒眉齐的新约神学都不断对犹太教作重要的参照。

²⁹ 虽然大多数谈到新约圣经的篇章（第三～二十六章）都有这样的部分，有少数却没有，因为笔者认为它在这些篇章里不是那么重要（也就是第二十～二十一章，讲到教会是末世的以色列，和第二十五章，讲到基督徒生活）。可是，在几个篇章里，虽然谈到犹太教的解释部分会有助益，但是有其他的考虑项目，且篇幅有限，就无法将它包括在内了（见：第十五章，讲到称义；第十六章，讲到和好；第二十二章，讲到土地的应许；第二十三章，讲到安息日与教会的关系；第二十四章，讲到洗礼和主餐的部分；和第二十六章，讲到律法与婚姻）。

种多样性了。虽然如此，在旧约圣经和新约圣经的主要主题之间将会显出中断，特别是讲到新约圣经如何转化这些观念时。³⁰

(6) 一方面，对典型新约神学所作的一个简明定义并非唾手可得。另一方面，以下是我对新约圣经的圣经神学所下的定义，这是根据霍志恒对全本圣经的圣经神学的定义：“正确地说，圣经神学不过是超自然启示的自然进展的表现，这进展发生于它在历史中的延续性和多样性里。”³¹ 在这种背景下，对一段特定经文所作的圣经神学进路，是要首先就它本身的写论文脉来解释它，主要是关于它本身的救赎历史时代，然后才是关于之前或之后的（诸）时代。这样的定义虽然对于全本圣经的圣经神学而言是正确的，也同样适用于新约圣经的圣经神学，并且与典型新约神学的一般进路有所不同。特别是，目前的方案是把对新约圣经经文的解释与先前在旧约圣经中的时代连结，所用的方法通常是分析旧约圣经某段特定经文在新约圣经里的用法。我也会尝试留意，在情节的发展上，新约圣经中的部分是如何与彼此之间相关联，还有旧约圣经已经开始实现的新约圣经时代是如何与完满实现的时代相关。³² 实际上，第二十七章显示新约圣经的主题如何与旧约圣经相关联，方法是观察旧约圣经各个已开始的实现，然后再指

³⁰ 见：如，第二十七章。

³¹ Vos, "Idea of Biblical Theology," 15。卡森 (Carson, "New Testament Theology," 807-8) 同意霍志恒的定义，并且根据它作了很好的阐释。

³² 本段落到目前为止所提出的圣经神学的定义，与 D. A. Carson, "Current Issues in Biblical Theology: A New Testament Perspective," *BBR* 5 (1995): 17-41 这纲领性的论文一致；还有同作者的 "New Testament Theology," 798-814。关于圣经神学（特别是新约神学）所牵涉到的困难议题的历史、关乎新约神学这题目的大量相关文献和关于这议题的各种观点，尤其是从二十世纪初期直到1990年代初期的，就特别应该参考后者。同样有帮助的是 Brian S. Rosner, "Biblical Theology," *NDBT* 3-11; Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 1:13-28。

出这些已开始的实现是如何与这些实现的完成时间相关联，试图借此总结本书所讨论的主要主题故事主线中的各部分。

(7) 本书的架构大致上更接近几个仿效新约圣经神学的著作：胡博纳 (Hans Hübner)³³ 和司徒眉齐 (Peter Stuhlmacher)³⁴ 都以相同的书名 *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (《新约圣经的圣经神学》) 写了这类的书。胡博纳认为，他的著作的关键起点在于决定，新约圣经作者是如何解释旧约圣经特定经文的引文和引喻的。这是个很有潜力的进路。他谈到新约圣经里多处引文的旧约圣经经文，并且作了很有意思的讨论。可是，胡博纳的焦点在于旧约圣经如何“被接受”到新约圣经里，而不是旧约圣经本身如何与新约圣经有关联，并且有助于对后者的解释。他虽然说明了在旧约圣经与新约圣经之间的一些延续性，却更多强调中断性。³⁵ 他所看到的是，在旧约圣经经文的原始意思和引用该经文的新约圣经作者所赋予它的意思之间有一断层，多过于一座观念上的桥梁。在这方面，他的方案可以描述为“新约圣经接管旧约圣经”。³⁶ 新约圣经作者们“在基督里”的观点，推翻了所引用旧约圣经经文在原始文脉里的意思。³⁷

司徒眉齐遵循蔡尔兹 (S. Childs)，批判胡博纳的方案。司徒眉齐说，仅仅以旧约圣经的引文和引喻作为新约神学的起点，这

³³ Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990–95)。

³⁴ Stuhlmacher, *Biblische Theologie*。

³⁵ 关于这点，见卡森的批判 (D. A. Carson, “New Testament Theology,” 802)。可是，胡博纳 (Hübner, *Biblische Theologie*, 1:258–59) 说得很对，不应将犹太人的解经方法当作理解保罗解释旧约圣经的关键，实际上，要理解保罗的进路，主要必须基于对他的书信本身所作的检视。

³⁶ Carson, “New Testament Theology,” 802。

³⁷ 关于胡博纳就他对“新约圣经接管旧约圣经” (*Vetus Testamentum in novo receptum*) 的看法所作的纲领性讨论的简明总结，见 Hübner, *Biblische Theologie*, 1:64–70, 2:344。

对于这两约是如何彼此相关联来说，不会产生一种够深入又广泛的理解。应该根据两部约书的各自情况来看其内容，在这之后，并且对照这结果，这两部分方能彼此作关联。³⁸ 我也要特别补充的是，新约圣经对旧约圣经经文的用法，深受那些旧约圣经经文文脉的影响，即使那意思在新约圣经里仍有发展。司徒眉齐的进路是近来在新约神学中一股趋势的开始，就是在某种程度上对照旧约圣经的概念范畴来理解基督和祂的救赎工作的深远意义。³⁹

所以，司徒眉齐与胡博纳的步骤有别，他所要聚焦的，不仅是旧约圣经经文在新约圣经里的特定用法上，也在旧约圣经更广的神学架构上。⁴⁰ 他看到，旧约圣经确实让新约圣经更清楚，反之亦

³⁸ Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 77, 遵循 Childs, *Biblical Theology*, 77-78, 225-27。在这个导论部分里，我会聚焦于司徒眉齐作品的英文翻译，因为它总结了他的德文新约圣经神学的一般进路，因此对英文读者来说更为方便。我也读了司徒眉齐尚未出版的 *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 的上下册 (Daniel Bailey 翻译，即将由 Eerdmans 出版 [编按：已于 2018 年出版])；可是，在这〈导论〉部分之后，我会参照已出版的德文版。

³⁹ 见 Marshall, *New Testament Theology* = 马歇尔著，《马歇尔新约神学》；Thielman, *Theology of the New Testament*; Schreiner, *New Testament Theology* = 史瑞纳著，《史瑞纳新约神学》，关于此书，亦见 D. A. Carson, "Locating Udo Schnelle's *Theology of the New Testament* in the Contemporary Discussion," *JETS* 53 (2010): 133-34 的更多探究，其中也总结了作为这种最近趋势之一部分的某些德国新约神学。见：如 Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, 5 vols. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002-5)，特别在它的第一册里有重要的讨论，谈到旧约圣经和犹太教是接下来研究新约神学的重要背景。早在 1970 年代中期，当郭培特 (Leonhard Goppelt) 介绍他的保罗神学时，就确认旧约圣经提供一个“应许和预表”的框架，保罗在其中解释旧约圣经，并且将它应用到基督和教会 (*Theology of the New Testament*, trans. John E. Alsup, ed. Jurgen Roloff, 2 vols. [Grand Rapids: Eerdmans, 1981-82], 2:52-62 = 郭培特著，古乐人译，《新约神学》，二卷 [香港：种籽出版社，1991]，卷下，107-23)。

⁴⁰ 见：如 Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 79。

然。⁴¹ 因此，旧约圣经不是如胡博纳的立场所坚持的那样是“新约圣经的预备阶段，它的深远意义和价值只能基于新约圣经的启示来决定”。⁴² 据司徒眉齐的看法，在这方面，胡博纳的释经策略有个非常困难的主要问题，就是以色列的神与耶稣的父和人类之主是否同一位神。⁴³

在英语世界里，陶德（C. H. Dodd）所著《照着圣经》（*According to the Scriptures*）这本虽短却有深度的书，提出两个与司徒眉齐的一般进路相符的重点，但却早于他。陶德主张，新约圣经在引用和引喻旧约圣经经文时，会考虑那经文原来的更广的文脉。此外，他说，旧约圣经成了新约神学的“下层结构”，为新约圣经作者们提供了主要的神学范畴和思想架构，它最终被耶稣降临的拯救事件解释。⁴⁴

本书的进路最符合司徒眉齐和陶德的新约圣经神学的理论（虽然就司徒眉齐的情况来说，他对正典有不同的理解）。⁴⁵ 虽然如

⁴¹ 同上，2-12。

⁴² 同上，79。

⁴³ 同上。关于胡博纳的立场，类似和更多的批判，见 Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 1:37-38。

⁴⁴ 关于陶德著作的这个深远意义，我同意 Marshall, *New Testament Theology*, 39-40 = 马歇尔著，《马歇尔新约神学》，36-37 所说的。

⁴⁵ 司徒眉齐说，“人们必须谈到一个正典形成的过程，希伯来文圣经、《七十士译本》〔包括次经〕、和新约圣经都是从这过程产生，它虽然有多个层次，却表现一种延续”（Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 78）。这个正典形成的“过程结束于主后第四世纪，由两部分组成的基督教正典形成时”（同上，81）。季瑟（Hartmut Gese）主张，新约圣经作者们接受次经、昆兰作品、和其他犹太人著作作为圣经，并且新约圣经导致旧约圣经正典的封闭（见 Gese, “Tradition and Biblical Theology,” in *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. Douglas A. Knight [Philadelphia: Fortress, 1977], 317-26；关于对季瑟立场的概述与批判性评估，见 Barr, *Concept of Biblical Theology*, 362-77）。我的看法是，希伯来文旧约圣经和后来的新约圣经有一个独特的正典形成过程，可是最好是说，承认书卷具有神的正典权

此，在处理新约圣经与旧约圣经如何相关联的议题上，本书却是从不同的方向开始。本书第一个主要部分试图概述旧约圣经的故事主线（第二～三章），而包括陶德和司徒眉齐在内的一班人则没有致力如此作。司徒眉齐的第一个部分是从耶稣开始。此外，陶德和司徒眉齐都没有努力尝试，来看旧约圣经的故事主线如何与新约圣经的相关联。一般来说——这是他们的著作与本书之间的一个主要差异——他们没有尝试对旧约圣经如何影响新约圣经的每个神学观念作深度的检视。陶德的书特别在这方面着墨甚少（我们必须指出，他的目的不是要作那样透彻的研究）。司徒眉齐则以神的公义和称义为旧约圣经——和特别是新约圣经——的核心重点。⁴⁶ 可是，平心而论，司徒眉齐是把他的“核心”——就是神的公义和称义——视为圣经故事的实质。⁴⁷

马歇尔（Howard Marshall）说过，胡博纳和司徒眉齐“非常彻底地证明了”新约圣经神学的旧约圣经背景，以致“在这里不需要更多的证明”，还有，他“满足于假设此种进路，而不是要证明

威，而不是如某些学者所说的由教会创作一套正典的过程。如先前间接提到的，在这方面，我不认为《七十士译本》是像希伯来文经文那样是最初蒙神默示的，而是一个非默示性的翻译。

⁴⁶ Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 26–27, 33, 36–38, 63（他在那里显然是按同义的法使用“救恩”和称义的观念；亦见 81）。见 Scott J. Hafemann, “‘The Righteousness of God’: An Introduction to the Theological and Historical Foundation of Peter Stuhlmacher’s Biblical Theology of the New Testament,” in Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, xv–xli。哈菲曼指出，司徒眉齐认为，旧约圣经——和特别是新约圣经——的核心观念是神的义和称义，还有，新约圣经是根据旧约圣经发展出这个观念。胡博纳的著作也强调新约圣经里的称义（关于这点，见 Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 79）。

⁴⁷ 见 Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 63，其中他对故事主线作了一个简述，虽然强调新约圣经在那故事主线里的角色；亦见 p. 81。

它”。⁴⁸ 我认为马歇尔的评估需要一些修正。实际上，就在1999年时，巴尔（James Barr）还可以说，比起旧约神学试图与新约圣经连结，典型的新约神学“比较没有要与旧约圣经连结的渴望”。⁴⁹ 巴尔可能对实际情况稍有夸大，因为胡博纳——和特别是司徒眉齐和陶德——都在证明旧约神学和新约神学之间的关联上有长足进展。实际上，在指出旧约圣经和新约圣经在新约神学方面的连续性上，司徒眉齐的方案可被视为最一贯性地最好尝试。虽然如此，直到二十一世纪初期，巴尔的批判仍有其影响。在旧约圣经与新约神学之间的关系这方面，仍然没有人写出一个更彻底的证明。

新约神学有其旧约圣经背景，最近出版的《新约引用旧约》（*Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*）⁵⁰ 开始处理这方面所需的证明，其中有十九位新约圣经学者分析了新约圣经里的每一个旧约圣经主要引文和重要引喻。这是圣经研究有史以来首次把这类材料放在一册书中。这是朝理解新约圣经的圣经神学跨出的一大步，因为所有参与者都以某种方式肯定，新约圣经与旧约圣经在神学上是相连结的，而新约圣经的作者们在引用旧约圣经经文时多少会考虑它们更广的旧约圣经文脉。可是，本书不会试图综合每位撰稿者对新约圣经使用旧约圣经所作解释的结果。因此，就不会分析和讨论因着引用旧约圣经而产生的新约圣经的统一思路。此外，如司徒眉齐先前所说，就新约圣经与旧约圣经是如何彼此关联、以及这对新约圣经神学的影响而

⁴⁸ Marshall, *New Testament Theology*, 708-9 = 马歇尔著，《马歇尔新约神学》，666。

⁴⁹ Barr, *Concept of Biblical Theology*, 183。

⁵⁰ G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007) = 毕尔、卡森编，金继宇、于卉等译，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012）。

言，仅仅聚焦于所引用和引喻的旧约圣经经文，是不会提供一个有深度和广度的理解的。新约圣经与旧约圣经都要按各自情况来理解，然后才能聚焦在它们彼此间的关联。尤其是，必须思想新约圣经与旧约圣经的故事主线，然后才能尝试决定这些故事主线彼此间的关系。

所以，我相信，必须作更多研究，来进一步证实司徒眉齐的方案，以及陶德和其他表示同意他们的人的提案。因此，本书的主要目的之一，是进一步说明新约神学的旧约圣经背景。所期盼的是其他人也从其他各个角度帮助达成此目标。⁵¹当然，在如本书一样的新约圣经神学书中，比起对新约圣经的讨论篇幅，对旧约圣经的讨论必须更简洁，这是一个限制。可是这一直会是新约神学的一个限制，即使新约圣经神学的文体也是如此。

在转换话题之前，我必须再次提到史柯比所作的全本圣经的圣经神学，比起我所知道的其他著作，他所作的是更一贯、大规模地尝试，把旧约圣经主题背景关联到新约圣经的主题。⁵²我的方案是尝试更深入地来做，即使有些学者认为，要在解经或圣经神学的层面上证明新约圣经与旧约圣经的统一性和凝聚性是不可能的。⁵³

(8) 前面略略间接提过，在几个新约神学和本书的方案之间的另一个差别是，它们一般来说是按各个文集来讨论的。⁵⁴举例来

⁵¹ 即使先前提到的扎克 (Zuck) 和博克 (Bock) 编辑的书名是《新约的圣经神学》(*A Biblical Theology of the New Testament*)，它却没有着重讨论旧约圣经的故事主线(或主要的主题)如何与新约圣经相关，或是新约圣经如何使用某些特定的旧约圣经经文(但是关于后者则有些例外)。或许它最好命名为《新约神学》(*A New Testament Theology*)，因为它只是广泛地谈到新约圣经各书卷的主题。

⁵² Scobie, *Ways of Our God*.

⁵³ 见：如 Barr, *Concept of Biblical Theology*, 375-76。

⁵⁴ 并且在各文集里逐卷探究。

说，马歇尔、狄尔曼（Thielman）、史瑞纳、胡博纳、司徒眉齐等人的神学都是如此。⁵⁵ 如上述，我的进路也与它们成为对比，它是根据我所拟出的新约圣经故事主线的主要部分来组织的。⁵⁶ 在这方面，本书尝试开始解决其他人所承认的这个需要，就是新约神学要注意圣经见证的叙事主干。⁵⁷ 另外与许多这些新约神学成对比的是，当检视每个主题时，我不会固定地探究新约圣经的每一卷书和（有时）文集。实际上，本书的某些篇章是根本不会遵循这种在新约圣经各部分按文集或逐卷所作局部性的纲要。⁵⁸

所以，本书不是尝试直接、个别地聚焦于新约圣经的每卷书⁵⁹ 是如何有助于作新约神学，而是要致力于新约圣经中最能发展我所拟出故事主线的部分，我相信那故事主线是新约圣经不可少的脉络。此外，我对重要主题的研究通常有更深入的解经，可是这表示我无法如典型的新约神学般涵盖那么多的次要议题。

⁵⁵ 这里也应该提到 Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, 它在长篇讨论导论性材料后就按文集来讨论，可是最后一册又再次讨论福音书，然后是使徒行传、约翰书信、启示录，最后是关于正典的议题。

⁵⁶ 这不是说某些新约神学没有谈故事主线的重要性，而是说它们没有很清楚地将它拟出，它也没有在它们方案的组织上扮演什么角色，却只是它们归纳式研究最后的结果而已。例如，狄尔曼（Thielman, *Theology of the New Testament*, 681-725）认为下列五个要素总结了新约圣经的关键主题，它们确实形成了一个以耶稣为其中心的一般故事主线：(1) 耶稣和罪；(2) 信心的回应；(3) 圣灵是神的临在；(4) 教会是神的百姓；(5) 完满实现。马歇尔（《马歇尔新约神学》，666-86 = Marshall, *New Testament Theology*, 709-31）基本上也同样提到这五个要素，可是强调理解它们的最好框架是“宣教”，它增强了这些要素整体的故事主线性质。

⁵⁷ 见 Richard B. Hays, “Can Narrative Criticism Recover the Theological Unity of Scripture?” *JTI* 2 (2008): 205；读这整篇文章来了解他试图简略地描绘，把圣经看作一个统一且有条理的动人叙事，是如何有助于作新约神学。

⁵⁸ 例如下列各章：十二，十五~十六，十八~二十，二十二~二十四，二十六。

⁵⁹ 我特别想到的是小篇幅的书信，例如犹大书和约翰二、三书。

(9) 鉴于我到目前为止所讨论的，我对我的圣经神学进路所作的归类是正典性、本质上为渐进式（或者说自然发展，就像一朵花从一粒种子开始成长和发芽）、解经性、和文本互涉的。这种进路可以总结为是一种“圣经神学导向的解经”。⁶⁰ 我的方法并不表示司徒眉齐、赖德（Ladd）、古特立（Guthrie）、马歇尔、狄尔曼、和史瑞纳等人的新约神学有什么弱点，仅仅是我的方案性质不同而已。⁶¹

这本新约圣经的圣经神学的具体内容

如前面简略讨论的，这种新约圣经的圣经神学首先要尝试追察旧约圣经正典的故事主线，试图根据那故事主线整理出主要的圣经神学主题（第二章）。因为我们将看到，“向末世目标进展”是旧约圣经故事主线的主要主题之一，所以第三、四、五章要分别检视旧约圣经、犹太教、和最后新约圣经的末世论。第二～三章所发现的旧约圣经故事主线中的各主题，会成为新约圣经故事主线的基础，第六章要讲述那故事主线。新约圣经的主轴就是发展旧约圣经的故事主线，并且成就它，从而转化它的预言特色。

接下来，第六章要讨论在找寻旧约圣经和新约圣经的“诸中心”时所遭遇的方法上的难题，以及这种找寻与找寻一个故事主线是如何类似但又不同，本书所采用的是后者。“故事主线”一词的意思在第二章（在“旧约圣经重复的宇宙性审判和新造事件”标题

⁶⁰ 见 Carson, “New Testament Theology,” 807。

⁶¹ 例如，马歇尔说，他的研究已经“试着达到比较有限的目标，要建立起可以在所有见证人中追溯到的一个共同的、基础的神学，却不尝试详细阐述这个神学”（Marshall, *New Testament Theology*, 726 = 马歇尔著，《马歇尔新约神学》，681）。我的研究则是尝试做后者，方式是在一开始就对照旧约圣经的故事主线列出核心故事主线，然后更深入地发展出那故事的神学主题部分。在这方面，我的主轴陈述的凭借不仅是在旧约圣经的叙事里，也在于如马歇尔和狄尔曼等人的神学结论中，他们所作关于新约圣经核心要素的结论，与我所提出的新约圣经主轴的主要要素一致。

下)——和特别是第六章——里会进一步说明。有人主张,故事主线乃是反映一个整体故事,但是其中含有多个主题,它们被一个叙事性的正典主轴情节所环绕。⁶²

如前所述,接下来新约圣经故事主线的各部分就成为本书其余部分(第七~二十八章)的组织大纲。其中每一章都会在整本新约圣经里追察这故事主线的某个主题部分(连同当追察的次要主题,它们附属于各主要主题部分之下)。这个新约圣经部分是本书的主体。在这新约圣经部分所讨论的每一个主题,都是透过它在旧约圣经里的根源、它在犹太教中的发展、和新约圣经中“已然而未然的末世实现”的观点来检视。所以在不同程度上,各章的结构通常是先讨论相关的旧约圣经背景,然后是犹太教的发展,再来是对新约圣经材料的分析(有时是按福音书、使徒行传、保罗书信、一般书信、和启示录的次序,但不全是如此)。如前面略为提过的,在有些情况下,相关材料集中在新约圣经的某些部分里,那么就会更多聚焦于那些部分。

我所假设作为新约圣经故事主线基础的旧约圣经故事主线是:旧约圣经是神的故事,祂借着祂的话语和圣灵,透过应许、圣约和救赎,从笼罩在一群罪恶百姓之上的混乱中逐步重建祂的新造国度,结果是给信徒普世的托付,去扩展这个国度,并使审判(被击败或被掳)临到不信的人,成就祂的荣耀。第二~三章里讲到构思这句子的归纳性基础。

我所提出新约圣经对旧约圣经故事主线所作的转化是:耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活,这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现,这是借着恩典、透过信心赐下的,它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付,也导致了对不信之人的审判,使荣耀归于三一神。乍看之下,构

⁶² 第六章也会讨论故事主线的观念是如何与历史和神学相关联。

成各章的某些概念范畴似乎不像是出自前述故事主线部分，但是我要说它们的确是。⁶³

我的主张是，新约圣经故事主线的目标是神的荣耀，而达到那目标的主要踏脚石就是基督建立一个末世的新造国度和它的扩展。本书的主要焦点是在于这个新造国度的发展和它的扩张，这是达到神的荣耀的最后第二个途径。神的荣耀是圣经的终极目标，已有其他人对此做了很好的论述，⁶⁴ 所以在这里我要集中全力在达成那目标的主要方式上。

上面所提主线部分的一个关键要素，是新约圣经中末世的已经实现—尚未完满实现。其他人也以各种方式强调新约神学的末世焦点。大致来说，我的主要观念是，为了全然理解新约圣经的丰富，我们必须深刻认识到圣经作者们是如何看待“末世”，特别是因为它构成新约圣经故事的一个不可少的部分。对于在学术圈外的基督徒而言，这听起来可能像是一种极端的主张，因为教会中许多人通常把末世看作只是发生在历史最高潮时的一个时段。毕竟，如果我们不知道这世界将如何结束，难道就无法很正确地理解新约圣经吗？

末世只是指将来这个世界的终结，这种普遍的理解需要作大幅修正。在学术层面上，过去数十年来的新约圣经研究在增进我们的理解上有长足进展：初代的基督徒认为，基督教历史的开始乃是末世的开始，而非它的完成。⁶⁵ 可是，在综合这些著作、对照它

⁶³ 例如，第十五和十六章分别谈到称义和和好，它们表面上不像是与这故事主线的字句有关联，但是它们是解释它的概念；也就是说，它们阐释了这故事主线中谈到耶稣为罪人死和祂的复活的部分。同样地，第二十~二十四章谈到教会，它们是关乎那些扩展这新造国度的信徒的各面向在观念上的发展。

⁶⁴ 在本书的进展中，我将提到这些解经家，特别在第二十八章。

⁶⁵ 关于讨论福音书、保罗著作、和新约圣经其他地方的末世论的论文和相关参考文献，分别见 Dale C. Allison Jr., "Eschatology," *DJG* 206-9; Larry J. Kreitzer, "Eschatology," *DPL* 253-69 = 〈末世论〉，于《21世纪保罗书信辞

们发展出一套新约神学、和精炼与新约神学相关联的末世论这些方面，尚有许多有待完成的。新约圣经的学术成果仍然相当小，无法对整个新约圣经文集的“已经实现—尚未完全实现”的末世论观点作认真、广泛的神学反思（可是有些重要的例外，像汤姆·赖特〔N. T. Wright〕的著作）。按这样的说法，就是晚在1980年代中期时，艾利森（Dale Allison）还在抱怨说，新约神学历史的影响是叫学者特定地聚焦于基督之死的代赎性质，而没有充分注意它在末世论方面的影响。他继续说：

基督教神学甚少严肃处理弥漫于新约圣经中的末世论的前提，而虽然第二世纪是史怀哲（Albert Schweitzer）的世纪，当代的新约圣经学生却还需要充分地探讨，末世论的言语对初期跟随耶稣之人的重要性。⁶⁶

新约圣经的作者们宣称，基督徒们只经历了最后的新天新地的一部分，将来却可以完全经历到。有个著名的所谓末世的“已经实现和尚未完全实现”的层面。在这方面，库尔曼（Oscar Cullmann）隐喻性地把耶稣第一次降临描述为“攻击发起日”（D-day），因为那是撒旦第一次被决定性地击败之时。“胜利日”（V-day）则是第二次降临，那是耶稣的仇敌将完全降服，向祂下拜之时。库尔曼如此说：“对最后胜利的盼望是如此更加生动，

典》，372-94；G. K. Beale, “Eschatology,” *DLNTD* 330-45 = 〈末世论〉，于《21世纪新约主题辞典》，442-61。亦见 David E. Aune, “Early Christian Eschatology,” *ABD* 2:594-609。

⁶⁶ Dale C. Allison Jr., *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1985), 169（强调字体为笔者标示）。

这是因为一个不能动摇的坚定信念，就是那决定胜负的战役已经发生了。”⁶⁷

但是，目前讨论的要点却是这伟大的末世预言已经开始了实现的过程。曼森（William Manson）说得非常好，

当我们转到新约圣经时，我们是从预言的气氛进入实现的气氛里。神借着祂圣先知的口预示的那些事情，如今至少有一部分被祂成就了……。末世最大的记号就是耶稣的复活和圣灵降临在教会上。耶稣的复活不只是神所赐的一个记号，表示祂喜悦祂的儿子而已，而是末世时期的开启，就是它进入历史了。

所以，基督徒已经借着基督进入这个新时代……。圣经所预言关于末世时发生在以色列或人类身上的事，已经发生在耶稣身上和祂里面。这个新造的基石已经立定了。⁶⁸

所以，众使徒对末世论的理解是，它不仅是未来论，更是据此在救赎历史高潮的场景中理解今时的一种心态。也就是说，使徒们明白他们乃是活在末世中，并且他们要了解他们目前在基督里的救恩已经是末世的实际了。他们救恩的每个面向都应被视为末世性的。以另一种方式来说，基督教信仰的主要教义含有丰富的末世论内涵。就如当你戴上绿色太阳眼镜时，所看到的每个东西都是绿色的，同样地，基督已经借着圣灵把末世论的太阳眼镜戴

⁶⁷ Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson (Philadelphia: Westminster, 1950), 87.

⁶⁸ William Manson, "Eschatology in the New Testament," in *Eschatology: Four Papers Read to the Society for the Study of Theology*, SJTOP 2 (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1953), 6 (强调字体为笔者标示)。虽然这听起来像是“过度实现的末世论”，曼森却加以修饰：“末期已经来了！末期尚未来到！”（同上，p. 7）。

在祂的门徒的眼睛上，以致他们在基督教信仰里所看到的一切都有末世性的色彩。这表示，新约神学教科书里的末世论教义，不应该只是所讨论的许多教义中的一个而已，而应该是个镜片，透过它来理解所有的教义。此外，末世论不应该放在新约神学课本的结尾处，或是讨论不同新约文集的篇章的最后面，就因为它被说成仅仅描述我们所知的这世界的结尾而已。反之，末世论的教义可以作为这样一本教科书的部分书名，因为每一个主要的神学观念都释出末日氛围的气息。基于相同原因，系统神学的教科书应该更多地把末世论的已启动的面向融入新约圣经其他教义的讨论中，即使它们仍然把完满实现的末世论放在最后一章。

务必要说的是，我们对于大多数传统教义的理解，与其说因为透过末世镜片来看它们而有所改变，不如说是因此而更为丰富。可是，将它们视为末世教义时，我们信仰中的某些重要教义是如何变得更丰富呢？换言之，我们的释经镜片可以怎样重新研磨，好叫我们能更正确地看到新约圣经里的末世实际呢？我相信，上面所引用曼森的话的结尾部分是一个很好的起点，来回答这问题。他说，复活的基督是“已经立定了”的“新造的基石”。⁶⁹

我们应该把基督的生平、磨炼、和特别是祂的死和复活视为启动末世的核心事件。基督的生平、磨炼、死、和复活这些关键事件都特别是末世性的，因为它们启动了这个世界和新造和国度。迄今为止，末世的新造国度尚未被充份地认为对新约圣经的圣经神学极度重要，我相信，这个观念能够精炼一般学术界对末世的已经实现和尚未完全实现的想法。

我希望在霍志恒、⁷⁰ 库尔曼、⁷¹ 芮德博（Herman Ridderbos）、⁷² 和赖德、⁷³ 和其他神学家⁷⁴ 所作的基础性著作上建造的

⁶⁹ 同上，p. 6。

⁷⁰ Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1979); 亦见同作者, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 随处可见; 同作者, *Biblical Theology: Old and New Testaments*

正是这点。虽然晚近的神学家越来越多看到，新约神学某些重要的面向带有末世论的色彩，⁷⁵ 这些早期学者们却更一贯地看到，基

(Grand Rapids: Eerdmans, 1948) (旧约圣经部分的中译本：霍志恒著，李保罗译，《圣经神学〔旧约卷一〕——摩西时代的启示》〔香港：天道书楼，1988〕与《圣经神学〔旧约卷一〕——先知时代的启示》〔香港：天道书楼，1981〕)。

⁷¹ Cullmann, *Christ and Time*.

⁷² Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, trans. H. de Jongste, ed. Raymond O. Zorn (Philadelphia: P&R, 1962); 同作者, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975)=芮德博著,《保罗神学：纲要》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 即将出版)。

⁷³ George Eldon Ladd, *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974)。

⁷⁴ 见：如 Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. Kendrick Grobel, 2 vols. (London: SCM, 1952-55)。在第一册，布特曼把“已经实现—尚未完全实现”的末世论纳入其他题目里，像是基督的信息、称义、复和、圣灵、和教会的存在等；可是，他却没有对这些观念的末世性质作深入研究（可是，他当然也对这些观念的超自然面向做了化除神话）。也注意裘梅尔（Werner Georg Kümmel）所指出的，就是“神让祂为世界的结局所应许的救恩在耶稣基督里开始”（*The Theology of the New Testament according to Its Major Witnesses*, trans. John E. Stealy [Nashville: Abingdon, 1973], 332）。

⁷⁵ 见：如 Thielman, *Theology of the New Testament*, 692-94, 698-714; Schreiner, *New Testament Theology*=史瑞纳著,《史瑞纳新约神学》。史瑞纳用他的书的第一个部分来谈“已经实现—尚未完全实现”的末世论（pp. 41-116=史瑞纳著,《史瑞纳新约神学》, 59-158），而虽然在他书中其余部分的所有议题都谈到这个主题，显然他的目的并不是深入探讨它。亦见史柯比所着的全本圣经的圣经神学（Scobie, *Ways of Our God*）。如前所述，史柯比对他著作中的每个主要主题都列出下列的四重方案：旧约圣经的宣讲、旧约圣经的应许、新约圣经的实现、和完满实现。可是，他在讨论新约圣经时通常强调实现，过于这实现的性质乃是末世性的观念，虽然他确实在书中几处重要地方简略地讨论实现的已启动末世论部分（例如，见他在第 93 页论及后面这个面向的纲领性的话）。

督的救赎工作启动了末世，并且这末世将在未来的某个时候完满实现。⁷⁶ 这些学者明白，末世论对新约圣经作者的思想有重要影响。

霍志恒于 1892 至 1932 年间任教于普林斯顿神学院（Princeton Theological Seminary），他预期到，后来的二十世纪圣经神学和新约圣经学术研究，会强调已经启动的末世论和救赎历史的进路。他比刚刚提及的那些人更多强调新造是新约神学主旨的观念。⁷⁷ 尤其是，霍志恒认为基督的复活是新造的开始，将它视为新

⁷⁶ 可是有其他几个人持这种看法。这些学者吧史怀哲和陶德的截然对立的立场结合在一起，他们分别相信末世临近了，但是尚未实现，和末世已经在耶稣降世时全然来临了（关于对此两种立场的简略概览，见 Aune, “Early Christian Eschatology,” 599–600, 他也提到耶利米亚 [Joachim Jeremias] 和裘梅尔主张这两个观点的一种综合）。有趣的是，霍志恒似乎是第一位支持“已经实现—尚未完全实现”的末世论，以之为研究保罗著作的一个主要神学进路的欧美学者！见 Henry M. Shires, *The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship* (Philadelphia: Westminster Press, 1966), 这有帮助，只是它有点倾向布特曼的进路，而且显然不知道霍志恒的研究。最近，佩特 (C. Marvin Pate) 发展了霍志恒的末世论看法，把它当作框架，在其中以前所未有的彻底方式来理解保罗神学的精华，但有趣的是，他与霍志恒没有互动 (*The End of the Age Has Come: The Theology of Paul* [Grand Rapids: Zondervan, 1995])。亦见 Mathison, *From Age to Age*, 337–698 这全本圣经圣经神学的新约圣经部分，他也遵循霍志恒、芮德博、和邓伯瑞 (Dumbrell) 等人，看到并且尝试追察在整本新约圣经里“已经实现—尚未完全实现”的末世论观点。马狄生 (Mathison) 的著作虽然有帮助，却是对新约圣经中每卷书的末世论作非常粗略的探究，而且通常没有反映解经的深度（特别是关于新约圣经引用旧约圣经，和犹太教对所用的这些旧约圣经经文所作的解释），虽然这似乎并不在他的目的中。

⁷⁷ 这也应该包括 Graeme Goldsworthy, *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: Inter-Varsity, 1991) = 高伟勋 著，林向阳译，《认识圣经神学》（台北：校园书房出版社，1998），它也将新造和国度视为圣经的救赎历史和末世论发展的主旨，这明显是为教会中的一般会众写的。

约圣经的核心焦点。⁷⁸ 理由是它代表了救赎历史因基督之死而有的进一步进展，并且因为祂就是从祂复活的地位上差遣圣灵，圣灵使信徒与祂联合，使他们能参与那要来的新造时代的末世福气。本书是我的尝试，要进一步发展霍志恒的方案，因为他从未写过一本完整的新约圣经的圣经神学。⁷⁹

葛富恩 (Richard Gaffin) 遵循霍志恒的脚步，在他所著《复活的中心性》 (*The Centrality of the Resurrection*)⁸⁰ 里断言，对保罗来说，复活这个末世事件是个涵括一切的思想。在《保罗福音的来历》 (*The Origin of Paul's Gospel*) 里，⁸¹ 金世润 (Seyoon Kim) 说明为什么复活掌控了保罗的思想：复活的基督在往大马士革的路上与保罗相遇，这事在保罗身上留下了长远影响和无法磨灭的痕迹，在他写他的书信时仍然继续掌控他的思想。

这些学者虽能发人深思并且有帮助，却没有致力于以纲领的方式来解释，已经启动的末世论是如何与新约圣经的主要神学教义相关联，并且有助于认识它们，虽然霍志恒和佩特要比其他人更为接近这目标。⁸² 意味深远的是，他们也不认为末世论的主导观念

⁷⁸ 关于此点，见 Bradley J. Bitner, "The Biblical Theology of Geerhardus Vos" (MA thesis, Gordon-Conwell Theological Seminary, 2000)。因此，特别见：如 Vos, "Idea of Biblical Theology," 11-12。

⁷⁹ 注意：霍志恒的《圣经神学》在新约圣经部分只包括了福音书的一部分（大约一百页的篇幅），可是在他所著 *Pauline Eschatology* 和 *Redemptive History and Biblical Interpretation* 的其他论文（例如第四章，"The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit"），他确实发展出关于保罗的圣经神学的一些重要材料。

⁸⁰ Richard B. Gaffin Jr., *The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul's Soteriology* (Grand Rapids: Baker Academic, 1978)。

⁸¹ Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982)。

⁸² 见 Pate, *End of the Age*。在这方面，他和霍志恒在关乎保罗著作上要比他人作了更好的尝试。

是新造的国度。在这点上，邓伯瑞（William Dumbrell）是唯一始终如一的例外，因为他把创造视为旧约圣经与新约圣经的核心主题：整个旧约圣经都致力于趋向新造的目标，而新约圣经则开始实现那个主要目标。⁸³

邓伯瑞指出五个相关联的主题，它们因为与圣经中关乎管理和神国度的更广观念有重叠关系而彼此相关联。⁸⁴有趣的是，史柯比检视过去为旧约圣经、新约圣经、和全本正典提出的“中心”，⁸⁵全都加以批判，除了邓伯瑞的之外，虽然他确实说，邓伯瑞所作的“不是一个成熟的圣经神学”。⁸⁶史柯比自己也提出一个全套正典的圣经神学架构，与邓伯瑞所提出的没有重大差异。他所作的是把被提出的许多中心综合为一个“单一中心”，并且将它们大体组织为四组，这成为他的多重主题进路的基础：（1）神的创造秩序；（2）神的仆人（基督）；（3）神的百姓；（4）神的道路（伦理）。⁸⁷

史柯比显然是被邓伯瑞的看法吸引，因为它似乎也是多重观点；邓伯瑞在旧约圣经与新约圣经中追察五个主要的主题：（1）新

⁸³ 见 William J. Dumbrell, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus* (Grand Rapids: Baker Academic, 1994); 同作者, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* (Homebush West, NSW: Lancer, 1985); 亦见他的旧约神学著作, *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants* (Nashville: Thomas Nelson, 1984)。

⁸⁴ Dumbrell, *End of the Beginning*, "Introduction."

⁸⁵ Charles H. H. Scobie, "The Structure of Biblical Theology," *TynBul* 42, no. 2 (1991): 173-79. 他检视对正典的圣经神学而言重要的“中心”，像是“圣约”、“国度”、和“生命”，关于新约圣经，他讨论的“中心”包括“基督事件”、“基督论”、“称义”、和“和好”。

⁸⁶ 同上，180-81。

⁸⁷ 同上，187-94。见 Scobie, *Ways of Our God*, 他在其中作出这架构，要比他在《丁道尔期刊》（*Tyndale Bulletin*）中的论文所作的更为详细。

造；(2) 新约；(3) 新圣殿；(4) 新以色列；(5) 新耶路撒冷。⁸⁸ 各个主题不应被视为同样重要，但是对他而言，它们却是圣经中最重要的。新耶路撒冷是统治（=国度）和那些被统治者的标记；新圣殿是统治所在；新约是统治的工具；新以色列显示那些被统治者和他们的角色；新造是被统治者和统治者的最后、全然的表现。

邓伯瑞——据我的看法，正确地——选择新造为统治（=国度）的全面性描绘，因此就是关乎圣经的最全面的观念，是其他四个观念的总括（史柯比显然忽略这一点，将邓伯瑞视为一个彻底的圣经神学多重观点者）。但是要注意，新造和国度看来几乎重叠，所以，邓伯瑞的核心观念实际上是新造的国度，而不只是新造而已。圣经的整个架构的建造是绕着一股运动，“借着神的救赎性介入，从创造到新造，”在基督的死、复活、登宝座、和再来结束一切中达到高潮。⁸⁹ 邓伯瑞说，救赎总是次于创造，因为它是重新引入新造光景的方式。⁹⁰ 自从人类堕落以来的所有事件，都应该被视为导致重新引入原初创造的一个过程。邓伯瑞认为这个新造国度对圣经神学而言极为重要，我相信他是对的，因为新造是神的救恩历史计划的主要设置，要成就最终的目标，就是神的荣耀。如前面所提出的，新造的统治是圣经故事主线逻辑上的倒数第二个要点（引到神的荣耀），它进而指向新造的国度，以之为正典圣经神学的主要镜片，我将在本书的其余篇章里尝试说明这点。

虽然如此，邓伯瑞的进路却有其缺失，可是平心而论，他的构思并非是要讨论这些方面。他的研究主要是太过笼统的概述，探究大范围的题目（对重要经文作简短的总结），而不是在解经层

⁸⁸ 关于对接下来邓伯瑞的摘要的申论，见 G. K. Beale, review of *The End of the Beginning*, by William J. Dumbrell, *Themelios* 15 (1990): 69-70.

⁸⁹ Dumbrell, *End of the Beginning*, 166, 196.

⁹⁰ 同上，184-85, 191, 194.

次上费心，⁹¹不试图自然地把新约圣经的主要教义特定地与基督的生平、死、和复活连结，也不试图特定地说明这个新造和国度的观念是如何自然地与新约圣经的主要观念和教义相关联。也没有充分而精确地解释，基督的生平、死、和复活是如何关联到这个新造，或开启它。还有，邓伯瑞没有在学术性解经层面上作当有的努力，也没有与当代学术界有所互动（可是仍要说，这些不是他的目标）。因此，在圣经神学——包括新约神学——的学术著作中，他的著作没有得到当受的注意。

尽管有这些弱点，邓伯瑞的正典圣经神学仍是我所见过的当中比较好的，他的研究与新约神学有高度相关性，也对它有助益。虽然邓伯瑞没有提出一个明确的答案，但是他的论点却表示，必须以一种清楚、完整的方式，来回答基督之死和复活是如何与新造国度相关这个问题。所以，即使邓伯瑞所写的不是一本新约神学，而是一个更广的圣经神学，他的研究却是个广泛的主题概述，支持我的提案：新约圣经故事主线的主轴，乃是朝向新造和国度的进展。邓伯瑞在解经深度上不足之处，霍志恒补上了，即使他在圣经中追察新造国度这个主题时并不那么始终如一。

所以，我自己的看法大体上与邓伯瑞、霍志恒、和葛富恩等人的类似，但是我要尝试以更一致的解经和神学上清晰的方式，证明这新造国度的重要角色。我的论点是，新约圣经的主要神学观念是出自下列新约圣经故事主线（这是重复我上面所说的），新造国度和它的扩展是其核心部分（下列观念中划线的部分），引至神的荣耀：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新

⁹¹ 例如，应该要慎重讨论新约圣经中实际将基督连结到新造的言语的经文（特别是：林后五14~17；加六14~18；弗二13~22〔参：-20~23，二10〕；西一15~18；启三14〔与一5比较〕）。

造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。

实际上，我的主张是，末世论的定义应该修正为朝向新造国度的进展，而把其他相关的末世论观念理解为它的附属范畴。这个末世新造国度是个朝向重回伊甸园在犯罪之前情况的进展。因此，本书为第三~二十八章选取的附属范畴的议题，不是全然主观的决定，而是有相当程度的考量：注意到这些议题是创世记一~三章的重要面向，在启示录二十一~二十二章那回复了的伊甸园和末世新造国度的最后异象中，这些议题都非常突出。在第六章的结尾，我会更详细地谈到，我选择某些篇章的议题而不把其他议题包括进来的理由。

所以，新约圣经中这些主要的神学观念，是在新造和国度这个重叠的情节主轴架构里才有最充分意义，它们不过是它的部分刻面而已。在这方面，我的主张是，霍志恒所说末世论是保罗思想的主要观念，也同样适用于整本新约圣经：⁹²

〔保罗的〕末世论……不再是受启示的整体教导中的一项而已，而是把保罗的基督教信仰中几乎所有的基本教义都纳入它的范围里……，揭露这位使徒的末世论的意思就是说明他的整个神学。⁹³

⁹² 回想霍志恒的观点，他认为，保罗的末世论的核心面向是在于复活而升天的基督（关于此点，进一步见 Vos, *Pauline Eschatology*, 151）。

⁹³ Vos, *Pauline Eschatology*, 11。亦见 Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, 44 = 芮德博著，《保罗神学：纲要》，他可能受到先前荷兰传统的启发，说：“〔保罗〕讲道的整个内容都可以总结为宣讲并阐释救恩的末世时期，那是基督的降生、受死和复活所开展的一个时期。只有基于这个主要观点和基准，我们才能了解并参透保罗所传信息的所有独立主题之间彼此的关联，并将它们合而为一。”同上，p. 57 亦类似，他说：保罗末世论的焦点是在于基督的死和特别是复活。

虽然可能有些被其他人认为重要的新约神学观念没有包括在本书中，我却要尝试聚焦于我认为最重要的那些。其他的新约神学也可能包括更多的主题。本书所包含的主题研究虽然不如其他著作那样多，却对所研究的每个神学题目都作更深入的分析。

所以，我们可以把基督的生平——特别是祂的死和复活后的王权——看作一颗钻石，代表这新造的国度。各个神学观念则是这钻石的各个刻面，它们无法与这钻石本身分隔。本书是一个尝试，要提供一些最重要的例子，讲到为什么是如此，和各个教义在末世论方面的增长是如何提供洞见，让人看到这些教义对基督徒生活的实际应用。我肯定会有许多读者不同意我的提案，即这个新造国度和它的扩展是进到神的荣耀的踏脚石和新约圣经故事主线的主轴。尽管如此，我还是希望我所提供的末世论镜片至少会提供一些能被重视的洞见。本书所代表的，是我大约三十年来在各论文和书中所发展出的圣经神学思想，它的第一粒“种籽”成形于我从1980年代后期开始教授的一门新约神学课中。

结论

这导论所谈到的每一个题目都能花全书的篇幅来讨论。这个导论的目的不是要详尽地解释这些，而是列出新约圣经的圣经神学的这个前提和其独特性，以及本书要走的方向。其他新约神学的著作要比本书远为深入地概述各题目，例如这学科的历史、绪论的议题、关乎历史与启示和神学之间关系的评论问题、和对各重要著作的探究，特别是这学科在二十世纪的繁茂情况。⁹⁴我建议读者参

⁹⁴ 再次见 Carson, "New Testament Theology", 以及 Gerhard F. Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 先前所作评估性的鸟瞰。亦见下列关于新约圣经神学所面对主要问题的历史的简短但有帮助的描绘: Thielman, *Theology of the New Testament*, 19-42, 和 Schreiner, *New Testament Theology*, 867-88 = 史瑞纳著, 《史瑞纳新约神学》, 1127-55页, 特别是环绕关乎正典、多样性、和

考这些著作。目标和盼望在于本书的实质内容本身能说明这方案的可行性。目标就是“让证据自己说话”。可是，最大的目标是本书会唤起对三一神的敬拜，并且荣耀祂，我们将看到，那就是新约圣经故事主线的最终描述性和规范性的目标。

关于本书所针对的读者，最后有段话是重要的。就像我针对圣殿⁹⁵和偶像崇拜⁹⁶所写的书，主要是针对认真的基督徒读者，不论他们是教会中的非学者，或是大学或研究所的神学生。可是，我希望本书也对圣经学术研究有所贡献，特别是在新约圣经神学方面。尝试与认真的平信徒读者和神学生及学者沟通，是件有点像走钢丝般危险的事：在几个方面不充分的学术讲论可能会使学者们不满，但是使材料符合学者的口味可能会使有兴趣的平信徒读者头大。所以我会尝试尽我全力来走这钢索，可是我会让我的书偏向要更深入探讨圣经和神学的读者们。我建议比较一般性的读者跳过注脚（或是在读过每章的正文后再去看它们）。我必须强调，本书的焦点是在圣经的解释和圣经神学，而不是这些真理在现今世界中的实际应用（可是在本书各处和结尾处，就是第二十八章最后一个部分，会谈到后面这个题目）。尽管如此，我盼望读者们能撷取神学原则，同时一脚踏在旧世界里，另一脚则在正出现的新世界中，着眼于活出忠心基督徒的样式。

解释前提等议题的难题。关于司徒眉齐认为德国最重要的的新约神学（他也
将美国人赖德和蔡尔兹的著作包括在内），见 *How to Do Biblical Theology*,
74-75。关于对二十和二十一世纪主要新约神学的简短但有讨论，亦
见 *Matera, New Testament Theology*, xix-xxviii。

⁹⁵ G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004)。

⁹⁶ Beale, *We Become What We Worship*。

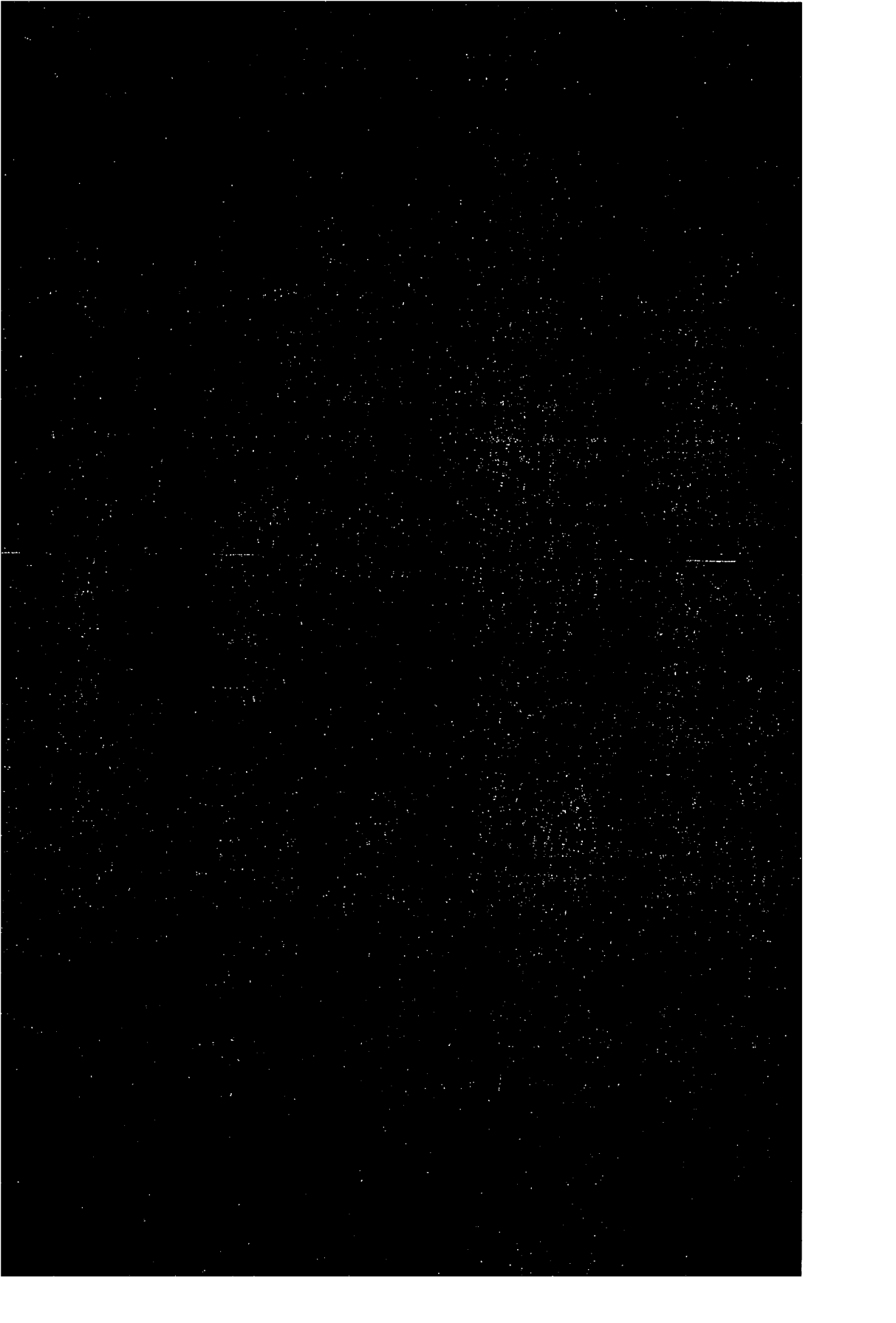
1

PART 1:
THE BIBLICAL-THEOLOGICAL STORYLINE
OF SCRIPTURE

第一部分

圣经经文的 圣经神学故事主线





第 2 章

旧约圣经的救赎历史故事主线

本书的前提是，新约圣经是旧约圣经故事主线的延续，可是我会各处尝试以归纳法来说明这点。所以，本章应该先概述旧约圣经故事主线的发展，然后再解释新约圣经神学的各方面是如何关联到这故事主线。显然，这个起头的工作是值得写整本的旧约圣经神学，但那对本书的篇幅而言是不可能的。所盼望的是，这里所列出的会被视为可以为旧约圣经神学提供一个大纲，是能够在更多细节上充实的。此处的分析是根据正典的观点，因为我相信那原本是旧约圣经作者的观点，可是，这也是在现代圣经学术界的某些圈子里越来越普遍的观点。¹

我在这方面的论点是，创世记一～三章列出了旧约圣经其余部分的基本主题，我们将看到，那些基本上是末世论的主题。后来，这些主题在新约圣经中阐述。试图肯定这点的著作仅仅说明

¹ 与我所用的方法和观点最接近的，是 Stephen G. Dempster, *Dominion and Dynasty: A Theology of the Hebrew Bible*, NSBT 15 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003) (中译本：邓普斯特著，于卉译，《王权与王朝——希伯来圣经神学》〔South Pasadena: 美国麦种传道会，即将出版〕)，以及 Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948) (旧约圣经部分的中译本：霍志恒著，李保罗译，《圣经神学〔旧约卷一〕——摩西时代的启示》〔香港：天道书楼，1988〕与《圣经神学〔旧约卷一〕——先知时代的启示》〔香港：天道书楼，1981〕)，和邓伯瑞 (William J. Dumbrell) 的著述，特别是 *The End of the Beginning: Revelation 21–22 and the Old Testament* (Homebush West, NSW: Lancer, 1985)；同作者，*The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus* (Grand Rapids: Baker Academic, 1994)；同作者，*The Faith of Israel: A Theological Survey of the Old Testament*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2002)。

了，在圣经的前三章和创世记其余部分及旧约圣经其余部分在主题上的关联。² 据我所知，它们尝试做到这点时，没有一个确实聚焦于之后经文在写作上特别引喻创世记一～三章的（虽然邓普斯特〔Stephen Dempster〕最为接近）。³ 所以，本章划分为四个部分：

1. 描绘创世记第一～三章的思路；
2. 旧约圣经其余部分对创世记第一～三章的引喻，和它们是如何发展开头的那个叙事；
3. 观察旧约圣经其他地方出现的创世记第一～三章中的主题，和它们如何发展最初的那个叙事；
4. 根据上面分析所得出的亚当故事的故事主线，与过去关于旧约圣经“中心”的提案之间的关系。

亚当在第一个创造中的托付，和把那托付传递给其他如亚当的人物

创世记一章 26～28 节里的托付，包括以下要素，特别是像一章 28 节所总结的：(1) “神就赐福给他们”；(2) “要生养众多”；(3) “要遍满地面”；(4) “治理”这“地”；(5) “管理……全地”。

神照着祂的“形象和样式”造亚当，似乎也是这点使亚当能够执行这托付的特定部分。神照着祂的形象造亚当，这是创造的巅峰，或许应当被视为第28节开头“福气”的内容。“统治”和“治理”“全地”，表达了亚当的王者身份，⁴ 很可能是亚当据以被造

² 见：如，Dumbrell, *Search for Order*, 9–12。在其他解经家中，唯有他明显地强调创世记第一～三章中的主要观念也是末世论的性质。

³ Dempster, *Dominion and Dynasty* = 邓普斯特著，《王权与王朝》。

⁴ 注意 *rādā*（“统治”）和它在旧约圣经其他地方的用法，其中至少一半是指一个王的统治（照邓伯瑞所说）。

的神的形象在功能上的一种定义。这种功能层面可能是亚当和夏娃照神的形象被造这事之意义的焦点。这种对形象所作的职能性看法，是古代近东神祇的形象所表示的，那种形象既不代表那神祇的实际样式，所显示的主要也不是那神祇的属性（可是这有时会被包括在内），而是那神祇透过它彰显他的临在和发出他的祝福的地方。当古代近东诸王被当作一个神祇的形象时，所想到的是那神祇透过他来治理和统治的观念，这似乎是据以理解亚当是个王、和创世记一章26~28节所说按神的形象的最好背景。⁵ 举例来说，注意亚述王阿达—尼拉利二世（King Adad-nirari II，主前911-891年），他说，诸神祇“介入，把我的相貌改变为威严的相貌，〔并且〕使我的外貌定型和完美”，这使得这个王“适合统治”。⁶ 同样的，亚述巴尼帕王（Assurbanipal）宣称，神祇“赐给我一个荣美的体态，使我强而有力”。⁷ 有某神祇的形象的意思是，这个王反映出那神的荣耀。⁸ 所以，古代近东诸王被说是有他们的神祇的形象，这是“王权体制本身〔的一部分〕，它把具体

⁵ Edward M. Curtis, "Image of God (OT)," *ABD* 3:390-91。

⁶ Irene J. Winter, "Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology," in *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7-11, 1995*, ed. S. Parpola and R. M. Whiting (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997), 372, 关于这点，见 A. Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (1114-859 BC)*, RIMA 2 (Toronto: University of Toronto Press, 1991), 147。

⁷ Winter, "Art in Empire," 372。关于说亚述诸王是诸神祇的“一模一样的形象”或“完全的相像”，更多的参考文献，见：同上，pp. 374-75。

⁸ 见：例如，同上，380n52。还有类似的意思，见 J. Richard Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids: Brazos, 2005), 108-11。米德尔顿提出许多例子，说法老有某神祇的形象，因此那神祇的临在是透过这个王的人形彰显出来。这点可以被用来支持一种职能或本体性的看法。

的形式赋予其背后的观念，即神所认可的统治和统治者的理想特质”。⁹ 所以，对君王是神的形象的理解，是说一个王者“借着他的王者职分代表神，并且被描绘为按某些特定行为方式、像那神祇般行动”。¹⁰

米德尔顿（J. Richard Middleton）下结论说，

古代近东诸王被描述为一个神祇的形象，当这被理解为埃及和/或美索不达米亚王室意识形态中一个不可少的部分时，就提供了一套最可能的平行，来解释创世记第一章中的神的形象。如果这样的文字……影响了圣经里所说的神的形象的话，这就表示，相对于非人类的受造物，人类有某种地位的尊贵，就好比古代近东的王相对于他们的臣民的地位和角色。所以，创世记第一章就成了古代近东王室意识形态的一种真正的民主化。那么，在创世记第一章，人类作为神的形象，就是被呼召要作神在地上的能力及福气的代表和中介者。¹¹

同样地，当古代近东诸王在他们领土中各处设立他们自己的像时，他们的形象基本上是代表他们在该地区至高的临在和统治。这可能对神在地上设立亚当为祂的形象提供了洞见：亚当代表神在地上的至高临在和统治。¹²

虽然如此，这个“形象”却可能还有一种本体论的层面，它使人类得以反映出职能方面的形象。¹³ 举例来说，亚当是按着神的有

⁹ Winter, “Art in Empire,” 377.

¹⁰ Middleton, *Liberating Image*, 121.

¹¹ 同上。米德尔顿也下结论说，更可能的是美索不达米亚的背景，而非埃及的，但是他也不排除后者的可能影响（亦见：同上，122-45）。

¹² 关于这点，见：同上，104-8，米德尔顿在那里充分证实了这点。

¹³ 关于创世记一章26a、27节里神的“形象”有本体论和职能层面的证据，见 Jeremy Cohen, “Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It”: The

意志、理性、和道德的形象被造，所以，在后者这方面，他应该反映道德方面的属性，像是公义、知识、圣洁、公正、爱、信实、和正直等（关于前面三个属性是神形象的一部分，见：弗四24；西三10），最重要的是他应该反映神的荣耀。

有些解经家注意到，亚当在伊甸园中的角色，是开始执行在创世记第一章26~28节所赐给他的部分命令。正如神在祂开头的创造之后，克服混乱，治理它，进一步以各样活物充满这地一样，亚当和夏娃住在他们的园中时也是如此，要成就“制伏”和“治理全地”及“生养众多”的命令（创一26、28），借此反映神在创世记第一章的作为。¹⁴ 所以，在创世记第一~二章，亚当里面神的形象的焦点，是在于亚当的行动如何仿效神的行动，可是这背后有个假设，就是亚当受造时被赋予的属性是反映了神的属性。创世记二章15节赋予亚当的托付，要他以祭司—君王的身份“修理”（有“服事”的含义）和“看守”，这可能是一章26~28节所赐托

Ancient and Medieval Career of a Biblical Text (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), 22-23. 可是，有可能后者是创世记一章的重点，也是John H. Walton, *Genesis*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan), 130-31=华尔顿著，吴伟强译，《创世记》卷下，国际释经应用系列（香港：汉语圣经协会，2015），140-42页所强调的。亦见派博根据圣经的论点所作甚有助益的总结、讨论、和适当广度的定义（John Piper, “The Image of God: An Approach from Biblical and Systematic Theology,” *StudBT* 1 [1971]: 15-32）。派博讨论了职能和本体论观点的优缺点，他主张后者。

¹⁴ 遵循 Warren Austin Gage, *The Gospel of Genesis: Studies in Protology and Eschatology* (Winona Lake, IN: Carpenter Books, 1984), 27-36. 关于创世记第一章所描绘的是神起初从虚无中造出混乱，或是描绘在神创造之功开始前就已经存在的混乱，在这点上有所争议。此处所假设的是前者这种传统看法，由于篇幅有限，无法加以论述。

付的一部分。¹⁵ 所以，创世记二章15节是继续按神的形象被造的人类治理和遍满全地的主题，神的这个形象被放在第一个圣殿中。¹⁶

亚当应该成为顺服神的仆人，保持这个园子住处的实体和属灵的美好，这包括尽职地不让邪恶势力进入这个多有树木的栖息所。实际上，当认识到亚当就像是在一个最原始的圣殿中服事的第一位祭司时，他的责任在实体和属灵层面与创世记第一章中托付相关，就显而易见了。亚当应该像后来的以色列祭司一样，他们实际上保护圣殿，在属灵上应该成为收集、解释、和应用妥拉（Torah）里神的话的专家。¹⁷ 所以，对亚当和夏娃生养他们的儿女而言，不可少的是父母自己必须记得神话语中的属灵教导，并且传递下去。

就这方面而言，认识和顺服神的话，显然对执行创世记一章26、28节的任务极为重要（不顺服它的话就会失败〔比较：创二16~17及三1~7〕）。这样，认识神在祂的命令中所表达的心意（创二16~17），是职能方面的一部分，人类应该照这职能反映神的形象（创一26、28），这是假设，亚当受造，被赋予理性和道德的能力，来理解和执行这样的命令。最早的两个人应该照着神的思想来思想。所以，亚当和他的妻子对神的“认识”，也包括记得神在创世记二章16~17节对亚当所说的话，而在创世记三章2~3节，亚当的妻子却忘了它。在创世记二章16~17节，神把亚当安置在园子里服事祂之后，祂给亚当一个正面命令、一个负面命令、和一个要牢记的警告：“园中各样树上的果子，你可以随意

¹⁵ 我在Cohen, “*Be Fertile and Increase*,” 18找到这种关联的凭据，其中也引用巴尔（James Barr）和魏斯特曼（Claus Westermann）为凭据。

¹⁶ Dumbrell, *Search for Order*, 24-26亦如此认为。

¹⁷ 关于亚当是伊甸圣殿中的一位祭司—君王的说法，见G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 66-70, 和其中所引用的二手文献。

吃，只是分别〔直译‘知识’；《七十士译本》：ginōskō 的不定词〕善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死”（创二16~17）。

当面对被撒旦所附的蛇时，亚当的妻子的回应是引用创世记二章16~17节，但是却至少在三处主要部分更改了那话语（创三2~3）。这些更改有可能是不经意的，不过是个改述，保留了二章16~17节同样的意思。可是更可能的是，她要不是未能正确地记住神的话，就是为了她自己的目的而故意更改它。¹⁸ 显示这点的记号是，每一个更改似乎都有神学上的深远意义。第一，她把他们的权益缩到最小，只说“我们可以吃”，但神却是说，“你可以随意吃”；第二，她把审判缩到最小，说“你们会死”（译注：《和合本》作“免得你们死”），但神却是说，“你们必定死”；第三，她把禁令扩到最大，断言说，“你们不可……摸”，但神原来只说，“你们不可吃”。

亚当堕落前逐渐提升的福气的计划

在创世记第一~三章里有线索显示，如果亚当忠心而且顺服的话，他将会经历比他在犯罪之前所有的更大的福气。例如，特定地说，最好把创世记一章28节理解为一个命令，可能隐含一个应许，就是神会赐给人类能力去完成它。¹⁹ 亚当似乎得到了某种更大

¹⁸ 有关更多讨论，见 Allen P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis* (Grand Rapids: Baker Academic, 1988), 134-35 = 艾伦·罗斯著，孙以理、郭秀娟译，《创造与祝福：创世记注释与信息》（台北：校园书房出版社，2001），166页。罗斯指出，创世记三章2~3节在引用创世记二章16~17节时，在用词上作了三个更改。

¹⁹ 在这里，我不能深入讨论一个问题，就是创世记一章28节是否只是一个“福气……界定特权”（Walton, *Genesis*, 134 = 华尔顿著，《创世记》，145页），或是一个福气，其中包括一个命令。传统上，它被称为一个“创造时的命令”，我基本上同意这点。裘昂（Paul Joüon）下结论说，在创世记一章28节，所有“五个命令式都是直接的命令式”，明显是直接命令的

福气的应许——如果他持续忠心的话。他被设置在第一个完美的创造中，被命令要顺服，奖赏就是接受更大的福气。下列各点指向这样的结论：亚当忠心顺服的回报，是逐渐提升的福气。

(1) 第一，执行创世记一章28节的命令，可能也包括打败邪恶的蛇，并且管制它，这有一部分是借着牢记和信靠神在二章16~17节的命令的话语（注意二15，三1a、1b、3所强调的神“说”，是与二16~17有关）。亚当是祭司—君王的身份，这样的人防止不洁之物进入圣殿，他应该能觉察到，夏娃错误引用神的话和蛇趁机兴风作浪。这里务必要记得，后来以色列圣殿里的祭司乃是

意味 (*A Grammar of Biblical Hebrew*, trans. and rev. T. Muraoka, 2 vols., SubBi 14 [Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 1991-93], 2:373)。葛瑟纽 (Gesenius) 的推论是，创世记一章 28 节是个命令，“它的完成完全不是受命人的能力所及”，这有一种“确保”或“应许”的语势 (GKC 324)。温汉 (Gordon Wenham) 综合以上两种看法：“这个命令……带有一个隐含的应许，就是神会使人能完成它” (*Genesis 1-15*, WBC 1 [Waco: Word, 1987], 33)。注意，创世记一章 28 节被重申给亚伯拉罕 (创十二 1~2：“你要离开本地、本族、父家，……你也要叫别人得福”) 和雅各 (创三十五 11：“你要生养众多”)，其中的命令式用来表达命令，这是指向温汉的结论。有人把创世记十二章 2 节的动词“祝福”视为一个基本的命令 (M. Daniel Carroll R., “Blessing the Nations: Toward a Biblical Theology of Mission from Genesis,” *BBR* 10 [2000]: 22 即如此认为，它引用其他著作为凭据)。有些语法学者把创世记十二章 2 节视为一个应许的一部分 (见：如 GKC 325)，而其他人则视它为一个“间接的命令式”，表示目的或结果 (Joüon, *Grammar of Biblical Hebrew*, 385；参 Carroll R., “Blessing the Nations,” 22，引用把这结构视为表达结果或目的的其他人)。但是如此对命令式的“间接”用法的文脉，可能表示它们保留了一种“命令”的观念 (例如，出三 10，这是 GKC 325 所引用的一个例子：“故此，我要打发你去见法老，使你可以将我的百姓以色列人从埃及领出来”；参：根据出三 11，四 21~23，六 10~13)。在这基础上，罗斯 (*《创造与祝福》*，330 页 = Ross, *Creation and Blessing*, 263) 显然认为，创世记十二章 2 节的最后一个命令是强调神的赐福的目的，但仍然“保留了一种命令的语势” (卡若尔 [Carroll R.] 的讨论得到相同的结论)。

守卫，要杀灭任何进入圣殿区域的不洁净的动物或人。亚当也应当做同样的事。²⁰ 此外，亚当应该杀了那蛇，以此为对它的审判，这是执行创世记一章28节的“治理”的命令。所以，他应该管理和治服那蛇，这是反映神在创世记第一章里的作为，就是制伏创造的混乱黑暗，并且用祂的话来治理它。

鉴于这点，伊甸园中的那棵树，似乎就是施行审判的象征性的地点（很像法院和法庭中有公义女神的标记为装饰一样）。亚当不可吃这树的果子，这树的名字是“认识善恶之知识的树”，表示他的治理责任。“察验善恶”是个希伯来表达语，指君王或有权柄者能够在执法时作判断。在其他地方，这片语通常指在审判或管理他人之位分上的人物（撒下十四17，十九35；王上三9；赛七15~16）。²¹ 在这方面，所罗门祷告求“一个智慧的心来判断，……察验善恶”（王上三9〔参：三28〕），这不仅反映了他那极大的智慧，也似乎反映了“认识〔或分辨〕善恶树”（创二9），亚当和夏娃被禁止吃那树的果子（创二17，三5、22）。关于伊甸园中这树的意义，解经家们有不同的意见，但是，最有可能的进路，是决定旧约圣经中其他地方对“知道／察验善恶”的用法，据以解释此树。在这方面，伊甸园中的这棵树似乎有种审判之树的功能，是亚当应该到它那里去“察验善恶”的地方，所以就是他应该在那蛇进入这园子时就断定它为恶，并且宣告对它的审判的地

²⁰ 伊甸是个圣殿，亚当身为祭司—君王的职分是要将它扩展，直到涵括所有受造物。关于这样的观念，见 Beale, *Temple*。

²¹ 对最后提到的以赛亚书经文最好的解释是，它不是指算帐的时代，而是指治理的开始—如果是像许多解经家所认为的，以赛亚书九章6~7节是实现以赛亚书七章14~15节的一部分，前者乃是聚焦于政权的统治和审判。同样地，申命记一章39节指年轻人“不知善恶”，但他们却要进入应许之地，并且“要占有它”。这很可能是指某些人还不够资格衡量善恶并且据以赏罚，那是他们在征服还有敌人在其中的地时必须做的。另外，注意，当谈到那些在行法律审判位上滥用其权位的人时对“善”和“恶”的用法（赛五20~23；弥三1~2；玛二17）。

方。²² 在旧约圣经其他地方（士四5；撒上二十二6~19；参：撒下十四2），树也是宣告审判之处，所以是审判的象征，那审判通常是由一位先知宣告出来的。所以，亚当应该能觉察到这蛇是恶的，也应该在审判之树那里奉神的名审判那蛇。²³

虽然如此，最后却是那蛇以诡诈的话欺哄了亚当和夏娃，借此统管他们。

关于亚当的王者身份，创世记一章26节说，亚当要“管理”的不只是伊甸园中的动物而已，而是“全地”，一章28节也宣告说，他要“治理”全“地”，留在园子的范围里是不可能达成这目标的。他会先开始治理这个有树木的神圣地域，部分是借着制伏那蛇，接着他要继续实现那目标，向外扩展和治理，直到他的统治及于全地。这意味着，他的统治将会有有一个升高的阶段和一个颠峰，那时他会实现统治全地的目标。

有些经文谈到一位末世性的亚当这样的人物，他将统治仇敌（诗七十二4、8~14，八十九19~27），那是永远的（诗七十二5~7、17，与七十二19比较〔关于这点，见本章下文的讨论〕），他的宝座存到永远（诗八十九27~29、33~37〔关于这点，见下文的讨论，包括与撒下七12~19的连结，那里重复地说大卫的宝座存留到“永远”〕）。这个统治包含制伏仇敌。同样地，但以理书第七章预言，有一位“人子”将取代世上不敬虔的国度，永远统

²² 见 Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, KS: Two Age Press, 2000), 103-7。

²³ 本段落取自 G. K. Beale, *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008), 128-29。我关于这树的象征意义的结论，并不排除传统看法，而是与它一致，那看法就是神乃是关乎何为善恶的唯一自主的裁断者，亚当应该顺服祂和承认祂（见：如 Henri Blocher, *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis*, trans. David G. Preston [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1984], 126-34 = 亨利·布洛谢著，潘柏滔、周一心译，《创世启示：创世记一~三章深度解析》〔台北：华神，2000〕，167-77页）。

治一个不能毁坏的国度（第13~14节），明显的含义就是，他和他的百姓将坐着审判那些邪恶的国度（第16~17节）。这些预言讲到一个末世国度，它永不止息，它那得胜和蒙福的景况也永不改变。

这种蒙福的景况，只是对堕落之后的罪恶权势所作的独特回应，或是人们可看出，这两篇诗篇和但以理书第七章的目标，反映了创世记第一~三章所含的原有计划？情况似乎是后者。亚当在园子里那已启动、但也可能失去的王者位分，在起初的计划中是要达到一个不可能改变的颠峰，以致他绝不会失去他的统治。若是如此，那么亚当本身可能毁坏的王者生活就会达到一个转化点，成为一种不能扭转、不能毁坏的王者生活。如果亚当忠心地执行他的君王和祭司职分，胜过那蛇，那么在美好创造里的恶就会受到决定性的审判，从那时起，亚当和他的子孙就能享受无尽的安稳，不受恶的致命威胁。这种安稳也包括亚当的无穷和不能扭转的王者生活。这样的得胜和因此而来的安稳，似乎是创世记第一~三章叙事本身的一个可觉察到的更大福气的计划。

(2) 另一个因着亚当顺服而来的强烈祝福的阶段，似乎与亚当身为带着形象之人这点密不可分，他要反映神的属性，包括反射出神的荣耀。正如亚当的儿子有亚当的“形象”和“样式”（创5:1~3），在外貌和性格上也像他的父亲，亚当是神的儿子，要反映出他的父亲，因为他有神的“样式”和“形象”（创1:26）。这意思是，给亚当的命令，要他“制伏、治理、和遍满这地”，也包括最重要的，就是他身为君王，在职能上要充满全地，不仅是以子孙来充满，也要以带着形象的子孙充满，他们能反映神的荣耀和祂那特殊启示性的临在。古代近东诸王被认为他们的神的“儿子”，在他们的统治中代表他们的神的形象，特别是反映那神的荣

耀，²⁴ 因此也是彰显他的临在。实际上，在美索不达米亚和埃及，神祇的形象是要代表那神和彰显他的临在。²⁵ 虽然“荣耀”这字没有出现在创世记一～三章，在观念上却有可能包括在亚当和夏娃带着神属性的形象这样的观念中，紧接着的评论就要指出这一点。

诗篇第八篇很好地表达了把制伏和以荣耀“充满地面”包括在一起的意思，它是引喻创世记一章26～28节，是关乎那理想的末世的亚当。诗人是在谈亚当和人类的目的，他也表示，即使在堕落之前，人类最终、理想的目标就是要以神的荣耀充满全地。诗篇第八篇在开头的第1节和结尾的第9节都提到同样的目标：“耶和华我们的主啊，你的名在全地何其美。”这种“荣美”是神荣耀的“光辉”（参：第1节）。神的这个荣光的目标是要人类在“全地”达成，当神按着祂的形象造人时（第5节），就以“荣耀和尊贵”为人类的冠冕。特定地说，诗篇第八篇说，神的荣耀是要借着人类“管理你手所造的”一切而广及全地（第6～8节）。这个管理也包括使“仇敌和报仇的闭口无言”（第2节），这诗篇的亚兰文翻译，把这片语认定为“仇敌和凶恶的人”，这可以包括撒旦的权势。

创世记一章28节里的“生养众多，遍满地面”，是指增加亚当和夏娃的后裔，他们也要反映神荣耀的形象，并且成为先锋行动的一部分，带着把神的荣耀充满全地的目标扩散在其上。所以，亚当和夏娃以及他们的后裔要作为治理的副手，像神的顺服的儿女那样行动，反映出神对全地的至高荣耀王权。带着“遍满地面”的目标产生后裔，这个任务本身就反映了神自己在创世记第一章的创造之工，它的颠峰的目标也是使祂的创造充满全地。

²⁴ 关于对亚当君王身份的阐释，特别是在古代近东的背景下，见 Beale, *Temple*, 81-93.

²⁵ Curtis, "Image of God," 390.

有趣的是，以赛亚书四十五章18节说到，在堕落之前的创造计划是，神“制造成全大地，……并非使地荒凉〔引喻创一2〕，是要给人居住”。这节经文是要作为上节经文的基础，那里预言到神将来给祂的百姓的“永远的救恩”，和他们“必不蒙羞，也不抱愧，直到永世无尽”这件事实。这也表示，在一开始，神对祂的创造的原有心意，就是让身为带有神荣耀形象的人类“遍满地面”（创一28），并且永远住在其中，好叫全地都永远遍满带着神的荣耀形象的人（因此也是神自己荣耀的同在）。末世性的诗篇七十二篇以末世君王统治的相同目标结束：“愿祂的荣耀充满全地”（第19b节）。

亚当未能忠心，以致这种不会被扭转的景况——人类遍满和居住全地，并且全然反映神的荣耀——没有因他而实现。必须另有一人来执行神的计划。这样一个目标的实现是代表对人类的更大的祝福，从同一个园子—圣殿开始。实际上，透过荣耀的带着形象的人把神的荣耀传遍全地，这目标应该被更为特定地理解为，把伊甸圣殿（包括神的荣耀）的范围扩展到全地。²⁶

(3) 创世记三章22~23a节的含意，指向另一个被加重的福气目标，那是回应亚当的忠心：“耶和华神说：‘那人已经与我们相似，能知道善恶。现在恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着。’……耶和华神便打发他出伊甸园去。”有些人认为，这表示亚当和他的妻子原已被禁止吃生命树的果子，如果他保持忠心一段时期，就会得奖赏，得以吃这树的果子，并且经历永生。其他人则认为，亚当和夏娃当时一直在吃这树的果子，因为创世记二章16~17节说，“园中各样树上的果子，你可以随意吃”，

²⁶ 再次，伊甸是个圣殿，和亚当身为祭司—君王的任务是要扩展它，直到涵盖所有受造物，关于这样的观念，见 Beale, *Temple*（在下面第十九章概述）。

除了“分别善恶树”的果子以外。这似乎表示，生命树被包括在这第一对夫妇可以吃其上果子的树中。²⁷

不论亚当在犯罪之前是否能吃生命树的果子，创世记三章22节所谈到的，都有可能可以称为一种“实现性的吃”。“又”是第一个线索，显示这是个决定性的“一次”吃的行动：“现在恐怕他伸手又〔gam〕摘生命树的果子吃……。”“又”这个字似乎把吃“生命树”的果子，与紧接前面那决定性地吃“分别善恶树”的果子相提并论，后者是刚刚才发生的悲剧（创三6）。所以，即使亚当过去一直在吃生命树的果子，这次却会是比从前任何一次更具决定性的吃那树的果子的行动。吃生命树的果子似乎也是一种决定性的吃，因为三章22节说，从那时起，亚当就能“永远活着”。这不是说他会继续过像他从前所过的生活，而是说他会长寿，那是他过去没有被保证的，许多译本都将它翻译作一种“永恒的”（直译：‘永远的’）生命。²⁸所谈的乃是一个“永远活着”的保证——如果他决定性地吃这树的果子的话。这就会造成一种不会被扭转的拥有生命。这样的保证是在此之前从未被赐下的。但是，即使不把这理解为意味一种永远的景况，它也肯定是暗示一段非常长的期间。虽然这有可能是一种无尽生命的观念，这两种意思中不论哪一个，都强烈指向亚当生命保障的提升。亚当从这园子

²⁷ 见：如 Blocher, *In the Beginning*, 122-23=布洛谢著，《创世启示》，164页。

²⁸ “永远”的希伯来文是 *‘ôlām*，我查过许多翻译，它们全都将它翻译为“永远”，表示一段无止境的时期，而不是一段有终止的长时期（在有些文脉里，这个希伯来字〔连同不同的介词〕可以有那样的含义）。这字在创世记其余十二次的用法，几乎总有无止境的永恒的意思，可是有一处经文却是作为“古时”的比喻（六4）。

被逐，并且被禁止吃这树的果子，这表示他被禁止，不得决定性地吃生命树的果子和享受随之而来的更大的福气，就是永生。²⁹

亚当在堕落前其他可能逐渐提升的福气

到目前为止，我尝试从创世记一~三章，跳出亚当被造时计划要得的三个可觉察的目标，它们也反映在旧约圣经后面的某些部分（诗八篇；赛四十五章）。可能会有他应该经历的其他被强调的情况，但是它们在创世记一~三章并不能那么明显地觉察出来。

(1) 第一，似乎很可能的是，亚当在园子的边缘决定性的胜过邪恶势力，会使他经历无止境的末世“安息”。³⁰当然，创世记一~三章从没有明白地提到赐给人类的一个安息日的安息，但是根据以下的考量，似乎可以看到它的线索。显然，神在第七日经历了“安息”（šbt），那是在祂制伏混乱和设立了创造秩序后（创二2）。而亚当自己也是“被安置”（yanniḥêhû）在伊甸园中（创二15）。神的创造和亚当被安置于其中的园子，都应该被视为圣殿，只是没有作最后的美化，使之存留永远，这是之前讲到尚待发生的关乎逐步升高的创造景况时提到的三点所表示的。如果这是正确的话，³¹ 亚当的安息就是属于一种已启动却尚未完成的性

²⁹ 犹太教有时反映同样的看法，就是可能有更大的福气要被赐给亚当，就是不死。例如，见《希腊化会堂祷词》（*Hel. Syn. Pr.*）12:43-45，其中说神“赐给他〔亚当〕要遵守的一个内在律法……。但是你〔神〕只会因为一件事才会不让他有此体验；为的是当盼望更大的事时，他或许会遵守诫命，得到不死为奖赏”。下列著作也提到亚当可得的更大的福气：《托斐罗名圣经古史》（*L.A.B.*）13:8；《尼奥菲特的他尔根》（*Tg. Neof.*）创三23。

³⁰ 关于这个观念，见 Dumbrell, *Search for Order*, 48-49, 68-72, 323-24。

³¹ 我无法在此提出完整的论述。关于伊甸这个居所、以色列的圣殿、和教会是一个圣殿等，见 Beale, *Temple*, 31-50, 66-80和后面第十九章，那里也提供其他的二手文献为凭据。

质。创世记二章3节可能的目的就是，亚当要每七天就守安息日，象征那将来临的永远、末世的生命和安息。³²

后来，创世记二章2~3节被用来作为以色列人不可在安息日做工的基础（出二十8~11），这表示安息日是在创造时赐给人类的一个规条。如果亚当有神形象的话，他就应该歇了他的工，因为神也已经歇了祂的工。³³神在胜过创造时的混乱和建造祂的创造圣殿的初阶段后，已经达到了天上的安息，亚当在胜过蛇的抵挡和罪的试探，并且把荣耀的伊甸圣殿的疆界扩展到全地之后，大概也同样会达成无尽的安息。³⁴后来这在大卫的情况里也有一个重要的类比，他不能建造圣殿，因为他虽然因着胜过外在仇敌而达成安息，却还有内部的敌对势力要在他死后才被压制下来。所以是所罗门建了圣殿，因为所有在以色列内外的仇敌都已经被征服一段时日了。在这时候，神被说是在圣殿的至圣所里寻得安息，因为祂在地上的所有仇敌，也是以色列的仇敌，都被打败了。³⁵古代近东也反映了同样的模式，就是打败敌人后的结果是“安息”，那是以建造一个神殿来表示的。³⁶

是否有可能，这种安息包括的不仅是脱离外在的邪恶，也脱离了内在邪恶的威胁而得到最终的安全？亚当固然有犯罪的可能，

³² 再次，无法在此完整论述安息日是在创造时给人类的一个带有末世意义的规条，但是在后面第二十三章会更详细地谈到这点。

³³ 温汉亦如此认为，他说，“如果创造的其他部分是为了人的益处而设计的话，那么安息日也一样”（Wenham, *Genesis 1-15*, 38）。

³⁴ 关于神在完成祂的创造之工后的安息，与计划中亚当要达成的类似安息之间的关系，见 Beale, *Temple*, 60-66，和后面第二十三章。神的“安息”的性质，是在胜过混乱权势后处于一个行使王权的位分上，关于这点，见 John H. Walton, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009), 72-79。

³⁵ 在撒母耳记、列王纪、历代志、和其他地方都有经文支持这些观念，见 Beale, *Temple*, 61-63; Dumbrell, *Search for Order*, 68-72。

³⁶ Beale, *Temple*, 63-64。

但将来是否有个时候不再存有那样的可能？如果亚当在任何时候都继续能犯罪的话，他怎么可以“全然安息”呢？如果他在任何时刻都可以犯罪，因此把自己和人类推进一种败坏的情况中的话，他怎么可能有真正的安息？可以这样回答这些问题：虽然亚当有这种悖逆的可能，他却不知道有这种可能，所以能够保持心理上的安息。但这似乎无法令人满意，因为有个以可能会死为威胁的诫命，那诫命本身应该就会令他感受到这个致命危险的存在。如果在任何时候都面临在审判中死亡的可能，他就不可能完全安息了。亚当的灵或魂应该要变为道德上不朽的情况（也就是绝不会犯罪），这才会让他有真正的安息。

(2) 他的身体似乎也是同样的情况：如果他能犯罪导致审判，那个死亡的审判就不只是灵命方面的，也是身体上的。有灵命死亡的威胁时就不能有道德或属灵的安息，同样地，若不挪去肉身死亡的危险，就不会有身体的安息。这样说的意思是，似乎有个目标，就是亚当的身体会永远受到保护，不致朽坏（也就是，或许是因着被转化为一种不朽、荣耀的身体）。我会在下文基于新约圣经的凭据来论述这一点（见本章后面的〈附记：关于堕落前的亚当经历完全免死这种可能的目标〉〔91页起〕）。

(3) 亚当得以决定性地免除死亡和败坏，从这个明显的目的可以更进一步地推论出一个观念，就是地球本身也同样被永远地保存（关于这点，见：《叙利亚文巴录启示录》〔2 Bar.〕四十四 12，七十四 2~4；《以诺二书》〔2 En.〕〔J〕六十五 6~11；启二十一 1~二十二 5）。再次，我们要问，亚当若知道他所居住之处随时可能被毁灭，在这样情况下他如何能经历完全的安息？

(4) 亚当和夏娃——以及他们的所有后裔——的婚姻关系的设立，似乎是作为某种影儿，指向神与祂的新妇般的百姓之间在末世最终完满实现的关系（参：赛五十四 1~6，六十二 2~5；弗五

29~32)。³⁷ 也就是说，甚至在堕落之前，人类婚姻的原始设计，就是要被神与祂百姓的关系超越（这似乎表示人类的婚姻将不再有生殖的目的，可假设的是，它也不再包括性关系，这似乎是太二十二 30 的含义）。

(5) 似乎同样有可能的是，创世记第二章末了讲到亚当和夏娃赤身露体，是要指出对衣裳的需要，这样的赐予应该是他们后来逐渐提升的福气的一部分。他们却在错误的时机，企图以错误的方式攫取他们的奖赏。他们不当地试图为自己制作衣服（创三 7），但是神后来给他们衣裳穿，表示他们与祂之间已经开始的和好（创三 21）。这第二套衣服并非原来设计给他们穿的全套衣服：它是象征性地代表他们将来身为地球的君王所要承受的产业。所以这第二套衣服是象征一个永远的产业，是他们在将来某个实现的时刻要得到的，包括一套更荣美的衣服，是当他们全然实现以君王身份统治全地的命令时所要被授予的。³⁸

鉴于这些现象，我们可以说，堕落之前的情况是“第一个创造的开始”，而那要来的逐渐提升的创造情况，则是最后福气的一个完成的“末世性”提升阶段。在领受这些逐渐提升情况之前的期间，是要决定亚当究竟是顺服或悖逆的时间。这些逐渐提升的情况表示，亚当与神之间有一种约的关系。虽然没有用“约”这字来

³⁷ 关于对以弗所书五章29~32节中这种观念的分析，见第二十六章中〈在以弗所书第五章，婚姻是被转化的新造制度〉标题下的讨论。

³⁸ 关于较此处更完整的讨论，见 William N. Wilder, "Illumination and Investiture: The Royal Significance of the Tree of Wisdom," *WTJ* 68 (2006): 56-69, 它指出授予衣服的重要意义，和衣服象征关乎亚当和夏娃的产业，我发觉这点与我所讨论（在第十四章〈歌罗西书一章15~18节，三章9~10节的末后亚当的形象〉标题下）的，衣服在歌罗西书第三章和创世记第三章中的重要性一致（韦尔德〔Wilder〕列出许多二手文献，他的讨论有部分是根据它们）。关于创世记一~三章中可能反映的其他可能逐渐提升的福气，以及初代教会和后来的一些解经学者的参考文献（主张亚当是被设计要领受较他在被造时就有的更大福气的），见：同上，pp. 51-56。

描述神与亚当之间的关系，但是约的观念却在其中。神把一个责任加在他身上，这是祂选择主动地与亚当建立关系的方式（创二16~17）。这个责任是一个更大任务的一部分，那任务就是在创世记一章28节里，亚当受命要“治理”和“制伏”受造物，并且在那过程中要“生养众多，遍满地面”。给亚当的“治理和制伏”的托付包括守护这园子，使它那和平状态不受任何威胁。对照创世记二章16~17节和三章22节，亚当如果有完全的信心和顺服的话，就会得到不可扭转的永生的福气；如果他不忠心顺服的话，就会得到死亡这种决定性的咒诅。³⁹所以，以上所讨论对不可扭转的逐渐提升的创造景况的察验，是关于这种约的观念的最好证明。

所以，创世记二~三章没有使用“约”这个字，并不证明其中没有约的关系，⁴⁰正如在创世记二章21~24节，亚当和夏娃的婚姻关系没有被称为“约”，但是却表达了约的观念，⁴¹而且实际上

³⁹ 关于这方面，见《威斯敏斯特信仰告白》（Westminster Confession of Faith）VII.2。对一个圣经之约的最好定义是：“一种选择性的责任关系，在神的认可下设立，表现于誓言—承诺上”（通常含有悖逆的咒诅和顺服的福气）。关于这种定义，见 Gordon P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*, VTSup 52 (Leiden: Brill, 1994), 168–215；亦见 Scott W. Hahn, *Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises*, AYBRL (New Haven: Yale University Press, 2009), 1–216; Kline, *Kingdom Prologue*, 1–7。

⁴⁰ 胡根贝格（Hugenberger）提到出现了“一个学术界的共识，提醒人提防一个常犯的错误，就是仅仅因为没有出现 בְּרִית (*b'rît*) 一字就否认有它的意思”（*Marriage as a Covenant*, 157n133）。关于这点，见 E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977), 420–21。

⁴¹ Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 156–67 亦如此认为。胡根贝格指出，创世记二章23~24节的下列观念与约的观念平行：(1) 在不相关的人之间建立一个合一的关系；(2) “离开”和“分开”是常与约的其他文脉有关联的字；(3) “我骨中的骨，肉中的肉”这短语与其他经文里的“立约格式”（撒

它在其他地方也被当作一个约。⁴² 同样地，很可能在旧约圣经其他地方也把神与亚当所立的约⁴³ 称为约。⁴⁴ 一个约的基本要素可以从创世记一～三章的叙事中看出来：(1) 指明双方；(2) 列出一种顺服的条件；(3) 以违约的咒诅为威胁；(4) 明显应许因顺服而蒙

下五1；代上十一1）密切平行；因此，他下结论说，在创世记二章23～24节，婚姻是一个约。

⁴² 见：玛二 14（关于这点，见 Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 特别是 124-67）。

⁴³ 有时被称为“行为之约”或“创造之约”。

⁴⁴ 注意何西阿书六章7节：“他们却如亚当背约，在境内向我行事诡诈。”有些解经家不认为这是引喻神与亚当所立的约，但其他人却认为是。见 Byron G. Curtis, “Hosea 6:7 and the Covenant-Breaking like/at Adam,” in *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*, ed. Bryan D. Estelle, J. V. Fesko, and David VanDrunen (Phillipsburg, NJ: P&R, 2009), 170-209. 柯提斯（Curtis）说，这是引喻与亚当所立的约，并且对关于这段经文的争论做出解释性的综述。除了那些支持是引喻亚当之约的，亦见 Duane Garrett, *Hosea, Joel*, NAC 19A (Nashville: Broadman & Holman, 1997), 163-64; Derek Drummond Bass, “Hosea’s Use of Scripture: An Analysis of His Hermeneutics” (PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2008), 186-87. 亦见 *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, ed. John E. Meeter (Nutley, NJ: P&R, 1970-73), 1:116-29, 华腓德（Warfield）评论了截至十九世纪末为止最早的解释，并且主张那是引喻创世记第三章的亚当之约。反对何西阿书六章7节是引喻亚当之约有两个主要的理由：(1) 对“亚当”的更好翻译是一般性的“人”或“人类”（指过去的以色列的世代），或(2) 它指过去曾发生过严重罪行的地方的地名（特别是后者，因为第7b节开头处有“在那里”〔《吕振中译本》；《和合本》作“在境内”〕，更符合第7a节的地域性涵意）。第一种看法的问题是它与第7b节的“在那里”的含义不一致，而第二种看法则要在没有任何现存抄本为凭据的情况下，被迫修改第7a节的希伯来文经文，把介词从读作“像亚当”的 *k* 改为读作地名的“在亚当”的 *b*。所以，现有“像亚当”的希伯来文形式最倾向于认定这是引喻创世记第三章的亚当，只因受限于篇幅，无法在此就这项争论作更深入的说明。至于所提到的单数的“亚当”如何切合第7b节之地域性的意思，见前述柯提斯、盖瑞特（Garrett）、和华腓德等的讨论。

福。⁴⁵ 可能有人提出异议，说这里没有提到两造之间有清楚的协议，或特别是亚当接受了这个所谓的约里的条款。可是，挪亚和亚伯拉罕也是同样的情况，神与他们立了明显的约。⁴⁶

附记：关于堕落前的亚当经历完全免死这种可能的目标

关于亚当领受绝对的免死，创世记一～三章没有明白提到这点，实际上，在旧约圣经中任何地方都没有说亚当的忠心至终会使他得到这个奖赏。可是，哥林多前书十五章45节或许是段最显著的经文，来证明这种以末世被提升的生命为亚当堕落之前的最后目标：“经上也是这样记着说，‘首先的人亚当成了有灵的活人’；末后的亚当成了叫人活的灵。”在这里，亚当在堕落前的无罪状况，与末后亚当在祂荣耀的复活状况相对比。特别的是，被保罗用来作对比的，不是第一个亚当的罪恶、败坏状况，而是创世记二章7节所记载他在堕落以前的无罪状况（“亚当成了有灵的活人”），他下结论说，即使是这种堕落之前的状况，也不足以使人有资格“承受神的国”（林前十五50）。第45节是在较小的和更大的荣耀状况之间所作的对比。实际上，保罗在哥林多前书十五章39～53节这整段的论

⁴⁵ 遵循 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 213 = 伯克富著，随真译，《系统神学》（South Pasadena: 美国麦种传道会，即将出版）。

⁴⁶ 同上。犹太教有时主张，在伊甸有约的协议的观念：《以诺一书》[J]三十一1说，神“在东方的伊甸造了一个园子，好叫他〔亚当〕得以守这协议，并且守诫命”。其他的犹太文献也提到与亚当的一个实际的“约”：《亚当与夏娃生平》（L.A.E.）（《摩西启示录》〔Apocalypse〕）8:1-2；《便西拉智训》十七11~12；《社群守则》（1QS）IV:22-23；参：斐罗《寓意解经》（Philo, *Leg.*）3.246；亚当“与邪恶立约”（见 *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, trans. C. D. Yonge [Peabody, MA: Hendrickson, 1993], 和斐罗的希腊文著作）。

述，似乎都是关乎较小的和更大的荣耀的对比，还有罪恶的实际与非罪恶的实际、或罪恶的生命和死与复活的生命之间的对比。保罗用各种种子、动物、和天上光体（太阳、月亮、和星辰）来作对比的例证，每一种都有不同程度的荣光。这些也是取自创世记一章对堕落之前的描述的例证，⁴⁷要说明信徒“地上的”身体，与他们被命定要有的“天上的”身体之间的对比，前者会消灭和毁坏，后者则不会消灭、不会毁坏，前者有某种程度的荣光，后者则有更大的荣光（十五38~41）。

保罗接着说，“这样”（*houtōs*），⁴⁸在地上和天上，有较小的和较大的可见荣光，死人复活也是一样。“所种的是必朽坏的〔身体〕，复活的是不朽坏的〔身体〕；所种的是羞辱的〔会败坏的〕，⁴⁹复活的是荣耀的；所种的是软弱的，复活的是强壮的；所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。若有血气的⁵⁰身体，也必有灵性的身体”（十五42~44）。因为相对的荣耀的对比并不牵涉到黑白分明的对比，“也是这样”是人在完满实现之前的身体、和完满实现之后复活的身体之间的对比。第45节说，“也是这样”，亚当在堕落之前的身体有某种程度的荣光（实际上，它被包括在所有受造之物中，那是被神宣告为“甚好”的〔创一31〕）。

⁴⁷ 见 NA²⁷的旁注，那里列出哥林多前书十五章 38~39 节对下列经文的引喻：创世记一章 11~12、20、24 节，八章 17 节。

⁴⁸ 《新美国标准版》将这字翻译为“照样”。

⁴⁹ 希腊文 *atimia* 可以是“羞辱”的意思（罗一26；林前十一14；林后六8），可是它也可以有一种观念，就是土造器皿作为“一般的”使用，和贵金属作的器皿作更精致的使用（罗九21；提后二20；但是在文脉中将它隐喻性地用到人身上时，却是关乎“尊崇”和“羞辱”）。十二章23节可能表达出十五章43节的观念：“身上肢体，我们看为不体面的，越发给它加上体面；不俊美的，越发得着俊美。”所以，十五章42~43节中“羞辱”和“尊崇”的相对，可能是从十五章40~41节中光体有不同程度的观念延续而来。

⁵⁰ 关于 *psychikos* 的这种意思，见 BDAG 1100a = 《希腊文大词典》1675。

为了说明在首先的亚当和末后的亚当之间的对比，保罗谈到“自然的”（译注：《和合本》作“血气的”）或“实体的”（不是罪恶的），相对于“灵性的”（第46节），“头一个人是出于地，乃属土”，或说是“由土造成的”（*cho-ikos*），相对于“第二个人是……属天的”（第47~48a节）。实际上，第46~48节是继续第45节的对比，就是堕落之前无罪的亚当与复活的末后亚当之间。第47节继续对创世记二章7节的引喻，这次是引喻该节的第一部分：“头一个人是出于地，乃属土”（创二7：“耶和华神用地上的尘土造人”）。保罗作结论说，有人是“尘土所造”，并且带有“属土的形状”，也有人会成为“属天的”，那些人也会带有“属天的形状”（第48b~49节）。⁵¹保罗下结论说，“血肉之体”、“必朽坏的”和“必死的”不能“承受神的国”，唯有“不朽坏的”和“不死的”才能承受那国（第50~53节）。第54~56节重续从第36节开始的死的观念，保罗似乎再次想到这种观念：目前的身体不仅像亚当在堕落之前的身体一样会死（因为两者都不够资格进入那永远的国度），也会因罪而死；虽然如此，基督却会使祂的百姓胜过死亡。

但是，即使第39~44节和第49~53节是着眼于堕落之后罪恶、属世的人类实际与无罪的复活实际之间的对比，似乎至少有种可能，就是：第45~48节是讲到亚当堕落之前的景况，将它与复活后的人类实际对比。所以保罗的理解是，即使亚当从未犯罪，他在堕落之前的生命仍然需要在某个高峰点被转化为一种不可扭转的荣耀生命，保罗称那生命为复活的生命。因

⁵¹ 有些解经家和某些译本（如《新美国标准版》）的边注，以及NA²⁷的边注都断定，哥林多前书十五章49节是引喻创世记五章3节，可是在这两处经文之间唯一的共同字就是“形象/形状”，这字在创世记一章26~27节里也出现了两次，所以这也同样可能是引喻创世记一章26~27节，那是一段讲到堕落之前的经文。

此，保罗的理解是，如果亚当持续忠心的话，他就会得到一个被转化、不能毁坏的身体为赏赐。当然，那样的转化一定要使亚当的灵或魂在道德上变为不会败坏的（也就是说，他将绝对不会再犯罪）。

总结：亚当在他堕落之前景况中逐渐提升的福气

我相信，上述讨论从各个角度提出越来越多的证据，证明：如果亚当忠于神所加于他的圣约责任，他就会经历一种被提升的景况，是永远而不能逆转的。

亚当在受托任务上的失败，包括他容许一个敌对和不洁的活物进入这园子里。虽然创世记二~三章没有明白地说，亚当“制伏和治理”的任务是不让邪恶的蛇进入园中，但是考虑以下两点，这在观念上却是可能的：(1) 创世记一章 26、28 节的命令是制伏和管理“地上所爬的”一切昆虫；⁵² (2) 伊甸园是个圣殿，亚当被安置其中，作为神的活的形象，并且作为神的祭司，要保护圣所不受不洁之物的侵犯。所以，亚当没有好好地治理，因为他没有保护这园子，让一个邪恶的蛇把罪、混乱、和骚动带进圣所，并且带进亚当和夏娃的生命中。他容让这蛇来“治理”他，而不是他“治理”那蛇，并且作一个顺服的祭司，把它赶出那园子。

亚当和夏娃没有扩展神在那园子圣所的荣耀同在，却被从其中赶出去，而且被排除于他们原本被计划要得到的永生之外。因此，亚当和夏娃违背了神在创世记一章 28 节的命令，他们未能承受更丰盛的福气阶段，那是要全然忠实才能得到的。⁵³

⁵² 关于这点，见 Kline, *Kingdom Prologue*, 54-55, 65-67; Beale, *Temple*, 66-87 的更多讨论。

⁵³ 实际上，他们开始经历末世性的死，那是应验创世记二章17节的话，他们的身体因此死亡，只是那死的完满实现也是灵命上的；然而，神介入（创三20~21），并且使亚当和夏娃脱离那尚未完满实现的灵命死亡的景况，把他们

我们会在下文看到，在亚当未能完成神的命令后，神就兴起另一些像亚当般的人物，把原来王者和祭司性的托付传给他。我们会发现，由于罪进入世界的缘故，这托付有了一些更改。可是，亚当的后裔像他一样地失败了。这失败会继续下去，直到一位“末后的亚当”兴起，祂最后要为全人类实现这托付。

亚当的托付传给他的后裔⁵⁴

有些解经家注意到，亚当的托付被传给挪亚，给亚伯拉罕，也继续传给他的后裔。基于我们的观察，以下经文实际引喻创世记一章 28 节或它后来的重述，不断重复应用这命令：

创一 28 神就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”

创九 1、7 神赐福给挪亚和他的儿子，对他们说：“你们要生养众多，遍满了地。……你们要生养众多，在地上昌盛繁茂。”

创十二 2~3 “我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得福。为你祝福的，我必赐福与他；那咒诅你的，我必咒诅他。地上的万族都要因你得福。”

创十七 2、6、8 “我就与你立约，使你的后裔极其繁多。……我必使你的后裔极其繁多，……我要将你现在寄居的地，就是迦南全地，赐给你和你的后裔。”

带人一种已经启动的与祂之间活泼的属灵关系里，那关系要在身体复活的生命中才会完成，那会逆转他们无可避免的身体死亡。

⁵⁴ 接下来的部分——“亚当的托付传给他的后裔”、“亚当的托付和传给他后裔的托付之间的不同”、和“结论”——是我在 *Temple*, 93-121 里更长讨论的浓缩。

创二十二 17~18 “论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你子孙必得着仇敌的城门。并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。”

创二十六 3 “你寄居在这地，我必与你同在，赐福给你，因为我要将这些地都赐给你和你的后裔。我必坚定我向你父亚伯拉罕所起的誓。”

创二十六 4 “我要加增你的后裔，像天上的星那样多；又要将这些地都赐给你的后裔，并且地上万国必因你的后裔得福。”

创二十六 24 当夜耶和華向他显现，说：“我是你父亲亚伯拉罕的神，不要惧怕！因为我与你同在，要赐福给你，并要为我仆人亚伯拉罕的缘故，使你的后裔繁多。”

创二十八 3~4 “愿全能的神赐福给你，使你生养众多，成为多族，将应许亚伯拉罕的福赐给你和你的后裔，使你承受你所寄居的地为业，就是神赐给亚伯拉罕的地。”

创二十八 13~14 “我要将你现在所躺卧之地赐给你和你的后裔。你的后裔必像地上的尘沙那样多，必向东西南北启东，地上万族必因你和你的后裔得福。”

创三十五 11~12 神又对他说：“我是全能的神，你要生养众多，将来有一族和多国的民从你而生，又有君王从你而出。我所赐给亚伯拉罕和以撒的地，我要赐给你与你的后裔。”

在旧约圣经接下来的书卷里，多次向以色列和末世的以色列重述这个反复赐给列祖的托付。像亚当一样，挪亚和他的子孙也未能完成这托付。于是，神把创世记一章28节这个托付的实质，赐给亚伯拉罕（创十二2，十七2、6、8、16，二十二18）、以撒（创二十六3~4、24）、雅各（创二十八3~4、14，三十五11~

12, 四十八3、15~16)、和以色列(见:申七13和创四十七27; 出一7; 诗一〇七38; 赛五十一2, 最后四个说出了, 赐给亚伯拉罕的应许开始在以色列中实现)。⁵⁵ 要记得, 创世记一章26~28节的托付包含下列要素, 特别是如一章28节所概述的: (1) “神赐福他们”; (2) “要生养众多”; (3) “要遍满地面”; (4) 要“制伏”这“地”; (5) 要“治理……全地”。

例如, 这个托付重复给了亚伯拉罕: “论福, 我必赐大福给你; 论子孙, 我必叫你的子孙多起来, ……你子孙必得着仇敌的城门〔= ‘制伏和管理’〕, 并且地上万国都必因你的后裔得福”(创二十二17~18)。⁵⁶ 神把亚当安置在一个园子里, 祂把一块沃

⁵⁵ 最初让我注意到这点的是 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1992), 21–26, 上面所列创世记的经文就是根据它所作。赖特认为, 神在创世记一章26~28节给亚当的命令, 已经应用到先祖和以色列身上了; 他也引用其他经文, 是他认为表示创世记一章28节被应用到以色列的(出三十二13; 利二十六9; 申一10~11, 七13~14, 八1, 二十八63, 三十五、16)。后来我也类似地发现, 寇涵(Cohen, “Be Fertile and Increase,” 28–31, 39)根据 Gary Smith, “Structure and Purpose in Genesis 1–11,” *JETS* 20 (1977): 307–19, 也提出同样的观察, 两者都包括了挪亚。关于这福气是有条件地应许亚当的, 这样的观念亦见 Dumbrell, *Search for Order*, 29–30, 37, 72–73, 143。同样地, 盖奇(Gage)只是一般性地断言说, “神起先向亚当宣告的命令(或创造时的命令)……(创一28), 以约的方式透过三个执行部门(也就是三个中介者: 挪亚、亚伯拉罕、和大卫)而正式化”(*Gospel of Genesis*, 29)。亦见 Carroll R., “Blessing the Nations,” 27, 只简略地说: 创世记十二章1~3节重新肯定了神要赐福人的心意。同样见 Michael Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York: Schocken, 1979), 112–13。犹太传统把创世记一章28节应用到挪亚和亚伯拉罕身上(《米大示坦库玛》〔*Midr. Tanh.*〕创35; 《米大示坦库玛》〈谭库玛论愿我们的教师教导我们〉〔*Midr. Tanh. Yelammedenu*〕创2.12)。

⁵⁶ 注意, 这使命的治理层面在其他地方被传达给亚伯拉罕的是“君王的身分”(创十七6、16), 对雅各所说的也是一样(创三十五11)。

土应许给亚伯拉罕。神强调这托付的目标是“赐福”“地上的万国”，借此表示它的普世范畴。⁵⁷ 所以，很自然地，在创世记十二章1~3节里，神在给亚伯拉罕这个托付的开头处说，“你要离开本地……。你也要叫别人得福。……地上的万族都要因你得福。”关于这方面，温汉（Gordon Wenham）指出，“给亚伯拉罕的应许，更新了创世记一~二章给人类列出的远景”，所以“就像在他之前的挪亚，他是第二个像亚当的人物”，⁵⁸ 或是一个“新的亚当”。⁵⁹

创世记的大部分都重述创世记一章28节的托付是带着应许应用在先祖身上，然后，则描绘它开始实现在位于埃及的以色列国：

创四十七27 以色列人住在埃及的歌珊地，他们在那里置了产业，并且生育甚多。

创四十八3~4 “神曾……赐福与我，对我说：‘我必使你生养众多，成为多民，又要把这地赐给你的后裔，永远为业’”〔有部分应验于约瑟的子孙身上〕。

出一7 以色列人生养众多，并且繁茂，极其强盛，满了那地。

出一12 他们越发多起来，越发蔓延。

出一20 以色列人多起来，极其强盛。

民二十三10~11 “谁能数点雅各的尘土？谁能计算以色列的四分之一？”……巴勒对巴兰说：“……你竟为他们祝福！”

⁵⁷ 见 Gordon J. Wenham, *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 37。

⁵⁸ 同上；Dumbrell, *Search for Order*, 29–30 亦如此认为。

⁵⁹ Fishbane, *Text and Texture*, 112。

但是，在以色列人在埃及表现出悖逆态度的那些事件后，和在金牛犊事件时，这应许显然没有在第一代以色列人时完满实现，因为他们没有完全顺服这托付。虽然如此，摩西还是求神实现这应许（出三十二13）。因此，这个国家将在未来某时刻实现这托付的应许就又被重述，就如它在创世记中被赐给列祖一样：

利二十六9 “我要眷顾你们，使你们生养众多，也要与你们坚定所立的约。”

申七13 “祂必爱你，赐福与你，使你人数增多；也必在祂向你列祖起誓应许给你的地上，赐福与你身所生的……”
〔参：申六3，八1〕。

申十五4、6 “在耶和华你神所赐你为业的地上，耶和华必大大赐福与你。……因为耶和华你的神，必照祂所应许你的赐福与你……；你必管辖许多国民。”

申二十八11~12（《七十士译本》） “耶和华你的神必使你们生养众多，……赐福你手所做的，……你必管辖许多国民。”

申三十16 “我吩咐你爱耶和华你的神，遵行祂的道，谨守祂的诫命、律例、典章，使你可以存活，人数增多，耶和华你神就必在你所要进去得为业的地上赐福与你”〔参：申三十五〕。

撒下七29（《七十士译本》） “现在求你管理并且赐福你仆人的家，……；现在让你仆人的家能因你所赐的福而永远蒙福。”

虽然是未来福气的应许，在以色列随后的历史中，却不时将创世记一章28节的托付言语重新应用到个别以色列人或整个国家，表示某种程度的开始实现：

代上四10 雅比斯求告以色列的神说：“甚愿你赐福与我，扩张我的境界，常与我同在，保佑我不遭患难，不受艰苦。”神就应允他所求的。

代上十七9~11、27 [神透过拿单说话] “我必……栽培他们〔以色列人〕。……我必制服你的一切仇敌〔《七十士译本》加上“我要使你人数加增”〕。……我也必坚定他的国。”〔大卫证实了起初的实现。〕“现在你喜悦赐福与仆人的家，可以永存在你面前。耶和華啊，你已经赐福，还要赐福到永远。”

诗八5~8 你叫他比神微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的，使万物，就是一切的牛羊、田野的兽、空中的鸟、海里的鱼，凡经行海道的，都服在他的脚下。〔虽然有些解经家把诗篇第八篇放在这个类别里，而确实也有此可能，但是它却更切合于紧接下面的明显的末世类别。〕

诗一〇七37~38 又种田地，栽葡萄园，得享所出的土产。祂又赐福给他们，叫他们生养众多，也不叫他们的牲畜减少。

赛五十一2~3 “我赐福与他〔亚伯拉罕〕，使他人数增多。”……使〔以色列的〕旷野像伊甸，使沙漠像耶和華的园囿。〔注意结尾的话是关乎未来的应许，在下面重复。〕

可是，发生了罪恶的事件，明显表示这王和这国仅仅部分完成这托付。至终，他们在尝试去做亚当和他们的祖先未能做成的事上也失败了。所以，末世的以色列和他们的末世君王最后将成功地完全完成亚当的托付，这个应许又被重述：

诗八5~8 你叫他比神微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。

你派他管理你手所造的，使万物，就是一切的牛羊、田野的兽、空中的鸟、海里的鱼，凡经行海道的，都服在他的脚下。

诗七十二8、17、19 祂〔末世君王〕要执掌权柄，从这海直到那海，从大河直到地极。……人要因祂蒙福，万国要称祂有福〔可能是引喻：创十二2~3，二十八14，尤其是：创二十二18〕。……愿祂的荣耀充满全地。

赛五十一2~3 “我赐福与他〔亚伯拉罕〕，使他人数增多。”……〔祂〕使〔以色列的〕旷野像伊甸，使沙漠像耶和华的园圃。

赛五十四1~3 “没有丈夫的比……的儿女更多。……要扩张你帐幕之地，张大你居所的幔子，……要放长你的绳子，坚固你的橛子。因为你要向左向右启动，你的后裔必得多国为业”（最后两句话是引喻创二十八4、13~14，那是引喻创一28和十二23的文本互涉网的一部分）。

耶三16、18 “你们在国中生养众多，当那些日子，……我赐给你们列祖为业之地。”

耶二十三3 “我要将我羊群中所余剩的，从我赶他们到的各国内招聚出来，领他们归回本圈，他们也必生养众多。”〔参：耶二十九6，三十19，三十三22。〕

结三十六9~12 “使你〔应许之地〕得以耕种，我必使以色列全家的人数在你〔这地〕上面增多，……我必使人〔以色列〕和牲畜在你〔这地〕上面加增，他们必生养众多。……他们必得你为业。”〔参：结三十六27〕。

但七13~14 “有一位像人子的，驾着天云而来，……得了权柄，……使各方、各国、各族⁶⁰的人都事奉祂。”〔祂的统治将取代那“兽”的统治。〕

何一10 以色列的子孙的人数必如海沙，不可量，不可数。……“你们是永生神的儿子。”

有趣的是，昆兰群体也相信他们是这些应许的末世实现的开始。《四号洞穴418》（4Q418）残篇81（=《四号洞穴训诲第七》〔4Q423〕8 + 24?）说，神是“你们的分和你们在亚当众子中的产业，祂已赐给他们权柄〔统管〕祂的产业”（第3行）。所以，昆兰群体的成员是真正的“亚当的众子”，神已赐给他们权柄统管一个“产业”。那些“承受全地”的人将“行”在一个“永远的农场”里（第13~14行），这可能是指全地就像一个大的伊甸园一样。⁶¹他们“要充满〔显然是全地〕，并且……要因丰盛的美

⁶⁰ 这似乎印证，但以理书七章13~14节是引喻创世记二十二章18节，特别是因为后者是重复的应许中唯一包含“得着你仇敌的城门”的，那是但以理书第七章中关乎“人子”和以色列的圣民的一个重要主题。还有，人子管理海中的兽（描绘仇敌），这反映了原先赐给亚当的同样使命。看到“地上万国”（*panta ta ethnē tēs gēs*）这个一模一样的片语（古希腊文）在旧约圣经其他地方仅出现五次，其中两次在创世记二十二章18节和二十六章4节，它们重复了亚当的托付；另外两次是在申命记二十八章10节和约书亚记四章24节，也可能是引喻前面创世记中的片语（虽然亚十二3似乎不是一个引喻），这些都肯定了但以理书第七章是引喻亚当的受托付，特别是创世记二十二章18节。这片语的其他形式也出现于申命记二十八章1节，另外还有申命记二十八章10节里同样的表达语（紧接在提到重复的福气之后），和申命记二十八章11节里“耶和華必永远加增你的后裔”这个片语，这三者都确定，申命记二十八章的两个片语是引喻前面的创世记经文。这片语也出现在耶利米书三十三章6节和五十一章8节，那里似乎不是引喻创世记的经文。

⁶¹ 在《更新的大地》（4Q475）里有段与此有密切关联的文字，它显然是昆兰文本里最明白地宣称全地将成为伊甸园的：毕竟所有的罪都已经从地上除灭

物而饱足”（第19行）。到目前为止，对这个群体的描述反映了创世记一章26、28节的托付，那是他们已经开始实现的。他们也被命令要“荣耀”神，就是借着“将你们自己归祂为圣，这是照着祂已经把你们安置为〔统管〕⁶²全地的至圣所这件事”（第4行〔亦见《感恩诗集》〔1QH^a〕XIV:12-19; XVI:20-22〕）。还有其他的命令语气散布在整段经文中：“要不断地行，表示对祂的忠心”（第6行），和“要爱祂”（第8行）。

类似地，《西卜神谕篇》（*Sib. Or.*）五章414~416节也肯定同一件事：“因为有一位蒙福的人从天上的平原而来，手中紧握神交付他的王权：他已经赢得对万物的统治”。类似地，在《禧年书》（*Jub.*）二十二13，以撒把以下的祝福给了雅各：“愿至高神把祂所赐给我的所有福气，就是祂所赐给挪亚和亚当的福赐给你；让它们常留在你的后裔的神圣的头上，代代相传，直到永远”（《禧年书》十九27也类似）。⁶³

主后七十年耶路撒冷被攻取，大约同时昆兰群体被灭，这显然表示，昆兰群体和以色列的任何其他部分，都不是亚当托付的末世应许的实现。

了，“全世界都要像伊甸一样，而且全地都将永远有和平，并且……一个爱子……将……承受万有”（第5~6行）。

⁶² 马丁尼兹（Martínez）与提其拉尔（Tigchelaar）的希伯来文—英文版，正确地把“统管一切”填入空白处，这是因为接下来的与“统管所有的天使〔直译“诸神”〕”平行，可是在马丁尼兹更早的英文版里，他却没有如此作，而是提出一种相当不同的翻译，不像后来的翻译那么正确地反映希伯来文。

⁶³ 注意，《拉·卡哈那的讲经性注释》（*Pesiq. Rab Kah.*）Piska 15.1同样如此：“神说：对亚当如何，对他的子孙也如何：我将他们领入以色列地，我赐给他们命令，但是他们违背了我的命令。”

亚当的托付和传给他后裔的托付之间的不同

虽然在创世记第一章的原始托付（和重复给挪亚的托付），与那被赐给亚伯拉罕和他的以色列子孙的托付之间有这许多类似之处，其间却也有一些差异。在亚当悖逆之前，他本应耕种地面，管理地上一切活物（包括那在园子外面、后来进入其中的邪恶的“蛇”），借此显明他的主权，实现那托付中“制伏和管理”的部分。亚当犯罪之后，这托付被扩大范围，包括被更新的人类管制那没有重生、攻击他的人际权势。所以，就包括了“得着仇敌的城门”这句话，其他地方则说是“制伏这地”（注意，民三十二22：“那地被耶和华制伏了”，那里用来讲“制伏”的字（*kbš*）也是创世记一章28节所用的）。⁶⁴

所以，在重复上述赐给列祖的托付时，提到“地上的万国”都要因亚伯拉罕的“后裔”而蒙福，这是暗示一个被更新的人类群体，他们带着神的形象，以被更新的后裔“遍满地面”，这些后裔也是反映出神的形象，并且在“人的城”里向其他人发出这个群体的荣光，这些人不会悖逆，也会将神反映出来。因此，这些新归信的人“蒙福”，得享神荣耀的同在，而且成为神那不断增长的国度和统治的一部分，这是首先的亚当所放弃的。所以，创世记一章28节的“制伏和治理”，现在就包括在属灵上胜过存在于未重生的人类心中的恶，他们已经在这地上倍增了。其中包含一个观念：原来在创世记一章28节的托付，是要“生养众多”肉身的儿女，现在包括一种人，他们脱离旧有的生活方式，成为属灵的新生儿，反映出神荣耀同在的形象，并且有分于创世记一章26~28节那托付的扩展性。

亚伯拉罕的后裔应该作一群被更新的人类。他们应带着神的形象，也使带着那形象的子孙“遍满地面”，作为向那些生活在属灵黑暗中的人的光。他们应该作神的器皿，让神透过他们将祂临在

⁶⁴ Wright, *Climax of the Covenant*, 23 亦如此认为。

的光照亮人们黑暗的心，好叫他们也能成为那日渐增长的神的荣耀临在和国度的一部分。这就是在全地上作神的“见证人”的角色。

重复提到“会幕”（直译“见证的帐幕”）和“约柜”（直译“见证的柜”）的部分原因，可能是要叫以色列自己接受神临在的“见证”，然后宣告神亲自为祂的律法、和祂为了以色列而行的诸般救赎作为所作的“见证”，借此见证神在过去和现在的拯救性的临在。此外，这国家要顺服律法，以此作为一个“见证”。这一切都会见证神临在的真理。

神命令以色列人，就在他们归回之后，他们要作“见证人”，因为他们“认识”和“相信”祂是独一的真神。⁶⁵这时候，他们也要作见证说，神已经解救以色列脱离第二次的捆绑，第二次出埃及前往应许之地，再次彰显祂的全能（赛四十三10~12，四十四6~8）。以色列要对列国作见证，这点隐含在许多地方（参：赛四十三9），但是在以赛亚书五十五章4节则明讲出来：神说祂已经立大卫作“万民的见证”，那是以色列当受的一个托付。在作此“见证”一事上，以色列的君王应当是领导者。⁶⁶这个托付是以色列的任务，要“呼召”列国归向神（赛五十五5）。要完成这个使命，以色列首先要“趁耶和華可寻找的时候寻找祂”，“相近的时候求告祂”（赛五十五6）。

在重复创世记第一章的托付时的另一个不同是，创世记一章28节和九章1、6~7节只是命令，但是从列祖开始所作的重复则是正式的应许。⁶⁷可是，即使在这些重述里，这托付的一些部分通常保留下来，而且以一种与这个重述的应许紧密纠结的方式明白地重

⁶⁵ 参：此处的同源字 *‘ed*，和《七十士译本》的 *martys* 的用法。

⁶⁶ 如：历代志下二十三章11节说，当约阿施被立为王时，他们把“见证”（译注：《和合本》作“律法书”）交给他，表示他应该持守律法和它所代表的一切；亦见：历代志下三十四章29~33节。

⁶⁷ 赖特（Wright, *Climax of the Covenant*, 22）只认为“生养”这个层面被转化为应许。

申。创世记十二章1~3节引入这托付的命令语气，明显表示这个托付层面被保存下来：“你要离开本地，……你也要叫别人得福。”同样地，创世记三十五章11~12节的应许包括了带命令的话：“我是全能的神；你要生养众多。”其中的含意是，人类无法靠自己完成这托付，但是神会以某种方式使人类完成它，那就是祂应许要作的。

以应许的方式重新应用所赐给亚当和挪亚的托付时，大部分都带有命令，这不仅是对一位族长而已，⁶⁸也是对这族长所应许的末世后裔而发的。例如，注意创世记十七章的这些话：“你当在我面前作完全人，我就与你立约，使你的后裔极其繁多”（第1~2节）；“我必使你的后裔极其繁多”，和“我要与你并你世世代代后裔坚立我的约”，和“我要将……地……赐给……你的后裔，永远为业”，以及“你和你的后裔〔也就是应许的后裔〕必世世代代遵守我的约。……这就是我与你、并你的后裔〔也就是包括应许的后裔〕所立的约，是你们所当遵守的”（第6~10节）。同样地，注意以赛亚书五十四章1~3节里赐给末世的以色列的带命令的应许：“没有丈夫的……儿女更多。要扩张你帐幕之地，张大你居所的幔子，……要放长你的绳子，坚固你的橛子。因为你要向左向右启动，你的后裔必得多国为业”（注意在这里是引喻先前

⁶⁸ 例如，注意以下的经文，它们是紧接在重新应用先前所列亚当之约之前或之后的：“我眷顾他，为要叫他吩咐他的众子……遵守我的道，秉公行义，使我所应许亚伯拉罕的话都成就了”（创十八19）。在创世记二十二章16~18节，亚伯拉罕在献以撒一事上表现的顺服，被视为神应许说祂要在将来实现这被重述的亚当使命的基础。创世记二十六章3~5、24节（注意命令式，“不要惧怕”），二十八章1~4节（注意第1~2节的命令式，要按一种忠于神的方式娶妻）也是如此。

创二十八4、13~14给亚伯拉罕的应许)。也可以看到关乎重述给末世以色列的同样情况的例子。⁶⁹

还有其他的命令与这些应许一起被赐给列祖，后来也给了以色列，这是进一步证明，原先给亚当的托付的盼望仍然有效，只是现在加上了神的应许，就是祂要使亚伯拉罕的后裔完成这托付。

神保证说：“我与你同在”，这不是给亚当或挪亚的，而是直到向以撒重复这应许时才说出来。神的应许和祂所赐的托付，要人分散全地，好叫祂的临在也会扩展，都是以这个保证为基础（见：关乎以撒〔创二十六24〕，雅各〔创二十八15〕，和摩西〔出三12〕）。使人能担负这任务，并且确保这应许的实现的，就是这个临在。⁷⁰以色列对神同在的回应是，“要行祂的道，遵守祂的诫命”，为要实现原来给亚当的托付：“使你可以存活，人数增多，耶和華你神就必在你所要进去得为业的地上赐福与你”（申三十16）。至终，唯有当神“为他们的心行割礼”时，他们才能爱祂和顺服祂，持续在祂的同在中，并且承受应许而真正“活着”（申三十五~6、16）。

基本上同样的用语也重复向所罗门说。大卫对他的儿子说：“愿耶和華与你同在，使你亨通，照祂指着你说过的话，建造耶和華你神的殿。但愿耶和華赐你聪明智慧，好……遵行耶和華你神的律法”（代上二十二11~12）。

⁶⁹ 亦见：利未记二十六章9~16节（如果末世以色列顺服的话，就会领受这应许）；参：以赛亚书五十一章1~2a节（末世的以色列被命令要“追想被凿而出的磐石，被挖而出的岩穴。要追想你们的祖宗亚伯拉罕和生养你们的撒拉”，接下来就是在第2b~3节重述给亚伯拉罕的应许）；耶利米书三章16、18节就是紧跟在这个赐给末世以色列的命令之后：“背道的儿女啊，回来吧！因为我作你们的丈夫”（第14节）。

⁷⁰ 同样的应许也可以赐给列祖以外的个别以色列人；例如，注意历代志上四章10节：“雅比斯求告以色列的神说：‘甚愿你赐福与我，扩张我的境界，常与我同在，保佑我不遭患难，不受艰苦。’神就应允他所求的。”

在耶利米书里，神差遣耶利米，使他作“列国的先知”（一5），并且“施行拔出、拆毁、毁坏、倾覆，又要建立、栽植”（一10），也宣告同样的伴随用语（关于这用语，见：一8、19）。神也以同样的用语对以色列人说话，告诉他们：祂将他们从被掳中招聚回来的目的，是要更新他们的托付，对列国“见证”祂创造“新事”的目的（赛四十三5~21）。对所罗门、耶利米、和以色列所说的这些“神同在的用语”，可能是源自将创世记一章28节加上应许重新应用于族长，那里是这用语首次出现的地方。

当然，亚当在园子环境内的顺服，是靠着神的同在来完成他的托付的关键（记得，神在园子里：“神在园中行走”〔创三8〕）。但是圣经没有记载说，神应许亚当，祂一定会在他执行托付时与他同在。实际上，神从亚当收回祂的同在。由于犯罪的结果，亚当被逐出有神荣耀同在的圣所，无法完成神的托付。

正如亚当的情况，以色列在它的“伊甸园”里顺服管理圣殿的律法，这是以集体亚当的身份执行它被更新的托付的一部分。以色列的圣殿⁷¹和土地被比作伊甸园（关于后者，见：赛五十一3；结三十六35；珥二3；参：创十三10；结四十七12），并且被描绘为非常丰美，为要强调它与伊甸的相似（参：申八7~10，十一8~17；结四十七1~12）。⁷²应许之地本身被称为神的“圣地”（诗七十八54；亚二12），因为它要成为一个更大规模的伊甸园。⁷³要管理全世界的托付（创一26~28），最初是借着亚当在伊

⁷¹ 关于这点，见 Beale, *Temple*, 66-80。

⁷² 关于后面这点，见 William J. Dumbrell, “Genesis 2:1-17: A Foreshadowing of the New Creation,” in *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*, ed. Scott J. Hafemann (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 58-59。

⁷³ 同上，pp. 58-61。

甸园中的角色表达出来，现在它被传达给以色列，显然将它视为一个集体性的亚当。⁷⁴

出埃及记十九章6节对这托付作了很好的表达，在那里，神讲到这整个国家，“你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。”他们要作中介者，把神在会幕里同在的光散布到这黑暗世界的其余部分。如此把创世记一章28节连结到伊甸园和圣殿，可能激发了下面昆兰《诗歌卷》(*Hymn Scroll*)里的思想：“我的统治要行在〔全地之〕子之上。……我要以七倍的光照在〔伊甸园中，它〕⁷⁵是你已经为你的荣耀作成了的”（《感恩诗集》XV:23-24，其中有七盏灯的圣殿灯台，可能是“七倍的光”这个意象的背景）。

以色列犯了罪，被从神面前和这地逐出。同时，神从他们的圣殿收回祂的同在（结九3，14、18~19，十一22~23）。同样的事件在主后70年发生在被恢复的以色列身上，那时罗马人摧毁了

⁷⁴ 以色列的圣殿也与这个国家完成创世记一章28节的使命有关。R. E. Clements, *God and Temple* (Philadelphia: Fortress, 1965), 67-73亦如此认为。后来的米大示关于圣殿的解经，可能部分是受到创世记一章26~28节的启发，因为它理解到这圣殿带来丰富的福气，甚至包括后裔（《米大示坦库玛》民数记〔*Midrash Tanhuma Numbers*〕[ed. Buber, p. 33]；《耶路撒冷他勒目》〈论叔娶寡嫂的婚姻〉〔*y. Yebam.*〕6b，被 Raphael Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, 2nd ed. [New York: KTAV, 1967], 90 引用；参《巴比伦他勒目》〈论祝福〉〔*b. Ber.*〕63b-64a；《主要米大示》〈民数记〉〔*Num. Rab.*〕4.20; 11.3；《主要米大示》〈雅歌〉2.5；《巴比伦他勒目》〈论赎罪日〉〔*b. Yoma*〕39b, Patai提醒我这点）。同样地，圣殿的存在和在其中所行的仪式为以色列带来祝福和丰收（暗示一般大地）（Patai, *Man and Temple*, 122-28亦如此认为，他引用如 *The Fathers according to Rabbi Nathan* 4）。

⁷⁵ 这是依循 A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, trans. G. Vermes (Oxford: Blackwell, 1961) 的翻译，可是他的翻译是唯一把“伊甸”填入空白处的。对这个受争议的翻译的说明，见 Beale, *Temple*, 79n125。

耶路撒冷和圣殿，可是神的同在早就在那之前离开圣殿了。⁷⁶ 所以，神同在使人能实现创世记第一章命令的应许，至终没有实现于亚伯拉罕或他的任何肉身后裔里，也没有在以色列或圣殿中实现，而是仍有待实现。

正如亚当“躲避耶和華神的面”（创三8），因此确定未能完成他的托付，挪亚和以色列身为属神的真正人类的代表，也同样使自己与神分隔，未能完成托付。所以，说挪亚受命要在新创造中作另一个个人性的亚当，而以色列是要作一个“集体性的亚当”，并不为过。这国家的任务是去做亚当首先受差派去做的。挪亚和他的后裔与以色列和它的后裔就像亚当一样失败了。也如亚当一样，挪亚的后裔和以色列被掳，后者也被逐出它的“园子之地”。这模式在以色列历史中发生两次，第一次从埃及开始，第二次从巴比伦开始。虽然以色列余民从巴比伦被掳之地返回，但直到主后第一世纪开始时，它仍然未能执行亚当的任务。

结论

我们可以说，创世记一章28节是第一个“大托付”，它再三被应用在人类身上。那托付是要成为全地的祝福，这个福气的部分本质就是神的拯救性的同在。在堕落以前，亚当和夏娃应该产生后裔，他们应该有神的形象，从他们身上散发神的荣耀，充满全地。在堕落之后，神以祂那被恢复的形象造了一余民，他们要出去，在其余处于黑暗中的人类当中散布神荣耀的同在。这样的见证要继续下去，直到整个世界被神的荣耀充满。所以，以色列的见证反映了它那群体性的亚当的角色，这凸显了旧约圣经中宣教的理念。⁷⁷

⁷⁶ 至少在基督降临时，神的同在已经离开圣殿了，因为基督自己取代圣殿，成了神在列国中特别临在之处，这是哈该书二章5节最终的实现。很可能神的临在从未回到被掳归回后的圣殿。

⁷⁷ 关于这点的阐释，见 Beale, *Temple*。

没有例外，亚当所受托付的重新应用，都是从正面表达出来，内容是挪亚、诸族长、以色列、和末世的以色列或它的王应该做的，或被应许要去做。表达的方式一直都是关乎实际征服那地、使人口倍增、并且让那些反映神荣耀的人充满应许之地和全地。从来没有暗示说这个托付是要以我们所谓的负面行动——也就是死——来完成。当然，以赛亚书五十三章；但以理书第九章；和撒迦利亚书十二章（和一些像诗二十二篇那样的预表性的大卫诗篇经文）都预言，弥赛亚之死对以色列的复兴极其重要，但是这些经文是少数，而且它们从没有与重述亚当的托付有直接关联。所以，对以色列的列祖、这国家、和它的君王的亚当性的期望和顺服的应许，总是以正面性词语表达，说出他们要做的或被应许要做的。

根据本章中所作分析可以看到一个重点：比起创世记第一～十一章中任何其他经文，创世记一章28节与创世记其余部分和旧约圣经其他书卷有更多的文本关联，这是个开头的指标，表示它是创世记开头部分最正式的线索，要在旧约圣经其他部分发展。

旧约圣经重复的宇宙性审判和新造事件

到目前为止，故事主线中不可少的部分就是一个新创造的国度。审判的模式——其形式为(1)宇宙的混乱，之后接着是(2)新创造，(3)为了神的荣耀而设立王权，(4)罪恶性的堕落，和(5)被掳——是构成救赎历史的主要事件之一。下列各表（〈表2.1〉，〈表2.2〉，和〈表2.3〉）是要指出这些模式是如何重复的，可是任何这类的表格都会过于简单，因为需要有进一步的解释予以充实（这是我在本章余下部分中要尝试的）。新约圣经中的模式也包括在内，为要提供整部正典观点的鸟瞰，只是必须等到后面的篇章才会对新约圣经部分作详尽的讨论。

创世记一～三章中历史的起头，和启示录二十一章中历史的结束，就像圣经正典的世界历史的书夹一般。胡克尔（Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Politie* [1593]）说，“直到

表2.1
历史的起头
创世记一~三章中
已启动的第一个创造的王权

地和众水的第一次的混乱^a

第一个创造

给首先亚当的第一个托付：为神的荣耀而作王

首先亚当的罪

首先亚当的审判^b和被逐

^a地是“空虚混沌”，这是否传达某种原始审判的观念，在这点上
上有争论，此处的讨论受限于篇幅，无法予以阐释。

^b见 Jeffrey J. Niehaus, “In the Wind of the Storm: Another Look
at Genesis III 8,” VT 46 (1994): 263-67。聂浩斯 (Niehaus) 把
希伯来文 *rûah hayyôm* 翻译为“风暴的风”，而不是“天凉
之时”（《和合本》作“天起了凉风”）这种传统的翻译；因
此，他把这整节翻译为：“当雅威神在风暴的风 (*lrwh
hywm*) 中在园子里巡回 (*mthlk*) 时，那人和他的妻子听到祂
的雷声 (*qwl*)，就藏身在园子的树中，躲避雅威神。”如果
聂浩斯是正确的话，这就是神第一次审判性的显现，这预示了
神在末世审判时的显现（如：启六15~17）。

原先产生它的起因和原则显明之前，有任何事物能够被全然理解
或妥善地判断吗？”⁷⁸ 所以，旧约圣经中的各卷书和它在洪水之后
的历史，最好都理解为出于创世记一~三章，因此从某方面说，
至终都与圣经的头三章有关联。

可是还有需要补充的。整本圣经都是神的启示的资料库，基于
这个前提，创世记一~三章和启示录二十一章就是两端的书夹，解
释它们之间的一切。这意思就是，在这两端之间的圣经材料都要对

⁷⁸ 引用于 Norman Cohn, *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient
Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven: Yale University Press, 1993), v.

表2.2
圣经历史中已经启动的末世论的循环

洪水时大地和水的混乱 新的创造	逼迫和埃及瘟疫的混乱 ^a 出埃及和经由红海的新创造 ^d	第二代在旷野飘流的混乱 出离和经由小紅海（约旦河）的新创造	在以色列地被擄时压迫和毁灭的混乱 ^b 出离和经由从巴比伦被擄处归回的新创造	在以色列地持续被擄期间的压迫和毁灭 ^c 在基督的生命里（和后来在祂的死和复活里）更高层的新创造
托付挪亚：为神的荣耀作新亚当的罪	托付以色列：为神的荣耀作集体性的亚当 以色列（集体性的亚当）在“金牛犊事件”和旷野中的罪	托付以色列：为荣耀作集体性的亚当（重复） 以色列从士师时期到所居之地被毁并被擄到巴比伦期间重复的罪	带应许托付以色列：为神的荣耀作末世时集体性的亚当 以色列在所居之地犯罪，并放弃其末世的角色	托付基督：为神的荣耀作末世的以色列人子（“亚当”） 基督是末世的以色列和末后的亚当，抵挡罪恶
在巴别塔的审判和飘流全地	第一个世代所受的审判和飘流旷野	在应许之地所受的审判和被擄至巴比伦	继续被擄的审判，即使以色列已经回到应许之地	神百姓的肉身仍然在世上飘流，即使他们在属灵上已经开始复兴

^a 在这方面，见 Archie Lee, “Gen. 1 and the Plagues Tradition in Ps. 105,” VT 40 (1990): 257-63. 李阿奇（Lee）说，诗篇一〇五篇所详述的出埃及时的灾难，是代表一种毁坏创造，或扭转创世记第一章创造的元素。

^b 耶利米书四章23~28节亦是如此，那里说以色列的地是“空虚混沌；天也……无光”，是没有活物居住的所在，是“旷野”、“荒凉之处”，而“天……黑暗”。同样地，以赛亚书四十五章18~19节或是描述以色列地，要不就是描述它在巴比伦的被擄。

^c 注意：重复“以色列被擄的混乱”，作为每个关乎以色列的循环的最后阶段，以及下个关乎以色列的循环的第一个阶段，因为它一方面是审判，另一方面是产生新创造的场景，仿效创世记第一章的模式。

^d 关于第一次出离的新创造的主题（例如，在出十五章），见 Dumbrell, *End of the Beginning*, 167-71；见《所罗门智训》十九6；亦注意《拉·卡哈那的讲经性注释》Piska 12.19，描绘神在西奈对以色列所说的话，“当我更新你时，我向你显示那将来世界的真实。”

^e 关于创世记六~九章和创世记一~三章之间，混乱的水、新创造、和挪亚是挪亚洪水叙事里的新亚当的这些平行，见：例如，Gage, *Gospel of Genesis*, 7-16。早期犹太教也把从洪水而出的新世界理解为一个新创造（《以诺一书》一〇六13；斐罗，《论摩西生平》2.64-65；参《禧年书》五12）。

^f 重要的是，这里包括了耶罗波安设立金牛犊的罪，这在形式上是重复在西奈首次拜金牛犊，这两次都是集体性的犯罪行为，影响了以色列后来的世代。这最终在北国以色列被擄的审判上达到高峰。南国犹太后来步北国以色列拜偶像的后尘，也同样造成审判和被擄。

照它在创世记一~三章的起源，并且展望它在启示录里的目标来解读。因此，前面的凭据大致都支持这个观念：圣经正典里的每件事都应该被视为源自创世记一~三章，并且朝向启示录第二十一章的最后目标进展。此外，在创世记一~三章和启示录第二十一章这两个书夹之间，每一个循环也都应该对照它之前和之后的循环来解读。如此解释角度的基础是，圣经的最终作者乃是神，祂特意以创世记第一章“混乱之后是新创造”的基本模式来塑造这些循环，并且以一种相互解释的关系将它们一个个地排列下来。⁷⁹接下来对旧约圣经所作的分析，在相当程度上是以这个结论为前提。

这些循环的模式显示，在旧约圣经不同阶段里的混乱的危机点之后，神的国度有显然已启动的新创造的进展，从人的观点来看，它可能会发展为实现的末世状况。可是由于罪的缘故，这种最终和不会扭转的情况至终没有成就。此外，当想到第一次创造时的混乱是因神作成一個井然有序的创造而解决时，之后的洪水、埃及的瘟疫、和以色列的荒凉之地等，就都可以理解为对在新创造之前的原始混乱状况的重述。⁸⁰这个次序不仅适当地安排了受造的宇宙实

⁷⁹ 上面的表应该可以把更多这类的循环包括在内，但是所描绘的是主要的和最完整的。或许巴别塔的插曲就是这模式的一个例子：在它后面是亚伯拉罕离开他身陷其中的拜偶像的吾珥，随后则是重新颁布给亚当的托付（如：创十二1~2）。因此，根据后来的犹太教对创世记十二章1~2节的理解，是神使这位族长成了一个新的创造，就像在创世记第一章里开始的一样（例如，见《米大示坦库玛》创3.5；5.5；可能还有《创世记米大示》39.11；参《米大示坦库玛》创5.1）。其中原因是，创世记十二章1~3节是重新将创世记一章28节应用为给亚伯拉罕的托付。

⁸⁰ 关于这点，见 Patrick D. Miller, "Creation and Covenant," in *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, ed. Steven J. Kraftchick, Charles D. Myers Jr., and Ben C. Ollenburger (Nashville: Abingdon, 1995), 155-68; Robert R. Wilson, "Creation and New Creation: The Role of Creation Imagery in the Book of Daniel," in *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*, ed. William P. Brown and S. Dean McBride Jr. (Grand Rapids: Eerdmans, 2000),

表2.3
历史的结束
启示录二十一章完满实现的末世论

最后一次毁坏天地的混乱

最后一次的新创造

最后一次托付圣徒为集体的亚当

圣徒最后一次抵挡罪

最后一次解救圣徒脱离被掳

际，也包括人类的人际和社会次序。⁸¹ 因此，当神的百姓未能在这些显然是新的创造中完成类似给亚当的命令时，那就成了圣经记载有个要来临的新创造的预示，那时会有位末世的亚当来临，祂终将做那首先的亚当最初应该做的。

所以，我并不是提出一个核心或单一议题作为旧约圣经神学的关键，而是提出一个故事主线，旧约圣经叙事和写作的主要主题都以它为中心。虽然在最近的圣经学术界里，以故事为圣经著作的释经进路蔚为风尚，⁸² 因此甚至被应用来研究整个圣经神学，⁸³ 更早的荷兰改革宗学者有时却采用一种观念，就是追溯“创造—堕落—

190-203。亦注意以赛亚书十三章1~13节对巴比伦、和以赛亚书三十四章1~15节对以东的描绘，说这些是“毁坏创造”的审判的例子，这可以在其他地方对包括以色列在内的其他国家的审判中看到。

⁸¹ Dumbrell, *Search for Order*, 11。

⁸² 见 Craig G. Bartholomew and Micahel W. Goheen, eds., *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 215-16 = 巴肖罗缪、戈欣著，张杰克等译，《圣经戏剧》（上海：同济大学出版社，2012），213-214页所引用的文献。这是如汤姆·赖特等人所偏好的进路。

⁸³ Bartholomew and Goheen, *Drama of Scripture*; C. Marvin Pate et al., *The Story of Israel: A Biblical Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004) = 巴肖罗缪、戈欣著，张杰克等译，《圣经戏剧》（上海：同济大学出版社，2012）。

恢复”的“救赎历史故事”。⁸⁴ 同样很重要的是要记得，所有古代的信经和信仰告白都有一种基本架构的情节主线，就是创造、堕落、救赎、和完满实现。最近有人提出以色列的“犯罪—被掳—归回”这个三重模式，以之为一种圣经神学的架构，⁸⁵ 就如以圣经的六幕架构为一出戏，以国度为涵盖一切的主题：(1) 建立国度；(2) 悖逆；(3) 大君拣选以色列——插曲：在两约之间的时期，国度故事尚未完结——(4) 君王来临；(5) 传扬君王信息的使命；(6) 君王再临。⁸⁶ 上面清楚显示，这三重和六重的模式都被包括在这里，但它们只是圣经历史更大的整体循环模式的一部分而已。

⁸⁴ 见：例如，Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948) = 霍志恒著，李保罗译，《圣经神学〔旧约卷一〕——摩西时代的启示》与《圣经神学〔旧约卷二〕——先知时代的启示》（香港：天道书楼，1981、1988）。虽然“故事”不是他喜欢的一个词语，但是“神启示的渐近自然发展”的观念却极为重要，它与一个渐渐启动的故事或剧情的观念非常相近。同样见：Vos, “The Idea of Biblical Theology as a Science and a Theological Discipline,” in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980), 23, 他在那里说，圣经是“一本历史书，再也找不到其他在戏剧性和纯粹流畅上可与之媲美的了”。同样，注意 Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1979), 26, 他在那里说，保罗著作中的末世观点是个“戏剧”。关于霍志恒在这方面的观点，见 Michael S. Horton, *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 237–38, 241–42。有关荷兰改革宗在这方面更实际的应用，见 S. G. de Graaf, *Promise and Deliverance*, trans. H. Evan Runner and Elisabeth Wichers Runner, 4 vols. (St. Catherines, ON: Paideia, 1977–81), vols. 1–2 = 狄葛若弗著，《应许与拯救》，四册（South Pasadena: 美国麦种传道会，即将出版），第一至二册。

⁸⁵ Pate et al., *Story of Israel*。在 J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*, NovTSup 101 (Leiden: Brill, 2001), 355n39 引用的文献也聚焦于这种三重模式。

⁸⁶ Bartholomew and Goheen, *Drama of Scripture* = 巴肖罗缪、戈欣著，张杰克等译，《圣经戏剧》（上海：同济大学出版社，2012）。

对照上文，我对旧约圣经的故事主线表述如下：旧约圣经是神的故事，祂借着祂的话语和圣灵，透过应许、圣约、和救赎，从混乱中逐步在一群罪恶的百姓之上重建祂的新造国度，结果是托付信徒，在普世扩展这个国度，并使审判临到不信的人（被击败或被掳），成就祂的荣耀。我不说这是旧约圣经的“中心”，而是看它为圣经故事主线中的主轴，它凝聚其他次要部分而组成那故事主线。

这个新创造的国度和它在宣教上的扩展，可能形成了成就神荣耀的主要踏脚石。⁸⁷ 所以，将圣经故事划分为创造、堕落、救赎、和完满实现这种典型的四重做法，最后两个部分最好修正为借着新创造而成的救赎，和那新创造的完满实现。所以，这种说法的圣经故事就是以创造开始，以恢复创造结束。故事主线的最后一个片语——“成就祂的荣耀”——是目标，需要详加说明。我们在上面看到，首先的亚当的角色是带着神形象的王，那是为了在全地反映出神的荣耀形象——也就是祂的荣耀。同样，挪亚是带着神形象的第二个亚当（创九6~7），他所受的托付或许应该理解是为了同样的荣耀目的。其他主要的救赎历史事件也都是以神的荣耀为目标。

1. 以色列从埃及得解救，是要让神的荣耀同在在会幕里与他们同住（出四十34~38）。
2. 以色列的罪恶王朝的开始，仍然会使神的“大名”得颂扬（撒上十二22）。
3. 最后征服迦南（撒下七1~11）、坚立以色列的国度（撒下七12~16）、和建造圣殿（撒下七13、27），都是为了让

⁸⁷ 关于这点，见后面第六章中更多的讨论，那里对于“故事主线”的性质有更多的说明。

神的“名永远被尊为大”（撒下七26；关于只明确提到圣殿的经文，见：王上八10~13、41~45）。

4. 以色列的被掳和所应许的归回，都是为了神的“名”和“荣耀”（参：赛四十八11，在四十八5~19的文脉里）。
5. 重建耶路撒冷和圣殿是为了神的荣耀（该一8，二7~9；亚二5、8~11）。⁸⁸

因此，在整个圣经理史中各个重要的救赎历史插曲，最终目的都是神的荣耀。所有这些带着荣耀目的的事件，都指向历史的最终事件的荣耀目标，神确定要在其中行审判、成就救赎、和建立永远的新创造。这时，神的荣耀同在要充满这新天新地的每个部分，万物都要因祂的荣耀属性而高举和荣耀祂，这些属性已经在末世借着祂臻于完满的行动而彰显了。

整本旧约圣经中不断重复对新造的期盼：一位如亚当般的王

创世记一章 26~28 节所含新创造中像亚当的王的观念，形成核心的故事主线，这主线明显地贯穿旧约圣经的所有书卷；我尝试在这里稍作描绘，我是如何看到这一点的。在旧约圣经的各个阶段，新创造这个机头再次启动，似乎开始扩展它的使命，但是却因为罪而停滞下来，至终完全失败。下面所述只是我所看到旧约圣经各书卷的证据所指的方向。本部分的主要目的是要讲明，在我的理解中，旧约圣经是如何发展出上述那种循环、但又渐进性的故事主线，为要看出那是如何关联到新约圣经和它对同一条故事主线的发展。

⁸⁸ 这个关于神的荣耀的概述，是根据 John Piper, *Desiring God: Meditations of a Christian Hedonist* (Portland: Multnomah, 1986), 227-35 = 毕约翰著，周天麒译，《十点十分的盛宴》（台北：中国主日学协会，2006），423-38页。

摩西五经

我们已经看到，创世记中最常被使用的经文，就是反复应用亚当在创世记一章28节所受的托付。把这个期盼传递下去是贯穿全书的主线。尽管忠心的后裔遭受抵挡，他们也有不顺服，却还是有活泼的盼望，将来有亚当和族长的一位后裔，终将成功地完成创世记一章28节的命令。

摩西五经的其余部分显示，以色列的第一代不忠心，未能完成这托付。出埃及记叙述，神带领以色列离开埃及，好叫他们成为“祭司的国度”（出十九6），在西奈时，以色列领受了一部宪章，它进一步描述了像是给亚当的托付的条件，以色列却因着拜偶像而立即毁了它。出埃及记的目标是，神的荣耀同在会在会幕里留在这个国家当中。这个目标没有完全达成，因为摩西必须戴上帕子蒙住他的脸，免得他脸上反映出的神的荣光击打大多数国民的硬心。⁸⁹虽然这目标在出埃及记中实现了，利未记却说明以色列必须遵守的律法，为要洁净，得到到会幕来靠近神的同在，因此能作一个“祭司的国度”。民数记描述以色列要去应许之地所必须克服的种种障碍，以色列要在那地的新伊甸园里作一个集体的亚当。申命记把跟第一代相同的责任告诉第二代，他们要进入应许之地，也就是新的伊甸园，流奶与蜜之地。我们在前面看到，旧约圣经有几处经文说这应许之地是“伊甸”或是“园子”，因为以色列被视为一位集体的亚当，领受了亚当的托付，要完成它。

约书亚记，士师记，路得记

约书亚记叙述第二代是如何进入并且占有应许之地。占有这地或当在那地时经由逼迫所作的审判，分别是因为顺服或不顺服，

⁸⁹ 见 Scott J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*, WUNT 81 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995)。

这是全面性的主题，不仅在约书亚记如此，在旧约圣经其余地方也是一样（以从这地被掳来表示审判）。在这方面，经常会提到对族长所作的应许，但是要记得，这是创世记一章28节要制伏和治理这地之托付的部分发展。

约书亚记描述以色列经历一场小规模の出离（书三章），接着是逐渐把居住那地的敌对居民赶出去。这本书以一个非常正面的意思结束，再三肯定说“耶和華……使他们四境平安〔不受仇敌侵扰〕”（二十一44，二十三〔译注：原作误植为三〕1），并且“耶和華应许赐福给以色列家的话，一句也没有落空，都应验了”（二十一45〔参：二十三14~15〕）。可是，这些话显然应该理解为并非表示应许的完全实现，而只是表示所有的应许已经开始实现了。从敌国仍旧住在应许之地，威胁到以色列的全然占有那地（二十三12~16），即可明显看出这一点。因此，约书亚警告，如果以色列不忠心，他们将“在祂所赐的美地上速速灭亡”（二十三16）。

出埃及记、利未记、民数记、申命记、和约书亚记都明白提到，对族长所作末世应许已经开始实现，特别是提到了占有那地，但是这实现从未达到末世的完满地步，这是因为这国民的悖逆，最开始已经提到的亚干的罪，和以色列未能赶出敌国，都显示了这点。这种未能实现反映了创世记一~三章中的同一个模式：在第一个创造中，亚当被设立，受命要忠心，但是却悖逆了，没有在一个“完全得荣耀”的新宇宙中承受末世的丰满福气。

约书亚记稍稍提到的开始的罪，在士师记里成了脱缰野马。这卷书叙述以色列的一种重复的循环模式：(1) 犯罪，(2) 受审判，被周围的敌人权势辖制，然后 (3) 被神所兴起的一位士师解救。路得记提供当时以色列中一幅个人生活简介——偶尔的饥荒、飘流、和福气——在这当中保存了引至大卫王权的世系。

路得记显示，在士师时代末期，神照管事件的发展，使祂关乎大卫王权的计划得以成就（见：得四章）。在被掳归回后，它被

放在希伯来正典的“圣卷”中，这可能表示，路得的故事被视为预期神的作为，就是祂让以色列被掳，然后解救它回归这地，同样保存了大卫的谱系，为要在被掳归回后建立一个新的大卫家的君王，统治以色列。

在以色列设立与创世记一～三章有关的王权（撒母耳记上、下，和列王纪上）

撒母耳记上讲述的故事，是从士师统治——以撒母耳和他的儿子们结束——转变到以色列王国。王权本身不是恶（根据申十七14～20），特别因为我们已经看到的，是神设立了亚当为受造物的王。所以，牢记创世记开头几章，我们就可将王权视为在成就创世记一章28节托付的方向上接续了一步。第一位王扫罗，像人类的第一位王亚当一样悖逆。他的王权被夺去，赐给他不断迫害的大卫。大卫起初虽然一再有机会杀扫罗，却等候神在适当的时候立他为王，表现出一位忠心的王的标记。

当扫罗王复灭之后，大卫起初很有希望成为成功的君王，但却未能实现，这是撒母耳记下（和历代志上）所作悲哀的叙述。他与拔示巴通奸，又谋杀乌利亚，这标示出他的倾覆的开始，那是由他亲生儿子押撒龙的叛变开始的。虽然大卫得回了他的王国，列王纪上一～二章却讲到，他所拣选的继承人所罗门，是如何在一个企图取代他的政变之后才开始他的统治。然后，以色列国在所罗门统治下达到它的颠峰期，他成功地建造所预言的圣殿，并且建立他的王国，超越了在他之前的两位君王（王上三～十章 // 代下一～九章）。比起任何其他关于以色列诸王的记载，对所罗门王朝颠峰期的描述，在文字上更多反映了创世记一章26～28节和紧邻的上下文。在所罗门的统治和创世记一～三章之间的密切相关联，可能是因为所罗门代表旧约圣经中以色列王国的颠峰，所以也是一个缩影，表示以色列实现一再被重复的创世记一章28节

带应许之托付的应许和盼望。虽然少数几处相似不足以证明与创世记一章26~28节之间的连结，指向其间关联的乃是下列对应各点的累积效应。

(1) 所罗门的“智慧超过一切人的智慧”，甚至“天下列王”的智慧（王上四30、34），而且它一再被提到（在王上二~十一章有14次），并且应用在他身上，超过任何其他以色列王。所以 he 被视为一位像亚当那样的王，因为亚当是一个要有完全智慧的人。虽然创世记一~二章没有明说这点，但是约伯记十五章7~8节却更清楚表示亚当有智慧：“你〔约伯〕岂是头一个被生的人吗？你受造在诸山之先吗？你曾听见神的密旨〔像亚当一样〕吗？你还将智慧独自得尽〔在第一个园子里，这是亚当独有的〕吗？”⁹⁰ 同样地，以西结书二十八章12~13节说，智慧是首先出现在伊甸园里（“你无所不备，智慧充足，全然美丽。你曾在伊甸神的园中”），但是这个智慧却败坏了（结二十八17）。⁹¹ 有趣的是，并非巧合，与以西结书二十八章12节（“智慧充足”）最接近的平行，是列王纪上七章14节，那里说智慧的所罗门雇用户兰来帮助建造圣殿（户兰是“满有智慧”，可是注意，接下来最接近

⁹⁰ 关于对这经文在它文脉里的讨论，见 Dexter E. Callender Jr., *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, HSS 48 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000), 137-76。

⁹¹ 非常有可能的是，以西结书二十八章14、16节的《七十士译本》经文，把已经“堕落”的荣耀的那位视为亚当：“从你被造那日起，你就与基路伯同在”（第14节；叙利亚文《别西大译本》〔Peshitta〕也是如此）：“你犯了罪；所以你带着伤被从神的山〔伊甸所在〕扔下去”（第16节）。以西结书二十八章14节的希伯来文经文是指亚当（也就是，“你那时与受膏遮掩……的基路伯同在”），关于这观念，见 Callender, *Adam in Myth and History*, 87-135，见后面第十二章（标题是“创世记一~三章与偶像崇拜”）和十九章（标题是“亚当要作祭司—君王来治理和扩展圣殿的使命，被传给列祖”）的更多讨论。亦注意下面的《以诺二书》〔J〕三十一1~12，那里说亚当是一位“天使”。

的，它们大多数都是与建造会幕有关：出二十八3，三十一3，三十五31、35；申三十四9）。

《以诺二书》[J]三十章11~12节以下述醒目的方式改述创世记一章28节，把智慧这个属性应用到亚当身上：“我〔神〕在地上指派他〔亚当〕为第二位天使，尊大而且荣耀。我还指派他为王，治理这地，〔并且〕有我的智慧”（《灵光祷词》〔4Q504〕残篇8, I:4-6亦是如此）。早期犹太教直接把智慧应用于亚当，有如王权或所罗门的统治。斐罗说，亚当给所有的活物取名，这就是“智慧和王者身份”的证据，因为“第一个人因有……智慧而聪明”，而且“更重要的是，他是一位王”（《论世界之创造》〔*Opif.*〕148）。《所罗门智训》在解释列王纪上三章时，将所罗门描绘为蒙神赐智慧（七7），那是“祂的美善的形象”（七26）。这智慧被赐给王是回应他求智慧的祷告，神以这智慧“造了人来统管你所造的万物”（九2~4）；所罗门也借着这智慧得以“被引导”来“审判……并且……配得〔他父亲的〕宝座”（九10~12）。虽然“第一个人没有完全地认识她〔智慧〕”（《便西拉智训》二十四28），却是这智慧“保护了这第一位被造的世界之父，那时唯独他被造；她解救他脱离他的过犯，又赐给他力量治理万物”（《所罗门智训》十一~2）。接着，根据《所罗门智训》，同样的智慧又引导挪亚（十4）、亚伯拉罕（十6）、雅各（十10~12〔关乎神的“国”和族长的“得胜”〕）、约瑟（十13~14〔智慧“赐给他国度和权柄的杖”〕）、和出了埃及在旷野飘流时的以色列（十一15~十一14）。

可以假设的是，这些早期犹太人的观念，构成初代基督教对亚当的理解的一部分，似乎也是对创世记一~三章的合理解释。

“分别善恶树／善恶之知识的树”（创二17）似乎与智慧有关联，这是创世记三章6节明白证实的（“那棵树……是可喜爱的，能使人有智慧”〔亦见：三5、22〕）。这样，智慧就直接与伊甸园里的亚当和夏娃相连结。被说是所罗门所拥有的智慧，听起来很像

亚当一定有的智慧，因为那是关乎受造之物如何运作的知识：

“世界是如何造成，各部分的运作……太阳运转的变动，四季和星辰位置的变换；各种活物的特性……风的猛烈……植物的多样，和根的功效；以及一切隐藏或明显的这类事情”（《所罗门智训》七17~21）。

(2) 列王纪上提及的智慧，是直接关乎所罗门对于“草木，自……香柏树直到……牛膝草”的认识（四33）。难道这是提醒人想到伊甸的园子环境，是亚当对它有深切认识的地方？关于这点的线索是，仅仅两章之后，就一再提到所罗门建造了整个圣殿（六2、9、12、14），并且一再说他造了其中某个部分像一个园子一样，包括在圣所的“香柏木”墙上“刻着野瓜和初开的花”（六18）。⁹² 同样地，那里也说他让“内殿、外殿周围的墙上都刻着基路伯、棕树，和初开的花”（六29），而且用一模一样的雕刻图案做了“两扇橄榄木的门”和“两扇松木的门”（六31~35）。

这些树木和花的形象很可能是要人想到伊甸园里的同样形象，因此把所提到所罗门对树木的渊博认识，连结到亚当对伊甸园中树木的认识和与它们（以及与把守伊甸园门户的基路伯〔创三24〕）的关联。实际上，所罗门的圣殿还有许多特色反映了伊甸园的特色（由于篇幅所限，无法在此详细讨论）。例如，注意，在列王纪上第七章有园子的意象：在圣殿柱子顶端的百合花和石榴的设计（第18~19、22节）、在铜海边开着的百合花和海边缘下面的野瓜（第24~26节）、在十个洗涤盆上刻着的“基路伯、狮子和棕树”（第36节）、还有十个开着花的灯台（第49节〔照

⁹² 当然，实际的工作其实是“满有智慧”的推罗人户兰用“铜”作的（王上七13~14），并且，可以假设的是，他或其他人也用其他材料做了雕刻的物件（根据代下二13~14，并且类似：出二十八3，三十一-3，三十五31）。虽然如此，把这个工作都归于所罗门，重点是要说明他是最高管理者，有智慧地指导整个圣殿区域的建造。

着出二十五31~40, 按着杏树的样式]) ; 关于作为圣殿根基的檀香木, 亦见: 列王纪上十章12节和历代志下九章11节。⁹³

所罗门对树木的认识和应用那知识的智慧, 超越了圣殿的范围。他也是一位伟大的园丁: 他“使香柏木多如高原的桑树”(王上十27)。他“栽种葡萄园, ……修造园圃, 在其中栽种各样果木树”, 并且“挖造水池, 用以浇灌嫩小的树木”(传二4~6)。⁹⁴ 在所罗门统治时, 所有的以色列人都“在自己的葡萄树下和无花果树下安然居住”(王上四25), 这可能让人想起伊甸园这个天堂园子的安全。“无花果树”第一次出现是在创世记三章17节, “葡萄树和无花果树”的健全生长表示福气(王下十八31; 珥二22), 当以“坐在他的葡萄树下和他的无花果树下”这类字眼表达时, 特别是一种末世的性质(弥四4; 亚三10)。

甚至提到在所罗门统治的极其荣华之时的金和银, 是否也反映伊甸园里的“金子……珍珠和红玛瑙”(创二11~12)? 在讲到所罗门王国时反复提到金子(超过30次), 比旧约圣经中除了出埃及记以外的任何其他叙事都多。这是可以理解的, 因为出埃及记二十五~四十四章(民七~八章亦然)和列王纪上六~十章(//代下二~九章亦然)⁹⁵ 分别记载建造会幕和建造圣殿, 有些人认为, 这两处都是创世记中以伊甸园为第一个圣所的观念的引喻性发展,⁹⁶ 在那圣所附近也有金子和宝石。所罗门以金子覆盖木头门上雕刻的“基路伯、棕树和初开的花”, 这是更直接地把金子与伊甸园的显著特色连结(王上六32, 六35亦同)。同样地, 那十个杏树形状的灯台(王上七49)和它们的花(代下四20~21), 也都以金子覆盖, 有些学者认为, 这是提醒人想到伊甸园中的生命

⁹³ 关于这点更多的讨论, 见 Beale, *Temple*, 66-80。

⁹⁴ 基于所罗门是讲述者的假设。

⁹⁵ 亦见: 历代志上二十八~二十九章, 其中也重复“金子”, 那里说大卫为所罗门建造的圣殿预备材料。

⁹⁶ 关于这点更多的讨论, 见 Beale, *Temple*, 66-80。

树。⁹⁷ 重复提到金子的情况，不仅出现在对圣殿的描述里，在讲到所罗门王国的其他特色时也是一样。在那时候，银子是如此丰富，以致“算不了什么”（王上十21 // 代下九20〔参：代上二十二14〕）；实际上，所罗门“使金银多如石头”（代下—15）。

(3) 所罗门祷告，求“智慧，可以判断你的民，能辨别是非”（王上三9〔参：三28〕），这不仅反映了他的大智慧，也似乎与“分别善恶树/善恶之知识的树”相呼应，亚当和夏娃就是被禁止吃那树的果子（创二17，三5、22）。解经家们对这树的意义有不同的意见，但是，最有可能的进路是，决定“认识/分别善恶”在旧约圣经其他地方的用法，借此解释这树的意义。在其他地方，这片语通常指在他人之上行审判或治理的人（撒下十四17，十九35；王上三9；赛七15~16）。⁹⁸ 对照这点，伊甸园中这棵树的功用似乎是个审判树，亚当应该去那里分辨善恶，因此他应该在那蛇进入园子时就审判它为恶，并且宣告对它的审判。⁹⁹ 在旧约圣经其他地方，树也是宣告审判的地点（士四5；撒上二十二6~19；参：撒上十四2）。所以，列王纪上三章9节可能是以另一种方式把所罗门描述为像亚当一样的人物。

(4) 亚当善于为动物命名，以此描述它们：“那人怎样叫各样的活物，那就是它的名字。那人便给一切牲畜和空中飞鸟、野地走兽都起了名”（创二19~20）。所罗门也同样是位有智慧的大师，以谚语来描述“飞禽走兽、昆虫水族”（王上四33）。如此描述地上活物的四重片语，在旧约圣经中仅见于创世记一章26节；

⁹⁷ 关于这点，见同上，70。

⁹⁸ 见我在本章开头处分析创世记一~三章时对这些用法的讨论（在“亚当堕落前逐渐提升的福气的计划”这个标题下）。

⁹⁹ 特别见 Kline, *Kingdom Prologue*, 103-7, 和我在前面“亚当堕落前逐渐提升的福气的计划”这个标题下所作的讨论。

申命记四章17~18节；和列王纪上四章33节。¹⁰⁰ 实际上，列王纪上四章33节可能是引喻创世记一章26节（可能也包括创二19~20），因为申命记的经文讲到部分受造物成了偶像崇拜的对象，而创世记一章26节与列王纪上的经文更相近，讲到亚当是一位管理受造物的王。（可是申命记的经文本身有可能是引喻创一26：人类受造是要反映神的形象，并且敬拜祂，但是他们照着受造物的形象造出神祇，因此犯了罪）。“猿猴、孔雀”（王上十22；代下九21）逐渐成为输入以色列的普通商品，这样的注释也可能强化了与伊甸园之间在动物方面的连结，提到大量的“骡马”（王上十25；代下九24）也是一样。“肥牛……羊、鹿、羚羊、骡子，并肥禽”是所罗门王筵席上日用食物的一部分（王上四23），经常提到它们，也强化了这要点，因此表示这类动物在当时的以色列相当多。

(5) 这些像亚当的特征被用来比作所罗门，要超过任何其他以色列王，这可能是因为在某个时段里，他达到了以色列最伟大的王的位置（王上四21、24；参：一47），甚至胜过地上的众王（王上四34，十23）。对所罗门的智慧和统治的描述，也与创世记一章26节（“使他们管理……全地”）相呼应：“所罗门王……胜过天下的列王。普天下的王都求见所罗门”（王上十23~24）。¹⁰¹ 尽管疆土有限，却说“所罗门统管诸国”和“管理〔*rdh*，像在创一26、28一样〕大河西边的诸王”（王上四21、24）。与所罗门的大规模统治相关的，在同样紧接的上下文里说到以色列的大量人口：“犹太人和以色列人如同海边的沙那样多”（王上四20），这是引喻给亚伯拉罕的应许，我们已经看到，那

¹⁰⁰ 亦见：《七十士译本》创一28。注意类似的：创九2；结三十八20，只是“活物”（*ḥayyā*）取代了“野兽”（*bēhēmā*），以及：创七14、21。

¹⁰¹ 十章23节的第一个片语重复四章34节的用语，我们已经看到，后者是直接关联到四章33节所引喻的创世记一章26节，就是关乎四类受造物的。

应许本身就是发展创世记一章28节的托付。¹⁰² 同样地，列王纪上三章8节（引喻创十五5，二十二17）说以色列民“多得不可胜数”。不仅他的王国与全世界有关联，所罗门也是“蒙福的”（王上二45，八66；在十9暗示），这也是创世记一章26、28节的一个关键的词语特色。

在历代志中关乎大卫的叙事和撒母耳记下的平行经文里，也有与创世记一章28节的连结，只是没有那么明显。在历代志上二十九章10~12节，在直接讲到他为所罗门要建造的圣殿所作的预备时，大卫称颂神：

耶和華……是应当稱頌的！……尊大、能力、榮耀、強
勝、威嚴都是你的；凡天上地下的都是你的；國度也是你
的；並且你為至高，為萬有之首。……在你手裡有大能大
力，使人尊大強盛都出於你。

大卫用与创世记一章28节同义的言语称颂神，因为是祂使代理祂掌权的人“尊大强盛”，在祂手下治理。然后，在接下来的经文里，指派所罗门为这类代理掌权者的典范：“于是所罗门坐在耶和華所賜的位上。……耶和華使所羅門……甚為尊大，極其威嚴，勝過在他以前的以色列王”（代下二十九23~25）。或许不是偶然，就在几节之前，大卫明白地谈到这民与族长的认同：他求告“耶和華我們列祖亞伯拉罕、以撒、以色列的神”保守这百姓敬虔的心，“賜我兒子所羅門誠實的心，遵守你的命令……，用我所預備的建造殿宇”（代上二十九18~19）。

¹⁰² 创世记二十二章17~18节，三十二章12节；耶利米书三十三章22节，其中最后一项把给列祖的应许连结到大卫的统治（代下—9也一样）；参：撒母耳记下十七章11节；以赛亚书十章22节，这是较短的描述，但可能是呼应创世记二十二章17节。

所罗门完成了他父亲奠基的工作：“所罗门就在耶路撒冷……的摩利亚山上……开工建造耶和华的殿”（代下三1）。在撒母耳记下第七章（//代上十七章），建造圣殿的需要（第2~13节）被密切地连结到创世记一章28节的下列层面：(1) 管理和制伏（第9~16节），和(2) 对神所立的代理掌权作王者的祝福（第29节）。所以，撒母耳记下七章9节，“我必使你得大名”，引喻创世记十二章2节，“我必……叫你的名为大”，就不令人意外了，后者本身就是创世记一章28节的部分发展。因此，很自然地，这个的目的就连结到神赐“安息”给以色列的王，不受他的仇敌的搅扰（撒下七1、11）。与创世记一章28节有更清楚连结的是历代志上十七章9~11节：“我必……栽培他们〔以色列〕……我必治服你的一切仇敌〔《七十士译本》加上‘我必使你人数增多’〕。……我也必坚定他的国”，后面接着的是一再重复的赐福，“现在你喜悦赐福与仆人的家，可以永存在你面前。耶和华啊，你已经赐福，还要赐福到永远”（代上十七27）。

(6) 最后，除了大卫以外，所罗门或许要比任何其他王更多被描绘为执行祭司的功能，这反映了亚当的祭司—君王的形象。¹⁰³ 他吩咐祭司把约柜运进这个新的圣殿（王上八1~6），从圣殿院内为全以色列人祝福（王上八14、55），并且“在坛前”祷告（王上八22~54），以一个代表性的中介身份为所有以色列人祈求（代下六13、21~42）。他献殿祷告的最终目的是要叫身为君王的他和以色列国都能成为像祭司一样的中介者（参：出十九6），“使地上的万民都知道惟独耶和华是神，并无别神”（王上八60）。在所有其他的献祭中，他所献的许多祭被挑出来（王上八62~64，九25），这或许也加重了他的祭司的意味。他也“派

¹⁰³ 关于亚当是一位祭司—君王的说法，包括其他古代近东文献中的凭据，见 Beale, *Temple*, 66-93。我后来发现，John A. Davies, “Solomon as a New Adam in 1 Kings,” *WTJ* 73 (2011), 39-57，以与我在此处和前面所用非常类似的方式主张，列王纪上把所罗门描绘为一位像亚当般的人物。

定祭司的班次，使他们各供己事”和“使利未人各尽其职”于圣殿中，这些进一步加重了他与祭司职任的关联（代下八14~15）。

所罗门是遵循大卫所立的传统，虽然大卫从未被如此认定过，他基本上却是担当祭司的功能。当大卫把约柜带到耶路撒冷时，他“穿着细麻布的以弗得”（撒下六14），那是唯独祭司才穿的一件仪式用的衣服（撒上二18、28，十四3，二十二18；代上十五27）。¹⁰⁴ 他也献祭（撒下六13、17，二十四25）。此外，在他达到他的王权的颠峰时，他的王国的最高级官员被列出来，其中有撒督和亚希米勒，他们是“祭司”（*kōhānīm*），还有大卫的众子，他们是“事奉的领袖”（*kōhānīm*）（撒下八15~18）。¹⁰⁵ 虽然那时所罗门尚未出生，祭司功能的某些重要层面却似乎是大卫和所罗门王权的一部分。这在古代近东很普遍，那时埃及和亚述诸王也被认为是他们的神祇的祭司。¹⁰⁶

就如约书亚记中以色列占领那地的记载，在叙述所罗门时代以色列王权的颠峰时，列王纪上八章56节说，所罗门的统治和建造圣殿是“照着一切所应许的……，凡借祂仆人摩西应许赐福的

¹⁰⁴ 在旧约圣经里，除了撒母耳记下六章14节以外，“细麻布的以弗得”出现了二十九次，全都与祭司的服饰有关。

¹⁰⁵ 虽然有些译本显然按一种管理的意思说大卫的众子是“领袖”，描述他们的希伯来字却是 *kōhēn*，这字在旧约圣经里出现大约770次，没有例外，全都指实际的祭司。这里最可能是同样的意思（要谢谢我的学生林夕肯（D. Lincicum）对这点和上文提及之以弗得所作的研究）。

¹⁰⁶ 见 Henri Cazelles, “Sacral Kingship,” *ABD* 5:863–64; Jeremy Black, “Ashur (god),” in *Dictionary of the Ancient Near East*, ed. Piotr Bienkowski and Alan Millard (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000), 36。我很感谢毕萨姆（Christopher A. Beetham）指出这些文献，以及关于大卫和他的众子的祭司功能（关于这点，见他的 *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, BIS 96 [Leiden: Brill, 2008], 223）。

话，一句都没有落空”。¹⁰⁷ 这不仅是关于一个王国和一个圣殿的预言的实现而已；鉴于与创世记一～二章的连结，这也是在一个似乎正出现的新创造中的国度和圣殿的实现。而且，就像在约书亚记里，虽然关乎以色列的王权和圣殿的预言逐步实现（尤其是关于所罗门），这些实现却没有完成。后来的历史显示，未能完成是因为所罗门和以色列犯了罪，结果不是提升到一种有完全的义在其中的新创造的情况，而是造成致命的后果，就是以色列的王权和王国分裂、圣殿被毁、和国家在被掳中败亡。还有，摩西在出埃及记十五章17～18节的预言，和神在撒母耳记下七章10～16节的应许（这本身就是对出十五章所作的引喻性的发展）都肯定，这个王国和圣殿将坚立到“永远”，¹⁰⁸ 这没有在所罗门在位时发生。讲到实现时用的是带条件的方式（王上二4，八25，九1～9），还有就如约书亚记指出的，以色列中还存有一些敌国的余民，“就是以色列人不能灭尽的”（王上九21），这些都表示没有完全的实现。所以，强调神已经实现所有应许的目的，是要强调这些应许已经开始实现，但那不是它们的完成。所罗门未能完成，表示他成了那将要来的真正末世君王的雏形，后者将达成所罗门未能成就的更大的、被提升的和完成的福气（参：太十二42）。

¹⁰⁷ 列王纪上八章20、24、56节也一样。所指的应许包括占有那地、在其中安居、和在圣所敬拜（申十二9～11），也有预言说要建造圣殿（出十五17～18）。

¹⁰⁸ 希伯来字 *‘ōlām* 有时指一段长时间或一个“永远的”时间。虽然有争论，在撒母耳记下七章13、16节，这个字最可能是指一个永远的时期，这是因为它与伊甸的末世性目的连结，那是借着族长发展出来的，也因为它与旧约圣经后面和新约圣经中（见如：来一5；徒二30，十三23也一样）永远的末世圣殿和国度的连结，关于这点的更多讨论，见 Beale, *Temple*, 66–121。

以色列王权的瓦解和败坏（列王纪上、下）

列王纪上十一章到列王纪下（代下十~三十六章大致是平行经文）叙述以色列王国的直接瓦解。所罗门的罪恶败坏开始了列王纪上十一章的记载，但是它可能从第十章就开始了，那里提到金银和马匹，后者抵触了申命记十七章对理想的以色列君王的描述。王朝分裂为南北以色列，和随后诸王以罪恶主导的行径，以及他们所招致的审判，都直接带来进一步的毁坏。在这段期间，君王的公义统治是例外，表现了这个统治。¹⁰⁹

以色列的智慧文学：关乎王权和新造

在某种程度上，最符合所谓旧约圣经的智慧文学的模式，似乎就是以所罗门为像亚当的人物，是一种理想的智慧和君王。¹¹⁰ 箴言这卷书的大部分都被认为是所罗门所着，这强化了他作为在亚当传承中智慧人之典型的地位。其他人也写了部分的箴言，他们表达了一个观念，就是以色列本身应该要作一个集体的、智慧的亚当。

雅歌也被认为是所罗门所着（歌一1，三7~11），它颇符合一个观念，就是此书是描绘理想的婚姻关系与合一，这是亚当和夏娃在他们的第一个园子里在地上为王、为后时应该要有的。重复提到比喻性的园子意象，尤其是引喻创世记一~三章，都使这

¹⁰⁹ 例如，亚撒（王上十五11~15）、约沙法（王上二十二41~44）、希西家（王下十八~二十章）、和约西亚（王下二十二~二十三章），就义而言，约西亚甚至胜过所罗门。

¹¹⁰ 见 Christopher B. Ansberry, "Be Wise, My Son, and Make My Heart Glad: An Exploration of the Courtly Nature of Proverbs" (PhD diss., Wheaton College Graduate School, 2009)。安斯伯力 (Ansberry) 主张，箴言基本上是个“宫廷”文献，对以色列王和他的臣仆讲论，特别强调王和其他宫廷领袖们要作律法生活的典范、和耶和華在百姓面前的理想代表。这与我的主张一致：在箴言一书中，所罗门被描绘为一位理想的智慧和王者人物。

成为对此书的一种颇吸引人的读法。后者在雅歌中的例子有七章10节的“他〔丈夫〕也恋慕我”，这是引喻创世记三章16节的咒诅，那里说这位妻子的“心必恋慕你的丈夫”（创四7也一样），在这里可以描绘为被扭转了；二章17节和四章6节的“天起凉风”；在四章15节，从山上园子出来的水流（=创二10 // 结二十八13~14，四十二，四十七1~12）；在五章14~15节，王的身体被描绘为被如金子、水苍玉、和蓝宝石等宝石覆盖，这与旧约圣经中对另一位王的描述有独特的呼应，这王被描绘为身处伊甸园中（结二十八13），他似乎是亚当，这是《七十士译本》的以西结书二十八章14节明白指出的。¹¹¹ 虽然对此书的场景和这对爱侣本身，园子意象可能不过是因为要把爱连结到春天的繁衍力，就像在古代近东的其他爱的著作中一样，这个意象也可能是反映作者的心意，要与那在第一个园子里的第一对夫妇的爱连结。¹¹²

传道书仔细思想地上实际的破碎性质，它有时阻挠义人要实现他们那像是给亚当的呼召的努力，却帮助不敬虔之人的恶行，使他们兴旺。此书称这种情况为“虚空”，这是堕落的结果（比较三20，十二7与创三19）。虽然神造人原为“正直”，但是因为他们的恶谋，就把虚空带进世界（比较七29与创一27）。所罗门被描绘为他那时候最有智慧和最伟大的王，可是他下结论说，即

¹¹¹ 关于这点，见前面标题“在以色列设立与创世记一~三章有关的王权（撒母耳记上、下，和列王纪上）”下对以西结书二十八章的注释。可是，出埃及记二十八章17~20节，三十九章10~13节都提到大祭司胸牌上的宝石，这可能表示，以西结书二十八章的人物也可能是一位祭司。

¹¹² 关于这点，更多的讨论见 Dumbrell, *Faith of Israel*, 282-83; 同样的是 Albert H. Baylis, *From Creation to the Cross: Understanding the First Half of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 265; Francis Landy, "The Song of Songs," in *The Literary Guide to the Bible*, ed. Robert Alter and Frank Kermode (London: Collins, 1987), 318; 同作者, *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs*, BLS 7 (Sheffield: Almond, 1983), 可是许多认为是平行的主张都属揣测，并不全然令人信服。

使是那种君王般的智慧，至终也是虚空（一16~18，二9~11）。因此，堕落就继续阻挠人间君王实现伊甸园中第一个人所受托付的努力。虽然如此，此书却肯定劳苦、食物、和婚姻是神的恩赐，可以在生命的虚空中享受（二24~25，五18~20，八15~九1，九9）。此外，它还肯定神对每一个事件都有主权（不论从人的观点看来是善或恶），并说最终的盼望是奖励敬畏神的人，和审判那些不这样行的人（三1~18，十二11~14）。

关于世界如何运作，约伯记和传道书都提出一个与传统智慧相抗的说法：与苦难总是表示对罪的惩罚的观念相抵触，神的至高主权计划可以为了其他原因而带来苦难，像是试验信徒，并且显示，即使在没有领受地上福气的情况下，真正的圣徒还是继续信靠神，借此证实神自己的属性。¹¹³ 这两卷书也聚焦于智慧，以之为认识世界在神照管的引导下是如何运作的。关于这点，约伯一再被问及他是否知道宇宙的内部运作方式，就如神所知道这些事情的情况一样，后者凸显了在与神的智慧相较之下，人类智慧的不足（伯三十六24~四十二6）。

大致来说，在智慧文学里（诗篇除外）缺少救赎历史方面的主题，因为它乃是思考在受造结构里各种次序的调和如何展现出来，不论那有无生命。人类必须尽神所赐给他们的能力，充分了解这些结构，以便尽可能在它们里面和谐地生活。¹¹⁴

虽然诗篇通常被归类为智慧文学的一部分，它们却有所不同，因为它们常常反复讲到神在以色列历史中的特定救恩历史性的拯救和审判，以及未来末世的拯救和审判。诗篇一书被分为五卷（诗一~四十一，四十二~七十二，七十三~八十九，九十~一〇六，一〇七~一五〇篇）。¹¹⁵ 每卷的结尾和开头的主题所强调

¹¹³ Dumbrell, *Faith of Israel*, 284-94.

¹¹⁴ 同上，253.

¹¹⁵ 旧约圣经没有指明此种五重分法，这是在犹太文献和现代翻译中所指出的。至少，这种形式上的划分是为了阐明诗篇原来在文学上的划分而作的一种解

的，都对该卷的主要主题提供了主要的线索，综观它们，也为整本诗篇提供了主要线索。

第一个观察是，这些开头和结尾的诗篇，大多数都是谈到神透过以色列诸王而统治。或许最好把诗篇第一~二篇当作不仅是前面几卷的引言，也是整本诗篇的引言。它们聚焦于不同的题目，但其间又有显示可看出的整体性的平行之处（在诗二篇之前没有标题，可能强调了这点）。诗篇第一篇谈到个人与神的关系，诗篇第二篇谈到神的救赎历史计划，要立祂的“儿子”为王治理这地，这两篇都是以强调对个人的审判结束（一6b，二12）。〈表2.4〉说明语言上和观念上的平行。

表2.4

诗篇第一篇	诗篇第二篇
—1~2: “惟喜爱耶和华的律法，……这人便为有福。”	二12c: “凡投靠祂的，都是有福的。”

诗篇第二篇的结尾和诗篇第一篇的开头一样，所以在写作上形成一个很好的首尾呼应，作为整个诗篇的引言，聚焦于敬虔之人的福气。这个首尾呼应又以另一个平行强化：那些“站罪人的道路”（一1b）的人将在这“道路”上“灭亡”（一6b）；这点在二篇12b节重复：那些使“子”发怒的人将“在道中灭亡”。所以诗篇第一和第二篇也都以同样的方式结束。那些“从恶人的计谋”和“站罪人的道路”（—1）的人，将被认定为“世上的君王”，那些人“一齐起来，……一同商议，要敌挡耶和华并祂的受膏者”（二2〔虽然用的是不同的希伯来字〕）。敬虔的人思想神的律法

释。见 C. Hassell Bullock, *Encountering the Book of Psalms: A Literary and Theological Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 57-71 = 卜洛克著，林秀娟译，《诗篇概论》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2010），85-131页，这是此处随后在结构方面注释的根据。

(-2b)，与之相对的是恶人，他们思想恶事(二1b)。义人喜悦顺从神的律法(-2a)，不敬虔的人抗拒律法，好像那是他们颈项上的枷锁一样(二3)。恶人受审判的状况非常类似：糠粃(-4)和被打碎的瓦器(二9b)。

不仅这种末世审判的高潮使诗篇第一篇与第二篇有更紧密的连结，在诗篇第一篇里也有某些经文之间的关联，表示它似乎是把对个别以色列圣徒的描述连结到过去和将来之救赎历史的实际。诗篇第一篇2~3节是引喻约书亚记一章8节，后者说“昼夜思想”这律法书会导致“亨通”，对它下的定义是得“那地为业”，就是神“向他们列祖起誓应许赐给他们的地”(书一6；亦见：一2、11)。根据这诗篇，这对以色列的后来世代也同样真实。还有，这篇对这默想之人的描述是把他比作一棵树，它的“叶子不枯干”，这样的描述在其他地方仅出现在以西结书四十七章12节。在那里，不会枯干的叶子是在更新的创造中被扩展的伊甸园里的树上，它们因着从末世圣殿流出的水而能多结果子，这是从以西结书三十六章35节发展出来的(见：结四十七1~11，这经文本身在启二十二1~2引喻)。或许不是巧合，紧接在以西结书四十七章12节的描述后面的，是描述以色列在神“起誓应许赐给你们列祖”之地上的产业(结四十七13~14〔亦见：四十七14~23〕)，它与约书亚记一章6节的片语几乎完全相同(诗二8也强调这位末世君王承受全地，可以假设是与这些观念有关联)。最后，耶利米书十七章7~8节引喻诗篇一篇1~3节，描述依靠神的人，将之与那些将使国家被掳的罪人对比。这三处经文之间的关联¹¹⁶显示，诗篇第一篇与以色列得那地为业和新的创造有关，这两个观念都来自创世记一章28节和它在创世记中其他地方的重复。

¹¹⁶ 以西结书四十七章12节和耶利米书十七章，可能都是引喻诗篇第一篇3节，但也可能是该诗篇引喻它们。

这些文字上的连结进一步指出，诗篇第一篇与第二篇的焦点——救赎历史的主要实际——之间有密切的关系，特别是以色列的末世君王对整个受造界（“地极”）的统治和对末世仇敌的审判。诗篇第一～二篇的引言功能表示，统治所有受造物的末世王权和审判的主题，将是整个诗篇的中心，而个人的行为则与这个宇宙性的主题密不可分。大部分的诗篇都是大卫王所写（至少有大约八十四篇），¹¹⁷ 这事实也强调贯穿其中的是王权的主题。诗篇四十一篇适切地结束第一卷，因为是大卫王所着，是他将胜过他的仇敌的一个祷告（注意，约十三18使用诗四十一9，将它应用在犹大的出卖耶稣）。

诗篇四十二篇开始诗篇的第二卷，它继续诗篇第四十一篇的主题，只是更聚焦于因为仇敌的欺压而困苦的部分（再次，这可能是大卫的经历）。诗篇七十二篇是第二卷的结尾，它被认为是所罗门所着，是据说他所着（或为他而写）的两篇诗篇之一。这首诗篇的第一部分似乎是对所罗门王权的壮丽描述，但是其中有些描绘超过了他在位时所发生的任何事件。¹¹⁸ 第2、4节里引喻以赛亚书十一章2～5节，这也强化了本诗篇中这位君王的理想或弥赛亚性质。诗篇七十二篇（第8、17、19节）也是上面所看到的旧约圣经关键经文之一，它们重复提到这个应许，就是起初在创世记一章28节给亚当的托付，至终将由末世的以色列和它的末世君王完全成就：

祂〔末世的君王〕要执掌权柄，从这海直到那海，从大河直到地极。……人要因祂蒙福；万国要称祂有福〔可能是

¹¹⁷ Bullock, *Book of Psalms*, 72 = 卜洛克著，《诗篇概论》，112页。

¹¹⁸ 例如，注意这统治的普世性（第8～11节）和它的永恒性（第7、17、19节），后者是上文提及的一个特色，涉及为什么所罗门并不被认为是撒母耳记下七章所预言的永远国度的完全实现。

引喻创十二 2~3, 二十八 14; 和特别是二十二 18]。……愿祂的荣耀充满全地。

诗篇七十二篇里同样醒目的是, 提到出产格外丰富(第16a节), 以及用因水而产生繁茂草木的隐喻来描绘义人(第6、16b节), 这很像在诗篇一篇3节所作的。甚至是提到太阳和月亮的永恒(第5节), 也可能增添了一个观念, 就是一个更新的创造, 是不会凋残的。所以, 再次, 连同新创造的意象, 我们看到了亚当普世性统治的主题。同样重要的是要注意, 这诗篇的结论和目标是“全地都满了祂的荣耀”, 这也是诗篇第八篇的一个主要目标, 它是整本旧约圣经中对创世记一章26~28节所作最清楚和最详尽的解释性深思。它令人想到在创世记一章26~28节中隐含的这个观念本身, 就是王和他的后裔必须是神的形象, 在整个受造界中披戴祂的荣耀形象。本诗篇结束了第二卷, 这再次强调了, 在新创造中的王权是诗篇的主题。

诗篇七十三篇开始了诗篇第三卷, 很难将它划归某种典型的诗篇类别。或许最好把它视为一篇个别的智慧诗篇(所谈论的与约伯记和传道书所谈的类似), 因为它所处理的是世界中的公义问题, 在这世界里, 恶人似乎亨通, 义人也会受苦(第2~16节)。¹¹⁹ 可是, 就像在约伯记和传道书中, 它也传达一种确据, 就是神将奖励忠心的人, 并审判恶人(第1、17~28节)。这种最后公义的观念可能是延续诗篇七十二篇的主题, 就是以色列的末世君王将行公义(见: 七十二1~4、7、12~14)。诗篇七十三篇的个别观点就像诗篇第一篇的观点, 再次, 它反映的是, 个别信徒和他们的行为是那更大的救赎历史运动的一部分, 例如最后审判和奖赏(第24~27节)。

¹¹⁹ Bullock, *Book of Psalms*, 64 = 卜洛克著, 《诗篇概论》, 98页。

结束第三卷的是诗篇八十九篇，这个观察进一步强化了王权的主题，不仅是因为它与诗篇七十二篇的平行（例如，比较七十二8与八十九25，七十二5与八十九36~37）为第三卷形成首尾呼应，¹²⁰也因为它与诗篇第二篇平行，为第一~三卷形成更大的首尾呼应。诗篇八十九篇进一步阐释诗篇第二篇和诗篇七十二篇，表达对神会实现祂给大卫之应许的盼望，就是有个后裔会永远坐在他的宝座上执掌王权（第1~4、19~37节）。¹²¹并且，就像在诗篇七十二篇5节，这君王的王朝的永恒期，平行这王朝存身其中的创造的永恒期（在八十九36~37暗示太阳和月亮永远存在，因为它们被比作这君王的宝座永远存在）。说这位理想的君王是“长子”（八十九27），这表示祂将是一位像亚当般的人物，代表以色列。¹²²诗篇八十九篇的结尾表达了对这应许未能实现和目前被仇敌击败（第38~48节）的焦虑，但是仍然坚定相信神会实现祂的应许（第49~52节）。再次，这诗篇表示，关乎王权的盼望是放在一个被更新的创造场景中。新约圣经澄清了这个意思，将之理解为在基督里得到最终的实现，祂是这个新创造的复活、新

¹²⁰ 有个可能的难题是，严格说来，这个首尾呼应不是由第三卷的第一篇和最后一篇构成的，而是由第二卷的最后一篇诗篇和第三卷的最后一篇诗篇形成，除非将诗篇七十三篇视为继续诗篇七十二篇的主题。

¹²¹ 注意，甚至在诗篇八十九篇4、22~24、29~33节分别引喻撒母耳记下第七章，讲到这统治的永恒、得胜层面，也讲到一种可能，就是接续的后裔仍会悖逆。

¹²² 以色列有时被称为“长子”（见：出四22；耶三十一9），后来的犹太教把它反射回去指亚当，他是一切受造之物的长子君王。更多的讨论，见 G. K. Beale, “Colossians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 853-55 = 毕尔著，于卉、梁国英译，〈歌罗西书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1267-73页。

生、亚当般的君王；歌罗西书一章15~18节¹²³和启示录三章14节也是同样的意思。¹²⁴

第四卷的开头是诗篇九十篇，它谈到神的百姓集体活在神的赐福以外（第3~6节），在审判之下（第7~11节），它的结尾则是盼望神将“转回”来赐福他们（第13~17节）。本诗篇的景况反映了第一代以色列人被咒诅的景况，他们没有抵达应许之地（参：诗九十五8~11），这可能被认为也可应用到被掳的以色列的后来世代，甚至可应用到余民身上，这些人返回故土，却没有经历到所应许那要伴随归回而来的福气。

诗篇一〇六篇结束第四卷，继续诗篇九十篇的主题：一个后来的以色列世代为着它就像第一个世代一样有罪（第6节）、并且像起初那个世代一样受审判而悲伤。对那第一个世代的罪和审判的描述，被更具体地扩充（第7~33节），对接下来世代的罪和审判的描述（第34~43节）也是如此。可是，尽管他们有罪，神仍然会救他们脱离欺压（第10、44~45节），但结果不过是以色列再次犯罪而已。虽然如此，同样经历审判光景的诗人当时的世代却表达了一个盼望，就是神会解救它，或是脱离被掳，或是在从被掳归回之后脱离欺压余民的人（第1~5、47~48节）。

诗篇一〇七篇是第五卷的开头，回应诗篇九十篇和一〇六篇所表达的呼求和要从被掳的审判中得释放的盼望。诗篇一〇七篇很可能是庆祝神将祂的百姓以色列从巴比伦被掳景况中解救出来（如：第2~3、6~7、36节）。这个解救使他们得享“所出的土产”（第37节），神又“赐福”他们，使他们“生养众多”（第38节），这是引喻创世记一章28节和对它的重复。¹²⁵这个解救与后

¹²³ 进一步的解释，见：同上。

¹²⁴ 进一步的解释，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 190-92, 297-301。

¹²⁵ 见：创世记一章28节和上面所列重复创世记一章28节的经文，特别是：创世记九章1、6~7节，二十八章3~4节，四十八章3~4节，它们全都谈到“赐

来在诗篇一〇七篇所见创世记第一章诸主题有关联，它可能在这诗篇的第3节就预期到了：以色列人被“从各地，从东从西，从南从北，所招聚来”，这也是引喻创世记二十八章14~15节：“你的后裔必像地上的尘沙那样多，必向东西南北启动，……我……必领你〔雅各〕归回这地。”所以，从被掳得解救的事件，被视为把以色列再次放到一个位置上，使它能执行所赐给亚当的命令，就是要他治理、繁衍、和遍满地面，那是他、挪亚、族长、和后来的以色列世代都未实现的。同样引致创世记一章28节引喻的是新创造的景况，这与更新原有的命令一致，是要在一个新创造中完成：“他使旷野变为水潭，叫旱地变为水泉。……〔他们〕又种田地，栽葡萄园，得享所出的土产”（诗一〇七35、37）。¹²⁶与新创造和丰富出产的连结，加上对创世记一章28节和它在创世记中后来发展的引喻，颇符合在诗篇前面几卷的首尾呼应标记中觉察到的主题，因此肯定了与创世记一章28节的实现有关的王权、新创造、末世得胜、和审判是诗篇的主要主题路线。

在诗篇八十九，九十，一〇六，和一〇七篇之间的主题过渡，看起来可能突兀。诗篇九十篇和一〇六篇聚焦于国家、集体的罪，一〇七篇的焦点则是集体的复兴，这与之前诗篇所讨论的一连串个别王权及新创造不无关联。王权、新创造、最后的伸冤、和审判等主题，乃是有松散连结的不同脉络，因为它们都可以关联到创世记一章28节，但是却不一定总是密不可分，或是从一个引申出另一个。虽然如此，奇怪的是，这个主题网的某些部分（也就是王权）却似乎从诗篇后面这几卷书中漏掉了。

福”、“增多”、和结“果子”；亦比较诗篇一〇七篇41b节与耶利米书二十三章2节，前者说神“使他〔以色列〕的家属多如羊群”，后者则是创世记一章28节的重复之一。

¹²⁶ 这文字与以赛亚书所期待的新创造和新出离非常接近（如：赛三十五6~7，四十一18，六十五21）。

诗篇一五〇篇是卷五和整本诗篇的结尾诗篇，重复十三次赞美神，以劝勉一切有生命的受造物来赞美神结束。它是前面四个“赞美”诗篇的“渐强”，呼吁受造界的每一部分都来称颂神（一四八1~14）是（1）创造者（一四六6），和（2）创造的维护者（一四七4、8~9、14~18），（3）祂必永远作王掌权（一四六10），和（4）祂行公义（一四六7、9），（5）将祂的百姓从被掳中救回（一四六8，一四七2~6），（6）恢复他们（一四七12~14），和（7）赐给他们救恩、胜过他们的仇敌、和在这些仇敌身上行审判的权柄（一四九1~9）。神是创造者和祂所造之物的维护者，这些意象与因祂以至高权柄，借着拯救他们脱离被掳、使他们复兴和胜过仇敌来维护祂的百姓而欢呼遍布其中（参：诗一四六5~7，一四七~一四八篇）。这种欢呼遍布其中的目的是要表示，如果神决心保守祂的创造，祂当然会决心保守祂的创造的荣耀，就是祂的百姓以色列，集体性的亚当。创造的坚定被说是“直到永永远远”（一四八6），神的统治也是“永远的”，这事实表示：祂将在更新的创造里治理祂所恢复的百姓。

前面诗篇的所有主题都在这些结尾诗篇里提及，只是其中没有提到一位以色列王的人物。诗篇一四五篇是“大卫的”最后一篇诗篇，这事实可以帮助我们理解为什么没有提到一位个别的王。在诗篇一四五篇里，大卫也在它的开头和结尾处“赞美”神（第2、21节：“永永远远赞美”神的“名”），这实际上似乎是进入最后四篇诗篇的过渡功能，这四篇诗篇在它们的第一和最后一节都有个形式上的“赞美”的首尾呼应（“你们要赞美耶和华”）。大卫并不明显地聚焦于神借着祂这位王所行的作为，而只是聚焦于神一般性的作为上。他从超越时间的一般角度来表达这点，特别是关乎神对祂所造之物的恩慈（第9~10、15~16节），和祂在历史中为祂的百姓所行的奇妙作为（第1~8、11~12a节），特别是拯救他们（第14、18~20a节）和审判他们的仇敌（第20b节），这就引致神的永远王权（第12b~13节）。因此，将特定的历史作为

一般化，目的是把焦点从个人的拯救者身上挪开，将它放到神身上，祂是最终的拯救者和祂所造之物的维护者，是唯一当受赞美的。

以色列的大先知书：关乎王权和新造

大先知书（以赛亚书、耶利米书、和以西结书）聚焦于以色列的罪（特别是拜偶像），预言这国家被将要为此而被掳。耶利米哀歌一书为耶路撒冷的荒凉景况哀悼，那导致这地大多数的居民被掳；这个哀伤与求神怜悯的祷告掺杂。以赛亚书四十~六十六章和以西结书三十六~四十八章都预言以色列从被掳中得解救，并且被恢复为一个新的创造，但是这些主题也出现在这两卷书前面的部分。¹²⁷

这些大先知书表达了对新造最清楚的盼望，特别是以赛亚书。在预言中，从被掳归回是一个末世期间，那时新造的情况将出现在地上。末世新造的观念在此书中并非反常，而是交织于整个四十~六十六章的新造这个更广主题的一个自然部分，其中最明显就是四十三章18~19节，六十五章17节，和六十六章22节。四十三章18~19节的经文不过是所谓安慰之书（第四十~五十五章）中一系列段落的一部分，这些段落说明被掳的以色列被归回为一个新造，或至少完整地把归回和创造这两个观念连结起来。¹²⁸ 下

¹²⁷ 例如：赛二，四，九，十一~十二，十四，二十四~二十七章，三十二15~20，三十五章；结十一~16~19，二十33~44，二十八25~26，三十四23~31；亦见：耶二十九10~14，三十九~11，18~24，三十一~1~15，21~40，三十二37~44，三十三6~26。

¹²⁸ 赛四十28~31，四十一17~20，四十二5~9，四十四21~23，24~28，四十五1~8，9~13，18~20，四十九8~13，五十一~1~3，9~10，11~12，五十四1~10（参：第5节），五十五6~13；关于这点，见 Carroll Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, AnBib 43 (Rome:

列经文继续强调这同一个主题：五十七章15~19节，¹²⁹ 六十章15~22节，六十五章17~25节，六十六章19~24节。圣灵在末世的作为，是其中两个段落的引言的一部分（四十二1，四十四3），它是继续前面三十二章15~18节（可能也有三十23~28）的一个主题，就是圣灵完成新的创造。¹³⁰ 在第四十三章之外，神以新造来复兴的作为，也被描述为祂“救赎”以色列（如：四十四1~8，四十四24~四十五7，五十四1~10）¹³¹ 和一个新的出埃及（见：四十三3~11，四十一17~20，四十四24~28，五十一1~13，五十二7~10；还有四十三16~21）。¹³² 以赛亚书在“圣灵”与“果子”之间的某些特定连结，是新造主题的一部分，它们可能反映了原来在第一个创造里的相同连结：“圣灵”（*pneuma*〔《七十士译本》创一2〕）是创造的行事者，包括造出结果子的树（*karpos*〔《七十士译本》创一11~12、29〕）。

因此，以赛亚书五十一章3节含有一个应许，就是神会使以色列之地像“伊甸……神的园子”（参：结三十六35，四十七1~12；要对照这点，才能理解对归回的以色列的描绘，“像浇灌的

Biblical Institute Press, 1970), 66-98, 109-61, 193-208; Dumbrell, *End of the Beginning*, 97-100.

¹²⁹ 关于本经文所含新造的观念，见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Paul’s Reference to the ‘Fruit of the Spirit’ in Gal. 5:22,” *BBR* 15 (2005): 1-38 的说明。

¹³⁰ 在以赛亚书三十章27~28节，《马所拉文本》显然讲到神的“气息”（*rûah*），《七十士译本》则解释为神的灵，因为它也把《马所拉文本》所说的“嘴唇”和“舌头”解释作神的“话”：“而祂的灵，就像谷中的流水一般，将来〔*hēxei*〕，高及颈部，它将被分开，以使列国迷惑犯错。”《马所拉文本》的以赛亚书三十章27节也说，神“从远方来”（也就是，高天）。亦见：以赛亚书二十六章18~19节，虽然只着眼于复活和新造。

¹³¹ Stuhlmüller, *Creative Redemption*, 112-34, 196-208.

¹³² Dumbrell, *End of the Beginning*, 15-18, 97; Stuhlmüller, *Creative Redemption*, 66-73, 82-94.

园子”〔赛五十八11；耶三十一12〕）。我们在前面看到，以赛亚书也把归回紧密地连结到创世记一章28节的发展（赛五十一2~3，五十四2~3；还有：耶三16，二十三3；结三十六10~12），有时是特定地与恢复伊甸的应许连结（赛五十一2~3；比较结三十六10与三十六8~9、34~35）。以赛亚书一~三十九章的主要主题预期该书的最后部分：圣洁的耶和華审判不圣洁的人类（包括以色列），目的是要施行公义、洁净一群余民（进入被掳之地并归回）、和重建大卫的国度。

关于王权和新造还有很多可说的，特别是在耶利米书和以西结书中，但受本书篇幅所限而无法作更多的分析。

小先知书、但以理书，和以斯拉记—尼希米记：关乎王权和新造

其他被掳前的先知表达了与以赛亚书、耶利米书、和以西结书重叠的主题。何西阿书数算以色列的罪和对神的不忠，但是又肯定神最后仍然会忠于祂对列祖的应许（如：一10），好叫南北以色列将来都归回，这是以新造的言语描绘的（二14~23，六1~3，十四4~8）。阿摩司书数算对以色列仇敌的审判，然后也预言对以色列的审判，因为它是一丘之貉。仅在此书的最后几节才为以色列露出一线希望的曙光：它的仇敌将被降服，大卫的国度将被复兴，这国家本身将归回这地，它将被更新为像田园歌中的园子一般（九11~15）。弥迦书也表达了像阿摩司书一样的意思，只是没有那么多提到列国被审判，而更多提到它们得救赎（四1~8，五，七）。西番亚书中也散布着对犹太和列国的审判与它们的复兴。约珥书聚焦于即将临到以色列的审判（一1~二17）和神要使他们在之后蒙福的应许，以及对列国的审判（二18~三21）。就如阿摩司书的结尾所强调的，约珥书也强调以色列的末世福气将包括回到伊甸园的景况（比较二3与三18~20）。俄巴底亚书强

调对以东的审判和对以色列的拯救，那鸿书也是同样对待尼尼微和以色列。哈巴谷书只预言即将透过巴比伦临到犹大的审判，劝人在面对这样的审判时信靠神。虽然难以为约拿书决定写作日期，这书却似乎是在南北以色列被掳之前写的。约拿书的要点是声称：以色列有一个先知性的托付，要向列国见证神，即使他们有时违背这托付，神仍然因着祂的怜悯的缘故而叫以色列完成它。

被掳时期的先知书但以理书，比任何其他旧约圣经书卷更令人注意到古代世界的历史事件。虽然此书前半部的大都是叙述，但以理和他的朋友们身为在异教社会中的忠心的以色列人，忍受被掳的迫害，至终得亨通的故事，¹³³第二章和此书的后半部（第七~十二章）却是预言敌对的世上帝国的兴衰和以色列归回应许之地，以及它终将在历史结尾时统治全地。有两个最有名的预言讲到以色列在末世要审判邪恶的国家，以及它将统治世界，就是但以理书第二和第七章，这两章都大量引喻创世记第一~二章。但以理书第二章对巴比伦的描绘，是引喻创世记一章26~28节，¹³⁴为要以它为以色列末世国度的赝品；以色列的末世国度是以人为首的，祂被描绘为一位像亚当的末世人物（“亚当之子”），是统管地上一切走兽和人类的君王（这人物可能是个人及群体，这是旧约圣经中“一而多”观念的一例）。这意象是一位代表以色列的末世君王。我们在前面看到，但以理书七章13~14节是发展创世记一章28节的旧约圣经经文之一，特别是透过引喻创世记二十二章18节（关于这点，见注脚134）。¹³⁵但以理书七章2节（“天的四风陡起，刮在大海之上”）乃是与创世记一章2节

¹³³ 以斯帖记基本上是描述同样的事，只是所面对的迫害威胁更明显是国家级的。

¹³⁴ 关于但以理书第二章中引喻创世记第一章，见 Beale, *Temple*, 144-45。

¹³⁵ 亦见 John E. Goldingay, *Daniel*, WBC 30 (Dallas: Word, 1989), 150, 190。郭定格看到与创世记一~二章的连结。

(“地是空虚混沌，……神的灵〔风〕运行在水面上”)相呼应，当留意到这点时，就强化了创世记第一章的背景，因此表示，在紧邻经文中所叙述世上列国兴衰之上的是神的至高主权。¹³⁶ 混乱的海和从其中出来的混合的突变动物，传达一个“反创造”的观念，暗示走向一个在人子（但七13~14）和圣徒（但七18、22、27）统治下、有秩序的新创造。¹³⁷ 诗篇第八篇是创世记一章26~28节的另一个发展，鉴于以下的共同主题，它也可能是但以理书第七章的背景：(1) 神的仇敌被打败或受审判；(2) 人子的统治；(3) 统管海里的活物（他尔根的诗第八篇说这海里的活物是“力威亚探”〔Levi-athan；《和合本》作“鳄鱼”〕）；(4) 人子的荣耀；(5) 诗篇第八篇和但以理书七章13~14节都引喻创世记一章28节。

以斯拉记叙述重建圣殿的起初阶段，尼希米记则记载重建耶路撒冷的开头。被掳后的先知书是针对被掳后的情况和对未来的期盼讲说。在以斯拉记所记重建圣殿开始不久后，哈该就劝勉回归的人继续他们在重建圣殿的初期阶段所投入的努力，并且应许说，神将在这重建过程中与他们同在。此外，神还应许要打败地上一切敌对的列国。所以很清楚的是，虽然以色列已经从被掳中回归，关于那回归的所有应许（例如，一个更堂皇的圣殿和完全打败以色列的仇敌）却尚未实现。撒迦利亚书一~六章也是在哈该的时期写的，它也鼓励领袖们要继续建殿的计划，它是个预言，说神将在未来的某个时间透过领袖们建造这殿，而且祂那会幕性的同在将从圣殿中发散出来，遮盖耶路撒冷，显然甚至遮盖全地（关于后面这点，见：亚十四20~21）。虽然如此，被掳回归之人的悖逆却使圣殿的应许不能在他们的有生之年实现（亚六15~七14）。在目前世代，在末世重建圣殿的期盼将不会成功地发

¹³⁶ 见：同上，pp. 160, 185。

¹³⁷ 关于这点，见 Wilson, “Creation and New Creation,” 200-203。

生；除此之外，撒迦利亚也预言：时候将到，重建一定会发生，连带发生的是以色列更大规模地从被掳归回、以色列的悔改和得救、一位弥赛亚领袖的来临（部分是借着在亚九10引喻诗七十二8）、和列国中有些人悔改归正、以及敌国被打败（亚八，九~十四章）。在全书各个地方，复兴的景况都被说是丰富的生产（亚三10，八12，九17，十四4~11）。

玛拉基书显示，虽有神拣选以色列，而非拣选以东，从而显出祂的恩慈（一1~5），以色列对于要忠心的劝勉却作出负面的回应。祭司献上不洁的供物（一6~14），身为利未祭司却违背了他们的约（二1~13），正如许多以色列男人（显然特别是祭司们）毁了与他们的妻子所立的约（二14~17）。神的回应是保证要“进入祂的殿”，并且洁净它和在其中服事的祭司们（三1~4）。如果以色列悔改它许多的罪的话，神会在将来再次赐福这百姓（三5~18）。审判即将临到，但是忠心的人将得豁免（四1~6）。

结论

上文追溯了旧约圣经书卷中的圣经故事主线，是关乎以色列（和它的王）受命要实现亚当的托付，治理一个被更新之地，但是却一再失职。¹³⁸ 因为这样的失职，以色列受到审判和被掳，这些更新和失败的模式就成了那必定要来之新造中真正、最后末世统治的预表模式。因此，在未来一个新造中的复兴就继续在旧约圣经叙事中一再重复。

¹³⁸ 从与本章不同的角度对此主题所做的一种粗略的简绘，见 T. Desmond Alexander, *From Eden to the New Jerusalem: An Introduction to Biblical Theology* (Grand Rapids: Kregel, 2008), 74-89 = 亚历山大著，陈永财译，《圣经神学导论》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2014），93-112页。

圣经叙事里有一个重要层面，它也是从创世记第一～三章开始，但是前述摘要却没有如此追查，就是神在圣所中与祂那祭司般的百姓一起、会幕式的荣耀同在，这是神救赎工作的目标。我们在关于创世记第一～三章的讨论中看到，亚当不仅是一个君王，也是伊甸园里的一位祭司，伊甸园是个原始的圣所。在伊甸圣殿里担任祭司，对执行创世记一章26～28节的托付来说是必要的。在向挪亚、族长、以色列重复给亚当的托付时，以及在给末世以色列的应许中，通常与在圣殿里作祭司服事的观念结合。后面一章将解释这点，那里会谈到圣殿在圣经神学中的角色。

新造中的亚当故事主线与过去所提出旧约圣经“中心”的关系

上述关于旧约圣经故事主线的提案是，以色列（及它的王）的托付是要实现亚当的托付，治理一个被更新之地，但是却屡次失职，因此受到审判和被掳。虽然如此，有个应许却继续一再重复，就是未来在一个被更新的创造里会有复兴。过去的旧约圣经学者们的研究，提出他们所认为旧约圣的不同的中心主题；笔者的这个提案与他们提出的有何关联？

其他人已经作了关于各种“中心”的总结，所以这里的目的只是简短地总结过去的各种主张，然后作出它们与本书提案的关联。以下是某些曾被提出的旧约圣经重要的核心观念：(1) 神或神的同在；(2) 以色列；(3) 神与以色列之间的关系；(4) 律法；(5) 拣选；(6) 应许；(7) 圣约；(8) 神的国或统治；(9) 神要求独一的敬拜；(10) 神借着祂的话语启示祂的救赎作为，引导救赎历史达到其目标；(11) 以色列在历史中经历神。¹³⁹

¹³⁹ 有个很好但较早的概述，见 Gerhard F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 49–63 = 江季禎译，《旧约神学——当代争论的基本议题》（新北市：华神，2007），62–82。关于更近代的概述，见 Charles H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An*

在此必须作个补充。或许最好不要说“中心”，因为我们会看到，这样的提案通常是简化的。所提这类关于旧约圣经架构的提案，会遇到一些问题，就像对新约圣经所提的那样。聚焦于单一主题会导致忽视其他重要的观念，诉诸于系统神学的范畴时，有时会发生这种情况。有些人不愿谈到中心，但至终却提出他们自己的中心或基本原则。实际上，圣经是叙事和文学，所以更適切的是谈一个交织于旧约圣经不同文体（历史叙事、先知、诗歌、智慧、等等）间的“故事主线”，大多数其他重要的观念都从此衍生出来，并且被当作是附属的，说明这故事主线的一部分。¹⁴⁰

史柯比可能认为，提出的这些中心，有许多是可以总结并合并为一种对旧约圣经的多重观点的进路，在其中可以讨论神的命令、神的仆人（众领袖）、神的百姓、和神的道路（伦理）等主要主题，其中每一个又有几个附属主题，它们全都可以归在宣讲（关乎神在这四方面的每一方面里已经作的）和应许（关于神将在这四方面的每一方面里将要做的）归在这两大范畴里来理解。¹⁴¹史柯比认为，讲一个“故事主线”，不如他上面所提的更具包含性，因为他相信如传统所说，这种“救赎历史的故事主线只关注神和祂的百姓，而不是所有的人或整个宇宙”。¹⁴²可是，我所尝试拟出的故事主线确实包括这类事情，我先前提出的故事主线的形式可以很自然地表达史柯比自己的看法，并且将之纳入其中：旧

Approach to Biblical Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 93–102, 只是其中有些包含了关乎“整本圣经”的提案。

¹⁴⁰ 在本段落里，关于所提出保罗神学中心的问题，我受益于狄尔曼（Frank Thielman, *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach* [Grand Rapids: Zondervan, 2005], 230–33）的讨论。

¹⁴¹ Scobie, *Ways of Our God*, 90。哈泽尔（Hasel, *Old Testament Theology*, 91 = 江季禎译，《旧约神学——当代争论的基本议题》，228）也采取一种多重进路，虽然他确实断言，“神是旧约圣经的中心，是它的中心主题。”

¹⁴² Scobie, *Ways of Our God*, 90。

约圣经是神的故事，祂借着祂的话语和圣灵，透过应许、圣约和救赎，从笼罩在一群罪恶百姓之上的混乱中逐步重建祂的新造国度，结果是给信徒普世的托付，去扩展这个国度，并使审判（被击败或被掳）临到不信的人，成就祂的荣耀。虽然有许多次要情节，这个最高的故事主线似乎是整个旧约圣经所讲的主要的一个；以上提出的一些主题是旧约圣经的主要观念，可以根据它们来组织基本情节和信息。¹⁴³ 有人可能会主张，这种故事主线是一种正典性质的叙事中心，但是我认为它与之前提出的中心不同。所以最好称它为一种旧约圣经正典的“故事主线”或“情节主线”。

这种故事主线胜过被提出的其他故事主线，或甚至被主张的中心，这一点有一个证明，就是它的启发力：比起其他被提出的观点，它是否对旧约圣经更多的资料或难处提供亮光呢？当然，各种提案的启发力是有争议的。我相信适才所说的比任何其他的提案有更大的启发力。在启发力方面，若要将我的提案与其他人的提案（包括其他被提出的中心）详细比较，就是相当大的工程了。我要说，所提的这个故事主线既不太广，以致没有用，也不太狭隘，以致排除了其他重要、却是附属的观念；可是，读者们当然要自己来判断了。¹⁴⁴ 如果读者们单单看到我所提故事主线的可行性，并且发现可以用它作镜片来更了解旧约圣经的话，我就满意了。至终，最好是不要把我所提的故事主线视为旧约圣经的中心，而是当作圣经故事主线的一股主要线索，其他较次要或较细的叙事和观念的部分都是以它为中心交织而成。所以，其他的故事主线（有时可能被称为“中心”）并不是与之竞争，而是互补，其中有些甚至可能与我所主张的主要部分一样有分量。

¹⁴³ 关于这种故事主线的表述，我从 Brian S. Rosner, “Biblical Theology,” *NDBT* 9 对方法论的讨论得到帮助。

¹⁴⁴ 关于这种描述一种验证标准的方式，见 Thielman, *Theology of the New Testament*, 232。

但是，如果不包括对新约圣经这部分的探讨的话，就很难谈旧约圣经的一个“中心”或“诸中心”，或是我喜欢说的“故事主线”。因为，如果假设更正教用来从事圣经神学的正典资料库是正确的话，对旧约圣经的思想就必须包括它在新约圣经里的完成。¹⁴⁵我们在以下几章就要转向这一点，谈论圣经中“末世言语”观念性角色的深远意义。在那里，我也将尝试更详细地谈在圣经里找出一个故事主线的合理性，还有，这与寻找圣经的一个中心的所有差别是否就在这里。

¹⁴⁵ 与 Hasel, *Old Testament Theology*, 62-63 = 江季祯译, 《旧约神学——当代争论的基本议题》, 134 一致。

第3章

旧约圣经的末世故事主线

旧约圣经聚焦于末日

上一章尝试在整本旧约圣经里追查创世记一~三章的主要主题，特别是在一个已经开始更新的创造中的王权，它指向一个完美实现的创造。所探讨的主题基本上是末世性的。也就是说，亚当是在一个原始创造里被立为祭司—君王，但是他的王权和这创造本身却未能达成它们当有的目标，就是胜过邪恶，和在对抗罪、对抗身体的败坏、和对抗这创造本身的败坏上得到最终的保障。这个目标是末世性的，因为一旦达到这目标，亚当和创造的永恒状况显然就会开始，对原始的仇敌所作的最后审判就会宣告出来，并且执行。所以，在伊甸园里开始的是第一个无罪的世界体系，当时它不完全，并且仍然有待完成。在上一章里，我几次谈到一个观念，就是：亚当身为一位祭司—君王，目标是要在一个完美实现的末世创造里治理，伊甸的福气在其中得以达到一个最后的提升阶段。所以，我在这里要稍微更多思想末世论在关乎亚当的目标方面的意义。

在伊甸圣殿里，亚当被立为一位反映出神的荣耀的祭司—君王，这是第一个被造体系的开始，难道我们不能说这也是那直到末世才会完成的过程的开头吗？创世记第一~二章代表一种创造的情况，它属于末世的一部分，或甚至可说，在它里面有将在末世时发芽的种子。所以，在伊甸园中，是在一个无罪世界里开始设立一位祭司—君王，他应当忠心顺服神，直到那第一个创造完成实现。一方面，未被罪玷污的第一个创造的开头是一个过程的开始，它将在末世时因着在不朽中得着最后的荣耀而完成。另一

方面，在伊甸园和人类犯罪之后的末世论，是救赎性的末世论，包括从罪中得恢复和完满实现。¹ 在这方面，从罪中得恢复的开始，在后来通常被描绘为恢复伊甸和开始新的创造，这成了一个末世观念，就像（例如）在以赛亚书六十五章17节，六十六章22节，以及启示录二十一章1节～二十二章5节一样。如此，恢复伊甸不只是回到堕落之前的状况而已，而是那被提升、永远、实现的不朽状况的开始。在犹太天启文学和新约圣经里也可看到同样的现象。² 对照后来这种开始新创造和其完满实现的圣经观念，来看创世记一～二章，就可让人在创世记前两章里观察，到亚当所要达到的目标乃是完满实现的末世论。在这方面，我们可以说，末世论原在救恩论之前，但是因着堕落，现在末世论乃是从罪中被恢复，接着是一个永恒新创造的完满实现。

虽然最好不要说堕落前的伊甸是“半末世性”，或是“已开始的末世”情况，神却要在末世提升这堕落前的状况和福气，使之完全，成为一种永远、不能毁坏的创造。如此，亚当和夏娃起初在犯罪之前的福气就包含了“末世的可能”，³ 或是一种“〔末世〕丰盛的原始保证金”，⁴ 那是被设计要借着在他们的蒙福状况中永远肯定他们来实现的。⁵ 特定地说，神照着祂的形象创造亚当和夏娃，这形象包含一个有待实化的潜在因素。⁶ 他们开始的生命是无罪的，但仍然有可能犯罪，它要在永恒的生命中得着确定。⁷ 亚当

¹ 我在此依循 Geerhardus Vos, *The Eschatology of the Old Testament* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2001), 74-75。

² 关于这点，见第十九章关于启示录二十一章的讨论。

³ 见 Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, KS: Two Age Press, 2000), 113。

⁴ 同上，p. 111（括号内文字为作者所加）。

⁵ 同上，p. 104。

⁶ 同上，p. 101；亦见 96, 98, 111。

⁷ 同上，p. 114。

起初原有的王权，和起初反映神的荣耀，都要经历一种“在国度荣耀里的末世进展”。⁸ 在开始悖逆之前的伊甸环境和全地，也可说是一样。原始的伊甸园和在其中的亚当与夏娃之圣约体系的目标，乃是要它的福气在末世、在一个更大的蒙福状况中得完全。⁹ 在上一章的第一部分里已经描述了末世这种完满实现的各个特色。

这乃是说，初始论（protology）是以末世论为其前提，开头暗示了结尾。¹⁰ 因为他们不忠，亚当和夏娃从未达到那目标。我们将会后面的经文里看到，返回堕落前的伊甸并开始提升，确实可以合适地称为“已经启动的末世论”，而那状况的最后完成就是完满实现的末世论，那时旧的创造要被摧毁，新的创造将会永恒地设立。从这个角度来回顾，亚当和伊甸起初的状况就成了新创造的被提升状况的原型，旧约圣经时期后来的某些历史叙述似乎一再引入它。¹¹ 这些显然已经启动的末世论的插曲，并没有在完满实现的末世状况中实化，而后来的旧约圣经作者又将它们本身视为末世的范本。我将在后面主张，在基督第一次降临时，就有一个已经启动的末世状况，它将在祂最后一次降临时达到高潮，成为一个永远荣耀的新造国度。因此，亚当在伊甸园中的失败，和旧约圣经中其他新创造兴衰的模式就成了预表，预示最后将在基督里成功地成就的（见：如，罗五14；林前十五45）。

⁸ 同上，p. 104。

⁹ 同上，p. 101。

¹⁰ 见 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trans. J. A. Baker, 2 vols., OTL (Philadelphia: Westminster, 1961-67), 2:110。艾科若说，创世记一章28将里“生养众多”的使命，“把人放在那有力的目的论的世界进展之下”，甚至可能“b'rē'sīt”（“起初”）已经传达一个观念，就是“世界进展的遥远目标，'ah'rīt hayyāmūm（直译‘诸日子之末’）”。

¹¹ 关于这些一再重复的插曲，见第二章的〈表 2.2〉。

关于前述对伊甸园之描述的可行性问题是，是否可在创世记一~三章里看出一个过程，会引到一种末世高潮或提升的状况，或者，如果亚当和夏娃继续忠心，他们是否只会继续住在这一成不变的景况中，直到永远。我已经主张前者最有可能。¹²

有些人把末世论狭隘地定义为“这世界时间的尽头，……是一种历史过程的完成实现，它的事件发生于这世界历史范畴之外”。¹³我们将看到，大部分旧约圣经末世论的定义所聚焦的情况，都与之前历史的罪恶路线有重要、绝无回旋余地的中断关系，其中会有全然被转化的百姓（被赦免和新造）、社会（被恢复的以色列，和以锡安为中心、被一位弥赛亚人物领导的列国），和自然界（被更新的受造界）。¹⁴这是个有用的定义，但是它表示末世论只是关乎未来的情况，而我却主张有种可能，就是：旧约圣经本身有种已经启动的末世论或半末世论情况的时间意味，是可以存在于它们完满实现的、未来的形式之前。虽然我认为这是对的，但是在基督首次来临之前，这种显然是末世的情况却从未实现为真正、决定性、不能逆转的情况。

所以，我在上一章尽力指出，这种显然“已经实现和尚未完全实现”的末世观念，是如何在旧约圣经各处发展出来的。例如，在不同的重要程度上，旧约圣经理史的主要故事被视为一种模式的重复，就是在正在开始之新造中的王权的开始。所以，旧约圣经中这些后来的故事所代表的，看来像是开启末世过程的事件，但那过程却一直没有完成。与堕落之前的伊甸园相比，在堕落之后的罪恶世界里更能理解的是，在开始从罪中恢复的这个过程中，

¹² 关于这点，见第二章开头部分对创世记一~三章的讨论。

¹³ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, trans. D. M. G. Stalker, 2 vols., OTL (New York: Harper, 1962-65), 2:114。冯拉德引用了一些持此立场之人的话。

¹⁴ 见：如 Donald E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1986)。

会充满着开始朝向一种末世完满实现的理念。正如我们在前一章所看到的，这就是以赛亚关于新造的预言，他将它描绘为以色列从被掳归回的一部分（虽然以赛亚把它描绘为显然的单一事件，而非一个长时期的新创造过程）。¹⁵我们会在下面看到，关乎以色列从被掳中得恢复的预言，被明白地说是要发生在“末世”（申四30，三十一29；何三5；可能还有：耶二十三20，三十二4，当对照三十一1~40时，后者更有可能）。

虽然如此，这种将末世论定义为较晚时期、与一更早时期间有重要、不可逆转之中断的情况，却符合我对伊甸园中的原始末世论所作的定义。即使在伊甸园里那种完满实现之前的阶段是没有罪的玷污，它却必须达到一个相当不同的、完成的和无可逆转的阶段，这是因为以下被提升的情况，就是在前一章的第一部分所说明的：

1. 胜过邪恶；
2. 至终不会犯罪的安稳；
3. 身体不致朽坏；
4. 受造界不致败坏；
5. 我将在稍后主张，即使婚姻本身也应该是超越性的，因为它可能是预示人类在永恒状态中与神之间的联合。¹⁶

旧约圣经中在伊甸园之后的其他故事，似乎也是恢复伊甸园的情况，并且朝向一个最后的完满实现进展，但是它们却从未抵达。这种可能、但却失败的末世论般的叙事，被后来的旧约圣经讲说者和新约圣经视为一些模式，是预示末世，最终必将在未来的某个时刻确实来临的。

¹⁵ 关于这点，见后面第十六章关于新造及和好的讨论。

¹⁶ 关于这点，见后面第二十六章关于新造和婚姻的讨论。

本章也要检视旧约圣经中末世论的一些关键层面，只是焦点却会在对将来的末世盼望，特别是因为这些都是借着“末后的日子”和它的各种同义词语表达的。就如在上一章一样，这里并不打算涵盖一切；实际上，我只检视那些明显是末世性的表达语。这意思是，旧约圣经那些含有末世观念，但却没有明确文字的经文不会在此探讨。¹⁷本章和之后两章的目的，是要检视明白的“末日”言语，为要看这言语是如何在犹太教和新约圣经里引喻和发展的。我们将看到，在旧约圣经本身内部，在这些表达语的用字遣词间就有文本互涉的关系。虽然本章的探究是选择性的和有限度的，我们却会看到，对含有明显末世文字的经文所作的分析，实际上也谈到旧约圣经所有关乎未来的应许，在其他地方表达了这样的观念，却没有使用末世论的术语。

对相关经文的探讨的次序，是根据它们被认为写成时候的次序，这是从新约圣经作者的观点来看的，因为这是本书至终所关切的。

旧约圣经中的“日后”

创世记四十九章 1 节

第一处有明显“日后”措辞的地方，是创世记四十九章1节，雅各在那里针对他的十二个儿子和他们后裔的命运发预言，他说，“你们都来聚集，我好把你们日后〔*bē'ahārīt hayyāmīm*〕必遇的事告诉你们。”他所预言的许多内容似乎不是明显的末世性，不过是描述以色列支派的未来而已。这预言性宣告可能在十二支派于旧约圣经时代本身历史的各个阶段中被实现了。因为注意到这点，各译本就对这最后的片语译作“日后”，因此有些学者下结

¹⁷ 例如，我们可以探究先知书中许多具有末世含义的“日子”的经文（通常指一个审判的时候），但是，目前探讨更明白的末世言语，就足以涵盖旧约圣经中末世观念的基本范围了，只是在该范围内的各个次级类别就不详述了。

论说，这不过表示不确定的未来，与任何末世论的观念毫无关联。¹⁸

我已经主张，创世记一~三章已经包含了对末世完满实现观念的期盼，即使其中没有术语用法的末世措辞。创世记四十九章可能也是同样情况，只是其中确有明显的末世措辞。

但是，在这里必须记得创世记和出埃及记的故事主线，以便对“日后”的意思有一个充分符合文脉的了解：(1) 在他们犯罪以前，亚当和夏娃是在伊甸园中那原始、无罪创造的一部分，在设计中，那创造的“结局”是完满实现的新创造永恒而荣耀的状态；(2) 挪亚是第二个亚当，从混乱的洪水中出现，在一个刚开始的更新创造里被赋予像第一个亚当那样的同样使命，在设计中，那创造的“结局”也是完满实现的新创造永恒而荣耀的状态；(3) 以色列被设计为一个集体性的亚当，从埃及瘟疫的混乱中出现，在出埃及的新创造开始，再次居住在另一个伊甸园中（应许之地），服从第一个亚当所当服从的命令，至终在一个荣耀的新创造里得到完全、永远的安息。¹⁹ 所以，创世记和出埃及记把历史描

¹⁸ 在这些说法中，见 G. W. Buchanan, “Eschatology and the ‘End of Days,’” *JNES* 20 (1961): 188–93, 特别是 189; J. P. M. Van Der Ploeg, “Eschatology in the Old Testament,” in *The Witness of Tradition: Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Woudschoten, 1970*, ed. A. S. Van Der Woude, *OtSt* 17 (Leiden: Brill, 1972), 89–99; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 156–57。杜来福 (S. R. Driver) 也同样，但更笼统地把这措辞的用法描述为“将来的最后时段，但那是在说话者所能见到的范畴内”，所以文脉定义了它在每种情况下的用法 (*A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC [1895; repr., Edinburgh: T&T Clark, 1996], 74)。

¹⁹ 直接在挪亚出离方舟和以色列离开埃及之前，都有“混乱”的情况，那是特意与创世记一章2节那种开头的混乱相比的情况。例如，埃及的每一个灾殃都是创世记第一章中某个受造物的对比，所以这混乱就是一种反创造的情况

绘为一个重复的循环，就是开始新创造，却从未达成其末世性的目标——不能逆转的、完成的、和不会毁坏的新创造情况。所以，第一个创造是一个过程，在设计中，其“结局”是那人物成功地顺服，他得到的奖赏是活在新创造的荣耀、不会毁坏的状况中。

对创世记四十九章的检视，应该在这些末世性循环进展的框架中进行，特别是因为在这第三个循环（在亚当和挪亚的循环之后）的第一个长篇预言里讲到以色列国。虽然雅各谈话中的有些部分不清楚，而同时也是正面性的（如：第13、19~21、27节），显然他也预先讲出他的某些儿子及他们的子孙将未能执行这命令。从这更广的叙事文脉中所得的一个推论是，除了犹大支派以外，所有以色列支派都未能遵照原始命令来做好他们整体中的部分，可能都在某种程度上像亚当一样地失败了。这表示，直到他们失败时为止，他们都是参与在一种显然是恢复性的新创造和统治的过程，在设计中，那过程要在一个成功的末世高潮里达到颠峰。²⁰然而，当发生集体犯罪和审判时，这个恢复的过程就停止了；可是，即使在审判的阶段²¹里，也预期了一个在历史尽头的最后高潮性的审判。²²

（关于这点，见第二章在“旧约圣经重复的宇宙性审判和新造事件”标题下的讨论）。

²⁰ 例如，特别注意关于西布伦、迦得、亚设、和约瑟的预言，虽然这些预言还是很含糊。

²¹ 模糊地提及对西缅和利未的审判，可能很“浓厚”，足以包括最后对以色列国的末世审判，这是马太福音二十三章29~39节所说，要发生在将耶稣处死的这个世代身上的。

²² 在这方面，新约圣经以类比方式、可能也是预表方式，将亚当的审判、创世记的洪水和以色列的审判，都应用到最后审判的预言上。见：例如，关于亚当的审判，启示录六章16b节的“藏”是引喻创世记三章8节；关于创世记的洪水：太二十四35~39；彼后三5~7；亦见：启十七16，这是引喻以西结书十六章39节和二十三章29节，借此引喻以色列的审判。

可是，显然雅各的一位后裔将完成这个使命，把神的国度扩展及于全地。在创世记四十九章的预言里，犹大要胜过他的一切仇敌（第 8a、11~12 节），²³ 并且要作以色列中为首的支派（第 8b 节）。他要如狮子般有力（第 9 节），并要统治，直到列国都归顺他（第 10 节）。这不仅是在迦南地的一些地方性战役中得胜而已，而是决定性和最终胜过以色列一切可能的仇敌。以色列应当作一位集体的亚当，实现创世记一章 28 节里关乎全地的使命；当我们想到这一点，就可清楚看到，这不仅是关乎制伏住在迦南地的所有居民而已，而是可能有极度普世性的含意。

所以，这表示历史上的一个高潮和不可逆转的时刻，因此代表了雅各预言的末世顶点。²⁴ 根据创世记四十九章，预言中的这位犹大君王最终将要做亚当原先所当做的，领导通国（第 9~10 节），特别是要击败撒旦这个末世仇敌，²⁵ 得到的奖赏是活在一个更新的创造的最高潮状况里（第 11~12 节）。这就是雅各预言所

²³ 创世记四十九章11~12节似乎也是表达一种繁茂的景况，是在犹大支派的末世君王治理的一个和平、更新的创造范畴里（见：四十九22、25~26里类似的意象）。以赛亚书六十三章1~3节是引喻创世记四十九章11c~d节，将它视为一个意象，即神是一位击败敌国的勇士（关于这点的更多讨论，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1999], 958-60)。

²⁴ 华尔顿指出，在创世记四十九章10节第三行，经常被翻译作“直到”的片语，并非通常用来讲“直到”的措辞（那是‘ad），而是表示高潮的用词（‘ad ki），可以翻译作“至终细罗将来到”（John Walton, *Genesis*, NIVAC [Grand Rapids: Zondervan], 714-15=华尔顿著，叶自菁、吴伟强译，《创世记》卷下，国际释经应用系列〔香港：汉语圣经协会，2015〕，875-76页）；Vos, *Eschatology of the Old Testament*, 92, 103亦如此认为。

²⁵ 创世记四章7节的片语，在文脉上是当该隐被罪击败时应用在他身上，“……蒙悦纳……罪就伏〔rābaṣ〕在门前。它必恋慕你，你却要制伏它”，这在四十九章9节似乎再次应用到犹大的君王身上（“……你上去。你屈下身去，卧〔rābaṣ〕如公狮，蹲如母狮，谁敢惹你？”），在四十九章8~12节，他制伏了一切仇敌。

聚焦的“最后的”历史时刻。从雅各的观点来看，对其他支派命运的描述可能是简缩了，以致可以将它们视为直接发生于犹大高潮性的末世统治之前，并且致使它发生，因此是与它有关联的事件。在这方面，其他支派都是在犹大里面发现他们最终的末世命运：“犹大啊，你弟兄们必赞美你；……你父亲的儿子们必向你下拜”（第 8 节）。关于但支派未来罪恶的预言显然是负面的（“但必作道上的蛇，……咬伤”），可以用来说明这点，这预言的结尾是“耶和華啊，我向来等候你的救恩”（第 17~18 节）。这个末世的“等候”似乎是指对犹大最后胜利的期盼（第 9~12 节）。所以，至少因为其他十一个支派都将发现，他们最后末世的成功与犹大的成功密不可分，开头提到的“日后”就是指所有支派了。

这种历史高潮符合以上提出的末世论的定义，因为达到的状况与之前时代有重大的中断，而这样的情况似乎是不可逆转的：虽然在它大部分的历史中，以色列都被敌国的攻击所苦，创世记四十九章 8~12 节却描绘一段时期，其中犹大将击败一切仇敌，使他们“归顺”。根据这种意思，创世记四十九章所预言的一切事件，都大致符合创世记一~三章视野中的模式，发生的过程有一个开始和一个要达到的末世高潮。虽然许多人都引用布朗（Brown）、杜来福、和布里格（Briggs）对“在末世”所下的定义，来支持创世记四十九章 1 节仅仅是指一个“不确定的非末世性的未来”的看法，那个定义却颇能砌入此处进路的轮廓里：“一个预言性的片语，指说话者所能见到的历史的最后时段；所以意思是随文脉而有不同，但通常是指理想的或弥赛亚的未来。”²⁶ 同样地，杜来福在别处补充说，这片语是指“在说话者视野所及的未来的最后时段”，所以是文脉决定每个情况的用法。²⁷ 这两种定义

²⁶ BDB 31a.

²⁷ 关于几乎相同的定义，见 Driver, *Deuteronomy*, 74.

在此处的观点里有极好的契合，因为它们可以很容易地被视为描述古代的预言，这些预言是在救赎历史的初阶和渐进启示中讲到末世的各个层面，虽然布朗、杜来福、和布里格不可能会把他们的注释用在如此明显的圣经神学架构里。

因此，从某种意义上说，雅各的预言就像在离地球有些距离的一艘太空船里的外星人一样。他们可以用肉眼看到地球和它的白、蓝、绿、和棕色的各种阴影（代表云、水域、和大陆）。他们以无线电回报他们家乡的星球，描述他们从这距离所看到的。从肉眼看来，在这太空船和地球这个最后目的地之间似乎没有很长的距离，不过是空泛的空间和少数其他星球在其间而已。可是，当他们的太空船更接近地球时，就更清楚地看到，这些星球其实与地球相距甚远。然后当他们的太空船抵达地球，下降在（举例来说）纽约市上空的大气层时，他们就能分辨河流、森林、山谷，以及特别是城市、建筑、房子、街道、汽车、和人了。从远处和近处所看到的都是“如实的”。从近处看到的图案所显示的细节，是只能远观的人无法看到的。从近处看到的图案甚至让人看到似乎不同于从远处所见的实际。虽然如此，这两者都是对实际情况所作的实际描绘。雅各的焦点是放在犹大的统治这个远处、预言的高潮目标，这与牵涉到其他支派的其他事件紧密结合，据他看来，这些事件似乎很接近历史的末世高潮，并且引发它，但是当救赎历史的启示继续发展时，其他这些事件却是在抵达犹大的这个顶点之前许久就发生了（正如最后发现，这些星球与地球之间的距离要比过去以为的更远）。

雅各预言的图案所描绘的事件，是朝向一个最后、历史性实现的进展，这或许是一个理由，甚至可以把这些关乎犹大的预言一同放在“日后”将发生之事的标题下。旧约圣经后来的作者，以各种文本互涉的发展，放大了雅各的预言性图案（我们要在下文里检视），把这个原先关乎以色列众支派“在日后”“必遇”之事、“浓厚”预言图案的细节放大了（创四十九1）。雅各的观点变得

更清晰，细节被澄清，实际上是被放大了。我们很快会看到，新约圣经的启示，进一步澄清和放大了旧约圣经对关乎犹大预言的描绘，和它是如何特定地在基督里得着实现²⁸（这好比那些太空游客清楚地看到纽约市的全景）。因为这样，雅各才能说这整个异象是关乎“日后”要发生的事。实际上，不仅雅各预言的一部分在新约圣经的“犹大狮子”上开始了末世实现，其实旧约圣经里已经说，某些以色列支派的命运是“在日后”发生的，这是我们在本章中很快会看到的。所以，“日后”这个实际复数形，在某种程度上可以指一长段的末世期间，由数个事件组成，而单数的“末日”或“最后”则更是指确切的结尾（见：例如，伯十九 25；赛四十六 10），在新约圣经对这两个短语的用法里，我们也会看到这种区别（虽然这种模式在两约圣经里都有例外）。²⁹

雅各预言里的另一个末世层面是关乎约瑟，可是它要比关乎犹大的预言更模糊。借着可能出自深思创世记一章 28 节和创世记第二章而得的新创造的意象，创世记四十九章 22、25~26 节描述了约瑟的生平和他后裔的命运：

约瑟是多结果子的树枝，
是泉旁多结果的枝子；
他的枝条探出墙外。……
你父亲的神必帮助你，
那全能者必将天上所有的福、

²⁸ 华尔基 (Bruce K. Waltke) 认为，创世记四十九章1节的“日后”这个措辞，有种表达语的“浓厚度”，“包含以色列的整个历史，从征服迦南到分地，到耶稣基督的完全统治”（*Genesis* [Grand Rapids: Zondervan, 2001], 605）。Allen P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis* (Grand Rapids: Baker Academic, 1988), 700 = 艾伦·罗斯著，孙以理、郭秀娟译，《创造与祝福》（台北：校园，2001），885页，亦如此认为。

²⁹ 见：如，但十二 13。

地里所藏的福、
 以及生产乳养的福，都赐给你。
 你父亲所祝的福，
 胜过我祖先所祝的福，
 如永世的山岭，至极的边界；
 这些福必降在约瑟的头上，
 临到那与弟兄迥别之人的顶上。

约瑟被描绘为“泉旁多结果的枝子”，这与伊甸园中结果子的树相呼应，那些树是被园子里涌出的水浇灌。第一个园子的丰富被应用到约瑟和他子孙的丰富和繁茂（诗一 3 的前兆）。第 25~26 节所宣告给约瑟的六重祝福所想到的，肯定包括实际的多产和一般性的繁茂，这似乎也是创世记一章 28 节起初福气的一种发展：³⁰

神就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”

第 22 节两次使用“多结果子”（*pārā*）这个分词形式，³¹ 之后在第 25~26 节重复提到“福”，也都反映了创世记一章 28 节里“赐福”和“生养〔即结果子〕”的接近。提到“你父亲所祝的福〔雅各对约瑟的祝福〕，胜过我〔雅各的〕祖先〔从亚当开始〕所祝的福，如永世的山岭，至极的边界”，甚至也令人想起“遍满地面”。虽然亚当未能得到完全的末世福气，约瑟却在未来的某时刻得到它们。虽然在这里的末世高潮不如在给犹大的预言中那样明

³⁰ 亦见 Waltke, *Genesis*, 614。

³¹ 可是，见 Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 678-79, 683。汉密尔顿 (Hamilton) 认为，被许多人认为是“果子”的希伯来文实际上是 *pere'* (“野驴”)。我认为他的整个讨论是有可能，但缺乏说服力。

显，给约瑟的预言，连同它的实现，却可能与给犹太的预言重叠，因为它充满了也关乎约瑟后裔的新创造的主题，以致可能引出一个达到高潮的末世观念，就是更新的创造。此外，说到“胜过……的福，如永世的山岭，至极的边界”，所表示的可能不是某种象征性的、模糊的未来状况，实际上却是福气的顶点，再没有任何超过它的福气能被赐下的了，而这也是不会逆转的。

因此，创世记四十九章 1 节的 *bě'ahārīt hayyāmīm* 这个片语，应该翻译作“在日后”，指以色列的进展，终将在一个更新和末世性实现的伊甸园中成就亚当受命要做的³²（《尼奥菲特的他尔根》〔*Tg. Neof.*〕的创四十九 1 补充说，雅各预言所谈的日后包括“伊甸园的喜乐”；《伪约拿单的他尔根》〔*Tg. Ps.-J.*〕的创四十九 1 亦同）。这段历史的标记是，有些支派作了小规模尝试，要实现亚当的使命，却没有成功，直到统治者“来到，祂就是它〔国度〕所属的那位，³³并且万民都要归顺他”（创四十九 10c~d〔笔者自译〕）。³⁴在这方面，以色列其他支派未能完成他们类

³² 见 C. F. Keil and F. Delitzsch, *The Pentateuch*, vol. 1 of *Biblical Commentary on the Old Testament* (repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 387。他们采取类似的进路，把创世记四十九章 1~27 节里末世论的观念视为“使神的工作达到最终实现的未来，只是在每个特定世代中都会根据神的工作在该世代的进展而有所修改”。见 Waltke, *Genesis*, 605 的类似看法；同样的是 H. C. Leupold, *Exposition of Genesis*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 1942), 2:1167。

³³ 这符合对昆兰文献（《四号洞穴创世记注释第一》V:1-5）的意译，和《七十士译本》对希伯来文的读法（“直到为他所存留的事发生”）。

³⁴ 创世记四十九章 10c 节是创世记中最受争议的希伯来文片语之一，它也可以译作“直到贡物归于他”或“直到细罗来到”，或较小可能的“直到他来到细罗”（关于这些可能的讨论，见 Hamilton, *Genesis*, 658-61; Walton, *Genesis*, 714-16 = 华尔顿著，《创世记》卷下，875-76 页）。关于各种解释的讨论，见 Vos, *Eschatology of the Old Testament*, 89-104。魏司坚与我的结论一致，认为这是一个末世的弥赛亚预言，如华尔基（Waltke, *Genesis*, 609）和罗斯（《创造与祝福》，889 = Ross, *Creation and Blessing*, 703-4）

似亚当的使命，就继续让它的实现保持开放状态，因此，就是预表性地向前指向它终将实现的末世时候。所以，“日后”所指的不是一般的未来，而是未来事件的最后结果，关系到以色列的所有支派，它们在犹大里被契合了。³⁵

我们将在下文看到，最早对创世记四十九章 10 节和民数记二十四章 14~19 节所作的解释，是把它当作一个末世事件，在其中，一位以色列王胜过仇敌。创世记四十九章 1 节的末世意义，不仅见诸犹太教中，也出现在新约圣经里，因为新约圣经把创世记四十九章接下来的部分预言理解为末世性，并在基督第一次降临时开始实现。罗马书一章 4~5 节，十六章 25~26 节都引喻创世记四十九章 10 节（见〈表 3.1〉）。³⁶

表 3.1

创世记四十九 10

罗马书一 4~5

(参：几乎完全相同的十六 25~26)

“万民都必归顺他（那要来临的以色列的统治者）”

“耶稣基督……我们从祂受了恩惠并使徒的职分，在万国之中叫人为祂的名信服真道。”

等亦如此。这三位解经家都主张，“他归向它所属的那位”，只是如上所述，还有其他可能的翻译，而它们并不排除一种最后末世性的弥赛亚的解释。在这文脉里，这些翻译中的任何一个都表示，一位王者人物将要来临，施行统治。《七十士译本》把创世记四十九章 10d 节视为与弥赛亚有关的：“他是万民所盼望的”。如我们在上文中所见，《盎克罗的赫尔根》(Tg. Onq.) 的创世记四十九章 9~11 节，把这经文应用到末世的弥赛亚和他的普世统治。

³⁵ Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1979), 2-3 亦如此认为。见 H. Seebass, “אַחֲרָיִיתִי,” *TDOT* 1:211; 他对于这个片语在但以理书二章 28 节作了同样的结论，也影响了此处的结论。

³⁶ 关于这引喻的有效性和用法的讨论，见 G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, *JSNTSup* 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 238-42。

同样地，启示录五章 5 节（“犹大支派中的狮子……已得胜”），把创世记四十九章 9 节应用到耶稣的复活，这事开启了最后复活的末世预言。

民数记二十四章 14 节

“日后”这个词语的第二次出现，是在民数记二十四章 14 节：“现在我〔巴兰〕要回本族去。你来，我告诉你这民日后〔*bē'ahārīt hayyāmīm*〕要怎样待你的民。”就像在创世记四十九章 1 节，此处的片语并不只是一个指未来的含糊词语，而是讲到末世的话，它与创世记四十九章的关联、这片语在民数记二十四章的文脉、和它在后来的圣经和经外文献里的用法，都显示这点。如之前所说，这段经文和它紧接的上下文是引喻创世记四十九章 1 节，这是下列各点清楚表示的：

1. 与创世记四十九章 9 节几乎相同的用词，出现在民数记二十四章 9 节：“他蹲如公狮，卧如母狮，谁敢惹他？”
2. “杖”字用在创世记四十九章 10 节和民数记二十四章 17 节。
3. 创世记和民数记的经文都指出它们各自的预言是关乎“日后”（参：民二十四 14）。
4. 就如创世记四十九章，民数记二十四章 8 节明白地说“列国”是以色列的仇敌，他们将被击败。
5. 正如创世记四十九章里关乎以色列未来统治者的预言与新创造的意象有直接关联（第 11~12 节，以及第 22、25~26 节），民数记二十四章也是如此（比较：第 7b~9 节和第 5~7a 节）。民数记二十四章 5~7a 节说：

雅各啊，你的帐棚何等华美！³⁷
 以色列啊，你的帐幕何其华丽！³⁸
 如接连的山谷，
 如河旁的园子，
 如耶和華所栽的沉香树，³⁹
 如水边的香柏木。
 水要从他的桶里流出，
 种子要撒在多水之处。

民数记二十四章 5~8 节的描绘，也与对亚伯拉罕的应许有关联（参：第 7 节的“种子”的增加；第 9 节的“祝福与咒诅”是重复创十二 3b）。这里也可能反映了起初给亚当的使命（注意第 7 节的“王”和“国”，和第 19 节的“大权”）和创世记三章 15 节的“后裔”是如何（“他要伤你的头”）打败神的仇敌（参：民二十四 17 的“有杖……必打破摩押的四角”）。

巴兰对巴勒的讲论，高潮出现在民数记二十四章 17~19 节，那里说，有位从以色列而出的弥赛亚般的君王要打败他的仇敌：

³⁷ 《尼奥菲特的他尔根》和《伪约拿单的他尔根》都把这句话的部分希伯来文翻译为“这会幕何等华美”，因此，显然把“帐棚”认定为以色列的会幕。

³⁸ 旧约圣经后来的经文用复数来指圣殿，民数记二十四章 5 节也类似，可能是同样的情况。此外，当讲“帐棚”和“居所”的这两个希伯来字在摩西五经其他地方一起出现时（到民二十四章为止有 25 次），只有一次（民十六 27，复数形）是泛指围绕会幕的以色列人的居所，其余二十四次都是指会幕。如果民数记二十四章 5 节的“帐棚”和“居所”是以复数形来指会幕的话，那这段经文把以色列是个会幕的描绘连结到地上遍满草木和水流的图画，就是借以说明以色列的任务，这可能是根源于创世记第二章里把伊甸园描绘为一个园子的庇护所。关于这点的更多讨论，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 66-126。

³⁹ 《七十士译本》在这里读作“如上主所支搭的会幕〔或帐棚〕”；关于这点，见下文更多的讨论。

我看他却不在现时，
我望他却不在近日。
有星要出于雅各，
有权要兴于以色列，
必打破摩押的四角，
毁坏扰乱之子。
他必得以东为基业，
又得仇敌之地西珥为产业。
以色列必行事勇敢。
有一位出于雅各的，必掌大权，
他要除灭城中的余民。

这预言的一部分（“他必得以东为基业”），在阿摩司书九章 12a 节引喻（“使以色列人得以东所余剩的”），那里是讲到以色列在末世归回应许之地（摩九 11）时打败列国的预言，以天堂的言语表述出来，很像在创世记四十九章 11~12 节和民数记二十四章 6~7 节一样。⁴⁰使徒行传十五章 16~18 节引用阿摩司书九章 11~12 节，来解释福音与外邦人的关系，以及阿摩司书第九章是如何开始应验的。

犹太教和新约圣经都把这位人物认定为弥赛亚和他在末世打败神的仇敌。⁴¹启示录二章 28 节（“我又要把晨星赐给他〔得胜的

⁴⁰ 参：摩九 13~15：“大山要滴下甜酒，小山都必流奶。……他们〔以色列〕必栽种葡萄园，喝其中所出的酒；修造果木园，吃其中的果子。……他们不再从我所赐给他们的地上拔出来。”

⁴¹ 见：如《四号洞穴大马色文献第一》（4Q266）残篇 3, III:18-21；《盎克罗的他尔根》民二十四 17；《伪约拿单的他尔根》民二十四 14；特别是二十四章 17 节，在早期犹太教的著作里是被解释为弥赛亚性质的：《利未遗训》十八 3；《犹大遗训》二十四 1；《大马色文献第一古卷》（CD-A）VII:18-21；《战卷》XI:6-7；在后来的犹太教文献里，见《耶路撒冷他勒目》〈论禁食〉4.5。人们都知道，巴柯巴（Bar Kokhba；“星之子”）是主后第二世

人〕”）和二十二章 16 节（“我是明亮的晨星”），都是引喻民数记二十四章 17 节，将之应用到基督身上（彼后一 19 可能也是）。⁴² 这显示，初期的基督徒群体对民数记二十四章“日后”预言的理解是，它在基督第一次降临时开始实现了。⁴³

申命记四章 30 节，三十一章 29 节

“日后”这个片语接下来出现在申命记里。当以色列犯了拜偶像之罪后，神要把他们逐出他们的地，将他们分散在列国中，他们就要从那里寻求神（四 25~29）。这时候，“日后〔*bě'ahārīt hayyāmīm*〕你遭遇一切患难的时候，你必归回耶和華你的神，听从祂的话”（四 30）。在这里，“日后”包括那将临到以色列的患难，和它因为那患难而归回神。以色列归回神的基础是祂不会“忘记祂起誓与你列祖所立的约”（四 31）。当然，如我在前面所说，这约是与族长所立的约，它的核心就是重复创世记一章 28 节。所以，这约包含一个给族长和以色列的命令和一个应许：前者是要做亚当应该做的事，后者是他们的后裔至终要执行这命令来祝福世人，并且把神的荣耀传遍全地。还有，我也主张，创世记一章 28 节这个命令的最后实现是末世性的，这是四章 30 节所想到的，因为它说以色列凭信心“归回”，要实现这约。

纪初犹太人最后一次反抗罗马时的一位弥赛亚般人物的名字，但是他的行动失败了。

⁴² 关于这点，见 Beale, *Revelation*, 268-69 更多的讨论。

⁴³ 殉道者游斯丁（《与特来弗对话录》〔Justin Martyr, *Dial.*〕106）和爱任纽（《反异端》〔Irenaeus, *Haer.*〕3.9.2）也都如此理解民数记二十四章 17 节。

有时解经家们不认为申命记四章 30 节是“末世性的”。⁴⁴ 可是，我把本节连结到从创世记前面几章开始而又重复的模式，这如果是正确的，而如果这模式是末世性的话，那么申命记四章 30 节就可以被认为也是一样了。其他的解经家们认为，因悔改而归回应许之地⁴⁵ 是末世性的，因为与那归回有密切连结的情况和之前的情况之间有极大的断层。⁴⁶

因此，申命记四章 30 节的理解是，以色列因为未能尽它的圣约责任而受审判和被掳，以及它归回来再次尽它的圣约责任，都是末世性的。就是因为这个缘故，后面在申命记三十一章 29 节重复的话，应该理解为一个末世过程的一部分：“我知道我〔摩西〕死后，你们必全然败坏，偏离我所吩咐你们的道，行耶和华眼中看为恶的事，以手所做的惹祂发怒，日后〔*bē'ahārît hayyāmîm*〕必有祸患临到你们。”更确切地说，虽然被掳被认为是反创造模式的一部分，它却也可以被视为一个末世的审判，是因违背亚当的使命而临到的，不然就是一个预期从神面前被逐出的最后审判，和宇宙的最后实现的形式。这是申命记三十一章 29 节的观念，可是它的焦点也可能是被掳结束时的一段剧烈迫害的时期，因此，那里的“日后”也可以假设是与被掳的结尾时期重叠，就是当申命记四章 30 节的“归回”开始时（参：诗一〇七

⁴⁴ 例如 Peter C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 140; J. G. McConville, *Deuteronomy*, AOTC 5 (Leicester: Apollos, 2002), 111。

⁴⁵ 申命记四章 30 节用“归回”（*šûb*），在这个文脉里，可能有实际上回到应许之地和属灵上归回神这两种含意，就像它在类似的文脉里一样，特别是在先知书中。如果想到的主要是悔改的话，那么实际的归回就是隐含性的，因为应许之地代表给以色列的祝福；如果焦点主要在于实际的归回，那么悔改就是暗示性的，因为以色列唯有借着悔改才能真正返回这地。

⁴⁶ 见：如 Gowan, *Eschatology*, 21–27。注意《尼奥菲特的他尔根》的申命记四章 30 节说，所着眼的乃是“最后的日子”。

6、13)。⁴⁷可是，以色列在被掳七十年之后从巴比伦归回，并未导致真正决定性和不可逆转的新创造的末世情况，因此，申命记第四和第三十一章的末世预言，就还得等到一个未来的时间，就是当以色列再次行末世性的恶，然后悔改归向神时。因此，以色列的罪、被掳、和复兴就成为一种历史模式，指向真正的末世，我们将看到，这是新约圣经作者们所持的观点。

何西阿书三章 5 节

何西阿书三章 4 节所描述的时间是，以色列人将经历一段被掳的时期，那时没有以色列的君王统治他们（他们将“无君王，无首领”），他们将没有他们的圣殿的益处（他们将“无祭祀”），他们也将没有祭司服事的益处（他们将“无以弗得”），这些可能是因为圣殿被毁的缘故。因此，他们甚至没有机会去污秽他们的圣殿敬拜，像他们过去所行的一样（他们将无“柱像”〔可能是一个崇拜偶像之物〕和“家中的神像”）。可是，下一节却说，“后来以色列人必归回，寻求他们的神耶和華和他们的王大衛。在末后的日子〔*bē'ahārīt hayyāmīm*〕，必以敬畏的心归向耶和華，領受祂的恩惠”（何三 5）。有个末世时候将来临，那时神将使以色列从被掳归回，并且再度设立大衛家的王权，这国家将信靠神（何一 10~11，二 21~23 亦同）。⁴⁸ 三章 4 节的含义是，神也要重建圣殿的敬拜（注意，开头的“后来”〔*'ahar*〕，是与“在末

⁴⁷ 约书亚记二十四章 27 节说，“看哪！这石头可以向我们作见证，因为是听见了耶和華所吩咐我们的一切话，倘或你们背弃你们的神，这石头就可以向你们作见证。”希腊文译本把这个结论意译为，“这〔石头〕在日后〔*ep' eschatōn tōn hēmerōn*〕要在你们当中作见证，就是当你们虚假地对待上主我的神时”，这显然符合申命记三十一章 29 节的意思，把“日后”应用于以色列末世背道的一个时候。

⁴⁸ 关于类似的结论，见 Duane Garrett, *Hosea, Joel*, NAC 19A (Nashville: Broadman & Holman, 1997), 104.

后的日子”〔*bē'ahārīt hayyāmīm*〕平行的词语，这表示，在先知书中其他地方的“后来”和其他同义的词语都是末世性的含义；参：如，珥二 28〔《马所拉文本》三 1〕的 *'ahārē -kēn*〕。⁴⁹

何西阿书的其他地方，与申命记中圣约的咒诅和祝福有密切关联，三章 5 节说的“末后的日子”，似乎是接续并发展更早的申命记四章 30 节（参：三十 29），那里是预言以色列在末世的福气。⁵⁰事实上，何西阿书是引喻申命记四章 30 节，从一个事实就可见一斑：除了这两处经文以外，“归回耶和华他们的〔或你们的〕神”+“在末后的日子”，这种希伯来文的组合没有出现在旧约圣经其他地方。

以赛亚书

以赛亚书二章 2 节有“末后的日子”这个片语，与前面的旧约圣经经节相同。与何西阿书一致，也可能是受它的影响，以赛亚书聚焦于那将在“末后的日子”设立的王权。虽然不清楚申命记的经文是否引喻更早的创世记或民数记或何西阿书的经文，但是以赛亚书二章 2 节却似乎是发展创世记四十九章 1、10 节，在那里，在“日后”的末世高潮时，“万民”（*'ammīm*）的归顺将被赐给以色列王。以赛亚书二章 2~3 节也同样看待“万民”（*'ammīm*）来到耶路撒冷归顺神和祂的律法。在旧约圣经中，“万民”（*'ammīm*）与“日后”（*bē'ahārīt hayyāmīm*）一同出现的地方只有：创世记四十九章 1、10 节；以赛亚书二章 2~3 节；弥迦书四章 1 节（关于此经文，见下文）。以赛亚书也把“耶和华殿的山”描绘为“超乎诸山”，那是以色列的圣殿将在末世开

⁴⁹ 我在这里也想到一些充满末世意思的词语，像：赛一 26；耶四十九 6（比较耶四十八 47）；类似的是：耶三十一 33；但二 28~29。

⁵⁰ Douglas Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC 31 (Waco: Word, 1987), 68 亦如此认为。史督华也认为，何西阿书三章 5 节是个典型的关乎弥赛亚的末世预言，在基督里开始实现。

始扩展的这个末世盼望的一部分。⁵¹ 另一个明显的末世特色是，世上将不再有战争（赛二 4）。这段经文预言在历史中永远终止冲突，鉴于这点，很难理解为什么有些解经家会看它是指一个不带任何末世意味的、未定的将来。⁵² 在以色列从巴比伦被掳归回时，日后的预言似乎开始实现了，但是所有其他相关的应许（末世圣殿、外邦人来耶路撒冷朝圣、等等）却没有实现。所以，这预言仍然要在基督降临的事件里才有真正开始的、和不可逆转的实现。⁵³

使徒行传二章 17 节引喻以赛亚书二章 2 节的“末后的日子”（两处都读作 *estai en tais eschatais hēmerais*，这措辞没有出现在《七十士译本》或新约圣经其他地方）。使徒行传用以赛亚书二章 2 节来解释约珥书二章 28~32 节。⁵⁴ 约珥书中关于赐给以色列圣灵的预言，显然被预期是要在外邦人中实现的应许，那是使徒行传的其余部分要讲述的（如：徒十 44~47）。此外，以赛亚书中应许的扩展的圣殿，被视为借着圣灵的浇灌和扩展而开始实现。⁵⁵ 以赛亚书二章 2 节关乎万民归向耶和華之预言的最后实现，

⁵¹ 关于这点，见 Beale, *Temple*, 81-167。

⁵² 如 Otto Kaiser, *Isaiah 1-12*, trans. John Bowden, 2nd ed., OTL (Philadelphia: Westminster, 1983), 53 就是这样。

⁵³ 华尔基 (Bruce K. Waltke) 认为弥迦书四章 1 节的预言就是如此，那预言与以赛亚书二章 2 节平行 (“Micah,” in vol. 2 of *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, ed. Thomas Edward McComiskey [Grand Rapids: Baker Academic, 1993], 679)。

⁵⁴ 约珥书二章 28 节的一些希腊文抄本也读作 *en tais eschatais hēmerais*，这可能是受了以赛亚书二章 2 节的影响 (Theodoret li. 183 et al. [根据 Holmes and Parsons 的《七十士译本》的文本鉴别注脚])，这表示，有些文士在抄写约珥书的希腊文时，就已经朝使徒行传二章 17 节的解释推进了 (可是这异读也可能是基督徒文士们在抄写约珥书时受到徒二 17 的影响)。

⁵⁵ 关于这点的更多讨论，见 G. K. Beale, “The Descent of the Eschatological Temple in the Form of the Spirit at Pentecost: Part I,” *TynBul* 56, no. 1 (2005):

在启示录十五章 4 节也描述为与末世圣殿的启示有关联（启十五 5：“此后，我看见在天上那存法柜的殿开了”）。⁵⁶

在以赛亚书里还有其他明显末世性的经文，包括以赛亚书四十一章 22~23 节，那里说偶像不能告诉人“结局”（《马所拉文本》：’ahārītān；《七十士译本》：ta eschata），⁵⁷ 这与以色列的神成对比，后者是那独一“从起初指明末后的事〔《马所拉文本》：’ahārīt；《七十士译本》：ta eschata，‘日后的事’〕”的那位（赛四十六 10）。在这些文脉里，“末后”指所应许在一个新创造中使以色列重得地业的复兴，⁵⁸ 特别是鉴于以赛亚书四十一章 18~20 节在此之前所设的场景：

我要在净光的高处开江河，
在谷中开泉源；
我要使沙漠变为水池，
使干地变为涌泉；
我要在旷野种上香柏树、
皂荚树、番石榴树和野橄榄树；
我在沙漠要把松树、
杉树并黄杨树一同栽植；
好叫人看见、知道、
思想、明白，

73-102：同作者，“The Descent of the Eschatological Temple in the Form of the Spirit at Pentecost: Part II,” *TynBul* 56, no. 2 (2005): 63-90。

⁵⁶ 关于这点，亦见 Beale, *Revelation*, 797，其中把以赛亚书二章 2 节视为被交织人对诗篇八十九篇 9~10 节所作的广泛引喻里。

⁵⁷ 同样地，以赛亚书四十一章 23 节有“后来”（lē’āhor），《七十士译本》把它译作“末日时”（ep’ eschatou）。

⁵⁸ 归回和新造是以赛亚书四十~六十六章中这些末世句子的内容，关于对此种文脉的说明，见第十六章在“保罗以和好为新造和从被掳归回的观点”标题下的讨论。

这是耶和華的手所做的，
是以色列的聖者所造的。

弥迦书

弥迦书四章 1~4 节与以赛亚书二章 1b~4 节（见上文）相同，但是加入了新创造的意象（四 4：“人人都要坐在自己葡萄树下和无花果树下，无人惊吓”），并且强调，神将统治锡安。在刚刚描绘了一个末后的圣殿山的一段经文里，四章 4 节出现天堂园子的意象并不突然，特别是因为伊甸是个在山上的园子（见：结二十八 14、16、18，与弥四 4 比较）。所以，最起初的历史又在末世历史里重复了（《巴拿巴书信》〔*Barn.*〕六 13 说，“看哪，我造了末后之事，如同起初的事。”）。而以赛亚书对末世的一个在树中的圣殿气氛也不生疏：“黎巴嫩的荣耀，就是松树、杉树、黄杨树，都必一同归你。为要修饰我圣所之地，我也要使我脚踏之处〔约柜〕得荣耀”（赛六十 13）。

耶利米书

在耶利米书中，“日后”这个片语出现四次。耶利米书二十三章 20 节说，“耶和華的怒气必不转消，直到祂心中所拟定的成就了。末后的日子〔*bēʾaḥārīt hayyāmīm*〕你们要全然明白。”在希伯来文里，“末后的日子”这个片语与以上所探讨经文中的“日后／末后的日子”是相同的，但是它似乎引喻申命记三十一章 27~29 节，其中一并提到以色列的“刚硬”和“耶和華”的“怒气”（耶二十三 17~20 也一样）。所以，鉴于前面申命记四章 30 节的平行经文，这可能是指日后因为以色列人的罪而要临到他们的灾难，在它的末了时，神要使他们归回祂，使他们脱离困苦。不论所想到的是多少申命记的经文，此处的重点却是跟申命记四章 30 节一样，其中的焦点是在末后的日子从困苦中得复兴。特别是，耶利米书二十三章 20 节强调的是复兴已经发生的“末后的日

子”，神的百姓将不再被假先知的假预言迷惑，他们将对祂为何彰显祂对以色列的怒气有更完全的救赎历史性的“理解”。

耶利米书三十章 24 节（《七十士译本》三十七 24）进一步表示耶利米书二十三章 20 节的末世观点，这里重复后者的句子，并更清楚地将它放在一个末世复兴的场景中，那是前面三十章 17~22 节和三十一章 1~40 节清楚表示的。⁵⁹ 三十章 24 节的“末后的日子”等同于“那时”（三十一 1）、“日子将到”（三十一 27、31、38）、“当那些日子”（三十一 29）、和“那些日子以后”（三十一 33），所有这些都是指末世复兴的时候。这是以色列要开始实现创世记一章 28 节的命令和后来被重复之应许的时候（“我要使他们增多，不致减少；使他们尊荣，不致卑微”〔耶三十 19〕）。接下来的文脉显示，这将发生在一个被更新的创造里（三十一 12~14）。可是，重要的是，接下来的文脉扩展了三十章 24 节的末世性“理解”，解释说：在末世复兴时，神将与以色列立“新约”，在这约中，祂要赦免它的罪，而它也要比以前的世代更认识神的律法和神本身（三十一 31~34）。⁶⁰ 有可能的是，这种末后的“理解”能使以色列认识到，它的受苦是神对它的公义审判的一部分，神命定要有一群忠心的余民，他们要被审判的火

⁵⁹ 见：如 F. B. Huey Jr., *Jeremiah, Lamentations*, NAC 16 (Nashville: Broadman, 1993), 216; Charles L. Feinberg, “Jeremiah,” in vol. 6 of *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 523。这两位解经家都不认为耶利米书二十三章 20 节是末世性，可是范伯格（Feinberg, pp. 663, 671）却认为，耶利米书四十八章 47 节和四十九章 39 节里相同的片语是指末世的弥赛亚时间。解经家大致也认为，耶利米书三十章 24 节是非末世性的。

⁶⁰ 耶利米书三十一章 31~34 节是发展三十章 24 节，显示这点的，不仅是在那里与“日后”同义的词语（见上文），和聚焦于末世性的理解，还有三十一章 33 节重复“我要作他们的神，他们要作我的子民”这个短语（关于这点，见：三十 22，三十一 1；关于这个末世相交套语的讨论，见 Beale, *Revelation*, 1046-48）。

精炼，而祂将这群忠心余民从这种受苦中解救出来，是祂的恩典的一种表现，祂也要“赦免他们的罪孽”（关于这点，亦见：耶三十二 37~43）。

“末后”在耶利米书里又出现两次：四十八章 47 节，四十九章 39 节（《七十士译本》二十五 19）。出人意外的是，它指的是外邦列国（分别是摩押和以拦）在末世归向神。就像以色列一样，这些列国将在神那审判的手底下被罚，甚至被掳（见：四十八 46），但是，“到末后”，神“要使被掳的人归回”（对亚扪人也一样，关于这点，见：四十九 6）。这些列国中忠心的人得归回，似乎与以色列余民的归回一致，这也是以赛亚书四十~六十六章里的情况。“末后”的这种用法，还有列国（虽然不像在以赛亚书和弥迦书里有 *‘ammîm* 这字）与神有正面关系，可能是发展创世记四十九章 1、10 节和以赛亚书二章 2~4 节，那里表达了同样的末世观念。

以西结书

以西结书三十八章 14~16 节说，“末后的日子”，神必带领一仇敌（称为“歌革”）来攻击以色列，要压迫它；所以我们再次看到以色列末世苦难的经文，这是我们在申命记三十一章 29 节所看到的，在申命记四章 30 节可能也是如此。神应许说：在这个逼迫之后，祂要将祂的灵浇灌以色列家（结三十九 28~29），并在他们当中设立祂的末世圣所（结四十~四七）。

但以理书

但以理书第二章里的末世石山

但以理书里有几处提到“日后”。第一处是在二章 28~29、45 节：

只有一位在天上的神，能显明奥秘的事，祂已将日后〔*bē'ahārīt yomayyā'*〕必有的事指示尼布甲尼撒王。你的梦和你在床上脑中的异象是这样：王啊，你在床上想到后来〔*'ahārê*〕的事，那显明奥秘事的主把将来必有的事指示你。……

你既看见非人手凿出来的一块石头从山而出，打碎金、银、铜、铁、泥，那就是至大的神把后来〔*'ahārê*〕必有的事给王指明；这梦准是这样，这讲解也是确实的。

古希腊文的但以理书把第 29、45 节的“后来”译作“末后的日子”，很可能是因为它们与第 28 节的“日后”平行。这个异象是一个由四部分组成的巨大的像，每一部分都代表一个世界帝国。这异象的高潮描绘一个突然出现的石头打碎这像，并且长大，充满整个世界。但以理解释说，这石头打碎这像，是代表神在末世时打败邪恶的帝国，并且在地上永远设立祂的国度（第 44~45 节）。但以理书二章 28 节和接下来的经文，与以赛亚书二章 2 节（//弥四 4）有非常多独特的对应之处，以致它很可能是受了以赛亚书经文的影响。

有线索显示，但以理书的末世石山可能真的与以赛亚书二章里的巨大末世圣殿有密切关联，进一步证明它的末世性质。第一，以赛亚书二章 2~3 节不仅用一座山来象征以色列，这意象也与圣殿密不可分：“耶和華殿的山”。在整本旧约圣经中，都有这种在山和圣殿之间的密切连结，以致锡安山有时被单单称为“山”、“岭”、或类似的意象。这些称锡安山的方式将它与圣殿密切连结，或基本上与之等同，作为以整个代表部分的提喻（*synecdoche*）（以整座山来代替最高的部分，就是圣殿的所在）。⁶¹ 例

⁶¹ 提喻法是一种修辞方式，以整体代表部分，或是以部分代表整体。

如，重复出现的短语如“这殿的山”（耶二十六 18；弥四 1）、“圣山”（holy mountain）（在旧约圣经中大约 20 次）、“圣山”（holy hill）（诗十五 1，四十三 3，九十九 9；耶三十一 23）、和“圣殿山”（temple hill）（《马加比一书》十三 52，十六 20）。有时，这些短语被等同于圣殿，例如在以下经文里：以赛亚书六十六章 20 节的“圣山”=“耶和华的殿”；诗篇十五篇 1 节的“圣山”=“你的帐幕”；诗篇二十四篇 3 节的“耶和华的山”=“祂的圣所”（参：诗四十三 3）。

所以，指锡安时，“山”通常包括圣殿的意思。⁶²关于这点，最好的例子是以赛亚书二章 2~3 节和弥迦书四章 1~2 节，它们将“耶和华殿的山”等同于“耶和华的山……雅各神的殿”。但以理书第二章对山的描述，也带有以赛亚书和弥迦书里同样的语调。

第二，把但以理书第二章与以赛亚书二章 2~3 节（//弥四 1~2）连结起来，作为“末世圣殿”的经文，还有一吸引人之处，就是对这两处经文都说，它们包含那些将要在“末后的日子”发生的事（但二 28〔还有：《七十士译本》但二 29；赛二 2；弥四 1）。弥迦书甚至把“耶和华殿的山”（弥四 1）等同于神的永远的国，后者是但以理书第二章里的山的一个明显部分：“耶和华要在锡安山作王治理他们……直到永远”（弥四 7）。出埃及记十五章 17~18 节也把“你产业的山”等同于“你为自己所造的住处；主啊，就是你手所建立的圣所”，从那里，“耶和华必作王，直到永永远远”。此外，这末世圣殿显然要坐落在一个山上（结四十二；启二十一 10）。

第三，以赛亚书二章 2~3 节和弥迦书四章 1~2 节都把圣殿所在的山描绘为在增长的：它“高举过于万岭”。比起但以理书中的

⁶² 在《以斯拉四书》（4 Ezra）十三章 6~7、35~36 节，但以理书第二章的山与“锡安山”和“锡安”相等。

石头成了一座充满全地的大山，这虽然没有那么明显，但是也与那图画相去不远了。两者都是描绘一个在增长的山上圣殿。但以理书和以赛亚书 // 弥迦书的经文都是末世导向，都洋溢着新创造的意味。从一个正在增长的圣山的描绘里，或许可以看到一个正出现的新创造的意象，因为山的出现当然是最初创造的一个特色。

第四，以赛亚书第二章和但以理书第二章的共同背景，是古代近东的一幅图画：圣殿成长，有如一块石头长成一座山那样，这石头被与这圣殿在其中开始成长的国权连结。苏美人的古底亚圆柱 (Cylinders of Gudea) 是个很好的例子，那是纪念古底亚王在拉加斯 (Lagash) 为宁格苏 (Ningirsu) 神建造和奉献殿宇。⁶³ 关于古底亚王的叙述甚至说，“所有外邦之地都从地极聚集”到这个庞大的殿 (Cylinder A ix.15)，王要在“一个荣耀公义的日子”从这殿颁布“律法” (Cylinder B xvii.15)。⁶⁴

这四个观察指向一种可能：但以理书二章 28 节和它关于增长中的石头的文脉，是在发展以赛亚书二章 2 节 (// 弥四 1) 的末世图画。⁶⁵

凯而 (C. F. Keil) 断言，但以理书二章 29 节的事件“必定是在之后发生的，它们包括当时在位的尼布甲尼撒王的紧接的未

⁶³ 有关说明，见 Beale, *Temple*, 148–52。

⁶⁴ 见 Hans Wildberger, *Isaiah 1–12*, trans. Thomas H. Trapp, CC (Minneapolis: Fortress, 1991), 89–90。韦尔德伯格 (Wildberger) 指出另外这两处与以赛亚书第二章类似的文献。关于苏美人古底亚圆柱的全文，见 Richard E. Averbeck, “The Cylinders of Gudea (2.155),” in *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, vol. 2 of *The Context of Scripture: Archival Documents from the Biblical World*, ed. William. W. Hallo and K. Lawson Younger Jr. (Leiden: Brill, 2000), 418–33。

⁶⁵ 到目前为止对但以理书第二章的讨论，是对 Beale, *Temple*, 145–52 所作的浓缩修订。

来，因此也是作者本身的紧接的未来。⁶⁶但是，严格说来，与凯而所说成对比的是，但以理书二章 28 节的“日后”（=“后来”〔但二 29、45〕），就是整个梦和解释所指的，包括的不仅是紧接和遥远的未来而已，也有紧接的过去和现在。注意，但以理书二章 37~38 节的金头被认定为当时在位的尼布甲尼撒王（“你就是那金头”），这就很清楚了。可是，他在第 37~38 节的统治是全面的，所以在这认定中所包括的不只是最近的未来而已，也有最近的过去。

就如在创世记四十九章 1 节，解经家们在这里也认为，这里所想到的不是“末世论”的观念，只是不定的未来而已。或者说，这进一步支持我在上面所作的结论，就是创世记四十九章 1 节的“日后”（与四十九 2~27 有关）所指的事件是那被设计要朝向一个最后、历史性的末世高潮进展，因此与之密不可分的，这可能是一个理由，以致甚至它们也可以跟犹太的预言一起，被含糊地包括在“末后的日子”这个标题下。特定地说，在创世记四十九章里，以色列其他支派未能达成末世的成功，这指向犹太的最终得胜，众支派在犹太支派里得到他们最终成功的命运。

同样地，但以理书中“后来”的焦点在于将来神的国的设立，我要说，新约圣经的作者们认为这是已经在他们当时开始的。有意思的是，但以理对神打败末世邪恶国度的描绘是说，那被打败的不仅是最后的国而已，也包括在最后这国之前的三国，它们“像一个”国那样被毁灭（但二 35；参：二 45）。这可能是以另一种方式表示，虽然“后来”的焦点在于历史尽头时最后打败敌国，之前的事件却是一个至高主权所规划的历史进展的一部分，也是一个末世过程的一部分，与这过程的“结尾”密不可分，在最

⁶⁶ C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Book of Daniel*, trans. M. G. Easton, K&D (repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 111-12.

后审判中达到高潮。⁶⁷或许另一种描述的方式是，前三个帝国，特别是当它们受审判性的败亡时，乃是末世模式的一部分，所以它们是原始模式的兆头，预示但以理书二章 34~35、44~45 节所描绘的在历史尽头时的最后毁灭。前三个帝国全都与第四个、也是最后的帝国一同经历末世审判（但二 34~35、44~45），想到这一点，就可清楚看到，它们都是一个末世性描绘的一部分。将前三个帝国的审判与第四国帝国的审判等同的神学理由是，最后的帝国代表它们的全体。所以，它们的罪恶历史成了它们将来无可逃避的审判的基础。正如犹太教和新约圣经都类似地认为，在历史开头处的亚当的罪也整体性地代表罪恶的人性，但以理书第二章也认为，这最后帝国之前的诸罪恶帝国，也是整体性地被那帝国的最后末世审判所代表。因此，但以理书第二章的“日后”一词，乃是指“将来的结局，而非一般性的将来”。⁶⁸

前三个帝国是一个原型末世论的一部分，支持这种延伸的观念的是一个描绘，说第一个帝国（巴比伦）里的一位王是个如亚当一般的人物。《七十士译本》的但以理书二章 38 节显然是引喻创世记一章 28 节，在那里，但以理说，神已赐给巴比伦王权柄，掌管“空中的鸟和海里的鱼”，与《七十士译本》的创世记一章 28 节几乎一字不差⁶⁹（结三十一章用创一~二章的言语，来描绘亚述和埃及这两个乖戾的普世帝国，也可说是如此）。⁷⁰这可能表示，

⁶⁷ 关于类似的分析，见 Norman W. Porteous, *Daniel*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1965), 44。在但以理书十一章 1 节~十二章 13 节也可看到类似的现象，那是对但以理书十章 14 节的“日后”的说明。

⁶⁸ H. Seebass, “דַּיָּוִד,” *TDOT* 1:211。

⁶⁹ 遵循 Andre Lacocque, *The Book of Daniel*, trans. David Pellauer (London: SPCK, 1979), 50。拉科奎也指出与诗篇八篇 8 节同样的平行。同样，与《七十士译本》的创世记一章 28 节一致的是提到，第二个帝国“必掌管天下”（但二 39）。

⁷⁰ 关于这点，见 Beale, *Temple*, 126-29。

除了以色列以外的其他人间王国，也在这个似乎是末世“新兴”的过程里，其中有位王被神差遣去做亚当原先应该做的事，但是，像亚当一样，他也失败了，这个末世推动机也就抛锚，至终完全停摆。但以理书中还有引喻创世记一章28节的进一步证据，就是前者看到神的国将充满全地：这“石头”成了一座“大山，充满天下”。神的国“充满天下”的观念，与创世记一章26、28节相呼应，那里说神命令亚当要“遍满地面”和“治理这地”。亚当和巴比伦及亚述诸王尝试要实现的，⁷¹只会被神在末世的行事者实现（但七13~14指出，神的这位行事者是“人子”）。

但以理书其他提到日后的地方

下一次用到“日后”这个实际片语的地方，是但以理书十章14节，那里说有位天上的人物来找但以理，要“使你明白本国之民日后〔*bē'ahārīt hayyāmīm*〕必遭遇的事”。这个末世启示的内容被放在第十一~十二章，那里聚焦于以色列最后磨难的历史高潮和随后义人及恶人的复活（十一28~十二13）。七章21、23、25节和八章17~26节已经间接提及了最后的磨难，后者称末世敌对者行欺压的这段期间为关乎“末后”（*lē'et-qēš*〔八17〕）和“末后的定期”（*lēmō'ēd qēš*〔八19〕）。同样地，第十一~十二章用各样“日后”的措辞，⁷²来表示以色列在末世仇敌的挑动下所受最后欺压的各层面。到了“末时”，那抵挡神的将“心怀恶计”

⁷¹ 当然，异教的君王是不会有有意要实现类似亚当的使命的，但是他们试图统治全地，所以我们可以说，在普世性恩典的范畴里，他们要统管的动机反映了原有的使命。可是，尼布甲尼撒王的情况是，神借着但以理把这个亚当的使命启示给他（但二37~38）。

⁷² 像那些在但以理书八章里的一样，其中每一个都含有“末端”（*qēš*）。关于《狄奥多田译本》（Theodotion [Θ]）和古希腊文译本对但以理书八，十，十一~十二章里的希伯来语“末后的日子”所作解释性的翻译，见第五章“一般书信里的末世性经文”标题下的讨论。

(十一27)，迫害圣徒，并且试图欺骗他们(十一32~35、40~41)，但是他们却不会妥协，因为他们有智慧(在此亦见：十二3~4、9~10)。有趣的是，这个最后仇敌的行动被神秘地与“基提的船”(十一30)连结，那是来攻击他的。同样地，民数记二十四章24节描绘了那将在“日后”(民二十四14)来攻击以色列的仇敌的“基提的船”，这是“基提的船”这短语在圣经其他地方仅见之处。这表示，但以理书十一章是以某种方式发展民数记二十四章讲到以色列仇敌的“日后”的描绘。在磨难和欺骗之后(但十二1、10)，圣徒将从死里复活(十二2、13)。但以理书再次说，这些事件将在“末时”(‘ēt qēš [十二4])和“末期”(lěqēš hayyāmîn [十二13])发生。

结论

凯尔德(G. B. Caird)写了一章很有帮助的“末世论的言语”，⁷³他在其中总结了对“末世论”一词所下的主要定义：

1. 关乎死亡、审判、天堂、和地狱的最后之事；
2. 以色列国的最后命运(连同关乎个人的，但那只是附属的观念)，和以色列的神的全面胜利；
3. 宇宙的结局，这被认为是即将发生的；
4. 世界末日的来临，是“已经开始”或“已经实现却尚未完全实现”的；
5. 末日从过去延伸出来，促使一个人作出生命的决定，并因此遇见神；
6. 有些重要的旧约圣经的定义认为，末世论的实质不是“终末”，而是“新”；或

⁷³ G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1980), 243-71.

7. “目的”，后者的理解是指神在历史中成就旨意，为要达到一个目标。

这些定义并不互相排斥，除非是以非常狭隘的方式理解它们，但那却是相当常见的情况。从前面两项可以很容易看到这点。第三和第四项也是相容的，只要认为前者的即将来临的结局是可以在任何时候发生，并且没有定下任何日期。因此，第二对与第一对并无冲突。如果保留“非终末”的观念的话，第六和第七项就会与前五项相抵触，但是如果去掉那观念的话，双方就都能很容易地融入一种对末世观念的传统理解中，特别是当这被视为一个长时间发展出的历史过程，它最终导致一个决定性的历史高潮，是再不能被逆转的。真正有抵触的是第五个定义（布特曼〔Rudolf Bultmann〕的），它对耶稣关乎末世教导的理解是，它从过去延伸到现在，并导致一个生命的抉择。可是，这并不是指属于真正历史之一部分的真正的末世实际，因为借着“去除神话”，末世论就纯粹是隐喻性了。因为布特曼主张，耶稣对于“末日”何时到来的认识是错的，所以耶稣关乎末世论的教导就必须去除其神秘的色彩，使它成为完全隐喻性。但是如果把这定义重述为“从实际未来的实际末日返回现在，导致一个生命性决定”的话，那么这就非常符合发生在空间—时间历史中的已经启动的末世论了。

所以，大多数的定义都没有冲突，其他的如果经过上面那样的修改后也成了重要的补充。因此，这些定义并没有与本章正文里所看到的旧约圣经末世论的各层面有不一致之处（我还可以补充说，也没有与下文要看到的新约圣经末世论有不一致之处）。

在说明了这些定义后，凯尔德提出他自己对末世论所下的三重定义：

1. 圣经作者们实际相信这世界在过去有一个开始，也会在将来有个结束。

2. 他们经常按隐喻性的意思使用“世界末日”的言语，来指他们知道不是真正世界末日的时候；
3. 就像所有其他隐喻的使用一样，我们必须承认，听者会有某些字面上的误解的可能，以及在说者这方面所用管道和过程的某种模糊度。⁷⁴

凯尔德的第三个范畴承认，有时候，对末世言语的隐喻性用法会模糊对图画的实际描绘，而在某种程度上包括实际的末世。此外，虽然凯尔德有时说，第二个范畴所说的是纯粹的隐喻（就像诗人在诗二十三篇里把自己描绘为一头羊一样），在其他时候，他却说这样的用法是“对那要来的普世审判的预期和其体现”。⁷⁵ 他举了一个很好的例子：众先知有种“双焦点的视力”，透着近视镜片，他们看到即将发生的历史事件，而透过远视镜片，他们看到历史的最后结局。⁷⁶ 这非常接近许多人对预表所下的定义：旧约圣经的一个历史人物、机构、或事件，与后来新约圣经时期的一个事件有类似对应之处，也是它的预兆。对末世言语的纯粹隐喻性的用法，肯定有可能，甚至很可能，然而，我们所探究的旧约圣经对末世性措辞的用法（如“日后”），很可能是属于凯尔德的三个范畴之一，其中后二者被理解为结局的“预期和体现”。实际上，凯尔德引用布朗、杜来福和布里格对“日后”（*bē'ahārīt hayyāmīm*）这个片语所下的定义，我们已经看到，它很符合本章中进路的轮廓：“一个预言性的片语，指说者视野所及历史的末期。”凯尔德把这总结为“等于英文措辞的‘最后’或‘至终’，我们用它们来表示‘迟早’或‘将来’；它确实拥有造成第三个提案提及之界限模糊不清的不明确性”。⁷⁷ 这极为符合在圣经正典诸

⁷⁴ 同上，p. 256。

⁷⁵ 同上，p. 260。

⁷⁶ 同上，p. 258。

⁷⁷ 同上，p. 257-258。

书卷的写作过程中的一种渐进启示的观点，这也是我们先前看到的。

我们已经看到，“日后”这个片语遍布在旧约圣经各个地方，不是仅仅指不确定的未来，⁷⁸而是从不同作者的观点所看到历史的终结。虽然早先的旧约圣经作者对“日后”有较模糊或“浓厚”的预言性描绘，其中有些是我们在本章看到的，但他们全都以不同方式来谈到一段未来的时期，那时期与一个过去时期之间有种不可逆转的断层。我把这些“日后”的用法定义为明显的末世性，因为它们全都指与之前历史时代的一种永远而根本的断绝。当旧约圣经著作在发展和启示在进展时，“日后”的观念就补足了。这就像一粒种子形成、发芽、然后成长为一株小植物，然后发展成熟一样。我在本章中已经指向一种在发展中的有生机的末世观点：在旧约圣经各处使用的“日后”这个片语，几乎总是对同一片语早先的用法做出文本互涉的发展。⁷⁹

下列末世情况代表末世断层的不同层面：

1. 一个行欺压的末世仇敌带给神的百姓一个最后、无可比拟的灾难期，在这个时期，他们需要智慧才不致妥协；在这之后他们

⁷⁸ 见 John T. Willis, “The Expression *be’acharith hayyamim* in the Old Testament,” *ResQ* 22 (1979): 54–71。魏利思断言，旧约圣经、死海古卷和新约圣经使用“日后”的每一处地方，都只是指不确定的未来。我不认为这说法具有说服力。在我所看过的著作中，没有别人持此看法。

⁷⁹ 有些人可能要说，只因为旧约圣经较晚的一个作者把更早的经文理解为末世性，这不表示先前这些经文就是末世性的。有人会说这话，是因为较晚的作者可能只是使用与先前类似的措辞，或是可能没有注意到先前文脉里的意思。本书的前提是，当圣经后来的作者提到先前的经文时，是反映对先前经文文脉的不同程度的认识，以致在两处经文之间有种值得注意的、具有生机的观念连结。这种进路的一个验证是，它总会将对先前的经文和后来引喻的经文提出丰富的解释亮光。

2. 被拯救，
3. 被复活，他们的国度被重建；
4. 在这未来的时候，神将统治全地，
5. 这是透过一位要来的如大卫的君王，他将打败一切的反抗，并且在一个新创造里以和平统治
6. 列国和
7. 被复兴的以色列，
8. 神将与他们立一新约，并且
9. 神要以圣灵浇灌他们，并且
10. 圣殿将重建在他们当中。

在旧约圣经的各样文脉中，这十个观念形成“日后”这个措辞（和但以理书中与它接近的同等语）的内容。国度、君王、和治理列国等观念的发展，有时是与应许给亚当一族长之福气的实现相连结。在这方面，创世记开头的一~三章显示了一种期望，就是亚当应该要照着神的完美形象、如一位完美的祭司—君王般地治理。他未能完成这事，所以需要另一位亚当般的人物来完成第一个亚当的使命。创世记随后的篇章——事实上，旧约圣经——显示了重复引喻创世记一章 28 节和对这样一位人物的期待，但是重要的实现却没有发生。必须等候另一位，祂将在旧约圣经的期待时段结束后来临。

虽然旧约圣经还有许多其他讲到末世论的经文，没有使用“日后”和它的同义词等术语，以上所探讨的经文却涵盖了旧约圣经中其他地方出现的所有末世论的主要议题（虽然在这些主要议题下还有它们的附属议题）。我们看到，有些学者认为“日后”这个词语是指不确定的未来，而其他人虽然承认在某些情况下有这种意

思，却也认为在其他用法中有明显的末世性语意。⁸⁰“日后”这个词语的焦点是指历史尽头的一段期间，但是它其次也包括我们所谓的“原始末世性”或显然“部分末世性”的事件（例如，灾难、被掳归回等），它们发生在旧约圣经时期，在那终结世界的高潮事件之先，并与那样的最后事件密不可分，也导致它们的发生。

旧约圣经的主要故事主线已在前章结尾处说明。本章已经指出：末世论是这个故事主线不可少的一个部分，我们看到那已经是创世记一～三章叙事本身所暗示的。所以，第二章末所拟出的旧约圣经故事主线可以稍加修改如下：旧约圣经是神的故事，祂借着祂的话语和圣灵，透过应许、圣约和救赎，从笼罩在一群罪恶百姓之上的混乱中逐步重建祂末世的新造国度，结果是给信徒普世的托付，去扩展这个国度，并使审判（被击败或被掳）临到不信的人，成就祂的荣耀。

⁸⁰ 例如 BDB 31; H. Seebass, “אַחֲרָיִת,” *TDOT* 1:207–12; Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21–36*, AB 21B (New York: Doubleday, 2004), 197。伦德邦把这理解为解经家的共识。

第4章

旧约圣经的末世故事主线与犹太教

犹太教聚焦于末日

因为末世论是旧约圣经故事主线主题的一个主要部分，它出现在早期犹太教著作中也就不足为奇了。

犹太教著作引喻旧约圣经含有末世论言语的经文

首先，研究犹太教是如何理解旧约圣经里含有片语“日后”的经文，就是前一章所讨论的经文，会有帮助。希腊文旧约圣经把前面提到所有经文里的希伯来文片语 *bē'ahārīt hayyāmîm* 翻译为 *ep' eschatōn tōn hēmerōn*，“在后来的日子里”（虽然开头的希腊文介词和格的形式有所不同）。

斐罗（《谁是属灵的后裔？》〔*Quis rerum divinarum heres sit*〕261）引用创世记四十九章 1 节时，是根据基本上与《七十士译本》完全相同的形式（*ep' eschatōn tōn hēmerōn*，“在后来的日子里”）。有些后来的犹太米大示著作（《诗篇米大示》〔*Midr. Ps.*〕31.7；《创世记米大示》〔*Gen. Rab.*〕96；99.5；《巴比伦他勒目》〈论逾越节〉〔*b. Pesah.*〕56a）把创世记四十九章 1 节应用于雅各有意揭示末世的救赎，虽然这些文本继续说，神把将在未来发生的实际末世事件向雅各隐藏（〈米大示谭库玛论创世记〉〔*Midrash Tanhuma Gen.*〕12.9 同样用它来说雅各有意揭示历史的“末期”）。一个亚兰文翻译（《盎克罗的赫尔根》）的创世记四十九章 1 节谈到“末日”，创世记四十九章 9 节则以“最后将有一位君王兴起”的解释来发展这点（《四号洞穴创世记注释第一》〔4Q252〕V:1-7 把创世记四十九章 10 节解释为是指“公义

的弥赛亚”的来临)。另一个亚兰文翻译(《伪约拿单的他尔根》)对创世记四十九章1节作解释性的改述,说它是指“赏赐义人”的时候和“弥赛亚君王被命定要来的时候”(亦见《四号洞穴创世记注释第一》V:1-7)。

《十二族长遗训》(*Testaments of the Twelve Patriarchs*)阐释雅各在创世记四十九章论及以色列的预言,把雅各预言的末世层面描绘为几乎延伸到这些支派的每一个(见《拿弗他利遗训》[*T. Naph.*]八1带此种意思的一般性句子)。将有“一位永远的王”从利未而出(《吕便遗训》[*T. Reub.*]六8~12);“在诸世代的末了[*epi ta telei tōn aiōnōn*]¹你们会轻慢主,动手行各样恶事”,这导致以色列的被掳(《利未遗训》[*T. Levi*]十四1;见:十四1~8;同样的还有《但的遗训》[*T. Dan*]五4;《迦得遗训》[*T. Gad*]八2,后者只谈到以色列的罪);犹太将“在末后的日子[*en eschatais hēmerais*]……行恶事”(《犹太遗训》[*T. Jud.*]十八1~3),这将导致它的被掳(《犹太遗训》二十三章)。这两处文本都把犹太的罪和被掳与典型的末世观念连结,因为它们都引喻《以诺一书》中这样的观念。²《犹太

¹ 抄本 *chij* 即是如此,可是所有其他抄本只是说“最后”。

² 《利未遗训》十四1有可能是对《以诺一书》所作的部分引喻(因为有些抄本为那里的末世性措辞加上序言说,“我从以诺的著作得知”),特别是《以诺一书》九十一6和九十三9,因为在《以诺一书》里,它们与《利未遗训》十四1最为接近(关于这点,见 R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols. [Oxford: Clarendon, 1913], 2:312)。与《利未遗训》非常相似的是,这里也有些部分抄本传统为这末世性措辞加上序言,“因为我在以诺书里读到的义人”,这很可能是引喻《利未遗训》所引喻的同样的末世性经文。这事的重要性是,《以诺一书》的片语在文脉上是明显末世预言的一部分,这使得《利未遗训》和《犹太遗训》的句子充满了末世意味。申命记四章30节和三十一章29节可能影响了这两段文本,因为它们也有“日后”的措辞,连同以色列将在那时犯罪的预言。

遗训》说，就在以色列被掳后，弥赛亚的统治将被设立（“将有一星为你们从雅各兴起”〔二十四 1〕），这是指民数记二十四章 17 节的末世预言。同样地，《以萨迦遗训》（*T. Iss.*）第六章 1~4 节说，以色列“在末时”（*en eschatois kairois*）将大大犯罪，导致被掳，紧接着就是末世的复兴。³《西布伦遗训》（*Testament of Zebulon*）第九章 5~9 节说几乎相同的事（见：九 5 的“在末后的日子”），但是又补充说，以色列将是败坏的，被神弃绝“直到末时”（九 9），甚至是在最后复兴期间。《约瑟遗训》（*Testament of Joseph*）十九章 1~12 节有可能是指创世记四十九章 8~10 节的末世王权的预言，并且把它直接连接到“日后”将发生的事（《约瑟遗训》十九 10）。⁴《便雅悯遗训》（*Testament of Benjamin*）也谈到同一个犹太预言，说它将在“日后”（十一 2）和“日期满足的时候”（十一 3）发生。

《托斐罗名圣经古史》的作者引喻耶利米书三十章 24 节（“耶和华的烈怒必不转消……；末后的日子你们要明白”）：“因为他们将知道，在末后的日子，由于他们自身的罪，他们的后裔已被弃绝了”（《托斐罗名圣经古史》13:10）（也要注意，《托斐罗名书》和耶三十 19 都提到给亚伯拉罕的应许）。就像在耶利米书三十章，所说的“末后的日子”乃是指末世的复兴，就是当神的百姓将能全然明白他们所经历苦难在救赎历史上的目的之

³ 这似乎是特定地引喻申命记四章 30 节，那里说以色列的罪、苦难和复兴都与“日后”连结。同样地，《四号洞穴以赛亚书注释第三》（4Q163）frgs. 4-6, II:8-13 把以赛亚书十章 22 节（“以色列啊，你的百姓虽多如海沙，惟有剩下的归回”）解释为是指“最后的〔日子……〕”，其中“他们将被掳”，含义是接下来以色列要复兴。

⁴ 关于《约瑟遗训》十九章典型的末世性质（例如，它大量使用但七~八章），见 G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham, MD: University Press of America, 1984), 90-96。

时。《巴录二书》) (*Second Baruch*) 七十八章 5~7 节似乎是阐释耶利米书二十三章 20 节 (“耶和华的怒气必不转消……; 末后的日子你们要全然明白”), 该经文与耶利米书三十章 24 节几乎完全相同。《巴录二书》这段文本的要点是要说明, 以色列人应该明白, 他们被掳的苦难至终是神“为了你们的益处”而设计的, 要叫他们“在末世时配得像他们祖先一样”(也要注意耶二十三 3 和《巴录二书》七十八 7b 的平行观念, 就是被分散的以色列余民的重聚)。

末世言语在犹太教里的一般用法

除了引喻旧约圣经含有末世言语的经文外, 早期犹太教也像旧约圣经一样, 把“末后的日子”连结到大部分的同主题。如同前面对旧约圣经的综览, 这里也聚焦于实际的末世言语, 而不是观念; 对后者的分析固然能使整个图画更完全, 但是本研究的范围无法容许作如此大规模的探究。被发现与正式末世用语连结的所有主要观念, 也可以在其他不含这些用语的地方找到。对于讨论早期犹太教的末世论而言, 这是合适的简略方式, 因为确切末世用语出现的各处地方, 都与几乎所有在其他地方看到的相关主要末世议题有关, 而那些地方是没有一模一样的用语的。

有好几处的文本提到末世, 但在他们紧接的上下文里却没有提到可以刻画出那时期的特定事件, 也有其他的文本的前后明确提到将发生的各样事件。这两类文本都非常普遍。

关于没有提到特定事件的一些一般文本, 见下列的例子: 《以斯拉四书》八章 63 节 (“你已向我显示你将在末世时要行的许多神迹”), 十章 59 节 (“至高者要向你显示……至高者将在末后日子对世上居民所作的事”)。⁵

⁵ 更多例子, 见《以斯拉四书》十二 9 (以斯拉“有末时显给他看”), 十四 5、9~10 (“在末时”将发生之事被显给以斯拉); 《亚伯拉罕启示录》

也有许多文本是聚焦于对那些将在末世发生之事所作的非常具体的描述。

末世的审判

早期犹太教天启文学的著作断言，最后审判将在时间最尽头时发生，通常是以单数来谈它：“大结局的日子……直到这大时代结束时”（《以诺一书》十六 1）；将会有个“末日的审判”（《以诺一书》二十七 2〔亦见：《以诺二书》六十五 6~7〕）；“打谷的时候”（《以斯拉四书》四 30）；“为他们自己积蓄末后的痛苦”（《以斯拉四书》七 84）；他们要在末时受审判（《以斯拉四书》七 87）；“审判之日将是这时代的结束”（《以斯拉四书》七 113）；“结局”将在“报复”中显明出来（《以斯拉四书》九 6）；“在世界的末了，那些照着他们的恶而行恶的人将受报应（《叙利亚文巴录启示录》五十四 21）。⁶ 昆兰

（*Apoc. Ab.*）二十三2（“在末后的日子”），二十四2（“在末后的日子”），三十二5（“在末后的日子”）；《以赛亚殉道及升天记》（*Mart. Ascen. Isa.*）十一-37~38（“这世界和这整个异象的末了”，包括从基督的头一次来到祂第二次来临〔虽然这是个拼凑的著作〕）；《叙利亚文巴录启示录》（*2 Bar.*）十二~3（“我要把末日要发生之事指示你”），五十九1~12（五十九4：“末时”，五十九8：“末期”），八十三5（“所应许给我们的关乎末时的事”）。

⁶ 以下是更多断言审判将在末时发生的文本：《叙利亚文巴录启示录》七十八6（“好叫你不致在末时被定罪”），八十二 2~4（在“末时”审判列国），八十三 7（在“世界的末了……每件事都要被审判”）；《西卜神谕篇》五 741~744（“这个命中注定的日子也到了它实现的时候”）；《以利亚启示录》（*Apoc. El.*）四 25~26（一个早期的基督教文献）；《托斐罗名圣经古史》3:10（“当为这个世界所定的年岁满足时”）；《以斯拉四书》十一 44（“祂〔至高者〕的时间……它们结束了……祂的时期完成了”）；《亚伯拉罕启示录》二十二 4（“在这世代的末了”）；《叙利亚文巴录启示录》十三 2~6（“末时”），三十 3~5（“末时”），七十六 1~5（第5a节：“免得他们在末后时死亡”；“末时”也出现在第2节）。有趣的

的著作也证明同样的事：以色列中的恶人将“在末时”（*lqs h'hrwn*）被审判（《四号洞穴那鸿书注释》〔4Q169〕残篇 3-4, IV:3）；对那些不寻求真理的人的审判将发生在“末时”（*qs 'hrwn*），会有“为审判而定的时候”（《社群守则》〔1QS〕IV:15-20〔亦见 IV:25〕）。

与审判的观念非常相似的信念是，在最后的世代，神百姓的仇敌将被彻底打败。死海古卷断言，“光明之子”将在“所有黑暗时代结束时”打败“黑暗之子”（《战卷》〔1QM〕I:8-16）。亚兰文旧约圣经断言，创世记三章 15 节的女人的“后裔”将“在末时”打败那蛇（《尼奥非特的他尔根》创三 15）。

天地的毁灭和新造

在历史的最后一日，神将毁灭整个受造的体系。根据《叙利亚文巴录启示录》，宇宙的开始是在“必朽坏事物结束和不会朽坏之事物开始的时候”（七十四 1~4）。同卷书在前面说，“败坏的世界”将在“时候满足时”被“终结”（四十 3）。⁷ 当旧有世界过去，“全能者将更新祂的创造”（第三十一~三十二章），全地将有丰盛的出产（二十九 1~8；例如，二十九 5a：“地上将有

是，末世的言语被应用到第一个世界的结束，那是发生于挪亚洪水时；也就是说，在挪亚洪水之前是一段“全然不法”的时期，这表示“末期”的“临近”（《以诺二书》〔A〕七十一 24~25）；亦见：《以诺一书》一〇八 1~3，那里谈到那些“在〔大洪水之前的〕末时遵守律法的人”。

⁷ 见下列文本里同样的事：《以诺二书》〔J〕十八 6~7，六十五 6；《托斐罗名圣经古史》3:10（“为这世界所定的年岁满足时”）；《叙利亚文巴录启示录》八十三 6 说，在“时间的末了”，万事都将“确定会过去”；《叙利亚文巴录启示录》八十五 10 说，这将在“时候来临时”发生。有种末世观念被应用到挪亚洪水的来临：《以诺一书》十二 2 说，神差遣一位天使“启示他〔拉麦的儿子〕结局将来临：全地将被毁灭，有个洪水即将临到全地，毁灭其上的一切”。

千倍的出产”）。⁸ 而根据《西卜神谕篇》，就在“实现”时的最后审判之后，“生长一切的地将〔为人类〕有最美的无限出产”（3:741-745），⁹ 这是在一段将延续“到世代末了”的平安时期中发生的（3:755-756）。

复活的时候

身体的复活只会在这世代的最末了时发生，那时一切创造的败坏会停止，一个新创造要开始。实际上，复活就等于新创造，因为被救赎的人参与新创造的途径是经由获得被转化的新造身体。在《亚当与夏娃生平》（*Life of Adam and Eve*）里的描绘是，神应许亚当，“在最后那日，我要使你和你的每一个后裔复活”（〈摩西启示录〉〔*Apocalypse*〕41:3）；有话对亚当的儿子说，“安息日是一个复活的记号，表示将来世代的安息”（〈生平〉〔*Vita*〕51:2）。在这书的前面，天使米迦勒也同样应许说，“在末时〔*ep' eschatōn tōn hēmerōn*〕……一切有血气的……都要复活”（〈摩西启示录〉13:2-3）。

其他早期犹太教著作也笼统地谈到这盼望。根据《托斐罗名圣经古史》的作者，复活将发生于“为这世界所定的年日满足时”（《托斐罗名圣经古史》3:10〔亦见 19:12-13〕）。《以斯拉四书》预言说，“地上居民的心要被改变，悔改归正为一个不同的灵”，并且在“我〔神〕的世界完结时”，“败坏要被克服”（六 25~28〔亦见：七 26~37〕）；因此，在天上居间状态中的圣徒盼望“在末日等候着他们的荣耀”（七 95〔参：七 96〕）。《叙利亚文巴录启示录》把复活的盼望连结到“末世”时弥赛亚的来

⁸ 有可能这种丰盛的出产是在新创造之前发生，可是鉴于《叙利亚文巴录启示录》二十八~三十二章的整个文脉，这是不可能的，那里的开始处是一个问题：“在时候满足时”，不会朽坏的人要居住何处（参：二十八5~7，二十九8）。

⁹ 在这之后，《西卜神谕篇》三 745~750 列出一系列对丰收的描述。

临：“当受膏者显现的时候满足时，并且当他带着荣耀返回时，……所有在对他的盼望中安睡的人都要起来”（三十 1~4）。¹⁰

类似地，也有以圣徒在最后那日得“荣耀”来谈到最后的复活的。“完全的荣耀不存在”于现今的世界里，但是紧接在“这世代的结尾”的，是“那要来的不朽世代的开始，其中不再有败坏”，那时没有人能“伤害那得胜者”（《以斯拉四书》七 43[113]~45[115]）。昆兰文献说，“真理之子”的“奖赏”“将是医治、在长寿中的平安、众多的后裔加上永远的福气、无穷生命加上永远的喜乐、和一个荣耀的冠冕加上在永恒光中的荣耀衣饰”（《社群守则》4:6-8）。圣徒领受如此福气的基础是，他们是“神为一个永久之约而拣选的人，亚当的所有荣耀也都属于他们”（《社群守则》4:22-23）。说如此多乃是指昆兰信徒的复活，它将发生于“所定的结尾〔qš〕和新造”时（《社群守则》4:25）。

基督因天使的介入而复活，被认为是发生在“末日”时（《以赛亚殉道及升天记》三 15~18）。¹¹

领受荣耀的产业

圣徒将领受末世的产业。例如，忠心将导致“承受……那要来的无穷世代”（《以诺二书》五十 2〔还有《以诺二书》〔J〕六十六 6~8；参：《以诺一书》一〇八 1~2〕）。同样地，《米示拿》〈论公会〉10:1说，“所有的以色列人都有份于那要来的世界”，可是接下来的文脉把“所有的”修饰为仅指忠心的以色列人。这个产业有时被等同于得到不朽的生命。在这方面，《以斯

¹⁰ 关于“在最后”和“末时”复活的盼望，亦见：《叙利亚文巴录启示录》七十六1~5；《众先知生平》（*Liv. Pro.*）三11~12也类似，它认为以西结关于枯骨的预言是“在将来的世代”得应验；《约伯遗训》把“复活”连结到“这世代完结时”。

¹¹ 这是被加在在这部犹太著作里的一个基督教作品。

拉四书》七章 95~97 节说得很恰当：被高举到天上的圣徒们期盼“在末日要赐给他们的荣耀。……他们现在已经脱离了那必死的，要承受那要来的”，特别是“他们将要领受并永远享受的那极大的自由”（还有《叙利亚文巴录启示录》四十八 48~50，类似的有《以斯拉四书》四 26~29）。圣徒们将得着“因那要来世界的名而有的平安……直到永永远远”，以及“居所”和与“人子”同得的“份”（《以诺一书》七十一 15~17）。

在这方面格外生动的是《以斯拉四书》八章 51~55 节，那里谈到

那些如你〔以斯拉〕自己一样的人的荣耀，因为乐园被打开、生命树被植、将来的世代被预备、有许多丰富、一城被建立、安息被定下、良善被设立、智慧预先被提供，都是为了你的缘故。邪恶的根向你封闭、疾病不得挨近你、死亡也藏躲；地狱逃离，不见败坏；哀伤消逝、至终不朽的宝藏被显明。

对族长应许的实现

神应许亚伯拉罕、以撒、和雅各，以色列要繁衍、制伏它的仇敌、占有应许之地、成为万国的祝福，这个应许被认为要在末世时实现。在旧约圣经和早期的犹太教里，这个赐给族长的应许都与末世的产业紧密地连结，我们在上文才刚看过后者。例如，《禧年书》（*Jub.*）二十二章 10 节说，以撒“呼唤雅各，说，‘我儿雅各，愿万物之神赐福你，加添你力量来行义，并且在祂面前行祂的旨意，也愿祂拣选你和你的后裔，使你们能永远照着祂的旨意作祂产业之民’”。¹² 在《雅各的梯子》（*Lad. Jac.*）一章 9~11 节说，在创世记二十八章 11~19 节给族长的这个应许一

¹² 亦见《禧年书》二十二 9、15、29，它们分别把实现的末后之时称为“直到万代”、“关乎永世”、和“直到永恒”。

再被重复，将“在完成年岁的最后时刻”成就。《托斐罗名圣经古史》19:2-4 说明了这样的实现：神之“记得祂与你们列祖所立的约”，被直接连结到“神已启示了世界的末了，好叫祂得以立定祂的法度”。¹³

以色列的复兴

在历史的尽头将会出现神的百姓的复兴，它可能至终会被连结到给族长的应许。《以斯拉四书》十三章 46 节的异象所谈的，是被掳到亚述的以色列十个支派的复兴，它将发生在“末时”。因此，《便西拉智训》四十八章 24~25 节提到以赛亚，他预言了以色列的复兴并且“看到末时〔*ta eschata*〕，他安慰了那些在锡安哀伤的人”，告诉他们那将临到的复兴的确定性。

以色列的圣殿的恢复

当以色列复兴时，也将会有圣殿的恢复。《多比传》十四章 4~5 节是表达这个盼望的最出名的经文：被复兴的以色列人“将建造一个圣殿，但那不像第一座圣殿，直到那世代的时候满足时”。同样地，昆兰文献也谈到“日后〔祂（神）要建造〕给〔他〕的殿〔*b'hryt hymym*〕”（《末世论米大示》〔4Q174〕残篇 1, I,21,2:2-3）。《西卜神谕篇》从成就的观点来叙述未来，它讲到一位“蒙福的人手中持杖从穹苍而降”，这显然是指弥赛亚，他“建造一座圣殿，极为华美”；神也被视为这座“末世”时“最伟大的殿”的“建造者”（五 414~430）。¹⁴ 而根据《叙利亚文巴

¹³ 《托斐罗名圣经古史》二十七8，二十八1~2亦同，那里似乎把所应许给族长之“约”的实现定在“末后的日子”。还有《以斯拉四书》四章27节可能是引喻给族长的应许：“这世代”“飞速奔向结尾”，将“把所应许之事带给义人”。

¹⁴ 关于在末世时建造一座巨型圣殿，亦见：《以诺一书》九十28~36，可是其中没有明白地用到末世时间的言语。

录启示录》，在圣殿被毁之前，有位天使把至圣所和圣所的所有摆设和器皿藏起来，好叫他们能在“末世”时与耶路撒冷本身的被更新一同“恢复”（六5~9）。

末世时极度的不法、错谬教导、或欺哄

在对邪恶作最后审判和神的国度实现之前，在末后日子将会有更多在教义上的错谬和欺骗。昆兰群体相信他们是活在末世，他们认为耶路撒冷的宗教领袖是假教师，真正的圣徒必须避开他们，并且抗拒他们的影响，免得危害他们自己的灵魂。“在末后的日子”（*l'ḥryt hymym*）和“在最后的时候”（*b'ḥryt hqs*），“那些要找方便的解释”和“误导”人的人将被显明给以色列人，并且受审判（《四号洞穴那鸿书注释》〔4Q169〕残篇 3-4,II:2；残篇 3-4,III:3-5）。类似的有“末日时的叛徒……就是那些背〔约〕之人，他们不相信”神借着公义教师所默示关乎“最后世代”实现的预言的解释（《哈巴谷书注释》〔1QpHab〕II:3-10）。而“最后的世代”就是那些“偏离正道”和“寻求方便的解释”的人（《大马色文献第一古卷》〔CD-A〕I:12-19）；列国诸王在末后的日子〔*b'ḥryt hymym*〕“图谋恶计攻击”以色列的选民（《末世论米大示》残篇 1,I,21,2:18-19）。在早期犹太文献的其他部分也出现同样的观念。¹⁵也将会“在末后的日子……洁净〔这群体的〕人的心”，这是因为以色列的宗教领袖们所作的错谬

¹⁵ 末世时人们教导和行不法之事的观念一再出现在《十二族长遗训》（《利未遗训》十四1〔见：十四1~8〕；《犹大遗训》十八1~3；《以萨迦遗训》六1~2；《西布伦遗训》九5~9；《但的遗训》五4；《迦得遗训》八2，关于这点，见本章开头部分的讨论）以及《摩西遗训》七1~10；《以利亚启示录》-13，四25~26（基督教）；《以赛亚殉道及升天记》（三30~31〔“在末后的日子”〕；四1~12；参：四1：当“这世界结束”时）；《亚伯拉罕启示录》二十九1~13（基督徒所添写）亦是如此。

教导，后者显然是炼净属真理之人的方式（《四号洞穴串珠第一》〔4Q177〕II:7-13）。

末世的智慧

那些活在“末日”的人需要神的“智慧”，为的是察验时候，或是免得被那将在末世发生的无比的欺骗和极度罪恶的生活所蒙蔽（《以斯拉四书》十四 20~22；亦见：《以诺一书》三十七 3，那里谈到“日后”）。有些人“在那段日子里活在世上，将不会知道那就是末时，但是每一个知道的人在那时都是智慧人”（《叙利亚文巴录启示录》二十七 15b~二十八 1a〔类似的是二十五 1~4〕）。为了不致被欺哄，信徒必须认识神的律法，并且“在末后的日子里守这律法”（《以诺一书》一〇八 1）。同样地，那些将属利未支派的人“要认识神的律法，并且要教导关乎公义和关乎为以色列所献之祭的事，直到时候满足”（《吕便遗训》六 8）。因此，“在最后的日子里（*b'hryt hymym*），神的真百姓必须在邪恶当中忠于律法，以免效法不虔和它的错谬教导（《会众守则》〔1Q28a〕I:1）”。一个人被赋予能力，在“最后的日子”能如此忠心，因为“〔祂（神）〕以大能的〔手将我翻转，不致行在〕这百姓〔的道上〕”（《末世论米大示》残篇 1,I,21,2:14-16）。¹⁶

弥赛亚的来临

最普遍的盼望之一就是，弥赛亚——或是一位同等级的人物——将在时间的末了来临。例如，《以斯拉四书》十二章 32~34 节说，在“日期结束”和“末了”时，弥赛亚要审判恶人，并且

¹⁶ 我在这里是遵循 Florentino García Martínez and Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 1:353 所补上的缺文。在这里，诗篇一篇1节和以赛亚书八章11节被应用到信徒身上，这些人的生活不受“末后日子”（*l'hryt [h]ymym*）时恶人的影响。

解救圣徒。弥赛亚的来临会在“最后的日子”（《亚伯拉罕启示录》二十九 9~11；《末世论米大示》残篇 1, I,21,2:11-12〔*b'hryt hymym*〕），“在时间完成时”（《叙利亚文巴录启示录》二十九 3、8，三十 1），或是在“末时”（《西卜神谕篇》5:414-433〔特别见 432 节〕）。¹⁷

公义的教师，就是受默示的教师，深深影响这群体的自我认识，就是以自己为神在末世的真正群体，他“在日子结束时〔*b'hryt hymym*〕教导公义”（《大马色文献第一古卷》VI:10-11）。因为这样，他就是一位类似弥赛亚的人物。

有些基督徒对犹太文献所作的增添认为，基督第一次降临是在末世时发生的（《以赛亚殉道及升天记》九 13，基督“在末后的日子”成为肉身；和《西卜神谕篇》五 456~459，基督“在末时”成为肉身），或是发生在“末时，就是当他要行审判时”（《西卜神谕篇》八 217~234）。¹⁸

末世的苦难

在紧接历史尽头之前的末世时代里，神的百姓将经历大苦难，包括为他们的信仰受迫害（见：如《西卜神谕篇》五 73~79，那里说试炼是在“最后时刻”发生）。¹⁹ 人类会遇到各样可怕的试炼（《西卜神谕篇》五 447~482），它们将发生于“末时”（五 447）和“最后”（五 476），像是一个大规模的“蝗虫群”、“一场造成世界大乱的血腥战争”、和“将吞吃所有人类”的飞鸟等。“在末后时刻，将有许多灾害临到那些住在世上的人”（《以

¹⁷ 亦见：《约瑟遗训》十九1~12；《便雅悯遗训》十一2~3，关于这点，参考本章的前言部分。

¹⁸ 有趣的是，《西卜神谕篇》认为一位罗马统治者的来临是要在“这世代的末时临近”时发生（十一-270~275）。这位人物被描绘为“一位王储”，他“将为王，一个像神只般的人物”，当然，这是根据异教的观点。

¹⁹ 虽然这也可以被认为是已经在埃及长期衰败历史中的某刻发生了。

斯拉四书》八 50)。²⁰ 这灾难大多是神的仇敌在“末日”造成的(《以斯拉四书》十二 23~26), 而有些苦难则是神的仇敌“在末日”自相残杀的结果(《以斯拉四书》十二 28)。“在末时”将有一个末世的敌对者兴起, 他将带来大苦难(《西卜神谕篇》五 361~374 [在那里, 这敌对者就是以超自然方式返回的尼禄])。所以, 神的百姓将在“末日”经历“灾难……危险……悲痛”(《以斯拉四书》十三 16~20)。实际上, 在“末日”和“末时”, 地上的所有居民都将受到“许多苦难”和极大的痛苦(《叙利亚文巴录启示录》二十五 1~二十七 5)。同样地, 昆兰群体也预言说, 在“末日”将有“因为干旱和饥荒而使地荒凉”的事(《四号洞穴以赛亚书注释第二》[4Q162] II:1)。即使是真诚、忠心的祭司也会在“日子尽头时”(b'hryt hymym)受苦(《大马色文献第一古卷》IV:4-5)。²¹

在基督教对《以赛亚殉道及升天记》所作的一个增添(四 1~3)里预言到迫害, 是敌基督在“世界结束时”所作的(四 1~3)。

罪和恶的绝对终止

犹太教相信罪会绝对终止。例如, 《利未遗训》断言, 有些“过犯”是人们“可能会直到世代完结时都会犯的”, 但在那一刻之后就不再犯罪了(十 2)。《以斯拉四书》六章 27 节说, 在最后复活时, “恶将被涂抹, 诡诈将止息。”同样地, 在“这时代的结尾”, 紧接着的是“那要来的不朽世代的开始, 其中不再有败坏, 不再迷恋罪恶, 不信的心被断绝”; 这时将无人能“伤害那得胜者”(《以斯拉四书》七 43[113]~45[115])。

²⁰ 对照接下来两章所谈的, 见:《以斯拉四书》十 59 (“至高者将在末后日子对世上居民所作的事”)。

²¹ 在巴别的审判使人类被分散并且有了冲突; 奇怪的是, 这样的试炼被说是已经在第一个世界的“末日”发生了(《托斐罗名圣经古史》六 1)。

其他关乎末时的观念

其他与末时事件有关的观念包括：

1. “在末日，神会使祂的怜悯临到全地”（《西布伦遗训》八2）。
2. 神的百姓将经历永远的安息。根据《以斯拉四书》二章 34 节，这个安息将在“这世代末了时”来临，《亚当与夏娃生平》〈生平〉五十一章 2 节解释说，“第七日是复活的记号”，它代表“那要来世代的安息”。
3. 这国度将“在这世代的末了时”来临（《以斯拉四书》二 34~35）。“在最后的年岁里”，亚当将“坐在那倾覆他的人的宝座上（《亚当与夏娃生平》〈生平〉四十七3）。
4. 完全的救恩将临到信徒。例如，那些在最后的末世试炼中坚忍的人“将得救，并且看见我的救恩和属我的世界的结束”（比较：《以斯拉四书》六 25 和六 13~24）。
5. 将有兆头显示世界的末了临近了。《西卜神谕篇》五 796~807 提到，“当万物的结局实现时”，天上将有惊人的兆头出现。“饥荒和战争”也将是“世界的结局和末日临近”的警告（《西卜神谕篇》八 88~94）。亲密的家庭成员彼此为敌也将是个前兆，人们借此应该“知道结局近了”（《希腊文以斯拉启示录》三 11~15）。《西卜神谕篇》二 154~171 列出更多将在“末后世代”发生的兆头。
6. 末世将会延续一段长时期。《西卜神谕篇》五 344~350 断言，“最后时刻”和“那日将延续一段长时期”。此外，《哈巴谷书注释》VII:1-17 解释说，“这时代的完结”和“最后的时代”（提到两次）“将很长，超过所有先知所说的，因为神的奥秘太奇妙了”（在几句话之后又提到这点）。

7. 神的百姓蒙救赎将在末世时发生。在这方面，例如，《十一号洞穴麦基洗德古卷》（11Q13）II:4,13（见 II:1-25 的文脉）说，那显然是天使的麦基洗德将“在末日”（*l'hryt hymym*）“将他们〔光明之子〕从彼列手下释放出来”。
8. “最后的时代”指神对所有历史的计划都完成了（《以诺二书》三十三 1~11；特别见第 11 节）。

结论

以上的鸟瞰显示，先前所见关乎旧约圣经使用“日后”的议题，几乎全部都重现于早期的犹太文献中。这里面没有将末时圣灵和日后新约的观念与日后的任何措辞连在一起，像在旧约圣经中一样，可是对这言语出现处的更广文脉作更多研究，也可能会产生与这种言语的间接连结。但即使没有，除了正式的末世言语外，圣灵和新约的末世观念确实出现在文献里。²²

早期犹太教发展出一些与末世术语相连的新观念，但是这些也出现在犹太教其他地方，只是没有确切的末世性措辞。实际上，这些显然“新”的犹太观念甚至隐含在旧约圣经含有末世用语的文脉里：

1. 将会领受荣耀的产业，那是亚当和列祖的福气的一部分；需要末世的智慧，是但以理书十一章32~35节，十二章3~4、9~10节的末世情节的一部分。
2. 罪和恶将全然止息，这是旧约圣经中邪恶国度被打败的末世预言所暗示的，可能特别是在但以理书二章44~45节，八章25节，十一章45节。

²² 关于后者，见《大马色文献第一古卷》VI:19; VIII:21；《大马色文献第二古卷》（CD-B）XIX:33-34; XX:12；关于前者，见《社群守则》IV:3-11；《感恩诗集》VIII:1-13；亦见《感恩诗集》VI:13-19；《犹大遗训》二十四 1~6。

3. 在旧约圣经里，末时永远的安息并不明显，但是我在前面主张，那是创世记一章28节和二章3节所暗示的。
4. 末世将是一段长时期，这是我们从先前所看的旧约圣经经文得出的要点，在这些经文里，末时至少是始于以色列从巴比伦回归。这些已经开始的末时，并非在初次回归和建造第二圣殿时达到高潮，而是在整个第二圣殿期间都一直继续着。神在末时的怜悯，可能很接近何西阿书三章5节所表达的“恩惠”。

最后的结局指神对所有历史的计划完成，还有某些兆头表示世界的末了临近了，这些观念似乎比前面所提到的更新奇。后者可以很容易地从但以理书十一～十二章推论出来，那里说紧接在圣徒复活之前，信徒会遭受严重的迫害，在圣约群体内部会有欺哄的事。此外，先知书中有些“耶和華的日子”的经文谈到，天上的兆头预示或是伴随神的审判，包括对邪恶国家和以色列所作的（赛十三10，二十四23；结三十二8；珥二10、30～31，三15）。末世是神命令的完成之时，可以理解为根据旧约圣经几处经文得到的圣经神学推论（比较：传三1～17；赛四十一4，四十四6～8，四十八12～14；但七10，十二2）。

所以，在早期犹太教里没有真正的新观念，虽然有其发展和不同的重点。

第5章

旧约圣经的末世故事主线与新约圣经

新约圣经聚焦于末日

就如我们在前面几章所看到的旧约圣经和早期犹太教，发现末世论是新约圣经的主要观念也不足为奇。实际上，要了解新约圣经的末世论，就必须对新约圣经作者们如何看末世论或“末世”有所认识，这样说并不夸张。¹ 这听起来可能像是个惊人的提案，因为教会中人通常以为末世是只发生在历史最高潮时的一段期间。许多圣经学者也难免于这样的短视。毕竟，不能确切地知道这世界将如何结束，难道就不能对新约圣经有很好的理解吗？关乎所谓被提、大灾难、主的再来、和千禧年的问题，难道不是次于基督在十字架上和借着祂的复活所成就的救赎吗？如果末世只是在历史的最后阶段来临的一段时期的话，对这些问题就可以用一个“是的”来回答。遗憾的是，许多人假设这就是真的，以致基督的死和复活成了发生于祂第一次降临的事件，因此不属末世性质，与导致祂第二次降临的那些事件也没有密切关联。

可是，这样把末世视为仅在历史尽头时来临的看法，需要再思。“末世”（和类似的片语）在新约圣经中出现多次，通常不是像我们通常所想的那样单指历史的尽头。

¹ 关于“末世论”一词的模糊性和对它的定义的澄清，见 I. Howard Marshall, “Slippery Words I: Eschatology,” *ExpTim* 89 (1978): 264-69; 关于这词与“天启文学”的关系，见 David E. Aune, “Apocalypticism,” *DPL* 25-35 = 〈启示论 / 启示主义〉，于《21世纪保罗书信辞典》，36-49；亦见 Larry J. Kreitzer, “Eschatology,” *DPL* 253-69 = 〈末世论〉，于《21世纪保罗书信辞典》，372-94。

这样的措辞常常被用来描述在第一世纪时已经开始的末时。因此，对新约圣经中这些词语的探究以及对这言语在旧约圣经、犹太教、²和使徒教父著作里的鸟瞰都表示，必须重新审视一般人、甚至学术界常有的这种看法。特别需要重新评估的是新约圣经神学的一种进路，它不认为末世论是中心性质，而只把它当作许多议题之一，这些议题综合起来就构成整个新约圣经的神学。我可以扩大接下来对新约圣经的研究，把其他在观念上提到末世论的部分包括进来，但是目前对明显末世词语的概述就足以证实这点了。³

以下对新约圣经中末世言语的综览，改变了我对新约圣经的整个观点，我希望本书的读者也能有同样的经历。

对观福音里的末世性经文

虽然我们会在后面某章中看到已经启动的末世论是如何遍布于对观福音里，实际的末世性词语却没有出现那么多，而当它出现时，它总是指“尚未完全实现”的层面，经常是用那要来的最后“世代”（*aiōn*）的言语。“这世代的末了”（*synteleia tou aiōnos*）这个短语，或是指将来的最后、要来的审判（太十三 39~40、49；二十四 3 可能也是），或是指基督与祂的百姓同在，直到时间的末了（太二十八 20）。圣徒将领受“将来世代里的永

² 前面几章已经讨论过在旧约圣经和犹太教里的用法。

³ 在这里，我甚至不会探究整本新约圣经中极多按末世意思提到“日子”的地方，它们通常指最后审判、救赎的最后时刻、或泛指基督的最后降临（虽然帖前五2~8似乎是描绘一种对末世“日子”的“已经实现”和“尚未完全实现”的观点）。同样地，“主的日子”这个措辞格外棘手，因为它在旧约圣经里似乎是指发生在旧约时代对以色列（珥一15，二1、11、31；摩五18、20；番一7、14；参：玛三2、5）或其他国家（赛十三6、9；结三十3；珥三14；俄15）的审判，而在新约圣经里，它指的是借由一些预表性的说明所表达将来最后审判的日子（林前五5；帖前五2；帖后二2；彼后三10；见：徒二20的这个片语，关于它的应验时刻仍有争论）。

生”（可十 30 // 路十八 30），这也与“从死里复活”（路二十 34~35）有直接关联。弥赛亚的“统治”也被说是要延续到“世世代代”或“永远”，指那永不止息的末世期间（路一 33）。有时会提到在“末期”（*telos*）之前要有的兆头或事件（太二十四 6〔// 可十三 7；路二十一 9〕，二十四 13~14）。

约翰福音里的末世性经文

就像对观福音，约翰福音可以说最后审判和最后的身体复活是发生于未来，虽然约翰使用“末日”（*tē eschatē hēmera*）的言语。例如，在六章 40 节，耶稣说，“因为我父的意思是叫一切见子而信的人得永生，并且在末日我要叫他复活”（还有：六 39、44、54，十一 24；关于审判，见：十二 48）。同样地，耶稣说到复活的生命是持续到“永远”（*eis ton aiōna*〔“直到世世代代”〕）或“直到永生”（*eis zōēn aiōnion*）（四 14，六 51、58）。类似的是，当弥赛亚来临时，祂将存留到“永远”（*eis ton aiōna*）（十二 34），祂的灵也是一样（十四 16）。

不像对观福音，约翰福音里有正式的文字，表示末世是随着基督第一次降临就开始了。尤其是如我们已经看到的，虽然耶稣说复活是在未来，但是在五章 24~29 节，祂肯定复活正在来临，并且已经来到，所以那无止息的末世已经开始了：

我实实在在地告诉你们：那听我话、又信差我来者的，就有永生，不至于定罪，是已经出死入生了。我实实在在地告诉你们：时候将到，现在就是了，死人要听见神儿子的声音，听见的人就要活了。因为父怎样在自己有生命，就赐给祂儿子也照样在自己有生命，并且因为祂是人子，就赐给祂行审判的权柄。你们不要把这事看作希奇。时候要到，凡在坟墓里的，都要听见祂的声音，就出来。行善的，复活得生；作恶的，复活定罪。

表5.1

但以理书十二1~2
(古希腊文)

约翰福音五

24~25、28~29

十二 1: “那时……”	五 24: “……那听我话、又信 差我来者的, 就有永生, 不 至于定罪, 是已经出死人生 了。”
十二 2: “睡在尘埃中的, 必有 多人复醒 [<i>anastēsontai</i>], 其 中有得永生的, 有受羞辱、永 远被憎恶的。”	五 25: “……时候将到, 现在 就是了, 死人要听见神儿子 的声音, 听见的人就要活 了。”
	五 28: “……时候要到, 凡在 坟墓里的, 都要听见祂的声 音, 就出来。”
	五 29: “行善的, 复活 [<i>anastasin</i>] 得生; 作恶 的, 复活 [<i>anastasin</i>] 定 罪。”

注意: 底下的实线表示直接的字面引喻, 虚线表示观念上的引喻。

耶稣论及复活“时候”的话, 是根据但以理书十二章 1~2 节著名的复活预言。特别是第 28~29 节引用但以理书十二章 2 节 (见〈表 5.1〉)。

耶稣在第 28~29 节所谈的是, 将来的身体复活是如何仍然会确定发生, 正如但以理书所预言的。可是, 注意耶稣也在第 24~25 节明白地谈到但以理书的同一个预言, 并将它应用于人现在 (或即将) 复活 (“时候将到, 现在就是了”)。祂是说, 那些目

前进入“永生”的人只是像复活的人，但实际上不是真的复活，因为他们的身体尚未有如第28~29节所说将要发生的复活吗？

再次，显然有个旧约圣经的预言被应用到现今的圣徒身上，因为他们实际上正开始实现它。耶稣认为，但以理书十二章的预言已经开始实现了。关于这点，最明显的线索就是耶稣所说的“时候”。但以理书中复活的“时候”（*hōra*）（苦难之后）和“永生”的预言，并不是仅在世界历史尽头时才得实现（约五28），而是当基督第一次降临时就开始了（约五25）。在《七十士译本》里，“永生”这个词语只出现在但以理书十二章2节，⁴所以约翰福音五章24节所用的同一词语就是引喻该经文。紧接下来我们会看到，约翰按末世性意思使用“时候”，乃是根据但以理书第八和十一~十二章的古希腊文，等于希伯来文里明显的末世措辞，指末世事件（如：但八17、19，十一35、40）。就如我们已经看到的，在但以理书十二章1~2节，它指的是苦难的时候，之后就是复活。实际上，但以理书十二章1节古希腊文的“时候”，被进一步理解为但以理书十二章4节古希腊文的“末时”。

但以理书的复活的末世“时候”已经开始了，但是它要在将来才完成。最后的复活是如何开始的？难道我们不可把但以理书的预言“灵意化”或“寓言化”，说它可以在一种不是“身体上”实现的情况下实现吗？实际上，我的主张是，耶稣说这个预言开始实现，并且它开始的是“按字面意思”的实现。但以理所预言的，不仅是身体的复活，也是灵命的复活：他相信，当身体复活时，被更新的灵也与它一同复活。所以他预言了全人的复活。⁵耶稣看

⁴ 同一个词语出现在《马加比二书》七9；《马加比四书》十五3；和《所罗门诗篇》三12（写于主前125年到主后第一世纪之间），这些经文本身可能就是引喻但以理书十二章2节。

⁵ 犹太教特定地谈到“灵魂”和身体都有分于最后的复活（例如，《以斯拉四书》七97~101，是引喻但十二3；同样地，《托福西莱德名书》〔Ps.-Phoc.〕103-115）；《以西结启示录》〔*Apoc. Ezek.*〕残篇1，引言，引喻结

它实现的方式有点出人意料之处，只是它实现的时间。它是按一种令人“难以置信”的方式实现：首先，在这世代里，信徒在灵命上从死里复活，接着，从那要来的新的永远世代开始，他们的身体要复活。这样，圣徒的灵命复活是但以理书中“灵命—身体”复活这个末世预言实际实现的开始。

鉴于约翰福音五章 25~28 节的但以理书背景，和它使用了但以理书七章 13 节的“人子”，有可能约翰福音十二章 23 节也应该按同样的背景来理解：“耶稣说：‘人子得荣耀的时候到了’。”但以理书七章 13~14 节的预言说，“人子”将是一位末世的永远君王，并且从万人得荣耀。讽刺的是，约翰福音十二章 23~34 节的文脉显示，如此领受末世荣耀，将从耶稣被钉十字架和祂后来的复活开始（关于“时候”的同样用法，也可能出现在约十七 1）。

约翰一书有个对“时候”（*hōra*）的末世性用法，我们必须等到下面探讨一般书信时才予以讨论，但是因为它对这本福音书的重要影响，我要在此对它作极为简短的谈论。⁶在约翰一书二章 18 节，作者说，“小子们哪，如今是末时了。你们曾听见说，那敌基督的要来。现在已经有好些敌基督的出来了，从此我们就知道如今是末时了。”我们将在对此经文的进一步分析中看到，这就像

三十七 1~14；《七十士译本》赛二十六 19；《以斯拉四书》七 32 引喻但十二 2，亦有此含义；亦见《以斯拉四书》七 75、88~101；关于其他参考文献，见约瑟夫，《犹太古史》18.14；《犹太战记》3.374〔2.163 可能也是〕；《西卜神谕篇》五 187~191〔二 221~226 可能也是〕；《托斐罗名圣经古史》3:10；23:13；《利甲人的历史》〔*Hist. Rech.*〕16:7a；《拉比以利以谢残篇》〔*Pirqe R. El.*〕31, 34）。

⁶ 在此我假设约翰福音和约翰一书是同一位作者（见：如 Colin G. Kruse, *The Letters of John*, PNTC [Grand Rapids: Eerdmans, 2000], 9-15）。即使有人主张约翰一书是使徒约翰圈内之人所写的，这要点仍然适用。

约翰福音五章 25 节，仍是一个典型“已经实现和尚未完全实现”的末世经文，它肯定那后来的灾难已经开始出现了。

根据对约翰福音五章 24~29 节和约翰一书二章 18 节的这个讨论，最能了解“时候”（*hōra*）在约翰福音十六章的用法。在五章 25、28 节和约翰一书二章 18 节都出现的短语“时候将到”，也出现在十六章 2、25 节（十六 4、21 也一样）。实际上，即使是出现在约翰福音五章 25 节和约翰一书二章 18 节、更充分表达“已经实现和尚未完全实现”的短语（在后者是用不同的形式），也出现在十六章 32 节：“看哪，时候将到，且是已经到了，你们要分散，各归自己的地方去，留下我独自一人；其实我不是独自一人，因为有父与我同在。”这些语意相同的措辞，把约翰福音十六章的用法连结到五章 25 和 28 节以及约翰一书二章 18 节。约翰福音十六章的五次用法，全部都是关乎耶稣门徒要受的磨难，所以很符合但以理书对古希腊文的“时候”的用法，指末世时忠心的以色列要受试炼和迫害的“时候”。

还有一个重要的“时候”的末世用法与前面所谈的一致，就是在约翰福音四章 21~24 节：

耶稣说：“妇人，你当信我。时候将到，你们拜父也不在这山上，也不在耶路撒冷。你们所拜的，你们不知道；我们所拜的，我们知道，因为救恩是从犹太人出来的。时候将到，如今就是了。那真正拜父的，要用心灵和诚实拜祂，因为父要这样的人拜祂。神是个灵，所以，拜祂的必须用心灵和诚实拜祂。”

这是“已经实现和尚未完全实现”的另一个典型的末世套语，是我们已经在约翰福音五章 25 节，十六章 32 节，以及约翰一书二章 18 节看过的。但是它有什么是末世性的呢？第一，耶稣是说，现在和将来真正敬拜的地方不再是一个地点，像是耶路撒

冷，而是被延伸的。但又延伸到哪里呢？真正的敬拜是末世圣灵所在之处，或在那圣灵范畴内的敬拜发生之处：时候已到，并且还将继续下去，那时真正敬拜的人要在所应许的圣灵和在基督里临到的末世真理（四 23；还有四 24）范畴内敬拜神。所以，“用心灵和诚实”（直译“在灵和真理中”）敬拜，并非指“真正诚心”的敬拜者，或那些“在他们心中诚实对待真理”的敬拜者（在其中不谋私利），而是指圣灵，祂来是要实现旧约圣经的应许。因此，四章 24 节的第一个片语应该翻译为“神就是这灵”，而不是“神是灵”。⁷ 对照约翰福音中其他地方的同样用法，“真理”（*alē-theia*）也有一种实现的末世语意，特别是当它的用法与旧约圣经预表的实际有关时，这实际被视为在基督里已经来临之事的预兆（注意下列经文里的 *alēthinōs* 或 *alēthēs*：“真光”〔一 9〕；“真粮”〔六 32〕；“真食物”和“真饮料”〔六 55〕；“真葡萄树”〔十五 1〕）。神住在以色列的地区性的圣殿里，这在此处被视为是神现今住在耶稣里和之后在祂的百姓当中的预兆，那是在祂的复活和差遣圣灵之后发生的。

对约翰来说，在约翰福音四章 23b 节和四章 24b 节提到圣灵，并没有不自然或不寻常，因为在约翰福音第四章以外，*pneuma* 这个希腊字出现了二十一次，其中至少十七次是指神的“灵”，两次指耶稣情感方面的“心”，还有一次指被重生的人的“灵”（约 3 6）。⁸

⁷ 关于后者，见 D. A. Carson, *The Gospel according to John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 224–26 = 卡森著，潘秋松译，《约翰福音》，麦种圣经注释（South Pasadena: 美国麦种传道会，⁶2015），345–47。卡森主张，四章 24 节应该译作“神是灵”，指神的属灵的层面。这当然有可能，但也不一定就否定了我所主张的要点：四章 23b 节和四章 24b 节是指末世的圣灵。

⁸ 六章 63 节也可能指重生的灵：“叫人活着的乃是灵，肉体是无益的。我对你们所说的话就是灵，就是生命。”但是更可能的是，最后的子句是进一步解

还有另一个线索显示，约翰福音四章 23~24 节所指的是神的“灵”：在该章的叙述流程中，*pneuma* 是含蓄地以“活水”为其象征（四 10~11；还有四 14），那水止息属灵的“饥渴”，当耶稣后来继续与撒玛利亚妇人谈到神的灵时，很自然地就用到 *pneuma*。约翰福音四章关乎“活水”和止息属灵“饥渴”的对话，有个相呼应的独一经文，就是约翰福音七章 37~39 节，那里再次以“活水”作为止息“饥渴”之“圣灵”的象征。约翰福音七章 38 节是引喻旧约圣经中三个关乎末世圣殿的预言（结四十七 1~12；珥三 18；亚十四 8），它们在耶稣和祂的门徒的时候开始实现。其中的一个预言——撒迦利亚书十四章 8 节——说：“必有活水从耶路撒冷出来”，后来要连接到整个城和整个犹太，像圣殿本身一样成为“圣”（十四 20~21）。对照约珥书三章 18 节和以西结书四十七章 1~12 节，这水要从圣殿的背面流出，遍及整个以色列及其外之地。引人注目的是，约翰福音四章 10~11、14 节可能也是引喻撒迦利亚书十四章 8 节，⁹ 所以本经文在约翰福音七章的圣殿经文里有进一步的发展。¹⁰

约翰福音四章 23~24 节真正圣殿地点的扩展，和在已经启动的新世代中真正敬拜的观念，可能是继续先前关于撒迦利亚书十四章的“活水”的叙述，是约翰福音七章 37~39 节所期待的一部分，所以它的根源乃是在撒迦利亚书十四章和以西结书四十七

释第一个，带有“赐生命的灵”的观念。四章 23~24 节的 *pneuma* 前面没有定冠词，这事实并不妨碍将它认定为圣灵，因为有四处明显谈到圣灵的地方也没有冠词“这”（一 33，三 5，七 39，二十 22），这是新约圣经其他地方以及《七十士译本》的写作风格（注意一 33 与四 23~24 有完全相同的用词，只是加上“圣”而已：*en pneumati hagiō* [直译，“在圣灵里”]）。

⁹ NA²⁷ 的约翰福音四章 10~11 节处的旁注指出，所引喻的是撒迦利亚书十四章 8 节。

¹⁰ 这两段经文之间的另一个连结是极其相似的言语：“泉源，直涌到永生”（四 14）和“从他腹中要流出活水的江河来”（七 38）。

章，以及旧约圣经其他地方所预言的扩展的圣殿和其圣洁的观念。¹¹ 特定地说，神以圣灵的形式表现的特别启示性的同在，将不再局限于以色列圣殿的至圣所内，而是将在末世时突破建筑的限制，延及全地。凡是神在圣灵里临在之处，就是扩展的至圣所，在它和任何被包括在它的范畴内的人当中，都可以找到真正的圣殿、真正敬拜的地方和真正敬拜的人。¹² 所以，就如约翰福音七章37~39节所断言的，一个真信徒不论在何处，那里就有圣灵。

总结来说，约翰对末世论有种“已经实现和尚未完全实现”的理解，认为末世的复活、圣灵、灾难、和圣殿等都已经开始实现，但却尚未完全实现。

使徒行传里的末世性经文¹³

过去和现在

“末日”这词第一次出现在新约圣经里（按正典次序），是使徒行传二章17节，彼得解释说，“神说：‘在末后的日子，我要将我的灵浇灌凡有血气的。你们的儿女要说预言。’”在这里，彼得知道，五旬节时所说的方言是约珥书的末世预言的开始实现，

¹¹ 关于这点，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 192-200 更多的讨论，以及新旧约圣经中其他带有此种观念的地方。

¹² 如果四章23b节和四章24b节确实是指信徒被重生的“灵”，而不是神的“圣灵”，而那是很有可能的，那么我所说关于扩展的末世圣殿和敬拜的要点，在这里仍然成立。卡森（《约翰福音》，345-47=Carson, *John*, 224-25）认为，在这两节里所想到的有可能是神的“圣灵”。

¹³ 接下来在谈到使徒行传、希伯来书、一般书信、和使徒教父著作中末世论的部分，是使用并阐释 G. K. Beale, “Eschatology,” *DLNTD* 332-37, 341-45=〈末世论〉，于《21世纪新约主题辞典》，444-54、456-61（但不包括保罗著作）。

就是有朝一日，神的圣灵不仅是赏赐给众先知、祭司、和君王而已，而是在圣约群体里的各类人全都要“说预言”（徒二 15~17a；参：珥二 28~29）。在引用约珥书二章 28 节的开始处，彼得以“在末后的日子”（*en tais eschatais hēmerais*）这个片语，取代约珥书的“以后”（*meta tauta*）。这个取代是根据以赛亚书二章 2~3 节（这是这个一模一样的片语在《七十士译本》里出现的唯一的地方）：¹⁴

末后的日子，
耶和华殿的山
必坚立，超乎诸山，
高举，过于万岭，
万民都要流归这山。
必有许多国的民前往说：
“来吧！我们登耶和華的山，
奔雅各神的殿”。

所以，关于圣灵在五旬节时临到基督徒群体，因此实现约珥书的预言，彼得似乎也把它解释为以赛亚书关乎末世圣殿预言的开始实现，因着它的影响，列国都要前来。连结这些经文的部分原因是，接下来约珥书本身的文脉就是关乎末世圣殿的设立（珥三 18）。¹⁵

¹⁴ 关于这点，见以上对以赛亚书二章2节的讨论；和 David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT 2/130 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 156–59 = 鲍维均著，郑美芳、黄愈轩、陈永财译，《古道今释》（香港：汉语圣经协会，2003），208–13。

¹⁵ 关于这点的更多讨论，见 G. K. Beale, “The Descent of the Eschatological Temple in the Form of the Spirit at Pentecost: Part I,” *TynBul* 56, no. 1 (2005): 93–99，以及本书第十八章，那里有关于五旬节圣灵降临是设立教会为末世圣殿的全部论点。有趣的是，约珥书二章28节的一些《七十士译本》抄本，

复活标示出耶稣弥赛亚统治的开始，五旬节的圣灵则表示祂开始透过教会来统治（见：徒一 6~8，二 1~43）。

在使徒行传的重要转折点上，福音被传播到新地域或族群中，其中不断提到圣灵的浇灌，为要表示在五旬节之后的事件是这样的模式，或许可以被视为“小五旬节”。这些后来的浇灌继续显示基督被高举的统治，但是它们也表示外邦人和犹太人都因信而蒙悦纳，被包括在弥赛亚的新国度里为臣民。这是使徒行传第二章所暗示的要点，那时在五旬节时从已知的外邦世界而来的犹太人都在场。在那之后，以使徒行传第二章为范本的圣灵浇灌，最清楚的例子就是使徒行传十章 34~47 节，那里说罗马百夫长哥尼流和他的外邦人亲属相信了基督，还有“圣灵的恩赐也浇在外邦人身上”（第 45 节）。

使徒行传不可能以教会历史取代对末世的期盼，从而“去末世化”。¹⁶ 实际上，路加的理解是，圣灵的浇灌乃是末世实现的进一层阶段，它使教会时代成为一个末世时期。¹⁷

以如此明显末世性角度看待圣灵降临的原因是，其目的之一是要显示耶稣因为从死里复活而被高举、得着天上的弥赛亚王权。这是顺理成章的，因为在旧约圣经和犹太教里，圣灵都被连结到将来复活的盼望，这连结也出现在新约圣经中（见：如，罗一 4；提前三 16）。¹⁸ 因为耶稣的复活，末世的重心就从祂在地上的事

用的是 *en tais eschatais hēmerais*，这可能是因为某位犹太文士用以赛亚书二章 2 节来解释约珥书，或是一位基督教文士作同样的事，但却是受使徒行传二章 17 节的影响。

¹⁶ 如 L. Sabourin, "The Eschatology of Luke," *BTB* 12 (1982): 73-76 等所主张的。

¹⁷ 关于这争论的双方，见 Beverly R. Gaventa, "The Eschatology of Luke-Acts Revisited," *Encounter* 43 (1982): 27-42；关于基督最后再来可能迟延的更多讨论，见 Larry J. Kreitzer, "Parousia," *DLNTD* 872-73 = 〈主再来〉，于《21世纪新约主题辞典》，1161-62。

¹⁸ 关于这点，见 Geerhardus Vos, "The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit," in *Redemptive History and Biblical Interpretation:*

工转到祂在天上的统治。耶稣已经从死里复活，这观念本身就是一个可能造成激烈反应的末世观念，它根源于旧约圣经（赛二十五 7~8，二十六 18~19；结三十七 1~14；但十二 1~2）和圣经正典之后的犹太教（如：《马加比二书》七 9、14；《感恩诗集》XIX:12；《以诺一书》五十一 1；《叙利亚文巴录启示录》三十 1~3，五十 1~4；《犹太遗训》二十五 1；《亚当与夏娃生平》〈摩西启示录〉四十一 3）。所以，在这书中其他各处提到耶稣复活的经文，虽然表面上不像使徒行传第二章那样连结到正式的末世词语，却是末世性质，特别是因为它们在文脉上通常与旧约圣经的盼望和应许有关联（见：徒一 3~11、22，三 15、26，四 2、10、33，五 30~31，七 55~56，九 3~6，十 40~41，十三 30~37，十七 31~32，二十二 6~11，二十五 19，二十六 6~18、22~23）。同样地，某些基督徒的复活也可能被认为是与耶稣的末世复活相连结（徒九 37~41，二十 9~12；参：太二十七 52~53）。

除了复活和圣灵浇灌预言的实现之外，旧约圣经其他末日预言的实现已经开始，这确实也表示末世已经开始了（徒三 18、22~26，四 25~28，十三 27~29、46~48，十五 14~18，二十六 22~23）。

未来

在使徒行传一章 6 节，门徒问耶稣，“你复兴以色列国就在这时候吗”？耶稣回答说，“父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的”（一 7），祂接着应许说，圣灵将降临在他们身上，使他们有能力作见证（一 8）。有些解经家把第 7~8 节理解为是个回应，说明那复兴的以色列国完满实现的临到将会无

The Shorter Writings of Geerhardus Vos, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980), 91-125.

限期地迟延，但是在这中间时段，圣灵要维持耶稣门徒的见证。¹⁹ 因此，这国度复兴之时就是耶稣最后降临结束历史的时候，也就是在紧接下文第 11 节所提到的。此外，使徒行传三章 19~21 节被视为是继续那未来要降临的国度的主题。按着这话，那段经文的“安舒的日子”和“万物复兴的时候”，将于耶稣再来结束历史时发生，显然是按着祂升天时离开的一样方式（参：一 11）。

可是，使徒行传一章 6~8 节的另一个观点也有可能（如果不是非常可能的话）。在第 7~8 节，耶稣回应了使徒们在第 6 节问题所隐含的三个误解。第一，第 7 节回应了他们的错误假设，就是他们可以知道以色列国得复兴的确切时候（参：帖前五 1~11）；这样的知识是唯有天父才有的。

第二，第 8 节似乎是回应第 6 节问题隐含的假设，就是这国度的将来阶段只是肉眼所能见的。第 8 节与这个假设相抵触。虽然有些人把第 8 节的继续回应理解为它是指一个插入期间的观念，那期间是以不属弥赛亚国度的圣灵为特色；但更可能的却是，本节乃是说，这国度在近期未来的形式在性质上是“属灵的”（“圣灵降临在你们身上，你们就必得着〔国度的〕能力”）。当然，这个应许是从五旬节开始实现的，彼得对它的理解是：这是耶稣所开始的“日后”——就是祂自己在受洗时开始领受圣灵——的提升。事实上，在旧约圣经和犹太教里，“日后”不只是所预期神的灵的浇灌而已，旧约圣经坚定地把“日后”这个不断重复的片语连结到所预言的国度，所以彼得在二章 17 节所提到的这个片语，乃是传达一个观念，即所预期的这个国度的实现（如，见本章第一部分的讨论和参考资料）。

第三，一章 8 节似乎是回应一章 6 节所假设的一种明显的种族中心主义；那假设就是，就族裔和国家而言，这国度的性质基本

¹⁹ 见 Anthony Buzzard, "Acts 1:6 and the Eclipse of the Biblical Kingdom," *EvQ* 66 (1994): 197-215.

上是属于以色列的。耶稣回答说，这国度将包括住在“地极”的臣民，这是部分引喻以赛亚书四十九章6节，那里谈到以色列和列国的复兴（参：徒十三47，那里又回头指向一章8节的结论，也很明显地指赛四十九6）。此外，一章8节提到“圣灵降临在你们身上”，这是出自以赛亚书三十二章15节：“等到圣灵从上浇灌我们”，那是关乎以色列归回的预言。²⁰

因此，使徒行传一章8节确定，旧约圣经中关乎国度和以色列归回的预言，将会有一种持续和渐进的实现，那是当耶稣在地上事奉时就已经开始了的。²¹有鉴于此，使徒们在一章6节的问题也可能显示一种不正确的末世假设：以色列的末世复兴和国度将在历史尽头的某一刻实现。耶稣的回答是，这实现是“已经实现和尚未完全实现”，这实现的开始阶段延伸到完成之前，就如使徒行传第二章和之后的经文所显示的，但是在使徒行传第一章，众使徒尚不明白。

使徒行传三章20~21节明显是指将来的实现，那时基督将最后一次降临，成就“复兴万物”。可是，使徒行传三章19节可能包含一种“已经实现和尚未完全实现”的观念，特别是因为它紧接出现在宣告神已经“实现”旧约圣经关乎基督受害的预言之后：

“所以你们当悔改归正，使你们的罪得以涂抹；这样，那安舒的

²⁰ 路加的第一部著作以相同的引喻结束，使对以赛亚书三十二章15节所作的引喻更为清晰：“我要将我父所应许的降在你们身上，你们要在城里等候，直到你们领受从上头来的能力”（路二十四49），这是使徒行传一章4、8节所明白阐释的。

²¹ 见 David Hill, “The Spirit and the Church’s Witness: Observations on Acts 1:6–8,” *IBS* 6 (1984): 16–26, 这是前面对于使徒行传一章6~8节的讨论的部分依据，但是纪大卫不认为路加持有已经启动的末世论的观点。关于对使徒行传一章6~8节和这整卷书的一种平衡的“已经实现和尚未完全实现”的观点，见 F. F. Bruce, “Eschatology in Acts,” in *Eschatology and the New Testament: Essays in Honor of George Raymond Beasley-Murray*, ed. W. Hulitt Gloer (Peabody, MA: Hendrickson, 1988), 51–63。

日子就必从主面前来到。”这节经文可能与使徒行传二章 38 节平行：“你们各人要悔改，……受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵。”同样地，使徒行传三章 22~26 节是指旧约圣经的弥赛亚预言开始实现。²²即使是三章 21 节所说的“等到万物复兴的时候”，也有一种“已经实现和尚未完全实现”的观念，因为“复兴”可能是从耶稣降临、祂的复活、和赐下圣灵时就开始了。

23

使徒行传十七章 30~31 节有个无可否认的指将来审判的经文，在那里，保罗说，人们现在要悔改，因为神在历史的尽头“已经定了日子”，那时祂要透过耶稣基督“按公义审判天下”（徒二十四 25 亦同）。²⁴

²² 关于支持这种分析的更多论述，见 W. S. Kurz, “Acts 3:19-26 as a Test of the Role of Eschatology in Lukan Christology,” *SBLSP* 11 (1977): 309-23, 和其中所引用的文献；亦见 Hans F. Bayer, “Christ-Centered Eschatology in Acts 3:17-26,” in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, ed. Joel B. Green and Max Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 236-50.

²³ Bayer, “Christ-Centered Eschatology” 亦如此认为。

²⁴ 关于使徒行传中末世论的未来层面，亦见 Anders E. Nielsen, “The Purpose of the Lucan Writings with Particular Reference to Eschatology,” in *Luke-Acts: Scandinavian Perspectives*, ed. Petri Luomanen, *PFES* 54 (Helsinki: Finnish Exegetical Society; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 76-93；使徒行传中末世论的“已经实现和尚未完全实现”的观念，在路加福音里有其先例，关于这观念，见：如 E. Earle Ellis, “Present and Future Eschatology in Luke,” *NTS* 12 (1965): 27-41；有关更多讨论，见 Henry J. Cadbury, “Acts and Eschatology,” in *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honour of C. H. Dodd*, ed. W. D. Davies and D. Daube (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 300-321；Kevin Giles, “Present-Future Eschatology in the Book of Acts (I),” *RTR* 40 (1981): 65-71；同作者, “Present-Future Eschatology in the Book of Acts (II),” *RTR* 41 (1982): 11-18；Eric Franklin, “The Ascension and the Eschatology of Luke-Acts,” *SJT* 23 (1970): 191-200；Fred O. Francis, “Eschatology and History in Luke-Acts,”

在使徒行传二十六章 6~7 节，保罗也肯定以色列国对最后复活这“应许的盼望”，可是我们从他的书信中知道，即使这点也已经在基督——真以色列——的复活里开始了（这是下列经文清楚表示的：徒十三 32~33，二十三 6~7，二十六 22~24）。

保罗著作里的末世性经文

现今和过去

保罗说，旧约圣经是为了教导哥林多的基督徒们如何在这末世中生活而写的，因为“末世已经临到”他们（林前十 11）。他说：耶稣的降生是发生在“时候满足”时，实现了弥赛亚的预言（加四 4）。同样地，“时候满足”是暗示，信徒因着基督的死和复活而从撒旦和罪的权势下得释放（弗一 7~10，一 20~二 6），那也开始了祂自己对全地的统治（弗一 19~23）。基督的死和复活开启了以赛亚书所预言的末世创造（比较林后五 17（“他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了”）与赛四十三，六十五~六十六章）；这个新创造标示了时代的转捩点，保罗称之为“如今”（林后五 16），后来又正式将它定义为“悦纳的时候”和“拯救

JAAR 37 (1969): 49-63; Gaventa, "Eschatology of Luke-Acts" (其中也对这争论的历史作了很好的概述)；类似贾文塔的，亦见 Robert H. Smith, "The Eschatology of Acts and Contemporary Exegesis," *CTM* 29 (1958): 641-63；同作者, "History and Eschatology in Luke-Acts," *CTM* 29 (1958): 881-901; John T. Carroll, *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts*, SBLDS 92 (Atlanta: Scholars Press, 1988), 121-67 (可是, 见 137 页明显不一致之处)；亦见 Andrew J. Mattill Jr., *Luke and the Last Things: A Perspective for the Understanding of Lukan Thought* (Dillsboro, NC: Western North Carolina Press, 1979), 可是它却聚焦于路加对近期的期望和尽头的盼望。

的日子”（林后六 2）。²⁵ 以色列从被掳中得复兴的末世预言，在基督——真以色列——的复活里，和在教会中那些借着信心与祂认同的人中开始实现（如：林后六 16~18）。²⁶

此外，在以弗所教会里有错谬、欺哄的教导，此种形式的灾难也是记号之一，表示那长久预期的末日终于来了（提前四 1；提后三 1）。提摩太后书的用词（*en eschatais hēmerais*）是笼统地呼应《七十士译本》里不断重复的片语“日后”。²⁷ 提摩太前后书中的这个观念，并不只是指一个遥远的未来时候，当认识到以弗所教会已经在经历虚谎教导和背道等末世灾难时，这就很明显了（见：提前一 3~4、6、7、19~20，四 7，五 13~15，六 20~21；提后一 15，二 16~19、25~26，三 2~9）。如此以错谬教导和不信来刻画对末日灾难的理解，符合我们在但以理书七~十二章和早期犹太教（特别是死海古卷和《十二族长遗训》）中所看到的预期。

将来

保罗笼统地谈到以未来焦点为主导的永恒末世的时候（“永远”，*eis tous aiōnas*）。神和弥赛亚是“永远可称颂的”（罗一 25，九 5），将要得到“永远的荣耀”（分别有：罗十一 36，十六 27；加一 5；关于“主”，亦见：提后四 18）。

使徒也可以谈到日后的未来的实现。他在哥林多前书十五章 24 节说，当“末期到了”时，基督“将一切执政的、掌权的、有

²⁵ 见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14-7:1,” *NTS* 35 (1989): 550-81.

²⁶ 同上。

²⁷ 可是，除了以赛亚书二章 2 节（*en tais eschatais hēmerais*）之外，它们开头的希腊文介词都是 *ep'*，而不是 *en*，并且是带所有格，所以提摩太后书的片语最接近以赛亚书的经文。

能的都毁灭了，就把国交与父神”。他在哥林多前书一章8节说，神也将“坚固”信徒“到底〔*telos*〕，在我们主耶稣基督的日子无可责备”（参： *telos* 在林后一13的类似用法）。

希伯来书里的末世性经文

过去和现今

希伯来书开宗明义地说，神“在这末世〔*ep' eschatou tōn hēmerōn toutōn*，直译‘在这些日子的末了’〕借着祂儿子晓谕我们，又早已立祂为承受万有的”（一2）。这可能是以几乎逐字的方式来引喻同一个重复的片语（约有16次），这片语符合前面第三章所谈希伯来文旧约圣经中含有“在末后日子里”（*bē'ahārīt hayyāmīm*）的经文。这片语在希伯来书一章2节的确切形式（虽然没有最后的 *toutōn*〔“这些”〕），在旧约圣经出现四次，全都是翻译下列希伯来文经文的“日后”（*bē'ahārīt hayyāmīm*）：民数记二十四章14节；耶利米书二十三章20节，二十五章19节（《马所拉文本》四十九39）；但以理书十章14节。²⁸有可能这是呼应民数记二十四章的弥赛亚经文，因为希伯来书一章2节末了的用字（“儿子……；又早已立祂为承受万有的”）是引喻诗篇第二篇7~8节，关乎弥赛亚“儿子”，祂将“承受”列国和“地极”。有趣的是，民数记二十四章14~20节和诗篇第二篇8~9节²⁹都用“杖”（*šēbet*〔民二十四17；诗二9〕）作为弥赛亚的形象，祂将“打碎”“列国”（民二十四17；诗二9〔《七十士译本》：“统治”他们〕），并且承受他们为“基业”（民二十四18；诗二8）。希伯来书一章2节把民数记二十四章14节的“日后”与诗篇第二篇结合，这也是彼得后书一章17~19节所表示

²⁸ 古希腊文的但以理书十章14节里有 *ep' eschatou tōn hēmerōn*；《狄奥多田译本》的但以理书十章14节几乎是相同的读法。

²⁹ 此处所想到的是民数记二十四章和诗篇第二篇的希伯来文和希腊文经文。

的，那里在引喻诗篇第二篇 7 节之后，就是引喻民数记二十四章 17 节。³⁰

在这方面，希伯来书一章 5~13 节所引用的旧约圣经预言，主要是关乎当耶稣第一次降临时已经开始实现的弥赛亚圣子的王权（亦见：五 5，八 1，十 12~13，十二 2）。同样地，把理想的亚当的统治描绘为诗篇第八篇的“人子”（在旧约圣经时期从未完全实现），这被应用到基督身上，祂终于开始“承担”这位完美之人的角色（来二 6~9）。基督完成了第一位亚当和以色列（群体性的亚当）所未能成就的。³¹ 根据基督如此“实现”末世预言的意思，祂也应该被理解为“得以〔末世性的〕完全”（不是“成为完美”〔编按：也就是说，这不是关乎基督本性或道德的“完全”〕）的儿子，开始领导，并且要完成领导祂的百姓到达他们末世完成的救恩那里（更多经文，见：二 10，五 8~9、14，六 1，七 11、19、28，九 9，十 1、14，十一 40，十二 2）。³² 这样，基督决定性地打败了魔鬼和死的权势（二 14），这是被期待要到末世新造时才会发生的实际。希伯来书的作者甚至可以在九章 26 节说，基督“把自己献为祭，好除掉罪”的使命，是在“时候满足”时发生的（参：十 10、12、14）。

因此，就像在福音书、使徒行传、和保罗著作里所看到的，基督的第一次降临开启了末世的开始，那是旧约圣经已经预言的。就是因为这个缘故，作者提到耶利米关于新约的预言开始实现，在耶利米书和希伯来书里，它以强调赦罪结束：“我要赦免他们

³⁰ 在昆兰文献中，《末世论米大示》残篇 1, I,21,2:18-21把诗篇第二篇1~3节理解为是指“末日”，那时列国要压迫“以色列的选民”。

³¹ 关于以色列是群体性亚当的观念，见 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1992), 21-26。

³² 见 Moisés Silva, "Perfection and Eschatology in Hebrews," *WTJ* 39 (1976): 60-71。

的罪孽，不再记念他们的罪恶”（比较：耶三十一 31~34；来八 8~12，十 16~17）。耶利米书的预言与希伯来书九章 26 节的末世口吻一致，也是坚定地连结到“日后”发生之事（比较：耶三十一 24〔“末后的日子”〕和三十一 31〔“日子将到”〕，三十一 33〔“那些日子以后”〕）。耶利米书三十章 24 节说，以色列人“在末后的日子……要明白”，当神表现祂对他们所发的“烈怒”时，“祂〔神〕的心意”为何。这似乎是耶利米书三十一章 31~34 节所发展的，那里说神要把祂的“律法放在他们里面，写在他们心上”，这是基于祂“赦免他们的罪愆”。也就是说，以色列将明白，神审判他们的后果不是仅仅惩罚而已，而是至终赦罪要临到他们。

希伯来书的作者说，跟随耶稣的人也“觉悟来世权能”（六 5），其中显然包括“圣灵的……天恩”（六 4 另译）。³³这是新约圣经在形式上最接近地把圣灵认定为那开始的末后时代的记号（但亦见：罗八 23；林后一 21~22；弗一 13~14）。即使是基督徒对将来已实现救恩的“盼望”，也是根源于基督已经开始实现那盼望（见：六 17~20）。³⁴事实上，基督徒已经“来到锡安山，永生神的城邑，就是天上的〔新〕耶路撒冷”（十二 22），所以期盼中末日的神的城已经在无形中进入现今的世代，好叫圣徒们现在就得有份于它。同样地，基督执行祭司的工作，献上自己，开始了末世的圣殿（九 8、23）。³⁵基督所献的祭是“一次而永远”的，那些在“时候满足”时（九 26）藐视它的人，就不能

³³ 见 Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 320。接下来的子句似乎指明，“天恩”就是“圣灵”。

³⁴ 见 William C. Robinson, “Eschatology of the Epistle to the Hebrews: A Study in the Christian Doctrine of Hope,” *Encounter* 22 (1961): 37-51 的更多讨论。

³⁵ 见 L. D. Hurst, “Eschatology and ‘Platonism’ in the Epistle to the Hebrews,” *SBLSP* 23 (1984): 41-74。

“重新懊悔”了，因为除了他们所藐视的那祭之外，就再没有其他的祭了（六 4~6，十 26~29）。³⁶

希伯来书的末世论有个醒目的特色，虽然也是新约圣经其他地方的末世论的一个特点，就是它的双层面性质：它以垂直面和水平面为特征，或说是空间和时间的部分。前面的讨论聚焦于时间层面，说“末时”已经在基督过去的工作中开始了，但是最后的“结局”要在将来才会临到。就空间的观点来看，例如，末世的圣殿可以被视为一个现今时候的实际，从天上的范畴延伸到地上，同时也因为基督的工作的缘故，是一个不可见的空间范围，不同于物质的、地上的范围（来九 1~十 26）。³⁷

将来

希伯来书谈到永远的末世时期（“永远”，*eis ton aiōna*），³⁸它主要聚焦于将来，可是也没有忽视该时期在现今的开始。耶稣在末世的统治（一 8）、祂的祭司职分（五 6，七 17、21、24、28）、和祂的荣耀（十三 21）都是永远的。

希伯来书三~四章中的“安息”，究竟是在基督第一次降临时就开始，³⁹或是只有在最后完成时才成为实际，⁴⁰关于这点仍有争

³⁶ 见 Charles E. Carlston, "Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews," *JBL* 78 (1959): 296-302.

³⁷ 关于保罗思想中的这种观念，见 Kreitzer, "Eschatology".

³⁸ 以及这片语的其他格式。

³⁹ 持此看法的有 C. K. Barrett, "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews," in Davies and Daube, eds., *Background of the New Testament*, 366-73; Andrew T. Lincoln, "Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament," in *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 197-220.

⁴⁰ 持此看法的有 Richard B. Gaffin Jr., "A Sabbath Rest Still Awaits the People of God," in *Pressing toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church*, ed. Charles G. Dennison and Richard C. Gam-

议。两种看法都有合理的论述支持，但或许将来观念的安息更有可能。希伯来书三~四章整段和整本书信的重点，都在于坚忍到最后，那时就要得到最后的奖赏（三 6、14）。此外，这“安息”被称为“仍然存留”的“应许”，表示它尚未实现（四 1、6、9）。不错，这“安息”被说是现在的（四 3：“我们进入那安息”），甚至是过去的（四 10：“那进入安息的”），这些用法最好理解为是从将来的观点来看的。⁴¹这两章的主要主题是，以色列人在旷野飘流和在其后的历史中未能进入应许之地的“安息”，与此成对比的是，希伯来书劝勉犹太人基督徒，要他们在地上暂居的时候坚忍，好叫他们能进入所预表的那“天上家乡”的“安息”（十一 16），迦南地所预表的就是那家乡。唯有那样，才能享受想要得着之新创造的安息日的安息。⁴²

在这世代末了时要临到不信和背道之人的审判，是希伯来书的一再重复的一个主题（六 2，九 27），特别是作为警告，鼓励人坚忍（十 26~31、36~38，十二 25~29，十三 4）。⁴³圣徒被劝勉要坚忍“到底”（*telos* [三 14，六 11]）。那些留意这审判的警告和继续因信而活的劝勉的人，将在历史完结时领受全然的救恩（九 28）、他们的“奖赏”（十 35，十一 26）、和所应许的完全的产业（六 11~12、17~18，九 15，十 23、34~35，十一 39）。承受新世界的应许之地，是作者对真信徒将在末世时领受

ble (Philadelphia: Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986), 33-51.

⁴¹ 例如，希伯来书四章10节很容易被理解为希伯来文预言的完成式，说它好像已经发生了一样，借此指出一个未来事件的确定性。

⁴² 如前所述，希伯来书三~四章的“安息”究竟是已经开始或仍属未来，这点仍有争议。关于此处所持观点的更完全的讨论，见第二十三章中“新约圣经关于安息日的见证”标题下的讨论。

⁴³ 见 Stanley D. Toussaint, “The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews,” *GTJ* 3 (1982): 67-80.

的所作不可缩减的总结（十一 9~16，十三 14）。神将使他们从死里复活，让他们能享受这产业（十一 35；参：六 20）。这个最后的产业是不会毁坏的（十二 27~28）和永远的。在新世界里可以见到神，可以更完全地经历祂的同在（参：十二 14）。读者不可以对这些劝勉等闲视之，因为最后的“日子”“临近”了（十 25）。⁴⁴

一般书信里的末世性经文

过去和现今

雅各书，彼得前、后书，犹大书

这个新创造初期形式的线索出现在雅各书一章 18 节：“祂按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在祂所造的万物中好像初熟的果子”。雅各书第五章对此时代真正时间方面的性质作了全面的引喻，作者和读者都活在这时代中。在那里，雅各责备人生活不敬虔，知道他们现今生活在其中的重要时代，却不珍惜机会行义：“你们在这末世〔*en eschatais hēmerais*〕只知积攒钱财”（五 3）。因为这已经是历史的最后时段，最后的“主的降临”和审判这些不义之人的时间就快到了（见：五 7~9）。⁴⁵

⁴⁴ 关于希伯来书中末世论的“已经实现和尚未完全实现”观念的更多讨论，见 Barrett, “Eschatology of the Epistle to the Hebrews”; George W. MacRae, “Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews,” *Semeia* 12 (1978): 179-99; Clyde Woods, “Eschatological Motifs in the Epistle to the Hebrews,” in *The Last Things: Essays Presented by His Students to Dr. W. B. West Jr. upon the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, ed. Jack P. Lewis (Austin: Sweet, 1972), 140-51。

⁴⁵ 关于在这里和希伯来书中其他地方、一般书信、和启示录里所提紧迫性的问题，见 Kreitzer, “Parousia”=〈主再来〉，于《21世纪新约主题辞典》，1141-64页；同作者，“Eschatology”=〈末世论〉，于《21世纪保罗书信辞典》，372-94页。

像雅各书一样，彼得前书在开头提到，信徒日后的新创造已经发生了：神“借耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望”（一 3）。他们的新生和随后“活泼的盼望”，是与基督的复活紧密连结，以它为基础的。一章 20~21 节进一步发展这个新时代的观念，把基督“从死里”复活描绘为“末世”（*ep' eschatou tōn chronōn*）的一部分，那里也说，是透过复活的基督，读者才成为有盼望的信徒。同样是借着这个复活，耶稣被安置在神的右边，开始治理（三 18~19、21~22）。末世的圣灵负责执行基督的复活（三 18）以及跟随祂的人（四 6〔不论是已死或仍然活着的人〕）的复活的生命，和他们在那生命范畴中继续生活（一 2）。彼得前书与希伯来书相似，也用“一次”（三 18）这个翻转世代的词语来谈基督为罪而死。不仅如此，最后的审判也因着神所命定临到基督徒群体的苦难而启动了，那是要试验他们的信心（四 12~19）。

彼得后书对基督的王权作了最深远的讲论，说它是祂在地上事工的起头，是在祂受洗时就开始了（一 16~17）。彼得后书和犹大书都提醒读者，基督和众使徒都预言到，“在末世”（*ep' eschatōn tōn hēmerōn*〔彼后三 3〕）或“末时”（*ep' eschatou tou chronou*〔犹 18〕），会有假教师渗透入教会中。这两封书信都说，背道的教导是预料中末世的灾难，已经透过假教师的出现而表现出来了，他们试图在基督徒群体中扭曲真理（比较：彼后三 2~3 与二 1~22，三 16~17；比较：犹 17~18 与 4、8、10~13）。彼得后书的末世措辞的确切形式，在《七十士译本》出现了十一次，所以它可能是反映这些用法。把这言语应用到错谬的教导和颠倒真理，这格外符合我先前所指出昆兰文献对末世措辞的用法，和早期犹太教对雅各在创世记四十九章 1 节中关乎以色列众支派的末世预言的解释。

约翰书信

约翰一书二章 18 节⁴⁶

约翰书信显示一种敏锐的认知，就是末世已经闯入历史中了。显示这点的最众所周知的词语，就是不断提到的“敌基督”，特别是在约翰一书二章 18 节，我在前面讨论约翰福音的末世论时曾略为提及：“小子们哪，如今是末时了。你们曾听见说，那敌基督的要来。现在已经有好些敌基督的出来了，从此我们就知道如今是末时了。”

约翰把这些敌基督的认定为背道并且离开真正教会的人：“他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在；他们出去，显明都不是属我们的”（约壹二 19）。他进一步将他们描述为假教师，不是真信徒：“谁是说谎话的呢？不是那不认耶稣为基督的吗？不认父与子的，这就是敌基督的。凡不认子的，就没有父；认子的，连父也有了”（约壹二 22~23）。

约翰一书二章 18 节可追溯到耶稣所说“假基督”的预言：“因为假基督、假先知将要起来，显大神迹、大奇事。倘若能行，连选民也就迷惑了。看哪，我预先告诉你们了”（太二十四 24~25〔//可十三 22〕）。保罗也预言到“不法之人”的来临，这人在历史的最后日子里要欺骗神的百姓（帖后二 3~10）。耶稣和保罗的预言都可回溯到但以理的预言，那是讲到末世的抵挡者将试图欺骗神的百姓（但七~九，十一~十二章）：

但七 25 “他必向至高者说夸大的话，必折磨⁴⁷至高者的圣民，必想改变节期和律法。圣民必交付他手一载、二载、半载。”

⁴⁶ 此部分是 G. K. Beale, “The Old Testament Background of the ‘Last Hour’ in 1 John 2:18,” *Biblica* 92 (2011): 231-54 的摘要。

但八 12 因罪过的缘故，有军旅和常献的燔祭交付他。他将真理抛在地上，任意而行，无不顺利。

但八 23~25 “必有一王兴起，面貌凶恶，能用双关的诈语。他的权柄必大，却不是因自己的能力，他必行非常的毁灭。事情顺利，任意而行，又必毁灭有能力的和圣民。他用权术成就手中的诡计，心里自高自大，在人坦然无备的时候，毁灭多人。又要站起来攻击万君之君。”

但十一 30~34 “他必回来联络背弃圣约的人。……作恶违背圣约的人，他必用巧言勾引；惟独认识神的子民必刚强行事。民间的智慧人必训诲多人。……他们仆倒的时候，稍得扶助，却有许多人用谄媚的话亲近他们。”

在马太福音二十四章其他地方和它们在对观福音的平行经文，遍布着但以理书七~十二章的引喻，这明显表示，耶稣是在发展但以理书所说末日欺骗者的预言。⁴⁸ 例如，马太福音二十四章 15、21 节引用但以理书中著名的“行毁坏可憎的”和“大磨难”的经文。保罗的预言也同样含有对但以理书十一章 31、36 节的引喻。⁴⁹

所以，约翰一书是发展耶稣和保罗关乎末世抵挡者的预言，后者则是根据更早的但以理书的预言。⁵⁰ 约翰是否仅仅把他教会里的

⁴⁷ 有几个《七十士译本》的抄本和译本，以及教父的著作，以 *planaō* (“欺骗”) 取代“折磨”(*katatribō* [古希腊文]，*palaioō* [《狄奥多田译本》] = 亚兰文 *yēballē*)，如此一来，这里就将末世的抵挡者描绘为“欺骗”圣徒。

⁴⁸ 关于这点，见 Lars Hartman, *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par.*, ConBNT 1 (Lund: Gleerup, 1966), 145–74。

⁴⁹ 大多数解经家都承认这点；见：如 G. K. Beale, *1–2 Thessalonians*, IVPNTC (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 203–11。

⁵⁰ 约翰可能是根据一个流行的口传福音传统，或是根据已成书的马太福音，他所致信的教会可能诵读和听见后者。

假教师比作马太福音里的敌基督、保罗所预言的“不法之人”、和但以理书所描述的末世欺骗者？他是否只是把他的“末时”比作马太和保罗所谈的但以理书的末世期间？如果是的话，那么约翰一书中的敌基督就不是耶稣、保罗和但以理的预言的实现，而不过是被比作那些预言中的人物而已。因为在约翰一书第二章的文脉里没有明确的实现套语，人们可能会下结论说，约翰只是在作比方而已。但是，如果约翰一书第二章是在描述耶稣、保罗和但以理预言的实现的话，那么约翰所致信之教会中的假教师如何能被视为实际上实现了这预言，因为最典型的敌基督尚未出现，而且，约翰一书的情况是，正面对欺骗的教会是由犹太人和外邦人组成，而不是但以理书所预言的以色列国本身里忠心的犹太人？

我们要如何判定这个困难的释经问题？约翰只是在作一个比方，还是他在描述但以理和耶稣的预言已经开始实现？我对此所作的第一个答复是提出一个前提，它有许多对新约圣经其他经文所含之旧约圣经经文的解经作为支持：那些尊重圣经的人应该假设，新约圣经是按文脉来解释旧约圣经，并且做出整全性的释经（虽然学术界有许多人不同意这样的前提）。因此，如果新约圣经引用的一段旧约圣经经文是包括它原始文脉的预言的话，难道像约翰这样一个新约圣经的作者不会也视它为一个预言？而如果他把这预言连结到他当时的某个实际的话，难道他不会认为它开始实现了吗？即使没有实现的套语，难道约翰不会仍然视它为实现吗？可能他可以用类比方式使用旧约圣经，但是，如果在新约圣经的文脉里没有明显的相反证据（或者，如果文脉清楚显示，一位新约圣经的作者可能是在断言，旧约圣经的一个预言尚未实现，但可以确定会在将来实现），这段旧约圣经经文预言文脉的分量就指向实现的观念。如果这是正确的释经进路，那么，关乎敌基督和他狡猾的使者的预言，就是以某种实际的方式开始实现了。

此外，对约翰一书所作的进一步分析显示，约翰确实认为，但以理书七~十二章；马太福音二十四章和帖撒罗尼迦后书第二章

的预言正开始实现。这点在约翰一书二章 18 节开头的片语里最为清楚：“小子们哪，如今是末时了。你们曾听见说，那敌基督的要来。现在已经有好些敌基督的出来了，从此我们就知道如今是末时了。”在全本旧约圣经中，唯一按末世性意思使用“时候”（*hōra*）一词，是在但以理书第八，十一，十二章的“老”希腊文（=古希腊文，不是《狄奥多田译本》）。在这些经文的每一处，“时候”（*hōra*）都不是泛指末世，而是指特定的末世时候，那时抵挡神百姓的人要试图欺骗他们。在但以理书第八，十一，十二章里可以看到这些例子（见〈表 5.2〉）。

这些用法显示，古希腊文和但以理书里的“时候”是一些片语的一部分，这些片语就等于希伯来文片语的“末了的时间”或“末时”，或是与这样的片语类似。约翰两次提到“末时”（*eschatē hōra*），它们是古希腊文的用法很接近的同义字。⁵¹或许但以理书十一章 40 节最接近约翰一书，其中有“末了的时候”这个片语。

这样，约翰一书用“时候”加上“末了”的同等用法，最可能是根据但以理书的用法，这也是进一步表示，但以理书所预言的，在约翰的时候正在他的读者当中开始实现。

还有证明这种实现的观念的证据，就是约翰一书二章 18 节的一段话：“……那敌基督的要来。现在已经有好些敌基督的出来了。”约翰接着在这节的结尾处说，“从此〔*hothen*〕我们就知道如今是末时了。”根据预言的期望，他说“那敌基督的要来”，但是“现在已经有好些敌基督的出来了”这个突兀的短语，最可能是表示这个预言的期望已经开始实现了。约翰福音里几乎相同的“已经实现和尚未完全实现”的措辞支持这个结论，特别是约翰福音五章 25~29 节，就是上文所讨论的。

⁵¹ 虽然但以理书八章 19 节和十一章 35、40 节实际用来讲“末时”的是 *synteleia*，而非 *hōra*，而与它直接相关的是 *hōra*；可是，在但以理书十章 14 节的抄本传统中，“时候”紧接在“日后”之后，并且与它为同义。

表5.2 但以理书八17、19，十一35、40，十二1

《马所拉文本》

古希腊文
(不是《狄奥多田译本》)

八 17b: “人子啊，你要明白，因为这是关乎末后〔*lē'et-qēš*〕的异象。”

八 19: 他说：“我要指示你恼怒的最后期间必有的事，因为这是关乎末后的定期〔*lēmō'ēd qēš*〕。”

十一 35: “智慧人中有那些仆倒的，为要熬炼人，使他们洁净洁白，直到末了〔*'ad-'ēt qēš*〕；因为到了定期〔*lammō'ēd*〕，事就了结。”

十一 40: “到末了〔*ūbē'ēt qēš*〕……他必进入列国”。

十二 1: “那时〔*ūbā'ēt hahī'*〕……有大艰难。”
亦见：但以理书十章 14 节。^a

八 17b: “人子啊，你要明白，因为这是关乎时候〔*eis hōran kairou*〕的异象。”

八 19: 他对我说：“看哪，我告诉你在恼怒的末期要临到你百姓的儿女的事；因为末期的时候尚未来到〔*eis hōras kairou synteleias menei*〕。”

十一 35: “有些有智慧的人将要明白，为要洁净他们自己，叫他们被拣选出来，并且在末时〔*heōs kairou synteleias*〕被洁净；因为时候已定了〔*kairos eis hōras*〕”。

十一 40: “在末时〔*kai kath' hōran synteleias*〕……他要进入埃及。”

十二 1: “那时〔*kai kata tēn hōran ekeinēn*〕……将有灾难的日子”。

^a 希伯来文读作“在日后要发生在你的百姓身上的事，因为这异象是关乎未来的日子”。古希腊文和《狄奥多田译本》都是直译希伯来文经文“因为这异象是关乎未来的日子”，可是有些《七十士译本》的抄本（967 和 88-Syh）则是“因为这时候〔希腊文〕是关乎未来的日子”。这是表示“时候”是对紧接前面的“日后”所作的一个增添说明。划底线显示古希腊文是如何翻译确切的希伯来文片语。

在几节之后，约翰继续说，这个关乎敌基督的预言已经开始实现，不仅是因为他所预言的假先知一党已经出现，也因为真有一种感觉，就是敌基督自己也出现了：“谁是说谎话的呢？不是那不认耶稣为基督的吗？不认父与子的，这就是那敌基督的”（约壹二 22；《和合本》未译“那”字）。约翰能说单数的“敌基督”已经出现了，那是什么意思呢？约翰一书四章 2~3 节能帮助回答这个问题：“凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于神的，从此你们可以认出神的灵来。凡灵不认耶稣，就不是出于神，这是那敌基督者的灵。你们从前听见他要来，现在已经在世上了。”那么，虽然敌基督尚未以肉身的形式出现，他的灵却已经出现，来鼓动他的假教师们，所用的是与基督的灵在祂真正百姓当中所作之工成对比的平行方式。因此，关乎敌基督的预言已经开始实现了，意思是他的灵已经开始出现，鼓动他的假教师们去做他们欺骗的工作。这预言实际开始实现的另一种意思是，所预言的假教师们是在圣约群体当中运作，正如他们被实际预言到要做的。

有些人主张这预言不可能是字面意思，因为但以理书的预言说，敌基督和他的假教师们将渗入以色列，并且污秽以色列的圣殿。那怎么可能实际实现，因为约翰乃是说教会是错谬教导发生的地方，不是以色列？这岂不是必须使应用这预言的期望成为一个类比，否则这实现岂不是必须视为寓言性地实现了吗？另一个可能有的异议是，约翰一书二章 18 节使用但以理书时，并没有想到它的原始文脉，因为但以理书七~十二章预言末世的抵挡者要迫害神的百姓，但是约翰一书却没有提到这样的迫害。可是，这样的异议似乎是假设，旧约圣经文脉的所有层面都必须被转入引用它的新约圣经经文里，那才是对的引喻。这样的假设所求过多。新约圣经的作者们可以用一个旧约圣经文脉的一部分，而不用那文脉中的一切，并且仍然是引喻那文脉。这似乎是约翰一书二章 18 节和它的紧接文脉的情况，那是根据文脉使用但以理书中的“时候”。

所以，我们要提出一个进一步的问题：把一个要在以色列地并且在以色列人当中发生的预言应用到教会，是误用经文吗？答案要取决于一个人是否相信耶稣是真以色列。若祂是的话，那么真以色列人就是那些认同祂的人。这就不是一个寓言式的释经或随意的灵意释经，而是承认人们称之为“法律代表性的”释经：被代表的人取得他们的代表法律上的实际身份，正如被收养的儿女冠上收养家庭的名字，即使他们的血源与收养家庭的不同。

但是，即使接受这个结论，说耶稣和教会是真以色列（我在之后的一章中要阐释这点），但以理书的预言又如何可能是实际应验呢，因为它们说圣殿被假教师们伤损？约翰所致信的教会不是一个有实际建筑物的圣殿。可是，它是否仍有可能是按其他意思来说的一个实际的圣殿呢？如果是的话，又是怎样的呢？我也要在后面（第十八～十九章）讨论这问题。

约翰一书三章 4 节

还有更多的证据显示，在约翰一书里，但以理书所预言的日后灾难是已经启动的末世论。在这群体内有假教师和小“敌基督”，他们后来离开这群体，但仍然在关乎基督位格的性质和祂的命令方面欺骗基督徒，构成威胁（二 22～23、26，四 1～6；参：约贰 7～11）。我们已经看到，这些欺哄者可能持有一种原始形式的诺斯底教义，他们整体地体现出但以理书七～十二章的预言开始实现了。如我所主张的，耶稣和保罗也都进一步发展但以理书的预言（参：可十三章；太二十四章；路二十一章；帖后二章）。约翰一书三章 4 节甚至把那些假教师们认定为那在圣约上“不法之人”，就是但以理书预言中用来刻画欺骗者的，这些人要从信徒中兴起：“每一个犯这罪的人也行不了这不法，这罪就是这不法”（我这个翻译强调其中的希腊文定冠词）。

有些解经家认为，约翰一书二章 18 节的“不法”是预期中要在末世出现的不法，它在各个文献里表现出来，但却不是根据这

些文献中的任何一个。⁵² 被认为是表达预期中要在末世出现之不法的更广背景的经文，几乎全部都是但以理书传统或对观福音传统的一部分，我们也看到，后者遍布着但以理书的末世论，并且出现在约翰一书二章 18 节的背景中，这些难道仅仅是巧合吗？⁵³ 但是，使但以理书在影响约翰一书三章 4 节的文献中更为突出的是，只有在《七十士译本》传统的但以理书中，末世的“罪”才等同于末世的“不法”，像在约翰一书三章 4 节一样。《狄奥多田译本》的但以理书十二章 10 节对末世不法之人的描述是：“不法之人〔*anomoi*〕将行不法之事〔*anomēsōsin*〕；没有一个不法之人〔*anomoi*〕会明白；”而古希腊文译本则读作，“罪人〔*hoi hamartōloi*〕将犯罪〔*hamartōsin*〕；罪人〔*hoi hamartōloi*〕绝不会明白。”此外，但以理书十二章 10 节里这种末日的不法包括缺少悟性，稍早在《狄奥多田译本》但以理书十一章 32 节描述为

⁵² 见 I. Howard Marshall, *The Epistles of John*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 176-77; 同作者, *1 and 2 Thessalonians*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 188-90; Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John*, WBC 51 (Waco: Word, 1984), 155; Raymond E. Brown, *The Epistles of John*, AB 30 (Garden City, NY: Doubleday, 1982), 399-400.

⁵³ 布朗 (Brown, *Epistles of John*, 399-400) 引用下列预期这种将临到的末世不法的经文：《但遗训》六1~6；《巴拿巴书信》四1~4、9，十八1~2；太七22，十三41，二十四11~12；《十二使徒遗训》十六3~4；帖后二3~8。其中只有《但遗训》六1~6和**马太福音七章22节，十三章41节**与但以理书的或对观福音的传统没有关联（关于但以理书对帖后二3的“不法”的影响，见：如 Beale, *1-2 Thessalonians*, 206-9）。《巴拿巴书信》和《十二使徒遗训》很可能与约翰一书为同时期，所以也是分别发展但以理书的和对观福音的传统。《西卜神谕篇》三63~74（主后第一世纪末或之后）也有末世抵挡者的预言，称那些被他欺骗的人为“不法之人”（*anomos*）。《以利亚启示录》（主后150-275年）说这个末世恶魔是“不法之子”（一10，三1、5、13、18，四2、15、20、28、31，五6、10、32）和“不法者”（二41），这些至终可能都是受帖撒罗尼迦后书二章3节的影响。《以利亚启示录》四章31节的用法也直接连结到末世“时候”（四30）。

“行不法之事的人〔*hoi anomountes*〕将以诡诈立约”；而古希腊文译本则读作“他们在罪中〔*en hamartiais*〕违背这约，败坏一群刚硬的百姓”。再次，这里的“行不法之人”在古希腊文里与“犯罪”（直译，“在罪中”）平行。《七十士译本》的翻译引人注目的是，两处都把希伯来文经文中个别的末世抵挡者整体性地解释为假教师和危害者，但以理书十一章叙事其他地方所着眼的显然就是他们（如：第 31~32、34 节）。对照约翰一书二章 18~19、22 节和四章 1~6 节对敌基督的个别和整体性看法，这很醒目。

因此，《七十士译本》传统把“不法之人行不法”的预言等同于“罪人犯罪”，正如约翰一书三章 4 节把那些犯“罪”的人等同于那些行“不法”的人。这在所有旧约圣经的希腊文献、早期犹太教和早期基督教里都是独特的，包括以上所提其他平行的对预期中之不法的预期（例如：帖后二 3、7）。⁵⁴ 所以，约翰一书三章 4 节的“不法”，就是预期末世抵挡者和他的同伙（后者是但十一 32 和十二 10 以预言的方式描述的）的不法，它已经在约翰的群体内开始实现了，如我所主张的，那也是约翰一书二章 18 节的情况。要注意，即使是古希腊文“罪人”前面和《狄奥多田译本》“不法之人”前面的定冠词，也可以被带入约翰一书三章 4 节（即使乍看之下显得晦涩），来强调这不是任何的罪和不法，而是但以理书所预言的特定的罪和不法。如果这一切都正确的话，那么，在约翰一书二章 18 节和三章 4 节之间就有一个自然的连结，这连结被进一步强化，因为在二章 28 节（《和合本》未译；参《中文标准译本》“如今”）、然后又在三章 2 节的“现在”，有可能是末世性的，是进一步发展本书信中首次出现在二章 18 节的

⁵⁴ 在整个《七十士译本》中，*hamartia* 和 *anomia* 确实都紧密地并列，可是但以理书十一章 32 节是唯一一处地方，这种并列属于末世“罪”和“不法”预言的一部分（赛二十七 9 和五十章 节都预言未来，但却是关于以色列的“罪”和“不法”被赦免）。

“现在”，该节显然是末世性的（就如在四 3 的“现在”一样）。在这方面，“不法”的观念应该被认为是帖撒罗尼迦后书第二章的“不法之人”的末世罪恶，那里也是引用但以理书。

这里的要点是，读者必须知道，他们乃是活在“大磨难”中——这磨难已经在他们中间以假教师的形式表现出来——免得他们没有警觉，并且被欺哄。⁵⁵ 在约翰一书五章 16 节，“至于死的罪”最好是对照这种有丰富内涵的末世场景来理解。也就是说，五章 16 节的“罪”是指圣约群体的背道，它要不是欺骗他人，就是让自己被假教师欺骗，这是一个记号，表示从未真正归属这个信仰群体，并且一直在经历属灵的死（参：二 19）。⁵⁶

约翰一书更广的文脉

根据另一个观点，基督的生和死透过祂的门徒对世界有如此广泛的影响，以致可以说这个黑暗、败坏的旧世界“渐渐过去”（约壹二 8、11〔参：二 2、12~14〕）。这种宇宙性变动的基础是，基督的救赎之工已经对旧世代的统治者做出致命的一击（三 8）。那些认同基督救赎之工的人，也有份于对魔鬼的得胜（二 13~14）。

另一方面，虽然这旧世界已经开始在属灵上瓦解，基督的死和复活也启动了一个新创造，以致在旧的与新的之间有种重叠：“黑暗渐渐过去，真光已经照耀”（二 8）。那要来的永恒世代的复活生命，已经在耶稣的复活和跟随祂的人的灵命复活里开始了，他们与祂的死和复活认同（见：一 2，二 17、25，三 14，四 9，五 11~

⁵⁵ 见 Beale, “The Old Testament Background of the ‘Last Hour’ in 1 John 2:18”, 对上述段落——不只约翰一书二章18节，也有三章4节——的扩充。

⁵⁶ 见 David M. Scholer, “Sins Within and Sins Without: An Interpretation of 1 John 5:16-17,” in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney Presented by His Former Students*, ed. Gerald F. Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 230-46, 虽然他没有讨论末世文脉。萧勒主张，“至于死的罪”只是假信徒所犯的那些罪。

13、20，特别是根据约五21~29）。就是这位被应许要在末世浇灌下来的圣灵（参：上面徒二17~18的珥二28~32），保证一个人真正进入神的同在，这同在是这新世代的特征（三24，四13）。

将来

审判也是雅各书的一个重要主题（二13，三1）。一方面，人要为他们的自私、贪婪和迫害义人而受审判（五1~9）。最后审判的日子“近了”（五8）。另一方面，那些借着善行显示真信心的人将在最后那日领受奖赏（一12，五7）。

彼得前书的作者断言，日子将到，神要照着人的行为——他们是否过着敬虔的顺服生活——审判所有的人（一17；参：四17，“时候到了，审判要……起首”）。即使是现在，神也“预备要审判活人死人”（四5，《新译本》），因为“万物的结局近了”（四7）。鉴于这个即将临到的审判，信徒被劝要做醒度日，免得当审判在无预警的情况下临到时被判定为当受审判。有趣的是，“审判要从神的家起首”（四17）这句话表示，从某种意义上说，最后的审判已经被往前推到现今。那些能在信心中坚忍的人，将领受确定的“到末世要显现的救恩”（一5〔参：一9〕），那时基督要再来（一13），跟随祂的人能在祂的荣耀更大的彰显中全然欢喜（四13；参：五1）。在“所定的时候”（五6，《中文标准译本》），信徒“必得那永不衰残的荣耀冠冕”（五4），神也要“成全……坚固……赐力量”（五10）给历代所有坚忍到底的人（参：五6）。这种最后奖赏的另一个意象是领受“不能衰残”的“基业”（一4〔参：三9〕）。信徒的“盼望”聚焦于这目标（三15）。当最后那日来到时，神的“统治”将无任何意外地被显明为“永永远远”的（四11，五11）。

彼得前书中末日“已经实现”和“尚未完全实现”的这两个层面提供了一个神学架构，可借以更好地理解基督徒的道德责任。⁵⁷

要来的最后审判的观念，在彼得后书（二·3、9〔“审判的日子”〕，三·7）⁵⁸和犹大书（第6节〔“大日的审判”〕、14~15节）里再次提到。当这审判之时，“地和其上的物都要烧尽了”（彼后三·10）。这可能是作者本身一个实际的期望。思想这普世大火的目的是牧养性和伦理性的：鼓励圣徒要圣洁，好叫他们在预期的审判日临到时可以被“看做是”忠心的（参：彼后三·11~12〔“神的日子”〕、14）。与不敬虔之人成对比的是，他们将在那可怕的日子蒙怜恤（犹·21）。那要被毁灭的旧创造将被“新天新地”所取代（彼后三·13），这仿佛是启示录二十一章1节的言语，可是这两者都是根据以赛亚书六十五章17节和六十六章22节关乎新创造的预言。这时候，当耶稣第一次降临时开始的国度将完全建立（彼后一·11），神的百姓也将站立在祂的荣耀中（犹·24）。荣耀这个属性是神的一个永恒的特质，是父神（犹·25）和圣子（彼后三·18）都有的，并且要在末世时清楚显明出来。

约翰一书二章28节和四章17a节表明一种可能，就是基督最后的“降临”（*parousia*）会在任何时候发生，所以读者们要在他们的信心里坚忍（“住在其中”），以致当祂来时，他们有信心得到救恩，不致羞愧并在“审判的日子”发现自己要承受烈怒。这样的坚忍将使他们在祂最后一次降临时变为完全像祂的样式，因为信徒终将能完全“得见祂的真体”（三·2）。那些持有这“盼望”的人能在现今就被激励，开始像祂的圣洁形象（三·3；四·17b也类似）。

⁵⁷ 见 Ronald Russell, "Eschatology and Ethics in 1 Peter," *EvQ* 47 (1975): 78-84; 关于彼得前书中末世论的已经实现和尚未完全实现的观念，见 E. C. Selwyn, "Eschatology in 1 Peter," in Davies and Daube, eds., *Background of the New Testament*, 394-401。

⁵⁸ 见 J. Ramsey Michaels, "Eschatology in 1 Peter III.17," *NTS* 13 (1967): 394-401。

启示录里的末世性经文

在新约圣经其他书卷里出现的关于末期的术语（“日后”等等），大多数没有出现在启示录中。然而，此书却使用其他种类的词语，把已经开始的和已实现的末世论的观念交织在这整本书的结构中。

启示录期待，基督最后一次降临是要在不远的未来发生（如：十六 15，二十二 7、12、17、20）。末世预言实现的时候“近了”（一 3，二十二 10），虽然解经家们对于这是指开始或是即将有的期望尚有争论。此书的异象可能是表达对基督降临的一种期望，特别是审判不义之人。⁵⁹对不义之人所行的这种惩罚性审判，将持续到永远（在这方面，见 *eis tous aiōnas tōn aiōnōn* 在以下经文中的不同读法：十四 11，十九 3，二十 10）。然而，基督降临，也是要奖赏祂的百姓，最后赐福他们（十一 18，十九 7~9，二十一 1~二十二 5、12、14；可能参：七 9~17）。那时，祂要按其最后、完全、和永远的形式（十一 15~17，二十二 5，七 9~17 [?] 的 *eis tous aiōnas tōn aiōnōn*；参：十九 1）建立祂的国度，虽然在其他地方，这个无穷尽的国度显然已经开始了（一 6，五 13，七 12 [?] 里的 *eis tous aiōnas tōn aiōnōn*）。紧接在这个最后审判和这国度完全降临之前，神的百姓将会遭逢一场灾难，就是欺骗和迫害（如：十一 7~10，十六 12~14，二十 7~9；参：可能还有三 10，六 11，七 14，十三 5~18），但那也是迫害他们的人将遭受痛苦的最后时期（如：十六 21，十七 16~17；参：三 10）。在新约圣经其他文献中，也可看到相同的这许多未来的观念。

⁵⁹ 如：启六12~17，十一15~19，十四14~20，十七14，十九11~21；下列经文，基督或神是行审判者：六10~11，十一11~13，十四8~11，十六17~21，二十九~15，二十一8。

启示录也使用 *hōra*，这是受了前述但以理书按末世意思使用 *hōra* 的影响（三 10，十四 7），也受了《七十士译本》的但以理书四章 17a 节的影响；*Hōra* 以预表的方式用于十七章 12 节，十八章 10、17、19 节，分别关于最后审判之前的时期和最后审判的时期本身。⁶⁰ 十四章 7 节的用法尤其重要，因为它是暗示与那“兽”的灭亡有关（见：十四 8~11），十三章 1~11 节对他的描绘是根据但以理书第七章一连串末世描绘的引喻而作的。⁶¹

启示录里有各样的问题关系到，一些议题和关键经文是否应该关联到已经启动的末世论的实际，还是仅与现今世代结束时的未来实现有关。⁶² 许多这样的问题太过复杂，无法在此讨论，需要单独讲论，我会在其他地方处理。⁶³

使徒教父著作里的末世性经文

过去和现今

就像新约圣经一样，使徒教父的理解是，这要来世代的福气已经开始，但尚未达到它们完成时的样式。不希奇的是其中提到作者们置身其中的世代也是“末日”，那是在基督第一次降临时就已经开始了的（如：《革利免二书》〔2 *Clem.*〕十四 2；《巴拿巴书信》十二 9，十六 5）。例如，可以说“这是末时”（伊格那丢

⁶⁰ 关于这点，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) 对以上经文的注释。

⁶¹ 关于最后这点，见：同上，728-30。

⁶² 关于这问题的一般讨论，见 A. J. Bandstra, “History and Eschatology in the Apocalypse,” *CTJ* 5 (1970): 180-83。

⁶³ G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNTSup 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998)。例如，有个争论是关于，启示录一~三，二十二章里基督“降临”的经文，应该是已经开始或是属将来的。关于其他这类的问题，见 Beale, “Eschatology,” 337-41 = 〈末世论〉，于《21世纪新约主题辞典》，451-56。

的《致以弗所人书》〔*Ign. Eph.*〕十一 1），“基督……在末世显现”（伊格那丢的《致马内夏人书》〔*Ign. Magn.*〕六 1），或“在末后的日子”（《黑马牧人书》〔*Herm.*〕八十九 3），和基督徒已经“预尝了将来的事”（《巴拿巴书信》— 7）。

像新约圣经一样，使徒教父的著作也密切关注末世已经开始的层面，以致他们甚至相信，所应许的新创造已经开始了。《巴拿巴书信》六章 13 节可以说，神“在末后的日子作了第二个创造”，那是根据第一个创造：“看哪，我造作末后的事，就如起初的事一样。”所以，基督徒成了“新的、从起初再次被造的”（《巴拿巴书信》十六 8〔参：六 11、14〕），这可能是基于他们的先驱——耶稣基督——本身就是这代表性的“新人”，他们是从祂得到他们的身份（参：伊格那丢的《致以弗所人书》二十章）。这样的想法促使一些作者宣称，信徒已经有份于伊甸园的福气了（《致丢格纳妥书》〔*Diognetus*〕十二 1~2；《帕皮亚残篇》〔*Fragments of Papias*〕〈长老们的传统〉〔*Tradition of the Elders*〕二章）。如此强调的已经启动的末世论观念，显然是《黑马牧人书》中那位见异象者关于是否“完成时候已经来到”这个被误导的问题（十六 9）的基础。

再次，照着新约圣经作者的先例，使徒教父们看到了，在末世新造的开始阶段与圣徒复活之间有一个不可分的连结。复活是信徒成为新创造一部分的途径，首先是悔改归正时属灵方面的复活，然后是末世最后复活时身体方面的复活。基督自己成为一个“新人”（伊格那丢的《致以弗所人书》二十 1），带来了“永生的新样”（伊格那丢的《致以弗所人书》十九 3），这是祂自己复活的结果。基督徒已经开始的和已经实现的复活之发生，是因为他们与基督的复活认同（见伊格那丢的《致马内夏人书》九；伊格那丢的《致他拉勒人书》〔*Ign. Trall*〕九 2；参：《革利免一书》二十四 1；坡旅甲的《致腓立比人书》〔*Polycarp, To the Philippians*〕二 2；《巴拿巴书信》五 6~7）。那些相信耶稣的人“将永远活着”

（《巴拿巴书信》十一 11）。相对地，神也已“为祂的选民”摧毁旧创造开始行动（《黑马牧人书》三 4），这可能最好理解为借着基督自身的死（也就是毁坏祂的旧身体）和复活而开始的；复活为神的百姓终结了死的咒诅（伊格那丢的《致以弗所人书》十九 3；《巴拿巴书信》五 6），所以讽刺的是，即使信徒肉身死了，他们也进入他们的新生和他们不朽状况的一个提升层面（《坡旅甲殉道记》〔*Martyrdom of Polycarp*〕十九 2）。

不仅在末世新造和复活之间有个连结，在新创造和教会成为神的殿这个观念之间也有（伊格那丢的《致以弗所人书》十五 3；伊格那丢的《致他拉勒人书》七 2；伊格那丢的《致非拉铁非人书》〔*Ign. Phld.*〕七 2；《巴拿巴书信》四 11），虽然只有《巴拿巴书信》才明确地作此连结（六 8~19，十六 1~10）。把这两个观念连结的可能原因是，第一个创造中的伊甸园被后来的旧约圣经作者们认为是像圣所一样，⁶⁴很自然地，新约圣经的作者和早期教会的教父们也会在新创造和圣殿之间作同样的连结。

在旧约圣经中，所预言末世事件的年表把最后的灾难置于死人复活和新创造之前（如：但十一 35~十二 12）。可是，现在使徒教父再次遵照新约圣经，把最后灾难的开始置于与已开始的新创造和它附带的福气相同的时候（像在启一 9 一样）。《巴拿巴书信》的作者的理解是，他乃是活在“末日”、“不法的世代”（四 9）、和“今世的虚假”（四 1〔参：十八 2〕）里，那是但以理书七章 7~8、24 节（四 4~6；参：帖后二 3~7；约壹二 18，也用“不法”，并且是根源于《狄奥多田译本》的但十二 10）中敌基督预言即将实现的开始和兆头；那预言显然是要因着假教师渗入教会而即将更具体地开始实现，只是不一定会完全实现（参：四 1、9~11，十八 1~2）。同样地，《黑马牧人书》主张，“大磨

⁶⁴ 见 Meredith G. Kline, *Images of the Spirit* (Grand Rapids: Baker Academic, 1980), 35-56.

难”已经被人经历了（七 1），那显然预备圣徒面对“要来的大磨难”。⁶⁵ 同样地，黑马从一个魔兽那里“逃离一个大磨难”，那兽是“要来大磨难的一个预兆”（二十三 4~5）。

将来

有两个世代：现今的世代和那要来的世代；前者是不完全的，后者是完全的。⁶⁶ 万物的完结将发生于那“要来的世代”（《黑马牧人书》二十四 5，五十三 2；《革利免二书》六 3~6）。《巴拿巴书信》说，在这个时间结束的时候将会有有一个全新的创造：这时“万物〔将〕变为新”（《巴拿巴书信》十五 7）；那“被更新的创造”将非常繁盛（《帕皮亚残篇》十四章）。与前面《巴拿巴书信》的文脉相关联，并基于“千年如一日”（诗九十 4），《以诺二书》二十五~三十三章诉诸创世记第一章中七日的创造，断言历史将遵循同样的七重模式，之后计算历史时期就是七千年和接下来的“第八日”，显然是指永恒。⁶⁷

正如在已经开始的新创造和复活之间有一个不可断绝的连结，在这两者的最后阶段之间也有相同的连结：“当义人从死里复活来统治时，当创造也〔被〕更新时”（《帕皮亚残篇》十四章）。这将是复活完成（《革利免一书》五十 4；《革利免二书》十九 3~4；坡旅甲的《致腓立比人书》二 2；《坡旅甲殉道记》十四 2）、永生（《黑马牧人书》二十四 5；参：《巴拿巴书信》十一

⁶⁵ 见《黑马牧人书》六7；参：七4。关于在现今“大磨难”和要来的那“大磨难”之间类似的相似处，见：启二22，七14。

⁶⁶ 注意《革利免二书》六3（“这个世代和那将临到的世代”），十九4（“现今时代”和“蒙福的时代”）；《巴拿巴书信》十一（“这个世界”和“要来的圣洁世代”）。

⁶⁷ 关于在世界历史的期间和千禧年主义的问题，诗篇九十篇和创造的日子如何影响第三和第四世纪教父的概述，见 Alfred Wikenhauser, “Weltwoche und tausendjähriges Reich,” *TQ* 127 (1947): 399-417。

11)、和不死(《革利免一书》三十五 1~4;《革利免二书》十四 5)的时候。“在末时得救”被等同于人们经历“复活的果子”(《革利免二书》十九 3)。有趣的是,据说是出于帕皮亚的传统,把义人的最后复活连结到圣徒千禧年统治的开始(《帕皮亚残篇》三 12,十六章)。

在这时候,信徒要进入神的国度的最后样式(《革利免二书》五 5,十一 7,十二 1~2、6;《黑马牧人书》八十九 5、8,九十二 2),并且要与主一同统治(坡旅甲的《致腓立比人书》五 2)。在死时“被转移”到“天堂”的信徒,将“留在其中,直到万物的结局,作为不朽的前奏”(《帕皮亚残篇》〈长老们的传统〉二章〔爱任纽《驳异端》5.5.1.〕)。当贯穿各世代的教会“完成建造时,末时就来到”(《黑马牧人书》十六 9)。可是,在这事发生以前,基督徒必须经历欺骗和迫害的最后灾难,它要大过先前的任何试炼(《十二使徒遗训》十六 3~5)。例如,《十二使徒遗训》十六章 3 节说,“因为在末日时将有许多假先知和败坏人的,羊群将变为狼群,爱将变为恨”(亦参《黑马牧人书》六 7“那要临到的大磨难”的观念;参:七 4)。⁶⁸所以,“日后”这个片语和它的同义词,在文脉里可以指已经启动的末世论和一段未来的期间,就是日后时期完结时。

所以,真圣徒的完全奖赏是在未来,现今必须等候(《革利免二书》二十 2~4)。这个奖赏包括最后的身体复活,将在神的儿子降临来结束现今世代时赐下(《十二使徒遗训》十六 6~8),只是没有人知道这会在什么时候发生(《十二使徒遗训》十六 1)。所以,一个人必须随时预备好迎接祂的降临(《十二使徒遗训》十六 1;参:《黑马牧人书》一一四 4)。因此,“那些声称是属基督的人,将接着他们的行为来认定。因为〔真信心〕的行

⁶⁸ 关于《黑马牧人书》里的“大患难”,见 Richard Bauckham, “The Great Tribulation in the Shepherd of Hermas,” *JTS* 25 (1974): 27-40.

为不在于一个人现今所宣称的，而在于靠信心的力量坚忍到底”（伊格那丢的《致以弗所人书》十四 2）。

对神的仇敌和没有预备好迎接基督降临的人，将有最后的审判为他们预备（《革利免二书》十八 2；伊格那丢的《致以弗所人书》十六 2；《坡旅甲殉道记》十一 2；《巴拿巴书信》十九 10）。这个审判即将临到，事实上已经发动了（《革利免二书》十六 3）。不断地意识到有个要临到的审判，可成为让信徒有正直举止的动力（《革利免二书》十八 2；《巴拿巴书信》十九 10）。基督要亲自施行这审判（坡旅甲的《致腓立比人书》二 1，六 2）。

因此，在历史结束时将有救恩的奖赏和审判（《革利免二书》十 3~5；《巴拿巴书信》四 12~14，二十一 2~3、6；《黑马牧人书》五十三章）。⁶⁹ 这样的奖赏必然是赐给真正的圣徒，“如果他们继续服事主到底的话”（《黑马牧人书》一〇四 3）。“悔改的可能”将持续“直到最后那日”（《黑马牧人书》六 5）。

就像在新约圣经里，使徒教父的著作也重复宣告，一切荣耀要归于圣父和基督，“直到永永远远”（重复使用 *aiōn*；见：如，归于圣父：《革利免一书》三十二 4，四十三 6，四十五 7；归于基督：《革利免一书》五十 7，五十八 2，六十四 1）。这些确定都是主要针对无穷的未来。

结论

在新约圣经和使徒教父的著作里，“日后”这个片语在各种文脉中指已经启动的末世论，在其他的文脉中则指一个未来时期，就是那日后时期的完结时。所以，对于新约圣经的作者和最初期的教会教父对末世论的理解而言，“已经实现和尚未完全实现”这

⁶⁹ 关于讨论教父的末世论的文献，见 J. McRay, “Charismata in Second-Century Eschatology,” in Lewis, ed., *Last Things*, 151-68.

个著名的片语是非常恰当的描述。这个最主要的末世论观念，是如何与圣经的故事主线相关联呢？下一章要尝试更深入地说明，末世论是如何与圣经的整个故事主线相关联的。

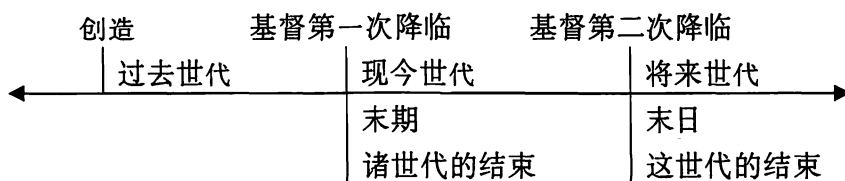
第6章

进一步思想新约圣经故事主线的 末世性质

新约圣经不断地使用一模一样的“日后”这个片语，就像在旧约圣经的预言中一样，虽然也有用到其他同义的词语。许多这些用法可能是呼应旧约圣经的词语，虽然我已经在下结论说，有些用法似乎是引喻旧约圣经某些特定的“日后”经文。这些片语中的末世性语意大致与旧约圣经中的相同，除了一个差别以外：在新约圣经里，因着基督第一次降临，旧约圣经所预言的末世被视为开始实现了，它将在历史尽头时最后完成的实现中达到高潮。旧约圣经所预见在末时要发生的一切，都已经在第一世纪时开始了，并且要继续直到基督最后降临为止。¹ 这表示，旧约圣经的末世期望，包括大磨难、神统管外邦人、解救以色列脱离欺压者、以色列的复兴、以色列的复活、新约、所应许的圣灵、新创造、新圣殿、一位弥赛亚君王、和神的国度的建立等，都因着基督的死和复活以及基督教会的形成而无可逆转地启动了。当然，本书也将讨论其他末世主题，可是它们是附属于上述的主题。初期犹太教与新约圣经作者的末世论的发展一致，虽然鲜有已经启动的末世论（除了在昆兰群体内）。使徒教父的著作对旧约圣经预言的末世实现持“已经实现和尚未完全实现”的看法，这是遵循新约圣经的方式。

¹ 虽然我在前面就这种对旧约圣经所作完全未来性的评估作了修饰，说其中有些措辞就在旧约圣经时期内得到显然开始的实现（例如，以色列的末世复兴是在余民从巴比伦回归时就开始了；见：申四30，三十一-29），这些却不是“真正的”已经开始的末世实现，因为这些明显的实现并没有包括不会逆转的情况。

这种“已经实现和尚未完全实现”的末世观念可以用以下图示来表示：²



基督徒是活在“攻击发起日”（D-day；编按：原指诺曼地登陆日）和“胜利日”（V-day）之间。攻击发起日是基督第一次的降临，那时抵挡者被决定性地击败；胜利日是基督最后的降临，那时敌人将最后、完全投降。³“对最后胜利的盼望更加生动，这是因为不可动摇的坚定信念，就是决定胜利的争战已经开始了。”

⁴ 侯克马（Anthony Hoekema）下结论说，

新约圣经末世论的性质可以用三点来总结：(1) 旧约圣经所预言的重大末世事件已经发生了；(2) 那似乎被旧约圣经作者们描绘为单一运动的，现在被视为包括两个阶段：现今的世代和将来的世代；和 (3) 这两个末世阶段之间的关系是，现今（末世）世代的福气，是那要临到的更大福气的保证和确据。⁵

上一章讲到末世论在新约圣经和初期教会教父著作中的突出性，其证据是如何关联到，过去为新约圣经的“中心”做出的提

² Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 20.

³ 同上, 21.

⁴ Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson (Philadelphia: Westminster, 1950), 87.

⁵ Hoekema, *Bible and the Future*, 21-22.

案，并且促成它们呢？以下是一些重要的提案：(1) 人论；(2) 救恩历史；(3) 约；(4) 爱；(5) 基督论；(6) 称义；(7) 复和；(8) 神的国；(9) 末世以色列的第二次出埃及／归回；(10) 宣教；(11) 神的荣耀。但是，就如旧约圣经的“中心”一样，这里也同样可以把新约圣经的这许多主要观念合并为一个主题性的故事主线。⁶ 当我如此作时，我会尝试说明，末世论是如何关联到这个故事主线。

在第三章结尾，我对旧约圣经主要故事主线做出的修正提案是：“旧约圣经是神的故事，祂借着祂的话语和圣灵，透过应许、圣约和救赎，从笼罩在一群罪恶百姓之上的混乱中逐步重建祂末世的新造国度，结果是给信徒普世的托付，去扩展这个国度，并使审判（被击败或被掳）临到不信的人，成就祂的荣耀。”这个旧约圣经的故事主线，如何与上述被提出的新约圣经的“中心”、和我们在前一章关于新约圣经末世论的发现相关联？鉴于它与旧约圣经故事主线的关系，应该要如何陈述新约圣经的故事主线？我的提案是：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。关于新约圣经叙事主线的这个陈述，要从两个角度来理解。第一，我的命题是，这个故事主线是主要的繁衍性观念，新约圣经中其余主要观

⁶ 关于这许多“中心”的讨论，见 Gerhard F. Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978)。哈泽尔认为，这许多中心主题应该被合并为一个多重进路。关于更现代的主张，见 Charles H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); Frank Thielman, *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 219-33, 和特别是681-725, 这两者都提供一种多重的观点，可是前者所涵盖的是一个全本圣经的观点，而不只是新约圣经而已。

念都从它而出；⁷ 所以，第二，这个观念是个涵盖一切的想法或思想的组织架构，要在其中才能对其他思想有最好的理解。

我已说过，应该更敏锐认识圣经是文学著作，以此来谈一个“故事主线”，而不是单一的“中心”。正如提出的各种中心可能有所争论，也可能有人提出相抵触的故事主线，并且进行争论。所以，列出方法论上的标准，据此判断一个故事主线是否比另一个更有可能，这是有助益的。

为圣经神学提出中心故事主线的方法论议题和问题 对于提出中心或故事主线的合理性的一般方法论考量⁸

找出圣经的“中心”很重要，温汉（David Wenham）指出两个原因：⁹ (1) 如果可以观察到“在一位作者的思想 and 著作中合理的样式和中心”，就可以帮助人更好地理解这著作的整体和个别部分（也就是说，一个中心有其启发的价值）；(2) 如果由许多书卷

⁷ 狄尔曼（Thielman, *Theology of the New Testament*, 231–32）认为，这是理解一个“中心”的一种途径。

⁸ 这个补述的第一部分，是修改我的一位研究学生布伦塞尔未出版的论文（Daniel J. Brendsel, “Centers, Plots, Themes, and Biblical Theology,” paper presented at the Doctoral Seminar on Theological Interpretation of Scripture, Wheaton College, December 18, 2008）后的总结。他的一些观念与我的重叠（实际上，他总结我先前在这议题上所发表的意见，并且与之互动）。虽然如此，他这篇方法论的论文帮助了我把自己的想法成形，就是关于试图用一个观念、许多观念、或是一个故事主线来总结圣经是否可行。就在本书出版之前，布伦塞尔的论文发表了：Brendsel, “Plots, Themes, and Responsibilities: The Search for a Center of Biblical Theology Reexamined,” *Themelios* 35, no. 3 (2010): 400–412。

⁹ David Wenham, “Appendix: Unity and Diversity in the New Testament,” in *A Theology of the New Testament*, by George Eldon Ladd, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 710。

组成的圣经至终是因同一位神为其作者而统合，那么其预设就是：这些书卷不会有“大不相同的中心”。

我可以为寻找一个“中心”提出第三个原因，它更像为进行这类研究的合理性提出的前提。在使徒行传二十章 26~27 节，保罗对以弗所教会的长老们说他“于众人的血是洁净的”，因为“神的旨意，我并没有一样避讳不传”。在三年期间，保罗总结了神在救恩历史中有计划的行动，称之为“神的整个计划”（《中文标准译本》、《当代译本修订版》；参《和合本修订版》“神一切的旨意”）。他对那计划/旨意的总结究竟是什么，我们并不清楚，可是他却说，他的总结是“有益的”（徒二十 20）、“神恩惠的福音”（徒二十 24）、和“国度”（徒二十 25）。所以，保罗似乎看到一个基本的积存（一个核心、一个中心？），它没有废掉圣经中其他的诸多细节，而是为它们效力。这个积存提供了关乎各种圣经细节的体系和亮光，好叫以弗所人在保罗离开后可以进一步思想这些细节，透过这总结积存的各种镜片对它们有更清楚的认识。¹⁰

所以，寻找圣经的一个中心，乃是尝试为神的百姓寻找探索的镜片，引导他们更好地理解圣经中的各个细节。使徒行传二十章 26~27 节是圣经中关于寻找这类中心之内容的一个理由。

卡森（D. A. Carson）恰当地问道，“中心”到底是什么意思：“它是指由统计数据决定最普遍的主题，或是主导的主题，或是新约圣经作者基本的神学前设，只要是可以观察到的？”¹¹ 雅各·汉密尔顿（James Hamilton）把“中心”定义为“圣经作者们所指向的观念，以之为〔神一切作为〕的最终原因”，和“被圣经

¹⁰ 见 Brendsel, “Centers, Plots, Themes”。

¹¹ D. A. Carson, “New Testament Theology,” *DLNTD* 810 = 〈新约神学〉，于《21 世纪新约主题辞典》，1082。

中所有其他主题解释的主题”。¹²“中心”应该被定义为心、核心、主要/主导的主题、最终的目的、统合的原则、等等吗？

可是，谈圣经的“故事主线”而非它的“中心”，更能避免一种批评，就是把一个外来体系加诸圣经资料上，或没有同样重视圣经的每个部分。卡森为圣经提出一种“情节主线”的进路：“事实仍然是，整本圣经是讲述一个故事，如果用得适当，那故事就可以作为一个后设叙述（metanarrative），塑造我们对整个基督教信仰的了解。”¹³同样地，布鲁姆伯格（Craig Blomberg）也说，

人们通常不会问，是否必须把以故事形式表达的材料精简为一个单一主题或提案。更恰当的或许是去思想，如何以其最精简的形式来重述这个故事。把圣经当作一个叙事，是提出一种模式，以它来更详细地说明圣经内展示的合一性及多样性。¹⁴

因此，寻求一个故事主线或情节主线，更容易避免凸显单一主题或一群主题的困难，虽然正如我们将会看到的，它并没有全然避免这问题。

可是，对于总结出圣经的一个情节主线，有几个反对声浪。总体性的故事主线也受到过于简化的批判，原因也和所提出的中心一样：（1）人们可以问，为什么选择特定的观念或事件，并且在观

¹² James Hamilton, “The Glory of God in Salvation through Judgment: The Center of Biblical Theology?” *TynBul* 57, no. 1 (2006): 61.

¹³ D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 194.

¹⁴ Craig L. Blomberg, “The Unity and Diversity of Scripture,” *NDBT* 66. 同样见 Richard B. Hays, “Can Narrative Criticism Recover the Theological Unity of Scripture,” *JTI* 2 (2008): 193–211. 海思尝试以一种很简洁的方式来原因，将圣经当作一个整体和一致的戏剧性叙事，如何可以帮助从事新约圣经神学（亦注意其中有更多支持这种观念的次级文献）。

念上视为比其他事件更重要；(2) 此外，一个情节主线进路可能不够具代表性，因为圣经中有相当大的部分不是叙事（如，智慧文学、天启文学、和书信材料等）；(3) 不论选出什么主题，都是释经者透过其文化熏陶所见的结果，因为许多人都相信所有的知识都是受文化影响的。

虽然有这一切的批判，一个情节或故事主线进路还是优于试图孤立出单一中心。关于前两种反对意见——它们是类似的——一个故事主线是由数个主题组成的。一个故事主线由数个主题组成，这事实表示，一个多重观点的进路被纳入叙事线进路，因此显示了它胜过单一中心方法最明显的优点之一。一个由数个主题组成的故事主线，也同样优于一种仅仅是多重观点的进路，因为后者没有试图在各主题之间作直接的连结，而故事主线则以某种逻辑、救赎历史、和叙事的方式将它们连结起来。虽然如此，问题仍然存在，就是为什么选中某些表达特定主题的事件，而其他事件和与它们相关联的主题却没有。

把圣经里的某些事归属在其他据称是更广泛的观念之下，虽然有人会反对说这是没有根据的，下列原因却可以合理地提升某些主题在其他主题之上。前面说过，圣经本身就如此行，使徒行传二十章就是主要的例子。此外还有马太福音二十三章 23 节，在那里，耶稣批评宗教领袖们忽视“律法上更重的事”。同样地，先知书断言，神喜悦忠心、顺服和知识，胜过献祭。弥迦书谈到公义、仁慈和谦卑，借此类似地总结了神的要求（编按：弥六 8）；同样地，耶稣说人要爱神和邻舍，借此总结了律法。因此，圣经本身“总结了大量的圣经材料，在那总结里，它派定优先次序，并且‘加上层级’，以致有些部分备受关注，而其他部分则退居边缘”。¹⁵

有个反对意见是，一个历史故事主线进路可能无法充分代表圣经的主要文体（如智慧文学）；这没有适度考量一点，即这些文

¹⁵ Brendsel, “Centers, Plots, Themes”。

体已经把与圣经的历史情节主线之间的重要连结融入它们里面了。¹⁶ 在这方面，巴尔说：“一般而言，虽然并非圣经的所有部分都是叙事，但是，故事部分的叙事特性提供了一个更好的框架，把非叙事部分恰如其份地纳入其中，胜过于任何基于非叙事部分形成框架、再把故事部分纳入其中。”¹⁷ 例如，我在第二章试图说明，在一位如亚当般的王的智慧统治方面，圣经中的智慧文学是如何恰如其份地纳入我所提出故事主线的相关层面。在这文学里，同样道理也适用于神的荣耀方面。我将尝试说明，在整个新约圣经书信和启示文学里，王权、新创造、和神的荣耀等都是极其重要的思路。

在圣经里的其他发现可以导致的是，区别哪些部分是附属于其他部分，特别是关于哪些故事主线是主导其他的，或比其他的更广泛。例如，注意重复的叙事和找出叙事中的高潮点，至少是在这方面能有所助益的两个标准。有时可能会难以决定一个观念是否附属于另一个。构成情节主线各部分的观念有可能不会附属于彼此。例如，回想我所提出的旧约圣经故事主线：旧约圣经是神的故事，祂借着祂的话语和圣灵，透过应许、圣约和救赎，从笼罩在一群罪恶百姓之上的混乱中逐步重建祂末世的新造国度，结果是给信徒普世的托付，去扩展这个国度，并使审判（被击败或被掳）临到不信的人，成就祂的荣耀。一方面，在这个陈述中，“新造”和“国度”是救赎历史这枚钱币的两面，可能不是一个附属于另一个之下，就像是“应许”和“约”、以及“道”和“圣灵”的情况一样。另一方面，神的“荣耀”可能是一切先于这观念之事的逻辑高潮和目标，所以就这种意思而言，比起这个故事主线陈述中其他的观念，它可能是个比较主导性的观念。

¹⁶ 关于对此论点更多的支持，见 James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1999), 356。可是，我不同意巴尔所说，圣经里“故事”的意思是也包括“神话”或“传说”在内（关于这点，见：同上，345-61）。

¹⁷ 同上，356。

对第二个反对意见——所有的解释，包括所提出的中心或情节主线，都受到文化方面的影响——的答复是，我们可以看到，教会历史中不同阶段的提案有所重叠。¹⁸ 出人意料的是，在过去这个世纪中，有许多被提出的中心都是围绕着几个主要观念，特别是考虑到各释经学者的不同文化和处境。¹⁹ 这样，就有种“外在证据……强调圣经里的一些主题和部分，不是武断或一种勉强的作法”，²⁰ 也不是仅仅表现从一个解经家的社会背景得出的知识。此外，如果一个人承认圣经是神的活泼和被写下的话语，他就必须让圣灵有空间，来突破从我们的社会背景产生的知识。因此，这样的突破将使我们根据神在圣经中所定的心意，来重新研磨我们的释经镜片，好叫基督教的释经学者得以更多按神的心意来思想祂，而不是仅仅重新思想其他释经学者的想法而已。

的确，迄今提出的中心或一串中心或甚至一个故事主线，还没有一个能令绝大多数学者满意。²¹ 而在将来也不可能会有这种一致性的提案出来。虽然如此，我们已经看到，圣经本身也表现了把它不同的材料分层的倾向，这就让我们得到一股动力，去继续尽我们所能的来做同样的事。鉴于这个补充，试图在圣经里作分层的最好方式，就是尝试拟出一个故事主线，它是由可以被视为“中心主题”的各个主题构成，但是却组织在一个陈述里，以表述

¹⁸ 例如，奥古斯丁的“神的城”与当代几本圣经神学著作中所提到的“神的国”有重大的重叠；在阿奎那（Thomas Aquinas）的“美福异象”（beatific vision）和爱德华滋（Jonathan Edward）对神的美丽与荣耀的看法之间，也有密切的关系。

¹⁹ 见 Scobie, *Ways of Our God*, 87。

²⁰ Brendsel, “Centers, Plots, Themes”。

²¹ 见 Stanley E. Porter, “Is There a Center to Paul’s Theology? An Introduction to the Study of Paul and His Theology,” in *Paul and His Theology*, ed. Stanley E. Porter, PS 3 (Leiden: Brill, 2006), 1–19。波特尔探究了寻找保罗思想的神学中心的各种进路，他说：人们从事更广的新约神学时，试图在其中找到神学的统一，也面对同样困难的例子。

正典的救赎历史目的。上面提出的故事主线，就是我尝试如此来分别应用在旧约圣经，然后应用在新约圣经上。它特别是根据创世记第一～三章，人们在其中看到，有位祭司—君王治理原初的创造，来反映神的荣耀；然后，之后的旧约圣经历史就是一个重建的过程，要重述那原始被造的国度，就如我在本书前面几章所主张的。我们在前面指出，启示录是以一个异象结束，这异象关乎被复兴的末世伊甸和新造，有王者般的得胜者住在其中。这样，朝向复兴旧约圣经中第一个被造国度的过程，就在新约圣经里完成了。因此，圣经正典就有一个首尾呼应：它以一个原始创造开始，有一位祭司—君王为了神的荣耀来治理它；它的结束则是一个新造国度，其中有位祭司—君王与跟随祂的人（这些人是下属的君王和祭司），为了神的荣耀来治理它。这个故事主线，连同重建一个彰显神荣耀的新造国度的关键部分，对新旧约圣经而言都极为重要。

更多特定方法论方面的反思：拟出中心或故事主线的合理性，特别是关于本书所提出的故事主线

当一个特定观念被提出来作为圣经神学的关键时，就必须讨论其合理性的议题。也就是说，我们当如何判断一个被提出的“中心”要比其他的好？如第二章和前一段落所指出的，关乎中心的讨论本身并不适当，因为这样的提案可能是简化的，忽略了其他主要观念。

对于那些持“多重镜片”观点的人来说，这个议题并不那么棘手，但是他们仍然必须确定，他们的中心主题要比其他被提出的多重主题更合理。当在一群中心里选出一个时，问题的分量就增加了，举证的担子就在于证明这样的提案是可能的。涵盖面最广的中心，就应该被判定为最有可能的。如先前所讨论的，目前的进路不是要提出一个中心主题，而是将它们当中的几个综合为一个中心故事主线，先是旧约圣经的，然后是新约圣经的（对照旧约圣经来理解）。这种进路试图更留意圣经是叙事性的文献，虽

然圣经中在叙事之外也有其他文体，这些其他文体仍然在相当程度上反映一种文学上的故事主线。²²可是，要如何才能证明那一个要比另一个涵盖面更广？

显然，这样的任务本身就需要写一本书，可是至少在这里，我们可以检视四个验证的测试。第一，所提出的故事主线，应该与所有其他可能的中心和被提出的各故事主线有关联，必须能证明所提的焦点要比其他的涵盖更广，并且从逻辑上说，其他的都是它的附属类别；这点可以借着对这些中心本身的性质和它们与彼此间的关系作逻辑分析来完成。

第二，所提出的情节主线，必须在整个新约圣经正典里有其文本基础，并且与新约圣经众书卷的各个主要主题有关联（这可能与前项验证测试所牵涉的一些相比较的中心或故事主线有重叠），这才能充份而自然地与充斥于新约圣经里的多样性相关联。如果在某些书卷里有镜片模糊的情况，就可能是它涵盖面不够广；如果这镜片仍然清晰，并且较其他镜片能为这些书卷的材料和意思提供更大的亮光，它就达成了自我验证。如果一个观念与新约圣经书卷的主要重点或它们的任何伦理教导之间产生严重的张力，它就不那么可行了。²³如果一个释经镜片是个好的启发工具，它就不会造成模糊的思想或是一种简化的原子论，而无法说明观念之间的相关性和复杂性。²⁴所以，一个可行的故事主线必须是既不太广泛以致无用，也不太狭隘以致排除其他重要但却为附属的观念。²⁵

²² 因篇幅所限，无法就此点作说明。

²³ 关于以此种方式表达这议题，见 Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), 195 = 海斯著，白陈毓华译，《基督教新约伦理学》（台北：校园，2012），262。

²⁴ 提出这种特定验证标准的是唐书礼 (Philip Towner, "Response to Prof. Greg Beale's 'The Eschatological Conception of New Testament Theology,'" paper

第三，一个可行的故事主线必须与旧约圣经的主要主题有整体关联，²⁶ 被一种关于神与人类之间关系的神学的世界观或信仰体系所强化，²⁷ 并且牢靠地连结到基督的死和复活。

第四，我们对于焦点的故事主线所作的，也必须照样彻底分析考虑的每一个中心或故事主线的涵盖性，来看它是否可能是最广泛的。最后这个证明测试要靠多人穷一生之力来完成；所以我们必须以依赖一些学者的工作为足，他们已经尝试说明某些被考虑的中心或故事主线的可行性；同样地，也应该要依赖那些已经对某些重要的中心作探究和评估的著作。²⁸

现在可以谈论第一、第二、和第三个证明测试，可是，再次，这里只能列出一个大纲的骨架，必须在后面加入更多细节来充实。关于第三个标准，本书所采的进路是尝试把新约神学的每一

presented to the Tyndale Fellowship Triennial Conference on Eschatology, Swanick, Darbyshire, July 1997; 毕尔的演讲后来被出版，名为“The Eschatological Conception of New Testament Theology,” in *“The Reader Must Understand”*: *Eschatology in Bible and Theology*, ed. K. E. Brower and M. W. Elliott [Leicester: Apollos, 1997], 11-52)。

²⁵ 关于这种陈述验证标准之一的方式，见 Thielman, *Theology of the New Testament*, 232。

²⁶ 这点的前提不只是早期基督教的犹太根源，也是任何好的新约神学都必须充分地连结到旧约神学。

²⁷ “故事”这个标准对圣经神学而言是不可缺的，这是下列诸人所强调的：N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), esp. pp. 31-80, 121-44, 215-24 = 赖特著，左心泰译，《新约与神的子民》(台北：校园，2013)，特别是 49-112、163-93、275-87；以及 Craig G. Bartholomew and Michael Goheen, “Story and Biblical Theology,” in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, ed. Craig Bartholomew, et al., Hermeneutics Series 5 (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 144-71 和其中所引用的文献。

²⁸ 例如，哈泽尔 (Hasel, *New Testament Theology*) 和史柯比 (Scobie, *Ways of Our God*) 都对此处所讨论的互相竞争的中心的中心的大部分作出批判。

个层面都扎根于旧约圣经，特别是以新造国度的故事主线为重述创世记第一章的原始创造和国度，不过规模更大。第二章已经列表说明所重述的新造国度主题的故事主线，在此总结如下：(1) 创造之前的混乱状况和创造/差派亚当为王，之后是堕落；(2) 洪水的混乱和再创造/差派挪亚，之后是堕落（挪亚和他众子的罪）；(3) 埃及为奴的混乱和毁坏创造之灾，之后是再创造（在出埃及时）/差派以色列（在差派族长时已预期这点），之后是堕落（金牛犊）；(4) 被掳到巴比伦和在以色列地的混乱，之后是再创造/差派耶稣这位真以色列人（在祂的生活、死亡、和复活中），之后是耶稣这位最后的亚当没有犯罪，和在永远的新天新地里成功地完成了起初的再造。²⁹ 这个故事主线³⁰ 所表达的，是一个有丰富神学教义的世界观。³¹ 而且，如我们已经看到的，新创造的提案也是扎根于基督的生、死、和复活里。³²

²⁹ *Palingenesia*（“重生”）这字在马太福音十九章28节指耶稣要完成的新创造和国度，斐罗用它来指重新得到生命（《论基路伯》〔*On the Cherubim*〕114；《论该隐的后裔》〔*On the Posterity of Cain*〕124）和在大洪水之后更新全地（《论摩西生平》〔*On the Life of Moses*〕2.65）。约瑟夫用同样这字来指以色列在被掳巴比伦后的复兴（《犹太古史》11.66）（David C. Sim, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, SNTSMS 88 [Cambridge: Cambridge University Press, 1996], 112 也是）。斐罗和约瑟夫的这些用法所反映的是，在早期犹太教中，是按新创造来理解旧约圣经历史中的这两个重要事件。关于创造这个主题被融入以色列出埃及的叙事（特别是在出埃及记十五章），见 William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants* (Nashville: Thomas Nelson, 1984), 100-104。

³⁰ 关于这点与汤姆·赖特的分析的比较，见本段落末关乎他对圣约目的的三个层次的简短讨论。

³¹ 见：如，以下几个段落中阐释的十六个神学观念，它们是之前被提出的中心，可以视为新创造、或新的再造之故事主线的各个面向。巴尔说，“故事不是神学，但却是神学的‘素材’”，所以神学的“公理引导〔例如〕关乎亚伯拉罕或摩西的故事”（Barr, *Concept of Biblical Theology*, 354, 361）。虽然这个面向适用于圣经里的各个故事，却有其他面向能更清楚地表达神学

当围绕着新造国度的故事主线被关联到新约圣经书卷的各个主要主题时（上述第二个验证标准），情况会如何呢？这个故事主线的镜片在某些书卷里会变得模糊吗，还是它仍然是清晰的，并且为它们提供更大的亮光？在这整本书里，我把新创造和国度的故事主线连结到所有主要的新约圣经文集或书卷的主题。虽然这不是一个透彻的分析，它却勾画出一个大致的轮廓，是关于可以如何更深入地回答这问题。读者必须决定，这个广泛的大纲是否有希望进一步把新造国度发展为那具有启发性的工具，以之理解新约神学。

要回应第一个验证标准就需要更多的说明：前面所提出的另一些中心或故事主线，在逻辑上与我所提故事主线的新造国度核心比起来如何，反过来说呢？下列被提出的中心是最有可能的，其中有些是上面提过的：国度、约、应许、救恩、救赎、救赎历史、新的出埃及、称义、和好、神的百姓、新圣殿、³³ 生命、新耶路撒冷／锡安、神的同在、神的荣耀、和宣教。³⁴ 即使是简短地讨

观念，并且可以用此种方式正式总结出来。我在前面拟出旧约圣经故事主线和接下来的新约圣经故事主线，包含了更明显的神学主题。可是，重要的是要强调，这些观念是圣经神学性的，而非系统神学性的。

³² 见 Eugene E. Lemcio, "The Unifying Kerygma of the New Testament," *JSNT* 33 (1988): 3-17; 同作者, "The Unifying Kerygma of the New Testament (II)," *JSNT* 38 (1990): 3-11。冷乔说, "统合新约圣经中多样见证的宣道中心"有六重: (1) 神, 祂 (2) 差遣 (根据福音书) 或复活了 (根据新约圣经的其余见证) (3) 耶稣, (4) 接下来是一个回应, (5) 是对神作的, (6) 那会带来益处。重要的是, 根据这样的方案, 耶稣的复活是福音书之后的信息核心。

³³ 特别是如 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004) 所提出的。

³⁴ 特别是如 I. Howard Marshall, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 717-26 = 马歇尔著, 潘秋松、林秀娟、蔡蓓译, 《马歇尔新约神学》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2006), 673-81 页所提出的。

论它们，也少不了要从本书前面部分作一些必要但是最少量的重复，这也是本书其余部分所要讨论的。

朝向新造国度移动的故事够广泛，以致能在机能上涵括新约圣经主要的思想和教义——这些思想和教义构成了其他这些被考虑的中心的基礎——的丰富多样性吗？本书讨论了几个关键的观点，而且持续地尝试证明它们是这个新造国度的各个面向。这必须根据本书中就有限讨论所作的说明来判定。在所讨论的一些可能的中心观念中与新造国度相竞争的，最突出的就是福音书里的“国度”本身，和保罗书信中的称义与和好。国度是新创造的一个主要面向，因为耶稣被认为是重新建立了亚当在原始创造中本当成功完成的代理统治。但是，正如在第一个创造中一样，这国度与新创造密不可分，也不比新创造更广泛，或甚至与它为同义，所以这两者应该视为同等。正是因为这个缘故，我常常一起提起这两者，称之为“新造国度”。所以，最好像在上面一样，把新创造和国度合并，作为我所提出故事主线的主要焦点。

新旧约圣经中“新耶路撒冷／锡安”和“新圣殿”的意象，是引喻神在新创造中、在祂得胜统治里的同在，³⁵ 所以最好它为在观念上与新创造的统治同等。可是，在圣经神学里，和好有相当重要的地位，因为它在逻辑上可被视为新造国度的目标：恢复创造的目的，是要罪恶的人能恢复与创造者之间的关系（实际上，在林后五17~21，宣告了在基督里的“新造”之后，紧接着就提及和好）。可是这两者也可以视为基本上是同义：新造国度可以包含和好，一旦成就了和好，新创造的情况并不止息，而是与和好的状况一并持续下去。只是在进一步思想后，我们发现和好乃是新造国度的一个面向，与它密不可分，也是附属于它的一个类别（关于这点，见以下更多的讨论）。所以，新造国度是广泛地指

³⁵ William J. Dumbrell, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* (Homebush West, NSW: Lancer, 1985), 1-34 亦如此认为。

恢复堕落的宇宙，包含恢复人类代理统治的地位，和在神与被疏离的人类、及被疏离的人类彼此之间的和好。

海思提出三个焦点性的意象，认为它们代表新约圣经的根本故事主线，并且使其所有经文有更清楚的焦点：“群体、十字架、和新造”。他那广泛的故事主线可以总结如下：透过基督的死和复活，神已经开始拯救一个丧失的世界，造成一个从圣灵得力的见证群体，要再次展现基督的爱的见证，以之为神对世人救赎旨意成就的表征，并且直到完满实现为止。³⁶这是一个非常好的尝试，要在故事主线的文脉中把新约圣经的材料浓缩到它最基本的部分，但我认为，在关于新造如何与群体和十字架相关联或弥漫其中，以及后面这两个实际如何是末世性的，它仍然太过模糊。³⁷

在新约圣经的一些部分（特别是福音书、保罗书信、和启示录），“新的出埃及”是一个主要主题，但这乃是关于新造国度的另一个隐喻。开始出埃及过程的十灾，是用来表示一种毁坏创造和混乱的状况，以色列要透过水与地的分离而从其中出来，在红海的另一边成为一个新人类。³⁸以色列是一个新创造的一部分，这观念也在申命记三十二章10~11节提到，那里对出埃及的描述是，神在一个“荒凉的”（*tōhû*）旷野找到以色列，并且将祂的拯

³⁶ Hays, *Moral Vision of the New Testament*, 193-200=海斯著，《基督教新约伦理学》，260-68。

³⁷ 海思对“新造”的解经和圣经神学的讨论不多，所能找到的又太简短（见如，同上，19-21，198=海斯著，《基督教新约伦理学》，24-27、265-66）。通常，这种讨论会更笼统思想“已经实现和尚未完全实现”的张力，和这种张力对新约圣经伦理的含意。

³⁸ 《所罗门智训》十九章6节把出埃及描绘为一个新创造：“因为整个创造又按着它本来的样式再次被更新〔*dietyouto* = 也是“成型、构成、塑造”〕”（十九18补充说，“因为其中的要素本身改变了”）。关于动词 *diatypoō* 的语意，见 Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study in Hermeneutical τύπος Structures*, AUSDDS 2 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981), 132。

救描述为像鹰一样“盘旋”（*rāhap*, 《当代译本修订版》；《和合本》未译）于雏鹰之上；这两词都出现在创世记一章2节起初创造的叙事中，指“空虚”的地，有圣灵“盘旋”（《和合本》作“运行”）其上。如之前所讨论的，正如以色列是集体的亚当，以色列承受应许之地也不折不扣地是神给亚当的应许——如果他顺服的话：完全得到伊甸园，并且可延伸到全地。正是因为这个缘故，应许赐给以色列的地也称为伊甸园（赛五十一3；结三十六35；珥二3；参：《七十士译本》赛六十五21~23）。同样地，如果身为集亚当的以色列人顺服的话，他们也会承受他们自己的天堂般的园子，至终及于全地。但是他们背逆了，像亚当一样，也不得承受。金牛犊事件扼要重述了亚当的堕落。³⁹

所有这些都在于以色列被掳的历史中扼要重述，这被掳被比作一种创造时的混乱状态，它们也出现在百姓从被掳归回的应许中，以赛亚将它比作另一个出埃及。而虽然复兴的应许似乎在从被掳巴比伦回归时开始实现，这实现的重要特色却被耽延了，因为（1）归回的只是一批余民，而非整群国民，而且甚至连这群余民也不忠心；（2）重建的圣殿并不符合以西结书四十~四十八章的应许所带来的期望（因为它比较小，而且可能因为其中没有神的同在）；（3）以色列仍受外人的辖制，这一直延伸到主后第一世纪；（4）没有新的创造，使这地在其中得更新，也没有一个被更新、驻有君王的锡安，让从外邦人中归回的赎民得进入其中，在犹太人和外邦人之间也没有和平。恢复之应许主要的、不可逆转的特色是从基督降临时开始实现的，从耶稣和保罗说旧约圣经应许的恢复开始在他们当中实现，可清楚看到这点。而因为恢复的应许是

³⁹ 关于出埃及记三十二~三十四章中以色列的犯罪、受审判、和复兴是重演亚当的犯罪、堕落和恢复，见 Scott J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*, WUNT 81 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 227-31。哈非曼也说明，犹太教也在不同程度上持此看法。

以新的出埃及的言语表达，耶稣就被视为是开启了这些预言的实现，⁴⁰ 而因为新的出埃及不过是开始重建原始创造，新约圣经也可以说从被掳归回之应许的实现就是新创造的实现。⁴¹

相较于朝向新造国度移动的故事主线，“救恩”、“救赎”、和“称义”这些被提出的中心，在焦点上都太过狭隘。这三者全都是用来成就新造国度目标的方式：人们从他们的罪恶状况中被救出来，使神的震怒不致在最后审判时临到他们身上，他们经过它，以致能进入新创造，其中有神统治。救赎是一个与救恩相似的隐喻，在新创造上同样扮演工具的角色，但是它也有一种语意，就是从罪和撒旦的奴役下被带出来。同样地，称义是用来作成新世界的方式之一，但是它带有法律隐喻的弦外之音，将罪的惩罚视为已经由一位代表在神的法庭上替众罪人担负了，祂也把祂自己儿子的义归到他们身上。⁴² 在所有这三者——救恩、救赎、称义——的情况下，基督都是为祂那些罪恶百姓采取行动的主角。

对于以“救赎历史”作为圣经神学焦点的提案，有不同的理解。一般对它的定义是，神在整个历史中为祂的百姓所行拯救的作为，从亚当堕落直到最后的完结，审判在其中是次要角色。就着与新造统治的关系而言，这显然也同样很符合次要的地位，就

⁴⁰ 除了已经提到的汤姆·赖特著作中的相关部分外，见 Willard M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 44–153; Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker Academic, 1997), 两者都分析了对观福音里第二次出埃及的模式。

⁴¹ 基督的死和复活是实现新创造的应许和恢复以色列的预言，关于这样的观念，见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14–7:1,” *NTS* 35 (1989): 550–81; 同作者, “The Old Testament Background of Rev 3.14,” *NTS* 42 (1996): 133–52。

⁴² 关于称义观念的说明，见后面第十五章的广泛讨论。

如我们看救恩、救赎、和称义观念时所见到的，因为所有这些都是解决罪妨碍了新造王权出现的困境。

“约”向来是个显眼的观念，有几位学者视它为新旧约圣经的中心主题。所有各样的约虽然不都是完全相同的性质，却都是成就新造统治的次要方式，不论所想到的是与亚当所立的所谓创造之约或行为之约，或是与挪亚、亚伯拉罕、摩西、大卫所立的约，然后是耶利米书中所应许并且在新约圣经里开始的新约。⁴³约是身为宗主的神管理臣属于祂的百姓的主要方式。

“应许”的观念有像约那样的中间角色，因为约乃是先前拯救应许的形式化，只是约更为广泛，因为它们包括规条和审判。虽然在基督里救赎的应许和新约都在新天新地里全然实现了，这种实现的状况却是永远持续的。在新创造里的王权也永远存立。

以“神的百姓”或“新群体”为新约圣经中心观念的提案是片面的，因为它没有充份聚焦于神、基督和圣灵，它也太过笼统，因为关于神的百姓的许多事情都可以说是真实的。

史柯比提到“生命”这个主题，那是已经被提出为正典里最主要的主题。这主题最好理解为基本上与复活和重生的观念同义，我稍后会讨论到它们（见：第八~十一、十八章）。同样地，如果一个人把生命解释为是指一个人所过的生活方式，那么这就可能更合适放在成圣的类别下，也同样会在后面分析（见：第二十五~二十六章）。不论是何种情况，它仍旧是新造统治的一个次级类别，因为它没有广泛到能涵括新造统治的所有其他层面。如果把生命理解为至终是被救赎人类的复活生命，这观念仍然不够广泛，能包含非人类的受造物在整个完成的新造里被更新的生命。

同样地，“神的同在”这个主要观念与和好非常接近，因为人们是在神面前得到和好，这使他们能与彼此和好。可是，神的同

⁴³ 关于这约与创造相关联的角色，见 Dumbrell, *Covenant and Creation*, 与 *End of the Beginning*。

在要大过仅仅被视为和好的一个面向。实际上，神的同在几乎与“神的荣耀”为同义，后者可以指祂属性和祂所是的本质。神荣耀的同在并不等同于祂在一个新造里的统治。神、基督和圣灵都是造成新创造的至高主权的行事者，他们也在这个新创造里统治。如前所述，新耶路撒冷／锡安和新圣殿的意象暗示神同在和积极统治的观念。⁴⁴ 所以，有鉴于此，神荣耀的同在是我所提议的故事主线核心（新造的统治）的一部分。我主张，借以理解圣约群体使命的中心性的镜片，主要是神同在的圣殿扩展到全地，以致“宣教”的观念或许最好要附属于圣殿这个救赎历史观念之下。我们将在这个讨论的结尾更清楚地看到，神的荣耀乃是我所拟的整个故事主线的目标，这包括祂的本质，以及因为祂之所是和祂所行之事而献上的荣耀赞美。

已完成的末世新造王权是个涵括性的实际，至少由下列明显有别的部分组成，也统合了它们，它们是首先、堕落前创造的一部分（创一～二章），但是却超越了这些开头的创造要素，因为现今在本质或性质上，它们是以被提升的末世形态存在：⁴⁵ (1) 神的赐生命的同在（透过祂的圣灵；第十七～十九章）和荣耀（特别见第二十八章）；(2) 在祂的圣殿里（第十八～十九章），这必需有个对人类的普世托付（第十九章）；(3) 被成全的人类生命（包括在堕落后的复活生命；见：第八～十一章）；(4) 平安（关乎堕落后的复和；见：第十六章）；(5) 物质宇宙的恢复（见：第二十二、二十七章）；(6) 公义（见：第十五、二十五～二十六章）；(7) 安息日的安息；和(8) “生养众多”的原始命令，创世记十二章1～3节（在之后篇章中重述）将它转化为要加增亚伯拉罕后裔的

⁴⁴ 有关这种对圣殿的双重观念，见 Dumbrell, *End of the Beginning*, 35-76。

⁴⁵ 有关新创造最后形式的重述和被提升的要素的讨论，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 1039-1121, 对启示录二十一章1节～二十二章25节的讨论。

应许，这在基督里实现，祂是真亚当的像和君王（第十三章），是真以色列（第二十章），有许多儿子借着祂被造为神的形象（第十三章）和真以色列（第二十~二十四章），他们最后全都要在完成的新宇宙里被成全（第二十七章）。神的荣耀同在，⁴⁶被成全的和为义的人类生命和安息，⁴⁷这些要素都是新造王权不可或缺的部分，不应该被视为它的附属观念。平安及繁衍后裔是附属观念，虽然平安也可被视为与王权的安息同义。实际上，所有其他章标题都是与末世新造王权重叠的观念，或是它的观念的各个面向，当然，论大磨难和偶像崇拜的章标题除外。

关于本书中讨论“大患难”（第七章）和“罪就是拜偶像”（第十二章）这两章，必须特别说明。要以一整章来讨论末世患难的原因是，它是对伊甸园中的第一个大试探所作的扼要重述，那时撒旦用一连串的谎言来攻击亚当和夏娃，使他们“跌倒”。这点又在末世时被重复用于基督这位末后的亚当和那些与祂认同的人，这是但以理书七~十二章特别预言的。讨论偶像崇拜的篇章被包括进来，是要说明亚当和夏娃在伊甸园中所犯的大罪持续影响人类。

前面几章（第二~六章）为之后的篇章提供了基础，也是它们的苗圃，后续篇章是由它们成长的。第二章对创世记一~三章作了一个简绘，和这点如何在旧约圣经里发展出来。如此开始的原因是，我们相信圣经一开始就有这种种子形式的观念，它们在整本旧约圣经中被发展，并一直延续到新约圣经里。接着第三~五章首先阐述旧约圣经、犹太教和新约圣经中的末世论观念。这三章被放在本书最前面，因为它们所代表的是渐渐提升的最后时段，就是亚当、夏娃和他们的后裔如果一直忠实的话就应该可以

⁴⁶ 在这里，我们包括三一神的每一个位格。

⁴⁷ 注意：在本书后面的讨论中，“安息”是高潮性行使末世绝对王权的一个不可少的层面（例如，见：第二十三章在“教会守安息日的方式应该完全像当初的以色列那样吗？”标题下的讨论）。

达到的阶段。第六章，就是本章，停下来再次从圣经故事主线与末世论的关系来思想它的性质。

所以，在创世记一～三章开始，然后在圣经正典其余部分发展的，到启示录二十一章1节～二十二章5节达到了它的高潮，这段经文扼要重述了创世记一～三章，并且描绘了最后的亚当和祂的百姓最终达到的目标。这样，如我们在第二章中所说，在创造和新创造这两极之间的圣经材料，不仅要对照它在创世记一～三章的源头来读，也要参照它在启示录里的目标。因此，本书的论点是，圣经正典里的所有材料，都应该被视为根源于创世记一～三章，并且朝向它在启示录二十一章的最后目标进展。

因为这点，我们对本书中各章研究议题的选择，就不是全然主观的选择了，而是因为它是显眼的观念，是我们已经在创世记一～三章中观察到的（见：第二章），而且在启示录二十一～二十二章已完成新造的最后异象中也颇显眼。所以，各章议题之被选中，是因为它们也是“已经实现和尚未完全实现”的新造国度的主要面向（可是大患难〔第七章〕是在新造之前，也为它作预备，而拜偶像的罪〔第十二章〕则引发了恢复新造的过程）。最后，之所以选这些议题也是因为，比起其他议题，它们似乎是被新约圣经以更主要的方式发展出来，特别是借着在新约圣经里引用旧约圣经。此外，各篇章所阐释的议题，大多数都在过去两百年（甚至之前）中被不同的重量级学者检视过，可成为新约圣经中主要的圣经神学议题。在这方面，我们尝试利用其他新约神学家的成果，整合他们的观念，来选择我们的议题。

最后，本书中这些篇章议题的顺序（见〈目录〉），是根据我认为在我提出救赎历史故事主线中的要素的次序，以及其中观念的发展，并且尝试将这些议题作合乎逻辑的安排。

所以，这整本书的要点是，虽然有各样的方式使用“末世论”，我将它定义为不仅是救赎历史或宇宙历史的尽头，或以色列盼望的目标，或个别圣徒盼望的目标，而是一个“已经实现和尚未完全实现”的目标。

未完全实现的、在基督里的新造国度”，与末世论有关的所有其他事物，都应当被理解为与这个观念有不可分隔的关系。⁴⁸著名的格言 *Endzeit als Urzeit*⁴⁹ 一语中的，就如《巴拿巴书信》六章13节所说的：“看哪，我造作末后的事，就如起初的事一样。”末世论也是起源论，意思是，所有救赎历史的目标就是要回归创造的原始状态——人类就是从那里堕落的⁵⁰——然后超越它，进入一个更高的状况，是起初的创造被计划要达到却没有达到的。回归亚当在创造中统治的原始状态和这状态的提升，是推动整个末世计划的动力。所有的救恩／救赎教义或观念，在主题上都附属于神透过一位地上代表在新造中统治；我们若想到，在创世记一～三章，末世论是先于救恩论，这点就很明显了。也就是说，如果亚当忠心地治理起初的创造，他就应该会得到后来更大的福气，那应该就是永远的末世福气，结果就是神的荣耀充满全地。我相信，直到现在，强调末世新造国度的故事主线观念，尚未被充分接纳为新约圣经神学的基础。

虽然我把“末世论”重新定义为“新造的统治”，人们还是可以问我究竟是如何使用“新造的统治”这短语。(1) 它是否使用严谨的特定天启的观念，讲到整个宇宙的终止和重造，包括人的复

⁴⁸ 见 I. Howard Marshall, “Slippery Words I: Eschatology,” *ExpTim* 89 (1978): 264–69。马歇尔总结了“末世论”一词被使用的九种方式；他下结论说，核心定义必须包括一个观念，就是神的应许已经在现今开始实现，但尚未完全实现，所以还是有前瞻性的层面。

⁴⁹ 直译是“末世就如史前”，意思是末世就像混沌初开时。就我所知，这起初在学术界里被建立为一个主要观念，是因为龚克尔（Hermann Gunkel）的著作，*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895)，如 367–70。

⁵⁰ Dale C. Allison Jr., *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1985), 91 亦如此认为。

活？(2) 还是它是一个神学概念，把所有末世盼望都包括在一个神学架构中？(3) 或者它是暗示以色列的世界观里典型的一般性的未来盼望，包括下列盼望对象：复活、宇宙的更新、以色列得伸冤、从被掳归回、万民中相信者得救恩、邪恶国家被惩罚、可能还有其他有待连结的神学主题？我的回答是，我是广义地使用“新造的统治”这个短语，包括所有这三种意思，所以是指这整个观念体系，它们乃是归属于整个世界、以色列和个人的更新之下。人们可以回应我的答复，问说，比起“已经实现和尚未完全实现的末世救恩”这个一般性的中心（这是最近被凯尔德〔Caird〕和贺斯特〔Hurst〕⁵¹ 以及其他人提出的），如此明显广义的观念有何优点？⁵²

可是，在进一步的回应中，我相信，以“新造的统治”来修饰“末世论”，会增进我们对“已经实现和尚未完全实现的末世论”的理解。怎么会如此呢？部分答案在于汤姆·赖特对构成拣选观念的三层人类范畴的看法：(1) 宇宙性或普世性的层次，以色列的角色是作为恢复已堕落之受造界的行事者；(2) 国家的层次，以色列因为自己的罪而受苦，自己需要被恢复；(3) 个人层次，一个以色列人透过献祭体系而得到象征性的赦罪和恢复，这是国家要来的恢复的小规模样式。⁵³ 不仅拣选是主要的镜片，人类要透过它来看他们对这世界的体验，独一神的观念和末世论也构成了旧约圣经/犹太教“基本信仰”的根本结构。⁵⁴ 拣选、独一神和末世论这些基本观念，是个三重的圣约观念的综合体，它们“让以色列人对于她在造物主神的旨意中究竟是怎样的人有一种特别的了解”。⁵⁵

⁵¹ G. B. Caird and L. D. Hurst, *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon, 1994).

⁵² 唐书礼 (Philip Towner, “Response”) 在问过我所想到的是“新造”的这三种意思中的哪一个后，提出这个问题。

⁵³ Wright, *New Testament and the People of God*, 259–60 = 赖特著，《新约与神的子民》，330–31。

⁵⁴ 同上，p. 262 = 赖特著，《新约与神的子民》，333。

⁵⁵ 同上；亦见 pp. 263–68, 332 = 赖特著，《新约与神的子民》，333–40, 424。

拣选的这三个层次，连同独一神和末世论，最好是在新造国度观念的体系里来检视，而约的观念在这个综合体中是扮演附属性的角色。这使得对“末世救恩”的理解更为清晰，它更精确地说明末世的观念是如何彼此相关联。在创世记一~三章，末世论是先于救恩论；若想到这一点，就可更清楚看到救赎是新造王权的一个附属观念了，因为救赎使人在末后的亚当里重得首先的亚当的位分，然后超越他，得到在末后的亚当里被提升的末世福气，那是首先的亚当失去的。因此，救赎是附属于新造的王权，因为它是达到新造王权这个目标的途径。

此外，这个提案颇有助益地精炼了一般“末世论”的中心，因为已经启动的新造统治的中心要素就是耶稣基督。另一方面，这很特定地符合“一个和多个”或“集体性代表”的圣经观念，但又是适度的一般性。⁵⁶ 新造统治的开始被理解为基督的生活，特别是祂的死、复活、和持续高升的复活存在和统治，所以祂是一个成形的小宇宙的模式，在全宇宙的平台决定人类及其余受造物的性质和命运。基督在祂的生、死、和复活的遭遇所包含的模式，不仅扼要重述先前旧约圣经的历史模式，也体现了将要发生在祂百姓身上的模式——例如，关于祂的受苦、作为初熟果子的复活、祂既是神子（基督徒是被收纳的儿女）又是人子（也就是，亚当：基督徒成为在基督里的真人类）的身份、作为列国的光、领受圣灵、守律法、从死亡中得恢复或与神和好、还有得伸冤成了基督徒的称义。⁵⁷ 这个新造的统治是新约圣经在释经和末世论方面的重力中心。

⁵⁶ 关于这观念的讨论，见 H. Wheeler Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1980)，和其中所附的参考资料；还有 Aubrey R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff: University of Wales Press, 1960)。后来的批判者适当地修饰了集体性的观念；最好是说集体性和代表性。

⁵⁷ 在这方面，我后来发现汤姆·赖特的具有洞见的评论：“保罗是在讲述……神、以色列和世界的整个故事，只不过这故事现在被浓缩入耶稣的故事里

我不是主张，环绕新造统治的故事主线是详尽说明新约圣经中所有特色的唯一关键。新约圣经还反映了文化、语言学、社会学、和其他要素；它们显然与“新造里的王权”毫无关联。例如，新约圣经是以希腊文写成的，这不是任何神学考量的结果，而是出于历史的特定情况，是作者在其中自然发现的。而为什么一位作者要采用书信体裁、或历史性的福音书体裁或启示文学的体裁，也不一定是任何神学观念能帮助说明的（虽然我在前面已经作了关于这点的提案，在紧接的下文里却要作一些更多的说明）。或是作者们可能会透过当时独有和被大众接受的社会学镜片，来表达他们的观念（例如，希腊罗马世界的“家庭规范”观念）。⁵⁸ 此处所着眼的，是新约圣经作者们从其中撷取材料、或是透过它们来自然表达他们观念的一些背景特色，不论那是犹太人的或特别是希腊罗马的。⁵⁹

另一方面，人们也不必犹豫而不愿提出问题来质疑，某些背景观念被选用，是否为了补充或充实某位特定作者的神学？例如，对启示录第五章里的“书卷”的描绘，一部分是借着引喻旧约圣经，一部分是参照罗马的证明或遗嘱的背景。引喻以西结书第二章带有审判的观念，而谈到打开一个被七印封起的罗马遗嘱所表达的观念是，耶稣已经为祂的百姓得到人类曾失去的地上产业。⁶⁰ 启示录对这个产业的阐释，就是在新天新地里领受一个地业（二十一~二十二5）。同样地，以弗所书之所以提到家庭规范，可

了。……他重复使用旧约圣经，是要……提出阅读人所熟知的故事的新方式，并且建议他们在耶稣故事中找出比其他地方更自然的高潮”（*New Testament and the People of God*, 79 = 赖特著，《新约与神的子民》，110）。我同意赖特对旧约圣经所作的回顾性的强调，但是也有一个前瞻性的要素，是我在这里所阐释的。

⁵⁸ Towner, “Response” 提到这点。

⁵⁹ 见：如马贺比（Abraham J. Malherbe）关于希腊罗马各样背景的著作，并注意 de Gruyter 出版社继续出版的 *New Wettstein* 计划。

⁶⁰ 启示录第五章的“书卷”带有其他涵意；关于更完全的讨论，见 Beale, *Revelation*, 337-49。

能是因为该书信的一个主要考量，就是关于堕落人类的破碎景况，那是身为如亚当那样的“家庭主管”的基督（-10，三9）已经开始修复的，就如他对其余的受造界所作的一样（-10）。在以弗所书里，这种破碎的一个例子，就是犹太人和外邦人的分隔，它已经被基督的死和复活打破了（二1~三7）；这种破碎的另一个例子，是家庭内不同层次的破裂关系，对于那些在基督里的人，这方面的医治也已经开始了（第五~第六章〔歌罗西书里的家庭规范扮演类似的角色〕）。同样地，也可以问一个问题：为什么新约圣经包含了像书信、历史、传记、和天启文学等文体。也就是说，这些文体的选择与作者们对救赎历史的关注有何关联？我认为他们有相当的关联，但是受限于本书的篇幅，无法对这些有趣和相关的问题作进一步的探讨。⁶¹

新约圣经的作者们真的有想到，以新造的统治为他们的故事主线或神学的核心吗？我相信，这问题的答案是不同程度的“是的”，因为他们全都浸润于旧约圣经/犹太教的思维世界里，它的内部意识核心是一个扼要重述的故事主线，就是对受造界的统治；他们了解耶稣是这个救赎历史故事主线的开头高潮里的关键角色，只是他们以不同方式来连结，并且强调它的不同层面（有些人强调灾难，有些人强调和好，有些人强调国度，其他人强调宣教，等等）。可是，我现在面对的问题是：如果他们真的有想到这样一个故事主线，为什么不让它更为明显，还有他们会一致同意新造的统治是中心吗？我的看法是，新约圣经的作者们是初期犹太基督徒的领袖，他们会同意，耶稣在这故事主线的创造国

⁶¹ 例如，关于与福音书文体的出处的关系，见 Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 172-203。克莱恩主张，福音书文体是要作为基督所引入之新约的法律见证，有点像出埃及记，那是对西奈的旧约所作的法律见证。同样地，启示录文体的天启—先知层面的源头，是旧约圣经某些书卷的同样的文体，这与那些书卷的救赎历史信息有密不可分的连结（见 Beale, *Revelation*, 37-43）。

度目标的起初启动中扮演关键角色，但是他们会坚持他们自己独特的表达方式和强调点，来拟出他们各自的表述。我相信，一旦清楚理解了他们所用的独特表达方式，就是关于基督和教会是如何与创造和王权的故事主线相关联，就可看到他们心中确实想到新造的统治是个中心，故事主线则是围绕着它。

此外，毫无疑问，没有一位新约圣经作者是明白地只要写出对此信仰的神学理解；实际上，这些作者通常并且主要是因为在各教会中的情况和问题而写的。这不是说神学对他们而言不重要。他们的目的是引用他们的基本神学最相关的部分来解决这些问题，所以，他们只是针对每种环境下的最特定状况，表述了他们更广神学中最有关联的部分。这表示，我们必须把他们的神学拼图的片断拼凑起来。我相信我们有足够的片断来完成这拼图的大部分，但是有一些没有给我们的缺口和片断，是我们必须揣测的。关乎特定情况的问题，也是他们那独特的神学重点和表述的原因。这是圣经作者们没有清楚地给我们想要的神学的主要原因之一，可是罗马书和以弗所书很近乎一种尝试，要说明十字架和复活的神学，以及它对生活的意义。同样地，福音书学术界最近的一个趋势是主张，福音书不是为了特定基督徒群体的环境或问题而写的，而是为所有基督徒写的。⁶² 如果这是正确的话，福音书的目的是作一篇耶稣的传记，说明祂在神的救赎历史中的地位。同样的，路加福音的续集使徒行传也应被同样看待，只是焦点在于耶稣之灵的角色，祂透过在地上的教会运作，执行见证人的普世宣教使命。

总结来说，新造王权是新约圣经故事主线的核心，这样的观念可以想像为一种教义主题的骨架，使外壳得以成形，这外壳包括其他要素，它们在组织或主题上都与圣经神学结构骨架没有非常

⁶² 见 Richard Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998)。

密切的关联。⁶³ 参照这种“骨架和外皮”的隐喻，⁶⁴ 我的分析主张，新约圣经神学最具涵盖性的观念，最好是借由以下的故事主线拟定出来，这是本章前面所讲过的：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。⁶⁵

我在前面已经讨论过神的荣耀，我要清楚说明它在我所提出的故事主线里的确切角色。即使在这故事主线里，神的荣耀也是至高的目标，因为这实现的新造统治的每一个层面都是要展现神的荣耀，这与它在实现之前的历史中在地上所有的部分彰显是完全相对的（见：民十四21；启二十一1~二十二5〔如，二十一10~11、23〕）。神的荣耀是新造统治的顶点，这是很自然的，因为在旧约圣经救赎历史故事主线中其他重述的准新造故事中已经预期了它。⁶⁶ 在这方面，神的荣耀应该被视为这故事主线的重点，因

⁶³ 或者可以想像一把雨伞，它的金属骨架提供了基本造型，然后有布料把它盖起来。

⁶⁴ Towner, "Response" 提出这种类比的适当性。

⁶⁵ 见 Thielman, *Theology of the New Testament*, 681-725。在逐卷归纳分析新约圣经书卷后，狄尔曼过滤出新约圣经信息的下列主要部分：(1) 耶稣是人类罪恶的解答；(2) 以信心回应神的恩典作为；(3) 圣灵是神末后的同在；(4) 教会是神的百姓；(5) 实现；他下结论说，基督是所有这五个要素的中心。马歇尔（《马歇尔新约神学》，673-81 = Marshall, *New Testament Theology*, 717-26）在对新约圣经书卷作了归纳式研究后，下结论说：宣教是连结新约圣经的主题，其中的主要演员是神、耶稣和祂透过圣灵为罪人所行的拯救作为、和身为被更新的以色列的教会所作忠心的回应；这个宣教将在历史尽头时全然完成。

⁶⁶ 在这方面，神的荣耀或尊名被视为出埃及、旷野飘流、征服迦南、建造圣殿、被掳和应许的归回、以及耶稣的生与死等事件的目标（John Piper, *Desiring God: Meditations of a Christian Hedonist* [Portland, OR: Multnomah, 1986], 227-38 = 毕约翰著，周天麒译，《十点十分的盛宴》〔台北：中国主

为它是最终的目标，而新造的王权和它的扩展则是达成那目标的主要途径。所以，本书的要义是聚焦于这个故事主线的次要中心或踏脚石：朝向新造国度的进展。这样，这个故事主线中心的最终目标就是神的荣耀。已经有其他的书讨论这个目标，⁶⁷但是本书乃是聚焦于达成那目标的主要途径：朝向新造国度的进展。这是达到神的荣耀的主要踏脚石，创世记一～三章和启示录的最后异象（二十一1～二十二5）为整本圣经形成一个首尾呼应，清楚表示了这点（如我在第二章“旧约圣经重复的宇宙性审判和新造事件”标题下所主张的）。创世记一～三章的焦点在于：身为君王的亚当，应该为了神的荣耀而扩展这个新造的国度，但是他失败了；而启示录二十一章则专注于说明亚当应该要做的最后是如何实现的。当然，在圣经的这个首尾呼应的开头和结尾中，还有其他的神学面向，但是，如我在全书中所主张的，为了神的荣耀朝向新造统治的进展形成它的主要轮廓。

人们可能会合理地质疑，我是不是以我所喜欢用的“故事主线”或“情节主线”词语，作为“中心”这种文字的伪装，以致至

日学协会，2006），423-38亦如此认为；在他的分析里，派博用不同的圣经经文来说明这点，并且包括了旧约圣经和新约圣经其他重要的事件〔例如，创世记第一章的创造叙事〕，为了表示它们的目标也是神的荣耀）。这点非常重要，所以需要一整个部分来讨论，见于本书的结论。

⁶⁷ 例如，关乎新约圣经，见 Thomas R. Schreiner, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001); 同作者, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008) = 史瑞纳著, 李洪昌译, 《史瑞纳新约神学》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2014)。关于荣耀是新旧约圣经的中心焦点, 见 Piper, *Desiring God* = 毕约翰著, 《十点十分的盛宴》; Hamilton, "Glory of God in Salvation," 57-84; 同作者, *God's Glory in Salvation through Judgment: A Biblical Theology* (Wheaton: Crossway, 2010) = 汉密尔顿著, 张保罗译, 《审判、救恩、神的荣耀——汉密尔顿圣经神学》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 即将出版)。

终这两者基本上是同义的。如果是这样的话，那么我对寻找一个中心所作的方法论的批判，也就同样适用于我的故事主线进路了。但是我相信，这两者之间的区别是，这故事主线的核心（“新造的统治”）在这故事主线里是次于神的荣耀，而对于理解朝向新造国度的进展而言，这故事主线的其他观念是不可少的。

虽然如此，还是要记得这故事主线的其他部分，免得扭曲了它的核心和它的目标。只要可以察验出一个故事主线的核心和目标，那么我关于区别中心和故事主线的讨论就至少在方法论上是有可能的。如果有人还要反对这个逻辑，我的回应就是肯定这个故事主线，并且到此为止，而不找出这故事主线的核心。即使在这样的情况下，本书也聚焦于这故事主线中关乎末世朝向新造国度的进展。即使我的故事主线被认为不是中心性而未被接受，我仍希望这些读者会注意到“已经实现和尚未完全实现的新造国度”的观点，和它在了解新约圣经上所提供的洞见。

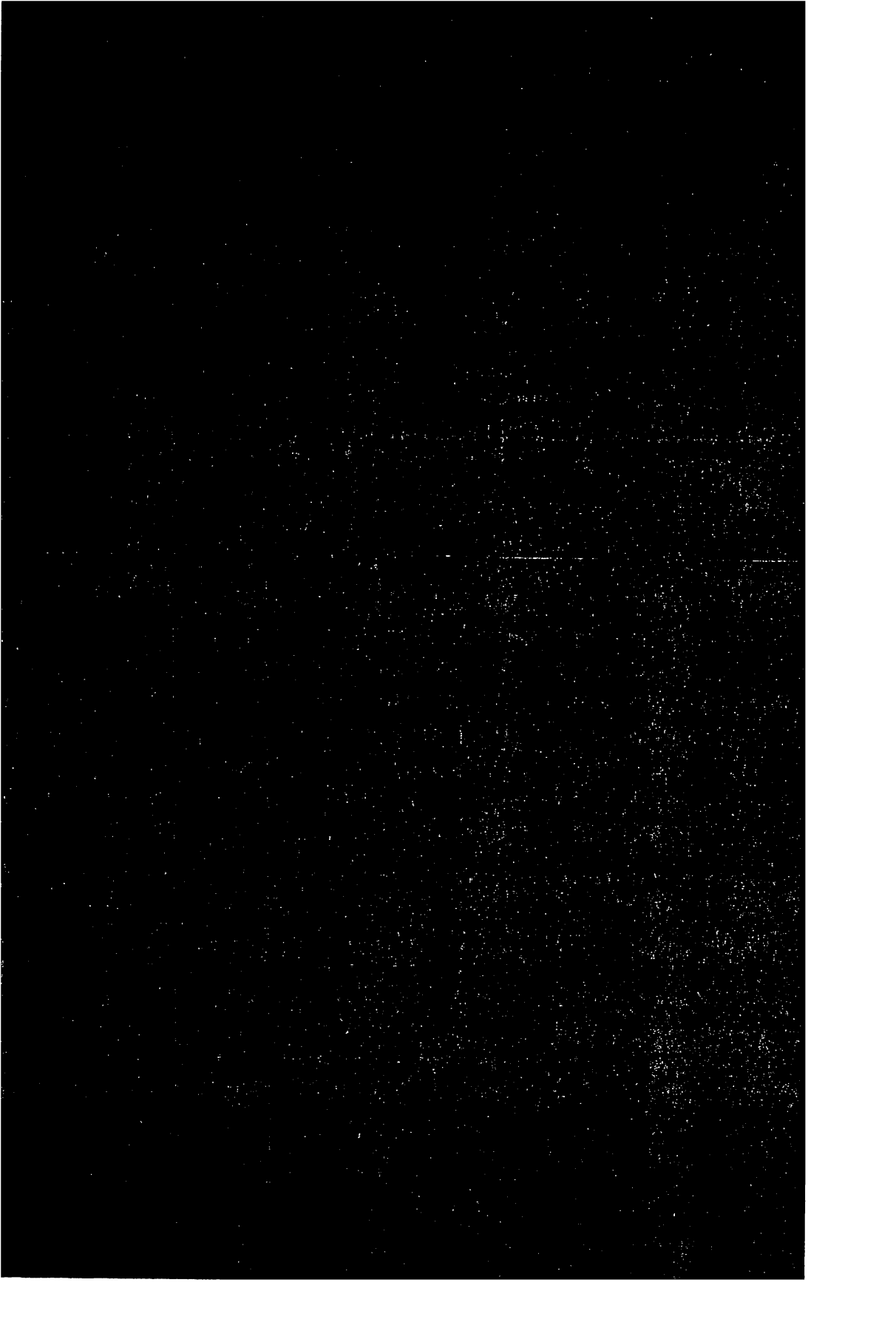
2

PART 2:
THE STORY OF THE INAUGURATED
END-TIME TRIBULATION

第二部分

已经启动的 末世患难故事





第 7 章

在耶稣和教会里开始的末世大患难

第三章的最后部分尝试说明，旧约圣经中的“日后”措辞，是如何指在旧约圣经时代没有实现、尚属未来的末世情况。我们在第五和第六章看到，关乎日后的预言随着弥赛亚第一次降临而开始实现，并且要在祂最后一次降临时实现。第三章对未实现情况所作的初步鸟瞰中显示的主要末世观念有：

1. 有个最后、空前的患难期，要由一个行欺骗和迫害的末世抵挡者施加于神的百姓身上；面对这情况，他们需要智慧才不致妥协；在这之后，他们
2. 得解救，
3. 得复活，他们的国度再次被建立；
4. 在这个将来的时候，神要在世上统治，
5. 这是透过一位要来的大卫家的君王，祂会打败一切敌对权势，在一个新造里以和平统治，所统治的是
6. 列国，和
7. 被恢复的以色列，
8. 神要跟他们立一新约，而且
9. 神要赐给他们圣灵，并且
10. 圣殿要在他们当中重建。

我们也看到，国度、君王、和统治列国的观念，有时是在谈到给族长类似亚当的福气的应许时发展出来的。在这方面，创世记一～三章显示，亚当本应有神的完美形象，以一位完美的祭司—君王的身份来治理。在面对撒旦的试探和欺骗时，他未能完成这

个任务，这就产生了对另一位像亚当的人物的需要，来完成第一个亚当的使命。

本书其余部分的目的，就是要追察出在第二~三章里所列出的末世论和圣经神学的这些主要观念，以及某些相关的和附属的主题。采取这种步骤的理由是，要根据旧约圣经定下主要预言的主题，然后聚焦于这些主要主题，看它们就实现来说是如何在新约圣经中发展出来。这种理由的前提是，新旧约圣经是被神这一位作者所統合的，虽然因为救赎历史的特别情况和进展，无可避免地会有一些不易调和的差异。然而，给本书所定的书名是《新约的圣经神学》，因为它努力尝试，参照新约圣经的旧约圣经背景来研究它的神学。这表示，我对新约神学的理解不是仅根据对新约圣经的研究，而是也根据我先前对旧约圣经的圣经神学和末世论观念的探究而得的，这为我所要在新约圣经里进行的研究定下了内容。

在后面篇章的这第一章和本书的大部分里，要开始谈到末世灾难的题目，所讨论的是新约圣经不同的主要神学观念如何会是我所提新约圣经故事主线的各层面：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。本章所要讨论的末世灾难主题是一个尝试，要阐述新约圣经故事主线中这个关乎耶稣的末世“磨炼”的部分。

首先谈到灾难这个题目，因为它是在末世期间要发生在神的百姓身上的第一件事，他们要从其中得解救，之后要经历上面所说末世预言的所有其他应许（如我们将看到的，例如，根据但七~

十二章的预言)。¹ 在旧约圣经和犹太教里，患难通常被描绘为紧接发生在被预言的新造和国度的其他多方面层面开始实现之前。

这种被预言的末世灾难可能最切合被扼要重述的混乱，就是如第二章中所讨论的（在“旧约圣经中不断被重复的普世性审判和新创造的故事”标题下），并且如在我的旧约圣经故事主线里所拟出的：旧约圣经是神的故事，祂从混乱中在一群罪恶的百姓之上逐步重建祂的末世新造国度，是借着祂的话语和圣灵、透过应许、圣约、和救赎做的，结果是给信徒的普世使命，去扩展这个国度，并使审判（被击败或被掳）临到不信的人，成就祂的荣耀。如我们已经看到和在后面要看到的，在重述旧约圣经模式时，混乱这个要素是在出埃及时瘟疫的灾难中和在以色列被掳到巴比伦时所经历的试炼里（见：赛四十五 18~19；耶四 23~28）表达出来。² 所以，埃及瘟疫的混乱后来被视为末世灾难的模式，就如启示录一书中在号和碗的瘟疫系列中所描绘的。这种末世试炼的模式也在耶稣事工和教会的已经启动的试炼里被表述出来，这是我要在本章里讨论的。

在本章的最后一个主要部分里，我们也会看到，许多在第一个创造中落在第一个亚当身上的许多恶者欺骗的试探必要在末世中被重复。所以，这位末世要来的亚当必须面对同样的欺骗风暴。但是，不像第一个亚当，这位末世的亚当将抵挡这攻击，并且胜

¹ 可是，的确有种意思，就是在但以理书和以西结书三十八~三十九章里，以色列的末世迫害者是在他们从被掳归回应许之地“以后”才迫害他们的，这归回本身被视为以色列的末日预言的开始实现，就如我们在先前对申命记四章27~31节，三十一章29节的讨论中所看到的。有趣的是，申命记四章29~30节也说，以色列在“日后”的恢复将发生在它的“患难”中（《七十士译本》：*thlipsis*）。这样，从旧约圣经的观点，对以色列就似乎有两个阶段的末世灾难了：(1) 他们起初从其中得恢复的磨炼，和 (2) 在他们已经被恢复一段时间之后要发生的一个磨炼。

² 关于这点，见第二十七章在“欺哄、磨难、迫害、和宇宙瓦解的患难”标题下的讨论。

过邪恶的势力。同样的，跟随他的人也要受这种重复欺骗的灾难，并且也要因他们认同他们的末世领袖而胜过它，这位领袖已经为他们铺了路。

旧约圣经中的末世患难

在第三章和第五章的一部分里，对旧约圣经“末世”言语的探究指出了几处经文，是预言一个将临到神的百姓的患难。以西结书三十八章 10~16 节预言说，当百姓从被掳归回，在他们的地“安静”和“安然居住”时，将有一北方的仇敌入侵和迫害以色列。但以理书七~十二章把以色列日后的磨炼定在它第一次归回应许之地以后，但却是在所有关乎以色列从被掳归回的各个预言（例如，复活和新创造）都实现之前。更确切地说，解经家们把磨炼定在最后一个世上国度之时（但二章也预言了第四个和最后反神权的国度的失败）。³ 但以理书七~十二章的末世磨炼（如十二 1）包括下列要点：

1. 末世仇敌的欺骗，包括他扭曲神的真理，具影响力的假教师要兴起，渗入圣约群体，促成对圣约不忠；
2. 仇敌迫害圣徒，
3. 他亵渎圣殿，
4. 他抵挡神，和
5. 他后来受到的最后审判。

我可以浓缩这个关乎末世患难的旧约圣经背景的讨论，因为这大致上已经在前章里讨论过了，我会把其中一部分加入以下关于犹太教、和特别是新约圣经的讨论中。

³ 这第四个国度是希腊或罗马，学者们有争论，但是目前暂且不必作这种争论。

早期犹太教里的末世患难

我们在第四章看到，犹太教预期，日后将有更多错误教义、错误教导、和欺骗之事，这段时期之后就是对罪恶的最后审判和神的国度的实现。同样的，我们也看到关乎以色列在末世期间行恶的话。此外，在历史完结之前的末期，圣徒们将经历剧烈的苦难，包括为他们的信仰受迫害，人类也将经历各样可怕的磨炼，包括战争和自然界的动乱。

《叙利亚文巴录启示录》二十五~二十七章说，最后的“大患难”将爆发自然界的动乱和罪恶及魔鬼的作为。⁴《以斯拉四书》十五章1~19节肯定同样的事，但又补充说，在一个大患难中，“真理的道要隐藏，这地将无信仰。”⁵有些文本仅强调自然界的动乱（《以斯拉四书》九2~4）。昆兰群体预见在“光明之子”和“黑暗之子”之间会有一个末世的争战，其中“所有蒙神救赎的百姓将经历一个受苦的时段”（《战卷》I:11-12〔XV:1也一样〕），他们将经由它而被精炼（《末世论米大示》残篇1, II, 3, 24, 5:1-4a）。⁶

⁴ 还有《叙利亚文巴录启示录》七十2~8；《以斯拉四书》六24，十五3~19，十六18~39，74；《以斯拉四书》十五章3~19节包括对敬虔之人的迫害；《摩西遗训》八1~5；《希腊文以斯拉启示录》（*Greek Apocalypse of Ezra*）三11~16也一样。

⁵ 下列文献带有同样的观念，包括真理和信仰的终止：《米示拿》〈论疑妻行淫〉（*m. Soṭah*）9.15；《西卜神谕篇》2:154-174；《以诺一书》九十一5~9；《以斯拉四书》十四14~18；《巴比伦他勒目》〈论公会〉（*b. Sanhedrin*）97a。

⁶ 见 Brant Pitre, *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement*, WUNT 2/204 (Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic, 2005)。皮特尔对早期犹太教中末世灾难的探究与我在此处和本书前面所作的一致，但远为广泛。

新约圣经里已经实现和尚未完全实现的末世患难

新约圣经中预言并且开始实现的日后磨炼，聚焦于迷惑人的教导和迫害，而不是宇宙毁灭的混乱，虽然这患难在完成时将会带有这所有特色。

人子和大患难

在后面谈到基督论的部分里，我会更充分地谈论在旧约圣经和福音书里的“人子”这个议题。虽然如此，在这里必须对这题目作部分的讨论，因为它与我们目下所谈的患难非常有关联，特别是因为但以理书第七章阐释了这位人物。

辨明但以理书第七章里的人子的身份

当我教授但以理书第七章时，我首先叫学生在课堂上仔细地默读第 15~28 节。可是，在他们读之前，我为他们总结第 1~14 节：但以理见到一个异象，有四个兽从被风吹动的海中出来，一个接着一个。异象接下来是描述“亘古常在者”坐在祂的宝座上（第 9~10 节），接着，最后那兽受审判（第 11~12 节），最后，“有一位像人子的”来到亘古常在者的宝座前，领受永远统治全地的权柄（第 13~14 节）。然后我对我的学生解释，第 15~28 节是关乎这个异象的正式解释。我接着说一件相当平淡无奇的事。我告诉他们，异象的作品通常有一种模式，就是在异象之后是解释，这解释部分是解释这异象；因此我对他们说，第 15~28 节不过是解释前面的异象而已。有时学生们看着我，好像我是在教小学一年级的学生一样。接着我要他们开始读这个解释部分，并且告诉我它是如何解释这异象中的“人子”这个人物，因为在这异象的最后部分里，这样一位关键性人物的身份必定会在这个解释部分指明出来。

当他们读完后，我要他们告诉我，但以理书第七章的解释部分说“人子”是谁。许多学生显然经历了释经和神学上的焦虑，因为

他们发现，这解释没有明显地说这位“人子”是一位个别的弥赛亚角色。“人子”这个词语甚至没有出现在这解释部分里。学生们有强烈的焦虑，因为他们当然知道，在所有四卷福音书里，耶稣都不断地称祂自己为“人子”。在几分钟的沉思后，有些学生会提出关乎这身份认定的答案，有点紧张和犹豫地说：“人子”被指明为“至高者的圣民”，指忠心的以色列。他们的理由是，出现在第13~14节异象中领受“永远国度”的“人子”，没有出现在第15~28节，反复出现的只是以色列的“圣民”“领受国度到永远”：

但七 18 “然而，至高者的圣民，必要得国享受，直到永永远远”。

但七 22 “直到亘古常在者来给至高者的圣民伸冤，圣民得国的时候就到了”。

但七 27 “国度、权柄，和天下诸国的大权必赐给至高者的圣民。他的国是永远的；一切掌权的都必事奉他，顺从他。”

我接着说，“是的，你说得不错。‘人子’是以色列的圣徒。”当然，接着就冒出这个问题：“那你要怎么解释福音书中耶稣说祂是人子呢？”我的回答是，虽然但以理书第七章的解释部分确实把“人子”认定为以色列的圣徒，但是在这异象本身和接下来的说明中也有线索显示，“人子”也是一位个别的像弥赛亚那样的人物。第一，这位人物“驾着天云而来”，这是一个奇怪的描绘，因为在其他地方只有神是驾着云行动⁷（实际上，拉比们有时称神为“驾云者”）。这表示。当人子来到那亘古常在者的宝座前时，他被描绘为神。有个主要的《七十士译本》版本（古希腊文版）如此解释这点：“有位像人子一样的驾天上的云来到，祂是以亘

⁷ 例如：撒下二十二 10~12；伯二十二 14；诗九十七 2~5，一〇四 3；耶四 13；鸿一 3。

古常在者的身份而来”（而亚兰文和《狄奥多田译本》的《七十士译本》则译作“祂来到那亘古常在者面前”）。所以，现存最早的对但以理书七章 13 节的解释，是把人子描绘为像亘古常在者那样的神祇。⁸

这解释里还有一个部分显示，这位“人子”有可能既是个别的弥赛亚君王，也是以色列的圣民。这四个兽在第 17 节称为“诸王”，在第 23 节称为“诸国”，所以显然是在个别君王和他们所统治和代表的王国之间作区别，可是多少也有将这些王和他们的王国相关联。有些旧约圣经的神学家称这种关系为“一而多”或“集体性的代表”，借着它，一位君王、祭司、或父亲分别代表一个王国、一群国民、一个家庭。当然，即使这位君王、祭司、或父亲严格说来有别于他所代表的，每一个却都是按集体性地认定，代表王国、国民、或家庭。这样代表的意思是，对这位代表而言真实的事，对被代表的而言亦为真实。就但以理书第七章而言，解释部分说，这位人子就是以色列这个忠心的国家，可能是因为祂身为以色列的王，代表性地把百姓总括在自己里面。因此，祂的一些行动就代表也是他们的行动，反之亦然。他们的一般身份也一样。两者都可以被看作是以色列（正如大卫和歌利亚之间的战斗，可以称为以色列和非利士人之间的战斗）。

在但以理书七章 27 节后面部分里，关于一位个别的人子还有一个最后的可能的线索：“国度、权柄和天下诸国的大权，必赐给至高者的圣民。他的国是永远的，一切掌权的都必事奉他，顺从他。”有少数解经家把“他的”和本节末的“他”认定为第 13~14 节里的个别的人子。但是，第一，这是假设第 13~14 节里的人物只是一个人而已。这虽然有可能，特别是鉴于前面提到在但以理书第七章中这样的线索，但是第 27 节的最后部分最多只可

⁸ 犹太教中早期对但以理书七章 13 节的其他解释将在第十三章讨论基督论时谈到。

说是模糊而已。更有可能的认定是，“他的”和“他”乃是指紧接前面的先行词，“至高者”，或者可能是，单数代名词是反映一种集体性的“圣民”，就是在紧接前面的第27a节里的（见：如《修订标准版》，《英语标准版》）。所以，第27节末的“国”是“至高者”的，或是“圣民”的。

但以理书中的人子、圣民和患难

既已将“人子”认定为主要是聚焦于圣民，其次是聚焦于一位个别的王，我现在就可以来谈但以理书第七章里的患难的问题。我们在上面看到，但以理书三次预言圣民将要得国（第18、22、27节）。第21~22节说，紧接在得国之前，以色列要从末世仇敌那里遭受到剧烈的磨炼：“我观看，见这角与圣民争战，胜了他们，直到亘古常在者来给至高者的圣民伸冤，圣民得国的时候就到了。”第23~27节断言同样的事，第25节强调：“他必向至高者说夸大的话，必折磨至高者的圣民，必想改变节期和律法。圣民必交付他手一载、二载、半载。”⁹第17~18节暗示圣民在受迫害之后得国的相同模式。如果如我在上面所主张的，第15~28节对第13~14节的“人子”的主要解释是以色列的圣民，那么第15~28节所描绘的，就是以色列身为人子，必须在得国之前经历末世的磨炼。此外，我说过，但以理书第七章也微妙地把人子认

⁹ 记得：有《七十士译本》的几份抄本和版本，以及教会的教父们，把“折磨”（=*katatribō* [古希腊文]，*palaiōō* [《狄奥多田译本》] = 亚兰文 *yēballē*）用 *planaō*（“欺骗”）来代替，以致在这里，这个末世仇敌被描绘为“欺骗”圣民。见 Joseph Ziegler, ed., *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, vol. 14.2 of *Septuaginta* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999) 里的文本鉴别注脚。

定为一位代表以色列的个别的末世君王，如果这是正确的话，那么就有可能祂也必须在得国之前经历末世仇敌所加的最后痛苦。¹⁰

福音书里人子的磨炼和国度

对福音书以及早期犹太教中的人子所作更完全的研究，必须留待后面一章。此处我要关注的只是福音书中那些谈到人子受苦或显然是低贱生活的经文。这些话语有两类，是关乎耶稣的 (1) 被钉十字架之前的事工，和 (2) 在十字架上的死。

耶稣被钉十字架之前的事工的经文

首先，有些经文是关乎耶稣被钉十字架之前的事工，其中一些是：

太八 20 “耶稣说：‘狐狸有洞，天空的飞鸟有窝，人子却没有枕头的地方’”（//路九 58）。

太十一 19 “人子来了，也吃也喝，人又说祂是贪食好酒的人，是税吏和罪人的朋友。但智慧之子，总以智慧为是”（//路七 34）。

可十 45 “因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价”（//太二十 28）。

路十九 10 “人子来，为要寻找、拯救丧失的人”。

这些“人子”经文的每一个都与但以理书七章 13 节有某种程度的关联。其中某些要比其他的有更清楚的连结，当注意到有些言语与但以理书七章 13 节的一致时，这点就很清楚了。在〈表 7.1〉，注意但以理书七章 13 节和前面对观福音经文之间的平行。

¹⁰ 我首次看到这种对关乎圣民受苦的人子的解释，是在 R. T. France, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1971), 128-30, 可是在着书时，法兰士自己也不持此种看法。

虽然这段经文可能聚焦于耶稣的死，提到祂的“来”却可能也包括了祂之前的事工，就是当祂开始“服事”时的，它的目标是要在祂受死的苦难中达到高潮。虽然但以理书的异象把人子描绘为被一群天使环绕（参：但七 9~10），来到天上神的宝座前，要领受统治全宇宙国度的权柄，马可福音十章 45 节对耶稣开始实现但以理书预言的描绘，却与所预言的截然不同。这可能是引喻但以理书

表 7.1

但以理书七 13 (古希腊文)	马可福音十 45 (//太二十 28)
“有一位像人子的来临……，所爱的人……都服事他……。”	“因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价。”

七章 13 节，可是较有争议的是，它是否只是要与但以理书七章里的人物作一个类比，或是指那个预言性异象的开始实现。这里没有实现的套语，而用语所表示的，似乎不是耶稣在祂的事工里实际领受了一个国度，而是说祂“服事”他们，而非他们“服事”祂，祂是借着受苦来作成这事，这苦难是借着受死的苦难达到高潮（显然是如此暗示的）。尽管有这两个考虑因素，可能最好还是把这个片语当作是表示已经开始的实现。原因是许多表示旧约圣经预言实现的经文都没有实现的套语。除非文脉有证据，要求对旧约圣经预言仅仅作一种类比的应用，否则就应该把旧约圣经经文的预言文脉带入新约圣经的文脉里，以致假设所着眼的是实现。因此，耶稣现今在祂的事工里的受苦和祂即将受的死，是开始实现但以理书的预言。

但是，如果目前的经文所着眼的是这样的实现，用来指人子来临的方式却与但以理书第七章的描述迥然不同，那又该如何解释

呢？马可福音十章 45 节把但以理书的实现视为以一种迄今为止未被预料到的方式在发生。也就是说，耶稣开始实现这预言，首先是行使救赎的权柄，借此服事祂的百姓，借着为他们受苦来确定他们的救赎；在这之后他们要服事祂。因此，耶稣在祂的事工中的降临，是但以理书第七章所描绘祂得胜地来到宝座前的开始。按这样的意思，我们可以说，它是但以理书七章 13~14 节的一种已经开始的“讽刺性的”实现。

法兰士 (R. T. France) 反对巴瑞特 (C. K. Barrett) 的观点，后者把本节经文视为引喻但以理书七章 13 节。巴瑞特说，如果圣民在承受国度前必须经历苦难和迫害，人子也必须如此，因为祂是他们的代表，要与他们认同。所以，祂也要在领受国度前受苦。¹¹

法兰士提出反对这种立场的论点。第一，他说，但以理书中从未说人子受苦，或是祂与圣民的受苦认同。祂只是被与一个国度认同而已。可是，支持巴瑞特观点的是我们前面指出的，但以理书第七章有某种程度地支持在人子和以色列圣民之间的代表性认同。若是如此，就必须接受人子受苦是但以理书第七章本身所暗示的一个观念。鉴于这点，耶稣之说祂自己是个受苦的人子，是但以理书第七章的开始实现，就不像乍看之下给人的印象那么出人意料了。

第二，法兰士指出，即使接受巴瑞特的观点，但以理书第七章却没有说，也没有暗示，人子有替代性的苦难。这点没错，但是受苦引到国度，这种一般模式却仍应被视为可能的，这个替代性部分被视为结合了以赛亚书所预言仆人的救赎性受苦（赛五十三

¹¹ C. K. Barrett, "The Background of Mark 10:45," in *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893-1958*, ed. A. J. B. Higgins (Manchester, UK: Manchester University Press, 1959), 13-14. 关于其他持此立场的人，见 France, *Jesus and the Old Testament*, 128n187 引用的文献。

11~12) 和但以理书七章 13~14 节的引喻的结果 (可是要记得, 但九 26 预言了“弥赛亚”明确的受苦)。

最后, 法兰士主张, 耶稣只有在将之应用到祂复活之后得胜地被高举时, 才以引用经文的形式, 明显提到但以理书七章 13~14 节的人子 (所以, 在整个对观福音书中, 他只看到耶稣七次引用但七 13~14)。大多数解经家都不会像法兰士那样严格限制关于但以理书七章 13 节的引用, 他们肯定有多处其他明显的引喻。应当补充的是, 排除马可福音十章 45 节对以赛亚书五十三章的引喻, 也同样是错误的。

大多数解经家都没有充分注意到, 马可福音十章 45 节全然具有但以理书的性质。这话所出现的文脉讨论的议题是, 在末世国度里的排名 (十 37、40)。耶稣说, 在祂的国里的排名, 与在地上国度里的方式正好相反——也就是, 透过出人意料的统治 (十 42~44)。而这一切都被放在一个更广的“国度”场景中 (十 14~15、23~25, 十一 9~10)。在十章 45 节, 耶稣把这种出人意料的国度观念应用在自己身上。不仅在耶稣谈到人子“来临”时明显地引喻了但以理书第七章, 在这文脉中, 祂之“服事”他人似乎也是但以理书七章 14 节预言 (各国都要“事奉”祂) 的一个出人意料的发展。¹²

我们现在要回到这问题, 就是这一切是如何与末世大患难的开始有关联。但以理书第七章中关乎以色列受苦和人子的国度的预

¹² 马可福音使用 *diakoneō*, 而古希腊文则用 *latreuō*, 《狄奥多田译本》用 *douleuō*; 可是, *diakoneō* 很可能是亚兰文“服事”这字的可能翻译 (例如, 注意: 西一7和四7 *diakonos* 和 *syndoulos* 之间的比较式平行)。关于与马可福音十章45节的旧约圣经背景其他看法的对话, 见 France, *Jesus and the Old Testament*, 116-23。虽然法兰士对马可福音十章45节是引喻但以理书七章13节存疑, 但是, 在几十年后出版的马可福音注释, 他却承认但以理书七章13节与以赛亚书五十三章10~12节的结合 (见 R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 2002], 419-21)。

言已经在耶稣的事工里开始实现，并且在他的死上达到高潮。但是但以理书所预言要在国度之前的苦难已经被与这国度本身的开始合并了，所以耶稣被视为是开始在他自己的受苦中建立国度。这强调了出人意料的实现部分，前面曾暗示了这点。当然，在学者当中，现在基本上普遍承认耶稣在他的地上事工里开始了这国度，但却没有那么多人充分注意到末世灾难也是在他的事工里开始的，这事工包括不同程度的受苦，对耶稣而言，这个受苦在十字架上完成了。¹³

路加福音十九章 10 节与马可福音十章 45 节非常类似，路加福音七章 34 节也一样（见〈表 7.2〉），虽然需要对后者作一些说明。

表7.2

但以理书七 13
(古希腊文)

路加福音七 34, 十九 10

“有一位像人子的
来……”

七 34: “人子来，也吃也喝，你们说祂是
贪食好酒的人，是税吏和罪人的朋友”！

十九 10: “人子来，为要寻找、拯救失丧
的人”。

但以理书第七章对人子的描绘是，当他来到天上神的宝座前得国时，被一群天使环绕（参：第 9~10 节）；与此相比，路加福音七章 34 节对耶稣开始实现但以理书预言的描绘，与预言中所说的的方式有明显的不同，而就如马可福音十章 45 节，最好假设，路加所着眼的是实现的开始，而非仅仅与但以理书的人子类比。醒目的是，那些在人子来时围绕祂的人不是天使（像在但以理书中

¹³ 一个重要的例外是 Pitre, *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile* 的研究，它也综览了早期关乎这议题的重要著作，它们也预期了他自己的观点。

一样)，耶稣的跟随者们乃是税吏和罪人。再次，这似乎是祂匿名、得胜地来领受国度权柄的一部分，这是在祂的死和复活之前就开始了。这里虽然没有提到明确的受苦，但是祂那看来低贱的外貌却受到宗教领袖们的嘲讽和定罪。虽然有些学者认为，路加福音七章 35 节的“智慧”箴言，是个被任意插入这地方的片断传统，实际上它却相当契合：“但智慧之子总以智慧为是。”耶稣是神的智慧之子之一（祂是那“儿子”），神颠倒这世界的价值观的智慧就是由祂显明的。这世界的智慧把祂断定为一个人物，但实际上祂却是一个忠心的儿子，在苦难和羞辱中坚忍，同时又开始祂自己的国度。神讽刺性地借着耶稣引入国度，这种智慧的方式在耶稣复活时被证明为是，在这世代的末了，借着所有跟随祂那讽刺性脚步之圣徒的复活也要被显为是。

这种卑贱的对待是末世患难的一部分，是耶稣在祂的事工中开始经历的，是但以理书的部分实现，它再次叫人想到人子与以色列的圣徒认同，他们被预言到要受苦。

关于耶稣在十字架上之死的经文

耶稣在祂的事工中开始经历的末世患难，借着祂在十字架上的死而为祂完成了。这就是受苦的“人子”经文的第二部分所聚焦的。

太十二 40 “约拿三日三夜在大鱼肚腹中，人子也要这样三日三夜在地里头。”

太二十七 9 “下山的时候，耶稣吩咐他们说：‘人子还没有从死里复活，你们不要将所看见的告诉人’”（//可九 9）。

太二十七 12 “只是我告诉你们：以利亚已经来了，人却不认识他，竟任意待他。人子也将要这样受他们的害”（参：可九 12~13）。

- 太十七 22 “他们还住在加利利的时候，耶稣对门徒说：
‘人子将要被交在人手里。’”
- 太二十 18 “看哪，我们上耶路撒冷去，人子要被交给祭司
长和文士。他们要定祂死罪。”
- 太二十 28 “正如人子来，不是要受人的服事，乃是要服事
人，并且要舍命，作多人的赎价。”
- 太二十六 2 “你们知道，过两天是逾越节，人子将要被交给
人，钉在十字架上。”
- 太二十六 24 “人子必要去世，正如经上指着祂所写的：但
卖人子的人有祸了，那人不生在世上倒好”（//可十四
21；路二十二 22）。
- 太二十六 45 “于是来到门徒那里，对他们说：‘现在你们
仍然睡觉安歇吧！时候到了，人子被卖在罪人手里了’
（//可十四 41）。
- 可八 31 “从此，祂教训他们说：‘人子必须受许多的苦，
被长老、祭司长和文士弃绝，并且被杀，过三天复
活。’”
- 可十 45 “因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事
人，并且要舍命作多人的赎价。”
- 路九 22 “人子必须受许多的苦，被长老、祭司长和文士弃
绝，并且被杀，第三日复活。”
- 路九 44 “你们要把这些话存在耳中，因为人子将要被交在
人手里。”
- 路二十二 48 “耶稣对他说：‘犹大！你用亲嘴的暗号卖人
子吗？’”

路二十四 7 “人子必须被交在罪人手里，钉在十字架上，第三日复活。”¹⁴

就如前面关于耶稣受苦的事工的经文，这些“人子”经文中的每一个，都可能与但以理书七章 13 节有某种程度的关联，只是有些学者会不同意。耶稣以人子的身份代表以色列的圣民，也体现了他们，祂在十字架上的死是但以理书中末世大磨难——那末世恶魔要迫害忠心的以色列人，杀害他们许多人（这预言暗示，其中包括个人性的人子）——的实现。¹⁵实际上，弥赛亚自己也可能被包括在那些要在末世迫害中死亡的人当中，因为在但以理书九章 26~27 节与弥赛亚之死有直接关联的“行毁坏可憎的”，也出现在但以理书其他地方，它发生于最后患难期间，就是当那邪恶的抵挡者逼迫和杀害圣民时（但十一 30~35，十二 10~11；参：七 25）。¹⁶

帖撒罗尼迦后书第二章和大患难¹⁷

显然，在帖撒罗尼迦如同在其他地方一样，假教师们声称，耶稣未来的降临已经以某种属灵的方式发生了，或是借着祂的灵的降临（或许在五旬节时），或是在圣徒最后（灵命）复活时。保

¹⁴ 还有一些关于“人子”被“举起”的经文，可以包括在这清单中（约三14，十二32、34），这可能是个双关语，暗示：在十字架上被举起，然后是在复活和升天中被举起。

¹⁵ 下列经文明显表示，在最后患难中有圣民之死：但八24，十一33~35，十二10；参：七25。

¹⁶ 耶稣是代表性的人子，经历但以理书第七章预言的大患难，关于这点，我发现我的观点与 Dale C. Allison Jr., *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1985), 128-41 的讨论一致。

¹⁷ 关于接下来部分，见 G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, IVPNTC (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 199-221更完全的讨论。

罗的回应是劝勉教会，不要被这些错谬的教导搅动（帖后二 1~2 如此教导）。保罗在第 3 节总结他在第 1~2 节所说的：“人不拘用什么法子，你们总不要被他诱惑”（第 3a 节）。他们不应被诱惑的第一个原因就是，基督最后的再来不会先发生，直到“先”发生从信仰中的“背道”或“跌倒”（*apostasia*），这主要是在普世教会的群体中，只是不信的世界也无疑会受影响（第 3c 节）。除了“背道”的兆头外，读者不应被误导而相信基督已经来了的第二个原因是，在弥赛亚最后降临之前，也必须有敌基督在末世的显现：“不法之人”必须先被“显露”出来（第 3c 节）。所以，基督不可能已经回来了，因为这两个兆头还没有完全出现。

在第 4 节，保罗阐述但以理书十一章关乎敌基督的预言（见〈表 7.3〉）。¹⁸

表 7.3

但以理书十一 31、36	帖撒罗尼迦后书二 3~4
十一 31：“他必兴兵，这兵必亵读圣地，就是保障。除掉常献的燔祭，设立那行毁坏可憎的。”	“……那抵挡的……不法之人……高抬自己， <u>超过每一个所谓的神或敬拜的对象</u> ，
十一 36：“王必任意而行，自高自大， <u>超过所有的神</u> ，又用奇异的话攻击万神之神。”	以致他坐在神的殿里，自称是神”（我的翻译）。

¹⁸ 有些人看到但以理书对帖撒罗尼迦后书二章4节的影响，包括 Otto Betz, “Der Katechon,” *NTS* 9 (1963): 282–84; F. F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, WBC 45 (Waco: Word, 1982), 168; I. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 190–91; Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 246–47; Lars Hartman, *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par.*, ConBNT 1 (Lund: Gleerup, 1966), 198–205.

a 关于文字上的平行，见 James E. Frame, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, ICC (New York: Scribner, 1912), 255。

此外，“不法之人”（*anthrōpos tēs anomias*）呼应《狄奥多田译本》的但以理书十二章 10~11 节，它与但以理书十一章 29~34 节有显著的相似之处，指末世的磨炼是一个时期，那时“不法之人〔*anomoī*〕将行不法之事〔*anomēsōsin*〕；没有一个不法之人〔*anomoī*〕会明白”（也就是说，他们会误导人或是被误导，或是两者皆有）。在但以理书中的这种行恶，与末世仇敌在圣殿中“除掉常献的燔祭，并设立那行毁坏可憎之物”（但十二 11〔参：十一 31〕）直接连结——如果不是部分被它解释的话。¹⁹

我们已经看到，根据但以理书十一章 30~45 节的预言，神的最后的仇敌要攻击圣约群体。除了迫害之外，这攻击也会采欺骗的方式：末世的仇敌要发动一个狡猾的欺骗攻势，以“巧言”影响这群体中的一些“背弃圣约的人”（第 30 节）和“作恶违背圣约的人”（第 32 节），这些全都是保罗在第 3 节谈到“离道反教”的背景。²⁰ 仇敌魔鬼要影响这些人转向“邪恶”（第 32 节）、妥协、酝酿欺骗和进一步危害他人。但以理书说，“有许多人用谄媚的话亲近他们〔忠心的人〕”（第 34 节），自称是忠心的人，实际上却不是。这个末世仇敌将要公开出现在这群体面前，“自高自大，超过所有的神”（第 36 节），然后在神的审判之手下遭

¹⁹ 以理书七章 25 节也说，以色列的迫害者是抵挡神的“律法”（见 William Hendriksen, *Exposition of I and II Thessalonians* [Grand Rapids: Baker Academic, 1979], 176）。

²⁰ Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1979), 111。

遇他的末日（第 45 节）。所以，保罗是在第 3~4 节和接下来的经文里阐述但以理书十一~十二章的预言。²¹

保罗在第 3~4 节说：读者们不要被误导，以为基督的再来已经发生了，因为教会中最后的背道和敌基督的最后显现这两个兆头都尚未出现。²²他在第 5 节强调，他们不应在这事上被欺骗的第三个原因是，保罗适才告诉他们的不是新事。保罗已经再三告诉他们关于那要临到的背道和敌基督：“我还在你们那里的时候，曾把这些事告诉你们，你们不记得吗？”（第 5 节）。第 3~4 节是提醒他们已经知道的事。这个提醒的含意是，保罗觉察到读者们渐渐受到错谬教导的威胁，因为他们正在忘记他已经教导他们的真理。

虽然保罗已经强调，敌基督的最后显现是未来的事，但是他在第 6~7 节警告他们，他们不可松懈，对他在现今的欺骗权势放下警戒。实际上，保罗说了句激进的话：他们现今所面临欺骗的危险并不下于当敌基督实际来临时。因此，圣徒们不可假设，就因为敌基督尚未实际出现，他现在就不能误导他们。

我们在第 3~4 节看到，但以理书十一章 30~45 节预言将有神的一个最后的仇敌要在末时来攻击圣约群体。这攻击有三种形式：迫害、亵渎圣殿、和借着颠倒神的真理而行的欺骗。保罗首先在第 6 节说，这个敌基督尚未以完整的形式来临，因为有某件事

²¹ 有一个问题并不适合在这里尝试回答，就是这个像撒旦的人物是否“坐”在神的一个实际的圣殿里，或者他的欺骗和亵渎行动是发生在一个实际的圣殿中，就保罗的时代来看，那圣殿将在未来的某个时期重建。这个题目将在第十九章讨论，那里要谈到新约圣经里的圣殿，其中的结论是，在保罗当时和历史尽头的教会群体构成神的真正圣殿。

²² 把帖撒罗尼迦后书二章 1~4 节与帖撒罗尼迦前书五章 1~8 节连在一起，会产生一个神学问题：前者肯定说在基督降临之前会有预兆，而后者则说没有预兆，基督的降临对所有人都是突然地发生的。关于这问题的可能解决方案，见 Beale, *1-2 Thessalonians*, 143-57, 199-211。

“拦阻他……，是叫他到了的时候，才可以显露”。这个拦阻力量的目的，是要止住这不法之人的显现，直到适合他出现的时候。他们应该知道这点，因为这是当他从前造访时已经给了他们的部分教导（第5节也是）。关于这“拦阻的”至少有七个认定，²³但它可能是个善的势力，而非恶的势力。²⁴

虽然保罗说，所预言的这位“不法之人”尚未全然以人的样式来临，他却说，按某种意思来说，他已经来了：“那不法的隐意〔*mystērion*〕已经发动。”保罗这样说是什么意思呢？就如“奥秘”（*mystērion*）在新约圣经中大多数的用法，这一个也与一个旧约圣经经文有密切连结，这次是第4节里的但以理书十一章。当这字在其他地方如此连结到所引喻的旧约圣经时，是用来表示预言开始实现，但是，比起旧约圣经读者们可能期待这些预言实现的方式，这种实现的方式却是出人意料的。²⁵

保罗在第7节使用“奥秘”一词的原因是，他认为，但以理书中敌基督的预言，在帖撒罗尼迦教会中以一种奥秘的方式开始实现，那是但以理书所没有清楚预见的。“奥秘”（*mystērion*）这词只有在但以理书第二章才以一种末世的意思出现（第18~19、27~30、47节），这进一步指向对但以理书所作的引喻，这是除了以上所说但以理书十一章31、36节之外。但以理书说，最后的敌基督将以全力出现在众人面前（“自高自大”），那时他要试图欺骗和迫害。保罗看到，虽然这个鬼魔尚未以可见的方式来到，像他在历史尽头时那样，他仍然透过他的欺骗者——就是假教师们——在圣约群体里“已经发动了”。根据但以理书的预言，我们

²³ Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, 196-200 有非常好的总结和评估。

²⁴ 关于这“拦阻的”是指天使米迦勒的看法，见 Beale, *1-2 Thessalonians*, 213-21。

²⁵ 见 G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNTSup 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 215-72, 其中对新约圣经中所有关于 *mystērion* 的用法作了概述和讨论。

会期望：当这鬼魔的欺骗者以可见的方式出现时，他也会以可见的方式出现。在帖撒罗尼迦教会里显示的“奥秘”是，但以理书十一章的预言出人意料地开始实现了，因为这位像魔鬼的仇敌尚未以实体形式出现，但是他已经借着他的灵、透过假教师们，驱动了欺骗这种“不法的”计谋（关于这点，亦见：约壹四 1~3）。

保罗乃是说，就是现在，但以理书和耶稣所预言的假教师们（见：如，太二十四 4~5、23~24）已经在他的读者中了。这表示，但以理书十一章所预言的末世大患难已经部分开始了。“背道”和“不法之人”来到（进入圣殿，如我将在稍后主张的）²⁶ 新约教会的预言已经开始实现了。

的确，耶稣之死的兆头，连同约翰一书二章 18 节和帖撒罗尼迦后书二章 6~7 节所说的，都清楚表示，那大患难——就是敌基督要来的时候——已经开始发生了。²⁷ 所预言的敌基督已经开始进入圣约群体，并且污秽它。但以理书预言了三个显明大患难的记号：迫害、污秽圣殿、和透过假教师们在圣殿与圣约群体内所行的欺骗。很明显的，迫害和在教会群体内的欺骗在第一世纪时开始，并且延续迄今。圣约群体的污秽就是敌基督那污秽的和欺骗的灵进入神圣的信仰群体中，试图改变神的律法。所以，末世灾难一直在教会世代中进行（关于在帖撒罗尼迦的迫害，见：徒十七 5~8；帖前一 6，二 14，三 3~4）。

无可否认，这个患难尚未到达它的顶点。那敌基督要以人的样式出现在历史的尽头时，目前的患难将会升高（《以利亚启示录》四 20~23 说，“不法之子”将在这个磨炼的时期中严厉地迫

²⁶ 关于这点的整个论述，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 269-92。

²⁷ 虽然在前面讲新约圣经末世论的一章中已经对这点作过深入的讨论，我仍然要在以下讨论约翰一书二章 18 节的部分再次讨论它。

害圣徒)。²⁸ 到那时候, 在过去只影响历史中一部分教会的迫害和欺骗, 就会临到普世教会了, 那时基督要最后一次回来(见: 启十一 1~13, 二十 1~10)。

约翰一书和大患难

我们在前面看到, 但以理书八~十二章的古希腊文译本所用的“时候”, 乃是翻译希伯来文的“末世”言语。²⁹ 我的结论是, 这种不断提到末世仇敌发动磨炼和欺骗的末世“时候”的经文,³⁰ 是约翰一书二章 18 节——“小子们哪, 如今是末时了。你们曾听见说, 那敌基督的要来。现在已经有好些敌基督的出来了, 从此我们就知道, 如今是末时了”——的背景。这样, 虽然敌基督尚未在这世代的尽头以人的样式来到, 他的“灵”现在已经在这里鼓动他的假教师们了(约壹四 3)。因此, 关于敌基督的预言已经开始实现, 就是他的灵已经来到, 并且鼓动他的假教师们做他们欺骗的工作。这预言已经实际开始实现, 也是因为所预言的欺骗的教师们正在圣约群体中运作, 正如但以理书实际预言他们会如此行的。

这表示, 末世的患难在第一世纪的教会里开始了, 而不是仅发生在将来的某个高潮点而已。

我们在第五章看到, 这点让约翰一书后面的一段重要经文更为清楚: “凡犯罪的, 就是违背律法; 违背律法, 就是罪”(三 4)。有些神学家引用这段经文, 作为什么是“罪”的一个很好的总结: 它就是干犯神的律法。这虽然正确, 但是这经文的背景也使我们对我们的了解更丰富, 特别是关于耶稣和但以理所发的敌基

²⁸ 亦见《以利亚启示录》一 10; 亦注意: 二 41, “不法之人将在圣所中出现”, 这肯定了帖撒罗尼迦后书二章 3~4 节的观念(《以利亚启示录》三 5, 四 1~2 亦同)。

²⁹ 见第五章讨论约翰一书的部分, 在“一般书信里的末世性经文”标题下。

³⁰ 有时甚至会用“末时”(hōra synteleias)(但十一 40)。

督的预言的开始。我们在第五章看到，古希腊文版的但以理书十一章 32 节和十二章 10 节，将末世的“罪”（*hamartia* 词组）等同于末世的“不法”（*anomia* 词组），约翰一书三章 4 节可能反映了这种等同。³¹ 这样，约翰对“不法”（*anomia*）的用法，就不只是对“罪”下的定义而已了。而是“罪”被认定为“邪恶”，就是那被预言和被预期的末日敌对情况。除了二章 18、22 节里有丰富含义的观念，就是已经实现但尚未完全实现的敌基督的来临，二章 28 节和三章 2~3 节都继续聚焦于末日主题，特别是基督未来的最后降临。所以，三章 4 节将“罪”和“不法”等同，就继续表现末世的关联。

在这方面，马太福音二十四章 11~12 节谈到，末世是“不法的事”（*anomia*）增多的时候：“许多人的爱心才渐渐冷淡了”³²（太七 22~23，十三 41 也可能是谈到同样的事）。犹太人传统说，末世是“以色列行恶之时”，届时将有在和平的天使与撒旦之间的争战（《但遗训》六章）。所以，《十二使徒遗训》（*Didache*）十六章 3~4 节更清楚地说：

因为在末日时将有许多假先知和败坏人的，羊群将变为狼群，爱将变为恨。因为当不法之事〔*anomia*〕增加时，他们就会彼此相恨、相迫害、和相出卖。然后那欺骗世人的就会以神儿子的姿态出现，“要行神迹和奇事”，全地都要被交付在他手中，他要行前所未有的可憎之事。

³¹ 见第五章讨论约翰一书的部分，在“一般书信中的末世经文”标题下。

³² 哈特曼（Hartman, *Prophecy Interpreted*, 158, 207）主张，马可福音十三章（与其平行经文）是根据对但以理书七~九，十一~十二章所作的一个一贯性的解说或调和（见第145-152页的全部讨论）。哈特曼也主张，这种对但以理书的“释经”，是保罗在帖撒罗尼迦前后书（第178-205页）和约翰一书（第237-38页）的某些部分发展出来的。

《巴拿巴书信》四章 1~6a 节把“不法”（*anomia*）的工作连结到“现今世代的欺骗”，说那是但以理书所预言的第四个国：

所以，我们必须非常仔细地调查目前的情况，找出那些能救我们的事。所以，我们要绝对避免一切不法的行为，免得不法的行为胜过我们，我们也要恨恶现今世代的欺骗，好叫我们在将来的世代能蒙爱。我们不要让我们的灵魂安逸，以致让它与罪人和恶人挂钩，免得我们像他们一样。最后一块绊脚石即将来临，经卷有谈到它，就如以诺说的。因为主已经为了这缘故而减少时候和日子，好叫祂所爱的能赶快行动，进入祂的产业里。先知也说：“将有十国统治全地，在他们之后要兴起一王，他要一举制伏其中三王。”同样地，但以理书论到同一个人说：“我看到第四兽，邪恶又有力，比地上所有的兽更危险，还有十角是如何从它冒出来，并且从其中长出一个小角，还有它是如何一举制伏更大的角中的三个。”所以，你们必须明白。

根据但以理书十一~十二章和耶稣对它的看法，末世的特色是悖逆神，其表现方式是背约，包括否认真神，以及不义。耶稣在马太福音二十四章反复强调这点：

太二十四 4 “耶稣回答说：‘你们要谨慎，免得有人迷惑你们。’”

太二十四 5 “因为将来有好些人冒我的名来，说：‘我是基督’，并且要迷惑许多人。”

太二十四 10 “那时，必有许多人跌倒，也要彼此陷害，彼此恨恶。”

太二十四 11 “且有好些假先知起来，迷惑多人。”

太二十四 12 “只因不法的事增多，许多人的爱心才渐渐冷淡了。”

太二十四 13 “惟有忍耐到底的必然得救。”

太二十四 23 “那时，若有人对你们说‘基督在这里’，或说‘基督在那里’，你们不要信。”

太二十四 24 “因为假基督、假先知将要起来，显大神迹、大奇事。倘若能行，连选民也就迷惑了。”

太二十四 25 “看哪，我预先告诉你们了。”

太二十四 26 “若有人对你们说，‘看哪，基督在旷野里’，你们不要出去；或说，‘看哪，基督在内屋中’，你们不要信。”

耶稣的预言本身也是根据但以理书七~十二章，特别是以下部分：

但八 23 “必有一王兴起，面貌凶恶，能用双关的诈语。”

但八 25 “他用权术成就手中的诡计，心里自高自大。”

但十一 30 “他就丧胆而回，又要恼恨圣约，任意而行。他必回来联络背弃圣约的人。”

但十一 32 “作恶违背圣约的人，他必用巧言勾引；惟独认识神的子民必刚强行事。”

但十一 34 “他们仆倒的时候，稍得扶助，却有许多人用谄媚的话亲近他们。”

但十二 10 “但〔圣约群体里的〕恶人仍必行恶，一切恶人都不明白，惟独智慧人能明白。”

即使是耶稣所说的“不法之事”（太二十四 12）的观念，也似乎是出自但以理书十一~十二章。

对照以上平行经文，并鉴于约翰一书二章 18、22 节，我们看到：约翰一书三章 4 节说，“不法之事”要在末世发生，这是被末

世抵挡者鼓动，特别是被他的假教师们散播的。约翰指出，他与之争战的假教师们，和特别是他们关于基督的错谬教导，是预言中不法之事开始实现的一部分，这是在末日时要发生在圣民群体内的。

约翰一书二~三章与帖撒罗尼迦后书二章的关系

回想约翰一书二章 18、22 节和三章 4 节论到敌基督的经文，我们看到，帖撒罗尼迦后书二章显然是讲同样的预期：当二章 3 节谈到未来“不法〔*anomia*〕之人”时，或二章 8 节谈到“不法的人”（*ho anomos*）时，或二章 7 节谈到“不法〔*anomia*〕的隐意”时。这两段经文之间的其他平行显示，它们所着眼的是相同的末世预期：

1. 两者都是末世文脉，
2. 其中都有关乎真理的欺骗（帖后二 3、10；约壹二 26~27）和背道（帖后二 3；约壹二 19）；
3. 都有个抵挡神的人物，就是敌基督（帖后二 3；约壹二 18，四 3）；
4. “来”（*parousia*）这字（约壹二 28），被用来讲基督的降临和那不法之人未来的来临（帖后二 8~9），
5. 那时基督要毁灭他（帖后二 8），这或许是引喻但以理书十一章 45 节（约壹三 8 指基督已经开始“除灭魔鬼的作为”）。³³

³³ 注意下列类似的劝勉：帖后二 3（“人不拘用什么法子，你们总不要被他诱惑”）和约壹三 7（“不要被人诱惑”）；注意：在帖撒罗尼迦后书二章 2~3 节，是一个“灵”在“欺骗”，就像在约翰一书四章 1~4 节一样。也比较帖撒罗尼迦后书二章 10 节对“爱真理”的强调和约翰一书三章 18 节的（“爱……在真理〔《和合本》作‘诚实’]中”）；约翰二书 1 节；约翰

启示录里大患难的观念³⁴

“大患难”这个著名的短语出现在启示录七章 14 节。这经文是显示给约翰的一个连续异象的一部分，它指出穿白衣的圣徒是从哪里来的：“这些人是从大患难〔*tēs thlipseōs tēs megalēs*〕中出来的，曾用羔羊的血把衣裳洗白净了。”本经文聚焦于在大患难中为了信仰而受迫害的信徒。这个大患难大多数时候都被单单认定为在这世代尽头时要来的一个危机，就是紧接在基督最后降临之前的。因此，当然有些解经家不相信这个大患难已经开始了。可是，为了更好地了解这个严厉磨炼的性质和时间，仔细研读关于“患难”（*thlipsis*）的经文，和前面几章中有密切关联的其他观念，是很重要的。

启示录第一章

受苦和磨炼的线索，早在启示录第一章就出现了：这是第 5 节所暗示的，基督是“那诚实作见证”和“从死里首先复活”的。这含意是，祂的见证被排斥，而祂因为坚持作那见证而被处死，之后祂复活，成了“世上君王元首”。第 9 节首次提到神的百姓受苦：“我约翰就是你们的弟兄，和你们在耶稣的患难〔*thlipsis*〕、国度、忍耐里一同有分，为神的道，并为给耶稣作的见证，曾在那名叫拔摩的海岛上。”

只有当人忠心地忍受患难，在这国度里的统治才会开始和继续。这是得王权的定理；忠心忍受患难，是现在与耶稣一同作王的途径。信徒们不仅是基督国度里的臣民而已。约翰用的是“一

三书1节。见 Beale, *1-2 Thessalonians*, 198-224 对帖撒罗尼迦后书二章1~12 节的更多讨论。

³⁴ 关于对下列启示录经文的详细讨论，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)。

同有份的”一词，这强调了圣徒的积极参与，不仅是参与忍受患难，也参与在其中作王。³⁵

如此讽刺性地统治，是以基督的统治为蓝本，祂在被高举之前忍受了苦难和死亡，为要成就祂在天上的统治（参：第5节），借此揭示了祂在地上隐藏的国度。正如基督借着受苦、以一种隐藏的方式统治，基督徒们也一樣，这进一步驳斥了一种提案，就是要直到基督最后降临、圣徒被高举超过他们的仇敌时，他们才会行使王权。对照这点，第9a节里的三重自我描述，乃是根据第5a节里基督所作的（坚忍的见证人、死的试炼、统治者），因为约翰看基督徒是集体与耶稣认同的：他们如王者般忍受到试炼，是“在耶稣里”（*en* 可以表示空间和就关乎基督而言被包括在内）。这种集体身份是他们面对这试炼的基础，也是他们忍受这样的试炼和在这国度里一同作王的基础。如果基督经历这个末世的患难，那些与祂认同的人也要如此。

鉴于我在前面对但以理书第七章所作的研究，在启示录第一章的短短七节中，“人子”这人物两次用于耶稣（第7、13节），这是非常合适的，因为对圣徒而言，但以理书第七章的人子是个集体性的代表，就遭受末世的磨炼和统治来说都是如此，在福音书里，只有耶稣采用这头衔，在已开始的末世磨炼的苦难中表示祂那隐藏、已开始的王权。

所以，根据启示录，当信徒在他们的信仰中忍耐时，就说他们是“遵守我〔基督的〕忍耐的道”（三10）。就像耶稣的开始的王权，他们的统治在于得胜，其途径是在面对试炼时不妥协他们的忠心见证（如：二9~11、13，三8，十二11）、在属灵上统治那在身体上逼迫他们的邪恶权势（如：六8与六9~11的关联）、在他们的生活中胜过罪（第二~三章）、以及借着与耶稣

³⁵ 见 Beale, *Revelation*, 192-96, 其中论到圣徒不仅是基督弥赛亚国度的臣民，实际上也开始在其中统治。

认同，开始统治死亡和撒旦（一 5~6、18）。他们的忍耐是得胜过程的一部分（见给七个教会书信中每一封结尾处的应许）。这患难是目前实际（二 9 也是如此），在即将临到的未来也会继续存在于教会中（二 10、22）。如果国度的现今实际是末世性的，那么这患难也一样。坚忍的信心是不可少的，免得错谬的教导在教会内立足，或是各样的逼迫引诱他们在对基督的忠心上妥协。

启示录第二章

启示录第二章含有下一个提到患难的经文：“我知道你的患难〔*thlipsis*〕、你的贫穷（你却是富足的），也知道那自称是犹太人所说的毁谤话，其实他们不是犹太人，乃是撒旦一会的人”（第 9 节）。此处受限于篇幅而无法阐释，但是只需要说，士每拿的信徒受到他们的仇敌犹太人的政治迫害，后者可能对异教当局举报他们接受非法宗教。这样的逼迫将带给基督徒苦难，这是第 10 节清楚表示的：“你将要受的苦你不用怕。魔鬼要把你们中间几个人下在监里，叫你们被试炼，你们必受患难〔*thlipsis*〕十日。你务要至死忠心，我就赐给你那生命的冠冕。”

在启示录第二章的末了，患难的观念又浮现出来了（第 20~23 节）：

然而，有一件事我要责备你，就是你容让那自称是先知的妇人耶洗别教导我的仆人，引诱他们行奸淫，吃祭偶像之物。我曾给她悔改的机会，她却不肯悔改她的淫行。看哪，我要叫她病卧在床。那些与她行淫的人，若不悔改所行的，我也要叫他们同受大患难。我又要杀死她的儿女，叫众教会知道，我是那察看人肺腑心肠的，并要照你们的行为报应你们各人。

如果这行错谬教导的耶洗别一党不悔改他们所行的，基督就要把“大患难”（*thlipsis megalē*）加在他们身上，它将发生在这些人

的生平中——如果他们不悔改的话。这样，如二章 10 节一样，这个磨炼是即将发生的，只是它要视悔改而定；但是如果它发生了，就会是那已经开始的已启动患难的一部分。可是，这是此种磨炼第一次被视为对背道者或非信徒的惩罚。

启示录三章 10 节

虽然“患难”这字没有实际出现在启示录三章 10 节，这却是谈到同样实际的另一个经文：“你既遵守我忍耐的道，我必在普天下人受试炼〔*peirazō*〕的时候，保守你免去你的试炼〔*peirasmos*〕。”对不敬虔之人的惩罚是“受试炼的时候”的焦点，这点很明显——如果我们注意到，“住在地上的人”在整个启示录中是个术语，指不信的拜偶像的人，他们受到各样报应的患难（见：六 10；参：八 13，十一 10，十二 12，十三 8、12、14，十四 6，十七 2、8）。这个试炼可能是在未来某个时候末世患难的一个加剧，这患难已经开始了（如：一 9，二 9~10、22）。

约翰所着眼的是当基督徒经历患难时的一种属灵的保护，这点也很明显，因为启示录三章 10 节很可能是引喻古希腊文的但以理书十二章 1、10 节，其中“那时候”（*hē hōra ekeinē*）被立刻描述为“患难之日”（*ekainē hē hēmera thlipseōs*），那时“许多人被试验〔*peirazō*〕而分别为圣，罪人则犯罪”。这表示，启示录三章 10 节的“试炼”有双重效果，一方面洁净和坚固信徒，但同时也是神对不信之人的惩罚。

启示录第七章

我们回到开始本部分的关乎“大患难”的著名经文，启示录七章 14 节：“这些人是从大患难〔*tēs thlipseōs tēs megalēs*〕中出来的，曾用羔羊的血把衣裳洗白净了。”

但以理书十二章 1 节被认为是“大患难”这观念的可能出处：“将有大患难，从有国以来直到此时，没有这样的患难”（《狄奥

多田译本》)。所想到的显然是但以理书，还有另一个原因：除了启示录以外，“大患难”这个短语，只出现在马太福音二十四章 21 节和使徒行传七章 11 节 (*thlipsis megalē*)。虽然使徒行传七章 11 节似乎没有引喻旧约圣经，马太福音二十四章 21 节却是更完全、明确地参照但以理书十二章 1 节。³⁶

但以理书中的患难包括末世仇敌因为圣民在约上对神忠心而迫害他们（见：但十一 30~39、44，十二 10）。有些人会背道，并且也迫害那些持续忠心的人，特别是试图让忠心的人放弃他们的忠心。³⁷ 启示录第七章的大患难也有相同的观念，因为有七封书信显示，教会中有相当大的部分濒临失去他们代表神的真正百姓身份的危险（以弗所、撒狄、老底嘉）。其他教会则正在严重妥协他们对基督的忠心（别迦摩、推雅推喇）。一个类似的观念又出现在启示录七章 3~8 节：在地上号称新的圣约群体（就是教会）中，只有余民受印记，持续忠心。

凭信心在大患难中坚忍，借以“使自己变白”，这隐喻在旧约圣经里仅出现在但以理书十一~十二章。但以理书十一章 35 节说，逼迫和苦难的临到是“为要熬炼其余的人，使他们清净洁白，直到末了”。³⁸ 但以理书十一章 35 节的古希腊文去掉希伯来文的短语“为要熬炼其余的人，使他们清净洁白 [*wēlalbēn*]，直到末了”，代之以“洁净 [*katharisai*] 他们自己，为要被拣选出来，甚至要被洁净 [*eis to katharisthēnai*]，直到末时”，这也可

³⁶ 同样，见：可十三 19。《战卷》I:11-17 预言说，当以色列的圣民经历但以理书十二章 1 节所预言的那逼近、前所未有的“困苦时候”，神会保护他们，在那之后，他们会得永远的福气为奖赏（《战卷》I:8-9）。

³⁷ 见：但十一 32、34，十二 10。《七十士译本》的但以理书十一章 32 节说：引诱百姓行恶的是犹太人的背道者，而非邪恶的异教君王。

³⁸ 但以理书十二章 10 节亦同；参《狄奥多田译本》但以理书十二章 10 节的 *ekleukanthōsin*（“他们被变为白”），和启示录七章 14 节的 *eleukanan*（“他们变白”）。

能是启示录七章 14 节中“洗净”这词的背景。但以理书十一章 35 节的这个改变，是描绘圣民洁净自己，并且被末世的试炼洁净，这是神拣选目的的一部分。³⁹ 有个《七十士译本》版本（《狄奥多田译本》）用的是“为要以火试验他们，并且拣选，为要叫他们在末时彰显出来”（因为本节的命令性质，前面两个不定词隐含的主词必定是神）。

启示录第七章的相关经文，是但以理书十一~十二章所预告的末日患难的实现，其中圣徒“被洁白”，是借着迫害这种“精炼”、“净化”、和“洁净”的火，以致他们在过后是未玷污和无瑕疵的（参：启十四 4~5）。这是以另一种方式认定列国中被拯救的人是真以色列。因为是他们实现了但以理书关乎患难的预言，那患难是忠心的以色列余民要忍受的。因此，圣民“洁净”或“洗净”自己和“被变为洁白”的观念，出现在但以理书对最后苦难的预期中，这是启示录七章 14 节同样这两个观念的起源最有可能的背景。这进一步确定了上面所见与但以理书同样的文脉之间的连结。⁴⁰

约翰把启示录一~二章的 *thlipsis* 应用到第一世纪的实际情况，加上它们全都与但以理书有关联，特别是二章 22 节的“大患难”，有鉴于此，很可能启示录七章 14 节是指“大患难”，它已经开始，并且将在未来完成（虽然也可能它只是指那已经开始之事的未来阶段）。新约圣经其他地方也类似地把这个末时的患难

³⁹ 虽然 *eklegēnai*（“拣选、选择”）也可能是个精炼的隐喻，意思是由于洁净过程的结果而“被拣选出来”。

⁴⁰ 这个旧约圣经背景也是启示录三章 4b~5a 节所暗示的，那里说，那些领受“白袍”之人的名字被写在“生命册”上，这是对但以理书十二章 1~2 节所说生命册所作的部分引喻（见：三 4~5）。包衡（Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* [Edinburgh: T&T Clark, 1993] 227-28）确定启示录七章 14 节里有但以理书十一~十二章的背景，强调在但以理书十二章 10 节和启示录经文里动词反身语意的平行。

视为已经开始：约翰福音十六章 33 节；使徒行传十四章 22 节；罗马书五章 3 节，八章 35~36 节；提摩太后书三章 12 节（*thlipsis*（“患难”）在保罗书信出现二十三次，除了两处以外，全都是指一个现今的实际）。

在其他地方，约翰认为但以理书的末世预言已经开始实现，这件事支持这磨炼已经开始的性质。⁴¹ 如果把启示录七章 14 节的定冠词（“‘这’大患难”）视为回指性（*anaphoric*），是部分回头指第一世纪时即将发生在推雅推喇教会中的“一个大患难”（参：二 22 的 *thlipsin megalēn*），就可以支持这点了。⁴² 二章 22 节的这个短语也可能是引喻但以理书十二章 1 节，就像在七章 14 节一样，因为如我们刚才看到的，在新约圣经里，“大患难”（*thlipsis megalē*）这个短语在启示录以外出现两次，其中一次（太二十四 21）是更广泛、明确地谈到但以理书十二章 1 节的一部分。因为这短语在启示录中仅出现在二章 22 节和七章 14 节，“大患难”已经以耶稣自己的受苦和流血开始了，所有跟随祂的人同样都必须经历。⁴³ 我们看到，这种把受苦的信徒集体性地与耶稣认同，是特别借着约翰在一章 9 节的自我认定（“和你们在耶稣的患难、国度、忍耐里一同有分”），以及歌罗西书一章 24 节；彼得前书四章 1~7、12~13 节表达出来的（西一 24 的经文将在本章后面讨论）。⁴⁴

⁴¹ 见：一 1、13、19。注意：约翰福音五章 24~29 节认为，但以理书十二章 2 节预言的圣徒复活是因着耶稣的事工而开始了。

⁴² 汤玛斯（Robert L. Thomas, *Revelation 1-7: An Exegetical Commentary* [Chicago: Moody, 1992], 496）也作相同的连结，但是认为，这两处经文是指未来在历史尽头时的一个剧烈磨炼阶段。

⁴³ 希坡律陀，《但以理书注释》（Hippolytus, *Comm. Dan.*）残篇 3，把但以理书十二章 1 节的“大艰难”解释为对圣民的剧烈迫害。

⁴⁴ 更多讨论，见 Allison, *End of the Ages*。亦见 H. Schlier, “*θαίβω, θλίψις*,” *TDNT* 3:145。席列尔认为，启示录一章 9 节和二章 9 节是启示录七章 14 节的“大患难”的开始阶段。

新约圣经中谈到患难的其他经文

我在这里列出其他经文，并且只作简短的讨论，由于篇幅所限，无法作更多的说明。

耶稣的末世讲论（太二十四章；可十三章；路二十一章）

马太福音二十四章；马可福音十三章；路加福音二十一章这些所谓的末世讲论，都预言末世的磨炼。关乎这些磨炼是否单指导致、并且包括主后七十年耶路撒冷被毁的事件，或是紧接在基督最后降临之前与攻击耶路撒冷有关的事件，或是与主后七十年耶路撒冷危机有关的事件，预表紧接在基督第二次降临之前要发生之事，有许多争论。⁴⁵

我们从本章前面的讨论中观察到，耶稣的讲论充满了但以理书七~十二章的内容（例如：太二十四 15、30），包括对所预言患难的引喻。⁴⁶ 耶稣对这段受苦时期的了解是，它在众使徒亲身受苦时就开始了，〈表 7.4〉将马可福音十三章和约翰福音十五章相比较，就显示了这点。

表 7.4

马可福音 十三章 5~13	约翰福音 十五 18~十六 11
十三 13：“并且你们要为我的名被众人恨恶。”	十五 19：“我从世界中拣选了你们，所以世界就恨你们。”
十三 9：“因为人要把你们交给公	十五 20~21：“他们……也会，并且你们在会堂里要受鞭打；要逼迫你们……因我的又为我的缘故站在诸侯与君王面
	名……。”

⁴⁵ 还有更进一步的看法——例如，在整个讲论里混杂着关于主后七十年的讲论，和更遥远的未来、在这世代尽头的事件。

⁴⁶ 此处没有篇幅来列举证据；关于一种有力的表述，见 Hartman, *Prophecy Interpreted*, 145-77。

前，对他们作见证。”

十三 11：“不要预先思虑说什么，到那时候，赐给你们什么话，你们就说什么，因为说话的不是你们，乃是圣灵。” [十五 26~27，十六 7：耶稣要差遣真理的圣灵来，祂要为耶稣作见证。]

[十三 9~10：基督徒受逼迫，乃是福音必须先传给万民。] 十五 27：“你们也要作见证是个见证 (*martyrion*)，而且福音 [*martyreite*]。”

十三 5：“你们要谨慎，免得有人迷惑你们” (参：十三 23：“凡事我都预先告诉你们了”)。 十六 1：“我已将这些事告诉你们，使你们不至于跌倒。”

十三 9：“你们在会堂里要受鞭打。” 十六 2：“人要把你们赶出会堂。”

十三 12：“弟兄要把弟兄，父亲要把儿子，送到死地；儿女要起来与父母为敌，害死他们。” 十六 2：“凡杀你们的，就以是为是事奉神。”

注：本表取自 Allison, *End of the Ages*, 60。

耶稣在马可福音十三章里所预言要在将临的灾难中发生的事，根据约翰福音，祂说：这些事即将发生在跟随祂之人的生命。有鉴于此，约翰福音十六章的结论 (第 32~33 节) 讲到但以理书的末世患难“时候”就不是偶然了：

看哪，时候 [*hōra*] 将到，且是已经到了，你们要分散，各归自己的地方去，留下我独自一人；其实我不是独自一人，因为有父与我同在。我将这些事告诉你们，是要叫你们在我里面有平安。在世上你们有苦难 [*thlipsis*]，但你们可以放心，我已经胜了世界。

正如我们在上一章所看到的，约翰福音十六章 32 节使用“已经实现和尚未完全实现”的用语，与但以理书的末世“时候”（*hōra*）并用，就如约翰著作其他地方一样（约四 23，五 25；约壹二 18）。此外，“时候”与“患难”的组合，可能反映古希腊文的但以理书十二章 1 节的组合，而那是指大患难。约翰福音十六章使用五次（第 2、4、21、25、32 节），全都是关乎跟随耶稣的人要受的患难，所以就很切合古希腊文的但以理书中惯用的“时候”，它们在那里指的是忠心的以色列要受磨炼和迫害乃至于死的末世时候（比较：但十一 30~35，十二 10~11 与约十六 2：“并且时候将到，凡杀你们的，就以为是事奉神”）。

其他引喻已开始之末世患难的经文

我已经说明了教牧书信和一般书信中的几处经文，它们用“末世”（或同义字）言语来说明末日大磨炼已经开始了（见第五章），特别是关于撒旦的欺骗已经进入圣约群体中（提前四 1；提后三 1；彼后三 2~7；犹 18~19）。还有其他经文可以讨论，其中突出的有：罗马书八章 17 节；腓立比书三章 10 节；歌罗西书一章 24 节；和与以弗所书六章 13 节相关联的以弗所书五章 16 节。歌罗西书一章 24 节谈到“弥赛亚的患难”，有些解经家认为，它反映了预期中弥赛亚要受苦的背景，这是但以理书第七、九章和以赛亚书五十三章所预言的，也是早期犹太教有些许发展出来的观念（如：《以斯拉四书》七 28~29）；这种观点可能是正确的。保罗说，他尽了他的责任，一同有份于弥赛亚的这些患难，并且“补满”其“缺欠”，这些患难是预言中弥赛亚的百姓在跟随耶稣时要遭受的。当整个教会时代中所有在弥赛亚里的信徒都完成了他们份内的“患难”时，就不再有“缺欠”了；与此最接

近的平行就是启示录第六章 11 节。⁴⁷ 罗马书第八章 17 节谈到与基督“一同受苦”，还有腓立比书三章 10 节也提到“一同受苦”，所反映的大概是同样的实际。

在以弗所书第六章 11~13 节，保罗谈到信徒们要预备，“好在磨难的日子抵挡”（第 13 节）“魔鬼的诡计”（第 11 节）。以弗所书四章 14 节间接提及教会里的假教师们所行的这类“诡计”。我们在稍早综览旧约圣经和早期犹太教中中的最后患难时已经看到，关于背道的错谬教导，是预言中要风行于末世圣徒群体的恶行之一（如：《哈巴谷书注释》II:5-III:6；《西卜神谕篇》五 74~85；参：五 505~516）。保罗在以弗所书第五章 16 节要信徒们“爱惜光阴，因为现今的世代邪恶”，这个劝勉的前提似乎是，末世那欺骗的恶事在当时就已经开始了，信徒必须做醒，不要被这样的恶事欺骗和影响。

除了前面所讨论的一些经文外，还可以讨论启示录的一些其他经文，特别是从印、号、和碗的叙事中，以及启示录十一~十三章这个插入段落的一部分里。可是，因为对于这些患难是已经开始或是全属未来尚有许多争论，我就不讨论这些材料了。⁴⁸

“已经实现和尚未完全实现”的末世患难，与旧约圣经中圣民所经历的患难有何不同？

神在新约圣经时代以前的百姓——特别是以色列——的受苦，与那对耶稣和教会发动、在耶稣最后降临时达到高潮的末世磨炼有何不同？例如，一方面，以色列在它的历史中经历欺骗和迫害。事实上，不论是整个时代或是在它的末了，当旧约圣经中的

⁴⁷ 启示录第六章 11 节：“又有话对他们说：‘还要安息片时，等着一同作仆人的和他们的弟兄也像他们被杀，满足了数目。’”关于这点的更多讨论，见 Beale, *Revelation*, 394-95。

⁴⁸ 关于这问题的一些细节，见：同上，其他各处。例如，我的结论是：印、号和碗代表一种“已经实现和尚未完全实现”的末世论。

圣徒为他们的信仰受苦或受死时，他们所受的痛苦绝不轻于新约圣经的圣徒所受的。同样地，以色列中假先知的错谬教导，也与第一世纪教会中假先知的教导一样错谬。所以，历代的苦难和欺骗，在经验上与活在末世患难世代信徒所受的并无差别，这观念是对的。

另一方面，至少，根据但以理书十二章1节，这患难的最后阶段将是前所未有的剧烈。但是，当前的问题是，这患难的开始阶段是如何不同于神的百姓过去的受苦？必须记得，基督的死是祂代表以色列所受大患难的顶点，忍受但以理书七~十二章预言的大患难。已经开始加诸于教会的患难，与那在耶稣的事工中开始、但在祂受死的剧烈磨炼之前的患难不相上下。所以，耶稣在死前和教会在末了之前所经历的已经开始的患难，与神的百姓从前所受的患难有何不同呢？基本的答案是，耶稣和教会已经开始经历的苦难的救赎历史场景，使得这磨炼更为剧烈。

新约圣经断言，但以理书七~十二章所预言的大患难，已经因着基督的降临和教会的建立而开始实现了。这表示，随着基督而开始的末世患难，要比先前以色列中的各种磨炼更为剧烈，因为但以理书的预言本身说，它要远比过去以色列中的欺骗和迫害的磨炼剧烈（但十二1：“并且有大艰难，从有国以来直到此时，没有这样的”）。

但以理书十二章1节说，迫害和欺骗是前所未有的。但是，我们看到，新约圣经对这个患难的描绘是，它已经在耶稣事奉时和紧接耶稣复活后的教会时代中开始了。在这方面，人们只要记得，前面关于“大患难”的讨论说，那是在马太福音二十四章21节；启示录二章22节和七章14节对但以理书十二章1节的引喻，第一个应用到主后七十年的耶路撒冷被毁，第二个应用到教会时代，最后一个被应用到末世的开始。

所以，这灾难的开始阶段比之前的更剧烈，是什么意思呢？⁴⁹

第一，因为但以理书的预言已经开始实现，基督教时代这些磨炼的救赎历史场景，就与旧约圣经中墮落后的时代不同了。但以理书预言的高潮尚未完全到来，那时才是磨炼最剧烈的时候；然而，从某个角度来说，但以理书十二章1节已经开始实现了，所以，即使是这个与其实现有关联的开头患难，也被认为是比之前世代发生过的任何患难更严重。实际上，但以理书七~十二章预言说，以色列要在末世敌基督的手中受末世苦难，这已经在耶稣的生平和在祂的教会里开始实现了，这预言在耶稣的死里完成了，并且将在历史尽头对教会的最后攻击中进一步完成（启十一7~10，二十7~9）。

这样，发生在之前时期的磨炼，在质方面就不同于之后时期的。但是，他们在质方面是如何不同的呢？弥赛亚进入历史，实

⁴⁹ 《马加比一书》九章27节引喻但以理书十二章1节的“大患难”说，当希腊在军事上压迫以色列时，这患难就开始实现了：“在以色列中有个大患难，是自从先知不再出现在他们当中以来未曾有过的”（参《修订标准版》：“这样，在以色列中有大灾难，是自从先知不再出现在他们当中以来未曾见过的”）。这可以视为但以理书十二章1节的开始实现，它的模式在下列事件中更大规模地表现出来：主后七十年耶路撒冷被毁、整个教会时代中圣徒被迫害、和紧接基督最后降临前对圣约群体发动的最后的普世性攻击。早期的基督教经典《黑马牧人书》说，但以理书十二章1节预言将来要临到的“大患难”，不过是延续那已经开始了的。在七章1节里，黑马自己也被描述为已经在忍受“大患难”了，就如其他人一样（十1）。七章4节说，“患难临到”他人，如果他们否认主的话。六章7~8节（“你们是有福的，因为有许多人忍受这临到的大患难”）和七章1节相同的短语“大患难”，也出现在二十四章4~6节，指黑马正在经历的一个实际，它被作为“那要来的大患难的预表”。这几节所引喻的，不只是但以理书十一章35节和十二章10节言语上的描述，也可能是但以理书十二章1节那无可比拟的“患难”，这表示一种可能：先前《黑马牧人书》所谈的患难，也是根据但以理书十二章1节，就如启示录七章14节一样（见 Beale, *Revelation*, 435 的更多讨论，特别是关于《黑马牧人书》引喻但十二1的希腊文短语）。

现了弥赛亚的预言，这表示，比起以色列的任何其他君王，耶稣是代表祂百姓的一位更伟大的王。而且，因此，魔鬼和他的势力与基督争战，这事实表示一个在质方面比任何其他发生过的都大的争战，意思是与以色列最伟大的王——神——人耶稣基督——的争战。此外，敌基督已经开始进入与跟随耶稣之人的冲突中（如我们在约翰一书二，四章，和帖后二章所看到的），这也表示，这个在神的百姓与非信徒之间的冲突，要比历史中过去的任何一个都重要。根据旧约圣经的预言，敌基督要在末世出现，撒旦的邪恶以人的样式出现，胜过去历史中的任何人物（参：但七~十二章）。虽然他尚未以他最后的人的样式出现，如他在这世代尽头时要做的，他的“灵”却已经在世上了，在教会内鼓动假教师。他以灵的形式出现，表示与教会的争战要比过去任何争战更剧烈，因为敌基督比过去任何的仇敌更厉害。

启示录十二章 7~17 节以另一种方式表明，目前撒旦对信徒群体的攻击，要比过去的任何攻击都厉害。特别是，第 9~10、12 节显示，在基督两次降临之间的时期，撒旦针对地上的信徒群体的忿怒，要比先前的任何世代更剧烈：

启十二 9 “大龙就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒旦，是迷惑普天下的。他被摔在地上，他的使者也一同被摔下去。”

启十二 10 “……那在我们神面前昼夜控告我们弟兄的，已经被摔下去了。”

启十二 12 “所以，诸天和住在其中的，你们都快乐吧！只是地与海有祸了，因为魔鬼知道自己时候不多，就气忿忿地到你们那里去了。”

魔鬼所失去的“地方”（启十二 8：“天上再没有他们的地方”），是他到此为止提出控告的有利位置，是神过去赐给他的。在基督教之前的整个世代中，他的控告是不止息的。根据启示录

十二章 9~12 节的描述，以及约伯记一章 6~11 节，二章 1~6 节；撒迦利亚书三章 1~2 节对撒旦的描述，可以下结论说，神容许撒旦在天庭里有个位置，作为“控告”神的百姓犯罪的律师。旧约圣经经文描绘撒旦控告圣民不忠，暗示他们不配得神的救恩和恩典的福气（亚三 1~5、9；参：《民数记主要米大示》〔*Num. Rab.*〕18.21）。这些控告也暗示对神的指控，说祂自己的属性也是败坏的。

根据启示录十二章 11 节（“弟兄胜过他〔魔鬼〕，是因羔羊的血”），第 10 节提到的控告似乎是针对圣徒享受救恩的合法性。魔鬼的控告是根据正确的前提，就是对罪的惩罚必须是属灵死亡的审判，而非救恩的赏赐。这控告是针对所有没有得到当受惩罚的圣徒。直到基督之死时，魔鬼都似乎有很强的论据，因为神把旧约圣经的所有圣徒领进祂的救恩同在中，却没有对他们的罪施行惩罚。撒旦蒙准提出这些告诉，因为在这些指控中有某种程度的真实。可是，即使在基督死之前，魔鬼的案件也是不公正的，因为他所控告的罪和据此要人受惩罚，有一部分是被他的欺骗所挑动的。

基督的死和复活，把魔鬼从神过去所赐给他的有利位置和控告角色赶逐出去。这是因为基督之死是神对所有因信得救的人所施的惩罚。无罪的基督替代性地把危及圣徒的罪担在自己身上，好叫他们能从那要临到的最后震怒下得解救。这意思是魔鬼不再有任何基础来控告圣徒，因为他们所当受的惩罚和他为此提出的控告，最后都在基督的死里施行了（亦见：罗三 21~26）。

所以，自从基督死而复活后，有个灾祸就指向地上的范畴了，因为魔鬼已经“被摔在地上”。之所以宣告这灾祸，是因为魔鬼现在要集中全力在地上居民当中造成混乱，因为他已不能再在天上发泄他那凶恶的混乱。魔鬼的忿怒却是发泄在基督徒身上，如启示录十二章 11、13~17 节清楚表示的。他在地上所行的毁灭性工作，因着他为了失去天上的地位所发的“忿怒”而火上加油。所

以，魔鬼在新世代中对地上圣徒的攻击，比在旧世代中的更激烈，原因之一就是失去了天上的位置。

还有一个意思是，末世欺骗和迫害那些在圣约群体中人的患难，在数量上也超过了在旧约圣经时期的。在旧约圣经里，这患难局限于中东的以色列国；但是在新约圣经时代里，它发生在遍布全世界的圣约群体中。

对已经开始之末世患难作总结性的圣经神学反思

在上面的部分里，我们已经看到，信徒在旧约圣经中所受的磨炼和在新约圣经中所受的磨炼之间确实有延续之处。在另一方面，这末世患难也不是新的。它是重复亚当所遭遇的欺骗性磨炼。可是，现在的差别是，首先的亚当失败了，被魔鬼欺骗，而最后的亚当耶稣和真正跟随祂的人却成功了，与首先的亚当相反。

我们已经看到，耶稣在祂的整个服事中也经历了选择性的患难，这在十字架上死亡的绝对患难达到顶点，在此之后，祂从死里复活。同样地，“羔羊无论往哪里去”，跟随基督的人“都跟随祂”（启十四 4）。在基督两次降临之间的时代里，“基督的身体”要在教会事工中经历选择性的患难。然后，在这世代的末了，跟随基督的人要忍受普世性的患难（也就是迫害），其中许多人会死，其他人则进入地下，继续教会的敬拜。因此，大患难已经与耶稣和教会一同开始了。

信徒在现今世代遭受的具体磨炼和试探，是一直受欺骗势力的侵袭，要他们不相信基督和祂的教导——也就是去犯“圣约群体的背道”。约翰一书证明有这样的试探，就是因着假教师们的教导而偏离真道（二 18~三 4）。根据这些对假教师的警告，约翰在三章 7 节劝勉他的羊群“不要被人诱惑”（参：二 26：“我将这些话写给你们，是指着那引诱你们的人说的”）。约翰强调的是爱，这爱是出自对耶稣这人和祂的死的认识（四 1~18）。这就是约翰

说“在真理内爱”的意思（约贰 1 与约叁 1《思高圣经》；约壹三 18 亦类似）。耶稣在马太福音二十四章 12 节说“爱心渐渐冷淡”，可能是想到那些丧失了对神和祂的真理的爱，并且正在犯背道之罪的人。⁵⁰

这是说，撒旦欺骗亚当和夏娃的事件刻画了历史的开头，它被预表性地重述，以致撒旦最初的欺骗刻画了历史的尽头，就是末后亚当的世代，这不仅是紧接在基督第二次降临之前的时期，更是从基督第一次降临直到祂最后一次降临之间的时段。这反映了神所定的圣经的模式，就是“末后的事，就如起初的事一样”（参：《巴拿巴书信》六 13）。在新约圣经的一些部分所着眼的是这样一种救赎历史模式，这点在如约翰一书里很明显，其中出现了下列观念，都是创世记第三章独有的：

1. 提到“魔鬼”，他“从起初就犯罪”，这与劝人不要“被欺骗”有直接关联（三 7~8；参：创三 13）；
2. 提到“魔鬼的儿女”，与“神的儿女”和神的“后裔”成对比（三 9~10；参：创三 15）；
3. 提到“该隐，他是属那恶者，杀了他的兄弟”（三 12；参：四 1~15）。

保罗也证明撒旦最先对起初人类所作欺骗的这种重述。他在罗马书十六章 17~20 节说，

弟兄们，那些离间你们、叫你们跌倒、背乎所学之道的人，我劝你们要留意躲避他们。因为这样的人不事奉我们的主基督，只服事自己的肚腹，用花言巧语诱惑那些

⁵⁰ 特别是因为马太福音二十四章充满了但以理书七~十二章的场景，正如我们已经看到的，后者的一个主要主题就是错谬教导和背道（如：但十一 30~35）。

老实人的心。你们的顺服已经传于众人，所以我为你们欢喜，但我愿意你们在善上聪明，在恶上愚拙。赐平安的神，快要将撒旦践踏在你们脚下。

就如那在伊甸的第一个圣约群体，在罗马的信徒群体也再次一样，有“欺骗”，和需要“在善上聪明，在恶上愚拙”。如果罗马的基督徒继续忠心“顺服”（罗十六 19、26），并且听从保罗的劝勉，不被他们当中的假教师欺骗，那么“赐平安的神，快要将撒旦践踏在你们脚下”，这是清楚地说到创世记三章 15 节开始实现。创世记三章 15 节预言说，女人的“后裔”要“伤”蛇的“头”。毫无疑问，保罗认为，耶稣的死和复活是对蛇的头所作的决定性的一击，但是因为魔鬼尚未被交付他永远刑罚的监牢，他仍然“如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人”（彼前五 8）。这样，耶稣就有如诺曼地登陆那样胜过魔鬼，“基督的身体”则在那决定性胜利的余波中行动，“扫荡”撒旦和他的同党，他们仍在继续抵抗，可是在基督最后降临时，“胜利日”的最后结果是不可避免的。因为耶稣已经胜过撒旦，在罗马的基督徒将参与在这些扫荡行动中，按这种意思，他们也可被视为实现了创世记三章 15 节的预言。

保罗发给哥林多人的警告，最好是按着他对罗马教会的这个告诫来理解：“我只怕你们的心或偏于邪，失去那向基督所存纯一清洁的心，就像蛇用诡诈诱惑了夏娃一样”（林后十一 3〔参：十一 4、13~15〕）。

神在创世记三章 15 节预言说，女人的后裔——指个人（弥赛亚）和集体——要给蛇的头带来致命的伤害；启示录十二章 17 节也是那应许的部分实现：“龙〔参：十二 9：‘就是那古蛇’〕向妇人发怒，去与她其余的儿女争战，这儿女就是那守神诫命，为耶稣作见证的。”有个创世记三章 15 节的古代亚兰文版本（《伪约拿单的他尔根》）将“后裔”作集体的解释：“当女人的儿女持

守律法的命令时……，他们就要击打你的头。但是当他们的背弃律法的命令时，你就要……伤他们的脚跟……。可是，将有一个补救之道为他们预备；他们将在末后、在弥赛亚王的日子得平安。”

⁵¹ 在紧接下来的经文里，这兽的一个头被描绘为“受了死伤”（十三 3），对照与十二章 17 节（其次，还有十二 11）的连结，这不仅是因为基督所做的，也是因为跟随祂之人的忠心。基督是女人的个人性“后裔”（直译：“孩子”或“儿子”），祂决定性地击败那蛇，这工作首先记在十二章 4~5 节，那里说这两方遭遇的结果是基督胜过这大龙。在十二章 17 节，女人的“后裔”表示集体性的“后裔”，按保罗的用语，他们就是“基督的身体”。十二章 6、13~17 节的女人，代表从天上观点来看的“真正”圣约群体的苦难，而十二章 17 节的女人的“后裔”则代表从“神在地上的百姓”的观点来看的苦难。第 13~17 节的要点是，一个属天教会在地上受到迫害，却不会被摧毁，因为它是属天的，至终在属灵方面是不可侵犯的，但是这教会的许多个别成员却会因地上的危险而在肉身方面受苦。⁵² 每当迫害、欺骗、和危险受到抵挡时，就将魔鬼视为继续被打败（如：启十二 11；罗十六 17~20）。可是，对创世记的引喻显示，教会所受的迫害是借着神的手而在预言中决定的，因为创世记三章 15 节是一个预言，就是这蛇“要伤”女人的“后裔”。这预言是说，在伊甸园中遭遇魔鬼的第一个磨炼，将被那末后的亚当和祂的后裔重复。创世记第三章的背景也肯定了我的结论，就是：在启示录十二章 15~16 节，就像在伊甸园中一样，“蛇”再次抵挡“女人”，不仅是借着迫害，也借着欺骗。这是结局模仿开头的另一个例子（再次见：启十二 9，那里的“古蛇”主要是根据创三章）。

⁵¹ 《尼奥菲特的他尔根》几乎完全相同。我在此处遵循 J. P. M. Sweet, *Revelation* (London: SCM, 1979), 205。有关更多讨论，见 Beale, *Revelation*, 676-80。

⁵² 有关更多讨论，见 Beale, *Revelation*, 676-77。

末世的患难已经开始，这对基督徒的生活有何影响？

在本书其他篇章结尾处，我未必会谈及对基督徒现今生活的应用，但在这里却特别需要如此。如果教会时代真的是重现撒旦对亚当和夏娃的欺骗磨炼，那么在那起初患难中的罪恶行径模式，就很能作为不要重蹈复辙的警告了。教会能思想伊甸园中的什么恶行，好从其中获益呢？注意撒旦所行的第一个欺骗和对它所作的回应，有助于了解现今和未来末世欺骗的性质。

1. 撒旦欺骗亚当和夏娃，违背与神的圣约关系。
2. 撒旦欺骗的方式，有一部分是告诉夏娃，如果照他所说的去做，她就可以比从前更深入地“知道”，并且更有知识（创三5）。
3. 撒旦在他们自己的婚姻关系上欺骗他们，使得他们不是发挥“适合的帮手”的作用（创二18、20，《钦定本》），去满足彼此的需要，防备魔鬼的攻击。这事发生的一个途径是，他们没有帮助对方记得神的话语，那是撒旦所要抵挡的，正如我们会在下文看到的。
4. 在他所构成的致命危险上，撒旦欺骗了他们。他能叫他们与自己对话，而不让他们意识到像这种看似寻常的谈话有多么危险。
5. 撒旦反驳神在创世记二章17节所说的话，否定神要降下审判的实际，说“你们决不会死”（创三4《思高圣经》；《和合本》作“你们不一定死”）。
6. 撒旦让恶看起来像善，这是末世敌基督的标记。特定地说，他把自己扮作一个没有危险性的人物，使悖逆神话语的恶行看起来像好行为一般。他又把神描绘为是出于嫉妒才命令他们不可吃这树上的果子（创三5）。
7. 夏娃受骗，是因为她没有充分认识神的话，或是没有高度重视它。记得当神把亚当安置在园子里，要他“服事

[《和合本》作‘修理’]、⁵³“看守”（创二 15）之后，祂要亚当记得一句有三部分的话，根据这话，他会得到帮助来“服事和看守”这个园子—圣殿：神说，“园中各样树上的果子，[1] 你可以随意吃，只是 [2] 分别善恶树上的果子，你不可吃，[3] 因为你吃的日子必定死”（创二 16~17）。我们在前面一个部分看到，当面对邪恶的蛇时，夏娃若不是未能正确记得神的话，就是为了自己的目的而有意地更改它。第一，她极度缩小了他们的权益，只说，“我们可以吃”，但神却是说“你可以随意吃”。第二，夏娃极度缩小了审判，说“免得你们死”，但神却是说“你必定死”。第三，她极度扩张了这禁令，说“你们不可……摸”（成了历史中的第一个律法主义者），实际上神原来只是说，“你不可吃”。⁵⁴ 如果亚当真的记得神的话语，那他就没有信靠它，因为当夏娃面对蛇的指控而未能正确记得那话语时，他没有去帮助她。亚当和夏娃没有充分记得神的话语，以致他们“堕落”了。当神的话语的防卫被挪去时，撒旦的所有各类谎言就进来补满这空处，要抵挡试探的意愿就瓦解，罪就不可避免地发生了。

可是，耶稣基督知道这话语，并且因着顺服它，就使自己成了神真正的末后的亚当和真以色列。回想马太福音四章 1~11 节记载魔鬼试图试探耶稣的事。在每一个试探中，耶稣都引用旧约圣经来回答撒旦，是从申命记中摩西斥责以色列人未能尽本份的经

⁵³ 关于创世记二章15节的“修理／耕种”有“服事”之意，见 Beale, *Temple*, 66-70。

⁵⁴ 见 Allen P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis* (Grand Rapids: Baker Academic, 1988), 134-35 = 艾伦·罗斯著，孙以理、郭秀娟译，《创造与祝福》（台北：校园，2001），166页。罗斯注意到三次更改了创世记二章16~17节的措辞。

文引用的。与亚当和夏娃相反，耶稣因着认识和信靠神的话语而胜过了试探。这些试探也反映了亚当所经历的，从路加以“亚当是神的儿子”来结束耶稣的家谱（路三 38），即可清楚看到这点，紧接在这之后的就是试探的叙事（以“而〔译注：中文译本皆未译出〕耶稣”开始），如此就把耶稣描绘为一位正经历试探、像亚当的人物。同样地，这些试探也类似在伊甸园中的那些，例如其中有关乎食物（创三 6；路四 3）和高抬自我（创三 6；路四 5~7）的试探。在亚当和夏娃未通过的每一个试探上，耶稣都胜过了，这是因为祂记得神的话语，并且顺服它。我们在这里再次看到，就末世的患难而言，新约圣经的圣经神学有赖于创世记第一~三章，那也是我在第二章用来开始这研究的。

同样的，“羔羊无论往哪里去”，跟随耶稣的人“都跟随祂”（启十四 4），包括面对撒旦试探的道路。魔鬼试探的猛烈攻击也同样对教会发动，就像对亚当和夏娃与耶稣发动的一样。与那进入伊甸园的相同的欺骗（再次注意上面所讨论的在伊甸园中的欺骗），今天也进入教会中。耶稣的“信徒群体”就像祂一样，也在神的真理的各个层面上经历末世欺骗的磨炼，这发生在家庭和圣约群体里，以及生活的其他方面。借着各样欺骗的方式，恶者试图使我们脱离对基督的信靠和对祂的忠心。但是我们要透过患难，与那“诚实作见证的”弥赛亚耶稣（启一 5）认同，至死不渝。

这件事的核心在于：基督徒认识神的话语吗？他们相信它吗？他们实践它吗？如果没有的话，那恶者的谎言就诡诈地潜进我们的生活和教会中。当这事发生，并且这过程未被察觉和纠正的话，欺骗就会如洪流涌入（参：启十二 15：“蛇就在妇人〔教会〕身后，从口中吐出水来，像河一样，要将妇人冲去”）。基督徒家庭是以神的话语为他们家庭的中心吗？牧者有花充分的时间研读神的话语，来预备主日的讲道，以致“竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道”（提后二 15）吗？如果没有的话，那些“偏离了真道”之人的错谬教导就会侵入教会了（提后二 18）。

多年前，我与一位牙医师预约，要检查和清洁我的牙齿，因为我已有一段长时间没有检查了。在那过程中有两分钟的空档，我坐在治疗椅上看对面墙上的一些图案。它们图示了牙周病的发展过程，从健康的牙床一直到似乎烂透了的牙床。当医生回来继续时，我问她我是在这些图中的哪个阶段。她说我的牙床正朝着描绘烂透了的牙床的那套图片前进。我说，“但是我觉得我的牙床很好。我不觉得痛，它们怎么可能有病？”她回答说，“这就是牙周病厉害之处。等到它痛时就已经太晚了。”牙周病各阶段的图示加上她的解释震醒了我，使我认识到我的实际状况。从那时起，我固定一天刷牙两次，并且每天用牙线。这样下来，我能止住那即将临到的疾病的攻击，保持健康的牙床。有时，欺骗和它所导致的罪就像牙周病一样：直到重大伤害发生时，我们可能不会感到属灵的痛苦。我们需要有神的话语震醒我们，来觉察我们的欺骗和罪，并且刺激我们回到与神的健康关系里。神的话语能震醒我们进入实际，就是有个已开始的末世患难，它在我们当中那欺骗的特质可以使我们受骗，以致经历属灵的腐坏，并且受伤。

所以，每当我们被引诱进入属灵昏睡或诱惑中时，神的话语都可以震撼我们，使我们回到与神关系的实际里。神的话语的防卫会防止恶者谎言的洪流，这些谎言会使人在属灵上麻木，让他们处于一种迷乱的状态中，叫他们对罪的毁灭性无动于衷。

正是在这点上，相信“大患难”已经部分开始，应该激励信徒更谨慎防备罪和撒旦的欺骗。如果认为从敌基督来的危险只是某些未来世代圣徒的实际，那么这些人现在就更易受到敌基督的危险影响，他已经在现今这世代开始行动了（如：帖后二7；约壹二18）。如果你不相信敌人已经临到，即使他确实在场，你也不会留心保护自己免受那敌人的伤害。相信末世患难和敌基督已经开始，可以使教会更儆醒，确保自己不停止信靠基督和祂的话语。这样，虽然看起来教会目前并非一直在经历大患难，但是在任何时刻，它的某些部分其实都在经历这患难，而其他部分则总是在这威胁之下。

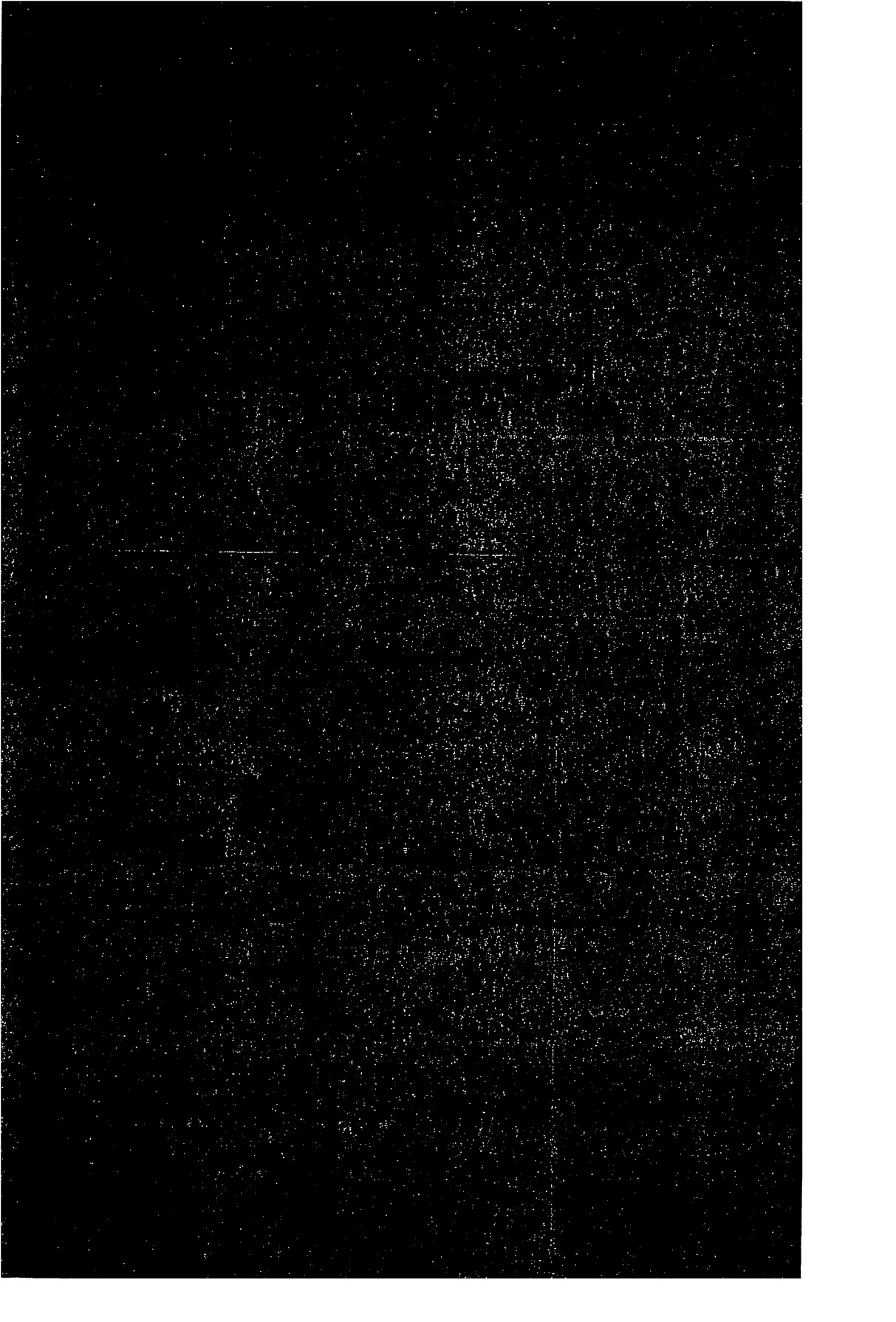
3

PART 3:
THE STORY OF THE INAUGURATED END-TIME
RESURRECTION AND NEW-CREATIONAL KINGDOM
AS A FRAMEWORK FOR NEW TESTAMENT THEOLOGY

第三部分

以已启动的末世复活和 新造国度的故事 为新约圣经神学的框架





第 8 章

旧约圣经—犹太人对复活的想法， 和福音书及使徒行传以复活为 已启动的末世新造和国度

犹太人/旧约圣经坚称复活要在历史尽头时发生，所以基督的复活就是末世的开始。要记得，身体的复活只会在这世代的末了时发生，那时一切受造物的败坏要停止，一个新造要开始。在观念上，复活等于新造，这是因为被救赎的人之参与这新造，是因为有被更新变化、新造的身体。在本章和之后三章里，我要从解经和神学角度说明，整本新约圣经里的复活观念，对于基督及与祂认同的人而言，就等于末世的新造和王权。¹ 我将深入说明这观念，因为本章和之后三章是本书其余部分的关键。实际上，我已经主张，耶稣的复活就是新造国度，这个观念是我在前面几章中所拟新约圣经故事主线的核心。² 在本章和之后三章里证明这点是很重要的，因

¹ 见 Stefan Alkier, *Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments*, Neutestamentliche Entwurf zur Theologie 12 (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co., 2009), 很遗憾，当我注意到它时已为时过晚，无法在本书中与之对话。

² 见 Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 1:175, 他说，早期基督教关乎复活的告白是新约圣经神学的“决定性”的核心事实，只是在他的讨论中的这地步，他没有把这点关联到新造。在这方面，司徒眉齐在他的两部分的巨著里没有发展关于复活对圣经神学的决定性层面的主张，但是却更大幅度地发展基督救赎工作的重要性。此外，虽然司徒眉齐确实在他书中各处都谈到已经启动的末世论，他却并没有把它当作镜片，透过它来看新约圣经神学的各个主要方面。或许他有作此假设，可是他从没有明白作此表示。

为本书的其余篇章就是要尝试说明，新约圣经最重要的观念是“已经实现却尚未完全实现、末世、新造国度”这颗钻石的各个刻面。

旧约圣经中的末世复活和新造的盼望

在创世记一~三章可以觉察到关于复活生命的第一个可能的线索。创世记二章 16~17 节里因为悖逆而死的应许，在创世记第三章开始实现，那时亚当和夏娃违背了神的命令。死的临到就开始了：首先是这对夫妇与神隔绝，表示属灵死亡的开始，在这之后的某个时间就是身体的死。创世记三章 15 节说，女人的后裔要决定性地打败蛇，这应许可能也是暗示要逆转蛇引入死亡的作为。

此外，之后神给这对夫妇衣服穿，表示回到神面前，以致这已经启动的死亡所造成的隔绝已经开始以某种看不见的方式（一种属灵的方式）被克服了。我们会在后面看到，这衣服象征亚当和夏娃要在某个时候承受的产业（见第十四章）。实际上，有重要的研究显示，在古代近东和在旧约圣经里，对于穿戴的人或物而言，衣服表示一种产业，也是身份的改变，不论那是偶像（作为神祇的像）、一般人、或特别是君王和祭司。君王会特别在登基仪式中穿戴，作为他们的新王权地位的象征。而因为君王通常被视为他们的神的活形象，他们的穿着很可能被视为是反映那形象。因为亚当应该是位祭司—君王，实现创世记一章 28 节的命令，在他犯罪和开始被恢复后，他的命运可能就是要领受适合他的王者位分的穿着，关于这点，神以“皮子做衣服”来穿戴他，就是象征以后那更伟大的穿着。若是这样，这就“表示，在创世记第二章末了提到亚当和夏娃赤身露体的原因，是要在读者心中激发一个期望，就是会有个王者着装，是符合创世记第一章中人在地上所具统治性的‘神的形象’的地位”。³

³ William N. Wilder, "Illumination and Investiture: The Royal Significance of the Tree of Wisdom," *WTJ* 68 (2006): 66. 关于穿戴仪式的意义和以衣服象征产

衣服不仅象征开始回到神面前，也可能关乎反映神的荣耀，⁴ 这一切都牵涉到与神之间的活泼的关系，并且要在将来某个时候充分表现出来。这样，灵命和肉体的死就要在某个时候被逆转。把亚当的妻子命名为“夏娃〔‘生命’〕，因为她是众生之母”（创三 20），这进一步指向一个观念，就是死的咒诅正被挪去。创世记一章 28 节的命令被传递给像亚当的人物，包括不同的个人和集体的人物，他们的使命有一部分是生养生命的儿女，可能是关乎生命的盼望和应许，并逆转会妨碍他们完成这使命的死亡的咒诅。这特别适用于那位最后、末世的“后裔”，祂要打败那引人死亡的蛇，终极并完全地实现创世记三章 15 节的应许。

在这里务必指出旧约圣经以各样方式表示的复活的盼望，其中想到的是“日后”的观念，但却母音明确使用这个词语：申命记三十二章 39 节（参：出三 6）；比较约伯记十四章 14 节及十九章 25~26 节；撒母耳记上二章 6 节；诗篇十六篇 9~10 节，二十二篇 28~29 节，四十九篇 14~16 节，七十三篇 24 节；以赛亚书二十五章 7~9 节，二十六章 19 节，五十三章 10~11 节；以西结书三十七章 1~14 节；但以理书十二章 1~2 节；何西阿书六章 1~3 节，十三章 14 节。⁵

对于复活的观念多早出现在旧约圣经中，学者们有争议。许多人认为，但以理书十二章 2 节是复活的盼望章旧约圣经中最清楚的表达：“睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受

业的观念，我是依据韦尔德的这篇专文，我发现它与我在后面第十四章对歌罗西书第三章中穿着的意义的讨论（在标题为“歌罗西书一章15~18节，三章9~10节的末后亚当的形象”的段落）一致。韦尔德也提供许多次要的文献资料，他的讨论有部分就依据它们。

⁴ 同上，pp. 64-69。韦尔德说明了在古代近东和新约圣经里，穿着与荣耀之间的紧密关联。

⁵ 关于以上大多数经文的讨论，见 Colin Brown, “Resurrection,” *NIDNTT* 3:261-70，我从其中一些部分获益。

羞辱、永远被憎恶的。”这个事件，连同之前患难的时候，都要在“末世”（‘*ēt qēš* [但十二 4]）和“末期”（*lēqēš hayyāmīn* [但十二 13]）发生。但是，甚至在但以理书之前，以赛亚书二十五章 8 节就有了对未来复活的清楚盼望了：神“已经吞灭死亡直到永远。主耶和华必擦去各人脸上的眼泪。”

同样地，以赛亚书二十六章 19 节说：“你的死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的啊，要醒起歌唱！因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人来。”⁶以西结书中“枯骨的山谷”，和这些骨头被加上筋与肉并且复活的异象，被许多人理解为仅是隐喻性地预言以色列从巴比伦的被掳中归回。即使犹太教通常把这段经文理解为预言已死的以色列圣徒实际的身体复活，这却似乎不是它主要的焦点。虽然如此，尽管这预言是关乎从被掳归回的隐喻，其中却可能包含了实际复活的概念。以西结书三十七章 1~14 节乃是发展三十六章 26~27 节所说的，当以色列被带回应许之地时的属灵更新。以西结书三十六章 26~35 节的预言说：

“我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。你们必住在我所赐给你们列祖之地。你们要作我的子民，我要作你们的神。我必救你们脱离一切的污秽，也必命五谷丰登，不使你们遭遇饥荒。我必使树木多结果子，田地多出土产，好叫你们不再因饥荒受外邦人的讥诮。那时，你们必追想你们的恶行和你们不善的作为，就因你们的罪孽和可憎的事厌恶自己。主耶和华说：‘你们要知道，我这样行不是为你们。以色列家

⁶ 虽然高等鉴别学者认为，以赛亚书的这两段经文不是出自以赛亚之手，而是后来加上的。

啊，当为自己的行为抱愧蒙羞。’主耶和華如此说：

‘我洁净你们，使你们脱离一切罪孽的日子，必使城邑有人居住，荒场再被建造。过路的人虽看为荒废之地，现今这荒废之地仍得耕种。他们必说：这先前为荒废之地，现在成如伊甸园；这荒废、凄凉、毁坏的城邑，现在坚固，有人居住。’”

“住在这地”（第 28 节）是神“赐给以色列一个新心和新灵”（第 27 节），并且把祂的“灵”放在“他们里面”（第 26 节）的结果。这是指以色列归回这地，并且在灵命上得重生。以西结书三十七章 1~14 节指相同的事情，这是这个异象部分结尾的片语所表示的：“我必将我的灵放在你们里面，你们就要活了。我将你们安置在本地，”第一个片语是逐字重复三十六章 27a 节，最后的子句则是改述三十六章 28a 节（“你们要住在这地”）。这个与以西结书三十六章的平行表示，以西结书三十七章里以色列复活的预言是指新创造，但却是以灵命复活来表达。而灵命的复活与身体的复活有无法切割的连结，后者是犹太教中大多数人对以西结书三十七章这个预言的理解。⁷

甚至在更早时，何西阿书十三章 14 节就说，“我必救赎他们脱离阴间的权势，救赎他们脱离死亡。死亡啊，你的刺在哪里呢？阴间哪，你的毒钩在哪里呢？”（我的翻译）。⁸诗篇四十九

⁷ 亦见 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), 332 = 赖特著，左心泰译，《新约与神的子民》（台北：校园，2013），423 页。汤姆·赖特也同样认为，以西结书三十七章关于以色列复活的预言，是隐喻性地表示以色列从被掳归回，它也包括实际从死里复活的概念。

⁸ 许多解经家认为这不是神要救赎以色列脱离死亡的应许，而是关乎审判的一段经文，只是许多其他解经家都认为这是一个正面应许。何西阿书十三章 14 节的前两个子句有时被翻译为问句，但是我认为应该把它们视为应许的句

篇 14~15 节说，“他们如同羊群派定下阴间，死亡必作他们的牧者。到了早晨，正直人必管辖他们。他们的美容必被阴间所灭，以致无处可存。只是神必救赎我的灵魂脱离阴间的权柄，因祂必收纳我。”因此，撒母耳记上二章 6 节也同样肯定说，“耶和華使人死，也使人活；使人下阴间，也使人往上升。”

旧约圣经中最早明白提到复活的经文，或许是申命记三十二章 39 节：“我，惟有我是神，在我以外并无别神。我使人死，我使人活；我损伤，我也医治，并无人能从我手中救出来。”

以赛亚书中关于新创造的预言（四十三 18~21，六十五 17，六十六 22），似乎也包含了在那要来世代中复活的概念。以赛亚书四十三章里新创造的预言以“看哪！我要做一件新事”（第 19 节）开始，而以“这百姓是我为自己所造的，好述说我的美德”（第 21 节）结束。以赛亚书四十三章和六十五章中预言紧邻的上下文暗示复活的概念（参：四十三 21）。尤其是以赛亚书六十五章对新创造情况的描述，表示同样的观念（见：第 17~23 节），特别是第 22 节的《七十士译本》译文：“因为我民的日子必像生命树的日子；他们要长久享用亲手劳碌得来的。”《七十士译本》把希伯来文的“树木的日子”解释为伊甸园里的“生命树”，早期犹太教和基督教都相信它是赐永生的。同样的观念，就是在神的百姓中有一种无限、长存的新造生命，在以赛亚书六十六章 22 节也很明显：“耶和華说：‘我所要造的新天新地怎样在我面前长存，你们的后裔和你们的名字也必照样长存。’”像新创造存在那样长久（它要永远存留），这就是新创造的人类后裔要存活的时日。⁹

子。在哥林多前书十五章 54~57 节，保罗也把何西阿书十三章 14 节正面性地理解为复活的应许。

⁹ 《七十士译本》用希腊文动词 *histēmi* 的未来时态（“你的后裔将站立〔*stēsetai*〕）来翻译希伯来文的 *‘amad*（“站立”），这是否进一步表示复活的观念？在这方面，注意以赛亚书二十六章 19 节的预言，那里明显地讲到复活，它把希伯来文的“你的死人要复活”翻译为“死人要起来〔*anastēsōn-*

以赛亚书六十六章的预言似乎是接续以赛亚书二十六章 19 节的预言（上面所讨论的），那里把复活描述为地要“交出死人”。以赛亚书六十六章的预言显然也提到先前所描绘的受苦的义仆，祂会死，但是以赛亚书五十三章第 10b~11a 节说，虽然如此，这义仆“必看见后裔，并且延长年日，……祂必看见自己劳苦的功效，便心满意足”。¹⁰ 最好把这理解为是指这义仆从死里复原，而祂的复原将包括产生一个“后裔”，以赛亚书六十六章 22 节说那就是神的新的百姓，他们要在新创造里活到永远。¹¹

这样，复活可能是新创造在旧约圣经里的观念。我们也会看到，以赛亚书四十三章和六十五~六十六章中新创造的预言（特别对保罗而言）形成了基础，支持基督的复活是新创造的开始，可是新约圣经也认为，同样这些预言要在基督最后回来时完全实现。¹²

犹太教里复活和新造国度的末世盼望

犹太教也同样反映一种对复活的盼望，¹³ 这无疑是发展旧约圣经的观念。¹⁴ 可是，犹太教的发展是对旧约圣经中仅仅表达了观念

tai]”，用 *anistēmi* 的未来时态，非常类似以赛亚书六十六章 22 节里 *histēmi* 的用法。

¹⁰ 《七十士译本》把希伯来经文的“祂必看见祂的后裔，祂必延长祂的日子”翻译作“你〔义仆〕的灵魂必见到一个长远的后裔”。

¹¹ 有些人甚至认为，以赛亚书四十三章 10 节最终的参照点乃是未来在这世代末了时的复活（《创世记米大示》 95.1；《米大示坦库玛》创世记 11.9）。这里务必要记得，以赛亚书六十五章 17 节和六十六章 22 节在犹太教里被认为是指最后的复活（见《以利亚户米大示》〔*Seder Eliyahu Rabbah*〕 86；《拉比以利以谢残篇》〔*Pirqe Rabbi Eliezer*〕 31；《诗篇米大示》 46.2）。

¹² 见第十章，“保罗认为死和复活是末世新造的开始：加拉太书 5 章 22~25 节，6 章 15~17 节”，和第十六章“保罗将和好视为新造和从被掳归回”这些标题下的讨论。

¹³ 关于对初期犹太教中复活盼望的讨论，亦见 Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 1:175-76。

的事作澄清和重复表明：复活将在末日或“末时”发生。我们在第四章看到，对复活的盼望和“末时”或同等的末世时段的谈论，在口气上是一样的。¹⁵ 同样地，圣徒的荣耀产业这个未来盼望包括他们在末日复活，或通常是同义的（如，“在末日时等候他们的荣耀，……他们现在避开了那必死的，要承受那要来的”〔《以斯拉四书》七 95~96〕）。这个产业远超过复活的身体；它还包括在新天新地里的新生命。

在早期犹太教中其他地方发现的就是最后这点，关于复活是更大的新创造的一部分。《叙利亚文巴录启示录》四十四章 12~15 节谈到，“这新世界不会让那些在开头时进入其中的人又被败坏……。因为那些人将承受这时代。……所应许之时代的产业就是赐给这些人……。因为那要来的世界将被赐给他们。”《禧年书》一章 29 节说，“新创造的日子”是“天地和一切活物都被更新”的时候，包括“以色列的选民”（《禧年书》四 26 大概也是如此；参：五 12）。我们在前面看到，昆兰文献也说，在“所定结局〔qš〕和新创造”（《社群守则》〔1QS〕IV:25）时，爱色尼派的圣徒将获奖赏，得到“永远的福气，永远享受无尽的生命”（《社群守则》IV:7），并且“亚当的所有荣耀也要属于他们”（《社群守则》IV:23）。¹⁶ 因此，神要“从尘埃中兴起如虫的死

¹⁴ 关于对目前鸟瞰的补充，见 J. R. Daniel Kirk, *Unlocking Romans: Resurrection and the Justification of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 14-32。柯克概述复活在犹太教里的功能，也引用其他对犹太文献中复活观念的概述。

¹⁵ 如《亚当与夏娃生平》〔〈摩西启示录〉〕十三2~3：“我〔神〕要在末日使你〔亚当〕与你后裔中的每个男子一同复活；”《亚当与夏娃生平》〔〈生平〉〕五十一2：“在时候的末了……一切有血气的……都要复活。”

¹⁶ 关于早期犹太教里的复活的更多讨论，见 Brown, “Resurrection,” 272-74，和 N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress,

人，……以各样事来更新他”（《感恩诗集》〔1QH^a〕XIX:11-14）。约瑟夫同样也说，对忠心的犹太人，“神已经赐给他们要重新被造〔或‘被生’，*ginomai*〕，和在世代更迭时领受一个更美的生命”（《斥阿皮昂》〔*Against Apion*〕2.218）。其他早期犹太文献也可在此讨论（如《西卜神谕篇》4:180-190；《叙利亚文巴录启示录》五十七 2，其中的“那要被更新的世界”基本上与“那要来的生命”相等；《托斐罗名圣经古史》3:10）。早期犹太教的某些分支也相信，当弥赛亚来临时，神“要使死人复活”。¹⁷

后来的犹太教也一样。例如，《米大示坦库玛》〈论愿我们的教师教导我们〉（*Yelammedenu*）的创世记十二章 3 节说，以赛亚书二十五章 8 节的复活预言，将在以赛亚书六十五章 17 节所预言的末世新造中实现。¹⁸ 还有，这些后来文献中有些说复活要在弥赛亚的时候发生。¹⁹ 以上所提到弥赛亚来临和复活的文献表示，复活圣徒这样的新创造，是那将临到的弥赛亚国度的一部分。

2003), 129-206 = 赖特著, 纪荣智、谭达峰、邱慕天译, 《神儿子的复活》(台北: 校园, 2016), 177-275。

¹⁷ 《四号洞穴弥赛亚启示录》〔4Q521〕残篇 2, II:12; 亦见《叙利亚文巴录启示录》三十一~2。《四号洞穴弥赛亚启示录》也可能是以弥赛亚为那使人复活者, 因为那片语出现在对以赛亚书六十一章 1 节所作的引喻中, 那经文是描绘受膏者的职分。

¹⁸ 《尼奥菲特的他尔根》申三十二 1; 《伪约拿单的他尔根》申三十二 1 亦如此认为; 《拉比以利以谢残篇》34 把以赛亚书二十六章 19 节的预言(“你的死人要活过来”)等同于神要“加快万物的死和更新”; 参: 《弥迦书的他尔根》(*Targum Micah*) 7:14。

¹⁹ 关于以赛亚书二十五章 8 节里复活的预言, 见《出埃及记米大示》20.3; 《传道书米大示》1.4.3; 关于以赛亚书二十六章 19 节里同类的预言, 见《诗篇米大示》18.11; 《传道书米大示》1.7.7; 《以利亚户米大示》22。以赛亚书二十五章 8 节被视为一个预言: 弥赛亚自己要打败撒旦或他的同党, 他们过去使死临到人类(《关于节日、安息日的讲经性注释》36.1; 几乎相同的, 见《以利亚户米大示》21〔也是引用赛二十五 8〕)。其他犹太教文献也

早期和后来的犹太教也遵循这点，发展旧约圣经的观念，以圣灵为末世复活的行事者。²⁰《七十士译本》的以赛亚书五十七章 15~16 节——显然与希伯来文经文不同——也肯定圣灵赐生命的角色：“上主如此说，至高者永远住在高处，祂的名为至圣；至高者上主住在至圣中，祂赐忍耐给困乏的人，赐生命给伤心的人：²¹……‘圣灵要从我而出，我〔要〕创造一切气息’在这新创造里。”²²

关于末世复活的思想，有时是因着伊甸园的关联而发展出来，是根据“末后的要如起先的”这个原则（如，见以上：结三十六 26~35，以及《巴拿巴书信》六 13：“看哪，我造作末后的事，就如起初的事一样”）。²³

说，复活将发生在弥赛亚来临时（如《关于节日、安息日的讲经性注释》Piska 1.4）。

²⁰ 见以上对以西结书三十六章 26~27 节，三十七章 1~14 节的讨论，并与下列文献比较：《以诺一书》六十一 5~7；《巴比伦他勒目》〈论偶像崇拜〉〔b. 'Abod. Zar〕20b（“圣灵带来永生”）；《雅歌米大示》1.1.9；《米大示坦库玛》创世记 2.12；参：《以诺一书》四十九 3，那里发展以赛亚书十一章 2 节。

²¹ 前面两个片语是翻译《马所拉文本》的“使被欺压人的灵复苏，使死去之人的心活过来”，这是强调赐生命。

²² 关于《七十士译本》这段经文对圣灵在新创造里的角色的意义，将在第十七章标题“圣灵在保罗思想里的末世角色”下阐释（关于加五 22~23），那是对 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Paul’s Reference to the ‘Fruit of the Spirit’ in Gal. 5:22,” *BBR* 15 (2005): 1–38 的更完整讨论的摘要。

²³ 在这方面，《摩西遗训》（*Testament of Moses*, 约主后第一世纪）的希腊文残篇说，“因为……神的灵从祂面前出去，这〔第一个〕世界就出现了”（*gar ... apo prosōpou tou theou exēlthe to pneuma autou kai ho kosmos egeneto*）。这残篇被保存在主后第五世纪的 Gelasius of Cyzicus, *Collection of the Acts of the Council of Nicea* II. xxi. 7, 其中一部分也出现在犹大书第 9 节（“天使长米迦勒……与魔鬼争辩”）。《七十士译本》的诗篇一〇三（一〇四）篇第 30 节也有关联：“你发出你的灵，他们便受造；你使地面更

在《巴比伦他勒目》中记载的一个拉比语录，可能反映了犹太教复活盼望浮现的重要性：

雅各拉比（R. Jacob）……说：“戒律在今世是没有奖赏的。”因为有教导说，雅各拉比说：“在妥拉里没有一个戒律的奖赏〔被说〕是在今世，而不是有赖于死人复活的话”（《巴比伦他勒目》〈论圣化〉〔b. Qidd.〕39b）。

福音书里“已经实现和尚未完全实现”的末日复活和新造国度

福音书也把复活直接连结到末世。约翰福音特别把这世代的末了与复活连结：

约六 39 “差我来者的意思就是：祂所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活。”

约六 40 “因为我父的意思是叫一切见子而信的人得永生，并且在末日我要叫他复活。”

约六 44 “若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的；到我这里来的，在末日我要叫他复活。”

约六 54 “吃我肉喝我血的人就有永生，在末日我要叫他复活。”

约十一 24 “马大说：‘我知道，在末日复活的时候，他必复活。’”

约十二 48 “弃绝我、不领受我话的人，有审判他的，就是我所讲的道，在末日要审判他。”

换为新”，这是谈到神借着祂的灵维护第一个创造里的生命。同样地，上面《以诺一书》、他勒目、各种米大示、和《七十士译本》等犹太文献都表示，神的灵将在末世新造中、借着复活再次创造新生命。

之前我们从约翰福音五章 24~29 节看到，耶稣谈到但以理书十二章 1~2 节的最后“时候”，那是旧约圣经中为人熟知的复活经文之一，并且祂认为这已经在祂的事工里开始以一种属灵的方式实现了，而且在时间尽头时有个高潮性的实现，就是所有人的身体复活。²⁴ 在回应拉撒路之死时，耶稣告诉马大，“你兄弟必然复活。”马大回答说，“我知道在末日复活的时候，他必复活；”耶稣对这话的回答是，“复活在我，生命也在我。信我的人虽然死了，也必复活”（约十一 23~25）。因此，耶稣把祂自己的目前景况与复活的生命连结，这事实也同样包括一个确认，就是这应该连结到“末日的复活”，因此那就是已经从祂开始了。即使在约翰福音的整个故事主线中，拉撒路复活的角色是预期耶稣自己的复活，而后者是以更宏大的规模发生的（因为可以假设拉撒路后来又死了），但是，在这叙事后面，耶稣之叫拉撒路复活（约十一 38~44）却是另一个线索，表示“末日的复活”已经以某种方式开始了。²⁵

约翰福音第三章里“重生”的思想，可能与旧约圣经中复活的观念有连结，因此就是与新创造的观念连结。耶稣告诉尼哥底母，“人若不重生，就不能见神的国”（第 3 节）。尼哥底母的回答是问一个人如何能“再进母腹生出来”，期待耶稣给他一个否定的答案（第 4 节）。耶稣的回答是解释“重生”的意义，应当理解为以西结书三十六章之预言的实现（见〈表 8.1〉）。

²⁴ 见第五章，在“约翰福音里的末世性经文”标题下的讨论。在约翰福音二章 19~22 节，耶稣论及祂自己复活的预言虽然没有提到但以理书十二章，却可能应该一般性地连结到旧约圣经的复活盼望。

²⁵ 不仅拉撒路的复活预期了耶稣的复活，拉撒路的死也预期了耶稣的死，因为这两个死都彰显了神/耶稣的荣耀（见：约十一 4、15、40）。

表 8.1

以西结书三十六 25~27	约翰福音三 5
三十六 25: “我必用清水洒在你们身上, 你们就洁净了。我要洁净你们, 使你们脱离一切的污秽, 弃掉一切的偶像。”	耶稣说: “我实实在在地告诉你: 人若不是从水和圣灵生的, 就不能进神的国。”
三十六 26: “我也要赐给你们一个新心, 将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心, 赐给你们肉心。”	
三十六 27: “我必将我的灵放在你们里面, 使你们顺从我的律例, 谨守遵行我的典章。”	

旧约圣经中只有以西结书这段经文, 预言到神要在末世把“水”和“圣灵”浇灌祂的百姓, 为要重新创造他们²⁶ (《禧年书》— 23~25; 《社群守则》IV:21-24 也反映了这个关乎末世更新的预言)。我们在本章的旧约圣经部分指出, 以西结书三十七章 1~14 节是发展三十六章 26~27 节的属灵更新, 那是要发生在以色列归回应许之地时 (三十六 28~35); 这很重要, 因为正如在约翰福音三章 8 节, 风 (*pneuma*) 被解释为圣灵 (*pneuma*), 以西结书三十七章 9、14 节也一样 (“气息 [*pneuma*] 啊, 要从

²⁶ 见 Linda Belleville, “‘Born of Water and Spirit’: John 3:5,” *TJ* 1 (1980): 125-41。贝勒维尔也看到其中是依据以西结书三十六章, 也开始影响我看到这段旧约圣经经文的重要; D. A. Carson, *The Gospel according to John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 191-96 = 卡森著, 潘秋松译, 《约翰福音》, 麦种圣经注释 (South Pasadena: 美国麦种传道会, 2015), 295-303 也一样。接下来最接近的平行就是以赛亚书四十四章 3 节, 那里用水浇灌地乃是幅图画, 表示神“将我的灵浇灌你 [以色列] 的后裔”。

四风〔*pneumatōn*〕而来，吹在这些被杀的人身上，使他们活了。……我必将我的灵〔*pneuma*〕放在你们里面”）。²⁷我们在本章开头处看到，以西结书三十六章和三十七章之间的平行表示，在第三十六章，以色列之被水洗净和借圣灵完成的新创造，基本上等于三十七章借圣灵复活的预言，我们看到，那应该被理解为描绘以色列从被掳归回的图画和全然从死里复活之序列中的第一个（后者与身体复活密不可分）。

耶稣适当地把以西结书三十六章的复活／新创造的预言称为“重生”。尼哥底母问道，“怎能会有这事呢？”耶稣回答说，“你是以色列人的先生，还不明白这事吗？”（第9～10节）。耶稣的问题表示，尼哥底母应该很明白这个预言，因为他是以色列中旧约圣经的教师之一。耶稣接着说，祂刚才告诉尼哥底母的，是祂根据确切知识所作忠心见证的一部分，但是尼哥底母没有明白这样的“天上的事”是可以理解的，因为他甚至不能明白耶稣所告诉他的地上的事（第11～12节）。在第13～15节，耶稣继续解释祂从第3节开始讨论的“天上的事”：

除了从天降下仍旧在天的人子，没有人升过天。摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来，叫一切信祂的都得永生。

耶稣把祂要来的复活和升天与那些相信祂、因而与祂认同并享有祂的“永生”的人连结。²⁸我们已经看到，“永生”这片语是指

²⁷ 或许与约翰福音第三章中“水”、“风”、和“圣灵”的组合相关的还有些旧约圣经的经文，其中神的“风”（*rûah/pneuma*）吹在“水”上，还有“风”可能与神的圣灵有关：创八1～3；出十五10；撒下二十二16～17；诗十八15～16，三十三6～7，一四七18。参：赛六十三11～12，那里是描述第一次出埃及，当时神“将他们从海里领上来”、“将水分开”、和“将祂的圣灵降在他们中间”。

²⁸ 人子“被举起”是个双关语，指耶稣在十字架上被举起和祂的复活。

但以理书十二章 2 节所预言的复活生命（见第三章）。但是这怎么会是继续解释耶稣刚才所谈的“天上的事”，特别是参照以西结书三十六章背景的“重生”的观念？正如以西结书三十七章把以西结书三十六章里清水洗净和圣灵的新创造解释为圣灵所成就的复活，耶稣似乎也在做同样的事：那些相信祂的人就与祂和祂的复活认同，得享祂那永远、复活的生命，这是进一步说明“重生”的意义。同样重要的是，约翰福音三章 1~15 节里新创造和复活的观念，实际上就等于“神的国”（第 3、5 节），这是我们已经其他地方看到，并且还要看到的类似等句。在这方面，“见/进神的国”（三 3、5）这片语的解释，是在末世时借着经历“永远复活的生命”而参与在神的国中（三 15）。²⁹这全都是“重生”这观念的另一面，这是被创造为新受造物的传统教义观念。根据到目前为止的讨论，应该将重生视为一个有丰富内涵的末世观念。

最后复活的概念因而与末时有非常密切的连结，以致在马太福音和路加福音里，复活就代表“最后复活的时候”（如：太二十二 30：“在复活里〔也就是，‘在复活的时候’〕，人也不娶，也不嫁，乃像天上的使者一样”）。

在整个福音书里，基督（或其他人）谈到祂的复活，³⁰祂叫死人复活作为祂自己复活的预兆（约十四 19），也作为一个实际表现的比喻，说祂能赐真生命给一切相信祂的人。³¹四福音书中每一

²⁹ Andreas J. Köstenberger, *John*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 122, 依循卡森和毕思里—慕瑞 (G. R. Beasley-Murray)。

³⁰ 例如，以下的字在整个福音书里都如此使用：*egeirō* (15次) 和 *anistēmi* (8次)。

³¹ 如：约十二 1、9、17。见 N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress: 2003) = 赖特著，纪荣智、谭达峰、邱慕天译，《神儿子的复活》（台北：校园，2016）。赖特详尽地讨论了包括福音书在内的新约圣经里的材料，它们谈到基督的身体复活和所有圣徒都有的身体复活的盼望。

卷的写作和主题，高潮都是基督的复活，和复活的基督托付祂的门徒，要他们借着祂持续的同在继续推展祂的国度（虽然马可福音较短的结尾没有这点）。所以，复活的概念弥漫在福音书里，这包括耶稣以外的其他人的复活。³²虽然“新创造”或同义的实际片语没有出现在福音书中，这观念却借着许多谈到复活的经文而重复。一个复活的身体是新造的身体，而圣徒将得到的也是复活的身体，才能成为整个宇宙的已完成、永远的新创造的一部分。这简单的事实清楚表示复活就是“新创造”的观念。在这方面，基督复活的身体是首先进入新创造中的新造身体。借着耶稣那复活、新造的身体，那要来的新创造就进入旧世界中了。³³虽然祂在复活之后暂时活在这个旧世界中，祂却升上那开始的新创造看不见的属天层面，它终将在末时有形有体地降临，就是在这旧宇宙瓦解之时（启二十一 1~二十二 5）。

使徒行传里“已经实现和尚未完全实现”的末日复活和新造国度

使徒行传里的复活

路加福音的结尾，其实是继续成为他的第二个叙事的导言，就是使徒行传一章 1~11 节。因此，关于基督在复活后显现的叙事就继续下去。特定地说，使徒行传第一章里关于复活的基督的最后话语，引言部分乃是阐述路加福音二十四章 46~51 节：

³² 它出现大约30次。此外，在约翰福音里，“永生”这个词语（出现约30次）也是按它那不止息的意思指复活的生命（如：五24~29）。

³³ 根据约翰福音五章24~29节，这个新创造被描绘为在基督复活之前就开始了（关于这点，见第五章，在“约翰福音里的末世性经文”标题下的讨论），在《多马福音》五十一章里也是如此：“祂的门徒们对祂说，‘死人安息要何时才发生，新世界要何时来到？’祂对他们说，‘你们所等候的已经来了，但是你们没有发觉。’”关于整个约翰福音里新创造的观念，见 J. K. Brown, “Creation’s Renewal in the Gospel of John,” *CBQ* 72 (2010): 275-90。

又对他们说：“照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉祂的名悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦。你们就是这些事的见证。我要将我父所应许的降在你们身上，你们要在城里等候，直到你们领受从上头来的能力。”耶稣领他们到伯大尼的对面，就举手给他们祝福。正祝福的时候，祂就离开他们，被带到天上去了。

使徒行传第一章阐述路加福音的结尾，它描绘复活的基督“讲说神国的事”（第 3 节），门徒问耶稣，“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？”（第 6 节）。对于这问题及耶稣回答的说明，要留待后面的一章，但是目下只需指出，提到“国度”是与耶稣的复活事工有直接的关联。耶稣和众使徒所谈的国度，不会延迟到基督最后在遥远未来的降临，这是使徒行传第二章清楚表明的，那里说这国度已经开始进展到一个甚至比耶稣事奉时更大的层次了。特定地说，所应许的圣灵在五旬节时降临，应该理解为见证耶稣是如何从死里复活的证据（第 22~28 节）。基督的复活和升天至少表示两点。第一，神已“将死的痛苦结束〔《和合本》作‘解释’〕了”（第 24 节），所以，复活其实是个新创造的过程，意思是它克服了毁坏创造的情况，那情况是以身体“朽坏”为特色的（第 27 节）。第二，复活实现了对大卫的应许，就是“要从他的后裔中立一位坐在他的宝座上”（第 30~31 节）。基督已经开始坐在这末世国度的宝座上了，那是祂在祂的事工里没有做的，虽然祂是在那时候开始这国度的。使徒行传二章 30~36 节较充分的文脉更清楚地表明了这一点：

大卫既是先知，又晓得神曾向他起誓，要从他的后裔中立一位坐在他的宝座上，就预先看明这事，讲论基督复活说：“祂的灵魂不撇在阴间，祂的肉身也不见朽

坏。”这耶稣，神已经叫祂复活了，我们都为这事作见证。祂既被神的右手高举，又从父受了所应许的圣灵，就把你们所看见、所听见的浇灌下来。大卫并没有升到天上，但自己说：

“主对我主说：
‘你坐在我的右边，
等我使你仇敌作你的脚凳。’”

故此，以色列全家当确实地知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立祂为主，为基督了。

重点是，耶稣的复活与升天是比在祂的事奉中开始的王权更高层次的王权。现在祂已经开始实现诗篇一一〇篇 1 节的弥赛亚预言（在徒二 34~35 引用来表示实现）。圣灵被浇灌在信徒身上，让他们能见证救赎历史中这个伟大的成就（徒一 8；参：一 22，三 15，四 33，十三 31）。保罗在使徒行传十三章也强调，基督的复活实现了神在旧约圣经里的预言，祂要设立祂的弥赛亚为王：

“神已经向我们这作儿女的应验，叫耶稣复活了。正如诗篇第二篇上记着说：‘你是我的儿子，我今日生你’”（十三 33）。还有，就如彼得在使徒行传第二章里的讲道，耶稣的复活也被视为实现了给大卫的应许，特别是关乎将死亡和身体朽坏（十三 34~36）转化为新造的身体，那是一种不能逆转的情况（在徒十三 34 引用赛五十五 3，和在徒十三 35 引用诗十六 10；亦见：徒十三 37~38）。

因此，使徒行传第二章和十三章这两篇在结构上极为重要的讲道，把两个观念——借着从死这样的毁坏创造中复活而来的新创造，和借着复活而建立国度——非常紧密地连结，使徒行传第二章的记载也因着重提到弥赛亚复活（即末世的以色列君王）而特别强调这一点。所以，新造国度的观念是因着说明耶稣从死里复

活而强调的。在整本使徒行传中各处，耶稣复活的主题（一 22，三 15、26，四 2、10、33，五 30，二十五 19）。

接下来含有几个复活用语的部分是使徒行传十七章。第一，在帖撒罗尼迦讲论时，保罗强调，耶稣的复活对于了解祂就是弥赛亚极为重要（第 3 节）。抵挡保罗的人认为，这是在宣告耶稣是“另一个王”，那是“违背凯撒的命令”（第 7 节）。再次，耶稣的复活被紧密连接到祂是以色列的王这样的理解。接着，保罗在雅典讲论，谈到耶稣的复活，再次直接把君王的审判职能直接连接到复活：“因为祂已经定了日子，要借着祂所设立的人按公义审判天下，并且叫祂从死里复活，给万人作可信的凭据”（第 31 节〔参：第 18、32 节所提保罗关乎耶稣复活的讲道〕）。

在使徒行传十七章之后，使徒行传其余部分只有一处明白提到耶稣复活的经文（二十六 23）。有其他的经文可能包括了耶稣的复活，但是它们是笼统而间接地提及所有死人——包括耶稣——的复活（二十三 6，二十四 21，二十六 8；参：二十三 8）。也有完全讲到所有死人未来复活的经文（二十四 15）。此外，使徒行传提到有个人被从死里带回，可能是反映耶稣的复活，和作为未来一般人复活的预兆（九 40~41）。最后，使徒行传三次说到外邦人的相信使他们获赐“永生”（*zōē aiōnios*）。³⁴ 这是指复活，它在属灵上是从信心经历的开头就开始了（十一 18〔只提到“生

³⁴ 记得前面讲到约翰福音中末世论的部分（第五章）说，这个相同的希腊文片语“永生”重复出现在约翰福音，指死人复活，有时在某种程度上引喻但以理书十二章2节，其中有与此一字不差的片语。新约圣经里四十一次使用这片语，虽然其中有许多可能不是直接引喻但以理书，但是它们可能还是根源于那里，这是因为早期基督教重复使用造成的影响，后者是明显根据但以理书的。同样的片语“永生”在《七十士译本》其他地方仅出现在后来的次经里，可能是引喻但以理书十二章2节（《马加比二书》七9；《马加比四书》十五3；《所罗门诗篇》三12）。

命”），十三 46〔与不信的犹太人作对比〕、48），它的完成是身体上的。

整体来说，使徒行传有大约三十处经文谈到复活，³⁵ 显示它在早期基督教运动的发展中是个重要的主题。特定地说，大多数时候它都是指基督的复活，是暗示祂的王权和新造的生命。

基督在往大马士革路上的显现是复活的显现

在整卷使徒行传中最令人惊讶的复活经文，就是三次提到复活的基督在往大马士革的路上向保罗显现（徒九，二十二，二十六章）。虽然第九和二十二章的记载没有用希腊文的“复活”这字，但是这字却被用来引入和总结第二十六章的叙事（第 8、22~23 节）。必须注意并审视保罗在使徒行传二十六章里对旧约圣经的用法（见〈表 8.2〉），否则就无法完全明白保罗对基督向他显现的叙述说明。

路加为什么要引喻对旧约圣经先知耶利米和以西结的呼召，和以赛亚书中对说预言的耶和华的仆人的呼召，借此来描述保罗的经历呢？³⁶ 这似乎至少有三个原因。第一，路加要把基督描绘为以旧约圣经里的上主的身份说话，祂赐给众先知他们的职分（注意在这

³⁵ 这包括各种希腊文词语，像 *egeirō*（“兴起”）、*anistēmi*（“举起”）、*anastasis*（“复活”）、*zaō*（“活”）、*zōē*（“生命”）、和 *gennaō*（“生”）。

³⁶ 以上所列使徒行传二十六章中的引喻，通常都被接受。例如，NA²⁷ 的旁注提到它们——除了使徒行传二十六章23节引喻的以赛亚书四十九章6节之外，但是其他人都承认它，像是 F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 494 = 布如司著，李本实译，《使徒行传》（斗六：浸宣出版社，1969），611页。布鲁斯也引用平行经文以赛亚书四十二章6节和六十章3节，那也可能是使徒行传二十六章23节所着眼的，虽然以赛亚书四十九章6节最可能是使徒行传一章8节和十三章47节的发展中所着眼的。关于使徒行传二十六章16节对以赛亚书四十三章10节的引喻，则有更多的争论，但是鉴于其他对附近的以赛亚书经文的引喻，它在其中是很自然的。

表 8.2

使徒行传二十六章	旧约圣经（《七十士译本》）
16a 节：“你起来站着”	结二 1：“你站起来”
16~17 节：“要派你；” “要救你；” “我差你” （亦见：加一章）	耶一章：“我差遣你”（第 7 节）； “要拯救你”（第 8、19 节）；亦见 第 5、10 节（亦见：加一 15：“然而 那把我从母腹里分别出来、又施恩召 我的神”，是引喻耶一 5，应用到保罗 在往大马士革路上的经历）。
18 节：“要叫他们的眼 睛得开，从黑暗中归向光 明，从撒旦权下归向神”	赛四十二 6b~7：“作外邦人的光，开 瞎子的眼，领被囚的出牢狱，领坐黑 暗的出监牢”
23 节：“把光明的道传 给百姓和外邦人”	赛四十二 16：“我要引瞎子行不认识的 道，领他们走不知道的路；在他们 面前使黑暗变为光明。”
16 节：“作执事，作见 证”	赛四十九 6：“使你作一民的约，作外 邦人的光，叫你施行我的救恩，直到 地极” 赛四十三 10：“见证……仆人”（指 以色列）

方面耶稣被称为“主”）。第二，路加要强调保罗的先知权柄，而且他的权柄与旧约圣经中众先知的权柄同等；也就是说，祂也是神的代言人。注意，旧约圣经中所有主要先知之开始他们的先知生涯，都是神借着祂显现的异象和话语的沟通差派的（虽然神没有出现在耶利米的异象里，也没有出现在对以赛亚书中仆人的呼召里）。第三，正如这些旧约圣经先知，保罗的先知职能也是去

传讲救恩，而且特别是审判（在这一点上尤其注意耶利米和以西结）。

鉴于以上的平行经文，使徒行传二十六章 13 节（“我在路上，晌午的时候，看见从天有光〔*phōs*〕照亮〔*perilampsan*〕，比日头还亮〔*lamprotēta tou hēliou*〕，四面照着我并与我同行的人”），很可能是引喻以赛亚书六十章 1~3 节，那里强调，神的光不仅是给耶路撒冷的“众子”，也是为君王和外邦人（参：徒九 15）。在以赛亚书六十章 1~3 节，我们看到“发光”（*phōtizou*〔两次〕）、“光”（*phōs*〔两次〕）、“主的荣耀”（*doxa kyriou*〔两次〕）、和“光辉”（*lamprotēti*〔一次〕）。或许，我们也可以加入以赛亚书四十二章 1 节（“所拣选的”〔*eklektos*〕），与使徒行传九章 15 节（“所拣选的器皿”〔*skeuos eklogēs*〕）平行。

所以，对照以赛亚书四十二、四十三、四十九章的背景，保罗被视为是继续以赛亚书所预言之义仆的工作，那是由基督开始的，保罗与基督有群体性的认同，并且被祂所代表（当然，在这当中，保罗是这义仆的助手）。³⁷ 保罗像基督一样，“叫他们的眼睛得开，离开黑暗”，并且“照亮外邦人”（尤其比较徒二十六 23 与二十六 18）。基督和保罗领导以赛亚书四十~六十六章所预言的第二次、新的出埃及和从被掳归回。

比较路加福音二章 30~32 节；使徒行传十三章 47 节，二十六章 18、23 节与以赛亚书最相关的经节，就可看出这种与以赛亚书所预言的义仆之间的等同了（见：〈表 8.3〉）。

这也表示，基督和众使徒是新以色列的开始，因为以赛亚书四十九章 3 节明言确认四十九章 6 节的仆人，“你是我的仆人以色列”。

³⁷ 我这样说的意思是，保罗不是在每一方面都完全与耶稣这位弥赛亚义仆认同，而是说他继续传递从被掳归回和第二次出埃及的信息，这信息是基督开始宣告的。

表 8.3

赛四十二6~7、16	赛四十九6	
四十二 6b~7: “作外邦人的光, 开瞎子的眼, 领被囚的出牢狱, 领坐黑暗的出监牢”	“使你作一民的约, 作外邦人的光, 叫你施行我的救恩, 直到地极”	
四十二 16: “我要引瞎子行不认识的道, 领他们走不知道的路; 在他们面前使黑暗变为光明。”		
路二 30~32	徒十三 47	徒二十六 18、23
“因为我的眼睛已经看见你的救恩〔就是基督〕, 就是你在万民面前所预备的, 是照亮外邦人的光, 又是你民以色列的荣耀。”	“因为主曾这样吩咐我们说: ‘我已经立你作外邦人的光, 叫你施行救恩, 直到地极。’”	二十六 18: “要叫他们的眼睛得开, 从黑暗中归向光明, 从撒旦权下归向神” 二十六 23: “基督必须……把光明的道传给百姓和外邦人”

列”。甚至路加福音二章 32 节把基督认定为“荣耀”，也可能源自以赛亚书四十九章 3b 节（“我要在祂里面彰显我的荣耀”〔《和合本》作“我必因你得荣耀”〕）。在使徒行传二十六章 13~18 节，极力将耶稣认定为“光”，以致“光”很可能就代表祂。³⁸ 参照以赛亚书六十章 1~3 节的背景，耶稣被视为雅威，祂的光和荣耀现在照亮新以色列，并要透过它照亮外邦人：

³⁸ 路加福音二章 30~32 节也是如此；同样注意：路加福音一章 78b~79 节：“叫清晨的日光从高空〔就是基督〕临到我们，要照亮坐在黑暗中死荫里的

兴起！发光！因为你的光已经来到！

耶和华的荣耀发现照耀你。

看哪！黑暗遮盖大地，

幽暗遮盖万民，

耶和却要显现照耀你！

祂的荣耀要现在你身上。

万国要来就你的光，

君王要来就你发现的光辉。

因此，路加福音—使徒行传中关乎耶稣和保罗的经节显示，以赛亚书的预言已经开始实现了。但是以赛亚书为什么强调光呢？在以赛亚书其他关乎光的经文中，以赛亚书六十章的经文可以代表它们所着眼的。“黑暗遮盖大地，幽暗遮盖万民”，这经文可能是引喻创世记一章 2~4 节：“地是空虚混沌，渊面黑暗；……神说：‘要有光’，就有了光。神看光是好的，就把光暗分开了。”以赛亚书六十章 1~3 节是以创世记一章 2~4 节为背景，描绘那要临到的以色列的归回和救赎。这样做的原因是，以赛亚书认为将来给以色列和世界的福气是第一个创造的重现，所以将以色列和列国的救恩描绘为一个新创造，和从属灵黑暗中出来。新约圣经在引喻以赛亚书这些经文时所着眼的概念，大概也同样是新创造的光。保罗在哥林多后书四章 6 节的话也显示，新创造的概念是新约圣经的用法所表达的：“那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上。”我会在后面的一章里主张，在哥林多后书四章 4~6 节，保罗一部分是在思想使徒行传二十六章 18、23 节，以及以赛亚书四十九章 3 节，六十章 1~3 节中“荣耀”这个有密切关联的概念（也是路

人”，这是引用以赛亚书九章2节，它在马太福音四章16节里被应用于耶稣。

二 32 所引喻的)，还有以赛亚书九章 1~2 节，那里是希腊文片语“光要照亮”在其他地方仅见之处。我们在保罗著作中已经看到，并且还要看到，以赛亚书四十~六十六章结合了新创造的预言和从被掳归回的预言，因为归回也要成为新创造。

基督在往大马士革路上显现的三个报导，反映旧约圣经中神的显现的异象

楼芬克（Gerhard Lohfink）在旧约圣经的一些异象看到一个模式，是在往大马士革路上的记载中共有的。他在创世记四十六章 1~4 节（特别参：徒九 4~6），创世记三十一章 11~13 节（徒二十六 14~16），创世记二十二章 1~2、11~12 节；出埃及记三章 2~13 节；撒母耳记上三章 4~14 节看到以下的模式：³⁹

1. 双重呼格，
2. 人的问题，或是人的回应，
3. 显现者的自我描述，和
4. 使命。

例如，在出埃及记三章 2~10 节可以轻易观察到这模式：⁴⁰

1. 双重呼格：“摩西！摩西！”（第 4 节）；
2. 人的回应或问题：“我在这里”（第 4 节），和“他们〔以色列人〕若问我说：‘祂叫什么名字？’我要对他们说什么呢？”（第 13 节）；
3. 显现者的自我描述：“我是你父亲的神，是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神”（第 6 节）；

³⁹ Gerhard Lohfink, *Paulus vor Damaskus: Arbeitsweisen der neueren Bibelwissenschaft dargestellt an den Texten Apg 9:1-19, 22:3-21, 26:9-18*, SBS 4 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1966), 53-60.

⁴⁰ 在某些情况下这模式没有那么容易察觉。

4. 托付：“故此，我要打发你去见法老，使你可以将我的百姓以色列人从埃及领出来”（第 10 节〔亦见：第 14~22 节〕）。⁴¹

使徒行传二十六章记载基督对保罗的显现，也出现相同的模式：

1. 双重呼格：“扫罗，扫罗”（第 14 节）；
2. 人的回应或问题：“主啊，你是谁？”（第 15a 节）；
3. 显现者的自我描述：“我就是你所逼迫的耶稣”（第 15b 节）；
4. 托付：“你起来站着！我特意向你显现，要派你作执事，作见证，将你所看见的事和我将要指示你的事证明出来。我也要救你脱离百姓和外邦人的手。我差你到他们那里去，要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒旦权下归向神；又因信我，得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业”（第 16~18 节）。

这种可观察到的模式的意义是，保罗受托付为先知。事实上，研究保罗的学术界在过去三十年左右通常都以托付为焦点，排斥从前所持的看法，就是保罗在往大马士革路上有个悔改归正的经历。但是，为什么保罗不能同时悔改而又受托付为先知？实际上，旧约圣经中先知的差派模式也可以包括这两种概念。例如，有可能摩西是因着烧着的荆棘中神显现的经历而悔改和被差派（没有确切的证据显示他在之前就相信雅威）。同样地，以赛亚

⁴¹ 楼芬克注意到，同样的模式也出现在犹太人的天启文学中（如《亚伯拉罕启示录》八2~5，九1~5；《约瑟与亚西纳书》十四6~8；较短的形式：《禧年书》十八1~2，10~11；《亚伯拉罕启示录》十一4~6，十二6~7，十四1~3，9~10，十九1~3；二十一~3；《摩西启示录》四十一；《约伯遗训》三1~2。

被差派为先知，甚至更可能是在他悔改归正时。在以赛亚书第六章，以赛亚说，“祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，……又因我眼见大君王万军之耶和华”（第 5 节）。接着有位天使用从坛上取下来的红炭沾他的口，并宣告说，“你的罪恶被赦免了”（第 6~7 节）。然后以赛亚就领受了他的先知托付（第 8~10 节）。这样的言语强烈指向悔改归正。

在旧约圣经一再重复的神显现—差遣先知的叙事模式中，有另一个重要部分，就是显现的总是上主或上主的天使。在使徒行传二十六章，这模式里“自我描述”部分以耶稣的名取代了神（“我是……的神”〔特别参：创三十一 13，四十六 3；出三 6〕）：“主说：‘我就是你所逼迫的耶稣’”（第 15b 节）。这强调耶稣的神性，和祂呼召保罗作先知的神圣权柄。

天在往大马士革路上悔改归正叙述里的深远意义

使徒行传有三处经文，谈到在往大马士革路上赐给保罗的启示是出自天上：“从天上发光”（*phōs ek tou ouranou*〔九 3〕）；“忽然从天上发大光，四面照着我”（*ek tou ouranou periastrapsai phōs hikanon peri eme*〔二十二 6〕）；“从天发光，比日头还亮，四面照着我”（*ouranothen hyper tēn lamprotēta tou hēliou perilampsan me phōs*〔二十六 13〕）。在使徒行传里，“天上”指耶稣已经启动的末世统治的领域（比较：二 30~36，七 55~56 与一 8~11）。在一章 9 节，耶稣“被取上升，有一朵云彩把祂接去”，同时有天使对观看的人解释这事为什么发生。这似乎是反映但以理书七章 10、13~14 节，⁴²那里，预言的异象预见一个时候，“有一位像人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前”，被众天使环绕，“得了权柄、荣耀、国度”。使徒行

⁴² 依循 Wright, *New Testament and the People of God*, 462=赖特著，《新约与神的子民》，592-93。

传第二，七章一并提到天和耶稣在那里的居所，这进一步表示，但以理书第七章是使徒行传一章9节的背景。耶稣“升到天上”，“被高举在神的右边”和“坐在祂的宝座上”，以“弥赛亚”的身份统治（二30~36）。然后，使徒行传一章9节和第二章在七章55~56节进一步发展：

但司提反被圣灵充满，定睛望天，看见神的荣耀，又看见耶稣站在神的右边，就说：“我看见天开了，人子站在神的右边”！

注意这里一并提到“天”、“荣耀”和“人子”，进一步显示这是反映但以理书第七章那著名的预言，就是关乎人子被预言的王权，它已经因着基督的复活和升天而启动了，它的末世重心是在属天的层次。⁴³

使徒行传谈到基督是在天上，和保罗亲身经历到基督从天上对他启示，这可能使保罗主张，不仅基督因着祂的复活而成为属天的（林前十五42~49），而且由于被高举，基督现在就在天上（弗二6；腓三20~21；西三1，四1）。新约圣经末世论重心的

⁴³ 已经启动的末世实际源于属天的领域，这个概念与某些犹太教著作类似，因为在某些犹太天启文学里，先见会看到未来、末世救恩的不同面向，那是现今在天上的实际（见：《以斯拉四书》七14、26、83，十三18；《叙利亚文巴录启示录》二十一12，四十八49，五十二7）。昆兰群体认为，他们是在地上被拣选的，已经开始经历属天的领域（《感恩诗集》XI:19-22；亦见：XIX:10-13；两处文献都表示，得赎圣徒的复活已经以某种方式开始了，或许是在灵命上）。要注意，犹太天启文学有更多文献说，未来、末世救恩的益处是现今天上的实际：《以斯拉四书》八52；《叙利亚文巴录启示录》四6；《以诺一书》四十六3。我是依循 Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology*, SNTSMS 43 (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 101, 149。林康是从犹太天启文学和死海古卷引用这些和上述文献的。

中心，已经从地上领域（在福音书里）转移到天上领域（使徒行传和保罗书信）。例如，除了使徒行传一～二，七章之外，这个主题也出现在以弗所书。“在基督里……天上各样属灵的福气”（一 3），包括基督开始“使天上地上一切所有的都……同归于一”（一 10）。特定地说，基督的复活使祂“在天上”坐在神的“右边”，因此，神“将万有服在祂的脚下”（一 20、22），后面这短语是引喻诗篇第八篇第 6 节（类似经文，参：腓三 20～21；西三 1，前者视“天”为“主耶稣弥赛亚”的居所）。这些的总结就是，神立基督为“万有之首”（一 22），这可能是进一步说明一章 10 节的“同归于一”。以弗所书四章 10 节似乎是发展同样的主题（“远升诸天之上要充满万有的”）。

耶稣开始的天上王权有但以理书第七章和诗篇第八篇的背景，这带有亚当在创世记一～二章里开始的新创造中开始的王权的色彩。⁴⁴

本部分的要点是，保罗首先在往大马士革的路上经历了已经启动的天上新造国度的实际，复活的基督已经开始在其中统治，也从那里将祂自己启示给保罗。

⁴⁴ 第十三章要进一步说明但以理书第七章和诗篇第八篇的概念。在但以理书第七章，忠心的以色列集体性地与人子认同，被描绘为一位亚当似的人物（也就是，“亚当之子”），他治理地上动物的众国度，它们是压迫圣徒的（N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* [Minneapolis: Fortress, 1992], 23 亦如此认为）。这个描述的前面是混乱的水，这使但以理书第七章更接近创世记第一～二章。同样地，以弗所书一章 22 节引喻诗篇第八篇，提供了另一个背景，就是在一个新创造里理想的末世亚当的王权（它本身就是明白引喻创一 26～28）。关于但以理书七章 13～14 节和诗篇第八篇是发展创世记一章 28 节，见第二章的讨论。

关于基督在往大马士革路上显现之讨论的结论

保罗在往大马士革路上经历基督的复活显现显示，基督就是末世的君王，而基督的显现也使保罗成为先知（使徒）、一位如以赛亚书所预言的仆人（参与作为一位先知助手，集体地认同那义仆，领导第二次出埃及和从被掳归回）、末世以色列的一部分（他的呼召就是去作见证）、一个新创造、一位基督徒、和一位天启论者。我在接下来聚焦于保罗著作的几章里要解释，保罗开始经历的每一个实际，目的是要看到与国度有关的新创造的概念是以上所提其他实际的核心，虽然务必要知道，第二次出埃及和从被掳归回与新创造（这对人类来说就是复活的生命）有极为重要的连结，而且就是去那里的踏脚石。

结论

我已经说过，在福音书和使徒行传里，基督的复活与祂的王权有极为密切的连结，以致成为一体的两面。所有得赎的人都将借着被复活为新创造的本身，因此在新宇宙里有他们的角色，从而居住在永远的新天新地里，从这点就可看到，复活显然是新创造的开始（关于相同的观念，见基督教的《所罗门颂歌》〔*Odes of Solomon*〕二十二 7~12；类似的有：三十三 7~12；《亚当遗训》三 3~4）。耶稣的复活使祂成为首先有份于这新创造，虽然更确切地说，祂是这末世新造的开始，这新创造是紧接在祂升天之后就在天上开始了。

因为复活和升天是四福音书每一卷的高潮，也是使徒行传的出发点，我也要主张，以基督的复活为新造国度的开始，这不仅是福音书和使徒行传的目的，也是最重要的神学架构，要在其中来理解新约圣经这些书卷其他主要的神学观念。换种说法：复活是“已经实现和尚未完全实现”的新造国度的表现，当它被编入新约圣经的见证中时，就是圣经的救赎历史故事主线的关键部分。注意对那故事主线的改述和复活在其中作为新造王权的功能（划底

线部分)：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。

这需要作些限定。我们会在后面几章里看到，耶稣发挥末世的亚当这角色的功用，借此开始把这运动带向新造国度，祂做了第一个亚当本应该做却没做的，借此扭转他带来的咒诅。耶稣在旷野胜过试探，接着使魔鬼服在祂的王权下，开始了对魔鬼的决定性的挫败。祂也行了许多医治的神迹，开始除去堕落的咒诅。当然，那决定性地除去亚当的咒诅的，乃是耶稣的复活，保罗将之理解为祂自己的百姓将来复活的“初熟果子”。保罗将耶稣的复活理解为不仅逆转了死亡的咒诅，也决定性地打败魔鬼。实际上，我们会在后面几章看到，保罗和新约圣经其他作者们是如何明白：这个胜过撒旦乃是既成事实。我们也要看到，那些在今生与耶稣认同的人，开始在属灵层面上经历真正、实际的复活，这确保在这世代末了时肉身层面的复活，那将是从死亡和旧的罪恶世界的被掳中完全归回。

第 9 章

在保罗著作里，复活是 已启动的末世新造和国度

本章要继续主张，基督的复活建立了那已经启动的末世新造国度。我们会看到，新约圣经故事主线的这个核心在保罗思想里很普遍。在他的著作里，保罗不断谈到基督和信徒的复活。例如，在哥林多前书十五章 21~26 节，保罗把圣徒的复活认定为末时：

死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。在亚当里众人都死了；照样，在基督里众人也都要复活。但各人是按着自己的次序复活，初熟的果子是基督，以后在祂来的时候，是那些属基督的。再后，末期到了，那时，基督既将一切执政的、掌权的、有能的，都毁灭了，就把国交与父神。因为基督必要作王，等神把一切仇敌都放在祂的脚下。尽末了所毁灭的仇敌就是死。

保罗为什么要把复活认定为这世代的末了？我们已经在早期犹太教和福音书中看到，复活与这世界的末了有非常密切的连结，以致它几乎与末时为同义，因为它是与审判一起发生的最后事件，在这之后，那将来世代永远的新创造就开始了。

就像在福音书里，尤其是在保罗著作中，同样经常会提到基督和信徒的复活，鉴于与犹太教和福音书的关联，保罗也认为复活在本质上是个体末世概念（保罗用来讲复活的字主要有 *egeirō* [“起来”]、*anistēmi* [“起来”]、*zaō* [“活”]、和 *zōē* [“生命”]）。

罗马书里的复活

在罗马书里，保罗不断提到基督的复活（四 24~25，六 9）。整卷书信的引言提到“这福音是神从前借众先知在圣经上所应许的，论到祂儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子”（罗 1~4）。所以，复活被视为旧约圣经预言实现的一部分。柯克甚至认为，在本书信引言中提到复活是表示，整卷书信都专注于基督和信徒的复活。¹这或许过于牵强，但是柯克说复活是保罗在罗马书中的预设之一，这确实是正确的。

在罗马书里，基督的复活有时被视为信徒复活生命的基础，这生命在今生就开始了（六 4~5、8~9，这可以被解释为表示圣徒将来的复活）。这显然是着眼于现今的复活生命，因为保罗在第六章 11、13 节把第六章 4~10 节所谈的理解为一个基础，据此下结论说，信徒目前“向神、在基督耶稣里却当看自己是活的”（六 11），并且“要像从死里复活的人，将自己献给神”（六 13）。

因此，保罗肯定说信徒有“永生”（六 22~23），这可能就是一个“已经实现和尚未完全实现”的实际。所以，圣徒不只是复活的人而已，实际上，他们已经开始经历基督所经历的末世复活，因为他们是借着信心与祂认同。虽然保罗可以用在“复活的形状”上这样的言语（《和合本》补上了六 5b 省略的字），他的意思却不是按纯粹隐喻的方式，这是与某些学者的主张相反的。²这很明显是指实际的复活，因为他使它与第六章 5a 节的“祂死的形状”平行，那里所谈的是实际与祂的死认同，以致“我们的旧人和

¹ J. R. Daniel Kirk, *Unlocking Romans: Resurrection and the Justification of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 33-55. 柯克的书主张，整卷罗马书都弥漫着复活（更多讨论见，如 pp. 34, 55, 206, 208）。

² 见：如 N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress: 2003), 347 = 赖特著，纪荣智、谭达峰、邱慕天译，《神儿子的复活》（台北：校园，2016），447-48。

祂同钉十字架”（六 6），信徒也实际“死了”（六 7~8）。保罗并非以一种隐喻的方式来指与基督之死认同。所以信徒也同样有基督复活的“形状”，因为他们实际上已经开始与它认同，并且参与其中。当然，他们没有完全认同基督的复活，因为祂已经经历身体完全复活的生命，而那些与祂认同的人则只在属灵层面上经历已经启动的复活生命。虽然如此，这种启动却是真正复活生命的开始，不是只因为它是属灵的就表示它是隐喻性的（如我在第五章谈约五 25~29 时所解释的）。如果圣徒只是像基督的复活，那保罗劝他们要像复活的人那样活着就没有它的语势了：如果基督徒开始成为末世复活的受造物，那么他们就会有复活的能力，不“容罪在〔他们必死的身上〕作王，……倒要像从死里复活的人，将自己献给神”（六 12~13）。

关于保罗著作里“直说语气”与“命令语气”之间的关系，向来是个有争议的题目。但是如果以上对圣徒复活生命的分析是正确的话，那么保罗发布命令给人的基础，就是这些人有能力遵守这些命令，因为他们已经从死里复活，得重生，并且是有能力顺服的新造的人。事实上，保罗在六章 4 节用新创造的言语来谈这个复活的生命：“生命的新样〔*kainotēs*〕”（或“新生命”；《和合本》作“新生的样式”），这是 *kainos* 的同源字，后者出现在哥林多后书五章 17 节和加拉太书六章 15 节，都是在著名的已启动末世论的措辞“新创造”里，在两处经文里都是指复活的生命。³并非出于偶然，在罗马书前面一处提到复活的经文把复活和创造作直接的连结：“那叫死人复活、使无变为有的神”（四 17）。这句话不是仅仅关乎神属性的谚语而已，而可能是把复活连结到新创造（不仅是第一个创造），因为四章 17 节是为结论作预备，就是说，这

³ 关于这点，见本章后面和下一章的讨论。*Kainos* 也出现在以弗所书二章 15 节和四章 24 节，指新创造（关于这点，见本章以下的讨论），它也出现在哥林多前书十一章 25 节和哥林多后书三章 6 节的“新约”这个词语里，那也是指这新世代的开始，是引喻耶利米书三十一章 31~34 节。

样一位神不仅能使生命从撒拉已断绝生育的身体中出来（四 18～21），也能使耶稣从死里复活，而且如此行了（四 24～25）。

所以，保罗不是命令那些在信仰群体之外的人要过为义的生活。这是因为他们没有那已开始的新创造世代的能力，而仍然是旧世代的一部分（“旧人”〔六 6〕），他们受制于罪、撒旦、和这世界的影响力（弗二 1～3 也是同样的意思）。

如果不审慎看待被应用到基督徒现今经历的复活言语，以之标明实际的末世复活生命（虽然那是在属灵层面上），这也会在无意间除去教会教导和传讲的道德力量，因为基督徒必须知道他们现在有复活的能力去取悦和顺服神。正是因为这个缘故，在罗马书第六章和其他地方，保罗都以基督的末世复活为基础，来谈信徒的复活身份和劝勉他们治服罪。

旧约圣经和犹太教都展望新世代，那时，罪的权势要被击破，最后的复活要发生。例如，像我们在前面第八章一再看到的，以西结书三十六章 25～29 节，三十七章 12～14 节肯定说：

我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了。我要洁净你们，使你们脱离一切的污秽，弃掉一切的偶像。我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。你们必住在我所赐给你们列祖之地。你们要作我的子民，我要作你们的神。我必救你们脱离一切的污秽……。

所以你要发预言，对他们说：“主耶和华如此说：‘我的民啊，我必开你们的坟墓，使你们从坟墓中出来，领你们进入以色列地。我的民哪，我开你们的坟墓，使你们从坟墓中出来，你们就知道我是耶和华。我必将我的灵放在你们里面，你们就要活了。我将你们安

置在本地，你们就知道，我耶和華如此说，也如此成就了。’这是耶和華说的。”

以西结书三十六章讲到属灵的更新（“新心”、“新灵”），这在以西结书三十七章里是用复活来说的（“从坟墓中出来”、“活了”）。虽然犹太教大多数将以西结书三十七章 12~14 节理解指实际的身体复活，但是大多数当代解经家却认为，以西结书三十七章是透过复活的隐喻来指以色列从被掳回归故土，这当然包括属灵的更新。事实上，以西结书三十六~三十七章是讲到死人的灵的复活，那是神的灵所作的。按这样的意思，议题确实是实际的复活，但是焦点却只是灵的实际复活。记得旧约圣经和犹太教都期盼全人——灵（或魂）和身体——的复活。⁴ 以西结书聚焦于前者在末世的复活。身体的复活被视为与灵的复活同时发生，这可能也是以西结书未明言的观点。可能也是因为这个缘故，犹太教几乎一致把以西结书三十七章 1~14 节理解为是指透过圣灵的运作而来的身体复活，因为很难想像不包含身体的灵性复活。

关于复活，旧约圣经大多只有暗示，保罗却明白表达出来，特别是以西结书三十六~三十七章所聚焦的：罪被里面的人复活的能力打碎了，保罗认为这要等到后来肉身复活时才会完成（罗八 18~23）。保罗甚至可能想到以西结书的这些篇章，这是以下的观察清楚显示的：⁵

⁴ 见第五章关于约翰福音五章 25~28 的讨论。

⁵ 以下的观察支持以西结书三十六~三十七章是罗马书六~八章中复活概念的背景，其中某些观察的印证来自 Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1998), 396, 400, 408, 415-16。亦见 Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990-95), 2:301-6。胡博纳也同样列出以西结书三十六~三十七章与罗马书八章 1~17 节之间的几个一贯处，但也指出其间不延续的地方。

1. 保罗说洗礼是除去“旧人”，代之以“新生的样式”（罗六 3~4）的方式，正如以西结书三十六章 25~28 节是《七十士译本》唯一谈到末世时“以清水洒”在人身，以致产生一个“新心和新灵”的地方。
2. 另一处指向以西结书三十六章 26 节的指标，是罗马书七章 4~6 节。在说了信徒被“归于那从死里复活的”（七 4）之后，保罗说结果就是“叫我们结果子给神”和“按着心灵的新样〔*kainotēti pneumatōs*〕来服事”。以西结书三十六章的经文说，末世时，神要赐给祂的百姓一个“新灵”（*pneuma kainon*）（第 26 节，结十一 19 亦同）。⁶
3. 在罗马书第八章，以西结书的背景更为明显，保罗在那里再度继续复活的主题，以连结“灵”和“生命”的言语来谈它（八 2〔“生命的圣灵”，*pneumatōs tēs zōēs*〕、5~6〔“体贴圣灵的，乃是生命”，*to phronēma tou pneumatōs zōē*〕）。⁷以西结书三十七章 5 节（“生命的灵”，*pneuma zōēs*）也是《七十士译本》唯一在末世文脉中作如此连结的经文（结三十七 6、14：“我必将我的灵〔*pneuma*〕放在你们里面，你们就要活了〔*zōō*〕”）。⁸

⁶ 同样地，《约瑟与亚西纳书》八章 11 节也祈求神“以你的灵更新她”，这等同于“以你那看不见的手更新她”和“以你的生命使她再活过来”，第一和最后的子句显然是分别引喻以西结书三十六章 26 节，可能还有以西结书三十七章 5 节（关于后者，见紧接的下文）。

⁷ 鉴于罗马书八章 6 节，八章 2 节的“生命的圣灵”，或许最好解释为同位语的所有格（“圣灵，就是生命”），只是它也可以是表示目标或目的的所有格（“引到生命的圣灵”）。

⁸ John W. Yates, *The Spirit and Creation in Paul*, WUNT 2/251 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 145 提出同样的评论。“生命的灵”这个短语指人的灵，那仅是末世前受造体系的一部分，它出现于：创六 17，七 15；《犹滴传》（Jdt.）十 13；参：《马加比二书》七 22；相同的短语指环绕神在天上宝座

4. 在圣经中，将不信的“肉体”与被圣灵更新过的人的“灵”对比的经文，只有罗马书第八章和以西结书三十六章：注意罗马书八章 9~10 节，“不属肉体〔*sarx*〕，乃属圣灵，……心灵……而活”〔*pneuma zōē*〕”（参：罗八 4~8、11），和：以西结书三十六章 26~27 节，“我也要赐给你们一个新心，……又从你们的肉体中除掉石心，……我必将我的灵放在你们里面”（参：结十一 19）。
5. 正如神的灵是使祂的百姓在末世时从死里复活的行事者（结三十七 1~14）——这也是犹太教发展出的观念——保罗在罗马书八章 11 节那段受默示的话可能也同样如此：“那叫基督耶稣从死里复活的，也必借着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来”，⁹ 如我们所看到的，这复活也是在今世借着圣灵的工作而从属灵上开始（如罗八 13~14 暗示的）。信徒透过圣灵赐生命的工作而得的生命，是照着耶稣自己的“因着圣洁的灵而从死里复活”（罗一 4，另译）。这与耶稣的复活“宣告”祂是“神的儿子”（罗一 4）一致，那复活也是基督徒被宣告为“神的儿子”的模式（罗八 14、19、23，参照：一 4 和八 29）。
6. 最后，罗马书八章 4 节谈到，那些“随从圣灵〔*pneuma*〕去行〔*peripateō*〕的人”（《新译本》），实现了“律法的要求〔*dikaiōma*，作者译；《和合本》作‘义’〕”。醒目的是，以西结书三十六章 27 节谈到神，祂“必将我的

的“活物”（结一 20~21，十 17）。关于“生命和灵”在马加比诸烈士复活时被赐给他们，见：《马加比二书》七 23，十四 46。

⁹ 罗马书八章 11 节有个文本问题。关于为以上罗马书八章 11 节翻译中所表达观念的辩护，见本段落结尾处的〈附记〉。

灵〔*pneuma*〕放在你们里面，使你们行〔*poreuomai*〕¹⁰在我的要求〔*dikaiōma*〕中”。这三个字在两段经文里的密切关联，使得这更有可能是引喻以西结书三十六~三十七章。¹¹

所以，保罗在罗马书六~八章认为，基督徒是预言中之以色列的属灵复活——那是在日后他们从被掳归回时要发生的——实际开始实现。保罗要他的读者们胜过罪，这个劝勉的能力是对他们保证，他们是神的末世百姓的一部分，他们已经开始在灵命上从死里复活了，这是那要来的肉身复活的一个实际部分，也是它的保证。他们在灵命上的复活，已将他们从属灵上被掳和与神隔绝的光景中带回神面前。一方面，保罗会说，如果信徒不“结果子”，那么或许他们尚未经历在他们里面的“心灵的新样”（罗七 5~6）。另一方面，如果圣徒“靠着圣灵”“治死身体的恶行”，他们就可以确知，他们是“被神的灵引导的”，是顺服的“神的儿子”，这点是“圣灵与他们的心同证”的（罗八 13~16）。

因此，当保罗说人经历“生命”（*zōē*〔罗八 6、10〕）和“活着”（*zao*〔罗八 13〕）时，他不是仅仅说人活着为基督徒，相对于那些“活着”为非信徒的人；而是说他们是实际在末世被复活的人。¹²再次，保罗在他的书信中发布命令，并且期望基督徒听

¹⁰ 到了新约圣经时期，*peripateō* 取代了 *poreuomai*，并且与之同义（关于这点，见 Yates, *Spirit and Creation*, 144）。

¹¹ 关于这点，见：同上。

¹² 根据罗马书十四章7~9节，这点也很清楚，在那里，信徒被告知“我们没有一个人为自己活，也没有一个人为自己死”，他们却要“为主而活；……为主而死”，这与他们是“主的人”有直接关联，主“死了，又活了，为要作死人并活人的主”。这与哥林多后书五章14~17节有惊人的相似处，那里的话，“叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活”（第15节），不仅直接连结到基督的死和复活，也连结到基督复活为“新创造”（关于这点，见下章的更多讨论）。

众要顺服他的命令，原因是他们已经开始经历末世的复活了，他们也有这种新造生命的道德力量去顺服并取悦他们的创造主。在后面几章里，我们会再回到罗马书第八章来看圣灵和称义，但是这里的要点是聚焦于复活，并且信徒已经开始真正——而非隐喻性地——经历末世复活生命的起初样式。如果留意罗马书十二章 1~2 节乃是发展罗马书六章 13、16、19 节（见：〈表 9.1〉），就可看到，在已启动的末世复活和基督徒“生活”的力量之间那种密不可分连结了。

表9.1

罗马书六13、16、19	罗马书十二1
六 13：“也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具；倒要像从死里复活的人，将自己献给神，并将肢体作义的器具献给神。”	“所以弟兄们，我的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的；你们如此事奉，乃是理所当然的。”
六 16：“岂不晓得你们献上自己作奴仆，顺从谁，就作谁的奴仆吗？或作罪的奴仆，以至于死；或作顺命的奴仆，以至成义。”	
六 19：“你们从前怎样将肢体献给不洁不法作奴仆，以至于不法；现今也要照样将肢体献给义作奴仆，以至于成圣。”	

罗马书十二章 1 节的“所以”表示，接下来所说的是基于之前十一章的广泛主题，包括罗马书第六章的在内，所以看到上面提出的连结也就不足为奇了。如果罗马书十二章 1 节是在某种程度上发展罗马书第六章，这看起来确有可能，那么，提到“将身体献上，当作活祭，是圣洁的”，就是发展前面的观念，说信徒是以末世被复活的人的身份活着（六 13：“要像从死里复活的人，将自己献给神”），这些人已经开始尝到“来世权能”（来六 5）。基于假设

他的读者参与在这个实际中，并且得到那些活在新创造里的人的道德力量，保罗在罗马书十二章和接下来几章劝勉他们，要服事和顺服神。十二章1节的“活”乃是新创造的生命，也是发展第六章4节（“叫我们一举一动有新生的样式”〔*en kainotēti zōēs*〕），从十二章2节可以清楚看出这点：“不要效法这个世界，只要心意更新〔*tē anakainōsei tou noos*〕而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。”更确切地说，在十二章2节，保罗看到一个渐进的新创造的“变化，是借着更新”信徒作成的。

就如保罗满有信心地肯定已启动的复活生命的实际，他在罗马书第八章18~23节也同样坚定地强调，这种生命和它所附带的苦难，最终必定导致完全的肉身复活的生命（那是八11所期望的观念）：

我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。受造之物切望等候神的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫它如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。

保罗把那开始的新的复活生命，就是那被内住的圣灵创造在基督徒里面的，视为“圣灵初结果子”（第23节），这是新创造生命的开始阶段，这生命将在肉身上完成，成为一个更大的新造宇宙的一部分。¹³ 在旧约圣经里，“初熟的果子”被献给神，表示被献

¹³ 许多人把“圣灵初结果子”解释为同位语所有格（“初结果子，就是圣灵”），这受到以弗所书一章13~14节的进一步支持：“就受了所应许的圣灵为印记。这圣灵是我们得基业的凭据”，这看似有理。可是，前面圣灵与

上的其余部分也是属神的。这些奉献可以是动物，但是旧约圣经最主要的意象却是献上庄稼的“初熟果子”，至少表示其余的收成是属神的。¹⁴ 保罗在其他地方使用“初结果子”，是表示以后要来的之中的首位。¹⁵ 与我们的经文最有关联的就是哥林多前书十五章 20、23 节，其中基督的复活是后来更多要被复活之人的“初熟的果子”。在罗马书第八章 23 节这里，新创造出的属灵的圣徒（“圣灵初结果子”），是那要来的更大的肉身复活生命的开始，它甚至似乎被想像为那整个要来的新宇宙的开始的样式。哥林多前书十五章 20、23 节的思想，与罗马书第八章文脉里的相同，其中基督是新创造的桥头堡，特别是基督被称为后来许多要复活之人中的“长子”（八 29）。祂的复活不仅是祂将来要复活之人的桥头堡，也是整个要来的新宇宙的桥头堡，这是我们要在下列经文中看到的：加拉太书第六章 15~16 节；哥林多后书第五章 14~17 节；歌罗西书一章 15~20 节。

在罗马书第八章 18~23 节，神百姓的复活在某种意义上似乎是新创造中其余部分成就的催化剂（参：第 19 节：“受造之物切望等候神的众子显出来”；第 20~22 节亦同）。或许部分原因是，新创造是从人类开始，然后当它在人类——创造的顶峰——身上完

复活生命直接连结（可能是其行事者）的文脉（罗八 5~14），更是指向产生的所有格（“圣灵产生的初结果子”），或是可能性较低的，表来源的所有格（“从圣灵来的初结果子”）。关于前类，见 Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 104-6 = 华勒斯著，吴存仁译，《中级希腊文文法》〔台北：华神，2011〕，106-7页，它引用以弗所书四章3节为例（“圣灵”〔产生〕的合一）。

¹⁴ 关于这种观念的更多凭据，见 James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A (Dallas: Word, 1991), 473。

¹⁵ 例如：罗十六 5；林前十六 15；帖后二 13，谈到在一个地区里将要有的更多悔改归正之人中的头一个；参：罗十一 16，许多人认为，那里的 *aparchē*（“初结果子”）是指对族长的应许，它预期在以色列中后来将有更多人蒙救赎。

成时，其余的受造之物就与神的百姓一同被更新。这根源要回溯到创世记一～三章，所以，罗马书第八章这里乃是描述受造之物的更新，这受造之物是在创世记第三章里被败坏的。¹⁶ 这坚固了之前在犹太教、福音书、和使徒行传里看到的概念，就是圣徒的复活是那更广的万物更新的一部分，所以信徒复活本身基本上就是新创造。这种全面的复活将是逆转那会败坏的受造之物，那不会败坏的新创造要永远长存，这观念是我们已经在其他地方——旧约圣经（如：但十二 2～3）、犹太教、和新约圣经——看到的。

保罗在罗马书二章 7 节说出这复活的永恒性：“凡恒心……寻求……不能朽坏之福的，就以永生报应他们。”在圣徒最终复活之前的这段中间期里，因为基督的复活地位，当祂的百姓忍受试炼时，祂就为他们“代求”（八 34～39），这是对他们保证，他们会成功地忍受这些患难。这类的磨炼不应被视为对“选民”的惩罚，因为基督已经亲身担负这惩罚，并且得胜了（八 31～34）。所以，基督复活的拯救效果，一部分就是祂为圣徒的“代求”，和祂的“灵的代求”确保他们所有的磨炼都“互相效力，叫爱神的人得益处”（比较：八 26～28 与八 34～39）。这乃是意味，没有任何磨炼能叫信徒“与神的爱隔绝，这爱是在我们的主基督耶稣里的”，因为他们已经与基督的死和复活认同了（八 33～39）。

想到在王权和新创造之间的密切关系，当我们发现保罗在罗马书里作同样的连结时就不会惊讶了。保罗在一章 3～4 节的开头话语里说，基督“是从大卫后裔生的”，并且“因从死里复活，以大能显明是神的儿子”，这是把耶稣认定为期盼中的那位弥赛亚君王；直接连于神“从前借众先知在圣经上”所应许的（一 2）表示，保罗视耶稣的儿子身份为弥赛亚王权，要实现旧约圣经中关于这样一位大卫家的“儿子”的弥赛亚预言（撒下七 12～16；赛

¹⁶ 罗马书第八章把新创造描绘为借着圣灵而发生，成就了基督和信徒的复活，关于它的创世记一～三章背景，见 Kirk, *Unlocking Romans*, 134-53。

十一 1~5；耶二十三 5；结三十四 23~24，三十七 24）。¹⁷ 在罗马书的末了，保罗更明白地说，弥赛亚“死了，又活了，为要作死人并活人的主”（十四 9）。或许因为同样原因，十章 9 节把“耶稣是主”直接连结到“神叫祂从死里复活”。耶稣的复活已经开启了祂的弥赛亚统治的一个更高阶段，基于这点，祂的百姓也要“因耶稣基督一人在生命中作王”（五 17），¹⁸ 而即使在苦难中，他们也要靠着祂“得胜有余”（八 37）。

附记：圣灵是罗马书中“已经实现和尚未完全实现”之复活的行事者吗？

在罗马书里，最清楚把圣灵描绘为复活的行事者的经文之一就是第八章11节：“然而，叫耶稣从死里复活者的灵若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必借着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。”可是，这节经文有个文本问题：有些好的抄本读作“因为祂的圣灵”（B D F G Ψ 33 1739 1881），而不是“借着祂的圣灵”（~~N~~ A C；《和合本》作“借着……圣灵”），戈登·费依（Gordon Fee）因而赞同前者，他说，保罗从不认为圣灵是基督徒复活生命的行事者。¹⁹ 其他学者则赞同“借着祂的圣灵”的读法。²⁰

¹⁷ 依循 Schreiner, *Romans*, 39–40；同样见 Dunn, *Romans 1–8*, 13–14。

¹⁸ 这里不清楚这是指一个已经启动的或是未来才完满实现的“统治”，可是在保罗著作和新约圣经其他地方，它都是个“已经实现和尚未完全实现”的观念。同样地，关于“从死里复活”也可以问同样的问题，那是要在第十六章讨论的（在“罗马书十一章”部分），是关于复活和新创造与复和的关系。

¹⁹ 见 Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 543, 552, 808–9 = 费依著，思语译，《保罗神学：圣灵论》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2017），729–30、741–42、1074–76。

²⁰ 如 Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1971), 517；《新英语译本》在罗马书第八章

费依赞同“因为”的读法，他解释的论据也可以转来支持“借着”的读法。可是，这虽然是个困难的文本问题，但由于“因为祂的圣灵”可以指信徒未来的复活，其发生是因为圣灵过去就在他们里面，这只是表示得复活的资格（费依亦如此认为），或者这观念更可能是说圣灵是复活的起因，意思是祂是使复活发生的那位，²¹所以这两种读法至终都支持圣灵是带来复活的那位。同样地，一章4节也可以按任何一种来解释：“我主耶稣基督……按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。”在八章11节，圣灵是复活的行事者，这是以下经文进一步指出的：七章6节（“圣灵的新样”〔《和合本》小字〕），八章13~14节，和尤其是以西结书三十七章1~14节的背景，我说过那是罗马书六~八章所引喻的，在它的旧约圣经文脉里，它显然把圣灵描绘为末世复活的行事者。此外，如果八章14节的“被神的灵引导”是在复活生命的开端就开始了（这生命延续到永远），那么在这里，圣灵就应该被视为在这起初时候“从死里”“引导”人的那位了。八章13节的短语，“你们若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着”，把圣灵视为持续复活生命的行事者；所以它可能包括了这生命的开始。但是，即使八章11节没有肯定圣灵是复活生命的行事者，上述罗马书第八章的经文却有。同样地，不论“生命的圣灵”是同位语所有格（“圣灵，就是生命”），或表示目标或目的的所有格（“导致生命的圣灵”），圣灵都与复活生命有密不可分的连结，可能是它的起因或源头，这很接近行事者的观念。其他

11节的文本注释；Schreiner, *Romans*, 417。史瑞纳对费依（《保罗神学：圣灵论》）的回应是，保罗书信里有其他经文把圣灵视为复活生命的行事者。

²¹ 后者这种看法也出现于 Geerhardus Vos, “The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit,” in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980), 102。

的保罗经文也支持同样的观念：哥林多前书十五章45节（“叫人活的灵”）；哥林多后书三章6节（“字句是叫人死，圣灵是叫人活”〔《和合本》小字；开始实现结十一19，三十六26~27〕）；以及哥林多后书三章17~18节；加拉太书五章25节；提多书三章5节。加拉太书六章8节也可能将圣灵视为赐复活生命者（亦见：提前三16；启十一11）。人们可能对哥林多前书十五章45节；哥林多后书三章17~18节；提摩太前书三章16节的这个观念提出争论，但是以下我的讨论是主张这些经文也支持这观念。有趣的是，后来犹太教肯定说，“圣灵导致复活”（《米示拿》〈论疑妻行淫〉9.15）。²²

哥林多前书里的复活

在哥林多前书里，除了两处以外，保罗所有谈到复活的经文都出现在第十五章：²³

林前十五 4 “而且埋葬了，又照圣经所说，第三天复活了。”

林前十五 12 “既传基督是从死里复活了，怎么在你们中间有人说没有死人复活的事呢？”

林前十五 13 “若没有死人复活的事，基督也就没有复活了。”

林前十五 14 “若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然。”

²² 关于这点的更多讨论，见第十七章〈在已启动的末世新造里，圣灵是转化的行事者〉，其中有犹太教中谈到圣灵成就复活的经文。

²³ 这两处经文是，林前六14（“并且神已经叫主复活，也要用自己的能力叫我们复活”），九1（“我不是见过我们的主耶稣吗？”）。

- 林前十五 15 “并且明显我们是为神妄作见证的，因我们见证神是叫基督复活了。若死人真不复活，神也就没有叫基督复活了。”
- 林前十五 16 “因为死人若不复活，基督也就没有复活了。”
- 林前十五 17 “基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里。”
- 林前十五 20 “但基督已经从死里复活，成为睡了之人初熟的果子。”
- 林前十五 21 “死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。”
- 林前十五 29 “不然，那些为死人受洗的，将来怎样呢？若死人总不复活，因何为他们受洗呢？”
- 林前十五 32 “我若当日像寻常人在以弗所同野兽战斗，那于我有什么益处呢？若死人不复活，我们就吃吃喝喝吧！因为明天要死了。”
- 林前十五 35 “或有人问：‘死人怎样复活，带着什么身体来呢？’”
- 林前十五 42 “死人复活也是这样：所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的。”
- 林前十五 43 “所种的是羞辱的，复活的是荣耀的；所种的是软弱的，复活的是强壮的。”
- 林前十五 44 “所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。若有血气的身体，也必有灵性的身体。”
- 林前十五 45 “经上也是这样记着说，‘首先的人亚当成了有灵的活人；’末后的亚当成了叫人活的灵。”
- 林前十五 52 “就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候。因号筒要响，死人要复活，成为不朽坏的，我们也要改变。”

哥林多前书十五章谈到复活的二十三处经文中，大多数都用 *egeirō*（“起来”），虽然也有用 *anastasis*（“复活”〔第 12～13、21 节〕）和 *zōopoieō*（“赐生命〔第 22、36、45 节〕”）的。这里谈复活的经文可以区分为下列五个主要思路：

(1) 基督从坟墓里复活（第 3～11 节）。有些解经家承认，“照圣经所说，第三天复活了”这个片语的背后，是何西阿书六章 2 节：“过两天祂必使我们苏醒，第三天祂必使我们兴起，我们就在祂面前得以存活。”若是如此——而我也认为这是可能的，²⁴——那么保罗就是认为。那应用于以色列的复活预言已经在耶稣里开始了，这可能是预期他后来在第 23 节的话：“初熟的果子是基督；以后，在祂来的时候，是那些属基督的。”

(2) 第二股思路是说，要接受基督复活的真理，就必须相信一般的死人复活；如果否定它，就表示基督教的信仰是虚幻的（第 12～19 节）。

(3) 第三，尽管有人存疑，但是基督的复活却是事实，这必然使一切信祂的人也要复活（第 20～23 节）。祂的复活是所有圣徒中的“初熟果子”，这些人要在末世复活。我们在前面指出，在罗马书第八章，旧约圣经里的“初熟果子”被献给神，表示被献上之物的其余部分也属于神，而这第一个部分只是后来更多的开始而已。所以同样地，在哥林多前书十五章 20～23 节，基督的复活被称为“初熟的果子”，要表示的，不仅是祂的复活是后来更多的里面的第一个，也是说一定会有更多未来的复活，因为它们实际上属于基督的复活本身；这是“初熟的果子是基督，以后在祂来的时候，是那些属基督的〔也就是，那些被复活的人，他们是基督

²⁴ 马太福音十二章 40 节可能可以包括在保罗这段话的背景里：“人子也要这样三日三夜在地里头。”可是，这是预言耶稣的死，而非祂的复活，它也不是保罗所想到旧约圣经“经文”的一部分。

的首批复活果子中其余部分里的一些]”（第23节）这个短语的意思。

我们已经在约翰福音五章24~29节看到（前面第五章），旧约圣经预言最后的大复活是个一次性事件，但它却是以逐步的方式实现：先是信徒的灵命复活，接着是肉身复活。现在，保罗描绘的是这“逐步”复活实现观念的另一种版本：首先是弥赛亚的肉身复活，然后是祂的百姓的肉身复活。记得旧约圣经似乎预言说，神的所有百姓要复活，这是同一事件的一部分，保罗认为这末世复活的预言是在基督肉身复活时开始实现了，这表示，圣徒后来的肉身复活必定要发生。换言之，最后复活这个伟大事件已经在基督里发生了，但是因为那事件尚未在其他人的复活里完成，那预言事件的成就就会在未来某时候发生了。

(4) 哥林多前书十五章的第四个主要思路是在第24~28节。这些经节说有两件事要在“末期”发生，就是圣徒复活终将发生之时。第一，基督将“把国交与父神”（第24、28节）。第二，死“将被毁灭”，这表示圣徒复活将是个不可逆转、永远的情况（第26节）。在第25~27节还有关于导致最后复活之情况的重要的话：基督“必要作王，等神把一切仇敌都放在祂的脚下”。在这文脉里，这个统治从耶稣复活时开始，结束于祂的百姓复活时。这是另一个情况，保罗把新造的复活直接连结到王权（底下的第36~57节在观念上把复活连结到新造）。

保罗把基督在祂两次降临之间的王权视为诗篇八篇6节的一种实现：“神叫万物都服在祂的脚下”（第27节）。我们已经看到，诗篇第八篇是个“理想的亚当”的诗篇，它是整个旧约圣经中最明显发展创世记一章26~28节的经文之一（见第二章）。诗篇八篇6节本身是发展创世记一章28节：“遍满地面，治理〔征服〕这地，也要管理。”正如在伊甸园里有个仇敌（那可以带来“死”、代表撒旦的蛇）有待征服，那是实现创世记一章28节的一部分，诗篇八篇2节也同样把理想的亚当的统治连结到“使仇敌

和报仇的闭口无言”。同样地，保罗可能是根据创世记一~三章和诗篇八篇 2~8 节，而得出他关于“毁灭最后的仇敌，就是死”的话。参照这点，保罗是已经在预期他后面的话，明白肯定基督为“末后的亚当”（第 45 节）。在这方面，我们无须等待第 36~57 节才讨论复活是新创造的观念，因为第 27 节已经提到诗篇八篇 6 节，把身为新创造里末世如亚当般的君王基督比作那应该在第一个创造中统治的首先的亚当。

(5) 哥林多前书十五章的最后一个重要发展是在第 36~57 节。这部分是阐述先前所说的含意，就是，在完成复活的时候，死亡“将被毁灭”（第 26 节）。正如神的创造的其他部分有相对程度的荣耀（第 38~41 节），创造的顶峰也是如此，就是与实现之前的身体相比，实现之后的身体那更伟大、高升的情况（第 42~54 节），有更多的荣耀和能力，并且有天上世界的不朽生命。正如基督将在末时完成祂的持续统治，信徒也同时要被赐予“借着我们的主耶稣基督得胜”（第 57 节），这应足以激励他们在这中间期为主而活（第 58 节）。

在这最后段落里，保罗只是将会毁坏的身体与不能毁坏的复活的身体作比较，虽然他在第 45 节引用创世记二章 7 节，并且回溯，越过了第一个亚当的堕落、会死的身体，到他尚未犯罪以致受死亡影响的时候：“经上也是这样记着说，‘首先的人亚当成了有灵的活人’，末后的亚当成了叫人活的灵。”他的重点似乎是，即使那第一个人也没有一个荣耀、不朽的身体，像耶稣基督和那些将照着“属天的耶稣的形象”复活之人所有的。重点显然是说，第一个人被造是要达到这样一个荣耀、不朽身体的目标——如果他顺服神，并且忠心地反映神的形象，执行创世记一章 28 节的命令的话（我在第二章前面部分阐释了这点）。第一个亚当因为不忠心的悖逆而失败了，与之成对比的，是基督按着祂的前驱应成就却未成就的得胜了，并且顺服了。因此，基督承受了人类原本被命定要得却未能得到的。耶稣的身体不仅是个被更新的肉

体，它也成为一個被转化的“天上的”、“属灵的”、和“不朽坏的”身体。

此外，基督成了“叫人活的灵”（第45b节），这是阐释保罗先前所说类似的话：“在亚当里众人都死了；照样，在基督里众人也都要复活”（第22节）。基督是祂的末世百姓的前驱、元首、和“初熟的果子”，这包括祂能把像祂自己的复活生命赐给他们。基督成了叫人活的灵，这不是说基督仅是成了一个纯粹的灵体，或是以某种方式成了圣灵。反之，其中的焦点是，透过祂的复活，祂与圣灵那赐生命的职能认同，所以保罗可以在其他地方称圣灵为“耶稣的灵”。圣灵与耶稣基督是不同的位格，虽然祂也是基督的另一个自我。就着赐下末世生命而言，这两者有一体的职能，但仍然是两个独立的位格。第45b节的话，“末后的亚当〔基督〕成了叫人活的灵”，可能等于使徒行传二章33节，后者说耶稣“高举在神的右边，又从父受了所应许的圣灵”，接着就在五旬节时把圣灵“浇灌”在祂的百姓身上，之后在使徒行传里又浇灌在其他人身。25我们在第二章看到，基督高升的复活状况，不过是亚当和世人当初如果忠心的话就也会有的经历之一。因此，基督不是仅仅回到亚当在堕落之前的景况，实际上，祂超越了它，并且让祂的百姓也超越它。

第45~48节不断提到在那初次堕落前的创造里的亚当与末后的亚当之间的对比，这强化了一个观念，就是基督的复活状况是个新创造的状况，它超越了堕落前的原始状况。因此，我们再次看到，复活和新创造是一体的两面，或是说前者是后者的一部分。

²⁵ 虽然哥林多前书十五章45节需有更多的解释，但是此处没有足够篇幅。关于对这棘手经节所作的精辟分析，见 Richard B. Gaffin Jr., “The Last Adam, the Life-Giving Spirit,” in *The Forgotten Christ: Exploring the Majesty and Mystery of God Incarnate*, ed. Stephen Clark (Nottingham, UK: Apollos, 2007), 191-231, 我已在上面试着将它作摘要。

我们也再次看到，基督的复活是新创造，这与国度和亚当为君王有非常密切的连结，²⁶以致以复活为新创造和国度的观念之间有密不可分的连结。

哥林多后书里的复活

提到复活的经文遍布本书信中各处。

哥林多后书一～三章提到复活的经文

第一处提到复活是在一章9～10节：“自己心里也断定是必死的，叫我们不靠自己，只靠叫死人复活的神。祂曾救我们脱离那极大的死亡，现在仍要救我们，并且我们指望祂将来还要救我们。”神救了保罗和他的同伴们脱离死亡，为的是要他们不靠自己，而是信靠神，就是那“叫死人复活的”。事实上，他们在这个场景里对神的“信靠”和“指望”，是特定地聚焦于神在将来使死人复活的能力，这是神将来“要救”他们的身体的最终方式。

保罗很快就明显表示，这个在这世代末了时的将来的复活已经开始了（二14～16）：

感谢神！常率领我们在基督里夸胜，并借着我们在各处显扬那因认识基督而有的香气。因为我们在神面前，无论在得救的人身上，或灭亡的人身上，都有基督馨香之气。在这等人，就作了死的香气叫他死；在那等人，就作了活的香气叫他活。这事谁能当得起呢？

²⁶ 同样见：林前十五24～27，关于末后的亚当“基督”（意思是为君王的“受膏者”）（林前十五21～22），它也带有根据创世记一章26～28节的起初创造里的王权背景，如诗篇第八篇所发展出来的，它又浮现在哥林多前书十五章50、54～57节。

在这个“得胜”里有神“率领”保罗，并且它散发“那因认识基督而有的香气”，包括“在神面前……在得救的人身上，……有基督馨香之气”，保罗进一步说那是“由生〔zōē〕人生〔zōē〕”（《思高圣经》；《和合本》作“活……叫他活”）的香气，很可能是个指复活的经文。这里，我们看到在“得救”和“生命”之间的一个可能的连结，如果那不是实际上的等同（它甚至可以是“从〔已启动的复活〕生命到〔实现的复活〕生命”）。保罗因为作为神借以彰显这种“生命”的仆人而问道，“这事谁能当得起呢？”他在三章5~6节回答这问题：

并不是我们凭自己能承担什么事，我们所能承担的，乃是出于神。祂叫我们能承当这新约的执事，不是凭着字句，乃是凭着圣灵。因为那字句是叫人死，圣灵是叫人活。（《和合本》小字）

唯有神能叫祂的仆人“承担”这个赐生命的职事，它只有靠着“圣灵”才能有功效，就是那“永生神的灵”（三 3），祂将人从“属死的职事”下带出来，“叫人活”（三 6~7）。这是以西结书十一章19节，三十六章26~27节，三十七章14节的开始实现，那里预言神的灵使以色列有属灵的复活生命（林后三 3 引喻这些经文），也使他们从被掳中归回神面前。²⁷ 这里特别着眼的是《七十士译本》的以西结书三十七章6、14节：神说，“我要将我的灵放在你们里面，你们就要活了”（亦见：三十七 5、14 的希伯来经

²⁷ 注意以西结书十一章19节：“我要使他们有合一的心，也要将新灵放在他们里面，又从他们肉体中除掉石心，赐给他们肉心；”和以西结书三十六章26~27节：“我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵放在你们里面。”

文)。²⁸ 后面这个句子进一步显示, 哥林多后书二章 16 节的“生命”, 不是仅指活在现今世界之人的一般生活形态, 而是特定地指从相信开始的复活生命(也就是, 当一个人“归向主”时〔林后三 16〕)。这样复活“变”(metamorphoō)为神的“形象”, 是从相信开始, 借着圣灵的工作发生, 在整个基督徒生活中一直继续(林后三 17~18):

主就是那灵, 主的灵在哪里, 那里就得以自由。我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光, 好像从镜子里返照, 就变成主的形状, 荣上加荣, 如同从主的灵变成的。

这两节经文所着眼的很明显是复活的生命, 这是因为结合了“变”用语和使用“形象/形状”(eikōn)一词, 也出现在哥林多前书十五章 49~54 节, 那里很清楚是着眼于复活的变化, 可是那里所说的乃是这世代未了的复活。此外, 说“圣灵”是“自由”(eleutheria)的必要条件, 这也指向复活, 因为在罗马书里, 圣灵也同样被视为复活的行事者, 导致“神儿女自由〔eleutheria〕的荣耀”(罗八 21; 参: 八 11、22~23)。

重要的是要记得, 哥林多后书二章 14 节~三章 18 节的讨论目的, 是要强调保罗是神的真使徒的权柄。保罗不需要人的“荐信”来证明他独特的先知权柄(三 1), 不论那是从哥林多人或其他人来的。事实上, 哥林多人是透过保罗的事工而成为基督徒, 这事本身就是抹杀不了的证据, 让所有人知道神是透过他这位先知在他们当中作工。所以, 证明保罗从神来的权柄所要需的, 就是他们是基督徒, 那是唯一“从基督来的荐信”(三 2~3)。写成这样一封“荐信”的, 不仅是他们身为基督徒而已; 这封从基督而来的救赎历史的末世“荐信”的内容, 是说他们的本质乃是开始经历

²⁸ 叶特斯 (Yates, *Spirit and Creation*, 109-13) 认为, 在哥林多后书三章 18 节有相同的引喻。

复活的生命（这“荐信”是“从基督来的”〔*Christou*，表源头或行事者的所有格〕，因为是基督的灵使他们从死里复活）。

所以，在哥林多后书的前面，保罗视信徒的复活生命为一个主要支柱，支持他的使徒权柄，他也以此结束这封书信（关于这点，见下文）。这个权柄所受的质疑，促使他提笔写这封信。

哥林多后书第四章里的复活经文

从死到生的过渡，在哥林多后书四章继续进行。那里说“福音蒙蔽……在灭亡的人身上”，那些人的“心”“被……弄瞎……，不叫基督荣耀福音的光照着他们。基督本是神的像”（四 3~4）。相对之下，神的仆人是那些经历了新创造之光的人：“那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光，显在耶稣基督的面上”（四 6）。在后面五章 14~17 节，信徒被认同于基督的复活，说那是旧约圣经中新创造预言的开始实现，鉴于这点，这里可能是显然表示，保罗也是着眼于新创造，认为那是重述光在第一个创造中的照耀。这新创造开始的方式与第一个创造一样：神那势不可当的光照在黑暗上，这预示了保罗在五章 17 节正式提到“新创造”。保罗的理解大概是，第一个创造的开始是预表新创造开始的方式。

“基督荣耀福音的光照着”这个短语，可能不是指信徒对基督的启示的理解，而是说信徒有光“照在他们心里”，以致他们自己也成了“发光”给别人的行事者。这可能是以自传方式引喻保罗在往大马士革路上亲身经历耶稣的复活，那时，神发光照在他心里，那实际上同时成了一个赋予他的使命，把这光带给列国。如果这引喻是正确的话，它就是另一个指向四章 4~6 节的特写，是在观念上谈到基督的复活作为新创造的启示效果。²⁹说“基督的荣

²⁹ 关于本段里观念的说明和对它的辩护，见 Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 5-11, 231-33.

耀”是“神的形象”（四 4），这是阐述所说基督徒“变成主的形状，荣上加荣”（三 18），我们已看到那与复活的生命有密不可分的连结。在四章 6 节的短语“光照”，可能与以赛亚书九章 1~2 节有连结吗？这短语实际上仅出现在以赛亚书九章 1~2 节的希腊文版本里，而没有在创世记或保罗在往大马士革路上经历的记载中。这意象主要是出自创世记，但是文字本身却是以赛亚书的。如果这里是引喻以赛亚书，那就可能是进一步把四章 6 节连结到五章 17 节带以赛亚书意味的新创造经文³⁰（这要在下一章讨论）。

在四章 7~18 节，保罗阐释这个新创造的复活生命是如何影响圣徒的持续生命。神的百姓有个“宝贝放在瓦器里”。这个“宝贝”的可能的先行词是拥有“〔复活的〕基督的荣耀”，和祂的“像”，那是新造人类的先驱。³¹ 神设计让这个宝贝被放在人这样脆弱的器皿里，原因是“要显明这莫大的能力〔*dynamis*〕，是出于神，不是出于我们”（四 7）。提到“能力”，不是含糊地谈神的一般性的能力，而是直接引喻神那表现于使基督从死里复活的能力。有个观察使这点很明显的是，用来讲神的“能力”（*dynamis*）的同一个字与人身体软弱的观念，在哥林多后书后面一同出现两次，指基督复活的能力，它是要透过信徒这种软弱的人运行的：

祂对我说：“我的恩典够你用的，因为我的能力是在人的软弱上显得完全。”所以，我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力复庇我。（十二 9）

³⁰ 这个观察是来自我的研究生布伦塞尔（Dan Brendsel）。

³¹ 见：四 4，它在四章 6 节的末了重复；参：西二 3，那是“宝贝”（*thēsauros*）在保罗著作其他地方唯一的出处，那里说，在基督里，“一切智慧知识〔的宝藏〕都……藏着”。

祂因软弱被钉在十字架上，却因神的大能仍然活着。我们也是这样同祂软弱，但因神向你们所显的大能，也必与祂同活。（十三4）

意味深远的是，十二章9节所引喻的“能力”，在十三章4节显然解释为在基督里“活泼的”复活“神的大能”，那是信徒“与基督同活”的基础。³²所以，四章7节表达了对神的“能力”的同样理解。³³基督徒虽然“四面受敌”，却不被“困住”，虽然“心里作难”，却不至“失望”，虽然“打倒了”，却不至“死亡”（四8~9），借此彰显了这种复活的大能。这是另一个例子，说明：已经启动的末世复活所传达的，不仅是类推的真理而已，而是一个基督徒参与其中的实际，它对于实际生活极其重要，因为它就是那生活的动力。

这样的磨炼之所以没有毁灭基督徒，是因为他们“身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上”（四10）。³⁴这里与基督之“死”和“耶稣的生”作的比较不只是类比而已。事实上，他们是真正实际与耶稣的死和复活认同，这是在罗马书第六章和哥林多前书十五章说过，也要在哥林多后书五章14~17节继续说的。³⁵这表示，借着与基督之死认同，他们实际上已经开始向这旧世界死了，他们也借着与祂的复活联合，而开始在这新体系里活

³² 这与腓立比书三章10节一致：“使我认识基督，晓得祂复活的大能，并且晓得和祂一同受苦，效法祂的死。”

³³ 事实上，注意：以弗所书一章19~20节所用的短语（*to hyperballon megethos tēs dynamōs*），几乎与哥林多后书四章7节的希腊文短语相同，“莫大的能力”（*hē hyperbolē tēs dynamōs*），表示借着基督的复活所显明的神的能力。

³⁴ 第11节实际上是重复同样的事，六章9节也可能一样（“似乎要死，却是活着的”）。

³⁵ 注意五章14~15节：“一人既替众人死，众人就都死了；并且祂替众人死，是叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活。”

着。虽然他们尚未实际死亡和复活，他们却已经开始以一种实际却又非物质性的方式如此行了。基督的复活生命透过使徒的事工而在苦难中彰显出来，这讽刺性事工的结果是其他人得享这个末世的“生命”（“死是在我们身上发动，生却在你们身上发动”〔四 12〕）。保罗实际上在下列经文重复相同的观念：五章 14~15 节（“众人就都死了……叫他们活”）；六章 9 节（“似乎要死，却是活着的”）；七章 3 节（“我已经说过，你们常在我们心里，情愿与你们同生同死”）（亦见：三 2~6）。

在四章 13 节，保罗引用《七十士译本》的诗篇一一六篇 10 节（“我因信，所以如此说话”），说他在说话时也有“相同的信心”。保罗遵循诗人的模式，说，“我们也信，所以也说话”（四 13b）。本节和所引用的诗篇，与保罗在前面段落里聚焦于与基督的死和复活生命认同有何关联，这又如何影响信徒的生命呢？当我们注意这诗篇的文脉时，就不难找到答案了。诗人说“我信”，相信的内容不仅是他所说的“我受了极大的困苦（他没有困难相信这点）”，³⁶ 而是神会从他所受生死攸关的极度试炼中搭救他，这是贯穿诗篇一一六篇 1~9 节的主轴。事实上，正如保罗在四章 11~12 节两次将“生”（*zōē/zaō*）与“死”（*thanatos*）对比，诗人也两次（在《七十士译本》里）在“生”（*zōē/zaō*）与“死”（*thanatos*）之间作对比（第 2~4、8~9 节）。³⁷

³⁶ 诗篇一一六篇 10 节的希伯来文经文是“当我说话时，我相信”，接下来是所说的内容“我受了极大的困苦”，而《七十士译本》（诗一一五 1）则是“我相信，所以我说”，所以所说的主要内容是前面两节经文：“祂救我的命脱离死亡；……我要在活人之地、在耶和華面前讨祂喜悦”（《七十士译本》诗一一四 8~9）。最终的差别在更广的文脉里很细微。（《七十士译本》把希伯来文这篇诗篇分为两篇，但是原来希伯来文诗篇的文脉仍然继续。）

³⁷ 这篇（《七十士译本》诗一一四）的第 8~9 节说，“祂救我的命脱离死亡〔*thanatos*〕……。我要在活人〔*zaō*〕之地、在耶和華面前讨祂喜悦〔*euaresteō*〕”，这可能预示了保罗在哥林多后书五章 9 节讲到复活生命时提到“取悦”（*euaustos*）主。

所以，诗人和保罗都“相信”，在生死攸关的患难中，神赐下或是保存生命。因为基督在这“末世”时的渐进启示的救赎工作（参：林前十 11；林后一 20），保罗把诗人所信的对象提升为对基督复活的信仰。也就是说，因为使徒相信已启动的复活生命，他就谈到这样的生命（四 7~12）。保罗“有信心地说到”这种末世生命的起初样式，致使他肯定说“那叫主耶稣复活的，也必叫我们与耶稣一同复活，并且叫我们与你们一同站在祂面前”（四 14）。³⁸ 保罗确信，信徒们已经真正参与基督的复活生活，是被重生的人，这使得他下结论说，这样的生命将在末时实现，其形式是所有的人都要身体复活。保罗之所以要肯定这种复活的信仰，是因为传播这个关乎复活的信息和它的实际会使“感谢……荣耀归与神”（四 15）。

使徒在四章 16~18 节回来谈刚萌芽的复活生命，并且像在三章 18 节，说那是一种变化：

所以，我们不丧胆。外体虽然毁坏，内心却一天新似一天。我们这至暂至轻的苦楚，要为我们成就极重无比、永远的荣耀。原来我们不是顾念所见的，乃是顾念所不见的；因为所见的是暂时的，所不见的是永远的。

信徒日后的复活已经开始，并且要在将来在身体上实现（四 7~15），基于这点，保罗下结论说（“所以”），“我们不丧胆”，并且说出这种勇气的理由：“外体虽然毁坏，内心却一天新〔*anakainōō*〕似一天。”这是转化性新创造的言语，它是继续三章 18 节的主题，不仅如此，也是继续四章 6 节的主题，那里把创世记一章 3 节的“创造之光”的词语应用于圣徒。

³⁸ 我认为，第14节开头的副词用法的分词 *eidotes*（“知道”），是表示第13节里“相信和说话”的结果，可是它也可能是它的起因，或甚至是对上节所表达信仰对象的解释。

在新约圣经其他地方，这个动词只有一次按“更新”（*anakainōō*）意思使用，是在歌罗西书三章 10 节，它可能可以帮助解明这意思：“〔你们〕穿上了新人。这新人在知识上渐渐更新〔*anakainōō*〕，正如造他主的形象。”这节与上节相对，那里说信徒们已经“〔从他们身上〕脱去旧人”（西三 9）。所说的乃是不再集体性地与老亚当认同，而是与新亚当——耶稣基督——认同。保罗告诉歌罗西人，他们才刚开始得到这身份，结果就是“这新人……渐渐更新，……正如〔重新〕造他主的形象”，直到最后实现的那日。以弗所书四章 22~24 节（“脱去旧人”和“穿上新〔*kainos*〕人；这新人是照着神的形象造的”）与歌罗西书三章 9~10 节几乎完全平行。以弗所书二章 15 节也一样，“在自己〔基督〕里面〔《和合本》作‘借着自己’〕造成一个新人”，这表示，在以弗所书里，这“新人”是集体性地活在基督里，而那儿的“旧人”则可能有个相对词语，老亚当。同样地，我们在前面看到，罗马书六章 4 节说圣徒的复活生命是“新生的样式”，而指出它的相对词语为“旧人”，这旧人“被钉十字架”（罗六 6）（参：罗七 6：“〔‘从’或‘借着’〕圣灵的新样”〔《和合本》小字〕）。

有鉴于此，哥林多后书四章 16 节的“更新里面的人”（《和合本》作“内心……新”），乃是预示哥林多后书五章 14~17 节，那里说信徒之与耶稣的复活认同，乃是一个“新造”（*kainē ktisis*），虽然那尚未完满实现（相同的片语在加六 15 里应用于信徒）。³⁹ 同样地，哥林多后书四章 16 节可能有相同的焦点，这进一步地证明了我先前所提出的，即它是发展三章 18 节和四章 4~6 节的主张，因为在这两处经文里，“形象”和“荣耀”是同义，所以四章 17 节提到“荣耀”是继续这观念。

³⁹ 我们要在接下来两章分析这两段新造的经文，因为它们对我们的论述极为重要。

在哥林多后书四章 17 节，保罗为坚忍而不“丧胆”提出第二个基础，它是解释四章 16 节末了所提的第一个基础（“外体虽然毁坏，内心却一天新似一天”）：“我们这至暂至轻的苦楚，要为我们成就极重无比、永远的荣耀。”“极重无比、永远的荣耀”正在被造成的过程中，它是指“在心的新亚当人物”的荣耀形象，直到历史的最尽头，它都在被更新中。讽刺的是，这更新是透过面对磨炼和肉身软弱时的坚忍信心而发生的。保罗在四章 18 节解释说，这个持续、永存的更新是肉眼不能见到的，只有透过信心的眼睛才能看到。

哥林多后书第五章里的复活经文

在哥林多后书五章 1~10 节，保罗继续聚焦于复活，但是又转向将来死人要身体复活，然后再次回到这个已经启动的末世复活的实际。

我们原知道，我们这地上的帐棚若拆毁了，必得神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋。我们在这帐棚里叹息，深想得那从天上来的房屋，好像穿上衣服。倘若穿上，被遇见的时候就不至于赤身了。我们在这帐棚里叹息劳苦，并非愿意脱下这个，乃是愿意穿上那个，好叫这必死的被生命吞灭了。为此培植我们的就是神，祂又赐给我们圣灵作凭据。所以，我们时常坦然无惧，并且晓得，我们住在身内，便与主相离。因我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见。我们坦然无惧，是更愿意离开身体与主同住。所以，无论是住在身内，离开身外，我们立了志向，要得主的喜悦。因为我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报。

第 1 节里“地上的帐棚”指信徒必死的身体，它至终会毁坏（被“拆毁”）。可是在死后，基督徒必“得神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋”（第 1 节）。这是指他们将来的复活，并且转化为新“天”新地的一部分，我们将看到这就等于成为神的殿的一部分。“穿衣”表示最后的复活，这概念在第 4 节很清楚。保罗着眼于圣殿的意象，⁴⁰ 这是“不是人手所造”清楚表示的，实际上，这片语在任何其他地方都是术语用法，讲到新的末世圣殿。⁴¹ 此外，所说的“建筑”（第 1 节；《和合本》作“房屋”）、“房屋”（第 1 节）、“居所”（第 2 节；《和合本》作“房屋”），在新约圣经其他地方都是指以色列的圣殿或以教会为圣殿。⁴²

⁴⁰ 见 E. Earle Ellis, “II Corinthians V.1-10 in Pauline Eschatology,” *NTS* 6 (1960): 217-18。有种看法认为，在这里，保罗乃是想到教会就是圣殿，艾礼斯是支持此看法的主要人物，可是他认为，在五章 1~4 节，圣殿是个现今的实际；这概念应受质疑。

⁴¹ 关于这片语和类似表达语的讨论，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 222-27。相关经文有：出十五 17；赛六十六 1~2；但二 34、45《七十士译本》；可十四 58；徒七 48~49，十七 24；来九 11、24；《西卜神谕篇》4:11；欧里披蒂，《残篇》（Euripides, *Fragment*）968（关于这部分，见 F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1954], 357=布如司著，李本实译，《使徒行传》〔斗六：浸宣出版社，1969〕）。歌罗西书二章 11 节谈到“不是人手所行的割礼”。

⁴² “建筑”（*oikodomē*）指以色列的圣殿（太二十四 1；可十三 1~2）或是以教会为圣殿（林前三 9；弗二 21）；保罗没有在其他地方用“房屋”（*oikos*）来指圣殿，可是这字在旧约圣经（如：撒下七 6~7、13）和新约圣经其他地方（如：路十九 46；彼前二 5）有这样的意思；“居所”（*oikētērion*）在哥林多后书以外只出现在犹大书，那里不是指圣殿，但是它的同义字（*katoikētērion*）被保罗用过一次，是在以弗所书二章 22 节，指教会为圣殿。

以圣殿为对复活的解释的一部分，乍看之下，引入这样的概念是出人意料。可是，我们会在下一章看到，复活是新创造的概念相当符合圣殿的观念。例如，旧约圣经的圣殿是象征世界，包括那要来的世界，部分是因为这原因，基督说祂自己的复活就是末世圣殿的建立，正如我们所看到的，那复活是新创造的开始。因此，把信徒的复活认定为哥林多后书第五章里圣殿的一部分，也是很自然的。把教会描绘为神在末世的殿，这是预示稍后在六章 16~18 节对同样事情所作更明白的描绘（关于这点，见后面第十九章）。

虽然读者们将在这世代末了时“被生命吞灭”（林后五 4），这“生命”却已经在他们里面“发动”了（林后四 12）。正如圣灵与信心的复活生命的起源有关联（不仅是在罗八章，也在林后四 12~13），在这里，圣灵也同样是未来复活生命之实现的“头期款”（林后五 5，《和合本》作“凭据”）。⁴³

圣灵本身就是新创造开始的凭据，在祂里面有复活的生命和宇宙圣殿的居所。保罗在哥林多后书五章5节说，神“为此培植我们”来领受复活生命，并且成为这永远圣殿的一部分，祂“又赐给我们圣灵作〔这些实际的〕头期款〔《和合本》作‘凭据’””。圣灵不仅是对这些实际的一个期望或应许，而是它们起初的样式，这是“头期款”在古代和现代明显有的含意（偿还一笔大款项的一部分，其余部分以后偿还）。⁴⁴ 哥林多后书一章20~22节清楚表示这点：“〔旧约圣经里的〕神的应许……在基督都是是的”，意思是它们已经在基督第一次降临时开始实现了。保罗接着说，神

⁴³ Scott J. Hafemann, *2 Corinthians*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 186-87 = 哈费曼著，陈永财译，《哥林多后书》，国际释经应用系列（香港：汉语圣经协会，2017），242页亦如此认为。

⁴⁴ 在希腊化时期的希腊文里，*arrabōn* 这字可以指“一笔‘保证金’，或是对以后要完全付清的款项所作的部分预付款”（MM 79）；例如，这字可以指付给某人作为从事一个商业任务的头期款，在那任务完成后再付清所承诺金额的余额。

“在基督里坚固我们和你们，……并赐圣灵在我们心里作头期款”。也就是说，圣灵是开头的凭据，表示末世的应许已经开始在基督和祂的百姓里实现了，因为行事者就是这位圣灵，祂叫那些信靠复活的基督的人在生活上与祂认同，因此也认同并参与在基督已经开始实现之同样应许的开头实现中。圣灵是未来“我们的身体得赎”的“初果子”（罗八23）。同样地，以弗所书一章13~14节说，信徒们受了所应许的圣灵为“印记”，祂是这世代末了时要来临的完全“基业”的“头期款”。

将复活“更新”的过程（林后四 16）等同于建立荣耀的过程（四 17），乃是合宜的，因为在整个历史中，圣殿都是荣耀居所的合宜所在，也是神的形象的理想居所，要反映神的荣耀（正如亚当在他的伊甸居所里原来的情形）。⁴⁵现在，神的荣耀合宜地住在基督里面，祂是末后的亚当和神的形象，在这末世圣殿里完美地反映出神的荣耀，这荣耀也反映在那些在基督里的人身上，他们现在也是这新圣殿的一部分。保罗也在哥林多前书六章 19~20节说了这些：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？……所以，要在你们的身子上荣耀神。”这荣耀要在永恒里，在这新创造的圣殿中完美地反映出来（如：启二十一 11；参：十五 8）。因为不像那旧的，这已经存在的新圣殿“不是人手所造”，它也不能像旧圣殿那样被人看见：“所见的是暂时的，所不见的是永远的”（林后四 18；参：五 7）。

圣灵是开始的头期款，基于这点（“所以”，*oun*〔五 6〕），哥林多人应该要有“勇敢的心”，这最可能是指不因为肉体已经开始“毁坏”、面对他们所遭遇的“患难”（参：四 16~17）而丧胆和“叹息”（五 2、4）。就是说，虽然他们在地上受试炼，他们却可以得安慰，因为他们已经经历了将来世代的生命。尽管如此，只要他们现在还“住在身内”，就尚未与主同在

⁴⁵ 关于这点，见 Beale, *Temple*, 81-122。

“家中”（他们是“与主相离”〔或“被掳离开主”〕）（五 6）。他们必须“行事为人……凭着信心，不是凭着眼见”，为的是行事要根据他们复活生命开始形式的非眼见的实际，他们要相信那要在将来在身体上实现（五 7）。这种信靠看不见之事的表现结果是“坦然无惧”（五 8a），那是期盼居间状态那更大、但仍旧是完满实现前的福气，保罗喜欢它，胜过属地的状态，但复活生命在此已经开始了（五 8b）。使徒显然把这居间状态视为复活情况的进一步提升，这复活情况已经在地上开始了（如约翰在启二十 4 可能也如此说的）。⁴⁶ 不论在怎样的末世景况中，神的百姓都应该热切地要讨祂的喜悦，因为那开始了的末世实际激起他们在地上的勇气，或是在完满实现之前的天上生活给予他们安慰。换言之，“要得主的喜悦”这个实际劝勉，是基于接受“已经实现和尚未完全实现”的末世实际，特别是关于复活和圣殿，并且在那些看不见的实际里凭信心行事。

保罗谈到另一个未来、最后的复活，以此结束哥林多后书第五章的第一个段落，这为哥林多人为什么应该受激励来讨神喜悦提供了另一个基础：“因为我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报”（五 10）。相信的人和不相信的人（后者混杂在圣约群体内）都一定会有肉身的复活（所有的人都必须“在基督台前显露出来”），好叫真圣徒因他们在肉身的行为得奖赏，假圣徒则要为他们在地上的恶行受审判。二者都要复活，在肉身上领受他们在肉身所行之事所当得的。那些渴望现在在基督里讨神喜悦的人，应该受激励要继续如此行，盼望从他们天父那里来的奖赏（“好，你这又良善又忠心的仆人”〔太二十五 21、23〕）。⁴⁷

⁴⁶ 关于这点，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 972–1026。

⁴⁷ 我无法在这里说明这个奖赏的性质，但现在只需说，保罗在其他地方肯定，真信心在末世的结果就是救恩，而不是除了救恩以外的任何“奖赏”。

保罗在五章 11~13 节断言，基于前述要点（凭信心而不凭眼见，勇敢地经历患难，活在复活的实际里，以此为讨神喜悦的基础），读者应该衡量他的使徒职分是凭信心，而非“外貌”，因为他自己行事也是凭信心，不凭眼见，坚心忍受苦难，为要讨神喜悦。

接下来五章 14~17 开始另一个段落，如我所说，它再次将基督徒与基督的死和复活认同，这明白地说是一个“新创造”。因为本书信的这个部分对本书极其重要，我要在下章单独讨论它。

在哥林多后书高潮处谈复活的经文

最后谈到复活的经文是在本书结尾处，被用来支持保罗的使徒权柄，那是保罗在整卷哥林多后书中要证明的（十三 3~4）：

你们既然寻求基督在我里面说话的凭据，我必不宽容。
因为基督在你们身上不是软弱的，在你们里面是有大能的。祂因软弱被钉在十字架上，却因神的大能仍然活着。我们也是这样同祂软弱，但因神向你们所显的大能，也必与祂同活。

正如基督在软弱中死了，但却因为神的大能使祂从死里复活而活着，同样，保罗和他的同人也是软弱的，但却要因神的大能而与基督一起“活在”哥林多人当中。⁴⁸ 第 5 节也清楚显示，保罗不是仅仅谈到最后的复活，而是谈到目前的复活生命，保罗在那里挑战信徒要“试验”自己，看是否“耶稣基督在你们心里”——也就

⁴⁸ 虽然有些人认为未来时态的“我们必……活”是指时间的尽头，最后复活之时，福尼诗（Victor Paul Furnish, *II Corinthians*, AB 32A [New York: Doubleday, 1984], 568, 571）却主张，这未来时态“必……活”若非是逻辑上的未来，就是一个近期的未来，暗指保罗的即将拜访读者（我在前面也遵循他对第4b节所作的翻译：“我们……向你们……必……活”）；或者是，它可以指从保罗写信时的一般未来，那就接近一种格言式的未来了。

是复活的基督。所以，一个人正确评估保罗使徒权柄的方式，是不要因为他按人的标准看起来“软弱”而排斥他（参：林后十10，十一6），而要察验知道他是位先知，像耶稣一样，勇敢地忍受患难和软弱，却经历了神的复活大能，那将在基督最后降临时完全。因此，“已经实现和尚未完全实现”的复活，在本书信中各处——特别在它的高潮处——是证明保罗先知权柄的基础，而哥林多教会里有些人对此存疑。

加拉太书里的复活

加拉太书明白谈到复活的经文不多，但是这观念形成本书信的两个书夹。加拉太书是新约圣经中唯一在第一节就谈到耶稣复活的书信或书卷：⁴⁹“作使徒的保罗（不是由于人，也不是借着人，乃是借着耶稣基督，与叫祂从死里复活的父神）”（一1）。本书信的结束是以“新创造”的言语提到复活：“受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人”（六15）。对本节的更完全的分析要留待后面一章，那里要阐释复活是新创造的开始，这是实现以赛亚书的关乎要来新世界的预言。此处的重点是，这个观念框住本书信，表示它对理解这整封书信的重要性。鉴于以下为一般人接受的理念，这点就很清楚了：保罗书信的开头包含了要在整封书信中发展的主题，⁵⁰而他的书信结尾的功能则是总结他所写的要点。⁵¹

加拉太书正文里首次提到复活是在二章19~20节：

⁴⁹ 罗马书也类似，因为基督的复活是在一章4节处的引言里提到。

⁵⁰ 关于保罗的引言中感谢部分的这种功能，见 Peter T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, NovTSup 49 (Leiden: Brill, 1977)。虽然加拉太书没有感谢部分，它的引言却有类似功能，是大致预习要谈的主题。

⁵¹ 见 Jeffrey A. D. Weima, *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings*, JSNTSup 101 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994)，加拉太书或许可视为韦玛的论点中最清楚的例子。

我因律法，就向律法死了，叫我可以向神活着。我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活，祂是爱我，为我舍己。

虽然“复活”这字（名词 *anastasis* 或它的动词）没有出现，但是动词“活”（*zaō*）却有，我们在保罗的其他书信里看到它是复活生命的同义字。而且，如我们在保罗著作中一再看到的，当提到与基督之死认同时（像在这里，“与基督同钉十字架”），是与“生命”作对比，那是与基督的生命认同，而那只可能是祂的持续的复活生命（像在这里的“基督在我里面活着，……我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活”）。插入“如今”（“我如今 [*nyn*] 在肉身活着”）是时间上的意思，指那已经进入保罗自身生命的末世的世代转换。⁵² 这可能表达了保罗的一些理解：预言中要在这世界末了时来临的最后复活，已经随着基督的死和复活、和所有认同基督之死和复活的人开始了。信徒认同基督的死和复活的同样模式，也出现在后面的五章 24~25 节：

凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了。我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事。

“靠圣灵得生”指圣灵是新世代的生命的行为者，那些“属基督耶稣的人”拥有它，因为他们不仅与祂的死认同，也与祂从死里复活的生命认同。律法不能作“叫人得生”（三 21）的行为者，唯有圣灵能，祂“引导”（五 18）人“信靠基督”，能生出信实和敬

⁵² 保罗对“如今”（*nyn*）的大部分用法都表示末世世代转换的时候；例如，注意下列最清楚的例子：罗十三11，十六25；林后六2；弗三5、10；西一26；提后一10；亦见：约四23，五25；约壹二18，四3。

虔（五 22~23；亦见：三 21~22）。持续的复活生命是“靠圣灵”发生的（五 25）。⁵³ 如上所述，保罗指出这个复活生命是“一个新创造”，以此结束本书信，再次，这是与第六章 14 节中与基督之死认同成对比。

这个新末世时代开始的生命将在现今世代的尽头时在肉身上完满实现，还是借着圣灵：“顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永生”（六 8）。

在第十章里，我们要来看保罗在加拉太书五~第六章里谈到已经启动的复活和新创造的经文，但是在这里，我只要简短地思想使徒所提最后的复活扮演的角色。这点可以从观察第六章 8 节之后的两节经文得出：

我们行善，不可丧志；若不灰心，到了时候就要收成。

所以，有了机会，就当向众人行善，向信徒一家的人更当这样。

保罗在此强调的，是基督徒应该“不丧志”和“不灰心”地在现时行善，因为他们的努力必定会以最后的身体复活告终，这正是在第 8 节所说的。这与哥林多前书十五章非常相似，那里对圣徒最后的复活作了长篇讲论，以此为基础要他们“坚固，不可摇动，常常竭力多做主工，因为知道，你们的劳苦在主里面不是徒然的”（第 58 节）。要点是，当一个人在争战中知道未来的胜利是确定的时候，这样的确据会使这即将得胜的战士更有战斗的士气。这也同样适用于基督徒与罪和与在这个堕落世界中必定要面对的各种拦阻的争战。

⁵³ 还有个线索显示五章25节的“得生”是指新创造的生命，就是五章25节和六章15~16节讲“行事”的是个不常见的字 *stoicheō*。

以弗所书里的复活⁵⁴

第一次提到复活是在一章 20~22 节：

……就是照祂在基督身上所运行的大能大力，使祂从死里复活，叫祂在天上坐在自己的右边，远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的和一切有名的，不但是今世的，连来世的也都超过了。又将万有服在祂的脚下，使祂为教会作万有之首。教会是祂的身体，是那充满万有者所充满的。

一个人首先会注意到，基督的复活使祂处于天上的统治位置。这被描述为一个“已经实现和尚未完全实现”的统治（“不但是今世的，连来世的也……”）。基督的复活王权被说是开始实现诗篇第八篇所投射出的理想的末世亚当的统治（“你使〔万物〕都服在祂的脚下”〔八 6〕）。诗篇八篇 6 节是直接发展创世记一章 26~28 节。保罗在这里说，基督的复活生命是该诗篇所预期的在一个新创造里的统治。我在本书开头讲到关乎创世记一~二章和它在旧约圣经其他地方的发展时，提到王权和新创造密不可分，⁵⁵想到这点，上面所说的就很醒目了。而我们已经在新约圣经中其他地方看到，基督的复活与它的国度统治和新创造认同（回想复活本身就是对人类的新创造的本质）。⁵⁶

⁵⁴ 我在本书中假设，保罗写了所有传统上归诸于他的书信，也包括以弗所书，他的名字被连结到这书信。因为本书的篇幅不容许为这种以保罗为作者的主张辩护，关于这题目的更多讨论，见 D. A. Carson and Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, 2nd ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2005) = 卡森、穆尔著，尹妙珍、纪荣神译，《21世纪新约导论》（香港：天道书楼，2007）。

⁵⁵ 见：如，第二章中关于创世记一~二章和诗篇第八篇的讨论。

⁵⁶ 例如，见第八章。

在以弗所书第二章，保罗继续将信徒与基督的复活和王权认同：神“叫我们与基督一同活过来，……叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上”（二 5b~6）。然后，他们马上就被认定为在基督里的一个新创造：“我们原是祂的创造〔*poiēma*；《和合本》作‘工作’〕，在基督耶稣里造成〔*ktizō*〕的，为要叫我们行善”（二 10）；“为要将两下借着自己造成〔*ktizō*〕一个新人”（二 15b）。这“新人”（*kainos anthrōpos*）就是基督，就是新的集体性、代表性、末世的亚当，信徒与祂认同或联合。后面四章 22~24 节继续这个相同的观念：

……就要脱去你们从前行为上的旧人，这旧人是因私欲的迷惑渐渐变坏的。又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人，这新人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁。

如果二章 15 节清楚表示这“新人”就是信徒在弥赛亚这位集体代表里面的地位，那么在四章 24 节可能也是同样情况，只是那里所强调的可能是圣徒在生活上与那地位的关联方面。换个方式说，如果这是正确的，那么“旧人”至少是指一个人在旧世界里的地位，大概就是一个人在那世界的集体性代表人物老亚当里的地位。⁵⁷ 信徒与那“新人”地位间的活泼连结不断地“被更新”，直到“得赎的日子”，基督徒为这日子受了“神的圣灵”的“印记”（四 30）。保罗说，这个“新人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁”（四 24），这进一步表示与基督这位新亚当的认

⁵⁷ 大多数翻译都把 *anthrōpos* 译作“自我”，产生的翻译就是“老我”和“新我”。但这样就分隔了我们所看到与老亚当和新亚当之间可能有的救赎历史方面的认同，两者分别是旧创造和新创造的代表性的“人”。

同。⁵⁸ 五章 1 节也确定了这点，保罗在那里劝勉读者要“效法神”。

“新创造”的言语在以弗所书第五章继续下去，那里说圣徒“从前是暗昧的，但如今在主里面是光明的，行事为人就当像光明的子女。光明所结的果子就是一切良善、公义、诚实”（五 8~9）。保罗为什么要在给基督徒的应用里使用黑暗和光明之间的对比呢？因为保罗在以弗所书前面的文脉里想到的是新创造，而这里看到的是光照在黑暗中的对比，是仿照第一个创造的，就是同样对比发生之处，所以就没有不正常的地方了。此外，这样的对比出现在这里并不显得突兀，因为我们已经看到，在哥林多后书四章 6 节（“光从黑暗里照出来”），保罗是把创世记一章 3 节应用到那些出了不信的黑暗、进入新创造之光的人。正如哥林多后书四章也说“基督的荣耀”是新创造中的“神的形象”（第 4 节），说“真理的仁义和圣洁”是“光明所结的果子”的定义，这也是重复以弗所书四章 24 节所说神的形象，那里出现相同的措辞。“果子”也是创世记第一章里所发之光的必然结果的一部分（见：第 11~12、28~29 节）。事实上，创世记一章 28 节和以弗所书五章 9 节都把结“果子”的概念应用于人对神的顺服（关于这点，见第十四章关于西一 6、10 直接引喻创一 28 的讨论）。

以弗所书五章 11~14 节继续相同的黑暗和光明的对比，使五章 8~9 节中新创造的气氛更为强烈：

那暗昧〔*skotos*〕无益的事，不要与人同行，倒要责备行这事的人。因为他们暗中所行的，就是提起来也是可耻的。凡事受了责备，就被光显明出来，因为一切能显明的就是光〔*phōs*〕。所以主说：

⁵⁸ “……的形象”这个短语不在希腊文里，可能是基于与歌罗西书三章 10 节之间很可能的平行而作的一个很好的扩大翻译，那里说信徒“穿上了新人。这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象〔*kat' eikona*〕”。

“你这睡着的人当醒过来〔*egeirō*〕，
从死〔*tōn nekrōn*〕里复活〔*anistēmi*〕，
基督就要光照你了。”

有些人主张，第14节是基于以赛亚书二十六章19节，五十一章17节，和六十章1~3节的组合，这似乎有可能：⁵⁹

赛二十六 19 死人〔*hoi nekroi*〕要复活〔《七十士译本》：
“兴起”，*anistēmi*〕，
尸首要兴起〔*egeirō*〕。
睡在尘埃的啊，要醒起歌唱！
因你的甘露好像菜蔬上的甘露，
地也要交出死人来。

赛五十一 17a 耶路撒冷啊，兴起〔*exegeirō*〕！
兴起〔*exegeirō*〕！站起来〔*anistēmi*〕！

赛六十 1 兴起！发光〔*phōs*〕！因为你的光已经来到！
耶和华的荣耀发现照耀你。

赛六十 2 看哪！黑暗〔*skotos*〕遮盖大地，

⁵⁹ 见 Hans Hübner, *Vetus Testamentum in Novo* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 460–61, 引用以赛亚书二十六章19节，五十一章17节；诗篇四十四章24节，并且列出以赛亚书六十章1~2节，作为以弗所书五章14节一部分惯用语的基础；Peter T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 375–76 = 欧白恩著，陈志文、潘秋松译，《以弗所书》，麦种圣经注释（South Pasadena: 美国麦种传道会，2009），618–20页亦是如此看法，认为启发本节的同样是以赛亚书的这三节经文（也加上赛五十一9和五十二1）。这里所翻译的以赛亚书经文是遵循《新美国标准版》（中文采用《和合本》）中对希伯来文的翻译，在某些地方会加入《七十士译本》的同等语。

幽暗遮盖万民，
耶和華却要显现照耀你！
祂的榮耀要现在你身上。

賽六十三 万国要来就你的光〔*phōs*〕，
君王要来就你发现的光辉。

以赛亚书二十六章 19 节是关乎以色列复活的预言，以赛亚书五十一章以预言方式劝勉神的百姓从被掳中出来，以赛亚书六十章命令末世的以色列要“兴起，发光”，从被掳中归回，其途径是借着反映神的末世新造的光，它已照进旧创造的黑暗中，光照外邦人，这些人向来被安置在旧世界的幽暗中。保罗可能综合这些经文，认为它们是彼此解释；末世时圣徒的复活是新创造起初的光，那时神的百姓要回归于祂。以赛亚书的这种背景可以很独特地与以弗所书五章 8~14 节相比，后者说神在新创造里的百姓要作光，照亮旧创造的黑暗，目的是要使外邦人成为新体系的一部分。五章 14 节的命令，是关于那些已经开始经历这新世代中复活的基督的光的人，为的是让他们将它反映给其他外邦人，那些人躺在墨黑的幽暗中（或者它指那些躺在那墨黑幽暗中、首次来就光的人本身）。以弗所书五章 8~14 节表示，以赛亚书的这三个预言都开始在教会里实现。

以弗所书谈到复活观念的最后经文是在它的最后一节。保罗讲到，那在基督里、不会朽坏的新创造，就是基督徒，那是会存留到永远的：“愿所有在不朽中爱我们主耶稣基督的人都蒙恩惠”（六 24；《和合本》作“并愿所有诚心爱我们主耶稣基督的人都蒙恩惠”）。⁶⁰ 这个结论是以另一种方式，谈到基督徒新有的属灵

⁶⁰ 《新美国标准版》把 *en aphtharsia* 翻译作“以不朽的爱”，但是它的旁注只是“在不朽中”，这是我在这里采用的，因为它更贴切希腊文，并且似乎聚焦于活在已经启动的新创造中的复活之人不朽的属灵生命。

复活生命，这生命是那“不朽”新创造的一部分，它将因不朽的肉身复活的生命而得完全。

以弗所书把与基督认同描绘为一个复活的亚当和新创造的一部分，这如何影响一个人的道德动力呢？保罗说，因为这样的认同（“所以”，*oun*〔四 25〕），人们应该“弃绝”各样的罪，像是虚假、怒气、偷窃、恶毒和不造就人的话、和“一切苦毒、恼恨、忿怒、嚷闹、毁谤，并一切的恶毒”（四 25~31）。这再次展现了“直说语气之后是命令语气”的模式。

在这方面，我们要再问，为什么保罗要先一再对他的听众解释神为他们所行的，和他们在基督里的所是，然后才告诉他们身为神这位大君的臣民所必须做的事？伦理动力的一个基础是知道一个人已经开始从死里复活，并且开始成为新创造的一部分了。为什么新创造是能遵循保罗要过敬虔生活之命令的基础呢？这是因为，如果没有这新创造的复活能力，人们就不能遵守神的命令。奥古斯丁说，“赐我恩典来做你所命令的，并命令我去行你的旨意！”（《忏悔录》〔Augustine, *Conf.*〕10.29），加尔文（John Calvin）也同样说，“神借着保罗的口所命令的，祂在人的内心完成了。”⁶¹除非人“被复活”，并且成了新创造的一部分，他们就是“死在过犯中”，因为他们受制于这罪恶世界的影响，在魔鬼的辖制之下，无法自制地照着他们肉体的私欲行事（弗二 1~6）。这样的“死”表示人们没有渴望、也没有能力去启动与神连结的生命，并且讨祂喜悦。

那些开始经历复活生命和新创造的人有能力顺服神。当一个人知道神将赐下顺服的力量时，这样的知识不是导致闲懒，而是产生一股按神心意行的渴望。保罗根据他自己对神恩典的经历而认

⁶¹ John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, and 1 and 2 Thessalonians, 1 and 2 Timothy, Titus, Philemon* (repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1984), 298.

识这点：“我今日成了何等人，是蒙神的恩才成的；并且祂所赐我的恩不是徒然的。我比众使徒格外劳苦，这原不是我，乃是神的恩与我同在”（林前十五 10）。他把同样的概念应用到其他基督徒（林后九 7~8）。认识我们有道德力量来顺服，能使我们里面有顺服神的命令的渴望。⁶²

腓立比书里的复活

在腓立比书一章 19~22 节，当思想他为福音的缘故被囚之后，保罗首先想到复活：

因为我知道，这事借着你们的祈祷和耶稣基督之灵的帮助，终必叫我得救〔或“释放”〕。照着我所切慕、所盼望的，没有一事叫我羞愧。只要凡事放胆，无论是生是死，总叫基督在我身上照常显大。因我活着就是基督，我死了就有益处。但我在肉身活着，若成就我工夫的果子，我就不知道该挑选什么。

保罗在第 19 节里用 *sōtēria*（“得救、释放”），这是指肉身从监中被释放还是属灵的拯救，关于这点有许多争论。其中有五点强烈指向一个概念，就是保罗所着眼的是他自己在信仰上的坚持会引致他的末世救恩。

1. 在一章 12 节和一章 19 节之间有种观念上的平行。
2. 不论保罗遭遇什么事，“得救”总会发生（一 20b）。
3. 腓立比书一章 19 节是引喻约伯记十三章 16 节。⁶³

⁶² 我会在本书后面（第二十五章）详述，新创造与保罗著作和其他地方的直说语气—命令语气模式之间的关系。

⁶³ “这要成为我的救恩”（《七十士译本》），这是指约伯在神面前的得救地位；亦注意腓立比书一章 28 节和二章 12 节里 *sōtēria* 用于救恩的语意。

4. 保罗在其他地方用“切慕” (*apokaradokia*) 和“盼望” (*elpis*) 来指最后的救恩 (见: 如, 罗八 19、24~25)。
5. “盼望”和“羞愧”的组合也用在相同的文脉中 (罗五 4~5)。

所以, 腓立比书一章 19 节似乎表达了与提摩太后书四章 18 节相同的实际, 那里完全没有想到肉身今生在这旧世界里的得解救: “主必救我脱离诸般的凶恶, 也必救我进祂的天国” (参: 四 6)。⁶⁴

所以, 腓立比书一章 19 节的“得救”不是从监中得释放, 而是一种属灵上的救恩。那是个被“切慕和盼望的”救恩, 这使它被归入末世的类别。“耶稣基督之灵的帮助”是要让使徒能成为一个器皿, 让基督能借着他、在他的身上“显大”, 不论那是透过肉身的生或死。记得在新约圣经其他地方, 圣灵是被复活的基督差遣来的 (徒二 33; 林前十五 45; 多三 5~6; 参: 加四 6), 我们将看到, 这是此处所略微着眼的。对保罗而言, “活着”不是像一般不信之人那样活着, 而是“活着就是基督” (腓一 21)。这个短语可能与加拉太书二章 20 节等同, “基督在我里面活着”,⁶⁵ 我们已经看到, 这包含了基督的复活生命住在保罗里面的意思。若是如此, 那么前面提到的“圣灵”就是那赐下持续复活生命的行事者, 这是我们在保罗著作其他地方看到的 (罗一 4, 八 11、14; 提前三 16; 参: 彼前三 18)。可是保罗认为, “死了就有益处”, 因为那显然是属灵的复活生命的一种提升, 那时, 非物质的魂或灵离开这个旧的堕落身体, 被转化到进入在天上基督的同在中。虽然保罗对于要选择哪一个表示焦虑, 他却宁愿死, 以便与基督更接近, 但是他知道神的旨意是要他在地上多留一段时间, 来服事神的百姓 (腓一 23~26)。

⁶⁴ 关于对腓立比书一章 19 节所作的此种分析, 见 Moises Silva, *Philippians*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1992), 76-79。

⁶⁵ 同上, p. 82。

腓立比书里首次明白提到基督复活是在二章 9 节，那里提到祂的被高举：“神将祂升为至高，又赐给祂那超乎万名之上的名。”这个高升是耶稣开始的地上复活生命的一个高升的层面。这与以弗所书一章 20~22 节非常相似，因为两段经文都说耶稣的复活/高升的结果是让祂“超乎万名之上”，在这两段经文里，这表示祂统管地上和天上的一切权势（在那些“天上的、地上的，和地底下的”之上）。再次，在复活（因此就是新创造）和国度之间有个直接的连结，这是我们已经在保罗著作其他地方常常看到的。

读者们是忠心跟随被高举的主的人，也是“神的儿女”，就应该“好像明光照耀，坚守生命的道〔《和合本》作‘将生命的道表明出来’〕，叫我在基督的日子好夸我没有空跑，也没有徒劳”（腓二 15~16）。“生命的道”这个短语可能是表达“导致生命的道”的观念（表目的的所有格）；也就是说，关乎福音的信息导致得到复活的生命，就是使相信的人有永生。⁶⁶ 当注意到紧接前面的子句“好像明光照耀”是引喻但以理书十二章 3 节时（见〈表 9.2〉），就可清楚看到这里的“生命”是指复活的生命了。

表9.2

但以理书十二3（古希腊文）

腓立比书二15

“智慧人必发光，如同天上的光 〔 <i>phanousin hōs phōstēres tou ouranou</i>]；那在我的话语上坚固的，必〔发光〕如天上的星。”	“〔在世上〕好像明光照耀 〔 <i>phainesthe hōs phōstēres en kosmō</i>]，坚守生命的道。”
--	---

辨认出但以理书十二章 3 节的引喻很重要，因为它是继续但以理书十二章 2 节关乎末世复活的预言：“睡在尘埃中的，必有多人

⁶⁶ 注意：在约翰福音五章24节；使徒行传十三章46、48节，对那些相信的人，听“道”也导致“生命”。

复醒，其中有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的。”但以理书十二章3节继续描绘那些有份于最后复活之人的奖赏。甚至连保罗所谈的“生命”，或许都是呼应但以理书十二章2节的“永生”，那当然是指永远的复活生命。⁶⁷

因此，腓立比人已经开始经历但以理书十二章2节预言的复活，而因为他们仍然活在一个满有“弯曲悖谬”之人的黑暗世界里，他们现在必须“坚守〔使人得〕复活生命的道”，借此“如明光照耀”。⁶⁸ 保罗劝勉人要“坚守生命之道，叫我在基督的日子有可夸的”，这似乎是指坚忍到最后那日，就是基督在历史尽头显现，而腓立比人被证明为真正相信保罗信息之人的时候。这种证明的显明，是借着他们成功地经过那“日子”，就是神“借耶稣基督审判人”（罗二16）和耶稣“必坚固”他们“到底，……在我们主耶稣基督的日子无可责备”，那是祂最终和完全地“显现”之时（林前一7~8）。在这时候，已经开始属灵复活的基督徒将完全地“得以从死里复活”（腓三11），那时耶稣从天上显现，并且“将我们这卑贱的身体改变形状，和祂自己荣耀的身体相似”（三21）。

最后复活的日子是个末世的火光，回照在历史中，基督徒在他们世上生活中应该注视它以得指引（三10~14）：

⁶⁷ 事实上，腓立比书后面提到那些“名字在生命册上”的人（四3），这也可能是引喻但以理书十二章1~2节：“凡名录在册上的，必得拯救，……得永生〔的复活〕”。诗篇六十九篇28节也可以与但以理书十二章1~2节合并，但是该节诗篇是指那些“从生命册上被涂抹”的人。关于诗篇六十九篇28节与但以理书十二章1~2节综合为启示录三章5节，十三章8节，二十章12节，二十一章27节里的“生命册”，见 Beale, *Revelation*, 278-82, 701-3, 1032-33。

⁶⁸ 这短语反映了但以理书中所说的“那在我的话语上坚固的，必〔发光〕如天上的星”，这是希伯来文“那些引领多人行公义的将如星〔发光〕”的古希腊文翻译。

……使我认识基督，晓得祂复活的大能，并且晓得和祂一同受苦，效法祂的死，或者我也得以从死里复活。这不是说我已经得着了，已经完全了，我乃是竭力追求，或者可以得着基督耶稣所以得着我的。弟兄们，我不是以为自己已经得着了，我只有一件事，就是忘记背后，努力面前的，向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏。

注意第 10 节里事情的次序。保罗要在“和祂一同受苦”之前知道“祂复活的大能”。为什么？一个合理的答案是，使耶稣复活的圣灵已经进入跟随祂的人里面，并且使他们有力量。他们必须先经历祂的能力才能忍受磨炼。当他们忍受磨炼时，他们就是“和祂一同受苦”，并且是“效法祂的死”。靠着内住的复活大能忍受苦难的最后结果，是得到最后肉身从死里复活（第 11 节）。虽然保罗尚未得到这样的最后复活，他却要继续努力，好叫他可以“得着”它，因为那就是当初基督在大马士革路上“得着”他的目的（第 12 节）。虽然使徒尚未经历这个最后的复活，他却像一个跑者在即将抵达终点线时那样地“向前冲”（第 13 节，《和合本》作“努力”）。事实上，与跑者的比较在第 14 节有了更清楚的焦点：“〔我〕向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的〔复活〕奖赏。”这“奖赏”就是最后得到复活的身体，对这点的渴望激励保罗在今生要讨主喜悦。

歌罗西书里的复活

歌罗西书一～二章

歌罗西书里第一次谈到复活是在一章 18a 节，那里说基督是“从死里首先复生的”。这意思是祂是新创造的“开始”，“使祂

可以在凡事上居首位”（一 18b）。那些与祂认同的人⁶⁹后来也复活得着生命，进入这新创造的开始。他们因着与基督自己的复活认同而得生命，是借着从灵命的死亡被复活到有属灵的生命（二 12~13）：

你们既受洗与祂一同埋葬，也就在此与祂一同复活，都因信那叫祂从死里复活神的功用。你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，神赦免了你们一切过犯，便叫你们与基督一同活过来。

再次，如我们一再看到的，基督的复活与祂的王权有密切关联：“既将一切执政的、掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜”（二 15）。鉴于歌罗西书二章 14 节，这虽然似乎是聚焦于基督之死，“夸胜”却可以包括复活的意思。

歌罗西书三章 1~11 节

保罗看信徒的复活可能不是仅仅隐喻性的意思，而是一个真正、实际的复活。可是，他们的复活是分两个阶段发生的，先是灵命上，然后是最后完满实现时在身体上（三 4）。如果他们正经历实际复活的开始，那么他们就是这新创造的开始的一部分。

在二章 12~13 节里解释过基督徒是与基督的复活认同之后，保罗在三章 1 节说，基于（“所以”，*oun*）那复活的身份（“你们若真与基督一同复活”），他们应该“求在上面的事；那里有基督坐在神的右边”。

⁶⁹ 注意读者的“在基督耶稣里的信心”（西一4），这使得他们与基督认同（“把我们迁到祂爱子的国里”〔第13节〕），甚至与祂联合（“在爱子里”〔第14节〕；见第13~14节，这些被直接连结到基督，第15节说祂是“那不能看见之神的像”）。他们认同基督，以祂为他们的代表，这个主题在一章22、24、27、28节，二章6、10~13、19节，三章1、3~4、10节继续。

所说的“基督坐在神的右边”是引喻诗篇一一〇篇 1 节，是在祂的复活和王权之间的一个明显的连结。这个引喻经常出现在新约圣经其他地方，指基督由于复活而得着被高举在天上的地位。⁷⁰ 诗篇一一〇篇 1 节说，“耶和华对我主说：‘你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。’”第一个短语“耶和华对我主说”似乎表示，王被称为一位具有神性的君王；祂“永远为祭司”（诗一一〇4，也与第 5 节的“右边”有直接关系），这进一步指向祂的神性。至少，大卫是在讲一位比他伟大的要来的王，因为他称这位王为“我主”（Adonai，不是雅威或神〔Elohim〕）。这强烈指向本诗篇原本的弥赛亚性质，耶稣也如此解释它（可十二 35~37）。

早期的犹太教把诗篇一一〇篇 1 节应用到虔诚的个人、人间领袖、未来大卫家的弥赛亚、或是超自然的人物（天上的麦基洗德、以诺、或人子）。后来的犹太教则把此经文应用到敬虔的个人或弥赛亚。⁷¹ 诗篇一一〇篇的要点不仅是得到至高的统治地位，而是聚焦于开始成就那统治：“你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。”诗篇一一〇篇 2 节详述这个已经启动的统治：“耶和华必使你从锡安伸出能力的杖来，你要在你仇敌中掌权。”这完全符合新约圣经中的主要观念，就是基督在祂的事工、死、复活、和被高举中开始了祂的弥赛亚的统治。本诗篇醒目地显示，旧约圣经预言了“已经实现和尚未完全实现”的末世论。

已经启动的统治的观念在紧接的上下文里也很合适。歌罗西书二章 10 节说，基督“是各样执政掌权者的元首”；同样地，二章

⁷⁰ 见下列经文明白的引用：太二十二44；可十二36；路二十42；徒二34~35；来一13；见下列经文的引喻：太二十六64；可十四62，十六19；路二十二69；罗八34；林前十五25；弗一20；来一3，八1，十12~13，十二2；彼前三22。更多讨论，见 David M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, SBLMS 18 (Nashville: Abingdon, 1973)。

⁷¹ 在犹太教中的用法，见：同上，pp. 21-33。

15 节说，基督“既将一切执政的、掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜”。基督已经决定性地胜过邪恶天使的权势，下列经文也是如此应用诗篇一一〇篇 1 节：哥林多前书十五章 25 节；以弗所书一章 20 节；彼得前书三章 22 节；可能还有：启示录三章 21 节（参：《革利免一书》三十六 5；坡旅甲，《致腓立比人书》二 1）。虽然关键性的战役已经在基督的十字架和复活时打胜了，但是仇敌尚未完全被击败。歌罗西书一章 20 节说，神已经计划“既然借着祂〔基督〕在十字架上所流的血成就了和平，便借着祂叫万有……都与自己和好了”。在保罗写歌罗西书时，尚未有这种完全的和好，这是很明显的，因为保罗必须警告读者不要受假教师的不良影响（二 8、18~23），那些人是“黑暗的权势”的一部分（一 13），那看不见的魔鬼的“执政的和掌权的”虽然已经受到决定性的挫败，却仍然透过这些人运作。

因此，保罗告诉读者，“你们要思念上面的事，不要思念地上的事”（三 2），意思是他们在地上的生活要合乎他们与在天上的复活的基督认同的情况。这应该使他们不受二章 8、18~23 节所描述的那些错谬、拜偶像的教导影响，它们的根源乃是在正消逝的旧世界（“世上的小学”〔二 8、20〕），而不是来自透过基督而来临的新世界。

歌罗西人已经向旧世界死了（“你们已经死了”），他们的新的、复活的“生命与基督一同藏在神里面”，“基督是我们的生命”，是他们的复活主，他们与祂联合（三 4~5）。与基督的死和复活认同，这是重复二章 12~13、19 节已经确认了的。这种重复的原因几乎总是保罗诉诸耶稣的死和复活的原因，是要强化他的尝试，使读者们顺服他的道德命令。所以，在基于三章 1~4 节的三章 5a 节，他力劝基督徒，针对一系列的罪，要“治死你们在地上的肢体”，这些罪总结了读者们过去罪恶生活的形态（三 5b~9a）。然后保罗再次说出停止这些罪恶行为的基础（三 9b~10）：

……因你们已经脱去旧人和旧人的行为，穿上了新人。
这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象。

在后面一章里要对这段经文作更多的分析，我会在那里讲论我在此处所持关于这些经文的立场。⁷² 在这里我只要重复我以上所说的：他们已经“脱去旧人”，意思是他们不再与老亚当和这堕落、死去的世界认同。他们却是“穿上新人”，表示他们已经与复活的末后亚当和新创造认同。这样的解释有部分是基于把 *anthrōpos* 翻译作“人”，而非“自我”。每位圣徒都应该像新世代中的“新人”一般行事，那世代已经从未来的层面进入现今了，而不要像那正消逝的罪恶旧世代里的“旧人”一样。

帖撒罗尼迦前、后书里的复活

当描述帖撒罗尼迦人的悔改归正时，保罗说到他们是如何“离弃偶像，归向神，要服事那又真又活的神。等候祂儿子从天降临，就是祂从死里复活的、那位救我们脱离将来忿怒的耶稣”（帖前一 9~10）。在帖撒罗尼迦前书后面，使徒说，那些“相信耶稣死而复活”的人可以确信，已死的圣徒现在就是与基督认同了（“在耶稣里睡了的人”和“在基督里”的人），在基督最后降临时，他们的肉身要从死里复活（四 14~17）：

我们若信耶稣死而复活了，那已经在耶稣里睡了的人，神也必将他与耶稣一同带来。我们现在照主的话告诉你们一件事：我们这活着还存留到主降临的人，断不能在那已经睡了的人之先，因为主必亲自从天降临，有呼叫的声音和天使长的声音，又有神的号吹响；那在基督里死了的人必先复活。以后我们这活着还存留的人必和他

⁷² 关于这点，见第二十五章。

们一同被提到云里，在空中与主相遇。这样，我们就要和主永远同在。

在最后，活着的信徒要在身体的复活里与他们已逝的弟兄姐妹“一同被提”。五章 10 节总结了这点：“祂替我们死，叫我们无论醒着、睡着，都与祂同活。”保罗在四章 14~17 节和五章 9~10 节说这些话的目的，是要就那些已逝的基督徒来“安慰”人。保罗以一个祷告来结束本书信，就是帖撒罗尼迦人要得到这个完全的复活：“愿赐平安的神亲自使你们全然成圣。又愿你们的灵与魂与身子得蒙保守，在我主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘”（五 23）。这提醒我们，复活（这里被说是“蒙保守”）不是仅仅身体的复活而已，也是人类非物质层面（“灵与魂”）的重生，那是从第一次相信时就开始了的。

在帖撒罗尼迦前书里，保罗聚焦于复活生命在那要来的世代中的将来实际，虽然有段经文可能是他对已启动的实际的思想。当初次、甚至再次读它时，三章 7~8 节似乎不是暗示复活生命，但是当透过已经启动的末世论的镜片来看时，它就有了不同的风貌：“所以弟兄们，我们在一切困苦患难之中，因着你们的信心就得了安慰。现在我们是真活着，因为你们在主里站立得稳”（《新国际版》）。⁷³ 很难说“真活着”是什么意思。《新美国标准版》和《新国际版》以这片语翻译 *zōmen*（直译，“我们活着”）。它与前面第 7 节提到的“我们得安慰”平行，可是二者并非同义。“我们真活着”很可能是解释“得安慰”的意思：因为关于读者们坚忍信心的报导，保罗为他们感到的焦虑现在就消失了（第 9 节的“喜乐”有相同的含意）。可是，这也可以是暗示，

⁷³ 关于对此经文在文脉里的更完整的分析，见 G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, IVPNTC (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 103-6, 此处的讨论是它的摘要。帖撒罗尼迦前书五章10节（“叫我们……与祂同活”）可能也包括复活的开始阶段的意思（同上，pp. 154-55）。

“活着”只是一种表示不焦虑的譬喻说法（参《耶路撒冷圣经》：“现在我们可以再度呼吸了”；《新英语圣经》：“这对我们而言是生命的气息”）。在其他地方，保罗因为他的读者们的属灵成长而满有活力（罗十五 32；林前十六 18；林后七 2~3、13；门 7、20），⁷⁴但是，这些一般性的平行如何有助于理解帖撒罗尼迦前书三章 8 节，则不清楚。

可是，提到活着，可能不是喻义性，而是指实际与神有关系的救恩“生命”，它与“死”相反，后者是与神隔绝（弗二 12）。如果他过去已经有了属灵生命的话，保罗怎么能说他现在“是真活着”？继续二章 17~20 节的思路，读者们对真理不屈不挠的信念是个关键要素，使保罗坚定地忠于基督，要尽他的新生命的使命，就是把以色列的弥赛亚的好消息传递到以色列以外之地。保罗“在基督里”的救恩生命（参：一 1，二 14），不是仅仅在他悔改归正时的一个过去的实际，而是一个持续的情况，在这方面他有信心，因为他得到新消息，就是他最近带领信主的人仍然在他们新生命的实际中。在二章 17~20 节也很明显的是，他们在基督里生命的成功结果是个果子，证明保罗自己在基督里的生命是真的。“现在我们是真活着”这个片语表达了这样的信心，“因为”他们“在主里站立得稳”，没有在他们对基督的委身上动摇，那是三章 3~5 节所担心的。⁷⁵

保罗常常在其他地方用同样的字 *zaō*（“活”）来指在弥赛亚里的真正生命，这也证明保罗在此乃是谈到关乎他自己救恩生命

⁷⁴ I. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 96 亦如此认为。

⁷⁵ 虽然 *ean* 通常翻译为“若”（如《和合本》），意思是某种情况在未来可能实现，《新国际版》把 *ean* 翻译作“因为”是很好的，因为文脉显示，读者们目前忠心的情况是“真活着”的合理基础（见 Wallace, *Greek Grammar*, 696-99 = 华勒斯著，《中级希腊文文法》，734-37页）。

的确据。⁷⁶ 这生命正是“在复活的基督里面的生命”，是个已发生的末世复活的生命，保罗的许多其他用法也与此相符（如：加二20：“现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着”）。保罗生命的性质是复活的生命，这也是他在帖撒罗尼迦前书里使用 *zāō* 所显示的：基督“替我们死〔并且复活了〕，叫我们无论醒着、睡着，都与祂同活”（五10）。与四章14节的平行表示，信徒现今的复活生命将在未来以更大的规模实现（“我们信耶稣死而复活了”，所以我们相信“那已经在耶稣里睡了的人，神也必〔在最后复活的日子〕将祂与耶稣一同带来”）。⁷⁷ 帖撒罗尼迦前书三章6节中“将……的好消息〔或是福音〕报给……”这个短语，是描述关乎帖撒罗尼迦人信心的报告，这是进一步表示保罗对他自己的真生命有更深刻的体认：对他来说，听到他们的忍耐，是个赐下生命的福音经历；对他在弥赛亚里的真正复活生命的成长，和对这生命的确据而言，这都极其重要。⁷⁸ 保罗可以对哥林多人说，“你们常在我们心里，情愿与你们同生同死”（林后七3），这也表示，信徒们靠着他们持续的属灵活力，而培养彼此“在弥赛亚里”的复活生命。⁷⁹

帖撒罗尼迦后书里唯一明白提到复活的经文是二章1节，保罗在那里说，当基督最后降临时，“我们到祂那里聚集〔*episyngōgē*〕”。这可能与帖前四章14~17节平行，那里描绘说，在末世时，神要借着使信徒复活而把他们与耶稣“一同带来”。

⁷⁶ 大约有十八次；他的其他用法通常是指实际肉身生命的各层面，或是喻义性地指过与基督之间没有约的关系的生活。

⁷⁷ 四章15、17节两处对 *zāō* 的用法似乎主要是指基督徒的肉身生命。

⁷⁸ 关于与第6节之间的一个类似连结，见 Ernest Best, *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (Peabody, MA: Hendrickson, 1972), 143。

⁷⁹ 同上，pp. 142。贝斯特也将它与哥林多后书四章11~12节比较。

提摩太前、后书和提多书里的复活

提摩太前书里唯一提到复活的经文是第三章 16 节：“大哉，敬虔的奥秘！无人不以为然，就是神在肉身显现，被圣灵称义，被天使看见，被传于外邦，被世人信服，被接在荣耀里。”“被圣灵称义”通常被理解为是指耶稣的复活，这使祂从人类法庭所加于祂的错误判决下“被称义”。这又导致祂“被接在荣耀里”。

提摩太后书开头的经节确认“在基督耶稣里生命的应许”。这很可能是指复活生命的应许，因为一章 9~10 节讲到神的“旨意和恩典；这恩典是万古之先在基督耶稣里赐给我们的。但如今借着我们救主基督耶稣的显现，才表明出来了。祂已经把死废去，借着福音，将不能坏的生命彰显出来”。所交托给保罗和提摩太的，就是基督的死和复活这个福音（一 11~14），这个托付也必须传递给他人（二 2），为此提摩太必须甘心受苦（二 2~7），因为保罗自己也为此受苦（二 8~9，“你要记念耶稣基督乃是大卫的后裔，祂从死里复活，正合乎我所传的福音。我为这福音受苦难……”）。保罗又重复说，他“忍耐”是为了要叫神的选民“可以得着……救恩和永远的荣耀”（二 10），二章 11~12 节说明这一点：“有可信的话说：‘我们若与基督同死，也必与祂同活；我们若能忍耐，也必和祂一同作王。’”与基督之死认同，并且忍受苦难，这些的结果是与祂复活后的王权认同。再次注意，重要的是复活和王权彼此相连。

要坚守这个关乎信徒未来复活的真理，这是绝对重要的，因为在以弗所的教会里就有人否认它。许米乃和腓理徒“偏离了真道，说复活的事已过，就败坏好些人的信心”（二 17~18）。

就如提摩太后书，提多书也是以“盼望那无谎言的神在万古之先所应许的永生”开始（一 2）。如同在提摩太后书一章 1 节，这可以假设是永远复活生命的应许。关于这点的进一步线索是，就如提摩太后书一章 1、9~14 节说，基督之死和复活的信息被托付给保罗和提摩太，保罗在提多书一章 3 节也立刻说，“到了日期，

借着传扬的工夫，把祂的道显明了；这传扬的责任是按着……交托了我”（特别比较提后一 9~10 与多一 2~3 之间的平行）。三章 7 节再次提到“永生的盼望”，这是继续引言中的相同主题。

最后，提多书三章 5 节说，“祂便救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照祂的怜悯，借着重生的洗和圣灵的更新。”所说的“重生”（*palingenesia*）是指一个人重新活跃，在观念上与使一个人从死里复活为同义。我们在前面看到，在保罗的著作中（例如，关乎罗七 4~6 的讨论），与基督的复活生命认同可以说是有“圣灵的新样”，这里也同样说“重生”是“圣灵的更新”。再次，我们看到圣灵乃是新创造的复活生命的行事者。还有，就如在保罗著作中经常可见的，这个复活是从今生在灵命上开始，要在将来世代身体完全复活的生命里实现，那是提多书三章 7 节所说的“永生”，那些现在重生的人是它的“后嗣”，只是这个“永生”是从现今就开始了。⁸⁰ 参照这点，“重生”这个传统神学观念就必须被视为一个强烈的末世观念。

复活为什么如此频繁地出现在保罗著作里？

葛富恩详述基督的复活如何是保罗神学的中心。⁸¹ 我以上所作的鸟瞰证实了葛富恩的评估。为什么保罗要如此执着于复活的观念？一个人可以很笼统回答说，复活以及基督之死是在保罗成为基督徒之后被托付给他的早期使徒传统的一个关键部分。但是还有更特定的原因使得保罗满心想着复活。金世润（Seyoon Kim）提出了迄今为止最有可能的答案。⁸²

金世润主张，基督在往大马士革路上的显现，是保罗的新世界观被基督的复活主导的原因。保罗在往大马士革路上与基督相遇

⁸⁰ 保罗写给腓利门的信中没有提到复活。

⁸¹ Richard B. Gaffin Jr., *The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul's Soteriology* (Grand Rapids: Baker Academic, 1978)。

⁸² Kim, *Origin of Paul's Gospel*。

的经历是一个末世事件，他在其中经历了国度和新创造，我们已经看到这两个观念与耶稣和信徒的复活密不可分。

这点很明显，因为基督在往大马士革路上的显现是一个复活的显现，那是“末世”的开始。事实上，金世润有力地讲论说，基督在往大马士革路上的复活显现，在保罗心里造成一个长久的冲击，以致它成为他的著作的中心要旨。他说，保罗的主要观念都带有在这位使徒生命中这个震撼事件的色彩。而因为复活等于新造国度，这两者就形成一个镜片，让他透过这镜片来说明他所有的主要观念。保罗书信中充满了对往大马士革路上事件的重要思想，显示这个改变生命的事件如何在他生命中留下痕迹。保罗书信中有几处文脉显示，这个改变他的心的经历有不可磨灭的痕迹（如：罗十 2~5；林前九 1，十五 8~10；林后四 4~6，五 14~17；加一 13~17，三 12~14；腓三 6~9；弗三 1~13）。这些都是许多保罗思想背后的复活/基督在往大马士革路上显现的冰山一角。⁸³

基督向保罗显现（林前十五 8；徒九 17，二十六 16），保罗也看见了祂（林前九 1）。这对他而言是“未到产期而生”（林前十五 8）。这是怎样的一种生产呢？可能它是悔改归正以及承受先知性使徒职分的呼召，后者是哥林多前书十五章 8 节的焦点。它是其他使徒同样看到的显现（林前十五 5~11）。它被描述为基督对保罗所作关乎被高举神之子的“启示”（加一 12、16）。加拉太书一章 12 节里的这个短语（“耶稣基督的启示”），出现在新约圣经其他地方时，都是关于基督的最后降临（林前一 7；帖后一 7；彼前一 7、13；启一 1），⁸⁴ 所以，这表示，加拉太书一章 12 节是说，基督对保罗显现时的样式就是祂将来在末世降临时的样

⁸³ 本段落的其余部分大都依据同上，pp. 1-71。

⁸⁴ 可是，启示录一章 1 节包括了启示录全书的内容，那也包括基督的最后显现。

式——祂的被高举、统治、复活的新造样式。这是一个典型的范例，讲到末世性的未来进入现时，使现时成为一段末世时候。

保罗从这个具有天启色彩的显现领受了一个属灵的亮光（林后四6），那可能是和约翰在启示录所领受的同样类别。特定地说，那是一个决定的时刻，保罗在其中放弃了他自己的法利赛人的义，为要得到对基督的认识和基督的义（腓三2~12）。有个争论的地方，就是这两段经文是否只是在谈保罗的使徒呼召。有可能它们也指向悔改归正，并且包括它。在这时候，保罗有了一个认识，就是基督是“主”。在这时刻，保罗从对弥赛亚的错误认识转到对基督的真知识（林后五16~17；加三13；提前一12~16）。⁸⁵ 保罗在这个初次与基督的相遇中成了基督徒，这进一步被以赛亚和摩西初次遭遇神显现和奉差为先知的经历证实，它很可能也包括他们自己的悔改归正（见：如，出三章；赛六章）。从使徒行传二十八章23~28节可以明显看见与以赛亚书的关联，路加把保罗描绘为承担使以色列刚硬的职事，也就是以赛亚受命要在他自己的世代中执行的（根据赛六章）。在罗马书十一章8节，保罗引喻以赛亚书六章9~10节（“眼睛不能看见，耳朵不能听见”），连同申命记二十九章4节，主张：透过以赛亚的服事而发生的以色列的刚硬，一直继续到保罗那时候，这也发生在他自己对以色列的服事中（见：罗十一11~25）。

哥林多前书九章1节和十五章1~11节强调了保罗在往大马士革路上经历的差遣层面，当然，如我们在上一章所看到的，使徒行传二十六章的叙事也强调这个呼召。这是个口头的差遣，因为它与对其他使徒所作的复活显现同等。其他使徒也都透过基督的

⁸⁵ 当然，那些不认为保罗是教牧书信作者的人，是不会同意引用提摩太前书一章12~16节的，但是毫无疑问，这经文是指保罗在往大马士革路上遇见基督的确是悔改归正。

复活显现领受了他们的托付。⁸⁶ 在这个使徒性的呼召里，保罗看自己为一个末世的以赛亚和耶利米，要对列国作弥赛亚先知的的光，这是加拉太书一章 15 节引喻的耶利米书一章 5 节和以赛亚书四十九章 1~6 节所表达的：“那把我从母腹里分别出来、又施恩召我的神……。”毫无疑问，保罗花了多年功夫才了解要如何执行这个使命（加一 15~18）。

以上所提经文，有四段特别需要在这里分析，特别是要注意保罗起初遇见复活的基督这事对他的重要性。⁸⁷

哥林多后书四章 6 节

在这经文里，保罗是以他自己的经历来描述一般基督徒悔改归正的经历。〈表 9.3〉和〈表 9.4〉比较了哥林多后书四章和使徒行传二十六章，显示：在前一段经文里，保罗乃是在思想他在往大马士革路上的经历。

同时提到“光”和“荣耀”是神“照亮”的领域，与撒旦统治的“黑暗”领域成对比，这反映了保罗往大马士革路上的经历。⁸⁸

“照在我们心里”这个短语，描述神在历史上客观地揭示复活的基督，它进入保罗的内心，使救恩之光遍布他在属灵上黑暗的心，那心过去是在撒旦的领域里受辖制的。这使得保罗与基督“面对面”。可是，这焦点更在于保罗的使徒事工和托付，这是前面（四 1~5）和后面（四 7~15）的文脉所显示的。特定地说，神光照在保罗心里的目的，是要使用他的使徒职分，让神借此照亮他人：神“已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光”。神光照保罗，

不

⁸⁶ 太二十八 16~20；路二十四 36~50；约二十 19~23（参此处可能的亚当—新创造的预表），二十一 15、19；徒一 8 也是如此。

⁸⁷ 再次，对这四段经文的分析是根据 Kim, *Origin of Paul's Gospel*, 3-32。

⁸⁸ 使徒行传中其他两个往大马士革路上经历的记载都说，保罗看见有光从天上来，照亮复活的基督的四围（九 3，二十二 6）。

表9.3

使徒行传二十六13、17~18	哥林多后书四4、6
二十六 17~18: ... <u>egō apostellō se anoixai ophthalmous autōn, tou epistrepsai apō skotous eis phōs kai tēs exousias tou satana epī ton theon.</u>	... en hois <u>ho theos tou aiōnos toutou etyphlōsen ta noēmata tōn apistōn eis to mē augasai ton phōtismōn tou euangeliou tēs doxēs tou Christou ... ho theos ho eipōn: ek skotous phōs lampsei, hos</u>
二十六13: ... eidon ... oura-nothen hyper tēn <u>lamprotēta tou hēliou perilampsan me phōs</u> (参：徒二十二9)。 ^a	<u>elampsen en tais kardiais hēmōn pros phōtismōn tēs gnōseōs tēs doxēs tou theou en prosōpō [Iēsou] Christou.</u>

^a 在本表和接下来的表里，实线部分表示字义上和同义的平行，虚线部分表示观念上的密切平行（本书其余部分亦然）。

表9.4

使徒行传二十六13、17~18	哥林多后书四4、6
二十六17~18: ……我差你到他们那里去，要叫他们的眼睛得开，从黑暗 中归向光明，从撒但权下归向神。	此等不信之人，被这世界的神弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们。……那吩咐光从黑暗
二十六13: ……我在路上，晌午的时候，看见从天发光，比日头还亮，四面照着 我并与我同行的人（参：徒二十二9）。	里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光，显在耶稣基督的面上。

是仅仅要使他重生，而是要他成为以那光照亮别人的人。保罗在此说这话，是他继续讲论他的使徒职分的真实性的一部分。

哥林多后书五章 16~17 节

保罗在这里说，“所以，我们从今以后，不凭着外貌认人了。虽然凭着外貌认过基督，如今却不再这样认祂了。若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”

我会在下一章更深入地检视这段经文，但是在此需要对它与保罗过去的自身经历稍作说明。“凭着肉体认人”（《和合本》小字）的意思是，按着世俗犹太人的观念来衡量祂，就是仅仅期待一位军事上的弥赛亚。这是保罗过去衡量耶稣的方式，是他拒绝耶稣的原因，因为耶稣不是以一位荣耀和胜利的以色列弥赛亚身份来临。再次，保罗乃是建立他的经历，将它普及到所有真正的基督徒。事实上，他在这里的要点是，要让哥林多人用他们衡量耶稣的方式来衡量他的使徒职分：他们声称相信耶稣是弥赛亚，因此不是按犹太人的标准来评估耶稣，像保罗在不信时所作的一样。但是他们却正在拒绝保罗，因为他们是按世俗标准来衡量他，这些标准就好比造成以色列人拒绝耶稣的那些标准一样。保罗是说，如果哥林多人是用真正敬虔的判断标准——就是他们借以接受耶稣的标准——来判断他的话，他们就会接受保罗的先知权柄了。

第 16~17 节确定，基督的死和复活（见：第 14~15 节，以及第 16 和 17 节开头的“所以”〔《和合本》未译出第二个“所以”〕）是从旧世代进入新世代的末世转折点（注意第 16 节的“从今以后”和第 17 节的“新造的人”）。这个新世代在一个人悔改归正时进入他的生命，保罗的情况就是如此，那时他也获赐使徒的托付。当保罗成了一个“新造的人”时，他也与神“和好”了（第 18 节〔保罗可能把他自己包括在“神……使我们与祂和好”这个短语之内〕）。在往大马士革路上，在他与复活的基督相遇的情况下，保罗开始经历这个和好。

罗马书十章 2~4 节

鉴于他自己悔改归正的情况，保罗了解以色列的悲剧。他论及以色列人时所说的，是他自己过去的景况，也与他在腓立比书三章 4~9 节自传性的话相符（见〈表 9.5〉）。

表9.5

罗马书九31~32, 十2~4	腓立比书三4~9
<p>九 31~32: “但以色列人追求律法的义, 反得不着律法的义。这是什么缘故呢? 是因为他们不凭着信心求, 只凭着行为求。”</p> <p>十2~4: “我可以证明他们向神有热心, 但不是按着真知识。因为不知道神的义, 想要立自己的义, 就不服神的义了。律法的总结就是基督, 使凡信祂的都得着义。”</p>	<p>“其实我也可以靠肉体; 若是别人想他可以靠肉体, 我更可以靠着了。我第八天受割礼, 我是以色列族、便雅悯支派的人, 是希伯来人所生的希伯来人; 就律法说, 我是法利赛人; 就热心说, 我是逼迫教会的; 就律法上的义说, 我是无可指摘的。只是我先前以为与我有益的, 我现在因基督都当作有损的。不但如此, 我也将万事当作有损的, 因我以认识我主基督耶稣为至宝。我为祂已经丢弃万事, 看作粪土, 为要得着基督, 并且得以在他里面, 不是有自己因律法而得的义, 乃是有信基督的义, 就是因信祂而来的义。”</p>

成为基督徒之前的保罗和不信的以色列人都对神的律法有“热心”，但却“不是按着真知识”，就是关于弥赛亚和只能透过祂、靠着信心而非行为而来的义。当基督向保罗显现时，保罗领受了一种真正的“认识弥赛亚耶稣”（腓三 8），那乃是“律法的总结”（罗十 4）。以色列所处的景况就是保罗在成为基督徒之前的景况。

以弗所书三章 1~13 节

本段经文强调一件事实，就是保罗领受了他的使徒职分，要把福音带给外邦人，这福音包括一个奥秘，就是外邦人与犹太信徒处于相同的立足点上：“外邦人在基督耶稣里，借着福音，得以同为后嗣，同为一体，同蒙应许”（第 6 节）。这可能表示，犹太人和外邦人在末世时代是真以色列的延续，此处不会阐释这点，因为要在后面（第二十章）发展它。

结论

基督在往大马士革路上的显现，形成保罗对福音的崭新认识（由于悔改归正的结果），以及他对外邦人的使徒托付。在这方面，再次注意加拉太书一章 16 节：(1) “将祂儿子启示在我心里”，和 (2) “叫我把祂传在外邦人中”。这种悔改归正／托付的双重层面反映在加拉太书二章 7 节：“托我传福音给那未受割礼的人”（参：罗一 1 [“奉召为使徒，特派传神的福音”]、5；亦见保罗其他书信的前言）。⁸⁹

以上所探讨的经文显示，复活基督的显现对保罗有种根本的影响。在他的余生中，这个影响没有减少，反而加增，这是因为他进一步参照四件事来思想这个经历：

1. 犹太圣经；
2. 基于犹太圣经的诠释传统；
3. 他从最早的基督教所领受的关乎耶稣的传统；
4. 继续见到升天的基督的天启异象。

基督在往大马士革路上的显现是一个复活事件，它留在保罗心里的印象和发展出的意义形成一个框架，保罗在他的书信里思想基

⁸⁹ 再次，见 Kim, *Origin of Paul's Gospel*, 3-27, 57.

基督教神学和它的含义时，他通常会在这框架内思想。事实上，基督的复活就是新创造，是个有繁衍力的源头，保罗大部分的主要神学观念都是从它孕育出来的。我们已经看到，重生就是其中一例，我要主张，以下各点也是如此：称义、和好、成圣、人论、教会论、神的形象、律法、圣灵、基督论、和宣教。

要说大部分的保罗教义至终都是来自他持续将基督的复活视为新创造来思想，和基督已经开始建立的国度的提升，这话确实相当广泛。可是，我乃是说，这个观念不是一个“中心”，而更是一个具有生机的繁衍的影响力，就像一颗橡子对一棵橡树一样。⁹⁰我就是这样以绘画方式想像新约圣经故事主线的中心性，这主线已经在前面篇章里表述了：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。复活是新创造，而王权是这个观念的一个——我认为是独一的——基本部分。本书其他篇章的主旨就是要说明，这是保罗和一般新约圣经大多数的重要概念的繁衍源头。

⁹⁰ 我的这个隐喻取材自 Richard B. Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 181。海思用它来谈申命记三十二章在整本罗马书中的繁衍性的影响力。关于新创造的复活对保罗思想的塑造影响力还有其他的隐喻，包括 (1) 一把雨伞的金属支干，它提供基本的结构，然后用布料覆盖；(2) 骨骼，它提供血肉之躯的形状。

第 10 章

保罗更明确地讲到复活是 已启动的末世新造和国度

我在前面一章的结论是，因为保罗自身对复活的基督的经历，复活的概念就遍布在他的著作中。我们看到，虽然保罗很少实际使用“新创造”这个短语或它的同义词，这观念却因着多次提到复活而一再传递出来。如我们已经在福音书中注意到的，复活是个新创造的观念，这是明显的事实，因为复活的身体是新造的身体，那是神的百姓身为最后、永远的新创造的一部分所将有的。在这方面，基督复活的身体是第一个过到这新创造的另一边的新造身体。借着耶稣复活的身体，这要来的新创造又回头进到这旧世界里了。这事临到跟随耶稣的人，是透过圣灵的工作，祂是行事者，使这新创造开始进入他们心中，并且赐下实现它的盼望，这实现已经在他们里面开始了（参：罗八 18~25）。

保罗有时确实更明确地认为，基督的复活（包括他所经历的复活显现）是个新创造的事件，这在他的著作中各个重要地方很明显：哥林多后书五章 17 节；加拉太书六章 15 节；歌罗西书一章 15~18 节。我们现在要来看这些更明确的表述。这些经文只是冰山一角，它们指向遍布保罗著作中的一个观念，就是他认为基督和信徒的复活表示一个新造的人。如前面两章所指出的，这是新约圣经的圣经神学整个主线的一个极其重要的部分。

保罗认为复活是末世新造的开始：哥林多后书五章 14~18 节

虽然我在前面稍微讨论过这段经文，但是现在我必须更深入地讨论它。保罗在哥林多后书五章 14~18 节说：

原来基督的爱激励我们。因我们想，一人既替众人死，众人就都死了；并且祂替众人死，是叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活。所以，我们从今以后，不凭着外貌认人了。虽然凭着外貌认过基督，如今却不再这样认祂了。若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。一切都是出于神，祂借着基督使我们与祂和好，又将劝人与祂和好的职分赐给我们。

第 14 节肯定地说，信徒与基督之死认同，因此他们被认为是已经向这旧世界和他们在这一旧世界中的角色死了。在基督里的结果是有复活的生命，并且是为祂活出这生命，而不是为我们自己（第 15 节）。为基督而活，而非为自己而活，就是以异于非信徒所用的方式来衡量生活中的事情（第 16 节）。也就是说，为基督而活乃是靠祂的道而活，不是靠这世界的道。现在，我们在第 17 节看到，为什么基督徒要按截然不同于这旧的、未重生的人类世界所用的方式来衡量事情：“〔所以〕若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”要点在于，为基督而活，不为自己活，正因为我们是活在新创造里，就是以异于旧创造中的人所用的方式来衡量事情。

哥林多人正在经历末世新造预言的实际开始，还是他们只是像那些预言所预测的？特定地说，第 17 节是说，基督徒只是像末世的新创造，还是说他们是所预言之新创造的一个实际的开始？基督徒的重生只是比拟为像一个新创造，还是那重生是末世新造实

际的开始？这里所想到的特定预言，是以赛亚书四十三章和六十五章所预言的新创造（见〈表 10.1〉）。

表10.1

以赛亚书四十三18~19，六十五17

哥林多后书五17

《七十士译本》

四十三18~19：“你们不要记念从前的事〔 <i>ta prōta</i> 〕，也不要思想古时的事〔 <i>ta archaia</i> 〕。看哪！我要做一件新事〔 <i>poiō kaina</i> 〕。”	“若有人在基督里，他就是新造的人〔 <i>kainē ktisis</i> 〕，旧事〔 <i>ta archaia</i> 〕已过，看哪！（ <i>idou</i> ；《和合本》未译）
六十五 17：“看哪，我造新〔 <i>kainos</i> 〕天新〔 <i>kainē</i> 〕地；从前的事〔 <i>tōn proterōn</i> 〕不再被记念，也不再追想。”	《和合本》未译〕）都变成新的〔 <i>kaina</i> 〕了。”

虽然仍有争议，但是解经家们一般承认，哥林多后书五章 17 节可能是指以赛亚书中关于要来的新创造最有名的预言。¹ 有些人不认为新创造的预言实际上已开始实现，因为保罗似乎并没有把这预言应用到以赛亚所想到的同样实际情况。也就是说，当旧世界还在，基督徒仍然有着他们活在其中的旧的堕落身体时，保罗怎么可以说以赛亚书四十三和六十五章实际开始实现？可是，以赛亚书乃是预言一个完全的天地更新，而那是尚未发生的。毫无疑问，这是为什么有些人被迫下结论说，保罗只是在把信徒得重生的状况与未来的新创造作比较，而后者尚未开始：信徒已经离

¹ 关于哥林多后书五章17节引喻以赛亚书四十三章和六十五，六十六章的真实性的说明，以及那些不同意有引喻以赛亚书之人的讨论，见第十六章“保罗将和好视为新造和从被掳归回”标题下的讨论。以赛亚书六十六章22节几乎与以赛亚书六十五章17节相同，也可以包括在这隐喻里。

开他们的不信和灵命死亡的旧状况，现在是属灵上新造的人，但是这不应被理解为是以赛亚所预言的实际新创造的一部分。但是，那些持这样的未来立场的人可能要说，这不是以赛亚的预言所想到的。因此，以赛亚的预言要实际实现的话，难道旧世界不需被毁灭，以便在基督第二次降临时为新创造留下空间吗？此外，信徒要成为新创造的一部分，难道不需要有新造的复活身体吗？所以，这些解经家不认为保罗对以赛亚书四十三章和六十五章所作的引喻是表示任何形式的实现，而仅视为一个纯粹的类比。

可是，似乎有理由认为，保罗不是说我们在基督里的新创造仅仅是像以赛亚书中关乎要来的新创造的预言，而是说它实际上就是那预言的开始实现。指向这个评估的一个原因是，这些是关乎在它们的旧约圣经文脉里新天新地的预言，除非新约圣经的文脉作其他表示，否则应该继续将它们视为预言，或是关乎未来的实现，或是关乎这些已经启动之预言的开始的实际。保罗认为基督徒实现了以赛亚书的预言，这是他在哥林多后书一章 20 节的总结句子进一步表示的：“神〔在旧约圣经里〕的应许不论有多少，在基督都是是的。”哥林多后书七章 1 节重述这点：“所以〔《和合本》未译〕亲爱的弟兄啊，我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽。”这句关于应许的话最直接所指的，是旧约圣经里关于圣殿和归回的应许（林后六 16~18），保罗认为它们在哥林多教会里开始实现了。这两处讲到应许开始实现的经文，形成哥林多后书二~六章的两个书夹，所指的可能不仅是哥林多后书第六章末了的圣殿预言而已，而是包括哥林多后书二~五章所讨论的其他显著的预言性应许，包括“新约”和“新创造”。

哥林多人开始实现的应许，可能也包括以赛亚书中新创造的应许，因为它们就是那样的——预言性的应许，是旧约圣经里最著名的一些。彼得明确地说，以赛亚书六十五章 17 节和六十六章 22 节是个应许：“但我们照祂的应许，盼望新天新地，有义居在其中”（彼后三 13）。彼得认为要在未来的新天新地里完全实现的，保

罗认为是已经开始实现了。保罗在哥林多后书第五章 17 节末下结语说“都变成新的了”，这话进一步强调这种已经启动的实现。此外，因为以赛亚书的预言是关于整个宇宙的更新，在哥林多后书第五章 17 节，信徒之开始参与实现这些预言，表示他们起初的属灵更新不仅要在将来的肉身复活里进一步完成，也是整个堕落受造界要有的更大规模更新的一部分。罗马书第八章 18~23 节印证了这点，正如我们所看到的，在那里，圣徒属灵复活的新生命不过是他们最后复活和新创造的开头阶段，而这新创造也是整个宇宙更新的一部分（见第九章“罗马书里的复活”标题下的讨论）。

鉴于这点，我们似乎要被迫下结论说，保罗就是认为，以赛亚书中新创造的预言不只是类比而已，而是开始在哥林多的基督徒当中实现了。但是如果是这样的话，他对新创造已经开始的理解，如何能在释经方面与以赛亚书所想的调和呢？以赛亚书所想的是一个实际的新天新地，而保罗所想的则是个别信徒的新的属灵状况。再次，当我们仍然活在这旧的地球上时，我们怎能活在这个新创造里呢？难道旧的地球不需被毁灭，以便在基督第二次来临时留空间给新创造，而且难道信徒们不需要新造的身体才能活在新创造里吗？

答案是，新创造已经有部分在这里了，但却没有完全，这是我们一再看到的观念。事实上，在世界历史尽头时，神的百姓要如何进入这个实际的新创造的最后形式里呢？他们要借着身体复活进入其中。但是，我们已经在约翰福音第五章对但以理书十二章 2 节的用法中看到，旧约圣经的众先知不仅预言一种肉身的复活，也期望那复活包含一个被更新的人的灵。约翰福音第五章和哥林多后书第五章都有稍微不寻常之处，就是末世的复活被描绘为以一种令人难以置信的方式开始实现：首先是一个人的灵在这世代实际地从灵命死亡中复活，这人的身体也要在下一个世代复活，

他的新灵将要住在其中。²但是，有点意外的只是这预言发生的时间；照着对先知所说的字面理解，这预言的原义已经实现了。

所以，因着基督从死里复活，哥林多后书五章 17 节的新创造已经在属灵上开始了，但是它要在基督第二次降临和整个宇宙更新时，才会在属灵和肉身上完全实现。哥林多后书五章 14~15 节清楚表示，第 17 节的“新创造”是指信徒刚开始的复活生命：

原来基督的爱激励我们。因我们想，一人既替众人死，众人就都死了；并且祂替众人死，是叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活。

第 17 节说，“若有人在基督里〔也就是，在复活的基督里〕，他就是新造的人。”信徒同时认同于基督的死和复活。这个认同是属灵的或说看不见的，因此信徒被视为已经向罪的属灵惩罚死了，并且已经在灵命上复活了。在这之后，在最后那日，他们要脱去他们的旧身体，穿上新的身体。第 17 节把第 15 节所提到基督的复活认定为新创造的开始，而信徒是它的一部分，因为他们也与基督的复活认同（这也是在罗一 18 和启三 14 所看到的）。这个新创造甚至已经以基督复活身体的样式实际开始了，那是这新创造的第一个重新创造的身体。根据哥林多前书十五章，基督是首先的，祂已经经历了完美的复活和个别的完美新创造。这样，祂就是神的所有百姓中的“初熟果子”，这些百姓将在这世代末了时复活。因此，信徒目前与基督的复活认同，就是与新创造认同，因为祂的复活就是末世新造的最开头。

也要注意，以赛亚书预言的重点，是在于那些成为这新创造之一部分的人的心思：他们以不同方式思想或衡量事情，因为有个

² 与约翰福音第五章不同的是，哥林多后书第五章 14~17 节没有明白地肯定那要来的“尚未完全”实现的新创造，可是保罗在其他地方有如此肯定（如：罗八 18~23）。

新创造（“你们不要记念从前的事，也不要思想古时的事”〔四十三 18；译注：原著误植为第 8 节〕；“从前的事不再被记念，也不再追想”〔六十五 17〕）。以赛亚对以色列人讲论，他们不应该让旧世界的思想（偶像崇拜、他们深陷于其中的罪等等）掌控他们的心。反之，他们的心要专注于新世界的思想，有新的思想和衡量的标准。同样地，保罗可能认为，基督徒在基督里的生命是他们不按旧世界的标准来衡量事情的基础：“所以，我们从今以后，不凭着外貌认〔或‘衡量’〕人了。虽然凭着外貌认过基督，如今却不再这样认祂了”（林后五 16）。³

³ 这样分析哥林多后书五章 17 节，与 Moyer V. Hubbard, *New Creation in Paul's Letters and Thought*, SNTSMS 119 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 133-87 相反。莫伊尔·哈伯德认为，这经文里的“新创造”只是关于“救恩—人论的”、而非“救恩—宇宙论的”实际。哈伯德认为，“新创造”的言语似乎只是隐喻个人的救恩，而那不是旧约圣经中所预言宇宙的新创造的一部分。除了以下几点外，此处没有足够篇幅对此提出重要的批判：(1) “救恩—人论”和“救恩—宇宙论”这两个类别并非毫无交集，却很容易有重叠；(2) 我已经主张，哥林多后书五章 17 节可能引喻以赛亚书六十五章 17 节和六十六章 22 节这两处著名的宇宙论“新创造”经文，哈伯德却不认为有此引喻；(3) 哈伯德在哥林多后书五章 15 节没有提及基督的复活，那代表实际新创造的开始，因为复活是人类参与那要来的新创造的途径；所以，那些“在基督里”的人（第 17 节）就是那开始的新创造的一部分了。虽然他们在身体上确实还不是这新创造实体的一部分，可是他们复活的灵已经成了那新创造的一部分，因为宇宙性的复活包含了灵和身体的复活。因此，哈伯德下结论说，哥林多后书五章 17 节不是已启动的宇宙末世论的一部分，我认为这是错误的结论。对于哈伯德在他书中论及加拉太书五章 15 节的篇章所作的同样结论，我也有相同的批判（关于这点，见本章以下的讨论）。亦见 Douglas J. Moo, “Creation and New Creation,” *BBR* 20 (2010): 39-60: 穆尔的论点与我对哥林多后书五章 17 节和加拉太书五章 15 节（下文）的分析相符，也对哈伯德提出类似的批判（见：如 pp. 51, 58）。还有其他人对于保罗论及“新创造”的其他经文持与哈伯德类似的想法，关于对这些的批判，见 John W. Yates, *The Spirit and Creation in Paul*, WUNT 2/251 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 如 122-23, 160, 172-73, 176-

末世新造已经开始，这对基督徒生活造成什么影响？

如果信徒仅是像一个新创造，他们或许可以认为，他们实在不需要像新造的人那样极端地生活或思想，而仍然可以蒙混过关。但是，如果基督徒是这末世新造的实际开始，他们就必须如新造的人那样行事，透过基督话语的观点、而非这世界的观点，来看待一切的实际，借此为祂而活。就如一只蝴蝶无法回到它的蛹里，再次像一条毛虫般行动，同样地，所预言在基督里的新创造已经开始实现，一切身为其中一部分的人也不能回到不信之人的情况，所以，他们可能会慢慢地、但也必然地，像那开始成为这新创造的一部分的人那样行事。基督徒是个新创造，保罗以此为基础对他们发命令。也就是说，他们因着在他们里面的新创造能力而有力量遵守这些命令。

神的百姓是以异于世界的方式思想吗？他们的心思是在旧的、堕落世界的事物上，在这世界的罪恶思想上吗？还是他们渴望来读神的话语，为要更像祂那样思想呢？如果人们从未有如此行的渴望，他们就应该自省自己是否是个新造的人。在电视和收音机和电影、录像带和杂志里的色情影像和讯息，会使一个基督徒感到困扰吗？如果没有的话，这人就应该问，“我真的是一个新造的人吗？”圣徒渴望读神的话语并且像祂那样思想，还有他们对于照旧世界模式思想失去兴趣，这都会渐渐但又确定地增长，以致他们逐渐成为效法神（弗五 1）而不效法世界的人。

就是因为这个缘故，保罗在哥林多后书五章 16 节说，真信徒必须以不同方式衡量事情，而且他们的不同衡量方式是“从今以

77. 关于最新的批判，见 T. Ryan Jackson, *New Creation in Paul's Letters: A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept*, WUNT 2/272 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 特别是 83-114, 115-49。对于哈伯德关于哥林多后书五章 17 节和加拉太书六章 15 节的看法，杰克森提出最为持续和尖锐的批判。杰克森对哥林多后书五章 14~17 节的分析，从各种角度进一步深入支持我关于这段经文的结论。

后”开始的。这个“从今以后”是指末世，从基督的复活开始，那是新创造的开始。哥林多后书五章 16 节的“现今”（*nyn*）是指这世代的末时，这是哥林多后书六章 2 节清楚显示的，那里以同一个字指以赛亚书另一个关于末世的预言开始实现。⁴

有个争战，要攫取基督徒意识形态上的忠诚。虽然圣徒是新创造的一部分，它却尚未全然来临。在新创造将来的完全里固然不会有罪恶的影响力（启二十一 1~二十二 5），但是现在罪恶的影响力仍然要争夺神的百姓的忠心，因为他们的肉身仍然活在这旧的堕落世界里，撒旦和恶尚未被决定性地毁灭。有个要争夺基督徒的心的战斗，如哥林多后书四章 4~6 节所说，撒旦已经“弄瞎了不信之人的心眼”（第 4 节），并且尽他所能地试图迷惑基督徒。但是对真信徒而言，这样的迷惑会开始大量消散，这些人已经被转移出离属灵的黑暗，进入新创造的光里：“那〔在创一 2~4〕吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知，神荣耀的光显在耶稣基督的面上”（第 6 节）。成为新造的人的结果是，我们将要“将各样的计谋、各样拦阻人认识神的那些自高之事一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督”（林后十 5）。

保罗认为死和复活是末世新造的开始：加拉太书五章 22~25 节，六章 15~17 节

引言⁵

加拉太书六章 15 节是保罗著作里第二个最明显关于新造的经文：“受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人。”关

⁴ 如我们在第九章所看到的，这是“现今”（*nyn*）这字的通常用法（约五 25；罗三 26；弗三 5；约壹二 18）。

⁵ 这部分是根据 G. K. Beale, “Peace and Mercy upon the Israel of God: The Old Testament Background of Gal. 6,16b,” *Bib* 80 (1999): 204–23, 也是它的摘要。

于第 15 节里“新造的人”的旧约圣经背景，和它与第 16 节（“凡照此理而行的，愿平安、怜悯加给他们和神的以色列民”）的关系，到目前为止都是一般性的，没有针对旧约圣经任何特定的经文。我在这里试图证明迄今尚未受到充分注意的四点：

1. 加拉太书六章 15~16 节是继续加拉太书五章 22~26 节新创造的明显观念和隐喻，并且加以发展。
2. 加拉太书六章 16 节的 *stoicheō* 一字充满了“新造”的语意。
3. “平安和怜悯”这个片语最可能的背景，是旧约圣经以赛亚书五十四章里讲到以色列归回的应许。
4. 鉴于前面三点，加拉太书六章 17 节里保罗身上所带的耶稣的“印记”，就完全可以理解了。

接下来的分析也包括加拉太书六章 15~16 节与该书信的一般文脉之间的关系，还有特别是与保罗在第六章讲论的逻辑发展间的关系。

六章 14~15 节与五章 22~26 节之间的末世连结

对于加拉太书五章 22~26 节，最好是透过新创造的镜片来理解，它在六章 15~16 节甚至更明白地发展出来。五章 22 节的“圣灵所结的果子”是笼统地引喻旧约圣经的应许，就是圣灵要在那将临到的世代里带出丰富的果实。⁶ 特定地说，所想到最重要的是以赛亚书一再重复的预言，就是：在新创造里，圣灵要结许多果子，以赛亚经常把它解释为敬虔的特质，像是公义、圣洁和信靠神，以及喜乐和平安。例如，以赛亚书三十二章 15~18 节说，

⁶ 关于加拉太书五章 22 节“圣灵所结的果子”的旧约圣经背景，和它与新创造之间的连结的更多说明，见第十七章“圣灵在保罗思想里的末世角色”标题下的讨论。

等到圣灵从上浇灌我们，
旷野就变为肥田，
肥田看如树林。
那时，公平要居在旷野，
公义要居在肥田。
公义的果效必是平安；
公义的效验必是平稳，直到永远。
我的百姓必住在平安的居所，
安稳的住处，平静的安歇所。

同样地，以赛亚书中其他经文也在末世圣灵浇灌和敬虔特质这种喻义性的果子之间作相同的连结。⁷ 赐下复活生命，是旧约圣经把圣灵理解为造成末世新造的积极行事者的另一种方式。圣灵的这种末世角色，也被一般性地反映在保罗思想中，包括加拉太书，特别是五章 25 节。

旧约圣经预言说，在世界的末了，圣灵将被作为一项恩赐赐下，这益处之一就是使圣徒从死里复活。前面说，在旧约圣经和加拉太书五章 22 节，圣灵和结果子之间的连结乃是暗示，圣灵是赐生命给神的百姓的那位（特别见：赛三十二 15~18a，四十四 2~4，六十一 1~3、11；亦参：赛四 3 的“生命”和四 4 的“圣灵”）。更为明显的是以西结书三十六章 26~28 节，在那里，神的灵是末世的行事者，祂创造“一个新灵”和新的“肉心”，好叫

⁷ 见：赛十一 1~5，和在圣灵及祂的果子之间的类似连结：赛四十四 2~4，六十一 1、3、11，可能还有四 2~4，关于以结果子作为那要来新世代里敬虔特质的喻义，见：赛二十七 6，三十七 31~32，四十五 8，五十一 3，五十八 11（参：五十五 10~13，连同五十六 3，六十 21，六十五 8、17~22），只是圣灵没有出现在这些经文里。约珥书二章 21~22 节所描绘的末世丰硕景况，与二章 28~29 节的圣灵浇灌，有密不可分的连结。亦见：何十四 2~8；参：耶十七 7~8。

以色列人能“住在这地”。同样地，在以西结书三十七章 13~14 节，神说，“我……使你们从坟墓中出来，……我必将我的灵放在你们里面，你们就要活了。”可是，这乃是以色列从被掳归回的隐喻性描述的一部分。如本书前面所讨论的，以西结书三十七章的经文虽然不如以西结书三十六章那样明白，但是它必定包括以色列人归回这地时灵命的重生，并且可能暗示他们的肉身也要复活。早期和后来的犹太教遵循旧约圣经的这个观念并且加以发展，就是圣灵是末世复活的行事者。⁸

在末世的世代中，第一位复活的以色列圣徒就是耶稣，圣灵在祂开始事奉时将祂分别出来，在祂的事奉结尾时使祂的肉身从死里复活（罗一 4；参：提前三 16）。同一位圣灵现今使人的灵命复活（罗八 6、10~16；⁹参：六 4~5），也将在主再来时叫肉身复活（罗八 11）。事实上，保罗知道，圣灵才是使信徒在生活上与那要来的新世界连结的那位，所以他们是透过圣灵而享有未来世界的福气。¹⁰

圣灵是末世的实际，也与赐生命连结，这个观念出现在加拉太书。在论及加拉太书的末世论时，席尔瓦（Moisés Silva）指出下列经文中圣灵的末世性质：三章 2~5、14 节，四章 4~6、29 节，五章 5、25 节，六章 8 节。¹¹其中最清楚的表达之一就是三章

⁸ 如《以诺一书》四十九 3，六十一 7；《西卜神谕篇》五 771；《巴比伦他勒目》〈论偶像崇拜〉20b；《雅歌米大示》1.1.9；《米大示坦库玛》创世记二 12。

⁹ 在这里，注意“圣灵”（*pneuma*）与“活”（*zaō*）或“生命”（*zōē*）的联合。

¹⁰ 本段和前段是根据 Geerhardus Vos, “The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit,” in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980), 91–125。

¹¹ Moisés Silva, “Eschatological Structures in Galatians,” in *To Tell the Mystery: Essays on New Testament Eschatology in Honor of Robert H. Gundry*, ed.

14 节的 *tēn epangelian tou pneumatos* (“所应许的圣灵”), 这是指给亚伯拉罕的应许开始在外邦人中实现。这里的所有格片语最好理解为增添说明或是同位格: “这应许, 就是圣灵”。¹² 对照新约圣经的启示, 亚伯拉罕之约乃是一个应许, 就是神的灵要把外邦人创造为祂自己的百姓 (比较: 三 16 和三 26~29)。这是个末世的实现, 是四章 4~6 节所强调的, 其中 “时候满足” 所指的乃是 “你们既为儿子, 神就差祂儿子的灵进入你们的心” 的时候。

保罗将圣灵在末世的职能理解为新人类的创造者, 这是加拉太书四章 29 节和五章 25 节清楚显示的。海思¹³ 和乔布斯 (Karen Jobes)¹⁴ 主张, 加拉太书四章 27 节引用以赛亚书五十四章 1 节, 乃是继续给亚伯拉罕的应许在外邦人中实现这个主题, 而那是在前面的三章 26~29 节 (和四 4~6) 说明的。以赛亚书五十四章 1 节本身所说的 “不怀孕的” 是暗示撒拉, 并且进一步发展以赛亚书五十一章 2 节 (“要追想你们的祖宗亚伯拉罕和生养你们的撒拉”), 后者又是暗示, 亚伯拉罕的福是预言中即将发生的从被掳归回的基础。可是保罗不只认为外邦基督徒是首先实现给亚伯拉罕之应许的, 因为他在加拉太书三章 16 节说, 基督在祂自己身上总结了亚伯拉罕的真以色列人后裔, 外邦人是因为他们相信祂而被包括在内。

Thomas E. Schmidt and Moises Silva, *JSNTSup 100* (Sheffield: JSOT Press, 1994), 140-62.

¹² Vos, “Eschatological Aspect,” 103 亦如此认为。可是它也可以是受词所有格 (“[神] 应许了圣灵”) 或形容词所有格 (“所应许的圣灵”), 或者这两者可以包括在同位语所有格里。

¹³ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), 118-21.

¹⁴ Karen H. Jobes, “Jerusalem, Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4.21-31,” *WTJ* 55 (1993): 299-320.

引人注目的结论是，基督透过祂的死和复活而成为给亚伯拉罕之应许的第一位实现者，祂也是第一位实现以赛亚书五十四章 1 节预言的，因此，祂是那“不怀孕的女人”撒拉“首生”的孩子（参：西一 18；启一 5）。所以，保罗“认为耶稣基督的复活是个神迹性的诞生，它把不怀孕的耶路撒冷转化为忠心母城的耶路撒冷”。¹⁵ 根据加拉太书三章 16 节，耶稣是神应许赐给亚伯拉罕的那位儿子或“后裔”，所以就是撒拉的末世的儿子。在这方面，“神应许要从撒拉已死的腹中出来的国，和以赛亚书所预言新耶路撒冷的百姓，就是透过耶稣的复活而得生的那些人，而不是那些受了割礼的人。”¹⁶ 所有因着信而与耶稣认同的人，也是亚伯拉罕应许后裔实现的一部分，所以，在加拉太书第四章，紧接在第 27 节引述以赛亚书五十四章经文之前，保罗可以谈到“应许”（第 23 节），而紧接在引文之后，他可以称基督徒为“应许的儿女”（第 28 节），这些人是“按着圣灵生的”（第 29 节）。¹⁷ 这是以另一种方式主张已经在三章 26~29 节说过的话，但是这里强调圣灵是使亚伯拉罕的儿女生出的行事者，祂也使耶稣从死里复活（参：罗一 4），这里要比三章 14 节和四章 6 节更清楚。¹⁸

将圣灵与生命连结的最后两处经文，出现在加拉太书五章 25 节和六章 8 节。最明白的连结是在五章 25 节：“我们若是靠圣灵得生 [*zōmen pneumatī*]，就当与圣灵一致”（我的翻译）。有两个观察显示，这明显是指一个信徒的已经启动的复活生命。第

¹⁵ 同上，p. 314（但是见其他各处）。席尔瓦认为，乔布斯的看法“还有许多有待加强之处”（Moisés Silva, “Eschatological Structures in Galatians,” 156）。

¹⁶ Jobes, “Jerusalem, Our Mother,” 316。

¹⁷ 参 Silva, “Eschatological Structures in Galatians,” 156。

¹⁸ 席尔瓦（Silva, 同上，145-46）注意到，除了罗马书以外，加拉太书是唯一在开头就聚焦于基督复活的书信（-1），他主张，它的独特性可能是要更好地理解第四章引用的以赛亚书五十四章作预备。

一，在五章 24 节，那些与耶稣认同的人（直译：“那些属基督耶稣的人”）“已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了”，这可能是指他们认同于基督自己被钉十字架和它现今对他们的功效。因此，在谈到信徒与基督被钉十字架认同之后，保罗就讲到信徒与基督的复活认同，这是很自然的。第二，二章 19~20 节成了钉十字架—复活模式的先例，在这模式里，信徒与基督认同：“我因律法，就向律法死了，叫我可以向神活着。我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活，祂是爱我，为我舍己。”¹⁹

截至目前的讨论显示，加拉太书五章 22~25 节是个极具末世意味的关乎新创造的经文，这新创造是透过圣灵的运行而产生的。这样的理解让我们看到它与加拉太书六章 14~16 节之间的末世连结。

加拉太书六章 11~17 节的结论总结了本书主要的主题之一，实际上可能是最重要的主题：神的新百姓的身份标记乃是基督，而不是律法。²⁰ 在强调他写了这封信之后，保罗说：敌对他的人勉强

¹⁹ 保罗在加拉太书五章5节，“我们靠着圣灵，凭着信心，等候所盼望的义。”这可能是讲到圣灵是基督新生命的行事者的另一处经文，只是，这里将这新生命的风格归类为“等候”神的义的最后显现。加拉太书六章8节似乎是全书中唯一在讲纯属未来的圣灵的经文：现今与属肉体生活模式认同的人最终要经历败坏，而现今与圣灵的生活模式认同的人则要在末日承受“永生”。

²⁰ 六章 11~17 节总结了加拉太书的主要主题，对此作最尖锐有力主张的是 Jeffrey A. D. Weima, “Gal. 6:11-18: A Hermeneutical Key to the Galatian Letter,” *CTJ* 28 (1993): 90-107, 同作者, “The Pauline Letter Closings: Analysis and Hermeneutical Significance,” *BBR* 5 (1995): 177-98。韦玛强调整卷加拉太书的四个主要主题，他认为六章 17 节总结概述了它们，可是它们全都环绕着与基督认同这个中心观念：(1) 靠肉体夸口，或是在基督里夸口；(2) 逃避因为与基督认同而受逼迫，或是愿因为与基督认同而受逼迫；(3) 与受割礼或不受割礼认同，或是与基督认同；(4) 旧世界或是新创造，前

人受割礼，好叫他们自己不会“为基督的十字架受逼迫”（第 12 节）。他们不愿意为基督的十字架受逼迫的原因（“因为”〔《吕振中译本》〕，*gar*）是，他们要靠律法（例如，在肉身受割礼）夸口，而非靠基督夸口（第 13 节）。可是保罗在第 14 节说，他宁可靠十字架夸口，他已经凭信心与之认同；因此，他已经不再在旧“世界”里有地位，因为那地位已经被摧毁了（也就是说，就他而论，这世界已经“钉在十字架上”了，而就这世界而论，他已经“钉在十字架上”了）。第 15~16 节说明为什么保罗只靠十字架夸口：不论受割礼或不受割礼，对神而言都毫无差别，因为它们属于那正在过去的旧世界。可是，要紧的乃是“新创造”，因为它的启动是新的救赎历史阶段，使得那以妥拉为特色的先前阶段过时了。在旧世代里，妥拉是神的启示的象征，可是它的崇高地位现在已经在“新创造”里被超越了，这新创造是神在基督里的启示的顶点，之前的妥拉世代只是指向这个启示（见：如，加三 23~25）。这个“新创造”与钉十字架是一体的两面；耶稣的被钉十字架与祂的复活有密不可分的连结，因为必需有前者才会导致后者，保罗在其他地方认为后者就是一个新创造。²¹

六章 15 节提到“新造的人”，可能是引喻以赛亚书六十五章 17 节：“我造新天新地”（与赛六十六 22 几乎完全相同，与赛四十三 19 相似），²² 特别是因为保罗其他唯一用到这短语时是引喻

者聚焦于律法和肉体，后者聚焦于基督。贝茨（Hans Dieter Betz）说，“本书的整个论述都导致第 15 节的法则”（*Galatians, Hermeneia* [Philadelphia: Fortress, 1979], 321）。亦见 Frank J. Matera, “The Culmination of Paul’s Argument to the Galatians: Gal. 5:1–6:17,” *JSNT* 32 (1988): 79–91。马特拉说，加拉太书最后两章总结了该书信前面的主题，也是保罗整体论述的高潮。

²¹ 见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14–7:1,” *NTS* 35 (1989): 550–81。

²² 以赛亚书这两段经文也可以包括在这引喻里。

以赛亚书的同一处经文。²³ 本章前面所讨论的经文也进一步指向这引喻，我还会在后面（第二十一章）讨论它，就是加拉太书六章 16 节引喻了以赛亚书五十四章中新创造的预言。所以，保罗认为，以赛亚书所预言新创造的起头，已经因着基督的死（加六 14）和祂的复活而开始了（后者是“新造的人”所假设的，加拉太书的文脉也证实这点，从一 1~4 开始，在接近尽头的六 16 又是如此）。

保罗的部分要点是，他与基督之死认同，是他实际开始与旧的败坏和罪恶的世界分离，那是这旧世界离开他的确切起点（第 14 节）。保罗与旧世界分离的意思是，他开始被分别出来，归于另一个世界，他在第 15 节称之为“新造”（《和合本》作“新造的人”）。所以，基督的死与新造有不可分割的连结，这必然导致基督和信徒的复活，他在第 15 节的思想也可能包括这一点，根据我在本段落和下一个段落中的讨论，第 16 节使此成为可能。在第 14~15 节，明显认为基督的死对新创造的启动极为重要，而复活则仅是暗示而已。加拉太书一章 4 节说基督“为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的世代”，这与六章 14~15 节所说的几乎相同。基督之死是人得以从这旧的堕落世界中蒙解救的途径。

所以，连同六章 16 节，六章 15 节的“新造的人”不仅是谈到基督之死的功效，也谈到五章 25 节所提复活生命的功效，这两者为保罗提供一个基础，来理解以赛亚书五十四章 1 节的预言和以赛亚书六十五章 17 节的“新造”预言是如何开始实现的。二章 19~20 节，和特别是五章 24~25 节，清楚表示这点，那里在提到钉十字架之后紧接着就谈到复活生命。在六章 14~16 节也可看到同样的双重模式，特别是因为五章 22~25 节也聚焦于新造的主题。在五章 22~25 节，对活在其中的人而言，这个新造的结果是他们不致“贪图虚名，彼此惹气，互相嫉妒”（五 26），那是从负面阐

²³ 见 Beale, “Old Testament Background of Reconciliation,” 553-57.

述“圣灵的果子”的正面特质，特别是“和平、忍耐、恩慈、……温柔、节制”（五 22~23）。所以，律法的分隔功能已经被废弃了，以致诸如在新造里保持和睦“这样的事，没有律法禁止”（五 23）。割礼是代表律法的分隔功能（见下文），六章 15~16 节同样说它是无关紧要的，以致对那些活在新世界里的人来说，这果效就是“平安、怜悯”（六 16），这是发展五章 22~23 节里的“和平”和“恩慈”，它们是新造的特征。

加拉太书六章 16 节所用的“行”（*stoicheō*）是与新造有密切关联的字

在加拉太书五章 22~25 节和六章 14~16 节之间还有一个更重要的末世连结，就是五章 25 节和六章 16 节都用了 *stoicheō* 这个字，²⁴ 它通常翻译为“行”。加拉太书六章 16 节继续说明六章 15 节的新造。第 16 节开头所说的“此理”（*kanōn*），必定是指第 15 节刚刚提到的“新造的人”的法则。²⁵ 所以，信徒要按这个新造的规则而“行”，正如先前说他们当“靠圣灵行事”一样（五 25）。²⁶ 有些译本把这里的 *stoicheō* 翻译为“行”（《修订标准

²⁴ 关于这点，我在 Matera, “Culmination of Paul’s Argument,” 88 找到证据。马特拉说，六章 16 节的 *stoicheō* “呼应” 先前五章 25 节的用法，而六章 16 节的“理”是指依靠圣灵（五 25），而非依靠割礼。

²⁵ 关于犹太教对“新造”的用法与加拉太书六章 15 节用法的比较，见 Bruce D. Chilton, “Galatians 6:15: A Call to Freedom before God,” *ExpTim* 89 (1978): 311–13。亦见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Rev 3.14,” *NTS* 42 (1996): 133–52，特别是关于犹太教对以赛亚书四十三章 18 节和六十五章 16~17 节的用法。

²⁶ 可以把五章 25 节和六章 16 节翻译作“行在……的领域中”，分别指圣灵或新创造，因为在 *kanōn* 于新约圣经其他地方唯一的出处，它的意思是“领域”（林后 13、15、16，《和合本》作“界限”；注意，这字也出现在腓立比书三 16 的异读〔见 NA²⁷ 的文本鉴别注脚〕，那里也可以指“领域”）。如

版》、《新美国标准版》、《钦定本》、《和合本》、《吕振中译本》、《新译本》、《和合本修订版》、《新汉语译本》），有些用“遵照”（《新修订标准版》、《新国际版》、《耶路撒冷圣经》、《现代中文译本修订版》），还有些用“以……为他们的引导”（《新英语圣经》；莫法特〔Moffatt〕也如此译），还有其他译本用“靠……而活”（《新普及译本》）。可是，*stoicheō* 这字似乎并不与保罗通常用来讲“行”的 *peripateō* 完全同义。奇怪的是，以上的翻译没有一个用“与……相符（一致）”，那才是此字在新约圣经所有用法最好的翻译。²⁷

为了更好地理解 *stoicheō* 的观念，我们必须记得加拉太书的主要主题。基督已经废弃了律法里分隔犹太人和外邦人的部分，使他们可以合而为一。外邦人不需再归服妥拉的标记和以色列国的习俗（像是割礼、饮食条例、和历法），也能成为真以色列人。他们不需与地域性的以色列认同才能成为真以色列。他们只需与耶稣认同，妥拉始终是指向祂的（加三〔译注：原作误植为二〕23~25）。他们需要的不是肉身的割礼，而是靠耶稣之死而在心里行的割礼，那是他们的真割礼，因为它将他们与旧世界切割，并且分别到新世界（加三 1~5，五 1~6、11~12，六 12~15；参：西二 10~14）。他们不需遵守饮食条例，因为他们已经确定被基督洁净了。在新历法上唯一的节日就是复活日，那是他们敬拜的时候。²⁸ 所以，旧的堕落世界的特征是民族性的认同律法的表现，而新创造的唯一认同记号就是基督。

果真是这样的观念的话，那么这里的焦点就在于信徒如今是活在圣灵和新创造的领域里。

²⁷ 见下文的讨论；和 G. Dellings, “στοιχέω. κ.τ.λ.,” *TDNT* 7:666-69; *BAGD* (679) 以此为第一个可能的定义。

²⁸ 见 T. David Gordon, “The Problem at Galatia,” *Int* 41 (1987): 32-43。戈登主张，加拉太书的重点是，外邦人不再需要与妥拉的标记认同，也能属于神真正的百姓。

比较加拉太书第五章 6 节与第六章 15 节，可以凸显旧创造和新创造的认同标记之间的对比性质：

五 6 原来在基督耶稣里，受割礼不受割礼全无功效；惟独使人生发仁爱的信心才有功效。

六 15 受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人。

在这两节经文里划底线的字显示与割礼标记的正面对比，那割礼属于旧世界。重要的是，在第五章 6 节，“在基督耶稣里”这个片语实际上是结束该节的对比中的正面部分，所以产生的意思就是：“在基督耶稣里，受割礼不受割礼全无功效；惟独透过爱运行的、对基督耶稣的信心才有功效。”第五章 6 节的这个正面对比与第六章 15 节对比的正面部分平行，所以“对基督耶稣的信心”就是与“新造的人”平行，也可能是同义。因此，这旧的堕落世界的特色就是妥拉的这些认同标记（例如割礼），它们分隔了堕落的创造中各罪恶部分，而新造的唯一认定标记就是弥赛亚耶稣。²⁹

所以，鉴于这点，加拉太书第五章 16 节的重点是，信徒要靠基督的能力而活，祂是新造的开始，他们也要靠祂的圣灵而活，就是那被差遣到他们那里的。

保罗相信，整个旧世界——不仅是它的一部分而已——已经受了致命的一击。当然，这个毁灭的开始阶段主要聚焦于属灵的层面，和与之相关的区别的民族（肉身）标记。可是，保罗可能持有一种看法：这个开头步骤的高潮是这实体宇宙的某种彻底毁灭，

²⁹ 关于加拉太书第五章6节和第六章15节之间的平行，见 Ulrich Mell, *Neue Schöpfung: Eine traditions-geschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*, BZNW 56 (Berlin: de Gruyter, 1989), 298–99。莫珥也指出与哥林多前书七章19节之间的平行。贝茨 (Betz, *Galatians*, 319) 在这里主张，鉴于加拉太书二章19~20节，三章26~28节，四章6节，五章24~25节，对基督徒而言，在“新创造”里就是“在基督里”。

因为他在其他地方看到一个被转化的实体大地的重建，³⁰ 包括肉身上更新的复活身体（见：如，罗八 18~25；林前十五 20~58）。³¹

在这方面，我们应该记得，基督的复活是新造的开始，它不仅是属灵上的，也是肉身方面的实际，所以，祂在旧世界里的肉身地位已经被摧毁，祂的地位已经被迁入新世界里了。同样地，透过圣灵，信徒已经开始经历属灵的复活。而且，如果他们已经从旧创造中复活，他们在那旧世界里的属灵地位就是被摧毁了，就如保罗对他的自身经历所作的见证（加六 14，保罗说，“因我们主耶稣基督的十字架，就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上”）。在这之后，圣徒的属灵复活要因着身体复活而完成。同样这两个步骤——“已经实现和尚未完全实现”——的观念，也适用于这世界的毁灭。这表示，当保罗谈到这世界被毁灭和新世界被重建的开始时，他不是在做比喻，因为那样的话，他就会说，组成旧世界和新世界的要素实际上有属灵的性质和实体的性质（对保罗而言，即使“属灵的”也是一种真正的实际）。如果保罗在加拉太书六章 15 节真是引喻以赛亚书六十五章 17 节和六十六章 22 节的话，那这就会强化他的观点，就是他所谈的“新造”是整体性地指整个新世界，它的一部分已经因着基督的复活和圣徒的灵命复活而开始了。在这两个世界里，即使是部分的毁灭或重建都是一种本体论的实际，而不是比喻性的。

我们要到后面（第二十一章）才会看到，以上的结论有进一步的支持，就是认识到加拉太书六章 16 节所说的“平安和怜悯”乃

³⁰ 注意彼得后书三章 10、12 节：这宇宙中物质的“元素”（*stoicheia*；《和合本》作“有形质的”）都被火烧灭，并要被转化为一个“新天新地”（三 13）。有趣的是，在仅仅两节之后就提到“保罗”和“他一切的信”（三 15~16），这反映了与保罗传统间的某种有意的连结。

³¹ 莫珥（Mell, *Neue Schopfung*, 316-17, 324）也说，加拉太书六章 15 节的“新造”不可能是单单局限于指人类而已，而是主要指整个世界的救恩性的转化。可是他没有发展这个观念，也没有将它与 *stoicheō* 或 *stoicheia* 相连结。

是引喻以赛亚书五十四章 10 节，而那是以色列要在这新造中蒙福之预言的一部分。如今这个预言被认为是应用到整个加拉太教会。

加拉太书六章 17 节如何精准地契合以上的分析

因为“平安”要在新造中作王（第 16b 节），保罗就要求“人〔显然不是称为弟兄的人〕都不要搅扰我”。他明白地说，这是因为他“身上带着耶稣的印记”。一方面，那些属于旧世代的人执着于认同“割礼”的记号，借此“靠肉体夸口”（第 13 节）。另一方面，因为保罗只要“夸我们主耶稣基督的十字架”，“就世界而论”，他已经借着它被“钉在十字架上”，而因为割礼已经无关紧要（第 15 节），保罗就要与新造的唯一标记认同，那就是弥赛亚耶稣自己。所以，保罗在第 17 节说，他“身上带着耶稣的印记”，这是以另一种方式说他不要被按着旧世代的标志（割礼）来认定，而是要认同于新世代的唯一记号：耶稣和祂在十字架上的受苦。³²

³² 这点与许多解经家的看法不同，他们通常引证 *stigma* 的用法：在奴隶身上的烙印或刺青，以表示他们主人的身份（见：如 Richard N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41 [Nashville: Thomas Nelson, 1990], 299–300）。如果这里确有想到这样的语意的话，它们就是被此处讨论的认同观念塑造的。邓恩（James Dunn）得到近乎我的结论，可是他没有把他对第 17 节的看法关联到旧创造和新创造：“保罗……把一个根据割礼而得的身份与一个聚焦于基督的十字架的身份作对比”（*The Epistle to the Galatians*, BNTC [Peabody, MA: Hendrickson, 1993], 347）；持同样看法的有：Donald Guthrie, *Galatians*, NCB (Camden, NJ: Thomas Nelson, 1969), 163; F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 275–76（也引用林后四 11 为证）；Timothy George, *Galatians*, NAC 30 (Nashville: B&H, 1994), 442; Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 314。

结论

我在这个部分主张，保罗在加拉太书第六章 15~16 节所谈的“新造”，应该按以赛亚书中新造的经文和主题背景来理解，它们也反映在加拉太书前面的部分，特别是第五章 22~26 节。加拉太书第六章 15~16 节的新造观念有以赛亚书的背景，这样的说法符合保罗在哥林多后书第五章 17 节所谈的“新造”，和约翰在启示录三章 14 节所引喻的新造，这两段经文背后都是以赛亚书四十三章和六十五~六十六章。³³ 加拉太书第六章 14~16 节强调基督的死对新造的开头极为重要，可是复活当然是被包括在新造的观念里。哥林多后书第五章 14~17 节也认为，基督之死以及祂的复活与新造有极为重要的连结。

所以，加拉太书第六章 15~16 节是所有保罗著作中最明显讲到“新造”的地方之一。³⁴ 这两节经文也带出了整本加拉太书中以其他的话表达的意思。我的主张是，这个“新造”的观念也以不同方式遍布于大多数的保罗思想里。

保罗认为复活是末世新造的开始：歌罗西书一章 15~20 节

关于歌罗西书一章 15~20 节这首著名的所谓的诗歌，解经家们所写的要多过他们关于该书信中任何其他经文所写的。³⁵ 我在这

³³ 正如 Beale, “Old Testament Background of Reconciliation”; 同作者, “Old Testament Background of Rev 3.14” 所论述的。

³⁴ 如前面所述，在之后的一章里（见第二十一章“根据保罗，以色列归回的预言在教会里开始实现”标题下的讨论）会对以赛亚的新造背景作更多的说明。关于加拉太书第六章 15~16 节的深入分析，见 Jackson, *New Creation in Paul's Letters*, 83-114。杰克森的著作以不同方式支持我在这里对本段经文的研究。

³⁵ 关于本段经文是根据一首现成诗歌所作这论点的重要限定，见 Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC 44 (Waco: Word, 1982), 32-37。

里只能提出一个对此经文的简短分析。³⁶ 大多数学者的结论是，保罗乃是引喻一首现成的诗歌，如果这是正确的话，保罗就是将它改写，以契合他所写部分的文脉。因为我们不知道这现成诗歌的文脉，可以据以解释保罗的用法，我们就必须专注于保罗如何在这文脉里使用这些词语。最直接的是，第 15~20 节是说明紧接在前面的第 13b~14 节：“我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免。”

本段落的经节可以大致分为两个部分：基督超越第一个创造（第 15~17 节），和基督超越新创造（第 18~20 节）。见〈表 10.2〉和〈表 10.3〉所列这两段经文之间的平行，先是希腊文，然后是中文。

1. 正如在第一个创造时，基督已经是“那不能看见之神的像”（一 15），同样在新创造的开始时，神性的“丰盛”也都“在祂里面居住”，所以祂是神“有形有体”的完美展现（一 19，二 9）。
2. 正如基督是“〔在第一个创造里〕一切受造物的首生者”，祂因着“从死里”复活，就成了新创造的“首生者”（一 18）。本经文是新约圣经里最清楚的例子，讲到基督的复活被认为是将来更多的新创造的开始（也就是有更多要从死里复活的）。

³⁶ 有关这首诗和它的背景及有争议的意思的讨论，见 G. K. Beale, “Colossians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 869–70 = 毕尔著，于卉、梁国英译，〈歌罗西书〉，于毕尔、卡森编，〈新约引用旧约〉（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1293–95 页的参考文献，关于一章 15~20 节的更完整的讨论，见：同上，pp. 851–55 = 毕尔著，〈歌罗西书〉，1267–76 页；亦见 G. K. Beale, *Colossians and Philemon*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, forthcoming)。

表10.2
基督在第一个创造和在新创造里的超越性：
歌罗西书—15~20

在第一个创造里	在新创造里
15 节 <i>hos estin eikōn tou theou tou aoratou</i>	19 节 <i>hoti en autō eudokēsen pan to plērōma katoikēsai</i>
15 节 <i>prōtotokos pasēs ktiseōs</i>	18 节 <i>prōtotokos ek tōn nekrōn</i>
17 节 <i>kai autos estin pro pantōn</i>	18 节 <i>kephalē/ archē ... hina genētai en pasin autos prōteuōn</i>
16 节 <i>hoti en autō ektisthē ta panta en tois ouranois kai epi tēs gēs</i>	20 节 <i>kai di' autou apokatalaxai ta panta eis auton ... eite ta epi tēs gēs eite ta en tois ouranois</i>

注：我感谢我从前的学生史威特（Tim Sweet）作了这两张表。更完整的平行可以在 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1992), 104 歌罗西书一章15~20节全部的希腊文经文看到。

表10.3
基督在第一个创造和在新创造里的超越性：
歌罗西书—15~20

在第一个创造里	在新创造里
15 节 祂是那不能看见之神的像	19 节 父喜欢叫一切的丰盛在祂里面居住
15 节 是一切受造物的首生者（《思高圣经》）	18 节 是死者中的首生者（《思高圣经》）
17 节 祂在万有之先	18 节 首／元始……使祂可以在凡事上居首位
16 节 万有都是靠祂造的，无论是天上的、地上的	20 节 借着祂叫万有——无论是地上的、天上的——都与自己和好了

3. 正如在第一个创造里，在“万有”被造以先，基督就已经存在了（一 17），在新创造里，祂同样成了“元首”和“原始”，以致“祂可以在凡事上居首位”（一 18）。
4. 正如在第一个创造里，“万有都是靠祂〔基督〕造的，无论是天上的、地上的”，同样地，在第二个创造里，基督“叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了”（一 20）。

这些平行显示，保罗相信，新创造的这些末后之事，是以创世记中创造的那些开始之事为原型的，因为末后的亚当终于来临，并且做了首先的亚当应该做却没有做的事。这两位亚当分别是顺服和不顺服，其果效影响所及不只是人类而已，也影响了宇宙的其余部分。

把基督描绘为“神的像”和“一切受造物的首生者”，这可能有一种亚当的背景，表示保罗乃是把基督描绘为“末后的亚当”的人物，祂是第一个和第二个创造的头和最高统治者，虽然关于这点的证据和更完全的解釋必须留待后面的一章。³⁷

保罗为什么要写歌罗西书的这段引言部分？最可能的是要歌罗西人聚焦于他们与基督的认同是一个新造，这是后面歌罗西书三章 9~11 节所谈的。透过这样的认同，读者们受到提醒，要听从保罗关乎新创造的教导和伦理，免得他们被假教师欺哄了，那些人尝试叫他们按着过时的行为法则生活，因为这些法则是那即将过去的旧的堕落世界的主要部分。³⁸

³⁷ 见第十四章，“在保罗著作里末后亚当的形象”标题下的讨论。

³⁸ 关于这个目的和更完全的讨论，见 Beale, *Colossians and Philemon*。

结论

本章显示，保罗明确地认为基督的复活是末世新造的开始，歌罗西书的这段经文显示，他认为基督的王权实际上与这个新造是重叠的。

第 11 章

在一般书信和启示录里，复活是 已启动的末世新造和国度

我们在前面几章中从福音书和保罗书信所看到的，也会在一般书信和启示录里看到：基督的复活是末世新造和国度的开始，这是我所提出并且一再谈到的新约圣经故事主线的一个重要部分。

在一般书信里已经实现和尚未完全实现的复活和新造国度

希伯来书

希伯来书实际是从谈到耶稣的升天开始（“祂坐在高天至大者的右边”），紧接在“祂洗净了人的罪”（一 3b）后面。神“立祂〔耶稣〕为承受万有的”（一 2），一章 4 节又继续这话，那里说“祂所承受的名……比……更尊贵”。第 3 节夹在两个关于承受的主题之间，它指耶稣是神的原样的形象（“神荣耀所发的光辉，……神本体的真像”）、用祂“权能的命令”统治、被设立在神的“右边”。这在第 1~4 节是典型的亚当性的言语，我们之前在创世记一~二章和新旧约圣经其他地方已经常常看到它了：

1. 神的“儿子”（第一个亚当）已经“在这末世”来临了
2. 祂是神的像，
3. 是一位统治者，和
4. 承受全地的，并且

5. 是一个新造（记得：在观念上，升天是基督复活生命的一个高升的阶段〔例如，见：徒二 31~35〕），这是新造的开始。¹

这些类似亚当的观念在二章 6~9 节明白地发展，再次是与耶稣的死和“尊贵、荣耀”的地位有关联。

希伯来书一章 5 节提出理由说，耶稣之为承受者（第 2、4 节），乃是实现两个预言：诗篇二篇 7 节（“你是我的儿子，我今日生你”），和撒母耳记下七章 14 节（“我要作他的父，他要作我的子”）。我们看到，这些是重要预言中的部分，它们以各种方式发展创世记一章 26~28 节的亚当王权的主题。² 这些预言没有明说耶稣的降生是透过马利亚，而是说祂的降生是个新创造，并且在祂复活时被立为王，这符合使徒行传十三章 32~34 节记载保罗解释诗篇二篇 7 节的方式，他说那是关乎耶稣复活的预言。在启示录二十一章 7 节，撒母耳记下的预言被应用到那些与耶稣认同的人，包括统治（征服）、承受、和作神的“儿子”的观念。

复活所显示的不仅是耶稣的王权而已，也是祂的祭司职分：“我们既然有一位已经升入高天尊荣的大祭司，就是神的儿子耶稣”（来四 14）。除了在希伯来书一章 2~4 节证明耶稣以君王身份承受产业之外，诗篇二篇 7 节也被引用来证明耶稣在祂复活之时成了“大祭司”。在观念上，这也与创世记一~二章有个类似之处，在那里我们看到，亚当是有神的形象的一个王，也是一位祭

¹ 神学家常会谈基督的“降卑”（指基督的受苦、死、和埋葬）和祂的被高举（祂的复活、高升、在两次降临之间坐在神的右边、和祂最后在荣耀中降临）。因着升天，祂在神右边的统治、和在荣耀里再来，基督的复活生命继续在高升的荣耀状况中（见 Wayne Grudem, *Systematic Theology* [Grand Rapids: Zondervan, 1994], 616-20 = 古德恩著，张麟至译，《系统神学》[E. Brunswick: 更新传道会, 2011], 624-28页）。

² 见第二章“整本旧约圣经中不断重复对新造的期盼：一位如亚当般的王”标题下的讨论。

司。希伯来书首次提到祭司职分是在二章 17 节，这紧跟在把耶稣描绘为“末后的亚当”的人物（参：二 6~9）之后，这不可能是巧合。复活也清楚显示基督的永远祭司职分，七章 16~17 节清楚表明这点：基督“成为〔麦基洗德样式的〕祭司，并不是照属肉体的条例，乃是照不能毁坏之生命的大能。因为有给祂作见证的说：

‘你是照着麦基洗德的等次永远为祭司’”（《和合本》小字）。因此，耶稣“永远常存”，并且“祂祭司的职任长久不更换”，以致“祂是长远活着，替他们〔祂的百姓〕祈求”（七 24~25）。

现在，在希伯来书第八章，作者正式说出在前几章所暗示的：基督的王权和祭司职分是一体的，并且是升天的结果：“我们所讲的事，其中第一要紧的，就是我们有这样的大祭司，已经坐在天上至大者宝座的右边”（第 1 节）。基督的升天使祂以祭司的身份进入新创造，这是九章 11 节清楚表示的：“但现在基督已经来到，作了将来美事的大祭司，经过那更大、更全备的帐幕，不是人手所造，也不是属乎这世界的。”祂在这新创造的圣殿里成了一位祭司（类似经文，参：九 24）。再次，十章 12~13 节强调，耶稣一人身兼祭司职分和王权：“但基督〔身为祭司〕献了一次永远的赎罪祭，就在神的右边坐下了，³从此等候祂仇敌成了祂的脚凳。”

十章 13 节最后的片语（“等候祂仇敌成了祂的脚凳”）是希伯来书第五次引喻说耶稣实现了诗篇一一〇篇。第一次（一 13）是引用诗篇一一〇篇 1 节（“你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳”），为要强调耶稣已经启动的王权，就如十章 13 节这里一样。诗篇一一〇篇 4 节（“耶和華起了誓，决不后悔说：‘你是……永远为祭司’”）被提到三次（五 6，七 17、21），这是要强调耶稣永远的祭司职分。重复提到这首诗篇再次显示，作者是如何关切要把王权和祭司职分都综合在耶稣一人里面，而他经常引用诗篇一一〇篇 1、4 节表示，主要影响他把这两项职能并入一

³ 关于这点，亦见：来十二 2。

人的就是这篇诗篇。⁴这两个职分被合而为一，希伯来书第一章分别以诗篇第二篇和诗篇一一〇篇开始和结束，这两篇又在五章 5~6 节里形成配对，这样的连锁引用强化了上述要点。此外，这两部分经文开启了希伯来书第一章的讨论：第 2 节引喻诗篇二篇 7 节，而第 3 节的“坐在高天至大者的右边”则可能是引喻诗篇一一〇篇 1 节。⁵

更清楚谈到耶稣以末世祭司身份，借着祂的升天而开始一个新造的经文，是希伯来书十章 19~21 节，那里说耶稣是“一位大祭司治理神的家”，祂已经为祂的百姓“开〔或‘更新’〕了”进入天上圣所的“一条又新又活的路”。这个“活的路”正是在圣殿里、在神面前的复活生命，我们在希伯来书前面看到，那是当耶稣复活/升天时启动的（四 14，六 20，七 16~17，八 1，九 11），并且要在祂最后再来时完成。与复活和升天的耶稣认同的信徒，是一个已经启动的新造，他们进入至圣所中、神的同在里，可是他们仍然没有脱离罪。他们来到天上的新造——因此就是进到神面前——的唯一途径就是透过耶稣，因为只有一个人才能进入天上的至圣所而不被至圣神的直接临在毁灭。

就解救以撒脱离死亡的例子而言，神保守亚伯拉罕的后裔，是将来死人复活的一个“预表”，而耶稣是其中第一人（来十一 17~19）。这书信的最后两章又两次提及复活而结束。希伯来书十二章 23 节提到“诸长子之会”，他们之所以如此，是因为他们与

⁴ 基于诗篇一一〇篇，以下犹太教文献也把这两个职分并入一个人物里面：《吕便遗训》六 8~11；《创世记米大示》55.6；《申命记米大示》2.7；《以利亚户米大示》94；《巴比伦他勒目》〈论许愿〉（*b. Ned.*）32b；诗篇一一〇篇 4 节的他尔根，把被立为照着麦基洗德等次永远为祭司的那位，解释为“被立为那要来的世界之王”。

⁵ 我要感谢我的研究助理布伦塞尔提出对希伯来书第一章的这两项观察。

耶稣认同，祂是从死人中复活的“长子”。⁶ 希伯来书二章 10~14 节进一步确定这点，因为那里称基督徒为“许多的儿子”，被“他们救恩的创始者〔耶稣〕”（《中文标准译本》附注；《和合本》作“救他们的元帅”）引导，他们被称为耶稣的“弟兄”和“神所赐给〔耶稣〕的儿女”。⁷ 希伯来书的读者们以某种无形的方式“来到”天上的领域（“锡安山”和“耶路撒冷”），那里有“诸长子之会”，这里面必定包含一个观念，就是他们自己也是这个长子会众的一部分。可以假设的是，这里的“长子”是指所有要像他们首生的先驱——耶稣——一样经历复活的人。可是，因为希伯来书前面强调读者们与耶稣升天进入天上会幕认同，他们的长子身份可能已经因着目前与祂的复活/升天认同而开始了，而这种提升的身份在死和被高举进入天上的锡安山和耶路撒冷时，在“被成全之义人的灵魂”当中升高了（来十二 22~23）。

读者们被描述为因着他们的先锋耶稣而进入“至圣所”的人（十 19~22，四 14~16）。基于这个进入，他们可以说是与十二章 22~23 节中的“锡安山和……天上的耶路撒冷”以及其他的实际认同了，因为“至圣所”是这一切事物的中心。⁸ 例如，信徒们来到“锡安山”和“天上的耶路撒冷”，这可能表示他们已经成了那些地区的一部分了，意思是他们是天上的锡安和耶路撒冷的公民。地上的信徒现在认同于第 22~23 节的属天实际，并且以某种

⁶ 希伯来书一章 6 节也是如此；参：歌罗西书一章 18 节；启示录一章 5 节的“从死里首先复生的”；保罗在罗马书八章 29 节将身为“长子”的耶稣与祂的“众弟兄”连结。

⁷ 关于这个与十二章 23 节的连结，见 Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 679。

⁸ 关于至圣所是圣殿、耶路撒冷、应许之地、和整个世界的中心，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004)。

方式经历它们。十二章 24 节清楚表明这个认同，说他们“来到”“新约的中保耶稣，以及〔耶稣〕所洒的血”那里，祂是新约的中保，这是个礼仪实际的重复，希伯来书说，信徒在他们现今的地上生活中已经开始与这些实际认同了（如：十 10~14、19~22）。⁹ 希伯来书十二章 24 节是第 18~24 节的高潮，因此也是整卷书信的高潮。¹⁰ 本节的高潮性功能进一步肯定，“至圣所”是十二章 22~23 节所提天上实际的核心焦点，因为这些实际引进这个高潮，也指向它。可是，虽然信徒已经开始认同于这个天上城市（就像在加四 26：“那在上的耶路撒冷是……我们的母”），这个“天上的耶路撒冷”的最终形式却仍是“将来的”（来十三 14；启三 12，二十一 2 亦同）。

希伯来书最后一次提到复活是在十三章 20 节，那是引喻《七十士译本》的以赛亚书六十三章 11 节（见〈表 11.1〉）。

表 11.1

以赛亚书六十三11《七十士译本》	希伯来书十三20
<p>“那把群羊〔以色列〕的牧人〔摩西〕从海里领上来的在哪里呢？”</p> <p>（《七十士译本》的一些抄本作“大牧人”）。^a</p>	<p>“赐平安的神，就是那……使群羊的大牧人我主耶稣从死里复活的神。”</p>

^a 抄本 564 Bo Eus. eccl

现在，耶稣就是这更伟大的摩西，神在这更伟大的出埃及时将祂和祂的百姓从死里解救出来。¹¹ 正如出埃及被认为是一个新创造，¹²

⁹ 亦见 F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 360.

¹⁰ 正如 Ellingworth, *Hebrews*, 81 所主张的。

¹¹ 即使是希伯来书十三章20节末的“永约”，也在旧约圣经里出现六次，指那新的、永远的关系，就是神在祂的百姓末世出埃及和从罪的辖制中归回之时

在它之后同样是更伟大的新的出埃及，和在耶稣复活里的新造。正如第一个出埃及导致建造暂时的圣殿（如：出十五 17；赛六十三 18），以赛亚书六十三章 15 节（“求你从天上垂顾，从你圣洁荣耀的居所观看”）和六十四章 1 节（“愿你裂天而降”）同样预言，第二次、末世的出埃及（赛六十三 11）也要导致神在天上的圣所降临地上，并且永远停留在那里。如希伯来书在前面篇章里重述的，耶稣已经领祂的百姓到那在天上的山上会幕（六 19~20，九 11~12、23~24，十 19~22，十二 22~24）。

雅各书

虽然雅各书从未谈到基督的复活，这封书信却引喻了信徒的复活。根据一章 12 节，“忍受试探”并且“经过试验……，必得生命的冠冕，这是主应许给那些爱祂之人的。”“生命的冠冕”最好可能应该翻译作“冠冕，就是生命”（以“生命”为同位语所有格）。“冠冕”是指古代赛跑者的奖赏，在这里单单指在这世代末了时的复活生命。第 18 节表示，这个末世生命已经在信徒的生活中开始了：“祂按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在祂所造的万物中好像初熟的果子。”甚至在这世代末了他们最后的肉身复活之前，神的百姓就开始参与在这新造里了。在我们起初的悔改归正中，神“按祂自己的旨意，用真道生了我们”，正如祂在创

要与他们建立的关系（亦见：赛五十五 3，六十一 8；耶三十二 40，五十五；结十六 60，三十七 26）。或许最主要想到的就是以赛亚书六十一章 8 节所说的“永约”，因为就像以赛亚书六十三章 11 节的引喻，它也是第二次出埃及的预言的一部分（见：赛六十一 1~3）。

- ¹² 更多的讨论，见 G. K. Beale, “The Eschatological Conception of New Testament Theology,” in *“The Reader Must Understand”: Eschatology in Bible and Theology*, ed. K. E. Brower and M. W. Elliott (Leicester: Apollos, 1997), 47. 注意如《所罗门智训》十九章 6 节论及第一次出埃及所说的：“因为整个创造按各自类别被重新塑造。”

世记第一章按着祂的话语和祂的旨意造成第一个创造一样。¹³ 在观念上，雅各书的话等于保罗在哥林多后书四章 6 节把创世记一章 3 节应用到圣徒的重生一样：“那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上。”

“按祂自己的旨意”这话可能也是引喻神的创造作为，因为这是其他地方谈到神在创造中的绝对自由和心意时所用的典型话语（例如，见：《七十士译本》诗一一三 11 [一一五 3 《马所拉文本》]；伯二十三 13；启四 11）。¹⁴

称信徒为“在祂所造的万物〔或‘创造’〕¹⁵中好像初熟的果子”，这表示，他们的末世新造是那更大的所有其余新造之开始的表现，¹⁶ 这可能是与保罗在罗马书所说之间的另一个醒目的类似之处，他在那里说，“受造之物切望等候神的众子〔以他们复活的身体〕显出来”（八 19；参：八 21），而信徒被告知是已经有“圣灵初结果子”在他们里面（八 23）。在雅各书第一章和罗马书第八章，正如亚当和夏娃是创造的冠冕，圣徒复活也是一个关键事件，必须在其余的新造出现之前发生。不确定的是，信徒之为“初结果子”，是指他们已经启动的新造身份，还是指他们最后的身体复活。虽然如此，因为雅各书一章 18 节开头部分说他们的新造身份已经开始，有可能“初结果子”（*aparchē*）是指同样的

¹³ 注意，在这方面，希伯来书十一章3节也类似地说：“诸世界是借神话造成的”，彼得后书三章5节也说：“从太古凭神的命有了天，并从水而出借水而成的地”（诗三十三篇6节亦同）。

¹⁴ 遵循 Ralph P. Martin, *James*, WBC 48 (Waco: Word, 1988), 39, 其中也列出斐罗著作中的这些用法。

¹⁵ *Ktisma* 这字在其他地方是指创造或被造的生物，后者是创造的一部分；见：《所罗门智训》九2，十三5，十四11；《便西拉智训》三十六14，三十八34；《马加比三书》五11；提前四4；启五13；参：启八9（遵循 Peter H. Davids, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1982], 90）。

¹⁶ Martin, *James*, 40 亦如此认为。

事。罗马书八章 18~23 节为这个结论提供间接印证，其中“初果子”指圣徒开始的复活生命，那是透过圣灵而发生的。¹⁷ 像保罗一样，雅各也视基督徒为“新创造中首先被神收取的部分”。¹⁸ 那些被神“生出”为新造的“初果子”的人，要产生“和平”为“义果”（三 18）。我们要看到，和平是新造所产生的主要状况之一，是信徒身为这新造的一部分所散发出来的。¹⁹

在以上讨论的背景下，雅各自然会在一章 17 节说神是“众光之父”，因为“神”或“主”通常被称为光——特别是创造之光——的创造者。²⁰ 尤其是一章 18 节对神的称谓，可能是引喻神创造“光”或光体（创一 14~16；诗一三六 7；结三十二 8）。根据旧约圣经的这些经文，早期犹太教称神为“众光之王”（《大马色文献第一古卷》V:17-18；参：《社群守则》III:20；《战卷》XIII:10）。²¹ 有些解经家尝试决定雅各书是否在用“新造”的言语，或只是“救赎”的言语，有时他们选取后者。²² 可是，雅各书可能没有区分这两者，只是把神在基督徒当中的救赎性重生作为视为新造的实际开始，并且还有后续的。这样，第 18 节“以新造配合神的创造（众星循轨道运行〔第 17 节〕）”。²³

¹⁷ “初果子”（*aparchē*）这字在哥林多前书十五章 20、23 节也用了两次，指基督的复活是在这世代的尽头时，所有圣徒复活的开始阶段。

¹⁸ Davids, *James*, 90。

¹⁹ 关于在保罗思想里新造与和好之间的关系，见下面第十六章的讨论。

²⁰ 关于后者，见：创一 3~5、14-18；耶三十一-35 提到第一个创造的光；赛三十二 6，六十一、19~20；林后四 6；启二十二 5 都提到新造的光。

²¹ 遵循 Martin, *James*, 38。

²² 例如 Martin Dibelius and Heinrich Greeven, *A Commentary on the Epistle of James*, trans. Michael A. Williams, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1975), 103-7。

²³ Martin, *James*, 39。

彼得前、后书

与雅各书相比，彼得前书有相当多提到基督和信徒复活的经文。

彼得前书第一章

正如我们已在其他地方看到的，根据一章 3~5 节，“出生”的言语是复活思想的一部分：

愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神。祂曾照自己的大怜悯，借耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望，可以得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残、为你们存留在天上的基业。你们这因信蒙神能力保守的人，必能得着所预备、到末世要显现的救恩。

圣徒已经“借耶稣基督从死里复活……重生了”。“重生”的言语表示新造，正如耶稣的复活可以重复传递一个观念，就是祂是“长子”（罗八 29；西一 18；来一 5~6；启一 5）。这里的言语大概是应用于信徒，因为在其他地方，身为“长子”的耶稣被认同于祂这样代表的人（罗八 29；参：来一 6，十二 23）。彼得说，我们被“重生”是借由一个主要的实际：“借〔*dia*〕耶稣基督从死里复活”（一 3）。²⁴他们是如何借着基督的复活而“生”？最

²⁴ 在第 3 节，“借……复活”这个片语可能是修饰紧接前面的“活泼的盼望”，而不是“重生了我们”，结果得出以下解释性的翻译：“使我们重生得到活泼的盼望，那是借由复活而得的活泼盼望”（如 Paul J. Achtemeier, *1 Peter*, Hermeneia [Minneapolis: Fortress, 1996], 95; Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, NAC 37 [Nashville: Broadman, 2003], 62; Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1990], 52 等亦如此认为）。这观念就是基督的复活激发了“活泼的盼望”。可是，最好还是把这两个介词片语当作是修饰动词分词“重生了我们”（D. E. Hiebert, “Peter’s Thanksgiving for Our Salvation,” *SM* 29 [1980]: 89; J. Ramsey Michaels, *1*

直截了当的答案是，当他们相信时，他们被认同于基督，并且与祂联合，也认同祂的复活乃是“长子”的这个实际，这样的认同使得他们也被认为是在复活里“出生”的。这样的理解很像罗马书第六章 4~8 节的（关于这点，见第九章的讨论）。在“重生”和基督复活之间的连结，印证了这动词是传递复活的观念，我们已经看到那就是新造，事实上，所讨论的动词 (*anagennaō*) 可以像许多英文译本那样翻译为“新的生育”²⁵（这有二 2 的支持，那里的“才生的婴孩” [*artigennētos*] 是作为同义字）。

他们已经得了“重生”，为要达成两个目标。第一，他们被“重生”，是要让他们有那些持有“活泼盼望”之人的特质（一

Peter, WBC 49 [Nashville: Nelson, 1988], 19 亦如此认为)。这么理解的理由是，介词片语通常不会修饰其他介词片语，而是修饰最接近的动词。此外，片语 *di' anastaseōs Iēsou Christou* 在新约圣经其他地方唯一的出处就是在彼得前书，明显是修饰一个动词，把那些受洗之人的状况称为“得救的”（三 21）。还有，如果“复活”是修饰“活泼的盼望”的话，那么就可能会用到一个关系子句（如上述在这个选择下的解释性翻译），第 23 节重复的动词“重生”的后面显然就是一种凭借意思：“借着神活泼常存的道得重生”（遵循 Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, TNTC [Leicester: InterVarsity, 1988], 56 = 顾韦恩著，欧思真译，《彼得前书》，丁道尔新约圣经注释 [台北：校园，1995]，99 页）。这两种情况所表达的观念在观念上都同样晦涩。所以，第 3 节的观念是神“已经使我们借着复活而重生”。郭培特 (Leonhard Goppelt, *A Commentary on 1 Peter*, trans. John E. Alsup, ed. Ferdinand Hahn [Grand Rapids: Eerdmans, 1993], 84) 和凯利 (J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and Jude*, BNTC [Peabody, MA: Hendrickson, 1999], 48) 都认为“新生”和“盼望”都是“借着耶稣的复活”而发生，艾略特 (John Elliott, *1 Peter*, AB 37B [New York: Doubleday, 2000], 334-35) 则把新生、盼望、和救恩与基督的复活连结起来。

²⁵ BAGD 58; Achtemeier, *1 Peter*, 94。斐罗（《论世界之永恒不灭》 [*Aet.*] 8）也用这字的名词来指斯多亚学派的信念，就是循环性的大火和世界的“重生” (*anagennēsis kosmou*, “一个重生的世界”)。斐罗也经常用 *palingenesia* 来指同样的事，以及在挪亚洪水之后被更新的大地（关于这点，见本章后面“彼得前书第三章”标题下的相关注解）。

3)。这不是在讲那些仅仅肉身活在这世上之人所持的希望。形容词“活泼的”可能是说明这“盼望”的性质或导向：这盼望的穿人，是聚焦于他们目前复活生命的最后结局，就是在历史尽头时完美的肉身复活。他们新生的第二个目标是要让他们得到“不能朽坏、不能玷污、不能衰残、为你们存留在天上的基业”（一4）。那些要领受这基业的人，也是“因信蒙神能力保守，必能得着……救恩”的人（一5）。这基业可能是借由肉身在新造世界中的复活而完全完成他们的救恩，再次，这观念可独特地与罗马书八章18~25节相比（亦见：弗一13~14）。这是在新创造中的产业，所用的形容词“不能朽坏、不能玷污、不能衰残”清楚表明这点。启示录二十一章1、4节也强调在旧的和新的创造之间质的方面的对比：“我又看见一个新天新地。因为先前的天地已经过去了”（第1节）；“不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了”（第4b节）。许多解经家正确地指出，据以理解彼得前书第一章的背景乃是，应当成为以色列产业的应许之地，却因为罪的缘故而丧失了。可是，解经家没有注意到，这个产业成了新创造中那不能失去的产业的一个预兆。²⁶

这个“产业”和“救恩”聚焦于“到末世要显现”的新创造的生命（一4~5），这是第一章在19~25节的结论中清楚表明的。那里告知读者，基督“在这末世才为〔他〕们显现”，他们“也因着祂，信那叫祂从死里复活……的神”（第20~21节）。有个“所预备、到末世要显现的救恩”（一5），但是那末世却已经在

²⁶ 三章7节谈到“一同承受生命之恩”（也就是“导致〔复活〕生命的恩”，一个表目标的所有格），在这里可能是指同样的产业，就是在被更新之世界里的肉身复活，这也是三章9节所说的，“你们是为此蒙召，好叫你们承受福气”，而未来要承受的这个福气被说是信徒“想要爱生命见好日子”（三10；《吕振中译本》）。后者的措辞是从诗篇三十四篇12~16节引用的一部分，那里在结尾的第20~22节说：“〔神〕又保全祂一身的骨头；……耶和華救贖祂仆人的灵魂；凡投靠祂的，必不至定罪。”

弥赛亚第一次降临时就开始了。这个末世开始的焦点是基督的死、复活和荣耀，因为没有提到基督降临的其他层面。他们“因着祂〔基督〕信……神”，在观念上等同于先前所说的“借耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望”（一 3）。所以，所着重的还是圣徒与基督复活认同的观念。与一章 20~21 节有直接连结的是肯定他们“因顺从真理，洗净了自己的心”，并且他们“蒙了重生”（一 22~23），这两个实际应该使他们里面有力量“彼此切实相爱”（一 22）。²⁷

一章 23 节提到“重生”，这是继续一章 3 节所说借着与基督的复活认同而得新创造的观念（那里也出现同一个动词 *anagennaō*）。并且，正如在一章 3~4 节，这里说这个新创造的情况不是“能坏的”，而是“不能坏的”，因为他们已经借着“种子”得重生，那就是“神活泼常存的道”（第 23 节）。这与“你们祖宗所传流虚妄的行为……能坏的”（一 18）成对比，它是以含蓄的方式继续前面提到的“不能朽坏……的基业”（一 4）。

如同在雅各书一章 18 节，彼得这里的“重生”观念的背景是创世记第一章的记载，后者说神借着祂的“话”创造万物，包括亚当，人类的首生者（来十一 3 和彼后三 5 亦同）。形容词“活泼的”描写神的“话语”是有生命的，因此能赐生命。彼得引用以赛亚书四十章 8 节来支持他在一章 23 节所说的话：“凡有血气的，尽都如草，他的美荣都像草上的花。草必枯干，花必凋谢；惟有主的道是永存的”（一 24~25a）。这经文不仅是在讲以赛亚书中神那永不落空的话语，更是在讲那更广的场景，就是神将来的回归和新创造，神要在其中创造永不消灭的实际，包括祂新造的人，他们“奔跑却不困倦”，“行走却不疲乏”（赛四十 31）。²⁸

²⁷ 一章 22~23 节的分词 *hēgnikotes*（“分别出来献给”）和 *anagegnēmenoi*（“蒙了重生”）的功能是提供相爱命令的基础。

²⁸ 注意，在以赛亚书四十章 3~4 节的新创造意象，是关乎神在“旷野”和“沙漠”中的创造作为，这在四十一章 18~20 节和特别是四十三章 18~21 节更明

彼得结束本章时，把以赛亚书所预言神的创造性话语的应用到读者身上：“所传〔*euangelizō*〕给你们的福音就是这道”（这里的动词 *euangelizō*，在赛四十 9 用了两次，它是继续引喻以赛亚书四十章，并将之应用到听众身上）。所以，以赛亚书中借着神的话语而来的回归和新创造的预言，已经开始在彼得的读者当中实现了。如我们已经在前面看到的（如：林后五 13~21），这里回归的应许开始实现也同样是与新创造和复活有密不可分的连结。

彼得前书第二章

基督徒借着神“活泼的道”（一 23~25）而得“重生”，实现了以赛亚书的话，基于（“所以”，*oun*〔二 1〕）这点，彼得再次吩咐他们，他们要“像才生的婴孩”，“爱慕”神的话语，因为他们已经“除去”了过去生命中的一切罪恶（二 1~2）。让他们成为一个新创造的就是这“活泼的道”，他们需要明白，就是这相同的道使他们这新人得以“成长”。彼得把新信徒比作“才生的”婴孩，需要奶才能成长。可是，他们在旧创造中不是婴孩；他们乃是在一个实际的新创造中实际的“才生的婴孩”，神的道是他们成长不可或缺的元素。

在二章 4~5 节，基督徒被认定为那些来到如“活石”的主〔耶稣〕面前的人，而因为他们与基督这“活石”认同，他们也就成了“活石”。提到“活”是指基督是“活着”，意指一个活着、复活了的人，圣徒与祂认同，是表示他们现今就有的复活身份（这与前面一 3、23 两次使用的 *zaō* 的分词一致）。在一章 21 节~二章 2 节，读者是一个新创造；在二章 4~6 节，他们是一个圣

显地发展为“新造”的言语，这是在整个以赛亚书四十~六十六章中最清楚的新创造的表达语。在以赛亚书四十章，不断地称神为第一个创造的创造者（第12、22、26、28节），为要肯定祂造成一个新世界的全能。在以赛亚书四十~六十六章，回归这个中心主题就是新造，关于这点，见第十六章里“保罗将和好视为新造和从被掳回归”标题下的讨论。

殿的一部分。在这两者之间有什么连结呢？在新创造和圣殿间的直接连结——事实上，是它们的等同——是整本圣经的一个主要主题，²⁹ 彼得前书一～二章再次证实这点。以色列的圣殿象征宇宙，并且指向那要来的新天新地。这是耶稣在约翰福音二章 19～22 节说祂的复活是建造新圣殿的部分原因，因为复活就是一个新造。

彼得前书第三章

彼得前书对基督复活所作最明白的引喻，出现在新约圣经中最困难的一段经文中，就是谈到基督“借这灵曾去传道给那些在监狱里的灵听，就是那从前在挪亚预备方舟……的时候，不信从的人”（三 18～22）。这段经文的开始和结束都谈到基督的复活（第 18、21b～22 节）。第 18 节说，“按着肉体说，祂被治死；按着灵性说，³⁰ 祂复活了，祂借这灵曾去传道给那些在监狱里的灵听。”这不可能是说基督在祂的死和复活之间下到“地狱”向不信之人传道，因为动词“使之活过来”（《和合本》作“复活”）最可能是指复活，³¹ 而且因为第 21b～22 节讲到“耶稣基督复活，……祂已经进入天堂，在神的右边，众天使和有权柄的，并有能力的，都服从了祂”。所以，“传道给那些在监狱里的灵听”

²⁹ 关于这点，见 Beale, *Temple*；还有后面第十九章。

³⁰ 麦克斯（Michaels, *1 Peter*, 205）说，“在圣灵里”是间接受格 *pneumati* 更好的翻译，这可能正确，因为它与间接受格 *sarki*（“在肉体里”）一同出现在对比的平行里。可是他也承认，间接受格 *pneumati* 的意思不仅是领域用法，也是凭借用法：基督的肉身复活“是在一个展现圣灵和神的能力的领域中，没有任何拦阻或人的限制。……耶稣基督从死里得释放了。”

³¹ 例如，动词“使之活过来”（*zōopoieō*）出现在其他地方时都是指“使死人复活”（在约翰福音里有两次，在保罗著作里有七次，可是，加三 21 可能包括复活生命的意思，也可能没有）。

可能是指基督宣告祂在复活中的得胜，和当祂升上高天时打败了撒旦和敌对的权势。³²

三章 20~21 节说“洗礼”是新约圣经的一个实际，它“行拯救”，并且“相当于”那些在挪亚方舟里“借着水得救”的人。“洗礼”被进一步定义为“借着耶稣基督复活，……求在神面前有无亏的良心”。

人在洗礼中浸入水里，并从其中出来，它的仪式是象征基督的复活，祂借此从坟墓和死里出来，这是受洗之人所认同的。信徒可以根据这个认同点“求神赐下清洁的良心”，因为“基督也曾一次为〔他们的〕罪受死”（三 18），当他们现在效法祂的受苦时，就“将这样〔受苦〕的心志作为兵器”（四 1〔参：三 16~18〕）。³³ 希伯来书十章 19~24 节里重要的平行证实了这点，其中的第 22 节相当醒目：“并我们心中天良的亏欠已经洒去，身体用清水洗净了，就当存着诚心和充足的信心来到神面前”（亦注意彼前一 2、22 的内心的洗净，两处都与基督之死有关联）。希伯来书里的命令语气是基于基督的死和复活。“无亏的良心”是从圣灵在一个人里面的洁净工作而来的，这人已经与耶稣的死认同，

³² 关于这种看法的一个很好、更详细的说明，见 Michaels, *1 Peter*, 194-222, 其中也讨论了其他的看法和支持它们的相关文献。

³³ 二章 24 节似乎是着眼于同样的概念：“祂被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因祂受的鞭伤，你们便得了医治。”这里的“在义上活”可能就是三章 21 节的“求在神面前有无亏的良心”，因为一个“无亏的良心”乃是与三章 16 节的“好品行”有密不可分的连结。此外，“向神而活”是由于前面提到基督在十字架上的死，并且与“我们必须向罪死”相对，这是指信徒的复活生命，那是为神而活；这与罗马书六章 11、13b 节有惊人的雷同，那些经文与六章 3~4 节的“洗礼”连结：“这样，你们向罪也当看自己是死的；向神在基督耶稣里，却当看自己是活的”（第 11 节）；“倒要像从死里复活的人，将自己献给神，并将肢体作义的器具献给神”（第 13b 节）。

也显示了对福音的顺服。³⁴ 所以，彼得所谈的洗礼就包括了基督之死，但却是聚焦于祂的复活。

所以，信徒这种象征性的从复活里出来的情况，就相当于挪亚和他的家人安全地从水里出来一样，那大水使那些在方舟之外的人都死了。在挪亚洪水结束时，地在水中冒出来，这在创世记的记载中描述为第二次的创造，³⁵ 早期的犹太教也是如此看法，³⁶ 难

³⁴ 遵循 Michaels, *I Peter*, 216。

³⁵ 关于这点，见 Derek Kidner, *Genesis*, TOTC (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1967), 92–93, 100 = 柯德纳著，刘良淑译，《创世记》，丁道尔旧约圣经注释（台北：校园，1995），94–100页；Nahum M. Sarna, *Genesis*, JPSTC (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 49–51；Claus Westermann, *Genesis 1–11*, trans. John J. Scullion (London: SPCK, 1984), 50–52, 417, 423, 433, 450–51, 457, 462。关于以挪亚叙事的各层面为对创世记一～三章中亚当和创造叙事的重述，特别见 Kenneth A. Mathews, *Genesis 1–11:26*, NAC 1A (Nashville: Broadman & Holman, 1996), 350–423，以及 Allen P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis* (Grand Rapids: Baker Academic, 1988), 189–205 = 艾伦·罗斯著，孙以理、郭秀娟译，《创造与祝福》（台北：校园，2001），233–49页；Warren Austin Gage, *The Gospel of Genesis: Studies in Protology and Eschatology* (Winona Lake, IN: Carpenter Books, 1984), 8–16；John H. Walton, *Genesis*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan), 330–52 = 华尔顿著，吴伟强译，《创世记》卷上，国际释经应用系列（香港：汉语圣经协会，2015），358–79页（并见其中更多的参考文献）。

³⁶ 在斐罗的《论摩西生平》和《革利免一书》九章 4 节，*palingenesia*（“重生”）指洪水之后的大地更新。斐罗的文脉也说紧接在洪水之后的大地是“被更新的”（*neas*），也说挪亚和他的家人是“第二个循环的开始者”（《论摩西生平》2.64–65），“生来〔*ginomai*〕就有神的能力和形象的样式”（《论摩西生平》2.65）。斐罗也用这字来指斯多亚学派对周期性大火和世界“重生”的信念（《论世界之永恒不灭》9, 47, 76, 85, 93, 99, 107）。斐罗（《论世界之永恒不灭》8）也用 *anagennēsis kosmou*（“一个重生的世界”）作为这些的同义字。斐罗也可以用 *palingenesia* 来指一个人死后的“重生”，就是在非物质部分与物质部分分离时（《论基路伯》114）。马太福音十九章 28 节用相同的字来讲末世时大地的更新，提多书三章 5 节说

道这是个巧合吗？事实上，对新的地从水中冒出来的描绘，也出现在古代近东、³⁷ 旧约圣经、³⁸ 和犹太人对原始和第二次创造的描述中，³⁹ 后者是从挪亚洪水之后开始的。⁴⁰ 因此，方舟从洪水中出

信徒被“救了……乃是……借着重生〔*palingenesia*〕的洗和圣灵的更新”。实际上，*palingenesia* 这字本身就可以翻译为“更新”（BAGD 752）。

³⁷ 在创造初始时，埃及的太阳神雷（Re）统治的开始被认定为当一个原始山岭冒出时：“雷开始如王一般地出现……那时他在荷模波立〔Hermopolis〕的〔原始〕山上。”见 J. B Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 3-4。普里查引用一段类似的关于创造之始的文献：“〔至高的〕阿图姆—克普瑞尔（Atum-Kheperer）啊，你在〔原始〕山岭的高处；你出现为赫利奥波立〔Heliopolis〕殿〔*ben-House*〕中石头上的鸟。”埃及的金字塔是这种原始山岭的类比（同上，p. 3）。同样的，见 Richard J. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, CBQMS 26 (Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1994), 105-10。克里弗德（同上，pp. 45-46, 62-64）指出，苏美人和美索不达米亚人的宇宙演化论里类似的原始山岭的概念。

³⁸ 见 Beale, *Temple*, 92-93, 148-52。伊甸的山虽然没有被描绘为从海中冒出来（可是参：创一章），却可能代表适宜居住之地（注意创二章的地理，其中水是从伊甸流出，并且显然是朝下流，注意在结二十八 13~16 提到“伊甸神的园”为“神的圣山”）。同样地，但以理书第二章描述一块石头成了大山，充满天下，这是描绘末世新造的一幅类似图画，可是这块石头不是从海里出来的。

³⁹ 犹太教也说，“世界是从锡安被〔开始〕创造，……世界是从它的中心被创造”，那时神“丢一块石头在海中，世界从那里被造”（《巴比伦他勒目》〈论赎罪日〉54b）。这块石头成了“基石，世界之主用它封住那从起初就有的深渊的开口”（《伪约拿单的他尔根》出二十八 29），新地从它而出，并且启动，直到创造的大地成形。有趣的是，后来的犹太教认为，支撑至圣所的石头是“整个世界的基础”，因为神起初是从那里开始创造世界的（《雅歌米大示》3.10.4；《拉比以利以谢残篇》35；《米大示坦库玛》〈愿我们的教师教导我们〉〔*Yelammedenu*〕〔出埃及记〕11.3；《米大示坦库玛》利未记 10 亦同，关于这点，见 Joan R. Branham, “Vicarious Sacrality: Temple Space in Ancient Synagogues,” in vol. 2 of *Ancient*

来，停在亚拉腊山上，基督从死里出来，以及信徒与基督从死里出来认同，这些都是新创造的描绘。再次，复活和新创造应该被理解为一体的两面。彼得前书三章 22 节所引喻的诗篇一一〇篇 1 节（“在神的右边”）也表示，基督的复活是祂在一切“有权柄的，并有能力的”之上的王权的主要部分。因此，我们又一次看见新创造和王权是重叠的实际。

彼得前书四~五章

就如彼得前书三章 18~21 节，关于四章 6 节也有许多的争论，特别是因为有一种解释把“死人”认定为在地狱里的“灵”，就是三章 18~20 节里基督向之“传道”的。但是我对三章 18~20 节的解释与这种对该经文的看法不同。因此，四章 6 节可能是指已死的基督徒，这表示虽然他们受了身体上或地上的审判（“在肉身上照着不公正之人的标准受审判”），⁴¹但“他们却可以在圣灵里照着神的旨意而活”（另译）。正如耶稣不公地“在肉体上……被治死，却在圣灵里复活了”（另译），被不公地“肉体按着人受审判”的真正信徒也要“在圣灵里活着”（另译）。在世人的眼

Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery, ed. Dan Urman and Paul V. M. Flesher, StPB 47 [Leiden: Brill, 1995], 325)。

⁴⁰ 例如，亚拉腊山的山顶是洪水后出现的创造首先出现的部分，挪亚和他的家庭要从那里散开，重新遍满地面，关于这点，斐罗说，“大地从它的洗礼中出来，显示它被更新了”（《论摩西生平》2.64）。

⁴¹ 这审判可以是死的审判，那是神对亚当和他的所有后裔所宣告审判的一部分，或者它可能是这不敬虔世界指控基督徒而对他们做出错谬的判断，并执行错误的审判。这两种看法都可以引四章17节为依据，那里说“审判要从神的家起首”。有三个因素偏向第二种看法（一般而言是遵循 Achtemeier, *I Peter*, 288-91）：(1) 四章14~16节似乎支持后者的看法，因为那里的“为作基督徒受苦”显然与不公的迫害和被世界权势审判有关；(2) 三章18节似乎支持相同的看法，因为基督“按着肉体说……被治死”，这个表达语是关乎祂被邪恶的地上权势所加的不公惩罚（鉴于二18~23和三16~18，这点更为清楚）；(3) 四章4节谈到不信之人“毁谤”基督徒。

中，他们的“死”似乎只是进一步肯定了加诸基督徒身上的错误判决，但是他们要借着他们将来的复活而从这世界的罪名下得到伸冤，就像耶稣一样（参：提前三 16）。在三章 18 节和四章 6 节之间的平行表示，信徒跟随他们的“牧长”的命运（五 4），以致在死后，他们要经历复活。⁴²从人的观点来看，这个末世的（*telos*）最后审判（四 5）和复活（四 6）事件，可能在任何时候发生（它“近了”〔四 7〕），因此信徒必须预备好。

彼得前书的最后一章也与不朽和最后复活生命的观念相呼应。信徒“必得那永不衰残的荣耀冠冕”（五 4）联想到一章 4 节，那里谈到他们的“不能朽坏、不能玷污、不能衰残……的基业”。“冠冕”是赢得一场赛跑的奖赏，这里的冠冕是“基业”的奖赏，我主张它在一章 4 节是指在新天新地里的复活。那些“一心为善，将自己灵魂交与那信实的造化之主”（四 19）的人，将承受这样的不朽冠冕。

彼得后书

彼得后书没有直接提到复活，可是这个观念可能包括在一章 3~4 节里：“神的神能已将一切关乎生命和虔敬的事赐给我们，皆因我们认识那用自己荣耀和美德召我们的主。因此，祂已将又宝贵、又极大的应许赐给我们。”“一切关乎生命……的事”这个短语所包括的，可能不仅在这地上的生命，也包括在新地上一切关乎生命的事，这当然是指复活的生命。一章 3~4 节所着眼的是那要来的新世界，这可以从第 4 节明显看出，其中提到第 3 节的“生命”是“这应许”的一部分，而相同的“应许”（*epangelma*）这字，在新约圣经其他地方的唯一出处是在三章 13 节，指要来的新创造的应许：“但我们照祂的应许（*epangelma*），盼望新天新

⁴² 可能彼得认为信徒“活在〔圣〕灵里”包括了他们紧接在死后的生命，可是，与三章 18 节里基督“在〔圣〕灵里复活”之间的平行显示焦点，乃在于圣徒的身体复活。

地，有义居在其中。”有个表示“应许”的同义字 (*epangelia*) 也出现在三章 4、9 节，指基督最后再来。所以当基督最后降临时，神要造一个新世界，祂的百姓在其中不会“灭亡”（三 9；《和合本》作“沉沦”），却要得到新的（复活）生命，并且“没有玷污，无可指摘，安然见主”，以致在这新世界里“有义居在其中”（三 13~14）。事实上，在其他地方，“应许”是指复活生命的应许，或者至少包括复活的深远意思（徒十三 32~34，二十六 6~8；提前四 8；提后一 1；多一 2；雅一 12；约壹二 25；参：来十一 17~19）。再次，我们看到复活与新创造之间的密切关联。

一章 3 节所应许的复活“生命”已经从将来进入现今，这是从彼得在一章 4 节的话可清楚看到的，那里说这“应许”使圣徒“既脱离世上从情欲来的败坏，就得与神的性情有分”。他们之脱离败坏是发生在他们悔改归正之时，这表示他们已经从一个世界逃到一个新世界里了。他们至终将在基督最后降临时，借着肉身复活“得永生”而完全进入那世界（犹 21；参：24）。

约翰书信

第一个复活的暗示是在约翰一书二章 17 节：“世界和属世的欲望正在消逝；但那遵行神旨意的，却永远长存”（《中文标准译本》）。旧世界正渐渐过去，这是真有其事，它已经在二章 8 节谈到了：“黑暗渐渐过去，真光已经照耀。”可是“世界……正在消逝”是什么意思呢？在对第一个创造和要来的新创造的描述里，光和黑暗之间的对比很普遍（例如，关于前者，见：创一章；关于后者，见：赛六十 1~3〔参：五十八 10~11〕；约一 1~10；林后四 4~6；弗五 8~9、13~14〔后者是指复活〕）。二章 8 节的“真光已经照耀”必定是指一章 5、7 节的神的“光”，它已经借着耶稣基督的启示而闯入现今了（一 1~3），这被说是新创造闯入旧创造中，二章 8 节暗示这点，二章 17 节则更明白地表示出来。后面这处经文结尾是对比消逝中的旧创造和闯入中的新创

造：“惟独遵行神旨意的，是永远常存。”就是说，那些属于神的新创造的人不会“过去”，却要“永远常存”，实现神的“永生”的“应许”（二 25）。

这个应许是在耶稣事工的“起初”时候（二 24）赐下的。我们必须回到约翰福音来看这个应许的场景，因为约翰书信中有许多部分是根源于那卷福音书。⁴³ 紧接的上下文证明了约翰福音与了解这个应许之间的关联，因为二章 18 节里“时候”的末世性用法是约翰的著作中所独有的，包括福音书和启示录。⁴⁴ 此外，在约翰福音、启示录、和约翰一书二章 18 节的这种末世性用法，是根据但以理书对“时候”（*hōra*）的独特末世性用法。⁴⁵ 还有，有些“时候”的用法出现在“已经实现和尚未完全实现”的表达语里，这表达语也是约翰福音和约翰一书二章 18 节所独有的。我们在前面对约翰福音五章 24~29 节所作的分析里看到，不仅“时候”有但以理书的背景，“永生”的用法也是一样，那是出自但以理书十二章 2 节，那里是这片语出现在整个旧约圣经正典中的唯一之处。我特别要下结论说，约翰福音五章 24~29 节的“时候”和“永生”，是引喻《七十士译本》的但以理书十二章 1~2 节。在但以

⁴³ 关于这点，见 Raymond E. Brown, *The Epistles of John*, AB 30 (Garden City, NY: Doubleday, 1982), 34-35, 69-130, 757-59。例如，注意这两卷书的序言，以及光和黑暗、真理和错谬、爱和恨这些主题。

⁴⁴ 关于约翰福音里“时候”（*hōra*）的末世性用法，见第五章；还有 Stefanos Mihailios, *The Danielic Eschatological Hour in the Johannine Literature* LNTS 346 (New York: T&T Clark, 2011)。关于启示录中“时候”（*hōra*）的用法，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) 对以下经节的注释：启三 3、10，九 15，十一 13，十四 7、15，十七 12，十八 10、17、19。

⁴⁵ 关于这点，见前面第五章中的深入讨论和 Beale, *Revelation* 对下列经节的讨论：启三 10，十四 7，十七 12，十八 10、17、19。

理书十二章和约翰福音第五章的经文里，“永生”显然是指延续到永远的复活生命。⁴⁶

约翰一书二章 17、25 节特定地着眼于约翰福音五章 24 节，这是约翰一书三章 14 节进一步证实的，在那里，约翰说：“我们已经出死人生了”，这几乎是逐字地重复约翰福音五章 24 节里耶稣论及复活的话，它没有出现在新约圣经其他地方：“〔他〕已经出死人生了。”⁴⁷ 所以，约翰一书二章 17~18、25 节表现了“永生”和“时候”之间的紧密关联，就像在约翰福音五章 24~29 节一样，因此可以作一个安全的推论，就是“永生”同样有但以理书十二章的背景，如同它在约翰福音五章 24 节的一样，就是永远的复活生命。约翰一书二章 17、25 节的这种意思，强化了我们已经在二章 8、17 节看到的新造的观念，因为人类的复活在观念上等于新造的人类。这样，透过已经开始的神百姓的复活和他们所表现的爱的果子，新造的光就闯入旧世界的黑暗中了（二 5~11、17~18、24~25）。相形之下，“凡恨他弟兄的，就是杀人的；你们晓得，凡杀人的，没有永生存在他里面”（三 15）。而且就如在福音书里一样（约十一 24~25），⁴⁸ 在约翰一书里，信徒之享有开始的复活生命，也是因为他们与基督认同，祂有永远的复活生命，就如五章 11~13 节中所说的：

这见证就是神赐给我们永生，这永生也是在祂儿子里面。人有了神的儿子就有生命；没有神的儿子就没有生

⁴⁶ 在约翰福音其他地方，“永生”显然也可以指同样的事：六40、47、54，十28，而这些用法也有助于理解它在其他经文里的意思：三15~16、36，四14，五39，六27，十二50，十七2~3。

⁴⁷ 两处经文唯一不同之处是，约翰福音里的动词是单数，而约翰一书用的是复数。

⁴⁸ “马大说：‘我知道在末日复活的时候，他〔拉撒路〕必复活。’耶稣对她说：‘复活在我，生命也在我！信我的人，虽然死了，也必复活。’”

命。我将这些话写给你们信奉神儿子之名的人，要叫你们知道自己有永生。

同样地，五章 20 节说，“我们也知道神的儿子已经来到，且将智慧赐给我们，使我们认识那位真实的，我们也在那位真实的里面，就是在祂儿子耶稣基督里面。这是真神，也是永生。”因此，“神差祂独生子到世间来，使我们借着祂得生”（四 9b）。

约翰提到“重生”，也是引喻这新闯入的新世界的世代。他说下列这些人是“从神生〔*gennaō* 的现在完成时态〕的”：

1. “凡信耶稣是基督的”（五 1a）；
2. “行公义之人”（二 29）；
3. 不犯背离基督之“罪”，并且属于真正信仰群体的人（三 9，五 18）；
4. 爱其他信徒的人（四 7；参：五 1b）；
5. 有真正“信心”，因此“胜过世界”的人（五 4）。

因为约翰福音也重复使用相同的字（*gennaō*）来表达相同的观念，再次，我们可能必须回去那里，以便更好地理解被“生出”的观念（如：约一 13，三 3~8）。⁴⁹事实上，“从神生的”这个短语只出现在约翰福音一章 13 节，又在约翰一书重复出现（三 9a、9b，四 7，五 1a、4、18a、18b；参：二 29，五 1b），所以甚至可说后者是根据前者。

对约翰福音里这个观念最深入的说明，就是约翰福音三章里出名的耶稣与尼哥底母之间的对话，其中这个动词出现了八次。我在此把我在第八章里对这段经文的分析作个摘要。在约翰福音第

⁴⁹ 同一个字在哥林多前书四章15节；加拉太书四章24、29节；腓利门书10节表达类似的观念，并注意：雅各书一章18节；彼得前书一章3、23节以同义字来表示相同的观念。

三章，耶稣说一个人必须被圣灵“重生”，才能见到并进入“神的国”（第 3、5 节）。尼哥底母对耶稣的解释的回应是问道，“怎能有这事呢？”（第 9 节）。耶稣回答说，“你是以色列人的先生，还不明白这事吗？”（第 10 节）。尼哥底母应该明白耶稣所说的，因为它非常可能是出自旧约圣经，那是尼哥底母据以教导的主要资料来源。在这方面特别令人注意的是耶稣说，“人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国”（第 5 节）。多位解经家都认为，耶稣的话是出自以西结书三十六章 25~27 节：⁵⁰

我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了。我要洁净你们，使你们脱离一切的污秽，弃掉一切的偶像。我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。

同时提到“水”和“圣灵”，来组成关乎以色列未来复活生命之预言的一部分，这在旧约圣经中是绝无仅有的。这是我们前面提到的旧约圣经经文之一，它们一同为从死里复活作先知性的见证，这经文在以西结书三十七章 1~14 节继续发展，就是那出名的枯骨复生的异象。以西结书三十七章的异象通常被认为是透过复活的图案，以隐喻方式来描述以色列从被掳归回。可是我先下结论说，它乃是指当以色列人归回应许之地时的一个实际的灵命复活，因为它是发展以西结书三十六章 25~27 节，那经文明显是在表达以色列从被掳归回时灵命更新的概念。⁵¹ 反过来说，鉴于以西

⁵⁰ 见：如 D. A. Carson, *The Gospel according to John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 194-95=卡森著，潘秋松译，《约翰福音》，麦种圣经注释 (South Pasadena: 美国麦种传道会, 2015), 300-301。

⁵¹ 例如，见第八章在“福音书里‘已经实现却尚未完全实现’的末日复活和新造国度”标题下的讨论。

结书三十七章，三十六章 25~27 节里以色列灵命更新的预言，也可以理解为灵命复活和参与新创造的开始。

耶稣跟尼哥底母讨论的，就是这个预言的以色列的灵命复活。所以，透过被“重生”的字眼，约翰福音第三章传递了实现以西结书三十六章的应许，被复活到新的属灵生命的观念。在证实这个观念的同时，耶稣立即谈到祂自己的复活和升天，以致“叫一切信〔认同〕祂的，不至灭亡，反得永生”（约三 11~16），那是借着参与在祂的复活生命里（参：约十一 23~26）。

如果确是如我所主张，“重生”的观念是根源于约翰福音，特别是约翰福音第三章，那么约翰一书里的观念就有可能不只是“新的灵命诞生”而已，也包括那样的诞生是表示进入复活的生命中，这生命是在那要来的永不止息的新世界里。有件绝非巧合的事，就是约翰福音第三章综合了“重生”和“进入国度”的观念，这个综合的观念与约翰一书五章 4 节平行，那里的“凡从神生的”与“胜了世界”有直接的连结。在这个“胜利”实现之时，就是耶稣最后显现的时候，“我们必要像祂，因为必得见祂的真体”（约壹三 2）。

启示录

启示录一章 5 节里的复活和新造王权

耶稣基督的复活是启示录的引言中首先提到的事项之一：“那诚实作见证的，从死里首先复活，为世上君王元首的耶稣基督”（一 5）。再次注意，基督的复活直接导致祂成为普世的君王。

解经家们认为，这个陈述——基督是“诚实作见证的”、“首生的”、和“世上君王元首”——是以诗篇八十九篇 27、37 节为基础，这无疑是正确的，因为这三个短语全都出现在那里。可是，这引喻的深远意义却通常没有被讨论到。该诗篇紧接的上下文讲到大卫是个“受膏的”王，他要统治他的一切仇敌，而且他的

后裔要被坚立在他的宝座上到永远（《七十士译本》诗八十八 19～32；犹太教按弥赛亚的解释理解诗八十九 27〔《马所拉文本》〕〔《出埃及记米大示》19.7〕）。约翰看耶稣是在一个逐渐提升的末世层面上理想的大卫家的王，祂的死和复活产生了祂的永远王权，和祂“所爱的”儿女的王权（参：— 5b），一章 6 节发展了这点。“诚实作见证的”也可能是根据以赛亚书四十三章 10～13 节（见以下对三 14 的更多讨论）。

“首生的”是指基督因为从死里复活而得的崇高、特殊地位（也就是，关于旧约圣经中长子继承权观念的地位，特别是在王位继承的文脉里〔诗八十九 27～37 是根据撒下七 13～16 和诗二 7～8 发展这个观念〕）。基督已经得到在这世界之上最高的统治地位，意思不是说祂被承认为一切受造物中的第一位受造者，或是创造的源头，而是说，借由祂的复活，祂成了新造的启动者，我们会看到三章 14 节说明了这点（关于这点，见下文；参：西一 18 相同的言语和观念）。我们一再看到，复活乃是新造，它是与王权重叠的实际，而启示录一章 5 节则是另一个例子。

在本书卷中这个地方，基督在“世上君王”之上的王权表示，祂的统治不是针对祂所救赎的百姓，⁵² 而是针对祂所打败的仇敌，因为在启示录其他地方，*hoi basileis tēs gēs*（“地上的列王”）这个几乎完全相同的短语通常是指抵挡神的国度的人（六 15，十七 2，十八 3、9，十九 19；参：十六 14）。其中包括的，不仅是列国和它们所代表的百姓而已，也包括了这些国度背后的撒旦权势。基督在现今的统治可能会造成这些被打败的列王中某些人的悔改归正，这是二十一章 24 节所描绘的，其中“地上的君王”要进入这天上的城。

⁵² 与 Paul S. Minear, *I Saw a New Earth: An Introduction to the Visions of the Apocalypse* (Washington, DC: Corpus, 1969), 14; Elisabeth Schussler Fiorenza, “Redemption as Liberation: Apoc 1:5f. and 5:9f.,” *CBQ* 36 (1974): 223 的见解不同。

在启示录三章 14 节，复活就是新创造

启示录一章 5 节的经文之后在三章 14 节进一步发展，那里继续引喻诗篇八十九篇，因此就重复了耶稣的复活与王权之间的连结（见〈表 11.2〉）。

表 11.2

启示录一 5

启示录三 14

那诚实作见证的	那为阿们的，为诚信真实见证的
从死里首先复活，为世上君王元	神创造之始（《深文理译本》）
首的	

一章 5 节的“那诚实作见证的”在三章 14 节详述为“那为阿们的，为诚信真实见证的”，“从死里首先复活”被解释为“神〔新〕创造之始”。但是，除了诗篇八十九篇之外，三章 14 节还引喻了旧约圣经其他重要的经文，有必要对这节经文作广泛的探讨，因为就像加拉太书六章 15~16 节；哥林多后书五章 17 节；歌罗西书一章 15~18 节，本节经文是新约圣经中最明白把耶稣的复活解释为新造的经文之一。

在“那为阿们的，为诚信真实见证的”这个称号、以及结尾的“神创造之始”的背后，主要是以色列的信实的神在以赛亚书六十五章 16~17 节所赐新造的应许（“真实的神……真实的神……我造新天新地”）。在以赛亚书四十三章 10~12 节，神和以色列是这个新造的“诚实的见证人”，这个观念成了“见证”的背景。对旧约圣经的引喻被用来表示，基督是真以色列，并且为祂自身的复活——是“神〔新〕创造之始”，这新造是开始实现以赛亚书中新造的预言——这事作神的“阿们的，为诚信真实见证的”。如果所着眼的也包括犹太人根据创世记一章 1 节或箴言八章 22、30 节

(或箴八 22 本身)的相关解经传统的话，就应该将它视为如今被应用到末世新造上，这并非不可能。

过去对启示录三章 14 节的旧约圣经背景的看法

席尔柏曼 (L. H. Silberman)⁵³ 根据更早的柏尼 (C. F. Burney) 的一篇专文⁵⁴ 主张，启示录三章 14 节的“阿们”是对希伯来文 *’āmōn* (“工师”) 所作的错误音译，那字在箴言八章 30 节用来描述智慧，也在《主要米大示》中讲到创世记一章 1 节时指妥拉。他也说，启示录三章 14 节的“诚信真实见证的”和“神创造之始”这两个头衔，是分别取自希伯来文的箴言十四章 25 节 (*’ēd ’ēmet*, “诚实的见证人”) 和八章 22 节 (*rē’šit darkō*, “祂的道的开始”)。为了强化他的论点，他说米大示将“祂的道的开始”这个片语等同于“工师”，因为两者都应用于妥拉。⁵⁵ 席尔柏曼的结论是主张，启示录三章 14 节必定是读入一段希伯来文的前例，“工师——就是诚信真实的见证人，祂的创造中最先的——如此说。”

蒙哥马利 (J. A. Montgomery) 提出类似的主张，就是启示录三章 14 节是根据箴言八章 22、30 节。⁵⁶ 特别是，他说，约翰按着拉比的方式把箴言八章 30 节 *’āmōn* (“工师”) 的发音变为 *’āmēn*。这就表示约翰把那段经文里的智慧理解为“阿们”，并且立刻在启示录三章 14 节用它作为基督的称号。其他人以比席尔柏

⁵³ L. H. Silberman, “Farewell to O AMHN: A Note on Rev. 3:14,” *JBL* 82 (1963): 213–15.

⁵⁴ C. F. Burney, “Christ as the APXH of Creation (Prov. viii 22, Col. i 15–18, Rev. iii 14),” *JTS* 27 (1926): 160–77.

⁵⁵ 同意席尔柏曼的分析的有 L. P. Trudinger, “O AMHN (Rev. III:14) and the Case for a Semitic Original of the Apocalypse,” *NovT* 14 (1972): 277–79.

⁵⁶ J. A. Montgomery, “The Education of the Seer of the Apocalypse,” *JBL* 45 (1926): 73.

曼和蒙哥马利更明确的方式主张，歌罗西书一章 18 节和启示录三章 14 节是平行经文，两者都是直接根据箴言八章 22 节，它们在争论中用来反驳犹太—诺斯底主义对于耶稣的观念，那观念说祂是个调解的权势，但不是至高的权势。⁵⁷ 有些人否定有任何部分是根据歌罗西书一章 15、18 节，只认为是参考箴言八章 22 节，强调 *archē* 是表示基督在时间上先于原初的创造。⁵⁸

启示录三章 14 节是谈到复活的基督，并且是引喻以赛亚书中新造的预言

前面所提席尔柏曼和其他人的提案是有可能的。然而，除了关于这个犹太传统的日期问题之外，还有其他因素引发对于这提案的质疑。第一，不论启示录一章 5 节和三章 14 节与歌罗西书一章 15~18 节之间的关系为何，这两处经文主要都应该按它们在启示录里紧接的上下文来解释。在这方面，三章 14 节是要用来在文字上发展一章 5 节的基督的称号，正如基督在每封信开头部分的其他自我表述，也是出自第一章中基督所说的一些话或是对祂的描述。正如上文所说的，一章 5 节说耶稣是“诚实作见证的”和“从死里首先复活的”，这关联到的显然不是起初的创造，而是祂的事工、死、和复活。三章 14 节中自我描绘的第二部分，“神创造之始”（《和合本》作“在神创造万物之上为元首的”），显然是发展一章 5 节的“从死里首先复活”，在那里，它也是紧接在“诚实作见证的”之后。⁵⁹

⁵⁷ 如 Colin J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNTSup 11 (Sheffield: JSOT Press, 1986), 186–87.

⁵⁸ Traugott Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, TUGAL 85 (Berlin: Akademie-Verlag, 1971), 143–47.

⁵⁹ 三章 14 节的第二个短语显然是发展一章 5 节的“从死里首先复活的”，因为基督在其他每封信的开头所作的自我表述，都是根据第一章里对基督所作的某些描述，而因为三章 14a 节的“为诚信真实见证的”显然是根据一章 5a

不同于大多数解经家的见解，这经文不是连结耶稣与创世记第一章中原初的创造；而是解释一章5节所说耶稣的复活。⁶⁰ 祂的复活被视为新创造的开始，这与歌罗西书一章15b、18b节平行：比较歌罗西书一章15b节的“一切受造物的首生者”（*prōtotokos pasēs ktiseōs*；《思高圣经》；《和合本》作“首生的，在一切被造的以先”）与歌罗西书一章18b节的“是元始，是死者中的首生者”（*archē, prōtotokos ek tōn nekrōn*；《思高圣经》；《和合本》作“是元始，是从死里首先复生的”）。前者可能是指创世记里原初的创造，后者这个子句则指复活为一个新世界的开始（它不仅与西一15~17有关联，也关联到一19~20、23，清楚证实了这点）。这与哥林多后书五章15、17节平行，保罗在那里把耶稣的复活理解为带来一个“新创造”，后者的经节是引喻以赛亚书四十三章18~19节，六十五章17节（参：连通的 *hōste* [“所以”；《和合本》未译]；弗一20~23，二5~6、10亦同）。

启示录三章14节中“神创造之始”这个头衔，是对一章5节的“从死里首先复活”作解释性的发展，这个结论有它的凭据，就是 *archē*（“开始”）和 *prōtotokos*（“首生的”）通常在意思上是相关的，特别是在歌罗西书一章18b节，几乎是按同义字的意思一并使用（*archē, prōtotokos ek tōn nekrōn*），指基督由于复活而

节，所以三章14b节就似乎可能是根据一章5节紧接着的“从死里首先复活”。三章14节“神创造之始”这个短语没有出现在第一章，所以必须将之视为对该章所说某事物所作的一个解释，而一章5节的“从死里首先复活的”是最可能、也最接近的选择。

⁶⁰ 持相同看法的只有 Burney, “Christ as the APXH,” 177; S. MacLean Gilmour, “The Revelation to John,” in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, ed. Charles M. Laymon (Nashville: Abingdon, 1971), 952。里斯特（Martin Rist, “The Revelation of St. John the Divine [Introduction and Exegesis],” in vol. 12 of *The Interpreter's Bible*, ed. George A. Buttrick [Nashville: Abingdon, 1957], 396）认为，其中包括了原初的创造和新的创造这两种观念。

在这新世代中享有的至高地位。此外，在启示录二十二章13节，基督的头衔是按同义的意思使用 *archē*（“首先的”）和 *prōtos*（“初”）。*Hē archē*（“那首先的”）不无可能不只是对一章5节的 *ho prōtotokos*（“那从死里首先复活的”）作解释性的发展，也是发展紧接着的短语 *ho archōn*（“元首”）。若是这样的话，它就可能是个解释上的相关语：*rē'sīt*（“开始”）和 *rō's*（“元首”）是基于同一个字根，在《七十士译本》里，*archē*（约75次）和 *archōn*（约90次）通常都用来翻译 *rō's*。⁶¹

这样，在一章5节，基督是“从死里首先复活，为世上君王元首的”，三章14节将之解释为新造的至高的启动者。因此，“神创造之始”这个头衔所指的，不是耶稣统管起初的创造，而是指祂的复活，那显示祂是新创造的开始，也是在它之上拥有至高无上主权的。以 *ekklēsia*（“教会”）来取代 *ktiseōs*（“创造”），的异读是后来的，因为它在抄本上的凭据很薄弱（只有在 *N**），可能是无意误读了 *ktiseōs*（结果在 *N** 就读作“教会的开始”）。可是，这个异读可能并非意外，因为抄写者很可能试图要维持与歌罗西书一章15、18节之间的平行，那里说基督是“首生的，在一切被造的以先”，这被解释为基督是“身体（教会）的头”（《和合本修订版》；《和合本》作“教会全体之首”）。至少，这异读可以是代表早期对此经文的解释，即不是以基督为原初创造的开始，而是新造的教会或教会的新世代的开始。

许多解经家下结论说，在 *ho amēn* 这个头衔的背后，是以赛亚书六十五章16节（“真实〔*'āmēn*〕的神”），只是甚少引用解经分析来支持这主张，而且从来没有将以赛亚书的连结关联到三章14节的创造观念。

⁶¹ 在歌罗西书一章18节；启示录三章14节和其他地方，*archē* 可以包括“开始”和“元首”两种观念，进一步的证据，见 Burney, “Christ as the APXH,” 176–77; Holtz, *Christologie*, 147。

可是，有很有力的凭据显示，以赛亚书的经文是启示录三章14节这些头衔的主要源头。有七个证据的线索支持它是引喻以赛亚书六十五章16节。

(1) *Ho amēn* (“那真实的”)是希腊文“信实的”(*pistos*)与“真实的”(*alēthinos*)的闪语对等语，《七十士译本》通常主要用 *pistos*，但有时也用 *alēthinos*，来翻译字根 *ʾmn* (“成为信实的”)的动词和名词。⁶² 所以，这个三重称号可能是对以赛亚书的“真实的”所作的个别、扩展的翻译。

(2) 连同启示录一章5节(和那里引喻的诗八十九37)，以赛亚书六十五章16节的文本传统和它的文脉，代表一个丰富的词语和观念的源头，它可能在第一世纪时就存在了，三章14节的头衔可能就是出自其中。⁶³ 第一，希伯来文的经文两次称神为“真理〔*ʾāmēn*〕的神”，不同的希腊文旧约圣经以下列三种方式翻译它：[1] *ton theon ton alēthinon* (《七十士译本》)；[2] *en tō theō pepistōmenōs* (《亚居拉译本》；耶柔米；86号抄本用的是 *pepistōmenos*)；[3] *en tō theō amēn* (《辛马库译本》；《狄奥多田译本》用 *amēn* 来翻译赛六十五章16的第二个“真实”)。这三个翻译分别称神为“真实的”，“信实的”，⁶⁴ 和“真实”。⁶⁵

对照这样的背景，启示录三章14节的头衔 *ho martyrs ho pistos kai alēthinos* (“那为诚信真实见证的”)，最好理解为对以赛亚

⁶² 见 Edwin Hatch and Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament* (Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1954)。

⁶³ 参：《马加比三书》二 11，称神为“信实的……真实的”(*pistos ... alēthinos*)。

⁶⁴ 《亚居拉译本》和耶柔米实际用的是“信实地”，86号抄本显然是用“信实的那位”。

⁶⁵ 如果这是表达礼仪的套语，它就仍然反映神的信实，所以“真实”仍然适用于神。

书六十五章16节的 $\gamma\alpha\mu\epsilon\acute{\nu}\nu$ (“真实的” = *amēn*) 的解释性翻译。⁶⁶ 或许“阿们〔真实〕”被放在第一位，后面接着的是“诚信真实”，为要显示后面的子句是对以赛亚书的“阿们〔真实〕”作一种解释性的扩展。

这个表述可能是对以赛亚书经文所作的一种独立、扩充的翻译。或者，同样地，启示录一章5节的“诚实的”向来被对照以赛亚书的“阿们〔真实〕”来理解，现在也是如此。“真实”出自启示录三章7节，它出现在那里，已经是作为对一章5节的“诚实”的一种翻译了，又在三章14节加入，作为扩充意思的一部分。可是，另一种可能是，《七十士译本》、《亚居拉译本》、《辛马库译本》、和《狄奥多田译本》的不同读法，都已经以更早版本的形式存在于第一世纪，或是代表更早的对以赛亚书六十五章16节的解经传统，并且启示录三章14节的翻译是受这些先前版本或传统的影响而“触发”并作成的。

这种扩大的翻译是独立完成或有依存性，是很难决定的。后者是一个吸引人的可能，因为以赛亚书六十五章16节的四个希腊文版本一起，有像启示录三章14节一样的扩大翻译的意思，这似乎不仅是个巧合而已。不论是何者，借着对旧约圣经经文的解经而讲出在天上的基督的称号，这类似犹太教的作法，后者根据对旧约圣经经文的解经拟出个别天使的名字。⁶⁷

希伯来文的 $\gamma\alpha\mu\epsilon\acute{\nu}\nu$ 可以有三种可能的标注母音的方式，它们与《七十士译本》至少两种、也可能三种版本的读法和启示录三章14节相似，这强化了一个概念，就是这三种希腊文读法在主后第二世纪之前就已经以某种形式存在了。

⁶⁶ Mathias Rissi, *The Future of the World: An Exegetical Study of Revelation 19.11–22.15*, SBT 2/23 (London: SCM, 1972), 21; H. Schlier, “ $\alpha\mu\epsilon\acute{\nu}\nu$,” *TDNT* 1:337 亦如此认为，只是这两人都未引用上述《七十士译本》版本为凭据。

⁶⁷ 见 Saul M. Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism*, TSAJ 36 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993)。

(3) 在整本圣经里，“阿们〔真实〕”通常是人回应神的话或是一个祷告，在福音书中有时是指耶稣的值得信靠的话。可是，有件事加强了以赛亚书六十五章16节和启示录三章14节之间的连结，就是圣经中只有在这两段经文里是以“阿们”为一个名字。

(4) 以赛亚书六十五章16节只是一般性地提到“真实的神”的“福”，在接下来的一节，正是把这福理解为祂所要作成的新造的福：“看哪，我造新天新地”（六十五17）。⁶⁸ 同样地，紧接在引喻以赛亚书六十五章16节（“那为阿们的，为诚信真实见证的”）之后，说耶稣是“神创造之始”，这可能是引喻以赛亚书六十五章17节的新造的预言，它也是紧接在六十五章16节之后。因此，基督被视为“新造”的开始。

(5) 所着眼的是以赛亚书的这个部分，这也可能是因为，在相近的二章17节和三章12节的文脉里，约翰也在思想以赛亚书六十二章2节和六十五章15节，并且在三章7、9节也聚焦于以赛亚书的其他相关经文。

(6) 启示录二十一章5节也证实了对以赛亚书六十五章16节所作的引喻：那位“坐宝座的”说，*idou kaina poiō panta*（“看哪！我将一切都更新了”）——这是提到以赛亚书四十三章19节，六十五章17节——然后祂提及这个宣告，*hoi logoi pistoi kai alēthinoi eisin*（“这些话是可信的，是真实的”）。这个宣告本身是发展前面二十一章1节引喻的以赛亚书六十五章17节（“我又看见一个新天新地”）。对照这点，在二十一章6节，神或耶稣被称为“初”（*hē archē*）就不是偶然了。这表示，二十一章1、5节所想望的实现，已经因着耶稣的复活而启动了（在三14），因为两者都引喻相同的以赛亚书的新造的预言。还有进一步的线索，就是 *pistos kai alēthinos*（“可信的和真实的”）这个短语在本书

⁶⁸ 亦注意，在第16和17节，每节第二行的平行短语的相似处：“从前的患难已经忘记／从前的事不再被纪念”。

卷其他地方出现三次，其中一次是作为引言，肯定神要“将一切都更新”这个真理（二十一5），第二次（二十二6）的功能也类似，是对二十一章5节~二十二章5节作强调性的结论，那段经文同样是讨论新造（虽然在二十一5和二十二6用这字的复数）。⁶⁹

(7) 在“诚实作见证的”背后的的是诗篇八十九篇，虽然这背景可能从启示录一章5节转入三章14节，“诚实作见证的”观念却还有另一个旧约圣经背景，特别是这个措辞在三章14节的文脉，它在那里凸显的程度过于诗篇八十九篇37节。《七十士译本》的以赛亚书四十三章10节说，“你们〔以色列〕是我的见证人，并且我是见证人，主神说，还有我所拣选的仆人。”同样地，《七十士译本》的四十三章12~13节与四十三章10节平行，说：“你们〔以色列〕是我的见证人，并且我是见证人，主神说，从起初就是〔*kagō martyrs legei kyrios ho theos eti ap' archēs*〕。”⁷⁰

在《七十士译本》的以赛亚书四十三章里很醒目的是，以色列、神、和仆人都被称为“见证人”。事实上，他尔根把“我的仆人”解释为“我的仆人弥赛亚”。以色列、神、和仆人要见证什么呢？在那文脉里，显然他们主要是要见证神过去在出埃及时的救赎作为（四十三12~13、16~19），而最重要的就是要见证神将要使他们从被掳归回的作为，那是以从前从埃及得救赎为蓝本。

《七十士译本》的以赛亚书四十三章18~19节说，这个要临到的

⁶⁹ 矛若 (Philip Mauro) 近乎主张，以赛亚书六十五章的新造预言在启示录三章14节开始实现，是有可能的，可是他的讨论很简短 (*The Patmos Visions: A Study of the Apocalypse* [Boston: Hamilton, 1925], 129-30)。在哥林多后书五章14~17节，保罗也把基督的复活理解为开始了以赛亚书四十三章19节和六十五章17节新造的预言 (见 G. K. Beale, "The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14-7:1," *NTS* 35 [1989]: 550-81)。

⁷⁰ 虽然有些《七十士译本》的抄本在四十三章12节没有 *martyrs*，但是仍然可能暗示或假设了 *legei martyrs* 这个短语。

归回正是一个新造：“你们不要记念从前的事，也不要思想起初的事。看哪，我造作新事。”所以，以色列、神、和弥赛亚都要作未来的归回和新造的见证。以赛亚书四十四章6~8节也说，就神过去的创造作为和祂将要拯救这国民脱离被掳而言，以色列都是一个“见证人”。以赛亚书四十三章10~13节和四十四章6~8节也都强调，这见证是针对偶像作的，它们无法与真神和祂的至高作为相比。

特别值得注意的是，在以赛亚书四十三章10~13节，以色列、神、和仆人（弥赛亚）所见证的，是“从起初”的事件（*ap' archēs* [赛四十四8也类似]），它们与未来的新造连结，他们也同样要为那事作见证。“从起初”这个片语和 *archē* 在《七十士译本》以赛亚书的各文脉里的类似措辞，都是指第一个创造的“开始”（四十21，四十二9，四十四8，四十五21，四十八16），或是当神在出埃及时创造以色列为一个国家的这个“开始”（四十一4，四十三9、13，四十八8、16，五十一9，六十三16、19）。但是《七十士译本》的四十三章12~13节说，神是一个“见证人……〔甚至〕从起初就是”（*kagō martys ... eti ap' archēs*），这是要强调，见证神过去的救赎作为是新造，以此为基础，说祂未来的救赎作为是一个逐步升高的新造。对于祂过去创造世界，和在出埃及时创造以色列为一个国家（我们已经看到这也被视为一个新造）⁷¹ 的作为，神一直是个见证人，而祂要再次为另一个创造作见证。

所以，重点乃在于，以色列、神、和仆人是那要来的新造的“见证人”，那是这国家的历史和宇宙历史的另一个“开始”。以赛亚书四十三章10、12节的“见证人”，应该理解为一个“真见证人”，因为它与紧接前面的以赛亚书四十三章9节成对比，在那里，以赛亚命令万国的“见证人”（*martyras*）（=虚假的偶像或

⁷¹ 如：《所罗门智训》十九6。

先知)，要说“真理”（*alēthē*）。*Alēthēs* 这字强调一个劝诫，就是见证人必须是真的。犹太教把以赛亚书四十三章12节的“见证人”视为一个真见证人，这并非偶然，因为米大示明确地将他与那些作“假见证”的人作对比（《利未记米大示》6.1; 21.5）。

结论

启示录三章14节所着眼的，不在于耶稣是原初创造的原则、起源或源头，而是在于耶稣是新造的启动者。*Tēs ktiseōs*（“创造的”）这个短语最好理解为一个表示部分的所有格，虽然 *hē archē* 这个观念可能隐含了三个观念：(1) 就任，(2) 超越……之上，和(3) 时间上在前。根据与歌罗西书一章18节的平行，和特别是根据启示录一章5节（“从死里首先复活”，紧接着以“为世上君王元首”解释），可以明显看见后面两种观念。⁷² 三章14节提到“见证〔人〕”，焦点更可能是以赛亚书四十三章新造的预言，因为它似乎是在解释一章5节所引喻的诗篇八十九篇：耶稣是“诚实作见证的”、“首生的”、和“世上君王元首”，实现了诗篇八十九篇，祂被解释为至高的神——人为新造所作的见证，祂是这新造的桥头堡，实现了以赛亚书四十三章。

有些解经家认为，*tēs ktiseōs tou theou*（“神的创造”）是指原初的创造，他们不喜欢把 *archē* 翻译作“开始”，因为他们认为这就必须把耶稣视为受造者，像其余的受造物一样。⁷³ 可是，把这短语当作是指新造，会产生我所主张的这种不同的理解。毫无疑问，关于新造（二十一5）和这整卷书（二十二6）的信息，被称为“可信的，真实的”（十九9、11，三14，一5）。

⁷² 关于“开始”在犹太和希腊著作里指时间上在先，见 Holtz, *Die Christologie*, 145-46。

⁷³ 见：如 George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 65。

罗梅尔 (Ernst Lohmeyer) 主张，三章 14 节的“神创造之始”是说基督是新造教会群体的主，但不是指整个新造的主。⁷⁴《西奈抄本》(Codex Sinaiticus) 可能是持这种解释的一个早期见证 (在前面，我们看到它的异读，说基督是“教会的开始”)。这是因为他以歌罗西书一章 18 节为背景来解释三章 14 节，他对前者的理解是，它仅关乎教会的创造。可是，即使是为了论述而假定，歌罗西书第一章是解释启示录三章 14 节的关键，也不应该将歌罗西书一章 18 节局限于新教会群体，因为它是与歌罗西书一章 15~17 节的创造宇宙连结。接下来歌罗西书一章 19~20、23 节的文脉显示，保罗在一章 18 节所理解的是，耶稣的地位不仅超越了教会，还延及整个创造。耶稣和教会是新造的开始，但不是仅此而已。可是也有个主张可以支持罗梅尔的观点，就是耶稣只被视为教会的主，因为这是启示录一章 12~20 节开始的异象中对祂的描绘。当然，这是部分正确的，但是就如在歌罗西书里，虽然耶稣和祂的群体是新造的开始，那却并非全部，如启示录二十一章 1~5 节所显示的。此外，启示录第一章清楚表示，耶稣是普世的君王和主，特别是一章 5 节，它是三章 14 节的主要基础。前面也说明三章 14 节与二十一章 1、5 节有整体性的连结，那是关乎宇宙的新创造。⁷⁵ 这样，复活、新造、和王权就彼此相联了。

启示录一~三章其他地方谈到的复活

启示录一章 13 节~三章 22 节这整个部分，是关于复活的基督的记载，祂向约翰显现 (一 13~20)，然后透过祂对约翰的显现

⁷⁴ Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 3rd ed., HNT 16 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1970), 38.

⁷⁵ 以上关于启示录三章 14 节的旧约圣经背景的讨论，是 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Rev 3.14,” *NTS* 42 (1996): 133-52 的摘要。关于 *archē* 的其他意思的讨论，见 Moses Stuart, *Commentary on the Apocalypse*, 2 vols. (Andover, MA: Allen, Morrell & Wardwell, 1845), 2:97-100.

和说话，把预言的信息传给七个教会（二1~三22）。在第一章的复活叙事里，将耶稣描绘为君王、祭司、和审判者，这再次把祂的复活连结到王权。祂是统治的王，是“人子”，开始实现但以理书七章中“人子”的预言，这人子是要治理世界的（启一13）。祂的衣着不仅与王服有关联，也特别与祭司的服饰有关联（一13b）。“剑”的意象也传达一个观念，就是祂是末世的审判者（一16，引喻赛十一4和四十九2），在二章12、16节和十九章15节显然是如此应用的。引喻以赛亚书十一章4节表示，审判是这位要来的弥赛亚君王的一项关键职能（见：赛十一1~4），这在耶稣身上实现了，祂是复活的弥赛亚君王。⁷⁶ 亚当是起初创造的祭司—君王，应该要宣告对蛇的审判；回想这点并无不当。⁷⁷ 此外，我们看到，但以理书七章13~14节是旧约圣经发展创世记一章28节的经文之一，而“人〔亚当之〕子”则是发展亚当。翻腾的大海和从其中出来的变形的动物，乃是传达毁坏创造的概念，这是暗示，在审判它们之后（参：但七22），进展到一个有秩序的新造，那是在人子（但七13~14）和圣徒（但七18、22、27）的统治下。⁷⁸

启示录的这个引言部分特定、明白地提到耶稣的复活。再次，在一章18节，耶稣肯定了因着祂的复活而来的君王的至高地位：“我曾死过，现在又活了，直活到永永远远，并且拿着死亡和阴间的钥匙。”三章7节强调王权的概念，那里是申述一章18节：耶

⁷⁶ 对一章13~16节，以及对本章中其余部分所作的更多深入分析，见 Beale, *Revelation*.

⁷⁷ 启示录二章7节明显提到吃“神乐园中生命树的果子”，表示所想到的可能也有创世记一~三章。创世记一章28节与以赛亚书十一章1~2节也有共通之处，就是把植物的隐喻应用到人的增长上（注意创一28和赛十一1共通的希伯来文动词 *prh*，和《七十士译本》的创一28与《亚居拉译本》和《辛马库译本》的赛十一1所用的 *auxanō*），这都有助于这两段经文的连结。

⁷⁸ 见第二章。

稣是“拿着大卫的钥匙，开了就没有人能关，关了就没有人能开的”（关于至高权柄以及祭司意味的观念，见：赛二十二20~23，它的一部分在启三7引用）。⁷⁹ 启示录还有两次将耶稣的复活直接连结到祂的王权。⁸⁰

二章7节“得胜的”要“吃神乐园中生命树的果子”，这个应许是指在新天新地里承受永生，这是二十二章2、14、19节所作的澄清。在二章8节，耶稣从死里复活显示了祂的永恒性：祂是“那首先的、末后的”。因为耶稣有永远的复活生命，那“至死忠心”的——就是认同耶稣自身经历的模式的人——将承受与耶稣所受的相同奖赏，就是“生命的冠冕”（也就是“冠冕，就是〔复活〕生命”，同位语所有格〔二10〕）。⁸¹ 冠冕在某种程度上传达了王权的概念，那也是耶稣在祂复活之时所得的奖赏。还有，二章11节进一步把“生命的冠冕”解释为不被“第二次死”所胜，后来又解释为免受最后的审判（关于这点，见：二十11~15，二十一8）。这最好视为在肉身死亡时全然赐下的奖赏，但是已经部分享有了，因为三章11节吩咐非拉铁非教会的人，要“持守你所有的”，并马上将之解释为他们的“冠冕”。⁸²

⁷⁹ 关于这点，见 Beale, *Revelation*, 283-85。

⁸⁰ 启示录二章27节：“像从我父领受的权柄一样”，这是祂“得胜”的结果；三章21节：“我得了胜，在我父的宝座上与祂同坐。”此外，在这卷书后面，耶稣被描述为一位“男孩子，是将来要用铁杖辖管万国的；她的孩子被提到神宝座那里去了”（十二5，这是实现诗二7~9的弥赛亚王权的预言）。对耶稣而言，“得胜”与祂的复活为同义，见：五5~6。

⁸¹ 三章21节反映了相同的双重观念：“得胜的，我要赐他在我宝座上与我同坐，就如我得了胜，在我父的宝座上与祂同坐一般。”二章26~27节也是一样。所以，因为耶稣的复活造成统治的地位，信徒的复活也一样。

⁸² 《所罗门颂歌》二十章7节劝勉信徒，要在现今“丰富地穿戴主的恩典，进入祂的乐园里，并且从祂的树上为你自己做一个冠冕”；对圣徒而言，这个冠冕既是过去的实际，也是现今的实际（《所罗门颂歌》一1~3，十七1；参：《以赛亚殉道及升天记》九18）。

再次，我们看到新造的概念（以复活表达）与王权的概念综合了，这个综合是我们最先在创世记一～二章，然后在旧约圣经和新约圣经其他地方一再看到的。

在启示录四～五章，复活就是新造和王权

启示录第四～五章是整卷的枢纽。这两章从第一～三章转入，成了本书其余篇章的源头。第四～五章的要点是：神惩罚和救赎世界的旨意透过基督的死和复活开始实现了，透过祂的统治，神的创造旨意要完美地施行，成就神的荣耀。这点的教牧目的是对正在受苦的基督徒保证，神和耶稣有至高无上的主权，他们目前面对的事件是一个至高计划的一部分，当他们得救赎，他们的信心因着他们的复活和迫害他们的人被惩罚而得证实时，这计划会达到高潮。

这整卷书中提到复活的最有名的经文，或许就是五章5～6节：

长老中有一位对我说：“不要哭！看哪，犹大支派中的狮子，大卫的根，祂已得胜，能以展开那书卷，揭开那七印。”我又看见宝座与四活物并长老之中，有羔羊站立，像是被杀过的，有七角七眼，就是神的七灵，奉差遣往普天下去的。

在三章21节，基督说，“我得了胜，在我父的宝座上与祂同坐”，五章5～14节的图画和解释可能是申述这句话。而三章21节本身是发展三章14节，那是七封信每一封的模式的一部分，每封信的结语通常都与基督在那信开头所作的自我描绘有关。这里的情况是，基督为了在祂的复活中开始的新创造作见证（三14），在三章21节将之解释为复活的主在祂父神的宝座上统治。当基督继续在教会时代中以王的身份统治时，祂的复活和高升的地位也继续下去。这可能是一个暗示，表示第四～五章与新造的主题连结。再次，第五章对耶稣复活的描绘，是把祂高举到统管整个宇宙的

地位上，接下来的篇章（第六～十九章）将祂视为以各种方式行使这统治。特别是祂的复活导使祂得王权和至高无上的地位，并且持续拥有，正如从祂有象征神至高统治的“书卷”（五7）和祂与神的宝座认同（五12～13）可以明显看见的。因此，祂所救赎的人也得享祂的王权和祭司职分：“你曾被杀，用自己的血从各族、各方、各民、各国中买了人来，叫他们归于神，又叫他们成为国民，作祭司，归于神，在地上执掌王权”（五9～10）。⁸³

在第五章，基督的复活和它对祂及祂的百姓在关乎王权和祭司职分上的功效，是对新造的开始所作描绘的一部分，正如上文所暗示的。可是，在第五章哪里可以看到新造呢？可能在第四章就已经预示新造了。四章3节的三块宝石是一个概略，也是预示二十一章11、19～20节更完整的宝石清单，那里描写神的荣耀的彰显，不只是像四章3节那样在天上而已，也在整个新造里以完成的形式彰显。在启示录二十一章，宝石和它们的光辉是对新造的描绘的一部分（亦见：二十一18～23）。跟宝石一起，虹也是一个开始的暗示，表示这个异象终将带出一个新造，其规模要远大于挪亚时的，要记得虹是从挪亚洪水而出的新造的第一个启示记号。这里虹的出现有可能是新造的第一个属天记号吗？这新造已经在基督里启动了，并且要在历史尽头时完成。

第四～五章还有其他什么地方冒出新造的观念呢？我已经主张，三章14节明显表示新造是因基督的救赎工作而启动，可是这也可以从五章9节用“新”来描述那工作觉察出来。片语“新歌”（五9）里的“新”这字是另一个特色，把基督的救赎工作连结到一个新造的开始，因为

⁸³ 在五章9节，我们看到了基督的祭司行动，就是将自己献为流血的祭物，这是发展一章5节里同样的祭司的概念，而就像在五章9～10节一样，这也连结到基督的王权和信徒的王权和祭司职分的观念（一6）。关于这点，见 Beale, *Revelation*, 190-96, 358-64。关于现在时态的“正在执掌王权”、而不是“将要执掌王权”，见紧接下文的讨论。

1. 第五章的异象是从四章11节明白提到的神的创造之工出来的，所以它必定与创造有关联；
2. 接下来五章12、13节关乎基督和祂的救赎工作的诗歌，明显与四章11节关乎神创造之工的诗歌平行（见：五12）；
3. 启示录中“新”字出现在其他六处地方，其中三次是在第二十一章中描述要来的被更新的创造（第1~2、5节），两次指这新世界的某种层面（三12；并根据三12来理解二17），还有一次是再次谈到“新歌”（十四3）；
4. “新歌”在旧约圣经中提到七次，其中四次与神的创造作为有关系，而这些作为又与祂的至高权柄和解救以色列有关联（参：诗三十三1~22，九十六1~13，一四九1~9；赛四十二5~13）；
5. 犹太教把这些旧约圣经经文里的一部分关联到那要临到的弥赛亚时代和新造。⁸⁴

在第五章里，对基督和圣徒而言，这统治显然都被理解为现今的⁸⁵（五10a亦是如此，特别是根据一6）。⁸⁶因此，新造的国度已经借着基督的死和复活而进入现今的堕落世界了。

但是，创造这个主题是如何切合第四和第五章呢？神在创造中的至高主权（第四章），是祂在审判和救赎中的至高主权（第五

⁸⁴ 《民数记米大示》15.11；《米大示坦库玛》创世记1.32；《巴比伦他勒目》〈论许愿〉13b；有趣的是，《出埃及记米大示》23.11把诗篇九十八篇1节应用到弥赛亚时代，那是以赛亚书六十五章16节在新造的文脉里所预言的。

⁸⁵ 虽然有些人试图主张，基督在第五章的登基是指未来的登基（例如，紧接在所谓的千禧年之前），但第五章显然是描绘基督在祂复活之后的高升（关于这点的更多讨论，见 Beale, *Revelation*, 312-69）。

⁸⁶ 五章10b节（“他们……在地上执掌王权”）可能也是如此，虽然有可能未来时态的异读（“他们将要执掌王权”）才是原典，如果是这样的话，五章10a和10b节就是个典型的“已经实现和尚未完全实现”的表达语了（关于这点，见 Beale, *Revelation*, 361-64 的讨论）。

章)的基础,那又引发所有受造物的赞美。四章11节和五章9~13节结尾的诗歌,证实了在这两章之间的这种整体的连结,因为这些诗歌的功能是对各自篇章作解释性的总结。⁸⁷这两首诗歌之间醒目的平行显示前者是直接连结到后者,⁸⁸而这个可能的连结就是前一首诗歌是后一首的基础。⁸⁹

这平行显示,约翰要在神身为创造者和祂透过祂在基督里所作之工而为救赎者之间,作成是一个非常密切的解释性关系。这表示神羔羊的救赎是继续神的创造之工,⁹⁰但却是在一个新的等级上。那堕落了创造被回复到与它的创造者之间的关系,若非借着甘心顺服,就是透过强迫臣服,这是以下几章所显示的。⁹¹在第四和第五章的诗歌之间字句的连结也表示,神对四章11b节所说的整个创造的掌控,是特定地借着基督死而复活以及圣灵而成就的,它带来一个新造的开始。基督的复活和王权,和它接下来成就的救赎,成了新造的桥头堡。

⁸⁷ 见 Minear, *I Saw a New Earth*, 67; David R. Carnegie, "Worthy Is the Lamb: The Hymns in Revelation," in *Christ the Lord: Studies Presented to Donald Guthrie*, ed. Harold H. Rowden (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1982), 250-52.

⁸⁸ 特别注意四章11a节和五章9节(参:五12)的 *axios ei* ("你配得"),以及四章11节的 *axios* ("配得的") + *ektisas ta panta* ("你创造了万物"),和五章12~13节的 *axios* ("配得的") + *pan ktisma* ("一切所有被造之物")。

⁸⁹ 见 Carnegie, "Worthy Is the Lamb," 248-49.

⁹⁰ 同上, p. 249。 *Ktizo* ("创造" [四11]) 和 *poieo* ("做" [五10]) 之间的相似,也暗示有这种解释性的连结。

⁹¹ Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16A (Tübingen: Mohr Siebeck, 1974), 102.

鸟瞰启示录里的复活，特别是启示录第六~二十二章

启示录似乎是以三个阶段来描绘信徒的复活。第一是暗示性的，我们已经看到，在地上的信徒是与复活的基督所独有的实际认同。所以，举例来说，因着基督的复活，我们看到祂经历了之前国度的一个升高的形式，目前活在世上的信徒也同样与这个国度认同（如：—5~6、9）。或者信徒的“得胜”被等同于基督的“得胜”（例如，见七封信的每一封的结尾）。

更清楚的是，基督徒复活生命的第二个阶段就是他们的灵魂升到天上。这可能是六章9~11节所描绘的，那里说那些被杀之人是在天上的“祭坛底下”，并且有“白衣”赐给他们。⁹² 六章9节把被高举的信徒描绘为“被杀了”（现在完成时态），这是一个记号，将他们与五章6节的“被杀过的”（现在完成时态）羔羊认同。这似乎不仅将他们与羔羊之死认同，也与羔羊的复活生命认同，那是五章6节里比死更大的焦点。⁹³ 在他们过世之后的生活里，他们被描绘为身穿白衣，这进一步将他们与羔羊的复活生命认同，因为祂在天上的君王复活生命里，也被描绘为身穿白衣（—13~14）。可是，他们与羔羊之间的差别是，虽然他们已经经历了在灵里某种形式的复活生命，但肉身却尚未复活。

二十章4节几乎与六章9~11节相同，说约翰看见“那些……被斩者的灵魂，他们都复活了”，并且“坐”在天上的“宝座”上，因此经历了一种“复活”和高升的王权（二十6）。关于启示录二十章的“千禧年”有许多争论，但是如果我在其他地方的长篇

⁹² 启示录十四章13节也非常相似：“从今以后，在主里面而死的人有福了！圣灵说：‘是的，他们息了自己的劳苦，做工的果效也随着他们。’”

⁹³ 六章9节的部分抄本传统（1611^c 2351 \mathfrak{M}^k sy^{h*}），紧接在 *dia tēn martyrion* 之后又加上 *tou arniou*（“因为羔羊的见证”），这强化了这样的认定；有部分的主流经文传统也用“耶稣基督”，而不是“羔羊”（见 H. C. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse*, 2 vols. [London: Bernard Quaritch, 1929], 2:179）。

论述是指向正确方向的话，那么第4~6节就是指在基督两次降临之间，当信徒肉身死亡时发生的灵命的复活。⁹⁴ 七章14~17节描绘在天上宝座前已逝信徒，和十四章1~5节描绘信徒群众，似乎与六章9~11节和二十章4~6节平行，可是它们可能是描绘一种对复活信徒的“已经实现和尚未完全实现”的观点。四章4节那二十四位头戴冠冕、坐在座位上的长老，也可能是被高举的圣徒，他们在这居间时代里代表神的所有百姓和他们的王权（虽然他们有可能是天使，代表教会和它的特殊地位）。

描绘复活的第三种方式是一项最后的实现事件。这描绘通常不是直接关乎肉身复活，而是呈现关于这最后状况的其他有密切关联、重叠的观念。最写实的描绘是二十章12~13、15节：

我又看见死了的人，无论大小，都站在宝座前。案卷展开了，并且另有一卷展开，就是生命册。死了的人都凭着这些案卷所记载的，照他们所行的受审判。于是海交出其中的死人，死亡和阴间也交出其中的死人。他们都照各人所行的受审判。……若有人名字没记在生命册上，他就被扔在火湖里。

“海”和“死亡和阴间也交出其中的死人”，以致所有人都“站在宝座前”，这是指所有人最后的一般性复活（这符合约五28~29；徒二十四15；启二十5a），其中有些人要受审判到“火湖”里，其他名字“记在生命册上”的将得到“生命”为奖赏。所说那

⁹⁴ 关于这点，见 Beale, *Revelation*, 984-1021；汤姆·赖特（纪荣智、谭达峰、邱慕天译，《神儿子的复活》〔台北：校园，2016〕，603-8=N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* [Minneapolis: Fortress: 2003], 472-75) 不同意这点，但是我认为他没有提出充分的反对理由。关于对我的立场所作更有力的批判，见 Grant R. Osborne, *Revelation*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 696-719=奥斯邦著，顾华德译，《启示录注释》，二册（台北：华神，2008），928-58。

些“记在生命册上”的人，乃是引喻但以理书十二章1~2节：“那时，……你本国的民中，凡名录在册上的，必得拯救。睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的。”二十章15节的“生命册”最好理解为同位语所有格，“那册子，就是生命”，这在二十章12节进一步澄清：“另有一卷展开，就是生命册。”⁹⁵

让他们得赦免、并且赐给他们生命的“生命册”是什么呢？这本册子更完全的名称是“被杀之羔羊的生命册”（十三8〔二十一27用的是‘羔羊的生命册’〕）。所加上的描述“羔羊的”，若非表拥有的所有格（更好的说法是“属羔羊的生命册”），就是表源头的所有格。因着与这册子的关联而赐给他们的“生命”，是来自他们与羔羊的义行的认同，特别是祂的死，那同样表示他们与祂的复活生命认同（参：五5~13）。他们经过评估他们恶行的审判而没有被定罪，因为羔羊已经为他们受过定罪了：祂为了他们的缘故被杀（一5，五9尤其如此；亦见：十三8）。羔羊在神面前承认名字记在那册子上的所有人（三5），和那些与祂的义和祂的死认同的人。⁹⁶

十一章11~12节对两位见证人的描述受到争议，我在其他地方主张，这是指神的百姓最终得到伸冤，可能包括实际的复活，我仍然相信这样的结论：⁹⁷

过了这三天半，有生气从神那里进入他们里面，他们就站起来；看见他们的人甚是害怕。两位先知听见有大声

⁹⁵ 这种同样的基本意思的“生命册”也出现在三章5节，十三章8节，十七章8节，我认为这是指复活的生命，因为全部都是引喻但以理书十二章1~2节。

⁹⁶ 信徒有可能要经历二十章12~13节的“审判”却不被定罪，那是因为他们的行为被认为是“良善的”，因为它们是“在主里”做的，这是一章9节，十四章13节所暗示的（这可能与林后五10一致）。

⁹⁷ Beale, *Revelation*, 596–602。

音从天上来，对他们说：“上到这里来！”他们就驾着云上了天，他们的仇敌也看见了。

如果这两位见证人不是两位个别的先知，而是比喻作见证的教会的先知角色，那么这个复活的描述就代表他们最后在这世代尽头时、在迫害他们之人眼前得到伸冤。复活的图画出自以西结书三十七章 5、10 节。以西结书三十七章 1~14 节是神要使以色列从被掳巴比伦归回的预言。这里将国家被掳这种被打败的光景比作死尸，只剩下枯骨存留。可是，他们之归回这地和归回神，就像是枯骨复生一样。就像这些见证人，以色列被视为被迫害者“杀害”，然后复活了（结三十七 9）。

十一章 11~12 节的拯救可以是实际肉身从死里复活。可是，虽然有可能是暗示这样的观念，它却似乎并不是焦点所在，因为这两个见证人的得胜并不需要他们两人都（实际）死去。这两个见证人的升天是以比喻的方式，肯定神的百姓在末了终于得着决定性的解救和伸冤。这个比喻性的焦点是根据以西结书的预言而被强化，那里用非字面意思的复活言语来讲以色列从被掳归回。可是，我们已经看到，以西结书的预言不是全然比喻性的，因为它确实是指实际灵性的复活，这是暗示接下来就是肉身的复活。⁹⁸ 犹太教几乎一致把以西结书三十七章的预言理解为关乎肉身的复活，这可能是部分原因。⁹⁹

⁹⁸ 关于这点，见第八章。

⁹⁹ 以西结书三十七章10节在以下文献如此解释：《西卜神谕篇》二221~224；4:181-182；《拉比以利以谢残篇》33；以及爱任纽《驳异端》5.15.1；以西结书三十七章1~14节异象的各部分也是如此：《关于节日、安息日的讲经性注释》〔*Pesiqta Rabbati*〕Piska 1.6；《创世记米大示》14.5；《利未记米大示》14.9；《申命记米大示》7.6；关于对以西结书三十七章5节的相同观点，见《耶路撒冷他勒目》〈论半舍客勒的税款〉（*y. Šeqal.*）3.3¹；《耶路撒冷他勒目》〈论安息日〉（*y. Šabb.*）1.3[8.A]¹。

因为以西结书预言整个忠心的国家都要回归神，约翰就在教会的所有信徒身上看到它的实现，而不只是两个忠心的个人而已。约翰把以西结书应用到得着恢复的教会，因为他认为他们终于从他们世上的辖制和受苦的旅程里释放了。这表示他们是神的真百姓（参：结三十七 12~13）。这样一种最终和完全从捆绑中得释放，必定不只是灵命上而已，也是肉身上的。约翰福音五章 24~29 节进一步指出，肉身的复活很可能也是次要的着眼，那里使用以西结书三十七章，连同清楚提及但以理书十二章 1~2 节之灵命和身体复活的经文（第 24、28~29 节），表示一个已经启动的（属灵的）复活（第 25 节：结三十七 4、6、12~14），接着是在末日的的一个完成的（肉身的）复活（第 28 节：结三十七 12：“凡在坟墓里的，都要听见祂的声音”）。¹⁰⁰ 同样地，马太福音二十七章 52 节用以西结书三十七章 12~13 节来描述肉身复活（“坟墓也开了，已睡圣徒的身体多有起来的”）。¹⁰¹ 事实上，我们看到，以西结书三十七章本身可能是暗示肉身的复活。

除了启示录十一，二十章的描述外，其他关于这新造最后阶段的图画也暗示了复活。这点在二十一章 1 节~二十二章 5 节对新世界的描述里尤其明显。在这方面，这段经文表达最清楚的就是在二十一章 1~4 节：约翰“看见一个新天新地，因为先前的天地已经过去”。因为赎民后来被描绘为住在这个新世界里，也是它的一部分（二十一 2~4、6、24~27，二十二 4~5），可以假设他们也有新造的身体。这个假设有一事实为凭据，就是二十一章 1、4 节对以赛亚书六十五章 17 节的清楚引喻已经发生在三章 14 节，我们在前面看到，在那里，它以耶稣的复活为新造的开始。因为耶稣的百姓被明显地标示为更新世界的一部分，那也是以赛亚书六十五

¹⁰⁰ 如果约翰福音和启示录是同一作者的话，这就更重要了。

¹⁰¹ 以西结书三十七章 6、14 节也可能用在启示录二十章 4 节，只是对这经文有高度的争议。

章 17 节的实现，可能也将他们视为是按耶稣的方式实现了这个预言（也就是借着肉身复活）。在神的百姓当中，在这新体系里“不再有死亡”，因为死是“已经过去”了的“以前的事”（二十一 4）。在被更新之世界里的人，只是那些“名字写在羔羊生命册上的”（二十一 27），并且他们被视为承受了那书上所应许的复活“生命”¹⁰²（关于这点，见以上对二十 12~15 的讨论）。这个复活生命使他们能承受他们在永恒状况中所享受的一切（他们“必承受这些为业”），特别是与神之间的一种活泼的关系（二十一 2~7）。他们所饮的“生命的水”也暗示同样的事（二十二 17）。

启示录中其他讲到赎民的最终状况的经文也可能暗示他们的复活（十五 2~4，十九 7~9）。¹⁰³ 尤其在十五章 2 节，圣徒们如今“站”在天上神的宝座前（在四 6，天上有类似地上的洋海）。“站”（*hestōtas*）可能包括了复活的观念，因为本段经文与四章 6 节，五章 5~9 节连结：注意其中的共通观念，就是玻璃海中有火，羔羊和信徒的“得胜”（*nikaō*）、弹琴、唱救赎的诗歌，在启示录四~五章的这一切当中还有羔羊的“站立”（*hestēkos*）（五 6），这表示祂的复活。¹⁰⁴ 十章 5、8 节的那“踏海”的天

¹⁰² 记得“生命册”的背景是但以理书十二章 1~2 节，那显然是关乎复活的生命。

¹⁰³ 十九章 7~9 节是一个例子，这是就其中的“婚娶”隐喻在二十一章 2 节发展而言，我刚才主张那是新造和相关的复活概念的一部分。

¹⁰⁴ 关于七章 9 节同样的“站”的观念，见 Beale, *Revelation*, 424-28 有关第七章的引言（和对十五 3 的更多讨论）。在十五章 3 节所唱的不是两首歌，而是一首（注意增添说明用的 *kai*，“就是”、“实际上”）：圣徒把羔羊的得胜称颂为实现了红海的得胜所指向的预表（摩西之歌也被耶稣 [= 约书亚] [参：申三十二 44] 说出来）。在《诗篇米大示》145.1 和 149.1，出埃及记十五章 1 节的海边之歌被连结到将来世代中圣徒的末世歌唱（参《雅歌的他尔根》1.1；更多的讨论见 Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, trans. Henrietta Szold, 7 vols. [Philadelphia: Jewish Publication Society, 1909-38], 3:34-35, 6:11）。此外，在后来的犹太教里有文献证实，出埃及记十五章 1 节

使，如果被认定为基督，因而等同于旧约圣经中耶和华的使者的话，就进一步证实这点了。¹⁰⁵

启示录的结尾劝勉基督徒，要同享这个实现了的复活生命：“愿意的，都可以白白取生命的水喝”（二十二 17〔参：几乎完全相同的二十一 6；亦见：二十二 14〕）。¹⁰⁶

结论

在本章和之前的三章里，我尽力从解经和圣经神学说明，基督的复活是新造和国度的开始。基督的复活和高升的地位在这居间时代一直继续着，祂是新创造和君王的情况也是一样。所有相信基督的人，也与基督的复活和新创造的君王地位认同。这样的认同在属灵上是从这个世代就开始了，在肉身上则是从将来的世代开始。复活是新造国度的开始，这个实际也持续于这世代中，这观念是我在第六章论述的基础，就是这个新造国度和它的扩展成了圣经故事主线的主要踏脚石，成就神的荣耀。在此务必要重述我前面所拟出的新约圣经故事的主线：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。我将先前所拟旧约圣经故事主线修正如下：旧约圣经是神的故事，祂从混乱中、在一群罪恶的百

的歌暗示，以色列的歌唱者复活，在新世代中再次歌唱（《巴比伦他勒目》〈论公会〉91b；《拉比以实玛利的注释书》〔*Mekilta de Rabbi Ishmael*〕，Tractate Shirata 1.1-10）。这可能是进一步暗示，启示录十五章2~3节是个复活的场景。

¹⁰⁵ 这是 Beale, *Revelation*, 537-39, 547-50 所主张的。

¹⁰⁶ 同样见七章17节的“生命水的泉源”。在每封信结尾处赐给“得胜的”的应许，可能是“已经实现和尚未完全实现”的应许，就是永远的复活和与神同享的得胜王权（关于这点，见 Beale, *Revelation*, 223-310）。

姓之上逐步重建祂的末世新造国度，是借着祂的话语和圣灵、透过应许、圣约、和救赎做的，结果是给信徒的普世使命，去扩展这个国度，并使审判（被击败或被掳）临到不信的人，成就祂的荣耀。

这四章对于理解本书其余部分来说是极其重要的，因为接下来的所有部分都尝试说明，新约圣经的所有主要观念都是基督复活这颗钻石的各个刻面，它是“已经实现和尚未完全实现的末世新造国度”的开始。¹⁰⁷

¹⁰⁷ 在这方面，见 Richard B. Gaffin Jr., *The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul's Soteriology* (Grand Rapids: Baker Academic, 1978), 114–34。葛富恩关于基督复活的观念有重大的影响，也在多年前影响了我，我在本书中试图以各样方式阐述它。葛富恩主张，在保罗的思想里，基督的复活就是他的“救赎”——也就是从死里得解救。此外他还说，“被归之于基督的称义、儿子名分、成圣、和得荣耀，并非独立、个别的行动；反之，每一项都是描述同一项行动的不同面向”，这行动就是从死里复活和得赎（同上，p. 127）。当信徒与复活的基督认同，并且与祂联合时，他们也与这些同样的面向认同了。

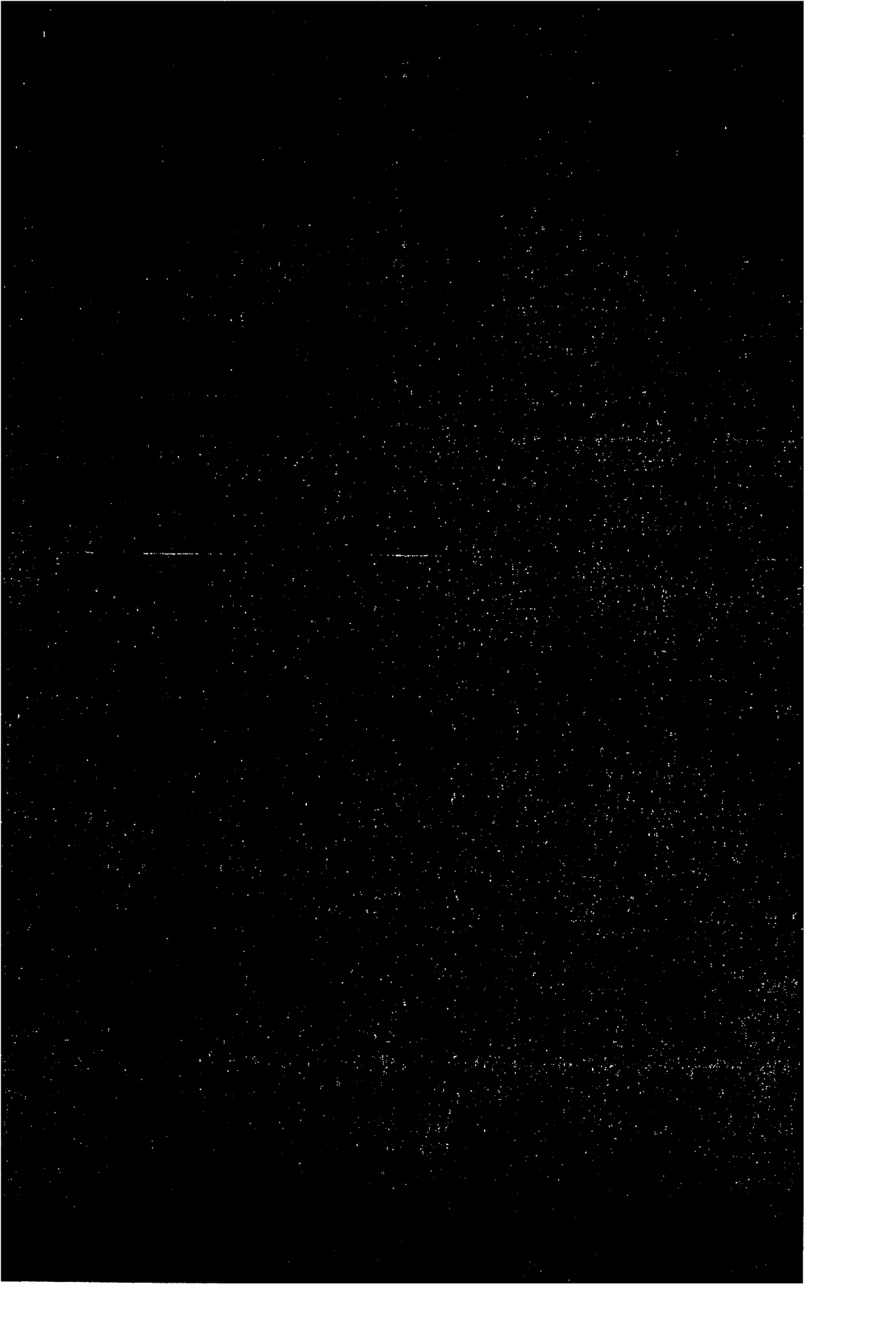
4

PART 4:
THE STORY OF IDOLATRY AND
RESTORATION OF GOD'S IMAGE IN THE
INAUGURATED END-TIME NEW CREATION

第四部分

拜偶像的故事和神的 形象在已启动的末世 新造中恢复





第 12 章

罪就是拜偶像——与那要被毁灭 或要得恢复的形象相似

前面四章大篇幅地阐释，新约圣经是如何认为末世新造和国度已经随着基督第一次降临而开始了，那特别是透过祂的复活和那些与祂认同之人的复活而发生的。他们的复活和王权在属灵上从这世代就开始了，并且在历史尽头时实际完成。但是我们现在要退一步来看，为什么人们必须在基督里重新被造。本章要解释的是，因为罪进入历史中，所有的人都成了拜偶像的，要不是敬拜他们自己，就是拜这受造界里的某种事物，而不是造物主。所以，他们不像堕落之前的亚当那样像神的形象，却是敬拜和效法受造物中的某些形象。¹ 这样，在人里面的神的形象就被扭曲了。接下来的两章要谈的是，基督以新的、最后的亚当身份降临，是如何纠正第一位亚当所犯的错。基督所作的工开始为人类得回所失去的：人们开始被重新创造，并且反映神的形象，而不是堕落受造物的样式，这过程要在基督最后降临时完成。所以，罪被视为是根源于偶像崇拜。因此，本章的焦点在于偶像崇拜的罪，而不是一般性的罪，因为我们看到，拜偶像是所有其他罪的源头。这样，对于我的新约圣经故事主线中的罪的焦点，主要是以偶像崇拜来说明，虽然在罪这个题目上当然还有许多可以谈的。

¹ 本章是 G. K. Beale, *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008) 的摘要。我要感谢我的研究生达凌 (Mike Daling) 帮我摘要该书。

创世记一～三章与偶像崇拜

亚当是造物主的形象和样式

虽然创世记第三章没有明白地把亚当和夏娃的罪标明为偶像崇拜，我们却必须作更深入的探究，看其中是否有拜偶像的观念。当亚当不再委身于神并且反映祂的形象时，他乃是敬拜神以外的其他事物，并且效法他敬拜的对象。所以，亚当的罪的核心就是偶像崇拜。

如创世记一章 28 节所说，亚当和夏娃应该治理全地：“神就赐福给他们，又对他们说：‘要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。’”创世记一章 27 节则为第 28 节的使命和目标提供了成就的方式：人类将借着“有神的形象”来实现这使命。² 亚当之反映神的形象，其中一部分是在于作祂在地上的统治副手，以此反映神的王权。

创世记第二章描绘，第一对夫妻被安置在神那多有树木的殿中，作为祂的形象来反映祂。亚当和夏娃和他们的后裔按着神的形象被造，是要反映祂的性情和荣耀，并且以之充满全地（创一 26～28）。

就如亚当的儿子是照着亚当的“样式”和“形象”出生的（创五 1～3），在外貌和性格上都像他的人间的父亲，亚当也同样是神的儿子，要反映他的父神的形象。这意思是，要亚当充满、制伏、和管理全地的命令表示，他应该遍满全地，不仅是借着他的后裔，更是借着带着形象、能反映神荣耀的后裔。³

² 在一章26a和26b节之间也有相同的关系。见 William J. Dumbrell, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus* (Grand Rapids: Baker Academic, 1994), 18-20.

³ 关于这点，见第二章。从这里开始，我通常只谈亚当，而不是夏娃，因为亚当是代理执政者，负有执行创世记一章28节使命的最终责任（见：罗五12～19），他是在伊甸圣所中的大祭司。我不会在此处论证这点，只是要指出：

亚当拜偶像的罪

可是，创世记第三章说，亚当和夏娃犯了罪，没有反映神的形象。他们违背了神所吩咐不可吃“分别善恶树上的果子”的命令。亚当在他受托付的使命上失败了，包括未能把那敌对神和不洁净之物隔绝在园子—圣殿之外。虽然创世记二~三章没有明白地说亚当的治理和制伏的任务是防范那邪恶的蛇进入园中，这含义却很明显。⁴ 如此，因着容让那蛇进入园子，亚当就容让罪和混乱进入圣所，并且进入他自己和他妻子的生命中。亚当没有制伏蛇，将它赶出园子，却让这蛇制伏他。亚当和他妻子不但没有想要亲近神，将祂反映出来，反而“藏在园里的树木中，躲避耶和华神的面”（创三 8〔亦见：三 10〕）。

当亚当和夏娃及他们的后裔向外迁移时，他们没有反映神在园子圣所里的同在，借此扩展它，反倒从园子里被逐出。亚当和夏娃只有在伊甸圣殿里才会反映神的安息。⁵ 他们被逐到园子外面，在那里只能找到辛苦劳碌（三 19）。因此，亚当和夏娃违背了神在创世记一章 28 节的命令，以致他们不再与神亲近，无法按着他们被命定要行的来反映神的活泼形象，并且还要受死（创三 19）。

这当中没有明显的字眼把亚当的罪描述为偶像崇拜，但是这观念却似乎无可避免地与他的过犯连结。“偶像崇拜”应该被定义为

除了罗马书五章12~19节以外，歌罗西书一章15~19节也视基督为最后的亚当，有权柄统管新创造，这似乎指出首先的亚当有权柄统管第一个创造。这种新约圣经的观点根源于创世记一~三章（例如，见 James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* [Grand Rapids: Zondervan, 1981]）。

⁴ 关于这点的更多讨论，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 66-71, 86-87; Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, KS: Two Age Press, 2000), 54-55, 65-67。

⁵ 关于伊甸是个圣殿的概念，见后面第十九章。

敬拜除神以外的任何事物。至少，亚当的忠诚是从神转到他自己身上，并且可能转到撒旦，因为他后来在某些方面像那蛇的性格。那蛇是个说谎者（创三 4）和欺骗者（创三 1、13）。同样地，当亚当被神问道，“莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？”（三 11），他没有直率地回答。亚当的回答是，“你所赐给我、与我同居的女人，她把那树上的果子给我，我就吃了”（三 12）。亚当诡诈地把他的罪推给夏娃，这是把责任从他转到他的妻子身上，这与圣经的见证相抵触，那里说要为堕落负责的是亚当，而非夏娃（见：例如，罗五 12~19）。此外，亚当就像蛇一样，不信靠神的话（关于亚当，见：二 16~17，三 6；关于蛇，见：三 1、4~5）。亚当从信靠神变为信靠蛇，这意味着他所反映的不再是神的形象，而是蛇的形象。⁶

这其中似乎还有一个崇拜自我的部分，就是亚当认为他比神更知道什么是对他更好的，而且他信靠他自己这样一个受造的人，而不信靠造物主。他可能听到了蛇引诱夏娃的话，“你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶”（三 5）。然后，在三章 22~23a 节，亚当被逐出园子，因为在某种意味上，蛇的话实现了：

耶和华神说：“那人已经与我们相似，能知道善恶。现在恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着。”耶和华神便打发他出伊甸园去，耕种他所自出之土。

⁶ 同样地，在创世记三章2~3节，夏娃错误地引用神在二章16~17节的命令，亚当也没有加以更正，这反映蛇计谋要改变三章4节同样的命令，“你们不一定死”，蛇在三章1节的问题中已经暗示这点了。关于这点的说明，见第二章“亚当在第一个创造中的托付，和把那托付传递给其他如亚当的人物”标题下和该部分开头处的讨论。实际上，蛇质疑神的话（三1），并且否定神的命令（三4），这些都是废弃神话语的真实果效，而夏娃变更神的命令则反映了蛇的邪恶态度，那也表示否定那命令的全然真实性。

一方面，亚当唯有信靠顺服神，才能变得像神，并且效法祂。另一方面，有一种方式让亚当像神，但那并非好事；那实际上是亵渎。亚当擅自攫取制订道德律的权柄，那本是神所独有的特权。我在前面说过，“分别善恶”是指作判断。如此命名的树乃是一个地点，亚当应该在那里分辨与神的法则一致或是有悖（关于这点，见前面第二章）。因此，身为一位祭司—君王，他要对任何不符神公义典章之物宣告审判。可是，亚当不仅在他的圣约伙伴夏娃被蛇欺哄时袖手旁观，还擅自决定神的话是错的，魔鬼的话是对的。这样，或许亚当乃是反映蛇的另一特色，这蛇将它的行为法则高举在神的公义典章之上，并且与之抵触。但是，如果不是这样的话，亚当也确实心里认为神的话是错的。正在这点上，亚当把自己放在神的位置上——这就是自我崇拜。

以西结书二十八章对创世记第三章的解释，把罪描绘为以自我为中心来重新安排生活，结果是人成了他自己的创造者、医治者、和供应者。⁷ 亚当犯了自我崇拜的罪，这样的概念似乎在以西

⁷ 在以西结书二十八章 14 节，不仅《七十士译本》把亚当认定为住在原始伊甸园中的荣耀人物，希伯来文的经文可能也是如此（这是如 Dexter E. Callender Jr., *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, HSS 48 [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000], 87-135, 179-89 等所主张的）。希伯来文的以西结书二十八章 14a 节的隐喻，*'at-kērūb mimšah hassōkēk*（“你是那受膏遮掩……的基路伯”），很可理解为一个不完全的明喻：“你是〔像〕那受膏遮掩……的基路伯”，这就像“耶和华是〔像〕我的牧者”（诗二十三 1）这类隐喻句子。有两点进一步把这人物指向伊甸园中的亚当：（1）按这个代表性的人物来称呼推罗王，若这代表性的人物是人，而非天使的话，就更具一致性，因为被代表的是人；（2）以西结书二十八章 18 节说，伊甸园中这位荣耀人物的罪，“亵渎你那里的圣所”，这是把伊甸引喻为被亵渎的圣殿。我们所知唯一说伊甸圣所因罪而被玷污的记载，就是创世记二~三章关于亚当的叙事，因此推罗王就是被与亚当的罪和惩罚认同。另一方面，亚当这人物有时也被认同于推罗王和他的罪，尤其是他高举自己如神的罪。实际上，在以西结书二十八章，片语“你

诗篇一一五篇 4~8 节（//诗篇一三五篇 15~18 节）以一个高潮性的思想结束，就是那些造作和敬拜偶像的列邦将要像那些偶像一样。因此，读者应该要理解，拜偶像的人要受审判，变为类似所描绘的偶像——也就是，有口却不能言，有眼却不能看，等等。诗篇一三五篇 14 节的话，“耶和華要审判祂的百姓”，更明白地表达了这点，它引入第 15~18 节，表示以色列可能会与第 18 节的审判有关联。所以，说列邦（暗示包括以色列）是“有耳却不能听”，这类的描绘最好理解为偶像崇拜的隐喻，应用到悖逆的列邦，目的是要强调他们将为他们拜偶像而受罚，像他们的偶像那样受审判：他们将被毁灭。这个审判宣告的一个层面也包括一个观念，就是拜偶像者开始像他们的偶像那样没有生命的性质。虽然拜偶像者以为他们所委身的是生命的源头，能以赐生命的福气赐福他们，实际上他们的偶像却是没有生命和虚空的，只会带来死亡。这死亡审判的一部分就是，拜偶像的人将要如他们的偶像那样在灵命上没有生命。因此，将拜偶像的人描绘为如偶像一般：有肉体的耳却没有属灵的耳，有肉体的眼却没有属灵的眼，等等。

以赛亚书第六章

拜偶像者在属灵方面变为像他们的偶像，这种概念也出现在其他地方。例如，注意〈表 12.1〉所显示的，以赛亚书第六章 9b~10a 节和诗篇一一五篇 4~6a 节（//诗一三五 15~17a）之间的相似之处。¹²

¹² 这两篇诗篇（或是其中一篇）不可能在文字上引用以赛亚书第六章，如果真有写作上的关联，那更可能是其中一篇、或两篇发展以赛亚书，使偶像崇拜的概念更清楚。关于诗篇一一五篇是被掳前晚期或被掳后的作品，这点仍有争论，可是多数意见是，诗篇一三五篇是被掳后的作品（关于各种立场的简述，见 Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* [Grand Rapids: Baker

表 12.1

以赛亚书六 9b~10a

诗篇一一五 4~6a

(// 一三五 15~17a)

(参：赛二 8b、20b “他们跪拜 他们的偶像是金的银的，是人自己手所造的”；“为拜而造的手所造的”
金偶像、银偶像”)

“你们听是要听见，却不明白； “有口却不能言，有眼却不能看是要看见，却不晓得。要使这 看，有耳却不能听。”
百姓心蒙脂油，耳朵发沉，眼睛昏迷；恐怕眼睛看见，耳朵听见，……回转过来，便得医治。”

若浏览以赛亚书六章 9~10 节更广泛的信息，就可以看到，它似乎不仅在文字上与诗篇一一五篇（和诗一三五篇）相似，在语法上也有文脉方面的类似功能。记得，诗篇一一五篇 4~8 节（//诗一三五 15~18）关于偶像崇拜的段落，以一个高潮性的思想结束，就是那些制作和敬拜偶像的列邦将要像那些偶像一样。诗篇一一五篇的这个原则，也出现在以赛亚书第六章。

以赛亚书第六章有些线索可回溯到以色列历史的开头，甚至回到历史的开头，并前瞻到新约圣经里。以下是以赛亚书六章 8~13 节更完整的上下文：

我又听见主的声音说：“我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”我说：“我在这里，请差遣我！”

祂说：“你去告诉这百姓说：

Academic, 1997], 191)。所以，这两篇诗篇有可能是写于以赛亚书第六章之后。

‘你们听是要听见，却不明白；
看是要看见，却不晓得。’
要使这百姓心蒙脂油，
耳朵发沉，
眼睛昏迷；
恐怕眼睛看见，
耳朵听见，
心里明白，
回转过来，便得医治。”
我就说：“主啊！这到几时为止呢？”祂说：
“直到城邑荒凉，无人居住，
房屋空闲无人，
地土极其荒凉。
并且耶和華将人迁到远方，
在这境内撇下的地土很多。
境内剩下的人若还有十分之一，也必被吞灭，
像栗树、橡树，
虽被砍伐，树墩子却仍存留。
这圣洁的种类在国中也是如此。”

以赛亚虽然是罪恶的，但是第 5~7 节却宣告：他已经因神的恩典而蒙赦免了。以赛亚因为处身神的圣洁同在中而极度难受，说，“我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中”（第 5 节）。然后，有一撒拉弗带着从坛上取下来的红炭来到以赛亚面前，用它沾他的口，象征以赛亚经历了神的赦免之恩（第 6~7 节）。以赛亚被圣洁的神宣告得赦免，他的生命要为回应神的荣耀而活。在以赛亚得赦免后，神拣选他来对以色列说话，这国民不圣洁，因此祂差遣他为先知。所以，以赛亚敬畏神，效法祂的圣洁，结果他被复兴，并且被差遣为先知（第 5~7 节）。

此事之后，在第 8~10 节对以色列宣告一个审判。在发出呼召和以赛亚回应（第 8 节）之后，以赛亚被吩咐“去”，把从神而来的一个信息带给这百姓（第 9 节）。第 9 节的第二和第三行继续托付以赛亚，要命令百姓误解神的启示。“不明白”和“不晓得”，这两个短语是这命令的一部分。¹³ 第 10 节结合这命令式，神再次命令先知，以某种口吻对以色列人说话，使他们对神救恩的属灵信息“漠不关心”，以致他们不会在属灵方面听、看、或理解。这样做所要得到的结果就是，他们不会从他们的罪中“回转”归向神，并且“得医治”。我们将会在下面看到，在第 9~10 节，以色列的瞎和聋，乃是描述拜偶像的人受审判，被变为反映了他们所拜的偶像。

第 9~10 节对偶像崇拜发出严厉的审判，以赛亚回应这个信息时问神，这个瞎和聋的审判要持续多久（第 11b 节）。回答也包括了审判以色列的效果和程度：“直到城邑荒凉，无人居住，房屋空闲无人，地土极其荒凉”（第 11b 节）。

第 12 节继续描述这审判的程度：“耶和華將人遷到遠方，在這境內撇下的地土很多。”第 11 节所暗示的在第 12 节明说出来：神要赶出以色列的居民，使他们被掳到异乡。以色列实际被掳，与它的应许之地分离，这表示它在属灵方面从神面前被掳，因为这地有神的独一、特殊启示性同在居于圣殿中，它代表神借着祭司的中介和祂百姓的敬拜与他们同在。

第 13 节说明了以色列属灵和实际毁灭的效果和被掳：“境内剩下的人若还有十分之一，也必被吞灭，像栗树、橡树，虽被砍伐，树墩子却仍存留。这圣洁的种类在国中也是如此。”从那些仍然活在这地的民与被掳的民中都要有余民存留（“十分之一”）。此外，第 13 节表示，第 9~12 节所说的审判要继续，并要在从被

¹³ 在希伯来文，这两个平行语都是在一个命令式之后接一个祈愿式，那就等于一个命令式。

掳归回的余民身上达到高潮。第 13 节说，以色列中拜偶像的人要变得像他们的偶像象征那样，他们的命运也要像他们自己偶像那样，结局就是毁灭，而他们的偶像不过是从前那美丽的偶像之树的“树墩子”而已。第 13b 节提到偶像，它的功能是要指出先前第 13a 节提到烧着的树的宗教崇拜的性质。结果是强调了，在以色列的审判和偶像崇拜之树被灭的审判之间那种富有诗意的比较。而即使在他们被摧毁、像树墩子的景况下，他们拜偶像的特性还是没有全然消除。本节最后一个子句是这事的高潮，被毁的偶像崇拜之树的树墩子的形象，现在转到罪恶的以色列身上了。¹⁴

¹⁴ 大多数解经家认为，把余民描绘为像树那样“可烧的”，并有一残留的“树墩子”，这表示洁净或炼净忠心的以色列。说这“树墩子”是描绘“圣洁的种类”特别被视为是支持这观念。可是有几点观察显示这种解释是不可能的。(1) 在以赛亚书其他地方，栗树、橡树被烧是描绘神毁灭偶像。尤其是一章 29~31 节用了 *'ēlā* (“栗树”)，这是本书在六章 13 节以外用到这字的唯一地方。在这两处经文中，*b'r* (“烧”) 都与 *'ēlā* (“栗树”) 有密切关联，这强调了这种独特的平行关系。在一章 29~31 节，这两个字眼似乎是对以色列因为拜偶像而受神审判的描述的一部分。实际上，这段经文甚至认为，拜偶像者在属灵上变成像所敬拜的偶像一样：“因为你们必如叶子枯干的橡树，好像无水浇灌的园子”(一 30)。在先知著作中其余用到 *'ēlā* 的地方有：以西结书六章 13 节(参：六 3~13)和何西阿书四章 13 节(参：四 12~17)，这两处都说到拜偶像之处。以赛亚书六章 13 节的另一个字 *'allôn* (“橡树”)，在先知书文体里另外出现了六次，其中三次是对偶像崇拜描述的一部分(赛二 13，四十四 14；何二 13)。对于这种“燃烧的栗树”隐喻的相同应用，可能也出现在六章 13a 节，尤其因为它很接近以赛亚书二章的平行文脉。(2) 希伯来文 *maššebet* 在第一组译作“树墩子”，它在圣经其他地方或经外的希伯来文从没有“残干”或仅仅“木料”的意思。它在旧约圣经其他地方的意思是“一个纪念性的柱子”(15 次)，不论那是纪念死人、对耶和華的经历、或是经神只见证过的协议。其他唯一的意思就是“崇拜用的柱子”，意思是偶像崇拜的记号，这是多数的用法(21 次)。(*Maššebet* 这字是 *maššēbā* 的另一种阴性单数形，前者只出现在撒下十八 18。这里的字词研究也包括单数的 *maššēbā*，它出现得更频繁。这两种字形可以视为相同的希伯来字。) 在经外希伯来文、犹太—亚兰文、和叙利

所以，在六章 9~10 节，以赛亚被呼召去做的就是去宣告神对以色列拜偶像的审判。这样，在第 9 节，神借着以赛亚命令这拜偶像的百姓，要变为像他们执意持续爱恋的偶像一样。在第 10 节，神命令以赛亚要透过他的先知性传讲，使这百姓像他们的偶像一样。这是报复法 (*lex talionis*) 的一例——以眼还眼。人们按照他们自己的罪的方式受罚。

总结来说，以赛亚书六章 9~10 节的表达语，将以色列描述为——例如——有耳却不能听，这些最好理解为拜偶像的隐喻，应用到悖逆之国，目的是强调，它要因它的偶像崇拜而受罚，要像它的偶像一般受审判：它将被毁灭。这个审判宣告的另一面就是，拜偶像者要开始像他们的偶像那样无生命的性质。六章 13b 节进一步指向这种情况，它似乎最好理解为把这国认定为偶像崇拜的象征（或是“宗教崇拜的树墩子”）。¹⁵

亚文文献的用法都不超过这些字义范围。见 Samuel Iwry, “*Maṣṣēbāh and Bāmāh in 1Q Isaiah^a 6 13,*” *JBL* 76 (1957): 226–27。这样一个在以赛亚时代显然普遍用来讲宗教崇拜的柱子的字，是不可能用来讲一棵树的“树墩子”，尤其是因为作者可以用其他更普遍的字来讲“树墩子”（参：赛十一 1，四十 24；伯十四 8 的 *gēza'*；但四 15、23、26〔四 12、20、23《马所拉文本》〕的 *‘iqqār*）。(3) 旧约圣经其他地方唯一出现“圣洁的种类”，就是在以斯拉记九章 1~2 节，那里的片语是负面性的，有种拜偶像的含义，这进一步支持以赛亚书六章 13 节的相同概念。

¹⁵ 关于本章以上对以赛亚书六章 9~13 节分析的更深入论述，见 G. K. Beale, “*Isaiah VI 9–13: A Retributive Taunt against Idolatry,*” *VT* 41 (1991): 257–78。下列著述与我对以赛亚书第六章偶像崇拜解释的结论一致：John F. Kutsko, *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, BJS 7 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000), 137–38; Gregory Yuri Glazov, *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy*, JSOTSup 311 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 126–58; Watts, *Isaiah's New Exodus*, 191–92; David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT 2/130 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 106 = 鲍维均著，郑美芳、黄愈轩、陈永财译，《古道今释》（香港：汉语圣经协会，

在以赛亚书其他地方，也将拜偶像者视为独特的那种有耳却不能听、有眼却不能看的人。¹⁶ 旧约圣经在以赛亚书以外的其他经文，也用这种与偶像崇拜有密切关联的言语。¹⁷

出埃及记三十二章

根据出埃及记三十二章，就在第一代的以色列人拜金牛犊之后，摩西描述他们的方式，听起来好像将他们描绘为野牛犊或未被驯服的牛一样：他们成了 (1) “硬着颈项的” (三十二 9；参：三十三 3、5，三十四 9)，不会顺服，反倒 (2) “放肆”，因为“亚伦纵容他们” (三十二 25)，¹⁸ (3) 以致“他们快快偏离了我所吩咐的道” (三十二 8)，他们需要 (4) 再次“聚集”“在营

2003)，139；Edward P. Meadors, *Idolatry and the Hardening of the Heart: A Study in Biblical Theology* (New York: T&T Clark, 2006), 9, 64–65。有关解经家对我的看法所作的更多评估，见 Beale, *We Become What We Worship*, 63–64n49。

¹⁶ 见：赛二十九9~14，四十二17~20，四十三8，四十四18。关于对这些经文的说明，见 Beale, *We Become What We Worship*, 41–48。

¹⁷ 在下列经文可看到几乎相同的情况：(1) 耶五21 (参：五7、19)；(2) 耶七24、26 (参：七9、18、26、30~31)；(3) 耶十一8 (参：十一10~13)；(4) 耶二十五4 (参：二十五5~6)；(5) 耶三十五15；(6) 耶四十四5 (参：四十四3~4、8、15、17~19)；(7) 结十二2 (参：十一18~21)；(8) 结四十四5 (和四十四a；参：四十四7~13)。所有这些经文都需要说明，可是这不在本书的目标范围内。有些这种“感官失能”言语的用法，要不是不清楚是否着眼于偶像崇拜 (赛一3；耶六10，十七23；弥七16；亚七11~12)，就是根本没有想到那事，只是与以上探究相比，后者类别用的是非典型的感官失能言语。可是，几乎没有例外，“有眼却不能看”或“有耳却不能听”与其他“感官失能”的言语并用的措辞法，都应用于拜偶像者。

¹⁸ 注意，在旧约圣经其他地方，“跳跃如牛犊”或“跳舞”的图画 (诗二十九6，但用的是与出三十二19和三十二25不同的动词)，并且注意，以色列自己在被掳时也承认，它向来是“受责罚，像不惯负轭的牛犊一样”，必须要“回转” (耶三十一18)。

门”（三十二 26），(5) 好叫摩西能“领这百姓往”神告诉他的地方（三十二 34）。¹⁹ 在三十二章 8 节，“他们快快偏离了我所吩咐的道”这个表达语，直接放在短语“为自己铸了一只牛犊”的前面。在这之后，三十二章 9 节把这百姓描绘为“硬着颈项的”，所以这三个描述有密不可分的连结。²⁰

出埃及记三十二章是如何描绘以色列拜偶像的罪呢？这描述可以说是使用牛的隐喻。那里似乎以隐喻的方式，将罪恶的以色列描绘为悖逆的牛狂野地奔跑，需要重新聚集起来。这样的言语仅仅是巧合吗？可能的是，这是一个嘲笑以色列的叙事，说它是不能管束、悖逆的牛，因为他们敬拜一头牛。前面提到出埃及记三十二章 8~9 节的三个密切并列的短语，进一步指向这点：“快快偏离了我所吩咐的道”，“为自己铸了一只牛犊”，和“硬着颈项”。²¹ 何西阿书四章 16 节补充这图画，回应出埃及记三十二章的金牛犊事件：“以色列倔强，犹如倔强的母牛；现在耶和華能

¹⁹ 申命记三十二章 15~18 节可能也是在金牛犊事件和后来在应许之地的拜偶像行动中，把以色列描绘为一头悖逆的牛：“但耶书仑渐渐肥胖、粗壮、光润，踢跳奔跑”（第 15a 节），这被解释为以色列“离弃造他的神”（第 15b 节），敬拜“别神”（第 16 节），“祭祀鬼魔”和“新的神只”（第 17 节），并且“忘记产你的神”（第 18 节）。

²⁰ 申命记第九章总结了金牛犊事件，在第12节重复这个三重的连结（亦见：第16节）。

²¹ 在出埃及记三十二章，以色列与他们的偶像认同，这点被之后的描绘强化，就是摩西将金牛犊毁掉，磨成粉末叫他们喝（出三十二20）。这项行动的目的虽然不清楚，它可能仅仅是“要羞辱他们，使他们的偶像成了他们的一部分”（John D. Currid, *A Study Commentary on Exodus*, 2 vols. [Auburn, MA: Evangelical Press, 2000-2001], 2:281-82 亦如此认为；William H. C. Propp, *Exodus 19-40*, AB 2A [New York: Doubleday, 2006], 561 也持类似看法）。关于出埃及记三十二章20节这个事件的更多讨论，见 Beale, *We Become What We Worship*, 149-60 关于犹太教对金牛犊事件叙事的解释。

牧放他们，如在宽阔之地牧放羊羔吗？”²²（《和合本修订版》〔参《吕振中译本》、《思高圣经》、《现代中文译本修订版》、《新译本》；《和合本》作肯定句〕，暗示的答案是否定的）。何西阿书四章 17 节接着说，“以法莲亲近偶像，任凭他吧！”从这两节经文浮现出的观念是，就如一头悖逆的牛或羊，以色列的刚硬就是偶像崇拜，何西阿书称之为拜牛犊，神对此的惩罚是“让他们没有牧人”。²³ 第一代的以色列人跟何西阿世代的人都成了在属灵上没有生命，正如他们所敬拜的牛犊偶像一般。

第一代的以色列人实际上没有变为石化的金牛犊，像他们所敬拜的那样，但将他们描绘为如同失控和任性的牛犊一般行动，²⁴ 显然因为是在嘲笑他们，说他们成了如同一个像一样，这像代表他们所敬拜的一头属灵上悖逆和顽固的牛犊。他们敬拜它，结果就是像它，这样的相像正在毁灭他们。出埃及记三十二章 7 节说，因为他们拜偶像，百姓就“败坏了自己”，这进一步说明他们内心的灵命败坏光景，它已经发生，并且转化了他们的内心。出埃及记三十二~三十四章没有明白主张说以色列成了如牛犊一般，但是这观念似乎透过叙事的文体表达出来了。

²² 在死海古卷里，《大马色文献第一古卷》I:13 用一个子句描述他们时代的背道者，“他们是那些偏离了正道的人”，这是引用出埃及记三十二章 8 节（或申九 12，它与出埃及记的经文平行）：“他们快快偏离了我所吩咐的道”，这是描述以色列拜金牛犊的悖逆。接着《大马色文献第一古卷》I:13-14 将它与何西阿书四章 16 节连结：“那是经上所说的时候，‘以色列倔强，犹如倔强的母牛。’”所以，这段昆兰文献把出埃及记三十二章 8 节的悖逆理解为，拜偶像的以色列像牛一般地乱窜。我认为，虽然它是在数百年后写成，这种早期犹太教的解释确实说明了出埃及记三十二章 8 节的意思。

²³ 关于对何西阿书四章 16~17 节与出埃及记三十二章中原始金牛犊事件之间关联的说明，见 Beale, *We Become What We Worship*, 99-110。

²⁴ 牛通常被描绘为失控的（出二十一 28~29、32、35~36，二十三 4；申二十二 1），或是在狂野和未经驯服状况下乱窜（民二十三 22，二十四 8；申三十三 17；伯三十九 9~10；诗二十九 6，九十二 10）。

结论

诗篇一一五篇；以赛亚书第六章；和出埃及记三十二章等经文所表达圣经神学的原则就是，你敬拜什么，就会像什么，若不是毁灭就是复兴。以赛亚要敬拜耶和华的形象，反映出祂的圣洁，结果就是复兴，但是以色列敬拜偶像，就反映了它们在属灵方面的没有生命和形象，结果就是毁灭。

罗马书第一章里的偶像崇拜²⁵

保罗书信有几处谈到偶像崇拜，其中与我们的目的最有关联的就是罗马书第一章。²⁶ 这节经文显示，保罗关于偶像崇拜的想法中，充满了我们已经谈过的旧约圣经经文和观念，包括拜偶像者变得像所拜偶像这个主要观念。

罗马书一章 20~28 节是保罗对偶像崇拜所做最明白的阐释：²⁷

自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推

²⁵ 关于犹太教如何使用一个人变为像他所拜偶像那样的主题，见 Beale, *We Become What We Worship*, 141-60。

²⁶ 因为它们与偶像崇拜观念的关联，有许多新约圣经经文值得注意，包括：太十三13~15；可四12；路八10；约十二40；徒二十八26~27；罗十一8；林前二9；启九20（它们全都引用赛六9~10或相关的经文）。虽然其中许多都与这里的讨论有关，但是因篇幅所限，无法作充分的论述。

²⁷ 保罗对偶像崇拜历史的概述，包括所有人类转离神去敬拜其他事物，这似乎包括了亚当和夏娃（一20~21似乎把他们包括在它的范围里）：“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，……叫人无可推诿。因为他们虽然知道神，却不当作神荣耀祂。”在解经家当中对这点有争论。例如，穆尔（陈志文译，《罗马书》，麦种圣经注释〔South Pasadena: 美国麦种传道会，2012〕，171-72 = Douglas Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 109) 谈到在这议题两方的解经家，可是他自己并不同意其中包括亚当的背景）。

诱。因为他们虽然知道神，却不当作神荣耀祂，也不感谢祂。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙；将不能朽坏之神的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式。所以，神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱自己的身体。他们将神的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主。主乃是可称颂的，直到永远。阿们！因此，神任凭他们放纵可羞耻的情欲。他们的女人把顺性的用处变为逆性的用处；男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事，就在自己身上受这妄为当得的报应。他们既然故意不认识神，神就任凭他们存邪僻的心，行那些不合理的事。

罗马书的这个引言部分断言，偶像崇拜是所有其他罪的根源。当人不信靠神，反倒转去信靠神所造之物的某个部分时，“心”就变为“昏暗”了，随之而来的就是各样的罪，这是保罗在第 24~28 节开始详述的，这继续到第 29~32 节。²⁸ 这样，保罗就把偶像崇拜视为罪的根源和本质。²⁹

²⁸ 《所罗门智训》十四章 12 节也是如此：“制作偶像的想法就是淫乱的开始，发明它们就是生命的败坏；”《所罗门智训》十四章 27 节：“因为敬拜没有指名的偶像就是一切恶的开端、肇因和结局”（见：《所罗门智训》十三 1~十六 1 的文脉）；《托斐罗名圣经古史》四十四 6~10 说，十诫中的每一诫都因犯了某种形式的偶像崇拜而被干犯（关于这点，见 Frederick J. Murphy, “Retelling the Bible: Idolatry in Pseudo-Philo,” *JBL* 107 [1988]: 279-81 更多的讨论）。

²⁹ 与 Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1998), 88 相符。我要特别感谢我的学生达凌 (Mike Daling) 提醒我这个观念。

罗马书第一章将偶像崇拜的本质解释为“将不能朽坏之神的荣耀变为偶像”（第 23 节），“将神的真实变为虚谎”（第 25a 节），和“去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主”（第 25b 节）。对于不正当地敬拜神所施的适当惩罚，就是在其他关系上的不正常运作，包括同性恋、女同性恋、悖逆父母、和与他人之间的各样不正常的关系（第 24~32 节）。同样地，对“不荣耀神”（第 21 节）所作报复性的审判（“惩罚必须与罪行相称”），就是“彼此玷辱自己的身体”（第 24 节）；类似地，对“故意不认识神”的适当惩罚就是神“任凭他们存邪僻的心”（也就是一个不蒙神喜悦的心）（第 28 节）。

这惩罚本身就是，拜偶像者与他人之间不正常的关系，乃是像他们与神之间的不正常关系。因为他们“阻挡真理”，他们也就阻挡了关乎祂的“神性”的知识，使它的属性无法反映出来（第 18~20 节）。结果就是，他们未能认识并反映神的本性和属性，却反映了受造物的败坏性质（第 21~25 节）。所以，他们不是如神那样的公义，而是“不义”（第 18、29a 节），不是因反映出神的智慧而为“聪明”，而是“愚拙”（第 22 节），不是真实，而是充满了“诡诈”（第 29 节），不是善，而是“捏造恶事”（第 30 节），不是爱人，而是“无亲情”（第 31 节），不是有怜悯的，而是“不怜悯人的”（第 31 节）。

罗马书一章 23~25 节的旧约圣经背景：诗篇一〇六篇

这段经文描述外邦人的崇拜偶像，是用诗篇一〇六篇关于以色列拜偶像的词语。其中说以色列人把敬拜的真正对象，“他们的荣耀”——也就是荣耀的主——“变为”偶像的形象。这是保罗对圣经的特意使用。³⁰ 这篇里的经文是引喻金牛犊事件。保罗提到拜

³⁰ 关于引喻诗篇一〇六篇的真实性，见 Morna D. Hooker, *From Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 73, 76, 82-

金牛犊，是预示他将要对以色列拜偶像发出的抨击（罗二 22），那是他逐渐增强的论述的一部分，就是说外邦人和犹太人是同样地罪恶，同样地当被定罪（罗三 9~20）。其中也暗示一个概念，就是：即使是那应当在职能上反映神的形象、以此扮演群体性亚当角色的以色列，也没有在这角色上正常运作。³¹ 保罗想到的是金牛犊事件，这也是罗马书一章 25 节的平行言语所表明的：“他们将神的真实变为虚谎”，这话反映了关于这事件的犹太传统。³²

借着使用以色列历史中的这个例子，保罗加入以色列立国以来的第一个正式的罪的场景。我在前面说明过，出埃及记三十二章以描述悖逆的牛的言语，来描绘拜铸成之牛犊的罪，目的是要传达一个观念，就是以色列已经成了像它所拜之物那样了。罪恶的以色列被嘲笑，被隐喻性地描绘为悖逆的牛，四处乱窜，需要被重新聚集，因为它在灵命上变得毫无生气，像它所拜的牛犊那样。

诗篇一〇六篇 20 节说，以色列把真实敬拜的对象（它的“荣耀”）——荣耀的主——“换为”偶像的形象。“他们把他们的荣耀换为牛的形象”，这个短语似乎有深厚的含义，可能包括交换他们敬拜的对象，也把真神的荣耀性情换为与另一神祇的性情认

83，她也说这引喻“一般而言被接受”（参 NA²⁷ 在罗一 23 的旁注）。关于其他认为有这引喻的人，见 Beale, *We Become What We Worship*, 205-6。

³¹ 关于这点，见 Beale, *Temple*, 81-121 的更多讨论。

³² 斐罗谈到摩西对金牛犊事件的反应，说他“讶异群众的突然背道，以及他们〔如何〕以如此大的虚谎〔*pseudos*〕交换〔*hypallassō*〕如此伟大的真理〔*alētheia*〕”（《论摩西生平》2.167）（也在 Moo, *Romans*, 112=穆尔著，《罗马书》，177 引用）；括号内的希腊文就是保罗在罗马书一章 25 节所用同样的字。实际上，斐罗的话与保罗所说的（“他们将神的真实变为虚谎”）倒过来，但产生的是相同的观念。关于金牛犊的犹太传统，见 Scott J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*, WUNT 81 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 227-31。

同。后来犹太人对诗篇诗篇一〇六篇 20 节的解释正是如此。³³ 后来的犹太释经学者的理解是，敬拜金牛犊者就与那偶像相像。³⁴

罗马书一章 21~26 节的旧约圣经背景：耶利米书第二章

此外，保罗在罗马书一章 18~24 节的描述，一部分似乎也是根据耶利米书第二章。这个可能是综合了耶利米书二章 11 节的引喻进一步显示，诗篇一〇六篇 20 节的意思是表示，这国家原本是在敬拜真神的荣耀中，但却把它与那荣耀的认同、和所反映的那荣耀换掉了。

耶利米书二章 11 节说，“岂有一国换了他的神吗？其实这不是神！但我的百姓将他们的荣耀换了那无益的神。”其他国家从未否认他们自己的神，却会将其他的神加入他们的神庙中。修辞上的要点是说，以色列的偶像崇拜甚至比其他国家还糟糕，因为它实在是把敬拜真神换为敬拜假神。耶利米书二章 11 节本身可能是引喻诗篇一〇六篇 20 节，因为耶利米的要点是说，在他当时以色列拜偶像的罪不过是延续这国家创立时就开始的同样的罪（见：二 2~3）。事实上，保罗在罗马书一章 21 节提到拜偶像者“变为虚空/虚妄〔*emataiōthēsan*〕”，这是根据耶利米书第二章的另一经文：“你们的列祖见我有什么不义，竟远离我，随从虚无的神〔*tōn mataiōn* = 偶像〕，自己成为虚妄〔*emataiōthēsan*〕的呢？”（第 5 节）。³⁵

³³ 关于诗篇一〇六篇 20 节有这两个观念的主张的主要论述，见 Beale, *We Become What We Worship*, 86-92。《七十士译本》的一些抄本不仅仅用“荣耀”，而是用“祂的荣耀”，其他的则用“神的荣耀”（后者可能就是保罗实际根据的），而赫尔根用的是“他们的主的荣耀”。

³⁴ 见：同上，pp. 149-60。

³⁵ NA²⁷ 列出罗马书一章 22 节对耶利米书所作的第三个引喻，“各人都是愚昧〔*emōranthē*〕”（十 14），“他们成了愚拙〔*emōranthēsan*〕”，这两者

绝大多数旧约圣经解经家的理解是，耶利米书二章 11 节说以色列人“换掉他们的荣耀”；这只是指以另一神祇取代真神为他们崇拜的对象。可是，鉴于它与二章 5 节的紧密关联，第 11b 节很可能也包括一个观念：以色列将它敬拜真神当中所反映的神的“荣耀”，变为其他神祇的可耻、虚空样式，那成了它所反映的：“他们随从虚无的神，自己成为虚妄。”耶利米书二章 7b~8 节继续这个随从偶像的主题：“使我的产业成为可憎的。……先知借巴力说预言，随从无益的神。”结果是，神要与以色列“争办”（第 9 节），因为这样的偶像崇拜甚至在环绕以色列的列国中也未曾见过（第 10 节：“看〔在列国中〕曾有这样的事没有”；也就是说，列国从未把对真神的敬拜换为拜假神）。因此，在第 5~10 节与第 11 节之间密不可分的连结指向这点：在后者经文里，以色列人之“换了他们的荣耀”包括一个观念，就是他们反映了他们的偶像的样式，而不是神的荣耀样式和形象。³⁶

有一可能进一步指向对耶利米书二章 11 节的此种理解，就是它是引喻何西阿书四章 7 节：“我必使他们的荣耀变为羞辱。”何西阿书中的“改变荣耀”，可能指神对以色列所作讽刺性的惩罚，使它反映和享有它的偶像的虚空荣耀，而不是神的荣耀。何西阿书四章 7 节的这个观念受到进一步的强调，因为本章的其余部分（第 10~19 节）明白地把以色列的罪认定为偶像崇拜。这个偶像崇拜的高潮，是把以色列人认定为他们所敬拜的“倔强的母牛”（第 16 节），并且他们与之“亲近”（第 17 节）。这被进一步比作一个妓女和与她性交的男人（他们成为“一体”，却是不正当的〔第 18 节〕）。

都是关于拜偶像者成为愚昧。这第三个引喻进一步表示，耶利米书是在保罗的意念中。

³⁶ 见 C. F. Keil, *The Prophecies of Jeremiah*, trans. David Patrick and James Kennedy, K&D (repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 1:57。凯而认为，“改变荣耀”包括神和祂的荣耀；例如，他对“荣耀”的理解是“不能见之神在这世界和在祂的百姓中彰显祂的尊荣”。

这样，耶利米书二章 11 节发展的何西阿书四章 7 节就说明，耶利米书包括一个讽刺性的惩罚，就是以色列变成像它所敬拜之偶像那样必朽坏的荣耀。我们已经看到，耶利米书二章 11 节的上下文表达了这点，它不断提到其他报复性的惩罚，特别是当以色列“随从虚无的神，自己成为虚妄”时。

表 12.2

旧约圣经经文	罗马书—25b、23a
<p>诗一〇六 19~20：“他们……造了牛犊，<u>即拜</u>〔<i>pro-sekynēsan</i>〕铸成的像。如此<u>将他们荣耀的主换为吃草之牛的像</u>〔<i>ēllaxanto tēn doxan autōn en homoiōmati</i>〕。”</p>	<p>— 25b：“他们……去敬拜<u>亵渎</u>〔<i>esebasthēsan kai elatreusan</i>〕受造之物。”</p>
<p>耶二 11b：“<u>但我的百姓将他们的荣耀换了</u>〔<i>ēllaxato tēn doxan autou</i>〕那无益的神〔<i>ex hēs ouk ōphelēthēsontai</i>〕。”</p>	<p>— 23a：“<u>将不能朽坏之神的荣耀变为</u>〔<i>ēllaxan tēn doxan</i>〕偶像，<u>彷彿必朽坏的</u>〔<i>phthartou</i>〕人和飞禽、走兽、昆虫的样式〔<i>en homoiōmati eikonos</i>〕。”</p>
<p>何四 7：“<u>我必使他们的荣耀变为羞辱</u>〔<i>tēn doxan autōn eis atimian thēsomai</i>〕”^a（参：第 8~18 节）。</p>	<p>亦参：罗一 24：“所以，神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱〔<i>atimazesthai</i>〕自己的身体。”</p> <p>罗—26a：“因此，神任凭他们<u>放纵可羞耻的</u>〔<i>atimias</i>〕情欲。”</p>

注：实线部分表示相同的字和同义字，虚线部分表示观念上相似的字。

^a 希伯来文动词 (‘*āmîr*) 在“我必使……变为”的读法中更为明显，虽然希腊字可以有这种意思。

罗马书一章 21~26 节的旧约圣经背景：结论

罗马书一章 23~25 节对旧约圣经所作的引喻，可以用〈表 12.2〉来总结（见上一页）。

所以，罗马书一章 21a 节，“他们虽然知道神，却不当作神荣耀祂，也不感谢祂”，是以一种正面方式来讲偶像崇拜的负面行动，为一章 21b 节接下来的片语“他们的思念变为虚妄”作预备，那是引喻耶利米书二章 5 节（“他们随从虚无的神，自己成为虚妄”）。³⁷ 因此，保罗似乎是采用耶利米的观念，就是以色列变为像它所敬拜偶像那样的虚无和空虚。

所以，诗篇一〇六篇 19~20 节和对耶利米书第二章所作的两个引喻（虽然这或许没有那么明显）确实出现在罗马书第一章，这表示以色列成了像它所拜的偶像那样。³⁸ 在罗马书一章 23 节，

³⁷ 见 Richard H. Bell, *No One Seeks for God: An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18-3.20*, WUNT 106 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 24-25, 94; A. J. M. Wedderburn, “Adam in Paul’s Letter to the Romans,” in *Papers on Paul and Other New Testament Authors*, vol. 3 of *Studia Biblica 1978: Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford, 3-7 April 1978*, ed. E. A. Livingstone, JSNTSup 3 (Sheffield: JSOT Press, 1980), 414。两者都主张这是引喻耶利米书二章 11 节。

³⁸ 其中也可以看到对创世记一~三章的引喻。如果罗马书一章 23 节确是如此的话，那么反映或不反映神荣耀形象的观念就在这经节里强化了（参：《创世记米大示》11.2；《巴比伦他勒目》〈论公会〉38b，那里肯定说，当亚当犯罪时，他就不再反映神的荣耀了）。穆尔（《罗马书》，174-75=Douglas Moo, *Romans*, 109）虽然不认为这里有亚当的背景，却也承认，罗马书一章 23 节有两个被提出的对创世记一~三章的引喻：(1) 对动物世界的三重描绘（“飞禽、走兽、昆虫”）；(2) 将“形象”（*eikōn*）和“样式”（*homoiōsis*）相配，是反映创世记一章 26 节：“我们要照着我们的形象 [*eikōn*]，按着我们的样式 [*homoiōsis*] 造人。”除了这两个之外，还有三处：(1) 亚当和夏娃是首先拜偶像者，因为他们将他们的忠诚从神转到蛇身上，就是那爬行的受造物，结果他们就表现出那蛇的诡诈性格，因为他们在创世记三章 10~13 节的堕落之后就马上开始说谎；(2) 拜偶像者有“知识”，并且错误地寻求“智慧”，这个混合的观念可能也反映了创世记三章 5~6 节（“能知

保罗把耶利米书二章 5 节简化为“他们变为虚妄”，这似乎仍然带有一个观念，就是人们会变为像他们那必朽坏的偶像那样必朽坏。实际上，把神的荣耀“变为”偶像，这观念包含了上述的一种想法，就是以色列丢弃的是“享有不朽之神的荣耀的机会”和“与神大而可畏之同在直接接触”。³⁹其中含义就是，他们要享有并反映他们用以取代神的。因此，保罗在罗马书一章 23 节所肯定的是，人类改变了他们敬拜的对象，那包括改变他们的本质。这是综合保罗著作其他地方所提到的正面观念——例如，哥林多后书三章 18 节：“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”⁴⁰（关于分别反映第一个亚当和最后亚当的负面和正面层面，亦见：林前十五 48~49）。所以，罗马书一章 23 节的一个部分就是，人们变得像他们敬拜的对象。⁴¹因此，司徒眉齐为他对罗马书一章 18~21 节的讨论下了类似的结论：“任何追随虚无事物的人自己就变为虚无（耶二 5）！”⁴²

道善恶；……那棵树的果子……能使人有智慧”）；(3) 保罗引喻金牛犊事件（透过诗一〇六 20），这件事也很符合亚当事件的背景，因为犹太传统经常把以色列在西奈拜偶像的罪连接到亚当堕落的罪（关于这点，见 James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A [Dallas: Word, 1991], 61；亦见 Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel*, 228-29）。但是见 Mark A. Seifrid, “Unrighteous by Faith: Apostolic Proclamation in Romans 1:18-3:20,” in *The Paradoxes of Paul*, vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism*, ed. D. A. Carson, Peter T. O’Brien, and Mark A. Seifrid (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 117-18。赛福瑞不认为罗马书第一章反映了创世记一~三章的亚当，他引用其他人为佐证，但我不认为那有说服力。胡克尔（Hooker, *From Adam to Christ*, 73-84）举出一个逐渐增强的例证，说明罗马书一章 18~25 节有引喻亚当的可能性，那是对赛福瑞和其他人的一个有力回复。

³⁹ Moo, *Romans*, 108-9 = 穆尔著，《罗马书》，174。

⁴⁰ Bell, *No One Seeks for God*, 130-31; Wedderburn, “Adam,” 418 亦如此认为。

⁴¹ Bell, *No One Seeks for God*, 130-31; Wedderburn, “Adam,” 418 亦如此认为。

⁴² Peter Stuhlmacher, *Paul’s Letter to the Romans: A Commentary*, trans. Scott J. Hafemann (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 36。

在保罗思想里，从反映偶像的形象回转到反映神的形象

我们刚才在罗马书第一章看到，当一个人与神之间的关系不正常时（例如，偶像崇拜），就会导致相对的惩罚，就是与其他人之间的关系也不正常（例如，同性恋、女同性恋、悖逆父母，等等）。也有人提出，保罗思想显示了一个观念，就是人们会变得像他们所敬拜的偶像那样没有属灵的生命。可是，圣经也强调有个对此种情况的逆转。

正如保罗开始罗马书第一部分时谈到不正当的敬拜，他也以关于正当敬拜的讨论来开始这书信的最后部分。保罗是要以十二章 1~2 节作为一章 18~28 节的对立句，这可以明显地从他对应性地使用相同的词语或实际使用反义字看出（见〈表 12.3〉）。

这样结合这些字词和它们所表达的意思，在保罗著作中很少见。⁴³ 第一，保罗乃是劝勉基督徒把他们的“身体”献上来“服事”神，而不要参与偶像崇拜的仪式性“服事”，玷污他们的身体，因为他们是不道德地把它们献给其他同性的人。第二，保罗不是要他的受众“去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主”，而是“不要效法这个世界，只要心意更新而变化”。第三，拜偶像者在他们心里“不赞同”神所命定的敬拜，与此相对的是，神要祂的百姓在他们心里“赞同”神对他们的旨意。⁴⁴

⁴³ 注意，*ta sōmata hymōn/autōn* 这个短语在其他地方唯一的出处是哥林多前书六章15节（虽然，参：罗八11：*ta thnēta somata hymōn*）。

⁴⁴ 见 Thompson, *Clothed with Christ*, 81–86，对这个对照做了最成熟的讨论，它在多年前启发了我自己关于这个关联的思想。关于后来的讨论，见 Seyoon Kim, “Paul’s Common Paranesis (1 Thess. 4–5; Phil. 2–4; and Rom. 12–13): The Correspondence between Romans 1:18–32 and 12:1–2, and the Unity of Romans 12–13,” *TynBul* 62 (2011): 109–39，他在未受汤普森影响的情况下看到罗马书一章18~32节和十二章1~2节之间基本上同样的关联。

表 12.3

罗马书一 18~28	罗马书十二 1~2
24 节：“以致彼此玷辱自己的 身体 ”	1 节：“ 将身体献上 ，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的”
25 节：“他们……去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物 的主 ”	1 节：“你们属灵的敬拜服事”（《和合本》作“你们……事奉，乃是理所当然的”）
25 节：“他们……去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物 的主 ”	2 节：“不要效法这个世界， 只要〔在神里面〕心意更新而变化 ” ^a
28 节：“他们既然故意 不赞同 〔认识〕神，神就任凭他们存 不被赞同 〔邪僻〕的 心 〔不蒙神赞同的心〕”	2 节：“ 心意更新而变化 ，叫你们 赞同 〔察验〕何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意”

注：实线部分表示希腊文相同的字或同义字，虚线部分表示独特的平行观念。

^a 这个心意更新是在基督复活状况的新样的领域里，这是与罗马书第六章的连结清楚显示的，那里明白讲到基督复活的新样：(1) 把自己“献给”罪或神；(2) 向神“活着”；(3) 以一种“圣洁”的态度活着（Michael B. Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13*, JSNTSup 59 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991], 78-80 亦如此认为）。

罗马书十二章 2 节本身也是发展第八章 28~29 节：

我们晓得万事都互相效力，叫**爱神的人**得益处，就是按祂旨意被召的人。因为祂预先所知道的人，就预先定下**效法祂儿子的模样**，使祂儿子在许多弟兄中作长子。

所以，十二章 2 节的“心意更新而变化〔*metamorphoō*〕”，基本上就等于第八章 29 节的“效法〔*symmorphos*〕祂儿子的模样”。⁴⁵ 在保罗著作中有八次使用“形象”（*eikōn*）这字，其中只有两次出现在罗马书（一 23 “偶像”，八 29 “模样”）。这表示，在罗马书第八章，基督徒所效法的神儿子的模样，与世俗的“偶像”相对，后者就是罗马书第一章的不信之人用以取代神的荣耀的。从此可作出的推论是，那些不“爱神”（八 28），因此不“效法祂儿子的模样”的人，就是爱地上其他一些敬拜的对象，因此就是效法那个地上的形象。从罗马书一章和十二章之间这个特意的平行可清楚看到，如果一个人没有委身于主，那么他就自动地委身于这世界，这样的忠心使得他“效法〔像〕这个世界”。⁴⁶ 可是，同样清楚的是，逆转这种因着偶像崇拜而来的灵命空虚的状况，就变为效法神“儿子的模样”。这进一步确定，一章 21~25 节所谈的不仅是偶像崇拜而已，也包括与所拜偶像相似的概念。所以，不论一个人敬拜什么形象（神的或世界的），他就会像它，或是得救赎恢复，或是被毁灭。

⁴⁵ 有个进一步的线索显示这等同，就是歌罗西书三章 10 节将“更新”和“形象”并用：“穿上了新人。这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象”（亦见：弗四 22~24）。同样地，哥林多后书三章 18 节断言，那些要亲近主的人会有祂的样式：他们将“看见主的荣光，好像从镜子里返照”，并且“变成〔*metamorphoō*〕主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”。

⁴⁶ 保罗在其他地方强调，人们是在基督里才开始转化为神的形象（罗八 28~30，十二 2；林后二 17，四 4），实现了以赛亚书某些上下文的预言，它们所描述的是逆转这类的审判（见：例如，林后四 4 对赛九 1 的用法；林后五 17 对赛四十三 18~19，六十五 17 的用法；林后六 17 对赛五十二 11 的用法；林后六 18 对赛四十三 6 的用法）。这个转化为神的形象的过程要在历史尽头时完成，那时基督徒要复活，在基督里全然反映神的形象（林前十五 45~54；腓三 20~21）。

在福音书里，从反映偶像的形象逆转为反映神的形象

我本可以谈福音书是如何描绘偶像崇拜的议题。可是，这观念虽然存在，却不如在保罗著作中那样明显。⁴⁷ 虽然如此，福音书里以赛亚书的回归预言的背景，确实假设一个背景，就是神的百姓从偶像崇拜中出来，被神重新创造。所以，福音书表达了一个明显的关注，就是从人们反映这世上偶像的形象变为反映神的形象。在马太福音十三章 14~15 节，就在引用以赛亚书第六章 9~10 节之后，耶稣说，“但你们的眼睛是有福的，因为看见了；你们的耳朵也是有福的，因为听见了。”十三章 11 节说这是神的恩赐的结果：“因为天国的奥秘，只叫你们知道”（路八 10 亦同）。路加福音十章 21~24 节阐释前面第八章 10 节所提的以赛亚书第六章 9~10 节，和我们在马太福音十三章 16~17 节所看到的，强调：把属灵的瞎和聋变为属灵上的“看到和听到”，纯粹是神的恩赐。⁴⁸

正当那时，耶稣被圣灵感动就欢乐，说：“父啊，天地的主，我感谢你！因为你将这些事向聪明通达人就藏起来，向婴孩就显出来。父啊！是的，因为你的美意本是如此。一切所有的都是我父交付我的。除了父，没有人知道子是谁；除了子和子所愿意指示的，没有人知道父是谁。”耶稣转身暗暗地对门徒说：“看见你们所看见的，那眼睛就有福了。我告诉你们：从前有许多先知和君王要看你们所看的，却没有看见；要听你们所听的，却没有听见。”

耶稣认为，唯有神或祂自己能把亮光和听觉赐给属灵的瞎子或聋子，这样的看法与以赛亚书有密切关联。在以赛亚书里，那使以

⁴⁷ 见 Beale, *We Become What We Worship*, 160-83 论福音书的部分。

⁴⁸ 亦见：马太福音十一章 25~27 节。

色列变得像偶像般的就是神，而那把它从它们拜偶像的麻痹中带出来的也是神。虽然以色列人“造作”他们的偶像，并且敬拜它们，结果就像它们在属灵上那种既聋又瞎的形象，但是神这位真正形象的唯一创造者（参：创一 26~27）却能逆转这种状况，“造作”他们来反映祂的真正形象，好叫他们在属灵上能看能听。⁴⁹ 所以，在地上唯一合宜的形象就是反映神形象的人。

在以赛亚书第六章，纯粹靠神的恩典作为，先知才能从像拜偶像之民的光景转化为反映神圣洁形象的人。可是，以赛亚书表示，其他人也同样会被转化。这是二十九章 9~16、18 节所明白道出的。第一，以赛亚书二十九章 9~10 节是第六章 9~10 节开始实现的一部分，它说：

你们等候惊奇吧！
你们宴乐昏迷吧！
他们醉了，却非因酒；
他们东倒西歪，却非因浓酒。
因为耶和华将沉睡的灵浇灌你们，
封闭你们的眼，蒙盖你们的头。
你们的眼就是先知，你们的头就是先见。

第 11~14 节进一步阐述不信的以色列的属灵盲目，那就像它的埃及偶像的属灵盲目一样。但是，接下来第 18 节说，以色列拜偶像

⁴⁹ 还有，使徒行传十七章叙述保罗对雅典人的讲话，是关于他们的偶像崇拜，和他们如何必须从他们那许多偶像中转向真神。保罗在演讲的结尾（第 30~31 节）劝勉雅典人，要为他们崇拜偶像而悔改。那些相信保罗讲道的人转离他们的偶像来信靠神，归向祂，并且像祂，因为他们现在是真正成了“祂的后裔〔家人〕”（第 28 节）。这是使徒行传十七章的要旨，因为它所表示的是回应整个亚略巴古叙述的最后高潮。亦见 Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, 181-216 = 鲍维均著，《古道今释》，243-86。

的特性将被逆转，那时“聋子必听见……；瞎子的眼必从迷蒙黑暗中得以看见”。⁵⁰

此外，以赛亚书还在人类“造”（*yāšar*）偶像和神“造”（*yāšar*）以色列之间作对比。⁵¹ 以赛亚书四十四章特别强调，在真正“创造者”神（第 2、21、24 节）和制造偶像的人之间的对比，后者是虚假形象的罪恶的“造作者”。第 9~17 节深入细节，谈到人们如何制造或“造作”（第 9~10、12 节）偶像。然后很突兀地，制作偶像的人和拜偶像的人被说是“不知道，也不思想，因为耶和华闭住他们的眼，不能看见；塞住他们的心，不能明白”（第 18 节〔第 19~20、25 节也一样〕）。接着是个直接的对比，神对以色列说，“你是我的仆人，我造就你”（第 21 节），因此在以色列归回的时候（第 24、26~28 节），“耶和华……要因以色列荣耀自己”（第 23 节〔四十九 3 也一样〕）。神是陶匠，祂重新造作（*re-forms*）祂那罪恶的百姓，将他们从反映地上偶像的形象中转化（*trans-forming*），重造他们来反映祂的形象，以致当他们以祂的使者和代理者的身份分散全地时，能反映祂和祂荣耀的光，神借此散发祂的光，并且重新造作其他人成为祂的形象（参：赛四十九 6）。

耶稣也想到以赛亚书中这类归回的经文，这也是马太福音十一章 2~15 节清楚表示的：

⁵⁰ 像在第六章 9~10 节所看到从瞎和聋的审判中得恢复的预言，以赛亚书还有更多，包括：三十二章 3~4 节，四十二章 6~7 节。

⁵¹ 例如，以赛亚书四十三章一再说神“造”以色列，为要反映祂的“荣耀”和“美德”（第 1、7、21 节），并且说没有真神是可以被“造”的，因为耶和华是唯一真神（第 10 节）。拜偶像的人是“有眼而瞎、有耳而聋的民”（第 8 节），但是末世的以色列将被神“造”为那要来新创造的一部分（第 18~21 节）。

约翰在监里听见基督所做的事，就打发两个门徒去，问他说：“那将要来的是你吗？还是我们等候别人呢？”耶稣回答说：“你们去，把所听见、所看见的事告诉约翰，就是瞎子看见，瘸子行走，长大淋病的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们。凡不因我跌倒的就有福了。”他们走的时候，耶稣就对众人讲论约翰说：“你们从前出到旷野是要看什么呢？要看风吹动的芦苇吗？你们出去到底是要看什么？要看穿细软衣服的人吗？那穿细软衣服的人是在王宫里。你们出去究竟是为什么？是要看先知吗？我告诉你们：是的，他比先知大多了。经上记着说：

‘我要差遣我的使者，
在你前面预备道路。’

所说的就是这个人。

我实在告诉你们：凡妇人所生的，没有一个兴起来大过施洗约翰的；然而天国里最小的比他还大。从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得着了。因为众先知和律法说预言，到约翰为止。你们若肯领受，这人就是那应当来的以利亚。有耳可听的，就应当听！”

当施洗约翰问说耶稣是否“那要来的”时，耶稣的回答是引用以赛亚书三十五章 5~6 节（“瞎子看见，瘸子行走，……聋子听见”），那是关乎以色列复兴之预言的一部分（赛三十五 1~10）。这样的“看见”和“听见”包括属灵方面和肉身方面的恢复，这是马太福音十一章 5 节的结尾清楚表示的，那里接下来就是引用以赛亚书六十一章 1 节，那是另一个归回的应许：“传福音〔好消息〕给贫穷的人。”以赛亚书六十一章 1 节的预言也包括一

个应许，就是瞎子要看见。⁵²有趣的是，以赛亚书三十五章 2 节说，归回的以色列“必看见耶和华的荣耀”，而以赛亚书六十一章 3 节则发展这主题，肯定他们将蒙“赐华冠……代替灰尘，……赞美衣代替忧伤之灵”。⁵³马太福音十一章 15 节的短语，“有耳可听的，就应当听”，显然是发展前面的“感官”言语，用它来谈属灵的听觉。要觉察耶稣的真实身份（如太十一 6 所强调的）和施洗约翰的身份，就需要有属灵的洞察力。这观念就是，以色列重新恢复的感官会使它能觉察、并且因此反映神自己的荣耀，而不是反映罪恶的受造物的形象。

结论

本章的要点是要强调，一方面，信靠人所“造作”偶像的结果是属灵的瞎和聋，这是反映偶像本身的状况。偶像崇拜致使人犯下一切其他的罪。另一方面，信靠神为唯一正当的形象的“造作者”，其结果是人类被“造作”为能独特地反映神的荣耀形象。被重造为神的形象，会导致更大的公义。要从反映这世界的属灵上无生命之形象中得解救，唯一的希望就是被神重新创造或造作为一个形象，能反映神的活泼形象，这导致在属灵生命和道德上结出果子。神有能力把以色列和列国从它们偶像的黑暗和沉睡中带出来，就是借着复兴他们，并且再次按祂的形象重新创造他们，就如以赛亚书二十九章所说的，并且让他们有眼能看，有耳能听

⁵² 《七十士译本》的以赛亚书六十一章 1 节继续下去，并且阐述视觉感官：“缠裹伤心的人，宣告被掳的得自由，瞎子得看见。”这似乎包括属灵的瞎眼。这里《七十士译本》的短语“瞎子得看见”，是对希伯来文经文的“打开那些被捆绑之人的眼”（《和合本》作“被囚的出监牢”）稍作解释（关于希伯来文 *pēqah-qōah* 的此种意思，见 David J. A. Clines, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 6 [Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007], 749）。

⁵³ 这是《七十士译本》所作解释性的翻译；希伯来文经文直译为“赐给他们花冠代替灰尘，……〔和〕赞美衣代替昏沉的灵”。

祂的真实话语。这样的恢复将包括一个新创造，对人而言是指全人的复活，首先是灵命，然后是肉身。在接下来两章里，我们要谈到如此恢复神的形象。

第 13 章

神的形象的末世恢复 已经在人类里面启动： 旧约圣经和对观福音书

按着神的形象造人和人的堕落

我在上一章谈到，人类如何犯罪，扭曲了他们里面的神的形象，并且反映了堕落之受造物的偶像形象。我简短地说明人类如何可以从反映偶像的形象被转化，按着神所设计的方式来反映神的形象。我们在这里必须深入细节，来谈神在人类里面的形象被玷污后如何能被更新。改革宗的信仰告白把神的形象连结到“知识、公义和圣洁”，那是亚当在堕落之前所拥有的（《小要理问答》〔Shorter Catechism〕，第 10 道题；《海德堡问答》〔Heidelberg Catechism〕第 6 道题基本上完全相同）。然后，这个形象被认为是由于亚当的“堕落”而被玷污或扭曲了。今天仍有许多人按着与改革宗的信仰告白非常相似的方式来定义神的形象，把重点放在本体论的定义上——也就是，在人里面的形象是什么。这种定义通常是环绕着人的属灵、道德、和理智层面，这些是人与动物世界有别的。

为神的形象下一个确切定义的难处是，圣经从未明白地定义，在人里面的神的“形象”或“样式”究竟是什么。我们在第二章看到，创世记一章 26~28 节说，人要担任代理掌权者，代表神治理全地，发挥神的形象的功能。我们也看到，罪扭曲了这形象，以致人无法按照计划中的方式反映神。亚当没有正当地在园子里分辨善恶，这使得他未能管理蛇。神给亚当的命令是，不可吃“分

别善恶树上的果子”（创二 17），意思是亚当要有一种道德意识。¹

所以，要恢复在人里面的这个形象，就必须有“真知识”来分辨善恶，并且合宜地行事，来反映神的形象。因此，歌罗西书三章 10 节说，在基督里的信徒已经“在知识上渐渐更新，正如造他主的形象”，以弗所书四章 24 节也类似地断言，基督徒“是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁”。所以或许可以合理地把这点读回到创世记一章 26 节，并且像改革宗的信仰告白一样下结论说，神在我们最初的双亲身上的形象，包括了拥有神的“知识、公义、和圣洁”这些道德属性。但是要如此下结论，就必须综合歌罗西书和以弗所书，并且假设以弗所书四章 24 节是指神的形象。我认为这是个合理的推论，只是它是圣经神学方面的推论，过于解经上的推论。

虽然上述关于神的形象的推论可能是正确的，创世记一章 26～27 节的经文却没有表达这样的定义。实际上，这两节经文所表示的是，神的形象不是人类之所是，而是人类在所行之事上反映神的作为：

神说：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”神就照着自己的形象造人，乃是照着祂的形象造男造女。

关于人类是如何“照着神的形象”被造，如果有任何线索的话，那就是亚当和夏娃要“管理”受造界，以此反映神的形象，这显然是要反映神是最终的管理者。下一节——创世记一章 28 节——进一步指出，这形象乃是指人类所行的，而非他们之所是：“神就赐

¹ 还有，神一再宣告所创造的是“好的”（创一 4、10、12、18、21、25、31），这可能也是亚当自己对创造所当有的看法。

福给他们，又对他们说：‘要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。’”所以，在这一点上，关于神在人里面的形象的任何定义，都必须按职能来解释，而非按本体论；也就是，在解释神的形象时，重点是它是关乎人所做的，而不是他们在本质上所是的。创世记一章 28 节详述一章 26 节所说的管理职能：他们不仅要“管理”，也要“生养众多，遍满地面，治理这地”。我在第二章讨论过这点，请读者回到该章开头去看进一步的说明。²

我在第二章指出，亚当在伊甸园中的角色，是开始执行创世记一章 26~28 节所赐给他命令的一部分。正如神在祂起头的创造之工后制伏了混乱，管理它（一 1~10，创造的头三日），进而创造各类活物充满全地（一 11~25，创造的后三日），亚当和夏娃在他们的园子住所里，同样也要反映神在创世记第一章里的作为，实现“制伏”和“管理全地”，并且“生养众多”和“遍满地面”（一 26、28）。³即使是神在祂创造之工结束时的“安息”（二 2~3），也要因神把亚当安置在园子里、而非园子外最外面无法居住之处，而以一种已经启动的方式反映出来。⁴还有，如果亚当忠实的话，似乎神要让他有一更大的“安息”。

² 见第二章“亚当在第一个创造中的托付，和把那托付传递给其他如亚当的人物”标题下的讨论。

³ 这是遵循 Warren Austin Gage, *The Gospel of Genesis: Studies in Protology and Eschatology* (Winona Lake, IN: Carpenter Books, 1984), 27-36。我受惠于盖奇所提出神的形象的三重职能观念和它与新约圣经的关系，下面将对此详述。关于创世记第一章是描述神起初从虚空中造出混乱，还是描绘在神创造之工开始前就已经存在的混乱，这点存有争论；我在这里是假设前者这种传统看法，但因篇幅所限，无法加以论述。

⁴ 在这方面，注意创世记二章 15 节里的第二个动词：“耶和華神將那人安置在伊甸園。”中文的“安置”是翻译希伯来文的使役主动字干（Hiphil），此字通常译作“使安息”（*nūah*），在这里可以译作“祂使他在园子里安息”。

特定地说，亚当要开始制伏和管理受造界，就是修理看守园子（二 15）、为受造活物起名（二 19~20），来反映神为创造的一些部分起名、和“看守”园子以防像蛇那样的不洁之物闯入园中。就如神透过制伏和管理来表达祂的知识、智慧、和旨意，这些可能也同样反映在亚当的相同作为中——例如，他为动物命名。

还有，亚当要创造，并且以他所造之物遍满全地（参：创二 24，四 1~2），正如神在创世记第一章中创造和充满全地一样。我在本书第二章说，这样的“充满”不仅是以肉身的后裔充满地面而已，而是要以带着神的形象、反映祂荣耀的后裔来充满。人类最初的双亲可能具备了神形象的本体层面（例如，“知识、公义、和圣洁”），为要顺服神在创世记一章 28 节的命令，并且在他们自己的作为里反映神在创世记第一章的作为。堕落之后，神的形象被玷污，就出现了不信的带着形象的人，他们可以是相信的或不信的双亲的肉身后裔。就是说，有些人人与神没有关系，所带着的是像亚当在被恢复与神的关系（创三 20~21）之前那样扭曲的形象，这些人可以在其他得赎的、带形象之人的影响（我们可以大胆地说“见证”吧？）下，回到一种已经启动、使人得救、对神的知识里。所以，堕落之后的人类，尤其是被救赎的余民，也同样具备了神形象的本体层面，为要使他们能在职能上顺服神在创世记一章 28 节的命令，并且在他们自身的作为里反映神在创世记一章的作为。

所以，神在创世记一章 28 节的命令，人类身为神的形象，受托付要效法神在创造世界时的三重作为。在这方面，亚当是代理神掌权者，在地球的边远地区、代替神治理。这可以透过古近东的作法来理解：有些王有时在他们的疆域里设立自己的像，但是自己却经常不在那地。他们在那些地区的像表示，虽然他们不在那里，他们却仍旧统治那地。亚当的情况也一样，他是大君王耶和华的活泼形象，被神设立在地上领域中，要表示神是这世界最终的统治者。

可是，人类制伏全地的劳力却成了疲乏和徒然（创三 17~19；传一 2~3；罗八 19~23）；不但没有制伏，亚当反而被受造物本身（一条蛇）制伏了。他没有繁衍带着神荣耀形象的子孙以遍满地面，却产生了带着他们自己可耻的罪的后裔，以之遍满地面，至终反映的反而是堕落的受造界。夏娃的遍满地面的劳力成了苦楚（创三 16）。在他们堕落之后，亚当、夏娃和他们的子孙不能实现神在创世记一章 28 节的命令，借此按着他们原来被造的方式来反映神的形象。⁵ 即使在他们被重新带人认识神的知识之后，他们仍然不具备所需条件，照着神起初定意的方式去实现神原来的命令。

关于犹太人期望一位能反映神形象的末世亚当的概述⁶

犹太教相信，在时间的尽头时，堕落之前的状态要被恢复。那时，有位弥赛亚要来，照着摩西所领导的第一次出埃及的模式，开始一个新的出埃及。这个新的出埃及有时被认为是一个新创造。同样地，昆兰群体的犹太人也盼望他们会是那个模式的群体，恢复“亚当的荣耀”（《社群守则》IV:23；《大马色文献第一古卷》III:20；《感恩诗集》IV:15；亦见《感恩诗集》XVI:4-14a）。还有，亚当之书（Books of Adam）也表达一种期望，就是亚当将在世代末了时复活，但却不是以弥赛亚的身份。⁷

此外，旧约圣经和犹太教是根据某些特选的代表性人物来看历史。我们已经在第二章看到，亚当、挪亚、亚伯拉罕、以撒、和雅各都是他们后裔的家长。尤其是他们当中最后四位都被认为是领受了给亚当的托付这件外衣。在后来的犹太教里，把亚当的失败与亚

⁵ 见 Gage, *Gospel of Genesis*, 27。

⁶ 关于下列对犹太人的期盼的概述，我受益于 Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 187-91。

⁷ 例如《亚当与夏娃生平》〔〈摩西启示录〉〕13:2-3：“在最后那日，在复活时，我〔神〕要使你〔亚当〕和你的每一个后裔都复活。”

伯拉罕、摩西、以利亚、和特别是弥赛亚等人作对比，认为后面这些人是为人类逆转了亚当的过错。在《申命记米大示》11.3，有个关于摩西和亚当究竟谁为大的争论。摩西说他比较大，因为他保守了脸上的荣光，而那是亚当失去的。在这文脉里的概念是，神的形象在西奈赐下律法时恢复，然后又在金牛犊事件时失去了，所以最终的恢复要到弥赛亚最后来临时才会发生。弥赛亚要除去亚当加诸于人类的咒诅，恢复堕落之前的景况（《利未遗训》18:10-14）。类似地，后来的犹太教里有句常被重复的话，说亚当所失去的六件事会在弥赛亚时代恢复：他的荣光（相当于神的荣耀和形象），他的不朽、他的崇高、地和树的果子、和光体（例如，《创世记米大示》12.6；《民数记米大示》13.12）。另一方面，拉比的著作暗示，亚当堕落时失去了神的形象（《创世记米大示》8.12；《民数记米大示》16.24；《申命记米大示》11.3）。另一方面，有些说法是，即使在亚当最初犯罪之后，人类仍旧保有神的形象（尤其是关乎道德方面），并且仍然应当被视为创造的荣冠（例如，《巴比伦他勒目》〈论产业地界〉58a；《利未记米大示》34.3；《创世记米大示》24.7；《出埃及记注释》20.16）。

这些不同的观点不一定互不相容，因为有些犹太人可能认为神的形象的某些层面失去了，但是其他的则被保留。或许拉比们认为，因为亚当犯罪，神的形象受损或是被扭曲，但却没有全然失去。⁸

耶稣成为新造的末世亚当的故事，祂确实反映了神的形象，并且开启了在人里面恢复那形象的道路（在对观福音书里）

为了开始了解神的形象是如何在人里面恢复，我们必须从基督的第一次降临开始。在整本新约圣经里，都以各样方式将基督描

⁸ Kim, *Origin of Paul's Gospel*, 260–62 即如此认为。

绘为最后的亚当，祂来是要做第一位亚当未能做的事，并且代表他的末世子孙来做这事。尤其是我们要看到，基督来，乃是要制伏和管理、繁衍和创造和充满、并且要安息，这是照着神起初计划的方式，是人类应当做的。祂做这些，就是以决定性的方式引入末世新造和国度的开端。祂不仅重现了堕落前的亚当本来应该做的，就是在伊甸的第一个创造中为王，也因着祂的忠心顺服而超过它，成功地完成亚当未能完成的托付。因此，身为一位绝对公义的最后的亚当，耶稣完全反映了神的形象，并且因为完成这托付而得到末世的福气和荣耀，那是亚当从未得到的。所有认同基督这位最后亚当的人也从这些福气受益，特别是在他们里面恢复神的荣耀形象的福气。

所以，探究对观福音将耶稣描绘为最后的亚当是一种方式，可以在观念上得知福音书作者们是如何把祂描绘为神在地上的无瑕疵的形象。我们将看到，这项任务在处理保罗著作时比较简单，因为他把“亚当”和神的“形象”等明白的言语应用到基督和信徒身上，而这是福音书所没有做的。尽管如此，我还是相信，在观念上，我们可以在耶稣的事工里寻觅到管理、繁衍、和安息等职能层面，它们的根源是在创世记第一章，亚当最初被造时，就是要反映出神的同样的三重作为。在接下来的研讨中格外明显、也是它的焦点的，就是将耶稣描绘为末世的亚当，祂启动了新创造的国度。繁衍属灵后裔和安息的职能，虽然没有像基督在新创造里的亚当性统治那样强调，却仍然存在。

本章并非彻底探究对观福音。我们会把焦点放在马太福音，马可福音和路加福音若对马太福音有所补充时，也会提到。聚焦于马太福音的一个原因是，要说明怎样透过一卷福音书来研究圣经神学的一个主题。这里的主题是：基督乃是启动一个新造国度的末世亚当，我相信这点与基督是神的形象有极其重要的连结，而那是保罗明白提到的观念。马太福音对基督身为如亚当般人物的描绘，与马可福音和路加福音里的描述有许多重叠。

这可能是本书中最具争议的一章，因为我是在耶稣恢复神的职能形象这个观念范畴下，来讨论对观福音中相当大部分的材料。这对新约圣经的神学来说是个相当不寻常的动向。可是，要记得，本书不是一本“新约圣经神学”，而是“新约圣经的圣经神学”。我相信，对观福音的材料——特别是关于国度方面——相当切合这个观念范畴：当耶稣为以色列和人类启动新创造的国度时，祂就恢复了神的职能形象。对耶稣的事工如此分类，符合我先前所拟的新约圣经的故事主线（见：如第五～六章）：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。我已经说过，“新造的国度”是这主线中成就神的荣耀的主要踏脚石。而且，如我们在第二章和其他地方所看到的，亚当建立起初创造里的国度，本应是他反映神的职能形象的主要方式之一。当耶稣做第一个亚当本当做的事时也是如此。

接下来，这部分要尝试在我们解释的眼光上戴上镜片，就是耶稣是一位王者般的亚当，祂引入了末世的新创造。在第二章对旧约圣经的概述里，我已经列出旧约圣经的四个主要的新造事件：第一是创世记一～二章的创造，第二是挪亚叙事的新创造，然后是以色列的出埃及，和以色列从巴比伦被掳中归回。在那里我们也看到，挪亚是第二个如亚当般的人物，而以色列从被掳中得解救的目的，是要作为集体的亚当。所有这四个新造和亚当的事件都要当作镜片，透过它们来看马太福音和对观福音其他地方的耶稣。有点像有些人的太阳镜片可以盖在他们的一般镜片之上，我们也要尝试戴上四套圣经神学的太阳镜片，它们会覆盖在我们的释经镜片上，每一个都带有不同的救赎历史色彩。有时一个新造的镜片会对马太福音如何尝试描绘耶稣有所启发，有时另一个会更清楚显示它，有时其中两个镜片能放在一起，清楚表示福音书作者是如何尝试描绘耶稣。

对观福音格外聚焦于以色列要被恢复为新创造的应许，因为它与耶稣这位真亚当和真以色列（也就是以色列——它是集体的亚当——的代表）密不可分，所以也密切关联到耶稣是神的终极形象，为其他人恢复那形象铺路。所以，紧接下面的简短讨论聚焦于以色列恢复的盼望，但最终只是因为这些盼望与在新造里的一个新人类有关联，最后要全然反映神的形象。

为以色列归回之应许设定时间的困难

在我们开始查看马太福音和其他对观福音之前，必须先谈一个问题，就是在新约圣经时代之前的所谓两约之间时期，以色列末世归回的预言性应许中有多少已经实现了。回答这问题是很要紧的，因为它有助于说明福音书试图谈论的特定问题。我本来有点想要在第三章回答这个问题，在这里我还是想这样做。可是，对这事充分讨论要留待之后的篇章。尽管如此，对这问题的简略回答是，按真正的末世意味而言，直到主后第一世纪和它的整个时段，归回的应许都还没有实现。

的确，归回的应许似乎在从巴比伦被掳归回时就开始有初阶段的实现了，因为耶利米曾经预言，以色列在被掳七十年之后要归回这地（耶二十五 11~12，二十九 10）。但是在那时候，所有其他归回的预言都没有实现，所以某些犹太人和便雅悯人的实际归回虽然被耶利米预言到了，至终却只是一个空洞的末世归回的实现。有些解经家认为，当以色列拒绝耶稣时，这些预言的主要实现就继续推迟，以致要到紧接祂最后再来之前和之后才会实现。其他人认为，归回的应许实际上在基督第一次降临时就开始实现了，但是耶稣的门徒和在祂升天之后建立的教会并非真以色列。还有人说预言，真的开始实现，耶稣的门徒和教会是真以色列的一部分。在后面篇章里，我要论证这第三种看法，而在这里，我要作此假设，虽然这些论证已经在本章中在某种程度上开始来。要透过这第三种观点的镜片，才能对上述耶利米书归回预言的实

现有最好的理解。以色列归回的这个议题很重要，因为如我先前在第二章所主张的，以色列是个集体的亚当，所以它的归回与包括犯罪后人类的整个受造界的归回有极其重要的关联，我还要继续讲到这点。我们也在前一章看到，以赛亚预言说，当神使以色列归向祂时，祂也会将被救赎的以色列和人类重新塑造为祂的形象。

马太福音和其他福音书在开头处把基督介绍为启动新造的末世亚当

马太福音在一章 1 节以 *biblos geneseōs* 开始家谱，这词语可以译作“家谱之书”或“开始之书”或“起初之书”。《七十士译本》的创世记二章 4 节使用 *biblos geneseōs*：“这是天和地的世代之书〔或“起初之书”〕，就是当它们出现之时，神创造天地的日子。”同样地，《七十士译本》的创世记五章 1~2 节说，“这是在神创造亚当的日子里人〔就是亚当〕的世代之书〔*biblos geneseōs*〕〔有些译作‘家谱’〕，祂是照着神的形象造他的。祂造他们为男和女，并且赐福他们；祂在造他们的日子称他们的名为亚当。”接下来就是圣经的第一个家谱，从亚当开始，到创世记第五章末了的挪亚结束。

这些是 *biblos geneseōs* 这个短语在整本旧约圣经中仅见的两处地方。所以，马太福音的表达语似乎是有意识地引喻创世记前面的这两个句子。要点是，马太福音是在叙述因着耶稣基督之降临、死、和复活而开始的新世代、新创造的记录。⁹ 而且，因为马太福音是在叙述耶稣的家谱，有可能当中所想到的是创世记五章 1 节，而且是以带着亚当家谱的意味来描绘耶稣。正如亚当“照着他的形象和样式”造了其他人（创五 3），基督也是一样。¹⁰

⁹ W. D. Davies and Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 3 vols., ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1988-97), 1:149-53.

¹⁰ 关于马太福音一章 1 节有创世记背景，这个结论的更多凭据，见 Jonathan T. Pennington, “Heaven, Earth, and a New Genesis: Theological Cosmology in

另外提到的是在怀胎耶稣时有圣灵参与（太一 18~20），耶稣是新创造的开始。正如创世记一章 2 节说圣灵带出创造，马太福音一章 18、20 节也说，“耶稣基督降生的事〔genesis〕记在下面，……因她所怀的孕〔gennēthen〕是从圣灵来的。”这似乎更聚焦于以耶稣为新的亚当，就是新创造的开始。

马太福音的家谱（太一 1~17）也带有外邦人的意味，微妙地表示，耶稣使命的焦点不是仅在于以色列，也是在全世界。马太福音的家谱一开始就提到亚伯拉罕，这点极为重要，因为有关于外邦人的意味交织其中：提及四位外邦女子（他玛、喇合、路得、和拔示巴）。¹¹家谱中通常不提女人，但是这些女人出现其中，表示耶稣的使命不仅是针对以色列而已，也要延伸到列国、到地极。

耶稣的外邦人使命到马太福音二章 1~12 节变得更明显，那里是关于从东方来的外邦博士的叙事，他们被星光吸引，要来“敬拜”耶稣（第 2 节）。他们打开他们的“宝盒”，拿出“黄金和乳香”为礼物献上，这是以赛亚书六十章 3、5~6、10~11、14 节预言的开始实现（参：四十九 23）。那里说，在未来的末世中，将有一大“光”要“照耀”以色列，“万国要来就你的光，君王要来就你发现的光辉”（第 3 节）；“列国的财宝也必来”归给以色列，列国“要奉上黄金乳香”（第 5~6 节），并且他们要“屈身”来拜以色列（第 14 节）。马太福音把一个新创造观念（明光照耀胜过黑暗）与一段讲到从被掳归回的经文合并，因此强调之前基督降生的叙事是个新创造的事件。这事的完全实现就是新天新地：将会有个荣耀的“光辉”（启二十一 11），并且“列国要在

Matthew,” in *Cosmology and New Testament Theology*, ed. Jonathan T. Pennington and Sean M. McDonough, LNTS 355 (London: T&T Clark, 2008), 39-40, 只是他用 *mythos* 的言语来描述马太福音的世界观，这不是一个合适的选择（见 p. 40）。

¹¹ 拔示巴可以包括在内，因为她嫁给一名外邦人，赫人乌利亚。

城的光里行走，地上的君王必将自己的荣耀归与那城”（启二十一 24），“人必将列国的荣耀、尊贵归与那城”（启二十一 26）。¹²

马太福音家谱的第一节（一 1）开头就把“耶稣基督”连结到亚伯拉罕，这强调了对普世的关切的观念，特别是鉴于这卷福音书是以“使万民作门徒”这个大使命结束的（二十八 18~20）：

耶稣进前来，对他们说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”

马太福音二十八章 18 节描述人子耶稣说，“天上地下所有的权柄都赐给我了。”这是引喻《七十士译本》的但以理书七章 13~14 节的预言，那里谈到“人子”说“有权柄赐给祂，地上的万国……都事奉祂”。根据这权柄，耶稣接着赐下著名的大使命，“所以，你们要去，使万民作我的门徒，……给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”注意耶稣乃是使用神同在的相同惯用语，就是后来当神把给亚当的托付重复应用到族长和以色列身上，要他们制伏和管理全地时所说的，我在第二章阐释了这点。基督与祂的门徒同在，这使她们能实现“大使命”，以神的同在管理和充满地面，这是亚当、挪亚、和以色列所未克执行的。

在这方面，耶稣是位“末后的亚当”人物。祂在二十八章 18 节对祂的门徒发布普世使命时，将自己完全认同于但以理书中的“人子”，部分原因正是在此：祂是“亚当的儿子”，这等于是但以理书的“人子”，祂至终要实现第一个亚当本应实现的，和但以

¹² 关于启示录这些经文对以赛亚书六十章所作引喻的讨论，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)。

理书所预言身为弥赛亚的末后亚当将要做的。要记得，但以理书七章 13~14 节是对创世记一章 28 节托付所作诸多重述之一，此外，同一段经文也把人子描绘为以色列末世国度的领导者、一位末世的亚当人物（“亚当的儿子”）、和统管地上所有走兽和人的——位王。另外，在但以理书第七章，我们看到了对创世记第一章的起初创造所作的几个引喻和呼应，所以但以理书第七章也可作为一个新造国度的预言。在某种程度上，这些反响成了马太福音结尾经节的背景。¹³

我们刚才看到，神同在的套语（“我就常与你们同在”）出现在马太福音二十八章 20 节，表示门徒们是如何得到能力去执行大使命。提到“万民”（*panta ta ethnē*）是呼应创世记二十二章 18 节（还有创十八 18），那仍是重复创世记一章 28 节。令人想起亚伯拉罕的应许，又回到马太福音第 1 节（一 1）的主题，“应许要给亚伯拉罕的福，并且借着他要叫地上的万族得福”（创十二 3），现在要在弥赛亚耶稣里实现了。¹⁴

这样，甚至在他的福音书的开头和再次在它的结尾，马太都把基督描绘为亚当之子，或是人子，祂开始做第一个亚当本应做的，并且承受第一个亚当本要承受的，包括以神的形象所反映出的荣耀。马太福音十九章 28 节表示，在宇宙“复兴”（*palingenesia*）的时候，“人〔亚当之〕子”耶稣要完成那在祂里面开始的新创造（见前面关于太一 1 的讨论）：¹⁵“耶稣说：‘我实在告诉你们：你们这跟从我的人，到复兴的时候，人子坐在祂荣耀的宝座上，你们也要坐在十二个宝座上，审判以色列十二个支派。’”

¹³ 关于对本段落里诸观念的详述，见前面第二章的相关讨论。

¹⁴ D. A. Carson, *Matthew 13–28*, EBC (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 596 = 卡森著，周俞云翔译，《马太福音》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2013），1128页。《七十士译本》的创世记十二章3节用的是“地上的万族”。

¹⁵ 关于这点，见 Pennington, “Heaven, Earth, and a New Genesis,” 40–43。

其他福音书与马太的新创造的开头，有某些一般性的类似处，可是唯独马太福音在一章 1 节就聚焦于对亚当的引喻。路加记载的家谱不像马太那样从大卫和亚伯拉罕开始，一路列到耶稣的时候，而是从耶稣的时候开始，回溯到亚当，在那里结束：“亚当是神的儿子”（路三 38）。其目的是将耶稣认定为最后的亚当，神的儿子。¹⁶我在下面要进一步谈的是，路加如此作的原因之一是，他要他的读者在紧接的旷野试探中（路四 1~13）把耶稣看作一位如亚当般的人物。至于马可，他以“耶稣基督福音的起头〔*archē*〕”开始他的福音书（可一 1〔参：《七十士译本》创一 1 的 *en archē*〕）。紧接在他的开头句子之后，马可福音（一 2~3）提到以赛亚关于第二次出埃及的预言的引言：

正如先知以赛亚书上记着说：

“看哪，我要差遣我的使者在你的前面，
预备道路。

在旷野有人声喊着说：

‘预备主的道，修直他的路。’”

虽然马可福音没有尝试描绘亚当的概念，但是它透过以赛亚所预言第二次出埃及的镜片，提到预言中耶稣的前驱，施洗约翰，这却也是对新创造观念的回响。在这方面，我们看到，旧约圣经和犹太教已经认为出埃及是一个新创造，而以赛亚书四十~六十六章对新的出埃及的期盼，则与对新创造的盼望交织。¹⁷

¹⁶ 见 S. Craig Glickman, *Knowing Christ* (Chicago: Moody, 1980), 55-58.

¹⁷ 见 Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker Academic, 1997), 53-90。华滋主张，虽然玛拉基书三章 1 节在马可福音一章 2~3 节先于以赛亚书四十章 3 节引用，它却相当切合以赛亚书四十章 3 节的第二次出埃及的观念，特别是因为玛拉基书三章 1 节本身就是引喻出埃及记二十三章 20 节，那是第一次出埃及的经文，也讲到有位前驱在以色列出埃及后为它预备道路。所以，玛拉基书三章 1 节是对以赛亚书四十章 3 节的一

参照马太福音、马可福音、和路加福音的开头，¹⁸ 约翰福音的序言也以明白的新创造引喻开始（一 1~13），就不应令人感到意外了：

太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是借着祂造的；凡被造的，没有一样不是借着祂造的。生命在祂里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光。有一个人，是从神那里差来的，名叫约翰。这人来，为要作见证，就是为光作见证，叫众人因他可以信。他不是那光，乃是要为光作见证。那光是真光，照亮一切生在世上的人。祂在世界，世界也是借着祂造的，世界却不认识祂。祂到自己的地方来，自己的人倒不接待祂。凡接待祂的，就是信祂名的人，祂就赐他们权柄，作神的儿女。这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的。

这段引言说明耶稣是神（第 1 节），祂是宇宙起初的创造者（第 2~3、10b 节）。第 4 节开始说明祂在成为肉身时是另一个新创造的开始：祂是“生命”的源头，和“照在黑暗里”的创造的“光”（第 4 节）。正如创世记第一章的第一个光没有被黑暗吞噬，作为“光”的耶稣也没有因周围的黑暗而失色（第 5 节）。因此，就如创世记第一章的第一个光势不可挡地照亮世界，当基督降临这世界时，祂的光也“照亮”了人（第 5~9 节）。当祂以新创造源头的身份进入这世界时，祂自己百姓（以色列）中的大多数都不接受

个注解，当发现到以赛亚关于第二次出埃及的预言如华滋所说遍布在整卷马可福音里时，就更容易理解以赛亚书四十章 3 节了。

¹⁸ 关于亚当和新创造的意思要到路加福音第三章才出现，这样的意思在马太福音里出现得较早，但是路加福音一章 55、72~73 节引喻了亚伯拉罕之约。

祂（第 11 节），但那些确实接受祂的人，“祂就赐他们权柄，作神的儿女”，因为他们那样的接受就表示他们已经从神而生了（第 12~13 节）。与之前文脉一致的是，第 11~12 节似乎表示，正如起初神创造世界和祂的“头生的”孩子亚当一样，¹⁹ 如今基督身为“生命”的源头和创造的“光”（这次所认同的不是亚当，而是神），祂再次创造和繁衍“儿女”，借此开始第二个创造。

这样，每卷福音书的起头，都是以各样的方式带出与基督的生平或事工叙述有关联的新创造的题材。

耶稣是末世的亚当和末世的以色列，恢复了神百姓的国度

在这个部分，我要继续讨论基督之为一位如亚当般的人物，但是也要提出一个分析，说明祂是把真以色列总括在祂里面。许多人可能会认为，把福音书说耶稣是真以色列的描绘包括在讨论“神的形象”的篇章里，是个范畴上的混淆。可是我已经说过，以色列是要作为一个如亚当般的集体人物，这是很明显的，例如，在创世记一章 28 节给亚当的托付，再次应用于族长、历史中的以色列、和关于末世以色列的预言。在这个部分必须记得先前的这个论点。还要记得的是，创世记一章 28 节是职能方面的定义，讲到亚当要如何有神的形象。甚至连耶稣的名字——“神的儿子”和“人子”——也是以色列的名字，这是暗示他们是集体性亚当的角色。我们也会看到，要在福音书的某些叙事里区别为亚当的耶稣和为以色列的耶稣是很难的，因为这两个观念相互交织。如此交织的原因是，在旧约圣经一些重要的地方，关于以色列的概念也带有一种亚当性角色的概念。这样，耶稣是以末世亚当和真以色列

¹⁹ 回想第二章的讨论，那里根据创世记一章 26~27 节与创世记五章 1~3 节之间的比较，说照着神的形象样式被造的意思就是被造为神的孩子。

列的身份降临，他要以一种第一个亚当没有做的方式，在职能上反映神的形象（例如，管理、为神繁衍儿女）。²⁰

耶稣是但以理书中的人子（亚当）

“人子”这个头衔出现在所有四卷福音书里（约 80 次）。虽然这头衔常常用到，但是从来没有其他人用它来讲耶稣，而是只有耶稣自己使用。只有一次有表示听众可能不确定它的意思（约十二 34）。可是，今天的学术界对于耶稣使用这个头衔的意思，有非常分歧的意见。我在这里无法对因这个头衔而产生的大量复杂的讨论给出合适的意见。许多人说，这个头衔是后来的教会的创作，但是，除了一处的例外（徒七 56），在耶稣死后，这头衔就完全从新约圣经中消失了，这事实表示这词语是耶稣开始使用的。²¹ 如果这真是教会的创作的话，我们就会期待它会出现在新约圣经的书信里。

耶稣以“人子”自称，是表示祂已经开始启动末世国度的主要方式之一。要说明这点，就必须审视出现“人子”经文的但以理书七章 13 节的文脉，也要探究福音书中最清楚地引喻但以理书的人子之处，和它在那些地方的深远意义。这里的要点不是要开始一个对耶稣身为人子所作的重要研究，而不过是要表示，在耶稣、但以理书的人子、和亚当之间的一些连结，以及这些连结的意义。²²

²⁰ 关于这种概念的例子，再次见前面简略讨论过的：约翰福音一章 12~13 节。关于马太福音一~四章里耶稣在祂里面总括了真以色列，这概念见 Joel Kennedy, *The Recapitulation of Israel*. WUNT 2/257 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008)。

²¹ 启示录一章 13 节和十四章 14 节提到但以理书第七章的“有一位像人子的”，但那不是一个头衔。

²² 考虑到后来相关文献的更大规模的研究，见 James D. G. Dunn, “The Danielic Son of Man in the New Testament,” in vol. 2 of *The Book of Daniel: Composition and Reception*, ed. John J. Collins and Peter W. Flint (Leiden: Brill,

但以理书第七章里人子的文脉

在旧约圣经里，“人子”这个词语有时是完全指人（例如，以西结书；诗八篇）。它在诗篇第八篇指人，并加上一个王者的位分（见：第4~9节）。可是，但以理书七章13节却是耶稣在福音书里使用的“人子”片语最可能的出处。但以理书第七章以异象段落开始，但是它是一个与但以理书第二章平行的重复。

异象段落（七1~15）

这里是个异象，有四个兽接连出现，行使愈来愈强的压迫力，直到最后“亘古常在者”坐着审判它们为止，它们也就受了审判。接着“有一位像人子的”驾着天上的云来到亘古常在者面前，领受了永远管理万民的权柄。

解释段落（七16~28）²³

四兽被解释为四个接连出现的帝国（第17、23节）。可是这个段落是如何指明人子的身份呢？乍看之下，人们或许会说没有指明其身份，因为在接下来的解释段落里没有提到人子。可是，第16~28节是解释第1~15节这个异象段落，要说它没有解释第13~14节这个异象的高潮，那是很不可能的，那高潮就是人子和他那要来的国度。但以理书七章13~14节说，人子“得了权柄”，那是一个“永远的权柄”和一个“不败坏的国”。同样地，第18节说，以色列的“圣民”要“得国享受，直到永永远远”，第22节说，“圣民得国”，第27节说，这会是一个“永远的国”。这样，这异象的解释部分就很可能把“人子”这个人物认定为末世的以色列，也就是“至高者的圣民”（第18、22、27

2001), 528-49。邓恩的结论与我的有些不同，可是他也看到了但以理书第七章的“人子”对于耶稣在对观福音中重要地方如何使用这词语的重要影响。

²³ 这个段落是重述但以理书第七章前面关于人子的段落（关于这点，见本书第七章“新约圣经里已经实现和尚未完全实现的末世患难”标题下的讨论）。

节)，他们起初受第四个帝国的压迫，然后因着神的审判而得伸冤，并且被高举到统治所有权势的地位上。

所以，其中的主旨就是，异象里的人子和解释段落里的以色列的圣民得伸冤和被高举：人子的国度的启动就是以色列的国度，它取代了先前抵挡神和逼迫祂的百姓的人间帝国。也应该指出的是，第 13 节人子的“来临”是来到天上的神面前领受权柄，而不是来到地上。在但以理书第七章，“人子”这个人物仅仅是将“至高者的圣民”拟人化吗，还是他是一位具有位格的“统治者”？这解释段落给我们的第一个答案是，他乃是以色列。

了解这人物的部分关键是希伯来人关于集体的领导或代表的观念，²⁴ 其中是一位个人（通常是君王、祭司、或父亲）代表其他人，因此将他们包括在自己里面。这些兽所代表的王是代表他们各自的帝国（百姓），这事实明显地表示人子是如此被认定的，而且在这些兽的角色和人子的角色之间也有明显的平行。例如，第 17 节把所有四个兽都解释为“王”（*malkîn*，源自 *melek*），在第 23 节，将第四个兽描述为“一个国”（*malkû* [或“王权 统治”]）。²⁵ 所以，这表示人子既是一个人，也是一个群体的代表。²⁶

²⁴ 关于这个观念，见 H. Wheeler Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1980); Aubrey R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff: University of Wales Press, 1960)。可是，最好是说集体的一致性或代表性，而不是集体的人格。关于对这观念的重要限定，见 Joshua R. Porter, “The Legal Aspects of the Concept of ‘Corporate Personality’ in the Old Testament,” *VT* 15 (1965): 361–80; John W. Rogerson, “The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-Examination,” *JTS* 21 (1970): 1–16; Stanley E. Porter, “Two Myths: Corporate Personality and Language/Mentality Determinism,” *SJT* 43 (1990): 289–307。

²⁵ 虽然第 17 节的“王”也有可能是象征性的，与第 23 节的“国”相同（BDB 110 亦如此认为）。

²⁶ 我在这里对但以理书第七章的理解，主要是遵循 R. T. France, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1971), 169–71。

这样指明“人子”这个人物的双重身份，对于我们理解耶稣如何使用这个词语很重要。第 13 节也透露人子是一个代表性的个人，那里说他“驾着天云而来”。在旧约圣经其他地方，只有一位人物驾云，那就是耶和華。这表示人子是一位具有神性的人物，为了从天上的神领受王者的权柄而来。但以理书七章 13 节的最早解释甚至使这种看法更为明显。有一个《七十士译本》版本（《狄奥多田译本》）直译但以理书七章 13 节（“有一位像人子的……上到那亘古常在者面前”），另一个版本（古希腊文）则是“有一位像人子的……来到〔那里〕，如那亘古常在者一样”。这样的翻译或许可能有部分是受但以理书三章 25 节的影响，那里把在火窑里与但以理的朋友们同在的天使称为“像那些神明之子”的。有些学者认为，但以理书七章 13 节的古希腊文版的异读是不经意的抄写错误，但是其他人认为希腊文的译者是把人子解释为一位具有神性的人物，这很可能是一个尝试，要把人子“驾着天云而来”连结到其他地方对神的描绘。

对观福音使用但以理书的人子，来表示已经实现和尚未完全实现的末世国度

对观福音有三类“人子”的语录：

1. 谈到耶稣地上、受难前事工的；
2. 谈到耶稣之死的；
3. 谈到耶稣将来在荣耀中降临的。

说耶稣是但以理书七章 13 节的人子，最清楚的经文属于第三类，它们引用了但以理书七章 13 节（太二十四 30；可十三 26，十四 62；路二十一 27）。可是，关于这些第三类经文的实现，可能更好是认为它们不是在历史尽头时发生，而是在主后七十年耶路撒冷被毁时发生的，其中是把人子的降临理解为在审判中以人的眼

不能见的方式降临，以罗马军队为祂的行事者。²⁷ 马太福音二十五章 31 节提到，“人子”要“在祂的荣耀里降临”，并且“坐在祂荣耀的宝座上”，这不是引用但以理书七章 13~14 节，而是引喻它，²⁸ 显然是将它应用到基督最后降临时的世代的末了。

许多学者不认为但以理书第七章是对观福音里“人子”经文的背景，除非是以它为部分引文之处。可是，学者们逐渐认识到，有许多在引用经文之外的经文，实际上是在引喻但以理书七章 13 节。这些引喻通常提到“降临”的“人子”，这些措辞似乎足够让人看到，它们是引喻但以理书七章 13 节里“降临”的“人子”，可是，但以理书七章 13~14 节也有其他词语，有时与“人子”一并使用。²⁹ 这些引喻中有些也谈到将来基督在升天之后的降临（例如：可八 28）。³⁰ 这些引喻中有许多是关于耶稣在地上的事工。

²⁷ 本章的设计不容许论述这观点；关于马可福音十三章的引文的有力论述，见 France, *Jesus and the Old Testament*, 227-39。如果这看法正确的话，对观福音所描绘的主后七十年基督在审判中降临，就可能是一个预表性的，预示祂最后在审判中降临。可是，在对观福音的末世讲论里的人子降临，是指基督最后降临，这种传统看法确定是可能的。这是个棘手的议题，还需要更多的研究。确实，在使徒行传、保罗著作、和新约圣经其余地方，都有多处谈到基督最后降临来结束历史。

²⁸ 注意：但以理书七章 13~14 节（《马所拉文本》）说，“有一位像人子的来……，得了权柄、荣耀、国度。”同样地，见：马太福音十九章 28 节，那里可能是引喻但以理书的同一处经文。

²⁹ 邓恩（Dunn, “Danielic Son of Man,” 529-30）认为，在某些情况下，有三个出自但以理书七章 13 节的关键要素，就足以看出有个清楚的引喻（例如，“人子”+“降临”+“驾着云/在云上”），可是他说，当只有“人子”+“降临”时，“写作上依赖的证据就不那么清楚了”。

³⁰ 可是，在这里，耶稣可能是展望即将发生的但以理书所预言的国度的实现，那是在马可福音第九章里变像山上发生的（特别参：九 3、7、9；注意第 9 节提到耶稣将来的复活），这可能继续下去，尤其是直到复活和升天，可能甚至到耶路撒冷被毁时。同样见马太福音十章 23 节，那里说：“以色列的

马可福音十章 45 节³¹

在有关祂的地上事工方面，这些“人子”经文中最重要的之一就是**在马可福音十章 45 节里（见〈表 13.1〉）。**

表 13.1

但以理书第七章	对观福音经文
七 13：“我在夜间的异象中观看，见有一位像人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前；”	可十 45（//太二十 28）：“ 因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价。 ”
七 14：“得了权柄、荣耀、国度， 使各方、各国、各族的人都事奉祂。 祂的权柄是永远的，不能废去，祂的国必不败坏。”	

但以理书第七章从未明白地说到人子的受苦（例如，“舍命”），可是我们已经看到，但以理书七章 15~27 节将祂与圣民的苦难认同。所以，如果可以同意在人子和圣徒之间的代表性认同关系，那就必须接受但以理书第七章有人子受苦的观念。诚然，但以理书第七章没有出现一种人子替代性的受苦，但有两点值得注意：(1) 受苦引致一个国度，这种一般性的模式仍然应该视为可能，和 (2) 替代性的因素是结合以赛亚书五十三章 10~12 节和但以理书第七

城邑，你们还没有走遍，人子就到了”，这可能指基督的复活或升天，或者是祂在主后 70 年的降临。

³¹ 这个关于马可福音十章 45 节的小段，和接下来关于路加福音七章和十九章的部分，是前面一个讨论的摘要，再次把它们放进来，是因为它们对于理解“人子”在对观福音里的但以理书背景极其重要（见本书第七章“新约圣经里已经实现和尚未完全实现的末世患难”标题下的讨论）。

章的发展。在马可福音十章 45 节的第一个子句，耶稣提到但以理书七章 13~14 节，将它应用到祂在地上事工的目的上。³²

可是，人们通常没有注意到马可福音十章 45 节以但以理书为背景的充分性质。这话有它的文脉，所讨论的议题是末世国度里的排名（十 37、40）。基督说，在祂的国度里的排名是与那在地上国度里的排名相反：不是外表上胜过其他人，而是透过谦卑地为人受苦——也就是透过出人意料的统治（第 42~44 节；注意在可十 14、15、23~25 和十一 9~10 里更广的“国度”文脉）。

在马可福音十章 45 节，基督把这个出人意料的国度原则应用到祂自己身上。除了“国度”和“人子”之间密切的文脉关系外，使用“〔祂〕来”这个词语，也清楚表现了对但以理书七章 13~14 节所作的引喻。³³此外，基督来，“不是要受人的服事”，而是“要服事人”，这观念出现在此文脉里，成了但以理书七章 14 节的一种出人意料的发展：预言说万国都要事奉祂，但是在这事成就之前，基督却表示，祂必须先在地上事奉期间和在十字架上“服事”他们（如第 45 节的最后短语所肯定的）。³⁴

所以，马可福音十章 45 节（//太二十 28）是把但以理书七章 13~14 节应用到耶稣复活之前的事工。基督已经开始参与但以理

³² 法兰士 (France, *Jesus and the Old Testament*, 128-30) 认为，但以理书第七章丝毫没有提到人子与“圣民”一同受苦，可是我不认为他的反驳有说服力。

³³ 虽然这在第 45 节的第一个短语里从负面的角度表达（“不是要受人的服事”），但是接下来的短语就采取它的正面用法（“〔祂来〕乃是要服事人”）。

³⁴ 在这里，马可福音用 *diakoneō* 来讲“服事”，可是古希腊文版用 *latreuō*，《狄奥多田译本》则用 *douleuō*；可是，*diakoneō* 很可能说亚兰文的“服事”一词的翻译，可以是与《七十士译本》两个版本的任何一个翻译为同义（注意，可以比较 *syndoulos* 和 *diakonos* 在西一 7 和四 7 的平行；亦见：罗十五 25~27；林后八章，九 12〔比较：林后八 19~20〕，其中 *diakoneō* 和 *leitourgeō* 两个词组似乎平行）。

书七章 13~14 节所预言之统治的实现，但是这实现的第一个阶段是以一种出人意料和反讽的方式发生的。在世人眼中，耶稣看来不像是开始实现这个预言，但是，那些有耳可听和有眼可看的人，却可以觉察到祂确实在那样进行。³⁵

路加福音七章 34~35 节，十九章 10 节

路加福音十九章 10 节与马可福音十章 45 节相似：“人子来，为要寻找、拯救丧失的人。”我们再次看到但以理书七章 13 节的核心用语（“人子”+“来”），并且就如马可福音十章 45 节，把所引喻的但以理书七章 13 节应用到基督在地上的事工，可能包括祂被钉十字架。因此，基督透过受苦，开始实现事先论到人子王权的预言，这点是路加福音十九章 10 节所暗示的，可是祂开始的王权却没有向世人的眼显明。

路加福音七章 34~35 节（//太十一 19）与马可福音十章 45 节和路加福音十九章 10 节一致，这点特别有意思：“人子来，也吃也喝，你们说祂是贪食好酒的人，是税吏和罪人的朋友。但智慧之子都以智慧为是。”但以理书七章 13 节同样的暗示性核心用语又出现了（“人子”+“来”），并且再次应用于耶稣在地上的事工。但以理书七章 13~14 节里人子领受权柄的预言，被放在天上的场景里，说祂来到神的宝座前，有无数的天使环绕那宝座（但七 9~10、13）。这样，人们就会期待，当这预言开始实现时，将会有天使随扈环绕着人子这种壮观的场景。可是，在这实现的开始，祂唯一的随扈就是“税吏和罪人”，就是祂来要拯救的人，他们最终要“事奉”祂（但七 14）。有些人可能会下结论说，这不可能

³⁵ 关于与对马可福音十章 45 节的旧约圣经背景其他看法之间的对话，见 France, *Jesus and the Old Testament*, 116-23。关于但以理书第七章和以赛亚书五十三章的结合对马可福音十章 45 节影响的深入讨论，见 Seyoon Kim, “The ‘Son of Man’” as the Son of God, WUNT 30 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983), 38-60。

是但以理书第七章的实现。虽然如此，神的“智慧”却翻转了世人的智慧，并且“证实”（路七 35，《和合本修订版》）：事实上，神已经认可，要以这种隐秘、与人们的期望相反的方式，来实现但以理书七章 13 节的预言。因此，世上最不配的人被认定为最配侍立在人子面前，当祂开始领受但以理书所说的王权时环绕着祂。

这样，在马可福音十章 45 节；路加福音十九章 10 节，和路加福音七章 34~35 节，耶稣来了，作为一个受苦的人，为要服事和拯救罪人，好叫他们可以成为祂国度的臣民，之后要服事祂，祂借此开始行使但以理书七章 13 节预先看到的末世的国度权柄。耶稣对祂实现但以理书第七章预言的看法是，那是个出人意料、反讽性的来到神宝座前的加冕之路，发生于祂在地上事奉的整个期间，而非立即性的（但七章可能令人以为是这样的意思），并且是透过羞辱的苦难发生，而非透过一个荣耀、壮观的仪式。

马太福音九章 6 节，二十八章 18 节

在马太福音九章 6 节（//可二 10），耶稣决定医治一个瘫子，“要叫你们〔文士〕知道，人子在地上有赦罪的权柄。”再次，在这话和古希腊文版本的但以理书七章 13~14 节的话之间有一根本的连结，后者说的是：“有一位像人子的，……有权柄赐给祂，地上万国……都事奉祂。”其中有三个共通点：“人子”+“权柄”+所有“地上”。³⁶就如在上述对观福音经文，预言中人子统管全地的国度权柄，被视为透过基督赦罪的权柄而开始实现，这是这个医治神迹所说明的。

马太福音二十八章 18 节进一步发展这点：“耶稣进前来，对他们说：‘天上地下所有的权柄都赐给我了。’”这里虽然没有出现“人子”这个词语，“天上地下所有的权柄都赐给我了”这个子

³⁶ 金世润 (Kim, "The 'Son of Man,'" 89-90) 也认为，马可福音二章 10 节的平行经文有同样的但以理书第七章的背景。

句，却令人想起古希腊文版本的但以理书七章 14 节，那里说“有权柄赐给祂〔人子〕”，这是要从天上开始的（注意七 13：“祂驾着天云而来”，并且来到天上神的宝座前，领受七 14 所说明的权柄）。此外，但以理书七章 14 节说，祂的权柄也要延伸到“地上万国”。³⁷ 由于祂的复活，耶稣向祂的门徒宣告，祂已得了统管一切受造物的普世权柄。马太福音九章 6 节表示，这权柄甚至在更早时就开始了，只是这权柄现在到了一个更高的阶段。

关于对观福音里的人子的结论

不论是正式地引用或引喻但以理书七章 13~14 节都显示，耶稣之开始实现但以理书七章 13~14 节的预言，乃是透过祂的受苦、祂拯救祂的百姓脱离罪、祂打败撒旦和鬼魔、祂的死、祂的复活、和祂在主后 70 年对以色列所施行的审判成就的。祂的统治将在时间尽头时完成，那时祂要回来施行最后的审判。我主张，即使其他对但以理书第七章的引喻没有包括“人子”这个头衔，这却不表示其中完全没有着眼于但以理书七章 13 节。

把但以理书第七章的“人子”应用于耶稣，这也带有呼应亚当性的末世统治的意味。正如本段稍早提到的，我们在第二章看到，但以理书七章 13~14 节是重复提到创世记一章 28 节的亚当托付的几处经文之一，³⁸ 虽然是最直接引喻创世记二十二章 17~18 节的预言，讲到一位属亚伯拉罕后裔的末世君王，那也是重述的亚当性经文之一。这个连结特别清楚，因为重复的亚当性应许中，创世记二十二章 17~18 节是唯一也包含“得着你仇敌的城门”的，那同样是但以理书第七章关乎人子和以色列圣民的主题。还有，人子管理海里的兽（对仇敌的描绘），反映了起初要亚当

³⁷ 法兰士 (France, *Jesus and the Old Testament*, 142-43) 也认为，这是引喻但以理书第七章。

³⁸ 关于对这些经文的完整探究和讨论，见第二章“亚当的托付传给他的后裔”标题下的讨论。

做同样事的托付。但以理书第七章引喻给亚当的托付，特别是创世记二十二章 18 节，一个事实进一步证实这一点：“地上万国”（*panta ta ethnē tēs gēs* [古希腊文版本的但七 14]）这个词语，³⁹ 在旧约圣经其他地方只出现了五次，其中四次都是重复创世记一章 28 节里给亚当的托付（特别是：创二十二 17~18，二十六 4；以及申二十八 10；书四 24）。但以理书七章 13~14 节也可能是部分引喻诗篇第八篇 5~8 节：这两处都提到 (1) “人子”，(2) 是一切受造物的管理者，(3) 特别是管理海里的活物。如果确是如此的话，就强化了但以理书七章 13~14 节与亚当托付的关联，因为在整本旧约圣经里，诗篇第八篇 5~8 节是最清楚发展创世记一章 28 节的经文之一。有人甚至认为，但以理书七章 14 节是直接引喻创世记一章 26、28 节（— 26：“管理……全地”）（“得了权柄……使各方、各国、各族的人都事奉祂”）。⁴⁰

如果但以理书七章 13~14 节确实有这些与亚当间的关联，那么，耶稣一再把但以理书中的人子应用在自己身上，就是我们在本章已经看到的在亚当和耶稣之间许多关联的另一个例子。而在这里，这连结乃是强调耶稣的亚当性质的王权。

耶稣是神的儿子，像亚当一样

就如以上关于人子的讨论，这里的目的不是要对福音书中耶稣是“神的儿子”这点作一个全面性的研究，而是要讨论这个头衔可能会如何关联到我们前面所看到的，在耶稣、亚当和以色列之间的连结。

³⁹ 这个古希腊文短语澄清了亚兰文所表达的观念（后者讲的是“万民、万国、万族”）。

⁴⁰ Joyce G. Baldwin, *Daniel*, TOTC (Leicester: Inter-Varsity, 1978), 143, 150 = 包德雯著，李蕙英译，《但以理书》，丁道尔旧约圣经注释（台北：校园，2003），165、173。亦见 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1992), 23。

儿子身份与亚当的关系

“神的儿子”这个词语有其旧约圣经背景。亚当被认为是一位“神的儿子”，只是创世记一~三章没有用相同的措辞。创世记一章 26 节说，亚当和他的妻子是照着神的“形象”和“样式”造的。我们在本章前面和第二章看到，创世记五章 1~2 节说，亚当是“照着神的样式”“被造”，以此重复创世记一章 26 节的形象言语；然后，创世记五章 3 节把这言语应用到儿子身份的观念上：

亚当的后代记在下面。当神造人的日子，是照着自己的样式造的，并且造男造女。在他们被造的日子，神赐福给他们，称他们为人。亚当活到一百三十岁，生了一个儿子，形象样式和自己相似，就给他起名叫塞特。

创世记五章 3 节说，亚当“生了一个儿子，形象样式和自己相似”。这几乎与创世记一章 26 节相同。创世记五章 3 节措辞的要点显然是说，塞特有亚当的“形象和样式”，表示他是从亚当而生，反映出亚当的本性，是亚当的儿子。这是“儿子身份”的言语。创世记五章 3 节这种言语明白表示儿子身份的概念，应该会帮助我们理解创世记五章 1~2 节的相同用语，而那里又是回头指向创世记一章 26 节。若是如此，那么创世记一章 26 节的言语就是表示亚当是神的儿子。

神的儿子这个观念下一次出现的地方是创世记六章 2~4 节，其中两次提到“神的儿子”。由于篇幅所限，这里无法讨论这段有争议性的经文。⁴¹神的儿子的观念又出现在出埃及记，在那里，神第一次称以色列为祂的儿子：“耶和华这样说：‘以色列是我的儿子，我的长子。我对你说过，容我的儿子去，好事奉我’”（出四 22~23）。其他地方也同样说以色列是神的“儿子”（诗二

⁴¹ 有些人认为这是指天使，其他人则认为是指人类中的王族阶层。

7；⁴² 何十一 1；《所罗门智训》十八 13；《所罗门诗篇》十八 4）或“长子”（申三十三 17；诗八十九 27；⁴³ 耶三十一 9；《禧年书》二 20；《以斯拉四书》六 58；《便西拉智训》三十六 17〔《七十士译本》三十六 11〕；《所罗门诗篇》十八 4）。

以色列为什么被称为神的“儿子”或“长子”呢？后来的犹太文献说，“亚当是这世界的头生的”（《民数记米大示》〔*Num. Rab.*〕4.8）。⁴⁴ 我们已经看到，比较创世记一章 26 节与创世记五章 1~3 节，可以从创世记本身推论出亚当是神的儿子的观念。称以色列为神的“儿子”或“长子”，可能的原因是亚当的外衣已经传递给挪亚，然后再传给族长和他们的“后裔”以色列了。我在第二章有些深入地讨论，旧约圣经是如何不断地重述创世记一章 28 节给亚当的托付，并且将它应用到以色列身上。这样，赐给神的儿子亚当的托付就传递给以色列，以致以色列也承受了为神儿子的身份。早期的犹太思想就理解这个观念了：在《禧年书》二十二章 13 节，以撒如此祝福雅各：“愿至高神将祂赐给我的福以及祂赐给挪亚和亚当的福全都赐给你；愿它们永远归在你世世代代后裔的神圣之首。”⁴⁵ 比起其他被提出的任何理由，这似乎是个更好的理由，解释为什么一再地称以色列为神的“儿子”和“长子”。

我们也看到，以色列就等于但以理书第七章的“人子”，部分的意思是，以色列被预言要作末世的“亚当之子”，集体地由一位

⁴² 这里是应用到那要来的以色列的末世君王。

⁴³ 这里是应用到那要来的末世以色列的大卫家君王。

⁴⁴ 关于这方面的更多参考文献，见 Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, trans. Henrietta Szold, 7 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1909-38), 1:332（并且见其中的注脚 89）。

⁴⁵ 同样要注意《拉·卡哈那的讲经性注释》（*Pesiq. Rab Kah. Piska*）15.1，虽然是以负面方式说出：“神说，亚当如何，他的子孙也如何：我将他们领进以色列地，我赐给他们诫命，他们却干犯我的诫命。”

如亚当的王领导。同样地，诗篇八篇 4 节称这个理想的末世君王为“亚当之子”。诗篇八十篇 17 节也称这整个国家为“亚当之子”：“愿你的手扶持你右边的人〔以色列〕，就是你为自己所坚固的人子。”昆兰群体认为，他们的群体正开始实现原本要赐给第一个亚当的末世应许。《四号洞穴 418》残篇 81 (=《四号洞穴训诲第七》〔4Q423〕8 + 24?) 说，神是“在亚当众子中属你的分和你的产业，祂把管理祂产业的权柄赐给他们”（第 3 行）。所以，昆兰群体的成员就是那些真正为“亚当之子”的人，神赐给他们权柄管理一个“产业”。它也说神“赐你……长子的位分”（第 5 行）。那些“承受全地”的人将“行”在“永远的园子”里（第 13-14 行），这可能是说全地就如大的伊甸园一样。⁴⁶ 他们“要遍满⁴⁷〔显然是全地〕并且……要以丰富的美物得饱足〔或是‘使自己满足’〕”（第 19 行）。如此描述这个群体反映了创世记一章 26、28 节里给亚当的托付，昆兰群体认为他们已经开始实现它了。

⁴⁶ 《四号洞穴更新的大地》(4Q475) 的一段相关文献，显然是最明白的一段文献，认定全地要成为伊甸园，以色列或它的末世君王要以“儿子”的身份承受它：当所有的罪都从地上除去之后，“全世界都要像伊甸园，全……地都永远有和平，并且……一位蒙爱之子……将……承受一切”（第 5-6 行）。

⁴⁷ 这里翻译作“遍满”的希伯来文，是简单被动字干 (Niphal) (和未完成式)，可以翻译为被动语态 (“被遍满”)，或主动语态，我偏好后者 (关于前者的翻译，见 Michael O. Wise, Martin G. Abegg Jr., and Edward M. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* [New York: HarperCollins, 2005], 387; 关于后者，见 Florentino Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, trans. Wilfred G. E. Watson, 2nd ed. [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 391，这似乎也以带着命令的意味来解释它)。更为主动的用法可以归类为一种反身受益用法 (reflexive benefactive) (“为你自己去遍满”)，或是大致与主动的加强主动字干 (Piel) 或使役主动字干 (Hiphil) 相等 (关于这点，见 Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990], 388-94)。

那么，当人读到福音书，发现它们一再称耶稣为“神的儿子”时，这或许应该按着旧约圣经和犹太背景来理解，就是认为亚当和以色列是神的儿子。那是说，耶稣的所是和所行，乃是第一个亚当和以色列本来应该是和应该行的。祂不仅是位全然顺服的人的儿子，也是神的儿子，因为祂完全顺服。

路加福音第三章最后一节是这个思想冰山的颠峰，那里以“塞特是亚当的儿子，亚当是神的儿子”结束耶稣的家谱。这进一步肯定了我对创世记五章 1~3 节所作的分析，即塞特之有亚当的“形象”和“样式”反映了儿子身份的言语，这表示，亚当有神的“形象”和“样式”也是反映同样的言语。路加以这话结束他福音书的第三章，这是很重要的，因为，正如我们将在本章后面看到的，紧接下来的叙事把“神的儿子”耶稣放在旷野里，受亚当和以色列所经历的同样的试探，但他们失败了，祂却成功了。

鉴于以上的讨论，“神的儿子”和“人子”有时显然都是指因为顺服而承受亚当般的地位、责任、和所应许的福。就这点而言，在早期犹太教和福音书里，“人子”和“神的儿子”似乎交替使用，就不可能是偶然的了。⁴⁸

我们在前面看到，古希腊文版的但以理书七章 13 节说，“人子……来到，如那亘古常在者一样”，这表示祂也是一位具有神性的存有。对于古希腊文版的这位具有神性的“人子”而言，“神的儿子”是个非常恰当的头衔。事实上，我们也看到，但以理书第三章说那位在火窑里的属天存有“相貌像那些神明之子”，这可能影响了古希腊文版对但以理书七章 13 节的翻译。早期犹太教的其他部分也把但以理书第七章的“人子”理解为“神的儿子”。《四号洞穴亚兰文启示录》（4Q246；有时被称为 4QpDanA）是但以理书第七章的解释性的意译，包括但以理书七章 13~14 节，它把

⁴⁸ 以下是对 Kim, “*The ‘Son of Man,’*” 1-37 这份具发展性但却简略的研究所作的摘要。

“人子”解释为“神的儿子”和“至高者的儿子”（在以下部分，
划线部分表示对但七章一些部分的解释性意译）：⁴⁹

4Q246 I:1 [……一个从神而来的灵] 降在他身上，他俯伏在
宝座前。 [=但七 13]

4Q246 I:2 [……哦] 王，有烈怒临到这世界，而你的年岁

4Q246 I:3 [要被缩减……这] 是你所见的异象，这一切都要
临到这世界。

4Q246 I:4 [……在] 大的 [神迹中]，患难要临到这地。

4Q246 I:5 [……在许多谋杀] 和屠杀 [之后]，列国中有一
王

4Q246 I:6 亚述和埃及的王 [……将要兴起]

4Q246 I:7 [……] 他要统治这地

4Q246 I:8 [……] 将臣服于他，所有人都会顺服 [=但七
14]

4Q246 I:9 [他。他的儿子也] 要被称为大，要按他的名被称
谓。

4Q246 II:1 他将被称为神的儿子，他们要称他为至高者的儿
子。 [=但七 13] 但是就如流星

4Q246 II:2 就是你在你的异象里所见的，他们的国度也要如
此。他们只有几年统治

4Q246 II:3 这地，那时人践踏人，国践踏国，

4Q246 II:4 直到神的百姓兴起；所有的人才会从战事中得安
息。

4Q246 II:5 他们的国将是永远的国 [=但七 14、18、27]，
他们所行的都是公义的道。他们要审判 [但七 22]

⁴⁹ 关于但以理书第七章与《四号洞穴亚兰文启示录》之间关联的更多讨论，
见：同上，pp. 20-22。

4Q246 II:6 这地——公平地，万国都要媾和。战事要从这地止息，

4Q246 II:7 万国都要尊重他们。伟大的神要作他们的帮助，

4Q246 II:8 祂自己要为他们争战，将人们置于他们的权势之下，

4Q246 II:9 在他们眼前倾覆他们所有的人。神的统治将是永远的统治 [= 但七 27]，[地的] 所有深处都是 [属祂的]。

虽然这些是有部分残缺的文本，其中最重要的评论却是针对但以理书七章 13 节说“有一位像人子的”的地方，昆兰文献的意译却用“神的儿子”和“至高者的儿子”。同样地，《以斯拉四书》这卷第一世纪末的天启文学谈到“一个人的形象”的异象（十三 1~3），那显然是指但以理书七章 13 节的“人子”；然后在接下来对这异象的解释部分，一再称这“人”为“我〔神〕的儿子”（《以斯拉四书》十三 32、37、52）。⁵⁰ 同样地，虽然属于较晚的犹太教，《诗篇米大示》2.7 对诗篇二篇 7 节（“你是我的儿子”）解释为集体的“以色列的儿女”，他们在圣经其他地方“被宣告为儿子们”。引用来支持这两处经文是出埃及记四章 22 节（“以色列是我的儿子，我的长子”），和关于“人子”的但以理书七章 13 节。

福音书也交替用“人子”和“神的儿子”来称耶稣。关于这点最清楚的说明有：马可福音八章 38 节（参：九 7），十四 61~62；马太福音十六章 13~17 节；约翰福音一章 49~61 节，三章 14~18 节，五章 25~27 节。同样地，启示录一章 13 节描绘耶稣的出现是“有一位好像人子”，然后一章 14 节用但以理书七章 9

⁵⁰ 金世润 (Kim, “The ‘Son of Man,’” 27–29) 也提到其他犹太天启文学的异象，其中谈到天上人物时是说“一个人”以及一位“神的儿子”或“长子”。

节对亘古常在者的描绘来描述祂：“祂的头与发皆白，如白羊毛。”然后，启示录二章 18 节从一章 13~15 节的起初异象中引入耶稣，但是称祂为“神之子”，再次把这当作是等于一章 13 节的“一位好像人子”。

将耶稣的这两个头衔等同的可能原因是，它们在旧约圣经和犹太教里实际上是同义词。亚当是“神的儿子”，而以色列因为承受了亚当的外衣，因此是“神的儿子”和“人〔亚当〕之子”。同样地，但以理书第七章所预言的以色列的末世君王，被认为既是“人子”，也是“神的儿子”，他要集体性地代表他的百姓，所以他们可以称为集体性的“人子”和“神的儿子”。

这样，耶稣的这两个头衔强调了祂基本上如亚当的身份，可是我们看到，在但以理书第七章，这人物也被理解为一位具有神性的人物。根据金世润（Seyoon Kim），这对耶稣的使命有种更深的神学意义：

借着使用“人子”，耶稣称自己是那天上的人物，祂在一个异象中……“像人子一样”对但以理显现。耶稣知道，这人物是要作神的理想百姓的总括性代表，或是神的儿子代表神的众子，祂看自己是命定要实现预先启示给但以理的天上的决议，造出神的末世百姓。所以，耶稣身为“人子”（=神的理想百姓的代表），祂知道祂的使命……。简言之，耶稣之使用“人子”，是有意要显示自己是神的儿子，在末世创造神的新百姓（神的儿女），以致他们能称造物之主的神为“我们的父”。⁵¹

如果金世润的结论是正确的话，那么所着眼的甚至可以包括人子造出儿女的职能，这反映的是创世记一章 28 节里亚当应反映神的形象的主要方式之一。

⁵¹ 同上，p. 99。

在马太福音第二章，耶稣是末世的以色列和儿子⁵²

马太福音对耶稣的描绘是，祂扼要重现了以色列的历史，因为祂把以色列总括在自己里面。因为以色列悖逆，耶稣就来临，要做它本来应该要做的，所以祂必须循着以色列的脚踪直到它失败之处，然后继续顺服，成功地完成以色列本该执行的使命。希律王试图杀害以色列的婴孩，以及耶稣和祂的家人逃到埃及，然后又回到应许之地，这些都是照着古时以色列同样的基本模式。对何西阿书十一章 1 节的引用表达了这种模式，马太福音在那里说，往返埃及的旅程实现了何西阿书的预言，“我从埃及召出我的儿子来”（太二 15）。耶稣出埃及的旅程，被认同于以色列的出埃及。

说何西阿书十一章 1 节在耶稣的早年经历中实现，这引发了许多争论。何西阿书的这节经文只是在回顾历史，可是马太福音却明白地将它理解为一个直接的预言，在基督里实现。有人认为这是马太的一个错误解释，何西阿书十一章 1 节不过是回顾起初的出埃及历史，他却视它为一个预言。其他人认为，马太用的是犹太教中其他地方所用的一种错误的释经，那是基督徒不能仿效的，但是这种解释性的结论终究是出于神的感动。所以，解释的过程固然是错的，但是圣灵却使结论成为正确和具有权威的。还有其他人认为，解释的过程没有错，却非常独特，以致今日的基督徒不敢以同样方式来解释旧约圣经其他类似、但仅仅是叙述历史事件的经文。

之所以有这类的结论，通常是因为人们用所谓的“文法—历史”解释法来判断马太（和新约圣经其他作者）。可是，还有其他的释经进路，是在释经上可行和可靠的。例如，马太是否可能是特意不用“文法—历史解经”，却只采一种圣经神学进路呢？马太对何西阿书十一章 1 节的解释，似乎是对照它与该章全章的关系而

⁵² 这个部分是根据我所发表的一篇文章（2011 年二月 2~4 日，Affinity Theological Studies Conference in Hoddesdon, Hertfordshire, England），它将以具有更多细节的形式出现在一本即将出版的刊物中。

作的，我们也将看到，那也是对照全书而作的。在何西阿书十一章，提到以色列出埃及（第1节）之后，先知简短地叙述这国家在应许之地的历史。神解救他们出埃及，先知使者劝他们向神忠心，百姓却没有以信心来回应；尽管神对他们显示恩典，他们却去拜偶像（第2~5节）。因此，神要因他们不悔改而审判他们（第6~7节）。虽然如此，这审判却非绝对性的，因为神怜悯这国家（第8~9节）。这里说，神的怜悯是透过将来恢复祂的百姓而显明，他们“要跟随主”，“从西方急速而来。他们必如雀鸟从埃及急速而来，又如鸽子从亚述地来到”，以致神必在他们的地上“使他们住自己的房屋”（第10~11节）。

所以，在末世时，以色列会从几处地方归回，包括“埃及”。⁵³事实上，即使是描述神领以色列出埃及的狮子的意象，也是引喻第一次出埃及，其中说神领以色列出埃及，百姓或王则被比作狮子（见〈表 13.2〉）。

民数记的经文连同何西阿书十一章 11 节，是旧约圣经中唯一并提到两件事之处：(1) 神领以色列“出埃及”，和 (2) 把解救者或被解救者比作狮子。民数记二十三章把百姓比作一头狮子，而民数记二十四章则把领导以色列人的王比作一头狮子，⁵⁴可是这也

⁵³ 有些解经家说，“埃及”是亚述的隐喻，可是这里也提到“西方”，这似乎指向一个从各地来的归回。旧约圣经的预言似乎也支持这样从各地来的归回（例如，赛十一 11：“主必二次伸手救回自己百姓中所余剩的，就是在亚述、埃及、巴忒罗、古实、以拦、示拿、哈马，并众海岛所剩下的”；赛十一 15~16 也同样预见以色列将来从埃及和亚述归回；参：赛四十九 12，六十四 4~9）。

⁵⁴ 民数记二十四章 7 节、二十四章 8 节的代名词“他”，以及二十四章 9 节的祝福和咒诅（指王），都清楚表示所指的是个别的以色列王。此外，民数记二十四章 9a 节本身乃是引喻创世记四十九章 9 节关乎犹太支派末世君王的预言：“犹太是个小狮子；……你屈下身去，卧如公狮，蹲如母狮，谁敢惹你？”

表 13.2

民数记二十三~二十四章	何西阿书十一10~11
二十三 22：“神领他们 <u>出埃及</u> ，他们似乎有野牛之力。”	“耶和華必如狮子吼叫，子民必跟随祂，……他们必如雀鸟从埃及急速而来……。”
二十三 24：“这民起来彷彿母狮，挺身好像公狮，未曾吃野食，未曾喝被伤者之血，决不躺卧。”	
二十四 8：“神领他 <u>出埃及</u> ，他似乎有野牛之力。”	
二十四 9a：“他蹲如公狮，卧如母狮，谁敢惹他？”	

有可能是描述神。要确定何西阿书十一章 10 节的狮子则有些困难。何西阿书十一章的狮子也可能是预言中的这个未来君王，但它似乎是继续描述神自己。⁵⁵ 虽然如此，民数记的这两处经文都说神是“为他们〔或‘他’〕如野牛的角”（直译），所以，紧接的狮子的描述（也是权势的隐喻）同样可以应用到百姓和王身上，因为他们乃是与他们的神认同，那赐下最终的拯救之力的就是祂。何西阿书十一章 10 节也可能反映了这种举棋不定的情形。尽管如此，鉴于民数记二十三~二十四章把以色列和它的王比作一头狮子，何西阿书十一章就似乎把神比作一头狮子了，这是因为在以色列和它的神之间的集体性认同，也因为在民数记这两段经文里，把以色列“领出埃及”的就是神。

⁵⁵ 关于何西阿书十一章这些引喻的讨论，见 John H. Sailhamer, “Hosea 11:1 and Matthew 2:15,” *WTJ* 63 (2001): 87-96。民数记二十三~二十四章的这些描述，可能是描述以色列最近的出离埃及，或者可能是对将来出离埃及所作的预言性的描述。民数记这两段经文对创世记四十九章 9 节所作的引喻，可能表示是后者。或者乃是两种看法的混合。

表 13.3

将来回到埃及

(暗示将来要从埃及返回)

第一次出埃及

何二 15b: “她必在那里歌唱, 与幼年的日子一样, 与从埃及地上来的时候相同。”〔可是本经文乃是比较第一次的出埃及与未来的出埃及。〕

何十二 13: “耶和華借先知领以色列从埃及上来, 以色列也借先知而得保存。”

何七 11: “以法莲好像鸽子愚蠢无知: 他们求告埃及, 投奔亚述”。

何七 16b: “他们的首领必因舌头的狂傲倒在刀下, 这在埃及地必作人的讥笑。”

何八 13b: “现在〔祂〕必记念他们的罪孽, 追讨他们的罪恶; 他们必归回埃及。”

何九 3: “他们必不得住耶和華的地; 以法莲却要归回埃及, 必在亚述吃不洁净的食物”。

何九 6: “看哪! 他们逃避灾难, 埃及人必收殓他们的尸首; 摩弗人必葬埋他们的骸骨。他们用银子做的美物上必长蒺藜; 他们的帐棚中必生荆棘。”

何十一 5: “他们必归回埃及地。”^a

^a 有些翻译和解经书所主张的译法是“他们必不归回埃及地”, 这是我们在此处无法深入讨论的争议。

所以, 何西阿书十一章 1~11 节的重点或目标, 就是以色列将来从列国——包括从“埃及”——归回的实现。⁵⁶ 何西阿书十一

⁵⁶ 何西阿书十一章 12 节是关乎以色列的诡诈和悖逆, 它实际上是负面叙事的开始, 延续到何西阿书第十二章全章。

章的整体意思是要表示，神将以色列人从埃及解救出来，事后虽然是他们不怀感恩的不信，但这解救却不是神解救他们的结尾；他们虽然要受审判，但是神却要再次解救他们，甚至是从“埃及”。该章以出埃及开始，也以同样的出埃及结束，前者指过去的事件，后者指一个未来事件。以色列历史开头时第一次出埃及的模式，将在末世以色列历史的尽头时重复。何西阿不可能认为，这两次出埃及是偶发性或巧合或彼此无关联的类似事件。何西阿似乎认为，以色列的第一次出埃及（何十一 1）要在这国家日后出埃及时重复。

在何西阿书中，在第十一章之外也提到首次的出埃及，而屡次预言以色列将来要回到埃及（见〈表 13.3〉），似乎是暗示将来要从埃及归回，虽然只有何西阿书一章 10~11 节和十一章 11 节明白地肯定，将来会有一次从埃及归回（虽然正如我们已经看到的，以赛亚书也有数处经文明白说到这点）。

如果可以问何西阿，他是否相信神以至高无上的主权掌管历史，相信神把第一次出埃及设计为一个历史模式，预示第二次的出埃及，难道他不会说“我相信”吗？至少，这似乎是马太理解何西阿书的方式，尤其是对照更广的文脉（特别是何十一章）来使用何西阿书十一章 1 节中第一次出埃及的言语，⁵⁷ 该章的重点和目标是末世的出埃及。要说到何西阿第二次出埃及的预言和它在耶稣里的开始实现，除了手头已有描述第一次出埃及的言语之外，还会有更好的言语吗？这就接近于说，何西阿和——更清楚地——马太认为，第一次出埃及乃是一个历史模式，指向在后来的以色列历史中要重现的同样模式。在这方面，马太对何西阿书十一章 1 节的用法或许可以称为“预表性”，因为他对照何西阿书十一章全章，认为何西阿书十一章 1 节开始了罪和审判的历史过程，它要在另一个最后的出埃及中达到高潮（何十一 10~11）。

⁵⁷ 还有对照第一次出埃及的盼望和该书其他地方所暗示的第二次出埃及。

可是还不止于此。把何西阿书十一章 1 节应用于这国家的应用到耶稣一人身上，这也可能是被民数记二十四章中从埃及出来的以色列王的预言所激发的，何西阿书十一章 10~11 节似乎呼应这预言。民数记本身把同样的这个狮子意象应用于百姓（二十三 24），就像应用到王身上一样（二十四 9）。何西阿书一章 10~11 节也表示把集体性言语应用于个人的可能，那里说以色列人将在他们将来回归时被称为“永生神的儿子”，那回归是由“一个首领”领导的。即使一章 11 节末尾的句子，“〔他们必〕从这地上去”，也是谈到从埃及“地”上去，⁵⁸ 尤其是因为那是引喻出埃及记一章 10 节和以赛亚书十一章 16 节。⁵⁹ 毕竟，说这指的是以色列

⁵⁸ 在何西阿书中用来讲“地”的希伯来文（'ereš），指以色列（7 次）、埃及（5 次）、地（2 次）、亚述（1 次）、和以色列曾飘流的旷野（1 次）。可是，“从这地上去”的概念只出现在一章 11 节（《马所拉文本》二 2）和二章 15 节（《马所拉文本》二 17）：前者的经文是“他们必从这地上去”（wē'ālū min-hā'āreš），后者则是“她〔以色列〕从埃及地〔mē'ereš〕上来〔'ālōtāh〕”，后者是指以色列头一次出埃及。这就使这两节经文一致，表示一章 11 节是指以色列在它未来回归时“从这〔埃及〕地上去”。

⁵⁹ 确定何西阿书一章 11 节的词语是指“从这〔埃及〕地上去”的，是它引喻出埃及记一章 10 节，或以赛亚书十一章 16 节，它们在“他们〔或“他”=以色列〕从这〔埃及〕地上去”这个词语里用的是 'ālā + min + 'ereš（虽然士十一 13，和特别是十九 30，与赛十一 16 几乎完全相同）。旧约圣经有另外十五次用到相同的希伯来文用语，但却是指神使以色列“从这地上去”（出三 8，三十二 4、8；利十一 45；申二十 1；王上十二 28；王下十七 7、36；诗八十一 10；耶二 6，七 22；摩二 10，三 1，九 7；弥六 4）；这词语有五次用来讲摩西做同样的事（出三十二 1、7、23，三十三 1；民十六 13）。何西阿书一章 11 节（《马所拉文本》二 2）的词语有可能是集体性地引喻所有这些经文，这只会强化何西阿书经文所指的是“从这〔埃及〕地上去”的说法。巴斯（Derek Drummond Bass, “Hosea's Use of Scripture: An Analysis of His Hermeneutics” [PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2008], 128-29）主张，出埃及记一章 10 节是何西阿书一章 11 节（《马所拉文本》二 2）所引喻的。其中最主要想到的可能就是以赛亚书十一章 16 节，因为它是其他唯一用这措辞的经文来讲以色列将来的回归，并

地会有什么意义呢？因为以色列要在末世时归回它的地，把这描述为以色列“从这地上去”，至少可说是极度怪异的。如果这是指以色列将来从埃及归回的话，它就很圆满地切合何西阿书十一章 10~11 节（和上述其他这类暗示经文）所表达的盼望，也特别肯定这样一个将来的出埃及会由一位个人性首领（希伯来文直译“一个头”）来领导。这样领导归回的个人性首领，似乎在何西阿书三章 5 节进一步描述为一个末世的大卫君王：“后来以色列人必归回，寻求他们的神耶和華和他们的王大卫。在末后的日子，必以敬畏的心归向耶和華……。”以“战战兢兢”（《新译本》；《和合本》作‘以敬畏的心’）这个的意象，来描述以色列人归回时来到神面前的态度，这与何西阿书十一章 10~11 节所描述他们归回时的态度相似，那里说他们要“从西方战战兢兢而来。他们必战战兢兢而来，像从埃及赶来的雀鸟”（《新译本》；虽然此处的“颤惊”〔《和合本》作“急速”〕是用不同的希伯来文动词）。这进一步指向何西阿的圣经神学的理解，就是在以色列将来从埃及出来时（根据一 11 和十一 10~11），确实会有一位个人性的君王领导它，这更说明了为什么马太可以使用何西阿书十一章 1 节的集体性的国家言语，并且应用到一位个人性的君王，耶稣。难道马太不能这样以圣经神学方法来解读何西阿书吗？

有趣的是，何西阿书一章 10 节提到“永生神的儿子”的归回，在新约圣经里与此最接近的平行就是马太福音十六章 16 节，那里说彼得承认耶稣“是基督，是永生神的儿子”。这很可能是引喻何西阿书一章 10 节，⁶⁰借此将耶稣视为个人性的、为君王的儿

且与从“亚述”归回一起使用的，何西阿书十一章 11 节也将后者与从埃及归回一并使用（注意何七 11，九 3，十二 1，埃及和亚述的类似组合）。

⁶⁰ 这引喻是 Mark J. Goodwin, “Hosea and ‘the Son of the Living God’ in Matt. 16:16b,” *CBQ* 67 (2005): 265–83 提出的。

子，领导祂所代表的以色列众子。⁶¹ 如此将这位个人性的儿子与群体的众子认同，这可能是马太福音二章 15 节把何西阿书十一章 1 节的群体“儿子”的经文应用于耶稣个人的原因。如果背景是这个君王性的语意的话，其中就有些许呼应以色列如亚当般的王者角色的意味。⁶²

马太如何可以把何西阿书十一章 1 节应用于国家的词语应用于个人性的弥赛亚，还有最后一个理由可以理解。盖瑞特 (Duane Garrett) 分析了何西阿书中对创世记的用法，发现先知一再引喻创世记对个别族长和以色列历史其他重要人物的描述。这些有时是好的描绘，有时是坏的。先知把这些描述应用于他当时的国家。例如，当时以色列的恶行包括效法像亚当 (何六 7) 或雅各 (何十二 2~5) 那样悖逆的模式；而赐给雅各个人的应许，“使你的后裔如同海边的沙，多得不可胜数” (创三十二 12 [参：创十五 5，二十二 17，对亚伯拉罕说的])，现在被重新应用，直接对以色列国说：“然而，以色列的人数必如海沙，不可量，不可数” (何一 10)。同样地，何西阿取用亚割谷——就是亚干和他的家人因着所犯的罪而被带去处死的地方 (书七 24~26)——并且逆转它来表示，神要逆转以色列遭打败和被掳的审判，和以色列不会因它的罪被灭亡，却会有得救赎的盼望 (何二 15)。马太不是从一人转到多人，而是从多人 (以色列) 转到一人 (耶

⁶¹ 在早期犹太文献中一并提到“众子”和“永生神”的地方 (虽然并不是非常接近何一章和太十六章的措辞)，只有《以斯帖记补篇》十六 16 (“至高者——就是最有能力的永生神——的众子”)；《马加比三书》六 28 (“全能而永生的天上之神的众子”)。

⁶² 特别是因为何西阿书——例如，二 18，四 3，六 7 (虽有争议)，十 8——对创世记一~三章所作的引喻，和其他地方对创世记的引喻 (关于这点，见紧接的下文)。

稣），但是他用同样的“一人和多人”的集体性释经进路，来解释和应用从前的经文，就如何西阿所作的一样。⁶³

所以，马太福音是把“神子”耶稣（二 15）与何西阿书里的“儿子”（十一 1）作对比。后者从埃及出来，不顺服，被审判，但是得以归回（十一 2~11），但是前者做的是以色列本应做的：耶稣从埃及出来，完全顺服，不应受审判，却仍然为了罪恶的以色列和世人而受苦，为的是使他们归回神。因此，耶稣所做的是以色列所应做却没有做的。⁶⁴ 这样使用何西阿书十一章 1 节也是一个例子，说明出埃及的模式对马太和新约圣经其他作者理解耶稣和教会的使命有多重要，这是我们继续要看的。

马太福音其他地方说耶稣是以色列和神的儿子：耶稣的受洗、在旷野受试探、和地上事工的其他面向

耶稣的受洗

施洗约翰实现了以赛亚书四十~六十六章关于以色列归回的第一个先知性宣告：“这人就是先知以赛亚所说的，他说：‘在旷野有人声喊着说：预备主的道，修直祂的路’”（太三 3〔参：三 1~4〕）。

约翰在约旦河里为耶稣和其他以色列人施洗（太三 5~6、13~17）。水有什么重要意义呢？它为什么看来如此重要，以致耶稣要在开始祂的事工时与其他犹太人一同在河里受水礼呢？如果熟悉旧约圣经先例的话，答案就显而易见了。正如以色列在摩西

⁶³ 见 Duane Garrett, “The Ways of God: Reenactment and Reversal in Hosea” (inaugural address for the installation of Duane Garrett as professor of Old Testament at Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, MA, fall 1996)。亦见 Bass, “Hosea’s Use of Scripture”。

⁶⁴ 我在此是遵循 Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 134, 可是我对马太福音的释经进路有不同的理解。

领导下，在出埃及时必须经过海才得进入应许之地，也正如第二代在约书亚的领导下必须在约旦河照样而行，像是一个小型的第二次出埃及，现在既然以色列即将借着耶稣得归回，真以色列人自然必须再次与水、约旦河、和他们的先知领袖认同，为的是要开始经历真正的归回。⁶⁵

这也是一些预言的实现，它们论到以色列的归回是第二次经过水而出埃及（赛十一 15，四十三 2、16~17，四十四 27~28，五十 2，五十一 9~11），尤其是要经过江河（赛十一 15，四十二 15，四十三 2，四十四 27，五十 2）。水被分开，连同提到神的灵和神把人安置在一个新地方，这样的图画似乎可回溯到创世记。创世记一章 2 节说，“神的灵〔*rûah*〕运行在水面上”，一章 9 节说，“神说：‘天下的水要聚在一处，使旱地露出来。’事就这样成了。”接着，亚当和他的妻子照着神的形象被造，要管理、繁衍、和遍满地球上的旱地（创一 26~28）。

挪亚也遇到相同的模式，那是在洪水结束时，创世记八章 1~3a 节说，“神叫风〔*rûah*〕吹地，水势渐落。……水从地上渐退。”然后，挪亚和他的家人就能再次住在旱地上。甚至在耶稣受洗时降在水上的鸽子，是否可以呼应挪亚洪水时盘旋水上的鸽子，那也表示水从旱地上分开，以致新人类可以住在其上，实现起初给亚当的托付（关于这点，见：创九 1、6~7）？⁶⁶后来的出

⁶⁵ 我起先是从以前的一位学生怀特（Joel White）听到这样的关联，后来又从汤姆·赖特听到。

⁶⁶ 从叙事鉴别学的观点来看，有几位学者认为，创世记一章 2 节的希伯来文动词“运行”是个鸟的隐喻，因为相同的动词（*râhap*）也用在申命记三十二章 11 节：“又如鹰搅动巢窝，在雏鹰以上两翅搦展，接取雏鹰，背在两翼之上。”这或许是把创世记一章 2 节的意象与挪亚洪水末期鸽子盘旋混沌水上的意象作连结。

埃及、经由约旦的第二次出离⁶⁷和关于未来出埃及的预言，全都与一个新创造有关，而且实际上是相同的，因为它们显然都被认为是在某种程度上重演起初创世记第一章的将水分开，把人安置在干地上。⁶⁸例如，注意出埃及记十五章 8、16 节：“你发鼻中的气〔*rûah*，通常翻译为‘灵’〕，水便聚起成堆，大水直立如垒，海中的深水凝结。……等候你的百姓过去……。”⁶⁹这符合以色列的

⁶⁷ 在列王纪下二章 8~15 节，以利亚把约旦河的水分开，行走干地，当以利沙领受了那在以利亚身上的灵之后，也做了同样的事。第 9 节说，“愿感动你〔以利亚〕的灵〔*rûah*〕加倍地感动我”，还有第 15 节的实现（“感动以利亚的灵感动以利沙了”）都最可能是指神的灵，祂使以利亚的服事有能力，现在这同一个灵也使以利沙的先知职分有能力。第 16 节进一步指向这点：先知们说，“耶和华的灵将他〔以利亚〕提起来”，这可能是指神的灵，祂以其特有的方式赋予以利亚能力，担任先知的服事。那么，这就是小规模地重演以色列经由约旦河的第二次出埃及，而这第二次出离本身就是小规模地重复经过红海的第一次出埃及。列王纪下第二章这个事件的明显目的，就是把以利亚和以利沙认定为像摩西和约书亚那样的先知，领导以色列从这国家屈身敬拜巴力中得归回，敬拜耶和华，以致甚至在马太把这个出埃及的主题应用于耶稣之前，它已经先被用于以利沙了，或许是作为后来新约圣经用法的先例。

⁶⁸ 注意如《出埃及记米大示》21.8：“如果我为仅仅一人的亚当造了干地〔引用：创一 9〕……那为了圣洁的会众〔出埃及时的以色列〕，我岂不应做更大的事吗？”

⁶⁹ 关于创世记一章 2 节的 *rûah* 应该译作“灵”或“风”，中英文译本各有不同，可是大多数都用前者。然而，我所参照的所有译本都把创世记一章 1 节和出埃及记十五章 8 节的 *rûah* 分别译作“风”和“大风”。把洪水和出埃及叙事的结尾描绘为重述创造的叙事，可能是要邀请读者，比较神的灵盘旋于起初混沌之水上和神的风吹在挪亚洪水和红海的混沌水上。撒母耳记下二十二章 16~17 节（// 诗十八 15~16）与出埃及记十五章 8、16 节非常相似，只是现在的情境是比喻性地应用于神拯救大卫脱离他的仇敌。在约书亚领导下分开约旦河的水，没有提到神的灵或风，但是把约柜放在约旦河中，这是河水分开的原因；约柜在那里代表神的同在（书三 10：“因此你们就知道在你们中间有永生神”〔亦见：三 11、13〕）。

归回是个新的出埃及的意象，因为出埃及本身就是新创造的行动（如我在第二章所主张的），而关于从巴比伦归回的第二次出离也类似地被描绘为一个新创造（也如我在第二章所说的）。⁷⁰

耶稣的受洗意味的不仅是一个新的出埃及的开始，也是一个新创造的开始，因为祂来是要逆转堕落的咒诅（借着祂的医治、十字架、和复活），其中第一项行动就是在旷野受试探时打败魔鬼，而亚当和以色列都向这试探屈服。在受洗之后，耶稣直接进入应许之地，开始祂洗礼之后的新创造／出埃及事工，我们在后面将看到，这不过是新创造的最终应许之地的预兆而已。这样，耶稣开始实现亚当所受管理和制伏的托付，开始管制邪恶的权势，这与第一个亚当成了对比，后者被蛇管理和制伏。

我们可以辨识出，马太福音三章 16~17 节最能反映以赛亚书六十三章 11~15a 节和六十四章 1 节，它们回顾第一次出埃及，以它为一个模式，期待以色列将在未来末世中发生的一个类似的拯救（见〈表 13.4〉）。

⁷⁰ 后来的犹太教主张，挪亚洪水后的世界和出埃及的新创造都是照着第一个创造的模式，那时神将水分开，造出适合第一个家庭居住的干地（《拉比以实玛利的注释书》〈容百姓去〉（*Beshallah*）3.10-22 亦如此说，它以这种方式将创世记一章 9~10 节与以赛亚书五十一章 9~10 节应许以色列的归回作直接的关联）。《利未记米大示》27.4 和《传道书米大示》3.15 说，使海变为干地，是神在将来更新世界时所要做的事之一。《光明篇》（*Zohar*）1.4b 说，神“亲自起誓要吞下所有创造里的水，……就是在万国聚集要攻击圣民的那日，好叫他们能行经干地”。此外，《以利亚启示录》（*Apoc. El.*）第五章说，在“新天新地”之前的患难（第 38 节）的一部分将是地上的水干涸：“地要干涸。海中的水要枯干，……我们到海的深处，我们找不到水”（第 9、14 节）。

表 13.4

以赛亚书 六十三 11~15a, 六十四 1	马太福音 三 16~17, 四 1
<p>赛六十三 11~15a: “那时, 他们想起古时的日子、摩西和他百姓说: <u>将百姓和牧养祂全群的人从海里领上来的在哪里呢? 将祂的圣灵降在他们中间的在哪里呢? 使祂荣耀的膀臂在摩西的右手边行动, 在他们前面将水分开, 要建立自己永远的名, 带领他们经过深处, 如马行走旷野, 使他们不至绊跌的在哪里呢? 耶和华的灵使他们得安息, 彷彿牲畜下到山谷。照样, 你也引导你的百姓, 要建立自己荣耀的名。求你从天上垂顾, 从你圣洁荣耀的居所观看。你的热心和你大能的作为在哪里呢?</u>”</p>	<p>太三 16~17: “耶稣受了洗, <u>随即从水里上来。天忽然为祂开了, 祂就看见神的灵彷彿鸽子降下, 落在祂身上。从天上有声音说: ‘这是我的爱子, 我所喜悦的。’”</u></p> <p>太四 1: “当时, <u>耶稣被圣灵引到旷野, 受魔鬼的试探。”</u></p>
<p>赛六十四 1a: “<u>愿你裂天而降。</u>”</p>	

这些经文所共有的独特部分是, 在救赎历史的一个主要事件中, 神的百姓在圣灵的同在下经过水中, 还有圣灵后来引导他们走在地上, 进入旷野。⁷¹ 这个在圣灵带领以色列从水中出来和来到

⁷¹ 以赛亚书六十三章 11 节的《七十士译本》经文说, 神“将群羊的牧人〔单数〕从这地领上来”, 这就把焦点转到摩西个人身上, 更符合个人的耶稣的情况。在以赛亚书六十三章和马太福音第三章, 以色列人与“牧人〔们〕”一同在水中。见 Watts, *Isaiah's New Exodus*, 102-8; 他主张马可福音一章 9~11 节也有相同的以赛亚书背景, 他的大部分论述也适用于此处所谈马太福音记载的耶稣的受洗。对马太福音的影响甚至还更清楚些, 因为马太福音三章 16 节用的是 *anoigō* (“打开”), 而不是马可福音一章 10 节的 *schizō*,

地上（“带领他们经过深处……行走旷野”和“耶和华的灵使他们得安息”〔赛六十三 13~14〕）之间的明显连结，现在被关联到一个末世的出埃及。这表达的是出现在旧约圣经其他地方的一个有些类似的末世出埃及的盼望。⁷²

此外，马太福音三章 17 节“这是我的爱子”的背景，是诗篇二篇 7 节（“你是我的儿子，我今日生你”），这可能带有以色列是神的“儿子”的含意（出四 22；何十一 1；耶三十一 9；《所罗门智训》十八 13；《所罗门诗篇》十七 27）。⁷³ 马太福音三章 17 节的“这是我的爱子，我所喜悦的”，是引喻以赛亚书四十二章 1 节，这在马太福音十二章 18~21 节更为明朗（那里正式引用赛四十二 1~4），它开始是说，“看哪！我的仆人〔孩子〕，我所拣选，所亲爱，⁷⁴ 心里所喜悦的，我要将我的灵赐给祂。”在这方面，以下的观察凸显了马太福音三章 17 节的一个用意，就是要将

这与以赛亚书六十三章 19 节的《七十士译本》（中英文译本是六十四 1）用字 *anoigō* 一致。

⁷² 例如，(1) 以赛亚书十一章 1~5 节提到一位弥赛亚领袖，“耶和华的灵必住在他身上”，然后十一章 10 节里又提到同一位人物，他显然要照着第二次出埃及的模式，不仅恢复列国，也恢复以色列（尤其见：十一 11、15~16，后者提到将水分开，以致“令人过去不至湿脚”）；(2) 以赛亚书四十三章 2、16~17 节说，以色列因着经过水而得解救，它们大体上因着提到“圣灵”而被连结，祂使神的仆人有能力来解救百姓（四十二 1），并且使神的百姓自己能经历归回（四十四 3~5）。以西结书三十六章 25~27 节与以赛亚书类似地说，在末世恢复之时，神要“把清水洒在”以色列身上，并且“将祂的灵放在他们里面”，以致他们“必住在这地”（三十六 28），这地要“成如伊甸园”（三十六 35〔参：三十七 14〕）。亦见：赛五十一 9~11。

⁷³ Watts, *Isaiah's New Exodus*, 113-14.

⁷⁴ 这里和马太福音三章 17 节的“亲爱的”并不在以赛亚书四十二章 1 节，可能是受了以赛亚书四十一章 8~9 节和四十四章 2 节的“亲爱的”（原型为 *agapaō*）影响而加上的，它们分别称仆人以色列为“我所爱的亚伯拉罕的后裔”和“蒙爱的以色列”（虽然有些人——像华滋〔Watts, *Isaiah's New Exodus*, 113〕——对此存疑）。

耶稣联想为以色列的代表人物：“亲爱的”（*agapētos*〔和相关的动词型〕）和“所喜悦的”（*eudokeō*）这些字，没有出现在以赛亚书四十二章 1 节的希腊文版本，可是它们可以是希伯来文的适当翻译。但是，即使这些字不在所引喻的以赛亚书四十二章 1 节里，最好可能还是将它们视为被编织入这引喻里，因为在旧约圣经其他地方，它们与“儿子”（*huios*）一并形成了应用于以色列的观念。这些全都促成采用以赛亚书四十二章 1 节的新出埃及经文。⁷⁵

以赛亚书四十~五十三章的仆人是一个个人或一群忠心的以色列人，这点仍有争议。可是，诗篇第二篇提到个人的“儿子”，以及呼应群体性的以色列，把两者一并考虑，最好似乎将耶稣视为与两者认同：祂是个人性的王子，代表以色列的真儿子们，这似乎是使用以赛亚书四十二章 1 节的方式，特别是因为，以赛亚书四十九章 1~8 节和五十二章 11 节~五十三章 12 节的仆人之歌，最好也是以同样的方式来解释。⁷⁶ 耶稣是这位个人性的君王，将以色列总括在祂自己里面，祂被介绍为使背道的以色列归回的那位，这是要实现诗篇第二篇和尤其是以赛亚书四十二章 1 节的新出埃及和归回的预言。这是在耶稣的事工开始时定位祂的非常适当的方式，而且与第一个亚当的王者般的开始没有冲突。

一并考量旧约圣经这个出埃及模式与我们之前看到的新创造，耶稣的受洗乃是祂“尽诸般的义”（太三 15）的工作的一部分，

⁷⁵ 我在这里大体上是遵循同上，pp. 116-17。

⁷⁶ 在以赛亚书四十九章 1~8 节，称“仆人”为“以色列”（第 3 节），他的目标是使“以色列”归回（第 5 节），接着又说它是“以色列中得保全的”（也就是余民）（第 6 节）。这样，以赛亚书四十九章 1~6 节预言说，“以色列”要使“以色列”的余民归回，意思是：前者的以色列要不是使一大群余民归回的一小群余民，就是一位被称为“以色列”的个人使余民归回。以赛亚书四十九章和五十三章可能认为，这位仆人以色列不是一小群义人，而是一位代表全国的个人，这是根据新约圣经对仆人预言的用法和应用。以赛亚和旧约圣经任何其他先知都不能被认定为这位个人，因为他从未实现以赛亚书四十九章 3~6 节或五十三章的使命。

这似乎是引喻一事实，即祂来是要改正以色列和亚当所犯的错；祂来是要成功地顺服，这与以色列过去的不服，以及至终是以色列祖先的亚当和挪亚成了对比。祂是神的“仆人”，“耶稣借着受洗申明祂要完成指派给祂的工作，”⁷⁷要恢复以色列，并且作万国之光（注意，太三 9 提到亚伯拉罕，这是继续耶稣的使命这个次主题，它包括外邦人的救恩）。

所以，“诸般的义”是指，在祂身为末世亚当和以色列的整个期间，耶稣都顺服神的旨意和命令，这在祂顺服地在十字架上受苦时达到高潮。祂的顺服是从受洗和紧接着在旷野受试探正式开始的。当如此行时，祂乃是实现旧约圣经所期望于祂的一切预言、预表、和其他方式。

同样的，受洗的一部分意义也是，祂与人类的罪认同，为此而为人的罪代赎，为此而作为代表，为他们成就完全的末世的义。

耶稣在旷野受试探

耶稣受撒旦试探时，在旷野里“禁食四十昼夜”。这个事件与以色列在旷野的四十年相呼应。若是如此，那么四十年就是被喻意性地缩减为天数。⁷⁸可是，有个可能更好和更特定的背景，是出埃及记二十四章 18 节和三十四章 28 节（还有申九 9~11），那里说，摩西在西奈山上（在旷野中）“四十昼夜”，并且“也不吃饭也不喝水”。当他第二次在西奈山上领受十诫时，再次如此行（申

⁷⁷ D. A. Carson, *Matthew 1-12*, EBC (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 108 = 卡森著，周俞云翔译，《马太福音》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2013），232-33 页。

⁷⁸ 其中的理由可能是民数记十三~十四章：以色列的代表窥探应许之地四十天（十三 25），他们当中大多数提出不要进入那地的负面报告，以色列人也接受了。神对这事惩罚是“按你们窥探那地的四十日，一年顶一日，你们要担当罪孽四十年，就知道我与你们疏远了”（十四 34）。因此，耶稣在这地就要做以色列本当做：进入其中，并且胜过邪恶的权势。

十 9~10)。⁷⁹ 当摩西在西奈山领受律法时，他是以色列的代表。⁸⁰ 身为真以色列和末世的摩西，耶稣是以色列的缩影，取代了整个以色列国。耶稣对撒旦的每一个回答，都出自摩西对于以色列在旷野中的失败的回应（太四 4 的申八 3；太四 7 的申六 16；太四 10 的申六 13）。耶稣抵挡了叫以色列人屈服的同样的试探。

可是，路加福音的家谱以“亚当是神的儿子”（路三 38）结束，紧接着就是耶稣受试探的叙事，个中原因是要将耶稣认定为一位末世的亚当，真正的神的儿子，祂抵挡了亚当和夏娃向之屈服的试探。马可福音说，当耶稣在旷野成功地忍受试探之后，“与野兽同在一处，且有天使来伺候祂”（可一 13），这可能表

⁷⁹ 当摩西摔碎了他在西奈领受的两块法版后，他祷告“四十昼夜”，求神不要灭绝以色列（申九 18、25）。以利亚仿效摩西，也禁食“四十昼夜”，走到西奈去看神的另一次显现（王上十九 8）。在列王纪上十九章 4~8 节，以利亚在旷野得到一位天使的帮助，这可能被包括在马可福音一章 12~13 节的背景里，那里里耶稣也在旷野中受天使的服事（见 Richard J. Bauckham, “Jesus and the Wild Animals [Mark 1:13]: A Christological Image for an Ecological Age,” in *Jesus of Nazareth—Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. Joel B. Green and Max Turner [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], 8; 包衡在可一 12~13 的“四十天”只看到王上十九章的背景）。此外，列王纪上十七章 3~6 节显示乌鸦与以利亚有和谐的关系，供应他食物。同样地，洪水时雨下了“四十昼夜”（创七 4、12），其间挪亚和他的家庭在方舟的安全环境里得保存。耶稣借着祂先前在旷野中的坚忍，为祂的事工里新创造的开始作预备，这可能是与创世记第七章中为新创造作预备的观念相呼应。鉴于以上所提耶稣受洗时盘旋其上的鸽子可能有挪亚叙事的背景，这可能是这个意象的背景。

⁸⁰ 在西奈，摩西显然是以色列的代表，因为他在山顶的圣殿里担任大祭司的职分，约柜在那里被造，他也在那里经历了神的显现，就如以色列后来的大祭司也要进入至圣所，在约柜和神的显现同在中（关于西奈是个含有三部分的山上的圣殿，见第十九章）。此外，出埃及记三十二章 10 节（以及申九 14）也表示了摩西是代表以色列的角色，那里说神要灭绝以色列人，“使你〔摩西〕的后裔成为大国”。这样，摩西就有可能成为神的一群新百姓的首领和祖先。

示其中想到的是伊甸园里的试探。关于这点还有进一步的线索，就是在新创造中人类要与猛兽和睦同住（赛十一，四十三，六十五章），这也被理解为与末世的出埃及重叠：

赛十一 6~9 豺狼必与绵羊羔同居，
豹子与山羊羔同卧；
少壮狮子与牛犊并肥畜同群；
小孩子要牵引它们。
牛必与熊同食，
牛犊必与小熊同卧；
狮子必吃草与牛一样。
吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口，
断奶的婴儿必按手在毒蛇的穴上。
在我圣山的遍处，这一切都不伤人、不害物，
因为认识耶和華的知识要充满遍地，
好像水充满洋海一般。

赛四十三 20 “野地的走兽必尊重我，
野狗和鸵鸟也必如此。
因我使旷野有水，
使沙漠有河，
好赐给我的百姓、我的选民喝。”

赛六十五 25 “豺狼必与羊羔同食，
狮子必吃草与牛一样，
尘土必作蛇的食物。
在我圣山的遍处，这一切都不伤人、不害物。”
这是耶和華说的。

以赛亚书四十三章和六十五章的经文，明显是与新创造连结（见：赛四十三 18~19，六十五 17），而以赛亚书十一章 6~9 节与六十五章 25 节之间平行的言语，则指向前者经文里同样的实际。同样地，以赛亚书十一章和四十三章的经文都与第二次出埃及的描绘有直接关联（见：十一 11、15~16，四十三 16~17）。引人注目的是，以上所引用以赛亚书十一章的部分，被深入谈到的新创造和第二次出埃及的领袖的经文包夹起来：“耶西的本”（十一 1~5）和“耶西的根”（十一 10）。以赛亚书十一章 6~9 节是继续第 1~5 节对末世的描绘，但是聚焦于新创造中动物与人类之间的和睦景况。然后，第 10~16 节继续新世界里和睦的主题，但是聚焦于先前彼此敌对的族裔——外邦人和犹太人——之间的和平，他们因着归向“耶西的根”（弥赛亚）而得和平（第 10 节）。这样，以赛亚书十一章 6~16 节把以色列未来复兴的弥赛亚领袖与野兽同置一处。同样地，以赛亚书四十三章 20 节也把以色列放在旷野里，与野地的“走兽”（《七十士译本》用 *thērion* 的复数，就如在可一 13）一起，恢复了神在末世要赐给以色列的福气，就因而“荣耀”（《七十士译本》是“称颂”）神。如果这是与以赛亚书六十五章相呼应的话，那么说它是引喻创世记第三章，预期在那要来的新世界里重复伊甸园的景况，就不是毫无关联了：“因为我民的日子必像生命树的日子”（赛六十五 22《七十士译本》和《他尔根》，二者都是引喻创三 22）；“尘土必作蛇的食物”（赛六十五 25，引喻创三 14）。这样，在以赛亚书的新创造预言里，似乎再次看到了与亚当和伊甸之间的连结。⁸¹

其次，耶稣在旷野打败魔鬼，也可视为以真以色列的身份征服“应许之地的迦南人”的第一项行动。人们可能会质疑，这个观念

⁸¹ 包衡（Bauckham, “Jesus and the Wild Animals”）同样认为，马可福音一章 13 节的主要背景是以赛亚书十一章和六十五章（可是他也提到伯五 22~23）。可是，即使他承认以赛亚书这两段经文都引喻创世记二~三章，他还是怀疑马可福音一章 13 节里会有一种“新亚当的基督论”。

是否在试探的叙事里，因为我们在前面看到，这里的主题是关乎耶稣抵挡以色列向之屈服而犯罪的试探。强调的确实是试探这个主题，因为从申命记引用的这三段旧约圣经经文中的每一个都是谈到以色列回应试探时本来应该有的态度，但它却没有如此行。可是，进一步检视申命记这些经文的每一个，显示了神要以色列人在面对他们的试探时仍然忠心的目标：他们要“进去得耶和华向你列祖起誓应许的那美地”，祂要“从你面前撵出你的一切仇敌”（申六 18~19）。⁸² 耶稣想到的可能是这三段经文的共通目的。

因此，耶稣胜过试探，似乎使祂预备好要胜过迦南人和所有邪恶列国背后的魔鬼君王，⁸³ 并且用以色列过去未能做到的一种方式征服这地。祂抵挡从撒旦来的这些引诱，就是祂打败魔鬼的开头。耶稣赶鬼的事工是继续祂身为真以色列所进行的圣战。祂的赶鬼就是祂起初、但也是决定性地打败撒旦的一个表现，撒旦透过他对亚当和夏娃的欺骗而辖制了受造界。这或许是捆绑壮士的比喻（太十二 29 // 可三 27）的部分意义。耶稣把魔鬼和他的势力赶逐出去，成就了在末世击败撒旦的工作，这本是亚当在第一个园子里应该成就的。⁸⁴ 在马太福音四章 6 节，魔鬼试图引用圣经来试探耶稣，他说：

⁸² 同样地，申命记六章 13 节后面紧接的是一段描述，讲到如果以色列随从那地的神的话就会发生的事：神“把你从地上除灭”——以色列将不会得到那地。申命记八章 3 节的引言的一部分是“你们要谨守遵行〔这律法〕，好叫你们存活，人数增多，且进去得耶和华向你列祖起誓应许的那地”（申八 1）。

⁸³ 这观念的可能凭据是，在福音书中其他地方，魔鬼被称为“别西卜”（太 25），这是与迦南神只巴力有关的诸神的别名（例如，注意：王下一 2~3、6、16 的“巴力西卜”，指的是非利士人的神，显然翻译为“苍蝇王”）。见 Theodore J. Lewis, “Beelzebul,” *ABD* 1:638-40 的更多讨论。

⁸⁴ Dan G. McCartney, “*Ecce Homo: The Coming of the Kingdom as the Restoration of Human Viceregency*,” *WTJ* 56 (1994): 10。麦卡尼也说，耶稣关于天国的宣告表示，随着第一个亚当失去的代理执政位分如今被宣布出来，而祂统管自然界的能力是另一个例子，表示身为代表神治理全地，这是第一

你若是神的儿子，可以〔从圣殿顶上〕跳下去，因为经上记着：“主要为你吩咐祂的使者用手托着你，免得你的脚碰在石头上。”

这是引用诗篇九十一篇 11~12 节。可是诗篇九十一篇 13 节继续说，这位被天使看顾的义人“要踹在狮子和虺蛇的身上，践踏少壮狮子和大蛇”。这节经文可能是引喻创世记三章 15 节的伟大应许，“祂〔女人的后裔〕要伤你的头；你要伤祂的脚跟。”⁸⁵ 耶稣在旷野试探中拒绝遵照撒旦的建议，这是诗篇所预言胜过撒旦的开始。马太可能在某种程度上要读者注意这个更广的诗篇场景，它连同上述的三段申命记经文进一步显示耶稣胜过敌对势力的主题。⁸⁶

路加在他的试探叙事里引用诗篇九十一篇 12 节，这也是想到该诗篇接下来的文脉，因为就在几章之后，他在路加福音十章 19 节实际引喻诗篇九十一篇 13 节：“我已经给你们权柄，可以践踏蛇〔*patein epanō opheōn*〕和蝎子，又胜过仇敌一切的能力，断

个亚当本应行使的权柄。亦见 Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, KS: Two Age Press, 2000), 65–67。克莱恩提出一个暗示性的评论：创世记第二章的“分别善恶树”是指亚当要察验善恶的责任，以致当蛇进入园子时，亚当应要判断那蛇为行恶者。克莱恩用来支持这一点的部分佐证是引用其他经文，它们说察验“善和恶”乃是行使“一种法律审判的分辨”（赛五 20、23；玛二 17），例如“一位王审断案件”（撒下十四 17；王上三 9、28）。

⁸⁵ 韦瑟（Artur Weiser）认为，诗篇九十一篇 13 节是引喻“异教的〔创造〕神话，……讲到一神只杀了一条龙，把脚踏在它的颈项上，作为他胜过那怪兽的象征”，然后他认为这也适用于旧约圣经的圣徒（*The Psalms: A Commentary*, trans. Herbert Hartwell, OTL [London: SCM, 1962], 612）。韦瑟认为这是引喻一个伟大的原始情节文献，这是很有趣的，但是我有不同看法，因为我认为它是呼应创世记三章 15 节，那才是真正的原始历史。

⁸⁶ 马可福音描述耶稣在旷野试探之后的景况，一章 13 节以“服事的天使”来结束，这进一步表示，祂就是诗篇九十一篇 11~12 节（并参：九十一 13）所应许的那位。

没有什么能害你们”（《七十士译本》诗九十 13〔《马所拉文本》九十一 13〕说的是“你要践踏⁸⁷毒蛇和怪蛇，并且你要践踏〔*katapatēseis*〕狮子和龙”）。记得路加福音十章 17~20 节这个更广的文脉是有帮助的：

那七十个人欢欢喜喜地回来，说：“主啊！因你的名，就是鬼也服了我们。”耶稣对他们说：“我曾看见撒旦从天上坠落，像闪电一样。我已经给你们权柄，可以践踏蛇和蝎子，又胜过仇敌一切的能力，断没有什么能害你们。然而，不要因鬼服了你们就欢喜，要因你们的名记录在天上欢喜。”

在该篇诗篇的各种危险权势中，《七十士译本》的第 6 节有“魔鬼”（*daimonion*），那是路加福音十章 17 节所用的字，与路加福音十章 19 节的“蛇和蝎子”平行。该诗篇第 13 节紧邻的上下文也再三强调得保护脱离邪恶（第 3~7、10~11、14 节），这是马太福音和路加福音在耶稣受试探的叙事中引用诗篇九十一篇 12 节时所思想的，也是路加福音十章 19 节末了（“断没有什么能害你们”）的思想。例如，这诗篇的第 5~6 节（《七十士译本》）说，“你必不怕黑夜的惊骇，……也不怕恶事……和魔鬼。”路加福音十章 17~19 节不仅包括一般的邪恶权势，也包括撒旦的权势，因为前一节说，“我曾看见撒旦从天上坠落，像闪电一样。”关于耶稣事工中撒旦的“坠落”究竟是指哪个确切事件，解经家们仍有争议，但是或许最好遵循赖德的看法，就是“造成撒旦被打败的是耶稣的整个使命”。⁸⁸

⁸⁷ 《七十士译本》在此用的是 *epibēsē*（“你要坐下”），但有一希腊文的旧约圣经版本（《辛马库译本》〔*Symmachus*〕）则用 *patēseis*（“你要践踏”）。

⁸⁸ George Eldon Ladd, *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 157.

虽然如此，耶稣在旷野抵挡魔鬼，乃是祂决定性地胜过撒旦的头一个事件，因为这是福音书所记载关于耶稣与魔鬼相遇，并且成功地抵挡他的第一个事件。有事实也显示这点，就是紧接在耶稣成功地抵挡魔鬼后，马太福音和路加福音都叙述耶稣事工的开始，包括宣告天国的开始和旧约圣经的弥赛亚预言开始实现。还有，耶稣在旷野受试探和接着开始祂的事工，都是在“圣灵”的引导下进行的（见：路四 1、18）。这两个部分之间的可能连结是，试探的叙事可能是被暗示为耶稣首次胜过撒旦，这接着带出祂的事工的正面成就，包括继续制伏撒旦的邪恶权势。

对照接下来的文脉，和路加福音十章 17 节所用的诗篇九十一篇 13 节就可看到，路加将耶稣与亚当连结（路三 38~四 1）和引用诗篇九十一篇 12 节，都强化了旷野遭遇撒旦的得胜层面。与亚当的连结可能是路加福音十章 19 节所暗示的，不仅是借着引喻诗篇九十一篇 13 节，也借着其中所包括的与创世记三章 15 节的呼应。《利未遗训》（主前第二世纪）的平行文本也表示这点，它与路加福音十章 19 节的用词几乎相同。再次注意路加的用词，“我已经给你们权柄〔*dedōka hymin tēn exousian*〕，可以践踏蛇〔*tou patein epanō opheōn*〕和蝎子”，比较《利未遗训》的文本，“他要赐权柄〔*dōsei exousian*〕给他的儿女，可以践踏〔*tou patein epi*〕邪灵”，这是指一位弥赛亚祭司，有预言说他要来，并且要“除去那威胁亚当的剑，他也要把生命树的果子赐给圣徒吃”（《利未遗训》十八 10~12）。这里提到的“践踏邪灵”，可能是引喻创世记三章 15 节，因为在紧邻的上下文中有其他对创世记第三章的明显引喻。同样地，《西面遗训》六章 6 节以同样方式使用名词型的“践踏”，还是与提到亚当有直接连结：主“借祂自己的手要……拯救亚当。然后所有错谬的灵都要被践踏在脚下”。再次，这里提到亚当，可能是对创世记三章 15 节作另一个引喻，就像在《利未遗训》中一样。《十二族长遗训》（主前第二世纪）的这两处文本，都进一步指向路加福音十章 17~19 节的

平行经文，它所着眼的同样是创世记三章 15 节的经文，这三处的文本都似乎把“伤蛇的头”解释为“把他践踏在脚下”。它们可能不是参考彼此，而是反映了早期犹太教和基督教对创世记三章 15 节的一种更广的理解。

耶稣地上事工的其他层面与祂的末世亚当角色之间的关联

耶稣在旷野里胜过撒旦，这开启了祂随后成功的服事。在应许之地打败魔鬼之后，耶稣再次被视为是开始实现以赛亚关乎以色列归回的应许（太四 12~16）。因此，耶稣开始呼召祂的十二使徒，借此开始重聚以色列众支派（太四 18~22），这些门徒代表真以色列的缩影，受他们的领袖耶稣——也就是耶和華——的领导，只是耶稣也被描绘为一位末世的摩西。⁸⁹

耶稣所引入的恢复包含了各样的医治，这是预言中要在以色列经历末世回归神时发生的（太四 23~25，十一 4~6；参：赛三十二 3~4，三十五 5~6，四十二 7、16）。耶稣的医治也代表使受造界从这世界的堕落光景中得恢复。这堕落在实体（和属灵）方面的咒诅开始被耶稣除去了，祂重新设立新创造和国度，那是亚当本来应该设立的。从新创造的框架里来看，基督医治的神迹不仅开始了末世国度，也表示了新创造的开始，因为医治是开始逆转那堕落的旧世界的咒诅。⁹⁰神迹是开始的新创造的一个记号，人们在这新创造里要完全得医治。祂所医治的那些人，尤其是那些从死里复活的，乃是祂自己复活以及他们自己最后复活的预兆。基督的复活是所有信徒的初果子。他们要像祂一样，在这世代尽头时复活，为完全的、被恢复的身体，新世界最终要在那时引入（见：太十九 28~29；在保罗著作里，见：林前十五 20）。福

⁸⁹ 见 Dale C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress, 1993)。

⁹⁰ 见 Ridderbos, *Coming of the Kingdom*, 65, 115, 他仅仅简略、一笔带过地提到，基督的医治神迹是受造之物的“复兴”，是“更新”和“重新创造”。

音书里国度这个一再重复的主要概念，就是福音书作者们表达关乎新创造观念的主要途径之一。

耶稣的复活是这个新创造的进一步发展（如：太二十七 57～二十八 15）。复活是一个全然成熟的新创造观念，因为如我们一再指出的，义人进入新创造，成为它的一部分，是借着神重造他们的身体。耶稣的宣告，“天上地下所有的权柄都赐给我了”（太二十八 18），是引喻但以理书七章 13～14 节，那里预言说“人子”（也就是“亚当之子”）永远“得了权柄、荣耀、国度”。⁹¹如我们在本章引言中指出的，祂接着赐给门徒所谓的大使命：“所以，你们要去，使万民作我的门徒，……教训他们遵守，我就常与你们同在……”（太二十八 19～20）。这个命令不仅是继续引喻但以理书第七章的预言（第 14 节“使各方、各国、各族的人都事奉祂”），也如本章前面所讨论的，它本身也是对创世记一章 26～28 节中给亚当的使命的一个更新。

耶稣是如亚当般的儿子，代表那些与祂认同、同为儿子的人

因此，耶稣来了，是要反映神的形象，这是第一个亚当和集体性的亚当——以色列——本应做却没有做的。祂借着祂的话语和神迹的能力，管理并制伏邪恶权势和受造界本身。祂使跟随祂的人增加和繁衍，以致他们成为祂真正的家人和神的儿女。本章所聚焦的是，耶稣透过祂在开始一个新创造时的制伏和管理的行动，而反映那形象。这个在创世记一章 28 节的亚当形象的层面，就是“生养众多”和使后裔“遍满地面”，在福音书里不如在新约圣经其他地方（例如保罗著作中）表达得那么清楚，这点是下一章和随后几章要讨论的。

⁹¹ 亦见 France, *Jesus and the Old Testament*, 142–43, 他也认为这里是引喻但以理书第七章。

虽然如此，还是应该对一些对观福音里可能含有这个主题的经典文作简短的分析。马太福音十二章 46~50 节说，

耶稣还对众人说话的时候，不料，祂母亲和祂弟兄站在外边，要与祂说话。有人告诉祂说：“看哪，你母亲和你弟兄站在外边，要与你说话。”祂却回答那人说：“谁是我的母亲？谁是我的弟兄？”就伸手指着门徒说：“看哪，我的母亲，我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄、姐妹和母亲了。”

耶稣在这里把一个真以色列人重新定义为“凡遵行我天父旨意的人”（路八 21 的平行经文说的是“听了神之道而遵行的人”）。耶稣的真正家人是那些信靠祂的人，而不是祂的血亲。因为耶稣要恢复的不只是以色列而已，也是整个受造界，包括外邦人（太十五 21~28，二十一 40~44），神的真正百姓不再能被某些在国与国之间作区别的标记标示出来。所以，一个人如果要成为真以色列人和耶稣的真正家人的一部分，就不需要再遵守以色列律法的所有特定规条：关于割礼、饮食、⁹² 圣殿、安息日、等等，就是它们将以色列从列国中标示出来的。

耶稣乃是重新定义真以色列，就是神的真正百姓，祂说：忠于祂，就是忠心的以色列人的标记。人们不再需要有过去以色列国的标记，也能成为真正、新的以色列的一部分。几乎相同的是，在马太福音十章 34~39 节（参：路十四 26），耶稣说：神真正的家的成员，不是那些有某种特定血统的人，而是那些信靠祂、对祂绝对忠心的人：

你们不要想，我来是叫地上太平；我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。因为我来是叫人与父亲生疏，女

⁹² 关于这点，见：太十五 11~20；可七 18~23。

儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。不背着他的十字架跟从我的，也不配作我的门徒。得着生命的，将要丧失生命；为我丧失生命的，将要得着生命。

马太福音三章 9 节，十九章 29 节，和路加福音十一章 27~28 节也表达了基本上相同的要点：

太三 9 “不要自己心里说：‘有亚伯拉罕为我们的祖宗。’我告诉你们，神能从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来”（参：路三 8）。

太十九 29 “凡为我的名撇下房屋，或是弟兄、姐妹、父亲、母亲、儿女、田地的，必要得着百倍，并且承受永生”（参：路十八 29）。

路十一 27~28 “耶稣正说这话的时候，众人中间有一个女人大声说：‘怀你胎的和乳养你的有福了！’耶稣说：‘是，却还不如听神之道而遵守的人有福。’”⁹³

你不必有亚伯拉罕的血统，也能作他的真孩子，你也不必迁居到以色列，也能成为以色列人；你只要来到耶稣这位真以色列这里，并且接受祂。我们将看到，这适用于圣殿（耶稣就是圣殿）、割礼（我们在祂里面受了割礼〔西二 11〕）、和安息日的安息（在祂里面有永远、真正、最终的安息，而不只是第七日的身体休息）。关于认定神的真正百姓成员的基本标记，这个议题要在后面的一章作非常深入的讨论，那里会谈到的，在耶稣所开启

⁹³ 关于马太福音十，十九章和路加福音十一章的这些经文，我是遵循 N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), 401-3=赖特著，邱昭文译，《耶稣与神的得胜》（台北：校园，2014）522-25。

的新世代中，旧约圣经律法与耶稣和跟随祂之人的关系（见：第二十六章）。

这里的重点是，对相信的犹太人和外邦人而言，耶稣是真正信仰群体的所在和创始者。神真正的家的起源乃是与耶稣基督认同，祂是他们的始祖。在观念上，这概念似乎很符合耶稣身为最后亚当的服事的那个层面：祂创造一群百姓活在地上，并且遍满全地，借此反映神的形象。因此，这末世的家庭在耶稣里面找到了它最初的起源，耶稣的任务是创造一个新的属于神的家，那本是第一个亚当的部分任务。照这样的意思，耶稣之指派十二使徒所表示的，不仅是在祂周遭重建新以色列（那确实要以指数方式成长），也是要创造出一群新的百姓来活在一个新创造里。

把“众子”这词应用于跟随耶稣的人，是很恰当的，因为它与反映天父的形象有关联。儿子以各样方式反映他们父亲的样式。马太福音五章 9 节说：“使人和睦的人有福了！因为他们必称为神的儿子。”耶稣在马太福音五章 44~48 节进一步阐释这点：

只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。这样，就可以作你们天父的儿子，因为祂叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。你们若单爱那爱你们的人，有什么赏赐呢？就是税吏不也是这样行吗？你们若单请你弟兄的安，比人有什么长处呢？就是外邦人不也是这样行吗？所以你们要完全，像你们的天父完全一样。

如耶稣一样，跟随祂的人应该对他们的仇敌显示恩慈，为的是显示神向恶人所施的恩慈。所以，他们要如他们的天父那样“完全”或“完美”（也就是说，他们当渴望达到律法的末世目标，那是天父完美地彰显出来的）。⁹⁴ 如果他们不如此反映祂的话，他们在天

⁹⁴ 遵循 Carson, *Matthew 1-12*, 161 = 卡森著, 《马太福音》, 330-31 页。

国里就不会得奖赏。耶稣在路加福音里详述这同样的概念，祂在那里似乎是澄清说，马太福音五章 46 节里的“赏赐”就是被神当作“儿子”：“你们倒要爱仇敌，……你们的赏赐就必大了，你们也必作至高者的儿子”（路六 35）。然后，耶稣又补充说，“你们要慈悲，像你们的父慈悲一样”（路六 36）。在那要来的世代里，圣徒“不能再死，和天使一样；既是复活的人，就为神的儿子”（路二十 36）。因为神的一个固有特性就是有无穷的生命，当祂在这世代末了把这生命赐给祂的百姓时，他们就可以被称为祂的“儿子”，因为他们享有神自己的生命，并且将它反映出来。⁹⁵ 但还不止于此。因为基督“因从死里复活”而被宣告为“神的儿子”（罗一 4），祂的百姓因为凭信心与祂认同，借着他们的复活，也得了同样的称谓⁹⁶（见：罗八 14~24、29 的更多论述）。这显然不是我个人对路加福音二十章平行经文的强解，因为路加福音其他地方也称耶稣自己为“神的儿子”（一 35，四 3、9、41；类似的还有：一 32，三 22，八 28，九 35，十 22，二十二 70），包括紧接前面的经文（二十 13，可是那里确切的用语是“爱子”）。

同样地，耶稣说：当跟随祂的人“信从这光”（也就是相信耶稣是神的启示）时，他们就成了“光明之子”。这是说，当他们与耶稣认同时，他们就反映了祂和祂启示的真理。或许“神的儿女”也有类似的含义，就是神的百姓有如家人般地像祂（见：约一 12，十一 52）。

⁹⁵ Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke*, SP 3 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991), 318 亦如此认为。紧接的路加福音二十章 37 节提到埃及记三章 6 节，这进一步指出路加福音二十章 36 节所着眼的是神的生命的属性；出埃及记三章 14~15 节进一步详释三章 6 节，后者说自存乃是神的本质，这之后再次以三重指称说耶和華是亚伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神。

⁹⁶ 同上。

跟随耶稣的人是凭什么而成为神的儿女呢？我们在本章前面看到，耶稣认为自己就是但以理书第七章的人子，也是神的儿子，既有这样的身份，祂就是神的所有真正末世百姓的代表，这些人因着与祂认同而成了神的儿女。在为人子的耶稣里面，信徒重新得到亚当的儿女和神的儿女的地位。因此，他们在耶稣这位人子（亚当）里面重新得到了末世亚当的形象。关于保罗对这个观念的看法，我们将在下一章看到，基督徒在地位上是在天上，完全与基督认同，祂是最后的亚当和神的形象，可是在他们的地上生活中，这形象虽已开始被恢复到他们里面，却尚未完成，而是要到圣徒最后复活时才完成。

结论和摘要：耶稣是以色列末世国度的如亚当的君王，恢复了神的形象

透过说明耶稣是人子和以其他方式，我谈了对观福音里的“国度”观念。可是，在本章前面的部分，可能更强调耶稣是末世的亚当，祂恢复了神的形象，并且引入了新创造。我们已经看到，正如第一个亚当的使命是要以神的活形象来作王，基督也同样是位王。事实上，我们在开头所研究的创世记一～三章（本书第二章）中看到，亚当的统治是有神形象的一种职能方面的表现。所以，在对观福音里，耶稣之开始行使王权，在观念上与祂在职能上反映神的荣耀有关联。我们在本章前面看到，这种与亚当之间的连结是透过各种途径达成成的。前面的讨论是在对观福音的重要部分追溯亚当和新创造的主题，以致有可能在观念上把对观福音里国度的概念连结到起初亚当为王的目的是，祂是忠心的代理执政者，要在地上反映神和祂的统治。所以，对观福音里的国度乃是身为末世亚当和引入新创造的耶稣的一个层面。例如，像本章前面所指出的，耶稣的医治神迹和赶鬼说明了祂统管撒旦和自然界，也在某种程度上表示，起初因着第一个亚当的悖逆而临到的咒诅被逆转了；这个咒诅影响了其余的人类，因为亚当是他们的代表。

正如我们在前面看到的，耶稣反映旧约圣经中的两个人物（亚当和以色列），其原因是以色列和它的族长们领受了创世记一章 26~28 节里赐给亚当的相同使命。因此，把以色列理解为一个集体性的亚当，在它的“伊甸园”中失败了，⁹⁷很像它的始祖在第一个园子里失败一样，这样说并不夸张。因为这些原因，我们再次想到，耶稣被称为“神的儿子”的原因之一，那是给第一个亚当（路三 38；参：创五 1~3）和以色列（出四 22；何十一 1）的一个名字。也要再次想到，亚当所要反映神的形象，更多是从职能方面来说的，而非从本体论方面：亚当是要反映神在创世记第一章里的作为，就是制伏和管理受造物，创造和以所造的后裔遍满世界。因此，亚当应该“管理和制伏”、“生养众多”（就是增加创造中的人的后裔）、以反映神荣耀的带形象的人“遍满地面”。我们甚至看到，在创世记五章 1~3 节，“儿子身份”的言语基本上是描述一个人有他父亲的“样式”和“形象”，所以亚当自己被认为是神的“儿子”，因为他也是照着神的“形象”和“样式”造的（创一 26，五 1）。

同样地，但以理书七章 13 节的“人子”这个词语，是指末世的以色列和代表它的君王是亚当之子，统管野兽（记得人子接管了从前被描绘为野兽的邪恶帝国）。在这种背景之下，“人子”很自然地成了耶稣所偏爱用来称呼他自己的方式，这是可以理解的。

所以，耶稣基督是亚当之子，或“人子”，祂开始做第一个亚当所没有做的，领受了第一个亚当所未领受的，包括末世的荣耀，就是完全地反映神的形象。但是祂也是那真正、末世的以色列；把但以理书第七章的人子应用于耶稣，也有力地指向这点，因为但以理书第七章的“人〔亚当之〕子”这个亚当性的言语首先被解释为以色列的圣徒。可是我们在本章前面看到，仔细读但以

⁹⁷ 再次注意旧约圣经中把以色列的应许之地称为“伊甸园”的经文（创十三 10；赛五十一 3；结三十六 35；珥二 3）。

理书七章 13 节就会发现，人子也是一位个别的、具有神性的王，祂代表以色列整体。我们也在本章前面和第二章看到，但以理书第七章多次引喻创世记第一章，这强化了一种亚当背景的概念。在这方面，冒着过度重复的风险，我要再次强调，因为以色列国披上了亚当的外衣（创一 28 的使命被重复地应用于以色列），它就被认为是个集体性的亚当，也要在职能上反映神的形象（见第二章）。在本章和后面其他篇章里，这样的认定是圣经神学结论的一个极其重要的关键。因此，耶稣身为最后亚当和真以色列的双重角色，乃是一个救赎历史钱币的两面。

所以，耶稣以末世如亚当般的神子的身份来临，代表整个以色列，在这当中祂做的是第一个亚当本应做的，就是全然顺服神。祂这么做，就启动了新创造的国度。祂如此行，是为祂所代表的那些人恢复了神在职能方面的形象。在这当中，耶稣自己就是模范性的亚当，因此，就是神完美的形象，是第一个亚当本应成为的，所有信靠和跟随耶稣的人，都是认同祂这位末世王者亚当和末世的神的形象。

在下一章里，我们要来看在保罗思想中是如何继续和发展神的形象这个主题的。

附记一：对观福音里已经启动的末世国度的其他末世层面

对观福音特别强调耶稣是以色列的王，祂启动了末世国度。关于耶稣事工里的这种概念有许多很好的讨论。⁹⁸ 这里的目的是照着其他人的描绘，简单地介绍耶稣是末世国度的统治

⁹⁸ 见 Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 第五~第八章，其中对神的国在耶稣事工里的各个特色有很好的讨论。

者。目标是概述过去的一些研究，并将它们关联到我们在本章到目前为止所研讨的末世主题。⁹⁹

对观福音里有几处提到“国度”的经文，没有清楚表示它们指的是已经启动的国度，或是未来、最终的国度形式。¹⁰⁰ 虽然如此，却也有一些重要的经文，可以从其中看到清楚的时间框架，我们就是要来看它们。对观福音从来没有对“国度”作清楚的定义。所以，要理解国度的概念，最好的方式就是对照旧约圣经中所预言的以色列国的背景，¹⁰¹ 以及创世记一～三章里亚当王权的背景，我已经阐释了后者。我们在本章和本书前面看到，末世国度的来临要带来的，不仅是一位要来的领袖打败以色列的仇敌而已，也是以色列要归回应许之地和归向神，那时将会有一个新的圣殿和圣灵的浇灌（第三～五章）。耶稣所看到在祂的时候开始启动的就是这个国度。如赖德所说，耶稣所开始的国度包括，第一，神开始在人类当中统治，和第二，统治一个领域，这一切都要在历史尽头时完成。¹⁰²

⁹⁹ 见：如 Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, trans. H. de Jongste, ed. Raymond O. Zorn (Philadelphia: P&R, 1962); Thomas R. Schreiner, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 41–79 = 史瑞纳著，李洪昌译，《史瑞纳新约神学》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2014），61–112 页；Ladd, *Presence of the Future*。特别是见 Ridderbos, *Coming of the Kingdom*, xi–xxxiv 与 Ladd, *Presence of the Future*, 3–42，对于二十世纪新约圣经学术界关于对观福音中末世论的争论作了很好的概观，尤其是有关下列观点：非末世性的灵意解经、“一贯性的”末世论（全然未来性的解释）、“已实现的”末世论、和“已经实现和尚未完全实现的”末世论。

¹⁰⁰ 见：如，太五 19～20，六 10、33，九 35，十三 19；可四 30，九 1，十 14；路一 33，四 43，六 20。

¹⁰¹ 见 Schreiner, *New Testament Theology*, 45–49 = 史瑞纳著，《史瑞纳新约神学》，66–71 页。

¹⁰² Ladd, *Presence of the Future*, 122–48。

概述：对观福音里末世国度的时间框架

卡森对耶稣所引入国度的“已经实现和尚未完全实现”的框架作了很好的概述，特别是关于解释天国的比喻。¹⁰³ 他的研究只限于马太福音，可是他的结论也同样适用于马可福音和路加福音里天国的时间范围。不定过去式被动语态动词 *hōmoiōthē*（“成了像”，太十三24，十八23，二十二2）和未来式被动语态动词 *homoiōthēsetai*（“要成为像”，太七24、26，二十五1），意思不是“被比作”或“被与……比较”，更确切的意思是“成了像……”或“像……”。不定过去式被动语态动词是指过去、已经启动的国度，而未来式被动语态动词则指尚未完成的国度。¹⁰⁴

这两个被动语态动词把它们所引入的天国比喻的末世时间范围框了起来。可是，在其他关于天国的比喻里还使用现在式，它们用上述动词的名词型引入其他的比喻：“天国是像 [*homoia estin*]”（太十三31、33、44、45、47，二十一）。因此，卡森主张，现在时态的表述所聚焦的，不在于现在或未来的国度，而在于它是个整体的生机体（十三31、33）、它的固有价值（十三44、45）、它根本的恩典性质（二十一）。¹⁰⁵ 这虽然是现在时态的意义，但这样的意义仍然有其时间上的界限。也就是说，它是对整个国度的一个描述，那是从不久前的过去开始，目前正在进行，要在未来完成。此外，重要的是，其他两类讲到国度的经文都是明白地指这国度的过去和未来形

¹⁰³ D. A. Carson, “The *homoiōs* Word-Group as Introduction to Some Matthean Parables,” *NTS* 31 (1985): 277–82.

¹⁰⁴ 不定过去式被动语态动词有时用法和翻译是“它〔国度〕成了像……”；同样地，未来式被动语态出现在“它〔国度〕要成为像……”的翻译里（关于 *homoiōō* 像这样的被动语态，见：徒十四11；罗九29；来二17）。

¹⁰⁵ 有些人会说这是这动词的一种“格言现在式”用法，所表示的重点不是时间，而是一个一般性、无时间限制的事实或状况。

式（用不定过去式和未来式动词），那么有关于国度现今、持续形式的比喻似乎也是恰当的了。这样，以“像”引入的国度比喻虽然是指国度整体的生机性，其焦点却很可能是在于这国度现今已启动形式的性质上（至少这可能包括在经文的意思里）。

所以，这三种引入比喻的格式，乃是聚焦于末世国度已经实现和尚未完全实现的形式之间在观念上的关系，这国度最近借着耶稣和祂的事工而被引入了。¹⁰⁶

末世国度的已经启动、出人意料、和转化的性质

国度的已经启动层面的典型例子不难找到。在耶稣最开始“传讲神的国”时，祂宣告说，“日期满了，神的国近了。你们当悔改，信福音”（可一14~15）。旧约圣经的国度预言所说的时候开始实现了。同样地，根据路加福音，在耶稣传道事工的最开始，耶稣进入拿撒勒的会堂，“站起来要念圣经。有人把先知以赛亚的书交给祂，祂就打开”（路四16~17）。祂接着读以赛亚书六十一章1~2节：“主的灵在我身上，因为祂用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告神悦纳人的禧年”（路四18~19）。

在读过以赛亚书这段经文后，耶稣说，“今天这经应验在你们耳中了”（路四21）。耶稣所读以赛亚书的这段经文，是以赛亚书的末世从被掳归回的更广预言的一部分，那时万国都要臣服于以色列。耶稣乃是表示，这个预言透过祂的事工的开头而开始了。祂有“主的灵”在祂身上，祂传“福音给贫穷的

¹⁰⁶ 卡森的研究与一个观念有冲突：在马太福音里，“天国”皆属未来，只有“神的国”才是关乎国度现今的形式（这与 Margaret Pamment, “The Kingdom of Heaven according to the First Gospel,” *NTS* 27 [1981]: 211-32 的论点不符）。

人”，宣告“被掳的得释放”和“被囚的出监牢”（赛六十一1）。在旷野打败撒旦（路四1~13），使祂能开始实现以赛亚书六十一章，耶稣的权柄胜过魔鬼（路四33~37），这进一步说明了这个得胜。这样就可以对以色列宣告真正和最终的属灵释放和自由，即使已经有一余民从巴比伦的被掳中归回，它却仍然受它的罪捆绑。¹⁰⁷ 深受期盼的末世恢复透过耶稣开始了，那恢复与以色列的国度预言有密不可分的连结。

耶稣的国度的最突出特色之一，或许就是它并不像旧约圣经中所预言、和犹太教所期待的那样的国度。如此出人意料的部分原因是，这国度已经开始，却尚未完成，而且这种未完成的状态要无限期地继续下去。这就与旧约圣经的末世预言有抵触，后者所预言的所有事件是要在历史尽头时同时发生。最明显表达这样出人意料的，或许就是耶稣在马太福音十三章所讲天国的比喻了。在耶稣讲了撒种的比喻之后，祂的门徒问祂为什么“用比喻对众人〔群众〕讲话”（第10节）。耶稣开始的回答是，“因为天国的奥秘只叫你们知道，不叫他们知道”（第11节）。

第11节提到的“奥秘”（*mystērion*）被夹在说出这撒种比喻和对它的解释之间，是第10~17节这个更大的插曲的一部分。这个插曲所引入的，不仅是对撒种比喻的解释，也有第24~52节的其他几个关于天国的比喻。这个插曲的要点是强调这些比喻的目的。

讲说比喻是要传达“天国的奥秘”；第11~17节提出理由，支持这个使用比喻的开头的回答。在开头这个回答门徒问题的关键字是“奥秘”，赖德用但以理书第二章的背景对它作了简短的说明：他说，但以理书第二章的“奥秘”是指神关于

¹⁰⁷ 在后面（第十六和第二十章）我会更深入探讨，以色列从被掳归回是如何透过耶稣的降临和事工开始，如对观福音和使徒行传所描绘的。

末世事件的一个启示，对人类的理性而言它是隐藏的，但神却亲自向先知显明了，他认为，在马太福音和新约圣经其他地方，“奥秘”也带有大致相同的观念。¹⁰⁸ 旧约圣经——尤其是但以理书第二章——预言，天国要有形有体地降临、粉碎所有的抗拒、审判一切不敬畏神的外邦人、并且建立以色列为统治全地的国度。这奥秘是一个启示，就是“在耶稣这人和祂的事工里……，但以理书所预见、最终要以末世权柄临到的国度，实际上已经预先以一种隐藏的形式进入世间，在人里面和当中秘密地运作”。¹⁰⁹

在马太福音十三章里的天国还有下列其他相似之处，可以从其中看出但以理书第二章的奥秘和天国的背景：(1) 这两个奥秘都与末世有关联（注意但二28的“日后”）；(2) 两者都谈到对神的信息所作的隐藏和出人意料的解释（记得但以理对王梦中巨像所作的解释使王惊奇，因为其中包括对他自己的审判）；(3) 两者都谈到不明白这信息重要性的人（至少有一部分如此，可能是王〔尽管有后来的解释〕，但确定包括他的错谬的术士），这与但以理和他的朋友们成对比（比较太十三11~12那些理解的和那些不明白的“外人”）；(4) 两者都有一个末世焦点，就是神打败邪恶的世上国度，并且建立一个永远的属天国度（比较但二44与太十三40~42、49~50）；(5) 这个得胜是借着一块被拣选的石头的成就的（可是，太十三章没有提到这点，比较：但二章；《以斯拉四书》十三章，与：太二十一42~44；路二十18）。鉴于以上的平行，马太福音十三章11节所提到的“奥秘”，和紧接的关于天国奥秘的比喻，都应该视为但以理书第二章的奥秘/天国预言的一种讽刺性、出人意料的

¹⁰⁸ Ladd, *Presence of the Future*, 223-24; A. E. Harvey, "The Use of Mystery Language in the Bible," *JTS* 31 (1980): 333 也类似。

¹⁰⁹ Ladd, *Presence of the Future*, 225。

实现。马太福音十三章接下来对天国比喻的概述（第24～52节）描述了但以理书第二章预言的这个实现。

除了“奥秘”的但以理书第二章的背景外，马太福音十三章14～15节所引用的以赛亚书第六章的经文，进一步说明了耶稣起初给门徒的答复，¹¹⁰ 马太福音十三章接下来的比喻也是一样，它们都包含了对旧约圣经的引喻。赖德解释了马太福音十三章24～52节的比喻是如何说明旧约圣经预言的国度之起初形式的隐藏，或出人意料的实现（注意第33、44节明显的隐藏概念）：¹¹¹ 旧约圣经和犹太教诚然期待，天国的来临是平地一声雷的外在能力的彰显，将它自己建立在人类之上；但是耶稣的国度则以启动的形式来临，着重的是内心决定是否要接受天国的信息（撒种的比喻）。因此，天国的增长无法用眼见来衡量，因为它的成长是眼不能见的（面酵的比喻）。¹¹² 与旧约圣经和犹太教对天国的明显期盼相反的是，最后审判尚未来到，所以义人和恶人还没有与彼此分离，而是共存，直到历史的尽头（田间稗子的比喻）。天国的完全形式不是如所期盼的立即而普世性地建立，而是有个微小的开头，在一个成长过程之后充满世界（芥菜种的比喻）。虽然天国似乎是隐藏的，但人们却应如看待宝贝或无价珍珠那样地渴慕它。¹¹³ 耶稣开始展现祂的统治，是透过统治看不见的仇敌势力（魔鬼和他的邪恶爪牙），而不是打败看得见的以色列的仇敌（罗马）。

¹¹⁰ 此处限于篇幅，无法分析所引用的以赛亚书第六章的经文。

¹¹¹ 关于这点，见 Ladd, *Presence of the Future*, 229-42。

¹¹² 同样地，在路加福音十七章 20～21 节，有人问耶稣：神的国几时来到，祂的说明与法利赛人的期盼相反，就是天国已经在这里了，但却是看不见的：“法利赛人问：‘神的国几时来到？’耶稣回答说：‘神的国来到不是眼所能见的。人也不得说：看哪，在这里！看哪，在那里！因为神的国就在你们心里（或作：在你们中间）。’”

¹¹³ Ladd, *Presence of the Future*, 229-42。

赖德对于马太福音十三章所作的分析既敏锐又有说服力。天国有出人意料、看不见的性质，个中原因是，在这个已经启动的阶段中，天国进入了这个旧的堕落世界里。当尽头来到时，整个世界都要转化为一个新世界，其中有形体的领域和属灵的领域要完全重叠，形成一个实际。

已经启动之末世国度出人意料之转化性临在的其他例证

马太福音十一章：施洗约翰、耶稣、和进天国

马太福音十一章11~13节肯定天国已经来临，并且带来新的启示：

我实在告诉你们：凡妇人所生的，没有一个兴起来大过施洗约翰的；然而，天国里最小的比他还大。从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得着了。因为众先知和律法说预言，到约翰为止。

第11节说，施洗约翰是旧约圣经时代最后一位正统的代表，在那时代中没有一人比他还大。但是在天国的新世代里，即使最小的也比约翰大，因为“能听到福音，领受医治和弥赛亚救恩的生命，要比作为像施洗约翰这样伟大的先知还要大”¹¹⁴（尤其是对照太十三16~17）。这真是如此，因为旧约圣经应许说，那要来世代的福气要无限量地超过旧约圣经时代的（如：珥二28；结三十九29亦如此说）。

对马太福音十一章11节的这种看法有下列凭据：(1) 第11节把那些在天国里的人与约翰作对比；(2) 第12节说，从约翰开始，有事情发生了，是与神的国有关的；(3) 第13节说，有个时

¹¹⁴ 同上，p. 201。

代是到约翰结束——律法和先知的时代。所以，约翰结束了律法和先知；有一个新的时代从约翰开始了，这时代被称谓“天国”。¹¹⁵

马太福音十一章12节格外棘手：“从施洗约翰的时候到如今，天国遭受暴力〔或‘强力地推进’〕，凶暴的人以勇力得着它”（直译：《和合本》作“从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得着了”）。可以有不同的方式来理解动词 *biazetai*（《新美国标准版》“遭受暴力”；《新译本》作“不断遭受猛烈的攻击”〔参《现代中文译本修订版》、《和合本修订版》〕），¹¹⁶ 但是，最好或许把这动词理解为不是被动语态，而是关身语态：“天国运用着权力”（《吕振中译本》；或“一直在强劲地扩展着”〔《当代译本修订版》〕），而“凶暴的人以勇力得着它”是指，那些想要进入天国的人，需要作正面、有力、积极的回应。¹¹⁷

这种观点有路加福音十六章16节为进一步的凭据，那可能是解释马太福音十一章12节的平行经文：“神国的福音传开

¹¹⁵ 同上，p p. 199–201。

¹¹⁶ 有些人把 *biazetai* 当作被动语态动词（像是“遭受暴力”）。因此，有些人认为，这被动语态是指 (1) 耶稣所带出的悔改，祂把末世国度从天上“拉下来”，迫使它来临；或 (2) 狂热的人试图攫取这国度，迫使它来临；或 (3) 在邪灵和神的国之间的一个争战——也就是邪灵攻击天国。后两种看法认为，天国在它的仆人身上受到暴力，就是当他们被迫害，或是当仇敌试图阻止人进入天国时。

¹¹⁷ 反对这种看法的主要理由是，第 12b 节的 *biastai* 必须作负面的解释，指“凶暴的人”，所以前面的动词 *biazō* 也应该是负面的，表示抵挡天国的行动。可是，在新约圣经中没有足够的用法，足以觉察出动词 *biazō* 或名词 *biastēs* 的一种发展中的模式用法，不论是负面或正面。因为耶稣使用包括实际暴力的极端隐喻，来描述人们对天国的正面反应，*biastai* 可能在这些隐喻中，就没有矛盾了（参：太十 34~39，十三 44；路十四 26）。这观点的另一种表述就是：“天国强力地运作，要求人作出有力的回应。”

了，人人猛力地进去”（直译）。¹¹⁸ 路加用的是 *euangelizetai*，而不是马太福音的 *biazetai*，这就产生了以下的意义：天国的能力是透过天国的传讲——也就是指基督的话语和祂的作为——表现出来，这就有赖于那些想跟随基督、进入现今国度的人作出激进的回应。

事实上，马太福音十一章 2~6 节支持已经启动国度的看法：施洗约翰表示不肯定耶稣是否期盼中的弥赛亚，因为耶稣显然没有成就最后的审判，如预期地带来天国。耶稣要约翰的门徒回报说祂就是弥赛亚，但是祂乃是以一种出人意料的方式引入天国（第 6、15、19 节）。因为如此，人们才可能容易因耶稣而跌倒（第 6 节），一个人要有属灵的耳才不会绊跌（第 15 节）。¹¹⁹

耶稣的王权胜过撒旦和他的邪恶权势

马太福音十二章 24~29 节生动地表达了耶稣开始统管撒旦的国度：

但法利赛人听见，就说：“这个人赶鬼，无非是靠着鬼王别西卜阿。”耶稣知道他们的意念，就对他们说：“凡一国自相纷争，就成为荒场；一城一家自相纷争，必站立不住。若撒旦赶逐撒旦，就是自相纷争，他的国怎能站得住呢？我若靠着别西卜赶鬼，你们的子弟赶鬼又靠着谁呢？这样，他们就要断定你们的是非。我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了。人怎能进壮士家里，抢夺他的家具呢？除非先捆住那壮士，才可以抢夺他的家财。”

¹¹⁸ 遵循 Ladd, *Presence of the Kingdom*, 164 的翻译。

¹¹⁹ 关于马太福音十一章 2~6、11~13 节的这整个讨论，是 Ladd, *Presence of the Future*, 158-66 的要旨。

这里的焦点是耶稣在第28节给法利赛人的回答，他们指控祂是靠着撒旦的能力赶鬼。耶稣在第28节说，祂是“靠着神的灵赶鬼”，这证明“神的国临到〔*ephthasen*〕你们了”。第29节是一个隐喻，讲到当耶稣引入祂自己的国度时，祂要如何处置撒旦的国度：祂正在打败撒旦统治的过程中（路十一21~22那段平行经文甚至更强调这概念）。

本章前面讨论过路加福音十章17~19节，但是它也与这里有关联，它以类似的脉络反映了耶稣和跟随祂的人打败了恶者的权势：

那七十个人欢欢喜喜地回来，说：“主啊！因你的名，就是鬼也服了我们。”耶稣对他们说：“我曾看见撒旦从天上坠落，像闪电一样。我已经给你们权柄可以践踏蛇和蝎子，又胜过仇敌一切的能力，断没有什么能害你们。”

跟随耶稣的人有权柄胜过邪恶的权势，其基础乃是耶稣自己打败了撒旦（第18节）。耶稣在第18（编按：原著误植为8）节所说的胜过撒旦，可能是发生在祂受试探时（太四章；路四章），或可能是个预期描写的异象（预言的过去），指十字架或再来。我同意赖德所说的，耶稣在这七十人成功的事工上看到打败撒旦和神的国启动的凭据（参：路十9、11）。耶稣在第18节所说的可能是关于祂整个事工的果效，那是在十字架和复活里达到颠峰，是祂个人最后胜过撒旦。¹²⁰

¹²⁰ 关于这点，见 Ladd, *Presence of the Future*, 157。约翰把耶稣之胜过撒旦放在十字架那里（约十二 31~33，十六 11；参：十六 33）。注意，约翰福音十二章 31~33 节里耶稣的胜过撒旦，与稍前面文脉中的天国启动（约十二 13、15、23）之间的连结。

耶稣是弥赛亚君王

这整章一直提到犹太人对一位弥赛亚的期盼，也谈到耶稣就是那些期望的实现。这个议题应该在这里有进一步的讨论，虽然本书的篇幅不容许长篇讲论。毫无疑问，犹太人对弥赛亚的期盼至少有一部分是根据旧约圣经关于一位弥赛亚的预言。这些典型的经文包括以赛亚书九章6~7节；弥迦书五章2~5节；诗篇一一〇篇1~4节。但以理书九章25~26节预言“弥赛亚”的来临，祂“必被剪除”（《七十士译本》译作“必被毁灭”）。似乎可以把但以理书第九章的“弥赛亚”认定为但以理书七章13节的“人子”。最初的基督徒群体很可能认为，但以理书第九章的这个预言在耶稣十字架上的死实现了，虽然但以理书第九章从来没有被如此明白地认定。

我们会在后面（第二十二章“旧约圣经本身对于旧约圣经之土地应许普世化”标题下的讨论）看到，诗篇七十二篇17节是创世记一章28节那一再重复的托付的一个发展，它被应用到那将要来统治整个世界的末世君王身上，虽然这里没有出现弥赛亚这词（类似的情形，见：亚九9~10）。同样地，我们在那里也要看到，在诗篇第二篇，神应许这位“弥赛亚”（诗二2、7），要“将列国赐你为基业，将地极赐你为田产”（二8）。

“基业”和“田产”的言语是引喻给族长的应许，要把迦南地赐给以色列。我们已经看到，这些给族长的应许也与创世记一章28节这个一再重复的托付有关联。

因此，这些诗篇里的弥赛亚应许就与一位要来的王有连结，祂要参与实现给亚当的托付，我们已经看到，在摩西五经和旧约圣经其他地方都重复这应许（见第二章“亚当的托付传给他的后裔”标题下的讨论）。如果但以理书第七章的“人〔亚当之〕子”被认定为但以理书第九章的“弥赛亚”的话，就会更强化这个结论了。

在整个福音书里，耶稣都被称为弥赛亚或基督。这些以耶稣为弥赛亚的认定，似乎都至少在有些时候和在某种程度上与旧约圣经对弥赛亚君王的期盼有关联，这位王要统治全地，以此实现第一位亚当君王没有成就的期望。特别要回想，本章开头处¹²¹关于马太福音一章1节“耶稣基督〔弥赛亚〕的家谱”这个短语的讨论。我们发现，整个旧约圣经只有两处出现*biblos genešōs*（“家谱”）这个短语：创世记二章4节和五章1~2节，两处都与亚当有关联，尤其是创世记五章1节（“亚当的后代记在下面”）。所以马太福音的表述似乎是特意引喻创世记前面的这两个陈述，特别是后者。因为马太福音是叙述耶稣的家谱，我们就下结论说，其中最可能着眼的可能就是创世记五章1节，而且是以带有亚当谱系的含意将耶稣描绘为“弥赛亚”的。¹²²

附记二：在约翰福音里，耶稣是弥赛亚君王、末后的亚当／人子和神的儿子，恢复了神的形象

我相信，如果我们也探讨约翰福音里关乎耶稣是弥赛亚君王，尤其是末后的亚当／人子、神的儿子、和真以色列，祂恢复了神在人里面的形象，本章中关乎这些议题的结论也不会改变。虽然如此，对约翰福音进行这样的研究，却可以强化和进一步说明支持我们结论的证据。可惜的是，本书的篇幅不容许我们做想做的研究，包括与关于这个议题的文献对话。¹²³

¹²¹ 见前面“马太福音和其他福音书在开头处把基督介绍为启动新造的末世亚当”这个标题下的讨论。

¹²² 关于耶稣身为“弥赛亚”的更多讨论，见 Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, vol. 1, 第九和十二章，那里也讨论了弥赛亚的犹太背景，还有耶稣身为“弥赛亚”与“人子”的关系。同样地，关于耶稣的“主”、“基督”、和“神的儿子”等头衔很好的简洁讨论，见同上，第十四章。

¹²³ 见：如 Schreiner, *New Testament Theology*, 226–29 = 史瑞纳著，《史瑞纳新约神学》，301–4 页，他的结论是，关于人子，约翰所说的大致与对观福音

所说的相同，只是用不同的言语而已；同样地，见 Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1981), 282–90 = 古特立著，高以峰、唐万千译，《古氏新约神学》，二册（台北：华神，1990–1991），332–42 页，他说，约翰对人子的看法大致上与对观福音的一致，可是它加入某些特色，清楚带出对观福音书所说的。类似的是，George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 246 = 赖德著，马可人、杨淑莲译，《新约神学》，二册（台北：中华福音神学院出版社，1984–1986），285 页下结论说，约翰“补充对观福音的传统，却不抵触它”。约翰把耶稣呈现为“神的儿子”，这确实要比对观福音所作的更具独特性，特别是聚焦于耶稣对自己是神的儿子这个认知上，但这只是“清楚表明了对观福音所暗示的而已”（同上，p. 247；Guthrie, *New Testament Theology*, 312 = 古特立著，《古氏新约神学》，371 页也类似）。

第 14 章

神在人类里面形象的 末世恢复已经启动： 保罗书信、希伯来书、启示录

我们在上一章开头处看见了亚当托付的三重层面，和关于亚当的荣耀和形象的一些最有关联的犹太背景，现在可以就着与基督的降临和对祂的百姓之影响的关联，来检视保罗对神的形象的理解。还有，就如前一章所谈的对观福音，保罗也认为耶稣来临是要做一个亚当本来应该做的事。就是说，耶稣要反映神的职能形象，以建立新创造和国度。这样，耶稣代表祂的百姓，让他们也能被塑造为神的末世形象。就如在前一章，这个概念继续发展我所提出圣经神学故事主线的倒数第二个部分，就是新创造和国度的建立。

在新约圣经的作者中，唯有保罗明白地说基督有神的形象，而且是一位末后的亚当，¹ 他至少有一次同时说这两句话。

末后亚当的形象：保罗著作

末后亚当的形象：哥林多前书

哥林多前书十五章 45~54 节是保罗同时提到耶稣是“末后的亚当”和有某种“形象”的唯一经文。这段经文有许多难解之处，但是，此处的目的是要聚焦于基督恢复了亚当原来的形象，并且将祂的百姓转化为那形象。相关的部分是从第 35 节开始，那里提到复活的方式和性质等问题。回答的开始谈到受造界中荣耀的实际和不荣耀的实际之间的对比（第 36~41 节）。第 42~44 节把受

¹ 虽然希伯来书一~二章表达了相当接近的概念，正如我们将在下面看到的。

造界的这些实际之间的对比，直接应用到人类必朽坏的身体与那不会朽坏的身体之间的对比，后者乃是从死里复活的。第 45~50 节是这个对比的颠峰，说出在首先的亚当和末后的亚当之间的对比。

经上也是这样记着说，“首先的人亚当成了有灵的活人；末后的亚当成了叫人活的灵。”但属灵的不在先，属血气的在先，以后才有属灵的。头一个人是出于地，乃属土；第二个人是出于天。那属土的怎样，凡属土的也就怎样；属天的怎样，凡属天的也就怎样。我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。弟兄们，我告诉你们说，血肉之体不能承受神的国，必朽坏的不能承受不朽坏的。

在哥林多前书十五章的文脉里，这段经文中至少有一个在这两个人物之间的对比（见〈表 14.1〉）。

表 14.1

首先的亚当	末后的亚当
带来死（第 22 节）	成就生
造成必朽坏的身体（第 42 节）	成就不朽
造成羞辱（第 43a 节）	成就荣耀
造成软弱（第 43b 节）	成就大能
造成属血气的身体（第 44 节）	成就属灵的身体
“不能承受神的国”（第 50 节）	

这个比较²甚至可以变为一种预表性的连结：首先的亚当是末后亚当的一个预表（罗五 14 甚至用 *typos* [“预表”] 来讲第一个亚

² 我记得在某处看过这个比较，但是却无法找到它。见 David E. Garland, *1 Corinthians*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 733–34, 有一个类似的表，在那表后面的段落中作了观念上类似的说明（我要谢谢我的一位研究生易鸿 [Seth Ehorn] 找到贾兰德的这个出处）。

当，说他“是那以后要来之人的预像”）。关于预表是否主要是类比，或者包括一个预示性部分，这点仍有争议。我在其他地方主张是后者的情况。³ 这似乎符合手边的这段经文。⁴ 亚当所犯带来死的罪，至终需要在另一个亚当里面被逆转，后者要行一件赐生命的作为。⁵ 正如属地的、会败坏的后裔与他们那败坏的祖先亚当相似一样，那些与属天的末后亚当有关系的人也是一样（第 47～49 节）。这最后三节的高潮句子肯定说，虽然得赎的百姓有“属

³ 关于这争议，见贝克 (David L. Baker)、胡根贝格 (G. P. Hugenberger) 与傅克斯 (Francis Foulkes) 等人在 *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, ed. G. K. Beale (Grand Rapids: Baker Academic, 1994) 里的论文。

⁴ 关于这点，见 G. K. Beale, “Did Jesus and His Followers Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? An Examination of the Presuppositions of the Apostles’ Exegetical Method,” *Themelios* 14 (1989): 89–96。有两个线索指出这里的预示性部分。(1) “死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来”（第 21 节）。保罗以此作为理由 (*gar*, “因为” [《现代中文译本修订版》、《中文标准译本》])，说明为什么第 20 节肯定基督已经从死里复活，成为“睡了之人初熟的果子”。也就是说，因为亚当死了，把死带给他的后裔；基督从死里复活，也成了复活族裔的祖先。(2) “首先的”亚当暗示必需有第二位或“末后的”亚当（在这方面，有人说初始论 [protology] 暗示了末世论）。第 45 节似乎引出了上述第二点的逻辑，尤其是结尾关于“末后亚当”的子句，如果视为保罗解释创世记二章 7 节这个有丰富含意经文之尝试的一部分的话。关于这方面，“经上记着说”这个引言所引入的，可能不只是关于首先亚当的子句而已，也是关于末后亚当的子句。若是如此，那么保罗就是视创世记二章 7 节的亚当为末后亚当的一个预表了（关于这样的论述，见 Richard B. Gaffin Jr., *The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul’s Soteriology* [Grand Rapids: Baker Academic, 1978], 79–82）。

⁵ 狄瑟顿 (Anthony Thiselton) 得出一个类似的结论，他说，“‘旧的’创造所需要的，不仅是‘修正’而已，也需要在新创造里的一个新的开始”（*The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 2000], 182）（强调字体为作者所加）。亦见 Gaffin, *Centrality of the Resurrection*, 82n14，这是遵循霍志恒。

土的形象〔首先的亚当〕”，他们“也要有属天的形象〔末后的亚当〕”（第 49 节，《和合本》作“形状”）。

这样，第 45~49 节就明显地说基督是一位末后的亚当，也谈到那些将带着祂的“形象”的人。⁶ 基督成了“叫人活的灵”，借此将祂的百姓转化为祂的形象。重点不是说祂在本体论方面转化为一位纯粹的“灵界存有”，而是说，在祂身体复活的状态下（比起复活前的身体，这当然是被转化的），祂在职能上与那叫祂从死里复活的圣灵认同（罗一 4）。这种在职能上与圣灵认同，使祂能成就圣灵的末世转化作为，叫人从死里复活的就是圣灵。这概念与使徒行传二章 32~33 节非常相似，那里说，基督借着祂的复活，在五旬节时将圣灵浇灌下来，并且转化祂的百姓。⁷

接下来的讨论讲到，信徒因为“穿上”（或“披上……的衣服”）那不朽坏的（第 53~54 节）而被改变（第 51~52 节），这是进一步阐释被转化为末后的亚当那不朽坏的形象（这是我们在下面讨论西三 9~10 时要看到的）。穿衣的意象可能是从第 49 节开始，那里“带着形象”的概念实际上是指“披戴形象”（很像一个人穿戴武装或标记）。⁸ 基督和祂的百姓透过复活而成了神的末世形象，这样的讨论是谈到新创造的另一种方式，因为新创造将是一种不会朽坏和毁坏的状态。首先亚当的堕落形象借着基督的

⁶ 狄瑟顿 (Thiselton, *First Epistle to the Corinthians*, 1289-90) 认为，第 49 节预示了罗马书八章 29 节（“因为神预先知道的人，祂就预先命定他们和祂儿子的形象一模一样，使祂的儿子在许多弟兄中作长子”〔《新译本》〕）。

⁷ Gaffin, *Centrality of the Resurrection*, 85-92。

⁸ Thiselton, *First Epistle to the Corinthians*, 1289-90。关于第 49~54 节的穿衣意象，和第 49 节是谈到“穿戴”神在被恢复的亚当身上的形象（这是被转化的复活生命，要比首先的亚当在堕落前的生命层次更高）这个观念，亦见 Jung Hoon Kim, *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus*, JSNTSup 268 (London: T&T Clark, 2004), 197-200。关于用基本上相同的隐喻性“穿戴”言语来讲神的形象，见下面对歌罗西书三章 9~10 节所作的讨论。

复活而被改正了，我们已经一再看到，这是与新创造同义的观念。事实上，基督不仅恢复了在亚当里面失去了的神的形象，更是将它恢复到一种末世阶段，超越了首先的亚当所经历的（也就是一个不会朽坏的阶段）。⁹

正如我们在创世记一~二章里看到的，亚当照着神的形象被造，要承担君王的职分，在一个新创造里推展神的国度，保罗也说，基督和那些带着祂的形象的人，是借着复活的生命而活在一个新创造的国度里，这不可能是个巧合。特别是，第 50 节的明显含意是说，属基督之人的复活将使他们承受国度，而前面就明白地把基督的复活描述为启动祂现今国度的一个事件，这国度的完成是一切属祂的人“在基督来时”复活（第 20~28 节）。首先的亚当也遭遇一个仇敌，他失败了，因此经历死亡，但是在哥林多前书十五章，最后的亚当胜过了祂的仇敌和最终的仇敌，就是死（第 25~27、54~57 节）。与基督之复活认同的信徒同享这个得胜（第 54、57 节）。在之前关于基督的复活启动国度的讨论里（第 27 节），保罗很自然地引用《七十士译本》的诗篇第八篇 7 节（《马所拉文本》八 6），那是全本旧约圣经中对创世记一章 26~28 节所作最清楚的阐释了。亚当的罪使得他徒然劳苦（创三 17~19），但是基督徒与末后亚当之间的“永不动摇的”认同使得“劳苦”不至于“徒然”（林前十五 58）。

这样，哥林多前书十五章就给我们与创世记一~三章中首先亚当的一个真正醒目的对比。这是一个主要的例子，讲到保罗如何将在基督里恢复神的形象理解为建立新造国度的一个面向。虽然罗马书五章 12~21 节没有提到神的形象或亚当的形象，但是，它将基督与首先的亚当作对比，在一点却与哥林多前书十五章 45~50 节相当类似，首先的亚当是“以后要来之人的预像”（罗五 14）。首先的亚当悖逆了，因为他是代表，就使所有人都被定

⁹ 关于这个观念，再次见 Gaffin, *Centrality of the Resurrection*, 82n14.

罪，而末后的亚当顺服了，因为祂是代表，就使一切相信祂的人都得称义。这当中可能与罗马书第六章 4~6 节中神的形象的观念有某种连结，这在逻辑上和主题上当然与前面第五章的讨论有关联。罗马书第六章 4~6 节说，

所以我们借着洗礼归入死，和祂一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督借着父的荣耀从死里复活一样。我们若在祂死的形状上与祂联合，也要在祂复活的形状上与祂联合。因为知道我们的旧人和祂同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆。

在第 4 节，信徒与基督之死认同，为要叫他们“一举一动有新生的样式”，因此与基督相像，基督是“借着父的荣耀从死里复活”。第 5 节把这解释为“在祂死的形状〔*homoiōma*〕上与祂联合”，也“在祂复活的形状上与祂联合”。第 6 节说，与基督认同的意思是“我们的旧人”（也就是先前与老亚当的认同）在基督里被毁了，以致新的生命被描绘为“新生的样式”（第 4 节），那就是在基督复活的生命上与祂认同（罗第五章把这认定为老亚当的相反，或说就是暗示与新亚当认同）。

在这里，信徒与基督认同，并且与祂“相像”，后面的罗马书第八章 29 节似乎是发展这点：“因为祂预先所知道的人，就预先定下效法祂儿子的模样，使祂儿子在许多弟兄中作长子。”在罗马书第八章 12~30 节，基督徒有基督的“形象”（八 29）、有“儿子的身份”（八 14~15、19、23）、和得“荣耀”（八 17~18、21、30）等言语，都强烈反映创世记第一章的创造叙事。我们在第二章看到，亚当是神的儿子，照着祂的形象被造，要反映祂的荣耀。¹⁰ 罗

¹⁰ 我在这里是遵循 J. R. Daniel Kirk, *Unlocking Romans: Resurrection and the Justification of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 135, 137, 139, 141-43, 148-49, 这提醒我在创世记第一章和罗马书第八章之间的连结。

马书八章 29 节浓缩了下面这些思想：因着复活，基督被宣告为神的儿子（罗一 4），祂是末后的亚当，全然彰显神的形象，并且反映出祂的荣耀，而信徒与复活的基督联合，因此也反映了神的（和基督的）形象和荣耀，成了嗣子。¹¹ 这里的“荣耀”和“形象”基本上是同义词，这符合其他地方的这类同义词：保罗著作其他地方（林前十一 7；林后三 18，四 4）、新约圣经其他地方（来一 3）、旧约圣经（诗一〇六 20）、和犹太教（斐罗，《论特殊律法》4.164；《灵光祷词》〔4Q504〕残篇 8, I:4）。¹²

末后亚当的形象：歌罗西书一章 15~18 节，三章 9~10 节

歌罗西书一章 15~20 节这首所谓的诗，在解经家当中受到的关注，多过该书信的任何其他经文。我要先谈这段经文，然后谈歌罗西书第三章。我在这里只能对歌罗西书一章 15~18 节提出简短的分析，和过去一些主要的解释方式。¹³ 如果大多数学者的结

¹¹ 同上，143 亦如此认为。

¹² 亦参：罗三 23；《亚当与夏娃生平》〈生平〉12:1；16:2；17:1；《亚当与夏娃生平》〈摩西启示录〉20:2；21:6，其中单独使用“荣耀”，但也等于神的形象；注意如《亚当与夏娃生平》〈摩西启示录〉20:2：“你〔蛇〕使我〔夏娃〕丧失了我所披戴的荣耀。”

¹³ 有关这诗和它的背景及意思的更多讨论，见 Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC 44 (Waco: Word, 1982), 31-32; N. T. Wright, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 63-80 = 赖特著，贺安慈译，《歌罗西书、腓利门书》，丁道尔新约圣经注释（台北：校园，1993），65-82 页；John M. G. Barclay, *Colossians and Philemon: A Commentary*, NTG (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 56-68; Michael Wolter, *Der Brief an die Kolosser, der Brief an Philemon*, OTK (Gutersloh: Mohn, 1993), 70-71; James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 83-104; Hans Hübner, *An Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, HNT 12 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997),

论——保罗乃是引喻当时的一首诗歌——是正确的，那么保罗就是修改了它，以契合他的写作文脉。¹⁴ 因为我们没有当时原有诗歌的文脉可据以解释保罗的用法，我们就必须专注于保罗在上下文是如何使用这些言语的。当我们探究这首诗歌时，就会发现它的主题是如何发展前面的文脉。更直接地说，第 15~20 节是解释紧接在前面的 13b~14 节：“我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免。”¹⁵

这些经文大致可以分为两个部分：基督超越原初的创造（第 15~17 节），和基督超越新的创造（第 18~20 节），这是我在第十章结尾处讨论过的。

爱子是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先。因为万有都是靠祂造的，无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的，或是有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是借着祂造的，又是为祂造的。祂在万有之先，万有也靠祂而立。

祂也是教会全体之首，祂是元始，是从死里首先复生的，使祂可以在凡事上居首位。因为父喜欢叫一切的丰盛

55；关于这诗歌，方便的参考文献，见 Petr. Pokorný, *Colossians: A Commentary*, trans. Siegfried S. Schatzmann (Peabody, MA: Hendrickson, 1991), 56–57; Eduard Lohse, *A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, trans. William R. Poehlmann and Robert J. Karris, ed. Helmut Koester, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1975), 41。

¹⁴ 有关本经文是根据一段现有诗歌的一些重要限定，见 O'Brien, *Colossians, Philemon*, 32–37。

¹⁵ 本段落讨论歌罗西书的其余部分，是对 G. K. Beale, “Colossians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 851–55, 865–68 = 毕尔著，于卉、梁国英译，〈歌罗西书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1267–73、1287–91 页所作的些许修正。

在祂里面居住，既然借着祂在十字架上所流的血成就了和平，便借着祂叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了。

以亚当为背景来描绘基督：“神的形象”

有些解经家正确地理解到，说基督是“那不能看见之神的像”（西一 15），至少有一部分是引喻创世记一章 27 节（译注：原作误植为一 2）：“神就照着自己的形象造人，乃是照着祂的形象造男造女”（《七十士译本》“神照着神的形象造人”）。保罗在这里的用字基本上与他在其他地方说“人”有“神的形象和荣耀”相同（林前十一 7，那里明显是引喻创一 27）。¹⁶ 保罗的思想或许是被引到这方面，不仅因为前面的文脉（西一 6、10）一再引喻创世记一章 28 节，也因为第 13 节提到了“儿子”：关系代名词“祂”（*hos*）就像在第 14 节一样（“祂”，*hō*），其先行词是第 13 节的“祂的爱子”。我们在前面指出，儿子身份有时与创世记第一章中神的形象的观念有密不可分的连结。例如，我们已经在前面几章看到，创世记五章 1~4 节暗示，亚当之有神的形象，意思是亚当就是神的儿子，因为当亚当的儿子出生时，圣经说亚当“生了一个儿子，形象样式和自己相似”（创五 3）。

早期的犹太教有时将亚当的儿子身份与他具有神的形象的观念密切相连，有时甚至说他是那“不能看见”之神的像。《亚当与夏娃生平》〈摩西启示录〉（约主后 100 年）说，神是亚当的“看不见的父亲”，因为“他是你的形象”（三十五 2~3）。斐罗（《论挪亚作栽种者》〔*Plant.*〕18-19）只强调“形象”的层面，他也强调，亚当被造“作为那可畏之圣灵的真正形象，就是神圣而看不见的那位”，并且他“按着神的形象被造〔创一

¹⁶ 关于哥林多前书十一章 7 节，见 Gordon D. Fee, *First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 515。

27]，而不是按着任何受造物的形象”。¹⁷ 挪亚是第二位亚当性人物，他被认为是领受了起初在创世记一章 28 节赐给亚当的托付，因此斐罗说他是“生来就有神大能的样式，并且是神那不可见之特性的可见形象〔*eikōn tēs aoratou*〕”（《论摩西生平》2.65¹⁸〔参：西一 15： *eikōn tou theou tou aoratou*〕）。

保罗若不是自己沿着犹太教的方式来解释旧约圣经中亚当形象的观念，就是遵循早期犹太教所开始的解释路径。不论是哪种情况，他都认为基督在创造之前就是神的形象，现在也仍然是，只是如今这以一种救赎历史方式在职能上强化了。基督以人形降临，成就了第一个亚当所没有成就的；因此，祂身为神和理想的人，就反映了亚当和其他人本应反映却没有反映的形象。

在歌罗西书一章 15 节，有另一个与创世记一章 26~27 节明显连结的线索，就是“祂是神的形象”这个短语一字不差地出现在哥林多后书四章 4 节，那里可能是说，基督乃是首先的亚当所应有的原始形象，因为四章 6 节（“吩咐光从黑暗里照出来”）是引用创世记一章 3 节，以此进一步解释四章 4 节。¹⁹ 此外，就如歌罗西书三章 10 节，哥林多后书三章 18 节也谈到基督徒被“转化”为这个“形象”。罗马书八章 29 节也与歌罗西书一章 15 节有醒目的雷同，那节经文呼应创世记一章 27 节（注意罗八 20 引喻了创三 17~19）：基督既是“形象”（信徒“效法”祂），也是“首生的”。在歌罗西书一章 15~17 节的文脉里，确实肯定了基督的先

¹⁷ 同样地，斐罗说，“那不可见之神把祂自己的形象印在不可见的灵魂上，以致即使在人间也有神的形象”（《坏人攻击好人》〔*Det.*〕86-87）。

¹⁸ 这是我的翻译；洛布经典图书馆（LCL）版本的翻译是“生来就有神权能的样式和祂的特性的形象，是那不可见者的可见形象”。

¹⁹ 腓立比书二章 6~7 节说：基督“本有神的形象，……成为人的样式”，这显然与哥林多后书四章 4 节有相同的意义。

存，只是第 15a 节的焦点乃在于祂目前的状况：祂是神的形象，也是首生的（“祂是……的像”）。²⁰

因此，歌罗西书一章 15 节这第一个短语的重点，乃在于基督是那不能看见之神成为肉身的启示。歌罗西书一章 12~14 节也指向这个道成肉身启示的重点，把出埃及的救赎背景应用到神透过祂的爱子救赎百姓上。事实上，第 15 节是继续描述“爱子”，祂成就了对祂的百姓的救赎和赦罪。²¹ 同样地，哥林多前书十五章 45~49 节将基督描绘为拥有末后亚当的天上形象，那是基督徒们在祂最后再来时要全然反映出来的。许多解经家所循的解释进路，是对照创世记背景来理解歌罗西书一章 15 节，虽然少数人坚决抵制这种方式。²² 然而，歌罗西书一章 15 节的“形象”，与罗马书八章 29 节；哥林多后书四章 4 节；哥林多前书十五章 45~49 节的“形象”有相同的背景和意义，这是很难否认的。

但是，即使这里的思想仅是说，基督在创世以前是神的形象，那仍然是与理想的亚当认同：如果被高举的基督是神的形象的全然彰显，那么祂就一直是神的形象了。因此，“能够以亚当性言语（创一 27）描述的那位，也可说是在亚当之前就活着，并且是在创造主和受造物旁边。”²³ 腓立比书二章 6~7 节似乎就有这种

²⁰ 许多解经家都认为，在歌罗西书一章 15~17 节的背后，是犹太教和箴言八章 22~27 节对智慧所作喻义性的描绘（像是创造之前的“祂的道路的起头”〔编按：《七十士译本》〕）。关于这个可能背景的讨论，见 Beale, “Colossians,” 855, 857 = 毕尔著，于卉、梁国英译，〈歌罗西书〉，1272-73、1276 页。我在那里主张，这样的背景不一定与创世记第一章的亚当背景互不相容，可是其他人坚决认为，所着眼的只是智慧的背景，而不是创世记里的亚当。

²¹ N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1992), 109 亦如此认为。

²² 见：如 Jean-Noel Aletti, *Saint Paul, Epître aux Colossiens: Introduction, traduction et commentaire*, EBib 20 (Paris: Gabalda, 1993), 94-116。

²³ Andrew T. Lincoln, “Colossians,” *NIB* 11:597。

模式，那里说基督在成为肉身之前“本有神的形象”，然后“成为人的样式”，现在有许多解经家都认为这两个短语是带着与亚当认同的意思。²⁴ 汤姆·赖特指出，基督在成为肉身之前的神性状态可以说是神的形象，因为那要代表以色列和拯救世人的理想之人的任务，也是在旧约圣经中归属于神的；的确，那理想之人的荣耀权柄（实现创一 26~28；诗八篇；但七 13~14）是完全适合用在神身上的（根据赛四十五章）。²⁵ 以“形象”一词来描述基督在成为肉身之前的状况，这很可能是一种描绘方式，说他“可说是位潜在性的人”。²⁶ 正如哥林多后书八章 9 节，用先存的弥赛亚后来成为肉身的名字“主耶稣基督”来称呼祂，称先存的基督是神赋予人的“形象”也是如此，“就像我们可以说，‘女王诞生于 1925 年’”，²⁷ 或“‘首相在牛津大学学习经济学’”²⁸。

所以，歌罗西书一章 15 节所说基督是神的“形象”，最好是当作一方面指向祂的儿子身份和成了肉身以“启示父，另一方面指向祂的先存——这既是职能方面，也是本体论方面”。²⁹ 然而，正如我们将会看到的，所着眼的也包括基督先存的观念，因为歌罗西书一章 15~17 节的其余部分显示，所想到的也有基督存在于起初创造的开头时。同样的这两个观念也出现于约翰福音一章 1~18 节；腓立比书二章 6~11 节；希伯来书一章 2 节~二章 9 节。

²⁴ 见：如 Wright, *Climax of the Covenant*, 56-98（尤其是 57-62, 90-97）。

²⁵ 同上，p. 95。

²⁶ 同上。这是汤姆·赖特对于腓立比书二章 6 节所说基督有“神的形象”所作的结论。

²⁷ 同上，p. 116。

²⁸ 同上，p. 98。

²⁹ O'Brien, *Colossians, Philemon*, 44，可是“本体论方面”并不一定就排除了“职能方面”。在这里最好是指基督在“起初的创造”时和“新创造”时的存在，那就包括了职能、本体、和时间方面的范畴。

但是，就算歌罗西书一章 15 节并没有着眼于创世记第一章的亚当背景（虽然这是不可能的），这经文的第二个部分（一 18）也确定基督在新创造里的角色，就可能是表达一个要点，即祂是那位新的亚当，其含义就是代表神的形象，像首先的亚当本应代表的一样。歌罗西书三章 10~11 节进一步指向这点（关于这点，见下文），那里可能是把基督描绘为这“新人”的形象，信徒们就是照着那形象被更新的。如果在一章 15 节和三章 10 节之间有连结的话（这是可能的），那么自然就可以依循一章 15 节里形象的亚当性质来理解后者了。

亚当作为描绘基督的背景：“首生的”

歌罗西书一章 15 节第二行紧接着称基督是“一切受造物的首生者／长子〔*prōtotokos*〕”（编按：譬如，《英语标准版》、《新修订标准版》、《新美国标准版》、《深文理译本》、《思高圣经》、《恢复本》、《和合本修订版》、《中文标准译本》），这样的称谓强调、并且进一步解释了一个观念：祂是一位亚当性人物，有神的形象，是神的“儿子”。旧约圣经一再说，由于承受继承权，每个以色列家庭的长子都得到权柄。这个观念被早期犹太教投射到首先的亚当身上，因为亚当是所有被造人类中的首生者。³⁰ 借着类似的应用，基督是末后的亚当，是首生的，不仅在新创造的所有人类中（关于这点，见下面对西一 18 的讨论），也在“一切〔在旧时的〕受造物”中。

即使是以色列也被称为神的“长子”（*prōtogenos*）。³¹ 这国家受赐这名称的原因可能是，它被赋予了像亚当和挪亚所受的同

³⁰ 见：如《主要米大示》〈民数记〉4.8，那里说“头生的”以色列人被利未人赎出，并且领受“继承权”，是因为“亚当是世人中头生的”，他担任祭司的职分，就如他的具代表性的后裔一样，直到利未人被设立为止。

³¹ 因此，以色列“被比作一个长子〔*prōtogenos*〕”（《便西拉智训》三十六 17〔《七十士译本》三十六 11〕）；以色列也是神的“头生的，且是独子”

样使命（创一 28），后者是第二个亚当性人物。因此，就如我们一再看到的，以色列是个集体性的亚当人物，要达成如亚当所要成就的同样目的。歌罗西书一章 15 节显示，基督总结了旧约圣经中这两个人物的目的，因此就是按照亚当和以色列因着反映神的形象而当有的方式作一位统治者（见：创一 28）。

这样就可以理解《七十士译本》诗篇八十八篇（《马所拉文本》八十九篇）所说的，那要来的以色列的末世弥赛亚君王有神为祂的“父”，是“长子〔*prōtotokos*〕”，承受“高过世上君王的”地位，有个“永远”存留的“宝座”（《七十士译本》诗八十八 27~29、36~37）。³² 歌罗西书一章 15 节的“首生的”，可能引喻诗篇的这处经文。³³ 保罗肯定，基督是这诗篇预言的实现。后来的犹太教的理解是，《七十士译本》的诗篇八十八篇可以指那要来的末世君王，与出埃及记四章 22 节相似，神在那里讲到这国家：“以色列是我的儿子，我的长子”（《出埃及记米大示》

（《以斯拉四书》六 58），祂的“爱子和……头生的”（《所罗门诗篇》十三 9），和“一个头生的儿子，一个独子”（《所罗门诗篇》十八 4）。斐罗（《论逃走与寻获》〔*On Flight and Finding*〕208）亦如此说：“以色列，自由的和头生的〔*prōtogenos*〕儿子”，可是这是指雅各，他被称为“以色列”，是以色列的先祖，集体性地代表和体现后来的以色列国。见 Robert W. Wall, *Colossians and Philemon*, IVPNTC (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993), 67-68。沃尔认为长子继承法和以色列身为长子都是保罗的措辞的部分背景。

³² 见 J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, rev. ed., CCL (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 147。赖福特也引用希伯来书十二章 23 节的平行经文，“长子之会”，那可能意指教会是在一个承受末世福气的高超地位上。

³³ 见 T. K. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, ICC (New York: Charles Scribner's Sons, 1905), 210; E. K. Simpson and F. F. Bruce, *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 194; O'Brien, *Colossians, Philemon*, 43 等也看到这当中是呼应该诗篇。

19.7, 它的文脉主要是把族长雅各认定为“以色列”, 接着将之类比为要来的弥赛亚)。在这方面, 《七十士译本》诗篇八十八篇也可能有与亚当之间的潜在连结, 他是统管全地的头生的王。还有一点进一步指向对《七十士译本》诗篇八十八篇所作的引喻, 就是在这首诗篇里两次用 *christos* (《七十士译本》八十八 39、52) 来指以色列, 和使用动词形式 (*chriō*) 来指大卫, 也是暗示性地指要来的大卫子孙, 要作这国家的末世代表性君王的那位 (见: 《七十士译本》八十八 20~29、35~37)。虽然“基督”这名称没有出现在歌罗西书一章 15~20 节的诗中, 它却一再出现在附近的文脉里 (一 1~4、7、24、27~28)。³⁴

还有说基督是“在万有之先” (西一 17a), 这进一步强调祂是一切被造之物的“首生的”的角色 (西一 15)。所以, 第 15~17 节对基督的三个描述 (“神的形象”、“首生的”、“在万有之先”), 乃是以不同方式说基督是一位末世的亚当, 因为它们普遍用来指首先亚当的方式, 或是指那些如亚当般、并且承受首先亚当之职任的人物, 不论那是挪亚、族长、或是以色列国。就如亚当在时间上居先并非他的目的要点, 而是有助于他要成为一位管理世界者的最终计划, 歌罗西书的这些名称也不是仅要表示基督在时间上先于旧的创造, 主要乃是要强调祂对它的 sovereignty。³⁵ 在时间上居先的含义所表示的, 不是说基督是受造之物的最先部

³⁴ 类似的是, 斐罗醒目地称那最高阶层的天上人物 (那“在天使中为长老的, 就是天使长”) 为“神的长子, ……‘首先的’, ……有祂形象的人, ……就是以色列”; 有心要以这位天使人物为代表的人可以成为“神的众子” (引用: 申十四 1, 三十二 18), 和“祂那不能看见的形象的众子…… [那形象] 是神的长子形象” (《论变乱口音》 [Conf.] 145-147 [亦见: 斐罗, 《论梦》 (Somn.) 1.215; 《论耕种》 (Agr.) 51; 《论变乱口音》 62-63])。这位天使可能被认为是以色列在天上的代表。

³⁵ 同样地, 以色列中“长子”的意义, 是他们得到对家庭和产业的权柄, 而每次斐罗提到那被称为“首生的”的最高阶层天使时, 也都强调这点 (除了《论梦》 1.215 之外)。

分，而是说他“在它之前受生的”，³⁶这就把基督与其余受造之物分隔；确认基督是创造主，也强调祂独立于受造界之外。³⁷

《七十士译本》的诗篇八十八篇（《马所拉文本》八十九篇）论及“长子”弥赛亚君王时，所强调的正是这个对世界的主权。尤其是《七十士译本》诗篇八十八篇 28 节（《马所拉文本》八十九 27）的“我也要立祂为长子”，后面紧接的是短语“为世上最高的君王”，这至少表示，在时间上居先和主权这两个观念之间有密不可分连结——如果后者不是进一步地解释前者的话。³⁸

这种权柄的地位也扎根于一个认知，就是基督是对这世界拥有至高无上主权的创造者（西一 16，那里用了一个引入性的 *hoti*），也以至高无上的主权来维持它的持续存在（西一 17b）。所以，基督完美地体现了统治的地位，那是亚当和他那些有瑕疵的人类后裔本应当有的。同时，祂又是那创造万物的完全的神，独立于祂所创造之物以外，在它们之上行使主权，一章 16 节末尾的短语“一概都是借着祂造的，又是为祂造的”，就特别强调这一点。³⁹

一般都会同意，虽然歌罗西书一章 15~17 节谈到基督统管第一个创造，一章 18~20 节却是肯定祂在那已经开始的第二个、新的创造中的统治地位。在这方面，再次应用相同的头衔“长子”，为要再次表示，基督因着从死里复活而统管这个新体系（第 18c 节）。祂在这个新创造中的超越位分包含祂对它的王权（相关的

³⁶ C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, CGTC (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 76 正确地提到这点，其意思是“神子的永恒世代”。

³⁷ E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, MNTC (London: Hodder & Stoughton, 1948), 21。

³⁸ 这是摩普绥提亚的狄奥多若（Theodore of Mopsuestia）所提出的，引用于 Abbott, *Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, 211；同样地，启示录一章 5 节也引喻《七十士译本》的诗篇八十八篇 27~29、36 节，强调基督的复活使祂处于统治的地位。

³⁹ 关于后者，见 Dunn, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, 90-91。

平行经文，见：来一 2~5，二 5~9）。我们再次看到一个观念，就是基督的复活是新创造的开始，也表示祂对它执掌君王的权柄。

歌罗西书一章 19~20 节提出了基督在新世代中有统治地位的原因：(1) 祂是神的全然彰显（二 9 将之阐释为“神本性一切的丰盛都有形有体地居住在基督里面”），和 (2) 祂开始了一个过程，使所造之物能重新与自己和与神有和谐的关系（也就是“和好”）。保罗把基督描绘为既是神，又是肉身的末后的亚当，为要确认“耶稣实现了神为祂和为人类所定的旨意”。⁴⁰ 为人类所定的计划首先在这末后的亚当里完成了。首先的亚当的失败造成一个缺口，就是人类必须顺服，才能有末世的完成，所以，即使是首先的亚当的不顺服，也是预表性地指向另一个亚当的顺服。

末后亚当的形象：歌罗西书三章 9~10 节

基于（“所以”，*oun*〔第 5 节〕）信徒与基督的死和复活认同（三 1~4），保罗劝勉他们要像复活、新造的人一样地生活，而不是像那些属于旧世界之人一样（三 5~四 6）。在三章 9~10 节，保罗说：

不要彼此说谎，因你们已经脱去旧人和旧人的行为，穿上了新人。这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象。

创世记第一章作为歌罗西书三章 10 节“神的形象”的背景

在这个段落中，首先明显引喻旧约圣经是在三章 10 节。保罗把真正的基督徒描绘为“穿上了新人〔*anthrōpos*，这是第 9 节所暗示的〕。这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象〔*kat'*

⁴⁰ Wright, *Paul to the Colossians and to Philemon*, 70-71 = 赖特著，《歌罗西书、腓利门书》，72 页。

eikona tou ktisantos auton]”。⁴¹ 这个引喻与前面歌罗西书一章 15 节（基督是“那不能看见之神的像”）所引喻的创世记一章 16~17 节有关联，也与歌罗西书一章 6、10 节重复引喻创世记一章 28 节有关联，那里把基督徒描绘为开始实现创世记第一章给亚当的托付中“生养众多”的部分（例如，— 6：“也传到普天之下，并且结果、增长”）。⁴² 所以，在这整封书信中，创世记一章 26~28 节都萦绕着保罗的思想。

创世记一章 26~28 节说亚当和夏娃是创造的颠峰，照着神的形象被造，要代理神治理世界，并且繁衍他们的具有神形象的后

⁴¹ 这是指创世记一章 26~27 节：“神说：‘我们要照着我们的形象……造人’，神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女”（参：例如，第 27b 节：*anthrōpon kat' eikona theou epoiēsen auton*；保罗是用 *ktizō* 来说“创造”，而《七十士译本》的创世记一章 26~27 节却用 *poiēō*，可是《亚居拉译本》〔Aquila〕、《辛马库译本》、和《狄奥多田译本》在第 27 节都用 *ktizō*）。见 NA²⁷ 的边注：Lohse, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, 142; Joachim Gnilka, *Der Kolosserbrief*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1980), 188; 亦注意歌罗西书三章 10 节引喻相同的创世记经文。持同样看法的还有 Lightfoot, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, 215–16; A. T. Robertson, *Paul and the Intellectuals: The Epistle to the Colossians*, rev. and ed. W. C. Strickland (Nashville: Broadman, 1959), 103 = 罗伯逊著，萧维元译，《保罗与智识份子》（香港：浸信会出版部，1964），127–28 页；Simpson and Bruce, *Epistles to the Ephesians and the Colossians*, 272; Norbert Hagede, *Commentaire de L'Épître aux Colossiens* (Geneva: Labor et Fides, 1968), 175–77; G. B. Caird, *Paul's Letters from Prison: Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon*, NClarB (London: Oxford University Press, 1976), 205 称它为一段“引文”；Arthur Patzia, *Colossians, Philemon, Ephesians*, GNC (San Francisco: Harper & Row, 1984), 61; Lincoln, *Ephesians*, 644; Margaret MacDonald, *Colossians and Ephesians*, SP 17 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000), 138, 146。

⁴² 关于歌罗西书一章 6、9 节这方面和其他方面的更多讨论，见 Beale, “Colossians,” 842–46 = 毕尔著，〈歌罗西书〉，1254–60 页。

裔。有可能的是，创世记的这段经文是聚焦于人类在职能上反映神的形象，其次才是想到那形象的本体论面向。⁴³

歌罗西书三章 10 节的要点是说，那已经开始认同基督的复活的信徒，⁴⁴ 就是那些已经开始认同在基督里的新创造的人。人类是按着神的形象被造，为要管理和治理，并且要生养众多（创一 26～28），这创造如今不仅应用于基督身上，也应用在祂的百姓身上，因为祂和他们已经进入新创造的领域，并且开始做亚当所未能做的事。这里的语气是强调带着神的形象的新创造，但是治理（参：三 1）和繁衍（一 6、10）的观念也很重要。或许也必须记得，创世记一章 26～28 节之“治理和管理”的一部分是要“生养众多，遍满”地面，所说的不只是肉身的儿女，也是在堕落之后的属灵的儿女，他们要与亚当一起反映神的形象和他在全地之上的王权。这个观念相当切合三章 1 节所说信徒与基督的复活和统治王权；后者是从三章 5 节到三章 10 节这个训勉部分的部分基础。

这样，信徒已经与基督（这位新人）认同，而不再与“旧人”认同（三 9～10）。⁴⁵ 以此为基础，保罗劝他们不要继续认同于过去在“旧人／亚当”里的生活习性，却要有在末后亚当里的新生命特质的表征。因此，他们据以被更新的形象乃是基督的形象，尤其是参照与一章 15～16 节的连结，而且，照这形象“创造”他们的那位就是神。⁴⁶ 可是，在这里，这形象可能就是神的形象，这新

⁴³ 见同上。

⁴⁴ 也就是说，“他们已穿上新人”，这新人就是复活的基督。

⁴⁵ 因此，三章 9～10 节里常常被翻译作“脱去”和“穿上”的分词就不是命令语气，那是分词的一种非常罕见的用法，实际上应该理解为直说语气，描述一个现今的实际。

⁴⁶ 遵循 Hugede, *Colossiens*, 177; David M. Hay, *Colossians*, ANTC (Nashville: Abingdon, 2000), 126; Daniel Furter, *Les Epitres de Paul aux Colossiens et a Philemon*, CEB (Vauxsur-Seine: Edifac, 1987), 173。

人类就是照这形象被造，而他们是特别照基督的形象被造的，则是次要的重点。

即使是三章 10 节所说的“在知识〔*epignōsis*〕上渐渐更新”，也可能是呼应创世记的上下文，在那里，“知识”就是堕落的核心所在（参：创二 17：“只是知善恶的树所出的，你不可吃”〔《和合本修订版》〕）。⁴⁷ 人类“没有以敬拜承认神，因此未能按着他们对神的认识〔*epignōsis*〕来行动，这是保罗先前对人类惨况所作分析中的核心要点”。⁴⁸

还有一个观察与这点有关联，就是歌罗西书第一章对创世记一章 28 节所作的第二个引喻，“结果子……渐渐地多……”，后面紧接着说的是“知道〔*epignōsis*〕神”（第 10 节）。这进一步把有神的形象与认识祂和祂的旨意连结起来，因为创世记一章 28 节是人类要反映神的形象这种职能层面的一部分。亚当和他的妻子关于神的“知识”，也包括记得神在创世记二章 16~17 节对亚当所说的话，那是亚当的妻子在创世记三章 2~3 节没有记得，而亚当也没有认知的。

“在知识上渐渐更新，正如……主的形象”，可以确保歌罗西的信徒不会被“花言巧语迷惑”（二 4）和“虚空的妄言……掳去”（西二 8），就像亚当和夏娃被蛇欺哄的话骗了一样。⁴⁹

创世记第三章作为保罗“穿衣”隐喻的背景

歌罗西书三章 9~10 节关于脱去旧衣和穿上新衣的描绘，可能是反映在洗礼时更换衣服的背景（有几位解经家如此认为），虽

⁴⁷ 遵循 Dunn, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, 221-22。

⁴⁸ 同上, p. 222; 这是 MacDonald, *Colossians and Ephesians*, 138 所遵照的。

⁴⁹ 歌罗西书最后一次使用“知识”一词，是在二章 2~3 节这个论及欺骗的脉络里（*epignōsis* 后面接着 *gnōsis*），这不是巧合。

然这不确定。⁵⁰ 还有，关于穿上和脱去外衣的描绘，虽然在古时很普遍，却可能不是此处的背景。⁵¹

更有可能的是，对照三章 10 节对创世记一~三章所作神的“形象”和“知识”这两个引喻，三章 9~10 节提到穿衣，可能是引喻创世记第三章。创世记三章 7 节说，就在他们犯罪后，亚当和夏娃试图以他们自己发明的方式来遮掩他们罪恶的赤身：“便拿无花果树的叶子为自己编做裙子。”可是，在一个明显表示他们在堕落之后开始恢复与神之间关系的表述里（尤其是对照三 20），创世记三章 21 节说，“耶和华神为亚当和他妻子用皮子做衣服给他们穿〔*endyō*〕。”其中明显的含义是，第一套衣服被脱去，代之以神制作的衣服，表示自己作的衣服是与他们孤独的情况和满带罪恶的羞愧有关联（创三 7~11），对那些已经开始与神和好的人而言，它不足以作遮盖。⁵²

同样地，歌罗西书三章 9~10 节说，信徒是那些“脱去〔*ek-dyō*〕旧〔罪恶的〕人〔的衣着〕”和“穿上〔*endyō*〕新人”的人，这表示他们与神之间已经开始的新创造关系。⁵³ 严格说来，这

⁵⁰ 以更换衣服为洗礼习俗的一部分，这样的习俗要到主后第二世纪中叶以后才有证据（关于这点，见 Lincoln, *Colossians*, 643），可是利未记十六章 23~24 节可能影响了后来的作法。

⁵¹ 即使是类似情况，就是进入伊西斯（Isis）神秘宗教和进入诺斯底教派的仪式，也都是第一世纪之后，属于一个不同的观念范畴，在脱去人和衣服之间没有实际言语上的平行（关于这点，见 O'Brien, *Colossians, Philemon*, 189）。

⁵² 在神的圣洁同在中，亚当和夏娃“腰部的遮盖”不是合适的穿著，根据“他们……躲避耶和华神的面”，和仍然觉得自己是“赤身露体”（创三 8~10），这点相当明显；《西卜神谕篇》— 47~49 也对创世记三章 8 节的穿着持这种看法。

⁵³ 《新修订标准版》和《新普及译本》也有衣着的隐喻：“你们脱掉……并且已经给自己穿上”（类似的，参《新耶路撒冷圣经》，《新英语圣经》）；

意象不是如英文译本所说的“搁置”（laying aside）和“穿上”，而是缝纫的言语。他们放下了第一个亚当（“旧人”）的衣服（他们不能穿那衣服来到神面前），而穿上了末后的亚当（“新人”），他们已经在祂里面被“更新”了。⁵⁴ 因着穿上他们的新衣，他们已经开始归回神，将来也要完全如此行。⁵⁵ 因此，一个人要不是在旧的、堕落的第一个亚当（集体性的“未被重生的人类的体现”）的地位上，就是在新的、复活的末后亚当（集体性的“新人类的体现”）的地位上。⁵⁶

有些早期的犹太教和基督教的著作表达一个信念，就是亚当和夏娃在堕落之前穿着荣耀的衣裳，他们失去了那荣耀，然后错误地试图用无花果树的叶子来遮盖他们那可耻的羞愧。也有人主张，创世记三章 21 节里赐给亚当和夏娃的那套新衣，事实上有某种程度的荣耀，或是指派亚当为首位大祭司，或是指向一个更大的产业，就是最后承受不死这样的荣耀衣裳。在歌罗西书三章 10 节的穿着意象后面的，可能是第一和第三个观念。还有人认为，

关于很相近的用语，见：弗四 22~24；类似的有：《巴拿巴书信》六 11~12，那里也引用创世记一章 26、28 节。

- ⁵⁴ 同样看到在第一个亚当和末后亚当之间的对比的，有 John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians* (repr., Grand Rapids: Baker, 1999), 211; Simpson and Bruce, *Ephesians and Colossians*, 272-74; Herbert M. Carson, *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon*, 2nd ed., TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 84; O'Brien, *Colossians, Philemon*, 190-91。
- ⁵⁵ 持同样看法的有 Ralph P. Martin, *Colossians and Philemon*, NCB (repr., London: Oliphants, 1974), 107; Wright, *Paul to the Colossians and to Philemon*, 138=赖特著，《歌罗西书、腓利门书》，140 页；这两位也都看到在与老亚当和新亚当认同之间的对比。
- ⁵⁶ O'Brien, *Colossians, Philemon*, 190-91。这认同的第二部分清楚表现于：罗六 5~11，十三 14；加三 27。

魔鬼在堕落之前是圣洁的天使，他所拥有的荣耀服饰被赐给亚当和夏娃。⁵⁷

歌罗西书二章 11 节称信徒的旧衣服为“肉体情欲”，它被“脱去”（*apekdysis*），与此相对的是他们的新景况，保罗称之为“不是人手所行的”（*acheiropoiētos*）——也就是神所作的，使他们“复活”，并且“与基督一同活过来”（二 12~13）。⁵⁸ 这符合其他地方的用法，就是以“人手所造的”来指旧世界那种罪恶、拜偶像、和会朽坏的实际，与“已经实现”和“尚未完全实现”的“非用人手所造”的新创造的实际成对比。⁵⁹ 这也符合一个观念，就是亚当和夏娃的第一套衣服是人手所作的，第二套则是神所作的，而非人手所作的。

早期基督教传统也把脱去旧衣和穿上新衣理解为代表在末世伊甸园中一种新的、被转变的情况。⁶⁰ 《亚当与夏娃生平》〈摩西启

⁵⁷ 关于支持本段落所说之犹太文献，见 G. K. Beale, *Colossians and Philemon*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 即将出版)。例如，关于亚当所失去的荣耀衣裳，见：亚美尼亚版的《亚当与夏娃生平》44(20):1, 4-5; 44(21): 1-2。

⁵⁸ 关于“肉体情欲”被等同于以未受割礼为特色的旧世代，见 Beale, “Colossians,” 860-62=毕尔著，〈歌罗西书〉，1289-91 页。

⁵⁹ 例如，古时人手所造的殿（可十四 58；徒七 48，十七 24；来九 11、24），与新的、末世圣殿成对比，后者就等于神在新创造里与祂所复活的百姓同住（可十四 58；林后五 1）。关于“人手所造”和“非人手所造”之间对比的进一步意义，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 152-53, 309-12, 375-76。

⁶⁰ 例如，《所罗门颂歌》十一 10~14；《以赛亚殉道及升天记》九 6~18；类似的有：《利未遗训》十八 10~14；《以利亚启示录》五 6；《以斯拉四书》二 33~48；《真理福音》（*Gospel of Truth*）20.28-34；还有下列犹太教的文献，虽然它们没有提及伊甸：《约瑟与亚西纳书》（*Joseph and Aseneth*）十四 12[13]~十五 5[17]，十五 5[4]~6[5]；《亚伯拉罕启示录》十三 14；《以诺二书》二十二 8~10。

示录) 二十章 1~5 节(犹太人著作, 约主后 100~200 年间) 所表达的信念是, 在亚当失去了“〔他〕所穿戴〔*endyō*〕的义”之后, 他用无花果树为材料为自己做“裙子”(*perizōma*), 来“遮盖”他的赤身和羞耻, 而在他死时, 他穿戴的是神所赐的衣服, 表示他开始回归神(亦见亚美尼亚版的《亚当与夏娃生平》48[40]:2-3, 5b-6; 见第四十七~四十八章〔〈生平〉〕)。⁶¹

⁶¹ 这些衣服可能代表一种新地位, 就是那要在复活时完成的得赎生命(《亚当与夏娃生平》〔〈摩西启示录〉〕28.1-4; 43.1-4)。在旧约圣经里, 脱去旧衣穿上新衣是代表赦罪(亚三 4~5), 或是耶和华的百姓在从巴比伦归回后与祂之间的新的末世关系(赛五十二 1~2, 六十一 3、10)。还有, 在旧约圣经(例如, 创四十一 41~44 的约瑟; 赛二十二 21 的以利亚敬; 但五 29 的但以理)以及一般的古代近东里, 新衣是那些被设立在统治位分上的人所穿的。关于这点, 见 William N. Wilder, “Illumination and Investiture: The Royal Significance of the Tree of Wisdom,” *WTJ* 68 (2006): 51-70。韦尔德说明, 在古代近东、旧约圣经、犹太教、和新约圣经里, 衣服通常代表一个人的新地位, 它通常是一个关乎统治位分的新地位。

事实上, “穿衣”(*endyō*)之后接着用“脱衣”(*ekdyō*), 这样的用词一字不变地连同复活的意象出现在以赛亚书五十二章 1~2 节: “锡安哪, 兴起! 兴起! 披上你的能力! 圣城耶路撒冷啊, 穿上你华美的衣服! ……要抖下尘土! 起来……锡安被掳的女子哪, 要解开你颈项的锁炼!” 同样地, “脱衣”(*ekdyō*)后面接“穿衣”(*endyō*)这样的用词, 表示各样祭司或大祭司的地位(民二十 26、28; 结四十四 19; 亦见: 利十六 23~24; 《米示拿》〈论赎罪日〉〔*m. Yom.*〕3.4, 6; 7.4〔希伯来文同等语〕), 或是表示从一种先前的情况变为一种新的地位(《西布伦遗训》四 10; 《犹滴传》十 3~4; 参: 十六 7~9), 尤其是一位拯救者(《犹滴传》十 3~4; 《托斐罗名圣经古史》〔*Liber antiquitatum biblicarum*〕二十七 12〔虽然不是希腊文〕)、一位统治者(《马加比一书》十 62)、或是新的拯救情况(《所罗门颂歌》十一 10~11〔也不是希腊文〕)。尤其醒目的是犹太教也以 *endyō* + *ekdyō* 的组合提到脱去旧衣和穿上新衣(《巴录书》〔*Baruch*〕五 1~4, 引喻: 赛六十一 3、10)。一般而言, 犹太教的理解是, 从一套衣裳换为一套更为华美的衣裳, 是表示一种关系(《禧年书》三十一 1~2; 《托斐罗名圣经古史》四十 6)或特别是地位上的改变, 不论那是否关乎祭司(约瑟夫, 《犹太战记》5.236; 《以诺二书》七十一 21~

犹太教和早期基督教的这种背景，特别是与亚当在创世记和与末世有关的用法，与保罗对创世记第三章的用法非常相似，强化了歌罗西书三章 9~10 节对创世记第三章的穿衣引喻的观念，甚至包括它已经开始的应用。这很明显，因为在前面提到的与创世记一~三章或新创造最有关联的经文中，大部分也都讲到在属灵上或救赎历史上的新地位，对神的百姓而言，它已经开始，却尚未完成，特别是在复活、新创造、或不朽坏这些方面。关于亚当和基督之间衣着上的对比，保罗自己也在其他地方表达了基本上相同的对比，是关于在完满实现之时“承受”荣耀的衣着（最明显的是：林前十五 50~54）。歌罗西书谈到信徒从神“承受”（一 12，三 24），其中一个出处是夹在对创世记一章 28 节和创世记一章 26~27 节的引喻（分别在：一 10b 和一 15）之间，难道这是巧合吗？⁶² 实

22: 参：《便西拉智训》〔*Sirach*〕四十五 6~10，五十 11；《四号洞穴亚兰文利未记第二 b》〔4Q213b〕4-6；《利未遗训》八 2~7），或是一位领袖（《托斐罗名圣经古史》二十 2~3）。类似的还有：《黑马牧人书》〔*Shepherd of Hermas*〕谈到信徒脱去邪情私欲，并且“穿上”（*endyō*）美好的渴望（四十四 1，六十一 4，一〇六 3）。

以上旧约圣经、犹太教、和早期基督教的用法中，大多数都不只是指一个新的地位，所指的也包含一个产业，不论那是承受神所赐的永远生命和在新创造里的统治地位（与创一~三章有关经文的重点），或更一般性的末世福气，或是一个新职分（祭司或统治者）的特别权益。即使在古代近东或在旧约圣经里，从父母领受一件袍子，或是被父母脱去袍子，分别表示继承或是剥夺继承。关于这点，见 Gordon P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*, VTSup 52 (Leiden: Brill, 1994), 198-99. 胡根贝格也发展出一个观念，就是在旧约圣经和新约圣经里的一些地方，穿衣是象征继承（关于这点，见他的论文“A Neglected Symbolism for the Clothing of Adam and Eve (Gen. 3:21)”，1996年七月发表于丁道尔团契〔Tyndale Fellowship〕的年会）。

⁶² 关于本段落许多关乎衣着方面的犹太文献，我要谢谢我的研究生葛莱德（Ben Gladd），和特别是威廉斯（Keith Williams），他们对犹太教中衣着的探究和所列的文献（后者是他有关加三 27 的研究）让我注意到，要研究

实际上，相同的衣着隐喻也出现在加拉太书三章 27 节，甚至与得到“产业”有更为密切的连结（加三 29）。

保罗似乎是以类比的方式使用创世记第三章的“衣着”言语：信徒们被认为是已经抛弃了老的、堕落的亚当的衣着，穿上了末后亚当的服饰，亚当自己也是预期性地穿上那衣服，表示恢复他与神之间的关系。歌罗西书三章 10 节的“穿上了新人”被直接解释为“被更新以认识神的形象”（直译）。衣着的隐喻是说信徒重得神的形象的方式之一。

保罗为什么在歌罗西书第一章把基督描绘为末后的亚当和神的形象，为什么在歌罗西书第三章将基督徒描述为认同于基督这位末后的亚当、神的形象、和这位“新人”？最有可能的，这是要叫歌罗西人聚焦于他们身为新创造而与基督之间的认同，和他的使徒教训，免得他们被假教师欺骗，那些人试图叫他们遵守过时的行为规则，因为它们是那正消逝的旧的、堕落世界的主要部分。⁶³

末后亚当的形象：哥林多后书

保罗在哥林多后书三~四章说，人“几时归向主，帕子就几时除去了”（三 16）。当这事发生时，“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里反照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（三 18）。信靠基督的人回到与神之间的亲密关系中，开始反映祂的形象的荣耀。事实上，在第 18 节，“荣耀”和“形象”基本上是同义词，就如它们在哥林多前书

几处这些文献的各种文脉，和它们与歌罗西书第三章之间的关系。在完成本部分之后，我才知道有 Jung Hoon Kim, *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus*, JSNTSup 268 (London: T&T Clark, 2004), 其中基于大致相同的圣经、犹太教、和基督教的文献，得出关于歌罗西书三章 9~10 节“衣着”背景基本上相同的要点。

⁶³ 关于这点，见 Beale, “Colossians,” 860-63 = 毕尔著，〈歌罗西书〉，1289-91 页，和 Beale, *Colossians and Philemon* 更完整的讨论。

十一章 7 节一样（男人“是神的形象和荣耀”）。第 14 节提到的“基督”，最可能是第 16~18 节的“主”的先行词，所以信徒乃是被转化为基督的荣耀和形象。这最可能是指第一位亚当，他在犯罪之后就不再反映神的荣耀。这样，他并未全然失去神的形象，但那形象却因为失去其荣耀层面而被扭曲了。

像罗马书三章 23 节等经文也证明这是保罗的观点：“因为世人都犯了罪，亏缺⁶⁴了神的荣耀。”⁶⁵我们在本书前面讲到罪是偶像崇拜的一章里看到，罗马书一章 18~25 节的部分背景是亚当和夏娃在伊甸园中的堕落，他们在那里“将不能朽坏之神的荣耀变为偶像”。这意味着他们不再反映神的荣耀形象，而是反映偶像的虚空。我在本章前面讨论过，犹太教也认为，当亚当和夏娃犯罪时，他们失去了神的荣耀（《亚当与夏娃生平》〈摩西启示录〉二十 1~5）。⁶⁶所以，亚当的罪使他失去了神的荣耀反映。罗马书三章 23 节发展罗马书第一章，可能是指亚当对所有堕落人类的影响，他们也未能反映神的荣耀。罗马书三章 24 节说，这个荣耀在基督里恢复了，罗马书五章 12~19 节更明白地认为基督是末后的亚当，扭转了第一个亚当所行的。

哥林多后书第三章的论述高潮，是信徒被转化为基督的荣耀形象，四章 1~6 节继续这个观念。基于这个高潮要点（注意四 1 的“所以”〔《新译本》、《和合本修订版》、《中文标准译

⁶⁴ 关于希腊文 *hystereō* 的“亏缺”的意思，见 BDAG 1043-44 = 《希腊文大词典》1588。

⁶⁵ 同样地，见：罗八 18、21；腓三 21。亦见 C. Marvin Pate, *The Glory of Adam and the Afflictions of the Righteous: Pauline Suffering in Context* (Lewiston, NY: Mellen Biblical Press, 1993), 67-89，他在那里引用一些犹太文献，它们主张亚当因为犯罪而失去了他的荣耀，但是在末世时要重得那荣耀。

⁶⁶ 这个犹太文献说道，夏娃“与她所穿戴的荣耀疏离了”；在一章之后，夏娃承认，她的罪和亚当的罪“使我们从极大的荣耀中堕落了”（《亚当与夏娃生平》〈摩西启示录〉二十一 2）。

本》1))，保罗在四章 1 节说，拥有这“职分”去传那会导致转化为基督形象的福音信息，使得他不会“丧胆”。反之，他把自己“荐与”他人的良心，表示他是一个忠心传讲神话语的人（四 2）。特别是，这个推荐是基于“将真理表明出来”，在这文脉里是指彰显基督的形象和荣耀，那些领受保罗信息的人就是被转化为这形象和荣耀的。但是，透过保罗信息的这种彰显却“蒙蔽在灭亡的人身上。此等不信之人被这世界的神弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们；基督本是神的像”（第 3~4 节）。虽然那些相信的人“敞着脸，得以看见主的荣光”（三 18），并且“变成主的形状”，那些不相信，并且被“帕子”遮住的人却不得看见“基督〔的〕荣耀；基督本是神的像”（四 4）。所以，四章 4 节是三章 16~18 节的相反面，并且实际上把基督的“荣耀”等同于祂的“形象”。

所以，虽然魔鬼弄瞎了一些人，使他们不能看见基督荣耀的形象，或是被转化为那形象（四 3~4），但是透过保罗的信息，基督的形象转化了接受这信息的人（三 16~四 2）。使徒提出两个理由，讲到他为什么把他的使徒信息荐与他人。第一个理由是在第 5 节：“我们原不是传自己，乃是传基督耶稣为主，并且自己因耶稣作你们的仆人。”也就是说，他举荐自己，不是作为他的信息的内容，或是注意的焦点，而仅仅是个信使，透过他把基督传讲出来。他举荐他的职事的第二个理由是，透过他的信息，神使新创造的光透过保罗照亮他人，使他们“得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上”（第 6 节）。换言之，保罗对三章 16 节~四章 2 节的阐释是：透过他的信息，人们可以觉察到“基督〔的〕荣耀。基督本是神的像”（四 4），并且被它转化。

四章 6 节说，“那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里”，它的转化性质是根据它在创世记一章 3 节的旧约圣经背景，这是他所指的。正如神势不可当地使光倾洒在第一个创造的黑暗中，祂也同样开始对新创造中被弄瞎眼的人如此行。关乎新

创造的旧约圣经预言，被认为在四章 6 节开始，稍后的五章 17 节明白表现了这点：“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”有一连串的新创造经文谈到基督的复活生命和更新，它提供了在四章 6 节和五章 17 节之间的连结之一（见：四 7、10~12、14、16~18，五 1~4、14~15）。四章 6 节所指的创世记一章 3 节的旧约圣经文脉，也进一步指向一个观念，就是：三章 18 节和四章 4 节里基督的形象和神的形象的背景，是创世记一章 26~27 节所说亚当是神的形象。因为在基督里，一个人才会被转化为像神的形象和荣耀，这荣耀是创世记第三章的第一位亚当曾反映过但是又失去的（记得这荣耀的丧失扭曲了在亚当里面的神的形象，但却没有摧毁它）。

显然，保罗认为，信徒在已经启动之末世的现阶段中符合末后亚当形象的主要途径之一，是借着效法基督而受苦。正如基督自己生命的特色是受苦，这在最后的肉身复活时达到顶点，祂的百姓也遵循这模式。受苦是个重要途径，人透过它被转化为弥赛亚受苦的而荣耀的形象，这个观念出现在哥林多后书四章 4 节~五章 6 节，也见诸于保罗著作的其他地方。⁶⁷

保罗著作其他地方提到神的形象的重要经文

有些人在腓立比书二章 5~11 节看到谈亚当的重要经文：

你们当以基督耶稣的心为心。祂本有神的形象，不与自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。所以神将祂升为至高，又赐给祂那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下

⁶⁷ 在保罗著作中，受苦与神的形象有关联，这种观念值得进一步发展，这是本书篇幅不容许的。佩特（C. Marvin Pate, *Glory of Adam*）比其他人更多地发展保罗著作中的这种概念。

的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神。

汤姆·赖特代表许多人的看法，说第 6~11 节充斥着关乎亚当的指涉和呼应。赖特说，这些指涉基本上是确定的，一般都同意这段经文是“亚当基督论”的一个例子。⁶⁸ 他提出下述主要论点来支持这个观点，整体而言，它们有种累积的效果：

1. 罗马书五章 12~21 节和腓立比书二章 6~11 节都显示一个共同主题，就是基督顺服以至于死，前者更明白地说基督是一位亚当性的人物。
2. (参照腓三 20~21 呼应的主题) 腓立比书二章 10~11 节谈到基督被高举，与哥林多前书十五章 20~28 节有连结（那里在第 28 节引用亚当性的诗八 6〔《七十士译本》八 7〕）。
3. 腓立比书二章 9~11 节的主的身份和高举的主题，带有创世记一章 27~28 节的含意。
4. “一位先被羞辱，然后被高举的人物，在犹太教独一神信仰中这位独一神的旁边被赐予极大的权柄和能力，这样的主题让我们无可避免地想到但以理书第七章。”⁶⁹
5. “成为人的样式”（第 7b 节）和“既有人的样子”（第 8a 节），这两个短语反映了创世记一章 26~27 节中“神的形象”的言语。

⁶⁸ Wright, *Climax of the Covenant*, 58-59 (有关更完整的论述，见 pp. 57-62, 87-98)。同样见 Pate, *Glory of Adam*, 185-91，其中也引述多位学者，关于腓立比书二章 6~11 节的亚当背景，他们持不同程度的看法。

⁶⁹ Wright, *Climax of the Covenant*, 58。

对于腓立比书这段经文关于亚当的引喻，我没有意见，但是其中并没有清楚地引喻旧约圣经中任何亚当性的经文，不论是创世记第一章或诗篇第八篇。唯一明显的是腓立比书二章 10~11 节引喻以赛亚书四十五章 23 节，而那并不是一段亚当性的经文。赖特（和其他人）实际上是诉诸腓立比书第二章的独特观念，而非词语的表达，他们认为那或许只能追溯到亚当性的经文。这固然有可能，试图如此主张也是合理的，但是这不如保罗著作中其他提到亚当的经文那样清楚（例如：罗五 12~21；林前十五 20~28、45~49）。与其断定有清楚的主题上的引喻，倒不如认为其中有个更微妙的亚当性的背景。也就是说，保罗没有明白地说出这种背景，因为他可能仅仅是以与创世记一~三章之间的关联网络为前提，⁷⁰ 因为他是对旧约圣经如此深入和有经验的读者。这并没有排除与旧约圣经中亚当性经文之间的一种语义上的连结，可是保罗可能并没有意识到这样的连结，或是他并没有想到要他的读者或听众想到这方面。不论是哪种情况，它们所含有的旧约圣经的呼应和丰富的意思，很可能揭示了保罗基本或隐藏的前提，它们强化了腓立比书第二章这段经文明白陈述的根基。

所以，如果它们真的存在的话，这些潜在的亚当性关联有何意义呢？⁷¹ 虽然赖特过度聚焦于关乎亚当的明白引喻或关乎亚当的呼

⁷⁰ 见 Moises Silva, "Philippians," in Beale and Carson, eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 837=席尔瓦著，Stone Woo 译，〈腓立比书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1248 页。席尔瓦认为，在腓立比书第二章和创世记一~三章之间有个“不容否认的连结网络”。

⁷¹ 见 Gordon D. Fee, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 372-93=费依著，林秀娟译，《保罗神学：圣灵论》（South Pasadena: 美国麦种传道会，即将出版）。费依引用其他人为证，不认为腓立比书二章 6~8 节有任何引喻亚当的地方。

应，但是他对于这些呼应的意义所下的结论，同样可以视为一个基础，支持他论及这经文中的基督所作的明白表述：

亚当心存骄傲，想要像神；基督存心谦卑，成为人……。

基督的顺服不是仅仅取代亚当的悖逆而已。这不是仅仅以一种人替代另一种人，而是解决现今存在于第一类人里面的问题，就是罪。基督所受的试探，不是要攫取一种被禁止的与神同等的地位，而是要坚持祂的权力，避开分配给祂的任务，也就是要祂消除亚当那样攫取的后果。⁷²

赖特继续下结论说，基督的被高举不只是引喻以赛亚书四十五章 23 节，也是呼应创世记一章 26~28 节；诗篇八篇 4~8 节；和但以理书七章 14 节，它们指的是这顺服之人得荣耀高举的最后地位，那是“全然适合神自己的”，这是以赛亚书四十五章 23 节所证实的。⁷³ 我却要说，引喻以赛亚书的意义在于，这是保罗所用的一种方式，借以将基督认同于耶和华和以赛亚所预言祂在末世被荣耀地高举。保罗知道，基督的复活和升天是那预言的开始实现。这整段经文里可能与旧约圣经中的亚当有关联的脉络，强化了前面所说在腓立比书二章 6~8 节的描绘，即基督是神在肉身中的形象，祂来是要救赎人类。祂必须有神在肉身中的形象，才能救赎那些反映了堕落和扭曲形象的人，使他们恢复到神的形象，这是腓立比书三章 21 节更明白地发展的。将基督与耶和华认同的结论，是接续前面二章 6 节谈到基督神性的先存。⁷⁴ 很重要的是要指出，基督的复活和升天导致祂至高的王者地位（腓二 9~11），

⁷² Wright, *Climax of the Covenant*, 91-92。

⁷³ 同上，p. 95。

⁷⁴ 关于基督的神性的先存与祂的人性之间关系的一个很好的讨论，见：同上，pp. 90-98。

而那高升的复活状态的延续则与祂的王权和新创造的亚当形象重叠。

关于保罗对亚当性的神的形象的理解，还有一处经文值得讨论。我们在前面一章里指出，在罗马书第一章，偶像崇拜是如何反映受造物的形象，而不是造物主的形象。然后我们在罗马书中看到那过程的扭转：在基督里的“更新”（十二 1~2）使人开始“效法祂儿子的模样，使祂儿子在许多弟兄中作长子”（八 29）。再次，提到“儿子”和“长子”使人想到亚当言语（如我们在前面讨论歌罗西书时所看到的），所以，在亚当里被扭曲的形象，在基督这位“末后亚当”人物里恢复了。与第一位亚当之间的连结也很明显，因为我们也看到罗马书一章 19~25 节引喻了亚当的罪。我们在上面看到，在这世代的尽头时，基督要完成一个过程，照祂的末世形象创造祂的百姓，那时祂要“将我们这卑贱的身体改变形状，和祂自己荣耀的身体相似”（腓三 21）。⁷⁵就如在罗马书八章 29 节，在腓立比书三章 21 节也一样，对照腓立比书第二章，跟随基督的人成了像他们的主的形象。

腓立比书第二章和罗马书的讨论进一步指向一事实，就是保罗的心思被末世论充满了。基督带着神的形象而来，要将堕落的人类恢复到那形象。连同祂所救赎的人，祂被认定为一位亚当性人物，因为神“造作末后的事，就如起初的事一样”（《巴拿巴书信》六 13）。末世时代从基督第一次降临开始，这是很明显的，因为祂和祂的百姓被视为按着历史原先启动的方式重新启动，祂有神性的亚当形象（基督的百姓有被恢复的形象），有如第一个人那样，那人在创世记一~二章启动了第一个创造的时代。可是这一次却因着神的命令而保证，这个新世代的不可逆转的开启会有一个成功的实现。

⁷⁵ 腓立比书三章 21 节可能是发展关于基督自己的经文，祂“本有神的形象，……成为人的样式”（腓二 6~7）。

保罗著作里的神的形象：结论

耶稣是末后的亚当，祂在新创造里完美地反映神的形象，借着祂的生、死、和复活开启了那创造。那些相信基督这位末后亚当的人开始被转化为神的形象。比起新约圣经的任何其他作者，为什么保罗要一再和更明白地强调这个观念呢？最可能的理由是，基督是神的形象和末后的亚当，这个观念的基础是基督往在大马士革的路上向保罗显现。⁷⁶ 保罗在那里看到复活和被高举的弥赛亚反映了神的形象，而且在经过思想后，根据这事下了结论，就是耶稣是盼望中那位末世弥赛亚性质的亚当，祂有神的荣耀形象，使其他人得以恢复这形象的荣耀。保罗根据他在往大马士革路上看见基督显现的经历得出这个看法，证据之一是他在讨论基督的形象当中引喻了基督的显现。在哥林多后书四章 4~6 节和使徒行传二十六章的平行经文中可以最清楚地看到这点，后者是使徒行传里对保罗在往大马士革路上与复活的基督相遇的三次描述中的最后一个（见〈表 14.2〉和〈表 14.3〉）。

这些平行的累积效果强烈指向这两段话之间的相互依赖关系（不论是保罗的讲述非常接近路加的，或是路加是根据保罗的讲述）。⁷⁷ 这样，保罗关于基督是末世的神的形象的讨论，就可能是根源于他在往大马士革的路上认识复活的耶稣是神的形象。这进一步强化了一个论点，就是复活的基督是有神形象的末后亚当，那些与基督认同的人也有同样的地位，因为他们已经借由已启动的复活而开始被迁入新创造中。

⁷⁶ 关于这点，最周密的论述是 Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 137-268。

⁷⁷ 哥林多后书第四章的“这世界的神弄瞎了心眼”，与使徒行传二十六章的“黑暗……撒旦权下”平行；哥林多后书四章 13 节的“荣耀”，与使徒行传二十六章的“光”平行；哥林多后书四章 6 节的“照亮”，与使徒行传二十六章的“叫他们的眼睛得开”平行，那是与哥林多后书四章 4 节的“他们不得看见”成对比。

表14.2

使徒行传二十六13、17~18

哥林多后书四4、6

二十六 17~18: egō apostellō se anoixai ophthalmous au- tōn, tou epistrepesai apo sko- tous eis phōs kai tēs exousias tou satana epi ton theon. ...

四 4: en hois ho theos tou aiōnos toutou etyphlōsen ta noēmata tōn apistōn eis to mē augasai ton phōtismōn tou euaggeliou tēs doxēs tou Christou.

二十六 13: hemeras mesēs kata tēn hodon eidon ... ouranothen hyper tēn lampro- tēta tou hēliou perilampsan me phōs. ... (参：徒二十二
9)

四 6: ho theos ho eipōn: ek skotous phōs lampsei, hos elam- psen en tais kardiais hēmōn pros phōtismōn tēs gnōseōs tēs doxēs tou theou en prosōpō [Iēsou] Christou.

注：在这两个表里，词汇和同源的平行词以实线底线表示，相近的观念上的平行则以虚线表示。

表14.3

使徒行传二十六13、17~18

哥林多后书四4、6

二十六 17~18: “我差你到他们那里去，要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒旦权下归向神……。”

四 4: “此等不信之人被这世界的神弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们。基督本是神的像。”

二十六 13: “我在路上，晌午时候，看见从天发光，比日头还亮，四面照着我并与我同行的人”（参：徒二十二9）。

四 6: “那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上。”

形象的恢复：希伯来书，参照旧约圣经和犹太教背景

希伯来书一章 3 节明白地说耶稣是神的形象：“是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像。”紧接的前后文将它直接连结到我们在保罗思想中所见到与基督是神的形象有关的一些观念，以支持这一点。希伯来书一章 2 节说，耶稣是神的“儿子，……又早已立祂为承受万有的”，这是引喻诗篇二篇 7~8 节：“耶和華曾对我说：‘你是我的儿子，……你求我，我就将列国赐你为基业，将地极赐你为田产。’”⁷⁸ 这个引喻是预期希伯来书一章 5 节明显引用诗篇二篇 7 节，那就在两节经文之后，那里再次认为诗篇所说的“儿子”在耶稣身上实现了。在诗篇二篇 7 节和希伯来书一章 2 节这两处经文里，儿子身份和产业的合并观念有种明确的亚当性语意，希伯来书一章 6 节⁷⁹ 称基督为“长子”，也强化了这论点，我们已经看到，那头衔与亚当和基督这位末后的亚当、以及基督这位神的智慧都有密不可分的连结。⁸⁰ 此处诚然有着眼于智慧的背

⁷⁸ 见：如 Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1989), 40.

⁷⁹ 见我在第二章关于创世记一~三章的讨论。与希伯来书一章 2~6 节有明显类似的是昆兰文献《四号洞穴 418》残篇 81 (=《四号洞穴训诲第七》〔4Q423〕8 + 24?)，把以色列的“儿子身份”和“长子”地位，连结到亚当的“承受”全世界和末世时候，那是神的“荣光”和“华美”彰显的时候（见 Florentino García Martínez and Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols. [Grand Rapids: Eerdmans, 2000], 2:871-73 的翻译）。在《更新的大地》里有段有密切关联的文献说，在所有的罪都从地上除去时，“全世界都要像伊甸园，全世界也要永远有和平，并且……有位爱子……将……承受一切”（同上，2:957）。亦见《感恩诗集》IV:14-15，那里说神要把“亚当的一切荣耀〔连同〕长寿”赐给以色列的“后裔”（*צר'*）为产业。《大马色文献第一古卷》III:19-20 也讲到，信徒将来要领受“亚当的一切荣耀”（关于这点的更多讨论，见 Beale, *Temple*, 156）。

⁸⁰ 我们已经看到，保罗思想中同样观念的组合（儿子、形象、长子），与箴言第八章和犹太教里拟人化的智慧有关联（Beale, “Colossians,” 855 = 毕尔

景，像歌罗西书一章 15~18 节可能的情形一样，它却似乎也带有亚当性的背景。⁸¹ 这点很明显，因为创世记一章 26、28 节的托付包括“治理全地”，这托付被加诸于众族长，所用的言语是“得着他们仇敌的城门”和传递祝福给“地上的万国”（创二十二 17~18），后者与“获赐这全地”（创二十六 3~4）有直接的关联。⁸² 这是明显的“产业”言语。诗篇第二篇 8 节可能是对给族长的应许中复述的创世记一章 26、28 节作部分的发展，特别是创世记二十二章 17~18 节和诗篇七十二篇 17 节可能如此，那里应许一位王，要辖管地上的万国。⁸³ 就如希伯来书一章 2 节，罗马书四章

著，〈歌罗西书〉，1272-73 页），解经家们指出了希伯来书一章 3 节的这个智慧的背景，或许是正确的（如 Hugh Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, BNTC [London: A&C Black, 1964], 36-37; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1990], 47-48; Attridge, *Hebrews*, 42-43; Luke Timothy Johnson, *Hebrews*, NTL [Louisville: Westminster John Knox, 2006], 68-70）。

⁸¹ 见 Harald Sahlin, “Adam-Christologie im Neuen Testament,” *ST* 41 (1987): 30。萨林认为，希伯来书一章 3 节的“神荣耀所发的光辉”是引喻创世记一章 27 节，和《所罗门智训》七章 25~27 节对智慧的描述，他认为后者也是受创世记一章 27 节启发的。

⁸² 同样的见：创十二 3，十三 16，十五 5，二十八 14；见第二章的更多讨论。

⁸³ 最接近这种评论的是 William Lane, *Hebrews 1-8*, WBC 47A (Dallas: Word, 1991) (遵循 H. Langhammer)，他指出：在创世记十七章 5 节，亚伯拉罕的改名及被“设立”为“多国的父”，和基督“被立为承受万有”及“承受更尊贵的名”（来一 2、4）之间，有非常醒目的类似之处，这两者都与诗篇第二篇 7~8 节有直接关联；Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 94-95 作出类似的评论（“基督如今从神领受了一个产业，那是旧约圣经时代的人仅仅被应许的，也是他们所盼望的”），并且把它连结到承受应许之地。我们也看到，诗篇七十二篇 17 节那位理想的末世君王（“人要因祂蒙福；万国要称祂有福”），是如何具体地实现创世记二十二章 17~18 节中成为万国祝福之后裔的应许。诗篇第二篇 7 节是这个旧约圣经释经传统的一部分，就如诗篇七十二篇 17 节，它也把给族长的应许应用于一位末世君王，这王要“承受”和“得着”万国（也发展创二十二 17~18，其中第 17 节的

13 节明白地把这些应许应用到全地（亚伯拉罕要“承受世界”），希伯来书十一章 13~16 节把这些应许应用到整个世界，并且引用创世记二十二章 17 节（或许是与创三十二 12 一起）做为部分的凭据，这并非巧合。同样在这方面，希伯来书六章 12~17 节引用创世记二十二章 17 节给亚伯拉罕的应许，那应许是希伯来书的读者们所盼望的，这样的引用直接连结到耶稣已经开始成就的。希伯来书六章和十一章的这两段经文，可能是发展希伯来书一章 2 节的这个引言句子，尤其是因为“承受”（*klēronomēō*）这个相同的动词和名词型（*klēronomos*）都用在一章 2~4 节（两者都是应用诗二 7~8）和六章 12、17 节。⁸⁴

在希伯来书第一章的基督和第二章 5~9 节长篇引用诗篇第八篇的理想亚当（应用于基督）之间的连结，显示了希伯来书一章 2~3 节与亚当有关的语气。这些连结表示，诗篇第八篇是进一步说明希伯来书第一章的基督之所是。⁸⁵ 在整本旧约圣经里，诗篇第八篇

希伯来文可以翻译为“你的后裔要得着〔*yāraš*〕他们仇敌的城门”，或者动词 *yāraš* 可以翻译为“承受”。诗篇第二篇可能是利用这个希伯来字的两个语意，将“基业”和“田产”彼此平行并列。《七十士译本》的诗篇第二篇 8 节同时使用希腊文 *klēronomia*（“产业”）和 *kataschesis*（“财产”），这个组合也出现在其他地方，指“承受”的观念，那是与应许之地有某种关联的（民三十五 8，三十六 3；结四十六 16、18；亦见：结四十四 28）。同样地，希伯来文 *naḥālā*（“产业”）和 *ʾāhuzzā*（“财产”）这两字——都出现在希伯来文的诗篇第二篇 8 节——也一同出现在其他地方，指“承受”的观念，与应许之地有直接关联（民二十二 7，三十二 32，三十五 2、8；结四十四 28，四十六 16、18）。希伯来文和希腊文关乎应许之地的“承受/财产”的其他组合，也出现在其他地方：申二十五 19，二十六 1；士二 6；结三十六 12。

⁸⁴ Johnson, *Hebrews*, 67 也认为，希伯来书一章 2 节“儿子”和“产业”的组合，与亚伯拉罕得产业的应许有密切关联，关于这点，他引用希伯来书六章 13~14 节。

⁸⁵ 注意，在希伯来书第一章和希伯来书第二章 5~9 节所引用的诗篇第八篇之间的连结：(1) 将“荣耀”归于基督（一 3）、亚当（二 7）、并再次归于基督（二 9）；(2) 以王将仇敌践踏于的脚下的意象来表示治理（一 13〔发展一

是对创世记一章 26~28 节所作最清晰和最详尽的说明，而把它被应用于基督，也使祂成为理想的末世亚当的实现。

这样，就再次把基督描绘为有亚当的末世“荣耀”和神“本体的真像”，祂也达到了第一位亚当失去的治理地位。在这位分上，祂也能“领许多的儿子进荣耀里去”（来二 10），使他们能与祂的亚当地位认同，并且享受它的益处。一章 2 节引入希伯来书一章 1~6 节（实际上也是整卷书）明显的末世性质，那里说神“在这末世”借着基督把这些事启示出来。我们在第三章看到这片语同样形式（*ep' eschatou tōn hēmerōn toutōn*，只是没有最后的 *toutōn* [“这些”]），它在旧约圣经出现四次，全都是翻译下列经文里“日后”的希伯来文（*bē'ahārūt hayyāmūm*）：民二十四 14；耶二十三 20，二十五 19（《马所拉文本》四十九 39）；但十 14。⁸⁶ 其中所着眼的似乎最可能就是民数记二十四章的弥赛亚经文，因为希伯来书一章 2 节末了的用词（“立祂为承受万有的”）是引喻诗篇第二篇 7~8 节，关于弥赛亚这位“儿子”，祂必承受“万国和“地极”为业。民数记二十四章 14~20 节和诗篇二篇 8~9 节⁸⁷ 都用“杖”（*šēbet* [民二十四 17；诗二 9]），来作为弥赛亚的意象，祂要“打碎”“列国”（民二十四 17；诗二 9），“治理”他们，并且领受他们为“产业”（民二十四 18；诗二 8）。这强化了希伯来书一章 2 节的末世性质。

基督的产业和祂有神的形象，与祂所拥有的王的高升地位重叠（来一 3b、13，引喻诗一一〇1）。这样，又一次，我们在新创造

3]，二 8)；(3) 基督的统治地位强过天使的地位（一 4，二 5）；(4) “万有”（*ta panta*）都在基督的统治之下（一 3，二 8a、8b；亦见二 10，其中这词语是关于神以至高权柄所管辖的）。

⁸⁶ 古希腊文的但以理书十章 14 节有 *ep' eschatou tōn hēmerōn*；《狄奥多田译本》的但以理书十章 14 节几乎完全相同。

⁸⁷ 此处所着眼的是民数记和诗篇第二篇的希伯来文与希腊文经文。

中所看到的祂持续的复活生命，⁸⁸ 乃是祂的王者身份、产业、和神的形象的主要部分。

形象的恢复：启示录

我在先前的一部著作中主张，在启示录里，在额头和手上的“印记”使人与对兽的委身认同，而有个不同的印记则把跟随羔羊的人分别出来（见：启十三 16~十四 1）。⁸⁹ 这些印记意味着，跟随基督的人和跟随兽的人带着他们各自领袖的形象（=品质）。⁹⁰ 每群也带有他们各自领袖的“名”（不论是兽的，或是羔羊和神的）。我们也看到，带有或反映某人的名就是反映那人的品格。我也主张，堕落的人带有堕落而被欺骗之人类的形象，神的百姓重新得到、并且作为基督和父神的形象，这可能是启示录表达上述观念的方式（见：启十四 1）。所以，一个人就与他所尊崇的相像——或者是毁坏，或者是恢复。那些带有基督“新名”的人（启二 17，三 12），表示他们已经借着基督进入与神之间的一种末世婚姻关系中，与祂合而为一，因此同享祂的形象的属性，并且反

⁸⁸ 希伯来书一章 5a 节也表明了基督的复活，其中所引用的诗篇二篇 7 节（“我今日生你”）是指基督复活的持续状况（也就是祂的高升状况），就像在使徒行传十三章 33 节一样，只是它在那里是指耶稣复活状况的开始（从诗二 7 引用的“你是我的儿子”，也在耶稣受洗时应用到祂身上〔太三 17；可一 11；路三 22〕，但是删除了“今日”和“生”等字眼）。对于希伯来书一章 5a 节这个片语的各种解释，见 Ellingworth, *Hebrews*, 113-14，他自己的结论与我这里的看法一致；同样的见 Ben Witherington, *Letters and Homilies for Jewish Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007), 126。

⁸⁹ 关于接下来段落的说明，见 G. K. Beale, *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008), 254-64。

⁹⁰ 因为 *charagma* 的意思不仅是“记号”或“印记”，也是“形象”，见 BDAG 1077 = 《希腊文大词典》1640。

映祂。从这方面来说，神和羔羊的“名”写在“他们的额”上，对他们的描绘是在新创造里被完全地恢复进入重新建立的伊甸园中，在那里“再没有咒诅”（见：启二十二 1~5）。他们因此重新得到亚当所失去的地位，被提升进入与神之间更亲密的关系中，而且是绝不会失去的。他们“要见祂的面”，所以要反映出那面的荣耀的光（参：启二十一 10~11，二十二 4~5），因此照着起初的目的来反映祂的形象。

结论：神的形象在新约圣经中的恢复

基督以末世亚当的身份降临，来做第一位亚当本来当做的，并且完美地反映出祂的父神的形象，使这形象恢复到祂的百姓里面。这样，基督就是重启历史，这历史是一个新创造的时代，要在祂最后再来时成功地完成。

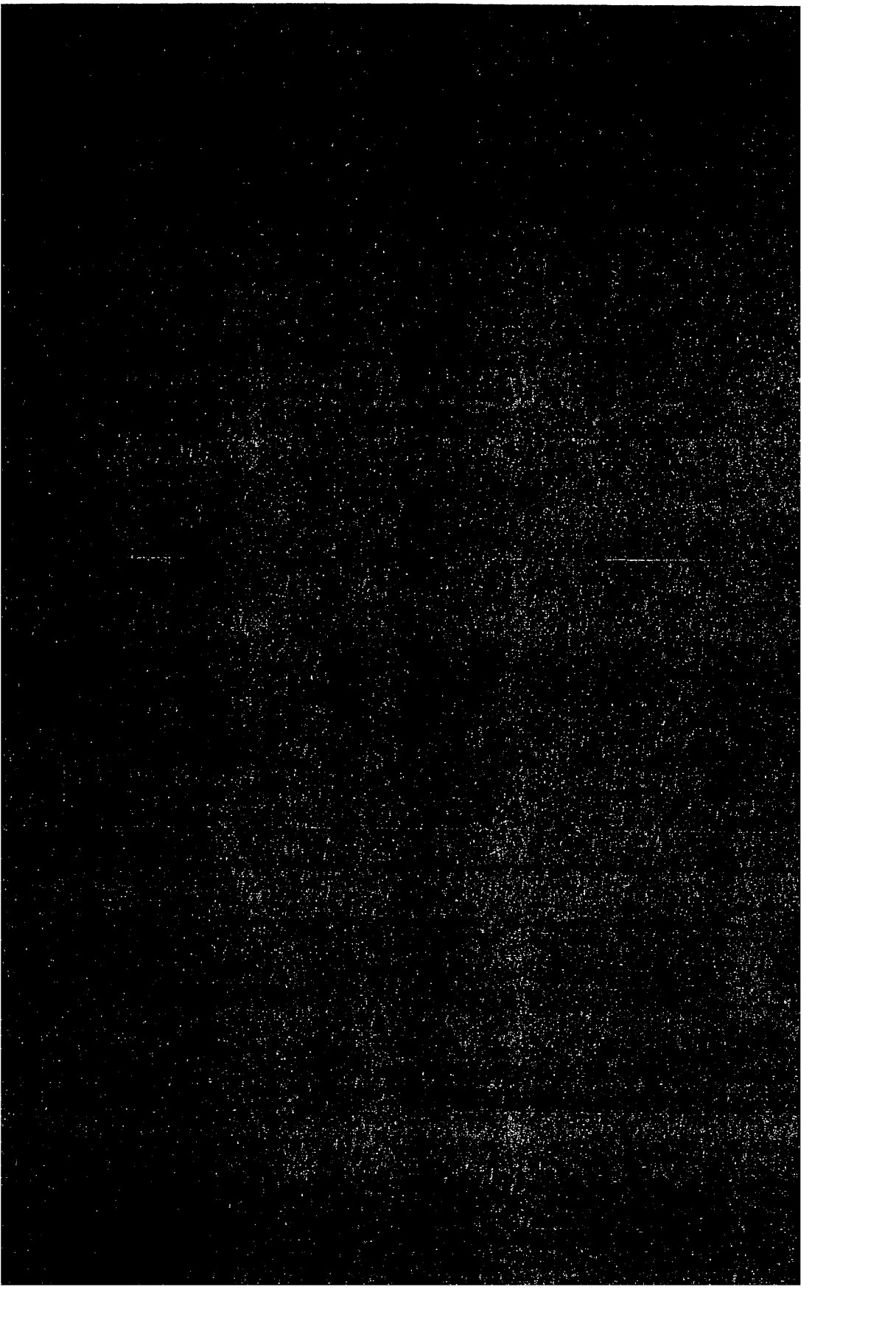
5

PART 5:
THE STORY OF SALVATION AS INAUGURATED
END-TIME NEW CREATION

第五部分

救恩的故事—— 已经启动的末世新造





第 15 章

已经启动的末世的称义

本章将主要透过称义的“已经实现”和“尚未完全实现”概念的镜片，来讨论救恩之救赎历史的故事。我们将会对照称义来检视救恩，称义乃是末世的义，是新创造的特色，它尤其关联到基督的死和复活，以及圣徒与基督的死和复活的认同。所以，除了前面两章所讨论的神的形象的观念以外，我主张最好把称义理解为新创造的一个层面，这新创造是因着基督的死和尤其是祂的复活所引入的。因此，本章要聚焦于我所提出新约圣经故事主线中论及基督为祂的百姓死和复活的部分，那是建立新创造国度中的最重要部分。

称义是把基督代表性的义归予¹ 信徒

我们可以从称义的定义开始。² 下列定义是出自〈威斯敏斯特信仰告白〉第十一条“论称义”的引言，它深受更正教中改革宗传统的影响：

蒙神有效呼召的那些人，祂也白白地称他们为义：不是将义注入他们里面，而是赦免他们的罪，算他们为义，接纳他们为义人；不是因为在他们里面所作的，或他们所行的任何事，而是单单因为基督的缘故；不是把信心本身、相信的行动、或是任何其他对福音的顺服归算给他们，作为他们的义；而是把基督的顺服和满足归算给他们，他们凭

¹ 关于用“归予”（attribution）一词来解释“归算”（imputation），见 Mark A. Garcia, “Imputation and the Christology of Union with Christ: Calvin, Osiander, and the Contemporary Quest for a Reformed Model,” *WTJ* 68 (2006): 219–51. 贾西亚首先说明“基督的归予”的模式，他视之为理解“救恩〔或称义〕之归予”的关键，因为它关乎与基督的联合。凡是属于基督的两个本性之一的，也归予祂的全人。我们应该区分基督的人性和神性，与这两个本性独有的特质。可是这两个本性都不可分割地属于基督这人。因为这人的合一的实际情况，就其中一个本性而言为真实的，也被认为是对全人为真实，因此从某方面说，对另一个本性而言也是真实的（同上，p. 245）。救恩论的归予是按着基督论的归予这样的类比来被理解。“基督所特有的义是仅有祂配得的，它仅在信徒与祂联合的实际里，并且是因为这实际，才‘被归予’他们。这个‘被归予的’义本来仅属于基督一人，却因着这联合的实际而‘不恰当’却真实地成了我们的”（同上，p. 246）。所以，“归算乃是把义归予信徒，这义本来只当属于基督，却真的为信徒所有，这是在与基督联合的场景中发生的，那是这种归予的‘基础’”（同上，p. 246）。

² 关于在二十世纪中叶到末叶期间，称义的意思和它对保罗的意义之争论的概述，见 Peter T. O’Brien, “Justification in Paul and Some Crucial Issues of the Last Two Decades,” in *Right with God: Justification in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 1992), 69–81.

信心领受并依靠祂和祂的义；这信心是他们自己所没有的，它是神的恩赐。

引言

在今日，关于归算和它与“因信称义”的关系有争议。更正教的许多人士仍然认为，基督代表性的“主动和被动的顺服”的归算，是理解因信称义的基础。虽然如此，有许多其他人对“正面的归算”——或借着基督的“主动顺服”成就之义的归算——表示怀疑。如果要在基督“主动顺服”的归算和祂“被动顺服”的归算之间作一选择，有些学者认为只有后者才有圣经根据。卡森（D. A. Carson）最近对目前在这议题上的不同观点作了很好的描述：

对今日更正教的许多人来说，归算的教义已经成为关于称义的正统的试金石。对其他人而言，应该把归算视为一个体系的遗物而抛弃，那体系过度聚焦于替代刑罚方面的救赎，却太少注意到十字架所成就的另一些“模式”。另外，对包括汤姆·赖特在内的其他人来说，归算应该被抛弃，即使（他说）改革宗神学家在那标题下所要保存的一切事情，他都认为被保存在他的更大范畴里了。对另外一些人——例如甘德理（Robert Gundry）——来说，应当排斥的当然不是归算的每个层面，而是对被归算的基督之义的确定。³

³ D. A. Carson, “The Vindication of Imputation: On Fields of Discourse and Semantic Fields,” in *Justification: What’s at Stake in the Current Debates*, ed. Mark A. Husbands and Daniel J. Treier (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 46–47. 卡森列出持每一个所提及之立场的代表学者。

所以，基督主动顺服之归算这个关乎称义的传统教义，目前正被重新评估和争论。⁴ 这议题不只是学者之间的争论而已；它已经在福音派长老会教派的某些成员中掀起了大波澜。⁵

在这里，我无法对这教义从改教运动以来的变更作鸟瞰，描述这个传统教义在更正教圈子里是如何普遍。虽然如此，我认为可以公允地说，它很普遍，甚至是主要的看法，只是并非所有人都接受它。⁶

⁴ 除了汤姆·赖特，我特别想到在甘德理和奥登（Thomas C. Oden）之间的辩论，见于《书籍与文化》（*Books and Culture*）期刊：Gundry, “Why I Didn’t Endorse ‘The Gospel of Jesus Christ: An Evangelical Celebration’ ... Even Though I Wasn’t Asked To,” *Books and Culture* 7, no. 1 (2001): 6–9; Oden, “A Calm Answer to a Critique of ‘The Gospel of Jesus Christ: An Evangelical Celebration,’” *Books and Culture* 7, no. 2 (2001): 1–12, 39; Gundry, “On Oden’s Answer,” *Books and Culture* 7, no. 2 (2001): 14–15, 39。亦注意卡森和甘德理在 2004 年的惠顿神学论坛（Wheaton Theology Conference）中的对话：关于甘德理演讲的书面稿，见 “The Non-imputation of Christ’s Righteousness,” in Husbands and Treier, eds., *Justification*, 17–45。亦见 John Piper, *Counted Righteous in Christ: Should We Abandon the Imputation of Christ’s Righteousness?* (Wheaton: Crossway, 2002); 同作者, *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright* (Wheaton: Crossway, 2007)。派博主张传统改革宗的看法，在上列后者的著作中对赖特的立场作负面性的评估。

⁵ 见 E. Calvin Beisner, ed., *The Auburn Avenue Theology, Pros and Cons: Debating the Federal Vision* (Ft. Lauderdale, FL: Knox Theological Seminary Press, 2004)，它代表了在美国的某些福音派长老会中的争论。

⁶ 关于在改革宗传统里肯定归算是对称义正确理解之一部分的人所作的概览，见 Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics Set Out and Illustrated from the Sources*, trans. G. T. Thompson, rev. and ed. Ernst Bizer (London: Allen & Unwin, 1950), 548–51; Benjamin B. Warfield, *Biblical and Theological Studies*, ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: P&R, 1952), 262–69; Michael F. Bird, “Incorporated Righteousness: A Response to Recent Evangelical Discussion concerning the Imputation of Christ’s Righteousness in Justification,” *JETS* 47

在本章里，我希望能对这个争论尽绵薄之力。在本章的开头部分，我要先简洁地讨论最常提出来支持基督的义被记在信徒账上，或是“归属”于他们的经文。其次，我要来看期望中亚当的顺服，这是创世记一~二章所记载的，在创世记前面和后面几章重述，并且重新应用于其他人身上，然后又在旧约圣经其他地方重复和重新应用。第三，我要简短地来看新约圣经里的两段经文，哥林多前书十五章和以弗所书一~二章，那里把基督描绘为一位“最后的亚当”人物，用的是旧约圣经期望的言语，和祂这样末世和新创造人物的身份是如何关联到在基督里的信徒。就我所知，尤其以弗所书一~二章这段经文没有在这关乎称义的讨论中占重要角色。本章其余部分大多数要谈到称义的“已经实现”和“尚未完全实现”的末世层面，特别是关于基督之死，还有最重要的，就是祂的复活。

传统上引用来支持基督的主动顺服归算于信徒的经文

传统上，引用四段经文来支持这教义：罗马书五章 15~19 节；哥林多前书一章 30 节；哥林多后书五章 21 节；腓立比书三章 9 节。据我的看法，它们全都支持这个观念，就是基督的义代表性地传递给那些相信祂的人。⁷我在这里的目的是要简洁地检视一些经文，我认为它们可能支持基督的义被归于圣徒这样观念的。

虽然罗马书五章 15~19 节聚焦于基督的死，以之为造成“称义”的“一次的义行”，但这项义行有可能是祂整个事工的顺服的颠峰，以致祂的整个义的生活也是这思想次要着眼的。

哥林多后书五章 21 节有与罗马书五章 15~19 节相同的焦点，和同样的含意：“神使那不知罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义。”这肯定了基督与一个外来的罪认同，受了祂

(2004): 253-56; 最后两部著作也引述了一些在更正教传统中不认同归算看法的人。

⁷ 关于最近在这方面对这些经文的讨论之一，见 Piper, *Counted Righteous in Christ*, 52-119。

本不当受的惩罚。⁸ 这节经文说，这事的目的是要让基督为之担负刑罚的罪人“在祂〔基督〕里面成为神的义”。这意味着他们因此被认为“无罪”，即使他们确实是有罪的，也不须受刑罚。可是，“在基督里成为神的义”所牵涉的，显然不只是“无罪”的身份而已；它也意味与“神的义”认同，不只在死去的基督里，更明显的是在复活的基督里，以致基督之义的某个正面层面被归于信徒。有些人主张，本段经文与代表祂百姓的基督自身的义毫无干涉，因为它谈的是“神的义”。但是这是“在基督里……神的义”。这样，基督自己就反映了神的义，这义“在基督里”被归于信徒。我们在本章中要看到，这至少包括与神为基督所作公义的伸冤认

⁸ 短语“神使祂……成为罪〔*hamartia*〕”或许应该翻译为“神使祂成为赎罪祭”，因为单数的 *hamartia* 在旧约圣经里经常有这样的意思（例如，见利未记和民数记里许多这样的用法）。这明显是保罗用这字的意思，因为虽然他经常在他的书信中用到这字，却从未像在这里一样地用它，因为它在其他地方是指道德方面的过犯，但在这里却不是（要不然他就是把基督视为一个罪犯了）。这字的意思可能是“赎罪祭”的另一个原因是，保罗可能在引喻以赛亚书五十三章 10 节，那里说这位仆人“献本身为赎罪祭”。《七十士译本》把希伯来文的“赎罪祭”（*ʾāšām*）翻译为 *hamartia*。还有一件事实进一步指向这引喻，就是这以赛亚书五十三章的文脉是旧约圣经中唯一预言到有位预言中的以色列领袖是没有罪（五十三 9），却要承受他人的罪的刑罚（五十三 4~6、8、12），连带用到的是以“罪”的用语来指“赎罪祭”，为要救赎他们，并且宣告他们为义（五十三 11）。如此引喻以赛亚书五十三章，为哥林多后书第六章 1 节引喻以赛亚书四十九章 4 节（“不可徒受神的恩典”）、和哥林多后书第六章 2 节引喻以赛亚书四十九章 8 节铺了路。关于引喻以赛亚书五十三章的进一步凭据，见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14-7:1,” *NTS* 35 (1989): 559-60; Scott J. Hafemann, *2 Corinthians*; NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 247-48 = 哈费曼著，陈永财译，《哥林多后书》，国际释经应用系列（香港：汉语圣经协会，2017），282 页。

同，因此就是基督自己蒙洗刷冤屈的复活地位，它逆转了世人对他所作的有罪判决，证明他在世上的生活是义的。

有人质疑腓立比书三章 9 节是肯定基督之义被归算于圣徒的一段经文，因为它谈到的是“基于信心，从神〔而非基督〕而来的义”（《新译本》）。所以就如对待哥林多后书五章 21 节一样，有人主张这是指神的义，因此在这里，不应认为是将基督自己的义归予信徒。我认为对这点的一个合理而充分的回答是说，基于在基督里的信心，神宣告信徒为义，这“不是有自己因律法而得的义”，而是因为圣徒“为基督的缘故”放弃了他们有瑕疵的义（三 7），为要“得着基督”（三 8〔这很可能包括基督的义〕），并且得以“在祂里面”（三 9a〔难道这不也包括与基督自己的义认同吗？〕）。

所以，因着他们与基督的义认同及合一，“从神而来的义”被传给信徒。他们所认同的基督就是“存心顺服，以至于死”的那位（腓二 8），所以祂的百姓“得以在祂里面”，很可能就是认同那在十字架上达到颠峰的顺服。“从神而来的义”与“不是有自己因律法而得的义”成对比，所以那是信徒保罗现在所认同的正面的义。还有，就像在哥林多后书五章 21 节，人所认同的是神的义，这义本身可能也是与基督认同，因为保罗被赐予这地位，是因为他已经“得着基督”，并且“得以在基督里面”（腓三 8~9）。要说这处经文里神的义不也是与基督（然后是信徒）认同，那就是一种很浅薄的描述性看法。我们在后面会看到，神已经宣告耶稣为义（就是昭雪冤屈），这是耶稣自己拥有的义的地位，那些与祂联合的人也同享基督被称义（获得伸冤）的地位。

支持基督的义被正面地归予信徒的经文，我认为最强而有力的就是哥林多前书一章 30 节：“但你们得在基督耶稣里是本乎神，神又使祂成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎。”信徒与基督认同和联合，意思是他们“在祂里面”被认为有智慧、公义、圣洁、救

赎，跟基督所拥有的一样（完美）。⁹这不表示信徒个人在世上的生活里就有这些属性；而是说，因为他们与祂联合的这种地位上的认同（也就是，他们“在基督里”），他们有基督为代表，祂为他们成了这些属性。本节的“我们的”（*hēmin*）是指他们“在基督耶稣里”的地位，和与祂的属性认同，那些属性是代表他们或为了他们的益处的。¹⁰

反对如此分析的人难以接受的是，基督怎么得到祂自己的救赎，就像信徒被认为得赎的方式那样。他们主张，本节所谈的是基督救赎人类，而不是祂自己身为他们的代表，代表他们从罪中得救赎，因为认为基督自己蒙救赎脱离罪——即使那是代表祂的百姓——不符合保罗的思想，并且是异端。还有人主张，本节所提到的智慧、公义、圣洁，也不应该按代表性的方式来解释。这样的看法当然会妨碍哥林多前书一章 30 节成为支持把基督的义归给基督徒的经文。这节经文就只是谈到信徒借着基督而成了智慧、公义、圣洁、和被救赎的，前三个属性是属神的特征，耶稣在这些特质上一直是完全的，真信徒的生命应该因为在耶稣里的地位越来越具有这些属性的特质，却不会完全。

可是，对希腊文的“救赎”这字所作的字义研究，解决了这个明显的难题。哥林多前书一章 30 节的“救赎”是 *apolytrōsis*，它是“救赎”词组（*lytroō*, *lytrōsis*）的一部分。除了动词 *lytroō*（“救赎”）之外，其他形式甚少出现在《七十士译本》。这动词

⁹ 或许最好把第 30 节解释性地翻译为“但是借着祂的作为，你们得在基督耶稣里，祂对我们成了从神来的智慧，也就是公义、圣洁、和救赎”，这就使后面的这三个实际与“智慧”之所是成为同位语（G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1987], 85–86 亦如此认为）。可是这对接下来的讨论没有重大影响。

¹⁰ 哥林多前书一章 30 节的 *hēmin* 是利益间接受格，关于这点，见：如 Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 191。

的常见用法之一，是指神将以色列从埃及的压迫下解救出来（大约 15 次），可是也有把个人从各样压迫下解救出来（大约 15 次）、以及从巴比伦的压迫下解救出来（大约 5 次）的观念。虽然在有些用法里，“救赎”包括解救脱离罪，但上述用法只是指解救脱离压迫，而不是他们自己的罪。参照《七十士译本》的背景，哥林多前书一章 30 节用“救赎”来指解救脱离压迫，似乎是个非常正常的用法，尤其是就基督的情况而言。那是指借着祂的复活解救，实际是拯救，脱离死亡和邪恶权势的辖制。

特别有趣的是，以赛亚书在六十三章 4 节用“救赎”来讲以色列从敌国的压迫下得救赎，尤其是六十三章 9 节的动词“救赎”（“祂救赎他们”）是指神在出埃及时解救以色列；六十三章 11 节仍继续这思想，“将百姓和牧养祂全群的人从海里领上来的在哪里呢？”这是指神把摩西从埃及的军兵和满溢的海水中解救出来。这很醒目，因为希伯来书十三章 20 节引喻以赛亚书六十三章 11 节，把那从红海得救赎应用到基督借着复活得解救脱离死亡：“赐平安的神，……使群羊的大牧人我主耶稣从死里复活的神……。”保罗自己使用这个“救赎”词组，不仅指解救脱离罪（罗三 24；弗一 7；西一 14；多二 14），也指借着复活解救脱离死亡（罗八 23；很可能还有：弗一 14，四 30）。¹¹

所以，视基督为“被救赎”（也就是，借着复活而得救脱离死亡）并不是问题，并且对那些相信祂、得以“在祂里面”的人来说，祂的全然和绝对的得救代表他们也得救脱离死亡。还有一件事，点出哥林多前书一章 30 节的众属性因着圣徒与基督认同而对他们成为全然真实，即那里提到的“圣洁”（*hagiasmos*）可能是发展一章 2 节处首次提到这字：“写信给在哥林多神的教会，就是

¹¹ 关于把这观念扩展为基督的救赎，见 Richard B. Gaffin Jr., *The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul's Soteriology* (Grand Rapids: Baker Academic, 1978), 114-16.

在基督耶稣里成圣〔*hēgiasmenois*〕……。”有些人可能会主张，基督为我们成了“圣洁”（或“成圣”）是指一种实际的圣洁，它是在现今时代中在人们里面部分性地和渐进式地成就的，而不是一种被归算或已经成全的地位上的实际。¹²有人认为这对“智慧”和“救赎”而言也一样。若是这样的话，提到的“公义”就似乎是平行语，指在信徒里面部分地和渐渐地成就的一种义，而不是基督那完全的义。例如，汤姆·赖特的异议是，如果哥林多前书一章 30 节是讲到基督那完全的义被归算给信徒，那么“我们也必须预备要谈到基督那被归算的智慧、基督那被归算的圣洁、基督那被归算的救赎”。¹³可是，哥林多前书一章 2 节用的是现在完成式，指过去的一项行动，已经全部完成，那行动的果效持续到现今。¹⁴这两节经文都把信徒定位为“在基督里”，第 2 节认为圣徒已经全然成圣，或是被认为是完全圣洁，即便每个人在世上仍然是非常罪恶的，就如这书信的其余部分将说明的。

所以，按同样方式来解释一章 30 节所谈基督为圣徒成了“圣洁”，就很自然了。也就是说，一章 30 节说明圣徒全然成圣（一 2），因为基督全然为圣，祂是他们的代表，他们在祂里面的地位使他们被认为是全然圣洁的。我们也看到，按同样方式来解释

¹² 派博（Piper, *Counted Righteous in Christ*, 86）即如此认为，他肯定哥林多前书一章 30 节的“圣洁”是这样的意思，但却主张“公义”是指一种地位上或被归算的义；若是如此，那本节的一连串词语就不是平行地指地位上或被归算的观念，这与此处所说明的相抵触。所以，观念应该是信徒与基督合一，那合一的某些层面是在地位上有代表性或归算性的，而其他的则对信徒在世上的实际生活有直接影响。我同意这种观念，可是我不认为需要在哥林多前书一章 30 节诉诸于它。

¹³ N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Oxford: Lion Publishing, 1997), 123 = 汤姆·赖特著，白陈毓华译，《再思保罗神学争议》（台北：校园，2000），184 页。

¹⁴ 这过去行动的现今果效，若不是圣徒在地位上完全成圣的景况，就是在他们生活中开始的、但却是部分的实际圣洁（虽然前者更有可能）。

“救赎”（就是救赎性的解救）是很自然的，也没有理由不如此来解释“智慧”。这是说，基督是神的智慧的完美表现，那些与基督认同的人有此智慧为其代表（我们在其他地方看到，这是亚当基督论的一部分，意思是基督是最终末世的智慧人，而那是亚当本来应该成为的）。¹⁵ 所以，如此对“公义”的看法在这里也很切合。事实上，“圣洁”的动词（*hagiazō*）与“公义”的动词（*dikaioō*），一同出现在哥林多前书六章 11 节，两者都是指为圣徒的缘故而完成了的作为：“你们中间也有人从前是这样；但如今你们奉主耶稣基督的名，并借着我们的灵，已经洗净、成圣、称义〔或‘被宣告为义’〕了。”正如他们完全和确定地“洗净”，他们也同样完全地“成圣”和“称义”。一章 30 节所提到的每一个属性，都在基督里全然和完美地作了末世性的展现，而这些事的这种在基督里的完全末世展现被归予信徒，他们因着与基督联合而在地位上同享这些事。所以，只有在新创造中才会达到——例如——道德的完美，而因为基督已经启动了这样的完全“圣洁”，它就被归予信徒，即便他们尚未达到那地步。

以基督的这些属性来代表信徒，这观念由一章 30 节的第一部分强化，那里说他们“在基督里”是“本乎神”（*ex autou*，“因为祂”或“出于祂”），而因为他们在祂“里面”，他们就在地位

¹⁵ 关于这点，见第二章，我在那里讨论亚当和智慧，以及第十四章，我在那里讨论歌罗西书一章 15~18 节里基督是一位智慧的亚当人物；亦见 Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 258-60。保罗在哥林多前书十五章 45 节把基督认定为“末后的亚当”，在十五章 46~54 节，他谈到这位末后亚当的形象与信徒最后反映那形象的关联，这与目前的讨论可能有某种程度的关联。关于后者，见 Benjamin L. Gladd, *Revealing the Mystery: The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians*, BZNW 160 (Berlin: de Gruyter, 2008), 如 pp. 267-69, 他主张，哥林多前书用神的“奥秘”来讲神的智慧，在争论中对抗哥林多人的世上的智慧，这包括哥林多前书十五章 51 节所说的“奥秘”，它在那里与关于亚当形象的讨论有不可分的连结。

上同享祂的这些完美属性。神将他们安置在基督里，这观念或许是发展紧接前面一章 26~28 节所谈到的对他们的拣选。所以，他们所当夸口的，不是他们自身的能力（第 29、31 节），而是因地位而带来的权益，那是来自有基督为他们的代表，以及祂那无瑕疵的能力。

有些人反对这些属性是属于基督的概念，因为一章 30 节说，它们是“从神而来的”特质。因此，有人主张，“基督为我们成为公义，这并不是祂自己的公义，而是神的。”¹⁶ 这是一个似是而非的异议，因为完整的思想是“基督耶稣……为我们成了从神而来的智慧、公义……”。所以，这当然是神的公义，但是基督完全与神的公义认同，因此也就拥有它，所以信徒就这样完全与神的公义认同，因为它在基督里完全展现了，那也是基督的公义。如上面所指出的，这也与腓立比书三章 9 节的思想相似，在那里，“在祂〔基督〕里面”和“不是有自己……的义”的结果，就是与“从神来的义”认同，这义是在基督里表现出来的。我们在哥林多后书五章 21 节看到相同的概念。事实上，如此分析哥林多前书一章 30 节，进一步指出我先前所作结论的可能性，就是哥林多后书五章 21 节和腓立比书三章 9 节将“神的义”与耶稣自己认同，然后祂的义归予圣徒。

所以，最好把哥林多前书一章 30 节解释为支持一个观念，就是圣徒有基督完全的义为其代表，被当作全然为义，像祂一样。¹⁷

¹⁶ Gundry, “Why I Didn’t Endorse,” 7。

¹⁷ 贾兰德 (David Garland) 的看法与此一致，他说，“义”是一个法律词语，指“被宣告为无罪和同享基督公义属性的状况” (*1 Corinthians*, BECNT [Grand Rapids: Baker Academic, 2003], 80)；狄瑟顿 (Thiselton, *First Epistle to the Corinthians*, 193) 亦如此认为，他也指出：这动词的形式在该书信其他地方的用法，仅是按“被算为义”或“宣判除罪”的法律宣告的意味。同样地，戈登·费依说，“义”主要是一个法庭词语，而不是道德方面的，它“强调信徒不配得的、在神面前为义的地位” (Fee, *First Epistle to*

这样的义只是为着末世的永恒新造。罗马书五章 15~19 节；哥林多前书一章 30 节；哥林多后书五章 21 节；腓立比书三章 9 节，这些经文在传统上都被引用来证明基督之义正面的归算，我认为确是如此，但是还有许多支持这教义的材料。这是我们现在要来看的。

对亚当的顺服的期望，和将这些期望应用于其他像亚当的人物，最后应用于基督

必须在这里复习第二章中关于创世记一章 28 节的讨论，因为我要主张，这是理解基督称义工作的一个重要背景。创世记一章 26~28 节的托付包括下列部分，尤其是第 28 节所概述的：

1. 神赐福他们；
2. 要生养众多；
3. 遍满地面；
4. 治理全地。

那让亚当能执行这托付的特定部分的，也似乎是神按着祂的“形象”和“样式”造了亚当。身为带着形象的人，亚当必须反映神的性情，包括反映神的荣耀。连同创世记二章 16~17 节的禁令，这托付的本质是制伏和治理这地，并且以神的荣耀充满它，尤其是透过带着形象的荣耀后裔。我在第二章更详细地说明了这托付所

the Corinthians, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1987], 86)。狄瑟顿 (Thiselton, *First Epistle to the Corinthians*, 190-95) 认为，哥林多前书一章 30 节的“在基督耶稣”和将圣徒认同的四个属性，是指因为“集体联合”的缘故而拥有的一种完全或确切的地位，而不是指“基督徒个人的经历”，这种看法与我这里的分析一致。早期关于这种观念的证据来自《致丢格纳妥书》(*Diognetus*, 主后第二世纪末)：“除了神的儿子一人之外，我们这样不守律法又不敬虔的人还可能在谁里面称义呢？噢！多么甜美的交换，噢！神那无法被人理解的作为，噢，这料想不到的福气，多人的罪恶被隐藏在一个义人里面，一个人的义能让许多罪人称义！”（九 4~5）。

包括的，和亚当如果顺服的话将会领受被提升的末世福气。那奖赏的本质就是身体和灵命的一个不可逆转和永远的不朽状况，它存在于一个不会朽坏的世界中，没有任何邪恶或罪的威胁。

可是，亚当在他受托付的任务上失败了。在第二章，我们也看到一长串的旧约圣经经文，指出亚当的托付被传给其他亚当性的人物（例如，挪亚、族长、以色列），但是他们全都未能执行这托付。可是，从族长开始，这个被重复的亚当托付与一个“后裔”的应许合并了，这后裔要使列国“得福”，因此就是表示这托付终将在某个时候被这位后裔成就。失败会持续，直到这位后裔——一位“末后的亚当”——出现时，祂最后要代表人类实现这托付。

从亚伯拉罕开始，对创世记第一章的亚当托付的重述，若不是说到一个将发生的正面作为的应许，就是讲到某个会导致积极顺服的命令。不论是应许的或是命令的重述，都关乎这后裔正面性的“生养众多”、“遍满”、实际制伏和占有或是承受。参照这点，如果新约圣经从不以同样正面的词语来讲耶稣这位末后的亚当，那不是很奇怪吗？这样，新约圣经确实认为，基督对于亚当所受命令的顺服，一部分乃是祂顺服至死。至少，这肯定是罗马书五章12~17节；腓立比书二章5~11节；希伯来书二章6~10节所说的。耶稣所做的不仅是第一位亚当本应做的，甚至更多：祂代表祂的百姓，在通往祂的复活和高举的伟大胜利之路上顺服至死。

必须承认一点，例如，保罗更多谈到的是基督的所谓被动顺服至死，而不是祂自己的主动顺服，救赎百姓。虽然如此，除了上述讲到基督的义被归于圣徒的经文外，新约圣经还有些地方对耶稣这位末后亚当的描绘，没有提到祂的死，而是视祂为做了亚当本应做的。举例说，我分析基督在旷野受试探（太四1~11；路四1~13），是关于基督既是末后的亚当，又是一位真以色列的人物（也就是集体性的亚当），祂正是在亚当和以色列不顺服的地方顺服了（见第十三章）。

同样地，保罗有时把基督描绘为一位末世的亚当，祂已经得到了得胜的地位和奖赏，就是荣耀而不会败坏的王权，这显然是由于祂完成了期望于第一位亚当顺服的所有要件，尤其是制伏和占有。在哥林多前书十五章 27 节和以弗所书一章 22 节，保罗说，基督已经实现了期望于第一位亚当的，就是诗篇八篇 6 节的理想：“祂〔神〕使万物都服在祂〔基督〕的脚下。”以弗所书一章 23 节的结尾短语“那充满万有者”，在这里应用于基督，可能是反映创世记一章 28 节的“遍满地面”，那是起初给亚当的托付的一部分。在哥林多前书十五章 45 节里，保罗明白地称基督为“末后的亚当”，祂成就了首先的亚当未能得到的被提升的福气，就是不朽。哥林多前书和以弗所书的这两段经文都使信徒认同于基督的不会朽坏之福气（林前十五 49~57），或是万物都臣服于祂的地位（弗二 5~6）。希伯来书二章 6~17 节也表达了同样的含意，只是那里强调的是基督的死，没有提到复活（虽然参：来二 9：“得了尊贵荣耀为冠冕”）。

保罗认为，基督本身已经决定性地实现了诗篇第八篇的亚当性托付；参照诗篇第八篇，这可能包括保罗的信念，就是基督本身照着一个人一生中能做到的最大程度，个人性地和完美地治理、制伏、繁衍属灵的后裔（只是诗八篇没有提到这点）、并且以神的荣耀充满全地。这是一种已经启动的末世论的观念，因为基督身为末后的亚当，祂的忠心顺服是唯一能引致奖赏的，那奖赏就是被送入新创造中，以及在那创造里的王权。这是说，祂的复活身体是末世新造和祂在那新创造中顺服性统治的实际开始，那是所期望于首先的亚当，但是他却从未得到的。当信徒被认同于基督的复活和王者尊荣的天上地位时，他们也被认同于祂的奖赏，就是在新创造里被高举的王者位分，和继续刻划那新创造王权的忠心顺服，这顺服是祂在地上得胜的顺服的最高潮，导致了天上的奖赏。这表示未来的新创造进入现今。这不是一个已经完成了的新创造，因为信徒在地上并不是完全顺服的王者，他们也没有亲身经历他们的全部奖

赏，就是完全的复活，那是他们在这时代尽头时才要得到的。虽然如此，他们却是与末世的亚当基督认同，祂是完全顺服的。

基督做了亚当本应做的，成就了亚当本应承受的荣耀蒙福地位，然后使信徒与这荣耀地位认同，这样的概念在观念上近乎把基督的积极顺服归于信徒，实际也有这样的意思。¹⁸

关于死和复活的称义是已经实现和尚未完全实现的末世实际

在上个段落里，我虽然只是简短地讨论到基督身为末后亚当的代表性的忠心顺服，和祂得以进入新创造的奖赏，以此为一个已经启动的末世论观念。本章的其余部分的目的是要继续谈称义的末世性质，特别是关于已经启动的阶段是一个末世实际这点与它要如何完成之间的关联。因此，我要更多聚焦于称义的未来性质。本段落不是钜细靡遗涵盖一般称义之性质的论文，而是一个讨论，谈到基督末世的死，尤其还有祂的复活——和基督所代表的信徒的复活——如何帮助我们更好地理解称义“已经启动的末世阶段”和“已经完成的末世阶段”。在本段落里，我要聚焦于信徒如何与基督的复活认同，借此继续主张基督积极的义被归于信徒，可是也要谈到基督之死的称义性质和信徒与它的认同。

称义：已经启动的末世性质

我前面谈到基督是那公义的末世亚当和祂代表了圣徒，那讨论提供了一个很好的例子，证明末世闯入了历史。基督是已复活的末世亚当的角色，这表示有另一个新创造已经开始，并且闯入了堕落创造的旧时代。人可以成就完全的义这样的观念，只有在永

¹⁸ 见 Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, vol. 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 15–16, 他认为以弗所书二章 1~10 节提起称义的观念，只是没有实际用到称义的言语。

远的新创造中才有可能。这已经在基督里开始了，而且祂也代表祂的百姓而为他们开始了。

基督的十字架开始了末世审判

关于基督代表性之义这个已经启动的末世论，钱币的另一面是说，那要在历史尽头发生的最后审判已经在基督被钉十字架时推进历史中了。这是罗马书三章 21~26 节所说的：

但如今，神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证：就是神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别。因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀；如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着人的信，要显明神的义；因为祂用忍耐的心宽容人先时所犯的罪，好在今时显明祂的义，使人知道祂自己为义，也称信耶稣的人为义。

神因祂的“忍耐的心”而“宽容人先时所犯的罪”，根据旧约圣经和犹太教的期望，那些罪要在最后大审判时受到惩罚。可是，这个大审判已经在世人的注视下开始施行在代表祂百姓的弥赛亚身上了（第 25 节），这显示，虽然暂时延迟审判，神确实要惩罚罪，并且被认为是公义的，即便耶稣是为了那些相信的人而受这审判（第 22、26 节）。这样，末世的审判已经在耶稣里开始了，但是它的完成要留待这时代的尽头审判不信的人时，紧接在设立新创造之前。因此，最后的审判要为了“普世的人”而启动，他们要为他们的罪向神“交账”（罗三 19）：在第一世纪时，信徒的罪在基督的死里受了审判，不信的人要在历史的高潮时亲自受这审判。

罗马书第三章所谈的是末世的审判，它从耶稣为信徒受末世性审判开始，明显印证这点的是有个首尾呼应（*inclusio*），它是以末世时间的言语框住第 21~26 节。第 21 节的起头是“如今”

(*nyni*)，而第 26 节同样有这字，但却是扩展的形式，“现今〔现在〕的时候”(*tō nyn kairō*)。第 21 节的这第一个“如今”强调，“神的义”最近已经被“显明”出来，并且是被旧约圣经预言性地“证实”了，这表示这义是所预言的末世实现的一部分（罗十六 25~26 类似的话进一步指向这点）。所以，这个“如今”是表示末世期盼的开始。同样地，第 26 节的“今时〔现在〕”也被连结到神的义之彰显的高潮，它与救赎历史的过去时候成对比，在那时“神宽容人先时所犯的罪”。

虽然“如今”在新约圣经里有各样的用法（逻辑用法、仅仅指现今的时候、等等），在保罗著作和新约圣经其他地方却有末世性的“如今”的用法，就是划定一个新时代开始的界限，以区别之前的旧时代。保罗另有六次把“如今”与“时候”合并，其中大多数都明显地与末世文脉有关联。¹⁹ 单独使用“如今”通常会有同样的时间关联。²⁰ 这样，保罗在罗马书三章 21、26 节对“如今”的末

¹⁹ 罗马书八章 18 节的用法显示的期间是神百姓的复活生命开始了（八 10~11），他们关乎末世圣灵的经历也是一样（八 5~17、22~23）；罗马书十三章 11~12a 节在这方面相当直截了当：“再者，你们晓得现今就是该趁早睡醒的时候；因为我们得救，现今比初信的时候更近了。黑夜已深，白昼将近。”哥林多后书六章 2 节指的是现今的时候，就是当以赛亚书所说神帮助祂仆人的末世预言开始实现时（赛四十九 8），这时候是继续前面所说的“如今”，就是已经启动的复活生命和新创造，那时人要对基督有适当的认知（林后五 14~18）；帖撒罗尼迦后书二章 6 节的“现在”，是“那不法的隐意已经发动”的同样时候，那是但以理书十一章 36 节关于仇敌的末世预言开始实现（关于罗八章的复活和圣灵的讨论，见第九章；有关林后五 14~16 2 的更多讨论，见第十、十六章；关于对帖后第二章的其他讨论，见第七章）；罗马书十一章 5 节和哥林多后书八章 14 节不是明白末世性的用法，但却可以有那样的意思。

²⁰ 如此使用“如今”(*nyn*)的更明显的例子有：罗十六 25~26；弗三 5、10；西一 26；在保罗著作之外的有：约四 23，五 25，十二 31；约壹二 18，四 3；关于另一种形式的“如今”(*nyni*)，见：罗七 6；林前十五 20；弗二 13；西一 22；在保罗著作之外，注意希伯来书九章 26 节：“如果

世性用法，就很自然地与他其他这样的用法一致，并且是强调一种已经启动的末世文脉，用以理解称义。

已经启动的称义与基督在十字架上的救赎和献上挽回祭之死的关联

这个部分继续探索和讨论罗马书三章 21~26 节，尤其要聚焦于保罗在第 24~25 节提到的“挽回祭”和“救赎”是如何与第 24 节的“称义”有关联：

……如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着人的信，要显明神的义；因为祂用忍耐的心宽容人先时所犯的罪。

首先必须谈罗马书前面的文脉。罗马书一章 18 节~三章 8 节所得的结论是不信的犹太人和外邦人都“在罪恶之下”（三 9），而且“凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义”（三 20），²¹ 因为“律法本是叫人知罪”（三 20），而不是义。这所导致的结论就是“普世的人都伏在神审判之下”（三 19）。三章 21 节接着说，相对之下（*nyni de*，“但如今”），“神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证。”这义是“因信耶稣基

这样，祂从创世以来就必多次受苦了。但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪。”

²¹ “律法的行为”不应仅被视为信徒在归信之前要实现律法的努力而已，它也包括信徒在他们归信后生活中所行的律法的行为。如罗马书四章 6~8 节等经文明显表示这点，那里是引用诗篇三十二篇 1~2 节：“正如大卫称那在行为以外蒙神算为义的人是有福的。他说：‘得赦免其过、遮盖其罪的，这人是有福的。主不算为有罪的，这人是有福的。’”这是指一位相信之人（大卫）的行为，保罗说它不能使人称义。同样地，提多书三章 5~7 节似乎是传递相同的观念。

督加给一切相信的人”（三 22）。保罗接着再次说明，为什么必须从信靠基督而来，而不是透过一个人自己要实现律法的尝试：

“因为世人都犯了罪，〔所以〕亏缺了神的荣耀”（三 23）。但是尽管有这事实，²² 三章 24 节却强调，这样的罪人仍然可以“蒙神的恩典……就白白地称义”。保罗关于“称义”（*dikaioō*）的用法是受了旧约圣经的影响，尤其是《七十士译本》，其中的观念是“被宣告为义”，而非“被成为义”（按道德的意思）。²³ 前面文脉——从一章 17 节开始，到三章 20 节的高潮——的整个要旨强调，所有的人都因为他们的罪而被定罪，当受神的震怒。所以，三章 24 节里“称义”的观念，必定主要是关于先前定罪和震怒的判决，一定是表示，那些相信基督的人如今在法律上被宣告为正，不再处于被定罪的情况。²⁴ 保罗所用的同义表达语，“在行为以外蒙神算为义的人”（四 6〔还有：四 3、5、9~11、22~24〕），也支持称义的这种法律宣告的观念。²⁵

²² 三章 24 节的“称义”似乎是个副词用法的分词，显然是表示一种与三章 23 节有关的让步的观念：“所有人〔相信的人〕〔参：第 22 节〕都犯了罪，亏缺了神的荣耀，可是他们被称义了。”

²³ 《七十士译本》一贯按照法律宣告的意思，把希伯来文 *šādaq* 翻译为 *dikaioō*，“宣判/宣告为义”，即使在整個旧约圣经里，使役主动字干（Hiphil）的动词都不是使役用法（“使之为义”），而是宣告性的（“宣告为义”）（见 G. Schrenk, “δικαίωω,” *TDNT* 2:212-14）。三章 4 节引用诗篇五十一篇 4 节：“你责备人的时候，显为公义，”这表示，保罗在整个罗马书三~六章使用这字时都是这个意思。在《七十士译本》的 *dikaioō* 后面的希伯来文是 *šādaq* 的基本字干，它明显也有“宣告为义”的观念，而非“成为义”。

²⁴ 关于罗马书前面的文脉与三章 25 节里的称义和挽回祭的关联，见 Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 167-70=莫里斯著，王珏译，《使徒所传的十字架》（北京：宗教文化出版社，2011），220-24 页。

²⁵ 在罗马书四章 3、5、9~11、22~24 节，信被算为义，这个观念意味着相信基督的救赎工作被算为义，正如三章 25 节和四章 24~25 节更清楚表明的。

所以，对于保罗——尤其在罗马书三章 25 节这里——而言，“称义”是法庭、法律用语。因此，保罗在三章 19~24 节断言，被定罪的罪恶之人因着相信耶稣基督而被“宣告”为（不是“成为”）义。三章 24 节的这个称义是“一个恩赐”（或是“白白地”），²⁶是“借着祂〔神〕的恩典”而得的。这样，那些被称义的人对他们的称义没有一点贡献，虽然他们是被动地借着信接受它，而信也是一个恩赐（见：如，罗四 16，九 16；弗二 8~9）。他们称义的根据不是出于他们自己，而是神的“白白恩典”。基督受刑而死，使信徒被算为无罪，不必被定罪，使基督的义被归于他们身上。²⁷

罗马书三章 24 节的“救赎”

在罗马书三章 24 节的其余部分和在三章 25 节，保罗说明成就称义的途径：借着“救赎”和“挽回祭”。第一，保罗说，“被称义”是借着“在基督耶稣里的救赎”（《新译本》、《和合本修订版》、《中文标准译本》、《新汉语译本》；参《吕振中译本》）而来的。“救赎”（*apolytrōsis*）一字的意思仅仅是“释放”或“借着代价或价钱而释放”。有些人主张前者，因为同一个字用来讲以色列得救赎脱离埃及，那似乎是没有代价的。此外，有些人主张，这字在《七十士译本》一般没有“付钱赎出”的意

有关新约圣经中“称义”在法律上宣告的观念，见下文“*Dikaioō* 的意义”标题下的更多讨论。

²⁶ 希腊文的 *dōrean* 可以翻译为“白白地”（创二十九 15；出二十一 2，11；赛五十二 3；约十五 25；加二 21）或“无故地”（诗三十五 7，一〇九 3，一一九 161；哀三 52），《七十士译本》有时如此翻译，这更强调称义是靠神的恩典。

²⁷ 罗马书三章 24~25 节没有着眼于关于正面性归算的后面这点，可是我在本章前面讨论过它，也要在本章其余部分作更多说明，那里是讲到基督的复活和信徒与那复活的认同。

思。²⁸另外，与此一致的是，有人说，当新约圣经中其他地方用到这字时并没有任何“因代价释放”或“赎金”的观念。

可是，有人说，在保罗思想中有很明显的“借着代价而释放”。第一，在希腊化时期的希腊文里，“借着代价而释放”是 *lytron*（“救赎”或“赎金”）词组（包括 *apolytrōsis*）一贯的意思（例如，借着一笔价钱而释放奴隶）。²⁹第二，人们“白白地”（他们自己不付代价）领受称义，而三章 24 节的用语表示他人（就是基督）付上了代价，明显表示有着眼于“借着代价而释放”之意。第三，即使出埃及的救赎也可以认为是付上流逾越羊羔之血的代价，尤其是鉴于它成了基督所流的血的预表。例如，哥林多前书五章 7 节如此说，“我们逾越节的羔羊基督已经被杀献祭了；”当保罗稍后说“因为你们是重价买来的”（林前六 20）时，这可能还在他的脑海中（关于对出埃及救赎的类似应用，见：多二 14，这节经文以“祂为我们舍了自己”开始，就是指着出十九 5 和申十四 2）。同样地，彼得前书一章 18~19 节清楚地把出埃及救赎的背景与基督的血连在一起，后者是救赎信徒的代价：“知道你们得赎〔*lytroō*〕，脱去你们祖宗所传流虚妄的行为，不是凭着能坏的金银等物，乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血。”

有第四个证据表明，保罗认为，基督的救赎是借着付上代价而释放人脱离惩罚或负债，那就是提摩太前书二章 6 节。那里说，基督就是“舍自己作万人的赎价〔*antilytron*〕³⁰”的那一位（第 5

²⁸ Morris, *Apostolic Preaching of the Cross*, 12-20=莫里斯著，《使徒所传的十字架》，10-20 页驳斥这点。

²⁹ 见：同上，pp. 22-26=莫里斯著，《使徒所传的十字架》，23-34 页。

³⁰ *Antilytron* 这字没有用在新约圣经其他地方，也没有出现在《七十士译本》、约瑟夫、斐罗、诸教父、希腊文伪经、或新约圣经次经等著作里，所以，提供了文脉来决定它的意思的，主要是提摩太前书第二章和这字在新约圣经中的其他形式。*Lytron* 这形式出现在马太福音二十章 28 节；马可福音

节的“人”），它所传递的就是付代价的观念。这代价就是基督的死。这本身可能是根据马可福音十章 45 节（//太二十 28）：“因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价〔*lytron*〕。”马可福音十章 45 节是引喻以赛亚书五十三章 12 节（“祂将命倾倒，以至于死；……祂却担当多人的罪”），连带着以赛亚书五十三章 10~12 节的呼应。当保罗引喻马可福音（或马可所根据的对观福音之前的传统）时，他可能知道以赛亚书的这个背景。在整个以赛亚书五十三章里，仆人受苦，献上自己来代受以色列之罪的惩罚，为要救赎以色列，并使她称义。有鉴于此，马可福音十章 45 节提到基督的服事，可能是呼应以赛亚书五十三章 11 节的仆人，就像提摩太前书二章 6 节一样。³¹

当“救赎”（*apolytrōsis*）用在其他地方时，它与基督的血（“借这爱子的血得蒙救赎”〔弗一 7〕）或祂的赦免有直接关联。³²歌罗西书一章 14 节的经文也反映了以色列出埃及的背景。³³鉴于哥林多前书六章；彼得前书一章；提摩太前书二章的用法，

十章 45 节：“因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价〔*lytron*〕。”

³¹ 遵循 R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 420-21。法兰士讨论马可福音十章 45 节的以赛亚书背景，也在提摩太前书二章 6 节听到对马可福音的呼应。

³² 以弗所书一章 7 节说，“我们借这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免”（参：西一 20）；亦注意歌罗西书一章 14 节的 *apolytrōsis*，它可能包括指祂的“血”的意思（西一 20、22）。

³³ 关于这点，见 G. K. Beale, “Colossians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 848-50 = 毕尔著，于卉、梁国英译，〈歌罗西书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1263-65 页的细述。

以弗所书一章和歌罗西书一章的这些用法，似乎也是指基督的血（就是祂的死）是这救赎的代价。³⁴

鉴于“救赎”词组在新约圣经——尤其是保罗书信——中的用法，罗马书三章 24 节的片语“因基督耶稣的救赎”，似乎可能是指基督的死是释放信徒脱离神的定罪的代价。之所以可能如此，是因为下一个片语，“神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血〔就是死〕”（罗三 25），³⁵它是说明救赎的要件。有些语法学家甚至说，“在祂的血中”或“凭着祂的血”的希腊文结构，是表示价钱的间接受格结构。³⁶这里的关键议题是，基督要有某种付出，百姓的救赎才会发生，而祂付出的就是祂的生命，那基本上就是救赎的代价。

基督是罗马书三章 25 节的“挽回祭”

我必须先讨论罗马书三章 25 节的“挽回祭”，才能尝试更确切地解释三章 24 节的这个“救赎”如何会是成就称义的途径。“神设立耶稣作挽回祭〔*hilastērion*〕，是凭着耶稣的血”，这个短语对于理解救赎的性质而言极其重要，因而对理解称义也是如

³⁴ 希伯来书九章 15 节也一样：“既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过”（见前面第 14 节的文脉，其中“基督的血”似乎是预期性地指第 15 节的基督之死）。在几处经文里提到“救赎”，是引喻信徒借着复活而得赎，那是尚属未来的（罗八 23；弗一 14，四 30，其中主要着眼的并不是“代价”）。

³⁵ 见 Morris, *Apostolic Preaching of the Cross*, 117–24 = 莫里斯著，《使徒所传的十字架》，129–36 页。莫里斯证明，“血”在新约圣经里的九十八次用法中，绝大多数都是指死，而在几处具体提到基督的“血”的地方，所说的都是祂的死。罗马书三章 25 节这里的“血”修饰的，比较可能不是“信”，而是“挽回祭/施恩座”（“神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血”）。

³⁶ 见：如 BDF §219(3)，那里说：*en* 后面接间接受格（*en tō autou haimati*）应该理解为“用祂的血为代价”（对于启五 10 非常相似的词语，也是一样的解释）。

此。在过去这个世纪中，关于 *hilastērion* 这字有极大的争论。有些人认为它包含“安抚”的观念：借着一个替代者代受惩罚而免除罪的刑罚（如：《钦定本》、《新美国标准版》、《英语标准版》、《霍尔曼基督教标准圣经》；参《新译本》附注“使神息怒之法”；《中文标准译本》“平息祭”）。其他人则认为是“赎”的观念：因着基督之死而赦免或除去罪，但是没有替代刑罚的概念，只是对于如何除去罪也没有任何的解释（如：《修订标准版》）。《新英语译本》用的是“施恩座”（《环球圣经译本》、《新普及译本》附注）。有些翻译很模糊，翻译为像“赎罪祭”（《新修订标准版》、《新国际版》、《思高圣经》、《现代中文译本修订版》、《新译本》、《和合本修订版》、《新汉语译本》、《新普及译本》、《当代圣经修订版》），或“和好的祭”（如：《新耶路撒冷圣经》）。我认为最好的翻译是“施恩座”（不是形容词，而是中性单数直接受格的名词），指的是约柜上的金座。³⁷ 这是 *hilastērion* 在新约圣经其他地方唯一出现之处（来九 5）的意思。同一个希腊文在《七十士译本》出现二十八次，几乎总是指约柜的盖——也就是施恩座（也总是中性的单数名词）。³⁸

³⁷ 短语“神将祂〔*hon*〕展示为施恩座〔*hilastērion*〕”（直译）包含一个双重直接受格，其中“祂”（基督）是正式的受词，而“施恩座”则是这受词的补语，这两者一起的功能是像一个述语主格，以补语对受词“祂”（基督）作进一步的定义或作某种说明（Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics* [Grand Rapids: Zondervan, 1996], 184–87 = 华勒斯著，吴存仁译，《中级希腊文文法》〔台北：华神，2011〕，190–93 页）。

³⁸ 这字只有五次显然不是指至圣所里的施恩座。它在以西结书有五次（四十三 14〔3 次〕、17、20）是指末世圣殿院中燔祭坛的大礅台。那里说，“施恩座”是燔祭坛的一部分，似乎是因为在以西结的末世圣殿图案中没有至圣所或约柜（可是四十三 14 区分了一个祭坛上的“小施恩座”和“大施恩座”）。《七十士译本》的译者似乎把约柜盖子的功能转到燔祭坛的大礅台上。在整个《七十士译本》里出现 *hilastērion* 的地方，这字不是指一个宗教仪式的地方，就只有《马加比四书》十七章 21~22 节，它在那里指的是一

有可能保罗是指至圣所里的施恩座，因为他说，他所要讲的宣告为义是“有律法和先知为证”（罗三 21），借此引入这段落。所以，*hilastērion* 的背景必须出自“律法和先知”，而不是异教对这字的使用，后者一般都是指用来安抚诸神的礼物（要得好处）。在一年一度的赎罪日，大祭司就是把血洒在施恩座上。因为这可能是保罗所作的引喻，或许是特定地引喻利未记第十六章，³⁹重要的是要研究施恩座和赎罪日时在其上所献之祭的意义，这也包括分析希伯来文的“赎罪，赎出”（*kipper*）和相关名词“赎价”（*kōper*）的意思，这个词组也包括了施恩座（*hilastērion* = *kappōret*）的希伯来文。

在“赎罪，赎出”和“施恩座”之间的密切连结出现在利未记十六章 11~19 节，⁴⁰那里说亚伦要“洒血”在“施恩座”上，要为“自己和本家”以及“以色列人”赎罪。这个赎罪也是“为了圣所”、“为了会幕”、和为了“坛”（第 16~18 节），只是后者是在圣所中至圣所的外面作的。显然，赎罪也带来洁净，因为如第 16~18 节所说的，赎罪是“为了圣所”和“为了会幕”而作的，可以假设是为了洁净和使它分别为圣（就如利十六 19 在会幕院内坛上的赎罪一样）。这前提是人的罪已经以某种途径污秽了圣所（或许是阻碍了它的运作），以致它需要洁净，才能再次运作。⁴¹利未记十六章 33 节接着总结说，赎罪乃是为所有这些百姓

小群马加比殉道者，他们是“为我们通国的罪所付的赎价。借着以这些虔诚人的血和他们的死为补赎/安抚〔*hilastērion*〕，神这位照管者保存了以色列。”可是即使在这里，最直接的字面翻译也是“以他们的死为施恩座”，可能是以喻义的方式指他们的死是宗教仪式场所，在那里替代承担了震怒，就像在罗马书三章 25 节一样。

³⁹ Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1998), 192 亦如此认为。

⁴⁰ 其中“赎罪”出现四次，“施恩座”也出现四次。

⁴¹ 见 Robert Jewett, *Romans*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 287。

和圣所的物件而作的。同样地，在以西结书四十三章 14~27 节，“施恩座”出现五次，“赎罪”出现一次。赎罪是借着把血洒在坛上（包括施恩座），好叫坛被“洁净”（四十三 20、22~23、26）和“分别为圣”（四十三 26）。

关于希伯来文动词 *kipper*（“代赎、进行代赎”）的意思有争议。有些人主张“赎金”的概念，就是以一笔款项来使有罪的一方免于受害者所施的公正惩罚，以此安抚受害者，恢复和睦关系。⁴²其他人则主张“洁净”的观念，因为这有时被视为“代赎”的效果（如：利十六 33a；结四十三 20~26）。事实上，在所有出现这动词的文脉里，要作取舍是很难的，因为焦点或许是其中一个观念，但另一观念则是暗示或其次的呼应。那么，为什么动词 *kipper* 出现在重大不洁（其中没有明显的罪发生）以及不经意之罪的两文脉中？“简单地说，答案是：不经意的罪和重大不洁有一共同点：两者都造成危害（需要赎金）和污染（需要洁净）。动词〔*kipper*〕出现在两种文脉里，因为它是指〔*kōper*的〕洁净，而祭牲的血则是既做赎价又要洁净。”⁴³

⁴² 是否接受这笔款项，完全取决于受害者的选择，而这款项是个比原先所预期的为少的惩罚。有如此意思的相关经文包括：出二十一 28~32，三十 11~16；民三十五 30~34；诗四十九 7~8。

⁴³ Jay Sklar, “Sin and Impurity: Atoned or Purified? Yes!” in *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*, ed. Baruch J. Schwartz et al. (London: T&T Clark, 2008), 31. 我以上所讨论代赎的赎金和洁净的双重层面是根据斯科拉尔的专文。斯科拉尔这篇有说服力的专文是根据他已出版的论文：*Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions*, HBM 2 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005)。近期关于旧约圣经中的代赎和代赎理论的探究，见 Christian A. Eberhart, “Atonement. I. Old Testament/Hebrew Bible,” in vol. 3 of *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, ed. Hans-Josef Klauck et al. (Berlin: de Gruyter, 2010), 23-31。斯科拉尔的看法的优点是他能综合过去彼此抵触的代赎理论。同样的见 David Peterson, “Atonement in the Old Testament,” in *Where Wrath and Mercy Meet: Proclaiming the Atonement*

因此，施恩座乃是进行代赎的所在。惩罚在那里执行（以替代之动物的血为代表），洁净也是在那里借着血发生。神的同在是在施恩座上，祂在那里接受这双重的代赎。显然，代赎也透过洁净而带来了分别为圣，因为就如前面在利未记十六章 16~18 节所见的，代赎是“为了圣所”和“为了会幕”而作的（十六 33 也如此说）。⁴⁴可是利未记十六章也同样说，在施恩座的这个代赎是为了亚伦、他的家人、和所有以色列人（第 11~15、33 节）。即使那“要担当他们〔以色列〕一切的罪孽”，并要被送入旷野的代罪山羊（第 21~22 节），也是死山羊的血洒在施恩座上的结果，它所传递的观念是一个替代性的角色，可能是担当国家的惩罚。⁴⁵

这样的背景如何帮助我们理解罗马书三章 25 节？旧约圣经中两个关于在施恩座代赎的可行观念，就是“赎价”和“洁净”，可是“洁净”有可能包括了“分别为圣”的观念。保罗是想到了所有这些观念么？正如我先前竭力说明的，罗马书三章 25 节的文脉所聚焦的，主要不是洁净或分别为圣，而是一件事实，就是罪恶的人类当受神定罪的烈怒。所以，保罗乃是取用施恩座上代赎的一个面向，就是关乎借着替代刑罚之祭性的血进行的（因此，可以在罗三 25 的几个字之后就提到基督的血）。⁴⁶基督现在是神对罪恶之人倾倒惩罚烈怒的所在，这些人是当被定罪的。过去在旧圣殿至圣所的隐秘处所做的，现在被“显明”了。约柜上的施恩座是圣殿核心的一部分，将它认同于耶稣，可能是描绘为末世圣殿的

Today, ed. David Peterson (Carlisle, UK: Paternoster, 2001), 5-15, 这是遵循斯科拉尔和其他人的看法。

⁴⁴ 我们也同样看到，在以西结书四十三章 14~26 节为施恩座所作的代赎，也带来洁净和分别为圣。

⁴⁵ 遵循 Peterson, “Atonement in the Old Testament,” 14-15。

⁴⁶ 关于把 *hilastērion* 当作是指埃及记、利未记、和民数记中的施恩座，有一些主要的反对意见，有关对这些意见的很好的回应，见 Schreiner, *Romans*, 193-94。

开始，⁴⁷ 旧圣殿的约柜就是指向它（所以，或许有个弦外之音，即基督乃是代赎，将新圣殿分别为圣）。⁴⁸ 同样地，献动物为祭，将它的血洒在施恩座上，这指向基督所献更大的祭。神在旧约柜上的同在也已开始，成为新圣殿的一部分，以致祂成了启示或“显明”新约之实现的那位，就是施恩座和它的祭所指向的。⁴⁹ 这符合利未记中献祭的整个目的，就是要让以色列民为神而分别出来

⁴⁷ 保罗可能认为，施恩座不只是圣殿的核心而已，更是一个转喻：它是圣殿的关键部分，代表整个圣殿。

⁴⁸ 将耶稣认同于施恩座，是新圣殿的一个启示，关于这个焦点，我要感谢 Daniel P. Bailey, “Jesus as the Mercy Seat: The Semantics and Theology of Paul’s Use of *Hilasterion* in Romans 3:25,” *TynBul* 51, no. 1 (2000): 155–58, 这是他的同名论文的摘要。同样见 Wolfgang Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a*, WMANT 66 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991)。部分是根据利未记十六章，柯饶士（Kraus）主张，施恩座是进行代赎以献上神同在之圣殿的地方，暗示施恩座本身就代表圣殿。他接着认为耶稣就是施恩座，是末世使新圣殿分别为圣的代赎之处，代表神的同在。柯饶士似乎不认为利未记中在施恩座的代赎是为所有百姓献上的，而是强调将圣殿分别为圣的观念，我认为这是一个遗漏，因为在罗马书第三章的文脉里，保罗强调人类应当承受烈怒，而施恩座解决了那个问题。“分别为圣”似乎不是主要的观念，或至少不是与对人类的代赎互相排斥的。可是，柯饶士认为施恩座代表新圣殿，这看法是个很好的洞见。见 Daniel P. Bailey, review of *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe*, by Wolfgang Kraus, *JTS* 45 (1994): 247–52, 也同样批判柯饶士主要强调利未记十六章的分别为圣的观念。我感谢贝粟（Bailey）让我注意到柯饶士的著作，并且帮助我更理解它。

⁴⁹ 但是与 Charles Talbert, *Romans*, SHBC 24 (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2002), 113 的见解不同的是，不应将施恩座等同于神的临在，因为那临在是正在施恩座之上（《七十士译本》出二十五 22；利十六 2；民七 89）。因此，泰伯特的结论不可能成立，因为他说，耶稣身为施恩座的要点是表示祂是神启示性临在之处。斐罗（《论摩西生平》2.95–96）说，施恩座是“神的恩典能力的……一个象征”，这可能是表达一个观念，就是神的怜悯透过提供施恩座而表现出来，那是为以色列的罪代赎之处。

（出十九 5~6），并且使神继续在他们当中住在祂的会幕里（出二十九 38~46）。⁵⁰

关于罗马书三章 24~25 节的结论

总的来说，我们在前面看到，称义实现的方式是“在基督耶稣里的救赎”。接下来提到基督是“施恩座”，这要不是说明“救赎”，就是进一步解释称义是如何成就的。要决定所着眼的是何者并不容易，但是因为在这段经文里，施恩座是取用旧约圣经中赎价的代赎面向，更有可能的是，施恩座进一步说明救赎，我们已看到，救赎也有以价钱赎回的含意。因此，保罗在罗马书三章 24~25 节所说的是，神之宣告为义和无罪是因着恩典白白赐下，这是借着基督而救赎性地释放人脱离定罪，这事的成就是因为基督承受了对罪的烈怒惩罚——祂既是代替罪人，也是新圣殿中施恩座的启示。⁵¹在这基础上，基督受了祂的百姓所当受的烈怒，以致保罗可以说，信徒“要借着祂〔基督〕免去神的忿怒”，这忿怒是非信徒将要承受的（罗五 9；帖前一 10 亦同）。

在罗马书三章 25 节的代罪救赎是成就称义途径的一部分，这样的观念在后面的罗马书四章 24~25 节带出了，那里说明信徒借着基督的死和复活而称义的意义：

也是为我们将来得算为义之人写的，就是我们这信神使我们的主耶稣从死里复活的人。耶稣被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义。

⁵⁰ 关于这个整体性的目的，见 Peterson, "Atonement in the Old Testament," 3.

⁵¹ 贝栗 (Bailey, "Jesus as the Mercy Seat," 157) 提出一个有可能的提案，就是罗马书三章 24~25 节是部分引喻《七十士译本》的出埃及记十五章 13 节：“你在你的义〔*dikaiosynē*〕中引导你的这百姓，就是你所救赎〔*lytroō*〕的；你以大能呼召他们进了你的圣所”（第 17 节阐释这“圣所”，说它是“你所造的住处，……你手所预备的……居所”）。

短语“被交给人，是为我们的过犯”，是引喻《七十士译本》的以赛亚书五十三章 12 节：“祂因为他们的罪而被交付了。”以赛亚书五十三章是旧约圣经最清楚讲到末世圣仆的一段经文，这圣仆将承受以色列人本该受的惩罚，为要以救恩解救他们（尤其见：第 4~11 节），特别是要使他们“称义”（第 11 节）。⁵²

⁵² 席拉特 (Adolf Schlatter, *Romans: The Righteousness of God*, trans. Siegfried S. Schatzmann [Peabody, MA: Hendrickson, 1995], 118) 认为，所引喻的以赛亚书和保罗对它的用法发展出罗马书三章 25 节以耶稣为施恩座的观念；同样地，汤姆·赖特 (N. T. Wright, “Romans,” *NIB* 10:475) 认为，罗马书四章 25 节所引喻的以赛亚书五十三章 12 节“总结了从三章 21 节开始的整个思路”。认为罗马书四章 25 节是引喻以赛亚书五十三章 12 节的其他解经家包括 Schreiner, *Romans*, 243; F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 118–19 = 布鲁斯著，刘良淑译，《罗马书》，丁道尔新约圣经注释（台北：校园出版社，1987），108–9 页；C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vols., ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1975), 1:251–52 = 潘秋松译，《罗马书注释》，两册（台北：华神，1997、2006），上册，353–54 页；Jewett, *Romans*, 342；后三者可能是正确地把《七十士译本》的以赛亚书五十三章 6 节也包括在这引喻内（“上主为了我们的罪将祂交付了”）。司徒眉齐 (Peter Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, trans. Scott J. Hafemann [Louisville: Westminster John Knox, 1994], 71, 75) 也像我一样认为有引喻以赛亚书五十三章 11 和 12 节（若是如此，保罗就有可能引喻一段混合的经文，因为《七十士译本》的第 11 节显然是说这位仆人被称义，而《马所拉文本》则说是罪人被称义）；Cranfield, *Epistle to the Romans*, 1:251–52 = 潘秋松译，《罗马书注释》，上册，354 页；Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 288 = 穆尔著，陈志文译，《罗马书》，两册，麦种圣经注释 (South Pasadena: 美国麦种传道会，2012)，441 页。亦如此认为，可是后者对于以赛亚书五十三章 11 节较不确定。亦见 James D. G. Dunn, *Romans 1–8*, WBC 38A (Dallas: Word, 1988), 241。邓恩认为，罗马书四章 25 节是引喻以赛亚书五十三章全章对受苦仆人的描述。

至少可以从四方面看到，罗马书三章 25 节和罗马书四章 25 节所引喻的以赛亚书五十三章之间有观念上的连结。第一，受苦的仆人要作为一只“羊”或“羊羔”（赛五十三 7），“献本身为赎愆祭〔*’āšām*；《和合本》作赎罪祭〕”（赛五十三 10），这可能是发展利未记和民数记以及以西结书四十~四十四章一再提到的献动物——包括羊羔⁵³——为赎愆祭。⁵⁴ 这仆人似乎被解释为重要的末世赎愆祭，要避开临到以色列罪愆的烈怒，利未记和民数记的赎愆祭就是指向这罪愆。⁵⁵

这个关联指向一个观念：利未记的赎愆祭和以赛亚书里的仆人也都是逾越羊羔的血的发展，这血使灭命天使的烈怒转离了。

在仆人的工作和利未记与民数记之间，也可以看到罗马书三章 25 节和四章 25 节之间的第二个连结。以赛亚书五十三章重复提到仆人担当了以色列的罪：“祂诚然担当我们的忧患”和“背负我们的痛苦”（第 4 节），“祂要担当他们的罪孽”（第 11 节），和“祂却担当多人的罪”（第 12 节）。利未记用了一些相同的词语，来讲罪人要“担当〔*nāšā’*〕他们的罪孽〔*’āwōn*〕”（大约 10 次），或“罪（*ḥēṭē’*）”（大约 5 次），或是指一个祭牲要

⁵³ 关于特定以羊羔为赎愆祭，见：利五 6，十四 12~13、17、21、24~25、28；民六 12；以公绵羊为祭的，见：利五 15~16、18~19，六 6，十九 21~22。

⁵⁴ 在利未记、民数记、和以西结书，*’āšām* 一字有大约三十五次译作“赎愆祭”；它也四次以同样方式出现在撒母耳记上六章 3~17 节，在那里它是指非利士人因为掳获约柜而必须献上的赔罪的礼物，为要避开那已经临到他们中间的烈怒瘟疫。

⁵⁵ *’āšām* 一字也可以仅翻译为“罪愆”，在非宗教性文脉里，它几乎没有例外地是指导致审判的罪愆（见：如，创二十六 10；诗六十八 22〔中文版：六十八 21〕的名词型，和：创四十二 21；代下十九 10；诗五 11〔中文版：五 10〕，三十四 22〔中文版：三十四 23〕；赛二十四 6；耶二 3；结二十二 4；何五 15 的动词型）。这些非宗教性用法显示，宗教性用法有可能也包含了避开某种审判形式的赎愆祭。

“担当〔*nāśā*〕罪孽〔*‘āwōn*〕”（利十 17，十六 22）。仆人似乎是被解释为已经实现利未记所说担当以色列罪孽的那位，这是与我们在罗马书三章 25 节所看到的类似的概念。

我们可以看到，在利未记的献祭和以赛亚书五十二~五十三章之间有一个连结，它暗示罗马书三章 25 节和四章 25 节在观念上有进一步的连结。以赛亚书五十二章 15 节说，受苦的仆人要“洗净许多国民”，这是祂救赎祂百姓的使命的一部分。希伯来文的“洗净”（*nāzā*）一词是利未记和民数记的典型用语，描述把血“洒”在百姓和圣殿各部分上，那是赎出人脱离罪愆的赎罪祭（有关文脉，见：利四 6、17，五 9），或是为了分别为圣而作的洁净（同样见：出二十九 21；利六 27，八 30，十四 7、51；民十九 4），可是，我们在前面看到，在这些用法中，可能有不同程度地同时着眼于赎出人脱离罪愆的赎罪祭以及洁净/分别为圣。这些用法中有三次是出现在前面提到的关键经文，利未记十六章 14~19 节，是关于赎罪祭，包括从罪中赎出和洁净/分别为圣。前面提到的两点（羊羔为赎愆祭和担当罪孽）也将以赛亚书五十三章与利未记中的献祭连结，有鉴于此，显然应该认为以赛亚书五十二章 15 节的仆人是那要在末世为万国行献祭洒血之礼的，那也是利未记中洒血之礼所指向的。⁵⁶

指向罗马书三章 25 节和四章 25 节之间在观念上连结的第四项观察是，他尔根的以赛亚书五十三章说，神“要建立……那曾因我们的罪孽而被交付的……圣所”，短语“曾因我们的罪孽而被交付”是对五十三章 5 节的希伯来文的解释性意译，肯定这位仆人是“为我们的罪孽压伤”。⁵⁷ 所以，神建立末世圣殿乃是与仆人受苦和为了罪孽而被交付的观念有直接关联（与罗四 25a 的措辞非常相

⁵⁶ 或许在这背景中也有“洒”（*nāzā*）的相同用法，但却是用“水”或“油”来洁净/分别为圣（利八 11、30，十四 16、27；民八 7，十九 18~21）。

⁵⁷ 布鲁斯（《罗马书》，108-9 页 = Bruce, *Romans*, 119）指出在罗马书四章 25a 节和他尔根的以赛亚书五十三章 5 节之间用词上的类似处。

似)。⁵⁸ 同样地，我已经主张，在罗马书三章 25 节，耶稣的受苦包括了神开始一个新圣殿。

除了圣殿这部分外，过去有许多其他人已经得出关于罗马书三章 24~25 节的这个结论了，但我却是借由旧约圣经的一条相当不同的解经和圣经神学路径而得出它的。

本章的其余部分要更聚焦于与称义有关的复活上，而不在于基督的死。理由是，一方面，基督之死与称义的关联，和基督是如何经历那死，以致罪人能被称义，当作无罪，都已经有许多讨论。另一方面，复活与称义之间的关联却相对较少被人讨论。本章的其余部分就尝试补足这点。

基督的复活启动了末世的伸冤

除了说借着基督之死称义是一个为圣徒所行、已经启动的末世审判之外，我要聚焦于称义的另一个已经启动的层面。我们已经在前面几章看到，复活是新约圣经中最具末世性的观念之一。这里的焦点在于复活的某个特定层面：那要在世界尽头发生的复活，已经在耶稣的肉身复活时开始了。耶稣自己的复活是个末世事件，它使祂从被世上法庭所宣告的错误判决下得“伸冤”或“称义”。神百姓的控告者对他们作出不公的判决，针对那判决为这些百姓所作的伸冤要在末日发生，⁵⁹ 但这已经回头推到基督复活之时，并且应用在祂身上。所有相信基督的人都被认同于祂的复活，那复活证明祂全然为义，这认同也为他们伸冤，并且宣告他们全然为义。

⁵⁸ 虽然在他尔根里受苦的仆人是以色列国。

⁵⁹ 这是以赛亚书四十~五十三章所预言的，要在本章后面讨论。在但以理书十二章 1~2 节和《马加比二书》、以及犹太教其他地方，复活的功能是为神的百姓伸冤，关于这点，见 J. R. Daniel Kirk, *Unlocking Romans: Resurrection and the Justification of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 15-24, 93-96。

提摩太前书三章 16 节

与基督的称义格外有关联的是提摩太前书三章 16 节：

大哉，敬虔的奥秘！无人不以为然：
就是神在肉身显现，
被圣灵称义〔*dikaioō*〕，
被天使看见，
被传于外邦，
被世人信服，
被接在荣耀里。

“被圣灵称义”这短语，是指圣灵使基督从死里复活（就如在罗一 4 一样），这是针对那罪恶的人间法庭对祂所作的错误判决⁶⁰而伸冤，也是对祂的公义所作的一个宣告。⁶¹关于这点，霍志恒说：

基督的复活实际上是神关乎祂为义的宣告。祂的迅速复活本身就证明了祂的称义。神停止死在祂身上的运作，借此宣告罪的最终、最严重的结果已经终止了。换言之，复活已经废弃了定罪的判决。⁶²

⁶⁰ 关于对基督所作的不公判决，见：太二十七 24；可十五 4、14；路二十三 24；约十八 29~31，十九 4；徒十三 27~29；提前六 13。关于说耶稣是“欺哄人的”的不公指控，见：太二十七 63；约七 12；Justin Martyr, *Dial.* = 游斯丁，《与特来弗对话录》69，关于这点，见 Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 1:147，他也讨论了作这种指控的犹太背景。

⁶¹ 就这点所作的有力说明，见 Gaffin, *Centrality of the Resurrection*, 119-22。亦见 Kirk, *Unlocking Romans*, 222，它与葛富恩一致，也在更广的一致性上引述其他人。使徒行传十三章 27~30 节可能是指同样的伸冤，但却没有用“称义”这个术语。

⁶² Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1979), 151。

使徒行传十七章 31 节

使徒行传十七章 31 节表达了类似的观念：“因为祂已经定了日子，要借着祂所设立的人按公义审判天下，并且叫祂从死里复活，给万人作可信的凭据。”神要在末日借着祂在人间所设立的代理者审判世界，这事的证据就是这位审判的代理者已经被死里复活了。这是说，这逻辑的前提似乎是，基督的复活已经证明祂是公正的，并且是那要在最后审判中施行公义的。

以赛亚书五十章

神针对不公的判决而在末世进行伸冤，这种思想在以赛亚书中最为明显。例如，以赛亚书五十章的仆人之歌对仆人的描绘是，祂顺服神的呼召，经历不公的迫害（第 4~6 节）和不公的控告（第 8~9 节），祂要蒙神伸冤脱离它们（第 7~11 节），并且被认为是真正公义的。在这方面，第 8~9 节肯定说，“称我为义〔*dikaioō*〕的与我相近；谁与我争论，……谁能定我有罪呢？”神帮助仆人（第 7、9 节）推翻错谬的定罪，因此在末日为祂的仆人伸冤。

以赛亚书五十三章

以赛亚书五十三章这段著名的受苦仆人的经文表达了相同的观念，《七十士译本》明说，神要“称这位义者〔仆人〕为义〔*dikaioō*〕”，⁶³ 脱离祂将要受的错误的法律迫害（比较：第 11

⁶³ 这里的希伯来文是说“这义者，我的仆人，将使多人称义”，《七十士译本》则是说 *dikaiōsai dikaion*，最好翻译为“为公义之人伸冤〔称义〕”（Lancelot C. L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* [1851; repr., Peabody, MA: Hendrickson, 1986] 即如此认为；Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, eds., *The New English Translation of the Septuagint* [New York: Oxford University Press, 2007] 也几乎相同）。虽然可以把这希腊文译作“这义者要称人为义”，这却是晦涩，并且与前面两个不定词的平

节与第 7~9、12 节)，显明祂至终是绝对公义的。这伸冤是在于使这位仆人得享胜利，即便那是在祂自己的死之后（第 10~12 节；如：第 12a 节：“我要使祂与位大的同分，与强盛的均分掬物”）。虽然祂必须死（第 5、8~9 节），祂却要蒙赐这个胜利，那包括见到祂痛苦死亡之后的生命：“祂必看见后裔〔《七十士译本》作‘长寿的后裔’〕，并且延长年日。……祂必看见〔光〕”⁶⁴（第 10~11 节）。虽然以赛亚书的这段经文没有在新约圣经里引用，它却无疑是把这胜利理解为复活，因为以赛亚书五十三章关乎仆人受苦部分的上下文中有许多都在新约圣经各处引喻，并且应用于基督身上。因为以赛亚在其他地方说，那赐能力给仆人事工的就是圣灵（十一 2，四十二 1，四十八 16，六十一 1），所以说这位圣灵为这事工伸冤也不为过。

这些都接近前面提摩太前书三章 16 节所说的。第一，提摩太前书三章 16 节可能是引喻以赛亚书五十三章 11 节（《七十士译本》，或赛五十 8），⁶⁵ 但就算不是，以赛亚书仍然是一先例，甚至是在保罗之前就认为，弥赛亚的“称义/伸冤”至少有部分是在于祂受死后仍继续有繁盛的生命。⁶⁶

行不一致。这里的《七十士译本》可能是在解释希伯来文，说这位要称人为义的自己也要被称为义，这可能是由前面以赛亚书五十三章 8 节的仆人经文激发的（“称我为义的与我相近”）。

⁶⁴ 《以赛亚书第一古卷》（1QIsa^a）、《以赛亚书第二古卷》（1QIsa^b）、和《四号洞穴以赛亚书第二古卷》（4Q58）在“祂要看见”的后面补上“光”：“祂要看见光。”《七十士译本》几乎完全相同，“让祂看见光。”

⁶⁵ 见 Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 2:22, 他指出，虽然《马所拉文本》的以赛亚书五十三章 11 节说的“仆人”是“要称多人之义”，《七十士译本》却说神是“称那忠心服事多人的义者〔仆人〕为义”的，这接下来就导致将这仆人设立在祂得胜的地位上（赛五十三 12）。鉴于这点，司徒眉齐认为，《七十士译本》的翻译是提摩太前书三章 16 节所引喻的。

⁶⁶ Michael F. Bird, “Justification as Forensic Declaration and Covenant Membership: A *Via Media* between Reformed and Revisionist Readings of

Dikaioō 的意义

上面我们讨论了罗马书三章 24~25 节与基督之死有关的“称义”(*dikaioō*)的意思。所以,这里应该进一步来谈 *dikaioō* 可能的意思,尤其是因为它与基督的复活有关。除了我们先前的讨论之外,必须注意希腊文新约圣经的标准字典列出下列范围的意思:

1. “采取法律行动,显示公正,行公正,辩护”;
2. “作出有利的判决,伸冤”;
3. “使某人获得释放,脱离个人或制度上的要求,不再认为它们适用或有效,释放,纯净”;
4. “显示道德上的正直,证明为正”。⁶⁷

保罗的所有用法都可以浓缩为“伸冤”或“宣告为义”,两者都是指发出一个有利的判决,这代表了上述四重意思范围的精髓。这样的翻译适用于提摩太前书三章 16 节的基督,就如它适用于信徒一样。明显的差异是复活证明基督无罪,因此推翻了对祂所作的不公判决。可是,圣徒们被公正地控罪,并且被判死刑,但是他们却因基督的工作而被洗刷了,那工作宣告他们无罪和为义,因为祂受了他们所当受的死刑,并且将祂自己的义赐给他们,那义已经被祂自己的复活证明了。最后这点说到基督的义与祂的复活有关联,被归之于圣徒,这需要更多的证明,是我在接下来的部分要尝试的。

迈克·柏德(Michael Bird)也同样正确地聚焦于基督因着复活而从错误的判决下获得伸冤,信徒们就是被认同于那复活:
“所以,信徒被称义,仅仅是因为他们与被称义的弥赛亚有群体

Paul,” *TynBul* 57, no. 1 (2006): 115 根据以赛亚书五十三章 11 节作出同样的评论。

⁶⁷ BDAG 249 = 《希腊文大词典》380-81。

性的联合，对祂而言为真实的，对神的百姓而言也是真实的，”⁶⁸ 因为他们“在基督里”，⁶⁹ 可是如上所述，与基督不同的是，他们应当得到有罪的判决。

罗马书四章 25 节

罗马书四章 25 节反映了信徒与基督复活这个“称义”事件之间的关系：

……耶稣被交给人，是为〔*dia*〕我们的过犯；复活，是为〔*dia*〕叫我们称义。

有些解经家认为使用两次的 *dia* 是相同用法（“因为”），而其他人士则认为第一个 *dia* 是表原因（“因为”），而第二个是结束用法或表目的（“为了”、“目的是”）。有些解经家提议说，基督的复活是在基督为罪所作替代性之死的经文后面才提到，因为祂的复活证实了祂为罪人所受的死刑是有功效的，因为祂自己已经不再被死刑拘禁了。

虽然本节最后的子句因为它模糊的情况而受争议，葛富恩却为它提出了或许是最有说服力的评估。他说：解决之道是要在保罗更广的神学文脉里适当解释这平行的两方。耶稣“为我们的过犯”而死，这使祂在这些过犯所当受的惩罚上与信徒认同。相对地，基督“为我们的称义”复活，这使祂在称义的判决中与信徒认同，那判决是因祂设立了义而有的。但是，祂所设立之义的确切内容是什么呢？葛富恩的回答是，记得耶稣的复活是祂在称义中与信徒联合的焦点。他说，“罗马书四章 25b 节有个未明说的假设，即耶稣的复活就是祂的称义。”⁷⁰ 因此，基督的复活使祂称义，当

⁶⁸ Bird, "Justification as Forensic Declaration," 115.

⁶⁹ 同上, p. 120.

⁷⁰ Gaffin, *Centrality of the Resurrection*, 123.

信徒与这复活认同时，他们也被称义了，⁷¹ 并且被宣告为像祂一样地为义。

与复活有关之称义的未来实现的末世性质

要更好地理解信徒的已经启动的伸冤，我们就必须来看它是如何关联到这时代的尽头以及他们自己的复活。以下所列是代表基督徒称义的“尚未完全实现”的层面，它要到将来才会实现。在本章余下部分里，我要主张这未来、末世的称义有三个面向：

1. 借着最后的肉身复活而公开证明称义／伸冤；
2. 在所有世人面前公开宣告圣徒为义／得伸冤；
3. 借着信徒的好行为对全宇宙显明他们的称义／伸冤。

这三个面向可以如〈表 15.1〉所列。

表15.1

行动	途径	地点
称义／伸冤	信徒肉身复活	公启动现
称义／伸冤	神的宣告	在所有世人面前 公开宣告
称义／伸冤	肉身复活显明 信徒的好行为	在全宇宙前 公开显明

⁷¹ 葛富恩承认，赫佩（Heinrich Heppe）等人已经预期了他的论点，赫佩引用罗马书四章 25 节为佐证，说，“就因着把圣子交付死地，圣父实际上是在祂里面定罪了我们所有的罪；借着使基督从死里复活，圣父也将我们的罪愆从基督免除，也在基督里宣告我们无罪。……所以基督的复活就是我们的义，因为神还进一步看我们是在基督复活的完全中”（Heppe, *Reformed Dogmatics*, 499）。

最后的复活是圣徒的称义／伸冤

在基督最后再来之前的时代中，当他们相信时，神的百姓就从他们的罪所受到定罪判决中得伸冤了。

信徒之得伸冤是确定的

一方面，这伸冤是一次性和确定的。说确定的意思是，因为基督为他们的罪受了刑罚，圣徒们从神的观点被宣告为无罪。并且，同样确定的是，他们被宣告为义，因为基督因祂的复活而为他们成就了代表性的义，并且从不公正的情况下得蒙完全的伸冤（显示祂一直都是义的），而众圣徒也被认同于那伸冤。因此，他们被宣告为有相同的义（借着归算或归予），那义是基督生平就一直有，并且现今仍有的。

信徒的伸冤尚未完全

另一方面，还有个意思是，这伸冤尚未完全，尤其是因为世人没有认识到神为祂的百姓伸冤。正如耶稣所经历的，不敬虔的世人断定圣徒对神的信心和顺服是错的，其表现就是迫害神的百姓。基督的情况如何，跟随祂的人也如何：他们最后的复活要证明他们信心的真实，并且肯定他们的顺服是这信心成长的必然结果。⁷²也就是说，即便他们已经在神的眼中被宣告为义，世人却继续宣告他们为有罪。他们的肉身复活将是他们的信心为真实的不容否认之证明，它已经在他们过去生活中宣告他们为义了。

这是遵循基督自己从对祂所作不公判决之下得伸冤的模式。在祂的死亡和祂的伸冤性复活之前的世上生活中，祂一直都是无罪的。同样地，圣徒也会在他们的死和复活之前被神宣告全然为义，复活所要证明的是，尽管世人如此断定他们的信心，他们先前称义的地位却确实是真的。当然，在一个重要方面，关于他们义的

⁷² 关于类似的论述，见 Kirk, *Unlocking Romans*, 221。

地位的证明与基督义的地位的证明不同：他们原本是有罪的，他们的无罪不是为他们里面的义辩护，而是因为他们与基督的义认同（那义被归予他们），并且证明他们借着圣灵而行的行为是忠心的，这些行为虽然不完全，却也不是如世人所断定的邪恶的。

罗马书五章 18b 节

罗马书五章 18b 节也表达了在圣徒称义和他们最后复活之间的连结：“因一次的义行，众人也就被称义得生命⁷³了。”这是指一个观念，就是那些真正被称义的人将领受复活的生命，那生命于现今在属灵上开始（罗八 6、10~11），要在将来以肉身重生的生命完成（罗八 11、13、23）。这“生命”不仅是称义的一个必然结果；它也证明复活的人在过去的时代中已经被称义了。那最终证实真正称义之信的，就特别是最后形式的肉身复活，它是被世人和邪恶权势否定的实际。最后的复活显示圣徒至终是对的，因为他们对基督有称义之信，并且在生活中顺服祂；它也显示世人是错的。

罗马书一章 4 节，八章 14~23 节

根据罗马书一章 4 节，基督的肉身复活是“在司法上关于儿子身份的公正宣告”：⁷⁴ 基督“借着从死里复活，被宣告为神的大能的儿子，那是按着圣洁的灵，这是我们的主耶稣基督”（直译）。虽然祂已经有了“神的儿子”的身份，复活却是高潮性地和确定性地证明了这点，标示出新的末世时代的开始。⁷⁵ 使徒行传十三章

⁷³ 把罗马书五章 18 节的短语“生命的称义”当作是表结果的所有格，不是不寻常的（如，Douglas J. Moo, *Romans 1-8*, WEC [Chicago: Moody, 1991], 355, 引用他人作为凭据）。同样，罗马书五章 21b 节支持这点：“恩典也借着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生。”

⁷⁴ Gaffin, *Centrality of the Resurrection*, 118. 葛富恩说明罗马书一章 4 节宣告的法庭场合性质。

⁷⁵ 见 Geerhardus Vos, “The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit,” in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter*

27~41 节表示，基督的复活证明祂是神的“儿子”，推翻了对祂所作的的天不公判决，包括不承认祂有那身份。耶路撒冷的统治阶层“不认识”祂，因此将祂“定罪”（第 27 节），“虽然查不出祂有当死的罪来”（第 28 节）。这个错误判决因神“使耶稣复活”而被推翻了，这实现了诗篇二篇 7 节：“你是我的儿子，我今日生你”（第 33 节）。以色列领袖和彼拉多对耶稣作了不公的判决，祂的复活为祂伸冤（第 27~28 节），至终显示祂是神真正的儿子。

就像罗马书一章 4 节（和徒十三 27~41）的基督一样，基督徒也在基督里得到了“儿子的名分”，这发生于他们相信、并且认同祂这位神的儿子时（罗八 14~17；加四 4~7；弗一 5、14）。可是罗马书八章 19~23 节也明显表示，对圣徒而言，这个儿子身份仅仅是个开端而已：

受造之物切望等候神的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。

这里清楚表示，虽然信徒已经因为圣灵使他们在灵命上从死里复活而享有在基督里的正式儿子身份（罗八 9~10；参：八 23），

Writings of Geerhardus Vos, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980), 104-5. 霍志恒认为，罗马书一章 4 节的“借着从死里复活”这个片语表明了两个时代之间的对比：“复活是新的事物体系开始的特征，就如肉体的出生是旧的事物体系的特征；”正如耶稣是“按着肉体”、“从大卫的后裔”得到祂地上的儿子身份，复活也同样地标示了一个新的儿子身份的地位。

但是这儿子身份却尚未公开对全宇宙显明（罗八 18~19）。可是时候要到，借着他们的身体复活，他们的儿子身份要高潮性和完结性地宣告出来，就如第 23 节强烈表示的（可是也注意八 11），这是照着罗马书一章 4 节，耶稣借着祂肉身复活所作关乎儿子身份的法定宣告的模式；⁷⁶ 回想一下，在希腊罗马世界中，领养儿子的过程基本上是一个法律程序，这事实加强了这一点。神百姓的儿子身份将以一种前所未有的方式在肉身上公开地显明出来，这是第 19 节（“神的众子显出来”）和第 21 节（“神儿女自由的荣耀”）所强调的。这个关于儿子身份完成的宣告进一步将他们与耶稣认同，也进一步证明他们已经借着基督被称为义了。

因此，最后的复活证明了儿子的名分，这样的思路与信徒因着复活而被证明其律法上公义之地位的观念相似。⁷⁷

罗马书八章 29~30 节

罗马书八章 29~30 节也表示在称义和复活之间非常紧密的连结：

因为祂预先所知道的人，就预先定下效法祂儿子的模样，使祂儿子在许多弟兄中作长子。预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义；所称为义的人又叫他们得荣耀。

⁷⁶ 关于在借着复活而作的基督儿子身份的法定宣告与借着复活而作的信徒儿子身份的宣告之间的这个关联，见 Gaffin, *Centrality of the Resurrection*, 118。

⁷⁷ Vos, *Pauline Eschatology*, 152。亦见 Heppel, *Reformed Dogmatics*, 552-53。赫佩讨论到称义和儿子身份之间非常密切的连结；例如，他引用海德格（Heidegger）说，“这样〔因着称义〕而赐予生命的权利，实际上与儿子名分一致，唯一的区别是：在称义中，永生被视为理所当然，而在儿子名分中，它是承受的产业；在前者，神担任审判官的角色，而在后者，祂是一位父亲”（p 552）。关于称义和儿子身份之间是紧密连结但不是等同，见 John Gill, *A Body of Doctrinal Divinity* (London: M. & S. Higham, 1839), 518-19。

这里把儿子身份（第 29 节）和称义及得荣耀（第 30 节）连结起来，这支持一个观念，就是称义导致得荣耀。八章 30 节的得荣耀可能应该对照八章 17~18、21 节来理解，因为这是保罗最后一次提到“荣耀”（三次）。在那里所提到的荣耀显然是指圣徒最后复活身体的荣耀（第 21~23 节澄清了这点）。所以，虽然“得荣耀”直接放在“称义”的后面，一点没有谈到它们之间的确切关系，但是有可能第 30 节包含一个观念，就是称义将导致圣徒在他们复活的身体里得到最后的荣耀。换言之，真正圣徒最后的荣耀复活乃是一个末世的宣告，它必定是根据他们先前被称义的地位。⁷⁸

罗马书八章 32~34 节

还有一段相关经文有待讨论，它紧跟在罗马书八章 17~30 节之后。这经文就是罗马书八章 32~34 节：

神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，岂不也把万物和祂一同白白地赐给我们吗？谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了。谁能定他们的罪呢？有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求。

就我们的讨论而言，关键用语是在第 33~34 节，那是引喻希腊文版的以赛亚书五十章 8 节（〈表 15.2〉）。

如许多解经家所认为的，⁷⁹ 罗马书这段经文很可能是明显谈到以赛亚书的经文，这有一事实为证：在《七十士译本》其他地方，

⁷⁸ 在紧接下来的经节（八 31~34）里，提到以基督的死和复活为信徒免于被定罪的基础，这似乎也很重要（关于这点，见紧接下来的讨论）。关于罗马书八章 30~34 节的重要性，Kirk, *Unlocking Romans*, 154 得出类似的结论。

⁷⁹ 如 Bruce, *Romans*, 169 = 布鲁斯著，《罗马书》，172 页；Cranfield, *Epistle to the Romans*, 1:437-38 = 潘秋松译，《罗马书注释》，上册，618 页；Dunn, *Romans 1-8*, 503; Brendan Byrne, *Romans*, SP 6 (Collegeville, MN: Liturgical

表15.2

以赛亚书五十8《七十士译本》

罗马书八33~34

“称我为义的〔*ho dikaiōsas*〕 “有神称他们为义〔*ho*
与我相近；谁是定罪^a〔*tis ho dikaiōn*〕了。谁能定他们的罪
krinomenos〕我的？谁是定罪〔*tis ho katakrinōn*〕呢？”
〔*tis ho krinomenos*〕我的？”

^a 关于把 *krinō* 翻译作“定罪、审判、判决、惩罚、争辩”，见 Johan Lust, Erik Eynikel, and Katrin Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 2 vols. (Stuttgart: Deutsche Bibel-gesellschaft, 1996), 2:267-68。

动词“称义”（实际上是分词型）都没有与“谁是定罪的？”有句法上的关联。动词 *dikaioō* 在上面译作“称义”，也大可译作“伸冤”。⁸⁰

上面讨论到以赛亚书五十章仆人之歌的这个部分，是关于以赛亚书预言耶稣的伸冤。我们看到，这位仆人顺服神的呼召，去受不公的迫害（第4~6节），以及不公的控告（第8~9节），可是祂会蒙神伸冤（第7~11节），并且至终被视为正。我的结论是，耶稣的复活是神用来为祂伸冤，推翻错谬和不定罪的途径。

可是，现在，保罗是把关乎仆人得伸冤的预言应用于信徒！关于仆人得伸冤的预言，现在同样适用于信徒之得伸冤。如此应用的可能原因是，作为仆人的基督，在面对错谬的控诉和定罪和随后的伸冤时，在所施于祂的苦难上，借着祂的顺服而代表祂的百姓。虽然基督的伸冤是借着祂的复活而发生，众信徒的伸冤却是

Press, 1996), 276. 亦见 Jewett, *Romans*, 541; Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, trans. and ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 248. 祝卫 (Jewett) 和盖士曼 (Käsemann) 都引用其他认为有明显提到以赛亚书五十章8节之人的话，可是他们自己却甚至对一点呼应都感到犹豫。

⁸⁰ 见 Lust, Eynikel, and Hauspie, *Greek-English Lexicon*, 2:115。

借着祂的复活和祂的死而发生的。在第 33b~34a 节提到他们的称义而没有提到定罪，这部分被框在所提到基督的死和复活之间，显然表示所着眼的是，这两者都是他们称义/伸冤的基础。第 32 节说神“为我们众人舍了”祂，也问说，“岂不也把万物和祂一同白白地赐给我们吗？”因为“万物”是“和祂一同”赐下的，这当然包括说他们与复活的基督认同，新创造的所有未来的福气都是经由祂而来，这新创造已经因着基督的复活而启动了。⁸¹ 第 34b 节重复这样的双重提到基督的死和复活：“基督……死了……〔并且〕复活了”，“现今在神的右边”，这是进一步说明第 32 节所说他们是如何“与祂”认同的。这更显示第 32 节的“万物”包括信徒认同于基督的复活的和在神右边统治之高举地位的益处。⁸²

神“为我们众人舍了”祂……（第 32a 节）

⁸¹ “岂不也把万物和祂一同白白地赐给我们吗？”这个问题可能包括了罗马书第八章 18~25 节所盼望的最后复活，这可能直接关联到将来以及现今不被定罪，后者就是第 30~34 节所强调的。醒目的是，波恩（Byrne, *Romans*, 276）说，根据接下来的清单（第 35~39 节），并且特别根据哥林多前书三章 21~23 节（使徒在那里说“万有全是你们的”，这是聚焦于承受那要来的世界）来看罗马书第八章 32 节，那么 32 节就可能指实际承受这地（在罗马四 13 已经预期这点了）。这产业是属于身为“和基督同作后嗣”的基督徒（罗八 17；参：第 32 节的“和祂〔基督〕一同”），而罗马书第八章 17b~23 节认为，这继承权是聚焦于在一个新创造中得到复活的身体（类似的见：林后五 17~18 的 *ta panta*，可是那是强调已经启动的末世论，特定地谈到“新创造”，它已经借着基督的复活而开始了）。亦见邓恩（Dunn, *Romans* 1-8, 502），他认为所着眼的是整个要来的新创造。柯兰斐（Cranfield, *Epistle to the Romans*, 1:436-37=潘秋松译，《罗马书注释》，上册，616 页）亦持类似看法，可是他最后认为，罗马书第五章 10 节是最接近的平行，其中的焦点是“因祂的生得救”，那是指因祂的复活生命得救。

⁸² 我要谢谢我的研究生金密齐（Mitch Kim）提供本段落的精意，这是出自 2008 年 4 月惠顿大学研究所（Wheaton College Graduate School）的一篇未发表的博士班论文。

“祂〔神〕岂不也把万物和祂〔复活的基督〕一同白白地赐给我们吗？”（第 32b 节）

“有神称他们为义了”（第 33b 节）

“谁能定他们的罪呢？”（第 34a 节）

“基督……死了……（第 34b 节）

而且从死里复活”，“现今在神的右边。”（第 34c 节）

在提到神使圣徒称义／伸冤和他们之不被定罪（第 33~34b 节）的前面（第 32 节）和后面（第 34b 节），这样双重地提到基督的死和复活，其意义是，世人对他们所作的有罪判决和对他们的不公迫害，已经在基督为他们所受的苦难和定罪里被推翻了；此外，顺服的仆人耶稣的复活身份已经推翻了世人对祂作的有罪判决，圣徒与那复活身份所作的“已经实现和尚未完全实现”的认同，也已经开始推翻世人对他们的判决，那是一个有罪的判决，尤其是透过第八章 35~39 节所描述的迫害表露出来。与世人所加的迫害和基督徒“终日被杀”（八 35~36）成对比的，是圣徒最后的身体复活，那代表了针对世人加于他们的不义审判所作的伸冤的高潮阶段。如前面所说，“祂〔神〕岂不也把万物和祂〔复活的基督〕一同白白的赐给我们吗？”（八 32），是继续第八章 17~25 节的身体得赎的主题，这个表达语清楚表示，此处所着眼的是末日时圣徒的身体复活。那时他们要领受“不朽”和“永远〔复活〕的生命”，他们也要在那些以不义苦待和羞辱他们之人面前得“荣耀”和“尊贵”（二 7、10，八 30）。⁸³

“无论……是天使，是掌权的”都不能使信徒“与神的爱隔绝”，这爱是在基督里的（罗八 38~39），这表示撒旦和他在天的党羽也是在那些恶毒地对待和错谬地控告基督徒的一伙中，他

⁸³ 见 Bird, “Justification as Forensic Declaration,” 122, 我发现，关于罗马书第八章的深远意义，我与他有许多一致之处。

们的毁谤将在最后复活的伸冤中被废弃。包括撒旦，没有任何人能在现在或末日“控告神所拣选的人”（罗八 33〔亦见：启十二 7~10〕）。无法控告忠于神的人，这事的实现可能包括在罗马书十六章 20 节：“赐平安的神快要将撒旦践踏在你们脚下。”这时，魔鬼将要被“扔在硫磺的火湖里”（启二十 10），这表示他将不再在最后审判中有控告或定罪的职能。绝非巧合的是，启示录二十章 11~15 节（在下文会讨论到）乃是最后复活时审判的一幅图画，其中不但很明显没有撒旦在内，而且那些复活、名字又被“记在生命册上”的人都将免于那里所说的审判。

圣徒最后的肉身复活使他们在旁观的世人面前得伸冤，因为那是他们先前在属灵上与基督伸冤性复活之认同的“肉身化”或“体现”。⁸⁴ 这个与基督伸冤性复活的认同，在实现之前的时代既没有被邪恶权势看见，也没有被他们认识；虽然如此，它仍旧宣告他们全然为义，因为他们与之认同的义乃是基督经证明为已经拥有的义。也就是说，那仅能透过信心之眼看到的属灵复活（林后四 6~11、16~18），将以肉身复活的实现形式（林后四 14，五 1~5）让所有人都能看到；对于在末日得伸冤的人而言，这是极为重要的，他们将要在那些曾经不公地审判他们和迫害他们之人面前，蒙基督作出有利的审判。⁸⁵

哥林多后书四章 16 节

哥林多后书四章 16 节提供了一个重要的模式，以此理解起初看不见的称义和后来可见的称义的观念：“所以，我们不丧胆。虽然我们外在的人日渐朽坏，内在的人却日日更新”（《和合本修订版》）。根据这个模式，信徒有一种双边的生命：“内在的人”是看不见的非物质层面，“外在的人”则是可见的肉身层面。因

⁸⁴ 柏德（Bird，同上）用这字来指复活是“圣徒称义的体现”。

⁸⁵ 关于这议题，见以下就哥林多后书四章 6 节~五章 10 节所作的更多讨论。

此，虽然哥林多后书四章 16 节谈的是逐渐的复活更新，我们却可以更广泛地来谈，说信徒在这时代与基督复活的认同（本段落前面所讨论的）是关乎信徒的“内在的人”，所以那起初的复活认同和生活就是称义的最初证据。属灵生命的赐下是对属灵死亡判决所作的一个翻转，因为信徒已经从死亡判决的执行中被解救出来了。但是即使基督徒已经从整个罪的刑罚中被宣告为无罪，包括属灵上和肉身上，他们却尚未从已经对他们执行的肉身死亡的罪的刑罚中解救出来，他们仍然活在它那朽坏的影响下。这意思是，他们的肉身复活是对这死刑的最后翻转，他们已经从刑罚的实际判决中被宣告得称义了。如此除去肉身死刑的执行，是称义的末世——两个阶段，已经实现和尚未完全实现：(1)“内在的人”的复活，接着是(2)“外在的人”的复活——之果效的最后部分。⁸⁶ 葛富恩称这种双重称义为“因信称义”和“有待因眼见称义”。⁸⁷ 因为这死刑的全然翻转尚属未来，就表示从那刑罚中所作的全然称义／伸冤也还有待执行，可是这执行至终是因信而从先前对罪的完全刑罚中宣告称义的果效。〈表 15.3〉是尝试表达这种双重的称义。

表15.3

因信称义	“内在的人”复活	被宣告免于罪的刑罚
因眼见称义	“外在的人”复活	从罪对身体之影响的惩罚中得解救，从世人的错误判决下得伸冤

在此举例说明或许有所帮助。有个人被错误地判定犯了一项罪，开始在监中服刑。当有新的证据被引进来证明他的清白时，法官会废除先前的判决，宣告他无罪。可是，因为必须遵照行政

⁸⁶ 罗马书八章 10~11、23 节是指同样的两阶段过程（遵循 Richard B. Gaffin Jr., *By Faith, Not by Sight: Paul and the Order of Salvation* [Waynesboro, GA: Paternoster, 2006], 86）。

⁸⁷ 同上，p. 88。

程序，囚犯实际被释放还要等三个星期。所以，这犯人的称义有两个阶段：(1) 法庭宣告“无罪”的判决，和 (2) 之后实际从监中释放，监禁是先前有罪判决的惩罚，那判决在三个星期前被决定性地推翻了，但它的整个影响现在才表现出来。⁸⁸

与圣徒称义／伸冤有关的最后复活和善行

我们已经看到，信徒的肉身复活是可见、实现、和末时的彰显，表现他们的末世、看不见、现今称义的身份。“善行”是这最后“彰显的称义”的一部分。有几处经文谈到基督徒未来、末时的称义。例如，罗马书二章 13 节说，“不是听律法的为义，乃是行律法的称义。”⁸⁹ 保罗也一再讲到信徒站在神或基督的“审判台前”（罗十四 10、12；林后五 10）。雅各书二章 14~26 节也谈到称义和善行之间的紧密连结（如：第 14 节：“人是因行为称义，而不是单靠信心”）。这经文也可能是聚焦于末时的一个最后的称义。⁹⁰

怎么可以说信徒是按行为受审判，却是因信称义呢？关于与称义的这个实现、彰显的阶段有关的信徒的义行，有太多可说的，但是无法在此细说。紧接下来的讨论只是开始回答这个问题，在本章结论中会更深入地谈这问题。

⁸⁸ 关于上两个段落中的观念，我受惠于葛富恩（Gaffin，同上，86-92）。

⁸⁹ 这是指未来的称义（这是罗二 3~10、15~16 强烈指出的），可能不是如有些人所主张的指一个原则，就是如果人们要因行律法称义的话，就要完全地行律法。

⁹⁰ 此处没有足够篇幅来说明这点，但参 Douglas J. Moo, *The Letter of James*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 134-36, 144; 亦见同作者, *The Letter of James*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 99-101 = 穆尔著，贺安慈译，《雅各书》，丁道尔新约圣经注释（台北：校园，1988），90-94。关于对雅各书第二章的更多分析，见本章结尾处。

在改革宗传统里常常谈到一事，它有不同的名称：“双重的称义”、或过去的因信称义和随后的因行为称义、或“起初的称义”和“第二次称义”，这可能会令某些人感到惊讶。⁹¹ 一个普通的例证或许有助于澄清这点。在美国，有些平价食品店会要人缴交年费，来取得在他们的店内购物的权益。一旦付了费，会员就必须出示会员卡作为已经缴费的证明。这卡使会员能进入这商店，但是它并不是这人能入内的最终原因。所缴的费才是最终的原因，这卡只是已经缴费的证明。我们可以说，这所缴的费用是进入商店的“因果关系的必要条件”，而更简单地称作为证据的会员卡是一个“必要条件”。⁹² 这卡是费用已付的外在彰显或证据，所以对入店来说，所付的金额和这卡都是必需的，但是对得以入店而言，它们没有相同的条件上的力道。我们可以称所付的费用是“第一要务”或“终极”条件，而这卡则是“第二要务”条件。⁹³

同样地，基督使人称义的刑罚性之死是“一次而永远”付上的价款（来九 12；参：九 26~28），⁹⁴ 而在基督徒信仰场景中的善

⁹¹ 有个有助益的讨论是 Heppe, *Reformed Dogmatics*, 562–63。亦见 John Owen, *Justification by Faith* (Grand Rapids: Sovereign Grace Publishers, 1971), 137–52。欧文认为有两个阶段：(1) 在信心开始之时的绝对的称义，和 (2) 借着信靠基督为辩护者而持续在称义的状况中，祂向父神祈求，让祂的挽回祭的死为继续的罪带来赦免。亦见 Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, vol. 2, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison Jr. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1994), 685。杜仁田认为称义有多个时间阶段：(1) 信徒在信心开始时的称义状况；(2) 在圣徒一生中对特定之罪的赦免，这是基于过去和持续被称义的状况；(3) 紧接在死后所作的关于这称义的宣告；和 (4) 后来在最后那日公开地——“根据先前的称义所作的一个奖赏的宣告”。

⁹² 关于这点，爱德华滋 (Jonathan Edwards) 提议“区别有因果关系的条件要求和非因果关系的条件要求” (Samuel T. Logan, “The Doctrine of Justification in the Theology of Jonathan Edwards,” *WTJ* 46 [1984]: 32)。

⁹³ 关于后者这范畴，见：同上，p. 38。

⁹⁴ 虽然在此强调基督使人称义的死，我却不是要把祂所归算的顺服生命和使人称义的复活排除于这个一次而永远的称义之外。

行，则成了这样的信心在最后审判时的必然证据。对称义而言，基督的工作是“因果关系的必要条件”，而信徒的行为则是它的一个“必要条件”。爱德华滋（Jonathan Edwards）称基督的工作是“因果关系的称义”，而在这时代末了时，信徒的顺服则是“彰显的称义”。⁹⁵ 这个彰显的证据不仅是审判过程的一部分，也成为证据，推翻了世人对信徒的信心和因顺服基督而有的行为所作的错误判决。这不是说应该把 *dikaioō* 译作“提出法庭上的证明”，而是说它有“伸冤”的观念在内，在这里的文脉中，这是基于善行的存在。

当然，善行不过是这最后“彰显的称义”的一部分，因为我们已经看到，信徒的复活也成了这实现的末世彰显的一部分。在此或甚至在本章后面的结论中，都无法提出所有关乎称义之“善行”的讨论。所以，接下来的讨论仅限于这类行为与圣徒复活的连结。特定地说，以下的经文显示，在信徒肉身复活和他们按行为所受的最后审判之间有不可分的连结。我相信，信徒如何可说是按行为受审判（如：林后五 10），却还是因信称义，这个连结会为这问题提供更多的亮光。

哥林多后书四章 6 节～五章 10 节

本段经文把圣徒的最后复活与他们按行为受审判作紧密的连结。如先前略略提过的，现今时代中的属灵复活不是世人眼所能见的（林后四 6～11、16～18），这复活将以身体复活的形式彰显出来（林后四 14，五 1～5）。这里格外重要的是哥林多后书五章 1～10 节。

我们原知道，我们这地上的帐棚若拆毁了，必得神所造，
不是人手所造，在天上永存的房屋。我们在这帐棚里叹

⁹⁵ Logan, “Doctrine of Justification,” 39。或者可以称之为“内在的称义”和“外在的称义”：前者只会被神和信仰群体认识到，后者是在末世时透过信徒的行为将内在的判决向所有世人显明。

息，深想得那从天上来的房屋，好像穿上衣服。倘若穿上，被遇见的时候就不至于赤身了。我们在这帐棚里叹息劳苦，并非愿意脱下这个，乃是愿意穿上那个，好叫这必死的被生命吞灭了。为此培植我们的就是神，祂又赐给我们圣灵作凭据。所以，我们时常坦然无惧，并且晓得，我们住在身内，便与主相离。因我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见。我们坦然无惧，是更愿意离开身体与主同住。所以，无论是住在身内，离开身外，我们立了志向，要得主的喜悦。因为我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报。

基于（“所以”，*oun*〔五 6〕）第 1~5 节所说明的那实现的复活，信徒应当“坦然无惧”（第 6 节），第 7 节说，“因为〔在现今的时代〕我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见”（来认识我们现今的属灵复活，和尤其是它最后无可避免地要以肉身复活的方式显现）。所以，第 1~5 节和第 7 节都为第 6 节的“坦然无惧”提供了基础，那是对复活这事实的信心，尤其是因为这是未来要在肉身上实现的。接着第 8 节又重复“坦然无惧”，这仍是基于第 1~5 节，关乎要来的复活。这样的胆量是在面对苦难时不可少的（林后四 7~12、16~17）。第 9 节继续这论述，肯定说，基于（*dio*，“所以”）因为深信将有肉身复活（第 1~5 节）而有的坦然无惧的心（第 6、8 节），信徒应当尽力“得主的喜悦”。对那要来之复活的信念所激发的胆量，会激励人来讨神的喜悦：因为神将帮助信徒，使他们从死里复活，他们现在就应该表达他们的感谢，行祂所喜悦的那些事。⁹⁶ 第 10 节提出基督徒应该讨神喜悦的进一步理由：“因为”（*gar*）他们全都要（以复活的身体）出

⁹⁶ 哥林多后书四章 14~15 节明白地说出同样的理由，可是那里所用的是“感谢”的言语，而不是“得……的喜悦”。

现在神的法庭前，“叫各人〔为善行或恶行〕受报。”他们应该受激励行善，以讨神的喜悦，因为他们将要为他们如何生活而交账。

这段经文中不常被留意到的一个要点是，讨神的喜悦，和因此行善，至终所依据的不仅是对未来复活的信念，也是复活生命已经开始的事实。所以，要讨神喜悦和行善的心志，乃是出于这种已经启动的复活生命的更新大能（林后四 16 的意思也是如此），这生命显示与基督的复活生命认同，包括现在（林后四 10~11，五 14~15）和预期到末日（林后四 14）。

有鉴于此，保罗相信，真信徒——就是那些现在真正认同于基督的复活、也将在最后大审判时被认同于祂的肉身复活之人——将以复活的身体在“审判台”前“出现”或“显露出来”。鉴于保罗思想的更广文脉，我们知道：这样的人受审判，不是按他们的行为是否完全，而是按他们是否有善行的果子，那是与他们的复活生命和与基督这位复活者的联合一致的，也是它的结果。⁹⁷ 所以，被衡量的乃是品质（就是“在基督里”复活的品质），行为是从它产生的。⁹⁸ 进一步显明这一点的是，保罗谈到信徒未来由“神所造，不是人手所造……的房屋”，那是他们“愿意穿上”的（林后五 1~4），那正是他们的复活身体：他们深愿“穿上……，好叫这必死的被生命吞灭了”（五 4），并且“被遇见的时候就不至于赤身了”（五 3）。所以，对照五章 1~4 节，五章 10 节包括了一个观念，就是一个人所“穿上”的就是讨神喜悦的好行为，它与那人的复活品质有密不可分的连结，也是出于它，那品质在末日时

⁹⁷ Kirk, *Unlocking Romans*, 224, 226 亦如此认为。

⁹⁸ 在这方面，哥林多后书五章 10 节从复数的“行为”（*ha*〔直译，“这些事”〕）变为单数的“善或恶”（*agathon eite phaulon*），这似乎表示“整体行为要受审判”，所以要受赏罚的不是个别的行为，而是品格（遵循 Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 2005], 407-8）。

在肉身上彰显出来。⁹⁹ 而且，因为他们是“在基督台前显露出来”，复活的基督亲自承认他们与祂的复活认同（亦见：林前十五 22~23），并且对他们和他们的行为做出正面的评价。

这表示，信徒是先复活，紧接着才是“按着本身所行的受报”。记得本章前面说，保罗在其他地方视信徒的复活为他们的称义的一部分，让他们从世人对他们所作的错误判决中得伸冤，也叫他们从因他们自己得罪神而受肉身死亡的刑罚中被判无罪。所以，信徒先“显露”为已经因着他们复活的身体而被公开称义了，紧接着才是他们于“基督审判台”前受审。在这方面，信徒按行为所受的最后审判，是“反映、并且进一步证明他们的称义，那是已经因着他们的身体复活而显明的”。¹⁰⁰ 此外，我们先前指出，信徒现在就开始有基督恢复的形象，并在最后复活时要完满实现、完全地有那形象。¹⁰¹ 这表示，当他们在他们复活的身体里站在审判宝座前时，他们也是在末后亚当的完全形象里，并与祂联合，那还包括了他们公义、顺服特性的证明。这义的顺服是从主再来之前的时代就开始了，那实际上是在那时代中开始有基督形象的部分意义。¹⁰²

相形之下，其他宣称已经认同于基督的复活，却没有结出这样果子的人将被显为“赤身”——也就是说，不被显明为“在基督里”复活，没有新的、得生命的行为。结果就是，他们在接受这法庭评估时会“经不起考验”（林后十三 5，《思高圣经》、《现代中文译本修订版》、《新译本》、《和合本修订版》、《中文标准

⁹⁹ 正如基督的复活生命已经透过圣徒、当他们仍在地上身体内时就开始在属灵上“彰显出来”（*phaneroō* 的不定过去式被动语态）了（林后四 10~11），所以它要在这时代末了时，在他们的复活身体内全然“彰显出来”（仍然是 *phaneroō* 的不定过去式被动语态）（林后五 10）。

¹⁰⁰ Gaffin, *By Faith*, 99-100.

¹⁰¹ 关于前者，见：林后三 18，关于后者，见：林前十五 45~54；亦见：罗八 29，它包括这两者。

¹⁰² 在本段落中，我受惠于 Gaffin, *By Faith*, 99-101。

译本》、《新汉语译本》；参：林前十一 19），因为他们“徒受神的恩典”（林后六 1），因此仍然“和不信的……同负一轭”，是“和黑暗……相通”，以“不义”为特征（林后六 14）；并且是与魔鬼认同（林后六 15，十一 13~15）。¹⁰³ 这样的人将与不信之人的世界一同受审判，因为他们“装作仁义的差役，……他们的结局必然照着他们的行为”（林后十一 15），因为他们的行为显示了他们真正、不信的特性（亦见：太七 15~23）。¹⁰⁴

这意思是，哥林多后书五章 10 节并不是说基督根据各人不同的行为而把不同的奖赏分给“得救”的基督徒。确切地说，有些人要被显明是真实的、复活的、和结果子的信徒，而其他人则不是。关于后面这群人，可以说这段经文是表达一个观念，就是有个透过审判而彰显的称义或伸冤。哥林多前书三章 13 节表达了一个非常类似的观念：“各人的工程必然显露〔*phaneros*〕，因为那日子要将他表明出来，有火发现；这火要试验各人的工程怎样。”这是说：在末日时，有些人得救，其他人则被审判。¹⁰⁵

哥林多前书四章 3~5 节

这个未来的“称义彰显”也出现在哥林多前书四章 3~5 节。虽然这段经文没有提到复活，却被包括在此处的讨论里，因为它所用正式“称义”的言语关联到显明那先前不可见和不可知的事：

¹⁰³ 虽然哥林多后书十一章 13~15 节是特定地指错谬的犹太人基督徒教师，它也可应用到哥林多教会中那些遵循这类人，因此与他们认同的人（参：林后十一 3~4）。

¹⁰⁴ 关于哥林多后书五章 1~4 节里“穿衣”和好“行为”之间的连结，我一般而言是遵循 Hafemann, *2 Corinthians*, 217 = 哈费曼著，《哥林多后书》，241 页。

¹⁰⁵ 关于以这样的意思来说明哥林多前书三章 10~17 节，见 Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 143-45。

我被你们论断，或被别人论断，我都以为极小的事；连我自己也不论断自己。我虽不觉得自己有错，却也不能因此得以称义；但判断我的乃是主。所以，时候未到，什么都不要论断，只等主来，祂要照出暗中的隐情，显明人心的意念。那时，各人要从神那里得着称赞。

哥林多教会问题的一部分是有些人不认为保罗是位有权柄的使徒（林前一 11~12，三 3~4，四 9~13，九 3）。¹⁰⁶ 虽然教会中有些人，或甚至有个“人的法庭”，可能断定保罗没有真正神的先知的印记（第 3a 节），他也不试图为了被视为已经得“称义/伸冤”（*dikaioō*）而对这些负面论断作自我辩护（第 3b~4a 节）。反之，保罗说，“判断我的乃是主”（第 4b 节），决定性的称义/伸冤仅是从祂而来的。但是，保罗所谈的称义/伸冤显然是发生在末日，当“主来”的时候（第 5 节）。那时，主要“显明人心的意念”，好叫那过去不清楚的变得清楚。然后基督要检视那动机，判定它们是有缺欠的或是配得“称赞”的。¹⁰⁷ 在这文脉里，保罗想到的是他自己（其次是使徒圈子，连同所有的真信徒），所以在这文脉里，哥林多前书四章 3~5 节的结论是，与世上势力否认他是真正神的使者相反，保罗的动机将被证明为真正符合神的先知仆人和真信徒的动机（帖前二 2~4 亦然），并且“他要从神那里得着称赞”。其他人的动机将被显明为恶，他们将要受最后

¹⁰⁶ 见 Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 161-62; Richard B. Hays, *First Corinthians*, IBC (Louisville: John Knox, 1997), 65-66。他们都认为，哥林多人正在指控保罗在他的事工里有不正的动机。

¹⁰⁷ 实际上，保罗只有提到会有“称赞”，虽然他在此可能只是着眼于奖赏好的动机，并假设也会审判不良的动机。可是，狄瑟顿（Thiselton, *First Epistle to the Corinthians*, 344）说，“称赞”（*epainos*）有一般性的“承认”意思，可以包括正面及负面的评断，虽然保罗在其他八处使用这字时，都是正面的意思。

的审判（林后十一 13~15）。¹⁰⁸ 所以，这段经文乃是聚焦于行为背后的动机，这还是针对末日时被检视之人的品格（也就是说，真信徒被认定为“属基督的”〔林前三 23〕），而不只是这人的外在行为。这基本上与我对于哥林多后书五章 10 节在文脉中的意思所作的结论相同。

再次，最后的称义使那“在基督里”被称义的品格成为眼所能见的，而在基督两次降临之间的时代中，那品格却非不信之眼目所能见的。

启示录二十章 11~15 节

这是另一段重要的经文，讲到按行为受审判与基督徒在最后审判时之地位的关联。有些时候，人们会过度强调最后审判时圣徒与基督的死和复活的认同，以致认为他们是免于“按着他们的行为”受审判，像不信者受审判的方式那样。但启示录二十章 11~15 节却是按行为审判的典型表述。

我又看见一个白色的大宝座与坐在上面的；从祂面前天地都逃避，再无可见之处了。我又看见死了的人，无论大

¹⁰⁸ 哥林多前书四章 1~5 节又继续三章 9~17 节的思路，但受限于篇幅，我只能概述我对后面这段经文的看法。这位建造的人是基督徒领袖或传道人，这建筑物是奠基于基督的圣殿，在根基上建造的材料（=“各人的工程”）就是那些被带人这信仰和/或被传道人牧养的基督徒（林前九 1 也是这意思）。得存留的工程是那些被牧养的圣徒最后的得赎（暗示得复活），被烧毁的工程则是被牧养的人至终受到最后的审判，可是这传道人“自己却要得救”。因此，保罗下结论说，“若有人〔任何表明信仰的信徒〕毁坏〔见：六 18~19〕神的殿，神必要〔在最后审判时〕毁坏那人”（三 17）。关于对哥林多前书三章 9~17 节的更多说明，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004); 关于类似的见解，见 Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 142-45。

小，都站在宝座前。案卷展开了，并且另有一卷展开，就是生命册。死了的人都凭着这些案卷所记载的，照他们所行的受审判。于是海交出其中的死人；死亡和阴间也交出其中的死人；他们都照各人所行的受审判。死亡和阴间也被扔在火湖里；这火湖就是第二次的死。若有人名字没记在生命册上，他就被扔在火湖里。

约翰看见，“死了的人，无论大小，都站在宝座前”，这前提是不义的人和义人最后、最大的复活终于发生了（对照：启二十 5；参：但十二 2；约五 28~29；徒二十四 15）。五章 6 节说，羔羊站立在宝座前，这表示复活的生命，强调了二十章 11~15 节这里的相同观念，其中第 13 节清楚表示复活的人正站在神的宝座前。

“案卷展开了”和“另有一卷展开，就是生命册”这两个子句，结合了对但以理书七章 10 节（“案卷都展开了”）和但以理书十二章 1~2 节（“你本国的民中，凡名录在册上的，必得拯救，……得永生”）所作的引喻。但以理书七章中“案卷”的要点是聚焦于末世迫害神百姓之人（们）的恶行，他（和他们）要为此受审判。但以理书十二章 1 节所提到的册子也是关于末世，可是它乃是一幅救赎的意象。那些“名录在册上”的人将蒙赐复活的生命，而册上无名的人则要受最后的审判。所以，启示录二十章 11~15 节的异象提供确据：所预言的最后审判和救赎性的复活必然发生。五章 1~9 节的展开书卷有部分是指审判的开始，但是其中的意象却更为广泛地指：在基督最后再来之前、在历史尽头时达到高潮的期间里，牵涉到审判和救赎的所有面向的命令。二十章 12 节这里所强调的就是这个末时的审判，虽然最后的拯救也包括在其中，却只是次要的。¹⁰⁹ 就像在十三章 8 节和十七章 8 节一

¹⁰⁹ 关于启示录中这两册书卷的整个旧约圣经和犹太教背景，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids:

样，引入“生命册”是要让人注意到那些从其中除名的人，可是，它当然也次要性地提到那些名字记录在这册上的人。

“死人受审判”这短语显示了审判这个焦点，也表示二十章 11~15 节是补充前面十一章 18 节对于最后审判的较短叙述（十一 18 也出现了几乎完全相同的短语，“审判死人的时候也到了”）。即使十一章 18 节也是聚焦于审判恶人，那里却也包括了“奖赏”神的“仆人众先知和众圣徒，凡敬畏〔神的〕名的人”。醒目的是，相同的短语“连大带小”在十一章 18 节指信徒的所有类别，在十九章 18 节却指非信徒的所有类别，所以，在二十章 12 节，同样的短语就可能是包括所有的信徒和非信徒。审判恶人的基础（*kata*，“凭着”）就是“这些案卷所记载的”他们的恶行。这些案卷的记录是个隐喻，指神的记忆，它绝无遗漏，要在末时被带到它们前面之恶人的恶行提供记录。

就像在二十章 12~14 节一样，二十章 15 节再次带出最后审判的意思，目的是要强调。任何人“名字没记在生命册上，他就被扔在火湖里”。这是暗示，所有名字记在“生命册”上的人都免受这审判，这是三章 5 节和二十一章 27 节明白表示的：“我也必不从生命册上涂抹他〔得胜之人〕的名”（三 5）；“名字写在羔羊生命册上的〔得胜之人〕”（二十一 27）。那些被记在“生命册”上的人不必经历恶人所受的同样审判，这样的意义有其证明，就是《七十士译本》的但以理书十二章 1 节的肯定陈述：“凡名录在册上的，必得拯救〔也就是复活〕。”

能救真正圣徒的这本“生命册”究竟是什么？这册子的全名是“被杀之羔羊生命册”（十三 8〔参：二十一 27：“羔羊生命册”〕）。所加上的描述是表归属或来源的所有格。因为与这册子的关联而赐给他们的“生命”，是因为他们与羔羊的义行认同（注

Eerdmans, 1999) 关于三章 5 节，十三章 8 节，十七章 8 节，二十章 12、15 节的讨论。

意羔羊是如何“配得”，在五 4~9 让祂能“展开这书卷”〔参：五 12〕），尤其是认同于祂为他们所受的死，那表示他们也同样认同于祂的复活，这复活“胜过了”死亡（参：五 5~13）。他们不会因他们的恶行而受审判，因为羔羊已经为他们代受了：祂为了他们而被杀（一 5，五 9 尤其如此；还有：十三 8）。羔羊在神面前承认所有名字记在这册上的人（三 5），以及与祂的义（就是配得尊荣）、祂的死、和祂的复活生命认同的人。

信徒被记在这册上，也是要叫他们与羔羊的复活生命认同，有三项事实显明这点：(1) 这册子的名称，“生命册”（关于这点，见：三 5，十三 8，十七 8，二十一 27）；(2) 引喻但以理书十二章 1~2 节，“凡名录在册上的，必得拯救”和“复醒……得永生”；(3) 羔羊配“展开书卷”，这也是引喻但以理书七章 10 节和十二章 1~2 节，祂能有“这书卷”，是因为祂在复活生命中的“地位”（五 5~9）。¹¹⁰ 无可避免的结论就是，名字被记在这册子上的圣徒是与羔羊的复活生命认同了。

至终，神知道那些人是藏身于羔羊里面，被记在这册子上来得永远复活生命的产业。我们已经看到，保罗会认为真信徒要按着行为经历某种审判，启示录对此提出另一观点，说圣徒的行为和非信徒的行为是按不同方式衡量的。实际上，真圣徒是按着他们名字在“生命册”上来评估的，这是将他们与羔羊的完全尊荣、祂为他们所受的死刑和复活认同。所以，那些“相信耶稣”和“在主里面而死的人……息了自己的劳苦，作工的果效〔*erga*〕也随着他们”（十四 12~13）。因此，在最后那日对他们的行为所作的任何评估，都是根据他们已经被视为与复活的羔羊认同，他们的行为也是“在〔复活的〕主里”做的。关于保罗“按行为审判”的经

¹¹⁰ 可是，关于五章 2~9 节的书卷和二十章 12、15 节的册子之间的不同，见：同上，对那些经节的注释。

文，我也得到相同的结论。保罗的经文更聚焦于评估信徒的行为，启示录的经文则更聚焦于与基督的尊荣、死、和复活认同。

结论

起初的称义和最后的称义（或说双重称义）是基于信徒与基督的联合，前者是因着信，后者是借着三重的证明：(1) 肉身复活，(2) 神对世界所作的公开宣告，和 (3) 根据行为评估。本章中到目前为止，我只能发展第一和第三点，就是复活，和在某种程度上善行是如何与复活、也因而与称义相关联的层面。这有部分就是“已经实现和尚未完全实现”之末世论的典型例子。尤其是，到现在为止，我们在本书中一再看到，基督的复活和信徒与那复活的认同是末世新造的开始。我在本章中尝试证明的是，基督的复活和信徒与那复活的认同，是对耶稣和祂的百姓所作的称义／伸冤。在这方面，称义不只是个末世观念，也是末世新造的一个面向。

穆尔 (Douglas Moo) 就雅各书第二章所说的，也是对我在这部分里到目前所说的一个很好的总结：

信徒凭着自己一定是当受神的审判：我们必须完全顺服“君尊律法”，却永远无法如此（第 10~11 节）。但是我们怜悯的态度和行为〔=善行〕将被算为基督在我们里面的证据。我们之能有在审判时得伸冤的确信，其〔最终〕根基就在于与〔复活的〕那位的联合，祂为我们完全地实现了律法。¹¹¹

穆尔的评论可作为进入本章最后部分的一个很好的过渡，这部分要更直接地聚焦于善行与称义之关联的题目。

¹¹¹ Moo, *James* (1985), 99 = 穆尔著，《雅各书》，90 页。

圣徒最后的末世称义／伸冤：借着公开显示他们的善行

从初期教会起，就有关于因信称义如何与最后按行为审判相关联的讨论，甚至说信徒也要受那审判。在前面部分，我讨论了与复活和审判有关的行为；在这部分，我要进一步谈关乎称义之行为的题目。接下来的看法总结了较近代的另一些解释，代表先前关于这议题的观点。

关于称义是如何与最后按行为审判有关联的不同解释

在列举关于称义如何与最后按行为审判有关联的不同解释之前，我要指出，对这问题的一条进路是简单地说，这两者至终无法调和，因为保罗的思想不一致。¹¹² 虽然有人认为这种解决之道可信，它却没有充分处理保罗显然相抵触的观点是如何与彼此有关联的。

可是，其他人则认为，称义与最后按行为审判是可以调和的。有数种不同的解决方式被提出。¹¹³ 可以按以下方式将称义和善行视为一致的：

1. 因信称义和信徒按行为称义（或审判）是假设性的，尤其是在如罗马书二章 13 节的文脉里。这是说，有两条称义的

¹¹² 见：如 William Wrede, *Paul*, trans. Edward Lummis (London: Philip Green, 1907), 77–78。

¹¹³ 下列各种解释是根据 Dane Ortlund, “Justified by Faith, Judged according to Works: Another Look at a Pauline Paradox,” *JETS* 52 (2009): 323–39。我只会指出各个观点的一位或两位代表性学者，可是每一位都有些无法在此详述的差异。

途径，借信心或借行为，后者只有借着完全才能达到，所以罪恶的人类只能借着信来领受称义。¹¹⁴

2. 按行为称义或审判，必须透过理解保罗修辞的目的来看，¹¹⁵ 这目的会因他所回应的情况和听众而有不同。例如，有些读者对他们的救恩没有确据，他们需要透过恩典、仅仅因信称义的信息，而其他读者则过度自信，对于他们的救恩持有一种错误的安全感，他们必须被告知他们将面对一个根据行为的审判。所以，根据这种看法，因信称义和按行为受审判在神学上如何并行，并不全然清楚。¹¹⁶
3. 按行为审判圣徒是在时间尽头时，为着不同程度的忠心服事而赐下不同的奖赏，所以是发生在他们已经因信称义之后。¹¹⁷
4. 最后的称义和宣判无罪是仅仅根据行为。¹¹⁸
5. 称义和审判是根据信徒与基督的联合，前者是因信而来，后者是对行为的一种评估，那些行为必定是出于真心心与基督联合和借着圣灵加添的能力。¹¹⁹

¹¹⁴ 见：如 Frank Thielman, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994), 172–74 (n42 提出对罗二 13 的另类解释)。

¹¹⁵ 关于这点，见 Neil Elliott, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy, and Paul's Dialogue with Judaism*, JSNTSup 45 (Sheffield: JSOT Press, 1990), 221–27。

¹¹⁶ 见：如 Nigel M. Watson, “Justified by Faith: Judged by Works—An Antinomy?,” *NTS* 29 (1983): 214–20。

¹¹⁷ 见：如 George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 612 = 赖德著，马可人、杨淑莲译，《新约神学》，二册（台北：中华福音神学院出版社，1984-1986），675–76 页；Paul Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 273–77。

¹¹⁸ Chris Van Landingham, *Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 2006)。

由于篇幅所限，无法在此评估所有这些不同看法。以下的讨论最能反映最后一个选择，那也是我所赞同的。

称义和最后审判都是基于基督徒借信心与基督联合

称义和最后审判的基础在于信徒与基督的联合。称义是仅仅因信而来，而审判则发生于检视行为的这个基础上，这些行为是真正与基督之间信心联合的果子，是借着圣灵加添的能力。接下来的讨论是聚焦于末日时，按行为审判那些已经单单因信称义之人的意义。

保罗书信相关的经文

在新约圣经里，有几处经文说人是因行为称义。其中一个很著名的是罗马书二章 13 节：

¹¹⁹ 见：如 Piper, *Future of Justification*, 184–86。这看法与 Klyne R. Snodgrass, “Justification by Grace—to the Doers: An Analysis of the Place of Rom. 2 in the Theology of Paul,” *NTS* 32 (1986): 72–93 一致。斯诺德格拉斯 (Snodgrass) 主张，称义排除了为要赢得救恩而作的“律法上的行为”，但是包括了对被恩典激发而做的不完全行为的一种评估。这种看法可能与汤姆·赖特的立场一致，我认为这看法很模糊，但是可以将之概述为，因信称义是为了反驳初代教会中因种族优越感而产生的纷争，那纷争包括说行为有助于最后被判无罪（见：如 N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective* [Minneapolis: Fortress, 2005], 111–14 = 赖特著，邵樟平、邵尹妙珍译，《保罗神学崭新观》〔香港：天道，2008〕，174–79）。汤姆·赖特确切是如何将单单因信称义与最后按行为审判连结，这点并不清楚。关于对汤姆·赖特的多面向称义观念的评估，见 Piper, *Future of Justification*，其中有对赖特关于称义之讨论所作的方便的鸟瞰。除了派博之外，对赖特在这议题上的立场所作的负面评估，见 Peter T. O’Brien, “Was Paul a Covenantal Nomist?,” in *The Paradoxes of Paul*, vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism*, ed. D. A. Carson, Peter T. O’Brien, and Mark A. Seifrid (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 249–96。关于对行为与称义之间关联所持不同立场的评估，亦见 O’Brien, “Justification in Paul,” 89–95（欧白恩自己也赞同以上第五种看法）。

原来在神面前不是听律法的为义，乃是行律法的称义。

关于这节经文，有两种主要的解释。有些人对未来时态（“将被称义”）的解释是，它不是指未来，而是表述一个原则，就是如果要借着遵行律法称义的话，那就需要完美地行律法：这是“如果一个人要被称义的话，就必须达到的标准”。¹²⁰ 其他人认为，罗马书二章 13 节指的是最后的审判，那时那些信基督的人有“好行为”（虽然并非完美），因此要基于那些行为而“将被称义”。¹²¹ 那些拒绝这种看法、赞同第一种看法的人的理据是：保罗在使用动词 *dikaioō* 时，通常不是指在最后审判时的伸冤，而是指“神所宣告为无罪的判决”，那是只会借着人的信而来的（可是，我们已经看到，这动词在林前四 4 是用来指未来的）。

从保罗用法的观点来看，第一种看法当然可行，但是紧接的上下文，尤其是罗马书二章 3~10 节，却似乎是聚焦于以最后的审判（因此，注意下面划线的词语）为“行律法的”被“称义”的场合。罗马书二章 3~10 节说：

你这人哪，你论断行这样事的人，自己所行的却和别人一样，你以为能逃脱神的审判吗？还是你藐视祂丰富的恩慈、宽容、忍耐，不晓得祂的恩慈是领你悔改呢？你竟任着你刚硬不悔改的心，为自己积蓄忿怒，以致神震怒，显祂公义审判的日子来到。祂必照各人的行为报应各人。凡恒心行善、寻求荣耀、尊贵和不能朽坏之福的，就以永生报应他们；惟有自私、不顺从真理、反顺从不义的，就以忿怒、恼恨报应他们。将患难、困苦加给一切作恶的

¹²⁰ Moo, *Romans*, 144 = 穆尔著，《罗马书》，269-70。

¹²¹ 持这种立场的代表人物是 Cranfield, *Epistle to the Romans*, 1:154-55 = 潘秋松译，《罗马书注释》，上册，214-15 页；Snodgrass, “Justification by Grace”。

人，先是犹太人，后是希腊人；却将荣耀、尊贵、平安加给一切行善的人，先是犹太人，后是希腊人。

这些经文所聚焦的，不只是最后审判的时候，也是奖赏那些“行善”之人的时候（第 7、10 节）。在这文脉里，最好把第 6 节（“祂必照各人的行为报应各人”）解释为：将会对所有人的行为进行司法性的评估；有些人会被判定有缺欠，因而受审判，其他人则被认定为有善行，不会受审判，却要得生命。因此，当想到前面这样的文脉时，似乎就最好把保罗在第 13 节的话——“行律法的称义”——理解为指最后的审判，那时，那些相信基督、并且有善行的人，要基于他们的行为而被“称义”和“伸冤”，尽管那些行为并非完美。这种按行为审判的观念也反映在后面的罗马书十四章 10、12 节，虽然没有“称义／伸冤”的言语：

你这个人，为什么论断弟兄呢？又为什么轻看弟兄呢？因我们都要站在神的台前。……这样看来，我们各人必要将自己的事在神面前说明。

哥林多后书五章 10 节肯定同样的事，只是仍然没有“称义／伸冤”的词语。¹²²

因为我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报。

如我们在哥林多后书五章 10 节所看到的，以复活的身体站在神审判宝座前的同样观念，有可能也是罗马书十四章 12~14 节的假设。若是这样，对于真信徒而言，要向神交“账”的人，乃是那刚

¹²² 关于这点，见本章前面在“哥林多后书四章 6 节~五章 10 节”标题下的更多说明。

刚经历了救赎性的肉身复活的人，那人的行为被认为是与复活的基督有直接关联的行为。

雅各书第二章的经文

雅各书二章 14~26 节这段著名的经文支持同样的概念，就是我们刚才在保罗思想中看到的：

我的弟兄们，若有人说自己有信心，却没有行为，有什么益处呢？这信心能救他吗？若是弟兄或是姐妹赤身露体，又缺了日用的饮食；你们中间有人对他们说：“平平安安地去吧！愿你们穿得暖，吃得饱；”却不给他们身体所需用的，这有什么益处呢？这样，信心若没有行为就是死的。必有人说：“你有信心，我有行为；你将你没有行为的信心指给我看，我便借着我的行为，将我的信心指给你看。”你信神只有一位，你信的不错；鬼魔也信，却是战惊。虚浮的人哪，你愿意知道没有行为的信心是死的吗？我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义吗？可见信心是与他的行为并行，而且信心因着行为才得成全。这就应验经上所说：“亚伯拉罕信神，这就算为他的义。”他又得称为神的朋友。这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。妓女喇合接待使者，又放他们从别的路上出去，不也是一样因行为称义吗？身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的。

此处没有足够篇幅来对这段棘手的经文作详尽的讨论，但是以下是对我所认为关于称义的确定之事的概述。一个典型罗马天主教的想法和某些更正教的观点的理解是，使人称义的不单单是信心，对信徒的称义而言，行为也有同样的重要性。也就是说，相信基督的死和复活，这和行善都同样是建立与神之间一种救赎关

系和在神面前为义地位的基础。所以，这段经文被认为若非与保罗相抵触，就是澄清他所说的。

可是还有另一种看法是同样有可能的，而且我认为它更有可能。关键在于雅各书二章 14~26 节是如何与上下文连结。在一章 10~11 节，有个似乎是关于最后审判的引喻（“富足的人，在他所行的事上也要……衰残”）。然后二章 9~13 节就聚焦于一个“犯律法的人”，最后的审判要因此来临（第 13 节：“因为那不怜悯人的，也要受无怜悯的审判”）。第 14 节接着问一个问题，一个有信心却无行为的人，是否可以在这最后审判中得救（“这信心能救他”脱离这个最后审判吗？）。紧接在二章 14~26 节后面的经文也提到对罪的审判：“师傅……要受更重的判断”（三 1）。三章 6 节提到“舌头……能把生命的轮子点起来，并且是从地狱里点着的”，也可能是指这个审判。在这书信后面也继续审判的主题：神“能救人也能灭人”（四 12），五章 1~9 节警告那些逼迫他人的，“主来的日子近了”（第 8 节），还有“审判的主站在门前了”（第 9 节），这些分别是指对末时之急迫的期望，和要来的末时的审判。第 12 节也警告人不要“落在审判之下”。

鉴于这文脉，雅各书二章 14~26 节主要谈的，不可能是如何在今生得到在神面前的一种合宜的地位，而是主要关于在一个人生命末了时，信心和行为是如何与最后的审判有关联。重点是，真正的信心会结果子，因此有善行伴随；否则它就是“死的”。那样的信心不是真的或活的，而是某种空洞的相信，像是“鬼魔”所信的一样（第 19 节），那是对神之所是的一种纯认知性的承认，却没有信靠顺服的心。

所以，第 21~24 节提到连同信心的因行为“称义”，这可能有这种最后、末世性的意思。我在前面讨论过 *dikaioō* 的意思范

围，并下结论说，在保罗著作里，较好的翻译是“伸冤”，¹²³ 这包括两个意思，(1) 在今生使人从对他们的罪所作的有罪判决下得伸冤，因此借着基督与神建立关系，和 (2) 在这世代末了时，使这样的人在神的审判座前得伸冤，推翻世人对他们宣告的错误判决（也就是，推翻世人的不公判决，后者断定信徒的信仰错误，也断定神先前宣判他们无罪是错误的）。伸冤的这第二个面向是马太福音十二章 36~37 节所着眼的，在那里，耶稣说，

我又告诉你们，凡人所说的闲话，当审判的日子，必要句句供出来；因为要凭你的话定你为义，也要凭你的话定你有罪。

雅各书和马太福音不仅都着眼于未来最后审判时的称义/伸冤，也都提到善行（雅二 14~17）或好果子（太十二 33；同样见：太二十五 31~46），从而引入这议题。

如此将雅各书中的称义/伸冤理解为发生于未来审判之时，受到的一个反驳是，第 21~25 节说亚伯拉罕和喇合是已经被“称义”了，这似乎是把他们的称义放在过去，而不是未来；此外，第 24 节说，一个人“被称义”（现在时态），这似乎表示这个称义是发生于历史尽头之前的整段时间中。理解这点的最好方式是认为，他们之得伸冤，不仅是因信，也是因他们所行的行为证据。提到创世记二十二章的亚伯拉罕献以撒，那里的文脉支持这样的解释。在创世记二十二章 12 节，有声音从天上来，对亚伯拉罕说，“现在我知道你是敬畏神的了；因为你没有将你的儿子，就是你独生的儿子，留下不给我。”亚伯拉罕的顺服向神显示他有真

¹²³ 雅各书二章 21 节提到创世记二十二章 12 节的文脉，并不支持把它翻译为“被证明为义”。见 Ralph P. Martin, *James*, WBC 48 (Waco: Word, 1988), 91-95。例如，马饶富（Martin）把第 21 节翻译作“因他的行为〔显明〕被证明为义”（p. 91）。

正伸冤性的信心，这顺服就因此为那伸冤性信心之真正实际所受的判决伸冤。如果当时没有好行为，亚伯拉罕就不会领受这伸冤的宣告了；情况会是如此，因为没有好行为就表示他没有真正使人称义的信心。¹²⁴

可是，对照二章 14~26 节的前后文，很难否认，雅各是聚焦于最后审判时的伸冤，所以这段经文必须参照这点来解释。因此，亚伯拉罕顺服神关于以撒的命令，应该视为代表这位族长所行的许多善行，如我们适才看到的，它有这样一种末世的伸冤功能。¹²⁵那么，喇合的情况也是如此。雅各书二章 24 节根据亚伯拉罕的例子，列出一条普世性的原则：“这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。”注意这里是复数的“行为”，这肯定了，那证明他的信心的真实性质，以此对抗对他的信心的任何负面评估的，是亚伯拉罕一生中的许多善行。所以，考虑的是一个人整个一生的行为。确实，就如亚伯拉罕，一个人开头的善行是有伸冤性质的。可是，一旦觉察到关于一个人一生行为的整体观点，并将它放在雅各书中关于最后审判之前和之后的文脉，就自然会了解，雅各更广的焦点是在于一个人一生中所有的善行，它们在这时代末了时要得到神最后的伸冤性的认可，这认可能“救”人脱离最后的定罪（二 14，这节经文引入了我们的焦点经文，第 14~26 节）。¹²⁶

所以，雅各书二章 21~24 节的 *dikaioō* 肯定，“信徒在审判中最终的伸冤是基于那人所行的事，或至少会考虑到它们。”¹²⁷雅各书是说一个人可以有正确的信心（也就是产生结果的信

¹²⁴ 遵循 Martin, *James*, 94。

¹²⁵ 见 Moo, *James* (2000), 136。

¹²⁶ 雅各书其他地方对“救”的用法，似乎也是按着这种最后末世的方式（一 21，四 12，五 20，关于这点，见 Moo, *James* [1985], 101 = 穆尔著，《雅各书》，92-93 页）。

¹²⁷ Moo, *James* (2000), 134-35。穆尔关于雅各书二章 14~26 节的讨论，有助于我在这点上思想的定型。同样见 Martin, *James*, 82-101。

心)，而不是说应该于信仰之外加上善行。¹²⁸ 这种激发有果子的行为的信心（雅二 22 亦同），在最后审判时将证明一个人有真正称义的信心。

借着在全世界面前宣告，而公开证明圣徒最后的末世性称义／伸冤

在现今世代，关于信徒称义／伸冤的宣告只是对教会群体发出的；然而，在末了时，这种关于教会最终的伸冤宣告却要公开对世界发出（参：罗二 13~16）。虽然保罗实际上没有用到“称义”的言语来表达这确切的意思，以赛亚书却有如此作。这点的一个最醒目的例子，就是以赛亚书四十五章 22~25 节：

地极的人都当仰望我，就必得救；
因为我是神，再没有别神。
我指着自已起誓，
我口所出的话是凭公义，
并不返回：
万膝必向我跪拜；万口必凭我起誓。
人论我说：“公义、能力，惟独在乎耶和华；”
人都必归向祂。
凡向祂发怒的必至蒙羞。
以色列的后裔都必因耶和华得称为义，并要夸耀。

这是一段醒目的经文，因为第 24 节说，“公义、能力，惟独在乎耶和华”，接下来就说“以色列必被宣告为义”。所有的人都要屈膝，不论是因着信或是被迫，在这个世界场景中，所有人都要看见神的百姓是蒙神“伸冤”了，而其他的人则要“蒙羞”。这是保罗

¹²⁸ Moo, *James* (2000), 144.

应该知道的一个文脉，因为他在腓立比书二章 10~11 节明显地引喻以赛亚书四十五章 23~24 节。

以赛亚书五十三章 11 节是另一处预言以色列在末世得称义/伸冤的经文，可是新约圣经却将它视为已经实现—尚未完全实现：“我的义仆要称多人之义；并且祂要担当他们的罪孽”（参：徒三 13；罗五 19）。¹²⁹ 对这位义仆的工作和祂的被“高举”的回应是，“君王要向祂闭口”（赛五十二 13、15），并且他们要“看见”和“明白”从前未曾被看见或明白的。¹³⁰ 这将高潮性地发生在历史尽头时。

就如以赛亚书四十五章，以赛亚书五十四章也描绘出神的百姓得伸冤的最后的末世阶段。在以赛亚书五十四章 14~15、17 节，神宣告说，

你必因公义得坚立，
必远离欺压，不致害怕；
你必远离惊吓，惊吓必不临近你。
即或有人聚集，却不由于我；
凡聚集攻击你的必因你仆倒。
凡为攻击你造成的器械必不利用；
凡在审判时兴起用舌攻击你的，你必定他为有罪。
这是耶和華仆人的产业，是他们从我所得的伸冤（《和合本》作“义”）。

¹²⁹ NA²⁷ 的旁注列出这些经文引喻以赛亚书五十三章 11 节，我认为那是可能的，可是如果不是的话，新约圣经也显然有其他经文提到以赛亚书五十三章，将之理解为已经在基督第一次来临时开始实现了（例如：彼前二 22~25）。

¹³⁰ 这可能是指回应义仆的工作，包括相信和不信，后者在以赛亚书五十三章 1 节尤其明显，它有种已经实现—尚未完全实现的含义（关于“已经实现”的含义，见：约十二 37~41）。

可是，以赛亚书五十四章 13 节（“你的儿女都要受耶和华的教训”），确实被耶稣理解为已经在祂的事工中开始实现了（约六 45），所以，即使是以赛亚书五十四章 14~17 节，也可以理解为已经启动的实现了（虽然新约圣经没有任何地方提到这些经文）。

在时代的尽头时，神的百姓因着他们称义之信和因此而作的义行，要在所有人面前被承认是一直为义的。¹³¹

结论：在未来实现的末世阶段中，与已经启动之阶段有关联之称义／伸冤的性质

到目前为止，我已经讨论了未来称义／伸冤的三个面向：它之发生是借着 (1) 最后的复活，(2) 在末日公启动现神的百姓的善行，这与他们的肉身复活有直接关联，和 (3) 借着在整个世界面前宣告而公开证明。所产生的问题是，这种借着“按行为审判”的经文特定表达的在历史尽头的三重称义／伸冤，是如何关联到人在历史当中是因信称义的。难道在信仰开始时的称义判决是一个不完全的判决吗？对这问题的一个答案是，罪的刑罚被基督担负了，这宣告人为无罪，而他们的善行则宣告或使他们为义，借此完成了他们称义的正面的一面（这是通常所认为罗马天主教的典型进路，但也出现在某些更正教圈子里）。这不表示基督的实际顺服被转移到祂的百姓身上，宣告他们为义，而是说他们自己的顺服有助于宣告他们为义，或是有助于使他们在末日为义。这

¹³¹ 《致丢格纳妥书》五章 4 节引喻哥林多后书六章 8~10 节，列举一系列的描述，是世人如何看待信徒，与神如何看待信徒相对。其中一个描述是特定地根据“恶名、美名”（林后六 8b）这短语，将它改述为“他们被毁谤，但他们蒙伸冤”。保罗所说的“美名”（*euphēmia*）被表述为“他们蒙伸冤”（*dikaiountai*）。这里的时段是关于基督徒现今的生活，所以这位后世基督作者的理解是，世人所宣告的不公判决应被视为已经被推翻了，只是那些在信仰群体以外的人尚未认识到这点。

样，根据这种看法，基督的死和信徒的顺服协力，成为称义的原动力。¹³²

关于称义／伸冤的“尚未完全实现”的面向，我认为还有另一个更好的版本，就是信徒在今生不仅因为基督替代性的受刑而被宣告为无罪，也因着祂完全的义传给他们而被宣告为完全公义；¹³³然后，在这世代的尽头时，圣徒的善行（是不完全的）会称义／证明他们是真正在过去因着基督而被称义了。因此，称义的这种最后形式，与在耶稣里的因信称义是属于不同层次，但却与它有关联。善行是为信徒伸冤的标记，意指被宣告的证据，说他们已经真正借着基督称义了。善行所显示的，不仅是一个人先前真正的公义地位，可能也是世人判决的不公，那判决否定那样的行为是基督的见证，经常导致政治迫害。一方面，善行在最后末世审判时是绝对必要的，为的是证明和因此伸冤，表示一个人已经真正相信基督，并且被称义了，结果是这人得以进入新创造的永远国度中。另一方面，这些行为本身并不能使一个人进入永恒的国度，但是之所以蒙准进入，是因为这些善行被视为无可否认的外在标记，属于那些有内在称义之信的人。所以，这当中有种意思，就是起初那开始的末世称义判决是不完全的，这只是说，只有神和信徒群体知道它，但是到最后，这判决将被宣告给全世界。一方面，在末了时借着神的普世性宣告和借着复活与善行的

¹³² 可是，要记得的是，在罗马天主教看法内也有差异。例如，要记得，奥古斯丁是持上述看法，但是他相信，信徒的导致称义的顺服完全是神恩典的结果，而奥古斯丁之后的罗马天主教则更普遍地认为有某种重要的协力，其中信徒除了神的恩典在他心里的运作外，也行了某种顺服。

¹³³ 无可否认，支持后面这种看法的经文很少（如：林前一 30；林后五 221；腓三 8~9）。可是，有一个更广的圣经神学和系统神学方面的理由支持这观念，那是在本章前面部分一再尝试阐明的。例如，信徒之与复活的基督认同，这包括他们认同祂在受不公死罪之前的生命中被证明为真正无罪，所以信徒也认同于祂那完全无罪和公义的蒙伸冤的地位。

显明让人得知这判决，这就完成了先前对这判决的宣告。另一方面，一个人因为基督的工作而在神面前得着的义的地位，是在那人初信时就完全了。

所以，起初的称义和完成的称义（或说双重称义）是基于信徒与基督联合（包括祂的死和祂的复活），前者是因着信，后者是借着三重的证明：肉身复活、行为的评估、¹³⁴ 和对世界公开宣告。

¹³⁴ 最近有种解释趋势主张“信”等于“忠心”，或是“忠心地行善”（这似乎是 Wright, “Romans,” *NIB* 10:420 的立场）。这有时是根据加拉太书五章 6 节：“原来在基督耶稣里，受割礼不受割礼全无功效，惟独使人生发仁爱的信心才有功效。”因此，所提出的观念是，信心是在爱里彰显出来，表示爱本身是信心的一种形式。这样就得出结论：“因信称义”的意思是因着一个人信靠的态度、连同像爱等善行而称义，这实际上就是“具体化的信心”。见：如 Norman Shepherd, *The Call of Grace: How the Covenant Illuminates Salvation and Evangelism* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2000), 50–52。谢帕德 (Shepherd) 认为，拯救之信的定义，有一部分是顺服神的诫命。派博 (John Piper, *Future Justification*, 204–6) 中肯地回应了这种对加拉太书五章 6 节的观点。对他的论述应该作更深入的总结，但是基本上他说，加拉太书经文里关身语态的 *energoumenē* (“表现出来”，《和合本》作“使人生发”) 并没有信心越过本身而以爱表现出来的观念，所以信和爱至终不是相同之事。此外，不带冠词的分词 (*energoumenē*) 被放在一个不带冠词的名词 (*pistis*) 后面，最好理解为形容用法的功能：“信心，透过爱而有功效”。

把“善行”定义为信心的一种形式还有另一个问题。在整个新约圣经中，“信心”和“行为”都是成对比的。这样的对比是明显的证据，表示这两者不属同一个实际。必需有极强的证据才能有力地主张可以把这对比削减到几乎无有的地步。见：如罗马书三章 28 节。是否有可能保罗会肯定说，以相信的心而行出的“律法的行为”会使人称义呢？保罗在罗马书第四章提到大卫和亚伯拉罕的行为（包括归信之后的行为），这在罗马书三章 28 节连结到“律法的行为”，他说信徒的行为不会有助于称义。同样地，提多书三章 5、7 节（“祂便救了我们，并不是因我们自己所行的义，……因祂的恩得称为义”）似乎把圣徒的义行也包括在内，他们不能有助于救恩。这似乎也是某些使徒教父的看法：如《革利免一书》三十二章 3~4 节：“因此，所有的人都得荣耀并受赞美，不是因他们自己，或是他们所作的工或所行的义行，而是因着祂的旨意。所以我们乃是因祂在基督耶稣里的旨意被呼

有必要再说，基督的死和复活是新创造的开始。所以，因为称义／伸冤是借着基督的死和复活而来，称义就是末世新造的一个面向了。需要简短说明基督之死确切是如何成为新创造的一部分，因为保罗通常没有将它连结到新创造，像他将之与复活连在一起一样。可是，保罗在加拉太书六章 14~15 节却如此作了（我在第十章讨论了这点）：

但我断不以别的夸口，只夸我们主耶稣基督的十字架；因这十字架，就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上。受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人。

保罗的要点的一部分是说，他与基督之死的认同是他与旧的、堕落世界分离的开头，它也是堕落世界离开他的开始（第 14 节）。他与旧世界分离，只可能表示他已经开始被分别到另一个世界了，实际上是一个“新创造”（第 15 节）。所以，基督之死是新创造的开头，这新创造是借着基督的复活和信徒的复活完成的，这可能也是第 15 节所想到的，第 16 节让这更有可能（如我在第十章所说的）。基督之死是新创造的开头，这个观念可能隐含在保罗提到基督之死的其他经文里。¹³⁵

召，我们被称义不是因着我们自己，或因着我们自己的智慧、知识、虔敬或我们凭圣洁的心而作的行为，而是借着信心，全能者神因着它而称创世以来所有的人为义；愿荣耀归于祂，直到永远。阿们。”当然，关于这议题还有更多应该谈的，但却因本书篇幅所限而无法谈。

¹³⁵ 我没有谈到围绕所谓“新观点”的各个版本的议题，那原本是有关的，但是因为这议题的巨大，以本书有限的篇幅无法在本章或其他篇章里对它作充分的讨论。虽然如此，这议题却很重要，我在 G. K. Beale, “Review of D. A. Carson, P. T. O’Brien, and M. A. Seifrid, eds. *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2: *The Paradoxes of Paul* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004),” in *Trinity Journal* 29 NS (2008), 146–49 讨论过它。亦见上面提到的

作品：Carson, O'Brien, and Seifrid, *Justification and Variegated Nomism*, vol. 1: *The Complexities of Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001)。关于卡森的观点，见 D. A. Carson and Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 375–85。卡森、穆尔著，尹妙珍、纪荣神译，《21 世纪新约导论》（香港：天道书楼，2007），353–63 页。有大量关于这题目的文献，无法在本书篇幅内作摘要和作合适的评估。

第 16 章

已经启动的末世的和好是 新造和从被掳归回

本章所要讨论的是救恩的救赎历史故事，这主要是透过和好这个镜片来看的，它本身也要透过已经启动的旧约圣经应许来理解，包括从被掳归回和从被掳中得解救的新出埃及的应许。和好是从被掳归回，它代表旧约圣经所期盼新创造之开始的一部分。还可以看救恩的其他面向，但是选择用称义（上一章）与和好来说明这整体的进路，我在这整本书中用这进路，来谈“已经实现和尚未完全实现、末世的新造国度”是如何增强我们对于主要传统教义或新约圣经中观念的洞察力。所以，就如前一章，本章将聚焦于新约圣经故事主线中谈到基督为祂百姓而死和复活的部分，那是对于建立新造国度最重要的部分。

如我在前面几章中一直试图强调的，当人想到新约圣经的圣经神学时，一个关键考量就是旧约圣经与新约圣经之间的关系。所以，当研究和好的圣经神学时，人们可能认为，会有个清楚的旧约圣经背景，来为新约圣经的这个教义提供重要的亮光。可是，在旧约圣经里却没有“和好”的希伯来字，而且一般认为，保罗取用这字，主要不是从犹太教，而是从希腊罗马世界。虽然 *katallassō* / *diállassomai* 词组出现在《七十士译本》和约瑟夫的著作里，它也出现在古典、希腊化时期、和通用期希腊文中。有许多证据显示这个词组被用在这些作品中。¹

¹ 关于这点，注意下面关于保罗部分所引用的各文献。

本章首先要探讨的，是新约圣经中明白用到“和好”一词的部分，然后要扩大范围，把观念上谈到和好的部分包括进来。因为与基督救赎工作有关的“和好”的字眼只出现在保罗作品中，我要先谈他对这个观念的理解，然后再去看新约圣经的其他部分。

保罗将和好视为新造和从被掳归回

关于和好教义的表述，虽然已有许多讨论，却鲜少有人提议，保罗思想中的这观念有任何确切的旧约圣经背景。² 虽然很少有人提议说，保罗从任何特定的旧约圣经背景得到他对和好的理解，但是却有一些带有这种意思的更一般性的主张。³ 没有对这背景作更多的检视，可能是因为一种过度狭隘的看法，只基于语义学来确定平行的情况，却常把观念上的考量排除在外。

与显然几乎一致的看法相反，在保罗明确谈论和好的某些关键经文里，似乎有一种特定的旧约圣经背景。这些关键经文是哥林多后书五章 14~21 节和以弗所书二章 13~17 节。在决定和好在这两段经文中的背景和意思之后，保罗其他关于“和好”的经文（罗五 1~六 11，十一 11~31；西一 15~22）就应该按它们各自

² 其中一个例外是 Otfried Hofius, “Erwagungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens,” *ZTK* 77 (1980): 186–99, 他说：哥林多后书五章 18~21 节是根据以赛亚书五十二~五十三章；亦见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14–7:1,” *NTS* 35 (1989): 550–81. 亦注意 Mark Gignilliat, *Paul and Isaiah’s Servants: Paul’s Theological Reading of Isaiah 40–66 in 2 Corinthians 5.14–6.10*, LNTS 330 (London: T&T Clark, 2007). 季格尼列特 (Gignilliat) 肯定了我所提出的大多数背景，特别是我的论文和贺弗斯 (Hofius) 的方法论的考虑，以此来看语汇和观念上的平行 (我要谢谢布伦塞尔 (Dan Brendsel) 提醒我这个资料来源)。

³ 见：如 Peter Stuhlmacher, *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus* (Stuttgart: Calwer, 1979), 44–49。

的文脉来分析，然后也应该讨论，这些经文与哥林多后书第五章和以弗所书第二章的关系。⁴

哥林多后书五章 14~21 节里的“和好”

比起任何其他保罗书信，哥林多后书五章 14~21 节里有最多明确提到“和好”的字眼（讲“和好”的动词和名词分别是 *katallassō* 和 *katallagē*，出现了五次）。

原来基督的爱激励我们；因我们想，一人既替众人死，众人就都死了；并且祂替众人死，是叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活。所以，我们从今以后，不凭着肉体认人了。虽然凭着肉体认过基督，如今却不再这样认祂了。若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。一切都是出于神；祂借着基督使我们与祂和好，又将劝人与祂和好的职分赐给我们。这就是神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上，并且将这和好的道理托付了我们。所以，我们作基督的使者，就好像神借我们劝你们一般。我们替基督求你们与神和好。神使那不知罪的替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义。

我在本书前面几章里试图说明，新约圣经的各个观念都以不同方式与“已经实现和尚未完全实现”的末世新造观念有关联。保罗对和好的理解也同样有这样的关联。第十章曾讨论过这段经文，但仅是关乎新创造，可是这里要探讨的是这段经文里新创造与和好之间的连结。在哥林多后书五章 17~21 节，保罗以某种方式把和好连结到新创造的观念，这段经文中也有他对和好这个主题所作

⁴ 目前的讨论受限于篇幅，主要分析哥林多后书第五章，其次是以弗所书第二章。

的最有力和最长篇幅的补述。虽然有些解经家承认在解经层面上有这种明显的连结，但是没有人能提出充分、具体的理由来证明，和好与新创造这两个观念在这段经文中是如何关联的。⁵可是在观念上却似乎确实有一种特定的关系。尤其是，这讨论的整体论点是要说明，在保罗的理解中，在基督里的“新创造”以及在基督里的“和好”（林后五 17~21），都是以赛亚和众先知应许之新创造的已经启动的实现，在这应许中，以色列要被恢复到一种与神和好的关系中，这主题实际上延续到哥林多后书第七章的开头。⁶

为了察验这段经文在保罗的整体论述中的功能，就必须先简短讨论更广的写论文脉。保罗写哥林多后书的动机，是读者们不接纳他为神的福音的真使徒（参：三 1，五 12，十 10，十一 6~8、16~18，十三 3、7）。所以，保罗在整封书信中的目的，就是证明他的使徒职分从神而来的真实性，好叫那些质疑它的人完全肯定它。要证明他关乎使徒职分的宣告，不能按世人评估的标准（注意五 16，十 3~7 的 *kata sarka* [“按着肉体”]），唯有透过认识到保罗确实有权柄和属灵的能力，这是因为神过去透过他

⁵ 见如下列有帮助、但属一般性的讨论：F. C. Hahn, “Siehe, jetzt ist der Tag des Heils,” *EvT* 33 (1973): 244–53; Peter Stuhlmacher, “Erwagungen zum ontologischen Charakter der *kaine ktisis* bei Paulus,” *EvT* 27 (1967): 1–35; 同作者, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit: Aufsätze zur biblische Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), 133–34, 238–39; Hofius, “Erwagungen zur Gestalt und Herkunft,” 188; Ralph P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (Atlanta: John Knox, 1981), 108; 同作者, *2 Corinthians*, WBC 40 (Waco: Word, 1986), 149–53, 158; Hans-Jürgen Findeis, *Versöhnung, Apostolat, Kirche: Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (2 Kor, Rom, Kol, Eph)*, FB (Würzburg: Echter, 1983), 157–64, 176.

⁶ 关于保罗在哥林多后书二章 14 节~七章 6 节对旧约圣经用法和论述流程，见 Beale, “Old Testament Background of Reconciliation” 更完整的分析。

在哥林多人当中成就的工作，⁷ 也因为他在苦难和软弱中的坚忍，这坚忍是他在基督里的生命特质（参：四 7~12、16~18，六 3~10，十 2~7，十二 7~10，十三 3~7）。⁸ 鉴于这个整体性目的，最好把五章 14~21 节这个单元的功能理解为要强化保罗的论述，就是读者们应该接受保罗为神的使徒，而确切的和好的言语是特地用来强调这种接受的概念。这是说，哥林多人与保罗之间的和好，也是他们与神和基督之间的和好，因为保罗是这两位正式使者（参：五 20）。如果他们正确地理解自己过去的和好，他们就会正面地回应保罗的信息。六章 1 节~七章 6 节继续同样的主题。

保罗在五章 17 节说，基督的死和复活（第 14~15 节）对读者的影响（*hōste*，“因此”或“以致”）之一是，他们现在是一个新造：“若有人在基督里，他就是新造的人〔或‘新造’〕，旧事已过，都变成新的了。”在这论述的文脉中，第 14~15 节提到基督的死和复活，就已经隐含了新造的观念了，因为我们在前面篇章中看到，基督的复活是讲到新造的另一种方式。所以，这里的新造的主题，也为保罗在第 16 节的劝勉提供了基础（关于这点，见下文更多的讨论）。所以，在第 16 节，他劝读者们不要按旧世界的不信、肉体的标准来评估他关于使徒权柄的宣称，对读者而言，那标准已经过时了。他们是在复活基督里的一个新造的一部分，所以应该按新世界的属灵标准来评估一切事物。

保罗根据以赛亚书来说明读者们属于这新造的实际。虽然五章 17 节的用词不是逐字引用旧约圣经的任何经文，它却有些独特的

⁷ Scott J. Hafemann, “‘Self-Commendation’ and Apostolic Legitimacy in 2 Corinthians: A Pauline Dialectic?,” *NTS* 36 (1990): 66–88 亦如此认为。

⁸ Scott J. Hafemann, *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul’s Defense of His Ministry in II Corinthians 2:14–3:3* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 58–87 也提出同样的要点。

平行经文，可以追溯到以赛亚书四十三章 18~19 节，可能还有以赛亚书六十五章 17 节（见〈表 16.1〉）。⁹

表 16.1

《七十士译本》以赛亚书

哥林多后书五 17

赛四十三 18~19：“你们不要记念从前的事〔 <i>ta prōta</i> 〕，也不要思想古时的事〔 <i>ta archaia</i> 〕。看哪，我做新事〔 <i>idou poiō kaina</i> 〕。”	“若有人在基督里，他就是新创造〔 <i>kainē ktisis</i> 〕，旧事〔 <i>ta archaia</i> 〕已过，看哪〔 <i>idou</i> 〕，都变成新的〔 <i>kaina</i> 〕了。”
--	---

赛六十五 17：“看哪！我造新〔*kainos*〕天新〔*kainos*〕地；从前的事〔*tōn proterōn*〕不再被记念，也不再追想。”

注：实线的底线表示希腊文同样的字和同源字；虚线的底线表示独特的平行观念。

格外醒目的是其中的对比，除了以赛亚书之外，没有出现在新约圣经之前的文献中，就是在“古时的事”〔*ta archaia*〕和“新事”〔*kaina*〕之间的对比，两者以“看哪”〔*idou*〕加上“创造”的词语连结。

解经家们一般认为，保罗是引喻以赛亚书，尤其是以赛亚书四十三章 18~19 节和六十五章 17 节。可是，福尼诗（Victor Paul Furnish）所代表的少数人却认为，哥林多后书五章 17 节大致上是

⁹ 在相关的犹太文献中，接下来最接近的平行就是《以诺一书》九十一 16；《感恩诗集》（1 QH^a）V:11-12，其中也将旧创造与新创造对比；前者的文本仅有一种大致平行的对比，而后者则有大量的缺漏，以致无法确定原义。关于“新造”，亦见《禧年书》— 29，四 26；《西卜神谕篇》五 212。

仅仅根据犹太教天启文学中创造的观念。¹⁰ 福尼诗又说，天启文学观念的根源要回溯到以赛亚书六十五章 17~25 节（参：赛四十二 9，四十三 18~19，四十八 6，六十六 22）。¹¹ 司徒眉齐（Peter Stuhlmacher）认为，这个天启文学传统是根据以赛亚书四十三章和六十五章。¹² 如果犹太天启文学观念的根源是回溯到以赛亚书的话，那么当然可以认为保罗的观念也是相同的背景。¹³ 令人惊讶的是，似乎没有人特意尝试，把一般所承认的哥林多后书五章 17 节里的以赛亚书背景，确切地连结到接下来第 18~21 节中关于和好的讨论。所作过的只是在“新造”和“和好”之间作一种一般性的连结，意思是神在基督里与人和好，已经开始逆转人堕落时产生的分隔，在基督里的新造的末世时代中，返回原始创造之和睦情况的过程已经启动了。¹⁴ 我只能揣测说，解经家们之所以没有关于与以赛亚书的连结的讨论，或许是因为他们认为保罗仅是使用以赛亚书的话来表达他自己的新观念，而那观念是没有在旧约圣经的文脉中的。这个讨论的其余部分要尝试说明的是，这种看法虽有可能，实际上却不可能。

¹⁰ Victor Paul Furnish, *II Corinthians*, AB 32A (New York: Doubleday, 1984), 314-15.

¹¹ 同上, p. 315.

¹² Stuhlmacher, "Erwagungen zum ontologischen Charakter," 10-13, 20.

¹³ 认为哥林多后书五章 17 节的基础是以赛亚书四十三章 18~19 节或六十五章 17 节（或六十六 22）、或两者都是的人，是包括 Stuhlmacher, "Erwagungen zum ontologischen Charakter," 6; Hans Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, 9th ed., KEK 6 (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 189; R. V. G. Tasker, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 88; Martin, *2 Corinthians*, 152; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, NCB (Greenwood, SC: Attic Press, 1971), 209; Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 18n2.

¹⁴ 如 Martin, *2 Corinthians*, 149-53; Philip E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 201.

如果保罗确实有想到以赛亚书的文脉的话，那么他是如何在第 17 节发展旧约圣经的这段文脉，还有第 18~21 节在逻辑上是如何出自第 17 节的思想呢？当然，有可能保罗在这些经节中关于和好的讨论是个独立的、新的题目，与第 17 节的“新造的人”无关，保罗现在将注意力转到这题目上，但这是不可能的，这是讨论这经文的大多数作品所证明的。

保罗在第 17 节所引喻的主要经文是以赛亚书四十三章 18~19 节。这两节经文的文脉是谈到神的应许：时候要到，祂要让以色列人从巴比伦的被掳中归回他们在以色列的地业（赛四十三 1~21）。以赛亚书四十三章 18~19 节是对以色列的劝勉，要她不再记念过去的罪、审判、和被掳，而要思想神的归回的应许。这是重述以赛亚书四十三章 1~13 节的主题，那也是表达一个归回的应许，不仅是回到应许之地，还要进入一个与耶和华之间的关系，祂是以色列的创造者、救赎者、救主、和君王（参：四十三 1、3、7、10~11）。以色列应该作神的“仆人”，“被拣选”归回，好叫她“可以知道，且信服我，又明白我就是耶和华”（四十三 10）。此外，所应许要给以色列的归回，被称为即将到来的救赎（四十三 1；参：第 14 节）和创造（四十三 6~7）。在这个文脉里，所强调的是耶和华身为以色列的“创造者”的角色（四十三 1），将祂描绘为为了祂的荣耀而“创造、做成、造作”这国家的那位（四十三 7）。这样强调神是创造者，所要聚焦的重点，不是第一个创造或主要在起初造成这国家的第一次出埃及，而是在这国家的重新创造上，这是借着使她从被掳归回故土，就如以赛亚书四十三章 3~7 节清楚表示的。以赛亚书四十三章 14~21 节重复相同的观念，在那里，耶和华再次称自己为以色列的“创造者”（第 15、21 节）、“救赎主”（第 14 节）、和“君王”（第 15 节），而从被掳归回（第 14~17 节）则是用“新造”的言语来描述。以色列人受到劝勉，不要记念他们过去被掳的景况，那时他们遭受神的忿怒（四十三 18；参：六十五 16b~19），却要思想

神即将完成的新造，就是创造他们为祂“所拣选的百姓”，这百姓是祂为自己所“造”的（四十三 19~21）。借着以乐园的意象来描述以色列的回归，进一步强调这个即将来临的回归是一个新创造：由于神为了祂的回归的百姓而使泉源从沙漠中涌出，“野地的走兽……野狗和鸵鸟”都荣耀祂（四十三 19~20）。这第二次的创造也被称为第二次的出埃及（四十三 2、16~17）。

保罗的引喻很可能也包括了以赛亚书六十五章 17 节。若是如此，那就更是强调回归是一个新创造了，因为那就是以赛亚书六十五章 17~25 节在文脉中的要点（参：赛六十 1~六十五 25，六十四 8~六十五 16；亦见：六十六 19~23）。

的确，在所谓安慰之书（赛四十~五十五章）中，以赛亚书四十三章 18~19 节不过是一系列段落中的一个，它把被掳之以色列的回归解释为一个新创造，或至少是把回归和创造这两个观念作整体性的连结。¹⁵ 以赛亚书六十章 15~22 节，六十五章 17~25 节，六十六章 19~24 节继续这相同的主题重点。在第四十三章以外，也将神使被掳者回归的行动描述为祂“救赎”以色列¹⁶ 和一个新的出埃及。¹⁷

¹⁵ 赛四十 28~31，四十一 17~20，四十二 5~9，四十四 21~23、24~28，四十五 1~8、9~13、18~20，四十九 8~13，五十一 1~3、9~11、12~16，五十四 1~10（注意第 5 节），五十五 6~13。见 Carroll Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, AnBib 43 (Rome: Biblical Institute Press, 1970), 66-98, 109-61, 193-208; William J. Dumbrell, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* (Homebush West, NSW: Lancer, 1985), 97-100。

¹⁶ 赛四十四 1~8，四十四 24~四十五 7，五十四 1~10。见 Stuhlmueller, *Creative Redemption*, 112-34, 196-208。

¹⁷ 赛四十 3~11，四十一 17~20，四十四 24~28，五十一 1~13，五十二 7~10；亦见：四十三 16~21。见 Stuhlmueller, *Creative Redemption*, 66-73, 82-94; Dumbrell, *End of the Beginning*, 15-18, 97。

此外，以赛亚书四十~六十六章把以色列的被掳描述为表现了神的“忿怒”（五十一 20，六十 10）、“发怒”（四十七 6，五十一 17、22，五十四 8，五十七 16~17，六十四 5、9）、“撇弃的”（四十九 14，五十四 6~7，六十二 4）、“离弃”（五十四 6）、“掩面”（五十四 8，五十七 17，五十九 2，六十四 7），因此是这国家与神“隔绝”（五十九 2）。所有这些经文都假设，罪恶过犯是以色列被撇弃景况的原因，有时为了强调的缘故，将这原因明说出来（五十 1，五十一 13，五十七 17，五十九 1~15，六十四 5~9）。神使以色列从这种疏离的景况归回，这被描述为不仅是救赎性的新造，也是这国家“不被撇弃”（六十二 12），而是要与神联合（四十五 14）并“认识”祂（四十三 10）的时候，这是因为祂重聚他们的恩慈作为（五十四 6~8，五十七 18）。神要“涂抹他们的过犯”（四十三 25），将他们从罪所造成的捆绑中释放出来（四十二 6~9，四十九 8~9），这是借着义仆献祭性的死作成的，这仆人为了百姓的缘故成了赎罪祭（五十三 4~12）。所以，从被掳归回乃是一段期间，那时忿怒会止息，在这国家和她的神之间的“和平”也会重建（参：四十八 18，五十二 7，五十七 19）。这个和平是新造的结果，也是它的特色，是以起初的乐园景况为模式。¹⁸事实上，在以赛亚书四十三章的脉络里，归回和新造都应被视为透过付出赎价（四十三 3~4）和赦罪（四十三 22~25）而成就的。以赛亚书五十三章里仆人替代性的受苦可能有相同的功能。

此外，以赛亚书六十章 10 节也值得注意，因为其中的希伯来字 *rāṣôn*（“喜悦、恩惠”）在他尔根以同等语 *ra'āwā'*（“引以为乐的接纳”）来翻译，后者在其他地方是指神“引以为乐的接

¹⁸ 见：赛二十六 11~19，二十七 1~6（参：他尔根），三十二 15~18，四十五 7~8（参：他尔根），四十五 18~25（《辛马库译本》），五十五 12（《马所拉文本》），六十 15~22，六十六 12~14、19~23。

纳”（赛一 11、15，五十六 7，六十 7），特定地指从被掳归回的“引以为乐的接纳”（赛三十四 16~17，六十 10，六十二 4，六十六 2）。《七十士译本》（根据《辛马库译本》的版本）的以赛亚书六十章 10 节以 *diallagē* 来翻译希伯来文 *rāṣôn*，那字也同样把神借着使以色列归回而接纳她称为“和好”：“因为我曾因忿怒击打你，却因和好而爱了你”（直译）。以赛亚书这些一般性的旧约圣经字义关联，连同以赛亚书四十三章和六十五章，可以说是保罗在哥林多后书五章 18~20 节（和他书信其他地方）使用 *katallassō* 词组的可能来源的一部分，以此表达神的接纳或和好。¹⁹ 想到这样的字义背景是可能的，因为以赛亚书四十九章 8 节也用了希伯来字 *rāṣôn*，保罗在哥林多后书六章 2 节就是明白地引用那段经文（关于这点，见下文）。

所以，在以赛亚书四十~六十六章就已经可以看到哥林多后书五章 14~21 节的综合观念了。鉴于以赛亚书四十~六十六章的主题概观，可以合理地提出以下的提案：在基督里的“和好”是保罗所用的方式，解释以赛亚书中从被掳的疏离中“归回”的应许已经开始实现，这是借着在基督里的代赎和赦罪而成就的。因着罪而与神分隔或疏离，已经借着神在基督里的恩典而被克服了，基督已经将信徒恢复到与神和睦的和好关系中了。保罗在哥林多后书五章 14~21 节的要点是，如果哥林多人真的有分于新创造和与神和好的关系的话（第 14~19 节），那么他们的举止就应该像和好之人一样（第 20 节）。他们一直像与神疏远的人般地行事，因为他们质疑保罗使徒职分的神圣权柄。如果介乎保罗和他的读者之间的疏离继续下去的话，它就会成为与神之间的疏离，因为保罗所代表的是神的权柄，而那透过他“求”他们的实际上就是神（五 20；参：二 14~17，三 6，六 7，十 8，十三 3）。他们身为被和

¹⁹ 虽然保罗仅用了 *katallassō* 词组，它却是与 *diarrassō* 词组同义，所以在保罗心中，后者可以引发前者。

好之人，并且根据那身份而行的行为，两者之间应该有关联。所以，保罗在他前面四次使用分词和名词型之后，又加上 *katallassō* 的命令语气（“要和好”〔第 20 节〕），这可能是意味一种实际，就是读者们有分于这样和好的情况（第 18~19 节）。²⁰ 虽然如此，第 18b 和第 19b 节的第一人称复数（“我们”，*hēmin*）可能主要是指保罗和他的圈内人，²¹ 神已经将向听众宣告和好信息的职事赐给他们了。

此外，根据以上对以赛亚书四十~六十六章所作的鸟瞰，以赛亚书四十三章 18~19 节（可能还有六十五 17）显然不过是一个关乎应许之段落的更广主题的一部分，那主题就是以色列之从被掳归回乃是一个救赎性的新创造，是借着付上赎价和赦罪而成就的。那要使神的忿怒止息，在耶和華和百姓之间产生和睦的关系。保罗引喻以赛亚书四十三章 18~19 节和六十五章 17 节，是要把以赛亚书的这个应许与基督的工作连结。基督的死和复活是这应许实现的开始。就如以赛亚书中仆人的使命，并且与犹太解经传统一致，保罗对代赎的解释是，它不仅是解决罪的一种负面方法，也要使罪恶的百姓与神联合，并且被更新，这就等于一个新创造。²²

这点很明显，如我们在本章前面看到的，因为保罗把哥林多后书五章 17 节的“新创造”理解为第 15 节所说的耶稣“替众人死”的直接效果（*hōste*，“因此”，或“以致”）。第 17 节也作结论说，除了基督之死外，祂的复活（也在第 15 节提及）也是个新创造，“以致”当一个人与这复活认同时，他也成为这新创造的一部

²⁰ 保罗也可能是在呼吁读者当中的非信徒要和好，这是哥林多后书十三章 5 节可能证明的。

²¹ 但是，第 18a 节的第一人称复数“我们”（*hēmas*）也很可能包括读者；在哥林多后书里，第一人称复数确切所指的有时并不清楚（如：— 21~22，三 18，五 4~10、16、21，六 16a，七 1）。

²² 关于把赎罪日连结到新创造，可能的犹太背景，见 Kim, *Origin of Paul's Gospel*, 17nn1, 4。

分了。²³ 所以，当第 15 节提到死，和尤其是复活时，就已经预期新造的观念了，这两者都是基督徒向来与之认同的。必须再次强调的是，不仅复活，基督的死也与新造的观念有部分关联，因为它代表那开始被摧毁之旧世界（地上的基督与它认同）的开头部分（这整个世界要到这世代尽头时才被完全摧毁），如此就为那首先在基督的复活里彰显的新造铺了路。我们在加拉太书六章 14~16 节也看到（见第十章），基督的死是这“新造”的起头，因为它把信徒与旧的、堕落的世界隔离，也把旧世界与他们隔离（在属灵上，这是在这世代就开始了）：“因这十字架，就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上”（第 14 节）。这意思是，当信徒与基督的死认同时，他们并不是处于某种中间地带，而是处在这“新造”开头的领域（第 15 节）。哥林多后书五章 14~17 节也一样。这里有个与基督之死本身的平行，紧接在祂死后和祂复活之前的三日中，祂是在“乐园”里（路二十三 43）。

前面也指出，哥林多后书五章 16 节的“所以”（*hōste*）是根据第 15 节，表示读者借着与基督之死和复活认同而成为这新造的一部分，这事的一个结果就是，他们要根据这新造（或新世代〔注意“如今”，*nyn*〕）²⁴ 的属灵标准来评估保罗的使徒职分，而不再靠这堕落的创造属肉体的标准（如果他们“确实”是“在基督里”〔林后十三 5〕）。

所以，在第 18~21 节，保罗并不是把他的思路转到一个新的、无关的题目。在结尾的这四节经文里，保罗说明他在第 17 节引喻以赛亚书的新造时隐含的意思。基督为人类的罪而死（林后

²³ 我们在前面篇章中看到，在新约圣经其他地方，基督的复活也被视为新造的开始（见：西一 15~16、18；弗一 20~23，二 5~6、10；启一 5，三 14）。

²⁴ 保罗在此用 *nyn* 来指这新世代的开始，这不是巧合，因为我们已经看到，哥林多后书五章 17 节引喻以赛亚书四十三章 18~19 节，它用相同的字来表示所预言之新造的开头期间：《七十士译本》的以赛亚书四十三章 19 节说，“看哪，我要做新事；如今〔*nyn*〕要出现。”

五 14~15、21)，除去了神和罪恶人类之间隔绝的情况，对照以赛亚书的背景，祂的死和复活可以被视为把真以色列——就是教会——引到神的面前。我们主张，正如身为真以色列的基督²⁵由于为祂的百姓所受的替代性的死而与父隔绝（第 14~15、21 节），又借着复活而从被掳到死亡中的情况被带回与神的关系中，教会也同样借着集体性地与基督认同而从罪恶疏离的被掳景况中被带回。所以，鉴于旧约圣经的这种背景，说教会因为基督的复活而是一个新造（第 17 节），也等于是说教会从她过去被掳和失和的情况中被“归回”神，或与祂“和好”（第 18~20 节）。²⁶ 简言之，在保罗的理解中，在基督里的“新造”以及在基督里的“和好”（林后五 18~20），都是以赛亚书的应许在新造中启动的实现，其中以色列要被恢复到与耶和华和睦的关系中。在以赛亚书里，以色列的被掳被视为代表人类与神隔绝，因为保罗将以赛亚给以色列的信息主要应用于外邦人。

在哥林多后书五章 18a 节，以“一切 [*ta de panta*] 都是出于神；祂借着基督使我们与祂和好”这个短语，把新造与和好这两个观念明白地连结起来。“新造”（第 17 节）的“新事” (*kaina*) 被认为是以神为创造的源头，神造出这新世界 (*ta panta*)，并且借着基督使人与祂“和好”（第 18a 节）。*Ta de panta*（“一切”）这个短语的功能是指新造，这样，它也同样是总结了前面第 14~17 节的思路。²⁷ “借着基督”这个片语在这里只会是指基督的死和复活（第 14~15 节）。这意味着——这需要重复——基督的

²⁵ 关于基督是“真以色列”，见第二十~二十一章（尤其是第二十章的开头）的说明。

²⁶ 见 J. R. Daniel Kirk, *Unlocking Romans: Resurrection and the Justification of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 30-31. 柯克证明，在以西结书三十七章和但以理书十二章，复活都是以色列归回的一个面向，在犹太教里也是如此。

²⁷ 见 Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, 191.

死和复活是达成“新造”的途径（第 17 节），这两者也同样是达成“和好”的途径（第 18~21 节）。所以，就如对以赛亚书一样，对保罗而言，新造与和好这两个观念就是几乎重叠的观念了。被带入末世新造里，就是进入与神之间的和睦关系中，可是，如我在本书中一贯主张的，和好乃是新造这个更大钻石的一个刻面。虽然如此，要点是，它们彼此同为一体，并有活泼的连结。

到目前为止，关于保罗对和好观点的论点，是完全基于人们所主张的哥林多后书五章 17 节的以赛亚书背景。事实上，贺弗斯主张，以赛亚书五十三章是哥林多后书五章 18~21 节的背景，如果这论点能成立的话，那么与以赛亚书的连结就更强了。²⁸ 在哥林多后书五章 18~21 节，他看到一项“和好行动”和一个“和好世界”的双重模式，他认为那是基于以赛亚书五十二章 13 节~五十三章 12 节对仆人的拯救角色所作的描绘，以及以赛亚书五十二章 6~10 节所宣告要临到以色列的救恩。此外，他也举出在以赛亚书五十三章和哥林多后书五章 21 节之间的一些特定的平行观念。

贺弗斯关于哥林多后书五章 21 节的提案，应该被认定为可能的，因为一位无辜的代罪者、为了救赎一群罪恶百姓而将罪归算于一位无辜的人、和赐下义这些综合的观念，单单可以追溯到以赛亚书五十三章 4~12 节。如我们在前面看到的，在以赛亚书的论述中，以赛亚书五十三章的功能是说明被耶和华用来恢复以色列的途径，而保罗似乎也认识到这点。或许不是巧合，保罗综合了所引喻的以赛亚书四十三章和以赛亚书五十三章，因为，如葛林牧（Werner Grimm）所说明的，福音书的作者们已经一并使用这两章的经文了。²⁹ 这个解经传统可能影响了保罗，使他将同样这两段旧约圣经经文结合起来。

²⁸ 见 Hofius, “Erwagungen zur Gestalt und Herkunft,” 196–99。

²⁹ Werner Grimm, *Weil Ich dich liebe: Die Verkündigung Jesu und Deuterocesaja*, ANTJ 1 (Bern: Herbert Lang, 1976), 如 p. 254, 267 (和第二版的 p. 275)。

虽然我相信，到目前为止的论点本身就够强了，但是以下关于哥林多后书第六章文脉的考量会印证我的提案，就是和好乃是保罗用来指身为真以色列的哥林多教会的末世归回。³⁰在哥林多后书第六章，保罗一再提到旧约圣经中预言以色列从被掳归回的经文，将它们应用于哥林多教会。第六章 2 节引用以赛亚书四十九章 8 节，和第六章 16~18 节一连串地引用旧约圣经经文，这些都是很好的例子，虽然也可以提及类似的旧约圣经的引喻，并且把它们包括在〈表 16.2〉。

表 16.2

旧约圣经	哥林多后书五 17~六 18
赛四十三 18~19 // 六十五 17	五 17
赛五十三 9~11	五 21
赛四十九 8	六 2
诗一一八 17~18 (《七十士译本》一 一七 17~18)	六 9
赛六十一 5 (诗一一九 32 [《七十士译 本》一一八 32])	六 11b
赛四十九 19~20	六 12
利二十六 11~12	六 16b
结三十七 27	六 16b
赛五十二 11	六 17a
结十一 17, 二十 34, 41	六 17b
撒下七 14; 赛四十三 6, 四十九 22, 六十 4	六 18

³⁰ 教会是末世的以色列，关于尝试证明这点的深入说明，见以下第二十~二十一章。

几乎没有例外，第六章 2 节所提到的旧约圣经经文和一般公认在第 16~18 节提到的六处旧约圣经经文，在它们各自的文脉中都谈到神的应许，要使被掳的以色列归回应许之地。对于追溯保罗论述而言，这点观察很重要，因为它让我们将第 16~18 节视为继续给以色列的归回的应许，这应许是保罗在第六章 2 节、甚至在更前面的第五章 17 节所引用的，它们被用作引证经文，来支持保罗要哥林多人和好的呼吁。³¹

以弗所书二章 13~17 节里的“和好”

关于哥林多后书第五章 14~21 节的结论，被以弗所书二章 13~17 节证实了：

你们从前远离神的人，如今却在基督耶稣里，靠着祂的血，已经得亲近了。因祂是我们的和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙；而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下在祂自己里面造成一个新人，如此便成就了和睦。既在十字架上灭了冤仇，便借这十字架使两下归为一体，与神和好了，并且来传和平的福音给你们远处的人，也给那近处的人。

第 13 和 17 节重复引喻以赛亚书五十七章 19 节的归回应许，然后又引用它来说明第 16 节的“和好”观念（关于这点，见〈表 16.3〉）。在原始的文脉中，“远处的人”是谈到使以色列被掳之人归回，而“近处的人”则是指仍住在应许之地的人，他们要与被掳归回的人和好。现在前者被认定为相信的外邦人，而后者则是

³¹ 关于保罗在哥林多后书第六章 1 节~第七章 2 节所引喻旧约圣经的归回经文，见 Beale, “Old Testament Background of Reconciliation,” 550-81 的更多讨论。关于旧约圣经中与以色列归回之应许有关之圣殿预言的讨论，见下面第十九章。

一般以色列人血统的信徒。就像在哥林多后书五~七章一样，保罗所致信的（诸）教会在此被理解为开始实现以赛亚的归回应许。

这种犹太人和外邦人的和好也被说是“将两下……造成一个新人”，这是继续以弗所书二章 10 节所开始的新造的主题（“我们原是祂的工作 [*poiēma*]，在基督耶稣里造成的”）。确实，这个新造是借着基督的死，和尤其是祂的复活而造成的（参：弗一 20~23，二 5~6），这在哥林多后书五章 14~17 节也很明显。事实确实如此，因为以弗所书二章 10 节的短语“我们原是祂的工作，在基督耶稣里造成的”，可能与第 15b 节的短语“将两下在祂自己里面造成一个新人”平行，所以这“新人”就只会是复活的基督。第 15b 节的新造、第 16 节的和好、和第 17~18 节里旧约圣经中的归回应许，这些观念在以弗所书第二章实际上是同义的，这是它们在文字上的平行所显示的：(1) 每一个都谈到“两下”（犹太人和外邦人）共存于一个生机体里（“一个新人”、“一体”、“一个圣灵”）；(2) 每一个都说到主要的行动造成“和平”或是消弭冤仇；(3) 每一个所属的目的子句似乎都是附属于第 15b 节的 *hina*（“以致”）。³² 提到“和睦”（第 14、15、17 节）、得“亲近”（第 13 节）、和“灭了冤仇”（第 16 节），这些基本上就等于“和好”（第 16 节）所包含的观念。第 15~18 节文字上的三重平行乃是聚焦于为敌之人的和好，就是外邦人和犹太人。外邦人是从他们先前“与基督无关”、“在以色列国民以外”、在“所应许的诸约”上是局外人和没有神中得和好了（二 11）。所以，这和好不仅是在相敌视的人群之间，也是在罪恶人类与神之间，第 15~16 节很贴切地总结了这两者：“以自己的身体，……借这十字架使两下归为一体，与神和好了。”

³² 确实如此，即使第 17 节开头的动词是直说语气，而前两个是假设语气。有不同的语气，原因可能是作者在第 17~18 节引用以赛亚书五十七章 19 节作为与第 15b 和 16 节的平行，也作为在结尾处与第 14 节中同样引喻的以赛亚书五十七章 19 节的平行，因此就形成首尾呼应。

因此，在这段经文中，很像在哥林多后书五章 14~21 节一样，新造、和好、和以色列的归回这三个观念实际上是同义的。可是却有一重要差别：在以弗所书第二章，基督是这和好作为的主词，然而，在哥林多后书第五章，主词却是神。³³ 基督“将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙；……为要将两下在自己里面造成一个新人，如此便成就了和睦。既在十字架上灭了冤仇，便借这十字架使两下归为一体，与神和好了”（弗二 14~16）。基督使人与自己和与别人和好，这是以赛亚书五十七章 19 节中以色列归回之应许的开始实现（见〈表 16.3〉）。

表 16.3

以赛亚书五十七章
（《七十士译本》）

以弗所书二 17

“……造就嘴唇的果子；愿平安
归与远处的人，也归与近处的
人。”

“并且来传和平的福音给
你们远处的人，也给那近
处的人。”

所引用的以赛亚书五十七章 19 节，是用以赛亚书五十二章 7 节的文字引入的，那里也预言以色列的归回，并且强调保罗引喻的以色列归回的盼望：“那报佳音，传平安……这人的脚……。”³⁴ 注意，在以弗所书第二章，“和平”与“和好”有密不可分连结，以致“和平”几乎是与“和好”为同义。

以赛亚书所应许的归回开始实现，这也被视为新造的开始，那时神要将远离祂的人类“造作”为“一个新人”（弗二 15）。³⁴

³³ 遵循 Stanley E. Porter, “Peace, Reconciliation,” *DPL* 699 = 〈和平/平安/和睦、和好〉，于《21 世纪保罗书信辞典》，1009。

³⁴ 见 Robert H. Suh, “The Use of Ezek. 37 in Eph. 2,” *JETS* 50 (2007): 715-33。苏饶柏说，以西结书的经文是以弗所书第二章中论述的框架。若是如此，它就凸显出以赛亚书经文中从被掳归回的主题，因为以西结书是借着死人复活

可是，我们在前面已经看到，基督是这个新造与和好的主词，所以，旧约圣经所预见神在这方面要作的，基督作了。基督作了旧约圣经预言中神所要作的事，这是保罗指出基督的神性的诸多方式之一。

在以弗所书第二章和哥林多后书五~七章之间的另一类似处是，和好的重点在于疏离的人际关系得以恢复，以及疏离的人与神和好。

保罗其他经文里的“和好”

带有旧约圣经中归回观念的和好言语，与哥林多后书和以弗所书经文里新造观念的组合，可能也同样出现在下列经文中：罗马书五章 1~六章 11 节，³⁵ 十一章 11~31 节；歌罗西书一章 15~22 节。因为篇幅，本部分无法对这些经文作充分讨论，但却需要稍作说明。

罗马书第五章

罗马书五章 10~11 节三次提到和好：

因为我们作仇敌的时候，且借着神儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要因祂的生得救了。不但如此，我们既借着我主耶稣基督得与神和好，也就借着祂以神为乐。

在这里，“和好”显然是指人们借着基督的死，从一种为敌的状况恢复到与神之间的和睦关系。其中的含意是，基督在十字架上经历了神的憎恶和忿怒，以致那些相信基督并且与祂的死认同的人被

的意象来描绘从被掳归回（关于这点，见弗二 1~6 的从死里复活）。可是我不认同这主张。

³⁵ 我们会在下面第二十五章看到罗马书六章 1~11 节是如何充满了新造的观念。

认为也经历了神的末世忿怒，所以他们如今就可以进入与祂之间的和睦关系中（注意：罗五 1：“我们既因信称义，就借着我们的主耶稣基督得与神相和”）。³⁶ 罗马书五章 6~9 节预期到这含意：

因我们还软弱的时候，基督就按所定的日期为罪人死。为义人死，是少有的；为仁人死，或者有敢做的。惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着祂的血称义，就更要借着祂免去神的忿怒。

第 10~11 节对和好做了三重的强调，以此结束罗马书第五章的第一个段落，此后，保罗以一个长篇幅的对比开始下一个段落，这是在第一个亚当所引入的罪与死，和末后亚当所引入的义与生命之间的对比（第 12~19 节）。可是这些和好与这两个亚当之间对比的观念是如何相关联呢？基督之死导致过去的称义与和好，和将来的完全救恩（第 6~10 节），这是“我们借着主耶稣基督以神为乐”的原因，尤其是因为我们是借着祂“得与神和好”（第 11 节）。这个因和好而有的欢乐，是保罗从第 1 节以来就一直注意的要点。所以，我们可以修改关于第 6~11 节与第 12~19 节之间连结的问题，来特定地问，因为和好而以神为乐，是如何与这两位亚当之间的对比有关联。

答案是从第 12 节的开头部分开始：“因此”（*dia touto*；《新汉语译本》、《当代译本修订版》）。这是说，促使保罗在这两位亚当之间作对比的，是因为和好而来的以神为乐（第 11 节），这对比在第 12~21 节的目的上达到颠峰：“就如罪作王叫人死；照样，恩典也借着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生”（第 21 节）。所以，在罗马书第五章这两部分之间的连结，

³⁶ 再次注意罗马书五章 1 节和五章 10~11 节之间，“和平”与“和好”在观念上的密切关系。

就是保罗在第一部分结尾处一再阐释的和好，这使得他在第二部分里要详细解释和好的最终结果：“恩典也借着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生”（第 21 节）。记得我们在前面看到的，这个“永生”乃是新造的复活生命。当得出和好的这种最终赐生命的效果时，保罗也触及人类的“罪”的根源，起初只是一般性地提到这题目（第 8 节），然后讲到人类得了“仇敌”的地位（第 10 节），当受“忿怒”（第 9 节）。那罪和敌对的根源现在被认定为第一位亚当的原罪，它带来死，这与末后的亚当成对比，后者行义，带来“永生”（第 1 节）。

因此，在第 9~11 节，保罗对借着“和好”而来的与神之间和睦关系的理解，是它不仅是从因着罪而招致的神的“忿怒”中得恢复，也是从借由第一位亚当的罪所引入的忿怒中得恢复。罗马书五章 12~21 节将这忿怒认定为“死”（第 12、14~15、17 节）和“定罪”（第 16、18 节）。基督这位末后的亚当为我们受了那“死”和“定罪”（第 6~10 节），以致人可以与神有和睦的关系（第 1 节），并且因此经历“义，叫人因我们的主耶稣基督得永生”（第 21 节）。这“永生”乃是第一个创造里的第一位亚当本应经历的，但如今可以借着与末后的亚当认同而经历，这位末后的亚当是新造的开始。

所以，在哥林多后书五章和以弗所书二章，和好虽然被视为新造之开始的一部分，和关乎以色列从被掳的忿怒状况下归回之预言的开始实现；在罗马书第五章，和好却被视为从被掳的敌对状况下归回，这被掳状况是第一位亚当引入的，但是被末后的亚当胜过了。可是，与哥林多后书和以弗所书经文类似的是，罗马书第五章把和好连结到末后亚当的工作，就是重新引入第一个创造的生命，而且还有过之，确保那生命是永远的。

罗马书十一章

罗马书另一处提到和好的经文是在十一章 15 节：“若他们被丢弃，天下就得与神和好；他们被收纳，岂不是死而复生吗？”这经文是罗马书十一章中讨论的一部分，那讨论是关于以色列人从他们现今的“刚硬”、“不得看见”（第 7~10 节）以及与神隔绝（第 17~21 节）的情况中回到与神之间的救恩关系中。以色列“弃绝”弥赛亚的时候，就是大量外邦人与神“和好”之时。这和好可能应按上文的分析，保罗先前在五章 10~11 节对和好所作的说明来理解。但有趣的是，保罗谈到以色列“接纳”弥赛亚，以此结束十一章 15 节，这就等于（或导致）她“死而复生”。罗马书十一章 15 节将“弃绝”与“接纳”作平行对比，而两个子句的第二部分则把“和好”与“死而复生”平行。所以，在某种程度上，“和好”与“死而复生”就似乎是大致同义，或是重叠的观念。鉴于我们在哥林多后书五章；以弗所书二章；和罗马书五章所看到的，这样的大致等同并不令人惊讶，在这些经文中，和好与基督的新造的复活生命有密不可分的连结。所以，在所有这些经文中，好与新造的生命之间的确切连结，可能就是前者导致后者。可是，这两者显然是重叠的情况，因为和好的开头的行动持续下去，成为永恒新造的永远持续状况。

歌罗西书一章

含有和好词语的最后一段要讨论的经文是歌罗西书一章 15~22 节。我在第十章讨论了歌罗西书一章 15~18 节，那是关于基督被认定为末世亚当的人物（例如，有“神的形象”和是“一切受造物的首生者”〔《思高圣经》；《和合本》作“首生的，在一切被造的以先”〕），祂的复活是新造的开始：“祂是元始，是从死里首先复生的，使祂可以在凡事上居首位”（第 18 节）。注意，一章 15~22 节的最后三节经文（第 20~22 节），是如何强调前面经节

所说基督是一位末世亚当和新创造的开始，和基督的和好工作之间非常密切的连结。歌罗西书一章 15~22 节说，

爱子是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先。因为万有都是靠祂造的，无论是天上的、地上的，能看见的、不能看见的，或是有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是借着祂造的，又是为祂造的。祂在万有之先；万有也靠祂而立。祂也是教会全体之首。祂是元始，是从死里首先复生的，使祂可以在凡事上居首位。因为父喜欢叫一切的丰盛在祂里面居住。既然借着祂在十字架上所流的血成就了和平，便借着祂叫万有，无论是地上的、天上的都与自己和好了。你们从前与神隔绝，因着恶行，心里与祂为敌。但如今祂借着基督的肉身受死，叫你们与自己和好，都成了圣洁，没有瑕疵，无可责备，把你们引到自己面前。

再次，就像在哥林多后书五章；以弗所书二章；和罗马书五章，新造、复活、及和好有非常密切的关联。同样地，就如在以弗所书二章和罗马书五章的经文，“和平”几乎是“和好”的同义词。歌罗西书一章 19 节解释，为什么基督要在新造里“在凡事上居首位”（第 18 节）。有些解经家注意到，第 19 节的“喜欢”和“居住”的用词，是根据《七十士译本》的诗篇六十七篇 17~18 节（《马所拉文本》六十八 16~17）（见〈表 16.4〉）。³⁷

³⁷ 特别见 G. K. Beale, “Colossians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 855-57 = 毕尔著，于卉、梁国英译，〈歌罗西书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1273-76 页，概述了持此看法的解经家和其他相关的旧约圣经背景。

表16.4

诗篇六十七17~18《七十士译本》
（《马所拉文本》六十八16~17）

歌罗西书一19

<p>“神喜悦〔<i>eudokēsen</i>〕住〔<i>katoi-</i> <i>kein</i>〕在其中〔<i>en autō</i>；在锡安 的圣殿〕。……上主要永远住〔在 那里〕……在圣所里〔<i>en tō hagiō</i> =希伯来文 <i>qōdeš</i>〕。”^a</p>	<p>“神性一切的丰盛都喜悦 〔<i>eudokēsen</i>〕居住〔<i>katoikē-</i> <i>sai</i>〕在祂里面〔<i>en autō</i>〕。” （或“父喜欢叫一切的丰盛 在祂里面居住”）。</p>
--	--

^a 大多数的译本都把 *qōdeš* 译作“圣地”或“圣所”（《钦定本》、《新国际版》、《霍尔曼基督教标准圣经》、《新耶路撒冷圣经》、《新普及译本》、《修订标准版》、《新修订标准版》、《英语标准版》、《吕振中译本》、《现代中文译本修订版》、《新译本》、《当代译本修订版》；《以诺三书》二十四 6~7 亦同；《和合本》、《思高圣经》与《和合本修订版》作“圣山”），可是也有少数译本将它译作“圣洁”（如《新美国标准版》、《新英语圣经》）。

诗篇说，“神喜悦住在”锡安的圣殿里。耶稣现在被等同于旧约圣经的这个圣殿。在后面的一章（第十九章）中我们会看到，新约圣经其他地方也把基督理解为神同在的圣殿。特定地说，神在锡安圣殿建筑里的居所，如今在神的末世圣殿耶稣里全然表现出来了。耶稣这人以末世性的意思表现、并且在预表方面实现了旧约圣经的圣殿所代表的一切。可是，我们将在后面的一章（还是第十九章）中看到，在主两次降临之间的这个世代，教会是在基督这根基上被建造为圣殿的一部分。然后，圣殿的建造过程要在最后完满实现时完成。

基督要在新创造中“在凡事上居首位”（第 18b 节），原因（*hoti*，“因为”〔第 19 节〕）在于祂是神的至圣所在世上的提升的形式，因此就是那临在的完美或全然的表现（所以要注意

“一切的丰盛”的深远意义），祂自己就是神。我们也会看到，基督是圣殿的观念是属于新造的（如：约二 19~22 把基督的复活描绘为建造真正的圣殿）。基督是神的新造的圣殿的开始，这圣殿要在整个已启动的末后世代中成长，这样就可以理解这是很自然地将祂置于新造的开头处。基督是神学于地域的汇聚点，新造的其余部分是从祂启动。所以这就对基督为什么应该“在〔新造的〕凡事上居首位”（第 18b 节）作了很好的解释。

可是，基督是神在新创造中支搭帐幕临在的全然表现，这又如何与歌罗西书一章 20~22 节中一再聚焦于“和好”有关联呢？第 20 节以一个晦涩的连接词“并且”（*kai*，《新译本》；《和合本》未译）开始。有可能第 20 节是引入一个与第 19 节无关的新议题。可是，更可能的是，短语“借着祂叫万有……都与自己和好”是指基督是神在地上支搭帐幕的临在，神借着祂使信徒与自己和好。当人们相信基督，并且与祂认同时，他们就进入神同在的圣殿里，在那里与祂“和好”，而且有“平安”。二章 9~10 节就指向第 19 和 20 节之间的这个连接：

因为神本性一切的丰盛都有形有体地居住在基督里面，
你们在祂里面也得了丰盛。祂是各样执政掌权者的元首。

解经家们一般认为，歌罗西书二章 9 节在文字上与一章 19 节平行，在观念上也是从它发展出来的：“因为神一切的丰盛喜欢在祂里面居住”（《新修订标准版》）。这很重要，因为二章 10 节所说：“你们在祂里面也得了丰盛”，显然是二章 9 节的一个结果。这是说，耶稣神性的丰盛使得信徒也“得了丰盛”。我在这里的目的不是要阐释信徒“得了丰盛”的确切意思，但我要说，信徒经历了在基督里的一种“已经实现和尚未完全实现”的末世丰盛。如果二章 10 节是二章 9 节的直接结果的话，一章 20~22 节一再强调的和好，就更可能是一章 19 节里神性的丰富住在基督里的结果了。

就如在罗马书五章，在歌罗西书一章 20 节，基督的死也是和好的途径。³⁸ 第 20 节说神“成就了和平”，乃是与紧接前面的和好同义。“血”可能是继续反映第 19 节的圣殿观念，因为旧约圣经的圣殿乃是流血的祭牲被献上、使人得免神的忿怒之处。人类与神“疏离”，并且与祂“为敌”，这些都被这个和好工作克服了，所以如今就有了和平的状态。再次，就如在以弗所书二章 14~16 节，并且与哥林多后书五章和罗马书五章成对比的，是以基督为“和好”的主词：“如今祂已经在祂的肉身里叫你们与自己和好”（西一 22a，直译）。³⁹ 因为第 20 节“和好”的主词显然是神，而第 22 节的主词则是基督，这样，比起以弗所书第二章，基督与神等同作为和好者的身份，就更加强调了。祂是神在地上支搭帐幕的临在，是真圣殿，人们可以到这里而得以与神和基督和好。

所以，歌罗西书一章 15~22 节把新造、复活、和好、以及新圣殿等概念密切交织起来。在基督里的新圣殿应该是和好之处，这点并不出人意料，因为哥林多后书五~六章和以弗所书二章也都把圣殿与和好作密切的连结（见：林后六 16~18；弗二 20~22）。在旧约圣经中，圣殿是神“以祂的脸光照”百姓，因此“赐他们平安”（民六 25~26）的地方。在末世恢复以色列时，神“要

³⁸ 在一章 20 节，基督来是要“叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己好了”，这是一个“已经实现和尚未完全实现”的观念：这个和好的已经启动的阶段适用于在今世相信基督的人，但是在完成的阶段里，基督却要以强力使所有疏离的实际和好（虽然后面这点关于和好的完成阶段是有争议的，关于此议题的更多讨论不属此处的范畴）。

³⁹ 歌罗西书一章 22 节里和好行动的主词可能是神，但更可能是基督，有三个原因：(1) 一章 15、17、18 节里主要子句的主词都是基督；(2) 即使在一章 19~20 节，基督也在和好中扮演关键的角色；(3) 在一章 15~20 节，神的职能被归属于基督，而一章 21~22 节的结构则与前面这些经节有密不可分的连结（Porter, “Peace, Reconciliation,” 698 亦如此认为）。与以弗所书二章 16a 节的平行也指向基督是歌罗西书二章 22 节里和好的主词。虽然如此，我们必须承认，歌罗西书一章 20~22 节里代名词的指涉有些难以确定。

立一平安的约”，包括圣殿所在是“我的居所必在他们中间；我要作他们的神，他们要作我的子民”（结三十七 26~27〔后面一节在林后六 16b 引用〕）。以弗所书二章 20~22 节与歌罗西书一章 18~22 节的关联尤其有趣，因为它说基督是圣殿的“根基”，“全房靠祂联络得合式，渐渐成为主的圣殿”（弗二 21）。

在保罗思想里，“和平”是和好的观念

我们已经看到，在以弗所书二章；歌罗西书一章；可能还有罗马书五章，“和平／和睦／平安”表达了和好的观念。保罗在他书信的其他地方常常用到“和平”，它们可能多少是表达与神和好的概念。例如，在保罗书信的引言部分“从神来的平安”就可能包含这个观念。⁴⁰ 这些出现“和平”的地方，许多都有广泛的旧约圣经背景。在旧约圣经里，以色列人所有的“和平”是借着献祭而来，而对保罗而言，“和平”则是借着基督的献祭工作而从神而来。旧约圣经的献祭所暂时性、部分性的成就，已经因基督所献成就和睦的祭而完全达成了。⁴¹

保罗思想以和好为新造和从被掳归回：结论

我们已经在几处经文中看到，新造和基督的复活与和好的观念有如此密切的连结，以致后者应该被视为新造的一个必要条件，甚至是它的一个侧面（罗五章；林后五章；弗二章；西一章）。

⁴⁰ 见：罗一 7；林前一 3；林后一 2；加一 3；弗一 2；腓一 2；西一 2；帖后一 2；提前一 2；提后一 2；多一 4；门 3。波特尔（Porter, “Peace, Reconciliation,” 699）指出，在希腊世界的犹太信件里，很少在引言中使用“平安”，所以，保罗的用法不可能是仅仅反映一种不带神学意义的书信风格的引言格式。因此，保罗这样的用法很可能在某种程度上反映了与神之间的和好以及和平关系，那是他在他书信其他地方的正文里阐述的。

⁴¹ 见 Stanley E. Porter, “Peace,” *NDBT* 682-83。波特注意到在旧约圣经的献祭体系和基督所献的祭之间的这个连结。

此外，在这些经文中，和好被视为旧约圣经对新造的期盼的开始实现，或是第一个创造被提升的重现。

此外，尤其鉴于之前关于哥林多后书六章和以弗所书二章的讨论，应该把和好的观念理解为旧约圣经中关乎以色列归回之应许的实现。因此，保罗把基督的死和复活视为人类和好的基础，那是关乎归入新造之预言应许的已经启动的实现。这些应许已经开始实现，但是它们却尚未完成。借着信，人与基督和祂的复活里最终的被掳——就是死——认同，并且参与其中，这是新造的开始，它包括和好及与神和睦。透过基督的救赎行动，祂在自己里面代表通国，因此借着使祂的百姓与神和好，祂开始实现旧约圣经对于以色列归回的盼望。还有，如我们已经看到的，这个旧约圣经背景被用来强化保罗在哥林多后书五~六章的论述，就是读者们必须恢复与神所授权的代表耶稣的关系，这就等于与神自己和好。

可是，有什么会使保罗把借着基督的死和复活而来的和好，想像为开始实现预言中这些归回的盼望，尤其是以赛亚书四十~六十六章的那些盼望？这是一个很难的问题，因为这必须揣测作者思路的更广文脉，而那是没有诉诸文字的。可是，如果能对这个问题提出一个有力的答复，本段讨论的整体分析就更具说服力了。

在使徒行传二十六章 14~18 节，路加福音—使徒行传的作者叙述了保罗在亚基帕王面前的分诉，讲到复活的基督在往大马士革路上所赐给他的托付。一般认为，二十六章 18 节明显提到以赛亚书四十二章 6~7、16 节，用来说明保罗托付的本质：“要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒旦权下归向神。”⁴² 以赛亚书这段经文是讲到耶和華赐给仆人的托付，要使被掳的以色列归回，复活的基督如今把它应用到保罗的使徒托付上了。因此，

⁴² 参：赛四十二 6~7、16：“我……使你……作外邦人的光，开瞎子的眼，领被囚的出牢狱，领坐黑暗的出监牢”（第 6~7 节）；“我要引瞎子……在他们面前使黑暗变为光明”（第 16 节）。

保罗后来以和好为以赛亚书和旧约圣经应许的已经启动之实现，就他对此事的理解和解释的发展而言，可以说基督赐给保罗的这个托付为此提供了基础，也激发了它。同样地，这也最能解释保罗在哥林多后书六章 2 节将自己认定为以赛亚书中的仆人。在使徒行传二十六章 18 节和二十六章 23 节，分别把所引喻的以赛亚书中的仆人应用于保罗和基督，它们在文脉上的紧密连结显示了集体代表或一体的观念。

关于这点，有许多学者认为，哥林多后书五章 16 节是引喻保罗在往大马士革路上的经历，这并非巧合。同样地，许多解经家也认为，哥林多后书四章 4~6 节作了相同的引喻，所以五章 16 节可能是继续第四章中所开始的。还有进一步确定这点的，就是在这两段所谓的引喻中都用到创造的意象，这显示保罗将他初次与基督相遇理解为属于一个已经启动之新造的事件（我已经说过，这点本身也是因着赛四十~六十六章将归回与新创造连结而激发出来的）。所以，在五章 18 节~七章 4 节，他以好为开始实现旧约圣经归回之应许的讨论，是很自然地由对往大马士革路上的基督显现的反思中发展出来，这无疑也包括了基督教早期关于耶稣的传统。与此类似的是，在以弗所书二章 13~17 节，关于好与新造和旧约圣经中归回盼望之连结的论述的产生，也可能是因为在紧接下来的文脉里想到了往大马士革路上的经历。⁴³ 所以，保罗对于和好的理解，有一部分是受了他对自己在往大马士革路上借着基督与神和好的理解的影响。⁴⁴

保罗在他的书信开头处一再提到“恩惠和平安”，还有在结尾处提到“平安”，他如此措辞，是否可能是因为他对本章到现在为止所检视经文中的“平安”和“和好”的认识？难道这些仅仅是在

⁴³ 见：弗三 2~11；同样参：西一 23、25，虽然那里没有明白提到旧约圣经的归回经文。

⁴⁴ 关于这点的更多讨论，见 Kim, *Origin of Paul's Gospel*, 311-15。

他的书信开头和结尾处未经思索的写作风格的表现？这些话可能仍然是想到了神的恩典，即祂赦免了人们对祂的敌对和所犯的罪。⁴⁵

在新约圣经其他地方，和好是新造和以色列从被掳归回之预言已经启动的实现的观念

本段落的目的仅是要引述其他学者的著作，我认为，他们作了有力的论述，说：除了保罗著作之外，甚至新约圣经中的所有其他部分，也都充斥一个观念，就是以赛亚书中关于以色列归回的预言已经开始实现。这对本章而言很重要，因为我的主张向来是，保罗把和好的观念视为以色列归回之预言的开始实现。本章的其余部分要讨论的是，旧约圣经中的归回乃是神在末世接纳祂的百姓，这个概念是如何出现在保罗著作之外，即使“和好”的字眼没有出现在那些地方。

对观福音和使徒行传

这个归回的盼望包括一个重要部分，就是和好的观念，人们注意到：这盼望的表述也出现在新约圣经中保罗著作之外的地方。此外，有人说，归回的观念，尤其是以赛亚书四十~六十六章里的，构成了如马可福音、⁴⁶ 路加福音、⁴⁷ 使徒行传、⁴⁸ 和彼得前书⁴⁹ 等

⁴⁵ Porter, "Peace, Reconciliation," 699.

⁴⁶ Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker Academic, 1997).

⁴⁷ Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, JPTSUP 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

⁴⁸ David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT 2/130 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) = 鲍维均著，郑美芳、黄愈轩、陈永财译，《古道今释》（香港：汉语圣经协会，2003）；Turner, *Power from on High*。有关滕纳对路加福音和使徒行传中这个议题的研究的阐述，见下章。

⁴⁹ Mark Dubis, *Messianic Woes in First Peter: Suffering and Eschatology in 1 Peter 4:12-19*, SBL 33 (New York: Peter Lang, 2002), 46-62.

的框架。这表示和好的概念也出现在这些书卷里，因为，如我们所看到的，这观念是被包括在更广的归回观念内的一个不可少的主题，因为它是在以赛亚书四十~六十六章发展出来的。例如，在马可福音和使徒行传中，将耶稣与耶和华等同，祂来是要使祂的百姓从罪恶的分隔中归回祂。这两卷书也都认为，基督的死和复活在成就这个恢复的关系上扮演核心角色。此外，马可福音和路加福音—使徒行传都用以赛亚书四十章 3 节作为开头（可一 3；路三 4）：

“有人声喊着说：‘在旷野预备耶和华的路，在沙漠地修平我们神的道。’”事实上，在马可福音和使徒行传里，以赛亚书四十章 3 节的一部分成了一个重复的主题，其中“道/路”一再在马可福音后面提到，也在使徒行传中成了基督教运动的一个名字。在这两卷书的前面部分就提到以赛亚书四十章 3 节，这强调了以赛亚书的归回预言具有提纲挈领的性质，而且它们正开始实现。以赛亚书四十章 3 节的紧接的上下文是个很好的例子，是关于以赛亚书的归回预言和与神和好及蒙神接纳这些观念之间有何不可分的连结。以赛亚书四十章 1 节预言说，末世的以色列要得神的“安慰”，因为“她的罪孽赦免了”，结果是“祂必像牧人，……用膀臂聚集羊羔，抱在怀中，慢慢引导那乳养小羊的”（赛四十 11）。

关于路加福音—使徒行传，滕纳（Max Turner）明白地谈论其中“从被掳归回”的背景与和好这个主题的关联。尤其是，他认为归回的盼望在使徒行传十五章时达到高潮。他认为这些已实现之盼望是表现于一个“罪得赦免”的群体、“不带惧怕……服事神”的自由、和“在一个和好及‘和平’的弥赛亚群体中”、⁵⁰及“合一”的弥赛亚群体。⁵¹注意。使徒行传十五章 1~25 节的这段叙事一再提到“圣灵”，而且以“平安”和初代教会代表的一致决议达到高潮（十五 30~33）。

⁵⁰ Turner, *Power from on High*, 419.

⁵¹ 同上, p. 455.

对于赞同在对观福音和使徒行传里有广泛的回归观念的论述，我要留待后面的一章才作总结（见第二十章）。在此只需说的是，我们在保罗著作中看到，和好乃是旧约圣经中关于以色列回归之盼望开始实现的一部分，这观念也出现在新约圣经其他地方。

启示录

新约圣经与回归这个旧约圣经的盼望（和好的观念与它连结）⁵²有关的其他书卷，虽然要到后面的一章才会讨论，启示录这卷书对这议题而言却极为重要，所以必须在此谈论。本章到目前为止都聚焦于回归的已经启动的层面，因为它与从不信和审判的被掳状况回归及与神和好有关。现在，当我们探讨启示录时，焦点要转到回归的完成。

启示录说，基督徒虽然已经借着基督开始回归神，⁵³却仍旧在巴比伦的迫害下继续被掳（如：十八 2~4，十九 2）。所以，这卷书中最清楚地描绘真以色列（=教会）从在巴比伦（=世界）的被掳中完成回归的图案的，就是二十一章 1 节~二十二章 5 节了。我们还会看到，神的百姓的回归在观念上与新约圣经的和好观念重叠，只是启示录没有用“和好”这个字眼来表达这观念。特定地说，启示录的这个最后异象把在旅程中的神的百姓描绘为已经完成了他们在世上被掳的旅程，已经在末世圣殿里回归神和基督了，这圣殿被等同于新耶路撒冷、被恢复的伊甸园、和新造。⁵⁴

⁵² 关于这点，见 Dubis, *Messianic Woes*。

⁵³ 见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 285-89, 关于三章 8~9 节的讨论。

⁵⁴ 我无法在此说明这等式，但是我在 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004) 尝试如此作，在后面一章中将对此作摘要。亦见 Beale, *Revelation*, 1039-1121, 其中对启示录二十一章 1 节~二十二章 5 节作了更完整的解经。除此之外，亦见下列著作，它们与以下关于启示录二

启示录二十一章 1~8 节是最后这个异象的第一个段落，在它里面有对旧约圣经的回归经文的一些重要引喻，它们含有与神和好的观念。最明显的是，二十一章 2 节引喻《七十士译本》的以赛亚书五十二章 1~2 节，六十一章 10 节，它们谈到末世的以色列回归神，就如一个新娘来到她的新婚丈夫面前一样：“我又看见圣城新耶路撒冷由神那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。”把“新”这个描述附于“圣城耶路撒冷”，这有部分是根据以赛亚书。以赛亚书六十二章 1~2 节说，“耶路撒冷”在它末世得荣耀时要“得新名的称呼”。然后，以赛亚书六十二章 3~5 节说明，这新名是表示以色列将与神有一个新的、亲密的婚姻关系。这个亲密婚姻的图画又以提到的《七十士译本》的以赛亚书六十一章 10 节进一步强化，它也类似地说，“祂以装饰装扮我如新妇。”以赛亚书的这两段经文都假设以色列先前与神失和，并都强调百姓与他们的神重聚。

启示录二十一章 3 节也表示，神百姓的被掳将结束，因为“神的帐幕在人间。祂要与人同住，他们要作祂的子民。神要亲自与他们同在，作他们的神。”神和得赎的百姓之间这种完成的亲密关系，以几个重复的旧约圣经预言的文字表达出来。这些预言主要是以西结书三十七章 27 节和利未记二十六章 11~12 节，它们预言说，回归的最后时刻要来到，那时神自己要在以色列“当中为会幕”，那时以色列人要“向祂作一群子民”，而祂要“作他们的神”。利未记的文脉是关于被掳立刻神在会幕中的同在的威胁（二十六 37~38），在这之后，神要使百姓回归他们的地土，回到祂

十一章 1 节~二十二章 5 节对旧约圣经用法的讨论一致，也对它作了补充：Jan Fekkes III, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and Their Development*, JSNTSup 93 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 226-76; David Mathewson, *A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*, JSNTSup 238 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2006)。

的同在中（二十六 40~45）。以西结书的经文把利未记二十六章 11~12 节中神同在的词语应用到这国家与神疏离之后，也应用到它在未来某个时候回到祂面前。启示录二十一章 3 节就是描绘这个最后、未来回到神面前的时候。

启示录二十一章 4 节继续返回与神之间和睦关系的主题：“神要擦去他们一切的眼泪；不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。”“神要擦去他们一切的眼泪”是引喻《七十士译本》以赛亚书二十五章 8 节的未来实现：神“已经擦去各人脸上的眼泪。”以赛亚书二十五章 8 节的开头部分说，擦干眼泪是安慰的一部分，因为那在以色列被掳时曾经“得胜”的“死”将要被吞灭。所以，以赛亚书二十五章所想到的乃是赎民的复活（注意赛二十五 8：“祂要吞灭死亡直到永远”〔参：赛二十六 19〕），因此，启示录二十一章 4 节也是一样。除了终结死亡之外，启示录二十一章 4 节也宣告“不再有悲哀、哭号、疼痛”。这是继续反映以赛亚书的期盼，就是将来以色列要被保护，免于她先前所受的“痛苦、忧伤和叹息”，这些都要远离（《七十士译本》赛三十五 10，五十一 11）。再次，这是诉诸旧约圣经经文来表示以色列人从被掳回归将造成与神之间的亲密关系；事实上，神将温柔地安慰他们过去的痛苦。

除了以上在二十一章 2~4 节里看到所引喻的旧约圣经经文外，在同一个段落里还有重复而且明白地提到新造：

启二十一 1 “我又看见一个新天新地；因为先前的天地已经过去。”

启二十一 4b “以前的事都过去了。”

启二十一 5 “看哪，我将一切都更新了。”

所以，一个问题就呼之欲出了：到目前为止所检视启示录二十一章 2~4 节所引喻的旧约圣经的回归（它们传达和好的观念），是

如何关联到这些新造的表述？答案是要回想，这三个新造的句子全都是引喻以赛亚书的新造的预言：启二十一 1=赛六十五 17 // 六十六 22；启二十一 4b=部分的赛四十三 18 + 六十五 17b；启二十一 5=赛四十三 19，或许连同赛六十五 17。我们在本章开头处讨论哥林多后书五章 17 节时看到，以赛亚书中同样的这三个关于新造的预言，不过是以赛亚书四十~五十五章其他部分一系列预言中的三个而已，它们把被掳之以色列的归回解释为新造，或至少将归回和创造这两个观念作整体性的连结。更特定地说，我们也看到，以赛亚书这三段经文中的每一个，都是它们各自部分更广文脉的一部分，那是关乎一个应许，就是以以色列之从被掳归回乃是救赎性的新造，是借着付上赎价和赦罪而成就的。这要使神的忿怒和被掳停止，并且造成在耶和华与百姓之间的和睦关系，那是这个新造所产生的，也是它的特色，是按着起初的乐园情况作成的。我的结论是，在哥林多后书五章 14 节~第六章 18 节的经文里，保罗一再使用“和好”的言语，那是他对所引用和引喻的旧约圣经的归回经文所作解释的一部分。对他来说，“和好”就等于说归回的盼望已经开始了。虽然启示录二十一章没有用到“和好”的言语，却似乎表现了同样的观念，就是归回神恩慈的同在中。同样这段以赛亚书经文被引述，并且与神跟祂的百姓亲密同在的归回应许合并，那同在是有医治果效的。

启示录的这个最后异象的其余部分证明了这个回到神同在中的主题。启示录二十一章 9~27 节把神的百姓描绘为一座荣耀的城，有圣殿的形式（也就是，一个立方的至圣所）。⁵⁵ 第一，“新妇”（第 2、9 节），就是教会，被描绘为一个圣殿，当注意到对以西结书的各个引喻和它们在约翰最后的异象中的特定用法时，这

⁵⁵ 启示录二十一章 1 节~二十二章 5 节的异象，把新造描绘为一座有圣殿样式、并且像园子一样的城。关于这等同的阐释，见 Beale, *Temple*；和后面第十九章，其中对该书作了摘要。

表16.5

启示录二十一1~二十二5	以西结书
神在会幕里的同在 (二十一 3)	四十三 7 (+三十七 27 与利二十六 11~12)
先知托付的套语 (二十一 10)	四十 1~2 和四十三 5 (+二 2, 三 12、14、24, 十一 1)
神的荣耀 (二十一 11)	四十三 2~5
座落于四方的十二个城门 (二十一 12~13)	四十八 31~34 (+四十二 15~19)
量圣殿一城的各部分 (二十一 15)	四十 3~5 (和整个四十~四十八章)
城的“四方的”形状, 按着“长宽”来量 (二十一 16) ^a	四十五 1~5 (+四十 5, 四十一 21, 四十八 8~13; +亚二 2; 王上六 20)
神的荣耀光照 (二十一 23)	四十三 2、5 (+赛六十 19)
活水从圣殿流出 (二十二 1~2a)	四十七 1~9 (+创二 10; 亚十四 8; 可能还有珥三 18)
在河的两岸有结“果子”和“医治的叶子”的树 (二十二 2b)	四十七 12

注：此表是根据 Beale, *Revelation*, 尤其是 pp. 1030-1117, 那里对每一个引喻都作了更深入的讨论。

^a 虽然更确切地说, 启示录的圣殿一城是“立方体”, 而以西结书的圣殿是方形, 用来描述这两者的词语在某些情况下甚至是相同的 (关于这点, 见: 同上, pp. 1073-76, 的更多讨论)。

点就很明显了。我在此不需要详细列举和讨论这段经文中对以西结书和旧约圣经其他经文所作的所有引喻, 那是我已经在其他地

方作过的。⁵⁶ 虽然如此，〈表 16.5〉列出所引喻的以西结书关于末世圣殿和圣城之异象的简述。

鉴于在启示录和以西结书经文之间的许多平行，约翰的圣殿一城与以西结的城有许多相似的特色。为什么？这是因为启示录的最后一个异象是以西结书所预言之事的实现。如此说的根据，不仅是这两者之间的许多相似处和对以西结书的实际引喻，还有我的论点，就是以西结书四十~四十八章本身就是一个关于末世圣殿的预言（大多数旧约圣经的解经家都会同意这点），这圣殿是以色列最后归回的一个不可少的特色。所以约翰的末世圣殿—城景观就是描绘以西结的末世异象。如果启示录二十一章 1 节~二十二章 5 节是以西结书预言的实现的话，就表示以西结的圣殿要在那永远的新天新地中建造完成，这就是约翰最后异象的场景。神的百姓被认定为以西结的圣殿，这也表示他们能直接来到神的荣耀同在中，以西结说那荣耀要完全充满末世圣殿和全世界（结四十三 1~5；参：启二十一 11、23）。

此外，在启示录二十二章 4 节，神百姓的群体被描绘为拥有在至圣所里的大祭司的位分：“他们要见祂的面，祂的名字必写在他们的额上。”在旧世界里，神的临在主要是在以色列的圣殿中，在复活之后的时期主要是在天上。在主两次降临之间的教会时期，基督徒虽然比从前更有圣灵的同在，但圣父、圣子、圣灵的末世丰富却尚未向他们显明。现在，神的同在遍满永远的圣殿和圣徒的居所，因为“他们要见祂的面”，这是旧约圣经中圣徒的一个盼望（诗十一 4~7，二十七 4）。⁵⁷ 所有在赎民群体中的人都被视为祭司，在圣殿中服事，并且有在新的至圣所里见神之面的特权，这至圣所如今包括整个圣殿—城。“祂的名字必写在他们的额上”，这

⁵⁶ 见 Beale, *Revelation*, esp. 1030-1117.

⁵⁷ 参：诗四十二 2；亦见：《以斯拉四书》七 98；《西布伦遗训》九 8；两书都是犹太伪经的文本。

句话强化了与神之间亲密关系的概念。在旧约圣经里，神的名被写在大祭司的额上，这绝非巧合。他是唯一能一年一次进入神在至圣所的同在中的人。而在那要来的新体系中，整个圣徒的会众都要得到这位分。这进一步表达了神的新百姓的大祭司性质，因此也是他们与神之间无阻隔的关系。没有任何出于那旧的、堕落体系的事物可以拦阻圣徒，使他们不能随时来到神的全然同在中。

还有最后一个意象有待讨论，就是启示录二十二章 1~3 节将伊甸园与新造中的信徒连在一起：

天使又指示我在城内街道当中一道生命水的河，明亮如水晶，从神和羔羊的宝座流出来。在河这边与那边有生命树，结十二样果子，每月都结果子；树上的叶子乃为医治万民。以后再没有咒诅；在城里有神和羔羊的宝座；祂的仆人都要事奉祂。

这幅图画的水、河、“生命树”等，和不再有“咒诅”的宣告，都令人想到伊甸园，亚当和夏娃曾在那里活在神面前，却因他们的罪而受咒诅，从园子和神面前被赶出去。如今，所有世代的全体赎民都被视为归回那园子了，只是在那园子里不会再有咒诅，它也要永远存留。

神的百姓被等同于圣殿、大祭司、和伊甸园，重点是要显示圣徒与神之间的亲密关系，它不会被旧世界的任何障碍阻挠，那些障碍过去限制了与神的完全交通。所以，这段落里的圣殿异象的目的就非常接近一个观念，就是和好，或是从被掳或疏离情况中回到与神的完全和亲密的关系中。

可是，与我在本章前面所讨论保罗在罗马书五章；哥林多后书五章；和歌罗西书一章的看法相比，启示录的这个最后的归回异象有个不同之处。一方面，保罗认为和好是旧约圣经中关于以色列归回之应许的已经启动的实现。另一方面，在这段落开头处暗

示，启示录乃是描绘那些已经借着基督而开始归回神、但却仍然被掳于旧世界的“巴比伦”体系中的人。虽然他们已经开始回到与神之间的救赎关系中，但是因为他们继续被掳于这堕落世界和他们自己的堕落身体，他们与神之间就没有完全、实现的交通关系。由于迫害、信徒自身持续的不完全、和他们的罪恶肉体，这个被掳就使人无法全然享受神的同在。这些阻碍仍然在与神的全然交通中造成部分的疏离。所以，神在信徒身上的忿怒已经被基督担负，它所已经开始的效果就是与神之间的属灵疏离开始消散；可是，基督的死和复活的全部果效只有到最后实现时才可感受到，堕落在属灵和身体上的全部咒诅到那时才要被除去。启示录的最后异象描绘在属天道路上的神的百姓来到他们被掳旅程的尽头，被恢复到与创造主之间的完全和无阻碍的交通关系中。在他们过去旅程中不让他们与神亲密的障碍都要在新天新地中除去：“神要擦去他们一切的眼泪；不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了”（二十一 4）。圣徒的这个归回的本质是，他们的身体和灵魂已经借着复活而从旧世界中被挪去，被安置在一个新造的环境中了。⁵⁸

因此，启示录的结尾所描绘的图画，是归回与和好之群体在它的荣耀及复活状态下的实现，这颇适合于经历与神之间毫无阻碍的关系。

⁵⁸ 在二十一 2~二十二 5，约翰所聚焦的新造的部分，是关于得赎和复活的圣徒。这点很明显，因为这异象主要是对得荣耀的信徒群体所作的各样比喻性的描绘。第二，约翰福音三章 14 节指出，对以赛亚书四十三章 18~19 节和六十五章 17 节的新造预言所作的引喻，已经在基督的肉身复活里开始实现了。与此一致的是，启示录二十一章 1、4~5 节里相同的以赛亚书的引喻，也被应用到得赎的群体，可能是指那群体的复活和荣耀的状态。可是，根据“新天新地”（第 1 节）和“我将一切都更新了”（第 5 节）这些措辞，新造所包括的显然不只是得赎的群体而已。

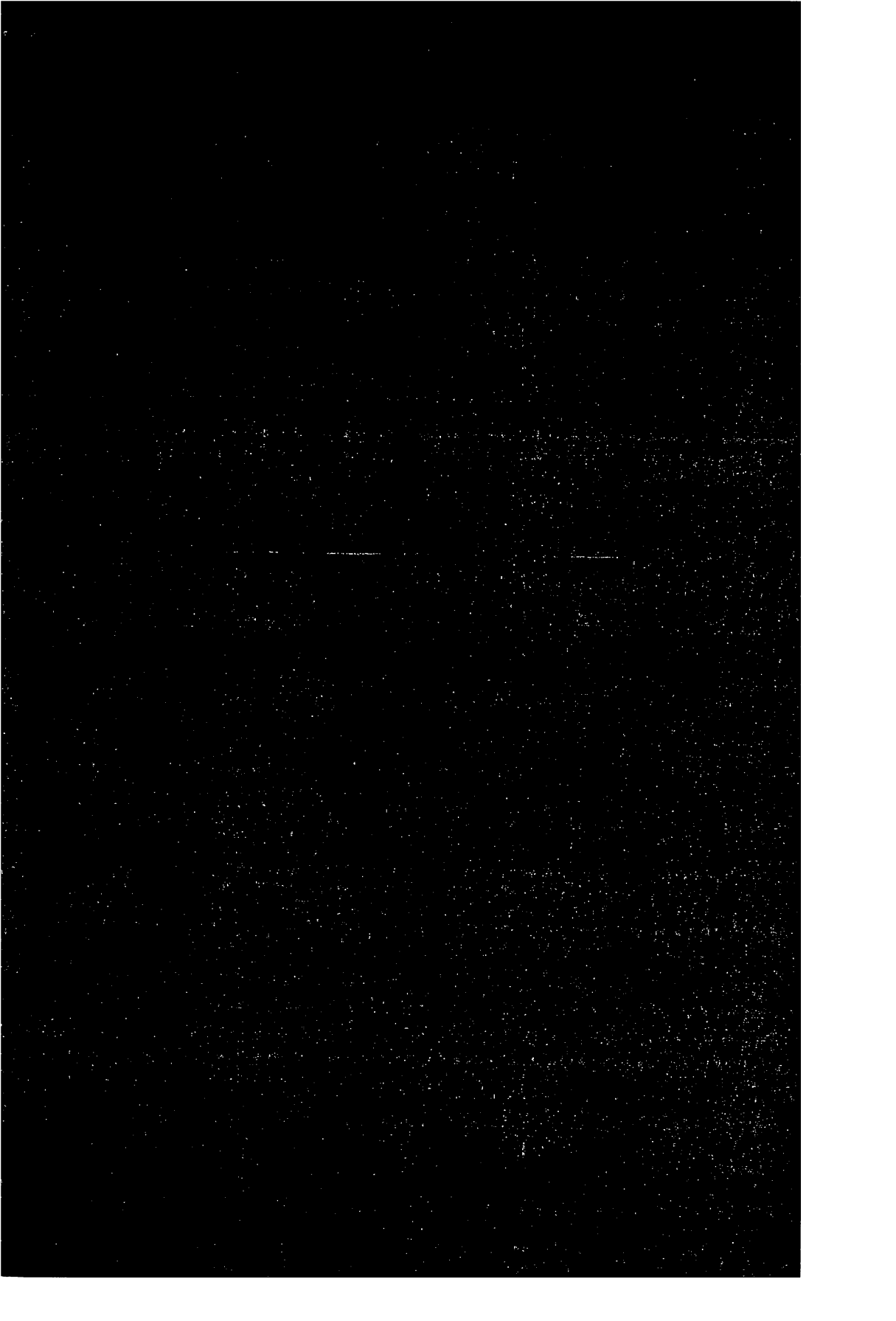
6

PART 6 :
THE STORY OF THE WORK OF THE SPIRIT IN THE
INAUGURATED END-TIME NEW CREATION

第六部分

圣灵在已经启动的 末世新造里工作的故事





第 17 章

在已启动的末世新造里， 圣灵是转化的行事者

本章的目的是探讨神的灵，不是关于祂所有的各样角色，而是要聚焦于祂的末世职能，尤其是在新约圣经里，特别是关乎赐下复活生命。我们会再次看到，最好把圣灵理解为一个关键性的行事者，使末世新造和国度进入现今世代里，这与本书到目前为止的论述和所提出的新约圣经故事主线的核心一致。

旧约圣经中圣灵为转化生命之行事者的角色

在创世记第一章开头处，神的灵开始转化混沌的情况：“地是空虚混沌，渊面黑暗；神的灵¹运行在水面上”（创一 2）。创世记一章 2 节里的圣灵的工作，很可能是透过神带着创造力的话语而继续下去，这话语安排并造成创世记第一章所叙述的繁茂的创造。在旧约圣经后面地方，约伯说，“神的灵造我；全能者的气使我得生”（伯三十三 4）。说圣灵“造我”，这并不表示从无有中所作的创造，而是说约伯的生命起初在母腹里被造，这是人类性行为的结果。接下来的句子，神“使我得生”，可能是重述第一句，不然就是指圣灵维护约伯在母腹里的生命，和他在世上的生命。在诗

¹ 有些英文译本翻译作“神的风”（参《现代中文译本修订版》附注、《和合本修订版》附注），而不是“神的灵”（如《新修订标准版》、《新犹太圣经》〔NJPS〕、《和合本》等）。解经家们也有不同看法：Gordon Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1 (Waco: Word, 1987), 16-17 主张用“神的风”，而 Bruce Waltke, *Genesis* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 60 则主张“神的灵”（并引用从其他解经家所得更深入的论述来支持这个译法）。

篇一〇四篇 30 节，诗篇作者就人类以外在海中和陆上的一切活物向神肯定说，“你发出你的灵，它们便受造。”这节继续谈到神，说“你使地面更换为新”。这节经文主要是关于神维护所有动植物的生命，这实际上是一个持续的创造过程。神的灵也装备特别被呼召的人，去执行特定的任务，以服事以色列人，不论那是预言、领导、还是其他的特别角色。²

旧约圣经有几处经文谈到圣灵的末世工作。第一，在预言中，圣灵是在那要来世代中的新生命的创造者，正如圣灵在第一个创造中创造生命一样。以西结书三十六章 26~27 节肯定这点：

我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面，又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。

借着除去“石心”和赐下“肉心”——也就是赐给他们“一个新心”和“一个新灵”——圣灵将把不信之人转化为神的百姓。以西结书三十六章的上下文表示，这将发生在末世的以色列，那时神要将他们从不信和被掳中带回，使他们住在应许之地。以西结书三十七章 1~14 节这段经文是我已经大量引用和讨论过的，³它阐释了这个应许。第 1~10 节所描绘的，是神将“气息”（或是“灵”或“圣灵”）吹入枯骨里，使肉和筋长在骨头上，成为新民。第 11~14 节解释了这幅图画：枯骨代表属灵上死了的以色列人。

² 见：出三十一 3，三十五 31；民十一 17、25、29，二十四 2，二十七 18；申三十四 9；士三 10，六 34，十一 29，十三 25，十四 6、19，十五 14；撒下十 6、10，十一 6，十六 13，十九 20；撒下二十三 2；王上十八 12，二十二 24；王下二 16；代上十二 18；代下十五 1，二十 14；二十四 20；尼九 20、30；诗五十一 11，一四三 10；弥三 8；以西结书大约有十次提到圣灵差遣以西结作先知。

³ 见第八章（“福音书里‘已经实现却尚未完全实现’的末日复活和新造国度”标题下）和第九章（“罗马书里的复活”标题下）。

列，活在被掳中（“坟墓”），在应许之地以外（第 11 节）。神要从灵命死亡中叫以色列民复活（第 12a 节），将气息吹入他们里面，借着祂的“灵”赐给他们属灵的“生命”（第 14 节），并且将他们从属灵和肉身的被掳中带回应许之地（第 12b 节），好叫他们“知道”行这事的乃是神（第 13、14b 节）。

表 17.1

创世记二七 《七十士译本》	以西结书三十七 5、9 《七十士译本》
“神用地上的尘土造人，将生气吹进〔zōēs〕气吹进〔kai enephsēsen eis to〕他的脸，他就成了有灵的活〔zōsan〕人。”	三十七 5 “主神对这些骸骨如此说：‘看哪！我必使生〔zōēs〕气进入你们里面。’” 三十七 9 “主对我说：‘你要向气息发预言，人子啊，发预言，对气息说，‘主神如此说：他就成了有灵的活〔气息啊，要从四风而来，吹在这些〔kai enephsēson eis tous〕被杀的人身上，使他们活了〔zēsatōsan〕。’”

注：为了在后面与新约圣经的平行经文比较，我在上面用《七十士译本》作经文的比较（其中的用词要比希伯来文经文更为平行；实线底线表示字义上的平行，虚线底线则没有那么密切的平行）。希伯来文的平行经文也足以看出这引喻（如，注意“活”〔*hyh*〕的名词/动词型和动词“吹气”〔*nph*〕的一般用法）。留意到这引喻的解经家包括 C. F. Keil, *Prophecies of Ezekiel*, vol. 2, K&D (repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 117–18; Joseph Blenkinsopp, *Ezekiel*, IBC (Louisville: John Knox, 1990), 173; Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 360, 379; Ian W. Duguid, *Ezekiel*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 69; Robert W. Jenson, *Ezekiel*, BTCB (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 281–83。

以西结书三十七章 5、9 节引喻创世记二章 7 节（见〈表 17.1〉）。这引喻的意义是，以色列借着神对他们吹气而活过来，这是重现神将气息吹入亚当，赐他生命的第一个行动。以西结书三十七章遵循创世记二章 7 节中第一个人被造的两个阶段，类似地描绘归回的以色列两阶段的创造：首先是作成身体，然后神将气息吹入他们里面。⁴ 所以，这就是重述的新造主题，肯定以色列将来的复活会是一项新造行动的一部分。⁵

以西结书三十七章 1~14 节所谈的，与以西结书三十六章 25~27 节一样，这是“我必将我的灵放在你们里面，你们就要活了。我将你们安置在本地”（三十七 14a）的用语清楚显示的，第一个短语是逐字重复三十六章 27a 节，而最后的子句则是对三十六章 28a 节所作的意译（“你们必住在这地”）。这两章之间的平行表示，以西结书三十六章关于以色列被水洗净和被圣灵新造的预言，实际上就是三十七章中被圣灵复活的预言，我们在前面（第八章）看到，这应被理解为全面从死里复活的第一个阶段。以色列身为新造的集体性的亚当，将要住在一个有如“伊甸园”般的更新之地（结三十六35），这事实更凸显了与第一位亚当被造之间的平行。

大多数解经家都把以西结书三十七章的经文理解为一个关于以色列归回应许之地的隐喻，但是另外还有需要强调的：这也是一个预言，就是当神领以色列回到应许之地时，祂也要在属灵上重生以色列。这可能的含义是，在之后的某个时候，祂要行一件使肉身有生气的事——肉身复活——借此完成这个使灵命有生气的事。⁶

⁴ Keil, *Prophecies of Ezekiel*, 117-18; Block, *Book of Ezekiel*, 379 亦如此认为。

⁵ 关于旧约圣经中圣灵与新造的关联，尤其是创世记二章 7 节是如何在随后的旧约圣经书卷里（包括结三十七章）发展的，见 John W. Yates, *The Spirit and Creation in Paul*, WUNT 2/251 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 24-41 很好的讨论。

⁶ 以西结书三十九章 28~29 节强调并阐释三十七章 14 节：在使以色列归回后，神“要将〔祂〕的灵浇灌以色列家”。

除了以西结书之外，以赛亚书也预言，圣灵也是末世新造之生命和繁盛的行事者：“等到圣灵从上浇灌我们，旷野就变为肥田，肥田看如树林”（赛三十二 15）。同样地，在以赛亚书四十四章 3~5 节，神断言：

因为我要将水浇灌口渴的人，
将河浇灌干旱之地。
我要将我的灵浇灌你的后裔，
将我的福浇灌你的子孙。
他们要发生在草中，
像溪水旁的柳树。
这个要说：“我是属耶和华的；”
那个要以雅各的名自称；
又一个要在手上写“归耶和华的”，
并自称为以色列。

这些经文很重要，但是要等我们研究过新约圣经一些参照以赛亚书这些经文来使用“圣灵”的情况之后，才能作进一步说明。“圣灵”在以赛亚书和一些其他先知书中其他末世性用法，虽然有时也直接关联到新造生命，⁷ 主要指弥赛亚仆人执行其使命的特别装备，⁸ 或是圣灵在神百姓当中的工作，来成就他们的归回，⁹ 同时也赐给他们能力，像古时的先知们一样说预言（珥二 28~29）。

⁷ 赛十一 1~9，三十四 16~三十五 10。

⁸ 赛十一 2，四十二 1，四十八 16，六十一 1。

⁹ 赛三十四 16，五十九 21；亚十二 10。哈该书二章 5 节和撒迦利亚书四章 6 节都谈到神的“灵”赐以色列能力，在耶路撒冷建造第二圣殿，那是看似继续从巴比伦归回的一部分，它将造成完全的末世归回和最后的新造。但是以色列悖逆（例如，注意亚六 15 的含意），所以那高潮性的末世归回没有随着第二圣殿的建造来到。

在犹太教里，圣灵为转化生命之行事者的角色

如同在旧约圣经中，犹太教也把圣灵视为创造末世生命的行事者。¹⁰ 最早提到这概念的文献之一是《十二族长遗训》：“祂要让圣徒吃生命树的果子，圣洁的灵要降在他们身上”（《利未遗训》十八 11）。“生命树”和“圣洁的灵”之间的紧密连结，可能显示了圣灵¹¹与恢复那在首先的亚当里面失去之生命的观念间的连结。¹² 正如神在开始创造时“将生命赐给万物”，祂的灵也“更新”和“重新造作”，使它们“又活过来”，这就导致“永远的生

¹⁰ 就像在旧约圣经里，犹太教里的“圣灵”也可以说是生命的转化者；例如，在创世记一章，圣灵是创造的行事者：“你所造的一切都要事奉你，因为你说话，他们就被造成。你差遣你的灵，祂就造出他们；无人能抵挡你的声音”（《犹滴传》十六 14）。《叙利亚文巴录启示录》二十三章 5 节亦同。

¹¹ 可是，James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (New York: Doubleday, 1983-85), 2:795 的翻译却是一个小写的“灵”，表示这不是指神的灵，可是文脉却倾向指神的灵：例如，在《利未遗训》十八章 7 节，“知识和圣洁的灵要在祂〔弥赛亚〕身上”，这很可能指圣灵（对照那里所引喻的赛十一 1~2，可是查尔斯沃茨也以小写翻译那字），所以十八章 11 节里的平行，“圣洁的灵要降在他们身上”，也很可能是指神的灵，因为那里的灵是来自弥赛亚。

¹² 亦注意《以诺一书》六十一章 7 节，那里谈到那些“在生命之灵里有智慧”的人。这可能只是说那些有更新之灵的人，或是那些有神的灵所造生命的人。此外，《摩西启示录》四十三章 5 节说，“圣哉，圣哉，圣哉，上主，在父神的荣耀中，当将荣耀、尊贵、和敬拜归给祂，和永远赐生命之圣灵，从今时直到永远。阿们。”但因为 R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1913), 2:154 把它放在括号内，这似乎是后来添加的，难以决定它的年代。下列文献虽然不是末世性，却似乎有关联：《以诺一书》一〇六章 17 节谈到那些在洪水之前世代中的人“生育”，“不是出于灵，而是出于血气”；《亚伯拉罕遗训》十八章 11 节：“神差遣生命的灵进入死人中，他们就又活了”（虽然“灵”字在 Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha* 不是大写）。

命”（《约瑟与亚西纳书》八 10~11）。¹³ 特定地说，初期和后来的犹太教也思想创世记的描绘，即神把“生气”吹到亚当里面（创二 7），并将它连结到圣灵和新创造，尤其说圣灵是带来新创造的行事者。¹⁴ 有些初期教父也作了类似的比较：一方面，圣灵是第一个创造的行事者（如，运行在水面上），另一方面，圣灵重新将人造为在基督里的新创造。¹⁵

圣灵尤其被视为末世叫死人复活的行事者。《米示拿》说，“远离罪导致圣洁，圣洁导致圣灵〔的恩赐〕，圣灵导致死人复活”（《米示拿》〈论疑妻行淫〉〔*m. Soṭah*〕9.15）。¹⁶ 《雅歌米大示》（*Song Rabbah*）1.1.9 也发展这个传统，引用以西结书三十七章 14 节来支持结尾所提到的复活：“‘圣洁引至圣灵，……圣灵引至复活’，如经上所记：‘我必将我的灵放在你们里面，你们就要活了。’”

圣灵也使那些住在昆兰群体中的人能了解在他们当中所发生的末世事件，那在过去是一个“奥秘”：

《感恩诗集》XX:11a-12 “我的神啊，我这教师认识你，是借着你所赐给我的圣灵，我也借着你的圣灵忠心地听了你奇妙的指示。”

¹³ 这段文献把这言语应用于约瑟的埃及妻子。《以斯拉四书》十六章 61 节讲到亚当的被造时说，神“造人，将心放在他的身体里，又赐给他气息和生命”，而且“全能神的灵”造作万物（Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha* 在这里不是用大写的“灵”字）。

¹⁴ 关于这点，见 Yates, *Spirit and Creation*, 42-83。

¹⁵ 关于这点，见 Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 341-44。

¹⁶ 可能是根据更早的米示拿传统，也几乎完全相同，亦见《巴比伦他勒目》〈论偶像崇拜〉20b。

《感恩诗集》XX:13 “你在我里面开启了你智慧的奥秘，和〔你的〕力量的泉源〔……〕。”¹⁷

以赛亚书十一章 2 节预言说，圣灵会装备弥赛亚来从事祂的工作，尤其是在审判方面，《以诺一书》四十九章 2~4 节将它意译如下：

这位蒙拣选的站立在主面前。在祂里面有智慧的灵，就是赐意念的灵，知识和力量的灵。……祂要审判隐秘事。¹⁸

我在上面简短地提到新创造的场景，以赛亚书十一章 2 节就是被放在其中。¹⁹ 前面提到《利未遗训》十八章 7~11 节的一部分，它也

¹⁷ 亦见《感恩诗集》XVII:32；《社群守则》III:7；《四号洞穴咒语》（4Q444）残篇 1, 1（遵循 Michael O. Wise, Martin G. Abegg Jr., and Edward M. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* [New York: HarperCollins, 2005] 的翻译）。鉴于昆兰群体的高度末世性质，可以假设这些文献有隐含的末世文脉。

¹⁸ 虽然 Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha* 在本段不是用大写的“灵”字，但是对照以赛亚书十一章 2 节，就如在《利未遗训》十八章 11 中，这很可能是指神的灵。《以诺一书》六十一章 11 节和六十二章 2 节的话也类似，应该理解为是指神的灵。亦见《社群守则》V:24-25（A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, trans. G. Vermes [Oxford: Blackwell, 1961] 的翻译）；《所罗门诗篇》十七 35~38；《以赛亚书他尔根》十一 1~4；《诗篇米大示》七十二 3，这些也同样引喻以赛亚书十一章 2 节来说圣灵装备弥赛亚以行审判。同样见《坦库玛米大示》（*Midr. Tanh.*）创九 13；《巴比伦他勒目》〈论公会〉（*b. Sanh.*）93b，它们一般都把“主的灵”归诸于那要来世代的弥赛亚。

¹⁹ 注意以赛亚书十一章 1~5 节与十一章 6~10 节的新创造预言有直接关联。创世记一章 28 节也与以赛亚书十一章 1~2 节有共通之处，就是把植物的意象应用于人的成长（注意希伯来文的创一 28 和赛十一 1 的动词 *prh*，和《七十士译本》创一 28 与《亚居拉译本》及《辛马库译本》赛十一 1 所用的希腊文动词 *auxanō*）。《创世记米大示》8.1 说，创世记一章 2 节（“神的灵

明白地如此理解以赛亚书十一章 2 节。这位要来的弥赛亚将有“知识和成圣的灵”（引喻：赛十一 2），这使祂得以公正地审判（十八 9b），²⁰ 并且“打开乐园的门；祂要挪去从亚当以来的那把威胁的剑，祂要让众圣徒吃生命树的果子。圣洁的灵要在祂身上”。所以，弥赛亚的灵要使祂能重新创造伊甸的景况，把祂的灵降给祂的百姓，结果是他们能像祂一样“圣洁”（或“成圣”），也住在这个新创造里。

《犹大遗训》二十四~二十五章与《利未遗训》相似。那里说，“雅各的一颗星”将要“兴起”（二十四 1〔引喻民二十四 17 的弥赛亚预言〕），父神要“将圣灵浇灌在祂身上”（二十四 2）。接着，弥赛亚“要把恩典的灵浇灌”在跟随祂的人身上（二十四 3）。因为祂有圣灵，并且将祂传给祂的百姓，弥赛亚被称为“全人类的生命泉源”（二十四 4）。这是说祂“拯救”他们（二十四 6）的部分意义，这拯救包括他们被“复活得生命”的意思（二十五 1）。就像在《利未遗训》里一样，我们看到圣灵直接关联到将来世代的新生命。

我们在探究旧约圣经中的圣灵时看到，以西结书三十六章 26~27 节和三十七章 14 节预言说，圣灵将是个行事者，借着祂，神的百姓要成为一个新创造，神也要使他们从死里复活。有几处犹太文献诉诸以西结书三十七章 14 节，肯定圣灵将在末世时被放在

运行”）与以赛亚书十一章 2 节（“耶和华的灵必住在他身上”）相同，两者都是指创造亚当。

²⁰ 再次，Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha* 不是用大写的“灵”字。同样，见《所罗门诗篇》十七 37，十八 7，它们也引喻以赛亚书十一章 2 节，并且在十七~十八章的文脉里，把圣灵视为装备弥赛亚来审判并为以色列建立一完成的国度。后来的犹太教也把以赛亚书十一章 2 节应用于弥赛亚（《创世记米大示》2.4: 97〔新版〕；《路得记米大示》7.2）。

百姓里面，并使他们复活而得到新生命。²¹以西结书三十七章 14 节也被应用于“将来”赐给亚当新生命（《创世记米大示》14.8）。²²以西结书三十六章 26 节（“我也要……从你们的肉体中除掉石心”）有时被解释为借着圣灵在未来降临而实现，那是约珥书二章 28 节所预言的（“我要将我的灵浇灌凡有血气的”）。²³以西结书三十六章 26 节所预言的“新心”和“新灵”，也被明白地视为创造的一部分，这创造将“在未来被更新”（《拉·卡哈那的讲经性注释》Piska 22.5a），它将靠神的灵成就（结三十六 27；类似的，参：《诗篇米大示》73.4）。

圣灵在新约圣经中作为末世转化生命之行事者的角色

圣灵在对观福音里的末世角色

我在前面提出一个看法，即耶稣是按着亚当的样式，实际上就是末后的亚当，祂引入一个新创造（见第十三章）。对观福音对新造各事件的描绘，有时被理解为实现了新造的预言、或以赛亚书关于新的出埃及的预言、或是以色列从巴比伦被掳归回的预言。旧约圣经的新的、末日出埃及的应许也表示新造，因为原来的出埃及被视为一个新造，而以另一个、后来的出埃及所作的重述就是另一个新造了。同样地，诉诸以赛亚书中归回的经文也传

²¹ 见《米大示坦库玛》创世记二 12；《米大示坦库玛》创世记十二 6；《米大示坦库玛》〈愿我们的教师教导我们〉〔Yelammendenu〕出埃及记十章；《创世记米大示》96.5；《出埃及记米大示》48.4；《雅歌米大示》1.1.9；《关于节日、安息日的讲经性注释》Piska 1.6。

²² 同样，也类似诉诸以西结书三十六章 26 节（《出埃及记米大示》41.7）；神的灵也要赐生命给“亚当的子孙……在将来的世界里”（结三十六 26~27，根据《坦库玛米大示》利七章）。

²³ 见《诗篇米大示》14.5，在引用以西结书三十六章 26 节之后立刻引用约珥书二章 28 节。

递了新造的观念。²⁴ 在以赛亚书里，归回和新造有密不可分的连结，所以从被掳归回也被视为在一个新造中归回神的临在，那是第一位亚当所享有的临在。在此值得重复这材料，因为在这方面所讨论的几处对观福音经文也提到圣灵的工作，所以圣灵应该被视为新造、新的出埃及、和从被掳归回的恢复者。

从前面讨论得出的一些例子，颇能表达圣灵在对观福音里的角色。我们看到，马太福音一章 1 节所说的 *biblos geneseōs* 可以翻译作“家谱”，或“开始之书”，或是“起初之书”。我们也看到，在《七十士译本》里，相同的短语仅出现在创世记二章 4 节和五章 1~2 节，分别指创造宇宙以及创造亚当和他的后裔。然后，马太福音一章 1b~17 节记载了耶稣的家谱，接下来有两次提到圣灵，说是祂让耶稣在马利亚腹中成孕的（太一 18、20）。马太福音是按“从圣灵而生〔*gennēthen*〕在她腹中的”，来说“耶稣基督的家谱〔*genesis*〕”（一 18、20）。我得到的一个结论是，马太福音引喻创世记的措辞，借此表示，在耶稣降生时达到高潮的家谱是这新世代、新造的开头。正如圣灵在第一个创造的开头时有至高的临在，同一位圣灵也在新世界的开头——就是耶稣降生时——积极行动。²⁵ 所以，虽然耶稣的生、死、和复活是福音书所叙述的主要事件，国度和新造借着它们、透过耶稣而启动，马太福音却将祂的降生视为这个突破的开头。

对于路加福音二章 26~35 节里耶稣降生的叙述，滕纳也得到同样的结论。他说，在路加福音一~二章的文脉里，降生的叙述显示，以色列的归回“已经在圣灵使神的弥赛亚式的儿子成孕一事上有了决定性的开始（一 35）——这是一项新造大能的作为，它同时预示了以色列在新的出埃及时的更新（参：所引喻的赛三

²⁴ 关于这点，见第十六章“哥林多后书五章 14~21 节里的‘和好’”标题下的讨论。

²⁵ Wilf Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 197.

十二 15~20)。²⁶ 我们所看到的以赛亚书三十二章 15 节的预言，是关于以色列在末世回归进入新造的景况，这经文被应用到耶稣开头的成孕，可能表示这乃是那旧约圣经应许真正的开始实现。

紧接在马太福音的降生叙述之后，马太福音二章 1~11 节叙述从东方来的博士来“拜”耶稣（二 2），他们是被一颗明亮之星的光引导。他们带了“黄金和没药”等“宝藏”。我先前下结论说，这就是以赛亚书六十章的开始实现。那里说，有一光要“照耀”在那“遮盖大地”的“大黑暗”上（第 1~2 节），并且“万国要来就你的光，君王要来就你发现的光辉”（第 3 节）；“列国的财宝要归给”以色列，列国要“带来黄金和乳香”（第 5~6 节），他们“要来向以色列跪拜”（第 14 节）。以赛亚书六十章结合了新造的观念（光照射胜过黑暗）与从被掳回归的概念，马太福音把这样的引喻直接放在新造的降生叙述之后是很合理的，因为它很符合以赛亚书的背景。在启示录结尾的异象里，描绘以赛亚书六十章的最后在新天新地里实现：有一“发光体”（二十一 11）要出现，“列国要在城的光里行走；地上的君王必将自己的荣耀归与那城”（二十一 24），“人必将列国的荣耀、尊贵归与那城”（二十一 26）；这描绘应该是不足为奇的。

在描绘耶稣实现了旧约圣经的回归盼望时，在耶稣受洗的叙述中指明圣灵的角色（太三 13~17，最明白地引用赛四十二 1 的归回应许）。²⁷ 我在此无法重述先前讨论的所有凭据，但是可以说，圣灵之降在耶稣身上，是要装备祂来实现新的出埃及的回归预言，它们也与新造的预言有关联。我的主张是，与分开水跟陆地有关联的圣灵，是第一个创造、挪亚时的复兴、和出埃及时的凭

²⁶ Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, JPTSup 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 162.

²⁷ 诗篇二篇 7 节也可能是包括在内的次要引喻。

借，也是以色列未来归回的关键，这可能并非偶然。耶稣的工作是个顶点，先前的这些模式都是指向它。

同样地，在马太福音紧接下来的部分里，圣灵把耶稣“引到旷野”，这可能仍是在思想圣灵的工作，引导耶稣在一个经过旷野、新的出埃及里恢复神的百姓。我在先前对于这点的研究中指出，以赛亚书六十三章 11 节~六十四章 1 节与马太福音三章 16 节~四章 1 节之间所共有的独特部分：在一个主要的救赎历史事件中，(1) 神的百姓在“圣灵”的同在中经过水，然后 (2) 那“灵”随后“领”他们上岸，而且 (3) 进入“旷野”。《七十士译本》以赛亚书六十三章 11 节说，神“从地上兴起羊群的牧人〔单数〕”，这把焦点从神领导百姓（如希伯来经文所说的）转到摩西个人的领导，这更符合耶稣个人。²⁸

我在前面主张，耶稣的医治事工代表以赛亚书的归回预言和新造的开始。²⁹ 对归回预言所作最完整的引述出现在马太福音十二章 18~21 节，那里引用以赛亚书四十二章 1~4 节，包括提到神的话，“我要将我的灵赐给祂。”这段引述进一步发展关于耶稣受洗的记载，其中引喻了以赛亚书四十二章，说到“神的灵降在〔耶稣〕身上”。稍早，马太福音十一章 3~5 节引用了以赛亚书三十五章 5~6 节说，耶稣的医治事工代表以赛亚对于以色列从被掳归回之期望的持续实现。³⁰ 马太福音十二章大量引用以赛亚书四十二

²⁸ 见 Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker Academic, 1997) 102-8, 其中关于马可福音一章 9~11 节之以赛亚书背景的论述，也可以在这里应用到马太福音所记载的耶稣的受洗。对马太福音的影响甚至更为清楚，因为马太福音三章 16 节用的是 *anoigō*（“打开”），而不是马可福音一章 10 节的 *schizō*，这与《七十士译本》的以赛亚书六十三章 19 节（《马所拉文本》六十四 1）的 *anoigō* 一致。

²⁹ 关于这点，见第十三章。

³⁰ 见该处所引用的以赛亚书三十五章 5~6 节，那经文本身与以赛亚书三十四章 16 节的圣灵的末世工作相连结，尤其是那要来的末世创造的繁茂出产的工作（赛三十五 1~2 也一样）。

章，它现在详述了马太福音十一章 3~5 节所引喻的以赛亚书三十五章，尤其是因为马太福音十二章的这段引述被明白地说，它是透过耶稣的医治事工而部分地“实现”了（十二 15~17：“祂把其中有病的人都治好了；……这是要应验先知以赛亚的话”）。此外，紧接在这段引述之前（十二 9~15）和之后（十二 22），都讲到耶稣的医治，表示它的实现也是与医治有直接的关联。这些医治被明白地说是圣灵透过耶稣所作的：“我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了”（十二 28），进一步发展“我要将我的灵赐给他”，就是在数节之前所引用以赛亚书四十二章的回归经文开头处的。所以，耶稣的医治事工是以色列的末世回归预言的实现，是透过末世圣灵的工作而行的。

同样地，路加福音用了马太福音所用的一些同样的旧约圣经背景，来描绘耶稣：在祂受洗时领受圣灵（三 21~22）、被“圣灵引到旷野”（四 1）、靠圣灵的能力开始祂的事工，路加在四章 18~19 节大量引用以赛亚书六十一章 1~2 节的经文，来支持这点：³¹

主的灵在我身上，因为祂用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告神悦纳人的禧年。

以赛亚书六十一章的预言在耶稣里应验，带来属灵的和实际的回归，这点很明显，因为在这引述后不久，路加福音就描述一连串的医治，包括赶出污鬼和医治各样的病（四 33~41）。要记得，那赐耶稣“权柄”和“能力”来开始作这新造之回归工作的，乃是

³¹ 见 Turner, *Power from on High*, 190–212。滕纳对于路加福音中这些叙述的同样背景有许多讨论，我们在前面看到，这些也是马太福音里相同叙事的背景。

以赛亚书六十一章 1 节的“主耶和华的灵”（见：路四 32、36）。再次，新造中赐生命能力的乃是圣灵。³²

可是，圣灵借着耶稣所作的恢复工作，跟那要来世代的新造和生命又有何关联呢？我已经说过，堕落的实际和属灵的咒诅已经开始被耶稣除去了。医治就是这新造开启的记号，它不是对人们身体的全然医治，因为他们由于堕落的影响仍然会死。虽然如此，这些奇事却预示了耶稣自己在复活时的完全医治，和跟随祂之人将被完全医治的时候。这些神迹是一个记号，表示第一个亚当的罪对创造所造成的痛苦结果正被除去，来为新造作预备，其中的高潮就是耶稣自己在祂复活时的医治。保罗说，这个复活是其余被救赎人类的初熟果子，这些人会复活，因为基督首先复活（林前十五 20~24），成为新造之祖（林前十五 39~57）。所以，若是如此，在朝向新造的生命而行的运动上，也就应该把圣灵视为它的动力了。

总括来说，对观福音将耶稣描绘为从圣灵得力，开始实现旧约圣经关于以色列归回的预言，这些预言也与新造预言的实现密不可分。

圣灵在约翰福音里的末世角色

关于圣灵是末世的赐生命者，约翰福音至少有五段经文值得讨论：三章 1~15 节，四章 7~26 节，六章 63 节，七章 37~39 节，二十章 21~23 节。其中最为肯定圣灵是赐生命者的就是约翰福音六章 63 节：“叫人活着的乃是灵，肉体是无益的。我对你们所说的话就是灵，就是生命。”这可能是说圣灵是复活的行事者，因为在紧接前面的文脉里，借着“复活”和“生命”的言语，一再提到“已经实现和尚未完全实现”的复活（六 39~40、44、47、51、53~54、58）。下一个明显的例子是约翰福音三章 1~15

³² 关于在路加福音中，圣灵在借着耶稣开始实现新的出埃及和归回之预言一事上的关键角色，见同上，pp. 140-266 的讨论。

节，是关于耶稣和尼哥底母之间在“重生”这题目上的著名对话。我在前面分析这段经文（第八章）时发现，耶稣解释说，应该把得“重生”理解为实现以西结书三十六章的预言。旧约圣经经文中只有那里预言说，神将在末世将“水”和“圣灵”浇灌在人身上，借此创造祂的百姓。此外，我们也看到，以西结书三十七章 1~14 节和以西结书三十六章 25~27 节所谈的是相同的事，从它们用同样的文字，讲到神将祂的灵放在人们里面，借此使他们复活时，可以清楚看到这点（结三十六 27，三十七 9、14）。所以，以西结书这两章之间的平行表示，第三十六章里以色列被水洗净，和圣灵所作的新造，实际上就等于第三十七章的被圣灵复活的预言。这说明了耶稣为什么说到从“水和圣灵而生”、将“圣灵”比作“风”（就如在结三十七 1~14 一样）、和谈到“永生”，以此结束与尼哥底母的谈话。耶稣知道，在开启的新世代里“重生”的概念，是以西结书三十六~三十七章预言的开始实现，³³ 这预言说圣灵要借着复活来创造神的新的百姓。

所要讨论的关于圣灵赐生命的第三段经文，是约翰福音七章 37~39 节：

节期的末日，就是最大之日，耶稣站着高声说：“人若渴了，可以到我这里来喝。信我的人，就如经上所说：‘从他腹中要流出活水的江河来。’”耶稣这话是指着信祂之人要受圣灵说的。那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀。

³³ D. A. Carson, *The Gospel according to John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 194-98 = 卡森著，潘秋松译，《约翰福音》，麦种圣经注释 (South Pasadena: 美国麦种传道会, 2015), 300-305 得到相同的结论，就是约翰福音三章 1~15 节有以西结书三十六~三十七章的背景。

这段经文有些晦涩之处和一些关于圣殿的重要的旧约圣经背景，但是这些问题对我在这里的论点而言无关紧要，³⁴ 我在此只是要指出，一般的共识认为第 38 节的“水”代表圣灵。第 39 节清楚表达这点：“耶稣这话〔也就是‘要流出活水的江河’〕是指着……圣灵说的。”第 38 节的直译是“生命之水的江河”。它也可以译作“活水的江河”，³⁵ 或是同样可能的“导致生命之水的江河”，³⁶ 但是即使前者较为可取，“水”却被视为有“生命”的特性，这就与后者的观念相去不远了。鉴于旧约圣经的背景——有水从末世圣殿流出——耶稣被认为是那圣殿的开始，差遣祂的灵来赐生命。可是，在其他地方已经讲到这点，这里的讨论篇幅不容对此作更多的说明。³⁷

鉴于“水”在约翰福音第七章代表赐“生命”的圣灵，我们可以以下结论说，当耶稣先前告诉撒玛利亚妇人，说祂就是“活水”的泉源，要为那些喝这水的人“直涌到永生”（四 10~14）时，所想到的也是同样的事。约翰福音第七章的经文扩展并且解释了约翰福音第四章的经文。

还有最后一段关于圣灵和生命的经文需要讨论，就是约翰福音二十章 21~23 节：

耶稣又对他们说：“愿你们平安！父怎样差遣了我，我也照样差遣你们。”说了这话，就向他们吹一口气，说：

³⁴ 关于这点，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 196-98；关于耶稣和教会是旧约圣经中对末世圣殿之期盼的开始实现的更广的概念，见：同上，随处可见；和下面第十九章。

³⁵ 把 *zōntos* 当作形容用法的所有格。

³⁶ 把 *zōntos* 当作表结果的所有格。

³⁷ 见 Beale, *Temple*, 196-98，那里简短地讨论了下列背景经文：以西结书四十七章 1~12 节；约珥书四章 18 节；撒迦利亚书十四章 8 节。

“你们受圣灵！你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了；你们留下谁的罪，谁的罪就留下了。”

耶稣是产生生命之活水（=圣灵）的源头，这是第 22 节可能暗示的，那里说复活的基督“向他们〔门徒们〕吹一口气，并且对他们说：‘你们受圣灵。’”如有些解经家指出的，这个吹气的行动与呼应创世记二章 7 节，那里说神将“生气”吹入（*emphysaō*，与约二十 22 所用的为同一个希腊文）亚当，“他就成了有灵的活人。”³⁸ 耶稣在前一节（第 22 节）说，“父怎样差遣了我，我也照样差遣你们。”这是一个类似马太福音二十八章 18~20 节之大使命的事件，我们在另一方面看到可能应该将它理解为更新所赐给亚当的托付。³⁹ 引喻创世记二章 7 节表示，耶稣赐给祂的门徒能力，不是用肉体的生命，像亚当一样，而是用属灵的能力，去做亚当和其他人所未能做到的。十二使徒受差遣，作为代表新人类——就是新以色列——的先锋。⁴⁰ 五旬节事件（见：徒二 1~21）显示，这滩头阵地因着圣灵更大的浇灌而进一步扩展。

约翰福音二十章 22 节似乎是约翰福音第七章中圣灵之应许的一个发展，因为这是从约翰福音七章 39 节（“耶稣这话是指着信祂之人要受圣灵说的”）以来首次把“领受圣灵”的言语应用于跟随耶稣的人。还有进一步表示与约翰福音第七章的连结的，就是约翰福音七章 39 节断言，直到耶稣得荣耀时，圣灵都不会被赐下

³⁸ 见：如 Herman Ridderbos, *The Gospel according to John: A Theological Commentary*, trans. John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 643（他也将结三十七 5 和《所罗门智训》十七 11 的呼应包括在内）；Andreas J. Köstenberger, *John*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 575。

³⁹ 关于对这最后一点的说明，见 Beale, *Temple*, 169, 175-77。

⁴⁰ 如果这“吹进”也是引喻以西结书三十七章 9 节，就进一步证明这点了，那里所用的是与创世记二章 7 节和约翰福音二十章 22 节相同的希腊文动词（*emphysaō*〔‘吹入’〕），以此描绘末世以色列的创造。以西结书三十七章 9 节本身可能是引喻创世记二章 7 节，这是我在本章开头处所主张的。

（“那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀”）。人们或许可以说，耶稣之得荣耀已经从复活开始了，⁴¹ 虽然祂在升天时的全然得荣耀尚未发生（或是说，复活至少是一个过程的开始，这过程与升天时的得荣耀有密不可分的连结）。⁴² 正如神将生气吹入亚当里面，使他活了，成为第一个创造的一部分，耶稣也同样将圣灵吹入门徒里面，也很可以被认为是一个行动，将他们纳入新造的一个阶段，⁴³ 耶稣已经借着祂的复活扩展了这个新造。⁴⁴ 身为新世代的人，他们要宣告那赐生命的饶恕，那只会从基督而来（约二十 23），祂是新造的中心和根基。所以，我们再一次看到，圣灵转化人进入新造的生命。

⁴¹ 在约翰福音七章 39 节，复活是耶稣得荣耀之应许的已经启动的实际，神甚至在耶稣被钉十字架时荣耀祂（十二 23、28，十三 31，十七 1、5），进一步指向这点，只是这些经文可能甚至是暗示复活，尤其是对照临别讲论（十三 31~十七 26）文脉的十七章 1、5 节。何况祂在复活时将要得的荣耀是何等大呢！

⁴² 可是必须重复的是，耶稣的得荣耀是从十字架开始的（如：约十二 23~33，十三 31~32），所以耶稣的死和复活密不可分，致使耶稣得荣耀（关于这点，尤其是关乎约十二 32，耶稣之得荣耀是从祂的死开始，见 Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* [Grand Rapids: Eerdmans, 2008], 47-49）。

⁴³ 见 G. R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36 (Waco: Word, 1987), 380-81。毕思里一慕瑞看到这段经文在新创造方面的意义，不仅是基于对创世记二章 7 节的引喻，也是基于对以西结书三十七章 9~10 节的引喻，后者预言到以色列的末世复活，是在她归回之时（这是发展先前在结三十六 35 所说，为以色列预备的一个末世“伊甸园”）。

⁴⁴ 所以，门徒们并非第一次“被圣灵重生”；他们是旧约圣经的圣徒，被转化进入一个提升的救赎历史阶段，就是复活和新造的生命。

圣灵在使徒行传里的末世角色

我们在前面几章看到，并要在后面一章（第二十章）看到，马可福音和使徒行传都弥漫一个观念，就是关于以色列从被掳归回的伟大归回的预言已经在耶稣和跟随祂的人当中开始了。我们也看到，就保罗对于在基督里的和好的认识而言，这观念是何等重要（见第十六章）。可是，这里所着重的是使徒行传。虽然我要等到第二十章时再列举最重要的证据，说明从被掳归回是使徒行传的一个重要观念，我在这里要讨论使徒行传在这方面的一些背景。我要在此说明的一点是，圣灵在使徒行传里的角色，通常是与以赛亚书从被掳归回之预言开始实现有直接关联。对于路加福音—使徒行传的这点，主张得最有力的要属滕纳。⁴⁵ 尤其是，滕纳说，在路加福音—使徒行传里，“圣灵是以色列归回的能力，洁净她成为神的弥赛亚的百姓”，并且“转化”以色列为“以赛亚书四十九章的仆人”。⁴⁶

关于路加福音，滕纳以莫斯纳（David Moessner）和史特劳斯（Mark Strauss）的著作为基础。莫斯纳以他人的著作为基础说，路加福音中以耶稣变像（九 28~36）开始的旅程叙述（十 1~十八 4），深受申命记里的摩西和出埃及的图画的影响。这影响的要点是，路加福音表示耶稣是一位新的摩西，正开始一个新的出埃及，为要恢复末世的以色列。⁴⁷ 部分根据莫斯纳，史特劳斯下结论说，路加福音里更重要的影响是以赛亚书四十~六十六章的新的出埃及主题。⁴⁸ 对史特劳斯而言，路加福音深受以赛亚书模式的影

⁴⁵ Turner, *Power from on High*.

⁴⁶ 同上, pp. 455.

⁴⁷ 见 David P. Moessner, *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Minneapolis: Fortress, 1989).

⁴⁸ Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*, JSNTSup 110 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 275-305.

响，就是有位“大卫家的君王，祂（像摩西一样）身为耶和华的仆人，领导神的百姓经过苦难，经历一个末世的新的出埃及”，只是他没有延伸说，这就是“那支配路加著作的主题”。⁴⁹ 在路加福音四章 17~19 节的以赛亚书六十一章 1~2 节引文，和四章 20~21 节对它的解释，以及接下来的文脉，都把耶稣视为以赛亚书的那位要成就救恩的先知，以赛亚书本身也将这救恩视为一个新的出埃及。⁵⁰ 路加认为，他的福音书其余部分所叙述的耶稣的释故事工，以圣灵为这些事工所有主要类别的能力来源。⁵¹ 滕纳没有否定莫斯纳的工作，但同意史特劳斯的提案，就是路加福音“基本上具有以赛亚书的范式”，⁵² 他认为最清楚表达这点的就是路加福音四章 18~21 节，那里暗示说，“圣灵所膏的救恩先知启动了‘新的出埃及’。”⁵³ 所以，圣灵就是这位行事者，将旧世代转化为末世归回和新的出埃及的时代，那也是新造，因为如我们所看到的，以赛亚书的新的出埃及的归回预言与新造的预言有密不可分的关联。

主导路加福音的主题是归回和新的出埃及，那是透过圣灵作成的；在检视这点之后，滕纳转而注意这同样主题在使徒行传里的发展。首先，他强调，使徒行传第一章对全书而言是有纲领性的，尤其是第 8 节引喻以赛亚书多处的归回预言（见〈表 17.2〉）。⁵⁴

⁴⁹ 同上，p. 304。

⁵⁰ 同上，pp. 226, 245, 341-42。

⁵¹ 同上，如 p. 341。

⁵² Turner, *Power from on High*, 245-49; 亦见 pp. 428-29。

⁵³ 同上，p. 249。

⁵⁴ 我在后面一章（见第二十章）概述鲍维均的研究时，会重述这点。

表17.2

以赛亚书《七十士译本》	使徒行传—8
三十二 15: “直到圣灵从上浇灌我们, 迦笈 (Carmel (=希伯来文‘旷野’)) 都是沙漠, 迦笈要被看如树林。”	“但圣灵降临在你们身上, 你们就必得着能力。”
四十三 10a: “主神说, 你们是我的见证, 我自己也是个见证, 我所拣选的仆人: 叫你们可以知道而且相信。”	(参: 路二十四 49: “我要将我父所应许的降在你们身上, 你们要在城里等候, 直到你们领受从上头来的能力;” 路一 35: “圣灵要临到你身上, 至高者的能力要荫庇你, 因此, 所要生的圣者必称为神的儿子。”)
四十三 12b: “主说, ‘你们是我的见证’, ‘我是主神’” (赛四十四 8 也类似)。	“并要在耶路撒冷、犹太全地, 和撒玛利亚, 直到地极, 作我的见证。” ^a
四十九 6b: “我还要使你作外邦人的光, 叫你施行我的救恩, 直到地极。” ^a	

^a 注意, 使徒行传十三章 47 节的直译, 正式引用以赛亚书四十九章 6 节: “我已经立你作外邦人的光, 叫你传扬救恩, 直到地极。”

滕纳正确地结论说, 这些引喻的要点, 是要肯定以赛亚书关乎国度归回的预言开始实现, 这是以一种部分肯定的方式回答第 6 节的问题 (“主啊, 你复兴以色列国就在这时候吗?”)。所以, 第 8 节的回答并不表示天国应许的实现完全迟延, 但不清楚的是, 路加认为这些预言究竟要何时实现。这是给“十二门徒”的应许 (参: 徒一 15~26), 这事实强化了他们身为真以色列之核心的角色, 它开始了以赛亚书预言的实现。⁵⁵

⁵⁵ Turner, *Power from on High*, 300-302.

所以，使徒行传一章8节的要点就是，“圣灵要降临在门徒身上，作为洁净和恢复以色列的能力”，这概念被路加福音三章16节里施洗约翰的类似应许强化，又在使徒行传一章5、8节重复。⁵⁶ 关于一章8节里圣灵的转化功能，另一个线索就是与路加福音一章35节和二十四章49节的平行（见〈表17.2〉），使徒行传一章8节是它们的一个发展。事实上，就如使徒行传一章8节，路加福音一章和二十四章的经文也都是引喻以赛亚书三十二章15节。在耶稣的成孕和期盼中门徒在五旬节领受圣灵之间的这些平行表示，“除了得着能力，五旬节还含有借着圣灵而来的以色列的新造或新生命（路一35）的因素。”⁵⁷

除了滕纳关于圣灵工作在以赛亚书框架内的转化性质所作的结论外，⁵⁸ 在路加福音一章35节，二十四章49节和使徒行传一章8节，圣灵的这种角色也被以赛亚书三十二章15~18节预言的文脉强化：⁵⁹

等到圣灵从上浇灌我们，
旷野就变为肥田，
肥田看如树林。
那时，公平要居在旷野；
公义要居在肥田。
公义的果效必是平安；

⁵⁶ 同上，pp. 297-301。注意：路加福音三章 16 节（“我是用水给你们施洗，但有一位能力比我更大的要来，我就是给祂解鞋带也不配。祂要用圣灵与火给你们施洗”）和使徒行传一章 5 节（“约翰是用水施洗，但不多几日，你们要受圣灵的洗”）。

⁵⁷ 同上，p. 434（亦见 p. 437）。滕纳在这之前修饰这话，说：“不像保罗，路加没有按着以西结书三十六章清楚说明他的圣灵论和新造”（同上，p. 352）。

⁵⁸ 关于这点，见：同上，346-47（亦见 p. 455）。

⁵⁹ 滕纳（Turner, *Power from on High*, 345）表达了类似的要点。

公义的效验必是平稳，直到永远。
我的百姓必住在平安的居所，
安稳的住处，平静的安歇所。

与这地的荒凉景况（赛三十二10~14）相反，将来圣灵要临到以色列，造出丰盛（第15节）。可是，这丰盛似乎不止于物质上的丰富而已，还包括了属灵上的丰饶。圣灵不只要在田野中造出实际的植物、作物、和树木，也要在禾场造出属灵的果子：“那时，公平要居在旷野；公义要居在肥田”（第16节）。这“任务”或“工作”（可假设是被视为是神的灵在“肥田”里所作的〔参：第16节〕）造成了“义”，也要产生“平安”、“平稳”（第17节）。所以，第17~18节所提的特点就似乎也是圣灵耕耘工作的副产品了。

同样地，使徒行传一章8节引喻以赛亚书四十三章一再提到的以色列是末世的“见证”（四十三10、12；亦见：四十四8），那可能被视为是因“圣灵”而得力，这圣灵被“浇灌”下来，将干地转化为富饶之地，重生以色列来结出属灵的果子（赛四十四3~5）。此外，接下来以赛亚书四十三章10~12节的文脉表示，以色列的“见证”不仅是关于以色列的一神的独特性（在这方面，注意第10~15节），也是关于即将来临的新的出埃及（第16~17节），那正是一个新造。以赛亚书四十三章18~19节说，

你们不要记念从前的事，
也不要思想古时的事。
看哪，我要将事更新〔《七十士译本》：“做新事”〕；
如今要发现，
你们岂不知道吗？
我必在旷野开道路，
在沙漠开江河。

使徒行传一章8节所引喻的以赛亚书三十二章和四十三章附近的文脉，也有助于理解圣灵在造成归回和新的出埃及一事上的转化性质。

滕纳也合理地主张，使徒行传第二章把耶稣描绘为置身于末世王权的高举位分上，借着圣灵的行事统治并恢复以色列（30~36节）。使徒行传其余部分则进一步发展，讲到圣灵是这位高升之弥赛亚的大能，使以色列与祂自己及与神和好。⁶⁰重要的是要强调，耶稣借着圣灵统治的基础乃是祂的复活和高升的位分。使徒行传二章23~24节略微深入阐述复活这个基础。基督不能“被死拘禁”（二24）。祂首先“从父受了所应许的圣灵”，接着就将圣灵“浇灌”在那些相信的人身上（二33）。祂从死里复活，被迁入神在天上的同在中。这种借由复活而得恢复，就是祂借着圣灵的工作使人与神和好的方式。那将祂标明为高升的主（并使祂从死里复活〔罗一4〕）的圣灵，被“浇灌”在跟随祂的人身上，使他们与祂复活的王权地位认同，纵使他们仍然活在地球上。再次，我们看到复活与圣灵密切相关，是开始耶稣王权的新造，而祂的复活的新造状况，在祂以末世君王的身份持续统治中仍然继续。⁶¹

实际上，圣灵以如火焰般的舌头降临，这是天上领域（复活的耶稣在其中作王）进入地上的领域，造成一条属天的末世生命线，赐能力给地上的信徒，在地上扩展基督的国度。“圣灵是特殊的末世恩赐，拥有圣灵乃是属于末世弥赛亚群体之人的标记。”⁶²使徒行传二章17节说，领受圣灵是约珥书二章的预言“在末后的日子”开始实现，这事实表示圣灵乃是末世的一个认定标记。因此，不仅在使徒行传第二章，也在随后的篇章中，复活的基督差

⁶⁰ 见：同上，306, 314-15, 418-21。

⁶¹ 尤其要记得使徒行传一章6节里的问题，和以赛亚书中与使徒行传第二章之耶稣叙事有关的新造预言，特别是以赛亚书三十二章15节（在路二十四49和徒一8引喻，被认为在徒二章实现）。

⁶² James D. G. Dunn, “Spirit, New Testament,” *NIDNTT* 3:699。

遣祂的灵到百姓身上，使他们与复活的耶稣认同，所以也就是复活的百姓。所以，使徒行传后面所有各样的职能就都是复活耶稣的职能。因此，“复活的主在祂的〔灵〕这个恩赐里亲自遇见祂的百姓”，所以，“圣灵就与复活的主类似（路十二12／二十一15；徒十14／19，十六7）。”⁶³

这个关于路加福音和使徒行传一章8节，以及它们所引喻之以赛亚书的归回预言，部分的要点是，基督从死里复活，代表祂恢复生命，进入父神在天上的同在中，结果是祂从天上将圣灵浇灌下来。基督的死、复活、以及领受和赐下圣灵，这些构成了以赛亚书归回预言的开始实现（如：珥二28～32）。⁶⁴ 祂如此行，就总结和代表了真以色列，领受圣灵的应许。也就是说，正如关乎以色列的预言，路加福音二十四章46～51节与使徒行传一章8节，二章31～34节预设了，基督开始实现预言，因为祂是首先复活归向神，并且首先领受圣灵（徒二31～33），然后祂又将圣灵浇灌给他人。⁶⁵ 耶稣差遣祂的灵，这把人纳入了末世的以色列，这是在使徒行传第二章和之后的整卷使徒行传中，实现那些赐给百姓之归回应许的开始。滕纳认为，这归回应许继续在使徒行传后面发展，其在三章19～25节，十五章15～21节等处，⁶⁶ 只是没有特定地引喻以赛亚书的背景，而是引喻旧约圣经的其他先例。⁶⁷

⁶³ Eduard Schweizer, “πνεῦμα,” TDNT 6:405–6, 在谈到路加福音二十四章49节和使徒行传二章33节时如此说。

⁶⁴ 路加福音二十四章把基督的复活（二十四46）和祂的升天（二十四51）直接连结到以赛亚书三十二章15节关于圣灵的归回应许（路二十四49），我们刚才已经阐述了这点。此外，路加福音二十四章8节把基督的复活连结到以赛亚书四十三章10、12节的引喻（“你们〔以色列〕是见证”），那是另一个归回的预言。

⁶⁵ 虽然耶稣被与以色列认同，在使徒行传二章33节，祂差遣圣灵，这事使祂与神认同，约珥书二章28节预言说神要差遣圣灵临到以色列。

⁶⁶ Turner, *Power from on High*, 308–15。可是滕纳认为，到了使徒行传十五章，路加就认为归回的应许“借着基督事件、以及弥赛亚群体和团契的创立

所以，使徒行传把圣灵描绘为使神的百姓归回的关键行事者。

圣灵在保罗思想里的末世角色⁶⁸

在之前讨论保罗思想中“已经实现和尚未完全实现”的复活观念的一章中（第九章），我谈到圣灵是末世赐生命者的角色。在此不必重复，因为那里已经讨论过所有关于圣灵与复活之间关系的经文。⁶⁹我下结论说，基督的复活是已开始的新造，这是引发保罗其他主要神学观念的影响力。回去重读那章就会清楚看到，保罗经常认为，基督复活和祂百姓复活的方式是借由圣灵的居间成就的。因此，就如在福音书和使徒行传里，我们再次看到，圣灵是成就复活、因此也是成就新造的途径。所以，保罗视“圣灵为

而大致实现了”（同上，419）。但是，在使徒行传十五章之后，这主题仍继续到该书的结尾，我们将从后面（第二十章）概述鲍维均的《古道今释》时看到这一点。

⁶⁷ 可是，鉴于本章到目前为止关于使徒行传的讨论，在某种程度上，使徒行传其他地方的“圣灵充满”或“领受圣灵”的经文，也可能可以对照以赛亚书“被掳归回”的预言来理解（见：徒四 8、31，六 3，七 55，八 15、17，九 17，十 44~45，十一 15~16、24；十三 9、52，十五 8，十九 2、6）。

⁶⁸ 关于保罗著作中圣灵与末世论之间的关系，见 Neill Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, SJTOP 6 (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957) 简短、一般性的鸟瞰。关于对此题目所作更重要的研究，见 Geerhardus Vos, “The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit,” in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980), 91–125; Gordon D. Fee, *God’s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 804–26 = 费依著，思语译，《保罗神学：圣灵论》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2017），1068–97。费依对“肉体”和“圣灵”的末世对比作了很好的研究，前者代表旧的、堕落的世界，后者代表新创造的进入。

⁶⁹ 尤其见关于罗马书的讨论的关键部分。

新的 *ktisis* 的生命”。⁷⁰ 圣灵的这种角色基本上是一个末世观念，比起新约圣经其他作者，保罗对这点作了更多的阐述。

在前面谈到保罗思想中的末世复活那章里，我只非常简短地讨论三个隐喻：“头期款”、“印记”、和“初熟果子”。这三个隐喻是保罗对末世论的“已经实现和尚未完全实现”之理解的典型表述，尤其是关于复活是如何已经开始，并且要在将来完成。虽然有些解经家认为，这些隐喻是关于末世的实际，但是它们与末世复活这实际的整体关联却未被肯定。⁷¹

我们在哥林多后书五章1~10节看到，圣灵自己就是新造开始的凭据，复活的生命就是属于这新造的。⁷² 保罗在哥林多后书五章5节说，神“为此培植我们”，要领受复活生命，成为永远圣殿的一部分（五1~4），“赐给我们圣灵做为〔这些实际的〕定金”（《中文标准译本》附注）。圣灵不只是对这些实际的一个期盼或应许而已，而是它们的开始的形式，这是“头期款”在古时和现代都有的清楚含义（一笔大款项的部分付款，其余部分留待以后再付）。⁷³ 虽然读者们在这世代末了时要“被〔复活〕生命吞灭”（林后五4），这生命却已经在他们里面“运作”了（林后四12，《和合本修订版》）。圣灵是复活生命未来实现的“定金”（五

⁷⁰ Schweizer, “πνεῦμα,” TDNT 6:416.

⁷¹ 例如，费依（《保罗神学：圣灵论》，1072-73 = Fee, *God's Empowering Presence*, 806-7）正确地认为，这些隐喻是一般性地谈末世论，却没有将它们关联到“已经实现和尚未完全实现”的末世复活。

⁷² 见第九章在“哥林多后书第五章里的复活经文”标题下的讨论。关于圣灵的类似的经文，见：弗一14；罗八23。

⁷³ 在希腊化时期的希腊文里，*arrabōn* 这字可以指“一笔‘定金’，或是在之后要全然赠与之前预付的部分”（MM 79）；例如，这字可以指付给某人的头款，要他去执行一项商业任务，当该项任务完成后，就会付清所承诺款项的余额。

5, 《中文标准译本》附注),⁷⁴ 因为祂在现今就把这生命的开始传下来, 我们将在下文更清楚看到这点。

保罗在哥林多后书一章20~22节清楚表明这点。他说, “神的应许”(根据旧约圣经)在基督里“都是是的”, 意思是它们已经在基督第一次降临时开始实现了。保罗接着说, 神“在基督里坚固我们和你们, 并赐圣灵在我们心里”作“定金”(《中文标准译本》附注)。也就是说, 圣灵是个起初的凭据, 表示末世的应许已经在基督——复活的基督——和祂的百姓中开始实现了。这是因为圣灵是行事者, 祂叫那些信靠复活的基督的人在身份和生活上与这位复活的基督认同, 因此也认同于参与同样应许之开始实现, 那些应许是基督已经开始实现的。神“用印印了我们”, 意思是“祂赐圣灵在我们心里做为定金”(第22节, 《中文标准译本》附注)。神借着圣灵“在基督里”“坚固”人们, 这是什么意思呢? 他们乃是与复活的基督联合。至少部分的意思是, 信徒参与已经开始“在基督里”实现的“神的应许”(第20节), 包括那“已经实现和尚未完全实现”的末日复活, 那是保罗刚在紧接前面的哥林多后书一章9~10节的文脉中阐释过的:

〔我们〕自己心里也断定是必死的, 叫我们不靠自己, 只靠叫死人复活的神。祂曾救我们脱离那极大的死亡, 现在仍要救我们, 并且我们指望祂将来还要救我们。

保罗不可能是仅仅谈到在他的宣教旅程中得拯救脱离肉身死亡的威胁而已。事实上, 最近从亚细亚得救, 脱离肉身死亡, 这若不是个缩影, 就是一个实例, 表示基督已经得到的复活生命(在

⁷⁴ 哥林多后书五章 1~10 节的焦点是未来的复活, 但那也是与已经开始的灵命复活有关联; 更多支持这观点的相关讨论, 见第九章(在“哥林多后书第五章里的复活经文”标题下的讨论)和第十五章(在“哥林多后书四章 6 节~五章 10 节”标题下的讨论)。

“叫死人复活的神”的措辞中所引喻的)，他们“盼望”要在将来完全得到它（“我们指望祂将来还要救我们”）。⁷⁵

所以，哥林多后书第一章的“印记”和“定金”，乃是圣灵开始赐下神在旧约圣经中的末世应许，包括信徒与基督同享的已经启动的末世复活。在接下来几章里，保罗一再把圣灵描绘为这复活生命的行事者（如：三6、18，四11~12；参：四16，五14~17），这事实进一步指出，复活是哥林多后书一章22节里圣灵所赐给信徒的诸实际之一。圣灵是一笔“定金”（林后—22，五5），因为祂所赐的包括现今已启动的末世复活生命，而这样的“定金”（林后—22，五5）表示未来将会有更完全的复活生命。在古时，一个“印”（通常是印在一个文件上的蜡印）可以用来表示所有权、真实性、或保护。⁷⁶在这里，圣灵的同在和工作可能表示一个真实的标记，鉴定一个实际，就是哥林多的信徒已经开始成为真正同享末世应许的人，这些应许所包括的不仅是复活而已，也有诸应许，如圣灵自己、新约（三6）、神的形象（三18，四4~6）、新创造（五17）、恢复（五18~七4）、和圣殿（六16）。

可能与在哥林多后书一章22节是相同的观念，“印记”和“定金”也一同出现在以弗所书一章13~14节：“你们……在祂里面受了所应许的圣灵为印记。这圣灵是我们得基业的凭据，直等到神的产业被赎。”再次，圣灵是行事者，使百姓与复活的基督联合：“在祂里面受了所应许的圣灵为印记”，而圣灵本身就是末世应许的一部分。圣灵工作的目标之一就是“救赎”。当保罗谈到“救赎”（*apolytrōsis*）时，就如在他的末世论其他地方常有的情况，他是两个末世阶段来谈它：现今从罪的刑罚中得属灵的救

⁷⁵ 关于这点，见 Scott J. Hafemann, *2 Corinthians*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 64–65 = 哈费曼著，陈永财译，《哥林多后书》，国际释经应用系列（香港：汉语圣经协会，2017），68–69页。

⁷⁶ 关于这字的动词形和名词形，见：如 BDAG 980–81 = 《希腊文大词典》1491–92。

赎（例如，赦免）（罗三24；弗一7；西一14），⁷⁷和借着未来的复活而从罪对身体的败坏影响中得救赎（罗八23：“等候……我们的身体得赎”）。在其他地方，“救赎”（*apolytrōsis*）这字的未来用法，就只有出现在以弗所书一章14节和四章30节。它们所指的可能是从因罪而对身体所施刑罚的影响下释放的完成，因此就是指身体复活。

赦罪这个已经启动的属灵解救，首先在以弗所书一章7节讲到，一章14节则说到所完成的身体的解救。一章14节所说的“神的产业被赎”进一步指向完全的身体得救，它属于神所开始拥有为自己百姓之人（记得在一章13节里，“印记”的部分意思是所有权）。保罗其他唯一提到“拥有”（*peripoiēsis*）时，是分别指最后复活和被呼召来得基督的荣耀，那可能包括对圣徒荣耀复活的身体所作的引喻。⁷⁸以弗所书四章30节进一步澄清了这个“救赎”的未来含义：“圣灵”是“你们原是受了他的印记，等候得赎的日子来到”的那位。所以，以弗所书一章13~14节和四章30节说，信徒已经“受了所应许的圣灵为印记”，祂那使人重生的同在是身体完全重生的“定金”，这重生是那要在这世代末了时来到的“产业”。一章13节提到“所应许的圣灵”，是强调这是本章前面所探究的旧约圣经中关乎圣灵应许的实现。

“已经实现和尚未完全实现”的最后一个隐喻是“初果子”（*aparchē*），出现在罗马书八章23节。许多人把“圣灵初结果

⁷⁷ 在哥林多前书一章30节，*apolytrōsis* 这字也有过去和持续的现今的含义，说到信徒与基督之从死里得解救认同（关于这点，见第十五章“称义是把基督代表性的义归予信徒”标题下的讨论）。

⁷⁸ 帖撒罗尼迦前书五章9节说，基督徒是被“预定”有未来的目标，就是“得〔*peripoiēsis*〕救”，第10节把这目标定义为“叫我们……与祂〔基督〕同活”，指最后复活的生命；帖撒罗尼迦后书二章14节谈到“好得着〔*peripoiēsis*〕我们主耶稣基督的荣光”这个目标，指的是在基督里最终的末世荣耀。

子”理解为同位语所有格（“初结的果子，就是圣灵”），⁷⁹但是文脉更指向表示产生的所有格（“圣灵所产生的初果子”），或者也可能是表来源的所有格（“出自圣灵的初果子”）。⁸⁰因此，“初果子”就是圣灵所产生之新造的开始的果子，它所表现的，是信徒的灵命复活。

在旧约圣经里，把“初果子”（《和合本》通常译作“初熟的果子”）献给神，表示所献之物的其余部分也都属于神。所献之物可以是动物，但是主要的意象却还是庄稼的“初果子”，表示庄稼的其余部分也属于神。⁸¹保罗在其他地方用“初果子”来表示更多要来之物的首批。⁸²与罗马书第八章经文最有关联的，就是哥林多前书十五章20、23节，那里说基督的复活是更多要在将来复活之人的“初果子”。对照这点，在罗马书八章23节，信徒新的复活的属灵存有（“初果子”）是圣灵所造，这是那要来之更大的肉身复活生命的开始，而且，对照罗马书八章18~23节，它似乎甚至被认为是整个要来的新宇宙的开始形式。哥林多前书十五章20、23节的思想，也出现在罗马书第八章的文脉里，在那

⁷⁹ 这有以弗所书一章 13~14 节的进一步支持：“所应许的圣灵……是我们得基业的凭据。”

⁸⁰ 在之前的文脉中，圣灵（可能是居间者的角色）与复活生命有直接连结（八 5~14），这更指向一种表产生的所有格或表来源的所有格（“出自圣灵的初果子”）。关于前者的类别，见 Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 104-6=华勒斯著，吴存仁译，《中级希腊文文法》（台北：华神，2011），106-7 页，其中引用以弗所书四章 3 节（“圣灵〔所产生的〕合而为一的心”）为例。

⁸¹ James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A (Dallas: Word, 1988), 473 亦如此认为，关于这点，见其中支持这观点的更多论点。

⁸² 如罗十六 5；林前十六 15；帖后二 13，谈到在更多要来的范畴中的首批归信之人；参：罗十一 16，许多人认为其中的 *aparchē* 是指所赐给列祖的应许，它们预期以色列中有更多的人要在将来得救。

里，基督是新创造的桥头堡，尤其说基督是更多要在后来复活之人的“初果子”（罗八30）。⁸³

“印记”、“头期款”，和“初果子”这三个隐喻，为保罗对圣灵工作的“已经实现和尚未完全实现”的末世性理解提供了洞见，尤其是关乎圣灵在人们心里带来的新造生命。这些隐喻围绕着一个观念，就是圣灵是未来的实际——尤其是复活——在现今的证据，因此为这些实际的实现提供了确据。⁸⁴ 圣灵不是未来末世生命的预备，或仅是它的保证而已，而是那生命的开头；如霍志恒从一个神学角度说的：“圣灵的适当领域是那要来的世界；祂从那里将自己投射入现今。”⁸⁵

虽然我在前面分析过哥林多前书十五章45节，⁸⁶ 在此还是应该概述那研究。那经文说，“经上也是这样记着说：‘首先的人亚当成了有灵的活人。’末后的亚当成了叫人活的灵。”这不是说基督只是成了一个属灵的存有，或是成了圣灵。这观念更可能是说，基督成了认同于圣灵赐生命的职能。可能是因为这原因，保罗有时称圣灵为“耶稣的灵”。圣灵是基督的第二个我，但祂是独立的位格。在赐末世生命这方面，这两者有一体的功能，却是两个独立的位格。说基督成了“赐生命的圣灵”，这可能就是使徒行传二章33节的同等语，在那里，彼得报导说，耶稣“被高举在神

⁸³ 见 Joel White, *Die Erstlingsgabe im Neuen Testament*, TANZ 45 (Tübingen: Francke Verlag, 2007), 189–95. 怀特认为，罗马书八章 23 节的“初果子”，是保罗对哥林多前书十五章 20 节所作的文本互涉的引喻，他先前在那里说基督是“睡了之人初熟的果子”。这就肯定了，罗马书中的“初果子”是指复活生命的开始（虽然怀特似乎颇有理由地主张，那是指基督是初果子，而不是信徒的开始的属灵复活生命）。

⁸⁴ 依循 Fee, *God's Empowering Presence*, 806 = 费依著，《保罗神学：圣灵论》，1072–73 页的类似结论。

⁸⁵ Vos, “Eschatological Aspect,” 103 (亦见 p. 102)。

⁸⁶ 见第九章在“哥林多前书里的复活”标题下的讨论；亦见第二章的〈附记〉“关于堕落前的亚当经历完全免死这种可能的目标”。

的右边”，“又从父受了所应许的圣灵”，使徒行传说，祂接着在五旬节时把圣灵“浇灌”在祂的百姓身上，后来又浇灌在其他人身上。⁸⁷使徒行传二章17节说，圣灵“在末后的日子”被浇灌下来，实现约珥书的预言，这正式把二章33节所说基督将圣灵浇灌下来认定为末世性，那是祂的复活所强化的，因为旧约圣经和犹太教都期望复活要发生在末世。哥林多前书十五章45节称耶稣为“末后的〔*eschatos*〕亚当”，这也强化了基督是“赐生命者”的末世职能。首先的亚当应该要作属灵和肉身活着的子孙的先驱，但他却生下命定要死的子孙；末后的亚当履行了这个职务，赐下这个在这新的、永恒创造中不会朽坏的生命。

邓恩指出，要了解保罗思想中的圣灵，就不能不想到祂与复活的基督之间的关系，这强调了圣灵工作在末世和新造方面的含义：

保罗所理解的圣灵在本质上带有基督的特质。基督借着祂的复活，全然进入圣灵的领域（罗一4；参：八11）。事实上，保罗可以说，基督借着祂的复活“成了赐生命的灵”（林前十五45）。换言之，被高举的基督现今是在圣灵里、透过圣灵、作为圣灵被人经历。现在人无法在圣灵以外经历基督：圣灵是基督与信徒联合的居间者（林前六17）；唯有那些属于基督的人才是“在基督里”，他们有圣灵，因而被圣灵引导（罗八9、14）。反过来说，

⁸⁷ 关于哥林多前书十五章45节，还需作更多的说明，但此处的篇幅不容如此作。如刚才所说，在前面的篇章中可以看到对这经文的更多说明，可是这讨论乃是简短概述 Richard B. Gaffin Jr., “The Last Adam, the Life-Giving Spirit,” in *The Forgotten Christ: Exploring the Majesty and Mystery of God Incarnate*, ed. Stephen Clark (Nottingham, UK: Apollos, 2007), 191–231。

圣灵现在被经历为复活基督的大能——现在圣灵不能在〔复活的〕基督之外被经历。⁸⁸

但是，我们还可以从另一个位置来看保罗关于圣灵赐生命角色的观念，那是我们尚未充分注意到的，就是圣灵是新造果子的生产者。我们现在就要来看这点。

圣灵是新造的道德果子的生产者

本段落要简短地聚焦于加拉太书五章22~23节的旧约圣经背景：“圣灵所结的果子就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。这样的事没有律法禁止。”

保罗谈到“圣灵所结的果子”，接着列举这些果子的几个例子（“仁爱、喜乐、和平、忍耐”等等）。直到最近，解经家们都没有看到这著名意象在旧约圣经或犹太教中的背景，但现在有些人提出这样的背景。韩森（Walter Hansen）主张，以赛亚书和旧约圣经另一些经文是它的背景。在引用以赛亚书三十二章15~17节和约珥书二章28~32节时，韩松说，“应许要赐下圣灵和神的子民在道德上的丰收，都与旧约圣经有关”，而且加拉太书五章22节所说的“可能是从旧约圣经的意象……得出”。⁸⁹ 约翰·巴克莱也以简短、几乎相同的方式提出同样的主张，只是稍微更强调以赛亚书三十二章而已。⁹⁰ 此外，关于加拉太书五章22节，邓恩主张，

⁸⁸ Dunn, “Spirit, New Testament,” *NIDNTT* 3:703.

⁸⁹ G. Walter Hansen, *Galatians*, IVPNTC (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994), 178 = 韩森著，周俞云翔译，《加拉太书简释》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2015），225页。

⁹⁰ John M. G. Barclay, *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*, SNTW (Edinburgh: T&T Clark, 1988), 121. 此外，他还以更为模糊的关联引用以赛亚书五章1~7节，二十七章2~6节，三十七章30~32节，和以赛亚书以外的一些旧约圣经经文，他“推定”它们一起构成了“保罗所熟悉的”意象。

“如果保罗要叫人想到结果子的以色列这个意象的话（赛五1~7是其典型），他的要点就是，神要求于以色列的果子是（仅仅由）那些靠圣灵而行的人（包括加拉太的外邦人）所结的。”⁹¹ 纪斯马特（Sylvia Keesmaat）较笼统地把这背景认定是利未记和申命记的圣约福气（如：利二十六4；申七12~17），以及先知书的归回应许，其中预见以色列的丰硕景况。⁹² 最近，席尔瓦（Moisés Silva）提出，保罗“在五章22节提到圣灵的果子（尤其是和平），似乎来自以赛亚书三十二章14至18节”。⁹³

除了这五个简短的评注外，就我所探究过的而言，一般加拉太书的注释书和其他相关著作都没有提出以旧约圣经为“圣灵的果子”的背景。还有，以上只是简短地提到最近的提案，不是要证明这些提案。事实上，就它们所说的而言，这些提案看似有可能，但却需要更多的证明。例如，每一个被提出作为背景的旧约圣经经文，要不是只提到“圣灵”，而实际上没有明白提到“果子”（在《七十士译本》〔*karpos*〕或《马所拉文本》），要不就是没

⁹¹ James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, BNTC (Peabody, MA: Hendrickson, 1993), 308。关于类似的简短提案，认为是引用以赛亚书十一章1~5节，三十二章13~18节，四十四章2~4节，六十一章3、11节，六十五章17~22节，见G. K. Beale, “The Eschatological Conception of New Testament Theology,” in *“The Reader Must Understand”: Eschatology in Bible and Theology*, ed. K. E. Brower and M. W. Elliott (Leicester, UK: Apollos, 1997), 31。

⁹² Sylvia C. Keesmaat, *Paul and His Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition*, JSNTSup 181 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 207-8。关于先知书里的盼望，她主要引用：赛二十七6；耶三十一12；结十七23，三十四27，三十六8；摩九14；亚八12。

⁹³ Moisés Silva, “Galatians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 810=席尔瓦著，于卉、Stone Woo译，〈加拉太书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1206页。

有同时提到“圣灵”和“果子”（例如，赛五1~7；可是，像在赛三十二章隐含“果子”的观念）。⁹⁴

本段落的目的是探讨这些近代解经家的想法是否正确，可是在思想这点时，我主要是要引用和分析以赛亚书那些已经被提出的之外的经文。具体地说，我要主张，加拉太书五章22节的“圣灵的果子”和它的彰显，似乎是笼统地引喻以赛亚书的应许，那应许说，圣灵要在那要临到的新世代中带来丰盛的出产。我要主张，其中所着眼的乃是以赛亚书中不断重复的预言（不只是赛三十二章，尤其还有赛五十七章）：在新造里，圣灵将要结出丰硕的出产，以赛亚书经常将它解释为敬虔的属性，像是公义、忍耐、和平、喜乐、圣洁、和信靠神，这些特性与加拉太书五章22~23节中的相比，要不是相同，就是非常类似。

加拉太书五章 22 节的一般旧约圣经背景，尤其是希腊文旧约圣经

一开始，我们要提到韩松、巴克莱、和席尔瓦所提到的经文，我认为那不过是“冰山一角”而已。以赛亚书三十二章15~18节说：

等到圣灵从高处浇灌我们，
旷野将变为田园，
田园看似森林。
公平要居住在旷野，
公义要安歇在田园。
公义的果实是平安，
公义的效果是平静和安稳，直到永远。
我的百姓要住在平安的居所，

⁹⁴ 可是，《七十士译本》的以赛亚书五章 7 节的 91 号抄本包括了一个异读，“我期望它〔以色列的树〕要结果子〔*karpos*〕，”而不是“我期待它〔以色列的树〕要带出公义”。

安稳的住处，宁静的安歇之地。

我在这里只会概述这段经文，因为在本章前面关于使徒行传的部分，甚至更早在第十章里，就已经简短地讨论过了。⁹⁵ 在那要临到的末世归回里，圣灵要临到以色列，创造出丰盛的生产 and 属灵的丰富（第16~18节）。

同样地，以赛亚书的希腊文版本的其他经文也作了相同的连结，有时甚至在末世圣灵浇灌和敬虔特质这种喻义性果子之间作更密切或更明白的连结。这类平行中最为密切的就是以赛亚书五十七章15~19节。

希腊文旧约圣经背景的特定关联，尤其是以赛亚书五十七章与加拉太书五章 22 节之间

在早期希腊文旧约圣经的以赛亚书五十七章16~21节的文本传统里，⁹⁶ 神预言祂的“灵〔*pneuma*〕要从〔祂〕而出”，而且祂要在敬虔的人里面“创造”（《七十士译本》五十七16b）⁹⁷ 和产生属灵的“果子”（*karpos*）。在紧接的上下文中，这果子被直接指明为神归回的百姓当中的“和平”（*eirēnē*〔第19节〕）的果子，和“忍耐”（*makrothymia*〔第15节〕）及“喜乐”（*chairō*

⁹⁵ 关于这点，见该处关于加拉太书六章 15~17 节的讨论（在“六章 14~15 节与五章 22~26 节之间的末世连结”标题下的讨论）。

⁹⁶ 与主流或折衷版的《七十士译本》（如季格乐〔J. Ziegler〕编辑之戈廷根〔Göttingen〕版的《以赛亚书七十士译本》）一起，这个经文传统包括所谓旧约圣经希腊文的修订（《亚居拉译本》、《辛马库译本》、和《狄奥多田译本》）、和其他同类的译本。关于这些《七十士译本》版本是如何常常证明了基督教之前的希腊文读法，见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Rev 3.14,” *NTS* 42 (1996): 139-40 的讨论。

⁹⁷ 以赛亚书五十七章 16b 节的希伯来文本所想到的是不是神的灵，这点并不清楚，但却很可能是。

〔第21节〕)的副产品。⁹⁸ 其他人可能没有注意到这种背景的可能性，因为他们未能聚焦于不同《七十士译本》传统这段经文的潜在意义，和意识到这是所有以赛亚书的《七十士译本》经文中最具末世“圣灵”意思的经文之一，我在其他地方曾尽力表达后面这一点。⁹⁹

《七十士译本》的以赛亚书五十七章读作“果子”，这可能在保罗之前或当时就如此了，而且，加上它前后与加拉太书五章22节类似的文字，至少有种可能，就是它是保罗可能的资料来源的一部分，他从其中援用一些关键词，来写成他在加拉太书五章22~23节这段著名的“圣灵的果子”的经文：“圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐……” (*ho de karpos tou pneumatos estin agapē, chara, eirēnē, makrothymia ...*)。¹⁰⁰

在旧约圣经和新约圣经的整个经文传统里，只有两处地方结合了“圣灵”、“果子”、“和平”、“忍耐”、和“喜乐”这五个希腊字，就是以赛亚书五十七章15~19节和加拉太书五章22节。

⁹⁸ 确实有种可能，就是所有这些部分都不只是早期《七十士译本》传统的代表而已，而是实际上出现在一个已失传的“混合经文”中。关于这种可能，见 Moisés Silva, “Old Testament in Paul,” *DPL* 633 = 〈保罗与旧约〉，于《21世纪保罗书信辞典》，918，以罗马书九章27~28节的以赛亚书十章22~23节为例，那里融合了《亚历山大抄本》(Codex A)和《梵蒂冈抄本》(Codex B)的独特读法。同样可能的是，保罗在这里是融合两个《七十士译本》传统。关于相同的状况，注意殉道士游斯丁(Justin Martyr)在论及但以理书七章9~14节时融合了古希腊文和《狄奥多田译本》(关于这点，见 H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* [Cambridge: Cambridge University Press, 1902], 421-22)。

⁹⁹ 见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Paul’s Reference to the ‘Fruit of the Spirit’ in Gal. 5:22,” *BBR* 15 (2005): 1-38。

¹⁰⁰ 这个关于加拉太书五章22节的旧约圣经背景的部分，是对 Beale, “Paul’s Reference to the ‘Fruit of the Spirit’” 所作的概述，是要尝试深入说明这主张。

还有个强化这点的，就是“神差遣圣灵”也出现在加拉太书中的附近地方（四6），并且在整本新约圣经里独特地与以赛亚书五十七章16节的“圣灵要从我而出”相类似（甚至与路一35，二十四49；徒一8相比也是如此）。

所以，这段经文对保罗的影响是根据下列各点：

1. 我们知道，保罗读过以赛亚书的希伯来文和希腊文版本，并且非常熟悉（尤其是赛四十~六十六章）。
2. 实际上，保罗在以弗所书二章17节引用了以赛亚书五十七章19节，¹⁰¹也在加拉太书四章27节引用以赛亚书五十四章1节。
3. 加拉太书五章22节的措辞组合是保罗和以赛亚书所独特共通的。
4. 类似的是，“圣灵的果子”的观念出现在这两段经文里，以及以赛亚书中也提到神的圣灵的其他经文中，这证实了与以赛亚书的关联，这是我们会在下文看到的。¹⁰²

这不仅是一种形式上的类似，也是实质上的，有个观察证明这点，就是：圣灵结出属灵特质果子的观念，唯独出现在旧约圣经的以赛亚书，和新约圣经的加拉太书第五章。而当注意到，在以赛亚书和加拉太书里，这个共通观念是在一种末世文脉中时，¹⁰³这个观念就更为独特了。特定地说，这两段经文都与关乎新造的文脉连结。事实上，《七十士译本》以赛亚书五十七章15~16节

¹⁰¹ 即使不同意以弗所书是保罗所著，它也属于早期的保罗传统。

¹⁰² 即使在一种不可能的情况下，就是说以赛亚书五十七章18节里“果子”这种《七十士译本》读法是晚于第一世纪，它也显示以赛亚书五十七章18节有可能被如此翻译为希腊文。

¹⁰³ 注意在加拉太书更广的文脉里提到从“这罪恶的世代”得解救（一4）、“时候满足”的来到（四4）、和“新造的人”（六15）。

的片语明白地表达这种新造的主题：神要从祂在天上的居所降临，祂是“赐生命给心里忧伤的那位：……因为我的灵要从我而出，并且我〔将〕创造一切气息”。在以赛亚书五十七章，圣灵是神借以创造新生命的行事者。¹⁰⁴

同样地，加拉太书五章22~25节还进一步暗示一个丰饶的新创造，尤其是当对照以赛亚书的背景时。在提到“圣灵所结的果子”之后，加拉太书五章22、25节说，那些“靠圣灵得生”的“多结果子的人”要“靠圣灵行事”。最好是把第25节所说的生活理解为复活的生活。这似乎是反映圣灵使死人复活的末世角色，这也反映于加拉太书其他地方，以及笼统地反映在保罗著作其他地方和旧约圣经中，如我们在本章前面所看到的。

在加拉太书六章15节，“新造的人”可能是谈到五章25节所提到借着圣灵而有的复活生命的一种方式，这两者都应被视为不仅是从基督之死开始（六14），也是从祂的复活开始。除了其他的关联外，在五章25节和六章16节之间的重要关联，也在于它们都用 *stoicheō* 这字来讲“行”，而在这两处，本可以用更自然的字来讲“行”（*peripateō*）（如：加五16），而不是 *stoicheō* 这字（“齐步”或“并行”）。¹⁰⁵ 关于五章25节，以及前面提到的圣灵和生命的观念，莫伊尔·哈伯德（Moyer Hubbard）正确地主张说：

因为加拉太人已经领受了圣灵（三 3、14，四 6）、已经借着圣灵“活过来”（三 21~22 和三 14 及五 25）、已

¹⁰⁴ 见 Rodrigo J. Morales, *The Spirit and the Restoration of Israel*, WUNT 2/282 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 155–59, 他同意我的看法，就是以赛亚书五十七章的文字塑造了保罗在加拉太书五章 19~23 的文字，尤其是关于圣灵的果子，他是基于我的论点，因此也强化了它的可能性。

¹⁰⁵ 关于加拉太书五〔编按：原著误植为六〕章 22~25 节与六章 15~16 节之间连结的更多讨论，见前面讲到保罗著作中复活的一章（第十章）。

经借着圣灵“得生”（四 29）、靠圣灵而“活”（五 25）、靠圣灵而“行”（五 16、18、25）、也借着在他们心里的圣灵成为“儿女”和“后嗣”（四 6~7），所以保罗说，律法和割礼就不再重要了。这说理的整个环节完美地总结在“转化的主题”这标题下了，并且在“受割礼不受割礼，都无关紧要，要紧的乃是作新造”（《恢复本》）这短语里简洁地重述。¹⁰⁶

在这方面，五章25节和六章15节也发展这书信的引言（一1：“叫〔耶稣〕从死里复活的父神”），和在二章19~20节及五章24~25节看到的钉十字架和复活的模式。

关于加拉太书五章 22 节的结论

加拉太书五章22节的“圣灵所结的果子”和它的彰显，似乎是笼统地引喻以赛亚书的应许，就是圣灵要在那要来的新世代中带来丰饶的出产。其中特别想到的就是以赛亚书一再重复的预言（尤其是：赛三十二章，和最重要的，赛五十七章）：在新造中，圣灵会结出丰富的收成；以赛亚书常将它解释为敬虔的属性，像是公义、忍耐、和平、喜乐、圣洁、和信靠神，与加拉太书五章22~23节所列的相比，这些特性若非完全相同，就是非常类似。所以，圣灵乃是行事者，祂在神的百姓中造出新造的果子，这也可以视为与保罗在罗马书八章23节的“初结果子”这个新造观念相关联，也是它的发展。圣灵首先使圣徒在属灵上从死里复活，然后在他们里面造出这些果子。

¹⁰⁶ Moyer V. Hubbard, *New Creation in Paul's Letters and Thought*, SNTSMS 119 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 229 (亦见 p. 235)。可是，不清楚的是，哈伯德为什么不把加拉太书六章 8 节提及的“圣灵”和“生命”包括在内。哈伯德试图把加拉太书六章 15 节的“新造”局限于人论方面，因此排除了宇宙论方面，这尝试看来是不可行的。

读者们能够设身处地，将自己当作那些给予以色列、要临到之末世新造应许的一部分，这增强了保罗的修辞效果和对主题的强调，因此他们是真以色列人，在这个宇宙的救赎历史剧中扮演重要的角色。如果他们真是这戏剧的一部分，他们就会留意听从保罗的劝诫。

圣灵在一般书信和启示录里的末世角色

在新约圣经其余部分里，很少有经文说圣灵是复活的行事者。有个可能是彼得前书三章18节：“因基督也曾一次为罪受死，就是义的代替不义的，为要引我们到神面前。按着肉体里，祂被治死；按着灵性〔*pneumati*〕说，祂复活了”（《和合本》小字）。这里的 *pneumati* 一字是指神的灵，还是耶稣那被更新的人的灵，仍有争议。如果照着对基督论的正确了解，那“复活”的就不会是耶稣这个人的灵，因为那是绝不会死的。事实上，这经节可能是谈到基督存在的两个领域，地上领域和末世领域——也就是圣灵的领域。这里并没有明白地将圣灵视为基督复活的途径，但是因为祂的复活生命被认为是将祂带入圣灵末世新造领域的实际，¹⁰⁷ 可能就隐含这个观念了。¹⁰⁸ 其他地方的经文也可能有此含义，它们表明保罗将圣灵理解为使基督复活的明确的行事者（罗一3~4；提前316），特别是这些经文也将“肉体”和“圣灵”作对比，¹⁰⁹ 或许是反映了诗歌，而那也可能影响了彼得。

¹⁰⁷ Karen Jobes, *1 Peter*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 242.

¹⁰⁸ 彼得前书三章21~22节显示，所想到的可能是基督的复活。

¹⁰⁹ 见 J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and Jude*, BNTC (Peabody, MA: Hendrickson, 1969), 151. 凯利引用这些平行经文，特别是关乎“肉体”与“灵”的对比的，按着类似于我的方式来理解这对比。虽然片语 *en pneumati* 在提摩太前书三章16节可以译作“在圣灵里”，或“借着圣灵”，但是在提摩太前书和彼得前书的经文却可能刻意保持模棱两可，把途径和领域

启示录十一章11~12节也可能说圣灵是赐生命者。不论这经文所描绘的是什么确切的事件，那都是要在不信的世人眼前为那“两位见证人”（他们代表教会）¹¹⁰和他们所传的信息伸冤。我不能在这里阐释这两节经文当注意的所有层面，但我已经在其他地方谈过这些了。¹¹¹在叙述这两位见证人之死后，启示录十一章11~12节讲到他们的复活：

过了这三天半，有生气从神那里进入他们里面，他们就站起来；看见他们的人甚是害怕。两位先知听见有大声音从天上来，对他们说：“上到这里来。”他们就驾着云上了天，他们的仇敌也看见了。

在第11节，“有生气从神那里进入他们里面，他们就站起来”，这是根据以西结书三十七章5、10节：

结三十七 5 “主耶和华对这些骸骨如此说：‘我必使气息进入你们里面，你们就要活了。’”

结三十七 10 “于是我遵命说预言，气息就进入骸骨，骸骨便活了，并且站起来，成为极大的军队。”

启示录的这段经文尤其难解。从死里复活所描绘的，是实际的复活，还是复活的喻义描绘？大多数解经家的评论，部分解决了这难题：以西结书三十七章5、10节乃是一幅隐喻性的图画，描绘以

这两个观念都包括在内。同样地，有些译本没有用大写的英文字来翻译 *pneuma*（“灵”），就如在彼得前书三章18节一样。

¹¹⁰ 关于这点，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 572-608。

¹¹¹ 同上，pp. 596-602。

色列从巴比伦被掳中所经历的末世回归。可是我们在前面看到，¹¹²以西结书三十七章1~14节不仅是隐喻性地描绘以色列归回应许之地而已，这回归也包括一种实际的属灵重生。这属灵的重生进一步发展以西结书三十六章所提到的属灵更新。在这方面，我们看到，“住在这地”（三十六28）是神赐给以色列“一个新心”和“一个新灵”（三十六26）和将祂的“灵”放在百姓里面（三十六27）的结果。这是指以色列回到应许之地，并且在灵命上重生。以西结书三十七章1~14节是指相同的事情，这是那段落的高潮短语所显示的，“我必将我的灵放在你们里面，你们就要活了。我将你们安置在本地”（三十七14），第一个短语是逐字重复三十六章27a节（“我必将我的灵放在你们里面”），最后的子句则是三十六章28a节的意译（“你们必住在这地”）。这种与以西结书三十六章的平行指向一个可能：在以西结书三十七章，以色列复活的预言确实表示复活的一种实际的层面，就是灵的复活——也就是说，心被神的灵更新。

可是启示录十一章11~12节所描绘的，似乎不只是“灵命的”复活而已。根据新约圣经其他经文（林前十五52；帖前四16~17），以及启示录本身（二十12~15，可能还有二十一1~5），我们知道神的百姓在这世代尽头时将得伸冤，¹¹³像基督一样，是借着肉身复活（见：关于二十12~15，二十一1~二十二5的讨论）。有鉴于此，虽然启示录十一章11~12节的解经要点是要传递一个象征性的描绘，并强调所预言之伸冤的喻义意思，启示录和新约圣经这些其他经文却显示，伸冤的确切形式将是透过肉身的复活。有趣的是，犹太教有时把启示录十一章11节所引喻的以西结书三十七章1~14节理解为一个关于未来、最后肉身复活的预

¹¹² 第八章（关于复活这个旧约圣经的观念和讨论约翰福音的部分）。亦见本章的开头部分。

¹¹³ 关于启示录十一章3~13节的时间背景是两次降临之间的末期，见 Beale, *Revelation*, 596-608。

言。¹¹⁴ 或许如犹太教对以西结书三十七章中复活预言的的这些解释，约翰似乎认为该章里灵命复活的最终完成形式是肉身复活，那也是透过圣灵的居间行事而成就的。

结论

本章的要点是要强调，圣灵的角色乃是末世的赐生命者，让人能进入新造的复活生命中。除了圣灵的末世赐生命者的角色外，圣灵的末世行动还有其他的层面，但那些要留待之后的篇章来讨论，那时要把这议题与其他重要的圣经神学观念合并。¹¹⁵

¹¹⁴ 如《西卜神谕篇》二 221~225；《创世记米大示》13.6；14.5；73.4；96.5；《申命记米大示》7.6；《利未记米大示》14.9；参：《马加比四书》十八 18~19；亦见早期基督教的《所罗门颂歌》二十二 8~9。

¹¹⁵ 例如，教会是圣殿（第十八章），外邦人成了末世的神的百姓的一部分（第二十~二十一章），和圣灵与律法（第二十六章）。

第 18 章

圣灵开始将信徒建造为 末世新造的被转化的圣殿

前面一章讨论了圣灵的末世角色，特别是在使人复活时赐生命的职分，因此就是转化人，使他们可以成为日后新造的一部分。本章则聚焦于那些被圣灵复活之人所成为的：神的新造百姓是神的末世圣殿。下一章（第十九章）要退后一步来察看更广的大纲，就是旧约圣经里的圣殿是如何与新约圣经里的圣殿相关联。接下来的几章要讨论这个新的百姓，就是教会，他们是所预言真以色列之归回的开始实现，这是进入新造中（第二十～二十一章）。接下来要讨论的是，旧约圣经中的土地应许是如何关联到新约圣经的时代（第二十二章）。在这之后要检视教会的特殊标记，它们独特地反映了新造（第二十三～二十四章），随后两章要谈一个观念，就是基督徒生活是末世新造的一个刻面（第二十五～二十六章）。结尾的两章（第二十七～二十八章）要对本书之前篇章作总结，并且作神学上的反思。所有这些篇章都尝试说明，它们的议题是在君王基督里的末世新造的刻面。在本章和前面所提的之后篇章里，我们要继续来看新约圣经故事主线的新造国度这个核心是如何发展出来的。

我们现在来看神在这新世代里的百姓是如何开始成为神的末世圣殿。

教会的故事与圣灵的故事之间的连结：圣灵在五旬节降临，作为末世圣殿，来将百姓转化为圣殿¹

引言

虽然在某种程度上，福音书叙述了耶稣设立祂自己为末世的圣殿（如：约二19~22），新约圣经其他地方也说教会是末世的“圣殿”或“圣灵的殿”（如：林后六16），却没有明确提到教会最初被建立为末世圣殿的关键时刻。此外，路加福音（和马太福音）的叙述极度关注以色列的地上圣殿，是关于它的适当使用和不恰当的使用，²接着预言它的被毁。马太福音、马可福音、和约翰福音都提到，基督借着祂的复活建立一个新的圣殿，以此取代以色列的圣殿（太二十六61；可十四58，十五29；约二19~22），与此成对比的是，路加福音从未告诉读者要取代圣殿的是谁或是什么。

本段落的目的是要探讨一种可能，就是：在使徒行传第二章，路加讲到教会开始被立为末世的圣殿，这是神的真圣殿被提升的延续。³特定地说，我要说，在五旬节时，神在天上会幕的居所和

¹ 本章是根据对下列著作所作的修订：G. K. Beale, "The Descent of the Eschatological Temple in the Form of the Spirit at Pentecost: Part I," *TynBul* 56, no. 1 (2005): 73-102; 同作者, "The Descent of the Eschatological Temple in the Form of the Spirit at Pentecost: Part II," *TynBul* 56, no. 2 (2005): 63-90。这些专文是要更深入地证实一个显然从未被提出的论点，是先前在 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 201-15 里提出的，其论点在本部分的标题里讲得很清楚。

² 在这方面，路加福音和马太福音常常提到圣殿（如：提到 *hieron*、*naos* 和 *oikos* 时有 22 次是如此用法，而马可福音则有 15 次这样的用法，使徒行传则有 25 次，可是后者从未把 *naos* 用于以色列的圣殿）。

³ 我感谢亚历山大（Desmond Alexander），他让我注意到，在这议题上，路加福音与使徒行传第二章的关系。

临在，开始以圣灵的形式降临在祂的百姓身上，因此就把天上的圣殿延伸到地上，并且将祂的百姓包括在内，借此建造它。要证明这一点，就必须分析旧约圣经和犹太教文献的各种引喻及背景，在它们的原始文脉中都与圣殿有不可分的连结。这些引喻和背景中，有些要比其他的更明确，但是我要引用一个累积性的论据，它带有足够的说服力来支持这提案。虽然使徒行传第二章没有使用“圣殿”、“圣所”或其同义词，⁴ 本章的论点是，从天而降之圣殿的观念却贯穿全章，并且构成这叙事的主要意思的一部分。

许多解经家认为，圣灵如火般的降临乃是神的显现，可是就我所知，没有一人主张使徒行传第二章所想到的是末世的圣殿。我要提出的主张是，使徒行传第二章所描绘的不仅是神的显现而已，而且是神在一个新的、已启动的末世圣殿里的显现，天上的圣殿借此以一种比它过去在以色列圣殿的至圣所里更大的方式延伸到地上。当然，在旧约圣经中，神的同在显现确实可以被认为是在与天上或地上圣殿无关联的情况下运作。尽管如此，旧约圣经却经常将神的显现描绘为是在天上或在地上的圣殿里，直到所罗门所造圣殿被毁，它都被认为是神的同在之处。事实上，神的显现同在是以色列的会幕和圣殿的本质和中心。

所以，使徒行传第二章不只是神的显现而已，更是神在新圣殿里的显现，这说法合乎旧约圣经中神在圣殿中的典型显现，只是在五旬节时，它开始在一个被提升的末世层面上发生。有几处旧约圣经经文预言说，末世时神将在一个扩展的、非实体建筑的新圣殿里对祂的百姓显现，这事实强化了一个说法，即这正是使徒行传第二章所描绘正在开始的（见：赛四2~6，三十27~30；耶三16~17；亚一16~二13；参：结四十~四十六章；《西卜神谕篇》五414~432）。马太福音、马可福音、和约翰福音认为，基

⁴ 可是注意使徒行传第二章1节用了“房子”（*oikos*），下文将解释它。

督自己就是真圣殿在末世被提升的延续，就应该把使徒行传第二章的圣殿叙事视为基督透过圣灵延续建造圣殿的工作。

五旬节的方言是神在末世西奈圣所的显现

首先，我要谈到西奈的背景（这在很大程度上是对他人研究的摘要），然后我要尽力说明它如何与新圣殿的观念有关。

“舌头如火焰”的显现（徒二3），是那降临的圣灵的表现，它反映了神的显现。但其中还有更多的意思：这似乎是关于神在天上圣殿的临在降下。有许多因素指向这点。

“从天上有响声下来，好像一阵大风吹过”（徒二2），还有彷彿“舌头如火焰”，这个报导令人想到神在旧约圣经中典型的显现。那时，神是在如雷般的声音和火焰的形式中显现。神在旧约圣经中第一个伟大的显现是在西奈，“神在火中降于山上”，并且在“雷轰、闪电，和密云”与“火”中显现。⁵对于神在旧约圣经中后来大多数类似的显现而言，西奈是个典型模式，在某种程度上，神降临于西奈是五旬节时圣灵降临的背景。⁶

申命记三十三章2节谈到神，祂“从西奈而来”，并且“从祂右手为百姓传出烈火的律法⁷”，那等于是以色列所“领受”的神

⁵ 例如：《七十士译本》出十九 16~20，二十 18；《托斐罗名圣经古史》11:5 补充说，在西奈“狂风怒号”；斐罗说，在那里“天火大作”（《论十诫》44），这类似使徒行传二章 2 节的“有响声下来，好像一阵大风吹过”的意象；约瑟夫说，那里有“狂风……闪电”（《犹太古史》3.80）。

⁶ Jeffrey J. Niehaus, *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 尤其是 p. 371 亦如此认为。聂浩斯所作的，是在整个新旧约圣经中追察神在西奈显现的圣经神学发展。

⁷ 这是有些撒玛利亚五经抄本（主前第五世纪）、申命记三十三章 2 节的昆兰抄本、《武加大译本》、以及 B 抄本（十六世纪的希伯来文抄本）的读法。其他的希伯来文抄本和版本用的是“闪电”（'ešēdāt），而不是“烈火的律

的“言语”（申三十三3）。使徒行传二章3节“如火焰”这个短语可能有部分是受了《七十士译本》出埃及记二十四章17节的影响：“主的荣耀显现，就像在山顶燃烧的火〔*hōsei pyr phlegon*〕”（十九18也类似）。

在西奈的叙述里，神如火焰般显现临在的这个剖面，和它在早期犹太教中发展的方式，都与五旬节的情况类似，那时人们看到“舌头如火焰”分开落下来（徒二3）。在这方面，斐罗这位第一世纪时著名的犹太解经家作出对神在西奈显现的一个描述，与使徒行传二章的文字有惊人的相似：神的显现来自“从天绵绵而降的火中”，是个“声音”（*phōnē*），如“火焰”（*pyr* 和 *phlox*）一般，“成了观众所熟悉言语中的一种方言〔*dialektos*〕”，使人“惊奇”（《论十诫》46）。⁸此外，斐罗说，神在西奈发出“无形之音”，作成“形状”，成了“燃烧的火焰〔*pyr*〕”，它被“发出声音，如透过号角而发出的气息〔*pneuma*〕一般，〔它是〕一个可听见的声音〔*phōnē*〕，非常大声，以致最远处和最近处的人似乎都同样能听到它”（《论十诫》33）。此外，斐罗也说，在西奈事件中，那“新的奇妙声音被神吹〔*epipneousa*〕在其上的能力启动，笼罩在火〔*ezōpyrei*〕中”（《论十诫》35）。斐罗的描述与出埃及记的记载相去不远，那里将“声音”与“火焰”紧密关联：“众百姓看见声音〔*haqqōlōt*〕和火焰〔*hallappīdim*〕”（出二十18）。⁹在其他地方，斐罗把神在西奈的“声音”描述为（再次引用《七十士译本》出二十18）“光”和

法”（*’eš dāt*）。即使不认为“烈火的律法”是原始的读法，它却至少有古时的凭据。

⁸ 有好几位解经家指出这类似处；注意使徒行传二章3、6节里相同的措辞。

⁹ 《七十士译本》说的是“众百姓都看到这声音〔*tēn phōnēn*〕和火焰〔*tas lampadas*〕”，斐罗（《论十诫》46~47）就是引此为据。

“以极度光亮闪耀”（《论亚伯拉罕的迁徙》〔*Migr.*〕47）。¹⁰ 犹太教中有些部分也说神在西奈的显现是“以神圣的言语发出”（《巴比伦他勒目》〈论疑妻行淫〉42a对出十九19的注释）、“在火中赐下”，¹¹ 和“预言”。¹²

犹太教关于出埃及记十九章的释经传统主张，这火焰般的声音或言语应用于列国之民时是“分开的”，那些人听到，但却弃绝它，并且受审判。神的火焰般的声音通常被说是分为“七十种方言”或“言语”。¹³

犹太教传统和使徒行传第二章里类似的景况，可能至少在某种程度上都可追溯到更早的犹太教对旧约圣经经文的解释，尤其是出埃及记二十章18a节，它们是关于在西奈启示律法。¹⁴ 有个一再被重复的话，说西奈的启示被分为“七十种语言”，这把它认定为人类的单一语言在巴别被分为七十种，或许这是个暗示，就是这

¹⁰ 关于这点，见 A. J. M. Wedderburn, “Traditions and Redaction in Acts 2:1–13,” *JSNT* 55 (1994): 36–37; Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, JPTSup 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 283–84。在大多数注意到这类似意义的人中，这两位更多地看到斐罗对西奈的描绘和使徒行传第二章之间的平行。

¹¹ 如《尼奥非特的出埃及记他尔根》（*Tg. Exod. Neof.*）1；《伪约拿单的他尔根》（*Tg. Ps.-J.*）20:1–3。在这方面，可以引用神在西奈的烈火般的启示话语来解释“火焰绕着〔一位拉比〕燃烧”——当他正“解释圣经”时（《利未记米大示》〔*Lev. Rab.*〕16.4）；也就是说，这位拉比乃是位居先知传统上，那传统始自西奈山上的摩西；《路得记米大示》6.4（=《传道书米大示》7.8.1；《雅歌米大示》1.10.2；同样地，《耶路撒冷他勒目》〈论节日献祭〉〔*Hag.*〕2.1）也如此说。

¹² 《米大示坦库玛》8.23；《出埃及记米大示》28.6；《诗篇的他尔根》68:34。

¹³ 比较犹太教关于出埃及记十九章的释经传统与使徒行传二章3节；《诗篇米大示》92.3；《巴比伦他勒目》〈论安息日〉88b；《米大示坦库玛》出埃及记1.22；《出埃及记米大示》5.9；28.6（只是后者没有提到“火”）。

¹⁴ N. Neudecker, “Das ganze Volk die Stimmen ...”: Haggadische Auslegung und Pfingstbericht,” *Bib* 78 (1997): 329–49。

些犹太解经家把西奈视为对列国的持续审判。这很像使徒行传二章3节提到的“舌头……分开”，呼应列国被“分开”时从巴别四散的传统说法。¹⁵

事实上，虽然可以认为在路加的五旬节记载里没有直接根据神在西奈的显现，¹⁶ 却有更多的证据显示还有各类的连结，和比我在以上所说更多且甚至更间接的引喻，表示路加不仅知道犹太教关于西奈的注释，也在他对五旬节事件的描绘中直接思想了出埃及记对于神在西奈的显现所作的描述。¹⁷

所有这些平行都表示，在某种程度上，路加是要他的读者记得神在西奈对摩西的启示，以此为背景来理解导致五旬节的诸事件，它们在五旬节时达到高潮。我引用了几个证据来支持一种西奈/五旬节之间关系的认定。有些支持这种解释的论述本身可能不够有力，但是当对照其他证据来看时就更有说服力了。虽然有些学者怀疑有任何西奈的背景，¹⁸ 可是累积论述的整体分量却指向它的可能性。事实上，如韦德本（A. J. M. Wedderburn）所作的结论，“很难主张说，所有这些平行都纯属偶然——那绝对是太过延伸其可信度了。”¹⁹

使徒行传第二章这些与西奈的启示之间密切关联的所有结果，就是将它们与迄今为止尚未被提出的观察作比较：我在其他地方主张说，出埃及记十九章和出埃及记二十四章把西奈描绘为一个

¹⁵ 如《以诺三书》四十五 3 说这是“舌头分开”；类似的有：申三十二 8；《托斐罗名圣经古史》七 3, 5；《西卜神谕篇》三 105, 八 4~5, 十一 10~16。

¹⁶ 虽然使徒行传二章 3 节可能是个例外。

¹⁷ 关于这点，见 Beale, “Eschatological Temple: Part I,” 78-82 的更多讨论。

¹⁸ 关于这点，见 Turner, *Power from on High*, 279-80, 284-85。滕纳与我的观点一致，并引用其他赞同和反对之人的意见。

¹⁹ Wedderburn, “Traditions and Redaction,” 38。可是韦德本说，路加不知道这些平行，因为他仅仅——并且是未加深思地——使用一基督教的个包括它们的五旬节传统，他这说法不够有说服力。

山上圣殿或会幕，有神的启示性临在居住其中，这是几位旧约圣经解经家所指出的。²⁰ 如果这结论是正确的话，它就增强了本论文各处的其他凭据，说神在五旬节时的显现也可以理解为一个新出现的圣殿裂天降临在地上。²¹ 支持这论点的是一个在斐罗著作里（解释出二十四1b）的一个迄今尚未被注意到的平行，其中说摩西“进入〔西奈山上的〕黑云里，住在父神的宫／殿²²的前院中”，那里称神的显现为“火焰的舌头”²³（《出埃及记问答》2.28）；在几个段落之后（《出埃及记问答》2.33），斐罗把出埃及记二十四章6节里摩西所献之祭解释为不仅是一个“神圣的奉献”，也是一个“神圣的膏抹〔*chrisma*〕……为的是让（人〔包括在西奈的以色列〕）受激励来领受圣灵〔*to hagion pneuma*〕”。²⁴

这与使徒行传二章3节非常相似，“有舌头如火焰显现出来”，和二章38b节，“你们……必领受所赐的圣灵”。这些圣经以外的文献显示，路加在使徒行传第二章是以一种类似于古犹太解经家所用的方式，来看神在西奈的显现。虽然使徒行传不一定是根据犹太人的描绘，但后者按这些方式来看西奈事件却提供了凭据，看到路加对五旬节事件的描绘中有西奈的背景。使徒行传

²⁰ 关于这点的摘要，见下文〈附记一：西奈是一圣殿〉的补述。

²¹ 在以西结书一章13节，神的“声音”从“火把”〔*lampas*〕发出（结一24），火把也是天上圣殿景象的一部分，它是部分引喻神在西奈的显现。

²² 马可斯（Ralph Marcus）的翻译只有“宫”（*Philo, Supplement II: Questions and Answers on Exodus*, LCL [London: Heinemann, 1953], 69）；关于“宫／殿”的翻译，见 Peder Borgen, “Moses, Jesus, and the Roman Emperor: Observations in Philo’s Writings and the Revelation of John,” *NovT* 38 (1996): 151。关于斐罗著作中“殿”的翻译的更多证明，见 Beale, “Eschatological Temple: Part I,” 83n27。

²³ 这个最后的短语，“火焰的舌头”，是马可斯（Marcus, *Philo, Supplement II*, 69）从亚美尼亚文较直译“光线的火花”意译而来。

²⁴ 括号内的希腊文是马可斯（同上，73-74）为亚美尼亚文提出的希腊文同等语。

和犹太教都可能以类似方式，解释前面所提出埃及记和申命记中描述神在西奈火焰般显现的经文。

有些基督徒怀疑，对于了解旧约圣经和新约圣经而言，犹太教对旧约圣经的解释会有什么帮助。难道我们不是常常用当代作者所写的圣经注释书来更了解圣经的经文吗？有时，我们发现这类注释书有助于提供对一段经文的观点，提供亮光，帮助我们以一种更为连贯的方式来理解这经文。

早期犹太教用来解释旧约圣经的运作方式，与现代注释书的相似。难道我们不应利用这种古老的注释材料，像是早期犹太教对旧约圣经经文、主题等等的解释吗？就如当代的注释书一样，这类犹太教的注释材料也有同样可能的用法（和误用），虽然它们也可能提到实际上源自旧约圣经时期的早期口传释经传统。我们在上文已经看到，也要在本章余下部分继续看到，有些早期犹太教对圣殿和旧约圣经的解释，可为使徒行传第二章的事件提供有用的亮光。

旧约圣经里的“火舌”和类似的描绘是神从天上圣所中显现

关于在火中说话之意象的描绘，西奈是唯一的背景。实际的短语“舌头如火”出现在旧约圣经的两处经文里。第一处是以赛亚书三十章27~30节：

27 节 “看哪，耶和華的名从远方来，怒气烧起，密烟上腾。祂的嘴唇满有忿恨；祂的舌头像吞灭的火；”

28 节 “祂的气如涨溢的河水，直涨到颈项，要用毁灭的筛箩筛净列国，并且在众民的口中必有使人错行的嚼环；”

29 节 “你们必唱歌，像守圣节的夜间一样，并且心中喜乐，像人吹笛，上耶和華的山，到以色列的磐石那里；”

30 节 “耶和華必使人听祂威严的声音，又显祂降罚的膀臂和祂怒中的忿恨，并吞灭的火焰与霹雷、暴风、冰雹。”

这段经文如此谈到神：“降临”，显然是从祂在天上的圣殿中，而那是在遥远之处（“远方”和“耶和華的山”），这进一步指向这点；此外，神显现在“密烟……祂的舌头像吞灭的火，²⁵ 祂的气〔*rûah* = 圣灵〕如涨溢的河水……吞灭的火焰”；还有“耶和華必使人听祂威严的声音”。在其他地方，“耶和華的名”（赛三十27）指在远处和“超乎万民之上……高过诸天”（诗一一三4）的神的临在；“锡安山”（参：赛三十29）被理解为“在极北之处”（诗四十八2）；而神的宝座则被视为是高过诸天（诗一一三4~6；参：赛十四13）。还有，神在祂的天上圣殿里的临在被认为是在一极高之处，因此就地理位置而言是与地分隔、远离。²⁶ 以赛亚书三十章的经文也是如此，重要的是，神的显现临在是来自“远方”（第27节），第30节说它是在天上。

以赛亚书三十章27~30节明显是引喻神在西奈的原始显现。²⁷ 那显现与“耶和華的山”有直接关联（第29c节），祂那火焰般、如暴风的临在似乎是从那里而来，或是降临其上（第30节）。这点很重要，因为在以赛亚书其他地方，“耶和華的山”都是指神的末世圣殿。²⁸ 以赛亚书三十章28节所说的神的“气”（*rûah*），可能只是以拟人法来讲神的话语，与27c~d节的“嘴唇”和“舌头”平行，或者它可能是与第27a节的“耶和華的名”平行。若是后者，那最好是将它翻译为“圣灵”。

²⁵ 《七十士译本》的《狄奥多田译本》把这里的希伯来文译作 *hē glōssa autou hōs pyr esthion*（“祂的舌头如烧灭的火”），可是折衷的《七十士译本》（Rahlfs 版本）省略了“舌头”，读作“祂的烈怒将如火般吞灭”，这是把神的“舌头”的希伯来文解释作“祂的烈怒”。

²⁶ 申二十六 15；诗十八 6~13，一〇二 19；赛五十七 15~16《七十士译本》，六十三 15，六十四 1；耶二十五 30；弥一 2~3；参：暗示性的，诗八十一、14，九十二 8，九十七 9，一一三 4~6，一二三 1。

²⁷ Niehaus, *God at Sinai*, 307-8。

²⁸ 赛二 3：“来吧，我们登耶和華的山，奔雅各神的殿；”参：二 2：“耶和華殿的山”；类似的见：十一 9，二十七 13，五十六 7，五十七 7、13，六十五 11。

同样地，“火舌”²⁹ 出现在以赛亚书五章 24~25 节，作为审判的一个象征，可能是神在天上圣殿中显现施行审判的一个简短的景象，就如以赛亚书三十章一样，³⁰ 因为它也是引喻神在西奈的显现（如，参：五 25 的“山岭就震动”）。³¹

以赛亚书这两处经文的“舌头如烧灭的火”，可能与使徒行传第二章里相同的意象（“舌头如火焰”〔*glössai hōsei pyros*〕）不同，因为前者的含义是神的审判，后者似乎只是祝福的标志。可是，按着西奈的背景，即使是使徒行传里同样的烈火意象，显然也可能是引喻祝福和审判，神在西奈的烈火般显现，是关乎祝福（赐下律法）和审判（对那些太过靠近神的显现或悖逆的人〔参：出十九 12~24，三十二 25~29〕）。³² 我们会在下文看到，使徒行传第二章所引用约珥书第二章的背景，确定了一个双重祝福/咒诅的主题。因此，以赛亚书把“火舌”、“圣灵”、和“话语”连结到神从天上圣殿降临的显现（尤其是：赛三十章），它们都有西奈事件的背景，这与使徒行传第二章有惊人的密切关系，并且进一步指向使徒行传第二章中同样的连结。

²⁹ 希伯来文的经文用的是“火舌”，《七十士译本》的《狄奥多田译本》、《亚居拉译本》、和《辛马库译本》用的是希腊文的同等语（*glōssa pyros*）。

³⁰ 除了“火舌”的一般意象外，也注意“燃烧的怒气”这个部分相同的言语（赛五 25，三十 27）。

³¹ 关于对西奈事件的引喻，见 Niehaus, *God at Sinai*, 308。紧接下来，以赛亚书六章天上圣殿的景象中有神临在的烈火意象，它带来祝福（第 6 节）和审判（第 13 节）。醒目的是，《以赛亚书他尔根》六 6 把希伯来文经文的“他〔天使〕手中的红炭”解释为“在他口中有话”，而希伯来文的六章 7 节沾以赛亚嘴唇的红炭则被解释为“我在你口中的预言话语”。这可能是进一步指出，以赛亚书五章 24~25 节连结到来自天上圣殿的神的审判。

³² 在这方面，斐罗（《出埃及记问答》2.28）明白地解释说，“火舌烧灭”那些太过靠近神在西奈的显现的人，但是“以活力……照亮”那些顺服地保持适当距离的人（遵循 Marcus, *Philo, Supplement II*, 69 的翻译）。

“火舌”和类似的描绘在犹太教中是表示神从天上圣所的显现

有些早期的犹太著作可能表示，知道与神在天上或地上圣殿中显现有关联的“火舌”这个旧约圣经的意象，或者是被这意象所激发。“火舌”这词语也出现在这些犹太教文献中。或许这些犹太文献是使徒行传二章3节“舌头如火焰”的平行语，这有助于我们更好地理解这意象的意思。

有个与使徒行传二章3节里火焰般的舌头有惊人平行的文献，就是《以诺一书》十四章8~25节，其中有“火舌”这词语。在这段经文里，以诺在异象中升到天上的圣殿里，那显然是反映以色列在地上、由三部分构成的圣殿，或是它的模型。以诺到了外院的墙边，它“被火舌环绕”，他“进入火舌中”（十四9~10）。然后他由圣所进入，能够一窥至圣所，那是“由火舌造成的”（十四15）。³³ 同样地，在《以诺一书》七十一章5节，以诺看到一个如圣殿般的“由水晶作成的建筑；在那些水晶之间是燃烧的火”。

所以，《以诺一书》十四章和七十一章的“火舌”构成天上圣殿的一部分，并且促成至圣所里神烈火般显现的整体效果，在那里，“烧着的火环绕着祂〔神〕，在祂面前有大火”（十四22）。在“水晶的建筑”（七十一-5）里，圣徒与人子一起（七十一-17）要得“他们的居所”（七十一-16），在其他地方有复数的文本，说众天使“住在”较小的“殿”中，它们是在那更大的天上的殿里（《西番雅启示录》A），它经常用来讲旧约圣经中在地上的圣殿（其中有多个分别为圣的院落和区域）。³⁴ 此外，在《以诺一书》七十一章，当他升入天上的圣所时，他“因着那权能、福气、荣

³³ 《以诺一书》十四章9节（以及几乎完全相同的十四10）的希腊文 *glōssais pyros*（“火舌”）与使徒行传二章3节的 *glōssai hōsei pyros*（“舌头如火焰”）基本上相同。

³⁴ 例如，关于会幕，参：利二十一23；关于圣殿，参：诗四十三3，四十六4，八十四1~4，一三二5、7；结七24；耶五十一51。

耀、和颂赞的圣灵³⁵而大声呼叫”（第11节），这再次把圣灵的工作放入由“火舌”所建成的天上圣殿的文脉中。

如此一种天上景象与使徒行传第二章所描绘五旬节的地上景象之间会有什么关联呢？一方面，《以诺一书》里的“火舌”措辞，与使徒行传第二章之间的平行，有可能只是巧合而已。另一方面，那里的措辞文脉中的用法可能与使徒行传第二章里同样词语的用法有某些重叠。《以诺一书》的文本或许是发展前面所提出埃及记的西奈事件，或是以赛亚书第五和三十章的经文，以及尤其是以西结书第一章，而它们本身就是发展神在西奈显现的意象。例如，在《以诺一书》十四章18节，“崇高的宝座——它的外观……像那如烈日般的水晶和它的轮子；而且〔我听到？〕基路伯的声音”，这显然是以西结书一章21~26节的简缩版。³⁶同样地，解经家们看到，《以诺一书》七十一章1~17节充斥着旧约圣经经文（结一章和但七章），以及《以诺一书》前面十四章8节~十五章2节的异象。³⁷

鉴于《以诺一书》的这些文本，圣灵在五旬节时以“火舌”的形状“从天”降下，这有可能被认为是神的圣殿以祂在会幕中临在的形式开始从天而降吗？使徒行传第二章不可能是根据《以诺一书》十四章，但是这两段经文很可能是以类似方式解释以赛亚书

³⁵ 大多数的翻译显然把“灵”当作以诺这人的灵，但是如此说“权能的灵”会有些奇怪，尤其是因为六十七章 10 节的〈人子篇〉已经首次用到神的“圣灵”了（“上主的灵”），接下来是六十八章 2 节（“圣灵的权能”）和七十章 2 节（“圣灵的战车”）（虽然四十九 3 和六十一 11 也很可能是指“圣灵”，因为它们引喻赛十一 2），七十一章 11 节的用法与六十八章 2 节谈到神的方式几乎完全相同。

³⁶ 可能引喻的其他旧约圣经经文有：但以理书七章 9~10 节（在《以诺一书》十四 19~20）；以赛亚书六章 1 节（在《以诺一书》十四 18a）。

³⁷ 关于这点，见 G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham, MD: University Press of America, 1984), 109-111, 和其中所引用的文献。

五章和三十章的经文，因此表示，“火舌”被认为是对神在天上圣殿里的一种描述。而因为《以诺一书》把天上圣殿描绘为部分由“火舌”建成，所以或许可以说，在使徒行传里的那圣殿的降下是按相同的意象描绘的。因此可以想像，正如天上圣殿是由“火舌”建成，神的灵活跃于其中，那从天降到地上的新圣殿（因圣灵而活跃的神的百姓），也被描绘为开始以相同的火焰意象建造。鉴于在本段落里经常看到的要点，这提案就更有力量了，它从不同角度指向五旬节事件，以之为表现神在圣殿里的临在，通常是以神在西奈的显现为背景。

此外，死海古卷把大祭司的乌陵和土明解释为以“火舌”荣耀地发光（《三个火舌》〔1Q29〕残篇 1, 3；残篇 2, 3）。乌陵和土明是放在大祭司胸牌袋子里的两块石头（出二十八30；利八8）。“当他进圣所的时候”，要戴着它们，“在耶和華面前常……带在胸前”（出二十八29~30）。这些石头可能是神的预言性启示临到的方式之一。显然，它们是在仪式中由大祭司掷下，或是从袋中取出，它们出来的方式就显示对当前问题的一个是或否的回答。昆兰文献（《三个火舌》；《四号洞穴摩西启示录》〔4Q376〕）对乌陵和土明的理解是，当神在祂显现的云中，对于一位先知是真是假的问题而借大祭司赐下先知性的答案时，它们以“火舌”照耀。³⁸ 在一个类似的脉络里，犹太教传统称乌陵和土明为“光”（《关于节日、安息日的讲经性注释》Piska 8；参《伪约拿单的他尔根》出二十八30）。

因此，我们又看到，“火舌”是出现在圣殿的“至圣所”——或更可能是“圣所”——里的现象，是神的启示性临在的一种表现。³⁹ 然而，这里的焦点是地上的圣殿，而非天上的，虽然必须记

³⁸ 这里所想的有可能不是乌陵和土明，而是在大祭司一边肩膀上的两块石头。

³⁹ 有些人认为，内有乌陵和土明的方形袋子是象征至圣所的正方形（关于这点，见 Beale, *Temple*, 39-41）。

得，至圣所被视为神在天上圣殿中的临在延伸到地上。⁴⁰更醒目是，昆兰文献中的“舌头”不仅出现在神的启示性临在中，也在祂的预言性话语里。⁴¹

当然，在五旬节时发生的事情是：不仅“舌头如火焰”是神的临在在圣灵里的一个彰显，那临在也使百姓“说预言”（如后面的徒二17~18清楚表示的）。尤其当鉴于旧约圣经里对神在西奈显现的描述，就是以赛亚书第五和第三十章，和这些意象后来在《以诺一书》十四和七十一章及在昆兰文献里的发展时，神的圣灵在五旬节时从“天上”降临，这似乎就不只是一般性的“天上”而已，而是天上的至圣所或圣殿。使徒行传第二章似乎是按《以诺一书》和昆兰文献的同样方式来发展这些旧约圣经的意象。

所以，所有这些经文一起，整体性地从各个观点促成使徒行传第二章的图画，它非常像神那有如烈火般的显现，那是天上的新圣殿，从天上延伸下来，降临在祂的百姓身上，使他们成为它的一部分。⁴²

五旬节事件是约珥书关于圣灵的预言的实现

彼得把使徒行传二章1~12节里神的显现事件解释为约珥书预言的开始实现，那预言说，神要“将祂的灵浇灌凡有血气的”，在

⁴⁰ 记得约柜被称为神的“脚凳”，祂被认为是坐在祂的天上的宝座上（见：代上二十八2；诗九十九5，一三二7~8；哀二1；参：赛六十六1）。

⁴¹ 《利未记米大示》21.12 同样地确认，“当圣灵降在〔祭司〕非尼阿身上时，他的脸发亮，有如被火把围绕一般”；玛拉基书二章7节如此解释：“祭司的嘴里当存知识，……因为他是万军之耶和华的使者。”所以，很醒目地，祭司透过他的嘴对律法所作的说明，被比作“像火把般的火焰”。同样地，注意《以诺二书》[J]-5：“火从他们〔天上圣殿里的天使？〕的口中出来”（《以诺二书》[A]-5也一样）。

⁴² 有些解经家认为，以赛亚书五章，三十章；《以诺一书》十四章，七十一章；《三个火舌》与使徒行传第二章有关联，但是与天上的圣殿无关，关于这点，见 Beale, “Eschatological Temple: Part I,” 91n49。

圣约群体中所有各类人都要“说预言”（珥二28~29）。在所引用约珥书二章28节的开头，彼得用“在末后的日子”（*en tais eschatais hēmerais*）这片语来替代约珥书里的“以后”（*meta tauta*）。这个替代来自以赛亚书二章2节（这片语在《七十士译本》里一字不差地出现的唯一之处）：⁴³“末后的日子〔*en tais eschatais hēmerais*〕，耶和華殿的山必坚立，超乎诸山，高举过于万岭；万民都要流归这山。”所以，彼得似乎是把实现约珥书的圣灵降临解释为也是以赛亚书的末世山上圣殿之预言的开始实现，在那圣殿的影响下，万国都要前来。

在摩西时代里，只有先知、祭司、和君王蒙赐圣灵的恩赐职能来服事，通常是在圣殿里（如祭司），或有时是与圣殿有关（也就是，君王和先知）。约珥书和使徒行传所着眼的，主要不是圣灵的重生职能，而是让人得能力在各样职分上服事的职能。可是，约珥书预见到一个时段，其中每个以色列人都要被赐予这恩赐。约珥书的预言是发展先前的民数记经文，这清楚表示，约珥书第二章和使徒行传第二章所着眼的是服事的恩赐，它在某些方面与新圣殿有关。⁴⁴

在民数记十一章，摩西求神赐他帮助，来分担他领导百姓的担子（第11、17节〔参：出十八13~27〕）。神的回应是叫摩西招聚“长老中的七十人”，并且“领他们到会幕前，使他们和你一同站立，我要在那里降临，……也要把降于你身上的灵分赐他们”

⁴³ 关于这点，见 David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT 2/130 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 156–59 = 鲍维均著，郑美芳、黄愈轩、陈永财译，《古道今释》（香港：汉语圣经协会，2003），210。

⁴⁴ 关于约珥书对民数记十一章 1 节~十二章 8 节的发展，见 Raymond B. Dillard, “Intrabiblical Exegesis and the Effusion of the Spirit in Joel,” in *Creator, Redeemer, Consummator: A Festschrift for Meredith G. Kline*, ed. Howard Griffith and John R. Muether (Greenville, SC: Reformed Academic Press, 2000), 87–93。

(第16~17节)。摩西顺服神：“摩西……招聚百姓的长老中七十个人来，使他们站在会幕的四围。耶和華在云中降临，……把降与他〔摩西〕身上的灵分赐那七十个长老。灵停在他们身上的时候，他们就受感说话”（第24~25节）。然后他们停止说预言，但是在另一地方的两位长老却继续说预言。当约书亚听到时，他要求摩西制止他们。但摩西拒绝了，他说，“惟愿耶和華的百姓都受感说话！愿耶和華把祂的灵降在他们身上”（第26~29节）。

因此，约珥书第二章把摩西的预言性愿望转化为正式的预言。彼得引用约珥的预言来说明，在他的日子里，这终于在五旬节时开始实现了。圣灵的恩赐过去只限于帮助摩西的领袖们，是在会幕赐给他们的，现在则普世性地赐给每个族裔属神的百姓，不分男女老少。使徒行传第二章里圣灵的恩赐与圣殿有某种连结，这可从民数记十一章明显看出，那里两次指出，“七十位长老”领受圣灵是当他们聚集在“帐篷”（就是会幕）四围时。事实上，在使徒行传第二章，“舌头如火焰……落〔直译是‘坐’〕在他们各人头上”，还有“他们就都被圣灵充满，……说起别国的话来”（第3~4节〔在第17~18节解释为“说预言”〕），这似乎是特定地引喻民数记十一章25节：“灵停在他们身上的时候，他们就受感说话。”⁴⁵

⁴⁵ 民数记十一章 29 节也类似，NA²⁷ 说那是使徒行传二章 18b 节所引喻的（“在那些日子，我要将我的灵浇灌……，他们就要说预言”）。不只是民数记十一章 25 节，使徒行传二章 3b~4a 节也可能是引喻民数记十一章 26 节，那里说“灵停在”某些长老身上，“他们就说预言”（亦见：民十一 17、29；类似的是，NA²⁷ 主张，徒二 3 是引喻民十一 25）。在民数记十一章 26、29 节的文本传统里，有些证据支持“圣灵”的读法，这与使徒行传二章 4 节里相同的用语一致（见 John W. Wevers, ed., *Numeri*, vol. 3.1 of *Septuaginta* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982], 167-68）。同样地，《尼奥菲特的他尔根》的民数记十一章 17、25~26、29 节读作“圣灵”。

有趣的是，民数记十一章提到摩西身上的圣灵停在众长老身上，后来的犹太教把它比作“一根蜡烛在燃烧，因此点燃了许多蜡烛”。⁴⁶此外，民数记十一章25节说，神“把降与他〔摩西〕身上的灵分赐那七十个长老”。同样地，使徒行传二章33节说，耶稣是“从父受了所应许的圣灵”，然后在五旬节时把圣灵“浇灌”在那些人身上。⁴⁷就这方面而言，耶稣或许是个第二位摩西的人物。

即使是民数记十一章的“七十个人”说预言，也可能与使徒行传第二章里百姓说预言有关联。我们在上文看到，犹太教中，神在西奈显现的传统与在巴别分散的七十个民族有关，我也在其他地方指出，有些解经家认为，五旬节时在场的族裔清单（徒二9~11）是简短地引喻创世记第十章的七十个民族。⁴⁸民数记十一章的“七十人”可能也有一些这样的关联。甚至可以明显看出的是，使徒行传的叙述是进一步发展路加福音先前的记载，关于耶稣差遣“七十位”被拣选的以色列人，那是象征开始对世上“七十个”民族作见证（路十1~12）。⁴⁹这样，使徒行传第二章的七十个民族与民数记十一章的“七十人”之间的关联，可能就并非偶然了。犹太教也将民数记十一章与约珥书三章1节（《和合本》二28）结

⁴⁶ 《民数记米大示》15.19；《民数记米大示》13.20 也一样；类似的是，斐罗（《论伟人》〔*Gig.*〕24-25）说，在同样的民数记经文中，摩西身上的圣灵可比作“火”，它“点燃了千把火炬”。

⁴⁷ 见 I. Howard Marshall, “Acts,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 531 = 马歇尔著，梁永胜译，〈使徒行传〉，于《新约引用旧约》，毕尔、卡森编（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），802 页。马歇尔说，对于路加的“圣灵降临在人身上，和他们之后的演说”这样的描述而言，民数记十一章 25、29 节是个“原型”。

⁴⁸ 见 Beale, “Eschatological Temple: Part I,” 86。

⁴⁹ 遵循 James M. Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*, WUNT 84 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 162-63。

合，来讲那“未来世界里”的福气（《诗篇米大示》14.6；《民数记米大示》15.25）。

关于约珥书还有个最后的观察，它与使徒行传第二章的圣殿主题有关联。约珥书二章10节的“日月昏暗”又出现在约珥书三章15a节，有可能是指像约珥书二章31节同样的实际：“日头要变为黑暗，月亮要变为血。”在约珥书三章16~18节，神的显现是从“锡安”而来，在“圣山”上，并且与“耶和华的殿”有密不可分的连结。⁵⁰ 约珥书第三章澄清了约珥书第二章可能已经两度暗示的，就是所启示的宇宙毁灭，因为在三章17节，它的发生也是与“锡安我的圣山”有关联。⁵¹ 约珥书第三章结尾强调神在圣殿里“支搭帐幕”的临在，也是透过“耶和华住〔*šökēn*〕在锡安”（三17、21）这个重复两次的短语表达出来。再次，我们又有一个线索——与约珥书二章30~31节有关联的神的显现启示，是来自末世圣殿，或是发生在其中——进一步表示，神在使徒行传第二章的显现也是来自天上的圣所。

克雷格·伊文思（Craig Evans）所作的一项研究显示，约珥书最后一章的圣所，可能也在路加（或是彼得）的视野所及的边缘处。⁵² 关于这点，他的主张是，约珥书的整个文脉（包括最后一章）似乎都在路加的视野中：除了使徒行传二章17~21节所引用的约珥书第二章之外，在整个使徒行传二章1~40节都可以觉察到对整本约珥书的引喻和回应（虽然伊文思没有明确提到约珥书所说的圣所）。

⁵⁰ 这里的他尔根（=珥四 16~18）读作“耶和华的圣所”。

⁵¹ 比较：珥二 1（锡安……我的圣山）和二 2~11；同样比较：二 31 和二 32（“锡安山”）。

⁵² Craig A. Evans, “The Prophetic Setting of the Pentecost Sermon,” *ZNW* 74 (1983): 148-50.

使徒行传第二章里常被注意到的其他对旧约圣经的引喻，和它们与圣殿的关联

除了本章以上所引用的证据外，使徒行传二章1~40节整段还有旧约圣经的其他引用和引喻，是常被注意到的，加以说明是很重要的，这是我到目前为止尚未讨论的。解释其他这些著名经文的目的，是要衡量它们如何与我在本章前面部分所追溯的圣殿主题相关联，或是没有关联。这些经文是

1. 王上八6~13 // 代下七1~3，在徒二2~3
2. 诗一三二11，在徒二30
3. 诗六十八16（《七十士译本》六十七19；《马所拉文本》诗六十八18），在徒二33~34
4. 诗一一八16（《七十士译本》一一七16），在徒二32~33a
5. 诗一一〇1（《七十士译本》一〇九1），在徒二34~35
6. 诗二十6a，在徒二36
7. 赛五十七19，在徒二39
8. 珥二32（《七十士译本》三5），在徒二21、39

在本章的末了（〈附记二〉），将会概述这些引喻（至少有八处），并被包括在对本章所有证据的鸟瞰中。我们将看到，在它们的原始文脉中，这些旧约圣经引喻的大部分都与地上、天上、或是末世的圣殿有关联（可是诗一一〇1只与祭司职分有关）。因此，这些经文的部分旧约圣经文脉与圣殿的观念密不可分。几乎没有例外，路加所提到旧约圣经的这些其他经文，都与聚焦于圣殿的更大叙事框架有不可分的连结，难道这是巧合吗？他为什么要这样做呢？我认为，最好的说明是，他在使徒行传第二章全章描绘末世圣殿的降临，关于这点最有力的证据，就是在本章到目前为止所列的。

结论

我已经从各个角度主张，使徒行传第二章是描绘神在天上末世圣殿的临在降临在地上属祂的百姓身上。他们被包括在神的圣殿里，也是构成它的一部分，不是用实体的建筑材料，而是借着被包括在祂支搭会幕之灵的降临里。引用来支持这观念的各凭据，只是间接和隐含性地支持这点。本章的设计是要引用几个论述方向，其中有些比其他的有力，这就构成一种累积性的论述，指向在使徒行传二章1~40节有描绘圣殿的可能性，我认为那是很可能的。不论怎样，使徒行传第二章的引喻和背景观念，连同犹太传统的线索，都与它们各自文脉中关乎圣殿的观念或描绘有不可分的连结。大多数这样的证据是隐含的，但是所讨论的也有更为明显影响力的。⁵³

在某种程度上，福音书指出，耶稣开始为这新圣殿奠基，新约圣经其他书卷也说教会是与祂认同而延续的末世圣殿。可是，新约圣经从未明白、直接地讲到教会是在哪个时刻被建立为圣殿的。马太福音、马可福音、和约翰福音都指出圣殿被基督取代了。可是，路加虽然在他的第一部著作里很注重圣殿，包括它被毁的预言，却从没有提到是谁或是什么要取代这圣殿。本部分尝试提出的是，虽然使徒行传第二章没有明白地提到“圣殿”或“圣所”，在那里，路加却借着累积使用旧约圣经经文，以间接的方式、在观念上描绘那关键时刻，就是当神首先开始将祂的百姓建造入祂的圣灵的末世圣殿中时。

这与马歇尔对使徒行传第七章所作的结论相似：“据我们在这段讲话中已经察觉到的那个未被阐述的预表来看，我认为司提反

⁵³ 例如，使徒行传二章 2~3 节用到列王纪上八章 6~13 节 // 历代志下七章 1~3 节；使徒行传二章的“舌头如火焰”可能是引喻以赛亚书三十章；《以诺一书》十四，七十一章（或许是连同赛五章和昆兰文献所提到的“火舌”）；也很明显的是使徒行传二章 2~3 节用到关乎圣殿的列王纪上八章 6~13 节和历代志下七章 1~3 节（关于这点，见本章结尾处关于旧约圣经引喻部分的附记）。

很有可能在展望它被神的新殿宇取代，这殿宇由祂的子民组成。”

⁵⁴ 包衡也有力地主张，使徒行传十五章所引用的阿摩司书九章11~12节，是那已经启动的末世圣殿的进一步证据。⁵⁵ 所以我在此主张，路加在使徒行传第二章首先讲到，教会的确立乃是末世的圣殿，路加在使徒行传第七和第十五章对此作进一步的发展，只是因本章篇幅所限，我无法引用更多的证据，来支持马歇尔和包衡关于使徒行传第七和第十五章的结论。⁵⁶

撒迦利亚书第四章（与六12~13比较）和哈该书二章5~10节说，神的灵将是建造末世圣殿的动力，⁵⁷ 后者的《七十士译本》经文说，与建殿的努力一起的是“万国的珍宝必都运来”。虽然使徒行传第二章没有提到这些经文，路加的第二本著作的第二章却似乎是最适当的新约圣经经文，从其中看到旧约圣经的这两段预言开始在观念上实现。⁵⁸

对于读者，路加在修辞上的目标是要他们体认到，他们是这末世圣殿的一部分，而且他们传福音的努力对于那圣殿的进一步建造和扩展而言极为重要。必须记得的是，耶稣复活成为一个新造，被加冕为王，这事启动祂差遣圣灵来开始建立祂的百姓为末世的圣殿。所以，圣殿的概念就是那“已经实现和尚未完全实现、末世、新造国度”这钻石的一个重要刻面。

⁵⁴ Marshall, "Acts," 571 = 马歇尔著, 〈使徒行传〉, 860。

⁵⁵ Richard Bauckham, "James and the Jerusalem Church," in *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, ed. Richard Bauckham, vol. 4 of *The Book of Acts in Its First Century Setting*, ed. Bruce W. Winter (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 452-62。

⁵⁶ 关于更多的深入讨论，见 Beale, *Temple*, 216-44。

⁵⁷ 确切地说，这两段经文所说的，是那要在末世从被掳归回后建造的殿，从一个观点来看，它可以是第二圣殿，但因为那圣殿从未符合这预言的情况，撒迦利亚书和哈该书的预言就仍留待末世的实现。

⁵⁸ 或许也可以把玛拉基书三章1~3节包括在内。

附记一：西奈是一圣殿

我在本章的开头就说，西奈是个山上的圣殿，在此我要举出这概念的证据。

第一，西奈被称为“神的山”（出三1，十八5，二十四13），这是与以色列在锡安山上的圣殿有关的一个名称。⁵⁹

第二，正如会幕和圣殿，锡安山被划分为三个神圣度渐增的部分：大多数的以色列人必须留在西奈山脚（出十九12、23），祭司和七十位长老（后者可能是有祭司的职能）可以上山一段距离（出十九22，二十四1），但是只有摩西可以上到山顶，直接经历神的同在（出二十四2）。在这方面，神要摩西“在山的四围定界限，叫山成圣”（出十九23），因为如果除了这七十位长老、亚伦、或摩西之外的任何人“摸了”这山，他就“要被治死”（出十九12）。在其他地方，这样的言语只用于会幕：⁶⁰“将要起营的时候，亚伦和他儿子把圣所和圣所的一切器具遮盖完了，哥辖的子孙就要来抬，只是不可摸圣物，免得他们死亡。会幕里这些物件是哥辖子孙所当抬的”（民四15）。⁶¹ 这会幕的整个装置是如此圣洁，以致即使是“一般的祭司”，如果直接碰到它的任何部分的话，也必须死。

第三，正如祭坛是在圣殿的最外围，有个祭坛也同样被造在西奈的最低和成圣度最小的部分。此外，在这祭坛那里，以色列“献燔祭，又向耶和華献牛为平安祭。摩西将血一半……”

⁵⁹ 例如，注意，在以赛亚书二章 2~3 节和弥迦书四章 2 节，“耶和華的山”与“神的殿”实际上为同义。

⁶⁰ 这观念是受 Otto Betz, “The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament,” *RevQ* 6 (1967): 94-95, 106 启发的。

⁶¹ 亦见：利七 20~21，二十二 1~9；关于民数记四章 15 节的一个正面版本，见：出三十 29：“要使这些物〔会幕和其中的物件〕成为圣，好成为至圣；凡挨着的都成为圣”（关于这些仪式物件的成圣，亦见：出二十九 36~37、44，四十 9~10；利八 11，十六 19）。

洒在坛上”（出二十四5~6）。这是“献祭”的言语，出现在其他地方时几乎都是与会幕或圣殿有关联。⁶²

第四，西奈的山顶不仅像至圣所，因为唯有以色列暂时的“大祭司”摩西才能去那里，它也是神显现的“云彩”和同在“停留”之处（出二十四15~17）。⁶³重要的是，在整个旧约圣经里，其他说神的临在是个“云彩停留”的地方，都是有关神在会幕上的临在（出四十35；民九17~18、22，十12）。即使动词“停留”（*šākan*）也可以翻译作“居于会幕”，而“会幕”（*miškān*）这字就是这动词的名词型（在前面提到的四处经文里，它有三次与这动词一并使用）。同样地，列王纪上八章12~13节也说，神“必住在密云中”，在所罗门所建的圣殿里。此外，上面有十诫的两块“石版”和存放它们的“木造约柜”也是在西奈山顶造出的（申十1~5），正如它们后来也被安置在圣殿的内室，又是在神的临在中。

第五，在出埃及记前面，把神在西奈的临在描绘为一个“荆棘 [*sēneh*] [或‘灌木丛’] 被火烧着，却没有烧毁”（出三2）。鉴于已经引用的平行经文，在预期中，这个没有被烧毁的荆棘可能等于锡安山上圣所里那棵灯台形状的树，它的灯持续地燃烧。⁶⁴相关的是，这棵燃烧中的树所扎根之地称为“圣地”所在之“地”（出三5）。西奈的这个小小区域与后来的“圣地”之间的对应，可以从其他用到希伯来文“圣地”之处看

⁶² 不论何处（出二十，二十四章除外），当“燔祭”和“平安祭”这两个词语一同出现时（大约 50 次，几乎都是按这次序），有时是与“祭坛”一起（或是有暗示“祭坛”的意思），通常的地点要不是会幕，就是圣殿。

⁶³ 关于摩西是位“大祭司”，见斐罗，《论摩西生平》2.75。

⁶⁴ 于1999年春时，胡根贝格（Gordon Hugenberger）在一次私下沟通中对我提到这概念。我也在 Tremper Longman III, *Immanuel in Our Place: Seeing Christ in Israel's Worship* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2001), 57 看到朗文所提出的这个观点。

出来，其中四处是指紧靠在“至圣所”外面的圣所（利七6，十17，十四13，二十四9），其余两处则是泛指圣殿（拉九8；诗二十四3）。

鉴于西奈就是圣殿的这个关联，启示录十一章19节描述天上的至圣所后来在历史尽头打开时，引喻神在西奈显现的景观就不是偶然的了，那时“祂的约柜”将被显明（“有闪电、声音、雷轰”）。犹太教把西奈认定为圣所的一个最早（主前160年）和最清楚的例子是《禧年书》八章19节：“他〔挪亚〕知道，伊甸园是至圣所，是主的居所。西奈山〔是〕在沙漠之中，锡安山〔是〕在北方的中心。这三者被造为圣地，彼此相对”（强调字体为我为所标示的）。

事实上，其他人也注意到，会幕本身的建造似乎是以西奈的三部分结构为蓝本。⁶⁵

附记二：概观——本章所讨论在使徒行传第二章引喻的旧约圣经和相关的犹太背景，它们被放在圣殿场景中，或是与之有关联

旧约圣经（或犹太教）

使徒行传

(1) 巴别塔，一个拜偶像的殿，导致混乱方言的审判（创十一1~9）。 借着造出导致合一理解的方言，在耶路撒冷圣殿逆转巴别事件（徒三3~8、11）。

(2) 从巴别的拜偶像的殿中，在耶路撒冷圣殿使人类开始合

⁶⁵ 在完成本部分的初稿后，我发现有些学者基于以上所观察到的许多要点也作同样的主张，包括：Nahum M. Sarna, *Exodus*, JPSTC (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 105; Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 59-64; Peter Enns, *Exodus*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 391 = 彼得·恩斯著，谭爱珍译，《出埃及记》，下卷，国际释经应用系列（香港：汉语圣经协会，2015），481-82页，遵循萨拿。

将人类划分为七十个民族/方言（创十~十一章）。

(3) 神在西奈向以色列显现，并且描绘神降临该处、借着暴风般的火和祂烈火般的启示声音使那地成圣（出十九~二十章）（斐罗将此描述为像“火焰”般的“声音”，它“成了一种方言”；后来的犹太教把神那火一般的声音视为被分为列国的七十种方言）。

(4) 与前面一点有关联的是，摩西登上西奈的圣所，紧接着则是在西奈赐下律法。

(5) “舌头如火焰”这片语出现在以下旧约圣经和早期犹太教的经文中，描述神的显现或启示，或是来自天上或地上的圣殿，或是在其中：赛五24~25，三十二27~30；《以诺一书》十四8~25，七十一1~17；《三个灭舌》。神的显现是向天上或地上的人，有时是为赐福，有时是为审判。

(6) 约珥书二章28~32节（《马所拉文本》三1~5）引喻神在西奈显现的意象，与它有部分平行的约珥书三章15~17节的结尾，是关乎末世圣殿

一，简短地引喻创世记十~十一章的七十个民族（徒二9~11）。

路加使用许多被用来描述神在西奈显现的文字和片语，以此描绘神在五旬节时向信徒显现，和神在圣灵里降临该处，建立一个由祂的百姓组成的新群体（也就是，属灵的圣所），这是借由暴风般的火和祂那“舌头如火焰”般的启示声音成就的（徒二1~6）。

耶稣升到天上（和它的圣所？）紧接着则是五旬节的启示（徒二33~35）。

五旬节时，圣灵以“舌头如火焰”的方式从“天上”降临，这应理解为神如支搭会幕般的临在（从祂在天上的圣殿中？）降临，所以天上的领域（圣殿？）延伸，以致包括地上的圣徒。

使徒行传二章17~21节引用了约珥书二章28~32节。

的明确预言（三18）。

(7) “末后的日子，耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，……萬民都要流歸這山”（賽二2）。

彼得用以賽亞書三章2節中“末后的日子”替換約珥書的“以后”，為要把約珥書第二章解釋為不只是末世的應許，也是關乎萬民（以五旬節時在場的為代表）終將流歸的末世聖殿（徒二17）。

(8) “七十位長老”在圍繞“帳篷”（就是會幕）聚集時領受了聖靈；特定地說，“靈停在他們身上的時候，他們就受感說話。……〔摩西說，〕‘惟願耶和華的百姓都受感說話！願耶和華把祂的靈降在他們身上’”（民十一25、29）。早期和後來的猶太教都把那降在摩西和眾長老身上的預言的靈比作點燃其他火焰的火。

“舌頭如火焰……落〔直譯為‘坐’〕在他們各人頭上”（“七十個民族”的代表），“他們就都被聖靈充滿，按着聖靈所賜的口才說起別國的話來”（徒二3~4，在二17~18解釋為“說預言”）。

引喻民數記十一章這說法的確實性，因着約珥書二章28節本身就是引喻民數記的同一處經文而強化。此外，民數記十一章的敘事又是引喻神在西奈顯現時那七十位長老的經歷（出二十四章），這並不出人意外，因為約珥書二章和使徒行傳二章也是發展神在西奈的顯現。

(9) 在會幕那里，神“把降與他〔摩西〕身上的靈分賜那七十個長老”（民十一25）。

耶穌首先“從父受了所應許的聖靈”，接着把聖靈“澆灌”在五旬節時的那些人身上（徒二33）。

使徒行传第二章里其他重要的旧约圣经引喻，它们直接放在圣殿文脉中，但在本章未加以说明

(10) 当摩西建造会幕完毕时，在叙述新的属天圣殿在地上开始时，使徒行传二章2~3节似乎把出埃及记四十章和列王纪上的经文也包括在它的旧约圣经引喻的资料库中：“忽然，从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子。……有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。”接下来就是在场之人的赞美。

(11) “死的痛苦”被直接连接到从天上圣殿而来的拯救（诗十八4~6〔《七十士译本》十七5~7〕；撒下二十二6亦同）。

(11) “耶和华向大卫……起了誓……，说：‘我要使你所生的坐在你的宝座上’”（诗一三二11）。这是继续先前的思路：“我们要进祂的居所，在祂脚凳前下拜。耶和华啊，求你兴起，和你有能力的约柜同入安息之所！愿你的祭司披上公义！愿你的圣民欢呼！”（诗一三二7~9）；还有，神在一三二篇14节说，“这是我

“死的痛苦”（徒二24）。

“大卫既是先知，又晓得神曾向他起誓，要从他的后裔中立一位坐在他的宝座上……”（徒二30）。

永远安息之所；我要住在这里，因为是我所愿意的。”

参：诗篇一三二篇11节所引喻的撒母耳记下七章12~13节：

“你寿数满足、与你列祖同睡的时候，我必使你的后裔接续你的位；我也必坚定他的国。他必为我的名建造殿宇；我必坚定他的国位，直到永远。”

(13) “你已经登上高天，……” “〔耶稣〕既被……高举，受了供献”（诗六十八18 又……受了所应许〔第38节：〔《七十士译本》六十七19；《马所拉文本》六十八19〕）。

“〔耶稣〕既被……高举，受了供献”（诗六十八18 又……受了所应许〔第38节：〔《七十士译本》六十七19；《马所拉文本》六十八19〕）。

基督把圣灵的恩赐“浇灌”（=“赏赐”）下来（徒二33b）。

《诗篇的他尔根》六十八19：“你登上高天……你赐恩赐与人的众子。”

诗六十八篇18节的结尾（“叫耶和華神可以与他们同住”）把该节放在圣所的场景中，因为前面一节支持西奈／圣所的地点：“神的车辇累万盈千；主在其中，好像在西奈的圣所中一样”（诗六十八17〔我的翻译〕），在那里“耶和華必住这山，直到永远”（六十八16c）。

(14) “耶和华的右手将我高举”（《七十士译本》诗一一七16〔《和合本》一一八16〕）。“这耶稣，神已经叫祂复活了”（徒二32）；“所以，祂〔耶稣〕既被神的右手高举……”（徒二33a）。

这篇诗篇的结尾部分（一一八19~29）表示诗人得伸冤，是被放在圣殿的场景中。

(15) “耶和华对我主说：‘你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳’”（诗一一〇1〔《七十士译本》一〇九1〕）。“主对我主说：‘你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳’”（徒二34b~35a）。

参：诗一一〇4：“耶和华起了誓……，说：‘你是……永远为祭司’”，这是表示祭司在其中尽职的圣殿场景。

(16) “现在我知道耶和华救护祂的受膏者”（诗二十六6a〔《七十士译本》十九7a〕）（这个拯救来自天上的圣所〔二十一~2、7b〕）。“故此……当确实地知道，……神已经立祂为主，为基督了”（徒二36）。

(17) “愿平安康泰归与远处的人，也归与近处的人”（赛五十七19）（前面是五十七15的“我〔神〕住在至高至圣的所在”）。“因为这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人”（徒二39）。

(18) “到那时候，凡求告耶和” “到那时候，凡求告主名的，”

华名的就必得救；因为照耶和 就必得救”（徒二21）。
华所说的，在锡安山，耶路撒冷必有逃脱的人。在剩下的人 “一切……主我们神所召来中必有耶和 华所召的”（《七十士译本》·珥三5 {《和合本》二32；《马所拉文本》三5}）。

注意在三章15~18节里有澄清二章28~32节的平行经文，那是在圣殿场景中。

在新约圣经里的关系

路加福音三章16节（参：太三11）记载施洗约翰的宣告，圣灵以“舌头如火焰”形式降临，这是施洗约翰预言的实现。“我是用水施洗”，但在他以后来的那位“要用圣灵与火给你们施洗”（引喻赛四4，三十27~30的引喻。世支搭会幕的预言，可能还有赛三十27~28a）。

注：上表中的第一个和从(10)开始的比较没有在本章概述，但分别在 Beale, “Eschatological Temple: Part I,” 75-76；同作者，“Eschatological Temple: Part II,” 77-79 讨论到。

第 19 章

伊甸圣所、以色列的圣殿、和基督及教会是新造国度里继续被圣灵转化之末世圣殿的故事

我在前面一章下结论说，当圣灵从天上圣殿降临地上，并使百姓成为这圣殿的一部分时，神的百姓就开始被转化为末世的圣殿了。这个被圣灵造成的圣殿是借着基督的复活、升天、和被立为王而开始的，这立即使祂差遣圣灵来继续建造这圣殿。在这方面，我们再次看到圣灵和祂的圣殿建造工作直接关联到新造，这是因着它与基督的复活和王权之间的直接连结。

我检视了使徒行传第二章中这种圣殿概念在旧约圣经里的先例，但是本章是更广地把使徒行传第二章的事件与旧约圣经和新约圣经中的圣殿联系起来。我们在新约圣经看到，基督就是那圣殿、教会是一个圣殿、和圣殿在永恒新造中完满实现的形式。基本上，本章是一个尝试，要刻画出一个关于圣殿的圣经神学，¹并将它关联到本书的主要主题：已经实现和尚未完全实现的末世论，尤其是因为它关乎基督的复活就是新造国度的开始。我们将看到，圣殿的观念与新造几乎是同义。

或许会有些出人意料，我一开始是要检视启示录最后异象中已完成的圣殿，然后从那里回溯到圣经开头的创世记。启示录二十一章1节~二十二章5节使用先知书的经文，像是以西结书三十七章27节，四十~四十八章；以赛亚书五十四章11~12节，也回头

¹ 本章是对 G. K. Beale, "Eden, the Temple, and the Church's Mission in the New Creation," *JETS* 48 (2005): 5-31 所作的小幅修改。

引喻伊甸园。例如，以西结书四十~四十八章预言了许多人所谓在末世照字面应验的圣殿，而启示录二十一章一再引喻以西结书四十~四十八章，但似乎并不是描绘实体建筑的圣殿。因为许多人并不认为启示录二十一章是“照字面”解释以西结书四十~四十八章，有些人就认为以西结书的预言是被比作新创造，但不是在新创造中实现。其他人则认为以西结的预言得实现，但却是按一种寓意或灵意的方式。但是启示录的作者约翰是否有可能表示，以西结的预言要“照字面”的方式在这新宇宙中实现，因此从某种意义上说，按着他使用以西结预言的方式，约翰在释经上是没有缺陷的？至于与启示录二十一章相关的以西结书三十七章和以赛亚书五十四章的预言，我们可以提出同样的问题。我相信，约翰既不是把以西结的预言比作未来新造的景况，也不是将它寓意化，而是他认为它在那里已经“照字面”实现了。

为了尝试说明这点，我必须检视启示录，尤其是它的旧约圣经背景，不仅是以西结书的，更是旧约圣经里一般性的圣殿。这样，我就要尝试概述我所着《圣殿与教会宣教》(*The Temple and the Church's Mission*)，²引入一些主要的论点来为我此处所提的问题提供亮光。³那个先前的研究是从旧约圣经开始，然后按照正典的次序讨论新约圣经各卷书中圣殿这个议题，可是接下来的讨论就不那么关联了。

² G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004)。此书的前身是 G. K. Beale, "The Final Vision of the Apocalypse and Its Implications for a Biblical Theology of the Temple," in *Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology*, ed. Simon J. Gathercole and T. Desmond Alexander (Carlisle, UK: Paternoster, 2004), 191-209, 它是根据 2001 年七月在剑桥丁道尔圣经研究团契 (Tyndale Fellowship of Biblical Research at Tyndale House Library, Cambridge) 圣经神学组年会上所发表的一篇演说。

³ 事实上，以下讨论中的每个部分都在该书中有更详细的讨论，希望在各个要点上得到更多证据的读者应该参考那本书。

所以，我们一开始要来看启示录的最后一个异象，这就带来一个问题。约翰在启示录二十一章1节看到“一个新天新地”，可是为什么在二十一章2节~二十二章5节却只看到一个像园子般、有圣殿形状的城？他没有描述这新创造的所有轮廓和细节，只是描述一座有树的圣殿—城。要注意，这些经节中所记这城的大小和建筑特色，在很大程度上都是取自以西结书四十~四十八章，而那就是一个关于未来圣殿的大小和建筑特色的预言（二十一-2、10~12，二十一-27~二十二-2就是如此）；⁴在二十一章18~21节构成根基的宝石所反映的，不仅是以赛亚书五十四章11~12节的描述，也是所罗门圣殿的描述，那圣殿也是贴上金子，根基也是由宝石构成：将列王纪上六章20~22节连同五章17节和七章9~10节与启示录二十一章16节所列的尺寸比较（“长、宽、高都是一样”），那是根据列王纪上六章20节里至圣所的规模（其中至圣所的“长……宽……高”都是一样）。

我们要如何解释这个明显的不一致，就是约翰在二十二章1节看到一个新天新地，然后在这异象的其余部分又只看到一个形状和结构像圣殿的园子般的城呢？为什么约翰看到的不是对这新天新地的充分描绘（山谷、山、树林、平原、星辰、等等）呢？当然，有可能是他仅是起初看到这个新世界，然后在那世界的一个小部分里看到一座城，在那城里他看到园子和圣殿的特色。但是这不可能是解答，因为他似乎把“新天新地”与接下来对“城”和“圣殿”的描述当作是相等的。

这样的等同表现于以下几点考量上。第一，有可能启示录二十一章2节的异象是解释开头的新天新地的异象，而约翰在第3节所听见关于会幕的事，就是对第1~2节的解释。这样，新天新地在解释上就等于新耶路撒冷和末世的会幕。异象解释彼此，或被接

⁴ 关于启示录二十一章1节~二十二章5节使用以西结书四十~四十八章，见 Beale, *Temple*, 346-54 更完整的描述和讨论。

下来的一段话、祷告、或诗歌解释，这样的模式也出现在本书其他地方，⁵也是天启文学的一般特色。第二，启示录二十二章14~15节说，只有义人可以“进入”这城，但是不义之人（参：二十二11）却永远留在城“外面”。这不可能是描绘非信徒直接住在城墙之外、却是在新造中。它更可能是描绘那不虔之人完全住在新造之外，因为不义的不能存留在已完成的新造的景况中（见：如，彼后三13，它像启二十一1，也是引喻赛六十五17，六十六22）。所以，这暗示，这城的界限正是新造的界限。同样地，启示录二十一章27节断言，“凡不洁净的，并那行可憎与虚谎之事的，总不得进那城。”启示录二十一章8节也进一步断言，这城就等于新造，那里说，同类的不义之人要“在烧着硫磺的火湖里，这是第二次的死”。当然，火湖和第二次的死都不可能在新造里（见：二十一4），所以，这就把二十二章15节那些同类的人放在新造之外，就是在新的城之外，如我在上面主张的，也是在新圣殿之外，因为不洁净的不能进入以色列的圣殿。⁶

将二十一章1节的新造等同于接下来有圣殿形状和如园子般的城，这似乎有问题。把新的宇宙等同于一个圣殿形状、如园子般的城很奇怪，有些人可能会将这归因于异象和异梦可以有的不合理的本质，可是，约翰说这异象是源自神，要接受这说法就很难了（比较二十一9与一1，二十二6）。还有，这异象又如何关联到基督徒，和启示录前面说过的他们实现教会使命的角色？

要解决新造和新耶路撒冷与圣殿和园子之间这种奇怪等同的难题，我们就必须来看圣殿在旧约圣经中的目的，和这目的与新约圣经关于圣殿的观念有何关联。在进行这个工作时就清楚发现，

⁵ 见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 在：启五5~6, 7~13, 二十一1~3。

⁶ 关于二十一章27节和它就不洁与新圣殿之关联所说的，见：同上，1101-2。

第一个会幕和圣殿在以色列出现前很久就已存在了。事实上，显然在历史一开头就可以觉察到第一个圣所了。

伊甸园是第一个创造中的一个圣殿

第一个圣所就在伊甸。但我们怎么可能知道呢？在伊甸没有建筑物，创世记一～三章也没有“圣殿”或“圣所”等字眼来描述伊甸。很多人可能会对这样的说法感到奇怪。最近有些学者从不同角度提出这主张。⁷除了我因篇幅所限无法列出的之外，以下九点显示伊甸就是第一个圣所。

第一，后来在旧约圣经里，圣殿是神的临在的独特地方，以色列必须去那里经历那临在。以色列的圣殿是祭司经历神独特临在之处，而伊甸则是亚当与神同行谈话的地方。被用来讲神在园子里“来回行走”（创三8，《和合本修订版》）的希伯来文动词型（加强反身字干〔Hithpael〕），也用来描述神在会幕里的临在（利二十六12；申二十三14〔《马所拉文本》二十三15〕；撒下七6～7；结二十八14）。⁸

第二，创世记二章15节说，神把亚当安置在园子里，“修理、看守”。“修理”和“看守”这两个希伯来文（分别是 *‘abad* 和 *šamar*）通常翻译为“服事”和“保卫”。当这两字后来在旧约圣经中一并出现时，它们没有例外地都有这样的意思，要不是指以色列人服事和保卫／遵守神的话（大约10次），就是更经常地指祭司在圣殿里事奉神，并且保卫圣殿，以防不洁净之物进入其中（民

⁷ 有个对这些著作的很好的概观，见 Richard M. Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 47–48。

⁸ 创世记三章8节所用的加强反身字干的确切形式是个分词 (*mithallēk*)，那正是申命记二十三章14节（《马所拉文本》二十三15）和撒母耳记下七章6节所用的。除了这三处的用法外，加强反身字干的分词型只出现在其他五处经文，它们与会幕或圣殿无关。

三7~8, 八25~26, 十八5~6; 代上二十三32; 结四十四14)。⁹ 以西结书二十八章13节也把亚当描绘为穿着祭司的服饰。有些人把这人物认定为撒旦, 但是以西结书二十八章13节的描述指向亚当才是这人物。以西结书二十八章13节说他所“佩戴”的宝石, 唯独在出埃及记二十八章17~21节列出, 描述在以色列大祭司的以弗得上面镶嵌的宝石, 这大祭司是人, 而非天使。若不是以西结书的清单引喻出埃及记二十八章里人间祭司以宝石装饰的衣服, 就是出埃及记二十八章根源于更早的关于亚当服饰的传统, 就是以西结书中所表示的。¹⁰ 此外, 因为以西结书二十八章11~19节是写给站在“推罗王”身后的一个人物(第11节), 他像人间君王一样犯了罪, 所以伊甸里的这位人物更可能也是人。¹¹

⁹ 见 Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, KS: Two Age Press, 2000), 54。克莱恩认为, 只有保卫才有任何祭司方面的含义, 尤其是关于祭司护卫圣殿不被污秽(例如, 他引用: 民一53, 三8、10、32, 八26, 十八3~7; 撒七1; 王下十二9; 代上二十三32; 代下三十四9; 结四十四15~16, 四十八11)。

¹⁰ 以西结书二十八章里十二件宝石中, 有九个与出埃及记二十八章里的重叠。在《七十士译本》里, 以西结书的宝石中有十一件与希腊文版本的出埃及记里的重叠(可是希腊文版本的以西结书共有十四件宝石)。

¹¹ 在第十二章的“创世记一~三章与偶像崇拜”标题下, 我们指出, 还有其他线索显示, 伊甸里的这位人物是亚当。不仅《七十士译本》明显地将亚当认定为以西结书二十八章14节里住在原始伊甸园中的那位荣耀人物(结二十八12的他尔根也是如此), 希伯来文的经文也有可能如此(如 Dexter E. Callender Jr., *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, HSS 48 [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000], 87-135, 179-89等亦如此主张)。以西结书二十八章14a节的希伯来文片语, 'at-kērūb mimšah hassōkēk (“你是那受膏遮掩……的基路伯”), 很可能被理解为只是一个隐喻, 那是被浓缩的明喻: “你是〔像〕那受膏遮掩……的基路伯”, 类似于像“耶和华是〔像〕我的牧者”(诗二十三1)这类的隐喻句子。还有进一步指出这人物就是伊甸园里的亚当的, 就是以西结书二十八章18节说, 伊甸园里这位荣耀人物的罪“褻渎了”伊甸。我们所读过说伊甸因

所以，亚当要作为第一位祭司，在神的圣殿里服事和看守。当亚当因为犯罪和容让不洁净的蛇污秽圣殿而未能保卫圣殿时，他就丧失了他的祭司角色，由基路伯*承担了护卫园子圣殿的责任：神“安设基路伯……要把守生命树的道路”（创三24）。他们的角色在以色列后来的圣殿里被纪念，因为神命令摩西做两个天使的像，将它们安置在圣殿中至圣所内约柜的两侧。就如基路伯，以色列的祭司也要作“守门的”（代下二十三19；尼十二45），“看守”（与创二15的“看守”为同一个字）圣殿（尼十二45）。

第三，“生命树”本身可能是以色列圣殿中直接放在至圣所外面的灯台的范本：这灯台看似一个短树干，有七个伸出的枝子，两边各三个，从树干正中间有个枝子直直向上。

第四，以色列后来的圣殿有木头的雕刻，散发园子般的气氛，可能是刻意要反映伊甸园的情况，这也暗示伊甸园是第一个圣殿。根据列王纪上，其中有“香柏木，……上面刻着野瓜和初开的花”（六18）；“内殿、外殿周围的墙上”和在内殿木门上都“刻着基路伯、棕树，和初开的花”（六29、32、35）；在圣所入口处的两根柱子的柱顶下刻有“石榴”（七18~20）。

第五，正如后来以色列圣殿的入口要朝东，并且是在山上（出十五17〔锡安〕），也正如以西结书的末世圣殿要朝东（结四十六）并且要在山上（结四十二，四十三12），伊甸的入口也是朝东（创三24），也是在一座山上（结二十八14、16）。

为罪的缘故而成为不洁净的唯一记载，就是创世记二~三章中关于亚当的叙事。亦见 Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 115; Manfred Hutter, “Adam als Gärtner und König (Gen 2:8, 15),” *BZ* 30 (1986): 258–62。关于后来的犹太传统，说以西结书二十八章的宝石是给亚当和夏娃的“遮盖”或“蓬”，见 Beale, *Revelation*, 1087–88。

* 编按：原著作“两个基路伯”，但此处并未如出埃及记二十五章 18 节，三十七章 7 节等处加上“两个”。

第六，在至圣所里的约柜，里面有律法（它导致智慧），呼应分别善恶树（它也导致智慧）。凡摸约柜和这树的，结果都是死。

第七，正如有一道河从伊甸流出（创二10），被掳后的圣殿（《阿立斯蒂亚书信》〔*Letter of Aristeas*〕89-91）和以西结书四十七章1~12节和启示录二十一章1~2节的末世圣殿，也都有河从其中心流出（启七15~17也一样，可能还有亚十四8~9）。¹²事实上，以西结一般是用描述伊甸的方式来描绘末世的锡安（和它的圣殿），试图表示：那原在伊甸里的应许要在实现他的异象时才得实现。¹³在诗篇三十六篇8~9节，丰饶与河水也是对以色列圣殿的描述：

他们必因你殿里的肥甘得以饱足；
你也必叫他们喝你乐河的水〔直译“你的伊甸的河”〕。
因为，在你那里有生命的源头；¹⁴
在你的光〔可能是个文字游戏，指圣所内的灯台的光〕
中，我们必得见光。

耶利米书十七章7~8节也把那些“倚靠耶和华”的人比作“树栽于水旁，在河边扎根”，结果就是“叶子仍必青翠”，并将“结果不止”（参：诗一2~3）。然后十七章12~13节说到“我们〔以色

¹² 后来的犹太教的理解是，河水是从“生命树”流出的（《创世记米大示》15.6；《以诺二书》[J] 八3、5）。

¹³ Jon D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, HSM 10 (Cambridge, MA: Scholars Press, 1976), 25-53.

¹⁴ 李文森 (Levenson, 同上, 28) 认为，这短语是引喻“水从地下涌出来，润泽大地”（《现代中文译本修订版》），在创世记二章6~7节，亚当就是从这地被造。

列]的圣所”，基本上将它等同于“耶和华，这活水的泉源”（《和合本修订版》）。¹⁵

第八，就如以色列后来的圣殿，伊甸园也可能被认为是一个由三部分构成的神圣建筑的一部分。在这方面，也是与水有关联的，甚至可能可以看出在伊甸有个圣所和一处圣地，大致与以色列后来的圣殿相对应。园子本身应该不是水的源头，而是与伊甸相毗连，因为创世记二章10节说，“有河从伊甸流出来，滋润那园子。”

所以，就如古时的宫殿旁边都靠着园子，“伊甸是水的源头，并且是神的〔宫殿〕居所，这园子就挨着神的居所。”¹⁶ 同样地，以西结书四十七章1节说，在那未来的末世圣殿里，水要从至圣所下面流出，浇灌全地。同样，在启示录二十二章1~2节的末世圣殿里，有个描绘是“一道生命水的河，……从神和羔羊的宝座流出来”，流入一个以创世记第二章那第一个乐园为模型的园子般的果园，大致如以西结书所描绘的。

如果真如我稍后所主张的，以西结书和启示录是发展第一个园子圣殿，那么水源所在的伊甸就可比作以色列后来圣殿内的圣所，和毗连圣地的园子。¹⁷ 即使是除了圣经后来的这些经文以外，伊甸和毗连它的园子也构成两个不同的区域。这也与我进一步把圣殿中圣所里的灯台认定为神所在之内殿外面沃土上的生命树一致。此外，同样在圣所里的陈设饼是作为祭司的食物，这似乎反映园子的出产，作为亚当的食物。¹⁸

¹⁵ 在其他解经家中，尤其 Callender, *Adam in Myth and History*, 51-52 引用诗篇三十六篇和耶利米书十七章，作为把以色列的圣殿比作伊甸的例子。

¹⁶ John H. Walton, *Genesis*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 167 = 华尔顿著，吴伟强译，《创世记》卷上，国际释经应用系列（香港：汉语圣经协会，2015），184页，也引用其他参考文献，显示古时宫殿有毗连的园子。

¹⁷ 关于伊甸与它的园子之间区别的讨论是根据同上，182-83 = 华尔顿著，《创世记》卷上，200-3页。

¹⁸ 亦见同上，182 = 华尔顿著，《创世记》卷上，200-1页。

对此我要补充的是，那在园子外面要被亚当治理的地和海，乃是第三个独立的区域，它大致相当于以色列后来圣殿的外院，实际上是象征全地的地和海。¹⁹ 所以，我们可以觉察到一种从园子外面向内的三重进展，圣洁的程度也随之提升：围绕园子的最外围区域与神有关联，是“甚好”（创一31），因为那是神的创造（=外院）；园子则是一个与外面世界隔离的神圣地区（=圣地），神的祭司般仆人透过耕种和看守来顺服神，以此敬拜祂；伊甸是神的居所（=至圣所），是肉身和属灵生命的源头（以水为象征）。

第九，鉴于在伊甸和以色列的会幕与圣殿之间这许多的观念和语言上的平行，不应感到意外的是，以西结书二十八章谈到“伊甸，神的园子……神的圣山”（第13~14、16节），并且引喻说它里面有“圣所”（第18节），这在其他地方是以复数来指以色列的会幕（利二十一-23）和圣殿（结七24；耶五十一-51亦同）。之所以会以复数来指一个圣殿，可能是因为在这圣殿建筑内有多个神圣之处或“圣所”（如，外院、圣地、至圣所）。²⁰ 正如我们在上面看到的，以西结书二十八章14节也可能是把那“堕落”的荣耀人物认定为亚当。所以，以西结书二十八章16节也是谈到亚当的罪：“你犯罪，所以我因你褻渎圣地，就从神的山〔伊甸的所在〕驱逐你。”以西结书二十八章13节把亚当描绘为像祭司一样穿戴宝石装饰（引喻：出二十八17~20），这与5节之后说伊甸是圣

¹⁹ 我在本章后面要说明这主张。其他解经家以各样方式将伊甸园认定为一个圣殿或圣所，见 Terje Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, CBET 25 (Leuven: Peeters, 2000), 307-12 的讨论。Stordalen, 同上, 457-59 提出进一步的证据来支持这样认定。

²⁰ 在圣殿建筑内甚至还有更小的区域——例如，所罗门的殿（代上二十八11），和第二圣殿（《马加比一书》十43）。斐罗称至圣所为“诸圣所中的诸圣所”（《寓意解经》2.56；《论改名》〔*Mut.*〕192），或“圣所的最深处”（《论梦》1.216）。

所相当符合。以西结书二十八章18节或许是正典经文中最明白的一处，将伊甸园认定为圣殿，将亚当视为祭司。

所有这些观察一并指向一种可能，就是伊甸园是圣史里的第一个圣所。亚当不仅要“护卫”这个圣所，他也要制伏全地，根据创世记一章28节：“神就赐福给他们……：‘要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。’”当他开始统治和制伏全地时，就是要扩展这园子的地域界限，直到伊甸扩张，涵盖全地为止。这意思是，神的临在在过去局限于伊甸，却要延伸到全地。神的临在要“充满”全地。

关于这点，华尔顿（John Walton）指出，

如果人要遍满地面〔根据创一章〕的话，我们就必须下结论说，他们不是要在一个静态的情况下留在园子里。可是搬出园子又似乎很困难，因为在园子以外的地不如园子内那样适合居住（否则就无法分辨出园子了）。所以，或许我们应该假设，人应该在制伏和统治的过程中渐渐扩展这园子。扩张这园子会扩张食物的供应，以及扩张圣地（因为那是这园子所代表的）。²¹

原来的心意似乎是要亚当扩张这园子圣所的体系，到不适合居住的外围部分，一圈又一圈地扩大园子的范围。向外扩张也包括一个目标，就是扩展神的荣耀临在。这尤其要靠亚当的后裔来成就，他们带着他的形象出生，因此反映神的形象和祂临在的荣光，他们继续遵行所赐给他们父母的命令，出去制伏外围之地，直到伊甸圣所涵盖全地。现在还早，但我们已经可以看到开头问题——启示录二十一章1节~二十二章5节为什么把新的世界等同于园子般的圣殿？——的初步答案：因为那是伊甸圣所原有的普世计划。但是在下定论之前，我们必须追察创世记一~二章在整本圣经里的发展。

²¹ Walton, *Genesis*, 186 = 华尔顿著，《创世记》卷上，204-5页。

我们知道，亚当在制伏全地和扩张园子圣所一事上没有忠心顺服，以致不仅园子圣所没有扩及全地，就连亚当自己也被逐出园子，不再享受神的同在，失去他在圣殿里担任神的祭司的职分。

在亚当堕落和被逐出园子圣殿之后，人类的情境是每况愈下，只有少数人是忠心的。神终于用洪水毁灭全地，因为它已经是彻底败坏了。唯有挪亚和他的家人得免这灾。结果是神重新开始世界的创造。

有可能神在挪亚的时代开始建造另一个圣殿给祂的百姓居住，并让他们经历祂的同在。²²可是，挪亚和他的儿子们也不忠心顺服，以致如果神已经开始另一圣殿的建造程序，它就因为挪亚和他的儿子们的罪而立即停止了。它们紧随亚当的罪恶脚步。实际上，挪亚的“堕落”令人联想到亚当的堕落，因为二者都是在园子的场景中犯罪。根据创世记九章20~21节，“挪亚作起农夫来，栽了一个葡萄园。他喝了园中的酒便醉了，”这进而导致他的儿子犯罪。

在挪亚和他的儿子们悖逆之后，神重新开始，拣选亚伯拉罕和他的后裔——以色列——来重建祂的圣殿。

亚当要作祭司—君王来治理和扩展圣殿，这托付传给列祖

我们将看到，在亚当未能实现神的命令后，神兴起其他如亚当般的人物，将给他的托付传给这些人。我们要看到，由于罪进入这世界，这托付也作了一些更改。可是，亚当的后裔也会像他一样地失败。这失败会继续下去，直到有一“末后的亚当”兴起，祂至终要为人类实现这托付。

²² 这显然有可能，因为是根据挪亚筑坛和相关活动与之后族长类似活动之间的相似，这活动实际上可以视为初开始的或小规模的圣殿建造（关于这点，见接下来部分的更多讨论）。

我在第二章主张，亚当的托付传给挪亚，传给亚伯拉罕，传给他的后裔。接下来的创世记经文是个样本，更详细地讲到前面所阐释的：

创一 28 神就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”

创九 1、7 神赐福给挪亚和他的儿子，对他们说：“你们要生养众多，遍满了地。……你们要生养众多，在地上昌盛繁茂。”

创十二 2~3 “我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大；你也要叫别人得福。为你祝福的，我必赐福与他；那咒诅你的，我必咒诅他。地上的万族都要因你得福。”

创十七 2、6、8 “我就与你立约，使你的后裔极其繁多。……我必使你的后裔极其繁多；……我要将你现在寄居的地，就是迦南全地，赐给你和你的后裔永远为业。”

创二十二 17~18 “论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你子孙必得着〔他的，单数代名词〕仇敌的城门，并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。”

创二十六 3 “你寄居在这地，我必与你同在，赐福给你，因为我要将这些地都赐给你和你的后裔。我必坚定我向你父亚伯拉罕所起的誓。”

创二十六 4 “我要加增你的后裔，像天上的星那样多，又要将这些地都赐给你的后裔。并且地上万国必因你的后裔得福。”

创二十六 24 当夜耶和华向他显现，说：“我是你父亲亚伯拉罕的神，不要惧怕！因为我与你在，要赐福给你，并要为我仆人亚伯拉罕的缘故，使你的后裔繁多。”

创二十八 3~4 “愿全能的神赐福给你，使你生养众多，成为多族，将应许亚伯拉罕的福赐给你和你的后裔，使你承受你所寄居的地为业，就是神赐给亚伯拉罕的地。”

创二十八 13~14 “我要将你现在所躺卧之地赐给你和你的后裔。你的后裔必像地上的尘沙那样多，必向东西南北启动；地上万族必因你和你的后裔得福。”

创三十五 11~12 神又对他说：“我是全能的神；你要生养众多，将来有一族和多国的民从你而生，又有君王从你而出。我所赐给亚伯拉罕和以撒的地，我要赐给你与你的后裔。”

创四十七 27 以色列人住在埃及的歌珊地。他们在那里置了产业，并且生育甚多。

事实上，在旧约圣经中随后的书卷里，赐给族长的相同托付又多次被重述给以色列和末世真正属神的百姓。像亚当一样，挪亚和他的子孙未能履行这托付。于是神把创世记一章28节的托付的精髓赐给亚伯拉罕（创十二2~3，十七2、6、8、16，二十二18）、以撒（创二十六3~4、24）、雅各（创二十八3~4、14，三十五11~12，四十八3、15~16），也给了以色列（见：申七13和创四十七27；出一7；诗一〇七38；赛五十一2，最后四处说到赐给亚伯拉罕的应许开始在以色列中实现）。²³ 要记得，创世记一

²³ 首先让我注意到这点的是 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1992), 21-26, 以上所列创世记的经文就是根据该书。赖特认为，创世记一章 26~28 节中给亚当的命令已经应用在族长和以色列了；他也引用他所认为把创世记一章 28 节应用于以色列的其他经文（出三十二 13；利二十六 9；申一 10~11，七

章26~28节的托付包含以下部分，尤其是一章28节所概述的：(1) “神赐福他们”；(2) “要生养众多”；(3) “遍满地面”；(4) “治理/制伏”这“地”；(5) “管理……全地”。

例如，这托付被重复赐给亚伯拉罕：“论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，……你子孙必得着仇敌的城门〔=制伏和管理〕，并且地上万国都必因你的后裔得福”（创二十二17~18）。²⁴ 神强调这托付的目标是要“赐福”给“地上万国”，借此表示它的普世范围。所以，很自然的是，起初在创世记十二章1~3节讲到这托付时，神命令亚伯拉罕，“你要离开本地，……你也要叫别人得福。……地上的万族都要因你得福。”

可是，解经家显然错过了一件有趣的事：重复那给亚当的托付与建造小圣所似乎有直接关联。正如创世记一章28节的托付起初是在局部的地方由亚当来执行，要扩张在林中圣所的疆界，当这托付重复传给以色列的族长时会产生下列结果，似乎就并非偶然了：(1) 神向他们显现（除了创十二8，十三3~4之外）；(2) 他们“支搭帐篷”（《七十士译本》：“帐幕”）；(3) 在一座山上；(4) 他们在这重述之地筑“坛”并且敬拜神（也就是，“求告耶和華的名”，这可能包括献祭和祷告）；²⁵ (5) 这些行动发生之处常

13~14，八1，二十八63，三十5、16）。我后来发现，Jeremy Cohen, “*Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It*”: *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), 28-31, 39 也同样看到这点，他是根据 Gary Smith, “Structure and Purpose in Genesis 1-11,” *JETS* 20 (1977): 307-19, 这两位都把挪亚包括在内。关于所赐给亚当的带条件的福气被赐给以色列，亦见 William J. Dumbrell, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus* (Grand Rapids: Baker Academic, 1994), 29-30, 37, 72-73, 143。

²⁴ 注意：这托付中管理的层面在其他地方讲给亚伯拉罕时，所说的是“王权”的角色（创十七6、16），对雅各也是一样（创三十五11）。

²⁵ Augustine Pagolu, *The Religion of the Patriarchs*, JSOTSup 277 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 62。

是在“伯特利”，意思是“神的殿”（筑坛不包括这些要素、或是与创一章的托付没有关联的唯一地方是创三十三20）。这五个要素的组合于旧约圣经其他地方出现时，都是在描述以色列的会幕或圣殿。²⁶

所以，虽然“他们献祭的场合通常是神显现和搬迁新地”，²⁷建造这些献祭场所却似乎有一更大的意义。族长也似乎是把这些敬拜地方建造为暂时、小型的圣所，象征性地表达一个概念，就是他们的子孙要从神的一个圣所分散，去制伏全地，实现创世记一章26~28节的托付。虽然族长没有建造建筑物，这些圣地却可以被认为是圣所，这是比照伊甸园中第一个非建筑物的圣所而言，尤其是因为在这些地点通常会有一棵树。同样重要的是要记得，在后来，一小块的神圣地域或一个神圣范围可以被视为一个真圣所或圣殿，即使在那里没有建筑物。

所以，创世记里的这些非正式圣所是指向以色列后来的会幕和圣殿，以色列反映神的同在，要从这里分散全地。族长的托付就如创世记一章28节与创世记第二章有关联的亚当的托付，也包括要建造一个圣殿。

“在摩西之前，祭坛是唯一将一地标示为圣的建筑物”，而且后来“祭坛被包括入那更大〔建筑物〕的圣所，就是会幕和圣

²⁶ “帐幕”（*’ōhel*）和“祭坛”（*mizbah*）的组合出现在出埃及记和利未记时，都是关于会幕和相关的祭坛（如：利四 7、18）。“祭坛”（*mizbah*）和“殿”（*bāyit*）在旧约圣经有 28 次指圣殿和它的祭坛。这两个组合的任何一个字，很少是指会幕或圣殿以外的任何事物。在一座山上建造这些敬拜场所，可能表示一个模式的一部分，这模式在以色列后来在锡安山上（摩利亚山的传统所在）建殿时达到高潮，这山本身也成了指圣殿的一个提喻法。我不是说在族长叙事里的“帐篷”等于后来的会幕，但是它却因为接近敬拜场所而遍布着像会幕的关联。

²⁷ Pagolu, *Religion of the Patriarchs*, 85.

殿”，²⁸ 这事实表示这些小型圣所是预示后来的圣殿。在伯特利的小型圣所也在北国以色列成了更大的圣所，可是它后来变为拜偶像的，被否定是敬拜耶和華的真祭坛（见：摩七13；参：王上十二28~33；何十5）。

亚伯拉罕、以撒、雅各在示剑、在伯特利与艾之间、在希伯仑、和靠近摩利亚的地方筑坛，结果是以色列未来之地上散布着祭坛。这种如朝圣者般的行动“就像插个旗子并宣告〔为神和以色列未来的圣殿〕拥有这地一样”，²⁹ 神要永远居住在那地都城中的那圣殿里。所有这些小型圣所都指向将来在耶路撒冷的更大的圣殿。

为重建一个更大规模的会幕和后来的圣殿所作的预备，是从出埃及时开始，神又在创造中带来小规模混乱，并解救以色列，作为祂的新人类的前驱。那原先赐给亚当的建殿托付被加在他们身上。

以色列在旷野的会幕和后来的圣殿乃是重建伊甸圣所的园子

在讲到族长和在西奈的摩西时似乎是暗示的，在讲到以色列的会幕和圣殿时就明朗化了。历代志上叙述了大卫为所罗门将要建造的圣殿所作的预备。大卫的预备行动包括亚伯拉罕、以撒、和雅各的五重的小规模建殿行动中相同的要素，这证实他们的建造行动实际上是一个未来圣所的浓缩版，或是指向它。(1) 大卫是在一座山（摩利亚山）上开始预备。(2) 大卫经历了神的显现（他看

²⁸ Tremper Longman III, *Immanuel in Our Place: Seeing Christ in Israel's Worship* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2001), 16. 有些解经家承认，这些族长叙事中有些包括建造小型圣所，但是他们并不将它们连结到以色列后来的大型圣殿（例如，H. C. Leupold, *Exposition of Genesis*, 2 vols. [Grand Rapids: Baker Academic, 1942], 2:781, 918 在讲到创二十八章和三十五章时亦如此认为）。

²⁹ Longman, *Immanuel in Our Place*, 20 (Pagolou, *eligion of the Patriarchs*, 70 也类似)。

见“耶和华的使者站在天地间”，代上二十一16；代下三1）。（3）在这地点，“大卫为耶和华筑了一座坛……”；（4）“献燔祭和平安祭，求告耶和华”（代上二十一26）。（5）此外，大卫称这地为“耶和华神的殿”（代上二十二1），因为这是大卫所预备，要由所罗门建造的以色列未来圣殿的所在（代上二十二章；代下三1）。现在我们可以更清楚地看到，族长的筑坛行动是建造小规模圣所的圣所，它们的高潮是更大规模地建造以色列的圣殿。

接下来的考量显示，以色列的会幕和后来的圣殿是另一个新造的另一个新圣殿。

在救赎历史中，神在以色列当中的居所首次被明白地称为“会幕”，然后是“圣殿”。在此之前，神与祂的圣约之民的独特同在从未被正式地称为“会幕”或“圣殿”。³⁰ 虽然如此，我们已经看到，伊甸园是如何与以色列的圣殿有基本的类似之处，这表示以色列的圣殿是发展创世记第二章所暗示的圣所。

有件关于伊甸圣殿的事是尚未提到的，就是它是作为神在天上的圣殿在地上的小模型，那圣殿终将涵括全地。这点可以从以下各方面很清楚地从以色列的圣殿看到。

诗篇七十八篇69节说了一件关于以色列圣殿的奇妙之事：神“盖造祂的圣所，好像高峰，〔祂建造圣所〕又像祂建立永存之地”。³¹ 这告诉我们，从某方面说，神给这圣殿所定的模式是整个天地的小模型。可是，在以赛亚书六十六章1节，神说：“天

³⁰ 可是我们看到，在创世记二十八章 10~22 节，雅各称那敬拜之地为“神的殿”（第 17 节），“伯特利”（第 19 节），并且说，他在那里所立的石头“必作神的殿”（第 22 节）。

³¹ 同样地，神对摩西说，“又当为我造圣所，使我可以住在他们中间。制造帐幕和其中的一切器具都要照我〔在从天而降的山上〕所指示你的样式，正如〔你在天上所看到的〕会幕的样式，……你要如此建造”（出二十五 8，《新美国标准版》）。参：出埃及记二十五章 40 节：“要谨慎做这些物件，都要照着在山上指示你的样式。”

是我的座位；地是我的脚凳。你们要为我造何等的殿宇？”神从未打算使以色列的小小区域性圣殿存留久远，因为，就如伊甸的圣殿，以色列的圣殿是一个更大事物的小模型：那就是神和祂那普世的临在，这是绝对无法永远被局限于任何地域性的地上建筑物里。

以色列的会幕和圣殿是神的巨大、宇宙圣殿的一个浓缩的模型，那圣殿要在时代尽头时充满天地。这是说，这圣殿是一个象征性的模型，不仅指向现今的宇宙，也指向那将被神的临在全然充满的新天新地。它是那将要临到并充满天地之圣殿的一个浓缩、象征性模型，这可以从接下来所说圣殿的三个部分的象征性特色明显看出：至圣所、圣所、和外院。

(1) 至圣所代表那看不见的天上范畴，圣所代表看得见的天，外院则代表看得见的海和陆地，是人类所居之处。

(2) 以下各点表示至圣所代表那看不见的天，是神和祂的众天使所居之处：

- a. 正如在天上圣殿里有天使基路伯护卫神的宝座，环绕约柜的基路伯雕像和被织在护卫至圣所的帐子上的基路伯像也反映天上真正的基路伯，他们在神的宝座周围站立护卫。
- b. 在至圣所里没有神的像，也“似乎”是空洞的，这进一步表示它代表看不见的天。
- c. 至圣所是天上领域延伸到地上之处；就是因为这个缘故，约柜才被称为神的“脚凳”；神被描绘为坐在祂的天上宝座上，祂的脚则踏在约柜的座上。
- d. 至圣所被幔子隔离开来，表示它与圣所和外院分隔，更加指向它的象征性意义，表示与实体世界分隔的看不见的天上范畴。
- e. 即使是那能够每年进入一次的大祭司，也不许观看那借着烧香的烟云所显示的神临在的荣光，这再次强调这至圣的内部空间的分离性，它乃是代表那神圣、看不见的天上领

域。烧香的烟云本身可能是进一步关联到可见天空中的云，那本身就是指向看不见的天。

(3) 圣所可能代表看得见的天，它仍与地分隔，这是可从下列各点明显看出的：

- a. 圣所的幔子是蓝色、紫色、和朱红色，代表天空的多样色调，带翅膀之受造物的像被织在会幕中所有的幔子上，强化了可看见的天的意象。
- b. 灯台上有七盏灯，在所罗门的圣殿里有十座灯台；所以，如果人要从外窥探圣所，他们就会看到七十盏灯，在会幕和圣殿幔子的深色背景衬托下，这就像天上的光体（日月星辰）。
- c. 在摩西五经里，有十次用希伯来文的“光”（*mā'ôr*）字来讲灯台上的灯，而在摩西五经其他地方，这字就只出现在创世记一章14~16节，指日月星辰。会幕似乎是被设计来表现神的创造之工，如以赛亚书四十章所说，祂“铺张穹苍如幔子，展开诸天如可住的帐棚”，并且“祂造出这些星辰”挂在穹苍上（赛四十22、6）；同样地，诗篇十九篇1~5节说，神“在天上”“为太阳安设帐幕”。这很可能是圣所被贴上金子的原因（王上六20~21），包括天花板、地板、和墙；这贵重金属的光辉可能是要模仿天上星辰的反光（就像古近东神庙的情况，尤其是埃及）。
- d. 或许因为圣经上的这证据，圣所里灯台上的这七盏灯被第一世纪的犹太人（尤其是约瑟夫和斐罗）理解为代表古代之人肉眼能看到的七个光源，强调圣殿的这第二个部分是象征可见的天。³² 后来的犹太教把灯台上的这七盏灯等同于

³² 约瑟夫，《犹太古史》3.145；《犹太战记》5.217；斐罗，《谁是属灵的后裔？》〔*Her.*〕221-225；《论摩西生平》2.102-105；《出埃及记问答》2.73-81；亚历山太的革利免，《杂篇》（*Strom.*）5.6。

创世记一章14~16节所提的“天上的光体”（《伪约拿单的他尔根》出四十四；《民数记米大示》15.7; 12.13）。³³此外，主后第一世纪的犹太历史学家约瑟夫对圣殿有第一手的认识，他说，圣所外面的幔子上有针绣的星辰，代表天空。³⁴

(4) 外院可能是代表可见的海洋和陆地。旧约圣经的描述进一步表示对外院的这个认定，分别把圣殿院子里的大铜盆和祭坛称为“海”（王上七23~26）和“地的怀抱”（结四十三14，《和合本》作“底座”〔在结四十三16，也可能把祭坛等同于“神的山”〕）。³⁵这坛也是一个“土坛”（在以色列早期历史中），或

³³ 例如，有个犹太文献（《伪约拿单的他尔根》）对出埃及记三十九章 37 节的改述，是将灯台上的七盏灯解释为“相对应于它们在穹苍的轨道中昼夜运行的七个星”。关于这七盏灯是星辰或天上光体的象征，见 Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. Willard R. Trask (London: Routledge & Kegan Paul, 1955), 6-17; Othmar Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, trans. Timothy J. Hallett (New York: Crossroad, 1985), 171-76; Leonhard Goppelt, “τύπος κτλ.,” *TDNT* 8:256-57; 关于在美索不达米亚和埃及，油灯象征星辰，见 Leon Yarden, *The Tree of Light: A Study of the Menorah, the Seven-Branched Lampstand* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1971), 43.

³⁴ 约瑟夫说，那挂在圣殿外围进口的“绣帷”是“象征宇宙”，在上面“有诸天的全景”（《犹太战记》5.210-214）。那将至圣所与圣所分隔的幔子的外围部分也可能是同样的情况，因为，同样根据约瑟夫，圣殿里所有的幔子都有“正如天上可见到的各样色彩”（《犹太古史》3.132）。情况或许是如此，这可以从出埃及记中所观察到的明显看出，就是圣殿里所有的幔子都是用像天空多重色彩的材料制成的。

³⁵ 见 Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 92-93。以西结书四十三章 14 节通常翻译为“从地上算起”，但是直译却是“从地的怀抱算起”；把以西结书四十三章 16 节的“供台”〔*ʾārṭʾel*〕关联到“神的山”，原因之一是李文森注意到，“亚利伊勒”这个神秘的字也出现在以赛亚书二

“〔未凿过的〕石坛”（出二十24~25），这样就更将它与自然土地认同了。所以“海”和“坛”就似乎是宇宙的象征，在以色列人心中可能分别与海洋和大地有关联³⁶（在圣所里一边五个、共十个较小的盆〔王上七38~39〕强化了这水的意象）。“铜海”有七呎高和十五呎的直径，能容一万加仑的水，这不便于祭司的洗涤（在这方面，那十个及腰的洗濯盆就应该是作每日实际清洗用的），这事实强化了铜海的象征性质。有十二只铜牛“全然围绕海”和边上有“百合花”为装饰，这样的设计也似乎是一个部分的浓缩模型，表现地球上大地和环绕海的生命（代下四2~5）。这十二头牛也托着这洗濯盆，分为三个一组，朝向罗盘的四方，这很可能是反映地的四部分。³⁷描绘十二头牛托住“海”，加上在洗濯盆座上有狮子和牛的设计，这进一步指向关于外院的一种“属地的”认定（虽然在座上也有基路伯的图像）。所有的以色列人，代表一般人类，可以进入其中来敬拜，这也暗示外院是被连接到可见的大地。

这些观察的累积效果是，以色列的圣殿是神在天上的圣殿在地上的模型，那圣殿至终要包括全地。明确地说，神那看不见之临在的内殿要延伸，包括可见的天地。就是因为这个缘故，圣殿中

十九章 1 节，指“大卫安营的城”，因着同义平行就是指“锡安山”（比较赛二十九 7a 和二十九 8h），所以它带有“山岭”意象的意味（关于这希伯来字的不确定意思，见 BDB 72）。

³⁶ 关于所罗门的“铜海”是代表原始的海或伊甸的河流，见 Elizabeth Bloch-Smith, “‘Who Is the King of Glory?’ Solomon’s Temple and Its Symbolism,” in *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, ed. Michael D. Coogan, J. Cheryl Exum, and Lawrence E. Stager (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 26–27。有些人认为它代表的是原始的混沌之水，在创造时被制伏。

³⁷ Levenson, *Creation*, 92–93；同样，见同作者，*Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 139, 162。

后面两个部分——圣所和外院——分别象征可见的天空和大地，表示它们将被神至圣的临在所包裹。

当一所学校或企业或教会决定扩充，盖造新的建筑物时，建筑师通常会为所要建造的建筑物制作一个实际的模型。有一间我曾经参与的教会决定盖一个新建筑。这教会雇用一位建筑师，他为这新建筑作了一个模型：有个停车场，和环绕教会大建筑的灌木丛，还有去掉屋顶的建筑物，好让人看到实际的房间情况。这样的建筑模型不仅是要作为模型而已；它们也指向一个更大的任务，就是将来要造出一个更大的建筑。

以色列的圣殿正是为这样的目的。圣殿是个小模型，是个象征，提醒以色列：神的荣耀临在至终要充满全宇宙；那要容纳神的荣耀的不只是个小建筑物而已，而是全宇宙。这或许是要激励以色列人，在世人面前忠实地见证神的荣耀临在和真理，它将从他们的圣殿里向外扩展。

圣殿是给以色列的一个记号，表示神要他们完成的任务。亚当（可能还有挪亚）本当完成却没有完成的，以色列要完成：“要生养众多，遍满地面，治理这地”（创一28），其途径是借着扩展圣殿（神的特别启示性临在之处）的地域界限，以致包括全地。也就是说，以色列要扩展神的临在到全地。有趣的是，应许之地，就是以色列之地，一再被称为“伊甸园”（参：创十三10；赛五十一3；珥二3；结三十六35），或许部分原因是以色列应该要扩展圣殿和它自己的疆界直到地极，像亚当所应做的一样。从旧约圣经的许多经文可以看出，这显然是以色列的最终任务，这些经文预言说，神至终要扩展以色列圣殿的区域，首先要包括耶路撒冷（赛四4~6，五十四2~3、11~12；耶三16~17；亚一16~二11），然后是以色列全地（结三十七25~28），再来是全地（但二34~35、44~45；参：赛五十四2~3）。

与此类似的是，如我们已经看到的，神将祂赐给亚当和挪亚的托付同样赐给以色列。例如，神对以色列的先祖亚伯拉罕说，

“论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来……。你子孙必得着仇敌的城门”（创二十二17）。³⁸有趣的是，对以撒、雅各、和以色列而言，创世记一章28节既成了一个托付，也是一个应许。

可是，以色列并没有执行这个伟大的使命，把神同在的圣殿扩展到全地。以赛亚书四十二章6节和四十九章6节的文脉表示，以色列应该把神临在的光散布全地，但它却没有做到。出埃及记十九章6节说，以色列应该集体作神的“祭司的国度……圣洁的国民”，出去到万民中，带着神的启示的光，作神和万民的中间人。以色列人没有视圣殿为他们使命的象征，把神的临在扩及万民，却错误地将它视为他们蒙拣选为神唯一真正百姓的记号，以为它表示神的临在是局限于他们这个民族。他们认为外邦人主要是借由审判来经历神的临在。

所以，神使他们被掳，离开他们的地业，以赛亚书四十五章将此比作创世记第一章里在创造之前原初黑暗、混沌的状况（参：赛四十五18~19）。所以神重新启动建殿的过程，但是祂这次的计划是，过去在伊甸和以色列的所有圣殿，在地域上的属灵界限都要被扩展，至终要将界限定为涵盖全地的疆界。这要如何发生呢？

在新造里，基督和跟随祂的人是一个圣殿³⁹

基督就是圣殿，所有之前的圣殿都是祂的前瞻和预示（参：撒下七12~14；亚六12~13）。基督是神降世为人，是神在地上的临在的体现，因此就是继续旧圣殿的真正形式，那圣殿实际上是在整个旧约圣经时代预示基督的临在。耶稣一再宣告，现在赦罪是从祂而来，不再是透过圣殿的献祭体系，这强烈表示祂接管了

³⁸ 亦见：创十二 2~3，十七 2、6、8，二十八 3，三十五 11~12，四十七 27，四十八 3~4；关于挪亚的托付，见：创九 1、7。

³⁹ 到目前为止，我们已经追查过旧约圣经中的圣殿主题，关于这主题在犹太教中的发展，见 Beale, *Temple*, 45-50, 154-67。

圣殿的功能，实际上，祂现今所赐下的赦罪就是圣殿向来以不完美的方式所指向的。事实上，圣殿献祭的最终救赎历史目的，乃是预表性地指向基督本身就是最终的祭物，是祂自己要以祭司的身份为祂百姓的罪献上，是献在十字架上，在末世圣殿里。在这方面，在对观福音里，基督再三称自己为圣殿的“房角石”（可十二10；太二十一42；路二十17）。约翰福音一章14节说，祂成了神在这世上的“会幕”。*

约翰福音二章19~21节记载了在耶稣和犹太领袖之间的对话：“耶稣回答说：‘你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来。’犹太人便说：‘这殿是四十六年才造成的，你三日内就再建立起来吗？’但耶稣这话是以他的身体为殿。”重要的是要知道，犹太人以为祂说的是祂适才所洁净的实体的圣殿，因为紧接前面经节的议题是祂在那圣殿中的不寻常行动（二14~17）。因此，犹太人要耶稣显一个神迹来证明祂洁净圣殿的权柄（二18）。但是耶稣是以祂自己为圣殿：“但耶稣这话是以祂的身体为殿”（二21）。祂要使祂的身体复活，借此作为末世圣殿的建造者，这与旧约圣经的预言一致，它们预言弥赛亚要建造末世的圣殿（再次，见：撒下七12~14；亚六12~13）。⁴⁰

如本部分前面所提到的，耶稣在祂的事工期间开始接管旧圣殿的功能，以致当祂被钉十字架时，身为圣殿的祂就被“拆毁”了。此外，“三日”就“建立”圣殿，这显然是指祂的复活（约二22a：“所以到祂从死里复活以后，门徒就想起祂说过这话”）。再次，我们在这当中看到了新造的概念，因为我们已一再看到，新生命和复活正是新造。此外，与约翰福音第二章这段经文有关的，就是我在本章前面指出的：旧约圣经的圣殿象征整个创造，

* 编按：约翰福音一章14节的“住”字，可直译为“支搭帐幕”。

⁴⁰ 犹太教也同样说，弥赛亚要建造那将来的圣殿（如：《以赛亚书的他尔根》五十三5〔作为对弥赛亚仆人工作的解释〕；《民数记米大示》13.2）。

并且预指整个新造。鉴于这点，基督说祂的复活是“建立”圣殿的原因是，旧圣殿一向的目的就是象征性地指向一个时候，就是神在旧圣殿里的特殊启示性的临在要离开至圣所，充满整个新造，那要作为祂的宇宙圣殿。因此，基督在被钉十字架之前的生活就开始实现这点（见：约一14），祂的复活尤其是新造的开始，这是以色列圣殿的象征性目的开始提升的实现：新造已经在基督里开始了，所以祂就是神在新造中的所在，⁴¹ 这新造要更加扩展，直到在时代尽头，在整个宇宙中完成为止，它要成为神那完美临在的圣殿。

顺带一提，如果耶稣向来就是圣殿所预表的，那么我们是否能想像会有个充其量属于次要性实现的未来实体圣殿，就值得怀疑了，而即使这样的想像也是不可能的。事实上，哥林多后书一章20节说，“神〔在旧约圣经中〕的应许，不论有多少，在基督都是是的。”基督就是末世圣殿预言主要实现的开始。

在紧接基督第二次降临实现旧约圣经预言之前或之后，会有另一个有建筑物的圣殿被建造吗？基督教的学者对于这点没有一致意见。但是如果那时会有另一个实体圣殿的话，就应该把它视为并非末世圣殿预言的主要实现，而是其持续实现的一部分，伴随基督为其实现。若仅聚焦于一个未来实体圣殿为实现，那就忽略了基督在祂第一次降临时就开始实现这预言，还有祂将在永远的新造中完全实现它。所以即使将来在以色列会建造一座实体的圣殿，它也只是指向基督和神在永远的新造中为圣殿，就如启示录二十一章22节所描绘的。所以，仅仅聚焦于一个未来的实体圣殿，以之为实现，这就像是过度聚焦于圣殿的实体图像，而没有充分注意到这图像至终所代表的，那就是基督才是真圣殿。

⁴¹ 见《拉比以利以谢残篇》（*Pirke R. El.*）1，他对以赛亚书四十三章19节的新造预言（“看哪，我要做一件新事”）的解释是，它乃是指建立和更新未来的圣殿。

当我在英国读博士班的第一年时，我的未婚妻和我经常越洋通信。我有她的一张照片，是她给我的。我经常充满爱意地注视它。我甚至可能拥抱着那照片。现在，在三十二年的婚姻之后，如果她进入我们家中，看到我只是日复一日地仅仅注视那照片而不看她的话，她就会正确地地下结论说我的焦点错了。我不再需要那照片，因为那照片所指向的每件事现在都体现在我的妻子身上了。

同样地，以色列的圣殿是一个象征性的影子，指向末世“更大更全备的帐幕”（来九11），基督和教会都要居住其中，也构成它的一部分。⁴²若是如此，基督徒如果指望要看到在耶路撒冷建造另一座由地上“砖块和灰泥”造成的圣殿，以之为旧约圣经圣殿预言的实现，那似乎就错了。这样的进路乃是将影子与末世实质相混淆，如此说会太过武断吗？这样的进路难道不是要在真正基督论实际外加上指向这实际的敬拜图像吗（关于这点，见：来八2、5，九8~11、23~25）？难道这不会成为救赎历史进程中的倒退或是逆行吗？虽然有种可能是同意本章的大致进路，但仍然保持对一个实体圣殿的某种期望，但如此就是前后不一致了。

对哥林多后书六章 16~18 节所作的简短个案研究

我们在前章看到，教会开始成为末世圣殿是发生在五旬节时。五旬节以后，当人相信耶稣时，他们就成了耶稣和圣殿的一部分，因为耶稣自己就是那圣殿的所在。根据以弗所书二章20~22节，那时信徒“被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石，各房靠祂联络得合式，渐渐成为主〔耶稣〕的圣殿。

⁴² 在这方面，希伯来书九章 9 节说，那旧的实体会幕和圣殿是一个“象征”，或是“喻意性的”（*parabolē*；《和合本》作“表样”），讲到末世圣殿，基督已开始住在其中，这是“真的”（*alēthinos*）圣殿（来八 1~2）；进一步见希伯来书九章 6~28 节。见 Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 439-42。

你们也在祂里面同被建造，成为神借着圣灵居住的所在”。在这方面，下列各点也证明了基督徒与圣殿的认同：

1. 林前三16：“岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里头吗？”
2. 林前六19：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里头的。”
3. 林后六16b：“因为我们是永生神的殿”（同样地：彼前二5；启三12，十一1~2）。

关于它是否表示旧约圣经的末世圣殿预言的实现，我们必须对哥林多后书第六章这段经文作进一步的说明，因为哥林多前书这两段经文并没有明白引用任何旧约圣经经文为凭据。有些解经家说，哥林多前书里的圣殿只是一个隐喻而已：教会仅是“像”圣殿，但它并不是旧约圣经的末世圣殿预言开始实现的一部分。⁴³ 其他人则主张，保罗把教会比作一座圣殿，因为他将它理解为所期盼之末世圣殿已经启动的实现，即使教会不是一个有建筑物的实际。如上所述，问题是哥林多前书的这两段经文没有明白地提到旧约圣经任何关于圣殿的经文。还有，就哥林多后书第六章16~18

⁴³ 见 Gordon D. Fee, *First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 147. 费依表达了一种犹豫，或许也不是非典型的：哥林多前书第三章所想到的是末世的圣殿，这样的概念“是有可能，可是绝非确定”，然而他又在一个注脚里说，这样的末世看法“很可能是正确的”。亦见 John R. Levison, “The Spirit and the Temple in Paul’s Letters to the Corinthians,” in *Paul and His Theology*, ed. Stanley E. Porter, PS 3 (Leiden: Brill, 2006), 189–215. 李维森不断提到保罗在哥林多前后书对圣殿意象的隐喻用法，他虽然承认保罗的某些用法有旧约圣经的各种预言背景，却不认为哥林多人是神的灵的救赎历史圣殿，实现以色列的末世预言。对他而言，教会只是像一座圣殿。

节而论，其中虽有这样的经文，但仍然有某种模糊性，因为不论在这段经文的开头或结尾，都没有引入的实现套语。

保罗是否也把哥林多后书六章16~18节的殿想成旧约圣经预言的起初实现之一，或者他只是说哥林多的教会像一所圣殿，但并不是关乎圣殿的末世预言的实现？要更认清这问题，我们就必须更深入地看这段经文。

保罗说信徒被认定为一所圣殿的，最明白的经文就是哥林多后书六章16a节：“因为我们是永生神的殿，就如神曾说……。”保罗引用旧约圣经的几处经文作为这宣告的佐证，其中第一处就是一个关于未来圣殿的预言（见〈表19.1〉）。这是结合了利未记和以西结书的引喻，两者都是预言一个要来的圣殿。

表19.1

利未记二十六11~12；

哥林多后书六16b

以西结书三十七26~27

利二十六11~12：“我要在你们中间立我的帐幕；……我要在你们中间行走；我要作你们的神，你们要作我的子民。”

“我要在他们中间居住，在他们中间来往；我要作他们的神；他们要作我的子民。”

结三十七26~27：“我……又在他们中间设立我的圣所，直到永远。我的居所必在他们中间；我要作他们的神，他们要作我的子民”（参：出二十九45）。

在这利未记—以西结书的预言之后，保罗又加上其他对旧约圣经应许的引喻，就是当以色列从巴比伦被掳归回时，圣殿将被重建，首先是从以赛亚书，然后是从以西结书（见〈表19.2〉）。

表 19.2

以赛亚书五十二 11；以西结书十一 17，
二十 41 《七十士译本》 哥林多后书六 17

赛五十二 11：“你们离开吧！离开吧！ 从那里出来。不要沾不洁净的物；要从 其中出来。你们扛抬耶和华器皿的人 哪，务要自洁。”	耶和华说，“你们务要 从他们中间出来，与他 们分别；不要沾不洁净 的物，
--	---

《七十士译本》结十一 17：“我要收纳
他们就收纳你们。”
他们〔《马所拉文本》‘你们’〕。”

《七十士译本》结二十 34、41：“我要
收纳你们。”^a

^a 也可能呼应下列经文，它们也谈到神“收纳”从被掳归回的以色列：耶二十三 3；弥四 6；番三 19~20；亚十 8、10；其中第二、三项也想到回到圣殿（参：弥四 1~3、7~8；番三 10~11）。

以赛亚书透过预言劝勉的对象，不是将来的一般以色列人，要他们“离开”巴比伦，而是特定地对祭司而发，他们扛抬圣殿的圣洁“器皿”，就是尼布甲尼撒从所罗门圣殿夺去，并且在被掳期间放在巴比伦的。当重建圣殿时，他们要把这些器皿带回。当以西结一再说到神“悦纳”从被掳归回的以色列时，所想到的乃是圣殿的重建。例如，《七十士译本》以西结书二十章 40~41 节说，“在我的圣山，就是在我的高山上……，我要悦纳你们，在那里我要看重你们初熟的土产，和你们所献初熟的土产，和你们一切的圣物。我必悦纳你们好像馨香之祭，……我必从你们被分散的列国内收纳你们。”当神“收纳”以色列回来时，它要把供物带到锡安山上的圣殿里。

有趣的是，以西结书十一章16节说，当以色列人被掳时，神“要在他们所到的列邦，暂作他们的圣所”。这个宣告与以西结书十章18节有直接关联，那里说，在耶路撒冷，“耶和华的荣耀从殿的门槛那里出去”（结十一23也类似）。神荣耀的临在离开圣殿，然后被说是以某种荫蔽的方式与被掳的忠心余民同在，这应不是偶然。祂的临在要与被掳归回之人一同回来，并再次住在另一所圣殿里。这显然没有发生在以色列归回后所建的第二圣殿里，像在归回时所预言的那样。以西结书十一章16节说神要与祂的被掳之民同在，其中所说的“圣所”是个非实体建筑的圣所，这可能是释经说理的一部分，保罗可以在哥林多后书六章16~18节这整段，借此将旧约圣经的圣殿预言应用到神在哥林多的百姓身上，以之为神的圣所。

保罗为支持哥林多人是“永生神的殿”所作的最后引喻，是撒母耳记下七章14节（见〈表19.3〉）。

表19.3

撒母耳记下七14

哥林多后书六18

“我要作他的父，他要作我的子。”	“我要作你们的父；你们要作我的儿女。”这是全能的主说的。”
------------------	-------------------------------

撒母耳记下的这段经文是主要根据，但是把“子”扩展为“儿女”，这是受了以赛亚书三段经文的影响，它们预言以色列“儿女”的归回（赛四十三6，四十九22，六十四4），其中最后一段的文脉包括一个应许，就是以色列将再次在一个重建的圣殿里敬拜（赛六十七、13）。撒母耳记下的预言是关于未来的王和圣殿：“他〔那要来的王〕必为我的名建造殿宇；我必坚定他的国位，直到永远”（撒下七13）。大多数解经家都同意，撒母耳记下第七章的这个预言，最后并不是成就在所罗门和他的圣殿或以色列的第二圣殿上。

所以，在哥林多后书第六章16~18节，我们看到保罗根据圣殿预言急促地发出断音。保罗是说，哥林多教会已经开始实现这些预言，还是他只是说，教会就像这些旧约圣经经文关乎圣殿所发的预言？

在回答这问题时，那些高度看重圣经的人难道不应从一个前提开始，就是新约圣经是按着文脉来解释旧约圣经，并且是带着具有生机的释经一贯性，即使许多学术界的人不同意这样的前提？因此，如果有段在新约圣经中引用的旧约圣经经文在它的原始文脉里是个预言的话，一位如保罗的新约圣经作者难道不也会将它视为一个预言，如果他把这预言认同于他当时的某种实际的话，难道他不会认为这预言开始实现了吗？而即使没有实现的套语，难道保罗不会仍然视它为实现吗？有可能他会以类比的方式使用旧约圣经经文，但是除非在新约圣经文脉里有明显相反的证据，旧约圣经经文预言文脉的分量就倾向一种实现的概念。⁴⁴如果这是一种正确的释经进路的话，那么哥林多后书第六章16~18节里关乎圣殿的预言，可能就应解释为以某种方式开始在哥林多教会里真正实现了。

但是我们要进一步检视哥林多后书第六章前面的文脉，来看是否能确定这个暂时性的结论。在所有保罗著作中，最富有神学内涵的句子就是在哥林多后书一章20a节：“神的应许，不论有多少，在基督都是是的。”这“应许”当然是指旧约圣经的应许，在基督里开始实现。但是所想到的是哪个应许呢？或许所暗示的是神的所有预言性应许，但是保罗心中最记挂的就是他在这书信接下来的文脉里所谈到的那些，尤其是在一章21节~七章1节。保罗所想到的预言应许一定是新约的应许，那是他在第三章所阐述的。一章20节和七章1节都谈到复数的“应许”（后者是用“所以”〔《吕振中译本》、《思高圣经》、《新译本》、《和合本修订版》、《新汉语

⁴⁴ 或者，如果文脉清楚地如此表示的话，一位新约圣经作者就可以肯定一个旧约圣经的预言尚未实现，但是可以确定要在将来实现。

译本》)引入)，这是标记之一，表示保罗在这部分所阐释之预言的实现不只一个预言。如众所周知的，新圣殿的设立是被预言为以色列归回的一部分（如：结三十七26~28，四十~四十八章）。

有些解经家显然不把哥林多后书七章1a节直接连结到前面第六章末了的经节（或许他们是下意识地不如此做，因为中英文和希腊文圣经都在此断章）。但是七章1节的“所以”（*oun*）强调，保罗在前六章最记挂的应许就是那些关乎圣殿预言的，因为它们重复出现在紧接前面的经节里（林后六16~18）：“所以，我们既有这等应许……。”基督最先实现这个圣殿应许（参：一20），读者们也参与在那实现中，因为他们是那“有这等应许”的人（七1）。他们和保罗实现了基督所实现的相同应许的原因，是神“用印印了”信徒，并赐下“圣灵在我们心里作凭据”，以此“在基督里坚固我们和你们”（一21~22）。如保罗在哥林多前书中所说，教会是“神的殿”，“神的灵住在”其中（三16〔参：六19〕）。他们只是开始实现末世对圣殿的期望，但时候要到，那时他们要完全地实现那盼望。

哥林多人确实是利未记二十六章；以赛亚书五十二章；以西结书三十七章所预言之末世圣殿的开始吗？有些人可能会同意，保罗把教会理解为圣殿预言的开始实现，但却说保罗是作比喻，因为旧约圣经的作者们应会想到一座有实体的建筑物为圣殿，而不是由人来构成一所圣殿。其他人为了避免将保罗塑造为一位寓言家，下结论说他不过是在作一个比较而已。因此，他们不认为这里是实际开始实现，因为对他们来说，哥林多教会明显不是旧约圣经的圣殿预言所想到的，因为这些预言是按着实际建筑词语来理解的。可是，我们在上面已经看到，保罗很可能认为教会是各圣殿预言的一种实际和真正的实现，这些预言在旧约圣经本身就已经开始以非建筑物的形式孕育了。因此，是有可能按字面来理解保罗所说关乎实现的话，但仍然认为他所想到的是一个实际的实现，而那并没有超出先知作者的实际意思范围。所以，保罗并不是在说寓言，他也不仅是

在圣殿观念和基督徒观念之间作一类比，事实上他是说，基督徒实际上就是那关乎末世圣殿之实际预言的真正开始实现。⁴⁵

根据到目前为止所说的，我认为应该绕个圈子回来，重新聚焦于本章开头的问题：在启示录二十一章1节至二十二章5节，应该如何理解旧约圣经的圣殿预言？换言之，这些预言是要如何完全实现呢？

难题：约翰在启示录二十一章 1 节看到一个新造，然后在这异象的其余部分只看到一座城，是形状像园子的圣殿

我认为，透过我在前面对旧约圣经和新约圣经中圣殿的目的所作的探究，可以大幅澄清启示录二十一至二十二章的谜。启示录二十一章1节至二十二章5节的新天新地，现在被描述为一座圣殿，因为，由于基督所作的工，那等于神临在的圣殿就包含了全地。在时间尽头时，那真正的圣殿要全然从天而降，充满整个受造界（如：启二十一~3、10，二十一~22所肯定的）。我们看到，启示录二十一章1节的开始，是约翰看到“一个新天新地”的异象，接下来他看见“新耶路撒冷从天而降”（第2节），然后他听到有大声音宣告说，“神的帐幕在人间。祂要与人同住”（第3节）。在本章开头处的讨论中指出，第2节的第二个异象可能是解释第一个关于新世界的异象，而第3节所听见关于会幕的话则是解释第1~2节。若是如此，那第1节的新造就等于第2节的新耶路撒冷，而这两者将同样的实际描绘为第3节的会幕。

因此，这新造和新耶路撒冷无非就是神的会幕。这会幕就是整个二十一章所描绘的神特殊临在的真圣殿。这个崇拜中的神的临在过去仅限于以色列的圣殿，然后是教会，它将充满整个天地，

⁴⁵ 关于对哥林多后书六章 16 节的一个类似观点，见 Edmund P. Clowney, “The Final Temple,” *WTJ* 35 (1972): 185-86.

并且与它有相同的空间。然后圣殿的末世目标就终于要实现，就是伊甸园要遍满整个受造界（二十二1~3亦同）。⁴⁶

启示录二十一章18节为什么说圣殿—城将是纯金的？这是因为整个以色列圣殿的至圣所和圣所已经被延伸，涵盖全地，而它们的墙壁、地板、和天花板都被金子覆盖（见：王上六20~22；代下三4~8）。正是因为这个缘故，以色列的旧圣殿的三个部分（至圣所、圣所、和外院）不再出现在启示录二十一章的圣殿中：那过去局限于至圣所的神的特别临在如今已延伸出去，包含了整个可见的天空和全地，它们分别以圣所和外院为象征。也就是因为这样，启示录二十一章16节说这城是“四方的”，实际上是立方的：至圣所是个立方体（王上六20）。此外，启示录二十二章4节清楚表示，整个受造界都成了至圣所。虽然全以色列中，唯有额上有神名号的大祭司能够每年一次进入至圣所，侍立在神面前，在将来，神的所有百姓都将成为大祭司，有神“名字在他们的额上”，不是一年中的一日，而是永远侍立在神面前。⁴⁷ 那在整个教会时代中，不断将这真圣殿的疆界延伸的，就是神的百姓，因着圣子的救赎工作而展现神的计划，使得他们都被圣灵引导，也实现了建殿的过程。把圣殿扩展到全地的观念，在昆兰群体中有惊人的类似处，他们敬拜神是“借着使你向祂自洁，这是因为祂设立你为至圣所，〔在一切〕⁴⁸ 地上，和在所有天使之上”（《四号洞穴418》=《四号洞穴训诲第七》〔4Q423 8 + 24?〕残篇81, 4）。⁴⁹

⁴⁶ 有个醒目的类似，《四号洞穴更新的大地》5-6 肯定说，大地要成为伊甸：在所有罪恶都从地上除灭后，“全世界都要像伊甸，全地都要永远得平安，并且……有一爱子……将承受万有。”

⁴⁷ 在这方面，要注意，神的宝座如今也在神的百姓当中（二十二 1、3），而在过去，至圣所（更确切地说是其中的约柜）乃是“神在天上宝座的脚凳”，唯有大祭司可以进到那脚凳前面（赛六十六1；徒七49；参：诗九十九5）。

⁴⁸ Florentino García Martínez and Eibert J. C. Tigchelaar (*The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols. [Grand Rapids: Eerdmans, 2000]) 所译的希伯来文—英

所以，圣殿的外围两个部分已经像一个茧般地消失了，在这当中出现了神的至圣所的临在，高耸于一切受造物之上。新约圣经如此使用旧约圣经，到底是怎样的用法？难道约翰是在说寓言吗？乍看之下，把新世界等同于一个有至圣所形状的园子般的城，这似乎是寓言或极度灵意化的一个绝佳例子。鉴于我到目前为止的论述，这看来是不可能的。但这有可能只是把关乎圣殿的旧约圣经经文比作新造的情况吗？是的，至少情况是如此。这用法是预言的直接实现，还是预表性的实现？虽然启示录二十一章 1 节至二十二章 4 节的某些特定旧约圣经经文可以是属于这两类中的一类，⁵⁰ 这些类别里的任何一个都没有最妥当地描述启示录对圣殿的整体看法，和引喻旧约圣经特定的经文。事实上，最合适的是把这用法描述为预定计划（也就是，旧约圣经圣殿的预定计划）的完成或实现。按这种意思，我想我们可以称此为“实际的”实现。

旧约圣经这些作者预言新造里的圣殿，这有如从另一星球来的人在地球有一段距离的太空船里。他们以肉眼只能看到地球和它的各种影子，表示云、海、和陆地。他们以无线电回报自己家乡的星球，描述他们在此距离所看见的。可是，当他们的太空船更靠近地球，开始进入譬如在纽约市上空的大气层时，他们就可以分辨出河流、森林、山谷、和尤其是城市、建筑物、房子、街

文版本正确地在缺文处补上“在一切之上”，因为接下来有平行的“在所有天使〔直译为‘诸神’〕之上”，可是在马丁尼兹（García Martínez）更早的英文版里没有如此作，却作了一个相当不同的翻译，它不如后来的翻译那样反映希伯来文。

⁴⁹ 同样地，《训海之歌》（4Q511）残篇 35 说，“神为自己而使（某些人）像一个永远的圣所……。他们要如祭司”（第 3~4 行）。这样，他们的职责就是“在各世代中传扬对神的敬畏”（第 6 行）。

⁵⁰ 例如，启示录二十一章 3 节的利未记二十六章 12 节；以西结书三十七章 27 节；约翰异象里的以西结书四十~四十八章；启示录二十一章 19~29 节的以赛亚书五十四章 11~12 节，都表示预言的直接实现；间接、预表性的实现则是启示录二十一章 16 节的列王纪上六章 20 节。

道、车辆、和人了。远处和近处的景观都是“实际的”。近处的景观所显示的细节是只能远观的人无法看到的。这些近处景观让人看到的，甚至与那从远处看到的似乎是不同的实际。尽管如此，两者却都是对当地实物的“实际”描绘。

同样地，旧约圣经预言的实际描绘被新约圣经渐进启示的镜片放大了，它把那正开始的新世界里的实现细节放大，这实现是要到基督最后再来时完成。这不是说旧约圣经预言没有实际实现，而是说，从旧约圣经的观点来看，这预言的实际性质变得清晰，细节被澄清，实际上是被扩大了。上面的例子有些问题，因为我相信，旧约圣经的先知有时也会有“近观”的观点，若将它们综合起来，这就像是一个未完成的拼图游戏的碎片。他们的异象大多数都是“远处”的观点。

我们可以说，他们所看到的大多是“远处”的观点，然后借着渐进启示的细节而变得清晰，那启示是在救赎历史计划实现时被揭示，它显示过去所看到的“微观”异象部分是如何砌入这个新时代中。当这启示朝向新造这个“星球”进展时，先前圣经经文的意义就被扩大和放大了。这样，后来的圣经作者乃是以扩展先前经文的方式来进一步解释之前的正典。这些后来的解释或许会提出之前的作者可能不全然知道的意思，但是这并不违背它们在原著中的意思。这是说原有的意思中有“深厚的描述”，⁵¹而且实现通常会“充实”预言，或对之提供一个微观，个中细节是先知从远处所不可能看到的。

所以，我主张，基督不仅实现了旧约圣经的圣殿和它的预言所代表的一切，祂也是所阐释的意义，圣殿向来就是为此意义而存

⁵¹ 关于对此观念的更深入说明，见 Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), esp. 284–85, 291–92, 313–14 = 范浩沙著，左心泰译，《神学诠释学》（台北：校园，2007），尤其是 373–74、383–84、414–15，其中论及“深厚的描述”。

在的。⁵² 基督在第一次降临时建立圣殿，和祂的百姓与祂——这圣殿，就是神支搭帐幕临在的居所——认同，这是对新造圣殿的开始形式所作的放大景观。启示录二十一章的圣殿最终形式，是我们在已实现的新世界这一面所能看到的最高度放大的图画。就如对地球的远观和近观，对圣殿的这种看法不应被误解为削减了旧约圣经圣殿预言实际实现的意思。

我们必须承认，有些末世预言似乎确实是在描述一个看来像是未来、有实体建筑的圣殿，但是我们仍然必须问，保罗在哥林多后书六章16~18节和约翰在他最后的异象里，如何可以把基督、神、和教会认定为这类预言的实现。同样重要的是，有些关于末世圣殿的预言所预见的是一个非实体的建筑。所以，有些圣殿预言似乎在谈一个未来实体的圣殿建筑物的建造，而其他的则似乎是在描绘一个非实体的建筑。⁵³ 另一方面，关于后者，有些预言把那圣殿理解为延伸到整个耶路撒冷之上（赛四5~6；耶三16~17；亚一16~二13）、到以色列全地之上（结三十七26~28；类似地：利二十六10~13），和甚至全地之上（但二34~35、44~45），启示录二十一章1节至二十二章5节则看整个宇宙都成了圣殿。另一方面，但以理书八，十一~十二章，以及以西结书四十至四十八章和其他经文，似乎都是预言有一实体的圣殿建筑物，它要在末时存在于一个特定的地区。⁵⁴

⁵² 这是改述 Clowney, "Final Temple," 177。

⁵³ 有些讲到一个实体建筑圣殿的预言包括的一些经文，没有提到起初建造圣殿，但却指出或假设，有一个末世圣殿的存在（如：但八11~13，十一31）。

⁵⁴ 如果不把以西结书四十至四十八章的详细预言当作这样的预言的话，那么其他那些通常被放在这一类别里，却没有如此清楚描述的预言的重要性就降低了。可是，见 Charles L. Feinberg, "The Rebuilding of the Temple," in *Prophecy in the Making*, ed. Carl F. H. Henry (Carol Stream, IL: Creation House, 1971), 109。范伯格认为，以西结书四十至四十八章是谈到一个实体建筑物，而且，因为其中所含的细节，在界定其他关乎圣殿的较短预言为也是预见实体建筑物一事上，就有决定性的影响。关于对此种地区性特定建筑看法的回

要如何才能调和这些经文呢？这是圣经神学的一个典型问题。然而，是否有可能，某些经文是预测一个代表从“远处”来看未来圣殿的实体建筑圣殿，而其他则是描绘一个代表从“近处”来看末世圣所的扩展中的圣殿呢？

要从释经角度来说明某些从“远处”看圣殿的观点（如：结四十~四十八章），举另一个例子或许会有帮助。一位父亲在1900年时承诺他的儿子，当他长大成家时要送给他一匹马和一辆马车。在盼望的早期，这儿子思想他想要的马车的特别型号、它的轮廓和风格、它那美丽的红皮座椅、还有拉车之马的大小和品种。或许这父亲甚至从早期在其他地方的实验中知道将来会发明“无马的车”，但是他以普通的话表达给他儿子的承诺，好让这儿子容易明白。多年后，比如在1925年，当这儿子结婚时，父亲给这对新人一部汽车，那在当时已经发明出来，并且大量制造了。

这儿子会因为收到一部汽车而不是一匹马和马车而失望吗？这承诺的实现是比喻性的还是实际的？事实上，这父亲的话的本质是一样的：一个便利的交通方式。改变的是所承诺之交通工具的确切形式。科技的进步，以这儿子从前年幼时无法全然想像的方式，提升了这承诺的实现。虽然如此，鉴于后来科技的发展，这承诺被视为“实际”和信实地履行，而履行的方式是比从前所能想像的更大。

这新圣殿的本质仍然是神的荣耀；可是，这荣耀不再局限于一个实体建筑物，而是公然向世人显明，这是在基督和普世教会里所作的，祂后来借着圣灵住在这教会里，这教会就是圣殿。神的启示的进展，使得明显关乎实体圣殿之预言的实现，甚至大过人的有限思想原先所能想像的。这似乎就是哈该书二章9节所要表达

应，见 Beale, *Temple*, 第十一章，我在其中主张以西结书本身的一种比喻性用法，并且讨论它在启示录二十一章 1 节至二十二章 5 节的用法。在新约圣经里，有些人认为，帖撒罗尼迦后书二章 4 节是关于一个未来圣殿建筑物的最清楚的预言（关于对此的回应，见 Beale, *Temple*, 第八章）。

的：“这殿后来的荣耀必大过先前的荣耀。”有一些旧约圣经先例也指出这样从一个有实体到一个非实体圣殿的提升，它们已经知道一个圣殿可以在没有实体建筑的情况下存在。有两个例子是伊甸园和西奈山，前者被称为“圣所”（结二十八13~18），后者被认为是一座山上的圣殿，会幕就是以它为模型造的。⁵⁵

最重要的是，在启示录二十一章22节，约翰描绘新天新地已经实现的情况时说，“我未见城内有殿，因主神全能者和羔羊为城的殿。”虽然在旧约圣经中，神的荣耀通常是在一座实体建筑物里，但是在新时代里，这个旧的实体容器却要像茧一般脱去，新的实体容器将是整个宇宙。这圣殿的终极本质就是那荣耀的神的临在。如果这是宇宙的完满实现的样式，难道在末世的启动阶段不会开始像这样吗？荣耀的神借着基督和圣灵在祂百姓当中的临在，构成了末世圣殿开始的样式。

所以，我们看到，像以西结书四十~四十八章；以赛亚书五十四章；以西结书三十七章的圣殿预言，在启示录二十一章1节至二十二章5节的异象里实现了，意思是：这异象是以预言的方式描绘一个时候，那时旧约圣经圣殿——包括伊甸园——所表达的宇宙性的设计，都将完成或成就。鉴于这点，这些预言不仅是对新造的类比，或约翰所作的寓言；它们是“实际上”实现了。

神末世临在之圣殿在伦理方面的责任就是去扩展那圣殿

基督是最后的亚当和真正的祭司—君王，祂完美地顺服神，把圣殿这个新造的疆界从祂自己扩展到他人（实现了创一28）。在这方面，要注意，在启示录最后异象的高潮时，神的宝座如今也是位于神的百姓当中（启二十二1、3），然而在从前，至圣所

⁵⁵ 也注意上面已经提出的包含非实体建筑之描绘的圣殿预言，它们大多是预言性的：赛四 5~6；耶三 16~17；结十一 16，三十七 26~28（利二十六 10~13也类似）；但二 34~35、44~45；亚一 16~二 13。

（或更特定地说，其中的约柜）乃是“神在天上宝座的脚凳”，唯有大祭司可以来到那脚凳前（赛六十六1；徒七49；参：诗九十九5）。正如我们在前面看到的，所有人都是大祭司和胜利的“得胜者”（启二十一7），他们要在这新造的永远宇宙圣殿里与基督和神一同“作王，直到永永远远”（启二十二5）。启示录二十一章1节至二十二章5节的异象描绘说，出埃及记十五章17~18节关于神在以色列圣殿里作王的预言终将实现：

你要将他们领进去，栽于你产业的山上，耶和華啊，就是你为自己所造的住处；主啊，就是你手所建立的圣所。耶和華必作王，直到永永远远！

如我们在本章所看到的，王权、祭司职分、圣殿、和新造这些有密不可分之连结的主题，主要都是根源于创世记一至二章所荟萃的主题，也是对它们所作实现性的发展。

我们应当继续一个任务，就是与他人分享神的临在，直到这时代的尽头，那时神要完成这工，全地都要在神的圣殿的荫下，这意思是神的临在要以一种前所未有的方式充满这地。这个扩展神临在的宗教性任务，在启示录十一章醒目地表达出来。那里把教会描绘为一个“圣所”（第1~2节）、“两个见证人”（第3节）、和“两个灯台”（第4节），当然，最后这个意象乃是圣殿特色中不可缺的一部分。在旧约圣经里，要有两个见证人才能在法庭中算是合法的见证，而在启示录二至三章的七个教会中，只有两个是忠心的。所以，这“两个见证人”、和“两个灯台”就是表示，教会作为神的圣殿，它的使命乃是要将有效力见证人如灯台般的光照在黑暗的世人中。说这作见证的教会也是“两棵橄榄树”（第4

节)，这表示了它如祭司和君王般的地位：⁵⁶ 就如它们作见证，教会也照样居间行使它的祭司职分和王权的统治。这使命以出人意料的醒目形式，在彼得前书二章4~5节表达出来，在那里，彼得称基督为圣殿里的一块“活石”，而祂的百姓乃是“像活石，被建造成为灵宫”。此外，因他们是“被建造”，所以就是在扩展，他们是“圣洁／君尊的祭司”（彼前二5、9，引喻：出十九6），要“宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德”（彼前二9）。就如在启示录十一章和二十一章1节至二十二章5节，彼得前书第二章也一样，神的百姓在末世圣殿里行使他们身为君王和祭司的职能，这再次强调一个观念，就是圣殿是新造国度的一个不可少的刻面。

以弗所书二章20~22节说，教会“被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石，全房靠祂联络得合式，渐渐成为主的圣殿。你们也靠祂同被建造，成为神借着圣灵居住的所在”。在基督两次降临之间，教会在基督里成长和扩展（参：弗四13~16），以致即使“在天上”都得知神的拯救性临在和“神百般的智慧”（弗三10）。之所以能有这扩展，是因着教会行使它的恩赐（弗四8~16）。⁵⁷ 赐下这些恩赐，是因为所有的信徒——包

⁵⁶ 这“两棵橄榄树”代表一位祭司和君王般的人物，显然因为这是引喻撒迦利亚书第四章，它们在那里是代表一位祭司人物和君王人物（见 Beale, *Revelation*, 576-77）。

⁵⁷ 注意以弗所书二章 21~22 节里非常接近的平行措辞，“全房靠祂联络得合式，渐渐成为主的圣殿。你们也靠祂同被建造……。”后面的经文似乎是发展前面关于圣殿的部分（我要谢谢我的一位研究生李文凌 [Brandon Levering] 所提出的这洞见）。还有，以弗所书四章 8 节引用诗篇六十八篇 18 节来引入恩赐清单，这经文属于一个文脉，其中说神打败了以色列的仇敌，并居住在锡安的圣殿里（诗六十八 17~19 [《七十士译本》六十七 18~20；《马所拉文本》六十八 18~20]），它在歌罗西书一章19节应用于身为圣殿的基督（见 G. K. Beale, “Colossians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson [Grand Rapids: Baker Academic, 2007], 855-57 = 毕尔著，于卉、梁国英译，〈歌罗西书〉，

括犹太人和外邦人——都是末世圣殿里的祭司，就是旧约圣经所预言的（赛五十六3~7，六十一6，六十六18~21）。这各样的恩赐使他们能行使他们的末世祭司职责。

我们起初是如何经历神支搭帐幕的临在？乃是借着相信基督，相信祂为我们的罪而死、从死里复活、以主神的身份统治。神的灵进入并住在我们里面，就像神住在祂在伊甸和以色列的圣所里的宝座上一样。

神的临在是如何在我们和我们的教会生活里增长的呢？对亚当而言，这应该如何发生呢？这应该要借着亚当信靠神和祂的话语而发生。同样地，当我们靠着恩典，在对基督和祂的话语的信心上成长，也借着遵行那话语成长时，神的临在就更多向我们彰显了。

我们是像耶稣一样，习惯读神的话语，以致越来越因神的临在而坚强，为的是尽好我们的职责，把那临在传给其他不认识基督的人吗？

神的临在在我们里面增长，是借着我们认识和顺服祂的话语，然后我们借着在这世界里忠实地生活来把那临在传扬给别人。例如，在试炼中坚忍和喜乐的信心是对这不信世界的奇妙见证。这样，基督在地上时，祂就像个行动的会幕一样，在两次降临之间，“羔羊无论往哪里去”，祂的身体的成员“都跟随祂”（启十四4）。我们要知道，在末世救赎历史故事中，教会的地位乃是作为已经启动的圣殿，被设计在全地扩展和传扬神的临在。这就是我们要在其中来理解基督徒“见证”和“使命”角色的圣经故事主线部分。信徒是神在祂的圣殿里的形象，要在他们的思想、性格、言语、和行动上反映祂的临在和荣耀属性。从另一个角度来

于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》〔South Pasadena: 美国麦种传道会, 2012〕, 1273-76页)。这强化了与以弗所书二章 20~22 节里圣殿的连结。以弗所书四章 8 节所引用的诗篇，似乎是以预表的方式应用在基督身上。在以弗所书三章 16~17 节和六章 15~19 节，哥林多前书十二章的恩赐是否也连结到身为圣殿的教会呢？不幸的是，这里没有足够篇幅来探讨这问题。

看，正如献祭是在旧约圣经的圣殿内作的，基督在末世圣殿开始之时也把自己献在十字架上，基督徒也同样因为不妥协的见证而受苦，借此在这末世圣殿内献上自己。因为这样，神的大能临在就借着他们牺牲性的软弱而彰显（见：例如，林后四7~18，十二5~10）。如此反映神的荣耀临在借着基督徒扩展出去，散布在其他不认识神的人中，以致他们成了这个扩展中圣殿的一部分。

在几年前的一个夏天，我的妻子和我买了一束沙仑的玫瑰花，把它种在我们房子的北面。这束花应该要长到约六呎高和四呎宽，并且开花。可是在几个月之后，我们注意到我们的花一点也没有成长，但它却开始长出花苞。然而这些花苞从来没有全然开花。问题在于我们的花束没有得到充分的阳光。如果我们没有移植它，这花束就绝不会长成正常大小，也不会开花。同样地，我们作为教会，除非离开世界的影子，持续在神临在的光中——在祂的话语里、祷告、和与教会中其他信徒有团契、不断提醒自己我们在神的历史故事中的独特地位——我们就不会以神所要的样式结果子、成长、和扩展到全地。真教会的标记是为神的临在所作一直扩展的见证：对我们的家人、教会中的其他人、我们的邻舍、我们的城市、国家、和至终对全世界。

愿神赐给我们恩典，作为祂的扩展中的圣殿进入世界，并借着反映神的临在而扩展它，直到它至终充满全地为止，而根据启示录二十一章，它也的确将会如此。先知耶利米说，在末世时，人们“必不再提说〔在以色列的旧圣殿里的〕‘耶和华的约柜’，不追想，不纪念，不觉缺少，也不再制造”（耶三16~17），因为那包含新造的末世圣殿将是旧圣殿无可比拟的。

结论

关于末世圣殿的预言，是在基督第一次降临和借着神特殊启示临在而生的教会开始的，那临在是旧圣殿的本质，是从旧圣殿中出来的。神的临在已经离开这旧圣殿，基督是那临在的第一个彰

显，然后祂的灵住在教会里，就是这个开始的末世圣殿的继续彰显。在这整个过程中，这圣殿的象征性设计就是要表示，神那“至圣所”的临在至终要充满整个宇宙，以致整个宇宙——而非一个小小的建筑物——要成为这荣耀临在所居之处。再次，这预言实现的时刻有些出人意料。它不是立即实现，而是从基督开始，然后是祂的灵内住于教会。我们看到，哥林多教会是这个已经启动的内住的一部分。然后，在所有历史的高潮时，那已经启动的神的内住同在完全充满整个宇宙，这似乎一直是以西结书四十至四十八章的圣殿预言的计划。

所以，圣殿的本质，就是神的荣耀临在，脱去了它的旧约圣经的实体建筑物的茧，这是借着在基督里浮现出来，然后内住于祂的百姓中，最后是住在全地。这样，我们再次看到一个主要的新约圣经的观念，就是基督和教会是末世圣殿，是已经实现和尚未完全实现之新造的另一个层面。

如此研读旧约圣经在新约圣经中的用法是一个例子，可以用来说明新约圣经使用旧约圣经的其他困难用法，它们似乎都不是表示“字面的”实现。也就是说，在新旧约圣经里，我们越是作解经和圣经神学，我们就越会看到，在对旧约圣经经文作出一贯和具有生机之解释的发展过程中，新约圣经作者如何扮演他们自己的角色。

在扩展中的神的临在圣殿这个观念，是如何契合我在先前篇章所拟出的新约圣经故事主线呢？耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。我们在本章前面段落里看到，圣殿是新造国度的一个具有生机的面向。因此，在全世界扩张神临在的命令，就是“向信徒发出的普世托付”（上面所述故事主线的的关键部分）要如何执行的主要方式。

可是，我想要在作结论时聚焦于本章所讲到的关于教会的要点：教会是神的圣殿，因此充满了祂的临在，教会的职责是扩张祂临在的圣殿，以那荣耀临在充满全地，直到神在时间尽头时最后完全达成这目标为止。这是教会的普遍、同一的使命。但愿我们靠着神的恩典在这目标上合一。

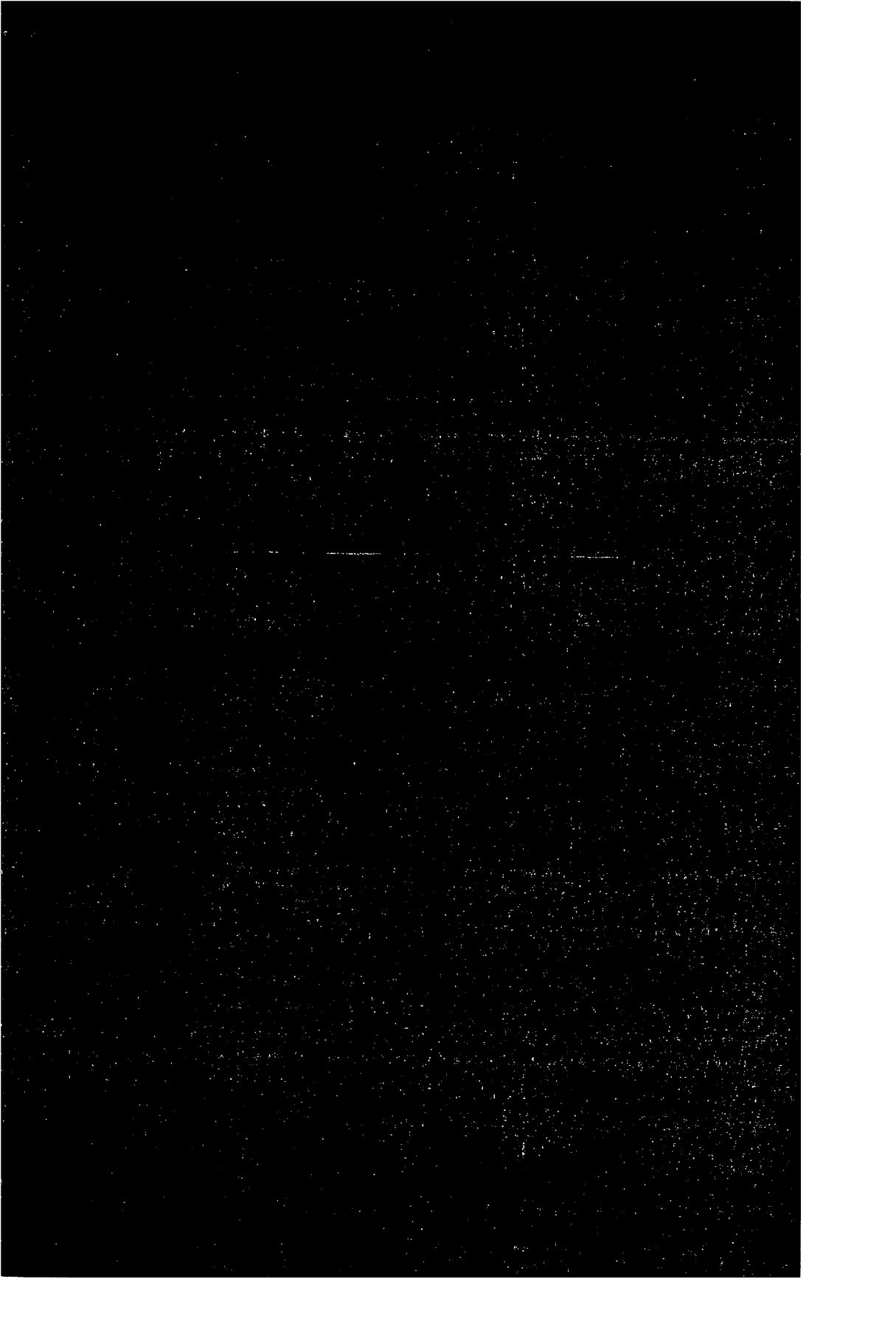
7

PART 7 :
THE STORY OF THE CHURCH AS END-TIME ISRAEL
IN THE INAUGURATED NEW CREATION

第七部分

在已经启动的新造里，
教会是末世之以色列的
故事





第20章

教会是被转化和恢复的 末世以色列

教会是真以色列的前提基础

本章和下一章要在各关键处说的是，教会的救恩和它的生命应当被视为末世以色列的已经启动的恢复，我们一直看到，而且还要再看到，这是末世新造的一部分（尤其是在赛四十至六十六章，还有新约圣经关于以赛亚书那部分的思想）。在这方面，这两章也要发展这故事主线的一部分，就是神的百姓在他们的新造生命中忠心。我们会看到，那在教会中占多数的外邦人被视为末世忠心的以色列之恢复的一部分。在说明教会是以色列恢复应许的实现之前，我必须先讨论的是，圣经是以何种途径来理解外邦人如何能与犹太裔信徒这余民一起，成为真正末世以色列的一部分。

我已经在其他地方讨论过，在耶稣和新约圣经作者们的解经方法背后，有释经和神学上的几个前提。¹关于末世的以色列从被掳归回，如何能把基督和教会视为神这个应许的开始实现，有两个前提对了解这点来说很重要。第一是整体联合的概念，或说代表或认同，有时称为“一个，也是多个”的观念。²在旧约圣经里，君王和先知的行动代表以色列国，而父亲则代表家庭。一位王、先知、或父亲所代表的许多人，被认为是行了他们的代表所行的

¹ G. K. Beale, "Did Jesus and His Followers Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? An Examination of the Presuppositions of the Apostles' Exegetical Method," *Themelios* 14 (1989): 89-96.

² 关于对这个和第二个前提的经文凭据的简短说明，见：同上，90, 95。

义行或恶行，以致这众人也承受了临到行那事之人的祝福或审判的状况。对此观念所作最好的说明之一，就是第一位亚当的罪和惩罚，保罗认为那是代表全人类，以致全人类都被认为是犯了亚当的罪，因此就当受那罪的惩罚。与此成对比的是，基督这位末后的亚当行了一件义行，产生了复活生命，那是代表相信的人，以致他们被视为行了那义，因此当得到复活生命。

第二个前提是跟着第一个而来，就是基督是真以色列，并以真以色列的身份代表教会，延续旧约圣经的真以色列。基督降临，是要做以色列本应当做却没有做的事。那些借着信而与基督认同的人，不论是犹太人或外邦人，就是与祂和祂身为末世以色列的身份认同。如此认同所发生的方式与我们在前面篇章所看到的一样：人们是因着信而与神的儿子耶稣认同，因此他们成了“神所收纳的儿子”。同样地，正如我们所看到的，人是因着信而与有神的末世形象的基督认同，他们也照样开始重得那形象。我们在第十三章看到，我们说耶稣是“神的儿子”，这是称祂为以色列的另一种方式，因为这是旧约圣经用来称以色列的名字之一。³我们也同样看到，祂的“人子”头衔是暗示祂是以色列的另一种方式（在但七章文脉里的但七13；诗八十17）。

重要的是要记得，耶稣的这两个头衔——“人子”和“神的儿子”——分别反映旧约圣经中亚当和以色列的角色。我们在前面看到，这是因为亚当和以色列是一体的两面。以色列和它的族长们获赠的托付，与亚当在创世记一章26~28节所受的相同。⁴因此，

³ 注意下列经文中的神的“儿子”：出埃及记四章 22~23 节；申命记十四章 1 节；以赛亚书一章 2、4 节，六十三章 8 节；何西阿书一章 10 节，十一章 1 节；以及出埃及记四章 22 节；耶利米书三十一章 9 节里的神的“长子”；以色列那位要来的弥赛亚也被称为神的“长子”（诗八十九 27；参：诗二 7 的“儿子”）。

⁴ 关于这点，见第十九章在“亚当要作祭司—君王来治理和扩展圣殿，这托付传给列祖”标题下的讨论。

把以色列理解为在它的“伊甸园”中失败了集体性的亚当，并非言过其实，⁵ 这很像它的始祖在第一个园子里的失败。在这方面，可以理解耶稣被称为“神的儿子”的原因之一，那是起初的亚当（路三38；参：创五1~3）和以色列（出四22；何十一1）的一个名字，以色列也被称为“长子”（出四22；耶三十一9）。弥赛亚也被预言为一位“长子”（诗八十九27）。同样地，但以理书七章13节的“人子”一词，把末世的以色列和代表它的君王称为亚当的儿子，祂统管一切的走兽。⁶ 所以，神的计划是以色列国要作一个集体的亚当之国，它要表现真正人类所应有的样式（见：如，申四6~8）。不幸的是，以色列正如亚当，至终是不忠心的。

要把以外邦人占多数的教会视为真以色列的延续，以上的讨论对于理解这一点的意义有其重要性。它表示，认同于真以色列既不是一种狭隘的区域性认定，也不是抹除外邦人的身份。确切地说，教会也被认同于真亚当的意义，尤其是它与耶稣这位真以色列和末后亚当的认同。因此，教会要作为真正末世以色列的开始，就要开始与亚当——就是真人类——的原有目的认同，而那是基督已经实现了的。

所以，我们务必要主张，教会不仅是像以色列而已，它实际上就是以色列。这最为符合以色列本身的原有目的，和旧约圣经为什么预言说，在末日时，外邦人要成为以色列的一部分，而不仅仅是保留“外邦人”名称的得赎子民，与得赎的以色列族裔共存，却仍是独立的一群百姓。这些旧约圣经预言没有想像归入以色列的外邦人会完全失去他们的外邦人身份，但这些预言也没有预见这些被救赎的外邦人会是一群独立的百姓，与得赎的以色列人有别。事实上，这些悔改归信的外邦人会与以色列和以色列的神认

⁵ 再次注意，有旧约圣经的经文称以色列的应许之地为“伊甸园”（创十三10；赛五十一3；结三十六35；珥二3）。

⁶ 记得，在但以理书里，“人子”掌管了先前被描绘为兽的邪恶帝国的国度；同样地，诗篇八十篇17节称以色列为“人子”，那是一个王族角色。

同。这些末世时悔改归信的外邦人与以色列认同，就如过去的外邦人一样，例如喇合、路得，和乌利亚。他们的外邦人身份没有被涂抹，却有了身为真以色列人的更伟大身份。

可是，新约圣经更清楚地启示出来，在过去归信的外邦人和将来末世归信的外邦人之间有个差异（如：弗二12、19，三4~6），就是后者不须搬到以色列地、受割礼和在圣殿里敬拜、遵循饮食条例和守圣日、和遵守将以色列国与列国分别的其他律法。⁷事实上，在末世期间，外邦人是与身为真以色列的耶稣认同，在祂里面成了圣殿的一部分，因着祂的死而受了割礼，并且在祂里面得洁净。在这新世代里，耶稣身为真亚当/以色列，是唯一最终的身份标签，超越了外邦人的身份标签，或是律法上识别过去的以色列国的身份标签。

这样理解外邦人如何能成为末世以色列的一部分，是旧约圣经的一个奥秘，在新约圣经里显明了。所以保罗在以弗所书三章3~6节说，“这奥秘（*mystērion*）就是外邦人在基督耶稣里，借着福音得以同为后嗣，同为一体，同蒙应许”（第6节）。在以弗所书三章里，这“奥秘”的本质是什么？在旧约圣经里没有如此清楚讲到，当弥赛亚来临时，以色列的神治体系会完全重建，以致它只是继续成为弥赛亚（耶稣）——真以色列——新的生命体。在祂里面，借着集体的认同，犹太人和外邦人要在一个完全平等的立足点上融合。⁸有些解经家认为这奥秘是在于完全平等，但是据我

⁷ 在以色列神治体系期间的规定似乎是，要归入以色列信仰的外邦人必须移居以色列，但可能有例外。

⁸ 持类似论点的有 Similarly William Hendriksen, *Exposition of Ephesians* (Grand Rapids: Baker Academic, 1967), 153-55。韩滴生的注释帮助我澄清我自己的结论，只是他没有清楚表示这“新的生命体”是基督或教会。F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 314 说，这奥秘乃是因为没有预见到在犹太人和外邦人之间有任何差别。Robert L. Saucy, “The Church as the

所见，没有人明显地强调，这种平等的基础是在于“基督耶稣”这一人乃是真以色列，因为在祂里面不能有区分的标记，只有合一。

以弗所书三章6节所着眼的是外邦人如今与以色列有关联的议题，这也可从二章12节明显看出，那里说，不信的外邦人被视为是与下列三个实际隔绝，这些实际以同义平行列出：(1)“与基督无关”，(2)“在以色列国民以外”，(3)“在所应许的诸约上是局外人”。与基督（弥赛亚）无关就是与以色列无关，被隔绝于所赐给它的应许之外，而以弗所书三章6节则说外邦人是同享以色列的弥赛亚和“应许”的，这应许必定与二章12节的应许相同。外邦人可以被认为是真以色列，这是很明显的，因为以赛亚书五十七章19节关于以色列归回的应许可以是已经开始部分实现了，这是紧接前面文脉所说在相信的外邦人身上成就的（弗二17亦同），在二章20~22节，他们可以被视为以色列已经启动的末世圣殿的一部分，这也是在紧接的前面文脉中。⁹ 三章5节的“像”（*hōs*）（基督的奥秘“像如今借着圣灵启示……”）是比较用法，表示奥秘在旧约圣经中的启示是部分的，而非全部的。¹⁰

Mystery of God,” in *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition*, ed. Craig A. Blaising and Darrell L. Bock [Grand Rapids: Zondervan, 1992], 149–51) 说，以弗所书第三章的奥秘有个次要的语意，表示未被预期到的实现，意思是外邦人得救，但是以色列人的得救却大多被撤消，还有的意思是旧约圣经只预期到一个实现的世代，但是以弗所书却描绘了两个这样的世代。我在以弗所书第三章没有看到这些概念中的任何一个，只是其中可能有后者的观念，但它不是焦点，尤其是按着已经实现和尚未完全实现的语意来说（关于这点，见下文）。

⁹ 本段落论述的累积语势所指出的，与邵希（Saucy, “Church as the Mystery of God”）的观点相反，他的主张包括，“奥秘”与外邦人成为真以色列的一部分毫无关联。

¹⁰ 与 Charles C. Ryrie, “The Mystery in Ephesians 3,” *BSac* 123 (1966): 29 所说成对比，他说 *hōs* 有种“宣告的语势”，只是加入额外的材料，或是它带有“但是”的观念。这两种意思都是这字的罕见意思，因此需要证据。这字的

所以，这不是一个完全新的启示；它与旧约圣经有活泼的连接，在新约圣经的启示中变得更清晰。因此，基督是真以色列，以及在基督里相信的犹太人和外邦人构成真正的末世以色列，这观念很妥当地说明了以弗所书第三章中“奥秘”的意思。¹¹“奥秘”（*mystērion*）在新约圣经其他地方的用法，绝大多数都表示旧约圣经末世实现的开始，那通常是一种出人意料的方式，¹²在这里是指向同样出人意料的末世实现的开始。¹³这个出人意料的实现包括改变对这实现之时刻的理解：根据旧约圣经的观点，实现似乎是突然发生的，但是在基督里之末世世代的开启却显示，这实现的开启是一段未讲明的长期间，然后在这世代尽头时完全实现。可是这出人意料之实现还有另一个层面，从旧约圣经的观点来看是个奥秘。这开始的实现包含了从过去所理解之实现的实际转化。就以弗所书第三章而言，如上文所述，外邦人成了真以色列的一部分，不是借着到以色列地的朝圣之旅，接受神权体系的

一般用法，连同以弗所书二至三章的旧约圣经背景，是这种看法必须克服的困难障碍。

¹¹ 本段落是部分根据 G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNTSup 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 243–45 (关于对弗三章中“奥秘”的更完整的分析，见 pp. 242–46)。

¹² 关于这点，见：同上，215–72。

¹³ 我讨论过关于“奥秘”的这类用法，就是在马太福音十三章 10~11 节（见第十三章，〈附记一〉里面“末世国度的已经启动、出人意料、和转化的性质”标题下的讨论），和帖撒罗尼迦后书二章 3~7 节（见第七章“新约圣经里已经实现和尚未完全实现的末世患难”标题下的讨论），在后面讨论到以弗所书五章 32 节关于婚姻和对创世记二章 24 节的用法时，我还要如此作（见第二十六章“在以弗所书第五章，婚姻是被转化的新造制度”标题下的讨论）。

以色列的独特标记，而是借着到耶稣这位真以色列面前的朝圣之旅，与祂认同，以此为成为真以色列之一部分的最终标记。¹⁴

因此，这不是一个寓言式或灵意释经，借此把主要是外邦人的教会与以色列认同，而是我们可称之为一种“法定代表的”或“集体性的”释经，它支持对教会作如此的认定。第二个前提，基督是真以色列和教会是真以色列，这是个关键，有助于理解为什么旧约圣经的末世恢复应许在新约圣经里应用于基督和教会、以及为什么这两者被认为是所预言以色列归回的已启动的末世实现。他们不仅应当像归回的以色列，也是末世归回的以色列的实际开始。具体地说，这观念就是，耶稣身为以色列的个人性的弥赛亚君王，代表以色列真正余民的延续，而且所有与祂认同的人都成了祂所代表的以色列余民的一部分。

外邦人成了末世真以色列的旧约圣经观念，作为新约圣经以教会为真以色列这个前提的背景

弥赛亚代表末世的以色列，和外邦人成为真正末世以色列的一部分，这种观念不只是新约圣经的一个前提，它也根源于旧约圣经本身。

以赛亚书四十九章

在末后的日子，弥赛亚要把真以色列包括在祂自己里面；这一点在旧约圣经里最清楚的陈述之一，是以赛亚书四十九章。以赛亚书四十九章3~6节说，

祂对我说：“你是我的仆人以色列；
我必因你得荣耀。”

¹⁴ 第二十二章要讨论耶稣是赐给以色列之土地应许的开始实现。在这里，我们只是着重将耶稣视为真以色列的集体性代表。耶稣是土地应许的开始，也是末世以色列的集体代表，这两个概念并不互相抵触。

我却说：“我劳碌是徒然；
我尽力是虚无虚空。
然而，我当得的理必在耶和華那里；
我的赏赐必在我神那里。”
耶和華从我出胎，造就我作祂的仆人，
要使雅各归向祂，使以色列到祂那里聚集。
原来耶和華看我为尊贵；
我的神也成为我的力量。
现在祂说：“你作我的仆人，
使雅各众支派复兴，使以色列中得保全的回归尚为小事，
我还要使你作外邦人的光，
叫你施行我的救恩，直到地极。”

在这里，仆人被称为“以色列”：“祂〔耶和華〕对我说：‘你是我的仆人以色列，我必因你得荣耀’”（第3节）。祂的末世使命是“使雅各众支派复兴，使以色列中得保全的回归”（第6节）。这里，仆人不可能是以色列通国，因为这个罪恶国家无法使自己回归，这仆人不可能是这国家的忠心余民，因为这余民也仍然是罪恶的，要说这余民的使命是使这余民回归（第6节所说“得保全的”）的话，那就是赘词了。有些人把这仆人认定为先知以赛亚，但是没有迹象显示他曾经成就这样的使命，尤其是如以赛亚书五十三章进一步阐述的，也特别因为他也是罪恶的（就如甚至那忠心的余民也一样），需要这里所说明的医治事工。所以，以赛亚书四十九章3节里的仆人，最好被理解为一位个人的弥赛亚仆人，祂要使以色列的余民回归。

可是，弥赛亚仆人把真以色列总括在自己里面，这观念与外邦人在末世时成为真以色列又有何关联呢？因为这仆人是真以色列的总和，所有要与真以色列认同的人，不论是犹太人或是外邦

人，也就必须与祂认同了（这就是赛五十三章的含义）。¹⁵ 旧约圣经从未表明在个人的真以色列、仆人（或以色列的末世君王）、和与祂认同的外邦人之间有这种连结，但我相信这是隐含的意思。正如我们将会看到对，新约圣经清楚表明了它，就如我在前面讨论以弗所书第三章时已经开始表示的。本段落其余讨论的焦点在于，旧约圣经关于在末世时归信的外邦人是如何被认定为真以色列人的预言。

诗篇八十七篇

诗篇八十七篇讲到，末世时，外邦人被“生”在锡安，所以他们被认为是土生的以色列人：

可拉后裔的诗歌

耶和华所立的根基在圣山上。

祂爱锡安的门，

胜于爱雅各一切的住处。

神的城啊，

有荣耀的事乃指着你说的。（细拉）

“我要提起拉哈伯〔埃及〕和巴比伦人，是在认识我之中的：看哪，非利士和推罗并古实人，‘个个生在那里。’”

论到锡安，必说：“这一个、那一个都生在其中，”

而且至高者必亲自坚立这城。

当耶和华记录万民的时候，祂要点出，“这一个生在那里。”（细拉）

歌唱的、吹笛的都要说：

“我的喜乐泉源都在你里面。”

¹⁵ 注意，这仆人的工作是要救赎外邦人（赛五十二 15）和以色列人（赛五十三 4~12）。

讲到“锡安”——“神的城”——的“荣耀的事”（第2~3节），包括外邦列国要被算为“生在那里”（第4节）。第4节所说的“那里”是列国诞生的地方，指的是第2~3节的“锡安”和“神的城”。第6节说，“当耶和华记录万民的时候，祂要点出”，指的是最后、末世时数点那些“认识祂”的外邦人（第4节），他们被认为是真正的末世以色列人，因为他们被“生在那里”（第6b节）¹⁶，就是在“锡安”（第2、5节）、“神的城”（第3节）。所以，那些国籍和族裔属于外邦列国之人仍然会被视为真的末世以色列人，或真正的锡安公民，因为那是他们灵命诞生之处。¹⁷

¹⁶ 《诗篇米大示》87.7 也把诗篇八十七篇 6 节解释为，“把以色列的儿女”从被掳中“带出的列国”是“同属以色列的”。

¹⁷ 同样地，见 A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 2:621-22; Mitchell Dahood, *Psalms*, 3 vols., AB 16, 17, 17A (Garden City, NY: Doubleday, 1964), 2:300; Thijs Booij, “Some Observations on Psalm LXXXVII,” *VT* 37 (1987): 16-25; Marvin E. Tate, *Psalms 51 - 100*, WBC 20 (Dallas: Word, 1990), 389; James Luther Mays, *Psalms*, IBC (Louisville: John Knox, 1994), 281-82; Craig C. Broyles, *Psalms*, NIBC (Peabody, MA: Hendrickson, 1999), 350-51; Samuel Terrien, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, ECC (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 622-23; Yohanna I. Katanacho, “Investigating the Purposeful Placement of Psalm 86” (PhD diss., Trinity International University, 2006), 150-54; John E. Goldingay, *Psalms*, 2 vols., BCOTWP (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 2:635-41; Christl M. Maier, “Psalm 87 as a Reappraisal of the Zion Tradition and Its Reception in Galatians 4:26,” *CBQ* 69 (2007): 473-86. 亦见 J. J. Stewart Perowne, *The Book of Psalms*, 2 vols. (Andover, MA: W. F. Draper, 1876), 2:134.

可是，有些人认为，诗篇八十七篇是谈到被掳在所列举的外邦诸国中的犹太人，他们在锡安被记名：下列诸人亦如此认为：Hans-Joachim Kraus, *Psalms 60-150*, trans. Hilton C. Oswald, CC (Minneapolis: Fortress, 1993), 187-88; James Limburg, *Psalms*, WestBC (Louisville: Westminster John Knox, 2000), 295-96; Erich Zenger, “Zion as Mother of the Nations in Psalm 87,” in

以赛亚书十九章

以赛亚书十九章肯定一个非常类似的概念。以赛亚书十九章18~25节说，

当那日，埃及地必有五城的人说迦南的方言，又向万军之耶和華起誓表忠诚。有一城必称为“灭亡城”。当那日，在埃及地中必有为耶和華筑的一座坛；在埃及的边界上必有为耶和華立的一根柱。这都要在埃及地为万军之耶和華作记号和证据。埃及人因为受人的欺压哀求耶和華，祂就差遣一位救主作护卫者，拯救他们。耶和華必被埃及人所认识。在那日，埃及人必认识耶和華，也要献祭物和供物敬拜祂，并向耶和華许愿还愿。耶和華必击打埃及，又击打又医治，埃及人就归向耶和華。祂必应允他们的祷告，医治他们。当那日，必有从埃及通亚述去的大道。亚述人要进入埃及，埃及人也进入亚述；埃及人要与亚述人一同

The God of Israel and the Nations: Studies in Isaiah and the Psalms, ed. Norbert Lohfink and Erich Zenger, trans. Everett R. Kalin (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000), 123–60; J. A. Emerton, “The Problem of Psalm 87,” *VN* 50 (2001): 183–99, 尤其是 197; Frank–Lothar Hossfeld and Erich Zenger, *Psalms 2: A Commentary on Ps. 51–100*, trans. Linda M. Maloney, ed. Klaus Baltzer, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2005), 382。

有些解经家认为，外邦列国被记名在锡安，但是这些解经家却未清楚表示这些外邦人是否也被认为是锡安的真正儿女，或是等于原生的以色列人；包括下列诸人：Artur Weiser, *The Psalms: A Commentary*, trans. Herbert Hartwell, OTL (London: SCM, 1962), 在所论之处；Charles A. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 2 vols., ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1986–87), 2:240–41。亦见 Robert Davidson, *The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 287–88。戴维得森认为，诗篇可以说是说出生于不同国家的犹太人与锡安认同，或是外邦人将锡安认定为他们的属灵家乡。

敬拜耶和華。當那日，以色列必與埃及、亞述三國一律，使地上的人得福；因為萬軍之耶和華賜福給他們，說：“埃及我的百姓，亞述我手的工作，以色列我的產業，都有福了！”

這是講到末世列國復興的另一段經文，尤其是關乎埃及和亞述。埃及和亞述可以被認為是不會成為以色列的一部分，即使他們在救恩上是被復興的。原因是其中提到“以色列必與埃及、亞述三國一律”，所有這三者都要“使地上的人得福”（第24節）。可是，似乎也有線索顯示，埃及人將被認定為以色列的閃族人，因為第18節說，他們“必說迦南的方言”，下一個片語直接連結到“向萬軍之耶和華起誓表忠誠”。所以，向神起誓表忠誠被視為與說希伯來語有密不可分的連結，可能暗示這樣的忠誠表示一個人被認為是天生的以色列人。此外，埃及也被稱為“我的百姓”，這增強了這種感受，因為幾乎沒有例外地，“我的百姓”（‘*ammî*’）出現在其他地方時都是指神的百姓以色列（例如，在以賽亞書中，除了十九25，“我的百姓”每一次都是指以色列〔25次〕）。照樣，亞述是“我手的工作”這個表達語可能有相同的含義，因為在以賽亞書其他地方，“我手的工作”（或是有不同代名詞的同等語）這個短語只出現四次，其中三次說以色列是神的工作。¹⁸

以賽亞書五十六章

以賽亞書五十六章進一步發展外邦人與以色列認同這個主題。在以色列末世恢復的時候（第1節），是這樣勸勉外邦人的：“與耶和華聯合的外邦人不要說：‘耶和華必定將我從祂民〔以色列

¹⁸ 第四個經文在以賽亞書五章 12 節，讲的是“耶和華的大能作為”，如詩篇一四三篇 5 節一樣。可是，這短語或實際的同等語在約伯記和詩篇其他地方却從未指一個國家，而是指一個人的新的復活狀態（伯十四 15）、指所有受造的人類（伯三十四 19）、或是泛指整個受造界（詩十九 1，一〇二 25）。

列]中分别出来’”(第3节)。以色列的太监也不会与耶和華分离(第4节)。虽然太监在过去不得参与圣殿敬拜(申二十三1)和祭司职任,如今却可以无拦阻地来到圣殿中(第5节)。同样地,虽然外邦归信者可以参与圣殿敬拜,却不得担任祭司,因为那是保留给利未支派的男人的。可是,在以色列恢复的时候,外邦归信者(“与耶和華联合的外邦人”)将能“事奉〔耶和華〕”,这是借着在这“屋子”(也就是圣殿)里、“在〔耶和華〕的坛上献燔祭和平安祭”(第6~7节)。虽然“事奉”的希伯来文动词(*šārat*)可以指在以色列圣殿之外服事的人,它在旧约圣经里大约用了一百次,其中至少七十五次是指在圣殿中事奉的以色列祭司。在以赛亚书五十六章6~7节,外邦人显然被认为是以祭司身份事奉,这是根据一个明显的事实,即他们是在神的“殿”(在第7节提到三次)中做这事。此外,他们在神的“坛”上献“燔祭”和“平安祭”,这也是有时用相同动词“事奉”(*šārat*)来描绘以色列祭司时的情况。¹⁹

以赛亚书六十六章

外邦人成为以色列的祭司,在神的末世圣殿中服事,这观念在以赛亚书六十六章18~21节进一步发展。这段重要经文颇难解释。所以,我要请读者耐心地跟着我来看这段经文纠结的脉络。以赛亚书六十六章18~21节如此说:

“我知道他们的行为和他们的意念。时候将到,我必将万民万族聚来,看见我的荣耀,我要显神迹在他们中间。逃脱的,我要差到列国去,就是到他施、普勒、拉弓的路德和土巴、雅完,并素来没有听见我名声、没有看见我荣耀

¹⁹ 关于这动词连结到“燔祭”,见:代下二十四14,三十一2;结四十四11;关于这动词与“祭物”的连结,见:结四十六24;关于这动词与“坛”的连结,见:出二十八43,三十20;民三31,四14;结四十46;珥一13,二17。

辽远的海岛；他们必将我的荣耀传扬在列国中。他们必将你们的弟兄从列国中送回，使他们或骑马，或坐车，坐轿，骑骡子，骑独峰驼，到我的圣山耶路撒冷，作为供物献给耶和华，好像以色列人用洁净的器皿盛供物奉到耶和华的殿中；”这是耶和华说的。耶和华说：“我也必从他们中间取人为祭司，为利未人。”

忠心的以色列在末世归回，是以赛亚书六十六章7~14节的焦点，可是六十六章14b~18a节预言说，同时也会审判不忠心、拜偶像的以色列人。然后，六十六章18b~21节把焦点转到列国的聚集。第18节的最后部分说，神要聚集列国，好叫他们来看祂的荣耀，那是一个标记，表示以赛亚书的结尾与它在二章2~4节处的开始相似，那里预言说，末世时列国要流归耶路撒冷，来学习神的道。

以赛亚书六十六章19节有模糊之处，是关于该节前面部分的“他们”的身份：“我要显神迹在他们中间。他们当中逃脱的，我要差到列国去。”可能的身份是以色列中忠心的人，他们在神对不敬虔的以色列人所行的洁净审判后仍然存留（“逃脱的”），他们在那审判之后立即归回，第7~18a节才刚刚对这些作了描述。第19节的“他们”的身份必定是忠心的犹太人，他们开始经历归回，现在去到列国，向那些国家宣告神的恢复的信息。所以，那“将我的荣耀传扬在列国中”的“他们”（第19b节），也是归回的以色列人。第20节是理解第18b~21节思路的关键。

第20a节说，“他们必将你们的弟兄从列国中送回，……作为供物献给耶和华。”这个“他们”可能是归回的以色列中“逃脱的人”，他们的使命是要去“到列国”，“将我的荣耀传扬在列国中”（第19节）。²⁰可是第20节的“你们的弟兄”又是谁呢？

²⁰ “他们”可能可以指列国的外邦人，这些人回应第19节末所说的犹太宣教士所宣告的信息。

这“弟兄们”若不是被以色列的宣教士所恢复的其他以色列人，就是列国的外邦人，他们对犹太宣教士所传关于神的荣耀的信息作出正面的回应。“弟兄”（'āh）这字大多时候是指同血缘或同族裔的弟兄，这在这里就倾向于以色列人的身份。可是，本段落的“弟兄”更可能是归回的外邦人，因为这是第18b~19节到目前为止思路的要点（例如，注意第18节“聚集列国”和第19节“将我的荣耀传扬在列国中”的焦点）。还有第二个观察明显表示这样的认定：在整卷以赛亚书或先知书中，从没有提到某些以色列人使其他以色列人归回，可是，我们在本章开头处看到，也要再次看到，有个观念是一位“个人的以色列”使以色列的余民归回（例如：赛四十九2~6，五十三章）。²¹但如果“弟兄们”是以色列人的话，第20节的观念就是一群忠心的以色列余民（复数）使其他以色列人（复数）归回。即使在以赛亚书四十九和五十三章，以色列人（复数）被认为是要使其他以色列人归回（而那是不可可能的），那思想迄今为止也没有在以赛亚书六十六章中提出。

第三点观察也表示“你的弟兄”是外邦的归信者。第20节的结尾是一个隐喻性的比喻：那把列国的归信者带来的以色列宣教士，被比作“以色列的众子，〔他们〕用洁净的器皿盛供物奉到耶和华的殿中”。这里，“以色列的众子”代表通国，而不是国家的一部分；他们与他们所带入圣殿的“供物”是分隔的。所以同样地，这似乎更符合先前的隐喻，就是那些被差遣去列国的犹太“逃脱的人”代表以色列所有得赎的人，因此“弟兄”就是归信的列国，他们就像被带入圣殿的祭物。使徒保罗正是如此理解以赛亚书六十六章20节末的“供物”隐喻：他说他是“为外邦人作基督耶稣的仆役，作神福音的祭司，叫所献上的外邦人……可蒙悦纳”

²¹ “一人和多人”的观念，后来使得保罗能将他自己与以赛亚书四十九章的仆人认同（徒十三 47；林后六 2），在以赛亚书本身里，这观念产生一个可能，就是以色列人受差遣去使其他以色列人归回。

（罗十五16）。保罗把以赛亚书六十六章20节第一部分的带人外邦人比作第22节最后部分的献祭给神。²²

以色列人的“弟兄”应该被认定为外邦信徒，这在旧约圣经先知书里不是一个奇怪的观念，因为我们已经在以赛亚书里面看到，归回的外邦人被认同于以色列，并且被认为是同为以色列人，这就近乎“弟兄”的观念。在末时，外邦人要开始说希伯来语，并被认为是“我〔神〕的百姓”，这个表达语几乎总是保留给以色列的（参：赛十九18、23~25）。他们要在圣殿里为祭司，绝不会“从祂民〔以色列〕中分别出来”（参：赛五十六3、6~7）。撒迦利亚书二章11节也对“我的百姓”这词语表达了基本相同的要点：“那时，必有许多国归附耶和华，作我的子民”（关于这点，见下文紧接着的更多讨论）。撒迦利亚书八章23节根据撒迦利亚书第二章发展这个观念：“在那些日子，必有十个人从列国方言中出来，拉住一个犹太人的衣襟，说：‘我们要与你们同去，因为我们听见神与你们同在了。’”同样地，以西结书四十七章22节非常接近我们所见以赛亚书六十六章20节的要点，就是关于外邦人在末世归回时是以色列人的“弟兄”：外邦的“外人，就是在你们〔以色列〕中间生养儿女的外人。你们〔以色列〕要看他们如同以色列人所生的一样”（见下文紧接着的更多讨论）。同样，我们也在前面诗篇八十七篇看到，在时候满足时，不同的外邦列国要被视为生在锡安的。如果在结局时外邦人被视为出生在耶路撒冷的话，那么他们也就可以被视为以色列族裔中相信之人的末世弟兄了。

以赛亚书六十六章20节的“弟兄”是外邦的归信者，如果这样的理解是正确的话，那么第21节很自然就也应用于这些外邦信徒了：“我〔神〕也必从他们中间取人为祭司，为利未人。”说神要

²² NA²⁷ 的罗马书十五章 16 节的旁注，把以赛亚书六十六章 20 节列作一个引喻。

取归信的犹太人为祭司和利未人是不通的，因为祭司和利未人本来就是出于以色列，也是在从列国中收聚的以色列人之中。或许人们可以反驳说，在末世归回之时，神要从利未以外的其他支派中指派利未性质的祭司，可是在任何关于以色列归回的其他预言中却没有这样的观念。也可能第21节把整个以色列国刻画为有祭司的地位，这是发展以赛亚书六十一章6节（该节本身似乎是发展出十九6）。这种看法的问题是，第21节说，所说从散居归回的犹太人中仅有部分会成为祭司，而非他们所有的人。

更可能的是，神要从列国中兴起外邦人为利未性质的祭司，这可能是众方式中的一种，表示列国在末世时被认定为以色列人。那么这段经文就似乎是进一步发展以赛亚书中前面仅有的另外两处地方，讲到归信的外邦人被聚集到神的末世圣殿中（二2~4），而且要在那圣殿里担任“祭司”来服事（五十六3、6~7）。²³

撒迦利亚书

如上所述，我们看到在撒迦利亚书二章11节也有“我的百姓”的一个罕见用法，那是在以色列末世归回之时（第9~10节）：“那时，必有许多国归附耶和華，作我的子民。我要住在你中间，你就知道万军之耶和華差遣我到你那里去了。”如我们所见的，以“我的百姓”来称“许多国”是极为罕见的，因为这几乎总是保留给以色列的一个名字（这短语在撒迦利亚书其他地方出现三次〔八7、8，十三9〕，都是指以色列）。²⁴因此，再次有可能的是，撒迦利亚书二章11节的列国，就是那些来到以色列地的人（见：二12，八22~23），被认为是归入了以色列，所以他们就得了以色列的典型名字，“我的百姓”。

²³ 见接下来的〈附记〉，那里列出近来对以赛亚书六十六章21节的多样解释的历史，其中有些把“祭司和利未人”认定为外邦人，其他则认为是犹太人。

²⁴ 也注意撒迦利亚书九章16节的“祂的百姓”，那也是指以色列。

以西结书四十七章

同样地，在前面略为提到的以西结书四十七章的理解是，在以色列最后归回之时，外邦人要被认为是这国的一部分。以西结书四十七章21~23节说：

“你们要按着以色列的支派彼此分这地。要拈阄分这地为业，归与自己 and 你们中间寄居的外人，就是在你们中间生养儿女的外人。你们要看他们如同以色列人中所生的一样；他们在以色列支派中要与你们同得地业。外人寄居在那支派中，你们就在那里分给他地业。”这是主耶和華说的。

有件事表示，外邦的“外人”被认为是以色列国正式的一部分，就是这国被命令要“按着以色列的支派彼此分这地”，包括给“外人”一份“产业”，因为这些外人要被视为“如同以色列人中所生的一样”。有个可能是，因为第22节说，这些外人应该被视为“如同”（或是“像”）以色列人中所生的，他们就不被看作是真以色列人。可是，对于理解这点来说最好的文脉，就是外邦人在旧约圣经时代里如何归入以色列的信仰。当那像跟随以色列出埃及的埃及余民（出十二38、48~51）、或喇合（书六25；参：太一5）、或路得（得一16，四10；参：太一5）的人归入以色列的信仰时，他们就被视为以色列国的成员，正如一个原生的以色列人。在以西结书四十七章这里也可能是同样的情况。根据一个原则，“末后的事要如起初的事一样”，以西结书四十七章22节的“外人”的末世景况（“你们要看他们〔外人〕如同以色列人中所生的一样〔*wēhāyū lākem kē'ezrah*〕”），似乎呼应出埃及记十二章48节所说以色列历史起头时外人的景况（“他〔外人〕也就

像本地人一样〔*wēhāyā kē'ezrah*〕”）。²⁵ 以西结书四十七章 22~23 节，是以“你们要按着以色列的支派彼此分这地”（第 21 节）这句话引入的。然后，第 22~23 节描述以色列支派的成员是属以色列族裔的，也提及各支派中那些非以色列族裔的成员，也被认为是真正支派的成员，²⁶ 因为他们也得到部分以色列地为产业，正如原生的人一样。²⁷

²⁵ 注意，就如在出埃及记十二章 48 节，以西结书四十七章 21~22 节直接想到的是以色列的“地”。利未记十九章 34 节可能包括在这呼应中：“和你们同居的外人，你们要看他如本地人一样，并要爱他如己。”

²⁶ 希伯来文 *gēr* 在民数记〔编按：可能是“利未记”之误〕十九章 34 节和以西结书四十七章 22~23 节译作“外人”，也可以翻译作“寄居者”，或更好的是“定居的外人”，常用在旧约圣经中（就如它的动词型 *gwr*）。应用在从外地来居住以色列地的人时，它可以指正在归入以色列的人，或是已经归入的人，这样，他就必须遵守以色列的所有律法，正如所有以色列人必须做的（出十二 49；利十八 26，二十四 22；民十五 15）——例如，割礼（出十二 48）、安息日（利十六 29）、饮食（利十七 15）、献祭（民十五 14）、褻渎（利二十四 16；民十五 30）、和逾越节（民九 14）。因此，民数记十五章 15 节说，“你们和同居的外人都归一例，……在耶和華面前，你们怎样，寄居的也要怎样。”有些模糊的是，旧约圣经是否用“外人”（= 结四十七 22 的 *gēr*）来指一个住在以色列地的人有以色列的完全、法定成员的地位。有个认知可以解决部分的模糊，就是成为一名“寄居的外人”乃是一个过程，借着割礼的记号来完成，在那之后，这人就与其他以色列人有同等的权利。在以色列中有两种不同的“外人”级别：仅仅暂时停留这地的人被称为“外国人”（以 *nēkār* 表示），和较长期、或永久留在这地的人，他们被称为“寄居者”，或更好翻译为“定居的外人”（以 *gēr* 表示）。出埃及记十二章 43~49 节是这种区别的一个典型例子。割礼是个记号，表示这“定居的外人”如今是以色列群体的成员身份，包括社会和宗教方面。本注脚里的大多数材料是根据 K. Kuhn, “προσῆλυτος,” *TDNT* 6:728-29。虽然他说“定居的外人”是“完全被接纳进入犹太人的宗教体系里”，他却加以修饰说，这人“在社会方面……保留他过去的〔外国的〕地位，不完全与以色列公民相同”（p. 729），这似乎不是个恰当的结论。

²⁷ 同样见 D. Kellermann, “גֵר,” *TDOT* 2:448。与以西结书四十七章 21~23 节类似的还有约书亚记八章 33 节，在那里，“以色列众人”被描述为“无论是

以西结书四十七章22节中“外人”（*gērîm*）的身份，因着一个事实而更能显明是以色列人的身份：在这国家最初创立时，即使身为以色列族裔的那些人也被认为是“外人”（*gērîm*）。关于这点，利未记二十五章23节说，“地不可永卖，因为地是我的；你们〔以色列人〕在我面前是客旅〔*gērîm*〕，是寄居的。”所以，原生的以色列人被认为是“定居的外人”，被神赐与权利同享这地，而他们并不拥有它。至终，他们就是房客。²⁸关于外国人和他们在末世时在以色列地的份，以西结书四十七章22节所说的完全一样。

结论

以上经文显示，旧约圣经在各处预言说，当外邦人在末世归信时，他们会来到以色列，成为以色列人。

附记一：近代文献对以赛亚书六十六章 21 节的解释

以赛亚书六十六章21节说，“耶和华说：‘我也必取他们中间的一些人为祭司，为利未人。’”在过去五十年中，绝大多数的解经家／学者似乎都认为，以赛亚书六十六章21节的“他们中间的一些人”（*mêhem*）所说的不是犹太人，而是外邦人（见〈表20.1〉）。

有些解经家把这词解释为犹太人和外邦人。这在下表中可以列在“外邦人”一栏下，因为他们是按着同样令人惊讶的普

本地人、是寄居的，……都站在约柜两旁，……为以色列民祝福，正如耶和
华仆人摩西先前所吩咐的。”所以把“以色列众人”描述为是由“本地人”
和“寄居的”组成。申命记二十九章 9~14 节也表明同样的事。

²⁸ 有关更多的说明，见 Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 542-43 = 华尔基、俞明义著，于卉等译，《华尔基旧约神学》，二册（香港：天道，2013），662-63。

世意思来看这话，就是它把祭司职分的门向外邦人敞开：米思寇（Miscall）、²⁹ 范甘麦伦（VanGemerén）、³⁰ 和韦伯（Webb）³¹（可能也可以把华滋〔Watts〕列上，可是他的立场模糊）。³²

表20.1

以赛亚书六十六21 “他们中间的一些人”（*mêhem*）

= 犹太人

= 外邦人

• Berges 1998	• Barker 2003
• Clifford 1988	• Beyer 2007
• Croatto 2005	• Blenkinsopp 2003
• Gardner 2002	• Bonnard 1972
• Grogan 1986	• Breuggemann 1998
• Höffken 1998	• Childs 2001
• Rofé 1985	• Davies 1989
• Snaith 1967	• Goldingay 2001
	• Hailey 1985
	• Herbert 1975
	• Kidner 1994
	• Knight 1985
	• Koenen 1990
	• Koole 2001
	• McKenna 1994
	• McKenzie 1968

²⁹ Peter D. Miscall, *Isaiah, Readings* (Sheffield: JSOT Press, 1993), 148.

³⁰ Willem VanGemerén, “Isaiah,” in *Evangelical Commentary on the Bible*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker Academic, 1989), 514.

³¹ Barry Webb, *The Message of Isaiah: On Eagles’ Wings*, Bible Speaks Today (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996), 251.

³² John D. Watts, *Isaiah 34–66*, WBC 25 (Waco: Word, 1987), 365; 参 362.

- Motyer 1993
- Oswalt 1998
- Penna 1964 (被 Koole 2001 引用)
- Sawyer 1986
- Schoors 1973 (被 Koole 2001 引用)
- Scullion 1982
- Sekine 1989
- Smith 1995
- Westermann 1969
- Whybray 1975
- Wodecki 1982
- Wolf 1985
- Young 1972

虽然取样很小，但是在较早的解经书（1960年以前）中，在认为第21节是指犹太人和认为它是指外邦人之间似乎更为平衡（见〈表20.2〉）。

缪连博（James Muilenburg）指出这种解释上的可能，对此事不加决定。³³ 在更早的解经书中，我们可以加上加尔文，他认为这经节是讲到外邦人；钱尼（T. K. Cheyne）也把葛瑟纽（Gesenius）和厄瓦耳（Ewald）列为下面第二栏的代表（就是外邦人）。³⁴ 库勒（Jan Koole）指出，中世纪的犹太解经家通常认为本节所讲的是犹太人。³⁵

³³ James Muilenburg, "The Book of Isaiah: Chaps. 40-66," in vol. 5 of *The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick (New York: Abingdon, 1956), 772.

³⁴ T. K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah*, 6th ed., 2 vols. (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1898), 2:131.

³⁵ Jan L. Koole, *Isaiah III/3: Chapters 56-66*, trans. Antony P. Runia, HCOT (Leuven: Peeters, 2001), 525.

表 20.2

以赛亚书六十六 21 “他们中间的一些人” (*mêhem*)

= 犹太人	= 外邦人
• Box 1908	• Alexander 1847
• Dennefeld 1952 (被 Koole 2001 引用)	• Cheyne 1898
• Dillmann 1898	• Cowles 1869
• Duhm 1892	• Delitzsch 1949
• Kessler 1956–57 (被 Koole 2001 引用)	• Feldmann 1926 (被 Koole 2001 引用)
• Kissane 1943	• Nägelsbach 1871
• König 1926 (被 Koole 2001 引用)	• Ridderbos 1950–51
• Slotki 1957	• Skinner 1917
• Volz 1932	
• Wade 1911	

一个人如何读上一节经文 (第 20 节), 似乎会影响对十六章 21 节所说被取为祭司和利未人的那些人身份的认定, 尤其是对第 20 节的短语“你们的弟兄” (*’ăḥêkem*) 的认定。大多数解经家认为, 第 21 节的短语“他们中间的一些人” (*mêhem*) 是指从这些“弟兄”中取出的一群人。³⁶ 魏斯特曼 (Claus Westermann) 和鲍根索 (Joseph Blenkinsopp) 认为第 20 节是后

³⁶ 可是, 见: 如 P. A. Smith, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56–66*, VTSup 62 (Leiden: Brill, 1995), 168。史密斯认为, “弟兄”是犹太人, 而那些被选为祭司和利未人的则是外邦人。

来所加上的一个修饰，试图更正或缓和第18~19、21节的普世性语气。³⁷

主张把第21节看为是指外邦人的人通常诉诸上下文（尤其是第18~19节）的普世性语气；这样，把所讲的理解为是指以色列人就是虎头蛇尾了。³⁸ 提到以赛亚书五十六章1~8节（一般公认所谓第三以赛亚书的引言）就是为这个观念作预备。有些人说，以色列人中有些可能已经是利未人，如果应许他们在返回这地之后会被取用为利未人，那就是不必要的累赘了。³⁹ 海莱（Homer Hailey）似乎要人留意“也”这字，说那表示在以色列的祭司和利未人之外，神也要供应外邦人的代表。⁴⁰ 库勒指出，第21节所用的动词“我要取用”（*lāqah*）“不适用于那些已经属于这阶层之人的复职”。⁴¹ 虽然麦肯齐（John McKenzie）认为这观念在旧约圣经中没有他例，⁴² 但是巴克尔（Margaret Barker）说，外国人曾经在圣殿里事奉（引用：代上九2，有人

³⁷ Claus Westermann, *Isaiah 40–66*, trans. D. M. G. Stalker, OTL (Philadelphia: Westminster, 1969), 423, 426; Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, AB 19B (New York: Doubleday, 2003), 311, 315.

³⁸ 如 Derek Kidner, “Isaiah,” in *New Bible Commentary: 21st Century Edition*, ed. D. A. Carson et al. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994), 670 = 〈以赛亚书〉，于潘赵任君等译，《证主 21 世纪圣经新释》，二册（香港：福音证主协会，1999），712 页；Koole, *Isaiah III/3*, 525; R. N. Whybray, *Isaiah 40–66*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 291 等亦如此认为。

³⁹ 例如 Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, trans. James Martin, 2 vols., K&D (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 2:513; Whybray, *Isaiah 40–66*, 291–92.

⁴⁰ Homer Hailey, *A Commentary on Isaiah, with Emphasis on the Messianic Hope* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), 528; 亦见 Koole, *Isaiah III/3*, 525; Westermann, *Isaiah 40–66*, 423.

⁴¹ Koole, *Isaiah III/3*, 525.

⁴² John L. McKenzie, *Second Isaiah*, AB 20 (Garden City, NY: Doubleday, 1968), 208.

认为其中的“尼提宁”〔*nētīnīm*; 殿役〕就是外国人),⁴³ 钱尼也将此与撒迦利亚书的结尾作了一个一般、非特定的连结。⁴⁴

那些认为第21节是指犹太人的人对本经节的理解一般是,它颠覆了耶路撒冷对祭司职分的独占,因此是作为一个应许,表示飘泊在外邦之地不会使人丧失祭司服事的资格。⁴⁵ 以赛亚书六十一章5~6节常被引用,被说是坚立未来的盼望,就是外邦人将仅是以色列人的仆人,而只有以色列人会被取用为祭司。⁴⁶ 根据鲍克斯(G. H. Box)的说法,“从外邦人中取用祭司的观念太过大胆,无法归之于第三以赛亚书。”⁴⁷ 最后,克劳妥(J. Severino Croatto)对以赛亚书六十六章19节中“逃脱的”

⁴³ Margaret Barker, “Isaiah,” in *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed. James D. G. Dunn and John W. Rogerson (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 541.

⁴⁴ Cheyne, *Prophecies of Isaiah*, 2:131.

⁴⁵ 例如, Ulrich Berges, *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt*, HBS 16 (Freiburg: Herder, 1998), 531; Richard J. Clifford, “Isaiah 40–66,” in *Harper’s Bible Commentary*, ed. James L. Mays (San Francisco: Harper & Row, 1988), 596; J. Severino Croatto, “The ‘Nations’ in the Salvific Oracles of Isaiah,” *VT* 55 (2005): 157; Anne E. Gardner, “The Nature of the New Heavens and New Earth in Isaiah 66:22,” *ABR* 50 (2002): 18; Edward J. Kissane, *The Book of Isaiah* (Dublin: Browne & Nolan, 1943), 2:327; Alexander Rofé, “Isaiah 66:1–4: Judean Sects in the Persian Period as Viewed by Trito-Isaiah,” in *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, ed. Ann Kort and Scott Morschauer (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1985), 212; G. W. Wade, *The Book of the Prophet Isaiah* (London: Methuen, 1911), 420–21. 可是, 注意 Joseph Alexander: “But why should mere dispersion be considered as disqualifying Levites for the priesthood?” (*Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 2 vols. [1847; repr., Grand Rapids: Zondervan, 1970], 2:478) 所提的问题。

⁴⁶ Croatto, “‘Nations’ in the Salvific Oracles,” 158; Peter Höffken, *Das Buch Jesaja: Kapitel 40–66*, NSKAT 18/2 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998), 253; 亦参 Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 315 针对第 21 节中外邦人角色所说的话。

⁴⁷ G. H. Box, *The Book of Isaiah* (London: Pitman, 1908), 357.

(*pēlēṭīm*) 提出一个相当独特的理解，说那所指的不是先前经节所描述那些逃脱神的审判、然后被差派出去进行宣教事工的以色列人，而是指那“逃往列国的人”（也就是散居的犹太人），他们被呼召回到耶路撒冷。根据克劳妥，这整段经文的重点不是宣教性和普世性的，而是特定性的，聚焦于以色列国的统一和高举。所以，把第21节理解为指选取外邦人为祭司和利未人，就破坏了“这段经文的宣道和神学中心”。⁴⁸ 可是，鲍根索虽然认为第21节是指外邦人，却以一种与克劳妥的解释一致的方式来解释第20节。在第20节（鲍根索说那是后来的一个更正性的添入），外邦人仅是为合宜的祭司服事提供必需的材料（也就是“被遣返的以色列人”）；在第20节，仅有以色列人被认为是合格的祭司。⁴⁹

我在以上讨论中的解释是，将第21节的“祭司”和“利未人”认定为外邦人，这有上述二十和二十一世纪多数解经家的支持。

新约圣经中末世真以色列的观念

新约圣经以各样方式把教会认定为以色列。

被新约圣经应用于教会的以色列的名称和意象⁵⁰

当探究新约圣经把教会描绘为以色列的各样方式时，要紧的释经问题就是，它为何要这么做。是只要把教会描绘为像以色列，但实际上却不是真以色列的延续？或者这样的描绘是要表示教会

⁴⁸ Croatto, “‘Nations’ in the Salvific Oracles,” 158.

⁴⁹ Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 315.

⁵⁰ 在本段落里，我特别受益于 Charles D. Provan, *The Church Is Israel Now: The Transfer of Conditional Privilege* (Vallecito, CA: Ross House, 1987), 3–46 的大纲。普罗文综览了许多应用于教会的以色列的名字和意象。虽然所引用的解经证据在许多要点上有所不同，我还是在他的一般框架内作研究。

确实是真以色列的延续？鉴于适才所讨论关于末世时以色列和外邦人的圣经前提，自然的结论就是，下列给教会的以色列名字和意象表示，教会实际上被认为是真正的末世以色列，由相信的犹太族裔的人和外邦人组成。本章结尾的主要段落和附记，要尝试证明以色列的归回预言已经在以外邦人占多数的教会中开始实现，借此为这点提出进一步的证据。这些名字和意象大多出自保罗作品，虽然另一些则出自新约圣经其他地方。

保罗著作

基督徒是神所爱的、被拣选的、和教会

神称以色列为祂“所亲爱的”（申三十二15，三十三12；赛四十四2；耶十一15，十二7；⁵¹诗六十五〔《七十士译本》五十九7〕，一〇八六〔《七十士译本》一〇七7〕）。⁵²这可能是最好的背景，来理解保罗为什么称帖撒罗尼迦的教会为那些“被神所爱的”（帖前一4）。⁵³在旧约圣经里，神“爱”并“拣选”以色列，这组合可能是保罗在帖撒罗尼迦前书一章4节更完整的措辞——“被神所爱的弟兄啊，我知道你们是蒙拣选的”——的背景。⁵⁴此外，在帖撒罗尼迦前书一章1节这个紧邻的文脉里，保罗说到“帖撒罗尼迦……的教会〔*ekklēsia*〕”。他常用“教会”这

⁵¹ 这些经文的《七十士译本》经文，用的是 *agapaō*（“爱”）的现在完成式被动语态分词，指神对以色列的爱。

⁵² 这些经文的《七十士译本》经文，用的是名词用法的形容词 *agapētoi*（“蒙爱的”）。

⁵³ 注意，保罗在这里用的是 *agapaō*（“爱”）的现在完成式被动语态分词，与上面所提到《七十士译本》经文所用的相同。

⁵⁴ 在帖撒罗尼迦前书一章4节和旧约圣经里，*agapaō* 和 *eklegomai* 出现时都有直接关联（在旧约圣经里，见：申四37，十15；诗四十六5，七十七68；赛四十一8，四十四2），可是在帖撒罗尼迦前书一章4节出现的是名词 *eklogē*。亦见：西三12，那里的“选民”和“蒙爱的”也都是指教会。

个字，来称呼他所致信的其他城市中的基督徒集会。在希腊世界里，*ekklēsia* 这字可以指一个正式召集的公民群体，但是在《七十士译本》里，它是描述以色列，或是聚集来敬拜，或是没有聚集（见：《七十士译本》的申二十三2~3，三十一-30；撒上十七47；代上二十八8；尼十三1）。保罗可能是从旧约圣经用法中得出这词。这些用于教会的名字可能不只是隐喻，讲教会像什么，而是把教会描绘为神在旧约圣经中的百姓——就是真以色列——的延续。⁵⁵ 鉴于保罗的旧约圣经和犹太成长的背景，这样的结论尤其有可能，它也可能适用于保罗对 *ekklēsia* 的其他用法。

另一处说基督徒是神“所爱的”的重要经文，是罗马书九章25节：“那本来不是我子民的，我要称为‘我的子民’；本来不是蒙爱的，我要称为‘蒙爱的’。”这经文是引用何西阿书二章23节的预言。在何西阿书里，这预言是讲到以色列这国家在归回时的救恩，但是保罗把它应用于外邦人。从罗马书九章24节可明显看到这应用，那里说那些“被神所召的，不但是从犹太人中，也是从外邦人中”，然后在第25节引用何西阿书的经文来支持这概念，就是把何西阿的预言应用于外邦人。在后面我要说，这不是把何西阿的预言类比性地比作外邦人，而是它的实现的开始。

基督徒是神的众子、亚伯拉罕的后裔、以色列、耶路撒冷、受割礼的犹太人

我们在前面第十三章看到，关于神的形象，耶稣称祂自己为“神的儿子”和“人子”，因为这两个名字都是暗示祂作为末后亚当的角色。耶稣来，要做亚当本应做的事，并且让堕落的人类按

⁵⁵ 在本段落中，我遵循 Jeffrey A. D. Weima, “1-2 Thessalonians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 871-72 = 韦玛著，廖和美译，〈帖撒罗尼迦前后书〉，于毕尔、卡森编，〈新约引用旧约〉（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1299页。

着他们原本被设计要做的方式来反映神的形象。我们也看到，耶稣的这两个名字也是以色列的名字，因为创世记一章 26~28 节赋予亚当的托付已经被传递给以色列了（见第十三章，在“耶稣是末世的亚当和末世的以色列，恢复了神百姓的国度”标题，和“耶稣是神的儿子，像亚当一样”标题下的讨论）。特定地说，如本章开头处所说的，以色列一再被称为神的“儿子〔们〕”（出四 22~23；申十四 1；赛一 2、4，六十三 8；何一 10，十一 1）⁵⁶和“长子”（出四 22~23；耶三十一 9），还有那要来临的以色列的弥赛亚也被称为神的“长子”（诗八十九 27）。

耶稣是真以色列的总结（如本章前面所述）和神的儿子；信徒与祂认同，可能是称他们为“神的儿子”的最好理由。⁵⁷ 因为耶稣是神的“儿子”，那些与祂认同的人也就一样了，虽然他们是被称为“被收纳的儿子”，因为不是像耶稣一样的原生的儿子，而是被收养进入神的家（加四 4~7）。

加拉太书很适当地表达了基督徒成为神的以色列家庭之一部分的概念。这观念是基于一个有一位弥赛亚的概念，祂与以色列认同，并且代表祂的百姓（上文中，我们在赛四十九章看到这点）。保罗看耶稣是真以色列的总结，并认为所有以耶稣为其代表的人都是真以色列，不论那是犹太人或外邦人。加拉太书三章 16、26、29 节表达了这个观念，如〈表 20.3〉所示。

⁵⁶ 关于申命记和以赛亚书的经文，见 Provan, *The Church Is Israel Now*, 6。

⁵⁷ 保罗称罗马的基督徒为“神的儿子”和“神的儿女”，这可能是表达相同的观念（罗八 14~19）。同样注意腓立比书二章 15 节的“神的儿女”。

表20.3

加拉太书三16

加拉太书三26、29

“所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的。神并不是说‘众子孙’，指着许多人，乃是说‘你那一个子孙’，指着一个人，就是基督。”	三26：“所以，你们因信基督耶稣都是神的儿子。”
	三29：“你们既属乎基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的了。”

保罗在这里认为，基督是所应许给亚伯拉罕之后裔的实现，接着所有因信与祂认同的人都被视为“神的儿子”（第26节），也是“亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业”——就是也实现这应许。重要的是要记得，旧约圣经一再以“亚伯拉罕的后裔”指以色列人，也仅仅指以色列人，而不是外邦人，可是以色列裔的亚伯拉罕的后裔应该成为外邦人的祝福（如：创十二7，十三15~16，十五5，十七8，二十二17~18，二十六4，三十二12）。在犹太教里也一样。所以，加拉太书三章29节把相信的“犹太人和希腊人”（三28）都认定为“亚伯拉罕的后裔”，这就是说他们是真以色列的延续。再次，在加拉太书四章28节，基督徒被说是“凭着〔给亚伯拉罕的〕应许作儿女，如同以撒一样”。

因此，新约的信徒是“在上的耶路撒冷”的儿女，那是他们的“母亲”，所以他们被认为是出生在真耶路撒冷里（加四26、31），因此就是真耶路撒冷人。⁵⁸ 保罗如此说，可能是受了诗篇八十七篇的影响，我们在前面看到，那里预言说外邦人要生在末世的耶路撒冷，要作为他们的母亲——耶路撒冷——的众子。保罗将

⁵⁸ 希伯来书十二章22节表达了相同的要点：“你们乃是来到锡安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷。”同样地，旧约圣经时代的圣徒被说是耶路撒冷的“众子”（诗一四九2；赛五十一17~18；哀四2）。

基督徒与耶路撒冷认同，加拉太书六章 16 节的结论很自然地紧跟着这脚踪。保罗说：“受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人”（第 15 节），之后，他说到“凡照此理而行的”，就是在新造里没有族裔的区别，“愿平安怜悯临到他们，就是临到神的以色列”（《新译本》）。所以，犹太和外邦基督徒都被称为“神的以色列”，这是与加拉太书三章 29 节几乎相同的名称，那里把两者都称为“亚伯拉罕的后裔”。可是，有些解经家认为，这里宣告“平安和怜悯”首先临到外邦基督徒，然后临到犹太基督徒。如此理解加拉太书六章 16 节说得通，但却是不可能的。解经家们逐渐认识到，六章 16 节是把外邦和犹太基督徒都认定为“以色列”，尤其因为该书信前面部分的要点之一就是在神的百姓当中不再有任何族裔的区别。⁵⁹ 因此，保罗为该书信作结论时说，相信的犹太人和外邦人都是真正“神的以色列”（加六 16）。

若记得这背景，就可以更好地理解为什么保罗称第一代的以色列为哥林多基督徒的“祖宗”（林前十 1），这与不信之以色列——“属肉体的以色列人”（林前十 18）——成对比。基于同样原因，保罗可以称外邦人为与犹太“圣徒”“同国”，因为相信的外邦人现在不再是“在以色列国民以外”（弗二 12、19）。正如即使在新约圣经时代之前，以色列人常常被称为“犹太人”（例如，以斯拉—尼希米记有 15 次），和“受割礼的”（如：创十七 10~14、23~24），同样，信靠耶稣的外邦人被认为是“里面作犹太人”，而且有真正的“心里的割礼”（罗二 26~29）。保罗称不信的犹太人为“假的割礼”，与此相对的是腓立比的基督徒为“真受割礼的”（腓三 2~3），因为在基督里，基督徒“也受了不是人手所行的割礼”（西二 11）。

⁵⁹ 我会在下一章尝试深入证明这点（见第二十一章“加拉太书”这个标题下的讨论）；亦见 G. K. Beale, “Peace and Mercy upon the Israel of God: The Old Testament Background of Gal. 6,16b,” *Bib* 80 (1999): 204–23.

我们在本章也会看到，出埃及记十九章 6 节所说以色列原初所受的托付——要作“祭司的国度”——在彼得前书和启示录里被放在教会的肩上了。

基督徒是神的末世圣殿的一部分

第十九章已经列出保罗著作中如此认定的证据，但这是个很重要的认定，必须在这里提出（见：如，林前三 10~17，六 19；弗二 20~22）。⁶⁰

基督徒是基督的新妇

在旧约圣经里，以色列是耶和華的妻子（赛五十四 5~6；结十六 32；何一 2），但是以色列成了妓女（如：结十六章）。在哥林多后书十一章 2 节和以弗所书五章 25~27 节，保罗称教会为基督的新妇。我们在本章后面会看到，启示录也把教会描绘为基督的新妇，实现以赛亚书关于以色列归回的预言。

基督徒是葡萄园，或耕种的田地

在旧约圣经里，以色列有时被称为神的“葡萄园”或“耕种的田地”。以赛亚书五章 1~7 节那个著名的葡萄园的比喻是讲以色列，结尾明白地说“万军之耶和華的葡萄园就是以色列家”。同样地，耶利米书十二章 10 节说以色列是“我〔神〕的葡萄园，……我的田地，……我美好的田地”（《新译本》〔参《现代中文译本修订版》、《和合本修订版》〕；同样见：结十九 10⁶¹）。

⁶⁰ 关于这点的更多讨论，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 245-92.

⁶¹ 希伯来文经文的字面读法是，“你母亲〔以色列〕先前如葡萄树，在你血中”（《和合本》小字、《新译本》附注），《新美国标准版》、《新修订标准版》、《英语标准版》、《新译本》与《和合本修订版》将它译作“你的母亲〔以色列〕像葡萄园里的一棵葡萄树”，显然是把“血”当作酒的隐

下文将要讨论保罗把教会视为葡萄园，耶稣讲说葡萄园的比喻，也是必须考虑的相关背景。在马太福音二十一章 33~41 节，耶稣明白地发展以赛亚书五章的葡萄园比喻，并且应用于以色列（参：对观福音的平行经文，可十二 1~12；路二十 9~19）。耶稣说，“园户”（以色列的领袖）没有听从从葡萄园主人的仆人（众先知），这些仆人警诫他们要作忠心的管家，把主人当得的收成奉给他。此外，园户们苛刻地对待这些使者（众先知），还杀了葡萄园主人的儿子（耶稣）。所以耶稣说，葡萄园的主人（神）“要下毒手除灭那些恶人，将葡萄园另租给那按着时候交果子的园户”（太二十一 41）。耶稣接着把这解释为“神的国必从你们〔以色列〕夺去，赐给那能结果子的百姓”（太二十一 43）。⁶²

在哥林多前书第三章，保罗自称是神的话语的“栽种者”，亚波罗则是“浇灌者”，但是他也说，他或亚波罗都不能叫那种子有丝毫的成长（三 5~8）。那成长是唯独神能带出的，而不是靠他的行事者（三 6b~7）。第 9 节称哥林多人“为神所耕种的田地”或“神的葡萄园”。⁶³ 虽然保罗可能是发展耶稣关于以赛亚书第五章的葡萄园的比喻，⁶⁴ 但这更可能是那比喻的一个平行观念。以赛亚书第五章和哥林多前书第三章有个观念，就是神是一个葡萄园

喻，然后连结到“葡萄园”。《七十士译本》译作“你的母亲如葡萄树、葡萄园”（*ampelos*）。

⁶² 即使耶稣不是特定地根据以赛亚书第五章而想到以色列是个葡萄园，至少祂是指旧约圣经和犹太教中普遍在以色列和葡萄园之间所作的连结。

⁶³ *Geōrgion* 这字可以译作“耕种的田地”或“葡萄园”（见：如，《七十士译本》创二十六 14；箴六 7，九 12，二十四 5；可是，在箴二十四 30〔Rahlfs 版本〕和三十一 16，它被等同于“葡萄园”）。有趣的是，*geōrgos* 这字屡次出现在对观福音里，指那些照管“葡萄园”的人（通常翻译作“园户”或“种植葡萄园的”〔如：路二十 9~16〕）。BDAG (196)=《希腊文大词典》300 把 *geōrgos* 定义为“忙于农事或园艺的人”。

⁶⁴ 关于这点，见 David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 204-5。

的最终种植者，而且神提供它肥沃的环境，接下来就是毁灭性的审判（关于林前三章的审判，见：第 13~15 节）。⁶⁵ 所有这些都是耶稣在发展以赛亚书第五章的比喻时所暗示的，可是其中也明白地表示最后审判的结尾部分。正如保罗在第 11~12、16~17 节把这个农事意象直接连接到圣殿，犹太教对以赛亚书第五章葡萄园比喻的解释和马太福音二十一章 42~45 节比喻的结论也是一样。⁶⁶

为了目前部分的讨论，足可下结论说，保罗或许是对耶稣的葡萄园比喻作细致的发展，把教会描绘为“神的葡萄园”。这在某种程度上可能是出自旧约圣经先知书对神的葡萄园的描绘。

基督徒是一棵橄榄树的一部分

以色列（赛十七 6；耶十一 16；何十四 6）、以色列中的理想之人（诗一二八 3）、和以色列的领袖（士九 8~9；诗五十二 8；亚四 3、11~12）都一再被描绘为一棵“橄榄树”（《七十士译本》：*elaia*）。⁶⁷ 拟人化的智慧拣选以色列为她的居所，也同样被称为一棵“美丽的橄榄树”（《便西拉智训》二十四 14），以色列的大祭司被称为一棵“结满果子的橄榄树”（《便西拉智训》五十 10）。

在罗马书十一章 17、24 节，保罗称外邦人为一棵“野橄榄树”，“接在”以色列这个被耕种的“橄榄树”（*elaia*）上。这可能是继续旧约圣经中以以色列为一棵橄榄树的普遍意象。如今外邦人被认为是以色列这棵橄榄树的一部分，因此就是真以色列之延续的一部分。

⁶⁵ 有个论点是，这些经节是表示对不信之人（但他们被认为是教会群体的一部分）的审判，而不是区分一位真信徒的恶行和善行，见：例如，Beale, *Temple*, 245-52。

⁶⁶ 关于这点，见：同上，pp. 245-52。

⁶⁷ 特殊的是，以色列之外的人被比作一棵“橄榄树”（伯十五 33；赛二十四 13）。

基督徒是从不义中被救赎，也是神特选的子民

鉴于以上所说，保罗很自然地把那著名的以色列纪念性经文之一应用于教会。他在提多书二章 14 节说，基督“为我们献上自己，是为了救赎我们脱离一切罪恶，并且洁净我们，做祂自己特选的子民〔*heutō laon periouision*〕，做美好工作的热心人”（《中文标准译本》）。“你们要归祂（或‘我’）做特选的子民”（*autō [moi] laon periouision*）这短语，一再出现在整个摩西五经里（《七十士译本》）：

出十九 5 “如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，你们就必在万国之上归我做特选的子民。”

出二十三 22 “如果你们实在听从我的话，如果你们行我所吩咐你们去做的一切事，并遵守我的约，你们就必在万国之上归我做特选的子民。”

申七 6 “耶和華你神从地上的万民中拣选你，归祂做特选的子民。”

申十四 2 “因为你归耶和華你神为圣洁的民，耶和華你的神从地上的万民中拣选你，归祂做特选的子民。”

申二十六 18 “耶和華今日拣选你，归祂做特选的子民，谨守祂的一切诫命”。

以上每一处旧约圣经经文都与以色列的顺服有密不可分的连结，保罗在结尾所说的“热心为善”可能就是总结这一点，从中可看到保罗对以色列这段纪念性经文的引喻。一个事实进一步强化了保罗的这段以色列纪念性经文，就是他在提多书二章14节前面加上另一个对以色列的引喻性描述：“要赎我们脱离一切罪恶”，指诗篇一三〇篇8节（“祂必救赎以色列脱离一切的罪孽”）。不像上述出埃及记和申命记经文对以色列历史的描述，诗篇的这段经文是个预言，保罗显然认为它是在教会得到已经启动的末世实现。

在这方面必须说，当保罗使用“子民／百姓”（*laos*）一词，将它应用于犹太和外邦的基督徒时，它就具有了重要的救赎历史意义。这字在《七十士译本》里主要指以色列民族，尤其指他们是神的子民（如：出十九4~7；申四6，三十二9、36、43、44）。《七十士译本》对“子民”（*laos*）的用法通常是翻译希伯来文的‘*am*（“子民”）。⁶⁸ 在以色列以外的其他族裔群体，通常是用“国／民”（*ethnē*）这字来称呼，而很少用“子民”（*laos*）。⁶⁹ 保罗可以把“子民”（*laos*）用于由犹太人和希腊人组成的教会，这样，他就是把教会视为真以色列在末世的延续。⁷⁰ 例如，他引用了关乎以色列归回的预言，其中的“子民”一词原来是指以色列，保罗却将这些预言应用于教会。⁷¹

⁶⁸ 关于这点，见 H. Strathmann, “λαός,” *TDNT* 4:34–37。

⁶⁹ 关于这点，见：申七 1、6、7、14、16、19、22。

⁷⁰ 见 Leonhard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. Donald H. Madvig (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 140–51。

⁷¹ 见：例如，罗马书九章 25~26 节如何使用何西阿书二章 23 节和一章 10 节，和哥林多后书六章 16 节如何使用利未记二十六章 12 节和以西结书三十七章 27 节。同样见希伯来书八章 10 节和十章 30 节如何使用含有“子民”（*laos*）一词的旧约圣经经文；并参：来四 9，十三 12。史特拉瑟曼（Strathmann, “λαός,” *TDNT* 4:54–55）指出，有时 *laos* 所指的不是一个含国家意味的以色列民族，而是泛指一个“群众”；可是，他尝试说明，新约圣经按隐喻性意思使用这字，将它应用于一群新的子民，就是教会，而那是超出了《七十士译本》的用法，这就有些模糊了。确实，新约圣经这里的用法是从《七十士译本》发展出来的，它用这字来指所有的以色列人，包括真信徒和非信徒，但是它仍保留了“以色列”是神的真百姓之名称的观念。在此必须回想本章第一部分的讨论，就是关于旧约圣经本身是如何看待外邦人成为以色列的一部分，借此得蒙救赎这事。在这开头部分里，关于耶稣和所有信徒是“真以色列”的前提的证据，都指向旧约圣经的观点。

在一般书信和启示录，把旧约圣经对以色列的其他描述应用于教会

这里的主要目的，是要概述保罗著作之外的一些最重要的经文，它们引用旧约圣经对以色列的多样描述，并将之应用于教会。

基督徒是基督的新妇

除了保罗说教会是基督的新妇以外，启示录也一再提到同样的事。启示录如此说时，乃是将这名字直接连结到旧约圣经的预言，就是关于神在末时要再娶以色列。

启示录二十一章2节说，“我又看见圣城新耶路撒冷由神那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。”启示录二十一章9~10节进一步发展这图画，谈到“新妇，就是羔羊的妻，……圣城耶路撒冷”。二十一章1节所描绘取代旧世界的新天新地，如今被称为“圣城新耶路撒冷”。其中部分文字出自以赛亚书五十二章1b节，“圣城耶路撒冷”，那里应许一个时候，神的百姓将不再受被掳之苦，却要永远归回神的同在中（赛五十二1~10）。对以赛亚书五十二章1b节所作的这个引喻，是预期紧接下来启示录二十一章2b节的婚礼意象（“妆饰整齐，等候丈夫”），用的是以赛亚书五十二章1a节的类似隐喻：“锡安哪，兴起！兴起！披上你的能力！穿上你华美的衣服。”以赛亚书五十二章1a节隐含的婚礼描绘，被以赛亚书六十一章10节发展，我们将看到，后者成了结束启示录二十一章2节婚礼图画的明确基础。

把“新”加于“圣城耶路撒冷”，也是出自以赛亚书。以赛亚书六十二章1~2节讲到耶路撒冷，它在末时得荣耀时要“得新名的称呼”，就是在以色列最后从被掳归回时。接着，在以赛亚书六十二章3~5节，这新名被解释为表示在以色列与神之间的一个新的、亲密的婚姻关系。所以，启示录二十一章2节的其余部分引用一个婚礼隐喻，来说明“新耶路撒冷”的意义，就非偶然了。在启

示录三章12节，与基督的“新名”认同，已经被视为基本上等同于与“神的名”和“新耶路撒冷的名”认同。所有这三者都指神和基督与其百姓的那种亲密、末世的同在，如二十二章3~4节，十四章1~4节所表达的。⁷² 同样地，二十一章3节根据“新耶路撒冷”推论出相同的观念和接下来的婚姻图画：“看哪，神的帐幕在人间。祂要与人同住，他们要作祂的子民。神要亲自与他们同在，作他们的神。”

前面两次引喻以赛亚书五十二章和六十二章的婚礼意象，在启示录二十一章2节变得明显了：这城现在被视为“如新妇妆饰整齐，等候丈夫”。这是连续第三次引喻以赛亚书这个相同的文脉。《七十士译本》以赛亚书六十一章10节使用预言的现在完成式，将锡安拟人化：“祂为我佩戴装饰，有如新妇”（赛六十二5也用“新妇”作为以色列人的隐喻）。在同一节经文的其余五行里，以赛亚说，在以色列末世回归时，神要为一些人穿上衣裳，他们要有大欢喜。穿衣隐喻的字面意思被解释为“救恩”和“公义”，结果就是从被掳中得释放。引用以赛亚书中关于新郎和新妇穿衣的短语，不是要强调以色列的行动成就了它的任何救恩的义，而是要更多强调领受那将临到之救恩和从神来的义的景象：那就像一个新的、亲密的婚姻关系，新妇和新郎都穿着礼服来庆祝。启示录二十一章2节以隐喻肯定了相同的要点，二十一章3节也做了抽象的陈述。

启示录十九章7~8节已经引喻相同的经文，来表达关于神与祂所救赎的百姓间亲密关系的类似要点：“新妇也自己预备好了，

⁷² 见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 255, 293, 其中讨论了“新名”，它在启示录二章17节和三章12节应用于教会，是出自以赛亚书六十二章5节和六十五章15节，预言这“新名”的意思是，以色列将与神有一个新的末世亲密关系（如上所述，在赛六十二3~5，将它描绘为一个新的婚姻关系：正如一个妻子冠用属于她丈夫的新名，将来的以色列也一样）。

就蒙恩得穿光明洁白的细麻衣。”这进一步澄清，新妇乃是个隐喻，指圣徒。“如新妇妆饰整齐，等候丈夫”（启二十一-2），这所表达的思想就是神为自己预备祂的百姓。在整个历史过程中，神都预备祂的百姓来作祂的新妇，好叫他们在那要来的世代中反映祂的荣耀（弗五25~27亦同），这是接下来启示录二十一章的文脉所发展的（参：林后十一-2）。

启示录二十一章2节的这三个以赛亚书的预言，都是关于以色列最后的得救赎，在教会里得到实现。这三章12节为证，那里把非拉铁非教会里的犹太和外邦基督徒都与“新耶路撒冷”认同。这进一步在二十一章10~14节证实，它比喻性地把以色列支派的名字和众使徒的名字认定为“由神那里、从天而降的圣城耶路撒冷”之结构的一部分，这城本身就等于“新妇，就是羔羊的妻”（二十一-9）。⁷³

基督徒是祭司的国度

在出埃及记十九章6节，神对以色列说，“你们要归我作祭司的国度”，意思可能是，他们作为一个国家，应该在神与不信的列国之间，作神的启示如君王般的中间人（亦见：赛四十三10~13）。他们却没有在这个见证职分上忠心。因此，神兴起一位新的祭司—君王，就是耶稣，那些与祂认同的人就是一个“祭司的国度”，这是彼得前书二章9节；启示录一章6节和五章10节所说的，它们显然是引喻出埃及记十九章6节。

我在此处只讨论启示录一章6节，⁷⁴ 因为理解了这段经文就足以理解其他两处经文中教会是“祭司的国度”这观念了。基督的死

⁷³ 关于本段落中所讨论的启示录经文的更深入阐释，见：同上，讨论这些经节的地方。

⁷⁴ 启示录一章6节的短语 *basileian, hierais*（“国度、祭司”），是根据《七十士译本》出埃及记十九章6节的类似短语（*basileion hierateuma*〔参《马所拉文本》〕）。出埃及记的这个短语应该理解为“君尊的祭司”或一个“祭

和复活（一5）设立了双重职分，不仅为祂自己（参：一13～18），也是为信徒。他们与祂的复活和王权认同，表示他们也被视为复活的，并且与祂一同统治，这是由于祂的被高举：祂是“为世上君王元首的”（一5），祂也使他们“为国民、……祭司”（一6〔参：五10：“国民……祭司”〕）。他们不仅被制作为基督国度和祂臣民的一部分，也被设立与基督一同作王（注意五10他们积极统治的面向，那可能包括现今和未来）。他们也借着与祂的死和复活认同，同享祂的祭司职分，因为耶稣的流“血”（一5）也显示祂的祭司职能。⁷⁵

教会究竟是如何行使这些祭司和君王职能，启示录没有讲明，但不会出人意料的是，这答案在于了解基督自己是如何在这两个职分上运作。祂居间为祭司，借着祂献祭性的死，和向世人所作的毫无妥协的“忠实见证”，启示神的真理；讽刺的是，祂作王统治是借着胜过死和罪，而那是透过在十字架上和之后的复活得胜而成就的（一5）。信徒在这个世代里，借着跟随祂的典范来尽同样的职分（参：十四4），尤其是借着透过受苦而为忠实的见证人（一9），因此将基督的祭司和君王权柄传达给世人。⁷⁶

基督徒是灯台和橄榄树

启示录十一章4节说，那“要传道”的“两个见证人”（第3节）就是“那两棵橄榄树，两个灯台，立在世界之主面前的”。启

司的国度”，这点并不清楚，但是这差别不重要，因为两者都可以包括君尊和祭司的部分（见：同上，192-96对启一6的更多讨论，那里也提出后来的文献为佐证）。

⁷⁵ 旧约圣经的祭司借着洒祭牲的血来进行成圣和赎罪的工作（见：出二十四8；利十六14～19）。

⁷⁶ 同样见 Beale, *Revelation* 对下列经文的注释：一6（pp. 192-96），一9（pp. 200-202），和二13（pp. 247-48），那里称安提帕为“忠心的见证人”（引用后来的文献为佐证）。

启示录一章20节清楚表示，“灯台”是指教会，而那就是启示录二章1、5节里“灯台”的意思。

橄榄树和灯台这两幅图画连同第4节的结尾，都出自撒迦利亚书四章14节（参：四2~3、11~14）。在撒迦利亚的异象里，灯台代表第二圣殿（灯台是那圣殿的不可缺的部分，在亚第四章可能代表整个圣殿）。撒迦利亚书四章9节说，所罗巴伯立了这第二圣殿的根基。在灯台的两旁各有一棵橄榄树，它提供点灯的油。橄榄树被解释为“两个受膏者，站在普天下主的旁边”（第14节）。“受膏者”（直译是“丰富之子”）显然是指大祭司约书亚，和君王所罗巴伯，或是指所预言的以色列的领袖。

我在此仅需要指出，启示录十一章4节的描述是将教会认同于以色列的另一种方式。此处不会有更多的阐释，因为这是特定地将基督徒认定为以色列圣殿的一部分（如，灯台），而我已经花了两章（第十八~十九章）来讨论这概念了。⁷⁷

结论

以上应用于教会的以色列意象中，有些是引喻特定的旧约圣经经文，其他的则与旧约圣经没有特定的文字连结，可是它们却是出自一般旧约圣经用法的轨迹。在前面段落里所讨论的应用于教会的以色列的意象和名称，不过是新约圣经中最重要例子的样本而已。把这些名称和意象应用于教会，可能是因为教会被视为末世以色列的延续，尤其是鉴于上面开头部分所讨论的关于以色列和教会的前提，也是鉴于接下来有关以色列归回的预言在教会中

⁷⁷ 关于对启示录十一章4节和它在撒迦利亚书之旧约圣经背景的更多解释，见：同上，pp. 576-79。关于对启示录十一章3~4节的两位见证人之身份的争议，见：同上，pp. 572-82，那里的结论是，这见证人代表教会。

有已启动之实现的研究。前面的讨论也显示了有趣的观察，就是有时犹太族裔不信的人被视为不是真以色列的一部分。⁷⁸

本章的其余部分和下一章要接连检视的是，福音书、使徒行传、保罗著作、一般书信、和启示录是如何理解以色列的末世归回已经开始了，还有它最后（尤其是从启示录的观点）要如何完成。

国度的管家职分从旧约圣经的以色列转移到神的末世新百姓（马太福音和路加福音）

前面段落看过教会是真正末世以色列的观念，以之为本章的引言，接着，我现在要直接谈到本章的主题：跟随耶稣的人和浮现中的教会是以色列归回应许的开始实现。马太福音和路加福音描绘耶稣屡次警告以色列，如果他们拒绝祂的话，神就会拒绝他们为神的真百姓，并要决定性地审判他们。在路加福音十九章41~44节，耶稣开始宣告神拒绝这国民，和那要临到他们的毁灭：

耶稣快到耶路撒冷，看见城，就为它哀哭，说：“巴不得你在这日子知道关系你平安的事；无奈这事现在是隐藏的，叫你的眼看不出来。因为日子将到，你的仇敌必筑起土垒，周围环绕你，四面困住你，并要扫灭你和你里头的儿女，连一块石头也不留在石头上，因你不知道眷顾你的时候。”

路加福音二十一章重述这个审判耶路撒冷的预言，并且加以阐述（第20~24节），具体说就是圣殿被毁。⁷⁹ 这个毁灭也表示一个审判，就是拒绝以色列族裔为神的真百姓，这是马太福音二十一章

⁷⁸ 如，罗二 25~29；林前十 1、18；腓三 2~3；也注意：启二 9，三 9，那里说，不信的犹太人“自称是犹太人，其实不是犹太人”。

⁷⁹ 在路加福音二十一章 6 节，耶稣说，“论到你们所看见的这一切〔圣殿〕，将来日子到了，在这里没有一块石头留在石头上，不被拆毁了。”

所表达的。葡萄园比喻的要点是说明以色列拒绝祂，在讲过大部分之后（二十一33~40），耶稣从祂的听众引出回应作为结论：

“祂〔神〕要下毒手除灭那些恶人，将葡萄园另租给那按着时候交果子的园户”（二十一41）。这是说，以色列不再接受和顺服神的启示，结果就是不结属灵的果子。因为这样，神就要把这个管家职分托付给“其他的园户”，那最可能是表示外邦人。耶稣为祂在第41节所说的话提出的理由，是第42节所引用的诗篇一一八篇22节：

耶稣说：“经上写着：
‘匠人所弃的石头
已作了房角的头块石头。
这是主所做的，
在我们眼中看为希奇。’
这经你们没有念过吗？”

第43节是解释第41节里比喻的结论，再次把其中所引用的这段诗篇视为以色列被弃绝于神的管家职分以外的理由：“所以我告诉你们，神的国必从你们夺去，赐给那能结果子的百姓。”这节经文是解释这比喻的结论（见前面第41节）：以色列为神国度管家的职分要被挪去，赐给外邦人。但是所引用的这段诗篇是如何作为天国管家职分之转移的理由呢？

所引用的诗篇一一八篇22节，是谈到一位蒙神从逼迫者手下解救出来的为义受苦者。因着他蒙拯救，他从“耶和華的门”进来，那可能指圣殿外院的门，这是鉴于诗篇接下来的经文提到“从耶和華的殿中”祝福这人（第26节），和“用绳索把祭牲拴住，牵到坛角那里”（第27节）。所以，诗篇一一八篇22节所提的被弃的房角石，可能是指圣殿根基的一部分，作为受苦之义人的隐喻，这人不仅受万民的逼迫（第10节），也可能被那些在圣约群体内

的人（隐喻地描绘为圣殿的“匠人”，他们“弃绝”他这块“房角石”）逼迫。那么，这位虔诚的受害者就可能是以色列历史中的一位王者般的人物，可能是大卫本身；他被周围的列国和以色列境内的人逼迫。所以，引用这篇诗篇的要点是，弃绝耶稣为圣殿的“房角石”（“匠人所弃的石头”），就等于弃绝耶稣为真圣殿（“已成了房角的头块石头”），那殿是正在建造的过程中。虽然诗篇里的房角石可能是个隐喻，指被认为对圣殿存在而言极为重要的一位王，但是在这里，它可能不只是比喻而已，而是实际指耶稣——以色列的王——成了这新圣殿的基石。⁸⁰

所以，国度管家职分的转移也包括新圣殿管家职分的转移，不再聚焦于实体建筑的范畴，如今是着重于耶稣和所有与祂认同的人。马太福音二十一章41、43节说，这个国度（和隐含的圣殿）的新形式将是外邦人，可是我们从其他地方知道，有一犹太族裔信徒的余民也要与耶稣认同，与外邦人一起作为这国度和圣殿的新形式，就是教会。耶稣在第44节对第43节作进一步的说明，“谁掉在这石头上，必要跌碎；这石头掉在谁的身上，就要把谁砸得稀烂。”有些解经家正确地注意到，关于一块石头的这第二句话也有其旧约圣经的背景，这次是出自但以理书二章34~35节：⁸¹

⁸⁰ 见 Craig L. Blomberg, “Matthew,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 74=布鲁姆伯格著，廖和美、肖学君译，〈马太福音〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），115-16页。布鲁姆伯格承认，早期犹太教对诗篇一一八篇22节的用法是指圣殿的房角石头。

⁸¹ 例如，Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (X-XXIV)*, AB 28A (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 1282, 1286; John Nolland, *Luke 18:35-24:53*, WBC 35C (Dallas: Word, 1993), 953, 955; Darrell L. Bock, *Luke 9:51-24:53*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1996), 1604-5。亦见 Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B (Dallas: Word, 2001), 445。伊文思认为，基督在马可福音十四章58节所说“造一座不是人手所造的〔圣殿〕”，乃

“有一块非人手凿出来的石头打在这像……上，把脚砸碎；于是……砸得粉碎，成如夏天禾场上的糠粃，被风吹散……。”但以理书中的像代表那逼迫神的百姓、世上邪恶的帝国，石头则象征神的以色列国，它要毁灭和审判那些不信的列国。现在，不信的以色列与异教列国认同，被描绘为与他们一同受审判，也被“跌碎”和“砸得稀烂”。

所以，耶稣视以色列为与不敬虔的列国没有区别，因此按同样的方式受审判。就是说，以色列国将不再是神的真正圣约之民，正如那些要在末日受审判的异教列国将不再存在一样。也要记得，但以理书中的“石头”在打碎那代表邪恶国家的巨像之后，“变成一座大山，充满天下”。耶稣将自己与但以理书中那块打碎不敬虔国家的石头认同，在此那些国家也包括以色列，它被视为是与这些国家联合。耶稣在紧接前面的文脉里所引喻的以赛亚书五十七章的葡萄园比喻，被早期犹太教解释为是代表以色列的圣殿，这事实进一步显示，在本段落里，这国度的新形式的一个层面乃是圣殿，它聚焦于耶稣和一群新的“结果子的百姓”。⁸²

耶稣将自己认同于新圣殿的房角石，这从一事得到进一步的证实，就是但以理书第二章里，那击中这像然后“充满天下”的石头是如何代表圣殿的基石。那基石不断扩大，直到涵盖全地为止。⁸³ 还有件事进一步显示以色列使自己认同于列国，而不是神的真以色列耶稣，那就是彼拉多问犹太人的问题，“我可以把你们的王钉十字架吗？”大祭司对这问题的回答是，“除了凯撒，我们没有王”（约十九15）。这是发展犹太群众先前对彼拉多所说的话，

是引喻但以理书二章 44~45 节。有些抄本删去马太福音二十一章 44 节，可是它可能是原稿，但即使不是，路加福音二十章 18 节也把它包括在内，没有不同的异读抄本。

⁸² 见 Beale, *Temple*, 185-86; Blomberg, “Matthew,” 72 = 布鲁姆伯格著, 〈马太福音〉, 115-16 页。

⁸³ 关于这点的详细说明, 见 Beale, *Temple*, 144-53, 185-86。

“你若释放这个人〔耶稣〕，就不是凯撒的朋友。凡以自己为王的，就是背叛凯撒了”（约十九12）。在马太福音二十七章25节，犹太人对彼拉多的回答是，“祂的血归到我们和我们的子孙身上”，这是另一个极端的表达语，表示将他们自己与耶稣——这新出现的以色列、国度、和圣殿——的中心作切割。

耶稣重建一个以自己为首的新以色列，路加福音六章12~13节叙述了祂的起头的作为，那里说祂上山，从大群门徒中拣选十二位门徒。这可能是反映新的西奈山，耶稣在那里拣选十二人，借此重新开始以色列的历史，这些人代表神的重新造成的百姓的开头阶段。⁸⁴

在第十六章（在“在新约圣经其他地方，和好是新造和以色列从被掳归回之预言已经启动的实现的观念”标题下）和第十七章（在“圣灵在新约圣经中作为末世转化生命之行事者的角色”标题下），已经较简略地分别谈到在马太福音和路加福音里的恢复观念。⁸⁵所以我们在这里要来看马可福音，而且要继续看路加福音，来浏览这个题目，这会更多地补充对观福音对它的看法。我们也会讨论使徒行传中的这个议题。

根据马可福音、路加福音、和使徒行传，以色列归回预言的末世实现在耶稣的门徒和教会中开始

虽然这两卷福音书没有直接提到教会，但重要的是，要把它们视为是描述耶稣在建立一个新的圣约群体，使徒行传和新约圣经的其余部分将它视为浮现中的教会的开始。马可福音、路加福音、和使徒行传的理解是，以色列归回的预言已经在耶稣、跟随祂的人、和初期的基督教会里开始实现。我关于这点的论述主要是在本章最后的一个附记里，我要其中概述两本书，我认为它们

⁸⁴ 关于这点的更多说明，见 R. T. France, “Old Testament Prophecy and the Future of Israel: A Study of the Teaching of Jesus,” *TynBul* 26 (1975): 53-78。

⁸⁵ 见该处对滕纳就圣灵与路加对归回的理解之间关系所作研究的概述。

对于在圣经这些书卷中以色列归回应许已启动的实现作了很好的说明。

除了这附记中对这个题目的重要论述外，我还要特别聚焦于路加福音—使徒行传的几处经文。

以赛亚书四十二章和四十九章在路加福音—使徒行传的用法，对耶稣和跟随祂的人是真正归回的以色列的意义

有人说，在使徒行传里，当外邦人成为信徒时，他们就成了以色列归回预言开始实现的一部分。尽管有这样的认知，这些解经家却说，外邦人基督徒并不被认为是末世的以色列，而是与以色列信徒共存，继续他们为外邦人的主要身份，虽然那是被救赎的外邦人。⁸⁶可是，本章一贯主张的是，外邦与犹太信徒同享的平等地位应该被理解为外邦人成了真正的末世以色列。因此我主张，由相信的犹太人和外邦人组成的教会是以色列归回预言的开始实现。在使徒行传里，这是个明显的观念。关于这方面，在本章开头处既已讨论，说以赛亚书四十九章的仆人就是末世的以色列，〈表20.4〉就要检视路加福音—使徒行传所引用的这个预言。

路加福音二章32节和使徒行传二十六章23节引用的经文，应用于基督的事工，把这事工视为实现了以赛亚书四十九章1~6节中仆人以以色列的事工。接着，使徒行传十三章47节将保罗和他的同人视为实现了相同的预言。这可能是个前提，就是身为基督这位仆人以以色列是代表保罗和祂特殊预言的使者，因此他们也得了祂的职能，就是给以色列的使命，要作万民的光。按着同样的方式，在使徒行传二十六章18节，把以赛亚书四十二章6~7节的仆人预言放在保罗肩膀上，描述他作为基督之使徒的使命。⁸⁷

⁸⁶ 关于这种观点，见本章末的〈附记〉。

⁸⁷ 还有进一步指向保罗与仆人以以色列和他的事工认同的，就是谈到保罗在执行仆人的事工时是“仆人和见证”（徒二十六16），这个双重的称谓在以赛亚

表20.4

以赛亚书四十九章，四十二章 路加福音—使徒行传引用的
以赛亚书四十九3、6

四十九3：“对我说：‘你是我的仆人以色列；我必因你得荣耀。’”

四十九5~6：“耶和華从我出胎，造就我作祂的仆人，要使雅各归向祂，使以色列到祂那里聚集。原来耶和華看我为尊贵；我的神也成为我的力量。现在祂说：‘你作我的仆人，使雅各众支派复兴，使以色列中得保全的归回尚为小事，我还要使你作外邦人的光，叫你施行我的救恩，直到地极。’”

赛四十二6b~7：“我使你作众民的约，作外邦人的光，开瞎子的眼，领被囚的出牢狱，领坐黑黠的出监牢。”

亦见：四十二16，那里还包括短语“我在他们面前使黑暗变为光明。”

应用于基督：

路二32：“是照亮外邦人的光，又是你民以色列的荣耀。”

徒二十六23：“就是基督必须受害，并且因从死里复活，要首先把光明的道传给百姓和外邦人。”

应用于保罗（和其他人）：

徒十三47：“因为主曾这样吩咐我们说：‘我已经立你作外邦人的光，叫你施行救恩，直到地极。’”

徒二十六18：“要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒旦权下归向神；^a又因信我，得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业。”

^a 虚线部分表示观念上的平行，而非字义上的平行。

书四十三章 10 节也用来描述以色列的使命：“你们是我的见证……和我的仆人。”可是，那里的使命显然是给以色列国的（在赛四十九 1~6 由个人性的仆人领受），而使徒行传二十六章 16 节的“仆人”（*hupēretēs*）一字，与希腊文的以赛亚书所用的（*pais*）不同，可是是个同义字。保罗之与此仆人认同，这可能最好理解为他是那人物的某种预言的助手。

在出埃及记和申命记中对以色列的呼召，和使徒行传十五章 14 节将它应用于教会

关于使徒行传是否也认为教会是恢复的以色列这个问题，使徒行传十五章 14 节也是一段重要的经文。这经文是使徒行传十五章 16~18 节对所引用阿摩司书九章 11~12 节的回归预言之引言的一部分，雅各将它解释为在教会中开始实现。⁸⁸ 在使徒行传十五章 14 节，雅各总结彼得在前面第 7~11 节所作关于外邦人得救的见证，引喻旧约圣经中那著名、一再重复的以色列原有的呼召，将它应用于相信的外邦人（见〈表 20.5〉）。

表 20.5

《七十士译本》出埃及记和申命记	使徒行传十五 14
出十九 5：“你们就必从万民中归我做特选的子民。”	“方才西门述说神当初怎样眷顾外邦人，从他们中间选出
二十三 22：“你们就必从万民中归我做特选的子民。”	取百姓归于自己的名下。” ^a
申十四 2：“耶和華你神从地上的万民中拣选你，归祂做特选的子民”（几乎完全与申七 6 相同）。	

^a 见 Dupont, Jacques. “ΛΑΟΣ ἘΞ ἘΘΝΩΝ,” *NTS* 3 (1956): 47–50. 杜邦认为：使徒行传十五章 14 节的这个措辞，是以色列人的一个套语，基于本表所列出埃及记和申命记的经文。

使徒行传十五章 14 节将出埃及记和申命记经文中的表述应用于外邦人，这至少是把旧约圣经中给以色列的呼召类比性地应用于对外邦人的呼召，所以万民确实就像以色列了。但是，就如我在本

⁸⁸ 不幸的是，此处没有足够篇幅来讨论所引用阿摩司书经文的复杂性，和它在此处的用法。关于这点，见 Beale, *Temple*, 232–44。

章中一贯主张的，这应用可能不只是类比而已；它是关于相信之万民的实际身份的进一步指标：他们成了神的真正末世百姓的一部分，那百姓就是末世的以色列。使徒行传十五章17节所引用阿摩司书九章12节末尾的短语，“凡称为我名下的外邦人”，与十五章14节的表述（“祂名下的百姓”）非常相似，有可能是它的发展。事实上，在阿摩司书九章12节以外的旧约圣经中，凡“称为〔神的〕名下的百姓”这表述出现之处，都只是指以色列。⁸⁹我们在本章前面看到，提多书二章14节的措辞（“洁净我们，做祂自己特选的子民”〔《中文标准译本》〕）背后，是大多数这些相同的旧约圣经经文，在那里我得出与此处所作的相同结论。在使徒行传十五章14节以外，当使徒行传提到“子民／百姓”（*laos*）来指一群人时，这群人总是以色列（徒四10、27，十三17，二十六33，二十八26~27）。这也与我们所观察到的——保罗以相同方式使用“子民／百姓”一词——相符。⁹⁰就如有人所说的，“如果有人看到一只鸟，它看起来、呱叫起来、蹒跚走起来、还有感觉起来都像只鸭子，而且新约圣经也称它为鸭子——那么如此描述的活物确实就是只鸭子了！”⁹¹

⁸⁹ 申二十八10；赛四十三7；耶十四9，十五16（虽然这经文应用于以色列的先知耶利米）；但九19；珥三5（中英文版：二32）；《巴录书》二15，这些是《七十士译本》如此使用“称”（*epikaleō*）+“名”（*onoma*）的所有地方。同样注意：在《七十士译本》里，使用“称”（*kaleō*）+“名”（*onoma*，可能只是暗示神的名）的这类用法只应用于以色列（赛四十三1，四十五3~4，六十二2，六十五15）。

⁹⁰ 关于这点，见我在下一章对于保罗的讨论。

⁹¹ Provan, *The Church Is Israel Now*, ii.

约珥书二章 28~32 节所预言的圣灵，在使徒行传二章 16~21 节开始实现

关于以色列的回归盼望与教会之间的关系，还须要讨论使徒行传的一处经文，就是使徒行传二章 16~21 节对约珥书二章 28~32 节的用法（见〈表 20.6〉）。

表 20.6

约珥书二 28~32

使徒行传二 16~21

（强调字体 = 旧约圣经引文）

“以后，我要将我的灵浇灌凡有血气的。你们的儿女要说预言；你们的老年人要做异梦，少年人要见异象。在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女。在天上地下，我要显出奇事，有血，有火，有烟柱。日头要变为黑暗，月亮要变为血；这都在耶和華大而可畏的日子未到以前。到那时候，凡求告耶和華名的就必得救；因为照耶和華所说的，在锡安山，耶路撒冷必有逃脱的人，在剩下的人中必有耶和華所召的。”

“这正是先知约珥所说的：神说：‘在末后的日子，我要将我的灵浇灌凡有血气的。你们的儿女要说预言，你们的少年人要见异象，老年人要做异梦。在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女，他们就要说预言。在天上，我要显出奇事；在地下，我要显出神迹；有血，有火，有烟雾。日头要变为黑暗，月亮要变为血；这都在主大而明显的日子未到以前。到那时候，凡求告主名的，就必得救。’”

针对目前的讨论，没有必要尝试对使徒行传第二章引用的约珥书经文作完整的释经。焦点却要放在约珥书的预言所预言的，是单关于以色列，或只是外邦人，或是以色列和外邦人，其中外邦人是独立于以色列以外的一群百姓，仍保留他们的外邦人身份。这样，记得这问题，我就要分析路加是如何认为约珥书的预言开始实现了。

约珥书的预言是关于以色列的忠心余民在末世时的救恩。特定地说，约珥书二章28~29节表示，神的灵要以某种比从前更伟大的方式分赐给在圣约群体里的人。这可能不是指圣灵的重生层面，而是指赐恩赐的层面。过去在以色列中，先知、祭司、和君王从圣灵得恩赐，来执行他们特定角色的职分，但是约珥书第二章表示，在未来的末世里，在圣灵分配恩赐的层面上将有种一般化的情况。具体地说，第28~29节似乎让摩西先在民数记十一章29节的愿望成为正式的：“惟愿耶和华的百姓都受感说话！愿耶和华把祂的灵降在他们身上！”⁹²

可是，有个主要的问题是关于“凡有血气的”（*kol-bāsār*），就是圣灵要浇灌其上的。大多数解经家都认为，它是指所有在圣约群体内的人，他们“求告主名”（参：珥二32）。可是，华德·凯瑟（Walter C. Kaiser）认为，它是指世界上所有阶层的人，包括犹太人和外邦人，而后者是焦点所在。凯瑟作此结论的基础是，在旧约圣经里，“凡有血气的”（*kol-bāsār*）很少指以色列，大多时候是指“全人类”。他指出，这短语出现三十二次，其中二十三次指“全人类”或“外邦人”。⁹³

凯瑟的统计数字有待修正。“凡有血气的”这个短语出现大约四十次，⁹⁴其中十九次指“全人类”，七次指所有动物，六次指所有人类和动物，五次指以色列中所有的人。⁹⁵后面所谈到以色列的

⁹² 见 Raymond B. Dillard, “Intrabiblical Exegesis and the Effusion of the Spirit in Joel,” in *Creator, Redeemer, Consummator: A Festschrift for Meredith G. Kline*, ed. Howard Griffith and John R. Muether (Greenville, SC: Reformed Academic Press, 2000), 87–93. 亦见我在前面第十八章中“五旬节事件是约珥书关于圣灵的预言的实现”标题下的讨论。

⁹³ Walter C. Kaiser, *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody, 1985), 96–98 = 华德凯瑟著，梁洁琼译，《新约中之旧约引据》（台北：华神，1991），152–55。

⁹⁴ 见 N. P. Bratsiotis, “אֱנוֹשׁ,” *TDOT* 2:319, 327–28。

⁹⁵ 其余的用法与目前讨论无关。

部分特别有意思，也有相关性，因为它们全都出现在关乎以色列的文脉中，我们将看到，那也是约珥书二章28~32节的情况（见：耶十二12，四十五5；结二十四48〔《马所拉文本》二十一4〕，二十一4~5〔《马所拉文本》二十一9~10〕）。例如，关于后者的类别，耶利米书十二章12节是要临到以色列之审判的宣告的一部分：“灭命的都来到旷野中一切净光的高处；耶和华的刀从地这边直到地那边尽行杀灭。凡有血气的都不得平安。”这里“凡有血气的”所指的，不是世上所有的人，而是住在以色列境内的所有人。所以，总是必须根据文脉来决定是怎样的用法。

约珥书二章28节（《马所拉文本》三1）的文脉倾向“以色列中的所有阶层”，他们求告主的名。这是因为约珥书二章28~32节是关于以色列未来的归回，是继续从二章18节开始的叙述。关于这点，就须要细心研究二章28~29节的第二人称代名词（“你们的”）的认定，那与二章19~27节所用相同的代名词有关联。这个代名词在二章18~27节用了十次，每次都明显是指以色列。相同的代名词在二章28节出现三次（“你们的儿女……你们的老年人……你们的少年人”）。二章28节直接继续的“你们的”最自然是认定为以色列，就如在二章19~20、23~27节一样。此外，因为在二章18~27节之间似乎没有主要分段，“凡有血气的”就可能是指以色列内的所有人，正如我们前面所看到“凡有血气的”在耶利米书和以西结书中的用法一样。⁹⁶

“以色列”显然是二章28~32节的唯一焦点，因为这部分是扼要重述二章18~27节。这点的第一个线索或许就是第28节的“以

⁹⁶ 凯瑟（《新约中之旧约引据》=Kaiser, *Old Testament in the New*）进一步主张，第29节提到“男仆和女仆”，这支持“所有人类”的观念——也就是指世上的外邦人。可是，考虑到要符合文脉中的观念，即二章28~32节是延续二章18~27节，仍然着眼于以色列，这里所说的“仆人”就更可能是指以色列群体内的仆人，包括以色列人和外邦人的奴仆，他们全都是以色列群体的一部分。

后”（*'ahārê-kēn*）这个引言。这短语通常表示，以下所说的是在先前所说的事之后发生的（在先知书中，见：如，耶二十一7，四十九6）。例外情况是，这短语可以是引入一些事件，它们扼要重述紧接在前的经文所述的事件（如：赛一24~25与第26节的关系，后者以“然后”引入）。此外，非常类似的短语可以有引入一段扼要重述的功能。例如，耶利米书三十一章33节的“那些日子以后”所引入的事件，显然与第31节所涵盖的时段相同，后者是以“日子将到”引入的。同样地，但以理书二章28节谈到尼布甲尼撒的异象中的“日后”，第29节则以“后来”（亚兰文 *'ahārê dēnā*，基本上与珥二28的短语相同）谈到同一段时期。所以，如果文脉如此显示，约珥书二章28节的短语所引入的经节，就应该是涵盖与第18~27节相同的时间范围。这短语或非常相似的短语的这种重述要点的用法，出现在与末世如此密切相关的文脉中，像是耶利米书三十一章31~33节和但以理书二章28~29节，这表示约珥书二章28~29节的短语也是与末世有关的文脉。

在这方面，约珥书二章18~27节的高潮是在第27节，它把前面以极度丰饶来描述以色列的归回（第21~25节）解释为：神“在以色列中间”，祂是在这末世场景中赐福与它的那位。类似的是，二章28~32节这段经文的高潮是在第32节，那里说，以色列的余民要“求告耶和华的名”，并且“在锡安山……必有逃脱的人”，明显的含义就是神在那里，是那位拯救他们的。后面的三章15~17节对二章31节所作的重述进一步支持这点，那里再次说“日月”昏暗（如二31一样），接下来是“耶和华却要作祂百姓的避难所，作以色列人的保障”，结尾是“你们〔以色列〕就知道我是耶和华你们的神，且又住在锡安我的圣山”（与二27和二32相似）。约珥书三章18节接着说，神与以色列同在的结果是丰盛的出产（可能是扼要重述二21~26）。所以相当清楚，三章15~18节是扼要重述二章18~27节和二章28~32节，这增强了一个可能，就是后者也是扼要重述二章18~27节。第28~32节涵盖了紧

接前面部分的相同的末世范围，另一个观察强化了 this 观念。以赛亚书一再的理解是，神将圣灵浇灌下来，产生了“肥田”和“公义”和“平安”（赛三十二15~18），还有神的百姓在物质丰富中多结果子（赛四十四3~4；参：四十三18~21）。事实上，以赛亚书四十四章3~4节用“我要将我的灵浇灌你的后裔”，来解释“我要将水浇灌干旱之地”。约珥书二章21~25节说神在以色列带来丰富出产，这与第28节说神将圣灵浇灌下来有非常密切的连结，表示约珥书此处的连结与以赛亚书的这些经文中一样。第21~25节的物质上的丰饶，不过是属灵丰饶的外在表现而已，它将在神施恩的手之下发生在以色列，这可能是二章28节所表达的。就如上述以赛亚书预言所清楚表示的，约珥书的预言也可能应该被视为发生在以色列末世归回之时。

我以上所说的一切都是要主张，约珥书二章28~32节仍然是仅聚焦于以色列，是给以色列的预言。有件事实强化了这结论，就是圣灵要在末世降临的预言在先知书中一再重复，而且这个预言从不是给外邦人的，而是仅给以色列人。除了以赛亚书三十二章15节，四十四章3节以外，下列经文也强调圣灵降临的预言仅要在以色列得实现：以赛亚书十一章2节，四十二章1节，四十八章16节，五十九章21节，六十一章1节；以西结书三十六章27节，三十七章14节，三十九章29节；撒迦利亚书四章6节，十二章10节。⁹⁷ 这些经文中四处，像约珥书，包括“圣灵浇灌”的经文（赛三十二15，四十四3；结三十九29；亚十二10）。再次，所有这些都是归回的预言，是与约珥书所指相同的事。约珥书二章28~32节的救恩发生在以色列，这是第32节的表述清楚表示的，那里说拯

⁹⁷ 在这些经文中，以下是指圣灵被赐给以色列的末世领袖：以赛亚书十一章2节，四十二章1节，四十八章16节，六十一章1节；撒迦利亚书四章6节。上列经文的其余部分指圣灵降临以色列国，可是最可能是应解释为一群以色列余民。

救要发生在“锡安山上和在耶路撒冷”。犹太教也把约珥书二章28~32节理解为只是给以色列的预言。⁹⁸

使徒行传第二章是如何理解约珥书第二章？在约珥书经文的使用词和使徒行传第二章对它的引用之间有些差异，⁹⁹但是只有一个改变是很重要的：从约珥书的“以后”（《七十士译本》：“在这些事之后”）变为“在末后的日子”。有趣的是，那就是但以理书二章28~29节的“后来”和耶利米书三十一章31~33节非常相似的短语的意思，这证实彼得不一定把约珥书二章28节读作在时间上发生于约珥书二章18~27节之后，而是指先前经文也涵盖的一般末世期间。或许更重要的是，使徒行传二章17节改过的用词“在末后的日子”（*en tais eschatais hēmerais*），在《七十士译本》仅出现在以赛亚书二章2节，所以彼得可能是引喻那段旧约圣经经文。我稍早曾主张（第十八章“五旬节事件是约珥书关于圣灵的

⁹⁸ (1)《申命记米大示》6.14 综合以西结书三十六章 26 节和约珥书三章 1 节，把两者都解释为神“要使我大能的同在临到你”。(2) 在《耶利米哀歌米大示》2.4.8 和 4.9.14，把约珥书三章 1 节与撒迦利亚书十二章 10 节和以西结书三十六章 29 节合并，全都总结为为了益处而“浇灌”。(3) 参：《诗篇米大示》138.2，那里说约珥书三章 1 节要发生于恶人受审判和圣殿重建之后，那时将有属灵的更新。(4)《诗篇米大示》14.6 综合约珥书三章 1 节和以西结书三十六章 26 节，强调更新和归回，也综合了下列经文：申命记五章 29 节（“惟愿他们存这样的心敬畏我，常遵守我的一切诫命”）；民数记十一章 29 节（“惟愿耶和华的百姓都受感说话”）同样地，*Tan. d. El.* 4.19 综合约珥书三章 1 节和以西结书三十六章 26 节，来强调末世的更新。有些犹太文献确实说所有的以色列人都要说预言（《米大示坦库玛》〔*Midr. Tanh*〕10.4）。例外的是《传道书米大示》〔*Eccles. Rab.*〕2.8.1 将约珥书三章 2 节认定为是指外邦人的得救。

⁹⁹ 关于用字的差异，见 I. Howard Marshall, “Acts,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 589–93 = 马歇尔著，梁永胜译，〈使徒行传〉，于《新约引用旧约》887–92 页，毕尔、卡森编（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012）。

预言的实现”标题下的讨论)，圣灵如火焰般降临表示末世圣殿开始降临，和开始将神的百姓包括在末世圣殿中。所以，彼得提到以赛亚书二章2节就不出人意料了，因为那里的短语是引入一个关于以色列重建的末世圣殿的预言，悔改归信的外邦人要来此朝圣（第3~4节）。以赛亚书二章2~4节说：

末后的日子，耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，高舉過于萬嶺；萬民都要流歸這山。必有許多國的民前往，說：“來吧，我們登耶和華的山，奔雅各神的殿。主必將祂的道教訓我們；我們也要行祂的路。因為訓誨必出于錫安；耶和華的言語必出于耶路撒冷。祂必在列國中施行審判，為許多國民斷定是非。他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀。這國不舉刀攻擊那國；他們也不再學習戰事。”

从以赛亚的观点，这可能被理解为外邦人要归入以色列的信仰，要涌入、并且在每一方面都成为以色列人，就如喇合、路得、和乌利亚这些归信的外邦人先前所行的。同样地，我们在本章引言部分看到，以赛亚自己后来也预言说，在末世时外邦人要被认为是以色列人，¹⁰⁰他们要在末世圣殿里成为“事奉的”祭司（赛五十六3、6~7）。尤其是，他们要成为“利未支派的祭司”（赛六十六18~21）。新约圣经——这里是指使徒行传第二章，以及使徒行传接下来的篇章——显示，外邦人不需迁居到以色列、受割礼、遵守饮食条例和以色列律法中其他区别国籍的标记，也能成为真以色列人。反之，他们只需就近耶稣，在祂里面受属灵的割礼（西二11~13），在祂里面被洁净（比较西二16和徒十一5~18，十五9），因为如今祂是人必须有的唯一“标记”，来与末世的以色列认同，因为祂把以色列总结在自己里面。

¹⁰⁰ 以赛亚书十九章 18、23~25 节；亦见：诗篇八十七篇；以西结书四十七章 21~23 节；撒迦利亚书二章 11 节。

可是，我有点进度超前了。使徒行传二章17节引喻以赛亚书二章2节，这是暗示外邦人与以色列认同。可是在使徒行传第二章，首批接受信仰、被纳入属灵圣殿的人，是巴勒斯坦和散居的犹太人，以及皈依犹太教的人，所以约珥书第二章首先是在犹太人和与以色列认同、皈依犹太教的外邦人中得实现（徒二5~11）。使徒行传二章5~11节列举的这些人所来自的国家，似乎是创世记十至十一章中的七十个国家清单的缩减版，那些国家是因人们在巴别塔被驱散而产生的。¹⁰¹ 这事的意义是，它是进一步暗示，五旬节时在场的人群是代表他们所来自的外邦之地，因此，他们所经历的圣灵的福气也代表这福气被加于那些外邦地区。约珥书第二章的预言在使徒行传十章44~48节的实现，也就明显地应验在外邦人中（这叙述在十一15~18重复）。¹⁰² 在那里，相信的外邦人有“圣灵的恩赐浇在他们身上”。结果，见证到此事的“所有奉割礼的信徒”“就都希奇”。为什么？最可能是因为他们认为，约珥书的应许是仅仅给以色列的，而我也说过，那实在是约珥书第二章的意思。因此，我们现在面对的问题是：圣灵浇灌的意思，是外邦人不需成为以色列人就可以领受约珥书的应许，还是对真以色列人的定义的理解比以前更宽松了？

¹⁰¹ 见 James M. Scott, "Luke's Geographical Horizon," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. David W. J. Gill and Conrad Gempf, vol. 2 of *The Book of Acts in Its First Century Setting*, ed. Bruce W. Winter (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 483-544; 同作者, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*, WUNT 84 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 162-80。史考特如此主张，不仅是根据与创世记第十章之间的类似，也是根据与创世记第十章有关联的早期犹太教清单之间的类似（亦见他关于各个被提出之认定的历史的讨论）。史考特的论点被 M. D. Goulder, *Type and History in Acts* (London: SPCK, 1964), 152-59 所预见。

¹⁰² 使徒行传十九章 6 节叙述另一个事件，即圣灵临到在以弗所的外邦人。

解经家以不同方式回答这个问题。为了要说外邦人没有与以色列认同，但仍然领受约珥书所应许的圣灵，常有人诉诸使徒行传十一章18节，犹太人下结论说：“这样看来，神也赐恩给外邦人，叫他们悔改得生命了”（同样也可诉诸彼得在徒十五7~11的类似见证）。可是，本章全章的要旨是，当外邦人相信基督时，他们就与祂这位真以色列认同，而当他们与祂认同时，他们就被称为“小弥赛亚”（*christianoï*，也就是基督徒〔见：徒十一26〕）。后者这种看法似乎更有可能，因为约珥书第二章是如此明白地表明是仅仅给以色列的预言。后者这种看法可以解释，外邦人如何可以成为这个关乎以色列之预言的实现的一部分，而不必尝试以其他方式说明外邦人如何可以实现它，却不与以色列认同。¹⁰³此外，我们在本章的引言部分看到，旧约圣经一再预言说，在末世时，外邦人要归信，与以色列认同。我的进路说明了何能如此，那是鉴于外邦人与耶稣认同，祂是真以色列之余民的延续。在这方面，要问一个有趣的问题：究竟是谁开始实现约珥书第二章的预言？答案不是那些被圣灵浇灌、首先说方言的人。根据使徒行传二章33节，那人是耶稣，祂是第一个实现约珥书预言的人：“祂既被高举在神的右边，又从父受了所应许的圣灵，就把你们所看见所听见的浇灌下来。”第34~35节接着解释说，

¹⁰³ 例如，有人尝试解释说，约珥书的预言只是被类比性地应用于外邦人，并没有实现，所以并不是把外邦人视为以色列，实现约珥书中关于以色列人的预言。但是这似乎是种强辩，因为如果一整段明显的旧约圣经预言在新约圣经里应用于某件事或某人时，最直接的理解就是表示实现（在这里，彼得甚至说“这正是先知约珥所说的”）。类比性的用法总是有可能，但那并非对旧约圣经预言应用于现况的自然读法，所以那必须根据文脉里的证据来说明。其他人可能认为约珥书第二章在外邦人中得实现，但是仍然不认为他们是以色列的一部分，理由是人可以从他人承受某些事情，但不必有那家族的血缘来得到那产业（或许那产业是透过收养而来，在那样的情况下，这孩子的名字没有作法定的变更）。关于这点，见下章中关于继承观念的讨论，和“强尼·史密斯”的这个现代版的例子。

耶稣的高举显明祂是“主和弥赛亚”——也就是以色列的王。那么，那些与祂这位以色列的王认同的人就是以祂为代表，被认为是以色列人，不论他们是以色列族裔或皈依犹太教的外邦人，如在使徒行传第二章一样，或是相信耶稣的外邦人，他们过去可能甚至不是皈依犹太教的人，像在使徒行传十至十一章一样。因此，约珥书第二章的预言并没有被淡化、或超越了它原有给以色列的预言的释经界限。正如约珥书二章32节两次预言的，仅有一以色列的“余民”（直译，“逃脱的人”和“残存者”）会实现这预言，所以它首先是实现一位余民，就是弥赛亚耶稣身上，祂代表使徒行传二至六章里犹太人中首先相信的人，那些人在当时也是以色列的余民。在这起初的实现之后又有其他犹太人和外邦人与耶稣认同，成为以色列的余民，进一步实现约珥书的预言。

关于这点，必须记得的是，使徒行传第二章里圣灵降临的事件，也是使徒行传一章8节的实现（如第十七章在“圣灵在新约圣经中作为末世转化生命之行事者的角色”标题下的讨论）：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”在一章8节和使徒行传第二章之间的连结很重要，因为一章8节本身就是一个应许，它引喻以色列归回的一些重大应许（见〈表20.7〉）。

我们在前面第十七章的讨论里看到，这些综合的引喻确定，以赛亚书中国度复兴预言的开始实现，乃是对使徒在使徒行传一章6节的问题（“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？”）所作正面回答的一部分。所以，第8节的回答不表示国度应许之实现的全然延后，而是表示一个将要（在徒二章）发生的已经启动的实现。记得这是一个赐给十二使徒的应许（参：徒一2、15~26），这强化了他们作为真以色列开始之余民的核心或代表的角色，开始执行以赛亚书所预期的，这在使徒行传第二章达到更高阶段的实现。如我们在上面看到的，约珥书第二章里浇灌圣灵来复兴末世以色列的预言，与其他预言到关乎以色列的同样事情的预言性经文平行，包括

表 20.7

以赛亚书	使徒行传—8
三十二15：“等到圣灵从上浇灌我们，旷野就变为肥田，肥田看如树林。”	“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力〔这是继续路二十四49：‘我要将我父所应许的降在你们身上，你们要在城里等候，直到你们领受从上头来的能力’〕，
四十九6b：“我还要使你作外邦人的光，叫你施行我的救恩，直到地极。”	并要在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极〔记得：在徒十三47的写作转折处正式引用赛四十九6，“我已经立你作外邦人的光，叫你施行救恩，直到地极”，这证实徒—8引用了赛四十九章〕，
四十三10a~b：“耶和華说：‘你们是我的见证，我所拣选的仆人。既是这样，便可以知道，且信服我。’”	作我的见证。”
四十三12b：“所以耶和華说：‘你们是我的见证。我也是神’”（四十四8亦同）。	

以赛亚书三十二章15节。所以，使徒行传第二章里的圣灵降临，被视为约珥书第二章和以赛亚书三十二章的一个实现，这些全都

强化了这实现的关乎以色列的性质，因为这两个预言在它们各自的文脉中都是关于以色列的复兴。¹⁰⁴ 还有值得一提的是，使徒行传一章8节所引喻的以赛亚书四十九章6节的发光的仆人，在以赛亚书四十九章3节被称为“我的仆人以色列”，这在文脉上是如此接近，以致不可能对路加把耶稣当作“仆人以色列”一事没有影响。

结论

新约圣经把教会认定为真正的末世以色列，本章从几个不同角度来陈述这论点。第一，旧约圣经预言外邦人在末世时要成为以色列人。第二，新约圣经除了把旧约圣经中对以色列的许多描述归于教会外，也直接称教会为“亚伯拉罕的后裔”和“神的以色列”。马可福音、路加福音、和使徒行传也认为，以色列的复兴在耶稣、跟随祂的人、¹⁰⁵ 和出现的教会里开始实现。教会被认定为真以色列，个中的神学基础在于它与耶稣认同，祂是真以色列，代表教会。

所以，教会的救恩被描绘为以色列的末世复兴。这是一般已启动的末世论的一个刻面，也尤其是末世新造国度的一个刻面，因为我们在前面篇章中看到，以色列的复兴与末世新造、以色列的统治和它的弥赛亚有密不可分的连结。已经启动的末世论，尤其是作为新造的开始和它的扩展，是新约圣经故事主线中倒数第二部分的核心，这主线是我在本书中一再提出的：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。

¹⁰⁴ 至少，即使使徒行传一章8节不是明白引喻以赛亚书三十二章15节，也可能是呼应它，因为用词是如此相似，还有它在观念上与约珥书二章28节相同。

¹⁰⁵ 马太福音也证明同样的事，但受限于篇幅，无法讨论这点。

附记二：根据马可福音、路加福音、和使徒行传，以色列归回预言在跟随耶稣之人和教会中开始末世的实现

本附记的目的是要总结两本书，它们有力地说，马可福音、路加福音、和使徒行传认为以色列的预言已经在耶稣、跟随他的人、和使徒行传里的初期基督教会中开始实现了。

以色列归回的预言在马可福音里的启动

在《从马可福音看以赛亚书中新的出埃及》(*Isaiah's New Exodus in Mark*)一书中，华滋有力地主张，以赛亚书四十至六十六章的归回预言——它们被理解为宣告第二次的出埃及——形成一个框架，让马可福音据此理解耶稣的事工，尤其是将这些预言理解为已经启动了。¹⁰⁶ 我们不必同意他的论述的每一个面向，却也能体会他为证明他的论点而引用各样证据的整体累积效果。¹⁰⁷

这里只会强调华滋书中的一些主要观念。¹⁰⁸ 华滋在第三章里说，马可福音一章2~3节所引用的旧约圣经关于以色列的复兴是第二次出埃及，为马可福音的整个叙述提供了观念上的框架：

正如先知以赛亚书上记着说：

“看哪，我要差遣我的使者在你前面，预备道路。”

¹⁰⁶ Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker Academic, 1997)。

¹⁰⁷ 有些书评也如此下结论：见：如 Joel Marcus, *JTS* 50 (1999): 222–25 和 Sharon E. Dowd, *JBL* 119 (2000): 140–41 等所作的评论，只是 Nick Overduin, *CTJ* 37 (2002): 131–33 仍然怀疑华滋的论点的可能性。

¹⁰⁸ 我尝试遵循华滋自己在他的导论和结论里对他的书所作的概述，并不时加以阐述。

在旷野有人声喊着说：

‘预备主的道，
修直祂的路。’”

第3节（“有人声喊着说……”）是引用以赛亚书四十章3节，这是以赛亚书四十至六十六章里以色列复兴预言开头的先知宣告的一部分。可是，有趣的是，第2节（“看哪，我差遣……”）是综合引用玛拉基书三章1节和出埃及记二十三章20节。¹⁰⁹ 出埃及记的经文谈到，神在第一次出埃及时带领以色列到应许之地的至高引导，而玛拉基书则使用出埃及记的言语，预见了一个出埃及，那时神的道将被预备妥当，前来审判以色列。所用的以赛亚书四十章3节和出埃及记/玛拉基书的经文，都被说是出自以赛亚书（“正如先知以赛亚书上记着说”）。出埃及记/玛拉基书的经文被用来解释以赛亚书，因此就顺着以赛亚的意思表示，在整卷马可福音里，旧约圣经的主要影响就是以赛亚书的第二次出埃及的复兴期望。这福音书的第一节进一步显示，以赛亚书所说的复兴和第二次出埃及对于马可福音具有提纲挈领的性质：“神的儿子，耶稣基督福音的起头。正如先知以赛亚书上记着说……。”这是说，以赛亚书的期望被视为对马可的“福音”的第一个和主要的说明。在第1~3节的纲领性引言之后，实际的历史叙述从第4节开始。

华滋在他的书的第四章里解释说，施洗约翰是玛拉基书预言的应验，就是以利亚要为神的新的出埃及临到预备道路，这应被理解为以赛亚书的新的出埃及/复兴期望的预备工作。因此，马可福音一章14~15节（亦参：一1）的“福音”（“好消息”）一词表达了以赛亚书的观念，就是以赛亚书五十二章7节

¹⁰⁹ 玛拉基书三章1节有可能是引喻出埃及记的经文，而马可福音则似乎把两者都包括在它的经文里。

所说耶和華开始介入的统治：“那报佳音，传平安，报好信，……对锡安说：‘你的神作王了！’这人的脚登山何等佳美！”关于新开始国度这个宣告的信号，就是天裂开和圣灵降临（可一10；参：赛六十三11~六十四1）。在耶稣受洗时从天上来的声音（可一11）宣告祂是真“仆人以色列”（神的儿子）。¹¹⁰

华滋书中第五章说，马可福音有个三重结构：(1) 耶稣在加利利和之外地方的大能事工（一16~八21/26）；(2) 耶稣——“路”上引导祂的“瞎眼的”门徒（八22/27~十45/52）；和(3) 耶稣高潮性地来到耶路撒冷（十46/十一1~十六8）。这个三重结构反映了以赛亚书的出埃及和复兴的结构，其中(1) 以色列被神从捆绑中释放，祂是它的战士和医治者；(2) 神沿着新的出埃及的解救之“路”上引导“瞎子”；和(3) 以色列最终抵达耶路撒冷。

在马可福音的第一部分里，耶稣医治瞎子、聋子、哑巴、和跛子，这是已经启动的新的出埃及复兴的记号（实现赛二十九18和三十五5~6，关于这点，见华滋书中第六章）。同一部分里的赶鬼神迹似乎被认为体现耶稣的大能工作，这可从它们一再被提到和在结构上的突出明显地看出来（一21~28、34、39，三3起、15、22起，五1~20，六13，七24~30，九14~29）。在这方面，醒目的是，当耶稣谈到赶鬼的意义时，祂是诉诸以赛亚书的预言，就是神在解救以色列脱离被掳的过程中要为以色列争战，攻击它的仇敌（见〈表20.8〉）。

¹¹⁰ 引喻以赛亚书四十二章 1 节：“看哪，我的仆人，我所扶持、所拣选、心里所喜悦的！我已将我的灵赐给祂。”还有个被交织人这个以赛亚书四十二章引喻的，就是诗篇二篇 7 节所预言的大卫家的弥赛亚，神的儿子：“你是我的儿子。”

表20.8

以赛亚书四十九24~25《七十士译本》	马可福音三27
四十九24：“勇士抢去的岂能夺回？该掳掠的岂能解救吗？”	“没有人能进壮士家里，抢夺他的家具；
四十九25：“但耶和华如此说：‘就是勇士所掳掠的，也可以夺回；强暴人所抢的，也可以解救。与你相争的，我必与他相争；我要拯救你的儿女。’”	必先捆住那壮士，才可以抢夺他的家。”

一方面，以赛亚书里的被掳乃是被掳于巴比伦，而巴比伦的权势是以它的偶像为代表。另一方面，在马可福音里，最终的逼迫者乃是污鬼和鬼魔，它们可能被理解为偶像背后的最终权势。因此，耶稣把他们从百姓赶出来，借此释放他们脱离鬼魔的权势，这似乎是马可福音如何理解以赛亚书中从被掳和巴比伦捆锁下得释放之预言开始实现的一部分。在马可福音里，耶稣身为以色列的解救者和复兴者，与神认同，作为以赛亚所预言之复兴的行事者。这是非常崇高的基督论，因为耶稣被认同于耶和华，就是以赛亚预言要复兴以色列的那位。

华滋书中第七章主张，马可福音三章22~30节里关于别西卜的争论，代表耶路撒冷的领袖决定性地拒绝耶稣（他们“褻渎圣灵”），也呼应第一次出埃及时悖逆神的圣灵，就如以赛亚书六十三章10节所说：“他们竟悖逆，使主的圣灵担忧。祂就转作他们的仇敌，亲自攻击他们。”正如在旷野时，神成了悖逆之以色列人的仇敌，同样，祂也成了那些拒绝基督、指控祂褻渎之人的仇敌。这事件在以色列中造成分裂，和对通国的审判，这借着耶稣的比喻执行，实现了以赛亚书六章9~10节（在可四11~13引用）。马可福音只有另外一次叙述，在耶稣最后一次来到耶路撒冷之前，与“耶路撒冷的”领袖之间发生

的冲突，其描绘类似对前次经验所作的描绘。再次，这被视为以赛亚书另一段经文的实现，那经文本身是发展以赛亚书六章9~10节。¹¹¹

华滋书中第八章聚焦于马可福音的第二个主要部分，就是所谓的“道路”部分。这部分的两端是这卷福音书仅有的“看见”神迹，它们与这部分的瞎眼主题相对应。耶稣一“路”引导不能明白的“眼瞎”和“耳聋”的门徒，这令人想到神实现以赛亚书四十二章16节，在新的出埃及的“路”上引导以色列的“瞎子”：“我要引瞎子行不认识的道，领他们走不知道的路；在他们面前使黑暗变为光明。”甚至那些以耶稣门徒为代表、被祂复兴的忠心余民也是眼瞎和耳聋的，如马可福音八章17~18节所说：

耶稣看出来，就说：“你们为什么因为没有饼就议论呢？你们还不省悟，还不明白吗？你们的心还是愚顽吗？你们有眼睛，看不见吗？有耳朵，听不见吗？也不记得吗？”

甚至连门徒也是以色列这刚硬迟钝群众的一部分，如马可福音六章52节已经表示的：“因为他们不明白……，心里还是愚顽。”可是，与马可福音第四章将以赛亚书六章9~10节应用于不信之以色列成对比，耶稣现在重构这段引文，将它变为一个预期马可福音七章18节的问题：“你们也是这样不明白吗？”把以赛亚书第六章的引文变为问题，这可能表示这忠心的余民虽然仍受瞎眼的影响，但因着跟随耶稣，正在慢慢地、但确定地经历复兴。瞎眼得医治的神迹出现在这个“道路”部分的开头（八22~26）和结尾（十46~52），为要作为门徒不属灵状况

¹¹¹ 关于这点，见马可福音七章5~13节和该处所引用、与以赛亚书二十九章9~10节相关联的以赛亚书二十九章13节。

的象征，表示他们正在经历属灵复兴的过程。¹¹² 这样的首尾呼应让人想到以赛亚书中的图画，就是神借着仆人的工作，引导瞎子行经复兴之路（比较赛四十二1与四十二16、18~20）。

在马可福音中间这个相同的部分里，耶稣预言祂的受苦和死，这被理解为实行以赛亚书的新出埃及的复兴途径，因为以赛亚书五十三章预见，弥赛亚仆人以色列将是神手下的关键行事者，借着祂的救赎性的死来实行新的出埃及（见：可十45）。

华滋书中解经部分的最后一章所讨论的，是耶稣咒诅无花果树和洁净圣殿，这令人想到，引言引用玛拉基书经文（可一2）和引言把施洗约翰描绘为以利亚所隐含的威胁。还有，耶稣的被弃绝和死反映了以赛亚书五十三章的受苦仆人。

华滋在结论中说，下列表示以赛亚书的第二次出埃及和复兴的证据有种累积的效果：

1. 古时的写作传统是用引言的句子来概括写作的观念框架。马可福音在一章1~3节似乎是遵照这个传统，用以赛亚书的新出埃及的复兴经文开始。
2. 与马可福音有关联的是个现代社会学的观察，就是在内部纷争和不确定之时，一个群体对它创立之时的反思对它的自我认识而言极为重要。以色列的创立时刻就是出埃及，这事不仅塑造了它的国家身份，也影响了先知在预言以色列从巴比伦回归时用它来作为一个新的出埃及的范本。因此，在以色列内部出现的几个群体，都用新的出埃及的言语来描述他们的运动，包括新出现的基督

¹¹² 尤其注意，八章22~30节对这神迹的叙述，是紧接在八章17~21节之后，那里是将以赛亚书第六章的引文应用于门徒。

教，将自己描绘为新的出埃及的“道路”，这就不是偶然了。¹¹³

3. 因为以赛亚书是关于以色列复兴的最著名的先知书，很自然的是，马可福音会诉诸这卷先知书，尤其是以赛亚书四十~六十六章，来描绘耶稣带领百姓归回神。
4. 马可福音的三重大纲反映了以赛亚书四十~六十六章关于要来之复兴的大纲。
5. 马可福音一再借着引用、引喻、和独特的主题来诉诸以赛亚书，这进一步表示，这卷福音书充满以赛亚书的第二次出埃及和复兴的背景。

华滋特别强调上述的前两项，因为它们形成讲论此书卷之原有贡献的基础。

如他在开头编辑的引述中所表示的，马可用来解释和呈现耶稣的基本释经原则有两个源头：(1) 一个正面的轮廓，借此用以赛亚书的新的出埃及来呈现耶稣的身份和事工……；和 (2) 一个负面的轮廓，借此用先知玛拉基的警告来表达耶稣被国家领袖弃绝，和祂在圣殿里的行动；这警告本身是关于以赛亚书中新的出埃及的迟延……。这个救恩和审判的双重观点——两者都在〔以赛亚书的新的出埃及的〕文脉里——似乎为马可福音提供了写作和神学的基本架构。这不是否定有其他的关切议题（例如，门徒训练，可十三章）或旧约圣经的主题（例如，人子基督论），而只是说它们是在此处所提写作和神学的更大的结构中呈现出来。¹¹⁴

¹¹³ 见 Watts, *Isaiah's New Exodus*, 3-4 的概述。

¹¹⁴ 同上，4。

华滋的著作为如陶德¹¹⁵和傅克斯 (Francis Foulkes)¹¹⁶ 等学者的观点提供了进一步的证据，就是新约圣经对旧约圣经所作的引用或引喻乃是线索，表示所谈的旧约圣经经文有更广的释经框架、故事主线、或更大的写作文脉。

这样，马可福音把耶稣和跟随祂的人描绘为开始实现以赛亚书关于以色列第二次出埃及和归回的预言，这是进一步将初期基督教运动与末世的以色列认同。在下一个部分里我们会看到，使徒行传一书把那在耶稣事工中所开始的视为初期教会本身的开始。因此，借这方式，教会的根源就被认定为以赛亚书的第二次出埃及预言的开始实现。

根据路加福音—使徒行传，以色列的归回是第二次出埃及在耶稣、跟随祂的人、和教会里实现

如上述，关于归回的预言性盼望包括与神和好，并且被祂接纳。关于这方面，鲍维均在他的《古道今释》里说，经以赛亚改述过的以色列出埃及的根本故事（尤其赛四十~五十五章）是个释经典范，路加借此提供一个“在他的建构中有意义和有道理的‘历史’”，包括关于基督教运动初期发展的不同传统。¹¹⁷

¹¹⁵ C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology* (London: Nisbet, 1952).

¹¹⁶ Francis F. Foulkes, *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament* (London: Tyndale, 1958).

¹¹⁷ David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT 2/130 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 249 = 鲍维均著，郑美芳、黄愈轩、陈永财译，《古道今释》（香港：汉语圣经协会，2003），341页。关于对这整个论点的一个好的总结，见 pp. 249-50 = 鲍维均著，《古道今释》，341-43页。有关的探究，包括评论，见 G. K. Beale, review of *Acts and the Isaianic New Exodus*, by David W. Pao, *TJ* 25 (2004): 93-101.

鲍维均著作的第一章概览了研究使徒行传的各种进路，和过去聚焦于路加福音—使徒行传使用旧约圣经（尤其是以赛亚书）的著作。虽然有人强调以赛亚书的重要性，尤其是马可福音和路加福音中以赛亚书的新的出埃及，但尚未有人尝试探讨一种可能，就是以赛亚书新的出埃及对路加的第二卷书也很重要。鲍维均开始主张，以赛亚书的第二次出埃及是理解使徒行传全书的释经框架。在这当中，他特别根据过去史特劳斯¹¹⁸和尤其是华滋¹¹⁹的研究。

鲍维均在第一章所作的结论包括一个提案，就是：在写作和历史文脉中，他对路加使用以赛亚书的重建是有可能的。他提出五个因素为凭据：

1. 在同时期的基督教著作中大量使用以赛亚书；
2. 路加的受众可能是“敬畏神的人”，因为他聚焦于会堂；
3. 使徒行传本身提到用旧约圣经来教导新归信的基督徒；
4. 使徒行传其他地方广泛使用经文引用、引喻、和模式；
5. 如果假设，路加着眼于广泛的听众群，而且在那受众群中有些人能够看到对以赛亚书的出埃及和复兴所作的引喻，他用以赛亚书作为纲领就可以理解了。

这几点很重要，因为许多学者主张，新约圣经的作者们并不在意读者是否能理解他们所提到的旧约圣经经文（更别说这些经文在文脉中的用法了），部分是因为一般希腊罗马人的教

¹¹⁸ Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*, JSNTSup 110 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995)。

¹¹⁹ Watts, *Isaiah's New Exodus*。

育水平使他们无法读希腊文（或希伯来文），更无法理解口头形式使用的《七十士译本》经文了。

在他专著的第二章，鲍维均申论引用以赛亚书四十章3~5节的重要性，该经文出现在路加福音三章4~6节，耶稣的公开事工开始之时：

正如先知以赛亚书上所记的话，说：

“在旷野有人声喊着说：

‘预备主的道，

修直祂的路！

一切山洼都要填满；

大小山冈都要削平！

弯弯曲曲的地方要改为正直；

高高低低的道路要改为平坦！

凡有血气的，都要见神的救恩！’”

鲍维均的主张是，以赛亚书的这段引文提供了关键的解释框架，必须据此来理解路加福音—使徒行传的其余部分。这个新的出埃及范例的最好表达，就是使徒行传所用的“道〔路〕”一词（主要出自赛四十三），以此为新兴基督教运动的一个名字，在辩论上将教会认定为在抵挡的以色列里神的真百姓。以赛亚书四十章3节说：“有人声喊着说：‘在旷野预备耶和華的路，在沙漠地修平我們神的道。’”在使徒行传里，以“这道”作为基督教会的名字，共出现六次（徒九2，十九9、23，二十二4，二十四14、22）。在以赛亚书四十章，“这道”是以色列归回的道路，所以教会的这个名字就体现了一个观念，就是教会参与在以赛亚书回归预言的开始实现。在以赛亚书四十一至四十五章的前言（赛四十一~11）里有各样的主题，它们在以赛亚书接下来的篇章和在使徒行传里广泛地讲论。

在第三章里，鲍维均讨论路加福音四章16~30节（赛六十一1~2 + 五十八6）和二十四章44~49节（赛四十九6）使用以赛亚书的归回应许。他主张，这两段经文都是使徒行传叙事的纲领。但是即使在使徒行传里，鲍维均也找到证据，表示从一开始就是使用以赛亚书作为纲领。在使徒行传一章8节，至少有三次引喻以赛亚书：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”“圣灵降临在你们身上”的背后是以赛亚书三十二章15节（“……圣灵从上浇灌我们”）；“你们……作我的见证”是引喻以赛亚书四十三章10、12节（“你们是我的见证”）；“直到地极”是受以赛亚书四十九章6节激发的（“我还要使你作外邦人的光，叫你施行我的救恩，直到地极”）。再次，以赛亚书的这三个引喻全都是以赛亚书中归回预言的一部分，因此就强调了使徒行传开头部分的以色列复兴的主题。

此外，使徒行传一章8节有三个明显的地域指称（“在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极”），它们有神权政治的含义，表示以赛亚书的新出埃及计划的三个阶段：分别是（1）救恩开始显在耶路撒冷，（2）以色列的复兴，和（3）向万民宣教。使徒行传十三章47节（该书写作的一个主要枢纽）强调这个救赎历史计划最后一程之执行的开始，其中再次提起使徒行传一章8节的最后一个片语（“直到地极”，引喻赛四十九6），这次是完整引用以赛亚书四十九章6节的一部分：“我已经立你作外邦人的光，叫你施行救恩，直到地极。”如此，路加福音二十四章47节（“传到万邦”）和使徒行传一章8节（“直到地极”）巧妙引喻的这段经文，终于恰当地以成熟的形式出现了。

鲍维均的书的第三章在结束时分析对使徒行传结尾（二十八26~27）引用的以赛亚书六章9~10节。这引文强调神权下的以色列拒绝神借基督和祂的使徒先知所行的复兴的预言性工

作。把这引文放在使徒行传结尾处，造成写作和神学上的逆转：以赛亚书以六章9~10节的这段引文开始，以外邦人的救恩结束；使徒行传颠倒了这个模式。

鲍维均阐释以赛亚书对复兴的理解，那是基于在使徒行传前半部扮演重要角色的六个关键主题。(1) 所预言的以色列的重建，是从路加福音—使徒行传中设立十二使徒开始，他们代表重新招聚的十二支派。马提亚被拣选来补满十二使徒的圈子，这是继续路加福音里开始的课题，即以以色列已经启动的末世复兴，在使徒行传里重新启动。继“耶路撒冷”和“犹太全地”之后，提到向“撒玛利亚”作见证，然后继续到“地极”（也就是外邦人），可能也表示将以色列过去的南北两个王国重新合而为一。(2) 同样地，说到在五旬节时有“犹太人从天下各国来”（二5〔参：二9~11〕），最好连结到以赛亚书常重复的关于散居之被掳者归回的预言。还有经文谈到(3) 圣灵降临（第二章），(4) 以色列群众起初的悔改（如：二41~47，五14，六1、7，十一24，十二24），(5) 重建大卫国度（十五13~18），和(6) 把被弃绝的人包括在神的真百姓中（像古实的太监〔八26~39〕），这进一步反映以赛亚书的复兴预言。在这方面，鲍维均与其他学者（如汤姆·赖特、克雷格·伊文思、和史考特〔James Scott〕）一致，认为大部分的犹太教把以色列的被掳视为继续到第一世纪，这很能解释路加所强调的，就是耶稣和圣灵的降临开始了以赛亚书的复兴应许。

鲍维均在他书中第五章阐释以赛亚书中“神的道”的主题。他说，“神的道”或“主的道”这个重复的短语（超过20次，加上“道”的其他表达方式）是源自以赛亚书的新出埃及及范式。使徒行传在写作的关键转折处（如：六7，十二24，十九20）格外强调大能的道的运行，基于这道创造出一个群体。这样的强调反映神的大能话语在带来以赛亚书中复兴一事上的关键角色，尤其是以赛亚书二章3节，和它在以赛亚书四十五章22~24

节和五十五章10~11节的发展中所说的。¹²⁰ 尽管遭到抗拒，这道仍旧有其进展，达成它创造教会群体的目标，与犹太体制成对比的是，教会被认为以赛亚书的新出埃及和复兴应许的真正承继者。

在鲍维均书中第六章里，焦点转到对偶像崇拜的议论。鲍维均概览以赛亚书四十至五十五章反对偶像的议论，发现它与攻击那些敌对以色列之列国的言论有密不可分的连结（如：四十18~24，四十一4~10，四十四9~20，四十六1~13）。以赛亚书强调，耶和华的至高主权超越了偶像和信靠偶像的列国。以赛亚书的反偶像言论最清楚地出现在使徒行传十七章，那里明确地引喻以赛亚书四十至五十五章。使徒行传其他地方也表述这议论，但没有如此明显：神审判那些作了抵挡神之宣告的人，竖立祂大能的道和无与伦比的至高主权（如：八4~24的西门、十二20~23的希律、和十三10~11的行法术的以吕马）。这些事件与一个观念连结，就是正如偶像崇拜受到驳斥，万民的敌对势力也同样被克服了。这是基于以赛亚书的观念，就是偶像代表所谓的列国的权势。这议论包括了复活的耶稣那势不可挡的至高主权，把耶稣与以赛亚书中新出埃及的耶和华认同。在此应该补充的是，关于偶像的议论对以赛亚书的复兴预言而言极为重要，因为这议论显示，神与无助的偶像成对比，祂有至高主权预言、并且让以色列从被掳之地巴比伦和偶像中归回。因此，使徒行传的偶像议论可能包括耶稣能复兴祂的百姓的观念。

鲍维均书中第七章的开头是讨论一种张力，一方面是以赛亚书所预言的以色列的救恩和对列国的审判，另一方面是列国

¹²⁰ 注意：以赛亚书二章 3 节，“因为训诲必出于锡安；耶和华的言语必出于耶路撒冷”，鲍维均说，这“成为道在使徒行传里的概要陈述”（Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, 159 = 《古道今释》，212）。

的救恩。鲍维均的结论是，这双方都是以赛亚书的重要主题，不应拿来相互较量。但尽管如此，他仍然承认，得救的列国以某种方式服在得救的以色列之下。鲍维均下结论说，外邦人“被接纳为神的百姓的一部分”，但是他又说，他们“在使徒行传的新的出埃及里以外邦人的身份被接纳”，他们“与以色列民一同”活着。他说，使徒行传有个关于以色列和列国之救恩这个双重盼望的转化，与以赛亚书的图画成对比，不然就是它的发展：不仅列国被包括在新的出埃及计划的实现里，与得救的以色列人有同等的地位，外邦人的救恩也成了焦点，推动使徒行传十三至二十八章叙事的进展。

如本章前面指出的，我在此要作的补充与鲍维均的评估大相径庭，就是：外邦人与犹太信徒享有相同的立足点，最好理解为外邦人成了真正的末世以色列。因此，由相信的犹太人和外邦人组成的教会，就是以色列复兴预言的开始实现。

结论

华滋和鲍维均关于马可福音和路加福音—使徒行传的著作显示，新约圣经这些书卷如何充斥一个观念，就是以赛亚书四十至六十六章所预言的末世第二次出埃及已经在实现中了。相信的犹太人和外邦人组成真以色列，参与在这个第二次出埃及里。

第21章

教会是被转化和恢复的 末世以色列（续）

根据保罗，以色列归回的预言在教会里开始实现

我在前面的一章讨论过一个观念：保罗对以色列归回这个末世应许的理解是它已经在教会里开始实现，他有时将之明白地理解为神在一个新造中使与祂隔绝的百姓跟祂自己和好（见第十六章）。我们在同一章也看到，在福音书和使徒行传里，以色列归回应许的已经启动的实现，有时也反映神使与祂远离的百姓跟祂和好的观念。现在我们要来看保罗的其他表述，它们把以色列归回的应许视为已经开始在教会里实现了。根据这证据所作的结论是，教会不仅是像以色列，实际上也是真正的末世以色列——也就是神的忠心百姓——的延续。上章开头讨论新旧约圣经中关乎外邦人和末世以色列的前提，若将之与应用于教会的以色列名字、意象、和预言一并考虑时，这结论就更强化了。应该要记住本章讨论的框架，即恢复在末世和新造方面的观念，只是焦点在于前者：教会是末世以色列恢复的观念。

保罗著作中有许多关于恢复应许之已经实现和尚未完全的实现议题的证据，在此我只能按照保罗书信在正典里的次序，对一些最相关的材料作一个简略的描绘。¹我希望这描绘能说明，如何理解保罗著作中其他未能在此处论及的回归预言。

¹ 关于这议题，还有其他额外的相关资料，会在讨论过程中列在注脚里。还有，不幸的是，由于本部分篇幅所限，只能略为讨论对旧约圣经的回归经文所作的引喻，因此只会讨论主要的引文。

罗马书²

罗马书九章 24~26 节

第一段有关的经文是罗马书九章24~26节：

……我们被神所召的，不但是从犹太人中，也是从外邦人中。这有什么不可呢？就像神在何西阿书上说：“那本来不是我子民的，我要称为‘我的子民’；本来不是蒙爱的，我要称为‘蒙爱的’。从前在什么地方对他们说：‘你们不是我的子民’，将来就在那里称他们为‘永生神的儿子’。”

保罗在这里引用何西阿书二章23节和一章10节。³ 在每一处，预言都是关于以色列从被掳归回。在末世归回之时，以色列将再次忠心，要被称为“我的子民”、“蒙爱的”和“永生神的儿子”，而过去被掳，并在罪中悖逆时，以色列被称为“非神之民”和“非蒙爱的”。罗马书九章25~26节中醒目的是，不仅是犹太人，也有外邦人，就是那些“被神所召的”（第24节），都被视为何西阿书中这两个归回预言的开始实现。

有争议的是，这是否只是把何西阿书中的归回预言比喻性地应用到教会，因为教会主要由外邦人组成，而原来的预言是仅关乎

² 关于罗马书九至十一章中旧约圣经的许多归回预言，见 J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*, NovTSup 101 (Leiden: Brill, 2001) 的很好、也确实更彻底的讨论。

³ 关于保罗的何西阿书二章 23 节和一章 10 节的引文与何西阿书中这些经文之间的差异，见 Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1998), 527; Mark A. Seifrid, “Romans,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale 和 D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 647-48 = 赛福瑞著，汪其莹译，〈罗马书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），972-74 页。

以色列的归回。所以，可以很合理地问道：把主要为外邦人的教会视为这实现的主要部分，这难道不是把这些预言灵意化，或甚至是寓言化吗？那些对这问题做出肯定回答的人，就因此选择以类比方式解释何西阿书一至二章，不认为其中有实现的观念。有个进一步支持纯粹类比性看法的，就是第 25 节开头的 *hōs*（“如”），有人说：它引入何西阿书的经文，只是要作为保罗当时外邦人之救恩的比喻。⁴ 这类比喻性看法通常含有一个信念，就是何西阿书中的预言将在未来的某个末世时候，在大多数以色列族裔的人得救（通常对罗十一 25~26 所作的解释）时得实现。

可是，*hōs*（“如”）并不一定总是表示一个比喻；它也可以包括把新约圣经的一个情况比作旧约圣经一个预言开始实现。这显然可能是第 25 节的功能，因为仅仅三节之后，第 29 节用了实际上相同的字（*kathōs*，“正如”）（“又如以赛亚先前说过……”），以此引入以赛亚书预言的开始实现，就是在最后归回时，仅有以色列的余民会得救。

此外，外邦人可以被视为何西阿书开始实现的一个实际部分，⁵ 我在上一章提出的证据和该章全章中论述的思路表示那是可能的。尤其是旧约圣经预言说，在以色列末世归回时，弥赛亚仆人将被视为真以色列的总括（赛四十九 3），外邦人也将涌入，借着被认定为以色列人而得救。还有，新约圣经（尤其是保罗书信）视耶稣为真以色列（“亚伯拉罕的后裔”），犹太和外邦基督徒也在基督里一并被视为真以色列（加三 16、26~29）。我讨论过新约圣经里的其他证据，它们证明同样的事（也就是，真割礼是在心里，而非在借以分辨外邦人的肉体上〔罗二 25~29〕），因

⁴ 见 Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 613 = 穆尔著，陈志文译，《罗马书》，麦种圣经注释（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），904 页，其中提到某些持此看法的学者。

⁵ Schreiner, *Romans*, 528 同意这结论，并且引述其他同意之人。

此，教会甚至可以被明白地称为“神的以色列”（加六 16〔关于这点，见本章后面的讨论〕）。鉴于这些观念，保罗可能认为，何西阿书关于以色列归回之预言开始实际实现，不仅是在相信的犹太人身上，也在基督徒外邦人身上：因为外邦人相信耶稣这位真以色列，他们也就被认定为真以色列了。在罗马书九章 24 节，何西阿书一至二章也被应用于“犹太人”，这事实对他们作为预言的开始实现并不成问题，因为这预言就是关乎以色列的。所以在这里，何西阿书似乎不可能是被比喻性地应用于犹太人。此外，要说这预言以某种方式被犹太人实现，但仅是比喻性地应用于外邦人，不然就是一种难理解、并且不一致的结论了。但是，如果如我以上所说，真有个合理基础提供可行的释经理由，把外邦人视为末世以色列的一部分，那么罗马书九章 24 节的“犹太人”和“外邦人”就都可以视为何西阿书一至二章的已经启动的实现了。

紧接的上下文也指向这方向，因为保罗在罗马书九章 6 节已经说过，“从以色列生的不都是以色列人”，这是聚焦于以色列族裔内真信徒与那些不信的人之间的区别。即使这节经文聚焦于以色列族裔内的一个区别，它却将门向其他被认为是属于真以色列的人敞开，即使他们不是以色列人的血统。罗马书二章 25~29 节（上面刚提到的）强烈指向这种对九章 6 节的大门敞开的观点。此外，外邦人成为真以色列之一部分，这是罗马书九章 25~26 节的基础，何西阿书一章 10 节的上下文也指向这个前提。在何西阿书一章 11 节，把以色列的归回描述为被一位“首领”领导：“他们必为自己立一个首领〔领袖〕，从这地上去。”这可能是指一位末世领袖，他将在末世归回时统管以色列。⁶ 这有何西阿书三章 5 节为进一步的凭据，那里提到“他们的王大卫”，这人在“末后的日子”、当以色列人“归回”时扮演一个角色。所以，保罗的文脉视野可能包括了一位弥赛亚拯救者的观念，这人要领导这归回，末世的以色列

⁶ 何西阿书二章 2 节的他尔根把这指称解释为“一位大卫家的首领”。

也要与祂认同。保罗把这预言不仅应用到犹太人，也应用于外邦人，表示他认为外邦人是与这位弥赛亚领袖认同，旧约圣经和新约圣经其他地方将这人认定为末世以色列的一位个人性的代表。⁷

保罗把何西阿书一章 10 节里以色列的名字应用于外邦人，“称他们为永生神的儿子”，这似乎最可能是被他先前在罗马书一章 4 节所用的指称激发的，他在那里提及耶稣，说祂“显明是神的儿子”。⁸ 这样的指称可能是八章 14、19 节称基督徒为“神的儿子”（和八 15、23 的“众子”）的文本内基础，⁹ 尤其是鉴于他们的儿子身份被连结到复活（就如在一 4），也鉴于在紧接的上下文中更简短地称耶稣为神的“儿子”（八 3、29、32）。基督徒被称为“神的众子”，因为他们与耶稣这位“神的儿子”认同，不仅从以上指出的连结可明显看到这点，八章 29 节也讲出为什么作这样的认定：“因为祂预先所知道的人，就预先定下效法祂儿子的模样，使祂儿子在许多弟兄中作长子”。所以信徒被称为“神的众子”，可能是因为他们基督的“弟兄”，基督是“神的长子”。

⁷ 如果保罗稍微知道马太福音对何西阿书一章 10 节的用法，他对以色列的“首领”与国家之间关系的这种看法就会更强化了。何西阿书一章 10 节提到“永生神的儿子”的回归，这在新约圣经中最接近的平行就是马太福音十六章 16 节，其中彼得宣告耶稣是“基督，是永生神的儿子”。这很可能是引喻何西阿书一章 10 节，将耶稣视为一位个人性的君王般的儿子，领导祂所代表的以色列的众子。马太福音二章 15 节会把何西阿书十一章 1 节的集体性的“儿子”指称应用于个人性的耶稣，可能就是因为如此将这位个人性的儿子与集体性的众子认同。关于马太福音十六章 16 节是引喻何西阿书一章 10 节，见 Mark J. Goodwin, “Hosea and ‘the Son of the Living God’ in Matt. 16:16b,” *CBQ* 67 (2005): 265–83（关于这引喻的更多讨论，见第十三章，标题“耶稣是神的儿子，像亚当一样”下的讨论，那是关乎马太福音以基督为神的形象的观念）。

⁸ 也注意下列经文中将耶稣简称为“儿子”：罗一 3、9，五 10，八 3、29。

⁹ 见 Robert Jewett, *Romans, Hermeneia* (Minneapolis: Fortress, 2007), 601。祝卫也认为，罗马书九章 28 节提到“永生神的儿子”，令人想到保罗在八章 14 和 19 节以及八章 15、23 节所说的，基督徒是神的儿子。

可是，基督徒是借着与基督这位原本的“儿子”认同，成了神所“收纳的众子”（*huiiothesia* [八 15、23，《和合本》分别译作“儿子”与“儿子的名分”]）。在这地位上，基督徒继续旧约圣经中真以色列的谱系，那时以色列也被称为所“收纳的众子”（*huiiothesia* [九 4，《和合本》译作“儿子的名分”]）。如我们在上一章所看到的，关于这点，以色列在旧约圣经中被称为“长子”和神的“儿子”。¹⁰

至少在某种程度上，所有这些似乎都是保罗说外邦人是末世归回的以色列人背后的多重原因，何西阿预言说这些人会“称为永生神的儿子”。¹¹

¹⁰ 注意，如下列经文中的神的“儿子”：出四 22~23；申十四 1；赛一 2、4，六十三 8；何一 10，十一 1；以及神的“长子”：出四 22~23；耶三十一 9；那要来的以色列的弥赛亚也被称为神的“长子”（诗二 7，八十九 27）。

¹¹ 还有其他理由来把何西阿书一至二章视为一个包括外邦人的预言。当何西阿书说以色列是“非我民”时（一 9，二 23），以色列被视为与外邦人认同。这书后面几处地方清楚表达这点，例如，其中把以色列与所多玛和蛾摩拉认同（下列经文也如此认定：赛一 9~10，三 9；耶二十三 14；哀四 6；结十六 46~56）。所以，如果神在何西阿书里应许要使那已经成为与外邦国民相同的以色列归回的话，那这应许岂不是暗示其他外邦国民也要归回吗？鉴于何西阿书一章 10 节明显引喻创世记三十二章 12 节，这答案似乎是肯定的（关于给亚伯拉罕之应许的句子，只有这两处包括下列两个短语：以色列的后裔“如海边的沙”，是“不可数”的）。创世记三十二章 12 节明白地回指创世记二十八章 14 节，那里说雅各的后裔要“像地上的尘沙那样多”，并说“地上万族必因你〔雅各〕的后裔得福”。鉴于这点，何西阿书一章 10 节的这个引喻（如果所想到的确是创二十八 14 和创三十二 12 的文脉的话）就表示，这样的归回要包括对列国的祝福，因此就是他们的归回。有些人认为，何西阿书一章 10 节所引喻的是创世记二十二章 17~18 节，虽然那里的用词不那么接近创世记三十二章 12 节；可是观念仍是一样的：以色列的增长导致对列国的祝福。

也有一种可能，就是因为何西阿书一章 10 节的预言所着眼的是北国以色列（见：第 4~9 节），也因为在保罗那时候北国以色列已不复存，而是

罗马书九章 27~29 节

罗马书九章 24~26 节聚焦于相信的外邦人是以色列归回盼望之实现的一部分，而第 27~29 节则重新聚焦于以色列族裔信徒的余民也是那实现的一部分：

以赛亚指着以色列人喊着说：“以色列人虽多如海沙，得救的不过是剩下的余数；因为主要在世上施行祂的话，叫祂的话都成全，速速地完结。”又如以赛亚先前说过：“若不是万军之主给我们存留余种，我们早已像所多玛、蛾摩拉的样子了。”

第 25~26 节发展了第 24 节所说对外邦人的“呼召”，第 27~28 节则回来发展第 24 节所引喻的对犹太人的“呼召”。有两段以赛亚书的经文被引用，就是以赛亚书十章 22~23 节和一章 9 节，它们表示，在末世时只有以色列的一群余民会得救。这是进一步解释保罗先前在罗马书九章 6 节所说的话：“这不是说神的话〔应许〕落了空。”保罗在这里是回应他当时的犹太人盛行的想法，就是在末世时，大多数以色列人要回到神面前。保罗开始他的答复，在第 6 节的第二部分说，并非所有有以色列血统的人都是真的属灵的以色列人，他接着在第 7~13 节说明，至少从亚伯拉罕那时起，就有一个余民原则在运作。在第 27~28 节，他补充从第 6 节开始的论述，说如以赛亚书所说明的旧约圣经预言总是预言道，在末日仅有以色列的一群余民会得救，那是在神的炼净审判之后。¹²

外邦人之地（撒玛利亚），成了基督徒的撒玛利亚人就被视为何西阿书预言实现的一部分。

¹² 关于罗马书九章 25~29 节里的旧约圣经引喻，见 Wagner, *Heralds of the Good News*, 78-117 的更完整的讨论。可是我不同意他的一些结论。例如，华格纳认为，保罗在罗马书第九章提到余民观念，是预期十一章 25~26 节

罗马书十章 11~13 节

经上说：“凡信祂的人必不至于羞愧。”犹太人和希腊人并没有分别，因为众人同有一位主；祂也厚待一切求告祂的人。因为“凡求告主名的，就必得救”。

第 11 节是引用以赛亚书二十八章 16 节，该节的文脉宣告，在未来某个时候，要审判不信的以色列（关于这点，见：赛二十八 9~22）。在那文脉中，以赛亚书二十八章 16 节是唯一的正面经节，因为它表达了那些“相信”神在审判中所提供的保护（“是稳固根基，宝贵的房角石”）之人所蒙的福。“相信它的人必不被搅扰”（根据希伯来文经文），保罗所遵循的《七十士译本》把最后一个短语解释为不被“羞愧”。这一切都发生“在锡安”，因此二十八章 16 节是指某些以色列人，他们将在对这国家的审判中“相信”。

为什么一切相信的人都不至于羞愧？第 12 节提供一个原因：“犹太人和希腊人并没有分别”，所以这两种族裔中任何相信的人在审判那日都不至于羞愧。这是重述罗马书三章 22 节，只是在那里之所以没有分别是基于一个事实，即这两群人同样都是罪人（三 22b~23a：“……加给一切相信的人，并没有分别；因为世人都犯了罪”）。而在这里，在这两种族裔群体之间“没有分别”的原因是，“众人同有一位主”，祂按自己的意思从任一群体中“呼召”人，这是发展九章 24 节（“被神所召的，不但是从犹太人中，也是从外邦人中”）。

神“厚待一切求告祂的人”（十 12b）的原因，是在约珥书二章 32 节的预言，这是保罗在十章 13 节所引用的：“凡求告主名的，就必得救。”我们在第十八章和二十章看到，约珥书二章 28

的时代尽头时，这国民的更大部分“终于”要得救，只是他同时又神秘地说，余民观念仍然持续在后者这整段经文中（见 pp. 276-98）。

~32 节是一个关于以色列在末世时，“在锡安山和耶路撒冷”的归回和救恩的预言（珥二 32）。我在上一章讨论使徒行传第二章中的约珥书二章 28~32 节时，尽力解释说约珥书这段经文是仅仅给以色列的预言，而不是给外邦人的。可是我们看到，路加在使徒行传后面将此预言应用于外邦人的方式显示，他们是被认同于新兴的以色列末世余民，并且被纳入其中。对于使徒行传第二章里的约珥书第二章所作的同样结论，也可能适用于罗马书十章 13 节，¹³ 尤其是因为我们在本部分前面的保罗经文和本章引言中看到相同的观念：当外邦人相信时，他们并不保有一种得救的外邦人的独立身份；他们被视为归入以色列信仰的外邦人，虽然他们的外邦人血统没有泯灭，他们却得到一个更伟大的身份，是以色列的一部分，因为他们认同于耶稣，祂是真以色列的总括和代表。

罗马书十一章 25~26 节

这段经文太具争议性，以致在本书的有限篇幅内无法充分讨论。事实上，需要一整本专著才能对这经文作令人满意的解释。尤其有许多争议的，是关于第 26 节是否预言在这世代尽头时大部分以色列血统的人将要得救。因此我认为，关于外邦人是否应被认定为真以色列的整体观点，不应单单基于这段经文，而应基于旧约圣经和新约圣经中的其他经文。事实上，我认为这段经文与外邦人的得救毫无关联，而是关于以色列族裔的一群余民的救恩。¹⁴

¹³ 见第二十章，标题“约珥书二章 28~32 节所预言的圣灵，在使徒行传二章 16~21 节开始实现”下关于约珥书第二章在使徒行传第二章的讨论。

¹⁴ 关于我自己对于这段经文的进路方向的例子，见 O. Palmer Robertson, “Is There a Distinctive Future for Ethnic Israel in Romans 11?,” in *Perspectives on Evangelical Theology: Papers from the Thirtieth Annual Meeting of the Evangelical Theologica Society*, ed. Kenneth S. Kantzer and Stanley N. Gundry (Grand Rapids: Baker Academic, 1979), 209–27; Ben L. Merkle, “Romans 11 and the Future of Ethnic Israel,” *JETS* 43 (2000): 709–21; Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 139–47。这些著作

哥林多后书

保罗最明显提到旧约圣经中归回应许的经文，就是哥林多后书第六章 1~2 节：

我们与神同工的，也劝你们不可徒受祂的恩典。因为祂说：“在悦纳的时候，我应允了你；在拯救的日子，我搭救了你。”看哪！现在正是“悦纳的时候”；现在正是“拯救的日子”。

在第六章 1 节，保罗重拾第五章 20 节的思绪。在第五章 20 节，保罗将他作为神的使者的角色定义为一个职分，透过这个职分，神“借我们劝你们”，第六章 1 节开头的措辞（“我们与神同工的，也劝你们”）继续描述这个角色。也就是说，因为神透过保罗的使者职分劝读者与祂和好（五 20），保罗就很自然地视自己和他的使徒同工也是“与神同工”，劝读者和好，或是有如和好之人一样的举止。可是，保罗没有像在第五章 20 节一样，用“和好”的言语为劝勉的标的，而是劝他们“不可徒〔*eis kenon*〕受神的恩典”（六 1）。保罗此处所说的“恩典”聚焦于“和好的职分”（五 18）和“和好的道理”（五 19），那是神所托付他、要他向哥林多人传讲的，那或许是保罗向外邦世界所从事更广使徒事工的不可少的部分。事实上，保罗在哥林多后书一至五章所用的“恩典”

主张，罗马书十一章 26 节的“以色列全家”所指的，不是在教会时代尽头时有大批以色列族裔的人悔改归信，而是指直到时代尽头时的基督两次降临之间，所有被救赎的以色列族裔的余民。其他如加尔文等解经家作类似主张，但是说“以色列全家”是由外邦人和犹太人组成。许多解经家都说，罗马书十一章 26 节确实预言，大部分的以色列人将在基督两次降临期间的尽头时得救（如 John Murray, *The Epistle to the Romans*, 2 vols., NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1965], 2:96-100; Robert L. Saucy, *The Case for Progressive Dispensationalism: The Interface between Dispensational and Non-Dispensational Theology* [Grand Rapids: Zondervan, 1993], 250-63）。

(*charis*)，所指的不是神的恩惠在读者心中的运行，而是保罗以言语和行为来呈现福音的方式（一 12、15，四 15），这也是在他的著作其他地方可以看到的。哥林多后书六章 1b 节有保罗的典型用语，那是当他思想自己传福音给外邦人的努力是否有救恩的果效时所用的。

所以，在六章 1 节，保罗直接发展五章 18~20 节的思想，强调他要读者与神和好的劝勉不应是徒然的，因为那是从神自己而来的（五 20）。事实上，这个命令语气不应得到空洞的回应，因为读者们已经被宣告是享受这使人和好的“神的恩典”了（参：五 14~15、18~19）。

在六章 2 节这里，保罗诉诸以赛亚书四十九章 8 节，为的是要进一步确定（注意“因为”）他所宣称是正式为神传讲和好信息的代言人身份。我们在之前的一章里指出，以赛亚书四十九章 8 节属于以赛亚书的一个部分，这部分把新造的主题与被掳之以色列的回归紧密连结（参：四十九 8~13），¹⁵ 所以它出现在这里来支持哥林多后书五章 17~21 节，就不令人意外了。事实上，以赛亚书四十九章 8 节是明白地谈到以色列的回归：该节的第一部分（保罗所引用的）与第二部分是同义平行。也就是说，“悦纳的时候”和“拯救的日子”（第 8a 节）被解释为那要来的回归之时：“我要保护你，使你作众民的约；复兴〔*lēhāqīm*〕遍地，使人承受荒凉之地为业”（第 8b 节）。以赛亚书四十九章 8 节重复仅仅两节之前所提到的复兴应许，其中“仆人”的角色不仅是要“使雅各众支派复兴，使以色列中得保全的回归〔希伯来文 *lēhāšīb*；希腊文 *synachthēsomai*〕”，也要延伸救恩性的回归“直到地极”（四十九 6）。以赛亚书四十九章 8 节是神对仆人未来的声明所作的回答，那声明表达了对于祂领以色列回归的使命明显失败表示绝望（见：赛四十九 4~5）。祂使人回归的努力似乎是“徒然”

¹⁵ 见第十六章“哥林多后书五章 14~21 节里的‘和好’”标题下的讨论。

(*kenōs*)，结果是“虚无”(*eis mataion*)和“虚空”(*eis ouden*) (第4节)。第8节的回答是继续第6节，说虽然这仆人领以色列回归的工作似乎大多是徒然的，因此使祂被藐视和憎恶 (第7a节)，但是这对于以色列中的某些人 (“得保全的”或余民 [《马所拉文本》四十九 6a、8b])，和尤其是对列国 (四十九 6b) 来说却有重大的影响。虽然大多数以色列人显然会在回归时拒绝这仆人的努力 (四十九 4~6a、7a)，但神却会使这些努力有种普世的效果，就是外邦人的救恩 (赛四十九 6b)。

所以，以赛亚书四十九章 8 节是神应许仆人，即使有这明显的失败，神却要使祂的努力有果效，借此再次肯定对祂的呼召，去领以色列人 (和列国) 回归。以赛亚书四十九章 9 节描绘这仆人尝试领以色列回归它的地业：“对那被捆绑的人说：‘出来吧！’对那在黑暗的人说：‘显露吧！’” (参：四十九 8~9)，这是与哥林多后书六章 14~18 节相似的言语。

保罗以一种激进的方式，把以赛亚书中一个关于仆人的预言应用在自己身上，为要将自己与那人物认同。¹⁶从某方面说，他就是那公义的“仆人以色列” (赛四十九 3) 的实现，要传复兴给罪恶的以色列。按着先知的描绘，保罗已向外邦人——就是哥林多教会——传扬和好的信息，这是末世以色列归回应许的实现。可是哥林多教会中显然有许多人没有回应，因为他们质疑保罗作为神的代言人的合法性。虽然读者们宣称已经开始分享归向神的这个末世应许，但是如果他们继续否认保罗是神和好信息的正式使者的话，他们就濒临丧失这些福气的危险，因为这样做就是拒绝耶稣。所以，虽然保罗的事工似乎接近“徒然” (*eis kenon* [参：赛四十九 4])，他却诉诸以赛亚书四十九章 8 节，以此证明他作

¹⁶ 虽然贺里斯不同意，说：“当保罗引用以赛亚书四十九章 8 节时，他想到的主要是哥林多人的经历，而不是他自己的” (Murray Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 2005], 461)。

为和好之使徒仆人的合法性，并且证明他的事工必结果子。根据旧约圣经原来的文脉，这引文显示神自己要帮助保罗来进行他的事工，为要表示神再次肯定对他的呼召，去传讲和好的信息（参：林后六 2：“我应允了你，……我搭救了你”）。保罗所看到这帮助和再次肯定的时段被称为 *kairos dektos*，通常翻译作“可接受的时候”。可是，因为接下来 *hēmera sōtērias* 这个平行用语，*kairos dektos* 这个短语最好翻译作“悦纳的时候”，指末世的时候，那时神向被掳的以色列和列国发出悦纳或“归回—和好”的邀请。

事实上，我们在前面也看到，¹⁷ 希伯来文经文所说的“乐事，喜悦”（*rāṣôn* [《七十士译本》*dektos*]），在以赛亚书四十九章 8 节翻译为他尔根的亚兰文同等语（*r'w'*），这又进一步以“我必悦纳你的祷告”这意译来解释。这个亚兰文的同等语在《以赛亚书的他尔根》其他地方也指神的“悦纳”（赛一 11、15，五十六 7，六十 7），并特定地指从被掳归回的“悦纳”（赛三十四 16~17，六十 10，六十二 4，六十六 2）。因此，哥林多后书第五章 17 节至第六章 2 节显示，保罗对于和好的理解是他就以赛亚书的归回文脉默想的结果（如我在下文所主张的，这也可能是六 3 至七 1 的情况）。

所以，所引用的以赛亚书四十九章 8 节，和保罗在哥林多后书第六章 2b 节关于它的说明，主要是聚焦于预言实现的末世期间（参：六 2 两次说到 *nyn* [“现在”]），这是仆人保罗蒙赐神的权柄，并且在他的事工中再次获得肯定的时候。这也是对读者的呼召，要接受这再次的肯定，并且和好，意思是“成全”他们得享旧约圣经归回应许的宣告（参：林后十三 5、9b、11a）。

看来很不寻常的是，保罗会把一个初期基督教群体可能应用于基督的预言应用到自己身上。可是这并非没有先例。在路加福音二章 32 节和使徒行传二十六章 23 节，耶稣被视为以赛亚书四十

¹⁷ 见第十六章“哥林多后书第五章 14~21 节里的‘和好’”标题下的讨论。

九章 6 节的实现（参：赛四十二 6），然而，在使徒行传十三章 47 节和二十六章 18a 节，保罗被分别认为是以赛亚书四十九章 6 节和四十二章 7 节的实现。这些双重认定的理由可能在于集体代表的观念，它出现于旧约圣经，和保罗著作及新约圣经其他地方，这很可能是保罗的表述“基督在我里面说话”（林后十三 3；参：二 14~17，十二 9、19）的背景。就是这种集体代表的观念让保罗可以认为，以赛亚书四十九章仆人部分的文脉可以应用于他身上，而不致扭曲他所认为的经文的原意。此外，因为他是继续仆人耶稣的使命，他很可以把这个仆人预言应用在自己身上，虽然他不会因为仆人的身份而认为自己与耶稣同等。

所以，保罗认为，哥林多人正在领受以赛亚书四十至六十六章关于外邦人得赎的应许，那是要与以色列得救一同发生的。从这观点来看，保罗的用法就符合以赛亚书文脉的用法。可是，保罗明显的新发展是，把哥林多教会中的犹太和外邦基督徒——当他们得救时——一并视为真以色列人。以赛亚书四十九章 8 节是一个归回预言的一部分，这预言是针对这仆人要复兴以色列，而非外邦人，这很明显，因为在保罗所引用的以赛亚书四十九章 8 节的开头（“在悦纳的时候，……在拯救的日子”）之后，这仆人的特定角色就是仅仅针对以色列的关乎：“我要保护你，使你作众民〔以色列〕的约；复兴遍地，使人〔以色列〕承受荒凉之地为业。”紧接下来的文脉则继续仅聚焦于以色列的归回上。以赛亚书四十九章 9~17 节说，

对那被捆绑的人说：“出来吧！”

对那在黑暗的人说：“显露吧！”

他们在路上必得饮食，

在一切净光的高处必有食物。

不饥不渴，

炎热和烈日必不伤害他们；

因为怜恤他们的必引导他们，
领他们到水泉旁边。
我必使我的众山成为大道；
我的大路也被修高。
看哪，这些从远方来，
这些从北方、从西方来，
这些从希尼国来。
诸天哪，应当欢呼！大地啊，应当快乐！
众山哪，应当发声歌唱！
因为耶和华已经安慰祂的百姓，
也要怜恤祂困苦之民。
锡安说：“耶和华离弃了我；
主忘记了我。”
妇人焉能忘记她吃奶的婴孩，
不怜恤她所生的儿子？
即或有忘记的，我却不忘记你。
看哪，我将你铭刻在我掌上；
你的墙垣常在我眼前。
你的儿女必急速归回；
毁坏你的，使你荒废的，必都离你出去，

事实上，四十九章的其余部分（赛四十九 18~26）继续全然聚焦于以色列的归回上。¹⁸ 所以，如果保罗有想到以赛亚书中紧接的文

¹⁸ 尽管《七十士译本》的确更改以赛亚书四十九章 8b 节，使它指外邦人——而非以色列——的归回。因为我们看到，整个四十九章 9~26 节的文脉是完全聚焦于以色列的救恩，而非列国的（如《七十士译本》所表示的），保罗仍然有可能是以接下来的文脉为背景来理解四十九章 8 节。但是，即使保罗有想到《七十士译本》的四十九章 8 节，对照我在本部分中关于哥林多后书的整体讨论，他仍有可能是认为以色列人得享所赐予以色列的约。尤其注

脉，而鉴于哥林多后书六章 1 节所引喻的以赛亚书四十九章 3 节的“徒然”，这是可能的，那么他就是视自己为仆人的角色（可能是仆人耶稣的先知性代表），他的职责是复兴以色列，它现在是由犹太余民和大多数外邦人组成的。

但是，要如何解释这种发展，把一个关于以色列的预言应用到一个大多由外邦人组成的群体呢？我在前面已经一再谈到这点，但还是要在此简短地重述。第一，包括以赛亚在内的众先知对末世以色列所下的定义，主要不是根据族裔或国籍，而是按一种宗教或神学的情况，是根据他们在约上对耶和华的忠心（如：何一 10~11，二 23），因为我们已经看到，以赛亚自己也认为，外邦人的得救包括他们被认同于真的末世以色列。¹⁹ 保罗很可能是依据先知的这种看法，认为他可以把给以色列的应许应用于外邦人，就如他在罗马书九章 24~26 节引用何西阿书一章 9~10 节和二章 23 节一样。所以，只要教会现在领受旧约圣经中赐给以色列的先知应许，它就是真以色列。此外，保罗认为，基督把以色列总括在自己里面，因此是以一种合法、集体性的方式代表真以色列（参：赛四十九 3、6；路二 30~32；徒二十六 23），这样的理解强化了上述的理由。不论犹太人或外邦人，那些因信与基督认同的人都被认为是真以色列的一部分，领受祂因身为真以色列而承

意，在以赛亚书四十九章 8 节，《七十士译本》把希伯来文经文的“我将使你作众民的约”改为“我已使你作众民的约”。在《七十士译本》的以赛亚书里，“约”（*diathēkē*）通常指神与以色列所立的约（赛二十四 5，三十三 8，四十二 6〔？〕，五十四 10，五十五 3，五十六 4，五十九 21，六十一 8）。可是，以赛亚书五十六章 6 节解释说，外邦人可以加入神与以色列所立的“约”中，如我们在上一章所看到的，这在那里被部分描述为外邦人成为在圣殿内服事的祭司。事实上，《七十士译本》把以赛亚书四十九章 8b 节更改为指外邦人、而非以色列，这可能是代表一种解释，认为外邦人同享以色列人的救恩。

¹⁹ 赛十九 18、24~25，五十六 3~7，六十六 18~21 也是如此；亦见：诗八十七；结四十七 21~23；亚二 11 + 八 20~23。

受的应许（林后一 20~21）。我们在罗马书九章 24~26 节看到了对以色列归回应许的同样应用，或许是基于相同的基础。

所以，哥林多后书六章 1~2 节再次强调保罗在五章 20 节的呼吁，“与神和好”，其中“同样强调地表达，使徒们是借着扩展它来服事神”。²⁰ 六章 1~2 节这样再次强调和好，是借着引用以赛亚书四十九章的经文为证，那是关于以色列归回的应许。因为六章 1~2 节是继续起初在五章 20 节要哥林多人与神和好的呼吁，它就应该被视为那呼吁的一部分。在五章 20 节至六章 2 节，这呼吁本身是基于因和好而成为新造的实际，和使徒（如保罗）被指派为传扬这实际的正式使者（五 17~19）的事实。五章 20 节至六章 2 节的呼吁的焦点，是要读者扩展这呼吁，接受保罗为神的一位正规的使节，因为拒绝和好信息就是拒绝那成就和好的神。因此，以赛亚书关于以色列归回的应许是五章 17 节至六章 2 节的根基。

我们应该把哥林多后书六章 3~10 节视为继续五章 20 节开始的呼吁，因为它进一步地支持这呼吁，只是在这段落中保罗没有引用旧约圣经，而是用他在苦难中忠心的生活形态所表现的完善为凭据。所以，在保罗的举止中没有什么可以成为拒绝他信息的基础。

在六章 11~13 节这里，保罗再次发出六章 1~2 节的呼吁，要人与他这位从神领受权柄的使者和好，只是仍然没有使用“和好”这个术语。因此，保罗使用和好的隐喻来总结他和他的读者之间的紧张关系：保罗主动表态，要透过他的信息、行动、和态度来和好（“我们向你们，口是张开的，心是宽宏的”“第 11 节”），但是读者们却从心里排斥保罗和他的信息（“你们〔对我们〕狭窄……是在乎自己的心肠狭窄”“第 12 节”）。在第 13 节，保罗呼吁读者要接纳他的和好态度（“你们也要照样用宽宏的心报答我”）。

²⁰ Victor Paul Furnish, *II Corinthians*, AB 32A (New York: Doubleday, 1984), 352.

虽然有人认为第 14~16a 节很突兀地转变话题，但它们却相当切合前面文脉的思路：

你们和不信的原不相配，不要同负一轭。义和不义有什么相交呢？光明和黑暗有什么相通呢？基督和彼列有什么相和呢？信主的和不信主的有什么相干呢？神的殿和偶像有什么相同呢？

这些要人与这不敬虔世界分隔的命令，是关于信徒与非真正基督徒之间的关系。可是这与前面的文脉有何关联呢？这不是要人与世界分离的一般性劝诫；反之，保罗想到的可能是，读者必须与世界分离的方式是，不按照不信之世人的标准来衡量保罗的使徒身份，那也是前面文脉的焦点。关于他在第六章 14~15 节所提到的不信的世人，保罗可能并不认为那是仅存在于教会以外的，而是视它为教会内一股势力（参：十三 5），信徒要谨慎防范它的影响。第六章 14 节至第七章 2 节绝非一个打断，而是预示那要在第十至十三章详细讲论的主要抵挡势力。有某种抵挡者，是一群犹太基督徒，正在渗入教会，做那主张犹太化的人在加拉太所做的事，抗拒保罗的权柄，传讲与保罗所传的不同的耶稣（亦见：林后十一 1~4、13~15、20~23；加一 6~8）。他们试图在保罗不在的时候诱导会众接受他们的教导。在哥林多后书第六章 14 节至第七章 2 节，保罗说明情况已经严重到危及他们救恩的地步了。那些受影响而抗拒保罗权柄的人也是抗拒他的福音，因此就使他们的地位——神的真百姓的一部分——成为疑问了（参：十三 5）。第六章的这个部分也预期了一个持续的问题，即会众当中某些人有世俗的举止（十二 20~21），那可能有部分是与假教师的影响有关，但也不一定完全如此。继续参与在十二章 20~21 节所指出的罪中，也表示拒绝使徒的权柄，因为他过去已经命令哥林多人弃绝这样的行为。

所以，哥林多后书六章 14 节的“不信的”（*apistoi*），应该笼统地理解为强调一种世俗、不信的标准，那是假教师和在他们影响下的人、以及读者中的某些人用来衡量保罗权柄的，这些人在保罗先前所证明他们的罪上仍不悔改。这个关于以这种世俗的方式来衡量保罗使徒职分的警告，可能是发展五章 16 节的相同思想（参：*kata sarka*，“凭着肉体”〔《和合本》小字〕）。

七章 2 节肯定这样的文脉分析，那里进一步说明读者“洁净”他们自己的方式（七 1），就是接受保罗为神的使徒（“收纳”他），与保罗“和好”，至终也是与神“和好”。哥林多后书七章 1~4 节是从前面五章 17 节开始段落的结论。关于这整个讨论最重要的观察就是，六章 16b 节至七章 1b 节这段落，连同五章 17~19 节和六章 2 节，是根据旧约圣经中以色列归回的预言性盼望，也是五章 20 节，六章 1、13~16a 节，七章 1~2 节这些使用命令语气部分的基础。保罗在七章 3~4、7 节的话表达他的信念，就是因为读者们已经开始参与这些末世归回的应许，他们就会正面回应他的劝勉，继续作为这些应许之实现的一部分。

在第 16b~18 节这里，保罗使用一连串的古约圣经引文和引喻。

就如神曾说：

“我要在他们中间居住，在他们中间来往；

我要作他们的神；他们要作我的子民。”

又说：

“你们务要从他们中间出来，与他们分别；

不要沾不洁净的物，

我就收纳你们。

我要作你们的父；

你们要作我的儿女。”

这是全能的主说的。

旧约圣经这些经文是如何切合直到第 16a 节的论述流程呢？从它们在旧约圣经的文脉来看时，这些经文被视为不仅关联到归回和神在一个圣殿中与百姓同住的盼望，²¹ 也关联到禁止拜偶像、对拜偶像者的审判、和当以色列人归回时要救他们脱离偶像崇拜的应许。²² 我已经讨论过从利未记、以西结书、和以赛亚书引用的关于圣殿的经文，²³ 但是这些圣殿经文是更广应许的一部分，这些应许是关于重建圣殿，那又是以色列归回的一部分。第 17 节末提到“收纳”，是出自神收纳以色列回到这地（结十一 17，二十 34、41），而所说的“儿女”则是指神重新招聚的以色列儿女，就是以赛亚书四十九章 22 节和六十章 4 节所预言的。²⁴ 所以，这一串旧约圣经经文是继续所应许的以色列归回的主题，这归回正在哥林多人当中开始实现。

有趣的是，我们在第十六章中看到，若检视从哥林多后书五章 17 节直到六章 18 节的更广文脉，旧约圣经的这几处经文几乎全是关于以色列归回的预言。²⁵ 我在此要重述这些旧约圣经经文，因为它们对我的论点而言极为重要。这表示保罗主要关切的是这个已经启动的末世观念（见〈表 21.1〉）。²⁶

²¹ 见：利二十六 11；撒下七 2~7、12~13；结三十七 26~28，二十 40；参：诗一一八 17~18、22~23、26~27；赛五十二 11d。

²² 见：利二十六 1、30；撒下七 23；结十一 18、21，二十 28~32、39，三十七 23；或许以赛亚书五十二章 11 节也应按此种一般性的方式来理解。

²³ 关于这点，见第十九章在“对哥林多后书六章 16~18 节所作的简短个案研究”标题下的讨论。

²⁴ 第 18a 节对撒母耳记下七章 14 节所作的引喻引入了这些引喻，可是它不是归回的应许，而是与那些应许交织于此处。

²⁵ 关于这些旧约圣经经文的清单和讨论，见第十六章（在“哥林多后书五章 14~21 节里的‘和好’”标题下的讨论）。

²⁶ 我在这里重复第十六章的旧约圣经引喻表（在“哥林多后书五章 14~21 节里的‘和好’”标题下）。其中只有哥林多后书六章 9 节的诗篇一一八篇 17

表 21.1

旧约圣经	哥林多后书 5:17~6:18
赛四十三 18~19 // 六十五 17	五 17
赛五十三 9~11	五 21
赛四十九 8	六 2
诗一一八 17~18 (《七十士译本》一 一七 17~18)	六 9
赛六十 5 (诗一一九 32 [《七十士译 本》一一八 32])	六 11b
赛四十九 19~20	六 12
利二十六 11~12	六 16b
结三十七 27	六 16b
赛五十二 11	六 17a
结十一 17, 二十 34, 41	六 17b
撒下七 14; 赛四十三 6, 四十九 22, 六十四 4	六 18

“已经实现和尚未完全实现”的归回的高潮，出现在哥林多后书七章 1 节：“亲爱的弟兄啊，我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽，敬畏神，得以成圣。”我已经作了意味深远的讨论，是关于这些旧约圣经经文为什么没有仅仅按比喻性的意思应用于教会，而是实际地开始实现，²⁷但是当保罗下结论说“我们既有这等应许”时，这些经文是已经启动的以色列归回应许

~18 节，和哥林多后书六章 18 节的撒母耳记下七章 14 节与归回没有直接关联。

²⁷ 见第十九章，在“对哥林多后书六章 16~18 节所作的简短个案研究”标题下的讨论。

的这个结论就清楚表述了。这是重复一章 20 节那几乎相同的套语：“〔在旧约圣经里〕神的应许，不论有多少，在基督里都是是的。”这两个已经启动的应许句子，似乎为一章 21 节至六章 18 节这个段落形成首尾呼应。这可能表示，七章 1 节的“这等应许”所指的，不只是六章 16~18 节的以色列回归和圣殿的应许而已，也包括其他的新造（五 17），²⁸ 和五章 21 节至六章 12 节整段里的回归经文。²⁹ 这可能也包括所应许的圣灵（一 22）、新约（三 3、6）、和复活（三 6，五 14~15），这些全都与旧约圣经的回归盼望有关联。³⁰ 事实上，“应许”（*epangelia*）这字在新约圣经里出现大约五十次（其中大约 23 次是在保罗著作），其中大部分指赐给族长的应许，可是也有些是特定地指旧约圣经所应许的圣灵、³¹ 复活、³² 和新约。³³

所以，保罗在哥林多后书五章 14 节至七章 1 节认为，以色列的各个末世归回应许已经在主要为外邦人的教会里开始实现了，这进一步表示教会是末世以色列的圣约群体。

²⁸ 保罗认为，新造是以赛亚书中归回应许的实现的一部分，关于这个观念，见第十六章（“哥林多后书五章 14~21 节里的‘和好’”标题下的讨论），其中我们看到，以赛亚书四十至五十五章是说明，以色列的回归是一个新造，或是将这两个观念紧紧连结。

²⁹ 关于保罗对旧约圣经的用法，和他在哥林多后书二章 14 节至七章 6 节的思路进展，见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14-7:1,” *NTS* 35 (1989): 550-81 更全备的分析。

³⁰ 在这方面，(1) 关于圣灵，见上面就使徒行传二章的约珥书二章，和旧约圣经中关于圣灵的其他应许的讨论；(2) 关于新约，见：耶三十一 31~33；(3) 关于复活，见：结三十七 1~14，和第八及第十七章关于这点的讨论；其他包括提到复活的回归经文——如：赛二十五 7~8，二十六 19；亦见：但十二 1~2。

³¹ 路二十四 49；徒一 4，二 33；加三 14；弗一 13。

³² 徒二十六 6~8；提后一 1；约壹二 25。

³³ 关于这点，见：来九 15~17。

加拉太书

加拉太书中最清楚的回归预言或许就是四章 27 节所引用的以赛亚书五十四章 1 节了，它必须放在四章 21~31 节这紧接的上下文来理解：

你们这愿意在律法以下的人，请告诉我，你们岂没有听见律法吗？因为律法上记着，亚伯拉罕有两个儿子，一个是使女生的，一个是自主之妇人生的。然而，那使女所生的是按着血气生的；那自主之妇人所生的是凭着应许生的。这都是比方：那两个妇人就是两约。一约是出于西奈山，生子为奴，乃是夏甲。这夏甲二字是指着阿拉伯的西奈山，与现在的耶路撒冷同类，因耶路撒冷和她的儿女都是为奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，她是我们的母。因为经上记着：“不怀孕、不生养的，你要欢乐；未曾经过产难的，你要高声欢呼；因为没有丈夫的比有丈夫的儿女更多。”弟兄们，我们是凭着应许作儿女，如同以撒一样。当时，那按着血气生的逼迫了那按着圣灵生的，现在也是这样。然而，经上是怎么说的呢？是说：“把使女和她儿子赶出去！因为使女的儿子不可与自主妇人的儿子一同承受产业。”弟兄们，这样看来，我们不是使女的儿女，乃是自主妇人的儿女了。

当保罗因为不知他在加拉太人当中传讲的福音信息是否徒然而感到困惑时（四8~20），他诉诸旧约圣经。如果读者被引诱相信一个人可以借着“信心加上行为”（也就是“在律法以下”）而得到救恩（第21节），保罗就把他们的注意转到与他们最相关的律法的真正意义。他提醒他们，亚伯拉罕有两个儿子，一个是没有重生（“按着血气生的”），另一个是重生的（“凭着应许生的”）。他们各自的母亲也是相同的属灵光景（第22~23节；关

于对亚伯拉罕的儿子和以撒的儿子的同样分析，见：罗九7～13）。因此，夏甲和撒拉这两位母亲有各自的儿子，她们代表两约。一约导致她的儿女在律法和死之下为奴（以西奈为代表），另一约则导致另一妇人的儿女得自由和生命（以天上的耶路撒冷为代表）（第24～26节）。

在第27节，保罗引用以赛亚书五十四章1节作为“在上的耶路撒冷是自主的”，并且现今有活着的儿女的原因（第26节）。以赛亚书五十四章1节的这两个妇人（“没有丈夫的”和“有丈夫的”）是谁呢？以赛亚书其他地方把耶路撒冷描绘为被咒诅的（六十四10），是个瞎眼和耳聋的城，“从出生以来就悖逆”（四十八1～11）。这个未重生的耶路撒冷可能就是以那“有丈夫的”妇女为代表（也就是，宣称是嫁给耶和華，但在属灵上却是个娼妓）。³⁴ 这个不忠的耶路撒冷女人不会有活着的儿女，但是那像撒拉一样明显不生养的耶路撒冷却将有有生命的儿女。以赛亚书把后者这妇人视为撒拉所预表的，这是五十一章2～3节明显表示的：那些在将来归回时“寻求耶和華”的人

要追想你们的祖宗亚伯拉罕和生养你们的撒拉：
因为亚伯拉罕独自一人时，我选召他，
赐福与他，使他人数增多。
耶和華已经安慰锡安和锡安一切的荒场，
使旷野像伊甸，
使沙漠像耶和華的园囿：
在其中必有欢喜、快乐、
感谢，和歌唱的声音。

³⁴ 所以，以赛亚书五十七章 3 节称耶路撒冷或以色列的儿女为“奸夫和妓女的种子”。

那借以传递生命之应许和福气的是过去不生养的撒拉，而不是夏甲。撒拉现在被立为那相当于、并且指向被掳之以色列的生命复苏，那导致“欢喜、快乐”的结果。以赛亚书五十四章1节的命令，要那“不生养的”“欢喜”（*euphrainō*），并且“扬声欢呼”，这是发展撒拉那将要归回之末世儿女的“欢喜〔*euphrosynē*〕和快乐”（五十一-3），那是第五十四章其余部分所阐释的。保罗是说，耶路撒冷现今儿女的这个末世归回“现在”正在发生（加四25），末世的母亲耶路撒冷现在已经出现，并且生下她的儿女（四26）。³⁵

所以，加拉太书四章22~27节是进一步发展真假以色列之间的对比。加拉太的真信徒“凭着应许作儿女，如同以撒一样”（第28节），继续撒拉和以撒为末世以色列预表的关系，加拉太的信徒已经开始组成末世以色列的一部分，实现以赛亚书五十四章1节的预言。而且，就如以实玛利和以撒，当时，“那按着血气生的逼迫了那按着圣灵生的，现在也是这样”（第29节）。这是说，基督徒中主张犹太化的人，连同他们所代表的犹太教，逼迫神的真百姓，就是基督信徒。³⁶

在这两个群体之间的完全区别和神最终弃绝肉身的以色列，表达的关键和高潮句子，是在加拉太书四章30节：“把使女和她儿子赶出去！因为使女的儿子不可与自主妇人的儿子一同承受产

³⁵ 关于加拉太书四章27节的以赛亚书五十四章1节，见 Moisés Silva, “Galatians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 808-9 = 席尔瓦著，于卉、Stone Woo 译，〈加拉太书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1204-5 页所作更完整的分析，其观点影响了我的理解，尤其是以赛亚对不信的耶路撒冷和相信的耶路撒冷的看法。

³⁶ 没有必要探究基督徒在主张犹太化的人手下受到怎样的迫害，或是后者的确切身份（例如，他们是在加拉太教会内或教会外）。

业。”正加以实玛利是仅仅“按着血气”生的，是个非信徒，目前不信的以色列也是同样的情况。就如以实玛利，他们也不会是传递神的属灵生命福气的管道，事实上，他们被剥夺了继承权。另一方面，教会是真以色列，是亚伯拉罕的子孙（加三16、29），开始实现以赛亚书五十四章1节的回归预言，因为是被认定为以撒的属灵后裔和末世回归的耶路撒冷妇人的儿女（第31节）。因为基督已经被认定为“亚伯拉罕的后裔”（三16），加上基督徒也是“亚伯拉罕的后裔”（三29），又因为在整个新约圣经中，都把那紧接在受苦仆人经文之后的以赛亚书五十四章1节应用于基督，有可能保罗认为基督就是那首生、末世的耶路撒冷人，其他人可以与祂认同，也成为新耶路撒冷的儿女。³⁷

加拉太书中关于末世真以色列之论述的结论，是在六章15～16节：

受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人。
凡照此理而行的，愿平安、怜悯加给他们，和神的以色列民。

我已经在其他地方深入讨论这段经文和它的旧约圣经背景，所以在此只需作一摘要。³⁸关于第16b节，有些解经家认为，“愿平安、怜悯加给他们”主要是指外邦人的教会，但是接下来的短语“和神的以色列民”则是引喻教会内相信的犹太人。可是，基于以下原因，“神的以色列民”也可能指整个教会（外邦人和犹太人）：

³⁷ 这与席尔瓦（Silva, “Galatians,” 809=席尔瓦著，〈加拉太书〉，1205页）的评论类似，他根据乔布斯（Karen Jobes）得到这概念。

³⁸ G. K. Beale, “Peace and Mercy upon the Israel of God: The Old Testament Background of Gal. 6,16b,” *Bib* 80 (1999): 204-23。

1. 这符合整卷加拉太书文脉的主题（尤其见：三7~8、26~29，四26~31）。
2. 保罗在六章15节的重点是要强调在教会里没有任何种族的区分，并强调教会是个合一的新造的事实，这可能是引喻以赛亚书四十三章19节，六十五章17节，六十六章22节，它们预言一个新造，也是保罗在哥林多后书五章17节所着眼的。所以，整个加拉太教会就是以赛亚书的新造预言的开始实现。
3. 六章16节的“此理”，可能是指信徒总是按着一件事实活着，就是在教会这个新以色列的成员里，没有任何种族、性别等等的区分。
4. 这书信没有提到教会的一部分是肉身的以色列得赎的部分。
5. 此外，六章16节的短语，*eirēnē ep' autous kai eleos*（“平安、怜悯加给他们”），可能是进一步发展以赛亚书五十四章1~10节的用法，保罗在四章27节就诉诸那段经文。因为在《七十士译本》以赛亚书五十四章10节，神对以色列说：“我的怜悯〔*eleos*〕必不离开你；你的平安〔*eirēnē*〕的约也一点不被挪去。”《七十士译本》以赛亚书五十四章7~8节进一步强调这点：“我要以大怜悯〔*eleos*〕怜恤〔*eleeō*〕你。……我要以不止息的怜悯〔*eleeos*〕怜恤〔*eleeō*〕你。”在以赛亚书五十四章5节有个观念，就是以色列是神在末世的创造，因此祂是以色列的神：“因为造〔*ho poiōn*〕你的是耶和華，……祂是以色列的神。”所以，以赛亚书五十四章10节与加拉太书六章15~16节之间的平行就很明显了，可以看到是个引喻。³⁹ 因此结论就是，

³⁹ 见前面对加拉太书六章 15~16 节的讨论，关于教会是末世新造的一部分的观念（第十章）；尤其见 Beale, “Peace and Mercy”，其中讨论到加拉太书六

六章16节的 *kai*（在此通常翻译为“和”）最好翻译作“实际就是”：“愿平安、怜悯加给他们，实际就是神的以色列民。”这样，外邦和犹太信徒都被认定为以赛亚书五十四章预言的实现，就是“平安和怜悯”加给神的一群百姓，就是末世的以色列。外邦基督徒是以赛亚书五十四章归回预言实现的一部分。*Kai* 表示，这是进一步说明前面的“他们”：整个教会就是真的属灵的以色列，承受这个预言。

以赛亚书五十四章对加拉太书六章15~16节的重要性是，正如它在加拉太书四章应用于教会，以之为以色列归回预言的开始实现，它在这里也一样。当然，它在加拉太书四章的要点是说明肉身的以色列大多数被弃绝，而主要为外邦人的教会则成为真正的末世以色列，是新的继承者。加拉太书六章15~16节的重点基本上与加拉太书四章21~31节的相同。

可是，有人说，因为 *kai* 的一般意思是“和”，并因为“以色列”这字在新约圣经其他地方总是指族裔国家，举证的责任应该在于那些主张加拉太书六章16节的 *kai* 是同位语、指外邦和犹太基督徒的人。⁴⁰ 芮伊（Charles Ray）对此的回应是，把提特鲁

章 16 节可能与以赛亚书五十四章 10 节一同想到的其他引喻（《七十士译本》诗八十四 10~11 [中英文译本八十五 9~10]；耶十六 5，它们也预言以色列的归回）。在这些经文之外，“平安”与“怜悯”没有如此密切地出现在《七十士译本》其他地方。

⁴⁰ 例如，S. Lewis Johnson, “Paul and the ‘Israel of God’: An Exegetical and Eschatological Case Study,” in *Essays in Honor of J. Dwight Pentecost*, ed. Stanley D. Toussaint and Charles H. Dyer (Chicago: Moody, 1986), 181-96. 关于与强生持类似立场的其他人，见他自己的讨论，和 Richard N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41 (Nashville: Thomas Nelson, 1990), 274. 强生 (Johnson, p. 188) 甚至同意艾理考 (Ellicott) 的主张，就是保罗绝不可能以“如此明显的解释性意思”来使用 *kai*。可是，有些文法学者承认，在

(Kermit Titrud) 所订下关于 *kai* 的语言学原则应用到加拉太书第六章 16 节: 虽然 *kai* 在新约圣经中以各种意思出现许多次 (约有九千次), 与其假设应该采用最普遍的意思 (就是“通常是连接用法”), 应该选择的意思是“对整体文脉而言产生最少新资讯的” (这原则有时被称为“最大相关原则”)。尤其是, 提特鲁主张, 鉴于最大相关原则, 如果 *kai* 的一个可能解释是同位语的话, 那么就应该郑重考虑它。⁴¹ 这表示, 必须考虑加拉太书的整个文脉, 来

新约圣经和保罗著作里, *kai* 的解释用法和增添说明用法的意思是一个明显的类别。例如, BAGD (393) 甚至在它所列“解释性的”*kai* (解释为“因此、就是、也就是”) 前面加上“通常” (包括“强调”次类别 [‘就是’]), 并引用: 罗一 5; 林前三 5, 十五 38 为保罗著作中的例子 (亦见 p. 392, I.d)。有趣的是, 泽维克 (Maximilian Zerwick, *Biblical Greek: Illustrated by Examples* [Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1963], 154) 说同位语 (“就是”) 是 *kai* 的一个明显类别, 接着又说, 加拉太书第六章 16 节是保罗著作中唯一的例子 (只是后面又加上一个问号)。持同样主张的有 BDF 229 (§442.9) (引用如: 林前十二 15, 十五 38); Nigel Turner, *Syntax*, vol. 3 of *A Grammar of New Testament Greek*, ed. J. H. Moulton (Edinburgh: T&T Clark, 1963), 334–35 (引用如: 罗一 5, 八 17); Alexander Buttmann, *A Grammar of the New Testament Greek* (Andover, MA: W. F. Draper, 1873), 401 (引用: 林前三 5, 十五 38)。亦见: 罗五 14。在新约圣经里, *kai* 大约有八十多次有这种同位语的意思, 是用冠词 + 实名词 + *kai* + 实名词的结构, 这被称为夏普规则 (Granville Sharp Rule) (见 Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics* [Grand Rapids: Zondervan, 1996], 270–77 = 华勒斯著, 吴存仁译, 《中级希腊文文法》[台北: 华神, 2011], 283–90 页)。即使在 LSJ (857) 里, 用法的一个描述就如此说: “加上一个限制或定义的说明。”史米斯 (Herbert Smyth) 说, “连系性的 *kai* 通常有一种强烈或增强的语势”, 带有“也就是”的意思 (*Greek Grammar* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920], 650 [§2869])。

⁴¹ 见 Kermit Titrud, “The Function of *kai* in the Greek New Testament and an Application to 2 Peter,” in *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, ed. David Alan Black (Nashville: Broadman,

认定六章16节的“以色列”。把“以色列”认定为仅是这族裔国家中的基督徒部分，这就是把一个新观念引入这书信中了：可是保罗一直强调在得赎的犹太人和外邦人当中的合一，在分别为外邦人和犹太人祝福的结尾强调这样的观念，就不只是个新的思想，更是怪异的了。⁴² 至终，使用任何字的意思都必须取决于紧接的上下文。

就像在哥林多后书五章14节至七章1节，这里必须强调的是，实现以色列末世回归预言的教会也实现以赛亚书的新造预言。

以弗所书

保罗在以弗所书二章17节引用另一个回归预言。当然，紧接的上下文很重要。第13~18节说：

你们从前远离神的人，如今却在基督耶稣里、靠着祂的血，已经得亲近了。因祂是我们的和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙；而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下借着祂自己造成一个新人，如此便成就了和睦。既在十字架上灭了冤仇，便借这十字架使两下归为一体，与神和好了，并且来传和平的

1992), 240, 248, 255。提特鲁 (Titrud) 在论文中提出新约圣经里同位语意思的 *kai* 的许多例子。

⁴² Charles A. Ray Jr., "Identity of the 'Israel of God,'" *TTE* 50 (1994): 105-14 亦如此认为。芮伊在观念上的分析很好，可是他说，鉴于这短语在语言学讨论中的表述方式（关于这点，见 Moisés Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics* [Grand Rapids: Zondervan, 1983], 153-56），这个特定案例是“最大相关原则”的一个例子，这可能就不尽正确了；虽然如此，大致说来，“最大相关原则”却似乎可以应用到加拉太书六章 16 节。关于对“神的以色列民”的所有认定可能，见 Frank J. Matera, *Galatians*, SP 9 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992), 233。

福音给你们远处的人，也给那近处的人。因为我们两下借着祂被一个圣灵所感，得以进到父面前。

我先前讨论过这段经文，也更简短地谈到它在旧约圣经里的用法（第十六章“以弗所书二章13~17节里的‘和好’”标题下的讨论）。但是这段经文对我在本章中的论述极其重要，所以需要再次作一总结，也对这段经文中的旧约圣经引喻作一些阐释。在这整段经文里有一个重复的主题，就是外邦人借着基督从隔绝的情况来就近神（第13、16、17~18节），以及他们与犹太基督徒有密切的团契（第15~16、18节）。⁴³ 基督废除律法那有害和隔绝效果的工作⁴⁴（第14~15a节），有三个目标：

1. “为要将两下〔犹太人和外邦人〕借着自己造成一个新人”（第15节）；
2. “〔为要〕使两下和好归为一体”（第16节）；
3. “〔为要〕来传和平的福音给你们远处的人，也给那近处的人”（第17节），意思是“我们两下借着祂被一个圣灵所感，得以进到父面前”（第18节）。⁴⁵

在这三个目的子句之间有个平行：“造成”、“使……和好”、和“传和平的福音”，它们虽然并非同义，却是大致平行，因此是有密切关联的观念。有三个重复的字谈到两群人联合或成为“一”，它们是更确切地为同义。这表示，这三个目的子句是讲到相同的基本观念，就是百姓借着基督一起与神建立关系。所以在这个文脉里，“造成”、“使……和好”、和“传和平的福音”

⁴³ 我在此不会谈到第14~15节的“隔断的墙”和“在律法上的规条”这些问题，因为那是我在后面的一章里所要聚焦的。

⁴⁴ 这里所着眼的是与神隔绝以及外邦人与以色列隔绝。

⁴⁵ 实线底线标示动词上的平行，虚线底线标示犹太人—外邦人之间合一的平行用语。

的观念，是关于联合犹太人和外邦人，借着基督来与神建立关系。

醒目的是，第17节引用以赛亚书五十七章19节，那是一个给以色列的归回应许：“愿平安康泰归与远处的人，也归与近处的人。”⁴⁶ 以弗所书二章17节开头处的“传和平的福音”，似乎也是引喻以赛亚书五十二章7节（“传平安”），那是预言将来有个人要来临，祂是神的特殊使者，宣告以色列的回归。以赛亚书的这两段经文都是关于以色列（而非外邦人）回归的预言。还有个线索表示焦点是在于以色列人：在旧约圣经其他地方，有人在“远处”和其他人在“近处”的言语，总是用来讲以色列人，有些人在以色列地，其他人则在远离这地之处（代下六36；赛三十三13；结六12；但九7即是如此）。⁴⁷ 此外，使徒行传二章39节是新约圣经其他唯一可能引喻以赛亚书五十七章19节的经文，它可能视“一切在远方的人”为散居的犹太人。

以弗所书二章17节引喻以赛亚书五十七章19节，这是第13节已经预期了的（那些“从前远离的人，如今……已经得亲近了”），所以，以赛亚书的经文形成第13~18节这个写作单元两端的书夹（第17~18节形成最后部分）。这些书夹的意义是，应当把这整段经文广泛地视为关乎以赛亚书五十七章19节回归预言的开始实现。另外值得注意的是，“造成”、“使……和好”、和“传和平的福音”这些动词之间的平行，和它们所产生的广泛观念

⁴⁶ 保罗在此可能是引用《七十士译本》，而不是《马所拉文本》。

⁴⁷ 尤其鉴于以赛亚书三十三章12节（“列国必被焚烧”），以赛亚书三十三章13节的经文有可能指近处的犹太人以及远处的外邦人。可是除了三十三章12节之外，整个三十三章1~16节的文脉若不是关于给以色列的祝福，就是对它的审判。

上的重叠，显示一个先前的观念，⁴⁸ 就是保罗对于和好和回归预言的已经启动之实现的想法之间有非常密切的关联——如果它们实际上并非同义的话。也就是说，人们从隔绝的情况返回，与神建立关系，这就等于以色列开始从被掳中归回。我们在哥林多后书五章14节至六章2节看到这点，引人注目的是，我们在那里也看到，以赛亚书新造预言的开始实现，与那里的已经启动的归回应许几乎是一体的两面，这两者也都与保罗对和好的理解有密不可分的连结。

此处所要强调的重点是，以赛亚书五十二章7节和五十七章19节都是关于以色列归回的预言，而非关于列国的，所以在这里，外邦人连同犹太信徒余民被视为末世归回的以色列，这是在本章和前面一章里屡次出现的观念。尤其是，本段经文中的“近处的人”是犹太人，可是他们在自己的地上仍然是在属灵方面被掳的状况中，而“远处的人”则是外邦人，被视为这地之外被掳的以色列人。我在前面也一再谈论过为何可以如此看待外邦人的理由。

有一点可能并非巧合是，就在下个段落里（弗二19~22），在提到新造、和好、和从被掳归回之后，保罗说外邦人和犹太人形成一个圣殿，因为我们在哥林多后书五章14节至七章1节看到相同的现象，就是信徒形成一个圣殿，而那是在提到他们的和好和他们开始实现新造和回归的预言之后。部分原因是，以赛亚曾预言，在以色列归回时，相信的外邦人也会与以色列认同，在一个新造里与犹太人一同在这圣殿内为祭司（赛五十六3~7，六十六21，六十五17，六十六22）。

⁴⁸ 见第十六章中“哥林多后书五章 14~21 节里的‘和好’”和“以弗所书二章 13~17 节里的‘和好’”标题下的讨论，后者也在紧接的上下文中讨论以弗所书二章 17 节。

根据一般书信和启示录，以色列归回的预言在教会里开始实现

希伯来书

希伯来书一再提到“新约”。这是引喻耶利米书三十一章31~34节的预言。鉴于它前面的文脉（耶三十一1~三十一29），耶利米书的新约预言是那要临到以色列之事的一部分，那也是它的末世归回的一部分。这里的目的是不容许对希伯来书如何使用耶利米的新约作一个透彻的研究，所以此处的焦点是它是否开始实现，如果是的话，这实现是怎样的性质。耶利米书三十一章31~34节的新约，在希伯来书八至十章中一再引喻，而且在第八章7~10节最完整地引用：

那前约若没有瑕疵，就无处寻求后约了。所以主指前约的缺欠说：

“日子将到，
我要与以色列家和犹大家另立新约，
不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及的时候，
与他们所立的约。
因为他们不恒心守我的约，
我也不理他们。这是主说的。”
主又说：“那些日子以后，
我与以色列家所立的约乃是这样：
我要将我的律法放在他们里面，
写在他们心上；
我要作他们的神；
他们要作我的子民。”

希伯来书十章16节再次引用耶利米书三十一章33节，第17节接着引用耶利米书三十一章34节为补充：“我不再记念他们的罪愆和他们的过犯。”

耶利米书的“新约”的各种解释

关于希伯来书是如何理解耶利米书中的新约，有许多的谈论。其中有五种立场：

1. 有两个新约，一个给教会（是耶利米所没有预见的），另一个给以色列。
2. 耶利米的新约预言，只会在未来的千禧年中、在大多数相信的以色列族裔里实现。
3. 耶利米的新约预言，只是类比性地应用于教会，而不是实现，但是要在将来，或是在所谓的千禧年中，实际在以色列族裔中实现。⁴⁹
4. 耶利米的新约预言，真正在教会里得实现，但是教会并不被认为是真以色列（即使教会承受了真以色列的应许），这就仍然给未来在以色列族裔里的实现留下余地。⁵⁰
5. 耶利米的新约预言，以一种“已经实现和尚未完全实现”的方式，在作为真以色列的教会里实现，不会有未来在这世代尽头时在以色列族裔里的实现，除非在基督两次来临

⁴⁹ 前面三种看法通常代表各种时代论（dispensational）的释经者，关于这些看法，见 Hans K. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation*, AUMSR 13 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983), 114-23. 拉容德尔（LaRondelle）引述这些解经家，然后加上自己的批判。

⁵⁰ 这是典型的渐进的时代论看法。

之间直到末日时有些以色列人相信基督，成了教会的一部分。⁵¹

第一种立场显然是不可能的，因为希伯来书一贯着眼于耶利米书的预言，很难解释的是如何能把这预言理解为是指两个不同的新约。第二种看法曾在前面篇章中谈到，我在那里指出，在旧约圣经中有几处说以色列最终的救赎不是全国性的，而是只有一群犹太族裔的余民。⁵²事实上，我要进一步主张，旧约圣经从未预言说，在末世时代里，大多数以色列族裔的人将要得救（见下面的“结论”）。耶利米书三十一章尤其如此，鉴于耶利米书三十一章7节（“耶和華啊，求你拯救你的百姓以色列所剩下的人”），三十一章31~34节那些归回的以色列，不该指全国，而仅是一群余民。第三种看法是类比性的观点，我也在前面部分一再讨论过。我评论说，如果一位新约圣经作者引用旧约圣经的一个预言，并将它应用到现今的一个实际上（例如教会当前的情况），那么最直接的回应就是认为，这预言是开始实现了，除非紧接的上下文中的其他因素清楚表示那预言仅是被类比性地应用。此外，如果文脉中有些特点表明实现的话，那么关于实现的结论就被强化了。事实上，这些特点可以在希伯来书八至十三章中看到。第一，在八章6节，耶稣被认为是开始实现这个新约预言：

如今耶稣所得的职任是更美的，正如祂作更美之约的中保；这约原是凭更美之应许立的。（参：十二24）

⁵¹ 可是，有些持最后这种看法的人仍然认为，将来在基督最后降临时，大多数属以色列族裔的人要得救，他们的理解是，在教会时代的高潮时，以色列族要被纳入为真以色列的教会中。

⁵² 关于约珥书二章28~32节，见：如第二十章中“约珥书二章28~32节所预言的圣灵，在使徒行传二章16~21节开始实现”标题下的讨论；关于罗马书九章27~29节对以赛亚书十章22~23节和以赛亚书一章9节用法的讨论，见本章前面部分（在“罗马书”标题下的讨论）。

同样地，注意九章15~17节：

为此，祂作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业。凡有遗命，必须等到留遗命的人死了；因为人死了，遗命才有效力，若留遗命的尚在，那遗命还有用处吗？所以，前约也不是不用血立的。（参：十三 20）

此外，也有类似的已经启动的话是针对教会里的信徒说的，他们被说是开始有分于这新约：

来九 15 “为此，祂作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业。”

来十 29 “何况人践踏神的儿子，将那使祂成圣之约的血当作平常，又亵慢施恩的圣灵，你们想，他要受的刑罚该怎样加重呢？”

来十二 22~24 “你们乃是来到锡安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷。那里有千万的天使，有名录在天上诸长子之会所共聚的总会，有审判众人的神和被成全之义人的灵魂，并新约的中保耶稣，以及所洒的血；这血所说的比亚伯的血所说的更美。”

在十章16~17节再次完整引用耶利米书三十一章33~34节之后，希伯来书的作者下结论说，“这些罪过既已赦免，就不用再为罪献祭了”（十18）。赦罪是在新约预言里所应许的（“我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶”〔耶三十一-34〕），这事现在已经成就了（亦注意：来九28：“基督既然一次被献，担当了多人的罪”；亦见：十1~14）。

所以，还是有两种理解耶利米所预言新约的可能观点。一个是说，耶利米书三十一章的预言实际上已经在教会里实现了，但是这并没有使教会成为真正的末世以色列，而是说实现的范围扩大了，或是超越性地把外邦人包括在内，⁵³ 他们承受以色列的福气，但仍然与以色列有别。

第二种可能的看法是，耶利米书三十一章的预言已经开始在教会里实现，因为教会被认同于末世的以色列，并且成了它的开始。

耶利米书的新约在基督和教会里开始实现，教会就是真以色列

最后两种解释方式较前三者更有可能。但这两者中哪一个是较好的选择呢？是第二个。我在本书中一直主张，尤其是在第二十章里，以色列归回的预言在基督和教会里启动的实现表示一个可能，就是两者都是末世的以色列。我是基于下列理由作此主张：

1. 上面说过，当一个预言被引用并应用于新约圣经中的百姓时，最直接的回应就是假设这预言开始实现，而不只是类比性地应用于或比作这百姓。这里面含有一个观念，就是这预言的主旨应该被视为开始实现了，如果这预言是关乎末世以色列的话，那么这实现就应该被视为发生在作为末世以色列的百姓当中。
2. 这种自然的假设可以被附近文脉中呈现相反证据的材料所抵消。就目前所谈的而言，并没有这样的证据。事实上，文脉上的证据指向支持这假设的方向。再次，在这点上重要的是要引用希伯来书十二章22~24节：

⁵³ 关于这点，见 F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 194-95.

你们乃是来到锡安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷。那里有千万的天使，有名录在天上诸长子之会所共聚的总会，有审判众人的神和被成全之义人的灵魂，并新约的中保耶稣，以及所洒的血；这血所说的比亚伯的血所说的更美。

这是把基督徒描述为末世的以色列人：已经“来到锡安山……天上的耶路撒冷”，接着又将他们描绘为“诸长子之会”，⁵⁴又来到“新约的中保耶稣”这里。因为基督徒开始同享的其他实际都是特别属于以色列人的实际，耶利米书的新约可能也同样如此，是对基督徒开始同享的以色列末世实际所作的另一个描述。

以上这两种看法的逻辑很合理，也相似，但仍然有所不同。但是我在本书全书中，尤其是在第二十章⁵⁵和本章前面部分所赞同的看法是，旧约圣经和新约圣经都肯定，在末世时，外邦人要因信而成为以色列人。本章的结尾要继续提出支持这主张的理由。

耶利米书三十一章之新约的文脉和它在希伯来书里的用法

新约的“新”的性质

现在可以简短地勾勒出大致的路线，来讲如何更精确地描述耶利米书三十一章中应许的性质，和它是如何实现的。以下列出一个进路的大纲，它需要在其他地方作更充分的发展，因为篇幅所限，无法在这里作这样的阐释。在新（或第二个）约和旧（或前

⁵⁴ 要记得，《七十士译本》在这里用的是 *ekklesia*，它屡次指以色列人的聚会，现在被应用于这新世代里神的得赎的百姓身上，这是我们在本章前面看到的。

⁵⁵ 关于这点，见：如下列经文的讨论：诗八十七篇；赛十九 18、23~25，四十九 3~6，五十六 3、6~7，六十六 18~21；结四十七 21~23；亚二 11。亦见：加三 16、29，六 16，以及第二十章中“被新约圣经应用于教会的以色列的名称和意象”标题下的讨论。

或第一个)约之间的主要差异是,第一个约没有持久,并且被废除了(以色列“违背了”这约〔耶三十一-三二〕;这约并非“没有瑕疵”〔来八七〕)。相对之下,新约的实现绝不会被废除,所以在它里面开始实现的将有个最终、圆满的完结,直到永远。在这方面,耶稣的救赎之工“就作了更美之约的中保”(来七22〔参:八6〕),因为它是“永远”有效(神“凭永约之血”,使耶稣“从死里复活”〔来十三20〕)。⁵⁶所以,这两约之间的主要差异是,第一个是暂时的,已被废除了,而第二个却永远有效。⁵⁷

但是我们可以更确切地说,相对于旧约,这新约是如何实现的呢?有人认为,耶利米书预言这新约的实现会首次带来以下各点:

- 1.它“把神的救恩知识个人化”,以致每个人都有个“亲自而直接的”与神的关系(来八11)。
- 2.它把神的律法内存在百姓心中。
- 3.它决定性地和绝对地赦免罪。⁵⁸

有必要作一些补充。不论我们如何说这新约实现的方式,关于旧约和新约之间的差异,保险的结论是,后者永远不变,但前者不仅可以废除,它本身也是不完全的。

实现的上述三个层面大致是对的,但有待阐释。例如,西奈之约也包括一个人对神的救恩知识,也包括一个观念,就是律法是

⁵⁶ 同样地,耶利米书三十二章40节说这新约将是个“永远的约”。

⁵⁷ 例如,耶利米书三十二章40节说,在这末日的“永远的约”里,神“必随着他们〔以色列〕施恩,并不离开他们”。

⁵⁸ LaRondelle, *Israel of God*, 115 亦如此认为。同样,见 William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants* (Nashville: Thomas Nelson, 1984), 172-85; 同作者, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* (Homebush West, NSW: Lancer, 1985), 86-95。邓伯瑞根据耶利米书三十一章的旧约圣经先知观点作出相同的结论,可是他认为神把律法放在百姓心里是代表延续(pp. 80-81)。

借着信而在人心里造成真正、忠心的顺服（见：如，诗五十一-10、17，七十三1、13；⁵⁹和整个诗一一九篇）。⁶⁰有一群忠心的余民，他们源自西奈，贯穿以色列的历史，他们经历个人得救的地位，并且有律法写在他们心版上。我们可以假设，活在西奈之约下的真信徒余民会基于赐给亚伯拉罕的应许而永远得救，那应许是在新约里发展和实现的。所以，对神救恩知识的个人化⁶¹和有律法在心里，这两方面并非这新约的新的层面；实际上，它们是代表这两约之间的连续。耶利米书中的新约并未应许将救恩赐给大多数以色列族裔的人，而仅是给一群未来的忠心余民。事实上，耶利米书三十一章前面的文脉说，那要经历新约的未来归回的以色列仅是一余民：“耶和华啊，求你拯救你的百姓以色列所剩下的人”（耶三十一-7）。同样地，神在西奈与以色列建立关系的恩慈主动作为与这新约重叠，因为神要再次主动向以色列施行恩慈的作为。⁶²

新约的“新”是祭司的教导职分、以及尤其是明白神所启示真理的大众化

或许耶利米书的新约毕竟不是聚焦于上述的两个层面（虽然许多学者认为是如此），就是救恩的个人化和律法内存于心中，因为如我们在上文里看到的，它们是西奈之约的一部分。诚然，耶利米书三十一章33~34节的言语有点模糊，而且救恩的个人化和律法内存于心中也可能包括在耶利米书三十一章的范围内，它的

⁵⁹ 诗篇五十一篇和七十三篇的经文是 Dumbrell, *Covenant and Creation*, 180 所引用的。

⁶⁰ 例如，诗篇一一九篇 10~11 节：“我一心寻求了你，……我将你的话藏在心里，免得我得罪你。”

⁶¹ 耶利米书三十二章 40 节强调这点：“我要与他们立永远的约，……且使他们有敬畏我的心，不离开我。”

⁶² 关于这点，见 Dumbrell, *Covenant and Creation*, 177。亦注意以西结书十六章 60 节，那里显示与这新约之间的某种重要连续：“然而，我要追念在你幼年时〔也就是，在西奈时〕与你所立的约，也要与你立定永约。”

焦点却似乎是朝向另一方向。第33节提到神“将律法放在他们〔末世以色列〕里面”，第34节引出其意思：“他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说：‘你该认识耶和華；’因为他们从最小的到至大的都必认识我。”就我所知，旧约圣经没有提到以色列人大众性地教导其他以色列人。对通常用来讲“教导”的希伯来文（*lāmad*）所作的探究显示，有些经文提到父母在家庭范围内教导他们的儿女（如：申四10，十一19；歌八2），但是除此以外，在家庭以外的教导通常指神透过祂启示性的话直接教导以色列或个人（如：申四1；耶三十二33），⁶³ 或常常指一个被特别呼召的人或正式的教师群体奉差遣去教导以色列（如：申四1、5、14，六1，三十一19）。⁶⁴ 这些教师可以是摩西、大卫、以斯拉、旧约圣经作者、一群受膏的特别教师、或是利未祭司（摩西和以斯拉也发挥祭司的功用）。

因此，耶利米书的约中“新”的一部分似乎是末世时教导职分的大众化（在以色列中“从最小的到至大的”），以致每个以色列人都处于祭司（可能也包括先知）那拥有知识的位分上，所以就不需要任何领袖或祭司阶层来教导。不再需要有个祭司阶层来告诉百姓，“你们要认识耶和華”，因为神说：“他们都必认识我”（耶三十一34）。这种有知识的情况是神在他们心中启示祂的律法的结果（耶三十一33）。这种大众化的可能原因是，这新世代里所有的人都将得到的启示，甚至比起旧世代中作教导的祭司和先知更多。⁶⁵ 这里的重点并不在于实际的教导角色，而是在于每个

⁶³ 约有 20 次。同样地，也有些时候以这希伯来字来讲神间接教导（大约 6 次）。

⁶⁴ 大约 13 次。同一个希伯来字用来指同一群人所作的间接教导（大约 8 次）。见 *lāmad* 的同义字，以祭司为以色列中特殊的教师阶层（申二十四 8，三十三 10；代下三十五 3；尼八 9）。

⁶⁵ 因此，这就相当类似马太福音十一章 11 节：耶稣说，虽然施洗约翰是旧约圣经中最大的先知，但“天国里最小的比他还大”。这是因为比起旧世代的

信徒现今都有的启示性知识的地位，而那是过去的祭司（和先知）所独有的。如果这是正确的话，这段经文就是表达与我们先前在约珥书二章 28~29 节所看到的几乎相同的关于大众化的要点，只是后者是聚焦于圣灵的大众化，将圣约群体内所有的人都放在先知的启示性地位上（关于这点，见第二十章里“约珥书二章 28~32 节所预言的圣灵，在使徒行传二章 16~21 节开始实现”标题下的讨论）。虽然在基督徒当中仍然有不同程度的知识、成熟度、和经历，但是在新约群体里，关于认识启示这方面，在祭司/先知和神的其余百姓之间却不再有基本范畴方面的区别了。⁶⁶

除了在人心里启示神的律法之外，还有第二个大众化的理由，这是在耶利米书三十一章 34 节末说出的：“我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶。”因为神要在将来决定性地赦免以色列的罪，就不需要人间祭司为中保来献祭，和教导以色列人关于旧约圣经错综复杂的献祭体系，以及对它的需要。同样着眼的是，被赦免的以色列人将与神有亲密的关系，以致他们能得启示和来到神面前，这在从前的世代里是只有祭司和先知才有的。在新世代里，神的所有百姓都将有神的启示和神的临在，甚至超过旧世代的祭司和先知。所以，人间的祭司是要服事其余的人，而实现

先知，一个见到基督完全启示的人有更大的先知启示的立场，那些先知仅是预言和盼望弥赛亚时代的实现。十三章 17 节发展了耶稣在十一章 11~14 节里的思想：“我实在告诉你们，从前有许多先知和义人要看你们所看的，却没有看见，要听你们所听的，却没有听见。”

⁶⁶ 关于约翰一书二章 27 节使用耶利米书三十一章的相同要点，见 D. A. Carson, “1-3 John,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 1065-66 = 卡森著，郑爱和译，〈约翰一、二、三书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1584-86 页。

了的赦免则除去对这个特定阶层的需要。⁶⁷ 这种决定性的赦免也是新约的一个新特色，因为西奈之约的献祭体系不能带给信徒最后的赦免和末世的“成全”或“完全”，就如希伯来书九章9节至十章18节一再断言的。⁶⁸ 但是，即使有这个新约的实现，这已经启动的阶段却可能是指耶稣所献的赦罪之祭，以致将那些得赦免的人认为是处于被赦免的地位（也就是借着认同基督和祂的代表性作为），即使他们在生活上仍然并非无罪。这种个人的罪最终和完全的得洁净，要发生在耶利米书的实现的完成阶段，那时圣徒要得到复活的身体和灵魂。⁶⁹

耶利米书的经文着眼于祭司阶层的大众化，利未记二十六章9~12节和耶利米书三十一章31~33节之间的密切关联进一步指向这点（见〈表21.2〉）。

⁶⁷ 亦见 Dumbrell, *Covenant and Creation*, 182。邓伯瑞认为这更聚焦于先知职分——而非祭司职分——的大众化。

⁶⁸ 由于篇幅所限，无法深入说明旧约圣经里透过献祭使罪得赦与新约里的赦免究竟有何差异。当然，利未记一再声明，赦罪是透过献祭而来（如：四 20、26、31、35，五 10、13、16，六 7，十九 22）。但是，不论一个人如何解释在旧约之下的赦罪和它部分有效性的确切性质，希伯来书显然认为这样的赦罪是不完全和暂时的，因为只有基督所献之祭带来完美的或“完全的”赦罪，它使信徒的罪恶景况“变为完美”。通常的进路是认为，先前一再重复的献动物为祭是预表基督所献一次而永远的祭，并且如希伯来书十一章 40 节所表示的，旧约圣经里忠心的圣徒是基于基督所献之祭而领受最后的赦罪，那是以动物为祭所指向的（如，见 John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews* [repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1984], 199–233。结十六 60~63 说，那未来的“永远的约”将使神完全“赦免你〔以色列〕一切所行的”）。

⁶⁹ 信徒内心这个最终的“成全”或“完全”发生在实现完成时，这是希伯来书九章 9 节和十二章 23 节所表示的，它们分别谈到信徒的“良心”和“灵魂”被成全。

表 21.2

利未记二十六 9~12

耶利米书三十一 31~33

第 9 节：“我要眷顾你们，使你们生养众多，也要与你们坚定所立的约。

第 10 节：你们要吃陈粮，又因新粮挪开陈粮。^a

第 11 节：我要在你们中间立我的帐幕〔《七十士译本》‘我要在你们当中立我的约’〕；我的心也不厌恶你们。

第 12 节：我要在你们中间行走；我要作你们的神，你们要作我的子民。”

第 31 节：“耶和華说：‘日子将到，我要与以色列家和犹太家另立新约，

第 32 节：不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候，与他们所立的〔旧〕约。我虽作他们的丈夫，他们却背了我的约。’这是耶和華说的。

第 33 节：耶和華说：‘那些日子以后，我与以色列家所立的约〔=利二十六 9〕乃是这样：我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。我要作他们的神，他们要作我的子民’”。

^a 这里的“陈粮”和“新粮”指谷物出产的丰富，所以当末世之约临到时（第 9 节），比起所存的旧粮，新粮将会很丰富（利二十五 22 清楚表示所想到的是谷物，关于这点，见 Baruch A. Levine, *Leviticus*, JPSTC [Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989], 184)。同样的丰收也是耶利米书新约的一部分，这是之前的文脉（三十一 4~5、12、24~28）清楚表示的。在这方面的共同的要点是以新事取代旧事的观念（关于利二十六章和耶三十一章在这里的相似，我是遵循 Alan C. Mitchell, *Hebrews*, SP 13 [Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007], 172)。

旧约圣经中仅有上列两处经文，有下列的共同点：(1) 把约放在以色列当中，(2) 把“旧”与“新”的对比紧密地连结到约的更新，和伴随那约而来的末世新景况，和 (3) 结尾的套语“我要作你们／

他们的神，你们／他们要作我的子民”。⁷⁰ 所以，耶利米书的经文似乎与利未记的经文相呼应。引人注目的是，在利未记二十六章，新约福气的主要表述是神要在以色列当中设立祂的帐幕（也就是圣殿）（第11节），为要与他们同在（第12节）。⁷¹ 意味深远的是，希伯来文短语，“我要在你们中间立我的帐幕”（第11节），被《七十士译本》解释为“我要在你们中间立我的约”。对希腊文的译者而言，神要在以色列人中安置祂的会幕的应许，是在祂的百姓当中立祂的约的主要部分。当然，这整个要点就是要强调希伯来文经文已经说过的：神坚定一个末世之约（第9节），将造成一个会幕的设立（第11～12节）。

这方面的关联相当意味深远的是，以西结书三十七章23～27节也提到（1）“我的子民”／“他们的神”的套语（第23、27节），和（2）“永远的约”，在那里的文脉中解释为一个永远的会幕：“我在他们中间设立我的圣所，直到永远”（第26节），“我的居所必在他们中间”（第27节），和“我的圣所在以色列人中间直到永远”（第28节）。我在其他地方说明，以西结书三十七章的这段经文可能是引喻利未记二十六章11～12节。所以我们看到，以西结书的经文中有利未记关于一个末世之约的预言，主要被表现为神设立一个会幕，将它安置在以色列中，较之利未记，以西结书更强调这个连结。⁷² 以西结书的“永远的约”与耶利米书的一个“新约”的言语非常相近，而这两处经文的利未记二十六章背景使得它们更为密切，表示它们之间是一种互相解释的关系。

⁷⁰ 在旧约圣经其他地方，“约”与这个结束套语一同出现的就只有出埃及记第六章5～7节，而利未记二十六章9～12节可能是发展先前的这个表述。

⁷¹ 关于对这点的更多解释和印证，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 110–11。

⁷² 关于利未记二十六章和以西结书三十七章经文之间的连结，见：同上。

因此，如果耶利米书所想到的是利未记经文的话（鉴于耶利米书与结三十七章的密切关系），神设立一个会幕的观念就似乎是隐含在耶利米书所说设立一个未来之约里了。⁷³这就有助于解释我在耶利米书三十一章所看到，并且在上面指出的，祭司职分的大众化。重点是，在末世之约的情况下，所有的百姓都要在会幕里为祭司，在神的直接同在中。所以新约和末世会幕是连在一起的。比起我所见过的任何其他主张，这更好地解释一件事实：在希伯来书八章8~12节，紧接在耶利米书引文前面的文脉是关于一个新会幕，基督是新的祭司，居住在那会幕中，与那旧的、有缺陷的圣殿成对比。之所以引入耶利米书引文，是要支持一个观点，就是希伯来书八章1~5节的旧圣殿和新圣殿分别是旧约和新约的一部分。

当然，希伯来书告诉我们，耶稣是照着麦基洗德的等次为一位新祭司，祂将自己“一次而永远地”献上为祭，除去了对不完全的人间祭司和他们那暂时、无效力之祭的需要（见：来七~十章）。这样，基督使所有过去在以色列中的祭司职能和献祭都过时了。有人可能会回应说，如此解释耶利米书三十一章33~34节中祭司职事的大众化是不清楚的，但引人注目的是，希伯来书使用耶利米书三十一章31~34节处的文脉，提到基督超越性的祭司服事和最可靠的献祭，它们使旧约圣经的祭司和献祭体系过时了（见：八8~12，十16~17）。例如，十章14节如此成为第16~17节引用

⁷³ 在“你们/他们要作我的子民，我要作你们/他们的神”这个不断重复的套语中，只有四次是与约连结（出六5~7和利二十六9~12）。第三和第四次在以西结书三十七章23~28节，这套语出现两次，尤其将“永远的约”表达为“我要在他们中间设立我的圣所，直到永远”（第26节），“我的居所必在他们中间”（第27节），和“我的圣所在以色列人中间直到永远”（第28节）。以西结书十一章20节也把这套语连结到神与以色列同住（见：结十一16~20），但没有连结到约。出现这套语的其他地方还有：撒下七24；代上十七22；耶七23，二十四7，三十22，三十二38；结十四11，三十四30；何一9；亚八8。

耶利米书三十一章33~34节的引言的一部分：“因为祂〔基督〕一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全。”同样地，十章18节对神不再纪念罪愆（十17）的解释是“这些罪过既已赦免，就不用再为罪献祭了”。此外，十章19节进一步下结论说，信徒现在“因耶稣的血得以坦然进入至圣所”。祂是“伟大的〔大〕祭司”，并且所有信徒都真正参与在天上会幕的范畴里，表示他们与祭司身份有某种关联（十19~22）。至少，所有信徒现在都有基督这位祭司在天上为其代表，所以从某种意义上说，他们是在天上的圣殿里参与在祂的祭司身份中，或是与之有关联（十19~20）。⁷⁴

关于耶利米书三十一章所预言祭司职分大众化的性质的结尾评论

在这方面也是相当意味深远的，是要提到 *teleioō* 词组的使用，它在整卷希伯来书中常被翻译为“成全”或“完全的”。这用法所指的，不是道德上的完全或发展，而是末世的完成，尤其是实现祭司体系所指向的，就是在末世圣殿里来到神面前。事实上，在希伯来书里，动词 *teleioō* 和它的名词形⁷⁵ 有“完成”或“成就”的含义，在意思上近乎“归神为圣”或“分别为圣”（也就是，“使成圣”，这是希腊文 *hagiazō* 的一般翻译）。⁷⁶ 希伯来书在这里是受了出埃及记和利未记的影响，其中“充满手中”是个惯用的表达语，指祭司承接圣职，被希腊文旧约圣经翻译作“充满/完全这手”。这动词本身所传达的意思是“洁净”一位祭司，而名词 *teleiōsis* 则指祭司的“按立”。

⁷⁴ 邓伯瑞 (Dumbrell, *Covenant and Creation*, 178) 也相信，在两约之间的中断之一是，以色列的不信破坏了与神的约，而在新约里，双方都是信实的，不会做任何断绝这关系的事。

⁷⁵ 见希伯来书中的 *teleios* (五 14, 九 11)、*teleiotēs* (六 1)、*teleiōtēs* (十二 2)、和 *teleiōsis* (七 11)。

⁷⁶ 也注意希伯来书中相关的名词形 *hagiasmos* 和 *hagiotēs*。

根据希伯来书，耶稣是照着麦基洗德等次的祭司，达成这种末世的完全（五9，七28，同样的是二10与二16~17的关联）。旧约下的祭司无法作为中保，领神的百姓在末世时来到（“完成”）旧的实体圣殿里面的圣所（七11、19，九9），那是指向末世时天上的“完成的”圣所（九11）。可是，耶稣那祭司性的献祭使得信徒“完全”，这是借着使他们“来到”神的同在中，在末世时来到天上真圣殿里的至圣所（十1、14）。⁷⁷因此，被基督带到末世“完全”情况的那些人（十二2），就可以称为“完全的”人了（五14），而得赎的人在末世锡安山的整个聚集，也因此称为“被成全之义人的灵魂”，这是因为有耶稣为祭司中保的缘故（十二22~24）。这意思是，除了在实现时活着的人，旧约圣经的圣徒不能“完全”，而且直到末日实现来临，⁷⁸他们都不会按着救赎历史的意义来到神面前（十一40）。⁷⁹所以，*teleioō* 词组在希伯来书中的一般用法是指祭司承接圣职，这被应用于基督和基督徒。这讨论的结果就是：所有的信徒现在都有一个地位，能借着基督的祭司工作来到神在天上的圣所，因此他们也因着与祂认同而有某种承接圣职的地位。这至少表示他们得以来到天上的圣所，那在过

⁷⁷ 在此要注意，希伯来书全书中用来讲信徒能“亲近”神的各个动词，几乎在每一个文脉里都是关乎借着耶稣的中保工作来到神在天上圣殿的同在中（见：四16，七19、25，十1〔虽然是负面的，但是在十1~22的文脉里却是指向正面的亲近〕、19~22，十二18、22〔尤其是对照十二23~24〕）。十一章6节的用法是唯一一处紧接上下文不是关乎敬拜的。

⁷⁸ 这个最后来到神面前是从已经启动的末世开始，但是要到这世代尽头时才完成。

⁷⁹ 以上对希伯来书中 *teleioō* 词组意思所作的分析，是关乎一个双重观念，就是末世的完成和祭司承接圣职，这是根据 Moisés Silva, “Perfection and Eschatology in Hebrews,” *WTJ* 39 (1976): 60-71; S. M. Baugh, “Covenant, Priesthood, and People in Hebrews”, 那也是根据席尔瓦。亦见 Scott D. Mackie, *Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews*, WUNT 2/223 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 189-96。

去是只有大祭司能有的，虽然即使他在那时说拥有的进路也不如基督徒现今在基督里所有的。就是根据这种意思，我们才能说新约信徒有旧约圣经祭司的职分或地位的大众化。

这种在末世时如祭司般来到在圣殿里的神面前，与启示录十二章4节所说的天启异象可能是相同的观念：“他们……要见祂的面。祂的名字必写在他们的额上。”这是描绘信徒得以在末世圣殿里完全来到神面前；他们现在是处于大祭司的地位，在他们额头的裹头巾上写有神的名。“在神的直接临在中承接圣职的权益，过去是仅仅保留给大祭司的，如今被赐给神的所有百姓了。”⁸⁰

并非巧合的是，圣徒的末世完全、让他们在未来圣殿里更容易来到神面前的观念，在希伯来书十章出现之处是作为第二次引用耶利米书三十一章33~34节的引言（见：十14）。这造成耶利米书预言的实现，因为信徒如今能来到天上圣殿中的神的同在里，这是他们前所未有的。希伯来书十章19~22节说：

弟兄们，我们既因耶稣的血得以坦然进入至圣所，是借着祂给我们开了一条又新又活的路，从幔子经过，这幔子就是祂的身体。又有一位大祭司治理神的家，并我们心中天良的亏欠已经洒去，身体用清水洗净了，就当存着诚心和充足的信心来到神面前。

他们与身为祭司的耶稣认同，这可能是以某种方式将他们与祂的祭司职分认同。祂是那“伟大的祭司”，因为祂为他们所作的中保工作，他们得以同享祂的祭司身份，来到末世圣所。所以，信徒身为承接圣职的祭司，能来到天上圣殿，甚至经历一些末世的完

⁸⁰ G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 1114.

全，这样的关联支持一个看法，即耶利米书的新约预言包括一个观念，就是神在新世代中的百姓有某种祭司身份。⁸¹

有些人说，旧约的不可靠性质只在于一事实，就是以色列“背了约”（耶三十一-32），并且“不恒心守我〔神〕的约”（来八9）。⁸² 以色列人诚然背了约，但那并非该约不能永远有效的唯一原因。鉴于上面所说旧的祭司职分和献祭体系的内在缺陷，而它们又是旧约的一部分，就必定应该将这旧约视为暂时、并非永远有效的，这就为基督所带来的永远有效的约作了预备。事实上，即使没有人的不顺服，旧约的祭司和献祭层面的内在缺陷就表示需要一新约了。⁸³ 哥林多后书三章5~7节也表示了西奈之约在整个体系上的暂时性质，其中似乎表示，甚至在以色列罪恶地回应西奈之约前，那约就已经被设计为不是要赐生命，而是要“治死”，而且是“属死的职事”。若果真如此的话，这就更增强了旧约是为那永远生命的新约作预备的性质。

⁸¹ 同样地，鉴于希伯来书中关于饶恕的文脉用法（也鉴于十一 1~17，以及九9的良心的“完全”），*teleioō* 词组的这种末世完全的观念，附属的暗示是末世时圣徒品格的道德完全。

⁸² Donald A. Hagner, *Hebrews*, NIBC (Peabody, MA: Hendrickson, 1990), 122-23 亦如此认为。哈格纳说，旧约之不能持久只是因为以色列不相信顺服；除此以外，它本身或是它的体系并没有缺陷。同样地，Scott J. Hafemann, *2 Corinthians*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 133-36 = 哈费曼著，陈永财译，《哥林多后书》，国际释经应用系列（香港：汉语圣经协会，2017），142-47 页认为，旧约不可靠的唯一问题就是以色列的悖逆和不忠实。他的论点就像哈格纳的一样，似乎是假设，新约要实现于一个多数为以色列族裔的群体里，这些人不会背约，像从前在西奈的大多数国民所行的。可是，我们在本段落前面看到，耶利米书三十一章 7 节说仅有一“余民”会经历这新约。

⁸³ 关于这点，见 William L. Lane, *Hebrews 1-8*, WBC 47A (Dallas: Word, 1991), 211。连威廉认为，耶利米书三十一章 31~34 节的引文是表示“旧约和它的体系的不完全和暂时性质（八 6~13）”。同样见 Bruce, *Hebrews*, 193-94。

关于希伯来书使用耶利米书三十一章之新约预言的结论

这个关于希伯来书的长段落讨论的结果是，教会已经开始实现耶利米书三十一章的归回和新约的预言。所以，教会可能被理解为末世的以色列，经历新约的福气。这些福气的中心是每个在新约群体里的人都享有一种启示性的地位，那在旧约圣经里是只有祭司才享有的。

彼得前书

彼得前书谈到以色列的归回应许在教会里开始实现，但是最清楚表现这点的是教会认同于基督，祂是末世圣殿的基石，而信徒是在祂上面建造之圣殿的石头。彼得前书二章4~7a节说：

主乃活石，固然是被人所弃的，却是被神所拣选、所宝贵的。你们来到主面前，也就像活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司，借着耶稣基督奉献神所悦纳的灵祭。因为经上说：“看哪，我把所拣选、所宝贵的房角石安放在锡安；信靠祂的人必不至于羞愧。”所以，祂在你们信的人就为宝贵。

可是，那些拒绝基督的人就是拒绝祂是圣殿的重建，并且放弃他们在那圣殿里为祭司的角色（二7b~8）。我不会再深入阐释基督和教会就是圣殿，因为前面已经讨论过这两者是如何实现末世圣殿的应许。我们看到，末世圣殿的建造是要与其他归回应许同时发生，它是归回开始的记号之一。因为信徒与基督这位圣殿的“活〔奠基〕石”认同，他们就也是圣殿的“活石”了。特别提到“活”，表示“活着的”复活基督代表祂的百姓，所以他们也是

“活着的”复活的人。⁸⁴ 所以，教会不仅形成这个圣殿的一部分，也是继续真以色列的角色，如二章9~10节所说：

惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德。你们从前算不得子民，现在却作了神的子民；从前未曾蒙怜恤，现在却蒙了怜恤。

我在上面已经讨论过这段引文的一些旧约圣经背景（见第二十章）。“被拣选的族类”（*genos eklekton*）出自《七十士译本》以赛亚书四十三章20节，那里预言以色列将归回，进入一个新造（赛四十三18~19）。短语“要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德”，出自紧接以赛亚书四十三章20节的下一节经文：他们要“述说我的美德”（《七十士译本》赛四十三21），可是彼得更可能是用《七十士译本》以赛亚书四十二章12节来改述它（“他们要传扬祂的美德”）。这些出自以赛亚书四十二至四十三章的表述是归回预言的一部分，也是新造的预言（尤其是四十三18~21），那是要在以色列归回时发生的。短语“君尊的祭司，圣洁的国度，属神的子民”，出自《七十士译本》出埃及记十九章5~6节：“你们……要在万民中作属我的子民，……作祭司的国度，为圣洁的国民”（基本上与出二十三22同义）。神将这些名赐给以色列，表示它的身份和它的职能。在这里，彼得的基督徒读者乃是那些被视为末世归回的以色列之一部分的人，他们已经开始实现关于圣殿和新造的预言，并且要在这圣殿里任祭司的职分（这观念与上面讲到希伯来书部分的要点非常相似）。重要的是要注意，所包括的概念不只是圣殿、祭司职分、和新造而已，也包括信徒是一个国度的观念：他们是“有君尊的祭司”（彼前二9），这

⁸⁴ 关于这点，见 Karen Jobes, *1 Peter*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 148–49。

是从出埃及记十九章6节引入的观念，不仅是关乎祭司职分，也关于王权。⁸⁵我在本书全书中一再重复一个观念，就是末世复活、新造、圣殿、和王权之间有密不可分的连结，彼此互为不同层面。

在彼得前书二章10节，把何西阿书一章9节和二章23节的预言应用于教会，保罗在罗马书九章25~26节同样把这两个预言应用于犹太人和外邦人。因为我已经阐释过保罗是如何使用这些旧约圣经经文的，在此就不重复了，只是要说彼得或许也是同样地使用它们：要表示教会开始实现何西阿书关乎以色列末世归回的预言。⁸⁶我在前面那个讨论中说，保罗把以色列归回的预言应用到教会，这后面的前提是，基督是真以色列，代表那为真以色列的教会，所以教会也可以被认定为真以色列。那前提在这里浮现出来，因为彼得前书二章10节紧跟在教会被称为圣殿的“活石”之后，那是因为它与基督这位圣殿的活石认同。那认同可能也带有一个观念，就是基督首先实现以色列归回的预言（借着从死里复活），这也适用于与祂有群体关系的教会。

启示录

我在第十六章探讨了，“和好”如何是保罗讨论盼望开始实现的一种途径，这盼望就是神要使以色列恢复与祂之间的亲密关系。我指出，保罗也可以不用“和好”的术语来表达和好的观念。我也检视了福音书和使徒行传，注意到从关于以色列末世归回的应许已经开始在耶稣和跟随祂的人身上实现的讨论中，也可以看到和好的观念。我以检视启示录的最后异象来结束那章，这异象预见了归回应许的实现，并将它们与和好的观念交织起来。所以，我请读者回去看那讨论，来得到启示录中归回的观念。启示

⁸⁵ 关于王权和祭司职分这两个概念，见 Beale, *Revelation*, 192-95，其中讨论到启示录一章6节，那里同样引喻出埃及记十九章6节，也同样应用到教会。

⁸⁶ 关于彼得前书二章4~10节里的旧约圣经引喻，见 Jobes, *1 Peter*, 144-64。

录中还有其他地方可以讨论这观念（例如：七章，十四1~4，二十一~6）。有趣的是，启示录预表性地把“大巴比伦”视为整个不敬虔世界的代表，所以教会虽然已经从属灵的被掳中开始回归，却仍然活在肉身在这地上被掳的情况中（如：十七1~7，十八1~5），而且即使是教会的属灵回归也还没有完成。这回归的完成要到最后复活时才发生，那时教会要被解救，完全脱离在这旧世界里被掳的情况。这与我在前面篇章中一再提及的相符，就是复活是新造，它也是神的圣徒脱离被掳、回归神的途径。

结论：对于把归回应许应用于耶稣、跟随祂的人、和教会的神学反思

之所以选用本章和上章所讨论的旧约圣经的回归预言，是因为它们代表了新约圣经中使用旧约圣经里以色列回归预言的方式。其中典型的例子就是耶利米书三十一章的“新约”经文。最好把这个预言放在第二十九至三十一章那更广的回归文脉里来理解。耶利米书二十九至三十一章所阐释的是，当以色列人回归这地时将会发生的事。除了实际返回以色列地之外，还有更多要发生的事。例如，

1. 神要“使〔这国的〕财宝回归”（二十九14，三十3、18）；
2. “城必建造……，宫殿也照旧有人居住”（三十18，三十一4）；
3. 神要为他们兴起另一位像大卫般的王（三十9；参：三十一21；实际上，根据诗二7~9；但七13；何三5，那就是弥赛亚）；
4. 将会有无止息的欢乐（三十一4、7、12~13）；
5. 将要有一新约，它不像与以色列在西奈所立的约，不再需要祭司这个教导阶层，因为所有的人都同样地认识神（三十一34a）；

6. 他们的罪将得到决定性的赦免，这是前所未有的（三十一 34b；亦见：赛五十三3~12）；
7. 神要作他们的神，他们要作神的子民。

除了上述之外，耶利米书的这个部分还含有更多对这荣耀盼望的描述，这盼望与以色列归回这地有密不可分的连结。

所预言的归回这地已经应验了，但实际归回的只是犹大和便雅悯的一群余民，而不是大多数的支派。可是，大多数属这族裔的国民在这地归回神，这绝非归回预言的一部分。虽然有些解经家认为，旧约圣经预言说，大多数以色列族裔的人将要归回，但是证据却指向相反方向，即仅有余民要归回的盼望。⁸⁷事实上，如我们在前面讨论耶利米书三十一章时所看到的，耶利米书的预言借着宣告传出对归回的盼望，“耶和华啊，求你拯救你的百姓以色列所剩下的人”（三十一7b），这应该被理解为对三十一章31~34节所说那些人得归回的一个限定。耶利米书前面的文脉

⁸⁷ 大多数讲到有多少以色列人要归回的经文都表示那是一群余民（赛一 9，四 2~3，十 20~22，十一 11~12，三十七 31~32；耶三十一 7b；俄 17），可是也有些经文说以色列“全家”都要归回（结二十 40，三十七 11；同样地，耶三十一 31~34 也常常被如此理解）。但在这些经文的每一个文脉里都有个限定，表示仅有一余民得以归回，所以以色列“全家”或“家”实际上是指这整个余民，而不是这族裔国民的全部或甚至大部分。例如，以西结书二十章 35~38 节对第 40 节（“以色列全家”）加以限定，说正如神使那悖逆的第一个世代不得进入这地，在归回的时候也要如此（例如，注意第 38 节：“我必从你们中间除净叛逆和得罪我的人，将他们从所寄居的地方领出来，他们却不得入以色列地”）。所以，以西结书二十章 40 节的“以色列全家”指的是以色列的一群余民，是在它的末世洁净之后余剩的。可能也应如此理解以西结书三十七章 11 节，因为那里是继续归回的主题。以西结书三十九章 25 节和三十九章 29 节的经文分别讲到神“使以色列全家归回”和“将祂的灵浇灌以色列家”，这可能最好对照以西结书二十章 18~40 节来理解，在那段经文中，同样的归回主题与“以色列全家”一同出现，后者被定义为整个余民。

说，神要“从各国中和我所赶你们到的各处”（二十九14）和“从地极”（三十一8）“招聚”这群余民。余民如此完全的回归，似乎是发生在被掳巴比伦之后七十年的回归时，但是以上所说耶利米书三十一章预言的所有其他要与这回归同时出现的奇妙之事却没有发生。

这是表示耶利米的预言没有实现，耶利米是个假先知吗？没有证据显示以色列后来的先知曾经针对耶利米或他关乎以色列回归之预言作出这种结论。其中可能的原因是，他的预言被认为是在七十年满的时候开始实现，但那实现却没有完成，还留有一个盼望，就是这回归预言的其他层面——其实是这回归预言的大部分——将在未来某个时候实现。

除了上述没有实现的耶利米所说的预言之外，其他先知所说将在回归这地时同时发生之事的预言也没有实现。就如耶利米的许多预言，其他先知预言的的实现的重要部分也都延迟了。以下是一些与以色列回归这地之预言有连结、未实现的重要预言：

1. 犹太人与外邦人之间的和睦（赛十一1~12，六十六18~23）；
2. 重建一个较任何其他殿宇都大的圣殿，其中有神的临在（结四十~四十八章）；
3. 以色列不再被外邦辖制（诗二1~9；赛二4；但二31~45）；
4. 一个新造（赛六十五17，六十六22）；
5. 圣灵大大地浇灌以色列（赛三十二15；结三十九29；珥二28）；
6. 医治的神迹（如：赛三十五5~6）；
7. 大批得赎的外邦人涌入以色列（赛二3~4）；

8. 以色列的复活（赛二十六11~19；结三十七1~14）。⁸⁸

当这一小群以色列余民回到这地时，这些期望没有一个发生，只是曾有一段时间，这些期望似乎可能会实现，因为以色列开始重建耶路撒冷和圣殿。可是这重建的城市和圣殿却从未达到预言所描绘的规模。之所以没有实现是因为以色列的不信和不顺服（见：尼一6~9）。例如，撒迦利亚书第四章预言了这末世圣殿的重建，撒迦利亚书六章12~14节也一样，但是撒迦利亚书六章15节说，以色列在回到这地时所做的重建活动不会有成效，因为除非以色列人“完全听从耶和华你们的神”，这些事才会发生，但他们却没有如此行。

所以，当以色列人从巴比伦返回时，可以看到回归预言开始实现，但却仅止于此。实现的马达启动了，但是它很快就停止、故障了。虽然以色列人回到这地，但是大多数的其他回归预言却没有成就。因此，不可扭转的末世回归情况没有出现。这个不完全的回归本身成了那仍要在未来发生之回归的预表。

今日在犹太教和新约圣经学者中有许多辩论，是关于犹太教和新约圣经是否反映一个信念，就是以色列仍然在被掳中。⁸⁹ 一个平

⁸⁸ 关于以西结书三十七章的经文是关乎以色列被重生之灵的实际复活预言，见我在前面的分析（第二十章在“外邦人成了末世真以色列的旧约圣经观念，作为新约圣经以教会为真以色列这个前提的背景”标题下，和第十七章在“旧约圣经中圣灵为转化生命之行事者的角色”标题下的讨论）。

⁸⁹ 主张以色列仍然在被掳中的，见 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), 268–72, 299–338 = 赖特著，左心泰译，《新约与神的子民》（台北：校园，2013），340–45、380–432；同作者，*Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), xvi–xvii, 126–29, 428–30 = 赖特著，邱昭文译，《耶稣与神的得胜》（台北：校园，2014）22–23、180–82、557–60；James M. Scott, “Restoration of Israel,” *DPL* 796–805 = 〈以色列的复兴〉，于《21 世纪保罗书信辞典》，1146–59；Thomas R. Hatina, “Exile,” in *Dictionary of New Testament Background*, ed.

衡的评估是，犹太教本身对于以色列在主后第一世纪时是否仍然在被掳中意见分歧，纵使他们已经实际回到这地了。我认为最合理的分析是，虽然这国民已实际回到这地，它却仍然在属灵和实际的被掳中，因为它仍然受敌对外邦势力的辖制，而且大多数的归回预言也尚未实现。这似乎是旧约圣经本身后面部分所证明的。虽然以色列民回到这地，但是他们继续犯罪，与他们周围的外人通婚（拉九~十章）。在尼希米记九章36节，承认以色列罪孽的一部分，我们看到百姓仍然认为他们是在被掳中受逼迫的“奴仆”：“我们现今作了奴仆；至于你所赐给我们列祖享受其上的土产并美物之地，看哪，我们在这地上作了奴仆！”同样地，在以斯拉记九章9节，他们说，“我们是奴仆，然而在受辖制之中，我们的神仍没有丢弃我们”（参：尼五5）。早期犹太教认为，即使在数个世代之前就从巴比伦返回，以色列的实际归回却尚未发生（如：《多比传》十四5~7）。同样地，昆兰群体相信，直到他们那时，以色列虽然住在那地，却仍然在被掳中。⁹⁰

Craig A. Evans and Stanley E. Porter (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 348-51. 其他人如欧白恩 (Peter O'Brien, "Was Paul a Covenantal Nomist?," in *The Paradoxes of Paul*, vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism*, ed. D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid [Grand Rapids: Baker Academic, 2004], 285-86, 294) 否定这观念，但是正确地强调其中没有单独聚焦于以色列的通国之事。关于对此议题的一个平衡表述，见 Douglas J. Moo, "Israel and the Law in Romans 5-11: Interaction with the New Perspective," in Carson, O'Brien, and Seifrid, eds., *Paradoxes of Paul*, 204-5。

⁹⁰ 见：如《社群守则》VIII:13-14，其中引用以赛亚书四十章3节（“在旷野预备耶和華的路……，在沙漠地修平我们神的道”）。以赛亚书四十章3节被用来劝勉忠心的昆兰圣徒，要他们离开“败坏之人所居之地”（也就是耶路撒冷）（A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, trans. G. Vermes [Oxford: Blackwell, 1961], 92）。在以赛亚书里，这段经文是劝勉人从巴比伦的被掳中出来，所以在这里，第一世纪时的耶路撒冷似乎取代了巴比伦而成为被掳之地（同样见《社群守则》IX:19-20，其中以相同方式使用赛四十3的经文）。在从巴比伦归回之后仍然是一种继续被掳情况，作如此

新约圣经倾向以色列仍然在被掳中的观念，因为在福音书和其他地方，把回归预言理解为是在基督和教会里开始实现。实现的救赎历史马达曾经熄火、故障了大约四百年，因着耶稣的来临而重建、启动、和全力运转。这是说，归回应许的主要特点在基督的降临里开始实现，根据耶稣和保罗都诉诸旧约圣经归回应许在他们当中开始实现，这点尤其明显。以上所有回归预言都被视为在基督里开始了决定性的实现，不论所讲的预言是关乎弥赛亚、末世国度、末时圣殿、圣灵、新造、或关于医治的应许、决定性的赦罪、复活、打败邪恶的统治者、或是犹太人和外邦人之间的合一。关于开始实现，保罗在哥林多后书一章20节肯定说，“神〔在旧约圣经中〕的应许，不论有多少，在基督都是是的。”在哥林多后书里，保罗特别想到的末世回归预言是关于圣灵的降临（一21~22，三6、8、18）、耶利米书的新约（第三章）、新造（五17）、和末世圣殿（六16~七1）。的确，在我已经多次引用的一段经文里，就是哥林多后书七章1节，保罗说哥林多人目前拥有或“有这些应许”。尤其在罗马书九至十一章，保罗想到的是申命记三十二章的框架：(1) 神拣选、看顾以色列；(2) 以色列的悖逆；(3) 神的审判，包括被掳；(4) 神最后的拯救，并为以色列伸冤；和(5) 邀请外邦人参与以色列的救赎。因为在第二圣殿期间，神使以色列回归的行动尚未发生，以色列的被掳就要持续到基督的时候，那时要开始有决定性的拯救。⁹¹

表示的早期犹太教的其他文献包括《大马色文献第一古卷》I:3-11；《多比传》十四 5~11；《巴录书》三 6~8；《马加比二书》一 27~29，关于这点，除了其他文献外，见 Wright, *New Testament and the People of God*, 268-72 = 赖特著，《新约与神的子民》，340-45；Scott, “Restoration of Israel,” 796-99，后者讨论犹太教中表示被掳已完全结束的证据，以及一个相信它尚未结束的强烈传统。

⁹¹ 关于这点，见 Scott, “Restoration of Israel,” 800-805。

鉴于以上关于被掳和归回以及它在基督和教会里开始实现的讨论，我们可以重新聚焦于福音书、使徒行传、和保罗著作。因为福音书里的归回应许是以“新的出埃及”的言语表达，耶稣就被视为开启了那些预言的实现。⁹² 我们已经一再看到，新的出埃及不过是重述原始的创造，所以，福音书的作者和新约圣经的其他见证人，也可以称从被掳归回之应许的实现为新造在耶稣、跟随祂的人、和第一世纪教会里的实现，这是以赛亚书四十至六十六章所预言的。⁹³ 将教会描绘为归回的以色列，就是以此种方式砌入关于新造故事主线的核心。而国度的观念也不是在视野之外，因为我们在前面篇章中看到，在以色列归回的时候，它的国度要被一位末世弥赛亚人物重建（例如，见第三章在“旧约圣经中的‘日后’”标题下的讨论）。

在这里，我们必须暂停一下来考虑，耶稣的来临与归回预言是否在祂的事工里开始达到决定性和不可扭转的实现之间的关联，有三种不同态度。第一，有些人认为，直到祂最后在千禧年国度中降临之前不久、当中、和之后，这些预言在耶稣里面都没有重要的实现。这种立场被称为“古典时代论”。第二是“渐进时代论”，它的理解是，在耶稣第一次来临时有重要的实现，但是经历这实现的只是教会，而不是以色列国，以色列国要等到基督最后降临时，尤其是在千禧国度中，才会经历这实现。虽然教会开始

⁹² 除了已经提到的汤姆·赖特著作的相关部分外，见 Willard M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994) 44-153; Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker Academic, 1997), 它们都分析了对观福音里第二次出埃及的模式。

⁹³ 关于基督的死和复活是实现新造应许和以色列归回预言的双重观念，见 G. K. Beale, "The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14-7:1," *NTS* 35 (1989): 550-81; 亦见同作者, "The Old Testament Background of Rev 3.14," *NTS* 42 (1996): 133-52.

实现以色列的预言，却不应将教会视为“以色列”。所以，渐进时代论者就像古典时代论者一样主张，在教会和以色列之间有区别，而大多数以色列族裔的人将在这世代尽头时得救。

渐进时代论认为，教会虽不被认为是末世的以色列，却实现了这些给以色列的末世预言，其中理由可用以下例子来说明。⁹⁴ 假设有个六岁的强尼·史密斯住在我家隔壁。他的父母亲悲剧性地在一次车祸意外中丧生，我妻子和我就把强尼接来与我们同住，只是他没有更改他的名字。我们爱他，我决定把我的部分财产分给他，也分给我的三个亲生子女。当我死时，强尼得到我的部分遗产，但是这并不会使他成为一个“天生族裔的”毕尔。他以强尼·史密斯的身份得到我的部分遗产，我的亲生儿女则以毕尔家人的身份得到我的部分遗产。同样地，教会承继赐给以色列的应许，但是他们仍然是外邦人，不被视为以色列人。有一群以色列族裔的余民将在这段期间相信基督，他们所承受的应许是身为教会的一部分所承受的。当基督最后再来时，大多数以色列族裔的人也要相信祂，因此承受教会所受的相同应许，但是他们这样是因身为以色列族裔，而不是因为那是教会的实现的一部分。⁹⁵

与前两种形式的时代论成对比的第三种看法是，实现已发生于耶稣初次降临时，祂是真以色列，开始实现这些应许。然后教会

⁹⁴ 因为在宣称持此种看法的学者当中信念的不同，很难对渐进时代论作摘要。所以我相信，不是所有的时代论者都会同意以下的说明，但我是从一位属于这学派的学者听到这例子。关于具代表性的讨论，见 Saucy, *Progressive Dispensationalism*; Craig A. Blaising and Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: Baker Academic, 1993)。遗憾的是，这里没有篇幅来对此种看法作有力的评估，但我可以说，前面各章和尤其是上一章及本章中关于教会是真以色列的论述与渐进时代论相抵触。下一章所说以色列的土地应许在基督和教会里开始实现也是一样。

⁹⁵ 这将发生于基督最后降临时所谓大灾难的末了。我在本章前面说过，我在新旧约圣经里找不到任何地方，说到大多数以色列族裔的人要在这世代尽头时得救的盼望。

作为真以色列的延续，也参与在这实现中，这是因它借着信与耶稣认同，祂是真实以色列的延续。根据此种看法，所有还待实现的就是这些预言在新天新地里的完成，那将发生在基督最后降临时。

可以用一个类似前面说明渐进时代论的例子来澄清这个观点。再次假设小强尼·史密斯住在我家隔壁。他的父母亲悲剧性地在一次车祸意外中丧生，我的妻子和我合法地领养了强尼，他来与我们同住，改名为“强尼·毕尔”。我们爱他，因为他是合法地列在我们亲生儿女中。我要把我的部分遗产留给他，以及我的三个亲生儿女。当我死时，强尼获得我的部分遗产，他得到这些，是因为他在法律上是毕尔的孩子，就像我的其他儿女一样，只是他们也是属毕尔“族裔”。

同样地，教会也承继了赐给以色列的应许，因为它被神“收养”了，它的成员是合法“领养的兒子”，以耶稣基督这位真以色列为代表。任何相信耶稣的以色列族裔的人也被认为是真以色列，是教会的一分子，可是成就这事的不是他们的血统，而是他们对基督的信心。基督两次降临之间的所有信徒都是如此，直到基督第二次降临，毁灭旧世界，创造新世界，在祂里面和在教会里面开始实现的预言将要在其中完成。

这两个关于强尼·史密斯的例子都可以理解，它们所讲的也合理。当然，关键的问题是：新约圣经的内容最多指向哪一个例子？本章和本书的论点是，耶稣将以色列总括在祂自己里面，开始承继给予以色列的预言，所有与祂认同的人都被收养为真以色列（记得，这是个集体的亚当），因此就以此身份承受这些应许。把教会认定为以色列，这不是一个狭隘或地域性的认定，因为如我在前面篇章中指出的，以色列本身是“神的儿子”和“亚当的儿子”，是个集体性的亚当，要在地上代表真人类。也记得耶稣的头衔，“神的儿子”和“人子”，乃是属以色列和属亚当的名字。因此，基督身为真以色列和最后的亚当乃是代表教会，所以

教会成了真正末世以色列和末世亚当的一部分。⁹⁶ 所以，“真以色列”实际上是个表示真人类的名称，而绝非一个狭隘的名称。

⁹⁶ 关于以色列和基督是亚当性的人物，见第十三章的第一部分。

第 22 章

以色列的土地应许 与以色列的归回和新造预言 在基督和教会里实现之间的关系

想到以色列的归回应许，不可能不同时想到以色列的应许之地。大多数时候，这两者都被旧约圣经的先知作不可分的连结。在他们从巴比伦被掳归回时，以色列人要归回这地，在那里建造一座巨大的圣殿，与神有亲密的关系，并且经历其他伴随的应许（我在第十九章对它们作了概述）。

但是，当我们尝试在新约圣经中找出这个土地应许如何在基督和教会里开始实现时，就遇到一个问题。当基督来临，施行祂的拯救和复兴工作时，祂没有使相信的百姓回到一块实际的土地上作为他们得救赎的标志。而当新约圣经描绘教会开始实现以色列的归回应许时，也一点没有提到基督徒回到以色列的应许之地。似乎没有这类的土地应许。被救赎的百姓不是去到一个地域来得救；反之，他们乃是奔向基督和神来得他们救恩性的复兴。有些经文——像是马太福音五章5节和罗马书四章13节——说，跟随基督的人是那些将要承受世界的人（参：弗六2~3）。¹ 也有提到基督徒将经历“安息”，就是以色列在应许之地本当经历的，但是这里的焦点在于“安息”，以色列地似乎是预表一个属灵的安息。同样的，希伯来书十一章13~16节说，亚伯拉罕最终的盼望不是在这旧世界中一块实际的地，而是“天上的”一座“城”。可是，这些经文中似乎没有一个与以色列要在现今世界中归回应许之地的

¹ 本章稍后要阐释这段经文的深远意义。

应许有清楚的关联。此外，新约圣经里谈到土地的经文似乎是灵意化了。

所以，这是将旧约圣经应许连结到新约圣经的释经问题。这土地应许是否已经被淡化，从一种字面、实际的实现变为仅仅按某种属灵意义的实现，以致最多可以说这些旧的应许是预表在基督里承继属灵的救恩？

我在本段落的主张是，这土地应许将以一种实际方式实现，但是这实现的开始主要是灵意的，直到最后的实现发生在一个完全实体的新天新地中为止。这些土地应许已经开始实现，其实体方式就是基督自己借着祂的身体复活引入一个新造。在这方面，我们要看到给亚伯拉罕关于土地的应许是给他的“后裔”的应许，至终是指以色列承受这地。这个解释与本书的整体主旨一致，就是“神〔在旧约圣经中〕的应许不论有多少，在基督都是是的”（林后一20）。我们已经看过许多这些应许，发现即使是在它们的旧约圣经文脉里，它们所包括的不只是实体层面，也有属灵的层面。我们看到，这些应许已经在属灵方面开始了，并将在最后的新造里实体性地实现。这种两阶段的实现可以称为一种“分期实现”，在其中我们看到，即使是起初的属灵阶段也是“实体的”，因为这些旧约圣经应许也有实际的属灵层面。例如，我们看到旧约圣经里的复活应许包括人的灵与身体一同复活，可是新约圣经则认为这属灵的复活发生在先。因此，本章要尝试说明的是，土地应许和它们的实现是谈到，耶稣复活是“已经实现和尚未完全实现”的新造这故事主线的一个关键部分。

首先，我们要来看旧约圣经中有关土地应许的最相关的经文，然后我要着重于对新约圣经证据的重新评估。

旧约圣经本身对于旧约圣经之土地应许普世化的期盼

土地应许的启动是在创世记一至二章里开始的。我在拙着《圣殿与教会宣教》（第十九章对它作了摘要）里主张，伊甸是个园子圣所，亚当是其中的大祭司。古代世界的神殿里会摆设殿宇之神的形象。亚当就是那形象，被放在伊甸的圣殿里。他的职责是，作为带着神形象的人，要连同他的带形象的后裔将神的荣耀“遍满地面”（这似乎是创一26~28的含义）。所以，他应当扩展那有神临在其中的伊甸的疆界，他和他的后裔应当扩展这些疆界，直到它们包含全地，让神的荣耀透过这些带形象的人反映于全地。²

要亚当和夏娃繁衍他们的后裔，去管理、制伏、和“遍满地面”的使命被传递给挪亚，然后多次传给族长和以色列。因此，亚当的责任的外衣被披在亚伯拉罕和他的后裔以色列身上，因此他们被认为是“集体性的亚当”。这国民被设计来代表真人类。从列祖开始，这使命就夹杂一个应许，就是它将在某个时候在一个“后裔”里实现，但是以色列未能执行这使命。所以就继续赐下一个应许，即这使命将在末世时候在以色列里完成。这使命中要扩展伊甸涵盖全地的部分也继续下去，但是现在以色列之地被认为是以色列的伊甸。³ 以色列之地一再被描述为“流奶与蜜之地”⁴ 和有美好果子之地（如：民十三26~27；申一25；尼九25），这强化了说它像伊甸的描述。⁵

² 关于这整个论述，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004)。

³ 旧约圣经里有多次如此称呼它：创十三 10；赛五十一 3；结三十六 35；珥二 3。

⁴ 这短语一字不变地在摩西五经出现 14 次，在旧约圣经其他地方出现 5 次。

⁵ 申命记八章 7~9 节和十一章 9~15 节以丰富词藻描述有肥美出产的迦南地，也强化了这观念。

要了解为什么以色列应当扩展它的地界，涵盖全地，关键在于以色列是个集体性亚当这件事实，正如亚当应该扩展有神临在其中的伊甸的疆界，以色列也当照样而行。具体地说，伊甸不只是块地而已，更是第一个会幕，是亚当应该扩展的。同样，以色列之地也应该要扩展，因为它在耶路撒冷这中心里有圣殿，其中有至圣所，是神的临在停留之处。我在第十九章讨论过（在“以色列在旷野的会幕和后来的圣殿乃是重建伊甸圣所的园子”标题下），以色列的圣殿是象征那看不见和看得见的天（分别以内圣所和圣所象征）和地（外院）。这象征的目的是要指向末时，那时神的特殊启示性临在将从至圣所发出，充满可见的天地。因此，有些预言描述神的临在是如何从至圣所中发出，涵盖耶路撒冷（赛四4~6；耶三16~17；亚一16~二11），然后涵盖以色列全地（结三十七25~28），最后涵盖全世界（赛五十四2~3；但二34~35、44~45）。引人注目的是，谈到这地的扩展时，耶利米书第三章；以赛亚书五十四章；但以理书第二章的经文都明白地引喻给族长的应许，或是创世记一章28节。从旧约圣经作者的观点很难知道，整个扩展是被预言为要借着军事途径或透过其他更和平的方式成就（例如，借着列国自愿地向以色列和它的神屈膝）。至少我们知道，以色列要透过军事途径来扩展它起初所得的应许之地（参：申九1，十一23，十二29，十八14）。可是其他经文则预言在末世时一种更和平的方式，地上列国因此臣服于以色列（例如，摩九11~12；赛二3~4，十一10~12），可能的含义是以色列要得它们的地。

这种扩展性的圣殿—土地神学就是其他关于以色列之地向普世扩展预言的基础。引人注目的是，死人最后复活之时（赛二十六16~19）就是复活的人住在新造里的时候，只是这与圣殿没有关联，以赛亚书二十六章15节预言说：“耶和华啊！你增添国民，你增添国民；你得了荣耀，又扩张地的四境。”所以，对创世记一章28节所作的引喻（“生养众多”和“遍满地面”），无疑透过给

亚伯拉罕的应许折射出来，导致以色列土地的扩展。奇妙的是，这种宇宙性的扩展与以色列的末世复活有直接关联，表示创世记一章28节托付的实现是透过百姓复活而发生。这种生养众多遍满地面的模式，与我们在创世记一章28节和创世记第二章里所看到的相同，其中创世记一章28节的命令必须透过扩展伊甸圣所具体地执行。在所应许以色列扩展全地和耶路撒冷圣殿的扩展中，我们同样看到这种创世记一至二章的模式。

以色列的疆界被扩展到涵盖全地的观念，不仅是以赛亚书二十六章18~19节所暗示的（“拯救这地”〔尤其见《七十士译本》〕和“地要交出死人”），也是以赛亚书二十七章2~6节明白表述的。在这段经文里，以色列被描绘为末世的一个“悦人的葡萄园”（像伊甸园一样），⁶神要保护它，要与它“和好”；这个葡萄园要扩展，涵盖全地：“将来雅各要扎根，以色列要发芽开花；他们的果实必充满世界”（赛二十七6）。这呼应创世记一章28节的“生养众多，遍满地面”。

所以，在对以色列之地扩展的期望中，给亚伯拉罕的应许代表创世记一至二章的一个主要发展。看到这个主题在给族长的应许里发展，不应令人感到惊讶，因为我关乎创世记一至二章的结论是，伊甸圣地应该被扩展，涵盖整个创造。而这也确实正是我们所看到的。虽然给亚伯拉罕的应许的最初形式是仅关乎迦南，它却被放在全世界的场景中：“地上的万族都要因你得福”（创十二1~3）。下一个重述（创十三14~17）仍然着眼于迦南的地界，但是它补充说，神要使“你的后裔如同地上的尘沙那样多，人若能数算地上的尘沙才能数算你的后裔”（十三16）。可以对此作比喻性的解释，表示以色列人的后裔将会非常众多，但却仍然处于应许之地的疆界内。但是因为这是末世性质，更有可能的是，它

⁶ 有趣的是，名词“喜悦”（*hemed*）的分词形也出现在创世记二章9节和三章6节对伊甸的描述中。

虽然还是比喻性，却是指以色列人的数目大到这地无法容纳的地步。⁷ 如果后者是正确的话，这经文就是表示以上关乎以色列末世时普世性扩展的一些经文所明白表述的。这个观念也符合创世记一至二章的观念，就是扩张伊甸的神圣空间，直到亚当和夏娃的后裔“遍满地面”。

这些给族长的应许后来在旧约圣经中的发展更明白地表现了这些应许的普世化层面的暗示性质。例如，诗篇七十二篇17节（“人要因祂蒙福；万国要称祂有福”）发展创世记二十二章18节（“地上万国都必因你的后裔得福”）。⁸ 这很重要，因为所称颂的是末世的以色列君王（亚伯拉罕的个人性的后裔），⁹ 祂将“执掌权柄，从这海直到那海，从大河直到地极”（诗七十二8）。这明显是扩大应许之地的原始疆界，它本来是被定为“从红海直到非利士海，又从旷野直到大〔幼发拉底〕河”（出二十三31）。¹⁰ 创世记十五章18节把这总结为“埃及河直到大河，就是幼发拉底河”。这诗篇则以“河”（显然是埃及的河）开始，但是以“地极”取代“幼发拉底河”。再次，赐给族长的关于以色列地的应许，被诗篇普世化了。撒迦利亚书九章10节引用诗篇七十二篇8

⁷ 创世记十五章5节（“你数算众星，能数得过来吗？……你的后裔将要如此”），和二十二章17~18节（“我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙”）。创世记二十八章14节把繁衍直接连接到给全世界的祝福：“你的后裔必像地上的尘沙那样多，必向东西南北启动；地上万族必因你和你的后裔得福”（创二十六3~4几乎完全与此相同）。

⁸ 关于诗篇七十二篇17节是引喻创世记二十二章18节的有力论述，见C. John Collins, “Galatians 3:16: What Kind of Exegete Was Paul?,” *TynBul* 54, no. 1 (2003): 75-86。

⁹ 关于创世记二十二章17b~18节里的“后裔”是一位代表集体“后裔”的个人性君王后裔（在二十二17a），见：同上，84-86的论述。

¹⁰ 旧约圣经中双重提到“海”和“河”加上一块地域的其他地方，就只有申命记三章16~17节，那里是描述分给吕便和迦得支派土地的疆界。

节，发展同样关于以色列末世君王的观念：“祂的权柄必从这海管到那海，从大水管到地极。”

诗篇第二篇也与诗篇七十二篇相似。神给弥赛亚的应许（诗二 2、7）是“将列国赐你为基业，将地极赐你为田产”（二 8）。在申命记里，“赐产业”（*nātan + naḥālā*）的措辞是一个典型的表达语，用于神要将迦南地赐给以色列的应许（如：申四 21、38，十二 9，十五 4，十九 10，二十一 23，二十四 4，二十五 19，二十六 1，二十九 8）。同样地，“产业”（*ʾāhuzzā*）指以色列承受应许之地（创十七 8；民三十二 32；申三十二 49）。在诗篇第二篇这里，神赐迦南地为产业的应许被延伸到“地极”。并且就像在诗篇七十二篇里，这应许是给以色列的一位个人性的末世君王，在祂的统治下，应许之地的原有疆界将被扩展到涵盖全地。

犹太教对于旧约圣经之土地应许普世化的期盼

或许不足为奇的是，犹太教有时把赐给亚伯拉罕的土地应许普世化（〈容百姓去〉〔*Mek. Beshallah*〕25.27对出十四 31的注释）。同样地，《禧年书》三十二章 16~19 节思想雅各建造圣殿的雏形事件（创二十八 12~22），那是发展先前赐给亚伯拉罕的应许，更明白地表示那是圣殿的建造：“雅各计划建造那地，筑墙环绕院落，使它成圣，为他和自己子孙使它永远为圣（《禧年书》三十二 16）。《禧年书》三十二章 18b~19 节说：“君王要从你〔雅各〕而出”，并且“他们要管理人类足迹所及的每处地方。我〔神〕要将天下所有的地赐给你的后裔，他们要如他们所愿的管理列国。在此之后，全地要被聚集，他们要永远承受它”。这是对创世记二十八章 14 节——“你的后裔必像地上的尘沙那样多，必向东、西、南、北启动；地上万族必因你和你的后裔得福”——所作的一个解释。此外，以赛亚书五十四章 2~3 节也解释了创世记二十八章 14 节，说它是指以色列的地被扩展，超越了它的疆界，到了世上的列国。

同样地，《禧年书》十九章15~25节直接发展给亚伯拉罕的应许，说这位族长的后裔无法计算，要“遍满全地”（第21~22节），并且“要立定上天，坚固全地，更新在穹苍之上的众光”（第25节）。引人注目的是，亚伯拉罕的末世后裔本身要在建立新天新地一事上扮关键角色，不仅是遍满以色列应许之地的旧疆界而已。《禧年书》二十二章也谈到赐给亚伯拉罕的福，它已经临到亚当和挪亚（第13节）、并且被传给雅各和他的后裔，包括雅各要“承受全地”的应许（第14节）。¹¹

《便西拉智训》四十四章21节也把亚伯拉罕的后裔描述为那些将承受全地的人：

所以神起誓向他〔亚伯拉罕〕保证，万国都要因他的后裔蒙福；祂要使他人数倍增，像地上的尘沙，高举他的后裔如天上的星，使他们承受产业，从这海直到那海，从大河直到地极。

意味深远的是，这段文献结尾的片语似乎是引用诗篇七十二篇8节（或亚九10），¹²那里是将同样普世性词语应用于末世的以色列君王，而在这里则将之应用于集体性的后裔。

所以，旧约圣经和犹太教都认为以色列的土地应许里含有一个观念，就是应许之地的疆界要被扩展，涵盖全地。

¹¹ 《以诺一书》五章7节称洪水前世代中的“蒙拣选的人”是那些“要承受世界的”。

¹² 见前面段落里关于诗篇七十二篇8节的讨论。

新约圣经对于旧约圣经之土地应许普世化的期盼

谈到未来

新约圣经里所有明白谈到以色列应许之地的经文，都是以各种方式指这些应许在一个新宇宙中的最后完成。

马太福音五章 5 节

马太福音五章 5 节似乎是第一个把以色列的土地应许理解为指全地的经文：“温柔的人有福了！因为他们必承受地土。”这节经文是引喻诗篇三十七篇 11 节：“但谦卑人必承受地土。”“承受地土”是这首诗篇里重复的短语（第 3、9、18、22、29、34 节）。这承受地土被放在末世的文脉里——例如，“他们的产业要存到永远”（第 18 节），和“义人必承受地土，永居其上”（第 29 节）。此外，“恶人”将被全然剪除，以致不会承受永远地业（第 9～11、28 节）。

在马太福音五章 5 节，耶稣不可能只是谈以色列的应许之地。祂似乎是透过以上所讨论被普世化的旧约圣经土地应许的镜片，来解释这诗篇的永远土地产业。还有进一步指向这种解释的，就是登山宝训的平行经文说，那些“有福的人”将承受“天国”（太 5:3、10）。所以，第 5 节的“地土”与第 3、10 节的“天国”平行，因此这里的“地土”比应许之地旧有疆界更为宽广，并与“天国”有共同空间。这可能是一种方式，借此表明“有福的人”将承受新天新地，而不是仅仅某种缥缈的天上领域。

有个与马太福音第五章观念显著的平行，那是在《米示拿》〈论公会〉 10.1：“所有以色列人都有份于那要来的世界，因为经上记着说，你的居民也都成为义人，永远得地为业；是我种的栽子，我手的工作，使我得荣耀。”“那要来的世界”指新造，就是以色列要承受为业的。这话因着诉诸以赛亚书六十章 21 节而得到支持：

你的居民都成为义人，
永远得地为业；
是我种的栽子，
我手的工作，
使我得荣耀。

在以赛亚书六十章21节的文脉里，“地”是指“锡安城”（第14节）、它的“门”（第11、18节）、和以色列“地”（第18节）。以赛亚书六十五章17~18节和六十六章20~22节把末世的耶路撒冷与要来的新造密不可分地连结起来。以色列要“永远得地为业”（赛六十21的第二行），这话必定是指起初提到的“要来的世界”，而不仅是地域性的应许之地。所以，这段《米示拿》文献认为，以色列所要承受的“地”与整个新造有密切关联。

罗马书四章 13 节

这节经文说：“因为神应许亚伯拉罕和他后裔必得承受世界，不是因律法，乃是因信而得的义。”这里所用的字不是 *gē*（像在太五5一样，可以指“地”或“大地”），而是 *kosmos*，表示整个地球，通常包括布满众星的天空。保罗这里的话是直截了当地将亚伯拉罕的土地应许普世化。在保罗世界观背后的理由，极可能是以上所看到旧约圣经的各处经文，其中以色列的土地应许被视为是关乎整个世界（如：诗二8，七十二8；赛二十六19，二十七6，五十四2~3）。我们看到，这些经文本身也是引喻前面亚伯拉罕的土地应许或创世记一章28节（就赛二十七6而言）。¹³

¹³ 以弗所书六章 1~3 节与马太福音第五章相似。保罗在那里说，儿女应该孝敬他们的父母，“使你得福，在世长寿。”这是出埃及记二十章 12 节经文的一部分，它应许顺服的儿女“在〔所应许以色列在迦南产业的〕地上得以长久”。保罗显然将它普世化了，这不令人意外，因为他在罗马书四章 13 节也直截了当地如此作。保罗在此谈到地，这可能是指那新的、永远的地。

希伯来书十一章 8~16 节

亚伯拉罕因着信，蒙召的时候就遵命出去，往将来要得为业的地方去；出去的时候，还不知往哪里去。他因着信，就在所应许之地作客，好像在异地居住帐棚，与那同蒙一个应许的以撒、雅各一样。因为他等候那座有根基的城，就是神所经营、所建造的。因着信，连撒拉自己，虽然过了生育的岁数，还能怀孕，因她以为那应许她的是可信的。所以从一个彷彿已死的人就生出子孙，如同天上的星那样众多，海边的沙那样无数。这些人都是存着信心死的，并没有得着所应许的；却从远处望见，且欢喜迎接，又承认自己在世上是客旅，是寄居的。说这样话的人是表明自己要找一个家乡。他们若想念所离开的家乡，还有可以回去的机会。他们却羡慕一个更美的家乡，就是在天上的。所以神被称为他们的神，并不以为耻，因为祂已经给他们预备了一座城。

再次，赐给亚伯拉罕的土地应许，被视为至终不是指迦南地（他们并不“想念所离开的家乡”〔第15节〕），而是指“那座有根基的城”（第10节），就是那“天上的”和“为他们预备的城”（第16节），那才是他们最后的“家乡”（第14节）。这城就是“锡安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷”（来十二22），“我们在这里本没有常存的城，乃是寻求那将来的城”（来十三14）。这个将来的“城”不是一个仅仅地域性的城，它就等于那要来的“家乡”（来十一14）。而这“家乡”正是那整个要来的新

第五条诫命原来是指在应许之地的长寿，似乎是被预表性地应用，指基督徒在新地上的长寿（鉴于：弗一 14，四 30，它们可能含有圣徒最后复活和他们在完成世代里的复活生命的意思）。

地，¹⁴ 当一并考虑新造的观念和启示录二十一章1节至二十二章5节里末世的新耶路撒冷时，就印证了这点。¹⁵

启示录二十一章 1 节至二十二章 5 节

我在第十九章开头处提出一个问题，关于为什么启示录中最后的异象把新造描绘（二十一-1、5）为一个圣殿（二十一-3〔更确切地说，一个至圣所；见：第16~18节〕）、一座城（二十一-2、10~27）、和一个伊甸园（二十二-1~3）。乍看之下，这像是个怪异的天启寓言或灵意化。但是我竭力要说明的是，约翰乃是把至少三个旧约圣经的应许综合为一个。第一，创世记一至二章里关于伊甸园的原始计划，是让亚当将它的疆界扩展到全世界。第二，伊甸也是一个园子圣殿，大祭司亚当应该扩展它，涵盖全宇宙。第三，有些关于耶路撒冷城的末世应许，对它的描绘是扩展涵盖以色列全地，甚至全世界。这扩展之发生，是因为神在耶路撒冷圣殿里的特别临在要从至圣所中出来，扩及全城，然后有些

¹⁴ 希伯来书三至四章也可能与希伯来书十一章有关联，可一并思想。其中，约书亚本可带给以色列的、和以色列后来世代本可领受的“安息”，被延续和应许给希伯来书的读者们，如果他们坚持在信心里的话，就会得到这个产业为末世的奖赏。

¹⁵ 以上许多关于旧约圣经和新约圣经中“土地”的讨论，都是对 Mark Dubis, “The Land in Biblical Perspective”（在福音派神学协会〔the Evangelical Theological Society, Valley Forge, PA, November 17, 2005〕年会发表的论文）所作的摘要，尤其是关于下列的讨论：给亚伯拉罕关乎无数后裔的应许、诗篇第二篇、诗篇第七十二篇、犹太教文献（虽然对那些文献的说明是我所作的）、马太福音第五章、罗马书第四章和第八章（紧接下文）、希伯来书三至四章和第十一章、和启示录十一章 15 节（虽然说明是我所作的）。其余部分是我所作的，包括 Beale, *Temple* 里的部分，它的摘要也在第十九章。

地方将这圣殿一城描述为扩展出去，涵盖应许之地，然后这应许之地又扩展，包括全世界。¹⁶

因此，约翰把整个新造描绘为一座城、一个圣殿、和一个园子，这正是旧约圣经中各处所预期的。因此伊甸作为一个园子一圣殿（还有以色列后来的圣殿作为伊甸会幕的重现）和耶路撒冷城，这个原始设计在这最后的天启异象里被描绘为实现了。¹⁷ 神向来的心意就是使整个创造成为祂的至圣所和祂的居所。这与以色列的普世土地应许大有关联。我们在本章前面看到应许之地要涵盖全地，我们也看到，旧约圣经中这种预言的可能原因是，以色列是个集体性的亚当，它的土地是新伊甸，它的计划正如伊甸的计划：要借着它的忠心百姓扩展到全地。作为按着伊甸模式的至圣所，它要扩展，涵盖耶路撒冷城，然后这圣殿一城要扩张，涵盖这地，最后，这圣殿一地要扩大，包含全地。原始的伊甸、以色列的旧圣殿、旧地、旧城，都从未达到它们被计划要达成的普世目标。因为如此，它们就成了不完美的预表性实际，指向未来一个时候，那时这些要再次成为末世实际，它们的计划会达到它们最终的目标。

我不重述关于启示录二十一至二十二章的此种看法的解经证据，因为在前面第十九章里已经就此作了总结。¹⁸

¹⁶ 亦见 W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California Press, 1974), 150-54。戴维斯说，在旧约圣经和犹太教里，圣殿、耶路撒冷、和以色列之地是不可分割的实际，因为圣殿可以视为耶路撒冷的典型，耶路撒冷可以视为圣殿的延伸，而耶路撒冷则成了这地的典型，这地则是耶路撒冷的延伸；因此，对这三者中每一个的盼望就被融入彼此了。

¹⁷ 启示录十四章 1 节在描绘羔羊和祂的圣徒“站在锡安山”时提到“锡安”，这实际上等于启示录二十一章的“新耶路撒冷”，带有同样的未来、实现观念。

¹⁸ 我要再说的是，这本身也是对 Beale, *Temple* 所作的总结，其中各处引用了更多、更深入的解经证据。

还有一处启示录预言经文，讲到全世界都要成为基督的产业：“世上的国成了我主和主基督的国；祂要作王，直到永永远远”（十一15）。并非巧合的是，这经文是引喻诗篇二篇2、8节，我们从上文看到，它预言以色列的弥赛亚要承受全世界，实现以色列土地应许的原始计划。

关于土地应许的“已经实现和尚未完全实现”的经文

没有地方直接提到以色列土地应许实现的开始，但却可能存有关于它的圣经神学观念。在观念的层次上，因为土地应许是在新天新地里完全实现，又因为耶稣的复活开启了新造（如，林后五17），那么土地应许就也是在耶稣这新造的桥头堡里面开始实现了。

希伯来书一章2节

希伯来书一章2节说，在耶稣第一次来临时，神“借着祂儿子晓谕我们；又早已立祂为承受万有的，也曾借着祂创造诸世界”。基于两个理由，“万有”包括世界（暗示是以更新的形式）¹⁹的意思：（1）它后面紧接的是“世界”，这可能与“万有”有某种连结；（2）希伯来一章2节的话是引喻诗篇二篇7~8节，在本章前面讨论过：“你是我的儿子，……我就将列国赐你为基业，将地极赐你为田产。”所以，根据希伯来书一章2节，“在这末世”——也就是，当耶稣第一次来临时——耶稣是以神的“儿子”的身份出现，那时神“立祂〔耶稣〕为承受万有的”。设立祂以神儿子的身份承受世界的时候，可能是在基督复活之时，这或许与罗马书一章4节相似：耶稣“因从死里复活，以大能显明是神的儿子”。我在前面篇章里主张，复活是新造的开始，这使得罗马书一章这经

¹⁹ 希伯来书一章10~12节和十二章26~28节进一步指向暗示一个被更新世界的意思。

文与希伯来书一章2节相似。因此，希伯来书一章2节解释说，土地应许（诗二8将它延伸到全世界）的起头已经在基督里开始了，至少按着历史中正式、法定的设立来说是如此。因为耶稣的复活是新造的开始，²⁰如新约圣经中各处地方所表示的，这实现了的土地应许就在祂的复活里开始了，这是那要临到的世界更新中正在浮现的山丘（关于这点，注意：来十三20：“神……使群羊的大牧人我主耶稣从死里复活”）。

罗马书第八章

我们在上个段落里看到，罗马书四章13节肯定，亚伯拉罕被说是“承受〔*klēronomos*〕世界”（见它在四14的对立句，其中用了相同的字〔《和合本》作“后嗣”〕）。罗马书八章17节发展这意思：“既是儿女，便是后嗣〔*klēronomoi*〕，就是神的后嗣〔*klēronomoi*〕，和基督同作后嗣〔*synklēronomoi*〕。如果我们和祂一同受苦，也必和祂一同得荣耀。”在四章13~14节与八章17节之间有明显的连结，因为是罗马书中只有它们使用“后嗣”这希腊字。在罗马书第八章，信徒是什么的“后嗣”呢？第18~23节回答说：

我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀就不足介意了。受造之物切望等候神的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得入神儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今。

²⁰ 注意《诗篇米大示》2.9把诗篇二篇7节（“我今日生你”）解释为“我必须创造弥赛亚——一个新造”的意思。他勒目（《巴比伦他勒目》〈论住棚节〉52a）把诗篇二篇7节理解为是指将来弥赛亚的复活。在新约圣经其他地方，诗篇二篇7节被视为在基督的复活里实现了（徒十三33）。

不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。

信徒最后的身体复活，在第19（“神的众子显出来”）和23节（“我们的身体得赎”）表明。同样地，那要临到基督徒的“荣耀”，是讲到这最后复活的另一种方式（第18、21节）。他们的肉身借着圣灵而复活的方式，将与基督复活的方式相同（见：八11）。这复活被视为整个受造界完全更新的关键（第19、21节），肉身复活是讲到基督徒新造最后阶段的另一种方式。所以，他们以“后嗣”身份所要承继的，至少有一部分是复活的身体，那是新造的一部分，这是其余受造物要如何“脱离败坏的辖制”（第21节）的关键所在。八章32节也表示他们是整个受造界的承受者，那里说，圣徒与基督认同的意思是，神要“把万物和祂〔基督〕一同白白地赐给我们”。

罗马书四章13~14节和八章17节提到“后嗣”，这可能表示，信徒身体复活和宇宙更新的未来盼望，乃是扎根于一个应许，就是亚伯拉罕和他的后裔将“承受世界”。还有一个与给亚伯拉罕的应许间的连结，就是他相信他将有一个“后裔”，这需要相信神“叫死人复活、使无变为有”（罗四17）。事实上，“赐生命”（*zōopoieō*）和“死的”（*nekros*）一并出现，在保罗著作中仅有两处，就是罗马书四章17节和八章11节：“那叫基督耶稣从死里复活的，也必……使你们必死的身体又活过来”（罗八11）。这进一步指出，八章11、18~23节是发展四章13~14、17节。因此，亚伯拉罕关于他的后裔要承受世界的信心，也包括对神能使死人复活有信心，这是罗马书八章发展的末世观念。²¹

²¹ 可能并非巧合的是，如我们在本章前面所见的，以赛亚书二十六章 15~19 节在给族长的应许里，重述创世记一章 28 节的“生养众多”的实现，借此将它连结到末世的死人复活。

这个期待已久的未来复活，已经以一种看不见但却实际的方式开始了，因为圣灵进入信徒心里，开始了对他们里面的人所作的末世更新：“身体就因罪而死，心灵却因义而活”（罗八10〔参：八6、13〕）。信徒现今有“圣灵初结果子”。也就是说，即使在最后身体复活之前，圣灵就在他们里面开始了复活和新造的工作。²² 所以，因着罗马书八章的含义，在旧约圣经中被期待要有普世范畴的土地应许，被视为在基督这位后嗣里开始（参：加三16~18），也在信徒里开始，他们与祂的复活认同，成了后嗣（亦参：加三29），透过他们的复活生命，开始经历他们的新造产业的一部分。

以弗所书一章 13~14 节

你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信祂，就受了所应许的圣灵为印记。这圣灵是我们得基业的凭据，直等到神之产业被赎，使祂的荣耀得着称赞。

这段经文用到旧约圣经中讲以色列承受应许之地的言语。以弗所书一章 3~14 节把在基督里的救赎放在以色列得救赎的背景中：

1. 神拣选以色列为儿子（如：申四 37，十 15；参：弗一 3~6）；
2. 神借逾越节羔羊的血救赎以色列（如：出十五 13；申十五 15；参：弗一 7~12）；

²² 关于复活的这种已经启动的层面，见第九章，尤其是“罗马书里的复活”标题下的讨论。

3. 圣灵在以色列百姓当中作工，带领他们开始承受应许之地（如：尼九 20；赛六十三 14 + 申三 28，四 38，十五 4；参：弗一 13~14）。

以弗所书一章 13~14 节说圣灵是“我们得基业〔*klēronomia*〕的凭据”，这可能是呼应承受应许之地的应许，那是以色列从未完全得着的（注意摩西五经的《七十士译本》一再用 *klēronomia* 来指以色列产业之地）。根据以弗所书一章 11 节，基督徒已经开始得这产业了：“我们……得了基业。”以弗所书一章 13~14 节进一步证实这点，那里说，根据信徒已经“在祂〔复活的基督〕里面受了所应许的圣灵为印记”，得这产业是很明显的，这圣灵是“我们得基业的凭据”。也就是说，圣灵本身被视为这产业的开头，而不只是它要来的应许的一个保证而已。圣灵要出现在整个未来的新宇宙中，祂已部分进入信徒里，所以他们已经开始得到这新世界的产业了。圣灵在信徒里面的同在，可能也包括他们开始复活的意思，因为如我们先前看到的，圣灵是复活的行事者。若是如此，圣徒目前所领受产业的一部分就是他们开始参与在复活生命中，那将在时代尽头时完成，其形式是他们在一个新造宇宙中的新造身体。²³这与罗马书八章 23 节平行，那里说圣徒有“圣灵初结果子”，这至少包括圣灵在他们里面作成起初复活生命的工作，我们在本章前面看到，那是他们在时代尽头时所要有更完全的领受的一部分。

歌罗西书一章 12~14 节

……又感谢父，叫我们能与众圣徒在光明中同得基业。祂救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到祂爱子的国里；我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免。

²³ 这也是以弗所书四章 30 节的部分观念：“你们原是受了祂〔圣灵〕的印记，等候得赎的日子来到。”

歌罗西书一章的这部分是从第 9 节开始的祷告的一部分。保罗开始祷告的是让读者们被神的智慧“充满”，好叫他们“行事为人对得起主，凡事蒙祂喜悦”（第 10a 节）。达成这目标的方式是“结果子，渐渐地多知道神”和得蒙“力上加力……将感谢归于神”（第 10b~11 节）。第 12b~14 节提出感谢的理由，那是根源于以色列出埃及和之后承受应许之地的言语。

关于出埃及和土地产业，虽然不可能只想到一段旧约圣经经文，但是，描述以色列出埃及的广大传统，却似乎影响了歌罗西书一章 12~14 节的用词，那是我们适才在以弗所书一章 13~14 节看到的模式。“在基督里”信徒“蒙救赎”（*apolytrōsis*）（西一 14），他们“得救脱离（*rhyomai + ek*）黑暗的权势”（西一 13）。同样地，以色列也“得救脱离”埃及的捆绑，和“得救赎”（见：《七十士译本》出六 6 的 *rhyomai + ek* 和 *lytroō*）。²⁴ 有趣的是，以色列得救脱离被掳的第二次出埃及预言，也使用了“救赎”的词语（赛四十四 22、23、24，五十一 11，五十二 3，六十二 12；参：四十一 14，四十三 1、14）。

此外，第二次出埃及的预言也用了“领〔以色列〕出黑暗（*skotos*）”的言语。²⁵ 这些预言也把以色列描绘为从被掳的“黑暗”（*skotos*）中归回，进入“光”（*phōs*）中（赛九 2〔《七十士译本》九 1〕，四十二 6b~7、16，五十八 10，六十一 1~3），这

²⁴ 亦见：申七 8，十三 5（《七十士译本》十三 6）；撒下七 23；代上十七 21；诗一〇六 10（《七十士译本》一〇五 10）；《以斯帖记补篇》十三 16（《七十士译本》〔Rahlfs 版〕四 17g）；参：申二十四 18；《七十士译本》另有十次用 *lytroō* 来指以色列得救赎离开埃及；出十四 30（*rhyomai + ek*）亦同。有些解经家也认为，这里的背景是以色列得救离开埃及。

²⁵ 亦见：诗一〇七 10~14（《七十士译本》一〇六 10~14），其中在第 2 节里，“领”的同义字是“救赎”（*lytroō*）；赛四十二 7；参：四十二 16，四十九 9。

可能是发展作为第一次出埃及叙事之一部分（出十 21~23，十四 20）里“黑暗”（*skotos*）与“光”（*phōs*）的对比。以色列人从埃及得解救，这也使得他们能够成为“圣徒”（*hagios*）（出二十二 31〔《七十士译本》二十二 30〕；利十一 44~45，十九 2，二十 7、26，二十一 6；民十五 40，十六 3），并且领受在迦南的“产业的分”。事实上，在《七十士译本》的民数记、申命记、和约书亚记里，“分”和“产业”（*meris + klēros*）按此意思出现了十五次（通常是关于利未人，他们不像其他支派，在这地上“无分”或“无业”〔例如：申十 9〕）。

正如以色列人已经从埃及奴役下“得解救”、已经成了“圣徒”、接着众支派在应许之地领受了“一分产业”，同样地，教会也从一个比埃及更大的捆绑（魔鬼的“黑暗”，*skotos*）下得解救（*rhyomai + ek; apolytrōsis*），“得以有分”于一个更大的“圣徒在光明中的基业”（*meris + klēros + hagios + phōs*）。²⁶ 这产业正是“〔神的〕爱子的国”（西一 13）。

是什么促使保罗把出埃及的意象应用于教会的得救？他大概认为神在基督里的百姓是在经历像以色列出埃及那样的出离，只是在一个提升的层次上（在这世代里从属灵上开始，以身体复活完成）。保罗也可能是因为以赛亚书的第二个出埃及预言，而被引导来作这样的应用，那预言使用、并且发展第一次出埃及的某些相同的言语。在他书信中的其他地方，保罗将以色列第二次出埃及和回归这地的预言，视为已经开始在基督第一次降临和最早的基督教会形成之时实现了。²⁷ 此外，保罗显然知道旧约圣经的回归

²⁶ 有些解经家也认为，歌罗西书一章 12 节里短语“同得基业”的背景，是在迦南分地给以色列。

²⁷ 见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14-7:1,” *NTS* 35 (1989): 550-81; James M. Scott, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline*

主题，这是因为他用以赛亚书四十二章 7、16 节的第二次出埃及的言语（上面所说的），连同独独与歌罗西书一章 12~14 节相似的用词来描述他自己的呼召：“要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒旦权下归向神；又因信〔基督〕，得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业”（徒二十六 18）。事实上，保罗在歌罗西书一章 12~14 节可能是反思他所受呼召的这个面向。要注意，在使徒行传二十六章 18 节这里，“产业”的观念被包括在他作为执行这新的出埃及之行事者的使命中。

保罗使用出埃及的意象，若非比喻性，就更可能是预表性的；如果是后者的话，那么以色列在埃及得解救、在应许之地领受产业的救赎历史模式，就预示了教会这末世以色列的救赎历史模式。²⁸ 保罗似乎不是他当时唯一作这种预表性解经的人。早期犹太教也把以色列在迦南“产业的分”的应许应用于一个永远、末世的奖赏，那可能也是根据一种预表性理由而作的。²⁹ 保罗似乎认为，所

Corpus, WUNT 2/48 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 167–71, 179; Sylvia C. Keesmaat, “Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8:14–30,” *JSNT* 54 (1994): 29–56。事实上，保罗刚刚在歌罗西书一章 9 节才综合引喻了与第一和第二次出埃及有关的重要事件（分别是：出三十一 3 和：赛十一 2〔参：十一 3~16〕）。尤其在前面两章里，我尽力强调以色列的归回应许在教会里开始实现。

²⁸ 关于支持预表用法的理由和这种用法的限制，见 G. K. Beale, “Colossians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 848–50 = 毕尔著，于卉、梁国英译，〈歌罗西书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1263–65 页；这个关于歌罗西书一章 12~14 节的部分就是根据它。

²⁹ 例如，James Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 76–77 引喻《社群守则》XI:7–8（神“赐给他们在圣徒中的产业”），以之为与歌罗西书一章 9~12 节的醒目平行；《感恩诗集》XIX:11b–12 也类似；亦见：《所罗门智训》五 5（“祂的产业在圣徒当中”）；《亚伯拉罕遗训》

应许的迦南产业在那些相信基督、因此“在祂里面”的人里有其末世启动的实现（西一 14），因此他们“与基督一同复活，……那里面有基督坐在神的右边”（西三 1）。就如在使徒行传第二章里，大卫末世宝座的地点（在神的“右边”〔第 34 节〕）是在天上，在信徒与之认同的基督里。这宝座最终的所在是在完成的新宇宙里，所以这不是旧约圣经末世土地应许的寓言化或荒唐的灵意化。若是如此，那么所提到旧约圣经时代从未实现之土地应许的部分实现（这里是指大卫宝座的地域和以色列在这“产业”中的“分”），就不只是预表性，而是以一种全然直截了当的方式，在这新宇宙的实际土地里实现了，这新宇宙就是新耶路撒冷、新以色列、新圣殿、和新伊甸。这完成的实现要发生于旧的天地被毁（启二十一 1~5）之后。以色列从未成就的，在复活基督里的教会已经开始达到，并将在未来完全得到。

其他与土地应许之启动有关的新约圣经经文

华尔基（Bruce Waltke）提出颇有助益的评论：因为新约圣经很少用到“土地”一词，所以必须研究有密切关联的词语，就是谈到以色列在这地上之不动产的重要部分——如“耶路撒冷”、“锡安”、“圣殿”和“大卫宝座”等词语。³⁰我已经讨论过其中前三者，是关于它们在新天新地里的最后实现。我已经主张，圣殿预言在耶稣和教会里开始实现（见第十九章）。末世的耶路撒冷也是一样。保罗说，“在上的耶路撒冷”，就是真的末世的耶路撒冷，是“我们的母”（加四 26）。同样，希伯来书十二章 22 节

[A] 13:13（关于这点，见 Petr. Pokorný, *Colossians: A Commentary*, trans. Siegfried S. Schatzmann [Peabody, MA: Hendrickson, 1991], 52, 包括其他参考资料）。

³⁰ Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 559 = 华尔基、俞明义著，于卉等译，《华尔基旧约神学》，二册（香港：天道，2013），683。

说，信徒“来到锡安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷”。从某方面说，基督徒即使仍然是在地上被掳的旅程中，却已经抵达这目的地了（来十一 13）。这怎么可能呢？这是因为基督已经成了真以色列，因此也就是“新耶路撒冷”，所有与祂认同的人也同样成了这新耶路撒冷的一部分。启示录三章 12 节说，基督现在有了一个“新名”，它就等于“我神城的名，就是新耶路撒冷”。

基督已经开始实现所预言的末世以色列和新耶路撒冷，并且是它的开始，这点很明显，因为启示录二章 17 节和三章 12 节所说的“新名”，是引喻以赛亚书中一再重复的预言，就是在末世时，神的百姓将有一个“新名”（六十二 2，六十五 15）。尤其是，以赛亚书六十二章 2 节是关于以色列将来的新地位（参该经文里的 *kaleō* [“称呼” + *to onoma sou to kainon* [“新名”]，以及在五十六 5）。³¹ 借由转喻，以色列的圣徒被称为“锡安”和“耶路撒冷”（六十二 1），它“将有一新名”（不是不同的、个人的新名）。其中，“新名”表示以色列将来的王者般的地位（六十二 3），和归回到耶和华的圣约临在中（六十二 4a；参：五十六 4~8，六十五 15~19 的“名字”的同样意义），它尤其强调末世耶路撒冷与耶和華之间新的婚姻关系：祂将“喜悦她”，耶路撒冷之地将被称为“有夫之妇”（参：六十二 4b~5，也称以色列为“新妇”，称神为“新郎”）。正如耶和華要与“耶路撒冷”建立一个

³¹ 或许参：赛五十六 5，在启示录三章 12 节，它可能也是与六十二章 2 节和六十五章 15 节一同被想到的，尤其是鉴于在非拉铁非教会里犹太人对外邦基督徒的态度，和对启示录三章 12 节开头处所提到永远住在那永远圣殿中的强调：“与耶和華联合的外邦人不要说：‘耶和華必定将我从他民中分别出来’。……那些……持守我约的……，我必使他们在我殿中，在我墙内，有记念，有名号，比有儿女的更美。我必赐他们永远的名，不能剪除”（赛五十六 3~5）。关于“记念”，《七十士译本》翻译为外邦人蒙赐“一个有名字之处”。因此，鉴于它的旧约圣经背景，启示录三章 12 节是耶路撒冷、锡安、和圣殿是相重叠之实际的另一例子，将这土地的所有这三个重要地点结合为一个实际。

亲密之约的关系，她的“众子照样娶”她（六十二 5b）。这可能说明了为什么启示录二章 17 节说基督徒也得到一“新名”：他们与基督认同，祂首先开始实现以赛亚书关于真正末世被更新的耶路撒冷（=“新名”）的预言。事实上，启示录三章 12 节说，因为相同原因，那要写在“得胜”信徒身上的，将是“我神的名和我神城的名（……新耶路撒冷），并我的新名”。

关于真耶路撒冷的扩展和这对于圣殿扩展的意义，我们在约翰福音四章 19~24 节读到耶稣与撒玛利亚妇人之间的对话，

妇人说：“……我们的祖宗在这山上礼拜，你们倒说，应当礼拜的地方是在耶路撒冷。”耶稣说：“妇人，你当信我。时候将到，你们拜父，也不在这山上，也不在耶路撒冷。你们所拜的，你们不知道；我们所拜的，我们知道，因为救恩是从犹太人出来的。时候将到，如今就是了，那真正拜父的要用心灵和诚实拜祂，因为父要这样的人拜祂。”神是个灵，所以拜祂的必须用心灵和诚实拜祂。

这里说，真正的敬拜者不是在任何特定地点——耶路撒冷——敬拜，而“要靠着圣灵按着真理敬拜祂”（《新译本》）。真正敬拜之地已经被普世化，到任何有圣灵内住于真正敬拜者之处。在这短语里的“灵”要大写，因为它可能是指末世的圣灵，就是被预言说要降临的，耶稣适才在四章 10~18 节借着“活水”的意象说明了这点。耶稣后来明白地将这“活水”等同于赐下圣灵（七 37~39）。³² 四章 24 节的“真理”可能包含一个观念，就是在耶稣里，那已经开始的末世实际的真理，有了比它们在旧约圣经中对

³² 这里的“活水”也被认定为源自所预言的末世圣殿（关于这点，见 Beale, *Temple*, 197-200）。

等部分更大的实现。³³ 耶路撒冷和圣殿在旧约圣经里是指向整个更新的世界，它们终于开始达到它们的普世计划。这个计划最终将在启示录二十一章 1 节至二十二章 5 节所描绘的整个新造里完成。

这个普世化为什么现在开始？这是因为基督第一次降临已经开始了新造，对祂个人来说，这是在祂的复活时达到高潮，这复活建立了真圣殿（约二 19~22）。祂复活的结果是祂赐下祂那赐生命的灵，使祂在世上的百姓能参与在这新造中（例如：约二十 19~23；徒二 29~36）。这些看不见、属灵、新造的实际将在全世界这个实体和可见之地完成。但是要记得，在基督自身里的新造的开始就是实体的，因为祂的复活是带着祂将在新造中永远拥有的身体。也要记得，对信徒而言，他们的新造的复活的开始，是借着从属灵死亡中被复活到新造的生命（约五 24~29）。他们复活的这个属灵阶段之后就是末日的肉身复活，这属灵阶段仍是一个实际实现的开始，因为旧约圣经的复活预言（例如：但十二 2）是预期一个实际的全人复活，包括属灵和肉身方面。

同样地，彼得前书二章 4~7 节将基督和祂的百姓描绘为圣殿的一部分，这也是土地应许的一个启动，尤其是因为这是以赛亚书二十八章 16 节预言的一个启动，这预言就是圣殿的“房角石”将被安放在“锡安”。³⁴ 并非巧合的是，犹太教相信圣殿和耶路撒

³³ 例如，耶稣是“天上来的真粮〔或‘吗哪’〕”（约六 32）和“真葡萄树”（约十五 1），以色列不过是一个模糊的预兆而已（诗八十 8~16；赛五 2；耶二 21；结十七 6~10；何十 1）；关于后者，耶稣实现了以色列成为一株永远结丰富果子的葡萄树的末世预言（例如：何十四 7；弥四 4；参：赛二十七 2~6）。

³⁴ 注意，除了彼得前书第二章所认定的圣殿外，以赛亚书二十八章 16 节的“房角石”也是所预言之圣殿的一部分。这点很明显，因为二十八章 16 节是对八章 13~16 节所作的文本间的发展，后者说神是一个“圣所”，当受信靠（“畏惧”），祂被描绘为一块“石头”。

冷是地球的中心点；而现在耶稣和祂的百姓开始占有一个地位，就是新圣殿、新耶路撒冷、和新造的桥头堡。³⁵

最后，必须解释所预言的“大卫宝座”。旧的大卫宝座坐落于以色列地域中的一个特定部分，但是，新约圣经关于重建末世大卫宝座的预言，却已经借着基督的复活和升天而在基督里开始了。使徒行传二章 29~36 节是新约圣经中最清楚表达这观念的经文之一。彼得说：

弟兄们！先祖大卫的事，我可以明明地对你们说：他死了，也葬埋了，并且他的坟墓直到今日还在我们这里。大卫既是先知，又晓得神曾向他起誓，要从他的后裔中立一位坐在他的宝座上，就预先看明这事，讲论基督复活说：

‘祂的灵魂不撇在阴间；祂的肉身也不见朽坏。’这耶稣，神已经叫祂复活了，我们都为这事作见证。祂既被神的右手高举，又从父受了所应许的圣灵，就把你们所看见、所听见的浇灌下来。大卫并没有升到天上，但自己说：

“主对我主说：

‘你坐在我的右边，

等我使你仇敌作你的脚凳。’”

故此，以色列全家当确实地知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立祂为主，为基督了。

我在前面的一章里（第十七章）曾讨论过，说五旬节时的圣灵降临是末世圣殿降临的开始。鉴于使徒行传二章 29~36 节，复活和升天的耶稣是所应许的大卫后裔弥赛亚开始实现，祂的复活本身

³⁵ 关于支持这点的犹太文献，见 Beale, *Temple*, 333-34。

就是末世圣殿的开始建造（如：约二 19~22）。祂也是天上圣殿的王，借着祂的圣灵使这圣殿降临。因此耶稣既是坐在所预言的大卫宝座上，就是天上圣殿的所在，祂也在地上扩展那圣殿。所以，圣殿和大卫宝座的地点，这两者都是以色列之地的重要部分，它们已经在耶稣和祂的灵里开始实现了。这样，我们可以理解，这土地应许已经在耶稣的肉身复活里开始实现，不仅是那要来新造大片土地上起初的小丘而已，也是圣殿的地点，和大卫宝座的所在。³⁶

关于土地应许的圣经神学的结论

华尔基主张，“新约圣经以三种方式重新定义土地：第一，属灵方面，指基督这人；第二，超越方面，指天上的耶路撒冷；和第三，末世方面，指基督第二次降临后的新耶路撒冷。”³⁷一般说来，“旧约圣经里的土地是基督徒在基督里的生活的一种预表。”³⁸虽然华尔基说，基督有权柄在这事上重新定义神在旧约圣经里写作的心意，但这个定义听起来仍可能有点近乎寓言化或过度灵意化。我会如此说明华尔基的话：这土地是某种新造，因为它真正的计划是要以色列（身为一位集体性的亚当）忠心，扩展这地的疆界，涵盖全地。因为以色列在这事上失败了，它的旧土地仍然指向这个未实现的普世完全扩展，要在将来某个时候进入一个新造中。

但是从另一个角度来看，还有个实际的意思，就是：基督的复活和教会与基督的复活认同，已经开始实现旧约圣经的普世性土地应许。的确，新约圣经没有正式说基督或教会已经开始实现以色列的土地应许。虽然如此，新约圣经却肯定说，基督已开始实现所期盼的“以色列”、“耶路撒冷”、“锡安”、“圣殿”、和

³⁶ Waltke, *Old Testament Theology*, 559, 571 = 华尔基、俞明义著，《华尔基旧约神学》，682-84、697-98，它让我注意到，土地应许与耶稣的连结，乃是开始实现有一位要来的坐宝座的大卫家君王的应许。

³⁷ 同上，560 = 华尔基、俞明义著，《华尔基旧约神学》，684。

³⁸ 同上。

“大卫宝座”等末世预言，所有这些都是在那要来的以色列的新地上不动产的重要部分。因为这些预言是关乎以色列未来地貌的不可少的部分，基督以某种方式开始实现它们，就是开始实现这些土地应许的一部分。

可是基督是以何种特定方式开始实现这些土地应许呢？一方面，祂是借着自己的身体复活的实际方式来开始实现这些应许。但另一方面，这些预言继续实现，这是借着祂在天上、眼不能见的统治，并借着祂在地上、透过圣灵对教会所行的眼不能见的统管。但即使这些应许是以一种看不见或属灵的方式在基督里开始实现，从旧约圣经预言的角度来看，这种属灵实际乃是密不可分地与这些预言的地理或实际形式连结，或是它的一部分。例如，弥赛亚在大卫宝座上统治的属灵临在，被预言为当那统治要实现时的实体实际的一部分。或者另一个例子，当它要实现时，基督属灵的临在要成为这世界的实体圣殿的一部分。所以，从旧约圣经的观点，土地应许的这些不同层面应包括属灵和实体的特色，它们之间有密不可分的连结，要突然、同时发生。这可用另一种方式来说，这实际土地应许的实现包括一个属灵层面。如果弥赛亚的属灵（不仅是实际的）临在没有与（例如）祂的大卫统治的领域范畴相交织的话，那就没有这样的统治了。一个地域性和实际的王国若没有君王属灵的同在，就是空洞的，至终也不成国，关乎土地的其他预言也是如此。³⁹ 但是，这些相关的土地应许的属灵

³⁹ 有人可能回应说，一个没有实际王国的统治者也是空洞的，至终也不是个王。可是，新约圣经清楚表示，虽然基督的统治是眼不能见的，祂的已启动的统治却涵盖全地的范畴（启一 5，二 26~27），其途径是透过祂的教会，即使在旧世界里，它也因祂的圣灵得能力，开始统治（启一 6，五 10）（关于这点，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1999], 192-96, 360-64)。使徒行传一书可以被正确地总结为基督透过祂在地上的教会统治，这教会是因祂的圣灵而得能力（如：徒一 8）。

和实体部分并非突然发生的。这些预言的看不见的或属灵的形式已经在基督里开始了，它们将在祂最后返回时以实体方式完成。⁴⁰

因此，以色列未来不动产的重要特色的这些应许在属灵和实体方面彼此纠结，而且从旧约圣经的观点来看，它们要同时发生，而基督也已经开始以一种看不见的属灵方式实现这些预言，我们就可以说，这些不动产的预言已经真的在基督里开始部分实现了。所以，当一个范畴开始实现时，就当把它视为开头的“实际”实现，即使土地形式的实现尚未开始。

但是，那些属弥赛亚、要在这些实现中伴随祂的百姓又如何呢？一般而言，因为圣徒是与基督认同，他们就是与祂开始实现这些土地的应许认同。因为旧约圣经预言说，灵和身体都要实际复活，在这世代中开始的灵命复活，就被视为这些复活预言开始的实际实现，只是不是完全的实现。

所以，一个人与基督认同，和在这世代里在基督里的灵命复活，乃是复活预言的一种开始、看不见、但却实际的实现，它要在时间尽头时以所有人都要看到的身体复活方式完成。因着与基督的复活认同而开始实际实现复活预言，信徒以一种类似的看不见、属灵的方式，开始实现这普世性的土地应许，那就是基督所作的。因此，因着圣徒与基督的复活认同，他们也就以一种眼不能见的方式与祂认同，成为新圣殿、新耶路撒冷、新锡安、新以色列、和与大卫家君王一同统治的王，我们曾说过，这一切都是以色列末世不动产的重要部分。这些对基督而言是真实的实际，被归给祂所代表的那些人。

⁴⁰ 可是，如我在本书中一贯主张的，基督借着身体从死里复活，已经开始实现旧约圣经的复活预言了。虽然如此，祂的实体、复活的人如今却是在一个眼不能见的范畴里，祂仍然在那里实现“新耶路撒冷”、末世“锡安”、“圣殿”等预言，在地上跟随祂的人透过从这看不见范畴所差来的圣灵，参与在这些已经启动的实现中。

可是，在开始实现这些应许上，在基督和圣徒之间存有一个重大差异：基督的身体已经复活了，圣徒却只是灵命复活。虽然基督现今在天上的统治是看不见的，祂却是以一个实际的复活身体在那里统治。基督正实现相关的土地预言，这不仅是实体性地用祂的复活身体，也是在眼不能见的天上范畴、在属灵方面成就的。例如，身为统治的复活君王，祂借着祂的灵，透过祂在地上的百姓，在天上行使祂的大卫王权。因此，比起信徒，基督进入了复活预言和土地预言的一个更高、已经开始的实现里。⁴¹

为了更深入了解，并且澄清这一切为何是如此，读者需要回到本章前面的讨论，就是关于基督和跟随祂的人如何能成为圣殿、新造、新耶路撒冷、和新以色列的实现，而这实现是已经启动、实体、但又看不见的。例如，因为耶稣将真以色列总括在祂这一人里面，按一种地位或法律的意思来说，所有与祂认同、以祂为代表的人就被认为是实际的真以色列，只是人无法以肉眼看到这实际。他们在这方面与身为弥赛亚君王的祂认同，乃是与祂那为新造的复活认同，他们之与新圣殿、新耶路撒冷、和新以色列认同，则是这新造的一个附属层面。可是人可以说，因为如我们在本章前面看到的，旧约圣经认为这要来临的新圣殿、新耶路撒冷、和新以色列的地是旧有的普世性的扩展，这些实际乃是与新世界的创造重叠。所以，作为本章主要议题的以色列的土地应许和它们的实现，就在它们的特质上与这新世界的创造重叠。因此，我们再次看到这新造国度的中心角色，⁴²我们已在前面篇章中一再看到，这国度是救赎历史故事主线的一个关键部分。

所以，在所有这些方面，基督和教会都被认同于关于以色列末世地貌的应许的开始实现，因此就是与土地应许认同。

⁴¹ 同样，祂也借着祂的灵在地上扩展教会这圣殿。

⁴² 要记得，在本章中，大卫国度的宝座在这末世新造里也是个核心的不动产。

附记：类比或实现的议题

新约圣经只是在作一个比较，还是在描绘关于以色列地的普世性扩展预言的实际、如实、已经启动的实现？我要以一个前提来回答这问题，这前提有旧约圣经其他的许多预言经文在其他新约圣经中用法的解经为凭据：高度看重圣经的人难道不应以一个假设——新约圣经对旧约圣经的解释是符合文脉，并且有整体性的释经——开始吗？因此，如果新约圣经所引用的一段旧约圣经经文在它原来的文脉中是个预言的话，新约圣经的作者难道不也会视它为一个预言，而如果他将这预言与他当时的某些实际认同的话，难道他不会视它为开始实现吗？而且，即使没有实现的套语，难道这经文不应仍被视为实现吗？新约圣经的作者有可能用比喻的方式来使用旧约圣经，但是如果在这新约圣经的文脉里没有清楚的反面证据，这段旧约圣经经文的预言文脉的分量就使它倾向于实现了。⁴³ 如果这是一个正确的释经进路的话，那么，本章所讨论关于以色列地被扩展到包括全地的预言，就在新约圣经里“已经实现和尚未完全实现”。⁴⁴

⁴³ 或者，如果文脉清楚如此表示，一位新约圣经作者可以肯定一个旧约圣经预言尚未实现，但是确实要在将来实现。

⁴⁴ 这包括也讨论到的预表性的预言经文。

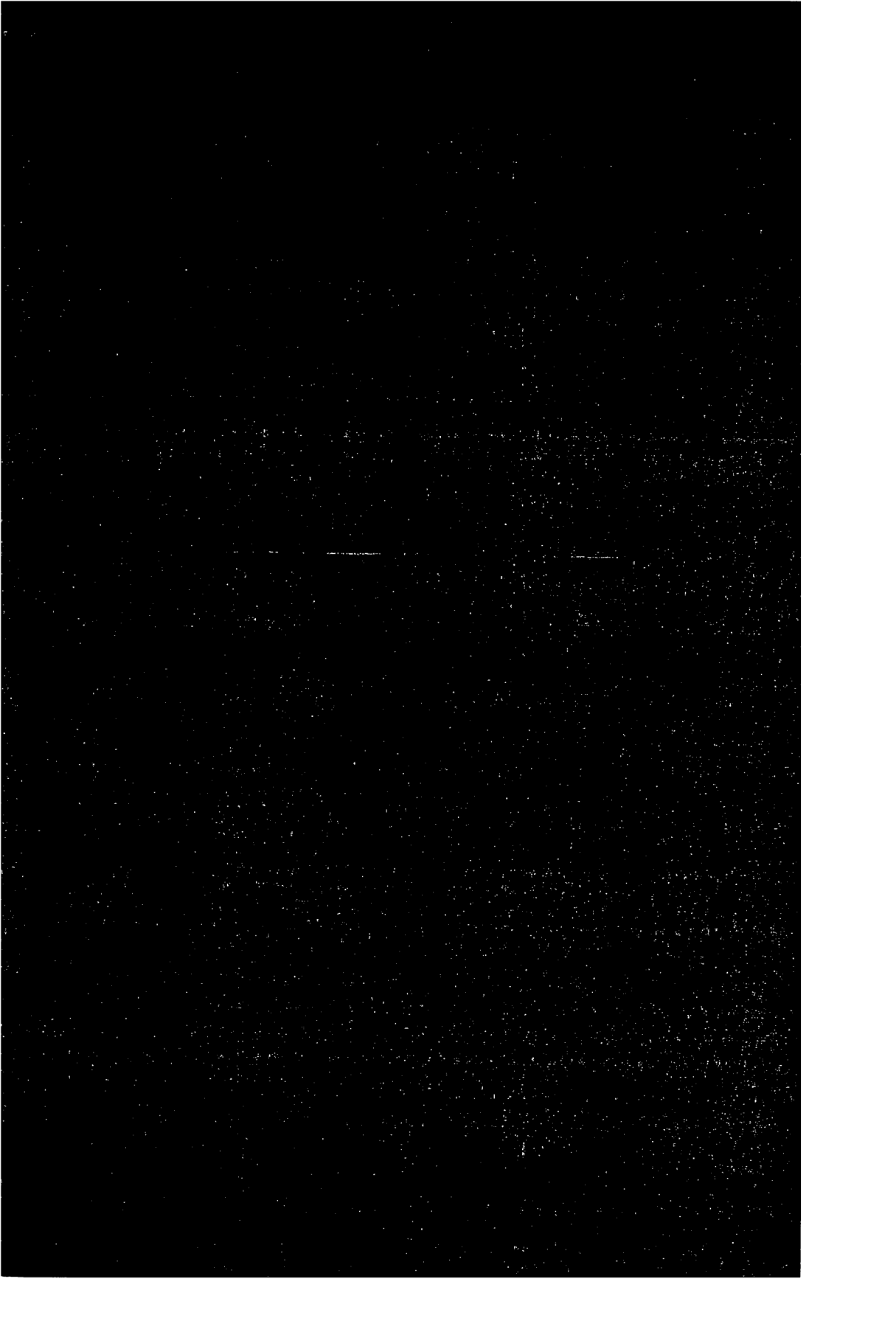
8

PART 8 :
THE DISTINGUISHING MARKS OF THE
CHURCH AS STORYLINE FACETS OF THE
END-TIME INAUGURATED NEW CREATION

第八部分

教会的特殊标记： 是已启动的末世新造 故事主线的刻面





第23章

教会对以色列特殊标记的 新造转化

教会守主日为安息日，是个“已经实现和
尚未完全实现”的新造的末世实际

我在本书中一贯主张的是，理解新约圣经主要观念的最好方式是，始终透过基督所启动的新造末世国度这镜片来看它们，我提出它作为新约圣经故事主线的核心。我现在要谈的是，这镜片如何影响一个人对某些特色的理解，这些特色将忠心的教会与世界区别，尤其是在它的聚会中。神的忠心百姓的这个面向是我所提故事主线的另一面向。具体地说，在本章和下一章要讨论忠心教会的这些区别标记中的五个：地方教会每周一次（主日）的聚会、洗礼的圣礼、主餐的圣礼、长老的教会职分、和新约圣经正典。这些教会标记是以色列的一些主要认定标志的转化。

教会的第一个区别标记是关于它的敬拜日。旧约圣经中在一周最后一日的敬拜，现在为什么为了新约群体改为一周的第一日？神学家们提出的理由通常是说，基督的复活是发生在一周的第一日，所以教会在一周中基督复活生命开始的那日聚会，借此在它复活的基督认同中庆祝它的生命。

关于安息日的议题向来受到激烈辩论，也会继续如此。例如，关于以下各点有许多分歧：(1) 创世记二章3节是否表达一个为人类设定的创造的命令，必须在第七日休息；(2) 以色列安息日的命令是否仍然适用于教会；(3) 希伯来书三至四章的“安息”是否已

经开始，或是仍属未来。所以，我请读者要有耐心，因为这些是困难的议题，必需仔细留意接下来论述中的转折。

创世记二章 2~3 节里安息日的安息？

我必需先讨论旧约圣经中一日休息的观念，才能深入探讨为什么一周一次的敬拜从星期六改到星期日。¹ 如我刚才指出的，星期日是继续以色列的安息日，或甚至是继续创造条例的安息日，或两者皆是，有许多争议。我的主要主张是，安息日是继续创造的条例，虽然是经过转化的。

安息日的休息是在旧约圣经中静静开始的，甚至早于出埃及记二十章8~11节正式设立以色列守安息日的条例之前。我们在前面讨论神的形象时看到，² 亚当在创世记一章28节作为神的形象的托付（创一26~27），显然包含至少以两种方式来反映神的作为，就是创世记第一章所叙述的：（1）正如神制伏和管理在创造开始时的混沌状态，亚当也要制伏和管理全地；（2）正如神创造并且充实这地，亚当也要“生养众多，遍满地面”。可是在创世记二章2节，在描述神创造之工的结尾处还有神的另一项作为：“到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日歇了祂一切的工，安息了。”虽然没有明白地说亚当效法神，在每周的第七日休息，但许多人从创世记二章3节觉察到给人类的一个创造性的命令，要在每周的第七日休息：“神赐福给第七日，定为圣日；因为在这日，神歇了祂一切创造的工，就安息了。”可是，也有可能神“赐福给第七日，定为圣日”，为的是庆祝祂自己的安息，与人类的安息无关。

¹ 当然，我承认并非基督教会里的每个人都遵照这样的改变，所以这改变本身就是争论的题目（例如，注意安息日会的立场）。

² 见第二章“亚当在第一个创造中的托付，和把那托付传递给其他如亚当的人物”，和第十三章“按着神的形象造人和人的堕落”标题下的讨论。

虽然如此，更可能的似乎是，创世记二章3节包含一个给亚当和人类的命令，要在每第七日庆祝神从祂的创造之工退下，作了高潮性的歇息。有几个因素指向这点。第一，亚当按着神的形象被造，既然他明显要反映导致那目标的前两项创造行动（上面所说的），难道他不会期望要反映神在创造过程末了时休息的目标吗？需有更有力的证据才能对这问题提出一个否定答案。创世记二章2~3节关于“第七日”所说的包括亚当和夏娃，这似乎是根据一个认知，就是：创世记第一章中关于神实际创造之物的叙述，在第六日创造人类时达到它的顶点。³ 创世记二章1~2节继续说，神在第六日的末了“完成了”祂的“造物的工”。“神赐福给第七日，定为圣日”这句话的敞开性质似乎指向更大的包容性，而非更少，所以就是把人类包括进来，作为创造的精华。至少，如果不把亚当包括在创世记二章3节的应用范围内的话，那就近乎狭隘的释经了。

关于这点，克莱恩（Meredith Kline）说：“‘效法神’这个原则必须体现在人类为国度劳力的整个历史模式中，因为这历史”遍布着七日的循环，也是由它们组成的，其中亚当要效法神在创造的这个星期中的活动模式。⁴ 借由每星期的周期，人类应“经过

³ W. Stott, “σάββατον,” *NIDNTT* 3:406 亦如此认为。蔡尔兹提出类似的主张：“第一章的整个创造叙述都聚焦于将第七日分别为圣，它的最后部分仅在出埃及记中〔二十 11〕用到”（Brevard Childs, *The Book of Exodus*, OTL [Louisville: Westminster, 1976], 416）。

⁴ Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, KS: Two Age Press, 2000), 78。持基本相同立场的还有 Gerhard F. Hasel, “Sabbath,” *ABD* 5:851; Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1 (Waco: Word, 1987), 36; Walter Brueggemann, *Genesis*, IBC (Atlanta: John Knox, 1982), 36; Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 67 = 华尔基、俞明义著，于卉等译，《华尔基旧约神学》，二册（香港：天道，2013），86。

六日的工作，进入完成的第七日”，后者乃是预表性地指向没有“早晨和晚上”的永恒末世安息，神在完成祂的创造之工时已经进入其中了。⁵ 所以，人的活动“应该符合神创造之工的路线，从工作的开始进到工作的完成”。⁶ “人类因此被提醒，生命不是一个无目标的生活，还有个目标超越了”。⁷ 这地上由一个星期一个星期组成的、暂时的历史，就是在末世安息中的一个永远的安息日。⁸ 创世记二章2~3节这样的末世目标仅是隐含的，但我们会看到，后面的经文正式以此种末世方式来解释创世记的这些经文。

创世记二章3节含有一个给人的命令，表明这一点的第二个评观察是：在旧约圣经里，“赐福”的希伯来文通常限于指活物，⁹ 一般是不用来指某些仅为了神的缘故而被赐福或分别为圣之物。

⁵ Kline, *Kingdom Prologue*, 78.

⁶ 同上。

⁷ Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 140 = 霍志恒著，李保罗译，《圣经神学〔旧约卷一〕——摩西时代的启示》（香港：天道书楼，1988），156页。

⁸ 同上。亦见 Kenneth A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, NAC 1A (Nashville: Broadman & Holman, 1996), 181; Bruce K. Waltke, *Genesis* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 68, 这两位都认为创世记二章2~3节没有提到“早晨”和“晚上”是有同样的末世意义；Brueggemann, *Genesis*, 36亦如此认为。认为创世记二章2~3节有末世安息的观念的还有 Martin Luther, *Lectures on Genesis*, LW 1 (Saint Louis: Corcordia, 1958), 80; C. F. Keil and F. Delitzsch, *The Pentateuch*, vol. 1 of *Biblical Commentary on the Old Testament* (repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 69-70.

⁹ Wenham, *Genesis 1-15*, 36. 虽然在摩西五经里，“赐福”（*bārak*）这字的大多数用法是应用于蒙赐福的人，但有时用法是说神被“称颂”（如：创九26，十四20，二十四27、48；出十八10；申八10）。但是摩西五经里却从未说创造的某个部分为了神而“被赐福”，虽然有时神不是赐福人本身，而是为了人的缘故赐福事物（如：创二十七27，四十九25；出二十三25；申七13，二十六15，二十八4~5、12，三十三11、13）。即使当神赐福人时，祂也是使他们周遭环境的各层面兴盛，或是使他们的后裔增加。

所以，创世记二章3节似乎是个针对人类的创造命令，要把每周的第七日当作被神“赐福和分别出来的”。有件事实进一步表示这点：在创世记一至二章，除了二章3节之外，动词“赐福”的仅有用法都是指神赐福非人类的活物（一22）或人类（一28）。直到创世记十四章20节，这动词才应用于神（“至高的神……是应当称颂的”）。在创世记二章3节之外，“赐福”的对象绝不是含糊的。约伯记四十二章12节是旧约圣经中只有一个地方，说日子蒙“赐福”和这福气是给人的（“上主赐福约伯后来的日子，更胜于他的先前”〔《新美国标准版》〕）。

至于“分别为圣”或“分别出来”一词的希伯来字 (*qādaš*) 有许多用法，¹⁰ 绝大多数都是以神、人、或宗教性事物（约柜、衣服、等等）为被“分别出来”的。动词用法可以说神被“分别出来”，¹¹ 尤其是为了某种宗教崇拜的目的。特定地说，创世记二章3节使用希伯来字 *qādaš* 的加强主动字干 (Piel)，是整部旧约圣经中用得最多的，¹² 几乎总是指为了人的宗教活动而将人或物分别出来。可是，在旧约圣经里，被“分别出来”或“圣洁的”日子就只有安息日和各种节期的日子。在每个情况下，这日子显然都是为了要人遵守而“被分别出来”。这就是守“安息日”的日子¹³ 和其他节期日子的情况。¹⁴ 虽然如此，有时会清楚表示，这些圣日是

¹⁰ 这里包括动词与名词形。

¹¹ 例如，四十五处使用使役主动字干 (Hiphil)，其中大约二十五处说神被“分别出来”。

¹² 这种动词字干在旧约圣经中出现大约 75 次。

¹³ 如：申五 12；耶十七 22、24；结二十 20，四十四 24（“安息日”）；尼十三 22（全都是加强主动字干）；赛五十八 13b（形容词）；出十六 23，三十一 14、15，三十五 2；赛五十八 13a（全是名词形）。

¹⁴ 在第五十年的这禧年（利二十五 12），“月朔与……圣节”（拉三 5，加强被动字干）、“圣日”（尼十 31〔《马所拉文本》十 32〕，名词）、一个“圣节”的日子（赛三十 29，加强反身字干〔Pual〕；尼八 9、10、11，形容词形）。此外，在安息日和其他节日当有“圣会”（利二十三 3、7、36；

“归耶和華為聖”，但也清楚表示人要以這些日子為“聖”。例如，出埃及記三十一章14節說，安息日是“對你們〔以色列〕為聖日”，三十一章15節說，它是“歸耶和華為聖的”。同樣地，尼希米記八章9~10節說，有個特別節日是“耶和華為聖日”，可是第11節只說它是“聖日”，從第10、12節可清楚看到，百姓也當守它為“聖”。以上談到安息日和節日的所有經文，大多數主要著眼的是人守這日子，包括人和神，他們要將這日視為聖日。所以，除了創世記二章3節外，所有其他聖日的範圍都包括人，並且也至少暗示神。因此，魏斯特曼（Claus Westermann）說，一個人應該有一種“解經方面的直覺”，就是第七日不僅對神而言是神聖的，這日“必定表示在某種程度上與人有關的某件事”，這是因為“一事實：動詞‘使分別為聖’〔在舊約聖經其他地方〕所表達的是宗教崇拜的觀念，不能說是〔僅僅〕為神自己指定的日子”。¹⁵

在關於這種分別為聖的聖日上談到人以及神的模式，有可能也適用於創世記二章3節，因為其他類似創世記二章3節的，就只有這些“分別一日為聖”的其他用法。尤其有趣的是尼希米記八章11節，我在前面指出，它僅是模糊地談到一個節日說“今日是聖日”，這文脈的視野包括了人和神（見：尼八10~12）。創世記二章3節使用的加強主動字干在其他出處所著眼的，絕大多數是將人或為人所使用的崇拜物件分別出來，即使它們至終也著眼於這崇拜是要事奉和敬拜神（有時這種雙重觀念很明顯〔例如：出二十八3、41，二十九1、44，三十30，四十13；結二十12、20〕）。創世記二章3節的不確定句子似乎也像前面的例子，有同樣的雙重觀點。

民二十八 18、25~26，二十九 1、7、12，全都用名詞形）。這樣的日子甚至被稱為“聖會”（在利二十三 2、4、8、21、24、27 用名詞形）。

¹⁵ Claus Westermann, *Genesis 1-11*, trans. John J. Scullion (London: SPCK, 1984), 170.

所以，创世记二章3节的紧接文脉，和旧约圣经其他地方使用“使一日为圣”的用法模式，指这第七日是被“赐福的”和“分别出来的”，要让人遵守和庆祝。¹⁶ 根据以赛亚书四十五章18节，这大地是为了给人居住而造的：“创造诸天的耶和华，制造成全大地的神，祂创造坚定大地，并非使地荒凉，是要给人居住……。”所造的大地如此聚焦于以人类为目的，这是否进一步表示，在神的六日工作之后是神所“赐福”和“分别出来”的第七日，这应该引导人类在地上的生活？神只是创造了让人居住其中的物质性空间，还是祂也创造了时间性的范畴，引导他们的生活？我认为本章到目前为止的整体证据，是指向对这些问题中的一个肯定答案。

¹⁶ 主张创世记二章 3 节包含一个日子为了人而“被赐福和分别出来”的观念的，包括下列解经家：John Calvin, *Genesis* (Edinburgh: Banner of Truth, 1965), 105–7; Luther, *Lectures on Genesis*, 79–81; Keil and Delitzsch, *Pentateuch*, 69–70; Umberto Cassuto, *From Adam to Noah: A Commentary on Genesis I–VI*, vol. 1 of *A Commentary on the Book of Genesis*, trans. Israel Abrams (Jerusalem: Magnes Press, 1961), 64, 68; Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trans. J. A. Baker, 2 vols., OTL (Philadelphia: Westminster, 1961–67), 1:133; Gerhard von Rad, *Genesis*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1972), 62–63 (虽然冯拉德并不认为创二 3 是一个要人安息的明白命令，他下结论说：“从起源论方面来说，它是明确‘存在’的，就如它在希伯来书里是末世的期盼一样” [p. 63])；同作者，*Old Testament Theology*, trans. D. M. G. Stalker, 2 vols, OTL (New York: Harper, 1962–65), 1:148。承认创世记二章 3 节有一创造的命令的近代解经家还包括 Brueggemann, *Genesis*, 35–36; Westermann, *Genesis 1–11*, 169–72; Nahum M. Sarna, *Genesis*, JPSTC (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 15; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 143; Mathews, *Genesis 1–11:26*, 180; John E. Hartley, *Genesis*, NIBC (Peabody, MA: Hendrickson, 2000), 50–51; Waltke, *Genesis*, 67, 73; John H. Walton, *Genesis*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 157–61 = 华尔顿著，吴伟强译，《创世记》卷上，国际释经应用系列（香港：汉语圣经协会，2015），160–68 页；Wenham, *Genesis 1–15*, 36。

创世记一章14节叙述第四日创造的一部分，这是进一步的证据，表示神创造了人类当活在其间的时间架构：“神说：‘天上要有光体，可以分昼夜，作记号，定节令、日子、年岁。’”短语“定节令”（*ûlēmô‘ădîm*）的更好翻译是“定节期”或“定节期和〔崇拜〕季节”。¹⁷因为我们已经看到，在旧约圣经其他地方，“分别为圣”的观念通常与为了崇拜目的而将人、事物、和某些日子分别为圣有关，所以很自然地，在创世记二章3节，神使第七日为圣，这是包括在创世记一章14节的诸节日之一，那是时间分段的一个部分，创世记一章14节说，人类要在这些时段架构中生活。

所以，守每个第七日是要人想到神在第七日的安息，这个守每个第七日显然是要提醒人类，有一个最后、永远的安息日的安息，那是没有“早晨或晚上”的，它们不再需要重复。这就是说，人类最终的目标就是进入一种完成的安息里，那也是神亲自进入其中的（创二2）。神也被包括在创世记二章3节的范围里，因为这日是献给祂的，所以它被“赐福”和“分别出来”，以纪念祂那高潮性的安息。这个安息的日子似乎没有停止，而是继续进入远古历史的路线中（因为它不像其他创造的日子，没有早晨或晚

¹⁷ 关于支持这种翻译的论述，见 David J. Rudolph, “Festivals in Genesis,” *TynBul* 54, no. 2 (2003): 23–40。鲁道夫指出，*mô‘ēd* 在旧约圣经中的绝大多数用法是指一个宗教崇拜场景，尤其是 *mô‘ēd* 的复数形出现在摩西五经其他地方的八处，总是指宗教性的“节期”。复数形在旧约圣经中出现二十六次，其中二十二次指宗教性的“节期”。此外，创世记一章14节所用的字典形 *lēmô‘ădîm* 在旧约圣经其他出现出现五次，都是指宗教“节期”（虽然其中之一的诗一〇四19是指创一14）。有趣的是，在利未记二十三章2节，这字的复数形包括了利未记二十三章3节所说的安息日，而民数记二十八章2节的单数形则包括了民数记二十八章9~10节的安息日。鲁道夫也指出，有几个英文译本把创世记一章14节的这个复数形翻译为“诸节期”，或是更广泛的“诸节期和节令”（如：《佳音圣经》、《新耶路撒冷圣经》、《新英语圣经》、《修订英语圣经》），标准的希伯来文字典和神学辞典也是如此。

上，并且我们会看到，希伯来书三至四章说神的安息是继续的，贯穿时间，人们可以同享它）。

在以色列中安息日的制度

对创世记二章3节所作的这个分析还有另一凭据，就是后来赐给以色列的安息日的诫命。第一，这诫命是十诫中唯一以“纪念”开始的（出二十8）。有个可能是这个表达语是展望一个时候，就是以以色列将来要“纪念”并守安息日，那是过去在西奈“照耶和華你神所吩咐的……”（申五12）。可是，如果如我所主张的，这安息日是一个关乎创造的条例，首先被赐给亚当，那么，说“当纪念安息日，守为圣日”乃是回指创世记二章3节，就很合理了。¹⁸ 以色列的安息日诫命回指创世记二章3节，这可从守安息日的基本原因（出二十8~10）得到一些凭据，那就是“六日之内，耶和華造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息”（二十11a）。这接着成为接下来的话的基础：“所以耶和華赐福与安息日，定为圣日”（二十11b），明显是回指创世记二章3节。¹⁹ 在二十章8~10节的紧接上下文中，神“赐福与安息日，定为圣日”（二十11b），其用意是要以色列——主要不是神——“纪念安息日，守为圣日”（二十8）。

所以，如果同意，出埃及记二十章8~10节是阐释创世记二章3节里“赐福”和“定为圣”这两个带丰富含义的描述，²⁰ 那么神

¹⁸ 清教徒的释经者有时会持此种看法。关于近代的，见 Childs, *Exodus*, 416。蔡尔兹也说，出埃及记十六章 22~30 节所提到赐给以色列的安息日有一前提，就是在西奈赐下律法之前，安息日就存在了（p. 290）。

¹⁹ Hasel, "Sabbath," *ABD* 5:851 举出创世记二章 2~3 节与出埃及记二十章 9~11 节之间其他的共同用语：“第七日”、“造”、和“工”。这两处经文是“赐福”和“使……为圣”这两个希伯来动词有紧密连结的仅有的地方。

²⁰ 这意味著，出埃及记的经文不仅是创世记二章 3 节的应用，或一个外来或不顾上下文的解释。

在创世记二章3节将安息日分别出来，主要可能就不是指祂自己休息，借此庆祝这日了。这特别是因为在创世记二章3节和出埃及记二十章11节，神在第七日休息，有别于祂将第七日分别出来；这两段经文中都强调这区别，就是这休息是使这日为圣的基础。²¹ 这日子被“分别出来”，显然是要以色列人遵守，而不是要神借着休息来守它（出三十一13~15，三十五2；利二十三3亦同）。虽然如此，这日子却是荣耀神的方式之一，所以也可能暗示性地认为神继续守这第七日为特殊的日子。

鉴于这点，出埃及记二十章11节就表示，创世记二章3节适用于以色列，以色列应该六日作工，借此效法神六日的创造之工，并且在每星期最后一日歇工，借此效法祂在第七日的休息。以色列应当效法神的休息，这是另一要素，把出埃及记二十章的诫命跟前面的创世记二章2~3节连结起来，我曾主张，那里说亚当按神的形象被造，为要反映神的制伏、管理、增加和繁衍、以及休息。²² 有些人不认为创世记二章3节是给亚当的一个命令，他们会下结论说，第四条诫命是对创世记二章3节一个新应用，而不是对它所作的一个解释，进一步澄清它关乎人类的意思。可是，鉴于本段落到目前为止关乎创世记二章3节的主旨，把第四条诫命视为澄清创世记二章3节这个给人类的创造命令是很自然的。我在本书前面部分尝试建立的一个圣经神学观念就是，以色列是集体性的亚当。²³ 若是如此，赐给亚当的关乎创造的休息命令应该被传递，也应用于以色列这集体性的亚当，就更自然了。

²¹ Kline, *Kingdom Prologue*, 79.

²² Vos, *Biblical Theology*, 139-40=霍志恒著，《圣经神学〔旧约卷一〕——摩西时代的启示》156页亦如此认为。

²³ 见如第二章，在“亚当的托付和传给他后裔的托付之间的不同”标题下和紧接着的“结论”，及第十九章在“以色列在旷野的会幕和后来的圣殿乃是重建伊甸圣所的园子”标题下的讨论。

新约圣经关于安息日的见证

新约圣经的证据进一步指向我所作关于创世记二章3节的结论。在马可福音二章27节，法利赛人控告耶稣的门徒从田间掐麦穗，因此干犯安息日；祂在回应时说：“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的。”这似乎是一般性地谈到所有人类在守安息日一事上的角色，而不仅仅是指赐给以色列的第四条诫命。紧接的下一节经文进一步指向这点，其中耶稣称自己为“人子”（等于“亚当之子”），而非“大卫的子孙”，那是祂可以理所当然地使用的，因为耶稣才刚刚引用大卫合理干犯安息日的例子。²⁴ 耶稣是忠心、最后的亚当，祂按着第一位亚当所当用的方式统管受造界，也忠心地照第一位亚当本当用的方式庆祝安息日。

希伯来书三至四章谈到的末世安息是现在或未来的？

希伯来书三章7节至四章11节是新约圣经的另一段经文，有助于了解安息日对教会的相关性：

圣灵有话说：

“你们今日若听祂的话，
就不可硬着心，像在旷野
惹祂发怒、试探祂的时候一样。
在那里，你们的祖宗试我探我，
并且观看我的作为有四十年之久。
所以，我厌烦那世代的人，
说：‘他们心里常常迷糊，
竟不晓得我的作为！’
我就在怒中起誓说：

²⁴ 遵循 Kline, *Kingdom Prologue*, 79–80。

‘他们断不可进入我的安息。’”

弟兄们，你们要谨慎，免得你们中间或有人存着不信的恶心，把永生神离弃了。总要趁着还有今日，天天彼此相劝，免得你们中间有人被罪迷惑，心里就刚硬了。我们若将起初确实的信心坚持到底，就在基督里有分了。经上说：

“你们今日若听祂的话，
就不可硬着心，像惹祂发怒的日子一样。”

那时，听见祂话、惹祂发怒的是谁呢？岂不是跟着摩西从埃及出来的众人吗？神四十年之久，又厌烦谁呢？岂不是那些犯罪、尸首倒在旷野的人吗？又向谁起誓，不容他们进入祂的安息呢？岂不是向那些不信从的人吗？这样看来，他们不能进入安息是因为不信的缘故了。我们既蒙留下有进入祂安息的应许，就当畏惧，免得你们中间或有人似乎是赶不上了。因为有福音传给我们，像传给他们一样；只是所听见的道与他们无益，因为他们没有信心与所听见的道调和。但我们已经相信的人得以进入那安息，正如神所说：

“我在怒中起誓说：
‘他们断不可进入我的安息！’”

其实造物之工，从创世以来已经成全了。

论到第七日，有一处说：“到第七日，神就歇了祂一切的工。”又有一处说：“他们断不可进入我的安息！”既有必进安息的人，那先前听见福音的，因为不

信从，不得进去。所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说：

“你们今日若听祂的话，
就不可硬着心。”

若是约书亚已叫他们享了安息，后来神就不再提别的日子了。这样看来，必另有一安息日的安息为神的子民存留。因为那进入安息的，乃是歇了自己的工，正如神歇了祂的工一样。所以，我们务必竭力进入那安息，免得有人学那不信从的样子跌倒了。

必需对希伯来书的这部分作一些分析，才能讨论关于它对安息日这问题的影响。这是一段困难的经文，所以要请读者耐心地来看我的讨论。

三章7~19节这部分解释说，在“盼望中坚持到底”（三6）这个劝勉是继续旧约圣经本身的一个劝勉。给读者这个劝勉的理由，是对以色列人也作了要坚忍的类似鼓励，包括在他们旷野飘流时和后来诗人的世代（他写了诗九十五篇，在来三至四章里一再引用〔三8~11、13、15，四3、7〕）。换言之，所赐给以色列要他们持守它的信仰的命令，和它的未能遵行，乃是前瞻性地指向基督教时代，那时会有一正面的回应，首先是在基督里（三6a），然后在祂的真百姓中。第一代的以色列在旷野里没有“进入神的安息”，因为它不信（三8~10、15~19）。诗篇九十五篇对以色列后来的世代讲论，说时机已成熟（“今日”），相对于他们的不忠心的祖先，他们必须相信，进入神的安息（三7~8，四7~8）。然而他们也不忠心，也没有进入神的安息（参：四6）。以色列所当得到的安息是在应许之地（以耶路撒冷和圣殿为这安息

的中心点)，²⁵可是虽然这第二代和后来的世代进入那地，他们在这地上却不忠心，因此没有享受在那里应有的“安息”（例如，来四8：“若是约书亚已叫他们〔第二代〕享了安息，后来神就不再提别的日子了”）。

所以，神的百姓进入祂的安息的应许仍未实现，直到希伯来书作者的时候，他重复诗人的劝勉。对神的百姓听从这劝勉而言，时候仍是“今日”，因为尚未得到这安息。当注意的是，坚持“到底”以“在基督里有分”（三14），与“进入祂的安息”（四1）平行，所以，在这世代末了时与基督认同，乃是与“进入祂的安息”有密不可分的连结。这个密切的平行表示，基督自己已得到最后的末世安息，那些在末时与祂认同的人将同享那最后的安息。

在释经方面有一个激烈的争论，是关于希伯来书这部分里这个安息的时刻。有些人认为，这“安息”已经完成，所以信徒已经在基督里得到最后、完全的安息，而不是一个有待得到的安息。第二种看法是，这段落里的“安息”已经为信徒启动了，但却不是最终和完全的，这看法较前者更为可行和可能。在此无法叙述关于这争论的所有复杂细节，²⁶但是现今的进路（代表第三种看法），

²⁵ 关于这点，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 60–63; Andrew T. Lincoln, “Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament,” in *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 207–10.

²⁶ 见 Lincoln, “Sabbath,” 197–220。林康认为，“安息”（尤其在：来四 3、10）已经在信徒的经历里启动了。这表示，对他而言，每星期的守安息日已经废止，因为安息日是前瞻性地指向这安息，而它现在已经实现了。亦见 Richard B. Gaffin Jr., “A Sabbath Rest Still Awaits the People of God,” in *Pressing Toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church*, ed. Charles G. Dennison and Richard C. Gamble (Philadelphia: Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church,

把希伯来书这个段落里所有谈到的“安息”都理解为尚未得到的。可是，我们将看到，在新约圣经中希伯来书以外的地方，有些经文肯定一个观念，就是这安息已经为基督徒开始了，但是尚未完成。我在此处的目的是要说明，希伯来书三至四章只是在描绘这安息的一个未来完成的形式。

可是，在希伯来书的文脉里，有两节经文表面上似乎是谈到这“安息”对基督徒而言开始实现：

来四 3 “但我们已经相信的人得以进入那安息。”

来四 10 “因为那进入安息的，乃是歇了自己的工，正如神歇了祂的工一样。”

乍看之下，希伯来书四章10节似乎表示，这“安息”已经在过去开始被经历了。虽然如此，这更可能是一个所谓预言完成时态的表达语，就是一位圣经作者认为这未来是非常确定会发生，以致他用过去时态谈论它，好像它已经发生一样。²⁷ 四章10节显然也属未来，因为“歇了自己〔信徒〕的工”所指的，不是非信徒在现今世代成为基督徒，停止恶行，而是指从基督徒生活中的“善行”安歇，好比神在第七日从创造的善行中安歇一样。所以，这安息是在一个人生命结束之后，在这世代的末了时。

这就使希伯来书四章3节成为希伯来书中所剩唯一可能指现今安息的经文。四章10节所说的，可能是理解四章3节“进入那安

1986), 33-51。葛富恩认为，“安息”纯属未来，意思是安息日的条例仍然有效，直到它那指标性的意义在基督最后降临时实现为止。

²⁷ 在四章 10 节，动词“〔祂〕歇了” (*katēpausen*) 是不定过去时态，表示在这文脉中的过去时候，而前面的短语“那进入 (*eiselthōn*) 安息的”在文脉中也最好理解为指过去。可是，这两者都按一种完成式的完成意思使用，如刚才所说明的。

息”的现在时态的关键。它显然是所谓的未来的现在时态。²⁸ 还有使四章3节与四章10节更密切的，就是紧接四章3节之后的文脉也暗示性地说，基督徒所歇的工好比神的创造善工，祂在第七日歇了那工（四3b~5亦同）。四章9节基于四章1~8节的讨论下结论，“这样看来，必另有一安息日的安息为神的子民存留。”周围三章7节至四章11节的文脉也指出，四章3节是全然未来的意思，这段经文所说的其他事情，每件都是关于一个未来的“安息”。基督徒一直被描绘为仍然在这世界的旷野中飘流，但却是带着一个目标飘流，就是会在那将要完成的新造的真正应许之地得到最终和真正的末世“安息”。

有必要对希伯来书三章7节至四章11节作一总结，为的是要了解它可以为安息日的圣经神学提供什么亮光。希伯来书四章3~6节尤其与这问题有关联：

但我们已经相信的人得以进入那安息，正如神所说：

“我在怒中起誓说：

²⁸ 有些解经家的解释是，四章3节是指在现今进入那安息；其他人则主张，这现在时态有一种完全未来的意思。关于他们的名单，见 Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 246; Craig R. Koester, *Hebrews*, AB 36 (New York: Doubleday, 2001), 270-71, 278。艾林沃思和寇斯特赞同后者的看法，Luke Timothy Johnson, *Hebrews*, NTL (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 124-26 亦同。可是，William L. Lane, *Hebrews 1-8*, WBC 47A (Dallas: Word, 1991), 99 认为，四章3节的“安息”包括现今。Koester, *Hebrews*, 272-73, 279-80 和 Johnson, *Hebrews*, 130 也认为四章10节的“安息”是指未来，但 Lane, *Hebrews 1-8*, 101-2 认为它包括信徒现在的经历。关于不确定神百姓的“安息”确切在何时开始的解经家的例子，见 F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 110 对四章10节的注释。

‘他们断不可进入我的安息！’”

其实造物之工，从创世以来已经成全了。

论到第七日，有一处说：“到第七日，神就歇了祂一切的工。”又有一处说：“他们断不可进入我的安息！”既有必进安息的人，那先前听见福音的，因为不信从，不得进去……。

重复最重要的要点：希伯来书四章3b~5节说，以色列所没有得到、为一些人进入其中而“存留”的“安息”，是神最先得到的，那时，“到第七日，神就歇了祂一切的工”（四4），这是引用创世记二章2节，同一处经文在四章3节引喻（“其实造物之工，从创世以来已经成全了”），也预期了这一点。如果以色列那时忠心的话，它就已经进入神在创造的第七日所开始经历的安息了。然而，以色列并不忠心，所以神说：“他们断不可进入我的安息”（四5），但是还有“必进安息的人”（四6）。

此外，我要重复的是，四章9~11节也同样重要，因为它提到创世记二章2节的神的安息，和基督徒的安息：

这样看来，必另有一安息日的安息为神的子民存留。因为那进入安息的乃是歇了自己的工，正如神歇了祂的工一样。所以，我们务必竭力进入那安息，免得有人学那不信从的样子跌倒了。

为信徒“存留”的“安息日的安息”（第9节），是歇了“自己的〔善〕工”，“正如神歇了祂的工一样”，这是另一次提到创世记二章2节，它起初是在四章4节完全引用的。基督徒在这世代末了时要“竭力进入”的就是这个“安息”（四11）。给信徒的安息不仅是类似神在创造时的安息；它乃是神亲自经历、而且仍然享受

的安息，信徒要在末日时最终、完全地进入其中。²⁹ 不断提到给神的百姓的未来安息被称为“我〔神〕的安息”（三11，四3、5；四10也一样），是神在创造的第七日开始经历的，就是强调这是相同的安息。

希伯来书三至四章和它与创世记二章3节关于创造的安息日命令这问题之间的关系

虽然希伯来书三至四章的经文没有提供任何直接凭据，证明创世记二章3节是一个创造的命令，要人在每个第七日休息，它却更清楚显示那是一个给人类的末世命令。希伯来书三至四章的经文提供了清楚的线索，表示人应该效法神在六日创造之后的“安息”。也就是说，神的计划是，祂的百姓在今生完成他们的善行，在历史尽头时进入祂所经历的相同的安息，那是当祂已经结束了祂的美好创造工作时发生的。换言之，在末世完成时，神的百姓应当效法创世记二章2节里的神的安息。这不是仅仅在以色列历史开头时所设立的某种对人类的新目的；最可能的是，这是创世记二章2节所固有而隐含的目的。亚当被造为带着神形象的人，要实现这末世安息的目的。

所以，希伯来书三至四章提供很好的凭据，证明我在本章前面引入旧约圣经讨论中所主张的一个要点：创世记二章2~3节里的神的安息，乃是前瞻性地指向祂的百姓的末世安息。但是，我的主张是，创世记二章3节是赐给人类的一个创造时的命令，要在整个历史进程中的每个第七日纪念神的安息，希伯来书的经文有为此提供任何亮光吗？当然，它没有直接谈到这点。可是，如果创世记二章2节是隐含性地前瞻人类效法神的安息的目标，那这就离创世记二章3节是个谈到人类要在每个第七日安息的经文不那么远了。即使二章3节不是要人在每个第七日安息的命令，至少创世记

²⁹ 关于这点，见 Gaffin, “Sabbath Rest,” 30。

二章2节要人安息的末世目标也是包括在二章3b节里，那里重复二章2节关乎神安息的词语。此外，希伯来书四章9节提到“一个安息日〔*sabbatismos*〕的安息”仍然为神的子民“存留”。这话引人注意之处是，在旧约圣经其他地方没有提到创世记二章3节里的神的“安息”（来四9~10将它与创二2作直接的连结）——除了在出埃及记二十章11节和三十一章17节以外，在那里，它似乎是以色列在“安息日”（*sabbaton*）休息的基础。³⁰ 所以，在创世记二章2~3节里的神的安息，和整部旧约圣经中“安息日”的名词形之间的唯一连结就是，在摩西五经这两节经文里，“安息日”是指以色列应该休息的每个第七日。³¹ 这样，希伯来书第四章的视野可能就包括了以色列的守安息日。

关于希伯来书三至四章对安息日观念的深远意义的结论

总结来说，希伯来书第四章把基督徒的“安息”定义为（1）末世性；（2）全然未来；（3）“安息日的安息”；（4）是基于神在创造时的安息。根据这些，就可以为每周守安息日作出一些推论。第一，鉴于前两项，每周守安息日（尤其是以色列的）包括了指向最终末世安息的一个记号或指标。若非如此，唯一其他的可能就

³⁰ 注意 *sabbaton* 在出埃及记二十章 8、10 节和三十一章 13~16 节的用法，那是与“第七日”同义。此外，在旧约圣经里，“安息日”（*sabbaton*）的绝大多数用法都是指第七日，是以色列应该休息的时候。

³¹ *Sabbatismos* 一词出现在希伯来书四章 9 节，它没有出现在《七十士译本》或新约圣经其他地方；可是，它却出现在圣经外的希腊文中，指以色列的安息日（普鲁塔克，〈迷信〉〔*Plutarch, Superst.*〕3〔《道德论丛》*Mor.* 166A〕）；游斯丁，〈与特来弗对话录〉23.3；伊皮法纽，《药库》（*Epiphanius, Pan.*）30.22；《彼得与保罗殉道记》（*Mart. Pet. Paul*）1；《使徒宪章》（*Apos. Con.*）2.36.2（这里遵循 Lincoln，“Sabbath,” 213）。同样地，动词形 *sabbatizō* 在旧约圣经用了五次，也是指以色列的安息日（出十六 30；利二十三 32）和第七年，就是应该让土地歇息的时候（利二十六 34~35；代下三十六 21）。

是，希伯来书作者有创意地造出“安息日的安息”一词，来讲末世的安息，实际上是他自己将那安息连结到创世记二章2~3节。这是可能的，但更可能的是他受了旧约圣经的影响（出二十11，三十一17），后者本身重复使用创世记二章2~3节，作为以色列每周安息的基础。若是如此，在某种程度上，以色列每周安息日的安息，就似乎出现在希伯来书作者在四章9~10节的周边视野中，他在那里谈到的“安息日的安息”，直接连结到创世记二章2节的神的安息。

根据“安息”是全然未来这个特定结论所得的另一推论是，每周的安息日这个创造条例和以色列每周的安息日，在教会时代并未停止。如果最后安息日的安息这个末世实际的完满实现尚未来到，那么指向最终安息的预表记号就不可能是已经停止了。也就是说，如果每周的安息日有一功能，就是前瞻性地指向实现的安息，而那安息尚未来到的话，那么这每周的安息日就应继续下去。

每周的安息日是创造时给人类的一个命令，这是一个最终、可能的推论，它得自一个结论，就是希伯来书三至四章的“安息”是基于神在创造时的安息。我们看到，希伯来书作者在创世记二章2节所看到的，不仅是描述神在创造的第七日的安息，也是末世性的目标和命令，要人类进入和享受神的安息³²（这支持我在本章前面的主张，就是创世记二章2节所隐含的意思是，在这世代的尽头

³² 希坡律陀（Hippolytus）认为，创世记二章3节和每周的安息日最终是指向末世，那时“安息日要来临，就是那安息，那圣日，‘神在那日歇了祂一切的工’。因为这〔每周的〕安息日是圣徒未来国度的预表和象征，那时他们‘要与基督一同作王’”（《但以理书注释》残篇〔*Comm. Dan. frg.*〕2.4）。同样的，论及创世记二章2~3节所说神结束六日的创造，《巴拿巴书信》十五章3~5、9节的解释是，它最终所指的时候是“主要将万物作一完结”（十五4），而创世记二章的第七日的安息则是指“当祂的儿子来临……‘并且’要毁灭不法之人的日子，并审判不敬虔的人”，和创造一个新世界，“然后祂要真正在第七日〔也就是，永远地〕安息（十五5）。

时，人类要效法神的安息)。创世记二章3节重复提到神的安息，希伯来书的作者无疑会从其中看到同样的末世性目标和命令。这非常近于在创世记二章2~3节找出创造时的一个命令。如我所说，创世记二章2~3节里的神的安息，应该视为一个给亚当的末世目标和末世命令，如此说就近乎从这些经节中看到创造时的一个命令，要亚当守每个第七日，作为这个末世目标和末世命令的指标。但这仍然有个距离。可是，鉴于本段落中的累积论述，说创世记二章3节是创造时的一个命令，我们可以认为希伯来书的证据与这结论一致。³³

对教会在星期日守安息日，以之为一新造之末世实际的结论

这个困难篇章到目前为止的结果是，在每周末了时守安息日是个末世记号。这个每周的安息日记号是基于神在创造时的安息，教会应当继续守它，直到基督最后降临，这每周的守节会在那时停止。可是有些人说，安息日的条例是单单给以色列人的，是一个每星期的条例，与教会不再有关。这个论点的主要理由是，基督已经来临，成就了以色列的安息日所指向的安息，那些信靠基督的人也在祂里面完全实现了这安息日的安息。林康(Andrew Lincoln)在他对希伯来书三章7节至四章11节的释经中最为深入地作此主张。前面已经谈过他的主要论点，就是希伯来书四章3节和四章10节分别指信徒现今正进入这安息，和已经开始进入它里面。所以，信徒全然认同于基督的安息，那是已经在祂的复活和升天时成就了的。对林康而言，这意味着以色列每周的守安息日不再有效，因为它所指向的一切都已经在基督和信徒里实现了，后者是在基督里得到救恩的安息。

³³ 前面对希伯来书三至四章的分析是受 Gaffin, "Sabbath Rest" 塑造的，只是我不时对他的解释加以补充。

我也已经试图有点详细地说明，最好是把希伯来书四章3、10节理解为指一个有待这个时代尽头时完满实现的安息，而不是基督已经启动、而信徒借此经历的完全的安息。希伯来书三章7节至四章11节所支持的观点是，基督徒有一个全属未来的安息。若是如此，就没有有力理由反对神的百姓在现今世代继续守每周的安息日。但是，即使把希伯来书三至四章理解为肯定一种“已经实现和尚未完全实现”的末世安息日的安息，这也不意味每周的安息日不会继续下去，因为这末世的安息尚未完满实现。

新约圣经其他经文指向一个可能，就是即使对信徒而言，已启动的安息已经在基督里开始，但尚未完成。³⁴ 基督身为末后的亚当，祂自己已经借着祂的复活而完全进入这末世安息日的安息了，这是创世记二章3节和以色列的安息日条例所指向的。相信基督的人有基督完全安息日复活的安息为代表，因此在地位上与那安息认同，按这种地位性的意思来说，他们已经开始同享这安息了。他们也借着他们实际上已启动的复活生命，在生活上享受那安息了，那也是来自基督的复活生命，透过赐生命的灵传递给他们。但是他们的安息仍未完全，因为他们的复活生命仅是在属灵方面开始，在肉身方面尚未完成。因此，活在世上的信徒仍继续每周安息的记号，直到它所指向的在这世代尽头时因他们身体复活而完全实现为止。所以，那些主张说，因为信徒已经开始经历

³⁴ 马太福音十一章 28~29 节似乎表达了这点，在那里，耶稣说：“凡劳苦担重担的人可以到我这里来，我就使你们得安息。我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，学我的样式；这样，你们心里就必得享安息。”希伯来书三章 14 节也可能暗示这样的安息，那里说以坚忍“到底”而“在基督里有分”，这类似于信徒坚忍到底而得同享安息（来四 1、6、11）。所以，在这文脉里，在基督里有分和同享安息是平行的，它可能表示，在这世代尽头时，信徒将同享基督在祂世上生命尽头时所成就的安息。但是即使这些经文没有表达已经启动之安息的概念，以圣经神学方式演绎出的这种安息，仍然是个有可能的推论。

在基督里的救恩安息，每周的安息日就被废止了的人，似乎在他们的“已经实现和尚未完全实现”的末世论上并不前后一致。说在七日中以一个日子为安息日之延续的特别认定已经废止，这似乎是表达一种过度实现的末世论。³⁵ 如此守安息日是与一个“已经实现和尚未完全实现”的框架相结合，所以这个每周的记号不会过去，直到这记号所指向的完全实现为止。我要在下面阐释的是，教会所继续的不是以色列的安息日条例，而是创造的条例，它也被部分表示为以色列守安息日的一个基础。我们如何看待以色列的安息日律法被带入新约圣经，这是一个重要的限定。

务必要记得，希伯来书所表达的，是全本圣经正典对末世安息日之安息的看法，包括神的百姓要在未来某个时候效法神的安息。透过下面几点就看到这一点：诉诸创世记二章2~3节，和（隐含地）它在出埃及记二十章8~11节的用法，以及肯定旷野世代、约书亚的世代、和后来以色列的世代本可以进入神的这个最后的安息，并且教会将在未来某个时候实际进入那安息。

但是，即使人们同意，到目前为止关于安息日与它的末世意义的这个论点，却还有未解决的难题。第一，新约圣经不是说，以色列安息日的律法对教会而言不再有效吗？第二，如果安息日的律法仍有效，教会岂不是有责任要像以色列一样遵守它，并且在干犯它时受到相同的刑罚，像干犯的以色列人所受的极刑吗？第三，如果继续守安息日的话，为什么教会不在星期六守它，而要在星期日这个每星期的第一日来守呢？

³⁵ Lincoln, "Sabbath," 214-16 是这种立场的典型代表。

新约圣经确实废止了安息日的条例吗？

第一个异议是关于一个主张，就是保罗著作有几处经文肯定说以色列的安息日不再适用：³⁶

罗十四 5~6 “有人看这日比那日强；有人看日日都是一样。只是各人心里要意见坚定。守日的人是为主守的；吃的人是为主吃的，因他感谢神；不吃的人是为主不吃的，也感谢神。”

加四 9~10 “现在你们既然认识神，更可说是被神所认识的，怎么还要回归那懦弱无用的小学，情愿再给它作奴仆呢？你们谨守日子、月分、节期、年分。”

西二 16~17 “所以，不拘在饮食上，或节期、月朔、安息日，都不可让人论断你们。这些原是后事的影儿；那形体却是基督。”

³⁶ 例如，Lincoln, “Sabbath,” 214 说，犹太人的安息日没有被带入教会时代，因为希伯来书清楚地认为，旧约圣经律法和旧约及它的制度已经完全被基督和祂的工作废止了。可是，林康从未讨论的是，创世记中要人类守第七日来纪念神的安息的创造命令对新约的相关性，因为他不认为创世记二章 3 节表达了这样的命令。关于这方面的一个主要省略是，林康仅仅假设创世记二章 3 节不是创造时给人类的一个命令——他没有提出论述来反对这种看法。可是，还有另一个显著的省略，就是虽然林康承认，创世记二章 3 节是指向给人类的一个永远安息日的安息 (pp. 198-99)，他却不同意这安息没有在教会时代完成是表示安息日的记号必须继续下去，尤其是在星期日 (p. 216)。这大致是因为，他否定创世记二章 3 节有个创造时的命令，要有安息日休息的日子，而新约圣经也没有这样一个命令的证据 (p. 216)。可是，一直以来和在下文中，我都尝试提出一个圣经神学的理由，说明这命令对新约圣经的信徒仍然有效。必须记得的是，即使不守安息日的人也无法提出明显的解经理由，说明为什么教会把神的百姓的敬拜日从星期六改到星期日，虽然我相信他们所提的圣经神学理由（基督的复活）是可行的。

最好是将这“安息日”视为以色列所守的安息日，借此来理解这些经文中的每一处，因为大多数解经家都同意，所有这三段经文都牵涉到错谬的教导，包括要回到以色列的旧的律法，因此忽视基督的来临是如何改变了那些律法。此外，显示这一点的是，被废止的不只是安息日，就是以色列当按着特定方式遵守的，而是整个安息的体系，不只是安息“日”还有安息的“月分、节期、年分”（加四10），和一个安息的“节期、月朔”（西二16）。这包括守安息年（土地应该休息的每个第七年）和禧年（在四十九年之后，要得回失去的产业）。因此，安息日之安息的废止，乃是以色列所有关乎安息体系和其他如饮食条例等律法的废止（西二16）。³⁷ 所以，歌罗西书二章16节里复数的“安息日”（*sabbatōn*）所包括的，可能不只是每星期末的安息日，也包括在不同时候所守安息日子的整个体系。必须记得，这些律法的废止，是因为基督已经预表性地实现了它们。

这些经文的要点，难道不是说教会不再需要守安息日了吗？答案既是“是”，也是“不是”。回答“是”的意思是，以色列的制度是预表性地指向基督，所以它们是“后事的影儿”，这些影子的“实体”乃是基督（西二17）。一般而论，律法的外在礼仪（饮食条例、割礼、安息日、等等）不再必要的原因是，它们在救赎历史中的目的是，要作为在基督里的“后事的影儿”（西二17）。就

³⁷ 希腊化犹太人的错谬“理学”（西二8）聚焦于关乎“饮食……，或节期、月朔、安息日”的条例（二16），那是关于“‘不可拿、不可尝、不可摸’等类的规条”（二20b~21）。这是犹太人的言语，而非异教的，《阿立斯蒂亚书信》（*Letter of Aristeas*）142也清楚显示这点：神“借着洁净规条四围护卫我们〔犹太人〕，影响了我们所吃、所喝、所摸、所听、所见”。同样地，“节期”、“安息日”和“月朔”的组合一再出现在《七十士译本》里，指每个以色列人都当遵守的以色列律法体系里的特定节期部分（代上二十三31；代下二4，三十一3；尼十34〔中英文版：十33〕；赛一13~14；结四十五17；何二13〔中英文版：二11〕；《以斯得拉一书》五52；《犹滴传》八6；《马加比一书》十34）。

某方面而言，保罗的理解是，旧约圣经律法的各种外在表达是指向弥赛亚的来临，祂如今已经来到了，所以各个以色列制度的预表性功能的目的如今已完成了。基督已经完全实现它们了。

但是我们也要回答说，“不”。安息日是以色列奉命要守的，也是这国家整个安息节期历法体系的一部分，因为它所指向的（基督）已经来临，所以它确实是停止了。可是，如我所主张的，以色列的安息条例有部分是根据创世记二章2~3节的创造命令，所以这条例的一部分就尚未失效。它的末世目标指向的，不仅是基督最后复活的安息和信徒在基督里已经启动的救恩安息，也是神的百姓在新天新地里最终和完全的安息，³⁸我曾主张那目标就嵌入创世记二章2~3节本身里。基督本身已经完全实现了以色列安息日所指向的一部分，就是弥赛亚君王的安息，祂所代表的是真以色列终于得到安息。以色列的安息日因为在基督里得实现而停止的看法，类似于其他独特的以色列律法预表性地在基督里得实现——例如，割礼是被纳入以色列圣约群体的关键（基督徒在基督

³⁸ 犹太教相信，每周的安息日是指向新造的永远安息（注意《亚当与夏娃生平》五十一 1~2：“神的人，哀悼你的死者不要超过六日，因为第七日是个复活的记号，是那要来世代的安息，主在第七日歇了祂一切的工”；亦见《米示拿》〈论连续献祭〉（*m. Tamid*）7.4；《巴比伦他勒目》〈论新年〉（*b. Roš Haš.*）31a；《巴比伦他勒目》〈论祝福〉（*b. Ber.*）57b；《出埃及记注释》〈论安息日〉（*Mek. Exod. Shabbata*）2.38-41；《诗篇米大示》（*Midr. Ps.*）92；《拉比以利以谢残篇》（*Pirqe R. El.*）19；〈拉比拿单的先贤集〉（*Abot de Rabbi Nathan*）1；《创世记米大示》44.17；《以利亚户米大示》（*Seder Eliyahu Rabbah*）2。其他经文则可能假设每星期的安息日是可能指向末世的安息（《以斯拉四书》八 52；《叙利亚文巴录启示录》〔*Apocalypse of Baruch*〕七十三~七十四章）。在《摩西启示录》（*Apocalypse of Moses*）四十三章 3 节，塞特被告知，“在第七日”他必须“休息和享受，因为就在那日，神喜乐（是的），我们天使（也）有这些过世之人公义的灵一同喜乐”。还有各种变化，都是根据神的七日创造周的模式来看世界历史和它的完成（先前的犹太教材料是遵循 Lincoln, “Sabbath,” 199-200 的讨论）。

里受割礼，与旧世界分离，是因为在死里与它隔离）、³⁹ 以色列人借以保持礼仪上洁净的饮食条例（基督徒如今在基督的血里是洁净的）、⁴⁰ 和圣殿（在基督这个新圣殿里实现了）。⁴¹ 在旧世代里，以色列的整个律法是神的智慧的象征，它事实上是指向基督，并且在祂里面得实现，祂是神的智慧在新世代中更伟大的启示。⁴²

特别是关乎圣殿的预表，安息日与圣殿的敬拜有密不可分的连结，因此它是基督建造新圣殿中所实现的圣殿预表的一部分，祂身为以色列的末世弥赛亚，坐在宝座上统治，在那圣殿里安息。⁴³ 可

³⁹ 西二 11~13。

⁴⁰ 西二 16~17。

⁴¹ 西一 19（关于这点，见 G. K. Beale, “Colossians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson [Grand Rapids: Baker Academic, 2007], 855-57 = 毕尔著，于卉、梁国英译，〈歌罗西书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》[South Pasadena: 美国麦种传道会，2012]，1273-76 页）。

⁴² 西二 3；参：西一 15~20（关于这点，见同上，851-55 = 毕尔著，〈歌罗西书〉，1267-73 页）。

⁴³ 在这方面，特别有关联的是，歌罗西书二章 16 节里“安息日”、“月朔”、和“节期”等词语的组合，也出现在旧约圣经其他地方，通常是作为对圣殿礼仪和敬拜的描述的一部分；如以上一般性所述，再次见：代上二十三 31；代下二 4，八 13，三十一 3；尼十 33，十三 22；结四十五 17；《以斯得拉一书》五 52（意指圣殿敬拜）；其他出现在：赛一 13~14；何二 11；《犹滴传》八 6；《马加比一书》十 34 的经文可能是以圣殿里的礼拜仪式场景为其前提。同样地，利未记二十六章 2 节反映了安息日的敬拜在圣殿场景中这种密不可分的连结：“你们要守我的安息日，敬我的圣所。我是耶和華。”其他提到安息日的经文，也将它关联到圣殿敬拜的场景（例如：利二十四 8；民二十八 9~10；代上九 32）。兰斯玛（Jon Laansma）也观察到相同要点，并补充一些经文，如：利二十三 3；结四十六 4~5（“*I Will Give You Rest*”: *The “Rest” Motif in the New Testament with Special Reference to Matthew 11 and Hebrews 3-4*, WUNT 2/98 [Tübingen: Mohr Siebeck, 1997], 68）。关于以色列的圣殿和它的律法是理解以色列其他律法与新约之间关系的关键，见后面第二十六章。同样地，歌罗西书二章 16 节里“饮食”的背

是，那继续创造命令的以色列安息日的这个面向继续进入教会时代里，因为它所指向的，不仅是作为以色列代表的弥赛亚的安息，也是祂的百姓最后的安息，它并未在基督第一次降临时完满实现。所以，创造时的命令和它的目标是先于以色列的安息日，透过这国家的安息日而部分表达出来，当以色列的制度在基督里得完全、并且在基督里废止之后，它仍然继续下去。关于这点，加尔文断言：

所以，当我们听说安息日因为基督的降临而废除时，我们必须区分什么是属于永远管理人类生活的制度，什么是恰当地属于古时的意象〔也就是说，什么是以色列所独有的〕，它的运作被废止是在真理实现之时〔当基督降临时〕。⁴⁴

以色列守安息日，部分是基于创造时的一个命令，部分是基于这国家所独有的守节，这可从安息日律法的两个版本明显看出：出埃及记二十章8~11节和申命记五章12~15节。前者说神在创造之后的安息是以色列安息日的基础，后者则诉诸神之解救这国家脱离埃及，以此为基础，那时神救他们脱离苦工的捆绑，得到随自由而来的安息。纪念出埃及的安息日，也前瞻性地指向借着基督而来的更大出埃及的拯救，那是在祂作为逾越节羔羊的死和复活中实现了的（例如，约十九34~37；林前五7~8）。所以，安息

景，可能有部分是在圣殿中所献的食物之祭和奠〔饮〕祭，只是歌罗西书所用的希腊文 (*brōsis* 和 *posis*) 没有出现在旧约圣经这些经文中（例如，关于“食物”的祭，见：利三 11、16，还有仅出现在利未记中的其他七处；“奠”祭也是出现在同样的圣殿场景中〔例如，出二十五 29，和经常在整个摩西五经里〕）。事实上，“肉”和“饮”祭的组合经常出现在摩西五经中（在《七十士译本》里，见“全牲的燔祭”〔*holokautōsis*〕和“奠祭”〔*spondē*〕〔例如，在民数记中有 13 次，主要在第二十八至二十九章里〕）。在这种组合里常会有“素祭”。

⁴⁴ Calvin, *Genesis*, 106-7。

日是以各种途径指向基督，并且在祂里面实现，但是以色列的安息日基于、并且反映创世记二章之创造命令的面向，却继续到教会时代。“创造和救赎都是守它〔以色列的安息日〕的动机，一个是为所有的人〔包括以色列〕，另一个是特别为以色列。”⁴⁵ 霍志恒对创造时的命令与以色列的安息日和教会的安息日之间的关系作了很好的总结：

安息日……经历了救赎的发展的各个阶段，在本质上没变，但是在形式上却修改了，这是因为每个时候〔时代〕的情况而必须做的。⁴⁶

根据所有这些〔关于以色列安息日的各个律法和预表性的庆祝安息日〕，我们已经因基督所作之工而被释放了，但并没有被释放脱离创造时所设立的安息日。⁴⁷

所以，没有继续下去的是以色列律法独特的国家面向，它明白地将他们与外邦人区别，包括安息日的运作方式，和在哪一日守它。⁴⁸ 例如，以色列人在安息日不可做任何工，否则要受死刑的规条（出三十五2；民十五32~36），没有被延续到新世代中安息日的运作里。⁴⁹ 相对之下，在这个世代中，在每星期的第一日庆祝安

⁴⁵ Stott, “σάββατον,” *NIDNTT* 3:406。

⁴⁶ Vos, *Biblical Theology*, 139 = 霍志恒著，《圣经神学〔旧约卷一〕——摩西时代的启示》，156页。

⁴⁷ 同上，143 = 霍志恒著，《圣经神学〔旧约卷一〕——摩西时代的启示》，159页。

⁴⁸ 以色列所庆祝的历法上的所有圣日都在基督里实现了，包括以色列庆祝它的安息日的独特方式。至于以色列律法中独特国家性的部分，没有延续到新约时代的更完全的原因则必须留待下文（见第二十六章）进一步阐释。

⁴⁹ 在这方面，注意：出埃及记十六章 23~26节，三十四章 21节，三十五章 3节关于安息日不可做工的严格要求。

息日的形式乃是教会聚集敬拜。这个每周的敬拜聚会乃是纪念基督开始了安息，并指向圣徒的末世安息，他们在这世代尽头时聚集，透过祂的话语、赞美诗歌、祷告、和团契来敬拜神和基督。因此，这世代的圣徒在安息日聚集来敬拜基督和神，是借着祂的话语、赞美、诗歌、祷告、和团契，这些是预示在新宇宙里的更大敬拜。这就保持了创造时的模式，就是七日中有一日是“被赐福的”和与其他日子“分别出来的”（创二2~3）。

教会守安息日的方式应该完全像当初的以色列那样吗？

当然，如果要有力地主张创造时的命令包括在安息日要停止一切的工，像在以色列中一样，那么这就是延续到新世代了。可是却难以如此主张。如此主张是有问题的，因为以色列所有的特定安息日的律法都很难延续。例如，以色列人干犯安息日的惩罚是被处死，基督徒是否也应该如此呢？即使是最严谨主张守安息日的人，就是那些相信基督教的安息日是基于以色列的安息日模式的人，也不认为死刑是对那些未能守安息日之人的适当刑罚。我对这问题的简单答复是，要再次回到创世记第一章的讨论。神在创造的第七日休息，这不是无所作为，而只是停止祂的创造之工。祂一旦作成创造，就继续行使祂的至高主权来维护它。⁵⁰ 此外，为了支持这论点，有人有力地主张，神的创造是一个建造圣殿的过程，在它的结尾时，神作为祂那已经启动的宇宙圣殿的君王，坐在祂的宝座上安息。这与旧约圣经后面的几处描述相似，它们说，在以色列借由神的力量打败它的仇敌后，圣殿在耶路撒

⁵⁰ 约翰福音五章 16~17 节有可能是反映这观念的某个面向吗？那时耶稣医治一个不能行走的人，有些人控告祂干犯安息日；耶稣回答他们说：“我父做事直到如今，我也作事”，将自己当作与神同等（见 Stott, “σάββατον,” *NIDNTT* 3:409）。犹太教有个正确的理解，就是神在结束祂的创造之工后，继续积极地维护祂的创造工作，赐下生命，和执行暂时的审判（见 Lincoln, “Sabbath,” 203）。

冷被建造，让神这位至高君王可以“安息”（例如，代上二十八2；代下六41；诗一三二7~8、13~14；赛六十六1；《犹滴传》九8；《盎克罗的赫尔根》〔*Targum Onqelos*〕出二十五8；参：出十五17~18的类似意思）。因为以色列的圣殿是整个受造界的一个小模型，就应该将神在以色列的仇敌被打败后在以色列圣殿里的安息，与祂在制伏和统治创造的混沌情况后在第七日的安息相比较。

所以，最好把安息理解为在平息混乱势力后，在宇宙圣殿中享受至高统治的地位。神在祂的圣殿中至圣所这个总部号令处的安息，可以比作一位美国总统开始住在白宫里。首先是竞选的工作，在当选之后，总统住在白宫里，不是要坐在安乐椅上快活，无所适事。反之，新任总统开始住进白宫是要“安顿下来”（也就是从竞选活动中歇下），开始做总统的工作，作这国家的主要行政长官。当然，在创造的前六日里，神并没有竞选，但祂是在设立祂的宇宙圣殿作为祂的“圣洁总部”，在创造之后，祂从其中治理世界。⁵¹

神“神赐福给第七日，定为圣日”，好叫祂的百姓记念祂执掌王权，开始统管祂所造的这宇宙圣殿。至少在摩西时代之前，神的百姓可能会借着某种敬拜行动，来记念神在第七日开始统治。在基督降临之后，所记念的不只是神在创造之后的王者安息，也还包括基督这位弥赛亚君王在神的右边得到安息。这也借由圣徒在星期日聚会时的敬拜行动而发生。如前所述，这每星期一次的聚会活动应该仿照、并且指向末世聚集之圣徒的王者般的安息，

⁵¹ 这个说明出自 John H. Walton, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009), 73. 华尔顿 (Walton, p. 76) 也举了一个例子：买一台新电脑带回家装设起来（将设备适当地放好、接上电线、装设软体、等等）。在完成设置工作之后，这人停止那工作，为的是要开始新工作，实际使用这台电脑。神也是同样地设置宇宙，在这之后祂开始统治和管理它。关于华尔顿对神在创造的第七日所享受这种“积极的安息”所作的阐释，见 pp. 72-77。

他们在这世代尽头时聚集，借着神的话语、赞美诗歌、祷告、和团契来敬拜神和基督。⁵² 在这种聚集敬拜之后，圣徒在星期日可以“工作”，不过是有意识地效法神和基督对受造界的管理，那是在一星期的其他日子所要做的有意识的“工作”，因为必须记得的是，信徒已经开始进入基督自己的安息了。虽然如此，必须记得，信徒仍然参与建造神在地上的圣殿。在整个星期的这个建造圣殿活动的“善行”中，⁵³ 他们必须在每个第七日打断那活动，以这种特殊方式纪念神和基督建造圣殿活动的完成，和之后的王权地位。所以，教会在安息日“休息”的“根本”任务，就是在敬拜聚会中纪念神和基督的创造工作和休息。

在制伏抵挡势力（就是那蛇）之后，亚当和他的后裔还必须完成这圣殿，并且进入这圣殿的安息，那是神已经进入了的。这里没有篇幅来重复我的长篇讲论，就是创世记第一章应该被认为是神所造的宇宙圣殿，祂在胜过混乱权势之后，以至高君王的身份在其中安息。基于相同原因，我在此无法进一步阐释亚当建造圣殿的目的与他的王权的关系。⁵⁴

⁵² 这种末世礼拜仪式的模式是启示录各处经文所提供的，它们显示天上的圣徒聚集环绕神或羔羊和祂的话、祷告、唱歌、和赞美（如：五 9~14，十一 15~17，十四 1~5，十五 2~4，十九 1~7）。

⁵³ 希伯来书四章 10 节说，在这世代尽头时，那完全“进入祂〔神〕的安息”的人，是“歇了自己的〔善〕工，正如神歇了祂的〔创造的善〕工一样”。所以，直到最后复活时，圣徒都借着做他们自己的善工来效法神的创造善工。

⁵⁴ 关于这两点，见 Beale, *Temple*, 81-93，其中也列出做为凭据的文献。此外，关于创世记第一章是神的一项建造圣殿的计划，见 Walton, *Lost World*, 72-92, 102-7（亦见华尔顿关于这同样题目的更详细的专文，*Genesis One as Ancient Cosmology* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 即将出版)）。

教会在基督里已经启动的安息日的安息与每星期一次守安息日之间的关系

在这里必须重复和强调的是，基督在借着祂的复活而建造了祂的末世圣殿之后，已经为祂自己完全实现了创世记二章2~3节所指向的末后亚当的末世安息（如：约二18~22）。而且，因为如此，基督现在已经为所有信靠祂、与祂的复活认同、因此有祂在祂的安息位分上为代表的人开启了安息日的安息。圣徒现在因着与基督的复活安息认同而得到的已经启动的属灵安息，是在一星期的每一天都继续着，而不仅是星期日而已。可是，他们却尚未以他们肉身复活的人得到完全的末世安息，因为基督的圣殿借着圣灵、透过他们持续扩展的过程尚未完成。所以教会在星期日仍有个一日的特别纪念，目的是展望末世安息在新天新地里的完成。这种守星期日乃是继续创世记二章3节中创造时的安息日条例，它的目的也是展望末世属灵和肉身安息的完成。

这个关于安息日的观点是根据圣经神学做出的结论，因为新约圣经没有说基督在祂复活时成就了末世的安息，而且这安息是代表其他与祂认同的人。⁵⁵可是，有些经文明白地肯定说，信徒将在末世时完全成就那安息（来四1、3、6、9~10）。⁵⁶

安息日这个敬拜日已经从星期六改为星期日了吗？

关于说安息日对教会而言仍旧有效，这点有个最后的问题，就是要解释为什么把它从每星期的最后一日改为每星期的第一日。在解经上没有凭据来支持这样的更改，正如也没有明白的凭据支持一个观念，就是基督的复活完成了祂的安息，也开启了给信徒

⁵⁵ 可是，如上所述，这似乎是马太福音十一章28~29节所表示的，也是希伯来书三章14节，四章1、6、11节所暗示的。

⁵⁶ 参：启示录十四章13节：“我听见从天上有声音说：‘你要写下：从今以后，在主里面而死的人有福了！’圣灵说：‘是的，他们息了自己的劳苦，作工的果效也随着他们。’”

的安息。但是的确有个改变。即使那些不守每周的安息日、但以星期日为教会每星期敬拜的正当时间的人，也没有明白的解经或神学凭据，说明为什么神的百姓每星期一次的敬拜已经从每星期的最后一日改为第一日。新约圣经只偶而说教会每周的敬拜是在星期日（徒二十七；林前十六2），而即使这也是暗示性的。大多数不守安息日的人都肯定在每星期的第一日敬拜的适当性，因为那是基督从死里复活的时候。⁵⁷ 所以，从最早开始，教会就在每星期的第一日聚集来纪念基督的复活。不守安息日的人甚至承认，虽然教会没有继续犹太人的安息日，它却继续遵照以色列人“根据旧约圣经安息日所作的时间划分”，有件事清楚表示这点，就是初代教会谈到“七日〔星期〕的第一日”，就是以色列安息日之后的那一日。⁵⁸ 关于这点，林康明白地说，

所以，虽然在教会开始在第一日聚集来纪念他们与复活之主的团契一事上有个彻底的中断，却也有个与旧约圣经中神的百姓之间的确切延续，因为这是每周一次，而非每月或每年。在这点上，初代教会承认安息的时间顺序。⁵⁹

这是一个不守安息日的人所作的惊人让步。如果初代教会继续“安息的时间顺序”的话，这个宽广的历法上的延续，为什么不包括这个延续的一部分，就是七日中的一个纪念和敬拜的特别日子？事实上，初代教会确实有这七日中的一个敬拜日子。林康的论述假设过多的中断。我在本章中到目前为止的整个讨论指向星期日为安息日，不是仅仅周复一周的体系，从旧约圣经延续下

⁵⁷ 注意福音书中重复说基督是在“七日的第一日”从死里复活的经文（太二十八1；可十六2、9；路二十四1；约二十1、19）。

⁵⁸ Lincoln, “Sabbath,” 200-201。

⁵⁹ 同上，201。

来，而是尤其要作为七日中之一日的创造时命令的延续，就是第七日被“赐福”和“分别出来”。

不守安息日的人认为，因为基督复活这个破天荒事件，会众敬拜的日子已经从星期六改到星期了；守安息日的人也认为，基于相同原因，守安息日的方式改变了。这两种观点也都肯定，基督的复活是新造的开始，和基督这位君王的“安息”的完成；两者也都认为，基督的复活开启了信徒的“安息”，因为他们在地位上与基督的复活认同，也开启了他们个人对那复活生命的体验。继续每周安息的日子，不仅是纪念这个过去的安息，也是前瞻性地指向基督的最后再来，那时信徒自己要肉身复活，完全进入那同样的安息里，就是基督已经完全进入的。可是，守安息日的人继续将这个纪念日标示为“安息日”，因为这每周的安息日所指向的标记尚未最后、完全地实现。这不是单纯地延续以色列的安息日条例；它是继续创造条例的表达（部分表现于以色列的安息日），要求人类要在第七日休息。创造命令的第七日已经改为第一日，这是因为上面提到的基督复活的意义，它实现了安息日，还有祂为祂的百姓开启了安息日的安息。这个换到星期日的安息日可以被确认为“主日”（*kyriakē hēmera*），就是出现在启示录一章10节的（如伊格那丢〔《致马内夏人书》九1〕和后来的教父作者们在《十二使徒遗训》〔十四1〕⁶⁰里看到的）。⁶¹

林康在他的文章最后的结论所主张的是不守安息日的看法，这结论也一样切合——甚至更切合——守安息日的观点。《海德堡要理问答》（Heidelberg Catechism）的观点是，以色列的第四条诫命的持续有效，乃在于圣徒靠着圣灵行善，在今生开始经历“永远的安息”。关于这点，林康说：

⁶⁰ 虽然那里没有明白地说那是一星期的第一日或星期日。

⁶¹ 遵循 Stott, “οάββατον,” *NIDNTT* 3:411–12。斯托得（Stott, pp. 412–15）提供了关于新旧约圣经中安息日议题的详尽参考文献；亦见 Wenham, *Genesis 1–15*, 34 里较简洁的参考文献。

这样的神学表示，当信徒在主日聚集时，他们要记念真正安息日的安息，就是基督借着祂的死和复活所带来的，在神的话语下，并且借着彼此劝诫，他们将受激励，继续在这安息里，以确保他们在这末世完全中的参与。⁶²

若把主日也视为安息日的延续，如此记念“真正安息日的安息”的救赎历史性质，就更清楚地表达出来了，并且认识到它的根源是要一直回溯到创世记二章2~3节。但是当安息日继续到新世代时却有了一个转化。第一，因为基督的复活，创世记二章3节的第七日的记念和以色列的安息日规条被转到一星期的第一日。第二，以色列守安息日的方式——包括它的所有详细规定——都消逝了，回到创造时的命令。守这命令就是以一日来记念神的创造安息、庆祝基督已经进入那安息、信徒已经开始进入那安息、和前瞻性地指向信徒完全进入那安息。还有，基督的降临实现了以色列独特的安息日命令，因为祂是以色列的弥赛亚，成就了以色列末世的出埃及，并且代表真以色列和末世圣殿。基督实现了所有关于以色列的预表，包括以色列的安息日所指向的。

结论

我在本书各处主张，新约圣经的重要概念就是基督的死和复活的刻面乃是末世的新造和国度。我们在安息日的观念上再次看到这点。神建造第一个创造为祂的圣殿，这工作以祂在第七日安息告终，我们已经看到，那是祂的王权的记号。祂的安息指向人类最后的安息，这是在他们完成在地上服事神的善工之后。基督这位亚当的后裔首先实现了这点，祂在祂的事工、死、和复活中完成建造圣殿和救赎的工作之后，就以一位在复活荣耀中的君王身份在神的右边安息。如我们所看到的，基督的复活身份持续下

⁶² Lincoln, "Sabbath," 216-17.

去，是个新造的情况。所有信徒都认同祂那持续复活、新造的安息。但是，直到他们领受复活的身体，成了新造的一部分之前，这安息对他们个人而言都尚未实现。在那之前，基督徒仍然守安息日，作为一个记号，指向他们最终的复活安息。安息日从星期六改到星期日，因为那是基督复活、得到祂的新造的王者安息的日子。⁶³

⁶³ 关于旧约圣经和新约圣经中安息日，完整的神学讨论见 John M. Frame, *The Doctrine of the Christian Life* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 513–74, 它大致与本章里的整体进路一致，只是在与守新约圣经安息日一致的确切活动方面有某种程度的差异。

第 24 章

教会对以色列的独特标记的 新造转化

洗礼、圣餐、教会职务、和新约圣经正典

我们在本章要继续来看，教会论的重要部分乃是末世新造故事主线的面向。¹ 这些部分也显示，这故事主线的另一重要层面，即教会——神的忠心百姓——是如何与世界分别的。

洗礼和圣餐这两个教会圣礼是新造、末世实际的标记

汤姆·赖特称洗礼和圣餐为与圣经“故事”有关联的“象征”，² 它们也带有新造的概念。

洗礼

洗礼的含义是信徒与基督的死和复活认同：³（在亚当里的）老我或“旧人”与基督同钉十字架，基督徒已经在“生命的新样”

¹ 本章接下来关于洗礼、主餐、和长老职分部分，是对 G. K. Beale, “The Eschatological Conception of New Testament Theology,” in *The Reader Must Understand: Eschatology in Bible and Theology*, ed. K. E. Brower and M. W. Elliott (Leicester: Apollos, 1997), 39–44 的修订。

² N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), 447–48 = 赖特著，左心泰译，《新约与神的子民》（台北：校园，2013），573–75。

³ 关于洗礼的基础是在于基督的死和复活，见 Oscar Cullmann, *Baptism in the New Testament*, trans. J. K. S. Reid, SBT 1 (Chicago: Allenson, 1950), 9–22 =

里与祂一同复活（例如：罗六3~11）。此外，新约圣经有其他两处关乎洗礼的重要讨论，将它分别比作挪亚经过水而得的拯救（彼前三20~21），和以色列经过水而出埃及（林前十一~2），这两者都是重新造在整个旧约圣经故事主线中的主要部分，如前面已经讨论过的。⁴ 此外，在这方面同样重要的是提多书三章5节，借着洗礼和新造的意象描述救恩：“祂便救了我们，……借着重生〔*palingenesia*〕的洗和圣灵的更新。”⁵

必需讨论洗礼与割礼之间的可能关系。

歌罗西书二章 11~13 节里的洗礼和割礼

新约圣经里将这两个观念综合在一起的经文，就只有歌罗西书二章11~13节。在这段经文里，这两者是什么关系呢？要回答这问题，就必须对歌罗西书二章9~13节作一个简短的分析。关于洗礼和割礼在本段落里的关系，有很多的争议，因为其间的连结并

库尔曼著，邓肇明译，《新约的洗礼》（香港：道声出版社，1964），1-20。

- ⁴ 关于以旧约圣经这两项事件之间的关系为背景来理解洗礼，更完全的讨论，见第二章在“旧约圣经重复的宇宙性审判和新造事件”标题下的讨论；Meredith G. Kline, *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 63-83. 对照这种旧约圣经背景，可以把洗礼视为“末世苦难的一个记号”（同上，79）。后来，赖特支持克莱恩的主张，指出出埃及的预表和基督的死和复活都与洗礼有关联，而且洗礼是“进入末世百姓的方式……因为它与耶稣有关，祂亲自把以色列的历史带到它定的命运，祂是弥赛亚，将以色列总括在祂自己里面”（*New Testament and the People of God*, 447=赖特著，《新约与神的子民》，573-74）。
- ⁵ 并非巧合的是，斐罗（《论摩西生平》2.65）用 *palingenesia* 一词来指大地在洪水之后的更新，约瑟夫（《犹太古史》11.66）也用来指以色列从被掳归回。同样地，《所罗门智训》十九章6节把出埃及事件描述为“整个创造再次各从其类地重新造作”的时候（亦见：十九18）。

不明显。就如在前段里对安息日这个难题的处理，我要再次请读者耐心地注意这段棘手经文中的密集解经和圣经神学的关联。

歌罗西书二章 9~13 节的文脉

因为神本性一切的丰盛都有形有体地居住在基督里面，你们在祂里面也得了丰盛。祂是各样执政掌权者的元首。你们在祂里面也受了不是人手所行的割礼，乃是基督使你们脱去肉体情欲的割礼。你们既受洗与祂一同埋葬，也就在此与祂一同复活，都因信那叫祂从死里复活神的功用。你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，神赦免了我们一切过犯，便叫你们与基督一同活过来。

保罗已经告诉读者，他们应当聚焦于基督，因为祂是“所积蓄的一切智慧知识，都在祂里面藏着”的那位，这样他们就不会“被花言巧语迷惑”了（二3~4）。他们要继续信靠基督，像他们起初时一样，在他们的信仰上越发坚固，以致“没有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学就把你们掳去”（二6~8）。“理学”（*philosophia*）这词和短语“虚空的妄言”、“人间的遗传”、和“世上的小学”等必须对照第二章接下来的文脉来理解。具体地说，所着眼的乃是对旧约圣经律法在新世代的意义和应用的错误理解。这似乎是犹太人的错谬教义的一部分，它聚焦于律法而非基督，以之为神的启示的体现。⁶

第10节把焦点转到基督，祂已经开始实现旧约圣经中神的居所所指向的一切：祂就是末世的圣殿。⁷信徒“在基督里”得到末世

⁶ 见 N. T. Wright, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 23-30 = 赖特著，贺安慈译，《歌罗西书、腓利门书》，丁道尔新约圣经注释（台北：校园，1993），21-29 页。

⁷ 关于支持这结论的解经论点，见 G. K. Beale, “Colossians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson

的“丰盛”，因为他们有分于旧约圣经的实现，那是基督所成就的。例如，他们是在基督里的新圣殿的一部分（第10a节，亦见前面第9节），他们也有份于基督的弥赛亚国度统治，那是祂所开始的（第10节）。

第11~13节引入旧约圣经的另一个制度，它是一个预表，在基督和信徒里实现。“不是人手所行的割礼”（二11）这经文暗示是与“人手所行的割礼”成对比，保罗在以弗所书二章11节提到它（“凭人手在肉身上所行的割礼”）。“人手所造的”（*cheiro-poiētos*）这词在《七十士译本》里总是指偶像，在新约圣经里没有例外地都是负面含义，有偶像崇拜的意思。⁸所以，在歌罗西书第二章，“人手所行的割礼”所暗示的更强调一个观念，就是旧约圣经的“影儿”一旦实现，若继续信靠它们，就是拜偶像了。⁹

旧约圣经律法和制度的预表功能

旧约圣经的预表和制度在教会时代消逝，其最明显的原因是在歌罗西书二章17节，它连同二章9~15节都是驳斥在歌罗西地方错谬的拜偶像教导的基础。我不会重复前章中关于歌罗西书二章16~17节所说的每件事，所以我在这里的注释可以更聚焦于割礼。

律法的外在仪式（饮食律例、特别的宗教节期、安息日、割礼、等等）不再必要，因为它们的救赎历史目的是要作为“要来之事的影儿，那要来之事就是基督〔实质〕的身体”（西二17〔我

(Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 855-57=毕尔著，于卉、梁国英译，〈歌罗西书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》(South Pasadena: 美国麦种传道会，2012)，1273-76页。亦见第十六章标题“歌罗西书第一章”下的讨论。

⁸ 关于这点的更多讨论，见 G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 224-25。

⁹ 歌罗西书二章 18、22~23 节进一步发展了如此与偶像崇拜的认同，关于这点，见 Beale, “Colossians,” 860-62=毕尔著，〈歌罗西书〉，1281-85页。

的翻译])，而后者已经来到了。保罗按某种方式理解的是，旧约圣经律法的各个外在表达乃是指向要来的弥赛亚，祂现在已经来了。所以，律法的预备、预示功能已经结束，因为它所指向的弥赛亚“实质”已经来到了。此处的观念非常类似于马太福音五章17节的：耶稣“实现了”“律法”和“先知”，这是借着在祂的行动和话语里实现旧约圣经的直接的字句预言、预示性的事件（例如，逾越节的羊羔）和制度（例如，献祭和圣殿）、律法的终极意义、和旧约圣经的真正和长远权柄。¹⁰

希伯来书八章5节和十章1节也同样分别谈到会幕和献祭，说那是一个“影儿”，前瞻性地指向真正的末世圣殿和基督所献一次而永远的祭。歌罗西书二章17节和希伯来书这两处经文，是新约圣经对旧约圣经所持预表性看法的典型表述。在歌罗西书这部分的文章中格外强调的是饮食律例（二16、21~22），它们被设立是要让一个人洁净，能参与在会幕或圣殿的敬拜中。¹¹因此，保罗显然认为这些特定律法是预示一个时候，那时信徒将被基督的救赎之工洁净，叫他们可以参与在真圣殿里的敬拜，那圣殿是建造在基督之上，由基督徒组成的。¹²

旧约圣经中割礼的预表功能

在歌罗西书里，关于这“实体的影儿”的第一个明白表述是在二章11~13节，那经文是预期二章17节。在第11~13节，保罗似

¹⁰ 关于完整的论述，见 D. A. Carson, *Matthew 1-12*, EBC (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 140-45 = 卡森著，周俞云翔译，《马太福音》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2013), 296-303 页。

¹¹ 关于这种对饮食律例之原始计划的看法，见如 K. Kohler, "Dietary Laws," in vol. 4 of *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, ed. I. Singer (New York: Funk & Wagnalls, 1903), 596; 类似的有 H. Rabinowitz, "Dietary Laws," *EncJud* 6:120-40。

¹² 见 Beale, "Colossians" = 毕尔著，〈歌罗西书〉中关于一章19节的注释。

乎认为，割礼这个外在仪式是个指标，指向基督那更大的救赎实际，和跟随祂的人是“受割礼”或从这旧的、罪恶的世界被“割绝”，被分别到一个新世界中。所以，保罗在二章11节讲到信徒的救赎是在于“受了不是人手所行的割礼”，它已经借着“基督的割礼”（也就是祂的死）发生了。¹³ “未受割礼〔*akrobystia*〕的肉体〔*sarx*〕”（第13a节）表示罪恶的不信，人必须在那情况下“受割礼”。“你们未受割礼的肉体”这个短语，可能是比喻性地引喻《七十士译本》的创世记十七章10~27节，“你的／他的未受割礼〔*akrobystia*〕的肉体〔*sarx*〕”在那里出现四次（亦见《七十士译本》创三十四24；利十二3；《犹滴传》十四10）。这叙述的要点是说，那些与神有圣约关系的人应该借着“在他未受割礼的肉体上受割礼”来表达那关系。这是一个记号，表示一个真以色列人是他的心已经与不信和罪割绝了（申十16；耶四4b；九26；结四十四7、9），¹⁴ 并且他被分别出来归给神（耶四4a〔见下文关于创十七章的更多讨论〕）。同样地，保罗把这种肉身的割

¹³ “基督的割礼”可以是受词所有格（基督是割礼的受词〔编按：即“基督所受到割礼”〕），或主词所有格（“基督所行的割礼”）。前者的线索是在紧接的第12节两次提到基督的死。这里很难作选择，但是我倾向后者，因为第11a节和第12~14节的主导观念是发生在歌罗西人身上的事（与Martin Salter, “Does Baptism Replace Circumcision? An Examination of the Relationship between Circumcision and Baptism in Colossians 2:11-12,” *Themelios* 35 [2010]: 24-25 一致，其中讨论了这两种可能）。

¹⁴ 约书亚记五章8~9节亦同，那里说第二代的以色列人所受的割礼象征神已经“将埃及的羞辱从你们身上辊去了”。关于这里的象征有各样的解释，但是我认为最好的认定是，这割礼所指的是与那从埃及出来的以色列世代之间的对比，那些人在旷野不忠心，而且悖逆，并且因为他们的罪而死在旷野（书五4~7）（见Richard S. Hess, *Joshua*, TOTC [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996], 119-22 = 希斯著，刘良淑译，《约书亚记》，丁道尔旧约圣经注释〔台北：校园，2001〕，138-40。）。第二代所受的割礼是代表与它跟那种不信情况的认同“割绝”。

礼比作与基督之间新约关系的属灵实际。当信徒因信而与基督的死认同时，他们就与旧世界“割绝”，之后复活，分别出来进入新生命（二12~13的要点）。¹⁵ 保罗所说的“除去肉体”可能也是对创世记十七章所作引喻的一部分，那里的“肉体”也是对紧接割礼之前的象征性罪恶情况之描述的一部分。

可是保罗在这里似乎不只是在作一个类比而已。他可能熟悉创世记之外的旧约圣经背景，这表示他认为肉身的割礼是指向一个要来的属灵割礼，那是弥赛亚要为末世的以色列所行的。保罗似乎是在发展申命记中已经表达的割礼的前瞻、末世意义。有人说，虽然大多数以色列人已经在肉身上受了割礼，但是他们属灵的“心”仍然需要受割礼（申十16〔参：耶四4，九25~26〕）。这个“心里受割礼”的命令包括将自己与旧的生活形态割绝（例如，在申十16，从一个“刚硬”的心割绝，它至终就等于属灵上的死），和被分别进到一个新的生命景况中。耶利米书四章4a节甚至更明白地表达这点：“你们当自行割礼，归耶和華〔得生命〕，将心里的污秽〔属死的旧的、罪恶的心〕除掉。”在第4a节这里的割礼表示被分别归神，不是从第4b节所说的一种负面景况中分别出来。可是，申命记预言说，在日后以色列归回之时，那“必将你心里和你后裔心里的污秽除掉，……使你可以存活”的，将不是肉身的以色列人，而是神（申三十6）。¹⁶ 这个未来的割礼似乎更聚焦于分别出来爱神，而不是从这罪恶世界分别出来，可是它们不过是一体的两面。在这方面，申命记三十章6节与耶利米书四章4a节相似：未来的割礼将是分别出来进入一个新范畴，人可以在其

¹⁵ 另一进路是，如果“基督的割礼”是个受词所有格，那么这意思就是，基督之死将祂从这旧世界“割绝”，并且导致祂的复活，所以当信徒因信而与基督的死认同时，他们也同样从这旧世界“割绝”，并且后来复活（二12~13的要点）。

¹⁶ 关于这应许的明白的日后时间，见：申四27~31，三十一29；参（可能）三十二29；利二十六41。

中爱神和得生命。创世记十七章本身表示，割礼是分别出来进入一个正面的蒙福领域里（尤其是第5~16节），因为它在那里“是约的记号”（第10~11节），这约乃是“永远的”（第7、13、19节）。有割礼为其记号的约是神的保证，就是“我……要使你的后裔极其繁多”（第2节〔同样见：第4~7节〕）。

保罗自己也在其他地方表达这观念，就是割礼代表分别出来进入一个正面的实际里：亚伯拉罕“受了割礼的记号，作他未受割礼的时候因信称义的印证”（罗四11）。虽然它没有用“生命”这词，但割礼表示“义”的观念却非常近乎生命的范畴，因为亚伯拉罕的义在文脉里与新生命连结（四17~25）。¹⁷ 同样地，保罗认为，肉体的外在割礼应该正面表示内心的割礼，那是“心里的，在乎灵，不在乎仪文”（罗二25~29）。再次，这非常近乎象征生命，因为在其他地方，保罗在讲到新生命的文脉里将“仪文”和“圣灵”作对比（罗七6；尤其是林后三6：“不是从仪文来的，而是从圣灵来的；因为仪文会使人死，而圣灵却使人活”〔《新译本》〕）。¹⁸

所以，旧约圣经和新约圣经的几处经文明显表示，肉身的割礼不仅是个记号，表示从咒诅的领域被割绝，也要作为一个外在的记号，表示一种正面的生命的内在属灵实际，或是赐给以色列圣徒的福气。此外，可能是对照肉身割礼的正面象征，申命记三十三章6节暗示，肉身的割礼是个指向末世时候的指标，那时将有大规模的属灵的割礼，产生那要来世代的生命。所以，与此相符的是，在歌罗西书二章11~13节，保罗视基督（暗示地）和信徒的割礼为一种分别出来，不仅是脱离死亡，也是进入复活生命。在基督的死和复活之后，割礼这个肉身上的仪式就不再需要了，因

¹⁷ 保罗在罗马书一些地方认为，复活生命的领域是与圣徒行“义”的领域重叠（如：六13）。

¹⁸ 可是，在罗马书二章29节是间接受格，而在哥林多后书三章6节则是所有格。

为它所指向的末世实际已经来到，它的预期目的已经成就了。到目前为止，我指出割礼的这种双重意义的目的，是预备要认识割礼与洗礼有紧密的平行，后者也表示与旧世界分隔，被分别出来到生命中（即，在基督里）。

割礼与洗礼之间的关系

解经家们注意到歌罗西书二章11~13节在“割礼”和“洗礼”之间的紧密连结。至少，这两者是类似的：正如信徒的“割礼”被等同于“基督的割礼”（也就是说，将信徒与他们在旧世界里的身份和他们旧的、罪恶的自我割绝）（第11节），¹⁹“洗礼”也表示“与祂一同埋葬”（指信徒与基督之死认同），可是这也代表基督徒“与祂一同复活”（第12节）。²⁰如果是如我所说的，所着眼的是申命记的背景，那么属灵的割礼就不仅是指与基督的死认同，也包括复活的生命，因为申命记三十章6节的属灵割礼的经文说，末世的以色列人将受割礼，被分别出来得那生命。第13节进一步指向第11节把“生命”包括在“不是人手所行的割礼”的观念中：“你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，神……叫你们与基督一同活过来。”“与祂一同活过来”表示从“肉体未受割礼”情况下出来的过程，这在观念上就等于前面二章11节所说受属灵的割礼。可是必须记得，鉴于保罗对申命记三十章6节和创世记十七

¹⁹ 或者说，基督与祂在旧世界里的地位“割绝”，这与接下来的短语一致，“基督的割礼”可能是个受词所有格。

²⁰ 第12节的间接受格子句 *en hō* 可能是指紧接前面的间接受格“受洗”（*tō baptismō*），所以“你们在其中得复活”的就是洗礼，可是它的先行词有可能是更远处的“祂”（*autō*），这样的话，所考虑的间接受格片语就翻译作“你们也在祂里面复活”。但是即使焦点只在于“在基督里复活”，仍有一可能是，就如讲到死时一样，在洗礼的文脉里也是暗示在基督里的复活。

章的用法，这样的属灵割礼所谈到的不只是死，还有属灵的生命。

所以，歌罗西书二章11~13节的属灵割礼和洗礼，都是指与基督的死和复活认同，虽然在第12节，保罗的确只明显地把这种死/生命的双重观念附在洗礼下。因此，作为预表的旧约圣经的肉身割礼已经在末世属灵割礼里实现，不再与进入新约群体有关联。实际上，属灵的“不是人手所行的割礼”和“洗礼”是持续的实际，表示进入这圣约群体。²¹如果在基督里的属灵割礼是肉身割礼所预表的实现，且因为属灵的割礼在这里基本上等于属灵的洗礼，那么这样的洗礼似乎也可视为肉身割礼预表的实现。还可以作另一个推论：如果在属灵洗礼的背后是实际的洗礼仪式（大多数解经家所主张的），那么肉身割礼的等同就可以认为是在实际的洗礼仪式中有了它所预表的实现。

第11~12a节清楚表现了在属灵“割礼”和属灵“洗礼”之间密不可分的连结或重叠的实际：

你们受了割礼
也
在祂里面
借着不是人手所行的割礼
借着除去情欲的肉体
借着基督的割礼
借着在洗礼里与祂一同埋葬。

这个句子的主要动词是“你们受了割礼”（*perietmēthēte*），接下来有六个希腊文的副词子句修饰这动词。第一和第二个修饰语（“也”和“在祂里面”）只是个解释，说除了第9~10节之外，

²¹ 这里的“洗礼”可能是指属灵上与基督认同，可是我们将在下文看到，实际的洗礼仪式可能是它的背景。

第11~12节提出信徒与基督认同的另一种方式：他们“在祂里面也受了割礼”。第11~12a节说明信徒在基督里“受了割礼”的观念。所有这四个子句都是说明信徒受割礼的方式。²²这就是说，他们受割礼是(1)借着属灵的割礼(“不是人手所行的”，也就是：借着神或基督)；(2)借着“除去情欲的肉体”(将人从他们过去与这罪恶世界的认同中带出来)；和(3)借着与基督自己的死认同，它被说是“基督的割礼”；和(4)“在洗礼里与祂一同埋葬”。

或者，同样可能的是，这四个副词子句可以指圣徒是如何“受了割礼”：

你们受了割礼

也

在祂里面

按着不是人手所行割礼的方式

按着除去情欲的肉体的方式

按着基督的割礼的方式

按着在洗礼里与祂一同埋葬的方式。

所以，每个副词子句都描述割礼这动词的行动发生的方式。很难知道的是途径或方式何者最好，但是它们的意思非常接近。不论如何，这些片语都是修饰动词“割礼”的行动，所以把它们视为与割礼行动有重叠，而不是与它分开的观念。

²² 片语“借〔因〕着除去情欲的肉体”可以是修饰之前的“不是人手所行的割礼”，表示前面那短语的途径或情况；另一种可能是“借〔因〕着基督的割礼”这个片语是特定地修饰和表示前面片语“借着除去情欲的肉体”的途径或情况。这些选择并不影响我在本段落中的整体论述，下文要聚焦于副词用法的分词“已经被埋葬”和主要动词“受了割礼”之间的关系。

第11节开头的动词“受了割礼”和接下来这四个修饰子句之间有没有主导的观念？如果有的话，是什么呢？有可能“你们受了割礼”是主导或逻辑上的重点。最后这四个子句表示借以执行“受了割礼”这个动词的行动的途径或方式，借此支持这动词的观念。每个支持的片语都堆积在另一个上面，前三者是关乎属灵的割礼，最后一个则关乎属灵的洗礼。所以，因为“在祂里面也”（*en hō kai*）这子句之后的三个副词片语被解释为他们借以“受了割礼”的途径或方式，²³很有可能紧接下来的片语，“在洗礼里与祂一同复活”，也是他们借以“受了割礼”的途径或方式。²⁴此外，

²³ 这三个子句中的每一个都是由希腊文的间接受格组成，其中最后两个的前面是介词 *en*，它除了途径或方式之外，还可以表示时间、同位语、或地点。可是这三种选择都不可能，这是试图解释性地翻译它们时可清楚看见的（例如，分别注意对这三个片语中的第二个——“在除去情欲的肉体”——所作的这三种可能解释：“当你除去时”或“那就是除去”或“在除去的领域里”）。可是，表途径（“借着〔或‘以’〕除去”）或方式（“经由”）的间接受格是自然而顺畅的，不仅最后两个 *en* + 间接受格的子句如此，对第一个独立的间接受格子句也一样（它可以有上面所列理解 *en* + 间接受格子句的同样选择）（时间、同位语、或地点的用法，对这第一个间接受格子句来说，在句法上都不可能，个中原因见 Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics* [Grand Rapids: Zondervan, 1996], 152–57 = 华勒斯著，吴存仁译，《中级希腊文文法》〔台北：华神，2011〕，157–63 页）。还有更多支持以途径或方式为最好选择的，就是第一个和第三个间接受格片语是同源间接受格（第二个几乎是同义），它的语势是“要强调动词的行动”（同上，168–69 = 华勒斯著，《中级希腊文文法》，173–74 页），是关乎执行这动词的方式或途径（只是华勒斯强调方式）。

²⁴ “已被埋葬”这个片语是翻译副词用法的不定过去式分词（*syntaphentes*），它所表示的不是在主要动词（“受了割礼”）之前的一个行动，而是大致同时发生的行动（这通常出现于副词用法的不定过去式分词修饰不定过去式直说语气动词时〔关于这点，见：同上，624–25 = 华勒斯著，《中级希腊文文法》，660–61 页〕）。可是，除了这种大致同时的时间因素外，这分词也可能更特定地表示执行主要动词之行动的途径或方式。（华勒斯说，“即使一个分词被标示为时间性的，这不一定表示那就是它唯一的语

因为第11节的前面三个副词子句（“割礼……除去……割礼”），似乎在观念上是开头的“受了割礼”的字义上的同等语，那么，与前面这三个子句一致，“受洗埋葬”就可能与第11a节的“受了割礼”的属灵观念指同样的事情。就句法而论，如果“既已埋葬”是动词“受了割礼”的一个修饰语的话，那它就是那动词之行动的一个面向，基本上与它相等。或者说，“受洗埋葬”或许可视为包括在属灵割礼这个更大观念里的一个附属的逻辑观念，因为它是达成那割礼的“途径”或方式。²⁵所以，在这段经文里，属灵洗礼可能是等于属灵割礼，或至少被认为是这种割礼的一个不可少的部分，不过是附属性的。²⁶在后者情况下，可以下结论说，洗礼和割

势。通常会有个次要观念，像是途径或原因”〔同上，624n30=华勒斯著，《中级希腊文文法》，660页注30〕，可是我要说，有时这时间的因素也可能是次要的）。文脉是决定一个副词用法分词如何运作的主要线索之一，而因为这里的分词在结构上与前面显示主要动词的途径或方式的副词片语平行，这分词就可能也是同样地运作。如果所想到的是一个表途径的分词，那么这分词就是定义出这主要动词的行动是如何执行的（同上，629=华勒斯著，《中级希腊文文法》，664页）。有可能这是一个表目的的分词，但是这对不定过去式来说极其罕见（同上，636=华勒斯著，《中级希腊文文法》，671页）。这分词的其他合乎逻辑的用法，在这里也不如途径或方式那么可能。萨尔特尔（Salter, “Does Baptism Replace Circumcision?,” 25-28）过度狭隘地把这分词归类为仅仅是时间上同时发生的。关于对歌罗西书二章11~12节中这副词片语的棘手议题的深入分析，见 G. K. Beale, *Colossians and Philemon*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, forthcoming), 其中也对第11~13节的一般二手文献作更具解经性的分析，以及与它们的互动，尤其是关于割礼与洗礼之间的关系，和我认为这两者是相等的看法。

²⁵ 这对前面的三个副词片语也是一样，可是它们更显然与“受了割礼”为观念上的同等语。

²⁶ 萨尔特尔（Salter “Does Baptism Replace Circumcision?,” 26-28）下结论说，在第11~13节，洗礼包括死和复活，而割礼却只有带着死的意思，基于这点，割礼是附属于洗礼的，是它的一部分。可是，关于洗礼对于割礼的等同或重叠（也就是附属）层面，我的立场不是只基于所有这四个副词子句的句

礼不尽相同。可是这两者之间有相当的重叠（两者都代表死和复活），所以它们仍然可以认为是大致相等的。²⁷

有件重要的事，就是要重复我在本段落开头处所得的结论：如果这段经文里的属灵割礼是肉身割礼所指向的实现，那么与本段经文中的属灵割礼在观念上等同的属灵洗礼，就也应该被视为旧约圣经中割礼所预表的实现。这还不至于是说借以进入圣约群体的肉身洗礼仪式就等于肉身的割礼仪式，因为本段经文的焦点是属灵的洗礼。可是，如果这里的属灵洗礼的背景是肉身洗礼的话（这确有可能），那么，即使这洗礼仪式的功能也可认为是等同于旧约圣经中肉身割礼的仪式，因为后者在本段经文里可能是属灵割礼的背景。因此，在本段经文里，肉身和属灵的割礼就可能是分别与肉身和属灵的洗礼等同。²⁸此外，从社会学角度来看，割礼和洗礼分别是旧约圣经和新约圣经中神的百姓群体的人门标

法结构而已，也基于旧约圣经背景，就是洗礼表示与一种罪恶情况分离和分别出来到一种生命景况中（上文已讨论〔创十七章；申十 16；书五 8~9；耶四 4，九 26；结四十四 7、9〕，包括保罗对旧约圣经所作的特定引喻，它们把属灵割礼与生命连结〔创十七，三十章〕，可是他也有可能主张割礼的那个面向，表示从咒诅或罪恶的领域中分别出来〔像在：申十 16a；耶四 4b〕）。

- ²⁷ 与萨尔特尔（Salter, “Does Baptism Replace Circumcision?”）的见解不同，他否认有这样的等同。
- ²⁸ 萨尔特尔（Salter, 同上, 15-29）下结论说，即使割礼应当在观念上视为附属于洗礼（与我的看法不同，我认为它们是等同的或几乎等同），他仍要“谨慎”处理将这点应用于所有时代和地方的教会，因为歌罗西书的经文是“辩证性的”，“关注的主要是谈错谬教导，而不是为教会提供一种关于洗礼的神学”（pp. 28-29）。事实上，他认为，这个辩证的面向是个部分的基础，据此判断，就着对当代教会的适用性来说，“割礼=洗礼”的看法是不正确的。他的进路有一缺失，就是未能注意到，在歌罗西的错谬教导是末世磨难的一部分，那磨难涵盖整个教会时代。所以，保罗解决这问题的办法也涵盖整个教会时代（关于这点，见接下来关于长老职分的部分，它与欺哄这个末世患难有关）。

记，这件明显事实表示，人们可以很自然地认为，新约圣经的洗礼是等于旧约圣经的割礼。

（肉身和属灵的）割礼和它与（肉身和属灵的）洗礼的等同，代表以色列最明显辨别标记之一的转化的另一例子。

割礼和洗礼是双重誓言的记号

在歌罗西书的这段经文（和一般的新约圣经经文）里，把旧约圣经的割礼和新约圣经的洗礼更概括地连结起来的，不仅是这两者都是进入圣约群体的主要记号，它们也都表达了双重誓言的记号，表示祝福和咒诅。克莱恩最为深入地发展了这个观念。²⁹一方面，割礼代表“割除肉体”，表示围绕着心的罪恶肉体被割除，象征心的重生和将一个人分别出来归给主。另一方面，割礼也代表被从主“割除”。如果一个以色列的孩子归信的话，就被加以祝福的记号。可是，如果一个孩子在不信中成长，那么就被加以咒诅的记号。洗礼也与一个双重誓言的记号有关联。如我们在歌罗西

²⁹ Kline, *By Oath Consigned*, 在此只能作一简略的描绘，虽然在有些面向上可能会稍微偏离克莱恩的论述。他在 *By Oath Consigned* 里的看法被总结在他后来所着 *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, KS: Two Age Press, 2000), 312-18, 361-65 中。本章的这个部分是基于一个假设，就是关于割礼和洗礼有咒诅和祝福的双重誓言记号这点，克莱恩将我们指向正确方向。在此鼓励读者参考克莱恩的著作，以明白他的更完整的论述。见 Duane A. Garrett, “Meredith Kline on Suzerainty, Circumcision, and Baptism,” in *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, ed. Thomas R. Schreiner and Shawn D. Wright. NAC Studies in Bible and Theology (Nashville: B&H Publishing, 2006), 257-84, 他写了一篇对克莱恩的猛烈批判，其中有些似乎有理，但虽然如此，我的意见是他还没有触及克莱恩立场的核心。例如，即使克莱恩是错误地强调在割礼和洗礼中的审判超过了祝福，那并没有废除审判在某种程度上仍然与祝福一同包括在内的观念。遗憾的是，由于篇幅所限，无法进一步与盖瑞特的批判进行应有的互动。

书二章12节里看到的，洗礼象征与基督的死的咒诅和与祂的复活得生命认同。下入水中代表前者，从水里上来象征后者。³⁰

我在前一个段落里的讨论，仅仅聚焦于割礼的双重正面的面向，表示从一个被咒诅的情况下分别出来，和分别归入一个蒙福的景况中。这就是这记号对相信的以色列人来说本当有之正面意义的双重性质。但是，那受了割礼却不相信的以色列人又如何呢？我认为克莱恩的提案很有可能，他说，那不信之以色列人的割礼表示那人没有从咒诅中被割除，却仍旧在那咒诅之下：含意就是这人被从永生神割除了。克莱恩的结论是个有可能的圣经神学推论，其基础是圣约里有咒诅和祝福这双重誓言的记号。将此应用到洗礼，对真信徒而言，这记号表示，因着与基督之死认同而与这旧世界分隔，并借着祂的复活而分别归入新世界里。歌罗西书二章所着眼、并且正与那里的洗礼平行的，就是割礼的这种正面、双重的意思（从旧生命割除，分别出来归入新生命）。

可是，那些口头宣称是基督徒、尽管受了洗礼却未能坚忍的假信徒、外表的信徒又如何呢？他们是外表的圣约群体的成员，在外在礼仪上与基督的死和复活认同。可是，对这些人而言，这些外在记号的内在属灵意义却没有在他们里面实现。这些人没有借着基督的复活胜过死亡的咒诅，因为他们没有洗礼仪式的基督替代性之死和复活这些记号所象征的实际。可是，也可以说他们只是部分地在属灵上与洗礼的死的咒诅记号认同，但完全没有在属灵上与复活的记号认同，因此他们仍然处在灵命死亡的光景中。所以，他们仍旧在他们的罪和被定罪的状况中，因为他们没有基督为他们所作替代性之死的洗礼这个象征记号所代表的全部实

³⁰ 亦注意罗马书六章 3~6 节，那里将“受洗归入祂〔基督〕的死”（第 3 节）等同于“借着洗礼归入死，和祂一同埋葬”（第 4 节）、以及“我们的旧人和祂同钉十字架”（第 6 节）。所以，在这言语背后明显的受浸的水礼，就是指与基督所经历的咒诅认同，虽然焦点更多在于与基督联合，而不是任何外在的洗礼方式。

际。³¹ 因此，他们在属灵上经历死亡，那是他们洗礼的外在咒诅记号的内在实际。

这个双重誓言记号有个事实为凭据，就是新约圣经有时是以表达祝福与咒诅的主要救赎历史事件为背景来理解洗礼。保罗在哥林多前书十章1~2节说：“我们的祖宗从前都在云下，都从〔红〕海中经过，都在云里、海里受洗归了摩西。”在这里，以色列的洗礼是谈到他们在神从埃及所行的救赎中与摩西认同的一种方式。“海”所含的观念是对那些经由水而得救之人的祝福，和对那在同样水中受审判之埃及人的咒诅。

马太福音三章11~17节令人想到一个类似的背景，那里所叙述的是耶稣在约旦河里所受的“洗礼”。约翰在约旦河的水里为耶稣施洗，也连同其他以色列人（太三5~6、13~17）。耶稣在祂事工的起头时，在一条河的水里与其他犹太人一同受洗，这为什么如此明显重要呢？我在前面的一章中说，要对照一个旧约圣经的背景来看这事件。³² 正如以色列在出埃及时被摩西领导，必须经过红海，也正如以色列的第二代在约书亚的领导下，必须在约旦河做同样的事，好像是出埃及的重演一样，如今因着耶稣的缘故，以色列的回归即将来临，真以色列人也必须与水、约旦河和他们的先知领袖认同，为要开始经历真正的回归。³³ 在这方面，我们看到这事件所显示的是，耶稣开始实现以色列回归的预言，那是经

³¹ 保罗在哥林多前书十五章告诉读者，如果基督没有复活，那么“你们所信的也是枉然”（第14节），“你们仍在罪里”（第17节），他说那不是真基督徒的情况。可是对假信徒来说却是如此，因为他们受的洗礼至终仅将他们与基督为真信徒——而非为他们——所受替代性之死的咒诅认同，所以他们仍然在那咒诅之下。

³² 见第十三章“马太福音其他地方说耶稣是以色列和神的儿子：耶稣的受洗、在旷野受试探、和地上事工的其他面向”标题下的讨论。

³³ 有趣的是，以色列的第二代受割礼，也与穿过约旦河分隔的水直接关联（书五1~9）。

过水的第二次出埃及（赛十一15，四十三2、16~17，四十四27~28，五十2，五十一9~11），尤其是经过“河”（赛十一15，四十二15，四十三2，四十四27，五十2）。所以，红海的祝福／咒诅的记号，很可能被带人约翰为耶稣所施行的洗礼中（在那里，圣灵降临在耶稣身上），这有马太福音三章11节为证，³⁴那里说约翰的洗礼是指向一个更大的洗礼：基督自己“要用圣灵与火给你们施洗”。这可能是指赐福的圣灵和审判的火，这在第12b节以双重方式描述出来：祂要“把麦子收在仓里，把糠用不灭的火烧尽了”。³⁵

我在前面提到约书亚记五章2~9节，第二代的以色列人受割礼，那表示神“将埃及的羞辱……辊去了”（第9节）。我说这表示第二代与旷野世代的罪恶景况分隔了，后者乃是与埃及认同。³⁶约书亚记五章2~9节第二个世代受割礼，这可能是对他们在五章1节穿过约旦河分隔的水所作的一个叙述性的解释。这就是说，穿过约旦河是另一个出埃及，就如第一次出埃及一样，它将以色列与先前的罪和死的领域（也就是说，如果他们继续留在那领域中的话）隔绝。约书亚记五章的割礼事件也非常类似地解释了过约旦河。我

³⁴ 有趣的是，《社群守则》III:4-9谈到借着洗礼进入昆兰群体，说它是“洁净的水”和“海洋和河流”，那时圣灵要“洁净”受洗的人。认识昆兰洗礼的最好背景似乎是以色列经由红海出埃及，和后来在约书亚的领导下经过约旦河。昆兰群体似乎认为这洗礼包括了一个新的出埃及的意思，尤其是鉴于将以赛亚书三十七章25节（指第一次出埃及时的“众河”）与以赛亚书十一章15~16节，四十一章18节，四十三章2、19~20节，四十四章27节，五十章2节等经文所作的比较，它们全都指第二次出埃及时的“河”或“众河”（虽然昆兰文献在讨论水的意象时没有明白谈到以赛亚书的这些经文）。

³⁵ 虽然我们在前面看到，在使徒行传二章，那要来的圣灵本身就是带有祝福和审判的一个记号（见第十八章在“教会的故事与圣灵的故事之间的连结：圣灵在五旬节降临，作为末世圣殿，来将百姓转化为圣殿”标题下的讨论）。

³⁶ 这是士师记二章10节进一步表示的，那里将第二代与之后的世代区分，是因为后者“不知道耶和華，也不知道耶和華為以色列人所行的事”，这就像第一个世代一样。

在此提出这题目是要强调，渡过约旦河是一个出埃及事件，是认同割礼的意义，只是它仅是强调割礼的正面意义。这样的背景使割礼这个圣约记号的意义更接近出埃及的意义，作为耶稣受洗的背景。

同样地，彼得前书三章20~21节说，挪亚和他的全家在方舟里“借着水得救”，并且“这水所表明的〔是〕洗礼”。就如红海，这大洪水的水对在方舟里的人来说是个福气的记号，但是在方舟之外的人来说却是审判的记号，他们在水中消灭了。在哥林多前书十章和彼得前书三章，洗礼的关联不过是个福气的记号而已，可是在这个旧约圣经引喻的背景中也有审判的观念。³⁷

我在本段落中到目前为止所讨论的，怎么会与婴孩是否应该受洗这个题目有关联呢？此处的结论当然无法解决这个问题，但是我要提出一些我相信与这争辩有关的建议。第一，因为割礼和红海的拯救、以及第二代之渡过约旦河都有婴孩参与其中，所以婴孩被包括在洗礼这个新约标记里就似乎很自然了，因为割礼和借水而成的出埃及的拯救是新约圣经借以理解洗礼的旧约圣经背景中主要的两个。第二，因为新约圣经通常代表参与末世福气的人群的扩展，（如今包括妇女和外邦人在内），如果进入约中的记号从旧约进入新约时会有缩小的情况，而把一个主要的人群（婴孩）排除在外，那就是不寻常了。第三，有件事实，就是婴孩经历了割礼的记号。如果像我在本章到目前为止所尝试说明的，洗礼在救赎历史和预表方面等于割礼，那么割礼在新约圣经中的同等部分，就是洗礼，也应用于婴孩，这就显得自然了。同样必须记得的是，即使有“成人洗礼”或“信徒洗礼”，洗礼并不一定只有救恩的意思，它是圣约的一个记号，传递祝福和咒诅的概念。决定这水礼记号的那一个面向会实现在受洗之人身上，全在于这人的坚忍生命。

³⁷ 这些旧约圣经背景对于这两段说洗礼是个双重誓言之记号的新约圣经经文有重要意义，关于这方面的更完全说明，见 Kline, *By Oath Consigned*, 65-73。

割礼与洗礼之间的连结这个议题，尤其是关乎婴孩的，因着一个争议而更为复杂，就是教会是否应该只被定义为重生之人，或是它被认为是一个群体，就如旧约圣经一样，新约群体被认为是一个混杂的群体，由真信徒和口头承认但实际上是假基督徒的信徒组成。还有使这议题复杂的，是在割礼这预表和与它的对范洗礼之间的对应程度，这是一个困难的题目。此处的篇幅只够表示我所认为旧约圣经和新约圣经的证据就这议题所指出的方向，而不是提出关于这辩论的完整讨论。

主餐

像洗礼一样，主餐（或作圣餐）也令人想到新造的意象。它是每星期敬拜聚会的一部分，基督徒在其中纪念基督在七日中第一日的复活，我们在前面看到，这启动了原要赐给第一个创造里的亚当和夏娃的末世安息日的安息。³⁸ 基督的最后晚餐和初代教会的主餐被明白地连结到以色列的逾越节，因此就是连结到出埃及。³⁹

³⁸ 殉道士游斯丁（《与特来弗对话录》138）说，那借着水在方舟里得救的八个人“是第八日〔星期日，一星期的第一日〕的记号，当基督从死里复活时就在那日显现。……基督是一切受造之物的首生者，祂成了另一族类的首领，那些人是借着水和信被祂重生的”；因此，众教父都视星期日为“现今‘星期’以外，进入未来世代的第八日”，所以很自然地，信徒可以被理解为是已经尝到“在圣餐的饼和酒中的新造生命”了（Geoffrey Wainwright, *Eucharist and Eschatology* [repr., New York: Oxford University Press, 1981], 77, 这也是同样注意到游斯丁的话）。“最早被提出庆祝星期日的理由是它是复活的日子（《巴拿巴书信》十五 9）”，还有，根据游斯丁（《第一护教书》〔*First Apology*〕67），基督徒也认为，他们是在纪念第一个创造，那是在创造周的第一日，和基督的复活，祂是在那星期的第一日复活（Peter G. Cobb, “The History of the Christian Year,” in *The Study of Liturgy*, ed. Cheslyn Jones et al., rev. ed. [New York: Oxford University Press, 1992], 457）。

³⁹ 见 Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, trans. Norman Perrin (New York: Scribner, 1966), 15–88。耶利米亚认为，逾越节的背景为耶稣的

或许并非巧合，犹太人的传统把逾越节连结到原始创造和那将临到的未来毁灭和宇宙更新，那时弥赛亚要来，⁴⁰神的国度要建立。⁴¹因为这样的关联，每卷对观福音在有关最后晚餐的记载中都包括

最后晚餐引出了救恩历史 (*Heilsgeschichte*) 和“应许与实现”的场景 (见 p. 88)。在哥林多前书五章 6~8 节，保罗说基督是逾越节的祭牲，并且谈到庆祝“这节期，不可用旧酵”，而要用“新的”，耶利米亚认为这是反映最后晚餐时耶稣自己的话，“这是我的身体，为你们舍的” (路二十二 19)，他也认为这是对逾越节时所用的饼的一种末世性解释 (pp. 59-60)。亦见 Gordon D. Fee, *First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 218。费依认为，哥林多前书五章 8 节可能是引喻主餐，也引用其他人为这提案的佐证。同样地，约翰福音十九章 31~36 节记载耶稣被钉十字架时罗马兵丁不打破祂的骨头，将之描绘为实现了不打破在埃及和之后的逾越节羊羔的骨头，那事件指向基督，以祂为新世代之救赎的关键途径。

⁴⁰ 有趣的是，各种版本的他尔根都把释经诗歌“四夜”安插入出埃及记十二章，那里发布关于逾越节餐食的指令；这个插入说明那些事件已经发生，或将在未来逾越节发生的同一晚上发生。这些事件不过是前面第三、四、六章（和接下来的篇章）所提圣经神学故事主线的一些关键要素而已。在他尔根里，从圣经历史的开头直到它的结尾，这些事件是主要的踏脚石：(1) 创世记第一章里的创造世界；(2) 神与亚伯拉罕之间的圣约关系，这是比喻性地以极大的大火意象来描述；(3) 出埃及时的逾越节；(4) 当这世界到了所定要被毁灭的时候，弥赛亚要来拯救以色列（《尼奥菲特的他尔根》出十二章；同样的：《伪约拿单的他尔根》出十二章；参下列翻译：Martin McNamara and Robert Hayward, *Targum Neofiti 1: Exodus*, and Michael Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*, ArBib 2 [Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994]; J. W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch, with the Fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee* [New York: KTAV, 1968], 479-81; Martin McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, AnBib 27 [Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966], 210-11)。关于与逾越节有关的其他末世盼望，包括新造，见 Jeremias, *Eucharistic Words*, 58-59, 206-7。

⁴¹ 见 McNamara, *New Testament*, 210。麦克纳马拉讨论了《伪约拿单的他尔根》的抄本 Paris 110，它在出埃及记十五章 18 节处插入“四夜”部分，那里说，“耶和华要作王直到永远。”

耶稣关于这杯所说的一句话，就很自然了：“从今以后，我不再喝这葡萄汁，直到我在我父的国里同你们喝新的那日子”（太二十六 29）（参：可十四 25；路二十二 18〔“直等神的国来到”〕）。这可能是一个比喻，反映那要来的新造的丰饶，那是因复活而正式开启的。⁴² 还有一个线索进一步指向这点，就是这个喝葡萄汁的时候是在“神的国来到”时，就是已经启动的末世国度的进一步实现时。耶稣这句话显然在祂复活后向祂的门徒显现时开始实现了。⁴³

以色列的逾越节晚餐与逾越节事件有密不可分的连结，这提醒以色列它的出埃及的救赎，那是指向一个新造。在新约圣经中，与它同等的用餐是主餐，是它的相对应的对范，实现了以色列用餐的预表。与这个逾越节晚餐预表有非常密切连结的是基督乃是逾越节的羔羊，祂实现了以色列的逾越节羔羊所指向往的。⁴⁴ 哥林多前书五章 6~8 节似乎支持逾越节和逾越节羔羊的预表⁴⁵（注意强调字体的子句）：

你们这自夸是不好的。岂不知一点面酵能使全团发起来吗？你们既是无酵的面，应当把旧酵除净，好使你们成为新团；因为我们逾越节的羔羊基督已经被杀献祭了。所

⁴² 旧约圣经和犹太教都期盼在要来的创造里的丰富出产，尤其包括出产“新酒”的丰富的“葡萄园”（如：赛六十二 8~9，六十五 17~22；何十四 7~8；亚九 17，17）。

⁴³ 根据使徒行传十章 41 节，众使徒“在祂从死里复活以后和祂同吃同喝”（A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, SBT 6 [Chicago: Allenson, 1956], 62 亦如此认为）。

⁴⁴ 见 Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 130-43, 他说耶稣的最后晚餐是重现逾越节的晚餐，令人想到以色列从埃及的奴役下得救，但是它现在却是指以色列因耶稣的死而在末世从捆绑下得释放。

⁴⁵ 约翰福音十九章 36 节也说，耶稣是逾越节羔羊所指向往之事的预表的实现。

以，我们守这节不可用旧酵，也不可用恶毒、邪恶的酵，
只用诚实真正的无酵饼。

可是，哥林多前书十一章20~34节肯定说，当参与主餐时，圣徒必须自己分辨是否配来参与，要不然他们现今就会被神审判。不论何者为是（后者是焦点），真信徒如今在主餐时领受了他们的末世审判的一种形式，这使得他们在最后审判时不“和世人一同定罪”（林前十一32）。⁴⁶所以，主餐本身含有最后审判的一个起初的形式，那审判要在时间尽头时完成。因此，如温莱特（Geoffrey Wainwright）的结论所说，主餐是“从未来……——主再来……行审判和重新造——所作的投影。……它包括一个现今审判和更新的时刻，那是将要开启神的普世和无可置疑之统治的剧变的投影⁴⁷”。⁴⁸

因为欺哄这个末世患难和新造的缘故，长老这个教会职分是末世时不可或缺的

设立长老职分的根源，可能至少有部分是与已经启动的末世患难有关。我在先前的一章里谈到，所预期的末世患难已经在初代教会里启动，但却没有完成。在此必须简短重述那讨论，为要知道它如何形成一个可以看出教会的长老职分正在产生的背景。

⁴⁶ 此处无法阐述这个对信徒的审判的确切末世性质，但是它至少包括借着病痛或死亡而加诸于身体的严厉审判。即使对信徒的这种审判被称为“惩治”（林前十一32），保罗必定认为它是那要来的最后审判的一部分，那时不信者的身体，连同灵魂，将遭受到永远、第二次的死。

⁴⁷ 关于这点，《十二使徒遗训》十章6节——对从九章1节开始所作关于圣餐之指示的结论的一部分——说：“愿恩惠〔=基督〕来临，愿这世界消逝。”

⁴⁸ Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, 151（关于这个审判主题，亦见 pp. 80-83）。关于目前论述中所主张圣餐的“已经实现和尚未完全实现的末世新造”性质的透彻说明，见：同上，特别是 37-41, 68-70, 77, 80-83, 106, 147-54。

末世患难在圣约群体中的启动

旧约圣经预言说，在新世界开始前，会有一个最后的患难。例如，但以理书十二章1~3节预言，在义人和恶人高潮性的复活之前将会有一个大艰难。我在前面指出，但以理书提到那要来的磨难，会在圣约群体内出现欺哄之事，不妥协的人也会遭受迫害。此外，旧约圣经和新约圣经的其他经文也断言，在最后的患难时，这世界自然律的各部分都会混乱，其高潮就是天地全然被毁。⁴⁹ 对照这种背景就可知道，这最后患难不过是与这宇宙最终毁灭和重新造有密不可分之关联的前奏。宇宙毁灭的实际现象并非这患难已经启动之阶段的典型特征，实际上，这个开头阶段的主要表现是在于错谬的教导和欺哄。虽然如此，我们在上文看到，在基督之死时出现了世界崩裂的实际景况：“遍地都黑暗了”（太二十七45），“地也震动，磐石也崩裂，坟墓也开了”（太二十七51~52a）。对开始的毁灭所作如此实际的表达，将在历史尽头时再次发生，那时基督的身体——就是普世的教会——将经历高潮、普世的迫害，就如在他们之前的基督一样（见：启十一3~13，二十七~10）。关乎这要来的患难，旧约圣经预言的明显观点是（1）欺哄和迫害，在大致相同的时段中会发生（2）自然灾害。可是，新约圣经的理解是，这些是分阶段发生的，上述第一个特征主导整个世代中，后来这两者要在尽头汇合。⁵⁰

⁴⁹ 关于新约圣经的例子，见：可十三 8；路二十一 11、23~26（“地震”和“饥荒”，这些是“生产之难的起头”，在这世代的尽头前开始）。关于描述类似自然灾害的一些旧约圣经经文和尤其是散居之早期犹太教的文献，见 Dale C. Allison Jr., *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1985), 5-25。

⁵⁰ 关于这点，见第七章。

在整个对观福音、保罗著作、彼得前书、和启示录里，错谬教导、欺哄、和基督徒由于迫害而受的苦难，⁵¹ 构成已经启动的末世患难不可少的特征。当圣徒拒绝与错谬教导妥协时，他们通常必须面对迫害（参：但十一30~35；启二8~17）。每一种受苦情况都是正逝去的堕落世界在已经启动的新世界中这个重叠架构的一部分。⁵² 务必要注意的是，即使是圣徒所受的迫害，也必须对照他们拒绝与错谬教导妥协的背景来理解，不论那教导是在这圣约群体之内或之外（后者的例子是罗马当局以死威胁基督徒，要他们妥协，并敬拜偶像，尤其是皇帝）。

长老与末世患难

教会论的根源，尤其是关乎教会的层级结构方面，至少有部分应该要在错谬教导这个末世患难的文脉内来看。⁵³ 一方面，必需有“长老”或“监督”，才能保持圣约群体在教义上的纯正，这纯正总是受暗流的渗透影响，或是受它的威胁。提多书一章5~16节以此为正式的理由，要在革哩底全地的教会设立长老，相同的理由也出现在提摩太前后书里（比较提前一3~7、19~20，四1~7与

⁵¹ 因此，在对观福音里，苦难与跟随人子有关，祂自己的苦难是根源于但以理书第七章（还有第八和十一至十二章）的预言，其中代表真以色列的人子必须为了不妥协的缘故而面对欺哄和受艰难（在对观福音里最接近的同等语，参：太八 18~22；可八 31，十四 21、53~65）；保罗也把教会作为基督的“身体”所受的苦难连结到它对“基督的患难”的认同（西一 24），就如希伯来书（比较九 26 与十二 1~7）、雅各书（比较一 2~4 与五 1~11）、彼得前书（比较一 5~6、20 与二 19~23，三 14~五 10）、和启示录（比较一 5~6 与一 9，五 6 与六 9）。

⁵² 比较罗马书八章 18~23 节和八章 35~39 节，前一段经文认为，信徒和一切受造之物的苦难，是正从已败坏的旧创造出现的新造之一部分的结果，并用生产之苦的意象来描绘这事。

⁵³ 在这方面要注意：提摩太前书四章 1~3 节；提摩太后书三章 1 节（参：三 2~9）明白提到在教会群体内的欺哄这个已经启动的末世磨难。

三1~15, 五11~17, 六20~21; 参: 提后二14~18、23~26, 三1~13)。

另一方面, 这样一种教会权柄结构确保基督徒群体会继续在国度的真理和生命中, 这使它能刚强地完成向世人作见证的使命, 这也是教牧书信的一个重要主题。⁵⁴ 宣教这个积极因素是教会更大的正面角色——它的责任是执行原始亚当制伏全地的托付, 和以色列的类似托付, 就是为世人担任祭司和见证的光——的一部分。⁵⁵ 当然, 比起新约圣经其他任何书卷, 使徒行传更强调这个末世时新造的发光见证的使命。⁵⁶ 事实上, 使徒行传六章提到执事, 使徒行传二十章提到长老, 这至少有部分是要表示他们在加速扩展国度一事上的角色, 在后者情况中也是要鼓励长老们防备错谬教导。

在基督两次降临之间的时期中, 末世患难和新造一直继续, 而不只是在特定的时候而已, 这观念有一些有趣的含义。例如, 有位学者主张, 提摩太前书二章11~15节禁止妇女在以弗所教会内作有权柄的教导, 那是对妇女们受泛滥于当地的错谬教导影响所作的一个回应。可是, 常有人主张, 因为这种错谬教导的情况是个局部和独特的问题, 是促使保罗发布这禁令的背景, 所以他的禁令就不适用于没有错谬教导之时代里其他地方和时候的教会。⁵⁷ 但是,

⁵⁴ 事实上, Royce Gordon Gruenler, "The Mission-Lifestyle Setting of 1 Tim 2:8-15," *JETS* 41 (1998): 215-38 已经主张, 宣教是教牧书信的主题和主要关切, 提摩太前书一章10~16节, 二章1~4节等经文格外强调其重要性。

⁵⁵ 见 Frank Hawkins, "Orders and Ordination in the New Testament," in Jones et al., eds., *Study of Liturgy*, 344-45, 这帮助我理清对于新约圣经中这些导致设立教会职分的负面和正面因素的思路。

⁵⁶ 例如: 徒一6~8, 二17~三26, 十三47, 二十六16~18。关于使徒行传的末世论与复活和新造观念之间的关系, 见 G. K. Beale, "Eschatology," *DLNTD* 330-45 = 〈末世论〉, 于《21世纪新约主题辞典》, 444-54。

⁵⁷ 见: 如 Gordon D. Fee, "Issues in Evangelical Hermeneutics, Part III: The Great Watershed—Intentionality and Particularity/Eternality: 1 Tim. 2:8-15 as a Test Case," *Crux* 26 (1990): 31-37。费依说明提摩太前书充满了关于错谬教导的

如果错谬教导是已启动的末世患难的一部分，而那患难是持续贯穿基督最后再来之前的整个时代的话，那么保罗的禁令所回应的，就不只是地区性情况而已，也是那情况所表达的更广的末世磨难情况。因为这已经启动的末世磨难意味着，教会要不是被错谬教导和欺哄所影响，就至少是受它们的威胁，保罗的禁令总是适用。所以，保罗的禁令是关乎整个教会时代的末世伦理的一部分，在这时代中，错谬的教导要不是实际影响教会，就是有败坏它们的危险。

基于相同原因，长老的职分不是对偶而或暂时的独特情况所作出的回应，⁵⁸而是由于错谬教导和欺哄这持续不断的末世患难而产生的。此外，我们看到这职分也是为了保护教会的教义而设立的，好叫它在执行它向世人的使命，扩展创造的无形疆界时能保持健康。直到新造完满实现时，这样的职分都是必需的。

大致来说，教会的长老职分似乎是继续以色列的长老位分。但是以色列的长老有民事和宗教方面的权柄，而新约里的长老却是在新以色列——就是教会——的领域里有完全的宗教权柄。有几点指向这样的等同。除了使用相同的“长老”（*presbyteroi*）一词外，使徒行传一再将以色列的“官府、长老”（四5、8）或“祭司长和长老”（四23，二十三14，二十五15），或“长老、并文士”（六12）等短语与教会的“使徒和长老”并列（十五2、4、6、22、23，十六4）。正如犹太人的“官府、长老，和文士在耶路撒冷聚会”（四5~23），要审断这新出现的基督教运动的合法性，同样地，在“耶路撒冷，……使徒和长老聚会商议这事”（十五1

话，那是必须主导解释这书信的背景。遗憾的是，费依假设这样的错谬教导是一个独特、局部情况的证明，而保罗在提摩太前书二章 11~12 节禁止女人讲道的命令，有部分就是一个回应。因此，对费依来说，这禁令不能普世化到所有的时、地，因为它是对一个地区性、有限情况的特殊回应。

⁵⁸ 不同于 Gordon D. Fee, "Reflections on Church Order in the Pastoral Epistles, with Further Reflection on the Hermeneutics of Ad Hoc Documents," *JETS* 28 (1985): 141-51 的见解。

~6)，就是关于犹太基督徒的教导，说新归信的外邦人必须遵守摩西律法。使徒行传四章的犹太长老和使徒行传十五章的基督徒长老，在职能上似乎基本相同。两者都在他们各自的圣约群体内位居一个正式职分，来审断一个新的神学教导是否正确。

先前的讨论或许有助于对使徒行传十五章的理解，就是：长老职分之设立，至少有部分是为了于错谬之教导这样一个已启动的末世患难中帮助保护教会在神学方面的健康。因此，似乎并非偶然的是，紧接在使徒行传十五章关于耶路撒冷大会的叙述之前，保罗和巴拿巴劝勉信徒“恒守所信的道”，说：“我们进入神的国，必须经历许多艰难”（十四22）。而紧接的下一节就说：“二人在各教会中选立了长老，又禁食祷告，就把他们交托所信的主”（十四23）。这很重要，因为首次提到在耶路撒冷之外设立长老，它直接导致使徒行传十五章需要耶路撒冷众长老来审断的争论。这争论是关于一个错谬的教导，如果容让它继续的话，就会摧毁这个新兴的基督教运动。所以在使徒行传十四章里，长老与错谬教导的连结反映了他们的末世角色，就是引导教会在神学方面穿越末世的威胁。同样地，使徒行传二十章27~32节发展了错谬教导与长老之间的密不可分的连结，在那里，保罗说：

因为神的旨意，我并没有一样避讳不传给你们的。圣灵立你们作全群的监督，你们就当为自己谨慎，也为全群谨慎，牧养神的教会，就是祂用自己血所买来的。我知道，我去之后必有凶暴的豺狼进入你们中间，不爱惜羊群。就是你们中间，也必有人起来说悖谬的话，要引诱门徒跟从他们。所以你们应当警醒，记念我三年之久昼夜不住地流泪、劝戒你们各人。如今我把你们交托神和祂恩惠的道；这道能建立你们，叫你们和一切成圣的人同得基业。

在为以弗所的教会奠立根基时，保罗对读者说明“神一切的旨意”（第27节，《和合本修订版》〔参：第20节〕）。这旨意的一部分就是提醒他们，“圣灵立你们作全群的监督，……牧养神的教会”，尤其要“为自己谨慎，也为全群谨慎”（第28节）。他们应当“防备”假教师，这些人是“从你们中间”出来的（第29～30节）。这防备之道是忠于神的“道”（福音和为那福音作见证的圣经〔第31～32节〕）。虽然这逼近的错谬教导是一个当地的问题，但其中也有个暗示，监督保护以弗所教会脱离错误的职能，也是每个教会里的长老的职分。因为提到以弗所教会的话以“神的教会，就是祂用自己血所买来的”（第28节）一般化了。⁵⁹ 如此的描述可能是要超越仅仅以弗所教会的地区性情况，这还有进一步的凭据，就是我前面所指出的，在使徒行传十四章23节，保罗和巴拿巴为什么要“在各教会中选立了长老”的原因。

所以，我们再次找到新约圣经一个主要的观念，就是长老的职分是已经启动的末世论的一个重要特征。最好是对照这正开始的末世患难以及新造，来理解这职分的起源（只是此处的焦点是在前者）。

新约圣经正典是教会在末世时产生的根基

新约圣经正典是末世的一个实际，不可与安息日、洗礼、主餐、和长老职分等量齐观，那些都是末时教会的标记。事实上，这里的论点是，新约圣经应该被视为教会的一个末世根基，它与基督有密不可分的连结，祂是新造和弥赛亚国度的开始。这就近乎教会的一个标记或记号，因为新约圣经是教会聚会中一个不可少的部分。⁶⁰ 虽然如此，它与本章所讨论的其他标记并不在同一层级上。

⁵⁹ 第32节的结论进一步指向这个普世范畴，就是如果这些长老忠于保罗的警戒，他们就会“和一切成圣的人同得基业”。

⁶⁰ 关于这点，见：如，西四16；帖前五27；启一3；参：帖后三14；提前五17；提后二15。

路加福音—使徒行传里的证据⁶¹

有些对旧约圣经预言所作的引喻说末世是一段时期，神在其中会颁布一个新的“律法”或“话语”，新约圣经将它理解为口头和书面的形式。例如，在路加福音二十四章44~47节，耶稣将祂的事工关联到旧约圣经的预言：

耶稣对他们说：“这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书，和诗篇上所记的，凡指着我的话都必须应验。”于是耶稣开他们的心窍，使他们能明白圣经，又对他们说：“照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉祂的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦。”

这里说，所预言的不仅是基督的死和复活（=新造）而已，也包括“奉祂的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦”。在末世时（在死人开始复活之后）有一救赎性的“主的道”从耶路撒冷传给“万邦”，这可能是引喻以赛亚书二章2~3节：

末后的日子，
耶和华殿的山
必坚立超乎诸山，
高举过于万岭；
万民都要流归这山。
必有许多国的民前往，说：

⁶¹ 这部分是根据 Charles E. Hill, “God’s Speech in These Last Days: The New Testament Canon as an Eschatological Phenomenon,” in *Resurrection and Eschatology: Theology in Service of the Church; Essays in Honor of Richard B. Gaffin Jr.*, ed. Lane G. Tipton and Jeffrey G. Waddington (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 203–54, 尤其是 209–11 的一个简绘。

“来吧，我们登耶和華的山，
奔雅各神的殿。
主必將祂的道教訓我們；
我們也要行祂的路。
因為訓誨必出於錫安；
耶和華的言語必出於耶路撒冷。”

有件事實強化了這引喻，就是路加福音二十四章49節（“我要將我父所應許的降在你們身上，你們要在城里等候，直到你們領受从上頭來的能力”）是引喻以賽亞書三十二章15節的一部分（“等到聖靈从上澆灌我們”），它本身在使徒行傳一章8節進一步發展，我們已經看到該經節是同樣引喻以賽亞書三十二章15節和四十九章6節。⁶²以賽亞書二章3節里末世話語的宣告在以賽亞書後面發展：“報好信息給錫安的啊”（四十9）；“因為訓誨必從我而出；我必堅定我的公理為萬民之光”（五十一4）（亦見：四十五22~24，五十五10~11）。

在使徒行傳重復超過二十次的短語“神的道”（或“主的道”），可能是根源於以賽亞書，尤其是二章2~3節和它後來在以賽亞書四十至五十五章的發展。尤其值得注意的是使徒行傳的描繪，說“道”運行，創造一個基於這道的群體，使徒行傳各個重要的寫作轉折點都強調它（如：六7，十二24，十九20）。這些短語指的是舊約聖經所記載的預言話語，以它在基督里實現這種傳講形式開始表達出來。所以，這是個基於字面預言話語的口傳話語（例如，注意：徒八26~36，埃提阿伯的太監誦讀賽五十三7~8，然後透過腓利的口解釋，說它已經在基督里實現了；亦見：徒十七11，十八24~28）。雖然受到抵擋，這道仍繼續前進，達成

⁶² 關於這點，見第十七章“聖靈在使徒行傳里的末世角色”標題下的討論。

它创造教会群体的目标，与犹太人的群体成对比的是，这群体被认定为以赛亚的新的出埃及应许的真正承受者。⁶³

在路加福音二十四章和使徒行传一章8节，耶稣乃是在对众使徒讲话，因此，祂说神的“道”的末世使命要从使徒开始，以致以赛亚书二章2~3节是他们使命的根基。除了是根基外，

就自然的延伸来说，一个新律法的预言〔在赛二 2~3〕、主的新话语从耶路撒冷而出，乃是新的圣经“正典”的旧约基础的一部分，其中保存了这新的话语启示，并要从其中继续被宣扬。⁶⁴

当然，使徒所宣讲的这个新“律法”和神的“话”既是口头，也是书面的，后者就成了教会的正典。根据以赛亚书，这末世话语的宣讲是透过弥赛亚仆人来作的，新约圣经说这已经在耶稣里开始实现（注意：赛五十二7和六十一1~2，它们分别在徒十36和路四16~22引喻和引用）。但是新约圣经引喻一些这类弥赛亚经文，并将它们应用于使徒，因为他们被视为是继续耶稣所开始的宣讲（见：徒十43与十36的关联）。在这方面，保罗更改了以赛亚书五十二章7节（“那报佳音、传平安、报好信、传救恩的，……这人的脚登山何等佳美”），他的理解可能是它原来是指义仆，他在罗马书十章15节将它改为复数（“报福音、传喜信的人，他们的脚踪何等佳美”）。所以，耶稣这位以赛亚书中义仆的使命要由众使徒来承接。⁶⁵

⁶³ 本段落的大部分是对 David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT 2/130 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) = 鲍维均著，郑美芳、黄愈轩、陈永财译，《古道今释》（香港：汉语圣经协会，2003）的第五章所作极为简略的摘要。

⁶⁴ Hill, “God’s Speech,” 211.

⁶⁵ 注意，在以弗所书二章 17 节，保罗提到以赛亚书五十七章 19 节（“愿平安康泰归与远处的人，也归与近处的人”），连同对以赛亚书五十二章 7 节所

同样地，以赛亚书中义仆的其他使命被取来应用于保罗（见：徒十三46~47的赛四十九6，和徒二十六17~18的赛四十二6~7）。使徒行传二十六章17~18节和二十六章23节格外醒目，因为后者把以赛亚书四十二章6节和四十九章6节应用于耶稣，而前者则将以赛亚书四十二章6节应用于保罗。⁶⁶ 因此，对以赛亚书而言，末时将出现的是万邦要归向耶和华的殿、耶和華的话要从耶路撒冷而出、圣灵要从上浇灌下来；路加福音一使徒行传则说明，这些是在耶稣、使徒、和初代教会的形成里开始实现。我们也看到以赛亚书四十至六十六章是如何遍布新造的预言，所以新造的观念可能包括在以上以赛亚书经文的背景里。

这样，保罗和众使徒承接了耶稣所开始的末世见证事工，所以他们是“奉差遣的见证人，以权柄将弥赛亚的话语带给万邦”，其中所包括的不仅是他们的口头见证，也有他们的书面见证，那是带着权柄地保存他们的话，这就是我们现今在称为新约圣经正典所收聚的文献里所有的。⁶⁷

希伯来书的证据

在这方面，希伯来书一章1~2节是另一段重要的经文：

神既在古时借着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世借着祂儿子晓谕我们；又早已立祂为承受万有的，也曾借着祂创造诸世界。

作的引喻（“那报佳音、传平安、报好信……这人”），以此说耶稣实现了以赛亚书的预言：“祂来传和平的福音给你们远处的人，也给那近处的人。”

⁶⁶ 注意路加福音二章30~32节也是引喻以赛亚书四十二章6~7、16节和四十九章6节，并将它们应用于耶稣的事工。关于这些经文的比较，包括使徒行传十三和二十六章，见第八章“基督在大马士革路上的显现是个复活的显现”标题下的讨论。

⁶⁷ Hill, “God’s Speech,” 217-18.

如果旧约圣经先知的启示在正典的收集里不仅是口头的，也有书面形式的话，那么透过“儿子”而来的更大启示似乎就同样不只是口头，也会有权威性书面收集的形式了。或许并非意外，如我已经讨论过的，在这里，更大的启示与世界性的土地应许、新造、和弥赛亚王权有密不可分的连结，⁶⁸ 这些都是我所提出新约圣经故事主线中极其重要的部分。

众使徒显然认为，他们的书面文字是他们承接基督之见证的权威性末世使命中一个不可少的部分（关于这点的重要证据，见下文关于“使徒们末世见证的书面形式”的〈附记〉）。

启示录的证据

写作新约圣经某卷书作为圣经，这有末世论的基础，它的另一个例子就是启示录。

在启示录一章19节，基督命令约翰记录，说：“所以你要把所看见的、和现在的事、并将将来必成的事，都写出来。”这段经文产生各样的翻译，可是在解释性意译上似乎最合适的是：“所以，写下你所看到的那些事〔这书的天启异象〕，和它们的意思，还有在‘已经实现和尚未完全实现’的末后日子中必须发生的事。”⁶⁹ 因此，约翰的异象是个“天启性的”（从天上显示的异象）；它是象征性或比喻性的，需要解释；而且这是有关末世论。所以，第19节说出了这整卷书的三重文体。

启示录一章19~20节是对启示录第一章的异象所作的结论。第19节里套语的第三个部分，“将来必成的事”（*ha mellei*

⁶⁸ 关于这点，见第二十二章“关于土地应许的‘已经实现和尚未完全实现’的经文”标题下的讨论。

⁶⁹ 关于启示录一章19节的各种可能翻译，和对上述意译的一种解释，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 152-70。

genesthai meta tauta), ⁷⁰ 反映了第1节的用词, “必要快成的事” (*ha dei genesthai en tachei*), 这是取自但以理书二章28~29a、45~47节, “后来必有的事” (*ha dei genesthai ep' eschatōn tōn hēmerōn*)。⁷¹ 因为在所引用但以理书第二章的经文里, “在这些事之后” (*meta tauta*) 与 “日后” (*ep' eschatōn tōn hēmerōn*) 为同义 (关于这点, 见注72和〈表24.1〉), 约翰也可能是用 “在这些事之后” (*meta tauta*) 来指末世, 尤其是指那已经开始的末后日子的一般时期, 它目前仍在进行中, 要继续到将来, 直到完成的时候。这不是一个全属未来的意思, 但是与启示录第一章紧接上下文的文脉和整个新约圣经的观点却是一致的。⁷² 将但以理书和启示录经文作一比较, 或许有助于强调, 但以理书二章28节的 “日后” 和但以理书二章29、45节及启示录一章19c节的 “后来” 之间的等同 (见〈表24.1〉)。

启示录一章19节最后的子句是个关乎 “日后” 的表述, 这个极为重要的断言的证据是, 《马所拉文本》的但以理书二章29节的 “后来” (*'aḥārê dēnâ*) 与但以理书二章28节的 “日后” 是同义平行, 这强烈暗示前一个片语有末世含义。⁷³ 希腊文翻译用这些片语来翻译《马所拉文本》, 借此肯定它们的同义性质。《狄奥多田译本》用 “在这些事之后” (*meta tauta*) 来翻译但以理书二章29、45节, 而《七十士译本》的同一节却用 “在末后的日子” (*ep'*

⁷⁰ 虽然大多数抄本的第19节都以 *mellei* 取代但以理书的 *dei*, *dei* 却出现在某些抄本里: κ* (C) *pc (dei mellein)*, 2050 *latt (dei)*。参: 约瑟夫, 《犹太古史》10.210。

⁷¹ 这用词最接近《狄奥多田译本》的但以理书二章45节: “在这些事之后必有的事” (*ha dei genesthai meta tauta*)。关于这点的更多讨论, 见 *Beale, Revelation*, 152-55。

⁷² 关于启示录这方面的讨论, 见本段落的其余部分。

⁷³ 见 C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Book of Daniel*, trans. M. G. Easton, K&D (repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 111-12。

表 24.1

但以理书二 28~29、45		启示录一 19
《七十士译本》	《狄奥多田译本》	
但二 28: <i>ha dei gene- sthai ep' eschatōn tōn hēmerōn</i> (“日后必要 发生的事”)	但二 28: <i>ha dei gene- sthai ep' eschatōn tōn hēmerōn</i> (“日后必 要发生的事”)	<i>ha mellei gene- sthai meta tauta</i> (“在这些事之 后将 [必] 成的 事”) 。
但二 29: <i>hosa dei gene- sthai ep' eschatōn tōn hēmerōn</i> (“日后必要 发生的事”)	但二 29: <i>ti dei gene- sthai meta tauta</i> (“在这些事之后必 要发生的事”)	
但二 45: <i>ta esomena ep' eschatōn tōn hē- merōn</i> (“日后必有的 事”)	但二 45: <i>ha dei ge- nesthai meta tauta</i> (“在这些事之后必 定要发生的事”)	

eschatōn tōn hēmerōn)，让亚兰文经文中“在这之后” (*'aḥārê dēnâ*) 所隐含后来日子的意思更为明显。⁷⁴ 所以，在但以理书第二章，“在这些事之后” (*meta tauta*) 乃是一个末世表达语，与“在末后的日子” (*ep' eschatōn tōn hēmerōn*) 为同义，但不如它那么明显。

⁷⁴ 亦注意，约珥书二章 28 节 (=《七十士译本》三 1: *meta tauta*) 的“在这之后” (*'aḥārê-kēn*)，使徒行传二章 17 节改为“在末后的日子” (*en tais eschatais hēmerais*) 。

同样地，在启示录，一章19节的“在这些事之后”（*meta tauta*）可能是个有丰富含义的末世表达语（以及在四1b：“你上到这里来，我要将这些事之后必成的事指示你”）。这就是说，关于一章19节（和四1），“在这些事之后”（*meta tauta*）的功能，可能不是进入下个异象的单纯写作或一般时间性的转折记号，而是描述末时的一个特定引喻，就是但以理书所说的末世性的“在这之后”。⁷⁵这样，一章19节说明，约翰要“写下”那已经启动的末时之事，借此重述并阐释基督给约翰的使命，要他把启示录从一章11节开始的部分写出来。

一章19节开头的“所以”说明了要约翰写出他所看到末世异象的基础。第12~18节说出那基础。约翰受命写信给众教会，因为他所领受的开头的异象证明，圣徒的信心（“不要惧怕”〔第17b节〕）乃是基于基督因着复活而胜过死亡，被设立为宇宙日后的审判者、末时的祭司、和教会的末世统治者。例如，耶稣把自己描绘为开始实现但以理书七章13~14节的预言，就是有位“人子”要永远治理一个普世国度。这是阐释启示录一章5节，其中耶稣自称是“为世上君王元首的”。耶稣在一章17~18节对祂的复活的描述也是阐释一章5节，祂在那里称自己为“从死里首先复活”的。所以，耶稣的复活已经开始了圣徒末时的复活。一章16节说有“一把两刃的利剑”从耶稣口中出来，这是根据以赛亚书十一

⁷⁵ “在这些事之后”（*meta tauta*）与一个“日后”的末世观念在字义上的等同，对先前关乎启示录一章19节的看法有重要意义。有些未来论者主张一章19节是此书的时间大纲，所以本节末了的“将来必成的事”被解释为历史尽头的这种全属未来的意思。可是，如上所述，如果“在这些事之后”（*meta tauta*）是指末世时代，而约翰视之为已经启动的，那么一章19节就不会是表达如此井然的时间套语了。所以，一章19节的第三个子句应该是指末世期间，包括在过去、现在、和未来的启动。

章4节和四十九章2节的预言，它们将祂描绘为一位末世审判者，已经开始实现这个关于弥赛亚行审判的期望。⁷⁶

所以，约翰“写”这整本关于“已经实现和尚未完全实现”的末后日子的启示录一书，其基础在于那些日子已经被耶稣自己启动了，祂是君王、人子、和复活的新造，祂要完成那些末后的日子。此外，约翰也写了关乎但以理书所说“后来日子”的实现，⁷⁷我们已经看到，那主要是关于设立新造的国度和圣殿。这些全都是与新造国度紧密关联的主题，这国度是我在本书中发展的新约圣经故事主线的根本层面。

因为要约翰写下的命令是根据但以理书二章28~29、45节——不仅在启示录一章19节（第二至三章的引言）如此，在下列经文中亦然：一1（全书的引言）、四1（四2~二十二5异象部分的引言）、和二十二6（该卷书结论部分的正式开始）——就应该把约翰视为是受命记下神关乎末后日子的话，正如但以理一样，只是约翰乃是在解释但以理书中的末后日子是如何已经开始和将要完成。同样地，约翰也领受了赐给以西结的相同的先知使命（见：

⁷⁶ 关于对这段经文更深入的阐释，见 Beale, *Revelation*, 211-13。

⁷⁷ 但以理书二章 29a、45 节是启示录一章 19b 节的背景，这主张有另一证据的支持，就是不仅这些经文本身相似，它们各自文脉之间也相似。在这方面，启示录一章 20 节也很重要：“论到你所看见、在我右手中的七星和七个金灯台的奥秘，那七星就是七个教会的使者，七灯台就是七个教会”。“奥秘”（*mystērion*）这字最可能是出自但以理书二章 29、47 节。但以理书和启示录的这两处经文有几乎相同的文脉。在但以理书第二章里，神有两次被称颂为奥秘（*mystēria*）最终的启示者，这话出现在但以理被神启示而对尼布甲尼撒的梦所作解释的开头和结尾。同样地，在启示录第一章里，神性的人子启示灯台的“奥秘”（*mystērion*）（祂是显明它的那位），借此开始对约翰的起初异象所作的解释。此外，约翰的异象所描述的“奥秘”包含了（1）但以理书中“人子”（参：但七 13）职分已经启动的实现就是弥赛亚君王，参与它的开始实现的有（2）（讽刺性地）苦难和罪恶的教会，和（3）守护教会的天使（亦参：第 6、9 节）。

-10, 四2a, 十七3a, 二十一10a), 以西结书也非常注重末世论(例如, 见: 结四十至四十八章, 约翰在启二十一9至二十二5一再引喻该书)。⁷⁸ 所以, 这是新约圣经书面文献因为一个正开始的末世论的实际而产生的另一个例子。

结论

正如以色列有从神而来的书卷, 新以色列, 就是教会, 也有它的书卷, 它是对以色列的书卷所作的“已经实现和尚未完全实现”的末世性解释。两者至终是一本书, 旧约圣经的每一个进入新约圣经的救赎历史部分都对前面的部分作更多的解释。但是因为圣经至终是由神这一位作者所写的一本书, 所以新约圣经是解释旧约圣经, 反之亦然。除了口传的信息之外, 选择把新约圣经的信息写下来, 其动机必然有部分是因为它的性质(是神的话)、它的角色(是教会根基的一部分)、和在末世期间保存它的意念, 因为使徒们知道, 这期间可能会超过他们自己的有生之年。⁷⁹ 因为教会的这卷末世论的书的旧约圣经背景, 有部分是来自以赛亚书二章1~3节和以赛亚书四十至五十五章, 这背景中就也可能有末世的新造, 因为以赛亚书的这些部分是关于新造的预言。

附记: 使徒们末世见证的书面形式

保罗提供了最好的例子。他在帖撒罗尼迦前书二章13节说, 当帖撒罗尼迦人“听见我们所传神的道就领受了, 不以为是人的道, 乃以为是神的道。这道实在是神的, 并且运行在你们信主的人心中”。在帖撒罗尼迦后书三章1节, 他祷告, “叫主的道理快快行开, 得着荣耀, 正如在你们中间一样。”保罗带着权柄的口头信息显然也以带着权柄的书面形式表达出来:

⁷⁸ 关于启示录二十一章9节至二十二章5节, 见 Beale, *Revelation*。

⁷⁹ 关于这点, 见 Hill, “God’s Speech,” 232-33。

“所以那弃绝〔保罗信中的指示〕的，不是弃绝人，乃是弃绝那赐圣灵给你们的神”（帖前四8）；“我指着主嘱咐你们，要把这信念给众弟兄听”（帖前五27）；“所以，弟兄们，你们要站立得稳，凡所领受的教训，不拘是我们口传的，是信上写的，都要坚守”（帖后二15）；“若有人不听从我们这信上的话，要记下他，不和他交往，叫他自觉羞愧”（帖后三14）。

给哥林多人的书信表达了相同的概念：“若有人以为自己是先知，或是属灵的，就该知道，我所写给你们的是主的命令。若有不知道的，就由他不知道吧”（林前十四37~38）；“我们本是在基督里当神面前说话”（林后十二19）；“你们既然寻求基督在我里面说话的凭据”（林后十三3）；“所以，我不在你们那里的时候，把这话写给你们，好叫我见你们的时候，不用照主所给我的权柄严厉地待你们；这权柄原是为造就人，并不是为败坏人”（林后十三10）。这些话强调了保罗在哥林多后书十一章17节所说讽刺性的话：“我说的话不是奉主命〔或是‘基于主’〕说的，乃是像愚妄人放胆自夸”（当然，保罗讽刺话的要点是，他在这封书信里实在是“奉主命说的”）。

在以弗所书第三章，保罗说旧约圣经预言的“奥秘”向他“启示”了，他不只说出他对这奥秘在基督里实现一事的解释，还在他的书信里“写下”关于它的事，当受信人“读”它时，他们就“能晓得”他“深知基督的奥秘”（第3~4节）。在这方面，保罗将自己与“圣使徒和先知”等量齐观，这奥秘“借着圣灵启示”给他们（第5节），就保罗的情况而言，他的关于这奥秘的使徒性见证的一部分，是以权威性书信的形式表达出来的。

在彼得后书三章15~16节，彼得也把保罗的书信放在与旧约圣经同等的权威地位上：

并且要以我主长久忍耐为得救的因由，就如我们所亲爱的兄弟保罗，照着所赐给他的智慧写了信给你们。他一切的信上也都是讲论这事。信中有些难明白的，那无学问、不坚固的人强解，如强解别的经书一样，就自取沉沦。

甚至还有片断证据显示，在保罗的时候有一福音书的集成，它们与旧约圣经有同等的权威。在提摩太前书五章18节，保罗说：“因为经上说：‘牛在场上踹谷的时候，不可笼住他的嘴’〔申二十五4〕；又说：‘工人得工价是应当的’〔太十10；路十7〕。”

在自认为是神话语的书面形式的新约圣经书卷中，启示录是最明显的例子之一。约翰有十三次奉命要“写出来”（例如：一11、19；每一封信的开头）。他在第二至三章的各封信所写的既是基督的话，也是圣灵的话（例如：二1、7，那是每封信都重复的格式）。在这书卷中各处，他奉命“写出来”的也被视为圣灵的话（十四13）或神的话（十九9，二十一5）。启示录的书面形式是如此具有权威，以致连其中的书面文字都不可更改，否则就会受咒诅，这是二十二章18~19节清楚表明

的：

我向一切听见这书上预言的作见证，若有人在这预言上加添什么，神必将写在这书上的灾祸加在他身上；这书上的预言，若有人删去什么，神必从这书上所写的生命树和圣城删去他的分。⁸⁰

⁸⁰ 这些经节的文脉是关乎以错谬教导扭曲启示录，这有部分是以前命记四章2节为背景，在那里，摩西对扭曲他为律法所作书面见证的假教师发出几乎相同的警告（见 Beale, *Revelation*, 1150-54）。

因此，启示录的书面形式被称为“这书上预言的话”，它必须被遵守（二十二7〔二十二9亦然〕）和坚持（二十二18～19）。这个结论与此书卷的引言——“念这书上预言的和那些听见又遵守其中所记载的，都是有福的，因为日期近了”（一3）——形成很好的首尾呼应。这里明显的含义是，因为此书的权威性质，它必须在基督徒群体内一读再读，并且被“遵守”（也就是顺服，因为它是神的话语）。

对使徒们书面的权威性见证所作的阐释表示，他们的末世见证不仅是口头的，也是书面的。

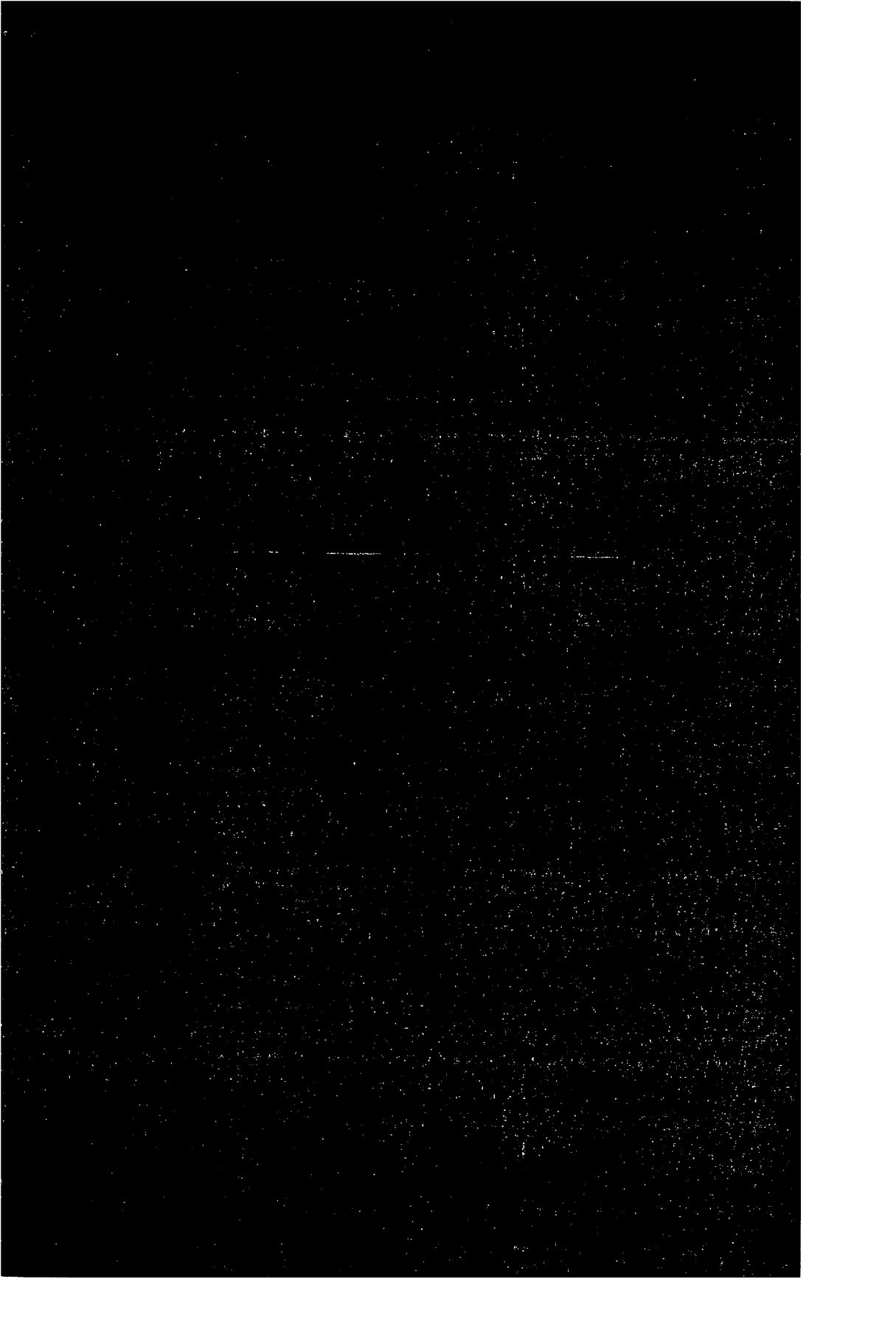
9

PART 9:
THE STORY OF CHRISTIAN LIVING AS
INAUGURATED END-TIME NEW-CREATIONAL LIFE

第九部分

基督徒生活是 已经启动的末世新造 生命的故事





第 25 章

基督徒生活是 被转化的新造生命的开始

末时的直说语气—命令语气模式 和继续从被掳中归回

前面的篇章，尤其是第二十至二十一章，聚焦于神造出祂的新约百姓，就是末世的以色列，以之为实现旧约圣经预言的一个末世新造。第二十三至二十四章聚焦于新造和国度，它们是这个新的、忠心的圣约群体的标志，所有这些都构成我所拟出故事主线的关键部分。本章将更专注在这个新造的信仰圣约群体应该如何行动，和它为什么要做这些事。我们可以称这新生活为“持续的基督徒生活”或“新造生命”或“成圣”（系统神学向来如此称呼它）。我用“成圣”来指持续的基督徒生命，它从旧创造中分别出来，进入末世的新造中。这样，持续基督徒生活的含义就是复活的生命，它将一个人从旧的堕落世界带入新造里。当人开始成为新造的一部分时，末世的义就进到他们生命中，这义被确定要成为新天新地的主要部分。¹当这事发生时，他们就成为救赎历史故事主线的的一个活的部分，他们在其中不仅是这新造的一个部分，也参与它在他们自己生命中扩展的过程。

这个和下一个部分要讨论一个令人困惑的问题，就是在新约圣经的各部分里，尤其在保罗的著作中，直说语气与命令语气究竟是怎样的关系。也就是说，在基督里与身为基督徒应该如何举止有

¹ 关于这点，见：彼得后书三章 13 节，这可能是根据对以赛亚书六十一章 21 节和六十五章 17 节的综合（还有赛六十六 22a）所作引喻而拟出的。

何关联？基督徒的主要特色是他们所做的事，或他们之所是，还是两者皆是？

新约圣经书信有一连串经文谈到这议题。我们会注意到，在一段又一段经文里，一个人在复活的基督里之所是，是那人当如何举止的基础。有许多经文以各样方式来描述这基础：有时只是“在基督里”，或“被赎的”，或“被拯救的”，或“和好了”，或“被称义”，或“洗净”，或“成圣”，或“成为新造的人”，或“复活的”，或“重生了的”，等等。本段落的焦点是，一些人被特定地描述为因着复活而成为末世新造的一部分，然后在那基础上，他们受了命令。所有这些描述实际上都是一个一般新造情况的各面向，是所有信徒所同有的，这是本书尝试从不同角度来表达的。

本段落的论点是，唯有那些属于新造和国度的人才能顺从这些命令。奥古斯丁就是鉴于我们将要研读的这些经文才发出他那著名的祷告，“求主赐下你所命令的，命令你所定意的”（《忏悔录》〔*Confessions*〕10.29）。我已经顺带提到这议题，²但我现在要直接聚焦于它。本段落的要点不是要透彻地解释这些经文，而是要着重于一个人在基督里的地位如何是能够实现神的命令的基础。接下来的经文不过是许多经文中的一部分而已。

保罗书信

罗马书第六章

在罗马书第六章4~11节，保罗说：

所以，我们借着洗礼归入死，和祂一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督借着父的荣耀从死里复活一样。我们若在祂死的形状上与祂联合，也要在祂复活的

² 例如，见第十章在“末世新造已经开始，这对基督徒生活造成什么影响？”标题下的讨论。

形状上与祂联合；因为知道我们的旧人和祂同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆；因为已死的人是脱离了罪。我们若是与基督同死，就信必与祂同活。因为知道基督既从死里复活，就不再死，死也不再作祂的主了。祂死是向罪死了，只有一次；祂活是向神活着。这样，你们向罪也当看自己是死的；向神在基督耶稣里，却当看自己是活的。

信徒已经与基督的死和祂的复活认同（第4~5、8~11节），所以他们已经开始经历复活生命了，那将继续到那要来的永远世代中（这已经启动的层面在第4b、11b节最为清楚）。我们在先前篇章中看到，这复活是新造的开始，保罗在第4b节甚至用了一个与新造几乎为同义的词（“新生的样式”〔*kainotēs zōēs*〕）。³另外也重要的是要看基督徒所没有与之认同的：他们的“旧人和〔基督〕同钉十字架”（第6节）。许多译本把这翻译为“我们的老我和祂同钉十字架（例如：《新修订标准版》、《新国际版》、《新美国圣经》、《今日新国际版》；《现代中文译本修订版》、《中文标准译本》作“旧我”），但是对这里 *palaios anthrōpos* 的更直接和更好的翻译却是“旧人”。⁴这样的翻译颇切合此处的文脉，因为保罗才刚刚结束了对第一个或老“亚当”的讨论（五14），他称亚当为“人”（*anthrōpos*〔五19〕），与基督作对比，基督也被称为一个“人”（*anthrōpos*〔五15〕），第一个亚当是祂的预像（五14b）。把 *palaios anthrōpos* 翻译作“老

³ 如我们在前面的一章中所看到的，圣灵是复活生命的行事者，因此在罗马书七章 6 节，保罗说：“叫我们服事主，要按着圣灵的新样〔*en kainotēti pneumatos*〕，不按着仪文的旧样”，这是进一步发展罗马书六章 4b 节。

⁴ 《新美国标准版》和《英语标准版》用的是“老我”，但是在旁注列出“旧人”的选择。《新英语圣经》很适当地作了解释性的意译“我们曾经所是之人”。

我”而非“旧人”，这是模糊了这种与老亚当和新亚当——基督——所作的认同。对照罗马书第五章的背景，罗马书第六章的要点在于信徒过去是旧世界的一部分，与老亚当（“人”）认同，他在他的罪和被定罪中代表那世界。如今，信徒在那旧世界里的部分已经被除去，因为他们与基督这位新人认同了。因为祂向这旧世界死了，并且复活，成为新人，跟随祂的人也就死了，并与祂一同复活，是新的人了。

与基督的复活认同，成为一个新造，这对理解圣徒如何能顺服神来说极为重要。保罗在罗马书六章4~11节所阐释的就是他们的新造生命，那是六章12~14节说他们有能力不犯罪、却服事神的基础：

所以，不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲。也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具；倒要像从死里复活的人，将自己献给神，并将肢体作义的器具献给神。罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下。

“所以”是回头指向第2~11节和第11节的高潮和重点，那里说信徒“向罪……是死的；向神在基督耶稣里，却……是活的”。基于在第13b节重复（“像从死里复活的人”）的那基础，保罗的读者可以确信，他们有能力“不容罪〔在他们身上〕作王”，并且不行“不义”，却要作“义的器具”。他们在基督里的复活生命使他们有能力，“一举一动有新生的样式”（第4b节）。这结论已经被简洁地预期了，不但是在第4b节，也在第6b~7节。

我们已经看到，罗马书六至八章说复活是打破罪和死的辖制力，以西结书三十六至三十七章是理解这段话的背景。在以西结书三十六章25~29节，神说：

我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了。我要洁净你们，使你们脱离一切的污秽，弃掉一切的偶像。我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面，又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。你们必住在我所赐给你们列祖之地。你们要作我的子民，我要作你们的神。我必救你们脱离一切的污秽。

在以西结书三十七章12~14节，神对以西结说：

所以你要发预言对他们说：“主耶和华如此说：‘我的民哪，我必开你们的坟墓，使你们从坟墓中出来，领你们进入以色列地。我的民哪，我开你们的坟墓，使你们从坟墓中出来，你们就知道我是耶和华。我必将我的灵放在你们里面，你们就要活了。我将你们安置在本地，你们就知道，我耶和华如此说，也如此成就了。’这是耶和华说的。”

要注意，在三十六章26节，神的“圣灵”要赐下“一个新心”和“一个新灵”，这在三十七章12~14节定义为复活。这个新的复活生命是神的末世百姓顺服神的根基：我“使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章”（三十六27）。罗马书六至八章认为，这在基督徒身上开始实现了。⁵

⁵ 以西结书这背景，和它对于保罗在罗马书六至八章所理解借着圣灵复活的意义，关于对这点之证明的阐释，见第九章中在“罗马书里的复活”标题下的讨论。

以弗所书

以弗所书四章20~32节也展现同样的模式，就是必须作一个新造的人，以之为能顺服神的新造命令的根基：

你们学了基督，却不是这样。如果你们听过祂的道，领了祂的教，学了祂的真理，就要脱去你们从前行为上的旧人，这旧人是因私欲的迷惑渐渐变坏的；又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人；这新人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁。所以你们要弃绝谎言，各人与邻舍说实话，因为我们是互相为肢体。生气却不要犯罪；不可含怒到日落，也不可给魔鬼留地步。从前偷窃的，不要再偷；总要劳力，亲手做正经事，就可有余分给那缺少的人。污秽的言语一句不可出口，只要随事说造就人的好话，叫听见的人得益处。不要叫神的圣灵担忧；你们原是受了祂的印记，等候得赎的日子来到。一切苦毒、恼恨、忿怒、嚷闹、毁谤，并一切的恶毒，都当从你们中间除掉；并要以恩慈相待，存怜悯的心，彼此饶恕，正如神在基督里饶恕了你们一样。

保罗提醒他的读者，回想他们起初归信之时所学习的（第20~21节）。当时他们被教导，要“脱去你们从前行为上的旧人，……又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人；这新人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁”（第22~24节）。所以，脱去“旧人”，更新“心志”，和穿上“新人”，这些都是过去的事。保罗是假设，他讲话的对象是“改换一新”的，并且是一个“新人”。⁶务必要知道，“脱去……改换一新……穿上”，不是现在给那些已经成为基督徒之人的命令，如解经家们有时会如此认为

⁶ 可是他仍为一种可能留下空间，就是有些人可能尚未被如此转化：“如果你们确实听过祂的道，领了祂的教，学了祂的真理”（第21节）。

的。“脱去……改换一新……穿上”这些用语，是描述基督徒当初信靠基督时受教要行的事。所以，保罗乃是在对基督徒讲论，这些人在过去已经“脱去旧人”，“心志改换一新”，并且“穿上新人”。此外，所论及的三个希腊文动词不是命令语气，而是不定词，讲出圣徒们在他们归信之时“被教导”的（第21节）内容。这些动词应该被认为有一种过去命令语气的意味，因为它们是一些信徒在他们过去开始信仰之旅时所听见的福音和劝勉的一部分。

第22节也明显表示，这些动词是指过去所发生的事，那里说“旧人”是指“你们从前〔的〕行为”，它是“因私欲的迷惑渐渐变坏的”。后面关于败坏的短语所指的，不是信徒现今的生活，而是他们“从前〔的〕行为”，那时他们还是非信徒。此外，他们乃是已经按着神的形象“被造”为“新人”的人，这是他们已经与基督认同的另一个指标，基督是“最终的新人”，也是最后的亚当。当我们在本段落以下部分检视歌罗西书第三章时，这点就会越发明显了。

有些译本翻译第22、24节时用的是“老我”和“新我”，可是这样就除去了对救赎历史的引喻和它的背景。更好的是把这些希腊文短语译作“旧人”（*ton palaion anthrōpon*）和“新人”（*ton kainon anthrōpon*）；这样的翻译在形式上最相近，也极为适合在先前旧世代与新的末世世代之间的对比。⁷所以，这里的表达语就与罗马书第六章的相同了。就如在那段经文里，它们是关于两个世代的救赎历史性的称谓，这两个世代是以两位决定性人物为代表：首先的亚当和耶稣，后者就是这新人，或末后的亚当。

⁷ 《钦定本》、《新英语译本》和《和合本》译作“旧/新人”。《新美国圣经》、《新修订标准版》、和《今日新国际版》译作“老/新我”，《修订标准版》和《新英语圣经》译作“旧/新本性”，这也同样不如“人”的翻译。《新美国标准版》和《英语标准版》用的是“老/新我”，但在注脚里提出另种选择“旧/新人”。

第22、24节的用词令人想起以弗所书二章15节，也是发展它，那里说，基督“以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下〔犹太人和外邦人〕借着己造成一个新人，如此便成就了和睦”。所以，以弗所书二章15节的“一个新人”是由犹太人和外邦人组成的，但是他们是“一个新人”，因为基督“借着己”创造了这两者。犹太人和外邦人是两群人，彼此分隔，但是当他们在基督里被造之后，他们就是“一个新人”了，因为基督自己就是“这一个新人”。以弗所书一章22节已经预示基督这“新人”了，那里把对末世亚当所作的引喻应用于复活基督的统治，然后就将圣徒与亚当的这个统治地位认同（弗二5~6）。⁸此外，以弗所书五章29~32节把基督描绘为新造里的亚当，祂的妻子，就是教会里的信徒，“是祂身上的肢体”（第30节，与第31节都是引用创二24为证）。这进一步证实一个观念，就是以弗所书二章15节乃是在谈一个集体的亚当，就是基督这个人，祂代表信徒，他们是祂的身体的一部分。虽然以弗所书没有明白地提到那首先、历史性的亚当，但是以弗所书四章22节提到“旧人”，这不仅是暗示信徒“过去的”不敬虔的生活（如：弗二1~3、11~12），其次也是呼应那代表他们的“旧人”（首先的亚当）。

保罗用“所以”（*dio*）这个转折字，从第22~24节里他的读者的新造景况转到第25~32节的一连串命令。这字表示在它之前的是在它之后的基础。所以，因着信徒是一个“新人”，因此打破了旧世界的罪的决定性权势，他们就受了命令。新造的“直说语气”必须先于“命令语气”，才能以新造之人的身份行事。若没有新造的权能，就不会有能力顺服神和讨祂的喜悦。

事实上，第25节的短语“所以你们要弃绝〔*apothemenoi*〕谎言”，是继续第22节的“脱去〔*apothesthai*〕你们从前行为上的旧人”。要点是，一旦“旧人”被脱去，为这“旧人”特征的罪也

⁸ 关于这引喻的证明和讨论，见第五章。

开始被脱去。当一个已经启动的新造里的人成长时，他就渐渐弃绝罪恶生活形态的习性，那些习性是过去“旧人”生活的特征。

歌罗西书：歌罗西书第三章里的旧人和新人

歌罗西书三章1~12节与以弗所书四章20~32节非常相似：

所以，你们若真与基督一同复活，就当求在上面的事；那里有基督坐在神的右边。你们要思念上面的事，不要思念地上的事。因为你们已经死了，你们的生命与基督一同藏在神里面。基督是我们的生命，祂显现的时候，你们也要与祂一同显现在荣耀里。所以，要治死你们在地上的肢体，就如淫乱、污秽、邪情、恶欲，和贪婪（贪婪就与拜偶像一样）。因这些事，神的忿怒必临到那悖逆之子。当你们在这些事中活着的时候，也曾这样行过。但现在你们要弃绝这一切的事，以及恼恨、忿怒、恶毒、毁谤，并口中污秽的言语。不要彼此说谎；因你们已经脱去旧人和旧人的行为，穿上了新人。这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象。在此并不分希腊人、犹太人，受割礼的、未受割礼的，化外人、西古提人，为奴的、自主的，惟有基督是包括一切，又住在各人之内。所以，你们既是神的选民，圣洁蒙爱的人，就要存怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心。

基于（“所以”， *oun* [第5节]）信徒与基督的死和复活认同（第1~4节），保罗劝勉他们要像复活的新造之人来生活，不要像那些属于旧世界的人一样（三5~四6）。在说明了他们不可犯之罪的一些例子后，第9~10节再次提出能够不犯那些罪的基础。具体地说，保罗告诉他们“不要彼此说谎”。歌罗西书三章9~10节与以弗所书四章22~25节几乎完全相同：真信徒不可“说

谎”，因为他们已经“脱去旧人”，并且已经“穿上新人”（不是有些译本里的“老我”和“新我”）。⁹

所以，第1~4节说：不可活在罪中的基础乃是信徒的复活身份；第9~10节又说，那基础乃是一个新造的身份。虽然这“新人”尚未完全，但是圣徒却正在他们的新造生活中成长：这“新人”是“……渐渐更新，正如造他主的形象”（第10b节）。所以，他们被更新成的“形象”乃是基督的形象，尤其是鉴于它连接到前面的一章15节（那里将基督描绘为“那不能看见之神的像”），和那按此形象“创造”他们的就是神。就如在以弗所书二章15节，基督再次被认定为这“新人”，相信的“希腊人和犹太人”（和其他族裔的人）在祂里面活着（西三11：“在此（新人）……基督是包括一切，又住在各人之内”）。甚至三章10节说到“在知识〔*epignōsis*〕上渐渐更新”，也可能是呼应创世记的场景，在那里，“知识”是堕落的关键所在（参：创二17：“只是那知善恶树的果子，你不可吃”〔《新译本》〕）。¹⁰

鉴于以上歌罗西书三章10节从创世记一至三章对神的“形象”和“知识”所作的这两个引喻，歌罗西书三章9~10节里脱去旧衣穿上新衣的意象，可能就是引喻创世记第三章。创世记三章7节说，亚当和夏娃在犯罪之后，试图靠他们自己的努力去遮盖他们那罪恶的赤身露体：“拿无花果树的叶子为自己编做裙子。”可是，显然是要表示他们在堕落之后开始与神和好（尤其是鉴于三20），创世记三章21节说：“耶和華神为亚当和他妻子用皮子做衣服给他们穿〔*endyō*〕。”这明显的含意就是，他们的第一套衣

⁹ 关于支持把歌罗西书三章 9~10 节的 *ton palaion anthrōpon* 与 *ton kainon [anthrōpon]* 翻译为“旧人”和“新人”（而不是“老我”和“新我”）的理由，见本章前面关于以弗所书四章 22~24 节的讨论。

¹⁰ 关于这点，见 James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 221-22。

裳被脱去，被神所作的衣裳取代了，表示人作的衣裳乃是与他们分隔的景况和罪恶的羞愧有关联（创三7~11），对那些已经开始与神和好的人来说是不足以遮身的。¹¹

同样地，歌罗西书三章9~10节谈到信徒已经“脱去旧〔罪恶的〕人的衣裳”（*apekdyomai*）和“穿上新人的衣裳”（*enydyō*），这表示他们与神之间已经启动的新创关系。¹² 这意象并非全然像英文译本通常翻译的“放在一旁”和“穿上”，它乃是关乎衣着的言语。他们已经脱去第一个亚当（“旧人”）的衣裳，亚当和他们都不能穿着它进入神的同在中，他们也已穿上末后的亚当（“新人”），在祂里面被“更新”了。¹³ 他们穿上他们的新衣，已经开始归回神，并要在将来全然实现这归回。¹⁴ 保罗似乎是以类

¹¹ 在神的圣洁同在中，亚当和夏娃的“裙子”不是合适的穿着，这点很清楚，因为“藏在园里的树木中，躲避耶和华神的面”，并且仍然认为他们自己是“赤身露体”（创三8~10）；《西卜神谕篇》一章47~49节亦对创世记三章8节的穿着持此种看法。

¹² 《新修订标准版》和《新普及译本》采用衣着的隐喻：“你们已脱去……并且穿上”（类似的，参：《新耶路撒冷圣经》、《新英语译本》）；关于接近的平行用语，见：弗四22~24；类似的有：《巴拿巴书信》六11~12，其中也引用：创一26、28。

¹³ 持相同看法的有 John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians* (repr., Grand Rapids: Baker, 1999), 211; E. K. Simpson and F. F. Bruce, *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 84; Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC 44 (Waco: Word, 1982), 190-91。这些解经家看到在第一个亚当和末后的亚当这两个人物之间的对比。

¹⁴ Ralph P. Martin, *Colossians and Philemon*, NCB (repr., London: Oliphants, 1974), 107; N. T. Wright, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 138=赖特著，贺安慈译，《歌罗西书、腓利门书》，丁道尔新约圣经注释（台北：校园，1993），140页亦如此认为。这两位也都认为在与旧亚当和新亚当认同之间有个对比。

比方式使用创世记第三章的“穿着”言语：亚当自己被穿上新衣表示他与神之间恢复的关系，这好比基督徒穿上末后亚当这新衣，也是预期后者。

所以，一个人的地位若不是在堕落的、首先的老亚当里，就是在复活的、末后的新亚当里；前者是集体性的“未重生之人类的体现”，后者则是集体性的“新人类的体现”。¹⁵

歌罗西书三章9~10节里经常翻译作“脱下”（*apekdysamenoi*）和“穿上”（*endysamenoi*）的分词，可能不是命令，最好是理解为对过去发生之事的实际描述：“既然你们已经脱下旧人……并且既然你们已经穿上新人”；¹⁶ 鉴于这些词语所要表达的穿着意象，甚至有个更好的翻译：“既然你们已经脱去旧人……并且既然你们已经自己穿上新人。”根据这点，保罗劝勉他们，不再与过去在首先的亚当里旧生命的习性认同，而要以在末后亚当里的新生命的习性为特质。再次，就如在以弗所书中，保罗命令他的读者脱弃罪恶习性的理由是，他们已经决定性地脱弃他们旧的、未重生的人，并已穿上新的、重新被造的人，这使他们有能力顺服这些命令。¹⁷ 所以，基于读者们已经是一个“新人”，保罗再次向他们发布命令（第12~17节）。

¹⁵ O'Brien, *Colossians, Philemon*, 190-91. 后者这样的认同清楚表现于：罗六5~11，十三14；加三27。

¹⁶ 这两个不定过去式分词可能是表原因的副词用法（修饰动词“不要说谎”），可以翻译作“因为你们已经脱下……，并且因为你们已经穿上”。

¹⁷ 关于创世记一至三章是“脱下〔一个人的〕旧人”和“穿上新人”的旧约圣经背景，更完全的解经分析，见第十四章在“歌罗西书一章15~18节，三章9~10节的末后亚当的形象”标题下的讨论；G. K. Beale, “Colossians,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 866-68 = 毕尔著，于卉、梁国英译，〈歌罗西书〉，于毕尔、卡森编，《新约引用旧约》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），1287-91页。

提多书

提多书三章 5~8 节说：

祂便救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照祂的怜悯，借着重生的洗和圣灵的更新。圣灵就是神借着耶稣基督我们救主厚厚浇灌在我们身上的，好叫我们因祂的恩得称为义，可以凭着永生的盼望成为后嗣。这话是可信的。我也愿你把这些事切切实实地讲明，使那些已信神的人留心做正经事业。这都是美事，并且与人有益。

虽然这里没有使用“旧人”与“新人”这对比的言语，但是却使用了传递同样的新造概念的词语：“重生的洗和圣灵的更新”（第 5b 节），¹⁸ 这连同“称义”（第 7a 节），就成了“得救”（第 5a 节）和“凭着永生的盼望成为后嗣”（第 7b 节）的基础。所有这些都与旧的、罪恶生活形态成对比（第 3 节）。基于这个将导致永生的新造和称义的状况，保罗劝勉他的读者们“留心做正经事业”（第 8 节），第 9~14 节阐释了其中一部分。再次，鉴于本段落到目前为止对保罗经文所作的分析，保罗假设，基督徒将做“正经事业”这个期望的基础是新造，这不是偶然的。

“旧人”和“新人”在保罗思想中的含义

在继续讨论新约圣经中其他更相关的经文之前很重要，要思想以上分析的神论和人论方面的含义。我下了结论说：在罗马书第六章；以弗所书第四章；和歌罗西书第三章，信徒是正开始的新造的一部分。这意味着，他们在旧造里的部分已经被“脱去”了，他们虽然不是一个完全了的新造，却是在他们的新造生活中

¹⁸ 亦见：加拉太书四章 29 节，那里说以实玛利是“按着血气生的”，而以撒是“按着圣灵生的”。同样地，见：约翰福音三章 5~8 节里“重生”和“肉身生的”之间的对比。

成长。因为他们的肉身仍然活在这个旧的、物质的世界里，他们的新造的人也尚未完成，罪就仍然尾随着他们。可是，慢慢地，但确定地，他们在他们的新造生活里有更多的长进。这意味着，即使旧人已经不在了，他们仍然在脱去那盘旋于他们之上的“旧人”的罪恶影子的过程中。按实际的意思来说，真信徒仍然是旧造的一部分，因为他们仍有肉身，它正在败坏中，有日将会死去——除非在此之前主再来。虽然如此，一个人那看不见的部分，就是那人的魂或“心”（如弗四23所说的）或“里面的人却日日更新”（林后四16，《新译本》）。要感受这个逐渐更新的“里面的人”的实际，一个人必须“不是顾念所见的，乃是顾念所不见的；因为所见的是暂时的，所不见的是永远的”（林后四18）。所以，“我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见”（林后五7），相信我们的复活和新造生命是真实的，而且正在成长中。

这里重要的是要理清一点：保罗不是说“旧人”和“新人”同时存在一个人里面，以致在每个基督徒里面有个这两方的争战。持此种看法的人以为，有时“旧人”赢了这争战，有时“新人”赢了这争战。有些人甚至说大多时候是“旧人”主导一个基督徒，以致这“新人”很少展现自己。有些人认为罗马书七章15~25节支持这种双重图象：

因为我所做的，我自己不明白；我所愿意的，我并不做；我所恨恶的，我倒去做。若我所做的是我所不愿意的，我就应承律法是善的。既是这样，就不是我做的，乃是住在我里头的罪做的。我也知道，在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做。若我去做所不愿意做的，就不是我做的，乃是住在我里头的罪做的。我觉得有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在。因为按着我里面的意思，我是喜

欢神的律；但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，把我掳去，叫我附从那肢体中犯罪的律。我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？感谢神，靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。这样看来，我以内心顺服神的律，我肉体却顺服罪的律了。

有争议之处是，罗马书的这个段落讲的争战是在信徒或非信徒的内心。我认为更可能的是，保罗在此所谈的，不是他的持续基督徒生活中的混乱，而是他归信之前生活特色的冲突。就这方面说，本段落里的“我”可以代表悔改归信之前的保罗，或不信的亚当，或在西奈时不信的以色列，或是不信的人类或不信的犹太人。¹⁹有可能保罗将自己视为基督来临之前大多数不信的以色列所经历冲突的个人性代表，只是最终的焦点是在于以色列以不信回应西奈的律法，而保罗自己和所有不信的以色列人都认同那律法。²⁰其次，保罗也将自己认同于亚当的经历，那是以色列后来所反映的。²¹保罗会说，对那些现在像保罗一样相信基督的以色列人来说，这个冲突已经停止了（在这方面，见：罗七24~八3）。

¹⁹ Douglas J. Moo, "Israel and Paul in Romans 7:7-12," *NTS* 32 (1986): 122. 可是，穆尔认为，这最初的焦点是在于保罗成为基督徒之前的经历。

²⁰ 穆尔（同上）主张这种看法，可是他所着重的是要证明这是理解罗马书七章7~12节的最好方式。

²¹ Dennis E. Johnson, "The Function of Romans 7:13-25 in Paul's Argument for the Law's Impotence and the Spirit's Power, and Its Bearing on the Identity of the Schizophrenic 'I,'" in *Resurrection and Eschatology: Theology in Service of the Church; Essays in Honor of Richard B. Gaffin Jr.*, ed. Lane G. Tipton and Jeffrey C. Waddington (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 30-34 亦如此认为。以色列的冲突可以反映亚当的困境，这是可以理解的，因为以色列被认定为一个集体性的亚当，它承继了创世记一章28节里给亚当的托付，但也像亚当一样，没有遵行它（我在本书中一直如此主张；例如，见第二章在标题“亚当的托付和传给他后裔的托付之间的不同”和“结论”，以及第十五章在标

我无法在此更深入检视这段经文，但是以下的观察要点指出，罗马书的这段经文乃是在描绘一个非信徒，²² 尤其是保罗代表在基督来临之前的不信的以色列。保罗在罗马书第七章用下列表述来讲他自己（在罗七章被归于“我”），它们强烈地指向这个结论，因为在他的书信其他地方，这些特色都是指非信徒的：(1) “我是属乎肉体的”（七14）；²³ (2) “已经卖给罪了”（七14）；²⁴ (3) “谁能救我脱离这取死的身體呢？”（七24）；²⁵ (4) “我也知道，在我里头，就是我肉体之中，没有良善”（七18〔与八9对

题“对亚当的顺服的期望，和将这些期望应用于其他像亚当的人物，最后应用于基督”下的讨论）。

²² 我要感谢我过去的同僚大卫·戈登 (T. David Gordon) 在 1980 年代末的一篇未发表的文章，其中总结了代表这种看法的一些学者的意见（例如，裘梅尔〔Kümmel〕、盖士曼、芮德博、赖德、亚德迈耶〔Achtmeier〕），并且塑造出目前对罗马书第七章的讨论。最近，强生 (Dennis Johnson, “Function of Romans 7:13–25,” 3–59) 提出一个深入的论述，他单独地阐释戈登分析的主要大纲，其中也有对罗马书第七章所持两种立场的代表学者的参考书目。

²³ 尤其是保罗在罗马书八章 3~13 节用“肉体” (sarx) 来指不信的人类，这是他在其他地方的典型用法。在保罗著作中“肉体”与“圣灵”之间的对比，强调人类若非属于旧世界，就是在这正开始的新造中，关于这对比，见 Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 816–22 = 费依著，思语译，《保罗神学：圣灵论》 (South Pasadena: 美国麦种传道会, 2017), 1085–92。

²⁴ 保罗在其他地方使用“卖”或“赎”的词语，作为商业或奴役的隐喻，表示基督“买”或“赎”非信徒的概念，这些人欠了属灵的债，或是在属灵的捆绑下。这些不是描述那些已经是基督徒之人的隐喻（林前六 20，七 23；加三 13，四 4~5）；同样地，罗马书第六章的这个意象若不是指非信徒作罪的奴仆，就是指信徒作义的奴仆（罗六 6、12、14、16~20、22）。

²⁵ 在保罗著作其他地方都没有说信徒困惑呼叫，不知谁会将他们从这身体的死中释放出来，因为基督徒的身体将要死去，但是他们有确切盼望，就是他们的身体最后将在基督里从死里复活。

比])；²⁶ (5) “我真是苦 [*talaipōros*] 啊” (七 24)。²⁷ 虽然有些人认为，罗马书第七章里的“我”是指一个“挣扎中的基督徒”，但这描述却不是出自一个有能力行善却犯罪的人，而是出自一个只能希望行善但实际上却不能的人 (七 15~23)。所以，七章 7~25 节是关于处在七章 5 节所描述没有得救的“肉体”状况下的那些人的说明，而八章 1~39 节则是关于七章 6 节所引入真基督徒的景况的说明。七章 7~25 节重复七章 5 节的观念和词语，却没有七章 6 节的观念和词语，这清楚表示上述要点。²⁸

如果罗马书第七章所描述的冲突不是在基督徒内心的，而是在一个不信的以色列人内心的，那么那冲突是怎样的性质呢？保罗已经说过，不信的犹太人知道神的真理却不去行。即便他们常常违背神的律法 (罗二 21~27)，他们却“晓得神的旨意”，“喜欢那不可少的事”，是“黑暗中人的光”，“在律法里有知识和真理的体现” (罗二 17~20)。他们虽然“向神有热心”，却“〔在律法上〕不服神的义” (罗十 2~3)。保罗在罗马书第七章所说那挣扎的“我”，可能是反映了将犹太人的这种不信光景作代表性的拟人化。²⁹

²⁶ 保罗在七章 18 节说：“在我里头……没有良善”，他在八章 9 节说：“神的灵住在你们〔信徒〕心里”，这是良善的住在信徒里面。保罗下结论来完成八章 9 节，他说：“人若没有基督的灵，就不是属基督的。”

²⁷ 亦注意罗马书三章 16 节 (“暴虐”) 和雅各书五章 1 节 (“苦难”) 里的同源词 *talaipōria*，它描述的是非信徒的景况。

²⁸ Johnson, “Function of Romans 7:13-25,” 28-29.

²⁹ 见：同上，51-53。强生在引用以上一些罗马书经文后，举出一些异教作者引人注目的话，他们证实一个观念，就是异教徒知道何为正，但他们的行动却违反那样的认识。其中有些话与保罗在罗马书七章 15 节的言语密切平行——例如，“每个罪都牵涉到一个矛盾。因为那在罪中的人并不想犯罪，而是要行正事，显然……他不是做他想做的，而他不想做的他偏去做” (爱比克泰德 [Epictetus; 主后 55-135 年])。同样注意不信的外邦人“顺着本性行律法上的事”，“他们的思念互比较量，或以为是，或以为非” (罗

我认为这种论述的进路是正确的，如果真是这样，那么，就不应将罗马书第七章视为支持基督徒内心有一个在“旧人”和“新人”之间争战的观念了。所以，对于基督徒只是一个新的、已经开始之末世的“人”的这种人论图画来说，这段经文并不是一个主要障碍。

关于保罗著作中基督徒生活的结论

我关于罗马书六章；以弗所书四章；和歌罗西书三章的讨论的结果是，当人们与基督认同时，他们在罪恶的旧造中的地位就被摧毁了，他们开始成为新造的一部分（亦见：加六14~15）。如果保罗的听众是个“旧人”而同时又是个“新人”的话，那就会有救赎历史和心理上的精神分裂症了。真正的信徒不再是一个不信的“旧人”，而是一个相信的“新人”。因为这“新人”尚未完全，罪仍然住在信徒里面，这是罪的权势、世界的影响、活在堕落身体中的有害作用、和信徒自己里面不完全的人的结果。但要点乃是，主要的战争已经结束了，因为信徒已经经历了在基督里那决定性的死，也借着认同祂的复活而经历了一个决定性的得胜。罪的确还存留，但是新状况的能力却占绝对上风，（或许）慢慢地但确定地，它将胜过罪恶的冲动，可是却一直无法达到完全，直到这世代尽头，身体最后复活为止。

二 14~15)。只要亚当是保罗聚焦于以色列的罪恶状况的背景，这可能也呼应了在不信之外邦人内心的挣扎（我知道，关于罗二 14~15 是指外邦基督徒或不信的外邦人，解经家没有一致的看法，但是我自己的看法更符合后者这种观点，这观点的代表者包括 Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 148-57=穆尔著，陈志文译，《罗马书》，麦种圣经注释（South Pasadena: 美国麦种传道会，2012），230-44 页；Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT [Grand Rapids: Baker Academic, 1998], 119-26)。

路益师 (C. S. Lewis) 在他所着《黎明行者号》(*Voyage of the Dawn Treader*) 里描绘了这个神学上的实际。尤斯提 (Eustace) 这个人物是个被宠坏了的男孩, 他着迷于一条龙的宝藏, 以致他变成那龙本身。路益师的要点是, 尤斯提被转化为一条龙, 这代表他那像龙般的心。在后面的一幕中, 路益师描绘那如弥赛亚的狮子阿司能 (Aslan), 把尤斯提领到一座山上, 在那山顶上有个园子 (彷彿伊甸园) 和一个大水池, 有大理石阶梯通入其中 (反映洗礼的景观)。阿司能要尤斯提除去衣裳, 脱掉他的龙皮, 进入水中。尤斯提意识到他没穿衣服, 只有他的龙皮。所以他开始像蛇蜕皮般撕去一层皮, 但是如此做之后, 他看起来仍然像一条龙, 有龙的皮。所以他就撕去下一层皮, 但是他仍然像一条龙; 所以他又撕去第三层鳞甲, 可是他无法改变他仍旧是一条龙的事实。不论他多么努力, 尤斯提不能改变他那如龙般的本性。

最后, 阿司能要尤斯提躺下来, 他要一次性地除去他的龙皮:

他第一次撕是如此之深入, 我以为撕到我心里了。当他开始把皮撕下来时, 我感到前所未有的痛。……

好了, 他把那讨厌的东西撕下来了——正像我认为我先前做过的……——它被放在草地上: 比起其他的, 它更为厚、暗、看起来更多疙瘩……。接着他抓起我……将我掷入水中……。在这之后, 我又变回一个男孩了。

一会儿后, 狮子带我出来, 给我穿上衣服。³⁰

这事之后, 尤斯提回到他的朋友那里, 为他的坏的、骄宠的举止道歉: “我想我向来是非常可恶的。”³¹ 关于尤斯提之后的举止, 路益师下结论说:

³⁰ C. S. Lewis, *The Voyage of the Dawn Treader* (New York: Harper Trophy, 1994), 115-16 = 路易斯著, 林静华译, 《黎明行者号》(台北: 大田, 2002), 100-1。

可以仁慈、几乎正确地说：“从那时起，尤斯提就是个不一样的男孩了。”真正正确地说，他开始成了一个不一样的男孩。他也会故态复萌。有好些时候他会非常令人厌烦。但是我不在意其中的大多数。医治已经开始了。³²

路益师的描述显然是尝试呈现圣经所描绘的实际，就是基于人自己内心的能力，是完全无法除去他们的旧的、堕落的、罪恶的心，为自己造作一个新心。只有神能把人带回伊甸，在最后的亚当里重新造他们，当祂如此行时，一个人的欲望和举止的扭曲之处就开始改变，反映出神的形象，祂已将他们重造为新造。并非立时完全，但是在做神所喜悦的那些事上，确实有逐渐的成长。也就是说，被造作为一个新造的人，继续以一个新造的人的身份成长，直到这世代尽头时，那成长要因着身体和心灵的最后复活而达到完全成熟。

因此，虽然在基督徒生活中有高低起伏，但是基督徒可以确信，他们要逐渐胜过他们生命中残留的罪，只是在这个世代里，那得胜绝不会完全。可以把信徒这个“已经实现和尚未完全实现”的新造比作一个未完成的拼图的谜。我们都有这样的经历，在拼图时到了一个地步，已经把拼图中心的大部分和某些外围部分拼出来。尽管如此，我们却仍然不能把一些重要的部分归位，来完成整幅图画。神已经在信徒里面那不可见的人的核心处造成了新造，但是那核心尚未完全，他们的身体也还没有完全，这要到最后复活的时候，那时神要在基督里把信徒的所有部分都拼凑完全（参：腓一6；约壹三2）。

保罗和新约圣经其他作者用来作为劝勉和鼓励信徒过敬虔生活的修辞基础的，就是这个关于“新人”的神论和人论方面的展望。

³¹ 同上，117=路易斯著，《黎明行者号》，102。

³² 同上，119-20=路易斯著，《黎明行者号》，103。

这直说语气的新造（或是在基督里的复活身份）一再被提出，作为信徒能遵行神的命令的基础。要点是：因为基督徒有能力顺服神，讨祂的喜悦，当神把命令赐给他们时，他们就应该有动力去行。有时这个顺服的基础以另一个基础强化，就是因为神的心意是要祂的新造末世百姓忠心，他们就应该更有动力去讨祂的喜悦，因为祂会赐给他们能力去完成祂的计划（例如，弗二10：“我们原是祂的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”）。³³ 在其他时候，这基础被视为神实际上积极地在一个基督徒心里“定意和行动”，来成就那基督徒的顺服。在腓立比书二章12~13节，保罗说：

这样看来，我亲爱的弟兄，你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢做成你们得救的工夫。因为你们立志行事都是神在你们心里运行，为要成就祂的美意。

保罗在这里告诉他的读者，要继续顺服，做成他们得救的工夫，他接着解释说，他们能如此行的基础是神在他们心里“立志行事”（这可能是发展腓一6、29）。在这里，次序被颠倒了：先是命令，然后才说行这些命令的基础。

有些人可能会回应说：“既然我有能力，我就不需要激励，也能顺服，因为不论我是否被激励，神的能力都会透过我行出来。我可以放轻松，不做任何事，神不管怎样都都会透过我行事。”正相反，那些没有动机要顺服神的命令的人，乃是那些没有能力去做的人，他们是“死在〔他们的〕过犯罪恶之中”（弗二1），被

³³ 同样的有：帖撒罗尼迦前书三章12~13节与四章1节的关联，五章15节与五章23~24节的关联，其中先出现的是一连串的命令，然后是实现它们的基础；还有：帖撒罗尼迦后书二章13~14节与二章15节，二章16~17节与三章1~2节，三章3节与三章4节的关联。

邪恶的权势辖制（弗二2），并且“按着〔他们堕落的〕本性”犯罪（弗二3）。

反之，真圣徒应该在心理上受激励，要实现神的命令，因为他们知道神已经赐给他们能力如此行了。命令本身并没有暗示人们有内在力量来服从（与伯拉纠〔Pelagius〕和后来的伊拉斯谟〔Erasmus〕的主张不同）；命令只是定下所期望的标准。事实上，保罗经常把命令与信徒在基督里的地位混在一起，个中原因是要表示，完成那命令的基础在于基督和神的能力，那会提供顺从的动力。³⁴

这类的动力就好比我的邻居要清除他车道上的雪的意愿。他有个强力的除雪机，放在他的车库里，在下了几吋的雪之后，他就从家中出来，发动他的除雪机，很快地清理了他的车道。可是，我只有—把锈了的铲子。当下了几吋的雪之后，我可没有一点意愿要出去铲雪。当继续下雪，而我仍然没有出去清理时，我的妻子透过一个问题，给我一个客气的命令：“你何时要去铲车道上的雪？”但是我没有意愿要正面回应她的命令。我继续让雪堆积，直到不再下雪，然后我才不情愿地出去铲雪。我没有动力去清雪，因为我没有能力去有效地做。我的邻居有绝对的意愿去做，因为他有能力去有效地除雪。当一个人有能力去做某件事时，他就会有动力去做它。

我经常搭飞机到各处去。可是，如果我必须步行或骑自行车的话，我就没有意愿去那些地方，因为那会花去过多的时间和精力。但是因为我可以搭乘飞机去我的目的地，我就有动力出行。当你有能力去做某件事时，做它的意愿就涌出来了。

³⁴ 关于这点，见 Martin Luther, *The Bondage of the Will: A New Translation of De servo arbitrio (1525)*, *Martin Luther's Reply to Erasmus of Rotterdam*, trans. J. I. Packer and O. R. Johnston (Westwood, NJ: Revell, 1957) = 路德著，黄宗仪译，《论意志的捆绑》，于《路德文集》，第二卷，雷雨田编（上海：上海三联书店，2005），297-571页。

圣经上的命令也是一样，这些命令是给信徒的。真基督徒是一个真正的新造，他有道德力量去取悦神，所以当他听到神的命令时，他通常会有动力去完成它们。基督徒应该想要讨神的喜悦，因为祂是他们的天父，祂创造他们为被收养的儿女。因此，保罗和新约圣经其他作者在劝勉他们的读者要顺服神时，会一再强调他们是参与在末世的实际中。³⁵

新约圣经与直说语气和命令语气之间关系有关的其他经文

雅各书

新约圣经其他的作者们证实信徒参与在这新造里，以此为他们能完成神的命令的基础。雅各书一章18~22节是另一个典型的例子：

祂按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在祂所造的万物中好像初熟的果子。我亲爱的弟兄们，这是你们所知道的，但你们各人要快快地听，慢慢地说，慢慢地动怒，因为人的怒气并不成就神的义。所以你们要脱去一切的污秽和盈余的邪恶，存温柔的心领受那所栽种的道，就是能救你们灵魂的道。只是你们要行道，不要单单听道，自己欺哄自己。

³⁵ 见 Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 253–58, 他关于直说语气和命令语气之间关系的讨论与本章到目前的思路一致。亦见 Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 374, 例如，他说：“在保罗著作里，称义这个直说语气为命令语气提供了基础”，要人按着圣灵而行。

在这里，第19节的命令语气，“你们要明白〔*iste*〕”（《和合本修订版》；《和合本》将之理解为直说语气），似乎是雅各用来让人留意他前面的话的方式，就是神是按着祂的旨意（而不是他们自主的意志）造作了他们。他接着发出命令，要他们以智慧的举止来听和说，并且“慢慢地动怒”。在第21节，雅各回到他的重生图画的部分：基于（“所以”，*dio*）他们已经得了新生（第18节），他们就应“脱去一切的污秽和盈余的邪恶，³⁶领受那所栽种的道”。也就是说，正如神的道是他们起初借以重生的行事者（第18节），他们照样必须依靠那相同的道，因为它将继续是维持他们新造情况的行事者（第21b节）。同时，他们的新造也是他们能“脱去”旧的生活方式的基础（第21a节）。当他们继续在这新造的情况下时，它也将是他们“要行道，³⁷不要单单听道”（第22节）的基础。所以，我们再次看到这重复的模式，就是新造之后是发布命令（第18节 → 第19节，和第21节 → 第22节），因为新造的状况是遵行命令的基础。³⁸ 还有进一步证明所想到的是

³⁶ 副词用法的分词“脱去”（*apothemenoi*）是修饰不定过去式的命令语气“领受”，可能是说明“脱去”是一个过程，与持续领受“所栽种的道”是同时发生的。在这方面，这分词可以是表时间的副词用法，或更可能是表伴随状况的分词，它“表达的是个行动，在某种意思上，它配合限定动词”，而“实际上带有主要动词的语气”（Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics* [Grand Rapids: Zondervan, 1996], 640 [亦见 pp. 641–46] = 华勒斯著，吴存仁译，《中级希腊文文法》〔台北：华神，2011〕，675页〔亦见676–81页〕）；所以这分词在此有命令语气的意思。

³⁷ 这整段经文里的“道”可能是旧约圣经里的神的话语，这是所提到的“律法”（一 25）和为“圣经”之一部分的“至尊的律法”所明显表示的；二章 11 节，四章 5~6 节亦同。

³⁸ 同样见 Douglas J. Moo, *The Letter of James*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 85–88, 和 Luke Timothy Johnson, *The Letter of James*, AB 37A (New York: Doubleday, 1995), 197–205。这两位解经家都大致同意，第 18 节的“重生”是第 21~22 节里领受和行道的基础；这两位也都认为分词“脱去”有命令语气的意思。

新造的，就是“重生”的信徒是“祂所造的万物中……初熟的果子”——也就是说，那至终将被完全更新的整个创造的开始更新。这很像罗马书八章18~23节的观念，那里称那借着圣灵而已经开始经历复活生命的基督徒（见：八11~15）为“圣灵初结果子”，等候身体得赎，那时整个受造界将被更新。

彼得前书

彼得前书一章22节至二章3节与雅各书相似：

你们既因顺从真理，洁净了自己的心，以致爱弟兄没有虚假，就当从心里彼此切实相爱。你们蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是借着神活泼常存的道。

因为

“凡有血气的尽都如草；
他的美荣都像草上的花。
草必枯干，
花必凋谢；
惟有主的道是永存的。”

所传给你们的福音就是这道。所以，你们既除去一切的恶毒、诡诈，并假善、嫉妒，和一切毁谤的话，就要爱慕那纯净的灵奶，像才生的婴孩爱慕奶一样，叫你们因此渐长，以致得救。你们若尝过主恩的滋味，就必如此。

首先，这里说读者们表现了“顺从真理”（一22）。什么是真理？就是刚才在一章18~21节所谈到的真理：他们已经“得赎，……是凭着宝血，就是如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血，也就是基督

的宝血”（第18~19节），祂“在这末世”来临，要作祂的救赎工作（第20节）；因着基督，他们“信那叫祂从死里复活、又给祂荣耀的神”，这也增强了他们“对神的信心和盼望”（第21节）。

当“顺从”这个末世的“真理”时，彼得的读者们就“洁净了自己的心”。动词“洁净”（*hagnizō*）出现在《七十士译本》、福音书、和使徒行传里，是指一个宗教仪式，人们为了各种服事神的目的，借此仪式将自己分别出来，或是使自己成圣归于神。³⁹ 这里分别为圣的道德和属灵性质很明显，因为它是“因顺从真理”而作的，还有个使它明显的事实是，在书信文体里，动词“洁净”仅有的另外两处用法，也同样是指基督徒在属灵上和道德上使自己分别出来的行动（雅四8；约壹三3）。在这个分别出来的行动背后，可能还是仪式的面向，因为彼得后来说：“洗礼”“不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无亏的良心”（三21）。⁴⁰

这个洁净的目的之一是要“爱弟兄没有虚假”，这是在一章22节末所命令的：“从心里彼此切实相爱。”但是信徒借着他们“顺从真理”而采的这种洁净行动，是出于他们内在、自主的能力吗？根据一章1~2节，圣灵将信徒分别出来的工作，是导致他们顺从的原因：基督徒是“照父神的先见被拣选、借着圣灵得成圣洁，以致〔他们〕顺服〔*hypakoē*〕⁴¹ 耶稣基督，又蒙祂血所洒的人”。这可能是指读者们起初的悔改归信。所以，也鉴于一章23节谈到重生（发展一3中相同的词和观念，指悔改归信的原因），一章22

³⁹ Karen Jobes, *1 Peter*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 123 亦如此认为，引用出埃及记十九章 10 节；民数记第六章 3 节；约书亚记三章 5 节，和其他经文的用法例子为凭据。

⁴⁰ 见：同上，123-24，我在这里讨论“洁净”一词时就是遵循它。

⁴¹ 这是个与一章 22 节的“顺从”相同的希腊字。

节里基督徒的“顺从”，可能是聚焦于起初悔改归正的生活，⁴²但也可能包括后来悔改归正之后的顺服。⁴³

就如一章2节，第22节后面也紧接一个断言，讲到神作内心更新的基础，使人能顺服和爱：“你们蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子”（第23a节）。这样的从神而生是进一步发展一章3节，那里说“〔神〕曾照自己的大怜悯，……重生了我们”，这重生可能是借着圣灵执行的（在一2）。一章23节里重生的凭借是“借着神活泼常存的道”。⁴⁴这个作为新的诞生之行事者的“神的道”，立即在第24~25a节认定为圣经经文（赛四十6~8），重点是这道是不能坏的，却要“永存”。在第25节末了，彼得加上一个简短的注释，说代表旧约圣经的“这”道就是“所传给你们福音”。⁴⁵虽然雅各书第一章和彼得前书都没有明确解释，神的道如何是使人重生的行事者，但有可能是神的灵使用这道成就这重生。⁴⁶而因为这“道”是不能坏的和永远的，以借由这道而产生之重生为根基的爱就会成长和永远存留了。⁴⁷

⁴² Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, NAC 37 (Nashville: Broadman, 2003), 92-93 亦如此认为。

⁴³ Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, TNTC (Leicester: Inter-Varsity, 1988), 86-90 = 顾韦恩著，欧思真译，《彼得前书》，丁道尔新约圣经注释（台北：校园，1995），94-98 页亦如此认为。

⁴⁴ 在这方面，副词用法的分词“蒙了重生”（*anagegennēmenoi*），是修饰上一节里的主要动词“爱”，指那爱的根据或基础。

⁴⁵ 焦点可能在于以赛亚书四十至五十四章的经文，它在基督里开始实现，可是彼得在整卷彼得前书里所引用和引喻的不只是这部分（见：二 22~25）而已，例如，还有以赛亚书的前面部分（二 6、8，三 14~15）、摩西五经（一 16，二 9）、何西阿书（二 10）、诗篇（二 7，三 10~12）、和箴言（三 13，四 18）。

⁴⁶ 这似乎是帖撒罗尼迦前书一章 5~6 节的部分要点：“因为我们的福音传到你们那里，不独在乎言语，也在乎权能和圣灵，并充足的信心，正如你们知道，我们在你们那里，为你们的缘故是怎样为人。并且你们在大难之中，蒙

然后，在紧接的下一节经文（二1）里，基于他们的新造天性（“所以”，*oun*〔二1a〕），说基督徒是“除去”了象征旧的、罪恶生活形态的各样罪的人。因为他们已经“重生”（一23）而“除去”⁴⁸了旧有的生活形态（二1a），他们就应有“才生的婴孩”的举止，“爱慕那纯净的灵奶，……叫〔他〕们因此渐长，以致得救”（二2）。这与我们适才在雅各书一章21节所见的——“领受那所栽种的道，就是能救你们灵魂的道”——几乎完全相同。彼得也断言，正如神的道是读者们起初借以得重生的途径（一23），他们也同样必须继续在属灵上得这相同的道喂养，像“才生的婴孩”一样，因为那将继续是他们借以持续在他们的新造景况中、并且成长的途径。⁴⁹彼得也承认，不应假设所有口头承认的信徒都真正经历了这种内在的转化（二3）。

了圣灵所赐的喜乐，领受真道就效法我们，也效法了主。”亦见：徒十六14；或许还有弗六17；多三5。

⁴⁷ 关于这点，见 Grudem, *First Epistle of Peter*, 90-93=顾韦恩著，《彼得前书》，98-100页。

⁴⁸ 分词“除去”（*apothemenoi*）可能是表时间的副词用法，或是与主要动词有关联，修饰“爱慕”，但是最好将它解释为表周围状况的分词（也带有它所修饰的主要命令动词的命令语气），正如我在前面雅各书一章21节处所解释的（Jobes, *1 Peter*, 135; Grudem, *First Epistle of Peter*, 93=顾韦恩著，《彼得前书》，101-2页等亦如此认为）。

⁴⁹ 希腊文短语 *to logikon adolon gala* 可以译作“这道的纯净的奶”或“纯净的灵奶”。不论是何者，它都是个有丰富意义的表述，包括指被宣讲的或口头的话语（一25b）、圣经上的话（一23~25a）、以及圣灵和基督，二者皆透过话语来喂养（关于这点，见 Jobes, *1 Peter*, 130-41）。关于这短语是指圣经的可能性，见 Grudem, *First Epistle of Peter*, 95-96=顾韦恩著，《彼得前书》，103-104页。也可能这短语是发展二章23~25节里宣讲和记下的“神的道”，这不仅是因为文脉的相近，也因为一章23节的 *logos* 和二章2节的 *logikos* 用词的相近（见 Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 100-101的更多讨论）。

本段落中所呈现的模式在这里又一再出现：一个命令（“爱”〔一22b〕）是基于一个新的内在灵命转化，那被称为“蒙了重生”（一23），这也是信徒“脱去”他们旧的、不敬虔生活形态（二1）和为了“成长得救”而“爱慕那纯净的灵奶”的基础。⁵⁰

约翰一书

关于新造是顺从神的命令，所要讨论的最后一段经文是约翰一书五章1~4节：

凡信耶稣是基督的，都是从神而生；凡爱生祂之神的，也必爱从神生的。我们若爱神，又遵守祂的诫命，从此就知道我们爱神的儿女。我们遵守神的诫命，这就是爱祂了，并且祂的诫命不是难守的。因为凡从神生的，就胜过世界；使我们胜了世界的，就是我们的信心。

第一节断言，“凡信耶稣是基督的”就是“从神而生”。目前的重生状况是出自过去的一个出生行动，它在相信之前，因此可能是它的基础。⁵¹ 重生的状况似乎也是爱神、爱人（第1b~2a节）和“遵守神的诫命”的基础。⁵² 约翰说，神的“诫命不是难守的”（第3b节），显然是因为那些重生的人所拥有的重生能力。

⁵⁰ Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 90 指出这相同的直说语气—命令语气的模式。

⁵¹ “生” (*gegennētai*) 是现在完成式被动语态动词，通常是强调因一个过去行动而产生的现今或结果的状况，而且可能是其背景，尤其是鉴于第 4 节。所以，以现在式刻画一个人是“相信的人” (*pisteuōn*, 现在式名词用法的分词)，是因为过去的一项出生行动而有的一种持续的重生状况。

⁵² 在 1a 和 1b~3a 节之间没有逻辑性的联系词，但是似乎可能有某种逻辑的连结，和一种因果的连结。

同样地，“凡从神生的”就得能力可以“胜过世界”（第4a节）。所以，因为“使我们胜了世界的”被定义为“我们的信心”（第4b节），这表示“被神重生”也是产生信心的根基。⁵³

结论

就如在保罗著作里，在一般书信中也一样，一个人必须成为新造，才能顺从神的命令。

继续从被掳归回是基督徒生活的基础

我们刚才看到，那已经启动的新造如何是能完成神的命令的一个基础。在前面篇章中我们看到，救恩乃是教会不仅开始成为新造，也是以色列从被掳归回之预言的开始实现，只是这个归回被视为新造这钱币的另一面，因此与它有整体的连结。⁵⁴关于这议题的新约圣经的研究，尤其是对保罗著作的学术研究，大多数都聚焦于一个观念，就是归回已经在基督里和在教会里开始了。⁵⁵但是却几乎没有人尝试，把基督徒在悔改归正之后的生活视为那些仍在从被掳中出来之人的生活。这是个重要的观点，因为如果归回的

⁵³ 对于约翰一书五章 1~4 节的分析，尤其是关乎灵命的重生是相信、爱、和遵守命令之基础这方面，与这里一致的观点，见 Robert W. Yarbrough, *1-3 John*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 268-75 = 亚伯勒著，思语译，《约翰书信》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2015），469-80 页。布鲁斯（F. F. Bruce, *The Epistles of John*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1970], 117）同意，“被赐给神的家的新生命”给予他们顺从祂的意愿和能力，以及胜过世界的能力。柯儒斯（Colin Kruse, *The Letters of John*, PNTC [Grand Rapids: Eerdmans, 2000], 172）仅明确地说，要信徒去爱的命令不是难守的，“因为他们已经从神生了”。

⁵⁴ 例如，见：第十六、二十、二十一章。

⁵⁵ 例如，二十章，〈附记二〉在“以色列归回的预言在马可福音里的启动”标题下的讨论。

应许尚未完成的话，那么就会有某种意思，就是信徒仍然处在从被掳中出来的过程中。

仍然在被掳中的这个焦点需有更多研究，应该予以更多的发展，但此处篇幅不容如此作。⁵⁶可是，我要根据这观点来检视一些相关经文。

使徒行传里的“这道路”

路加福音三章3~6节引用以赛亚书四十章3~5节，该经文的意义出现在耶稣公众事工的开始时：

他〔约翰〕就来到约旦河一带地方，宣讲悔改的洗礼，使罪得赦。正如先知以赛亚书上所记的话，说：

“在旷野有人声喊着说：
预备主的道，
修直祂的路！
一切山洼都要填满；
大小山冈都要削平！
弯弯曲曲的地方要改为正直；
高高低低的道路要改为平坦！
凡有血气的，都要见神的救恩！”

鲍维均正确地主张，这段引文提供了关键的解释框架，来理解路加福音—使徒行传的其余部分。以赛亚书的引文是以赛亚书一个长段落的开始，它预言一个新的出埃及的到来，以色列借此得

⁵⁶ 这是我尚未进行的一个可进一步研究的丰富领域。我在此只是提出我关于这题目的初步想法。

从巴比伦的捆锁中蒙解救。⁵⁷ 在以赛亚书四十一至五十五章的序言（赛四十1~11）里出现的各主题，在以赛亚书接下来部分和使徒行传里广泛地发展。这个新的出埃及范式的最好表达，就是使徒行传使用“道〔路〕”的词语（主要出自赛四十3），作为这新兴基督教运动的名称，在言词上把教会认定为当神弃绝以色列时祂的真百姓。注意使徒行传不断将基督教运动称为“这道路”（《和合本》作“这道”），这在大多数时候都是出现在逼迫或抵挡的文脉中：

徒九 2 “〔保罗〕求文书给大马士革的各会堂，若是找着信奉这道的人，无论男女，都准他捆绑带到耶路撒冷。”

徒十九 9 “后来，有些人心里刚硬不信，在众人面前毁谤这道，保罗就离开他们，也叫门徒与他们分离，便在推喇奴的学房天天辩论。”

徒十九 23 “那时，因为这道起的扰乱不小。”

徒二十二 4 “我〔保罗〕也曾逼迫信奉这道的人，直到死地，无论男女都锁拿下监。”

徒二十四 14 “但有一件事，我〔保罗〕向你承认，就是他们所称为异端的道，我正按着那道事奉我祖宗的神，又信合乎律法的和先知书上一切所记载的。”

徒二十四 22 “腓力斯本是详细晓得这道，就支吾他们说：‘且等千夫长吕西亚下来，我要审断你们的事。’”⁵⁸

⁵⁷ 见 David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT 2/130 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) = 鲍维均著，郑美芳、黄愈轩、陈永财译，《古道今释》（香港：汉语圣经协会，2003），第二章。关于对鲍维均这本书的总结和评论，见第二十章中“以色列归回的预言在马可福音里的启动”标题下的讨论；亦见 G. K. Beale, review of *Acts and the Isaianic New Exodus*, by David W. Pao, *TJ* 25 (2004): 93–101。

⁵⁸ 此外，或许亦见：使徒行传十八章 25~26 节：“这人已经在主的道上受了教训，心里火热，将耶稣的事详细讲论教训人；只是他单晓得约翰的洗礼。他在会堂里放胆讲道；百基拉，亚居拉听见，就接他来，将神的道给他讲解

所以，为基督教运动所起的这名字，“这道路”，就表示基督徒是真正的末世以色列，开始实现以色列从被掳归回的预言。他们是在从被掳出来的“这道路”上归回神。“这道路”这个名称表示一个人可以参与这归回的旅程，就是借着相信基督，并且加入那些已经相信、正行在“这道路”上、在他们新的出埃及旅程上前行的人。因此，“这道路”所描述的有刚加入它的人，和那些已经属它有一段时日的人，所以这名称包括一种持续基督徒生活形态的意思，那是一段归回旅程的一部分。

保罗劝勉教会要继续从被掳中出来

我已经针对哥林多后书五章 14 节至七章 1 节做出大量、甚至重复的讨论，主张：保罗对他的和好观念的理解，是以新造预言的开始实现和以色列从被掳归回为背景。我们看到，哥林多后书的这个部分充斥着对以色列归回应许的引用和引喻。⁵⁹ 这里应该再次检视哥林多后书六章 16~18 节里一连串的旧约圣经经文，因为它们是从被掳归回”预言在教会里启动的极好例子，而且它们是这个以从被掳归回为主要观念的部分的结论：

神的殿和偶像有什么相同呢？因为我们是永生神的殿，就如神曾说：

“我要在他们中间居住，在他们中间来往；
我要作他们的神；他们要作我的子民。”

更加详细。”在这方面，注意路加福音三章 4 节里的“主的道”是引用以赛亚书四十章 3 节。亦见：徒十六 17。

⁵⁹ 这里不会重述这些旧约圣经经文的清单，因为它们已经在第十六章（在“哥林多后书五章 14~21 节里的‘和好’”标题下）和第二十一章（在“哥林多后书”标题下）被列出和讨论了。这清单中唯一可能没有被连结到从被掳归回的引喻就是诗篇一一八篇 17~18 节，可是那里却有个观念，就是有个被列国逼迫的人（可能是位以色列的王）的得胜和复兴。

又说：“你们务要从他们中间出来，与他们分别；
不要沾不洁净的物，
我就收纳你们。
我要作你们的父；
你们要作我的儿女。”
这是全能的主说的。

信徒“是永生神的殿”（第16a节），这是实现关于圣殿的复兴应许（第16b节），基于这点，读者们被命令要“从他们中间出来，与他们分别；不要沾不洁净的物”（第17节）。这是引用以赛亚书五十二章11节：“你们离开吧！离开吧！从巴比伦出来。不要沾不洁净的物；要从其中出来。你们扛抬耶和華器皿的人哪，务要自洁。”这是当归回时机成熟时给以色列的一个命令，要他们从巴比伦的被掳出来（发展赛五十二2：“耶路撒冷啊，要抖下尘土！起来坐在位上！锡安被掳的居民哪，要解开你颈项的锁炼！”）。特定地说，以赛亚书五十二章11节的命令是给祭司的，他们要“扛抬耶和華的器皿”，那些器皿是要归还到回归时重建的圣殿中的。

当犹大和便雅悯支派的余民在被掳七十年之后回归时（意味深远的是，大多数人没有听从这预言的命令），以赛亚要以色列人从巴比伦出来的命令似乎开始实现了。但即使是这些回归的以色列人也不忠心，所以直到耶稣来临之时，他们的回归至终只是外表上的，而不是一个真正不可逆转的末世实现。⁶⁰所以，以色列虽已实际从被掳回归，但却仍然处于属灵的被掳中。耶稣宣告决定性的回归，它是属灵的，并且在祂升天之后，教会仍继续宣告它。但是在人们起初相信，并且开始从被掳出来，参与“这道路”

⁶⁰ 就如我先前在如第十三章“为以色列归回之应许设定时间的困难”标题下的讨论中所说的。

的运动后，他们就继续行在归回之路上，就如我们在前一个段落中所见的。

所以，保罗认为，对于真以色列——就是教会——而言，以赛亚书五十二章11节仍然是一个有效的命令。因此，他根据以赛亚书五十二章11节认为，哥林多教会是一群祭司，参与归回和重建圣殿。但是，一方面，保罗乃是对自称基督徒的人讲论，这些人像非信徒般行事，因为他们拒绝他的使徒身份，与“假教师”结党，那些人“装作基督使徒的模样”，但实际上却是撒旦的差役（林后十一13~15）。很可能保罗是对一群混杂的“自称信徒”的受众讲论，因为其中有些自称真圣徒的人已经成了那不信的和撒旦的假使徒的狂热追随者，以致他们显明自己实际上不是真基督徒。保罗是在劝这些假基督徒作首次的归回。

另一方面，在哥林多后书六章17节，保罗以同样命令讲论的对象乃是真信徒，他们必须被震撼，进入他们的真信心的实际里，不再像非信徒般地行事（例如，“信主的和不信主的有什么相干呢？”〔林后六15b〕）。他们接受假使徒的教导，那些人说保罗不是替神发言的真先知。保罗是吩咐这些人要继续行在他们归回神的旅程上，对他们而言，这旅程已经在过去开始了。所以，保罗对这群人的命令，是要激励这些真正、但又困惑的基督徒，要继续他们的归回之旅，那是当他们过去起初相信之时就已开始了的。他们的举止应该与那些真正行在归回之路上的人一致。

哥林多后书六章17节的命令的功用，是刺激他们在归回之路上坚持前行。他们要从假教师一党人中“出来，与他们分别”，那些人“的结局必然照着他们的行为”（林后十一15）。保罗显然是在对他所认为是真圣徒的一个重要群体讲论，这是哥林多后书七章1节清楚表示的：“亲爱的弟兄啊，我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽，敬畏神，得以成圣。”基于六章16~18节所描述归回“应许”在哥林多的基督徒当中实现，保罗又发出另一个命令。那些已经开始归回，作末世圣殿的祭司，

因而是那圣殿本身一部分的人，必须“洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽”。这就是说，他们必须“不要沾不洁净的物”（六17）。若与假教师们有牵连，就会玷污他们的全人（“身体、灵魂”）。身为祭司，他们必须日渐“洁净”自己，“敬畏神，得以成圣”（七1）。一并提到“洁净”、“成全”（《恢复本》；《和合本》未译）、和“圣洁”，这是使用旧约圣经中的祭司言语。⁶¹ 读者们要继续洁净自己，作神的祭司，继续在被恢复的圣殿里服事祂，并且行在他们回归神的旅程上。⁶²

所以，保罗觉得有必要，鼓励那些已经开始从被掳出来的人继续下去。不断从被掳中出来，撇下旧的包袱，这形成一个镜片，使徒透过它来理解基督徒生活，或是成圣，的持续性质。

约翰劝勉教会继续从被掳中出来

正如在旧约圣经中，以色列被掳于巴比伦，启示录也说“巴比伦”是掌控世界的不敬虔的宗教和经济体系，包括她的政治制度

⁶¹ 我们在第二十一章看到，鉴于在《七十士译本》里，动词 *teleioō* 和它在希伯来文的名词形通常翻译作“成全”和“完全”，它们有“完成”或“完结”的含义（虽然不包括林后七1的确切动词形 *epiteleō*），在意思上与“分别为圣”或“分别出来”相近（也就是“圣化”，这是希腊文动词 *hagiazō* 和它的一些名词形的典型翻译）。七章1节在“成全”和“圣洁”之外加上“洁净”（*katharizō*），这增强了与祭司言语和意象之间连结的可能性。*Katharizō* 这字经常用于事物或人（包括祭司被洁净，以致有资格进行关乎圣殿的合宜敬拜：摩西五经有25次，以斯拉—尼希米记6次〔其中五次与祭司的洁净有关〕，次经有7次〔其中6次指圣所〕）。在《七十士译本》里，动词 *katharizō* 和 *hagiazō* 的组合只出现5次，其中4次指“洁净”圣殿的坛，然后“使它成圣”（出二十九36、36；利八15，十六19），有一次指祭司的洁净，让他们“使安息日为圣”（尼十三22）。

⁶² 关于哥林多后书五章14节至七章1节中从被掳回归这个旧约圣经主题的更深入分析，见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14–7:1,” *NTS* 35 (1989): 550–81。

(如：十七18)。教会活在被掳于由这个普世巴比伦所掌控的世界里。这个全球性的巴比伦体系辖管列国，是借着引诱它们按着她那罪恶的行径生活：“因为列国都被她邪淫大怒的酒倾倒了。地上的君王与她行淫；地上的客商因她奢华太过就发了财”（十八3〔参：十四8〕）。在这里，列国和君王的可憎行径是比喻性的，指他们接受巴比伦的宗教和拜偶像的要求。列国和君王与巴比伦配合，这保证了他们物质方面的安稳（参：十三16~17）。⁶³不论教会存在于地上任何地方，它都是活在一个受“巴比伦”影响的地区（参：启十七1、15，十八4）。像但以理和他的三个朋友这样相信的以色列人必须住在“巴比伦”，但是他们却不可是“属巴比伦”的，在这方面他们是忠心的，透过约翰，一位天使照样命令第一世纪的教会，不可让他们自己去效法巴比伦这样的世俗标准。在启示录十八章4~8节，约翰报导说：

我又听见从天上有声音说：“我的民哪，你们要从那城出来，免得与她一同有罪，受她所受的灾殃；因她的罪恶滔天；她的不义神已经想起来了。她怎样待人，也要怎样待她，按她所行的加倍地报应她；用她调酒的杯加倍地调给她喝。她怎样荣耀自己，怎样奢华，也当叫她照样痛苦悲哀，因她心里说：‘我坐了皇后的位，并不是寡妇，绝不至于悲哀。’所以在一天之内，她的灾殃要一齐来到，就是死亡、悲哀、饥荒。她又要被火烧尽了，因为审判她的主神大有能力。”

⁶³ 可以确定是经济方面的意思，因为所引喻的是以赛亚书二十三章 17b 节，那里将推罗视为以赛亚时代的海上贸易强权：推罗被说是“与地上的万国行淫”；启示录十七章 2a 节也按同样的经济方面意思引喻以赛亚书二十三章 17b 节：“地上的君王与她行淫。”关于对启示录十八章 3 节的更多分析，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 895-97。

这段经文的要点是，神的百姓要与巴比伦的体系分隔，不再配合她，免得他们也承受她所受的审判。十八章1~3节和十八章5~8节提到将临到巴比伦的审判，这成了第4节的基础，那里命令动摇的信徒不可参与这个妥协、拜偶像的体系，也鼓励不妥协的信徒要持守他们忠心的行径。所启示的巴比伦的罪和刑罚，应该让真信徒继续不被她引诱，也不配合她那罪恶的行径。

要人与巴比伦的行径分隔的命令，是照着以赛亚书和耶利米书中反复的劝勉，尤其是耶利米书五十一章45节：“我的民哪，你们要从其中出去”（亦见：赛四十八20，五十二11；耶五十8，五十一6）。这些先知劝勉以色列，要与巴比伦的偶像崇拜隔离，要离开它，在归回这个适当的时机回到以色列。就如在此处的耶利米书五十一章和旧约圣经其他的平行经文里，巴比伦将来必须受的审判，成了先知劝勉神的百姓的基础（特别注意：耶五十一35~45）。⁶⁴

这命令是要在审判发生前脱离巴比伦，可是这审判本身将使真圣徒得到完全的自由，脱离这世界的辖制。分隔的目的不只是“不要参与她的罪恶”，也是要逃离那要来的审判（不要“受她的灾殃”），在耶利米书五十一章也是如此。⁶⁵ 耶利米书中要人离开的命令包括实际上和属灵/道德上的脱逃，但是启示录十八章4节却只讲到后者。⁶⁶

⁶⁴ 对那造成耶利米书五十一章中命令之审判的描绘，是用类似启示录十八章2节里荒凉景况的图画：“〔巴比伦〕成了鬼魔的住处和各样污秽之灵的牢狱，并各样污秽可憎之雀鸟的牢狱。”耶利米书五十一章37节说：“巴比伦必成为……野狗的住处，令人惊骇，……并且无人居住。”

⁶⁵ 参：启示录十八章4b节，“免得……受她所受的灾殃”，和耶利米书五十一章45b节，“各人拯救自己，躲避耶和华的烈怒。”

⁶⁶ 启示录十八章4节的命令语气，也强烈呼应以赛亚书五十二章11节：“要从其中出来”。紧接在以赛亚书这经文前面的短语证明有这种呼应：“不要沾不洁净的物〔*akathartos*〕”，这是指巴比伦的偶像。启示录十八章4节的劝勉是紧接在三次说巴比伦是“不洁净的”（*akathartos*）之后，那也是

就如我们在哥林多后书六章17节看到的以赛亚书五十二章11节的情况，当部分以色列人从巴比伦被掳中归回时，耶利米要以色列从巴比伦出来的这个几乎相同的命令似乎开始实现了。可是，直到基督降临，它的末世实现都不会成为决定性的和不可逆转的。基督宣告这个决定性的、已经启动的归回，它是属灵的，在祂升天后，教会仍继续作此宣告。然而，即使在人们起初相信，开始从被掳中出来，参与“这道路”的运动之后，他们仍继续行在归回的道路上，进一步与被掳和它的偶像影响隔离。他们归回的完成将在他们从死里复活时，⁶⁷因此在外表上和属灵上都与巴比伦的被掳完全隔离。

总结

虽然新约圣经聚焦于在基督里的开始归回，对于继续从一个部分被掳中出来的这个持续面向却有某些发展，基督徒仍然受制于那被掳。信徒仍然是罪恶的，所以并非所有刻画他们过去被掳的“旧事”都“已过”了（那是参照林后五17所暗示的）。因此，信徒需要鼓励，继续以敬虔圣徒的身份行在这路上，这路将在新天新地里终止于全然归回神和基督时。保罗著作和启示录中的经文，主要聚焦于基督徒需要在他们归回神的道路上继续前进，因为他们仍然以他们不应有的方式沾染罪恶。

基督徒仍然部分在被掳中，这还有至少另外两种其他意思。第一，教会实际上是像一个朝圣者般活在世界这个被掳之地（启十八4），等候最后回到它在永恒之地和城里的家（来十一13~16；启二十一1~二十二5）。第二，与第一点有关联，基督徒有属于

关乎偶像崇拜（见：十八2）。这个背景很重要，因为如我们在前面看到的，保罗在呼吁信徒继续从被掳出来时，也提到以赛亚书五十二章11节。关于启示录十八章4节的更多旧约圣经背景，见 Beale, *Revelation*, 897-99。

⁶⁷ 见：启示录二十章12~15节，它讲的是义人和不义之人的复活（关于这点，见 Beale, *Revelation*, 1032-38）。

旧世界的肉体，他们在那世界里处于属灵被掳的状况中。虽然他们已经与他们属灵的捆绑作了决定性的切割，却没有在他们的肉体上作这样的切割。他们的身体将在死亡或末期时被毁坏，并在复活时被重造，那时教会将最后完全归回神。在观念上，这是启示录二十一章1节至二十二章5节这个最后异象的部分要点。最后，从被掳出来的这个需要，在神学上可以说是必需继续在“成圣”和“圣徒的坚忍”中。

结论：新约圣经中命令的目的

以下要点的大部分都是出自本章中关于新造之含义的讨论。

(1) 必须从“与命令语气有关联的直说语气”的文脉内来看这些命令。也就是说，基督徒是在基督里的新造（或已经开始从被掳中归回）的景况，一再被说是顺从这些命令的基础。这种新的末世状况使信徒有能力顺从这些命令语气。所以，命令是颁布给那些有能力顺从的人。

(2) 命令和警告是神用来释放重生之人的能力的途径，好叫他们过义人的生活。若没有这些命令，重生之人就无所适从。神不断以圣经中的命令挑战祂的百姓，可能是要释放使他们能顺从的再生的能力，并且使他们这群新造百姓成长。

(3) 颁布命令是要让新造的百姓能学习如何活在新造里，并且在神的家中以祂的新儿女的身份成长。一个自然的推论就是，这些命令保护神的百姓脱离那刻画“旧人”之生活形态的罪恶。

(4) 前面的探讨暗示，命令会使未能活出神的标准的重生之人知错，要开始达到那标准——如果他们真正重生的话（例如，见以上与弗四20~32讨论有关的四30，同样见：彼前二1~3）。

(5) 命令使那些承认信仰、活在圣约群体中、但却没有以顺从这些命令为特质的未重生之人知罪。这样的知罪能使这些人意识到他们实际上是不信的，因此要信靠福音（见：例如，林后十三5；弗四21；彼前二3的条件句）。

由于在他们里面的末世圣灵，真正重生的人如果不顺服的话也会知罪。我们已经看到，神的灵是一项末世恩赐，祂主要的末世职能之一就是使死人复活，包括现今在属灵上和末时在肉身上。前者已经启动了，后者尚有待完成。圣灵一旦重生了一个人，就继续内住在那人里面，使人在新的复活生命中成长，直到达成完全复活的目标。这目标也是最后道德上的完全。圣灵起头时使一个人与旧的罪恶创造分隔、与新造连结的工作（帖后二13），将在时间尽头时完成（帖前五23~24〔可是这里的主词是神，而非圣灵〕；彼前一2~5）。⁶⁸

所以，当基督徒思想或做不圣洁的事时，就应该与内住的圣灵有立即的冲突和不一致，圣灵正在一个末世过程中，要使信徒在这永恒的新造里达到最终为义的目标。若要更了解这种不和谐的程度，就要记得在信徒里面的末世圣灵是怎样被反复称呼或连结的。这灵一再被称为“圣灵”，⁶⁹这“灵”也密不可分地被连结到、被刻画为、或导致如“真理”（约十四17，十五26，十六13）、“爱”（罗五5，十五30；加五22）、公义（罗十四17〔参：八4、13〕；加五5）、廉洁（林后六6）、“和平”（罗八6，十四17；加五22）、和“良善”（加五22）。旧约圣经也一样预言说，在末世时，圣灵要来，生出新造的道德“果子”，⁷⁰像是“公义”和“和平”（赛三十二15~17〔参：四十二1〕），并且“使〔神的百姓〕顺从我的律例，谨守遵行我的典章”（结三十六

⁶⁸ 在彼得前书一章2节，圣灵已经启动的“成圣”工作，在某种程度上可能是连结到“不能朽坏、不能玷污、不能衰残……的基业”（第4节），和“所预备，到末世要显现的救恩”（第5节）。

⁶⁹ 在圣经里有93次，其中90次是在新约圣经里，尤其是在福音书、使徒行传、和保罗著作中。

⁷⁰ 关于这点，见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Paul’s Reference to the ‘Fruit of the Spirit’ in Gal. 5:22,” *BBR* 15 (2005): 1-38。

27)。⁷¹ 基督徒“原是受了祂〔圣灵〕的印记，等候得赎的日子来到”，并且要达到公义的目标，他们若是叫神的圣灵担忧（弗四30），他们也应该忧伤。那不圣洁的本不当与圣洁的同住，所以当罪出现时，在被圣灵充满的信徒里面就应该会有严重的冲突。我们可以称之为“末世的不和”，对真正的圣徒而言，这无可避免地会使人知罪和悔改。⁷²

这是一个很好的例子，可以说明已经启动的末世论对基督徒生活的实用性。

(6) 这些命令显示神所期望于重生之人和尚未重生之人的责任标准。命令语气本身并不暗示人里面有能力去实现那些命令。实际上，命令本身显示神期望人去做的事。⁷³ 当然，我在本章前面主张，并且在这六个要点中的第一点也作了总结，这些命令的更广的文脉显示，真信徒有重生的能力去实现它们。

附记：与基督徒持续生活——转化的新造生命——有关联之“确据”的含义

这整个段落里的一贯结论之一是，那些已经开始成为新造之一部分的人，势必要在这新造生命里前进和成长，这意味着他们将在敬虔生活上长进。这不是一个可能。它不是某件可能或不可能发生的事。以上所探讨的所有经文（还有许多其他的）都断言，真信徒必定越来越明显地以顺从为特质。这可能会慢慢地发生，但它定然会发生，就如以弗所书二章10节所断

⁷¹ 亦留意以西结书三十六章 25 节：“我要使你们脱离一切的污秽，弃掉一切的偶像”，这被归诸于第 26~27 节里的圣灵。

⁷² 我感谢马惠尼（Allen Mawhinney），他在多年前首先让我注意到圣灵的这个末世角色。

⁷³ 与马丁·路德的《论意志的捆绑》一致，他反对伊拉斯谟的主张，就是命令是假设人有相当程度的独立意志要去实现它们。

言：“我们原是祂的〔新〕创造，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”（另译）。

我们在之前讨论已经实现和尚未完全实现的称义的一章⁷⁴中看到，那些已经在基督里因信称义的人，在最后复活和审判之时仍然需有善行为标记，才能进入新天新地。这个结论与一个普遍的观念有冲突，就是救恩的唯一要求就是相信，而在这样的相信之后不一定会有善行。⁷⁵因此，这种普遍的观点很容易把信徒必须有善行为特色的观念当作是“靠行为得救”，认为人赢得他们的救恩是靠着行善多过行恶。

对这事回应是，我在前面那章里说明过，我们称义的最终基础是因相信基督所作之工，而善行是必要的证据，在最后那日证明我们真的被称义了。所以，必需有行为才能得到最后的救恩，这点并不需要包括靠好行为赚得救恩的观念。本章所列的证据同样强调，一个人要被认为这是开始的新造的真正一份子，那人就必须反映从不敬虔到敬虔的生活形态的一个转变，在随后的生活中在公义的生活上有长进。

但是这种人论方面的描绘引发一个问题：如果行为是基督徒的一个必要标记的话，一个人需要有多少好行为才能确保得救？当然，圣经没有提出回答这问题的规则。可是，保罗的确提供了一个广泛的“黑白分明”的答案。例如，保罗在哥林多前书六章9~11节说：

⁷⁴ 见第十五章在“与圣徒称义/伸冤有关的最后复活和善行”标题下和“圣徒最后的末世称义/伸冤：借着公开显示他们的善行”标题下的讨论。亦见第十六章在“在新约圣经其他地方，和好是新造和以色列从被掳归回之预言已经启动的实现的观念”标题下的讨论。

⁷⁵ 关于这点，见 Zane C. Hodges, *The Gospel under Siege: A Study on Faith and Works* (Dallas: Redención Viva, 1981)。贺治是学术界中持此立场的主要人物之一。

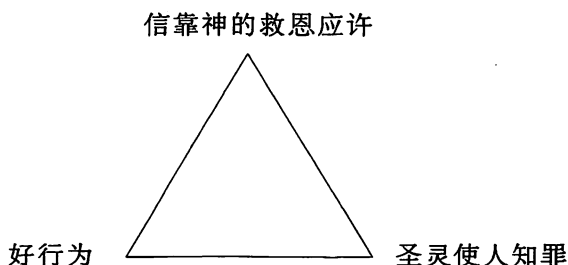
你们岂不知不义的人不能承受神的国吗？不要自欺！无论是淫乱的、拜偶像的、奸淫的、作变童的、亲男色的、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂的、勒索的，都不能承受神的国。你们中间也有人从前是这样；但如今你们奉主耶稣基督的名，并借着我们神的灵，已经洗净、成圣、称义了。

在归信之后，人就不应该继续留在刻画他们成为基督徒之前的那种罪恶的生活形态里。例如，一个通奸的人或同性恋者或酗酒者或骗子，一旦成为基督徒，就应该斩钉截铁地不再活在那类罪中。这种人并没有变得完全，但是他们确实从过去辖制他们的罪中悔改了。他们仍然犯罪，可是过去捆绑他们的罪恶权势却已经被打破了。因为他们先前堕落的心已经被除去，代之以一个属灵的心，他们如今越来越渴望要讨神的喜悦，要顺从祂，而非讨他们自己的喜悦。但是他们并没有完全顺服神，因为他们仍旧屈服于一些放纵的欲望和罪恶。虽然如此，他们可能会慢慢地、但却绝对地、越来越渴望，要在实际行神所喜悦的那些事上有长进。

有个意思是，基督徒越成长，越接近圣洁的神，他们就越发意识到自己仍是不圣洁的罪人。曾经有位清教徒说：“我过去所是，如今不是；我今所是，将来不会是。”这是说，真正的基督徒不再被他们旧的、罪恶本性掌控，因为他们是一个新造。然而，不论信徒到目前为止有多少长进，他们将来都必须继续在敬虔上长进，以致当他们在信心上增长时，他们过去作基督徒时的所是，将来就不再继续那样了。

所以，问题又回来了：因为基督徒没有达到完全，而且他们以不同程度和不同方式犯罪，即使是最公义的圣徒也越来越意识到自己有多么罪恶，那么他们怎能确信他们真的与神有真正得救的关系？关于这点，没有简单的答案，可是有个可理解

为一种累积性的答案，那是透过不同思考角度产生的。我们可以从三个角来看信徒的确据，其中每个角都有助于确据的一个面向。



这三角形的每个角都代表一个基督徒是如何领受确据的一项真理。

借着基督信靠神的救恩应许

第一，神在整部新约圣经中都应许，那些信靠基督和祂的救赎之工的人将领受内心的确据，就是他们真的从基督的工作获益（三角形的顶部）。这个真理可以在新约圣经中各个地方看到，约翰一书五章9~15节就是个典型的例子：

我们既领受人的见证，神的见证更该领受了，因神的见证是为祂儿子作的。信神儿子的，就有这见证在他心里；不信神的，就是将神当作说谎的，因不信神为祂儿子作的见证。这见证就是神赐给我们永生；这永生也是在祂儿子里面。人有了神的儿子就有生命，没有神的儿子就没有生命。我将这些话写给你们信奉神儿子之名的人，要叫你们知道自己有永生。我们若照祂的旨意求什么，祂就听我们，这是我们向祂所存坦然无惧的心。既

然知道祂听我们一切所求的，就知道我们所求于祂的，无不得着。

神“已经见证”“永生”是借由相信“祂的儿子”而来，那些“相信”圣子的人“就有这见证在他心里”（第9~12节）。这“见证”正是圣灵在人心里的见证（见：例如，约壹二20、27）。⁷⁶我们可以确信神的见证是真的，我们在圣子里有生命，因为若非如此，神就是个说谎者了（而那是不可能的〔第10节〕）。关于圣子的福音信息，在整卷约翰一书里阐释，并且“写下来”，好叫那些“信奉神儿子之名的人……知道自己有永生”（第13节）。这样的真信徒有“确信”，知道神听那些“照着祂的旨意”祈求之人的祷告，并且会答应“我们所求于祂的”（第14~15节）。在这文脉里，有个这类暗示的祈求就是，如果他们求在圣子里的生命，那么基于神要赐这生命的应许，他们就可以确信祂已经赐给他们这生命了。所以，真心心的进一步确据，是出自基督徒对于神回应祷告之方式的这个确信。

总结来说，在约翰一书的这段经文里，真心心的确据是来自（1）圣灵在人内心的见证；（2）神话语的可靠性，就是祂要把在爱子里的生命赐给那些相信的人；（3）一个确信，就是神听到并回应那些求在爱子里救恩的人的衷心祈求。事实上，约翰一书这整卷书信的目的，就是要给这个确据（第13节）。

⁷⁶ 见：例如，Kruse, *Letters of John*, 102-4, 108; Yarbrough, *1-3 John*, 148-53, 165-68 = 亚伯勒著，思语译，《约翰书信》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2015），270-78、297-302页。只是他说：第2节的“圣者”可能是神、或基督、或圣灵，或这三者的综合。

好行为

“好行为”的角色是第二个角，从它来看这确据的性质（三角形的左下角）。我们看到，一个真正复活（弗二4~6）、因此成了新造的一部分的人，势必要越来越以好行为为其特征（弗二10），而不是像被“过犯罪恶”辖制的“死人”那样行事为人（弗二1~3）。同样地，彼得后书一章3~4节说明基督徒有神的“神能”，并且反映神的形象（“神的性情”），基于这点，他们应该在敬虔的果子上有增长（第5~8节）。然后，因为信徒被期待要有这些属灵的特质，第10~11节就得出以下的结论：

所以弟兄们，应当更加殷勤，使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移。你们若行这几样，就永不失脚。这样，必叫你们丰丰富富地得以进入我们主救主耶稣基督永远的国。

信徒如何能“确定自己蒙了〔神的〕呼召和拣选”（《当代译本修订版》，第10a节；《和合本》作“使……所蒙的恩召和拣选坚定不移”）？⁷⁷ 第10b节说明这确信的基础：“〔信徒〕若行这几样”（第5~8节的敬虔的果子），他们就可以确信自己“永不失脚”，这加强了第10a节的确据的基础：“这样”操练敬虔的果子，他们就可确信必“丰丰富富地得以进入……永远的国”。所以，因着在行敬虔之事上的长进，一个人的“恩召和拣选”以及最后“进入永远的国”的确信也增长了。

⁷⁷ 这里翻译作“确定”（《和合本》作“坚定不移”）的希腊字是 *bebaios*，它也可以带有“确定、坚定、坚固地扎根、坚立”等观念，它在新约圣经中用了七次，其中三次是指基督徒“确信”他们的盼望（林后一7；来六19），和有“确实的信心”（来三14）。所以，*bebaios* 实际上与“确据”为同义。

因此，信徒对真正属于新造的确信，是来自他们回顾过去的的生活，看到了他们自从成为基督徒以来的改变。那些在作基督徒的初期阶段成长的人，在他们的过去和现在之间或许没有这样巨大的差别。尽管如此，他们也不应该以保罗在哥林多前书六章9~10节所列的这类罪恶为特色。⁷⁸这样的人也从这种认知得到某种程度的确据。所有的基督徒或多或少都应能回顾，看到他们在自己的基督徒生活中在敬虔上长进（也回想，当如此成长时，对余下罪恶的觉察也同样有讽刺性的增长）。对这点的认识，应该增强基督徒对于他们是真实信徒的信心。

一段时间之后，如果自称信徒的人没有改变他们过去不信时生活的不敬虔的生活形态，这样的人就不应该有他们是真正相信的确据。或许他们是真基督徒，但是他们不应该有那样的肯定。因此，这种人所宣称从这三角形顶部而来的确信，就与这三角形左边底部相抵触，造成不一致，以致应当质疑这相信的宣告。这样的缺乏确据有可能会震撼他们，以致发现他们信仰的实际状况而改变，或是震撼他们，以致首次真正的相信。

圣灵使人知罪

在自称基督徒的人里面对罪的认知，是据以理解确据的第三个角度。我们在前面看到（在上文“结论：新约圣经中命令的目的”标题下），因为他们里面的末世圣灵，那些属于新造的人应该认识到他们的罪。当基督徒思想或做不圣洁之事时，就应该与内住的圣灵有立即的冲突和不和，这圣灵正在使信徒达到完全的末世公义的过程中。那些因此被光照而知罪的人会表示悔改，改变他们罪恶的行径。那些对内在之罪没有认知的人不应该有他们是真信徒的确信。

⁷⁸ 关于这点，见这〈附记〉中前面的讨论。

所以，忠心、成长中的基督徒应该会从这三个角度得到多重确据，这有种累积性的效力，强化对于他们基督徒生命实际之确信的整体意识。如果一个基督徒在好行为的长进上不一贯，生活中的某个领域也没有降服于新造之主，这又如何呢？这人应该深切认知这罪，若是如此，这就是个很好的征兆，表示圣灵实际上是在这人里头，带来这认知。这人应该无疑是认识神的，除非时间过去，这个对罪的认知没有带来悔改，使他转离所犯的罪。

可是，对那些宣称相信耶稣，但是在生活形态中却没有显示明显向善的改变、也没有要改变他们罪恶行径之认知的人，在他们里面就不应该有确信了。

一般说来，当人信心增长，越发靠近神时，这人就越想要借着他们所做的取悦神，他们就会越发对残留在他们里面的罪有认知。结果就是，当他们在他们的基督徒生活中进展时，他们就有更大的确据。⁷⁹

⁷⁹ 显然，关于确据的概念还有许多可谈的。关于总结了许多重要和有争议之议题的一个很好、并且很平衡的专文，见 D. A. Carson, "Reflections on Christian Assurance," *WTJ* 54 (1992), 1-29。

第 26 章

基督徒生活是 被转化的新造生命的开始

律法和婚姻的角色

本章要说明的是，旧约圣经的律法和婚姻制度是如何关联到基督徒生活和忠心，它们是新进之新造的一个层面，是本书全书所发展的救赎历史故事主线的关键思路。

在已经启动的新造里，基督徒生活和顺服律法之间的关系

长久以来，基督徒就在辩论旧约圣经律法有否延续到新约圣经；如果有的话，是哪些部分。过去有许多人把律法划分为三个类别：礼仪、民事、和道德。这虽然没有解经上的基础，但大致上却是思想律法的有用方式。许多学者不同意对律法作这种三分法，认为这是过度简化。尝试把律法归入这三个类别确实是个复杂的议题，这需要有比我在此处所能提出的更为精密的讲论。例如，这整个律法当然是道德性的，但是这律法的一些部分似乎确实是强调某些律法的民族性（民事方面）和礼仪性（圣殿方面）的功能，而其他的律法则似乎是更纯粹道德性的，没有那类的功能。所以，我仍然认为这三重分法是思考律法的一种大致有用的方式。

关于旧约圣经律法如何关联到新约圣经，在基督徒当中有三种主要看法。接下来对每一个立场的描述是个大致的摘要，因为每一项里面又有不同版本，这里的目的只是要说明每种看法的最基本部分。所以，冒着过度简化的危险，我试图简短地总结每一个观点。

其中一个观点被称为神律（*theonomy*），主张整套律法都延伸到新约圣经里。这种看法认为，礼仪律法（关于祭司职分、献祭等等）在基督里有了它们所预表的实现，但是所谓民事和道德律法则延伸和应用于教会。神律的一些形式也主张，基督徒要努力，把律法的这些部分灌输到他们所居住国家的政府里。¹

第二种看法以《威斯敏斯特信仰告白》第十九条，“关于神的律法”）为代表，主张只有律法中以十诫为代表的纯粹道德部分才延伸到教会，因为礼仪律法已经在基督里有了其预表的实现，而在主后七十年当以色列国灭亡时，以色列的民事律法也停止了。²

第三种看法是典型的时代论，主张律法的任何部分都没有延伸到教会时代。³

根据我的看法，最具说服力的立场是第二种，即认为只有我们所谓律法的纯粹道德部分适用于教会。支持这种看法的最明显的论点就是，十诫中的大多数都被延伸、引用、和应用于活在教会时代的圣徒。耶稣把十诫——或是整个道德律法——总结为“爱神和邻舍”。例如，注意马太福音二十二章36~40节：

“夫子，律法上的诫命，哪一条是最大的呢？”耶稣对他说：“‘你要尽心、尽性、尽意爱主你的神。’这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是‘要爱人如己’。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”

¹ 关于这种神律形式的典型看法，见 Greg L. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics* (Nutley, NJ: Craig Press, 1979)。

² 虽然《威斯敏斯特信仰告白》（第 19.4 条）接下去说，新约圣经的信徒遵守民事律法，不必“超过它所要求的一般公平性”。这短语却受到争议，此处不会对此详述。

³ 见：例如，Charles C. Ryrie, *Dispensationalism Today* (Chicago: Moody, 1967)。就如其他两种看法，时代论断言，礼仪律法已经在基督里有了预表的实现。

耶稣的第一个诫命似乎是十诫的第一部分的总结，所规范的是神与人之间的关系，而第二部分则是人们当如何对待彼此的总结。⁴ 这两句话可能总结了十诫，因为当保罗说“爱人的，就完全了律法”（罗十三8）时，他说明他所想到的是十诫后半部分的道德律法，引用该部分六条诫命中的四条：“不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪”（罗十三9）。他在以弗所书六章2节引用第五条诫命：“要孝敬父母。”耶稣在回答那富裕的年轻人关于哪些诫命是重要、当遵守的时候，引用与保罗所说相同的诫命，只是加上“不可作假见证”，而省略了“不可贪婪”（太十九16~22）。所以，耶稣和保罗一并引用了十诫里关乎爱邻舍的所有六条诫命。

虽然十诫的前四条诫命没有引用在新约圣经里，它们却有可能是总结在耶稣的话里了：旧约圣经中“第一，且是最大的诫命”就是“你要尽心、尽性、尽意爱主你的神”（太二十二37~38）。我们也在前面的一章中看到，安息日的诫命（出二十8~11）是创造条例的一部分，它继续适用于教会时代。

所以，至少我们可以说，与所谓民事和崇拜礼仪功能无关的道德律法延伸到教会时代。可是为什么以色列律法的这个部分被延伸，而礼仪和民事部分却不适用呢？对于礼仪律法为什么不适用，上述三种看法的答案都是一样的：它们所预表的已经在基督里实现了。例如，祂是真正、最后的末世祭司和祭物，所以就不再需要为献祭而有的祭司职分了。但是，为什么仅有不带民事功能的道德律法继续到新约圣经时代，而聚焦于民事功能的律法却没有呢？我相信在基督里已经启动的新造这个镜片有助于回答这问题。

⁴ 保罗说：全律法都在“你要爱人如己”这句话里实现了（加五14）；罗马书十三章8~10节也一样。

在基督里已经启动的新造对于旧约圣经律法之相关性的影响

尤其在保罗思想中，律法是一个重要的圣经观念的主要例子，那观念不仅与新世代有关，也最好对照旧世代开始被毁和被更新的创造出现这背景来理解。在这方面，律法的概念与和好的概念连结一起（就如前面第十六章讨论的）。认识这点的最好地方就是以弗所书二章13~18节。第14~15节是关键经节，那里说当基督“拆毁了中间隔断的墙，以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条”时，祂就使犹太人和外邦人合而为一。这可能是说基督所废掉的不是整个律法，而只是它的一部分，我相信这是以弗所书其余部分所证明的，因为保罗一再引用和引喻旧约圣经的道德律法，而不是礼仪或民事律法。基督已经废掉了律法中将犹太人与外邦人分隔的部分，好叫他们得以合一。外邦人不再需要有以色列国的律法为标记和习俗，也能成为真以色列人。例如，他们必须受的割礼，不是在肉体上，而是借着基督之死而在心里受的割礼，那才是他们的真割礼，因为它将他们从旧世界割绝，分别出来进入新世界里（见：西二10~14；加六14~15）。外邦人不需要去以色列的圣殿朝圣来亲近神，他们只需到耶稣这真圣殿来朝圣，以弗所的基督徒就是这圣殿的一部分（见：弗二20~22）。以弗所书三章6节把“奥秘”定义为外邦人“同为后嗣，同为一体，同蒙应许”，这就是它的意义。

以弗所书二章13~18节的平行经文歌罗西书二章，把以弗所书二章15节里被基督所废的“规条”（*dogma*）定义为律法的外在、民族性的表述：饮食、节期、月朔、或安息日（见：西二15~17、20~21）。歌罗西书二章20~22节甚至用 *dogma* 的动词形来称这些“规条”：“为什么……服从那‘不可拿、不可尝、不可摸’等类的规条〔*dogmatizō*〕呢？这都是照人所吩咐、所教导的。说到这一切，正用的时候就都败坏了。”注意歌罗西书二章20节说，他们 *apo tōn stoicheiōn tou kosmou*（“向这世界的元

素”；译注：《和合本》作“向世上的小学”）死了。关于 *stoicheia* 在保罗著作中的意思，有许多争论（*stoicheion* 的复数形，仅被保罗使用于加四3、9；西二8、20）。许多人认为它是指魔鬼的权势，这是有可能的。可是，在希腊世界里，*stoicheia* 最常有的意思就是宇宙四个基本元素：空气、火、水、和土地。⁵ 这个基本意思如何会与歌罗西书二章有关联呢？⁶ 这旧的、堕落的世界体系是基于宇宙的“元素”。这些元素包括道德和属灵上“分隔人类的元素”，至终是被魔鬼和他的邪恶势力所立定的。

可是，现在既然基督已经来临，开启了一个新世界，旧世界就开始被毁了。这新造唯一的元素或基本建筑材料就是基督。而因为只有一位基督，这新造是由祂构成，也是建造在祂身上，就只能有一群新造百姓活在那被更新的创造里。那么，如何能说这旧世界已经开始被毁灭了呢？支撑这旧世界之罪恶结构的分隔要素已经被基督决定性地消灭了，祂自己取代了这些，作为新世界唯一的根本柱石。这是保罗在加拉太书六章14~16节所想到的，他说：因着基督的十字架，“就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上。受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人。凡照此〔规则的〕元素而行（*stoichēsousin*）的，⁷

⁵ 例如，像彼得后书三章 10、12 节所说的，只是在这里，“有形质的”是被火烧灭。

⁶ 关于把 *stoicheia* 认定为魔鬼权势、宇宙的四元素、和与这四元素有某种关联的超自然权势这些可能解释和其他有可能看法的清单，见 C. E. Arnold, “Returning to the Domain of the Powers: STOICHEIA as Evil Spirits in Galatians 4:3, 9,” *NovT* 38 (1996): 55–76, 其中有大量参考文献。具体地说，就我所知，在当时的希腊化时期的希腊文里，“世界的元素”（*stoicheia tou kosmou*）完全是指构成这世界的这四个元素（关于这点，见 Dietrich Rusam, “Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3,9; Kol 2,8,20),” *ZNW* 83 (1992): 119–25)。

⁷ 这是我对这个希腊文动词所作解释性的意译（《和合本》作“凡照此理而行”），因为它很有可能是与加拉太书四章 3 节里“世界的元素

愿平安、怜悯加给他们，和神的以色列民。”这是说，基督就是这已经启动的新造，那些按着祂这根本“元素”过他们生活的人就是参与在这新造中，他们将经历所应许要发生在新天新地中的平安与合一。

我们可以把基督描绘为一个释经的滤网，律法必须经过祂才能进到新造中。律法中那些属民族性质的部分不会通过这滤网。⁸律法中那些更道德性和较少族裔性的部分可以穿过这滤网。这似乎是哥林多前书七章19节的意义：“受割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么，只要守神的诫命就是了。”这与加拉太书五章6节和六章15节平行，这两处经文都以关于割礼的同样的否定句子开始，然后加上一个肯定的对比子句：分别是“生发仁爱的信心”和“新造的人”。在基督里——就是在“新造”里——要守的“诫命”，被总结在“爱你的邻舍”这句话里（比较加五6与五14），与那按族裔区分人成对比，所以，这必须排除律法中将以色列人区分为一个独特族群的部分。⁹

在加拉太书六章和以弗所书二章，以及歌罗西书二章，犹太人与外邦人合一，彼此和睦，这种被更新的体系反映了以赛亚书十一章和六十六章，那里同样预言说，在那要来的新世界里，犹太

[*stoicheia*: 《和合本》作‘小学’]”这个负面词所作的正面对比，这短语在那里是指律法的负面功能，作为这堕落和败坏世界的一部分，这是按着这字的宇宙性意思与我上面所讨论歌罗西书中的律法之间的关联来说的。

⁸ 这些民族导向的律法在基督里停止了，因为它们在祂里面有了预表性的实现。也就是说，因为这些律法的功能是管制在这地上的人际关系，当基督来临时它们就不再有那功能了，因为祂是土地应许的开始实现（关于这点，见第二十二章）。同样地，管制圣殿敬拜的律法也预表性地在基督里实现了，因为祂是一切圣殿所指向之事的实现。

⁹ 在哥林多前书七章19；加拉太书五章6节，六章15节之间的平行是 Daniel P. Fuller, *The Unity of the Bible: Unfolding God's Plan for Humanity* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 348–49 指出的。

人和外邦人将合一，彼此和睦。¹⁰ 例如，以赛亚书十一章6~9节有预言性的描述讲到，在旧创造中相敌对的动物，在要来的新造里要彼此和睦（例如，赛十一6：“豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊羔同卧；少壮狮子与牛犊并肥畜同群”）。以赛亚书十一章和六十六章里动物之间的和谐关系，反映了创世记二章19~20节，动物在亚当面前和平地游行，¹¹ 也反映了动物在挪亚面前和平地进入方舟，那是为洪水结束时的第二次新造作预备。紧接在以赛亚书十一章经文后面的经节显示，在过去彼此敌对的动物之间这样的合一指向末世的团契，这团契将发生在犹太人和外邦人之间，他们是创造的冠冕。以赛亚书十一章10~12节说：

到那日，
耶西的根立作万民的大旗；
外邦人必寻求祂，
祂安息之所大有荣耀。
当那日，主必二次伸手救回自己百姓中所余剩的，
就是在亚述、埃及、巴忒罗、古实、以拦、示拿、哈马，
并众海岛所剩下的。
祂必向列国竖立大旗，
招回以色列被赶散的人，
又从地的四方聚集分散的犹太人。

相同的模式更广地出现在以赛亚书六十五至六十六章，那里以一节经文总结了以赛亚书十一章6~9节（赛六十五25），然后以赛

¹⁰ 加拉太书六章 15 节所说的“新造”，是更直接地引喻以赛亚书六十五章 17 节和六十六章 22 节（关于这点，见第十章在“保罗认为死和复活是末世新造的开始：加拉太书五章 22~25 节，六章 15~17 节”标题下的讨论）。

¹¹ 以赛亚书十一章 6、8 节说到孩童与动物和平同居，这可能也是呼应亚当在第一个乐园里跟动物间的和睦关系。

亚书六十六章18~23节说明，一群相信的以色列族裔余民将与外邦人联合，那些人被认为是真以色列人（见：例如，赛六十六20）。¹² 在新造里不应有族裔的区分，正如在第一个创造里没有这类区分。旧世界的民族区分激发了敌意，因为它们激发了种族的骄傲。例如，将以色列区分为有别于外邦人的民族的许多律法，在外邦人中显然成了恼怒和敌意的源头（饮食条例、安息日律例、等等）。¹³ 这些独特的律法有时导致讪笑和迫害，就像在巴比伦被掳时发生的一样。同样地，在安提阿古·伊皮法纽（Antiochus Epiphanes）时，同样的饮食律法也造成了敌意和迫害，和在罗马盛世时带来讪笑（例如，斐罗，《致该犹书》〔*Legat.*〕362）。此外，这些族裔的区别在魔鬼势力的影响下成了偶像崇拜的管道，又激发了更大的敌意。所以，这些分隔人群的分裂性律法必须废止，只有剩下的道德律法才合适于新造。

可以更简单地认为，旧约圣经的民族性律法被废止了是因为，在基督里，神的圣约子民如今不是一个族裔团体，而是一个跨族裔的教会。但是这新约群体被转化为一个跨族裔团体的原因是，它已经被转化成为新造的一部分了，所包括的不仅是住在中东地区的犹太族裔信徒，也有住在整个受造世界各处的外邦人。

所以，在新造的最终形式里，赎民在族裔上的种种差异仍然是明显的，但是，他们过去的民族身份和伴随的民族拜偶像的习俗却必定会被弃置一旁，被所有人在基督里的身份吞灭，基督是新

¹² 关于对以赛亚书六十六章 18~22 节的更透彻的分析，见第二十章在“外邦人成了末世真以色列的旧约圣经观念，作为新约圣经以教会为真以色列这个前提的背景”标题下的讨论。

¹³ 例如，注意但以理在巴比伦时因拒绝吃不洁净食物而遇到的问题（见：但一章）。虽然但以理之禁戒巴比伦的食物可能确实是因为它们被偶像崇拜玷污了，但以色列的食物律法起初被颁布的原因，也同样是要防止以色列被不洁净的食物玷污，那些食物与迦南的偶像崇拜习俗有关联。

造的桥头堡，是它唯一的区别标记。¹⁴ 在动物当中没有敌意，在人类当中没有区分，这可能是扼要重述伊甸的原始乐园的景况，这是以赛亚书六十五章17节和六十六章22节的“新天新地”所表示的。¹⁵ 也就是说，这个要来的世界被称为“新的”，是因为它不仅是回到被罪和它的影响侵入之前的原初世界的景况，也是那景况的一个提升。例如，不像堕落前的世界，这新世界是不会败坏的，所以它不仅是不可逆转地更新这堕落的世界，甚至也不可逆转地更新堕落前的世界。

所以，因为旧约圣经关于新造的预言已经在基督里开始实现，在犹太人和外邦人之间就不会再有任何族裔区别了；唯一的区分元素就是基督，如今这两方在祂里面合一了。所以，律法中那些将犹太人与外邦人区别的族裔记号就不再有效。就是因为这样，保罗才仅仅引用道德律法，或是在引用旧约圣经律法的其他层面时（例如民事方面），以一种预表性或非神权政治的方式将它应用在教会这个圣约群体中（见：例如，他在林前五13使用申命记的方式）。以弗所书和歌罗西书第二章聚焦于所谓律法的礼仪部分，它们是以色列人的族裔身份标记，所以是已经过去了，因为基督如今是神的真百姓的唯一身份标记。

所以，以色列的律法已不再是区别犹太人与外邦人的身份标记；根据这个准则，似乎可能的是，民事和司法的律法已经不能通

¹⁴ 在完成了的新造里，种族间的区分不会被涂抹，但是得赎人类的真亚当／以色列的身份却超越了先前所有族裔的区别。这点在旧约圣经里的先例就是埃及人和迦南人归入以色列的信仰，这些外国人如此融入以色列，以致他们如今被认为是以色列人，而不再是埃及人和迦南人。虽然他们仍有他们埃及人或迦南人的种族特色，但是他们摆脱了他们拜偶像的习俗，他们更重要的认同是与以色列之间的。

¹⁵ 此外，《七十士译本》的以赛亚书六十五章 22 节如此描述那些住在新世界里的人的时期：“我民的日子必像〔也就是在伊甸园中的〕生命树的日子”（参：《马所拉文本》：“我民的日子必像树木的日子”）。

过基督这个新造的滤网了，因此就不能进入新造新开始的领域中。现在既然基督的国度已经开始延伸到整个创造，而不仅是以色列地而已，就不再需要有单单管制那地方生活的律法了。因为不再有行神权统治的以色列地，管理那地生活的律法也同样不再有必要了。

因此，了解基督如何设立新造，就能提供洞见来理解旧约圣经律法中有哪些部分与新时代有关联，哪些部分没有。¹⁶ 虽然如此，关于以色列的民事法为什么不延伸到新世代，这事的基础还需要更多的说明。

鉴于末世的新造，保罗对律法的负面和正面看法

保罗的著作有多处提到律法，尤其在罗马书。这里要聚焦于罗马书中的律法，因为这就足以表达这部分的要点了。就如在保罗著作其他地方，在罗马书里，有些谈到律法的经文是负面的，有些是正面的。例如，罗马书三章19~20节是负面的观点，

我们晓得，律法上的话都是对律法以下之人说的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下。所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪。

可是，罗马书八章4节却是罗马书中从正面谈到律法的几处经文之一：神差遣祂的儿子来，“使律法的义成就在我们这不随从肉体、只随从圣灵的人身上。”〈表26.1〉比较了罗马书中这些交替着的负面和正面看法。

¹⁶ 再次，我知道前面这部分的说服力在某种程度上有赖于将律法划分为礼仪、民事、和道德这三部分的正确性，以及可以指出“道德部分”与“民事部分”和“礼仪部分”之间差异的假设。至少，保罗似乎在那些律法之间作了双重的区别，就是有些是族裔性的身份标记（民事和礼仪的），和那些本质上更属于道德方面的，他没有区别新世代中的犹太人和外邦人。

表26.1

罗马书中的现今世代	罗马书中的要来世代
行为/肉体	信心/圣灵
不顺从律法	顺从律法
二17~25	二12~16、26~29
三19~20	三21~四25
五12~14	五15~21
七7~13	七1~6, 八4
九31~33, 十1~3、5	九30, 十4、6~13
十三12b~13	十三8~12a、14

有些学者下结论说，保罗是自相矛盾，这些明显相抵触的看法如何能在保罗思想中调和，是无法解释的。¹⁷可是，一旦我们把这类句子放在末世新造这个“已经实现和尚未完全实现”之世代的文脉里，保罗关乎律法的相抵触的断言就极有道理了。记得新造的世代已经进入信徒的生命中，是借着基督和圣灵的末世工作，这样就使他们成了耶稣这位末后亚当的一部分。可是，非信徒并没有参与在这新世代的实际里，他们仍然活在旧世代中，因他们与旧的、堕落的亚当联合而受其辖制。

所以，如我们已经看到的，那些已经被圣灵复活、并被造作为一个开始的新造的人就有圣灵的能力，让他们有渴望和道德力量去开始实现律法。相对来说，非信徒没有末世的圣灵，也不属于新造，因此他们没有顺从律法的渴望和能力。人们可能误解保罗

¹⁷ 见：例如，Heikki Räisänen, *Paul and the Law*, 2nd ed., WUNT 29 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987), 83。

思想中的不一致处；保罗关于律法的对比看法是个极好的例子，说明这已经启动的末世新造可以澄清这样的误解。¹⁸

在以弗所书第五章，婚姻是被转化的新造制度

我在前面的一章里尝试说明，以弗所书一章19b~23节把基督描绘为已经开始实现末世亚当的这个预言性盼望：¹⁹

并知道祂向我们这信的人所显的能力是何等浩大，就是照祂在基督身上所运行的大能大力，使祂从死里复活，叫祂在天上坐在自己的右边，远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的，和一切有名的；不但是今世的，连来世的也都超过了。又将万有服在祂的脚下，使祂为教会作万有之首。教会是祂的身体，是那充满万有者所充满的。

第20~21节借着诗篇八篇6节表达了基督的被高举的统治：“你使万物……都服在祂的脚下。”关于这点，第23节的结尾短语，“那充满万有者”，可能是反映创世记一章28节的“遍满地面”，那是原初颁布给亚当的托付的一部分。保罗认为，基督自己已经决定性地实现了诗篇八篇类似亚当的托付；对照诗篇八篇的文脉背景，这可能显示了保罗的信念，就是：基督自己个别地和无瑕疵地管理、制伏、倍增了属灵后裔（可是这点没有出现在诗第八篇）、以神的荣耀充满全地，这是一个人终其一生所能做到的。²⁰

¹⁸ 这部分是根据 C. Marvin Pate, *The End of the Age Has Come: The Theology of Paul* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 143, 可是他没有讨论新造之含义的概念。

¹⁹ 见第十五章，在“对亚当的顺服的期望，和将这些期望应用于其他像亚当的人物，最后应用于基督”标题下的讨论。

²⁰ 其他地方有三次认为，基督得到了诗篇八篇 6 节像亚当王权的地位：“你使万物……都服在祂的脚下”（见：林前十五 25~27；来二 6~9；和更简洁的：腓三 21）。

在指教丈夫要爱他们的妻子如同基督爱教会（弗五25~27）之后，保罗在第28~33节具体地呼吁丈夫，要爱他们的妻子如同爱自己一样：

丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子；爱妻子便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜，正像基督待教会一样，因我们是祂身上的肢体。为这个缘故，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。这是极大的奥秘，但我是指着基督和教会说的。然而，你们各人都当爱妻子，如同爱自己一样。妻子也当敬重她的丈夫。

在第31节，保罗引用创世记二章24节，那是关于亚当和夏娃之叙事的结论的一部分。创世记二章24节开头的短语“因此”，表示创世记的这节经文是根据前面部分。或许所想到的是创世记二章15~23节这整个段落的脉络都构成这基础，²¹ 这表示，紧接前面那一节——创世记二章23节——是这基础的一部分。因此，这女人是亚当身体的一部分，这事实可作为部分基础，说“人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体”。也就是说，因为亚当和夏娃是一

²¹ 同样地，这似乎是如温汉（Gordon Wenham）等人所提出的，他说：第24节“不是继续第23节中这人的话，而是叙述者的注解，把第一个婚姻的原则应用于每一个婚姻”（*Genesis 1-15*, WBC 1 [Waco: Word, 1987], 70）。同样地，胡根贝格（Gordon Hugenberger）说，第24节是“对整个创世记二章18~24节所作的高潮性总结”（*Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*, VTSup 52 [Leiden: Brill, 1994], 152）。在这方面，在这文脉里，这女人的部分角色可能是要作一个“帮助他”的“配偶”（创二18），来帮助亚当耕种和看守园子（创二15），并记得和顺从神的命令（创二16~17）。

体，所有之后的婚姻也应该达到相同的合一。之后的这类婚姻应该以亚当和夏娃的合一为他们的典范，努力达到同样的合一。²²

创世记二章24节的话是针对所有想要结婚的人。这是在堕落之前的话，意思是，它虽然仍被应用于堕落后的婚姻状况，但是堕落前的创造却是理想的文脉和环境，是这个“离开与连合”所当发生之处。

保罗在以弗所书五章28~33节的教导，反映了创世记二章24节的这个丈夫与妻子间一体的连合，以此为丈夫们爱他们的妻子的基础（见：弗五31，引用创二24）。以弗所书的经文较创世记的更进一层，说丈夫之所以要维持与妻子的连合，是因为这是基督对教会所做的（参：弗五29~30）。所以，信徒“是〔基督的〕身体的肢体”（第30节）。然后，以弗所书五章31节引用创世记二章24节，来支持以弗所书五章30节。可是，创世记二章24节是如何支持以弗所书五章30节的概念——我们“是〔基督的〕身体的肢体”——呢？答案是以弗所书五章32节：创世记二章24节被称为是个“奥秘”，而创世记的经文被说是“指着基督和教会说的”。这答案并不明显，所以需要作些解释。

第一，保罗在以弗所书五章32节说，创世记二章24节主要关注的不是丈夫与妻子的关系，而是基督与教会的关系。而创世记二章24节所描述的这关系是个“极大的奥秘〔*mystērion*〕”。创世记第二章的话为什么是个奥秘？保罗乃是说，鉴于基督的来临和祂的教会的形成，原来似乎仅仅是描述人类婚姻制度的模式，现在成了不只是单单适用于一男一女之婚姻的描述。一个男人离开他的家人，与一个妻子成为一体，这模式反映了一个更伟大的婚姻：基督离开祂在天上的家和父神，与教会成为一体。直到历史尽头，基督徒都当如此看待他们自己的婚姻：丈夫应该为他们

²² 见 Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 151-56。他的结论是，创世记二章24节“提供一个标准婚姻的规范”。

的妻子牺牲，目的是反映基督所行的，妻子也当敬重（或信任）她们的丈夫，目的是反映教会对基督所行的（或是所当行的）。

这样的理解对旧约圣经创世记二章24节的作者或读者来说，本不是明显的，但是现在从基督的十字架和复活的另一面来回顾，并且接着圣灵的启示就可以看到，如何可以从创世记的经文中自然地产生这样的意思了。基督是最终、末世的“人”（理想的亚当），教会是最终、末世的新妇（如：林后十一2~3；启十九7~9，二十一2、9~27）。将基督认定为末世的亚当人物，这也可能是以弗所书五章23~24节所指向的，那里说妻子们要“顺服”（*hypotassō*）她们的丈夫，因为后者是“头”（*kephalē*），正如教会“顺服”基督，因为祂是“头”。希腊字“顺服”和“头”的组合，在保罗书信其他地方只出现在以弗所书一章22节，那里的动词“顺服”是所引喻诗篇八篇6节（《七十士译本》八7）的一部分，我们刚才看到，它应用于基督，祂开始实现末世亚当的期望。

在新约圣经里，“奥秘”（*mystērion*）的绝大多数用法，都与旧约圣经预言正开始的末世实现有关，²³这是我们在前面讨论马太福音十三章10~11节²⁴和帖撒罗尼迦后书二章3~7节²⁵（亦见：罗十一25；弗三3、9）时所见到的。²⁶如果“奥秘”带有与创世记二章24节相关联的预言意思，那么这段创世记的经文就是被视为预表性的预言，很像我论及马太福音二章15节里的何西阿书十一章1节时所讲论的，²⁷借着它，旧约圣经历史中的历史模式（这里

²³ 见 G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNTSup 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 215-72。

²⁴ 见第十三章，〈附记一〉里，在“末世国度的已经启动、出人意料、和转化的性质”标题下的讨论。

²⁵ 见第七章在“帖撒罗尼迦后书第二章和大患难”标题下的讨论。

²⁶ 见第二十章在“教会是真以色列的前提基础”标题下的讨论。

²⁷ 见第十三章中“在马太福音第二章，耶稣是末世的以色列和儿子”标题下的讨论。

的情况是被重复的婚姻) 预示新约圣经世代中的某个救赎事件, 或是勾画出它们的轮廓。²⁸

Mystērion 在以弗所书五章32节的用法, 如何可能与以弗所书三章里的 *mystērion* 有关联呢? 这两者都是关于不同群体之间的合一: 以弗所书三章里是犹太人与外邦人, 以弗所书五章里是结了婚的男女。保罗在意要说的, 不仅是基督已经启动了一般而言破碎的人类在新造中的合一(犹太人和外邦人), 还有祂已经开始重整特别是家庭内的破碎关系。²⁹ 我们在前面谈到律法的部分里看到, 在新造里不会有族群的分隔, 正如在第一个创造里也不应有这样的分隔。同样地, 在亚当和夏娃之间, 或在所有之后活在堕落前的乐园的丈夫和妻子之间, 也不应有任何的分隔。堕落罪中的影响是引发了亚当和夏娃之间的这类分隔(创三章), 在随后的婚姻中也是如此。关于犹太人和外邦人因与基督的关系而合一的“奥秘”, 和丈夫与妻子因与基督的关系而合一, 保罗认为, 从旧约圣经的观点, 基督实现旧约圣经的期望和历史模式的途径, 有些出人意料和神秘, 却仍旧发展了某种自然延续的脉络。³⁰

保罗诉诸一个关于婚姻中合一的堕落前的创造经文, 以之为谈基督与教会在新造里合一的典范, 这是相当合适的。因此, 丈夫

²⁸ 见 Markus Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, WUNT 2/36 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), 204。鲍克慕尔认为, 以弗所书五章 32 节是受圣灵感动而对创世记二章 24 节所做的解经, 得出一个更深的意义, 在性质上是预言性的预表(他引用其他大致遵循此种看法的人)。以下是对预表性意思存疑的人: Andreas J. Köstenberger, “The Mystery of Christ and the Church: Head and Body, ‘One Flesh,’” *TJ* 12 (1991): 94; Thorsten Moritz, *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*, NovTSup 85 (Leiden: Brill, 1996), 142–46。

²⁹ 后来我也在 Köstenberger, “Mystery,” 94 看到这洞见。

³⁰ 在这方面, 关于延续这部分, 见 G. K. Beale and Benjamin L. Gladd, *Hidden But Now Revealed: A Biblical Theology of Divine Mystery* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2014)。

与妻子现在就应该受激励，要维持亚当与夏娃在原始创造中首先经历的合一（创二23），那也是在堕落之前设计要让所有人类经历的（创二24）。这合一必须维持，不仅是因为根据创世记二章24节，这是婚姻的原有目的，也因为丈夫和妻子有基督和教会的模式可供效法，对于那些活在新造中的人，那是婚姻关系的典范，这是创世记二章24节至终所指向的。³¹正如在原始创造中，丈夫与妻子间不应有分隔，这样的合一也应在新造中保留下来。³²

对基督徒的丈夫和妻子来说，这是一个应该记得的非常实用的观念。婚姻确实是为了实现爱（肉体、心灵、和情感方面）、为了繁衍、和为了成圣。当婚姻关系中出现问题时，丈夫和妻子必须记得，婚姻有个至终是救赎历史性的目的，它超越了他们自己的人际关系。当丈夫们无条件地爱他们的妻子，妻子们也以一种忠实的方式回应这爱时，他们都是在救赎历史舞台上的演员，在旁观的世上观众眼前演一出戏。当丈夫们和妻子们按着神所设计的方式，在这舞台上扮演他们的角色时，他们的角色就是给观看的世界一个实物的教学，³³就是基督离开祂的天父来爱祂的新妇，并且与她合一，那些以信心回应的人可以成为这个集体性新妇的一部分。当如此行时，人们就离开旧世界的领域，进入新世界里。基督徒配偶是新造的一部分，管制他们婚姻的伦理是重述伊

³¹ Moritz, *Profound Mystery*, 146n124 近乎说到这点，这与他在对创世记二章24节的预表性看法上保持缄默不一致。

³² 这个关于婚姻段落的部分是根据 Beale, *John's Use of the Old Testament*, 246-47。

³³ 这个观看的世界可能包括“天上执政的、掌权的”，犹太人和外邦人合一这个“奥秘”的“智慧”就是“借着教会”向他们宣告的（弗三 9~10）。这些“执政的、掌权的”可能是邪恶的（鉴于弗六 10~12）。以弗所书三章这个宣告的目的是要提醒这些掌权者，他们要分隔信徒的尝试，已经被基督所作之工决定性地废止了，这是借着为教会中合一所采的行动清楚显示的。同样地，当丈夫和妻子克服他们之间的分隔时，他们的行动也向邪恶权势和一般世人作出相同的宣告。

甸园里婚姻的原始设计，它指向基督和教会。当冲突进入婚姻关系里，开始出现裂痕时，配偶双方都必须记得，他们已经在神面前彼此立约，要彼此相爱、持续忠于那约、继续成为一体、并且因此保持他们所属的这个新造的和睦。³⁴ 与这旧创造中继续存在于其他地方的分隔和冲突成对比，丈夫和妻子应要反映和睦的合一，那应该是亚当和夏娃犯罪前在伊甸园里的特色（如果没有犯罪的话，那也应是所有婚姻在效法亚当和夏娃的婚姻时当有的特色）。这个和睦的合一对于历史中的第一个婚姻应该是真实的，它也应该是所有活在基督里的新造已经启动之阶段的人的特色。

所以，基督徒婚姻的核心乃是一个新造的伦理，它最终的目的是要指向基督这位末后的亚当与教会这个新夏娃在新造里的关系。

³⁴ 关于创世记二章的婚姻是一个“约”的概念，见 Hugenberger, *Marriage as a Covenant*。

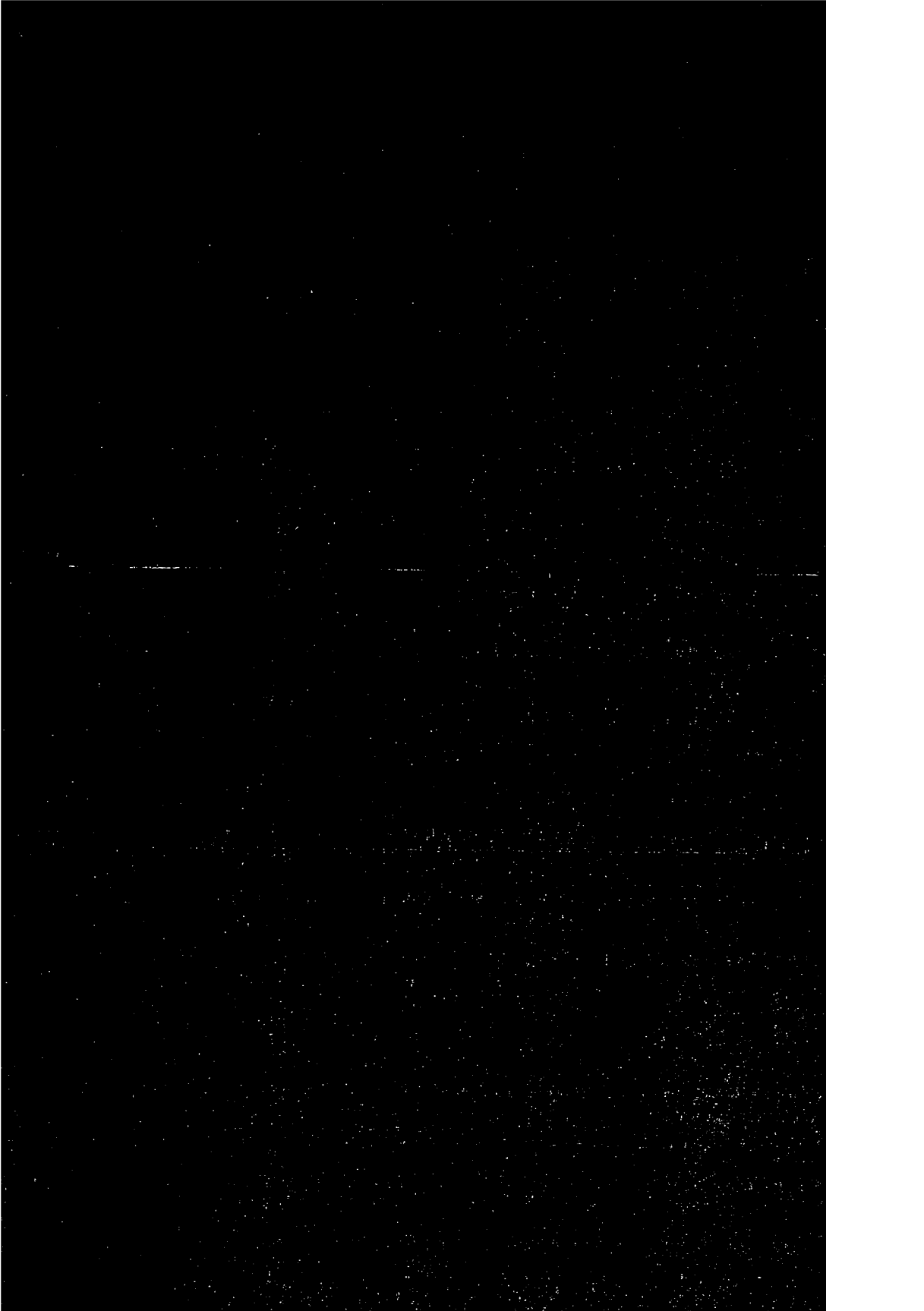
10

PART 10:
CONCLUSION

第十部分

结论





第 27 章

已启动的和完满实现的末世实际与 旧约圣经圣徒所经历的 类似实际之间的关系

这结论的这个部分有三个目的。第一，我们要回顾本书所讨论“已经实现和尚未完全实现的末世新造国度”的每一个实际，看看它们如何与它们在旧约圣经中的对等语相关联。也就是说，新约圣经的这些概念如何与旧约圣经时代的人有关？例如，以色列的试炼与新约圣经所描述的试炼——后者被认为是末世患难的一部分——有何关系？那已经启动的新约圣经的实际如何代表旧约圣经的实际的一种转化？

第二个目的是讨论在实现预言的已经启动的末世阶段的延续性和中断性。

然后第三个目的就是要前瞻，把每一个已经启动的概念关联到完满实现。每一个末世实际的开始是如何在历史的尽头时完成的？

本章将整合及总结全书中各个主题脉络，尤其是本书各处重复透过与新约圣经故事主线之间的关系，所讨论的已经启动的末世论的各个刻面。在此，我不会重复本章接下来的主题与本书所阐释之圣经神学故事主线关联的各种方式，除了要作一些总结性的评论外（见下文在“新造和国度”标题下的讨论）。有少数在前面较少讨论的议题将被强调，来说明它们是如何与本书各处所指出的圣经神学故事主线相关联。有些其他人认为重要的神学观念，没有在本书里讨论到，这个结论也不会讨论它们，因为我不认为它们是这圣经神学故事主线的不可少的部分。我在本章不会试图

证明所说关于旧约圣经和新约圣经里已经启动之末世论的大多数要点，因为我已经在书中各处讲过了。¹

大致说来，旧约圣经时代是段期盼预言的时候，而新约圣经时代则是那期盼开始实现之时。这世代的尽头就是那先前已经启动之事的最后、完全的实现。在某种程度上，每个已经启动的面向都与在旧约之下的生活面向相对应。可是，紧迫的问题仍然是，教会这个活在新世代中的圣约群体如何会经历到某些实际，与它在旧约圣经里的对应者如何经历类似的实际有所不同。然后我们要来看的是，相对应的已经完成的实际如何与那已经启动的有关联。

新约圣经的实际在本质上有别于与它们最接近的旧约圣经的对等部分，因为它们是末世预言的开始实现。这就是说，旧约圣经是期盼，而新约圣经是开始实现。但是，这些末世实际是这类日后实现的一部分，这事实如何使它们在本质上有别于它们在旧约圣经中的对等部分？我们会看到，新约时代许多已经启动的实际是旧约之实际的末世转化。还有一个重要问题是：已经启动的预言性的实际是如何在这世代尽头时达到它们的完成？本章其余部分的任务，就是尝试简短地说明旧世代和新世代之间的类似处和差异。²

日后³

旧约圣经的实际

旧约圣经预言日后将会发生各样事件，其中大多数都没有在旧约圣经里实现。在旧约圣经预言中，那要在将来末时实现的有弥

¹ 读者若要有本章中所说要点的更多证明，通常可在本书前面篇章里找到，那些地方对同样要点作了更多的详细说明，我尝试在下文列出其中许多纲领。可是，本章也要进一步发展先前讨论过的一些议题。

² 大部分的比较和对比都是在以色列与教会之间，而不是与以色列之前的圣约群体。

³ 关于此部分的进一步说明，见第三至五章。

赛亚或大卫家的君王的来临、国度、以色列的回归、新造、复活、圣灵、新约、打败神百姓的仇敌、最后的灾难、和末世的圣殿。还有许多其他旧约圣经经文是关乎末世论，但是没有使用“末时”言语的确切词语。

有些预言似乎在旧约圣经时代就开始实现了。可是，这些看似实现是模糊和空洞的，因为它们没有达到一种末世性、无可逆转的情况。真正无可逆转的实现还有待将来。以色列的回归、⁴ 圣殿、和参与新造，都是这一点的很好的例子。虽然如此，在旧约圣经时代里，这种空洞的实现却代表了一种表面上新启动的末世论。在下面关于回归、圣殿、和新造的讨论里，我要进一步详述这种明显但至终是不实际的起初启动的性质。

相对应的已经启动的末世实际

新约圣经反复、一模一样地使用出现在旧约圣经预言里的“日后”这个相同片语，可是也用了其他同义的表达语。这些用法中有许多可能是呼应旧约圣经的表达语，而其他则似乎是特定地引喻旧约圣经一些使用“日后”这表达语的特定经文。这用词中的末世观念一般而言与旧约圣经的相同，除了一个差异外：在新约圣经里，旧约圣经所预言的日后被认为是因着基督的第一次降临而开始实现了。所有旧约圣经预言要在末世实现的，已经在耶稣和初代教会里开始实现了，并且要继续到基督最后再来时为止。特定地说，这表示旧约圣经的下列末世期望已经因基督的地上事工、死、复活、和基督教会的形成而启动了：大灾难、神统管外邦人、打败以色列的仇敌和以色列得解救脱离逼迫它的人、以色列

⁴ 例如，申命记四章 30 节，三十一章 29 节预言以色列的末时回归，大概会在余民从巴比伦回归时开始。在这些情况下，新约圣经会认为那据称是开始实现的实际并没有带来不可逆转的情况，而归回这种永远的情况在基督第一次来临时真正成了已经启动的，并要在祂第二次来临时最终完成。

的归回、以色列的复活、新约、所应许的圣灵、新造、新圣殿、一位弥赛亚君王、和建立神的国度。

相对应的完满实现的末世实际

这日后的期间从基督和最早的教会开始，继续贯穿这世代，它将在基督最后降临和最后审判时完成，那是旧世界被毁和新世界被造的时候。上个段落中所谈已经启动的末世实际，也要在这时候完满实现，接下来的讨论也要阐释这点。

新造和国度

这里要更聚焦于新造，后面的一个部分要更具针对性地来谈国度这个特定观念。

旧约圣经的实际

在第二章里，我们看到有些周期性的事件，就是那些似乎是新造的初阶，但却没有到完成阶段的。⁵ 我们据之看到这点的是挪亚洪水的叙事、出埃及的叙事、以色列经由约旦河的第二次出埃及、和从巴比伦归回，以赛亚书四十至六十六章一再称后者为新的出埃及和新造。虽然如此，这些部分重复的实现，仍然代表那在旧约圣经时代里似乎是起头的已启动的末世新造。我们注意到，在旧约圣经故事主线中不可少的部分就是新造国度，和神的百姓的责任，要把这国度延及全世界。审判的形式是 (1) 宇宙的混乱，接着是 (2) 新造，(3) 设立神荣耀王权的使命，(4) 罪恶堕落，和 (5) 被掳，这模式构成了旧约圣经救赎历史的主要事件。这模式首先在创世记一至三章出现，然后在其他有同样这五个叙事要点的事件中出现；所以这些后来事件就是原始创造叙事的重述。

⁵ 特别见“旧约圣经重复的宇宙性审判和新造事件”标题下的〈表 2.2〉。

基于所看到的这种重复模式，我得出的结论是，最好将旧约圣经故事主线总结如下：旧约圣经是神的故事，祂借着祂的话语和圣灵，透过应许、圣约和救赎，从笼罩在一群罪恶百姓之上的混乱中逐步重建祂末世的新造国度，结果是给信徒普世的托付，去扩展这个国度，并使审判（被击败或被掳）临到不信的人，成就祂的荣耀。回到建立新造的国度是最主要的，这是借着神的话语和圣灵透过应许、圣约、和审判成就的。这一切的目标就是神的末世荣耀。可是，虽然有时这国度和新造似乎正在重建中，但主要的实现却从未完成。

基督的复活和祂的百姓是新造的已经启动的末世实际的对应部分

一再回到新造国度这样的重新启动，从未在旧约圣经时代有不可逆转的实现。那些似乎是实现的，都像无水的花朵一样地凋谢和枯萎了。基督第一次以君王般的末后亚当身份来临，这是另一次新造的启动，但是与其他不同的是，这次没有因为罪而中止。本书特别要致力说明的是，基督之死，和尤其是复活，是从祂的事工中开始的新造统治的进一步提升，然后教会借着圣灵与祂的复活认同，这也使它以共同治理者的身份成为这新造国度的一部分。在这方面，我根据旧约圣经故事主线，为新约圣经提出以下的故事主线，其中以复活为新造的王权，而它的扩展是达到神最后末世荣耀的主要踏脚石：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。事实上，鉴于这点，如前所述，显然最好把末世论的一般概念更具体地定义为为了神的最终荣耀而朝向一个新造国度移动。

耶稣的新造国度的建立和扩展，是成就神荣耀的关键途径，这可以从我前面的主张明显看出，就是创世记一至三章和启示录的

最后异象（二十一1~二十二5）为整本圣经形成首尾呼应（见第二章在“旧约圣经重复的宇宙性审判和新造事件”标题下的讨论）。创世记一至三章强调亚当是位王，他应该为了神的荣耀去扩展这新造国度，而启示录二十一章的要旨则显示，亚当本应该做的最后是如何成就的。其他的重要神学面向被包括在圣经的这个首尾呼应的开头和结尾处，但是为了神的荣耀而朝向一个新造国度的进展形成它的主要轮廓，这是我在本书全书中所论述的。

在福音书里，这已经启动的形式是旧约圣经中国度预言的开始实现，但它是以出人意料的形式和方式发生的：是看不见而非看得见的；小规模而非大规模；是一段长时期而非迅速的；胜过和审判灵界的仇敌而非肉身的仇敌。

相对应的完满实现的末世实际

这新造将在时间尽头时完成，它起自基督的地上事工，因祂的复活而提升，伴之以差遣祂的灵在教会中运作。这完成的彰显将是圣徒的身体复活和天地的更新。彼得后书三章13节和启示录二十一章1节至二十二章5节预言了宇宙的新造。后者这段经文特别描绘了一个关乎伊甸园之提升的重述，以它为最后的圣殿和新耶路撒冷，基督将在其中与祂的复活百姓一同统治。有位祭司—君王统治第一个未遭破坏的创造，也有位祭司—君王统治最后的新造，这样的首尾呼应是最清楚的线索之一，表示：在圣经故事主线里，朝向这个新造国度的进展是个主要的踏脚石，带来神最终、永远的荣耀。最后，在对仇敌作最后审判和赏赐这国度的忠心臣民之后，神的国度将以肉眼可见的方式显现在整个新造中。

新造与其余尚待讨论议题之关系的结论

在旧约圣经所预言、并在新约圣经中开始实现的其他末世实际，应该被视为附属于这个更具涵括性的框架（为了神的荣耀而朝向新造国度进展），并/或被纳入其中。事实上，这些概念中

的每一个都与这个观念有如此密不可分连结，以致它们应该被视为它的不可少的层面。

在本章的其余部分里，我要讨论其他的末世实际，其中有些在新约圣经中更为明显，可是是根源于旧约圣经。本书到目前为止讨论过的所有主要末世观念，都会在本章其余部分进行某种的总结。尚有待讨论的末世观念有新的出埃及、救恩与称义、和好、重生、神的形象（包括类似亚当的儿子身份）、教会的得救和被复兴为真以色列、成圣（也就是持续的基督徒生活）、安息日、洗礼、主餐、教会的长老职分、圣经正典、律法、和婚姻。如我所一直主张的，⁶ 这些观念将被连结到圣经故事主线的核心——新造的统治和它的扩展——也如我要继续主张的，它们最好被视为那新造实际的附属层面。就如本章引言所指出的，本书前面部分未曾强调的其他概念将受到关注，为的是要看它们与这故事主线有何关联（例如审判）。我还没有提出很多关于这故事主线的总体目标——神的荣耀——的讨论，但是我要在总结本书的下一章中讨论这点。

确实可以想像，在前面段落中提到的这些概念，许多都与新造国度的观念有极大的重叠，以致它们至终不过是它的同义词而已。在这样的情况下，所有这些概念都可以刻画为一颗多面的钻石。尽管如此，我相信，整体证据所指向的是基督的新造国度这钻石本身，而其他概念则是它的各个刻面。这一切都需要在我所提新约圣经故事主线的文脉里来理解，其中新造的统治和扩展它的命令是引至神荣耀的主要踏脚石或思路。不论在这点上是否能达成共识，我希望读者们能了解的是，所有这些实际都彼此相关联，而且本质上都属末世性。⁷

⁶ 例如，我在第六章明白地主张，新造的王权主导这些观念。

⁷ 关于与“诸中心”有关的圣经神学故事主线之性质的更深入方法论的讨论，和以上所述故事主线的优越性，见第六章。

我在本章其余部分的目的是要更清晰地表明，上述每个概念的新约圣经的已经启动面向，与相对应的旧约圣经实际和完美实现的末世实际之间的关联，就如我到目前为止已经论述的“末世论”和“新造”。

君王和国度

旧约圣经的实际

神开始透过祂的副手亚当统治，直到亚当堕落时。后来由以色列的王和王国更正式地承接了这王权，他们是神统治这国家的管道。但是，在这整个期间，大多数的以色列王都未能实现他们的使命。即使是少数忠心的王也未臻完美。还有，在这整个期间都表现了对一位末世君王的盼望，祂要来临，照着神的计划实现王者的使命。

所以，比起预言中的弥赛亚王权，以色列的王室是不完美的，前者要完全实现神对王权的计划。以色列诸王是对那要来之弥赛亚君王的预表性的期盼。同样地，以色列王国因着审判和祝福而衰颓和涨溢，这是取决于它的王的忠心，他们作为群体的代表，来领导这国家。大多数时候，这审判的形式是不同程度地来自外国的欺压，直到它的最高潮，就是北国和南国分别被亚述和巴比伦决定性地击败，被掳到那些地方。

相对应的已经启动的末世实际

虽然在旧约圣经时代中，以色列王室和国度的特色是不忠心，但是在新时代里，耶稣却是完全忠心的末世君王，祂代表、并且赐福那些属于祂那看不见的国度的人。还有，在旧约圣经时期不断重复预言一位理想的弥赛亚领袖要来，而福音书则把耶稣描绘为那些预言已经启动的实现。所以，旧约圣经时期是直接预言一

位末世的领袖、和在预表上期待这样一位领袖的时代，而新约圣经时期则是成就和实现这些期盼的时代。

基督在祂第一次来临时就启动了祂的王权和国度，那时祂开始统管邪恶权势和人的心，祂呼召那些人来参与祂的国度。这国度的这个阶段代表一种奥秘或转化的实现时期，因为那只是一种属灵的统治，而非基督的实体和全然可见的统治，也还没有最终、彻底地击败仇敌并审判他们。当祂复活和升天时，祂的王权被提升到一个地步，祂在天上“坐在大卫的宝座上”。耶稣借着圣灵，从那里彰显祂在地上的至高权柄，圣灵透过祂在地上的身体工作（如整卷使徒行传所说的）。祂要在全地上“作王”，“等神把一切仇敌都放在祂的脚下”（林前十五25，引喻诗一一〇1）。所以，在祂复活和升天时，基督是“世上君王〔的〕元首”（启一5）。但即使在升天之后，基督借着圣灵在教会范畴内的统治仍非不信之人肉眼所能见的，可是信徒却可透过相信现今这国度那看不见但却真实的属灵能力而觉察到。

相对应的完满实现的末世实际

基督将在时间尽头时返回，“审判天下”（徒十七31），然后毁灭它，创造一个新世界。那时，基督（“羔羊”）要与父神一同作王，圣徒也要在这新天新地中与祂们一同“作王，直到永永远远”（启二十一22，二十二3~5）。虽然基督那已经启动的、看不见的、和属灵的统治在旧世界里仍然遭遇一些抵挡，但这统治在新世界里却绝不会遭遇任何抗拒；即使是死也不能影响这位君王和与祂一同统治的人，因为死要被废去（林前十五25~29；启二十一4，二十二3）。基督要统治这新世界中的每一个隐匿处。这统治将同时是属灵的以及实体的，因为基督要实际出现在这新地上，执行君王的职能。

以色列从被掳归回

旧约圣经的实际

如我们已经指出的，引人注目的是，旧约圣经一些关乎末时的预言显然已经在旧约圣经时代就开始实现了。以色列从被掳归回的应许就是这现象的一个很好的例子。例如，申命记四章27~29节预言，当以色列拜偶像行邪恶时，

耶和華必使你們分散在萬民中；在祂所領你們到的萬國里，你們剩下的人數稀少。在那里，你們必事奉人手所造的神，就是用木石造成、不能看、不能听、不能吃、不能闻的神。但你們在那里必尋求耶和華你的神。你尽心尽性尋求祂的時候，就必尋見。日后你遭遇一切患難的時候，你必歸回耶和華你的神，听从祂的話。

以色列崇拜偶像和犯罪的高潮直接导致被掳，接着，在七十年之后，犹大和便雅悯支派中一小群人开始归回应许之地，这个末世预言似乎就开始实现了。可是，在那些归回的人中，仅有极少数的余民也在信仰上“归回”神。大多数归回的人都对神不忠。紧接在这归回之后，归回的领袖们甚至把以色列人在这地的光景描述为仍然是被掳：“我们是奴仆”，“在受辖制之中”（拉九9；亦见：尼九36）。以色列虽然肉身回到这地，却仍然处在肉身和属灵的捆绑下。它显然是在肉身的被掳中，因为它仍然受外国势力的辖制，首先是波斯人，然后是希腊人，最后是罗马人。归回的圣殿开始被建造，但是这显然不是在归回期间所期望的荣耀圣殿（见：拉三12；该二3），尤其是当耶稣弃绝这殿，预言它在主后七十年的被毁之时。

以色列末世归回的机器，在实际从巴比伦被掳中归回时就启动了，⁸但是它接着就在所谓的第二圣殿时期喘气了，关乎归回预言的实现也没有发生，还有待日后的成就。所以，这机器启动了，但它接着就停止了，或更糟糕的是，它故障了。

相对应的已经启动的末世实际

正如我一再指出的，关于要在日后发生之各事件的旧约圣经预言，已经因着基督的降临和教会的建立而势不可挡地开始实现了。耶稣和教会开始实现的这类预言的一个例子，就是那期盼已久的以色列的末世归回。

以色列末世归回的实现，在旧世代中开始微弱地启动，但随后就喘气和故障，但耶稣却以一种清楚的方式开始了，在祂生平和借着从死中复活归回，祂都代表真以色列。从被掳归回是起自基督的事工、救赎性的死、复活、和圣灵的降临，而圣灵是透过教会运作的。以色列的归回预言被应用于教会，表示教会正开始实现末世以色列所被期望的归回神，这是借着与耶稣这位真以色列认同而成就的。基督的复兴工作主要是一种属灵的归回，将人的灵魂带回到与神之间的救恩关系中。并且，正如我们也看到的，基督徒生活的持续性质乃是属灵上从被掳归回之旅程的延续。所有这些事都仍然是那已经启动的从被掳归回的一部分。所以，有趣的是，归回的末世模式是从旧约圣经时期就开始了，而在新约圣经里绽放，因此，以色列从巴比伦归回，可以视为预表性地预示在耶稣里启动的真正归回。

⁸ 要记得，耶利米预言归回将在以色列被掳“七十年”时开始（比较：耶二十五 11~12 与二十九 10）。这预言在以色列余民实际返回时部分实现了，但是那预言中真正的实际和属灵的应许却仍未实现，如刚才所说明的。

相对应的完满实现的末世实际

就如国度一样，归回的已经启动的实现是属灵的，不会在实体上和属灵上有完全的实现，直到创造新世界之时。以色列归回之预表的实体模式在旧约圣经中就开始了，因着在耶稣和教会里的启动而达到一种相对应的扩展，它在这世代的尽头时将有其最终的实现。在旧世界被摧毁后，圣徒的身体将会有最后的复活，他们将住在一个永远、新的实体创造中。虽然信徒已经在这世代里在属灵上开始归回神，但是他们的身体却仍属于这旧世界，因此是这个与神疏离的旧的、败坏世界的一部分。他们最后的复活使他们进入新世界，这是这旅程的结束，是从被掳中最后、完全的归回。这不仅是一个完全的实体归回，也是一个完全的属灵归回，因为过去的属灵的归回仅是已经启动而已。这表示信徒将在实体和属灵方面都被转化为完美的人。这将是一个照着腓立比书三章20~21节所预言之模式的转化：

我们却是天上的国民，并且等候救主，就是主耶稣基督从
天上降临。祂要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们
这卑贱的身体改变形状，和祂自己荣耀的身体相似。

同样重要的是要记得，耶稣自己的复活和升天乃是祂自己个人完满实现从被掳于死亡中归回，以此总括和代表以色列。王在祂的百姓前头行，全然归回，他们要在这世代的尽头时，在他们自己复活的身体里，以末世真以色列人的身份来跟随。在这方面，哥林多前书十五章22~23节显示，基督首先经历了复活生命的完成，之后就是祂的百姓在尽头时的复活，那将是他们最终的归向他们的神。所以，耶稣宣告一真正末世属灵上的从被掳归回，这在后来因实际归回到新世界里而完满实现了。

关于从被掳归回，神的解救乃是第二次的出埃及

旧约圣经的实际

以色列得解救出离埃及，这事有个小规模的重复，就是当以色列的第二代经过约旦河时，约书亚把河水分开了。就如第一代必须经过水才能到应许之地（只是他们因为罪而失败了），第二代也必须经由同样途径来到产业之地。

我们看到，以赛亚预言说，以色列将从巴比伦的被掳中归回应许之地，并且这解救是照着当初以色列从埃及出来的模式。因此，这“第二次”⁹出埃及是以赛亚书四十至六十六章描绘以色列归回的方式之一。所以，我先前所说关于以色列的末世归回已经启动、但被迟延、最终停止的每件事，也都适用于以色列从巴比伦归回这个第二次出埃及的预言。也就是说，因为这个归回确实得到真正的实现，它从巴比伦得释放这个薄弱的起头仍然成了一个预示性的模式。后来，以赛亚关于以色列末世出埃及的预言，又因耶稣的来临而以一种真正末世性的意义再次继续下去了。

相对应的已经启动的末世实际

我们看到，马可福音和使徒行传都使用第二次出埃及的概念，分别作为说明耶稣的来临和教会持续成长现象的主要方式之一。¹⁰ 新约圣经其他书卷也同样以显著方式诉诸这背景（尤其是路加福音）。对耶稣的描绘是，祂在属灵的出埃及里将神的百姓从属灵捆绑中领出来。这个出埃及是新约圣经描绘末世以色列从被掳归回的方式之一，那是在上文中讨论的。因着打败邪恶的属灵权势并将百姓从在那些权势下的被掳状况中释放，耶稣开始显示祂的至高主权。祂的死和复活是提升的阶段，继续那出埃及和胜过邪恶权

⁹ 鉴于第二代的以色列人走干地穿越约旦河，或许我应该说“第三次”出埃及。

¹⁰ 见第二十章在“结论”标题下的讨论。

势，因此将祂的百姓从那些权势和死的捆绑下释放。当执行这个出埃及时，耶稣既是末世的一位像摩西的人物，¹¹也是逾越节的羔羊。¹²但是，虽然这个末世的出埃及已经势不可挡地开始了，对神的百姓而言，它却尚未完成。

相对应的完满实现的末世实际

这个末世的出埃及是以一种属灵和眼不能见的方式开始的，它将在历史尽头时有终结性的完成，那时神的百姓自己将完成击败敌对势力，离开这个旧世界，进入新的、实体、永恒的世界。启示录十五章2~4节描绘了末世出埃及的这个未来、最后阶段：¹³

我看见仿佛有玻璃海，其中有火搀杂。又看见那些胜了兽和兽的像并他名字数目的人，都站在玻璃海上，拿着神的琴，唱神仆人摩西的歌，和羔羊的歌，说：

主神全能者啊，
你的作为大哉！奇哉！
万国之王啊，
你的道途义哉！诚哉！
主啊，谁敢不敬畏你，不将荣耀归与你的名呢？
因为独有你是圣的。
万民都要来在你面前敬拜，
因你公义的作为已经显出来了。

¹¹ 见 Dale C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress, 1993)。

¹² 见：例如，约十九 36；林前五 7。也记得我先前所讨论的，就是基督在楼上设立主餐，那是对应于逾越节的晚餐。

¹³ 关于这些经节的丰富的出埃及背景，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 789-800。

启示录二十一章 1~5 节描绘的是进入永远的新世界，其中数次引喻以赛亚书中关于新造的预言，¹⁴ 在以赛亚书里，它们与一个新的出埃及和从被掳归回的盼望有密不可分的连结。¹⁵

和好乃是从被掳归回

旧约圣经的实际

在整个旧约圣经时代里，真圣徒也以同样方式参与在“和好”之中，我们很快就要看到，他们因着盼望基督在十字架上的称义工作和复活而“被称义”。我们已经看到，以色列末世归回的预言，在外表上似乎已经在被掳于巴比伦七十年之后启动了。尽管如此，那些归回之人中的大多数却不忠心，所以以色列继续留在属灵上和神学上的被掳中。即使他们已经回到他们的土地，他们仍然是在属灵上和实体上的被掳中（被掳于那些统治他们的外国势力）。所以，他们没有归回，或是和好来到神面前，像以赛亚、耶利米、和以西结等先知所预言的。因此，这个开头的实体归回就成了一种预表性的模式，预示了一个将来的真正归回与和好。

相对应的已经启动的末世实际

我们在前面的一章里看到，借着基督与神和好，应该有部分理解为是教会参与在所预言的以色列从被掳归回（第十六章）。这个归回的全部实际乃是离开属灵的死亡和与神隔绝，然后归回到

¹⁴ 注意：例如，赛六十五 17，六十六 22（启二十一 1），四十三 18，六十五 17（启二十一 4），四十三 19（启二十一 5）。关于启示录二十一章 1~4 节对以色列出埃及所作的各种可能的引喻或呼应，尤其是关于“海也不再有了”（二十一 1b）这短语的背景，见：同上，1043-51。关于这点，出埃及有时被描绘为除去水。

¹⁵ 关于以赛亚书中一些经文的这种密切连结，见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14-7:1,” *NTS* 35 (1989): 555-57。

神的救恩同在里。这发生在一个人相信基督这位真以色列，并且与祂认同时，祂借着从死的捆绑中复活归回到父神的同在中。所以，因着基督和教会的来临，以色列的回归达到一个被提升的更高实现，在从巴比伦回来时，这回归是以一种实体但非属灵的方式、很肤浅地开始的。可是如上面所指出的，基督所启动的回归只能被信心的眼睛看到，它向非信徒仍然是隐藏的。

相对应的完满实现的末世实际

我们在本章前面看到，当最后从被掳归回时，信徒将从旧的身体被解救出来，这身体是他们在这旧世界里在地上被掳之时所有的。然后他们就会借着肉身复活归回到神完全的末世同在里，进入那新的、永恒的世界中。和好也是如此。信徒借着相信基督的死和复活，开始在属灵上与神和好，然后在这世代尽头时，他们在属灵上和肉身上完全被恢复到神的亲密同在中。

救恩和称义¹⁶

旧约圣经的实际

旧约圣经中的信徒经历了真正的救恩。大卫和亚伯拉罕是旧约圣经中圣徒的代表，保罗说他们是“因信称义”（罗四1~8、22~23；加三6~9；参：雅二23）。

相对应的已经启动的末世实际

显然旧约圣经和新约圣经的信徒都经历了属灵上脱离罪的拯救。其间的差别是，在旧的时代里，所经历的这种救恩是对那要在基督里、在末世历史时空中成就的救恩的一种期待。在新约圣经里所启动的这个救恩显示，“基督教关于救恩的观念基本上是

¹⁶ 关于称义的更完全的讨论，见第十五章。

一个末世的观念”。¹⁷ 在下文要阐释的罗马书三章24~26节，是这点的典型证据，这段经文是特定地与旧约和新约信徒有关的称义；尤其注意第25节：“神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着人的信，要显明神的义；因为祂用忍耐的心宽容人先时所犯的罪。”新约圣经其他的经文也指向同一方向：

来十一 13 “这些人〔旧约圣经的圣徒〕都是存着信心死的，并没有得着所应许的；却从远处望见，且欢喜迎接，又承认自己在世上是客旅，是寄居的。”

来十一 39~40 “这些人都是因信得了美好的证据，却仍未得着所应许的；因为神给我们预备了更美的事，叫他们若不与我们同得，就不能完全。”

按着类似的脉络，启示录十二章7~13节是关于在基督教之前的时期里信徒的得救身份与撒旦的关联，还有它如何因着基督的来临而改变：

在天上就有了争战。米迦勒同他的使者与龙争战，龙也同他的使者去争战，并没有得胜，天上再没有他们的地方。大龙就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒旦，是迷惑普天下的。他被摔在地上，他的使者也一同被摔下去。我听见在天上有大声音说：“我神的救恩、能力、国度、并祂基督的权柄，现在都来到了！因为那在我们神面前昼夜控告我们弟兄的，已经被摔下去了。弟兄胜过他，是因羔羊的血和自己所见证的道。他们虽至于死，也不爱惜性命。所以，诸天和住在其中的，你们都快乐吧！只是地与海有祸

¹⁷ 见 George R. Beasley-Murray, “The Eschatology of the Fourth Gospel,” *EvQ* 18 (1946): 102。这篇文章简短地概述了约翰福音里的“已经实现和尚未完全实现”的末世论。

了！因为魔鬼知道自己的时候不多，就气忿忿地下到你们那里去了。”

第7~12节所描述的行动，是第1~6节所记载的地上事件在天上的对应部分，它极度简短地观看基督的一生和复活（第2~5节），接着是教会逃离迫害（第6节；亦见：第13~17节）。这些经节的要点是，基督的死和复活的结果是基督和圣徒胜过撒旦这个控告者，还有那已启动的末世弥赛亚国度。很可能是基督的复活带来的果效，使米迦勒在天上得胜，打败撒旦的权势。启示录十二章和这整卷书的其余部分显示，基督的死和复活大幅度地削弱了魔鬼的欺骗角色，使他这个毁谤者的角色失去效力。这种削弱和废除，就是米迦勒和他的使者把魔鬼和他的使者从天上摔下去的意义。魔鬼所失去的“地方”，就是他到那时为止在天上进行控诉的有利位置，那是过去被神作为一项权益赐给他的（进一步见第10b节）。

基督的升天和魔鬼从天上被赶出去（第3~9节），这事的意义在第10节解释为那期待已久的预言中弥赛亚国度的启动（例如，诗二篇；但二章〔见：十二5、7〕）：“我神的救恩、能力、国度、并祂基督的权柄，现在都来到了！”第10节的后半部重复说魔鬼“已经被〔从天上〕摔下去了”。但是现在称魔鬼为“那在我们神面前昼夜控告我们弟兄的”。他的控告没有止息。基于这个描述和约伯记一章6~11节，二章1~6节；撒迦利亚书三章1~2节的描述，可以下结论说，魔鬼是蒙神允许到天上，为要控告祂的百姓犯了罪。有各处的旧约圣经经文描绘说撒旦控告圣徒不忠心，其意义就是他们不配得神的救恩和恩典的福分。¹⁸

鉴于启示录十二章11节，第10节的控告似乎是针对圣徒明显不够资格享受救恩。魔鬼的控告是基于一个正确的前提，就是罪的刑罚必须是属灵死亡的审判，而不是救恩的奖赏。这控告是针

¹⁸ 见：亚三1~5、9；参：《主要米大示》〈民数记〉18.21。

对旧约圣经的所有圣徒，他们在死时没有得到所当受的惩罚，反而得以进入神在那眼不能见之天上领域里的荣耀同在中。直到基督死时，魔鬼的控告似乎都是有理的，因为神把旧约圣经所有已死的信徒带入祂的拯救性同在里，没有对他们的罪加以当有的惩罚。撒旦蒙允提出这些抗议，因为在这控告里有某种真实性。可是即使是在基督受死前，魔鬼的控告也是不公正的，因为他所控告的那些罪，和他要让人为此受惩罚，这在很大程度上是因为他的欺骗而挑动的。就是因为这个缘故，第9~10节称他为“迷惑人的”和“控告人的”。所以，旧约圣经的圣徒受保护，脱离了这些控告的毁灭的危险。¹⁹

基督的死和复活把魔鬼从神过去赐给他的这个特殊的控告地位赶逐出去。其中的原因是，基督的死乃是神对所有因信得救之人所犯的罪的惩罚。罗马书三章25节说，旧约之下的圣徒没有因他们的罪被审判，是“因为祂用忍耐的心宽容人先时所犯的罪”，但是最后在基督里，神在十字架上惩处了那些罪（罗三19~28）。即使他们有罪，且甚至他们的罪尚未受到惩处，这些人还是蒙准在死时以“被称义”之人的身份进入神在天上的同在中。神延迟这个末世的惩罚，最终在基督之死里执行它。按这样的意思，我们可以说，旧约圣经中真正的信徒称义，是因期盼将来基督救赎性的死对他们过犯施行审判。圣经明言旧约圣经中的信徒是如此“称义”的（见：罗四1~3、6；加三6~9）。在这方面，旧约圣经中的圣徒至终得保护，脱离撒旦的控诉，这是因为后来基督为他们所受的死，它终将废除这些控诉。

无罪的基督替代性地亲自背负那要临到圣徒的忿怒，好叫他们得以从要来的忿怒下得解救，被“宣告为义”或“称义”。因此，由于耶稣的死和复活的拯救果效（罗八32、34），没有一个人能“控告神所拣选的人”，甚至“天使”、“掌权的”、或“有能

¹⁹ 比较：《以诺一书》四十七与四十九~四十一-2。

的”也都不能（罗八33~34、38）。²⁰ 基督的复活也被视为称义的关键，因为信徒只能借着与复活的末后亚当认同才能认同于在神面前被承认的义，这位末后的亚当已经完美地顺服，并且继续持守那完美顺服的景况。祂以完全为义的末后亚当身份复活，是神的荣耀形象。所以，与那些活在新约之下的人相比，就旧约下的信徒与撒旦反对他们的救恩身份一事之间的关系而论，基督的死和复活标示了救赎历史上一个重要的改变。因信称义的原则贯穿了整部新旧约圣经。

借着基督的死和复活，信徒已经开始“被拯救”脱离撒旦的捆绑和最后审判了。基督已经来临，为那罪承受了末世的刑罚，所以已经终结性地付了代价。虽然如此，显然撒旦仍然积极地蒙蔽非信徒（徒二十六18；林后四3~4），试图影响神的百姓犯罪，或是伤害他们（林后十一14，十二7；启二9~10）。

相对应的完满实现的末世实际

在对人类施行最后审判的时候，撒旦也要被审判，好叫他永远不再对教会行使任何有害的影响力（例如：启二十10）。所以，撒旦第一次被打败，是发生在基督得胜的死和复活之时；而他全然被击败，则将发生在尽头时，那时基督将完全胜过邪恶权势，以此完成祂的国度。圣徒的已经启动的救恩也是从属灵死亡下得救，那死亡是撒旦统管的（弗二1~5），这救恩要在末时完成，那时信徒也要借着复活，从肉体死亡中得释放。

就如那已经启动的日后末世救恩应该透过称义的镜片来理解，称义也同样有一个完成的阶段（例如：帖前一10：“那位救我们脱离将来忿怒的耶稣”）。借着相信基督的死和复活，信徒在这世代里被确切地宣告为“被称义”和“蒙伸冤”。在本书前面部分，

²⁰ 这个关于启示录十二章7~12节的讨论，是根据 Beale, *Revelation*, 650-60一段更长的分析。

我觉得有必要使用有些晦涩的词语“被称义／蒙伸冤”，为的是要明白地表达称义中的伸冤部分。基督徒得伸冤是因为基督替代他们所受的死除去了他们的罪的刑罚，以致他们的罪被宣告“无罪”的判决。此外，信徒被宣告无罪，是因为基督这人是末后亚当的完美形象，在祂的复活里为他们成就了代表性的义，从不公正的情况下得蒙伸冤（表示祂向来就是义的），这伸冤是众圣徒也与之作代表性的认同的。所以，他们得以从神对他们所作公正的定罪判决下得伸冤。

虽然一个人在现今世代里因信称义是确定的，但信徒的称义仍有一个完满实现的面向，那将发生在基督最后来临之时。在前面讨论称义的一章里，我主张未来的“称义”或“伸冤”有三个面向：

1. 借着最后的肉身复活而公开证明称义／伸冤；
2. 在所有世人面前公开宣告圣徒为义／得伸冤；
3. 借着信徒的好行为对全宇宙显明他们的称义／伸冤。

第一，基督徒借着身体复活让所有的人看到他们“被称义／蒙伸冤”。的确，基督徒已经被宣告为绝不会有罪，免于在属灵和肉身方面受到罪的全然惩罚，但是，他们尚未得解救脱离身体的死亡，那是因为他们的罪而被宣告的刑罚，他们在现今世代中忍受它的败坏影响。身体复活是对这死的刑罚所作的最后推翻，他们已经被宣告是从那判决下得为无罪。身体死亡之判决免于执行，这是称义的两部分的“已经实现和尚未完全实现”的最后阶段：(1)“里面的人”的复活，接着是(2)“外在的人”的复活。²¹葛富恩称这种双重称义为“借信称义”和“有待借眼见称义”。²²因为完全推

²¹ 我在这里是遵循 Richard B. Gaffin Jr., *By Faith, Not by Sight: Paul and the Order of Salvation* (Waynesboro, GA: Paternoster, 2006), 86.

²² 同上, 88.

翻这死的刑罚仍属未来，其中就有种含义，表示从那刑罚中得到的全然称义／伸冤也仍有待实行，只是这实行至终也是先前在罪的全部刑罚下所作因信称义之宣告的一个果效。最后，他们的身体复活也使他们从不公的判决下得伸冤，那判决是在他们于世上寄居时向他们宣告的。

第二，在最后审判时，神对宇宙万物公开宣告祂的百姓被称义／伸冤，所以就免受那最后的大审判。虽然在这世代里，圣徒已经在神和圣约群体面前被宣告为义，在他们对基督的信仰和他们忠心地按神话语的价值观生活这方面，世人却已经判定他们是错的。世人的判断表现在处决圣徒、监禁、社会和经济上的抵制、和其他形式的侮辱等。在最后的末世法庭里，神的百姓将在所有人面前被承认为一直是对的，他们那使人称义的信心和公义的行动将蒙伸冤，而世人的“有罪”判决将会最终而永远地被推翻。

第三，一个人怎么可能被说是借着基督的死和复活而绝对地“被称义／蒙伸冤”，但同时也是“因行为称义”呢？我已经讲论过，因行为称义确实会发生于信徒最后复活时。在教会时代的高潮时，基督徒的好行为（它们并非完全）证实他们已经被基督称义了。这种称义的最终形式与之前的因信耶稣称义并不在同一层次上，却与它有整体性的连结。好行为是个标记，提供公开的宣告证明，表示圣徒已经实际在过去被基督称义，借此证明他们无罪。好行为不仅表明一个人过去、真正被称义的地位，也很可能显示世人的不公判决，他们否定这些行为是为基督作的见证。也必须记得的是，已经被称义的基督徒要以他们复活的身体站在“审判宝座”前。他们将受审判，不是根据他们的举止是否完全，而是根据他们是否有好行为的果子，那些好行为符合他们那与复活的基督联合的复活生命和品格，也是来自它。当然，这个复活生命正是新造的生命。所以，圣徒借着他们复活的身体而得的伸冤，是借着身为新造之一部分而得的伸冤。

附记：基督之死在新约圣经故事主线中新造国度部分里的角色

在这整本书里，有许多讨论都专注于基督的复活，以之为新造国度的开始，我下结论说，那是达到这故事主线之目标——神的荣耀——的主要途径。有些读者很可能会辩说，我没有对基督之死作当有的强调。当然，我说明了基督之死在达成称义（第十五章）与和好（第十六章）上极为重要，可是我在这两处也尝试说明复活在这些救赎观念里的重要角色。可是，基督之死却没有以一种显著方式来讨论，像本书其他篇章讨论复活一样。

确实，比起祂的死，基督的复活在成就末世救恩上代表的是救赎历史更进一步的进展。在这方面，比起在祂的死的事工中所发生的，复活所达到的，是新造或救赎的更全然的一种启动。虽然如此，我要强调的是，耶稣的死显然极为重要，不仅是在成就称义、和好、和救赎上，也是与祂的复活一起启动了新造。

加拉太书六章 14~16 节是新约圣经中最突出的四段“新造”经文之一，我已主张，它正式说出基督之死本身对启动末世新造极为重要。毫无疑问，这段经文暗示了复活，但基督的死却是明言的。保罗的要点是说，他与基督之死的认同，是他与旧的、败坏和罪恶的世界隔绝的实际开始，那也是旧世界与他隔绝的确切开始（第 14 节）。保罗与旧世界隔绝，这导致他被分别出来到另一个世界，他在第 15 节称之为“新造”。加拉太书一章 4 节与六章 14~15 节的要点相似：基督“为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的世代”。显然是在这个关联上，爱任纽《驳异端》5.23.2 说：“所以，主在祂自己里面重复这日〔首先的亚当死的日子〕，在安息日〔就是创造的第六日，人被造的日子〕的前一日经历祂的苦难；因此借着祂的受难让人

有第二次的创造，就是那从死里所作的〔创造〕”（我要感谢我的学生 Daeil Chun 找到爱任纽的这段话）。

紧接在耶稣肉身复活之前，祂似乎被带到“天堂”（路二十三43）。是否有可能，当耶稣死去的身體在坟墓里三天时，祂的灵却活在“乐园”这个新造的范畴里？若是如此的话，那么信徒仅仅与基督之死所作的历史性和地位上的认同，是否也包含某种意思，就是他们也被认为是在这新造的起头里？要肯定回答这问题，就需要有除了以上路加福音之外的更多解经证据。所以我们必须让其他人来思想并作更多的研究。

同样地，哥林多后书五章14~17节认为，基督的死（第14~15节）和祂之后的复活（第15节）导致“新造”（第17节）。另一方面，这产生了救赎历史次序和进展，复活是救赎和新造的更大高潮。另一方面，若没有基督的死，复活和新造就是空洞而无意义了。

此外，以弗所书二章14~16节一再强调基督的死是造成犹太人和外邦人这“一个新人”的途径，这就成就了“和平”与“和好”。谈到“一个新人”是继续发展以弗所书一章20~23节，二章2~7、10节的这个主题：复活是新造。

但是，还有其他方式来把基督之死连结到新造。这是很自然的，因为我们在前面（第十三章）看到，在对观福音书里，耶稣事工的许多最关键的面向，都被描绘为刚开始之新造的事件。在这方面，基督的医治被视为开始逆转亚当的堕落在身体上的影响，和预示在基督和信徒肉身复活里的全然医治，咒诅的所有效力都在其中被废除了。例如，马太福音说，耶稣的医治理事工（八13~16）开始实现以赛亚书五十三章4节（“祂代替我们的软弱，担当我们的疾病”〔八17〕）。彼得前书二章24节也同样引喻以赛亚书五十三章5节，断言基督“被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因祂受的鞭伤，你们便得了医治”。意味深远的是，彼

得前书二章24节又把基督之死密切连结到信徒“在义上活”的观念，这是将他们与复活生命认同。如果基督之死不被视为一个高潮事件，导致在祂里面出现的新造的话，那就当然很奇怪了，尤其是因为如我们刚才看到的，祂的死与祂的复活有密不可分连结。事实上，基督顺服以至于死，这应该视为是致使父神叫祂从死里复活的原因。所以，基督之死导致新造的开始。

耶稣的死让信徒得以称义，这事还以另一种方式连结到新造。记得“称义”的实际意思是“宣告／得伸冤为义”。在这方面，新约圣经至少还有一处经文的解释是，完全的义只会在新造里。彼得在彼得后书三章13节说：

但我们照祂的应许，盼望新天新地，有义居在其中。

彼得有可能是结合以赛亚书六十章21节（“你的居民都成为义人，永远得地为业”）与以赛亚书六十五章17节（“我〔要〕造新天新地”〔同样：赛六十六22〕）。彼得再次用以赛亚书的话预言，神的百姓将在新造这个最后的末世状况中全然为义。鉴于这点，在把圣徒领进新造的开头阶段这事上，那宣告人为义的基督替代性的死，就必需被认定为在神学上是不可少的了。当新造本身最后达到完全时，他们将完全地被宣告为义，并且要实际上为义。

一方面，新约圣经正式提到基督的死，要远超过提到“新造”这个表达语，后者甚少出现。另一方面，提到基督和信徒的复活生命（我们看到，这就是新造）的次数，要比提到基督之死和信徒与那死的连结为多，可是，单单字词使用的统计数字，不一定表示一个圣经观念有多重要或不重要。²³ 新约圣经更

²³ 根据一个非常接近的统计，指基督和／或信徒复活生命的字词，出现在新约圣经中大约 150 处经节，而指死的字词则大约有 95 处（根据在 Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament*:

多提起复活的生命，原因可能是它是死所致力达到的目标，它代表在救恩的成就中进一步的历史进展。

相对来说，保罗较少会正式把基督或信徒之死连结到新造的观念（可是我们已经看到，它确实出现在林后五14~17；加六14~15；弗二13~15）。虽然如此，提到基督之死时，大多时候有可能都在某种程度上隐含一个观念，就是开始与旧世界分隔，加拉太书六章14~15节（参：加一4）和哥林多后书五章14~17节，都正式将它视为导致新造开始的一个绝对必要的因素。要证明这点就需要一篇长篇的论文，那是本书所无法作的，因为很少有这方面明白的解经证据。我在这里的要点是，基督的死和信徒跟它的关联，与新造的观念有极为重要的连结。基督之死铺下了朝向新造的路，这与犹太教对弥赛亚的期望有某些相似之处。²⁴

我们一再看到，新造和国度是一体的两面。所以，耶稣的死被视为建立祂的统治，就不应是出人意料了。这正是希伯来书二章14~15节的意思，这与将基督认定为一位末世亚当（二六~9）有直接的关联。希伯来书二章14~15节说：

Based on Semantic Domains, 2nd ed., 2 vols. [New York: United Bible Societies, 1989] 的语义范畴搜寻“生命”和“死”这些字的结果)。这种计算很粗糙，因为例如，讲“生命”的字可以用于负面，指基督或圣徒的死，还有其他使事情复杂的因素，像是用来讲“生命”的字的动词、名词、或形容词出现在同一节里，都使得正确的计算很困难。还有，复活生命和死的观念也可以不借着它们主要的同义字就能表达出来。

²⁴ 关于这点，见《以斯拉四书》七 28~32：“弥赛亚”来到世上一段时间，然后与所有其他人一起死，那时“世界将回到原始的寂静中七日，就如在第一次开始时那样”（第 30 节）（在 James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. [New York: Doubleday, 1983-85], 1:537 的翻译）。虽然那要来的“世代”被说是要在这事之后发生，作者却仍然将弥赛亚的死认同于创世记一章中第一次创造的开头。

儿女既同有血肉之体，祂也照样亲自成了血肉之体，特要借着死败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。

即使在基督复活之前，祂的死本身就是祂能借以“败坏”魔鬼权势、并且释放那些被那权势奴役之人的途径。基督的能力可能是以某种方式连结到祂的亚当职分的权柄。所以，祂的死就是胜过撒旦，或许被理解为将魔鬼所掳去的臣民从他的国夺去。²⁵ 歌罗西书二章14~15节表达了几乎相同的意思：

……又涂抹了在律例上所写攻击我们，有碍于我们的字据，把它撤去，钉在十字架上。既将一切执政的、掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜。

第14节说，那当受惩罚的罪在“十字架”上“被撤去”。意思是，基督为他们而死的那些人，在基督为他们死之后，即使在祂复活之前，就已经在一种不被定罪的状况中了。这状况是信徒开始被转入新世界之不可少的关键部分。第15节继续断言，邪恶的权势（可能指灵界的权势）在十字架前变为无力，基督仗着十字架“胜过他们”。²⁶

²⁵ 这与得胜的基督（Christus Victor）的观念一致（关于这点，见 Gustaf Aulén, *Christus Victor* [New York: Macmillan, 1969]=奥连著，汤清译，《胜利的基督——基督教的赎罪观》〔香港：中华信义会书报部，1951〕），就是基督在十字架上的死是胜过魔鬼和邪恶的权势，把被他们掳在罪中的百姓解救出来。

²⁶ 《新美国标准版》在第15节末尾的旁注提到，“借着它〔也就是十字架〕胜过他们”的翻译。在该节最后的希腊文片语，*en autō*，似乎是以第14节末了的“十字架”为先行词（“借着它”），虽然它可以指“神”（“借着祂”），那样的话，它仍然可以是指神借着基督在十字架上的工作，可是它有可能是指神借着复活而作的工作。我在这里没有足够的篇幅来进一步阐释这问题。

同样地，约翰福音也将神的荣耀直接连结到耶稣借着祂的死审判“世上的统治者”，而且是甚至在祂复活之前进行的，因此表达了基督在十字架上的得胜（约十二28~34）。

在这整个部分里，我们都按着“主动的称义”（基督在祂死时为信徒所成就的）的意思聚焦于基督的死，这与被动的称义（当信徒个人凭信心接受基督主动借着祂在十字架上的死所成就的）成对比，但其间却有极重要的连结。在保罗著作里，这两个概念有时是模糊的。

圣灵的赐恩赐的角色

旧约圣经的实际

神的灵在以色列和教会里都积极行动。在旧时代里，圣灵赐能力给先知、祭司、和君王来执行他们的任务，如此的赐下能力是可以被挪去的（参：诗五十一11）。这是一种恩赐的功能，圣灵借此将能力赐给人去执行这三个角色的使命。这些角色经常在与圣殿有关的情况下执行，尤其是祭司和君王，先知有时也是如此（例如，赛六章：结一~二章）。

相对应的已经启动的末世实际

圣灵赐给基督恩赐来执行先知、祭司、和君王这三个角色。当基督升天时，祂赐下圣灵给祂的所有百姓，给他们恩赐来担任先知、祭司、和君王，这是当他们借着信而与基督认同的时候。更确切地说，圣灵使教会有能力承担启示的职分，这在旧约圣经时代是由先知、祭司、和君王执行的。可是，这个启示职分要大过旧约圣经的任何人物所能达到的，因为基督的高潮性启示要大过

先前预言性盼望时代的任何启示。²⁷除了将人提升到先知、祭司、和君王这个新的和更高的启示职分外，圣灵也把许多恩赐分别赐给不同的人。所有的人都有某些恩赐，但并非所有的人都有相同的恩赐（见：罗十二6~8；林前十二~十三；弗四7~13；彼前四9~11）。在某种程度上，所有这些恩赐都是信徒有如一个身体，在他们各自的先知、祭司、和君王的职分上运用的。²⁸

所以，圣灵在旧约圣经里是选择性地 将恩赐赐给人，但是在新世代里，圣灵在神的百姓中就普遍化了。至少有两个原因造成这种普遍化。第一，在旧约圣经里，圣灵只是赐恩赐给先知、祭司、和君王，而在新世代里，基督所有的百姓都蒙圣灵赐恩赐，因为他们是在耶稣这位先知、祭司、和君王的“里面”。第二，在旧约圣经里，圣灵通常在与圣殿有某种关联的情况下赐恩赐给先知、祭司、和君王，而在新世代里，基督的所有百姓都在圣殿的服事里使用他们的恩赐，因为他们全都在耶稣这真圣殿的“里面”。²⁹

相对应的完美实现的末世实际

在完美实现之时，圣灵要完结祂的工作，就是把神的所有百姓都安置在先知、祭司、和君王的启示性职分上，这工作是从五旬节开始，在整个教会时代中都继续着。圣灵要使他们从死里复活，并且安置他们在新天新地中，以此完成这个三重工作。

基督徒现在是祭司（彼前二5；启一6，五10），住在那看不见之圣殿的圣所内（启一12、20，二1、5，十一1~4）。然而，当他们领受复活的身体时，他们将有 大祭司的职分，住在新造的

²⁷ 见讨论马太福音十一章 11~13 节时的阐述（第十三章，〈附记〉里“已经启动之末世国度出人意料之转化性临在的其他例证”标题下的讨论），那里把信徒视为处在一个甚至大过施洗约翰的启示性职分上。

²⁸ 这在哥林多前书十二~十四章；以弗所书四章 7~13 节的赐恩赐功能里特别清楚。

²⁹ 见第十八章里所讨论的关于使徒行传第二章中圣灵创建教会为圣殿的角色。

至圣所里，也在神的荣耀、亲密、和特殊启示的同在里（启二十二4~5）。

虽然神百姓的先知性知识没有末世性的完全，他们也不完全了解旧约圣经的预言最后要如何实现，但是他们却已经开始成为先知了（参：林前十三12）。最后的实现将补上前所未知的细节，圣灵将使圣徒得以进到神的启示性同在里，然后他们将了解实现的最后阶段。

虽然信徒已经在敌对势力中开始与基督一同作王（启一6、9，二26~27，五10），他们的王权却要到新天新地里才达到最终的形式，他们在那里要在没有任何敌对势力的情况下与基督一同作王（启二十二1、5）。

复活是由圣灵重生或新造³⁰

旧约圣经的实际

除了圣灵的赐恩赐的功能外，所产生的相关议题就是圣灵在新造和属灵更新上的角色。我在本书前面就圣灵赐新生命之角色的讨论，是关于旧约圣经的预言，就是圣灵要在末后世代里使人复活（见：结三十六~三十七章）。虽然旧约圣经期盼圣灵在末世使人复活的工作，但旧约圣经的圣徒难道不是经过从不信到信的过程，因此是从不信、不属灵的情况到新的属灵情况下吗？这当然是的，但是在旧约圣经世代里，这种新的属灵状况从未被称为“复活”或“新造”，像在新约圣经中一样。以色列人被命令，“所以你们要将心里的污秽除掉，不可再硬着颈项”（申十16），也被告知，“你们要……自做一个新心和新灵。以色列家啊，你们何必死亡呢？”（结十八31）。然而，这国家的大多数人都从未顺服这命令，虽然我们 must 假设，忠心的余民确实顺服了。这非

³⁰ 关于这部分的更多说明，见第九和十七章。

常近乎新造的言语，尤其因为申命记（例如：申三十6）和以西结书（例如：结三十六26，三十七1~14）的文脉里使用的言语，与那将在末世以色列中实现的预言所用的相同。引人注目的是，加拉太书四章29节断言，旧约圣经的信徒确实是“按着圣灵生的”：

“当时，那按着血气生的〔以实玛利〕逼迫了那按着圣灵生的〔以撒〕，现在也是这样。”在圣灵在旧约圣经信徒里面所作重生的工作，和我们后来在新约圣经信徒里面所看到的之间有明显的延续。

相对应的已经启动的末世实际

旧约圣经盼望圣灵在末世使身体和心灵复活的工作，这预言在教会时代开始实现了。圣灵赐新生命的角色是旧约圣经所预言的，它开始在升天的耶稣里面实现了，是祂差遣圣灵来赐恩赐给那些加入教会的人，并且重生了他们（例如：徒二30~33；林前十五45）。³¹ 新约圣经提供丰富的证据，说圣灵开始在信徒里面创造新造生命。末世的复活生命已经启动的阶段是属灵的。这是一种出人意料实现的方式，因为身体没有与心灵一同复活，但是身体的复活要在这世代尽头时发生。这是一种令人难以置信的实现，是旧约圣经预言的一种在时间上的转化，它显然是预言灵魂和身体的复活要同时发生。复活预言的另一个出人意料和被转化的实现是，弥赛亚不会与他所代表的那些人一同经历身体的复活，他们要在过了一段中间期后才会经历那复活（比较：林前十五4，十五20~23）。

但是我们已经看到，圣灵在旧约圣经里使人重生，正如祂在新约圣经中所作的一样。这就成了问题。新约圣经把人的重生描述为借着与基督的复活认同而成为末世新造的一部分，基督的复活是新造的开始。末世复活与新造仅是从基督的来临开始，并不存

³¹ 关于这点，见 Richard B. Gaffin Jr., “The Last Adam, the Life-Giving Spirit,” in *The Forgotten Christ: Exploring the Majesty and Mystery of God Incarnate*, ed. Stephen Clark (Nottingham, UK: Apollos, 2007), 191–231.

在于旧约圣经时代。那么，以色列人怎么可能在基督教之前的时期里“靠圣灵得生”？

最有可能的答案是，这些圣徒是因着将来要临到的新造和复活而在属灵方面被更新。如我们在这部分前面所看到的，罗马书三章25节也这样说，旧约圣经中的信徒没有因他们的罪而受惩罚，“因为祂用忍耐的心宽容人先时所犯的罪”，但祂最终在基督里、在十字架上惩罚了那些罪（罗三19~28）。这些人虽有他们的罪恶，却蒙准在死时进入神在天上的同在中，因为神将对他们的罪所施的刑罚延缓到基督降临之时。

相对应的完满实现的末世实际

在这世代的尽头时，圣灵要使神的所有百姓都肉身复活，因此让他们成为新造的一部分，也要使他们永远住在这新造里。³² 所以，从他们的心（或是里面的“人”或灵）开始的新造本身就复杂，因为它只是过去就启动了的。同样地，那在这世代中从属灵方面开始的，也要在那要来世代中以肉身复活完成。

圣殿与教会的使命³³

旧约圣经的实际

从一开始，神就住在各样形式的圣殿里，与祂的百姓同住。伊甸是第一个圣所，亚当应该在那里扩展神的同在直到全地，但是他失败了。那时，亚当和夏娃被从神在祂的圣殿的直接同在中赶出去。圣殿的重建再次从挪亚和族长们正式开始，后者在应许之地山上的园子环境里建造祭坛，重塑起初圣殿的祭坛，并前瞻神在耶路撒冷大圣殿中的同在。即使建造了耶路撒冷的大圣殿，只

³² 关于这点，见以赛亚书四十四章 3~5 节；以西结书三十七章 1~14 节的全然意思；亦见：与哥林多前书十五章 35~58 节相比较之下的十五章 45 节。

³³ 关于这部分的进一步阐述，见第十九章。

有大祭司能够一年一度在赎罪日侍立在神的直接临在中。圣殿的主要活动是为赦免百姓的罪而献祭，这罪使他们与他们的神隔绝，祂的荣耀、启示性的临在隐藏在圣殿里面的至圣所里。

耶路撒冷圣殿本身是那不可见的和可见的天地的象征。圣殿的这种宇宙性的象征向前指向末世的天地，它们将成为神在宇宙中的圣殿，祂那直接的启示性临在要遍满其中。其他预言也前瞻神在新造里的最后圣殿（如：结四十至四十八章）。圣殿的这种宇宙性象征含有一个概念，就是以色列中的一些人应该体认到，神的旨意是要把祂同住的临在扩展到全地。所以，他们应该知道，他们被造是要作为这种圣殿扩展的行事者，因此有动力去作“祭司的国度”（出十九6），在列国和神之间作中间人，向外扩展，把神在圣殿的临在扩展到万国中。因此，圣殿的宇宙象征就代表以色列对世界的使命。屡次尝试建造神的圣殿都以失败告终，这成了将来真正末世圣殿的预表。

相对应的已经启动的末世实际

旧约圣经的众先知所期待的末世圣殿，在耶稣里有了真正和不可逆转的启动。祂的成了肉身代表神的临在开始从至圣所中出来：“道成了肉身，住在我们中间，……我们也见过祂的荣光，正是父独生子的荣光”（约一14）。基督尤其借着祂的复活启动了末世的圣殿（约二19~21）。耶稣在约翰福音二章19~21节表示，祂的复活就是圣殿的重建，因为复活是宇宙新造的开始（这是我在本书中一贯主张的），以色列的旧圣殿就是象征性地指向它。五旬节时，耶稣差遣祂的圣灵把教会纳入祂的圣殿里（徒二章）。所以，所有与耶稣认同的人也是与祂的复活认同，圣灵在耶稣里面将他们建造为圣殿。所以保罗、彼得、和约翰（在启示录里）称教会为神的殿。

在基督两次降临之间，教会传福音，那些相信的人继续被加入这圣殿里，因此圣殿就因神在越来越多人当中的属灵临在而扩

展，这正是起初在伊甸和在以色列中本应有的方式。所以，亚当和以色列扩展神临在的使命就被基督和教会承担了。他们终于完成了亚当和以色列未能完成的任务。把教会理解为神的末世圣殿，就是将教会的使命理解为借着福音把神的临在传遍全地。关乎圣殿的预言以一种出人意料和被转化的方式实现了。也就是说，它们的开始实现，不是按旧约圣经一些预言似乎预见的一种实体建筑的形式，而是借着基督在祂的世上事工、然后是复活、之后又借着圣灵住在神的百姓中。

相对应的完满实现的末世实际

当耶稣以末后亚当的身份回来时，祂要毁灭这旧世界，以此成功地完成建造圣殿和扩展神的内住同在。那时，在教会时代开始在属灵上建造的、看不见的末世圣殿，将经历这旧世界的毁灭，要经过、并且成为新世界可见、最后实体建造的一部分，这一切都将是基督和神的圣殿（启二十一-二十二）。在这个宇宙圣殿里，神的荣耀将永远留在这新造的每一处地方。这个普世圣殿实现了旧约圣经圣殿的预表功能，因为它是旧圣殿作为宇宙象征的一种转化。当新宇宙到来时，那象征要来之新天新地中各部分的以色列旧圣殿的各区域，都会在它里面有相对应的实现。以色列的旧圣殿不过是这要来的新宇宙的一个小模型，它要被扩展和转化为整个新造。在基督里，伊甸圣所的原始使命终于为祂的百姓实现了，他们已经在基督两次降临之间开始扩张这圣殿了。

基督是神的像：末后的亚当、人子、和神的儿子

旧约圣经的实际

我已经有点详细地讨论首先的亚当应如何统治、繁衍、和充满这地（例如，见第二章的第一部分）。就他本身而论，他应该作神的忠心的儿子，全然反映他的父神的形象。我们也看到他如何

悲惨地失败了。所赐给他的托付被传给挪亚和族长们，他们应按着如亚当般的神子身份来行动，做亚当所当做的。在这方面，这托付就被传递给以色列这个国家，它也要以一个集体性的神子或集体性的亚当身份来行动。他们也失败了，就如挪亚和族长们一样，但是从族长们开始，当传递亚当的托付时，有个应许被加入其中。这应许就是最后有位“后裔”要带来祝福，那是亚当本应做的。所以，旧约圣经也预言，这应许会在末世的以色列中实现。

相对应的已经启动的末世实际

基督降临是要完全地做到亚当本应做的，借此恢复在人里面被玷污的神的形象。祂成就这种恢复是借着祂的顺服、医治、教导，其高潮是透过祂的死和复活。³⁴ 祂如此行，就是以真正忠心的末世亚当、人子（也就是亚当）、和神的儿子的身份运作。在这方面，基督论就是末世论（反之亦然），因为基督的行动就是着重于末世的建造行动（也就是以祂的人子和神子角色来做的）。³⁵

相对应的完满实现的末世实际

在历史的尽头时，基督要最后一次降临，完成一切的事。在这方面，祂要完成祂在这个救赎历史时代里像亚当的统治（林前十五20~28）。具体地说，祂要借着赐人肉身复活的生命，来完成繁衍祂的后裔（林前十五20~23），祂要完结对仇敌（包括死）的得胜和统治，那是祂在第一次降临时开始成就的（林前十五24~27）。然后祂将再次被视为神的完全忠心的如亚当的“儿子”（林前十五28）。

³⁴ 关于这点，见第十三章的第一部分，我在那里以长篇幅来说明对观福音里的这个观念。

³⁵ 关于这点，见 Beasley-Murray, "Eschatology of the Fourth Gospel," 101.

神的像：基督像亚当的儿子身份与信徒的关系

旧约圣经的实际

整个历史中所有的人，即使是在与神有救赎关系之前，都还是有神的形象，可是因为亚当所犯代表性的罪，那形象是被扭曲的（例如：创九6；雅三9）。我们看到，新约圣经把基督描述为末后的亚当、人子（就是亚当）、和神儿子，祂来是要恢复在那些相信并与祂认同的人里面被玷污的神的形象。³⁶ 那些与基督像亚当的儿子身份认同的人也被认定为拥有神“儿子的名分”（例如：罗八15、23）。这是新造之开始的必要部分。

但那在基督教之前的圣徒难道不也同享这种救赎性的恢复神的形象吗？

相对应的已经启动的末世实际

旧约圣经的圣徒是否在恢复神的形象的初阶，没有明白的经文凭据。可是，在新约圣经里有对旧约圣经所作的引喻，似乎是在某种程度上谈到这点。我在分析歌罗西书三章里神的形象的一章里（第十四章在“歌罗西书一章15~18节，三章9~10节的末后亚当的形象”标题下的讨论）主张，歌罗西书三章9~10节的要点是，信徒已经离弃他们与旧世界和亚当的认同，开始与基督的复活认同：他们“脱去旧人的衣裳”，“穿上新人的衣服”，就是复活的基督，末世的亚当。他们就是开始与在基督里的新造认同的那些人。这里的语气是关于有神形象的新造。

歌罗西书的经文谈到穿衣，这可能是引喻创世记第三章。创世记三章7节说，就在他们犯罪之后，亚当和夏娃徒然以他们自己的努力试图遮盖他们罪恶的赤身露体：“他们拿无花果树的叶子为自己编做裙子。”可是，显然要表示他们在堕落之后开始归回神

³⁶ 见第十三章的第一部分。我关于基督论的讨论的大部分都在那章里。

（尤其是鉴于三20），创世记三章21节说：“耶和华神为亚当和他妻子用皮子做衣服给他们穿〔《七十士译本》*endyō*〕。”这明显的含义就是，把他们的第一套衣裳除去，代之以神作的衣裳，表示人作的衣裳与他们被隔绝的情况和罪恶的羞耻有关联（创三7~11），对那些与神和好的人来说，这不足以作遮盖。在创世记三章21节赐给亚当和夏娃的新衣裳，可能有某种程度的荣耀，或是指向一个更大的产业，就是不朽坏这个最后的荣耀衣裳，这似乎是歌罗西书三章10节里穿衣意象背后的观念。

我结束前面这个讨论时说，保罗似乎是比喻性地——我们可说，或许也是预表性地——使用创世记三章的“穿衣”言语：信徒被认为是抛弃了旧的、堕落亚当的衣裳，穿上了末后亚当的服饰，亚当自己就是如此穿戴，为要表示他与神之间关系的恢复，和有神形象的被更新的地位。

我们所能说的顶多就是，旧约下的圣徒遵循首先的亚当的样式，开始在神的形象上经历一个实际的更新，但是这个更新乃是期望另一个更新，就是基督这位末后的亚当要在祂的新约之民里成就的。而在神的百姓有神的形象和他们也是神的新圣殿之一部分之间，也有一个关联。如果基督是神的圣殿，基督徒是这圣殿的一部分，生活在这圣殿的场景里的话，那么，就如在伊甸圣所里的亚当和基督这位在末世圣所里的末后亚当，他们按着被更新的神的形象被造，来作为神在祂的新圣殿中的形象，就很合适了。

相对应的完满实现的末世实际

当基督最后一次回来，使祂的百姓从死里复活时，他们就被复活为末后亚当的完全的末世形象（林前十五45~54），因为他们在这中间期里与祂的形象认同，并且要在尽头时全然像祂（腓三21；约壹三2）。他们开始在教会时代中反映基督的荣耀形象（林后三18），并要在最后那日完全如此，包括在属灵上和肉身上（帖后一10、12）。

圣约

我在本书各处地方都讨论到圣约（例如，第二十一章在标题“希伯来书”下的讨论），可是我没有将它当作一个主要议题来讨论。此处的讨论是一个有限度的尝试，要把所谓圣约神学更正式地关联到本书的整体论述。圣约与在基督教之前的信徒有何关联呢？又与那些活在基督教时代的人有何关联呢？

旧约圣经的实际

我在第二章开头处谈到，在创世记一至三章，神托付亚当，要作神副手来统治，并作大祭司。焦点乃在于管理和制伏受造物，这首先表现于亚当是否会执行神在创世记二章16~17节的命令。创世记第三章显示，这也包括亚当是否会忠心地护卫这个园子圣殿，免于危及它的平安状况的威胁。我尽力说明，有线索表示，如果亚当忠心地顺服，执行他的托付的话，他就可以享受几个被提升的末世福气。这些被提升的福气包括：

1. 不再有从邪恶来的威胁；
2. 肉身和属灵方面永远而不会朽坏的生命；
3. 一个无穷尽和绝对的王权；
4. 肉身和属灵方面无穷尽的安息；
5. 活在一个不会朽坏的创造的环境里；
6. 在他们已完满实现的状况里，他、他的后裔、和宇宙要更大地反映神的荣耀。

这些福气都要取决于亚当成功地顺服创世记二章16~17节的命令，尤其是因为这要表现于他起初遇见那具侵略性的蛇时。这要作为他对神的忠诚的高潮性试验。基于这样的忠诚行动，他可以得到被提升的福气，那是会被传给他的后裔的，他们将会被生为

生命的儿女，而非死亡的儿女。这暗示，亚当是一位代表他的后裔的人物，这是保罗在罗马书五章12~21节明白引出的含义。

传统的论述是说，在伊甸园里有个“行为之约”，我为了支持这点所尝试作的贡献，就是引用这些被提升的福气或情况为例。人们可以说堕落前的情况是一种原始的创造，而那要来的被提升的创造情况是最后蒙福的一种完成、末世的提升阶段。在领受这些被提升情况之前的时期，就是要判定亚当是顺服或不顺服的时候（传统上称为“观察”或“试验”的时期）。这些被提升的情况是一个无法隐藏的线索，表示亚当与神之间有种约的关系，顺服它就会带来极大的奖赏。所以，如果亚当忠心地顺服，他就会领受极大而永远的福气，但是如果他不顺服的话，他就会得到死亡的咒诅。根据忠心顺服的条件来查验被提升的福气，这是一个线索，表示亚当从未被计划要没止境地留在堕落前的情况中，就是他在犯罪前生活在其中的。反之，按着他的顺服或不顺服，将会有个高潮性的祝福或审判。虽然创世记一至三章没有用“约”这字来描述神与亚当之间的关系，但我要说其中有约的观念。

我在第二章也追溯整部旧约圣经的一个模式，其中亚当所受的圣约托付透过救赎历史中的代表人物传递下去，如挪亚、亚伯拉罕、以撒、雅各、和以色列及它的列王等。其中没有一人能完美地实现所传给他们的像亚当的托付。同时我也指出，从亚伯拉罕开始，有个应许一再被加入这个托付的传递中，就是有一“后裔”要执行这个像亚当的托付。即使在旧约圣经里，这个“后裔”也被认同于一位末世君王（见：创二十二17~18和它在诗七十二17的用法，在诗篇的文脉里，这是关于理想的以色列的末世君王）。³⁷

³⁷ 同样，见：如诗篇八篇。

相对应的已经启动的末世实际

新约圣经将耶稣认定为这位末世君王（来二5~16）和亚伯拉罕的“后裔”（加三16），祂执行了亚当的任务。³⁸ 耶稣已经完全执行了这个像亚当的托付（也就是行为之约），祂在这事上代表祂的属灵后裔，以致他们也在这顺服上与祂认同，虽然他们没有个人性地参与其中。³⁹

在这方面，摩西之约主要就是重新公布亚当之约，只是就如亚伯拉罕之约，它也加入了借着一位弥赛亚领袖而来的救恩应许，这位领袖要做亚当所未能做到的。这个“旧约”将不会被遵守，而“新约”将是重新公布这亚当之约，但主要着眼点却是这位弥赛亚要为了祂的百姓而执行亚当之约。这位弥赛亚的任务包括祂自己为他们违背那约而受死，和祂为了使他们与祂那荣耀的亚当形象认同而复活。⁴⁰

鉴于这点，约的观念是圣经神学故事主线的一股极重要的脉络，它与亚当是否要承受管理新造的这被提升的福气息息相关。

³⁸ 关于以弗所书一章 22 节在这方面的讨论，见第十五章“对亚当的顺服的期望，和将这些期望应用于其他像亚当的人物，最后应用于基督”标题下的讨论。

³⁹ 有些神学家称此为“恩典之约”，基督这位末后的亚当同意置身于“行为之约”下，为要执行首先的亚当所未能做的。基督为祂所代表的那些人做这事，条件是他們要相信祂，所以他们就认同于祂之执行这个像亚当的使命（见 Louis Berkhof, *Systematic Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1976], 214, 270-71）。

⁴⁰ 这里主要着眼的“旧约”和“新约”的经文有耶利米书三十一章 31~34 节，三十二章 40 节，三十三章 20~21 节；以西结书三十七章 26 节；希伯来书七~十二章也讲到“约”。虽然我在之前的篇章中讨论了这些经文，但还需要更多的讨论来证明这点，这是本书的篇幅所不容许的。关于整部圣经里约的圣经神学，见 Scott W. Hahn, *Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises*, AYBRL (New Haven: Yale University Press, 2009)。

首先的亚当未能得到那些福气，但是末后的亚当是忠心的，承受了那些末世福气，并且在这过程中代表祂的百姓，为要叫他们与祂一同承受。

相对应的完满实现的末世实际

我在上文重述了前面一章对创世记二至三章的讨论，我们在其中看到，亚当若顺服圣约，就会得到六重被提升的福气。实际上，这些是所应许的末世福气，是第一个亚当所放弃，而末后的亚当承受的。可是，末后的亚当完美地执行了第一个亚当本应行的，就在祂复活和升天时得到所有这些被提升和完满实现的福气，祂也在这过程中代表祂的百姓，以致他们也与得到这些福气认同。所以，就所有的意思和目的而言，基督在祂的复活和升天上已经个人性地完成了。按这意思，我们可以说完满实现的“末时”已经临到基督个人了。基督徒与代表他们的基督有替代性的认同，得到这些福气，但是他们没有在上生活经历这些福气完满实现的形式（例如，身体的复活和心灵的完全）。

基督已经完全承受这些福气，并且对祂而言，完满实现的“末时”已经来到，然而，这还需要有某种限定。的确，基督以祂新造的复活身体已经进入新造的看不见的层面，但是属天的新造的这个领域尚未在实体上完满实现。它如此完满实现的时候，是旧世界被摧毁、新造的这个属天层面成为唯一的实际层面时：“我又看见圣城新耶路撒冷由神那里从天而降”（启二十一-2）。⁴¹

⁴¹ 当神摧毁旧世界时，祂要用被摧毁的旧世界的部分重新造一个新的，与复活的身体类似，那是旧身体的复活和更新。所以，在旧创造和旧身体与新造和新身体之间，就有某种延续。神从旧世界被摧毁的部分创造新世界，这与新造和新耶路撒冷从天上降到地上的描绘有何关联呢？一种可能的看法是，启示录二十一章 2 节所描绘从天而降的这种看不见的层面，以某种方式与神的创造结合，二者结合形成“新造”。指向这点的是，启示录二十一章 1 节将引喻以赛亚六十五章 17 节和六十六章 22 节的新造预言并列（启二十一 4~5

要记得，在基督两次降临之间的时代里，跟随基督的人借着基督为代表，与这些完满实现的福气认同，并且开始参与在这些福气已经启动的阶段中。当弥赛亚最后一次降临时，祂的百姓要在生活上、并且个人性地经历基督已经承受之福气的完满实现：

1. 他们要与基督一同作王统治，
2. 有复活的心灵和不会朽坏的身体，
3. 那是在一个新的、不会败坏的世界里；
4. 那时将不会有撒旦抗拒他们的统治；
5. 他们在他们的新存有里要完全反映神的荣耀，并且
6. 得到完全、不止息的安息。

也是在这时候，基督自己的统治要达到一个更大的完满实现，因为祂要在一个最后、完满实现的宇宙环境中统治。

这时，新约要完满实现。这完满实现的圣约福气是基督个人已经因着祂忠心的顺服而承受的，那顺服是代表祂的百姓而作，这些福气以新宇宙的最后形式在祂的百姓中完满实现了。

圣约群体的特殊标记

我们在前面看到（尤其是第二十三至二十四章），⁴² 神的真正的圣约群体有几个特殊标记。

引喻赛四十三 18~19 的新造亦同），其中的焦点在于神的创造行动和二十一章 2 节里新耶路撒冷从天而降的图画。

⁴² 虽然第二十至二十二章也大致是在这个类别里。

耶稣是教会这真以色列最终的认定标记⁴³

旧约圣经的实际

在旧约圣经时代，一个人成为真以色列的一部分，若不是借着生在这群体内，然后正面回应神的启示，就是借着从这群体之外来到以色列地加入以色列群体，其方式是相信神的启示，并且与那群体的特殊标记认同（接受割礼、遵守饮食律法。在圣殿敬拜等等）。

旧约圣经预言说，在日后，外邦人要来以色列朝圣，成为以色列的一部分，而不只是保持“外邦人”这名字的得赎的百姓。虽然他们是被认同于以色列和以色列的神，可是这些旧约圣经预言没有想到这些归入以色列之人的外邦人身份会被全然消除。这些末世时归信的外邦人与以色列认同，就如过去的外邦人一样，像喇合、路得、和乌利亚，只是他们不必接受以色列族裔的特殊国籍认定标记，那是过去外邦归信者所做的。他们的外邦人身份不会被消除，但是他们仍然有一更大的身份，就是真以色列人。⁴⁴

相对应的已经启动的末世实际

可是，在过去归信的外邦人和未来末世归信的人之间有一个差别，这在新约圣经里更清楚地启示出来（例如，弗二12、19，三4~6），就是后者不必搬迁到以色列地。旧约圣经的众先知似乎预言说，在末世时，归信的外邦人要来以色列朝圣。但是新约圣经显示，这些外邦人不必搬迁到中东、受割礼、在圣殿敬拜、遵守饮食律法、守圣日、和遵守将以色列国与列国区别的其他律法。反之，所启示的是，在末世期间，与耶稣这位真以色列认同的外邦人要成为真以色列和在基督里的圣殿的一部分，他们要借着祂

⁴³ 这个小段落是第二十至二十一章的一个简短摘要。

⁴⁴ 有关这点的阐释，见第二十章“外邦人成了末世真以色列的旧约圣经观念，作为新约圣经以教会为真以色列这个前提的背景”标题下的讨论。

的死受割礼，在祂里面得洁净。耶稣是真亚当／以色列，祂是唯一最终的认定标记，超越了外邦人的认定标记，或是律法这个旧的以色列人的认定标记。

这个新约圣经的启示在以弗所书三章6节称为“奥秘”。这奥秘就是“外邦人在基督耶稣里，借着福音，得以同为后嗣、同为一体、同蒙应许”（参：弗三3～6的文脉）。这奥秘有双重核心：(1) 弥赛亚被恢复为真正的末世以色列；(2) 在末世期间，外邦人如今是与耶稣这位真以色列认同，不必去以色列地朝圣，与那旧的神治国家的国籍认定标记认同。事实上，外邦人现在是借着搬迁到耶稣里而成为真以色列人。

从旧约圣经先知的观点，这两个已经启动的末世真理并没有那么清楚，“像如今借着圣灵启示祂的圣使徒和先知一样”（弗三5）。以弗所书三章4节称这种模糊为“奥秘”。在此，我们再次看到预言期望的一个转化，它超过了旧约圣经的先知观点，但却是从它而出的，因为弥赛亚被认为是以以色列末世君王的身份代表它的（但七13～27；赛四十九3～6，五十三章），正如以色列历史中的君王也都代表这国家一样。以弥赛亚为代表的这个要素至少是种子的一部分，这种子被发展为以弗所书三章3～6节“奥秘”的更全然绽放的真理。

相对应的完满实现的末世实际

在基督最后降临和这世代的尽头，所有的末世以色列，包括相信的犹太人和外邦人，都要借着耶稣这位真以色列归回神。他们要经历身体和灵魂的最后复活，要进入并住在应许之地和新耶路撒冷，那正是整个完成的新造。这样，这些新约的圣徒要加入旧约的圣徒，他们也要在基督里复活。这个结论不应理解为一个狭隘、地方性的观点，因为我们当记得，以色列当作为一个集体性的亚当。所以，末世的以色列也要作为一个末世的亚当，与耶稣认同，以祂为代表他们的真以色列和末后的亚当。

以色列的应许之地是真以色列的认定标记⁴⁵

旧约圣经的实际

当以色列民要从被掳中归回时，他们要回到这地，在那里建造一座巨大的圣殿，与神建立亲密的团契，以及经历其他伴随的应许（在前面第十九章作了总结）。在归回应许之地时，那地要扩展，包含新造里的整个世界，以致全世界就等于以色列地。我们看到，这个应许在旧约圣经时代没有实现。

相对应的已经启动的末世实际

有些解经家认为，直到弥赛亚基督最后降临之前，以色列归回这地绝对不会发生。其他人则认为，它绝不会按任何字面意思实现。我在本书中的论点是，这应许实际已在基督和教会里开始实现了。但是，这怎么可以说是已经以任何实际方式开始，因为在基督第一次降临时，这国家并没有实际回到这个实际的地域？而且新约圣经没有明白地说，耶稣或教会已经开始实现以色列的土地应许了。此外，要记得，当实现要发生时，以色列之地要扩展，涵盖整个新世界，这在现今的世代中当然没有在基督里或透过教会的工作而发生。

可是，耶稣是真正末世的以色列，在祂的复活里有新造的开始，祂当被视为土地应许的开头。⁴⁶ 教会与基督的复活认同，这也教会认定为与祂一同开始实现相同的土地应许。⁴⁷ 此外，新约圣经确实断言，基督已经开始实现“以色列”、“锡安”、“圣

⁴⁵ 这部分是对第二十二章所作的极为简短的总结。

⁴⁶ 见第二十二章在“关于土地应许的‘已经实现和尚未完全实现’的经文”标题下关于希伯来书一章 2 节的讨论。

⁴⁷ 我们看到有几处经文显示这点，包括罗马书八章 18~23 节；以弗所书一章 13~14 节；歌罗西书一章 12~14 节（关于这经文，见第二十二章在“关于土地应许的‘已经实现和尚未完全实现’的经文”标题下的讨论）。

殿”、和“大卫宝座”的复兴等末世预言。所预言的这些实际中的每一个，都是以色列将要有的新地的一块重要地业。因为这些预言是关乎以色列未来地貌的不可少的部分，基督以某种方式开始实现它们，就是这土地应许的一部分的开始实现。

这些应许的实现，有实体（基督的复活和实际在天上作王）和属灵（祂在天上那眼不能见的统治，在地上透过教会里的圣灵行使）的方式。⁴⁸ 因此，有种实际的意思是，土地应许在基督和信徒里开始实际实现，信徒与祂的复活认同，在祂的圣殿里与祂一同统治。

相对应的完满实现的末世实际

那些在耶稣和教会里开始实现的土地应许将在新造里实现，在那里圣殿和土地是重叠的，被视为是涵盖了新造的全部地域。那时，所有关于以色列、土地、大卫宝座、圣殿、和国度的预言都要完全实现，那些预言是重叠的，并且是在基督和教会里开始实现。⁴⁹

⁴⁸ 要记得，与实体层面一起的总有个属灵层面，在旧约圣经所有关于神的灵和同在的预言的“实际”实现，那是个极其重要的部分。

⁴⁹ 我在这里和第二十二章里关于土地应许的分析，大致与 Gary M. Burge, *Jesus and the Land: The New Testament Challenge to "Holy Land" Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 尤其是 125–31 的论述一致。白基主张，在基督两次降临之间的时代里，“新约圣经把圣地的地业搬迁到基督”（p. 129）和祂的身体——就是教会——里面。可是，白基认为，土地应许是在这已经启动的两次降临间的时代里就实现了；他不认为这土地应许会在新造中有任何实体性的实现，他也不认为在基督和教会里之实现的已经启动的阶段是新造的土地应许实现的开始。他也不认为土地应许的普世化有旧约圣经的根源。亦见更早的著作：Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* (Philadelphia: Fortress, 1977), 167–96。白如格文大致遵循 W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California

守安息日

旧约圣经的实际和相对应的已经启动的末世实际

每星期守安息日是个末世记号，是根据神在创造时的安息，从人类生活的开始起就设计为要被遵守，在整个旧约圣经时代也是如此。⁵⁰ 教会仍然要遵守这个安息日的条例，直到基督最后再来，那时这每星期的守节要止息。因此，在整个历史集成进程中，对所有形式的圣约群体而言，这个每星期的条例都具有约束力。

可是，有人说，安息日的条例是以色列所独有的，在以色列之前没有这条例，它不再是教会的责任。我的答复是，以色列的安息日的安息有部分是根据创世记二章2~3节的安息这个创造条例，有部分根据则是它是纪念出埃及。我的主张是，安息日是以色列在它所有详细法规中当独特地遵守的，也是这国家历法上安息节日的整个体系的一部分，它已经停止了，因为它所指向的（基督）已经来临了。所以，以色列所当遵守安息日的一切细节，都是与以色列这国家的独特律法有关联，是纪念这国家的蒙解救，但是当基督降临时，祂实现了第一次出埃及所指向的。所以，只有作为创造条例的安息日才被延续到新约圣经时代，我主张，这条例是在创立以色列国之前就存在的。不仅是详细的安息日律法，也是以色列的整个律法，它们是神的智慧在旧时代的缩影，使这国家在与其他国家的关系中显为独特，它们指向基督，也在祂里面得实现，祂是神的智慧在这新世代里更大的启示。但是，作为创造条例的安息日，是在以色列独特地守安息日之前就存在了，它是以色列守安息日的部分原因，它与教会仍然是有关系的。

Press, 1974), 主张耶稣是土地应许的中心焦点。虽然白如格文认为戴维斯将土地过度灵意化，他对他自己立场的解释却很模糊。

⁵⁰ 见第二十三章在“创世记二章2~3节里安息日的安息？”标题下的讨论。

如今守安息日不是在星期六，而是在星期日，就是七日的第一日，因为基督这位得荣耀的末后亚当就是在这日从死里复活、启动新造、和开始享受安息日的安息。在基督里的信徒借着与祂的复活认同而开始享受那安息，并且将星期日分别出来，作为敬拜和团契的日子，借此纪念那安息在这世代末了时的完满实现，这就实现了教会守安息日的责任。所以对教会来说，守安息日是回顾神在祂的创造之工完成后的安息，并前瞻安息的完成，这安息是已经在基督里得享的，这也是创世记第二章里神起初的安息所前瞻的。

相对应的完满实现的末世实际

基督开始享受完全的安息日的安息，是当祂升到神在天上宝座的右边时，祂在那里以复活身体的形状统治。信徒借着以祂为代表而得与基督的完全安息认同，但是他们仅是在教会时代才开始个人在属灵上进入那安息。当他们的身体在时间尽头复活时，他们也要在他们完全复活的身体和心灵里经历完全的安息日的安息。弥赛亚可以在祂复活和升天时经历完满实现的安息日的安息，而祂的百姓在祂两次降临之间的时期却是仅仅部分经历它，在之后才全然经历它，这显然是旧约圣经中没有预期到的。再次，这代表一种被转化、暂时的已经实现—尚未完满实现。

进入圣约群体的礼仪记号：割礼和洗礼⁵¹

旧约圣经的实际和相对应的已经启动的末世实际

在大部分的救赎历史里，神的圣约群体都有记号，象征一个人进入这群体。割礼和洗礼是两个这类记号，分别表示进入以色列和教会的圣约群体。

⁵¹ 关于这部分的进一步阐释，见第二十四章在“洗礼”标题下的讨论。

新约圣经是透过两个重要背景来了解洗礼，就是挪亚和他全家借着洪水的水得解救，和以色列借着红海的水得解救。我讨论说，这两个背景都与新造的概念有关，尤其是我们在第二章看到的两个事件，它们是对创世记第一章的创造所作扼要重述的一部分。这些背景增强了洗礼的新造概念，它象征与基督之死认同（浸在水中），和与祂的复活认同（从水中出来），那是新造的开始。

我也讲说，割礼是另一个旧约圣经背景，应当对照它来了解洗礼。在旧约圣经里，肉身的割礼象征对心所行的属灵割礼的实际，因此就是属灵的生命。这个象征所表达的是，一个真以色列人是把不信和罪从他的心割绝，得了重生（参：申十16；耶四4）。在申命记中的这个记号有种含义，就是以色列的肉身割礼也指向末时，那时神要“给……心行割礼”，那结果就是“生命”（申三十6，《吕振中译本》、《和合本修订版》；《和合本》作“将……心里的污秽除掉”）。这个末世生命非常接近末世复活生命的概念。事实上，我主张它们是相同的。

割礼和洗礼分别是进入旧约和新约群体的主要记号，两者皆是表示双重誓言的记号，表示祝福和咒诅。我根据歌罗西书第二章对创世记十七章10~27节和申命记三十章6节的引喻主张，割礼不仅类似洗礼，也是个预表性的指标，指向末世的属灵割礼（这实际上是申三十章所预言的），那就等于洗礼。这段歌罗西书第二章经文里的洗礼的含义是与基督认同，但是它的背景很可能是水礼的仪式。所以，因为基督的死和复活，旧约圣经的割礼就在洗礼这个对范里找到所预表的转化。因此，属灵的割礼实际上就等于属灵的洗礼。因为水礼可能是歌罗西书第二章所说属灵洗礼的背景，在同一段经文里，肉身的割礼也可能是属灵割礼的背景。所以，在这段经文里，肉身和属灵的割礼都被认同于肉身和属灵的洗礼。

我也下结论说，将这进入约中的记号应用于婴孩，也延续到新约圣经时代，割礼和出埃及的解救这两个背景都指向这点，它们都将婴孩包括在内。救赎历史的大流程也支持此说，新约圣经的

末世福气借此涵盖了比旧约圣经中更广的族群。鉴于这点，要认为一个主要族群——婴孩——被排除，不得进入新约群体，这似乎不符合新约圣经福气之涵盖性的更广范围。重要的是要记得，即使是基于信仰告白而行的洗礼也是约的记号，暗示将来的祝福和审判，⁵² 而决定将得到祝福或咒诅的就是一个人的坚忍。所以，婴孩并不被认为是借着洗礼确定“得救”，而是进入一个范畴，其中祝福或咒诅临到人是取决于他们对圣约教会群体的启示所作的回应，他们就是在这群体内成长的。

相对应的完满实现的末世实际

我们看到，借着洗礼仪式所象征之基督的死和复活，新造有了挪亚洪水和以色列经过红海出埃及的背景，这导致新约圣经的洗礼有一种增强的已经启动之新造的意味。同样地，我讨论到，在旧约圣经里，肉身的割礼是象征“心里的割礼”，它导致并且指向末世的生命。此外，割礼被认为是与洗礼类似的，歌罗西书第二章甚至将它们等同。因此，割礼和洗礼都是关乎新造的生命，前者是这生命的预表，后者则实现这预表，并且象征性地表达那些受洗之人进入新造的宣告。新造在受洗的人里面实际开始，这种象征意思在那人于末时复活的时候完成，那时是这人的新造的最后状况。

此外，割礼和洗礼都表达了约的咒诅和祝福的双重概念。那些在信心里坚忍的人得到祝福，而那些没有坚忍的人则受到咒诅。至于洗礼，那些在他们的信心里坚忍的人最后要肉身复活，因为他们与基督替代他们的死和祂的复活认同。这些人也要领受复活生命的福气，这是割礼所指向的，洗礼则是它的对范（也就是说，他们要从旧世界分别出来，在新造生命里归向主）。有些人受了洗，却没有在信心里坚忍，因此被显明为圣约群体中的假圣徒，这

⁵² 在此要记得，洗礼背景的一部分是挪亚洪水和出埃及时红海的水，这两者都牵涉到审判和救赎。

些人要承受洗礼标志的咒诅部分：他们将只会与它所代表的死的部分认同。因为他们没有与基督为他们所受的死认同，他们就必须自己承担死这个永远的咒诅。割礼的这个层面象征从主割绝，它将在那些没有忠心到底的人里面得到完全、末世预表的实现。

一同用餐⁵³

旧约圣经的实际和相对应的已经启动的末世实际

以色列和教会有一共同点，就是在他们的敬拜里都有共同用餐的部分。以色列人庆祝逾越节的用餐，纪念这国家出埃及时所蒙的解救；基督徒则庆祝主餐，纪念基督救赎性的死，并纪念祂要再来，完成祂已经启动的救恩。基督的最后晚餐和初代教会的圣餐，被明白地连结到以色列的逾越节，因此也是出埃及。以色列的逾越节晚餐因为与逾越节的出埃及事件有如此密切的连结，它提醒以色列关于它的出埃及救赎，并且指向新造。新约圣经中的用餐（主餐）与逾越节间的等同是对范性的对应，实现了以色列的用餐的预表。同样地，与逾越节晚餐这个预表有密切连结的是，基督这位最后逾越节的羊羔实现了以色列逾越节羊羔所指向的（见：约十九36；林前五6~8）。正如基督的死是逾越节羊羔所指向之事的转化性的实现，主餐也与旧约下逾越节晚餐有转化性的等同。我们已经看到，犹太教把逾越节连结到第一个创造和那创造将面临的结尾，以及创造的更新，就是弥赛亚要来建立神国度的时候。这个传统反映一个圣经概念，即包含逾越节的出埃及事件本身就是扼要重述创造，所以被描绘为新造的一幕。⁵⁴ 所以，主餐仿效逾越节晚餐，这可能包含了在某种程度上延续末世新造的概念。

⁵³ 关于这部分的进一步阐释，见第二十四章在“主餐”标题下的讨论。

⁵⁴ 关于这点，见第二章在“旧约圣经重复的宇宙性审判和新造事件”标题下的讨论。

相对应的完满实现的末世实际

我在先前讨论圣餐时说明，逾越节晚餐是它的旧约圣经预表的对应部分。我们看到逾越节有指向要来的新造的含义。同样，基督在逾越节时设立主餐，其中也有末世的含义。至于杯，耶稣说：“我不再喝这葡萄汁，直到我在我父的国里同你们喝新的那日子”（太二十六29）（参：可十四25；路二十二18〔“直等神的国来到”〕）。此外，每当教会庆祝主餐，它是“表明主的死，直等到祂来”（林前十一26）。所以，即使是回顾这晚餐到基督之死时，其中都有个次要概念的提醒，就是祂要再来，主餐的已经启动的形式那时就要停止了。

圣餐含有新造、国度、和基督降临等末世概念，它们在祂的地上事工和升天时就已启动了。如我在本书中一贯主张的，新造和国度的启动将在末时得完全，那时基督要最后一次降临。那时，因为主餐有多重的已经启动的末世含义，有可能会有第二次和完全的末世晚餐，那是由基督所启动的。这将是赛亚书二十五章6节所预言末世筵席的最后部分：“在这山上，万军之耶和华必为万民用肥甘设摆筵席，用陈酒和满髓的肥甘、并澄清的陈酒设摆筵席。”⁵⁵ 这最后的筵席将发生的时候是神“吞灭死亡直到永远”和“擦去各人脸上的眼泪”时（赛二十五8），启示录表示，这要发生在新天新地这个最后形式里（启二十一4；亦见：七17）。⁵⁶

在哥林多前书十一章27~32节，主餐也有审判“已经实现和尚未完全实现”的概念：

⁵⁵ 这似乎是路加福音十三章 28~29 节所说的同一个筵席：“你们要看见亚伯拉罕、以撒、雅各、和众先知都在神的国里，你们却被赶到外面，在那里必要哀哭切齿了。从东、从西、从南、从北将有人来，在神的国里坐席。”

⁵⁶ 关于这点，见 Beale, *Revelation*, 1049-50.

所以，无论何人不按理吃主的饼、喝主的杯，就是干犯主的身、主的血了。人应当自己省察，然后吃这饼、喝这杯。因为人吃喝，若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了。因此，在你们中间有好些软弱的与患病的，死的也不少。我们若是先分辨自己，就不至于受审。我们受审的时候，乃是被主管教，免得我们和世人一同定罪。

人“不按理吃主的饼、喝主的杯，就是干犯主的身、主的血了”（第27节）。第29节解释说：不按理吃主餐的意思就是“不分辨是主的身体”；反之，信徒应当“省察”（第28节）自己，看是否有“分辨自己”（第31节）。“有好些软弱的与患病的，死的也不少”（第30节），这些人是“不分辨是主的身体”（第29b节）。⁵⁷因为他们没有“分辨自己”，他们就在现今受审，好叫他们在将来末日时“和世人一同定罪”（第31~32节）。所以，哥林多人开始经历神的审判，那被视为“管教”（第32节），而不是最后的惩罚，因为那些承担的人是真信徒。然而，从信仰群体内部以信徒受苦而开始的这个审判，要在最后审判时完成，就是审判和定罪在这群体以外的世人。⁵⁸

⁵⁷ “分辨是主的身体”可能是指检视一个人与教会这个“身体”其余部分之间的关系。关于对哥林多前书十一章 27~32 节的阐释，见 Gordon D. Fee, *First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 558-67, 这是我在此处遵循的。

⁵⁸ 这与“审判要从神的家起首”相似，对“那不信从神福音的人”，这将在末时最后审判中完成（彼前四 17）。这也与哥林多前书六章 1~6 节一致，保罗在那里说，在时间尽头时，“圣徒要审判世界”（第 2 节），意思是哥林多的基督徒应该自己审断在他们当中的诉讼，借此开始那末世角色。

在圣约群体里的“长老”领袖⁵⁹

旧约圣经的实际和相对应的已经启动的末世实际

我主张，教会——就是新以色列——中的长老职分是在某种程度上延续以色列的长老位分。新约的长老只在新以色列——就是教会——的领域里有完全的宗教权柄，而以色列的长老则在神权统治中有民事方面的权柄，有时似乎也有宗教方面的某种权柄。⁶⁰

导致在新约群体中设立长老，有救赎历史的基础和环境，就是已经启动的末世患难，尤其是那患难以错谬教训和背道的形式展现出来。当时出现的这个错谬教训和背道，是旧约圣经预言的开始实现，那些预言是关于要来的末世试炼，它们要比以色列所曾经历的其他任何试炼更强烈（见：例如，但七至十二章）。⁶¹这个新群体需要有领袖来护卫初生教会的信仰，为要保持它在教义上的健全，并且叫它能坚固地扩展。这样坚固的扩展会开始实现起初给亚当的托付（它也被传给以色列），就是制伏全地，并且作为光照的行事者，扩展新造那眼不能见之层面的领域。

⁵⁹ 关于这部分的进一步阐释，见第二十四章在“因为欺哄这个末世患难和新造的缘故，长老这个教会职分是末世时不可或缺的”标题下的讨论。

⁶⁰ 关于这点，例如，在行使某些角色时，长老与祭司有密切的连结（出二十四 1、9；利四 15，九 1；民十六 25；申三十一 9；代下五 4；结七 26），他们从“圣灵”得能力“说预言”（民十一 24~25）、他们确认先前预言的正当性（耶二十六 17~23），他们也有作某种教导角色的能力（申三十二 7）。到主后第一世纪时，以色列的长老在宗教事务上更明显地与祭司长同享权柄（关于这点，见 J. B. Taylor, “Elders,” in vol. 1 of *The Illustrated Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas [Leicester, UK: Inter-Varsity, 1980], 434-35）。

⁶¹ 见第二十四章中关于这题目的讨论，就是教会的错谬教训和背道的末日患难要更甚于任何过去出现在以色列历史中的。

相对应的完满实现的末世实际

在新天新地里，就不再需要一群“长老”来护卫这群体的信仰了，因为在那里将不会有错谬教训或背道的情况：“凡不洁净的，并那行可憎与虚谎之事的，总不得进”那新的、永远的世界（启二十一27；参：二十一8，二十二15）。还有，这个完满实现的圣约群体的每一个成员都将有以色列大祭司的位分，那是以色列中最高宗教权柄。事实上，每一个圣徒的地位都将高于过去的大祭司：“他们要见祂的面。祂的名字必写在他们的额上”（启二十二4）。以色列的大祭司可以一年一次进入至圣所，但是不可直视神临在的荣耀，所有有新世界最后样式（就是至圣所扩展的样式）的信徒，⁶²将不仅是永远并持续在神的直接临在中，也要直接注视祂的面。⁶³

圣约群体的圣经正典

旧约圣经的实际和相对应的已经启动的末世实际

旧约圣经群体有个逐渐扩充的经卷的收集，它在大约主前四百年时完成。这些经卷是神的权威话语，引导圣徒的信仰和道德行动。

正如以色列有从神而来的经书，教会也有，它的经书是对以色列经书的意思所作的一个已经实现—尚未完全实现的末世性解释，以色列的经书仍旧是教会的圣经。这两部经书至终是一部，从旧约圣经到新约圣经，救赎历史每个部分都一步步地解释前面的部分。但是，因为圣经至终是由神这一位作者所写的一卷书，新约圣经就是解释旧约圣经，反之亦然。我主张，将新约圣经的口传信息写下来的部分动机是，它在性质上是神的话语、它的角

⁶² 关于这点，见第十九章。

⁶³ 关于所有圣徒都在新世界里的一个被提升的大祭司地位上的观念，见 Beale, *Revelation*, 1113-14。

色是教会根基的一部分、和要为末世期间保存它的心愿，因为使徒们知道，这段时期可能会超过他们自己在世的年日。⁶⁴ 因为教会的末世之书的旧约圣经背景，部分是出自以赛亚书二章1~3节和以赛亚书四十至五十五章，末世新造的观念可能也盘旋在这背景中，因为以赛亚书的这些部分是关涉到新造的预言。

因此，教会的任务是要实现亚当的托付，以神的临在充满全地，这包括以神真理的光充满它，这真理就是被包括在新旧约圣经里。在这方面，要执行基督在马太福音二十八章18~20节里重述的亚当托付，圣经就是绝对必要的了（尤其注意最后一节经文）：

耶稣进前来，对他们说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”

教会能使新信徒“作门徒”，圣经是不可少的根基，因为人成为门徒，部分（也是关键）是借着教会把“凡〔基督〕所吩咐……的都教训他们遵守”。“凡〔基督〕所吩咐”首先是在口头上保存下来，然后在新约圣经之一部分的福音书里以书面保存下来。这些经文启示神的真理，它们对于救恩、成圣、和荣耀神来说是必要和足够的。

相对应的完满实现的末世实际

在教会于地上飘流的结尾时，它忠心执行亚当的托付，是被末后的亚当所肯定的，这是实现旧约圣经预言“认识耶和华的知识

⁶⁴ 关于这点，见 Charles E. Hill, “God’s Speech in These Last Days: The New Testament Canon as an Eschatological Phenomenon,” in *Resurrection and Eschatology: Theology in Service of the Church; Essays in Honor of Richard B. Gaffin Jr.*, ed. Lane G. Tipton and Jeffrey G. Waddington (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 232–33.

要充满遍地，好像水充满洋海一般”（赛十一9〔参：哈二14，几乎相同〕）的重要途径。这种知识的扩展将由基督自己在祂最后再来时完成。虽然圣经充满了对教会健全生活的启示，但信徒仍然没有那将在末期赐下的更完全的启示。彼得甚至承认，在保罗的著作里“有些难明白的”（彼后三16）。在哥林多前书十三章9~13节，保罗自己也同样说，在基督两次降临之间，教会有关于它的福祉的确切而充分的知识，但那仍然是“部分”的知识，它将在基督再来时得完全，并且使信徒复活为完全“成熟的”复活的人：

我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限，等那〔末世〕完全的来到，这有限的必归于无有了。我作孩子的时候，话语像孩子，心思像孩子，意念像孩子，既成了人，就把孩子的事丢弃了。我们如今彷彿对着镜子观看，模糊不清；到那时就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样。如今常存的有信、有望、有爱这三样，其中最大的是爱。

这是关于认识神的真理的一个已经实现和尚未完全实现的典型陈述。保罗本就知道这真理是在旧约圣经里的，而在新约圣经群体里的启示则是发展这真理，它正在被记载为经书的过程中。当这世代的完结临到时，教会的知识就不再是有限的了。当我们长大为成熟的“人”时（也就是有复活身体的完全成熟的人），我们就“将全知道”神的启示了。⁶⁵ 那时我们要与神“面对面”，⁶⁶ 祂将启示我们到那时为止尚不知道的事。

⁶⁵ 当然，保罗不会以为基督徒在末时要像神那样地全知，而只是说比起他们过去所知道的，他们将认识更多的启示的真理。

⁶⁶ “面对面”与“全然认识”等言语，与启示录二十二章4节“见祂〔神〕的面”有醒目的类似之处，后者描述圣徒在新世界和神的直接临在里，祂要“光照他们”（启二十二5）。

结论

不同的基督教学者和宗派对安息日、洗礼与割礼间的关系、长老职分、和圣经正典等区别标记有不同的理解。在这些议题上有争议，是因为圣经没有清楚地讲明它们，像它谈论其他在理解福音上属于更核心的议题一样。甚至关于耶稣最终是不是代表教会这真以色列，这议题也有争议。虽然如此，我以上的分析只是一个尝试，要透过圣经神学的进路来了解这些议题，也知道并非每个人都会同意此处所作的结论。关于这些议题也还有许多可以讨论的，尤其是洗礼（例如，它的形式）和主餐。⁶⁷我尝试从已经启动的末世论的观点来讨论这些题目，尤其是因为这与新造国度的开始有关，为要看此种观点能对这议题提供什么亮光。至于圣经正典的议题，我要留待其他时间和地方来讨论，因为它有其独特的问题，是我无法在此充分讨论的。⁶⁸

真信徒的生活（成圣）的持续性与新造间的关联

旧约圣经的实际和相对应的已经启动的末世实际

在旧世代和新世代里，圣徒的属灵成长或经历是怎样的性质呢？系统神学把信徒的持续生命称为“成圣”，这是我非常乐于使用的一词。圣徒的生命是从旧世界和罪“分别出来”，要去服事神的。正如那些活在旧世代中的人经历了真正救恩之开始的一种形式，而那是预期之新世代的救恩经历，成圣也是如此，尤其因为持续的属灵成长就是起初救恩经历的延续。我主张，在新约圣经里，成圣传递一个观念，就是一个信徒越来越从旧造继续分别到

⁶⁷ 例如，关于化质说（transubstantiation）和合质说（consubstantiation）的争议，以及更正教的不同观点，像是圣灵的同在和记念说（memorialism）。

⁶⁸ 可是，关于我自己的进路大纲的例子，见 Herman Ridderbos, *Redemptive History and the New Testament Scriptures*, trans. H. de Jongste, rev. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1988)。

新造，并且结果子，符合新造一份子的情况。例如，在诗篇里可以看到一个被更新的属灵人的同样观念。大卫在诗篇五十一篇2、7~10节里呼叫，

求你将我的罪孽洗除净尽，
并洁除我的罪。……
求你用牛膝草洁净我，我就干净；
求你洗涤我，我就比雪更白。……
求你掩面不看我的罪，
涂抹我一切的罪孽。
神啊，求你为我造清洁的心，
使我里面重新有正直的灵。

整个长篇的诗篇一一九篇都谈到诗人属灵情况的不同方面，很难找到更为提升的属灵用语来描述一个新约圣经的信徒了：

- 一一九28 “我的心因愁苦而消化；
求你照你的话使我坚立。”
- 一一九32 “你开广我心的时候，
我就往你命令的道上直奔。”
- 一一九36 “求你使我的心趋向你的法度，
不趋向非义之财。”
- 一一九40 “我羡慕你的训词；
求你使我在你的公义上生活。”
- 一一九92 “我若不是喜爱你的律法，
早就在苦难中灭绝了。”
- 一一九93 “我永不忘记你的训词，
因你用这训词将我救活了。”
- 一一九97 “我何等爱慕你的律法，
终日不住地思想。”

——一九九八 “你的命令常存在我心里，
使我比仇敌有智慧。”

——一九九九 “我比我的师傅更通达，
因我思想你的法度。”

——一九一四三 “我遭遇患难愁苦，
你的命令却是我所喜爱的。”

一方面，诗人和与他同时期的其他人的持续经历，没有从救赎历史的角度连结到新造之人和不再属于“旧人”的成长，而是在弥赛亚这位末后亚当里的一个“新人”。虽然如此，对这样经历的其他所有描述基本上都等于基督的圣徒。那使信徒有能力去遵守神的命令的，是“直说语气”的实际，后者是一个人借着神的恩典与神恢复关系所产生的。在诗篇一一九篇里，诗人可以祷告说：“求你赐我悟性，可以学习你的命令”（第73节）；“他们心蒙脂油，我却喜爱你的律法”（第70节）；“求你开我的眼睛，使我看出你律法中的奇妙”（第18节）。诗人在他自己群体内的仇敌不能如此祷告，因为他们与神之间没有这种更新的关系，祂的恩典就是透过这关系流露的。

这表示，真以色列人的经历乃是预期基督徒借着基督而有的与神之间的更新关系。

相对应的完满实现的末世实际

神的百姓从旧世界被分别出来到新造，这过程将在最后复活时完成，那时所有的圣徒都要在属灵上和肉身上被完全分别出来到新造里。他们的新造的果子就是义，那是他们在旧世界中就开始结的，⁶⁹它将在新世界里完全成熟，并且要在那时有个永远的收成，因为不止息地结出完全的属灵果子。

⁶⁹ 关于这点，见 G. K. Beale, “The Old Testament Background of Paul’s Reference to the ‘Fruit of the Spirit’ in Gal. 5:22,” *BBR* 15 (2005): 1–38.

例如，在这方面，诗篇一篇3节把圣徒比喻为“一棵树栽在溪水旁，按时候结果子，叶子也不枯干。凡他所做的尽都顺利”。这是描述旧约圣经中生气勃勃的圣徒的持续生命（就如：耶十七7~8）。以西结书四十七章12节引喻诗篇一篇的描述，将它应用到那高潮性新造的丰饶的树上景况：

在河这边与那边的岸上必生长各类的树木；其果可作食物，叶子不枯干，果子不断绝。每月必结新果子，因为这水是从圣所流出来的。树上的果子必作食物，叶子乃为治病。⁷⁰

以西结书四十七章1~12节的描述是要扼要重述伊甸园，诗篇一篇3节很可能也是呼应它。鉴于以西结书对此诗篇的引喻，我们或许可以下结论说，诗人的经历是预尝那要来新造的丰饶景况？诗篇一篇3节的信徒正在经历的，乃是预期那要来之新造的光景，这也是启示录二十二章1~2节所指向的，它引喻以西结书四十七章12节。启示录二十二章1~2节说：

天使又指示我在城内街道当中一道生命水的河，明亮如水晶，从神和羔羊的宝座流出来。在河这边与那边有生命树，结十二样果子，每月都结果子；树上的叶子乃为医治万民。

以西结书四十七章和启示录二十二章1~2节都扼要重述起初的伊甸园，虽然描述的样式是更为提升的丰饶。因此，启示录二十一章3节说，伊甸的这个最后形式不像第一个伊甸园的结局，在那里，“以后再没有咒诅。”信徒从“生命树”领受永生，所有得赎的人都能得到它，亚当过去是与它隔绝的。虽然以西结书四十七

⁷⁰ 划线部分表示与诗篇一篇3节平行的独特用词或独特观念。

章和启示录二十二章都没有说信徒本身像结果子的树，而是说他们是被这果子“医治”，⁷¹但所传递的观念是他们要得永远的健康，不仅是肉体方面有个更新的身体，也是在属灵方面。他们强健、不止息的属灵健康表示一个概念，就是他们自己将永远结出属灵的果子，因为这里隐喻的意思是，他们食用这些“叶子”，得到身体和灵魂的医治，因此就是丰盛的生命。⁷²

食用树叶和与启示录二十二章2节里这树的结果子特质认同的这种含意在启示录二章7节里被明白地表达出来：“得胜的，我必将神乐园中生命树的果子赐给他吃”。⁷³启示录二十二章19节甚至更紧密地将认信的信徒与“生命树”本身认同：“这书上的预言，若有人删去什么，神必从这书上所写的生命树和圣城删去他的分”。这可能只是指“生命树的分”；就是坚忍的信徒隐喻性地食

⁷¹ 以西结书四十七章 12 节只提到，这些树的“叶子乃为治病”，在这文脉里，不应该将它局限于动物，但似乎尤其是为了人，这是鉴于它所引喻的创世记二章 22 节，和引喻以西结书四十七章 12 节的启示录二十二章 1~2 节（创世记和启示录的经文都把树和它的叶子应用于对人的益处）。

⁷² 早期的犹太教把圣徒认定为伊甸园的树。见：例如，《所罗门诗篇》十四 3~4（引喻诗一 3）；《感恩诗集》XIV:14-19；《以诺二书》八~十章；关于对这些经文的阐释，见 Beale, *Revelation*, 235-36, 1108，关于对启示录二十二章 1~3 节里的旧约圣经引喻，见：同上，1103-13。

⁷³ “吃生命树的果子”这个应许可能代表一个已经启动的实际，它将在最后的乐园里完成，因为以弗所的教会显然被认同于圣殿里的“灯台”（启一 20，二 1、5），以色列圣殿里的灯台令人回想起生命树，因为灯台被造的样式就是像一颗杏树（见 Beale, *Revelation*, 235-36 的更多讨论）。在这方面，灯台上的七盏灯是否可能与《感恩诗集》XV:24 里赞美诗作者的断言有关：“我要在你为你的荣耀而造的伊甸园里以七重的光来照耀”（关于这点，见 A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, trans. G. Vermes [Oxford: Blackwell, 1961], 224)？还有，在《巴拿巴书信》十一章 10~11 节，用吃新造中树上果子的意象（还有：结四十七 1~12；参：启二十二 2）来描述现今的洗礼经历；《所罗门颂歌》（*Odes of Solomon*）十一章 16~24 节谈到目前与乐园的树的福气认同之人（二十七亦同）。

用的部分，就像在启示录二章7节中所说，和二十二章2节所暗示的。可是，不能得“生命树的分”加上不能得“圣城的分”这样的言语指向一种更密切的与这树的认同，而非仅仅吃它的果子而已，假信徒不会参与其中，真圣徒却会。这连同二十二章17节里与“生命的水”的紧密连结，就如在诗篇一篇3节和以西结书四十七章12节里，进一步指向圣徒与这树本身的认同。

在新旧约圣经里，律法与信徒生命的关联

旧约圣经的实际和相对应的已经启动的末世实际⁷⁴

在两个约的时期里，神的百姓与律法有何关联呢？根据我前面关于律法与基督徒生活之间关系的讨论，有个结论是，非信徒没有意愿或能力去顺服神的律法，只会被它定罪。而那些在基督里——就是在新造里——的人，则有实现律法的意愿和能力。在旧约之下的生活似乎也是同样的情况，这是上面所引用诗篇一一九篇的经节清楚表示的，那里讲到诗人极为喜悦律法。与不敬虔的人相比（诗一一九50~53），诗人不仅喜爱律法，也实际遵守它，有如生活的习性（例如，诗一一九22：“求你除掉我所受的羞辱和藐视，因我遵守你的法度；”诗一一九44：“我要常守你的律法，直到永永远远”）。诗人在这里和在前面段落里的这类话语，不过是诗篇一一九篇、整卷诗篇、和旧约圣经一般而言的冰山一角而已。

我们在关于律法的一章里也看到，以色列人必须遵守律法的所谓道德、民事、和礼仪层面，但是因着基督的来临，民事和礼仪部分（也就是区别民族的律法）已经在祂这新造里实现了，但是道德律法却仍然对基督徒有同样的约束力。礼仪和民事律法的功能，是作为新世代里指向基督的预表性指标（例如，关于每年赎罪日的律

⁷⁴ 关于这部分的进一步阐释，见第二十六章“在已经启动的新造里，基督徒生活和顺服律法之间的关系”标题下的讨论。

法在基督里一次且永远地实现了，祂是最后、末世的祭物，同时也是那终极的、最后具有决定性的祭司）。

相对应的完满实现的末世实际

在这世代的尽头，旧约圣经的目的要完成。一方面，历代不信之人要因干犯律法而被律法定罪。⁷⁵ 他们受惩罚是从他们与神隔绝的生活中就开始了，⁷⁶ 在死后，这样的隔绝要因更多的受苦而强化。这个已经启动的审判将在最后那日完成（约十二48）。⁷⁷ 所以，神已经“定了日子”，要根据祂的律法、“按公义审判天下”（徒十七31）。⁷⁸ 生前不信的死人最终都要“凭着这些案卷所记载的，照他们所行的受审判”，⁷⁹ 并且“被扔在火湖里”⁸⁰（启二十一11~15）。那些不相信基督已经担负了他们违背律法之惩罚的人，将要自己承担最后的咒诅。⁸¹

⁷⁵ 注意：罗四 15：“因为律法是惹动忿怒的。”

⁷⁶ 参：约三 18、36；罗一 18~32；加三 10；雅二 10。

⁷⁷ 这里，“末日”的审判是基于违背基督的“诫命”，那是末日对律法的完全解释（参：太五 17）。

⁷⁸ 参：罗三 19：“我们晓得，律法上的话都是对律法以下之人说的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下。”

⁷⁹ “案卷展开”和“这些案卷所记载的”等短语，是根据但以理书七章 10b 节，那里说末世的仇敌要在最后审判时按着“展开的案卷”所记他们的恶行受审判；人要“照着他们所行的”受审判（启二十 12~13），这个重复的表述是根据旧约圣经重复的短语，就是神“按行为施行报应”（《七十士译本》诗二十七 4〔《马所拉文本》二十八 4〕，六十一 13〔《马所拉文本》六十二 12〕；箴二十四 12；耶二十七 29〔《马所拉文本》五十 29〕；参：耶十七 10〔照各人所行的〕）。旧约圣经这个背景的意义是，人因之受审判的恶行乃是被视为违背律法的行为。

⁸⁰ 启示录二十一章 8 节说，那些违背旧约圣经律法重要部分的人（“不信的、可憎的、杀人的、淫乱的、行邪术的、拜偶像的、和一切说谎话的”）将被投在“烧着硫磺的火湖里；这是第二次的死”。

⁸¹ 见：加三 10~14。

一方面，律法正面的预言目的将在基督最后降临时达到它的整个目标。这很可能是马太福音五章18节的要点：“我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。”这“意思只是：圣经中所预言的，神的整个旨意都必须发生；连一点一划都不会不应验”。⁸²至于较狭隘地将律法具体理解为有待遵守的命令，耶稣在祂第一次降临时已经完美地实现了律法，祂的圣灵激励祂的百姓在祂两次降临之间开始实现律法，他们在新天新地中将复活，完全遵守律法。

但是，在新世界里，他们要遵守的是律法的哪个部分呢？我们看到，在基督第一次降临时，祂实现了礼仪和民事律法的预表部分（最后的祭司、圣殿、献祭等等）。同样地，我们看到，仅有以色列律法的非族裔部分从旧世代延续到新世代。基本上，这表示，律法的纯道德部分是延续了（可是要记得，律法的更族裔性的表达里也有道德的层面）。在基督两次降临之间，教会不必再遵守族裔方面的律法是因为，在基督里的教会是新造的开始，旧约圣经预言说，在新世代里不会有族裔方面的区分（赛十一6~12）。我们看到，基督是新造的滤网，所谓律法的族裔标志（或是所谓的律法的民事和礼仪方面）无法穿越它到另一边，就是进入新造的开始形式里。唯有无关族裔的律法或纯粹道德的律法才能穿过以基督为中心的滤网，继续让神的新约子民遵守。律法就是如此从它在以色列时代的情况而为基督徒有了末世性的转化。

但是，神的百姓在永恒里仍然要遵守这道德律法吗？圣经没有明白讲到这点，但是这些诫命很可能会继续，神的百姓要永远从心里完全地遵守它们。⁸³虽然圣经没有明白地说神的话被写在亚当

⁸² D. A. Carson, *Matthew 1-12*, EBC (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 146 = 卡森著，周俞云翔译，《马太福音》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2013），304页。

⁸³ 当然，关于父母和夫妻的律法是无关系的，因为在永恒的状态里是没有婚姻或养育儿女的。

的心版上，但我认为那是很有可能的，如果他持续忠心的话，他是会永远遵守这律法的。如果这是个合理的假设，那么就可以认为，对于神在永恒新世界里的百姓也是如此。

继续从被掳归回和持续的出埃及是信徒持续生命的一幅图画

旧约圣经的实际和相对应的已经启动的末世实际⁸⁴

我们先前指出，一个人得救的开始，可以视为开始实现从被掳于撒旦和在罪的束缚下归回，进入神的同在中。但是对真信徒而言，这个归回仍然继续着，因为直到这复活的身体在新天新地里完全归回神时，它都没有完全。当圣徒认识基督时，他们并没有除去他们所有的属灵包袱，但他们却在往新世界这个最终目的地的归回大道上前行时持续地脱去它。这是另一个角度，从它来理解信徒的持续生命，保罗和新约圣经其他作者有时称它为“成圣”。而因为从被掳归回也被描绘为第二次的出埃及，在基督两次降临之间，教会的旅程也可以视为持续地从巴比伦出来，而不只是开始得释放脱离罪和撒旦的捆绑。这幅图画也关涉到一个人持续脱去罪的包袱，就是过去被掳和不信的生活所残留的。这个持续、长时期的从被掳归回，是旧约圣经所没有预见的，以致它的实现暂时转化为一段长的、被拖延的、已经实现和尚未完全实现的期间。这个持续归回的性质也被转化了，因为旧约圣经的期望是属灵的和肉身的归回，但是在这已经启动的时代里，它仅是个属灵的归回而已，那是不信之人的眼睛所看不见的。

那些恢复了与神之间的救恩关系、期盼在基督里的高潮性归回的以色列人，也在他们与神同行的余下路程中，在一条预期归回的大道上继续前行。

⁸⁴ 关于此部分的更多阐释，见第二十五章在“继续从被掳归回是基督徒生活的基础”标题下的讨论。

相对应的完满实现的末世实际

当“末日”，身体最后复活时（例如，约六39~40、44、54），圣徒在世上继续从“属灵方面的”埃及和巴比伦之捆绑下的出离（例如，启十一8，十八4），终于要在属灵和实体方面停止。因为神的百姓在属灵和实体方面尚未成为完全的新造，他们仍然在部分被掳的情况中，但却继续在归回的大道上前行，要去他们最终的目的地，那是他们的家乡（例如，来十一13~16）。当他们经历了最后的复活，被安置在全然的新造中时，他们将完全回到家中，到新天新地这个永远的应许之地，那是新耶路撒冷和圣殿之所在。⁸⁵ 他们从被掳中归回的漫长而艰辛的旅程要结束，他们要经历永远的安息。

新世代的婚姻⁸⁶

旧约圣经的实际和相对应的已经启动的末世实际

虽然并非所有人都被呼召进入婚姻关系（见：林前七章），它却是在创造开头时设立的制度，并且要继续到这世代的尽头。我们讨论婚姻时的焦点经文是以弗所书第五章，保罗在那里引用创世记二章24节。这描述是旧时代里所有婚姻关系的特色，即使在罪进入这世界之后也一样：男人离开他的家的权柄，与妻子连合，他们一起建立一个家庭（他们成为“一体”）。保罗在以弗所书五章31节使用创世记这段经文，为要诉诸这个堕落前的创造的实际，以之为一个预表的模式，他认为，这模式指向新造开始时，基督这位丈夫和祂的新妇教会这样的联合关系。保罗要已经启动的新造里的丈夫和妻子保持合一，那是人类在堕落之前就被

⁸⁵ 实际上，如我们在第 19 和 22 节所见的，这两个地方与新造的应许之地是相同的。

⁸⁶ 关于这部分的进一步阐释，见第二十六章“在以弗所书第五章，婚姻是被转化的新造制度”标题下的讨论。

设计要经历的，这合一是以亚当和夏娃在犯罪之前所享有的原初合一为范本（创二23）。这个合一很重要，因为它不仅是根据创世记二章24节婚姻的起初目的，也是给旁观的世人一个救赎历史的比喻，讲到基督与教会间的关系，尤其是在教会时代里。借着行出这个婚姻比喻，丈夫和妻子可以教导世人基督是如何爱祂的百姓，和祂的百姓是如何回应那爱，因此与祂合而为一。

以弗所书五章32节说，创世记二章24节主要不是关于丈夫与妻子间的关系，而是关于基督与教会间的关系，而且这关系是“极大的奥秘”。保罗乃是说，鉴于基督的来临和祂的教会的形成，那似乎只是描述人类婚姻制度的模式如今描述得更多了。在创世记二章24节，一个人离开他的家、与一个妻子成为一体，这模式有一个更伟大婚姻的反照影像：弥赛亚离开祂在天上的家和天父，与教会联合。直到这世代的高潮时，信徒要如此看待他们的婚姻：妻子要忠心地“敬重”（弗五33）她们的丈夫，为的是要反映教会对基督所做的（也是应该做的），丈夫要为他们的妻子舍己，为的是反映基督所做的（弗五25）。

对于创世记二章24节的作者或读者来说，这种婚姻观念是不会清楚的。可是，如今在基督的十字架和复活的另一边，也借着圣灵的启示（参：弗三5），就可以理解这样的意思怎么会自然地创世记的经文发展出来。基督是最终、末世的“男人”（理想的亚当），教会则是最终、末世的新妇（例如：林后十一2~3；启十九7~9，二十一2、9~27）。这样，对旧约圣经婚姻的理解，就因着对照基督的降临和祂与教会的关系而被末世性地转化了。

所以，对现今世代而言，婚姻是个新造的伦理，在起初的创造中，它是基于起初有关婚姻的伦理命令，也是关乎它的一个扼要重述，指向基督与教会间的关系。

相对应的完满实现的末世实际

教会世代一旦结束，对人类婚姻的需要也同样结束，因为它的救赎历史目的也不再有必要了。如创世记二章24节所预示的，婚姻的最终计划是要将人指向基督与教会的关系。当所有蒙神选召的人都进入祂的圣约家庭里时，就不再需要这个计划了。那时新妇——就是教会——要复活，所有的人都将享受与基督已经完满实现的婚姻关系，那是过去人类的婚姻所指向的。可能因为这缘故，基督说，“当〔最后〕复活的时候，人也不娶也不嫁，乃像天上的使者一样”（太二十二30）。

欺哄、磨难、迫害、和宇宙瓦解的患难

旧约圣经的实际

旧约圣经的圣徒没有经历过教会所开始经历的大患难，但是他们乃是活在预期那末世磨难的世代中。

虽然如此，以色列的圣徒却经历了假先知的欺哄、背道、来自圣约群体与外邦列国的迫害，也经历了沉重的被掳。但以理书七至十二章预言，日后将有一个甚至更厉害的患难和迫害（例如，注意但十二1〔古希腊文〕提及的前所未有的“患难之日”）。

神的百姓也因这世界的正常运作模式被打乱而受磨炼：挪亚洪水这种剧变就是一个典型的例子，埃及十灾中各样大规模的反常现象也是，它们被视为空前的大灾难，超过历史中到那时为止的任何其他灾难（出九18、24，十6，十一6）。有些是惨绝人寰的磨炼，被描述为神向以色列所行的是“我所未曾行的，以后我也不再照着行”（结五9）。以色列的受逼迫和被掳，被预言为“雅各遭难的时候”，那“日”是如此之“大”，以致“无日可比”（耶三十七）。还有些时候应该包括在内，就是当神审判的临在借着密云、大雨、雷轰、冰雹显明出来时，那像出埃及时十灾的情况一样。约珥所宣告的要来的灾祸将临到以色列，那是个“黑

暗、幽冥、密云、乌黑的日子。……从来没有这样的，以后直到万代也必没有”（珥二2）。旧约圣经这些前所未有灾难的实际，在实现的世代里有其平行之处。

至少，以色列的这些经历是预示一个要来的更大患难。我们在第二章（在“旧约圣经重复的宇宙性审判和新造事件”标题下）看到，这些试炼都是世界性混乱的重复模式。引人注目的是，这些患难中有些描述得如此严重，说是前所未有，将来也不会再有。这言语有可能在某种程度上是比喻性的，但它表示旧约圣经时代也有它的磨炼，是可与那末世时代要临到的相比拟的。但以理书十二章1节预言“有大艰难，从有国以来直到此时，没有这样的”。这短语是引喻耶利米书三十章7节，⁸⁷可能还有以西结书五章9节，虽然也可能是呼应出埃及记九至十一章中相当类似的短语，那里是谈到无可比拟的埃及十灾。但以理书十二章1节提到的艰难，主要是由一个末世敌对者引入的，它表现出来的是在圣约群体内的欺哄，和“许多”不肯妥协的人所受的迫害。“无可比拟的患难”这个套语也出现在对希腊军队逼迫以色列（主前第二世纪初期）的描述里。例如，《马加比一书》九章27节说：“这样，在以色列有大艰难，是自从他们当中不再有先知以来未曾有过的。”⁸⁸以色列在这患难中经历了严重的军事溃败，“不法之人”在以色列横行，并且有饥荒。这在当时可能被理解为但以理书十二章1节的“大艰难”预言开始实现，可是，但以理书十二章1~2节也预言的以色列要经历重要的解救，并没有出现。因此，这事件本身就成为了但以理书十二章1~2节后来的末世实现的预兆。但以理书十二章1节的患难预言聚焦于将临到的欺哄和迫害，但可能也包括某种世界毁坏的概念，因为但以理书十二章2节提到恶人和

⁸⁷ 注意“大艰难”的共同言语，和不同之处。

⁸⁸ 这可能是指最终由希腊入侵者所带来的试炼。亦见《摩西升天记》（*Assumption of Moses*）八1，它所谈的可能是希腊王安提阿古·伊皮法纽。

义人的复活，其前提是这天然世界有某种重要的结束。但以理书十二章1节将世界的毁坏包括进来，这也反映于它所引喻旧约圣经更早的经文，它们描述自然界平常秩序的重大混乱，表示为了炼净忠心之人的试炼，和对刚硬之人的审判。

但是，有什么会使教会的患难为“大”，而以色列的却不是呢？

相对应的已经启动的末世实际

在第七章（在“人子和大患难”标题下），我讨论到旧约圣经中关于末世患难的预言（尤其是但七至十二章），它在耶稣和教会所经历的磨炼里启动了。

第一，教会的磨炼是旧约圣经预言的实现，它过去从未在旧约圣经中实现过，这使得这患难更为严重，因为所预言的从未以如此强烈的程度发生过。但是还需要以下列两点来补充这要点。

第二，教会的患难要大过以色列的，因为它是末世“大患难”的一部分，那是代表真以色列的基督所开始承受的，以祂的死达到高潮。如我们所看到的，耶稣的患难——祂的磨炼和死——构成新约圣经故事主线一个极其重要的部分。教会是集体的真以色列，在基督两次降临之间的整个时期中都参与在这患难里，所以是跟随主的脚踪。例如，注意启示录一章9节：“我约翰就是你们的弟兄，和你们在耶稣的患难、国度、忍耐里一同有分，为神的道，并为给耶稣作的见证，曾在那名叫拔摩的海岛上。”讽刺的是，基督就是借着患难而坚忍，开始建立祂的国度，祂的百姓同时也参与在同样这三个实际里（再次注意，在启一9，他们是那些有份于这三个实际的人，它们都是“在耶稣里”的）。⁸⁹

⁸⁹ 关于对启示录一章9节的更完全的说明，见第七章在“启示录里大患难的观念”标题下的讨论。

保罗在歌罗西书一章24节描绘同样的概念：“现在我为你们受苦，倒觉欢乐；并且为基督的身体，就是为教会，要在我肉身上补满弥赛亚患难的缺欠”（另译）。有些解经家正确地把“弥赛亚的患难”理解为是反映弥赛亚被预期要受的苦难的背景，就是但以理书七，九章和以赛亚书五十三章所预言的。在此，保罗不是说他可以在基督代赎性的苦难上有所加添，而是说他尽了他的职分，在这些属弥赛亚的患难上“补满缺欠”，指的是所预言的弥赛亚百姓在跟随耶稣时要受的苦。在所命定的末世患难上，保罗也在基督的集体性的“身体”内，那患难乃是以基督所受的患难为模式的。所以，这患难较旧约圣经里的更为强烈，因为经历它的不仅是任何人或任何信徒而已，更是弥赛亚耶稣这位神人。耶稣的伟大使这“患难”也必需为“大”，因此是空前的磨难。

第三，旧约圣经也预言，有个圣徒和弥赛亚领袖的末世仇敌（再次见：但七~十二章），他会在圣约群体内欺哄人。约翰一书称这人物为“敌基督”，他已经以“灵”的形式来临了（四1~6），并且开始透过“许多敌基督的”运作，他们已经在这“末时”来到了（二18；亦见：四1~6）。他们主要的工作是在真理方面行欺哄（如：二21~26），实现但以理书的预言。敌基督的灵首次在圣约群体内实际存在，这使得末世患难的欺哄较之以色列信仰群体内的欺哄更为严重。⁹⁰

大患难可以在敌基督尚未亲临、只有他的欺哄人的假先知存在的情况下开始，这事实表示，这预言以意料之外的方式实现。帖撒罗尼迦后书二章3~4节生动地表达这点，保罗在那里预言，所预言的“不法之人”尚未来到，但是所预言他的帮手假先知却已经来了。这是但以理书十一章30~32、37节的开始实现，但却不是完全

⁹⁰ 关于约翰一书二章 18 节的“末时”以但以理书八~十二章为背景，进一步的分析见第七章在“约翰一书和大患难”和“约翰一书二~三章与帖撒罗尼迦后书二章的关系”等标题下的讨论。

的实现。末世抵挡者的假先知可以在他们的领袖不在场的情况下出现，这对保罗来说是个“奥秘”：“这不法的奥秘已经在做工”（帖后二7，《中文标准译本》）。这种出乎意料的实现是这预言在时间上的转化，因为从但以理的观点，这一切无疑会同时发生。⁹¹

但是我们看到，就如在旧约圣经时代有无比的磨炼，在新约圣经的末世时期也有。马太福音二十四章21节（//可十三19平行）里从旧约圣经引喻“无比大患难”的套语，它本身就是对未来的预言：“因为那时必有大灾难，从世界的起头直到如今，没有这样的灾难，后来也必没有。”大多数解经家认为这词语是出自但以理书十二章1节。马太福音二十四章21节的前后文把这定义为因欺哄（尤其是透过“假基督和假先知”而来的）和背道而来的患难，但是它也连结到宇宙的灾难性的混乱。关于马太福音的预言是何时开始实现，有许多争议。有些人认为它的主后七十年耶路撒冷被击败时实现了，其他人认为它仅是在历史尽头、紧接基督最后再来之前发生，还有人认为它如前面所说，在主后七十年发生，但是这个实现事件成了末时的预表。我倾向第一种看法，可是也可以将第三种包括在内，它们并非彼此排斥。⁹²

同样地，使徒行传第二章对圣灵降临的描述，用的是世界毁坏的言语（徒二2~4、19~20），就如我在其他地方所讨论的。⁹³ 那里的描述主要不是关于未来，而是部分关于圣灵在已经启动的对旧世界的审判中降临，⁹⁴ 那审判将在时代尽头时完成。

⁹¹ 关于帖撒罗尼迦后书二章 1~7 节里患难的性质，更完整的研究见第七章在“帖撒罗尼迦后书第二章和大患难”标题下的讨论。

⁹² 关于这“无比的患难”套语被应用于主后七十年耶路撒冷被围时城内的饥荒和罪行，见约瑟夫，《犹太战记》5.442。

⁹³ 有关的更多讨论，见 G. K. Beale, “The Descent of the Eschatological Temple in the Form of the Spirit at Pentecost: Part I,” *TynBul* 56, no. 1 (2005): 97-99。

⁹⁴ 这里很重要是使徒行传二章 19~20 节所引用约珥书第二章的后面部分：“在天上，我要显出奇事；在地下，我要显出神迹；有血，有火，有烟雾。

相对应的完满实现的末世实际

在教会时代的末了将有更为严重的“大患难”。基督在祂生前经历了一种已经启动的患难，体验了某些磨炼和未遂的欺哄，那在十字架上因撒旦致命的一击而臻于极致。同样地，基督的身体——就是教会——将经历末世试炼的开始。并非教会的每个部分都要经历这些试炼，但是那些未受直接影响的仍将受它们的威胁。然后，在时间尽头时，这个局部性的患难将因着要完全消灭全地圣约群体的企图而完满实现。所以，在教会里，末世患难的开始将在历史尽头时完满实现，比起神的百姓先前所经历的任何其他磨炼，它将会更强烈、严重、和普遍。这些磨炼将主要包括欺哄和迫害。但是正如基督的复活胜过了死亡的磨炼，教会也将在它被决定性地消灭前复活（启二十七~15）。⁹⁵

但是，那要在历史尽头时达到顶点的，不仅是欺哄和背道的磨炼而已。部分自然律被打乱，这种局部的世界性磨炼也同样要在那时达到一个更强烈的阶段。⁹⁶

日头要变为黑暗，月亮要变为血；这都在主大而明显的日子未到以前。”有些人认为这在五旬节时尚未实现，因为这些征兆似乎没有在物质世界中“实际”发生。可是，彼得没有表示约珥书的这个部分没有实现；他说五旬节时所发生的一切都是实现“先知约珥所说的”（徒二 16）。所以，从某些方面说，甚至约珥书二章这种世界毁坏的言语也开始实现，其中有些部分是肉眼可见的（徒二 2~4；亦参基督死时有黑暗的这种天象〔太二十七 45〕），只是这实现的一部分可能是在肉眼不能见的灵界（例如，审判的话被视为部分是表示对以色列的审判〔再次，见 Beale, “Eschatological Temple: Part I,” 97-99〕，可是，所引用约珥书的第一部分当然表示或包括祝福）。关于旧约圣经中这种世界性大火的言语的进一步讨论，见后面“审判”标题下的讨论。

⁹⁵ 关于这点，见 Beale, *Revelation*, 1021-38。

⁹⁶ 不仅是但以理书十二章 1 节预言了最后“患难”的顶点，部分的早期犹太教也预见了一个历史的高潮。昆兰的《战卷》（*War Scroll*）预言，在“黑暗”的势力和“光明”的势力间将有一场最后的战役，这场争斗“对蒙神教

启示录十六章19~21节详细说明了全地的完全、决定性、和末世的世界性毁坏，和对整个世界体系所作的审判：

那大城裂为三段，列国的城也都倒塌了；神也想起巴比伦大城来，要把那盛自己烈怒的酒杯递给他。各海岛都逃避了，众山也不见了。又有大雹子从天落在人身上，每一个约重一他连得。为这雹子的灾极大，人就亵渎神。

无比之患难这个套语是这个描述的引言的一部分，它在正典中最后一次出现在启示录十六章18节，描述这个最后的毁坏：“又有闪电、声音、雷轰、大地震，自从地上有人以来，没有这样大、这样厉害的地震。”

启示录十六章18节的闪电、雷轰、和地震是描绘最后审判的意象。这意象大多是根据出埃及记十九章16~18节，那里描述的是神在西奈显现。在其他地方，旧约圣经和犹太教也引喻同样的出埃及意象来描绘最后审判，这也是启示录四章5节，八章5节，十一章19节的情况。⁹⁷ 短语“地大震动”出现在启示录六章12节，作为最后审判的一幕。启示录十六章18节涉及出埃及记，这与前面引出埃及记一致，那里是要作为启示录十六章前六个碗的模式。

所以，这些世界毁坏的特色，如今被预表性地应用到世界历史尽头时的最后审判。这应用的提升性质在启示录十六章18节以“自从地上有人以来，没有这样大、这样厉害的地震”这段话表达出来。绝非偶然地，这用词是取自但以理书十二章1节：“并且有

赎的百姓而言将是一段危难的时期，从它的开头直到它最后得赎为止，它在他们的苦难中都是无与伦比的”（《战卷》I:1-12）。关于这点的更多讨论，见 G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham, MD: University Press of America, 1984), 59-60。

⁹⁷ 有关启示录八章5节与启示录十六章8节引文基本上相同短语之背景的讨论，见 Beale, *Revelation*, 457-60。

大艰难，从有国以来直到此时，没有这样的”（参《狄奥多田译本》）。但以理书描述历史尽头时的“患难”，那时神的“百姓将蒙拯救”，经历复活得生，但是恶人却要复活，受到“羞辱和永远的憎恶”（但十二1~2）。与但以理书十二章的连结进一步指出，启示录十六章18节是描述“大患难”的结束，这患难在最后审判和现今世界结束时达到它的顶点。

此外，引喻但以理书明显是颇恰当的，因为但以理书的用词本身就是预表性地使用出埃及记九章18、24节。例如，《七十士译本》的出埃及记九章18节说：“在这时候，……重大的冰雹……，自从埃及开国以来，没有这样的冰雹”（出十6、14，十一6以类似的套语描述其他两灾）。其中也想到的是出埃及时的冰雹灾殃，因为启示录十六章21节是以一个“极大的雹子的灾”结束。⁹⁸

审判

上文已经直接谈到审判的议题，是透过对患难的面向所作的讨论，其中包括这世界正常体系之一些部分的瓦解（在旧约圣经和新约圣经时期是部分性的，在这时代结束时达到高潮）。此外，在上面分析称义时也谈到审判，以之为本书先前关于称义之讨论的总结。所以，这里关于最后审判的讨论将是更有限度的。

旧约圣经的实际

旧约圣经经常描述神对祂百姓的仇敌以及对祂的百姓本身所作的审判，对后者是因他们持续犯罪当受审判。有些旧约圣经经文描述对历史中某个特定国家的审判，所用的言语通常是描述世界毁坏

⁹⁸ 在它紧接的第17~21节的文脉里，启示录十六章18节指的是这世界的最后毁坏和审判，关于这概念，见：同上，pp. 841-46。

时所用的。⁹⁹ 一个典型的例子就是以赛亚书十三章10~13节（在十三1引入为“论巴比伦的默示”），描述要临到巴比伦的审判：

天上的众星群宿都不发光；
日头一出就变黑暗；
月亮也不放光。
我必因邪恶刑罚世界，
因罪孽刑罚恶人，
使骄傲人的狂妄止息，
制伏强暴人的狂傲。
我必使人比精金还少，
使人比俄斐纯金更少。
我万军之耶和华在忿恨中发烈怒的日子，
必使天震动，
使地摇撼，离其本位。

在这里，关于世界结束的言语没有应用到这世界的实际结束，而是用于巴比伦被波斯所灭。这种言语所描述的击败，不仅是关乎巴比伦（赛十三10~13），也是关乎以东（赛三十四4）、埃及（结三十二6~8）、以色列的敌国（哈三6~13）、和以色列自身（珥二10、30~31；参：《西卜神谕篇》三75~90）。在旧约圣经里还有其他比喻性“世界毁坏”言语的例子。¹⁰⁰ 有趣的是，《诗篇米大示》104.25说，“在圣经里，每当‘地震’这词出现

⁹⁹ 例如，赛十三 10~13，二十四 1~6、19~23，三十四 4；结三十二 6~8；珥二 10，二 30~31，三 15~16；哈三 6~11；可能也包括：诗六十八 7~8；耶四 23~28；摩八 8~9。

¹⁰⁰ 例如，撒下二十二 8~16 // 诗十八 7~15（比喻性地指大卫胜过他的仇敌）；传十二 1~5（指人的死）；赛二 19~21，五 25、30；耶四 23~28；结三十 3~4、18；摩八 7~10；弥一 4~6。

时，都是指在一个王国〔的没落〕和另一个〔的兴起〕之间的混乱。”还有，在某些经文中，相同的言语可以按字面理解为整个世界的实际毁坏（诗一〇二25~26；赛二十四1~6、19~23，五十一-6，六十四1；¹⁰¹结三十八19~20；该二6~7）。¹⁰²

通常，这类言语是比喻用法，指一个罪恶国家因神的审判而在历史中消逝，和一个得胜国度的新兴统治。神使用一个国家在战争中打败另一国，借此施行审判。虽然主要的口气是审判，但有时会有积极的面向，以解救或炼净忠心的余民（尤其是当以色列是审判的对象时）。会出现这种比喻性的言语，是因为先知们有种按字面意思理解历史尽头的概念，他们隐喻性地将之应用到旧约圣经时期各时代或王国的终结。如果这样解释以此言语来描述历史过程中的局部审判是正确的话，那么我们就可以说，先知们认为，这些审判就像世界在时间尽头因神审判的手而“实际”瓦解时所发生的事。在这方面，这类有限度的审判可能也被视为在某种程度上是指向世界最终、整体的崩溃。例如，当以赛亚以“世界末日”的言语来描述巴比伦因着波斯所受的审判时，他可能将一个观念包括在内，就是局部性的审判乃是整个世界毁灭之景象的一个小例子。¹⁰³

除了谈到毁灭整个世界的“世界性大火”的言语，也有直接谈到神最后、普世审判的话（例如，诗九十六13：“……祂来要审

¹⁰¹ 虽然这可以是指一个以西奈为模式的未来地域性的神的显现，它启动一个新的末世时代，正如西奈的启示启动了一个新时代。

¹⁰² 此外，这种字面意思的言语可以描述神过去在西奈山的区域性显现（出十九18；申四11；诗六十八7~8，七十七18）。

¹⁰³ 见 G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1980), 256-60。凯尔德激发了我将末世言语应用到旧约圣经各事件的想法。他说，因为圣经作者们相信历史有一实际的开始和结束，他们就隐喻性地把这末日的言语应用到历史事件。我同意凯尔德所说的，但是我认为，用末世言语来描述这些事件，表示这些事件非常像实际的末日，以致它们是指向那末日，是对它的预期（这是凯尔德所暗示的〔见 p. 256〕）。

判全地。祂要按公义审判世界，按祂的信实审判万民”）。¹⁰⁴ 可是，在旧约圣经里，谈到永远审判的经文却相当稀疏，但确实是有。¹⁰⁵

相对应的已经启动的末世实际

我们看到，新约圣经的描绘是，最后审判开始了，并且是从基督被钉十字架开始，祂代替祂的百姓承受最后的审判，为他们而死。就这种意思而言，最后审判已经往回推，从历史的尽头变为主后第一世纪基督被钉十字架时。¹⁰⁶

最后审判已经开始，这还有另一种意思。在这世代中拒绝耶稣的人被说是“神的震怒常在他身上”（约三36），他们被认为是“罪已经定了”（约三18），那要来的审判确定是盘旋在他们头上了。这种开始形式的审判不只是现今宣告一个人确定要受审判而已；这些人也活在一个属灵“死亡”的景况中，那是要来刑罚的开始阶段（比较：约五24和五29）。罗马书一章18节是另一个例子，是关于对非信徒所作最后审判的开始：“原来，神的忿怒从天上显明在一切不虔不义的人身上。”在现今世代里，这种末世忿怒因着神“任凭”这些顽固不悔改的人更多犯罪和顽强而彰显出来（罗一24~32）。

¹⁰⁴ 亦见：如，撒上二10；诗八十二8，九十八9。

¹⁰⁵ 见 Daniel I. Block, “The Old Testament on Hell,” in *Hell under Fire*, ed. Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 43–65。布洛克讨论了但以理书十二章1~3节的这方面，并且认为以赛亚书六十六章24节是指向同一方向。

¹⁰⁶ 我在本章前面“救恩和称义”标题下阐释了这点。

相对应的完满实现的末世实际

新约圣经继续预言那要来的、最后的普世审判，¹⁰⁷ 这是继续旧约圣经的某些经文（见上个段落）。紧接在这个审判之前的，是义人和恶人的复活，后者是为审判而复活的（尤其是：约五28~29）。紧接在对世界历史中所有不信之人作最后审判之前的，是目前天地的完全毁灭（彼后三7~12），而紧接在那之前的，是最后一代活在地上的不敬虔的人被打败和毁灭（彼后三7b）。那在完满实现之前时代里的已经启动的审判，就是与神分隔的死，将借着这个死刑的完成而完满实现。在这方面，帖撒罗尼迦后书一章7b~9节断言，

那时，主耶稣同祂有能力的天使从天上在火焰中显现，要报应那不认识神和那不听从我主耶稣福音的人。他们要受刑罚，就是永远沉沦，离开主的面和祂权能的荣光。

整卷启示录都不断提到最后的审判。其中有些对这最后审判之开始的描绘，是描述神对地上最后一代不信之人的审判，连同地球本身的开始被毁（六12~17，十一13~18，十六16~21）。¹⁰⁸ 有时焦点是在旧世界最后一代的仇敌被打败，然后将它与在“烧着硫磺的火湖”里对他们所施行的最后审判一并描述（十九17~21，二十8~10）。¹⁰⁹ 也有的聚焦于宣告和执行在“火湖”里对所有曾经活着的不敬虔之人的永远审判（二十11~15）。¹¹⁰ 最后审

¹⁰⁷ 例如，太二十五 31~46；徒十七 31；罗二 5~6、8、12；来九 27，十 27。

¹⁰⁸ 有时焦点仅在于最后一代的神百姓的仇敌被打败和审判，而不提世界的瓦解（启十四 14~20，十八 1~24）。

¹⁰⁹ 虽然前一处经文只有提及假先知和兽被扔进这火湖，而后一处经文则只有提及撒旦。

¹¹⁰ 关于这点，亦见：启二十一 8；或许也可加入：启二十 10。因篇幅所限，在此无法讨论这是一个造成永远寂灭的审判，还是一个对不敬虔之人所作永不止息、能感受到之惩罚的审判。关于支持后者这种立场的更多讨论，虽然也

判的执行是紧接在最终打败地上仇敌和世界的毁灭之后。这个审判将包括的，不只是所有在基督以外的不义之人，也包括撒旦（二十10）¹¹¹和他的邪恶势力。¹¹²

本书未讨论到的其他神学观念

先前讨论过、构成我所提出新约圣经神学故事主线的主题，有些没有在本书里以单独议题来讨论。再次回想这个故事主线：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。

本书没有正式发展旧约圣经故事主线主题中关于神的神学。¹¹³ 虽然如此，我们却看到，在以其至高主权成就旧约圣经故事主线的作为时，神一直是主要行动者。可是在新约圣经里，耶稣与神一起，作为这故事主线里的主词（虽然我没有正式地说神是部分的主词），但又是忠心的儿子，成就祂父神的旨意。当然，在整个新约圣经故事中，神都是主动的。还有，神是那故事主线的正式目标。构成下一章——也就是最后一章——主题的，就是神的荣耀这个目标。

我也没有以专门篇章来讨论“恩典”和“信心”的主题，这两者都是新约圣经故事主线的要素。我多希望本书能有足够篇幅来

与所谓寂灭看法对话，见 Morgan and Peterson, eds., *Hell under Fire* (Grand Rapids: Zondervan, 2004)。

¹¹¹ 关于本段落所引用来支持高潮性末世审判的启示录经文的讨论，见 Beale, *Revelation*，在所引经文的注释。

¹¹² 参：彼后二 4；犹 6，它们几乎完全相同，后者说：“又有不守本位、离开自己住处的天使，主用锁炼把他们永远拘留在黑暗里，等候大日的审判。”这两处经文也表示，对这些恶者的审判从旧约圣经时代就开始了，继续到新约圣经时代中，并将继续到历史尽头时的高潮性审判为止。

¹¹³ 例如，探讨神的每一属性。

发展这些观念！如果我所提出的故事主线是正确的，那么，那让人看到并信靠神在基督的死和复活里的新造和国度建造工作的，就是祂的恩典。

虽然我在本书全书中都讨论到“实现”的概念（这故事主线的另一要素），但在本章的下个段落里要正式谈论这题目。其他议题也当加以分析，但却没有足够篇幅。其中包括拣选、祷告、圣徒的团契、和关于末世完满实现的各种议题（例如，千禧年的题目和最后惩罚的性质，是永远的苦难或是寂灭）。¹¹⁴ 人们可能以为我没有论及道德的议题，但是我在讨论基督徒生活的两章（第二十五至二十六章）里谈到了那题目，只是或许没有如有些人所希望的那么详细。

这些省略只是强调了一件事实，就是要写一个“钜细靡遗”的新约圣经的圣经神学是几乎不可能的！随然如此，我在本书中所尝试聚焦的是我所认为这种神学的主旨，因为它与我们所提出的新约圣经故事主线有关。

结论：已经启动的实现是旧约圣经预言的出人意料和自然的转化

本章是个尝试，要把本书所讨论新约圣经中已经启动的末世实际，关联到相对应的过去旧约圣经和未来完满实现的实际，在本章之前都没有很注意它们。

我在这整个讨论里反思了，已经启动的新约实际是如何代表相对应的旧约圣经实际的一种转化。旧约圣经预言的许多实现都是以预料之外的方式开始实现的，可是在预言和实现之间的延续并没有全然断绝。例如，几乎总是有种时间上的转化。旧约圣经中

¹¹⁴ 这清单还可以加入其他神学议题：创造、护理、预定和人的意志的性质、坚忍、末世的紧迫、三位一体、和基督的人性与神性间的关系、以及耶稣是弥赛亚和神的儿子。还有其他的，例如离婚和奴隶制度的议题，也可以包括进来。这清单可以继续扩展，只是这些议题里的一些更应归属于系统神学。

似乎预见为要一次性实现的，在历史尽头时却出人意料地以两阶段或一种令人难以置信的方式发生：一个已经启动的实现和一个完满的实现。这转化有时不只是时间上出人意料而已。也就是说，开始实现之事的实际或性质似乎与所预期的不同。有时，这种在时间上分为两阶段的出人意料会迫使产生一种情况，就是已实现的实际似乎与原来所预言的不同。所以，因为这开始实现不完全是所预言的，并且只要还没有达到完满实现的阶段，实现的开始就可能只是所预言之实际的一部分。例如，可能有个实体之实际的预言，仅仅以一种属灵或看不见的方式开始实现。

这方面最清楚的例子之一就是复活预言的开始实现：它以属灵和看不见的方式开始实际的实现，但它却以一种实体、可见的方式完满实现。但是因为完满实现的阶段尚未到来，从旧约圣经的观点看，这已经启动的实现就似乎不是如字面所预言的。可是，从完满实现的观点可以看到，这已经启动的阶段如何是那最后完满实现的实际开始。

比起其他的，有些这样的实现甚至更为彻底地出人意料，就它们被预言的方式而言，是更为彻底的转化。这方面的好例子有基督和教会是真以色列，和基督与教会是末世圣殿。旧约圣经预言深远转化的其他例子，是旧约圣经在新约圣经里的预表性实现（例如，基督是逾越节的羊羔；逾越节的晚餐是主餐的预表；婚姻）。在这方面，旧约圣经所叙述的一个事件或事件模式就真被转化，被认为是预言新约圣经中的一个事件。

我们遇到的这种转化的旧约圣经之实现的另一个例子，是出现与其有直接关联的“奥秘”一词的经文，可是这类转化通常不是透过“奥秘”这词来表达的。“奥秘”（*mystērion*）一词在新约圣经出现二十八次。在其中数处经文可以看到一个特色，就是这字与旧约圣经的引文或引喻有直接关联。至少在这些情况下，“奥秘”是为了表达两件事而出现的：(1) 旧约圣经的预言开始实现，和 (2) 从过去旧约圣经的观点来看，这种实现是出乎意料的。关于

最后这点，新约圣经各作者对旧约圣经经文的解释，显然是基于基督事件，并且是在圣灵的引导下作的，这就产生了新解释的观点。我不会检视所有这些经文，因为在其他地方已经做过了，¹¹⁵但只需思想本书各处讨论过的“奥秘”的用法就够了。

透过新约圣经理解日后患难的启动（帖后二3~7）、国度（太十三10~52）、教会是真以色列（弗三2~6）、和婚姻是一种新造的伦理（弗五28~33），我们已经看到如此使用“奥秘”的代表性例子。第一个经文关于患难，代表出乎意料的实现，因为它是以两阶段发生的。已经启动的阶段包括“不法之人”（或是平行经文约壹二18、22的“敌基督”）开始来到——虽然那“人”尚未以血肉之体来到，那将在历史尽头时发生。所以，但以理书八和十一章所预言、试图欺哄神百姓的末世仇敌已经开始实现了，但那是借着预言中他的那些假教师做的，他们已经以血肉之躯出现了。但即使在这里，转化还不只是在时间上的意外或两阶段之实现而已。邪恶的敌对者于现今出现，这还有一种实际、个人性的属灵意思。在约翰一书四章3节，作者说：“敌基督者的灵”已经来了，“你们从前听见他要来，现在已经在世上了。”¹¹⁶末世的仇敌可以在他身体不在的情况下以属灵方式出现，这是原本的理

¹¹⁵ 见：例如，G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNTSup 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 215-72; Benjamin L. Gladd, *Revealing the Mysterion: The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians*, BZNW 160 (Berlin: de Gruyter, 2008), 并见其中的相关文献。关于保罗思想里的“奥秘”的观念，见 D. A. Carson, “Mystery and Fulfillment: Toward a More Comprehensive Paradigm of Paul's Understanding of the Old and the New,” in *The Paradoxes of Paul*, vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism*, ed. D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 393-436, 亦见 Beale and Gladd, *Hidden But Now Revealed*。

¹¹⁶ 这里“他”的希腊字 *ho* 是中性的，但是灵应该理解为具有位格的，正如谈到神的灵在文法上是中性，即使圣灵是具有位格的，而不是一件事物。

解中但以理书预言实现的方式所作的一种转化的理解。这预言在是关于一个个人性、肉身形式、末世的恶魔，他要以极为显眼的方式出现，迷惑并迫害神的百姓。

我们也看到，在马太福音十三章，国度预言之实现的起初形式乃是个“奥秘”（见：太十三11）。这是因为这实现是以两阶段发生，也因为比起它们在旧约圣经所预期的，这些预言在其开始成就的方式上有种转化。这国度过去被期望要非常显眼地来临，立即涵盖全世界，恶人要受审判，义人要得奖赏。但耶稣解释说：“天国的奥秘”是这国度已经来了，但它是无形地增长，像面酵一样，以一个很小的实际开始（“像个芥菜种”），在审判和奖赏临到之前，恶人和义人要继续在这国度的起初形式里共处。

虽然这国度的实现方式是以所期盼之方式的一种转化开始，它仍然被理解为旧约圣经的一种实现。也就是说，有个转化的部分似乎表示中断，却仍有继续的部分。这就是马太福音十三章里天国的比喻结尾处所肯定的：“凡文士受教作天国的门徒，就像一个家主从他库里拿出新旧的东西来”（第52节）。要点是，天国的教师“必须管理神的家，所用的材料是耶稣新的确切教导，那教导是关乎神统治的末世启动，它实现了以色列的旧经卷”。¹¹⁷ 这新的并非对旧约圣经启示作全“新”的添加，而是那旧的启示本身的一部分。可是，这启示的焦点却在于新的，它已开始实现，更新并转化了那旧的。¹¹⁸ 这样，“旧约圣经应许的弥赛亚和祂的国度，还有旧约圣经的律法和敬虔，都应验在耶稣的位格……中”，这造成了“转化”。¹¹⁹ 这是马太福音五章17节所期盼的，在那

¹¹⁷ David L. Turner, *Matthew*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 355.

¹¹⁸ D. A. Carson, *Matthew 13–28*, EBC (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 333 = 卡森著，周俞云翔译，《马太福音》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2013），639页。

¹¹⁹ 同上。

里，耶稣说：“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全。”预言是透过耶稣这人的镜片来理解和转化的：耶稣实现了整部旧约圣经，因为祂实现了直接的预言；事件是预表性地指向祂；祂赋予旧约圣经完全、要表达的意思；祂借着完全顺服，完美地“实现”了律法的要求。¹²⁰这就产生了旧约圣经意料之外的实现的方式。有时有直截了当的实现，但也同样经常会有出乎预期的实现。后者一个典型例子是马太福音二章15节对何西阿书十一章1节的用法，我在本书前面讨论过这点。¹²¹

新约圣经中其他使用“奥秘”的例子，是在以弗所书三章（教会是真正的末世以色列）和以弗所书五章（婚姻）。这两处都代表对旧约圣经经文的新的、更完整的理解，它们若不是直接预言（关于末世以色列的预言），就是预表性地前瞻（创二24）。

所以，这些“奥秘”的用法，焦点乃在于实现的种类，它常常与基督教之前读旧约圣经预言的人所期望的不同。这些谈到“奥秘”的经文是释经冰山的一角，在新约圣经其他许多地方也出现同样的转化的实现，只是没有使用“奥秘”这词。如此读法的依据，是新约圣经基督论和末世论的前提，¹²²它们是基于历史中基督作为的启示，和历史对那些作为的回应。事实上，基督和新约圣经作者们都认为，这些显然出乎意料的实现不是扭曲旧约圣经经文，也不是将外来的意思读入圣经里，而是它原有、被转化的发展的结果。在这方面，赖索（William Sanford LaSor）说：

¹²⁰ 见：同上，141-45=卡森著，《马太福音》，296-303页。

¹²¹ 见第十三章“在马太福音第二章，耶稣是末世的以色列和儿子”标题下的讨论。

¹²² 关于这点，见 G. K. Beale, “Did Jesus and His Followers Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? An Examination of the Presuppositions of the Apostles’ Exegetical Method,” *Themelios* 14 (1989): 89-96.

从某种意义上说，它〔*sensus plenior*，较完满的意思〕是在先知的历史状况之外，所以无法借由文法—历史解经得出。但从另一种意思说，它是救赎历史的一部分，所以可以借着研究圣经整体来掌控。

或许可以用一个例子来清楚表明〔这点〕……。一个普通的种子里面有将发展为这植物或树的每个要素，它本来就与它们有关联：每个枝子、每片树叶、每朵花。可是以现有的科学方法，不论作多少的检验，都不能告诉我们那种子所包含的。可是，这种子一旦完全成长，我们就可以看到它是如何实现了……，在圣经里，我们有充分的启示，使我们对较完满的意思的解释不致变得完全主观。¹²³

我认为最好是说“被转化的自然发展”，而不是较完满的意思，因为后者这词常以不同方式被理解和误解。霍志恒也把那似乎是后来被转化的实现比作一株树的自然发展。就如一粒苹果种子发展成为一个幼芽，然后成为一棵有枝干和叶子的苹果树，也如这树发芽，有花从其中出来，圣经的启示也是如此发展。¹²⁴人“不会说，按性质的意思说，种子不如树那样完美”。¹²⁵一株繁茂的苹果树看起来不像它所出自的种子，但这两者在生命上仍然有关联，必须被认定为同一生机体。逾越节的羔羊耶稣就是一个很好的例子。约翰说，兵丁在耶稣被钉十字架时没有打断祂的腿（约十九33），这应验了出埃及记十二章46节的历史性描述，就是不

¹²³ William Sanford LaSor, "Prophecy, Inspiration, and *Sensus Plenior*," *TynBul* 29 (1978): 55-56.

¹²⁴ Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 7, 17 = 霍志恒著，李保罗译，《圣经神学〔旧约卷一〕——摩西时代的启示》（香港：天道书楼，1988），12、21页。

¹²⁵ 同上，7 = 霍志恒著，《圣经神学〔旧约卷一〕——摩西时代的启示》，12页。

打断逾越节羊羔的腿（约十九36）。¹²⁶ 约翰可能不会坚持说，出埃及记的原始读者和作者都应明白，这个关于逾越节羔羊的历史性叙述，是关于弥赛亚之死的一个预言性指标。虽然如此，约翰却相信，这样一个预言性概念以种子的形式隐藏在出埃及记的经文里，留待以后启示出来。¹²⁷

摩西会因约翰如何理解逾越节的羔羊而感到惊讶吗？或许会。但是可以假设的是，他能理解约翰是如何得出这样预表性的看法，因为摩西自己也可能有一种理解，就是在族长生平和以色列历史中的事件的某些面向也有其预示性的特性，指向后来的事件。例如，难道摩西不会看到，亚伯拉罕因饥荒进入埃及、法老受灾、和亚伯拉罕的出埃及（创十二10~20），与以色列后来的出埃及是如此相似，以致前者被设计来指向后者？事实上，在某些预表的情况里，学者们认为，仅有从新约圣经回顾的观点，才是独特的解释；旧约圣经经文本身就证明，旧约圣经的作者有某种认知，就是他所叙述的历史是前瞻的。在这种情况下，新约圣经作者就是在起初对旧约圣经经文本身的预表性观点上建造，并且对照基督事件的渐进启示作进一步的发展。我们尝试以马太福音二章15节所引用的何西阿书十一章1节来说明这样的情况（关于这点，见第十三章“在马太福音第二章，耶稣是末世的以色列和儿子”标题下的讨论）。同样的现象也可在其他例子里看到（见：例如，太一21~23的赛七14；启三7的赛二十二22），继续研究可能会显示更多这样的例子。

如此理解先前圣经经文的进路，可以很合宜地称为“正典式的”解释（相对于“文法—历史的”解释），借此以圣经正典后来的启示部分分析、解释、说明、并发展先前“较浓厚的”部分。如果至终是神写作这正典的假设是正确的话，那么圣经的后面部分

¹²⁶ 亦见：民九12；诗三十四20。

¹²⁷ 见 Carson, "Mystery and Fulfillment," 427。

就是解析前面部分“浓厚的描述”。如果一段后来的旧约圣经或新约圣经经文真的解析一段先前经文的观念，那么这后来经文所发展出的意思就是包括在这先前经文的“浓厚意思”里了，那先前经文的“种子”如今自然地发展出来，所以仍然应当认为这树的先前和后来形式是同一生机体。

所以，新约圣经对旧约圣经所作出乎意外的解释，可能会超越旧约圣经的人间作者的原有意思。虽然如此，却仍顾及旧约圣经经文的原有意思——即使新约圣经作者创意性地发展那原有意思，超越了那先前经文似乎有的“表面意思”。那可能被发展出来的有一部分是神在那先前经文里的更广的意思，那是人间作者所不知道的，但它与原来的人间作者的意思并无抵触。关于保罗，邓恩如此说：

在每种情况下，保罗都将新事理解为古时应许的新的、最终的揭露……。若没有那古时的应许，新事就会变为极度怪异和陌生，不会被保罗当作福音来接受或传讲……。简言之，我们可以说，它是在中断里的延续，是救赎历史中的启示高峰，构成他的福音的核心。¹²⁸

因此，谈到旧约圣经经文在新约圣经中转化的意思时，我的关于“转化”的用法应该理解为一种自然的显露和转化，是对照圣经启示的原本隐喻而说的，不应认为是传递一个全然中断的概念。可是有件事实，例如，有些经文说，一段旧约圣经经文的实现乃是

¹²⁸ James D. G. Dunn, “How New Was Paul’s Gospel? The Problem of Continuity and Discontinuity,” in *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, ed. L. Ann Jervis and Peter Richardson, JSNTSup 108 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 367. 可是，关于对邓恩在他的专文更广文脉里如何理解以上词语的澄清，见 Carson, “Mystery and Fulfillment,” 434。

一个被显露的“奥秘”，到那时为止仍是隐藏的，这表示有某种重大的中断和理解上的新层面。¹²⁹在这方面，实现通常是补充旧约圣经先知可能没有清楚预见的细节，这难道是不能理解的吗？

我们现在要回到救赎历史议题的大目标，就是本书的主题。

¹²⁹ 见 Carson, “Mystery and Fulfillment,” 415。卡森的专文清楚列出在旧约圣经的启示和新约圣经的启示之间的延续和中断，尤其是关于“奥秘”的观念，它与这张力有关联。

第 28 章

在新造“已经实现和尚未完全实现”的末世时代里，救赎历史故事的目的和它对基督徒生活的意义

救赎历史已经启动的和完满实现的面向，最终的目的是什么呢？本章的开头部分尝试回答这问题。然后我要提出一个更深层和最后的反思，是关于新造的转化能力对基督徒生活和讲道的实际意义。

已经实现和尚未完全实现的新造的目的：荣耀并敬拜神

这部分的目的是要概述其他人的著作，他们主张神的荣耀是整个救赎历史的大目标。本书论述的主要部分是说，有多面向的新造国度是达到那伟大目标的主要踏脚石。我在本书中一直提到，新约圣经的故事主线建造在旧约圣经的故事主线上，它的高潮是神的荣耀：耶稣的生平、磨炼、为罪人死、和特别是被圣灵复活，这些都启动了末世已经实现和尚未完全实现之新造统治的实现，这是借着恩典、透过信心赐下的，它向信徒发出了扩展这新造国度的普世托付，也导致了对不信之人的审判，使荣耀归于三一神。

在整个历史中，神的心意和目的就是要荣耀祂自己。¹这是创世记一章28节首先提出的：神按祂的形象造人，目的是要人类反

¹ 本段落的其余部分大多是根据 John Piper, *Desiring God: Meditations of a Christian Hedonist* (Portland, OR: Multnomah, 1986), 227-38=毕约翰著，周天麒译，《十点十分的盛宴》（台北：中国主日学协会，2006），423-38。

映那形象。这意味着，人类要反映神的荣耀属性，并且以带有那形象的人“遍满地面”，这些人要反映神的荣耀。我们看到，像诗篇第八篇这类经文把创世记一章28节解释为肯定，人类按神的形象被造，是要叫神的“名”在“全地”为“美”（诗八1、9）。所以，创造这样带形象的人的大目标，是要全地充满主的荣耀（同样见：赛十一9；哈二14）。

确实，圣经记载中救赎历史的所有重要事件，都被说是为了神的荣耀这个伟大目标。在巴别地，人类要为自己“留名”，而不要荣耀神的名，结果就是他们被审判，分散全地（创十一1~8）。²虽然旧约圣经没有明言，但亚伯拉罕在他的生命中就是“将荣耀归给神”（罗四20~21）。

以色列出埃及也是要成就神的荣耀：“我要……在法老……身上得荣耀”（出十四4、18〔参：九16〕）。罪恶的以色列逃离埃及后，在旷野存留他们，就是为了神的荣耀：“我这么做是为了我名的缘故”（结二十22，《和合本修订版》）。当神在西奈山把律法赐给以色列时，“耶和华的荣耀”在那里显现（出二十四16~17）。西奈本身是一个山上的圣所，它指向一个即将被竖立的会幕，以便神能在旷野住在以色列当中。以色列出埃及的更大的目的——颁布律法和以色列后来得保存——是使神在祂的会幕里，在以色列中竖立祂的荣耀（出四十三4~35）：³

当时，云彩遮盖会幕，耶和华的荣光就充满了帐幕。摩西不能进会幕；因为云彩停在其上，并且耶和华的荣光充满了帐幕。

征服迦南和以色列在该地定居的目的，是要以色列最终建立大卫的国度，并且建造一座圣殿，好叫神荣耀的“名”和临在在那里彰

² 我们马上就要看到，神的名代表祂的荣耀属性，所以这两者实际上是同义。

³ 亦见：利九23；民十六19、42，二十六6。

显（撒下七5~30；亦见：王上八1~21）。⁴ 当所罗门献这所圣殿时，它被“耶和华的荣光”充满，这无非就是神表明，这地点是祂所拣选居住之地（王上八10~12）。⁵ 后来，所罗门把神荣耀居所的这块圣地解释作这“殿”，它是“称为你名下的”，并且是“为你名所建造的”（王上八41~45）。所以，神在这圣殿里的荣耀临在和圣名实际上是相同的，这是很自然的等同，因为一个人的名字代表那人的基本性格，在旧约圣经里很普遍，这观念尤其适用于神的名。⁶

神说，被掳和所应许的归回是“为我的名”，并且“我为自己的缘故，……我必不将我的荣耀归给假神”（赛四十八9~11）。这归回的一部分是重建耶路撒冷和圣殿，再次，这是要荣耀神：“你们要……建造这殿，我就……得荣耀”（该一8）。⁷

耶稣的整个生命和服事都是为了神的荣耀：“我在地上已经荣耀你”（约十七4〔参：七18〕）。而神也荣耀耶稣，因此表示耶稣自己的神性（约八54，十一4，十二23，十三31，十七5、10、24）。尤其是，耶稣的死荣耀了神（约十二28~34）。当耶稣最

⁴ 亦见：申十二 5、11、21，十四 23~24，十六 2、4、6、11，二十六 2；参：出十五 13、17~18。即使是以色列那罪恶王朝的开始，也以某种方式连结到神的“大名”（撒上十二 19~23）。

⁵ 亦注意：王上八 13~18。此外，注意“耶和华的荣光”是指祂在第一所圣殿里的荣耀临在（结三 12，十 4、18，十一 23）。

⁶ 例如，以赛亚书四十八章 9~11 节将神的“名”与“荣耀”等同：“我为我的名暂且忍怒。……我为自己的缘故必行这事，……我必不将我的荣耀归给假神。”在下列经文里，神的荣耀和神的名是同义平行：诗七十二 19，一〇二 15，一四八 13；赛四十二 8，四十三 7，五十九 19。同样地，在诗篇六十六篇 2 节，七十九篇 9 节，九十六篇 8 节的短语“祂〔神的〕名的荣耀”（或许应该按同位语的意思来理解：“荣耀，就是我的名”），这两者有密不可分连结。

⁷ 亦见：亚一 16~二 5；该二 7~9；参：代下三十六 23；玛二 2。

后降临并审判非信徒时，祂将“在祂圣徒的身上得荣耀”（帖后一9~10）。

我们在本书前面看到，上述所有用来成就神的荣耀的主要圣经事件，都是朝向末世的高潮前进，就是神住在新造里的圣殿中。⁸可是，这进展却因神的百姓犯罪而停止了。然后，另一个这种明显的末世进展又开始，却又因为罪的缘故而停止。

这些循环一再重复，直到基督降临。祂借着祂在世上的事工、死、复活、和差遣圣灵，启动了末世新造。这次，这个朝向最后新造统治的进展不会停止；它不会被逆转，却要在基督两次降临之间继续建造，直到基督最后降临施行审判，并创造新天新地的最后形状为止，这一切都是为了神的末世荣耀。这是启示录四至五章中异象的要点，讲的是神和基督那已经实现和尚未完全实现的得胜，那是要成就祂们的荣耀的。⁹“但愿荣耀、权能归给祂，直到永永远远。阿们”（启一6b）。

因为神的荣耀是救赎历史故事主线的整体的末世目标，¹⁰我们可以下结论说，神在凡事上的目的是要荣耀祂自己，并且永远享有那荣耀。因为这是神的目标，它就也应是我们的目标。所以，人类的主要目标是要永远享受祂，借此荣耀神。¹¹若是如此，所有

⁸ 这甚至包括族长们建造小的会幕（关于这点，见第十九章）。

⁹ 启示录第四和第五章的结尾说，神在历史中的至高主权是分别为了成就神和基督的荣耀。有关更特定的讨论，见 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 311-69。其中，我认为这两个异象的重点是“神和基督得荣耀，因为基督的复活显示祂们拥有审判和救赎受造界的至高无上主权”（pp. 145-46）。

¹⁰ 关于这点，亦见：罗十一 36，“因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远。阿们。”

¹¹ 取自《威斯敏斯特大要理问答》第一个问题的答案，它实际上说，“人类主要和最高的目标是荣耀神，并且全然而永远地享受祂”。派博（Piper, *Desiring God*, 13-14 = 毕约翰著，《十点十分的盛宴》，25-26）可能正确地

的人就必须问他们自己这些问题：“在我所想、所说、和所行的所有事上，我是荣耀神还是我自己？”¹² 和“我享受自己和受造界过于享受神吗？”所以，如我所理解的，圣经神学向我们呈现这件至关重要的事：不只要扩展祂的新造国度，也要为了神的荣耀而爱祂和敬拜祂！

新造对基督徒生活和讲道的转化能力

我在此要谈的是本书在实践和牧养方面的主要意义之一：如果末世新造真的已经开始了，这对基督徒的生活方式应有怎样的影响？¹³ 要记得，对基督徒而言，作一个新人就是开始经历属灵方面的从死里复活，这要在时间尽头时因肉身复活而完满实现。属灵复活这个阶段是神的百姓复活这个旧约圣经预言的开始实现，那复活包括灵和肉身的复活。所以，虽然只是灵命的复活，它却不是隐喻或比喻性的复活，而是实际从死里复活的开始。

例如，我们看到，在保罗的书信里，他一贯把真信徒视为那些开始经历实际末世复活生命的人。保罗对这点的肯定至关重要，因为他所提出的许多命令和劝勉都假设，真信徒可以遵守它们，因为他们有复活的能力去行出来。就是因为这个缘故，当保罗和其他作者们在劝勉读者顺服神时都会强调，他们参与在末世实际中。那些仅仅口头承认自己是圣徒、但实际未真正重生的人，没有坚忍的心要遵行神的旨意，因为他们没有新造的能力来顺服。真正的末世圣徒既有渴望、也有能力去顺服神和讨祂喜悦。我提出好些例子，说明有能力去做某事会使人渴望去做它。

把这要理问答的“并且……享受”解释为“借着享受”。同样地，见：太五 14；彼前四 11。

¹² 这问题应该对照哥林多前书十章 31 节来思想：“所以，你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀神而行。”

¹³ 关于这点，见：例如，第十章在“末世新造已经开始，这对基督徒生活造成什么影响？”标题下和第二十五章的讨论。

对所有基督徒而言，这是必须知道的重要概念，但那些在教会里参与教导和讲道的人，尤其要认识这已经启动的末世新造。这样的认知应该影响他们对神话语所作的一切解释。尤其重要的是，牧者要清楚告诉他们的会众他们所拥有的末世复活能力，因为对这能力的认识能使信徒体认到他们有能力去执行神的命令。基于这点，神的“诫命不是难守的”（约壹五3）。如我们所看到的，是神的赐生命的灵使祂的百姓有能力遵行祂的命令，否则，要遵守那些命令的确是很沉重的。

用这种已经实现和尚未完全实现的末世框架来了解我们的身份，和神因此对我们的期望，是无法用少数几篇讲道或主日学课程就有效地沟通了；它必须长年融入一位牧者的教导和解经讲道中。唯有那样，这样的概念才能靠神的恩典而被有效地吸收。奥古斯丁著名的祷告名言充份总结了这点：“求主赐下你所命令的，命令你所定意的”（《忏悔录》10.29）。

所以，新约圣经对旧约圣经的解释已经“写在经上，为要警戒我们”，因为“末世已经临到我們了”，让我们有能力“站立得稳，并且忍耐，不落入罪中”（林前十11~13）。¹⁴

关于这议题可以写一本讨论实践神学和讲道的书，但是我必须将这工作让给他人，因为本书的篇幅已满。

最终，本书的要点是：荣耀归神。

¹⁴ 这是对哥林多前书十章 11~13 节所作高度解释性的意译。

参考书目

- Abbott, T. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. ICC. New York: Charles Scribner's Sons, 1905.
- Achtemeier, Paul J. *1 Peter*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 1996.
- Aletti, Jean-Noël. *Saint Paul, Épître aux Colossiens: Introduction, traduction et commentaire*. EBib 20. Paris: Gabalda, 1993.
- Alexander, Joseph A. *Commentary on the Prophecies of Isaiah*. 2 vols. 1847. Reprint, Grand Rapids: Zondervan, 1970.
- Alexander, T. Desmond. *From Eden to the New Jerusalem: An Introduction to Biblical Theology*. Grand Rapids: Kregel, 2008 = 亚历山大著, 陈永财译, 《新约神学导论》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2014)。
- Alkier, Stefan. *Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neun Testaments*. Neuetestamentliche Entwürfe zur Theologie 12. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag GmbH & Co., 2009.
- Allison, Dale C., Jr. *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1985.
- . "Eschatology." *DJG* 206–9.
- . *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Anderson, A. A. *The Book of Psalms*. 2 vols. NCB. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Ansberry, Christopher B. "Be Wise, My Son, and Make My Heart Glad: An Exploration of the Courtly Nature of Proverbs." PhD diss., Wheaton College Graduate School, 2009.
- Arnold, C. E. "Returning to the Domain of the Powers: STOICHEIA as Evil Spirits in Galatians 4:3, 9." *NovT* 38 (1996): 55–76.
- Attridge, Harold W. *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1989.
- Aune, David E. "Apocalypticism." *DPL* 25–35 = 〈启示论/启示主义〉, 于《21世纪保罗书信辞典》, 36–49页。
- . "Early Christian Eschatology." *ABD* 2:594–609.
- Averbeck, Richard E. "The Cylinders of Gudea (2.155)." Pages 418–33 in *Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Vol. 2 of *The Context of Scripture: Archival Documents from the Biblical World*. Edited by William. W. Hallo and K. Lawson Younger Jr. Leiden: Brill, 2000.

- Bahnsen, Greg L. *Theonomy in Christian Ethics*. Nutley, NJ: Craig Press, 1979.
- Bailey, Daniel P. "Jesus as the Mercy Seat: The Semantics and Theology of Paul's Use of *Hi-lasterion* in Romans 3:25." *TynBul* 51, no. 1 (2000): 155–58.
- . Review of *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe*, by Wolfgang Kraus. *JTS* 45 (1994): 247–52.
- Baldwin, Joyce G. *Daniel*. TOTC. Leicester: Inter-Varsity, 1978 = 包德雯著, 李蕙英译, 《但以理书》, 丁道尔旧约圣经注释 (台北: 校园, 2003)。
- Bandstra, A. J. "History and Eschatology in the Apocalypse." *CTJ* 5 (1970): 180–83.
- Barclay, John M. G. *Colossians and Philemon: A Commentary*. NTG. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- . *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*. SNTW. Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- Barker, Margaret. "Isaiah." Pages 489–542 in *Eerdmans Commentary on the Bible*. Edited by James D. G. Dunn and John W. Rogerson. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Barnett, Paul. *The Second Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Barr, James. *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1999.
- Barrett, C. K. "The Background of Mark 10:45." Pages 1–18 in *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893–1958*. Edited by A. J. B. Higgins. Manchester, UK: Manchester University Press, 1959.
- . "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews." Pages 363–93 in *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honour of C. H. Dodd*. Edited by W. D. Davies and D. Daube. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Bartholomew, Craig G., and Michael W. Goheen, eds. *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004 = 巴肖罗缪、戈欣著, 张杰克等译, 《圣经戏剧》 (上海: 同济大学出版社, 2012)。
- Bartholomew, Craig G., and Michael W. Goheen. "Story and Biblical Theology." Pages 144–71 in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*. Edited by Craig G. Bartholomew, Mary Healy, Karl Möller, and Robin Parry. Hermeneutics Series 5. Grand Rapids, Zondervan: 2004.

- Bartholomew, Craig G., Mary Healy, Karl Möller, and Robin Parry, eds. *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*. Hermeneutics Series 5. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- Bass, Derek Drummond. "Hosea's Use of Scripture: An Analysis of His Hermeneutics." PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2008.
- Bauckham, Richard. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- , ed. *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- . "The Great Tribulation in the Shepherd of Hermas." *JTS* 25 (1974): 27–40.
- . "James and the Jerusalem Church." Pages 415–80 in *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Edited by Richard Bauckham. Vol. 4 of *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Edited by Bruce W. Winter. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- . *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- . "Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13): A Christological Image for an Ecological Age." Pages 3–21 in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ; Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*. Edited by Joel B. Green and Max Turner. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Baugh, S. M. "Covenant, Priesthood, and People in Hebrews." Online: http://baugh.wscal.edu/PDF/NT701/NT701_Hebrews_CPP.pdf.
- Bayer, Hans F. "Christ-Centered Eschatology in Acts 3:17–26." Pages 236–50 in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ; Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*. Edited by Joel B. Green and Max Turner. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Baylis, Albert H. *From Creation to the Cross: Understanding the First Half of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Beale, G. K. *1–2 Thessalonians*. IVPNTC. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003.
- . *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- . "Colossians." Pages 841–70 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Academic, 2007 = 毕尔著, 于卉、梁国英译, 〈歌罗西书〉, 于毕尔、卡森编, 《新约引用旧约》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2012), 1251-95页。

- . *Colossians and Philemon*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, forthcoming.
- . “The Descent of the Eschatological Temple in the Form of the Spirit at Pentecost: Part I.” *TynBul* 56, no. 1 (2005): 73–102.
- . “The Descent of the Eschatological Temple in the Form of the Spirit at Pentecost: Part II.” *TynBul* 56, no. 2 (2005): 63–90.
- . “Did Jesus and His Followers Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? An Examination of the Presuppositions of the Apostles’ Exegetical Method.” *Themelios* 14 (1989): 89–96.
- . “Eden, the Temple, and the Church’s Mission in the New Creation.” *JETS* 48 (2005): 5–31.
- . “The Eschatological Conception of New Testament Theology.” Pages 11–52 in *“The Reader Must Understand”: Eschatology in the Bible and Theology*. Edited by K. E. Brower and M. W. Elliott. Leicester: Apollos, 1997.
- . “Eschatology.” *DLNTD* 330–45 = 〈末世论〉, 于《21世纪新约主题辞典》, 442–61。
- . “The Final Vision of the Apocalypse and Its Implications for a Biblical Theology of the Temple.” Pages 191–209 in *Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology*. Edited by Simon J. Gathercole and T. Desmond Alexander. Carlisle, UK: Paternoster, 2004.
- . “Isaiah VI 9–13: A Retributive Taunt against Idolatry.” *VT* 41 (1991): 257–78.
- . *John’s Use of the Old Testament in Revelation*. JSNTSup 166. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- . “The Old Testament Background of Paul’s Reference to the ‘Fruit of the Spirit’ in Galatians 5:22.” *BBR* 15 (2005): 1–38.
- . “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 4:14–7:1.” *NTS* 35 (1989): 550–81.
- . “The Old Testament Background of Rev 3.14.” *NTS* 42 (1996): 133–52.
- . “The Old Testament Background of the ‘Last Hour’ in 1 John 2:18.” *Biblica* 92 (2011): 231–54.
- . “Peace and Mercy upon the Israel of God: The Old Testament Background of Galatians 6,16b.” *Bib* 80 (1999): 204–23.
- . Review of *Acts and the Isaianic New Exodus*, by David W. Pao. *TJ* 25 (2004): 93–101.

- . “Review of D. A. Carson, P. T. O’Brien, and M. A. Seifrid, eds. *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2: *The Paradoxes of Paul*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.” *Trinity Journal* 29 NS (2008): 146–49.
- . Review of *The End of the Beginning*, by William J. Dumbrell. *Themelios* 15 (1990): 69–70.
- , ed. *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker Academic, 1994.
- . *The Temple and the Church’s Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. NSBT 17. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.
- . *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*. Lanham, MD: University Press of America, 1984.
- . *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry*. Downers Grove: IVP Academic, 2008.
- Beale, G. K., and Benjamin L. Gladd, *Hidden But Now Revealed: A Biblical Theology of Divine Mystery*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2014.
- Beasley-Murray, George R. “The Eschatology of the Fourth Gospel.” *EvQ* 18 (1946): 97–108.
- . *John*. WBC 36. Waco: Word, 1987.
- Beetham, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. BIS 96. Leiden: Brill, 2008.
- Beisner, E. Calvin, ed. *The Auburn Avenue Theology, Pros and Cons: Debating the Federal Vision*. Ft. Lauderdale, FL: Knox Theological Seminary Press, 2004.
- Bell, Richard H. *No One Seeks for God: An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18–3.20*. WUNT 106. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Belleville, Linda. “‘Born of Water and Spirit’: John 3:5.” *TJ* 1 (1980): 125–41.
- Berges, Ulrich. *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt*. HBS 16. Freiburg: Herder, 1998.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976 = 伯克富著，随真译，《系统神学》（South Pasadena: 美国麦种传道会，2019）。
- Best, Ernest. *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. Peabody, MA: Hendrickson, 1972.
- Betz, Hans Dieter. *Galatians*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1979.
- Betz, Otto. “Der Katechon.” *NTS* 9 (1963): 276–91.
- . “The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament.” *RevQ* 6 (1967): 89–107.

- Bird, Michael F. "Incorporated Righteousness: A Response to Recent Evangelical Discussion concerning the Imputation of Christ's Righteousness in Justification." *JETS* 47 (2004): 253-75.
- . "Justification as Forensic Declaration and Covenant Membership: A *Via Media* between Reformed and Revisionist Readings of Paul." *TynBul* 57, no. 1 (2006): 109-30.
- Bitner, Bradley J. "The Biblical Theology of Geerhardus Vos." MA thesis, Gordon-Conwell Theological Seminary, 2000.
- Black, Jeremy. "Ashur (god)." Page 36 in *Dictionary of the Ancient Near East*. Edited by Piotr Bienkowski and Alan Millard. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- Blaising, Craig A., and Darrell L. Bock. *Progressive Dispensationalism*. Grand Rapids: Baker Academic, 1993.
- Blenkinsopp, Joseph. *Ezekiel*. IBC. Louisville: John Knox, 1990.
- . *Isaiah 56-66*. AB 19B. New York: Doubleday, 2003.
- Bloch-Smith, Elizabeth. "'Who Is the King of Glory?' Solomon's Temple and Its Symbolism." Pages 18-31 in *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*. Edited by Michael D. Coogan, J. Cheryl Exum, and Lawrence E. Stager. Louisville: Westminster John Knox, 1994.
- Blocher, Henri. *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis*. Translated by David G. Preston. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1984 = 亨利·布洛谢著, 潘柏滔、周一心译, 《创世启示: 创世记一~三章深度解析》(台北: 华神, 2000)。
- Block, Daniel I. *The Book of Ezekiel: Chapters 25-48*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- . "The Old Testament on Hell." Pages 43-65 in *Hell Under Fire*. Edited by Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- Blomberg, Craig L. "Matthew." Pages 1-109 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Academic, 2007 = 布鲁姆伯格著, 廖和美、肖学君译, 《马太福音》, 于毕尔、卡森编, 《新约引用旧约》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2012), 11-165页。
- . "The Unity and Diversity of Scripture." *NDBT* 64-72.
- Bock, Darrell L. *Luke 9:51-24:53*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 1996.

- Bockmuehl, Markus. *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*. WUNT 2/36. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Booij, Thijs. "Some Observations on Psalm LXXXVII." *VT* 37 (1987): 16–25.
- Borgen, Peder. "Moses, Jesus, and the Roman Emperor: Observations in Philo's Writings and the Revelation of John." *NovT* 38 (1996): 145–59.
- Box, G. H. *The Book of Isaiah*. London: Pitman, 1908.
- Branham, Joan R. "Vicarious Sacrality: Temple Space in Ancient Synagogues." Pages 319–45 in vol. 2 of *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery*. Edited by Dan Urman and Paul V. M. Flesher. StPB 47. Leiden: Brill, 1995.
- Bratsiotis, N. P. "אֲזָרָה," *TDOT* 2:313–32.
- Brendsel, Daniel J. "Centers, Plots, Themes, and Biblical Theology." Paper presented at the Doctoral Seminar on Theological Interpretation of Scripture, Wheaton College, December 18, 2008.
- . "Plots, Themes, and Responsibilities: The Search for a Center of Biblical Theology Reexamined." *Themelios* 35, no. 3 (2010): 400–412.
- Brenton, Lancelot C. L. *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*. 1851. Repr., Peabody, MA: Hendrickson, 1986.
- Briggs, Charles A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*. 2 vols. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1986–87.
- Brown, Colin. "Resurrection." *NIDNTT* 3:259–309.
- Brown, J. K. "Creation's Renewal in the Gospel of John." *CBQ* 72 (2010): 275–90.
- Brown, Raymond E. *The Epistles of John*. AB 30. Garden City, NY: Doubleday, 1982.
- Broyles, Craig C. *Psalms*. NIBC. Peabody, MA: Hendrickson, 1999.
- Bruce, F. F. *1 and 2 Corinthians*. NCB. Greenwood, SC: Attic Press, 1971.
- . *1 & 2 Thessalonians*. WBC 45. Waco: Word, 1982.
- . *The Book of Acts*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1954 = 布如司著, 李本实译, 《使徒行传》(斗六: 浸宣出版社, 1969)。
- . *The Epistle of Paul to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- . *The Epistle of Paul to the Romans*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1963 = 布鲁斯著, 刘良淑译, 《罗马书》, 丁道尔新约圣经注释(台北: 校园出版社, 1987)。
- . *The Epistle to the Hebrews*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- . *The Epistles of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

- . *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- . “Eschatology in Acts.” Pages 51–63 in *Eschatology and the New Testament: Essays in Honor of George Raymond Beasley-Murray*. Edited by W. Hulitt Gloer. Peabody, MA: Hendrickson, 1988.
- Brueggemann, Walter. *Genesis*. IBC. Atlanta: John Knox, 1982.
- . *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. Philadelphia: Fortress, 1977.
- Buchanan, G. W. “Eschatology and the ‘End of Days.’” *JNES* 20 (1961): 188–93.
- Bullock, C. Hassell. *Encountering the Book of Psalms: A Literary and Theological Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001 = 卜洛克著, 林秀娟译, 《诗篇概论》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2010)。
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Translated by Kendrick Grobel. 2 vols. London: SCM, 1952–55.
- Burge, Gary M. *Jesus and the Land: The New Testament Challenge to “Holy Land” Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Burney, C. F. “Christ as the APXH of Creation (Prov. viii 22, Col. i 15–18; Rev. iii 14).” *JTS* 27 (1926): 160–77.
- Buttmann, Alexander. *A Grammar of the New Testament Greek*. Andover, MA: W. F. Draper, 1873.
- Buzzard, Anthony. “Acts 1:6 and the Eclipse of the Biblical Kingdom.” *EvQ* 66 (1994): 197–215.
- Byrne, Brendan. *Romans*. SP 6. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996.
- Cadbury, Henry J. “Acts and Eschatology.” Pages 300–321 in *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honour of C. H. Dodd*. Edited by W. D. Davies and D. Daube. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Caird, G. B. *The Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1980.
- . *Paul’s Letters from Prison*. NClarB. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Caird, G. B., and L. D. Hurst. *New Testament Theology*. Oxford: Clarendon, 1994.
- Callender, Dexter E., Jr. *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*. HSS 48. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000.
- Calvin, John. *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*. Reprint, Grand Rapids: Baker Academic, 1984.

- . *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, and 1 and 2 Thessalonians, 1 and 2 Timothy, Titus, Philemon*. Reprint, Grand Rapids: Baker Academic, 1984.
- . *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*. Reprint, Grand Rapids: Baker Academic, 1999.
- . *Genesis*. Edinburgh: Banner of Truth, 1965.
- Carlston, Charles E. "Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews." *JBL* 78 (1959): 296–302.
- Carnegie, David R. "Worthy Is the Lamb: The Hymns in Revelation." Pages 243–56 in *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*. Edited by Harold H. Rowdon. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1982.
- Carroll, John T. *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts*. SBLDS 92. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Carroll R., M. Daniel. "Blessing the Nations: Toward a Biblical Theology of Mission from Genesis." *BBR* 10 (2000): 17–34.
- Carson, D. A. "1–3 John." Pages 1063–67 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Academic, 2007 = 卡森著, 郑爱和译, 《约翰一、二、三书》, 于毕尔、卡森编, 《新约引用旧约》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2012), 1579–87页。
- . "Current Issues in Biblical Theology: A New Testament Perspective." *BBR* 5 (1995): 17–41.
- . *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- . *The Gospel according to John*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1991 = 卡森著, 潘秋松译, 《约翰福音》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2015)。
- . "The *homoios* Word-Group as Introduction to Some Matthean Parables." *NTS* 31 (1985): 277–82.
- . "Locating Udo Schnelle's *Theology of the New Testament* in the Contemporary Discussion." *JETS* 53 (2010): 133–41.
- . *Matthew 1–12*. EBC. Grand Rapids: Zondervan, 1995 = 卡森著, 周俞云翔译, 《马太福音》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2013), 1–582页。
- . *Matthew 13–28*. EBC. Grand Rapids: Zondervan, 1995 = 卡森著, 周俞云翔译, 《马太福音》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2013), 583–1133页。
- . "Mystery and Fulfillment: Toward a More Comprehensive Paradigm of Paul's Understanding of the Old and the New." Pages 393–436 in *The Paradoxes of Paul*.

- Vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism*. Edited by D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- . "New Testament Theology." *DLNTD* 796–814 = 〈新约神学〉, 于《21世纪新约主题辞典》, 1064–87。
- . "Reflections on Christian Assurance." *WTJ* 54 (1992): 1–29.
- . "The Vindication of Imputation: On Fields of Discourse and Semantic Fields." Pages 46–78 in *Justification: What's at Stake in the Current Debates*. Edited by Mark A. Husbands and Daniel J. Treier. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.
- Carson, D. A., and Douglas J. Moo. *An Introduction to the New Testament*. 2nd ed. Grand Rapids: Zondervan, 2005 = 卡森、穆尔著, 尹妙珍、纪荣神译, 《21世纪新约导论》(香港: 天道书楼, 2007)。
- Carson, D. A., P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid, eds. *The Complexities of Second Temple Judaism*. Vol. 1 of *Justification and Variegated Nomism*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Carson, Herbert M. *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon*. 2nd ed. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.
- Cassuto, Umberto. *From Adam to Noah: A Commentary on Genesis I–VI*. Vol. 1 of *A Commentary on the Book of Genesis*. Translated by Israel Abrams. Jerusalem: Magnes Press, 1961.
- Cazelles, Henri. "Sacral Kingship." *ABD* 5:863–66.
- Charles, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1913.
- Charlesworth, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–85.
- Cheyne, T. K. *The Prophecies of Isaiah*. 6th ed. 2 vols. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1898.
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- . *The Book of Exodus*. OTL. Louisville: Westminster, 1976.
- Chilton, Bruce D. "Galatians 6:15: A Call to Freedom before God." *ExpTim* 89 (1978): 311–13.
- Clements, R. E. *God and Temple*. Philadelphia: Fortress, 1965.
- Clifford, Richard J. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. CBQMS 26. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1994.

- . “Isaiah 40–66.” Pages 571–96 in *Harper's Bible Commentary*. Edited by James L. Mays. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Clines, David J. A., ed. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. 6. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007.
- Clowney, Edmund P. “The Final Temple.” *WTJ* 35 (1972): 156–89.
- Cobb, Peter G. “The History of the Christian Year.” Pages 455–72 in *The Study of Liturgy*. Edited by Cheslyn Jones et al. Rev. ed. New York: Oxford University Press, 1992.
- Cohen, Jeremy. “Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It”: *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- Cohn, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Collins, C. John. “Galatians 3:16: What Kind of Exegete Was Paul?” *TynBul* 54, no. 1 (2003): 75–86.
- Craigie, Peter C. *Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Cranfield, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 vols. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1975 = 潘秋松译, 《罗马书注释》, 两册(台北: 华神, 1997、2006)。
- Croatto, J. Severino. “The ‘Nations’ in the Salvific Oracles of Isaiah.” *VT* 55 (2005): 143–61.
- Cullmann, Oscar. *Baptism in the New Testament*. Translated by J. K. S. Reid. SBT 1. Chicago: Allenson, 1950 = 库尔曼著, 邓肇明译, 《新约的洗礼》(香港: 道声出版社, 1964)。
- . *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. Translated by Floyd V. Filson. Philadelphia: Westminster, 1950.
- Currid, John D. *A Study Commentary on Exodus*. 2 vols. Auburn, MA: Evangelical Press, 2000–2001.
- Curtis, Byron G. “Hosea 6:7 and the Covenant-Breaking like/at Adam.” Pages 170–209 in *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*. Edited by Bryan D. Estelle, J. V. Fesko, and David VanDrunen. Phillipsburg, NJ: P&R, 2009.
- Curtis, Edward M. “Image of God (OT).” *ABD* 3:389–91.
- Dahood, Mitchell. *Psalms*. 3 vols. AB 16, 17, 17A. Garden City, NY: Doubleday, 1964.

- Dauids, Peter H. *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- . *The First Epistle of Peter*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Davidson, Richard M. *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*. Peabody, MA: Hendrickson, 2007.
- . *Typology in Scripture: A Study in Hermeneutical τύπος Structures*. AUSDDS 2. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981.
- Davidson, Robert. *The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Davies, John A. "Solomon as a New Adam in 1 Kings." *WTJ* 73 (2011): 39–57.
- Davies, W. D. *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- Davies, W. D., and Dale C. Allison Jr. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. 3 vols. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1988–97.
- De Graaf, S. G. *Promise and Deliverance*. Translated by H. Evan Runner and Elisabeth Wichers Runner. 4 vols. St. Catherines, ON: Paideia, 1977–81.
- Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*. Translated by James Martin. 2 vols. K&D. Grand Rapids: Eerdmans, 1949.
- Delling, G. "στοιχέω, κ.τ.λ." *TDNT* 7:666–69.
- Dempster, Stephen G. *Dominion and Dynasty: A Biblical Theology of the Hebrew Bible*. NSBT 15. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003.
- Dibelius, Martin, and Heinrich Greeven. *A Commentary on the Epistle of James*. Translated by Michael A. Williams. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1975.
- Dillard, Raymond B. "Intrabiblical Exegesis and the Effusion of the Spirit in Joel." Pages 87–93 in *Creator, Redeemer, Consummator: A Festschrift for Meredith G. Kline*. Edited by Howard Griffith and John R. Muether. Greenville, SC: Reformed Academic Press, 2000.
- Dodd, C. H. *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*. London: Nisbet, 1952.
- Douglas, Mary. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Dowd, Sharon E. Review of *Isaiah's New Exodus in Mark*, by Rikki E. Watts. *JBL* 119 (2000): 140–41.
- Driver, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. ICC. 1895. Repr., Edinburgh: T&T Clark, 1996.

- Dubis, Mark. "The Land in Biblical Perspective." Paper presented at the Annual Meeting of the Evangelical Theological Society, Valley Forge, PA, November 17, 2005.
- . *Messianic Woes in First Peter: Suffering and Eschatology in 1 Peter 4:12–19*. SBL 33. New York: Peter Lang, 2002.
- Duguid, Ian W. *Ezekiel*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Dumbrell, William J. *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants*. Nashville: Thomas Nelson, 1984.
- . *The End of the Beginning: Revelation 21–22 and the Old Testament*. Homebush West, NSW: Lancer, 1985.
- . *The Faith of Israel: A Theological Survey of the Old Testament*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- . "Genesis 2:1–17: A Foreshadowing of the New Creation." Pages 53–65 in *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*. Edited by Scott J. Hafemann. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.
- . *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus*. Grand Rapids: Baker Academic, 1994.
- Dunn, James D. G. "The Danielic Son of Man in the New Testament." Pages 528–49 in vol. 2 of *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Edited by John J. Collins and Peter W. Flint. Leiden: Brill, 2001.
- . *The Epistle to the Galatians*. BNTC. Peabody, MA: Hendrickson, 1993.
- . *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- . "How New Was Paul's Gospel? The Problem of Continuity and Discontinuity." Pages 367–88 in *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*. Edited by L. Ann Jervis and Peter Richardson. JSNTSup 108. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- . *Romans 1–8*. WBC 38A. Dallas: Word, 1991.
- . "Spirit, New Testament." *NIDNTT* 3:693–707.
- Dupont, Jacques. "ΛΑΟΣ 'ΕΞ 'ΕΘΝΩΝ." *NTS* 3 (1956): 47–50.
- Dupont-Sommer, A. *The Essene Writings from Qumran*. Translated by G. Vermes. Oxford: Blackwell, 1961.
- Eberhart, Christian A. "Atonement. I. Old Testament/Hebrew Bible." Pages 23–31 in vol. 3 of *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Edited by Hans-Josef Klauck et al. Berlin: de Gruyter, 2010.

- Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. Translated by J. A. Baker. 2 vols. OTL. Philadelphia: Westminster, 1961–67.
- Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return*. Translated by Willard R. Trask. London: Routledge & Kegan Paul, 1955.
- Ellingworth, Paul. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Elliott, John H. *1 Peter*. AB 37B. New York: Doubleday, 2000.
- Elliott, Neil. *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy, and Paul's Dialogue with Judaism*. JSNTSup 45. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Ellis, E. Earle. "II Corinthians V.1–10 in Pauline Eschatology." *NTS* 6 (1960): 211–24.
- . "Present and Future Eschatology in Luke." *NTS* 12 (1965): 27–41.
- Emerton, J. A. "The Problem of Psalm 87." *VT* 50 (2001): 183–99.
- Enns, Peter. *Exodus*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2000 = 彼得·恩斯著, 谭爱珍译, 《出埃及记》, 二册, 国际释经应用系列(香港: 汉语圣经协会, 2015)。
- . *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Etheridge, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch, with the Fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee*. New York: KTAV, 1968.
- Evans, Craig A. *Mark 8:27–16:20*. WBC 34B. Dallas: Word, 2001.
- . "The Prophetic Setting of the Pentecost Sermon." *ZNW* 74 (1983): 148–50.
- Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1987 = 费依著, 陈志文译, 《哥林多前书》, 麦种圣经注释(South Pasadena: 美国麦种传道会, 即将出版)。
- . *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson, 1994 = 费依著, 思语译, 《保罗神学: 圣灵论》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2017)。
- . "Issues in Evangelical Hermeneutics, Part III: The Great Watershed—Intentionality and Particularity/Eternality: 1 Timothy 2:8–15 as a Test Case." *Cruz* 26 (1990): 31–37.
- . *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*. Peabody, MA: Hendrickson, 2007 = 费依著, 林秀娟译, 《保罗神学: 基督论》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 即将出版)。

- . “Reflections on Church Order in the Pastoral Epistles, with Further Reflection on the Hermeneutics of Ad Hoc Documents.” *JETS* 28 (1985): 141–51.
- Feinberg, Charles L. “Jeremiah.” Pages 357–694 in vol. 6 of *The Expositor’s Bible Commentary*. Edited by Frank E. Gaebelein. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- . “The Rebuilding of the Temple.” Pages 91–112 in *Prophecy in the Making*. Edited by Carl F. H. Henry. Carol Stream, IL: Creation House, 1971.
- Fekkes, Jan. *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and Their Development*. JSNTSup 93. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Findeis, Hans-Jürgen. *Versöhnung, Apostolat, Kirche: Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (2 Kor, Rom, Kol, Eph)*. FB. Würzburg: Echter, 1983.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. “Redemption as Liberation: Apoc 1:5f. and 5:9f.” *CBQ* 36 (1974): 220–32.
- Fishbane, Michael. *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*. New York: Schocken, 1979.
- Fitzmyer, Joseph. A. *The Gospel according to Luke (X–XXIV)*. AB 28A. Garden City, NY: Doubleday, 1985.
- Foulkes, Francis F. *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament*. London: Tyndale, 1958.
- Frame, James E. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*. ICC. New York: Scribner, 1912.
- Frame, John M. *The Doctrine of the Christian Life*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2008.
- France, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- . *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1971.
- . “Old Testament Prophecy and the Future of Israel: A Study of the Teaching of Jesus.” *TynBul* 26 (1975): 53–78.
- Francis, Fred O. “Eschatology and History in Luke-Acts.” *JAAR* 37 (1969): 49–63.
- Franklin, Eric. “The Ascension and the Eschatology of Luke-Acts.” *SJT* 23 (1970): 191–200.
- Fuller, Daniel P. *The Unity of the Bible: Unfolding God’s Plan for Humanity*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Fung, Ronald Y. K. *The Epistle to the Galatians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

- Furnish, Victor Paul. *II Corinthians*. AB 32A. New York: Doubleday, 1984.
- Furter, Daniel. *Les Épîtres de Paul aux Colossiens et à Philémon*. CEB. Vaux-sur-Seine: Edifac, 1987.
- Gaffin, Richard B., Jr. *By Faith, Not by Sight: Paul and the Order of Salvation*. Waynesboro, GA: Paternoster, 2006.
- . *The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul's Soteriology*. Grand Rapids: Baker Academic, 1978.
- . "The Last Adam, the Life-Giving Spirit." Pages 191–231 in *The Forgotten Christ: Exploring the Majesty and Mystery of God Incarnate*. Edited by Stephen Clark. Nottingham, UK: Apollos, 2007.
- . "A Sabbath Rest Still Awaits the People of God." Pages 33–51 in *Pressing toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church*. Edited by Charles G. Dennison and Richard C. Gamble. Philadelphia: Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986.
- Gage, Warren Austin. *The Gospel of Genesis: Studies in Protology and Eschatology*. Winona Lake, IN: Carpenter Books, 1984.
- Garcia, Mark A. "Imputation and the Christology of Union with Christ: Calvin, Osian-der, and the Contemporary Quest for a Reformed Model." *WTJ* 68 (2006): 219–51.
- Gardner, Anne E. "The Nature of the New Heavens and New Earth in Isaiah 66:22." *ABR* 50 (2002): 10–67.
- Garland, David E. *I Corinthians*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Garrett, Duane. *Hosea, Joel*. NAC 19A. Nashville: Broadman & Holman, 1997.
- . "Meredith Kline on Suzerainty, Circumcision, and Baptism." Pages 257–84 in *Believer's Baptism: Sign of the Covenant in Christ*. Edited by Thomas R. Schreiner and Shawn D. Wright. NAC Studies in Bible Theology. Nashville: B&H Publishing, 2006.
- . "The Ways of God: Reenactment and Reversal in Hosea." Inaugural address for the installation of Duane Garrett as professor of Old Testament at Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, MA, fall 1996.
- Gaventa, Beverly R. "The Eschatology of Luke-Acts Revisited." *Encounter* 43 (1982): 27–42.
- George, Timothy. *Galatians*. NAC 30. Nashville: B&H, 1994.
- Gese, Hartmut. "Tradition and Biblical Theology." Pages 301–26 in *Tradition and Theology in the Old Testament*. Edited by Douglas A. Knight. Philadelphia: Fortress, 1977.

- Gesenius, W. *Hebrew Grammar*. Edited and enlarged by E. Kautzsch. Translated by A. E. Cowley. Oxford: Clarendon, 1970.
- Gignilliat, Mark. *Paul and Isaiah's Servants: Paul's Theological Reading of Isaiah 40-66 in 2 Corinthians 5.14-6.10*. LNTS 330. London: T&T Clark, 2007.
- Giles, Kevin. "Present-Future Eschatology in the Book of Acts (I)." *RTR* 40 (1981): 65-71.
- . "Present-Future Eschatology in the Book of Acts (II)." *RTR* 41 (1982): 11-18.
- Gill, John. *A Body of Doctrinal Divinity*. London: M. & S. Higham, 1839.
- Gilmour, S. MacLean. "The Revelation to John." Pages 945-70 in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*. Edited by Charles M. Laymon. Nashville: Abingdon, 1971.
- Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews*. Translated by Henrietta Szold. 7 vols. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1909-38.
- Gladd, Benjamin L. *Revealing the Mysterion: The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians*. BZBW 160. Berlin: de Gruyter, 2008.
- Glazov, Gregory Yuri. *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy*. JSOTSup 311. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Glickman, S. Craig. *Knowing Christ*. Chicago: Moody, 1980.
- Gnilka, Joachim. *Der Kolosserbrief*. HTKNT. Freiburg: Herder, 1980.
- Goldingay, John E. *Daniel*. WBC 30. Dallas: Word, 1989.
- . *Psalms*. 2 vols. BCOTWP. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Goldsworthy, Graeme. *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible*. Leicester: Inter-Varsity, 1991 = 高伟勋 著, 林向阳译, 《认识圣经神学》(台北: 校园书房出版社, 1998)。
- Goodwin, Mark J. "Hosea and 'the Son of the Living God' in Matthew 16:16b." *CBQ* 67 (2005): 265-83.
- Goppelt, Leonhard. *A Commentary on 1 Peter*. Translated by John E. Alsup. Edited by Ferdinand Hahn. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- . *Theology of the New Testament*. Translated by John E. Alsup. Edited by Jürgen Roloff. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1981-82 = 郭培特著, 古乐人译, 《新约神学》, 二卷(香港: 种籽出版社, 1991)。
- . "τύπος κτλ." *TDNT* 8:246-59.
- . *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Translated by Donald H. Madvig. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

- Gordon, T. David. "The Problem at Galatia." *Int* 41 (1987): 32–43.
- Goulder, M. D. *Type and History in Acts*. London: SPCK, 1964.
- Gowan, Donald E. *Eschatology in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- Grayson, A. Kirk. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (1114–859 BC)*. RIMA 2. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- Grimm, Werner. *Weil Ich dich liebe: Die Verkündigung Jesu und Deuterocesaja*. ANTJ 1. Bern: Herbert Lang, 1976.
- Grudem, Wayne. *The First Epistle of Peter*. TNTC 17. Leicester: Inter-Varsity, 1988
= 顾韦恩著, 欧思真译, 《彼得前书》, 丁道尔新约圣经注释 (台北: 校园, 1995)。
- . *Systematic Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1994 = 古德恩著, 张麟至译, 《系统神学》 (E. Brunswick: 更新传道会, 2011)。
- Gruenler, Royce Gordon. "The Mission-Life-style Setting of 1 Timothy 2:8–15." *JETS* 41 (1998): 215–38.
- Gundry, Robert H. "The Non-imputation of Christ's Righteousness." Pages 17–45 in *Justification: What's at Stake in the Current Debates*. Edited by Mark A. Hubmans and Daniel J. Treier. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.
- . "On Oden's Answer." *Books and Culture* 7, no. 2 (2001): 14–15, 39.
- . "Why I Didn't Endorse 'The Gospel of Jesus Christ: An Evangelical Celebration' ... Even Though I Wasn't Asked To." *Books and Culture* 7, no. 1 (2001): 6–9.
- Gunkel, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.
- Guthrie, Donald. *Galatians*. NCB. Camden, NJ: Thomas Nelson, 1969.
- . *New Testament Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1981 = 古特立著, 高以峰、唐万千译, 《古氏新约神学》, 二册 (台北: 华神, 1991)。
- Hafemann, Scott J. *2 Corinthians*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2000 = 哈费曼著, 陈永财译, 《哥林多后书》, 国际释经应用系列 (香港: 汉语圣经协会, 2017)。
- . *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. WUNT 81. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- . "'The Righteousness of God': An Introduction to the Theological and Historical Foundation of Peter Stuhlmacher's Biblical Theology of the New

- Testament.” Pages xv–xli in *How to Do Biblical Theology*, by Peter Stuhlmacher. PTMS 38. Allison Park, PA: Pickwick, 1995.
- . “‘Self-Commendation’ and Apostolic Legitimacy in 2 Corinthians: A Pauline Dialectic?” *NTS* 36 (1990): 66–88.
- . *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul’s Defense of His Ministry in II Corinthians 2:14–3:3*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Hagner, Donald A. *Hebrews*. NIBC. Peabody, MA: Hendrickson, 1990.
- Hahn, F. C. “Siehe, jetzt ist der Tag des Heils.” *EvT* 33 (1973): 244–53.
- Hahn, Scott W. *Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God’s Saving Promises*. AYBRL. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Hailey, Homer. *A Commentary on Isaiah, with Emphasis on the Messianic Hope*. Grand Rapids: Baker Academic, 1985.
- Hamilton, James. “The Glory of God in Salvation through Judgment: The Center of Biblical Theology?” *TynBul* 57, no. 1 (2006): 57–84.
- . *God’s Glory in Salvation through Judgment: A Biblical Theology*. Wheaton: Crossway, 2010 = 汉密尔顿著, 张保罗译, 《审判、救恩、神的荣耀——汉密尔顿圣经神学》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 即将出版)。
- Hamilton, Neill Q. *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*. SJTOP 6. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957.
- Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis: Chapters 1–17*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- . *The Book of Genesis: Chapters 18–50*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Hansen, G. Walter. *Galatians*. IVPNTC. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994 = 韩森著, 周俞云翔译, 《加拉太书简释》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2015)。
- Harris, Murray J. *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Hartley, John E. *Genesis*. NIBC. Peabody, MA: Hendrickson, 2000.
- Hartman, Lars. *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par.* ConBNT 1. Lund: Gleerup, 1966.
- Harvey, A. E. “The Use of Mystery Language in the Bible.” *JTS* 31 (1980): 320–36.
- Hasel, Gerhard F. *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

- . *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972 = 江季祯译, 《旧约神学——当代争论的基本议题》(新北市: 华神, 2007)。
- . “Sabbath.” *ABD* 5:850–56.
- Hatch, Edwin, and Henry A. Redpath. *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*. Graz: Akademische Druck- & Verlagsanstalt, 1954.
- Hatina, Thomas R. “Exile.” Pages 348–51 in *Dictionary of New Testament Background*. Edited by Craig A. Evans and Stanley E. Porter. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000.
- Hawkins, Frank. “Orders and Ordination in the New Testament.” Pages 339–47 in *The Study of Liturgy*. Edited by Cheslyn Jones et al. Rev. ed. New York: Oxford University Press, 1992.
- Hay, David M. *Colossians*. ANTC. Nashville: Abingdon, 2000.
- . *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. SBLMS 18. Nashville: Abingdon, 1973.
- Hays, Richard B. “Can Narrative Criticism Recover the Theological Unity of Scripture?” *JTI* 2 (2008): 193–211.
- . *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel’s Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- . *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- . *First Corinthians*. IBC. Louisville: John Knox, 1997.
- . *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996 = 海斯著, 白陈毓华译, 《基督教新约伦理学》(台北: 校园, 2012)。
- Hemer, Colin J. *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*. JSNTSup 11. Sheffield: JSOT Press, 1986.
- Hendriksen, William. *Exposition of I and II Thessalonians*. Grand Rapids: Baker Academic, 1979.
- . *Exposition of Ephesians*. Grand Rapids: Baker Academic, 1967.
- Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics Set Out and Illustrated from the Sources*. Translated by G. T. Thompson. Revised and edited by Ernst Bizer. London: Allen & Unwin, 1950.

- Hess, Richard S. *Joshua*. TOTC. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996 = 希斯著, 刘良淑译, 《约书亚记》, 丁道尔旧约圣经注释(台北: 校园, 2001)。
- Hiebert, D. E. "Peter's Thanksgiving for Our Salvation." *SM* 29 (1980): 85–103.
- Higgins, A. J. B. *The Lord's Supper in the New Testament*. SBT 6. Chicago: Allenson, 1956.
- Hildebrandt, Wilf. *An Old Testament Theology of the Spirit of God*. Peabody, MA: Hendrickson, 1995.
- Hill, Charles E. "God's Speech in These Last Days: The New Testament Canon as an Eschatological Phenomenon." Pages 203–54 in *Resurrection and Eschatology: Theology in Service of the Church; Essays in Honor of Richard B. Gaffin Jr.* Edited by Lane G. Tipton and Jeffrey C. Waddington. Phillipsburg, NJ: P&R, 2008.
- Hill, David. "The Spirit and the Church's Witness: Observations on Acts 1:6–8." *IBS* 6 (1984): 16–26.
- Hirsch, E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- Hodges, Zane C. *The Gospel under Siege: A Study on Faith and Works*. Dallas: Redención Viva, 1981.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Höffken, Peter. *Das Buch Jesaja: Kapitel 40–66*. NSKAT 18/2. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998.
- Hofius, Otfried. "Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens." *ZTK* 77 (1980): 186–99.
- Holtz, Traugott. *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*. TUGAL 85. Berlin: Akademie-Verlag, 1971.
- Hooker, Morna D. *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Horton, Michael S. *Covenant and Eschatology: The Divine Drama*. Louisville: Westminster John Knox, 2002.
- Hoskier, H. C. *Concerning the Text of the Apocalypse*. 2 vols. London: Bernard Quaritch, 1929.
- Hossfeld, Frank-Lothar, and Erich Zenger. *Psalms 2: A Commentary on Ps 51–100*. Translated by Linda M. Maloney. Edited by Klaus Baltzer. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2005.
- Hubbard, Moyer V. *New Creation in Paul's Letters and Thought*. SNTMS 119. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- Hübner, Hans. *An Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. HNT 12. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- . *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 3 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990–95.
- . *Vetus Testamentum in Novo*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Huey, F. B., Jr. *Jeremiah, Lamentations*. NAC 16. Nashville: Broadman, 1993.
- Hugedé, Norbert. *Commentaire de L'Épître aux Colossiens*. Geneva: Labor et Fides, 1968.
- Hugenberger, Gordon P. *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*. VTSup 52. Leiden: Brill, 1994.
- . "A Neglected Symbolism for the Clothing of Adam and Eve (Genesis 3:21)." Paper presented at the annual meeting of the Tyndale Fellowship, Cambridge, July 1996.
- Hughes, Philip E. *Paul's Second Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Hurley, James B. *Man and Woman in Biblical Perspective*. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
- Hurst, L. D. "Eschatology and 'Platonism' in the Epistle to the Hebrews." *SBLSP* 23 (1984): 41–74.
- Hutter, Manfred. "Adam als Gärtner und König (Gen 2:8, 15)." *BZ* 30 (1986): 258–62.
- Iwry, Samuel. "Maššēbāh and Bāmāh in 1Q Isaiah^a 6 13." *JBL* 76 (1957): 225–32.
- Jackson, T. Ryan. *New Creation in Paul's Letters: A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept*. WUNT 2/272. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Jenson, Robert W. *Ezekiel*. BTCB. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Jeremias, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. Translated by Norman Perrin. New York: Scribner, 1966.
- Jewett, Robert. *Romans*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2007.
- Jobs, Karen H. *1 Peter*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- . "Jerusalem, Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4.21–31." *WTJ* 55 (1993): 299–320.
- Johnson, Aubrey R. *The One and the Many in the Israelite Conception of God*. Cardiff: University of Wales Press, 1960.
- Johnson, Dennis E. "The Function of Romans 7:13–25 in Paul's Argument for the Law's Impotence and the Spirit's Power, and Its Bearing on the Identity of the Schizophrenic 'I.'" Pages 3–59 in *Resurrection and Eschatology: Theology in*

- Service of the Church; Essays in Honor of Richard B. Gaffin Jr.* Edited by Lane G. Tipton and Jeffrey C. Waddington. Phillipsburg, NJ: P&R, 2008.
- Johnson, Luke Timothy. *The Gospel of Luke*. SP 3. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991.
- . *Hebrews*. NTL. Louisville: Westminster John Knox, 2006.
- . *The Letter of James*. AB 37A. New York: Doubleday, 1995.
- Johnson, S. Lewis. "Paul and the 'Israel of God': An Exegetical and Eschatological Case Study." Pages 181–96 in *Essays in Honor of J. Dwight Pentecost*. Edited by Stanley D. Toussaint and Charles H. Dyer. Chicago: Moody, 1986.
- Jöüon, Paul. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Translated and revised by T. Muraoka. 2 vols. SubBi 14. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 1991–93.
- Kaiser, Otto. *Isaiah 1–12*. Translated by John Bowden. 2nd ed. OTL. Philadelphia: Westminster, 1983.
- Kaiser, Walter C. *The Uses of the Old Testament in the New*. Chicago: Moody, 1985 = 华德凯瑟著, 梁洁琼译, 《新约中之旧约引据》(台北: 华神, 1991)。
- Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Katanacho, Yohanna I. "Investigating the Purposeful Placement of Psalm 86." PhD diss., Trinity International University, 2006.
- Keel, Othmar. *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. Translated by Timothy J. Hallett. New York: Crossroad, 1985.
- Keesmaat, Sylvia C. "Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8:14–30." *JSNT* 54 (1994): 29–56.
- . *Paul and His Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition*. JSNTSup 181. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Keil, C. F. *Biblical Commentary on the Book of Daniel*. Translated by M. G. Easton. K&D. Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- . *Prophecies of Ezekiel*. Translated by James Martin. Vol. 2. K&D. Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
- . *The Prophecies of Jeremiah*. Translated by David Patrick and James Kennedy. 2 vols. K&D. Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1968.
- Keil, C. F., and F. Delitzsch. *The Pentateuch*. Vol. 1 of *Biblical Commentary on the Old Testament*. Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- Kellermann, D. "גִּזְרֵי," *TDOT* 2:439–49.

- Kelly, J. N. D. *The Epistles of Peter and Jude*. BNTC. Peabody, MA: Hendrickson, 1969.
- Kennedy, Joel. *The Recapitulation of Israel*. WUNT 2/257. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Kidner, Derek. *Genesis*. TOTC. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1967 = 柯德纳著, 刘良淑译, 《创世记》, 丁道尔旧约圣经注释(台北: 校园, 1991)。
- . “Isaiah.” Pages 629–70 in *New Bible Commentary: 21st Century Edition*. Edited by D. A. Carson et al. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994 = 〈以赛亚书〉, 于潘赵任君等译, 《证主21世纪圣经新释》, 二册(香港: 福音证主协会, 1999)。
- Kim, Jung Hoon. *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus*. JSNTSup 268. London: T&T Clark, 2004.
- Kim, Seyoon. *The Origin of Paul’s Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- . “Paul’s Common Paranesis (1 Thess. 4–5; Phil. 2–4; and Rom. 12–13): The Correspondence between Romans 1:18–32 and 12:1–2, and the Unity of Romans 12–13.” *TynBul* 62 (2011): 109–39.
- . “The ‘Son of Man’ as the Son of God.” WUNT 30. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.
- Kirk, J. R. Daniel. *Unlocking Romans: Resurrection and the Justification of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Kissane, Edward J. *The Book of Isaiah*. 2 vols. Dublin: Browne & Nolan, 1943.
- Kline, Meredith G. *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.
- . *Images of the Spirit*. Grand Rapids: Baker Academic, 1980.
- . *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*. Overland Park, KS: Two Age Press, 2000.
- . *The Structure of Biblical Authority*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Koester, Craig R. *Hebrews*. AB 36. New York: Doubleday, 2001.
- Kohler, K. “Dietary Laws.” Pages 596–600 in vol. 4 of *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. Edited by I. Singer. New York: Funk & Wagnalls, 1903.
- Koole, Jan L. *Isaiah III/3: Chapters 56–66*. Translated by Antony P. Runia. HCOT. Leuven:Peeters, 2001.
- Köstenberger, Andreas J. *John*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

- . “The Mystery of Christ and the Church: Head and Body, ‘One Flesh.’” *TJ* 12 (1991): 79–94.
- Kraft, Heinrich. *Die Offenbarung des Johannes*. HNT 16A. Tübingen: Mohr Siebeck, 1974.
- Kraus, Hans-Joachim. *Psalms 60–150*. Translated by Hilton C. Oswald. CC. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Kraus, Wolfgang. *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a*. WMANT 66. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- Kreitzer, Larry J. “Eschatology.” *DPL* 253–69 = 〈末世论〉, 于《21世纪保罗书信辞典》, 372–94页。
- . “Parousia.” *DLNTD* 856–75 = 〈主再来〉, 于《21世纪新约主题辞典》, 1141–64页。
- Kruse, Colin G. *The Letters of John*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Kuhn, K. “προσῆλυτος.” *TDNT* 6:727–44.
- Kümmel, Werner Georg. *The Theology of the New Testament according to Its Major Witnesses*. Translated by John E. Steely. Nashville: Abingdon, 1973.
- Kurz, W. S. “Acts 3:19–26 as a Test of the Role of Eschatology in Lukan Christology.” *SBLSP* 11 (1977): 309–23.
- Kutsko, John F. *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*. BJS 7. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000.
- Laansma, Jon. “I Will Give You Rest”: *The “Rest” Motif in the New Testament with Special Reference to Matthew 11 and Hebrews 3–4*. WUNT 2/98. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Lacocque, André. *The Book of Daniel*. Translated by David Pellauer. London: SPCK, 1979.
- Ladd, George Eldon. *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- . *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- . *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974 = 赖德著, 马可人、杨淑莲译, 《新约神学》, 二册(台北: 华神, 1984、1986)。
- . *A Theology of the New Testament*. Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Landy, Francis. *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs*. BLS 7. Sheffield: Almond, 1983.

- . “The Song of Songs.” Pages 305–19 in *The Literary Guide to the Bible*. Edited by Robert Alter and Frank Kermode. London: Collins, 1987.
- Lane, William L. *Hebrews 1–8*. WBC 47A. Dallas: Word, 1991.
- LaRondelle, Hans K. *The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation*. AUMSR 13. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983.
- LaSor, William Sanford. “Prophecy, Inspiration, and *Sensus Plenior*.” *TynBul* 29 (1978): 49–60.
- Lee, Archie. “Gen. 1 and the Plagues Tradition in Ps. 105.” *VT* 40 (1990): 257–63.
- Lemcio, Eugene E. “The Unifying Kerygma of the New Testament.” *JSNT* 33 (1988): 3–17.
- . “The Unifying Kerygma of the New Testament (II).” *JSNT* 38 (1990): 3–11.
- Leupold, H. C. *Exposition of Genesis*. 2 vols. Grand Rapids: Baker Academic, 1942.
- Levenson, Jon D. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- . *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- . *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48*. HSM 10. Cambridge, MA: Scholars Press, 1976.
- Levine, Baruch A. *Leviticus*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Levison, John R. “The Spirit and the Temple in Paul’s Letters to the Corinthians.” Pages 189–215 in *Paul and His Theology*. Edited by Stanley E. Porter. PS 3. Leiden: Brill, 2006.
- Lewis, C. S. *The Voyage of the Dawn Treader*. New York: Harper Trophy, 1994 = 路易斯著，林静华译，《黎明行者号》（台北：大田，2002）。
- Lewis, Theodore J. “Beelzebul.” *ABD* 1:638–40.
- Lightfoot, J. B. *Saint Paul’s Epistles to the Colossians and to Philemon*. Rev. ed. CCL. Grand Rapids: Zondervan, 1961.
- Limburg, James. *Psalms*. WestBC. Louisville: Westminster John Knox, 2000.
- Lincoln, Andrew T. “Colossians.” *NIB* 11:551–669
- . *Ephesians*. WBC 42. Dallas: Word, 1990.
- . *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul’s Thought with Special Reference to His Eschatology*. SNTSMS 43. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- . “Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament.” Pages 197–220 in *From Sabbath to Lord’s Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*. Edited by D. A. Carson. Grand Rapids: Zondervan, 1982.

- Logan, Samuel T. "The Doctrine of Justification in the Theology of Jonathan Edwards." *WTJ* 46 (1984): 26–52.
- Lohfink, Gerhard. *Paulus vor Damaskus: Arbeitsweisen der neueren Bibelwissenschaft dargestellt an den Texten Apg 9:1–19, 22:3–21, 26:9–18*. SBS 4. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1966.
- Lohmeyer, Ernst. *Die Offenbarung des Johannes*. 3rd ed. HNT 16. Tübingen: Mohr Siebeck, 1970.
- Lohse, Eduard. *A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. Translated by William R. Poehlmann and Robert J. Karris. Edited by Helmut Koester. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1975.
- Longenecker, Richard N. *Galatians*. WBC 41. Nashville: Thomas Nelson, 1990.
- Longman, Tremper, III. *Immanuel in Our Place: Seeing Christ in Israel's Worship*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2001.
- Louw, Johannes P., and Eugene A. Nida, eds. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2nd ed. 2 vols. New York: United Bible Societies, 1989.
- Lundbom, Jack R. *Jeremiah 21–36*. AB 21B. New York: Doubleday, 2004.
- Lust, Johan, Erik Eynikel, and Katrin Hauspie. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. 2 vols. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.
- Luther, Martin. *The Bondage of the Will: A New Translation of De servo arbitrio (1525), Martin Luther's Reply to Erasmus of Rotterdam*. Translated by J. I. Packer and O. R. Johnston. Westwood, NJ: Revell, 1957 = 路德著, 黄宗仪译, 《论意志的捆绑》, 于《路德文集》, 第二卷, 雷雨田编(上海: 上海三联书店, 2005), 297–571页。
- . *Lectures on Genesis*. LW 1. Saint Louis: Concordia, 1958.
- MacDonald, Margaret. *Colossians and Ephesians*. SP 17. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000.
- Mackie, Scott D. *Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews*. WUNT 2/223. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- MacRae, George W. "Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews." *Se-meia* 12 (1978): 179–99.
- Maher, Michael. *Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*. ArBib 2. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994.
- Maier, Christl M. "Psalm 87 as a Reappraisal of the Zion Tradition and Its Reception in Galatians 4:26." *CBQ* 69 (2007): 473–86.

- Manson, William. "Eschatology in the New Testament." Pages 1–16 in *Eschatology: Four Papers Read to the Society for the Study of Theology*. SJTOP 2. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1953.
- Marcus, Joel. Review of *Isaiah's New Exodus in Mark*, by Rikki E. Watts. *JTS* 50 (1999): 222–25.
- Marcus, Ralph, trans. *Philo, Supplement II: Questions and Answers on Exodus*. LCL. London: Heinemann, 1953.
- Marshall, I. Howard. *1 and 2 Thessalonians*. NCB. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- . "Acts." Pages 513–606 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Academic, 2007 = 马歇尔著, 梁永胜译, 〈使徒行传〉, 于毕尔、卡森编, 《新约引用旧约》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2012), 775-911页。
- . *The Epistles of John*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- . *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004 = 马歇尔著, 潘秋松、林秀娟、蔡蓓译, 《马歇尔新约神学》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2006)。
- . "Slippery Words I: Eschatology." *ExpTim* 89 (1978): 264–69.
- Martin, Ralph P. *2 Corinthians*. WBC 40. Waco: Word, 1986.
- . *Colossians and Philemon*. NCB. Reprint, London: Oliphants, 1978.
- . *James*. WBC 48. Waco: Word, 1988.
- . *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*. Atlanta: John Knox, 1981.
- Martínez, Florentino García. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Translated by Wilfred G. E. Watson. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Martínez, Florentino García, and Eibert J. C. Tigchelaar. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Matera, Frank J. "The Culmination of Paul's Argument to the Galatians: Gal. 5:1–6:17." *JSNT* 32 (1988): 79–91.
- . *Galatians*. SP 9. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992.
- . *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity*. Louisville: Westminster John Knox, 2007.
- Mathewson, David. *A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1–22.5*. JSNTSup 238. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2006.

- Mathison, Keith A. *From Age to Age: The Unfolding of Biblical Eschatology*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2009.
- Matthews, Kenneth A. *Genesis 1–11:26*. NAC 1A. Nashville: Broadman & Holman, 1996.
- Mattill, Andrew J., Jr. *Luke and the Last Things: A Perspective for the Understanding of Lukan Thought*. Dillsboro, NC: Western North Carolina Press, 1979.
- Mauro, Philip. *The Patmos Visions: A Study of the Apocalypse*. Boston: Hamilton, 1925.
- Mayes, A. D. H. *Deuteronomy*. NCB. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Mays, James Luther. *Psalms*. IBC. Louisville: John Knox, 1994.
- McCartney, Dan G. “*Ecce Homo: The Coming of the Kingdom as the Restoration of Human Viceregency*.” *WTJ* 56 (1994): 1–21.
- McConville, J. G. *Deuteronomy*. AOTC 5. Leicestershire: Apollos, 2002.
- McKenzie, John L. *Second Isaiah*. AB 20. Garden City, NY: Doubleday, 1968.
- McNamara, Martin. *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. AnBib 27. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966.
- McNamara, Martin, and Robert Hayward. *Targum Neofiti 1: Exodus*. ArBib 2. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994.
- McRay, J. “Charismata in Second-Century Eschatology.” Pages 151–68 in *The Last Things: Essays Presented by His Students to Dr. W. B. West Jr. upon the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*. Edited by Jack P. Lewis. Austin: Sweet, 1972.
- Meadors, Edward P. *Idolatry and the Hardening of the Heart: A Study in Biblical Theology*. New York: T&T Clark, 2006.
- Mell, Ulrich. *Neue Schöpfung: Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*. BZNW 56. Berlin: de Gruyter, 1989.
- Merkle, Ben L. “Romans 11 and the Future of Ethnic Israel.” *JETS* 43 (2000): 709–21.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London: United Bible Societies, 1971.
- Michaels, J. Ramsey. *1 Peter*. WBC 49. Nashville: Nelson, 1988.
- . “Eschatology in 1 Peter III.17.” *NTS* 13 (1967): 394–401.
- Middleton, J. Richard. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids: Brazos, 2005.
- Mihalios, Stefanos. *The Danielic Eschatological Hour in the Johannine Literature*. LNTS 346. New York: T&T Clark, 2011.

- Miller, Patrick D. "Creation and Covenant." Pages 155–68 in *Biblical Theology: Problems and Perspectives*. Edited by Steven J. Kraftchick, Charles D. Myers Jr., and Ben C. Ollenburger. Nashville: Abingdon, 1995.
- Minear, Paul S. *I Saw a New Earth: An Introduction to the Visions of the Apocalypse*. Washington, DC: Corpus, 1969.
- Miscall, Peter D. *Isaiah*. Readings. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- Mitchell, Alan C. *Hebrews*. SP 13. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007.
- Moessner, David P. *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*. Minneapolis: Fortress, 1989.
- Montefiore, Hugh. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. BNTC. London: A&C Black, 1964.
- Montgomery, J. A. "The Education of the Seer of the Apocalypse." *JBL* 45 (1926): 70–80.
- Moo, Douglas J. "Creation and New Creation." *BBR* 20 (2010): 39–60.
- . *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1996 = 穆尔著, 陈志文译, 《罗马书》, 麦种圣经注释 (South Pasadena: 美国麦种传道会, 2012)。
- . "Israel and Paul in Romans 7:7–12." *NTS* 32 (1986): 122–35.
- . "Israel and the Law in Romans 5–11: Interaction with the New Perspective." Pages 185–216 in *The Paradoxes of Paul*. Vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism*. Edited by D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- . *The Letter of James*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1985 = 穆尔著, 贺安慈译, 《雅各书》, 丁道尔新约圣经注释 (台北: 校园, 1988)。
- . *The Letter of James*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- . *Romans 1–8*. WEC. Chicago: Moody, 1991.
- Morales, Rodrigo J. *The Spirit and the Restoration of Israel*. WUNT 2/282. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- Morgan, Christopher W., and Robert A. Peterson, eds. *Hell under Fire*. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- Moritz, Thorsten. *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*. NovTSup 85. Leiden: Brill, 1996.
- Morris, Leon. *The Apostolic Preaching of the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955 = 莫里斯著, 王珏译, 《使徒所传的十字架》 (北京: 宗教文化出版社, 2011)。

- . *New Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1986 = 莫理斯著, 周天和译, 《认识新约神学》(台北: 校园, 1991)。
- Moule, C. F. D. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*. CGTC. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- Muilenburg, James. "The Book of Isaiah: Chapters 40–55." Pages 422–773 in vol. 5 of *The Interpreter's Bible*. Edited by George A. Buttrick. New York: Abingdon, 1956.
- Murphy, Frederick J. "Retelling the Bible: Idolatry in Pseudo-Philo." *JBL* 107 (1988): 275–87.
- Murray, John. *The Epistle to the Romans*. 2 vols. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- Neudecker, N. "'Das ganze Volk die Stimmen ...': Haggadische Auslegung und Pfingstbericht." *Bib* 78 (1997): 329–49.
- Niehaus, Jeffrey J. *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.
- . "In the Wind of the Storm: Another Look at Genesis III 8." *VT* 46 (1994): 263–67.
- Nielsen, Anders E. "The Purpose of the Lucan Writings with Particular Reference to Eschatology." Pages 76–93 in *Luke-Acts: Scandinavian Perspectives*. Edited by Petri Luomanen. PFES 54. Helsinki: Finnish Exegetical Society; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Nolland, John. *Luke 18:35–24:53*. WBC 35C. Dallas: Word, 1993.
- O'Brien, Peter T. *Colossians, Philemon*. WBC 44. Waco: Word, 1982.
- . *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. NovTSup 49. Leiden: Brill, 1977.
- . "Justification in Paul and Some Crucial Issues of the Last Two Decades." Pages 69–95 in *Right with God: Justification in the Bible and the World*. Edited by D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Academic, 1992.
- . *The Letter to the Ephesians*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1999 = 欧白恩著, 陈志文、潘秋松译, 《以弗所书》, 麦种圣经注释 (South Pasadena: 美国麦种传道会, 2009)。
- . "Was Paul a Covenantal Nomist?" Pages 249–96 in *The Paradoxes of Paul*. Vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism*. Edited by D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Oden, Thomas C. "A Calm Answer to a Critique of 'The Gospel of Jesus Christ: An Evangelical Celebration.'" *Books and Culture* 7, no. 2 (2001): 1–12, 39.

- Olyan, Saul M. *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism*. TSAJ 36. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- Ortlund, Dane. "Justified by Faith, Judged according to Works: Another Look at a Pauline Paradox." *JETS* 52 (2009): 323–39.
- Osborne, Grant R. *Revelation*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2002 = 奥斯邦著, 顾华德译, 《启示录注释》, 二册(台北: 华神, 2008)。
- Overduin, Nick. Review of *Isaiah's New Exodus in Mark*, by Rikki E. Watts. *CTJ* 37 (2002): 131–33.
- Owen, John. *Justification by Faith*. Grand Rapids: Sovereign Grace Publishers, 1971.
- Pagolu, Augustinē. *The Religion of the Patriarchs*. JSOTSup 277. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Pamment, Margaret. "The Kingdom of Heaven according to the First Gospel." *NTS* 27 (1981): 211–32.
- Pao, David W. *Acts and the Isaianic New Exodus*. WUNT 2/130. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000 = 鲍维均著, 郑美芳、黄愈轩、陈永财译, 《古道今释》(香港: 汉语圣经协会, 2003)。
- Patai, Raphael. *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*. 2nd ed. New York: KTAV, 1967.
- Pate, C. Marvin. *The End of the Age Has Come: The Theology of Paul*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.
- . *The Glory of Adam and the Afflictions of the Righteous: Pauline Suffering in Context*. Lewiston, NY: Mellen Biblical Press, 1993.
- Pate, C. Marvin, et al. *The Story of Israel: A Biblical Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.
- Patzia, Arthur. *Colossians, Philemon, Ephesians*. GNC. San Francisco: Harper & Row, 1984.
- Pennington, Jonathan T. "Heaven, Earth, and a New Genesis: Theological Cosmology in Matthew." Pages 28–44 in *Cosmology and New Testament Theology*. Edited by Jonathan T. Pennington and Sean M. McDonough. LNTS 355. London: T&T Clark, 2008.
- Perowne, J. J. Stewart. *The Book of Psalms*. 2 vols. Andover, MA: W. F. Draper, 1876.
- Peterson, David. "Atonement in the Old Testament." Pages 5–15 in *Where Wrath and Mercy Meet: Proclaiming the Atonement Today*. Edited by David Peterson. Carlisle, UK: Paternoster, 2001.

- Pietersma, Albert, and Benjamin G. Wright, eds. *A New English Translation of the Septuagint*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Piper, John. *Counted Righteous in Christ: Should We Abandon the Imputation of Christ's Righteousness?* Wheaton: Crossway, 2002.
- . *Desiring God: Meditations of a Christian Hedonist*. Portland, OR: Multnomah, 1986 = 毕约翰著, 周天麒译, 《十点十分的盛宴》(台北: 中国主日学协会, 2006)。
- . *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*. Wheaton: Crossway, 2007.
- . "The Image of God: An Approach from Biblical and Systematic Theology." *StudBT* 1 (1971): 15–32.
- Pitre, Brant. *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement*. WUNT 2/204. Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Pokorný, Petr. *Colossians: A Commentary*. Translated by Siegfried S. Schatzmann. Peabody, MA: Hendrickson, 1991.
- Porteous, Norman W. *Daniel*. OTL. Philadelphia: Westminster, 1965.
- Porter, Joshua R. "The Legal Aspects of the Concept of 'Corporate Personality' in the Old Testament." *VT* 15 (1965): 361–80.
- Porter, Stanley E. "Is There a Center to Paul's Theology? An Introduction to the Study of Paul and His Theology." Pages 1–19 in *Paul and His Theology*. Edited by Stanley E. Porter. PS 3. Leiden: Brill, 2006.
- . "Peace." *NDBT* 682–83.
- . "Peace, Reconciliation." *DPL* 695–99 = 〈和平/平安/和睦、和好〉, 于《21世纪保罗书信辞典》, 913–30页。
- . "Two Myths: Corporate Personality and Language/Mentality Determinism." *SJT* 43 (1990): 289–307.
- Pritchard, J. B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Propp, William H. C. *Exodus 19–40*. AB 2A. New York: Doubleday, 2006.
- Provan, Charles D. *The Church Is Israel Now: The Transfer of Conditional Privilege*. Vallecito, CA: Ross House, 1987.
- Rabinowitz, H. "Dietary Laws." *EncJud* 6:120–40. Räisänen, Heikki. *Paul and the Law*. WUNT 29. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
- Ray, Charles A., Jr. "The Identity of the 'Israel of God.'" *TTE* 50 (1994): 105–14.

- Ridderbos, Herman. *The Coming of the Kingdom*. Translated by H. de Jongste. Edited by Raymond O. Zorn. Philadelphia: P&R, 1962.
- . *The Gospel according to John: A Theological Commentary*. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- . *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975 = 芮德博著, 戎瀚译, 《保罗神学: 纲要》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 即将出版)。
- . *Redemptive History and the New Testament Scriptures*. Translated by H. de Jongste. Revised by Richard B. Gaffin Jr. Phillipsburg, NJ: P&R, 1988.
- Rissi, Mathias. *The Future of the World: An Exegetical Study of Revelation 19.11–22.15*. SBT 2/23. London: SCM, 1972.
- Rist, Martin. "The Revelation of St. John the Divine (Introduction and Exegesis)." Pages 347–613 in vol. 12 of *The Interpreter's Bible*. Edited by George A. Buttrick. New York: Abingdon, 1957.
- Robertson, A. T. *Paul and the Intellectuals: The Epistle to the Colossians*. Revised and edited by W. C. Strickland. Nashville: Broadman, 1959 = 罗伯逊著, 萧维元译, 《保罗与智识份子》(香港: 浸信会出版部, 1964)。
- Robertson, O. Palmer. "Is There a Distinctive Future for Ethnic Israel in Romans 11?" Pages 209–27 in *Perspectives on Evangelical Theology: Papers from the Thirtieth Annual Meeting of the Evangelical Theological Society*. Edited by Kenneth S. Kantzer and Stanley N. Gundry. Grand Rapids: Baker Academic, 1979.
- Robinson, H. Wheeler. *Corporate Personality in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress, 1980.
- Robinson, William C. "Eschatology of the Epistle to the Hebrews: A Study in the Christian Doctrine of Hope." *Encounter* 22 (1961): 37–51.
- Rofé, Alexander. "Isaiah 66:1–4: Judean Sects in the Persian Period as Viewed by Trito-Isaiah." Pages 205–17 in *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*. Edited by Ann Kort and Scott Morschauer. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1985.
- Rogerson, John W. "The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-Examination." *JTS* 21 (1970): 1–16.
- Rosner, Brian S. "Biblical Theology." *NDBT* 3–11.
- Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis*. Grand Rapids: Baker Academic, 1988 = 艾伦·罗斯著, 孙以理、郭秀娟译, 《创造与祝福: 创世记注释与信息》(台北: 校园, 2001)。

- Rudolph, David J. "Festivals in Genesis." *TynBul* 54, no. 2 (2003): 23–40.
- Rusam, Dietrich. "Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20)." *ZNW* 83 (1992): 119–25.
- Russell, Ronald. "Eschatology and Ethics in 1 Peter." *EvQ* 47 (1975): 78–84.
- Ryrie, Charles C. *Dispensationalism Today*. Chicago: Moody, 1967.
- . "The Mystery in Ephesians 3." *BSac* 123 (1966): 24–31.
- Sabourin, L. "The Eschatology of Luke." *BTB* 12 (1982): 73–76.
- Sahlin, Harald. "Adam-Christologie im Neuen Testament." *ST* 41 (1986): 11–32.
- Sailhamer, John H. "Hosea 11:1 and Matthew 2:15." *WTJ* 63 (2001): 87–96.
- Salter, Martin. "Does Baptism Replace Circumcision? An Examination of the Relationship between Circumcision and Baptism in Colossians 2:11–12." *Themelios* 35 (2010): 15–29.
- Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977.
- Sarna, Nahum M. *Exodus*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- . *Genesis*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Saucy, Robert L. *The Case for Progressive Dispensationalism: The Interface between Dispensational and Non-Dispensational Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.
- . "The Church as the Mystery of God." Pages 127–55 in *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition*. Edited by Craig A. Blaising and Darrell L. Bock. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Schlatter, Adolf. *Romans: The Righteousness of God*. Translated by Siegfried S. Schatzmann. Peabody, MA: Hendrickson, 1995.
- Schlier, H. "ἀμῆν." *TDNT* 1:335–38.
- . "θλίβω, θλίψις." *TDNT* 3:139–48.
- Scholer, David M. "Sins Within and Sins Without: An Interpretation of 1 John 5:16–17." Pages 230–46 in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney Presented by His Former Students*. Edited by Gerald F. Hawthorne. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Schreiner, Thomas R. *1, 2 Peter, Jude*. NAC 37. Nashville: Broadman, 2003.
- . *New Testament Theology: Magnifying God in Christ*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008 = 史瑞纳著, 李洪昌译, 《史瑞纳新约神学》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2014)。
- . *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001.

- . *Romans*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 1998.
- Schrenk, G. “δικαίω.” *TDNT* 2:212–14.
- Schweizer, Eduard. “πνεῦμα.” *TDNT* 6:389–455.
- Scobie, Charles H. H. “The Structure of Biblical Theology.” *TynBul* 42, no. 2 (1991): 163–94.
- . *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Scott, E. F. *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. MNTC. London: Hodder & Stoughton, 1948.
- Scott, James M. *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*. WUNT 2/48. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- . “Luke’s Geographical Horizon.” Pages 483–544 in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*. Edited by David W. J. Gill and Conrad Gempf. Vol. 2 of *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Edited by Bruce W. Winter. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- . *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul’s Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*. WUNT 84. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- . “Restoration of Israel.” *DPL* 796–805 = 〈以色列的复兴〉, 于《21世纪保罗书信辞典》, 1146–59页。
- Seebass, H. “Πῦρ.” *TDOT* 1:207–12.
- Seifrid, Mark A. “Romans.” Pages 607–94 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Academic, 2007 = 赛福瑞著, 汪其莹译, 〈罗马书〉, 于毕尔、卡森编, 《新约引用旧约》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2012), 913-1041页。
- . “Unrighteous by Faith: Apostolic Proclamation in Romans 1:18–3:20.” Pages 105–45 in *The Paradoxes of Paul*. Vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism*. Edited by D. A. Carson, Peter T. O’Brien, and Mark A. Seifrid. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Selwyn, E. C. “Eschatology in 1 Peter.” Pages 394–401 in *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honour of C. H. Dodd*. Edited by W. D. Davies and D. Daube. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Shepherd, Norman. *The Call of Grace: How the Covenant Illuminates Salvation and Evangelism*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2000.

- Shires, Henry M. *The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship*. Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- Silberman, L. H. "Farewell to O AMHN: A Note on Revelation 3:14." *JBL* 82 (1963): 213-15.
- Silva, Moisés. *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- . "Eschatological Structures in Galatians." Pages 140-62 in *To Tell the Mystery: Essays on New Testament Eschatology in Honor of Robert H. Gundry*. Edited by Thomas E. Schmidt and Moisés Silva. JSNTSup 100. Sheffield: JSOT Press, 1994.
- . "Galatians." Pages 785-812 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Academic, 2007 = 席尔瓦著, 于卉、Stone Woo 译, 〈加拉太书〉, 于毕尔、卡森编, 《新约引用旧约》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2012), 1171-1209页。
- . "Old Testament in Paul." *DPL* 630-42 = 〈保罗与旧约〉, 于《21世纪保罗书信辞典》, 913-30页。
- . "Perfection and Eschatology in Hebrews." *WTJ* 39 (1976): 60-71.
- . *Philippians*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 1992.
- . "Philippians." Pages 835-39 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Academic, 2007 = 席尔瓦著, Stone Woo 译, 〈腓立比书〉, 于毕尔、卡森编, 《新约引用旧约》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2012), 1243-50页。
- Sim, David C. *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*. SNTSMS 88. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Simpson, E. K., and F. F. Bruce. *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- Skarsaune, Oskar. *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.
- Sklar, Jay. "Sin and Impurity: Atoned or Purified? Yes!" Pages 1-31 in *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*. Edited by Baruch J. Schwartz et al. London: T&T Clark, 2008.
- . *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions*. HBM 2. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005.
- Smalley, Stephen S. *1, 2, 3 John*. WBC 51. Waco: Word, 1984.
- Smith, Gary V. "Structure and Purpose in Genesis 1-11." *JETS* 20 (1977): 307-19.

- Smith, P. A. *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56–66*. VTSup 62. Leiden: Brill, 1995.
- Smith, Robert H. "The Eschatology of Acts and Contemporary Exegesis." *CTM* 29 (1958): 641–63.
- . "History and Eschatology in Luke-Acts." *CTM* 29 (1958): 881–901.
- Smyth, Herbert W. *Greek Grammar*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920.
- Snodgrass, Klyne R. "Justification by Grace—to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul." *NTS* 32 (1986): 72–93.
- Stordalen, Terje. *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. CBET 25. Leuven: Peeters, 2000.
- Stott, W. "σάββατον." *NIDNTT* 3:405–15.
- Strathmann, H. "λάός." *TDNT* 4:29–57.
- Strauss, Mark L. *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*. JSNTSup 110. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Stuart, Douglas. *Hosea–Jonah*. WBC 31. Waco: Word, 1987.
- Stuart, Moses. *A Commentary on the Apocalypse*. 2 vols. Andover, MA: Allen, Morrell & Wardwell, 1845.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 2 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992–99.
- . *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*. Stuttgart: Calwer, 1979.
- . "Erwägungen zum ontologischen Charakter der *kaine ktisis* bei Paulus." *EvT* 27 (1967): 1–35.
- . *How to Do Biblical Theology*. PTMS 38. Allison Park, PA: Pickwick, 1995.
- . *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*. Translated by Scott J. Hafemann. Louisville: Westminster John Knox, 1994.
- . *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit: Aufsätze zur biblische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Stuhlmüller, Carroll. *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*. AnBib 43. Rome: Biblical Institute Press, 1970.
- Suh, Robert H. "The Use of Ezekiel 37 in Ephesians 2." *JETS* 50 (2007): 715–33.
- Swartley, Willard M. *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story*. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.
- Sweet, J. P. M. *Revelation*. London: SCM, 1979.
- Swete, H. B. *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

- Talbert, Charles H. *Romans*. SHBC 24. Macon, GA: Smyth & Helwys, 2002.
- Tasker, R. V. G. *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*. TNCT. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
- Tate, Marvin E. *Psalms 51–100*. WBC 20. Dallas: Word, 1990.
- Taylor, J. B. “Elders.” Pages 434–35 in vol. 1 of *The Illustrated Bible Dictionary*. Edited by J. D. Douglas. Leicester: Inter-Varsity, 1980.
- Terrien, Samuel. *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*. ECC. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Thielman, Frank. *Paul and the Law: A Contextual Approach*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994.
- . *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach*. Grand Rapids: Zondervan, 2005.
- Thiselton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Thomas, Robert L. *Revelation 1–7: An Exegetical Commentary*. Chicago: Moody, 1992.
- Thompson, Michael B. *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1–15.13*. JSNTSup 59. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Titrud, Kermit. “The Function of kai in the Greek New Testament and an Application to 2 Peter.” Pages 240–70 in *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*. Edited by David Alan Black. Nashville: Broadman, 1992.
- Toussaint, Stanley D. “The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews.” *GTJ* 3 (1982): 67–80.
- Towner, Philip. “Response to Prof. Greg Beale’s ‘The Eschatological Conception of New Testament Theology.’” Paper presented at the Tyndale Fellowship Triennial Conference on Eschatology, Swanick, Darbyshire, July 1997.
- Trudinger, L. P. “O AMHN (Rev. III:14) and the Case for a Semitic Original of the Apocalypse.” *NovT* 14 (1972): 277–79.
- Turner, David L. *Matthew*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Turner, Max. *Power from on High: The Spirit in Israel’s Restoration and Witness in Luke-Acts*. JPTSup 9. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Turner, Nigel. *Syntax*. Vol. 3 of *A Grammar of New Testament Greek*. Edited by J. H. Moulton. Edinburgh: T&T Clark, 1963.

- Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. Vol. 2. Translated by George Musgrave Giger. Edited by James T. Dennison Jr. Phillipsburg, NJ: P&R, 1994.
- Van Der Ploeg, J. P. M. "Eschatology in the Old Testament." Pages 89-99 in *The Witness of Tradition: Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Woudschoten, 1970*. Edited by A. S. Van Der Woude. OtSt 17. Leiden: Brill, 1972.
- VanGemeren, Willem. "Isaiah." Pages 471-514 in *Evangelical Commentary on the Bible*. Edited by Walter A. Elwell. Grand Rapids: Baker Academic, 1989.
- Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan, 1998 = 范浩沙著, 左心泰译, 《神学诠释学》(台北: 校园, 2007)。
- VanLandingham, Chris. *Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*. Peabody, MA: Hendrickson, 2006.
- Von Rad, Gerhard. *Genesis*. OTL. Philadelphia: Westminster, 1972.
- . *Old Testament Theology*. Translated by D. M. G. Stalker. 2 vols. OTL. New York: Harper, 1962-65.
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948 = 霍志恒著, 李保罗译, 《圣经神学〔旧约卷一〕——摩西时代的启示》与《圣经神学〔旧约卷二〕——先知时代的启示》(香港: 天道书楼, 1981、1988)。
- . "The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit." Pages 91-125 in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*. Edited by Richard B. Gaffin Jr. Phillipsburg, NJ: P&R, 1980.
- . *The Eschatology of the Old Testament*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2001.
- . "The Idea of Biblical Theology as a Science and a Theological Discipline." Pages 3-24 in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*. Edited by Richard B. Gaffin Jr. Phillipsburg, NJ: P&R, 1980.
- . *The Pauline Eschatology*. 1930. Reprint, Grand Rapids: Baker Academic, 1979.
- Vriezen, Th. C. "Prophecy and Eschatology." Pages 199-229 in *Congress Volume: Copenhagen, 1953*. VTSup 1. Leiden: Brill, 1953.
- Wade, G. W. *The Book of the Prophet Isaiah*. London: Methuen, 1911.
- Wagner, J. Ross. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*. NovTSup 101. Leiden: Brill, 2001.

- Wainwright, Geoffrey. *Eucharist and Eschatology*. Reprint, New York: Oxford University Press, 1981.
- Wall, Robert W. *Colossians and Philemon*. IVPNTC. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan, 1996 = 华勒斯著, 吴存仁译, 《中级希腊文文法》(台北: 华神, 2011)。
- Waltke, Bruce K. *Genesis*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- . “Micah.” Pages 591–764 in vol. 2 of *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*. Edited by Thomas Edward McComiskey. Grand Rapids: Baker Academic, 1993.
- . *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*. Grand Rapids: Zondervan, 2007 = 华尔基、俞明义著, 于卉等译, 《华尔基旧约神学》, 二册(香港: 天道, 2013)。
- Waltke, Bruce K., and M. O’Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.
- Walton, John H. *Genesis*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2001 = 华尔顿著, 吴伟强译, 《创世记》, 二册, 国际释经应用系列(香港: 汉语圣经协会, 2015)。
- . *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009.
- Wanamaker, Charles A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids. Eerdmans, 1990.
- Warfield, Benjamin B. *Biblical and Theological Studies*. Edited by Samuel G. Craig. Philadelphia: P&R, 1952.
- . *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*. Edited by John E. Meeter. 2 vols. Nutley, NJ: P&R, 1970–73.
- Watson, Nigel M. “Justified by Faith: Judged by Works—An Antinomy?” *NTS* 29 (1983): 209–21.
- Watts, John D. *Isaiah 34–66*. WBC 25. Waco: Word, 1987.
- Watts, Rikki E. *Isaiah’s New Exodus in Mark*. Grand Rapids: Baker Academic, 1997.
- Webb, Barry. *The Message of Isaiah: On Eagles’ Wings*. Bible Speaks Today. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996.
- Wedderburn, A. J. M. “Adam in Paul’s Letter to the Romans.” Pages 413–30 in *Papers on Paul and Other New Testament Authors*. Vol. 3 of *Studia Biblica 1978*:

- Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford, 3–7 April 1978*. Edited by E. A. Livingstone. JSNTSup 3. Sheffield: JSOT Press, 1980.
- . “Traditions and Redaction in Acts 2:1–13.” *JSNT* 55 (1994): 27–54.
- Weima, Jeffrey A. D. “1–2 Thessalonians.” Pages 871–89 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Academic, 2007 = 韦玛著, 廖和美译, 〈帖撒罗尼迦前后书〉, 于毕尔、卡森编, 《新约引用旧约》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2012), 1297-1325页。
- . “Galatians 6:11–18: A Hermeneutical Key to the Galatian Letter.” *CTJ* 28 (1993): 90–107.
- . *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings*. JSNTSup 101. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- . “The Pauline Letter Closings: Analysis and Hermeneutical Significance.” *BBR* 5 (1995): 177–98.
- Weiser, Artur. *The Psalms: A Commentary*. Translated by Herbert Hartwell. OTL. London: SCM, 1959.
- Wenham, David. “Appendix: Unity and Diversity in the New Testament.” Pages 684–719 in *A Theology of the New Testament*, by George Eldon Ladd. Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- . *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1–15*. WBC 1. Waco: Word, 1987.
- . *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically*. Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- Westermann, Claus. *Genesis 1–11*. Translated by John J. Scullion. London: SPCK, 1984.
- . *Isaiah 40–66*. Translated by D. M. G. Stalker. OTL. Philadelphia: Westminster, 1996.
- Wevers, John W., ed. *Numeri*. Vol. 3.1 of *Septuaginta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- White, Joel. *Die Erstlingsgabe im Neuen Testament*. TANZ 45. Tübingen: Francke Verlag, 2007.
- Whybray, R. N. *Isaiah 40–66*. NCB. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Wikenhauser, Alfred. “Weltwoche und tausendjähriges Reich.” *TQ* 127 (1947): 399–417.

- Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments*. 5 vols. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002–5.
- Wildberger, Hans. *Isaiah 1–12*. Translated by Thomas H. Trapp. CC. Minneapolis: Fortress, 1991.
- Wilder, William N. "Illumination and Investiture: The Royal Significance of the Tree of Wisdom." *WTJ* 68 (2006): 51–70.
- Willis, John T. "The Expression *be'acharith hayyamim* in the Old Testament." *ResQ* 22 (1979): 54–71.
- Wilson, Robert R. "Creation and New Creation: The Role of Creation Imagery in the Book of Daniel." Pages 190–203 in *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*. Edited by William P. Brown and S. Dean McBride Jr. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Windisch, Hans. *Der zweite Korintherbrief*. 9th ed. KEK 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Winter, Irene J. "Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology." Pages 359–81 in *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7–11, 1995*. Edited by S. Parpola and R. M. Whiting. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997.
- Wise, Michael O., Martin G. Abegg Jr., and Edward M. Cook. *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*. New York: HarperCollins, 2005.
- Witherington, Ben. *Letters and Homilies for Jewish Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007.
- Wolter, Michael. *Der Brief an die Kolosser, der Brief an Philemon*. ÖTK. Gütersloh: Mohn, 1993.
- Woods, Clyde. "Eschatological Motifs in the Epistle to the Hebrews." Pages 140–51 in *The Last Things: Essays Presented by His Students to Dr. W. B. West Jr. upon the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*. Edited by Jack P. Lewis. Austin: Sweet, 1972.
- Wrede, William. *Paul*. Translated by Edward Lummis. London: Philip Green, 1907.
- Wright, G. Ernest. *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*. London: SCM, 1964.
- Wright, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress, 1992.

- . *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1986=赖特著, 贺安慈译, 《歌罗西书、腓利门书》, 丁道尔新约圣经注释(台北: 校园, 1993)。
- . *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress, 1996=赖特著, 邱昭文译, 《耶稣与神的得胜》(台北: 校园, 2014)。
- . *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress, 1992=赖特著, 左心泰译, 《新约与神的子民》(台北: 校园, 2013)。
- . *Paul: In Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress, 2005=赖特著, 邵樟平、邵尹妙珍译, 《保罗神学崭新观》(香港: 天道, 2008)。
- . *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress, 2003=赖特著, 纪荣智、谭达峰、邱慕天译, 《神儿子的复活》(台北: 校园, 2016)。
- . “Romans.” *NIB* 10:393–770.
- . *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Oxford: Lion Publishing, 1997=汤姆·赖特著, 白陈毓华译, 《再思保罗神学争议》(台北: 校园, 2000)。
- Yarbrough, Robert W. *1–3 John*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2008=亚伯勒著, 思语译, 《约翰书信》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2015)。
- Yarden, Leon. *The Tree of Light: A Study of the Menorah, the Seven-Branched Lampstand*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1971.
- Yates, John W. *The Spirit and Creation in Paul*. WUNT 2/251. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Yonge, C. D., trans. *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. Peabody, MA: Hendrickson, 1993.
- Zenger, Erich. “Zion as Mother of the Nations in Psalm 87.” Pages 123–60 in *The God of Israel and the Nations: Studies in Isaiah and the Psalms*. Edited by Norbert Lohfink and Erich Zenger. Translated by Everett R. Kalin. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000.
- Zerwick, Maximilian. *Biblical Greek: Illustrated by Examples*. Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1963.
- Ziegler, Joseph., ed. *Susanna, Daniel, Bel et Draco*. Vol. 14.2 of *Septuaginta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Zuck, Roy, and Darrell Bock, eds. *A Biblical Theology of the New Testament*. Chicago: Moody, 1994.



- ◆ “以正典为范畴，和聚焦于圣经故事主线，让毕尔这本《新约的圣经神学》在许多现有的新约圣经神学著作中有其独特的地位。本书是毕尔的优质著作，它极富创意地连结新旧约圣经，要明确地看到圣经是如何组合起来的。”

——**穆尔 (Douglas J. Moo)**，惠顿学院魏斯纳新约教席
(Kenneth T. Wessner Professor of New Testament, Wheaton College)

- ◆ “毕尔确实写出他的集大成的巨著，在其中，他奇妙地透过新造的主题整合了圣经。旧约圣经在新约圣经里的用法，形成本书的骨干，使读者了解圣经的故事主线是如何始终如一。我们都因作者对新约圣经神学所作详细和深邃的解析而受惠。”

——**史瑞纳 (Thomas R. Schreiner)**，美南浸信会神学院哈里通新约释经教席
(James Buchanan Harrison Professor of New Testament Interpretation, The Southern Baptist Theological Seminary)

- ◆ “一项杰出的成就！在圣经研究的著作中很少有具如此广度、深度、洞见、和明确性的。它极为高明地重建了基督教信仰的核心主题。这是个具里程碑意义的成就。”

——**卫尔斯 (David F. Wells)**，
戈登—康威尔神学院 (Gordon-Conwell Theological Seminary) 杰出研究教授

- ◆ “人们很容易会说，教理学者很少会在圣经神学家这矿藏中搜寻。但因着这本书，这矿场被扩大和加深了，显露了最丰富的脉络。我发现这本书不是可随意翻过去的，而是几乎在每一页都发现另一要点，使我必须反复思想才能继续读下去。《新约的圣经神学》取用数十年的解经研究和教导材料，处于圣经研究和神学的交会口上。毕尔教授接续霍志恒 (Geerhardus Vos) 的传统，提升了我们这时代圣经神学的水平。我们在往后多年里都将继续消化这本巨作。”

——**何顿 (Michael Horton)**，
加州韦斯敏斯特神学院 (Westminster Seminary California) 系统神学和护教学梅晨教席

- ◆ “这本新约圣经神学书，以旧约圣经故事主线为探讨新约圣经信息的起点。毕尔的这部著作影响深远，有非常高的学术水平，精通大范围的学术领域。即使在读者可能不同意之处，毕尔的讨论总是提供有用的资料，有时甚至会激励人。这是对圣经神学有非常重要贡献的著作，值得被广泛阅读。”

——**柯斯坦柏格 (Andreas J. Köstenberger)**，
美东南浸信会神学院 (The Southeastern Baptist Theological Seminary) 新约和圣经神学资深教授

- ◆ “毕尔这部《新约的圣经神学》发人深省。毕尔非常了解新旧约圣经如何彼此关联，和旧约圣经的救赎故事对于了解神在耶稣基督和祂的教会里的工作是何等必要。读者会发现，对于‘已经实现和尚未完全实现’的末世新创造和国度的强调非常有意义和洞见。这本新的圣经神学书让我们重视整个圣经故事，这样的体验对我们许多解经和神学研究中细分化的倾向提供了不可少的中和。对于一个继续界定自身并且进入新的有趣方向的研究领域来说，毕尔的书将会有重大贡献。”

——**伊文思 (Craig A. Evans)**，亚凯迪亚神学院派赞杰出新约教席
(Payzant Distinguished Professor of New Testament, Acadia Divinity College)

ISBN 978-1-939-25161-9



9 781939 251619

美國麥種傳道會

cn.akow.org



- ◆ “以正典为范畴，和聚焦于圣经故事主线，让毕尔这本《新约的圣经神学》在许多现有的新约圣经神学著作中有其独特的地位。本书是毕尔的优质著作，它极富创意地连结新旧约圣经，要明确地看到圣经是如何组合起来的。”

——穆尔 (Douglas J. Moo)，惠顿学院魏斯纳新约教席
(Kenneth T. Wessner Professor of New Testament, Wheaton College)

- ◆ “毕尔确实写出他的集大成的巨著，在其中，他奇妙地透过新造的主题整合了圣经。旧约圣经在新约圣经里的用法，形成本书的骨干，使读者了解圣经的故事主线是如何始终如一。我们都因作者对新约圣经神学所作详细和深邃的解析而受惠。”

——史瑞纳 (Thomas R. Schreiner)，美南浸信会神学院哈里通新约释经教席
(James Buchanan Harrison Professor of New Testament Interpretation, The Southern Baptist Theological Seminary)

- ◆ “一项杰出的成就！在圣经研究的著作中很少有具如此广度、深度、洞见、和明确性的。它极为高明地重建了基督教信仰的核心主题。这是个具里程碑意义的成就。”

——卫尔斯 (David F. Wells)，戈登-康威尔神学院 (Gordon-Conwell Theological Seminary) 杰出研究教授

- ◆ “人们很容易会说，教理学者很少会在圣经神学家这矿藏中搜寻。但因着这本书，这矿场被扩大和加深了，显露了最丰富的脉络。我发现这本书不是可随意翻过去的，而是几乎在每一页都发现另一要点，使我必须反复思想才能继续读下去。《新约的圣经神学》取用数十年的解经研究和教导材料，处于圣经研究和神学的交会口上。毕尔教授接续霍志恒 (Geerhardus Vos) 的传统，提升了我们这时代圣经神学的水平。我们在往后多年里都将继续消化这本巨作。”

——何顿 (Michael Horton)，加州韦斯敏斯特神学院 (Westminster Seminary California) 系统神学和护教学梅晨教席

- ◆ “这本新约圣经神学书，以旧约圣经故事主线为探讨新约圣经信息的起点。毕尔的这部著作影响深远，有非常高的学术水平，精通大范围的学术领域。即使在读者可能不同意之处，毕尔的讨论总是提供有用的资料，有时甚至会激励人。这是对圣经神学有非常重要贡献的著作，值得被广泛阅读。”

——柯斯坦柏格 (Andreas J. Köstenberger)，美尔南浸信会神学院 (The Southeastern Baptist Theological Seminary) 新约和圣经神学资深教授

- ◆ “毕尔这部《新约的圣经神学》发人深省。毕尔非常了解新旧约圣经如何彼此关联，和旧约圣经的救赎故事对于了解神在耶稣基督和祂的教会里的工作是何等必要。读者会发现，对于‘已经实现和尚未完全实现’的末世新创造和国度的强调非常有意义和洞见。这本新的圣经神学书让我们重视整个圣经故事，这样的体验对我们许多解经和神学研究中细分化的倾向提供了不可少的中和。对于一个继续界定自身并且进入新的有趣方向的研究领域来说，毕尔的书将会有重大贡献。”

——伊文思 (Craig A. Evans)，亚凯迪亚神学院派赞杰出新约教席
(Payzant Distinguished Professor of New Testament, Acadia Divinity College)

ISBN 978-1-939-25161-9



9 781939 251619

美國麥種傳道會

cn.ckow.org