

# 無與倫比的基督



## *The Incomparable Christ*

「教會歷史一直以來的關鍵問題，都與基督論有關。」  
當代福音派領袖斯托得帶你從新約聖經、神學、歷史與啓示錄的角度，  
認識無與倫比的基督，與其影響力的激進本質。

斯托得

(John R.W. Stott) / 著

李望遠 / 譯

## 「你將領略基督的無與倫比。」

還不曾有人以如此完整而有力的方式，向世界展現這位無與倫比的基督！

當代福音派領袖斯托得牧師，在這本綜合新約聖經、神學、歷史與啓示錄四重角度的精采之作中，以其淵博的學術功力與深湛的靈命，循序漸進地探索基督形像的豐富：

- ◆ **耶穌原貌**：闡釋新約聖經多元見證中的惟一焦點——耶穌基督；
- ◆ **教會中的耶穌**：回顧並反省歷代教會中，十二種主要思潮運動所呈現出的基督形像；
- ◆ **影響深遠的耶穌**：從被基督生平十二個階段所感召的聖徒生命裡，一窺基督形像的激進本質；
- ◆ **永恆的耶穌**：從啓示錄中的十個基督異象，再思祂對我們的挑戰。

在眾聲喧嘩、相對主義充斥的後現代社會中，當世人競相以自身想像描繪耶穌畫像之時，斯托得牧師以這份不容忽視，本於聖經的有力信息加以回應。氣魄恢宏，直指人心，堪稱是他繼《當代基督十架》後，另一本表達對基督至死不渝委身之代表作。

斯托得以壯闊的篇幅描繪無與倫比的基督形像……一份極為罕見，兼具智慧與啓發的成果。

麥克勞利 (Roy McCloughry)，Kingdom Trust 負責人

本書具備嚴謹的聖經研究特性，以及神學、教會歷史的廣度，不只生動地描繪了新約聖經中多面向的基督畫像，更刻畫出基督那跨越文化、地理環境，獨特且是普世性的感染力……我誠摯地推薦這本成熟、尊主為大的著作。

賴特 (David F. Wright)，愛丁堡大學教授

ISBN 957-587-861-2



9 789575 878610

校園書房出版社

## 無與倫比的基督

---

作者 / 斯托得 (John R. W. Stott)

譯者 / 李望遠

責任編輯 / 梁耿碩

封面設計 / 林鳳英

---

發行人 / 饒孝楫

出版者 / 校園書房出版社

發行所 / 231 台北縣新店市民權路 50 號 6 樓

電話 / (02)2918-2460

傳真 / (02)2918-2462

網址 / <http://www.campus.org.tw>

郵政信箱 / 台北郵政 13-144 號信箱

劃撥帳號 / 01105351, 校園書房出版社

網路書房 / <http://shop.campus.org.tw>

訂購電話 / (02)2918-2460 # 241~242

訂購傳真 / (02)2918-2248

---

2004 年 (民 93 年) 11 月初版

### **The Incomparable Christ**

© 2001 by J. R. W. Stott

Originally published by InterVarsity Press

38 De Montfort Street, Leicester LE1 7GP, England

Chinese translation copyright:

© 2004 by Campus Evangelical Fellowship

P. O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.

First Edition: Nov., 2004

All Rights Reserved

Printed in Taiwan

ISBN : 957-587-861-2

版權所有，請勿翻印。

04 05 06 07 08 09 10 年次 | 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

# 當代叢書總序

(第二系列)

福音來自三一之神，這造物之主多浩瀚，福音就有多高多深。

福音像大洋，無邊無際；福音像寶山，無窮的珍藏待人發掘。

福音事實上不是高山，也不是深海。福音是情與情的交往——人的深情（？）與神的深情（！）的相遇。

福音是「活」的，因為是人的生命遇見了生命的主。

福音是「動」的，因為超越時代的主，與時空之下的人相遇了。

人世間再也找不到像「福音」這麼奇特的組合：福音，是永恆的、超時代的；福音，又是非制式、富涵時代特性的。

歷代的聖徒留下豐富的信仰資產，幫助我們體認福音的重點；可是，沒有任何一個時代的先聖可以代替我們，去面對我們特有的時空和處境。

這個時代，是我們的責任，也是我們的特權。錯過了這個時代，我們還能落腳在哪一個時空？

校園書房出版社於一九八〇年代後期，開始規劃《當代叢書》，至1995年年底，共已出版九冊。為因應不同地區華人閱讀習慣，1998年起，第二系列《當代叢書》改用橫版印行，叢書總序重新撰寫。

本套叢書，可以說是一個邀約，邀請生長在同一時代的朋友，共同思索基督福音與時代之間的關聯性。我們深切期待，開始有華人作者加入本叢書的撰寫行列。

吳鯤生 1997.12



前言	11
主席序	13
致謝	14
導論	17
1. 耶穌的中心性	17
2. 歷史與神學	21
<b>第一部：耶穌原貌</b>	<b>25</b>
(或 新約聖經如何為祂作見證)	
四福音書	
1. 馬太福音：基督為聖經的應驗	26
2. 馬可福音：基督為受苦的僕人	30
3. 路加福音與使徒行傳：基督為世界的救主	36
4. 約翰福音與約翰書信：基督為道成肉身	44
5. 四重的福音	49
6. 耶穌與保羅	51
保羅的十三封書信	
7. 一封辯論的信（加拉太書）：基督為釋放者	55
8. 早期書信（帖撒羅尼迦前後書）：基督為將來的審判者	58
9. 主要書信（羅馬書、哥林多前後書）：基督為救主	61
10. 監獄書信（歌羅西書、腓利門書、以弗所書和腓立比書）： 基督為至高的主	77
11. 教牧書信（提摩太前後書、提多書）：基督為教會之首	81
另外三位猶太作者	
12. 雅各書：基督為道德教師	84
13. 希伯來書：基督為我們的大祭司	87
14. 彼得書信：基督為受苦者的榜樣	91
結論：合一中的多元	93

<b>第二部：教會中的耶穌</b> .....	99
(或 教會如何呈現祂)	
緒論：「另一位耶穌」.....	100
1. 基督為完全的應驗：殉道者游斯丁 .....	102
先知和哲學家	
2. 基督為獨一的神人：早期的會議 .....	105
基督論的重要性	
3. 基督為完全的修士：聖本篤 .....	109
有關修道主義的兩個問題	
4. 基督為封建時代的債主：安瑟倫 .....	114
中世紀的贖罪神學	
5. 基督為屬天的新郎：克勒窩的伯爾納 .....	117
基督教神祕主義	
6. 基督為倫理模範：金碧士 .....	121
以禁慾的方式效法基督	
7. 基督為恩慈的救主：馬丁路德 .....	126
單憑信心稱義	
8. 基督為屬人的教師：雷南和傑佛遜 .....	128
啓蒙時期的懷疑主義	
9. 基督為悲慘的受害者：馬開 .....	132
沒有復活節的受難節	
10. 基督為社會的解放者：葛特烈茲 .....	138
給窮人的福音	
11. 基督為猶太人的彌賽亞：賴特 .....	144
流亡和出埃及	
12. 基督為全球的主：二十世紀的宣教 .....	149
從1910年愛丁堡至1974年洛桑	
結論：真實面貌對抗遷就融合 .....	154

<b>第三部：影響深遠的耶穌</b> .....	157
(或 祂如何感召別人)	
緒論：耶穌的故事 .....	158
1.伯利恆的馬槽：聖方濟 .....	159
貧窮君王的降生	
2.木匠的工作台：蘭斯伯理 .....	162
手工勞動的尊嚴	
3.慈惠事工：達米安神父和貝利 .....	169
接觸那不可接觸的	
4.登山寶訓：托爾斯泰、甘地和金恩 .....	174
不抵抗主義的挑戰	
5.對兒童的愛：巴納德 .....	179
「一扇永遠敞開的門」	
6.洗腳：布連格 .....	184
關於謙卑的一門必要功課	
7.十字架：賀川豐彥 .....	188
神愛的啓示	
8.復活：玖妮·艾力生 .....	192
「我將就地跳舞」	
9.升為至高：亨利·馬廷 .....	195
為基督尊名所發的熱心	
10.所賜下的聖靈：亞倫 .....	199
聖靈是宣教的靈	
11.主再來：沙夫茨伯里伯爵古柏 .....	202
一份社會改革的方案	
12.最後的審判：威伯福斯 .....	205
奴隸制度和奴隸交易的廢除	
結論：基督影響力的激進本質 .....	210

<b>第四部：永恆的耶穌</b> .....	213
(或 祂今日如何挑戰我們)	
緒論：「耶穌基督的啓示」 .....	214
1. 基督宣稱為首先和末後的，又是那存活的（啓一） .....	220
復活和永恆基督之異象	
2. 基督監督祂在地上的教會（啓二～三） .....	224
理想教會的七項特徵	
3. 基督有分於神在天上的寶座（啓四～五） .....	230
寶座、書卷和羔羊	
4. 基督掌管歷史進程（啓六～七） .....	237
七印和兩個群體	
5. 基督呼召世界悔改（啓八～十一） .....	241
七號、小書卷和兩位見證人	
6. 基督勝過魔鬼和牠的同盟（啓十二～十三） .....	250
婦人、龍、男孩和兩個獸	
7. 基督與祂被贖的子民一同站在錫安山上（啓十四1～十五4） ..	258
截然不同的選擇：救恩和審判	
8. 基督將如夜間的賊再臨（啓十五5～十九10） .....	263
預備好的呼籲	
9. 基督勝利地騎在白馬上（啓十九11～二十15） .....	275
獸和撒但的滅亡	
10. 基督以新郎的身分降臨以迎娶祂的新婦（啓二十一～二十二） .	283
新的宇宙、城市和園子	
後記（啓二十二6～21） .....	290
結語 一本分成四部分的書 .....	297
附註 .....	301

## 前言

身為坎特布里大主教（Archbishop of Canterbury），我毫不懷疑，我們這些基督徒（無論來自哪一個宗派）最大及最重要的任務乃是認定那至尊的名，並且在認定這名時，不但給予他人信仰最大的尊重，而且也確信這一位基督能不斷地滿足每個人心中的渴求和盼望。

斯托得博士（Dr John Stott）將耶穌基督的主題視爲一生工作及研究的中心。他的著作，磅礴有力，充分結合其學術功力與多年委身於牧養、佈道之熱忱。他的講道則充滿能力、令人折服地闡述基督與今日世界的關聯。

雖然斯托得是一位聰穎淵博的學者，他卻不是象牙塔內的神學家。他乃是屬於典型聖公會傳統中的「教導型牧師」。他的牧區是他的第一個課室，其次才是這個世界。他未曾尋求學術地位或牧職晉升。然而，根據愛德華滋（David Edwards）這樣的權威人士所言，「除了湯樸威廉（William Temple）以外，斯托得是二十世紀英國國教（聖公會）最具影響力的神職人員。」

斯托得這位謙卑的神僕，讀到這些話時肯定感到很不安。但我仍要爲著當代教會中如此卓越的事工獻上我的讚詞。

而倫敦講座的四個主要目的是：「闡述既具歷史性又合乎聖經的基督教之某一層面；關聯到當代教會或社會關心的議題；既有學術水準，卻也足夠吸引受過教育的普羅



大眾；並以未信者及基督徒感興趣的形式來呈現每個題目。」

我認爲這四個目的就是斯托得本身事工的準確大綱，自早期在浪罕地（Langham Place）的萬民教會（All Souls Church）擔任助理牧師的那一段日子以來，直至現今擔任耶穌基督的國際大使都是如此。他的傳記作者達利史密斯（Timothy Dudley-Smith）以這一段話總結其事工：「閱讀斯托得著作的人都會發現，他念茲在茲的乃是，教導及闡釋一個啓示的信仰，並爲當代世界詮釋這本既有權威性又超越時間的聖經。」斯托得，作爲一位牧者，傳道人，學者，作家，護教者，佈道者以及基督徒弟兄，我們爲著你，以及你長久而美好的事工感謝神。

斯托得於 1974 年創立的倫敦當代基督教講座（the London Lectures in Contemporary Christianity），迄今顯然還沒請創立者主講過。因此，在這新千年的第一年裡，由他來傳講這一系列題目是再恰當不過了。把這新千年第一年的主題以斯托得向來的事工焦點——「無與倫比的基督」爲題，應當最爲貼切。

喬治·克理博士（Dr George Carey）

坎特布里大主教

## 主席序

對倫敦講座委員會而言，我們在這新千年的第一年裡把注意力集中在耶穌身上的確合宜，而邀請斯托得來主講更是適切，是他的異象及努力促成了這一系列的講座。

我們的期盼並未落空。群眾踴躍出席，倫敦的萬民教會，在那四週的星期四幾乎都座無虛席。在最後一堂的講座中，亞歷珊卓公主（Her Royal Highness Princess Alexandra）也蒞臨現場，並由坎特布里大主教引介。這些講座提供了許多引發思想及激盪人心的材料。講員的學識及個人熱忱顯而易見，因為他所用的資源就是他一生既廣博又精深的工作及研究，而這一切的焦點一直以來都集中在基督身上。

我很高興能夠代表倫敦講座委員會介紹這本研究耶穌的書——一本啓發思想且激勵人心的書。

格雷斯頓（John Grayston）

倫敦講座委員會主席

## 致謝

我由衷地感謝倫敦講座委員會邀請我主講公元 2000 年的講座，並提議惟一適當的題目就是（我們當時正預備要慶祝其千年生日的）耶穌自己。作了這兩項決定後，該委員會就賦予我自由去發展這選定的主題。而格雷斯頓這位非常傑出的主席，和貝克（Betty Baker）這位盡責又能幹的祕書，則不斷給我鼓勵。

我也感激借我書籍、提供我意見以及幫助我編書目的數位朋友。我所想到的特別有表斯（Richard Bewes），法蘭士（Dick France），達利史密斯，巴尼特（Paul Barnett），布萊克漢（Paul Blackham），葉慈三世（John W. Yates III），伯底拿（Rene Padilla）以及波頓（Eunice Burton）。

此外，我也要謝謝出版此書的英國校園出版社（InterVarsity Press），編輯希爾德（Stephanie Heald），以及莫德（Steve Motyer）和賴特（David Wright）。他們被英國校園出版社委任為原稿的正式讀者，並且提出了一些極具洞見的建議。

但我要特別謝謝我現任的研究助理柯雷·維得莫（Corey Widmer）。在十八個月的時間中，他日以繼夜的埋首在這些講座內容裡，全心全力地投入，不辭辛勞的瀏覽網頁，尋找我找不到的資料，發現我需要參考或閱讀的書籍，以及充分地使用不久前剛開放的大英圖書館新館。

至於這些講座的講稿，他肯定在不同的階段中讀了至少十遍。他的建議一直都是正面且具建設性的，他也編寫了隨著全套講座四捲錄影帶所附送的研讀指南，為這一切我由衷地感激。

而我們兩位所倚重的韋芬蘭（Frances Whitehead）：她擔任我個人祕書這四十五年，獨具毅力，電腦技巧熟練，她任勞任怨的處理這些講稿的三個階段——原稿、將之縮減為講稿，以及把原稿轉化成此書。在2001年4月的一次公開聚會中，當大會宣布坎特布里大主教決定授予她朗伯斯區（Lambeth）榮譽文學碩士學位時，全場會眾都立即起立鼓掌致意。

就這樣，我把這書「差派」出去。我的禱願是：許多讀者能因此承認耶穌基督為我們理當敬拜、見證以及仰望的對象，祂配得「無與倫比」之稱，因為無人能與祂匹敵或相比。

斯托得

2001年7月





# 導論

## 1. 耶穌的中心性

「不管任何人對祂有何個人的想法或信念，拿撒勒人耶穌在將近二十個世紀以來，一直在西方文化史中扮演著舉足輕重的角色。」帕利坎（Jaroslav Pelikan）在其篇幅極廣的《歷代耶穌形像》（*Jesus through the Centuries*）<sup>1</sup>中如此寫道。

因此，新千年的倫敦當代基督教講座，把焦點集中在耶穌基督身上似乎是非常恰當的，因為我們所慶祝的正是祂的生日（姑且勿論其精確的日期）。我們來看看祂在三個方面的統御性。

首先，耶穌是歷史的中心。至少大部分的人今日仍然以祂的降生將歷史劃分為公元前（或主前）及公元後（或主後）。世界人口在公元兩千年時已達到了六十億，而基督徒的人口則有了十七億，大約占世界人口的百分之二十八。<sup>2</sup>因此，將近三分之一的人類宣稱跟隨耶穌。

第二，耶穌是聖經的焦點。聖經並非宗教文獻的雜亂匯集。誠如耶穌本身所言：「給我作見證的就是這經」（約五 39）。而基督徒學者一直以來都承認這一點。例

如，第四、第五世紀偉大的教父耶柔米（Jerome）寫道：「對聖經的無知就是對基督的無知。」<sup>3</sup>

值得一提的是，在第十六世紀，文藝復興時代的伊拉斯姆（Erasmus）和改教時期的路德（Luther）都同樣強調基督是一切的焦點。伊拉斯姆寫道：「聖經以如此近距離的方式將基督呈現給你，以致即使耶穌站在你的眼前時也不過如此。」<sup>4</sup>同樣地，路德在其《羅馬書註釋》（*Lectures on Romans*）中清楚指出，基督乃是聖經的鑰匙。他在註釋羅馬書一章5節時寫道：「在這裡，理解聖經之門已大大敞開了，亦即，一切事物都必須在關聯於基督之下被理解。」稍後他寫道：「整本聖經中的各處只論及基督。」<sup>5</sup>

第三，耶穌是宣教的中心。為何有些基督徒長途跋涉，橫跨陸地、海洋、大洲與文化的藩籬去作宣教士？究竟是什麼事物驅使他們如此做？他們並非爲了推介某個文明、某個機構，或某種意識形態，而是爲了耶穌基督——他們深信是獨一無二的那一位。這在基督徒對回教世界的宣教使命上特別明顯。博學的宣教士廖超凡主教（Stephen Neill）寫道：「我們的任務乃是繼續不斷地以無限的耐心對回教徒說：『先生，請考慮耶穌。』我們再無其他信息。回教徒並非見過耶穌然後拒絕祂；他們根本未曾見過祂。」<sup>6</sup>

但那些確實看見耶穌，並降服於祂的人便會承認，祂是他們悔改歸信經歷的中心。就舉聖徒孫大信（Sadhu Sundar Singh）爲例吧。他1889年出生在印度一個富裕的錫克派家庭，長大後恨惡基督教，視之爲（他所認爲的）

外來宗教。十五歲時甚至以公開焚燒一本福音書來表達他的敵意。但三天之後，他因在異象中看見耶穌而悔改歸信了，之後，雖然還在少年時期，就決定成爲一位聖人（Sadhu），也就是作四處漂泊的聖徒及傳道人。<sup>7</sup>一次，孫大信參觀一所印度教的學院，與一位態度頗爲挑釁的講師談話時，被問及究竟他在基督教裡發現了甚麼，是他舊有的宗教所沒有的。「我有基督」，他回答道。「是，我知道，」那講師很不耐煩地繼續問道，「但究竟是甚麼特殊的原則或教義，是你以前未曾發現的？」「我發現到的那一件特別的事物」，孫大信回答道，「就是基督。」<sup>8</sup>

但我們所說的耶穌究竟是指哪一位？因爲世界宗教市場過度擁擠的架子上，實在有太多種版本的耶穌了。在基督教的第一個世紀結束前，已經有些教師根據自己的奇思異想來塑造耶穌的形像；因此，保羅必須提醒哥林多教會的信徒，他已將他們許配給「一個丈夫」，也就是基督，以便最終能夠把他們「如同貞潔的童女，獻給基督」。但他接著又說，他擔心他們的思想偏離了「向基督所存純一清潔的心」（林後十一2）。

因此，我的計畫是（在本書的第一和第四部裡）探討新約聖經所見證的耶穌，以及在教會歷史中某些人怎麼呈現祂（二部），還有其他人如何受祂影響（三部）。

讓我詳細說明，我所關心的乃是提出並回答四個有關基督的基本問題。

首先，*新約聖經如何見證祂*？我希望能夠指出，它所見證的耶穌，雖然無可否認地具有非常豐富的多元性，但

同時也被公認是具有一致性的見證。我稱第一部為「耶穌原貌」（The original Jesus）。

第二，歷代以來，教會如何描繪耶穌基督？我稱第二部為「教會中的耶穌」（The ecclesiastical Jesus），因為我要思考不同時代的教會，是怎樣向這世界（有時忠心地，有時卻不忠心地）呈現基督的。

第三，基督在歷史上曾帶來甚麼影響？第三部與第二部是相輔相成的，因為在本部中，我們從「教會如何呈現基督」進入「基督對教會的挑戰」。然而，我們所看的並非教會歷史的各個階段，而是基督生平的各個階段，以及當中每一階段（有著不同的著重點）如何啓發了不同的人。我稱這一部為「影響深遠的耶穌」（The influential Jesus）。

第四，耶穌基督今日對我們究竟該有怎樣的意義？在第四部中，我們將提醒自己：耶穌基督不單是歷史性的（的確是一位久遠歷史中的人物），也是永恆的（事實上是「昨日、今日、一直到永遠，是一樣的」），因此也是與我們同一時代的人物。祂以救主、主宰以及審判者的角色，挑戰每一個新的時代、世紀以及千年。第四同時是最後一部，研究的範圍是新約聖經的最後一卷書，啓示錄，基督教的啓示文學。它在開頭的第一節經文即宣稱自己主要並非預言，而是「耶穌基督的啓示」。我們將把焦點集中在啓示錄中有關基督的十個主要異象。

因此，本書將會是一份聖經與歷史的融合。我們將以新約聖經作為一般性的背景，並且特別以啓示錄作為焦

點，來思考教會如何呈現基督以及基督對教會的影響。因此，聖經對基督的描繪就是惟一的準則，人間所有各種謬誤的刻畫，都必須以這一位真正的基督為評比、審判的標準。我的盼望是：這些對聖經及教會歷史的研究足以證實我的題目：這位無與倫比的基督，無人像祂；從前沒有，以後也不會有。

## 2. 歷史與神學

許多人可能會勸我們以書信而非福音書，來開始我們的新約聖經綜覽，因為書信是較早成書的。保羅寫給帖撒羅尼迦教會的第一封書信，於公元 50 年後不久在哥林多寫成，距離耶穌受死及復活只有二十年，而福音書則晚個至少十或二十年才寫成。巴尼特主教就不斷地抨擊以福音書作為開始的這一趨勢。「許多嘗試重尋『歷史的基督』之著作，將其研究的範圍侷限在福音書中的耶穌；書信及初代教會一般而言都被忽略了。」<sup>9</sup>

然而，初代教會卻很有智慧地把福音書放在最前面，因為縱使福音書寫成日期在後，但它們所記載的事蹟卻發生在先。再者，若先讀福音書，我們就會立即面臨耶穌這位歷史人物發出的挑戰。但這些福音書中對祂的描繪，是否具備歷史的真實性？

二十世紀神學家們的著重點在於歷史耶穌的追尋（the quest of historical Jesus）。所謂的「第一次」或「最初」的追尋，與 1906 年以此題作書名出版自身著作的史懷哲



(Albert Schweitzer)<sup>10</sup> 有關。這是對於十九世紀浪漫主義的「耶穌生平」運動，一份相當可觀的綜覽。史懷哲本身把耶穌描繪為一位末世的先知，而祂對隨時臨到的終局之期待卻始終沒有實現。這一個由史懷哲開始的追尋，終止於二十世紀的布特曼 (Bultmann)。布特曼宣稱，要證實耶穌的歷史性是既不可能，(若可能的話) 對信仰而言也是沒有必要的。

因此，第二次世界大戰以後，新的歷史耶穌之追尋開始了。一般公認始於布特曼以前的門生蓋士曼 (Ernts Käsemann)；他於 1953 年所發表的一篇題為「歷史的耶穌之問題」(The Problem of the Historical Jesus) 的演講。他表達了自己對布特曼的極端懷疑主義之不滿。他與其他「後布特曼學派」的學者 (post-Bultmannians) 鼓吹一種較為正面的歷史觀，並傾向把耶穌視為一位教誨的賢哲，一位宗教天才或一位社會革命家——這些建構把耶穌呈現得過於溫馴，但這樣的耶穌根本不可能被釘或激起普世的基督徒運動。

而現今，自 1980 年以來，某些學者已經預示第三次歷史的耶穌之追尋的誕生。<sup>11</sup> 其中最重要的特點乃是，參與其中的基督徒與猶太學者都強調耶穌的猶太血統以及祂維護、復興以色列的使命。這第三次的追尋，對福音書所描述的耶穌之可靠性，表達了一種較大的信心。

然而，這種信心卻非普遍性的，比如美國的「耶穌研討會」(The Jesus Seminar) 所表現的就非如此。於 1985 年由富克 (Robert W. Funk) 及克勞生 (John Dominic

Crossan) 聯手創立，這研討會約有七十五位左右的會員，每兩年開會一次，以評定所有被認為是耶穌所說的話之確實性。他們使用一套顏色代碼，即紅色代表毫無疑問是耶穌說的，粉紅色表示有可能是，灰色代表不真是耶穌所說但卻相近的話語，而黑色則代表了全為後來的傳統所添加的不實話語。他們出版的書——《五卷福音書：耶穌究竟說了甚麼》[第五卷書指的是次經中的多馬福音] (*The Five Gospels: what did Jesus really say?*)——總結指出，他們認為「在福音書裡被視為是耶穌說的話當中，有百分之八十二事實上都不是祂說的。」現在他們已經從驗證耶穌的話語轉向驗證祂的工作。他們的研究不太可能再有甚麼益處，因為他們的判準在很大程度上是主觀的。<sup>12</sup>

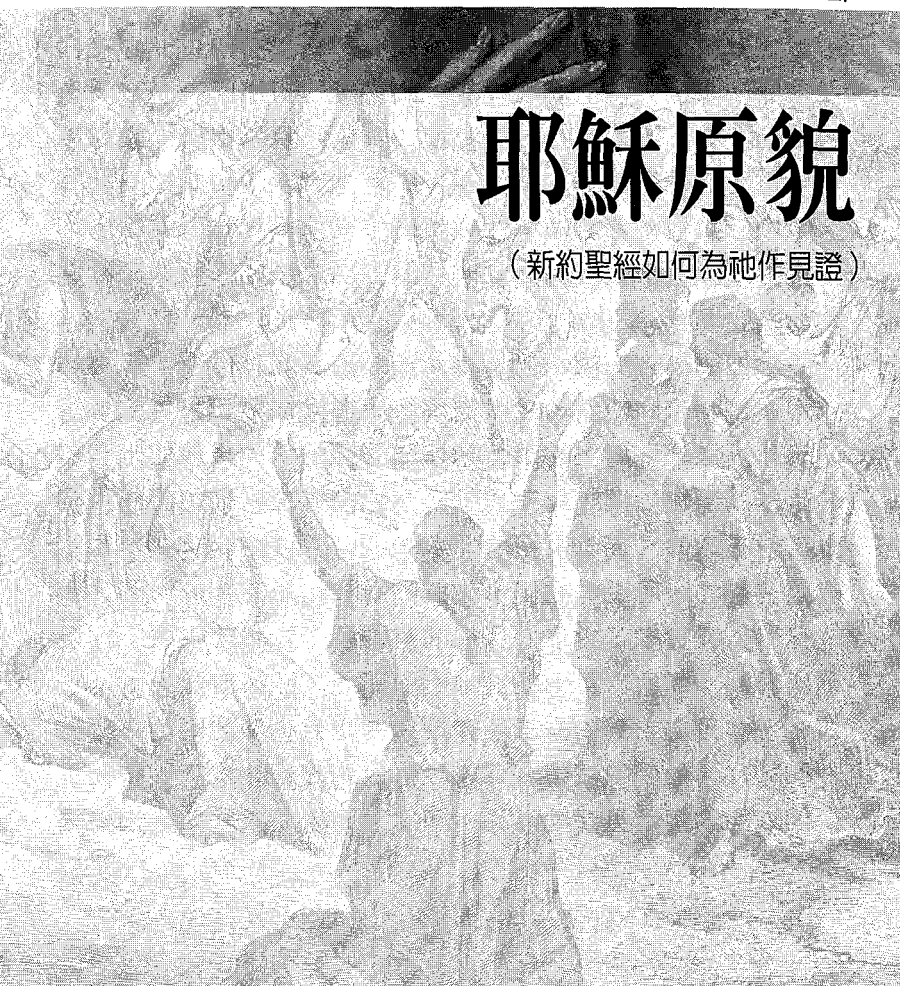
在我們親自看這些福音書前，必須先看在學者中的一個重要轉變，那就是他們的著重點已從歷史轉向神學。「形式批判」(form criticism) 所關注的是初代教會，「編輯批判」(redaction criticism) 所關注的則是個別的福音書作者。無論我們多麼相信他們是嚴謹的歷史學家(誠如路加在路加福音一章1~4節所宣稱的)，也不能忽略他們是一群隨時不忘傳福音的福音傳道者，以及發展各自獨特著重點的神學家。這是因為神默示的過程顯然並未消滅人類作者的個性。這就是聖經的雙重著述，即神選擇透過人的話語說出祂的話語。聖靈揀選、塑造、預備及裝備人類作者，以便透過每一位傳達出恰當又獨特的信息。



第 1 部

# 耶穌原貌

(新約聖經如何為祂作見證)



## 四福音書

### 1. 馬太福音：基督為聖經的應驗

我們實在該無比地感謝神，因為在神的護佑之下我們竟能擁有四本福音書！耶穌基督太偉大，太榮耀了，以致無法由一位作者來記錄或僅從一個角度來描述。福音書中的耶穌是一個擁有四種臉孔的肖像，以及一顆擁有四個琢面的鑽石。

按照馬太的說法，什麼是耶穌主要的特徵呢？這可以用一個字來陳明：應驗。在濃厚的猶太根源和文化的背景下，馬太把耶穌描繪為舊約聖經的應驗。因為他的福音書是作為兩約之間，也是預備與應驗的橋樑。試想想馬太福音十三章 16~17 節所記載耶穌的這段話：「但你們的眼睛是有福的，因為看見了；你們的耳朵也是有福的，因為聽見了。我實在告訴你們，從前有許多先知和義人要看你們所看的，卻沒看見，要聽你們所聽的，卻沒有聽見。」

換言之，舊約先知活在期待的時代；使徒則活在應驗的時代。他們的眼睛確實看見，他們的耳朵也確實聽見了前人所渴望看見及聽見的。因此，馬太並未把耶穌描繪為

另一位先知或歷代以來的另一位先見，而是所有預言的應驗。在耶穌的事工裡，以及隨伴著祂的事工，期待多年的神的國度終於降臨了。

因此，首先馬太福音中的基督就是預言的應驗。這一個事實在此福音書開頭的家譜中即占據了我們的注意力（太一1~17）。因為馬太把耶穌的家系追溯至亞伯拉罕：選民之父，上帝應許要透過他來祝福世界；又追溯到大衛：以色列最偉大的王，也是後來那位偉大君王的預表。因此，馬太列出了王族家系的家譜。他在意的乃是要顯明耶穌是「大衛的兒子」（他用這名稱的次數比其他三位福音書作者加起來的次數更多），有權坐在大衛的寶座上。

馬太喜歡的慣用語是「這一切的事成就為要應驗所記載的」。它出現了十一次。他急切地證明所發生的一切事都已經被預言了，一切被預言之事也都已經應驗了。此外，馬太視耶穌的故事為以色列民故事之重演。以色列民曾在埃及暴君法老王的手下受壓迫，嬰孩耶穌也在暴君希律王的逼迫下成了埃及的難民；以色列民過紅海，為要在曠野受試煉四十年，耶穌也在約旦河中受了約翰的洗禮，為要在猶太的曠野受試煉四十天；摩西在西乃山上向以色列人頒布律法，耶穌也在八福山上向其追隨者闡述律法真正的詮釋及發揚。

應驗的主題在「耶穌揭開神的國度」這事上展現得最清楚。四位福音書作者都提到祂宣告神的國度，但馬太有其特別的著重點。為表尊重猶太人不願唸出上帝聖名之作法，馬太就以「天國」這措詞取而代之（出現約五十

次)。他也領會到國度既是一個眼前的事實（因為國度已經臨到他們了，太十二 28），也是未來的期待（因為在歷史的終局時，君王將坐在祂榮耀的寶座上審判萬國，太二十五 31~46）。這一切（包括家譜、馬太的慣用語、以色列故事的重演以及他對國度的教導）都顯明馬太福音中的基督是預言的應驗。

第二，馬太福音中的基督是律法的應驗。在當時的人看來，耶穌似乎是藐視律法的：例如，祂犯了安息日的律法，輕蔑潔淨禮以及忽略禁食的律法。祂似乎在他們所嚴守的事上表現得鬆懈。但耶穌堅稱祂是忠於律法的。有些學者認為馬太故意把耶穌描繪為新的摩西。因為，正如摩西五經中有五卷摩西的書，馬太福音中也有耶穌五大類的教導，也就是某種形式的基督徒五經。

總而言之，馬太記載了耶穌的這段話：

「莫想我來要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全……我告訴你們，你們的義若不勝於文士和法利賽人的義，斷不能進天國。」  
（太五 17~18、20）

耶穌的這段話肯定讓門徒愣住了，因為法利賽人乃是世上最大的義人。耶穌的跟隨者要勝於世上最大的義人，這怎麼可能呢？師父一定是在開玩笑！但基督徒的義因為更深入，所以的確是比法利賽人的義更超越。這不單只是

言語行為上的義，更是一種內心的義，特別是思想及動機上的義（見：太五 21～30）。也是從這個層面而言，我們說耶穌成全了律法。祂把律法帶到其邏輯上必然的結果。祂超越對律法的表面理解，看見它對內心公義徹底而根本的要求。

第三，馬太福音中的基督是以色列的應驗。這是三種應驗中最微妙的一種。我們在閱讀馬太福音時可能會忽略它。馬太認為耶穌是在向以色列提出一個悔改的最後呼召。因此，耶穌告訴使徒們，祂「奉差遣不過是到以色列家迷失的羊那裡去」（太十五 24）而他們應該只往「以色列家迷失的羊那裡去」（太十 6）。當然，一段時間之後，耶穌的大使命將把使徒們的視野擴展至全世界；然而，祂在地上傳道的這段期間，是給以色列的另一次機會。但他們卻執意悖逆。因此，耶穌為此城哀哭，表達願意將其中的子民聚集在祂翅膀底下的心願，並向耶路撒冷發出警告，指祂的審判將在那一代臨到他們，當然，這在公元 70 年發生了（太二十三 36～39）。

因此，耶穌視自己為惟一存活著的真以色列人之代表。惟有祂仍舊忠心；不然全國都背道了。與此同時，祂也是一個新以色列的開始。因此，祂特意揀選了等同於十二支派的十二門徒，作為新以色列的核心。神的國度將移轉給他們（太二十一 43）。此外，祂稱這子民為「教會」，即一個具有其國度價值觀與標準的反文化團體，正如登山寶訓所闡述的。

耶穌也清楚指出這新以色列將是跨越種族及國家，並



且將成爲世上的鹽和光。特別值得注意的是，四位福音書作者當中猶太色彩最濃厚的馬太，卻在其福音書的開頭，描繪那些代表外邦國度的神祕東方博士之到訪，以及在結束時提到，復活的主差遣門徒，到萬民中使他們作主的門徒之大使命。因此，祂的國度群體將如一顆芥菜種一樣，從微不足道、不順利的光景開始，直至最後遍滿這地：「我又告訴你們，從東從西，將有許多人來，在天國裡與亞伯拉罕、以撒、雅各一同坐席」（太八 11）。

## 2. 馬可福音：基督為受苦的僕人

若馬太是將耶穌呈現爲經文中的基督，馬可就是把祂呈現爲：耶和華的受苦僕人，爲其子民的罪受死。十字架在馬可對耶穌的理解中占有核心地位。

如同其他三本福音書，馬可福音也是絕對匿名的。其作者並未表明身分，但一個非常古老的傳統認爲，第二本福音書是馬可所寫的。與此同時，衆所周知的是，馬可與使徒彼得有非常密切的聯繫。第二世紀初的希拉坡立（Hierapolis）主教帕皮亞（Papias）稱馬可爲彼得的「詮釋者」，並記載了彼得的回憶錄及講道。可以肯定的是，馬可福音提到彼得的次數比其他福音書更多，並且，馬可比其他福音書作者更爲完整鮮明地描述彼得的愚昧、自負以及否認主的事跡。有人認爲這讓馬可有一種同病相憐的感覺，因爲馬可本身也曾是失敗者；若在客西馬尼園赤身逃跑的年輕人就是馬可（可十四 51~52），那他也曾經逃

跑。此外，在保羅第一次宣教旅程時，他也第二次逃跑（徒十三13，十五37~38）。但是，若馬可像彼得一樣否認了耶穌，那他也像彼得一樣得著了復興。因為在新約聖經後期的書信中，我們發現到馬可忠心地服事彼得與保羅。例如，「要把馬可帶來，因為他在傳道的事上於我有益處」，保羅如此寫道（提後四11）。

現在讓我們來思考馬可福音中的一段關鍵經文。這段經文把馬可鍾愛的三個主題匯聚在一起，也就是：耶穌是誰，祂來到世上的目的，以及祂對跟隨者的要求。這段經文是馬可福音的轉折點，因為這是耶穌事工的轉捩點。在此之前耶穌被高舉為深孚眾望的教師及醫治者；從今以後祂卻警告祂的門徒，告訴他們那將要來臨的十字架。

耶穌和門徒出去，往凱撒利亞·腓立比的村莊去；在路上問門徒說：「人說我是誰？」他們說：「有人說是施洗約翰；有人說是以利亞；又有人說是先知裡的一位。」又問他們說：「你們說我是誰？」彼得回答說：「你是基督。」

耶穌就禁戒他們，不要告訴人。

從此，祂教訓他們說：「人子必須受許多的苦，被長老、祭司長，和文士棄絕，並且被殺，過三天復活。」耶穌明明地說這話，彼得就拉著祂，勸祂。

耶穌轉過來，看著門徒，就責備彼得說：「撒但，退我後邊去吧！因為你不體貼神的意思，只體貼人的意思。」

於是叫眾人和門徒來，對他們說：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我。因為，凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡為我和福音喪掉生命的，必救了生命。人就是賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處呢？人還能拿甚麼換生命呢？凡在這淫亂罪惡的世代，把我和我的道當作可恥的，人子在祂父的榮耀裡，同聖天使降臨的時候，也要把那人當作可恥的。」（可八 27~38）

首先，讓我們思想耶穌是誰。祂知道人們在公開的場合對其身分的理解，與使徒們私下逐漸理解的信念之間是有差異的。根據大眾的意見，祂是施洗約翰、以利亞，或另一位先知；根據十二門徒，祂並非另一位先知，而是「基督」，所有預言的應驗。馬太加上「神的兒子」，可能不是指祂為永恆神子，而是彌賽亞（見：詩二 7~8）。

緊接在門徒們作出信心宣認後，「耶穌就禁戒他們，不要告訴人」（可八 30），而要保持緘默，並將其身分保密。這一個保持緘默及保密的命令曾使許多讀者感到納悶。但這卻不難理解，因為馬可對這種不要張揚的命令已經提過了兩個例證。有一次，耶穌在醫治了一個大癲瘋患者後，對他說：「你要謹慎，甚麼話都不可告訴人」（可一 44）。還有，當祂醫治了一位聾啞的人後，耶穌「囑咐他們不要告訴人」（可七 36）。但他們為何必須閉口呢？原因是群眾對彌賽亞有一種錯誤的政治觀念。七百多年以來，除了在馬喀比時代享有短暫自由的陶醉期以外，以色

列一直都在外邦的軛下。如今人民卻盼望耶和華再次介入，希望祂的仇敵能被毀滅，祂的子民被釋放，以及彌賽亞時代降臨。加利利正是這種民族主義盼望的溫床。

耶穌顯然擔心人民會把祂鑄造成這個革命家的角色，而祂很有理由為此擔憂。根據約翰福音，當祂餵飽了五千人之後，群眾「要來強逼祂作王」（約六 15）。但祂來並不是要成為政治的彌賽亞。祂乃是為著受死而來，並藉著死使祂的子民獲得屬靈的釋放。因此，當門徒們認出祂是彌賽亞時，「從此，祂就教訓他們說：『人子必須受許多的苦，被長老、祭司長，和文士棄絕，並且被殺，過三天復活』。」（可八 31）自此，祂就「明明地說這話」（32 節），也就是說，公開在眾人面前表明；因為有關祂來到世上要成為這樣的彌賽亞一事，祂無須保密。

第二，讓我們思想耶穌來到世上的目的。馬可解釋說，當十二門徒領會祂的身分之後，祂就將所有的焦點集中在十字架上。在其他三個不同的場合中，耶穌明明地預言祂的受苦及受死（可九 31，十 33、45）。事實上，馬可福音的三分之一篇幅是用來描述十字架的故事。

耶穌的預言中有三個片語是值得特別注意的。首先，「人子必須受許多的苦……並且被殺」（可八 31，斜體為筆者強調）。這裡有種強迫性的意味。為何祂必須受苦及受死？答案是：因為聖經必須應驗。聽見了耶穌的十字架預言後，彼得竟然魯莽地制止祂，以致耶穌轉過來責備彼得（32~33 節）。十字架的必須性是不容任何事物破壞的。

第二個片語是：必須受苦的是「人子」（譯按：「人子」在中文屬於詞，但在英文[son of man]卻屬於片語）。雖然「人子」在希伯來文中常用來指人，聖經也常如此使用此片語，但耶穌顯然是指涉但以理書七章的異象，用此片語來指稱自己。在但以理書七章，「有一位像人子的」（換句話說，以人的形狀），駕著天雲而來，被領到坐在寶座上的亙古常在者面前（大能的神），並得了權柄、榮耀、國度，以致各方、各國、各族的人都事奉祂。但以理接著說，祂的權柄是永遠的，不能廢去，而祂的國度是不會敗壞的（但七 13~14）。但現在耶穌卻令人驚訝地宣布人子必須受苦。這意味耶穌取了人子的頭銜，卻更改了人子的角色。根據但以理的說法，各國將事奉祂；按照耶穌所說，祂卻不會受服事，而是服事人。因此，耶穌做的事是前所未見的。祂將舊約聖經的兩個圖像結合在一起——受苦的僕人（賽五十三）以及要作王的人子（但七）。庫爾曼（Oscar Cullmann）寫道：

「人子」代表了猶太教中所能夠想像到最高尚的宣稱；*ebed Yahweh*（耶和華的僕人）乃是最深刻羞辱的措辭……這是耶穌空前的新行動，亦即將這兩個表面上相衝突的任務結合於自我意識中，並在其生命及教導中流露出此結合。<sup>1</sup>

耶穌提到其受死時的第三個表達是「因為人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人並且要捨命作多人的贖

價」（可十45，斜體為筆者的強調）。「贖價」（ransom）乃是為了換取俘虜的釋放所付出的代價。因此，耶穌基督的教導指出人類被囚禁著（特別是被罪惡、罪疚感以及審判），並且無法自救。因此，祂以自己代替眾人作為贖價。十字架要成為我們獲釋的途徑。正因祂為我們死，我們才能獲得釋放。根據馬可的說法，這一切都是耶穌基督對十字架的理解之一部分。

第三，讓我們思想耶穌對我們的要求。在提到自己將要受死之後，耶穌把群眾叫來，對他們說：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我」（八34）。也就是說，耶穌立刻從祂的十字架轉向我們的十字架，並以捨己甚至是死亡來刻畫基督徒的門徒生涯。我們惟有在理解羅馬占領時期的巴勒斯坦文化背景之後，才能理解背十字架的意義。羅馬人把釘十字架保留給窮凶極惡的罪犯，並強迫那些被判釘十字架死刑的人，要自己背十字架到刑場。因此，若我們跟隨耶穌並背著十字架的話，我們只能有一個去處，就是刑場。

基督徒的門徒生涯是比信念、善行以及宗教行為的混合更為激進的。除了受死與復活，沒有任何其他比喻能夠表達得更貼切。因為當我們失去自己的時候就尋獲了自己，當我們喪失生命的時候，就是得生命的時候（可八35）。

馬可有三個重要的主題：耶穌是誰？——基督。祂為何而來？——服事、受苦以及受死。祂對門徒有何要求？——背起我們的十字架跟隨祂，藉著捨己的死亡進入榮耀

的復活。

教會歷史一直以來的關鍵問題都是關於基督論的。它們牽涉到耶穌的身分、使命以及對我們的要求。在探究這些事物時，我們既要提防人云亦云（「人說我是誰？」），也要小心一些愛提出獨門見解的教會領袖（比如彼得魯莽地頂撞耶穌）。我們應該傾聽的是耶穌以及祂對自己所作的見證，特別是馬可所記載的著重點——十字架。除非讓十字架位居中心，否則沒有真正的基督教信仰或生活。

### 3. 路加福音與使徒行傳： 基督為世界的救主

福音書作者的個性與他們如何呈現耶穌基督，這兩者互有關聯。因為神的默示是塑造而非磨滅作者們的人性。新約中這個原則最佳的例子就是路加。他是新約聖經中唯一的外邦人作者。因此，他並未把耶穌呈現為聖經中的基督（如馬太的作法），或受苦的僕人（如馬可的作法），而是呈現為不論種族、國籍、地位、性別、需求或年齡為何，都需要的那位救世主，而這是完全恰當的。

首先，路加是一位醫生（西四 14）。所以，他是位受過高深教育，有涵養（所寫的是優雅的希臘文）以及慈悲為懷的人（此人大概曾作出希波克拉底的宣誓[譯按：醫科學生或醫生開業時表示遵守醫德的誓約]）。

第二，路加是一位外邦人，因為保羅把他從「奉割禮

的人中，只有這三個人……」（西四 11）中區分出來。因此，他屬於羅馬帝國的廣闊世界，在至少三個階段中（使徒行傳中的「我們」部分）陪伴保羅的旅程。他擁有寬廣的視野以及悲天憫人之心。其他三位福音書作者所指的加利利海，只有路加稱之為湖。與他曾在其中航行過的大海——地中海——相比之下，加利利就猶如一個池塘。

第三，路加是一位歷史學家。我們要非常看重他在路加福音序言中，所提到有關他寫作方法的那一段話。他所寫的既非神話也不是米大示（Midrash[譯按：猶太教的聖經註釋]）；他宣稱所記載的是歷史事實。因為環繞著耶穌的降生、傳道、受死以及復活的事蹟，乃是由目擊證人流傳下來的。路加本人審查過這些事情，並且現在把它們寫下，好讓他的讀者們能夠知道他們所領受的教導及所信之事是確實的。

路加何時開始其研究？他不是十二門徒中的一份子，本身也非目擊證人。然而稍晚之時，大概從公元 57 年開始，他在巴勒斯坦居住了兩年。他與保羅一同乘船抵達此地後，保羅隨即被捕入獄。此後，當保羅在凱撒利亞的監獄內渡過兩年的光陰時，路加卻未失去自由（徒二十一 17，二十四 27）。在這段期間裡他如何利用時間呢？我們不曉得，但一個合理的推測是他利用那段時間周遊該地，參觀與耶穌有關的聖地，使自己熟悉猶太風俗，以及訪問目擊證人。這些人當中或許還包括了當時已經年邁的童貞女馬利亞。因為路加記載了馬利亞的故事，還有耶穌降生及嬰孩時期較隱私的細節。路加把這一切都與讀者分享，



而這些歸根結柢肯定是來自馬利亞的。

這就是路加——醫生、外邦人以及歷史學家，非常有資格撰寫有關基督宗教起源的兩卷作品。這兩卷著作占了新約聖經超過四分之一的篇幅，其可靠性是我們可以確信的。

那麼，路加的信息是甚麼？此信息濃縮於西面之歌（*Nunc Dimittis*）中。西面宣稱：

因為我的眼睛已經看見你的救恩……  
是照亮外邦人的光，  
又是你民以色列的榮耀。

（路二 30~32）

這裡所指的外邦人的救恩在路加福音三章 6 節再次提到：「凡有血氣的，都要見神的救恩。」四位福音書作者皆提到施洗約翰的事工，並引用以賽亞書四十章有關「在曠野有人聲喊著說」的一段話，但只有路加把下一句「凡有血氣的，都要見神的救恩」（路三 6）也包括在其引用句中。

首先，路加的信息乃是救恩的好消息。「救恩」是路加福音的鑰字。他清楚指出這包括兩個成分。消極而言，這是罪疚的清除（帶來赦免）。積極來說，這是聖靈的賜予（新生命的給予）。兩者都是路加兩卷故事的顯著特色。

論到赦罪，只有路加記載撒迦利亞的預言，提到他的

兒子約翰將「叫他的百姓因罪得赦，就知道救恩」（路一77）。只有路加告訴我們耶穌如何赦免那用香膏抹祂的腳，並以眼淚濕了它們的女人（路七48）。只有路加告訴我們無與倫比的浪子回頭之比喻。浪子悔改歸家後，受到擁抱、親嘴以及慶祝宴會的招待（路十五11~32）。只有路加以這段話來記載大使命：「悔改、赦罪的道」將傳到萬邦（路二十四47）。並且，只有路加描述保羅在彼西底的安提阿如何宣講「透過耶穌罪得赦免」的道（徒十三38）。

與救恩相輔相成之層面是聖靈的降臨將帶來重生及新生命。所有福音書作者當中，路加對聖靈的工作顯得最有興趣。他把耶穌描繪為被聖靈膏抹者，並且憑著聖靈的能力進行事工（路三22，四1、14、18）。也只有路加描述五旬節時聖靈的臨到，以及接下來基督徒宣教的发展（徒二1~12，十三2等）。

因此，這些是救恩的兩個部分。赦罪之恩塗抹我們的過去，而聖靈則改變我們的未來。彼得在五旬節講道的結尾時如此總結：他應許那些悔改、相信及受洗的人罪得著赦免，並獲得所賜下的聖靈（徒二38）。此外，這偉大的救恩帶來極大的喜樂。路加以「大喜的信息」之宣告開始其福音書（路二10），並在結束時提到使徒們「大大地歡喜，回耶路撒冷去」（路二十四52）。事實上，在路加兩卷著作中，喜樂伴隨著救恩的恩賜，因為即使只有一人悔改，在天上也要為他大大歡喜（路十五7、10；參：徒八8、39）。

第二，路加的信息乃是藉基督得救恩的好消息。西面的故事明顯地表達此真理，因為他把嬰孩耶穌抱在懷中，並說出他所看見的。他看到的其實是一位嬰孩；但他卻說所看見的是神的救恩（路二 28、30），因為耶穌真的就是。因此，路加以他自己優雅的方式述說耶穌基督無可比擬的故事：祂怎麼由童貞女馬利亞生於大衛之城，來作我們的救主；祂如何告訴撒該救恩當天已經臨到他的家，接著又說，人子來「為要尋找、拯救失喪的人。」（路十九 9~10）；祂怎麼為劊子手禱告，求神赦免他們，並應許那位在十字架上悔改的罪犯當天就能進入樂園（路二十三 34、43）；以及在祂被高舉至神右手邊的至高權位後，祂如何差遣聖靈，並且直到如今仍繼續賜下救恩（徒二 33）。此外，由於耶穌在其降生、受死、復活以及被高舉的事上都是獨一無二的，祂的救贖也是獨一無二的。由於神並未在其他人身上道成肉身、受死、從死裡復活、升上高天，所以再也沒有其他救主，因為再也沒有人擁有像祂的這些條件。路加保留了使徒彼得的這項確認：「除祂以外，別無拯救；因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救。」（徒四 12）

第三，路加的信息是透過基督使全世界得救恩的好消息。路加特地在其兩卷書的開端作出普世性的陳述：在一方面，「凡有血氣的，都要見神的救恩」（路三 6），而另一方面，「我要將我的靈澆灌凡有血氣的」（徒二 17）。這兩節經文都同樣有 *pasa sarx* 這措辭，意思是「凡有血氣的」（all flesh）或「所有人」（all people）。它們

就如路標一般指向接下來的故事，因為路加把耶穌描繪為不怕麻煩地尊重那些世人所鄙視的人，與無依無靠的人作朋友，以及接納被排斥的人。

首先，是那些患病和受苦的人。當然，所有四位福音書作者都描述耶穌的醫治事工，但路加醫生卻對此顯得特別有興趣。在 1882 年時，賀拔特（W. K. Hobart）的書《聖路加的醫學用語》（*The Medical Language of St Luke*）出版了。他列出了路加與當時希臘醫學作者共用的四百個詞。雖然他的立論有誇張之嫌，仍有其證據力。正如巴克萊（William Barclay）所寫的：「路加很自然地使用了醫學名詞。」<sup>2</sup>他對症狀、診斷以及治療顯出了身為醫者的關注。有趣的是，雖然馬可指那位患了血漏症的婦女在好些醫生手裡受了許多苦，並花光了她所有的錢，一點兒也不見好，反而更加嚴重，但路加似乎渴望保護他那一行專業的聲譽，因而滿足於只寫「沒有一人能醫好她」（路八 43）。

第二，是婦孺。在古代世界中，婦女一般而言受藐視或受壓迫，無人要的孩子被丟棄或被殺害。但路加強調耶穌愛他們，並且尊重他們。只有他述說伊利沙伯與馬利亞、馬利亞與馬大、那位失去獨生子的拿因城寡婦（路七 11~17）、那些用她們自己的資源支持耶穌的婦女（路八 3），以及那些在十字架底下觀看並在第二天清晨來到墓前的女人（路二十三 49、55~56，二十四 1）。至於孩童，馬太和馬可都記載耶穌的邀請：「讓小孩子到我這裡來」，但路加卻稱他們為「嬰孩」，接著又提到耶穌「領

一個小孩子來，叫他站在自己旁邊」（路九 47，十八 15~17）。

第三，是貧苦及受壓迫之人。路加比其他福音書作者更關心富有與貧窮的問題。他關心經濟平等並斷言耶穌受膏是爲了「傳福音給貧窮人」（路四 18）。他提到三個有關金錢的比喻，並描繪初期的耶路撒冷教會，在與有需要的人分享必需品的事上所顯出的慷慨大方。

第四，是稅吏與罪人。這兩群人都是社會所遺棄的：「稅吏」，因爲他們受僱於被人憎惡的羅馬人；還有「罪人」，因爲他們對舊約律法和傳統一無所知。但路加告訴我們，稅吏與罪人都聚集在他身旁（路十五 1），即使受人非議，耶穌仍然與他們一起吃飯（路五 30，十五 2），並被稱爲是他們的朋友（路七 34）。這是彌賽亞宴會一個生動的預告。

第五，是撒馬利亞人和外邦人。由於撒馬利亞人是混種人——公元前八世紀混血人口的後裔，猶太人不與他們交往。但耶穌責備雅各與約翰，因爲他們要求像以利亞一樣吩咐火從天上降下來燒滅撒馬利亞村（路九 54~55）；祂述說那令人難忘的好撒馬利亞人故事。在此故事中，一位撒馬利亞人爲一位猶太人作了任何猶太人都不會爲撒馬利亞人作的事（路十 25~34）；還有，在五旬節以後，祂差遣祂的子民朝更廣的範圍——包括撒馬利亞——爲祂作見證（徒一 8）。談到外邦人，路加當然是其中一分子。因此，他把耶穌的家譜追溯至亞當，並在使徒行傳中跟隨福音的擴展，從猶太人的首都耶路撒冷直到世界的首都羅

馬。在扣人心弦的劇情中，保羅是主要的人類演員，也是外邦人的使徒和路加的英雄。

因此，路加記載了保羅三次宣教之旅的主要事件，首先在加拉太的城市傳福音，然後抵達歐洲，第三次則在以弗所及哥林多停留了大約五年。他在耶路撒冷被捕受審訊，後來又冒險航行前往羅馬，最終以在那地被拘留收場。他在那裡告訴猶太領袖，「神的救恩已經臨到外邦人了」，並在整整兩年的時間裡「放膽傳講神國的道，將主耶穌基督的事教導人」（徒二十八 28~31）。

在此部分中把使徒行傳附加在路加福音的理由有三。首先，路加是這兩卷書的作者。第二，他本身肯定兩者之間的根本連貫性，他較早的著作（福音書）提到了耶穌在其世上的事工期間所「開始」執行及教導的一切事（徒一 1），而他後來的著作（使徒行傳）則顯然提到耶穌透過他所委任的使徒繼續執行及教導的一切事。第三，這兩卷書都把焦點集中在同一個信息上，即神透過基督所賜給全世界的救恩（路二 30~32；徒二十八 28）。

因此，這些都是路加兩卷故事的特徵：救恩（包括赦罪及聖靈）、基督（因著祂的降生、受死以及復活，祂是惟一有能力拯救之主），以及祂所來拯救的世界，不論種族、階級、性別、年齡抑或需要為何。神在基督裡的愛涵括了每一位，特別是那些被排擠至社會邊緣的人。祂伸手去觸摸，那些別人認為不能觸摸的人。路加的基督是世界的救主。

## 4. 約翰福音與約翰書信： 基督為道成肉身

四福音書中每一卷的開頭都不同。馬太以耶穌的家譜開始，把其家系追溯至亞伯拉罕，而路加以馬利亞懷孕，耶穌的降生以及嬰孩時期開始。馬可則以施洗約翰的事工開始，而約翰又回到時間的開始：「太初有道，道與神同在，道就是神」（約一 1）。這一位是永恆的道，也是創造的動因。祂從未離開祂所創造的世界，並且是一切人類的亮光和生命。

就是這位神的道（聖父實體的最完美表達），有一天「成了肉身，住在我們中間」（約一 14）。約翰乃是為祂作見證。這並不是探訪，而是道成肉身。祂在拿撒勒人耶穌的身上成為了人。其弔詭性令人驚異。創造者取了被造物的軟弱人性。永恆者進入了時間之中。全能者讓自己成為脆弱。全聖者將自己暴露於試探中。並且到最後，那不朽者竟死了。

約翰撰寫這部福音書的目的是甚麼？他告訴我們：「耶穌在門徒面前另外行了許多神蹟，沒有記在這書上。但記這些事要叫你們相信耶穌是基督，是神的兒子，並且叫你們信了祂，就可以因祂的名得生命。」（約二十 30~31）

在此有三個明確的階段被記了下來：（1）約翰選擇某些「神蹟」將他們記錄下來，（2）為了讓他的讀者相信耶

耶穌，並且（3）爲了讓他們能夠因信而藉著祂得生命；因此，見證引向信心，而信心引向生命。

約翰真的是將他所寫的福音書視爲對基督的見證。情形就猶如某種法庭的場面，耶穌正受審訊，而證人們則輪流被傳召。最先被傳召的是施洗約翰。祂「來，爲要作見證，就是爲光作見證」（約一6~7）。他的見證是甚麼？是「看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的」（約一29），也是那「……用聖靈施洗的」（約一33）。而其他見證人——包括從神而來與人類本身的見證——接踵而來。因爲聖父自己透過聖子的話語及工作之結合，爲祂作見證（約五31~40，八12、14）。祂的話語詮釋了祂的工作，而祂的工作則將其話語如同戲劇一般呈現。並且，在祂受死後，真理的靈也爲祂作見證（約十五26~27）。

許多學者相信約翰特意把七個見證以七個主要神蹟的形式集合起來。這些神蹟同時被定義爲「大能」（*dunamis*），因爲它們乃是神創造大能之彰顯；以及「奇事」（*terata*），因爲它們使人產生驚訝。但約翰卻喜歡用「記號」（*semeia*）來指它們，因爲比物質現象更重要的是它們所蘊含的屬靈意義。耶穌的神蹟乃是將比喻所宣稱的，以戲劇般的方式有形有體地呈現，藉此彰顯其榮耀（約二11）。每一個記號都對約翰所匯集的見證，以及他所繪製的基督畫像作出貢獻。

神蹟一：耶穌將水變酒，象徵祂所宣稱開啓了一個新秩序。迦拿婚宴中六口用作潔淨禮的大石缸，被視爲猶太教舊秩序的象徵。但耶穌把水變爲酒，象徵著：當祂來



臨，並且隨著祂的來臨，神的國已經來到了。當祂潔淨聖殿時（約二 13 及以下），當祂告訴尼哥底母重生的必要性（約三 1 及以下），以及當祂提議要賜給那撒馬利亞婦女活水的時候（約四 1 及以下），都闡述了相同的基本真理：耶穌已經引入了一個嶄新的開始。

神蹟二與三：耶穌行了兩個醫治的神蹟，作為祂宣稱賜下新生命的記號。首先祂醫治了迦百農一位大臣的兒子（約四 43、54）。這是祂的第二個神蹟。然後，在耶路撒冷的畢士大池，祂醫治了一位臥病三十八年的人（約五 1 及以下）。隨著這些神蹟之後，約翰記載了耶穌的另一些論述。在這些論述中，祂宣稱聖父已經將賜生命及行審判的權柄交給了祂。而審判與賜生命都屬於神的特權（約五 24~27）。

神蹟四：耶穌奇蹟般地以五餅二魚餵飽了五千人，作為祂宣稱自己是生命之糧的記號。餵飽五千人的事蹟是惟一被四位福音書作者都記載的神蹟，但只有約翰加上接下來的教導。在此教導中，耶穌宣稱：「我就是生命的糧。到我這裡來的，必定不餓；信我的，永遠不渴。」（約六 35）人心中有一種飢餓，只有耶穌能夠填飽，也有一種乾渴是只有耶穌能夠解除的。餵飽群眾的神蹟就是將比喻所宣稱的，以行動呈現出來。

神蹟五：耶穌在水面上行走，正是此一宣告的記號：大自然的能力都屈從於祂國度的權柄。當耶穌上到山上禱告，而十二門徒則上船要渡到湖的那一邊時，正好遭到暴風浪的擊打，他們感到孤單無助。在一片漆黑、狂風吹襲

中，耶穌竟在水面上行走，來到他們面前。他們嚇壞了，但祂卻對他們說：「是我，不要怕！」連風和海都聽從祂（約六 16~21）。

神蹟六：耶穌使一個生來瞎眼的人看見，作為祂宣稱自己為世界之光的記號。「我是世界的光」，祂說道。「跟從我的，就不在黑暗裡走，必要得著生命的光」（約八 12）。當約翰敘述這故事時，祂在法利賽人以及那位生來瞎眼的人之間作了一個對比。法利賽人看得見，但卻瞎了心眼，而那生來瞎眼的人卻恢復了視覺同時也信了主。

神蹟七：耶穌叫死了四天的拉撒路復活，作為祂宣稱為復活與生命的記號。在此故事中，流露出了成了肉身的道所擁有的強烈情緒。因為祂在死亡的面前充滿憤怒且憤慨地「哼了一聲」（約十一 33，此為字面意義；新國際本作「深深激動」），並且因著憐憫失去弟弟的馬利亞和馬大姐妹而「哭泣」（約十一 35）。祂接著說道：「復活在我，生命也在我。信我的人雖然死了，也必復活」（約十一 25~26）。換言之，耶穌是活人的生命，並將成為死人的復活。因為那些活著的將永不死，而那些死了的將會復活。

因此，這些是約翰所選擇的七個神蹟，每一個神蹟都生動地表達祂某一個宣稱。這是約翰所見證，以及我們所相信的耶穌。祂開始了新的秩序。祂是生命的賜予者和審判者。祂掌管了大自然的力量。祂是生命之糧、世界之光，以及復活和生命。

但約翰對耶穌的見證還有一個層面。這七個神蹟乃是

大能與權柄的記號，並都被記載在約翰福音的前半部裡。在後半部裡，約翰記載了謙卑與軟弱的記號。他從頂樓的事蹟開始。在那裡，耶穌脫下外衣，拿一條手巾束腰，並跪下為十二門徒洗腳。還有最重要的記號就是十字架。根據約翰，雖然耶穌透過大能的神蹟彰顯祂的榮耀（約二 11），但祂得榮耀的最主要途徑卻是十字架。祂說：「人子得榮耀的時候到了」（約十二 23）。

若約翰寫福音書的目的乃是為基督作見證，好讓他的讀者相信祂並獲得生命（約二十 31），他寫書信的目的則是帶領他的讀者進入一個更深入的層面。我們在此將簡略地提及。他寫道：「給你們信奉神兒子之名的人，要叫你們知道自己有永生」（約壹五 13）。因為獲得生命是一回事；知道我們已獲得生命則是另一回事。因此，匯集了見證基督的七個神蹟之後，約翰現在闡述三種測試，用以摧毀假基督徒的錯誤確據並肯定真基督徒的真實確據。他並沒有用委婉的言語。他鑑別出三種說謊者。首先，任何人，只要否認耶穌是道成肉身的基督，就是說謊者（約壹二 22）。這是教義的測試。第二，任何人宣稱與神相交，但卻仍然行在黑暗中，他就是在撒謊（約壹一 6）。這是道德的測試。第三，任何人說他愛神，但卻恨惡他的弟兄，他就是說謊者（約壹四 20）。這是社交的測試。相反地，（1）我們認識神的靈，因為他承認基督（約壹四 2；參：約貳 9）；（2）我們知道自己認識祂，因為我們遵守祂的誠命（約壹二 3）；以及（3）我們知道自己已經出死入生，因為我們愛我們的基督徒弟兄弟姐妹（約壹三 14）。

約翰甚至把刻畫神子民之特徵的三個動詞匯集起來：他們相信基督，他們彼此相愛，他們也遵守祂的命令（約壹三 23~24）。

## 5. 四重的福音

迄今我們已經看過了基督的四種面貌，而每種面貌都有著不同的表情。現在我們必須確認它們並非互不相容的。正如廖超凡主教寫道：「福音書中的中心信息不是耶穌的教導，而是耶穌自己。」<sup>3</sup>就我個人而言，從四位福音書作者身上察覺神救贖目的之四重面向是頗有助益的：這四重面向是其長度、闊度、高度與深度。馬太揭示其長度，因為他描繪聖經中的基督——他回顧數個世紀以來的長久等待。馬可強調其深度，因為他描繪那受苦的僕人——祂俯視祂所忍受的羞辱之深度。出現在路加福音的是神的目的之闊度，因為他描述救世主以慈憫環顧人類所能及之最廣闊範圍。而約翰則揭示其高度，因為他描繪道成肉身的那一位——祂舉目仰望祂所來之至高處，並要把我們高舉到高處。

難怪保羅禱告求神，使我們能夠與神所有的子民一同「明白基督的愛是何等長闊高深」（弗三 13）——某些初代教父認為，十字架的形狀正象徵了這些向度。

教會歷史中，已經有好些人嘗試編著四福音書合參。第一位作此嘗試的人似乎是他提安（Tatian）。他在第二世紀中葉訪問羅馬時歸信了基督，並成了殉道者游斯丁（Justin

Martyr) 的一位門徒。他的合參被稱為 *Diatessaron* (四福音合參)。此書名原本是一個音樂名詞，指四部和音。這本著作非常巧妙地把四本福音書組合在一起，並且不含任何編者添加的東西。<sup>4</sup>

下一個認真協調四福音書的嘗試來自奧古斯丁。他所關心的是為它們辯護，駁斥異教哲學家誣蔑的批判。他有系統地比較福音書作者們所記載的耶穌言行，論證它們之間擁有真正的「和諧」或「一致性」，並沒有「出入」或「矛盾」。<sup>5</sup>

在基督真貌與福音書所描繪的四種基督臉孔之間，存在著張力，而巴立奇博士 (Dr Richard Burridge) 所著的《四卷福音書，一位耶穌？》 (*Four gospels, One Jesus?*) 這本迷人的書，就是以此張力為主題。巴立奇博士是倫敦大學國王學院 (king's college, London University) 的教務長。他有著活潑的想像力、誠摯的信心以及虔誠的心靈。他著手研究以西結書一章 10 節和啓示錄四章 7 節的四「活物」。這四活物的臉孔被指為好像人、獅子、牛犢以及飛鷹的臉，而這些分別是所有被造物 (人類)、野獸 (獅子)、家畜 (牛犢)，以及飛禽 (飛鷹) 之王。教父們把這些象徵應用在四位福音書作者、他們的福音書，以及他們所描繪的基督身上。這些象徵在基督教藝術裡常常出現。因此，馬可的耶穌好像一頭奔跑飛躍的獅子 (四處奔闖、謎樣地吼叫，極為孤單地死去)。馬太的基督擁有人的臉孔 (因為祂是新的摩西——以色列至高的教師——但以色列卻拒絕祂的教導，因此為外邦人開了路)。路加的

耶穌好像一頭牛犢（因為祂堅強耐心地擔負著窮人、困乏者以及被遺棄者之重擔）。最後，約翰的耶穌是「飛得很高、看得很遠，全知的飛鷹」（因為祂來自高天，爲了要到世上與我們同住，然後把我們一同帶到祂的榮耀中）。

那麼，甚麼是四福音書與這一位耶穌之間的關係呢？巴立奇博士的回答是：我們必須容許每一位福音書作者描繪他自己的畫像，述說他自己的故事。我們不能隨意消除各福音書的個體性，使四卷福音書成爲一卷；或誇大各福音書的個體性，使一個福音成爲四個福音，以致無法拼成一幅圖畫。不，「有四本福音書，以四種圖像告訴我們耶穌故事的四個版本」。而這一個擁有四個版本的單一故事仍是具規範性的；它是判準，用以定奪所有企圖重新建構其他耶穌的嘗試是否可信。<sup>6</sup>

## 6. 耶穌與保羅

當我們從福音書進到書信，也就是從耶穌轉向保羅時，我們立即面臨一個問題：保羅與耶穌之間究竟是連貫的抑或存在著斷裂？自十九世紀中葉開始，一些學者把保羅形容爲基督宗教的「第二位」甚至是「實質的」創始者。他被認爲用複雜的神學思辨腐化了耶穌的單純、質樸之宗教。保羅詛咒任何曲解基督福音的人（加一6~9）；但他自己是否曲解了福音呢？史懷哲宣稱他看不見基督與保羅之間有任何可辨別的連貫性。<sup>7</sup>他稱保羅爲，一個以自己武斷的意見曲解真正的福音之「病態怪人」。同樣地，

在我們的時代裡，威爾森（A. N. Wilson）如此寫道：「若有任何一人可以被稱為基督教的『創始者』……他就是保羅。」<sup>8</sup>結果，在二十世紀初便發展出「從保羅回到耶穌」的運動，並且沿續至今。

當然，保羅的確只有四次引用耶穌的話（林前七 10，九 14，十一 23 及以下，以及帖前四 15）。保羅的書信中有一些不尋常的遺漏也的確是一個事實。例如，它們沒有直接提到耶穌的受洗或登山變像，祂的比喻或神蹟。然而，卻有許多證據顯示（通常來自間接推論而非直接引述），保羅對耶穌的教導和故事是耳熟能詳的。耶穌宣告神的國度既是一個現今的事實，也是未來的盼望，即意味著我們乃是活在兩個時代之間，在救恩的「已然」與「未然」之間。保羅教導相同的雙重角度。耶穌也宣稱與神擁有獨一無二的關係，即神為祂的「阿爸父」，保羅則藉著稱祂為神的兒子來確認這一點（羅一 3、4）。

最重要的是，耶穌強調祂受苦及受死的必要性。這是為著應驗聖經，成為罪人的贖價，而在受死之後將有復活。而十字架與復活是保羅傳的福音之中心。藉此罪人得以因信稱義，無需靠行為，這是保羅所著重的，而耶穌也在關於法利賽人及稅吏的比喻中強調此點。耶穌也描繪門徒適宜的生活方式，告訴他們要慎防假冒為善及貪念，並強調愛的優先性，而這愛是不冤冤相報，成全律法並在卑微的服事中表達自己的。這一切都與保羅的倫理教導相應。以至於戴維斯（W. D. Davies）能說「保羅沉浸在他的主之思想與話語中。」<sup>9</sup>這一點兒也不足為奇，因為「基督

是保羅思想及福音的全部主題」。<sup>10</sup>

若我們從耶穌的教導轉向祂的整個生命及事工——祂的「故事」，顯然，對耶穌在世的工作，保羅既非無知也非漠不關心。因為保羅在他的書信中提到耶穌的降生（加四4），祂是亞伯拉罕和大衛的後裔（羅九5，一3），以及祂在肉身時的家庭（林前九5；加一19）。保羅知道耶穌是「無罪的」（林後五21）、「溫柔的」（林後十1）、「謙卑又順服的」（腓二8）以及最重要的，願意為他人犧牲自己（林後八9）。若說保羅認識耶穌的生命，那麼他更認識及強調祂的死，以及在此之前祂所設立的晚餐（林前十16，十一23及以下），還有之後的埋葬、復活、升天以及聖靈的賜下。接著祂差遣使徒先向猶太人傳福音，然後才向外邦人傳，並從每一種族中召聚祂的子民（加三28）。在兩次降臨之間則是門徒實踐大使命的時刻。然後，按著耶穌和保羅所教導的，祂將如同盜賊來到，以完成祂的救贖及審判。

溫漢博士（Dr David Wenham）撰寫了一本名為《保羅：耶穌的跟隨者或基督教的創始者？》（*Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*）的著作，<sup>11</sup> 全面研究保羅所引述的耶穌話語及故事。經過對此領域所作的全面縱覽之後，他所作的結論是：在耶穌與保羅之間「有大量的重疊」，<sup>12</sup> 同時也存在著神學焦點的差異，然而，這些差異卻「不足以代表任何根本的觀點分歧」。<sup>13</sup> 因為幾乎所有的差異是在反映已經發生的處境變遷。一方面是耶穌向巴勒斯坦的猶太人論到祂未來的受死及復活；另一方面保



羅則是寫信給在希臘羅馬世界的外邦會眾，論到已經發生的十字架與復活。

因此，溫漢已經成功證明「保羅被形容為『耶穌的跟隨者』遠比『基督教的創始者』更為貼切」。<sup>14</sup> 和四福音書彼此間的關係一樣，我們在耶穌與保羅之間所發現到的是多元中的一致性。

## 保羅的十三封書信

我們的論證要從保羅與耶穌之間的關係，進到對保羅本身的探討。他在其書信中展現了一種非凡的多才多藝本領。這些書信總共占了新約聖經的四分之一。十三封書信被認為是他所寫的（不包括希伯來書），其中只有七封被公認為毫無疑問地是由保羅所寫的，包括加拉太書、羅馬書、哥林多前後書、腓立比書、腓利門書以及帖撒羅尼迦前書。最廣泛受到質疑的是教牧書信，雖然在二十世紀裡，許多新約學者已經著手為著它們的真實性進行有力的辯護。我自己曾經嘗試總結支持或反對保羅為作者的論據，並深信教牧書信中的風格及詞彙變化之最佳解釋是：保羅建設性地使用私人謄寫員。<sup>15</sup>

因此，按著我的目的（即，綜覽整本新約聖經），我將假設，所有被認為是保羅所寫的十三封信都是他寫的。要恰當處理他對耶穌基督所作的見證是不容易的，但我希望能夠再次顯示這是一致性及多元性的結合。我建議根據他的書信之日期來分類。這些書信的時距大約有二十年，

始於第一次宣教之旅（約公元 48~49 年），並結束於他在羅馬的殉道（這事件可能遲至公元 68 年才發生）。在這五個類別中，保羅以些微不同的觀點來描繪基督。（如下表）

大略年代	時期	類別	書信	對基督的呈現
48~49	第一次宣教之旅的尾聲	一封辯論的信	加拉太書	基督為釋放者
50~52	第二次宣教之旅期間	早期書信	帖撒羅尼迦前後書	基督為將來的審判者
53~57	第三次宣教之旅期間	主要書信	羅馬書、哥林多前後書	基督為救主
60~62	在羅馬第一次入獄期間	監獄書信	歌羅西書、腓利門書、以弗所書和腓立比書	基督為至高的主
62~67	獲釋期間及第二次入獄期間	教牧書信	提摩太前後書和提多書	基督為教會之首

圖表一：保羅的十三封書信

## 7. 一封辯論的信（加拉太書）： 基督為釋放者

我相信加拉太書是保羅所寫的第一封信。主要的原因是：它沒有提到意義深遠的耶路撒冷會議及其決議；外邦

信徒不需要接受割禮或遵守儀式性的律法。雖然根據緘默所作的論證總是臆測性的，但保羅在加拉太書中沒有提及這些判決，必然意味著它們仍未被公佈。這意味著加拉太書成書於公元 49 年，在第一與第二次宣教旅程之間。

加拉太書非常貼切地被稱爲一封「辯論」的信，因爲我們可以在整卷書信中感覺到保羅針對假教師所發的義怒——這些假教師扭曲福音，爲教會製造紛爭（加一 7）。保羅對這些人發出詛咒。無論他們是人或天使或甚至是使徒本身，凡是所傳信息有別於原先使徒的恩典福音之人，都應受神的審判（加一 8~9）。

保羅如此強烈地感覺到必須忠於「福音的真理」，以致他願意針對此事與彼得進行令人窘困的當衆對峙（加二 11~14）。

加拉太書的關鍵經文或許是五章 1 節。保羅如此寫道：「基督釋放了我們，叫我們得以自由。所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。」如此，保羅把基督描繪爲至高的釋放者，並以自由來描述救恩。這自由是甚麼呢？

首先，基督徒的自由乃是脫離律法的自由。保羅提及「律法的咒詛」，這措詞所指的不是律法本身，而是律法向那些不順服它的人所宣告的審判。因爲所有依靠遵行律法來獲取救恩的人，都在神的審判之下（加三 10）。但基督已經爲我們成了咒詛，救我們脫離這審判（加三 13）。祂代替了我們，承受了我們的咒詛，以及受了我們該受的死。但加拉太教會的人（「無知的人哪！」使徒給他們取了一個綽號，見加三 1）卻沒有信靠被釘的基督，反而信

靠自己為公義的，並因而使自己與十字架為敵。「義（換言之，稱義）若是藉著律法得的，基督就是徒然死了」（加二 21）。難怪保羅決心除了十字架以外別無所誇（加六 14）。

然而，脫離律法及其咒詛，並不是賦予我們自由去違背道德律或放縱我們的罪性（加五 13）。相反地，基督徒的自由是事奉（serve）的自由而非犯罪（sin）的自由（加五 13）。事實上，「全律法都包在『愛人如己』這一道誠命之內了」（加五 14；參：加六 2）。

第二，基督徒的自由乃是脫離肉體（*sarx*），脫離我們那墮落、自我放縱的本性。保羅在加拉太書中寫道，即使是那些已經因信基督、藉恩典而稱義的人，仍然會經歷到肉體（我們墮落的本性）與聖靈（內住的聖靈）之間從未減緩的爭戰。出自我們罪性的行為包括了姦淫、偶像崇拜、憎惡、妒忌以及自私的野心（加五 19~21）。「聖靈所結的果子，就是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制。」（加五 22~23）這場內在爭戰的得勝者是誰，端賴於我們對兩者所持的態度。在一方面，若我們屬於基督，我們就已經把我們的「肉體連同肉體的邪情私慾同釘在十字架上（即徹底地棄絕）了」（加五 24）。另一方面，我們必須「順著聖靈而行」以及「靠聖靈行事」（加五 16、25），也就是順從聖靈的感動，因為這能使肉體被聖靈征服，而且在我們的品格上結出聖靈的果子。

保羅在加拉太書中對釋放者基督所作的見證是：藉著

祂的十字架，我們得以從律法的咒詛中被拯救出來，而藉著祂的聖靈，我們得以從墮落本性的權勢中被拯救出來。因此，我們不再是奴僕，而是亞伯拉罕的兒女，也是神的兒女（加三 29，四 7）。

## 8. 早期書信（帖撒羅尼迦前後書）： 基督為將來的審判者

保羅與他的同伴在他的第二次宣教之旅期間訪問了帖撒羅尼迦，而他寫給他們的第一封信顯然是在他探訪之後的數個月，甚至是數個星期內寫成及送出的。而他的第二封信也在接下來極短的時間內完成。因此，這兩卷書信都是寫給一些非常新的歸信者。他們在不久之前才「離棄偶像，歸向神，要服事那又真又活的神」（帖前一 9）。保羅寫第一封信的直接目的，乃是針對有人造謠誹謗他逃離他們的城市，且不顧帖撒羅尼迦的初信者一事，為自己作出辯護。

他的第二個目的是關於牧養。他愛他們如同父母愛自己的孩子一樣（帖前二 7、11），並急於幫助那些有特別需要的人。雖然他呼籲他們要「向眾人忍耐」，但他卻挑出三種特定類別的人。他們要「警戒遊手好閒的人，勸勉灰心喪志的人，扶助軟弱無力的人」（帖前五 14，新譯本）。如某些註釋家所指出的，「軟弱的人」所指的可能是他在四章 1~8 節勸戒他們要自我克制，在性方面有軟弱之人；那些不工作，「遊手好閒的人」（*ataktoi*），必須

受到告誡，辦自己的事，親手作工（帖前四 9~12）；而那些「灰心喪志的人」則是失去親人，悲傷到無可遏抑之人（帖前四 13~18）。

但帖撒羅尼迦書信的主要著重點，是關於基督降臨施行拯救及審判。共計八章的帖撒羅尼迦前後書，在每一章中都提到了基督再來（parousia）。<sup>16</sup>對未來的期待是作基督門徒的一個基本要素。基督門徒的特徵不單包括信與愛，也包括了「盼望」（帖前一 3）。並且，離棄偶像、轉向神之後，我們一面事奉活神，一面「等候祂兒子從天降臨」（帖前一 10）。

如素常一樣，保羅所處理的是教牧問題，而他知道只有健全的教義能夠解決這些問題。帖撒羅尼迦書信含有四段主要的末世經文，每段都針對一個特定的群體。

首先，有些人為喪失親人憂傷（帖前四 13~18）。他們擔心死去的朋友或親戚在主再降臨時會處於不利的地位，甚至喪失祂將帶來的祝福。保羅的答案乃是一個簡單的末世信條：「我們若信……也應該相信……我們現在照著主的話告訴你們……」（14~15 節）：（1）主耶穌自己將從天降臨；（2）已死的信徒將率先從死裡復活；（3）神將帶領他們與基督相聚；（4）然後，活著的基督徒將與他們及主重聚（而非在死去的基督徒之先）；以及（5）因此，我們將永遠與主同在。這並未回答我們所有的問題，但卻為我們提供了有關再臨、復活、教會被提以及重聚的基本信息。

第二，有些人對時序感到好奇（帖前五 1~11）。他

們顯然擔心自己是否預備好在基督降臨時迎見祂，而他們以為最好的預備方法就是知道日期。但這是解決問題的錯誤方案。因為他們知道主的降臨將會是突然及意料之外的（就如夜間的賊），也是突然且無法避免的（如同妊娠末期的陣痛）。反之，正確的預備方法乃是緊記我們已是光明之子。由於我們是屬於白晝的，我們必須警醒，而非沉睡，如此一來就不會感到驚愕。

第三，某些人正經歷艱苦的逼迫（帖後一 4~10）。然而，他們在試煉中的堅忍與信心倒是神公義審判的明證。因為那些有分於基督所受之苦的人，也將有分於祂的榮耀。不但如此，神是公義的，總有一天，祂將會當眾為其子民平反。同時，祂將會刑罰那些蓄意拒絕真理的人，「那拒絕承認神和不聽從福音的人」（8 節，新英文聖經）。天堂與地獄間非此即彼的終局，以非常鮮明的圖像被呈現出來。在一方面，主耶穌將在祂的聖徒身上得榮耀（10 節）。另一方面，那些拒絕祂的人將被排除在「主的面和祂全能的榮光」之外（9 節）。

第四，有些人因著耶和華的日子已經來到的謠言深感困惑。保羅透過闡明基督徒的歷史哲學來駁斥此謬論（帖後二 1~12）。他解釋道，基督的降臨（parousia）要在離道反教的事（敵基督的來到）出現後才發生，而這離教反道之事則要在那攔阻他的（6 節）被撤去之後才發生。這個在第 7 節中被位格化的約束影響力，其身分究竟為何，長久以來一直成為學生們創意發揮的空間。但它最有可能是指羅馬帝國及國家的權力。因為，「除了羅馬帝國以

外，」特土良（Tertullian）問道，「還有甚麼攔阻嗎？」<sup>17</sup>的確，身為法律與秩序、公眾和平與正義的合法守護者，每個國家都是上帝定意用其來約束邪惡的。

此外，即使是在約束的時代，及在那不法的人（敵基督）顯現之前，「那不法的隱意已經發動」（7節上半）。他那反社會、反律法及反上帝的運動，目前主要還是祕密、非公開的進行。我們可從無神論、極權主義、物質主義、道德相對論以及社會放縱主義當中，察覺其顛覆性的影響。但總有一日，當那不法的人顯現時，祕密的顛覆運動將成為公開的叛變。屆時，我們預期會有一個肆無忌憚，輕蔑神及律法的政治、社會與道德混亂時期（蒙神憐憫，一個短暫的時期），直至主耶穌突然臨到並將之推翻為止。

總結末世劇情的三幕：現今是約束的時代，不法之事受到抑制，接下來將是離教反道的時期，律法的約束力將被撤去，而不法的人將顯現，最後則是報應的時間，主基督將擊敗並摧毀敵基督。這是神的計畫。此外，帖撒羅尼迦的信徒必須堅守他們先前從使徒所領受的教導。無論他們的問題是甚麼，保羅一概將他們指向基督的再臨。

## 9. 主要書信（羅馬書、哥林多前後書）：基督為救主

在保羅所謂的第三次宣教之旅期間，他花了兩年的時間在哥林多，還有三年在以弗所。在這兩個城市中，他都



是先從會堂開始，直至猶太人拒絕福音時，他才移向世俗的地點：在哥林多的提多猶斯都（Titius Justus）家裡以及以弗所的推喇奴（Tyrannus）講堂。

雖然這五年的時間內，保羅在進行非常費力的佈道，護教以及教導事工，但至少他不是旅行中。因此，他似乎有時間寫作。就在這期間裡，他寫了這封信給羅馬的信徒（其中的資料或許他已經在推喇奴講堂中試用過了），還有保存至今的致哥林多教會的兩封書信。

這三封「主要書信」的內容是豐富及多樣化的，因為每封信都是為了回應特別的需要及課題而寫的。然而我認為，若視「救恩」為它們的主題，並不會不合理。例如，底下是某些關鍵經文：

羅馬書一章 16 節：「我不以福音為恥；這福音本是神的大能，要救一切相信的，先是猶太人，後是希臘人。」

哥林多前書一章 21 節：「世人憑自己的智慧，既不認識神，神就樂意用人所當作愚拙的道理拯救那些信的人，這就是神的智慧了。」

哥林多前書十五章 1~2 節：「……我如今把先前所傳給你們的福音，告訴你們知道。這福音你們也領受了……就必因信這福音得救。」

哥林多後書六章 2 節：「看哪，現在正是悅納的時候；現在正是拯救的日子。」

## 羅馬書

羅馬書中，在以基督為焦點的簡短緒論之後（羅一

1~5)，普世對救恩的需要極為有力的被呈現。首先是敗壞的異教徒，然後是愛論斷的道德說教者，接下來是自負的猶太人，他們一個個受到責難，直至全體人類都被發現是有罪及無可推諉的（羅一 18~三 20）。「但如今」，保羅以一個非常強而有力的反義連接詞繼續說道，「神的義」（即神使不義者成為義者的公義途徑）已經顯現在福音裡了（羅三 21~31），必須單憑信心接受，如亞伯拉罕的例子中所顯明的（四章）。結果，因信稱義之後，我們享受與神和好，我們站立在恩典中，並為著將來得享神的榮耀而感到歡樂。

有兩種人類被描繪出來，一種的特徵是罪惡及罪疚，另一種則是恩典及信心。舊人類之首是亞當，而新人類之首則是基督。保羅以近乎數學的精確度，將兩者加以比較及對照（羅五 12~21）。

接下來，保羅回應兩個批評。在羅馬書六章裡，他駁斥了「福音會鼓勵犯罪」的詆毀。（透過洗禮）在基督的死及復活上與祂聯合之後，雖然我們並不是不可能繼續犯罪，但若我們覺得應該繼續犯罪卻是難以想像的。我們怎麼可以仍活在我們已經向其死了的舊生命當中？

在羅馬書七章裡，保羅回應了第二個批評，也就是罪應歸咎於律法。與此相反，保羅將罪歸咎於我們的「肉體」，我們墮落的人類天性。羅馬書七章裡到處論及那充滿心中的罪惡力量，但羅馬書八章卻探討內住的聖靈，只有藉著祂我們才能「治死身體的惡行」並因而得生（羅八 13）。使徒保羅也期待這被造的宇宙得著救贖（八

18~27)，同時表達他對我們的終極救恩，有著堅不可摧的信念，因為沒有任何事物能夠叫我們與神的愛隔絕（八28~39）。

羅馬書九章至十一章斷然不是某些讀者所以為的附帶穿插，而是保羅整體論證中的一個構成部分。在他書信的前半部中，他並沒有忘記羅馬教會中的種族混合（「先是猶太人，後是希臘人」，一16，二9~10），也沒忘記屬於少數族群的猶太基督徒，與多數外邦基督徒之間不斷出現的緊張關係。如今已到了正面處理背後神學問題的時刻。整體來說，猶太人民為何拒絕他們的彌賽亞？而把外邦人包含進來又如何能與神的計劃相符合？在每一章的開始，保羅激動地表達他渴望他們得救，以及自己繼續保持猶太人身分的心願（羅九1~6，十一1）。

在第九章裡，保羅辯護神對約的忠實。他所提出的根據是：祂的應許並不是給雅各所有的後裔，而是以色列中的以色列，被揀選的餘種。然而，在第十章裡，以色列的不信並非因為神揀選的目的（如第九章所述），而是以色列自己的驕傲、無知與固執所致。然後，在第十一章裡，保羅提到未來。他宣告以色列的罪惡既非全體（因為還有相信的餘民）也非終極（因為將有復原）。他的異象是「數目添滿」了的猶太人及外邦人最終將被聚集（羅十一12、25）。難怪這前景使他突然寫下了一首榮耀頌，為著神的豐富及智慧之深度頌讚祂（33~36節）。

來到羅馬書十二章時，保羅由教義轉向倫理。基於神的恩典——也就是保羅之前所闡述的，他呼籲我們獻上身

體當作活祭，並更新我們的心意。這就是我們的選擇：效法這個世界的樣式，抑或按著神的心意被改變。

而神的心意與我們跟周遭種種的關係有關——而這些都要被福音徹底地改變。保羅討論了其中七種關係：首先，是我們與神的關係（羅十二 1~2），然後提到我們在評估自己的恩賜這事上與自己的關係（羅十二 3~8），以及第三，我們與其他人的關係（羅十二 9~16），而這關係乃在於那維繫教會大家庭的愛。第四，他提到了我們與仇敵以及惡人之間的關係，也就是重申了耶穌要我們不冤冤相報的呼籲（羅十二 17~21），以及第五，在承認神所賦予國家政府的權柄及職責之大前提下，我們與國家政府的關係（羅十三 1~7）。在 8~10 節中，保羅回到愛的課題，強調愛鄰舍既是一件未還清的債，也是律法的成全。第六種關係是較為急迫的，因為末日近了（羅十三 11~14）。

第七，也就是最後一種關係，保羅用了相當長的篇幅討論，與我們對「軟弱者」的行為有關。他們過於敏感的良心是我們不應該踐踏的（羅十四 1~十五 13）。反之，他們應該被歡迎進入這個大家庭裡，正如基督已經接納了我們一樣。

保羅針對軟弱者所給予的實用性教導中，最值得注意的特點就是：他的教導乃是根據基督論，特別是耶穌的受死、復活以及再來。軟弱者也是基督已為他們捨命的弟兄姐妹。基督復活為要成為他們的主，而我們無權干涉祂的僕人。祂也必再來，成為我們的審判者；我們不應該自己

扮演審判者的角色。

保羅以一個榮美的異象結束此段落：猶太及外邦信徒在「合一的靈」裡彼此同心，「一心一口榮耀神」（羅十五 14～22）。

保羅在總結這封書信時，報告他的旅程計畫，提名向人問安及代人問安，警告信徒慎防假教師，並附上一首與本書信引言中類似的榮耀頌，提到基督的福音、神的命令、向萬國傳的福音，以及要人信服的呼籲（十六 1～27）。

羅馬書是新約聖經中對救恩所作的最詳盡闡述，描述其必要性、本質以及途徑，指出福音對這個新的多元種族群體所產生的激烈影響，並頌揚獨一的救主基督之受死、復活、作王以及再來。

## 哥林多前書

保羅寫給哥林多教會的信大概與他寫給羅馬教會的信一樣長，但內容卻大為不同。羅馬書非常有條理、非常細心構思的對福音加以闡述，而哥林多前書則一應俱全，處理多達二十種的不同主題。在處理這些課題時，保羅回應的是他所意識到的哥林多教會內之教牧需要，或是哥林多教會信徒向他提出的問題。然而，每一個課題他都非常嚴謹的處理，以致這封書信包含了某些有關教義、倫理以及社會課題的極寶貴教導，是直到今日各教會仍必須深思的。

保羅在開頭時即承認教會的模稜兩可性。他把它形容

為既是聖潔，又是被呼召要成為聖潔；是合一的（「神的教會」，第1節），卻還有紛爭，完全之中仍有不完全。保羅特別為著該教會內的派系鬥爭以及其背後的個人崇拜感到震驚。這使他發展出「軟弱中得力量」（power through weakness）的主題——是現今我們這個戀棧權勢的世界裡，仍然非常需要的主題。保羅看見無論是十字架的福音（林前一18~25）、哥林多教會歸主的信徒（林前一26~31），或身為傳道人的他身上（林前二1~5）都有這樣的作用，因為他在自己個人的軟弱中所帶來的軟弱的信息，卻是信靠著聖靈的大能。

與「軟弱中得力量」平行的是「藉愚昧顯智慧」（wisdom through folly）的原則。雖然「十字架的道理，在那滅亡的人為愚拙」（林前一18），它卻是神的大能與智慧。保羅繼而論到神透過聖靈的默示所啓示的真智慧（林前二6~16）。

使徒保羅還清楚看見：哥林多教會中的派系鬥爭終究是源於他們對教會及牧職事奉的錯誤觀念。當我們對教會持有一種謙卑的觀念時，我們就會對基督徒領導持有謙卑的態度。因此，在第三章中，保羅讓我們認識到教會是一個三而一的實體：神本身作為農夫的「神的園地」，基督作為地基的「神的建築物」，以及聖靈內住的「神的殿」。若第三章所描繪的是教會，第四章所描繪的就是牧者（事實上，首先所指的是使徒，就延伸的意義而言，也指今日的基督徒領袖）。他們是基督的執事、神的啓示之管家、世上的污穢、萬物中的渣滓（13節）以及教會家庭

中的父親。每個範例都是卑微的、謙卑的。

在接下來的數章中，保羅對教會紀律提出了使徒的訓導，甚至把一位嚴重犯罪的會友逐出教會（五章）；論到不把基督徒的弟兄姐妹控上法庭（六 1~6）；論到姦淫以及基督徒對身體的看法（六 7~20）；以及論到婚姻、單身以及離婚（七章）。其教導是強而有力，一針見血的。保羅沒有向他當時代的文化作出讓步，因為他知道教會被呼召要與文化抗衡。我們蒙召並不是意志薄弱地順從，而是全然不向我們周遭的世界妥協。

在第八和第九章，保羅提出了有關我們的權利及放下權利的敏感課題。他的第一個例子與祭過偶像的肉有關，也就是說，基督徒是否應該購買及食用在肉販擺賣之前，曾經在異教的獻祭儀式上用過的肉？這樣的肉豈不是已經沾染污穢了嗎？身爲一位知識淵博的信徒，保羅能夠堅定地宣稱只有一位神，因此，沒有理由不能吃祭過偶像的肉。但我們應該如何對待一位基督徒朋友，也許是一位剛信主的朋友？他在這方面沒有如此的見識，所以擁有一顆脆弱或過於敏感的良心。若他看見我們吃，或許會受到鼓動而違著良心效法我們的榜樣，因而使良心受創，甚至得罪基督。若我所吃的會導致我的弟兄陷入罪中，保羅以他典型的誇張修辭法補充道：「我就永遠不吃肉」（林前八 13）。這原則是顯而易見的：知識帶來自由，但卻因愛而受限，因為愛是比知識更大的（林前八 1，十三 2；參：林前十 23~33）。

保羅在第九章所提出的的第二個例子對他來說是較個

人的。他是一位使徒，因為他看過復活的主（作為使徒的條件之一）。因此他有權結婚及接受資助。畢竟，士兵、農夫以及牧羊人並不是白白工作的。而舊約律法也提到牛可以吃牠們所踹的穀，以及聖殿裡的祭司可以分享祭物。他的第三個論據是主耶穌基督本身的命令：「傳福音的靠福音養生」（14節）。因此，這原則是毋庸置疑的。不過，保羅接著說（12節下半節及15節），他卻沒有用過他的權利，就是在此刻也沒有提出要求。他寧可死，也不願他傳福音不為酬勞的誇口被剝奪。此外，這其實不是誇口，而是不得已的。「若不傳福音，我就有禍了！」（16節）。為了得著更多人，他使自己成為眾人的奴僕（19節）。

這兩個例子都闡明了同樣的基本原則：我們即使有權利，也可能因為有充分的理由而放棄它們。

在十至十四章中，使徒論到有關教會生活及敬拜的重要問題。他首先藉以色列的歷史提出警告，指出那看得見及自稱的教會也許並非真是神的子民。就好像所有以色列人都經過了紅海的洗禮，並且都吃了同樣的食物，喝了同樣的水；換言之，他們都是受洗並領受聖餐的有形教會會友。然而，神卻不滿他們大部分的人，因此，他們在曠野的時候，祂的審判就臨到他們（十1~13）。提到了掛名與真實教會的這個重要分別（今日仍然必須作此區分）後，使徒進而論到群體敬拜的各個方面。

首先，他們必須遠避偶像崇拜，正如以色列本應該作的，因為有分於基督的身體和寶血，跟異教的偶像筵席兩



者之間是絕不相容的。保羅說：「你們不能喝主的杯又喝鬼的杯」（林前十 21）。

接下來，保羅指出哥林多教會的群體敬拜被不恰當的行為所損害。首先是與性別有關的。我們詮釋保羅的教導時面對一種困難：他在一處經文裡同時結合了神學與文化的課題。我們大部分的人都會同意有關頭髮長度和蒙頭的問題是文化的，也就是說，它們是因地點、時間而異的。但保羅對「領導地位」（神—基督—男人—女人）的教導卻是有深刻神學意味的。此外，男人與女人之間就如神與基督之間一樣，「領導地位」與平等地位是可並存的。

保羅所處理的第二個處境是聖餐。他深感憂心的是，哥林多的派系鬥爭竟白熱化到聖餐桌前，並且，階級區分也出現了，以致當某些敬拜者挨餓時，另一些人卻酩酊大醉。因此，保羅提醒他的讀者，使他們回想起在最後晚餐時聖餐的設立（十一 23~26）。他因此強調用不合適的態度吃喝的嚴重性，並呼籲我們在來到聖餐桌之前必須自我省察，免得承受更多神的審判。

然後，在第十二至十四章裡，保羅回答他們有關聖靈恩賜（*charismata*）的問題。這段經文是闡明我們的主題——合一中的多元——的另一個顯著例子。保羅四次強調他們在根基上是合一的，在此背景下，彼此欣賞相互之間的多元性。首先，他們都已經接受了聖靈，因為「若不是被聖靈感動的，也沒有能說『耶穌是主』的」（十二 3）。第二，他們曾同樣經歷三位一體真神，因為在他們不同的恩賜及事工的背後是「同一位聖靈」、「同一位主」以及

「同一位神」（十二 4~6）。第三，列出了九項恩賜之後（其他恩賜出現在別處的清單中），保羅總結：「這一切都是這位聖靈所運行……的」（十二 7~11）。還有，第四，保羅訴諸於他所喜愛的身體象徵，即，「身子是一個，卻有許多肢體……基督也是這樣。我們……都（被基督）從（或透過）一位聖靈受洗，成了一個身體」（括號內文字為筆者所加）以及另一個隱喻，「飲於一位聖靈」（十二 12~13）。

在十二章其餘的部分裡，使徒繼續發展「一個身子，許多肢體」的模型。身體中的所有肢體有著不同的用途。因此，我們既不可輕視自己的恩賜，也不可貶低別人的恩賜。驕傲所表達的「我不需要你」，及假謙虛所表達的「你不需要我」，都是摧毀性的態度。它們損害了身體的多元——合一性。它們必須聆聽這句話：「你們就是基督的身子，並且各自作肢體」（十二 27）。

考慮到多元性可能引致分裂的危險後，保羅向哥林多教會的信徒指出他所稱之「最妙的道」。他對愛的歌頌是在普世文學中是無可匹比的。愛大過方言及預言，大過知識與信心，也大過施捨及英雄氣概（十三 1~3）。它是世上最大之事。愛是忍耐和恩慈；因此它既不妒忌也不自誇，既無傲氣也不粗魯，既不自私也不容易發怒。它不喜歡邪惡，只喜歡真理。它經常保護、信靠、盼望及堅忍（十三 4~7）。並且，愛是永遠長存（十三 8~13）。這樣的愛歡迎基督身體中的多元性。它既不懷怨也不自負。它是屬靈恩賜得以運用的必要環境。

在第十四章裡，保羅回到屬靈恩賜的課題，特別是作先知講道。他宣稱作先知講道比方言更有益，因為它是可以理解的，並且能夠給人帶來力量、鼓勵和安慰（十四 3）。這與使徒的原則相符：「當求多得造就教會的恩賜」（十四 12）。

這封書信一開始就論及導致哥林多教會分裂的派系鬥爭。相形之下，除了十六章的個人信息之外，第十五章這最後的主要一章，是非常宏偉的福音闡述，而這闡述的最重要目的乃是為了使教會合一。

保羅提到他要提醒哥林多教會的人想起福音。他認為這福音是普世皆可識得的信息。他自己曾向他們傳揚，而他們也接受了，並且也表明自己的立場。只要他們持續堅守，就可一直因它得救，否則，他們所信的就是徒然了。這福音到底是甚麼？就是他所領受及傳遞的使徒傳統。這福音中最重要的要素包括了四件事，即耶穌的受死、埋葬、復活以及顯現。

然而，若我們把不言而喻的部分明講出來，可能更清楚，也就是說這四件事並非同等重要，最重要的是耶穌的受死和復活，這點我們可以從新約聖經的重複提及而得知；埋葬及顯現的重要性則與這兩者相關。因此，基督按著聖經所說的為我們的罪受死，並被埋葬，以證明祂真的死了。接著，基督又按聖經所說，第三天從死裡復活，然後顯現，並被看見，以證明祂復活的真實性。

保羅繼而列出主要的復活顯現，無論是正式或個人的，向群眾或向個體的，並把自己列在清單中的最後。有

關這大馬色路上的經歷，有幾點是必須說明的。

首先，這是一個真實的復活顯現，而非某種異象或幻象。我們知道這一點，因為保羅將它涵括在他所列出的其他復活顯現的事件當中，並且，因為那「復活」的也就是那被「埋葬」的，也就是祂的身體。此外，保羅直接從「（祂）末了也顯給我見」到「我原是使徒中最小的」，因為得見主復活的顯現是使徒身分一個不可或缺的資格（參：徒一 21~22、25；林前九 1）。

第二，雖然這是一個真實的復活顯現，但卻不是典型的，因為它不是發生在那四十天期間（如所有其他顯現事件），而是在升天之後。

第三，這是一個最後的顯現，發生在「末了」。此後，無論某些人宣稱見到耶穌的任何異象，我們都不應視它們為復活的顯現。

列出了耶穌顯現的事件後，保羅現在就以一個有關福音的重要陳述作總結（十五 11）：「不拘是我，是衆使徒，我們如此傳，你們也就如此信了。」

這四個代名詞是極為重要的：我、他們、我們和你們。「我」就是使徒保羅而「他們」則是耶路撒冷的使徒。「我們」是所有使徒，他們傳講同樣的福音，而「你們」則是哥林多教會的所有會友，他們已經接受了福音。這是一個有關使徒宣告及教會信仰的合一性之宣稱，與之並列的則是他們多元的恩賜。

哥林多前書十五章的其餘部分是一個有關復活的不同層面之嚴密論據：基督若沒有復活的嚴重後果（12~19

節)；基督已復活的事實開啓了末世的程序(20~28節)；更多有關復活若未曾發生所導致的問題(29~34節)；有關復活身體的本質之教導，結合了復活身體與屬地身體之間的連續性及不連續性(35~49)；保證死了的人將會復活，而那些在基督降臨時仍然活著的人將被改變，以致死亡被得勝吞滅(50~57節)；以及最後勸勉他的讀者要堅固並努力工作，因為深知他們的勞苦(因著復活)將不會是徒然的(58節)。

## 哥林多後書

使徒與哥林多教會的關係是複雜的，但我們不需要受此影響。不過我們注意到，哥林多後書可以說是保羅書信中個人性質最濃厚的一封，因為他必須自我辯護，駁斥那些自認為「超級使徒」的許多批評(林後十一5)。然而，事實上，他們都是「假使徒」(林後十一13)。在與他們對比之下，保羅描繪一個真正基督徒牧職的要素。

他首先提到自己的患難與艱苦。他宣稱，在基督裡以及透過基督，他已經歷了患難中的安慰，甚至藉著死亡獲得了復活的生命(林後一3~11)。現在他要為著自己改變計畫一事來辯護，以回應批評。他並沒有朝秦暮楚或輕浮地如同一般世俗人隨便改變主意，也沒有忽是忽非。這種行為與神的信實不符，也不符神所有的應許在基督裡都是「是的」之真理(一12~22)。

這使保羅進一步為自己及同工作為「新約的執事」(三6)的身分作出一般性的辯護。當然，舊約的職事肯

定隨伴著某種程度的榮耀；但新約的職事卻是「更有榮光」（林後三 9；新譯本），因為這是聖靈（而非死亡）的職事、稱義（而非定罪）的職事，以及永久（而非逐漸消逝）的職事（三 1~18）。

因為我們已經領受了這榮耀的職事，「就不喪膽」（四 1、6），而是「時常坦然無懼」（五 6、8）。注意，有好些原因使我們可能喪失勇氣。首先是那蒙住非信徒的思想，使他們無法看見基督榮耀福音之光的「帕子」（三 12~18，四 3~4）。第二是「身體」，我們既脆弱又會朽壞的身體。這身體就如一個承載福音寶貝的瓦器（四 7）。我們完全不可能靠自己解決兩個問題中的任一者。只有神能藉著光照人的黑暗，來除去這「帕子」（四 6）。只有神能夠在現今使「耶穌的生」，顯明在我們會朽壞的肉身（四 10~11），並在末日「叫我們與耶穌一同復活」（四 14~五 10）。難怪我們能坦然無懼，並拒絕喪失勇氣！

新約的職事也是一個復和的職事，而哥林多後書五章 18~21 節是新約聖經中有關復和的課題最令人鼓舞的經文之一。首先，神是其創始者（「一切都是出於神……神在基督裡，叫世人與自己和好……」（18~19 節）；這並未暗示說基督是主動的從一位不情願的神身上強取復和。第二，基督是這復和的代理者。在保羅的兩個大膽表達中，神不將人類的罪歸到他們身上（19 節），反而使那無罪的基督代替我們成爲罪（21 節）。第三，我們是這復和的大使，因為復和的職事與信息都已經委託我們了（18~19 節），而神現今透過我們作出呼籲，替基督勸人與神和好

(20 節；參：六 1~2)。

保羅在第六章的開頭繼續他的呼籲，並繼而描述他的事工。他一方面決意不在任何人的路上放置絆腳石，免得其事工失去信譽。另一方面，他也決心以所有可行的方法，諸如忍受所有患難以及純潔與愛心般的道德品質，來表明自己的服事。8~10 節的各種弔詭（例如，「似乎憂愁，卻是常常快樂」以及「似乎貧窮，卻是叫許多人富足的」），對比了表象（人對他的看法）與真實（神對他的看法）。

第八、九章論到保羅替貧窮的猶太人教會，向富裕的希臘人教會所籌的捐款。他使用所有可能的論據來說服希臘人的教會慷慨解囊。但其中最主要的論證是「我們主耶穌基督的恩典」。那是甚麼？就是「祂本來富足，卻為你們成了貧窮，叫你們因祂的貧窮，可以成為富足」（八 9）。保羅從未忘記基督；他反覆地提到祂，即使是在作出金錢的呼籲時。

在這封信的其餘部分（十~十三章），使徒再次駁斥假使徒，為自己的事工辯護。他拿捏不定究竟要多嚴厲。因為他是基督的真使徒，有他所行的神蹟以及在哥林多的開拓佈道來佐證（十 8，十二 12）。在他內心中，有一部分想要堅持他的使徒權柄，另一部分則極為猶豫。他知道更為貼切的作法乃是「藉著基督的溫柔、和平」勸他們（十 1）。在任何情形之下，他的動機都是純正的。他為他們所起的「妒忌」（譯按：和合本作「憤恨」；新譯本作「熱愛」；但英文新國際版作「妒忌」），「原是神那

樣的妒忌」。他已經把他們許配給一個丈夫，就是基督，但卻擔心他們被引導偏離「那向基督所存純一清潔的心」（十一 1~3）。

他覺得自己很愚妄，因為他知道他自信的誇口並非「奉主命說的」（十一 17）。但他的敵對者卻迫使他不得不這麼作（十一 18）。所以他還是說了。他列出自己的猶太血統、即便受鞭打及監禁時對基督的忠心，更遑論他在海中、河流、城市、鄉村，以及在面對盜匪、敵人、飢餓、乾渴、赤身露體和不得入眠時所冒的危險。還有，除了這一切之外，他也經歷到為眾教會操心的壓力（十一 21~33）。此外，還有「主的顯現和啓示」（十二 1）。為了使他不致因此感到驕傲，他繼續說道，「所以有一根刺加在我肉體上，就是撒但的差役要攻擊我」（十二 7）。這顯然是某種身體上的疾病。雖然他三次祈求除去，主耶穌卻告訴他，祂的恩典夠他用，因為祂的能力是在軟弱上顯得完全。因此，他學習在自己的軟弱中喜樂，因為他何時軟弱，就何時剛強（十二 7~10）。他又回到了「軟弱中得力量」的弔詭真理。這是保羅的哥林多書信中一個重要主題。這真理無論在基督或保羅身上都是如此；在我們身上也是如此。

## 10. 監獄書信（歌羅西書、腓利門書、以弗所書和腓立比書）：基督為至高的主

保羅數次「為主被囚」（弗四 1；參：林後十一 23）



的事實是衆所周知的。他寫道「我受的捆鎖……是爲基督的緣故」（腓一 13、17）。還有，「要紀念我的捆鎖」（西四 18；門 10、13）。但並非所有學者對監禁的時間、地點都有一致的看法。我將採納傳統的觀點，也就是認爲他在羅馬有兩次主要的入獄，而之間則有數年的自由（徒二十八 30~31）。

這樣推測似乎是合理的：在獄中，脫離了高度活躍的宣教生活方式後，保羅擁有額外的時間來默想。他宣稱，在他第一次答辯時，竟沒有一個人來支持他，因爲衆人都離棄了他。然而，他補充說，「主站在我旁邊，加給我力量」（提後四 16~17）。路加告訴我們，類似的事情以前也曾發生過，一次是他在耶路撒冷被捕之後（徒二十三 11），另一次則發生在他航行到羅馬的旅途中（徒二十七 23）。因此，這情形沒有理由不再出現於其他場合中。監獄的鐵窗可以限制他的身體，卻不能限制他的靈魂。在那些年間，雖然他無法在更多城市中佈道，也不能探訪衆教會，但他的心靈卻能翱翔在天際。

以弗所書和歌羅西書是彼此緊密相繫的。它們的內文和主題在某些重要之處相似。尤其是對基督的頌讚與稱揚，兩卷書都有絕佳的描述。

在以弗所書一章 15~23 節中，保羅祈求神使讀者的心被照明，以致能夠明白神無比的大能。這大能顯明在祂使基督復活及使祂坐在至尊之處，神的右邊——遠遠高過任何可以想像到的敵人。事實上，「[神]又將萬物服在祂的腳下，使祂爲教會作萬有之首。教會是祂的身體，是那充

滿萬有者所充滿的」（23節）。

歌羅西書有一段類似的經文，提到宇宙性基督的絕對首要性，惟一不同之處在於它以創造作為開始，並包括了十字架。保羅把耶穌等同於看不見的神的可見之像，然後，又（與所有形式的諾斯底式二元論相反）稱祂為首生的，在一切被造的以先。祂是萬物被造及現今緊緊一起的促成者，是萬有的繼承者，萬物都是為祂而造。因此，祂在時間以及等級上都「在萬有之先」。祂是身體——也就是教會——之首，從死裡首先復活的，「使祂可以在凡事上居首位」。因為神喜歡叫一切的豐盛居住在祂裡面，並透過基督在十字架上所流的血成就了和平，便藉著祂叫萬有與祂和好（西一 15~20）。

這觀點幾乎是巨大、勢不可擋的，因為耶穌被視為是兩種被造界——宇宙和教會——的元首。

不僅如此，耶穌基督的受死與復活不僅僅是客觀的救贖事件，神的計畫更包括了要我們個人參與在這些事件的實體中。保羅在以弗所書及歌羅西書裡都確認這一點。他在以弗所書裡寫道：神已經「叫我們與基督一同活過來……又叫我們與基督一同復活，一同坐在天上」（西二 5~6）。

信徒與基督的結合在歌羅西書裡表達得更淋漓盡致。在這裡，*sun*（意即「與……一同」）這個副詞被用了四次：「你們若是與基督同死……你們若真與基督一同復活……你們的生命與基督一同藏在神裡面……你們也要與祂一同顯現在榮耀裡」（西二 20，三 1、3、4）。

以弗所書和歌羅西書不單只是把基督徒生命描繪成，與基督同在「屬天的境界裡」這種崇高的層次。這兩卷書信也因著它們非常實際的勸勉而聞名。這些勸勉一方面牽涉了神的新群體——教會，保羅描述了教會的合一、誠實及聖潔；另一方面則牽涉了家庭。在我們的家庭中，我們的新生命要求新的關係。這在給腓利門的一封短信裡獲得非常美妙的例證。

腓立比書也結合了崇高的基督論信仰與基督徒的善行。一般認為，第二章的 *carmen Christi*（「基督之歌」）是保羅所借用的一首早期基督徒詩歌。然而，究竟這是原創抑或借用的倒不是很重要，因為無論何者都獲得保羅以使徒身分所作的認可。與耶穌的名句「自卑的必升為高」相符，這首詩歌同時描述了道成肉身與贖罪所帶給祂的羞辱（「就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上」）以及祂崇高的地位，因為最終神高舉祂，賜給祂「那超乎萬名之上的名」，也就是至高的地位，正如「主」這個稱號所隱含的意思，以致萬膝皆向祂跪拜，萬口皆承認祂是主（二 9~11）。

如同以弗所書和歌羅西書，在腓立比書中，耶穌的至高主權並未侷限在象牙塔內的神學裡。保羅也提到他自己對基督的委身。他畫了一份類似損益表的東西。他在其中一欄記下了所有可以被視為「有利」的事物——他的家世、血統以及教育，他的希伯來文化，他的宗教熱忱和律法主義的義。在另一欄，他卻寫下「基督」。然後他仔細地計算並總結：「我也將萬事當作有損的，因我以認識我

主耶穌基督為至寶」（三 7~8）。此外，基督的統治權在他日常生活中彰顯出來——在喜樂及溫柔中，在脫離焦慮和內心平安中，在一個有紀律的思想生活和凡事都能自處的滿足感中（腓四 4~13）。為甚麼呢？因為「主已經近了」（腓四 5）。

對耶穌的信念——祂雖是高高在上，卻同時是臨近的——洋溢在每一卷監獄書信中。

## 11. 教牧書信（提摩太前後書、提多書）：基督為教會之首

自圖賓根的包珥（F. C. Baur）在 1835 年拒絕承認致提摩太和提多的教牧書信後，它們的可靠性就一直受到質疑。與此同時，在二十世紀下半葉，相當多學者開始重新為保羅是這些書信的作者一事辯護。那些仍然拒絕它們真實性的人，對這些書信的神學（甚至他們認為這些書信根本沒有神學）所作的評估通常都非常粗糙。例如，韓森（A. T. Hanson）宣稱「它們完全缺乏一個統一的主題」，甚至是「給人相對不連貫的印象」<sup>18</sup>。

另一些人則持有一種截然不同的意見。保羅在這三封教牧書信中的首要關注是教會。因為基督受死為要「潔淨我們，特作自己的子民……」（多二 14）。因此，保羅所關切的是地方教會的生活，特別是教會守護和教導真理的責任。因為他把教會定義為「真理的柱石和根基」（提前三 15）——根基用以堅立，柱石使其聳立。

在提摩太前書裡，保羅對正統的教義、群體崇拜、教牧監督、地方領袖、社會責任以及物質財產提出指示——這一切對地方教會都非常重要。在寫給提多的信裡，保羅指導他如何揀選和委任牧者，以及如何把職責與教義關聯起來，並應用在家庭生活和公眾場合裡。給提摩太的第二封信似乎是保羅被處決前，在監獄裡所寫的。這封信也許是保羅所有書信中最私人及最具深厚感情的一封。保羅知道自己的死期將近，因此勸勉提摩太不要以基督為恥，而要認真於生活與事奉，在艱難的時刻要持守舊約聖經和使徒的教訓，並要傳道。

能夠把三卷教牧書信的主要信息總結得最好的或許是提摩太後書二章 2 節：「你在許多見證人面前聽見我所教訓的，也要交託那忠心能教導別人的人」。這裡包括了真理傳遞的四個階段。

首先，是保羅本身，「基督耶穌的使徒」，他對使徒權柄的自覺在書信中是顯而易見的。他一再地、不加區分地提及「真理」、「信仰」、「純正教義」，「教導」或「善道」之事物。其明顯的含義就是：一個使徒教訓的體系是存在的，也就是他所教導的事物。

第二，就是提摩太和提多。他們處在使徒與教會之間，意即，他們代表他，並將其教導傳遞給教會。當使徒不在的時候，他的權柄就透過其書信傳遞。保羅在提摩太前書和提多書裡十次提到「教導這些事」「這些事，你要吩咐人，也要教導人」，「這些事你要囑咐她們」。他們必須忠心地將使徒所教導他們的寶貴真理傳給他人。

第三，就是提摩太和提多應該委任真誠可靠的牧者。在提摩太前書和提多書中，保羅列出牧者應該符合的條件。除了表裡一致的品格和家庭生活外，他們必須忠於使徒的教導，並擁有教導它的恩賜（多一 9；提前三 2）。

第四，這些牧者必須也「能教導別人」。這是真正的使徒統緒——藉著聖經將使徒的教導代代傳遞下去。

在我們這個後現代的年代裡，啓蒙運動的自信已經過去了，客觀「真理」的概念被拒絕了，所餘下的純粹是個人及主觀的意見。因此，聆聽使徒保羅實在是一種安慰。他不但自稱為「……為著……那合乎敬虔真理的知識」（多一 1，新譯本）的使徒，而且也根據教會與真理的關係來定義教會，而且將假教師描述為那些「偏離了真道」（提後二 18），甚至是「抵擋真道」（提後三 8）的人。對教會的生命、健康和成長來說，沒有甚麼比忠心地教導真理更為必要了。

對於保羅書信的快速綜覽，確實顯示他的信仰、生活及事工是以基督為中心。「因我活著就是基督」，他能夠如此說（腓一 21），還有，「我先前以為與我有益的，我現在因基督都當作有損的」（腓三 7）。每一封或每一組信都回應不同的處境，也構成了耶穌的畫像——釋放者、救主、至高的主以及教會之首。保羅並沒有自相矛盾。色澤豐富的各樣彩絲織成了他的基督繡像。

## 另外三位猶太作者

探討了被認為是保羅所寫的十三封書信之後，我們轉向新約的其他書信：雅各書、希伯來書、彼得的兩封書信（包括與彼得後書非常相似的猶大書）。保羅是被承認的外邦人的使徒（如：羅十五 16；加一 16，二 7），而這三封書信（雅各書、希伯來書和彼得前書）則是在不同程度上以猶太讀者為心目中的對象。現在就讓我們來看看這些書信對基督所作的見證。我先選擇雅各書，因為有人聲稱雅各和保羅不一致。

### 12. 雅各書：基督為道德教師

這位雅各是主的一位兄弟。耶穌在生時他雖然不信，但後來似乎因著復活的顯現而相信（可六 3；約七 5；林前十五 7）。他後來成為耶路撒冷教會以及猶太基督徒當中被承認的領袖（徒十二 17；加一 18~19）。他擔任了耶路撒冷會議的主席（徒十五 13~21），並繼續主張，雖然悔改歸信的外邦人不必行割禮，猶太人卻應該繼續對摩西的儀式性律法表示高度尊重（例如徒二十一 17~26）。

因著他個人的公義和敬虔，雅各後來被稱為「公義的雅各」（James the Just）。第二世紀末期的赫格西僕（Hegesippus）曾被人引述如此形容過雅各：「他習慣獨自進入聖殿，並經常跪著為人民乞求赦免，以致他的膝蓋

硬得好像駱駝的膝蓋，因為他經常屈膝敬拜神。」<sup>19</sup>

由於公義的雅各之聖潔，因此，他寫給「散住十二個支派之人」（雅一 1）的書信把焦點對準活出討神喜悅的生活，也就不足為奇了。那麼，雅各為耶穌所作的是一個怎樣的見證呢？「很少」，有人會這麼回答。事實上，的確只有兩次提到耶穌，一次在第一節，雅各介紹自己為「作……主耶穌基督僕人的雅各」；另一次是在二章 1 節，他的讀者被稱為「信奉我們榮耀的主耶穌基督」之人。他們也被指帶著「那尊名」（雅二 7），而八次（或更多）出現的「主」大多數都指耶穌（雅一 7，四 10、15，五 7、8、10、11、15）。但雅各在整卷書信內都間接地為耶穌作見證。因為，他的書信之中一個有趣的特點在於，他數次明顯地提到耶穌被記載下來的教導，特別是祂的登山寶訓，就好像他曾親臨現場，親耳聽見一樣——而這並不是不可能。雅各至少有二十次的摹仿，例如繼承應許的國度；使人和睦、為義受苦者和施憐憫者的福氣；富裕和貧窮的問題；不說別人的壞話或論斷他們；以及耐心地等候主再來。因此，毋庸置疑地，雅各基本上把耶穌呈現成道德教師。

這樣的強調自然導致他與保羅之間的表面衝突。保羅的教導指出亞伯拉罕因信，而非行為稱義（羅四 2~3）。但雅各卻問道：「我們的祖宗亞伯拉罕……豈不是因行為稱義嗎？」（雅二 21）這出入相當明顯，以致路德拒絕雅各的書信，並視之為「草木禾稈」。但新約聖經卻呈現出這兩位領袖的彼此尊重。雅各曾經歡迎保羅對外邦人的宣



教（加二 9），而保羅也接受雅各對猶太人看法的關切（徒十五 12~30，二十一 17~26）。

當我們發現到他們其實是在回應不同的處境，需要不同的神學著重點時，一個自然的協調就產生了。保羅所反對的是猶太化者，他們教導的是靠律法的行為稱義；而雅各所反對的則是理智化主義者，他們教導的因信稱義是一種不結果子的道統。這兩群人都錯了。與猶太化者相反，保羅強調單憑信心稱義，不靠行為；與理智化主義者相反，雅各所強調的稱義，並不是藉著那不結果子的道統信心（這樣的信心魔鬼也有，並且為之戰驚！參：雅二 19），而是藉著結出好行為的活潑信心。因此，兩位使徒都教導同樣的得救途徑，即引致好行為的因信稱義。保羅提到「生發仁愛的信心」（加五 6），而雅各則提到「我便藉著我的行為，將我的信心指給你看」（雅二 18）。但保羅強調的是引致行為的信心，而雅各所強調的則是源於信心的行為。

把雅各的關懷總結得最好的也許是一章 26~27 節。這裡提到「清潔沒有玷污的虔誠」擁有三個特質：（1）勒住舌頭，（2）看顧患難中的孤兒寡婦，以及（3）保守自己不沾染世俗。這就是我們的三重倫理責任，也就是對自己、對我們的鄰舍和對神。舌頭的控制是自制的一種標誌。對寡婦及孤兒的關懷是愛鄰舍的一個例子。保守自己不沾染世俗，是對神的名所配得的敬拜之消極回應。雅各書的其餘部分包括了對在這三重責任上的偏差表現加以指責。

## 13. 希伯來書：基督為我們的大祭司

希伯來書的作者是匿名的，而其身分一直備受爭議。然而，雖然作者身分無法確定，他的目的卻很明顯。他寫這封書信或這篇論文的對象是一所在（或靠近）耶路撒冷的希伯來裔基督教會，目的是攔阻他們走向離經叛道之途。他們顯然處在一種退回到猶太教的危險中，其部分原因可以歸咎於他們所受的逼迫（來十 32～39），但更明確的原因是他們在神學上的混淆。作者希望透過證明基督的終極性，把他們堅立在基督裡。

從作者對舊約聖經與耶穌生平之熟稔，可知作者對此任務是游刃有餘。他大約引述了七十處的舊約經文，以及大概二十五處的新約經文。由於深切地認識兩者，他有非常恰當的身分來論證新約超越了舊約，並因此指出新酒已經漲破舊酒囊了。他的論證是三重的，即基督的祭司身分、獻祭和所立的約，這些是完美的，也是無法超越的。

在發展此主題前，我們的作者以一個簡短卻宏偉的基督論陳述作開場白。他宣稱，這一位藉著衆先知多方多次曉諭列祖的神，在這末世已經藉著祂的兒子曉諭我們。這位兒子是一切創造的促成者、維繫者和承受者。論到祂的位格，祂是「神榮耀所發的光輝」（確保了祂與父神在本質上是相同的），又是「神本體的真相」（確保其位格的獨特性）。而這一位獨一的耶穌基督（作者至今仍未提及祂的名字），洗淨了人的罪，就坐在父神的右邊。如此，

這一位超越衆先知的也超越衆天使。神最終的啓示已經透過這位被高舉的兒子賜給了我們，而祂的位格與工作之尊貴是無可比擬的。

如此介紹之後，作者就進入他的第一個偉大主題，即基督祭司身分的超越性。他斷言耶穌超越摩西和亞倫。事實上，祂的祭司職分不是源於亞倫的（因為祂不屬利未支派）而是按著「麥基洗德的等次」。麥基洗德是一位難以捉摸的舊約人物，他為亞伯拉罕祝福，而詩篇一百一十篇4節也提到他永恆的祭司職分。舊有的利未祭司必須不斷被取代，因為死亡使他們無法繼續他們的職分，但耶穌卻永遠保有其祭司職分，因為祂永遠活著。

確立了耶穌祭司職分的終極超越性之後，作者繼而提到祂所獻之祭的成就。因為一位祭司必須有所獻。那麼，耶穌有甚麼可獻的？答案是「祂自己的血」，也就是祂在慘烈的死亡中獻上自己。因此祂既是祭司又是祭物，而作者解釋了祂所獻之祭的超越性。只有大祭司可以進入至聖所；但耶穌已為祂的每一位子民獲得來到神面前的權柄。大祭司只能一年一度（在贖罪日那日）進入；但耶穌卻使我們能夠持續不斷地來到神面前。大祭司只能透過獻祭動物的血才能進入；但耶穌卻以自己的血進入。舊約的獻祭只帶來儀式性玷污的潔淨；而耶穌卻為我們帶來了罪的赦免。人們只能透過例行獻祭才能保持潔淨；但耶穌卻一次為所有人獻上。作者一點一點地顯示，舊約儀式預表中的不完全，已在基督身上得成全。

此刻作者介紹他最重要的主題：這位獨一的祭司，透

過其獨一的獻祭，立定了一個獨一的約。這新約是一個「更美」的約（來七 22），因為它是憑「更美的應許」所立的（來八 6）。神已經透過耶利米預言了（耶三十一 31~34），而我們的作者也引述了兩次。神應許（1）把祂的律法寫在我們的心上、（2）以個別的方式向我們每一位啓示，以及（3）赦免我們的罪，不再記念它們。這些內在聖潔、個人知識以及完全赦免的應許，已經透過基督成就了。

一旦領會了基督的祭司職分、獻祭與所立之約的終極性之後，我們就無法注目於其他選擇。不可能再有其他獻自己為祭的祭司，因為藉著我們的大祭司，我們已經得享直接來到神面前的權柄。不可能再有其他贖罪祭，因為我們的救贖已經透過基督獨一的獻祭完成了；而我們所獻的祭是頌讚和感謝的祭。不可能再有另一個約，因為新約是末後之約，而這更美的約也是最美的。它將無法被超越。我們所得到的終極、完全的救贖，其永恆性充溢在作者的思想中。基督是「永遠」的祭司，祂已經獻了「一個永遠除罪的祭」，並因而訂立了一個「永遠的約」，為神的子民帶來一份「永遠的救恩」（來五 9）、一份「永遠的救贖」（來九 12）以及一份「永遠的產業」（來九 15）。

希伯來裔的基督徒正瀕臨後退的邊緣。由於暴露在惡毒的逼迫和似是而非的論證中，他們開始在基督信仰上動搖，並考慮變節，回到猶太教去。倘若能夠領會耶穌基督的絕對終極性，他們就不可能會漂回去。

總結了他對基督的獨一位格、工作和所立之約的闡述

後，我們的作者隨之提出勸勉。

弟兄們，我們既因耶穌的血得以坦然進入至聖所（換言之，直接來到神的面前）……又有一位大祭司治理神的家，並我們心中天良的虧欠已經灑去，身體用清水洗淨了，就當存著誠心和充足的**信心**來到神面前；也要堅守我們所承認的**指望**，不致動搖……又要彼此相顧，激發**愛心**，勉勵行善……（來十 19~24，粗體為筆者的強調）。

我們很難忽略作者所提到的著名的信、望、愛三項基督徒美德。這封書信的其餘部分似乎都是在闡述這三美德。當然，第十一章把焦點集中在信心，首先為之定義，然後向我們展示某些偉大的舊約信心英雄。但他們既是信心人物，也是充滿盼望的人，因為「信是所望之事的實底」（來十一 1）。其中一些應許在他們在世時實現，但就某種意義而言，「沒有一位得著所應許的」（來十一 39），因為神應許的深度有一些是在來生才能承受的。因此，當我們耐心地等待這些應許的應驗時，我們需要盼望，以及接受神的管教。

十三章概略地觸及教會這大家庭內彼此相愛的某些層面，我們應該如何接待客旅，記念獄中的人，尊重婚姻，選擇知足、摒棄貪婪，尊重我們的基督徒領袖，以及「出到營外，就了祂（耶穌）去，忍受祂所受的凌辱」（來十三 13）。

這些基督徒的特權和責任——也就是憑信心通往神、

透過盼望所得的堅忍，以及在教會這大家庭裡的手足之愛——都源於我們的作者所竭力強調的事實：亦即我們主耶穌基督的絕對獨一性和終極性。

## 14. 彼得書信：基督為受苦者的榜樣

我將彼得歸類為「猶太作者」之舉或許有些令人意外，因為第一位悔改歸信的外邦人哥尼流是透過他信主的（徒十）。但彼得曾受託「傳福音給那受割禮的人」（加二7），而他的第一封信似乎明顯地以猶太讀者為主要（雖不是惟一）對象。他指出，這些猶太人屬於在小亞細亞五個省分散居的一群，而「外邦人」則是另外的一群（彼前二12，四3）。他的用語也給予了同樣的提示，因為他提到，比如說，我們的「產業」（彼前一4），成為聖潔的呼召（彼前一6~7），以及基督的血如同無瑕疵的羔羊之血（彼前一2、19）。他多次引述摩西五經、詩篇、箴言以及先知書的事實，也顯示他非常熟悉舊約聖經。

彼得一開始的榮耀頌，頌讚神藉著耶穌基督的復活，賜給我們新生和新盼望（彼前一3）。而基督徒無論面臨多嚴厲的逼迫，這滿有生命力的盼望仍一直支撐著我們。雖然彼得在他的第一封書信中處理很多其他課題，但他主要的著重點在於基督徒面臨逼迫時的行為。「受苦」（suffer, suffering）這詞的出現有七次是與基督有關，九次是與基督徒有關。

就我們所知，當時仍未明文禁止基督教和基督徒。然

而，彼得的讀者所經歷的反對是嚴酷（彼前四 12）而廣泛的（彼前五 9）。預示著更嚴重、更有組織性的逼迫之惡兆，已經出現了。局部的逼迫已經爆發了。基督徒在這種情況之下應該如何自處呢？基督徒對冤枉受苦該有甚麼態度呢？很明顯地，基督徒不應該冤冤相報。但彼得的討論則更進一步。他的第一封書信中含有六篇有關受苦的經文：每一篇都表達了不同的勸勉，並將指引讀者邁向基督。

彼得前書一章 6~7 節：當忍受各樣試煉時，他們必須記得苦難會試煉、堅固以及潔淨他們的信心，正如火與金的關係一樣。這將引致神的榮耀——在基督顯現時彰顯出來。

彼得前書二章 18~25 節：這一段特別與身為奴隸的基督徒有關。這些奴隸的主人是苛刻、不體貼的。他們必須忍受不義之苦。為甚麼呢？因為苦難是基督徒呼召的一部分。基督已經為他們留下了一個不冤冤相報的榜樣，使他們可以跟隨祂的腳蹤。

彼得前書三章 8~18 節：當為義受苦時，基督徒必須無所懼，而應該在心裡尊主為聖，並隨時準備好，以便有人問他們，身為基督徒，他們心中盼望的緣由是甚麼時，他們能夠回答。苦難賦予我們見證的機會。

彼得前書四章 1~6 節：彼得在此強調肉身方面的逼迫。這是「肉身所受之苦」，是為耶穌預備的；也可能是為我們預備的。因此，讓我們切記，「在肉身受過苦的，就已經與罪斷絕了」。由於苦難對我們有一種聖化的影響

力，我們應該更欣然歡迎它。

彼得前書四章 12～19 節：我們無須為著痛苦的試煉感到驚訝，以為所發生之事是不可思議的，反而要歡喜，因為苦難賦予我們分享基督所受之苦的特權，並因此有分於祂的榮耀（彼前四 13，參一 11，五 1；以及路二十四 25～26）。

彼得前書五章 10～11 節：我們必須切記，在基督裡，我們已經被呼召進入神永恆的榮耀，但先受一點苦是必須的，因為苦難是通往榮耀的途徑，正如死亡是通往生命的途徑。

將來的榮耀是彼得第二封書信的最主要主題。某些學者仍為這封信的真實性（即作者真為彼得）來辯護。在第二章裡，他以明確的用語描述假教師，並警告他們，神的審判即將臨到他們。在第三章，彼得與譏諷者辯論基督再來的肯定性（3～7 節），並將其耽擱歸因於神的慈愛（8～10 節）。但耶和華的日子將會臨到，並帶來新天新地。

所以我們應該預備自己成為怎樣的人呢？（11 節）我們應該竭力使自己「沒有玷污，無可指摘，安然見主」（14 節），防備假教師（17 節），以及「在我們主——救主耶穌基督的恩典和知識上有長進」（18 節）。

## 結論：合一中的多元

即使是如此簡略地概覽新約聖經的文獻（除了我們將



在第四部中探討的啓示錄）已經足以顯示其多樣性。其多元性在於其作者（至少有九位）、其文體（福音、編年史、書信、論文以及啓示文體）、它針對地方性的需要所處理的問題，其神學著重點以及它對耶穌的呈現。

但同樣這卷新約聖經卻宣稱其信息的合一性。同樣的，保羅認為基督的福音，是所有使徒所宣稱，以及整體教會所相信的（林前十五 11）。此外，「身體只有一個，聖靈只有一個，……一個指望……一主，一信，一洗，一神」（弗四 4~6）。而在二次大戰期間與戰後，居主導地位的所謂的「聖經神學運動」所強調的正是這點。例如，英國的亨德（A. M. Hunter）能夠如此寫道：「越來越多人承認新約聖經根本的合一性，及綜合的必要」，<sup>20</sup>「一個超越及支配了所有多元性的統一性」。<sup>21</sup>

另一本在當時具影響力的書是霍斯金斯（Edwyn Hoskyns）和戴維（Noel Davey）所著的《新約聖經之謎》（*The Riddle of the New Testament*）。有關的「謎」所指的是「歷史的耶穌以及教會生氣蓬勃的信心之間」的關係。<sup>22</sup>仔細評估了證據之後，霍斯金斯和戴維總結道：「所有不同的新約資料都集中於，並源於一個單一、獨立的歷史事件」，即「耶穌的生與死」。<sup>23</sup>

但在二十世紀末，鐘擺卻擺至另一個極端，傾向於對多元性的強調。其中部分原因是針對不自然的協調所產生的反應，雖然這也顯示了某些新約學者在尋找表面上的矛盾這事上，採取庫爾曼（Oscar Cullmann）所謂的「一種近乎虐待狂式的快感」的立場！<sup>24</sup> 我們被告知，現在並沒

有所謂的「聖經神學」(biblical theology)；所有的不過是一些互不相容的「各種聖經神學」(biblical theologies)。使徒們的名字都變成了形容詞，而學者們則著述有關某個教義的「路加」(Lucan)或「保羅」(Pauline)觀點，還有「彼得」(Petrine)或「約翰」(Johannine)立場，彷彿它們是互相排斥似的。杜倫大學(Durham University)的鄧恩教授(Professor James Dunn)，是對於將新約見證統一化的嘗試，最直言不諱加以批判的學者之一。在他的著作《新約中的合一及多元：最早期基督教特徵的研究》(*Unity and Diversity in the New Testament: An enquiry into the character of Earliest Christianity*)中，他指出早期的基督教對正統並沒有統一的觀念。存在的不是一個福音，他繼續說：至少有四個——一個是約翰的，一個是符類福音的，而另外兩個則是在使徒行傳及保羅的著作中的。「任何嘗試尋找一個單一、一勞永逸、統一化的宣告(kerygma)之努力將注定失敗。」<sup>25</sup>與此同時，鄧恩教授承認新約中有「統一化成分」，也就是「歷史的耶穌與被高舉的基督之間的統一性」。<sup>26</sup>但從他整本書來看，這算是一個最低程度且相當勉強的讓步。

我們應該如何回應？我們必須斷然地認同：我們無權把聖經的經文硬湊成一個和諧的整體；我們或許無法消除表面上的矛盾；以及我們必須容許每一位新約作者說他所要說的。而當我們如此行時，張力將依舊存在。但我們也在綜覽中看見，四卷福音書是互補的；它們並沒有自相矛盾。耶穌和保羅之間也沒有。保羅的十三封書信也沒有自

相矛盾。較有猶太特色的書卷（雅各書、希伯來書和彼得前書）也沒有不和諧之處。所有新約作者，都表達一致性，如摩爾教授（Professor Charlie Moule）所述，「對耶穌基督的位格，一致獻上敬拜；這位歷史的耶穌，至今持續被認定為超越的主。」<sup>27</sup>

廖超凡主教在他經過賴特博士（Dr. N. T. Wright）修訂的著作《1861~1986 年的新約聖經詮釋》（*The Interpretation of the New Testament 1861~1986*）中，匯聚了合一及多元性：「耶穌基督的事蹟太偉大了，以致無法透過單一和惟一的詮釋來領會和掌握。」因此，教會在新約正典內匯集了「許多不同源流的傳統和詮釋……這些傳統令人驚訝之處在於它們的一致性；它們都涉及一個事件——一件肯定偉大得令人驚愕的事件，和一個位格——一個肯定有別於任何曾活在世上之人的位格。」<sup>28</sup>

此外：「今日許多出色的學者都認為，我們在新約中所擁有的基督教傳統之所有片段，都一致地見證一位獨一的歷史人物——一個異於每個人的人物……」<sup>29</sup>「統一的原則存在於拿撒勒人耶穌那極大的獨特性和屬靈力量中。」<sup>30</sup>

我們在自己的時代所能夠做的莫過於，以我們的信念及經歷來支持新約聖經對基督的見證。這見證同時是一致及非常多樣化的。但我們如果相信聖經的雙重著述——也就是它是透過人的語言表達神的話語，那麼這合一性及多元性正是我們可以預見到的。其合一性來自作為源頭的神的思想，而其多元性則來自作為話語出口的許多人類心

靈。我們頌讚這位原初的耶穌，新約聖經所見證的耶穌，那位無與倫比的基督。



## 緒論：「另一位耶穌」

「教會的」耶穌這概念乍聽之下似乎非常荒謬。耶穌是惟教會獨享（churchy）的人嗎？教會對祂是否有某種形式的獨占性？不。我在第二部裡所要關切的乃是：教會在歷代以來呈現祂的方式，以及這一可悲的事實：教會經常以自己的偏見和傳統束縛了祂。

試想想保羅對妥協的哥林多信徒所發出的責備：「我只怕你們的心或偏於邪，失去那向基督所存純一清潔的心……假如有人來傳另外一個耶穌，不是我們所傳過的……你們容讓他也罷了」（林後十一 3~4）。

「另一位耶穌」。這措辭本身已是十分挑釁，令人難以接受。因為真正的基督只有一位，就是新約聖經中使徒所見證的耶穌。除此再也沒有另一位了。同樣地，只有「一主」，正如只有「一信」、「一個指望」和「一洗」（弗四 5）。此外，雖然有許多要求人們效忠的所謂的「神」和「主」，「然而我們只有一位神，就是父——萬物都本於他；我們也歸於他——並有一位主，就是耶穌基

督——萬物都是藉著他有的；我們也是藉著他有的」（林前八5~6）。

然而，事實上，在基督紀元以降的各個時代，世界宗教的超級市場中已提供了數百種不同的耶穌。有些與當代文化產生共鳴，但卻曲解了聖經。有些忠實於聖經，但在文化上卻是格格不入。然而還有一些，在不同程度上成功地關聯了聖經與文化。相對於新約聖經中多元卻統一的「一主」見證，教會在改編、塑造和呈現它自己的耶穌形像時，表現了非凡的想像力。

正如我在本書的第一部中，嘗試概述新約聖經對獨一的耶穌所作之多元性見證，在第二部中，我將嘗試綜覽教會歷史中對耶穌所作的，那令人驚訝的多樣化見證。

應當注意的是，教會歷史並不像新約聖經一樣能被綜覽。因為兩千多年來的教會故事，牽涉太多各式各樣的人物和運動，以致無法完全被含括。我所能夠做的，只是選擇歷代以來，關於教會和其領袖如何呈現耶穌的十二個例子。

讀者們有充分的理由問我選擇的根據是甚麼，因為某些人可能認為這是武斷的。我的答案是：由於詳盡的綜覽是不可能辦到的，我嘗試匯集了教會內一些主要的思潮運動及其代表性人物。

我們從主後第二世紀開始，這是緊接著使徒之後的時代。當時在初代教會中有一個堅固的信念：因著耶穌，一件美妙的新事已經臨到了。祂開展了神的國度。祂帶來了新的時代。當祂開始公開傳道時，最初被記載下來的話

是：「日期滿了，神的國近了」（可一 15）。同樣地，保羅寫道：「及至時候滿足，神就差遣祂的兒子……」（加四 4）。然而，就另一種意義而言，新的開始其實並不新，因為數個世紀以前就已被預言及應許了。所發生的不過是應許的應驗。因此，所謂的新舊約之間其實有一個極為重要的連續性。

## 1. 基督為完全的應驗：殉道者游斯丁 先知和哲學家

在教父之中最強而有力表達這個應驗觀念的，也許是殉道者游斯丁（Justin Martyr 100~165 年）。游斯丁生於撒馬利亞的異教家庭。智力早熟的他，在少年時期已經開始尋找真理。他相繼深入地鑽研斯多亞（Stoics）、亞里斯多德（Aristotle）、畢達哥拉斯（Pythagoras）和柏拉圖（Plato）的哲學。但他既得不到真理，也得不著平安。之後，有一天，在神美好的旨意下，他在以弗所靠海的一個地方，遇見一位老人把舊約先知和基督介紹給他。

悔改歸信之後，他繼續穿著哲學家的長袍，徒步跋涉到數個主要大城去教導，並在羅馬創立了一所基督教學校。

游斯丁成為第二世紀最偉大的基督教護教者。他決心結合信仰和理性，協調希伯來聖經和希臘哲學，並且為基督教辯護，駁斥誤傳和誹謗。他的《第一護教辭》（*First Apology*）是寫給皇帝安多尼努·比約（Emperor Antoninus



Pius) 和他的義子兼繼承者奧利流 (Marcus Aurelius)。他寫給羅馬元老院的《第二護教辭》(Second Apology) 是《第一護教辭》的短篇附錄，促使他寫此書的原因是因為基督徒受到不公義的逼迫。游斯丁的第三本著作是《與推芬對話》(Dialogue with Trypho a Jew)。這也是他篇幅最長的著作。書名中提到的這位推芬是一位博學的拉比。這本書曾被描述為「第一份詳細解說視基督為舊約的彌賽亞之理由，以及第一次有系統地嘗試去展示，猶太人對基督教的錯誤立場」。<sup>1</sup>游斯丁謙恭又耐心地見證全本聖經中的基督（雖然有時訴諸於奇異的寓意解經），宣告被釘和復活的耶穌之福音。在結論中，他向推芬和他的朋友們發出一個感人的呼籲，籲請他們相信基督：「我的弟兄們，別向那位被釘的發出惡言……為此，認同吧！別譏誚神的兒子。」<sup>2</sup>

大約公元 165 年時，游斯丁因其基督徒身分，及拒絕獻祭給神祇而被控告，於是他在平靜又充滿勇氣的心境下殉道了。

「耶穌基督為完全的應驗」是我建議用來總結游斯丁的神學之片語。在他的《第一護教辭》中，他列舉了許多指向基督的舊約預言（他尤其喜愛摩西、詩篇和以賽亞）。他對舊約的認識是非凡的。但他也相信，基督教在某種程度上具體表現了希臘哲學的精華。因此，在他悔改歸信時，雖然摒棄了異教，他卻沒有撇棄哲學。那麼，哲學家們又如何逐漸了解他們所認識的那些真理呢？（他宣稱）其中部分原因乃是因為柏拉圖借用了摩西和先知書的

思想。但這也是因為那神聖的撒種者把神聖的道（Logos）——這道太初就存在，又成了肉身完全體現在耶穌基督的身上——散播在四處。因此，「在萬人之中似乎都有真理的種子」。<sup>3</sup> 例如，斯多亞的道德教導之所以令人欽佩是「基於播種在人類萬族之中的 logos spermatikos（理性的種子）」。<sup>4</sup> 這包括了所有哲學家。「因為所有作者都能夠透過被播種在他們內心中的種子，朦朧地看見真實。」<sup>5</sup> 結果，「那些根據理性而活的人都是基督徒，雖然他們被稱為無神的（從與異教神祇的關係這角度而言），諸如希臘人中的蘇格拉底……，和化外人（換言之，非希臘人）之中的亞伯拉罕……以利亞……還有許多其他的人」（譯註：括號內說明為作者所加）。「因為過去那些依據理性而活，以及那些現在如此生活的人都是基督徒……」，<sup>6</sup> 也就是在基督之前的基督徒。

因此，先知和哲學家們都在不同程度上為基督作見證，而他們所寫的都在基督裡得著了應驗。游斯丁的廣闊異象，他把所有的真理都歸給基督的決心，以及他慷慨大方的態度都叫人欽佩不已。

若我補充說，希望他能夠為他的主題規畫出一個更明顯合乎聖經的根據，這或許就有些不太仁慈、不太厚道。當他提及道（logos）時，本來大可以將他引導到約翰福音的序言。因為約翰福音一章 9 節似乎概述了游斯丁的信念：「那光來到世界，是普照世人的真光。」（新譯本）也就是說，在祂道成肉身「來到」（came）世上時，祂「已經」來了（was coming），並且持續來到（is coming

still)，普照世人。這不是救贖之光（就游斯丁所認識的），但卻仍舊是光，所以，一切的眞、善、美，無論出現在何處，都源自道，也就是「眞光」，耶穌基督。

## 2. 基督為獨一的神人：早期的會議 基督論的重要性

殉道者游斯丁強調新約是舊約的延續，因此福音並非新穎的事物；相反地，耶穌是聖經和哲學的應驗。

但拿撒勒人耶穌仍需要進一步被理解。因此，在第四和第五世紀之間有一個半世紀的時間，教會領袖們參與了嚴肅的基督論辯論。

被教會承認的最初四屆普世基督教會議，標示了達成共識的進展。或許最恰當的作法是把它們視爲兩組。尼西亞會議（325年）確定了「耶穌是眞正的神」的眞理，而君士坦丁堡會議（381年）則確定了「耶穌是眞正的人」的眞理。接下來的以弗所會議（431年）確認，耶穌雖然是神也是人，卻是一個位格，而迦克墩會議（451年）則確認，雖然祂是一個位格，但卻有兩個本質，也就是神、人二性。

這是一個複雜的發展，經常受到不合宜的憤怒、妒忌、惡意和政治陰謀的表現所破壞。然而，我們卻能夠同時察覺聖靈的耐心工作，使教會對基督論的認識更爲清晰。

首先是尼西亞會議（325年）。亞流（Arius）長老的

教導使此會議有必要召開。亞流說耶穌雖是神最先及最好的創造物，但並不是神，因為他有一個開始（「在神生他之前，他並不存在」），甚至是從無變成有的。因此爲了促進團結與和平，君士坦丁大帝（Emperor Constantine）召開了一個會議。超過兩百位主教參加了，他們大多數來自東方，當中有許多曾因最近的逼迫而殘廢及傷痕累累。該會議譴責亞流，並發布了尼西亞的信經（creed of Nicea，別與尼西亞君士坦丁堡信經[the Nicene Creed, 381]混淆了）（編按：現今稱爲尼西亞信經者，是381年的尼西亞君士坦丁堡信經），確認了我們的主耶穌基督是「受生而不是受造」，「與聖父本體相同（homoousios）」。雖然有些主教對此名詞的使用有些猶豫，因為它並不是聖經的名詞，但大多數人接受了，而該會議爲耶穌的神性贏得了一場值得紀念的勝利。

第二，君士坦丁堡會議（381年）由狄奧多西皇帝（Emperor Theodosius）召開。召開此會議的原因在於亞波里拿流（Apollinarius）的教導：他否認耶穌擁有人的思想或靈魂。因此，駁斥了亞流、重申了耶穌爲完全的神之後，此會議也駁斥亞波里拿流，確認耶穌爲完全的人。然而，既是這樣，他怎能是一個位格呢？這是下一個問題。

第三，以弗所會議（431年）的召開，是爲了要探討君士坦丁堡的涅斯多留主教（Bishop Nestorius）的教導。涅斯多留被指控把基督分爲兩個位格，也就是屬神的道（God the Word）和屬人的耶穌（Jesus the man），並且被指宣稱這道居住在這個人裡面。與他相對抗的是亞歷山大的

區利羅（Cyril of Alexandria）。區利羅強調道成肉身（有別於居住）。道確實成了肉身，與人性完全結合。

第四是迦克墩會議（451年），大約有五百位主教參加。此會議的召開乃是針對優迪克斯（Eutyches）的教導。他將耶穌的人性和神性混合在一起，宣稱祂只有一個本性，也就是神性。這些人就是基督一性論者（Monophysites）；今日仍有人持此論調，他們是科普特東正教（Coptic Orthodox）和衣索比亞東正教（Ethiopian Orthodox）教會。基督一性論者受到教皇大利奧（Pope Leo the Great）的反對。大利奧在440至461年期間擔任羅馬的主教，他的名著《大卷》（*Tome*）駁斥了優迪克斯，並被會議閱讀及核准。會議出版了所謂的「迦克墩定義」，強調耶穌雖是一個位格，卻有兩個不同的本性。此定義包括了以下這一段：

我們異口同聲宣認獨一的神子，我們的主耶穌，在神性與人性上都同樣完美無瑕，是真正的神，也是真正的人……祂與父神同質（*homoousios*），也與我們人類同質……祂於萬世以前從父神受生為神，但在這末世，為了我們的救恩，祂由童貞女馬利亞所生……這位獨一不變的基督……具有二性，不會混亂、不會改變、不能分開、不能離散……

今天有些基督徒對這些看起來像是字詞之爭的事物感到不耐煩。但有幾點是我必須提出作為回應的。

首先，未被我們的後現代文化污染的教父們，對神的真理有非常深切的關懷，並看見抵擋諸如亞流、亞波里拿留和優迪克斯等假教師的必要。

第二，他們意識到有關基督論的辯論乃是與救恩有關的辯論，因為只有既是完全的神、又是完全的人之救主，才能代表雙方並使我們與神和好。

第三，他們的工作非常卓越，以致流傳久遠。比如說，即使到了十六世紀，與羅馬天主教爭辯聖經的超越性、充足性與因信稱義問題的改教者，也認為不需要修改初世紀的基督論聲明。他們反而還給予認同。聖公會信條第二條（1563年）如此寫道：

聖子，就是聖父的道，在永恆中為聖父——也就是真正及永恆的神——所生，與聖父共有一個本性，在蒙福的童貞女腹中取了人性，與她共有一個本性，以致兩個完整和完全的本性——即，神性與人性——結合在一個位格之中，永不分割，就是那獨一的基督，真正的神和真正的人……

第四，改教者之所以能夠認可此教導，乃是因為他們意識到其堅固的聖經基礎。正如普林斯頓的華菲德（B. B. Warfield of Princeton）寫道：「迦克墩的基督論……不過是聖經資料的一個非常完美之綜合。」<sup>7</sup>

第五，雖然我們激賞教父們在下定義時的謹慎平衡，但我們也承認自己是有限及墮落的，無限完全的神是全然

超越我們的，並且，道成肉身是一個我們肯定將在永恆裡繼續不斷探索的奧秘。

第六，不作極度的規條化，不以爲我們能夠解決它，這是極有智慧又謙卑的態度。教皇利奧在其《大卷》內寫道：「基督是神也是人」。這兩種本質共同存在。任一本質都不能爲另一本質減少或增加任何成分。

沒有人比劍橋的西面安（Charles Simeon of Cambridge）表達得更好了。他於十九世紀初在聖三一教會（Holy Trinity Church）擔任了五十四年的牧師，並深入影響了數代的學生。這是他所堅持的：「真理不在中間、也不在任何一極；而是兩極皆是。」<sup>8</sup>西面安所談論的是神的主權與人的責任。但他的原則同樣能夠應用在耶穌基督的位格上。他既不是假裝爲人的神，也不是擁有屬神權能的人，更不是半人半神，而是完全的人和完全的神、獨一無二的神人。

### 3. 基督為完全的修士：聖本篤

#### 有關修道主義的兩個問題

馬可福音八章 34 節一直是基督徒所認爲的基要及決定性的經文。這是耶穌對想要成爲門徒之人的教訓：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我。」再者，「捨己」和「跟從基督」是同一個關係的兩個互補層面。若要跟從基督，我們必須捨己。但這捨己所包含的是什麼？它是否無可避免地包括了一種修道主義的生活？

修道主義的理想並非源自基督教。印度教的高僧靜修處（ashrams）在基督教紀元以前已經存在，此外，還有猶太人的修道群體。因此，若某些決心嚴肅地看待耶穌的教導之基督徒，嘗試各種不同形式的隱士和修士生活方式也是不足為奇的。

然而，一直到第六世紀，基督教的修道生活方式才由義大利中部呂西亞（Nursia）的聖本篤（St Benedict, 480~550年）把它正規化。少年時期被送到羅馬讀書的他，為著該城的道德腐敗大感驚駭，並因而退隱至蘇比亞果（Subiaco）的一個洞穴。他後來設立了十二所修道院，各有十二位僧侶和一位院長，最後在羅馬與那不勒斯（Naples）中間的卡西諾山（Monte Cassino）設立了自己的修道院，並且在那兒終老。他從其他群體尚不成熟的規則中發展出完整的「聖本篤法規」（Rule of St Benedict），並因而贏得了「西方修道主義始祖」的美譽。此外，此法規也被稱為「西方文明中最具影響力的文獻之一」。<sup>9</sup>

這本法規的作者所擁有的兩個特質令人立時產生深刻印象。首先，他的思想極富條理，因為該法規劃分為七十三個短篇，各處理不同的題目，並附加了七十三句描寫基督徒職責的話。

第二，此作者對聖經極為熟悉，因為這本法規充滿了聖經經文。

其內容包括了種類廣泛的實際課題，包括對修道院院長和修士們的指示。院長有責任確保團體的紀律，「集溫



柔與嚴屬於一身」（第二篇）。至於修士，著重點在於謙卑和順服。「私人所有權的罪惡」（第五十五篇）是完全被拒絕的，而修士們所需的食物和衣物是由院長分配給他們的。該法規規定了一個不太嚴格的工作時間表，內容包括敬拜與靜默、閱讀圖書館內的書籍，以及在廚房或地窖、洗衣間、花園或烘房裡工作。其他的職責包括發揮他們的藝術恩賜，招待客旅，教導晚輩，以及照顧病人、老人和窮人。

修士生活的基本情況一直以來就是貧窮、貞潔（意即獨身生活）和順服（對修道院院長）這三項誓約。而這被宣稱為是效法基督，因祂被認為是最完全的修士。祂過著貧苦的生活，「沒有枕頭的地方」（太八 20）；祂沒有結婚；祂也指出祂來不是要按自己的意思行，乃是要按那差祂來者的意思行（也就是順服）（約六 38）。

我們無疑地從修道主義的傳統中獲益不淺。首先，這是對一個罪惡世界和腐敗教會的激進抗議。這是基督徒渴慕聖潔與委身於捨己的一種表達。

第二，它保存了基督徒對學術的異象，並在蠻族入侵的時代透過其寶貴的圖書館，保留了具有基督教特色的文化。

第三，中古世紀的修士們都是宣教士，同時委身於佈道及對窮人的社會關懷。某些最傑出的宣教士，如聖方濟（Francis Xavier），其實都是修士。在這方面，他們保持了必要的見證。在杜斯妥也夫斯基（Dostoyevsky）的《卡拉馬助夫兄弟們》裡，佐西馬神父（Father Zossima）非常

正確地指出，俄羅斯東正教的修士們在他們的獨處中「使基督的形像保持純潔、不受玷污」。<sup>10</sup>

在表達了對修道主義的益處之真摯欣賞後，我覺得同時必須提出一些疑問。把主耶穌描述為模範修士是否正確或有所助益呢？把基督徒的理想以修道主義的形式來描繪是否正確？由於我們都欽佩基督徒修士們的委身、熱心和捨己，因此對批判他們會感到有所猶豫。但若要忠於新約聖經對耶穌的描繪，我們就不得不作批判。

首先，修道主義標榜抽離世界。當然，正如耶穌抽離他忙碌的公開傳道，上山休息禱告，祂的門徒也必須如此行，今日亦然。保持參與和退隱的節奏對所有基督徒而言都是健康的。但為著重新回到世界，而暫時從世界中退隱是一回事；一種隱居的生活方式卻是另一回事。道成肉身的精髓是，神的兒子進入我們的世界，而不是遠避它。祂也清楚指出，祂要祂的跟隨者也同樣地與世界認同。祂對父說：「我不求祢叫他們離開世界，只求祢保守他們脫離那惡者」（約十七 15）。之後又說：「祢怎樣差我到世上，我也照樣差他們到世上」（約十七 18）。因此，我們不應該標榜從世界隱退（除非只是暫時性的），否則就是否定了道成肉身。

第二，修道主義樹立一種雙重標準。它意味著有兩種基督徒的存在——第一等和第二等的，或兩種道德標準——好與更好。馬太福音中耶穌對富有的少年官所說的話，被認為替這種想法提供了聖經根據：「你若願意作完全人，就去變賣你所有的，分給窮人……」（太十九

21)。從這一句話中，他們推導出了「誠命」（所有基督徒所必須遵守的）與「完全的勸勉」（所有修士必須遵守的）之間的差異。但新約聖經所給與我們的並非兩種標準，其中一者比另一者更高或更好，而是互不相同但一樣美好的各式呼召和事工。有些基督徒仍然被呼召要過完全自願的貧窮生活，正如福音書中的那富有的少年官，以及現今已故的德蕾莎修女（Mother Teresa）和她的修女們。但大部分的基督徒都蒙召成為他們財產之盡責和慷慨的管家。正如使徒彼得論到亞拿尼亞的財產時對他所說的：「田地還沒有賣，不是你自己的嗎？既賣了，價銀不是你作主嗎？」（徒五 4）這兩種呼召（貧窮與管家職分）中的任何一者，都不比另一者更高。

或者，就說守獨身吧。無疑地，有一小撮的基督徒蒙召守獨身。耶穌如此說（太十九 11~12），保羅也這麼說（林前七 1~7）。然而，獨身並不比結婚更好，結婚也不比獨身更好。兩者都是 Charismata——神的恩賜（林前七 7），但有些人蒙召接受其中一者，有些則接受另一者。第 7 節就是理解整章的關鍵。

總之，基督教的弔詭性適用於所有的基督徒。只有在我們服事的時候才經歷到自由。只有當我們在愛中失去自己時，才能尋獲自己。只有當我們向自我中心死時，才開始活著。

## 4. 基督為封建時代的債主：安瑟倫

### 中世紀的贖罪神學

自第三世紀的俄利根（Origen）和第四世紀加帕多家教父們（Cappadocian Fathers）以後，好幾個世紀以來，贖罪的「贖價」理論（ransom theory）一直居主導地位。此理論認為，罪已經使人成為魔鬼的奴隸，而基督透過付給魔鬼贖價來拯救我們。這個讓人無法接受的理論，一直沒有被認真的挑戰過，直至安瑟倫的鉅作《神為何化身為人？》（*Cur Deus Homo*）成書為止。安瑟倫在此書中論證，所還的債是還給神，而非魔鬼。

安瑟倫於 1033 年生於義大利，多年寄居在諾曼底（Normandy），他於 1066 年諾曼公爵征服英國之後來到了英國，並於 1093 年繼朗法蘭克（Lanfranc）之後成為坎特布里大主教。安瑟倫有著高深的學問與清晰的思路，也很敬虔。他所著《神為何化身為人？》這本有關十字架的書，是中世紀有關贖罪最具影響力的書籍之一；它改變了教會的思想。鄧尼（James Denney）甚至稱之為「有史以來有關贖罪的著作裡，最真實及最偉大之作。」<sup>11</sup>

安瑟倫從人的處境開始其思考。罪就是「不將神所當得的歸給神」。<sup>12</sup> 也就是「奪取了屬於神的事物」並因而羞辱了祂。但神為何不就這樣赦免我們，這樣就不需要十字架了？正如十九世紀的憤世嫉俗者海涅（Heine）所言：「良善的神將會赦免我；這是祂的工作，祂的專長。」<sup>13</sup>

「畢竟」，反對信仰者可能會接著這樣說，「我們被要求要彼此饒恕，那神為何不能言行一致地同樣如此大方？」安瑟倫的回應是直接的：「你未曾思考過罪惡的嚴重性」。<sup>14</sup> 我們也許還可以補充：「我們未曾思考過神的莊嚴偉大。」然而當我們看見聖潔的神，以及我們對祂的叛逆時，應該問的問題就不再是「為何神認為赦免我們是那麼困難？」，而是「祂怎麼可能赦免我們？」

安瑟倫拒絕了教父的贖價理論，因為「除了刑罰之外，神不欠魔鬼甚麼」。<sup>15</sup> 反之，人卻對神有所虧欠，而這是必須償還的債。但我們卻無法償還。在第一卷的結尾中他如此說道：「因著罪的緣故，罪人對神有所虧欠，這是他無法償還的，而除非他償還，不然就無法得救。」<sup>16</sup> 所以，只有一條出路能夠脫離這個進退兩難的局面：「除了神以外，沒有人能夠作此償還……但除了人以外，沒有人應該作此償還；否則就不是人在償還了。」因此，「必須由神而人的那一位來償還」。<sup>17</sup> 「那一位作此償還的，必須是完全的神和完全的人，因為除了真正的神以外，沒有一位能夠做到；而除了真正的人以外，沒有一位應當如此做。」<sup>18</sup> 因此，神在基督裡道成肉身。基督為著神的名譽而白白獻上，以至於死。祂是惟一的救主，因為惟有在祂裡面，「人的應當」和「神的能夠」才能結合。

安瑟倫的《神為何化身為人？》之寶貴價值，在於他對以下幾方面的強調：（1）罪的嚴重性——罪是不順服神，而這叛逆是無法辯解的；（2）自救的不可能；以及（3）道成肉身的必要性，因為除了人以外，沒有人應當作

此償還（因為人未能履行其職責），而除了神以外，沒有人能夠作此償還。

然而，也有人批判安瑟倫，這是可以理解的。首先，他是中世紀的經院哲學家，嘗試協調哲學和神學。雖然他渴望降服於聖經，但他最優先的關懷是要使其教導「合乎理性」。<sup>19</sup> 因此，他有時候會沉湎於思辨當中，並且似乎總是受到冷冰冰的邏輯所支配。他缺少了十二世紀的亞伯拉德（Peter Abelard）在思想基督十架上神的愛時，所點燃的那種靈火。

第二，安瑟倫在他整篇論文中反映了那時代的封建文化。封建主義是中世紀有關土地使用、占有與個人關係的一種社會系統，包括了領主與家臣之間權力與職責的均衡。領主授予家臣領地（土地或費用）並承擔起保護他的責任。家臣則效忠他的領主，並承擔某些特定的服務以作為報答。家臣不履行職責之事會被視為可憎的罪行，甚至可以被等同為重罪，且家臣必須對領主受損的名譽作出賠償。然而，將神描繪為要求名譽的封建領主，以及把基督描繪為代替我們作出賠償的封建債主是否貼切？

要是我們能夠把亞伯拉德的熱情加在安瑟倫的邏輯之上，要是我們能夠把安瑟倫的神的形像，從一個彷彿被觸怒而要滿足自身榮譽的封建霸主，改變為一位決心滿足祂內心裡慈愛與公義本性的聖者，那該有多好！那我們的均衡將更符合聖經本身。

## 5. 基督為屬天的新郎：克勒窩的伯爾納

### 基督教神祕主義

基督教神祕主義於十二至十四世紀期間在歐洲進入了顛峰時期。它把焦點集中在耶穌基督作為基督徒靈魂的愛人——實際上是新郎，而克勒窩的伯爾納（Bernard of Clairvaux 1090～1153年）則是最著名的代表人物。

雖然天生羞怯，以及因著嚴厲的自律生活而經常生病，伯爾納卻是一位天生的領袖，有著許多不同的恩賜。他的講道及寫作非常有說服力，並極力投入修道院的改革。然而，他卻被捲入教會政治的漩渦中，並對數代的教宗、主教、會議甚至整體教會，產生了巨大的影響。在他充滿波折的最後二十年生涯中，許多人視他為「歐洲的良心」。

與此同時，他是一位勤奮的聖經學者，也是一位正統的神學家。事實上，他那以基督為中心的信息，是對中世紀教會過於強調理性，以及教會中的制度主義與唯名論的抗議。

伯爾納最著名的著作或許就是他的《雅歌講章》（*Sermons on the Canticle of Canticles*）。他絕非第一位發展出一套雅歌的寓意詮釋之學者。猶太拉比阿其巴（Aqiba）在辯護雅歌應納入舊約正典時說道：「整本聖經都是神聖的，但雅歌卻是至聖的」。<sup>20</sup> 早期教父也為雅歌寫了基督教的註釋，其中一位是第三世紀的俄利根

(Origen)，另一位則是第四世紀女撒的貴格利 (Gregory of Nyssa)。但伯爾納的講章是最多人閱讀也最受珍愛的。<sup>21</sup> 他被稱為「滿佈蜜汁的權威神學家」，而路德認為「伯爾納超越了教會內其他所有的神學家」。<sup>22</sup>

在他生命中最後的十八年裡 (1135~1153 年)，伯爾納傳講了八十六篇關於雅歌的道，儘管如此他也只講了雅歌的前兩章。他的著作絕非註釋書，而是一系列的默想，適合那些已經「成熟到能與屬天的新郎締結神祕婚姻」的進階基督徒<sup>23</sup>。他的首八篇講章都用同一段經文，就是雅歌一章 2 節：「願他用口與我親嘴。」

不言而喻，他對這段經文的處理充滿了奇異的寓意解經。例如，他詳細地闡述了三種吻 (腳、手和口)，這些吻代表了靈魂趨向完全的三個階段。親基督的腳表示我們在謙卑懊悔中俯伏在基督面前，正如福音故事中的馬利亞。這是悔改歸信的開始。親基督的手表示我們承認祂是所有美善恩賜的賜與者，並且，我們與祂的關係乃是基於祂的慈憫，而非我們的功勞。然而，很少人能夠達到第三個吻。這是「至高的吻」，也就是當我們以懼怕及戰兢的態度敢於站起來吻那「神聖榮耀的嘴」，並因而享受與神——聖父、聖子、聖靈——在愛中結合的親吻。<sup>24</sup> 雅歌二章 16 節的宣告總結了這種意境：「良人屬我，我也屬他」。它表達了神祕主義者所渴慕的靈魂與神最終的結合。

我們當中有許多人或許在成長的過程中被教導而相信，伯爾納對基督的委身最淋漓盡致的表達在他的詩歌



中。我特別想到這些：「耶穌，只要一想到你，我心就滿甘甜」，以及「耶穌，對你的思念本身就是甜蜜的/心中所有的歡樂都匯聚在那親愛的名字裡」，還有

耶穌，你是充滿聖愛之心的喜樂，  
 你是生命之泉、人類之光，  
 世界所給予的至高福氣，我們仍無法滿足，  
 仍要回到你的面前。

雖然這些詩歌長久以來都被認為是伯爾納所寫的，但聖詩學者現在卻告訴我們這是沒有證據的。他們只能說，這些詩歌的拉丁文原稿可以追溯至十二世紀。但至少一位權威人物，特仁慈（Trench）大主教能夠如此寫道：若伯爾納沒有寫這些詩歌，「我們很難猜測究竟誰能夠寫出這些詩歌」，因為「它們深刻地帶著他思想的印記，惟一略遜之處是優美度不及伯爾納的散文」。<sup>25</sup>

在我們告別克勒窩的伯爾納以及他對基督的神祕依戀前，我們必須提出兩個問題。

首先，基督徒神祕主義的本質是甚麼？由於神祕主義的用語也出現在印度教、佛教、道教、新柏拉圖主義、猶太教、回教和基督教，我們常常太輕易就假設，成為一位「神祕主義者」在所有宗教中指的都是同一回事。但事實卻非如此。當然，每一個人對「神祕主義」的了解都是指一些難以定義的經歷，例如「與終極者的結合」。但東方神祕主義與基督徒神祕主義之間至少有一個根本的差異。

東方神祕主義的目標是透過融入神裡面而失去自己的個體性，正如一滴水溶入在海洋一般。然而，在基督徒的神祕主義裡，個體信徒則保留其個體性。因為神創造我們時賦予了我們獨特的個體性，並救贖了我們，使我們更多而非更少地成為真正的自己。我們的終局不是要失去自己，而是透過失去自己來尋獲自己。「在基督裡」（保羅喜歡用的一個語詞）表示與基督緊密地、有機地聯合，以致能夠分享他的生命。耶穌祈求神使祂的跟隨者「合一」，正如祂與父合一一樣（約十七 21~23）。但三位一體中的三個位格雖然是一體，在永恆中卻是各具獨特性。

第二個必須提出的問題是：把雅歌用來比喻基督與基督徒靈魂之間的愛是否被允許？一般而言，用寓意來闡明真理是被允許的，但卻不能用來實體化一個真理。也就是說，若一個教義或義務是一段聖經經文的明顯意思所已經確立的，那用寓意來描述這個真理就是被允許的。如此，聖經經常清楚地指出神與其子民都相互委身於一個愛的盟約當中。因此，用表達新郎和新娘彼此間愛意的雅歌來闡明這個真理，是被允許的。

特別要注意的是，雅歌太常被個人化，被用來闡明那結合神與個體的私密、個人性的愛。相較之下，論到神的愛的兩位先知（何西阿和耶利米）所描繪的卻是神對祂立約子民的愛。例如，諸如「我必聘你永遠歸我」這類的應許並不是對個人說的，而是對一個不忠的國度說的（何二 9）。同樣地，保羅也在新約聖經中寫道：「基督愛教會，為教會捨己」（弗五 25）。不錯，保羅固然這麼寫道：

「神的兒子……愛我，為我捨己」（加二 20，斜體為筆者的強調），但這些一閃而過的個人主義是罕見的，或許因為這會帶來屬靈色慾的危險——一個基督徒神祕主義者並不總是都能夠逃避這危險，至少在用語上是如此。

## 6. 基督為倫理模範：金碧士 以禁慾的方式效法基督

在金碧士（Thomas à Kempis）這本極為普及並受到廣泛推崇的《效法基督》（*The Imitation of Christ*）裡，我們看見中世紀後期的教會把基督呈現為基督門徒的至高模範。

金碧士於 1379 年生於德國的坎本（Kempen，他名字的由來）。在 1400 年，當他二十一歲時，他進入了科隆（Cologne）教區的一所奧古斯丁修道院，並在 1413 年開始承擔聖職。他終其一生都留在同一所修道院裡，並擔任院長一直到他 1471 年逝世，享年九十一歲。

據說他非常害羞及勤奮，把時間都花在閱讀、寫作、謄抄和祈禱上面。

在《效法基督》新的英文譯本之序言裡，德萊斯博士（Dr L. M. J. Delaisse）寫道：這本書「歷經數個世紀，已經成為基督教界中，除了聖經以外最具影響力的宗教書籍」。<sup>26</sup>

這本書的吸引力或許是因為它結合了禁慾主義和神祕主義。書中前兩卷都提到如何培養一種禁慾主義的聖潔。

重複出現的主題包括了鏟除罪惡，抗拒試探，輕視屬世虛榮，謙卑的自我評價，不對別人懷有邪惡的信念或想法，忍受逆境和背負「十架」，逃避魯莽的判斷，以及預備死亡的臨近。

然而，第三卷卻採用了「基督的聲音」與「門徒的聲音」對話的方式。在這之中，金碧士穿插了對基督的熱愛之表達。這裡有一個摘自二十一章的例子：

啊，耶穌基督、我靈魂最甜蜜的配偶，祢是最純潔的愛人，一切被造之物的主！誰願給我真正自由的翅膀，好讓我飛到祢那裡，獲得最終的安息！啊，這屬靈的恩典何時才會臨到我，以致我能在思想的寧靜中看見祢是何等甜美呢，哦我主我神？我何時才能與祢合而為一呢？甚麼時候我會因著對祢深切的愛而不再意識到自己，而是只意識到祢呢…？<sup>27</sup>

稍後在同一章中，他的激情再度澎湃：

啊，耶穌，祢是永恆榮耀的光輝，祢是朝聖者靈魂的安慰……我主還要等待多久才降臨？來到我這裡吧，我是祢的卑微僕人，使祢喜樂吧……來啊，請來！若沒了祢就沒有蒙福的日子和時辰；因為祢是我的喜樂；沒有了祢，我的餐桌便是空洞的……<sup>28</sup>

讓別人追尋他們所喜悅的、除祢以外的事物；至於我，沒有

其他事物使我歡欣，以後也不會有，惟有你，我神，我的盼望，我永遠的拯救。<sup>29</sup>

雖然在金碧士的著作中，對耶穌的愛和對聖潔的渴望是分開的兩件事，但在某些段落裡這兩者的確是結合在一起的。例如，「明白何為對耶穌之愛，和為著耶穌輕看自己的人有福了，愛人理應為著所愛的人撇下一切……」<sup>30</sup>以及，「當耶穌同在時，一切都好，沒有甚麼看起來是困難的；但當耶穌不在時，一切都是艱鉅的」。<sup>31</sup>還有，「耶穌高尚的愛激發我們做偉大的事，並一直激勵我們渴求完全」。<sup>32</sup>

因此，其動機和目的是清楚的——從對基督的愛中尋求聖潔。金碧士的一句名言總結了這點：「愛之深，行之切」。<sup>33</sup>這些著重點贏得我們的大力贊同，我們深深的敬佩。但願我們所有宣稱跟隨基督的人好像金碧士一樣飢渴慕義，並對基督燃起委身之火！

即使是嘗試性地提出任何警告也似乎顯得無禮，也彷彿是要顯出自己高人一等。但提出幾個問題仍是必要的。中世紀晚期的教會把耶穌基督描繪為至高的倫理模範，而基督徒的生活就是對基督的效法，這樣的做法是否正確？耶穌確實說過：「跟從我」，保羅也寫道：「你們該效法我，像我效法基督一樣」（林前十一1）。那麼，金碧士的經典作品到底缺少了甚麼？我要問四個問題。

首先，金碧士是否領會了福音邀約的精髓，也就是並非效法基督行善，而是先信靠為我們被釘十字架的基督為

救主？他似乎沒有任何被神接納的確據，因為他繼續活在對審判、煉獄和地獄的懼怕中。此外，他所提到的基督之愛幾乎清一色是指他對基督的愛，而非基督對他的愛。他從未引用「基督的愛激勵我們」（林後五 14），和「沒有任何東西可以叫我們與基督的愛隔絕」（羅八 35~39）這些偉大的肯定句。

第二，金碧士是否領會了聖潔的途徑，也就是，不是透過效法基督，而是透過與基督聯合？不是我活像基督，而是基督在我裡面活。正如司徒克（James Stalker）所說的：「聖保羅的整體教導環繞在藉著基督為我們受死所獲的義，和透過讓基督活在我們裡面所得的聖潔這兩極之間。」<sup>34</sup>

第三，金碧士是否領會了基督徒倫理的處境？他的處境，讓我再次引述司徒克的話來說，乃是「修道院迴廊裡狹小、無變化的世界」。<sup>35</sup> 但在新約聖經中，基督徒生活的處境卻是喧嘩、繁忙、充滿挑戰的工作場所和市場。是的，我們在世上「是客旅、是寄居的」（金碧士經常引用的彼得前書二章 11 節中的一個片語），但這不一定表示我們必須退隱，好像金碧士所假設的一樣。他寫道：「單要渴慕與神和祂的天使相交，避開與人相交。」<sup>36</sup> 還有，「盡你所能避開世界的擁擠和喧嘩」。<sup>37</sup> 他視基督徒為「完全浸淫」在神裡面，而非在世界裡。<sup>38</sup> 因為，他認為「最偉大的聖人都逃避人的交際，選擇在獨處中為神而活」，而他還加上，「就如耶穌一樣」。<sup>39</sup> 但這裡有一個嚴重的爭議或誤解。耶穌的確為著休息和禱告而尋求獨處，正如

我們在談到修道主義時所看見的一樣，但這卻是為了重新被堅固之後再回到公開傳道所面對的需求。

第四，金碧士是否領會了效法的含義？《效法基督》是他給予自己著作一個吸引人的大眾化書名，而或許也是本書孚衆望的部分原因。但當我們開始讀時，我們會即刻感到失望，因為他沒能像新約聖經一樣地處理這個主題。事實上，金碧士惟一提到跟隨基督的，是背起我們的十字架和效法基督忍受痛苦的命令。然而，他在何處提到效法基督在道成肉身和受死的事上所表現的謙卑（腓二 5~8）？何處提到像基督愛我們一樣地去愛人（弗五 2）以及赦免他人，好像神在基督裡赦免我們一樣？（弗四 32）何處提到要我們潔淨自己，如祂一般潔淨（約壹三 3）？何處提到我們必須跟隨祂的腳蹤，忍受不義之苦、不冤冤相報（彼前二 18~21），或到普世去宣教，好像祂被父差派一樣（約十七 18，二十 21）？這些闡釋了何謂真正效法耶穌的偉大新約主題，卻沒有出現在金碧士的著作裡，大為削弱了本書的內容。

我們希望金碧士更忠於新約聖經的教導，並將基督為救主及基督為模範兩個面向連結在一起（彼前二 21、24），同時看重基督為我們所完成的，以及基督在我們裡面所要做的，並跟從基督既退隱又入世的呼召。

## 7. 基督為恩慈的救主：馬丁路德

### 單憑信心稱義

我們在這個時代很難體會到，中世紀教會的人所背負來自罪和罪疚感的重擔，他們自幼被教導專注神的憤怒，審判的可怕性以及煉獄和地獄的痛苦。他們活在恐懼中，掙扎著要透過義行來獲取神的喜悅。因為這是教會的教導。

早期的馬丁路德（Martin Luther）也不例外。他生於1483年，父親對他寄望很高，讓他接受經院和大學的教育。但他無時無刻都承受著強烈的靈性煎熬。在目睹一位友人被雷電擊斃後，他深深被對死亡和審判的懼怕所箝制。因此，他毫無保留地獻上自己事奉神，並進入一所奧古斯丁修道院，深信在此必能拯救自己的靈魂。他祈禱、禁食，並採取其他極端的苦行。「我是一個好修士」，他後來寫道，「若有任何修士因為他的修行而能上天堂，那會是我。」<sup>40</sup>但他禁慾主義的方式不但沒有減少他的痛苦，反而使之加劇。他認罪和進行懺悔。他立了安貧、守貞和順服的三項誓約。他埋首於神學研究。他是一位被按立的神父。他到羅馬朝聖；並跪著爬上聖梯（Scala Sancta）的二十八個臺階。但這一切都是徒然的。他對教會感到失望，深信它已經失去了天國的鑰匙。

1512年，路德成為威丁堡大學（University of Wittenberg）的聖經教授。最初，他的懷疑和懼怕仍然纏繞著



他。他決心要讓神滿意，卻得不著平安。「當我尋找基督時」，有一次他這麼說，「我卻似乎看見魔鬼」。<sup>41</sup> 這駭人聽聞的陳述揭示了他對基督形像所擁有的錯誤觀念，而這可以歸咎於他劇烈的道德掙扎。在那個時候，基督對他而言是憤怒而非友善的，是威嚇而非慈憫的，是他的審判者而非救主。他在何處可以尋找到恩慈的神呢？這是他痛苦的呼喊。

這時，路德轉向聖經。在 1513~15 年期間，當他在預備大學課程時，他研讀了詩篇，並在 1515~16 年期間研讀了羅馬書。詩篇三十一篇 1 節的禱告「憑你的公義搭救我」，和羅馬書一章 17 節有關神的義顯明在福音中的這段話，令他感到困擾。若神的義 (righteousness) 就是祂的公義 (justice)，他自問道，那它怎能帶來救恩或成為福音的一部分呢？路德為了這個問題絞盡腦汁，因為他仍然把「神的義」理解為對不義之徒的刑罰。而這聽起來不像一個好消息！

我晝夜思索，直到……我領悟到這真理：神的義就是祂透過恩典和不折不扣的慈憫，使我們因信稱義。因此，我感覺到自己重生了，並經過那敞開的門，進入了樂園。整本聖經開始有了一個新的意義。以前，「神的義」使我充滿了嫌惡，現在它在更大的愛裡使我感覺它是如此甜蜜，難以言喻。保羅的這段經文成為我的天堂之門。<sup>42</sup>

因此，路德的神學和經歷是緊緊一起的。透過被澄清

的福音：惟獨憑信心、惟獨靠恩典、惟獨藉基督而稱義，路德找到了他多年以來所尋求的神的接納。他並沒有如一些批判他的人所說的成爲反律法主義者，宣稱善行是不要緊的，因爲他堅稱善行是信心的果子。路德也不是一位革新者；他其實是恢復了教會暫時喪失的原初使徒福音。他在加拉太書的註釋中寫道：「這是福音的真理。這也是基督徒教義的首要信條，這裡涵括了所有敬虔的知識。我們最大的需要乃是好好認識此信條、教導別人，並持續灌輸他們。」<sup>43</sup> 也就是這教義，「使我們成爲真正的基督徒」<sup>44</sup>，因爲「若稱義的信條失喪了，那所有真正的基督徒教義都要失喪了」。<sup>45</sup>

因此，在每一個時代裡，教會必須重新恢復稱義的教義。保羅稱之爲「神恩惠的福音」（徒二十 24；參：加一 6），而恩典是我們不配得，但神主動施予的愛。它至高的光彩展現在十字架上。它是提供給罪人的完全免費之禮物。因此，它不留下任何讓人自我誇耀的餘地。它把榮耀全歸於基督——我們恩慈的救主，耶穌基督。

## 8. 基督為屬人的教師：雷南和傑佛遜

### 啓蒙時期的懷疑主義

興盛於十七、十八世紀的所謂「歐洲啓蒙時代」或「理性時代」，構成了對教會傳統信仰的正面攻擊。其公開宣布的意圖乃是要宣告人類思想的自主，並因而以理性取代啓示，以科學取代教條，以自然取代超自然，以及以

相信人性的基本善性，和隨之而來無可避免的社會進步的信念，取代對人類狀況的消極態度。

在這一場對正統基督教的全面攻擊中，耶穌的位格也不能倖免。啓蒙時期把祂呈現為只不過是一位人類的教師。此觀點最毫無保留的表達，出現在十八世紀末至十九世紀末期間出版的各種「基督生平」。史懷哲把其中大約八十篇納入了他的名著《歷史耶穌的追尋》（*The Quest of the Historical Jesus*）之中。史懷哲指出，這些「耶穌生平」的激進作者們，「致力於把祂描繪為一位真正和純粹的人，脫去別人替祂穿上的華麗衣裳，並重新讓祂穿上祂在加利利行走時曾穿過的粗糙衣裳」。<sup>46</sup>

最著名的《耶穌生平》是史特勞斯（David Friedrich Strauss）在 1835~36 年間年方二十七時所著的兩冊一四八〇頁的著作。史懷哲用了三章的篇幅論到他，並且宣稱，雖然他並非最偉大或最有深度的神學家，但「他絕對是最誠懇的」。<sup>47</sup> 史特勞斯發現到，為著誠實的緣故，他無法繼續傳講他以前所曾相信過的事物。他非常詳細地把福音書讀過一遍，一個接一個事蹟、一個接一個比喻地讀，把他的「神話」觀念應用在福音書身上，或宣告它們純粹是傳說，雖然他的確相信耶穌的彌賽亞自我意識。身處神學風暴的中心，史特勞斯即刻成了名人，但這卻毀了他的事業。

英國讀者所較為熟悉的或許是雷南（Ernst Renan）所著之《耶穌生平》（*La Vie de Jesus*, 1863），和史特勞斯一樣，他的著作出版之後就引起驚慌和憤怒。然而，雷南

的批判卻是來自兩方面的。正統信徒認為他是異端，自由派卻認為他還不夠開明。但他的自由主義傾向卻是毋庸置疑的。他在其著作中開頭的部分中寫道：「福音書的某些部分是傳說，這樣的事實是顯而易見的，因為它們充滿了神蹟和超自然現象。」<sup>48</sup> 雖然耶穌相信自己是彌賽亞，但祂卻不是道成肉身的神；福音書中「充滿了錯謬和誤解」<sup>49</sup>；事實上，是「一位迷了心竅的人之熱忱 (d'une hallucinee, 指抹大拉的馬利亞) 給了世人一位甦醒的神」<sup>50</sup>，並非耶穌真的復活。

但雷南的《耶穌生平》之所以也吸引了欣賞他的讀者，乃是因為這位作者對耶穌顯而易見的敬佩甚至是熱愛。雷南提到「耶穌敏感和善良的心腸」<sup>51</sup> 以及「他溫柔與明察秋毫的天賦」。<sup>52</sup> 他甚至提到耶穌的「神性」；但他指的並不是真正的神性。敘述了耶穌的死之後，雷南如此對耶穌說：「高貴的開創者，安息在你的榮耀中吧。你的工作已經成就了；你的神性已經被確立了。」<sup>53</sup> 「世界將高舉你數千年……人們將不再能分辨你與神之間的差異。」<sup>54</sup>

我們千萬別被這種修辭的頌讚所矇騙了。他自己這麼說：「這位崇高的人……我們可以稱他為神……但這不是說耶穌已經吸納了神的所有……而是表示，耶穌就是那位使他的人類同伴向神跨出最大一步的人。」<sup>55</sup>

但他最終只不過是一個人。「因此，讓我們把耶穌放在偉大人類的最高峰。」<sup>56</sup> 因為在人類「一致的平庸」之中，「有一些柱子升上高天」。「而耶穌就是這些柱子中

最高的那一根」。<sup>57</sup>

以下是雷南的結論：

無論將來有甚麼意料之外的現象出現，耶穌也不會被超越。對他的敬拜將繼續不斷地更新，永保其朝氣，他生命的傳說將引起流不斷的眼淚，他所受的苦將使最善之心軟化；萬代都要宣告，在人子之中，沒有一位生來比耶穌更為偉大。<sup>58</sup>

啓蒙思想的一個特別顯著的例子是傑佛遜（Thomas Jefferson），美國獨立宣言（1776）的主要起草人，同時也是美國的第三任總統（1801～1809）。他是一位天才，同時是一位發明家、建築師、農夫、哲學家、政治家、外交家和維吉尼亞（Virginia）大學的創始人。同時，他是一位自由思想者和自然神論者。雖然他敬佩耶穌的仁愛和倫理教導，卻拒絕神蹟，認為它們不符合自然和理性，也拒絕所有奧秘，如三一神論。因此，他決心重建一個沒有教條的基督教和沒有神蹟的耶穌。他寫道：

當我們棄絕了三一神論算術那不可思議的術語，即三是一，一也是三時……簡言之，我們就拋棄了在他[耶穌]的時代以後我們所被教導的事物，並回到他所反覆灌輸的純粹、簡單的教義，那我們就能夠真正並且相稱地作他的門徒。<sup>59</sup>

因此，傑佛遜用剪貼的方式製作了他自己的福音書，所有的神蹟和奧祕都被除去了。第一本是他只花兩三個晚上在白宮裡寫成的《拿撒勒人耶穌的哲學》（*The Philosophy of Jesus of Nazareth*, 1804）。這本書只有按主題分類的耶穌的道德教導。第二本則是所謂的「傑佛遜聖經」，成書於1820年，名為《拿撒勒人耶穌的生平與道德教導》（*The Life and Morals of Jesus of Nazareth*）。此書包含了他生平的大綱，非常唐突地結束於他的埋葬：他們「把一個巨石滾到墓前，然後就離開了」。這就是結語，沒有提到復活。

傑佛遜宣稱他的著作是常理的產品。正如他所著之《獨立宣言》是不證自明的真理，對於耶穌的教導，他認為把「真正屬於耶穌的教導，從埋葬它的垃圾堆中抽取出來……如同從糞堆中抽出鑽石」<sup>60</sup>是一件簡單之舉。但他的語氣卻是毫無根據地自信，而他的準則大部分是主觀的。傑佛遜兩個重新建構的版本已經銷聲匿跡，但福音書本身卻繼續存留。

## 9. 基督為悲慘的受害者：馬開

### 沒有復活節的受難節

倫理模範的耶穌屬於中世紀，恩慈救主的耶穌屬於宗教改革時期，而屬人教師的耶穌則是屬於十八世紀的啓蒙時期。這三者都是歐洲的。現在讓我們來思考耶穌基督的另一種教會畫像，它起源於西班牙，但後來卻在拉丁美洲

發展出本色化的形式。

在這個研究裡，我將依據一本於 1932 年出版的名著《另一位西班牙式的基督》（*The Other Spanish Christ*）。其作者是一位蘇格蘭人，名叫馬開（John A. Mackay）。他在西班牙讀書及理解伊比利（譯註：歐洲西南的半島，包括西班牙、葡萄牙）的精髓後，有二十年的時間在祕魯的利馬、烏拉圭的蒙特維歐和墨西哥市當長老會的宣教士（在利馬，他是第一位擔任祕魯國立大學哲學教授的更正教徒）。在這之後，於 1936 至 1959 年間，馬開成為普林斯頓神學院（Princeton Theological Seminary）的著名院長。

馬開的經典之作《另一位西班牙式的基督：西班牙和南美洲靈性歷史的研究》（*The Other Spanish Christ: a study in the spiritual history of Spain and South America*）重述了西班牙征服者的可怕故事。他們在十六世紀初以殘酷的暴力擊敗了南美洲大陸的原住民，並將該地納為殖民地。

西班牙天主教所介紹給拉丁美洲的耶穌形像，是一個怎樣的形像呢？馬開說，來到拉丁美洲的基督，是一位悲劇人物。「基督以一個悲慘的受害者之形像呈現在我們眼前」。<sup>61</sup> 西班牙的宗教藝術家把基督刻畫成一位「傷痕累累、蒼白、血跡斑斑的人」，「與死亡掙扎、被壓傷的基督，然後仰臥死去的基督……這些都是淒慘連連的悲劇之典範。」<sup>62</sup>

馬開特別提到一個畫像：「祂永遠地死了。祂成了死亡本身的具體呈現……這位基督，從此沒有復活」。<sup>63</sup> 他

又引述了二十世紀初期的存在主義哲學家烏納穆諾（Miguel de Unamuno）的話：「已成為屍體的基督……平躺著、好像平原一樣地張開著，沒有靈魂，沒有希望，閉眼朝天」。<sup>64</sup>馬開評注道：「在西班牙的宗教裡，基督已經成為一種死亡崇拜的中心，」<sup>65</sup>「生時為嬰孩、死時為屍體的基督，祂那無助的童年和悲慘的命運是聖母所支配的」。<sup>66</sup>

同樣地，克理奧（譯註：在拉丁美洲出生的歐洲人）風格的基督「幾乎全以兩種戲劇性的角色呈現——在母親膀臂中的嬰孩角色，以及一位受苦、流血的受害者角色。這是一個降生受死，卻未曾活過的基督畫像」<sup>67</sup>，而且，（我們或許可以補充）他不會再活，也就是不會復活。

非常值得注意的是，距馬開在祕魯約五十年之後，已故的盧雲（Henri Nouwen）造訪該地，而他們兩位——一位長老會宣教士和一位羅馬天主教神父——都作出同樣的結論。盧雲在其日記中寫道，在利馬的市區教會「受苦基督之多重描繪產生一種震撼人心的印象」。<sup>68</sup>「但最可怕的」，盧雲繼續道，

是一個巨大的祭壇，周圍有六個壁龕，各描述了耶穌不同的痛苦階段：被綁在柱子上、躺在地上、坐在石頭上等，都是赤身露體、血淋淋的……我看不見有任何復活的跡象，看不見任何有關基督已經勝過罪惡和死亡，並凱旋地從墳墓裡復活的提醒。一切都是關於受難節。沒有復活節……這樣單單強調基督被虐待的身體，讓我留下強烈的印象，我認為這是對福音的扭曲，使福音成為一個恐嚇人



……而非釋放他們的病態故事。<sup>69</sup>

當然，我讓大家注意拉丁美洲所普遍描繪的這個無能基督的畫像，並不表示這是拉丁美洲基督徒所知的惟一畫像。馬開的書故意取名為《另一位西班牙式的基督》，為要顯示還有另一個不同的傳統，即使那是已經近乎絕跡的傳統。那就是十六世紀西班牙神祕主義者的傳統，其先驅是尊貴的盧勒（Raymond Lull）。

盧勒於 1236 年生於馬略卡（Mallorca），年輕時是一位尋歡作樂的朝臣和軍人。然而，當他悔改歸信後，一生的三個目標就在他的腦海中成形了：（1）寫一本具決定性權威的書證明基督教是真理，而回教是錯謬的，（2）設立學院提供宣教士語言教育，和（3）為基督殉道。之後，他在五十六歲、七十歲和八十歲時到北非作了三次宣教之旅。每一次他都勇敢地在城市的廣場，以阿拉伯語宣揚基督。頭兩次他都被逮捕、下到監裡，然後驅逐出境。在他第三次到訪時，一群憤怒的群眾把他拖到海邊用石頭打死他。

這是他最值得紀念的話語之一：「被釘十架的基督之形像，顯明在日常生活中效法祂的人身上，甚於在木製的十字架上……那沒有愛的人不算活著。那藉著祂的生命而活的人是不會死的。」<sup>70</sup>

接下來是十六世紀的西班牙神祕主義者，最著名的有聖十架約翰（San Juan de la Cruz）和聖德蘭（Santa Teresa de Avila）。聖十架約翰最為人知的是其詩歌〈靈魂暗夜〉

(*The Dark Night of the Soul*) 和〈心靈讚歌〉(*A Spiritual Canticle of the Soul*)，而聖德蘭被人所紀念的是她的《完美的途徑》(*The Way of Perfection*) 和《內心的城堡》(*The Interior Castle*)。兩者都是「偉大的獨處之人」，<sup>71</sup> 表現了伊比利式的個人主義。他們兩人都熱切地委身於基督，而聖德蘭又兼具了馬利亞和馬大的特色。「耶穌行走在罐子和鍋子之間」，她喜歡對她的修女們這麼說。她經常稱耶穌為「真神陛下」(*His Divine Majesty*)。約翰和德蘭在不同的層面上都是反抗既有建制的人。他們的傳統在二十世紀裡由烏納穆諾(*Don Miguel de Unamuno*) 繼承了。馬開稱此人為「聖潔的基督教造反者」(*saintly Christian rebel*)。<sup>72</sup> 另一位繼承此傳統的是布宜諾斯艾利斯大學 1920 年代的校長羅哈斯(*Ricardo Rojas*)。他是《肉眼不能見的基督》(*El Cristo Invisible, 1927*) 這本發人深省著作的作者，也是拉丁美洲天主教的激進批判者。

倘若馬開所寫的是有關二十世紀下半葉而非上半葉的拉丁美洲，無疑地他將加上幾個內容豐富的部分，如論及解放神學的興起，以及五旬節教會和主流教會中靈恩運動的顯著增長。這些發展是《另一位西班牙式的基督》更進一步的層面。此刻我們將探討五旬節主義，稍後才探討解放神學。

現今成為普世現象的五旬節主義，必定是聖靈的工作。同樣地，祂的活動通常不是直接的，而是透過當前的社會情況。至今最好的分析或許依舊是馬丁教授(*Professor David Martin*) 的書《火焰的舌頭：更正教在拉丁美洲的擴

張》（*Tongues of Fire: the explosion of Protestantism in Latin America*）。在一個快速、具威脅感的社會變遷背景中，五旬節主義提供了一個庇護所，或被稱為「群眾的避風港」，複製了莊園的密切關係與保護。五旬節主義有四大特徵：（1）拉丁族系的真實性：這是本土化的（而羅馬天主教的祭司制度主要是外來的）、熱忱又富感情；（2）活躍的參與：這是平信徒化且一視同仁的，納入了那些先前沒有發言權、沒有權利和被邊緣化的人；（3）物質的祝福：它應許經濟的改善、身體得醫治和脫離焦慮；以及（4）家庭的替代：五旬節主義「創造了一個保護性的網絡，並複製了大莊園內的團結精神和權力架構」。<sup>73</sup>

總括來說，從大莊園到大城市的變遷與現代化都帶來了迷失感，在這樣的大環境之下，五旬節主義提供了「一個希望、一個醫治、一個團體和一個網絡」。<sup>74</sup> 它提供對個人價值和尊嚴的肯定，以致帶來了新的認同。

如此，我們才會看見在拉丁美洲的教會中，存在著數種不同的耶穌畫像，並且它們彼此是互不可缺的。我們必須小心失衡。我們無權只宣告嬰孩耶穌，而不宣告祂嬰孩期之後的生平；我們也無權只宣告祂的生與死，卻不宣告祂榮耀的復活；或只宣告客觀的、歷史上的耶穌，卻沒有對祂作出個人敬虔的委身；或只宣告傳統的、儀式化、景仰的敬拜，而沒有任何靈恩的喜樂或內心自然的流露。我們也不能忽視作為解放者的基督畫像，以及祂呼籲解放的嘹亮呼聲。這是我們以下要探討的課題。

## 10. 基督為社會的解放者：葛特烈茲 給窮人的福音

在新約聖經裡，耶穌以世界至高的解放者之形像呈現在我們眼前。這是毋庸置疑的，因為祂自己如此說：「你們若常常遵守我的道，就真是我的門徒；你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由」（約八 31 及以下）。保羅也如此寫信給加拉太人：「基督釋放了我們，叫我們得以自由」（加五 1）。因此，在教會歷史的每個時代，「救恩」都被詮釋為某種形式的「自由」。

然而，大約在四分之一個世紀以前的 1970 年代裡，在拉丁美洲發展了所謂的「解放神學」。其最著名的代表者是阿爾維斯（Rubem Alves），著有《希望神學》（*A Theology of Hope*）；葛特烈茲（Gustavo Gutierrez），著有《解放神學》（*A Theology of Liberation*），以及艾思曼（Hugo Assmann），著有《壓迫與解放：對基督徒的一個挑戰》（*Oppression-Liberation: a Challenge to Christians*）。柯思達斯（Orlando Costas）對如何區分他們提出了以下的建議：「若阿爾維斯是此運動的先知，那艾思曼就是其護教者，而葛特烈茲則是其系統神學家」。<sup>75</sup>

葛特烈茲的處女作（副標題為「歷史、政治和救恩」[*History, politics and salvation*]）所處的背景是這樣的社會現實：拉丁美洲是一片受到壓迫的大陸。雖然在十九世紀初脫離了西班牙和葡萄牙的殖民統治，拉丁美洲的眾共和

國仍然處於政治與經濟奴役中。曾於1974年第一屆倫敦講座，主講《基督徒與馬克思主義者：彼此對革命的挑戰》（*Christians and Marxists: the mutual challenge to revolution*）的波寧諾（José Miguez Bonino）教授，在他後期著作《革命神學的成熟》（*Revolutionary Theology Comes of Age*）<sup>76</sup>的開頭中，作出一個簡略的歷史分析。他指出，基督徒在兩個不同時間，但卻同樣是充滿壓迫的階段中進入拉丁美洲，也就是「西班牙殖民主義時期（羅馬天主教）和北大西洋新殖民主義時期（更正教）」。<sup>77</sup>然而，對拉丁美洲的宰制並非完全來自外地。巴西東北部大城勒息非（Recife）的羅馬天主教前任大主教卡馬拉（Dom Helder Camara），就曾不斷地抗議「內部殖民主義」，也就是拉丁美洲本身的右翼寡頭政權和軍政府，所持續造成的政治與經濟壓迫。

葛特烈茲與其解放神學家同僚們，對於受壓迫者的真摯憐憫是毋庸置疑的。他呼籲教會「對解放作出一種更符合福音、更加真實、更加具體和更加有效的委身」。<sup>78</sup>他數次以贊同的口吻引述馬克思著名的格言：「哲學家只是用不同方式解釋世界……問題在於改變世界」。<sup>79</sup>葛特烈茲視解放和改變的過程為「為了滿足人最基本的渴求，包括自由、尊嚴和每個人都能獲得自我實現的機會，而努力追尋」。<sup>80</sup>

若如此定義，所有基督徒就肯定必須同樣地委身於解放。事實上，我們這些屬於更正教的信徒確實有充分的理由感到羞恥，因為我們並沒有在解放運動中扮演先鋒的角

色，我們也沒有發展出一套福音派的解放神學。因為我們相信神按著自己的形像造男造女；作為具備神的形像的存在，人類是有其固有的價值的，這是為甚麼他們必須被服事，而不是被剝削；而我們必須奉基督的名反對所有非人化的趨勢，反對一切妨礙人類自由和滿足的東西。

這即刻引發一個問題。原先的解放神學所針對的是社會—政治和經濟的壓迫。但從那時開始，其他形式的解放神學也產生了。賤民（Dalit）神學所針對的是印度「賤民」的階級課題；美國和非洲的黑人神學所處理的是種族課題；女性神學所針對的是性別的問題；而同性戀解放神學所處理的則是性取向的課題。<sup>81</sup> 政治正確的觀念堅稱這些都是同樣有根據的，並且，任何針對階級、種族或性取向的歧視都是不被允許的。

然而，基督徒卻有不同的觀點。是的，正如保羅所寫的：「並不分猶太人、希臘人、自主的、為奴的，或男或女，因為你們在基督耶穌裡，都成為一了」（加三 28）。這段經文是基督徒的自由憲章，但我們必須小心及嚴謹地詮釋。它堅稱，因著我們憑信心與基督所建立的關係，種族、社會和性別的區分已經不再重要。我們在祂面前擁有平等的價值和尊嚴。然而，這些區別仍未被廢除。我們來自哪個種族仍然是我們身分的一個基本部分。此外，男人依舊是男人，女人依舊是女人，各有不同的性別功能和角色。

因此，我們必須重新定義解放。它的目的在於保護我們的自由，使我們脫離一切抑制人類，使人無法成為神在

創造和救贖時要他們所成爲的人之事物——而神的心意包括了神所設立、耶穌所認可的婚姻制度：是異性戀的，一夫一妻，以及彼此相愛和終身廝守。

解放神學另一個值得注意的特點在於，它強調實踐（*praxis*）爲「研究神學的新方法」。<sup>82</sup> 葛特烈茲主張「作神學」的第一步，不是翻開聖經，而是對解放的鬥爭作出嚴肅的委身，因此，首先要研究的文本不是聖經經文，而是社會文本，也就是周圍的真實處境與我們對它的經歷。只有這樣我們才預備好踏出第二步，亦即聖經研究。神學因此被定義爲「根據上帝的話語，對基督徒實踐生活所作的批判性反思」。<sup>83</sup> 而採取這兩個步驟的基本處境是「基層的教會團體」，也就是一般基督徒的基層小組。

無疑地，許多人認爲這個過程是具啓發性和挑戰性的。然而，這過程也許會被質疑：如果神的話語（Word）和世界（World）是處在一種創造性的互動關係中，前述的兩個步驟是否必須一成不變地照次序來進行？事實上，當我們以認真地研究社會現實作爲開始時，認真地研究聖經經文可能就被忽略了。科克（Andrew Kirk）抱怨道：「我們這些作者當中，沒有一位對這些（普遍被引用的）經文進行釋經研究……他們當中大部分都沒有嘗試從釋經的角度，來驗證他們的方法或經文使用的正確性。」<sup>84</sup>

當我們探討解放神學家對出埃及記主題的使用時，就能特別清楚地看見這一點。他們將其視爲所有脫離壓迫之拯救的典範，忽略了以色列人脫離埃及的奴役，乃是自成一格的特殊事件。這不但是神大能的作爲（藉著祂「大能

的右手」)，而且它的發生也是爲了應驗神所紀念的與亞伯拉罕、以撒和雅各所立之約（出二 24），並爲這約在西乃山上的更新作預備（出十九 4~6）。

在釋經上類似的不嚴謹，也可以在救恩這個詞彙的使用上看見。葛特烈茲的確承認（從罪和死亡中得）救贖與（從貧窮與壓迫中得）釋放有所差異，但或許這樣的表達還不夠清楚。其中一個針對此事的抗議來自一意想不到的來源，即上海的丁光訓主教，他長久以來擔任中國基督教協會會長。當他在 1985 年向金陵神學院的學生介紹解放神學時，他說：「解放神學是一件如此美好之事，以致當我們無法完全認同時，會感到痛心。」但「基督教和其神學的永恆主題不應該是政治的……而應該是世人與神和好……神與人和好是基督教神學的永恆主題」。<sup>85</sup>

進一步澄清此課題仍是至關緊要的。爲波寧諾的書《革命神學的成熟》寫序的拉撒（William H. Lazareth），發覺有必要問這些問題：

解放神學的決定性課題是基督徒自由與政治自由的關係。我們根據甚麼樣的使徒權柄，把脫離罪惡、死亡和魔鬼的自由，與脫離不義、壓迫和貧窮的自由相提並論？換一種較個人的方式來問，我們該怎麼把耶穌和保羅在第一世紀的活動，與二十世紀的切·格瓦拉（Che Guevara）和托瑞斯（Camilo Torres；編按：切·格瓦拉是拉丁美洲著名革命家，托瑞斯則是一位加入游擊隊，最後在行動中身亡的天主教神父）的活動關聯起來？它們究竟是類似、重



複、可以區分抑或是毫不相干的？<sup>86</sup>

對我個人而言，我很欣慰洛桑宣言（1974）直截了當地提到此課題。以下是該宣言的第五段，題為「基督徒的社會責任」：

我們確認神是萬人的創造主，也是審判者。因此，我們應該分享祂對人類社會中的公義、復和以及解放人脫離各種形式的壓迫之關懷。由於人是按照神的形像造的，每一個人，無論甚麼種族、宗教、膚色、文化、階級、性別或年齡，都擁有固有的尊嚴，因此，他必須獲得尊重與服事，而非剝削。我們在此也要表達我們的懺悔，為著我們的忽略，以及為著我們有時視佈道與社會關懷為互斥的態度來懺悔。雖然與人和好並非等於與神和好，社會行動也非佈道，政治解放也非救恩，然而，我們確認佈道與社會—政治的參與為我們基督徒職責的一部分。因為兩者都是我們的神論和人論、我們對鄰舍之愛和我們對耶穌基督的順服之必然表達……<sup>87</sup>

現在我們必須回到這位解放者耶穌，也回到理想主義的年輕人所相信的信念：祂為窮人和受壓迫者奮鬥。當智利總統，也是馬克思主義者的阿連德（Salvador Allende）於1973年的政變中被殺害後，在厄瓜多的基多（Quito）舉行了一次讓馬克思主義者的學生們參加的大型彌撒。講員是普羅阿紐（Leonides Proano），是里奧龐巴

(Riobamba) 的主教。他雖然被稱為「赤色主教」(obispo rojo)，但事實上卻不是一位馬克思主義者，因為他堅稱自己的事工動力並非馬克思，而是與窮人認同的耶穌基督。因此，在為阿連德所設的彌撒中，他宣揚這位真正、慈憫的耶穌，這位批判當權者的耶穌，這位福音書中的激進耶穌。在稍後的提問時間裡，一位學生如此回應：「若我們認識這一位耶穌，就不會成為馬克思主義者了。」

## 11. 基督為猶太人的彌賽亞：賴特 流亡和出埃及

初代教會中最早出現的異端運動之一是幻影論，此派相信耶穌的人性、受苦和死亡不過是表面（源自 dokein，意指似乎），而非真實的。幻影論者根據希臘人的觀念，認為物質是邪惡的，否認耶穌的真實人性，也一併否認了道成肉身和贖罪。使徒約翰看見這種教導的危險，並在其福音書和書信中與之對抗。「因為世上有許多迷惑人的出來，他們不認耶穌基督是成了肉身來的；這就是那迷惑人、敵基督的」（約貳 7）。

我們這時代有些人不自覺地犯了與此異端相同的錯誤。他們知道，今天被否認的通常是耶穌的神性，而非耶穌的人性。因此，他們付上時間和精力列舉證據來證明祂的神性，直至在整個過程中，祂已不再是真正的人了。

然而，因為耶穌是人，因此祂也是一位歷史人物，活在某一特定的時間、特定的地點和特定的文化中。這些特

性都是祂歷史真實性的一部分。拒絕它們就等於拒絕了有關祂的身分的某些基本層面。

哈佛大學的學者賈博瑞（Henry J. Cadbury）於1937年出版了他的著作《把耶穌現代化的危險》（*The Peril of Modernizing Jesus*）。他指出，義大利和荷蘭的大師「根本不具有任何巴勒斯坦的逼真性」。他們甚至連試一下都沒有。相反地，他們把他們的人物現代化了。因此，亞當被描繪為身處在一個奢華的佛蘭德式（譯註：Flanders，中世紀一強國，位於今日的法國北部及比利時東部）伊甸園，大利拉用飾以浮雕的銀剪來剪參孫的頭髮，抹大拉的馬利亞則戴上佛蘭德式的頭巾，而每次的背景要不是「義大利的平原就是荷蘭的低田」。<sup>88</sup> 相反地，賈博瑞寫道，他著作的目的乃是要「將耶穌的現代背景減到最低程度」，又同時確認其原來的面貌，而不是擺到另一個極端，以致把祂「變得太古老久遠了」。<sup>89</sup> 他書中第三章題為「福音書的猶太特色」，強調耶穌本身的猶太背景。因為我們傾向於忘記耶穌身處的是第一世紀巴勒斯坦的情境，而傾向於按著我們的樣式和喜好來創造一個耶穌。我們對祂所做的就如彼拉多的士兵剝去祂自己的衣服，替祂穿上深紅色的軍用斗篷、嘲弄祂。「士兵替耶穌穿上和他們自己一樣的衣服。」<sup>90</sup> 我們今日也傾向於這麼做。我們把「自己的思想」穿在祂的身上。<sup>91</sup>

論到耶穌的猶太背景，我想提一位當代神學家賴特博士（Dr Tom Wright）<sup>92</sup> 的著作。他是一位才華洋溢的新約學者，曾撰寫過學術性及大眾化的書。他也是一位堅決的

基督徒正統擁護者，反對如「耶穌講座」的激進簡化主義。

賴特博士的主要著重點在於：耶穌必須被放在第一世紀的巴勒斯坦猶太教處境中來理解；而他的主要假設是：以色列被擄到巴比倫之事（始於公元前 587 年），雖然就地理上而言，已於主前第六世紀時結束，但就神學上而言，卻持續至公元第一世紀。以色列仍然處在外邦的統治下。但最終，彌賽亞將在一次新的出埃及經歷中把他們救出，而這將是歷史的高潮。

因此，當耶穌宣告國度的降臨時，也同時宣告了流亡的結束。然而，祂的信息與群眾的選擇是相當不同的，這些選項包括：（1）昆蘭社團的分離主義和寂靜主義，（2）希律王的政治妥協，和（3）奮銳黨的暴力革命。

耶穌所選的不是這些，祂遍行各鄉，呼籲人們悔改（換言之，拒絕其它選擇）並接受祂截然不同的提議（換言之，是天國的模式：不以牙還牙，以慈愛和仁愛對待敵人）。因此，以色列得以被重新定義和重組，以十二位門徒作為其核心，而耶穌則是中心。

耶穌帶來的赦罪之恩顯示，被擄時代（犯罪所受的懲罰）已經過去。祂醫治的神蹟，替人們除去讓他們被拒於昆蘭社團門外的殘疾（視障、聽障等），這顯示了國度群體的特徵是一種基本的包容性。祂對被社會遺棄者的歡迎、與他們一同吃飯的作法，顯示彌賽亞的宴席已經開始。此外，祂的國度子民必須放棄處心積慮只顧自己的人生觀，轉而接受他們作為世界之光的呼召；透過耶穌，以

色列要被更新，而透過被更新的以色列，這個世界將獲得祝福。

耶穌是否相信自己是彌賽亞呢？是的，賴特博士如此認為，他極為詳細地研究許多經文中的彌賽亞含義。他特別強調兩個相輔相成的象徵性動作，這是耶穌所特意做的，也「濃縮了祂整個工作和議程」。<sup>93</sup>

首先，耶穌潔淨聖殿，顯示當時腐敗的系統已經到了讓耶穌來審判及取而代之的時候，以致未來無論祂及祂的子民往何處去，都有神的同在。

第二，最後的晚餐是新的逾越節筵席，以國度筵席來慶祝被擄的結束、真正的出埃及和新立的約。

但彌賽亞也曾被期待在最後的戰役中與敵人作戰。耶穌將這個期望也改變了。祂將挫敗邪惡，但不是藉著暴力，而是透過非暴力，藉著將另一邊臉也轉過來。祂視十字架為其呼召的高潮。這呼召乃是要與以色列認同、要去承受以色列所面臨的審判，並代替以色列承受痛苦。祂的復活證實祂是彌賽亞。

耶穌是否相信自己在某種程度上是神？賴特博士對此問題作出了含糊的答覆。在某一處他直言不諱地寫道：「我不認為耶穌『知道祂是神』。」<sup>94</sup> 但這句話的上下文乃是關於各種不同類型的「知識」。他繼續寫道：耶穌「相信自己必須為著以色列和全世界的緣故，作成並成為那根據聖經，只有耶和華本身能夠做成及成為的事物。」<sup>95</sup> 因此，在新的出埃及中，祂不單只是新的摩西，更是雲柱和火柱，引導祂的子民獲得自由；現在祂通往耶路撒冷的

最後旅程（最後以榮耀進城作為結束）似乎是應驗了被擄之後，終有一日耶和華將會回到錫安的期待。當耶穌宣稱自己是新的聖殿時，耶穌暗示自己是神的榮耀（Shekinah）<sup>96</sup>之體現，耶和華與其子民的同在。耶穌也宣稱其教導的權柄甚至高過律法，使祂「在某種程度上成為新的耶和華，而非新的摩西」。<sup>97</sup> 或者可以這樣總結，賴特博士如此說：「耶穌……在自己身上體現了立約之神的返回和救贖之舉。」<sup>98</sup> 他怎能在將這些宣稱提升成神的權柄和行動時，卻不相信他自己是神呢？

無疑地，嘗試用一兩個段落，來總結數本書裡非常嚴密的論述是非常荒唐的。我也意識到，我還未對賴特在規畫其論題時所表現的全面性、清新和敬畏之情表達充分的欣賞。然而，不是所有學者都覺得能夠接納他所作的重新建構。辯論肯定將持續下去。我只是有幾個問題要問：

首先，在理解第一世紀巴勒斯坦猶太教與耶穌時，以被擄和出埃及的主題作為核心是否可靠？

第二，我們並未被告知耶穌如何認識他自己的身分。我們也無法窺探其自我意識。但我們是否有必要，為了保持祂的真實人性，而不願說祂知道自己的真實身分？祂確實宣稱了赦罪、教導和審判的屬天權柄。

第三，有關「被釘十字架的彌賽亞代表了以色列」以及「十字架是最真實的窗口，通往慈愛之神的內心」的論述都很好，賴特博士也清楚地區分了耶穌為何受死這個問題的「歷史性」和「神學性」答案，然而，我更想念的是他附帶提到的馬可福音十章 45 節的關鍵救贖名句。

第四，賴特多次提到歷史的高潮和終局。但他把耶穌再來的方向倒轉了，由「駕雲而降的向下移動」變成從地上升上高天，包括祂的冤屈得伸也是如此。<sup>99</sup> 這是否意味著耶穌基督那個人的、可見的、榮耀的再來，已經完全隱沒在啓示文學的比喻中了？

總的來說，我欣賞賴特博士想要破除學術界與教會之間藩籬的決心，以及他對宣教的熱忱委身。他提到「基督徒嚴肅而充滿喜樂的向後現代世界宣教」的機會。<sup>100</sup>

而我們的下一個題目就是宣教。

## 12. 基督為全球的主：二十世紀的宣教

### 從 1910 年愛丁堡至 1974 年洛桑

死而復活的耶穌作出偉大的宣稱：天上地下所有的權柄已經賜給祂了（太二十八 18），因此，教會一直以來都在見證祂在普世的主權。神高舉了祂，賜給祂高過萬名之名（即高過各級之等級），以致萬膝都要向祂跪拜、萬口都要承認祂為「主」（腓二 9~11）。這是教會普世宣教的基本根據，正如二十世紀所充分闡明的。

世界宣教會議於 1910 年在愛丁堡召開，由穆特（John R. Mott）擔任主席。八個國際委員會花了十八個月細心地籌備會議，大約一千兩百位代表也預先閱讀了書面報告。穆特宣稱，就整個計畫、工作人員、會議精神與其展望來看，這是「針對普世福音化所舉行過的最重要聚會」。<sup>101</sup>

穆特的著作《基督教宣教的決定性時刻》（*The Decisive*

*Hour of Christian Mission*) 洋溢著大會期間所帶來的興奮情緒。由於東南亞的屬靈覺醒、印度的群眾運動、福音在非洲的迅速進展、其它宗教的式微，以及「非基督教世界裡高漲著的屬靈浪潮」，<sup>102</sup> 穆特提到「有充分理由感到希望和自信」。<sup>103</sup> 事實上，「在許多地方，對於大批群眾接受基督教一事，道路都已經預備好了。」<sup>104</sup> 他用我們視之為不幸的軍事比喻繼續說道：「在基督教的普世戰場中……我們已經勝卷在握……」<sup>105</sup>

這些代表們興致勃勃、歡欣鼓舞地離開愛丁堡。他們並未對此使命的巨大存著錯覺。他們知道世上仍有十億非基督徒，其中清楚聽過基督的不超過五分之一。但他們卻是堅定的。他們認同穆特所說的：「將長久以來的恥辱完全除去，這是教會的責任」。<sup>106</sup> 還有，「就是這時候了，教會要特意和堅決地攻占某些迄今仍幾乎無法攻取的營壘」。<sup>107</sup> 他們（相當天真地）相信在基督的影響下其他宗教將逐漸消失，正如希臘和羅馬的舊神祇。

誰會想到，這種對宣教的強調竟然在接下來的數年內幾乎完全銷聲匿跡？主要有兩個原因。首先是1914年第一次世界大戰的慘劇。此衝突不但帶來了基督徒的分裂，更造成幾乎所有國際企業都停頓了下來。而當戰後開始重建，世界已經改變並持續向前進。

第二，自由神學在兩次世界大戰之間的擴散，使人懷疑福音的內容，並削弱了人們對福音的信心，這在接下來的兩屆宣教會議中顯露無遺——1928年於耶路撒冷以及1938年於馬德拉斯（Madras）外的坦巴朗（Tambaram）。



在愛丁堡時，當時的情緒是充滿自信的，但在耶路撒冷和坦巴朗時卻是非常缺乏自信並且猶豫的。

1928年的耶穌撒冷會議聚集的人比較少——大約兩百位。值得一提的是，其中五十位來自如今被稱為「較年輕的」教會。因此，他們的主要議程包含了古老教會和年輕教會之間的關係，此外，還有諸如種族關係、城市與鄉村問題，宗教教育和世俗主義的威脅。神學上，相對主義占盡上風。基督教不再被視為是獨一或終極的。湯樸威廉透過草擬「信息」使該會議不致成為災難一場。這「信息」包括了關於福音的一段名句：「它要不就是放諸四海皆準的真理，要不就完全不是真理」。

1938年在坦巴朗舉行的世界宣教會議召集了大約五百位代表，而年輕教會的代表無論在數目上或地位上都與古老的教會相去不遠。但坦巴朗最引人注目的特徵是霍金（William E. Hocking）和克雷瑪（Hendrik Kraemer）之間的尖銳對峙。霍金是哈佛大學的哲學教授。他的著作《重思宣教》（*Re-thinking Missions*）於1932年出版，因此，與會者都有時間細讀。在該書中，舊有的宣教確定性不復存在。基督排他性的宣稱也沒有了。尋求悔改歸主的作法不再被認同，取而代之的是尋求所有宗教的精華。宣教的終極目標被認為是一個普世宗教團契的出現。

霍金在坦巴朗的辯論對手是克雷瑪，一位荷蘭改革宗的平信徒和經驗豐富的語言學家兼印尼宣教士。他受邀為大會寫一本書。此書於1938年出版，題為《非基督教世界中的基督教信息》（*The Christian Message in a non-Christian*

*World*)。在巴特(他對自由主義的攻擊收錄在1919年出版的《羅馬書釋義》)的影響之下,克雷瑪為他自己所稱的「聖經實在論」而辯護。他主張神在耶穌基督裡的獨一啓示,和所有人類宗教之間存在著一個徹底的不連貫性。

這個辯論持續至今,完全未獲得解決。坦巴朗會議一年後,第二次世界大戰爆發了,而普世教會的關係再度暫停,直到戰爭結束。之後,在1948年裡,世界基督教協進會(World Council of Churches)在阿姆斯特丹舉行第一次大會,並在1961年,於新德里舉行的第三次大會期間,世界基督教協進會與國際宣教協進會(International Missionary Council)合併了。他們保證這個合併將把宣教帶入世界基督教協進會議程的最前線。但這始終沒有發生。相反地,世界基督教協進會不斷地偏離聖經的福音。

並非所有會議的領袖都跟隨此路線。例如,霍夫特(Visser't Hooft),世界基督教協進會的第一任祕書長。他在其著作《別無他名》(*No Other Name*)中如此寫道:「現在是基督徒重新發現這一事實的好時機:他們信仰的最中心之處乃是,耶穌來並不是對人類的宗教倉庫作出貢獻,而是藉著祂,神使世人與自己和好。」<sup>108</sup>

更令人震撼的是已故牛畢真主教(Lesslie Newbigin)的坦率聲明:

這個時代對前個世紀的宣教運動會感到困窘,這並不如我們所想像的,是我們變得更謙卑的證據。我想,這恐怕是信仰移位的更明顯證據。這證明了:我們較不願意承

認耶穌基督作為普世救主和主宰的獨一性、中心性和決定性；較不願承認祂是道路——世人要透過跟隨祂到達真正的目的地，祂是真理——要檢驗其他一切真理宣稱，以及祂是生命——作為豐盛生命的惟一源頭。<sup>109</sup>

事實是，在二十世紀的最後二十五年，宣教的主動性已從世界基督教協進會轉到葛理翰博士（Dr Billy Graham）所發動的洛桑運動。世界福音會議（The International Congress on World Evangelization）於1974年在瑞士的洛桑（Lausanne）舉行。來自一百五十個國家的二千七百位與會者（半數來自發展中國家）參與了九天的忙碌活動後，認可了洛桑宣言（Lausanne Covenant）。根據一位來自亞洲的神學家的說法，此宣言可被證實為「普世教會歷來對傳福音所發出過的最重要宣言」。在多元主義（堅持認為每個宗教都有正當性）的背景下，此宣言的重要性尤為突顯。

宣言有十五個段落，我摘錄其中第三個有關「基督的獨一性和普世性」的部分。這就是教會如何宣告「耶穌基督為全球的主」：

我們確認只有一位救主和一個福音……我們承認，透過神在大自然中的啓示，每個人對祂都有某種程度的認識。但我們卻否認這知識能夠拯救，因為人們因著自己的不義抑制了這個真理。我們也拒絕所有形式的綜合主義，或意味著基督同量地透過所有宗教和意識形態啓示自己的

任何對話，我們如此拒絕是因為這貶損了基督和福音。耶穌基督，作為惟一的神人，將自己獻上成為罪人惟一的贖價，祂是神與人之間的惟一中保。沒有別的名是我們可以靠著得救的……耶穌基督已被高舉在萬名之上；我們期待萬膝向祂跪拜、萬口稱祂為主的那一日。<sup>110</sup>

## 結論：真實面貌對抗遷就融合

我們作了一個快速（難免帶有選擇性）的教會歷史縱覽，探討了十二個影響深遠的運動及其領袖。當你看見教會如何一再地描繪和重繪耶穌的畫像時，你有沒有為著教會非凡的易變性大感吃驚呢？

在此過程中，教會的動機是混雜的。以最好的形像來呈現耶穌，以便向世界宣揚祂的作法是好的。但為達此目的而從畫像中刪除任何可能觸怒人的成分，包括十字架令人討厭之處，那就不好了。這樣作是迎合了士來馬赫（Schleiermacher）所稱的基督教的「有教養之藐視者」。這種意志薄弱的牽就融合總是要付上代價的。耶穌被抽離其原本的處境，被操弄和馴化，而向世界呈現的就是一個時代錯亂的形像，甚至是一個滑稽模仿的諷刺畫。

我們如何避免自己犯上這個錯誤呢？我們如何向世界呈現一位既真實又切合需要的耶穌基督呢？我們似乎需要一個雙重紀律，消極和積極的紀律。消極而言，我們必須從思想中去除所有成見和偏見，並決心撇棄任何把耶穌強

行塞入我們已經預定好的模子之嘗試。換言之，我們必須從基督徒的「普羅克拉斯提斯主義」（Procrusteanism）中回轉過來。在希臘神話中，普羅克拉斯提斯（Procrustes）是一個殘暴的強盜，他強迫受害者遷就他的鐵床尺寸。若他們太矮的話，他就把他們的身體拉長，若太高則砍斷他們的腳。基督徒中的「普羅克拉斯提斯」也表現出類似的削足適履心態：強迫耶穌符合自己的思想方式，並訴諸無情的手段來確保與其想法吻合。求主拯救我們脫離普羅克拉斯提斯和他所有的門徒！

接下來是積極的一面。我們必須敞開我們的思想和心靈，領受聖經經文的一切教導，並聆聽整本新約聖經對基督的見證，正如我們在第一部中所嘗試的。因為真正的耶穌就是原本的耶穌，新約裡使徒見證的耶穌。就算我們多麼敬佩教會對耶穌的多重呈現所表現的創意多樣性，我們還是必須不斷回到新約聖經的畫像，以作為判斷教會的描繪之準則。

魯益師（C. S. Lewis）認為這點與藝術鑒賞有類似之處。他寫道：「我們必須注視，繼續不斷注視，直至我們確實看見其真正面貌。我們坐在這幅畫的面前，是為了讓一些事情發生在我們身上，而不是用它來做一些事情。任何藝術作品對我們所作的第一個要求，就是要我們降服。看、聽與接受。我們自己必須要讓開。」<sup>111</sup>

這種雙重紀律在傳福音的事上最為需要。因為，許多時候，人們並不是拒絕了耶穌，而是拒絕了假基督。南斯拉夫俄西哲福音神學院（Evangelical Theological Seminary

in Osijek) 的院長庫滋米克 (Peter Kuzmic) 曾經如此說道：

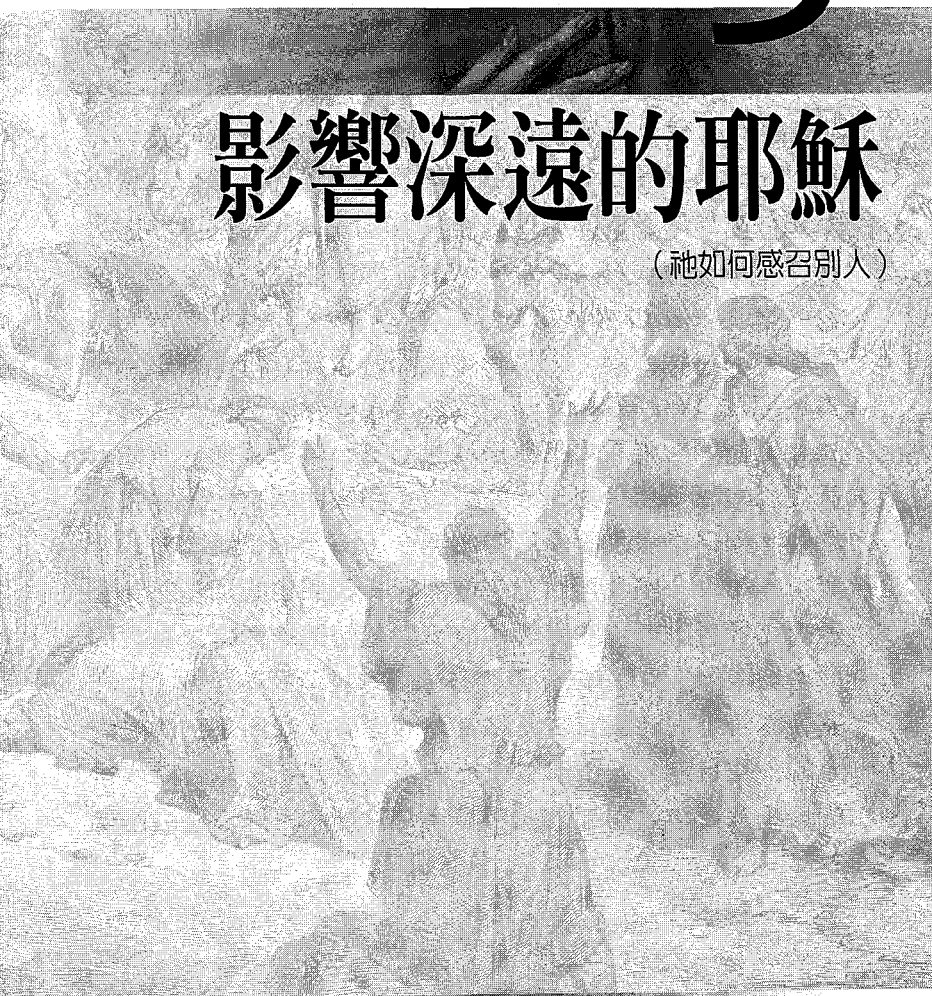
我們必須更新基督徒宣教的信譽。宣教與佈道主要不是有關方法論、金錢、管理和目的問題，而是有關真實性、信譽和屬靈能力的問題……當我在南斯拉夫出外佈道時，經常告訴我們的神學生，我們的主要任務可能只是「洗耶穌的臉」，因為祂的臉已經被體制化的基督教在歷代以來的妥協，和近代無神論共產主義的敵對宣傳所玷污和扭曲了。<sup>112</sup>

因此，藉著專注於新約聖經的見證，以及關注真正的佈道，盼望我們對基督的異象能夠繼續不斷地澄清、淨化。不管怎麼樣，無論現在我們對祂形像的認識有多模糊、多麼扭曲，基督應許我們，當祂在榮耀中顯現時，「必得見祂的真體」（約壹三 2），那真正的、無與倫比的基督。

第 3 部

# 影響深遠的耶穌

(祂如何感召別人)



## 緒論：耶穌的故事

在第二部裡，我們探討了歷代教會對基督所作的各式各樣的呈現。在第三部裡，我們將反過來探討基督對教會以及這個世界的影響。耶魯大學的賴德烈（K. S. Latourette）在開始著述他題為《基督教的擴展史》（*The History of the Expansion of Christianity*）的七冊巨作時，把我們所要問的問題表達得非常好，那就是，「耶穌曾活在世上的這一事實，究竟為世界帶來了甚麼改變？」<sup>1</sup>

這個問題乍看之下似乎容易回答，其實不然。首先，我們必須區分基督對世界的影響，和文明或文化對世界的影響，因為後者是許多影響的混合（而非只受基督教的影響）。第二，讓我再引述賴德烈，「我們也必須注意基督教對（社會）環境的影響和環境對基督教的影響二者之間的密切關係」。<sup>2</sup>第三，我們必須謙卑地承認基督教（而非基督本身）同時具有不良和良好的影響。我所想到的是教會的一些盲點，如十字軍東征、宗教裁判所，基督降生後的一千八百年之內都未成功廢除奴隸制度，以及過去兩個



世紀以來某些基督教差會的帝國主義。想到諸如此類事件時，我們所能夠做的只有羞愧地低下頭來。

然而，我們卻仍舊能夠（謹慎卻有信心地）確認耶穌基督發揮了非常正面的影響，不單只在藝術和建築、音樂和繪畫，科學、民主和法律體系，更是在道德標準和價值上，例如人性的尊嚴。<sup>3</sup>事實上，若我們如此宣稱：「所有曾經遊行過的軍隊、所有曾經航行過的海軍、所有進行過的國會，以及所有掌權過的君王，加起來都比不上那單獨的生命對世界的深遠影響」<sup>4</sup>，這一點都不算誇張。

吸引我的是，個別的基督徒一直被基督的不同層面所影響，並使他們肩負起不同的使命。我們在第三部裡的焦點並不是教會的故事（以及它對基督的呈現），而是耶穌的故事（及祂對教會的挑戰）。當然，這兩個故事是有重疊之處的：例如，若聖方濟（Francis of Assisi）影響了教會呈現基督的方式（他的確影響了），基督也影響了聖方濟發展方濟會的方法。然而，這兩種影響是明顯不同的。我們現在要探討耶穌生涯的整段期間，從祂第一次降臨到對祂再臨的期待，並看看每一個階段（無論是福音書裡的事件或教導）如何抓住了某些人的想像力，並激發他或她採取行動。

## 1. 伯利恆的馬槽：聖方濟

### 貧窮君王的降生

1926年，在聖方濟逝世七百周年紀念日時，大約兩百

萬名朝聖者來到他的出生地——義大利中部的阿西西（Assisi）。當時，教宗比約十一世（Pius XI）正式確認了聖方濟的非正式稱號——「第二位基督」（Alter Christus）。他竟被視為與耶穌如此相似。

是甚麼激發了聖方濟，使他過著徹底貧窮和簡樸的生活？其中部分原因來自耶穌的教導，即祂要我們捨己的呼籲，和向十二門徒頒布的宣教使命，但聖方濟尤其渴慕的是以非常嚴厲和按字義的方式，效法耶穌的榜樣。聖方濟特別把祂在馬槽裡的降生視為，神的兒子自願承受貧苦之至高表達。

基督降世大約三或四個世紀之後，聖誕節似乎才開始在西方教會日曆中占有一席之地，基督徒定期的慶祝似乎也是這時才開始的。部分原因或許可以歸咎於一個混淆。人們提到基督駕著祂的馬車橫跨天空，好像太陽神一樣。事實上，因為基督徒在太陽日（星期日，Sundays）舉行崇拜，並在敬拜時經常朝向東方，許多異教徒以為基督徒是太陽神的崇拜者。直至第四世紀，西方教會才開始在十二月二十五日（太陽神誕辰，即冬至日[一年當中最短的一天]）慶祝基督的誕生。

聖方濟從與耶穌降生相關的事物中，獲得極大的靈感。「他對那位貧窮君王的誕生和伯利恆小城作出了引人入勝的論述。」<sup>5</sup>他經常稱耶穌為「伯利恆的孩童」，有人如此論到他：「孩童耶穌在許多人的心中被遺忘了；但藉著祂恩典的施行，透過其僕人聖方濟，祂又重回人們的記憶中。」<sup>6</sup>因此，「聖方濟以難以言喻的熱切來紀念嬰孩耶

耶穌的誕生，過於所有其它節日，指它是節日中之節日。在這個日子中，神成了小小嬰孩，貼近人們胸前」。<sup>7</sup>

雖然十字架的中心性在聖方濟的信仰和生活中是顯而易見的，但是他在內心和思想裡把道成肉身和十字架、馬槽中的基督和十字架上的基督聯繫在一起。因為他視兩者皆彰顯了神聖的謙卑和貧窮，而這是他決心要效法的。他深信自己受託宣揚國度、服事有需要的人，撇棄金錢，甚至不留下多餘的衣服。

這不表示他拒絕甚至低估物質世界或美善的創造主所給予的美善恩賜。與此相反，他對神的創造之讚美是衆所周知的。他稱它們為「弟兄」或「姐妹」，並在這些關係中尋獲喜樂。他的「太陽頌」依舊是一篇美麗的頌讚，其對象當然不是自然，而是創造自然的神。他似乎不認為，在承認物質世界為神的恩賜，與撇下物質財產這二者之間有任何對立。

然而，其他人卻認為這裡存在著一個無法解決的衝突。例如，柴斯特頓（G. K. Chesterton）在其有關聖方濟的名著中<sup>8</sup>，把第一章命名為「聖方濟的問題」。那麼問題是甚麼呢？被一般人認為是弔詭大師的柴斯特頓，在聖方濟的身上發現了大量的不一致甚至是矛盾。柴斯特頓問道，我們該如何調和聖方濟喜樂的個性和其嚴厲的禁慾主義？他的「歡愉」和「苦行」<sup>9</sup>，「他頌揚黃金紫袍，卻又倔強地衣衫襤褸」<sup>10</sup>？他對「歡樂生活的渴慕」和「對英雄式壯烈犧牲之熱望」？<sup>11</sup>

我們閱讀聖方濟的故事時，很難不被感動，就算我們

不太贊同柴斯特頓的結論，認為聖方濟「活在世上，也改變了世界」。<sup>12</sup> 更進一步，我要大膽問一句：聖方濟決心在一切事上效法基督，但他豈不是太按字義理解了嗎？他豈不是沒有理解到耶穌經常使用的生動、戲劇性的比喻了嗎？例如，在路加福音十四章 25～33 節裡，耶穌列出了三個條件，若一位想要成為門徒的人不符合這些條件，祂指出，「就不能作我的門徒」。首先，他必須「恨惡」他的父母、妻子和孩子、兄弟和姐妹。第二，他必須「背起自己的十字架」跟隨耶穌。第三，他必須「捨棄所有的」。當然，我們絕對無權稀釋這劑濃烈的福音之藥。然而，「背起十字架」肯定不是按字義理解的；耶穌並沒有要求他所有的門徒被釘十字架。恨惡我們的親屬之命令也不能按字義理解；要我們甚至連仇敵都要愛的耶穌，不太可能要我們恨惡自己的家人。因此，第三個命令（捨棄我們的財產）肯定也不是按字義理解的。這不是懦弱地避開耶穌的教導，而是真誠渴望要找出祂所指的意思。我們作門徒的代價包括了在萬事上讓基督居首位，包括我們的親屬、我們的抱負，以及我們的財產。

## 2. 木匠的工作台：蘭斯伯理

### 手工勞動的尊嚴

我們對耶穌在開始公開傳道之前所謂的「隱藏的年日」認識不多。在那段年日中惟一存留至今的故事，就是路加所記載的有關耶穌十二歲那年參觀耶路撒冷時，在聖

殿中迷路的事（路二 41～51）。在這之前的幾節經文涵蓋了祂降生和到訪耶路撒冷之間的十二年時間，而緊隨著的下面幾節經文則涵括了到訪耶路撒冷和受洗之間的十八年間隔。因此這兩節經文（40 和 52 節）都是具橋樑性質的經文，告訴我們，祂在智慧、身量、並神和人喜愛祂的心一起增長。關於耶穌在地上前三十年之事，這些大概就是我們應該知道、必須知道的一切。

在四卷福音書中，「木匠」這個詞只出現了兩次。馬太提到「木匠的兒子」（太十三 55），而馬可則記載拿撒勒村民所問的問題：「這不是那木匠嗎？」（可六 3）。我們由此推論約瑟曾當過木匠，而耶穌是他的學徒，並且可能在約瑟死後繼承了父業。

*Tektōn* 這個字可以用來指任何一種工匠或手藝工人，但通常指木工——木匠、細木工人或建築工人。如巴克萊（William Barclay）所言，*tektōn* 能夠「為你建的東西，從雞籠到屋子，無奇不有」。<sup>13</sup>換言之，他是一位手巧的人。同時，韓格爾（Martin Hengel）教授強調：「耶穌本身並非打零工、無地產佃戶的無產階級，而是加利利的中產階級，屬於技術工人。」他補充說，*tektōn* 這字的意思「集泥瓦匠、木匠、車匠和細木匠於一字」。<sup>14</sup>大約第二世紀中旬時，殉道者游斯丁在他的《與推芬對話》<sup>15</sup>中確認，耶穌「曾經製造犁和軛」。除了農業工具之外，祂很有可能也學會了怎樣製造和修理家具，例如桌子、椅子、床和櫥子。

一個很重要的提醒是，羅馬人和希臘人是鄙視親手勞

力的。然而，「在猶太人中」，艾德軒（Alfred Edersheim）寫道，「對親手勞力的輕蔑並不存在，這樣的輕蔑則被認為是異教一個令人厭惡的特徵。相反地，學手藝被視為是一項宗教義務，並經常及熱切地受到支持，只要這沒有引致奢侈，或傾向於導人偏離遵行律法。」<sup>16</sup> 因此，《他勒目》（*Talmud*）記載了第二世紀猶大拉比（Rabbi Judah）的格言：「凡不向自己的兒子傳授手藝者，實在是教導他兒子成為盜賊。」<sup>17</sup> 猶太人知道：神命令人要工作，這是創造時就立下的命令，而非墮落的結果。

使徒保羅在書信中數次提到自己的手藝。在使徒行傳十八章 3 節路加稱他為一位 *skēnopoios*，通常被譯為「織帳篷者」，因為 *skēnē* 或 *skēnos* 所指的是帳篷。但有些註釋家較喜歡「皮匠」或「鞍匠」，因為古代的帳篷通常都是用皮製成的。我們可以肯定的是，保羅親自勞力工作並以此為傲。<sup>18</sup>

勾畫出這個背景之後，我們現在已經準備好提出問題：耶穌曾在木匠工作台上工作的這訊息，啟發了哪些人？

若要回答此問題，我們可以從前拉斐爾弟兄會（Pre-Raphaelite Brotherhood）開始。這些人是十九世紀中葉的畫家，致力於在藝術中復興對自然的忠實呈現。1850 年，他們之中的一位成員，米雷（J. E. Millais）完成了他的油畫「在家中的基督」（*Christ in the home of his parents*），又名「木匠工作室」（*The Carpenter's shop*）。孩童耶穌在

圖畫的中心。祂顯然被一根鐵釘弄傷了；約瑟彎下腰來檢查祂的傷口；馬利亞吻了耶穌一下，嘗試安慰祂；而年輕的施洗約翰則拿著一碗水要洗祂的傷口。耶穌倚靠著似乎象徵著祭壇的工作台，而透過開著的門，可以看見關在欄中的綿羊。<sup>19</sup>

二十二年之後，米雷的朋友亨特（Holman Hunt）完成了他的畫作「死亡陰影」（The Shadow of Death）。我們再次來到木匠的店鋪中。但這時，耶穌已是一個成年人，赤膊著上身，站在一個木製台架旁。祂暫停手上的工作，伸伸腰、雙手高舉在頭之上，似乎在懇求上帝。當祂如此做時，一片十字架形狀的黑影正好投射到祂身後的牆上，而祂放在那個地方的工具架就好像一根橫棒，使我們想起了釘十字架時的鐵錘和釘子。<sup>20</sup>

這兩幅畫都有特意要展現的象徵意涵。它們強而有力地提到十字架，但卻絲毫未提勞力的尊貴。因此，我要轉向早期英國勞工運動的基督徒領袖們當中去尋找。我從哈地（James Keir Hardie, 1865~1915）開始。他是蘇格蘭勞工運動的先驅。當他穿上粗花呢外衣、戴上工人的布帽踏入下議院時，引起了一場轟動。他坦率地提到對基督的委身。他經常稱基督為「拿撒勒的木匠」。但他工作的主要啟發卻不是來自耶穌基督的榜樣，而是祂的教導，特別是登山寶訓，但他卻稍嫌天真地把它詮釋為一份社會主義的宣言。

然而，其他以及在他之後的勞工領袖，卻從耶穌屬於工人階級的這一事實獲得鼓勵。一位匿名的工會會員於

1921 年寫了一本小書，題為《木匠耶穌和祂的教導》（*Jesus the Carpenter and his Teaching*）。「無論如何」，他寫道，

耶穌的生命是一名勞動者的生命。有許多人會說祂遠遠比這更偉大！誠然如此。然而，當他在肉身顯現的時候，祂卻是一位木匠。我們工人之中並沒有很多偉大的詩人、英雄或殉道者，但拿撒勒的木匠耶穌卻是我們當中的一分子。因此，今日，當許多事物攪動著工人們的思想時，我們每一位都有充分理由好好研究拿撒勒木匠的生平和教導。<sup>21</sup>

同樣地，波斯理（Ira Boseley）在其獻給木匠團契（*Worshipful Company of Carpenters*）的著作《木匠基督，祂的職業和教導》（*Christ the Carpenter, his trade and teaching*）中指出，他的目標是要把耶穌描繪為「那惟一完美的工人」。<sup>22</sup>

但我所發現到，被木匠耶穌激發的領袖之最佳例子是蘭斯伯理。他在二十世紀上半葉的大部分時間內，主導了英國的勞工運動。

蘭斯伯理於 1859 年生於薩福克（*Suffolk*）的鄉下，但卻從未住在鄉間。他不斷搬遷，因為父親在鐵道工作，而他大部分時間住在倫敦的東部末端。他十四歲就離開學校，當一名運煤工人，從駁船和鐵道上卸下貨物。在這種嫩的年紀，他已經經歷了親手勞力的挑戰以及貧窮和飢餓



所帶來的非人化影響。

然而，蘭斯伯理心裡卻嚮往著政治，且在地方和中央政府內工作了半個世紀。先是在自由黨混了一陣子，數次嘗試進入國會卻失敗之後，最後終於在1910年獲選為工黨在包爾和布羅姆利（Bow and Bromley）區的議員，但卻在兩年後辭去議員職位。在接下來的十年裡，雖然在下議院裡沒有席位，他卻馬不停蹄地積極從事勞工運動這一理想。他成了《每日先驅報》（*Daily Herald*）的總編輯，並在全國各地的集會中演講。

他在1922年重回下議院，但一直到1929年為止才進入內閣，成為工務部首席專員（First Commissioner of Works），特別負責倫敦的皇家公園。他成功地讓公園成為勞工階級休閒之地。他在1931年當上工黨在國會裡的主席，也就是反對黨領袖。

在這些年間，蘭斯伯理極孚眾望。他龐大的身軀、充滿活力的個性、紅潤的皮膚、連鬚鬍子、如洪鐘般的聲音、倫敦東區的口音，孩子氣的微笑以及毫無掩飾的真摯使他深受大家的喜愛。著名的歷史學家泰勒（A. J. P. Taylor）在某一則註腳中把他形容為「近代政治中最受愛戴的人物」。<sup>23</sup> 他的廣泛知名度的另一個更好的指標是，他在倫敦東區末端孩童們之間受歡迎的程度。當他到訪他們的學校時，他們會高呼：「好喬治老爹」。<sup>24</sup>

蘭斯伯理不屈不撓的政治生涯之推動力，毋庸置疑地，是他的社會主義和基督教信仰的結合。他不認為有明確區分二者的必要。「社會主義」，他寫道，「所指的就

是在人生每個領域中的愛、合作和手足情誼，這不過是基督徒信仰的一個外在表達。」<sup>25</sup> 此外，「基督教和社會主義支配了蘭斯伯理的整個生命。他在前者當中獲得了生命的原則力量，在後者中則獲得了一種能把它們表達出來的系統。」<sup>26</sup> 他熱心投身於建立一個沒有貧窮、失業、飢餓和流離失所的公義社會。

使蘭斯伯理將自己委身於基督的似乎是懷特教堂（Whitechapel）教區長基多（Fenwick Kitto）的教導和榜樣。基多「進入了我們的生命中」，蘭斯伯理如此說。在教區中被按手堅振之後，成了一位主日學老師，之後又在許多教會中講道。

霍爾曼（Bob Holman）寫道：「我們必須指出，蘭斯伯理的基督教乃是先於其社會主義的，這一點非常重要，因為後者主要來自於他對前者的了解。」<sup>27</sup> 一分在倫敦極東區發行的天主教雜誌中，一位匿名的撰稿人寫道：「我們年輕的一輩實在無法訴說我們對蘭斯伯理的感激，因為他為我們立下了榜樣，活出表裡一致自我犧牲的生命，堅決並無畏地為耶穌基督作見證。」<sup>28</sup>

蘭斯伯理讚賞所謂的「勞工階級」之勇氣、忍耐、團結和幽默感，並堅決抗拒使他「攀登社會階梯」的嘗試。他決心保存其極東區的文化。他的傳記作者霍爾曼寫道：「蘭斯伯理屬於平凡的勞動階級，他完全被他們接納，與他們一同工作，也為他們工作，並且，在他的生活方式上，他繼續成為他們的一分子。」<sup>29</sup>

霍爾曼把這個決心追溯至蘭斯伯理的神學：「身為基

督徒，他被基督吸引住了，因為祂把愛的原則用在自己身上，以致來到世上，成為平凡的木匠，並為他人慘烈地犧牲。」<sup>30</sup>

從神學的角度而言，「當神的兒子居住在人間時，神在各種可能的崗位之中選擇讓祂成為一個工人，這意義實在難以完全窮盡。它在人類庸碌的辛勞上烙印了永恆的榮耀」。<sup>31</sup>

或者用勞工階級的用語和句法來表達這同一個真理，史密斯（J. Paterson Smyth）寫道：

我不知道祂的工棚在何處，  
但經常當我在刨木時，  
一想起祂，我就摘下帽子，  
因為祂竟然和我作著同樣的工作。<sup>32</sup>

### 3. 慈惠事工：達米安神父和貝利 接觸那不可接觸的

我們在福音書中數次讀到耶穌憐憫那些群龍無首的群眾、飢餓的人、喪失親人者、瞎眼的，特別是病患。<sup>33</sup> 事實上，醫治顯然是祂整個公開事工的一部分。祂「在各會堂裡教訓人，傳天國的福音，醫治百姓各樣的病症」（太四 23，九 35）。也就是說，祂不單宣告國度的來臨，也透過憐憫和大能的工作來彰顯國度的臨到。

因此，基督徒總是成爲先鋒，率先爲病痛或受苦者提供慈惠事工。在明尼蘇達州羅切斯特（Rochester）的梅歐診所（Mayo Clinic），一踏入診所就會看見一片彩色玻璃，其上的嵌板刻著這句話：「有時得痊癒，常獲緩解，總蒙安慰。」

這並不是要否認，最初的醫院是在基督之前由印度教徒、佛教徒以及猶太人所發展的事實，而是宣稱：拿撒勒人耶穌爲世界引入了一種三層面的動機——祂的好撒馬利亞人之比喻、祂的金律以及祂的個人榜樣，這一切都證明了祂尊重按神的形像被造的人類。

戴維博士（Dr Frank Dawey）寫道：

耶穌透過祂對窮人、殘障人士、被遺棄者和位居社會底層者的特別關懷，顛覆了那個時代的社會優先秩序。這些人從未獲得注意，直至耶穌爲他們挺身而出為止……我們很難想像：希波克拉底會去關懷一個陷入困境的妓女、瞎眼的乞丐、占領軍的奴隸、身無分文又患有精神病的外國人，以及一個脊椎長期有問題的老婦人。耶穌不單自己關懷他們，也希望祂的跟隨者如此行。<sup>34</sup>

耶穌尊重被世界藐視者的最佳例證，出現在祂公開傳道初期，與一位癲瘋病人的相遇：

有一個長大癲瘋的來求耶穌，向他跪下，說：「你若肯，必能叫我潔淨了。」耶穌動了慈心，就伸手摸他，

說：「我肯，你潔淨了吧！」大麻瘋即時離開他，他就潔淨了。（可一 40~42）

祂的憐憫促使祂去觸摸那些不可觸摸的人，而祂的行動從那時開始就成了人們的感召。著名的加帕多家教父，凱撒利亞的巴西流（Basil of Caesarea）似乎就是於公元 369 年創立第一所大型基督教醫院的人。他建立了好幾棟建築物，除了一所擁有三百個病床的醫院之外，還「包括了一些旅客住宿處、一所濟貧所、一所老人收容所、一個隔離病房以及一個隔離的癲瘋病人之家」。<sup>35</sup>

接下來的數個世紀中，照顧癲瘋病人的收容所遍布了整個歐洲。它們被稱為「癲瘋病院」（Lazar houses 或 lazaretos）。這些字都是源於拉撒路的名字，因為他被認為是癲瘋病患者的守護聖徒）。

不過，在中世紀，或許沒有任何人比聖方濟更被耶穌的榜樣所感召，並因而成為別人的感召。這個故事在這些年來或許已經被加油添醋了，但聖方濟在他最後的見證中承認，「靈魂的甘甜」第一次臨到他是在他遇到一個患癲瘋病的乞丐時。最初，聖方濟騎馬疾馳而過，想要避開這個乞丐。但他頓時感到極為懊悔，「當他對弟兄的需要不予同情時，他其實是在奔離神——這位在人類每一次痛苦中同樣受苦的神」。因此，他調頭回來，下了馬，並親吻那位患大麻瘋乞丐的手。<sup>36</sup> 聖方濟的榜樣是極有感染力的。有時候，有人說，人們從他身上所感染的不是疾病，而是他對病人的關懷。他後來設立了一所癲瘋病醫院並組織了

一群修士來照顧他們。

我們的故事現在跳到十九世紀中葉以及兩位獻身於照顧癲瘋病人的著名人物。其中一位是於 1840 年出生，在夏威夷工作的比利時籍天主教徒，達米安（Joseph Damien）神父；另一位則是一位生於 1846 年，在印度工作的愛爾蘭籍更正教徒，貝利（Wellesley Bailey），他後來成為癲瘋病差會的創始人。

達米安神父於 1863 年航行到夏威夷作宣教士，並對癲瘋病人的困境深感驚愕。這些病人被永久地放逐到莫洛凱（Molokai）島上。在這裡，他們在疾病、污穢和貧窮中苟且偷生，既沒有家人，也沒有教會來支持他們。達米安神父自願前往與他們一同生活。他安葬死者，改善病人的衛生。他建立教會和小禮拜堂，潔淨他們的用水，改善他們的家園和醫院，設立一所孤兒院，訓練一個詩班，並擔任他們的老師、木匠、泥瓦匠、牧者和朋友。這個無私的事工持續了十六年，直到 1885 年一個主日的早上，當他以「咱們癲瘋病人……」開始他的講道時，會眾們都愣住了。這表示他自己已經染上這個疾病了。他於 1889 年在島上過世。<sup>37</sup>

貝利只比達米恩小六歲，但他們兩人卻在世界相對的兩個角落中工作。當貝利在印度西北部一所宣教學院教書時，參觀了附近一所小型的「癲瘋病收容所」，並為所看見的一切大感震驚。後來，他寫道：

（病人們）處在各種階段的病痛當中，看上去非常可

怕，臉帶愁容——一種全然無助的樣子。我幾乎戰慄，但我同時也被吸引了，而我感覺到，若這世界上有任何效法基督的工作，那就是來到這些可憐的受苦者當中，為他們帶來福音的慰藉。<sup>38</sup>

貝利說得對。當他開始定期到訪這收容所時，他看見福音徹頭徹尾改變了這些病人的生命和前景。同時他也致力於改善他們的健康狀況。因此，他於1872年創立了「印度麻瘋病患者使團」（The Mission to Lepers in India），後來成爲了「麻瘋病患者使團」（The Mission to Lepers），再後來又改名爲今日的「麻瘋使團」（The Leprosy Mission）。

甚麼是他的感召？他告訴我們：

我現在渴望分享一些我在（麻瘋病患者）當中的經歷，並向讀者們提出一個方法，讓每個認同那位仁者的人都能給與幫助。那位仁者在世的時候，並沒有視麻瘋病人爲可憎的而不願觸摸，祂是「動了慈心」，伸出祂的手，觸摸他，並對他說：「我肯，你潔淨了吧！」<sup>39</sup>

這個照顧麻瘋病人的優良基督教傳統，一直由基督徒麻瘋學者光榮地持續傳承至二十世紀。這些麻瘋學者如布蘭（Stanley Browne）（奈及利亞和薩伊），戴維（Frank Davey）（奈及利亞和印度）和柯寬仁（Robert Cochrane），他們引證耶穌的榜樣，「領導一個運動來對

抗盛行的社會污名」。<sup>40</sup> 接下來是班德（Paul Brand），他發現癱瘋病人的手會蜷曲，手指和腳趾掉落，以及無法解釋的傷口和瘀傷，這並不是因為癱瘋病的某些神祕因素所造成，而是由於他們喪失了感覺、無法感覺到疼痛。<sup>41</sup>

在我們的時代裡，愛滋病有時被描述為「現代的癱瘋病」，擁有與癱瘋病類似的污名並被類似的禁忌所唾棄。但耶穌卻立下了慈憫的榜樣，「伸手觸摸——一個在當時需要難以想像的勇氣之舉動」。<sup>42</sup>

## 4. 登山寶訓：托爾斯泰、甘地和金恩 不抵抗主義的挑戰

任何對基督教稍有認識的人，都多多少少熟悉耶穌的登山寶訓——這很可能是分成幾次的教導。大多數人也都知道它包含了「不要與惡人作對」的禁令以及「愛你們的仇敵」的命令（太五 39、44）。不但如此，耶穌也實踐祂自己的教導。正如使徒彼得所寫的：「他被罵不還口，受害不說威嚇的話」（彼前二 23）。祂反而祈求神赦免那些釘祂十字架的人（路二十三 34）。

歷代以來許多人，包括基督徒和非基督徒，都被耶穌的講道與榜樣、所言所行來挑戰和感召——他的忍耐和自制，祂對仇敵的愛以及祂完全不求報復的心態。十六世紀的激進改教者（各個重洗派群體）以及今日的和平主義教會（例如：門諾派[Mennonites]、貴格會[Quakers]和聯合弟兄會[United Brethren]）都委身於徹底的和平主義，並從耶



耶穌用行爲所表彰的登山寶訓中，獲得他們的使命和動力。

我在這一章所關注的乃是要探討三位十九世紀末和二十世紀初的領袖，他們都宣稱從耶穌的講道和受苦中領受感召，他們是俄國小說家托爾斯泰（1828～1910）、印度社會改革家甘地（1869～1948）和美國民權領袖馬丁路德·金恩（1929～1968）。

托爾斯泰出生於一個貴族家庭中，青年時期生活放蕩，但後來從事嚴肅的寫作事業。他最著名的小說依然是《戰爭與和平》（*War and Peace*）和《安娜卡列尼娜》（*Anna Karenina*），但爲著我們現在的論題，我們必須探討他的短篇著作《我所相信的》（*What I Believe*）。在這本著作中，托爾斯泰描述他如何在個人的危機時刻中不斷重讀登山寶訓，並突然領悟到（他所宣稱的）整個教會一千八百年以來所誤解的真理。

這就是：當耶穌呼召祂的門徒不要對抗時，祂是說到做到的。<sup>43</sup> 他繼續說到，我們不可能在相信基督的同時又「爲當局的財產、法庭、政府和軍隊機構工作……」，<sup>44</sup> 因爲警察、法庭和軍隊都使用暴力來抵抗罪惡，並因而違反了愛的定律。若我們按照字面意義遵守基督的命令，「四海之內皆將爲弟兄，而每個人也將與他人和平共處」。<sup>45</sup> 然後，在最後一章裡，當他辯稱自己並非天真無知時，卻暴露出他單純的人觀，認爲人類基本上都是善良、理性和友好的。

甘地（Gandhi 或印度人存著敬意所稱的 Ganhiji）當然是現代印度之父。在倫敦修讀了法律並在南非（在那裡，

他因著膚色的關係被人侮辱) 執業之後，於 1914 年回到印度，並領導了公民不服從運動 (Civil Disobedience Campaign)。他渴望一個脫離殖民主義、階級主義和物質主義的印度。

在孩提時期，甘地已經學會 *ahimsa*，即「避免傷害他人」。但在青年時期，他在倫敦讀了印度教的經典著作《薄伽梵歌》(The *Baghavad Gita*)，以及登山寶訓。「是登山寶訓引起了我對耶穌的鍾愛」，他如此說道，並且他經常反思其中內容，特別是透過托爾斯泰的觀點，因為在南非時，他讀了托爾斯泰的《天國在你心裡》(The *Kingdom is within you*)，深受感動，並下定決心等他回到印度時，即將他的理念付諸實踐。他把自己的政策形容為 *satyagraha*，最好的翻譯是「真理的力量」，也就是，嘗試藉著真理的力量和「心甘情願忍受痛苦的榜樣」來贏得敵對者。他說「國家代表了一個集中和有組織形式的暴力」。因此，在他所設想的一個完美的國度裡，警察仍然存在，但很少使用暴力；刑罰將不復存在；監獄將變成學校；法律訴訟變成了仲裁。<sup>46</sup> 在這一件事上，甘地都從耶穌身上得到了啟發。「雖然就教派的角度而言，我無法宣稱自己是一位基督徒」，他說，「但耶穌受苦的榜樣，卻是構成我對非暴力的不死信念的因素之一，而這信念支配了我所有的行動……」<sup>47</sup>

我們不可能不敬佩甘地的謙卑和真誠。然而，他的政策必須被斷定為不切實際的。他說他將透過一個「和平部隊」抵抗即將來臨的日本侵略者；他呼籲猶太人以非暴力

的方式對抗希特勒；他也呼籲英國人停止敵對。但正如伊路（Jacques Ellul）所評論的，甘地並未考慮到處境的問題。「若把甘地放在 1925 年的俄國或 1933 年的德國，解決方法很簡單：過幾天他就會被捕，然後他就從此銷聲匿跡了。」<sup>48</sup>

然而，我們與托爾斯泰和甘地的最大歧見，決不能是因為他們的立場是不切實際的，而是因為這立場是不合聖經的。我們無法把耶穌的不與惡者對抗的命令，視為不可使用武力（包括警力）的絕對禁令，除非我們願意說聖經是自相矛盾的，以及使徒們也誤解了耶穌。因為新約聖經教導我們（例如：羅馬書十三章），國家有神所賦予的權力刑罰惡人，也就是「抵擋惡人」，使他為著自己所行的惡受刑罰。然而，這個真理不可以被扭曲為：將壓迫性極權的制度化暴力加以合理化。它只容許「必須使用的最少量武力」來逮捕歹徒，並以法律制裁他們。

因此，國家的職責顯然與個人的責任相當不同。在羅馬書十二章 17 節中，個人被告知「不要以惡報惡」（肯定是「不要與惡人作對」的回響），並不為自己伸冤，而是將之交託給神的忿怒；因為經上記著：「主說：『伸冤在我，我必報應』」。換言之，刑罰是神的特權，而祂透過法庭行使這特權，正如保羅在羅馬書十三章 4 節裡所繼續寫道的，也就是，他（一個被國家授權的執行代表）「是神的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的」。這並非與耶穌的教導或行為不符。祂強調不冤冤相報，而是「將自己交託那按公義審判人的主」（彼前二 23）。總結這兩個對立

面，耶穌並不是禁止公義的執行，而是禁止我們私刑治罪，並命令我們要愛仇敵，全然擺脫怨恨和復仇。正如俗語常說的，魔鬼的作法是以怨報德；世界的作法是以德報德、以怨報怨；而基督的作法則是以善勝惡（羅十二 21）。

有一個人明白這個區分，他就是馬丁路德·金恩。他從甘地身上學習了很多，正如甘地從托爾斯泰身上學習一樣，雖然我認爲他比兩者中的任何一位，都更正確地理解耶穌的教導。身爲南方基督徒領袖議會的創辦人，他委身於非暴力主義，並領導衆所皆知的 1963 年邁向華盛頓的遊行，以及之後的 1964 和 1965 年民權法案（Civil Rights Acts）。因此，他一方面經常承認登山寶訓對他的影響，一方面卻深知若要禁止種族歧視，立法——必要時得由武力執行的法令——是必要的。

金恩一篇最具說服力的講章題爲「愛你們的仇敵」，這是在喬治亞州的獄中寫的。他描述「憎恨如何……在破壞性的下行螺旋移動中……滋生憎恨」並且，對「恨人者所造成的傷害不下於被恨者」。愛卻「是惟一能夠化干戈爲玉帛的力量」。他接著把他的主題應用在美國的種族危機中。三個世紀以來，美籍非洲裔一直受到壓迫、挫折和歧視。但金恩和他的朋友卻決心「以愛報怨」。如此，他們就能夠同時贏取自由和他們的壓迫者，「而我們的勝利將是一個雙重的勝利」。<sup>49</sup>

## 5. 對兒童的愛：巴納德

### 「一扇永遠敞開的門」

對兒童的愛，和對他們的福利之關懷是基督教文化中如此基本的要素，以致我們傾向把它們視為理所當然。但並不總是如此理所當然。例如，許多異教中都有兒童獻祭，而亞捫人獻兒童為祭來安撫他們的米勒公（Milcom）或摩洛（Molek）之舉，被舊約先知視為極度可憎並且令人憤怒。

古代世界中似乎沒有任何法律禁止墮胎或殺嬰事件，在倫理上也未加以反對。父母有絕對的權力決定孩子的生死。<sup>50</sup> 例如，在主前第一世紀的俄西林古蒲草紙抄本集（Oxyrhynchus Papyri）中有一封信是一位名叫希拉利恩（Hilarian）的男人寫給他懷孕的妻子愛麗絲（Allis）的。信中寫道：「若是男的，讓他活下來，若是女的，就把她丟了。」<sup>51</sup>

醫生們照著宣誓的希波克拉底誓言確實包含了這個承諾：「我不會把子宮交託給一個女人讓她墮胎。」其中許多的誓言可能並非「醫藥之父」希波克拉底（主前460~377）所寫的，而是他的門徒執筆的。然而，正如瓊斯（W.H. S. Jones）所寫的：「我們實在很難相信，（最低程度）該誓言的核心不是源於『偉大的』希波克拉底本身。」<sup>52</sup> 但這個誓言的其中一部分卻一直被違反，因為在希臘和羅馬這樣性關係放縱的社會中，殺掉或遺棄不想要

的孩子是很平常的作法。另一方面，基督徒卻基於神學和道德的理由反對這種作法。例如，特土良在其《護教篇》（*Apology*）中指責羅馬人屠殺嬰孩，接著又說：

就我們而言，謀殺既是被徹底禁止的，我們就連腹中的胚胎也不可以殺害——當他仍然從身體的其他部分中獲取血液來維持生命時。攔阻一個嬰孩的誕生不過是更迅速地殺人；無論你所殺的是已出生的嬰孩，或者是將要出生的，兩者並沒有差別。這是一個即將成為人的人；你所擁有的是一個將要成為果子的種子。<sup>53</sup>

當君士坦丁在公元 312 年悔改歸信之後，墮胎變成一種罪行，收容被遺棄的孩子之孤兒院也在羅馬、雅典和各處設立。而這個世界對孩子的神聖和尊嚴的重視，主要歸功於耶穌基督。符類福音描述了兩個不同的事件，其中都提到耶穌歡迎小孩子並且要我們像小孩子一樣。第一處是當孩子們被抱到祂的面前時，祂按手在他們身上並祝福他們。但當門徒們責備那些帶他們來的人時，耶穌就生氣地說：

「讓小孩子到我這裡來，不要禁止他們；因為在神國的，正是這樣的人。我實在告訴你們，凡要承受神國的，若不像小孩子，斷不能進去。」於是抱著小孩子，給他們按手，為他們祝福（可十 13 及以下；參：太十九 13 及以下；路十八 15 及以下）。

第二件事是因爲討論「誰在神的國中是最大的」這個課題而引起的。這次，耶穌主動叫一個小孩子來到祂跟前，並讓他站在門徒中間。然後，祂堅稱，除非成人們回轉，變成小孩子的樣式，不然他們將無法進入天國。因此，天國中最大的是那些像孩子一樣謙卑自己的人（太十八 1 及以下；可九 35 及以下；路九 46 及以下）。

那些受到耶穌對孩童的尊重感召的人中，其中最顯著的是巴納德醫生（Dr Thomas Barnardo, 1845~1905）。他在十七歲時歸信基督，並在四年後進入倫敦醫院學醫，一心嚮往到中國醫療宣教。但在數個月之內，發生了一些事情，使他整個生命的方向轉變了。他碰到倫敦東區邊緣一群赤貧可憐的兒童，並於 1870 年，他二十五歲之時，在斯蒂普尼（Stepney）開放自己的家來收容他們。他決定留在倫敦，把生命獻出，拯救「神的創造物中最無助和最需要的人——赤貧兒童」。<sup>54</sup>他在四十年內籌到了三百二十五萬英鎊，建立了一個收容所網絡以接受、照顧和訓練那些無家可歸、有需要和受苦的兒童，<sup>55</sup>並拯救了六萬名小男孩和小女孩脫離貧困。今天，我們或許可以稱他爲街邊兒童的守護聖徒。

巴納德對兒童事工的委身有一個戲劇性的開始。他所認識的其中一個街童是十一歲的索莫斯（John Somers），他被稱爲「紅蘿蔔」（Carrots），因爲他有一頭鮮紅的頭髮。他經常在修道院花園（Convent Garden）和比林斯門（Billingsgate）之間露宿。一次半夜出巡，巴納德選了五名無家可歸的男孩，帶他們到他的收容所去。「紅蘿蔔」

懇求一起被帶去，但收容所已經沒有空位了。因此，巴納德答應下次有空位時再帶他去。

數天之後的一個早晨，當一名搬運工人正在搬運一個裝滿白糖並且桶口向著牆壁的大桶時，他吵醒了一名正在睡覺的男孩，他的旁邊還有另一個男孩，看起來也像是正在睡覺。其中一位像鰻魚般一下子就溜走了，但當那位搬運工人推一推另一名男孩時，他並沒有任何反應或動作……那男孩死了。他就是「紅蘿蔔」。法醫驗屍的結論是：「衰竭而死，這是長期曝曬和缺乏食物的結果。」

這個悲劇烙入了巴納德敏感的靈魂內……一個決定漸漸地在他的心中產生了。「下不為例！」他說，「下不為例！」……他在斯蒂普尼收容所外掛上了一塊顯眼的牌子，牌子上以三呎的大字寫道：「沒有任何一名赤貧兒童被拒於門外。」（NO DESTITUTE CHILD EVER REFUSED ADMISSION）<sup>56</sup>

後來他又加上了一句：「永遠敞開的門」（AN EVER-OPEN DOOR）——在這裡，無論是白晝或黑夜，任何有需要的時刻，庇護所、食物、衣物和醫療照顧都隨時供應。<sup>57</sup>

再後來，巴納德醫生能夠如此宣稱：「我們接受那些其它慈善機構所不願接觸的兒童……那些長期患病並且病入膏肓的兒童；癱腿、有缺陷和瞎眼的兒童；那些由於長期被忽視、受苦，被接收進來時差不多只能等死的兒童。」



接受的惟一條件就是一貧如洗……」<sup>58</sup>

是甚麼推動了這種不凡的廣泛包容性的服務呢？巴納德的遺孀肯定揭露了他不為人知的動機。在《已故巴納德醫生回憶錄》（*The Memoirs of the Late Dr Barnardo*）中，她寫道：

巴納德到處搜尋兒童……因為他愛他們……他愛他們每一位……出於對年幼者無私的熱忱，他對最糟糕的孩子，付出最多的愛，並以無私的情懷來服事，樂在其中……在那些宣稱相信那位曾經說過：「讓小孩子到我這裡來……」的人們當中，卻很少人關心那些孩童在貧民區中挨餓。<sup>59</sup>

在巴納德死後不久，《笨拙》（*Punch*）週刊的編輯西門爵士（Sir Owen Seaman）寫了一首紀念詩。此詩有八句。這裡摘錄首兩句：

「讓小孩子到我這裡來，  
小孩子，」基督出此聲音，  
今日，傳此律例的雙唇雖已緘默，  
主的聲音卻已足夠。

「讓小孩子——」：祂這麼說  
那真心跟隨祂腳蹤的門徒，  
為著愛的緣故，抱起那些無助的孩子，

把他們放在神的膀臂中。<sup>60</sup>

## 6. 洗腳：布連格

### 關於謙卑的一門必要功課

洗腳，無論是洗自己的腳，或是洗別人的腳，在古代世界的大部分地方都是常見的習俗。聖經中所記載的洗腳大部分是為客人提供水，讓他們自己洗腳；<sup>61</sup> 洗別人的腳被認為是一種象徵俯就卑微和謙卑的舉動，事實上，那是奴隸的工作。<sup>62</sup>

耶穌在最後的晚上洗門徒的腳，此舉含有非常豐富的象徵性和獨特性。事實上，耶穌曾指出，當祂說：「我所做的，你如今不知道，後來必明白」（約十三 7）時，這其中有一個奧秘，是在肉眼所能見之外的。

首先，這是一連串戲劇性的事件，宣告時候已到，以及祂從神而來並要回到神那裡去（1~3 節）。因此，祂「就離席站起來」（4 節上半），正如祂離開寶座。祂「脫了衣服」（4 節中），正如祂撇下祂的榮耀。祂「拿一條毛巾束腰」（4 節下半），正如祂取了奴僕的本性。祂「把水倒在盆裡，就洗門徒的腳」（5 節），正如祂謙卑自己、存心順服、以致於死——且死在十字架上。之後，「耶穌洗完他們的腳，就穿上衣服，又坐下」（12 節），正如祂就要回到父那裡去。這似乎是特意把祂生涯的五個或更多的階段，以戲劇性的方式去刻畫（保羅在腓立比書第二章

所引述的詩歌中，描繪了這些階段）。

第二，這是一個記號。祂宣稱自己是他們的「主」和「夫子」（13~14節）。祂不但沒有擺出多數師父們所有的架子，反而虛己服事他們。他們的主成了他們的僕人。我們還需要甚麼證據來證明祂的神性呢？

第三，這是普世需要從罪中獲潔淨的比喻。事實上，耶穌對彼得說：「我若不洗你，你就與我無分了」（即無分於我的國度，8節）。彼得的反對意味著宣告，十字架是不必要的。

第四，這是一個榜樣。耶穌如此說：「我給你們作了榜樣，叫你們照著我向你們所做的去做」（15節）。也就是說，若我們把耶穌的教導應用到我們自己的文化背景裡，沒有任何工作對愛而言是過於卑屈或瑣碎的。

然而，教會傾向過度按字面意義來詮釋耶穌的教導。所謂的「洗腳儀式」（*pedilavium*）在東方和西方的教會被遵循了多年，特別是在洗禮的時候。托雷多（Toledo）的第十七屆大會（公元694年）的第三條教規，譴責沒有遵行洗腳儀式，並規定「西班牙和高盧（Gaul）的教會」在濯足節（Maundy Thursday，受難節前一天）遵行。直到今日，門諾派仍然教導，洗腳是除了洗禮和聖餐以外必須遵行的聖禮。安息日會和某些浸信會團體一年四次遵行此「謙卑的聖禮」。<sup>63</sup>

特別是，由教會和國家領袖在公開場合主持這種儀式，作為謙卑自己的象徵。因此，渥西（Wolsey）樞機主教（嚴格來說，並不是一個謙卑的模範）在1530年「在彼

得堡 (Peterborough) 洗、抹和親吻五十九位窮人的腳」。<sup>64</sup> 直到今日，每逢濯足節時，在耶路撒冷的聖墓教堂 (Church of the Holy Sepulchre) 中，希臘正教的大主教就會為象徵十二門徒的十二位高級神職人員洗腳，而在羅馬，教宗也如此行。這是暫停了九十年後再由約翰二十三世恢復的習俗。

在字面詮釋基督命令的例子中，最有趣之一是出現在英國皇室的國王和女王身上，而這一切始於 1212 年的國王約翰。除了洗腳之外，他給十三人十三個便士，後來被稱為皇家濯足儀金。皇家濯足儀金的頒發持續至今。領受者是那些一生奉獻於志願服務，如今有經濟需要的長者。領受者的人數則與女皇的歲數相同。頒發的有青、白和紅色的錢包，裡面裝有特別鑄造的銀幣，用以代替食物和衣物。雖然沒有洗腳，官員們卻仍然穿上白細麻布的毛巾，當作圍裙，而所有主要的參加者（包括國王）手上都拿著芬芳的藥草和鮮花花束——和在瘟疫期間時一樣，以便驅走被傳染的風險。<sup>65</sup>

但這一切都是非常按字義理解的。我想，加爾文說得對：「基督在此並沒有囑咐我們進行一年一度的儀式，而是要我們在一生當中預備好隨時洗我們弟兄的腳。」這也不是字面意思的洗，而是活出一個以愛、謙卑和犧牲服事的生命。<sup>66</sup>

其中一個顯著的例子是布連格，第一位美國出生的救世軍總司令。當他首次與卜威廉 (William Booth) (編按：救世軍創辦人) 相遇的時候，是一位年輕的循道會牧

師，然而暗地裡有志成爲一位成功和出名的人物，好比說是一位主教。他在 1887 年橫渡大西洋來參加救世軍。但起先卜威廉對他有所疑慮：「布連格」，他對他說，「你屬於『危險一族』」（指神職人員），「你一直以來都是自己的老闆，我想，你不會順服救世軍的紀律。」

雖然有這疑慮，他們卻同意讓布連格試一試。爲了要灌輸他一些必備的謙卑，他被派到利明頓（Leamington）軍校受訓，而他第一份被委派的任務是幫袍澤們刷亮長靴。他身處一個漆黑的小地窖裡，裡面有「十八雙沾滿污泥的鞋子、一罐黑色鞋油，還有強烈的試探」。布連格非常沮喪，甚至想反抗。「我長途跋涉三千哩」，他自問道，「難道就是爲了刷長靴？」之後，

他在異象中看見一幅圖像：耶穌是那中心人物，而祂正在洗門徒的腳！祂的主，從天上的榮耀和眾天軍的崇拜中降臨的那一位——屈身在那粗俗、沒有學問的漁夫的腳前，爲他們洗腳、謙卑自己、取了奴僕的樣式！布連格的心沉了一下。「親愛的主，」他微聲說道，「你既然洗了他們的腳，就讓我來刷亮他們的靴子吧。」因此，他以一種擦鞋這行業前所未有的熱忱完成他的任務，口中唱著歌，心中滿是平安。<sup>67</sup>

布連格從未忘記他的傲氣是如此被降卑下來。「他活出一個效法基督的生命」，他的傳記作者寫道，「而效法基督……是他所教導的聖潔經歷之精髓……他的名字是救

世軍成員中家喻戶曉的……他在該運動的聖徒當中占有一席崇高的地位，並且，直到今日，在救世軍的圈子內，人們仍以一種近乎敬畏的態度提到他。」<sup>68</sup> 這一切都是因為一個有關耶穌洗腳的異象！

讓我們提一個近代的例子。寇爾森（Chuck Colson）因牽涉在水門案中而被判入獄，但後來被調到麥克斯威爾（Maxwell）空軍基地的聯邦監獄營，在那裡負責洗衣服的工作。「夏天出奇的熱」，他寫道，而他的工作包括了「整理無數充滿汗水的內褲和褐色的工作制服」。「我深信，我被委派作洗衣服的工作，是挫掉我自負銳氣過程中的另一個步驟。洗別人的衣服肯定是一門學習謙卑的功課，而這不會與洗他們的腳差得太遠。」<sup>69</sup>

## 7. 十字架：賀川豐彥

### 神愛的啓示

基督的十字架成了千百萬人的感召。事實上，在祂所有的工作和教導中，沒有一樣比十字架更能激發人心。每一位基督徒應該能夠和保羅異口同聲地說「基督的愛激勵我們」（林後五 14），「使我們別無選擇」（新英文聖經），甚至「緊緊抓住我們」，使我們決意不再為自己而活，而是為那位替我們受死的而活。

我選擇了一位亞洲基督徒領袖，賀川豐彥（Toyohiko Kagawa, 1888~1960），作為十字架如何激發人的例子。他出生在日本神戶，父親既是富有的貴族商人，也是內閣

部長和天皇的顧問，而他的生母則是藝妓，也就是日本的舞女。在他四歲的時候，父母雙雙逝世，他後來被送到家族的農場和繼母同住。在這裡，他受到身體上的虐待、被冷落、不被疼愛，而他終其一生都背負著孤單的傷痕。

當他在德島（Tokushima）上學時，認識了一些美國的長老會宣教士，特別是後來成為他導師的邁爾斯博士（Dr Henry Myers）。由於對耶穌的教導和榜樣留下深刻的印象，賀川把登山寶訓背了下來，並開始每日祈禱：「神哪，使我學像基督。」他在十五歲的時候受洗。然而，他的親戚們卻難以忍受這點。他的叔父與他斷絕關係，並剝奪了他的繼承權。

1909年的聖誕節，他二十一歲，從神戶神學院搬出來，用一個手推車載著他所有的財產，來到新川（Shinkawa）的窮鄉僻壤，住在窮人當中。他的無窗小木屋只有六平方呎，但他卻與任何需要關懷和住宿的人分享，有時是一次好幾位。他每天靠兩碗稀粥維生，並且多年都穿著同一件破舊的衣服。怪不得他經常生病。他也被人誤解、中傷和攻擊。但他從未報復，也從未屈服。艾斯靈（William Axling），是他的傳記作者之一，這樣描寫當時的他：

他探訪病人；安慰憂傷者；餵飽飢餓的人；讓無家可歸的人有屋可住；也成為妓女們的兄長，在她們生病的時候探望她們，給她們藥物。為人父母者向他討教。年輕人把他們糾結不清的問題帶到他的面前。他成了罪犯們的懺

悔神父……孩子們圍繞著他。<sup>70</sup>

這些經歷，加上他在神學院的持續學習，使他確信自己必須跨越慈善行為，進到社會行動的層次。因此，當神戶的碼頭工人罷工時，他們要求他成為他們的領袖，而他則把他們組織成日本的第一個工會。他也為佃農請願，並幫助他們組織第一個全國農民合作社。因為他與工人們站在同一陣線，因此被冠予煽動者的綽號。警察把他列入黑名單，警探跟蹤他，不久他就被捕、被拖到警察局，在獄中拘留十三天。然而，由於受到他的文章的刺激，政府還是宣布會致力解決日本六個大城市的貧民窟問題。

在一次嚴重的地震之後，橫濱和三分之二的東京被摧毀，十萬民衆身亡。賀川積極投入在重建工作中。但他從未喪失傳福音的熱忱。在1928年時，他在異象中見到一百萬日本人歸向基督，而「他講道的中心主題就是：基督的十字架是神愛的啓示」。<sup>71</sup>

在第二次世界大戰之前，他三次因著顛覆性的和平宣傳被捕。但在戰爭之後（對他而言這是四年的強烈痛苦），首相對他作出籲請：「只有耶穌基督能夠愛祂的仇敵……幫助我把耶穌基督的愛置入我民的心中。」<sup>72</sup> 而天皇也給他半個小時讓他解釋十字架的意義。

賀川的書非常受歡迎。每當新書出版時，書店門前就要排長龍。他所有的著作都多多少少提到十字架。

首先，雖然他沒有明確地陳明他對贖罪和救贖的信念，但他卻堅定地確認基督「為著別人的罪獻上自己」<sup>73</sup>。



「只有一個爲自己的罪惡哀哭的罪人，才能夠明白這愛的奇妙。」<sup>74</sup>「對我而言，生爲罪惡之子，這愛在我內心激起了一種強烈的感激。」<sup>75</sup>

第二，「十字架是愛的結晶」。<sup>76</sup>也就是說，它同時展示了神對我們的愛和我們應該向別人顯出的愛。「十字架這一個詞總結了整個基督愛的運動。十字架就是基督的全部、愛的全部。」<sup>77</sup>

第三，賀川在十字架上看見一些全然無可比擬的事物。他寫道：「全世界獨一無二的事實就是，基督犧牲自己，並爲著人類的罪流出救贖的寶血，這就是愛本身的自我啓示。」<sup>78</sup>最後，這或許是他最具說服力的個人聲明：

我非常感激神道教、佛教和儒家思想。我從這些信仰中獲益不淺。我之所以天生有一種敬畏的態度，對超越現世生命的價值有著一種永不滿足的渴求，並努力遵行中庸之道，都完全是歸功於這三個民族的信仰。但這三個信仰完全無法滿足我內心最深刻的需要。我是一個行走在一條漫長道路、而且無法回頭的客旅。我很疲憊，腳也走得很痛。我在黑暗和淒慘的世界中漂泊，這裡充滿了悲劇。我晝夜以眼淚為食物……佛教教導偉大的慈憫……但自古以來，有誰曾經宣稱：「這是我立約的血，為多人流出來，使罪得赦？」<sup>79</sup>

就以這個未被回答的問題，我們要結束賀川的故事。他的信念是「十字架是基督教的核心」，<sup>80</sup>而他最愛的詩

歌是「求主使我近十架」。

## 8. 復活：玖妮·艾力生

### 「我將就地跳舞」

在1967年7月30日，一位名叫玖妮·艾力生的十七歲女運動健將，在切薩皮克灣（Chesapeake Bay）跳水時發生了意外。這使她四肢全部癱瘓，頸部以下完全不聽使喚。

起初在醫院時，她勇敢地與她的逆境搏鬥，決心有一天要再度起來走路。但她漸漸發現自己的傷殘是永久的，她再也不能使用她的手或腳了。她在她的第一本書中非常坦誠地述說自己的故事。<sup>81</sup>她完全淹沒在人類可能有的各種情緒中——苦毒、挫折、怨恨、憤怒，甚至憂鬱到想自殺。她也經歷到她所謂的「向神發出叛逆的烈怒」。

然而，經過一段期間的復健和治療之後，並且藉著她的父母、姐妹、男友和其他朋友強而有力的支持，她逐漸從自己黑洞的深淵中爬出來。她開始信靠神，並在面對未來的時候，願意面對現實。她學會用嘴巴畫畫。她成為了著名的演講家和作家，也發展了玖妮與友人（JAF[Joni and Friends]）事工，以扶助殘障人士。

她改變的最核心原因在於她重新發現了聖經。她重新認識到其中偉大的真理。耶穌在十字架上的異象——好像她一樣，那麼「動彈不得、無助、癱瘓」——成為了她的幫助。但給她最大幫助的是復活。「現在我獲得了未來的

盼望。「聖經提到我們的身體在天上『被榮耀』……我現在明白了『被榮耀』的意思。這就是當我死去之後，我就能夠就地跳舞。」<sup>82</sup>

支撐珍妮的是基督徒身體復活的盼望，這是很重要的一點。若我們被應許的只是死後倖存，這並不能帶來很大的安慰。而若我們所相信的只是復甦，亦即今生生命的恢復，這對她而言也是一個可怕的結局——意味著持續囚禁在她的輪椅上。「我簡直無法相信」，她寫道：

我這身體捲縮、手指彎曲、肌肉萎縮、牙齒扭曲、肩膀以下全無感覺的人，有一日將獲得一個嶄新的身體，一個輕盈、閃亮並穿上義袍的身體——一個充滿能力、耀眼的身體。你能否想像這種信念對我這一類脊椎受傷的人，或者那些腦中風、大腦受傷或患有多發性硬化症的人所給予的盼望？想想看，這種信念能夠帶給那些躁鬱症患者何等的盼望？沒有任何其他的宗教和哲學會應許一個新的身體、心和思想，只有在基督的福音裡，受傷的人才能尋獲如此難以置信的盼望。<sup>83</sup>

無論珍妮有沒有察覺到，她其實是呼應了湯樸威廉大主教一段非常美好的話：

我們可以很確實地說，基督教盼望的其中一個根據，也是使其能宣稱自身為真實信仰的事實，在於它是所有偉大宗教中最被公認的唯物主義信仰。它提供一個能夠支配

物質的盼望，這是因為它沒有忽略或否定它，而是斷然地同時肯定物質的事實和其次要性。它自己最中心的宣稱是：「道成了肉身」，用「肉身」這詞無疑地是因為其特別的物質關聯。按著其中心教義的根本本質，基督教所委身的信念包括：相信歷史進程的終極意義、物質的實在，以及物質在神的計畫中的地位。<sup>84</sup>

湯樸所指的是三個有關身體的重要真理，也就是創造、道成肉身和復活。

每當基督徒背誦使徒信經或尼西亞信經時，我們宣稱相信兩種復活——耶穌基督的復活（過去的事）以及我們的身體復活（未來的事）。而這兩者是相關的，因為耶穌要「將我們這卑賤的身體改變形狀，和祂自己榮耀的身體相似」（腓三 21）。此外，「我們既有屬土的形狀[亞當]，將來也必有屬天的形狀[基督]」（林前十五 49）。然而，在我們現在和將來的身體之間，有延續的地方，也有不連續之處，正如基督的例子一樣。祂復活的身體仍能被認出，但祂卻擁有一些嶄新的奇妙能力。保羅的植物比喻，非常巧妙地闡明了這個相同和差異並存的弔詭。種子決定了花朵的種類——耶穌說，蒺藜生蒺藜，而非無花果樹（太七 16），但花朵的美卻遠遠超越其種子。同樣地，我們現在的身體是軟弱和會朽壞的，但我們復活時的身體是強壯而不朽壞的（林前十五 35~44）。總之，基督徒的盼望不是靈魂不朽，而是身體的復活和改變。

啓發珍妮的正是復活的身體層面。她非常興奮，她寫

道：「天國就如直布羅陀海峽」。「我們將觸摸和品嚐，掌管和統治，移動和奔跑，歡笑而不再有哀哭的理由。」<sup>85</sup>

玖妮提到一次基督徒大會。在講道將要結束時，講員籲請會眾們跪下禱告。她看著大家跪下，她自己當然辦不到。因此，她無法抑止淚水。這對她來說是特別難受的，因為她在改革宗的聖公會中長大，已經習慣了跪下禱告。然後，她想起了復活：

坐在那兒的時候，我想起了在天上，我將釋然地蹦跳、起舞、踢踏和作有氧健身操。雖然我肯定耶穌將很高興看見我掂著腳，但我想要作一些更討祂喜悅之事。若可能的話，在宴會開始前，在貴賓們還未被召到羔羊婚宴的餐桌前，我想用我復活的腳作的第一件事，就是以感恩和榮耀的雙膝跪下。我將安靜地跪在耶穌的腳前。<sup>86</sup>

玖妮再三在她的書中寫道：「我迫不及待。」

## 9. 升為至高：亨利·馬廷

### 為基督尊名所發的熱心

在某些新約經文中，耶穌的復活和高舉似乎被濃縮成一個單一事件。但在祂復活和昇天之間其實隔了四十天，並且兩者有不同的獨特意涵。復活慶賀祂戰勝死亡，而升天則慶賀祂被高舉到尊榮和權柄的至高地位，在父神的右邊。一個關於濃縮的好例子是保羅的這句話：因為基督降

卑自己，以至於死在十字架上，因此祂被昇上高天，並獲得那超乎萬名之上的名（即超乎一切高位的至高尊位），以致萬膝向祂跪拜，萬口承認祂是主（腓二 9~11）。

這裡蘊含了至高的宣教動力。不是順服大使命，也不是憐憫失喪的靈魂或對福音的熱忱，而是為基督的尊名所存的熱心（甚至是「妒忌」）。因此，保羅提到他「為祂的名」（羅一 5）向外邦人傳福音的呼召，而約翰描述某些早期宣教士「為那名」出外（約叁 7）。他沒有指出那名是什麼，但我們都知道是誰。這就是那超乎萬名之上的名。沒有任何動力比「渴望基督得到祂名所配得的榮耀」這樣的動力還大。

談到這樣的渴望，除了亨利·馬廷之外，我不知道還有哪一個更突出的例子。他是康沃爾郡人，在 1781 年生於特如羅（Truro）。當他年僅十四歲的時候，就進入了劍橋的聖約翰學院。他興趣很廣，喜歡在鄉間漫步和騎馬，並在音樂、繪畫和詩歌方面擁有藝術天份。後來，因著父親驟逝和妹妹莎莉（Sally）的見證，他在基督裡尋獲了恩典。

在畢業時，他被提名為「數學榮譽學士學位第一名」，也就是數學排名最頂尖的學生，並在 1802 年成為學院的研究員。再過一年，他被按立為劍橋三一教會西面安牧師（Charles Simeon）的副牧。然而，他只作了兩年，因為他之前已經宣布有意要到海外當宣教士。

因此，在 1805 年七月，年方二十四時，他就啓程到印度的加爾各答，拋棄了一個前途光明的學術事業（他所認

為的，至少當時是如此）和他心愛的女人，葛蓮妃爾（Lydia Grenfell）。「我的心有時幾乎要痛到破碎了」，他寫道，「因為它必須離開它所最親愛的偶像」。<sup>87</sup> 亨利和葛蓮妃爾繼續通信了八年，但她卻拒絕了他的求婚，而他們始終沒有結婚。<sup>88</sup>

亨利證明他自己是一位極有恩賜的語言學家。他學會了回教世界的三大主要語言：烏爾都語（Urdu，非常接近北印度語）、波斯語和阿拉伯語，而他的烏爾都語新約聖經依然是往後所有翻譯的基礎。然後，他航行到伊朗的西拉茲（Shiraz）。在那裡，雖然天氣奇熱，他仍在一年之內完成了波斯文新約聖經的翻譯。他獲得一位回教學者沙益阿里（Mirza Sayyid Ali）的幫助。有一天，這位回教學者告訴他一個不久前戰勝俄國人的事蹟。伊朗國王的兒子，皇儲阿巴斯密爾沙（Abbas Mirza）的軍隊殺了很多俄國基督徒，以致「在第四層天的基督抓著穆罕默德的衣襠，懇求他停手」。<sup>89</sup>

試想想基督跪在穆罕默德面前的情景。亨利·馬廷怎麼反應？「這個褻瀆刺透了我的靈魂」，他說。沙益阿里感到很驚訝，就問他究竟是甚麼得罪了他。他回答道：「若基督沒有被榮耀，我實在無法苟且偷生；若祂經常如此受辱，對我而言就是地獄。」他的學者朋友愣了一會兒，然後再問他為甚麼。「若任何人把你的眼睛挖出來」，亨利·馬廷答道，「你不必解釋為何疼痛；因為那就是你的感覺。我之所以痛不欲生，就是因為我與基督是合一的。」<sup>90</sup> 亨利·馬廷的傳記作者之一指他「未免太容

易被冒犯了」。<sup>91</sup> 其實不然，這是他對被高舉的基督之尊榮所懷的熱心。

亨利·馬廷在 1811 年 10 月 21 日寫最後一封信給葛蓮妃爾，訴說對她無時無刻的思念。四個月後，他的波斯文新約聖經完成了。他準備了兩本絢麗的新約聖經，想要送給伊朗國王和皇儲，但它們始終沒有被送達。亨利騎馬離開西拉茲，並在兩個月後抵達塔比利茲（Tabriz）。他已經因為肺結核而發著高燒，但他仍繼續上路，希望在兩個月內抵達一千四百哩以外的君士坦丁堡。他在十月上旬寫下最後的日記片段，那時他身體已相當不舒服。他勉強繼續騎馬十天，但最後於 1812 年 10 月 16 日在亞美尼亞的托卡特（Tokat）逝世，年僅三十一歲。

是甚麼因素驅使亨利·馬廷冒著受狂熱回教徒傷害的風險，即使健康狀況經常不佳，仍然去到印度和波斯作宣教士，學習三種語言，耐心地完成他的翻譯工作？是甚麼因素使他把自己的呼召放在他對葛蓮妃爾的愛之前？這一切都是因為他一心一意要把被高舉的基督所配得的榮耀歸給祂。亨利·馬廷「屬於宣教聖徒的一份子」，他的一位傳記作者如此寫道，「這些人被一種火燒的熱忱所吞噬，使他們無法安息，只能被驅策要繼續不斷地擴張神的國度」。<sup>92</sup> 另一位傳記作者告訴我們，他最喜愛的聖詩是以撒·華滋（Isaac Watts）的詩篇七十二篇意譯版：

耶穌將要掌權，凡有日頭之處，  
祂的權柄也去到何處；



他的國度從這海邊擴展至那海邊，  
直到月亮不再陰晴圓缺。<sup>93</sup>

## 10. 所賜下的聖靈：亞倫

### 聖靈是宣教的靈

「他既被神的右手高舉，又從父受了所應許的聖靈，就把你們所看見、所聽見的澆灌下來」（徒二 33）。

彼得在五旬節講道的高潮中如是說。在耶穌復活和被高舉之後，祂的救贖工作的最後一個行動，就是把聖靈賜下給祂那在等待和期盼中的教會。

在聖靈的衆多事工之中，新約聖經所強調的是宣教（雖然這經常被忽略）。五旬節基本上是一個宣教事件。事實上，在神的心意中，基督的第一次和第二次降臨，也就是昇天（當祂不見了）和再臨（當祂再度顯現）之間的時間隔，是要由教會的普世宣教工作來填補。正如已故的牛畢真主教所說的：「教會是行走天路的上帝子民。它一直在行進著——急於去到地極，勸人與神和好；並急於來到時間的終極，在基督召集萬人在一起的時候與祂相會」。<sup>94</sup>事實上，這兩個終極將同時來到，因為耶穌說：「這天國的福音要傳遍天下，對萬民作見證，然後末期才來到」（太二十四 14）。

亞倫（Roland Allen）被基督賜下聖靈與教會差傳兩者之間的聯繫大大地啓發。他於 1868 年生於英格蘭的布里斯

托（Bristol），自幼就感受到作宣教士的呼召。「在我幼年的時候」，他寫道，「我對我的呼召的信念，堅定的如同我對自己存在的信念。」<sup>95</sup>他在1892年被按立，三年後坐船前往中國北部。雖然在那兒只有八年事奉的時光（1903年他臥病在家），他卻發展出一些對教會本色化本質的激進信念，並花了餘下的四十年著述這些信念。他也去到東非、印度和加拿大，又在肯亞逗留了一段日子。

他的第一本書，也是最著名和最具影響力的著作是《宣教方法：聖保羅的？還是我們自己的？》（*Missionary Methods: St. Paul's or Ours?*）<sup>96</sup>他以這段發人深省的話開始其論述：

僅僅十年多的時間，聖保羅就在羅馬帝國的四個省分設立了教會——加拉太、馬其頓、亞該亞和亞細亞。在公元47年之前，這些省分中還沒有教會；到了公元57年時，在聖保羅的言談中彷彿他在那兒的工作已經完成了，可以計畫延伸旅程到往更遠的西部，而無需擔憂他所設立的教會，會在他出外的時候因為缺乏指導和支持而滅亡。<sup>97</sup>

因為「沒有任何事物可以改變或掩飾以下事實：聖保羅在第一次到訪之後就建立了一個完整的教會」。<sup>98</sup>事實上，「他和我們的行動之最顯著差別在於，他創立了『教會』，而我們則創立了『差會』。」<sup>99</sup>

相較之下，當亞倫研究當時的「宣教工場」時，他看見「三個非常令人不安的症狀」。首先，無論在何處，基

督教仍然是一種外來的、異國的產物。第二，無論在何處，基督教的差傳仍然有賴於來自國外的資助和領導。第三，無論在哪裡，他看見的都同樣是外來形式的基督徒生活，「彼此之間相似得驚人」，完全沒有文化的原創性。因此，基督教差會是「外來的、依賴性、千篇一律的」——完全與本色化背道而馳。<sup>100</sup> 相反地，「我們渴望看見的是基督教被建立在其他的地方、穿上其他國家（換言之，是本色化）的衣服，以及發展榮耀和榮美的嶄新形式」。<sup>101</sup>

保羅的宣教方法乃是建立一所教會後就撤退，好把位子讓給基督。但他這麼做不是冒著徹底失敗的危險嗎？若所有宣教士都撤退，他們豈不是讓教會曝露在錯謬的教導和道德的腐敗當中嗎？亞倫視這些問題為信心危機。我們難道不能信賴神必定看顧祂自己的教會嗎？保羅惟一的防範措施就是在撤退前留下舊約聖經、一個當地的牧養團隊以及他自己的使徒教導。<sup>102</sup> 但最重要的是，亞倫寫道，保羅「深信聖靈……即那內住在歸信者身上的位格。他因此相信他的歸信者。他能夠信賴他們。他相信他們，不是因為他相信他們本性的善良或智力的充足，而是相信住在他們裡面的聖靈」。<sup>103</sup> 他深信聖靈將堅固、剛強和照顧他們。

亞倫的原則至今仍受到爭議，因為保羅的時代和我們的時代之間已有顯著的差異，這或許是亞倫沒有充分顧及的。再者，正如麥李斯（Alexander McLeish）在其《回憶錄》（Memoirs）中所寫的，亞倫「在心靈上永遠是叛逆

的」。<sup>104</sup> 然而，他強調聖靈在宣教中不可或缺的角色，這是沒有錯的。「他主要的關懷和興趣是：極度關切聖靈的地位。」<sup>105</sup> 這占據了他的思想。對他而言，使徒行傳是一卷宣教之書，而聖靈則是宣教的靈。<sup>106</sup> 他對本色化教會的異象乃是：一個依靠基督所賜的聖靈之教會。

## 11. 主再來：沙夫茨伯里伯爵古柏 一份社會改革的方案

1662 年的公禱書教我們如何查出直到公元 2199 年這五百年內的復活節日期。根據 1732 年的一項國會法案，美國聖公會公禱書幫助讀者能夠計算遠至公元 8500 年的教會日曆。但這些聖公會教會卻未鼓勵會友們熱切期待主的再臨！然而，一個值得注目的例外是古柏（Anthony Ashley Cooper, Lord Shaftesbury），他在父親逝世時成了沙夫茨伯里第七任伯爵。

他於 1801 年出世，童年非常不快樂，飽受雙親的忽視及虐待，惟一的安慰就是他們的女管家米利斯（Ann Maria Milles）。她講聖經故事給他聽、教他禱告，並且，似乎也帶領他相信主耶穌基督。

十六歲的時候，他在海洛（Harrow）學校看見一群喝得酩酊大醉的人，把一個窮人的棺材丟棄在街道上，還一面咒罵和嬉笑。這件事情使他感到作嘔和心神不寧，並在後來稱其為「我的公開事工之起源」，因為他當場下定決心把自己的生命獻給貧窮和軟弱者。<sup>107</sup>

他於1826年，年方二十五歲時，即進入了國會，並迅速展開其人道改革的計畫，致力於補救工業革命所帶來的一些最糟糕的後果。他不屈不撓的努力將近六十年，由他主要負責的法律終獲通過，這是令人驚訝的成就。

1842年的煤礦法令，嚴禁婦女和女孩在煤礦和礦山底下工作，並減少了男童的工作時間。1845年的精神病法令確保了精神病患獲得人道對待，並委派了十五位「精神病專員」，他自己就是其中一位，並且擔任了四十年之久。他於1847、1850和1859年在國會中倡導了管制婦女和兒童工作時間的十小時工廠法令。他被公認為這一切工廠改革的領袖。在1851年裡，公共宿舍法令（Common Lodging House Act）致力於終止這些宿舍不衛生和過度擁擠的情況，制訂合格的標準，以及批准地方政府當局來檢查和監督。他的貢獻遠遠超過以上所列舉的。古柏還創立了《貧民免費學校聯盟》（Ragged School Union），並忙於為打掃煙囪的男童、賣花女、孤兒、妓女、囚犯、殘障人士和癱腿兒童請命。即使他在國會提出的法案屢次被打回票，他仍鏗而不捨。「我必須堅定不移」，他在日記中這麼寫道。

是甚麼推動了他？首先，他相信並且熱愛福音。「我根深蒂固地，並且在心靈最深處的信念中，」他在日記中寫道，「……是福音派中的福音派」。<sup>108</sup>這表示，他特別強調「基督的神性、祂的贖罪祭和祂將臨的國度」。<sup>109</sup>而他出於愛心與公義的善行則是他信仰的自然流露。

然而，在1830年代時，他變得堅定且極其相信基督的

第二次降臨。「這信念進入了他所有的思想和感覺」，霍德（Edwin Hodder）寫道；「他在所有的勞苦中，也是因這信念而獲得激勵，並為他所有未來的盼望增添色調和色彩」。<sup>110</sup> 因為，「除了我們主耶穌基督的再來之外，沒有任何東西能夠醫治如此多的不幸。為何我們每次聽見鐘響的時候不祈求主的再來呢？」<sup>111</sup>

「我無法告訴你」，古柏曾經對他所認可的傳記作者霍德如此說，「這個主題是在怎樣的情形下首次引起我的注意；我所記得的是，它一直以來都是我堅信不移的一個主題。這樣的信念一直是感動我生命的原則；因為我看見世上所發生的每一件事與這一偉大事件相比，都只能屈居第二位。」<sup>112</sup>

因此，毫不意外地，古柏最喜愛的經文是聖經最後第二節經文：「『是了，我必快來！』阿們！主耶穌啊，我願你來」（啓二十二 20）。記載他一生思想的個人日記也充滿了這一句話。他把希臘文的這段經文刻在他每日使用的信封口上。<sup>113</sup> 在他過世前幾年，他指示要在墓碑上刻三句話，其中一句必須是這節經文（啓二十二 20）。他在臨終前，也不斷呢喃著：「主耶穌，我願你來」。

第七任沙夫茨伯里伯爵古柏於 1885 年逝世。他是如此配得「窮人的伯爵」這稱號，以致數萬來自社會各階層的人士加入了送葬的行列，從他在格羅斯維諾廣場（Grosvenor Square）的住家護送他的遺體到西敏寺大教堂。群眾流露出了極度的悲痛、愛戴與尊敬。他所創立的收容所、救濟院、學校和協會的代表們舉起鑲上摘自馬太

福音二十五章之經文的布條：「我餓了，你們給我吃」，「我渴了，你們給我喝」，「我作客旅，你們留我住」，「我赤身露體，你們給我穿」，「我病了，你們看顧我」，「我在監裡，你們來看我」（35～36節）。即使是傾盆大雨也無法減退他們的熱情。

「諸位，」阿蓋爾公爵（the Duke of Argyll）在隨後的一場政治演講中高聲說道，「過去一個世紀的社會改革並非源於政黨：它們乃是源於一個人的影響力、品格與堅忍：我所指的當然就是沙夫茨伯里伯爵。」《泰晤士報》（*The Times*）也承認他是一位「改變整個英國社會狀況的人」。<sup>114</sup>

爲甚麼呢？甚麼是他的動力？他告訴了我們。他在臨死前說道：「我不認爲在過去的四十年來，我有任何醒著的一小時是不受我們的主將再來的思想所影響。」<sup>115</sup>

## 12. 最後的審判：威伯福斯

### 奴隸制度和奴隸交易的廢除

我所舉出深受耶穌基督影響的最後一個例子是威伯福斯。他一直都謹記這個事實：有一天他必須站在基督的審判台前。

威伯福斯曾經以這一段話來總結他一生的抱負：「全能的神爲我設下了兩項偉大的目標：廢止奴隸販賣和矯正社會習俗。」<sup>116</sup>

我提議以相反的次序來探討他這兩項目標。威伯福斯

對英國人道德價值和標準的影響，主要歸功於他書名冗長的名著《本國高等和中產階級自稱基督徒者的主流宗教系統之實際觀點，以及它與真正基督教的對比》（*A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians, in the higher and middle classes in this country, contrasted with real Christianity*）。此書出版於1797年，並在同年再版了五次，被譯成五種歐洲語言，一般被稱為《真實的基督教》（*Real Christianity*），轟動一時。

這本書多數的章節都是這樣開始：「有關……的不恰當觀念」，因為根據他對聖經的廣泛知識，他的目的是一方面暴露「掛名」或「自稱自許」的基督教之不足，另一方面則澄清「真正的」、「真實的」、「至關緊要的」或「實際」基督教的精髓。他堅稱，它們之間的主要差異「在於給予福音不同的地位」。<sup>117</sup>福音基要的教義包括了「人性的墮落、救主的贖罪，以及聖靈使人成聖的影響力」。<sup>118</sup>當我們相信和經歷這些真理的時候，會流露出一個徹頭徹尾的新生命。這新生命乃是受到對神心存感恩的態度所啟發，以仁愛、聖潔和謙卑為特色，並滲透我們生命的每一個部分——無論是在眾人面前或在私底下。

威伯福斯非常痛苦地意識到，正如他所寫的，當時的英國在宗教和道德上正嚴重地日漸衰微。「聖經放在書架上，未被翻閱」，<sup>119</sup>他悲嘆道。最要不得的是，「把基督徒道德看作有別於基督教教義，這樣的致命習俗不知不覺地風行起來……甚至在今日大部分的講道中，我們也很難找到合乎聖經教義的一絲蹤跡。」<sup>120</sup>



威伯福斯特別為著英國參與奴隸交易的事件感到憤怒。販奴可憎的一面曾被如此描述：

在（西非）某些平靜的原住民村莊所發生的夜間突襲裡，男女和小孩被鎖上鐐銬，拖到岸邊，之後是橫跨大西洋的漫長旅程，奴隸們一層一層地被堆積擠放在污穢和惡臭的貨艙中。最後，是在督工的鞭子伺候下，勞力的在糖料種植園中工作。<sup>121</sup>

威伯福斯於 1780 年，年方二十一的時候即進入了國會，成為約克郡（Yorkshire）的國會議員，並在七年後阻止了一項販賣奴隸的動議。他不算是容易給人好感的人物。身材矮小，視力不好，而且還有一個朝天鼻。當波士威爾（Boswell）聽他說話時，宣稱他為「一隻十足的小蝦米」，但後來卻承認他「是小蝦米變成了大鯨魚」。<sup>122</sup>他也面對特權階級的頑強反對。雖然面對這一切問題，他卻不屈不撓。1789 年，他在國會下議院中論到販賣奴隸時說了這段話：「其邪惡顯得如此巨大、可怕，如此的不可救藥，以致我已經完全下定決心要將之廢除……結果如何就任它吧，我由此刻下定決心，在未成功廢除奴隸制度前，決不罷休。」<sup>123</sup>

因此，廢除奴隸販賣法案（Abolition Bills，關於販賣奴隸）和外國奴隸法案（Foreign Slave Bills，嚴禁英國船隻的參與）於 1789、1791、1792、1794、1796、1798 和 1799 年在下議院中辯論。但都沒有通過，直至 1807 年，

終於通過了廢除販賣奴隸法案。接下來，在拿破崙戰爭之後，威伯福斯把其精力投入於廢除奴隸制度。但他在1825年因著健康欠佳的緣故而被迫辭去下議院的議席，由巴克斯頓（Thomas Fowell Buxton）繼承這個政治運動的領導角色。在1833年，廢除奴隸制度法案在國會上下兩院以壓倒性多數通過。三天後，威伯福斯就與世長辭，葬於西敏寺大教堂，以紀念他四十五年來不屈不撓地為非洲奴隸所進行的奮鬥。

威伯福斯並非孤軍作戰。他肯定是該運動公認的領袖，但若不是因為國人的支持迅速高漲，他根本無法獲勝，特別是來自他那群倫敦南部的密友，也就是才子史密斯（Sydney Smith）（《愛丁堡評論》[*The Edinburgh Reviews*]的其中一位創辦人）所暱稱的「克拉朋聯盟」（The Clapham Sect），但在國會，他們卻被授予「聖徒」的綽號。

克拉朋聯盟的議題非常龐大。事實上，「在維多利亞時代裡，福音派慈善事工最顯著的特徵，」希斯曼博士（Dr Kathleen Heasman）寫道，「就是層面廣大」。<sup>124</sup> 究竟是甚麼激發了他們？以下是一位激進的新聞工作者和歷史學家恩索（R. C. K. Ensor）的答案：「若沒有意識到在許多高度文明化的國家中，維多利亞時代的英國，是這個世界所知在宗教上最虔誠的國家之一，我們就無法了解維多利亞時代的英國。」恩索所指的宗教是福音信仰。他認為福音信仰的第二個要點是：

肯定死後賞懲的存在。若有人問道，十九世紀的英國商人如何獲得世上最誠實者之美譽……答案就是：因為地獄與天堂對他們而言就如明日的日出一樣肯定，以及最後的審判就如每週的資產負債表一樣真實。<sup>125</sup>

克拉朋教區長魏恩（John Venn, 1792~1813）在其講道中非常強調我們對神的道德責任。就是這一點，韓內爾（Michael Hennell）寫道：

賦予了克拉朋聯盟正直的操守，在下議院中成為鹽和酵素；就是這一種對神的責任感，使反對販賣奴隸的團隊，在幾乎全歐洲都掀起戰爭期間，並且面對二十五年的挫敗、失望和美夢幻滅時，仍然堅持到底。<sup>126</sup>

韓內爾也告訴我們，年輕的首相皮特（William Pitt）曾問過桑頓（Henry Thornton，克拉朋聯盟的銀行家）為甚麼在某個場合中投票反對他。桑頓回答他：「我今天投票時考慮到，若我主這時候再臨，我必須能夠為著我的管家職分交帳。」<sup>127</sup>

威伯福斯也會這麼說。他對鄰舍的強烈責任感來自他對基督——他的救主、主宰和審判者——的責任感。

## 結論：基督影響力的激進本質

耶穌在人類歷史的發展上發揮了巨大的影響力是廣為歷史學家們所承認的事實。這是賴德烈在其第七冊著作中的結尾所作的總結：

在這個充滿渴望和掙扎的人類世界裡，出現了一個人，為女人所生……相較於大多數與……他同時代的人而言，他似乎是一個失敗者……但沒有任何一位曾活在這星球上的人，比他對人類的事務更具影響力。此影響力，產生了人所認識幾乎是全球最普及的團體，那就是基督教會……

這個簡短的生命，以及其乍看之下的挫折，比人類所知的任何其它事物流露出更大的能力，使人類能夠在長久以來的掙扎中獲勝。透過它，無數的人漸進地攻克了他們較低鄙的衝動，從而解決了自己的內在衝突。透過它，無數的人在人生最慘痛的悲劇中支撐下來，並且渡過黑暗進入光明。透過它，無數的人脫離了不識字和無知的景況，在增進知識之路自由前行，並能夠支配他們的物質環境。它比人所知的任何其他動力，付出了更多的努力來減輕疾病和饑荒給身體帶來的傷害。它釋放了無數的奴隸，以及無數受罪惡奴役的人。它保護無數人免受其他人的剝削。它是最有效的運動，能夠減輕戰爭的可怕，並為人與人、國與國之間的關係帶來公義與和平。<sup>128</sup>

這並不是在宣稱：這所有的發展都完全歸功於耶穌基督的影響，因為許多其他的人也在社會留下美好的痕跡。這也不是想要偽稱基督徒的紀錄是無瑕疵的，因為它曾經令人痛心地被盲點和錯誤所玷污，而這是我們深感羞恥的。然而，在每個地方和每個時代，無論耶穌的名和故事傳到何處，其影響力的激進本質都是有跡可尋的。

在巨大的科學事業背後有著一個信念，那就是相信在被造界中，創造主所賦予的理性和統一性。

在民主進程的背後，有著一個耶穌所教導的我們人性的弔詭性——我們被造時被賦予的尊嚴，使我們只能夠在徵得我們同意的情形下被統治，以及我們因著叛逆而產生的墮落，使政治權力必須被分散。

在普及教育的背後，有著耶穌對兒童的尊重，因此必須將神所賜給他們的潛能好好開發。

在尋求公義和人權，工廠和監獄的較佳環境及人類身心靈和群體生活健康的背後，有著耶穌為之所活，並為之死的所有人類的價值。

在現今對自然環境的關懷背後，有著一個呼召：我們必須成為負責任的管家，這是耶穌從創世記前面數章所繼承的，雖然祂的跟隨者卻在洞悉此責任上顯得遲鈍。

在尋求各族之間融洽關係的背後有著一個信念，相信每個按照神的形像所造的人，他的基本地位是平等的，不論他們的膚色、文化或信仰是甚麼。這是耶穌在好撒馬利亞人的比喻中所教導的。

以人類家庭為社會基礎的信念背後，有著神所設立的

異性一夫一妻婚姻制度，這也是耶穌所認可的。這制度也預設了對健康有益的性克制。

這一切基本的社會原則都直接或間接地由耶穌的言行、態度和榜樣所教導及/或確認。

然而，正如卡萊爾（Thomas Carlyle）在其名著《英雄與英雄崇拜》（*On Heroes and Hero-Worship*, 1841）中所寫的，運動並不是自然而然地產生；它們必須先有創新的人物。這是為甚麼我選擇講述前面十二位這樣的領袖，他們的想像力被耶穌點燃了起來，他們的慈憫之心和行動也被耶穌所激發——被伯利恆的馬槽或木匠店，祂的慈惠事工或登山寶訓，他對兒童的愛或洗腳的舉動，他的十字架、復活，升為至高或賜下聖靈，祂的再來或最後的審判。

還有一個問題。它是由教會長久的歷史所引發，並且由廖超凡主教提出的問題：「究竟怎樣的石頭能夠在被拋入人類存在的歷史池塘中時，產生繼續不斷擴張的漣漪，直至世界最遠的邊緣？」<sup>129</sup>

我的答案是：「惟有那無與倫比的基督。」而若我們願意冒險去使自己更加熟悉祂的故事，使自己暴露在祂的人格、榜樣和教導當中，我們將無法保持毫無損傷。反之，我們一定會感受到他的影響力，並與保羅同說：「基督的愛緊抓著我們，直至我們別無其它選擇，而是為祂生——也為祂死」（林後五 14）。

第 4 部

# 永恆的耶穌

(祂今日如何挑戰我們)



## 緒論：「耶穌基督的啓示」

在第二部和第三部中，我們綜覽了教會歷史，並探討教會如何呈現基督以及基督如何啓發教會。我們現在回到新約聖經，特別是我在原先的綜覽中特意省略的啓示錄。

經過第一至第三部的概括性綜覽後，現在竟把焦點集中在一卷新約文獻中，並把整個第四部用來探討啓示錄，我這作法可能有些奇怪。我爲甚麼這麼做呢？

第一個原因：啓示錄是一種啓示文學——事實上是基督教的啓示文學——乃是屬於一種特殊的文體，因而需要特殊的處理。

第二，它裡面有一個耶穌基督圖像的畫庫。在新約的所有其他書卷中，似乎都能夠分析出個別的著重點。每一卷福音書和每一卷書信都有其特定的主題。但啓示錄卻非如此，它包含了爲數衆多的基督畫像。它把祂呈現爲首先和末後的、羔羊和獅子、夜間的賊、萬王之王、神聖的審判者和屬天的新郎。從約翰極富創造力的思想中，流露出諸如此類的比喻。我們必須妥善地處理這個圖像庫。



第三，啓示錄是新約的高潮。不論新約文獻成書日期是甚麼，教會很有智慧地以耶穌的故事（四福音書）作為正典的開頭，然後是初代教會的故事（使徒行傳）；接下來是二十二封書信，記載了使徒對基督徒信仰、生活和盼望的教導；並以使永恆臨近的啓示錄作總結。

為著這些緣故，啓示錄理應獲得特別和個別的注意。讀者們對啓示錄的回應有極為顯著的差異。

有些基督徒為之著迷。他們假設這卷書和舊約但以理書的啓示文學部分，包含了一個奧祕的世界歷史，特別是有關當代的事件和人物，而且他們還擁有解碼之鑰。因此，他們經常充滿自信地預言世界時事的發展，並且聳人聽聞地描述那最後的哈米吉多頓之戰。

例如，於 1832 年協助創立大公使徒教會的珥運（Edward Irving）為希伯來文版的但以理書寫了一本學術性的註釋。他發現但以理書提到拿破崙、路易十六世（Louis XVI）為「加稅者」，以及英國乃是神的「忠心見證」。他也預言千禧年將在 1867 年臨到。

接著，在我們這個時代裡，林西（Hal Lindsey）在其非常著名的《偉大的地球》（*The Late Great Planet Earth*, 1970）中犯了一個錯誤，就是把歐盟的十個成員國視為但以理書和啓示錄中獸的十角。當他寫這本書的時候，歐盟只有六個成員國。但在 1981 年希臘加入之後就成了十個。然而，現在卻增加至十五個！當這事件發生時，林西自然感到很為難。他在括弧中的一個句子內解釋道：「在某個時刻裡歐盟可能會接受多於十個成員國」，但「最終將成

爲十個」。<sup>1</sup>林西也預言 1980 年很可能是歷史的高潮，但這最終也被證明是錯誤的。<sup>2</sup>

這些自封的先知們之預言，如此多次地被證明是錯誤的，以致我們希望步其後塵者能夠培養更大幅度的謙卑。

另一些基督徒並未著迷於啓示錄，而是來到另一個極端：忽視它。他們知道這卷書充滿了許多奇異的圖像。當我們閱讀的時候，我們遇見羔羊、獅子和一條大紅龍，還有兩個可怕的獸，其中一個從海中上來，另一個則來自地中。書卷的封印打開了，號角吹響了，碗傾倒了，發生頻繁的地震、冰雹、閃電和雷轟。讀者很自然地被這些新奇的現象迷惑，甚至被嚇壞了。因此他們設法避開此書，或者，倘若他們已經開始閱讀了的話，就很快在絕望中放棄，而這卷書就成了新約聖經的灰姑娘。

第三種反應是積極的，其代表人物是包衡教授（Professor Richard Bauckham），一位研究啓示錄的學者專家。他在其著作《預言的高潮》（*The Climax of Prophecy*）的開頭中這麼寫道：「約翰的啓示錄是一份極具學術水平的作品，其精細的文學藝術技巧令人嘆爲觀止，充滿了顯著的創意想像力、激進的政治批判和高深的神學。」<sup>3</sup>這個來自專家的評價應該激勵我們堅忍不移，就如啓示錄第一章第三節所應許之祝福，賜給在公衆聚會中念這書上預言的，和那些聽見並將之放在心上的人（一 3；參二十二 18 及以下）。

## 四個詮釋的原則

現在讓我們來探討這四個詮釋的原則。

首先，啓示錄充滿了象徵。事實上，許多人很不耐煩地問，爲何約翰要使用這麼多的怪誕象徵？因爲這使他的書很難理解。或許可以有兩個解釋。首先，約翰所處理的是超驗的真理，而這些真理是無法以直截了當的散文來表達。第二，那樣作不但不可能，而且也是輕率的。約翰所寫的是有關基督徒拒絕敬拜皇帝和羅馬帝國的傾覆，這將被當局視爲煽動。此外，啓示錄中的象徵只是爲了讓人理解，而非把它具像化。若我們嘗試將它們具象化，結果會很怪誕。例如，神的被贖子民被指爲穿上「曾用羔羊的血……洗白淨了」的袍子（七 14）。我必須承認我從未嘗試用羔羊的血來清洗污穢了的細麻布，這樣做是令人作嘔的，其結果也不會讓它變白。然而，其詮釋卻是美麗的，也就是，惟一使我們有資格站在神面前的義，乃是來自我們所信靠的耶穌基督贖罪之死。

第二，啓示錄論到過去、現在和未來。事實上，這是三種古典的詮釋理論。「已過派」（*praeterist*）認爲幾乎全本書所指的都是過去，事實上就是主後數個世紀內的事件，特別是羅馬帝國的傾覆。「歷史派」（*historicist*）則將這卷書理解爲基督的第一次和第二次降臨期間各階段的教會歷史事蹟，包括我們這個時代。但這預設了一種西方的視野，而其細節也存在著許多歧見。第三種或所謂「將來派」（*futurist*）的觀點則預期：這卷書的大部分內容將

在耶穌再來前的短期內發生。但若是如此，它在過去一千九百多年都是不適切的。我們當然沒有必要被迫選擇這三者之一，因為神的話語乃是要向每一個時代的教會說話。因此，更妥當的作法似乎是採取一種「平行論」(parallelist)的觀點，就是認為這卷書的每一個部分，都在重述基督兩次降臨之間的時間階段，每一個部分都以一個審判和救恩的場面作結束。約翰是依序看見這些異象，但事實上它們所象徵的實體並不是連續發生的。

第三，啓示錄慶賀神的勝利。它描述了神與撒但、羔羊與龍、教會與世界、聖城耶路撒冷與巴比倫大城、新婦與大淫婦、那些額頭上蓋有基督之名的人(七2及以下，十四1，二十二4)與那些印有獸之名的人(十三17，十四9、11，十六2，十九20)之間的衝突。啓示錄所描繪的不只有衝突；它慶賀勝利。這卷書的觀點是：基督「已得勝」(五5，參十二9~10)，以及神要祂的子民分享祂的勝利。「得勝的，我要賜他在我寶座上與我同坐，就如我得了勝，在我父的寶座上與他同坐一般。」(三21)。因此，正如遂特(Swete)教授在二十世紀開始的時候所寫的：「整卷書是一個仰望頌(*Sursum coda*)」，呼籲基督徒「全心仰望主」，並從得勝、掌權和基督將要再來的角度，來看自己所受的苦。<sup>4</sup>

第四，啓示錄把焦點集中在耶穌基督身上。這卷書希臘文版的首三個字是 *apokalupsis Iesou Christou*，意指耶穌基督的啓示。的確，許多註釋家認為這是一個主詞所有格(subjective genitive)，也就是說，是耶穌基督啓示了這

卷書的內容。但對我來說，它更可能是受詞的所有格，亦即這卷書最主要在於揭示耶穌基督的偉大和榮耀。因為這是四面受敵和受逼迫的教會最需要的，而非一系列有關過去或未來的預言；也不是譯成密碼的教會歷史概覽，而是揭露無與倫比的基督：祂曾被釘十字架、如今已經復活和掌權，並且，將來要在大能和偉大的榮耀中降臨。

我們現在必須探討這卷書的背景。因著忠心傳揚神的話語以及他為耶穌所作的見證（一 2、9），約翰被流放到愛琴海的拔摩島。他把自己描述為他的亞細亞讀者之「弟兄」，因為他和他們「在耶穌的患難、國度、忍耐裡一同有分」（一 9）。而現在他被指示要與他們分享所看見的一切（一 10），特別是他所看見的基督之異象。他有甚麼要說的呢？

每一位註釋家都提出自己對啓示錄所作的結構分析，以致這許多不同的提議構成了比爾（G. K. Beale）所謂的「一個詮釋混淆的迷宮」。<sup>5</sup>我的計畫不是要提出另一個分析來增加混淆，而是把焦點集中在這卷書內十個最顯著的基督異象。每一個異象都對他們共同組成的「耶穌基督的啓示」作出嶄新的貢獻，使我們全備地了解基督的位格與工作。

# 1. 基督宣稱為首先和末後的， 又是那存活的（啓一）

## 復活和永恆基督之異象

首先，在第一章裡（17～18 節），我們看見基督宣稱自己為首先和末後的，並且是那永活的。事實上，在我們讀到這些話之前，前面的經文已經讓我們看見豐富的基督論。甚至是在書信開頭的稱呼語（4～5 節上半）中（在大部分書信中只不過是一個例行性的慣用語），約翰也把一個三一神的問安語包括其中。他禱願恩惠和平安「從那昔在、今在、以後永在的神」（永恆的聖父），和「他寶座前的七靈」（如第 10 節所示，應該是聖靈，但被指為七個是要顯示，祂在七教會中、以及透過它們所進行的事工），以及「耶穌基督」歸於他們。這位耶穌基督被賦予一個尊貴的三重名號：「那誠實作見證的、從死裡首先復活、為世上君王元首的」（4、5 節），稱號中的最後一個部分尤為大膽，因為這正是羅馬皇帝所自稱的。

緊接著這個問安之後是一個基督的榮耀頌（5 節下半至 6 節），頌揚祂為我們所作之事，即，因愛我們，用自己的血使我們脫離罪惡，並使我們成為「國民，作他父神的祭司」，以事奉祂的神和祂的父（5、6 節）。緊接著這榮耀頌的是一個歡呼（7 節），宣告基督再來。祂的再來將是一個歷史性的事件，並且將同時是榮耀的（雲彩象徵神同在的榮耀）、可見的（我們的眼睛將看見祂）和普世

的（無論是否悔罪，「衆目要看見他」）。

這段緒論以神的重申作結束：祂是「昔在、今在、以後永在的」（8節），並且加上祂是「阿拉法、俄梅戛」，以及「全能者」。

這開頭的八節經文（問安、榮耀頌、歡呼和陳述）的顯著之處在於：約翰是不自覺地，也不是有系統地，卻正好提到耶穌救贖工作的每一個事蹟，也就是使徒傳講的福音精髓。他提到主在地上的事工（「那誠實作見證的」）、祂犧牲的死（「用自己的血使我們脫離罪惡」）、祂決定性的復活（「從死裡首先復活」）、祂尊榮地升為至高（「為世上君王元首的」）、祂救贖的成就（「使我們成為國民，作他父神的祭司」），以及祂那可見的降臨（「他駕雲降臨」）。而這一切竟然已經出現在書信正式開始前的引言中了！

在9~11節中，約翰為他所看見的第一個彰顯榮耀基督之異象設定了場景。這是一個主日。他被流放到拔摩島。他被「聖靈感動」，也就是那啓示和默示的聖靈抓住了他。在他看見異象之前，他聽見了聲音。這一個響亮、斷然，猶如吹號一般的聲音，顯然是基督自己的聲音。這個聲音命令約翰把他將要見到的寫在一個書卷上，並送到羅馬的亞細亞省中的七間教會，首先是最接近拔摩島的首府以弗所，然後沿著連接這些地區的環形路線到北部和東南部去。

約翰轉過身來，看是誰在說話。他的注意力首先被七個金燈臺吸引著。然而，它們卻只是背景框架。更重要的

是站在它們之中的那一位。祂被稱為「一位好像人子」的，即，有著人的外型。這個措詞引用自但以理書，而接下來大部分的描述則來自但以理書第七、第十章。

那人的衣著使約翰留下深刻的印象。祂穿著長袍，直垂到腳，胸間束著金帶。這似乎是君王、祭司或法官的長袍。

接著，約翰描述祂身體的各個部分。祂的頭與髮皆白如羊毛，這是但以理對「亙古常在者」——即，神自己——所作的描述（但七 9）。現在轉移到耶穌身上，這顯示這人也是神。祂的眼睛如同火焰，刺透人心；祂的腳如銅一般的強壯穩固，祂的聲音猶如衝向拔摩懸崖的巨浪。

人子的右手拿著七星，我們稍後再探討這七星所指的是甚麼；從祂的口中吐出一把兩刃的利劍，象徵祂大能的話語；而祂的面貌——在審判的那日，那些未悔改的人將大聲喊著要躲避的面孔（六 16）——如同烈日放光。

面對著如此榮耀的異象，約翰仆倒在祂腳前，像死了一樣，正如以前的以西結（一 28）和但以理（八 17，十 9），這是不足為奇的。雖不足為奇，這卻是異常的，因為他仆倒在那存活者的腳前，像死了一樣！

但這一位令人望而生畏的基督也同樣帶來安慰。祂的右手按著約翰，對他說：「不要懼怕！」但他怎能不懼怕呢？造成他懼怕的不只是這個異象，也是他所處的整個情況。他在流放之中。對他自己，以及他所牧養的亞細亞基督徒群體而言，未來有甚麼盼望呢？多米田皇帝要人稱他為 *Dominus et Deus Noster*（「我主我神」），這是那些已



經宣認耶穌爲主的忠心基督徒絕不會作的。在別迦摩一位名叫安提帕的人已經因著自己的忠心見證而殉道了（二 13）。誰會是殉道者名單中的下一位呢？

在約翰接著要寫給士每拿教會的書信中，基督將上述異象中的描述來宣告自己的身分——「那首先的、末後的、死過又活的」（二 8）——這顯示約翰正在想這些事情。祂繼而警告士每拿教會，準備面臨患難、毀謗和受苦（再次加上「不用怕」（第 10 節）、入獄和逼迫，並呼籲所有教會信徒「務要至死忠心，我就賜給你那生命的冠冕」（二 10）。

對於這樣的教會——忍受逼迫和面對著殉道的可能性，基督的信息不單只是「不要懼怕」的命令（一 17 和二 10），這也是基督徒無所畏懼的雙重根據。首先，基督有分於神的永恆性。因為祂所用以自稱的名號「我是首先的，我是末後的」（一 17），事實上就等同於神所宣稱的：「我是阿拉法，我是俄梅戛」（一 8）。第二，祂稱自己爲「那存活的」，這並非意味祂僥倖不死，或從假死狀態中復甦，但將來也會死；而是祂死了的身體同時復活和被改變。結果，祂現在「活到永永遠遠」，勝過死亡，不會再死。此外，因著復活的勝利，祂「拿著死亡和陰間的鑰匙」，<sup>6</sup>也就是說，祂掌握了生死大權。

因爲基督既是永恆者，又是那復活者，死亡已經不再可怕，而我們也有充分的理由歡欣、不懼怕。

在第一章的最後兩節裡，約翰被指示記下他所見的異象，這異象包括「現在的事」和「將來必成的事」。他也

被告知基督右手中的七星是「七個教會的使者」，可能象徵各地教會領袖（或在天上與他們相對應的使者），而七燈臺就是教會本身，在黑暗的世界中猶如明燈照耀（太五14）。

因此，「耶穌基督的第一個啓示」是那復活和永恆的基督。祂的復活是最根本的。縱然魔鬼猖狂，祂一直都被展現為得勝的，因為祂藉著自己的死和復活已經贏取了決定性的勝利，擊潰罪惡。

## 2. 基督監督祂在地上的教會（啓二～三）

### 理想教會的七項特徵

場景改變了。我們的視線現在不再集中在基督榮耀的人—神形像，而是祂行在其間的教會（二1）。祂也指示約翰寫信給這些教會。

值得一提的是，寫給這七間教會的七封書信都有相同的大綱。

首先是有關收信者和寫信者的一個宣告。收信者是每個教會的「使者」。作者當然是基督，但祂在每一封信中都以不同的方式描述自己，並採用了前面的異象中之一些恰當的措詞。例如，祂寫信給士每拿教會（二8）：「那首先的、末後的、死過又活的，說……」。

第二是一個評斷。在每一封信中，這些評斷都是以我知道作為開始。基督對其教會有很深入的認識，因為祂的「眼目如火焰」（二18），「察看人肺腑心腸」（二

23)，並「在七個金燈臺中間行走」（二1）。當祂巡邏和監督教會時，祂認識它們的一切，而每一個的情形都是不同的。祂五次提到「我知道你的行為」，但祂隨即這麼說：「我知道你的勞碌、忍耐」；「我知道你的患難，你的貧窮」；「我知道你的居所」；「我知道你的愛心、信心、事奉」；「我知道你的名聲」；「我知道你的機會」；「我知道你不冷不熱的自滿」。

第三，基督給每一間教會符合各自狀況之信息，因為它們每一個都有可稱讚或指責之處，並因而受到稱讚或批評。大多數都被呼籲悔改，並給予警告和勸勉。

每一封信的第四個部分是一個呼籲，而在這七封書信中，這個呼籲是一樣的：「聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽」。這是一個極為重要的句子。首先，雖然每一封信都是約翰執筆的，但其實是聖靈藉此說話。第二，雖然約翰的書信或許已經在數個月前寫成了，但聖靈仍然透過它們說話（現在式）。第三，雖然每封信都是寫給特定的教會，但聖靈卻是對「眾教會」（複數）說話。

最後，每一封信都以一個賜給基督徒得勝者的應許作總結。這是一個永生的應許，但每一個恩賜都以不同的語詞形容，而這些語詞則是引用自啓示錄二十一和二十二章的高潮。

由於「七」是個完全或完整的數目（至少對作者和讀者而言），因此，我們似乎被容許視這亞細亞省中的七間個別教會為整體普世教會的代表。而由於在每一間教會中都有一個被強調的特徵，因此，我們或許可以視這七個特

徵為理想教會的標記。

愛。這是理想教會的第一個特徵。以弗所的教會在這方面是值得表揚的。基督知道它的勞碌和忍耐，也知道它對惡人毫不容忍的態度，以及神學上的分辨能力。數年之後，安提阿的伊格那丟主教，在前往羅馬為基督的信仰殉道途中，寫信給以弗所教會的信徒，信中表達了讚賞：「你們都按著真理而活，沒有任何異端能在你們當中有立足之地；事實上，若任何人所講的不是有關耶穌基督和祂的真理，你們也都不聽。」<sup>7</sup>

然而，耶穌對以弗所教會也有所責備：「你把起初的愛心離棄了」（二 4）。以弗所的所有美德都無法彌補這個缺點。無疑地，初信的時候，他們對祂的愛是熱切和新鮮的，但這火熱已經消失了。我們想起了耶和華向耶利米所發的針對耶路撒冷之控訴：「你幼年的恩愛，婚姻的愛情……我都記得」（耶二 2）。正如對耶路撒冷一樣，屬天的新郎也致力於吸引祂的新娘，使她回到起初愛的歡欣。「應當回想你是從哪裡墜落的，並要悔改，行起初所行的事」（二 5）。沒有了愛，一切都是虛空。

受苦。若生氣蓬勃的教會之第一個特徵是愛，那第二個特徵就是受苦。為基督受苦的意願證明了我們對祂的愛之真實性。

基督知道士每拿教會所必須忍受的患難、貧窮和毀謗。或許這些患難與當地的皇帝崇拜有關，因為士每拿以它獻給提庇留皇帝（Emperor Tiberius）的殿宇自誇。市民們不時都必須在皇帝的半身像前的火上灑香，並宣認凱撒

為主。但基督徒怎能夠否定耶穌基督的主權呢？在公元156年時，德高望重的坡旅甲（Polycarp）是士每拿的主教。他處在同樣的兩難之間。在擠滿了人的圓形劇場中，地方總督呼籲他指著凱撒的守護神宣誓辱罵基督，但坡旅甲拒絕了，說道：「我已經服事了祂八十六年，祂從未惡待我；我怎能夠褻瀆拯救我的君王呢？」他寧願在火刑柱上被燒死，也不願否認基督。<sup>8</sup>

於此半個世紀多以前，基督已經警告士每拿的教會，他們未來將有更嚴峻的試煉，包括入獄，甚至死亡。「務要至死忠心」，耶穌告訴他們，「我就賜給你那生命的冠冕」（二10）。

**真理。**別迦摩的教會委身於真理。因此，耶穌以「從口中出來一把兩刃的利劍」來介紹自己，這象徵了祂的話語。祂把別迦摩教會描述為住在「有撒但座位之處」，因為別迦摩是異教崇拜的中心。但「我們必須作此結論」，海邁（Colin Hemer）寫道：「『撒但座位』主要指的是教會面臨的危機時刻中，在別迦摩強制執行的皇帝崇拜」。<sup>9</sup>然而，縱然面臨反對，甚至是安提帕的殉道，該教會仍然對基督之名忠心耿耿，並未離棄對祂的信仰，雖然某些教會成員陷入了包容偶像崇拜的錯誤教導。

**聖潔。**耶穌接下來寫信給推雅推喇的教會，並強調聖潔是生氣蓬勃的教會之另一個特徵。祂以熱切的稱讚開始，因為祂知道他們的愛心和信心、勤勞和忍耐。這是四項美德，並包括了信、望、愛這三美德。

但不幸的，這並不是全部情況。因為，與純正基督徒

品質並存的，是這間教會的道德妥協之罪。這間教會容忍一位邪惡自封的女先知，象徵地命名為耶洗別——亞哈王的邪惡妻子。這位自封的女先知引導基督的僕人行邪淫和拜偶像。基督已經給她時間悔改，但她卻不願意，因此，審判將臨到她。

自制和學像基督的聖潔，是一間生氣蓬勃教會的另一個基本特徵。若所容忍的是罪惡，容忍就不是一種美德。神仍然如此對其子民說：「要聖潔，因為我是聖潔的。」

真誠。基督寫給撒狄教會的信是惟一一封不帶任何稱讚的。反之，祂控訴道：「按名你是活的，其實是死的。」這間教會似乎並沒有容忍錯誤或罪惡，也不缺乏愛心、信心或聖潔。它擁有生命和活力的所有特徵。然而，它的名聲是虛假的。

聖經對名與實，以及人與神所見事物的差異有許多論述。「耶和華不像人看人：人是看外貌；耶和華是看內心」（撒下十六7）。被外表和名譽迷住將自然而然引致假冒偽善（這是耶穌所憎惡的）；這告訴我們，真誠是生氣蓬勃的真教會之特徵。

宣教。寫信給非拉鐵非教會時，耶穌把自己描述為那位拿著大衛的鑰匙，能夠打開封閉之門和關上敞開之門的人。因此，祂能夠對非拉鐵非的教會說：「看哪，我在你面前給你一個敞開的門，是無人能關的」（三8）。最有可能的意思是指：這是一個機會之門，正如保羅寫到在以弗所，「有寬大又有功效的門為我開了」（林前十六9）。這意味著宣教是真教會的另一個特徵。引述比爾的話，寫

給這些教會的所有信件都「普遍地探討在異教文化中為基督作見證的課題」。<sup>10</sup>

在寫給非拉鐵非教會的書信中，這點特別被強調，或許是因為它的戰略地位。非拉鐵非位於一個廣闊和肥沃的山谷之中，俯臨四面八方的商路。蘭塞爵士（Sir William Ramsay）寫到，該城創立人的用意，乃是要使之成為希臘語和希臘文明的傳播中心。「從一開始，該城就是一個宣教城市。」<sup>11</sup>因此，基督或許也有意使非拉鐵非成為福音的傳播中心，正如它曾成為希臘文化的傳播中心一樣。門是敞開的。雖然教會相較之下是疲弱的，但它必須帶著福音信息，勇往直前，進入那敞開之門。

全心全意。基督對老底嘉教會的信息是毫無疑問的：祂要祂的教會擁有全心全意的特徵。祂直言不諱。祂寧願祂的門徒要麼就炙熱地愛祂，要麼就冰冷地仇視祂，而不願他們因漠不關心而顯得不冷不熱。祂極為厭惡不冷不熱。

老底嘉對面，來克斯河（River Lycus）的另一邊是希拉波立城（Hierapolis）。溫水從這個城市的溫泉流到老底嘉的峭壁，並留下了石灰質的沉澱物，至今仍能看見。因此，「老底嘉的」（Laodicean）這個形容詞已經進入我們的詞彙當中，用以指那些在宗教、政治或任何其他事物上冷淡的人。老底嘉似乎代表了一所在外表上有名望但裡面卻是膚淺的教會，一所我們所熟悉的純粹掛名的教會。

當比喻轉向赤身和瞎眼的乞丐時，我們開始懷疑：老底嘉教會會友究竟是不是真正的基督徒。然後，約翰又用

了空屋的比喻。基督站在門外叩門、說話、等待。若我們開門，祂就進來，不但和我們一起坐席，而且也擁有了我們。這就是基督所呼籲我們追求的全心全意之本質。

因此，復活的主自我啓示爲其羊群的牧人。當祂巡查、視察和監督祂的教會時，祂對他們有深入的認識，並且能夠指出祂要每間教會都能夠表現出的七個特徵：愛祂以及願意爲祂受苦、教義上的純潔和生命的聖潔、對宣教的委身，以及在每一件事上所表現出的真誠和全心全意。

我們也已經看見教會被內部的罪、錯誤和冷漠，以及外來的患難和逼迫——特別是離棄基督投向凱撒的試探，和必要時殉道的風險所壓傷。

啓示錄第四章很突然地把我們從地上的教會帶到天上，從行走在搖曳的燈光之間的基督，轉向坐在神不變寶座中心的基督。這是同一位基督，但卻是從一個完全不同的角度來透視的基督。

### 3. 基督有分於神在天上的寶座 (啓四~五)

#### 寶座、書卷和羔羊

「此後，我觀看，見天上有門開了。我初次聽見好像吹號的聲音，對我說：『你上到這裡來，我要將以後必成的事指示你。』」（四 1）。這是一扇敞開的啓示之門，而當約翰從那扇門看進去的時候，他所見的事物以三個階段逐步展開：首先是一個寶座——神坐在上面掌管宇宙；第二是一卷書——放在神的右手中，關閉、密封的歷史



書；最後是一頭羔羊——那被殺的羔羊是惟一配得展開這書卷，詮釋和掌管歷史的。

## 約翰所見的寶座（四 1~11）

當約翰從那扇敞開的門看進去時，他所看見的第一個東西就是象徵了神的主權、威嚴和王權的寶座，這是極為意味深長的。他的異象有著非常濃厚的舊約背景，來自以西結書一章和但以理書七章。<sup>12</sup> 這寶座在啓示錄第四章和第五章被提了十七次。

亞細亞的教會規模小，並且正在掙扎求存；羅馬的勢力似乎是無法戰勝的。若皇帝下一道命令要除滅毫無自衛能力的基督徒，他們又能夠作些甚麼呢？黑暗的勢力似乎已經逼近他們。但他們卻不必懼怕，因為宇宙的中心有一個寶座。運轉的行星從該寶座獲得指示。浩瀚的銀河效忠於它。最微小的生物從它獲得生命。

約翰所看見的一切都與寶座有關。他用七個前置詞來顯示神寶座的中心性。

有一位坐在寶座上（3 節）。坐在寶座上者沒有被描述，因為神是無法形容的。約翰所看見的只是燦爛的顏色，就如閃爍的珠寶，「好像碧玉和紅寶石」，可能指鑽石和紅寶石。

環繞著寶座的是一道彩虹，好像綠寶石（3 節），象徵神的恩典之約，並提醒我們，神尊貴的寶座同時也是恩典的寶座（參：創九 8~17）。

在寶座四周有另外二十四個寶座（4 節），坐著二十

四位長老，大概代表了舊約以色列的十二個支派領袖以及耶穌基督的十二位使徒。他們潔白的衣服和金冠冕顯示了他們的公義和權柄。

從寶座中發出閃電、轟隆的雷聲（5節上半），使我們想起神在西乃山上的啓示，代表了那聖者的同在和大能。

在寶座前有七盞點著的燈（5節下半），這是神的七靈，即有著多重事工的聖靈，特別是與七個教會有關的事工。因為教會和聖靈是同行的。

在寶座前有一個無限的空間，好像一個玻璃海（6節上半），告訴了我們神的超越性和不可冒近性。

在中央，寶座的四周——某種形式的內圈——有四個活物（6節下半）。他們「前後遍體都滿了眼睛」（代表他們那沒有停歇的儆醒），像是獅子、牛犢、人和飛鷹，代表了「生物界中最高貴、強壯、最有智慧和最敏捷的」。<sup>13</sup> 大自然晝夜不停地歌唱讚美偉大的主上帝，而當他們讚美的時候，二十四位長老也加入了。因此，大自然和教會、舊有和新的創造一同宣告主是配得敬拜的，因為萬物按著祂的旨意被造並繼續存在。

讓我們停一停，想想看，這是不是我們對終極實體所持的展望。我們對未來的展望容易太過消極。我們緊捉著啓示錄的保證，相信有一日終將不再有飢渴、痛苦或眼淚、罪惡、死亡或咒詛，因為這一切都將成爲過去。

然而，與其將焦點集中這些事物的消失，更好且更符合聖經的作法，是把注意力集中在使這些事物不再存在的

原因，也就是神寶座實際的掌權。因為，當神用祂的權柄，在無可匹敵的狀況中掌權時，國度將完全降臨，而一切與祂的王權不符的都將被毀滅，而神將成爲「萬物之主」（林前十五 28）。同時，我們被呼召在地上時，期待著天上以神爲中心的生活，使我們現在的生命活在與寶座的聯絡意識當中，以致每一個思想、言語和行爲都在神的掌管之下。

## 約翰所見的書卷（五 1~6）

當約翰仔細地看那寶座和坐在寶座上的人時，他看見祂右手有一書卷。這書卷兩面都有字，並且以七個印封了起來。約翰沒有告訴我們那是甚麼，但根據印被揭開後所發生的事，我們知道這是一卷歷史書，有關未來的密封記錄——「以後必成的事」（四 1）。<sup>14</sup>

在約翰的異象中（五 2），一位大力的天使出現在空中並大聲地說出了我們都想要問的問題：「有誰配展開那書卷，揭開那七印呢？」，換言之，有誰能揭示未來呢？更不必說要掌控未來了。因為未來在神的手中。有誰配知道未來呢？沒有人能夠回答天使所提出的這個挑戰性的問題。因此，約翰說（4 節）：「我就大哭。」他情緒極爲激動，深感失望，因為沒有人配展開書卷，或甚至是觀看它。

讓我們試著想像這個情景。基督教會在強大的羅馬帝國中只不過是微不足道的群體。基督徒不但只是無足輕重的少數群體，更是受逼迫的少數群體。每一個人似乎都與

他們敵對。基督徒可以緊貼著那寶座；但那書卷含有甚麼祕密呢？他們的受苦究竟有何意義？神是否有一個計畫？歷史是否有一個布局？誰能夠為他們提供歷史之謎的一些線索？

然後（5節），其中一位長老進前來說話。他叫約翰不要哭，並繼續說道：「看哪，猶大支派中的獅子，大衛的根」（也就是彌賽亞），「他已得勝，能以展開那書卷，揭開那七印」，並因而揭開了歷史的內容和意義。

這是一個戲劇性的時刻。約翰仰望那得勝的獅子，而令他大吃一驚的是，他看見的竟是一頭羔羊，像是被殺過的，但卻站在寶座的中央，與神一同分享王權（見三21）。祂在這個中心的位置被四活物（大自然）和長老們（教會）環繞著。祂也被形容為擁有七個角和七隻眼睛，就是「神的七靈，奉差遣往普天下去的」（6節）。

因此，我們的注意力從寶座轉移到書卷，並從書卷轉移到羔羊身上。

## 約翰所見的羔羊（五7~14）

羔羊現在行動了。祂來到坐寶座者的面前，並從祂的右手中接過書卷。這是一個信號，提示四活物和二十四位長老俯伏在羔羊面前，並頌唱新歌，宣告祂配拿起書卷並揭開其印，並不是因為創造，而是因為救贖：

「因為祢曾被殺，  
用自己的血

從各族、各方、各民、各國中買了人來。  
叫他們歸於神，  
又叫他們成為國民，  
作祭司歸於神，  
在地上執掌王權」（五 9~10）。

接下來，數以百萬計的天使加入，宣告羔羊配得——因為祂曾被殺——領受七項祝福，因為所有能力和智慧都必須歸於祂。

最後（13 節），約翰聽見宇宙中所有受造物將頌讚和尊貴歸於那「坐寶座的和羔羊」。四活物以阿們表明牠們的認同，而二十四位長老則俯伏敬拜。

這是一個最壯麗的異象：所有被造物面對神和祂的基督。此外，奇妙的是，羔羊竟然與坐寶座的相提並論，分享祂的寶座並接受同樣的讚美。

然而，這一幕也引發了問題。為何耶穌基督是惟一配得展開和解釋該書卷的？是甚麼使神的羔羊擁有這獨一無二的資格來詮釋它？明顯地，這是因為祂曾被殺，以及祂的死所作成的工作。但究竟是甚麼讓十字架成為歷史之鑰呢？

首先，十字架照亮了歷史，因為它表達了勝利。羔羊之所以配展開書卷乃是因為祂已經得勝了（五 5）。這個動詞同樣出現在寫給七教會的七封書信的結尾中，那些得勝者得到一個應許。例如，「得勝的，我要賜他在我寶座上與我同坐，就如我得了勝，在我父的寶座上與祂同坐一

般」(三 21)。因此，十字架在新約中是勝利而非失敗的象徵，是得勝而非悲劇。因為，正如保羅寫道，在十字架上，基督廢黜了邪惡的執政和掌權者，繳了他們的械，在十字架上戰勝了他們(西二 15)。是的，他們仍然存在並活躍著，因為他們還未認輸。然而，他們已經被攻克，並且被踩在基督的腳下(弗一 22)。這是教會有時候忘記了的得勝者基督(Christus Victor)之偉大真理。惟有羔羊能夠詮釋這個充滿罪惡的歷史，最主要的原因乃是：祂已經在十字架上戰勝了罪惡。<sup>15</sup>

第二，十字架照亮了歷史，因為它表達了救贖。「羔羊」這個名號的重複使用會使猶太讀者立刻想到逾越節。因為，正如逾越節的羔羊被殺，其血被灑，使人民免受傷害，我們的逾越羔羊基督也為我們被殺，以致我們得以被贖，並能夠歡慶救贖的歡樂。因此，歷史有兩條線。一條是世界歷史(帝國的興衰)，另一條則是救贖歷史(神子民被贖的故事)。此外，我們膽敢宣稱，只有透過後者，前者才得以被解釋；神在這個世界歷史的背景中所做之事，乃是從各國當中呼召自己的子民；而只有十字架能使其成為可能。

第三，十字架照亮歷史，因為它表達了受苦。因為基督所受的苦雖然在其救贖意義上是獨特的，但卻是神的子民受苦的榜樣。因為祂上了十字架，因此，祂呼召我們背起自己的十字架跟隨祂。因此，約翰把敘述從被殺的羔羊(五章)，轉向因忠心為主見證而殉道的靈魂(六章)。因此，那些被呼召為基督受苦的人——他們所受之苦是如

此難以理解和難以承受——學習從基督受苦的角度來看這些痛苦。

第四，十字架照亮歷史，因為它表達了軟弱，特別是軟弱中得剛強。這弔詭以最戲劇性的形式出現在基督和十字架上，以及約翰在啓示錄第四和第五章所見的異象。因為，在神寶座的中心（能力的象徵）站立著被殺的羔羊（軟弱的象徵）。換言之，透過神在十字架與羔羊在寶座上這兩者，所戲劇性表達出來的「軟弱中得剛強」，正是終極實體的核心，甚至是全能真神本身的奧祕之核心。

## 4. 基督掌管歷史進程（啓六～七）

### 七印和兩個群體

慶賀了羔羊展開書卷的獨一權柄，和看見祂從那坐寶座者手中接過書卷之後（五 7），約翰現在看著羔羊一個接一個地揭開這七印。前四印中，當每一個印被揭開的時候，其中一個活物，聲音如雷，喊著說：「你來！」然後一匹馬和騎士出現了。這就是基督徒藝術家們所熟悉的著名「啓示錄的四騎士」。

第一匹馬是白色的；它的騎士手上拿著弓，有冠冕賜給他，並且「出來，勝了又勝」。由於他屬於啓示錄騎士中的一員，許多註釋家推斷他也象徵了災禍——軍事征服。但在全本啓示錄中，白色代表了公義；冠冕和勝利是屬於基督的；在十九章 11～15 節中，白馬的騎士被稱為「誠信真實」、「神之道」，甚至是「萬王之王，萬主之

主」。因此，我們可以肯定，在其他騎士散播戰爭、饑荒和死亡的恐慌前，基督騎在眾騎士之前，決心藉著福音來贏取萬國。而祂成功了！因為，在下一章中，我們看見無數的群眾站在神的寶座前。他們來自萬國，是祂在全球宣教的成功。

第二匹馬是火紅色的，象徵了流血——無論是因著戰爭、內戰抑或是逼迫所促成的（見太十34）。第三匹馬是黑色的，象徵了饑荒——急速上漲的通貨膨脹率導致主要糧食價格昂貴，而奢侈品則只有富裕人家買得起。第四匹馬是灰白的綠色（好像死屍一樣），象徵了死亡和陰間，即，包括了死亡的事件和領域。有權柄給了它們，使它們能夠用刀劍、饑荒、瘟疫、野獸，殺害四分之一的人口。

第五個印揭開時，出現的並不是另一匹馬，而是「祭壇下」（獻祭／犧牲之處）基督徒殉道者的靈魂。他們正在求神為他們伸冤。正如賴德（George Eldon Ladd）所評注道：「喊冤的是殉道者的血，而非殉道者本身尋求為自己復仇」。<sup>16</sup> 神的回應是要他們再等片時，直到殉道者的數目滿了為止。

揭開第六印之後，發生了大地震，隨之而來的是最可怕的宇宙大震動。日頭變黑、月亮變紅；星辰下墜、天空解體；所有山嶺和海島都被挪移本位。然而，這些現象不應該照字面意義來詮釋，而是按著常見的啓示文學比喻，將其詮釋為社會和政治的動盪。這些事件將逐漸引致審判之日，屆時社會各階層的人，上至君王下至奴隸都將躲藏，希望能夠逃脫。他們向山發出呼喊，要求它們倒在他



們身上，使他們能夠躲避神的面目和羔羊的忿怒（參：賽二 19）。

前六印的開場劇讓我們看見了，基督第一次和第二次降臨之間的整個歷史概覽。這將是一個充滿暴力動亂和痛苦的期間，但信心的眼睛超越這一切，看見那位戴著冠冕、騎著白馬的勝利騎士，和揭開封印、掌管歷史進程的羔羊。

我們現在必須等到八章一節才能看見第七印被揭開。約翰這時安排進一段插曲，強調神子民的保障。啓示錄第七章描述了兩種人類群體。第一個群體（1~8 節）的數目有十四萬四千，來自以色列的十二支派；第二個群體（9~17 節）是一群數不盡的群眾，來自萬國、各語言體系和各族。乍看之下，他們似乎是兩個不同的群體（一個能計算數目，另一個沒法計算；一個是以色列，另一個是外邦人），也曾有一些極富創意的嘗試想要區分兩者。但更仔細的研究將使我們發現，兩者都是描述神的被贖群體，只是分別從不同角度而已。在第一個群體中，這些人好像擺出作戰隊形的士兵——這是地上爭戰的教會；第二群人聚集在神面前，他們的戰爭已經過去了——這是天上得勝的教會。

讓我們來看第一個群體。他們被稱為「神（的）衆僕人」（3 節），額頭上被蓋了印，顯示他們是屬神的。十四萬四千這數目顯然是完整教會的象徵（12x12x1,000）；他們較後被指明（十四 3）為那些「從地上買來的」人。而用以色列的十二支派來代表他們的惟一原因，是因為在

整本新約中，教會都被視為「神的以色列」、「真正的割禮」，以及「被揀選的族類，……聖潔的國度，屬神的子民」（加六 16；腓三 3；彼前二 9）。人神之約的應許正在他們的身上應驗。

我們對第二個群體有甚麼認識？這是「許多的人，沒有人能夠數過來，是從各國、各族、各民和各方來的」（9節）。神應許亞伯拉罕的後裔要多如地上的沙和天上的星，並藉此祝福地上的萬族（創十二 1 及以下），這應許在此處應驗了。

接下來，那群無法數盡的群眾站在神和羔羊的寶座前，享受他們的統治所帶來的祝福。他們穿著公義的白袍，並揮動勝利的棕樹枝。他們也高唱敬拜之歌，將他們的救恩歸功於神和羔羊。天使、長老和活物也加入，俯伏敬拜神。因為天上的生活是一份持續的歡樂慶賀，而地上的詩班和交響樂團都在為著末世的演唱演練著。

我們怎麼確定自己屬於這被贖的國際群體呢？其中一位長老表達了這擔憂，他問道：「這些穿白衣的是誰？是從哪裡來的？」（七 13）他隨著回答了自己的問題。一方面，他們「曾用羔羊的血把衣裳洗白淨了」。我們無法穿著自己污穢和破爛的道德衣袍站在神耀眼的寶座前，除非我們尋求那位為我們死的羔羊潔淨我們。另一方面，他們「是從大患難中出來的」。由於所描寫的是所有被贖的人，因此，這不可能是指敵基督出現和基督再來之間的一個特定時段。這所描述的必然是全體基督徒的生命，而新約重複用患難的時刻來指這生命（*thipsis*；參：約十六

33；徒十四 22；啓一 9）。因此，「他們在神寶座前」（七 15）。因為惟有那些與基督一同受苦的人將與祂一同得榮耀（參：羅八 17）。

這一章以一個榮耀的確據結束（15～17 節）：神將保護其子民；他們將不再因飢渴或灼熱受苦；即（一個最突出的角色調轉）羔羊將成爲他們的牧人；而神將抹去他們所有的眼淚。

## 5. 基督呼召世界悔改（啓八～十一）

### 七號、小書卷和兩位見證人

一般都同意啓示錄第八至第十一章是很難詮釋的。它們以揭開第七印開始，接著下來，「天上寂靜約有二刻」。沒有異象也沒有聲音，或許這顯明了書卷的第七部分並沒有自己的內容，而是由接下來的七號所構成。

約翰也在這些篇章的引言中（3～5 節）告訴我們，一位天使所燒的香，其煙和神子民的禱告一同升到神的寶座。他暗示道，象徵神的審判的雷電和閃電乃是直接回應了教會的禱告（參：六 9～17）。

此刻，有七號賜給七位天使。我們必須記得的是，當這些情景一幕幕地展開時，七印的揭開和七號的吹響並不是連續的，而是同樣象徵著基督兩次降臨之間的時段，儘管有著不同的角度。

那麼，甚麼是號角的獨特觀點呢？它所看見的基督是怎樣的呢？

我建議我們應該在這些篇章中看見「警告」的紅燈不斷閃亮著，因為它們最重要的目的乃是要搖醒這個不信的世界，使它脫離自滿和自我中心，呼籲它悔改並警告不悔改者將招致神公義的審判。這是這些篇章的主要信息：悔改的呼籲和審判的警告。

有人或許會回應說，這並不是這些篇章明顯、直接的意思。而我如何證明呢？請考慮這六個論證：

首先，雖然號角在舊約中的使用有幾個目的，例如，緊急時刻召集人民，以及「呼籲人注意神所要傳達的信息」，<sup>17</sup> 它其中一個主要功能就是警告。因此，以西結寫道，若一個守望者「見刀劍臨到那地，若吹號警戒衆民」，那麼人民就必須為著自己的回應負責（結三十三 1~6，參：珥二 1）。

第二，約翰特意對比他所描述的審判與埃及的十災。例如，他提到水變成血、大冰雹、一大群蝗蟲，以及大黑暗。<sup>18</sup> 而這些埃及之災的目的乃是要使法老和他的百姓悔改。

第三，七號的前五個預報即將臨到地上、海上、江河、天空和人類的災禍，而每一個災禍將使三分之一的人受苦。這個特意的限制乃是要向其餘三分之二的人發出警告的訊號。這審判是局部性，而非最終的。

第四，人們對吹號的消極反應顯示悔改是被期待的：「其餘未曾被這些災所殺的人仍舊不悔改自己手所做的」（即偶像崇拜）；「又不悔改他們那些凶殺……」和其他罪惡（九 20~21）。縱然神一再警告他們，他們仍然違

抗，不願悔改。

第五，號角所象徵的天災是神間接的警告；隨之而來的是神話語的警告。小書卷代表了福音的宣告，而神的兩位見證人則象徵宣教的教會。當他們傳道的時候，「身穿毛衣」（十一3），戲劇性地表現了他們所尋求的悔改（路十13）。

第六，就算這兩位見證人的事工無效，他們仍然期望能透過所受的逼迫和殉道，成功地喚起世人的悔改。

這六個論證構成了一個強而有力的支持。我們因此能夠明白這些印、號和碗都是指基督兩次降臨之間同樣時段，只是從不同的角度來看。七印描述了基督所容許發生在世上的事物（因為當祂揭開印之後，事情才發生）。（即將來臨的）七碗描述基督如何審判祂的世界。但（在印和碗之間的）七號則描述基督如何警告世界並呼籲他們悔改。

讓我們來探討這些號的意思。

現在所列出來的這些災難（陸地、海、江河以及太陽系的毀壞）不應被視為個別事件，更不應被視為可辨認的事件。例如，第二號所帶來的火燒著的大山，所指的並不是公元79年的維蘇威（Vesuvius）火山爆發，雖然這次爆發也許為比喻提供了一些參考。反之，它們所指的是：隨時隨地可能發生在任何人身上的天災。若按著字義理解，這些事情指地上生命所面對的危險。而它們是一種警告，正如西羅亞樓的倒塌被耶穌詮釋為一個悔改的呼籲（路十三4）。但它們更可能的意思是喻意的，指的是環境災害

（第一號中的植物）、經濟混亂（第二號中的船隻被毀）、人類悲劇（第三號中的水變苦毒）和野蠻的行爲（第四號中的黑暗）。

但未來將更糟。約翰看見一隻鷹飛在半空中，大聲向地上的活物說道：「禍哉！禍哉！禍哉！」，爲要指出第五、六和七號將帶來更大的痛苦，並因而被改名叫第一、第二和第三禍。

若前四個號描述對大自然的毀壞，第五（九 1~11）和第六（九 12~21）則描述對人類的毀壞。約翰看見一大群蝗蟲（至少他是這麼叫它們的）從敞開的無底坑所冒出的煙中出來，這煙使太陽和天空一片昏暗。蝗蟲惡名昭彰的行徑就是吞吃所有植物，但這些活物卻被禁止這麼做。相反地，牠們攻擊不信的世人（他們未獲得神的印）並使他們受痛苦，好像蠍子螫人的痛苦一樣。但牠們卻無權殺人，雖然那些受害的人想要求死，卻不得死。

約翰對蝗蟲的描述極爲生動。他告訴我們，牠們在他的異象中出現的模樣，或蝗蟲令他想起的事物。他八次重複「好像」這個詞。總括來說，它們好像戰馬，頭上戴的好像金冠冕。它們的臉好像人的臉，頭髮好像女人的頭髮，牙齒好像獅子的牙齒。接下來，回到它們的好戰本性，它們胸甲好像鐵甲，而它們嗡嗡作響的翅膀則好像許多車馬奔跑上陣的聲音。它們的王被稱爲「毀壞者」，因爲它們善於毀壞。但令約翰留下最深刻印象的是牠們帶來強烈痛苦的能力。他在第九章中三次告訴我們：它們好像蠍子一樣螫人（3、5、10 節），並三次提到它們折磨、使

人受苦（5節）或傷人（10節）的能力，這一切所帶來的痛苦之深，使人們渴求一死（6節）。

這些狠毒的活物當然不是照字面意義來理解的。約翰也沒有給我們任何提示指牠們是一大群魔鬼。因此，當我們想起耶穌所教導的，所有埋藏在人心中的各種邪惡（可七 21~23）時，有沒有可能約翰所生動地描繪的就是這些？托倫斯（Thomas Torrance）教授指出，星星和鑰匙所指的就是神的話語。因為沒有任何事物能像福音一樣「揭開人性的無底坑」。<sup>19</sup>福音向我們和其他人揭示出我們墮落人性的極度敗壞。這些腐敗經常是隱藏著的，但有時卻冒出來，使我們極為尷尬。它令我們心痛地指證我們的罪，因為沒有任何痛楚比良心的折騰更為痛苦。它使某些人悔改，但卻使另一些人的心剛硬，並因而滅亡。

約翰意識到第六號（九 12~21）將帶來比前面五號更強烈的痛苦，因此，他強調，這是神所親自容許的，以回應祂子民的禱告（13節；參八 3~5），以及，只有在神所命定的時刻，此號才會被吹響（15節）。因為痛苦升級了，所以經過批准是必要的；第六號將賜下殺害人類三分之一人口的准證（15、18節）。此外，在第五號的時候，神審判的媒介是蝗蟲，而現在則是騎士。這隊騎兵為數二億人，並象徵式地集結在幼發拉底河，這是以色列的仇敵亞述和巴比倫人的發源地，這也是羅馬人受到帕提亞人（Parthian）威脅的地方。約翰所看見的騎兵部隊的確非常可怕——他們的胸甲是紅色、藍色和黃色的，他們的馬頭好像獅子頭、從牠們的口中吐出了火、紫瑪瑙和硫磺三

災。但牠們的殺傷力也同時存於牠們像蛇一樣的尾巴。

再次聲明，這並非字面上的描述事件，但也不應該被解釋成毫無意義。第六號似乎象徵了強烈的死亡，包括了戰爭、恐怖主義或逼迫所帶來的死亡，而這對我們這些活過了二十世紀——或許是衆世紀中最暴力的一個——大半部的人來說，是特別有關聯的。我們也盼望戰爭的可怕將引致非信徒悔改。但約翰記載道，那些死裡逃生的人並不悔改，離棄他們的拜偶像之罪（對第一塊法版中的律法之最嚴重觸犯）或其他的罪（主要觸犯了第二塊法版中的律法）。見啓示錄九 20~21。

## 小書卷和兩位見證人

正如第六印和第七印之間，第六號和第七號之間也有一段插曲。所出現的是一個小書卷（十 1~11）和兩位見證人（十一 1~13）。這小書卷由一位「大力」天使（似乎就是耶穌基督本身）從天上帶下來，而約翰受命傳講。另一方面，這兩位見證人似乎代表了宣教的教會。這兩個福音事工必須與發出警戒的號角放在一起來理解。由於這世界大部分人拒絕了警告的消極信息，如同法老王的心剛硬，不肯悔改，因此，福音的正面宣告就更加重要。因為基督仍然呼籲世人歸向祂；祂的耐心仍未耗盡；終局仍未來到。

當約翰描述他所看見的「另有一位大力的天使從天降下」時，這天使顯然不只是一位天使。是的，他從頭到尾都被稱為「天使」，但他為甚麼不能是「耶和華的使者」



呢？而在舊約神顯現的事蹟中，這似乎是神的兒子道成肉身前的顯現。

無論如何，約翰似乎特意在他的描述中匯聚了某些神的特性。那位「天使」披著雲彩（神同在的象徵），並且頭上有虹（神恩典之約的象徵）。他的臉像日頭，兩腳像火柱，就如約翰在第一章所看見的基督。他手上拿著一個小書卷，是展開著的，或許（有些註釋家認為）就是第四章中他從父的手中所接過來的那個書卷。當時那書卷是封著的；而現在卻是展開的。右腳踏海，左腳踏地，這位巨人雙腳橫跨整個地球，萬物都伏在他的腳下。接下來，他好像獅子一樣吼叫，提醒我們主已經說話了（摩三 8），以及他本身就是猶大支派中的獅子（啓五 5）。當七雷發聲時，只有他明白，然而，他卻不被容許把意思寫出來。這些證據似乎明顯指向這人就是耶穌基督。

此刻，這位「天使」指著永生的創造主起誓，指出「不再有時日了」，因為當第七號被吹響時，「神的奧秘」（祂所啓示的救恩和審判）將會成全。

那小書卷又是甚麼呢？一個聲音叫他把它拿起來（而他的確照辦）吃了，消化其內容（他也照辦了）。它在他口中味道甜如蜜，但在肚子裡卻是酸的（譯按：和合本作「發苦了」）。在這之前的耶利米和以西結也曾有過類似的經歷（耶十五 16；結三 1 及以下）。因此，約翰再一次被差遣把福音帶到萬國（可十三 10），但他同時被警告，在救恩信息的甘甜之後，將是臨到那些拒絕神話語之人的審判之苦。

在插曲的下半部（關於兩位見證人）發生前，約翰被指示丈量神的聖所、祭壇和敬拜者。當我們想到以西結書四十～四十八章（聖殿的重建）時，我們或許可以說，正如「蓋印」一樣，「丈量」象徵了神保護祂真正的子民。然而，外院（或許是掛名的教會）將不會獲得同樣的安全保障，因為它已經被交給不信的國家，他們將踐踏聖城（即逼迫教會）四十二個月，也就是三年半——傳統啓示文學的災難時期（參：但九 27，十二 7）。

突然間，在十一章 3 節，在毫無警告或解釋的情形下，介紹了基督的「兩位見證人」，也敘述了他們戲劇性的生平。他們似乎明顯地象徵了作見證和受苦的教會。他們獲得能力傳道（即傳講福音）一千二百六十天，也就是教會時期的四十二個月或三年半。換言之，見證人、受逼迫的教會和神對教會的保護將維持同樣的時間（十一 2～3，十二 5～6、14）。

但為何以「兩位見證人」象徵作見證的教會？似乎有幾個原因。首先，舊約要求，在法庭上，任何見證必須至少有兩個見證人證實（如：申十九 15；約八 17）。第二，耶穌曾兩人一組地差那七十個人出去。第三，這些見證人被指為撒迦利亞書四章 1～6 節的兩棵橄欖樹和兩個燈臺。那兩位都是以色列的領袖，即祭司約書亞和省長所羅巴伯。第四，他們進一步被視為和（5～6 節）摩西（使水變血，出七 20）與以利亞（叫天閉塞不下雨，王上十七 1）一般，象徵了律法和先知。

在他們的先知事工期間，這兩位見證人將受逼迫，同

時也被保護。但當他們結束了所作的見證時，一個身分不明，「從無底坑裡上來的獸」（7節）——也許是敵基督——將攻擊、制伏和殺害他們。他們的身體將被棄置在城市的街道上。這城市有四個象徵性的名稱：巴比倫（「大城」）、所多瑪（不道德的象徵）、埃及（壓迫的象徵）和耶路撒冷（「他們的主釘十字架之處」）。在一個短暫的時間內，所有不信者的代表將不許這兩位見證者被埋葬（不尊重到極點的表現），又幸災樂禍，慶賀他們被殺，看著他們的見證受到壓制而歡欣。因為教會忠心的見證曾給他們帶來極大的思想和良心上的折磨（10節）。

然而，不久之後，神將使殉道和被壓制的教會復活（其見證亦將復興），使觀看的世界感到害怕，並最終升到天上，使仇敵頓感驚慌失措。伴隨而來的將是一場大地震，導致毀壞和大量的傷亡，以及為倖存者帶來恐慌。他們將把榮耀歸給神，有些是因著悔改歸信，有些是因審判之日臨到而屈服。

我所賦予這四章（八～十一）的題目是：「基督呼召世界悔改」。在此題目之下，號角是祂警戒性的審判，而書卷和兩位見證人則是教會忠心傳講的福音。兩者都為非信徒帶來「痛苦」（九5、10，十一10），但這些從神而來的警告卻未能使他們悔改（九20及以下）。因此，一切已經太遲了。第七號（或第三禍）即將要吹響了，末日也要隨之而來了。

第七號吹響之後，約翰記載了一個三重的結局，其中最主要的特徵就是涉及時間的次序，它們的時態都是不定

過去式或完成式，指出所發生的無可挽回的事件：「世上的國成了我主和主基督的國……」（15節）；「……你執掌大權作王了」（17節）；「你的忿怒也臨到了；審判……的時候也到了」（18節）；「當時，神天上的殿開了……」（19節）。這些陳述都顯示所發生之事的終局性，包括了過去的總結和未來的開始。

首先，天上的大聲音宣告了國度。神的國度當然是耶穌所帶來的，但世界的統治權現在已經轉移到我們的主和祂的基督手中。稍後，一個單數的陳述指祂們一起掌權：「祂要作王，直到永永遠遠」（15節）。

第二，代表完整教會的二十四位長老，俯伏在永生和全能神的面前敬拜祂，為著祂已經執掌大權開始作王，並且審判死人、獎賞神的子民（無論偉大或渺小）以及毀滅地上的毀滅者的時候已經來臨。

第三，約翰看見神的聖所打開了（宣告能自由地進入祂的同在），以及裡面的約櫃（代表祂的恩典）。與此同時（象徵祂終極的審判），有閃電、雷電、地震和大雹。

如此，約翰再次讓我們看見福音時代從開始到結束的整個循環，而整個循環將由十二章1節再度開始。

## 6. 基督勝過魔鬼和牠的同盟 （啓十二～十三）

婦人、龍、男孩和兩個獸

每一次當約翰重述基督第一次降臨直到第二次降臨的

故事時，都有逼迫、衝突、勝利和歡慶。這一切在第十二至十四章中非常明顯。

讓我們探討第十二章開頭異象中的劇中人物。這三名主角是：一位即將分娩的孕婦、她所生的男孩以及一條擁有七頭（戴著冠冕）和十角（象徵他勢力龐大的帝國）的大紅龍。

龍的身分是毋庸置疑的，因為約翰在第9節中指牠是「古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但」。那位婦人所生的男孩之身分也沒有任何疑問，因為祂「將來要用鐵杖轄管萬國」。祂是彌賽亞、萬王之王（5節；參：詩二9）。但誰是那一位生他的婦人呢？羅馬天主教通行的詮釋是：她是馬利亞。但馬利亞並沒有像這婦人一樣受逼迫。她似乎並不是個體，而是一個群體的代表，包括了新舊約中接續存在的教會。最強的提示出現在第1節：她身披日頭，腳踏月亮，頭戴十二星的冠冕。這使我們想起約瑟的夢：太陽、月亮和星星（代表了他的父親、母親和兄弟）都向他下拜（創三十七9）。

換言之，這一位生下彌賽亞的榮耀婦人象徵了以色列人。他們的十二位族長就是基督肉身的祖先（羅九5）。她頭上的這十二顆星星似乎指向這一點。

### 三個異象（十二1~17）

介紹了三位主角之後，我們現在已經準備來看啓示錄十二章中的三個異象。這三個異象告訴我們同一個故事，是關於魔鬼的失敗、基督的得勝和教會受保護。

首先是有關婦人、男孩和龍的異象（1~6節）。正當婦人要分娩的時候，龍恐嚇她，決心（我們想到希律王的惡行）在她兒子出生後吞吃他。但當她生產後，她的兒子被取到神和祂的寶座前。然後，那婦人就逃到神所為她預備的曠野，在那裡她將受保護一千二百六十天（也就是四十二個月或三年半），也就是教會事工和受逼迫的整個時段（參十一 2~3）。因此，第一個異象是一個奇妙的縮影，描述了彌賽亞應驗舊約預言的降生、復活、升天，和教會受逼迫與保護的整個福音故事。這也表達了蛇和婦人之間歷代以來的「世仇」（創三 15）。

第二，是有關兩隊作戰中的軍隊之異象（7~12節）。第二個異象並沒有描述第一個異象之後所發生的事，而是重疊在第一個之上，作為其天上的對應物。首次出現於但以理書的天使長米迦勒，率領他的天使與龍和牠的魔鬼部隊作戰。但（在第 8 節中）龍和牠的部隊卻勢不如人。他們被擊垮了，還失去了在天上的地位。因此，（那誤導世人離開正軌的）大龍被甩到地上。亦即牠欺騙的能力破滅了，正如教會的宣教和數以百萬計的人歸向基督之事實所顯明的。我們也從新約聖經的其餘部分中獲知：基督在十字架上決定性地擊潰了魔鬼，而這勝利更在復活中被證實了。

事實上，他們正在唱詩慶賀基督偉大的勝利（10~12節）。因為，現在所已經「臨到」的，是我們所能夠獲得的，是「救恩」（基督受死的原因）、「能力」（福音是神拯救的大能）、「我神的國度」（藉著基督來到歷史

中)以及「祂基督的權柄」(祂告訴我們宇宙的權柄現在已屬於祂)。這些祝福現在都是我們的，因為控告者撒但已經被推翻了。撒但既是誤導人偏離正軌的萬國欺騙者(9節)，又是教會的控告者(10節)，晝夜毀謗神的子民，但基督已經為我們的罪死，那些在祂裡面的人不再被定罪(羅八1、33)。此時，在天上有喜樂，地上則有災禍，因為魔鬼已經氣忿忿的下到地上去了。

第三，是有關龍持續地與婦人敵對的異象(13~17節)。被摔到地上之後，魔鬼無情地追逐那位生下彌賽亞的婦人。因此，我們注意到那位生下男孩的婦人象徵了舊約中神的子民，而那位被魔鬼追逐的婦人則象徵了新約中神的子民。他們之間有一個本質上的延續性。她逃到曠野(享受一個新的出埃及經歷)，在那裡她受到神的照顧。因此，魔鬼發怒了，並與她其他的後裔——也就是後來那些順服神的命令並忠心地為耶穌作見證的教會——作戰。順服與為主見證是彌賽亞群體的兩個根本的記號。

這一章的主題是魔鬼受到致命的推翻。牠決心吞滅嬰孩基督的計畫泡湯了，因為嬰孩基督被帶到神的面前。牠所參與的屬靈爭戰也失敗了，甚至被甩到地上來。牠嘗試毀滅那婦人的計畫也泡湯了，因為那婦人被神拯救了。雖然基督的勝利是在十字架上一次成就，神的子民卻獲得一條路，使他們能夠自己獲得勝利。「弟兄勝過牠」，約翰寫道(11節)，「是因羔羊的血和自己所見證的道」，以及他們隨時殉道的意願，因為他們即使面對死亡也不畏縮。

## 海中冒出的獸

啓示錄十二章的三個異象之後，讓我們看到龍獨自站在海邊（十三 1）。但牠孤單的日子並不久。三個同夥加入了牠，並一個個被介紹。牠們被稱爲「海中出來的獸」，「地中上來的獸」和「巴比倫」，一個華麗俗氣的大淫婦。他們似乎是魔鬼對三位一體的拙劣模仿。他們也代表從三個不同角度來看的羅馬城和帝國。

首先，從海中出來的獸，象徵羅馬是一個逼迫的勢力（十三 1~10）。第二，地上出來的獸，象徵了羅馬爲一個拜偶像的體系（十三 11~18），特別是皇帝崇拜。這獸後來又被稱爲「假先知」（十六 13，十九 20，二十 10）。第三，巴比倫大淫婦象徵了羅馬爲一種腐敗的影響力（十四 8）。這些都反映出了包衡寫的「羅馬的壓迫性政權、皇帝崇拜和羅馬腐敗的文明」。<sup>20</sup>

猶太人一直都很怕海。對他們而言，海似乎是太初混沌的持續，甚至是與神敵對的象徵。列邦的狂暴就好像海浪奔騰一樣（賽十七 12）。因此，從海中冒出一個怪獸將是特別恐怖的。這獸有十二個戴著冠冕的角，象徵了不尋常的皇帝權柄，還有七個頭，或許象徵了羅馬城建在其上的那七座丘陵（十七 9）。牠也擁有如同豹、熊和獅子一般的凶暴特徵。在但以理書七章 3 節及以下，這些猛獸象徵了三個接續的世界政權，而在啓示錄裡牠們則合而爲一，顯示該獸的極度凶殘。但特別重要的是，龍將「自己的能力、座位，和大權柄都給了牠」（2 節）。



一個奇怪的細節是：獸七個頭的其中一個，有一個致命卻已經痊癒的傷口。最佳的詮釋似乎是：牠象徵了尼祿王。他在公元 68 年自殺，但卻傳說他倖存下來或復活了。從喻意的角度而言，這的確發生了，因為他的繼承者多米田恢復了他的政策。再者，這些事件是粗劣的模仿基督的受死、復活與再來。

有關這從海中冒出來的獸之其餘經文，都把焦點集中在它如何使用、濫用權力。人們敬拜龍，因為牠把權柄賜給了獸。但他們也敬拜獸。獸在四十二個月裡（整個教會時期）進行了牠褻瀆和毀謗的事工。牠也被賦予能力逼迫教會。事實上，凡住在地上的人，從創世以來如果名字沒有記在被殺羔羊的生命冊上，都會敬拜那獸。這情景是對神子民的一個挑戰，挑戰他們是否堅忍、忠心，以及拒絕妥協。

## 從地中上來的獸

從地中上來的獸看起來和第一個獸非常不同。牠所有的並不是十個戴冠冕的角和七個頭（一種給人深刻印象的能力之展示），而是非常謙卑的，只有一個頭，而牠的兩個角則像羔羊，偽裝成像羔羊基督的樣子。與此同時，牠的聲音如一頭龍（或許就像那頭龍）一樣響亮和具威脅性。牠是那龍的代表。

比牠的外表更重要的是牠的事工。牠並沒有獨立的角色。反之，獲得第一個獸的授權之後，第二個獸的事工與第一個獸的事工是息息相關的。牠也似乎完全屈從於第一

個獸。第二個獸（1）使地上的人敬拜第一個獸；（2）代表第一個獸行奇事，欺騙世上的人（參：太二十四 24）；（3）命令人們豎立一個肖像，以示對第一個獸的尊重；（4）叫那些拒絕敬拜像的人被殺；以及（5）強迫每個人，無論尊卑，都必須接受第一個獸的印記，沒有印記的人都不許進行買賣。

論及獸的名號或牠名字的數目，這肯定要「有智慧」，而事實上也產生出許多有創意的解讀！若那獸象徵一個字面意義的、歷史性的人物，那麼學者們幾乎都認同這象徵了尼祿，因為若把「尼祿凱撒」（Nero Caesar）的希伯來字母轉換為數目字，其總和是六六六。但啓示錄中的數目幾乎都是象徵性的。由於七是一個完全的數字，因此，曾有人指出，六達不到七，因此象徵了不完全。此外，正比比爾所寫的：「六的三重反覆意味著不完全和失敗的激烈化……」或者，較簡單地，六六六「顯示了罪的徹底不完全性」。<sup>21</sup>

然而，若這是第一個獸的身分，那麼，誰是那以令人作嘔的方式奉承第一個獸的第二個獸呢？最佳的猜測是：他是負責皇帝崇拜和主持其儀式的亞西亞省大祭司。因此，那龍把自己的權柄給了第一個獸（十三 4），第一個獸則給了第二個（十三 12），而第二個獸則要人人敬拜第一個獸。

肯定的是，皇帝崇拜以及官方強制人們屈從的壓力，是啓示錄中許多經文的背景。雖然 14 和 15 節肯定包括了所有的偶像崇拜或任何對神的代替品之崇拜，但牠們最直

接地指向皇帝崇拜，因為它提到了豎立獸的像以及那些不願敬拜的人所必須面對的死刑。

公元前 29 年，亞古斯督（Augustus）皇帝（執政至公元 14 年）批准在小亞細亞設立皇帝崇拜，並在別迦摩建立自己的廟宇。在他執政期結束的時候，該崇拜已經在三十四個城市中盛行了。而他的繼承者提庇留（Tiberius）持續了這個傳統。<sup>22</sup>但把這個崇拜引向極端的是多米田皇帝（公元 81~96 年）。他在以弗所為自己豎立了一個巨像。「他甚至堅持被視為神，並因著被稱為『主』和『神』而引以為傲。」<sup>23</sup>「以毫無減退的狂傲」，他口述了一份文告，開頭如此說道：「『我主我神如此吩咐……』因此，自此以後，在任何書信或談話中都必須如此稱呼他……」<sup>24</sup>

這個皇帝崇拜的主要慶典是在新年的那一天，也就是皇帝的誕辰。當天他將親臨現場。在這時刻，每個人都被迫要參與。蒲林克（Pliny the Younger）大約在公元 112 年時，在他寫給圖拉真皇帝（Trajan）的其中一封信裡，解釋他如何釋放那些「藉著香和酒對你的像表示尊重（這些香和酒都是我命令他們帶來的），尤其因為他們咒詛基督的……」基督徒<sup>25</sup>。然而，另一些不願遵從的基督徒都為著他們的勇氣付上了代價，好像前面已經提到的別迦摩的安提帕（二 13）和士每拿的坡旅甲主教。

## 大淫婦巴比倫

若龍的前兩個同盟是從海中和地上出來的獸，那第三個同盟就是巴比倫，「大城」，被形容為放蕩的淫婦。她

在此只是被略略提及（十四 8）。但因「叫萬民喝邪淫、大怒之酒」，她的傾覆是可以預期的。十七和十八章將更詳細地描述她。因此，約翰所寫的那龍的三個同盟，就是逼迫者羅馬（第一個獸）、偶像崇拜者羅馬（第二個獸或假先知）以及誘惑者羅馬（大淫婦巴比倫）。

因此，「我們並不是與屬血氣的爭戰，乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰」（弗六 12）。而啓示錄容許我們窺探幕後，並看見撒但的詭計。我們可以看到牠在使徒行傳的開頭部分使用同樣的三個武器。首先，牠嘗試用武力摧毀教會。第二，牠嘗試透過亞拿尼亞和撒非喇的假冒偽善使教會腐敗。第三，牠嘗試透過錯誤的教導誤導教會，叫使徒們分心，偏離他們的傳道事工，並因此使教會暴露於異端當中。今日，魔鬼在全世界使用同樣的三重策略來攻擊教會——身體上（逼迫）、道德上（妥協）和理智上（錯謬的教導）。

## 7. 基督與祂被贖的子民一同站在錫安山上（啓十四 1~十五 4）

截然不同的選擇：救恩和審判

### 羔羊和十四萬四千（十四 1~13）

約翰現在讓我們看見他的另一個受歡迎的插曲。我們很難想像有甚麼比十三和十四章之間的對比更爲尖銳的事

物。這是一個極大的安慰：從龍和那住在難以駕馭的海中的獸，轉向穩站在聖地上的羔羊；從逼迫和殉道的威脅轉向錫安山上的安穩；從六六六的不完全轉向十四萬四千的完全；以及從那些在額頭上受了獸印的人（十三 16），轉向那些額上寫著羔羊和祂父的名字的人。

這時，約翰聽見一些美妙的音樂，他形容那像瀑布、雷聲和豎琴樂團的聲音一樣。除了樂團以外，還有一個詩班，他們在天上聽眾的面前唱新歌。沒有人知道那首歌的歌詞，除了那十四萬四千人。他們可能在慶賀羔羊的勝利。

至於那十四萬四千人，約翰用五重的描述來描寫他們：（1）羔羊用祂的血把他們從地上「買了……來」（啓五 9）；（2）他們是純潔和沒有玷污的，這裡並不是指獨身比結婚更好，而是作為基督的童貞女新婦，他們對主忠心；（3）他們「無論到甚麼地方都跟從基督」，甚至是受苦和受死（可八 34）；（4）他們是「從人間買來的，作初熟的果子歸與神和羔羊」。因此，他們只不過是開始；未來將有完全的收成（14～16 節）；以及（5）他們是正直的人，沒有被任何的虛謊或假冒偽善所污染。

當我們確定了神被贖子民的保障之後，我們就預備好聆聽三位天使一個接一個所帶來的信息。他們事工的基礎乃是此信念：「[神]施審判的時候已經到了」（7 節），也就是說，分辨和篩選真偽（*keisis* 的根本涵義）的時候到了。

第一位天使宣告福音。約翰把這福音描寫為「永遠」

有功效以及遍及普世的（「各國、各族、各方和各民」）。他的宣告包括了呼籲他的聽眾回應、敬畏和榮耀神，並敬拜創造者。

第二位天使預先宣告巴比倫的淪亡，透過「預言的過去式」表達了這未來事件的肯定性。巴比倫該有這樣的收場，因為它荼毒和迷惑了萬國。

第三位天使向那些敬拜獸和它的像（而不敬拜創造主），以及那些受了獸印的人發出一個強烈的警告。他將要喝神忿怒的酒。他將在羔羊和天使的面前被折磨。他們受折磨的煙將永遠上升，晝夜不得安息。究竟地獄的本質是一個永遠有知覺的折磨，抑或是一個終極的永恆滅絕（annihilation）？我個人認為這個令人焦慮的問題，單憑引用這些句子並不能夠獲得答案。其中一點是因為，我們必須不斷提醒自己，啓示錄的內容是象徵性的異象，而非字面意義上的實體。此外，地獄的本質是與神隔離，而這些句子卻提到「在羔羊的面前……」永遠受折磨。不過，清楚的是事實是：地獄是一個永恆的毀滅，不管這毀滅的明確本質是甚麼，並且，這毀滅是沒有暫停的。

約翰所補充的，有關不悔改者的命運的這些警告，構成了一個呼籲：「聖徒的忍耐就在此；他們是守神誠命和耶穌真道的」（12節）。他們必將獲得最後的申辯。若他們「在主裡面而死」，無論是因著殉道或自然因素，他們都是「有福」的（13節）。因為他們息了自己的勞苦（與那些「不得安息」的惡人相反）。此外，他們作工的果效將隨著他們，並成為他們忠心的明證。

## 收割和釀酒（十四 14~20）

耶穌自己使用收割的比喻來描述屬靈的真理。傳福音就是收割（太九 37；約四 35~38）。彌賽亞的工作將是把祂的麥子收在倉裡，把糠燒盡（太三 12）。而末日的審判將包括分辨稗子和麥子（太十三 37~39）。

這一段經文把最後的審判分為兩個部分。兩個人物出現了，他們每人都有一把鋒利的鐮刀（14、17 節），並且每人得到一個響亮的命令，要他們拿起鐮刀來收割（15、18 節）。第二部分顯然是釀酒，並以葡萄被丟入「神忿怒的大酒榨中」（19 節）作結束。因此，我們只能夠假設前者是一個穀糧的收割並象徵了信主稱義者的匯聚。在其中一個情形中，「地上的莊稼已經熟透了」（15 節），而在另一個情景中，「葡萄熟透了」（18 節）。這兩者在約珥書三章 13 節中被結合在一起。

第一個收割者「像人子」，戴著一個金冠冕，並且坐在雲上。祂肯定是再臨時的主耶穌基督。我們無須因為祂領受了一個專斷的命令，要祂拿起鐮刀來收割而感到不悅，因為這命令乃是一位從聖殿中出來的天使所發出的，意味著這是來自神的信息，神已經委派耶穌為審判者（約五 22；徒十七 31；羅二 16）。祂揮動鐮刀，「地上的莊稼就被收割了」（第 16 節）。

第二位收割者領受了類似的命令：「伸出快鐮刀來，收取地上葡萄樹的果子」（18 節）。這些葡萄接下來被丟入「神忿怒的大酒榨中」並被踐踏在腳底下。血深四英

呎，遠六百里（超過一百八十哩）的景象是非常恐怖的，這當然需要詮釋，而不是把它具象化。賴德寫道：「這概念是非常清楚的：一個徹底的審判，摧毀所有罪惡的殘餘物和對神的統治之敵意」。<sup>26</sup> 莫理斯（Leon Morris）博士傾向於以較象徵性的方式來理解這六百里（1,600 stadia）：

在所有建議的解釋中，最好的解釋也許是視之為十六（四的平方；四是世界的數目，而世界是惡人居住的地方）和一百（十的平方，而十代表完全）的乘積。因此，遠達一千六百 stadia 的血象徵對全世界徹底的審判，以及所有惡人的滅亡。<sup>27</sup>

無與倫比的基督是每個異象的中心，我們無法不再次對這事實留下深刻印象。在第十四章開頭的時候，我們看見祂是站立在錫安山上的羔羊，而在此章的結尾我們則看見祂坐在雲彩上，身為拿著鐮刀的人子。在前者中，祂保證祂被贖子民的安穩；在後者中，祂卻身為末日的審判者，把麥子從糠秕中分別出來。

## 摩西和羔羊的歌（十五 1~4）

在約翰描述神忿怒的七碗傾倒（這將使我們回想起埃及的十災）以前，他在以色列的出埃及和基督所達成的救贖之間作了一個驚人的對比。正如以色列人勝過法老王，聚集在紅海前；約翰也看見一群人站在一個彷彿玻璃海和火海的東西面前，勝過了獸和牠的像。也就是說，他們已



經抵抗了來自逼迫者的壓迫，並拒絕向凱撒鞠躬。正如米利暗拿起她的鈴鼓慶賀神的勝利，神得勝的子民則以琴來慶祝。正如摩西和米利暗唱歌讚美神（出十五），摩西（舊約的得勝者）的歌也成了羔羊（新約的得勝者）的歌，為著神偉大的作為和祂的公義讚美祂。惟有祂是聖潔的（獨一的），因此，將榮耀歸於祂是應當的。事實上，萬國將因著祂所已經啓示的公義之舉敬拜祂。

## 8. 基督將如夜間的賊再臨 （啓十五 5~十九 10）

### 預備好的呼籲

第十六章中間，在突然、意想不到的情形下（完全脫離上下文），耶穌以第一人稱的說話插入這個敘述。祂用單數的第一人稱，顯然向所有願意聽的人喊道：「看哪，我來像賊一樣。那儆醒、看守衣服、免得赤身而行、叫人見他羞恥的有福了」（15節）。

當然，這並非使用盜賊比喻的第一次。事實上，耶穌自己曾在公開傳道中使用過。祂說：「家主若知道幾更天有賊來，就必警醒……所以，你們也要預備，因為你們想不到的時候，人子就來了」（太二十四 43~44）。<sup>28</sup>

若盜賊能夠預先通知我們（若能用電子郵件通知更好）他想要在哪一個日子和時辰到訪，那就太好了！那我們就可以預備好。但不，祂的降臨將是突然和意想不到的，正如夜間的賊一樣。

當約翰正在描述神忿怒之碗傾倒時，耶穌這一個突如其來的介入，對我而言似是有意作為這些篇章的背景。有些註釋家提出，耶穌對撒狄教會所說的話：「我必臨到你那裡，如同賊一樣」（三 3）乃是一個警告，指出祂將臨到處理教會的事務。或許的確是如此。但在啓示錄十六章 15 節裡，祂所指的肯定是祂在末日的第二次降臨。

在第十六章裡，約翰描述了七碗。在十七和十八章裡，巴比倫的身分首先被指出來，然後它就被毀滅了。在第十九章的開頭，天上一個龐大的詩班高唱「哈利路亞頌」（1~10 節），最後，基督得勝地騎在一匹白馬上（11~18 節），充滿了能力和偉大的榮耀，有一隊天軍隨著祂，祂也注定要統治萬國。接下來，在十九章 19~20 節裡，首先是兩個獸，然後是那龍，他們都被毀滅（巴比倫已經滅亡了），而所有的活人死人都被審判。這些篇章的主題是基督受委託要進行的最終審判。但這將在何時發生呢？審判是肯定的，但那日子卻不肯定。我們處在一種懸念中，焦慮不安，迴響著耶穌的話：「看哪，我來像賊一樣！」

## 七碗（十五 5~十六 21）

理解第十五章和第十六章的一個主要線索在於兩個敘述。首先，根據第十五章的開場白，約翰看見「七位天使掌管未了的七災，因為神的大怒在這七災中發盡了」。第二，第七個碗傾倒之後，從神的寶座發出了一個響亮的聲音：「成了！」（十六 17）。這是一個希臘文完成式的動

詞，顯示神審判的工作已經一次成就了。「完全了」和「成了」。這是兩個重要和揭露性的動詞。先前的審判（印和號）是局部的；碗的審判卻是終極的。也就是說：信心的眼睛，在印的揭開中看見了神允准的旨意，又在號角的吹響中看見神革新的目的，並在碗的傾倒中看見神報應的公義。

在約翰的初步異象中（十五 5~8），他看見在天上聖殿的門打開了。那就是說，七位天使出現成爲審判的代理人，乃是獲得神的直接批准。他們的七碗充滿了神的忿怒，而聖殿裡充滿了神的榮耀，以致在審判結束前，沒有人能夠進入。

正如前四號一樣（八 6~12），前四個碗的目標是根據同樣的次序：地、海、江河以及日頭。主要的差異在於：號角只摧毀了這些被造物的三分之一，而碗卻把每一個都徹底摧毀了。在地上，人們承受「惡而且毒的瘡」之苦；海和江河都變成血，以致其中所有活物都死了。而日頭的酷熱也導致了嚴重的灼傷。

當我們在這個對環境敏感的時代，提到陸地、海、江河和太陽時，聽起來有一種現代的意義。我們關懷地球上的生物多樣性（bio-diversity）、海洋中的浮游生物、乾淨的水資源以及臭氧層的保護，以防止我們受到輻射及其帶來的傷害。以地球物種爲第一優先的原則，也是將來萬物復興前的一個必要預備。誠如巴尼特主教所言：「『舊有的天地』之毀滅已經完成了，並已爲神的新創造鋪了路」。<sup>29</sup>

第五個碗的傾倒使獸的國度陷入黑暗和無政府狀態之中，並導致人類極大的痛苦。然而，人們仍然「不悔改」（在第9節和第11節中重複提到）。正如忍受這裡所說的五災（瘡、血、黑暗、青蛙和冰雹）的法老一樣，他們的心剛硬，而一切也已經太遲了。他們沒有榮耀神，反而咒詛祂。

第六個碗裡所裝的東西被傾倒在幼發拉底河中。我們向來將這河理解為羅馬帝國東北邊界反對神的勢力之象徵。透過讓該河枯乾，東方王就能夠取道進攻。此時，三個像青蛙一樣的邪靈從三龍、獸和假先知的口中出來。牠們或許象徵了那宣傳的謊言，用來說服全世界的君王在「全能神的大日」集結，以預備加入最後的戰役。

神的子民無須為著這個不敬虔軍隊之集結而感到驚恐，因為耶穌本身將介入並呼喊道：「看哪，我來像賊一樣！」祂的子民必須保持警醒，穿好衣服並作好準備（15節）。

約翰回到君王聚集、集結之處，一個希伯來文叫做「哈米吉多頓」（16節）的地方。這是另一個令註釋家們深感頭痛的字眼，雖然這字眼普遍被用來形容災難性的衝突。他們不肯定要如何拼、定位或詮釋它。但許多人相信這字眼源自巴勒斯坦北部一個戰略要點，也是許多古代戰事發生的地方——米吉多（Megiddo）。然而在此，這並不是按字義解。它象徵羔羊與龍、基督與敵基督之間的最終之戰。因為基督將在大能和榮耀中降臨，並且擊退和毀滅罪惡的勢力。

正如印和號角的次序結束於最高潮的基督再來，碗的次序也是如此。一個發自聖殿的宏亮聲音喊道：「成了！」一個自然的劇變就產生了（包括雷電、閃電和嚴重的地震），表示結局已到。類似的地震從前未曾有過。巴比倫大城和許多其他不敬虔的城市全然崩塌，成為廢墟。海島和山嶺不見了，還有大冰雹降下，以及每個約一百磅重的冰雹，使得人們咒詛神。

## 巴比倫的身分（十七 1~18）

迄今為止「巴比倫」被提到兩次。在十四章 8 節中，巴比倫的傾覆在無預警的情形下突然被宣告。「巴比倫大城傾倒了！傾倒了！」。在十六章 19 節裡，由於第七碗的傾倒，我們讀到「神也想起巴比倫」，祂給它喝祂忿怒的杯，將大城分裂為三。因此，兩處經文都提到它在神的審判下傾覆，但沒有一處告訴我們她象徵甚麼。

因此，現在有兩章是用來提到「巴比倫」現象的。第十七章指出它的身分，而第十八章則以最生動的細節描述她的毀壞和毀滅。

對巴比倫身分的辨識，來自七位自願指示約翰的天使中的其中一位。他對他說：「你到這裡來，我將坐在衆水之上的大淫婦所要受的刑罰指給你看」（1 節）。之後他又說：「我要將這女人……的奧祕告訴你」（7 節）。天使的第一個應許在第 1~6 節中應驗了。在那裡，看了天使所指給他看的事物之後，約翰三次喊道：「我看見……我看見……我看見……」而天使的第二個應許在第 7~18 節

中應驗了。在那裡，他三次告訴約翰說：「你看見……你看見……你看見……」，並進而向他解釋他所看見的事物的意思。

約翰大概接受了天使的提議，以致天使就使他進入「被聖靈感動」的狀態中（一種被默示的狀態），去到「曠野」，這曠野無疑是受逼迫教會避難之地（十二14）。

首先，讓我們來探討天使所指給約翰看的（3~6節）。約翰隨即說道：「我就看見一個女人」，這女人與那位受龍逼迫的女人大為不同（因為這女人是逼迫者，而非受逼迫者）。他所看見的這個女人正坐在一個朱紅色的獸上（顯然是來自海中的獸）。她坐在牠上面，因為逼迫者羅馬和大淫婦羅馬（暴力和罪惡）兩者是息息相關的。事實上，「作為一種腐敗的影響力，羅馬文明是騎在羅馬軍事力量的背上而來的。」<sup>30</sup> 那獸「遍體有褻瀆的名號」（深深地向皇帝崇拜妥協），而其七頭十角則確立了它的身分（十三1）。

至於那女人本身，她身穿華麗的紫色和朱紅色衣服，以耀眼的珠寶作為裝飾，手中拿著裝滿了她淫亂的污穢之金杯。她頭上的一個名號宣告她為「大巴比倫，作世上的淫婦和一切可憎之物的母。」約翰再次迅速地連續兩次說道：「我看見……我看見……」他看見那女人喝醉了衆聖徒的血，而他所看見的令他大為震驚。因此，天使再次來幫助他。

第二，讓我們來探討天使向約翰所作的解釋（7~8

節)。這部分一直都是天使在說話，並五次提醒他有關他所看見的並作出詮釋。

「你所看見的獸」（8節），除了被那女人騎上並擁有七頭十角之外，「先前有，如今沒有，將要從無底坑裡上來，又要歸於沉淪。」這獸生平中的四個階段很有可能是指先前已經提到過（十三3）的尼祿復活。根據此神話，尼祿先前有、如今沒有（他自殺）、將要復活（或許是字面意義地指一個軍隊的將領復活了，也或許是喻意多米田的政策），但將必毀滅。但這也是罪惡的過程——開頭活躍，有時似乎逐漸消失了，又恢復，但最後將被摧毀。

接下來，我們將面臨第二個難題，這也需要「智慧的心」（9節）。那獸的七頭乃是七山（顯然是羅馬城所建於其上的那些山）。他們也是七個王，其中五個已經傾倒了，一個還在，第七個還未來到。究竟這五位指的是從奧古斯都到尼祿時代的羅馬皇帝，抑或（因為但以理書預言的背景）是從古巴比倫（或埃及）、亞述、迦勒底、瑪代波斯直至希臘和羅馬的五個國度或帝國？註釋家們對此仍存有歧見。

這位詮釋的天使現在提到「你所看見的那十角」（第12節）。它們被指為「十王」。但是，由於他們每一位的權柄只將維持一個小時（即，非常短的時間），因此，所指的可能是一般的領袖或單指羅馬總督。不幸地，他們惟一的目的將會是向那獸叩頭，並與羔羊作戰。但羔羊將勝過他們（因為祂是萬主之主和萬王之王），祂的跟隨者——那些「蒙召、被選、有忠心」的人（14節）——也將

勝過他們。

那位天使繼續說道，「你所看見的那淫婦坐的衆水」，就是世上的人。但「你所看見的那十角與獸」（16節），也就是忠心地服事這女人的，將轉過來恨惡她，剝去她的衣服，吃她的肉，並把她燒盡。因為神已經視它們為祂審判這女人的代理者。

最後，「你所看見的那女人」（18節）就是掌管地上衆王的大城；巴比倫是其象徵，羅馬是其實體——那正是對基督和教會的敵視。

## 巴比倫的傾倒（十八 1~24）

在認出「巴比倫」是大淫婦羅馬與逼迫者羅馬的狼狽為奸之後，約翰即刻進一步描述它的傾覆。它最終的應驗將在三百二十年後才發生。在公元 410 年時，哥特人阿拉理克（Alaric the Goth）洗劫該城。然而，約翰在十八章整章中都使用預言的過去式，彷彿它已經發生，這是為了表示神的審判之肯定性。「巴比倫大城傾倒了！傾倒了！」（2節，正如十四 8）。

奇妙的是，約翰竟能夠如此確定地預言羅馬的傾覆。因為人們指羅馬為「永恆的城市」，而且這帝國看起來是不敗的。巴尼特主教寫道，在當時，

羅馬正值勢力的巔峰。在邊境沒有嚴重的威脅，它自己的屬民也沒有任何暴動的徵兆。海盜已經從海域中被清除殆盡了，國中也不見盜賊。雅緻的城市點綴了地中海的



海岸，以及許多內陸地區。很快地，暴君多米田即將退位，而這帝國將進入其輝煌時期……<sup>31</sup>

因此，約翰怎能如此肯定？部分原因無疑是因為他相信神對罪惡的公義審判，另一部分乃是因為舊約所預言的，當日巴比倫傾覆已經完全應驗了（如：賽十三 19 和二十一 9）。因此，那被差遣宣告巴比倫之傾覆的天使擁有極大的權柄和光輝，（1 節）。他甚至宣告該城的毀壞已經使它成了邪靈和不潔淨的鳥類之巢穴（2 節；參：賽十三 20~22；耶五十 39）。

而巴比倫毀壞的原因乃是因為地上所有的國家、君王和商人都感染了她的邪淫和奢華（3 節）。這些群體在這章的下半部將再度出現。

此時，有另一個聲音呼叫神的子民離開巴比倫，以避免受玷污。若他們與它的罪無分，也就不會有分於它的災禍（參：耶五十 8，五十一 6、45）。因為神沒忘記它的罪（「罪惡滔天」，5 節）並將按著它應得的來報應它，且要因著它的自私和驕傲而加倍報應。因為「審判她的主神大有能力」（第 8 節）。

同樣的聲音持續出現。這聲音對三個不敬虔社會的群體說話，而他們正為著巴比倫的傾覆而哀哭：分別是世上的王（9~10 節）、地上的商人（11~17 節上半）以及世上的航海者（17 節下半~19 節）。整段經文使我們想起舊約中的葬禮悼歌，特別是以西結為著推羅、西頓所唱的哀歌（結二十六~二十八），而每一個部分都以哀歌的字句

總結「哀哉！哀哉！這大城呀」，因為「一時之間」她就已化爲廢墟了（10、16、19節）。

那些有分於巴比倫的荒淫和奢侈之罪的世上君王，都將爲著「大能之城」的傾覆哀哭。

世上的商人也將哀哭，因爲他們將不再有市場，也不再有人購買他們的貨物——珠寶、華麗衣裳、象牙、木材以及其他原料、香料、食物、馬和馬車。他們甚至販賣人口作爲奴隸。他們的顧客所渴望的特別水果已經沒有了。他們的資金將在一夜之間化爲烏有，一去不復返。那些失去一切的商人將遠遠站在一旁痛哭，爲著「這麼大的富厚」在一夕之間付諸東流。這是經濟崩潰的寫照。因此，那些爲著巴比倫的毀壞而哀哭的人，是那些「從羅馬帝國的經濟剝削中獲利的人」。<sup>32</sup>

世上的航海者所包含的不只是船長和水手（就是受僱於船主的船員），而且也包括那些坐船的人以及那些靠海爲生的人（商人和漁夫）。他們也將遠遠地站在一旁觀看巴比倫焚燒。然後他們將頌揚其獨特性：「有何城能比這大城呢？」（18節）他們將陷入極深刻的憂傷之中，爲著它的財富和自己的利潤在一瞬之間煙消雲散而哀哭。

第十八章以兩個相反的局面總結：一個慶祝和一個哀歌。在第20節呼籲先知和衆聖徒，衆使徒和衆先知都要歡喜。爲甚麼呢？因爲神已經按著巴比倫待他們的方式審判了它。乍聽之下，這似乎是在表達私人的復仇，但我們沒有理由如此詮釋。正如整本啓示錄一樣（特別是在第十九章），在此，我們被呼召慶賀我們全然公義之主的公義和

審判。

接下來，一位大力的天使把一塊大石頭拋入海中，並指出，巴比倫大城也必這樣猛力地被毀壞，並且是毫無回轉之餘地。結果，即使是它城市生活中的好東西也將一同消失——音樂的聲響、匠人的技藝、衆所熟知爲家人預備食物的炊事、燈光，以及新郎與新娘歡笑的聲音。這些天真無邪的聲音和景象將不再點綴城市的生活。爲甚麼呢？因爲巴比倫商人的傲慢，他們誇口自己的偉大；因爲巴比倫使用邪術來欺騙萬國；以及因爲巴比倫流了殉道者的血。因著這一切罪，巴比倫將不復存在，而隨著它的消失，一切真善美的事物也將同時消失。

在公元第一個世紀裡，巴比倫就是羅馬。但巴比倫在歷史上及世界上持續興盛著。無論存在於何處，巴比倫代表的是浮華世界。從啓示錄這些篇章中我們可以輕易描繪出它的輪廓。它似乎擁有六個要素：（1）偶像崇拜（屬靈的不忠，甚至是淫蕩）；（2）淫亂（在字義和象徵意義上）；（3）奢華和宴樂（十八 3、7~8）；（4）邪術和巫術的使用（十八 23；參：賽四十七 1~2）；（5）苛政和壓迫，導致神子民的殉道（十七 6，十八 24，參：賽十四 4~6）；以及（6）驕傲，甚至是自我神化（十八 7；參：賽十四 13~15，四十七 7 及以下；耶五十 31~32；結二十八 2）。儘速離開它的呼籲，今日仍然臨到神的子民，免得受到它的玷污。

## 五重哈利路亞（十九 1~10）

相較於燒盡的巴比倫之沉寂，約翰現在聽見「群眾在天上大聲說：『哈利路亞！』」也就是「讚美主！」的意思。若包括第 5 節的「讚美我們的神」在內，這詞重複出現了五次。此外，正如同在詩篇中一樣，「哈利路亞」從未單獨出現。經常都有附帶解釋為何我們應該讚美神。一般來說，這是因為救恩、榮耀和權能都屬乎祂，以及因為祂的審判是「真實公義的」。

然而，這時我們高唱哈利路亞，更是因為神已經「判斷了那用淫行敗壞世界的大淫婦」。她透過自己的邪淫（她眾多的不忠）以及逼迫神的子民（甚至置他們於死地）來敗壞這個世界。現在神為他們的血伸冤。他們所慶賀的並非他們個人得以復仇，而是神的公義得到伸張。接下來，二十四位長老和四活物俯伏敬拜神，以「阿們，哈利路亞」（4 節）來贊同神的公義。

現在，約翰再次指出，他聽見好像「群眾的聲音」，然而，這次他卻附帶指出，那聲響使他想起了眾水和大雷的聲音。「哈利路亞」仍是他們說出的第一個詞（7 節）。一般而言，這是因為主全能的神作王了。但這一次敬拜的宣召特別是因為「羔羊婚娶的時候到了；新婦也自己預備好了」。大淫婦的審判與羔羊新婦的預備兩者間是完全對立的。我們想起了那大淫婦的華麗俗氣的衣服；相比之下，新婦為自己預備了簡樸的「光明潔白的細麻衣」，這是所賜給她穿的衣服。它代表了神子民「所行的義」，約

翰補充道。若沒有這些，她將配不上她的新郎。

接下來，一位天使指示約翰寫下，「凡被請赴羔羊之婚宴的」有福了。也許是因著天使的外表，也許是因為他的信息，或者兩者皆是，約翰失策地俯伏敬拜他，但天使阻止了他，提醒他，他只不過是與約翰和他所有為耶穌作見證的弟兄同作僕人的。他必須敬拜神並謹記：真預言的本質是為耶穌所作的見證。

## 9. 基督勝利地騎在白馬上 (啓十九 11~二十 15)

### 獸和撒但的滅亡

「我觀看，見天開了」，約翰寫道（11節）。這短語提醒我們這個事實：他即將獲得一個基督的特殊啓示，並且將會與我們分享。起先，我們的視線落到一匹白馬上。然後，我們的注意力被引到坐在白馬上的騎士。祂的名字和隨伴而來的描述，使我們可以毫無疑問地知道：這就是主耶穌基督在其完全的神性莊嚴中出現。事實上，這是祂在啓示錄中的第九個，亦即倒數第二個畫像。祂在此被介紹為審判者，一方面以完全的公義審判我們，另一方面預備好統率天軍在最後戰役中與邪惡的勢力決戰。

### 對祂的描述和祂的名號

讓我們探討對祂的描述。祂的眼睛如火焰並測透人心的秘密。祂頭戴許多冠冕，象徵了祂普世的權柄。祂穿著

濺了血的衣服，所指的肯定是祂帶著自己犧牲受死的成就。天軍隨著祂，並好像祂一樣騎著白馬，身穿細麻衣（雖然沒有濺血）。接下來（引用舊約刻畫全能神的公義審判之三個象徵），一把利劍從他口中吐出來，祂揮動一把鐵杖，並踹全能神烈怒的酒榨。要把這個騎在馬上的彌賽亞畫像具像化幾乎不可能——祂的眼睛如火焰，頭有許多冠冕，口裡有利劍，手上揮舞著鐵杖，而腳則在踹葡萄。然而，從象徵的角度而言，這是主耶穌基督一個壯觀的畫像，展現了祂的威嚴、大能、權柄和公義，並且要降臨摧毀罪惡的勢力。

現在我們必須探討祂的四個名號。首先，祂被稱為「誠信真實」（11節），正如祂在寫給老底嘉的信中宣告自己為那「為誠信真實見證的」（三14）。也就是說，祂對神的效忠是從不妥協的。此外，由於在聖經中，神的信實乃是與祂的約和應許有關的，稱耶穌為「誠信真實的」意味著神的約是透過基督確立的，其讚美也將因此成全。「神的應許，不論有多少，在基督都是是的」（林後一20）。

第二，白馬上的騎士「有寫著的名字，除了他自己沒有人知道」（12節）。由於我們的名字代表了我們的身分，一個隱藏的名字意味著一個隱藏的身分。耶穌基督並沒有將自己向我們完全啓示。無論我們宣稱多麼認識祂，我們所不認識的還多著呢。只有祂完全認識自己，而也只有末日的時候我們才會認識祂，如同祂認識我們一樣（林前十三12；約壹三2）。

第三，祂的名字叫作「神之道」（13節；約一1）。正如我們透過言語顯露表白自己，神也透過祂的道——耶穌基督，以及全本聖經對基督的見證——來啓示祂自己。另一點也是很重要的，就是，我們必須注意到，那位名叫「神之道」的身穿濺了血的衣服。因為祂乃是在十字架上完全啓示了自己的良善和嚴厲、愛和公義，並在審判中顯明祂的公義，以及在救恩中顯明祂的愛。

第四，在祂的衣服和大腿上寫著這個名字：「萬王之王，萬主之主」（16節。參十七14和申十17）。這是基督所有名號當中最引起轟動的，並使我們無可避免地想起了韓德爾的彌賽亞中之高潮。地上的君王、王后、皇帝、總統和其他掌權者很容易就沉醉於他們的權利和名譽中，並傾向於變得專制，但耶穌基督卻使他們明白自己應有的地位是什麼。因為祂已經被高舉到最高的尊貴中，超越一切人類的統治和權柄、能力和主權，以及一切所能夠賜予的名號，因為萬物都在祂腳下（弗一20~23；腓二9~11）。祂是萬王之王，萬主之主。

## 兩個獸被毀滅

在基督騎在白馬上的這個啓示之後，我們自然會期待祂繼續騎向最後的戰役。預見到這場戰役和其傷亡時，一位天使發出一個大聲和冷酷的邀請。他邀請肉食的鳥「聚集來赴神的大筵席」（17節）。這是前文提到的「羔羊的婚宴」（十九9）另一種可怕的替代描述。被邀請赴羔羊婚宴的人實在是有福的。但神的「大筵席」的貴賓竟然是

禿鷹和其他以腐肉為食的鳥類，而宴客的食物是人肉——君王、將軍和勇士以及一切尊貴或卑賤之人的肉。這些人應該是那些受了獸的印記之人（20 節）。

接下來，約翰看見那獸、地上的君王和他們的軍隊集結，與那騎白馬者和其軍隊作戰（19 節）。因此，戲劇性的時刻開始了。這兩支軍隊，一邊是善，一邊是惡，他們彼此對峙。這是哈米吉多頓的開端。接下來發生了甚麼事呢？什麼事也沒有！「沒有戰爭」，只是一個「完全的反高潮」。<sup>33</sup> 因為，事實上，在耶穌的十字架和復活上，這場戰爭已經打過了，並且由耶穌獲得了勝利。

反之，審判的時候到了，而邪惡的勢力則以與出場順序相反的次序被處置。巴比倫已經傾覆。現在兩個獸將被毀滅，而龍的命運則要等到第二十章才宣判。從海中出來的獸被捕了，從地上出來的獸也一同被捕。這地上出來的獸也被稱為「假先知」，也就是象徵了假宗教。牠說服人敬拜皇帝或他的像（20 節）。這兩個獸都被活生生拋入火湖裡而毀滅。與此同時，我們必須記得，牠們並非有知覺的活物，而是象徵來自敵基督的逼迫和意識形態。這一章以兩個戲劇性的情景結束。首先，獸的軍隊將被騎白馬者用祂口中的利劍殺害，也就是說，祂將藉著祂的話語勝過罪惡。第二，禿鷹吞吃人肉這令人作嘔的一幕意味著：最後罪惡將完全無可逆轉地被毀滅。

## 撒但的滅亡（二十 1~15）

第十九章以得勝的白馬騎士——換言之，歷史的終止



——作結束。因此，我們不可以假設第二十章是第十九章的繼續。持著「平行論者」的觀點，我深信約翰是開始重述他的故事。在第二十章的十五節經文中，他重述了基督第一次和第二次降臨之間的教會歷史大綱。巴比倫和兩個獸被毀了之後，他現在的著重點在於龍——神的頭號敵人——的命運。這一章很自然地分成三段：一千年（1~6節）；最後之戰（7~10節）；以及最後的審判（第11~15節）。

啓示錄二十章以它所提到的千禧年或千年期間而聞名。我的假設是，正如書中的其它數目一樣，我們不應該按字義詮釋，而應該視之為一段很長，並且不確定的時間。事實上，這是整個福音時代。約翰告訴我們他看見一位天使由天而降，手上拿著無底坑的鑰匙和大鏈子。他捉住那龍（再次被指為魔鬼），把牠捆綁了，丟到無底坑去，並將無底坑鎖了，用印封上。這樣作的目的並非要懲罰它，而是「使它不得再迷惑列國……」。接下來，約翰看見一些寶座，有兩群人坐在上面——有一些是已逝的聖徒，「有審判的權柄賜給他們」（4節），另一些是那些「為神之道被斬者的……」殉道者。這兩群人都拒絕敬拜獸或受牠的印記。他們復活了（這經歷稍後被稱為「第一次復活」，5~6節），並與基督一同在千禧年作王。他們也被稱為特別蒙福的，因為他們不會承受「第二次的死」，而將會作為祭司服事神和基督。

有一點很重要的，就是我們必須注意到，「一千年」在這六節經文中出現了四次，每一次都指不同的事物。整

體而言，它告訴我們千禧年內將會發生的事。首先，撒但將被捆綁「一千年」（2節）。第二，萬國將不再受迷惑，「直等那一千年完了」（3節）。第三，復活的聖徒和殉道者與基督一同作王「一千年」（4節）。第四，同樣的復活者作為祭司服事神和基督「一千年」（6節）。

當我們意識到這個四重的重複時，以及所描述的四種活動時，我想我們應該勇敢地斷言千禧年象徵了基督第一次和第二次降臨之間的整段期間。首先，耶穌「捆綁那壯士」的時候是在祂的第一次降臨，特別是透過祂的死與復活（可三 27 及太十二 29）。第二，也就是在這個兩次降臨的期間裡，萬國「不再受到迷惑」，由於靠著聖靈的大能所傳的福音（如：詩二 8；可十三 10；路十 18；徒一 8），數以百萬計的人回轉歸主。第三，在同樣的這一個期間，神的子民復活並與基督一同作王，與祂一同坐在天上的寶座上（弗二 5~6；參：啓三 21）。第四，我們是祭司也是君王（啓一 6，五 10；彼前二 5、9）。這裡並沒有提到「地上」的千禧年；千禧年是與基督一同「在天上」作王。

若有人提出反對，指魔鬼似乎並沒有被捆綁，以及萬國似乎並沒有「不受迷惑」，我們或許可以有兩個答覆。首先，撒但被捆綁是一個與全本新約聖經有關的問題，而不單只是啓示錄二十章。整本新約聖經都決然地堅稱基督已經在十字架上擊敗，甚至是「消滅」了魔鬼，推翻了它，並繳了它的械，而萬有已經歸於祂的腳下（如：西二 15；弗一 22；來二 14）。第二，啓示錄二十章並沒有指出

魔鬼所有的活動都被捆綁了，只是提到它迷惑萬國的活動。當我們回顧過去，看看福音開始的時候，萬國歸向基督的幅度肯定是非常驚人的（參：啓七 9）。

當兩次降臨間或一千年的時段過去後，約翰告訴我們撒但將從它的獄中「暫時」被釋放出來（3、7 節），以及牠將再次在全世界欺騙萬國。這時，教會的宣教無疑地將面對妨礙和限制，而教會將經歷逼迫和患難，而非擴展。撒但將聚集充滿敵意的人來對教會進行最後的攻擊，包括了在以西結書三十八、三十九章象徵不敬虔國度的歌革和瑪各。一隊大軍將聚集並在地上行進。他們的領袖是敵基督，或稱不法的人（帖後二 1~12），並將包圍神子民的陣營——祂所愛的城市，以耶路撒冷作象徵。這個故事的輪廓是我們很熟悉的。這支朝著哈米吉多頓之戰行進的軍隊已經被提到三四次了，因為約翰重複地來到同樣的高潮（例如十一 18，十六 12 及以下，以及十九 19）。每一次當兩軍對峙的時候，我們都預期會有一場武力、暴力和流血的衝突。但每一次都沒有戰事，因為神本身親自介入並攔阻了這場衝突。基督——白馬騎士——親自降臨，並用祂口中的氣推翻那不法的人（帖後一 7~10，二 8）。或者，正如約翰在這裡所說的：「有火從天降下，燒滅了他們」（9 節）。然後，龍被拋入火湖裡，與另外兩個獸相會。在那裡，牠們的終局是沒有間斷也沒有結束的。

龍和兩個獸，以及那大淫婦都被消滅了之後，所有對抗神子民的（無論是肉身的逼迫、錯誤的意識形態抑或是道德妥協）都與牠們一同消失了，審判個人的時候已到。

約翰看見一個白色大寶座。寶座上坐有人，但約翰卻沒有告訴我們那是誰。祂也許是聖父，因為祂通常都是那不知其名的坐寶座者。但這更可能是耶穌基督，因為神已經把審判的工作交給了祂（見：太二十五 31，約五 22，徒十七 31，啓十四 14）。天地都廢去了，顯示舊有創造的結束。然後，約翰看見大大小小的死人站在寶座前。「沒有任何缺席者，也沒有任何例外。」<sup>34</sup> 接下來，書卷展開了，包括了記載死者行爲的許多冊子和記載那些屬羔羊之人的一本「生命冊」（三 5，十三 8）。當約翰指出，「死了的人都憑著這些案卷所記載的，照他們所行的受審判」（12 節）時，他並不是指罪人是因他們的善行稱義。不，我們罪人都是單憑神的恩典和單藉著相信基督稱義。與此同時，我們將照自己的善行受審判。這原因是因為審判的日子將是一個公開的場合，而善行是惟一公開和看得見的證據，可以被用來證明我們信心的真實性。「信心沒有行爲是死的。」當普遍的復活發生時，海和陰間將交出它們的死人。接著，死亡和陰間將被拋入火湖，也就是說，肉體死亡本身也將消失。「不再有死亡」（二十一 4）。但將肉體死亡廢除的火湖，則是第二次的死或靈性上的死——永遠與神隔絕。任何名字不在生命冊裡的人之可怕結局就是第二次的死——火湖。

## 10. 基督以新郎的身分降臨以迎娶祂的新婦（啓二十一～二十二）

### 新的宇宙、城市和園子

第二十章以一個非常可怕的對比結束。這是那些名字記載在生命冊上和那些經歷第二次死的人之間的對比，因此也是等待著人類的兩個終局——生與死——之間的選擇。二十一章和二十二章也提到了第二次的死（二十一8），但它們的整個焦點在於生命——生命冊（二十一27）、生命水（二十一6，二十二1~2、17），以及生命樹（二十二2、14、19）。

「永生」意思是指藉著耶穌基督，對神有個人的認識（約十七3），正如第二次死的意思是指與祂隔絕。此外，約翰用三個不同的比喻來描寫這個永生（就是神子民終極的榮耀和歸屬）。第一個是在神的城——新耶路撒冷——裡之保障。第二是通往伊甸園內生命樹的通道恢復了。第三是新婦與新郎婚姻關係的親密。約翰非常善於混合使用他的比喻，從一個比喻跳到另一個比喻（城市、園子和婚禮）卻一點兒不顯得突兀。正如猶大支派中的獅子變為好像被殺過的羔羊（五5），約翰所看見的聖城是神所預備的，由天而降，並「預備好了，就如新婦裝飾整齊，等待丈夫」（二十一2）。要把一座城想像成一位新婦或把一位新婦想像成一座城是同樣困難，正如把獅子想像成羔羊或把羔羊想像成獅子一樣。然而，要詮釋這些象徵卻不

難。這三個比喻（城市、園子和婚禮）都象徵著我們與神密切的個人關係，而這一切從我們與神和好的那一刻就已開始，並將在基督再來時成全。

## 一切都更新了（二十一 1~8）

第二十一章的頭八節似乎在慶賀神末世工作的「更新」。它們都是「更新」這主題的不同變奏。因為約翰看見一個新天新地（1 節），並有新耶路撒冷降在其上（2 節）。結果，「以前的事都過去了」（4 節），並且神能夠從祂的寶座中宣稱：「看哪，我將一切都更新了！」（第 5 節）。

新天新地的應許首先是神賜給以賽亞的（賽六十五 17，六十六 22）。耶穌自己則稱它為「復興的時候」（太十九 28，按字義而言是指「新生」），而保羅也指這是受造之物脫離敗壞的轄制（羅八 21）。因此，我們必須指出很重要的一點，就是我們基督徒的盼望並非期待一個在天上的天堂，而是一個更新的宇宙，一個與我們現今這個世界有某些連貫之處，也有某些不連貫之處的宇宙。正如每個基督徒在基督裡是「新造的人」（林後五 17）——雖然被改變了，仍是同一個人；正如復活的身體將會是一個保留原來身分的身體（請注意耶穌的傷痕），但卻獲得新的力量，新天新地也如此，它不是取代原本的宇宙（好像再重新創造一個），而是宇宙的更新，現今所有的不完全將被除去，不再有疼痛、罪惡或死亡（4、8 節）。約翰添上細節：「海也不再有了」（1 節）。許多愛海之人將感到

遺憾，但我們必須記得，對以色列人而言，海是一個不安寧（賽五十七 20~21）、隔絕（詩一三九 9~10）和與神敵對的象徵，並且是海中獸從中冒出來的一個環境（十三 1）。

接著，約翰聽見來自神寶座的大響聲，以第一人稱對他說話，並向他解釋從天而降的新耶路撒冷的意思：「神的帳幕在人間。祂要與人同住，他們要作祂的子民。神要親自與他們同住，作他們的神」（3 節）。由於這奇妙的宣告使用了約的慣用語，因此使它更令人留下深刻的印象。這些約的慣用語一再地出現在聖經中，即「我要作你的神，你要作我的子民。」神與其子民這種生命關係的結果就是：不再有眼淚、死亡、悲哀、哭號或疼痛。因為這一切都屬於舊有的墮落世界秩序，現在已經成為過去。從寶座發出的聲音繼續說道：「我將一切都更新了！」而只有祂能夠做到，因為祂是阿拉法、俄梅戛，是首先和末後的。

迄今為止，在二十一章前半段的經文中，已經提到兩個有關在基督裡的永生的比喻，亦即城市（新耶路撒冷）和婚禮（新婦為丈夫把自己打扮得漂亮）。第三個比喻至少在提到口渴的人被邀請前來喝免費的生命水時，已經被暗示了，因為只有在園子裡才能找到生命水之泉（6 節）。得勝者（那些拒絕妥協的人）和口渴者一起被提，八種類別的惡人則與其形成對比：他們將被排除在城市、園子和婚禮之外，而火湖才是屬於他們的地方，第二十一章的剩餘部分和第二十二章的大部分主要就是在闡釋這三個比

喻。

## 城市（二十一 9~21）

一位天使邀請約翰：「你到這裡來，我要將新婦……指給你看」，正如先前有一位天使邀請他：「你到這裡來，我將……大淫婦……指給你看」（十七 1）。新婦與大淫婦、耶路撒冷與巴比倫在全本書中是形成對比的。正如在此章的開頭，約翰看見一座聖城——新耶路撒冷——如一位裝飾得很漂亮的新婦由天而降（第 2 節），現在他受邀來看這位新婦，但他所看到的卻是一座城（第 10 節）。顯然地，這兩個比喻闡述的是相同的真理。

約翰的嚮導天使引導他「處在一種被聖靈感動的狀態中」，使他的想像力被默示的聖靈控制，來到（並非字面上的意義，而是指在聖靈感動的狀態中）一座高山上。站在這個有利的位置上，約翰看見聖城新耶路撒冷，由神那裡從天而降。關於聖城，我們被告知的第一件事是「城中有神的榮耀」（11 節），因為舊耶路撒冷的聖殿是神榮耀的居所（如：結一、十）。這座城的光輝如同極貴的寶石，好像是碧玉。

這時，約翰描述城牆，以及牆的門和根基。城牆的十二個門由十二位天使把守著，並寫著以色列十二支派的名字。三個門在東部，另外在北部、南部和西部各有三個門。城牆的十二個根基有羔羊十二使徒的名字。因此，這城象徵著舊約和新約的完整教會。

約翰繼而告訴我們，他的嚮導天使拿這一個金葦子當



尺來量那城、其城門和城牆。我們首先被告知那城是四方的，長寬都是 12,000 stadia（約 1,500 哩），並進一步告訴我們連城的高度也是一樣的。因此，這座城是一個立方體，好像聖殿中的至聖所（參：王上六 20），顯示整座城與至聖所相似，以及神的同在充滿整個城市。我們所被告知的惟一另一個尺寸是：城牆的厚度是一百四十四腕尺（大約二百一十六呎）。

我們肯定同意麥子格博士（Dr Bruce Metzger）所說的，新耶路撒冷「在建築學上是荒謬的」。<sup>35</sup> 我們甚至無法想像一個從倫敦延伸到雅典或從洛杉磯延伸到達拉斯的巨型立方體。然而，我們卻能夠明白它的象徵意義。新耶路撒冷是一個攻不破的堡壘，象徵了神子民的安全與平安。對它的測量證實了它的穩固性。「你們當周遊錫安……點數城樓，細看她的外廓……」（詩四十八 12~13）。「願你城中平安！願你宮內興旺！」（詩一二二 7）。「倚靠耶和華的人好像錫安山，永不動搖」（詩一二五 1）。

約翰所見之城不但巨大而堅固，同時也是美麗的——十二根基中的每一個都飾以不同的寶石，十二城門中的每一個都是用一顆珍珠做的，而城中的街道是純金。

看見充滿神同在的新耶路撒冷，其巨大尺寸和色澤豐富的堂皇富麗之後，約翰發現到某些東西自然不再存在了，而這是不足為奇的（二十一 22~27）。我們在前文已經看見，那裡將不再有罪惡、痛苦、眼淚或死亡（二十一 4）；現在我們可以再提四項。

首先，「我未見城內有殿」（22節）。當然了！主神全能者和羔羊就是聖殿。祂們的同在充滿了那城；不再需要特別的建築物供祂們居住。以西結的預言將會應驗：「耶和華的所在」（結四十八35）。

第二，這城不再需要太陽或月亮（23節），因為神的榮耀照耀它，而羔羊就是它的光（參：賽六十19）。事實上，它的燈光甚至將能夠照亮萬國，即那些無數被贖的外邦群眾（啓七9及以下）。

此時，我們必須探討第24和26節。「列國要在城的光裡行走」以及「人必將列國的榮耀、尊貴歸與那城」。我們可以毫不猶豫地確認，世界的文化資產將使新耶路撒冷更加豐富多采。大自然是神所賜予我們的；文化則是人類使用大自然所做的一切。由於人類是模稜兩可的，人類文化也是如此，某些部分是邪惡甚至是屬魔鬼的，但有些部分卻是真善美的。裝飾聖城的就是這真善美的一切。

第三，不再有黑夜。結果，城門將永不關上。它們將永遠是敞開的，讓人能夠持續不斷地來到城中，以及來到住在城中的神面前（25節）。

第四，沒有任何不潔淨的事物進到城內，也沒有任何行可憎與虛謊之事的人能夠進去，只有那些名字記在羔羊生命冊上的才能進去（27節）。

## 園子（二十二1~6）

在二十二章前幾節的經文中，兩次提到我們仍在那城裡。然而，我們現在離開了城牆、城門和城的根基，現在

的焦點在於生命水的河以及生命樹。提及這些事物足以使我們察覺到，約翰所想的是擁有許多河流和一棵生命樹的伊甸園。或許，我們應該把這背景想成一座花園城市或城市花園。約翰連續提到河流、樹和寶座。

首先，天使指示約翰「一道生命水的河」（參：結四十七）。這道河流明亮如水晶，而河水從神和羔羊的寶座流出來（來自祂至高的恩典）。並流到城內街道當中。因此，河水隨時隨地供應給口渴者。

第二，我們得知河的兩邊長有生命樹。墮落之後，通往生命樹的道路就被封了（創三 23~24），但現在卻解禁了。或許每一邊只有一棵樹，但我較喜歡某些註釋家的觀點：以西結已經預言了（結四十七 7），整條河的兩岸將有許多生命樹，以致它們的果子也像河水一樣，足夠供應給每個人。因此，飢渴的人都可以得到滿足。必須提到的是，此處希臘文的「樹」字與使徒彼得、保羅用來指十字架的字是一樣的（*xylos*：徒五 30，十 39，十三 29；加三 13；彼前二 24）。約翰如此強調羔羊救贖的死，因此他很有可能在生命樹上看見對十字架象徵性的暗示。無論如何，每個月樹上都結果子，而樹葉乃為醫治萬民，這顯示了福音帶給外邦世界廣泛的正面益處。

約翰又說，到時將不再有詛咒（3 節）。這很明顯又是提到伊甸園。在伊甸園裡，地因亞當受詛咒，並產生荊棘和蒺藜（創三 17）。在新天新地裡，這詛咒被廢除了。

第三，約翰從河和樹轉向花園城市中的神的寶座。神寶座的中心性將恢復，正如在第四和第五章一樣，而所有

生命將順從於神和羔羊的統治。祂的僕人將敬拜祂，並與祂面對面。神清楚地告訴摩西：「你不能看見我的面，因為人見我的面不能存活」（出三十三 20；約一 18）。因此，迄今，人所見過的不過是神的榮耀（出三十三 18、22）。這榮耀被定義為「祂內在本質的外在彰顯」。因此，在神道成肉身的兒子之位格和工作上，他們看見了神（約一 14、18，二 11，十四 9）。然而，這樣的看見卻是如同鏡中映像那樣模糊（林前十三 12）。因此，當基督再來，帕子被揭開時，我們才能夠看見「祂的真體」（約壹三 2），甚至是「面對面」（林前十三 12）。這個蒙福的異象是神為其子民所定下的終極目的中，一個不可或缺的部分。

此外，神的名將寫在我們的額頭上（4 節），為我們蓋上印，使我們永遠屬祂。另一個不再有的現象再度被提及：「不再有黑夜」（5 節，參二十一 25），因為主神四處照耀的榮光將驅走黑暗。這一切都是因為神的主權。祂作王了，而祂的子民也要「作王，直到永永遠遠」，這毫無競爭之意，而是分享祂的王權。

## 後記（啓二十二 6~21）

啓示錄的最後十六節是某種形式的附錄或後記，內含各樣的警告和勸勉。然而，有三個主題是很突出的。

首先，約翰所關注的是要證明他的書，並顯明它的權威。他確認，差遣天使把這見證賜給衆教會的是耶穌本身

(6、16節)。結果，約翰「聽見、看見了」他所記載的(8節)，他的話語是「真實可信的」(6節)。有一個措詞是約翰用了五次(每次稍微不同)的，即，「這書上預言的」(7、9、10、18、19節)。他的讀者對這啓示的責任是明確的。他們必須「遵守」它(7、9節)，也就是相信和順服。他們不可把它「封起來」(10節，換言之，把它隱藏起來)，而是要向別人介紹。而當他們如此行的時候，萬萬不得加添或刪減(18、19節)。

第二，約翰在未來審判的背景之下發出他的呼籲和警告。當基督再來時，祂將「照各人所行的報應他」(12節)。接下來將是可怕的隔絕。那些洗淨自己衣服的有福了，他們將享受通往生命樹和新耶路撒冷的福分(14節)，但未得救的罪人和撒謊者將被排除在外，好像城外的犬類一樣(15節)。

因此，耶穌基督這位創造萬有的創造主，將以審判者的身分使萬有變得完全。因為祂是「阿拉法……是俄梅戛……是首先的……是末後的」(13節)。這些稱號同樣被用在神(一8)和基督(一17，二十二13)身上。約翰以基督這個偉大的宣稱開始與結束他的書。一切事物都含括在這些因素當中。不但如此，約翰的觀點是：即使是在創世之前和審判之後，基督仍舊是一樣的。因為祂是那存活的，那永恆者(一17)。因此，祂今日挑戰我們，要從膽怯的妥協中悔改，成為祂忠心的見證，若有必要，甚至追隨祂至殉道而死。

## 「我必快來！」

然而，這本書的後記中，第三個也是最特殊的特徵是：有三次插進了耶穌的偉大肯定：「看哪！我必快來」（7、12、20節）。

這是否意味著，耶穌和祂的使徒預言祂的再來將很快發生，但他們卻弄錯了？這是一個被廣泛持有的觀點，但我們無須下此結論，原因有幾個。

首先，耶穌說祂不知道祂再來的日子和時辰（可十三32；參：徒一7；帖後二1及以下）；只有祂的父知道。因此，祂先前不太可能宣告祂所不知道的事。祂知道祂所不知道的事是什麼。

第二，耶穌和祂的使徒呼籲祂在其他地方的跟隨者結婚並生兒育女（弗五21及以下），自食其力（帖後三6~10），並把福音傳到地極（太二十四14及可十三10；太二十八19；羅十一25）。這些指示很難與即將臨到的耶穌再來並存。某些比喻也暗示了祂降臨的耽擱（如：太二十五19）。

第三，耶穌的確預言耶路撒冷的毀壞將發生在祂那一代，而有時我們很難分辨到底祂所指的是那時或世界的末了（如：可十三30）。

第四，「啓示文學」是一種獨特的文體，有其本身的文體慣例。例如，它把突然發生的事物表達為快要發生。例如，某些公元前第八和第七世紀的先知們，經常宣告「耶和華的日子將到」（如：珥二1），然而，在數個世

紀後，隨著基督降臨，這預言才開始應驗。換言之，應許和應驗之間經常有段距離，因為惟有「憑信心和忍耐」我們才能夠承受應許（來六 12；參：來十一 39）。

那我們應該如何詮釋「快」（soon）這副詞呢？我們必須記得，隨著基督的降臨、受死、復活和升天，新時代已經來臨（如：路十一 20；徒二 17；林前十 11；提後三 1；來一 2；彼前一 20；彼後三 3；約壹二 18），並且，現今在神的末世時間表裡，在主第二次降臨之前並沒有排任何事物。在祂的時間表中，主再來就是下一個將要發生的事件。柯蘭斐（Charles Cranfield）寫道「在過去和現在，說主再來已近了都是正確的」。<sup>36</sup> 因此，基督門徒的特徵是信、望、愛。信心領會基督已經作成的工。盼望則期待救恩中尚未成就之事。而愛心則是我們現在生命的特徵。因此，「快」從時序來說或許不太準確；但在神學上卻是正確的。

第五，耶穌希望祂的跟隨者既有耐心又要警醒，正如等待雨水的農夫（雅五 7 及以下），以及像屋主提防盜賊（太二十四 42~44。參：帖前五 1~4；啓三 3，十六 15）一樣。

在啓示錄的脈絡中，基督重複的保證：「看哪，我必快來！」有其特殊意義。它指出的是，雖然祂要來審判，但祂也要來為其子民成全救恩，以屬天新郎的身分來迎娶他的新婦。

## 婚禮

我們看見約翰逐步展示出永生的三個比喻，其中每一個都以不同的方式描述，那在末日等候我們的與神的完美關係。第一個比喻是一個建築模式，即新耶路撒冷的城門、城牆和根基。這城不需要聖殿，因為全城是神同在的至聖所。接下來是園子，是重新恢復的樂園，並且能夠持續地通往生命樹和生命水。第三，比那城和園子更為親密，約翰用新郎和新娘之間的婚禮來形容基督與祂的教會永遠的結合。

根據猶太習俗，結婚有兩個階段——訂婚和婚禮。訂婚包括了交換誓言和禮物，且其約束力被視為幾乎如同結婚一般。訂婚的雙方可以被稱為「丈夫」和「妻子」，若要分開，必須是「離婚」（參：太一 18~19）。婚禮在訂婚不久後進行，並且是在一個公開的場合。婚禮以一個載歌載舞的迎親隊伍開始，新郎和他的朋友們同去迎接已預備好自己的新娘。然後，他就把新娘和她的朋友、親戚帶回自己的家進行婚宴。這婚宴有時長達一個星期。在這期間，新娘和新郎將獲得父母親公開的祝福，並被護送到洞房去。他們就在肉身結合的親密關係中完成他們的婚姻。

聖經對性和婚姻並沒有避諱不談。它在使用婚姻的比喻描述神與以色列的立約關係時並沒有表現得很拘束。特別是在以賽亞書、耶利米書、以西結書和何西阿書裡，耶和華對以色列的愛是以率直的身體詞彙來形容。神透過以西結對以色列說：



「你就漸漸長大，以致極其俊美，兩乳成形，頭髮長成，你卻仍然赤身露體。

「我從你旁邊經過，看見你的時候正動愛情，便用衣襟搭在你身上，遮蓋你的赤體，又向你起誓，與你結盟，你就歸於我。這是主耶和華說的。」（結十六7下半～8）

在一個非常大膽的陳述裡，耶穌本身暗示祂就是祂跟隨者的新郎，因此，當祂與他們「同在的時候，他們就不應該禁食」（可二19～20）。後來，保羅（雖然經常被誹謗為厭惡女人者）更進一步發展這個比喻。他把基督描繪為新郎，這位新郎愛自己的新婦——就是教會，並且要讓她成為聖潔，以致她能夠毫無瑕疵並榮耀地獻給自己（弗五25～27）。當保羅加上「這是極大的奧秘」時，他似乎意味著婚姻中「一體」的經歷象徵了基督與教會的結合（弗五31～32）。

約翰所採用的就是這個生動的比喻。他已經宣稱「羔羊婚娶的時候到了」，「新婦也自己預備好了」，以及「凡被請赴羔羊之婚筵的有福了」（十九7、9）。約翰將比喻混合在一起使用，他也描述新耶路撒冷「由神那裡從天而降，預備好了，就如新婦妝飾整齊，等候丈夫」（二十一2、9）。

但祂在哪裡呢？我們看不見祂！我們並不能讓新娘接新郎，而是新郎接他的新娘！她已經預備好自己，穿上漂亮的衣服，戴上漂亮的裝飾。然而，她所能夠做的只是等

待，除此之外，她也冒昧表達對他的期待：「聖靈和新婦都說：『來！』」（17節）。因為聖靈至高的事工就是為基督作見證，而新婦最大的渴望就是迎接她的新郎。

這就是啓示錄所留給教會的——等待、盼望、期待、渴望，新婦渴望她的新郎，緊抓著他必快來的三重應許，那些與她一同呼籲「阿們！主耶穌啊，我願你來！」（20節；參：林前十六22）的人也成了她的鼓勵。

與此同時，她深信他的恩惠夠她所用（21節），直到她在永恆的婚宴開始時與她的新郎永遠結合。

我想，同時也盼望，我的讀者們已經對約翰在啓示錄中所描繪的基督畫像留下深刻印象——那永恆不變，今日仍然挑戰我們來跟隨祂的基督。我們已經看見祂監督祂在地上的教會，與神共享天上的寶座，掌管著歷史的進程，呼籲世界悔改，騎在白馬上施行審判，以及應許快來迎娶祂的新婦。

# 結語

## 一本分成四部分的書

這本書的四個部分都是在探索耶穌基督多彩多姿的身分。在第一和第四部分，我們探討了新約對基督的見證，在第二和第三部分，我們探討教會歷史對祂的見證。

我們一直都意識到，這兩種見證之間有著根本的差異，因此我們在這裡的聖經和歷史研究也存在著這種差異。因為，基督徒相信聖經是神啓示的文字，它擁有獨特的神的權柄，而教會領袖的宣告無論多麼卓越，都不過是人類有可能出錯的意見。

這本書的結構特意要表達這個差異。第二部和第三部（教會歷史所詮釋的基督）乃是受限於在第一和第四部的範疇裡（新約所呈現的基督）。

每當我批判式地詳細研究第二和三部的片段時，我一直都謹記此差異。我對它們的評價大部分是正面的（特別是在第三部），但有時卻是負面的（特別是第二部）。例如，對於修道主義傳統，基督教神祕主義，安瑟倫救贖論的封建範疇，啓蒙時期把耶穌描繪為僅是一位人類的老師，拉丁美洲羅馬天主教把耶穌刻畫為一個悲劇中的受害

者，沒有等量地強調祂復活的勝利，解放神學傾向於把解放和救恩混淆，以及普世基督教協進會失落了基督教宣教的必要性，我自然要發出疑問，甚至是批判。

但我怎麼敢表達如此令人不快的批判呢？這樣做豈不是太自大了嗎？我的答案是：是的，若不是因為神已經滿有恩典地在聖經裡賜給我們，那用以判斷人類所有運動和傳統的準則，這麼做就有可能是難以忍受的傲慢。因此，我們必須不斷謙卑地回到聖經對基督的描繪，並用這些畫像來評判我們的畫像，因為惟有它們才是規範。

無可避免地，在選擇要呈現哪些教會領袖及其對基督的觀點時，我必須有所取捨。但我們卻沒有權利選擇性地處理聖經中的基督形像，採納那些我們喜歡的，拒絕那些我們不喜歡的。我們這種後現代文化的「選擇和混合」心態，與基督徒思想對聖經的觀點是不相符的。當然，選擇一些聖經的主題來作專門研究是被容許的（如：保羅對某課題或彼得對某課題的觀點），但必須在此大前提之下：這些個別的部分對新約整體中的基督畫像有何助益？這些研究的目標不是停留在選擇性的層面裡，而是要成就整體性。

教會歷史中所呈現的超凡多樣性的基督——有些根本偏離了使徒見證中的真實基督——對我們今日構成了一個善意的警告。我們大可加添第三部的內容，因為新約的耶穌能夠影響和啟發我們的方式是沒有止境的。但我們萬萬不得加添第二部的內容，除非我們能夠確信：那在參照新約聖經中的基督本身（第一和第四部）時，能獲得證實。

但我們自己怎能認識這一位真正的基督——這一位無與倫比的基督呢？

讓我用前任坎特布里大主教，已故的唐諾·柯根（Donald Coggan）所說的一個故事作結束（雖然他無法記得出處）：<sup>37</sup>

曾經，有一位雕刻家雕刻了我主的一個雕像。人們遠道而來要看這個雕像——充滿能力和溫柔的基督。他們環繞著雕像，希望能夠領會其榮美，一下子從這個角度觀看，一下子從另一個角度觀看。然而，他們仍無法領會它的偉大，直到他們來請教那位雕刻家。他每一次都這樣回答：「只有一個角度能夠讓我們真正看見這個雕像。你必須跪下。」



## 附註

### 導論

1. J. Pelikan, *Jesus through the Centuries* (Yale University Press, 1985), p. 1. (中譯：《歷代耶穌形像及其在文化史上的地位》，香港：道風，1995)。
2. P. Brierly (ed.), *UK Religious Handbook, Religious Trends* (Christian Research, 1999).
3. 摘自其 *Commentary on Isaiah* 的序言，被引用於第二次梵蒂岡大會 (Vatican II) 的 *Dogmatic Constitution on Divine Revelation*, para. 25, *The Documents of Vatican II* (Geoffrey Chapman, 1966).
4. Introduction to Erasmus' Greek New Testament (1516).
5. *Luther's Works* (1515; *ET Concordia*, 1972) 第 25 冊中的 *Lectures on Romans*。羅馬書一章 5 節的註釋 (第 4 頁) 以及十章 6 節的註釋 (第 405 頁)。
6. S. C. Neill, *Christian Faith and Other Faiths* (OUP, 1961), p. 69.
7. Sadhu Sundar Singh, *With and Without Christ* (Cassell, 1929), pp. 100-101.
8. E. Stanley Jones, *The Christ of the Indian Road* (1925; Hodder & Stoughton, 1926), p. 64.
9. P. W. Barnett, *Jesus and the Logic of History* (Apollos, 1997), p. 163.
10. ET, 1910.
11. 「我仍然相信，」賴特 (N. T. Wright) 寫道，「嚴謹的耶穌研究之未來，取決於我所謂的『第三次追尋』」。( *Jesus and the Victory of God*, SPCK, 1996, p. 78. )
12. R. W. Funk, R. W. Hoover and the Jesus Seminar, *The Five gospels* (Macmillan, 1993), p. 5.

### 第一部：耶穌原貌

1. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (SCM, 2nd ed. 1963), p. 160.
2. W. Barclay, *The Acts of the Apostles* (St Andrew's Press, 1953, 2nd ed. 1955), p. xiv.
3. S. C. Neill and T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986* (1964; OUP, 2nd ed. 1988), p. 205.
4. 他提安的《四福音合參》 (*Diatessaron*) 可以在 Allan Menzies (ed.), *The Ante-Nicene Fathers* (Eerdmans, 1973), 第十冊, 33-138 頁中找到。
5. 奧古斯丁的 *Harmony of the gospels* 可以在 Philip Schaff (ed.), *The Nicene and*

*Post-Nicene Fathers* (Eerdmans, 1973), 第六冊, 64-236 頁中找到。

6. R. A. Burridge, *Four gospels, One Jesus?* (SPCK, 1994), p. 166.
7. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: a critical study of its progress from Reimarus to Wrede* (1906; ET Adam and Charles Black, 1910).
8. A. N. Wilson, *Paul: The Mind of the Apostle* (Pimlico, 1998), p. 18.
9. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (SPCK, 1948), p. 140.
10. J. W. Fraser, *Jesus and Paul* (Marcham Manor Press, 1974), p. 192.
11. D. Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Eerdmans, 1995).
12. 同上, 377 頁。
13. 同上, 378 頁。
14. 同上, 33 頁。
15. 見斯托得在 *The Bible Speaks Today* series 中的 *The Message of 1 Timothy and Titus* (IVP, 1996), 21-34 頁。(中譯:《聖經信息系列—提摩太前書、提多書》,台北:校園,2001。)
16. 若我們將帖後三章的 *ataktoi* 看作是「基督再來的歇斯底里」所導致的曠工,這說法就成立。「基督再來的歇斯底里」係 William Hendriksen 之語,見 W. Hendriksen, *Exposition of I & II Thessalonians* (Baker, 1955), p. 107.
17. Tertullian, *On the Resurrection of the Flesh*, ch. xxiv.
18. A. T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles* (SPCK, 1968), p. 110.
19. 見 Eusebius 在 *Hist. Eccl.*, 2.23.46. 當中的引述。
20. A. M. Hunter, *The Unity of the New Testament* (SCM, 1943), p. 7.
21. 另見他的 *Introduction to the New Testament* (SCM, 1945).
22. E. Hoskyns and N. Davey, *The Riddle of the New Testament* (Faber & Faber, 1958), p. 12.
23. 同上, 170 頁。
24. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1957; ET SCM, 1959), p. 68.
25. James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (SCM/Trinity Press International, 1977; 2nd ed. 1990), p. 32.
26. 同上, 371 頁。
27. C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (Adam & Charles Black, 1962; 3rd ed. 1981), p. 17.
28. Neill and Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, p. 204.
29. 同上, 312 頁。
30. 同上, 349 頁。



## 第二部：教會中的耶穌

1. 游斯丁《第一護教辭》(*First Apology*)的導讀，收錄在 A. Roberts and J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers* (1885; Eerdmans, n.d.), 第一冊，160 頁。
2. Martyr, *First Apology*, para. 137.
3. 同上，44 段。
4. Martyr, *Second Apology*, para. 8,13.
5. 同上，13 段。
6. Martyr, *First Apology*, para. 46.
7. B B. Warfield, *The Person and Work of Christ* (Presbyterian and Reformed, 1950), p. 215.
8. W. Carus, *Memoirs of the Life of the Rev. Charles Simoen* (CUP, 1847), p. 600.
9. J. Pelikan, *Jesus through the Centuries* (Yale University Press, 1985), p. 112.
10. Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov* (1880), Book 6, chapter 3. (中譯：《卡拉馬助夫兄弟們》，台北：桂冠，2004)
11. J. Denney, *The Atonement and the Modern Mind* (Hodder & Stoughton, 1903), p. 184.
12. Anselm, *Cur Deus Homo* (1474; Williams & Norgate, 1863), i.xi.
13. 「良善的神將會赦免我；這是祂的工作，祂的專長。」S. C. Neill 引述於 *Christian Faith Today* (Penguin, 1955), 145 頁。
14. Anselm, *Cur Deus Homo*, i. xxi.
15. 同上，ii.xix.
16. 同上，i.xxx.
17. 同上，ii.vi.
18. 同上，ii.vii.
19. 同上，ii.xi.
20. 由 M. H. Pope 引述於 *The Song of Songs*, 收錄在 the Anchor Bible Commentary (Doubleday, 1977), 19 頁。
21. *St. Bernard's Sermons on the Canticle of Canticles* (Browne & Nelson, 1920), 譯自拉丁原文，印成兩冊。
22. 同上，第一卷，xiv 頁。
23. 同上，第一卷，9 頁。
24. 同上，第一卷，1-67 頁。
25. 'Bernard of Clairvaux'，收錄在 J. Julian (ed.), *A Dictionary of Hymnology* (John Murray, 1907 修訂版)。
26. Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, George F. Maine 翻譯 (1441; Collins,

1957), vii 頁。(中譯：《效法基督》，台北：晨星，1996)

27. 同上，第三卷，21 頁。
28. 同上。
29. 同上。
30. 同上，第二卷，7 頁。
31. 同上，第二卷，8 頁。
32. 同上，第三卷，5 頁。
33. 同上，第一卷，15 頁。
34. J. Stalker, *Imago Christi: the example of Jesus Christ* (Hodder & Stoughton, 1894), p. 27.
35. 同上，24 頁。
36. Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, 第一卷，8 頁。
37. 同上，第一卷，10 頁。
38. 同上，第三卷，12 頁。
39. 同上，第一卷，20 頁。
40. R. H. Bainton 引用於 *Here I Stand* (Hodder & Stoughton, 1951), 45 頁。(中譯：《這是我的立場》，香港：道聲，1987)
41. J. Atkinson 引用於 *The Great Light: Luther and Reformation* (Paternoster, 1968), 16 頁。
42. 這就是路德所謂的「高塔經驗」，因為它發生在威丁堡黑色修道院的閣樓上。對此的描述最初出現於他的《路德全集》(Works, 1545) 的拉丁文版之緒論。
43. Martin Luther, *Commentary on the Epistle to the Galatians* (1535; James Clarke, 1953), p. 10. (中譯：《加拉太書註釋》，香港：道聲，1966)
44. 同上，143 頁。
45. 同上，26 頁。
46. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: a critical study of its progress from Reimarus to Wrede* (1906; ET Adam & Charles Black, 1910), pp. 4-5.
47. 同上，68 頁。
48. Ernest Renan, *The Life of Jesus* (1863; Watts/Rationalist Press Association, 1904), p. 12.
49. 同上，148 頁。
50. 同上，144 頁。
51. 同上，119 頁。
52. 同上，121 頁。
53. 同上，141 頁。
54. 同上，142 頁。

55. 同上，151 頁。
56. 同上，148 頁。
57. 同上，151 頁。
58. 同上。
59. Dickenson W. Adams (ed.), *The Papers of Thomas Jefferson*, second series, *Jefferson's Extracts from the gospels* (Princeton University Press, 1983), p. 403.
60. 同上，388 頁。
61. John A. Mackay, *The Other Spanish Christ* (SCM, 1932), 96 頁。
62. 同上，97 頁。
63. 同上。
64. 同上。
65. 同上。
66. 同上，102 頁。
67. 同上，110 頁。
68. Henri Nouwen, *Gracias: a Latin American Journal* (Orbis, 1983), p. 105.
69. 同上，106 頁。
70. W. T. A. Barber, *Raymond Lull: the Illuminated Doctor: A Study in medieval missions* (1903; Charles H. Kelly, n.d.). 另見 R. Lull, *The Book of the Lover and the Beloved: Provers xii* (Sheldon Press, 1978).
71. Mackay, *The Other Spanish Christ*, p. 126.
72. 同上，147 頁。
73. D. Martin, *Tongues of Fire: the explosion of Protestantism in Latin America* (Blackwell, 1990), p. 231.
74. 同上，155 頁。
75. O. Costas, *The Church and its Mission: A Shattering Critique from the Third World* (Coverdale, 1974), p. 223.
76. J. M. Bonino, *Revolutionary Theology Comes of Age* (SPCK, 1975). 其美國版題為 *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Fortress, 1975).
77. 同上，xxiii 頁。
78. 同上，145 頁。
79. 摘自他的〈關於費爾巴哈的提綱〉 (*Theses on Feuerbach*) 第十一條，收錄在 Marx and Engels, *On Religion* (Schocker, 1964), 72 頁。
80. G. Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, politics and salvation* (SCM, 1974), p. 21.
81. 有關這些的綜覽，見 C. Rowland (ed.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology* (Cambridge University Press, 1999).
82. Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p. 15.

83. 同上，13 頁。
84. J. A. Kirk, *Liberation Theology: an evangelical view from the Third World* (Marshall Morgan and Scott, 1979), p. 95.
85. 丁光訓主教的專文，*Love Never Ends* (Yilin Press, 2000), 198-199 頁。
86. Bonino, *Revolutionary Theology Comes of Age*, p. xv.
87. J. Scott(ed.), *Making Christ Known: Historic mission documents from the Lausanne Movement, 1974-1989* (Paternoster, 1996), pp. 24-27.
88. H. J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus* (Macmillan, 1937), p. 1.
89. 同上，48 頁。
90. 同上，42 頁。
91. 同上。
92. 賴特博士（牧師），韋斯敏斯特的正典神學家。賴特於 1980 年代初期提出歷史耶穌的「第三次追尋」已經開始了。這些學者們都以歷史學家的身分進行工作，並決心把耶穌置於其猶太背景中。這些人包括了 Anthony Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (Duckworth, 1982), Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (Edwin Mellen Press, 1984), E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (SCM, 1985), Gerd Theissen, *The Shadow of the Galilean* (SCM, 1986), 和 James H. Charlesworth, *Jesus within Judaism* (SCM, 1988).
93. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (SPCK, 1996), p. 609.
94. N. T. Wright, *The Challenge of Jesus* (SPCK, 2000), 90 頁。另外，參照同書 653 頁
95. Wright, *The Challenge of Jesus*, p. 91.
96. *Shekinah* 就是神在聖殿中的內住之有形彰顯。
97. Wright, *The Challenge of Jesus*, p. 84.
98. 同上，92 頁；Wright, *Jesus and the Victory of God*, 653 頁。
99. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 361 頁。
100. 同上，151 頁。
101. J. R. Mott, *The Decisive Hour of Christian Missions* (Student Volunteer Movement, 1910), p. v.
102. 同上，94 頁。
103. 同上，69 頁。
104. 同上，39 頁。
105. 同上，69 頁。
106. 同上，100-101 頁。
107. 同上，106 頁。
108. Visser't Hooft, *No Other Name* (SCM, 1963), p. 95.

109. *The International Bulletin of Missionary Research* (April, 1988)。由 Overseas Ministries Study Centre, New Haven, Connecticut, USA 出版。
110. Stott (ed.), *Making Christ Known*, 16 頁。
111. C. S. Lewis, *An Experiment in Criticism* (CUP, 1961), 19 頁。
112. 摘自 'A Credible Response to Secular Europe', 收錄在 *The Evangelical Review of Theology*, June 1994。

### 第三部：影響深遠的耶穌

1. K. S. Latourette, *The History of the Expansion of Christianity* (Eyre and Spottiswoode, 1938), 第一卷, 240 頁。
2. 同上, 第一卷, 241 頁。
3. 例如 H. R. Niebuhr, *Christ and Culture* (Faber, 1952) (中譯:《基督與文化》, 台南: 東南亞, 1967); P. Brooks, *The Influence of Jesus* (Macmillan, 1903) 和 W. B. Capentar, *The Witness to the Influence of Christ* (Archibald Constable, 1905)。
4. 標題為《一個孤單的生命》, 作者匿名, 這個極具說服力的見證經常被坎特布里大主教喬治·克里 (George Carey) 在其千禧年信息《耶穌二千》(*Jesus 2000*) 中引述。
5. M. A. Habig (ed.), *St Francis of Assisi: Writings and Early Biographies* (Herald, 1972), 301 頁。
6. 同上, 301 頁。
7. Thomas of Celano, *The Second Life of St Francis* (J. M. Dent & Co., 1904), 521 頁。
8. G. K. Chesterton, *St Francis of Assisi* (1923; Hodder and Stoughton, 第 23 版, 1943)。
9. 同上, 15 頁。
10. 同上, 17 頁。
11. 同上。
12. 同上, 189 頁。
13. W. Barclay, *The Gospel of Mark* 收錄在 *The Daily Study Bible* (St Andrew Press, 第二版 1956), 138 頁。
14. M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church* (SCM, 1974), 26-27 頁。
15. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho a Jew*, 第 88 章, 收錄在 Thomas Falls (ed.), *Saint Justin Martyr, The Fathers of the Church* (Catholic Press of America, 1977), 第六冊, 290 頁。
16. A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (Longmans Green, 第二和第三版, 1886), 第一冊, 251-252 頁。

17. 由 Revd. I Boseley 引述於 *Christ the Carpenter, his trade and his teaching* (Arthur H. Stockwell, n.d.), 52-53 頁。
18. 參照加六 6；林前九 4 及以下；林後十一 7 及以下，十二 13；帖前二 9；帖後三 8。
19. 見 H. de Borchgrave, *A Journey into Christian Art* (Lion, 1999), 173-174 頁。
20. F. A. Rees, *The Gospel in Great Pictures* (Arthur H. Stockwell, n.d.), 19-21 頁。
21. *Jesus the Carpenter and his Teaching by a Working Man* (Mills and Boon, 1921), 68-69 頁。
22. Boseley, *Christ the Carpenter*, 15 頁。
23. A. J. P. Taylor, *English History 1914-1945* (OUP, 1965), 142 頁。
24. B. Holman, *Good Old George: The Life of George Lansbury* (Lion, 1990), 181 頁。
25. 同上，174 頁。
26. 同上，177 頁。
27. 同上，18 頁。
28. 同上，172 頁。
29. 同上，187 頁。
30. 同上，177 頁。
31. J. Stalker, *The Life of Jesus Christ* (1879; T. & T. Clark, 修訂版 1939), 21 頁。
32. J. Paterson Smyth, *A People's Life of Christ* (1921; Hodder & Stoughton, 修訂版 1949), 59 頁。
33. 太九 36，十四 14，十五 32，二十 34；可六 34，八 2；路七 13。
34. S. G. Browne, T. F. Davey and W. A. R. Thomson(eds.), *Heralds of Health: The saga of Christian medical initiatives* (CMF, 1985), 7 頁。另見 J. T. Aitken, H. W. C. Fuller and D. Johnson (eds.), *The Influence of Christians in Medicine* (CMF, 1984)：「在早期，基督徒有功於提升病人和殘障人士的社會地位和治療」，170 頁。
35. Aitken, 等人, *The Influence of Christians in Medicine*, 9-10 頁。
36. A. D. Miller, *An Inn Called Welcome: The story of the Mission to Lepers, 1874-1917* (The Missions to Lepers, 1965), 5 頁。另見 M. A. Habig(ed.), 'St Francis of Assisi', 收錄於 *English Omnibus of the Sources for the Life of St Francis* (SPCK & Herald, 第三版, 1972)。另見太十 8：「醫治病人，叫死人復活，叫長大癩瘋的潔淨……」
37. Father Auguste Pamphile, *Life and Letters of Father Damien* (CTS, 1889)。另見 Browne 等人, *Heralds of Health*, 156-157 頁。
38. Miller, *An Inn Called Welcome*, 11 頁。
39. 摘自他所著一份題為《印度的癩瘋病人》(*Lepers in India*) 小冊子之引言

- ( 1874 ; John F. Shaw, 1882 ) 。
40. P. Brand and P. Yancey, *The Gift of Pain* (Zondervan, 1993), p. 88.
  41. 另見 D. Clarke Wilson, *Ten Fingers for God: Paul Brand's biography* (Hodder and Stoughton, 1966). ( 中譯：《神奇的雙手——癲瘋病學研究先鋒班德醫師》，台北：校園，1995 )
  42. Brand and Yancey, *The Gift of Pain*, p. 323. ( 中譯：《疼痛——不受歡迎的禮物》，台北：智庫，1996 )
  43. Leo Tolstoy, *A Confession, The Gospel in Brief* 和 *What I Believe*, 1882-4 (World Classics, 229 號，Oxford University Press, 新版 1940)，315-319 頁。
  44. 同上，323 頁。
  45. 同上，406 頁。
  46. 摘錄自 G. Woodstock, *Gandhi* (Fontana, 1972), 24,39,67 和 85-86 頁。
  47. M. K. Gandhi, *What Jesus Means to Me* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1959), 6 頁。
  48. J. Ellul, *Violence* (SCM, 1970), 15 頁。
  49. Martin Luther King, Jr, *Strength to love* (1963; Fontana, 1969), 47-55 頁。
  50. W. B. Ryan, *Infanticide, its law, prevalence, prevention and history* (Churchill, 1862), 198 頁。另見柏拉圖的 *Republic* (OUP, 1993), V. 460 和亞里斯多德有關祕密地殺死和丟棄虛弱、畸形嬰兒的教導，由 I. Smale 收錄在 *A History of Children* (Silver Fish Publishing, 1998), 第一冊，80 頁。
  51. G. Milligan, *Selections from the Greek Papyri* (Cambridge University Press, 1910), 32 頁。
  52. W. H. S. Jones, *The Doctor's Oath: an Essay in the History of Medicine* (Cambridge University Press, 1924), 由 N. M. de S. Cameron 引述於 *The New Medicine: Life and Death after Hippocrates* (Crossway Books, 1991), p. 35.
  53. 特士良的《護教篇》( *Apology* )，第九章，收錄在 Allan Menzies (ed.), *The Ante-Nicene Fathers* (Eerdmans, 1973), 第三冊，25 頁。
  54. A. E. Williams, *Barnardo of Stepney: the father of nobody's children* (George Allen and Unwin, 1943), 7 頁。
  55. 同上，5 頁。
  56. 同上，72-73 頁。
  57. 同上，106 頁。
  58. 同上，191 頁。
  59. Mrs Barnardo and J. Marchant, *The Memoirs of the Late Dr Barnardo* (Hodder and Stoughton, 1907), 64-65 頁。
  60. 同上，273 頁。
  61. 如：創十八 4，十九 2，二十四 32，四十三 24；士十九 21 和路七 44。

- 62 如：撒上一二十五 41；約十三 1-17；提前五 10。
- 63 見 G. A. Frank Knight, 'Feet-washing', 收錄在 James Hastings (ed.), *Dictionary of Religion and Ethics* (T. & T. Clark, 1904), 第五冊。
- 64 B. F. Westcott, *The Gospel According to St John* (Murray, 1892), 192 頁。
- 65 見 P. A. Wright, *The Pictorial History of the Royal Maundy* (Pitkin Pictorials, 1966).
- 66 Calvin, *The Gospel According to St John 11-21* (Oliver & Boyd, 1961), 60 頁，約十三 14 的註釋。
- 67 C. W. Hall, *Samuel Logan Brengle: Potrait of a Prophet* (Salvation Army, 1933), 89 頁。另見 Richard Collier, *The General Next to God* (Collins, 1965), 72 頁。
- 68 W. Clark, *Samuel Logan Brengle: Teacher of Holiness* (Hodder and Stoughton, 1980), 18、156 頁。
- 69 C. W. Colson, *Born Again* (Hodder and Stoughton, 1976), 278-279 頁。
- 70 W. Axling, *Kagawa* (SCM, 1932), 51 頁。
- 71 C. J. Davey, *Kagawa of Japan* (Epworth, 1960), 95 頁。
- 72 同上，125-126 頁。
- 73 Toyohiko Kagawa, *Meditations on the Cross* (SCM, 1936), 44 頁。
- 74 同上，104 頁。
- 75 同上，105 頁。
- 76 同上，90 頁。
- 77 同上，ix 和 15 頁。
- 78 同上，95 頁。
- 79 Toyohiko Kagawa, *Christ and Japan* (SCM, 1934), 99-100、108、113 頁。
- 80 Kagawa, *Meditations on the Cross*, 95 頁。
- 81 J. Eareckson Tada, *Joni* (Zondervan, 1976).
- 82 由 P. Yancey 引述於 *Where is God When it Hurts?* (Zondervan, 1977), 120 頁。  
(中譯：《有話問蒼天》，香港：天道，1999)。
- 83 J. Eareckson Tada, *Heaven Your Real Home* (Zondervan, 1995), 53 頁。
- 84 W. Temple, *Nature, Man and God* (Macmillan, 1934), 478 頁。
- 85 Eareckson Tada, *Heaven Your Real Home*, 70 頁。
- 86 同上，51 頁。
- 87 C. E. Padwick, *Henry Martyn* (IVP, 1922), 177 頁。
- 88 關於他們愛情故事的描述取自 D. Bentley-Taylor 的 *My Love Must Wait: the story of Henry Martyn* (IVP, 1975).
- 89 J. R. C. Martyn, *Henry Martyn (1781-1812), scholar and missionary to India and Persia: a biography*, *Studies in the History of Missions*, 第 16 冊 (Edwin



- Mellen Press, 1999 ) , 108 頁。
90. Padwick, *Henry Martyn*, 146 頁。
  91. Martyn, *Henry Martyn*, 108 頁。
  92. Padwick, *Henry Martyn*, 168 頁。
  93. Martyn, *Henry Martyn*, 128 頁。
  94. L. Newbigin, *The Household of God: lectures on the nature of the church* (1953; SCM, 1964), 25 頁。
  95. D. M. Paton (ed.), *The Ministry of the Spirit: selected writings of Roland Allen* (World Dominion Press, 1960), x 頁。
  96. R. Allen, *Missionary Methods: St Paul's or Ours?* (1912; World Dominion Press, 修訂版 1927) 。他的另一本著名作品是 *The Spontaneous Expansion of the Church, and the causes which hinder it* (1927; World Dominion Press, 第二版, 1949) 。
  97. Allen, *Missionary Methods*, 3 頁。
  98. 同上, 115 頁。
  99. 同上, 109 頁。
  100. 同上, 184-185 頁。
  101. 同上, 185 頁。
  102. 舉例來說, 參: 徒十四 22-23 。
  103. Allen, *Missionary Methods*, 194 頁。
  104. Paton ( ed. ), *The Ministry of the Spirit*, xv 頁。
  105. 同上, xvi 頁。
  106. R. Allen, *Pentecost and the World: the revelation of the Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (OUP, 1917), 36、88 頁。
  107. John Pollock, *Shaftesbury, The Poor Man's Earl* (Hodder and Stoughton, 1986), 23 頁。
  108. Edwin Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury KG*, 共三冊 ( Cassell, 1887 ) , 第三冊, 2-3 頁。
  109. 同上, 8 頁。
  110. 同上, 10 頁。
  111. 同上, 12 頁。
  112. 同上, 10 頁。
  113. 同上。
  114. Pollock, *Shaftesbury*, 172 頁。
  115. 由 G. T. Manley 引用於 *The Return of Christ* (IVF, 1960), 20 頁。
  116. R. Isaac and S. Wilberforce, *The Life of William Wilberforce* (London: John Murray, 1838), 第一冊, 149 頁。

117. W. Wilberforce, *Real Christianity*, 由 J. M. Houston 刪節和編輯 (1829; Multnomah Press, 1982), 89 頁。
118. 同上, 85 頁。
119. 同上, 3 頁。
120. 同上, 103 頁。
121. G. R. Balleine, *A History of the Evangelical Party in the Church of England* (1908; Church Book Room Press, 1951), 118 頁。
122. J. C. Pollock, *Wilberforce* (Lion, 1977), 27 頁。
123. 同上, 56 頁。
124. K. Heasman, *Evangelicals in Action: an appraisal of their social work in the Victoria era* (Geoffrey Bles, 1962), 285 頁。
125. R. C. K. Ensor, *England 1870-1914* (OUP, 1936), 137-138 頁。
126. M. Hennell, *John Venn and the Clapham Sect* (Lutterworth Press, 1958), 207 頁。
127. 同上。
128. K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 七册 (Eyre and Spottiswoode, 1938-47), 第 7 册, 503-504 頁。
129. S. C. Neill and N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986* (1964; OUP, 第二版 1988), 19 頁。

#### 第四部：永恆的耶穌

1. H. Lindsey, *The 1980s: Countdown to Armageddon* (1981; Marshall Morgan & Scott, 1983), 104 頁。
2. 同上, 8 頁。
3. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (T. & T. Clark, 1993), ix 頁。
4. H. B. Swete, *The Apocalypse of St John* (Macmillan, 1906), xcii 頁。
5. G. K. Beale, The Book of Revelation, 收錄在 *The New International Greek Testament Commentary* (Eerdmans/Paternoster, 1999), 108 頁。
6. 「死亡和陰間」經常一起出現在啓示錄。「死亡」是死亡事件, 而「陰間」則是死人的住處。
7. *The Epistle of Ignatius to the Ephesians*, 第六章。
8. *The Martyrdom of Polycar*, 第九—十六章, 摘自 B. J. Kidd (ed.), *Documents Illustrative of the History of the Church* (SPCK, 1938), 第一册, 68-71 頁。
9. C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their local setting* (JSOT Press, 1986), 87 頁, 參 104 頁。
10. Beale, *Revelation*, 226 頁。

11. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (Hodder & Stoughton, 1904), 391-392 頁。
12. 比爾在 *Revelation*, 313 頁及以下列出了但以理書七章與啓示錄四章的十四個相似處。
13. Swete, *Apocalypis*, 70 頁。或者，他們是基路伯。見以西結書十章 10 節。
14. 比爾在 *Revelation*, 340 頁將之描述為「一本內含神審判和救贖計畫之書」。
15. 舉例來說，見 G. Aulen, *Christus Victor* (1930 ; SPCK, 1931)。
16. G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Eerdmans, 1972), 106 頁。
17. B. M. Metzger, *Breaking the Code: understanding the book of Revelation* (Abingdon, 1993), 64 頁。
18. 出七 14 及以下=啓八 8 ; 出九 13 及以下=啓八 7 ; 出十 1 及以下=啓九 1 及以下 ; 以及出十 21 及以下=啓八 12 。
19. T. F. Torrance, *The Apocalypse Today* (James Clarke, 1960), 75 頁。
20. Bauckham, *Climax of Prophecy*, 185 頁。
21. Beale, *Revelation*, 722 頁。
22. S. R. F. Price, *Rituals and Power: the Roman imperial cult in Asia Minor* (CUP, 1984), 54-58 頁, 197-198 頁。
23. Dio Cassius, *Roman History*, edited by T. E. Page (William Heinemann Ltd, n. d.), 第六十七卷, 第四部分。
24. Suetonius, *Domitian 13*, edited by Brian Jones (Bristol Classical Press, 1995)。
25. Kidd (ed.), *Documents Illustrative of the History of the Church*, 第一冊, 38-39 頁。
26. Ladd, *Commentary on the Revelation of John*, 202 頁。
27. L. Morris, *The Revelation of St John* (Tyndale Press, 1969), 186 頁。
28. =路十二 39-40。保羅也用了這比喻（帖前五 2、4），彼得也是（彼後三 10），因此，這比喻在初期教會中似乎是普遍流傳的。
29. P. Barnett, *Apocalypse Now and Then* (Anglican Information Ovice, 1989), 131 頁。
30. Bauckham, *Climax of Prophecy*, 343 頁。
31. Barnett, *Apocalypse Now and Then*, 138 頁。
32. Bauckham, *Climax of Prophecy*, 371 頁。
33. Barnett, *Apocalypse Now and Then*, 143 頁。
34. Metzger, *Breaking the Code*, 95 頁。
35. 同上, 101 頁
36. C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to St Mark: an introduction and commentary* (CUP, 1966), 408 頁。

37. 當我在 1999 年 10 月寫信給柯根徵詢他許可使用這個故事時，他在回信中說他不久前中風，以致「舉步蹣跚，說話結巴」。但他的字跡還是十分清晰，並且感覺他心情很愉快。他在 2000 年 6 月與世長辭。



校園書房出版社 *Contemporary* 當代叢書

傾聽上帝古老的話語、回應現代社會的呼聲

● 神學議題 ●

書名	作者	譯者	建議售價
當代基督十架	斯托得	劉良淑	410元
當代聖靈工作	斯托得	劉良淑	140元
當代復興真義	鍾馬田	歐思真	340元
當代靈恩現象	韋約翰	程長泰等	275元
當代基督門徒	斯托得	黃元林	480元
當代神學對話	愛德華斯、斯托得	曾宗國	360元
當代護教手冊	賈斯樂、布魯克	楊長慧	420元
當代政治神學文選	劉小楓 主編	蔣慶等	250元

● 專業議題 ●

書名	作者	譯者	建議售價
當代基督教與政治	寇爾森	陳詠	300元
當代基督教與社會	斯托得	劉良淑	540元
當代基督徒人文素養	嘉柏霖	蘇茜	210元
當代基督徒與同性戀議題	湯瑪斯·施密德	鄧嘉宛	360元
當代婚姻協談手冊	愛維萊特·華沁頓	嚴彩琇	450元
自伽利略之後——聖經與科學之糾葛	賴海爾	閻人傑等	370元

● 教牧議題 ●

書名	作者	譯者	建議售價
當代講道藝術	斯托得	魏啓源、劉良淑	300元
當代聖樂與崇拜	赫士德	謝林芳蘭	470元