

HarperCollins Publishers
哈珀·柯林斯出版集团

基督教 新约伦理学

探寻群体、十架与新造的伦理意境

THE MORAL VISION OF THE NEW TESTAMENT

[美] 海斯 (Richard B. Hays) / 著

白陈毓华 / 译



新约的故事有一种能力，可以塑造我们的品格和德性；
凡是愿意回应与实践的人，都能得着崭新的视野，活出撼动世界的伦理意境。

中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

在详尽的解经工作之后，在深思熟虑新约信息的合一性之后，还有以充满想象力的方式把新约世界与当代世界连在一起之后，证明这些神学上的努力有无价值的最后考验，就在“果子的测试”上：“好树不能结坏果子；坏树不能结好果子。……所以，凭着他们的果子就可以认出他们来。”（太7:18、20）解经与诠释工作的价值，就在于能否产生出这样的个人及群体。

——摘自本书导论



责任编辑：杜永明
策 划：乐 更
特约编辑：蔡 琳
封面设计：林凤英

封面画作：

Marc Chagall, French, born Vitebsk, Russia (present-day Belarus), 1887-1985,
White Crucifixion, 1938, Oil on canvas, 60 3/4 x 55 in. (154.3 x 139.7 cm),
Gift of Alfred S. Alschuler, 1946.925, The Art Institute of Chicago.
Photography © The Art Institute of Chicago.

HarperCollins Publishers
哈珀·柯林斯出版集团

基督教 新约伦理学

探寻群体、十架与新造的伦理意境

THE MORAL VISION
OF THE NEW TESTAMENT

[美] 海斯 (Richard B. Hays) / 著

白陈毓华 / 译



中央编译出版社
CCCE: Central Compilation & Translation Press

图书在版编目 (CIP) 数据

基督教新约伦理学 / [美]海斯著; 白陈毓华译. --

北京: 中央编译出版社, 2013.12

ISBN 978-7-5117-1956-0

I. ①基… II. ①海…②白 III. ①《圣经》—基督教伦理学 IV. ①B971.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第315492号

中文繁体字版《基督教新约伦理学》, [美]海斯, 白陈毓华译, 校园书房出版社, 2011年2月初版; 简体中文版版权由康培思文化传播有限公司拥有。英文原著: THE MORAL VISION OF THE NEW TESTAMENT, Copyright © 1996 by Richard B.Hays and Translation Copyright © 2011 by HarperCollins Publishers. Published by arrangement with HarperOne, an imprint of HarperCollins Publishers. Translated and published under permission.

基督教新约伦理学

作 者: [美]海斯

译 者: 白陈毓华

出 版 人: 刘明清

出版统筹: 贾宇琰

责任编辑: 杜永明

责任印制: 尹 珺

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西城区车公庄大街乙5号鸿儒大厦B座 (100044)

电 话: (010) 52612345 (总编室) (010) 52612341 (编辑室)
(010) 66161011 (团购部) (010) 52612332 (网络销售)
(010) 66130345 (发行部) (010) 66509618 (读者服务部)

网 址: www.cctpbook.com

经 销: 新华书店

印 刷: 北京国彩印刷有限公司

开 本: 710mm × 940mm 1/16

印 张: 50

字 数: 620千字

版 次: 2013年12月第1版

印 次: 2013年12月第1次印刷

标准书号: ISBN 978-7-5117-1956-0

定 价: 159.00元

本社常年法律顾问: 北京市吴栾赵阎律师事务所律师 闫军 梁勤

凡有印装质量问题, 本社负责调换。电话 (010) 66509618

已审阅
子居 17-05-27, 18:4

里程碑——20世纪杰作选

圣经里，上帝常常用石头来跟我们“说话”。

雅各的石头告诉我们耶和华真在这里，
摩西的石头记载着如今都还适用的法律条文，
大卫的石头打昏的不只是巨人，还有人心里的恐惧，
以利亚的十二块石头，让他靠着上帝以一敌百，
尼希米的石头可以盖城墙，耶利米的石头会说预言，
哈巴谷的石头会呼叫……

到了21世纪，上帝还会用石头来跟我们说话吗？

里程碑书系，收集了20世纪一百年来，
十几块特别有意思的石头，
形状各异，大小不一，
有的让你在曲折思辨的小径中找到出路，
有的容你于危险世界的沼泽里，看见安全的方向，
更有的，立在少有人踏足领域，
遥遥指向一个有待后人继续开拓的地带。

这是一种对过去的整理，也是一种对未来的眺望。

里程碑总序

世纪末和世纪的任何一段日子一样，各行各业动着转着，男男女女走着跑着。不同的是眉宇间夹杂着些许的兴奋、些许的急迫：兴奋地迎接第三个千年；急切地告别即将结束的20世纪；同时，为她开列一张期末考核表。

知名期刊《当代图书馆》(*Modern Library*，简称ML)，慎重地推出“20世纪最佳小说一百大”。结果引来抗议：尖刻的评论员说，女作家作品太少，少数民族作者的杰作不受重视。

ML随后公布“最佳非小说一百大”，同样异声频频：《国家评论》(*National Review*)干脆自己评选“最佳图书一百本”。

20世纪走了一百年，每年新书平均有没有五万本？整个世纪若有五百万本智慧结晶，请问容许几张“一百大”的成绩考核单？

一张太少了，十张不算多。

来到新的世纪，校园书房出版社回顾20世纪，起意整理前人智慧，规划“里程碑”丛书，为21世纪的华人思想添加色彩。

里程碑丛书评选基督徒作家于20世纪出版的作品（1901—2000年），评选标准为内容具有“开创新局”特质，足以引发新的研究路向者。

丛书规划初期曾设定十六个领域，涵盖文学、历史、伦理、社会、神学、圣经研究和自然科学等，列举二十八本书籍，因人力物力之限，目前暂以十到二十本为规模。

2007年首批推出至今已出版《神学诠释学》《拥抱神学》《小人国的生物学》《回到正统》（简体版由三联出版社引进）等。

吴鲲生

校园书房出版社“里程碑”系列总策划

赞 誉

就我看来，海斯以当代无人能及的成功手法，完成了神学及圣经学上最为艰巨的一项任务。……（他）进行了极大胆又成功的尝试，显示出新约圣经的确能够有效地为当代伦理提供规范和指引。针对新约及其伦理课题，不论是学术性还是教会里的研讨（以及作决定）上，没有其他任何一本书曾提供如此的刺激及讨论模式。

邓恩（James D. G. Dunn），杜罕大学，赖特富教席神学讲座教授

（Lightfoot Professor of Divinity, University of Durham）

本书有极为卓越的学术功力，又有时代冲击力。……（海斯）对早期教会五彩缤纷的伦理意境之描述，充满了艺术造詣；而且在将此意境应用到当代议题时，不但十分巧妙地诠释圣经，还带出伦理的挑战性。不论是左派还是右派人士，很少人会完全同意本书的说辞，然而无人能漠视它的存在。

林贝克（George Lindbeck），耶鲁大学神学院，毕得经讲座历史神学荣修教授

（Pitkin Professor Emeritus of Historical Theology, Yale University Divinity School）

这是一本相当重要的书。文笔清晰而又微妙，带领读者体会新约圣经中的伦理洞见，综览神学家及伦理学者是如何运用这些洞见，并且仔细地考虑当中的诠释工夫；然后以特定的实例作总结，说明在基督徒的伦理省思及行动上，新约如何扮演具有权威性的来源。……本书对牧者及教师都很重要，该是必读之书，且需善加思考研读。

亚德迈耶（Paul J. Achtemeier），《哈柏柯林斯圣经辞典》

（The Harper Collins Bible Dictionary）编辑

针对教会要如何使用新约圣经所作的讨论，海斯作出一项很具创意的贡献。……他挑战读者，不论是就经验还是经文解读，都不要停留在一些容易的答案及做法上；他邀请读者，要去操练仔细的研读和清晰的思考。

路加·约翰逊 (Luke Timothy Johnson)，埃默里大学新约与基督教起源研究教授
(Robert W. Woodruff Professor of New Testament and Christian Origins,
Emory University)

这份研究最重要的地方在于，针对新约圣经的伦理意境如何成为今日基督徒伦理抉择的指标，它提出了一些深思熟虑又发人深省的建议。毋庸置疑的是，此书不容忽视——尤其是对那些持不同观点的人而言。

傅尼斯 (Victor Paul Furnish)，南卫理大学杰出新约教授
(University Distinguished Professor of New Testament, Southern Methodist
University)

如果新约圣经要在基督徒当中被视为权威来看待的话，其展现的主要范畴应当是伦理层面。基督徒能照新约的教训生活吗？本书针对此问题显然有了很大的贡献。……海斯的书开启而非终止了人们对新约及伦理的对话。不管人们对他的见解是倾向认同还是批评，这本书都很值得一读，因它刺激人来讨论海斯想要提出的一些话题。

何他道 (Larry Hurtado)，英国爱丁堡大学神学院院长
(Professor of New Testament language, literature, and theology, University
of Edinburgh)

海斯结合了严谨的学术素养及神学见识，为新约的伦理意境提出一套极有力的解说。……海斯的研究方法及建议无疑会引来不少辩论，但同时也为未来的学术研究立下一项准则标记。在教会及学术圈，他的书应当有广泛的读者。

琼斯 (L. Gregory Jones)，主编《现代神学》(*Modern Theology*) 期刊，
著有《活出饶恕》(*Embodying Forgiveness*)

每一页都散发出亮光。……这本很有神学深度的书，探讨了我們这时代的一些重要伦理课题。这是份难得的享受。

司徒顿 (Graham Stanton)，伦敦大学国王学院新约研究讲座教授
(Professor of New Testament studies, King's College, University of London)

不少对圣经与基督教伦理之间的关系有兴趣的人，一直引颈期待海斯这本新书的到来。他们读过之后，必定不会失望。海斯仔细描述出新约经文中的伦理教训，并且注意到经文之间的差异性。最后，他根据一幅令人赞叹的意境（既表明它们彼此的连贯，又是植根在福音中），把这些教训结合在一起。他帮助读者正视问题，看看在评论当代伦理议题时，应当如何使用这些经文。他也清楚说明，这些经文如何能够塑造并且鼓舞基督徒的生命及群体。这诚然是一份极其不凡的成就。

维希 (Allen Verhey)，侯波学院 Blekkink 教席宗教学教授
(Blekkink Professor of Religion, Hope College)

针对具有争议性的课题，许多学者是沉默以对或含糊处理的；由于本书避开了这样的安全做法，导致对此书的回应必然是有批评，也有赞赏。不过，就所有基督徒群体生活的核心问题——亦即我们如何接受新约圣经的伦理塑造，本书提供了大胆又清晰完整的说明，的确令人刮目相看，应该受到广泛阅读。对于本书所表达的细心、活力与热情，我很高兴有机会在此表达我的敬佩。

惠勒 (Sondra Ely Wheeler)，**卫斯理神学院基督教伦理学助理教授**
(Assistant Professor of Christian Ethics, Wesley Theological Seminary)

海斯写了一本极其难得的好书：本书成功地综合处理了一大堆繁琐的学术研究（海斯是个中高手），以活泼的风格呈现给广大的读者群；又在清楚地探讨艰难的诠释问题当中（这必然是危险的），不怕触碰当今的敏感议题。这着实是本聪慧、机智、富争议的书，对于有关美好生活愿景的当代辩论，作出重大的贡献。

里奇斯 (John K. Riches)，**格拉斯哥大学神学与圣经鉴别学讲座教授**
(Professor of Divinity and Biblical Criticism, University of Glasgow)



献给

爱妻 Liz

长女、女婿 Catherine and Andy

长子、儿媳 Tim and Bianca

次子、儿媳、孙女 Jonny and Emma and Helena

么女 Suzy

发掘新约的伦理憧憬

自20世纪90年代开始，“新约伦理”逐渐进入学界讨论和教会生活的中心。这个现象并非仅是学术潮流。毕竟，根据提摩太后书3章15~16节，忽略伦理实践的圣经研读是匪夷所思的。过去近百年诠释学的发展，同样见证相近的结论。伦理实践本来就是读经、查经、释经的应有展现。

然而，应有与必然之间还有鸿沟一道。归根究底，新约作品成书于两千年前，不同的作者和读者、迥异的处境、诱因和文化，更使应有的伦理展现显得殊不简单。至少，新约伦理绝不可能是搬字过纸，或不加思考地将经文生硬地套用在两千年后的社会。再说，新约作品的中心——拿撒勒人耶稣，从来没有留下只字片言。祂的生平事迹和讲论，先以口头形式在祂的跟从者中间流传，最后见于离世约半个世纪后才写成的福音书叙述里。无视这鸿沟而妄论新约伦理者，都免不了穿凿附会的危险。如何在此（我们）与彼（经文）之间见山开路，遇河搭桥，就是新约学者的工作。如何将新约经文的伦理远景呈现以塑造今日教会和世界，就是新约伦理学者的使命。

显而易见，在认信神话语是活泼隽永的同时，任何有关新约伦理的真挚讨论和实践，都必须斟酌释经的方法。这些解释圣经的工具（一般称为鉴别法 / 评鉴法 / 考据法），让我们就神在历史中的工作进行公开和理性的推敲与论述，同时也呈现早期教会和先贤如何在不同处境里，忠心地传承神藉耶稣所启示的核心信仰和伦理远景，如同以不同角度绽放宝石的光芒。路加在其福音书的卷首，提及他使用的许多资料的来源，更明言写作目的，是要读者提阿非罗

大人“知道所学之道都是确实的”（路1:1~4）；约翰在他的福音书结论中，同样提及他有相当多的材料，并选择性地记述以达到其目的，为的是要读者“信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了祂，就可以因祂的名得生命”（约20:31）。任何一位认真读福音书的读者，都会发觉不同福音书有其各自的特色和重点。有的福音书具备其他福音书所没有的资料（如马可和约翰没有耶稣受试探的记载），又或者虽具有同样的资料但细节有异（路加和马太有耶稣受试探的记载，但次序有异）。

福音书乃至书信之间有差异是明显不过的，但这些分别并不等同矛盾，反而是神话语活泼的明证。事实上，如果看不到或不正视每一卷福音书的各自特色，每卷福音书的信息和重点也就完全隐没于约化单一的桎梏里。所以，马太和马可虽然没有像路加和约翰般明言命题主旨，但他们的福音书显示了同样清晰之目的，正如保罗在提摩太后书3章15~16节所言，使读者因为在基督耶稣里的信，有得救的智慧，从而开展信仰的实践。同样，呈现、探索和讨论这些差异的鉴别法，不一定会困扰信仰，反倒显示先贤和早期教会如何孜孜以神的话语为念，从传承、诠释和演绎的过程中，成为神启示的媒介。新约学者使用文学鉴别法、编纂鉴别法等工具，聚焦地阅读每卷福音书，无非是探讨这样的一个过程，掌握每一位作者和他所面对的群体的需要，体会神如何向不同处境的群体启示出祂对人类的冀望。

这是海斯（Richard B. Hays）在本书中，强调“独立地处理每卷福音书，注意个别叙事逻辑所陈述的耶稣，以及随之而引申的伦理世界”的原因（原书页159，见本书页边的小字页码）。海斯的《基督教新约伦理学》是20世纪90年代最广受称誉的新约伦理探讨，他不仅描述个别书卷的伦理教导，更提出整合任务（synthetic task），那就是梳理出贯穿新约正典的焦点（群体、十架、新造）和



诠释任务（hermeneutical task），将新约伦理转化为基督徒伦理及实践任务（pragmatic task），将新约伦理的憧憬实践在当下的社会生活里。西方教会早已受益于海斯的佳作，如今中译本面世，必定可以造福华人群体，加深信仰圣经的思考和实践。

孙宝玲（新加坡浸信会神学院院长）

顶尖学者的经典之作

对汉语世界来说，本书的作者海斯可能是一个较陌生的名字。可是，任何投身新约研究的人都知道，他是一位不可不知的顶尖新约学者。2008年适逢他60大寿，圣经研究界的许多著名学者包括艾利森（Dale C. Allison）、巴克莱（John M. G. Barclay）、博慕贺（Markus Bockmuehl）、坎贝尔（Douglas A. Campbell）、邓恩（James D. G. Dunn）、菲斯克（Bruce N. Fisk）、格林（Joel B. Green）、葛拉柏（A. Katherine Grieb）、路加·约翰逊（Luke Timothy Johnson）、凯克（Leander E. Keck，台湾地区译为祈灵德）、马库斯（Joel Marcus）、莫森纳（David P. Moessner）、桑德斯（E. P. Sanders）、汤普森（Marianne Meye Thompson）、华生（Francis Watson）、赖特（N. T. Wright）等人，齐心合力为他的纪念文集撰写文章。有兴趣者，可参考：J. Ross Wagner, A. Katherine Grieb and C. Kavin Rowe (eds), *The Word Leaps the Gap: Essays on Scripture and Theology in Honor of Richard B. Hays* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008)。

不可否认，近年许多新约研究界中的重要讨论话题和贡献，都跟海斯脱离不了关系。其中包括保罗思想的叙事层面（可参考其博士学位论文 *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, SBL Dissertation Series 56, Chico: Scholars Press, 1983; 修订版 Grand Rapids: Eerdmans, 2002）、*Pistis Christou* 的主词所有格（subjective genitive）解读——耶稣基督的信实（可参考其 *The Faith of Jesus Christ*，还有他的文章“ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology: What is at Stake?” in *Pauline Theology, volume IV: Looking Back, Pressing On*, edited by E. Elizabeth Johnson and David M. Hay,



SBL Symposium Series, Atlanta: Scholars, 1997)、新约与旧约的关系及延续性(可参考其 *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press, 1989; *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 还有尚十分热烘烘的“保罗新观”(The New Perspective on Paul)[见赖特(N. T. Wright),《保罗神学崭新观》,香港:天道,2008,页9的肯定]。本书的英文原著 *The Moral Vision of the New Testament* 是海斯重要著作之一。《今日基督教》杂志(*Christianity Today*)更认定它是20世纪前一百本最重要的宗教书籍之一。故此,选择将此书翻译成中文出版,对中文读者而言,真是可喜可贺之事!

一翻开此书,任何读者都不难发现这本书的框架尤为清晰,一目了然;共分为四个主要部分:描述工作(新约中的伦理生活意境),综合工作(找出新约伦理意境的一贯性),诠释工作(把新约圣经用在基督教伦理学上)和实践工作(活出经文——案例演练)。事实上,这四部分也就是海斯呈现新约和伦理之关系的方法论和详细步骤。

前两部分是以新约圣经为基础的理论层面;后两部分是具体实践的生活层面。在前两部分,海斯处理经文的严谨态度是毋庸置疑的。他尊重新约书卷的个别独特历史情境,但也同样重视这些书卷在新约范畴中的合一性。他首先探讨个别经文所呈现的独特伦理意境(描述工作),接着再将它们放在全本圣经中,为它们作出一致性的综合说明(综合工作)。究竟不同的新约作者对同样的伦理课题(或其他课题)有没有一致性的观点和立场,学者各有不同意见。对海斯而言,圣经的多元性和合一性是肯定的。他提出三个焦点意象作为新约伦理学合一性的解释框架——群体(Community)、十字架(Cross)和新造(New Creation)。这个“合一性和多元性”的

理念，不只是理解圣经的重要框架，更可作为信仰群体生活、待人处事的重要规范。

后两部分是实践层面。在清楚说明了新约的伦理信息后，海斯接着尝试将经文连接到现今的处境（诠释工作）。他认真面对圣经与我们之间在时间和文化上的差距。他透过检验五位伦理神学家的诠释方法，来整合经文和现今情境，并提出一套诠释规格，为现今的道德伦理判断提出适切性的指引。与此同时，他也没有忽视传统、理性和经验在诠释工作上的重要性。最后，海斯将“诠释工作”的成果——应用在具体实际的伦理课题上（实践工作）。所讨论的课题包括为捍卫正义而诉诸暴力、离婚与再婚、同性恋、反犹太主义和种族冲突，以及堕胎。此部分的详细剖析和尖锐见解，肯定不会辜负众多读者的期望。

总括来说，虽然此书的原著出版于1996年，与今相距已有十四年，但其精细的写作、严谨的思路、丰富的内容，至今仍难找到一本中文著作可以与之媲美。最后，还是要说，这真是一本认真看待、处理新约与基督教伦理学之关系的好书，一本结合学术和实践的佳作！

郭汉成（马来西亚神学院院长）

2010年



基督教

新约伦理学

最严谨的学术，最认真的信仰

这是我所读过写得最精彩、最有深度的圣经伦理学著作。这本书好在哪里？可以用以下几点来解释。

在主流学术界逆流而上：从描述伦理学到规范伦理学

美国顶尖大学内的神学院通常都是过度分工。圣经学者若对伦理学有兴趣，顶多只是做描述性的工作，而把规范伦理学的工作都让给基督教伦理学教授去做。换言之，圣经伦理学，以及圣经神学，都属圣经科，其任务是帮助学生及读者掌握成书于远古时候的圣经文献之写作历史背景，分析这些文献各自独特的文体、文笔、主题及相关信徒群体的社会处境等。圣经教授的工作若做得好，可以帮助学生发掘经卷对原初读者的原始意义，回到历史，进入古人世界，试图掌握作者当时想要表达的意思，以及原初读者所听到的信息是什么，还其本来面目。但是，圣经教授的工作若做得不好，新约圣经课就变成鉴读原始基督教会的文献，成为教会历史科的课，甚至成为历史社会学的课，仅仅是在研究最早期基督徒群体的实况。

立足于著名大学神学院的海斯教授，则是逆流而上，不甘于接受这种过度分工。首先，他拒绝只是把新约全书当作初期教会史料而已；其次，他坚持圣经教授的任务，不应该只是返回某一特定的历史、文化、社会时空，准确把握经卷对古代原来读者的原初意义，并停留在这个描述性的工作而已。换句话说，接下来的规范性的工作，也就是如何跨越两千年时空距离，针对处于这个时空的我们，适切地把新约经卷的原初意义，诠释转化为现代意义、“亮光”、启发、上帝向此时此地的教会所说的话，而这些不应该只是交给基

督教伦理学教授及讲道学老师去处理。海斯认为，圣经学者有责任帮助大家明白，新约全书如何可以成为我们的圣经（在信徒与教会生活中成为权威），同时明白新约全书内的伦理观可以如何转化为今天教会与信徒的伦理观。海斯教授富有浓厚的牧养心肠，又不容辞地以他所学来喂养教会，所以他不甘心只作新约圣经的描述伦理学，而且要作新约圣经的规范伦理学。再者，他认为很多神学伦理学者在运用圣经方面的处理实在不好，所以他责无旁贷，以新约学者的身份，提出我们该如何在伦理学思考中，正当地扎根于新约圣经。基督教伦理学本来就是一个多学科综合的领域（圣经、神学、历史、道德哲学、自然或社会科学），难度本来就很高。现在难得有圣经学者的参与，就可以大大提高基督教伦理学的水平了。

结构清晰、组织严谨

本书最突出的优点，就是作者非常清晰地意识到，一个以圣经为本的基督教伦理学任务包括四重工作：描述工作、综合工作、诠释工作、实践工作。本书的四个部分，就按着这四重工作的顺序，一一展开。这四重工作，既包括了基督教伦理学的方法论，也包括了基督教伦理学的目标；而后者，在学界尤其受忽略。读者若按着顺序细读这本书，就是同时接受了一套非常严格的思考训练。本书最后一个部分，既阐述及说明基督教伦理学目标，也透过五个当代议题，把这个基督教伦理学方法示范了一遍。所以全书首尾呼应，组织严密。读者当然可以自由地按自己的兴趣，挑任何一部分或任何一些章节独立阅读，但读者若想学会一套基督教伦理学的方法论，并加以活学活用，就必须按照本书的四重结构，依序阅读咀嚼，这样就等于在名师指导下，自修了一门既严谨又有趣的课。

接下来，笔者再对本书四个部分逐一说明，点出读者宜加留意之处。



描述工作：新约各经卷所分别勾勒的伦理观轮廓

新约伦理学的第一步，是按照新约神学的固有方法，在尊重每一书卷的完整性或每一作者的独立性等基础上，描绘、阐述、分析新约书卷中伦理观的独特面貌。我们要从观察树木开始，不要太焦急于掌握森林的全貌，不要太早把新约各书卷协调贯通起来。由于篇幅关系，作者没有全盘描述新约的二十七个文本，而只是挑出最主要的书卷来阐述。海斯对每一卷书或每一个作者的处理，是以神学思想为主，然后检视该神学思想对道德生活的含义。

值得一提的是，海斯教授的研究生涯是从保罗书信开始，已出版了四本专著，所以本书第一章讨论保罗的部分可谓写得最为深入。

综合工作：找出新约神学与伦理观的一贯性

接下来的第二步，海斯要处理所有新约神学都要面对的问题：新约神学有没有中心点或一以贯之的主题呢？在学术界，这是一个备受争议的问题。谈信仰，当然耶稣基督就是一以贯之的中心点；谈神学，就没有那么简单了。各经卷或作者都各自有其神学，如何连贯起来呢？

海斯采取了一个间接的贯通方案。新约中的不同神学，都是各自精彩地重述及诠释同一个耶稣的故事（见原书193、292页）。这个叙事，有三个关键点：群体、十架、新造。教会是上帝创立的群体，透过实践的群体生活，效法耶稣在十字架上的忠心顺从，在这个尚未完全得救赎的世界，靠着使耶稣复活成就新创造的能力，成为一个彰显救赎的示范见证群体。不同的新约神学，共通的不是神学主题或教义，而是在其各自演绎这个耶稣故事的时候，都共同包含了这叙述的三个关键主题。海斯把它们称呼为三个“聚焦映像”

(focal images ; 编注：内文译为“焦点意象”)，因为他借用了眼镜、望远镜、照相机镜头 (lens) 的比喻，亦即透过适当的镜片，调好焦点，我们便可以看得清楚。海斯认为，这三个主题在事实上既是新约神学的焦点，也是判别所有经文解释是否恰当的规范准则。对焦对准了，整个新约圣经的意义就都清晰了。

海斯谦虚地承认这是他自己的看法，也直言是受了自小培育他的教会所影响 (谁不受某些人的影响?)。他指出这个提议的优点，是见树也见林。既看到森林的全貌，也看到每一棵树的细节。要寻找圣经伦理观的一贯性，他认为不应该从一些大原则入手，因为很有可能步入歧途；一旦我们认为自己找到了圣经道德的大原则，便会把这大原则抽离了圣经的具体叙述，独立运用，偏离了圣经的整体信息。他提出这三个聚焦映像，可以让基督教伦理学在运用新约圣经时，稳固地站立在新约的完整叙述上，不受其他思想影响而有所偏离。

诠释工作：把经文关联到我们的处境

海斯在这个部分与神学伦理学者进行交流，讨论如何在伦理学中运用圣经，以及基督教伦理学的四重依据。^{*} 在本书第十一章第四节中，就这四重任务，他提出了一个规范性的检查清单，帮助我们诊断任何一个基督教伦理学的立论，是否健康地运用圣经。他接着在第十二章以五个神学伦理学家为例，用这个清单来分析及评价圣经在他们的神学伦理学内的角色是否恰当。这一章甚长，而且也只集中讨论他们对暴力与战争的伦理思考，读者在第一次读时也许可以暂时跳过，直接读第十三章，特别是第二节，这里是全书最关键的地方。

如何突破我们今天与新约经卷之间的时间、文化、社会鸿沟，让圣经今时今日继续就道德议题向我们说话呢？有些神学家采取的



是一般原则的应用法。他们引用圣经时，主要着眼于一些在一般情境都能用上的大原则（如爱、正义、尊重人的尊严、圣洁等），或一些教义及神学架构（如上帝主权），这样我们就可以很方便地把圣经的道德精义用在今天的生活中。海斯非常反对这种使用圣经的方式，因为这样我们就不需要熟读圣经了（原书页300）。与此相反，他提出的是一个类比对对应法。因为新约的主题是透过一个宏大叙述来表达，我们在用圣经时，更要注意的是各种叙事文体（原书页295），各种不同情境中的具体特定之处（particularity，原书页300）。新约的耶稣时代与使徒时代，都是以具体叙述为骨干，书信中的教导也是为了处理具体问题，有故事可叙述。我们今天面对的道德问题也是具体的，不是抽象的；处于特定社会、文化、时代的特定教会，面对的是特定的道德议题。我们要仔细阅读圣经，充分投身进入经文的特定叙事世界里，把我们的群体生活放到经文所描述的那个特定世界内，然后蓦然回首，我们会在这个故事里找到我们故事的影子。在方法论上，这是一个类比推理法。我们设定圣经叙事中的重要人物与情节，是我们道德生活的典范。只要我们发现我们现在所面对的问题，类比地相当于圣经大叙述中的哪一个小故事，我们的应对措施，也应该类比地相当于那个故事的情节。因着道成肉身，新约圣经的永恒相关性乃是透过公元1世纪的犹太、希腊、罗马社会文化为载体。对于今天身处相异的特定文化社会的教会，新约圣经仍然发出上帝的话语，是穿过历史文化时空（类比推理法），但不是逾越历史文化时空（一般原则应用法）。换言之，道德诠释的步骤，是从一个圣经的具体情境直接连接到我们现在的具体情境，而不是先把圣经的所有具体情境提炼为抽象的精华，再回来应用到我们现在的具体情境。

这个方法有一个严重的问题，就是谁来判断我们对新约圣经的类比道德推理才是对的呢？历史上有很多滥用类比道德推理的严重

事件，如欧洲人进驻新大陆，之所以抢夺印第安人的财产，就是引用以色列人进迦南为前车之鉴。海斯面对此一难题的回应是，一方面，所有诠释法都“没有一个万无一失的步骤”。教会是要在不断祷告、寻求、分享中来诠释圣经。诠释的好与坏，教会是要承担责任的。另一方面，“我在本书提出一个建议：就是认定三个聚焦映像，即群体、十架、新造为圣经故事的主轴，看看我们的解读是否跟这个中心主轴和谐一致”（原书页304）。

在第十三章的结尾，作者提出了另一个检查的清单，有十个具体注意事项，让我们诊断我们在伦理学中诠释圣经是否恰当（原书页310）。这项规则非常重要，读者宜谨记。

实践工作：以五个当代道德议题作示范

本书最后这个部分，大概是很多读者最感兴趣的地方。作者选择了五个议题（为捍卫正义而诉诸暴力、离婚与再婚、同性恋、反犹太主义和种族冲突，堕胎），按他提出的方法论，一一示范如何处理。作者选这五个议题也是匠心独运，他认为新约圣经对第一个议题的立场是最清晰及最坚定的，对第五个议题则是沉默的，对其他三个议题则介于这两者之间。因此，在方法论的实践上，五者的处理方式并不雷同；基督教伦理学的四个依据（圣经、诠释传统、当代思维、切身感受）之间的比重角色，在不同的议题中有微妙变化。所以，我们若仔细读完这五章，思维方式的训练也会是最全面的。

读这部分的任何一章，最忌讳的是先跳到结论，看看作者的立场是否合我们的胃口，然后再决定读与不读。一个愿意活在圣经权威之下的信徒，不应该采取这种态度。相反，最好跟着作者这个资深教练，在每个议题上把伦理学的四重工作这一系列基本动作做完，然后再审视自己的结论是否与作者一致。



诠释圣经与教会生活相互为用

这本书最重要的特点，是对“信仰群体”生活的高度重视。（作者比较少用“教会”一词，因为这个词会引起很多不相干的联想——管治体制、教派文化、组织与权力，等等）新约圣经关心人的道德生活，首要是关心群体，而不是个体，因为上帝要塑造一群子民，一个群体（原书页196）。当一个教会把新约的信息落实在教会生活中，这个教会对新约圣经的领悟力与诠释能力会因此而提高。上帝的心意不是要增加我们的知识，而是要改变我们的生活；因此，对圣经正确的道德诠释，必然包括了实践。在实践中，教会的生命得到改变，因而对圣经更加敏锐。承载上帝话语的是基督的身体，是教会，不是孤立的个人。所以，对圣经的道德诠释不是一个孤立的个人活动，而是群体活动。同理，圣灵启迪我们明白圣经的现今意义，对象是教会，不是孤立的个人（原书页305）。诠释圣经与教会生活相互循环加强：愈能实践圣经的教会，就愈能诠释圣经；愈能诠释圣经的教会，就愈能实践圣经，彼此相生相长。

因此，作者在本书最后部分讨论五个当代道德议题的最终目的，不只是为了让我们听道及明道，更是让我们行道。教会生活必须反映出我们对这五个议题的立场、解决办法及甘心乐意的付出（作者对教会如何处理堕胎问题的讨论，就是一个非常好的例子）。我们要在群体生活中把耶稣的救赎活出来，以正面行动在社会作见证（不只是去示威抗议），让世界看到这些艰难的道德问题是如何可以切实地得到解决。我们要让社会人士在教会中看到大能的福音，而不只是听到据说是大能的福音。

一本我们不必完全同意的必读书

严格来说，这本书包含的不只是新约伦理学，而是给予新约圣经显赫位置的神学伦理学；作者熟悉神学伦理学的方法，而且在书中不断紧密运用。本书虽然很长，但构思缜密，前后一气呵成，章节段落层次分明，不同环节紧密相扣，纵横交织。这本书旁征博引，学问博大深邃，但作者并没有故作高深，而是用非常流畅易明的文笔娓娓道来，可读性非常高。神学院老师、牧师传道人、教会领袖、平信徒，都应人手一册。不是读完一次就可以放下，而是需要不断回来重读反刍。海斯坚定认为，认真的读经生活会冲击我们生活的安舒区，挑战我们根深蒂固的信念，所以有些教会及信徒会选择与圣经保持“安全距离”；但我们若立志要作耶稣基督的忠心门徒，则别无选择。读这本书，要有愈读愈不安的心理准备，但不安过后，是心态的彻底改变。

本书必须整本都读，但读者若短时间内没办法从第一页读到最后一页，希望有一个快速阅读法，笔者有以下建议：在第一部，必读第一章外，再选读其他任何两章；第二部，两章全读；第三部，读第十一及十三两章；第四部，选读任何两章。

这本书之所以会成为北美神学界的一个里程碑，还需要多一点说明。长期以来，主流学术界（特别是圣经研究）都是为学术而学术，信仰与生活难以在研究议程上出现，而圣经研究的钻牛角尖在课堂中对信仰就破坏更大；这种情形，在顶尖大学的神学院泛滥成灾。另一方面，福音派的绝大部分学者，采取“道不同，不相为谋”的态度，懒得与学术界的主流圣经学者展开对话。海斯的学术生涯一直在一流大学神学院中，他对新约圣经的研究，参考了主流学界最重要的研究成果；他的立论，经得起最严格的西方圣经研究学界的挑战（所以本书每一章的注解都很长）。海斯这本书，既展示



了最严谨的学术，又坚持了对圣经中耶稣最认真的信仰，累积了他毕生的学与思。我再也找不到另一本同样精彩的新约伦理学著作了！

这本书也有几个颇受争议之处。第一，作者把“爱”排除在新约圣经的主题之外，理由有点牵强。第二，作者坚持认为，在为正义而动武这议题上，教会与基督徒都没有任何转圜的空间，只能坚持和平主义及反对战争。但是，作者所主张的诠释类比法，有没有把肩负保卫人民责任的政府放在类比道德推理的一端？第三，圣经中的具体情境毕竟有限，能完全对应变化万千的当代具体情境吗？第四，既然这本书已经是神学伦理学了，旧约圣经的元素就显得过于薄弱。

作者也知道书中还有不少疏漏之处，但他明白，正如每一个传道人都要在主日崇拜站出来讲道，不能以讲章尚未千锤百炼为托词；因此，作者也把这本酝酿十二年的书付梓。本书的源头是作者于1984年在耶鲁大学神学院的一门课——“新约视野中的战争与和平”，笔者当时也是修读这门课的学生之一。在这门课之前，笔者已旁听过海斯与另一位教授共同讲授长达一年的新约圣经基本课，受益匪浅；在这门课之后，笔者再邀请他做为自己的博士学位论文共同指导教授（论文题目是《新约与晚近基督教伦理学中的爱与效法》）。所以，笔者受学于海斯教授门下，也有好几年光阴，这是上帝给我的莫大恩典。今天，为我的恩师大作写这篇导读，仿佛又回到昔日彼此切磋学问，分享信仰生活的日子。

互补书籍

1996年后，陆续还有关于新约伦理学的书籍出版，但在水平上与海斯这本著作还有一定距离。值得大力推荐的有这一本：Allen Verhey, *Remembering Jesus: Christian Community, Scripture, and the Moral Life* (Eerdmans, 2002)。作者维希是资深福音派神学伦理学

者，长期致力钻研以圣经为本的基督教伦理学；这本重要著作讨论新约与医疗伦理、性伦理、经济伦理及政治伦理的关系。所以此书无论是在方法或议题上，都与海斯一书不同。数年前，维希离开了任教多年的 Hope College，进入杜克大学神学院，成为海斯的同事。

罗秉祥（香港浸会大学宗教及哲学系教授）

2010年秋季

于香港狮子山麓

* 罗秉祥.《黑白分明——基督教伦理纵横谈》.香港：宣道出版社，1992：第22~23章。



中译本序

很高兴，也很荣幸，拙作 *The Moral Vision of the New Testament* 如今以中译本《基督教新约伦理学》问世。希望这本书，能帮助华人基督徒更多认识福音转化人心的大能。因为我相信，此时此刻，重新聆听新约的声音，思考在不同文化冲击下，如何让新约来引领基督徒群体生活，不论对在亚洲还是在西方的教会来说，都是非常要紧的事。我甚至也盼望，这个中译本也能引起华人非基督徒的兴趣，让那些真想知道基督教信仰如何影响基督徒群体生活的人，可以更认识这个一心追随基督榜样的群体。

虽然至今我还无缘拜访亚洲的华人地区，但总感觉跟华人、中华文化之间，有股特别的感情。因为我儿子克里斯（Chris）娶了个年轻好媳妇，她是华裔，名叫 Yvonne Chiu。所以我孙女 Madeleine Mei Hays 不但是半个华人，而且名字中间还有中文。而就在我提笔写序的同时，有一半华人血统的孙子也快要出生了，全家都满心期待。因着这些新的渊源，我很希望未来能有机会拜访华人地区，进一步学习华人的历史与文化。

打从本书的英文版问世十四年来，引起许多回响，正反面都有。在此序言篇幅有限，也不是该回应批评的地方——但持平来说，认为该用圣经见证来引导教会生活的读者，一般对本书都抱正面看法；而对某些新约教训（特别是关乎非暴力、性道德等议题）存疑的读者，对本书也批评得最尖锐。当然，我知道圣经教导在诠释上有其复杂之处，但我还是相信，谨慎自持，按照新约所描绘的方式，活出顺服上帝的人生，这对我们是大有益处的——即便这样的愿景和后现代的文化规范与假设之间，难免存在着一定的张力。

此外，我还要强调书里一再出现的重点：新约不是巨细靡遗的戒律规条，也不是单纯的道德规范；而是上帝藉着耶稣基督的死与复活，透过得救群体的见证，所要传达出来祂拯救、转化世界的故事。新约里所谈论、所反省的，单单就是这个基本故事（特别是本书第十章开头的那几段）。因此，要能活出新约的伦理观，就必须改造我们的心思意念，好让我们从这个故事里来认识你我的人生。

所以要跟中文版读者强调，我并没有打算写本伦理大全，回答各位一切疑难。本书其实只是篇内容较长的专文，探讨新约究竟是如何影响基督教伦理的。书里邀请读者一同进入聆听圣经的过程，一同思索怎样才算活出圣经里的忠心。因此，我希望读者耐住性子，不要一下子就跳到书末谈特定议题的那五章（为捍卫正义而诉诸暴力、离婚与再婚、同性恋、反犹太主义和种族冲突、堕胎）。那几章的内容，要等到耐心读完前三部之后，才会有较深的体会——第一部是对于新约作者不同伦理意境的研究；第二部是结合不同伦理意境的各种方式；第三部则是将伦理意境纳入神学伦理的各种进路；第四部里的议题，在新约不见得最重要，但我之所以选那五项来写，是因为最能说明新约对伦理议题发声的不同方式。倘若我要从头写本基督教伦理的书，那一定会把更多力气花在财富、凡物公用，以及结论里那些点到为止的议题上。

新约作者面对他们那个时代的问题，有他们的处理方式；希望诸位仔细研究之后，能对现今华人教会有所帮助。尤其现在华人教会的处境，据我所知，跟初代基督徒颇有相似之处：都活在圣灵大能所带领的群体之中，都要在不认同、不了解基督教信仰的文化下去见证上帝的大爱。这样相似的处境，或许可以让华人读者在面对新约时，能够跨越时空，多一分体会，也有更深一层的领悟。

遗憾的是，我写作时所置身的地方，是个颇为矛盾的国家：表面上承认自己是个基督教国家，但骨子里却早已惨淡地遗忘了新约



的伦理意境，特别是谈到暴力这个问题时更是如此。美利坚合众国，如今企图在全世界（起码在西方世界、中东地区）操弄权力，其方式，跟崛起于公元1世纪地中海世界的罗马帝国有些类似。正因如此，我想华人基督徒必能有教于我，因为你们所处的环境，比我更能听见新约对执政掌权者所发出的挑战，以及对那些不自居霸主、反倒祷告神国降临之人所发出的安慰。我也期待，华人读者更能掌握新约中以群体为核心的信息，毕竟相较起来，后启蒙、西方文化的个人主义，对美国读者影响太深了。

无论如何，我恳求上帝让本书能尽上绵薄之力，使福音在各地华人群众当中拓展开来。唯愿大家能忠心回应福音呼召，让耶稣基督的心志，同样成为你我的心志。

海斯（Richard B. Hays）

美国北卡罗来纳州，杜罕（Durham, North Carolina, USA）

2010年9月6日

原序

多年来，我及许多一同服事的学生和同事，不断和一个问题缠斗，这个问题就是：当我们不断努力（却总是有所缺欠地）要忠诚回应神对教会的呼召，也就是在平日生活中作门徒时，新约圣经如何能够赋予我们活力。本书就是此一挣扎苦斗下的产物。书中的解说讨论，真正的用意并不是要在困扰我们这时代的伦理议题上，提出确切的宣告，而是想提出一种暂时性的察验，看看新约中的见证人如何向我们的处境说话。

在出版这种书时，没有人会不警觉到这过程中所碰到的危险：错解、误用、图谋私利、不够成熟的结论都很有可能发生。所以，正如我在课堂上对于学生所发出的邀请一般，我也邀请读者一起跟我在圣经的指引和判断下，进行评估、省思的互动。我并不是希望这本书能解决所有争议，而是希望它能促进清晰的讨论，好明白我们该如何读新约圣经，又该如何以极富想象力的顺服心态，按着圣经的伦理意境去生活。我欢迎任何在某议题上和我持不同看法的人，能跟我一样在仔细查考圣经之后，提出他们的见解来造就教会。我相信我们在往后这样的对话互动中会有许多学习。

对我而言，放手把书交出并非易事。身为学者，总是有完美主义倾向，看看有没有漏洞要补，有没有相关书籍、资料要加上，有没有顾全所有的论点，最重要的是，有没有无限期延宕了该作品的定论。由于本书牵涉范围很广，讨论的资料数量太多，我相当清楚这份研究不够完全。在附注及参考书目中所引用的资料，只代表我接触到的资料中的一小部分，而这一小部分又只是同主题出版物中的极小一部分而已。我就某段新约经文及某个伦理议题的讨论，仍



然过于简略不全。尽管如此，我深信在某些点上，还是得作出解释上的定论，针对新约伦理那急切的伦理召唤，还是得有所回应。教会总不能永远不作出判断；行动乃是必要的。教会中的圣经学术的呼召，本来就是提出这样的立场和行动。除非学术研究只在闭门造车，自吹自擂，否则我们这些研究新约圣经多年的人，有必要冒险发表言论，勇敢地在教会里讲出这些经文对我们的意义，以及对我们的要求。所以，经过好几年苦心的研究，这本书所冒的险跟每星期日要讲道的人一样，就是要阐明神的话对于信仰群体具有什么具体的意义。我最大的希望就是，这本书能帮助那些在教会中服事或预备服事的人，装备所有神的子民从事一切事奉工作。

由于这本书是从1984年我在耶鲁大学神学院教授新约伦理学课程时开始酝酿的，至今长达十二年，所以要感谢的名单有一长串。首先，要感谢Pew慈善基金会大力资助研究经费，在1993年春季那学期留给我时间写稿，又于1995年春天在杜克大学举办了一次重要的研讨会，主题为“新约及伦理：难题及展望”。研讨会上所谈论的，对于我修正改善书中的讨论，有很重大的贡献。

其次，要感谢奥斯汀长老会神学院邀请我在柯里（Thomas W. Currie）讲座中演讲（1995年1月30日—2月1日）。本书文稿中的重要段落都是为那次演讲所撰写的，我也从演讲过后的精彩互动中得益不少。谢谢院长斯托茨（Jack L. Stotts）及学院教师们的诚挚接待。

本书其余部分也在过去的好几年中，陆续以演讲方式在学术或教会场合中发表，其中包括Yale Divinity School Convocation（1989），the Duke Divinity School Ministers' Week（1991），the AMBS Theological Lectureship at the Associated Mennonite Biblical Seminaries in Goshen, Indiana（1993），the Simeon Lectures at Trinity Episcopal School for Ministry in Ambridge, Pennsylvania（1993），the North Park

Symposium on the Theological Interpretation of Scripture (1994), the Lund Lectures at North Park Theological Seminary in Chicago (1994) 以及 the Society of Christian Ethics meeting in Alexandria, Virginia (1995)。我也要感谢以下机构给我机会, 就新约伦理学的各层面发表演讲: the Pastors' School of the Oklahoma Annual Conference of the United Methodist Church (1988), the Catholic Biblical Association in New York City (1989), the Ottawa Summer School of Biblical and Theological Studies (1989), the Graduate Institute on Contemporary Christian Thought at St. Joseph College in Hartford, Connecticut (1992) 以及 Ministry of the Florida Annual Conference of the United Methodist Church (1992)。在这所有的场合里, 我从听众的回应, 甚至从对我提出的挑战中都学到许多。因着这些公开场合的意见, 本书的想法见解变得更加丰富而丰富多彩。

也要谢谢不少期刊编辑, 他们容许我把先前发表过的文章拿来修正及重新出版。本书部分内容就是采用了以下这些曾经发表过的文章: “Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Roman 1”, *Journal of Religious Ethics* 14/1 (1986): 184-215; “Scripture-Shaped Community: The Problem of Method in New Testament Ethics”, *Interpretation* 44 (1990): 42-55; “Awaiting the Redemption of Our Bodies”, *Sojourners* (July 1991): 17-21 [之后又修订、扩充, 收录在 Jeffrey S. Siker 编的 *Homosexuality in the Church: Both Sides of the Debate* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994: 3-17)]; “Ecclesiology and Ethics in 1 Corinthians”, *Ex Auditu* 10 (1994): 31-43; “New Testament Ethics: The Theological Task”, *Annual of the Society of Christian Ethics* (1995): 97-120。

经文部分, 除非另外指明, 都是采用英文 NRSV 版本 (编按: 中译本则是参照和合本圣经)。若是我自己的译文, 会注明“笔者



自译”；若是根据 NRSV 改写部分，则注明“AA”。

诚如我在书中所竭力地争辩的，如果我们真的必须察验出神对于信仰群体存有什么心意，那么能够写成这书，就必得有愿意跟我一起好好聆听神话语的人给予支持鼓励。在此不可能一一提名，说出他们在帮助我建构新约伦理意境过程中所扮演的重要角色，不过我要特别感谢那些在写作的不同阶段帮我阅读文稿、给我批评的人，包括那些对我的作品提出严峻挑战的人。我从他们的智慧中得益匪浅，尽管我有时并没有采纳他们的意见。

有几位同事在本书出版前，帮我从头到尾把全部稿件审阅了一遍，并给予了大大小小的建议，让本书能更加尽善尽美，我对他们致上深厚谢意，他们是加州大学柏克莱分校的波亚林（Daniel Boyarin）、普林斯顿神学院的德夫（Nancy Duff）、耶鲁大学的麦克葛（Kathryn Greene-McCreight）、弗吉尼亚神学院的葛拉柏（A. Katherine Grieb）、埃默里大学的路加·约翰逊（Luke Timothy Johnson）、罗耀拉学院的琼斯（L. Gregory Jones）、耶鲁大学的林贝克（George Lindbeck）以及我目前在杜克大学博士班的学生菲斯克（Bruce Fisk）和韦斯特（Audrey West）。在这点上，我要和其他作者一样特别在此声明：对于我在书中所作的论点，我的朋友、同事完全不必负责。事实上，在我处理议题的方法及我在最后部分的一两点立场上，他们当中有些人跟我的观点有相当的差异。然而我还是很荣幸可以与他们共事，并从他们的见解当中有所学习。

另外还有很多朋友、同事、学生要感谢。我虽然都记得他们给予的帮助，但在此只能列举他们的名字以表谢意：奥尔德曼（Carole Alderman）、巴克利（Jim Buckley）、查里（Ellen Charry）、道林（Regina Plunkett Dowling）、詹尼尼（Gina Giannini）、哈吉（Marvin Hage）、朱迪·海斯（Judy Hays）、希尔（Craig Hill）、杰克逊（Timothy Jackson）、克洛克（Joan Walczak Kloc）、克拉夫

奇克 (Steve Kraftchick)、马丁 (Dale Martin)、奥伦伯格 (Ben Ollenburger)、珀维斯 (Sally Purvis)、塞伊 (Scott Saye)、塞茨 (Christopher Seitz)、塞尔策 (Barry Seltser)、赛克 (Jeff Siker)、斯特菲 (George Steffey)、斯旺卡特 (Diana Swancutt)、斯沃特利 (Willard Swartley)、维希 (Allen Verhey) 以及惠勒 (Sondra Wheeler)。

也要特别感谢侯活士 (Stanley Hauerwas) 和尤达 (John Howard Yoder) 愿意阅读我书中对他们作品的分析。尽管我们的主张仍有不同，但因着他们的回应，让我的了解能够更加敏锐和清晰。我还要特别感谢耶鲁的一群同事：法利 (Margaret Farley)、凯克 (Leander Keck)、凯尔西 (David Kelsey)、马勒布 (Abraham Malherbe)、米克斯 (Wayne Meeks)、奥特卡 (Gene Outka) 以及威尔逊 (Robert Wilson)。在 20 世纪 80 年代后期那段时间，我们有时相聚讨论关于圣经与伦理学之间的种种关联议题。他们的评论不但帮助我使本书的设计稍具雏形，而且我也从他们的专业研究领域获益不少。

要不是我的研究助理韦斯特在 Pew 基金会拨款赞助下，在过去三年里不辞辛劳地工作，这份文稿也不可能完成。她既能干又幽默，找出书目资料来源、复印文章、对一些难题作些背景分析、填补我写作上的空缺，使我能顺利进行写作。能看到这本书出版，她一定松了一大口气，可以去做她自己的事情了。也谢谢瓦格纳 (J. Ross Wagner) 细心地做出经文索引及其他古代作品和人名索引。

另一个比我助理更加高兴看到本书出版的人，莫过于我的太太朱迪 (Judy) 了。她是愈来愈必须要用神圣的忍耐之心来切切等候此书的完成。多年来她给我的支持和服事，是我完成这项工作所不可少的。当我在第十五章那里讲到“婚姻是很不容易的”这句话时，她很可能会理直气壮地加一句说：“尤其是嫁了个搞新约的教授！”



二十五年来，她和我一起走过这段丰富满足的天路生涯，在一心追求跟随耶稣、找寻真诚的基督徒群体的过程中，她带我走到一个地步，能够来写这本书。书中每一页都充满了她那份坚忍的爱心。

最后要提到的，就是我在1981—1991年在耶鲁大学神学院的这群学生，也是本书要题赠的对象。在那些年间，我开始看出有写这样一本书的必要，而且此项研究的基本设计，就是跟这群学生在课堂内外，花了数不清的时间热烈讨论激发出来的。他们来自世界各地的不同基督教宗派，意见既相左又难以预料，真像个大杂烩！他们所提出的尖锐问题以及活泼的回应，对于我这个想把新约伦理学的棘手问题理清楚的年轻教授来说，的确是莫大挑战，但也带来许多激励。本书的大纲得以成形，就是跟这群好学生一起在辩论中锤打出来的。我把这本书献给他们，希望对他们蒙召的服事有所帮助。

海斯 (Richard B. Hays)

北卡罗来纳州，杜罕 (Durham, North Carolina)

1995年8月10日

目 录

- 推荐序一 发掘新约的伦理憧憬 孙宝玲 / i
推荐序二 顶尖学者的经典之作 郭汉成 / iv
导读 最严谨的学术，最认真的信仰 罗秉祥 / vii
中译本序 / xvii
原序 / xxi

- 导论 新约伦理学的任务 / 001
一、新约伦理学是个难题 / 001
二、新约伦理学四层面的工作 / 003
三、可能遭受的反对意见 / 009

Part 1

描述工作：新约中的伦理生活意境 / 015

- 第 1 章 ▶ 保罗：与祂一同受苦 / 019
一、保罗的伦理观有其神学基础吗？ / 020
二、保罗伦理观的神学架构 / 024
三、保罗的伦理逻辑：理据、规范和力量 / 049
四、附录：保罗论及男女之间的关系 / 062
- 第 2 章 ▶ 保罗神学传统的发展 / 077
一、保罗神学遗产的见证人 / 078
二、以弗所书：宇宙性的教会论 / 079
三、提摩太前书：在神家中当如何行 / 086
- 第 3 章 ▶ 马可福音：背起十架 / 095
一、在耶稣的故事中找“伦理”：对于方法的省思 / 096
二、马可福音中的基督论：一则有关弥赛亚被钉十字架的故事 / 098
三、作门徒：跟随钉十字架的弥赛亚 / 106

- 四、马可福音中的末世期待：警醒 / 112
- 五、马可福音的叙事世界如何作为伦理行动的场景 / 117

第4章 ▶ 马太福音：为天国受训 / 123

- 一、马太福音中的基督论：耶稣是位教师 / 125
- 二、为天国受训 / 128
- 三、马太福音的末世论：我要永远与你们同在，直到世界的末了 / 139
- 四、历史情境：马太是教会的外交使节 / 143
- 五、马太福音的叙事世界如何作为伦理行动的场景 / 145

第5章 ▶ 路加福音—使徒行传：透过圣灵的能力得释放 / 147

- 一、路加福音中的基督论：主的灵在我身上 / 150
- 二、带着圣灵能力的教会 / 160
- 三、路加福音中的末世论：你们为什么站着望天呢？ / 172
- 四、路加的叙事世界如何作为伦理行动的场景 / 179

第6章 ▶ 约翰福音及约翰书信：彼此相爱 / 183

- 一、约翰福音中的基督论：从天上来的那个人 / 186
- 二、彼此相爱：耶稣的朋友 / 190
- 三、约翰的末世论：“我们晓得是已经出死入生了” / 199
- 四、约翰的叙事世界如何作为伦理行动的场景 / 206

第7章 ▶ 附记：“历史的耶稣”在新约伦理学的角色 / 211

- 一、为什么不先从耶稣开始谈起？ / 212
- 二、探索此问题的方法 / 215
- 三、耶稣的生平及其教训：一份重建的尝试 / 217
- 四、对基督徒伦理的含义 / 223

目录

第 8 章 ▶ 启示录：与兽抗战 / 225

- 一、天启象征主义：诠释上的选择 / 227
- 二、被杀的羔羊 / 231
- 三、圣徒的召命 / 235
- 四、新天新地 / 239
- 五、启示录的叙事世界如何作为伦理行动的场景 / 242

Part 2

综合工作：找出新约伦理意境的一贯性 / 249

第 9 章 ▶ 新约圣经中的多样声音 / 251

- 一、杂音或是复音音乐？ / 252
- 二、三个程序规则 / 255

第 10 章 ▶ 三个焦点意象：群体、十架、新造 / 259

- 一、群体 / 263
- 二、十架 / 264
- 三、新造 / 265
- 四、为什么“爱”和“释放”不足以作为焦点意象 / 268

Part 3

诠释工作：把新约圣经用在基督教伦理学上 / 275

第 11 章 ▶ 伦理学者如何使用圣经：诊断性的问题 / 277

- 一、诉诸经文的多种模式 / 279
- 二、引用其他具权威性的资料来源 / 280
- 三、话语的实践，将经文行出来 / 283
- 四、诊断过程的清单 / 284

第 12 章 ▶ 五种代表性的诠释策略 / 287

- 一、尼布尔：基督教现实主义 / 288
- 二、巴特：遵行顺从神的吩咐 / 302
- 三、尤达：跟随耶稣之道 / 323
- 四、侯活士：受传统塑造的品格 / 345
- 五、费兰札：从女性主义角度诠释“解放”一词 / 364

第 13 章 ▶ 我们如何使用圣经经文：几项原则方案 / 389

- 一、概要说明与省思 / 390
- 二、以隐喻方式进行伦理判断 / 398
- 三、教会是圣经的具体隐喻 / 406
- 四、旧约在新约伦理学上的角色 / 409
- 五、总结：提出新约伦理学治学的引导纲领 / 414

Part 4

实践工作：活出经文——案例演练 / 417

第 14 章 ▶ 为捍卫正义而诉诸暴力 / 423

- 一、主要经文：马太福音 5 章 38~48 节 / 427
- 二、综观圣经中谈到暴力的事 / 440
- 三、诠释解读：回应新约反对暴力的见证 / 454
- 四、活出经文的教导：教会成为和平和睦的群体 / 459

第 15 章 ▶ 离婚与再婚 / 461

- 一、研读相关经文 / 464
- 二、综观圣经整体的离婚与再婚事宜 / 481
- 三、诠释解读：回应新约反对离婚的见证 / 489
- 四、活出经文的教导：教会是彰显神爱的群体 / 498

目 录

第 16 章 ▶ 同性恋 / 503

- 一、研读相关经文 / 506
- 二、综观圣经整体对同性恋的看法 / 518
- 三、诠释解读：回应新约反对同性恋的见证 / 524
- 四、活出经文的教导：教会是与受造之物一同受苦的群体 / 532

第 17 章 ▶ 反犹太主义和种族冲突 / 539

- 一、研读相关经文 / 542
- 二、综观新约圣经中论及以色列的事 / 570
- 三、诠释解读：回应新约有关以色列的记载 / 578
- 四、活出经文的教导：教会是克服种族分歧的群体 / 584

第 18 章 ▶ 堕胎 / 589

- 一、研读相关经文 / 592
- 二、综观圣经中的堕胎事宜 / 596
- 三、诠释解读：回应新约对堕胎问题沉默的事实 / 597
- 四、活出经文的教导：教会是生命的群体 / 607

结论 / 613

- 一、财物分享：对教会的一项挑战 / 615
- 二、向着标竿努力向前：新约圣经的伦理意境 / 622

附 注 / 625

参考书目 / 683

圣经与其他古代作品索引 / 709

人名索引 / 725

主题索引 / 735

导论：新约伦理学的任务

一、新约伦理学是个难题

001

如同我祖父以前常说的：“魔鬼会按着它的目的引用圣经”，我们今天在学术界则说：“圣经实在含有无穷的诠释潜力。”¹反正不管用什么方式表达，问题都是一样的。尽管长久以来，基督徒都宣称圣经是教会一切信仰及实践的基础，但是“引用圣经”一事让人起疑虑的理由至少有二：不但圣经本身包含不同的观点，而且对同一段经文采取不同的解释方法，也会产生不同的解读。

对教会而言，这种诠释危机在处理伦理问题时最为棘手。1988年的美国总统大选，就是个鲜明的实例：杰克逊（Jesse Jackson）与罗伯逊（Pat Robertson）这两位竞选失利的牧师，各自引用圣经作基础，来拥护极端不同的基督徒伦理愿景。1992年大选中，竞选的政党虽然没有那么明显地引用圣经，但还是奋力找些圣经基础，来支持他们关切的伦理议题。许多共和党员还把所谓的圣经章节当成他们鼓吹的“家庭价值”；克林顿（Bill Clinton）在接受民主党大会提名的演说时，就（草率地）引用圣经好几次，还稍嫌大胆地形容他的政治策略就是一套“新（的立）约”。

002

在克林顿胜选后，有些保守派基督徒很不耻葛培理牧师（Billy Graham）居然决定参加宣誓就职庆典。他们还写了一封抗议信，要求葛培理不要为新任总统祷告。²信上说：“克林顿在竞选时，公开

提倡自由堕胎以及同性恋合法化。我们固然知道，过去有些并未在所有议题上把持圣经立场的教会领袖，也曾为总统背书，³但从来没有像这次一样，这么不符圣经说法的人居然当上了全国最高执政者。”⁴可是葛培理不为所动，仍然参加了就职典礼，结果听见克林顿引用加拉太书6章9节说：“我们行善，不可丧志；若不灰心，到了时候就要收成”，把就职演说带到了最高潮。

像这样把圣经的话用到政治修辞上，正显示了一个未曾间断的难题：人人都要引用圣经。⁵各种基督徒，就连不怎么认可圣经是神所默示的这一“崇高”教义者，也以他们的道德教训及实践能与圣经相连为要事。⁶因此，持各式各样伦理立场的基督徒——从诺思中校（Olive North）到贝里根（Daniel Berrigan，反战的耶稣会神父），从施拉夫利（Phyllis Schlafly）到费兰札（Elisabeth Schüssler Fiorenza），从法威尔（Jerry Falwell）到司朋（John Shelby Spong）主教——都坚持以为，圣经以某种方式启发了他们对于神旨意的认识。当然问题不仅在于我们是政治上的左派还是右派，这里所举的例子只是要说明，即使是在信仰认真的基督徒，大幅度的意见相左也是很普遍的事。诚如我将在本书中指出的，对于想从圣经当中察验神旨意的基督徒而言，他们所面对的伦理问题，要比单单分成保守、自由两个派别来得复杂多了。教会之所以因伦理议题而惨痛分裂的一个原因，就是一味接受大众言论对于这些议题的分类方法，而没有将其放在仔细研读圣经的光照下，予以批判地检验。

另外有则故事也和葛培理牧师有关，能再次阐明这个难题。在1991年1月海湾战争刚开打时，葛培理到白宫与向伊拉克宣战的布什总统一起祷告；而就在几小时之前，当时美国圣公会（即布什本身所属教派）的总主教布朗宁（Edmond Browning），才刚加入一个跨宗派的基督徒联合会，在白宫外墙以烛光守夜方式祈祷和平，而不是为战事成功祈祷。那么，到底是白宫内还是白宫外的基督徒，正



确地察验出神的话呢？

对经文信息的了解（或应用）——会有这么大的区别，无怪乎外人要怀疑：基督徒以为圣经能对伦理加以规范，岂不是无稽之谈？其实这个困境最让人觉得感伤之处，还得从信仰群体的内部来看这件事：就算教会很想变成一个被圣经所塑造的群体，但这要如何才能办到？那些在汽车保险杠上贴着：“神说什么，我信就是了”的人，也未免太无知到一个程度，不懂得圣经必须要经过解读的重要性。标语式的诠释是不管用的。

说来可悲，就连更多、更好的解经，也无法帮助我们顺利找到答案。固然，详细的注释可以让我们高度警觉到圣经当中的意识形态差异，以及我们跟这些原初读者（古代以色列和初代教会）之间的历史距离；但是从另一个角度来看，严谨的解经其实是加重了诠释的难度，而非解决问题。这就是为什么神学生有时上了圣经课程之后，会更加迷糊、更感疏离。诚如欧多诺万（Oliver O’ Donovan）所说，有些人以为只要透过较缜密的解经过程，就可以决定圣经在伦理问题上当如何适当应用，那简直就像是以为只要努力摆动手臂，自己便能够飞起来一样。⁷

除非我们能够以整全一致的方法，来面对经文和规范性的伦理判断之间的互动，否则就算诉诸圣经权威也只会显得肤浅，不足以相信。所以本书的目标，就是尽可能地说清楚有一套神学研究架构，是可以把新约伦理学⁸当成有规范的神学学科来加以探索研究：其研究目的，是为了厘清教会如何能用一种既忠实又严谨的方式读经，好让圣经可以塑造教会的生活。

二、新约伦理学四层面的工作

新约伦理学的研究工作是多面性的，需要四方面重叠评估运

作，我们称其为描述工作、综合工作、诠释工作、实践工作。当然这四方面相互贯穿，但为了达到教育目的，需要分别讨论。有许多人之所以会产生困惑，也着实是因为没能把这些互动运作进行适当的分割。⁹

1. 描述工作：仔细阅读经文

描述工作的基本内容就是解经的工夫。要了解新约伦理的第一要事，就是详细解释圣经各卷书的信息，¹⁰而不用太早把它们协调贯通起来。用这样的方式读圣经，就会注意到各个作者的特定主题以及思考形态：如路加对穷人特别关怀，教牧书信强调群体的秩序和稳固，等等。同样地，每当我们问到某些问题，像是“马太在说到耶稣禁止休妻时，那句附加‘但书’中的 *porneia* 所指为何？”¹¹时，就是在进行描述层面的工作。

上面这个例子含有隐藏的复杂性，这就显示出连从事描述层面的工作都有相当难度：我提出问题的方式，是假设那句“但书”是马太（或是马太群体的传统）说的，而不是耶稣说的。从这项观察看来，描述工作就得注意到圣经里头道德教导传统本身的发展历史。¹²

不过，我们的描述工作不能只局限在新约中明显与道德教训有关的经文；教会的伦理意境不只在教训（*didachē*）上表现出来，也在一些塑造群体风气（*ethos*）的故事、象征物、社会结构和实践行为上彰显出来。举例来说，约翰福音相较之下也许没有明显的道德教训，但它讲到“有个人从天上来”，向不信的世界启示神的真理；对于那些接受此一信息而且发现它被世界所弃绝的会众来说，这句话就充满了伦理含义。¹³因此，如果要做历史批判的工作，那么就需要针对那写作新约和阅读新约的原群体及其象征的世界，重新建构一种“深厚的描述”（*thick description*）。¹⁴

本书的第一部（描述工作：新约中的伦理生活意境）会对新



约主要书卷从事描述性的研究，看看每个作者怎样描绘出当时教会群体的道德立场和伦理责任。这项工作不是要对新约的伦理内容作彻底的说明；我想做的，乃是勾勒出每段经文所体现的独特伦理意境。

2. 综合工作：把经文摆在全本圣经的脉络中

如果我们想带着神学关怀来探讨新约伦理，我们必须接着求问，到底各个圣经作者之间是否有连贯（coherence）的可能性。在问这个问题时，我已经从描述工作进到综合工作。在圣经多元的内容中，可不可能描绘出伦理观点的合一性（unity）？¹⁵

米克斯（Wayne Meeks）就认为这种工作不太可能；对他来说，圣经意识形态上的差异性是不可简化的。¹⁶若果真是如此，我们应该照他所说的，要放弃谈论“新约伦理”这回事，只能就新约文献所代表各个群体的精神风貌及实践状况作个别研究。但我却持相反意见，要主张说，提出这项察验圣经有某种一致性存在的工夫，不但是必要而且也是可行的。不过难题在于，要怎么知道可以用何种方法为圣经的连贯一致提出合宜的说明。

通常应付这个难题的方法，就是试图调和那些明显矛盾之处。马太说要胜过文士和法利赛人的义（太5:20），这是否跟保罗因信称罪人为义的福音相抵触（罗4:5）？路加关心教会怎么在历史上延续不断，是否违背了早期教会那极端末世论的伦理观？神的子民当“出来……分别……成圣”（林后6:14~7:1）的吩咐，怎么跟耶稣明明喜欢和税吏、罪人吃饭的事实贯串起来？“或男或女……在基督里都成为一”的原则（加3:28），如何跟妇女在会中要闭口不言（林前14:34~35）、顺服自己的丈夫（弗5:22~24）的教训相连接？政府到底是神的用人（罗13:1~7）？或者政府指的是那只从深渊地中海中上来与圣徒争战的兽（启13:1~10）？

唯有先针对新约伦理所涉及的主题和特性，作一全面性的理解与阐述，我们才能适当地处理这些经文间的张力（而且是实质性的处理，不只是为了合理化所作的调和）。¹⁷而探讨新约伦理的研究文献，经常没有好好面对这个问题。究竟是什么东西——如果有的话——把这些不同经文贯穿在一起，使其成为道德生活的指引？¹⁸

有些处理这个问题的解经者，会想用单一的大原则来联系新约所有的伦理教训。“爱”就经常被挑出来，当作新约记载的核心。这种讲法当然能援引马可福音12章28~34节以及哥林多前书第13章为先例。不过，我往后会陆续提出理由来证明，把爱的观念当成新约伦理意境一贯性的基础，是不足够的。¹⁹

相反地，我会在第二部（综合工作：找出新约伦理意境的一贯性）中提出，没有任何一个单一原则可以综合描述新约篇章的合一性；我们需要一系列焦点意象，来通盘解释我们对新约伦理的分析。这些整合性的意象必须是出自经文本身，而非人为外加，而且必须能够提供一套解释架构，贯穿各书卷并且予以清楚阐释。我建议这个架构的三个焦点意象是群体（community）、十架（cross）、新造（new creation）。在本书的第二部分，会探讨这三个意象的含义——还有如何将它们应用在阅读圣经上面。

3. 诠释工作：把经文关联到我们的处境

然而，即使我们真的能够对新约的伦理内容作出圆满的综合说明，仍有一个困境叫人放心不下：那就是我们跟经文之间在时间与文化上的距离。我们该如何跨越这样的差距？这乃是诠释的工作。我们该如何适切地把新约信息转化成是对我们所说的话？

有一次在堪萨斯，一位循理会的牧师就用这个问题把我给问住了。当时我为一个牧者讲习会开了三天的课，查考罗马书。我坚决认为，不该把保罗写给罗马人的书信当成是有关个人得救的单张来



读；保罗信中所关心的重点，是解释在神的救赎目的中，犹太人和外邦人的关系，同时坚信福音并没有废除掉神对以色列的信实。到了最后一天，有位牧师说：“海斯教授，我的确被你说服了，相信你对罗马书的解释很对，不过我现在已不晓得要怎么根据它来讲道。因为我是在堪萨斯西部服事，对我们那里的人来说，以色列的命运不是什么大问题，何况教会方圆百里之内，根本没有任何一位犹太人。”这项疑虑值得我们深思作答。

这位牧师对罗马书的观感，当人在处理整本圣经时也一样会有。因为这些经文首先根本就不是为20世纪末的人而写的。我们读保罗写给教会的书信，就像在读一位死了1900年的人所写的信一样；读福音书时，就像读着专门讲给古代人的故事一样，而他们的与我们的习俗及难处大不相同。²⁰只有对历史无知或对文化盲目，才会以为在明白经文意思时，不需要诠释上的“翻译”。我们愈研究，就愈能感受到这位堪萨斯牧师所提问题的严重程度：我们怎么拿经文来讲道？我们怎么可能从一个跟我们这么不同的世界里，找到伦理根据？如果新约中的教训是很具体地和公元1世纪人们的社会及其象征体系结合在一起，那么这些教训有可能对我们说话，或是为我们而说吗？搞不好，想从经文当中理出伦理指引的努力，本身注定是不真不确的——只是在作秀，或是压制性地将意思强加在经文身上。

诠释工作若要做得合宜，就需要想象力的充分整合：我们必须带着恐惧战兢的心，透过既有回应又富创意的方式，在这个与原作者及原读者相距甚远的世界里，重新合宜地处理新约圣经，好找着对神忠心的生活方式。即便对那些想要否认此事的人而言，也是如此。因此，我们何时提及新约圣经的权威性，何时就必须要从从事隐喻的创造，用具有想象力的方式把我们的群体生活放到经文所描写的那个世界里。²¹这种类比的工夫说来简单，做来可不容易。以满

有想象力的方式来整合经文和情境，此一形式该当如何，是难以事先说明的，但可以先提出一些指导方针。本书就是尝试要提供这些指导方针。在此我可用个音乐方面的比喻来作说明。当蓝调摇滚乐团即兴演奏时，主奏乐器会随性弹奏，却不出基本旋律架构之外：也就是独奏者可以自由弹奏，但是调子、节拍，甚至是和弦结构，却是稳固不变的。本书尝试要做的，就是要为新约伦理描绘出一个架构来，使有建设性的道德判断可以在其间自由发挥。

本书的第三部（诠释工作：把新约用在基督教伦理上）要检验几位伦理神学家实际上所做的诠释工作。在比较他们各人使用圣经的策略之后，我将提出一套诠释的方针，来审慎评量人对新约圣经的要求和引用。

4. 实践工作：活出经文

新约伦理学的最后一项工作，就是实践运用：在基督徒群体的生命中，具体活出圣经所吩咐的命令。如果没有把“话语”具体地活出来，以上的用心努力都徒劳无功。在详尽的解经工作之后，在深思熟虑新约信息的合一性之后，还有以充满想象力的方式把新约世界与当代世界连在一起之后，证明这些神学上的努力有无价值的最后考验，就在“果子的测试”上：“好树不能结坏果子，坏树不能结好果子。……所以，凭着他们的果子，就可以认出他们来”（太7:18、20）。解经与诠释工夫的价值，就在于能否产生出这样的个人及群体——有着与耶稣相称的品格，以致讨神喜悦。²²

在理论上把实践工作跟诠释工作分开讨论，要比实际去做时容易多了；诚如我们会看到的，新约经文本身常常坚持，若没有把顺服活出来，就不可能真正地认识圣经，反之亦然。也许可以把两者合并叫作“应用”：诠释工作乃是在理性或观念上把圣经信息应用到我们的处境，而实践工作则是实际地活出圣经信息在我们处境中



的应用。

在书本里面是无法活出新约信息的，唯有在基督徒群体的生活中，才能办到这一点。不过，我们却可以指出，本书所提的解读及建议是如何带出行动的。因此，在本书最后一部分（实践工作：活出经文——案例演练），会提出一些具体的断言，说明在针对 20 世纪末教会所关切的伦理课题如为捍卫正义而诉诸暴力、离婚与再婚、同性恋、反犹主义和种族冲突、堕胎时，新约如何能够提出某些见解。这样，读者便能看出，我在这些争议问题上所持的立场，是如何从我对新约圣经的解读，以及我一路上所采用的方法当中酝酿出来的。

三、可能遭受的反对意见

决定以此法而非他法来讨论新约伦理议题，其结果必然有利有弊。我们采取的探究方式无疑是四面树敌，会有不少反对声浪。因此，在还没有进入实质讨论之前，针对我书中的做法所可能产生的几项反对论点，有必要先提出来，同时也对这些论点作一初步回应。

首先，有些读者会认为，把工作区分成四个层面会太过人工化。我这种设计会不会让人产生错觉，以为解经工作属于客观科学，而诠释上的问题可挪后到解读过程时再来处理？说实在的，这四项工作在进行时一定是相互重叠的。描述、综合工作无法跟诠释上的关注完全分割，同时，倘若以上论及“神的话语必要具体实践”是正确的话，我们对经文的实践经验，就会从头到尾影响我们如何读经。因此，千万不要以为这四项工作是一步接一步的步骤；当教会的讲道引用圣经时，解经者一定是四方面的工作都融会贯通地运用。尽管如此，把诠释解读的工作分割，会让我们更容易分析。为

教学起见而划分工作，是为了让我们能有系统地评估自身对新约经文的整合论点及应用。

深受后现代思潮影响的诠释者，可能会以更极端的方式提出反对论点，坚称每个群体在阅读圣经时，会有其特有的诠释传统和实践方式，而“经文”无法在神学传统之外存活。²³我到本书第十二章分析侯活士时，会针对此一观点所遭遇的困难，提出比较详细的讨论。在此只需声明说，这个观点（若是真的有办法严格而首尾一贯地落实的话），既错估圣经在以往基督教神学论述中的实质功能，又不符一般人的认知：也就是经文本身必有其具体的语意范围，是不容许爱怎么解读就怎么解读的。²⁴当然，所有诠释者都离不开文化处境和文化传统，但承认此事，与“没有经文存在，或者经文本身无力产生或约束对它的解读”，这两者是非常不一样的。历代教会都把圣经看成是“在我们之外”（*extra nos*）的话语，能够修正甚至挑战传统；这种看待圣经的方式，是当初宗教改革的基础。人们固然可以不接受这般看待圣经的角色，但是这样的观念必然会在神学上造成深远的影响。但是与此同时，有的人把自己深深浸润在圣经当中，屡屡见证出圣经如何向他们说话，而且说的是他们以前不知道或未曾预期的事，是教会传统也没教导过，甚至是他们不想听到的事；对于这样的经验，我们又该怎么解释？是自欺呢？是神话语的启示力量呢？或者——更谦虚地说——是一般人都会承认的常识：经文本来就会有一系列可能的意思，而经文的意义范畴可以跟传统所建构的意义范畴有所不同？以上这最后一点，代表了本书研究的前提假设。传统固然深深塑造并规范了我们的解读方法，但在经文及传统之间，还是持续存在一种创造性的张力；圣经自己会说话，忠心的诠释者有责任一边透过传统，一边又撇开传统，好好聆听圣经的声音。

对于我所采取的研究进路，另一个可能的反对论点是认为我



太少注意新约伦理教导在历史上的情境和演变。如果只专注在圣经文献本身所作的见证上，在描绘初期基督教群体的实际生活时，会不会有所扭曲呢？事实上，这里牵涉三个问题。首先，新约伦理学的探讨到底该不该注意到经文背后的东西？许多历史批判的学者认为，历史批判的主要角色在于提供各种分析解释，说明经文的理念“是从哪里来”的各种来龙去脉。如果这样来理解新约伦理学研究的话，那么就得研究新约各卷书的已知和假设性的来源，也许同时要特别注意的是，去建构出历史上的耶稣亲自讲述的伦理教训为何，以便与圣经作者对其教导的阐述作区别。²⁵其次，新约伦理学的探讨，该不该关心如何描绘出早期基督教伦理教导的发展轨迹？如果要作这种研究，就不能只局限于讨论圣经的经文；历史学者也必须把圣经之外的资料证据一并拿来评估。²⁶最后，新约伦理学的探讨该不该注意到最早期基督徒群体的社会风气和生活习俗？对这方面特别有兴趣的研究，会把新约篇章看成是一扇窗，借此透视公元1世纪基督徒的社会世界及日常生活——即便只是对着镜子观看，模糊不清。²⁷这些问题都很有意思，尽管不像早期有些新约学者所认为的，可以轻易地找到确切的答案。

读者在继续阅读下文时，会看到我明显承接了前人的贡献；我对各卷书的解读，是受到前人对圣经起源、发展、社会背景的学术资料帮助的结果。这些都属于我所说的描述工作。任何严谨及认真的经文解读，都必须好好考量这些因素；若没有历史批判学所贡献的见解，本书是不可能完成的。不过，本书最主要的目标是另一件事：要去处理“新约圣经应该如何形塑当今教会的伦理规范及伦理实践”这一神学问题。相较之下，有关新约历史情境之类的问题便属次要。因此，对于抱持此一反对论点的人，我的回复是：我的研究方法不是要忽视历史问题，而是要把它放在更大的诠释计划当中。受限于篇幅，本书不可能仔细讨论历史问题。读者若想更完整

地处理某一历史问题，可以参考注解中所列的书刊资料。

可能还有一种反对论点会这样说：你怎么完全不理会旧约圣经？教会既然都认可旧约是圣经，难道在讨论圣经伦理规范时，不需要考量全本圣经吗？换言之，我只着重新约，是否意味着我有马吉安派教徒（Marcionite）那样反对旧约的偏见？其实正好相反，读者在阅读下文时，会看见我对新约的研究基本上受到以下信念的形塑：只有把新约看成是对于旧约的诠释性挪用，才有可能理解新约。²⁸因此，虽然在这里无法个别处理旧约篇章——那需要另一本更大的书，但我对新约的批注，会力求显示新约作者信念结构的形成，是如何深受旧约圣经的见证所影响（这在本书第十三章的第四节会作详细讨论）。

最后，对于本书的方法论可能有的异议是，本书认可新约圣经具有崇高的权威性，却没有提出理由说明，为何这些特定文献的集合具有如此重要的规范性。的确，此份研究假设了圣经是教会生活的“标准中的标准”（*norma normans*），而其他的道德指引（无论是教会传统、哲学论理、科学研讨，或是当今各种宗教经验的说辞），都必须只能当成是“受规范的标准”（*norma normata*）而已。所以说，有规范性的基督教伦理学，基本上是个诠释圣经的大事业：自始至终都致力于让圣经的解释能应用在信仰群体的生活上。这样的宣告在某些圈子一定会引起争议，²⁹却代表了自古以来基督教大公教会的信仰立场，此一立场尤其在宗教改革中更显轮廓分明。因此，我在本书中不打算提出正式的护教辩论来护卫圣经的权威。读者若想了解圣经为何具备准则性，就得去找其他书来看。因着此一主题的范围及复杂程度，限定这样的篇幅是有必要的。不过我之所以跳过护教的工作，是因为有个神学上的直觉：能最有力地证明圣经真理的，是一群透过新约而认识并彰显神的爱和能力的人。除非有这个群体的见证，否则什么有条有理的讨论都没多大分量。因



此，本书的主要读者理当生活在一个相信并认同圣经是生活规范的群体当中。在这样的群体里，最迫切而有意思的问题，乃在于探索新约圣经的权威如何主导并塑造教会的生活。对这样的读者来说，本书将会说明教会如何能够明白自己的召命，真正作个被圣经所形塑的群体。



Part 1

描述工作

新约中的伦理生活意境



新约伦理学的首要工作，就是描述新约各卷书的内容。但是要怎么做呢？若要对新约的伦理教导作有系统的解经工作，可能要写上好几本书。¹由于本书要从描述工作进到综合、诠释、实践工作上去，所以必须限制自己，只概括性写下新约几位主要作者（如保罗、约翰）的伦理意境。我们会问，到底是什么样的道德逻辑，使每位作者知道在神面前忠心过活需有怎样的愿景？他们的经文中用了哪些主要的象征、主题来表达这份关注？对基督徒生命的轮廓，有些什么隐含的前提和信念？每位作者怎么察验出神对信仰群体的心意？换言之，我们将会在下文勾勒出这些经文所体现出的道德眼光。

所选择的这些轮廓会有一些的代表性，所以不是全盘囊括，主要是选定那些在内容及历史影响上最重要的部分：保罗书信、四福音、使徒行传及启示录。²因为这样研究安排的结果，保罗书信会被筛选性地引用处理，其中一向被列为“第二保罗”（deutero-Pauline）的书信（即歌罗西书、以弗所书及教牧书信），只能略为带过；约翰书信会跟约翰福音一并处理；希伯来书和其他一般书信（雅各书、彼得前后书、犹大书）则全部不予讨论。在这些经文中，如果含有跟其他新约经文对立的伦理重点或教导，会在第二部的综合工作中处理；不过依我判断，应该不会有这种情形发生。本书第一部的目标，不是要找出全部新约伦理的内容，而是要展现经文描述工作的做法，并且把从事新约伦理研究所必须用到的代表性素材呈现出来。

对于经文讨论所作的安排次序，需要有点解释。大部分的人会先从历史上来重构耶稣的伦理教导，探讨这传统是如何透过教会而发展最后再被写进福音书里的，³不过，我却选择从保罗开始。原因为何？有三个强烈理由叫我不按照一般习惯来进行。

首先，若从四福音开始谈起，会造成观点上的扭曲。因为保罗



的书信实际上是现存最早的基督徒文献，是新约最古老的经文。当我们从耶稣和福音书传统开始时，就会有意无意地助长一种想法，以为保罗的写作是在解释或回应福音书。而事实上，我们所知道的四福音是在保罗死后很久才写成，保罗也只偶尔提到一点耶稣的教训（像是林前7:10，11:23~25）。保罗信中很少有符类福音的资料，这一直以来都是新约研究的大难题；因着本书的研究目的，我们无法好好探讨关于保罗书信中引用耶稣教训的来龙去脉。⁴无论如何，如果我们能够在讨论福音书之前，先单就保罗书信本身作讨论的话，会更能欣赏保罗在伦理思索上的独到之处。

其次，在所有新约作者当中，保罗在伦理问题上所花费的苦心，是最广也最细的。从他的书信当中，可以看见他如何面对很特殊的难题，并且一直追根究底直到找着解决方案为止。他的伦理论证过程可说是完全暴露在外，有目共睹。因此，以教育的功能来看，从保罗开始谈起是很有用的：因为读他的东西，会让我们发展出分析归类的方法，这在检视其余那些伦理逻辑较不清晰的新约经文时，会有很大的帮助。

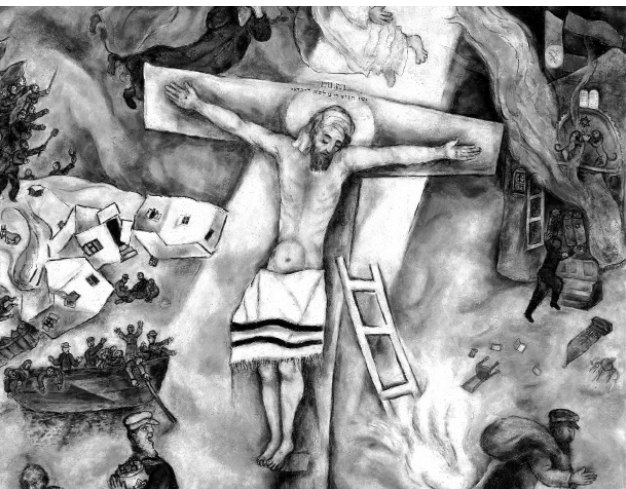
最后，本书的目的不是要提出一套早期基督教伦理的发展史，而是要严谨地省思新约圣经的伦理要义。我们的诠释工作所在意的，不是想对经文先前的历史作假设性的考古，而是针对经文最后的形式，探讨应该要如何加以解读。⁵历史性的建构工夫很有趣，很值得做——也许也很有必要去做——但对研究新约伦理学而言，却只是辅助性的学科。当教会要进行伦理规范的省思时，究竟拿撒勒人耶稣是否真的讲过不怜悯人的仆人之比喻（太18:23~35），还是说那是马太所属群体自己充满想象力的创作，会有很大的影响吗？不管是前者还是后者，比喻都已被记录在经文里，对基督徒传统就有规范作用。了解新约圣经原先的历史背景，乃是相当复杂也很重要，本书对此并未轻忽，但此处要着重研究的，乃是正典经文本

身所作的见证。

另外有人也许要问，本书为何在马太福音之前先讨论马可福音？为什么不按圣经的次序？会这么做，同样是要避免观点上的扭曲。基于许多理由，大多数新约学者都同意马可福音是最早的福音书。⁶当我们把马太和路加对耶稣的描写看成是对于马可的描述加以摘取和补充时，便更能鲜明地强调出前两者的特殊着重点。然而就另一方面而言，本书所按照的经文解读次序，都是为了在教导上能清晰明了。毕竟，我们最关心的还是能听清楚各个作者所说的话；所以即便选用其他的书卷讨论次序，我所强调的重点也绝不会因此而有所差异。

015





第 1 章

保罗： 与祂一同受苦



一、保罗的伦理观有其神学基础吗？

保罗首先是位宣教士，是个懂得组织的人；他把散居在地中海一带，遍布各地的小团体给组织起来。而将这群差异极大的人群联合起来的，是一则惊人的信息：神已让被钉十字架的耶稣从死里复活，因而展开了能更新全世界的新纪元。在新约中被保存下来的书信，就是保罗跟这些宣教据点进行牧养沟通的记录。保罗虽然与他们分离，却仍然鼓励、教导他们如何在日常生活的“行事为人与基督的福音相称”（腓 1:27）。

除了罗马书之外，其余所有书信都是保罗写给他亲自建立的教会群体的。这些群体很熟悉他的教导，所以很多话是不说自明、理所当然的。我们这些后来的读者，只能自行用想象力来填补话中的空当。如：保罗最早是怎么传福音给他们的？在保罗书信中的字里行间，有哪些共享的预设是如此基本，以至于不需要明白地说出来？信的内容固然给了我们一些线索，但读的时候，却不断叫人为着那没有说出来的事干着急，就像在电话的一端听对方讲话一般。

保罗既没有系统性地提出一套“基督徒的伦理观”，也没有给信徒一本“规矩手册”，把群体的组织、该负的责任完整地列出来。在古代社会里，诸如此类的条文手册相当普遍：死海古卷当中发现的《会规手册》（*The Community Rule*, 1QS），马太福音对耶稣教训的呈现，《十二使徒遗训》（*The Didache*）以及《密什拿》（*Mishnah*）当中对于《犹太哈拉卡》（*Jewish Halakah*）的法典化，都展现出这种文学体裁。然而保罗却没有写下这样的法典。我们稍后会看到，他之所以没有这么做，其实有其神学的理由。他反而采取就事论事的做法，教会有什么牧养上的问题，就实时作相关回应。如：外邦人该不该受割礼？信了主之后该不该跟不信主的配偶离婚？基督徒有义务服从罗马当政者吗？对每个问题，保罗都提供了答案。



到底这些答案是不是基于一套融贯一致的神学信念？¹还是他不假思索地把传统的东西拿来当成道德规范？抑或这些信念本来就出自他所传扬的福音本身的内在逻辑？

新约学者有时以为，在保罗的伦理命令和他的神学宣讲之间没有直接的关联。狄比留斯（Martin Dibelius）是形式批判学的创始者之一，他就主张说，应该把保罗书信结尾惯用的大篇幅道德劝言，当成 *parenesis*（劝诫）来看，也就是自一般希腊哲学的处世格言搜集而成的东西。²狄比留斯认为，初代基督徒本来预期历史末期会立即到来，所以不会关心要如何明确陈述一套伦理。直到末世没有照所预想的发生时，就用些哲学上的处世格言来充数。因此像加拉太书5~6章，以及罗马书12~15章的伦理教训，照他的看法，既跟保罗的福音不太衔接，也非由“启示”（加1:12）而来，只是把希腊化文化当中普遍通行的至理名言拿来重新使用而已。³

虽然狄比留斯对保罗伦理内容的描述，已然受到强烈的挑战，⁴但他把保罗书信中的神学及伦理部分作出鲜明划分的做法，却得到相当多的支持。如贝茨（Hans Dieter Betz）写《加拉太书注释》时，提到加拉太书5章1节~6章10节这一段时，就这么说道：

保罗并没有为加拉太人提供专属的基督徒伦理原则。他说话的时候，是把基督徒当成是受教育、能负责任的人。他要求他们所做的，不会超过当时希腊化文化中受教育的人去会做的事。保罗很明显地相当顺应当时的伦理思潮。⁵

根据贝茨的说法，保罗的福音提供了实行正当行为的动机，但并未特别为基督徒发明一套“正当行为”的内容；保罗的道德规范，乃是取材自周遭的有教养的文化。这样分析的引申含义相当大：假如保罗的伦理和神学没有本质上的关联，那么他的伦理教导所具有

的规范地位就很低微。当福音随时空转移到不同文化时，人就可以毫不为难地换另一套文化规范。（常会听到有人对保罗的性伦理出如此的论证）但是若保罗的伦理的确跟他的神学有实质关系，那么他的伦理教导所具有的规范地位，就跟福音的权威性有解不开的密切关系了。像这种诠释性的关注，固然不能预先决定我们的分析结果，但若认清问题中所隐藏的风险总是好的。

可见在研究保罗伦理观时，我们会碰上一连串关键性的问题：保罗的伦理规范是否立基在福音里？他的教牧辅导是建立在什么基础上？保罗是否像个早期的基督教专栏作家或社论写作者，针对时事问题，诉诸当时的道德标准、礼仪常识给人建言忠告？还是说，他的建言是明显无疑地受福音所塑造？是福音的真理要求他提出这些忠言警告吗？

以下我会提供一份对保罗的解读，尝试表明保罗的伦理教训是如何植根于他的神学思维的。只有当我们与保罗书信的实际内容保持距离时，才会把他的神学和伦理分割为二——分为 *kerygma*（福音宣讲）和 *didachē*（教导处事为人）；*indicative*（神在基督里成就的）和 *imperative*（人蒙召而必行的）。当我们愈仔细研读保罗书信，这些看似熟悉的分割法就愈显得脆弱而不堪一击；在经文里面，神学和伦理是很难划清界线的。⁶因为两者原是在压力之下，紧密包在一起的：有特殊的教牧问题，就引出特殊的神学思索，所以我们才会说保罗的神学是不断在进展的。他不是只在各书信里重复讲述教义，而是边写边作神学。⁷而且他作神学省思的恒常目标，就是在塑造教会该如何行事为人。对保罗而言，神学绝不只是在动动脑筋；神学永远是建立群体所使用的工具。

保罗一直受到一个异常宽阔的神学愿景所催逼：也就是每件事都得放在福音底下来检视，并且尝试在福音的光照下来谈论教牧的问题。吃不吃祭偶像之物，教会吃饭的规矩，说方言、翻方言，婚



姻中的性教导——对于每一样被提出来的问题，保罗都有话说。然而，在面对教会随时碰到需要挣扎解决而达到忠诚为人的问题，他所作各种回应的背后，总是有一个单一而融贯一致的福音基准。⁸他对哥林多人说：“弟兄们，从前我到你们那里去，并没有用高言大智对你们宣传神的奥秘。因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架”（林前2:1~2）。保罗对每一个他所建立的教会，在行事为人的问题上，都用“耶稣钉十字架”这个单一的信息来回复。只是这个耶稣钉十字架的福音，是怎么应用到保罗所面对的不同伦理问题上面？在以下的篇幅中，这是我们必须好好讨论的问题。

由于保罗的书信具有特殊的情境性，所以最好是一个一个分别来谈，针对特定的问题，看看保罗作出了什么回应。⁹很遗憾，本书的篇幅无法处理各卷书信的归纳法解经。我们所作的阐述，其目标反而是要在考量保罗的所有书信之后，对于他的伦理意境作出概括性的描绘。¹⁰整个讨论会按下列结构来进行：

首先，我们会探索三个经常出现又环环相扣的神学主题：末世论、十字架、在基督里的新群体；这三者为保罗的伦理教训提供了框架。把保罗的理念作出如此总括性的说明是有其必要的，因为诚如弗尼斯（Victor Furnish）在他划时代的著作《保罗思想中的神学与伦理》（*Theology and Ethics in Paul*）中所观察到的，若要研究保罗的伦理观，必须先从“支撑着保罗那些具体劝勉及教导的神学信念”着手。¹¹

其次，找出保罗伦理的神学基础之后，要问一些和其内在逻辑有关的分析性问题：为什么得顺服神？福音呼召我们去做什么？我们知道神的旨意之后要如何遵行？这三个问题可换成比较惯用的伦理分析语句来问：对神的顺服有哪些理据？行为的规范有哪些？道德生活力量的来源是什么？

最后，我们要特别注意保罗对婚姻里的性生活及男女在服事上的角色之教导。虽然这些事在保罗的伦理意境中不是重心，却是20世纪末的读者很关心的事，而且从他处理这些事的相关经文中，也能帮助说明在其中发挥作用的神学理念为何，又是如何塑造了那个受其教导的群体之生活。

二、保罗伦理观的神学架构

1. 新造：末世论与伦理

保罗认为耶稣的死与复活，是预表旧事结束、新事起萌的天启式事件。除非把这个天启式观点牢记在心，否则是无法了解保罗的伦理意境的：¹²教会便是因着体认到自身在“神要与人和好”的这出宇宙性戏剧中所扮演的角色，而找到其认同与召命。

因我们想，一人既替众人死，众人就都死了；并且祂替众人死，是叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活。所以，我们从今以后不凭着外貌认人了。……若有人在基督里，（他）就是新造（的人）。旧事已过，都变成新的了！一切都是出于神；祂藉着基督使我们与祂和好，又将劝人与祂和好的职分赐给我们。（林后5:14b~18，AA）

“新造”的意象属于犹太天启文学的思想世界。天启思想的基本信念之一是“两个世代”的教义：现今充满邪恶、痛苦的世代，要被荣耀弥赛亚的世代接替，神要胜过不义，建立公义，重新复兴以色列国。¹³保罗的“新造”一词便是以赛亚盼望之语的



回响：

看哪！我造新天新地；
从前的事不再被记念，也不再追想。
你们当因我所造的永远欢喜快乐！
因我造耶路撒冷为人所喜，
造其中的居民为人所乐。
我必因耶路撒冷欢喜，
因我的百姓快乐。
其中必不再听见哭泣的声音
和哀号的声音。（赛 65:17~19）

当我们把哥林多后书第 5 章和以赛亚对世界更新的盼望合在一起阅读时，便可以了解保罗是在宣告教会已进入到末世时代的范围了。

哥林多后书 5 章 17 节的旧有翻译“他就是新造”（RSV），以及译得更糟的“他就是新造的人”（KJV），都把新造的范围给模糊了，严重扭曲保罗的原意，以为他只是在描写个人信主后得到更新变化的经历。这句话在希腊文里没有主词也没有动词；如果照原文翻译，“新造”就当作为惊叹语句：“若有人在基督里——新造！”《新修订标准译本》（NRSV）修正成“若有人在基督里，就有了新造。”保罗不是单单在谈个人因信主改变而有的主观经历；“创造”（*ktisis*）对保罗而言是指整体的创造次序（参罗 8:18~25）。他所传扬的是天启的信息：神藉着十字架除灭了罪和死的 *kosmos*（次序），创造出新的 *kosmos*。这就是为什么保罗形容他自己及其读者们是“这末世的人”（林前 10:11）。¹⁴ 旧世代将要过去（参林前 7:31b），新世代在基督里已出现，教会就站在两者的交接点上。

不过对保罗来说，还需要说出一项很重要的警告：也就是教会站在交接点上的同时，必须等候未来盼望的实现。救恩只有在主耶稣荣耀再来时才全然完成；已死之人的复活和最后审判会伴随主的显现而来（帖前4:13~18；林前15:20~23）。所以，保罗想的“现今”是一种反常规的中间段落，救恩的“已然”（already）和“尚未”（not yet）在辩证性的张力底下同时并存。¹⁵两世代的两端是重叠的。

一方面，旧势力还在：世界的责任（如婚姻、服从当权）还得遵行，罪恶、痛苦会持续纠缠教会。保罗书信中一而再、再而三地提到这点。罗马书第8章他承认有“现在的苦楚”，但提到将来得救的盼望时，他说：“我们得救是在乎盼望；只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢？”（罗8:24）

另一方面，新造又不只是将来的盼望，像大部分犹太教的天启思想那样；反倒是神救赎的大能已经进入到现在，世界的样子已然渐渐过去。教会有圣灵的同在，那就是末世的记号，是神所应许的救恩之凭据和预尝的滋味。在哥林多后书1章22节和5章5节那里，保罗用比喻说圣灵像是一种“订金”（*arrabōn*），或是一种“首期款”。因此，被赋予了圣灵的教会，在现今好比是将来之物的一个记号，本身已经预先刻画出它所盼望的救恩样式。

这么激进的末世思想，又是如何塑造了保罗的伦理观呢？有些现代的批判学者认为末世论根本是种野生、外来的思想，就常以为要在末世论及伦理观之间找出关联是很有问题的，因为末世都快来了，还谈什么伦理判断。如贺尔登（J. L. Houlden）就认为保罗的末世论信念会教导“不协调的道德判断”，因为人若相信末世快到，就会“阻碍人们进行一般的伦理讨论”。¹⁶另外有套说法则是，末世快到有时会产生一种“热切型”的过渡型伦理，会激烈到让那些想在历史上继续生存下去的教会吃不消。如，保罗为守独身背书（林



前7:8、25~35)，是因预期末世快到，时间不多了（林前7:29~31）。这么说，照一般想象，极端的末世思想要不就是导致道德的寂静主义（救自己灵魂，让世界下地狱），要不就是导致道德狂热派。

这种看法有部分道理。因为在当今的时代中，对末世的期待有时的确导致对社会责任不闻不问。但是不能因此就说公元1世纪也有相同情形，我们不可穿越时代去预设保罗的末世论。现在让我举些经文来看看，在保罗努力形塑教会的行为举止时，末世语言及意象是如何发挥作用的。

帖撒罗尼迦前书 在现存的保罗书信中，帖撒罗尼迦前书算是最早的一封，对于末世的期待在书信中扮演着很重要的角色。在书信开场白里（帖前1:2~10），保罗为帖撒罗尼迦人怎样听信福音，又向人作有力的见证而感恩，叫人听见“你们是怎样离弃偶像，归向神，要服事那又真又活的神，等候祂儿子从天降临，就是祂从死里复活的，那位救我们脱离将来忿怒的耶稣”（帖前1:9b~10）。在此无疑可以大致看出保罗原先宣教传道的内容。保罗的讲道纲要强调出末世启示的主题：耶稣已从死里复活，祂要从天降临，拯救百姓脱离神最后审判的忿怒。

在基督复活及再来之间的末世阶段，帖撒罗尼迦这个群体所扮演的角色不仅是“等候”（帖前1:10），也要同时“服事（*douleuein*）……神”。这一点更从保罗列举他们“因信心所作的工夫，因爱心所受的劳苦，因盼望我们主耶稣基督所存的忍耐”（帖前1:3）而被强调出来。将来的盼望直接跟帖撒罗尼迦人生命的改变相连接，以至于他们把积极爱人的工夫当成是服事神。从保罗精简的描述中，我们无法确知他们到底做了些什么事（除了很欢迎保罗之外，参帖前1:9），但是我们可以确定他们所接受的天启式福音带来了爱的行动，而非沉默和被动。

在帖撒罗尼迦前书3章12~13节，保罗为收信的帖撒罗尼迦人

这样代祷说：

又愿主叫你们彼此相爱的心，并爱众人的心，都能增长、充足，如同我们爱你们一样；好使你们当我们主耶稣同祂众圣徒来的时候，在我们父神面前心里坚固，成为圣洁，无可责备。

这段话得看清楚；它不是一段劝勉，而是一则代祷。保罗并非只是在告诉帖撒罗尼迦人要去某些事，而是在祈求神在他们生命中动工，增长他们彼此间的爱心，使他们成圣，好预备末世的到来。保罗把教会看成是被神预备好进入神丰盛国度的一批子民；那种能使他们预备好迎接最后审判的圣洁，表现在群体里满溢的爱心。这些主题的重要性在书信结尾的代祷（帖前5:23~24）中又再次被描述：

愿赐平安的神**亲自**使你们全然成圣。又愿你们的灵与魂与身子得蒙保守，在我们主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘。那召你们的本是信实的，**祂必成就这事**。（强调字为笔者所加）

末世的主题也出现在帖撒罗尼迦前书4章13~18节，保罗在那里论及一件帖撒罗尼迦人很关心的事。¹⁷信徒若是在主再来之前就死了，会怎么样呢？他们在弥赛亚的国度里有份吗？保罗的答复很清楚地说明他的盼望是定睛在死人复活，而非灵魂不灭。他大可以说：“难道你们不知道，当你们所爱之人死时，他们的灵魂是与耶稣在天上吗？”但他却没这么说，反倒是讲述一个身体复活的情景来作答：那些死了的人会先复活；然后“我们这活着还存留”的人，



会和他们一同被提，与主相遇。叙事中的重点是在确定与“那些睡了的人”再相会的指望。整件事的用意不是在警告读者末日会有审判，反而是要叫他们安心：“当用这些话彼此劝慰”（帖前4:18）。

不过，接下来的一段话却改变了口吻，从劝慰转成劝告（帖前5:1~11）。保罗劝他们要警醒谨守，为主的日子作预备，把信、望、爱三者当作护卫盔甲穿上，以备实时应战（帖前5:8）。在此稍微提及的争战意象，是天启文学在描述末世忠心的属神群体时常会出现的特征：他们会遭受恶势力的攻击，必须武装备战[参弗6:10~20和昆兰团体的《战卷》（*War Scroll*）]。当然这些武装可不是真枪的配备，¹⁸而是像帖撒罗尼迦前书1章3节那里所形容的美德；整个段落最后用前面曾经提过的主题作为结束：

因为神不是预定我们受刑，乃是预定我们藉着我们主耶稣基督得救。祂替我们死，叫我们无论醒着、睡着，都与祂同活。所以，你们该彼此劝慰，互相建立，正如你们素常所行的。（帖前5:9~11）

由此看见，保罗藉着这短短的书信，运用末世语言来劝勉教会，并呼召群体成员能进入彼此造就的友爱关系。依保罗的话来看，末世的盼望既不会让他们被动，也不致凭着血气发热心，而会很乐意承认是神在他们当中动工，藉着团体生活中相爱的工夫，预备他们迎见主的日子。

哥林多后书 倘若帖撒罗尼迦前书强调的是天启眼界的未来层面，那么保罗书信的其他段落则是以同样的重量强调新造如何进入到当今的世界里。在哥林多后书里，诚如我们已经看到的，保罗把教会形容是活在时代转折中的“已然”（*already*）这一方：“旧事已过，都变成新的了”（林后5:17）。耶稣的死及复活已经发生，所以

教会乃活在“拯救的日子”里（林后6:2）。不过，若把这些话从上下文抽离出来读，以为保罗的思想已然完全转向“末世已经实现”的话，会是严重地误解保罗。

其实保罗之所以在哥林多后书第5章会强调末世已经实现，是为了证实他的使徒职分；在哥林多有些敌挡他的传道人对此有所质疑。¹⁹这些传道者，保罗挖苦地叫他们是“最大的使徒”（superapostles，林后11:5），强调的是他们的犹太祖宗（林后11:22），拿他们的事奉权威跟摩西比，又从耶路撒冷教会要来推荐信，强辩他们事奉的有效性。他们还质疑保罗的推荐信何在（林后3:1）？怀疑他是不是合法的使徒。

保罗于是根据他的天启世界观，提出大胆的声明来回应这项挑战。他说他并不需要推荐信，也不需要证明他是承袭了摩西或者耶路撒冷，因为神的灵是他的威信来源（林后3:4~6）。两者的差别是，这些大使徒以归属于过去的旧世代为傲，而保罗则是“基督的使者”（林后5:20），传扬新的时代，就是世人与神和好的天启信息。凡是仍需传统授权的人，根本就不懂这已经是什么时代了：当崭新的世界已登上舞台，为什么还往后看呢？

所以保罗警告哥林多人要抵挡旧世代的标准，不要受其牵引而离开福音：

我们与神同工的，也劝你们不可徒受祂的恩典。因为祂说：“在悦纳的时候，我应允了你；在拯救的日子，我搭救了你。”看哪！现在正是悦纳的时候；看哪！现在正是拯救的日子。（林后6:1~2，引用《七十士译本》赛49:8，笔者自译）²⁰

末世时代的转换，创造出圣灵所启发的一种新的事奉方式，



是那些还陷于旧时字句中的人所无法了解的。“帕子还在他们心上”（林后 3:15b），“此等不信之人被这世界的神弄瞎了心眼”（林后 4:4），正走向灭亡。（这种救赎二元论也是天启思想另一个鲜明的特征。）但保罗和他带领信主的人是属于已归向神、帕子已揭去的人群。所以，“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后 3:18）。²¹

教会群体在末世的更新变化，解释了之后保罗那极不寻常的信念：即神在基督里所成就的和好工作，其目的乃是“叫我们在祂里面成为神的义”（林后 5:21）。他没有说：“我们便得知神的义”，或是“我们得以相信神的义”，甚至是“我们得以接受神的义”。而是教会要成为神的义：当教会群体的生命体现了耶稣基督那使世人和好的爱，新造就因之而彰显出来。教会是神的义“道成肉身”。

所以，保罗对他自身使徒职分的捍卫，最后变得和把教会比作是神最后拯救世界的一种电影预告片之间，有着极密切的关系。这话听来似乎夸大其词，但其实这种夸胜是由末世论的另一层面——即“尚未”（not yet）的层面——来调和的。保罗在对福音的大能提出令人稀奇的宣告之后，对他服事所呈现出来的样貌，加上了很重要的注解：

我们有这宝贝放在瓦器里，要显明这莫大的能力，是出于神，不是出于我们。我们四面受敌，却不被困住；心里作难，却不至失望；遭逼迫，却不被丢弃；打倒了，却不至死亡。……因为我们这活着的人，是常为耶稣被交于死地，使耶稣的生，在我们这必死的身上显明出来。（林后 4:7~9、11）

要是教会彰显了神的义，那必定与耶稣显明神的义的方式是一

样的：透过为别人的缘故而受苦、受死。神子民的召命必然伴随着受苦。保罗深怕我们有所疏漏，所以在他呐喊“现在正是拯救的日子”之后，紧接着重述了他作为神的仆人所遭受的一大串苦难（林后6:3~10）。在保罗受苦和宣告“新造已经到来”之间的明显张力，并不是保罗思想有所矛盾的迹象，反倒是因为他深信，教会乃是活在两个世代之间，那些站在两世交会点上的人，是活在十字架的路标底下。“因我们行事为人（walk）是凭着信心，不是凭着眼见”（林后5:7）。

罗马书第8章 保罗对基督徒活在两世之间的末世远景，那幕荣耀与苦难极吊诡的交叉景象，在罗马书第8章里作了最鲜明的表达。这段话以保罗得胜的宣告起首：“如今（即自耶稣受死以来；参罗5:8），那些在基督耶稣里的就不定罪了”（罗8:1）。神已经藉着基督的死对付了罪，结果是“使律法的义成就在我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上”（罗8:4）。神的灵与教会同在，便是信心及喜乐的基础：“如果神的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵了”（罗8:9）。圣灵还见证信徒现在是属于神家里的人：“因此我们呼叫：‘阿爸，父！’圣灵与我们的灵同证我们是神的儿女；既是儿女，便是后嗣，就是神的后嗣，和基督同作后嗣”（罗8:15c~17a）。

经文到此为止描绘了极荣耀的景象：在基督里的人经历从肉体权势得释放的自由，并藉着圣灵的同在，已经与基督同享基业。但是突然间，保罗对于在基督里的生命写照作了个大转弯：“……和基督同作后嗣。如果我们和祂一同受苦，也必和祂一同得荣耀”（罗8:17b）。这句带条件的语句，把“末世保留”（eschatological reservation）的观念给介绍了出来；保罗对于基督徒所置身的末世此岸，始终都带有“末世保留”式的理解。在世代交接的扭转时刻，同样地是受苦的时刻：更确切地说，这是教会群体与基督一同受苦



的时刻。似非而是的是，那些享有罗马书8章1~17a节所细述福分的人，也同时是在现今与基督一同受苦的人。

既然说了这些保留性的话，保罗接着又思想生活在两世之间的那种不明确情况：

我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。受造之物（*hē ktisis*）切望等候神的众子显出来。……但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，²²直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名份，乃是我们的身体得赎。我们得救是在乎盼望；只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢？但我们若盼望那所不见的，就必忍耐（*hypomonē*）等候。（罗8:18~19，21~25）

026

值得注意的是，那些领受“圣灵初结果子”的人，未能幸免苦难；反而要跟未蒙救赎的受造之物一同叹息劳苦，²³等候只有复活时才会完成的那个救赎，就是“身体得赎”。对保罗而言，救赎终究是要用实质身体的描述来理解；这里没有说“从身体得赎出来”，好像身体是恶的。相反地，保罗切切等候造物主最后解放受造物的是，叫他们“脱离败坏的辖制”。不过在现阶段，信徒是站在与未蒙救赎的受造之物一同受苦的关系上。搞不好，这种痛苦会因为盼望和现实之间的张力而更显尖锐。那些已经历圣灵释放之能力的人，仍持续盼望他们尚未看到的实体，所以要等候、叹息，并要喜乐。

总结 我们一开始问的是，保罗的末世思想实际上是如何发挥功能，形塑他对于教会的辅导。基于以上对帖撒罗尼迦前书、哥林

多后书及罗马书等经文的查考，我们提供以下一些看法：

- 末世的眼光，让保罗能劝勉人对模糊不清的事有高度的容忍。苦难和喜乐会一起出现，教会应该预期这样似非而是的情况而忍耐到底，直到主再来的日子。然而，“神终究要使万事都变为美好”的这一应许，能让教会群体忠心以赴，信心以对，不论事情现在看起来有多糟。
- 教会群体置身的是宇宙性的争战冲突。在这悖逆敌挡的世界里，教会作为神的新造之预标记号，理当预期会经历耶稣当年所遭遇的、保罗亲身所面对的敌对势力。然而，战争要打，却“不凭着血气争战”——不用暴力武器——而是用真理的传扬（参林后10:3~6）。
- 对主快来的警觉心，只会提升而不会减弱伦理行为的迫切性。教会蒙召要切实相爱，以急切之心彼此服事。
- 然而在此同时，是神在动工，要预备教会能迎接主来的日子。很稀奇地，保罗很少用末世审判作威胁来鼓励顺服之心。较典型的是，他指出圣灵使人成圣的工作已在教会中进行，以此作为基础，叫人能够放心而满有盼望。
- 保罗所传的福音是所有受造之物的得赎，而不是一种逃避物质现实的彼世盼望。因此，天启思想的二元论特性，受到保罗此一坚信所调和——即使是接受圣灵的人，仍要与受造之物一同叹息。

总而言之，保罗的末世思想是把教会群体放在宇宙性、天启式的参考架构里。教会是神末世的滩头堡，是神的能力已经介入世界之处。²⁴ 保罗所有的伦理判断，都在这种背景下得到厘清。保罗末世远景中的辩证特质（已经 / 尚未），为伦理是非的察验提供了评判架构：他不但严格批判那正在消退的旧世代，也反驳那些未经认



可就宣告新世代已来到的人。在当今的世代忠心过活，要像走在伦理判断的钢索上，把神在教会里所彰显的更新变化能力看得合乎中道，不多也不少。

2. 十架：忠心的典范

保罗的书信对耶稣这个人提供的资料很少。但他一提起耶稣做的事，就一而再、再而三地指向十字架。这种对耶稣之死的专注，使他定意“不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架”（林前 2:2）。

在保罗的思想世界里，十字架是个复杂的符号，具有极丰富多样的含义。²⁵十字架象征两世交接的最高点，在那里基督担负了“律法的咒诅”（加 3:13），使外邦人能够得福；是神的公义（罗 3:24~26）和神的慈爱（罗 5:8）的终极彰显，也是神为拯救世人所做的事。它是驳斥一切人的智慧、叫一切人为力量羞惭的奥秘（林前 1:21~31）。

为了本书的研究目的，我们只能专注在保罗对于十字架诠释的某一层面上，看它如何决定了保罗对教会伦理责任的认识。对保罗而言，耶稣在十字架上的死，乃是一项带着爱心、舍己的顺服，这成为所有在基督里的人，理当顺服的榜样。

耶稣死在十字架上，这并非在祂身上发生了一场意外或不义之事；而是神为祂子民甘心牺牲的举动。保罗在他写给加拉太人书信的开头语，就祈求恩惠平安能从“照我们父神的旨意为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的世代”的主耶稣基督归给他们（加 1:3~4）。句中那个不定过去式 *dontos*（“舍”），是特别指着耶稣舍下自己的生命，跟加拉太书 2 章 20 节那里所说“神的儿子……祂是爱我，为我舍己”一样，依据上下经文，清楚所指的是钉十字架及基督之死（加 2:19、21）。

当然，神的儿子死在十字架上确实是桩独特、无法重复的事件，使人能与神和好，充满了独特的形而上意义，而不仅是人该怎么活、该怎么死的好榜样而已。不过，对保罗而言，它也的确成为一种榜样，一种信心生活的典范。当保罗写到加拉太书6章2节，“你们各人的重担要互相担当，如此，就完全了基督的律法”时，他是把基督舍己的样式（加1:4，2:20）投射成对教会的吩咐，叫他们要在爱中彼此服事。²⁶ 保罗把十字架解读成是其他行为（背重担）的一种隐喻，呼应的是把耶稣的死跟舍己相比照。在加拉太书6章2节这种对于十字架的隐喻性解释，正和保罗其他书信使用此意象的方法完全一致。

在罗马书第15章，保罗用基督的死作为该效法的榜样，来约束“坚固的人”的行为，免得他们流于轻看那些“信心软弱”的人（罗14:1）。

我们坚固的人应该担代不坚固人的软弱（担代，*bastazein*，和加6:2的动词一样），不求自己的喜悦。我们各人务要叫邻舍喜悦，使他得益处，建立德行（建立群体）。²⁷ 因为基督²⁸也不求自己的喜悦，如经上所记：“辱骂你人的辱骂都落在我身上。”……所以，你们要彼此接纳，如同基督接纳你们一样，使荣耀归与神。（罗15:1~3、7，笔者自译）

这段经文有点难懂，因为保罗不加解释就假定读者会了解他所引用的诗篇69篇9b节（“辱骂你人的辱骂都落在我身上”）是指着耶稣的受难。²⁹ 一旦明白所指，保罗的重点便清晰可见：诚如被钉的弥赛亚如何为他人的缘故负起苦难，罗马教会中的“坚固”之人也当接纳别人，担代他们的“软弱”。此地的“软弱”是指饮食的顾



忌：“有人信百物都可吃，但那软弱的，只吃蔬菜”（罗 14:2）。把耶稣舍己钉十字架跟为软弱的人放弃某些食物相比照，似乎是无稽之谈，但比照的重点在于是否愿意为着别人的缘故而放弃某些特权。其实，保罗在劝告中的措辞之所以让人觉得强硬，正是源于隐喻中的这种不相称性。“基督已经替他死，你不可因你的食物叫他败坏”（罗 14:15b）。保罗说，耶稣都愿意为这些人死了，难道你还不愿意变通一下饮食的摄取方式？

耶稣之死作为典范的含义，在腓立比书里讲得最为淋漓尽致，而腓立比书 2 章 6~11 节的“基督颂歌”（Christ Hymn），乃是整卷书信的精髓。³⁰ 保罗从监狱写信（腓 1:12~14），劝腓立比人在面对逼迫患难时，行事为人要“与基督的福音相称”（腓 1:27~30）。他们受苦是“为基督”，所以是“蒙恩”（腓 1:29）。并且描写他们的争战，是跟身为使徒的保罗所受的“一样的争战”。因此，书信一开头就阐明保罗和读他信的人是在共患难，一同受苦。

到了第 2 章的起头，保罗劝读者过一个 *koinōnia*（交通、分享）和互相扶持的生活。这番劝勉是建基于耶稣的故事，属诗体描述，很可能是腓立比人已相当熟悉的一首初代教会诗歌。

所以，在基督里若有什么劝勉，爱心有什么安慰，圣灵有什么交通，心中有什么慈悲怜悯，你们就要意念相同，爱心相同，有一样的心思，有一样的意念，使我的喜乐可以满足。凡事不可结党，不可贪图虚浮的荣耀；只要存心谦卑，各人看别人比自己尊贵。³¹ 各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事。你们当以基督耶稣的心为心：

祂本有神的形象，

不以自己与神同等为强夺的，³²

反倒虚己，

取了奴仆的形象，
成为人的样式；
既有人的样子，就自己卑微，
存心顺服，以至于死，
且死在十字架上。
所以，神将祂升为至高，
又赐给祂那超乎万名之上的名，
叫一切在天上的、地上的，和地底下的，
因耶稣的名无不屈膝，
无不口称“耶稣基督为主”，
使荣耀归与父神。

这样看来，我亲爱的（弟兄），你们既是常顺服的，³³不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，做成你们得救的工夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就祂的美意。（腓 2:1~13，笔者自译）

基督顺服到死的地步（腓 2:8），提供给腓立比人顺服的榜样（腓 2:12）。正如基督顺服地受苦，腓立比人也应当照样在福音上站立得稳，即使需要受苦（腓 1:27~30）。正如基督自己卑微（*etapeinōsen*，腓 2:8），取了奴仆的形象，腓立比人也当存心谦卑（*tapeinophrosynē*，腓 2:3），成为顾念别人之事的仆人。由此可见，保罗把一首本来是颂赞的诗歌，化为道德劝勉来使用。³⁴基督成为一个“榜样”，³⁵揭示了顺服之道。

把“基督颂歌”当成伦理典范来解释，不太受到20世纪后半叶新约学者的欢迎，这是由于盖士曼（Ernst Käsemann）和拉尔夫·马丁（Ralph Martin）对这段经文影响深远的研究所致。³⁶盖士曼强调



人不可能模仿那从天而降、又被升为至高的神所做的事；依他看，只有幼稚且情感化的“道德理想主义”，才会把它当榜样。盖士曼的论点关键在于对腓立比书2章5节的解读。希腊文是：“你们当以在基督耶稣里的心为心。”盖士曼主张把省略部分放进去而应该读成：“你们当以（你们）在基督耶稣里（拥有）的心为心。”换句话说，这句话不是指耶稣的行为是榜样，而是指出理当用“在基督里”的这个领域，来定义教会行动的脉络。这样的解释为《修订标准译本》所采用，而新英文圣经很巧妙地把它表达为：“让你们彼此担当的心，从在基督耶稣里的生命生发出来。”

不过近来有一些注释者观察到，盖士曼的解经并未仔细考量这首诗歌在上下文当中的功能，也未考量腓立比书是如何密集地发展基督、保罗和腓立比人之间的相似性。再说，盖士曼反对从字面上仿效耶稣的作为，只是基于在榜样和仿效者之间很严格的一一对照。如果我们采用较柔性的隐喻式对照，基督和信徒之间的差别本是不说自明的意料中事，因为隐喻本来就是在两个不相像的个体中很稀奇地找到相同之处。在腓立比书里，保罗对基督的自我倒空和受死是采取隐喻式的一种读法；隐喻之所以有力量，正是在于隐喻内容的不可能性，所以这样打比方，就邀请读者看见他们的生命及职分是可以跟他们在敬拜中所传扬的主相对照呼应。³⁷这样看来，“你们当以基督耶稣的心为心”，把耶稣当“榜样”的翻译方法是该被采纳的。

保罗在腓立比书第3章述说他自己的故事时，也拿这种比照耶稣的做法来作比方。他解释说，从前他是个什么都知道、受人敬仰、很成功的宗教人士。不像马丁·路德，保罗这个法利赛人并没有良心不安的痛苦挣扎；论到律法上的义，他“无可指摘”（腓3:4-7）。³⁸然而他遇见耶稣之后，他便针对这些名份特权倒空自己。他抛弃先前的身份地位，说：“我为祂已经丢弃万事，看作粪土，³⁹为要得

着基督。”保罗在放弃一切犹太文化社会引以为荣的东西之后，成为一个声名狼藉的旅行传道者；他是在监狱中写出这封信的，不难想象，保罗会看出他的生涯跟腓立比书第2章所描述的耶稣顺服之轨迹，有可作比照之处。

再说，诚如基督被神高举，保罗也期望自己最终也能分享基督所得到的：

……使我认识基督，晓得祂复活的大能，并且晓得和祂一同受苦，效法祂的死，或者我也得以从死里复活。
(腓 3:10~11)

和祂一同 (*koinōnia*) 受苦，对保罗来说，正是在基督里的生命写照。与别人相处，信徒会发现自己要效法基督的死。所以，十字架便成了主导基督徒一切顺服行为的隐喻，而复活则是盼望的记号，使如今受苦的人，最后得着神的平反。而且就上下文看来，保罗所说的受苦，不是为受苦而受苦，而是为“所信的福音” (腓 1:27)，以及因着服事别人 (腓 2:1~4) 的缘故。

因此，保罗胆敢邀请读者来“效法我，⁴⁰也当留意看那些照我们榜样 (*typos*) 行的人” (腓 3:17)。保罗把自己当成榜样，因为他自己也在效法基督 (即使并不完全，参腓 3:12)：教会藉着效法保罗，也就跟他一起效法基督。这一点在腓立比书中，主要透过该卷书的整体论证架构暗示出来，不过，在帖撒罗尼迦前书 1 章 6 节那里，便说得简洁明了，毫不含糊：“你们……效法我们，也效法了主”。

“与基督同死”和“效法基督”这两项主题，可说是保罗道德生活意境中的两个基本成份。(参罗 6:1~24, 8:17、29~30, 15:1~7；林前 10:23~11:1；林后 4:7~15, 12:9~10；加 2:19~20, 5:24, 6:14 等经文，都把这两个主题清楚呈现出来。) 对保罗来说，耶稣在十



十字架上的受死，如同典范一般地定义了对神的顺服——按着我们先前所讨论过的隐喻方式。

罗马书5章12~21节比对了基督的顺服和亚当的不顺服，也让人联想到十字架的典范性角色。亚当是首位背叛神旨意的人类，也是悖逆起始的象征；而耶稣透过祂激进的顺服，把亚当的犯罪后果给翻转过来，成为新的顺服之人中的第一人：

如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。
(罗5:18~19)

耶稣死在十字架上所表达出来的“顺服”，就是保罗传道时要人“信服”真道(罗1:5)的原型。⁴¹其实，“一人的顺从”(罗5:19)和神的义所藉以彰显的“耶稣基督的信”(罗3:22)，两者应该是同义词。

这点因为翻译的缘故而有点让原意变得不清楚。原文 *pistis Iēsou Christou* 应该翻成“耶稣基督的信”(Faith of Jesus Christ)，而不是“信耶稣基督”(Faith in Jesus Christ)。我在别处对此作了长篇讨论。⁴²也就是当我们看出保罗明白十字架是基督徒生命的样式时，就能了解这里所说“耶稣基督的信”的意思。

当保罗在罗马书3章21~22节宣告说，神的义因“主耶稣基督的信”在律法之外已经显明出来时，他是在回答3章1~20节那里所提似乎无法解决的难题：难道以色列的不信(*apistia*)就废掉神向祂立约子民的信(*pistis*)吗(罗3:3)? 神降怒是祂不义(*adikos*)吗(罗3:5)? 如果所有人类，犹太人或外邦人，都在罪恶之下，都不义(*apistia*)，即使犹太人有律法赐给他们也都无用，那么是不

是意味着神救赎的计划失败了？保罗在罗马书3章21~26节的答案是绝对的否定！藉着耶稣以祂的死代替人的罪，也就是祂的信代替人的不信，以显明出神对祂子民应许的信（实），神已证明祂的义（*dikaiosynē*）。当这些经文再拿来跟罗马书5章15~19节合在一起读，就浮现出一幅很有一致性的图像。原来耶稣的死是一种“信实”（Faithfulness）⁴³的举动，不但使人与神和好，同时建立起一个新的现实实体（reality），使我们脱离罪的权势，得以顺应（仿效）到祂生命的样式中。这便是保罗在加拉太书2章20节所说的话的意思（此处的译文系根据新修订标准译本圣经脚注的翻译）：

我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因神儿子的信（the Faith of the Son of God）而活；祂是爱我，为我舍己。

耶稣基督的信（实），成为我们活着的动力。无论这样的说法看来如何奥妙，不好理解，仍然可以显示出保罗的基督论跟他的伦理观之间的关联⁴⁴：“在基督里”的意思，就是让一己的生命效法十字架上舍己的爱，“身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上”（林后4:10）。

3. 蒙赎的群体：基督的身体

保罗所写的并非一般性的神学论文，而是写信给教会。⁴⁵原本写这些信的目的就是要鼓励和支持这些刚起步的教会宣教群体，由此可见他对群体的重视。不过，重视群体的建造并不只是情况所需；在保罗宣讲福音时，他就发展了对于这个建立在基督里新群体的描述，将之当成是一个很基本的神学理念。⁴⁶



在复活及末日来临之间的时段里，神到底要在世上做什么事？根据保罗的看法，神乃是藉着圣灵的工作，要创造出—个群体，能够预表并实际彰显出神对于世界的医治、与世人和好的心意。神的慈爱所结的果实，便是造作出这个能以荣耀神的方式，来表白信仰、认罪、敬拜、一起祷告（例如：参看罗 15:7~13）的群体。

保罗坚信，受洗的人已经“在基督耶稣里都成为—了”，不再因着先前种族、社会地位、性别的区别而分隔（加 3:28）。因为在基督里他们都是“神的儿子”，⁴⁷都归属于—个家，都同为后嗣。⁴⁸他在安提阿之所以那么激烈反对犹太法（加 2:11~21），就是因为确信犹太人和外邦人在基督里是—体的，不能因社会阻隔而分割。对保罗而言，犹太基督徒想要持守律法所导致的根本问题，不是因为这样会使人靠行为称义，而是因为会破坏在基督里的合一。⁴⁹巴克莱（John Barclay）针对这里所关系到的伦理问题，作了一个很好的总结：“在这里的问题不是律法主义（在神面前积功德），而是文化帝国主义——以为犹太认同及犹太习俗是神家中成员的重要记号。”⁵⁰

不过这里也得认清，保罗也很可能被指控是在宣传—种反向的“文化帝国主义”。他把专属于立约子民、代表犹太特性的东西（遵行律法=割礼、饮食礼、守安息日）给相对化了，甚至将其取消，同时又在这个群体当中树立了新的“参与标志”（表白信仰、洗礼、经历圣灵）。波亚林（Daniel Boyarin）在他—份重要又发人深省的研究中，就形容保罗对群体要求的愿景是“特殊主义式的普遍主义”（particularist universalism）。⁵¹不过我们不可忘记的是，保罗热心寻求的合—群体，不是指全体人类，也不是指在城邦（polis）中的多元群体，而总是指着教会此—特殊群体而言。当然，保罗期望神恩惠的得胜终究会临到所有不信、不顺服的人（罗 11:32；腓 2:9~11）。然而在末世实现之前，保罗只向信主的群体说话。对教外人士，他

没有讲论可以运用到他们身上的伦理原则。

保罗对群体合一的关切，可以在加拉太书最后一段劝勉中看得一清二楚。⁵²不仅是在他所列的一长串“情欲之事”（加5:19~21）当中，有大部分是关乎妨碍群体的合一（仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端、嫉妒），而且在加拉太书5章16~24节所列举的恶行、德行之间插入的教导，都是针对教会的冲突而言（加5:13~15，加5:25~6:5）。加拉太人想要效法基督，就要透过群体里的爱心实践、相互服事表达出来：“总要用爱心互相服事……各人的重担要互相担当，如此，就完全了基督的律法”（加5:13c，6:2）。

关心教会群体的合一，也是哥林多前书的基本主题。⁵³书信引言的感恩部分就用了下列这段肯定句作为结论：“神是信实的，你们原是被祂所召，好与祂儿子我们的主耶稣一同得份（*koinōnia*）”（林前1:9）。这则与耶稣一同得份，一同团契的呼召，接着马上就成为劝人合一的基础：

弟兄们，我藉我们主耶稣基督的名，劝你们都说一样的话。你们中间也不可分党（*schismata*），只要一心一意，彼此相合。（林前1:10）

这里的劝勉相当必要，因为保罗听说，在哥林多教会中有纷争的事。（某些纷争的原因还会在信中讨论。）他认为这些教会中的不合，是跟十字架的道理相违背（林前1:18~2:5），而且是哥林多人信心不成熟的迹象。

弟兄们，我从前对你们说话，不能把你们当作属灵的，只得把你们当作属肉体、在基督里为婴孩的。我是用奶喂你们，没有用饭喂你们。那时你们不能吃，就是如今



还是不能。你们仍是属肉体的，因为在你们中间有嫉妒、纷争，这岂不是属乎肉体、照着世人的样子行吗？（林前3:1~3，强调字为笔者所加）

教会的纷争深深使保罗苦恼，因为他身为使徒而辛劳付出的目的，本来就一直是在建立教会，而不只是在抢救灵魂。他已“立好了根基”（林前3:10），并且考量到其他工人往后可能会做的糟蹋工作。建造的质量很要紧，因为教会是“神所建造的房屋”（林前3:9）。事实上，保罗甚至说教会是神居住的所在：“岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里头吗？”（林前3:16）若把这句话读成是圣灵住在个别的基督徒里头，就错失了保罗这一大胆比喻的力道——使徒所建立的教会取代了耶路撒冷的圣殿，成为神荣耀居住的所在。⁵⁴教会若分裂，神的殿就蒙羞。但神的灵若在教会里，应该会产生合一，而非冲突。

到了哥林多前书12~14章，这些主题再次成为保罗讨论教会敬拜中说方言及其他属灵恩赐时的重点。整段经文强有力地指出，“群体得造就”才是衡量及引导灵性及发展导向的标准。

显然有些哥林多人自以为恩赐富足，“口才、知识都全备”（林前1:5）而引以为傲，因此保罗才会在书信的开头感恩之后，就用似乎有点讽刺的口吻说哥林多人“在恩赐上没有一样不及人的”（林前1:7）。他没有明说在哥林多聚会中，与恩赐表现有关的问题是什么，但由他的建言里可以看出，有些人一定自称有属灵的优越，并且以很会说方言的恩赐来主导教会的敬拜。

于是保罗以“教会是相互倚靠的生命共同体”的说法，来作回应。他说：

恩赐原有分别，圣灵却是一位；职事也有分别，主却

是一位；功用也有分别，神却是一位，在众人里面运行一切的事。圣灵显在各人身上，是叫人得益处。（林前 12:4~7）

为了群体的益处，恩赐有别乃是必需的。保罗于是拿身子作比喻来强调这个重点，指出身体要健康运作，需要身体所有肢体的参与：“若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦；若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐”（林前 12:26）。保罗接着介绍了教会群体生活的重要隐喻，说：“你们就是基督的身子，并且各自作肢体”（林前 12:27）。

035 基督身子的共同参与，便成了保罗论点的基础，进而为教会敬拜的规矩提出特别的指导原则。保罗说，说方言是一种属灵恩赐，本身固然是件好事（林前 14:2、5a），但并不造就教会。所有的活动，不管它外表看来多属灵，必须合乎造就教会的准则。而先知讲道能“造就、安慰、劝勉人”（林前 14:3），是较有价值，且要多加追求的恩赐：“说方言的，是造就自己；作先知讲道的，乃是造就教会”（林前 14:4）。名词 *oikodomē*（造就）跟同语根的动词 *oikodomein* 在这一章里重复出现。建造教会的任务本来是保罗身为使徒所从事的工作，现在则转成是教会本身的职责；所以教会一起敬拜的目的，就是为了建造教会。只是，建造的工作是一种共享与参与的事；敬拜聚会不能只由一人独揽，反而应当：

你们聚会的时候，**各人**或有诗歌，或有教训，或有启示，或有方言，或有翻出来的话，凡事都当造就人（*oikodomē*）。（林前 14:26，强调字为笔者所加）

因此，教会聚集的敬拜既反映也象征着基督身体相互倚靠的实质。



而夹在哥林多前书第12章跟14章之间的这一章，便是保罗最伟大的爱之篇章。不管这是保罗从别处借来的，或是他亲自编写的，保罗会把它放在这里，显示出他是以上下文的教会情境来解释爱的真谛。爱，照理应该可以制止那些害群之马的行为。爱会在同甘共苦中，把基督的身体联系在一起。爱会求造就全体，而不求一己之利。令人稀奇的是，保罗把爱的篇章放在对于说方言争论的回应中，而不是放在像哥林多前书第7章论及婚姻的那个地方。为什么呢？对保罗而言，发挥爱的主要场所，是在教会一起的生活当中。

最后还有一段话，可以用来表明在保罗的思想中，他是多么重视群体生活。在他长篇大论讲完一段神学阐述（罗1:16~11:36），辩证神如何向以色列人守约、又叙述神恩典的奇妙之后，到了罗马书第12章，他转而说出一席毫不隐讳的忠告劝言：

所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此事奉，乃是理所当然的。不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。（罗12:1~2）

“活祭”的隐喻形容出教会的召命：保罗劝当时的收信人要将他们的身体一同当成一个集体顺从神的祭物献上。这项理所当然的敬拜事奉，一定是教会整体一起来做的。现代读者惯于把圣经经文解读成是对个人说话，便会发现这种集体献祭的意象很怪异，然而在保罗理解他的工作性质时，这却是相当重要的。如在罗马书15章14~19节，他把自己比作福音的祭司，“献上外邦人”给神（罗15:16）；这项“奉献”（*prosphora*）后来明指是“外邦人的顺服”（罗15:18）。保罗在那里是比作“祭司”在献祭，而在罗马书12章1~2节是教会群体献己为祭。两种祭物的内涵都是整个群体的顺服。之

所以可以确定罗马书第12章指的是教会群体，证据就在于4~8节保罗立即谈到“在基督里成为一身”的隐喻，正如在哥林多前书第12章那里一样，保罗再一次地强调不同恩赐当如何互补互助，带给教会益处。

罗马书12章2节，保罗从教会群体的献身，谈到教会群体的更新。一旦献上给神，教会就会发现自己真的改变了，从世界的权势中重新得到自由。他们的心意（*nous*，单数）被神更新，得以正确察验神的旨意。这个意境的含义跟哥林多后书5章14~21节提到的教会写照在实质上是一样的。我们已讨论过那里所说的教会是在基督里的新造，是“成为神的义”。在哥林多后书第5章，新造被表达成是现今的实况，而在罗马书第12章，这样的新造需要读者献上自己来被改变。这又是另一例子，得以看出保罗所用的陈述语句（*indicative*）和祈使语句（*imperative*），在他的思想中是不冲突的——在两世代的交替之间，现今的实况跟未来的盼望重叠在一起了。其中不变的元素是，保罗持续使用群体性的词汇来想象神的末世救恩：神转化并且救赎一群子民，而不是原子般的个体。因此，教会在世界上乃是基督的身体，并且从中找着自我认同以及蒙召所要承担的职分。

这三个紧密相连的主题，便建立起保罗伦理思想的架构：与现今世代相碰撞的新造，作为行动典范的十字架，以及彰显神救赎能力的群体。在此架构内，让我们来检视一下保罗进行道德思考的过程。



三、保罗的伦理逻辑：理据、规范和力量

1. 为什么要顺服神？道德生活的理据何在？

恩典会废掉伦理吗？保罗被迫去思考这个问题，因为反对他的人认为他所传的福音将会废掉律法规矩，把对人犯罪的必要约束给挪走了。许多犹太爱国分子，包括一些犹太基督徒，都以保罗随意废掉律法书上的吩咐为耻，害怕他的讲道会给肉体留地步。⁵⁵（奇怪的是，在现代及“后现代”世界里，基督教常被认为狭隘、道学。而在当初情况刚好相反：像耶稣和保罗这种人倒常被视为叛徒、道德废弃论者或是不守规矩的人。）⁵⁶

保罗看出他所传的福音可能遭人误解，而以为可以拿来废弃道德伦理；所以当他在加拉太书中极力捍卫基督徒已从律法下得自由之后，便藉着最后一段辩论说出这样的警告：“弟兄们，你们蒙召是要得自由，只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会”（加5:13）。接着他有条有理地区分出什么是“情欲的事”，什么是“圣灵的果子”，主张“凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了”（加5:16~26）。耶稣钉十字架是桩分水岭事件，加拉太信徒是已经与耶稣同死、同复活，已经（或应该已经）把过去的纷争、放纵私欲的行为抛弃在后了。那些“顺着圣灵而行”的人，是蒙召“受圣灵引导”——也就是像“靠圣灵得生”一样，“靠圣灵行事”。用“果子”作比喻，是说成圣的行为并非道德努力的产物，而是容让圣灵奇妙大能在人心中，也藉由人心动工。保罗力辩神的灵在哪里动工，哪里就有平安、圣洁，不会有道德无序的状态。

相似的问题，在保罗写的罗马书中有进一步的探讨。罗马书第3章，保罗已证明“所有人，犹太人和外邦人都在罪恶之下”。因

此人人都必须倚靠神恩典的作为：福音本是“神救恩的大能”（罗1:16）。这种论理是骇人听闻的，因为它不但好像否定了以色列是神选民的特殊地位，而且也好像在去除所有寻求顺服神而活的动机。保罗已经听说有人这样反对他的信息，便以巧妙的措辞在罗马书3章7~8节把这一点给提了出来。

若神的真实，因我的虚谎越发显出祂的荣耀，为什么我还受审判，好像罪人呢？为什么不说，我们可以作恶以成善呢？这是毁谤我们的人说我们有这话。这等人定罪是该当的。

保罗在此没有立刻作答，只说这话是“毁谤之言”，是对福音的误解，当受斥责。不过保罗先在这里把问题提出来，好在罗马书3章21节~5章21节对恩典作了较完整的说明。

保罗对于恩典的描述，在罗马书第5章达到最高潮：“因我们还软弱的时候，基督就按所定的日期为罪人死。……唯有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了”（罗5:6、8）。基督的死是具有广大含义的举动，作为一种类型上的对比，胜过了亚当的堕落：“如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了”（罗5:18）。但是这么说过时，罗马书3章7~8节所提的问题就会浮现出来：耶稣的顺从（罗5:19）是不是使我们的顺从变得无所谓了？保罗于是冒险采用毁谤他之人所用的措辞，来重述恩典的信息：

只是罪在哪里显多，恩典就更显多了。就如罪作王叫人死；照样，恩典也藉着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生。（罗5:20b~21）



罪越多，恩典不就越显多？不难看出保罗的对手会控告他有这种意思。

于是保罗在罗马书第6章终于好好回复罗马书3章7~8节他所预设的问题：“这样，怎么说呢？我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗？”他这下要直接回答，所以用了最强烈的语气“断乎不可！”（*Mē genoito*）作开头语。

会这么强烈地否定，原因如下：首先，保罗说我们已经受洗归入基督，所以很奇妙地参与在基督受死与复活的效果中。我们已在罪上死，并且因着与复活的基督联合，能够“一举一动有新生的样式”（罗6:2~5）。保罗所传的福音不仅处理赦罪的问题，也处理更新变化的问题。受洗就是从罪和死的权势出来，进到义和生命的权势里。因着基督的受死，“我们的旧人和祂同钉十字架……叫我们不再作罪的奴仆”（罗6:6）；因着基督从死里复活，“死也不再作祂的主了”（罗6:9b）。于是，保罗总结说，“你们向罪也当看自己是死的；向神在基督耶稣里，却当看自己是活的”（罗6:11）。透过与基督联合而产生有效果的更新变化，这样的观念对保罗的神学伦理思考来说是很重要的。

跟“与基督同死”密切相关的事，就是主权的转移。保罗描写罪像奴仆之主，我们已从它手下被救出。透过洗礼，信徒由一个权势转移到另一个权势，像战俘一般从一个当权者解放出来，去服从另一个当权者。所以，“罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下”（罗6:14）。

但是这种陈述方式让保罗接下来又再用一个巧妙问句作解释，为的是免除任何可能的误解：“这却怎么样呢？我们在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪吗？断乎不可！”（罗6:15）。保罗继续采用奴仆的隐喻，用忠诚的转移来作最后的回应，这次所强调的是人对神恩典的回应：“你们从前怎样将肢体献给不洁、不法作奴

仆，以至于不法；现今也要照样将肢体献给义作奴仆，以至于成圣”（罗 6:19）。神那释放人的恩典不是叫我们变成道德自由人；而是“从罪里得了释放，作了神的奴仆”（罗 6:22a）。保罗坚持着说，对神恩典最合宜的回应，就是献上自己，顺从那位救我们脱离罪和死之辖制的主。

这样，对于有人指控说他所传的福音会把人要顺从神旨意的动机去除，保罗提出了严厉的答辩。而且还主张唯有透过神在基督里的恩典举动，信徒才会改变，才会自由地来顺服。福音并没有摧毁道德命令，那些误以为是如此的人，根本就不明白福音宣告的乃是神的作为，祂不但得着我们，而且再造了我们。

到目前为止，我已指出三项要顺从神的基本理据，它们都是发源于保罗所传福音的本质：

- 透过与基督的联合，我们会产生更新变化，使我们“一举一动有新生的样式”。
- 因为神已释放我脱离罪的权势，我们理当转而效忠那位释放我们的主。
- 因为圣灵在信心群体中动工行事，圣灵的果子应该会表现在群体的生活当中。

引人注目的是，这一切都是正面的理据，把一切伦理上的命令都建基于神已经成就或是继续在教会中成就的事。很有意思的是，保罗没有一处强调感恩是顺服的动机。（他从未说过，“神为我们做了好事情，我们应该也为神做好事来回报祂。”）相反地，保罗似乎把道德上的行为看成是神救赎行动顺理成章的结果。对保罗来说，神在基督里所做更新变化的工作，取决支配了一切。如果我们看见神在世上救赎工作的真相，我们会很乐意参与其间；反之，如果我



们与神的旨意背道而驰，我们会活在矛盾冲突当中，不明白在我们周遭所发生的一切事。因此可见，保罗大多的伦理教导都在提醒读者，要用神在基督里所成就之事的广大脉络，来看待自己的本份和行为。

不过，若要完整陈述保罗的道德理据，那么也得提负面的理由，也就是对于罪恶行为的制裁。其中很重要的一点是，相信神终究要审判世界，包括审判教会在内。所以保罗有时会谈到不顺从之人要遭受将来审判的事，来试图影响教会群体的行为：“……我们立了志向，要得主的喜悦。因为我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报。”（林后 5:9b~10；也参阅 罗 2:1~16，14:10~12；林前 3:10~17，11:27~32；帖前 4:23~25）

另外，在和末世审判相关对照之下，保罗对年轻的众教会同时提出一项使徒性的警告。如哥林多教会就接到以下这种劝诫：

我从前说过，如今不在你们那里又说，正如我第二次见你们的时候所说的一样，就是对那犯了罪的和其余的人说：“我若再来，必不宽容！”（林后 13:2）

有些人自高自大，以为我不到你们那里去；然而主若许我，我必快到你们那里去；并且我所要知道的，不是那些自高自大之人的言语，乃是他们的权能。因为神的国不在乎言语，乃在乎权能。你们愿意怎么样呢？是愿意我带着刑杖到你们那里去呢？还是要我存慈爱温柔的心呢？（林前 4:18~21）

使徒保罗承诺要去教会刑罚人，正是预表基督的再来。⁵⁷ 保罗

没有明说要怎么做，但从哥林多前书5章1~13节那段奇怪经文的字里行间，或可猜出一二；他在那里劝教会要把恶人赶出去。他形容赶出教会的举动像是“把这样的人交给撒但，败坏他的肉体，使他的灵魂在主耶稣的日子可以得救”（林前5:5）。⁵⁸下面我们会再回来讨论这段经文，现在只在这里指出，保罗的确使用强烈的负面理据，来制止教会中的某些行为。

不过这些威吓性话语看来是保罗不得已的最后手段。他一般是宁赏勿罚；总处心积虑找些积极正面的理由劝导教会。像那封简短又措辞精巧的腓利门书——其实是写给在腓利门家中聚会的教会，并没有直接命令腓利门要放过奴仆阿尼西母，而是用请求、诉诸爱心恩典的方式。⁵⁹

我虽然靠着基督能放胆吩咐你合宜的事，然而……宁可凭着爱心求你……深信你必顺服，知道你所要行的，必过于我所说的。（门8~9c、21）

只有当神学论证看似无效时（比如像哥林多这种难缠的教会），保罗才会诉诸负面的理据。

表面看来，这种负面理据有违保罗所传的福音内容。因为如果“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅”（加3:13），那么申命记第27~28章所讲的咒诅、祝福就不管用，神的祝福与否就不取决于百姓顺不顺服了，不是吗？的确，正是因为神无条件的恩典的福音主题，保罗在道德劝勉上极力采取鼓励的方式；不过，保罗信息的深层逻辑依旧透露出审判与恩典间的辩证关系。任何对于福音的描述，若是回避了末世审判的真理，都会是误导人的说辞：“不要自欺，神是轻慢不得的”（加6:7）。审判的信息是与福音内容相辅相成，而非与福音抵触、违背。



即便如此，保罗还是多多强调神更新改变人的恩惠，叫人能放心而蛮有把握地知道，自己并非只是处于神要定罪的位置上。

你们岂不知不义的人不能承受神的国吗？不要自欺！无论是淫乱的、拜偶像的、奸淫的、作娈童的、亲男色的、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂的、勒索的，都不能承受神的国。你们中间也有人从前是这样；但如今你们奉主耶稣基督的名，并藉着我们神的灵，已经洗净、成圣、称义了。（林前 6:9~11）

这里的措辞语气是把读者当成是已经承受新生命的人。说到恶人不能承受神国的事，不是在恐吓威胁，而是邀请哥林多教会的人能认清他们受洗后的身份，知道自己是在基督为下的名下，是已经成圣的子民，不必再活在罪的权势之下。

2. 顺服是什么样子？道德生命的规范为何？

即便保罗以细致的神学论证很清楚地说明顺服的理由，我们还是得问，要如何为顺服下定义。保罗可能有为他的伦理观发展出丰富的神学论据，却不必然代表这是有着基督教特色的伦理观。他的伦理规范可以干脆就从希腊哲学或是从希腊化文化的“气息”中引申过来。例如在力辩蒙头与否的问题快近尾声时，他问哥林多人说：“你们的本性不也指示你们，男人若有长头发，便是他的羞辱吗？”（林前 11:14）或者，他的伦理规范也可能来自法利赛的犹太传统，尽管他先前拒绝把妥拉直接当作维系教会的规条。⁶⁰举例来说，保罗对于性伦理所采用的许多标准，都是直接从犹太传统里拿过来的。如帖撒罗尼迦前书 4 章 3~5 节就说：“神的旨意就是要你们成为圣洁……要你们各人晓得怎样用圣洁、尊贵守着自己的身体，

不放纵私欲的邪情，像那不认识神的外邦人。”⁶¹

以上两种看法显然都有事实成份。保罗的思想世界的确反映出文化的融和，有些伦理范畴和字眼明显是取自他的犹太和希腊化文化背景。不过，当我们仔细审验他的伦理论证，会发现和他不断提及的两个基本重要原则（就是群体合一及效法基督）比起来，这些文化传统扮演的角色相对轻微。我们前面已引用一些经文讨论过这两个原则，现在则要仔细查考哥林多前书8章1节~11章1节，相信可以更显示出保罗在回应特殊伦理问题时，是怎么融会贯通地运用这两大原则。

哥林多人曾为好几件事写信给保罗（林前7:1），其中也包括祭偶像之物的问题（林前8:1、4）。在希腊罗马文化里，若有人在庙里献祭，常会邀请亲戚朋友来吃用祭物所办的筵席，并且在庙里面坐席（参林前8:10）。从某方面而言，这种社交场合就像一般的饭局，不属特有的宗教礼仪，但是因为跟庙会扯上关系，所以会让许多犹太人和基督徒去参加时感到很不自在。可是想去参加的试探又很大，不仅因为社会压力要人去顺应文化，而且这也是让人可以吃到肉的少数几个机会。⁶²有些哥林多人对他们的知识（*gnōsis*）很有自信，“偶像在世上算不得什么”，“神只有一位，再没有别的神”（林前8:4），所以决定去吃无妨。但是有另一些人，保罗称之为“软弱的人”（林前8:7），若不是以此行为为耻，就是——以保罗来看是更糟的——跟着这些“坚固的人”⁶³的榜样，即使有顾忌还跑去吃（林前8:7、10；参罗14:23：“若有疑心而吃的，就必有罪。因为他吃，不是出于信心；凡不出于信心的都是罪。”）。

值得注意的是，保罗并没有简单地用下命令的方式解决这个争执。他反倒是劝有这等“知识”的人，要发出爱心，承认自己跟那些意念不同的弟兄姊妹之间，有着家族同胞互信互助的关系。其实他的回答已在开头那句重点中作了暗示：“但知识是叫人自高自大，



唯有爱心能造就人 (*oikodomei*)” (林前 8:1b ; 参林前 10:23~24)。那些坚持一己的属灵特权而不以群体为重的人, 其实正在步向沉沦: “因此, 基督为他死的那软弱弟兄, 也就因你的知识沉沦了” (林前 8:11)。生命的正途是要为别人属灵的益处而放弃自由及特权。换作保罗, 他宣称自己定会选择这条正路: “所以, 食物若叫我弟兄跌倒, 我就永远不吃肉, 免得叫我弟兄跌倒了” (林前 8:13)。⁶⁴

以这样的观点为基础, 保罗更进一步用他自己身为使徒榜样为例, 讨论他所说的舍己行动 (林前 9:1~27)。他说作为一个使徒, 本有权利因事工需要而接受财物支持: “主 (耶稣) 也是这样命定, 叫传福音的靠着福音养生” (林前 9:14; 参太 10:10; 路 10:7)。但是——居然有违耶稣的教训! ——他拒收支持, 好“叫人不花钱得福音” (林前 9:18)。这里运用的原则是甘心舍弃自身权益而为别人谋利。

保罗在哥林多前书 9 章 19~23 节归纳重申这个原则, 所说的很像腓立比书第 2 章那段“基督颂歌”。他说, “我虽是自由的, 无人辖管, 然而我甘心作了众人的仆人,⁶⁵为要多得人” (林前 9:19)。这段经文常被引用来讲论保罗为宣教之故而发挥的文化弹性; 这点固然不错, 但更深层的重点是保罗愿为福音之故, 甘心舍弃自由。是这样一个自我表白之下, 他才回归吃祭偶像之物的主题, 说: “向软弱的人, 我就作软弱的人, 为要得软弱的人” (林前 9:22)。这也正是他希望那些“刚强坚固”的基督徒该去做的事: 就是成为软弱之人。他在此把自己当成效法的榜样。因为他凡事“不求自己的益处, 只求众人的益处” (林前 10:33), 所以他最后可以说“你们该效法我, 像我效法基督一样”这般的劝勉, 来结束对吃祭偶像之物的讨论。

由此可见, 保罗答复哥林多教会的问题, 不是在妥拉中寻找合宜的法规,⁶⁶也不是引用耶稣具权威的教训, 或者使徒会议 (徒 15) 上的声明, 而是劝导教会中刚强的人, 要仿效基督及使徒保罗舍己放弃特权的榜样。如是之举的最终目的 (*telos*), 不只在发挥

个人品德和谦卑之心，更是为巩固在基督里群体的合一。这么看来，伦理的规范不是在于给一套预设的行为规条；以基督的样式为典范，才是正当行为的基础，指导我们如何为着群体的需要着想来分辨是非。

保罗不太愿意把行为规矩订得太细琐，大概也是造成哥林多教会问题的原因之一。按着这样分辨是非的原则，有些哥林多人却行出许多让保罗深不以为然的的事情。如在哥林多前书5章1~5节，保罗责备有人居然与继母犯上淫乱之罪，“就连外邦人中也没有这样的事”。⁶⁷在这里他没有说明反对的理由，只是加以定罪。从他表达愤怒的方式（连外邦人中也没有），可见这种定罪是源于犹太文化的一般见识，基于利未记18章8节所云：“不可露你继母的下体”，虽然这项条文的背景至今仍不甚清楚。

然而，即使像这么扰人的事，保罗所提出教会该采取的行动（“应当把那恶人从你们中间赶出去”，林前5:13），仍然是以教会合一的圣洁为出发点：“岂不知一点面酵能使全团发起来吗？你们既是无酵的面，应当把旧酵除净，好使你们成为新团”（林前5:6b~7a）。可见，关心教会全体的健康和圣洁，必须是任何规范的基本根据。

3. 顺服如何可行？道德生活的力量来源何在？

懂得伦理责任是一回事，要知行合一地身体力行是另一回事。罗马书第7章这段对人性的剖析，把意愿跟行动之间的鸿沟说得淋漓尽致。

因为我所做的，我自己不明白；我所愿意的，我并不做；我所恨恶的，我倒去做。……我觉得有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在。因为按着我里面的意思，我是喜欢神的律；但我觉得肢体中另有个律和我



心中的律交战，把我掳去，叫我附从那肢体中犯罪的律。
我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身體呢？（罗 7:15、
21~24）

据保罗所见，摩西律法最大的难处是它指出什么是义，但却产生不出义来。在人心中有一股强大莫名的“罪的律”，不断打倒人认真要遵行神旨意和行善的意愿。因此，即便是那些领受赞赏律法中伦理愿景之美好的人——我们都应该是这样的人，因律法的诫命是“圣洁、公义、良善的”（罗 7:12）——律法所带给他们的还是只有定罪和挫折。这个处于意愿与实践之间的鸿沟，和所造成的人心痛苦，在艾略特（T. S. Eliot）的诗《空心人》（*The Hollow Man*）中给呐喊了出来：

意念与现实之间
意愿与行动之间
中间笼罩黑影一片

一个源于路德宗很有影响力的诠释传统，主张保罗用来化解这个人性两难的答案，就在“因信称义”的道理里，因为我们的罪已得赦免。那些相信基督耶稣的人，虽然无力达到律法的要求，却能找到神的怜悯。因此，相信耶稣的基督徒“是义人也同时是罪人”（*simul iustus et peccator*）。根据这种解读，保罗所传的福音可以为“害怕的良心”找到出路，但基本上不会对罗马书第7章的写照有所改观（只会叫人从罪恶“感”中释怀）。⁶⁸

这个诠释传统的最大长处，就是能真实看见人性的软弱，敬重神所赐的非常恩典。此一源于“路德宗”的解读法，尊崇保罗的名言“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”（罗 3:23）为一切诠释的关

键。但这种解读的危险，会使“是义人也同时是罪人”这口号，低估神恩典中更新改变人的能力，把保罗伦理意境中的重点给模糊了。罗马书不是写到第3章或第7章就结束，保罗也没说第7章的挣扎痛苦是一般基督徒的经验写照。⁶⁹他反而是在描写“在亚当里”或在律法之下的那些人，生命存在的光景。当保罗在罗马书7章25a节发出赞美（“感谢神！靠着我们的主耶稣基督”）时，他不仅是为赦罪感恩，更是庆贺能从那先前阻碍顺从神旨意的捆绑及无力中得释放和自由。

045

如今，那些在基督耶稣里的就不定罪了。因为赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了。律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子成为罪身的形状，作了赎罪祭，⁷⁰在肉体中定了罪案，**使律法的义（*dikaiōma*）成就在我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上。**（罗8:1~4，强调字为笔者所加）

转折的关键是罗马书8章4节：保罗在宣告耶稣的死作了“赎罪祭”，完结了神的“定罪”之后，接着就肯定地说，圣灵是使属基督的人得以“顺从”的力量来源，能成就律法真正的本意。当然，这受圣灵驱使而有的顺从，仍受制于罗马书8章17~30节所谈的末世张力：也就是现今仍需受苦、等候，不是得胜完全显明的时候。但是即使如此，保罗宣告中的笃定还是不可轻忽：神现今以能力与教会同在、改变人，使人能够顺服，若非如此，一切都是不可能的。圣灵这般更新变化的作为，是保罗书信中不断出现的主题（如罗12:1~2；林前6:9~11；林后3:12~18；加5:16~26）：“因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就祂的美意”（腓2:13）。⁷¹我们之所以有可能忽略这么重大的神学要点，是因为误以为既然因



信称义了，顺从的事就与此无关。⁷²但就保罗的说明看来，他传福音的目的，正是为了要在外邦人当中生发出“信心的顺服”（罗 1:5：“信服”真道）。

不过在这些经文里，人有道德行为乃是建基于神与人的关系上；顺服是救恩的结果，不是得救的条件。圣灵不是神学抽象之物，而是神与教会同在的彰显，使万物得以更新。凡是回应福音的人，都可进到圣灵能力的场域，发现自己有所改变，并且得到能力去顺服。

当然，有些事物是圣灵工作的媒介：透过圣经、保罗的教导、他派回教会的人（如腓 2:19~30 所记的）、教会中的敬拜。但最重要的还是圣灵。对保罗而言，道德生活不可能是理智控制情欲的事（像柏拉图式的哲学传统说法），或是人本能具有的意志力量：因为“属肉体的人不能得神的喜欢”（罗 8:8）。只有因着神破碎了罪的权势，开始在信徒身上进行模成耶稣基督样式的工夫，信徒才有可能顺服。“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后 3:18，强调字为笔者所加）。

4. 结论：我们的故事在基督的故事里

总括来说，保罗看出神在带领教会进入祂的故事里；祂要藉耶稣基督重建世界。所以对保罗而言，要分辨伦理是非，只需认清我们在整个救赎情境中的位置。保罗思想中没有神学与伦理之分，因为他的神学基本上是在陈明神如何改变属祂的人成为基督的样式。

在整桩救赎故事中，每件事都指向耶稣的受死及复活，那是两世的中枢点；旧世已终，末世正义已破晓降临，使万物更新。神公义的彰显证实了祂向以色列的应许和诚信：神选召一群立约的子民，藉之彰显祂的慈爱与真理。保罗主张，当我们透过“在基督里

的新子民”这一诠释透镜，来解读以色列的妥拉时，妥拉的真实意义头一次变得清晰明白，在这群信心群体身上也看到律法的成全，而他们的天职就是要传扬并体现这项完满的成就。

至于顺服神的样式，同时也显明在耶稣基督为人忠心死在十字架的样式。对于群体的顺服而言，祂的死成为顺服的模型：顺服神就是不折不扣地为别人奉献一己。所以保罗伦理的基本规范，就是照主样式的生活。模仿基督，同时就是效法使徒的榜样，为别人放弃特权、喜好。

在这个受耶稣基督的故事所塑造的世界里，教会不断需要属灵的分辨能力来了解并行出信心的顺服。道德伦理不能够只用法律、规章来导引，相反地，需要圣灵加添力量、需要靠着圣灵而辨识出要如何效法基督。教会蒙召要以极富创意的自由来行动，成为“活祭，是圣洁的，是神所喜悦的”（罗 12:1）。如此一来，教会便发现自己能与基督的苦难和祂荣耀的盼望有份、有团契（*koinōnia*）。

四、附录：保罗论及男女之间的关系

许多读者会讶异这里很少提到性伦理以及保罗对男女关系的教导。其实我是故意不提：因为我们的目的是在说明保罗伦理意境的基本逻辑。既是谈到基本逻辑，性就只属次要的关注点。这从罗马书可以看得很清楚：除了罗马书1章24-27节那里，保罗把不当的性看作是世人与神隔离的明显后果之外，他很少在男女关系这则广泛受到讨论的议题上，提到有关性行为方面的事。

不过他的确曾被情势所迫，必须处理教会中（尤其是在哥林多教会里）的性行为议题；于是他在哥林多前书所作的回应，就被历来不少人引用当作基督徒对性的教导。尤其在20世纪末性议题炒得正热的时候，保罗就轮流被人拿来当成佐证或是箭靶，争论不休。



因此，为责任所驱，我们必然得要考量一下保罗到底是如何把对于性的认识摆在他的整个伦理意境之中。⁷³

1. 在两世转折之间的性：哥林多前书第7章

即使是那些不太熟悉保罗的人，恐怕都知道保罗曾说过“男不近女倒好”（林前7:1b）这句话。其实这是新约中最广受误解的一节经文，也正因为如此，它可以是一个极佳的实例，说明在建构新约伦理时，小心地从事第一步骤的描述工作是何等重要。有人以哥林多前书7章1节为根据，脱离上下文来解读这段话，便常苛评保罗是个对性存着病态思想、厌恶女人的人。固然使徒保罗的想法不见得符合20世纪末一般人所谓的“健康的性向”，但若拿这句经文当成是保罗在反对性的论点，其实是很严重的错误。且让我们仔细来加以查考。

首先必须记得，当我们读经时，是在听对谈的其中一方在讲话。保罗不是坐下来在写一篇有关性及婚姻的规则条款，而是在回应哥林多教会的问题。这点从哥林多前书第7章起头说：“论到你们信上所提的事……”的话，就可以清楚明白。这里同时也是全信中很重要的一个转折点。1~6章保罗在回应一些从教会传报来的事（林前1:11，5:1）；现在才要直接回应他们信上所提的问题。因此，要了解保罗答话的意思，我们得知道问题的内容，以及发问的情境是什么。

在整篇哥林多前书，保罗有好几次引用一些当时读者通用的标语，或者加以修正，或者对他们所下的结论提出挑战。如哥林多前书6章12~14节这段经文的前几节，可以化作下列的对话：

哥林多人：“凡事我都可行。”

保罗：“但不都有益处。”

哥林多人：“凡事我都可行。”

保罗：“但无论哪一件，我总不受它的辖制。”

哥林多人：“食物是为肚腹，肚腹是为食物。”

保罗：“但神要叫这两样都废坏。身子不是为淫乱，乃是为主；主也是为身子。并且神已经叫主复活，也要用自己的能力叫我们复活。”⁷⁴

在古希腊抄本中，没有引号来区分哥林多人的话和保罗的回应，但是哥林多的读者很熟悉这些口号式的标语，所以可以跟得上保罗在此所作的对话。（《新修订标准译本》的译者使用引号来帮助我们正确解读这段对话。）

哥林多前书8章1节的结构类似于7章1节，我们可以看到类似的模式：

论到祭偶像之物，我们晓得“我们都有知识”。但知识是叫人自高自大，唯有爱心能造就人。（林前8:1，引号为笔者所加；另参林前7:4~6、8~9）

保罗不是在攻击哥林多人的标语；他先接受，然后作补充修正。藉着引用他们的立场，用以退为进的方式来作答。

一旦明白书信中的这种修辞模式，就能看清哥林多前书7章1~2节所采用相似的做法：

哥林多人：“男不近女倒好。”

保罗：“但要免淫乱的事，男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫。”

这样看来，反性交的论调几乎可以确定是来自哥林多人，而非



出自保罗。⁷⁵这是“论到你们信上所提的事”（林前7:1a）的其中一件。保罗乃是引用他们的话，来确认将要讨论的题目。

保罗在回应中没有直接对此论调提出挑战，事实上他有几分赞同（参林前7:8）。不过，他还是作了些修正。到底他是要修正什么？对哥林多前书7章2节的正确解释乃是关键所在：“……男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫。”这句话常被当成是有鼓励人结婚的意思。但当仔细思想后，就看出这种解释根本不可能：保罗在同一章里劝未婚者若是可行，要守素安常（林前7:8~9、20、24、25~27、39~40）。所以第2节应该是什么意思呢？如果我们了解“有”（*echein*）这个动词是性交的雅词，意思就清楚了。例如哥林多前书5章1节：“风闻在你们中间有淫乱的事。这样的淫乱连外邦人中没有，就是有人收（有）了他的继母。”当中的“收”也是同样的意思。如果是这样，保罗在哥林多前书7章2节一定是指已经结婚的人，劝他们要继续行房事。相同的劝勉在第3节又清楚复述一遍。

但是，为什么需要这样劝告呢？对20世纪末的读者而言，这种劝告未免稍嫌笨拙多余，仿佛保罗也需要提醒教会记得呼吸、吃饭似的。但是在公元1世纪的情境下，这样的性教导相当需要。首先因为希腊化文化惯于把敬虔跟守独身联系在一起。身体属于物质世界，是该受抵制的，被认为是比理性的灵魂来得次等；而智者的目标就是要让兽性情欲受理性控制，借此刻苦己身。歌罗西书就对这种教导提出反驳：

为什么仍像在世俗中活着，服从那“不可拿、不可尝、不可摸”等类的规条呢？这都是照人所吩咐、所教导的。说到这一切，正用的时候就都败坏了。这些规条使人徒有智慧之名，用私意崇拜，自表谦卑，苦待己身，其实在克

制肉体的情欲上是毫无功效。(西 2:21b~23)

在许多圈子里，一谈到要苦修，就会跟禁止性欲联想在一起。守独身就自然被看成是具有属灵能力的象征，因为能脱离物质世俗的缠累。简言之，我们姑且可套用俗语方式来称古代社会中守独身者还相当“性感”。

其次，很有可能初代教会传统中有某些因素，使禁止性欲看来具吸引力，甚至对教会成员还是一项要遵守的命令。保罗在加拉太书 3 章 27~28 节谈到受洗时宣告在基督里是“不分或男或女”的。换句话说，创世记 1 章 27 节（“神就照着自己的形象……造男造女”）已被新造给取代了，性别之分已经除灭。⁷⁶那么基督徒夫妇怎么能再沉浸于性欲中呢？性不就是跟新造的生命势不两立互不兼容的吗？（很可能保罗在哥林多前书 12 章 13 节同样谈到受洗时，就故意删去“不分或男或女”这句话）。特别是假如有些哥林多人相信自己已经活在复活生命的状态中（参林前 4:8），那么已婚夫妻更应该停止性生活。况且耶稣在路加福音 20 章 34~36 节不是说：

这世界的人有娶有嫁。唯有算为配得那世界，与从死里复活的人，也不娶也不嫁，因为他们不能再死，和天使一样；既是复活的人，就为神的儿子。

很有可能有些哥林多人以自己能说“天使的话语”（林前 13:1），就认为自己已转变成天使的状态了。⁷⁷

所以我们要提出个假设，也就是保罗是要反驳哥林多教会中激进的禁欲思想。他为了反对这种唯心论式的“超属灵派”的人（即使在婚姻中都誓言不性交），所以劝已婚夫妻可以或甚至必须继续有性生活：



丈夫当用合宜之分待妻子，妻子待丈夫也要如此。妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子。（林前 7:3~4）

令人惊讶的是，这里强调“双方互相”都要如此。相对于以父权为主的文化中，总是丈夫一方的权柄盖过妻子，保罗在此很仔细地说是互相的顺从。⁷⁸没有任何一方可以主张自己的身子：在婚约中已经把自己的身体献给对方了。（顺带一提，我们应该会注意到这种互相顺从的景象，的确跟 20 世纪讲求个人的性自主思想形成极大的对比。）保罗指示凡已进入婚姻关系的人，应当持续尊重彼此的委身；不然就是辜负另一半对于婚姻的合理期待。

其实，退缩成独身不但亏负了配偶，而且也很危险。为什么？因为撒但会趁机引诱人到别处找满足（林前 7:5），也许透过外遇或娼妓。（保罗才刚在 6 章 12~20 节很严厉地禁止这种行为。）我们必须想象结婚的人有时会玩禁欲游戏，却又秘密式地搞外遇活动，才能体会保罗关切的心境。这种情况听起来滑稽可笑，保罗却很实际地指出人心自欺的危险，⁷⁹并且他知道——有如我们最近听见一些名布道家的丑闻——超级属灵的人也很难避免性方面的试探。所以夫妻持续有性生活会比较安全。

不过，他对想追求属灵操练的人也提出个容让的原则：

夫妻不可彼此亏负，除非两相情愿（*ek symphōnou*），暂时分房，为要专心祷告方可；以后仍要同房，免得撒但趁着你们情不自禁引诱你们。（林前 7:5）

夫妻或许“两相情愿”下可以暂时分房——就像禁食一样——为了要专心祷告，但在有限时间后仍要恢复同房才可。但第 6 节说：

“我说这话，原是准你们的，不是命你们的。”传统上，把这节经文解释成是保罗很不得已才容许婚姻中性生活的合理性。其实照前面我们的分析解释，第6节应是接第5节而来：保罗准许哥林多人禁绝性欲，只是指暂时性的分房而已。

经由如此解经之后，我们可以把哥林多前书7章1~9节加以改写，把一些对话中的无声部分填补上去。黑体字是添加部分，能显示出保罗是怎么处理哥林多人提出的问题。

(1) 论到你们信上所提的事。**你们建议说夫妻为了圣洁之故，应该分房不要有性行为。诚如你们所说，“男不近女倒好。”**(2) 但——**因为这不太实际——**男人当各自与妻子行房，女子也当各自与丈夫行房。(3) **婚姻对夫妻而言，本就具有满足对方需要的相互责任，所以丈夫当用合宜之分待妻子，妻子待丈夫也要如此。**(4) 妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫。丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子。(5) 夫妻不可彼此亏负，除非两相情愿暂时分房，**你们二者为要专心祷告才可。但是(时间一到)**以后仍要同房，免得撒但趁着你们情不自禁引诱你们。(6) 我不是命你们**要暂时分房，而是准你们的提议**(参考第1节)。(7) 我愿意众人像我一样**能控制性欲。但是当然事实不是如此。**各人自有从神领受的恩赐：**或不守独身，或是别的**，一个是这样，一个是那样。(8) 另一方面，我对着没有嫁娶的和寡妇说，他们常像我不结婚倒好。(9) 但是倘若自己禁止不住，就可以嫁娶，与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。

这里要特别注意到没有说出来的话。首先，也许最稀奇的是，



没有一处提到性结合是爱的一种表达。我们已经说过，保罗在谈祭偶像之物和说方言的问题时，诉诸爱心作为行为的动机，但是讲到性的时候，他却没有这么说。也许保罗说到夫妻要彼此顺服时已暗示爱的成份，但他却没有明指出来。其次，这里也没说性的目的是为了生育。夫妻之所以要持续有性行为，是因为性结合是婚姻责任的一部分，并且可以保护双方不受试探，但没说为了要生儿育女。也许保罗相信末世即将到来，所以相形之下不太在意生儿育女之事；若是这样，他的教导的确跟犹太传统以及后来基督教的教导中，把生育视为是婚姻中的性之基本目的，有着极鲜明的对比。最后，这里也没有建议神职人员与平信徒要有不同的标准。的确，这项区分是时代上的错置。保罗一点也不知道何谓“接受按牧”的人是属特殊阶级，而且要顺从于特别的性行为标准。

总之，这段经文受到相当大的错误解读。保罗不但不是压抑女人或压抑性行为，反倒是郑重反驳那些认为基督徒不该有性行为的人。他坚决且务实地肯定，婚姻中相互的性满足有其必要性。⁸⁰

那么保罗为什么劝未婚的要保持未婚呢？（林前7:8）在这点上，我们可看出他的末世论对他产生的影响：

弟兄（姊妹）们，我对你们说，时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没有妻子；哀哭的，要像不哀哭；快乐的，要像不快乐；置买的，要像无有所得；用世物的，要像不用世物；因为这世界的样子将要过去了。（林前7:29~31）

如果现今的事都快要过去了，那么为何要结婚呢？保罗在7章17~24节很清楚一致地说出了他的原则：“各人蒙召的时候是什么身份，仍要在神面前守住这身份。”在两世之间的现今所要紧的事，

是“殷勤服事主，没有分心的事”。婚姻难免会连带为“世上的事挂虑”，而在服事的事上分心（林前7:32~35）。服事主是“现今的要事”，⁸¹所以保罗才会建议独身比结婚好。在这里很重要的一点是，保罗明说这只是他个人的意见，并没有主的命令（林前7:25）。

保罗同时也明白现世的力量还一直影响信徒的生活。他们会遇见试探，会欲火攻心。他不像那些热衷“超属灵”之辈的论调，他知道复活是个未来的盼望，如今还没有实现。所以因着末世思想中存在“尚未”的成份之故，他对哥林多人会提出较严谨务实的建议，容许他们结婚，并鼓励婚姻中的性关系。重要的是，教会成员无论已婚未婚，都当警醒顺服。

2. 保罗教会中的男、女的服事

除了性和婚姻的事，妇女在保罗教会的社会组织和敬拜生活中扮演什么样的角色？保罗书信中对这一点似乎有些让人混淆不清的观点。一方面有加拉太书3章26~28节那里斩钉截铁地宣告男女平等，说：

所以，你们因信基督耶稣，都是神的儿子。你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人，自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里，都成为一了。

但另一方面，在哥林多前书14章34~35节这里，却有一段话严格限制了妇女在公众敬拜中的角色：

妇女在会中要闭口不言，像在圣徒的众教会一样，⁸²因为不准她们说话。她们总要顺服，正如律法所说的。她们若要学什么，可以在家里问自己的丈夫，因为妇女在会中



说话原是可耻的。

这两段经文中的张力要怎么解释？妇女到底是在教会中与男人同等呢？还是保罗给了她们在下从属的角色？

要探讨这个问题，最好是查考一下妇女在保罗教会中，实际扮演的角色为何的事实证据。由于这个问题在新约研究中有极广泛的讨论，我们在此要简明地把相关的论点作个摘要式的说明。⁸³

首先，从哥林多前书11章3~16节，我们知道保罗预期妇女会在敬拜中祷告或讲道。在这里他关心的是妇女在祷告或讲道时该怎么整理头发（或蒙不蒙头）⁸⁴的问题。米克斯很简明地把这段重点摘要如下：“简而言之，他并不质疑妇女只要受圣灵引导，就可以与男人在教会执行相同领导角色的权利，唯一坚持的是，要保存传统上性别差异的象征，即衣着发型的合宜。”⁸⁵所以这段经文跟14章34~35节那里要妇女在会中闭口不言的吩咐，显然有所矛盾。

其次，保罗书信中有许多次把妇女包括在他的同工群当中。有些妇女还在教会中担任领导角色。如，保罗形容非比是“坚革哩教会中的女执事（*diakonos*）”（罗16:1）。我们不太清楚 *diakonos* 一词是指教会中的正式职位（像在腓1:1），或只是“仆人/牧者”的通称，像在哥林多前书3章5节及哥林多后书3章6节那里，保罗用同样一个字形容他自己的角色。不论是哪种意思，保罗都以为非比在罗马从事的是要事，并且吩咐罗马教会说，“她在何事上要你们帮助，你们就帮助她”。并加上说：“因她素来帮助（*prostatis*）许多人，也帮助了我”（罗16:2）。*Prostatis* 一词（照字面解释是“站在前面的人”之意）可用来形容一个领队或主管；这里可能比较是指一般所谓的“赞助者”或“恩主”而言。

百基拉和亚居拉这对夫妻档，是保罗所说“在基督耶稣里与我同工”的，“外邦的众教会也感谢他们”，在他们家中也有个教会

(罗 16:3~4；参徒 18:18~28)。保罗言语之间论及这对夫妇时，丝毫没有把妻子放在附属地位；她跟先生完全地投入服事当中。在罗马书 16 章 1~16 节一长串的问安名单上，也有好些妇女同工，包括马利亚、士非拿、士富撒、彼息，还有犹尼亚和安多尼古（可能是犹尼亚的先生），称他们“在使徒中是有名望的”（罗 16:7）。腓立比书 4 章 2~3 节里，保罗劝友阿蝶和循都基两位女性——是与保罗“在福音上曾一同劳苦”的人——“要在主里同心”，解决彼此的分歧。保罗没有明说她们是腓立比教会的领袖人物，但从对教会的信中指名道姓地提到她们的情况看来，她们在教会里一定扮演着重要的角色。

这一大堆证据显示出，妇女在保罗教会中的确扮演重要角色，甚至还列在使徒宣教的团队里面。当然也有妇女从事先知讲道，以此造就教会（林前 14:1~25）。从许多方面来说，教会中的妇女比一般希腊罗马社会中的妇女，享有更大空间的自由及尊重。诚然，保罗教会中那相对较为平等的社会结构，相当吸引一些“向上移动”的城市妇女；她们的教育经济地位（“成就地位”），超过了传承的社会地位（“与生俱来的地位”）。⁸⁶

这样说来，我们如何理解哥林多前书 14 章 34~35 节中要妇女缄默的命令？学者起码提出四种不同的解说。

➤ 这段经文不是禁止妇女在教会担任领导或说造就人的话，而是禁止在敬拜聚会中有纷扰的言语。也许哥林多教会中有些妇女，因为拥有教会赋予她们自由的新地位，而会发问干扰敬拜（林前 14:35），制造混乱。所以，这个命令是针对特殊情况的教牧指示，而非一般规定。这种解释虽符合 35 节（“她们若要学什么，可以在家里问自己的丈夫”），但忽略了 34 节带有一般性原则的说话语气（“她们总要顺服，正如律法所说的”），而且也必须对 34 和 35 节中的“说话”（*lalein*）这个普通动词，作出特殊的窄义



解释——它一定得是特别指“闲话”而言。但34节（“像在圣徒的众教会一样”）若跟33节下半节一起读时，上述的解释就不通了，因为保罗确实主张女人要闭口，且是居于从属地位，在众教会都一样，而不只是在有问题的情况下而已。

- ▶ 这段经文只论及已婚妇女；能在会中祷告及讲道的（林前11:3~16）一定是未婚妇女。⁸⁷ 结婚妇女是附属于丈夫，理当闭口不言。这种解释解决了表面上的矛盾，但需要在哥林多前书11章3~16节明文上附加“女先知必须未婚”的条件经文，而且这么说也忽略了以下的事实证据：像百基拉及犹尼亚这类已婚妇女，的确在教会担任着领导的地位。
- ▶ 这段经文是插补部分，⁸⁸ 不是保罗写的，是后来像教牧书信的作者（参提前2:8~15）一样的抄写或编辑者补加上去的。这则假设有些根据支持，在现存的不少古抄本中把34~35节放在全章最后，而不是放在33和36节中间。34~35节在保罗讨论有秩序地运用讲道恩赐时，似乎有些不顺，若是把这两节挪走就顺畅多了。还有就数据本身来看，很难想象这些话出自保罗亲笔所言：写哥林多前书11章3~16节的保罗，肯定不会以为“妇女在会中说话原是可耻的”。只是现存抄本中都没有删去34~35节；如果这是后来附加的，那一定是很早期就加上了。⁸⁹
- ▶ 怀尔（Antoinette Wire）反对添加之说，主张34~35节有其修辞目的，是全信的高潮，使保罗可以叫哥林多的妇女传道要缄默。⁹⁰（她并没有明确地说保罗是有意这样架构整个论证，好带出这种结论，还是保罗在挣扎思索教会的问题，最后才得出这样的解决办法。）这样解读的话，哥林多前书11章3~16节就不是赞同妇女讲道，而是先在这里限制女传道的穿着举止；然后到了第14章更得寸进尺地宣布一项对哥林多妇女限制更大的条规。在四种解说中，这一项最不可行：因为它立基于对哥林多教会妇女传道之

角色的大胆猜测上，以为整封书信有玩弄、压迫的性质而大做文章，而且与上面提到许多保罗教会中妇女实质角色的证据，大相抵触。

在考量这一切之后，第三项解说——添加之说——该是最有可能和保罗其他书信中对于妇女在敬拜及事奉上的角色描绘最为协调。不过，不管保罗是否写了这些话，另外在教牧书信中也出现了类似需要作神学判断的词句；因此，作为一个新约伦理学者，若想负责任地看待全本新约圣经的记载，在做综合、诠释的工作时，必须要审慎地考量哥林多前书14章34~35节，不能只说“保罗没写这段话”，就不理这段经文了。在后面我们会再来讨论，新约中对于教会妇女角色的不同态度和看法。

不管在诠释哥林多前书14章34~35节时，我们的判断是什么，我们都必须认清在保罗的整个象征世界里，对于妇女的角色问题总有某种程度的内在张力存在着。在他所传扬的福音有一个最基本的逻辑，宣称男、女在基督里乃是合而为一，男女理当活在彼此相爱的关系里。他对婚姻的教导，不管是就其细腻程度、夫妻责任上所讲求的平等、均衡，在当时都算是相当不寻常的见解。在他的宣教工作中，他也极其乐意归功于女性同事，称她们是“主里的同工”。但是保罗却在某些经文（如林前11:3~16），用苦口婆心但却不怎么服人的神学讨论坚持某些传统的性别记号；尽管20世纪对此有极巧妙的批注，仍然无可否认这些性别记号是有上下阶级的含义。的确，保罗似乎对哥林多教会中的性别平等实验感到不太自在，因此他会想办法对某些越分之事予以约束。

正如其他许多事一样，在这件事上，除非我们看清保罗那辩证性的末世思想，否则是无法了解他的伦理立场的：也就是男女的确已经在基督里平等了，但是那种平等尚未能免除在堕落人间中所有

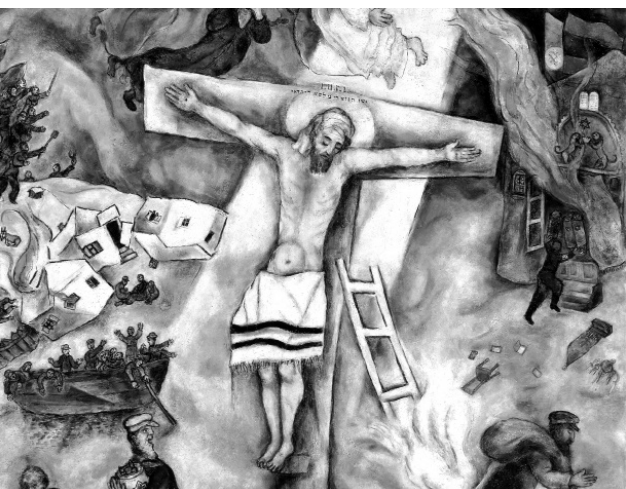


的限制和差别。性别还存在着，性关系仍充满危险。男女角色的更新改变不是保罗宣教的重点，而是圣灵在教会中作工所无意间带来的结果。对保罗而言，现今世代基督徒的呼召，是要在婚姻及群体的结构中舍己地活着，明白圣灵有自由来改变制度和角色，但同时必须等候主再来时，一切才会完全改善。现阶段里，使徒及教会仿佛走在绳索上，不断需要寻求、察验在旧有规范已不敷使用的环境中，神的旨意到底如何。“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意”（罗 12:2）。

这种劝勉该如何运作，使教会能了解男女之间正确的关系？也许没有其他事比这个问题更叫保罗苦心挣扎地试图要妥善处理的了。就此而言，20世纪末的教会的确是在跟保罗学习，因为——如他在另一处境写给腓立比人的信上说的——“你们的争战，就与你们在我身上从前所看见、现在所听见的一样”（腓 1:30）。⁹¹诚然，任何性伦理若要从保罗的态度立场有所学习的话，就会朝保罗的三个主要神学立足点出发，形塑教会的慎思明辨：在受罪辖制的世界中，我们的行为如何彰显神的新造？我们的行为如何符合十字架上舍己的爱？我们的行为如何为群体的益处效力？唯有明白保罗对于任何伦理问题的教导，原来都是尝试为着他所建立的教会来回答这三个问题时，我们才能了解他对性的这些特殊教导真正的含义。

第 2 章

保罗神学传统的发展



一、保罗神学遗产的见证人

保罗的群体愿景其结果究竟如何？在他建立的教会里，在接续发展的历史中，人们对他的伦理意境究竟采纳多少？认同多少？时间一久，教会能否忍受活在两世交替的张力之间？只用“基督的律法”来规范教会，行得通吗？一群人只靠圣灵引导来行事为人，能造作出一个圆融整合的社会秩序吗？简而言之，保罗的愿景真能为伦理提供一套神学稳固的基础吗？新约中存在的“第二保罗”（deutero-Pauline）书信，让我们有机会来考量这些问题。

我们先前对保罗伦理思想的描绘，是根据一般认为毫无争议属于保罗的七封书信（罗马书、哥林多前后书、加拉太书、腓立比书、帖撒罗尼迦前书和腓利门书）。其他归属保罗文集的六封书信（帖撒罗尼迦后书、歌罗西书、以弗所书、提摩太前后书、提多书），则被大多数新约学者认为是后人在保罗死后，托其名而写成的史料。不过这个结论也并非毫无异议。作者问题必须按各书作个别讨论。¹依我个人的看法，反对帖撒罗尼迦后书及歌罗西书为保罗所写的论证，并不具说服力；我比较倾向认为这两封是真实的保罗书信。而以弗所书及教牧书信（提摩太前后书、提多书），在神学上及文体风格上显著地跟其他书信不同，应该属于后人藉保罗之名撰写的，即便如此，当中也有程度上的不同：和其他教牧书信比起来，提摩太后书当中的非保罗书信特征比较少。²

为了本书研究的目的，我采取的假设前提是以弗所书跟教牧书信均为保罗传承下的第二代作品。所以我在解读它们的时候，便会尝试显示出它们是如何解释并发展保罗的神学遗产。我会集中在以弗所书及提摩太前书作为范例讨论。我会像先前讨论到保罗自己的书信时一样地问：“在这些经文里所呈现的是怎样的伦理意境？”

从某个角度来看，作者问题跟新约伦理学的探讨是不相干的。



即使这些书信是保罗写的，书信中对于教会及教会生活的描绘，跟其他保罗书信所描写的还是相差甚远，应该分别处理，也许应分成“前保罗”（加拉太书、哥林多书信、罗马书）及“后保罗”。³因此若是想要探讨保罗思想发展的过程，研究者的确有必要决定这些书信的作者及写作年代。但是因为本书研究目的是要倾听圣经中各方之言，这些问题便不是那么重大。无论教牧书信是否为出自保罗神学传统的第二代之手，或者是属于“较沉着悲观”的后期保罗所言（因着他逐渐相信教会有必要这样地组织制度化），这些书信的见证都是和先前的书信极不相同的。（新约学者有时会很奇怪地抗拒以下观念：保罗身为一位神学思想家，他的思想是有发展甚至退化的可能性。当“托名作品”这一议题出现时，我喜欢问我的学生说，究竟在过去十五年里，以鲍伯·迪伦（Bob Dylan）的名义所出的专辑，可不可能是出自唱过《重返61号高速公路》（*Highway 61 Revisited*）的同一人之手呢？）

当作者问题尚未取得定论之时，如果把这些“第二保罗”书信解释成是第二代的经文，的确比较能作诠释上的联想。为什么呢？因为如此解读，可以看出教会一直尽力要让保罗能够在不同于第一代基督徒的历史处境中，持续对其说话。“提摩太”和“提多”——这两位教牧书信的收件者，变成了象征记号，代表的是那些在保罗之后仍延续宣教之人，表达出他们如何持守住、并且解释出传袭给他们的那份福音信仰。换句话说，这些信提供了些蛛丝马迹，让我们看出新约传承的转换过程，以及对使徒福音传统重新诠释的迹象。⁴这也就是我们以下查考这些经文所站的角度。

二、以弗所书：宇宙性的教会论

以弗所书以神秘绵长的冥思体裁为起头，论及拣选、与宇宙

万有合一的主题。这大段冥思占了全信一半的篇幅（弗1~3），由冗长的子句复句迭起的华丽希腊文风格所组成，例如以弗所书1章3~14节就只是一句希腊文。圣经译者通常为了可读性而把它分成好几段，但是用英王钦定本圣经的断句法就可稍见端倪。⁵

愿颂赞归于我们主耶稣基督的父神！祂在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气。就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵；又因爱我们，就按自己的意旨所喜悦的，预定我们藉着耶稣基督得儿子的名份，使祂荣耀的恩典得着称赞。这恩典是祂在爱子里所赐给我们的。我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照祂丰富的恩典。这恩典是神用诸般智慧聪明，充充足足赏给我们的，都是照祂自己所预定的美意，叫我们知道祂旨意的奥秘，要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里面同归于一。

我们也在祂里面得了基业，这原是那位随己意行做万事的，照着祂旨意所预定的，叫祂的荣耀从我们这首先在基督里有盼望的人，可以得着称赞。你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信祂，就受了所应许的圣灵为印记。这圣灵是我们得基业的凭据，直等到神之民被赎，使祂的荣耀得着称赞。

这一段文字的文体风格尽管不像保罗，神学主题却很典型是保罗的：论拣选、救赎；藉着基督得儿子的名份；圣灵是我们得基业的印记和凭据。不过，与保罗其他书信很显然的不同是，这些主题没有跟某一教会的某些情境或某些特定问题有关联，而是如同普遍性的教义反省。从有些重要抄本在以弗所书1章1节没有标明“在以弗所的”



的事实看来，部分学者认为这可能是一封送到许多教会供作传阅的信，甚至可能是一封附在整套保罗书信集前面的简短说明信。

另一个特点是，这段文字极强调教会的宇宙重要性；神的计划是要在基督里让一切都同归于一，而教会正是此事的成就。神已将“万有服在祂的脚下，使祂为教会作万有之首。教会是祂的身体，是那充满万有者所充满的”（弗1:22~23）。“这历代以来隐藏在创造万物之神里的奥秘，是如何安排（*oikonomia*）的，为要藉着教会使天上执政的、掌权的，现在得知神百般的智慧”（弗3:9~10）。这一崇高的宇宙性之教会论，表达出保罗在神学上一个值得注意的进展，也就是教会正在改变成主的形状，返照出神的荣光（林后3:18）。在以弗所书里，教会不仅是奥秘启示的接受者（弗1:9），也是奥秘启示的单一媒介，让一切受造，连那些仍在对抗神旨意的空中掌权者，也要得知神的智慧（弗3:10，6:10~20）。

为此，教会外在的合一相当重要。在教会中，神已在犹太人和外邦人之间“拆毁了隔断的墙”。事实上，基督之死的最大作用，就是结束这中间的分隔：

因祂使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙，而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下藉着自己造成一个新人，如此便成就了和睦。既在十字架上灭了冤仇，便藉这十字架使两下归为一体，与神和好了。（弗2:14~16）

因着基督的死，犹太人和外邦人现在同样“被一个圣灵所感，得以进到父面前”（弗2:18）。这是神奥秘的智慧，是教会要藉着自身的存在来传扬的信息。因此，以弗所书这一神秘绵长的冥思性导言，可说是一则为教会祈求想象力的祷文：使徒祷告的是，这些读

者们能发现“(他们)心中的眼睛”得以明亮(弗1:18),晓得神在教会中,并藉着教会——就是基督的身体——要使全宇宙和好的计划,是具有何等丰盛的荣耀(参弗3:14~19)。然而,无论教会如何发挥想象力,正如第3章最后的结语所言,我们仍永远无法完全明白神的能力及恩典有多么浩大:

神能照着运行在⁶我们心里的大力,充充足足地成就一切,超过我们所求所想的。但愿祂**在教会中**,并在基督耶稣里,得着荣耀,直到世世代代,永永远远。阿们!
(弗3:20~21, 强调字为笔者所加)

前三章这一大段用尽心思的话,可以说是后半段(弗4~6)的劝勉教训之序言。因为教会本是彰显了神在世上使人和睦的力量,第4章开始便劝告读者要:

既然蒙召,行事为人就当与蒙召的恩相称。凡事谦虚、温柔、忍耐,用爱心互相宽容,用和平彼此联络,竭力保守圣灵所赐合而为一的心。(弗4:1b~3)

基督身体的合一,是一主、一信、一洗、一神。并且这位神维系、支撑着全体教会的生活。

以弗所书4章1节~5章20节就是以具象的方式,描写这个和睦群体所具有的特性。教会中不同的恩赐是“为要成全圣徒,各尽其职,建立基督的身体,直等到我们众人在真道上同归于一……得以长大成人,满有基督长成的身量”(弗4:12~13)。因此,正如哥林多前书第12章的看法,以弗所书也认为服事是全教会每个成员都当参与的事工,而非分派给有属灵恩赐的特殊人员而已。教会恩赐的



运作，为的是使教会整体能长大成熟，以致能不折不扣地以基督身体的姿态，站在世人面前。这里用了成长的比方，就表示它不是指未来的突变（如死人复活之类的），而是已经持续在教会进行着的一种过程和结果。

在此成长过程中，教会必须禁得起“异教之风的摇动”（弗4:14），不致偏离。“不要再像外邦人存虚妄的心行事”；反要穿上新人，学了“在耶稣里”的好品格（弗4:17~24）。以弗所书4章25节~5章2节就描写出在基督里的新生命具有的一些行为特征：在爱中说实话、亲手作正经事、与缺乏的人分享、说话检点造就人、除去苦毒恼恨、“彼此饶恕，正如神在基督里饶恕了你们一样”。最后以保罗惯用的劝勉人效法基督的方式作总结，说：“所以你们该效法神，好像蒙慈爱的儿女一样。也要凭爱心行事，正如基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物献与神”（弗5:1~2）。

接着则用一连串警告作为这段话的结束：“那暗昧无益的事，不要与人同行”（弗5:11），“行事为人就当像光明的子女”（弗5:8），“要爱惜光阴，因为现今的世代邪恶”（弗5:16）。这种话与保罗其他书信中的末世劝勉很相似（参罗13:11~14），只是这里没有特别提到主的再来或是未来的审判。死里复活被解释成是道德良心蒙光照的苏醒（弗5:14），而不是指未来的盼望。凡此种种可以明显看出，这封书信中的神学发展较少提到末世的盼望，比较相信藉着教会的成长，世界会得到渐进式的救赎。

在以弗所书5章21节~6章9节，道德教训便由一般性的劝诫转为一系列对家中成员的嘱咐：即夫/妻、父母/子女及主/仆各项角色的扮演。这一段落的文体是家规，其他类似的经文则在歌罗西书3章18节~4章1节，提多书2章1~10节，以及彼得前书2章18节~3章7节也可以找着。

在以弗所书的有家规中，有四个特点值得注意。第一，所有的吩

附都含括在一个总原则之下，就是全教会“当存敬畏基督的心，彼此顺服”（弗5:21）。所以，一切等级关系的结构，都受到教会此一广大的异象所制衡：大家要以谦卑和彼此顺服的方式来生活。这样一来，即使传统有上下权位之分的结构，也要遭到挑战与颠覆。第二，家规对象的排列次序很不寻常，先指向社会上居于从属地位的人（妻子、子女、仆人），视他们为道德行动主体，必须选择“顺服”。⁷古代较典型的家规都是先对握有权力的人说起，指示他们对顺从他们的下属该尽责任。第三，以弗所书中的家规以其互惠精神著称；不仅要权力较小的人顺服（多2:9~10），同样也要求权力较大的人（丈夫、父母、主人），要温和对待并关心在他权力之下接受管理的人。最后一点，也最重要的是，每项吩咐都附上清楚的神学阐述，显示这些规条是有福音为依据的。最明显地，就是作者把婚姻看作是基督与教会关系的象征。这种象征上的关联变成极有力的依据，叫丈夫要以舍己的爱来爱妻子，“正如基督爱教会，为教会舍己”（弗5:25）。[因为经文里的确吩咐妻子当顺服丈夫（弗5:22~24），所以有时被引用来合理化粗暴地对待甚至是暴力地虐待妻子。这样的引用是既可笑又可悲的解读：以弗所书的作者既然要求丈夫“爱妻子，如同爱自己的身子”（弗5:28~29），很清楚地就排除了基督徒婚姻中的家暴行为。]⁸

从所有层面看来，以弗所书的家规，的确是在说出一个受耶稣基督福音所影响的群体，其内在的社会关系会是何等的景象。这个景象与20世纪所标榜的社会平等理想并不相同；费兰札就很适切地把这种社会次序形容作“爱的家父长制”（love patriarchy）。⁹以弗所书这种爱的家父长制，在本质上不是封闭或静态式的。好比一个作主人的，当他被告知说，“因为知道他们和你们同有一位主在天上，祂并不偏待人”，所以不可威吓仆人，这样的话语就会唤起一种神学意境，搅动传统的主仆关系。同样地，如果婚姻隐喻了基督与教会



的关系，以弗所书这种崇高的教会论也必定会改变婚姻中那静止不动以父权为首的观念。在以弗所书中，教会不是受基督管辖，而是与基督联合，得着滋润长大成人，“满有基督长成的身量”（弗4:13）。那么，这个教会与基督的婚姻，其必须达成的目标又是什么呢？

以弗所书的高峰经文（弗6:10~20），就描写出教会正在跟“魔鬼的诡计”¹⁰打一场属灵的战斗：

因我们并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、
掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战。
（弗6:12）

这里所使用的争战武器，并非以人为技术冶炼而成；这场仗是要以祷告（弗6:18）、以圣洁群体那更新的品格去打。所穿戴的军装大半是防御性的，使教会能抵挡“恶者”的攻击：

带子：真理
护心镜：公义
鞋：平安的福音
藤牌：信德
头盔：救恩

教会唯一要携带的攻击武器是“圣灵的宝剑，就是神的道”。所以经文中没有认可传统圣战的观念，只有描写出教会要以那应许了神要得胜的福音，来整装抵挡宇宙势力，在争战中站立得稳。教会藉着和平地生存在世上，本身站立得稳（弗6:13），就成为邪恶势力的一大挑战。藉着口说实话，彼此饶恕，便瓦解了一切执政掌权的辖制，得以彰显“这历代以来隐藏在创造万物之神里的奥秘”

(弗3:9)。

总的来说，以弗所书究竟是如何调整了保罗的教训？由以上分析可见，以弗所书不太强调末世思想架构，虽然不是完全弃置不谈，却是以强调教会的宇宙性来取而代之。教会的一般生活是神恩典的记号，因教会“原是祂的工作，¹¹在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”（弗2:10）。罗马书中的重要主题，亦即犹太人与外邦人在基督里合一，在此被解读成是一个记号，表明了神要把宇宙万有同归于一、与祂和好的计划。假如以弗所书5章21节~6章9节是阐述了歌罗西书3章18节~4章1节当中的家规记载（西3:18~4:1简单多了），我们会看见，作者尝试要为妻子的顺服提供神学依据，这产生出丰富的象征比拟，比其他保罗书信提供了更多对婚姻之爱的正面表述。

以弗所书和其他保罗书信最明显的不同，就是缺乏特定情境。它撷取了保罗对地方教会群体及意义的各式各样解释，进一步发展它们，好描绘出神要如何藉教会使万有合一的奥妙计划。在这计划之下，教会的道德行为有两项基本目标：彰显神那宇宙性的计划和真理，并且藉着基督的身体逐渐长大成熟，把神使万物和睦合一的力量延伸到世界上去。

三、提摩太前书：在神家中当如何行

提摩太前书是教会稳定制度化的一张蓝图，由使徒保罗这个角色写信给年轻的同工提摩太，列出一整套的教训和规章，帮助提摩太管理及引导在以弗所的教会（提前1:3）。¹²

我指望快到你那里去，所以先将这些事写给你。倘若我耽延日久，你也可以知道在神的家中当怎样行；这家就



是永生神的教会，真理的柱石和根基。（提前3:14~15）¹³

神的家这个制度，是这封书信用来描绘教会的主导性比喻——用“主导”这个字眼其实有好几个意思，因为这里最关切的事，便是教会的领导应该如何细心约束会友，免得他们步入歧途。作为监督的重要职分之一（常被翻译成是“主教”，让人联想到已然发展的教会结构，但这并不适于公元1世纪的晚期），就是“好好管理自己的家，使儿女凡事端庄、顺服。人若不知道管理自己的家，焉能照管神的教会呢？”（提前3:4~5；参提前3:12）教会成了扩充版的希腊罗马家庭，而家中作头的权柄，就变成了教会中运用权柄的典范。¹⁴

提摩太前书颇以能“平安无事地度日”为贵（提前2:2），向外人要显出端庄有礼（如提前3:7，提前5:14，提前6:1），免得教会受搅扰：

我劝你第一要为万人恳求、祷告、代求、祝谢；为君王和一切在位的，也该如此，使我们可以敬虔（*eusebeia*）、端正、平安无事地度日。（提前2:1~2）

这样的劝勉并不表示教会已成为社会政治体系的一部分，而是以为平安的环境对传福音有益（提前2:3~4），所以教会要祈祷政治安和。信中虽曾提到耶稣向本丢彼拉多作过“美好见证”（提前6:13），不过丝毫没有暗示福音要向当时的政治秩序提出挑战。

在教会内部，则非常强调秩序。妇女更是被安排在从属的角色上：

女人要沉静学道，一味地顺服。我不许女人讲道，也不许她辖管¹⁵男人，只要沉静。因为先造的是亚当，后造的是夏娃；且不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪

里。然而，女人若常存信心、爱心，又圣洁自守，就必在生产上得救。（提前2:11~15）

这段文字不太可能是出自保罗之笔。其中插入了“女人会在生产上得救”的话，更是与保罗坚决主张只有藉由基督的死才能得救的道理大相冲突。另外讲到亚当可以脱罪的这段话（提前2:13~14）更是奇怪，与罗马书5:12~21节保罗描写罪因亚当入了世界，亚当是罪人的代表全然不符。整段经文之怪异，叫不少解经者费尽心思作各种补救工夫，还是免不了一个结论：女人（或者妻子）总要沉静顺服，乖乖在家养孩子。¹⁶照提摩太前书的说法，这是教会为了保持良好秩序所必须的要求。

唯一允许的例外是一群寡妇（提前5:3~16）。¹⁷她们是年老的妇女，受教会财物上的支持，专心祈祷（提前5:5）和服事人（提前5:10）。提摩太前书核准这样的安排，但坚持要察验谁才是“真寡妇”：年纪必须到六十岁，必须只结过一次婚，又献身行善。唯有合乎这些标准的，才可正式记在册上，被视为正式寡妇，领受教会奉养。年轻寡妇则当再婚，否则会情欲发动想嫁人，又习惯懒惰，说长道短（提前5:11~14；注意对照林前7:8、39~40，保罗对寡妇的劝告）。至于作仆人的，也要为教会好名声的缘故，一味地顺服。

凡在轭下作仆人的，当以自己主人配受十分的恭敬，免得神的名和道理（*didaskalia*）被人亵渎。仆人有信道的主人，不可因为与他是弟兄就轻看他；更要加意服事他，因为得服事之益处的，是信道蒙爱的。你要以此教训人、劝勉人。（提前6:1~2）

如果基督徒仆人对基督徒主人太高傲随便，就是违背（教会



的)“道理”。

相对于歌罗西书3章18节~4章1节及以弗所书5章21~33节,提摩太前书根本没提到丈夫跟主人这一方好作为平衡。从头到尾一致的信息就是教会必须守规矩。对妇女及奴仆也不采用直接向他们说话的方式,而是叫提摩太这个保罗的密使要“以此教训人、劝勉人”(提前6:2c)。

为了要保持所要求的秩序,教会就必须清楚设立领导及权力地位。对比于在加拉太书及哥林多前书里面,那相形之下稍嫌混乱、恩赐自由发挥,当地教会中无权力地位划分的情况,提摩太前书就很明白地指示要设立“监督”和“执事”,并且一条条列出筛选的标准(提前3:1~13)。这些评断标准主要不是按属灵恩赐的有无,而是依据世俗的公民道德为基准:

作监督的,必须无可指责,只作一个妇人的丈夫,有节制,自守、端正,乐意接待远人,善于教导;不因酒滋事、不打人,只要温和,不争竞、不贪财。(提前3:2~3)

如前面说过的,这些教会领袖要好好照管自己的家,就像他们要好好照管教会一般。凡妥当照管之人,皆可领受财物上的敬奉(提前5:7~18);而那些“(持续)犯罪的人”,提摩太得当众责备,“叫其余的人也可以惧怕”(提前5:20)。由最后这则教训看来,教会领袖的主要功能就是在教会中给别人作好基督徒品格的榜样。

成为教会领袖的资格当中,具备服事功能的只有“教导”这一项。的确,教导在提摩太前书占很重要的分量,因为“善道”(提前4:6)能制止“引诱人的邪灵和鬼魔的道理”(提前4:1),并一切不道德的行为(提前1:8~11)。能具权威地传达“主耶稣基督纯正的话与那合乎敬虔(*eusebeia*)的道理(*didaskalia*)”(提前6:3),乃

是提摩太的特别任务（提前4:11~16）；想必地方教会的领导人，也要在提摩太的指引下同样从事教导的服事（参提后2:2；多1:9）。提摩太从保罗领受了善道，就得忠心“保守”它，如同 *parathēkē*（“订金”、“所托付你的”）一般（提前6:20）。在保罗其他书信中，也有把一套教训当正统教义传承的先例（如罗16:17；林前11:2，15:1~3），但不像在提摩太前书和其他教牧书信（参提后1:13~14，2:2；多2:1）那样单独地加以强调。

至于这套所托付的传承教训之内容为何，文中并没有仔细描述；大概提摩太内心早已十分清楚。从字里行间我们可以推测，它至少包括两种东西：信仰告白及道德教训。至于两者的关系——如果有关系的话——并不清楚。信仰告白是以简洁的信条形式写出，如以下所列：

“基督耶稣降世，为要拯救罪人。”这话是可信的，是十分可佩服的。（提前1:15）

因为只有一位神，在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。祂舍自己作万人的赎价。（提前2:5~6a）

大哉！敬虔的奥秘，无人不以为然，就是：
神在肉身显现，
被圣灵称义，
被天使看见，
被传于外邦，
被世人信服，
被接在荣耀里。（提前3:16）

至于道德教训方面，有些我们前面已经提过，似乎偏重在



eusebeia 上的操练发展（提前2:2, 4:7~8, 6:3~6、11）。大部分的英文圣经译本将此字译成“虔信”（*godliness*），但是较好的翻译应该是“敬虔”（*piety*），字根是拉丁文的 *pietas*，指义务性的敬畏。保罗其他信件没有用这个字，而教牧书信刚用了十次（八次出现在提前）。不管这个统计数字的含义为何，¹⁸难免会叫人觉得提摩太前书对基督徒生活的愿景，乃是要人遵守一套端正、恭敬、合法的固定行为准则。保罗神学思想当中，讲求自由、与主受苦、为群体付代价的爱心、活在两世代间的张力等主题，不能说是完全被撇弃，¹⁹却是几乎不予强调。取而代之的是些柔性、一般家规中的日常生活品德。

倒是提摩太前书对于某一特殊伦理的强调，值得一提：就是极其贬损发财野心及贪婪之心。作者所批评的对敌，在各种所犯的错误中，最要命的一个就是“以敬虔（*eusebeia*）为得利的门路”（提前6:5）。在与古代的学者哲士的争论中，这是极其严苛的指控。作者警告读者千万要小心贪财的危险诱惑：

但那些想要发财的人，就陷在迷惑、落在网罗和许多无知有害的私欲里，叫人沉在败坏和灭亡中。贪财是万恶之根。有人贪恋钱财，就被引诱离了真道，用许多愁苦把自己刺透了。（提前6:9~10）

所以作监督的要“不贪财”（提前3:3）。教会当以简朴为安：“只要有衣有食，就当知足。”（提前6:8）

另一方面，信中并不讳言教会里有富足之辈，而且没有硬性要求他们得捐出财物。提摩太受到的教导，是要勉励他们省察自己对钱财的态度，也要慷慨解囊，与人分享：

你要嘱咐那些今世富足的人，不要自高，也不要倚靠无定的钱财；只要倚靠那厚赐百物给我们享受的神。又要嘱咐他们行善，在好事上富足，甘心施舍，乐意供给人，为自己积成美好的根基，预备将来，叫他们持定那真正的生命。（提前 6:17~19）

这种温和的劝勉，很符合全卷书信的风格，亦即接受教会所处世界的社会现状（参林前 7:17~24）。

这样看来，我们要如何总结在提摩太前书里面，保罗伦理传统的发展情形呢？和以弗所书一样，这里削减了早先保罗末世思想中的一些张力。信中偶尔会提到末世的审判和盼望，但很少跟伦理立场扯上直接关系。耶稣的受死被当作是信仰的奥秘来传扬，在伦理规范的制定上并未扮演明显的角色。和保罗其他书信之间的最大延续之处，就在于强调伦理的形塑乃是教会最为关心的事。不过即使在这点上，所强调的角度也有明显的转移：提摩太前书极力推行教会的规范（norms），但是在整个伦理论证中，教会的福祉并没有很清楚地被当作是一种理据（warrant）来看待（在哥林多前书那里却是如此）。

的确，提摩太前书少有伦理的论证。伦理规范被假定是在传统中，早已为人所知，不用提供什么神学理由。这就是提摩太前书和真正的保罗书信最大的不同。保罗会竭尽所能诠释福音，将之应用到“特定”教会的情境；而提摩太前书则认为这些规范只要持守和传承下去就是了，对神学论证没多大耐心：说那些不服从纯正道理的人是“专好问难，争辩言词”（提前 6:4）。很难想象保罗会用这种方式避开神学的争议。我们是否可以把这说成不好的示范，原来使徒也会有筋疲力尽的一天呢？

恐怕比较可能的解释乃是，提摩太前书代表的是接受保罗传承

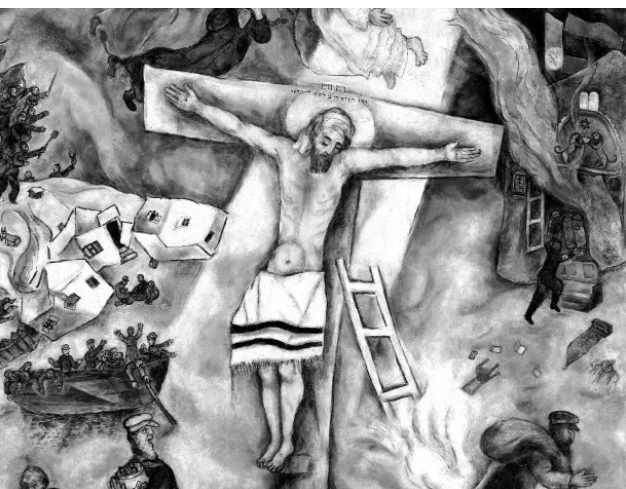


的第二代作品；作者直接引用了伟大使徒已经处理过的基本神学及伦理问题。所以，很讽刺的是，正是因着提摩太前书将其视为理所当然，使得原本我们在保罗论点里所看见的神学和伦理之间的有机结合，反而给瓦解了。书中述说的基督教群体之伦理愿景，是以求取制度化、稳定性为准；作者不再从神学基础来仔细思索伦理问题，只要持守住使徒所托付的传统就够了。结果呢？固然是得着安定了，但是却失去深度与自由。在真正的保罗书信中，使徒一再劝勉教会要在圣灵引导下更新察验神的旨意；到了提摩太前书，则全无此必要，因为神的旨意已清清楚楚地在传统“纯正的教导”（善道）中了。

也许对于在公元1世纪末的教会而言，为了能够融入社会，并且在外来压力下生存下去，教牧书信的伦理愿景是难以避免的，或甚至是有其必要性的。有些人建议20世纪末的教会也需要有相似的伦理，在逐渐混乱的异教文化环境中持守中规中矩在“神家”中的生活。²⁰无论应该怎么做，新约圣经中存在着教牧书信，就让教会必须好好思考在神家中规矩的重要性，以及它的危险性。

第 3 章

马可福音： 背起十字架



一、在耶稣的故事中找“伦理”：对于方法的省思

从探讨保罗书信转而探讨福音书时，我们发现所要处理的是另一种文学体裁。书信是把清楚的道德教训及劝勉写给特定的群体，而福音书是单单说着耶稣的故事。虽然这些故事是在耶稣死后四十到六十年间，经由福音书作者精心撰写，为的是要在当时代作见证，却没有很明显想要针对任何特定的对象或情景来发言。相反地，藉由叙述文体的呈现方式，他们是把信息包裹在故事的形式当中，好让其中的信息可以向全体教会说话，以致让无论何时何地的教会都能明白自己存在的目的，当如何被耶稣的生与死所塑造。

当然，福音书——特别是马太福音——当中，会有些故事是把耶稣呈现为一位道德教师，但是福音书的道德含义，绝不能被局限于那些明显可见的教导信息。故事会以间接、错综复杂的方式，塑造我们的价值观念和道德感受，教我们怎么看世界，要惧怕什么，要有什么盼望；从故事的各种行为模式，得以看出智慧或愚拙、勇敢或懦弱、忠信或不义之间的微妙差异。这就是为什么像威尔德（Amos Wilder）会说，“通往道德判断的途径，乃是经由想象力之路。”¹

因此，每卷福音书的伦理意涵，都必须透过故事的全貌加以辨识。要抓住每个作者的伦理意境，就要问问在故事中，是怎么描写耶稣的生活和工作，祂呼召人作门徒之举，又是怎样改变了其他故事人物的生命及生活。同时也必须要问，交织在故事情节当中，对于时间、历史、人的可能性等种种的观念是什么。特别更要问的是，耶稣被不公义地对待而惨死，怎么可能被诠释成有其意义。这所有的问题都与新约伦理的探讨有关。

马可福音是一个很清楚的例子，得以阐明此一探讨方式的重要性，因为这卷福音书当中少有明显的道德教训。²即使是有些像



是伦理教训的经文（如可 12:13~17，那段“纳税给凯撒”的经文），也常在细看之下成了巧妙的谜语，是要人从中看出耶稣的身份和权柄，而不是在为行为指点迷津。所以，若想考察出马可福音所描述的耶稣故事里头具有哪些伦理含义，就必须越过这些简短的教训内容，注意到马可的叙事世界当中那更广的轮廓。

这种解释马可神学的方式，跟一般常用的两种方法有很大的不同。首先是它跟编纂批判法有所不同。编纂批判法会试图找出哪些是纯属马可的资料，哪些则是马可修改了在他之前的传统，借此来辨认马可的神学及伦理观点。³舒拉格（Wolfgang Schrage）的《新约伦理学》（*The Ethics of the New Testament*）就是用这种方法处理马可福音资料的典型例子。他在写了一长篇（以历史方法重建的）耶稣的伦理观之后，又写了一章《早期会众的伦理开端》（“Ethical Beginnings in the Earliest Congregations”，亦即重新建构符类福音之前的传统），接着对“符类福音中的伦理要点”作非常简短的描述。舒拉格这一章的题目十分露骨，是把福音书作者当成“公关顾问”（spin doctors），专门给耶稣的话加油添醋。其实就处理马可这部最早的福音书⁴而言，这种方法产生不了多大作用，因为没有比马可福音更早的福音书；所以如果硬是要找出什么是马可的原始资料，什么是他独特的编辑成果，最终只会是一大堆的揣测工夫。连舒拉格都承认说：“或许会有许多其他理论可以用来解释马可福音的伦理细节，但若说他有什么样的编纂之工，恐怕总会带有高度的假想。”⁵相形之下，本书所采用较具文学性的处理方法，可以让我们藉着分析马可所写的故事叙述全貌，找出很多马可的伦理观。马可所传达的故事中有多少是原始资料并不太重要，要紧的是，整个故事是如何描绘出作一个基督门徒该有的样式。

第二种不同也是基于相似的理由，我对马可的解读很少强调要找出福音书写作的确实历史背景。近年来的有些研究，主张必须要

仔细探讨马可福音对象群体的来龙去脉，然后依照这些臆测的历史情境进行解读。⁶只是这些做法都属高度揣想；因为实在没有足够证据来决定马可福音写作的确实年代及背景。不管这些揣测可能会有多少历史价值，基本上并不影响我们要讨论的故事内容。而我所描绘的马可伦理观，则可以在不需要其他方法的情况下独立存在，但同时又能兼容各种对此福音书的不同建构方式。

现在就让我们来解读马可福音，看看故事的叙述如何描绘什么是忠心在神面前的生活。

二、马可福音中的基督论：一则有关弥赛亚被钉十字架的故事

整个故事的关键，也是马可福音最中心的问题，是当耶稣和门徒前往凯撒利亚腓立比途中交谈时，耶稣亲口所问的那个问题：“你们说我是谁？”（可 8:29）。为了要全然掌握这个问题的冲击力道，我们必须先来考量这句问话在整个故事情节中所占的位置。

马可福音书以一个简明的标题语起始：“神的儿子，耶稣基督福音的起头”（可 1:1）。⁷这个开场白带着一种戏剧性的讽示（dramatic irony），后来也成为故事的一条主线：身为读者的我们，能从故事第一行开始就认出耶稣的身份，但是剧中除了鬼魔之外，却没有一个人知道这件事。所以马可福音一点也不像侦探小说，读者必须要集合各种线索，好猜出耶稣真正的身份；与之相反，马可福音和《俄狄浦斯王》（*Oedipus Rex*）一样，故事的悬疑所在乃是来自于读者的认知和剧中人物的无知之间那惊人张力。读者从故事起始就知道耶稣是“神的儿子”，这项身份认定在耶稣受洗（可 1:11）及变像（可 9:7）两个事件中，有着从天上来的声音证实。所以，正确地阅读这个故事的条件，就是要先参与到这位福音书作者的信



仰表白当中。

不过对于耶稣这个人作出这样的宣告，究竟是什么意思？其实马可的叙事是经过仔细的设计，要带领我们去感受一个被钉死的人，居然会拥有这种身份的怪异现象，藉以凸显出“神的儿子”这个尊名独特又惊人的意涵。而且这个尊名又是一直要到故事快结束时，才由一位剧中人物的口中正确地讲出来；那位外邦百夫长目睹耶稣在十架上屈辱死去时，说出了真理：“这人真是神的儿子！”（可 15:39）唯有来到故事中此一高潮时刻，我们才恍然了解马可的叙事目标：原来只有当人看见耶稣是被钉十架的那一位，才会认出祂是“神的儿子”。

我们若只看福音书的前半段（可 1:1~8:26），可能会预期故事将有不同的结局。甫一上场，耶稣就传扬起神国的到来，并且行了许多奇事：赶鬼、医病、使人复活、平静风和海、又在水上行走、两次变粮使众人吃饱。⁸简而言之，耶稣在福音书前半段看来像极了一个希腊人眼中专行神迹的魔术师。⁹祂行动有如超人一般，以神奇大力制止一切邪恶势力。

不过马可在描述耶稣所行神迹奇事的同时，也对比式地描述门徒始终无法领会耶稣的身份。他们看是看见了，却呆头呆脑一无所知。即使耶稣宣称神国的奥秘只叫他们知道（可 4:11），他们仍是懂耶稣的比喻（可 4:13, 7:17~18），害怕、“没有信心”（可 4:40），不明白分饼的事（可 6:52）。而且在 8 章 4 节还问道：“在这野地，从哪里能得饼，叫这些人吃饱呢？”简直把先前的神迹忘得一干二净。

马可为什么会这么负面地描写门徒呢？有些学者以为马可这么做有他论辩的目的：他想贬损耶稣最初的这些跟随者，也就是耶路撒冷教会的创立者，好为他写的福音书取得正当地位。¹⁰依照这项假设的各种版本和讲法，耶路撒冷的使徒所呈现的福音，据说具有以下这些特质：严格遵行律法、或高抬神迹、或是着重“口传”而

不同于马可偏好写下文字。这样的历史揣测极不可靠，理由有好几个：至少马可在福音书中还预告门徒要与复活的主会面（可 14:28, 16:7），又预言他们要为福音作见证并为之殉道（可 13:9~13）。此外，如谭纳希（Robert Tannehill）令人信服地辩明，全书的写作用意是使读者能跟使徒们认同；藉由仿佛身历其境地感受他们的失败（如彼得对耶稣的否认），能受激励领取赦罪之恩，以致可以更忠心地为祂而活。¹¹

最重要的是，这种对于门徒的负面写照，会让读者对权力作出根本性的重估。把耶稣大能的作为跟门徒的迷惑无知并列在一起，便让我们看见能力不是自证自明的。只知道耶稣会行奇事的人根本就不认识祂，因为神国的奥秘就在于耶稣必须受死，如同被钉十字架的弥赛亚。在耶稣那自我揭示的大能举动，以及门徒的愚钝之间所产生的张力，形成了一个在认知上的关键点；这个关键出现在马可福音第 8 章后半段。

耶稣第二次喂饱群众之后（可 8:1~10），同门徒上了船要过加利利海。在打发走那些求祂显神迹的法利赛人之后（可 8:11~13），耶稣警告门徒要“防备法利赛人的酵和希律的酵”（可 8:15）。但门徒“在船上除了一个饼，没有别的食物”（可 8:14），就以为耶稣是在骂他们怎么忘了带够用的东西。这样的焦虑实在很荒唐：耶稣不是才用七个饼喂饱四千人吗？！从耶稣的回答可以看到祂也有些不耐烦了：

你们为什么因为没有饼就议论呢？你们还不省悟，还不明白吗？你们的心还是愚顽吗？你们有眼睛，看不见吗？有耳朵，听不见吗？也不记得吗？（可 8:17~18）

耶稣提的这些问题，仿佛就是先前祂向门徒解释比喻所说的那



段话的回响：

神国的奥秘，只叫你们知道，若是对外人讲，凡事就用比喻，叫“他们看是看见，却不晓得；听是听见，却不明白；恐怕他们回转过来，就得赦免。”（可 4:11~12）¹²

门徒因为认知上的失败而成了“外人”。耶稣大能的作为，对门徒而言如同谜般的比喻一样，虽见过吃饼得饱的神迹，却仍担心食物不足。他们无法认出在船上与他们同在的这位耶稣究竟是谁。

耶稣仔细地为他们复习喂饱人的两个事件，然后哀叹地问道：“你们还是不明白吗？”（可 8:21）门徒没有回应；事实上这个极具挑战性的问题将一直持续到马可福音结束。

接下来是个很奇怪但值得注意的一段医治故事（可 8:22~26）。耶稣医好一个瞎子，但是与所有福音书中的医治不同，过程分成了两个阶段。

耶稣拉着瞎子的手，领他到村外，就吐唾沫在他眼睛上，按手在他身上，问他说：“你看见什么了？”他就抬头一看，说：“我看见人了，他们好像树木，并且行走。”随后又按手在他眼睛上，他定睛一看，就复了原，样样都看得清楚了。

刚刚前面一段在船上的对话才大大强调“看不见”（可 8:14~21），如果在这里我们没有看出这个故事的象征含义，那也未免近视得太严重了。马可把这段奇怪的插曲放在来到凯撒利亚腓立比那个重要的问答之前，的确有意在暗示门徒将要接受一个视野得医治的过程——只是这个过程会是渐进式的，而不是立即见效。

头一个医治的过程，发生在耶稣询问门徒有关祂身份之事（可8:27~30）。耶稣先问门徒：“人说我是谁？”等他们报告完小道闲话之后，耶稣再问他们：“你们说我是谁？”¹³彼得于是脱口回答说：“祢是基督。”

此刻，我们必须很仔细地来看马可是怎么讲述这个故事的。因为马太对这段故事的叙述——不断赞扬彼得一番，还称他为磐石，教会要建立在其上——对后代教会传统有太大的影响，以致人们经常把马可所描述的一些细节给忽视了。马可是用不同的方式来讲述这个事件。马可福音中的耶稣，不但没有为彼得领受从天上来的指示而称赞他（参太16:17），反而“禁戒（*epetimēsen*）（责备）他们，不要告诉人”（可8:30）。这里用的动词“禁戒”，跟在马可福音3章12节那里当污鬼喊着说：“你是神的儿子”时，耶稣再三嘱咐他们（责备他们）时所用的动词是一样的。在两处地方，当有人认出耶稣真正的身份时，祂都严厉地加以责备。¹⁴为什么呢？

首先我们需要来看，当彼得回答说“祢是基督（*Christos*）”时，他的意思是什么。虽然马太叙述这个故事时，常让人以为“弥赛亚”和“神的儿子”是同义词，但其实不然。在前基督教的史料中，从来没有任何一种看法预期弥赛亚会是个超自然的神人。在犹太教的传统中，也没有对“弥赛亚”（受膏者）有一套特定的期待。¹⁵不过，到了公元1世纪当时的情境，“弥赛亚”一词在一般人的联想中，会引致一个受膏首领的意象；他来是要推翻以色列的敌人（特别是罗马人），好复兴大卫的王朝。对于这种弥赛亚式人物的期待，在公元前1世纪写成的犹太祷文集《所罗门诗篇》中，有很生动的表达。

看，主，且为他们兴起一王，
喔，神啊！在祢所定的时日，



兴起大卫的子孙，统管祢的仆人以色列民。
祢要以力量为祢束腰，摧毁一切不义之君，
从外邦人手中，就是践踏败坏祢民的，
洁净耶路撒冷；
以智慧与公义赶除恶人，使其不得基业；
摔碎一切罪人的高傲，如同陶器在匠人手中；
又以铁杖粉碎他们一切所有的；
以口中的言语毁坏属乎不法不义之邦。……
祢要聚集圣洁子民，
要以公义引领他们；
又要判断子民中的各族，
就是主他们的神所洁净成圣的。……
并且祢要成为公义之君治理他们，
神也要亲自教导他们。
在祢的日子里，民中必不见不义，
因为一切都要圣洁，
他们的王要成为主弥赛亚。¹⁶

有着这么迫切的期待为背景，当彼得说出耶稣是“弥赛亚”时所夹带的含义，会有相当强烈的民族意识，以及对于权力的使用。彼得开始“看见”耶稣，但并不清楚，好像看见“树木行走”的人。所以耶稣会责备门徒，虽然祢不否认“弥赛亚”（基督）这个称号，但却由此名号开始一段具有广大含义的教训：

从此，祢教训他们说：“人子必须受许多的苦，被长老、祭司和文士弃绝，并且被杀，过三天复活。”（可 8:31）

也就是说，“弥赛亚”一词的意思，必须用受苦人子的角度重新定义。¹⁷

难怪彼得会对这么艰深的教训大大不以为然。于是引发一段彼得和耶稣之间的相互责难：

彼得就拉着祂劝（*epitiman*，责备）祂。耶稣转过来，看着门徒，就责备（*epetimēsen*）彼得说：“撒但，退我后边去吧！因为你不体贴神的意思，只体贴人的意思。”（可 8:32b~33）

把彼得当成撒但是有目的的。在这个情境里，彼得就像个试探者和对手。耶稣刚刚定义祂自己作为弥赛亚的身份和任务，是与一切的期待、一般政治上的功效标准大相抵触的。彼得此时明目张胆地反对，事实上就等于要耶稣否定祂自己以及祂所必须担负的任务，向撒但投降。所以耶稣毫不含糊地反对彼得的立场，借此确认祂自己真是个受苦的弥赛亚。若要顺服神，祂就一定得这么做。

而且不仅如此，耶稣继续说，凡要跟从祂的，也蒙召有相似的召命。

于是叫众人 and 门徒来，对他们说：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架来跟从我。因为，凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命。”（可 8:34~35）

凡是弥赛亚的门徒，都蒙召要以遭受痛苦、被弃、死亡的方式来跟从祂。马可更以此信息为“福音”，是则好消息。这究竟会是怎样的好消息呢？



无论如何，很明显的是，门徒虽然认出耶稣是弥赛亚，他们仍然不知道这代表什么意思。和那位瞎子一样，门徒的视力只恢复了一半，要等到耶稣被钉在十字架之后，他们才能清楚了解一切。的确，在这当中，马可从来没有清楚说过门徒对于弥赛亚的任务有着明白的认识；马可整个叙事的用意，是要挑战读者自己来下结论，藉着体认耶稣是被钉十字架的基督，来自己回答：“你们说我是谁？”的问题。然而，这样的体认所连带着的是马可伦理思想中一项很严肃的观念：那就是，要成为耶稣的门徒，便是要容许自己的身份印上那一位的身份——祂被背弃、死在十字架上。当我们欢喜接受马可对于“你们说我是谁”所提出的答案时，我们不只是在对耶稣的身份下个神学定论，也是同时选择了我们自己的身份。

在这段发生在凯撒利亚腓立比的谈话（可 8:27~9:1）之后，耶稣几乎没有再行多少神迹：只有一次赶鬼（可 9:14~19），一次医病（可 10:46~52），还有咒诅无花果树（可 11:12~13、20~21）。就连赶鬼也显出有些不耐烦的样子：“噯！不信的世代啊，我在你们这里要到几时呢？我忍耐你们要到几时呢？把他带到我这里来吧”（可 9:19）。神迹奇事仿佛变成使祂使命分心的事，而不再是祂的使命。整个故事的情节一直朝着各各他前进。

从凯撒利亚腓立比事件这一转折点来看，马可确实用了精巧的安排来写作这个故事，取得了诠释上的优势，胜过那把耶稣当成行神迹之人的传统。人若只把耶稣看成是个权力分配者——不论那是属灵上或是政治上的权力，其实就是根本不认识祂。唯有以祂是顺命、受苦、受死的人子，才叫真正认识祂。十字架成了解读耶稣身份的主要记号。“你们说我是谁”的这个问题，就只能来到十字架脚前，才可能正确说出“这人真是神的儿子”的告白，找着问题最终的答案。

当故事逐渐展开，读者不难发现十字架不仅是耶稣身份的重

心，同时也很奇妙地成为耶稣为了别人的缘故，所必须要担负的东西。马可虽然没有明说耶稣的死怎么为人带来救恩，但从两处很清楚的经文可以看出这是不争的事实。一处是在10章45节，耶稣说：“人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价”。后来在与门徒的最后晚餐里，耶稣面对即将来临的死亡，以先知式的象征行动，分饼分杯给门徒吃喝时说，“你们拿着吃，这是我的身体”，“这是我立约的血，为多人流出来的”（可14:22~24）。耶稣的死在此成为一种牺牲，是为着“多人”的缘故与神立的约。马可福音10章45节那句极为浓缩的话语，正应了以赛亚书对于受苦仆人的描写（赛52:13~53:12）——祂成了“赎罪祭”，背负众人的痛苦。¹⁸眼前有如此丰富的神学线索，怎能不让我们把马可福音中对耶稣受死的长篇叙述，读成是耶稣为神子民舍己身的一则牺牲故事？

三、作门徒：跟随钉十字架的弥赛亚

在马可描述耶稣之死是一种代罪牺牲的同时，更极力强调了其典范性：耶稣在十字架上的死亡，是门徒理当跟随的样式。我们前面已看到耶稣在凯撒利亚腓立比回应彼得时，就同时透露出——这是在故事中的第一次——要作门徒就得背起十字架。这个主题对马可重要到一个地步，使他在福音书的中心部分（可8:27~10:45），穿插了三段对耶稣要受死的预言（可8:31，9:31，10:32~34），而且前后还安排了两则医治瞎子的故事（可8:22~26，10:46~52）。在这中心部分，耶稣改变了对门徒的教导，使他们能够了解祂的使命，以及门徒自身的使命。

每次耶稣预言自己必要受难时，都引发出相似的情节：门徒先是抗拒，或是不解其意，然后耶稣给予修正教导，呼召他们来作受



苦的门徒。这一连串的情节可用下列方式说明：

预言受难	门徒不解	修正教导
可 8:31	可 8:32~33	可 8:34~9:1
可 9:31	可 9:33~34	可 9:35~37 (~50 ?)
可 10:32~34	可 10:35~41	可 10:42~45

第一段情节前面我们已讨论过，强调基督身份的意义。第三段情节（我们现在要来讨论），则是仔细预言了耶稣的受难，所以也最能清楚解释祂的遭遇和门徒的召命两者间的对照关系。

耶稣显然为了让门徒震撼，不惜用些令人惊恐的细节来描述祂将要承受的苦难：“他们要戏弄祂，吐唾沫在祂脸上，鞭打祂，杀害祂”（可 10:34）。但是紧接着的是，雅各、约翰两兄弟显然没听见耶稣说了些什么话，便进前来请求耶稣说：“赐我们在祢的荣耀里，一个坐在祢右边，一个坐在祢左边”（可 10:37）。耶稣稀奇他们鲁莽的请求，便回答说：“你们不知道所求的是什么。我所喝的杯，你们能喝吗？我所受的洗，你们能受吗？”（可 10:38）”结果他们以一副天真而勇敢的口吻回答说：“我们能。”（可 10:39）”这时，耶稣明知他们在祂受难时刻来临时会羞愧地逃之夭夭（可 14:27、50），还是再用喝杯受洗的隐喻来告诉他们，以后他们也要与祂一同受苦，而且没有保证会被赐予殊荣，因为那是神才能决定的事。（更正教的教会中经常传唱的感人诗歌《你真肯吗？》（*Are Ye Able?*）重述了这个故事，却令人惊讶地对其中的反讽一无所知，而鼓励会众参与在雅各、约翰那漫不经心的自满合唱曲中：“主！我们能！”）难怪其他十个门徒听见就恼怒雅各、约翰。耶稣于是抓住时机，作最后一次尝试，清楚教导他们作门徒的真正含义。

你们知道，外邦人有尊为君王的，治理他们，有大臣操权管束他们。只是在你们中间，不是这样。你们中间，谁愿为大，就必作你们的用人；在你们中间，谁愿为首，就必作众人的仆人。因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价。（可 10:42~45）

从门徒一再争相为大的景象（可 9:33~34，10:35~37）看来，他们没有了解神国的本质，也不晓得蒙召作门徒的意思。蒙召作门徒就是作仆人，一如耶稣为别人舍己所显示出的仆人样式。只有来到耶稣那被详细描述受难情景时，这种样式才会变得明显，不过耶稣还是尽其所能地教导他们如何作门徒：要跟随耶稣，就是要跟祂一样受苦服事人，弃绝世俗对于权力的渴望。在“外邦人”中，一般的样式是操权为大，但在跟随耶稣的群体里，运作着的是另一种逻辑。

既已讲明作门徒的特性，耶稣基本的教导到此就算告一段落。当然门徒还是会失败跌倒，却不能再误解或挑战耶稣给他们的使命和托付。[当耶稣最后一夜再提起祂将要面临苦难时，彼得等人都表白决不跌倒（可 14:27~31）。这种决心到头来是落空了，但是这是勇气上的失败，不是认知上的差错：“心灵固然愿意，肉体却软弱了”（可 14:38b）。] 马可福音第10章的结束，是医治一个叫巴底买的瞎子的故事。这巴底买指称耶稣是“大卫的子孙”，正是弥赛亚的一个称号。对照起先前两阶段的医治，这回是完全并立即的医治：“瞎子立刻看见了，就在路上跟随耶稣”（可 10:52）。正如头一个医治代表着门徒在认知过程的起步，第二个医治则代表着门徒认知过程的完结。“就在路上跟随”这句话表达了要作门徒的忠心，所用的动词（*akolouthein*），跟这段中心故事的起头，耶稣提到要背起十字架来“跟从”的那个词是完全一样的（可 8:34）。¹⁹ 凡乐意



“在路上跟随耶稣”的人（可 10:52），都可以真正地称祂是大卫的子孙、弥赛亚。接下来我们就要前进来到故事的高潮，也就是发生在耶路撒冷的对立场景。

由于这个高潮的对立场景涉及耶稣被抓时门徒的逃离，特别是彼得三次不认主，我们就不得不在思考马可的伦理观时，将门徒的失败所包含的意义考量进去。马可对门徒的描绘，诚然严肃地暴露出人性无能的一面。就连耶稣最亲近的随从，被赋予神国奥秘的这些人，竟然也在试炼时垮了。即使是在耶稣面对苦难，最后挣扎祷告的时刻，门徒们也不但不警醒，还一个个睡着了（可 14:32~42）。彼得笃定忠勇跟随到底的表态[“我就是必须和祢同死，也总不能不认祢”（可 14:31）]至终是一场空，只能为着自己的不忠而痛哭（可 14:72）。简单来说，马可对于人想遵行神旨意的能力并不乐观。他很清楚肉体的软弱，人心的诡诈，以及人思想里的黑暗。

然而，作门徒的呼召仍一遍又一遍地在重复。在整本福音书里，没有丝毫一处暗示说：神的要求必须因着人的软弱予以通融，或是和“现实”妥协而有所限制。相反地，“作门徒就得舍己”的要求，是绝不能妥协的。有如在撒种的比喻里（可 4:3~9），撒种的人出去撒种时，不分好土坏土都一样去撒，所以马可福音呼召人来作门徒，也是给任何“有耳可听”的人。种子也许浪费在许多人身上，但是凡“听道又领受”的人，就要结实“三十倍、六十倍和一百倍”。

马可着重的是外在单纯的顺服（相对于我们以后要讨论的马太），而非内心的动机和意向。而且看得出来有考量过人如何可能顺服。不同于保罗的是，马可一点也不强调圣灵所赐的力量是顺服所必需的条件。马可唯一提到圣灵赐能力的地方，是在耶稣讲到末世来临前的灾难预兆时，对门徒所说的话：

但你们要谨慎，因为人要把你们交给公会，并且你们在会堂里要受鞭打；又为我的缘故站在诸侯与君王面前，对他们作见证。……人把你们拉去交官的时候，不要预先思虑说什么，到那时候，赐给你们什么话，你们就说什么，因为说话的并不是你们，乃是圣灵。（可 13:9、11）

跟从耶稣的人在遭受逼迫时，会有圣灵帮助他们作见证，但除此之外，马可福音里面没有一处提到圣灵的“恩赐”，圣灵的同在、安慰、引导，或帮助信徒顺服等事，只是鲜明地呼召人来受苦作门徒，凡听见就当跟随。至于要如何做到，仍旧是个奥秘。

如在10章17~31节那里，耶稣传讲有关钱财方面的教训，很令人稀奇。²⁰祂告诉一个有钱且要寻求“永生”的人，去变卖所有的分给穷人，然后还要来跟从耶稣作祂的门徒。那人听见这话就“忧心愁愁地走了，因为他的产业很多”。这种意料中的反应却引来耶稣那极为令人意外的话，说：“骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢。”接着门徒稀奇地问说：“这样，谁能得救呢？”对此耶稣又不可思议地回应说：“在人是不能，在神却不然，因为神凡事都能。”顺服的能力只有在神才有可能，正如撒种的比喻所说：

神的国，如同人把种撒在地上。黑夜睡觉，白日起来，这种就发芽渐长，那人却不晓得如何这样。地生五谷是出于自然的：先发苗，后长穗，再后穗上结成饱满的子粒。谷既熟了，就用镰刀去割，因为收成的时候到了。（可 4:26~29）

的确，耶稣关于钱财的教导和撒种比喻之间的相关性，到了后来提到人为福音撇下财物、家人的应许时，是更加强化了：“没有



不在今世得百倍的，就是房屋、弟兄、姊妹、父母、儿女、田地，并且要受逼迫，在来世必得永生”（可 10:30）。这里得“百倍”的字眼，跟 4 章 8 节和 4 章 20 节“一百倍”的字眼相呼应。在两个例子里面，主导者都是神，得到的丰收成果也是神奇妙的作为。²¹

由此可见，马可对作门徒的生活提出相当严厉的挑战，很可能要放弃财物、名誉、安全感。作门徒当然会有报偿；能参与在忠心的群体中，本身就是种福气。也许 10 章 30 节是应该用这种角度来了解：门徒所组成的群体成为新的家；凡遵行神旨意的就是耶稣的“弟兄姊妹和母亲了”（可 3:35）。另外，凡忠心到底的会有将来的奖赏；跟随耶稣的人“为福音丧掉生命的，必救了生命”（可 8:35）。不过现阶段没有坦途，忠心的生活必定通向十字架。整个故事一再强调作门徒绝不是得荣耀、得福分的管道。每次当门徒想计算他们将来会有什么报酬，都显得愚拙昏庸，耶稣必定予以指正（如可 9:33~35，10:35~45）。一个人会决定跟随耶稣，不是因为会得好处，而是单单因为祂讲的是一则“新道理——带着权柄”（可 1:27）。即使这条路——十架之路——看来一点也不精明，但还是要不偏不倚地跟随。至于在末世的一切平反，都只有在神的手中了。

作门徒的规范，是要用十字架来定规的。耶稣本身的顺服，被诠释成是服事人（可 10:45），也是忠心的唯一样式。很稀奇地，在早期教会的教导中，爱的观念是很常见的主题，但在马可福音里却不太受到重视，只有出现在一段经文中（可 12:28~34），而且还是在辩论时所说的话，不是直接对门徒的教导。有一个文士来问诚命中何者是“第一”要紧的，耶稣的回答是把“示玛”（Shema，申 6:4~5）和利未记 19 章 18 节连结起来，成为双重的爱之诫命，劝勉人要爱神爱人。文士同意耶稣的回答，并加上一句话，说爱是“比一切燔祭和各样祭祀好得多”，耶稣见他回答得好，就对他说道：“你离神的国不远了。”从这段话可以看出马可对律法的评价：律法是

在呼召神的百姓用彻底的爱来爱神爱人。²² 12章28~34节便显示出许多热心遵守律法的人，如批评在安息日治病的法利赛人（可3:1~6）和“侵吞寡妇家产”的文士（可12:38~40），按着他们所承认的律法及其实质内涵（爱神爱人）都是该被定罪的。不过，马可所呈现的耶稣，没有在任何一处经文中宣扬爱是作主门徒的独特标记。门徒蒙召来跟随，而跟随的唯一规范，就是耶稣在十架上受死的模样。马可不像保罗或是约翰，他无一处明显地解释耶稣之死是一种爱的行动。十架的道路单单是顺服神旨意的道路，作主门徒就是需要跟着走上这条道路，不计代价，不论后果。

四、马可福音中的末世期待：警醒

福音书头几行起，就充满着末世期待的紧张气氛，排列了一连串预言和应验的字句：

预言：以赛亚预言使者要在前面预备道路。（可1:2）

应验：施洗约翰在旷野出现。（可1:2~4）

预言：约翰预言有位能力更大的要来。（可1:7~8）

应验：耶稣前来受洗，又有声音从天上来说：“祢是我的爱子，我喜悦祢。”（可1:9~11）

预言：耶稣预言神的国近了。（可1:14~15）

应验：神的国几时来到？

这一连串的手笔，让我们在听见耶稣说：“日期满了，神的国近了”（可1:15）的预言时，会期待这句预言有立即的应验。所以在继续往下读福音书时，总是期待着应验随时都会出现。

结果我们得到的是一连串吊胃口、暗示神国快要来临的征兆：



例如耶稣赶鬼医病的神迹奇事，就标示着神的新秩序已然展开；然而这些只是记号，成全的事一直迟迟不来——其中耶稣叫污鬼不要作声就是个例子，显示出最后揭晓的时刻还没到。接下来一连串比喻（可4:1~34），是一种有所遮掩的论述模式，适合两世之间的时段。虽然有一次耶稣对门徒说：“站在这里的，有人在没尝死味以前，必要看见神的国大有能力临到”（可9:1），但他们在这两世中间的时刻仍要背起十架，跟随耶稣受苦的榜样。耶稣在山上变像（可9:2~8）是预先揭示了末世的荣耀，但祂却叫他们“不要将所看见的告诉人”（可9:9~10）。祂在圣殿所作的抗争举动（可11:15~17），引用了以赛亚的末世预言，也就是外邦人要连同以色列人一起成为神的百姓，以致圣殿被称为“万国祷告的殿”，但是马可（不像路加福音—使徒行传）从来没提外邦人归正的事；只隐隐约约在格拉森的赶鬼（可5:1~20）、赞扬叙利腓尼基族妇人的信心（可7:24~30），以及十架前百夫长的告白（可15:39）等几个事件当中，有些暗示和伏笔。

马可对末世之事处理最多的地方，要算是耶稣和门徒在橄榄山上的对话；他们讨论有关圣殿即将被毁的预兆（可13:1~37）。这段叙述同时包含不少警句，叫人不要过早预期末世的实现：

你们要谨慎，免得有人迷惑你们。将来有好些人冒我的名来，说：“我是基督”，并且要迷惑许多人。你们听见打仗和打仗的风声，不要惊慌。这些事是必须有的，只是末期还没有到。民要攻打民，国要攻打国，多处必有地震、饥荒。这都是灾难的起头。……那时若有人对你们说：“看哪，基督在这里”，或说：“基督在那里”，你们不要信。因为假基督、假先知将要起来，显神迹奇事，倘若能行，就把选民迷惑了。你们要谨慎。看哪，凡事我都预先

告诉你们了。(可 13:5~8、21~24)

关于人子带着能力降临的确实时间，任何猜测都是白费工夫：“但那日子，那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，唯有父知道。”(可 13:32)

但另一方面，这段叙述又带有急切期待的语气，说到圣殿要被毁、人子降临召聚选民，这些很快都会发生，末世的“阵痛”已经开始。门徒要受逼迫，为见证福音被送到死地，“唯有忍耐到底的，必然得救”(可 13:9~13)。他们要看见“那行毁坏可憎的”在圣殿中，当这些预兆出现，就逃往山上；好在为选民的缘故，主会“减少”受苦的日子(可 13:14~20)。9章1节的应许在13章30节又重述了一遍：“我实在告诉你们：这世代还没有过去，这些事都要成就。”所以，教会要谨慎警醒，一点也不可马虎：

你们要谨慎，警醒祈祷，因为你们不晓得那日期几时来到。这事正如一个人离开本家，寄居外邦，把权柄交给仆人，分派各人当做的工，又吩咐看门的警醒。所以，你们要警醒，因为你们不知道家主什么时候来，或晚上，或半夜，或鸡叫，或早晨。恐怕他忽然来到，看见你们睡着了。我对你们所说的话，也是对众人说：要警醒！（可 13:33~37）

对客西马尼园睡着门徒所说的话(可 14:32~42)，仿佛在指桑骂槐，让这段劝诫可以指向读者。好比13章37节那里，耶稣仿佛就是直接在对着读者说：“要警醒！”

可见马可把耶稣的受难、受死当成是末世事件的最高潮。所有发生在耶稣身上的事，都应验了经上所写的话(可 14:27、49)，并且当耶稣被大祭司责问时，一切奥秘的遮布便全被拉下，祂明白地



指出自己是但以理书7章13~14节所预言的那位人子。耶稣死时，殿里幔子裂成两半（可15:38），也是今世已走到尽头的记号。

在马可福音中，神末世能力最后的彰显就是耶稣的复活。不过马可在这里运用了一个很奇怪的手法：有空坟墓，却没有复活的显现。原始的马可福音到16章8节就结束了：“什么也不告诉人，因为她们害怕。”²³ 整个故事最后说话的是一个谜样的少年人，穿着白袍，坐在耶稣被安放的地方，说：

不要惊恐，你们寻找的耶稣，是拿撒勒人，被钉十字架的那位，²⁴ 祂已经复活了，不在这里。你们可以去告诉祂的门徒和彼得，说：“祂在你们以先往加利利去。在那里你们要见祂，正如祂从前所告诉你们的。”（可16:6~7，笔者自译）

那几个来到坟墓要膏耶稣身体的妇女——抹大拉的马里亚、雅各的母亲马利亚，以及撒罗米——吓得都逃跑了。奇怪的是，马可福音就此结束；没有记载复活的主显现，没有记录彼得与主和好，没有给门徒宣教托付，没有圣灵的赐下，没有耶稣被接升天，没有使徒行传式记录教会向全世界上的扩展——只有应许说门徒要在加利利再见到耶稣，以及被吓坏的妇女一言不发地从坟墓那里逃跑。

我们该怎么来读这段谜般的结尾呢？这个难题引来数量相当庞大的注释书，²⁵ 在此只举少数几个基本的见解，就已足够供作说明。没有复活显现的突兀结尾，原来是在强调神国一直存在的未来性。门徒们在故事结尾时，发现自己是悬在复活讯息跟亲身经历复活的主这两者之间。“加利利”成为一个象征记号，表明未来在主再来时与祂的相遇。²⁶ 而此刻，耶稣的身份和同在仍是难以捉摸的：“祂已经复活了，不在这里。”（可16:6）即使是复活了，马可所描绘的耶稣仍叫我们百思不解。祂仿佛很近，“正在门口”而已（可

13:29b)。

马可的这种末世观又是如何塑造他的伦理生活意境呢？至少有三项含义是很明显的。

第一，期待末世快来的急切性，不容许在作门徒的激进要求上有任何妥协的可能。凡要跟随耶稣就得“忍耐到底”，不管后果如何。教会要谨慎警醒地活着。

第二，神国即将来临，强烈地使旧有的秩序规条变得相对化，这其中也包括了妥拉。马可福音中，耶稣宣告外在的不能污秽人，所以“各样的食物都是洁净的”（可7:1~23）——这与法利赛人的传统大相抵触。整个故事里头，耶稣不理睬律法中洁净的规矩，且在安息日治病，又挑战以色列宗教领袖的权威。对耶稣这般举止的解释其实很简单：在耶稣里，神国的新秩序已经来到，新酒不能装在旧皮袋里（可2:21~22）。至于守安息日的事，“人子也是安息日的主”（可2:28）。因此新的末世实体让旧有的规则条文黯然失色。如在2章1节~3章6节这一段故事的最后高潮，描写耶稣在安息日医治一个手枯干的人时，祂向法利赛人问说：

“在安息日行善行恶，救命害命，哪样是可以的呢？”
他们都不作声。耶稣怒目周围看他们，忧愁他们的心刚硬，就对那人说：“伸出手来！”他把手一伸，手就复了原。法利赛人出去，同希律一党的人商议怎样可以除灭耶稣。（可3:4~6）

在马可福音中，这是首次暗示出耶稣将会遇到怎样凶残的对待。耶稣之所以会有如此的遭遇，都是因为神国慈悲的新秩序，跟套牢在旧秩序中人心的刚硬相互抵触的结果。²⁷

第三，在两世之间的这个阶段，跟从耶稣的人其实是蒙召要在



没有主同在的情况下，过着受苦门徒的生活。耶稣为门徒留下了榜样之后，就让教会自己去完成，警醒、等候末世的成就。换言之，马可福音与马太福音、约翰福音最大的不同在于，他没有提供任何耶稣同在的应许作为安慰。“祂已经复活了，不在这里。”固然将来人子会在荣耀里降临这件事的确是极大的安慰，但现阶段所仅有的，就是背起十字架来步步跟随。

五、马可福音的叙事世界如何作为伦理行动的场景

如果说，谈马可福音的伦理观确实必须考量整个故事情节所描写的那个“世界”的话，那么经过了考察之后，对于马可福音所定义出来的伦理行动脉络，我们可以得出什么样的结论呢？对于马可福音“叙事世界”的轮廓，我提出六点观察。

第一，这个世界是个神裂天而降的世界。从耶稣受洗，天裂开（*schizomenous*）的那一刻起（可 1:10），到耶稣死时，圣殿里的幔子裂（*eschisthē*）为两半的那一刻止（可 15:38），全程都是神的大能流注受造秩序的一则奇妙故事。马可福音诚然给以赛亚的热切呐喊作出了回答：

求祢从天上垂顾，
从祢圣洁荣耀的居所观看。
祢的热心和祢大能的作为在哪里呢？
祢爱慕的心肠和怜悯向我们止住了。
亚伯拉罕虽然不认识我们，
以色列也不承认我们，
祢却是我们的父。
耶和華啊，祢是我们的父；

从万古以来，祢名称为“我们的救赎主”。
耶和華啊，祢为何使我们走差离开祢的道，
使我们心里刚硬不敬畏祢呢？

求祢为祢仆人、
为祢产业支派的缘故转回来。
祢的圣民不过暂时得这产业，
我们的敌人已经践踏祢的圣所。
我们好像祢未曾治理的人，
又像未曾得称祢名下的人。

愿祢裂天而降，

愿山在祢面前震动，
好像火烧干柴，
又像火将水烧开。
使祢敌人知道祢的名，
使列国在祢面前发颤。
祢曾行我们不能逆料、可畏的事。
那时祢降临，山岭在祢面前震动。
从古以来人未曾听见、未曾耳闻、
未曾眼见在祢以外有什么神为等候祢的人行事。
(赛63:15~64:4，强调字为笔者所加)

神的国在耶稣身上显现，震动、瓦解了一切现状，正如新酒使旧皮袋裂开一般。虚幻不实的稳定或权势——罗马的统治也好（可12:13~17）、犹太的宗教体系也好（可11:27~12:12），都一一剥落无存。历史不能再被视为是遵循因果的内在（immanent）封闭系统；神突如其来地介入，粉碎了一切习以为常的历史运作，人类的生命在神面前完全赤露敞开，无所掩藏。污鬼喊叫：“拿撒勒



人耶稣，我们与祢有什么相干？祢来灭我们吗？”（可1:24）的问话，将宇宙秩序的动荡不安表露无遗。而对此问题的答复是肯定无疑的：耶稣的来到，是神向压迫人类的恶势力展开一场决定性的战役。²⁸只是战事开打的方式奥妙无比，无人可以测度，竟是在十字架达到顶峰。

第二，由于战事正在开打，时间变得紧凑了。“日期满了”（*peplērōtai ho kairos*，可1:15）；所有的预言都指向现在，人类历史的一切都以此刻为关键。所以事情相当紧凑、快速、急促地发生。马可叙事的急促推进，在福音书的开头场景就强烈地表露无遗。单单第1章的情节描述，就用了不下十一次的“立刻”（*euthys*）。这绝非只是以笨拙的方式把个别的经文连结在一起，而是描述神的天启战役以令人屏息的速度在开展。这种急促的效果像在看多媒体的幻灯影片，一幕幕快速闪过，根本没有时间吸收细节部分；我们感受到事件的进展，发现自己置身其中。马可福音中的耶稣没有闲暇去谈野地的百合花。整部福音书要我们去投入一场宇宙性的争战，而这战争正前仆后继地前进；若要跟上故事的情节，我们就得掌握这个步调。

第三，神的天启式介入也同时是一种翻转：神对调了局内人和局外人的位置。那些有权有势之人都拒绝耶稣以及祂的教训；连耶稣自己的门徒也是后知后觉。反而是局外人——在公元1世纪犹太文化的社会世界中，处于卑微、受人轻蔑地位的人——却能欢欢喜喜地接受福音，因为他们有很大的需要。长大麻风的、被污鬼所附的、患血漏的女人（可5:25~34）、叙利腓尼基族的妇人（可7:24~30）、小孩子（可10:13~16）、瞎子巴底买（可10:46~52）、在伯大尼为耶稣“安葬”浇香膏在祂身上的女人（可14:3~9）、十字架前的外邦百夫长（可15:39）——都对耶稣作出忠信的回应。“许多在前的，将要在后；在后的，将要在前”（可10:31）。我们这些

对马可故事相当熟悉的人，不能低估这种翻转对调的震撼力。

第四，马可福音重新定义了能力的本质和受苦的价值。因为耶稣使用权力来服事人，而不是受人服事，使得真正的力量以一种似非而是的方式在十字架上展现出来。那些耍弄权势辖制人、杀害人、压迫人的，只是小人之辈，而且只是他们无法控制的权势之爪牙。最明显的例子是希律（可6:14~29）和彼拉多（可15:1~15）。而另一面，耶稣那看来软弱无力的受难，却真实地表达了神的能力。在神旨意的奇妙运作中，苦难被刻画成是有意义而且是必要的东西。在信徒群体的塑造上，这种对权势、苦难不合常理的说法，发挥出两种很不一样的作用。一方面，受苦的教会能从马可的故事中得到鼓励，知道一切的挣扎都大有功效。彼得前书有段安慰的话，正合适用来反映马可福音的这种鼓励作用：

亲爱的弟兄啊，有火炼的试验临到你们，不要以为奇怪（似乎是遭遇非常的事），倒要欢喜。因为你们是与基督一同受苦，使你们在祂荣耀显现的时候，也可以欢喜快乐。（彼前4:12~13）

另一方面，那些拥有权势地位的读者，会发现马可福音对安逸生活提出很严厉的挑战。就像10章17~22节中的富人一样，这种人蒙召要放弃自身保有的特权，跟随耶稣走十架的道路。²⁹

第五，马可的伦理生活意境极富反讽意味。因为神启示的方法具有隐匿、翻转、讶异的特点，所以会让人一头雾水，不明白神的旨意。倘若神的自我彰显采用的是谜题形式，那么在伦理议题上，装模作样或者道貌岸然的姿态是绝无用武之地的。那些自以为把规则牢牢地握在手上的人，只会是心里刚硬的人（可3:1~6，可7:1~23）。整个故事没有清楚的结尾，这应该会让读者有更开放的

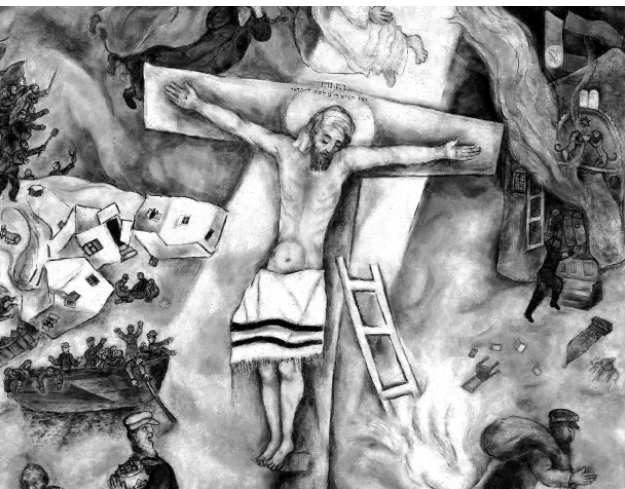


心胸。如果我们的感受被这个故事所影响，就会学习不把自己看得太重要，较能自我省察，接受神会以意想不到的方式彰显祂的慈爱和能力。

最后，这卷福音书缺了结局，会引发读者有主动的回应。我们已注意到马可喜欢用问句，甚至会用越过故事中的角色、直接向读者发出劝告的方式，来结束一段情节叙述（例如，“你们还不明白吗？”“你们要警醒！”），而这卷福音书的奇怪结尾也有相同的作用。哪一个满是欢喜盼望的故事，会用突如其来的谜般字眼[“什么也不告诉人，因为她们害怕”（可16:8）]作为结束呢？这着实是卷玄机重重而且尽在不言中的福音书。也正因如此，它召唤读者要背起十架，用他们自己的门徒生活来完成诠释，为全书补上结局。人无法从外面来“理解”马可福音，只有当人透过舍己、牺牲的服事来跟随耶稣时，才能真确地了解这部福音书。

第4章

马太福音：
为天国受训



如果说马可福音的书末没有结尾，用意是要读者运用想象力，以自身的生活来补上全书结局的话，那么马太所采取的则是完全相反的写作手法。马太福音的结尾不但清清楚楚地为整个故事作出交待，而且把一件非常明晰的大使命交付给门徒——以及马太福音的读者。

十一个门徒往加利利去，到了耶稣约定的山上。他们见了耶稣就拜祂，然而还有人疑惑。耶稣进前来，对他们说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”（太28:16~20）

马可福音结束时，应许说耶稣“要先往”加利利去，但复活的主并没有在书中出现，“祂已经复活了，不在这里。”而马太福音结束时则立即有复活之主的显现，并应许要永远与他们同在，直到世界的末了。这段使人心笃定的话语，把教会的生活及使命建基在极稳固的磐石上（参太7:24~25）。

马太跟马可的对比还不仅限于结尾部分，简直就是从故事起头，一直到故事完结都是如此。马太几乎采取了马可所有的数据，然后首尾一贯地在抽丝剥茧，为不明处解套，为奥秘处作解释，同时带出结尾。

克劳生（John Dominic Crossan）提出的叙事模式分类法，有助于我们把这两卷福音书在叙事感受上的差异加以归类。克劳生建议，可以按着叙事对于“世界”的观点来作分类。（这里所讲的“世界”，指的是在叙事所面对的文化中，一般盛行的对于真实景况的理解。）任何叙事本身都有其自身所建构的世界；克劳生问了一个



极具启发性的问题，那就是叙事世界与其文化环境的“世界”两者间的关联。他主张叙事是分布在以五种类型为主的光谱上：传说故事（myth）、寓言故事（apologue）、情节故事（action）、讽刺故事（satire）及比喻故事（parable）。而这些叙事形式的不同点是：“传说故事是建立世界；寓言故事是捍卫世界；情节故事是描述世界；讽刺故事是攻击世界；比喻故事是颠覆世界。”¹

克劳生发展出这套分类法，为的是要说明耶稣的比喻故事有颠覆世界的用意。不过在这里我们要借用这种分类法，来阐释马太跟马可两福音书之间的不同点。[使用这些分类，并不是要针对福音书作者所采用的传统及其历史真实性，作出某种判断；因为历史和小说都是在创作叙事世界。如约瑟夫（Josephus）的历史书很明显是属于寓言故事这一类别。]若照克劳生的分类，马可的叙事属于比喻故事；而马太的叙事则是介于传说 / 寓言之间。

马太福音不但在创造建立一个有次有序的象征世界，耶稣在其间拥有天上地下所有的权柄；同时也是在捍卫这个世界，以防备其他敌对世界观的入侵。马太建构此一世界的方式，是把耶稣呈现为一个教师，把门徒训练看成建造群体，以及用调适后的末世观作为伦理的理据。在依序考量以上三方面的主题之后，我接着会简短谈到一些历史背景，那是我们在谈到马太如何以极具创意的方式使用关于耶稣的传统时，必须加以对照的东西，然后看看在马太的叙事世界里，有哪些结论可以用来作为伦理判断和伦理行动的依据。

一、马太福音中的基督论：耶稣是位教师

马太安排处理手边资料的方式，是要凸显耶稣的角色乃是神子民那满有权柄的教师。他以马可的故事内容作为基本架构，然后用了两种重要的方法补上故事情节。

第一，他让故事有个起头（记载耶稣的家谱及出生的细节，太1:1~2:23），以及结尾（记载耶稣复活显现以及给门徒的使命托付，太28:8~20）。这个前后两段叙述的作用，是在建立耶稣权柄的基础。祂出生为“大卫的子孙，亚伯拉罕的后裔”（太1:1），又为圣灵受孕而生；另外，出生的故事中有强烈类比摩西的描述，也可用来解释耶稣后来将要应验摩西的角色，成为神百姓的解放者及颁布律法的人。²福音书的结尾部分，是藉着耶稣复活的事来建立祂的权威；故而万国——不仅是以色列——应该要领受教导，来遵行祂所吩咐的命令。

把这些命令和内容作条理分明的细述，便是马太补充马可故事的第二个方法：他把马可的故事大纲分成五段，每段均加上一定篇幅的讲道材料（太5:1~7:27，10:5~42，13:1~52，18:1~35，23:1~25:46）。³而且在每段结束以后，马太都用“耶稣讲完了（etelesen）这些话……”⁴的公式化句子，吸引人注意段落的分隔，并且再次强调摩西的预表（参申31:1，32:45）。整篇叙事像满载教诲材料的货轮一般，极其强调耶稣是教会教师的角色。

另外，把登山宝训安排在耶稣传道生涯的开始，也是刻意让“耶稣是有权柄的教师”这一形象，能够主导整个福音书的基督论。（事实上，因着马太福音放在新约圣经的最开头，使得耶稣身为教师的形象，相当程度地影响了早期教会的信仰。）在登山宝训结束时，马太记载说：“众人都稀奇祂的教训，因为祂教训他们，正像有权柄的人，不像他们的文士”（太7:28~29）。⁵可见要正确认识耶稣，就得遵行祂所讲的道，承认祂的权柄。

凡称呼我“主啊，主啊”的人，不能都进天国；唯独遵行我天父旨意的人，才能进去。当那日，必有许多人对我说：“主啊，主啊，我们不是奉祢的名传道，奉祢的名



赶鬼，奉祢的名行许多异能吗？”我就明明地告诉他们：“我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！”（太7:21~23）

遵行耶稣教训的人，好比聪明人把房子盖在磐石上，凡不遵行的，好比无知人把房子盖在沙土上（太7:24~27）。由此可见，马太固然保存了马可的资料，谈到要背十字架跟随耶稣，但在马太福音中，耶稣的独特角色乃是教导：祂成为超越所有其他拉比的那“一位夫子”（太23:8）。弥赛亚是用带有权柄的方式重新阐释律法。

耶稣承接延续律法，是马太非常强调的重点。马太福音5章17~20节说到“我来不是要废掉，乃是要成全”，这是句纲领式的陈述，登山宝训的其余内容，就是在阐明这句话的意思。马太福音5章21~48节六组对照的语句（“你们听见有话说……只是我告诉你们……”），很清楚地把耶稣的权柄，跟对于律法的传统认识和权柄对立起来：耶稣对律法条文的看法，不是把它们当作定规公义的标准，而是一些指标，指向更彻底的内心公义，强调神所要的远超过律法的字句。律法禁止杀人、奸淫，耶稣叫人不可怀怨、动淫念；律法对离婚、报仇有规则限制，耶稣叫人根本不要考虑去做这些事；律法规定爱邻舍的责任范围（也就是爱以色列同胞），耶稣叫人爱仇敌。简而言之，祂告诉门徒要“完全（*teleios*），像你们的天父完全一样”（太5:48），这就是耶稣要“成全”律法的意义之一：祂阐明律法内在的用意，要求门徒拥有一种义，是“胜过文士和法利赛人的义”（太5:20）。马太之所以这么坚持这个论点，很可能反映了那个时代的激烈争辩：对律法的解释究竟孰是孰非；也许为了要回应“法利赛人”（即代表初期拉比犹太教之辈）指控基督徒是道德律废弃论者（*antinomians*），马太要坚持主张，只有耶稣，而非那些拘泥形式的法利赛人，才是真正在教导门徒遵行律法的要求。⁶

不过耶稣同时也在另一种意义上“成全”了律法；祂的生命就是旧约许许多多预言和故事的成全应验。比起其他福音书的作者，马太明显更常向读者发表他身为作者的意见，宣称发生在耶稣一生中的各样事迹，都是在应验先知所说的话。整本福音书有一打以上这样的旧约引述。⁷马太的这种叙事技巧有个作用，就是在强调救恩历史是“有剧本的”；没有一件事是突发事件、缥缈无定，一切都在神的主权计划当中。现实是井然有序，而非杂乱无章，因为弥赛亚耶稣串起了所有的历史绳索。马太看自己的责任是要显示耶稣在教训上及生命上都承接了妥拉，所以他会一直强调律法与福音相辅相成的关系。

在马太那个时代，距离耶稣死后大概已有五十年的时间，无论如何是有必要再次向教会传递耶稣的教导权柄。由马太引述旧约的方式看来，证明当时在马太所身处的群体中，是有些文士和教师，想要搜集关于耶稣的资料，为教育的目的加以编排整理，看看有哪些跟律法书吻合的地方。⁸马太本身可能就是这类的文士。在第13章最后，耶稣说了一句话：“凡文士受教作天国的门徒，就像一个家主从他库里拿出新旧的东西来”（太13:52）。这句话只在此卷福音书里出现——很可能就是马太在说他自己，把新的旧的都搜集起来保管好，再由“受教作天国门徒的文士”“拿出来”，一点一画都不遗漏，句句都在耶稣基督丰盛的弥赛亚国度中，找到它该放的位置。

二、为天国受训

当人把耶稣看成是一位教师，接着很自然地就会把教会看成是一群受教的人——“门徒”一词也正是这个意思。教会要成形、受操练，是透过福音书所提供的教训而发生的。马太福音最后的“大



使命”，指的就是去承担教导人的任务：“使万民作我的门徒，……凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”马太所关切的不只是人来信主，就马太而言，福音是在呼召人加入一个由耶稣的跟随者所组成的训练团队，把主的教训付诸实行。

这里绝不会有纯粹个人主义式的灵命塑造；马太具有强烈的教会群体导向。事实上，只有在马太福音里面，耶稣提到了 *ekklēsia*（教会）这个字。虽然只提到两次，但就其出现之处的上下文来看，是具有相当含义的。一处是在凯撒利亚腓立比，耶稣向彼得宣告说：“我要把我的教会建造在这磐石上。”（太16:18；请注意，在平行经文的可8:27~30和路9:18~21都没有这句话。）第二处是耶稣教导教会该怎样管教不悔改的人（太18:17）。很显然地，马太把耶稣描写成是教会的创始者。要加入跟随耶稣的行列，就是加入祂所呼召、教导、赐予权柄的门徒团队。马太有意省略马可记载耶稣回应一些“奉主的名赶鬼”的人时，所说的一句名言：“不敌挡我们的，就是帮助我们的”（可9:38~40），而在另一处与法利赛人的争论中，以令人激动的方式把它说成：“不与我相合的，就是敌我的；不同我收聚的，就是分散的”（太12:30）。可见马太认为，一个人除非加入这个由耶稣所训练、要去世上完成使命的门徒团体，否则就不能跟随祂。

1. 一个讲求完全的团体伦理

这个团体的特性是什么？有什么特定的教训塑造了它的生活？登山宝训要人们活出不妥协的门徒生活。跟随耶稣的团体，是个顺服神的模范团体：是世上的盐、是世上的光、是造在山上的城（太5:13~16）。换言之，活出顺服的榜样，是跟整个团体的宣教使命息息相关：“你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父”（太5:16）。教会是神旨意得以彰显

的舞台。故此，耶稣门徒的义一定要胜过文士和法利赛人的义；不然的话，教会不能成为（耶稣所传讲）天国的有力典范。

这个团体的特性虽然没有被巨细靡遗地制订下来，但在登山宝训中却把它的轮廓描绘出来。首先，八福宣告了那些温柔、怜悯人、清心、使人和睦以及（特别是）为义受逼迫的人是有福的（太5:3~12）。这种违反一般常理的论调显示了，属于耶稣的新团体，是跟“正常”世界相对照的一个社群。哀恸的人怎么可能有福呢？唯有从末世应许（他们必得安慰）的角度来看，才是有可能的。教会现今就是活在神要成全应许、最终使一切都更新的期盼里。他们不采取武力来促使神的旨意成全；而是等候神自己来矫正一切。为神国受训，就是受操练从神的未来眼光观看世界，以致与世上的常理有所不同。

登山宝训的其他教导，就是在描述这个群体如何彰显神末世公义的特性。群体中的成员弃绝仇恨、淫念、暴力、假冒为善、骄傲及物质至上这些讲求高抬自我、保全自我的行为，取而代之的则是爱仇敌，守约（包括守住婚约），饶恕人（正如他们蒙神饶恕一样），以及暗中施舍，在物质需要的供应上信靠神。

比起《密什拿》的《哈拉卡》规定，或者是昆兰团体很细节性的《会规手册》，我们很难不注意到，马太所说的宽广多了，而且还有许多发挥的空间。诚如米克斯所观察到的，

这里有的不是一套诫命体系。只是范例式地列举规定，而非全盘定规，是生活行为的一些指标，而不是详细订定该做与不该做的事。马太福音中的耶稣更没有说些哲理原则来作为行为准则的依据。耶稣反倒像个谜样的人物，一方面扮演一般圣贤的角色，但另一方面，祂被记载下来的教训又不像是个伦理系统。显然马太以为神的旨意不是在



教条中可以找着的。⁹

马太热切呼召人在道德上要完全，但绝对不是叫人来遵行一套规条系统。尽管他强调教会要教导人遵守耶稣所吩咐的，但是这些教导只是一个手段，引人进入更深层的目的：就是彻底改变人性人心。如欧格曲（Thomas W. Ogletree）所说：“马太以律法、命令式的用语所表达的，其实应该用美德、品德的语言来陈述会较为恰当。”¹⁰当然“律法命令式的用语”看出马太承袭了以色列的传统，这也是他自己很热切尊重的东西，但是他把这个传统服在耶稣教训所带来的新的诠释光照之下。至于欧格曲建议该用“美德的语言”这一观点，值得争论：因为马太伦理意境的冲击力，正是来自于他那“稳定的规范式伦理范畴”以及“将临国度的信息”这两者间所产生的吊诡张力；而这个国度将转化每一件事，包括那些习惯传统伦理范畴的人。

规条、诫命固然可以为人提供道德生活上的有序架构，但马太更以为人的行为根本上是由品格所长成的。比如说，可以“凭着他们的果子”认出假先知，因为“好树不能结坏果子，坏树不能结好果子”（太7:15~20）。在耶稣抨击法利赛人控告祂“靠着鬼王别西卜”赶鬼（太12:24）时，结果子的比喻也再度出现：

你们或以为树好，果子也好；树坏，果子也坏。因为看果子就可以知道树。毒蛇的种类！你们既是恶人，怎能说出好话来呢？因为心里所充满的，口里就说出来。（太12:33~34）

言语与行为是内心之事的外在表现。这也可以解释说，为什么在耶稣说的最后审判比喻中，那些可以承受创世以来为他们所预

备之国的“绵羊”，并不知道他们所做的是在服事耶稣：他们只是在结果子，把善美的品格表现出来。这种“表现派”的伦理观，跟马太强调要遵守耶稣的教训之间，又是什么关系？马太对此没有系统性的说明，不过答案大概可以按着下面的推理找到：行动来自于品格，但品格不是与生俱来，而是按义的方式受训练而来。凡回应耶稣教导并遵行的人，会发现自己在朝一个新的方式在改变，所以行为就“自然”会有智慧、有公义。他们能学会忠心过活的技巧和分辨能力。从这方面看来，马太的伦理观跟以色列的智慧传统很相像，虽然马太关切的是群体的塑造，而不是个人的品德、智慧上的修养。

2. 怜悯的释经学

耶稣要听祂话的人好好培养的一项重要品格，就是怜悯的美德。祂曾经两次——又是跟法利赛人对质时——引用何西阿书6章6节说：“我喜爱怜恤，不喜爱祭祀”（太9:13，12:7）。这节经文常被以为是雅麦尼亚（Jamnia）拉比学院创始人，伟大的拉比撒该（Yohanan ben Zakkai）在圣殿被毁之后，人们无法再到殿里献祭时，引用来安慰以色列的话语。¹¹显然马太引用的这句经文，是在他写作福音书同时代的法利赛犹太教中具有高度诠释意义的，只是他用的方式很不一样，我们以下会加以说明。这句话重复了两遍，对我们了解马太的伦理非常重要。¹²

第一次（太9:10~13）是当法利赛人不满耶稣跟税吏和罪人一同吃饭，祂用了句名言回答说：“康健的人用不着医生，有病的人才用得着。”到此为止，马太的记载很接近马可福音9章15~17节。但是接下来他插入了这句何西阿书上的话，“经上说：‘我喜爱怜恤，不喜爱祭祀。’这句话的意思，你们且去揣摩。”然后又回到引用马可的记载说：“我来本不是召义人，乃是召罪人。”按照马太在这里



的用法，何西阿书6章6节的意思是说神的怜悯已延伸到罪人身上。这里根本不像拉比撒该的讲法那样提到圣殿被毁，或者慈爱怜悯的举动是一种赎罪，尽管马太的原始读者一定晓得当时讨论的这些问题。可见马太在此引用这段关键性经文，是有论辩上的用意，诚如麦尔（John Meier）批注说：“怜悯才是神的心意，不是祭祀。如果连宗教礼仪中最主要的一项（祭祀）都可以被怜悯取代，那么法利赛人讲求的其他洁净规条，就更可以被怜悯所取代了！”¹³ 耶稣向罪人显出神的怜悯，并且表明这正是律法要求人也要去做的事。

马太第二次引用何西阿书6章6节是发生在议论安息日掐麦穗的事上（太12:1~8）。马太在此是沿着马可的故事，记载了与法利赛人之间的冲突，但用了两点马可原先没有记载的论证，来为门徒的举动作辩护。

再者，律法上所记的，当安息日，祭司在殿里犯了安息日，还是没有罪，你们没有念过吗？但我告诉你们：在这里有一人比殿更大。“我喜爱怜恤，不喜爱祭祀。”你们若明白这话的意思，就不将无罪的当作有罪的了。（太12:5~7）

宣称耶稣比殿更大，所以服事祂的人就像圣殿里的祭司，不必遵守在安息日行动的限制，这样的基督论宣称乃是极其大胆的话——有些人会说这简直近乎亵渎；尤其在圣殿被毁之后，更是特别有额外的含义。这里再次引用何西阿书上的经文，好让“怜悯的释经学”来取代或者相对化律法上的命令（参出34:21）。¹⁴

在这些经文当中，我们也可以看出马太完成了先前登山宝训里的宣称：耶稣不是要废掉律法，乃是要成全。把这套公式用在类以与罪人一同吃饭、安息日取穗的实例上，就可以看出律法应该要见

证的是马太在其他地方所说的“那律法上更重的事，就是公义、怜悯、信实”（太23:23）。耶稣的教训提供了一项新的诠释滤网，让人必须在强调怜悯的光照下，重新解读律法上的每件事。比起文士和法利赛人“把难担的重担捆起来，搁在人的肩上”（太23:4），耶稣所教导的智慧，对于律法就有相当不同的解读：

凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，学我的样式，这样，你们心里就必得享安息。因为我的轭是容易的，我的担子是轻省的。（太11:28~30）

这种邀请用语，与传统上那位人性化的“智慧”呼唤产生回响；这位智慧经常被等同于律法书（例如：参考箴言第8章；《便西拉智训》第24章，特别是19~23节；《便西拉智训》53章23~28节；《巴录书》3章9节~4章4节）。凡负耶稣之轭的人，按耶稣的解释，实质上就是在负律法的轭，但是这种轭——按照祂的怜悯释经学——比起法利赛人所标榜对于律法的解释则是轻省的。（虽然在马太当时的历史情境下，这种解说会跟与之迥异的法利赛人发生极大的冲突，我在下面会有讨论。尽管如此，把怜悯解读成为律法的真正目的，的确是马太伦理意境里面的一个正面成份。）

马太在声明何谓最大诫命的那则故事里（太22:34~40），再次凸显出他对律法有一种更新的解读。耶稣在回应法利赛人的试探性问题时，先引了“示玛”（申6:5），说它是诫命中最大的（这对任何犹太人而言都是最明显的答案），然后加上利未记19章18节说的“爱人如己”，到此为止都依循着马可的记载。只是他接着多补上一句话，来为耶稣所讲的作总结说：“这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”（太22:40）。这句话其实潜藏着一个很重要的意



思。这两条爱的诫命不单单是律法上最大的（如马可所断定的；可12:28~34），而且依马太看来，律法的一切都“附着”在这两条诫命上；每一项律法都是以此为出发点。因此，这个爱的双重诫命变成是个诠释的滤网——跟何西阿书6章6节是异曲同工——统管着教会对律法的一切解说。这对马太伦理意境的具体内涵有极大的影响。也就是说，为天国受训的人，是受训以爱和怜悯为标准，来衡量一切的规范，甚至是律法上的规范。活出这种伦理意境的教会，会充充满满地有爱和怜悯的行动。

3. 教会中的管教和饶恕

由以上观点看来，马太的叙事的确在严苛和怜悯之间形成了一道需要认真看待的张力。一方面教会蒙召力求完全：像城造在山上，彰显出胜过文士和法利赛人的义。而另一方面，教会蒙召要按着怜悯的释经学来诠释律法，顺从命令中更深层的意思，像耶稣一样接待税吏和罪人，以慈悲为怀来处理人性的软弱失败。可见严苛与怜悯在马太的叙事当中要肩并肩齐行。这么说来，教会生活又当如何平衡拿捏这两项看似矛盾的要求？

马太的特色是，他从不提供一套系统神学式的解答。不过，在福音书的第四个主要段落里，也就是特别处理教会管教及饶恕的篇章里，却有些实际可行的指示。

倘若你的弟兄得罪你，¹⁵你就去趁着只有他和你在一处的时候，指出他的错来。他若听你，你便得了你的弟兄。他若不听，你就另外带一两个人同去，要凭两三个人的口作见证，句句都可定准。若是不听他们，就告诉教会；若是不听教会，就看他像外邦人和税吏一样。我实在告诉你们：凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡

你们在地上所释放的，在天上也要释放。我又告诉你们：若是你们中间有两个人在地上同心合意地求什么事，我在天上的父必为他们成全。因为无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间。（太 18:15~20）¹⁶

在这段经文里，耶稣很清楚地说到，在教会里不可容忍或忽视罪。有人被得罪了，就得去跟犯错的人当面对质。¹⁷这里清楚写着“趁着只有他和你在一处的时候”是很重要的：因为如果按照这个原则处理纠纷，便会除去教会中的许多闲言闲语，同时也让犯错的人有机会接受劝勉、悔改，不必当众受辱。这个原则不是耶稣发明的：利未记 19 章 17 节已有记载说，指摘邻舍的错处是“爱人如己”很重要的一部分（太 19:17~18）。无怪乎昆兰社群在极其强调圣洁的同时，也强调彼此责备、相互改正的重要性，就是引用利未记第 19 章作为他们实践上的经文基础。¹⁸“要凭两三个人的口作见证”也是源出于旧约（申 19:15），虽然马太福音 18 章 16 节这里，把在法庭上的程序转移到教会中需要辅导、劝勉的情境上。最后，若犯错之人不悔改，就得将他赶出教会（太 18:17），表示认真重视教会中的公义。罪人若不悔改，就不能留在门徒团体里。

不过要注意的是，马太福音 18 章 15~17 节这段经文所指示的整个步骤，其目的乃是要挽回弟兄；所使用的家庭式用语也不是没有用意的。把那些被赶出教会的罪人称作“外邦人和税吏”，绝不是为了要疏离他，反倒是叫他成为教会宣教关怀的对象。如同我们已清楚看到，耶稣即使蒙受诬告，仍要去找税吏和罪人，并托付门徒前往万民（*ethnē* = 外邦人）当中去传福音。由此看来，教会需要赶逐犯错之人的事，必须跟前面那个撇下九十九只羊去找寻“迷路”的一只羊的比喻（太 18:12~14）放在一起读。因为“天上的父不愿意这小子里失丧一个”，教会有任何管教的举动，都必须以挽回



罪人为目标。所以说马太福音18章15~17节的管教程序三部曲，不但确保教会严格的伦理规范，同时也有提供饶恕的机会，让犯错之人可以回转。

与此同时，教会也被赋予极大的权柄。教会拥有“捆绑”和“释放”的管教力量，如同神在世上的代理人。这个权柄——有别于16章19节单单给彼得的权柄——为的是让教会能全体一起运作。¹⁹教会怎能承受这么大的属灵能力？答案是因为耶稣应许要持续与一同祷告的群体同在：“无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间。”教会得以行使耶稣的权柄，是因为耶稣与他们同在（另参太28:20）。所以他们不只是在行使自己的权柄，而是在耶稣的教导和持续的引导下行使权柄。

教会若有这么大的惩戒权力，会不会沦于骄傲且吹毛求疵？在接下来的18章21~35节，就体认到这种危险，并且提出来加以处理。彼得看出这种三步骤唤回罪人的过程，很可能会变成永远没有终点的犯罪——悔改循环；所以他问耶稣要给人多少个第二次的机会。比一般的“三振出局”还远远来得更为宽容，彼得问说七次饶恕应该足够了吧。然而耶稣的回答却宣告了神那丰富的怜悯，是教会也要在这世上表现出来的：“不是到七次，乃是到七十个七次”（太18:21~22。）这里再次可以见到严苛和怜悯的奇妙连结。门徒必须面对在人看来不可思议的要求：像神一样无限的饶恕。

这段教训的最高潮，是一个不怜悯人的仆人比喻（太18:23~25）。比喻中的主人免去欠了一千万银子的仆人的债，那几乎是相当于国债的庞大数目。（希律的年薪也不过九十万银子，而加利利和庇哩亚合起来缴交的税也才二十万银子。）²⁰结果这个仆人却反过来欺负仅欠他一百地拿利的同伴。当这事传到主人耳中时，他愤怒地对这位不怜悯人的仆人说：

“你这恶奴才！你央求我，我就把你所欠的都免了。你不应当怜恤你的同伴，像我怜恤你吗？”主人就大怒，把他交给掌刑的，等他还清了所欠的债。你们各人若不从心里饶恕你的弟兄，我天父也要这样待你们了。（太 18:32b~35）

这个比喻暗示出整章经文在教会惩戒和饶恕上的神学基础——让我们看到在马太的理解中，神的怜悯和神的要求这两者该如何拿捏。怜悯在一切之先：也正是因有这样，天国的宣扬²¹才是一则好消息。

莎士比亚的《一报还一报》（*Measure for Measure*）一剧中，也有相似的信息。当剧中人伊莎贝拉（Isabella）为着被判死罪的兄弟，向那伪善的法官安格罗（Angelo）求情时，虽然安格罗直说：“你兄弟犯法该死，你无需白费唇舌”，她还是锲而不舍地回答说：

何不容我求情？世人不都曾犯过罪？

然而最握有权力的那位都能找着解救的药方。

身为审判者的您，请思考一下，怜悯必从您的口中呼出，就像新造的人。²²

同样地，马太福音也呼唤门徒要饶恕人，遵守耶稣所吩咐的，这原本就是神的怜悯一种很合理的延伸。然而，神末世的审判是一切轻忽神恩惠者最大的威胁。



三、马太福音的末世论：我要永远与你们同在，直到世界的末了

马太的末世论完全保留了初代教会的传统：坚信人子要在荣耀里再来，死人要复活，神要施行最后审判（如太 16:27，22:23~33，24:3~44，13:24~27、36~43）。不过比起保罗和马可这些较早期以末世思想作为盼望基础的观念，马太稍微作了些变更：聚焦在这些末世思想该如何使用在伦理上，以及这些思想跟马太神学其他主题有些什么关系。对于了解马太的伦理意境，这些转变具有重要意义。

1. 对末世的急迫性采取宽松的态度

首先，末世快快来临的想法在马太福音里稍微减弱了些，而且转移得很微妙。马太依旧肯定“人子在想不到的时候就来了”（太 24:44），教会仍要警醒，但是因为福音书的写作时间是在耶稣复活之后五十年甚至更晚，这当中世界并没有明显改变，马太在盼望末世的角度上必须作些调整。从马太福音 28 章 15 节“这话就传说在犹太人中间，直到今日”看来，过去那些年里，在犹太人中间仍然传述着门徒偷走耶稣身体的故事。圣殿固然已毁（太 24:1~2），但历史还延续着。从马太叙事的字里行间，可以看出他的观点是：在末世完全来临之前，仍有段历史。在这段历史上，耶稣要在彼得这磐石上建造教会这个组织（太 16:18），教会要到普天下传福音（太 24:14），而这些事都需要一段时间。甚至在教会里，有人开始传说：“主人必来得迟”，以致不忠心服事（太 24:48~49）。马太对这些人提出警告，只是“他必须提出警告”的这一事实深具含义（参彼后 3:3~4）。所以福音书的结尾会提到耶稣应许与教会同在，“直到世界的末了”，就表示现世还会有一段时间。可见，最后审判的

事实对马太是很重要的，但它的时间点则不然。

2. 耶稣的同在

其次，马太之所以能耐心安于现世状况，是因为相信复活的主是在教会中，与教会同在。马可福音描写现世是个黯淡苦等主再来的阶段，但马太则不然，他在许多地方都在鼓励读者要确信，耶稣大有能力与祂的百姓同在。这个主题第一次的出现，是在耶稣降生之前，天使向约瑟梦中显现，告诉他马利亚的怀孕是与上帝的旨意相符的：

这一切的事成就，是要应验主藉先知所说的话，说：
“必有童女怀孕生子，
人要称祂的名为以马内利。”
（“以马内利”翻出来就是“神与我们同在”。）（太1:22-23）

最后的批注是马太惯用的手笔，让人不致遗漏重点。耶稣就是那一位：在祂里面，神与祂的子民同在。

正如我们所看到的，在先前已讨论过的教会惩戒经文中，也说到哪里有两三个人奉主名聚会，主就会在他们中间。这种应许很符合拉比传统谈到研读律法书时说：“若有两人一齐坐下，谈论到律法上所说的话，神的同在就会临到他们中间”。²³如果在马太当时代已流行这种传统，那么马太福音18章20节的话，就更声明了耶稣已取代律法书，神现在因耶稣要与人同在。至于这种同在是什么方式呢？是不是像拉比传统一样，两三个人聚集读耶稣的话时，神就要降临在其间呢？马太所想象的同在，恐怕比较接近保罗的想法——是当人聚集敬拜时，就有圣灵大能的同在。其方式既不限于要有具权威性的经典，也不是由组织性的权威来传达；完全是基于



耶稣在教会中的同在。这种同在让教会经验到满足、平静、稳妥。主再来的急切性，因着这种同在所带来的安慰，而缓冲减轻了许多。

也难怪在福音书最后，会再次提到耶稣的同在：因为祂的同在，赋予门徒权柄，让他们可以去传道（太28:16~20）。整卷福音书的起头、中段、结尾，马太明确地把这个主题当成全书叙事的主干。就连其他大部分的篇幅，也都在强调、宣扬神在耶稣里与我们同在的事实，所以整卷福音书，不像是在叙述过去的历史事件，而是在描绘一个人物，也就是那一直与教会同在、一直在教会中间行事的耶稣。在此举个例子就足以清楚说明。

马可福音记载了一则耶稣在海上行走的故事（可6:45~52），而从马太改编这则故事的方式（太14:22~23），可以看出他如何把好些神迹都当成是耶稣与人同在的象征比喻。马太在叙述这件神迹时，内容情节上有两个很大的不同点。第一，他加上彼得从船上下去在水面上与耶稣同行的事件（太14:28~31）。这里就充满了许多象征意思：船（代表教会），被风浪摇撼（代表逼迫逆境）；耶稣这时又奇妙地出现来拯救他们，接着彼得这个代表门徒的大哥领袖，冒险要学耶稣奇迹般的动作，结果弄得自己快要沉下去，必须让耶稣给救上来。彼得这个象征性人物被耶稣责备是小信的人。然后当他们上了船，风就住了，门徒都拜祂说，“祢真是神的儿子。”

后面这一段，是马太跟马可原先的记载有所不同的第二个地方。在马可福音里，耶稣上了船，风就住了，作者带点刻薄的口吻说：“他们心里十分惊奇。这是因为他们不明白那分饼的事，心里还是愚顽”（可6:51c~52）。门徒没有领悟，没有敬拜，也没有发出宣告，只是十分惊奇。马太发现这让人不太满意，所以给它来个颂赞作结束，虽然这么一来，等于减低了彼得后来在凯撒利亚腓立比那里，承认耶稣是基督、是永生神儿子（太16:16）的高潮性。门徒在船上拜耶稣是神的儿子，明显代表了马太当时代的教会——或任

何时代的教会，可以随时向耶稣祷告，期望祂来救他们脱离试炼患难。只有把这则故事当成比喻式的应许来解释，才能了解马太所描写的故事意义：这比喻的是耶稣会一直与教会同在，因此也就可以拿来劝勉教会不要在患难中怀疑。耶稣同在的应许固然不会打消对主再来的盼望，不过当同在的应许落实成为教会经验时，的确会减轻盼望主再来的迫切性。

3. 末世论成为伦理生活的理据

最后，马太把末世论当成伦理行为的有力理据，这是马太福音在处理末世论时最明显的转变。也就是说顺服神的动机，是不断立足于每个人在末后审判时所要得到的奖赏或惩罚。当然，保罗和马可也有这种观念，但马太将其发扬光大，最明显的记载是在24章37节~25章46节中间，马太把马可的末世叙述补上五段资料，以不同方式强调预备人子来临的必要性。第一段（太24:37~44）是集合一些人已熟悉的话语，来凸显审判来到的突发性及不确定性，把人子再来的日子比作挪亚时代的洪水，或是像夜间有贼闯进屋内一般。另外四段都是比喻：善仆与恶仆的报应（太24:45~51），十童女的比喻（太25:1~13），按才干受托的比喻（太25:14~20），以及绵羊与山羊的比喻（太25:31~46）。十童女比喻的重点跟第一段的说辞（太25:37~44）一样：“所以，你们要警醒，因为那日子、那时辰，你们不知道”（太25:13）。其他三个比喻，则都在强调忠心事奉跟最后审判的结果有直接的关联。那些打同伴，浪费主人资源，没有看顾饿了、病了、坐监犯人之需要的人，终究要被丢在“外面黑暗里，在那里必要哀哭切齿了”（太25:30）；而那些尽责、善用资源、助人所需的人，会“往永生里去”（太25:46）。这些比喻故事的用意，是让听者生发敬畏之心，好在审判未到、仍有机会之时，可以遵行神的旨意。



这些故事不但为遵行神旨意的行为提供理据，也同时说明伦理行为的规范内容必定是要以正义怜悯对待人，忠心地负责管理财物。[不过，看了福音书前面对金钱的教导（太6:19~34，太19:16~30），这里的才干比喻要以寓意的方式来解释，而不是照字面说的要把金钱用于聪明的投资。]山羊与绵羊的比喻，描写出对需要之人的看顾，是末世审判人的行为最根本的标准，着实对教会的想象力造成极大的冲击；而且也强化了马太先前提述“怜悯是神国标记”的这个重点。

四、历史情境：马太是教会的外交使节

对于马太当时代历史情境的问题，我们只能假设性地来讨论，甚至无法确定福音书的写作地点，虽然近来学术研究都以为安提阿是最可能的地点。不过马太描述故事的特点，的确让我们得到一些假设，好解释这段深富挑战性的经文及其许多特质。

最可能的一项假设是，马太福音的写作时间约在公元1世纪快结束的那二十年间，也就是圣殿被罗马人毁坏之后。在此之前，教会与会堂才分开不久，彼此之间各怀敌意，也是建立各自自我认同的时刻。²⁴马太当时代的基督徒群体正处理一些由成型中的拉比犹太教而来的棘手问题；每个源于法利赛犹太制度的拉比都各自划清界线，用礼仪教导来建立起自己的圈子，标榜自己才是承袭了正道的传统，是解释律法的真正传人。另一方面，马太则代表一个犹太基督徒的群体，选择用一种爱的释经学来诠释律法的意思，并且创立一种包容性的群体，向外接触外邦人。往后的历史显示出，马太福音的确成功地为外邦宣教打下叙事基础，虽然在让宣教建基于犹太传统的事上，马太几乎毫无建树。

马太与当时逐渐成形的犹太教之间最大差别，就是对于基督的

看法。他认为要合宜解读律法，基本上要认定耶稣是律法的成全，也是律法最确实的诠释者。值得注意的是，马太福音里，丝毫找不到早期教会对割礼和饮食法规的争辩痕迹。这是因为那些争辩到了马太的时代已经过时，教会正变成外邦人为主的“早期大公”教会呢？还是因为在这些问题上，马太保留了犹太教原有的规矩，所以没什么好争辩的？²⁵从初代基督教发展的路线看来，前者较有可能，但是目前的证据还不足以让我们百分之百地确认这点。无论如何，马太的确把圣殿的被毁，看成是神在审判那一代腐败又不忠信的犹太人，因为他们拒绝了弥赛亚。（本书第十七章会再详加讨论。）无怪乎马太会对法利赛人有那么尖锐的批评。

在此同时，马太很可能还需要在他自己的群体中面对纷争。书中警告人不要彼此论断（太7:1~5），与教会成员和解该有什么程序（太18:15~17），这些指示固然可以拿来当成普遍原则运用，但也有可能是针对当时教会的问题所说的话。麦子和稗子的比喻（太13:24~30）以及它的解释方法（太13:36~43），可以看出教会正在积极讨论是否该力求圣洁，铲除异己，还是该维持现状，等候末日审判。显然马太采取后一种看法，不过仍尝试同时洁身自好，绝不苟且偷生。有些研究认为马太在写作福音书时，的确尝试化解教会分歧，想要在“四海为家的先知传道”，以及“定居城乡、较安稳的教会团体”两者之间，为不同的社会种族和差异搭建桥梁。²⁶他在选择写作素材上聚集了各种来源，有马可的福音书，还有其他不同版本的耶稣言论集。不过这些不同资料来源是否跟教会中的特定团体有所关联，就纯属揣测，无从查验了。

无论如何，马太福音的篇章着实是项综合性的大工程，是广范撷取各种来源后而写成的一部佳作，使教会得以整合传扬他们所信的耶稣。²⁷如果我们所重构的历史是正确无误的，那么马太称得上是位“机智的教会使节”，²⁸为多元化的教会打造了一个可以相安无



事的平台。这也可以解释为什么在福音书的字里行间，仍会有难解的张力存在，如我们讨论过的严谨和怜悯如何拿捏，在在显示出马太处于当时代的特殊挑战下，所需面对的各式各样的神学张力。

当然我们必须得问，他所进行的综合性工程是否管用。马太是不是有一套融贯一致的神学伦理意境？还是到头来只是一部不怎么可靠的妥协成品？就某程度而言，这件工程确实发挥了作用，倒不是藉着它那系统性的融贯一致，而是藉由它的叙事力道，把相互迥异的素材放在一起、加以结合。马太描述耶稣一方面传扬神国的道理，但同时能要求绝对的道德顺服，以及对罪人施行怜悯；这位耶稣严严地嘱咐教会要教导人顺服祂的命令，但同时又应许与他们同在，好使他们能够拥有更具弹性的分辨力。对此，凯克（Leander Keck）对此的评估相当贴切：“马太的经文正因为它在逻辑上的不定性，一方面可以避免恒久不变的意识形态立场，一方面又可让不同的经文在不同处境下发挥特殊的力量。”²⁹

所以，马太福音可说是全本新约圣经的缩影，我们在当中既可看见道德的问题症结，又可见到潜在可行的种种出路。

五、马太福音的叙事世界如何作为伦理行动的场景

马太的伦理意境如何造就人作主的门徒？依照以上的见解，我提出一点摘要式的结论，看看这本福音书如何为伦理行动铺设场景。

第一，这是个因为耶稣基督满有权柄的同在而得着稳固、被赋予意义的世界。跟随耶稣的人会是非分明，专心顺服，没有疑惑蒙昧的空间。耶稣基督之父也就是藉摩西传律法的神；尽管耶稣对律法有新的解释，但并非要废掉律法。所以神处理世人的那套道德法则，依旧稳固持续不变。

第二，将来神必有审判，但现今的历史有其存在的意义。“现今”是教会去使万民作主门徒的时刻，并且这使命在可见的未来都会继续。处于现今的世代中，神心目中的理想人类群体，就是以教会作为楷模。阴间的权势无法胜过这立基于耶稣话语上的群体。

第三，神最终对所有人类的审判，是根据我们有否依照耶稣的教训而作出充满爱和怜悯的实际行动而定。人除非真正顺服神的心意，不然再怎么正统的信仰告白都无济于事。神国的特征，就是向软弱有需要的人付出慈悲怜悯。

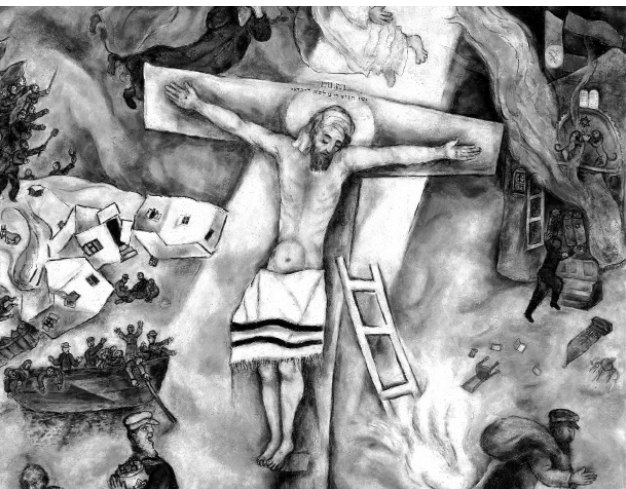
第四，与会堂系统的对立冲突，是马太叙事世界中相当鲜明的一面。犹太领袖把难担的担子加诸百姓身上，使他们无力真正顺服神。教会跟浮现中的拉比犹太教间的冲突，在马太福音中是以弃绝文士、法利赛人的口吻，留下了难以拭除的伤痕。马太的经文中，没有丝毫线索说明，这种对以色列传统领袖无法排解的敌意，当如何与耶稣爱仇敌的教训互相贯通融合。

第五，外头虽有冲突，但马太所预见的教会是个谦卑、宽容、看顾“小子们”的群体，即便这些人在信心上会软弱跌倒。爱比神学的一致性更有价值，而赦免饶恕则是教会的生活标记。不可急于论断别人，因为人人都切切需要神的怜悯。

第六，因为人会持续犯罪，因此教会生活中相互纠正、饶恕是相当必要的，但是马太福音中却没有丝毫的暗示说，犯罪的倾向是与人自身深层的罪性有关，也不像保罗所说，是受意志控制之外的恶势力捆绑所致。因此马太认为对那些听了耶稣话语的人来说，顺服遵行是有可能的。³⁰

第七，这些教训累积所产生的效果，能让教会找到安全感，从而带着伦理上的确信来行动。教会里外是极为分明的，在教会内部的是一群蒙赏赐得以知道天国奥秘的人。神的旨意已清楚显明在耶稣的教训和榜样上，教会理当遵守祂所吩咐的，直到世界的末了。





第 5 章

路加福音—使徒 行传： 透过圣灵的能力 得释放



路加福音和使徒行传是一套份成两部的伟大文学作品，路加以庄重亲和的手笔，述说救恩历史的故事。这是以史诗手笔描述神藉耶稣基督所成就的救赎大工，以至于让教会能够找着自己在人类历史上的定位，特别是在神与以色列百姓相交的历史过程中所占的地位。¹把整套作品分成两部，更容易让作者²可以清楚且必要地把教会的出现，当作耶稣一生事迹顺理成章的续集。第二部开头几句话便把这个关系说得非常清楚：

提阿非罗啊，我已经作了前书，论到耶稣开头一切所行所教训的，直到祂藉着圣灵吩咐所拣选的使徒，以后被接上升的日子为止。（徒1:1~2）

这里按照希腊文句型，显示出第一部书（即路加福音）所描述的，只是论到耶稣要完成的事工起头；第二部书（即使徒行传）则是蒙拣选的使徒，在圣灵引导下继续进行耶稣要完成之事工的记载。

路加虽然采用马可福音作为他写作福音书的资料来源，但在笔法及感受上却跟马可有很大的不同。从读马可福音到读路加福音，真像读了《贝武夫》（*Beowulf*）再来读米尔顿（Milton）的作品一样。前者呈现的是个模糊不清的世界，有如对着镜子观看，模糊不清，仅能部分领会其中的悲凄情怀；而后者所描述的，则是个充满古时社会、文学传统气息、光彩焕发的文明世界。路加的文学成就，有一部分就在于能让受希腊文化影响、较有文化的读者群，在面对这则带有不祥先兆的耶稣故事时，能够读来感觉内容合情合理，而且引人入胜。

路加在福音书的引言当中，就宣布他有意“按着次序”（*kathexēs*）来描写每一件事：



提阿非罗大人哪，有好些人提笔作书，述说在我们中间所成就的事，是照传道的人从起初亲眼看见又传给我们的。这些事我既从起头都详细考察了，就定意要按着次序写给你，使你知道所学之道都是确实的。（路 1:1~4）

路加所谓的“次序”，不仅意指历史的真确性，而且指着他把故事说得好、说得清楚到一个地步，让读者能看出并且相信神对历史的安排计划是很有次序的。³“确实”的希腊文是 *asphaleia*，意思是“肯定”、“确定”或“安全”，英文单词 asphalt（柏油、沥青）的字根源自于此。所以也可以说，路加要读者对所学之道很有“安全稳定感”。所以“提阿非罗”⁴可以确信路加两部故事中所说基督教的可靠性，进而和路加所提到的许多故事人物一样，受感动要来荣耀神。

旧约和福音故事两者间的深层连贯性，最能让人认清神恒切不变的心意及目的。路加不像马太专注于先知预言的应验，而是微妙地看出旧约圣经跟他所要叙述的故事间有连贯性。这种连贯性首先表现在路加的叙述用语上，他有意在福音书的 1~2 章描写耶稣出生时，沿用旧约希腊文圣经《七十士译本》（*septuagintal diction*）的措辞。如同达尔（Nils Dahl）所观察到的，路加模仿旧约圣经写作风格的情形，暗示他是刻意在写作一部“圣经理史的延续”。⁵此外，路加不仅是在用字遣词上，更在情节的结构上也反映是出自旧约。如耶稣出生为婴孩的那段描写，与撒拉及亚伯拉罕（创 17~18）和哈拿（撒上 1~2）的故事，可说遥相呼应。⁶路加固然没有引用旧约经文，也没有套用公式好引人注意两者间的预表，但是认识旧约背景的阅读者，都可以看出路加如何不露痕迹地把这些故事主题，穿插到他所描述的故事情节里去。⁷

最重要的是，路加把耶稣一生的事迹，刻画成是神对以色列人

的应许之成全。旧约圣经不是一本预言未来事件的神谕之书，而是记载了神向祂选民的应许，如何在耶稣一生的作为、受死、复活，以及接续下来教会所经历的事件上，得到美好的成就。神向以色列所说的话坚定不移；话中的承诺，在神救赎百姓的作为上完满成全。马利亚颂歌的最高潮，就传颂出这项救赎大工如何藉着马利亚所怀的胎，已然变成——或是即将变成——真实。

祂扶助了祂的仆人以色列，
为要纪念亚伯拉罕和他的后裔，
施怜悯直到永远，
正如从前对我们列祖所说的话。（路 1:54~55）

一而再、再而三地强调应许的成全，是路加福音及使徒行传最独特且最根本的主题；所以，唯有看出路加认识神的百姓是神应许成全的对象这个大远景，才能充分了解在此远景前提下，路加所持守的伦理观。

为了认识路加是如何把耶稣的一生与教会的伦理愿景相连接，就必须来看看路加怎样描写耶稣，怎样描绘充满圣灵能力的教会群体，以及他的末世思想如何影响他的伦理原则。最后，我们要概要地说明，路加的叙事世界如何为伦理分辨力及伦理行动提供情境舞台。

一、路加福音中的基督论：主的灵在我身上

诚如我们一直看到的，每个福音书作者对耶稣的描绘，都跟他为教会提出的伦理意境有紧密的关联。所以在此有必要把路加的基督论看清楚，以了解路加的伦理观。只是就路加呈现耶稣的方式而



言，看不出有一项主导的论点，而比较是以折中取舍的方法集合了好几种看法。

与稍后的基督教神学比起来，路加并没有对耶稣这个人的本质多加探讨。把耶稣的工作跟祂这个人分开的讨论方式，对路加而言完全是种陌生的想法。路加不像约翰，没有记载基督先存性的教义，也不同于马太、约翰，认为复活的主还与教会同在。路加的基督论比较属于功能性的角度：理解耶稣时，是透过耶稣做了什么事、祂在神的救赎工作上扮演了什么角色来理解的。这就是为什么路加使用圣经时只是暗暗地指涉，并不是十分明确地引述：如他并没有想要证明耶稣是以赛亚所预言的那位神的仆人，而是指出耶稣藉着完成解放拯救的工作（是那位仆人所预表的），成全了神向以色列人的应许。

在路加所使用众多对基督的写照当中，在此我们要讨论最具影响力的三项：充满圣灵能力的仆人；像摩西一样的先知；公义的殉道者。每一项都跟教会所承接的召命有关。

1. 充满圣灵能力的仆人

路加叙述耶稣在旷野受魔鬼试探之后，“满有圣灵的能力”回到加利利，于安息日出现在拿撒勒的会堂，显然他把马可的记载重新作了些调整。马可把这段出现在家乡会堂的事件摆在故事相当后面的篇幅（可 6:1~6a），是在行完好多神迹、有不少争论和教导之后；而路加则摆在耶稣出来工作的最前头，使其成为一种纲领式的宣言。⁸马可福音那里只说耶稣“在会堂里教训人”，路加则把教训的内容说得一清二楚，并且相当于是公开宣告祂的弥赛亚召命：

耶稣来到拿撒勒，就是祂长大的地方。在安息日，照祂平常的规矩进了会堂，站起来要念圣经。有人把先知以

赛亚的书交给祂，祂就打开，找到一处写着说：

“主的灵在我身上，
因为祂用膏膏我，
叫我传福音给贫穷的人；
差遣我报告：
被掳的得释放，
瞎眼的得看见，
叫那受压制的得自由，
报告神悦纳人的禧年。”⁹

于是把书卷起来，交还执事，就坐下。会堂里的人都定睛看祂。耶稣对他们说：“今天这经应验在你们耳中了。”

（路4:16~21）

会众听着耶稣这番话时，起先很称赞祂，稀奇祂“口中所出的恩言”（路4:22），但当祂引用以利亚、以利沙的故事，说到神的“恩惠”不只给以色列人时（路4:25~27），人就“怒气满胸”，要起来撵祂出城，推祂下崖，而祂却避开，从人群中走过去了（路4:28~30）。

倘若路加把这段在拿撒勒会堂耶稣所说的话，当作是耶稣的弥赛亚宣言，那么他对耶稣的身份及使命究竟作了哪些说明？指出了哪些重要主题？

➤ 藉着引用以赛亚书61章1~2节（以及赛58:6），路加把耶稣列在以色列的先知传统里。耶稣不但以此传统的权柄树立祂宣告的权威性，而且宣称这些经文的内涵，要在祂所作所为的事上得到成全，等于是祂接受了 *pais theou*——就是以赛亚预言中刻画为“神的仆人”的那一位之身份。

➤ 耶稣在此隐然被认定是神的受膏者，即弥赛亚。因为主的灵膏在



祂身上，祂就是基督。路加前头已说过圣灵在耶稣受洗时降临在祂身上（路3:21~22），使祂满有圣灵的能力（路4:1、14）。仆人、弥赛亚和圣灵之间的紧密关联，是路加记载的特性。

- 神仆人的召命是传福音给贫穷、瞎眼、被掳、受压之人。所以对路加而言，耶稣的弥赛亚作为，是释放人得自由的工作，而且福音信息跟先知信息直接相关的地方，就在于两者都对公义发出了先知式的呼喊。（在此与马太福音形成强烈对比：马太对先知预言的关注，更多在于他怎么预告了在弥赛亚身上的个别事件。）路加把以赛亚经文穿插进来是有其用意的：以赛亚书第61章应许以色列得释放蒙复兴，而以赛亚书第58章则是强而有力地说出神要求人去服事穷人：

我所拣选的禁食，
不是要松开凶恶的绳，
解下轭上的索，
使被欺压的得自由，
折断一切的轭吗？
不是要把你的饼分给饥饿的人，
将飘流的穷人接到你家中，
见赤身的给他衣服遮体，
顾恤自己的骨肉而不掩藏吗？……
那时你求告，耶和華必应允；
你呼求，祂必说：我在这里。（赛58:6~7、9）

- 在耶稣出来传道的起头引用这种经文，正是在宣告耶稣本身就是弥赛亚，祂要藉圣灵的能力建造、复兴以色列，使全地充满了以公义慈悲对待穷人的事。耶稣在路加福音书中的一切神迹奇事，

便因此被当成是神国的记号，使一切被压制的人得以自由。相同的解读在使徒行传10章38节也有类似的记载：“神怎样以圣灵和能力膏拿撒勒人耶稣……祂周流四方，行善事，医好凡被魔鬼压制的人，因为神与祂同在。”（另参路7:18~23）

► 故事的奇妙发展，预告出神的救恩是针对每一个祂所呼召的人，其中也包括了外邦人。在这开头的场景中已预见神的恩惠要延伸到以色列的范围之外，而且还会招致许多以色列人的敌意。这之间的问题及冲突，会一直延续到使徒行传最后一页。

总而言之，拿撒勒会堂里的宣告，表明了耶稣已然得着圣灵的能力，开始释放神的百姓。使徒行传则会继续显示这项释放的举动，如何在教会生活中一一呈现出来。

2. 像摩西般的先知

路加跟马太一样，也把耶稣的事奉工作比照摩西，但是不以摩西为教师、为颁布律法之人，而是以他为解放百姓的先知角色。¹⁰如路加记载登山变像的故事时，摩西和以利亚出现与耶稣谈论“祂的出埃及（exodus），就是祂在耶路撒冷将要成就的事”（路9:31，笔者自译，强调字为笔者所加）。耶稣的受死到复活，在此被诠释成是以色列人如何从埃及捆绑中得释放，进入应许之地的新约对应（antitype）。有些解经家就把路加福音9章51节~19章44节耶稣进入耶路撒冷的记载，跟申命记1~26章相对照来看。摩森纳（David Moessner）就这么下结论说：

耶稣的一生的确跟摩西的一生有相互会合之处，“从摩西和众先知起”，耶稣就成全了经上指着祂自己的话（路24:27）。耶稣被送往新的埃及地，遭不肯悔改之百姓



的拒绝，成全了生命之约上的应许。……所以申命记的（这一）主题，驱动路加在（路加福音的）核心段落把耶稣描绘成受膏先知被派到以色列民当中。……路加把耶稣的旅程，当成是申命记 18 章 15~19 节那位像摩西一般的先知。¹¹

不论我们是否接受这种假说，认为在路加编辑组织他的福音书材料时，申命记为其提供了详细的基础，但无可否认的是，路加的确把耶稣当成是申命记那位“像摩西一样的先知”，使徒行传有两段经文可清楚看出路加的思路。

彼得在圣殿医治瘸腿的那人之后，召聚群众要他们悔改，而且直接地宣告说，神叫祂从死里复活（兴起）的耶稣，就是摩西先前预告的那位先知：

摩西曾说：“主神要从你们弟兄中间给你们兴起一位先知像我，凡他向你们所说的，你们都要听从。凡不听从那先知的，必要从民中全然灭绝。”（徒 3:22，另参申 18:15、19）¹²

从撒母耳以来的众先知，凡说预言的，也都说到这些日子。……神既兴起祂的仆人，就先差祂到你们这里来，赐福给你们，叫你们各人回转，离开罪恶。（徒 3:24、26）

这里把奉耶稣之名医好瘸腿之人的大能，作为类似摩西所行的“神迹奇事”（申 34:10~12）。耶稣先前行神迹，如今使徒又奉其名施行，就是在警告百姓：他们必须接受耶稣是摩西般的先知，并且人若要得着生命，就要悔改顺从祂的话。那些顽梗不愿顺从之辈，将要从立约的百姓中被铲除。

路加·约翰逊（Luke Johnson）也说明了，耶稣与摩西之间的预

表关系，是如何主导了司提反殉道前对于摩西故事的重述（徒7）；在那里再一次清楚提到摩西说神“要兴起一位先知像我的”话（徒7:37），路加·约翰逊评论说：

摩西两次奉差遣，第一次在软弱中，第二次却带着大能。救恩也给了人两次机会。第一次被人无知地拒绝，所以会有第二次机会。这一次将伴随着神迹奇事，如果人还是拒绝救恩的话，神就要拒绝他们。这些元素跟路加对耶稣的记载有异曲同工之妙。……路加对摩西的描绘，给了我们重要线索，来了解他所叙述的整个故事内容。¹³

耶稣“必须”受苦，跟摩西的预表也有关系。

这些都与了解教会的伦理吩咐极其相关。凡是被这位像摩西般的先知所召唤出来的神的新子民，都要跟祂一起行走天路，听祂的教训，明白自己乃是与神立下新约的百姓，要成全申命记中对于以色列命运的远景。

3. 公义的殉道者

路加叙述耶稣受难时，比任何一本福音书都强调耶稣的无辜。彼拉多三次声称“我查不出这人有什么罪来”（路23:4、13~15、22）。与耶稣同钉十字架的两个犯人，有一人讥讽他，另一人责备这讥讽的人说：

你既是一样受刑的，还怕神吗？我们是应该的，因我们所受的与我们所做的相称，但这个人没有做过一件不好的事。（路23:40~41）



耶稣死时的那一刻，罗马百夫长“归荣耀与神，说：‘这真是个义人（*dikaios*）！’”（路23:47），最后一句话很值得注意，因为路加显然透过百夫长之口，宣告耶稣的无辜，借此取代了马可福音中百夫长所说的：“这人真是神的儿子！”（可15:39）。

路加强调耶稣的无辜，对此我们又当怎样解释呢？过往以康泽曼（Hans Conzelmann）为代表的一般解释，以为这是政治护教因素所致，要使教会在罗马政权下被视为是政治上无害的族群。¹⁴有不少具分量的讨论群起反对这种解释；其中最有说服力的论点，认为这种解释忽视了路加在宣告耶稣无辜时，所依据的圣经背景。¹⁵以赛亚书53章11节形容耶稣是 *dikaios*，是“义仆”，要担当多人的罪孽；《所罗门智训》（次经）2章12~20节则有更清楚贴切的对照，在以下的翻译中，我会标示一些句子；路加很可能会把这些解读成是预表耶稣：

我们更应当伏在暗中等候攻击义人（*ton dikaion*），
因为他阻挡我们，十分反对我们的行为；
我们犯了律法，他指摘我们，
因着违背教规而作了不名誉的事，他斥责我们，
他自许是认识神的，
自称他是**主的孩子**（*paida kyrion*）……
我们试看他的话是否真实，
试看他临终得什么结果；
假使**义人是神的儿子**（*ho dikaios huios theou*），上帝
必帮助他，
救他脱离强敌的手。
我们唯有用侮辱和苦痛的方法试验他，
看他的温柔和忍耐如何。

我们定他受一种羞辱的死刑吧！
若果真如他所说，神必眷顾他！
（《所罗门智训》2:12~13、17~20）

当我们按着《所罗门智训》的背景来读路加记载耶稣的无辜时，同样也吻合了哀歌诗篇中不断出现，指着义人受苦、被平反的一贯主题。百夫长喊说：“这真是个义人”，将会被看成是路加所使用的一种戏剧性反讽。百夫长的意思只是在感叹说：“这真是个无辜的人”。但对听见《所罗门智训》回声的人而言，他会听见的是：这就是那位义人（《所罗门智训》2:18）。¹⁶

这样解读路加对耶稣受难的描述，可以在使徒行传两处记载耶稣受死的经文当中，得到更有力的支持。使徒行传第3章，彼得责备这些耶路撒冷听众，把耶稣被钉十字架这件事当成是他们的过错：

神，就是我们列祖的神，已经荣耀了祂的仆人（*pais*）耶稣；你们却把祂交付彼拉多。彼拉多定意要释放祂，你们竟在彼拉多面前弃绝了祂。你们弃绝了那圣洁公义者（*ton hagion kai dikaion*），反求着释放一个凶手给你们。你们杀了那生命的主，神却叫祂从死里复活了。我们都是为这事作见证。（徒3:13~15）

同时在使徒行传第7章，当司提反讲到最高潮，也再次斥责百姓竟杀害神的义人：

你们这硬着颈项、心与耳未受割礼的人，时常抗拒圣灵；你们的祖宗怎样，你们也怎样。哪一个先知不是你们



祖宗逼迫呢？他们也把预先传说那义者（*tou dikaiou*）要来的人杀了；如今你们又把那义者卖了、杀了。（徒7:51~52）

这些经文在显示耶稣是按着圣经所预表的而死，就是以赛亚书、哀歌诗篇、《所罗门智训》所预指的那位义人。¹⁷可见得真先知必遭人拒绝，耶稣的死也为跟随祂的人设立榜样——正如司提反的殉道所显示的。

在路加的描述中，耶稣死时既沉着又稳定，饶恕仇敌（路23:34），以怜悯慈悲去安慰与祂同钉十字架的罪犯（路23:43），又把灵魂交托在神手中（路23:46）。这最后的段落，再次示范了路加如何巧妙地运用马可福音的资料。在马可福音里，临死的耶稣百般痛苦，引了诗篇22章1节的话大声喊着说：“我的神，我的神，为什么离弃我？”路加发现这一描绘与其对耶稣的解读并不一致，而引用了另一段君王的哀歌诗篇（诗31:5）：

我将我的灵魂交在祢手里。

耶和华诚实的神啊，祢救赎了我。

如此一来，路加一方面持守住此一声明（耶稣死时的一些细节与旧约圣经相吻合），只是在另一方面，他又着重把耶稣描写成殉道者的典范，¹⁸仿佛就像是《马加比二书》6~7章和《马加比四书》5~18章所描绘的马加比时代殉道者。好比《马加比四书》当中所描述的以利亚撒之死，就让我们可以看出其中的相似性：

此刻他被焚烧到见骨的程度，即将断气，他举目望神，说：“噢，神啊，祢知道我虽然可以救自己，但我为了律法的缘故，将受火刑的折磨而死。怜恤祢的子民吧，

让我们的惩罚使他们满足。让我的血成为他们的洁净，把我的生命拿来和他们交换。”（《马加比四书》6:26~29）

次经《马加比书》的作者如此评论这位殉道者之死：“这人死后留下了义勇的榜样与道德的纪念，不只留给青年人，也是留给整个国家的人。”（《马加比二书》6:31）这些殉道者的死法，反而不会被认为是一种对他的公义或他跟神关系的否认，与此相反，藉着英雄式的受苦受死，表明了殉道者深厚的信心及信仰的真实。耶稣藉着祂死的模样，证明祂真是义人，同时也给世人留下信心的榜样。

单举以上任何一个意象，都无法完整说明对路加而言，耶稣所代表的意义。有如三股合成的绳子是大过其中任何一股，耶稣不只是一个充满圣灵能力、宣扬公义的仆人，不只是像摩西般的先知，不只是一个能留下信心榜样的公义殉道者：对于所有圣经人物所预表和隐含的应许而言，祂是那位集大成者；在神为世人带来的救恩计划当中，祂是尖峰和高潮。同样地，在路加为着被耶稣所释放的群体生活建构远景时，这个基督论当中的任何一个面向，都有它扮演的角色。

二、带着圣灵能力的教会

1. 耶稣是教会事奉的楷模

耶稣所展开的事工到了使徒行传，就传承转移到了教会。“耶稣开头一切所行所教训的”（徒1:1），现在由那些奉祂名行动的人去将其往前推展开来。

如同耶稣受圣灵恩膏，传福音给穷人一般，使徒行传中的教会



也照样领受圣灵，好到万民中间去传福音。圣灵在五旬节大大地降临，使教会充满能力，为的就是延续耶稣的工作。我们都知道，在路加福音的结尾，耶稣复活之后所做的一件事情，就是吩咐门徒在耶路撒冷等候圣灵能力的恩膏：

又对他们说：“照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉祂的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦。……我要将我父所应许的降在你们身上，你们要在城里等候，直到你们领受从上头来的能力。”（路 24:46~49）

而在使徒行传的一开始，耶稣被接升天之前，又再次重复这项应许：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（徒 1:8）路加在这里虽然提到圣灵所降下的能力主要是为耶稣作见证，但不可忘记耶稣定义祂的工作时，是要传福音给穷人，使被掳的得释放，瞎眼的得看见，受压制的得自由。所以使徒被圣灵充满、大有能力地传扬耶稣时，也必定包括了使人释放得自由的信息。

路加在述说使徒行传的故事情节时，虽然着重使徒如何传承耶稣的任务，但是他看见圣灵赐给教会的能力，乃是要均平地延伸到更广大的全体子民当中。在五旬节的讲道里，彼得就引用了约珥书的一段预言，来说明圣灵浇灌整个群体的情形：

神说：在末后的日子，
我要将我的灵浇灌凡有血气的。
你们的儿女要说预言；
你们的少年人要见异象；

老年人要做异梦。
在那些日子，
我要将我的灵浇灌我的仆人和使女，
他们就要说预言。
(徒2:17~18，引用珥2:28~29)

圣灵不仅是临到使徒；“因为这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的。”(徒2:39)这里暗示圣灵赐给众人的能力，是叫人负起耶稣的任务，向受捆绑之人传扬释放自由的信息。呼召人悔改(路24:47；徒2:38)的确是路加所传福音的核心，包括呼召人的个别生命及群体实践要转变，符合以赛亚书当中所提出的公义先知之异象，那也是耶稣宣讲神国时的主要内涵。

诚如耶稣被显明是个像摩西般的先知，如今使徒也被显明是像耶稣般的先知：延续耶稣的任务“医治人、启示人”。¹⁹他们要像祂一样传悔改赦罪的道，叫人从捆绑中得释放；像祂一样行“神迹奇事”，不但显明神的怜悯，并借此警告以色列人耶稣尊名是带着神的权柄的。使徒行传中的许多神迹，都刻意反映着路加福音中耶稣的作为。单单举个较戏剧性的例子来说，彼得使多加复活(徒9:36~43)就极像在重述耶稣使睚鲁女儿复活的故事(路8:40~42、49~56)。²⁰像摩西和耶稣一样，使徒也要教导造就一群属神的百姓(徒2:42~47，4:32~37)。

耶稣和教会间相似的关系，也延伸到祂是公义殉道者的角色。司提反的死(徒7:54~60)效法了耶稣死的样式；约翰的哥哥雅各也是殉道而死(徒12:1~2)。使徒行传中的传道人遭苦难、抗拒、被抓的记载，会让人回想起耶稣受苦受难的情景。保罗明知将要被人捉拿，却仍定意前往耶路撒冷(徒19:21，21:10~14)，有如耶稣



面向耶路撒冷往前直行（路9:51）；两者虽面对死亡的前景，却带着信心知道苦难是神计划的一部分。简而言之，使徒行传中对使徒受难的记载，可以被读成是使徒顺从了耶稣要人舍己背十字架并跟随祂的那个呼召（路9:23~27，14:25~33）。教会虽然拥有圣灵的大能和传福音的喜乐，路加仍不低估苦难的事实；信奉“这道”的人（路9:2，24:14）是自愿冒险承担责任的人。

2. 新生的群体：众人都蒙大恩

从路加福音一开始，就很清楚看出神的救赎是要造作一群子民，而不是单单叫个人得救。天使加百列向撒迦利亚显现，告诉他会与妻子生子——即施洗约翰——时，提到孩子以后的使命是要“为主预备合用的百姓”（路1:17）。路加记载耶稣降生的一些颂词中，也一再提说祂的出生是神拯救以色列人的记号（路1:54~55，1:68~79，2:29~32），并且约翰讲道时引用以赛亚书40章3~5节的话，也是在说明耶稣的一切作为，要像先知所见的异象一般地复兴整个以色列民（路3:1~6）。大体来看，路加福音书的情节——特别是那段“耶稣旅程的描述”（“journey narrative”，路9:51~19:44）——也显示出耶稣是在呼召并教导一群新的立约子民及其核心分子。路加·约翰逊就说：

当先知耶稣走向耶路撒冷，在当政者手下面对唾弃及死亡时，祂同时也是在祂身旁建立一群真正属神的子民。祂呼召群众悔改，凡愿意回应的人，就教导他们作门徒的样式。凡是拒绝祂的人，祂就警告他们也要被神所拒绝。²¹

难怪等耶稣到了耶路撒冷时，路加会说“众门徒”都起来欢迎

耶稣为王（路19:37）。

不过这个新生群体的建立，要到五旬节后才最为明显可见。圣灵大大地充满，使门徒增添了数千人，耶路撒冷的这个群体有了崭新的生活面貌：

都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷。众人都惧怕。使徒又行了许多奇事神迹。信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产、家业，照各人所需用的分给各人。他们天天同心合意恒切地在殿里，且在家中擘饼，存着欢喜、诚实的心用饭，赞美神，得众民的喜爱。主将得救的人天天加给他们。（徒2:42~47）

在使徒行传第4章，路加对这群体又有另一段描述：

那许多信的人都是一心一意的，没有一人说他的东西有一样是自己的，都是大家公用。使徒大有能力，见证主耶稣复活，众人也都蒙大恩。（因）内中没有一个缺乏的，因为人人将田产房屋都卖了，把所卖的价银拿来，放在使徒脚前，照各人所需用的，分给各人。（徒4:32~35）

希腊原文语法在33节和34节中间有“因”（*gar*）这一连接词，表示出两子句间的因果关系：教会群体当中没有一个缺乏的人，证明前句的声明，众人的确蒙受了大恩。

不管这些叙述在历史上是否属实，²²路加在此描绘的是，五旬节后的教会，实现了古代两种理想的境界：希腊讲求真友谊的那份理想，以及申命记中立约子民那种理想生活的情景。亚里士多德的《尼各马可伦理学》（*Nicomachean Ethics*），以理想的分享和心灵的



合一作为朋友真情的至理常态：“所有格言都同意：朋友一定是‘灵犀相通’、‘有物同享。’”²³耶路撒冷此时的教会生活，正合乎这种希腊理想友谊的内涵，而且不仅只在两人间，或少数人的圈子，而是扩大到千万人组合的大群体里。敌意、自私、彼此不信，由分享、友爱、彼此和善所取代。同时，教会被说成是“内中没有一个缺乏的”，也显示出他们是群真以色列人，吻合申命记第15章对立约子民的写照。

你若留意听从耶和华你神的话，谨守遵行我今日所吩咐你这一切的命令，就必在你们中间没有穷人了。（在耶和华你神所赐你为业的地上，耶和华必大大赐福与你。）……在耶和华你神所赐你的地上，无论哪一座城里，你弟兄中若有一个穷人，你不可忍着心、攥着手，不帮补你穷乏的弟兄；总要向他松开手，照他所缺乏的借给他，补他的不足。（申15:4~5、7~8）

124

因着教会这般的财物分享，我们看见了耶稣在路加福音4章16~21节所宣告的福音任务，如今已开始实现：神要打造一群真以色列人，把福音传给穷人及受压之人，并为之付诸真实行动。

教会能实践财物分享、救济穷乏，也是表达了对耶稣教训的顺服。因此从路加福音所记载的教训里，我们也可以清楚地看到路加对这个问题的关切程度。这里只举一两处经文为例。路加的八福当中提到贫穷的人和饥饿的人有福了（路6:20~21），不像马太形容是虚心（心里贫穷）的人和饥渴慕义的人（太5:3、6）。路加直称贫穷、饥饿，而不将之属灵化，其目的跟后面论祸之人的警告语词是相互一致的：

但你们富足的人有祸了，
因为你们受过你们的安慰！
你们饱足的人有祸了，
因为你们将要饥饿！
你们喜笑的人有祸了，
因为你们将要哀恸哭泣！（路 6:24~25）

路加对富足之人的定罪，在另外两则比喻里还有更戏剧化的表达：其一是无知的财主比喻（路 12:13~21），另外一个则是财主和拉撒路的故事（路 16:19~31）。两者都把积聚财物当成最糟糕的做人哲学，甚至会受到永恒的折磨。特别是第二个比喻，鲜明地把“天天奢华宴乐”的财主，跟“浑身生疮，被人放在财主门口，要得财主桌子上掉下来的零碎充饥”的拉撒路，放在一起对照。到了来世，两人的处境全然翻转，财主哀求亚伯拉罕打发拉撒路回到人间，警告他的五个兄弟。亚伯拉罕却回答说，他们有“摩西和先知的的话，可以听从”。如他们早该读一读申命记第15章或以赛亚书第58章。这个财主——知道他的兄弟不会热心读经——所以不嫌烦地继续哀求说：“我祖亚伯拉罕哪，不是的，若有一个从死里复活的，到他们那里去的，他们必要悔改。”亚伯拉罕下面冰冷的回答，道尽了路加的神学及伦理观：“若不听从摩西和先知的的话，就是有一个从死里复活的，他们也是不听劝。”即使有复活的事实——耶稣自己从死里复活，对那些心里刚硬不听从摩西和先知的人，亦无用武之地。另一方面，对于那些愿意相信耶稣的人来说，将会开始明白圣经的信息原就是在呼唤属神的群体，要有慷慨不吝啬的彼此分享，这也正是使徒行传所描写的耶路撒冷教会在做的事。

路加还提到另外两则对照故事，说明在耶稣呼召人作门徒时，



可能会有的好坏两种不同反应：一位少年官（路18:18~30）忧愁地拒绝耶稣的邀请——去变卖所有分给穷人；而撒该（路19:1~10）则在遇见耶稣后，欢喜地悔改，且答应把所有的一半分给穷人，又把讹诈人的偿还四倍给人。²⁴耶稣对他的回应是：“今天救恩到了这家，因为他也是亚伯拉罕的子孙。”从这则故事可以看出，路加不以为放下一切所有的，才是作门徒的要求或标准，尽管有些经文好像有此要求（如路14:33）。撒该把一半分给穷人似乎就够了；不知道如果耶稣只叫少年官分出一半财产，他会不会就顺从了？正如路加·约翰逊有力地指出，财物的舍弃和拥有，在路加福音—使徒行传中的作用大多是象征了人对神的回应。²⁵撒该甘心、不受迫的慷慨行动，象征他的悔意与信心，而少年官的迟疑不舍——或更糟的像亚拿尼亚和撒非喇的欺哄——则象征了一颗不愿悔改的心，不愿向神的恩典敞开。

所以，耶路撒冷群体欢喜、宽大、诚实的心（徒2:46），是有圣灵与他们同在的真实记号；他们得以凡物公用，使内中无人缺乏，是神恩典外在的具体彰显。路加的确把使徒“见证主耶稣复活”的大能，跟群体间经济物资的分享（徒4:32~35）作了直接连结。见证是可信的，因为在群体生活中，神大能的存在是明晰可见的。

3. 教会与帝国的关系：搅乱天下

有神国显明在其中的新群体，跟世上的帝国又是什么关系呢？在使徒行传中，有一事件把这问题凸显了出来，就是当保罗和西拉在帖撒罗尼迦讲道时（徒17:1~9），一群犹太人因“嫉妒”他们的成功，招聚了些市井匪类引发暴动，最后找不着保罗和西拉，就抓了几位信徒到地方官那里喊叫说：

“那搅乱天下的也到这里来了！……这些人都违背凯撒的命令，说另有一个王耶稣。”（徒 17:6~7）

在解读路加福音—使徒行传时，一个很重要的问题是：究竟这项指控是错的——那么表示路加是藉着显明无辜的信徒遭到错误指控，来作政治上的护教？还是这些愤怒的群众的确正确地看出福音在罗马帝国产生了一些真实的影响力？或者，耶稣的确是“王”，要人对祂付出忠诚，超过对凯撒的忠诚，使徒行传所形容“搅乱天下”的基督徒运动，的确威胁到现存的政治次序？

126 学者对此问题有很多讨论。过去这些年间，康泽曼的主张一直主导着各方见解：路加意在护教，要显示出基督教在罗马世界里并没有政治上的危险性。²⁶基督徒乃温顺之属，不会造乱，只有受犹太人错误指控时，才会带来些麻烦。如此的解读招致强烈质疑，首先是加西迪（Richard J. Cassidy），后来陆续又有其他研究路加的学者提出挑战。²⁷加西迪以为耶稣是非暴力型的社会反动分子，对罗马帝国有相当的威胁，“差不多等于印度的甘地对英国统治所造成的危险。”²⁸加西迪注意到耶稣关心社会上被遗弃的人、指责财主、评论不公义、压榨人的结构制度，要人以服事、谦卑彼此对待，而且反对使用武力。综合这些因素，他对路加福音中的耶稣作了如下的结论：

耶稣虽然不像奋锐党和帕提亚人对罗马当权者造成同类型的威胁，但祂所构成的危险性并不亚于他们。……藉着拥护激进的新社会形态、拒绝服膺于当政体系，耶稣指出了一条道路，通往一种社会次序：无论是罗马政府或是任何压榨人的团体，都无法加以操控统治。²⁹



康泽曼和加西迪的论点提醒了我们，要在具体的历史政治情境中来解读这些经文。路加比其他任何一位新约作者，都还要强调把事件放在更广的世界历史下来撰写：说到耶稣出生时，他提到凯撒亚古士督当政及居里扭作叙利亚巡抚的事（路2:1~2）；³⁰ 耶稣开始出来传道，他也清楚指明是在“凯撒提庇留在位第十五年”（路3:1）；此外，他在故事叙述中——尤其在使徒行传里——提到许多当权者或政府官员的姓名。正如保罗在巡抚非斯都和希律亚基帕王面前为自己分诉时，讲完了一生事迹之后，他说：“王也晓得这些事，……因都不是在背地里做的”（徒26:26）；不论是耶稣生平事件或是后续教会的产生，两者都有政治的舞台相伴。所以，探讨路加如何看待教会与这些政治权威之间的关系，就全然是合情合理的问题了。虽然康泽曼和加西迪两者的观点在证据上稍嫌不足，没有太大的力道，而且低估其他反证，但他们所提的议题，相当值得探索考量。

尽管有不少的讨论，都围绕在耶稣如何回答“该不该向凯撒纳税”的那个诡诈问题（路20:20~26）上面，那段经文对此议题的讨论其实没有多大帮助。基督宗教的传统，一向把耶稣的回应当成是对政府纳税的一种默认，以此建立起“两个国度”的理论，把世界分成属灵和属世两个领域。但是这种解读显然并不恰当，因为它无法解释为什么当时那些耶稣的对敌会“稀奇”祂的应对，并且哑口无言。倘若祂的回答只是在说：“对，要向凯撒纳税”，那么祂的对敌不成功地让祂作出妥协的立场，那不但会使百姓不悦，也明显违背祂所宣扬的神国将临。（不可忘记的是，“神国”这样的字眼，在耶稣当时的时代可是个相当充满政治性的语言：人一听到，会立刻联想有人要复兴以色列国，使其从外来统治下得释放。）³¹ 其实只要更小心地解读这段经文，我们就会发现耶稣的回答极其耸人听闻，因为祂的问题其实是譬喻性的，要求人审慎地回答：什么才是

真正该当归给神的物？

要衡量路加对教会的政治召命究竟作何了解，较为妥当的方式是察看一下使徒行传叙述中，描写教会跟当局互动的情形。这需要较长篇幅的讨论，不过在此可以提出几点纲要性的观点。首先要说的是，的确有相当重要的证据支持康泽曼的论点：在路加的描绘中，罗马官员对待基督徒的时候，一般来说都是相当平和的，而使徒们也无意惹是生非，抵抗帝国统治。不过另一方面，加西迪的解读也可以在使徒行传找到经文支持：刚开始的教会群体的确再三地烦扰传统，与既有的社会次序之间是张力不断。

使徒行传第4章，彼得、约翰在耶路撒冷跟当地犹太领袖起了冲突。官长、长老、文士，连同大祭司及大祭司的亲族都聚集起来商议要捉拿他们，叫他们不得再奉耶稣的名讲道教训人。使徒们却义正辞严地回答说：“听从你们，不听从神，这在神面前合理不合理，你们自己酌量吧！我们所看见、所听见的，不能不说。”（徒4:19~20）值得注意的是，当彼得、约翰被释放回到会友那里去时，路加记录了他们同心合意作的一段很长的祷告。他们高声向神说：

主啊，祢是造天、地、海和其中万物的，祢曾藉着圣灵托祢仆人——我们祖宗大卫的口说：

“外邦为什么争闹？万民为什么谋算虚妄的事？

世上的君王一齐起来，

臣宰也聚集，

要敌挡主，

并主的受膏者。”

希律和本丢彼拉多、外邦人和以色列民果然在这城里聚集，³²要攻打祢所膏的圣仆耶稣，成就祢手和祢意旨所预定必有的事。他们恐吓我们，现在求主鉴察，一面



叫祢仆人大放胆量，讲祢的道；一面伸出祢的手来医治疾病，并且使神迹奇事因着祢圣仆耶稣的名行出来。（徒4:24b~30，引用诗2:1~2）

彼得、约翰这次虽然只是跟耶路撒冷当地的犹太领袖们产生摩擦、受到恐吓，但是教会群体的祷告却引用诗篇第2篇的话，把这事件看成是与外邦、犹太当权者那更广大冲突的一部分。换言之，彼得、约翰遭到蔑视恐吓，象征的是教会跟敌挡主和弥赛亚的“世上的君王”之间，那更广大的冲突。当然，就路加的角度而言，这些敌对全属枉然，因为基督徒的神不是个地方神明，而是造天地的主宰。即使耶稣是死在这些官长手下，也是神计划的一部分。因此，不管教会的力量如今看来多么微薄，敌挡传扬基督的人只不过在谋算“虚妄的事”。神的能力终究要得胜，如今神正藉着教会，伸张祂的手来施行神迹奇事。

类似的事件在使徒行传5章17~42节再次发生。这回使徒又被带到公会面前，彼得道出了基督徒公民不该顺从当局的最重要基础：“顺从神，不顺从人，是应当的。”（徒5:29）在这里彼得是一点屈服的意思也没有：教会有自己该做的事，不但要传扬耶稣，还要回应耶稣的教训，塑造教会当有的生活方式。倘若有任何权势想要阻拦这项使命，教会就要挺身而出，与当政者反抗对质。从故事接续的发展来看，神还时常奇迹般地介入，为教会申冤辩白——如差派天使领使徒出监一事（徒5:19~21）。

最后还有一个例子，这个例子可以说明，在路加的评估中——传福音不仅对犹太当权者带来威胁，对外邦社会的体制也是一种威胁搅扰。以弗所的银匠们，因为保罗讲道反对偶像崇拜而丢了生意，所以鼓动群众生乱，大声喊叫说：“大哉，以弗所人的亚底米啊！”（徒19:28）闹得满城都轰动起来。（对20世纪末的美国人来

说，可能会认为这种公开要求宗教情绪的举动很奇特。把这个故事诠释转换到我们的处境中，我们可以把这些银匠想成是国防工业，担心基督徒会把所有人变成和平主义者，让他们丢了生意。只不过他们的口号不是“大哉，以弗所人的亚底米啊！”而是“美国！美国！”）

在故事的叙述中，我们完全看不出来保罗有直接向银匠们挑衅，妨碍他们的生意之意，他只不过传讲悔改的道，信的人便归服真道，加入了教会。但是每次一有建立群体的事，就好像会对社会政治次序造成骚动扰乱似的。使徒行传描绘这种运动，是在使多人“从黑暗中归向光明，从撒但权下归向神”（徒26:18），使这些人重新进入一个群体，依循另一种不同的生活规范。这种生活规范，乃是由耶稣一生的所作所为及其教训所予以定规的。难怪这种以正直纯全为生活方式的运动，会对周遭文化带来爆炸性的冲击。这便是路加对于教会的异象，教会应该拥有更新变化的大能：不是经由武力革命，而是因着教会自身的改变——成为反文化、带着另一种见证的群体，结果把天下都搅翻了。³³

三、路加福音中的末世论：你们为什么站着望天呢？

因路加写作的时代差不多与马太同时，所遇到的问题也相似，对早期教会的天启末世论便同样作了类似的调整，所以我们在处理路加的末世论时，可以较为简略。³⁴路加跟马太一样，看出主再来的日子会延后，心境上较为舒缓，所强调的是，末世审判如何作为当前伦理行为的根据。路加的贡献在于提及了教会将会在历史中继续存在，开拓了一幅积极正面的前景，凸显出末世的圣灵在教会现阶段所扮演的角色，在这幅末世的景象中增添不少独特重点。



1. 教会在历史上的地位

路加用了许多精巧的方式，让马可福音每页中所响起的末世警号完全消音。这点从他怎么编纂资料的手法中，可以看得最为清楚。以下所指出的路加编纂痕迹，在详细查看时，最好借助福音书合参本。

- 在耶稣进耶路撒冷前的旅行传道中，最后一段教训记载了交银子的比喻（路19:11~27），平行经文则是马太福音当中按才干授任的比喻。路加在介绍比喻前解释说，耶稣“因为将近耶路撒冷，又因他们以为神的国快要显出来”（路19:11），所以向门徒讲说这个比喻。耶稣既已来到旅途的最终点，门徒当然会预期祂马上要进城实现神的国。所以在路加的叙事中，这段比喻的用意就是冷却门徒对末世期待的热忱。比喻中把这位贵胄说成是要“往远方去，要得国回来”，所以交给每个仆人十锭银子（路19:12）。比喻中的贵胄显然指的是耶稣，祂要“去”到神那里（徒2:33），再带着能力降临。比喻主要强调的是，在这段不确定有多长的中间等候时期，最重要的就是作个忠心的管家。
- 当耶稣在旷野受了试探回到加利利后（路加多加了一句“耶稣满有圣灵的能力”），路加省略了一段马可原有记载的宣告内容。在马可福音，耶稣宣传神的福音说：“日期满了，神的国近了。”（可1:15）而路加只说“祂在各会堂里教训人，众人都称赞祂。”（路4:15）
- 在讲到撒种比喻的结尾，路加解释“好土”时，说是代表人听了道“持守在诚实、善良的心里，并且忍耐着（*hypomonē*）结实”（路8:15）。路加解释这句话时，较不注意丰收的情形，而比较注重人以信心听道后，那持续存在心里的力量。

- 即使是呼召人背十字架跟随耶稣那段话，路加也作了编纂的工夫：“若有人要跟从我，就当舍己，天天背起他的十字架来跟从我”（路9:23；参可8:34）。路加简单地加上“天天”两字，就使戏剧性的一劳永逸之事，变成了每天要过门徒生活的事。
- 在叙述耶稣受难时，路加没提马可引用但以理书7章13~14节的话，也没说人子要“驾云降临”[或其他有关末世的景象（参可13）]，只记载耶稣说：“从今以后，人子要坐在神权能的右边。”（路22:69）
- 在耶稣对末世的教训里，警告有冒名的基督要来迷惑人说：“我是基督”，又说“时候近了”（*ho hairos ēggiken*）——很接近马可福音1章15节那里耶稣说的话（路21:8）。但是接下来那一节，马可写说：“只是末期还没有到”（可13:7），路加就改成：“只是末期不能立时就到。”（路21:9）最后在21章19节，马可记说：“唯有忍耐到底的，必然得救”（可13:13），路加书写时就变成：“常存忍耐（*hypomonē*），就必保全灵魂”（路21:19）³⁵。
- 至于路加福音21章20、24节则是在日子近了、日期满了的句子前面，加上“耶路撒冷被兵围困”、“被外邦人践踏”等字，路加其实是要让人把对末世苦难的注意力，转移到当时刚发生的历史事件：也就是罗马人在公元70年攻占耶路撒冷。

如果个别来看这种种些微的修正，并不算什么，但若汇集在一起，就可明显看出路加有意削减对于立即性末世的期待——当然他还是肯定末世的审判，这从他讨论末世的结尾方式（路21:34~36）可清楚得见，只是叙述的过程，让人很难看出来耶稣是在教导人末日快来的信息。至于耶稣升天前跟门徒的那席对话，更是十足地代表了路加是如何在处理末世思想；门徒在耶稣复活之后，相当合理地问道，耶稣复兴以色列国的时候是否已经来到。可是耶稣



却回答说：

父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的。但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。（徒 1:7~8）

这是耶稣对路加福音—使徒行传的教会所说的最后一句话：忘记末世的时候日期，只要专心作我的见证。即使接下来有天使肯定说耶稣怎么升天，也要照样再来的话，重点仍不在对末世的期待（“为什么站着望天呢？”），而是在现时为主作见证的宣教任务（徒 1:10~11）。

卡罗尔（John Carroll）研究路加末世论时，主张要区分路加叙事中的世界与路加所处群体的历史情境。依照卡罗尔的看法，路加有意减少提及耶稣对末期立时来到的预言，正是为了避免让人预期末世在他那个时代就会来到，好使教会能够保持活泼的盼望：“（路加叙述中）推迟的语气，并非反对末期到来，反而是为了在他们处境中加强对末世的期盼。”³⁶卡罗尔这种分析虽然极具说服力，但是当路加福音—使徒行传的经文在教会中长期持续被阅读时，路加这一调适所造成的是不一样的效果。路加缓冲了对末世的急切期待，把末日审判推到无限期的未来这一做法，实际上是增长了历史的“中间”时段，使得教会要扮演的角色变得重要多了。如费兹梅尔（Joseph Fitzmyer）所言，路加尝试把“基督徒的注意力，从对眼前的专注等候，转移到领悟出‘教会时期’在神救恩计划中的地位。”³⁷使教会在历史上占一席之地，乃是路加对新约神学及伦理学的最大贡献之一。

2. 教会中的末世精神

对路加来说，在将会持续发展的教会历史中，信徒的生活，绝不是黯淡坚忍、只等待最后应许成就的那种形式——这跟马可鲜明的差别。教会已经领受天父所应许的圣灵，会拥有大能、喜乐和信心。路加所描绘的耶路撒冷教会，不但实现了旧约的意境，而且在积极等待“万物复兴的时候”（*apokatastasis*，徒3:21）。从路加在使徒行传2章17节引用约珥书时，把“以后”改成“在末后的日子”的做法看来，路加明白圣灵降临是末世的一个记号。在末世前有圣灵浇灌，要使带着圣灵大能行事为人的教会，可以成为一个末世的群体，把神要成就的未来带入到教会生活中，可以向世人见证复活的大能。路加的这种信念，为使徒行传注入了极巨大的力量和前瞻性的冲劲。

圣灵不仅为宣教任务赋予大能，也彰显特殊的引导。简单举个例子，圣灵引导腓利主动向埃塞俄比亚太监谈话时，“圣灵对腓利说：‘你去！贴近那车走。’”（徒8:29；另参阅徒11:12，13:2，16:6~7，20:23、28，21:11）。同样，耶路撒冷会议决定不将施行割礼及遵行律法的重担加在外邦人身上时，也说是“因为圣灵和我们定意……”（徒15:28）。有人说使徒行传应该称作圣灵行传，不是没有道理的。圣灵在哪里工作，哪里就不至于固执不变：旧式的障碍、习性，都因圣灵的连结造出一个新的群体，而脱落消除净尽。

3. 末世的翻转

末世圣灵的浇灌，要全然翻转有权力者与被压迫者的未来，正如马利亚在福音书开头的颂歌中所预见的：



祂叫有权柄的失位，
叫卑贱的升高；
叫饥饿的得饱美食，
叫富足的空手回去。（路 1:52~53）

这种翻转现象有不少实例可作说明：宝训中的福祸、财主和拉撒路的故事、接纳税吏和罪人到神国里去。路加独有的浪子比喻（路 15:11~32）也有类似的重点：浪子受到欢宴迎回家门，而本来居家尽责的长子却在外头痛心埋怨。这则比喻应该要被读成一种预表，类比于使徒行传中的翻转：有许多外邦人将要欢欢喜喜地领受福音，而尽责遵行律法的犹太人，却对这项宣教上的发展频频阻挠，处处刁难、指责。³⁸

正是在这个主题底下，我们可以仔细查考路加对妇女所作的精湛描绘：她们在救恩历史上是重要的人物，她们对神的回应比万物都宝贵。路加的故事中常会听到她们的声音，一反当时妇女低贱的地位。正如马利亚的颂歌所说，神已“顾念祂使女的卑微”，为她成就了“大事”。从路加福音—使徒行传中所排出的妇女名册，比任何其他一本新约书卷都来得长。这不是因为路加是个女性主义者，公元1世纪时的作者是不会懂这个名词的。而是因为路加了解到一件事，就是圣灵大能所运行的翻转工作，会把妇女提升到她们以往无法享有的地位上：

神说：在末后的日子，
我要将我的灵浇灌凡有血气的。
你们的儿女要说预言……
在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女，
他们就要说预言。（徒 2:17~18，强调字为笔者所加）

由此可见，路加给妇女的重要角色，不是为了争取先天性别的平等，而是末世翻转运作的另一个记号，神要使有能的降卑，使卑微的升高。

要一一列出路加描述中的翻转故事，会有说不尽的鲜明实例，因为这种颠覆性的作为，正是路加所传福音的重心。³⁹就这方面而言，路加的伦理意境在神学上与保罗的洞见是一致的：十字架的福音推翻了世俗对于智慧能力的想法。在路加的故事中，不被预期的事一直在发生。这不只是标志了作者在文学上的创新，相反地，是因为“神悦纳人的禧年”已经到来。圣灵的大能要使被掳的得释放，叫那受压制的得自由。当这样的神迹奇事发生时，信徒当然要喜乐，不再忧愁审判末期究竟何时来临。

正如我们所看到的，路加处理手边末世素材的方式，使他能以极有耐心又具创意的方式，来面对那因“主再来”的推迟所造成的神学及教牧问题。当初代基督徒热切等待基督以胜利之姿再来，而这美梦却又无限期地迟延时，教会要如何处理此一现实呢？这种问题有些类似19世纪晚期的休斯（Langston Hughes）在他的一首诗《延迟的梦想》中，⁴⁰所表达的那种失落感：

梦想迟延当如何是好？
如日下千果？
如烂疮化脓？
如腐肉生臭？
如碎糖淋漓？
或者如重垂压陷？
或者如幻梦随将爆灭？



有些不怎么认同路加福音—使徒行传的解经者，把路加的做法当成是种鼓吹“早期大公主义”的方法，让初代基督教末世观变成“碎糖淋漓”。⁴¹ 不过就前面的讨论看来，路加的确在做着“详细考察”、“按着次序”的写作工作，使教会能在历史中站稳脚步。梦想推迟情何以堪？对路加而言，迟延的梦想能在漫长且喜乐的天路生涯中，成为支撑教会继续存活的异象。

四、路加的叙事世界如何作为伦理行动的场景

路加福音—使徒行传长篇的叙述，的确为教会的伦理行动架起了一个极其宽阔的框架。以下是我观察这两卷书的叙事世界的重点摘要。

第一，路加为读者提供了在时间及历史中的方向感。对路加而言，基督徒的存在不是个人单独与神会面的事，套用艾略特的诗句来说：“不是紧凑单独的时刻，无前也无后的光景。”⁴² 凡认基督耶稣之名所组成的群体，是站立在神那不断开展的信实救赎，一个大的历史故事当中。神的子民来自神计划中的过去，且正走向神计划中的稳定未来。而信徒在中间时期能拥有所信之道，便是最确实的安全感（*asphaleia*）。

第二，教会在历史上有方向感的一个重要层面，是与以色列的衔接关联。教会的身份认同是建立在救恩历史上，在教会中工作的神，就是过去拣选并释放以色列百姓的那位神。所以教会现今的经验，是与圣经中神的应许相符合的。

第三，正因明白教会就是真以色列，与旧约故事有异曲同工之妙，所以知道自己正走在一条旅途上，有如出埃及走向应许之地。在这旅程中必有苦难、冒险、牺牲；有意料不到的未来，需要步步跟随神的引导；这种教会生活的愿景远比马太所描写的还

有弹性，可以随机应变。但是这条路也并非漫无目标或无地图可寻。耶稣如同摩西一般是伟大的先知领袖，并且已在前头导引，教会只需跟从祂所指示的前行——无怪乎路加要用信奉“这道”（the Way）来形容基督徒的运动（徒9:2，18:25，19:9、23，22:4，24:14、22）。

第四，由于路加对神的计划安排有十足的把握，以致在叙述故事时有正面、积极、健康、肯定世界的特质。⁴³不同于约翰的群体（参阅本书第六章），路加福音中的教会不会从罪恶世界中退缩，反而会大胆地在公众舞台上，以合情合理的口吻向有心人传扬推介福音，并且期待人打开心门来回应。与此乐观其成的态度相呼应的，则是路加文字优雅的美感，从故事讲述之间所运用的文笔，可以看出他对人间文学巧思、艺术文化的欣赏，以及对优美与次序的喜好。

第五，路加叙述的语气充满了欢乐赞美的特质。耶稣出生的记载等于是在邀请读者一起加入天兵天军的齐声颂扬：

在至高之处荣耀归与神！

在地上平安归与祂所喜悦的人！（路2:14）

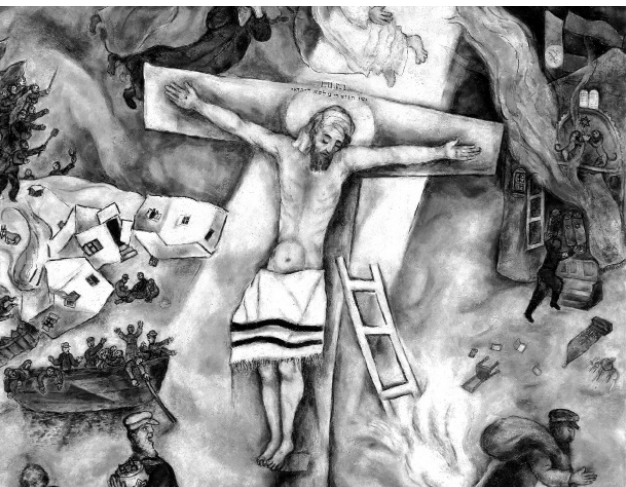
在使徒行传中，教会也常存“欢喜、诚实的心”，即使面对囚监、患难，仍是欢欢喜喜的；如使徒被抓被打时，路加会告诉我们“他们离开公会，心里欢喜，因被算是配为这名受辱”（徒5:41）；而使徒行传13章52节写到：“门徒满心喜乐，又被圣灵充满。”更是道尽了教会在路加笔下的喜乐情景。

第六，教会的见证及工作充满了圣灵的能力。路加像马太一样（但理由不同），对信徒会遵行神旨意的能力毫不怀疑，不会有什么心理上的挣扎。当然信徒有必要悔改，才能蒙神赦罪，领受圣灵恩



赐（徒2:38）。但圣灵一旦浇灌在教会身上，会像水流载舟一般叫信徒顺服、赞美、施行奇事异能。圣灵充满的教会勇于期盼大事，见异象、做异梦、甚而搅动天下。[说使徒行传造作了“早期大公主义”，只能是那些明显不去注意圣灵能力的学者说辞；如果真的有的话，经文所表达的不是“早期大公主义”，而是“早期五旬节运动”（early pentecostalism）。] ⁴⁴显然地，圣灵加力量给教会，让他们能在言语、行为上见证复活的大能。

第七，圣灵作工的所在，就会有解放工作的进行：有福音传给穷人，被掳的得释放，瞎眼的得看见，受压制的得自由。神浇灌圣灵的目的是在建立一个立约的新团体，不但传扬公义，也实践公义。由于解放的字眼常被用在政治层面上，所以在此有必要解释路加所谓解放的含义。使徒行传经文中毫无证据显示，使徒有意在教会之外，或藉抗争、或藉争取权力来改革政治体制。路加所描述的是一个新群体的生成——就是教会——人在其间有物则共享，有罪则悔过。使徒就是以这种方式见证复活的大能。路加在此向教会——当时以及现今的教会——所提出的问题不是“你有没有在改造社会？”，而是“复活的大能有没有在教会中工作？”教会团体分享财物，让团体当中没有一个有缺乏，就是圣灵解放工作最有力的记号了。



第 6 章

约翰福音 及约翰书信： 彼此相爱



读者若想从经文找伦理主题，约翰福音会是很叫人困扰的一卷书。因为它不像符类福音，整卷书中几乎找不到道德方面的教训：对暴力或财物或离婚等问题都没有特定教导。全书所呈现的耶稣不是一位教师，而是在持续不断地启示一个形而上的秘密：自己是从神那里来的，要为世人带来生命。¹祂提供给门徒群体的，只是最低限度的教训；门徒群体不断地受教导要去遵行祂的命令（约 14:14、21，15:10；参约壹 2:3~6），但在经文中却没有详加说明这些命令的内容是什么。如果整本新约圣经只有约翰一本福音书，的确很难根据耶稣的教训来理出基督徒的伦理观。

同样地，摩西的律法在约翰的伦理意境上，也没有扮演什么明确的角色；只说律法预表耶稣，律法的意义全在耶稣这个人身上。

你们查考圣经，因你们以为内中有永生；给我作见证的就是这经。然而，你们不肯到我这里来得生命。……你们如果信摩西，也必信我，因为他书上有指着我的话。你们若不信他的书，怎能信我的话？（约 5:39~40、46~47）

在约翰福音中，找不到任何经文是诉诸律法来当作道德行为指示，也看不出约翰所属的教会团体仍然以律法书作为伦理规范。²在有关约翰的文献中，也没有任何线索可以看到初代教会对于割礼与食物条例的争论。书中所有跟犹太教冲突的地方，都集中在“基督是谁”这个问题上，而不是在伦理道德或实践行为方面。

约翰福音及约翰书信——代表同一个传统，即使并非出于同一个作者³——所描写的教会团体，根本与世格格不入，甚至恐怕在本质上也是与世全然区隔。当约翰福音记载耶稣与门徒告别时，耶稣向天父作了一个长篇的祷告，说：“我已将祢的道赐给他们。世界又恨他们，因为他们不属世界，正如我不属世界一样。”



(约 17:14) 这般强烈与世区隔的景象，可以说与路加极为乐观入世的心态形成了两个极端的对比。无怪乎理察·尼布尔 (H. Richard Niebuhr) 在他那本经典研究《基督与文化》当中会选中约翰一书，作为基督教传统中的“基督反对文化”的范例。⁴

最明显表现这种出世索居倾向的，就在约翰福音的核心观念“爱的诫命”上：“我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱” (约 13:34a) ——这条命令只被要求在教会的内部施行。正如盖士曼准确地看出：

这第四卷福音书里的爱之观念，不是没有问题的。……约翰要求人要爱弟兄，但没有要人爱仇敌。……也看不出其他新约书卷都要求的“爱弟兄也包括了爱邻舍”的这件事。⁵

这种只重内部相爱的观念，使有些解经者认为约翰的作品在伦理上是有缺憾的。贺尔登 (J. L. Houlden) 就很不以为然地说：“依照约翰的说法，信徒对‘世界’不必有责任，只爱跟他一样从世界中得救的人就够了。”⁶ 桑德斯 (Jack T. Sanders) 更是严辞批判，说到“约翰的伦理衰弱及道德破产”：

(约翰) 的基督教信念，不考量爱人要像在成全律法 (如保罗所言)，或是像好撒玛利亚人，对那位被抢、被打、丢在路旁快死的人要停步下来伸出援手的做法 (如路加的建议)。约翰的基督教理念，只关心人有没有信主：“弟兄，你得救了吗？”遇见人在路旁流血都快死了，还会只问：“你有没有想过灵魂的事？”“你相不相信耶稣是从神那里来的那一位？”这个快死的人都血流满地了，还会听

见属约翰的信徒说“你若相信就必得着永生”这种话。⁷

桑德斯的指控公平吗？的确，从约翰的文献，特别是从福音书看来，好像都在谈基督论（我们以后会看到约翰一书的内容对此作了些平衡）。不过我要在此不断辩明的是，当我们讨论新约叙述文字中所含的伦理意义时，不能只看教训式的内容。和其他福音书比起来，约翰福音尤为明显，必须要把故事作整体性的阅读，才能抓住书中在形塑基督徒群体生活时的含义。固然我们不能否认这些经文带有与世分别的意味，不过桑德斯所下的定论也未免过于仓促，忽略了它的特殊历史背景，以及它是以较为复杂的方式在架构读者生存其间的世界。

以下要像讨论其他福音书一样，先从约翰的基督论开始，再谈他所描绘的教会，然后讨论末世论的伦理含义，最后再总结说明约翰所叙述的故事，究竟为伦理的分辩创造了一个怎样的象征场景。我们虽然会集中以约翰福音的内容为主，但在相关点上会引用约翰书信。由于本书的重点是在新约圣经中所呈现的主要伦理意境，所以没有必要在约翰所写福音书与书信间，甚至是在福音书中各个可能的编纂层次上作清楚的划分。以下所要进行的讨论其背后有一个主要前提，主张约翰的传统具有独特且神学上融贯一致的思考轨迹。约翰一书的作者，便是试图详细说明这道神学轨迹，以排除可能的误解，他的增添算是一种善意的补充材料，以求澄清这个教会团体“所听见的传给你们”的信息，的确是那“从起初原有的生命之道”（约壹1:1~5）。

一、约翰福音中的基督论：从天上来的那个人

约翰福音从第一行起就开始描写的耶稣，是一位神圣的人物，



祂已来到世上，为世人带来光明与救恩。祂全然明白自己是从哪里来，要往哪里去，并且公开向愿意听祂的人传讲祂的神性——也同时向许多不愿听祂的人传讲。整卷福音书对耶稣的身份不作任何隐瞒，尽管最后有许多人还是不信：也因此耶稣被捉受审时，可以坦然回答大祭司说：“我从来是明明地对世人说话。……我在暗地里并没有说什么。”（约18:20）

祂原是那在创世以先就与神同在的道（话语），世界万物也是藉着祂造的。虽然在福音书余下的篇幅里，没有再用“道”（话语）这个名号来指称耶稣，但整个叙事中的许多地方，都强调祂与神的合一。祂向天父祷告时，就用这种创世以先的身份（“父啊，现在求祢使我同祢享荣耀，就是未有世界以先，我同祢所有的荣耀”，约17:5），在祂惊人的公开宣告中，也说：“我实实在在地告诉你们，还没有亚伯拉罕就有了我”（约8:58）。祂屡次告诉人，祂是从天上来的那位（约3:31，6:51~58），并且指出祂属天的身世与“犹太人”不同，说：“你们是从下头来的，我是从上头来的；你们是属这世界的，我不是属这世界的”（约8:23）。⁸

另外有些细节的叙述，也把耶稣这份超自然的地位给描写了出来。如祂知道万人的心（约2:23~25），祂不因缺食而饥饿（约4:31~34，显然给后来的幻影说异端拿来大做文章，其实约翰一书对此异端严加抨击），祂会很神秘地从群众中消失（约7:30，8:59）。祂接到拉撒路死的消息时还挺高兴似的，因为可以让祂借机教导门徒（约11:14~15）。祂的神迹被诠释成是“记号”，从中引出耶稣自己的一大篇沉思和诠释，如在第6章里讲到“生命的粮”那一段话。约翰福音中的耶稣，并不像符类福音所记载的耶稣；祂会一再长篇讲述基督是谁，一再宣告祂的身份，祂与神合而为一的事。简而言之，福音书从头到尾清楚彰显出耶稣的属天荣耀，简直就是“神在地上行走”。⁹教会所见的“荣光”（约1:14）——亮到一个地步——

都快要“把‘道（真的）成了肉身’的事实掩盖过去。无怪乎盖士曼会有一则出了名的说法，认为约翰的基督论搞不好会沦为“天真的幻影说”，无意间否定了耶稣的人性部分。”¹⁰

很有可能的是，在约翰一书当中极其受到谴责的幻影说教派——那些不“认耶稣基督是成了肉身来的”（约壹4:2~3），就是从约翰福音这些叙述得到暗示，从而发展出他们的论点。¹¹为了驳斥这种解读，约翰一书——其作者自己以令人瞩目的方式说到，自己不但亲眼看过生命之道，并且亲手“摸”过——便试图解释约翰福音所传承的道，肯定耶稣真实的人性。这样的解读并非毫无根据，因为在约翰福音的故事中，的确有不少部分是具体描写道成肉身的人性层面。耶稣会渴，会向一个撒玛利亚妇人要水喝（约4:7；参约19:28），在拉撒路坟前会哭（约11:35），耶稣还会脱下衣裳，拿起毛巾为门徒洗脚（约13:3~5）。耶稣诚然道成了肉身（约1:14），不是像做法显灵一般，而是地地道道有血有肉，知道存在人间的一切疾苦、欢乐与哀伤。

在约翰对耶稣的描绘中，因着强调祂既是神又是人，而产生出强烈的吊诡张力，这一点正道出了约翰的基督论最精湛独到之处。约翰针对耶稣这个人作出了非比寻常的宣称，采取各种不同语词、意象，如斯多噶主义中所用的普遍的“道”（Logos），以及犹太智慧传统当中先存的智慧（Sophia）（“是全能者的荣耀完全的流出”，《所罗门智训》7:25），还有以色列先知传统中所形容的神的话语（道）（参诗33:6；赛55:10~11），等等，来形容耶稣这个人。祂是集这一切之大成，并且超乎这一切，这一切又汇聚为一；然而祂却也是活生生的一个历史人物，会被戏弄、遭受伤害。也正是这样的宣告，不但超越了一切象征世界（它们为约翰在呈现耶稣时提供了背景），也给这些世界带来颠覆性的威胁。圣奥古斯丁在信主前曾受教于柏拉图学派的思想教导，他中肯地定位了约翰基督论那转变



世界的特性：

我读过柏拉图学派的一些书，……虽然用了不同字眼，但目的却是一样，会引用许多不同理由来说明：太初有道，道与神同在，这道就是神。……但是我却从来没有读过“祂到自己的地方来，自己的人倒不接待祂，凡接待祂的，就是信祂名的人，祂就赐他们权柄作神的儿女”这种话。同样，我也念过神的道不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的这种说辞。但是像“道成了肉身，住在我们中间”这样的话，我却没有读过。¹²

神如此令人心惊动魂之壮举，着实叫人有限的言词难以言喻。奥登（W. H. Auden）的诗句表达了其中的似非而是：

永恒怎可能在时限中行动？
无限怎可能变成有限的事实？
任何有可能之事都无法救拔我们。¹³

然而约翰的福音正是如此的好消息：神为了救我们，做了一件极不可能的事。这位从天上来的耶稣为着有限的世人，自己变成“有限”。“从来没有人看见神”，但藉着成了肉身的耶稣，就是“父怀里的独生子，将祂解释出来（*exēgēsato*）”（约1:18，笔者自译）。耶稣是以人的形式，对神作出决定性的解释——因此也是对于神旨意的决定性解释。

约翰这种道成肉身的基督论，带来许多影响，其中最重要的是，耶稣这位同时属天又属地的角色，完完全全打破了故事中可能

会产生的强烈二元论。和稍后的诺斯底救赎者神话比起来，约翰福音中这位从天上来的基督，既是救主，也藉着祂全然进入世界，肯定了世界万有。创造和救赎合为一体，这对伦理具有极大的重要性，我们下面会加以说明。

二、彼此相爱：耶稣的朋友

1. 住在耶稣里

耶稣藉着来到世间，招聚了一群与祂极为亲近的人——事实上，是与祂连结契合。约翰用有如转动万花筒似的多样比喻方式，把这种教会与耶稣的关系描写了出来：耶稣是生命的粮，若要得生命就要吃祂的肉，喝祂的血（约6:35~59）；耶稣是好牧人，信祂的人是神赐给祂的羊群，他们认得祂的声音，也没有人能从祂手中将他们夺走（约10:1~30）；耶稣是葡萄树，门徒是枝子，所以要常住在祂里面，才能得生命、结果实（约15:1~8）。他们对耶稣有强烈的认同，不但要承接耶稣在世上的使命任务，并且要像祂一样在世人手中遭受唾弃。在与他们告别的那番话里，耶稣就再三叮咛，极为温暖地一面警告、一面鼓励他们说：

世人若恨你们，你们知道恨你们以先，已经恨我了。你们若属世界，世界必爱属自己的；只因你们不属世界，乃是我从世界中拣选了你们，所以世界就恨你们。你们要记念我从前对你们所说的话：“仆人不能大于主人。”他们若逼迫了我，也要逼迫你们；若遵守了我的话，也要遵守你们的话。但他们因我的名要向你们行这一切的事，因为他们不认识那差我来的。（约15:18~21）



同样地，就在祂离世前，祂为着他们的使命而祷告说：

我不求祢叫他们离开世界，只求祢保守他们脱离那恶者。他们不属世界，正如我不属世界一样。求祢用真理使他们成圣，祢的道就是真理。祢怎样差我到世上，我也照样差他们到世上。（约 17:15~18）

这项差派的举动，在复活当天正式由耶稣发出：就在门徒“因怕犹太人”，关起门来躲在一处时，耶稣向门徒显现对他们说：“愿你们平安！父怎样差遣了我，我也照样差遣你们。”（约 20:21）

由此可见，约翰跟保罗、马可、路加一样，都肯定教会要延续耶稣在世上的任务，照祂的样式生活，受到同样的待遇：“若有人服事我，就当跟从我；我在哪里，服事我的人也要在哪里。”（约 12:26）约翰一书那里更用凸显门徒与耶稣契合而产生伦理行动的观点，来说出带着同样意思的话：“从此我们知道我们是在主里面。人若说他住在主里面，就该自己照主所行的去行。”（约壹 2:5b~6）对教会群体的伦理规范而言，耶稣与信徒之间的连结关系是决定性的。

然而，问题是耶稣所描述的伦理模式，该如何在实际行为上来解析运用。约翰福音书里的耶稣除了讲些宏伟的大道理之外，没有细谈实际的行为方案。书中对祂行为的描述，也主要是偏向神迹奇事之类的，如：水变酒、医治瞎眼瘸子、叫拉撒路从死里复活等。难道这些能够作为群体行为的伦理准则吗？

我们必须认清，约翰的确有可能预见教会将会延续耶稣所施行神迹医病的事。这点我们可以从耶稣给门徒的一项应许中看见：

我实实在在地告诉你们：我所做的事，信我的人也要

做；并且要做比这更大的事，因为我往父那里去。你们奉我的名无论求什么，我必成就，叫父因儿子得荣耀。你们若奉我的名求什么，我必成就。（约 14:12~14）

144 “叫父因儿子得荣耀”这个有目的性的句子，就指出了在约翰福音所有神迹底下的逻辑所在：神迹不像路加所指是神国到来的前兆，表明神对穷人、有需求的人的关怀；反之，神迹是彰显耶稣有属神权柄的记号。每件神迹都让耶稣有新的情境来作自我表明，如：给五千人吃饱一事（约 6:1~14），后来带出耶稣是“生命的粮”的一段话；第 9 章那里医好生来瞎眼的人，则成了对耶稣有信心的象征记号，用来对照法利赛人因不信反而瞎了眼。所以就算教会延续了耶稣所行的神迹奇事，其目的也是为了让福音的真理得以广传。教会最首要的任务，就是藉着传扬耶稣的真理来荣耀神，使人因信而在祂的名下得生命（参约 20:31）。

2. 群体中彼此相爱

有一件耶稣明白指示门徒去做的事，就是要他们像祂爱他们一样彼此相爱（约 13:34）。这目的也是为了向世人作见证：“你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”（约 13:35）约翰福音所描写的爱及其特质，不是像马太福音那样用长篇的登山宝训来述说，而是单用一个生动的故事来表明：那就是耶稣为门徒洗脚。

耶稣知道父已将万有交在祂手里，且知道自己是从神出来的，又要归到神那里去，就离席站起来，脱了衣服，拿一条手巾束腰，随后把水倒在盆里，就洗门徒的脚，并用自己所束的手巾擦干。……耶稣洗完了他们的脚，就穿



上衣服，又坐下，对他们说：“我向你们所做的，你们明白吗？你们称呼我夫子，称呼我主，你们说的不错，我本来是。我是你们的主，你们的夫子，尚且洗你们的脚，你们也当彼此洗脚。我给你们作了榜样，叫你们照着我向你们所做的去做。”（约 13:3~5、12~15）

这段叙述为约翰福音 13 章 34~35 节所赐的“新命令”设下了场景。耶稣在用行动表明“爱”的真义（即是谦卑服事别人）之后，才教导门徒要像祂爱他们一样地彼此相爱。读者无需用格外的想象力，就可看出洗脚的情景之所以直接放在耶稣受难故事的前头，正是为着预表耶稣的死；而耶稣的舍身，正是一种服事和爱的举动。当我们继续往下查考这段告别的经文时，便能清晰地看见爱的命令和为人舍命之间极为明显的关系：

你们要彼此相爱，像我爱你们一样，这就是我的命令。人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的。你们若遵行我所吩咐的，就是我的朋友了。……我这样吩咐你们，是要叫你们彼此相爱。（约 15:12~14、17）

145

由此可见，耶稣之死在约翰笔下的描述，跟保罗的思想极为类似，都是一种牺牲自我的爱的行动，以十字架的样式成为作耶稣门徒的典范。凡是教会群体中的人，就蒙召要确实地舍己彼此相爱。

这一点相当重要。因为约翰强调群体内部的彼此相爱，往往会让人以为教会是在自立门户、自求相安。这种解读其实没有考虑到约翰的群体那抗衡文化的立场，也低估了这种相爱服事所必须付出的贵重代价。我们理当注意到，约翰确实认知到耶稣之死是不折不扣地为了全世界的缘故（约 1:29，3:16）：神爱世人，甚至赐下祂

的独生子去送死。所以，虽然教会主要接受的指示是要在内部彼此相爱，但倘若门徒承担了耶稣在世的使命，怎可能对教外之人冷漠以待？和“新命令”当中所明确表达的事物放在一起思考，要舍己为人的这项呼召，恐怕具有更为广泛的含义。

约翰一书的作者在重述教会成员要彼此相爱的命令时，以经济财物上求取公平的事来加以阐明，给了这一命令的实际层面：

我们应当彼此相爱，这就是你们从起初所听见的命令。……主为我们舍命，我们从此就知道何为爱，我们也当为弟兄舍命。凡有世上财物的，看见弟兄穷乏，却塞住怜恤的心，爱神的心怎能存在他里面呢？小子们哪，我们相爱，不要只在言语和舌头上，总要在行为和诚实上。（约壹3:11、16~18）¹⁴

这里虽然篇幅不长，却显示约翰谈论爱的时候，其意义是深远实在的。彼此相爱不是一种温馨的感觉而已，而是一种行动的付出。财物的分享只是确实相爱的一个例子。“神的命令就是叫我们信祂儿子耶稣基督的名，且照祂所赐给我们的命令彼此相爱”，就约翰一书3章23节这种一般的陈述来看，“确实相爱”其实包括很广泛、没有仔细说明的一些行为举动。

约翰吩咐人在教会内要彼此相爱，常遭人贬损为过分狭隘的宗派心态，不像路加呼召人去爱邻舍，甚至像马太要爱仇敌那么宽广。其实看看历史上教会内部实际冲突争斗的程度，约翰要人活出爱的教会与团契生活，乃是不容轻忽的智慧，一点也不能当成枝微末节。神的爱跟弟兄姊妹彼此相爱之间，有着绝不可分的关系，这是必须一再肯定的：



人若说“我爱神”，却恨他的弟兄，就是说谎话的；不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神。爱神的，也当爱弟兄，这是我们从神所受的命令。（约壹4:20~21）

这些话虽不能作为谈论基督教伦理观念的结语，但至少是个不错的开始。

3. 历史背景

若想正确掌握约翰对教会的看法，就得好好考量经文想要澄清的一些教牧问题。过去这些年里有些批判研究，的确让我们对约翰福音及书信的历史背景有崭新的认识。¹⁵原来约翰所属的教会传统，是由一群关系极亲近的犹太人，在认耶稣为弥赛亚之后所集成的团体。群体的确实地点并不清楚，大概是在像以弗所这种大城市中一个地方上的群体，连同其他乡镇的零星团体（由约翰二书、三书中的证据可以得知）所联合组成的教会。¹⁶在教会成立的头几年，信徒仍在犹太教的世界里活动、生活，依旧是会堂的成员，也参与在犹太节庆当中，只是经常试图说服同侪犹太人相信耶稣是那位弥赛亚。无怪乎当大多数犹太人开始拒绝耶稣的那套信仰，他们这群人在犹太群体中的参与，就愈来愈有张力产生。最后终于在公元70年圣殿被毁之后的那几年，遭受会堂驱逐，不准再参与其中，此一群体也因此面临了历史上最关键的时刻。¹⁷被会堂赶出的字眼在福音书里就提过三次（约9:22，12:42，16:2），给这个群体传统带来极其痛苦的伤痕。“犹太人”变成是恶名昭彰的代名词（本书第十七章会详细讨论），教会逐渐变得闭关自守。伦斯伯格（David Rensberger）把这小群人被“逐出家门”（*aposynagōgos*，“被赶出会堂”）的伤痛经历，作了很贴切的形容：

这些被会堂赶逐出去的基督徒，相当于从生活的认同及结构中遭到切割，形同被社会放逐在外，丧失与亲朋的来往关系，甚至也会造成经济上的变动——至少一定会造成宗教上的变动。不能参加会堂聚会、公开仪式、庆典或遵行律法，连解释圣经的权力也落在对敌的手中。可以说他们一切所共享的观念、预设、信念、理想和盼望，这原来在犹太教内为他们的生活带来意义的一切，都大受威胁。¹⁸

在这种状况之下，教会有必要予以反击，重新定义自己，于是变成反会堂、反“世界”，逐渐视其为充满敌意、不值得信赖的处所。约翰的基督徒群体更是严谨地为自身划定信仰界线，甚至不惜一切，声称耶稣本人取代了——不只是补足——整个犹太教传统。世上的一切既然无可理喻地拒绝接受耶稣就是持有神真理的人（约1:10~11），那么所有生命及真爱，就只能在这个内聚的信心群体中才能找着。这种观念在约翰一书里作了强有力的表达：

弟兄们，世人若恨你们，不要以为稀奇。我们因为爱弟兄，就晓得是已经出死入生了。没有爱心的，仍住在死中。……我们知道我们是属神的，全世界都卧在那恶者手下。（约壹3:13~14，5:19）

既然全世界都在恶者势力底下，约翰便警告读者说：“不要爱世界和世界上的事”（约壹2:15）。爱世界会把教会带入歧途，“因为凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的”（约壹2:16）。在这种情况下，教会里弟兄姊妹彼此相爱，就不仅是团体自保的行动，而且也是先知式抵抗的举动：在被仇恨、骄傲、财富及恶者所辖管的世界中，



教会内部的彼此相爱，就成了真光的记号，照亮一切黑暗而不致被吹灭。

当人以这种为了教会认同危机而作回应的历史背景来阅读约翰福音时，其中强调教会内部相爱的教导，就会显得不是那么内向、排外，而比较像是一个受欺压的少数群体为了团结合一所做的紧急措施。这种要求的紧迫性，到了约翰书信写作的时候更加明显，因为这个小团体本身开始产生分裂的现象（参约壹2:18~27，4:1~6；约贰7~11；约叁9~10）。在此情境下，这项单属约翰独有的爱的要求，的确是在内忧外患两面夹击下，求取教会内部团结一致的一种深切呼求。

4. 在社会上重新找到定位：我的国不属这世界

伦斯伯格在他那本重要的著作《约翰的信仰和解放的群体》（*Johannine Faith and Liberating Community*）当中，很有说服力地辩明说，若要了解约翰传统的观点，就不能当它只是在呼召个人信主，或是在叫人接受一套教义，而是要人在听见约翰福音的信息后，跨越关键的界线，进入一个新的群体当中；这个跨越需要“进行危险的社会重新定位”。¹⁹他分析约翰福音第3章尼哥底母的故事，显示出约翰福音是在呼唤那些对基督信仰秘密仰慕的犹太人，能够“公开转移忠诚信心”到耶稣身上：

约翰福音似乎在要求那些居高位的隐秘信徒能公开表自信仰，跟被压迫的教会群体站在同一阵线上。我们绝不低估这种举动要付出多大的冒险代价。……换言之，就是在要求他们从压制的一方换成是受压制的另一方。而且要求他们加入在世上既无地位、又无权势的团体，等于是要求他们把已有的社会地位作颠倒翻覆，选择走下坡的道

路，甚至还有可能需要冒生命的危险。²⁰

由此看来，这种选择与原本犹太文化情境相隔离的做法，从根本上决定了约翰福音的伦理观：一个人若不舍弃特权地位，就无法成为跟随耶稣的人。耶稣在十架上受死是强而有力的先例表率，象征了凡要跟随耶稣的人将会在社会上遭受的经历。

进一步而言，这群相信耶稣的人，还采取了一种与文化抗衡的立场，不仅针对犹太教传统，也与罗马政权及罗马文化相对立。耶稣站在彼拉多面前受审的场景，最能生动地将此活化出来；祂的王权以反讽的方式与罗马威权相对峙。耶稣面对彼拉多的审问时回答说，祂的国“不属这世界”；明明地指出一个事实，耶稣的门徒不必为耶稣被抓而反抗（约18:36）。当彼拉多声称自己有权钉死耶稣时，耶稣却直截表明了态度，彼拉多其实无权办祂，只是神暂且赐他有限的权柄，好让神的旨意（藉十架“高举”耶稣）可以得到成全（约19:10~11）。整段对话颠覆了罗马主权的宣告，将之服于神权之下。那些在耶稣里找到认同的人，会因读到约翰的话而得激励，看见自己跟世界之间有个全然崭新的关系。伦斯伯格便说：

耶稣对抗凯撒的权柄，是属以色列神的权柄，既是神的权柄，不是属世的权柄，就不必用武力取胜。……其中首要含括的是一种意识的改革，从世上的偶像崇拜、压迫人心的秩序中脱离出来，把忠诚转移投向神的真理，也就是能释放人使人自由的真理。……透过君王耶稣而对神臣服忠心，才能够，而且真正能够推翻世上一切辖制人的权势。²¹

明显可见的是，忠心的抉择是在世上的国和耶稣的国两者之间



作取舍。而祭司长的回答是极其讽刺的；当彼拉多询问“我可以把你们的王钉十字架吗？”，祭司长的答复是：“除了凯撒，我们没有王”（约19:15）——而他们事实上是拒绝了以色列的上帝。当他们作出如此具讽刺意味的宣告，他们是孤注一掷在世界的权势上。只是约翰鼓励、劝勉读者要作另一种抉择，也就是说：“除了耶稣，我们没有王”，并且甘愿为着这毫不妥协的忠诚，付出一切的社会代价。

三、约翰的末世论：我们晓得是已经出死入生了

在新约所有经文当中，约翰福音可以说是把初代基督教的末世思想作了最激进的再解释。约翰福音有不少线索，让人可以看出教会在第一代使徒过世后所面临的危机。²²如福音书的作者——至少在约翰福音第21章的结尾部分——就必须遏止以下谣言：传说中耶稣预告“主所爱的那门徒”，也就是约翰福音资料的来源，在主再来之前不会死去（约21:20~23）。这整件事，只有当“主所爱的那门徒”真的死了的时候，才会成为必须澄清的问题。另外一个暗示群体处境的地方，是在约翰福音第17章那里，耶稣作了有如“大祭司”般的祷告。耶稣先为自己祷告（约17:1~5），然后为原先那些门徒（“祢从世上赐给我的人”；约17:6~9），接着再为第二代信徒（“那些因他们的话信我的人”；约17:20~26）。而祷词中最大的负担就是“使他们都合而为一”，不为时空所限而与耶稣合一，“叫世人知道祢差了我来，也知道祢爱他们如同爱我一样”（约17:23）。这样的祷告，似乎针对的是第二代信徒所关切的问题，要叫他们确实知道，即使“主所爱的”及其他第一代信徒已不复存在，他们仍与主耶稣有持续性的关系。对这些人而言，复活的主对多马所讲的话，格外带来安慰祝福：“你因看见了我才信；那没有看见就信的有福了”（约20:29）。

在约翰所处的那个时代，耶稣迟迟不回来的事实，的确很有可能让教会心生疑惑困扰。但约翰的这个传统在形塑信仰时，却可装备信徒在神学信念上处理耶稣迟来的情境。约翰神学具有两项独特的特质，让约翰福音能够面对此一处境：相信审判已经在耶稣与世界对峙时来到，以及相信圣灵会积极地与信仰群体同在。我们以下要就各点加以简略说明，然后另外举些论及未来的末世期待的经文。

1. 审判 (*Krisis*)

约翰福音提出一个极不寻常的声明，认为神末世的审判因着耶稣降生来到世间，乃是已经发生的事，而不用等到将来死人复活与耶稣从荣耀中再来的那个时候。

因为神差祂的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因祂得救。信祂的人，不被定罪；不信的人，罪已经定了，因为他不信神独生子的名。光来到世间，世人因自己的行为是恶的，不爱光倒爱黑暗，定他们的罪 (*Krisis*) 就是在此。(约 3:17~19)

如布特曼所看见的，“审判已经发生，是因为与耶稣会遇的那一刻，就已分出信与不信、明眼与瞎眼了”。²³ 耶稣的到来仿佛为世界带来一座巨大的磁场，世上所有的人类就分别出正与负的两极。负极的一方，不信耶稣是救恩的使者，是无指望的一群；他们已经“被定罪”了。正极的一方则是相信之人，已越过关键时刻，进入了永生：“我实实在在地告诉你们：那听我话、又信差我来者的，就有永生，不至于定罪，是已经出死入生了”(约 5:24)。

所以对相信的人而言，永生就在眼前，末世已经来到。信徒不



用等候将来神国在荣耀中显现，因为神国的荣耀已全然在耶稣身上表明出来。所以说，审判不是将来“到那时”的末日之事，而是神的道在哪里传扬，哪里就有审判发生。依照我们对道的回应，我们要不就是处在审判之下，要不就是进入了永生。这就是约翰对末世的认识和看见。

这也就是为什么当马大有信心地说出她死去的兄弟拉撒路在末日时会复活的话之后，耶稣能够以一则更深远的应许来回复她说：“复活在我，生命也在我！信我的人，虽然死了，也必复活。凡活着信我的人必永远不死”（约 11:25~26）。若有人认识耶稣是从父神那里差来的，就全然拥有末世的生命。这样一来，身体的死就算不得什么。耶稣讲完这话之后，接着叫拉撒路复活（约 11:38~40），这就成了属灵真理的一种外在、看得见的象征记号，告诉人说耶稣大过死亡，死亡不能把祂所爱的人从祂手中夺去。

这种神学观点若能一以贯之地发挥到底，就能把“生”、“死”化作象征，意味的是人在现今的生存质量和模样。当这种观点落实在约翰福音的记载时，早期教会的天启末世论就被转化成了已实现的末世论。不像马太福音所说的，未来还有审判，并且把这种审判视为现今顺服的动力根据；也不像路加一样，教会仍在历史中持续进行，仍然耐心从事预备人迎见神的工作，直到神最后的审判树立起普世性的公平公义；更不像马可，把现今视为是黯淡的时光，要持守住信心，切切等候人子快快到来。反观约翰的教会，是已经活在神赐给凡与耶稣合一之人的丰盛生命里头。难怪约翰一书的作者能确实地说：“我们因为爱弟兄，就晓得是已经出死入生了。”（约壹 3:14）教会群体中的真爱，既象征也是保证那些属于耶稣的人，已经脱离死亡的辖制得以自由。因此，教会若没有真爱，产生分裂——像约翰书信中显示的那样，当然就会对这种已实现的末世论造成严重的威胁。

2. 保惠师

面对耶稣再来的迟延，以及第一代信徒过世的情境，约翰所提“保惠师”（the Paraclete）的独特教义，便为此提供了答案。在约翰福音中描写耶稣告别的记载，不断地告诉教会可以放心，耶稣的离去不会让教会成为“孤儿”（约14:18）。

你们若爱我，就必遵守我的命令。我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师（*paraklētos*），叫祂永远与你们同在，就是真理的圣灵，乃世人不能接受的，因为不见祂，也不认识祂；你们却认识祂，因祂常与你们同在，也要在你们里面。²⁴……我还与你们同住的时候，已将这些话对你们说了。但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵，祂要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话。（约14:15~17、25~26）

耶稣虽然必须离去，回到天上与父同在，但祂要差保惠师来“住在”教会当中。（圣灵要个别住在每个信徒心里的主张——尽管为感性的敬虔主义所喜爱——其实是一种令人质疑的解释经文方式：约翰所谓的圣灵同在、圣灵说话，都是指发生在信仰群体当中。）保惠师的作用是要教导教会，让他们想起耶稣过去的教导，并在世人面前见证耶稣（约15:26，16:7~11）。²⁵最要紧的是，圣灵还要持续引导，直至他们明白有关耶稣先前没有教训的事。

我还有好些事要告诉你们，但你们现在担当不了。只等真理的圣灵来了，祂要引导你们明白一切的真理；因为祂不是凭自己说的，乃是把祂所听见的都说出来，并要把



将来的事告诉你们。祂要荣耀我，因为祂要将受于我的告诉你们。(约 16:12~14)

简而言之，保惠师不仅要使神持续与群体同在，同时也要持续启示教会。

约翰福音是如何想象这种持续性的引导呢？现代的基督徒倾向把它想作是在个别信徒心中出现的某种直觉，不过就公元1世纪当时的基督教情境而言，比较可能是像史密斯(D. Moody Smith)等人所认为的，应该把保惠师想成是在崇拜聚会中，藉圣灵恩感的先知预言/讲道来引导教会。²⁶约翰福音中独有的“我是”(egō eimi, "I am")的记载，很可能就是这种灵恩先知讲道的结果。

所以在反思约翰的伦理观时，一定得认真考虑到，教会预期会被圣灵带领引导。很可能也正因为期待圣灵的带领，所以经文中少有具体的伦理教条。如约翰一书说：“我写信给你们，不是因你们不知道真理，正是因你们知道……你们从主所受的恩膏常存在你们心里(en hymin)，并不用人教训你们”(约壹2:21、27a)。固然当时引发这封信的实际状况，也许会让作者前面这段很有把握的话被视为只是一种修辞表达，表达心里的期待，因为“有许多假先知已经出来了”，“世人也听从他们”(约壹4:1、5)。教会明显经验到相对立的灵都在藉耶稣之名说话。所以约翰一书的作者提供了一种简单的方式来分辨真理和谬妄：“我们是属神的，认识神的就听从我们；不属神的，就不听从我们。从此我们可以认出真理的灵和谬妄的灵来”(约壹4:6)。

无论如何，保惠师的同在不但带来安慰，也让人经历到因住在耶稣里而有的永生。相形之下，约翰的伦理意境（尤其是在约翰福音当中），就让盼望将来得救的迫切性大为减少。

3. 末日的复活

不过在这些经文中，对于未来的盼望并没有因此全然消失，其实就神学及实际生活上的理由来看，也不可能消失得无影无踪。只要世上还有死亡、冲突、分裂，那么要把创造和救赎连结在一起的基督教会，就不可能把救恩只放在眼前和现今。所以即使在主张末世已实现的约翰福音里面，也有一些经文是再次肯定了传统上早期基督教以未来为导向的末世论。当然这样的末世论是约翰福音当中的次要主题。但是有这些经文存在是很关键的，可以使福音书免于沦为诺斯底主义。

你们不要把这事看作稀奇。时候要到，凡在坟墓里的，都要听见祂的声音，就出来。行善的，复活得生；作恶的，复活定罪。（约 5:28~29）

这段肯定的文字特别重要，因为它们紧接着典型的约翰用语“时候将到，现在就是了，死人要听见神儿子的声音，听见的人就要活了”（约 5:25）之后出现。25节提到的“死人”必定是种象征用法（*figuratively*，而非字面上的）；不过，后面的28~29节则肯定了福音书所含有的未来末世层面，由此看来，约翰福音没有只从象征的层面来理解复活的含义。

布特曼就主张像5章28~29节这类经文，是出自“教中编纂者”（*ecclesiastical redactor*）的手笔，企图把约翰激进的神学思想意境，调整成比较合乎传统初代教会的思想。²⁷其他还有学者主张更复杂的假设：如白朗（Raymond Brown）就以为5章28~29节是较早期约翰群体的传统，原本没有在约翰福音书里，是后来编者——也许是约翰一书的作者——编纂时添加的，企图帮助人们在面对那些用



以表达末世已实现的象征语句时，可以不致产生误解。（像是布特曼这一类人士！）²⁸ 不过以为这类经文（另参约6:39~40、44、54，12:48）是某人在福音书写成之后的某个时期再加上的说法，都只属揣测之言，虽说不是不可能，但是我们眼前所拥有的一切，就只有经文现在的样子，是把现今和未来两种末世论并列呈现，而形成一个是彼此相互矛盾的关系。（约翰福音6章54节那里：“吃我肉、喝我血的人就有永生，在末日我要叫他复活”，其中的张力更是紧凑。）如果正如白朗所观察到的，“在耶稣的信息中，已经实现的和最终的末世论之间常存有张力”，²⁹ 那么我们为什么需要否认这种类似的张力，也有可能内在于约翰这位福音书作者的信息中？换句话说，对此张力的最好解释，应该是神学方面，而不是属于经文来源方面的批判。

约翰比其他任何福音书都更强调，神的话在现今有审判人及赐生命的能力。但是这样的信息若是没有同时对未来的复活怀抱盼望——当前“永生”的经验是对此一复活的预期，那就会有如遭受截锯之灾而显得格外短缺不全。约翰无意以现今的荣耀取代未来的盼望，而是强调丰盛的生命乃是耶稣如今就要叫信祂的人享有的。这种神学意境所带出来的伦理含义，在约翰福音中并没有详加解析，不过我们在此提些建议，看看此点运作的方向可能为何。伦理基础和伦理规范在此可以说不折不扣地以效法耶稣这个人作为依归。未来或赏或罚，对伦理行为抉择产生不了太大作用；要紧的是现今活着的样式，是否真正彰显出神在基督里的爱。凡住在基督里的人，会直觉地知道是非对错，不需要明细列出，一一地教导。约翰一书甚至还可以说：“凡从神生的，就不犯罪，因神的道存在他心里；他也不能犯罪，因为他是由神生的”（约壹3:9）。但是同一个作者先前又坚持说：“我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我

们心里了”（约壹1:8）。这当中的强烈张力又该怎么解决？其实对约翰传统也好，对新约其他经文也一样，要在直述语气与命令语气之间的吊诡冲突找到解决的方法，只能在未来的末世盼望当中找着：

亲爱的（弟兄）啊，我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像祂，因为必得见祂的真体。凡向祂有这指望的，就洁净自己，像祂洁净一样。（约壹3:2~3）

四、约翰的叙事世界如何作为伦理行动的场景

在大致描绘出约翰的象征世界轮廓之后，我们现在可以得到一些结论，看看此一世界是如何建立起伦理辨识的基准和伦理行为的架构。

第一，在约翰的叙事世界里，时间是模糊的，退居成为背景。耶稣既是永恒的话语，就不受限于历史或传统，可向任何时代的教会说话。教会既然与耶稣在灵里紧密联合，教会的经历就无需与耶稣生平事件有严格的区隔；过去和现在可以相互重叠成“双层戏剧”（two-level drama），以致耶稣的故事就是教会的故事，反之亦然。³⁰ 耶稣和作者间的时间差距已经解除。所以，约翰表达的时间性跟马太最接近，而相较于路加那种极其重视年代次序的做法，简直就像两个极端。对未来末世的盼望，因着强调现今与耶稣的合一，而失去其部分（但绝不是全部）的光彩。

第二，约翰所呈现的世界有两极分立的特性：光明与黑暗、在上与在下、良善与邪恶、真理与谎言、生命与死亡；两者的分野绝



不含糊，没有中立调停地带。取左则舍右，而且审判在取舍的刹那已成定局。虽然有这种两极分明的特性，仍不能因此就说约翰的世界观是种宇宙性的二元论，因为光明和黑暗势力不是相等地对立。神最终的权能必要胜过罪恶势力。黑暗权势只属暂时的幻象，以致耶稣能在受难前对跟随祂的人说：“在世上你们有苦难，但你们可以放心，我已经胜了世界”（约16:33）。

第三，这种两极化的世界观极其影响教会跟社会的关系。约翰福音的每一页，几乎都反映出约翰群体与犹太群体之间那未曾间断的激烈冲突，根本没有妥协调适的空间。约翰的教会全然与其文化根源及社会环境势不两立，因此约翰描绘的信仰群体，不但与文化抗衡对立，也对世界采取小心翼翼的态度。

第四，相反地，在教会里头，约翰所提出的却是内部团结契合的美妙意境。凡是跟从耶稣的人，都彼此相亲相爱。而且这种爱不只是情感方面而已，更是相互服事扶持，如同耶稣洗脚的榜样。

约翰的经文中看不出教会有阶级上下之分。固然有那位主所爱的门徒及写约翰二书、约翰三书的长老之类的前辈长者，但大体上明显是采平等制度。团体中每一分子都蒙圣灵恩膏，都认识真理（约壹2:18~27）。最显著的是耶稣不再称跟随祂的人是仆人，而是朋友（约15:13~15）。（若拿这一点跟马太作对比，想象马太福音中的耶稣有没有可能用同样的称呼叫门徒，便可看出这段经文极为难得的特质。）的确，约翰在形容基督徒的生活时，“友谊”很明显被赋予一个重要的角色。耶稣本身也对故事中的有些人物表达了这种特殊的友爱：马大和马利亚（约11:5），拉撒路（约11:36），当然也包括那位主所爱的门徒。由此可见，约翰不但容许、甚至鼓励教会团契中除了要普遍地彼此相爱之外，还可以有特殊的友谊之情。这是其他福音书所没有的。

教会中人人平等的这一特质，也影响了妇女在教会中扮演的角

色。约翰的经文中丝毫没有暗示说妇女在教会生活中是附属的二等公民；妇女在约翰福音书里是有血有肉的角色，可以跟耶稣互动，也体现了真实的信心榜样。马大可以像彼得一样说出相同的信仰告白：“我信祢是基督，是神的儿子”（约11:27）；耶稣还向撒玛利亚妇人显明祂是弥赛亚，并且那位妇人也向别人传福音（约4:28~30、39）；抹大拉的马利亚是第一个见证主复活的人，还是向门徒报好消息的第一人（约20:1~18）。³¹可见妇女全方位地参与宣教的事工，也向世人传扬耶稣是主。

第五，约翰的经文中虽然没有明说怎么分辨好坏行为的问题，但却清楚指示要拒恶行义。最清楚的地方是记载在约翰一书3章4~10节那里，说：“凡住在祂里面的，就不犯罪”（约壹3:6）。这段经文不能只按表层意思来看，因为书信开头明明说教会的人的确犯了罪。与其说群体的独特标志是无罪，不如说是愿意把罪带到神的光照之下，承认有罪，藉着耶稣宝血接受赦免、洁净（约壹1:5~9）。耶稣既是“神的羔羊，除去世人罪孽的”（约1:29），那么教会一定知道自己是蒙赦免的罪人。若说自己无罪，便是说谎之人（约壹1:10）。因此约翰一书3章4~10节那段让人困惑的经文，最好是解读成论辩之语，为的是反驳那些离开教会的反对者；他们口里说是“从神生的”，却同时犯下滔天大罪。³²这段经文的结论部分可以证实这样的解读：

从此就显出谁是神的儿女，谁是魔鬼的儿女。凡不
行义的不属神，不爱弟兄的也是如此。（约壹3:10）

总体而言，对罪的问题可用约翰一书2章1节作纲要总结：“我小子们哪，我将这些话写给你们，是要叫你们不犯罪。若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。”



第六，圣灵的同在要引导教会，给教会带来安慰与道德信心。在面对从世上来的逼迫唾弃时，圣灵——藉着先知讲道——要扶持指引教会渡过难关。由于圣灵不断证实耶稣那赐生命的能力，所以约翰所看见的基督徒生活意境，虽然会遭受一切困苦，心中仍旧充满喜乐。

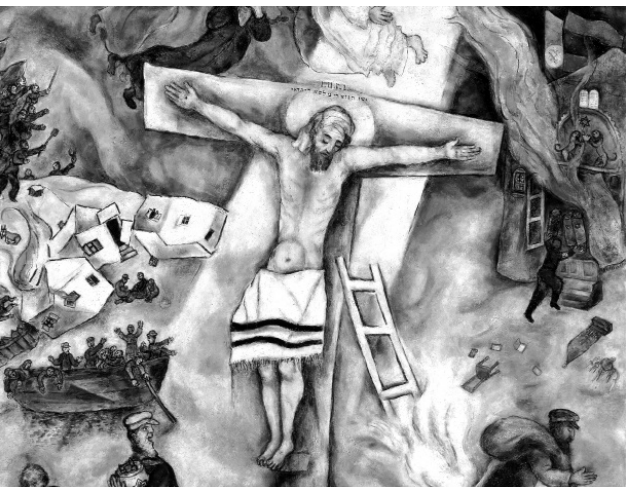
第七，神的话语（道）颠覆了世上的权力观。犹太领袖及罗马官长同样只是装模作样，企图控制那些他们无法掌握的事件。欧黛（Gail O'Day）就生动地形容耶稣在彼拉多前的受审：“（约翰的）故事向读者显示的，是一个带着各样权势、有权夺走生命的统治者，在面对真正的大能、权柄、生命时，竟成了无权无势者。”³³因为十字架高举且荣耀了耶稣，永远而且似非而是地重新定义了权力的本质。在这点上，约翰和其他新约作者的观点相同，对于有关如何使用权力的伦理省思而言，这是极其重要的。

第八，对世上权力的颠覆性看法，只是对世界讽刺性看法的其中一个表现。约翰喜欢用戏剧性的反讽，耶稣的对话中常是话中有话，和祂对话的人听不懂，但是所针对的基督徒读者却能听得一清二楚。³⁴这种笔法可以使听懂的读者更加团结有向心力，可以适切地回应经文中各种的暗示。比如说，当大祭司该亚法对祭司长和法利赛人说：“你们不知道什么。独不想一个人替百姓死，免得通国灭亡，就是你们的益处”（约 11:49b~50），其实他是别有所指：“要做荷包蛋，就得把蛋打破。”然而就约翰及其读者看来，这句话反倒被无心之人给说成了真话。不过反讽不只是一种很聪明的文学手笔，它同时也是神学信念上的必要表达方式：世人的确不认识那一位（而世界是藉着祂而造的）（参约 1:10~11），只有透过神使用反讽的方式将耶稣显明于人时，人才能真正认识祂究竟是谁。

第九，约翰福音的道成肉身拆毁了二元论的思想。尽管约翰相当防范世界，但是他的神学意境终究不是幻影说，或者是对受造物

心存敌意，反而是深深相信因着道成了肉身，肯定了受造的美善与意义。一切受造都吸取着道的生命气息，离了祂就无生命可言（约 1:1~4）。约翰善用物质元素来象征“神话语”的手法，极其高明地表达了这一点：水、酒、粮、光、门、羊、种子、葡萄树、血、鱼。唯有在这些象征媒介当中，也是透过它们，道的真义体现了出来。没有其他新约作者能这么生动地在这些普通平凡看得见的东西之中、用这些、在这些之下，把永恒的事物形容得恰到好处。这种充满想象空间的效果，把平实之物给升华了。尽管福音书所用的词语相当简朴，却把耶稣描绘得丰美有力。读者若以带着想象力的同理心来回应，都应该不至于落入伦理的盲点——不顾及路旁躺着的那位垂死需要帮助的（撒玛利亚）人，而只会想着他那看不见的灵魂有没有得救（如桑德斯的夸张手法所描写的）。³⁵人若跟从约翰福音中的那位耶稣——就是为人洗肮脏的脚、在拉撒路坟前会哀哭的耶稣，就会学到一种伦理道德：“我们相爱，不要只在言语和舌头上，总要在行为和诚实上”（约壹 3:18），因为他们所跟随的主，是那位为了世人的生命而赐下自己血肉身躯的主（约 6:51）。





第 7 章

附记： “历史的耶稣” 在新约伦理学 的角色



一、为什么不先从耶稣开始谈起？

探讨新约伦理学的书，经常先从广泛处理耶稣的伦理教训着手。如舒拉格的大作《新约伦理学》（*The Ethics of the New Testament*），就用了一百多页的篇幅，讨论“耶稣的末世伦理观”，而后才简短描述（仅二十五页）“符类福音的伦理重点”。¹这样的陈述方式，着重的焦点是舒拉格对于耶稣这个人作历史重建的工夫，而福音书的作者则被看成是编者，针对既定的历史传统稍加修订。但是笔者在本书里较少强调历史的耶稣，而多强调各个福音书作者自身的伦理观点。也许现在该是时候来对这种方法论作些解释。为什么不从研讨拿撒勒人耶稣这个历史人物的伦理观开始谈起呢？

首先，笔者必须重申，本书主要的目的不在探讨初代教会伦理思想史。一份研究若是想要陈述教会伦理的历史背景及其发展情形，当然需要首先处理耶稣本人的伦理观——不管那会是多么概括性的描述。但本书的目标不同，所要思索的是，新约这些见证应该如何塑造教会的生活。

其次，尽管以“历史考证”作开始，听起来似乎很客观，但是从一些新约研究的历史看来，要重新建构历史的耶稣的努力，从一开始就已经含有主观上、文化上的偏见。史怀哲（Albert Schweitzer）的名著《历史耶稣的追寻》（*The Quest of the Historical Jesus*），就把19世纪对于“耶稣生平”研究所遇见的此种难处一一列出。²直到如今，许多新出炉的历史耶稣的研究，也是频频遭遇同样的问题。³这种把我们以为的理想宗教人物投射到耶稣身上的企图，的确难以抗拒。⁴正如极富先见之明的凯勒（Martin Kähler），在一百年前就看出，凡是想对历史耶稣重作建构的人，不知不觉就变成了一个“第五福音书的作者”，为了自己当代的情境，把文献资料加以剪贴组合，以便说出一套对于耶稣的新远景。⁵有时这种历



史研究的结果相当多地被采纳，如“耶稣研讨会”（Jesus Seminar）的创办人富克（Robert Funk）的评论就具有纲领的价值：

近日来，我们越来越难从字面意思上来接受圣经对创造和末世的记载……但是我们的危机其实还不只在历史的头尾两端，即使历史中段的记载也会困扰我们。……讲白一点，我们对中段弥赛亚的记载也很困惑。我们真的很需要有一套故事，是以犹太基督教这出戏剧的中间事件为起点的……总之，我们需要一本新的福音书，一种对于耶稣的新叙事，以不同的方式把耶稣重新放进这个规划宏大的史诗故事当中。⁶

富克其实清楚承认一个以往没有被坦白说出来的要点，那就是：历史建构的工夫，必然是一种诠释性的工作。只要历史学者不愿接受福音书作者的诠释体系，就必然要提供另一套体系。这么做也不见得是件坏事，但是认清这一点，却能澄清为什么不先从历史耶稣的伦理观着手的这个争议，因为这样去做并不见得会得到更客观或更属史实的结论。若以为我们的臆测工夫所重新建构出的耶稣图像，是绝不受主观左右的，那根本就是学术上的矫揉造作、无稽之谈。

事实上，如果能按照本书所采取的方式，个别来看每一卷福音书，注意到它们个别的叙述思路、它们呈现耶稣的方式，以及随之而来的道德世界的话，恐怕才比较有可能把偏见搁置一旁，让经文来塑造我们的群体。因为每一卷福音书都有一定的结构与内容，使人的诠释和想象，得以在一定的范围限制下进行。比起重新可能建构出的耶稣的样貌，这个范围不至于无限扩大，因此当我们只就个别的福音书经文作神学与文学的解读，而不是就所有福音书后面那

位“历史的耶稣”作解读时，就比较容易达成共识。这一点我们可以在某些学术性的二手文献当中，找到证据：如说，在讨论马太的神学时，达成共识的程度就比讨论历史耶稣的教训时要来得高。当然这不是说福音书是“笨人也做得来”的简单小品，⁷或是说每卷福音书只有单一意义。其实不然，在许多方面仍会有争论的，就以讨论路加对犹太教的态度这等问题为例，马可福音的叙述因为比其他福音书更加暧昧不明，所以让人有更大的多元诠释空间。不过总体而言，这么说是很有道理的：如果我们从各卷福音书的伦理意境下手而不是企图重新建构耶稣生平，新约伦理学会会有一个较为稳当的开始。

这就是为什么布特曼主张，耶稣的讲道内容不属于新约神学的领域，而是新约神学的前提假设。⁸耶稣毕竟不是新约圣经的作者。祂的生平事迹是新约故事及思想的主体重心，但是如果我们的研究目标是讨论新约伦理学，历史的耶稣及其伦理教训就只有间接的意义，因为福音书的作者已按着他们的写作目的，将耶稣的教训作了一些过滤和处理。新约正典的神学功用，便是把这些作者对耶稣的诠释，当作是持续下去的教会生活及实践的权威性经文。所以无论历史学家所想象出来的那位耶稣，是多么富有教育性、多么有趣，都绝对不能声称那位耶稣拥有像正典的四种不同记载那样，具有神学上的规范地位。因此对于想把圣经当作教会伦理省思的依据来解读的研究（如本书），就的确需要继续留心于摆在眼前的经文，诠释我们在其中所遭遇的伦理意境，也就是在各个作者所描写呈现的耶稣里面的伦理意境。

不过，说完了这一大堆话，历史耶稣的问题还是没有消失，因为这是关乎真理的问题。假使关于耶稣的经文记载跟史实真的有根本上的冲突，假使这不过是一群宗教狂捏造的作品或是他们心里的期望，⁹那么套用保罗的话说，基督徒就比众人更可怜。倘若新约



作者的伦理意境，是奠基在错误的解读上，扭曲了耶稣确实的所作所为，那么教会对这些经文的信赖不就有了差错？历史性研究固然不能证明福音宣讲的真理，却有可能确认它的不真实性。所以学术研究要诚实，就会要求对耶稣作历史性的探讨，即便我们的历史知识受到了许多的限制。如同盖士曼对于这个问题的陈述所言，历史的耶稣终究是个必要的评量标准，而新约各种记载福音宣讲的方式都必须受其衡量；不然的话，我们将沦于“幻影说的险境，找不出教会的复活信仰与神话之间的分野”。¹⁰ 追究探讨历史耶稣的问题，可以避免我们落入主观宗教狂热心态，忽视在世上，神确实在我们自己以外（*extra hos*）做了一些事。

以本书讨论的篇幅，实在无法对“历史的耶稣”这个问题作整全的处理。不过在此容我简单提出几项我对于耶稣大体上的认识，特别是因为在今天，有愈来愈多的大众媒体从修正主义的方式来描绘耶稣，把耶稣当作四处周游，专会讲些智慧格言的犬儒学派哲士；而在“耶稣研讨会”上的讨论所描绘出的耶稣，又跟马太、马可、路加、约翰所叙述的耶稣大异其趣。¹¹ 下列的说明，是我在评估衡量证据之后的结论，显明我将指出的那一位历史上的耶稣，如何可以合理地支持正典传统。

二、探索此问题的方法

对于手边可得的与耶稣有关的传统，在评估其历史价值时，该采取什么方法呢？下面列出的几个方法论要领，可以说明我认为适合用来找出历史耶稣的方法程序。虽然我无法在此处细述为何采用这些要领，但是他们可以提供读者一些基础依据，以便了解和评估接下来谈到的结论。¹²

- 耶稣必须被放置在公元1世纪巴勒斯坦犹太教里头。祂既不拒绝也不想取代同胞所拥有的信仰。
- 耶稣的一生和祂的教训，跟祂所主导的运动——就是教会——之间，必定有着延续的关系。¹³ [以上两点是为了反驳“相异点的判准”（criterion of dissimilarity）的说法；那指的是当一个传统在呈现耶稣时，如果与公元1世纪犹太教和刚起步的基督教有着不同观点的话，我们就最能确认其真实性。]
- 在重构耶稣生平的叙事记载时，必须能明确地说出一幅合理的连续图像：在古犹太教的社会宗教环境下，耶稣的行动与命运是如何导致教会的成型呢？事件的发展是怎么从 a 演变到 b 的？要说明这样的发展，有哪些必要的因素呢？¹⁴
- 这些重建的内容，要能够解释耶稣的一生及其教训与祂的死亡之间有何关系。¹⁵ 为什么耶稣会在十字架上死去？祂的死怎么会这么快就被解释为带有救恩的效果？
- 耶稣言论部分的比重，不能多于历史叙事的分量。对于一幅融贯一致的耶稣画像来说，两者都是同等重要的。¹⁶
- 约翰福音虽然神学意味很浓厚，但原则上不能因此就不把它当成是历史文献。其实四福音都是神学作品。约翰福音也说自身是根据亲眼所见的见证而写的福音书。所以虽然要把约翰福音当作历史文献来使用是比较困难，但不能因此就对它所记载的不予认真看待。
- 多马福音是公元2世纪的诺斯底（Gnostic）文本。虽然它含有部分独立传递下来的耶稣言论，但明显是根据符类福音的系统，¹⁷ 所以被算为是次要性的历史文献。同样地，虽然有些人认为彼得福音含有一些材料，是比符类福音中的受难记载还更古老，¹⁸ 但它是公元2世纪的经文，或多或少都是由符类福音的内容取材而来，内中很少或是几乎没有独立的历史价值。¹⁹

162



基督教

新约伦理学

- 举证的责任，是落在那些宣称福音书记载资料不实的人身上，而非宣称其为真的人身上。而多重证明及融贯性的判准，是比“相异点的判准”来得重要的多了。“相异点的判准”的用处，主要是藉之找着最有可能的史料，因为既是独特不同，很可能就是属实才被记录下来。
- 智慧在于谦卑之心。若说拥有了什么历史知识，也不当骄矜自满。我们所知道的总比我们所以为的要少多了。²⁰

三、耶稣的生平及其教训：一份重建的尝试

1. 核心

耶稣是位来自加利利省拿撒勒城的犹太人，约在公元30年左右被罗马官长彼拉多以叛乱罪名处死。

这是核心，是确切的史料，也是参考点，而我们的重建工作必须由此出发。超过这一点，所有其他说法的历史核心性都是逐步递减。我不相信我们可以重新建构耶稣公开生涯中的事件顺序。我们知道有起头（接受约翰施洗），有结尾（被钉十字架而死），中间有好些镜头描写，但是无法很确切地理出其中戏剧性发展的情形。比较有把握的一件事，就是祂在圣殿里跟兑换银钱和贩卖动物的人产生冲突。很可能这就是他之所以被抓处死的主因。²¹

2. 耶稣的背景

耶稣是加利利人。这件事本身就意味深远，表示祂出生的地方不是犹太教里的宗教政治中心，而是偏远地带。²²至于祂早期的生活状况，我们几乎一无所知。传说祂是位木匠或者是木匠之子（可6:3；太13:55）。祂似乎相当精通圣经，但不见得表示祂受过成为

拉比的正式训练。祂的公开活动可以追溯自接受约翰洗礼后开始出来传道。对洗礼这件事，福音书作者对此似乎记忆犹新，虽然带有一点难以启齿的意味（如太3:13~15的记载）。有可能但不确定的是，耶稣在受洗前是约翰的门徒。若是如此，就意味着祂也会有天启式的期待，就是预期弥赛亚要来建立神的公义统治（即神的国）。

3. 耶稣走动的行迹

耶稣很快便锋芒毕露，成了个争议人物，普遍被看成是位说话行事极有能力的先知。祂招聚一群人在身边教导他们，还特别选了十二个人，象征新的末世以色列之领头分子，而这末世以色列正是祂所传扬并希望能建立的群体。这个象征性的举动，清楚表示祂明白自己在发起一项“复兴的末世”运动；也就是说祂预期神要复兴以色列国，恢复它先前丧失的光荣景象。²³

耶稣同时也吸引了一群巴勒斯坦社会上被唾弃的外围边缘分子。²⁴那就是罪人、税吏、瘸腿、麻风病人、娼妓之属，都是有品味、有神学教养之辈所不屑的人，他们也成了跟随耶稣中的主要成员。[人们会想到欧康娜（Flannery O’Connor）短篇小说当中的角色。]祂之所以吸引这些人，部分原因是祂会医病、行使神迹。我想我们应该信任这幅景象的历史真确性。²⁵因为即使福音书对此描述感到有些不自在，还是照实记载，如此不但没有否认，而且更证明祂是个不太情愿行奇事的人；祂医治的举动都是为着指出一个真理，而这个真理却一直叫人困惑不已。

4. 耶稣的信息

耶稣说话爱用比喻和故事，传讲神国即将破门而入，用想不到的方式，在想不到的地方带来恩典和怜悯。（有意思的是，耶稣这



种善用比喻的讲道法，不太被初代教会模仿。) 神国到来的比喻，必须同时跟末世审判的警告紧密并列来看：也就是神的国固然要复兴神的公义，使一切归正，但也会审判、败坏凡抗拒神旨意的人。近来新约的研究，倾向于把恩典的信息与审判的信息切割分离，而且视后者为不实之说；当我们把耶稣的所作所为从犹太先知传统体系当中隔离出来时（祂的话语和行动都必须放在其中来了解），很自然——但却相当误导人——的结果就是如此。

耶稣的信息很富争议性，并且威胁到当时社会上的宗教政治体制。祂的信息基本上是把上下价值颠倒的信息，就是卑微的被升高，在上有权有势的被批判。换言之，耶稣的思想很有颠覆意味。如祂会向“祭司长和民间的长老”说：“税吏和娼妓倒比你们先进神的国”（进神国的意思就是成为跟随耶稣的信徒；太21:31）。这种颠覆性的主题位于耶稣信息最深层的结构中，以不同层次表现出来；文献中多方面的证据也都证明，这是耶稣教训中最为根本的成份。如在言论集当中有话说：“凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命”（可8:35），以及在八福部分同样是如此，尤其是路加的版本（路6:20~26）——可能比属灵化的马太版来得更早。在比喻中也能看见此一颠覆性：像浪子的比喻（路15:11~32），不义的管家（路16:1~8），等等。另外还有一些争议性的宣告，像上面提到的马太福音21章31节。也许最明显的就是祂的为人举止，常跟不洁净之人和被唾弃之人扯上关系。

耶稣的言论中，没有想废掉律法甚至批判律法的迹象。祂的批评比较指向那些说是对律法忠诚，却忽略更重要的公义怜悯等事情的人。在这点上，祂十足地站在先知传统的立场上。这也应该是认识历史的耶稣时，最首先而重要的一点：祂是以色列先知传统中的一位先知，警告人说神的审判要临到以色列，呼召以色列人要悔

改，承认神在人世间公义的作为。

很有可能耶稣还相当明显地采用先知经文的典范，来解释祂的工作使命。如果祂认为自己的工作聚集末世的以色列民，祂当然会想到这行动如何从以赛亚的话中得到支持（参路7:18~23）。如果祂在以色列拒绝祂的呼唤时，向圣殿发出审判的话语，祂的用词自然是呼应了耶利米在圣殿的讲道（可11:15~17；参耶7:1~15）。

耶稣也排斥用武力作为施行神公义的手段（参可10:42~45）。祂教导人要爱仇敌，即使面对罗马政权，祂都拒绝用武力对抗。祂这种既不抵抗又激烈批评权势的做法，最后无可避免地要走上被钉十字架的结局。如此看来，不难明白，耶稣会知道在完成自身使命的过程中，一定会遭遇苦难和死亡。

5. 人对耶稣的回应：强烈地拒绝

耶稣的言语举止，使祂与犹太社会次序的守护者发生正面冲突。不管耶稣是有意或无心，对天国的传讲听来都有如革命宣言，整个福音书传统文献都充满这方面的证据。人要封祂为王（约6:15），彼得也有如是的宣告（可8:29），最后也成了祂的罪名：十字架上挂的牌子，写了一个名号就叫作“犹太人的王”。而且祂并不否认这样的控告，虽然这样做可以让自己脱罪。整个情况可以说充满了暧昧不明的意义。所有的传统都显示：耶稣不像同时代如巴柯巴（Bar Kochba）一类的角色；祂总是迟迟不愿明说自己就是弥赛亚（参约10:24）。祂的全部信息更是反对武力和民族主义，一点也不符合一般人对于弥赛亚这个头衔的理解。可是祂的言行又会让人有充分的想象空间，以为祂可能就是那位要解放以色列人的弥赛亚君王。这里有很深的反讽意味。有些人则是把耶稣看作是各方势力对抗下的牺牲者。既反对武力革命，让不少跟随祂的人失望，又



挑起——可能与祂自己的意图相反——弥赛亚的盼望，使得当权者为了怕祂危及社会秩序的稳定，而将祂处死。祂的死亡原因，真有些类似约瑟夫对于施洗约翰遭处决的一段形容：

当其他人因着他的讲道而被带到情绪高潮，也加入在他身边的群众当中时，希律就变得极其惶恐起来。对人大有影响的雄辩滔滔，此时很有可能造成骚动搅乱，因为看来他们的所作所为都快要被约翰所说的牵着走了。因此希律决定先发制人，在约翰工作兴旺之前先除掉他，免得等到大动乱临到而措手不及，才来后悔而怪罪自己。²⁶

耶稣也一样因为像个革命分子，或像是可能威胁妨害到社会治安的人而被处以死刑。祂的确是个威胁，只不过不是像当局所惧怕的那一种而已。

6. 神的解答：耶稣的复活

耶稣死后不久，那些在祂被抓时慌张逃逸的门徒，居然开始宣扬祂已经从死里复活，而且还向他们显现。他们明白这就是神在为耶稣的一生及祂的信息申冤辩明，尤其证实耶稣就是神的受膏者弥赛亚。他们也看出，祂的复活预先实现了神国在历史中的最后胜利，是死人要复活的预告，有如闪电在打雷之先，耶稣的复活是万物要达到圆满的预兆。不过这件事除了门徒的见证之外，教会外头没有其他人见过。耶稣没有在圣殿显现，斥责敌人；也没有向彼拉多或身在罗马的凯撒显现。

然而，复活的事跟耶稣故事中的其他事件一样，必须被当成是件历史事实。福音叙事中的描述，就是把它当成史实在述说。虽然这是件相当神秘的事，但绝对不是一种异象、异梦、神学推论，或

是在敬爱祂的人心中莫名其妙、无中生有的事件。故事的记载就像是在叙述一件实际发生的重要事件：耶稣有着复活的身体，坟墓又是空的，还跟门徒交谈，把手脚显给他们看，又和他们一起吃鱼。也正是这件历史事实，才能解释教会在历史上的发展。我们一切的历史，都必须在这个历史事件的光照之下，重新被赋予意义。

这个结论是我跟许多新约学者、神学家不同的地方。他们认为不适合把复活当成历史事件来看待。²⁷也许有人会很快同意，复活的史实性的确不能跟钉十字架的史实性在同一层面上予以确定。所有的历史判断，都只能说是相对性的肯定说法；从历史学者的眼光来看，在说“耶稣从死里复活”时，更是必须小心，毕竟这不是属于一般经验的范围。²⁸不过在耶稣死后不久，某件非比寻常的事真的发生了，让那些吓跑的门徒再次聚集，并且被差派去世上传扬耶稣已经复活，还向他们显现。一些心理学上的化约论解释，无法解释当初的群体为何广泛见证这件事情，以及由此而发出的在道德上认真的举动。最好的解释，就是神真的做了一件超乎人一切想象的事，真的叫耶稣从死里复活了。

作这样的宣告，就等于主张要重新定义“实在”。²⁹因为如果这事的确在历史上发生，那么历史就不是一个内在因果关系运作的封闭型体系。神着实以违背常理常情的方式，在世上以大能大力在作工，把万物从必有的败坏和捆绑中拯救出来。这也正是初代教会所相信、所传讲的信息：

求我们主耶稣基督的神，荣耀的父，将那赐人智慧和启示的灵赏给你们，使你们真知道祂。并且照明你们心中的眼睛，使你们知道祂的恩召有何等指望，祂在圣徒中得的基业有何等丰盛的荣耀；并知道祂向我们这信的人所显的能力是何等浩大，就是照祂在基督身上所运行的大能大



力，使祂从死里复活，叫祂在天上坐在自己的右边，远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的和一切有名的，不但是今世的，连来世的也都超过了。（弗 1:17~21，强调字为笔者所加）

四、对基督徒伦理的含义

这一切对基督徒伦理有极其深远的含义。神如果真的叫耶稣从死里复活，那么耶稣所教导、所展现的典范，就是被一位比死亡更有能力的神所平反的。耶稣理当被视为真理的承担者，也是“顺服神”的一个决定性典范。新约的各个作者便是以他们各自的方式，来发展这一信仰告白对于群体生活的伦理含义。

以上对于拿撒勒人耶稣的历史性描绘，基本上与新约作者的见证是相符一致的，只是他们每一位都个别强调不同的层面，以及介绍了一些主题，是在这个最最起码的史料中没有包括进去的。如果把我的历史描述和正典经文的见证来对照着阅读时，我们可以摘要出一些主题，是在新约伦理当中被凸显出来的：

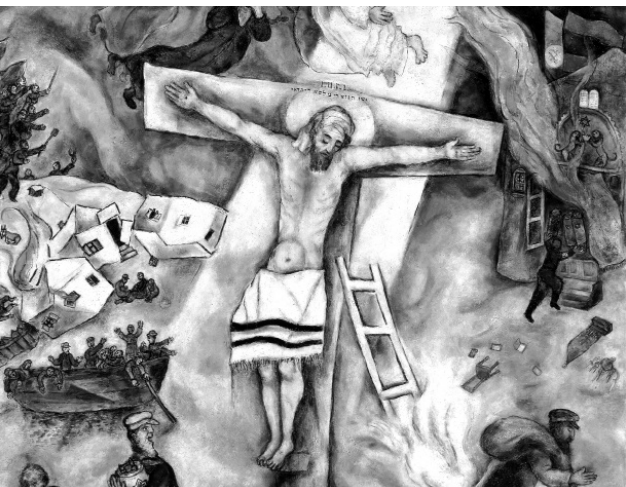
- 必须要强调福音跟以色列的遗产是有衔接性的。耶稣的一切举动，都指向要创造一个新的以色列，这是用门徒群体来作预告。只要教会想与历史耶稣的生命及见证有所衔接延续的话，就必须有意识地把教会自身的认同建立在以色列的传统中，不断面对以色列是蒙拣选但又失信的种种问题。面对这种张力而有的挣扎，是耶稣一生中很重要的部分。
- 耶稣讲道中的末世启示特性，对于基督徒群体的象征世界来说具有决定性。复活的历史现实，不但证明末世的盼望，也针对与造

物主隔离而安于现状的世界，提出末世的批判。

- 把权力地位的“正常”观念作出翻转，乃是耶稣信息中的核心，教会若承接祂的教训，就得有相同的做法。神的国属于被社会唾弃的穷人、弱者、孩童。教会无论在何处变得只对傲慢强悍的世俗权势低头顺应，就是与历史的耶稣脱节。
- 耶稣强烈重申先知呼吁人要行公义好怜悯的行为，乃是作为神立约子民的标记，所以教会若披戴耶稣之名，就得不断归回到众先知面前，找寻伦理该走的方向。
- 任何想从历史耶稣身上找寻指示的伦理规范，都得把耶稣对暴力的唾弃、主张爱仇敌的事摆在优先地位上。
- 拿撒勒人耶稣是死在十字架上。凡跟从祂的人，不要想从世界得到比这更好的待遇。只要教会是在跟随历史耶稣的脚踪行走，就得预期会有苦难。

如同我们所看见的，以上这几点都曾被圣经的作者们用不同方式强调过。所以就某方面而言，历史耶稣的重建，并没有对新约伦理的内容添加些什么新东西。如果有的话，就是增添了路加所说的“确实的”(*asphaleia*)，确信福音书作者已经告诉我们的这些事实是真实的。他们并不是从整块布料中剪裁出他们的耶稣画像，而是把一块块照祂身材已裁剪好的布料连接组合起来。也许对教会而言，最重要的就是知道，有位有血有肉的耶稣曾经在历史上活出信心的顺服，因为祂的榜样可以教导我们明白，信靠神有超越历史的能力，是绝对不致落空枉然的。





第 8 章

启示录： 与兽抗战



尼采（Friedrich Nietzsche）形容启示录是“有历史记载以来，最激烈倾泻仇恨愤怒”的一本书。¹从书中神在末世要对恶者施行毁灭的描述看来，尼采以为这是所能想象的怨恨极限：虔诚的弱者向强者倾倒入一切压抑于心的恨。桑德斯也对天启文学怀着道德上的不以为然，不过跟尼采的理由稍有不同，他以为这种末世即将来临的心态，会让人“逃避伦理的责任”，鼓励人退缩不去尝试解决社会上的问题。如果照桑德斯的这段解释，“它（启示录）的存在，以及它在圣经中的位置，若用一个字来表示，就是‘邪恶’”。²史丹德（Krister Stendahl）还形容启示录的情境，可以作为“恐怖电影的剧本”。³这种种负面的说辞合理吗？的确，启示录是本强硬的书，以生动的象征手法描绘出宇宙性的冲突，并且呼召教会要毫不妥协地向世上权势抗争到底，无怪乎会引起这些强烈的反感。但是启示录是否因此就丧失伦理价值？要回答这个问题，就得仔细查考经文的天启象征究竟有什么含义。

启示录全书的内容，是一个名叫约翰的人所看到的异象启示（*apokalypsis*，启1:1）。他说自己是“你们的弟兄，和你们在耶稣的患难、国度、忍耐（*hypomonē*）里一同有份”（启1:9）的那个人。⁴“为神的道，并为给耶稣作的见证”被放逐在名叫拔摩的海岛上，“当主日，我被圣灵感动”而领受了这些异象启示（启1:9~10）。全书用了犹太天启传统（特别是但以理书）中的许多象征字眼。但是——如我们下面会看见的——它把这些天启传统，按照耶稣的故事情节作了一些很重要的诠释性修正。

全书是以书信的方式，表示出这些话是针对“亚西亚的七个教会”写的（启1:4）——就是启示录2章1节~3章22节七封信的对象。书中常提到逼迫，所以很有可能是在多米田（Domitian）大帝时代（公元81~96年）写成的，这是亚西亚一带皇帝崇拜最盛的一段时期，所以教会大概是因为拒绝跪拜皇帝而遭受苦难逼迫。不过



这些逼迫是不是帝国中的正式帝王政策，仍存有争议，也许是属于地方性的骚扰作为。⁵的确，经文中可以看出，教会受到的威胁不太像是有组织的迫害，反倒是内部太安逸而对教会造成威胁。

不过，不管确实历史情境究竟如何，启示录的确是一部带有政治性抗争的文献。文中不承认地上一切掌权的势力及其合理性，而大胆地望向未来，那时万物都要俯伏在神的主权底下。全书试图聚合七个教会，要他们勇敢作见证，对抗文化——这些文化引诱神的子民去沾染污秽，甚至叫圣徒都步入歧途。我们在衡量启示录当中的伦理意境时，要谨记着这样的处境背景。

一、天启象征主义：诠释上的选择

面对满是奇形怪状的意象的启示录，自古以来的每一世代，都不乏有人竭尽心思要加以诠释。但因为书中所使用的象征系统既多且深，总是有多种可能的解释。所以要从事解读工作前，必须先决定此书的文学体裁为何，以及当用什么方法才适合解读这种文体。我们应该怎么来读这本书？该如何解释这些奇怪的异象和意象？大体而言，可以分成三种解读方式：预测式（predictive）、历史式（historical）和神学诗体式（theopoetic）。⁶

1. 预测式的解读法

在教会历史上一直都有人用这种方式在解读，认为经文是如实记下未来将要发生的历史事件。当然本书的前言也让人有这种期待：“耶稣基督的启示，就是神赐给祂，叫祂将必要快成的事指示祂的众仆人”（启1:1）。全书的异象是从天上宝座启示下来的，让蒙拣选的人有特权预知不久的将来会发生什么事（参启22:6、10）。每一代的基督徒若用这种方式读经，都会以为自己就是在宇宙性争

战即将爆发、弥赛亚王国即将在地上建立之前的那个末后世代。所以经文就变成是每个时代政治事件的一种类比密码。

林赛（Hal Lindsey）那本在20世纪70年代出版的畅销书《曲终人散》（*The Late Great Planet Earth*），就是此种方法的最佳例子。⁷ 林赛藉着指出苏联就是那只从海中上来的兽，因而以福音派基督教名义，大力提倡强硬的冷战政治路线。此书后来卖出七百万本，⁸ 不过当20世纪90年代初期前苏联瓦解、铁幕拆毁之后，此书对启示录的解读便彻底遭到否定。当然这种结果一点也不奇怪，因为自公元2世纪以来，凡用类似方式解读的人，都会遭到同样失望的命运。不管这个兽被认为是教皇、克伦威尔（Cromwell）、拿破仑、希特勒或是戈尔巴乔夫，结果都一样：历史持续在进展，那些热门一时的预言，最后只有被丢到解经的废物堆积场里。只是落空归落空，新一代的人还是锲而不舍，总以为启示录当中奥秘的象征所隐藏的事件，如今终于要真相大白了。

难怪1991年海湾战争刚开打时，就有些热心分子以为这场战争可能变成哈米吉多顿的最后大战（参启16:14~16）。作为一个新约教授，我就接到各方记者来电询问说，我是否认为萨达姆（Saddam Hussein）是敌基督。我告诉他们，如果他们真想知道圣经怎么看这场战争，我会建议他们从其他地方开始（参本书第十四章），不过很少有人有兴趣听到新约基本的见证是禁止基督徒参战的，这样的报道内容绝不会精彩叫座。

由此可以看出，笔者相信预测式的解释法基本上是错的，不仅是因为错解了经文中的象征符号，而且根本是错认了经文的文学体裁。启示录并不是在预测原先作者跟读者的时代之后，这两千年来历史事件。这样的读法犯了愚蠢的类别错误，而且更重要的是错读了经文要向教会所说的话。

也许用个比喻来说会更清楚。假设有个教派兴起而宣告说，托



尔金（J. R. R. Tolkien）的《魔戒三部曲》（*The Lord of the Rings*）是受圣灵感动的先知预言，是在预告公元2000年所要发生的政治事件。然后这个教派的成员想必会忙于在故事中的人物与1990年至2000年间政治舞台上的特殊人物之间，作出象征性的对照衔接。有些解释甚至会连细节都不放过，而且还讲得头头是道。不过我们一定会跟这些人说：“你错了，《魔戒三部曲》根本就不是这种作品。”对那些把启示录当预兆解释的人，我们也必须这样说类似的话语。

2. 历史式的解读法

既然不能当预兆来读，那么，我们可不可以把它当成是作者自身时代的政治事件及人物的评论作品来读呢？看来这种方式应该比较合理。在犹太传统中，天启文学体裁的经文，就是采用这样的读法：如说，但以理书——和启示录一样，都是反抗的文本——就必须被读成是对犹太群体的批注和勉励；在公元前2世纪时，他们在安提阿古·伊波法尼五世（Antiochus IV Epiphanes）的统治下受到迫害。⁹如果启示录大量挪用此一传统的象征字汇，那么似乎也就需要用类似的方式来读这卷书。此书原先的读者在读这些象征时，其流畅的程度应该就像“当今每日看报的人在读政治性漫画里面的象征”一般。¹⁰（如美国读者看政治漫画，一看就知道象代表共和党，驴代表民主党。）正如柯林斯（Adela Yarbro Collins）所持的观点，认为“对于约翰所见的启示，历史批判研究最艰难而重要的任务”，就是一定要参考“当时代（即公元1世纪）的历史事件，以及当时流行的末世意象”来解释启示录。¹¹这种解释法，必须从其他史料里面找到公元1世纪的人事物，来为经文解码。这种方式跟先知预言式的解释法有个共同的假设，就是认为象征意象必须用一对一的译码方式来解释。两者唯一的不同，乃是所涉及的历史事件，一个是指未来，一个是指过去。

这种解读法认为，启示录第13章的兽是象征罗马帝国（或是其中一个皇帝），而“大巴比伦，作世上的淫妇和一切可憎之物的母”（启17:5）则是象征罗马城，“坐”在七座山上（启17:9、18）。经文中的争战情境，就是指着亚西亚众教会在多米田统治时代面对逼迫患难的情形。问题是，这种特定的意象译码方式要深入到什么程度：有多少启示中的异象是指着公元1世纪历史上的人物及事件？可惜的是，能找到的对照并不多。一方面因为史料不足，无法仔细地译码；另一方面，叙述中有许多意象是涉及天上的事，并不是地上的事。再说，其中很多象征符号是取自以色列的先知文学、天启文学，表达的是作者看见可能或应该发生的事，而不见得是历史上真正发生的事。所以把启示录当成政治寓言来读，真的读不出什么东西。

不过，这种读法的价值，是逼我们具体地认知到全书的信息是写给处在特殊情境下的教会，就像福音书及保罗书信是对特定的情境所写出的话一样。尤其是这种阅读策略可以逼我们看清启示录对于罗马帝国的坚决反抗。而且当我们试图了解这种反抗动作的前因后果，就能发现自己会如何沉浸在这些奇怪经文所要提出的重要伦理问题当中。

3. 神学诗体式的解读法

另外还有一种可能的解读法。我们不是把文本当成难题，藉着辨认出那些戏剧性的人物及事件来解答它，而是把文本当成异象式的神学及诗体作品来读：它呈现的是一种属灵的环境，而教会不断发现自己乃深入其境地在当中生活、奋斗、挣扎。¹²费兰札称全书的表达方式是种“神学的伦理修辞”（theoethical rhetoric）：它在表演一支“意象的交响乐”（a symphony of images），有能力在群体中唤起一种“运用想象力的参与”（imaginative participation）方式，而



这也正是书中先知所预见的情景。¹³固然启示录当中的异象，是向处于公元1世纪环境中的那些教会而写的，但是这些异象不必非要一对一的对照方式来读——或者说，异象的含义不限于只能用这种读法。也就是说，这些异象不但揭示“现实”政治权力的虚幻面具，而且把神是怎么看待人世历史经验的真相给显露出来。举凡有眼可看的人，都可看出当今建立在剥削及暴力之上的世上城市，乃是邪恶的幻象。当神透过耶稣的死以及所传之道的大能，要把世界从邪恶势力手中夺回时，一场世界的主权争霸战就已经紧锣密鼓地展开了。米尼尔（Paul Minear）就这样形容启示录：

在这一异象当中，约翰作为一位天启先知，向亚西亚的教会揭露出空中掌权势力的范围：在耶稣的故事里，它们已然在活动，如今又是如何结合恶势力，在暗地里让基督徒跟他们的主一起受苦；并且如何日日企图欺哄着基督徒，好似现在及未来都已操控在它们手中。¹⁴

由此可见，启示录为我们提供一个经由精心想象的意境，知道教会是个与邪恶势力相抗争的另类群体。启示录就是对于所有自以为是世上权势、所有在被杀羔羊之外的象征权势，作出先知式的反抗。以此方式解读启示录，才是最合宜的方法，也才对新约伦理的探讨产生最大效果。

二、被杀的羔羊

在启示录里，基督的主权与凯撒的主权截然相对、势不相容。这一反抗文本的基本政治宣告，是在第七位天使吹号时，由天上发出的大声音所表达出来：

世上的国成了我主和主基督的国；
祂要作王，直到永永远远。（启 11:15）

神的国不是在世界之外的国度，基督已掌管“世上的国”。不像路加所呈现罗马与福音之间的冲突只是偶发事件，启示录认为那是无可避免、必定要发生的事，因为基督的主权必然排除其他所有的称号，¹⁵不容有任何妥协。柯林斯把这种对立的情势看得很清楚：

面对逼迫时，可能会有好几种不同的回应，可以选择为基督信仰写护教性质的书，而不是写天启式的作品。但（启示录）作者选择写天启文学，而且还对罗马当局决绝地抨击，可见他相当具有奋锐党式的神学原则：神的国与凯撒的国是势不两立的。¹⁶

难怪约翰会被放逐到荒岛上，教会也受到迫害；他们无疑是站在罗马帝国的对立面。

不过当我们考量启示录最中心的基督隐喻时，就看出它跟奋锐党之间有个最大的差别：启示录把基督耶稣描写成是那“被杀的羔羊”。这样形容耶稣，在启示录全书用了二十八次。首次是出现在天上的宝座前，当天使寻找配拿书卷揭开七印的人时，约翰因看不见有人配得展开书卷便大哭起来，而长老中有一位安慰他说：“不要哭！看哪，犹大支派中的狮子，大卫的根，祂已得胜，能以展开那书卷，揭开那七印”（启 5:5）。这种描述原先会让我们预期耶稣要像在1章12~20节那里一样，以荣耀的形象出现：“眼目如同火焰……声音如同众水的声音……从祂口中出来一把两刃的利剑，面貌如同烈日放光。”但是，这位“犹大的狮子”在天上宝座出现



展开书卷时，却不像个得胜之王的样子，而是展现祂真正的一面：“我又看见宝座与四活物并长老之中，有羔羊站立，像是被杀过的……”（启5:6）。这种跟人心期待颠倒的样子，把启示录里最中心的奥秘给揭露了出来：神胜过世界的方式，不是藉由彰显武力，而是透过耶稣的受苦受死，“那诚实作见证（*martyrs*，殉道者）的”（启1:5）。巴尔（David L. Barr）很真确地衡量这种意象翻转所带来的效果，说：

很难想象还有更彻底的价值反转。……羔羊居然就是那头狮子。耶稣是弥赛亚，却以最不寻常的方式来实现祂的弥赛亚工作，就是藉着祂的死。只是祂的死不是战败，因为正是如此才让祂配得展开书卷，显明神的旨意。耶稣透过苦难、软弱来取胜，而非藉着势力。约翰在此要我们看见，耶稣拒绝狮子的角色，拒绝以超自然的力量取胜；他也要我们看见，我们必须给羔羊作个完全崭新的评价；受苦者才是得胜者，受害者才是胜利者。¹⁷

罗马靠武力统治，但真正是万王之王、万主之主的那位，却藉
175
顺服至死而掌权——跟以武力推翻政权完全相反。这就是为什么只有祂才是配得的。

在启示录第19章，当战役进入高潮，耶稣以骑着白马的胜利者姿态出现，身上却“穿着溅了血的衣服”。乍看之下会以为这是代表神圣战士身上洒满了祂所杀死的敌人之血，如以赛亚的异象中那个衣裳被溅了血的人一样：

我发怒，踹下众民；
发烈怒，使他们沉醉，

又将他们的血倒在地上。(赛 63:6)

但是反观启示录 19 章 13 节，骑士的衣服是战争之前就溅了血，而“在天上的众军骑着白马，穿着细麻衣，又白又洁，跟随祂”（启 19:14）。这里又是一个颠倒翻转的奇景：骑士就是羔羊，而衣上所溅洒的是祂自己的血。“祂的名称为神之道”，“有利剑从祂口中出来，可以击杀列国”（启 19:15）。可见神的审判是藉着神之道的传扬而施展开来。在马丁·路德《坚固保障》的歌词中，这段经文得以悲壮地表达无遗：

恶魔盘踞世上，仍谋兴风作浪，
无所惧畏，安稳立定，彼等无力取争胜。
幽暗之君虽猛，狰狞残暴非常，
恶必倒塌，胜负必分，
一言必使它败奔。¹⁸

人若只照字面来解释启示录的战争意象，就会捕捉不到整部作品的象征思路正是要拆毁武装暴力的象征。欧多诺万就看到这种文学效果而形容说：

无怪乎人们已然看到，这幅殉道之君在前领军的画像是极其吊诡、似非而是的。这是一个自相否定的意象，是否定它所引用的政治范畴的含义，而非予以肯定。¹⁹

一份尊崇被杀羔羊为赞美敬拜中心的作品，绝不能被用来为暴力与强迫的手段背书。神至终对恶人的审判，固然会是毫无宽容的，要“败坏那些败坏世界之人”（启 11:18），流圣徒先知之血的人



终究要血溅满地。只是这些事都在神的手中；他们绝非任何人为军事举动的基础根据。教会忠心的唯一典范和行动模式，就是像耶稣一样藉着受苦取胜，成为忠信的见证。

三、圣徒的召命

由以上对于启示录的基督论分析来看，圣徒当有的召命自然不难推论而出。神的子民与那初熟果实的十四万四千人一样：“羔羊无论往哪里去，他们都跟随祂”（启 14:4）。如同耶稣为所见证的道受苦，跟随祂的人也一样要见证、要受苦。启示录全书一再呼召教会要能忍耐，忠心地见证。天上也必有大声响向他们庆贺着说：

我神的救恩、能力、国度，
并祂基督的权柄，现在都来到了，
因为那在我们神面前昼夜控告我们弟兄的，
已经被摔下去了。

**弟兄胜过它，是因羔羊的血
和自己所见证的道。**

他们虽至于死，也不爱惜生命。（启 12:10~11，强调字为笔者所加）

教会跟随耶稣，承担先知般的见证，抗拒世上帝国的不公不义、残暴不仁；而世上帝国所宣称的权柄，其实是属于上帝的。跟随主的人敬拜神，而非帝国；拒绝接受兽的任何记号，从普通的经济系统活动中抽身而出（启 13:16~17，14:6~11）。他们要效法耶稣屈辱受难的榜样，绝不向虚妄妥协，不把权力等同真理。

整卷书中对于教会行为的赞赏或指责有着最详细记录的，就属

写给七个教会的书信那一段了（启2:1~3:22）。每一封信大致的结构都差不多：先是对耶稣有些描述，而后有祂说的话，接着是讲述教会值得赞许的特点，然后用一句这样的话，“然而有一（几）件事我要责备你”来指出教会失败的地方，呼唤他们要悔改，并给“得胜者”一些应许，最后劝勉他们要聆听圣灵向教会所说的一切话。不过，即使在这种经文里，也很少提及特殊的好坏行为其内容究竟是什么。整个责备的内容集中在两件事上：透过吃祭偶像之物而参与在偶像崇拜之中（启2:14~15、20），以及因财富丰足而苟安的事（启2:4~5，3:1~3、15~17）。赞赏教会的话也属于一般性的好品格：即爱心、信心、勤劳、忍耐等（启2:19；参启2:2~3、13，3:10），并且以此试验出假的使徒来（启2:2）。相对于自满的老底嘉教会，对士每拿及非拉铁非教会则称赞他们能在贫穷、试炼中坚固持守，唯独他们是没有受责备、无需悔改的教会。对非拉铁非教会所写的话说：“我知道你的行为，你略有一点力量，也曾遵守我的道，没有弃绝我的名”（启3:8）。能够忠心承认主名，似乎是启示录中很重要的主题。这些忠心之辈虽然力量微薄，受苦受难，但那些与周遭文化妥协、避开苦难的人，终究要蒙羞受罚。可见写给七个教会的书信，目的是在一面安慰受苦者（士每拿、非拉铁非教会），一面在苦心责备安逸者（撒狄、老底嘉教会）。

至于那一段对老底嘉教会所说的话：“你既如温水，也不冷也不热，所以我必从我口中把你吐出去”（启3:16），我要在此特别提一提。

你说：“我是富足，已经发了财，一样都不缺。”却不知道你是那困苦、可怜、贫穷、瞎眼、赤身的。……凡我所疼爱的，我就责备管教他，所以你要发热心，也要悔改。（启3:17、19）



主责备这个教会一直在罗马帝国经济体系的富足迷惑下，沉睡而不知警醒。作者约翰把这看为开后门、堕入拜偶像的陷坑里；物质的丰富事实上是一种妥协，是灵性上的贫穷。启示录中虽然没有对财物作特别的吩咐和教导，却在富有及偶像崇拜之间作了清楚的连结。

七封书信大体的信息，是在大声疾呼教会与世界之间要有鲜明的划分。凡是提倡可以随意吃祭偶像之物的人，明显以为自己可以在社会中作“正常人”；有些甚而以为可以把皇帝崇拜调适成是公民的义务，而不违背对耶稣的信仰。针对这种想法，约翰大放警铃，极不以为然。可见他会把给老底嘉教会的信放在这一段的最高潮，不是没有道理的。因为约翰坚持以为基督徒在这事上毫无妥协余地，当教会认为可以在帝国世界的经济体制下安逸过活，便是属灵上出现危机。

对于财富的责备，不只是指向富有的基督徒，也是针对教外之人说的。约翰所记载“巴比伦”的堕落情形，绝大部分是关乎经济上的事。世上的王侯、客商藉贩卖贵重物品、奴仆人口而致富，船主商家因“靠海为业”成了富足的，要在一时之间变成荒场，归于无有（启 18:11~20），因为犯了奢华“行淫”的罪。以旧约的象征传统来解读，这种“行淫”比较不是指实际的淫乱罪行，而是指向祭拜偶像的事。当然约翰也不耻奸淫之类的事：淫乱的罪是和“胆怯的、不信的、可憎的、杀人的、淫乱的行邪术的、拜偶像的和一切说谎话的”并列，都要被丢入“烧着硫磺的火湖里”，受“第二次的死”（启 21:8）。可见在启示录中，淫乱不是最当务之急的罪行。

对约翰而言，巴比伦的倾倒是先知性的异象，而不是指政治上的现实。所以神子民现阶段最重要的呼召，就是要忠心见证，忍受世上势力而来的仇恨对立。这就必然包括了宁死也不屈服于“诉诸暴力”，而是选择跟随耶稣的道路。

这项指示最明显的地方就在启示录中间的一章（启13），形容兽的势力兴起的那一段话。这兽似乎可以“与圣徒争战，并且得胜”；并且“凡住在地上、名字从创世以来没有记在被杀之羔羊生命册上的人，都要拜它”（启13:7~8）。在此性命攸关之际，圣徒是否应该拿刀抵御恶兽势力呢？只见约翰却如同先前向七个教会说的话一样，直截了当地告诉教会：

凡有耳的，就应当听！

掳掠人的，必被掳掠；

用刀杀人的，²⁰必被刀杀。

圣徒的忍耐和信心就是在此。（启13:9~10）

呼召教会要忍耐（*hypomonē*），要信靠（*pistis*），就是要教会即使在最艰难的状况下，也不可随意动武。凯尔德（G. B. Caird）对这项令人困惑的呼召，有一长段的解释，值得在此一提：

倘若神容许恶兽与属祂的百姓争战，而且战胜百姓的话，神的子民此时当如何行才好？他们必须容让自己像主一样被攻克战胜，以致可以像主一样获取那不是属于这世界的胜利。……教会必须不予反抗地忍受恶兽的攻击，因为只有这样，恶兽才会自取灭亡。邪恶是一种自吹自擂的东西，像多头怪兽一般，砍掉一个头，会再长出另一个。当一人冒犯他人时，人或许会报复，心生愤恨，或许找第三人出气。不管如何，本来只有一个恶，现在却生成两个，恶性循环便由此而起，像传染病源一样散播开来。只有当受害者不记仇，制止其蔓延流传，才能一劳永逸。所以说最大的苦难会是最大的胜利。²¹



这种对于殉道呼召的解释——当然超出了约翰字面所说的——让我们更深了解柯林斯所说的，启示录体现的是“对于义人受苦的神人协作式解释”，也就是说殉道者被不义地杀害，实际上是在促成神国的降临。²²她主张启示录的作者以为殉道者的死亡，会挑起神向仇敌的惩治，并且末日之前的殉道者数目，原是被神设定的（参启 6:9~11，以上两个主题都出现在其中）。我们不否认这两件事可能是启示录所承袭并传递的殉道传统的说法，但是更该肯定的是，凯尔德的解释触及了一个更深刻的奥秘，就是羔羊与其跟随者间的相似之处。²³跟随主受苦、受死的人，并非只是在填满那随机决定的殉道者数额；相反地，他们原来是在遵行神的美意，选择用义人的受苦来胜过邪恶。凡额上有羔羊之名为印记的人，都要承受相同的遭遇。

四、新天新地

新约中没有其他任何一卷书，比启示录更关心末世的事。从开头（“日期近了”；启 1:3）到结束（“主耶稣啊，我愿祢来”；启 22:20），作者都在热切地期待神的审判、世界更新能实时地到来。这点其实不言自明。只是这样的末世论，又怎么塑造出伦理的意境呢？在此可提供几点观察所得。

第一，未来的盼望对现今状况的评估很重要。只有未来救恩的意境，才能使教会看清恶兽及假先知的谎言跟虚妄。这种末世论调可以使抗争有持久的可能，使殉道之人有信心抵挡到底。启示录第 14 章便把这样的思路描述了出来。1~5 节呈现出得救的十四万四千人 与羔羊站在锡安山上；6~7 节说到审判的时候已经到了；8~11 节描写巴比伦大城的倾倒，以及拜兽之人受痛苦的情形；最后在第 12 节把异象的意思总结说：“圣徒的忍耐就在此，他们是守神诫命和耶

稣真道的。”读者因此受激励，能恒久成为带着羔羊印记的人（启 14:1），而不是带着兽的印记的人（启 14:9）。²⁴这个末世的景象，成了教会能“坚固持守”的原因，以不同的方式，就是主耶稣所设立的榜样和方式而活。末世的胜利即将来临，因为主应许说：“我必快来”（启 22:20）。

第二，当教会等候主再来的时候，末世的意境也带来安慰。（这种安慰成份比马可那里要清楚多了。就许多方面而言，启示录与马可福音有类似的末世思想。）约翰在异象中看见许许多多熬过苦难的人，有位天使安慰他们说：

他们不再饥、不再渴，
日头和炎热也必不伤害他们。
因为宝座中的羔羊必牧养他们，
领他们到生命水的泉源；
神也必擦去他们一切的眼泪。（启 7:16~17）

这项应许使人期待着全书最后新耶路撒冷的意境：

看哪！神的帐幕在人间。
祂要与人同住，
他们要作祂的子民；
神要亲自与他们同在，作他们的神。
神要擦去他们一切的眼泪。
不再有死亡，
也不再有悲哀、哭号、疼痛，
因为以前的事都过去了。（启 21:3~4）



这些指向未来末世救恩的诗意表达，也同时对现今发出安慰的言语，让受苦哀伤的人，可以确知神的爱终究要胜过他们不幸的遭遇。

第三，审判的威胁是顺服的理由，不过在启示录这里（如启20:11~15）并没有明说，不像在马太福音那里占了较重的分量。因为启示录主要是在向蒙拣选的教会说话，相较之下对呼召外邦人在审判前悔改没有太大兴致。事实上有段经文甚至还让人感觉时间不多了，悔改也无用似的：

不可封了这书上的预言，因为日期近了。不义的，叫他仍旧不义；污秽的，叫他仍旧污秽；为义的，叫他仍旧为义；圣洁的，叫他仍旧圣洁。看哪，我必快来！赏罚在我，要照各人所行的报应他。（启22:10~12）

倒是比较明显的是呼召教会悔改，使教会能得到所应许的奖赏，特别是那些“得胜”的人：如应许“得胜的，我必将神乐园中生命树的果子赐给他吃”（启2:7b）。所谓“得胜者”，就是忠心胜过世上拦阻的人，如舒拉格所说，这个字“指出了两世之间基督徒生命中必然承受的挣扎苦斗情景”。²⁵因此末世应许的话语，会让教会有动力承担苦难，并且能忠心地忍耐到底。

从以上的观察看来，启示录的末世论不是如有些人说的那么被动消极。反而是叫人能警觉地对抗当前迷惑人的势力，积极顺服那位要使万物更新、怜悯人的神。启示录的末世论也不是彼世的：新耶路撒冷会从天而降，而且宣告最终救赎时所说的是“神要与人同住”，而非人去与神同住（启21:2~3），这么说都不是没有特别含义的。当然这些事要发生在“新天新地”里头（启21:1），但这就表示出——也跟古来先知启示的看法一致——神的意旨不在于摧毁消

灭祂所造的世界，乃是要拯救并更新一切受造万物。

五、启示录的叙事世界如何作为伦理行动的场景

把启示录当成是对抗偶像化的社会政治系统之意象式文献来读，教会将再三被提醒要警醒明辨。文中所生动表达的象征世界，可以让选民知道如何为那创始成终的耶稣活出与众不同的见证。这里我们要从约翰所见的这幅异象中，总结性地提出几个明显的重点，作为伦理生活的依据。

第一，启示录所描绘的世界是被鲜明的二元论划定界线。这世界是在神跟“那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的”（启 12:9）之间的宇宙交战冲突当中，这冲突毫无妥协的可能，人必须择一来敬拜，无所谓中间路线。在这点上，启示录和约翰福音—约翰书信很相近，基督教传统也常把这几卷经文联想在一起。虽然说启示录在讨论邪恶时，使用了神秘象征手法，增添了更为丰富的想象力，但就伦理的省思而言，两者都不用太费工夫便清楚得见善与恶、对与错之间的分野，作者根本无需多加解释。不过两者所指的并非平分秋色的二元论，启示录和其他的约翰作品都深信神至终要掌权作王，完完全全、彻彻底底地战胜恶者。

第二，这种宇宙性的二元论也有另一种表达，即在教会与充满敌意的世界之间有鲜明的对立现象。因为基督徒群体在文化社会中是极微小、无权无势的少数，启示录的文意措辞当然就偏向同情受压迫的这一边。费兰札在她论及启示录的各种研究中，充分发展了这一洞见：

启示录的作者采取了“在下者的角度”，表达出那些
贫困又无权无势，经常处于被抨击斥责恐惧当中者的心声



经历。启示录所描绘的意境世界，就是对当时这些无政治权势的基督徒所处困境作出回应。²⁶

启示录中对财富及商业活动的严苛批判，就是因为发自这种社会角度而有的一种表达。

第三，相较于社会的分立，忠心的教会群体内有着强大的团结力量。只有忠心跟随耶稣的人能抗拒恶兽的印记，只有他们才能看出启示异象所代表暗昧难解的象征含义。他们能与天军同声赞美，因看见迫害者遭受毁灭而欢呼：

昔在、今在的主神，
全能者啊，我们感谢祢！
因祢执掌大权作王了。
外邦发怒，祢的愤怒也临到了，
审判死人的时候也到了；
祢的仆人众先知和众圣徒，
凡敬畏祢名的人，
连大带小得赏赐的时候也到了；
祢败坏那些败坏世界之人的时候也就到了。（启 11:17-18）

就是因这恶者遭毁灭而有的庆贺欢呼，让尼采读启示录时就形容这是“仇恨大爆发”的一本书。这种形容是有某些道理的；毕竟这在伦理上有没有问题，某种程度端赖我们是以同情的耳朵聆听这些受迫害者，还是像尼采一样对他们予以鄙视。不管是哪一种，我们的确在启示录里看不到“要爱仇敌”的这项吩咐。教会跟世界的对立绝对且分明；仇敌根本就是恶魔。

第四，启示录的世界里有着强烈的末世急迫性。预言中的动乱事

件即将发生，现存的事物秩序并不是永久的。这也就是为什么老底嘉教会的苟安不但该受谴责，而且也很愚蠢。耶稣说：“看哪，我必快来。赏罚在我，要照各人所行的报应他”（启22:12）。

第五，与现世一切的不永久之感对照之下，启示录表现出对宇宙间的伦理次序有极深切的信心。这是天启文体的特征，深层地探讨着神义论上的问题，关注究竟最后是谁会掌权为王。²⁷那些“为神的道、并为作见证被杀之人的灵魂”会向神大声问说：“圣洁真实的主啊，祢不审判住在地上的人，给我们伸流血的冤，要等到几时呢？”（启6:9~10），尽管有话说到他们还得等候片时，但就全文而言，其实等于整卷书都在回答这个问题，而答案当然是：时候将到，神要作出总结算，把一切都归正更新。现在兴旺的恶者将要受罚，现在受苦的义人将要得赏，这和路加福音的宝训中讲的福祸（路6:20~26）是完全相同的道理。神并非善变无常或专横霸道，祂的公义最后必要畅行无阻。

第六，当今的世界因为处于敌挡神、敌挡圣徒的权势下，所以神的公义有必要带来激烈的大翻转。这项启示性的预言有个很主要的目的，就是显露神看世界的眼光，以使教会明白事物的真相。对于这一点，米克斯写道：

书写全文的目的，是要在读者的知觉中，把事物颠倒过来，破除靠赖权势而存在的既有秩序，否定它的真实性。因此启示录的伦理策略，便是叫人摧毁那被当成人生指标的常理。²⁸

要破除撒但虚幻的权势，就得重新想象这个现实世界，启示录便做到了这一点。书中运用想象力把现状里的一切结构看为虚有，而以新世界的意境取而代之。罗马政权的合法性已被否定，教会要



接受即将来到的神国事实。这么做有着极广大的含义，不像桑德斯只草率以为启示录不过是鼓励人从社会政治问题上回避退缩而已。相反地，我们需要来看看欧多诺万的分析解说，看他认为启示录怎样在政治上为我们作了见证：

它带给我们一则指望，晓得在我们蒙召要与基督同活的生命中，真理和公义的力量最终成了社会的实体，这件事是我们都能经历的，而这是地上属世的政治社会生活所看不到的。我们实在不能不看清这其中的含义。如果社会新秩序的基础是出自神在基督里所宣告的审判言语，那么宣扬审判言语，好向普世流行的政治势力提出挑战的见证人，便一点也不能说是在反政治，他们其实是以真实秩序的基础在对抗虚假的政治秩序。我们必须下断言说，这是约翰的观点：当批判乃是立足于真理时，这个批判才是真正的政治参与。²⁹

尤其如同我们所说的，启示录对于政治秩序的批判，是针对不公义使用财富权力的批判。用费兰扎的话说：“启示录的愿景所挑战的，是罗马强权的殖民势力。”³⁰没有人能在进入了本书所描述的想象世界与空间后，还可以对不公不义的世界仍旧保持着不闻不问、安然无事的样子。

这也意味着只有那些积极反抗不公不义的人，才能正确地读出启示录的意思。如果启示录真是一卷反抗性的文献，也只有那些参与在反抗行动中的人，才能清楚了解其中的含义。难怪近代最能精辟解读启示录的人，皆来自于居身社会边缘地位，试图呼唤教会、向文化提出抗议之声的解经人士：如马丁·路德·金（Martin Luther King）、斯特林费洛（Jr. William Stringfellow）以及布衣萨（Alan

Boesak) 等人。³¹ 反之, 当那些安逸自在、有权有势、处于多数群体这一边的人来读启示录, 经文就变成是精神病狂的幻想素材, 或是谈论报复毁坏的讲道内容。因此, 正如费兰札所坚持的: “只有当人处在需要呼求公义的社会政治情境下, 启示录才会引发人心作出神学—伦理皆宜的回应。”³² 美国民权运动短歌中那句“我们会得胜”(We Shall Overcome) 的话, 着实表达了启示录的中心意旨。“得胜”(Overcome) 这个字取自 *nikan* 这个动词, 在启示录中用得相当普遍, 英文现代翻译是“conquer”(克服)。³³ 这字在写给七个教会的信中, 每次提及应许时都会用到, 如: “得胜的, 我要赐他在我宝座上与我同坐, 就如我得了胜, 在我父的宝座上与他同坐一般”(启 3:21)。当黑人教会为了自由上街游行的人手牵手唱着: “有天我们终要得胜”的歌词时, 他们诚然是在作信心的表达, 尽管他们没有什么政治权力, 仍旧见证真理总要胜过暴力及压迫。这些坚决不采取武力的抗争运动, 让人看成启示录所说的一切如何可能成真: 因为这些游行者就算遭到击打, 或者遭到杀害, 他们仍要以和平来胜过世界, 如同在他们以先的羔羊典范。当然这些例子严格来说不能作为启示录的“解经”, 但它的确表明出, 要正确解读经文所需要的社会情境该是如何。

最后, 启示录中的道德韧性是由丰沛的想象力而产生的。经文带着神学诗体 (theopoetic) 的精力而跳动着, 展现出来的是无数的赞美、敬拜歌唱音符。无怪乎弥尔顿能从启示录获取写作灵感, 而韩德尔《弥赛亚》神剧中的美妙歌词, 就是取自启示录的诗句: “世上的国成了我主和主基督的国; 祂要作王, 直到永永远远”(启 11:15)。唱这样的歌就是一种政治性的举动, 但因为是用唱出来的方式, 所以政治力更显强大, 因为别人也可以加入合唱当中, 而且牢牢地记在听觉的记忆中。有意思的是, 启示录起头就说: “念 (大声念出) 这书上预言的和那些听见又遵守其中所记载的, 都是




有福的”（启 1:3）。要使整本启示录都能产生这样的效果，必须大声朗诵，因为文体本身就是如此写成，像剧本一样，读者会在诵读的时候，有如剧中人一样深入其境地“表演”起来。尽管启示录就理性逻辑的层面而言，有点怪异诡谲，但它生动活泼的想象空间，不但成了教会艺术及崇拜仪式源源不断的取材出处，并且提供力量，让教会能在与普遍跪拜恶兽的世界抗争中，不屈不挠。有耳可听的，的确就应当听。

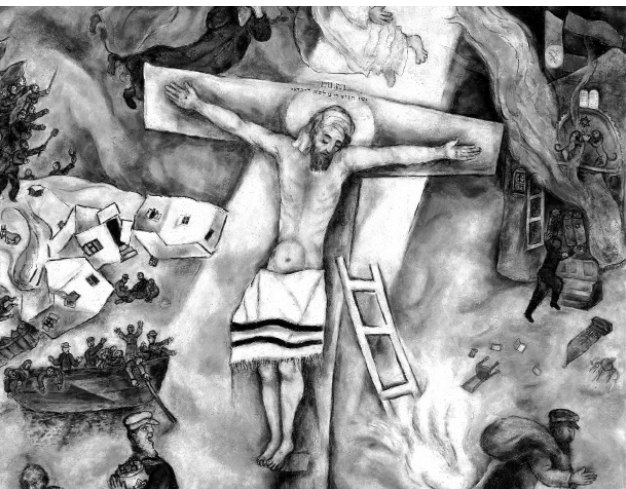


Part 2

综合工作

找出新约伦理意境的一贯性





第 9 章

新约圣经中的 多样声音



新约圣经不是一部简单画一的教义集结，而是个由不同声音组成的合唱团。这些声音不仅节奏、音调有别，连信息内容也迥异。不管我们有多衷心理想，这些经文就是不会齐声唱出同样的曲调。若是硬要它们声音一致，好一点的只是限制了我们对不同经文中各种见证与记载的认识，最糟糕的情况是，这会让我们完全误解经文的意思。

一、杂音或是复音音乐？

笔者先前对新约不同书卷的严谨查考，意在让各卷经文有个别说话的空间。即使马可的意境听起来暗淡又不吉祥，我们还是不允许自己巧妙地——或拙劣地——用马太、路加的资料来修正。即使约翰使用的二分法，让他对“犹太人”的漫骂听来恶劣，我们还是不能用保罗的末世盼望——犹太人和外邦人在基督里合一——来为约翰的经文辩解或说明。再说，即使保罗在罗马书第13章教导人顺从“在上掌权者”的那段经文，听来真像是在不公义的政治秩序中温驯默认，我们也不能用启示录第13章的巨大声响来盖过它，对之作出合理化的解释。

因为，我们若是想让新约圣经说出也许会与我们的价值、期待相抵触的话语，就必须让每个声音自由地说话。¹不然，那些对我们特别有挑战性的信息，就可以靠着与其他经文相互参照的方式，轻松地中和淡化。耶稣真的说了“你们无论什么人，若不撇下一切所有的，就不能作我的门徒”（路14:33）吗？这是一节相当困扰人的话，我们该怎么理解？当我们翻到哥林多后书第8~9章，施舍的形态就没那么激烈：保罗只劝哥林多人能为耶路撒冷教会慷慨乐捐，为的是能财富“均平”（*isotēs*，林后8:14）。保罗提倡分享，而不是撇下一切所有。这种把经文同质化的解释，就很可能因着保罗对处



理财物的看法，而把路加严厉的教导过滤掉，下结论说：路加福音14章37节的经文不能依字面意思解释，路加之所以夸大其词，是为了强调分享，或者心中不能以财富为念而说的重话。当经文这么解读，路加福音那作主门徒的强烈呼召，就被消音覆盖了。²

诚然我们罪性的巧妙，即使不作引经据典式的调和工夫，也会想办法避开新约中一些伦理要求。除非我们能建立一套稳固的方法论基础，规定我们必须倾听每一段经文的见证，才有可能不再继续自欺欺人。如像我们例举的路加福音14章33节，就必须要从路加后来所描述初代教会当时的经济运作情况来解读（特别是透过使徒行传的相关经文，来看当时耶路撒冷教会分享财物的情形），而不是用保罗在牧养教会时所说的话。路加和保罗对这件事的看法互有张力，我们不能用其中一人的观点去解释另外一个人的想法。只有把他们两人不同的观点并排列出，我们才能正确地看出综合工作的难题所在。作为解经者的首要责任，就是仔细倾听每个作者所作的见证。

不过在仔细倾听之后，无可避免地要碰上经文一贯性的问题。到底新约圣经是由神谱曲，在圣灵的引导下由各种声音组成的交响乐呢？还是彼此之间没有任何关系的杂音？教会一直以新约圣经作为信仰及实践的指标，若是这些经文内在不相一致，又怎么能当指引的依据？“若吹无定的号声（*phōnē*），谁能预备打仗呢？”（林前14:8）这些近两千年前写成的文字，该怎么拿来当作正典使用？〔正典（*canon*）这个字的希腊文是 *kanōn*，是衡量用的“规”、“矩”。〕到底有没有什么方法可以辨识出圣经作品中的合一性？只有我们能够清楚回答这个问题，新约伦理学才可称得上是一门合乎学术规范的神学学科。

当我们开始要对经文合一性作判断，就已经从单纯的描述工作转到了综合工作。希腊文 *synthesis*（综合）这个字，就是“放在一

起”（putting together）的意思。我们现在就是要来进行把新约各种声音都放在一起的工作。既然是放在一起的工作，就意味着带有有人工、人为的成份，不是“自然”生出的东西。所以我们无法否定任何新约伦理意境的综合工作不是人为的产品，不是解经者——或者更好的词是“解经的群体”，因为没有人可以单独进行解读工作——想象建构的成果。当然，这并非要否定综合判断工作的必要性及合理性，而是要让我们对自己做出的成果，可以更谦卑。每一个在新约合一性上所提出的见解，都可说是一场“演出”，类似不同的导演对莎士比亚剧本的解读，他们都在企图辨识并描绘出整个文本（或剧本）的样貌及意思。³

那么，我们该如何找出不同经文间的伦理一贯性？首先要认清，世上没有无懈可击的方法，要紧的是能否详细研读，看看经文间共同的基础在哪里，哪些主题及意象重复出现，在不同的故事叙述及教导劝勉当中有什么基本的信念。换句话说，不管是什么方法，都要以仔细地研读经文作为起步。本书的第一部分，我们已试着把我们对经文的研读呈现出来，现在该是进行下一步骤，用证据来检验各种综合工作的尝试，从错误中不断修正。这项工作奇难无比，但是为了建立符合新约的伦理智慧，教会不能逃避。⁴因此我们决定奋不顾身、勇往直前来进行这项工作，在过程中，我们也会考量来自信仰群体其他成员的指教、批评、补充、修正，好让这项任务更完整，把事情看得更清楚。我会先订出程序上的一些规则，接着提出一套焦点意象（focal images），好让我们能清楚地看见，新约各个作者彼此间共有的合一见证。



二、三个程序规则

1. 正视每一节经文的见证

要想找出新约圣经的合一性——不论是在一般问题上，还是特殊问题上——必须把所有相关的经文都拿来考量。只选喜欢的经节来“引经据典”，却不去考量相反见解的经文，是不合理的做法。经文看得愈全面，愈能够找到伦理学的规范和提案。对只引用歌罗西书3章22节：“你们作仆人的，要凡事听从你们肉身的主人”（俗称的家规），而从来不理加拉太书5章1节：“基督释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制”的人，或是只引用后者却不理睬前者的解经者，我们要格外小心地防范。

2. 容让张力存在

不管不同经文之间的张力有多尖锐，都不该用可能扭曲经文意思的解经方法企图化解。每一段经文的见证，都应该有发言的空间。一个典型的例子就是用保罗的眼光（或者是宗教改革对保罗眼光的解释），来解读马太的登山宝训，认为宝训所讲的严苛要求，本来就是做不到的命令，目的是要逼人认清恩典的绝对必要性。这样的解读，就是在压抑马太的声音，登山宝训成了专属于宗教改革者建构保罗神学的器具。⁵这种做法必须严正拒绝。

同样，我们也不该为了追求合一性，而用抽象的方式来解释那些较特殊的经文。面对新约见证的多样性，我们常常忍不住想藉由诉诸普遍性原则（像是慈爱、公义之类的东西）或是辩证思考的方法来解决问题。许多时候会这样做，是为了逃避一些叫人感到不适的要求和命令。如说，罗马书第13章和启示录第13章对国家的看法，从来就没有一致过，也并非只是新约圣经在这主题上的两个互

补性观点；⁶反之，这两段经文对教会跟罗马政权之间的关系，有着南辕北辙的不同看法。面对这样的张力，我们不能只是取其平均值，走一条“中间路线”，好能够安安稳稳地在现代的民主国家当公民。如果我们愿意让两段经文都有说话的空间，就一定得在两者间作取舍，或者干脆两种观点都拒绝。无论我们的新约综合工作最后理出什么合一性的结论，都必须有能力可以容纳这股张力的存在。⁷这样，我们的综合工作，才不至于强迫新约圣经不同的视角一定得和谐一致，毫无冲突。

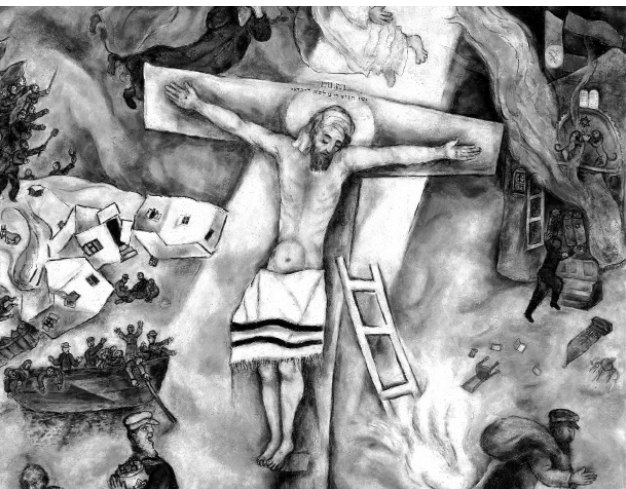
3. 注意经文的文体

为了想“利用”经文来找伦理，我们有时会企图从经文中抽离出某些普世性的格言或伦理原则；其实许多经文的文体根本不容许这种简化手续。如比喻的文体和异象式的天启文学，就不太能改写成原则性的东西。像撒种的比喻，种子发芽渐长远远超乎人的理解（可4:26~29），以及不忠的管家（路16:1~8），等等，我们要如何从中归纳出道德性的原理原则？在新耶路撒冷的异象中，“城内不用日月光照”（启21:9~22:5），我们又该怎么提炼出警世格言？当我们急于从经文找出伦理相关性之余，不能把字面不相干的解释硬套上去。毕竟新约不是伦理条款。主要的经文都是叙述文体（福音书及使徒行传）和针对特殊教会需要的牧养书信（像保罗书信），以及饱含丰富象征的天启文学文体（启示录）；只有大公书信，才会对广大的教会群体提出一般性、如道德名言般的内容。所以在分辨新约伦理的合一性时，必须留心尊重各类写作文体的特征；任何合一性的结论，也都必须考量到每一种非理论或非命题性的经文文体。

这三个程序规则，使我们能诚实作好尊重经文而非腐蚀经文



的综合工作。把拼图的每一小块都摊在桌面上，而不会胡乱丢弃看似怪异的任何一块。不过这套程序规则也有可能最终导致的是分解而非综合：我们找到了更多的张力，而非彼此间的合一性。很有可能，我们不得不作出这样的结论：新约伦理其实是由许多彼此不连贯的道德观点所组成。盖士曼就提出了这样的难题：“新约圣经没有构成教会合一的根基。相反地，它提供的是信仰多元发展的基础。”⁸这么说来，我们所面临的困难，便是能否合理地在多元中找到合一。特别是在伦理方面，有没有可能在尊重以上程序规则的同时，辨识出新约圣经共同的基础所在，使新约伦理可以架构起来？其实教会的历史已经肯定了辨识出这个合一性的可能性，我们的任务就是把它找出来，并清楚地给予说明。



第 10 章

三个焦点意象： 群体、十架、新造



我们发现新约圣经的合一性并非教义系统性的合一，而是一组文献用不同方式重述及评论一则很重要的故事时，以宽松的方式呈现出来的合一性。¹这则故事大体可以这样总结：以色列的神，世界的造物主，透过耶稣的受死及复活，（奇妙地）以行动拯救丧失破碎的世界。这桩拯救大工的范围有多大，如今仍不明显，不过，神已创造出一群见证这则好消息的人，就是教会。教会在等待故事进入最后篇章的同时，藉圣灵所赐的能力，蒙召重复耶稣基督爱心的顺服和举动，而成为代表神拯救世界心意的一个记号。

新约中的不同作者，都对这故事有不同层面的强调：如路加就很强调圣灵所扮演的角色，是使教会有能力作见证；相较之下，马可对这方面就只是约略带过（如可13:11）。故事中不同的事件，就用不同概念范畴（conceptual categories）来说明，每位作者也都会对故事进行不同的“转述”（spin）；如以色列民族与教会之间的衔接关系，不同作者有不同的评量尺度，甚至差异很大。因此，不可能——也不合适——把不同的记载放在一个搅拌器里，试图产生只有一种角度的故事，为20世纪打造一册《四福音合参》（*Diatessaron*）。²

不过，我们能做的是设法找到不同作者所共享的几个关键性意象（images）。为什么是找意象，而不是找些观念性或教义性的东西来当作共同点呢？凯尔西（David Kelsey）就解释说，每一种圣经的神学解读，靠的都是“一种满有想象力的判断（imaginative judgment）”，让诠释者能“尝试捕捉基督教最根本的意涵”。³

简言之：神学立场的根本所在，就是一种想象力的活动。透过想象，神学家试着用一个隐喻性的判断观点（metaphorical judgment），捕捉神实体同在的复杂性，明白神用以挑战教会的各样行动。这种想象能提供我们一



种辨识能力，让神学可以批判教会一切言语行为，并且进而决定教会该有的特殊“位置”（position）和“样貌”（shape）。⁴

这个“隐喻性的判断观点”，不但形塑“神学家决定如何解释且运用某些特别经文”，也主导了“神学家对圣经采取某种‘整体’而具体的看法”。⁵换句话说，唯有透过隐喻想象的活动，把各式经文内容所具有的“想象特质”（imaginative characterization）给凝聚起来，我们才有可能找到圣经的合一性，明白圣经究竟在说什么。凯尔西并没有用“意象”（image）这个字眼来形容这个“想象特质”，事实上由他所举的例子[如：“理念的模式”（ideational mode）、“具体的现实”（concrete actuality）、“理念的可能性”（ideal possibility）]看来，他所想到的是观念（*Begriffe*）而不是意象（*Vorstellungen*）。我的想法是，凯尔西对隐喻及想象在神学合一与判断上的强调，理当透过寻找圣经中的意象来完成，让神学综合性的判断变得更具体（解放神学就用“解放”的意象——出埃及的故事——作为圣经的精髓）。因此，我建议，要能够具体表达圣经叙述的一贯性，最好的方法就是从新约中找出这些意象。

这种做法也是为了尊重经文的表达文体（参本书第九章第二节所提的规则）。虽然新约中有些经文，特别是保罗的书信，是属于概念反思的文字，⁶却也有许多重要的经文采用了故事叙述体裁，并且不加任何的说明。而透过寻找关键性意象的方法，我们可以免于为故事添加抽象性的观念，也不会把教导性的书信硬是变成故事的形态。我们所寻找的意象，如果真能表达出新约伦理意境的一贯性，那么必定是由经文所产生，而非人为外添而来。

我们可以把这些意象想成是根植于经文之中的隐喻，是经文叙述的核心部分，因此能够帮助我们看出不同见证人的共通之处。⁷

它们就像透镜，透过它们能清楚解读新约圣经。本来一大堆对经文的模糊印象，透过这些意象便了然明晰。在这点上，这些意象的功能，有点类似爱任纽（Irenaeus）和其他教父解经家所提的“信心原则”（Rule of Faith）。这些意象能总结圣经所说的故事，把个别经文放在一个完整的故事架构中解释。⁸这些综合的意象并不取代经文本身，而是当成解读经文的焦距和指引，经文本身仍是神学及伦理最主要的权威和依据。

很快地我们也会发现，这些选择出来的焦点意象，会在往后讨论新约伦理的合理使用以及教会的塑造等主题时，扮演着关键性的角色。举例来说，我们若选用“规矩的家”（the orderly household）作为焦点意象——如果有人认为教牧书信是新约圣经的重心，那么他很可能就会以此作为焦点意象——教会就该采用层次分明的结构制度，强调教会的权威及稳定性。但是，倘若我们选用“从律法及传统中得自由”作为焦点意象——如果以加拉太书和马可福音7章1~33节作为圣经重心的话——教会就会拒绝任何带权威性的结构组织，而是讲求以圣灵启发为主、自由发挥的形态。可见每个人都可以提出不同性质的假设选项，⁹所以我们有必要提出一些评量的准则，来分辨假设意象的好坏。

在此我提出三个评量标准：

- 所提出的焦点意象是否能够涵盖所有的经文？涵盖的经文愈广，愈能说明新约伦理意境的一贯性。
- 所提出的焦点意象是否与任何新约经文的伦理教导或强调的主要重点相冲突？如果有的话，就会减低其可行性。
- 所提出的焦点意象是否凸显出经文主要关切的伦理问题？有些人也许会找出普遍经文都有的相同看法，但并非圣经最核心的问题（如反对奸淫一事），因而无法全面性地代表新约伦理意境。



上面提到的两种建议性意象（“规矩的家”以及“从律法中得自由”），依我判断都不合乎这三个评量标准。不过也许有人会有异议：针对第一项标准，“从律法中得自由”这个主题，比“规矩的家”在新约圣经要普遍多了；所以只就这一项标准而言，应该可以当成一个焦点意象。不过就第二项标准来看，“从律法中得自由”跟新约很重要的几卷书（马太福音、雅各书，还有教牧书信）有相当大的张力冲突，反而“规矩的家”这个主题，跟新约任何一卷书的中心教导不存在有什么对立的地方——虽然符类福音书中作门徒的激进要求，有可能会对家中的次序带来一些搅扰（如可3:31~35，10:28~31；路14:26）。所以按第二个标准而言，“从律法中得自由”就比“规矩的家”有问题。至于依第三项标准作评量的话，两者都不行，都无法代表新约伦理所探讨的核心部分。

其实，单单一种意象，是不足以含括新约圣经那极其复杂的合一性。因为这些经文是针对一个故事的再三传述和诠释，其中的信息内容也经过了长时间的经验累积，具有一定的复杂性；所以我们需要一组或是一系列意象，才足以代表潜藏着的故事核心，让经文可以找到焦点。根据本书第一部分对新约所做的描述工作，我提出了三个焦点意象，为新约经文作综合省思，即：群体、十架、新造。藉着这三个焦点来解读新约各式各样的经文，可以让我们在神大恩的故事下，更能清楚明白这些经文的意涵。现在且让我们一个一个地讨论说明。

一、群体

教会是一群与文化抗衡的门徒所组成的群体，且是神下达命令最主要的对象。圣经故事的焦点，就是神在计划建造一群立约的子民。所以圣经伦理所关切的主要范围不是个人的品格如何，而是

教会整体的顺服。保罗在罗马书12章1~2节就这样形容此一伦理意境：“将身体（*sōmata*，多数）献上，当作活祭（*thysian*，单数），是圣洁的，是神所喜悦的，……不要效法这个世界，只要心意更新而变化，……”这个由教会组成的群体，在神的呼召下，藉着共同的生活，具体展现出不同于这个世界的另一种生活秩序，在神拯救世界的心意和目的中，成为一个指针性的记号。在这里，“群体”不只是个观念而已，而是用来形容神子民的一种社会学用语。我们大可用“教会”这个字眼，只是这个词常被误以为是某个有阶层的机构；相较之下，“群体”这个词更能说明因着基督成为神子民的一群人，共同生活与投入的特质。新约也有不少经文，把这意象作了不同的刻画与描写，如：教会是基督的身体，是活石所建造的殿，是伫立山顶上的城，是走在旷野中的以色列百姓。唯有当我们以“教会”（*ecclesial*）群体的字眼来认识新约经文，¹⁰在寻求神旨意时不先问“我该怎么做？”而是“我们该怎么做？”，才能真正了解新约伦理的一贯性所在。¹¹

二、十架

耶稣死在十架上，是世上人们向神忠心的典范。教会群体藉着“和祂一同（*koinōnia*）受苦”（腓3:10），表达并经历神国真实的同在。耶稣的死，在新约圣经里一致被解读成是种舍己之爱的举动，并且教会也一致地蒙召背起十字架，照祂死的样式来跟随。（当“效法基督”这句话用这种方式来了解，作门徒与效法基督之间，就没有一般人所以为的不同了。¹²成为主的门徒，就是顺服祂的呼召来背十字架，也就等于学像祂的样式。）况且耶稣之死带有复活的应许，只是复活的能力不在我们，乃在神的手中。我们的行动不是按结果的成效如何加以衡量，而是看这行动是否符合耶稣的样式。¹³



因此，教会所扮演的角色就显得有些矛盾：“因为我们这活着的人，是常为耶稣被交于死地，使耶稣的生在我们这必死的身上显明出来”（林后4:11）。这就是教会的职分，为一般常理所不容，正如彼得在耶稣提到背十字架时不屑的反应一样（如可8:31~38）；然而新约整体经文却异口同声地见证着效法基督（*imitatio Christi*）才是顺服之道：“你们各人的重担要互相担当，如此，就完全了基督的律法”（加6:2）。¹⁴

由于有些神学家对于把十架当成基督徒的伦理典范此一看法有所保留，这里有必要作点澄清，以免除误解。¹⁵我同意，十字架的意象不应该被握有权势的人，拿来作为让无权无势者安静就范、甘心受苦的幌子。新约经文所坚持相信的重点，是教会整体都蒙召跟随主耶稣受苦の様式，作者们之所以一再使用十字架的符号，便是在呼召那些握有势力、享有特权之人，要为软弱者的缘故放弃这些权势（如参阅可10:42~45；罗15:1~3；林前8:1~11:1）。应用此原则的一个鲜明实例，就是在父系社会中的婚姻关系上，新约圣经要求的是丈夫（不是妻子）要效法基督の様式，甘心为对方舍下自己（弗5:5）。如果把这种经文——丈夫当温柔顾惜自己的妻子——理解成丈夫有权管辖肆虐妻子的理由，简直就错得离谱，几乎成了亵渎。十架的意象在此作为解读经文的焦点所在，确保跟随耶稣的人——无论男女——都必须放弃暴力或是任何强制性的手段和做法。¹⁶

三、新造

处在尚未得赎的世界中，教会体现了复活的能力。保罗所看见的“新造”意象，为新约处于张力之中的末世论，提供了一个浓缩的记号。¹⁷新造如今已经出现，不过这只是一种预表性

(proleptically) 的出现，所以我们仍在耶稣的复活与再来之间那股张力中活着。“我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名份，乃是我们的身体得赎”（罗 8:22~23）。这种末世形态的生活架构，赋予基督徒的存在以一种奇异的时间感受力，以及一种奇特的能力：既能在受苦中有喜乐，却也看不惯事物的现存状态。我们永远不能像啤酒广告中的家伙那样说：“找不到比这更好的了。”我们知道的是，还会有更好的。我们乃是像艾略特诗作中的东方智者，“再也无法安歇在此，在旧有的神意之中。”套用保罗的话，教会就是处于“两世相交”中的人（参林前 10:11，笔者自译）。¹⁸在基督里，我们知道旧世代已经消逝，新的世代正在出现。然而，任何企图宣称神国度已然实现的人，仍旧需要经过“末世保留”的检验：已然，但又未然。由此可见，新约的末世思想不容我们苟且偷安，也不允许我们灰心丧志。我们每逢吃主的饼，喝主的杯时，都在表明主的死，直等到祂来。新约圣经的每位作者，都在这充满盼望却又不确定有多长的中间时段里，努力厘清神对教会的心意究竟为何。¹⁹

我认为，以上所提的三个意象，在解读新约经文所探讨的伦理议题时，都可以作为我们的引导，帮助聚焦。不过在简单做完介绍之后，有必要对它们的来龙去脉、使用方法及运作上的限制提出几点说明。

第一，大家千万不能以为，这些意象是从绝对客观、符合科学要求的解经研究而来的。我诚然是在教了好几年的新约课程，也对新约一贯性的问题仔细深思后才归纳出这三项重点（这些归纳工夫的某些成果已呈现在本书的第一部分），然而同等真确的是，我对新约经文的解读角度，受到我所参与的活生生的信仰群体所影



响；从小教会就教导我要把圣经当成一部表达神恩典的连贯故事来读。难怪林贝克（George Lindbeck）在读完我这部综合工作的草稿后会说，我的分析结果“基本上是源自自由爱任纽以降的主流解经传统”，所表达的神学架构是“跟教会一直以来的基督论、三一论，以及反马吉安的决定是完全一致”。²⁰换言之，我对经文的解读及综合成果，都受到传统解读及教会实践的影响。这也证明我先前所说的，本书所进行的四方面工作，其实是相互重叠、交接促成，彼此互不可分。

不过第二点，我的这些解读以及综合性见解，并不全是传统看法的重述。我的解读和见解，在解释上有了一个新的“呈现”（performance），皆来自于我跟经文对话遭遇过程中的所得，因为我所问的某些问题，已是过往传统中不必然会问的问题。在当中，我努力地像每一位认真的解释者那样，利用最好的批判方法，目的就是为好好倾听经文到底在说些什么。（我对马可福音的解读就是一个实例：本书第三章所提出的解读，如今已广受当代新约学者采纳，但在20世纪之前的教会，却从来没有这样解读马可福音，看见马可福音体现一种反讽的道德生活意境，以及抗拒认识论上的封闭。）不过我的这些解读成果既然是一种“呈现”，就不该视之为永恒的定理；要紧的是到底这些见解是否能给人带来启发。其他认真的读者，同样也可以用不同的方式来解读经文。我们大可不必硬性规定，一定得用这三个意象来解读新约圣经。我在这里所宣称的，只不过是提出看法，认为若能用这三个焦点作为综合性引导的意象指标，会有效地发现新约经文的确有一个一贯性的伦理意境。

第三，即使采用了这三个意象来解读新约，也不见得就因此解决新约不同书卷间的张力问题，以及如何在当今世代適切运用经文的各种辩论。这里所做的综合工作，目的是在提供一个可进行下一步诠释工作的架构。诚然当我们进到本书第四部分，运用这些意象

把对经文的解读和实际的伦理议题相连接时，就可清楚看出这些意象的实质功能。

第四，把这三个意象作如此次序排列是深具特殊意义的。群体放在最前面，是在提醒我们，神预定造作一群立约子民的心意，远在新约写作之前就已立定，因此，教会群体是跟以色列民族一脉相承的。²¹把十字架放在中间，便提醒我们，耶稣的死是整个启示戏剧的核心高潮。而把新造放在最后，则提醒我们教会如何在期待神未来救赎万物的盼望中活着。换句话说，三个意象是包含在一个情节里头，把神救赎世界的故事给描绘出来。

第五，有人也许会以为，我这么做是不是把这三个意象当成“经中之经”（a canon within the canon）看待。²²我的答复是肯定的，不过不是一般以为的那种意思。这三个意象，的确可以当成解读经文的“准则”（rule），但是并不因此就取代或排除任何正典经文。分析伦理议题时，这些意象不该被当成是与经文无关的独立准则来运用，毕竟这些意象源自于经文本身。我们应用时，必须牢记它们作为透镜的功能，是用来使经文看得更加清晰的焦点，以致可以看清楚新约整体最核心、最根本的伦理意境究竟是什么。

四、为什么“爱”和“释放”不足以作为焦点意象

有些读者也许会很好奇，我并没有提出“爱”（love）这件事来当成新约伦理的一贯主题。一般人都以为爱应该是新约圣经最为根本的信息。事实上在保罗书信、约翰福音及约翰书信中，也都明明地强调爱是（或唯有爱是）基督徒生活中的独特元素：是最大的恩赐（林前 13:1~13）、是律法的成全（罗 13:8）、是耶稣所赐的一条新命令（约 13:34~35）、是神个性的彰显，必须同时反映在教会信徒彼此的关系上（约壹 4:7~8）。就这些经文而言，爱理当是道德生



活最根本的要素。

不过，我之所以没提到爱，并非出自大意，而是有几项原因，让我以为在进行新约伦理的综合工作时，不能把爱当成是焦点意象。

首先，爱这个主题，显然不符合我先前列出的第一项评量标准——对某几位新约重要作者而言，爱并不是他们强调的重点。

在马可福音里，耶稣颁布双重诫命的记载（可 12:28~34），在整个福音故事里只属于一个独立单元，并没有其他经文加以补充支持。而且从故事的上下文看来，这段插曲是一系列辩论对话中（可 11:27~12:44）的一部分，用来说明犹太宗教领袖如何责人反责己的情形。²³当然在这段经文中，爱的确相当重要：律法中最大的就是爱神（申 6:4~5），以及爱邻舍（利 19:18）。可是对马可而言，律法已经被耶稣的到来所取代，所以作门徒的意义，不能再是指着延续律法上的命令，即使这是律法上最大的命令。耶稣没有在马可福音的任何一处教导或命令门徒要去爱，反而是用背起十字架、跟随耶稣的方式，来定义作门徒的意思。倘若马可是新约圣经唯一的福音书的话，恐怕就很难把爱当成是基督徒伦理最重要的主题。²⁴

在希伯来书及启示录里，我们也只零星地见到几处有关爱的经文，而且多半是提及神对人的爱。如希伯来书 12 章 6 节那里引了箴言 3 章 12 节的话说：“主所爱的，祂必管教。”整卷希伯来书只有一处把爱当成是一种理想或是命令：

也要坚守我们所承认的指望，不至摇动，因为那应许我们的是信实的。又要彼此相顾，激发爱心，勉励行善。你们不可停止聚会，好像那些停止惯了的人，倒要彼此劝勉。既知道那日子临近，就更当如此。（来 10:23~25）

整卷希伯来书的伦理生活意境——就单从这段劝勉的话也可以看出——是较多强调要忍耐坚守信仰，跟随耶稣受苦顺服的榜样而活（来5:7~10，12:1~2），胜于凸显爱的本质。同样地，启示录的伦理意境，也是着重在圣徒的见证和忍耐上，“虽至于死，也不爱惜性命”（启12:11）。唯一涉及爱方面的经文，是在写给七个教会的书信中，两处简短提到对教会的赞赏或嘱咐性的话。一处出现在称许推雅推喇教会一系列美德的话中：“我知道你的行为、爱心、信心、勤劳、忍耐”（启2:19）——其实比照后面谴责的话（启2:20~23），这几句夸赞的语就显得微乎其微。另一处是指责以弗所教会缺乏爱的情形时说：

然而，有一件事我要责备你，就是你把起初的爱心离弃了。所以应当回想你是从哪里坠落的，并要悔改，行起初所行的事。（启2:4~5）

当然，我们不能说希伯来书和启示录的作者不关心爱心的事，只是两书中谈到爱的经文是如此地稀少，的确值得注意。而且以上提到爱的经文，都跟行善有关，只有在启示录2章4节那里，似乎指的是比一般行善更广的事。总之，这两卷书连同马可福音一起，都不能看出爱是书中的主题，三卷书反而一致强调教会要跟随耶稣的样式，要能热切地受苦顺服。

恐怕在这些证据当中，最为显眼的要算使徒行传这卷书了。整本行传中没有出现一个“爱”的字眼，不管是名词还是动词。路加所整理的使徒讲章中，也没有关于爱的经文，这卷初代教会最主要的文献，居然没有吩咐或劝导读者要去经历或者实践爱。即使在记载耶路撒冷初代教会生活的情形时（徒2:42~47，4:32~37），也多半强调合一和神的大能，而不是凸显爱的品德。基督徒也许太习惯



以为爱是基督徒生活中最主要的特质，所以不知不觉就用这个角度来读使徒行传，其实这是相当草率、不够认真的读法。使徒行传中如此缺乏“爱”的字眼，并不是用词上的疏忽，而是真正表明出路加对教会生活的看见。使徒行传是一部有关能力而不是有关爱的书。它的基本主题是谈到圣灵所充满的教会，怎样在罗马世界中胜利、迈步前行的情形。当然路加并不反对爱，路加福音书里有几处经文（虽然比一般以为的要少）推举爱是一种规范，是对耶稣合宜的回应（路6:27~36，7:36~50，10:25~28，以及10:29~37提到好撒玛利亚人爱邻舍）。但是他在记载初代教会发展成长的行传里，却跟其他新约圣经书卷不一样，丝毫没有提到“爱”这个字眼。

以上证据说明出新约圣经至少有四本重要书卷：马可福音、使徒行传、希伯来书、启示录，没有以爱作为伦理意境的焦点。换句话说，若以爱这个主题为基础，对新约圣经作综合整理，会把这些书卷放到圣经的边缘，这样的结果当然难以让人接受。而使用群体、十架、新造这三个意象，便比较能够把这几卷书跟其他新约经文一起聚合，而看出核心性的焦点。保罗及约翰所提到爱的主题，固然在神学使用上强而有力，但终究还是不能拿它来当成是新约伦理共通的基础所在。

第二个理由是，爱这个东西不大像个具体意象，而比较像是在对意象作解释。新约中讲到“爱”的意思时，通常都是以十字架这个意象作为具体表达。如约翰一书3章16节那有力又简洁的一句话：“主为我们舍命，我们从此就知道何为爱，我们也当为弟兄舍命。”“爱”这个字的内涵，不折不扣地表现为耶稣在十字架的受死上；离了十字架这个蕴含特定故事的意象，爱这个字便无意义可言。所以如果把爱添加成为第四个意象，不但有多余之嫌，而且会使意象抽象化，不像十字架的意象那么具体明确。

第三个理由跟第二个理由相关，就是爱有“遮掩”的作用，不

但遮盖罪，还遮盖许多其他的东西。一旦用惯就变了质，成为索然无味的字眼。有如侯活士所见的：“讲求爱的伦理，其本身就是主张伦理相对化的一种掩饰。”²⁵教会中常会听到这样的话，不要太苛求人是否积极地作主门徒，像是财物分享或对婚姻忠心这等事的要求，都要用“爱心”包容。有些教会甚至以爱心为借口，竟容许婚外性行为或使用暴力的情形，这根本就失去了爱的真义。圣经所教导那属神的爱，绝不是一种万事通融的爱：真正的爱会叫我们悔改，接受管教，有所牺牲，而且会更新变化（参路14:25~35；来12:5~13等经文）。唯有坚持说在新约圣经的耶稣故事中——因此是在十架中——才能找到爱的真义，我们才能重新找回爱的力量。²⁶

最后这个理由，比较是从诠释的角度出发。单单拿“爱”作为一个综合的透镜不是不可能，但是连同之前的几个理由，若真把爱当成焦点意象来诠释新约伦理经文的话，恐怕只会造成曲解，而不会产生使经文更显清明的效果。

另外反对用“释放”（liberation）当成焦点意象的理由也很类似。路加福音一使徒行传以及保罗书信对这个主题极为强调。甚至如伦森博格所指出的，我们更可以把约翰福音读成就是神在解放一个被“世界”这个外力压迫的群体。²⁷但是新约其他书卷，如是以弗所书和教牧书信，却很难透过“释放”这个焦点主题加以解读。马太福音也比较强调顺服，而不是强调要从受逼迫的势力下得到解脱。所以，“释放”这个主题，虽然比爱有更多的经文作基础，还是不能聚合新约所有的经文。而且事实上与教牧书信的伦理形成相当严重的张力（不符合本章开头所说的第二项评量标准），如果真把释放的意象当成新约伦理的典范，很可能压抑了圣经某些经文向我们说话的空间。

当然，使用“释放”这个字眼作意象是有些好处的；它比“爱”



这个字眼具体，而且“释放”这个主题因诉诸出埃及记的故事，在神学理念上具有丰富的活力，不但可以引发想象空间，还把新约跟旧约极为巧妙地连结在一起。再说，释放也不至于像爱那样会成为抽象的概念，因为它所针对的是社会经济上的现实层面。

不过，用释放当焦点意象有个潜在的危险，就是容易把它当政治语词来了解，以至于跟新约强调神的能力是盼望和自由唯一的基础这个理念脱节。这样一来，解读时会把新约中“末世保留”（eschatological reservation，指救恩“尚未”的部分）给抹灭了，末世论中极其微妙的平衡点也就因而丧失。因为新约作者使用释放这个字眼时，绝不是当成人可以去实践的政治手腕，而是指神应许在末世要成就的事。²⁸由此可见，正如同透过十字架这个意象最能了解爱的真义一样，我们也可以透过新造这个意象，来了解释放的真义：释放已经藉基督赏赐给我们了（加5:1），但是现今我们仍在等候将来的释放——就是身体的得赎——所以仍与一切受造之物在败坏辖制中一同叹息劳苦（罗8:18~25）。

所以，论及新约伦理时，必然会谈到爱与释放，而且是以坚信迫切的心境在谈，只是必须在更根本的十架与新造意象范畴下来谈才可。²⁹因为只有后两个意象，才能真正清楚解读新约中有关爱与自由方面的经文。爱与释放的意思若离了十架与新造的焦点，便会蒙受曲解。而且若以爱和释放当焦点来解读新约经文，常会流于断章取义，把新约的伦理模糊了。


总而言之，以群体、十架、新造这三个意象来解读新约圣经，的确可以为其中的伦理意境找到焦点，并且以之作为基本架构，看出新约伦理思想的一贯性。至于这个基本架构能否成为我们的规范，就得留待本书下半部分来探讨了。

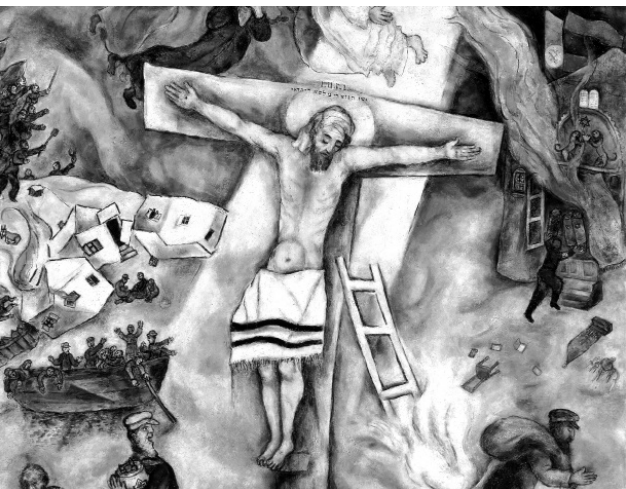


Part 3

诠释工作

把新约圣经用在基督教伦理上





第 11 章

伦理学者如何 使用圣经： 诊断性的问题



如何能把圣经当成是对我们说话的经文来读呢？一旦处理了新约伦理一贯性的问题，我们接下来要面对的任务就是诠释的工作，也就是讨论怎样的诠释策略，可以让这些古老书卷继续向一千九百多年后的人说话。我们所说“圣经是教会的权威依据”究竟是什么意思？圣经是否有些部分比较具权威性，有些则不然？说“叙事体经文（如使徒行传或任何一卷福音书）具备权威性”，又是什么意思？

要回答这些难题，一个有效的方法，就是实际研究具代表性的神学家，看看他们是如何运用圣经来理出基督教伦理与规范。透过研究他们怎么解释和运用圣经，可以找到一系列可行的圣经诠释方法，看到不同诠释如何带来不同的结论。也就是说，我们在讨论自己应该怎么运用圣经来进行伦理学研究之前，要先看看别人实际上是怎么做的。¹我计划讨论五位20世纪主要的解经者：尼布尔（Reinhold Niebuhr）、巴特（Karl Barth）、尤达、侯活士，以及费兰札。这五位神学家对于基督教会，都有广泛而深远的影响。费兰札女士的本行属于圣经研究，但是包含她在内，这五位神学家都以新约作为建构基督教伦理学的基础。我不认为他们对新约圣经的使用方法，可以代表所有的诠释者——如，他们都是欧美学者。五人中有四位是新教徒，只有费兰札一位是天主教徒，而她的立场当然也不能代表天主教伦理的神学主流——多玛斯主义（Thomist）的传统。选取他们的目的，是因为这五位诠释方法具有足够的差异性，得以说明诠释上的不同可能性。这种可能性的范围原则上是无限的；可在其上不断添加由其他神学及文化传统而来的诠释法（如多玛斯主义、五旬节教派、第三世界解放神学，等等）。²不过为了本书的目的，我将运用这五位学者不同的思想体系，来讨论新约伦理学里一些诠释学上的重要问题。读者可以利用本书所提出的诊断性问题，对其他的诠释研究，各自进行类似的评价讨论。



与其企图查考五位学者中每一个人对新约圣经全盘的运用，我将特别挑出有关战争及暴力这一主题，来探讨他们对此议题处理的情形。由此方法不但可以看出他们特殊的诠释方法，并且在同一议题的讨论下，也方便进行相互的比较。

在完成对五位学者诠释方法的分析之后，我会针对新约在基督教伦理学中的角色，提出一些整体性的评量，以及有规范性的建议方案。我并不期待每位读者一定得认同我的意见，只希望本章所使用的归类方法，至少可以澄清教会在诠释工夫上的一些不同之处。同时也藉着这样对诠释方法的讨论，鼓励我们在诉诸经文作为伦理基础时，能用较严谨的方式予以慎思明辨。

在此之前，有必要先列出一些诊断性的问题，我们将以这些问题分别询问他们。这一系列的问题可以使分析的过程更专精，也有助于接下来的比较工作。

一、诉诸经文的多种模式

要把圣经解释妥当，我们需要决定要用什么样的伦理论述模式，让经文可以在其中扮演权威的角色。在伦理的讨论上，圣经发挥了什么功能？圣经所认可的，又是哪种类型的断言？一般来说，我们可以在伦理论证中区分出四种诉诸经文的不同模式。³换言之，神学家会引用经文作为下述四种模式的来源：

- 当成规条（rules）使用：直接指明的诫命或禁令。
- 当成原则（principles）使用：道德伦理的大体架构，以之主导特定的行动决定。
- 当成典范（paradigms）使用：以故事内容或人物写照当成行为的榜样（或者是以兹警惕之用的坏榜样）。

► 一个象征世界（A symbolic world），我们透过它所制造出的景观，来诠释现实的一切。⁴（为了分析起见，可以分成两套不同但相互关联的新约象征世界：一套代表人的处境，一套描写神的性情。）

以上每一种论述模式都可以在圣经里找到，也可以在对圣经伦理意涵所作的神学省思中找到。如说，新约有禁止离婚的规条（可10:2~12及其他平行的经文）。耶稣把申命记6章4~5节和利未记10章18节连在一起形成爱的双重诫命（可12:28~31及其他平行经文），来当作表现爱心的原则。耶稣以好撒玛利亚人的比喻来回答：“谁是我的邻舍”的问题（路10:29~37），以及保罗把自己当作给人效法的榜样（林前10:31~11:1），跟亚拿尼亚和撒非喇在故事中的坏榜样，都是作为典范在使用。至于象征世界，当然普遍存在于经文里头，让人可以藉之分辨伦理的是非对错，如罗马书1章19~32节没有仔细明说人应该有些什么道德指标，然而对于人类堕落的处境却有精彩的描写和诊断；马太福音5章43~48节表明出神的性情（祂叫日头照好人，也照歹人，降雨给义人，也给不义的人），就是说明作主门徒该有的行为架构。

新约圣经存在着这些不同模式的伦理论述，就是在告诉我们，这所有的模式也可以合理地成为我们自己省思过程中的规范模式。⁵而诠释的任务，就在于如何把我们的伦理规范跟圣经言说的模式正确合宜地连接对应。我们对五位神学家的评论工作，就是试图找出他们各人在引用经文时，所使用的是哪种（或哪些）特殊的模式。

二、引用其他具权威性的资料来源

从事新约伦理研究时，另一个必须要面对的重要诠释课题，就



是神学使用的其他资料来源与新约道德意境之间的权威问题。作神学需要引用其他资料，因为不管教会如何重视圣经的权威，单单引用圣经而不加上诠释是不够的，何况诠释圣经绝不能在真空的状态下进行，否则“唯独圣经”的口号将没有一点意义。任何诠释者都受到某种特殊传统影响，也都会用到自己的理性思维，从经验得到启发，借此把圣经真理与实际处境作相关衔接。所以，传统（tradition）、理性（reason）、经验（experience）三者，⁶便成为诠释工作的其他权威来源，我们有必要澄清这三者跟圣经之间到底是怎样的关系。我们先来解释这三个名词分别是什么意思。

当我们说传统是神学的一种权威来源时，我们指的不是一般的文化习俗，而是指教会历史中经得起时间考验所留传下来的敬拜、服事，以及种种经过审慎省思的实践内容。其中包括自古以来大公教会中的信经、对教理的定义；还包括各个长久以来普遍被教会所接纳、敬重的神学家作品（如奥古斯丁、阿奎那、马丁·路德、加尔文、卫斯理等人）。诚如以上所举人物显示的，传统也可以是属于地方性特殊风格的产物：有如某宗派、某文化群体中特殊的信念及做法，这些都会对伦理问题产生重要影响。当然，在神学探讨上，传统绝不可被当成神圣不可侵犯的东西；要切记耶稣的警言，反对人“离弃神的诫命，拘守人的遗传”（可7:8）。圣经仍是准则，传统只是准则的引申。尽管如此，传统还是可以作为我们诠释圣经的出发点，教导我们如何用想象、谦卑、顺服的心态来读经。并且在合宜地尊重教会传统下，能使我们如侯活士所形容的，可以“跨越世代……彼此和神之间持续对话沟通。”⁷

当我们说理性是神学的一种权威来源，我们指的是透过哲学省思及科学研究所获得对世界的认知。在处理诠释问题上，理性是个必需的工具，使我们可以透过其他的知识管道，从各个层面来理解经文内容，以及经文跟现实世界的关系。另外，审慎严谨的思考，

有助于圣经历史背景的研究，让我们对圣经的文化情境，以及圣经写作和发展的过程有更多认识。把理性当成研究新约神学的权威有时会产生争议，倒不是因为圣经是种不合理性的东西，而是因为理性是受文化影响下的产物。如20世纪一个很重要的哲理见识，就是发现世上没有所谓客观的“理性”这种东西。⁸理性在特定的符号与象征世界里会因时而异。所以，当我们说要运用理性来探讨神学，实际上我们是在尝试找寻最好的方式，把圣经作品中的文化逻辑跟我们自身的文化逻辑衔接调和。所以两者之间的张力是先天就存在，甚至可能会到无可协调的地步。

当我们说经验是神学的一种权威来源，我们不是指着个人的宗教经验，而是指教会集体的经验而言。个人蒙受启示的经验也许能造就个人，但这些经验必须被广大的教会群体所接受、认可，才能在诠释圣经的事上具有规范性的地位。（马丁·路德从圣经中找到恩典和赦罪的经验就是一个典型的例子；他个人的经验成为许多人的启发和典范，以至于可以认可他的经验具有诠释上的原则性，而成为很重要的神学理念、神学传统。）所以，经验不仅可以指明经文的意思，还可以帮助我们确定圣经在人心及人生命中所见证的真理。这便是传统上所称的“内在圣灵的见证”（*testimonium internum Spiritus Sancti*），也是约翰·卫斯理所谓的“可实验的宗教”（*experimental religion*）：经验把经文合宜地活出来，从而帮助我们更确认经文所言属实。如诗歌《我爱传讲主福音》所说的：

我爱传讲主福音，深知恩道是真，
远胜世上之一切，使我快乐满心。⁹

这种满足喜乐的经验，就是见证圣经真理的证据。不过，那些跟圣经真理相互矛盾冲突的经验，又当怎么看待处理？这的确是



个难题，需留待后面探讨这五位代表性神学伦理人士时再来详细讨论。诚如我们的认知会受传统及理性的影响，我们个人与神、与世界的经验，也会造就我们成为怎样的诠释者。我们必须承认，经验会影响我们对圣经的诠释，必须认真面对。

圣经跟这三项具权威性资料来源的关系，的确是神学上长年不断讨论的问题。不同的时代，挑战的形式可能会稍有不同，但教会总要努力在这四方面取得最好的平衡。宗教改革时期是在传统和经文间打诠释的仗，而启蒙运动时期则是在理性和经文间奋斗，而且还一直延续到20世纪初期。如今我们这个世代则要面对的是圣经权威是否相对化，及其与经验之间的问题。不少女性主义及解放神学人士会很乐意地主张，圣经的权威性在原则上应该附属于来自受压迫者或妇女的经验和见解。在这种情况下，小心分辨经验在诠释任务上所扮演的合宜角色，就很重要，而非大胆宣称说个人经验可以与圣经脱节，成为神学权威的来源。

当我们评量尼布尔、巴特、尤达、侯活士，以及费兰札这五位神学家的诠释做法时，我们会讨论上述四项资源在他们个人的神学探讨上占有怎样相对的重要性，他们对新约圣经伦理思想的解读，又如何受到他们各自的方法论所影响。不过在这些之外，还有一件事必须予以考量。

三、话语的实践，将经文行出来

212

在探讨五位神学家的诠释工作时，我们最后必须问的问题，就是他们每个人如何具体实践他们的伦理意境。有没有什么群体是已经实践、或可能实践出他们对圣经解读的成果？当我们认真询问这种问题，就已经越过理论诠释的范畴，来到了实践的领域。¹⁰若要评估任何不同的新约伦理解读有何规范含义，就必须要从理论走到

实践。

提出这项问题，并且将之视为是整全新约伦理的重要部分，某方面来说是在认同雅各所坚持的理念：“信心没有行为也是死的”（雅2:26）。或者套用耶稣的“果子试验”法，要以之分辨出先知的真假：“凭着他们的果子，就可以认出他们来”（太7:20）。不过要注意的是，我们不是在检验这些神学家个人的道德操守如何，而是要看看他们的诠释方案，是否能让教会群体付诸实行、维持活力。也就是说，如果对新约伦理的解读的确够清楚又忠实的话，应该有助于塑造一个彰显神的爱的群体，而这爱已然在耶稣基督里面显明。

四、诊断过程的清单

经过以上相关因素的考量之后，我们大致可以列出一张诊断过程的清单，来审视圣经在这五位神学家的研究中所扮演的角色。整个清单的架构跟本书四部分的工作大体相同：分成描述、综合、诠释、实践四方面。当然所问的问题可以又广又细，不过为了本书目的起见，我们要限用下列问题作为诊断清单的内容。

把圣经用在伦理学上

I. 描述工作

对所用经文的注释有多精确 / 多恰当？

II. 综合工作

A. 范围：运用的经文范围有多广？

B. 选择方法：采用哪些经文？不采用哪些经文？有没有特定为基准的经文？若有，它的选定标准又是什么？

C. 这些解经者怎么处理跟他 / 她的立场相对立的经文？



D. 他们使用哪些焦点意象？

III. 诠释工作

A. 他们引用经文的模式是什么？圣经发挥了什么功能？用圣经来认可的是哪一类的提案？

1. 规条

2. 原则

3. 典范

4. 象征世界

a. 人的处境

b. 神的性情

B. 诠释者所引用的其他权威来源有那些？

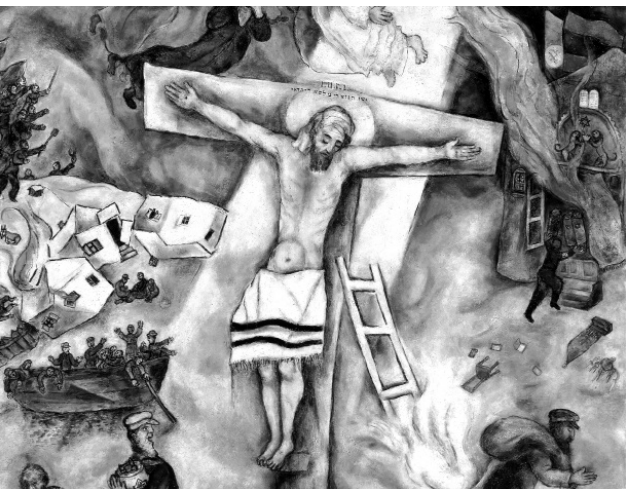
1. 传统方面

2. 理性方面

3. 经验方面

IV. 实践工作

果实的试验：他们各人的伦理意境如何具体表现在教会生活中？教会群体有否彰显出圣灵所结的果子（加 5:22~23）？



第 12 章

五种代表性的 诠释策略



一、尼布尔：基督教现实主义

尼布尔（1902—1971）可以说是20世纪美国基督教界最有影响力的神学家与伦理学者。身为年轻的牧师，他于20世纪30年代就在底特律积极提倡劳工组织，极富社会主义、反战主义情怀。不过，当他去到纽约协和神学院（Union Theological Seminary）任教基督教伦理学，并在1932年写出了那本《道德的人与不道德的社会》（*Moral Man and Immoral Society*）后，他的学术及政治生涯从此进入了另外一个新的分水岭。尼氏以为他早期的政治理想不切实际，后来所提倡的“基督教现实主义”（Christian realism）——也是他竭尽毕生余力所倡导的——才是真正合乎圣经先知精神，可以用来批判左派及右派意识形态的立场。尼氏理念影响之巨难以计数，诚然定规了20世纪中叶基督教伦理学的主流思想。在冷战期间，他不但担任美国总统、华盛顿决策当局的重要顾问，还在1948年成为《时代》杂志的封面人物。今天一般教会引以为常的政治伦理观念，其实就是尼氏现实主义思想的大众化版本。近几年来，各式各样的出版品还是在不断讨论尼氏的学术研究以及他的公众生涯，想要明白20世纪末基督教的伦理观念，到底受到尼氏的影响有多深远。¹

在以下篇幅里，我不打算全面讨论尼氏的思想，只会针对他所提出耶稣“爱的伦理”，以及与此相关的基督徒是否参战、运用武力等议题，予以纲要性地研讨。所以我的讨论重心，将集中在他的两篇重要文章上：即《耶稣的伦理》（*The Ethic of Jesus*）和《一种不可能的伦理理想及其相关性》（*The Relevance of an Impossible Ethical Ideal*），两者都发表在1935年尼氏所写的《基督教伦理学诠释》（*An Interpretation of Christian Ethics*）一书里。²透过这样的主题，我希望能把尼氏全面思想架构的重要层面显示出来，特别是他怎么运用



新约来建构立场的这个层面。³

1. 尼氏研讨基督教伦理学的方法

尼氏基本上以为，耶稣的伦理是一种激进的理想，只关心个人能否达到道德上的完美境界。⁴“耶稣爱的理想跟人生现实经验的关系，有如信仰中的神与世界之间的关系一样”。⁵也就是说，耶稣的伦理远远超越历来人世经验的可能性。祂那毫无妥协、倒空自己的爱，固然是人一切行为的典范，却是“远超过人生可能的极限顶点，就如同神驾乎世界之上一样”，⁶特别是在要把自己完全舍弃的这项伦理上，耶稣的伦理标竿与人的现实经验有着天渊之别：

耶稣爱的伦理是绝对而完美的，不但有违人性自以为是的本能，也有违人性为了防备他人的自我中心，所需要的小心谨慎。……任何想要凸显自我的想法都要受到耶稣话语的检验和责备，这些话语是清清楚楚，一点也不含糊。⁷

尼氏这里特别是指登山宝训。耶稣似乎连人最起码的需求，都要加以禁止：“不要为生命忧虑吃什么，喝什么，为身体忧虑穿什么”（太6:25）。对尼氏而言，耶稣教训人不要积攒财物，也不可骄傲自满，都是从“倒空自己”这种要求而来的。

然而耶稣爱的伦理中最激进之处，莫过于要爱仇敌，而且绝不回手反抗这件事上：

耶稣放弃报复的态度，以及赦免仇敌的劝诫，比其他任何伦理内涵都更清楚地表达出祂反对任何形式的自我主张，而这种态度却是任何一个道德社会体系视之为理所当然的事。⁸

从他对耶稣伦理教训的介绍，我们可以看到，尼氏认为耶稣的教导绝不容许任何稀释，使之成为一种符合人情世故的伦理规范。他以为耶稣的伦理“要求绝对地顺服神的旨意，而不考量道德行为可能带来的后果——那也是任何讲求人情世故的伦理都会考量的事”。⁹如耶稣教导不要与恶人作对（太5:39），不能解释成祂这么做只是为了要软化敌人，或是避免使用武力——尼氏以为“这种‘非暴力’的看法丝毫没有圣经根据。这里明明指的是绝不作对，绝不反抗，而不是不用暴力反抗”。¹⁰所以说，

自由派基督教对“不反抗”这则教义的定义，根本就使它仅仅变成是劝人在冲突中不要使用暴力，而没有认清其实在所有抗争、冲突、高压统治中都有罪的成份存在。实际应用出来，便产生了道德上的苟且自满，却没有真正的悔改，殊不知这些人为了保护自己，做过多少不为人知的恶事。这是自由派基督徒所倡导的和平主义最悲哀的地方，因为这种主张所服务的对象，大部分属于握有经济能力的社群，他们大可不必面对被武力压制的景况，所以可以大声定罪任何使用暴力的行为，指控它们不合乎基督教的体统。¹¹

尼氏把耶稣教导人把左脸转过来由人打、同人多走第二里路、爱仇敌、赦免人七十个七次（太5:38~48，18:21~22）的话，都视为神圣且毫无妥协余地的伦理要求，清楚表达了神的标准。

只是问题在于，这些经文的道德要求根本超过人可以达到的地步：“这是为什么，尽管我们这些有限的人类根本做不到，耶稣还是提出这些要求，完全不顾当下现实的处境。”¹²因此，人在讨论基督的神学及教训时，一定得承认耶稣的命令含有这种超越性：“如



果教会讲道的内容，都能把‘耶稣的伦理道德要求，在人类现实环境中根本不可能实现’的这件事讲清楚，一定可以省去许多不必要的困扰。”¹³

更进一步地，尼氏也同样坚持以为，这些教导所关切的只是个人的信仰操守，“灵性的美善正直”及“廉洁”的事，¹⁴是不能应用到社会、政治生活层面上的。

耶稣的伦理，完全不处理人当下生活中遭遇的道德难题，不讨论该如何在各种纷争冲突中取得和解的方法。耶稣的伦理内涵不谈政治，不谈经济，也不谈社会关系中必须存在的权力均衡等问题。……不但与政治社会伦理连接不上，也不处理道德理想如何在现实景况中找到富人情世故的伦理原则。耶稣的伦理只关切垂直面上神爱的旨意与人类意志之间的事。¹⁵

尼氏于是指出伦理的难题，并且在他那篇《一种不可能的伦理理想及其相关性》文章中尝试作了讨论。他以为耶稣并没有教导社会性的伦理；就他而言，其实“基督教实际上并没有社会性的伦理，直到它采纳了斯多噶学派（Stoic）的伦理观点。”¹⁶耶稣所教导的爱之伦理，具有超然的特性，所谈到的个人圣洁与舍己理想，根本不可能在人类历史与社会中实现。如果事情真像尼氏说的这样，那么耶稣的伦理跟基督徒该遵行的伦理典范，又该如何连上关系呢？

尼氏对耶稣伦理的诠释，的确很难让他不落入幻影说的错谬中。如果耶稣的伦理“完全不处理人在当下遭遇的道德难题”，那么真的会让人怀疑，到底耶稣还是不是个真正的人？¹⁷对于耶稣是否为历史性人物这个问题，尼氏没有给出答案，只在那篇《一种不

可能的伦理理想及其相关性》的文章中稍稍带过：

基督教信仰中的基督跟历史上的耶稣，两者之间的关系，在本文篇幅范围中无法详加讨论，以免遭人误解。在此这么说就已足够了：历史上的耶稣的确在早期教会生活中创造了信仰上的基督。而先知式宗教向来会把世上一切生命、历史，跟永恒超然的事这两者视为相关相属，而耶稣历史上的生命跟超越的基督之间的关联，便是这种关系最终极的表征和记号。¹⁸

在这里我们可以看到，尼氏受到同事田立克（Paul Tillich）相当大的影响（尼布尔后来也在《基督教伦理学诠释》一书的序言里承认这一点）。¹⁹事实上，尼氏的论点不但主张一种幻影说的基督论（就是在存有论上把耶稣跟基督加以区分），也没法处理耶稣的伦理在历史上该如何落实的问题。因为如果拿撒勒人耶稣的确是在世上“一切抗争冲突”中活过来的历史人物——如同历史上所有人一样，那么，我们怎么能说，祂所提倡的伦理无法应对人世生活中的道德难题呢？另一方面，如果历史耶稣的一生，的确象征了超越世界的实体，为什么“不可能”让其他同处历史之中的人类，也可以用参与此一象征的方式来行动？因着把耶稣的教训放在超人的地位上，尼氏反而在无意间为自己制造了一个神学难题，这种把历史性耶稣从人世景况抽离的做法，不但违背了新约作者所描绘的那位耶稣，而且也跟迦克墩会议（Chalcedon council）所定义的基督论不符。

不管如何，尼氏还是努力为着自己这种“不可能理想”的论点，寻找与现实生活的“相关性”。藉由主张平等公义的原则，尼氏企图让耶稣纯正的爱的理想可以落实在历史上，因为平等是“爱之律



中既合理又有政治效益的东西”。²⁰ 这种观点不断出现在尼氏的作品中，特别是在《基督教伦理学诠释》一书中讲述得最为清楚：

要想从爱之理想的纯粹形式来建构一套社会伦理，是不可能的事，因为理想存在的前提，就是生命之间的冲突已经获得解决，而法律所关注的，却正是要缓和与约制这种生命冲突。……既然在一个有问题的世界里，不可能完满地实现爱之理想，而爱之理想又必须将自身与世界的问题关联起来，那么对这种理想采取合理修正，好能应用到一个有生命冲突的世界中的方法，就是运用平等的原则，奋力在冲突中得到均衡。²¹

这样看来，基督教社会伦理所从事的最主要工作，就是清楚规划出务实的政策，透过现有的政治体系，建立最合乎平等公义的社会机制。这样做的时候，就可以让耶稣不可能实现的理想与社会产生相关性，因为理想不但可以作为“公义准则的依循来源”，而且可以作为“衡量公义界限的终极尺度”。²² 于是“基督与十字架所彰显的，不仅是人类一切的可能性，也是人类有限性的极限，为的是能从悔悟这些极限当中，生发出一种更长远终极的盼望。”²³

从以上的探讨看来，可以明显看出尼氏的伦理是属于强调结果的那种类型。也就是任何举动的对错，取决于对效果或预期效果的评估。圣经并没有提供我们确切的行为规条，而是一般性的原则，在我们仔细考量行为可能产生的后果之后，必须自己加以应用到各个情境当中。当然身为受造之物，又处于暗昧不明的历史演变之中，我们永远无法事先确知行为举动的后果将会如何；所能做到的就是审慎作好判断工夫，在试图推行公平公义之际，选择含有较少邪恶成份的举止行为。

为此之故，以武力和战争作为基督徒行为的工具，在原则上是不能避免的。尼氏在《道德的人与不道德的社会》中清楚讨论到，为了改革之故有必要采取武力之情形：

倘若适时的动武可以建立一个公平的社会体系，可以使公平的社会体系有保存的可能，那么实在没有什么伦理基础，可以用来排除武力和革命的事。……一旦我们在政治上作了如此伦理的让步，接受强制力量是维系社会和谐必要的工具，那么这种强制力量，是以动武或非动武的形式，是被政府使用，还是让革命分子使用，就无绝对性的区分了。如果一定要区分，就要用产生的**结果**来加以断定孰是孰非。这里真正要问的问题是：藉着武力以树立公义的政治可能性包括些什么？²⁴

这种认为可以为了“建立公义”的结果，而把革命性动武当成最后正当手段的论调——不管动武之人是否真正具备法制的权威——把尼氏的立场跟传统的正义战争学说（just war theory）作了区分。尼氏并不会强调武装举动只有由政治当局发动才算合理。

不过，在尼氏大部分的作品中，却很少关切革命性动武的合理性，而比较认可当政者有使用武力行事的正当性。在美国这种民主国家体制之下，他基本上以为政府本来就是要维护公义的当局，要抵挡那些混乱的势力，而基督徒会发现他们有责任要使用武力来捍卫公义。

政治的中心意涵，就是藉着权力的制衡来达到公平公义。权力的平衡并不算冲突，但是在这平衡底下，是几种相对势力形成的张力。因为哪里有张力，哪里就会有潜在



的冲突，哪里有冲突，哪里就可能动武。所以，一个人若真的对政治秩序负责任，就不会无条件地抗拒使用武力的可能。世上总免不了有些危急时刻，为了防范抵制那些企图制造暴力纷乱的人，必须因伸张正义而起身维护。²⁵

基督徒的反战思想在教会中具有特定价值，可以作为“在罪恶世界里，一种对于绝对之爱的象征性写照”；²⁶也就是可以提醒我们，耶稣爱的伦理是崇高典范，但是绝不能认为是可以付诸实践的行动。

从尼氏的观点来看，和平主义者很清楚地是一种非主流的做法，是只有化外之人才会选择。凡是想在社会上“尽责投入”的基督徒，会认清人活在历史中都会犯罪，无论我们有多不愿意，都得在政治及暴力的混战中奋不顾身地积极参与。“跟奥古斯丁一样，我们必须明白世界的和平是靠奋斗争取的。”²⁷

对尼氏而言，这种对暴力所持的原则性立场，并没有遗弃新约圣经的教导权威，反而是试图藉由必要时使用武力的方式，尽最大可能以“务实地”达到耶稣理想的爱所要求的事，好表达对新约权威的尊重。

依他看来，对圣经理念作必要的通融，合乎新约圣经对人性的写照。尼氏一而再、再而三引用罗马书第7章，作为圣经人观的代表特性：

先知型的基督教信仰……所要求的是不可能做到的事；也正因为此强调出人本性的无能和腐败，在痛苦腐化之中挣扎呼喊：“我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做。……我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？”²⁸

凡是主张和平反战、乌托邦、自由乐观思想的人，都没有严肃地认清“此宗教的洞见；它知道爱之律是一种不可能的可能，同时知道要承认‘肢体中另有个律，和我心中的律交战’”²⁹的情形。人生就是夹在自由及有限的两难之间；虽然有自我超越的本能，但同时也在罪的自我矛盾冲击之下。人性的堕落使自我为意识的意识不断在历史情境中暴露凸显，需要用强压暴力加以抵制，让维持公平正义的力量得以维系世界的均衡。也正是圣经把人类深处这种暗昧不明的情境充分描绘表达后，才明示出动用武力是任何务实的基督教伦理所无力规避的事实。

2. 诊断性问题的提出

前面大致陈述了尼氏的立场之后，我们现在要就第11章所列出的诊断性问题，来看看尼氏诠释策略上的特性是什么。

(1) 描述工作

尼氏对于所引用经文的注释，是正确且充分的吗？大体而言，尼氏不能算是个审慎阅读新约的人。他的兴致偏向于宏大的神学主题理念上，对经文本身并不作详尽的解读查考。³⁰他比较把经文当成引述素材来看待，而不是神学省思上的资料来源。

尼氏很少有什么经文注释方面的讨论，若是引用经文，也只是短短一句两句当成格言或宗教术语使用。尼氏引用福音书时，并不注意引言的上下文，也不区分哪些是耶稣亲自说过的话，哪些是后来教会添加的词语。由于尼氏本身的受教及其作品都是在编纂批判的发展之先，所以可以想见他并没有针对每位新约作者各自的神学体系多加考量。而且尼氏对保罗的解读，深受宗教改革传统的影响，多强调罪人因信称义的道理；并且几乎以此单一伟大主题，涵盖了保罗书信所有的伦理教训。就他那时代的氛围而言，也难怪尼氏没有察觉出保罗因信称义的教义，原来是保罗在当时历史情境

221



基督教

新约伦理学

中，针对犹太人及外邦人之间关系上的问题所作的回应。

尼氏的诠释研究中，偶尔也可窥见他采用“解神话”（demythologizing）的做法。如他把路加福音10章20节（“然而不要因鬼服了你们就欢喜，要因你们的名记录在天上欢喜”）这段话，解释成“不要因在形质上战胜罪恶而满足，要以生命能和终极的实体联合为一而欢喜”。³¹对于这样的解释法，尼氏一贯没有作什么注释性的说明，只以为经文自身本就散发这些不证自明的意思。

（2）综合工作

诚如我们以上所见，尼氏的确采用了很狭隘的经文内容来建构他的伦理主张。在所有福音书中，他只选用登山宝训的内容作为“耶稣伦理”的表达；换句话说，他聚焦在耶稣的教导上，实质上排除了福音书的叙事架构。他对保罗的解读也是选择性的，既挑出了罗马书第7章，说它是“人本性的无能和腐败”最佳的写照，³²却只给描述圣灵赐予更新生命的罗马书第8章极其低下的地位。除了少数几处经文之外，尼氏几乎不提新约以下这些书卷：约翰福音、使徒行传、教牧书信、希伯来书、雅各书及启示录，好像这些书卷不属于他的圣经研究范围一样。³³至于旧约部分，尼氏倒是常常提到以色列的先知是“先知型宗教”的典范人物，不过很少引用先知书中确实的经文。总之，尼氏狭窄随性限用圣经资料来源的方法，是他治学上的弱点。

因此，如我们所见，凡是跟他综合解释出的新约信息有张力或冲突的经文，尼氏都看成是在表达“不可能的理想”。尼氏并不认为这些经文跟他主张的基督教现实主义有所矛盾，却反倒把经文原意当成只是理想性的规范，在实践时必须有所通融。同样地，新约圣经讲到的异象启示，或是提及神国将临的一些经文，都被尼氏解读成象征性真理，表达着“唯有生命与生命之间在爱中的最终和谐，才能是（人类）存在的终极模样。”³⁴不过对这些象征固然要“严肃

看待，却不可按字面解释”，因为倘若按字面予以了解，“圣经中原本有着历史和超历史的辩证关系的概念，就会被破坏了。”³⁵换句话说，新约末世论之所以强而有力，是因肯定了“历史中持续不断的矛盾成份，乃是历史的长存特性”。³⁶尼氏以为用“解神话”思想的解读圣经方式是相当必要的（尽管尼氏并没有用上布特曼“解神话”的词语），因为这样可以使圣经作者结合在一起，共同见证人世间不断矛盾冲突的状态。³⁷在此得佩服尼氏有此勇气，愿意正视那些很可能会推翻他伦理观点的难缠经文。对尼氏的方案而言，注意这些经文是有必要的，因为毕竟新约圣经本身，实在看不出对“务实”讲求后果的伦理观能给予什么直接的支持；尼氏不过是藉着锲而不舍地列举出新约伦理要求中，那些极其崇高不可及的特质，而后以通融诠释的方式加以应用，使他的伦理观能找到圣经的根据。

由于尼氏并没有真的想为新约的伦理教训作整体性的综合分析，所以不容易指出他在解读新约经文时究竟用了哪个焦点意象。以尼氏的观点来看，理想之爱会是新约的基本中心主题，但在他实际应用新约作为伦理规范时，恐怕“奋斗”和“均衡”之类的意象，才是他整套思想的主体。

（3）诠释工作

尼氏诉诸新约经文的方法，对他伦理观的发展相当重要。他不会把圣经所记载的规条直接应用到他当时代的伦理问题上，而是取其原则来引导伦理上的省思——或是取其更抽象层次的理想概念（如“爱”这种理想），来发展出原则（如“公平正义”）。道德抉择必须根据情境中最符合这些原则的行动而决定。尼氏从来不以新约作为行为典范的来源，这跟他很少注意到经文的叙事层面有关。尼氏从来不拿耶稣、保罗或早期教会的一些故事情节作为行为的模式。

至于新约中所呈现的象征世界——特别是描绘人性方面——是尼氏伦理观很重要的成份。无怪乎他那本神学巨著的书名会叫作



《人的本性与命运》(*The Nature and Destiny of Man*)。人类处于有限与自由的辩证张力之间，既有自我超越的能力，却又受困自我的这种写照，可以说是尼氏伦理观的基本内涵。他认为描绘出这种人性潜能及界限的暗昧不明，正是圣经启示的主要洞见，挑战了人类一切自命不凡的学说。只是在尼氏整个伦理架构中，圣经另一方面所描绘的那位救赎、转变人生命的神，却扮演了微乎其微的角色。难怪很受他影响的人权斗士马丁·路德·金也终于得承认，尼氏对圣经整个象征世界的主张是不够平衡的：

我终于看出尼氏的确过分强调了人性本质的败坏腐化。他对人性的悲观并没有跟对神性的乐观取得平衡。由于他急于诊察出人性的病症，因而忽略了恩典所预备的药方。³⁸

不管如此评论是否正确，尼氏诉诸圣经权威之处，不可否认地凸显了圣经对人类的想法，特别是强调出像罗马书第7章这类论及人类罪恶、有限的现实层面经文。

尼氏的伦理中，圣经跟其他神学权威来源的关系又是如何呢？就传统而言，虽说他大体上受奥古斯丁及宗教改革传统人观的影响，但是传统这种东西在尼氏整个建构体系上，并没有扮演明显的重要角色。“正统”对他来说是个消极性名词，因为正统代表一种停滞的信仰，强调秩序过于仁爱。事实上他所提出的“先知型宗教信仰”，正是对传统（以及近代基督教自由派）的当头棒喝。在这点上，尼氏的神学观点的确可说是更正教派：倡导一种合乎圣经的信仰来挑战传统。甚至当他主张使用武力的必要性时，并不诉诸传统正义战争的论调，反而自创一格，另外发展一套独立性的伦理。所以说，在尼氏的神学诠释结构上，传统的分量极其轻微。

反倒是理性及经验这两方面，扮演了非常重要的角色。他思想

中讲求结果论（consequentialist）的特质，显然在权衡轻重上运用了相当比重的理性考量，以及对人活生生经验的评估。就是因为仔细思考以及实质经验，才证明出耶稣爱之伦理的“不可能性”。尼氏在《一种不可能的伦理理想及其相关性》文章中，引述伯拉纠（Pelagius）认为神不至于把人无力遵行的命令加诸于人的论点后，加上一段评语说：

这些话是有某程度的合理性，然而不幸的是，**人类历史的事实以及每一个人人生的经验**都与之矛盾不符。若有人相信做到爱的诫命是一种可能性，而不是一种“不可能的可能”，那根本就是对人性的本质错谬解析。……³⁹

伯拉纠基于对圣经及神性情的认知而主张：神不至于对人的有限无知，而对人要求超乎人能力可以承担的事。然而尼氏似乎更胜一筹地诉诸理性（对于人类历史的观察记载）及经验（“每一个人”在道德上的挣扎与失败），把人性解析得更合乎现实。当然理性及经验在此并不与圣经有所矛盾，反而显示出圣经本该怎样来读才正确。也就是说圣经的人观符合理性的判断，只是对尼氏而言，实质经验的证据给予他对人性认识的肯定。很明显的是，他跟伯拉纠争辩的不是解经立论的不同，而是以为理性及经验的判断才是最重要的。尼氏在其他地方还指出“缺乏经验的事实”可作为“衡量异端的指标”。⁴⁰从尼氏许多文章中，不断可以看出他对政治及道德问题的答复，都取决于对后果作理性的权衡。圣经只不过是充当理想的来源根据，跟实际政治道德问题的关系不但疏远，而且间接、片面。

（4）实践工作

最后我们要检验的是，到底尼氏的现实主义伦理系统有否具体的成果？也就是说，如果有个基督教群体应用尼氏对新约的论



释并付诸实践，这个教会群体的生活会是什么样子？由于尼氏是个相当具影响力的人物，所以这个问题不需要假设性的回答。在冷战期间，美国基督教主流宗派——尤其是把办公室设在纽约市滨河路（Riverside Drive）475号的机构团体——都是采用了尼氏的伦理观。这些机构自认以社会公义为己任，发表实质性的社会政策，试图影响政治势力的走向。（不幸的是，尼氏的后继传承者对于政治世界的影响力，并没有尼氏所想象的来得大。）

再者，尼氏极少关注作为一种独特机构的教会；若说他的神学缺乏教会论，一点也不为过。他书中谈论到的基督徒个体，并不属教会的成员，而是民主社会体制中的公民。所以若说尼氏的伦理带出什么成果的话，必然是靠那些担负政治责任与职位的基督徒。教会整体的认同及生活不是他关切的主题。因此，一个受尼氏伦理观影响塑造的团体，必然比较追求在政治上产生功效，而不会注意认清及保持信仰上的纯正。这种立场在尼氏的那个时代，亦即美国仍属基督教国家的情境下还算行得通。一旦基督教国家政体瓦解，基督徒还自以为有义务责任做社会奋斗的领导，不就显得既怪异又傲慢了吗？

何况基督徒若太执意讲求务实，可能会与一般政治潮流同进同出，而失去基督教信仰本身该有的独特性。就某些程度而言，美国一些主流教派就已呈现如此状态，教会人数正急转直下，日趋没落。尼氏所创办评论伦理议题的期刊《基督教与危机》（*Christianity and Crisis*）已在1993年停刊。一度受人瞩目的刊物沦落到如此下场，正反映出自尼氏全盛期以来，文化上所产生的巨变。这种基督教的现实主义在20世纪末得到如此管教，恐怕值得教会警惕，让教会能多花工夫造就教会群体中的生活，而不好高骛远，自以为可以凭教会之力扭转政治局势。

尽管如此，尼氏这种讲求“现实”、后果而引用圣经到他的伦

理思想的做法，持续在美国基督教界受到广泛的重视及认同。他对圣经的诠释虽有高度筛选经文的嫌疑，但就方法论而言，还称得上清晰一致。教会若采用尼氏的诠释架构，就可以持续宣称圣经是他们伦理的根据来源，对暗昧人性的认知也有圣经为权威依据，同时又可以在伦理行动的取决上容许相当宽大的尺度。

二、巴特：遵行顺从神的吩咐

瑞士神学家巴特（1886—1968）可谓20世纪一位奇特的神学巨擘。⁴¹他早期所写的《罗马书释义》（重要的第二版是在1922年出版），论及第一次世界大战后欧洲基督教所面临的信仰危机，可以说不但对当时圣经批判的标准典范有所挑战，而且也对战前欧洲以人为中心的自由派神学提出质疑。之后，巴特还是巴门宣言（Barmen Declaration, 1934）的主要撰稿者——那是一份宣示教会反对纳粹主义的神学告白。在他严加批判布特曼所提的新约“解神话”的诠释方法之后，巴特便成为新正统派思想（neoorthodox project）最为有力的发言人，重新主张以圣经作为人类经验最主要的诠释依据。他那套卷帙繁多的《教会教义学》（*Church Dogmatics*）更是系统神学的经典之作，试图以圣经为基准，重新思考基督教教义，并以清晰的方式加以陈明。

巴特不遗余力地抵抗教会中以士莱马赫（Schleiermacher）为代表的神学思想，那种自由派神学的走向，企图把神学肯定的信念，削减成为只是信徒宗教意识的表达而已。巴特坚持神话语的活泼有力，是在人之外、在人之上，却也是为人而有的赏赐。根据他的神学理念，神已藉着祂自我彰显的大能作为，宣告人类是祂立约的对象。人只能藉着神的所作所为来认识祂，因为祂乃是“这一位”：祂的存在就在祂的行动中。⁴²真理因此绝不在一般抽象的概念中，



而是在神特殊的作为，也就是在耶稣基督身上所作的自我表达中显明。巴特的神学把极重的分量放在圣经叙事上，因为他了解叙事才是神特别显明其自我揭示的方式。进一步来说，和尼布尔不同，巴特以严谨的方式面对诠释圣经在方法上遇到的难题。因此，在我们探讨伦理学如何引用圣经的议题上，巴特的确提供了一个很有趣的案例。

1. 巴特研讨基督教伦理学的方法

巴特在《教会教义学》第二卷第二部一大段方法论的引言中，认为“伦理学是一种与神论有关的工作”，也就是说“伦理不只属于一般性的教义，更是属于神论的范畴”，⁴³因为它所处理的是神向人指示的命令/诫命（command）。⁴⁴因此之故，伦理学上的讨论内容，就必须反映神自我启示的三位一体架构。“神的命令这个概念，包括了：神作为创造者（Creator）所发的命令，神作为和好者（Reconciler）所发的命令，以及神作为救赎者（Redeemer）所发的命令”。⁴⁵所以，巴特在处理伦理概念时，不是把它当成独立的一套系统，而是作为对《教会教义学》各部分解析后所得的结论。很可惜巴特没能在有生之年完成他的巨着，目前我们所拥有的只有《教会教义学》第二卷第二部的纲要式伦理学引言，以及第三卷第四部“神作为创造者所发的命令”那里所写的讨论。诚如我们将会看到的，巴特这些神学伦理学当中那种未完成的特质，对于我们评估他在《教会教义学》第三卷第四部对战争方面的教导，是相当重要的。

巴特指出，基督教伦理学被三种试探所包围：（1）护教：企图用非基督教的方法来证明基督教伦理学的合理性；（2）区分：把基督教伦理学独立当成一种特殊的研究范畴，与哲学伦理学截然划分；（3）调和：把基督教伦理学与哲学伦理学连结成相辅相成的关

系。⁴⁶巴特对前两种做法予以强烈地拒绝，而认为罗马天主教（承袭多玛斯主义传统）所采取的第三种做法，“最值得注意”，但至终还是得弃置一旁，不予实行：

因为……这样不把启示真当启示看待，让每件事都不断地经由有限的理性一一解释说明，会让所有事情都有所妥协了……对于天主教把神学伦理学跟一般人类的伦理学连结在一起，我们必须提出反驳……这种做法以为把属于基督徒的东西跟属于一般人的东西结合在一起，是很容易的事。其实经过这样的统合连结，便把属于基督徒的特质给倒空了。因此这种做法尽管有其便利，我们还是不能接受。⁴⁷

从这段话可以看出，巴特试图说明的神学伦理学是完全建立在启示的基础之上。他还用了一个很特别的比喻，把神学伦理学的治学方法，跟神如何指示以色列人占领迦南地的情形，作了有意思的对照：

我们必须明白，在伦理观念上作这种改变有着多么深远的含义。从一般伦理学历史的观点来看，这种改变有如以色列民后代子孙进到迦南地的情形一样。当时的外邦族群长久以来以为他们本来最有权利住在这块土地上，但是按照约书亚记9:27那里的记载，此刻他们至多只能是一群劈柴挑水的人而已。可想而知，他们会有最激烈的反抗，他们的存在也必然给以色列民带来极大的诱惑。……我们往往容易忘记……神的话语，以及教会忠实依照神话语所作的教导、教义的传讲、教义中最首要的神论，对一般人



的思想语言来说，永远像是外来的侵略者。当基督徒在作伦理省思和理解时，会跟所谓的当地原住民发生冲突，而基督徒一点也不必感到稀奇，也不必认定他们的权威，以为必须让自己归顺降服，而且对他们的制度也不必效法认同。⁴⁸

神的话语已进入人世，人的理性只有为之低头。基督教神学伦理学的任务就是在传扬解明神的话，“将人所有的心意夺回”（林后10:5），有如一则告示，向众人宣示圣经启示所要显明的真理。

这种伦理学不会关注人的道德思考层面，也不会顾及要把圣经跟其他权威来源相比照。“因为善恶的问题，已经断然藉着耶稣基督的十架及复活，由神的话语宣告解答了。”⁴⁹所以基督教伦理中没有什么原创思维的问题。“‘神已经指示人何为善’（弥6:8），所以人不可再尝试对自己说话，只要单纯忠心地重复已经指示他的话就好了。”⁵⁰唯一要紧的，就是对神所说的话要不要遵行的问题，因为“凡是人的一切行动，没有不站立在神的命令之下的”，“在与神的命令的关系上，没有任何人类的行动可以不用作出抉择，或是保持中立。”⁵¹由于神所要的顺服，已全然在耶稣基督身上显明，“我们再没有什么可添加的部分，只能以行动认同此一事件。教会教义上的伦理问题所包含涉及的，只在于人的行为是否、并且到什么程度能彰显出耶稣基督的恩典。”⁵²

巴特接下来一大段阐明他做法的论述，集中在讨论“命令乃是神的要求”（The Command as the Claim of God）这件事，肯定耶稣基督就是神向人要求的基础，同时也是神这要求的实质内容及外在形式。耶稣“已完成信心大工，所以不需要我们去做什么，却要用我们的信心单单仰望、认定、跟随所成就的事。”⁵³巴特对信心的概念非常强调要有顺服的行动；他的观点根植于保罗的理解，就是

人要有分于耶稣基督的信。⁵⁴这个神学立场对巴特来说很重要，因为这把神的命令奠基在祂自己实际参与人类历史的行动中：“从人子耶稣身上，我们可以找到神旨意与人之间相互关系的典范。”⁵⁵所以，“神的命令……来到我们面前的时候，不是作为一种理想（ideal，无论那是一样义务或是许可的理想，或是两者的结合），而是一种实体（reality），在耶稣基督这个人身上已具体成就了。像这样的一个人，所代表的不仅是神命令的根基、内容，也是其具体的样式。”⁵⁶这种看待耶稣的方式，跟尼布尔比起来简直有着天渊之别。

不过，如果说巴特把基督及伦理作如此的衔接，与尼布尔相差甚巨，那么他坚信“神抉择的明确性”（the definiteness of the divine decision）⁵⁷这观点，甚至可以说不但与尼布尔的看法完全不同，更是与所有伦理学者的看法迥然有别。巴特等于是把宗教改革中神主权的观念，作了一次通盘的整理，以此归结说，神的话语永远明确不变，神的旨意也永远适用于每个人的处境。巴特这项观点如此非凡特殊，值得多花一些篇幅加以引述，这对我们能否充分了解巴特伦理思想来说，相当重要：

我们在此绝不能尝试要藉着以下方式，让自己在面对神的命令时占有优势：把神的命令吩咐只当成一般条文来看待，等到应用时便可以按照我们的判断及行动来作回应，以至于命令中讲明的话语，在各人身上个别表达时，还可以由我们自己来作决定，到底要把这些条文实现到什么程度，仿佛就像法官判案，可以随己意作斟酌考量，把法律所定的条文，照个别案例来作选择性应用。神的律法绝不像人的律法。因为它不仅是一般性条文，也是针对每个人所发出的特殊指令与准则。它同时是法律，又是执行



法律的法官。因为神不仅是一般常理的神，也是特殊处境中的神，而且在特殊处境中最能彰显神的荣耀，同样也最能彰显神命令的本质。……神的命令是整体性的东西，有形式有内涵，一般的规条和具体的应用不是两回事，而是一个整体。神的决定是非常明确的，而神的主权在其中表达出来，加诸在我们的决定之上。也就是说，在神的命令（包括要求和审判）当中，神总是对我们有着特定的意思和目的，而祂的旨意预知着每件特定要发生的事，即使是最微小的事情，祂也不会交由概率或是我们的幻想来决定。……每件看得见或看不见的细节，祂都要我们去做某件事，而非做其他事，然后便按我们做或不做这件祂意旨规定得相当确实的事，来精准地衡量判断我们。⁵⁸

巴特最顾虑的是，假如我们把伦理想成只是将一般原则应用到特殊情境的过程，我们终究会把信仰或圣经当成随心所欲、为所欲为的借口。如此一来，“我们会把私自决定的东西倾入标示道德观点的空罐子里，然后给它取个有伦理气质的高尚名称（其实仍是我们自己的意思）。”⁵⁹这是非常具有分量的批评，而且在历史上合乎巴特的这种顾虑，人不断误用神话语的实例，也的确多得不可胜数（如：就有人指出，尼布尔以爱的理想之名来杀人，便是这种错谬伦理的例子）。

不过，巴特理念的难为之处，在于他所主张的神命令的明确性，要求他必须采取一个难以令人信服的解经立场。也就是他坚持以为神的命令“不需要任何解释，因为连最细节的部分都是不解自明。”⁶⁰这种不大行得通的说辞——教会历史中出现的严重解经歧异，便可轻松反驳这种说辞——对巴特而言，在逻辑上却是不可避免的；因为如果解经有其必要性的话，罪恶的自我意志便有机可

趁，唯独假设神的话语完全可以不解自明，才可认定“神的命令是不受条件限制，让我们除了顺服与不顺服之外，没有其他选择的余地。”⁶¹ 巴特若是有一种很强而有力又清楚的教义，说明圣灵在引导圣经诠释时的角色为何，那么或许可以借此途径而跳脱困境。但是巴特不知什么原因，就是坚决选定这种硬性的主张，以为圣经字句不仅一清二楚，也会将其自身的诠释加诸在读者身上。⁶²

循着这样的思路，巴特进一步讨论到，神的命令如何藉着圣经来到我们面前。他认为过程中有两个阶段：（1）在圣经中，神的律法永远是很具体的命令吩咐；（2）圣经中这些具体的命令，即使并非直接对我们而说，我们仍然必须将之理解成与我们有关的命令。⁶³

对于第一阶段，巴特用了近三十页的篇幅（大多都是小字），加以描述和解经。⁶⁴ 他以为圣经之所以故事叙述成份居多，呈现出神的话语乃是在特定的历史情境中，与特定的人相遇，这正显示出神命令的具体性。如果圣经是用“规则条文”呈现神的旨意，“那么就不是圣经，而该称之为汉摩拉比法典（Hammurabi），或是梭伦（Solon；编注：雅典政治家和法律学者）或穆罕默德（Mohammed）的律法”。圣经是用“神恩典立约的故事（*Geschichte*）”写成，因此，“我们不该企图把故事，或是把这位发布命令的神给抽象化。反而要把这位神和祂的故事，不断地放在眼前来思想、认识。”⁶⁵ 这种诠释的原则，甚至也要运用在圣经中记载行为规范的文字上（如十诫或登山宝训之类）。若把这些经文抽离故事情节，便是在任意妄为，因为“圣经的主题不是在散播伦理的原则”。那些只想从圣经萃取原则的人，“要知道他们其实是在冒犯圣经；我们需要提醒这样的人，其实是他们早就按着自己的方便而调整过了。”⁶⁶

以上这些说明相当重要、而且清晰，问题是巴特对第二阶段的解说就困难多了。⁶⁷ 他很清楚神在圣经故事中所发出的命令，原是



针对很久以前的古人说的，但还是坚持认为要把这些命令，当成是直接对我们说的话。我们不可以只从故事中找出跟我们经验类似，且能得到帮助的亮光，而是要把当时神所说的话，听成就是神今天要向我们说的话：

圣经述说出神的命令，为的不仅是要我们注意到什么是神当时自我启示的旨意和作为，也要我们注意到神此时此刻的旨意与作为。在圣经的见证中，它宣称的不只是我们看得见的事实真相，还有我们的信心；不只是我们对于其所见证的过往事件有所认知，也是明白那些事件的见证在此时此地仍是一样的，神当时所命令禁止的事，今天也照样命令禁止我们去做。圣经的用意是，我们需要和当时代受神命令的人有一样的心志，在我们听见、明白神命令的同时，能在我们的情境里，与当时那些人一样感同身受。⁶⁸

能与先知和使徒的见证“感同身受”，是什么意思呢？乍看之下，也许会让人以为这是在唱属灵高调，其实当人反复阅读《教会教义学》的这个部分时，便可以清楚看出，巴特的这个主张，也是他的神学重心。人只有深刻体会巴特认为圣经原是“神活泼的话语”，才能理解他的主张所包含的意思：⁶⁹

……倘若圣经每句话的意思和本质，就是要显明神在祂的作为中的实体，那么圣经本身是神口中所发出的命令，便是我们无法否认的结论。……因此在实际运作上，这位神和这本圣经、神的命令和圣经的命令，就是不可分开的。⁷⁰

在圣经当中，我们就等于是面对着神所说的话。我们跟原先那些见证人的关系，就不只是站在类比式的立场而已：

我们不单单要像他们听见神的话一样来听神的话，而且那位向他们说话行事的神，会立即因他们的见证同时变成我们的神。神赐给他们、要他们聆听的话语，就直接成为赐给我们、被我们聆听的话语。⁷¹

这样一来，巴特试图要建构的诠释方法，便排除了人类独立思考及伦理判断的必要性及可能性。神透过圣经与我们会面，在我们身上伸张主权，无论我们的意愿如何，明白的程度是多少。我们的本份就是听从顺服。

我们不是因为想到或想通了神精准又确实的指示及禁令，才受到祂话语的裁决，而是祂的话一旦发出，就永远立定，对所有处于神恩典盟约中的人与时代，对生命中所有的情况来说，都通用、算数。因为藉着这项恩典之约，我们不但被耶稣基督受死及复活的事实所环绕，而且也被圈在祂活泼命令的怀抱中（紧密到没有任何虚无或中性的空间），祂定意要借此使我们成圣，吸引我们到祂跟前，唤醒我们成为祂约中的佳偶，得以顺服，遵祂而行。⁷²

以下我们便需要考量巴特这种诠释方法，究竟如何处理战争及动武这个伦理议题。



2. 巴特对战争议题的教导

巴特把战争当成神学伦理学的议题来处理，出现在《教会教义学》第三卷第四部“保卫生命”这个章节里；在那里他仔细注解了“不可杀人”这条诫命。巴特认为神的这条诫命不可只当禁令看待，而是要当成一个叫人尊重生命的正面教导。生命是由神而来的“借贷及祝福”之物，是神已“在道成肉身的耶稣基督里，全然接纳认可的东⻄”。⁷³所以，反对杀人的诫命，表达的是神保卫及肯定生命的心意。

然而也正因为生命原属于神，我们必须小心不将之绝对化或偶像化。我们既知道生命是神的赏赐，就该认清“不可把人的生命高举到绝对伟大的地步，像是次位的神（second god）；必须由那位掌管生命的主来引导、界定，什么才是真正的保卫生命”。⁷⁴发命令的神有其自由（这是巴特神学中的一大重点），必须得到尊重；在某些特殊情况，神也许会吩咐杀人。这时所谓的“保卫生命”，反倒必须藉着“生命的降服及牺牲”。⁷⁵如果排除这种可能性，等于是妥协了神的自由主权。

……我们不可否认有种可能性，就是生命之主的神，也许选择采用结束生命而非绵延生命的奇怪方式，来确保生命。不过这种特例应当视为是**最后的手段**（*ultima ratio*）、极其特殊的状况下才发生的事，必须是所有其他可能性都技穷艺尽时，保留到最后的做法。⁷⁶

巴特解释说，因为圣经基本的教导还是反对杀人，他在这里只是把重点放在讨论特例（*Grenzfall*）的难题上。不过，巴特这种说法，的确为他自己在方法论上造成不易克服的难题。因为在一方

面，他既想避开决疑法，也就是企图事先设定说一般伦理原则应该如何应用在不同特殊状况里头；可是另一方面，他又以为有必要在神学上反思，到底“不可杀人”这一禁令的例外状况，有时如何能够被视为是神的命令。面对这个难题，巴特又是怎么解决的呢？

他首先简短但全面地列出一些相关的经文，尝试来看看“圣经对这件事整合性的看法”。⁷⁷所引的经文从创世记第4章该隐、亚伯的故事起，一直到启示录13章10节警告人不可用刀杀人的话止。稀奇的是，巴特在这里一点也不提旧约中所谓圣战（holy war）的经文；我们猜想，他所想到的杀人行为是指个人方面，而不是国家、政府群起组织的行动。还有，他对新约一些经文的解释相当有问题；如他提到彼得在使徒行传5章1~11节那里，“其实就是用了他所说的话，杀死亚拿尼亚和其妻撒非喇”。至于新约中似乎赞成杀人的特殊经文，巴特引用了哥林多前书5章3~5节、罗马书13章4节，以及约翰福音19章10~11节。在引了这些明显破例的经文同时，巴特又找了一些有分量的反对杀人的经文来作比照，而后把他综览经文的结果，用下面这段话总结说：

……虽然圣经的确指出，某些杀人并非谋杀，但是从整本圣经的见证来看，对于这一点我们绝对要格外小心谨慎。……的确，我们很稀奇地发现，在新约圣经中，不是所有杀人的事都要像谋杀的行为一样绝对地禁止。……所以在我们所看见所明白的新约中，“不可杀人”这条诫命，的确因着某些特殊状况，让我们不能排除有特例的存在；然而我们一定要再次强调，那一定真的得是特例才行。⁷⁸

巴特在作了这个结论之后，接着便讨论一连串可能被认为是杀



人特例的事情：即自杀、堕胎、安乐死、自卫杀人，以及死刑五项。在这里，我们即使要概略简述巴特对每一件事所作的处理，都还是会面对篇幅不够的问题。因为巴特对每个情况，都会尽可能以经文为背景来对议题作讨论；如他说，尽管“圣经很稀奇地竟然没有提说禁止自杀的事”，可是他却举出扫罗、亚希多弗、犹大的故事而评论说，这些叙述故事所带来的道德教导目的，远比起直接禁止自杀的条文诫命要“好太多了”。⁷⁹

或许，从他引用登山宝训讨论自卫这一点，我们可以稍稍窥见巴特在引用圣经讨论这些问题时，所采用的口吻。针对宝训中耶稣教导，有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打而不要反击，巴特作了以下的评论：

我们对这些教导，既不能轻忽，也不能曲解，或加以牵强附会。我们必须照字面的话来理解，并予以尊重。我们不可以把它们当作从天而降、某种理想主义的东西，引以为美，或是对之嘲讽，却搁置一旁不予理会，仍然我行我素，照着其他的规则在行事为人。……福音书的每一句话，都属于经上所说“绝不可废去”的领域。因为它们所表达的，既不是人道主义中夸大其辞、像个老好人的话，也不是为特别好的基督徒所订的高标准，而是**神口里发出要每个人都得遵行的命令，除非另有告知，否则没有例外**。我们所面对的，并非顺服的门徒最后才要去攀登的顶峰，而是一个要慎重以待、最为务实的基础，人人必须不断以顺服起步，失败后也不断地回到原点，再次出发并且遵行。这些话语提供我们不变的准则，不必再经商讨讨论；唯一剩下可以讨论的，就只有特例而已。⁸⁰

（巴特这里没有提到尼布尔的观点，不过若是用他写的这些话来评断尼氏的《一种不可能的伦理理想及其相关性》，那么他们两人的观点，可以说是最两极化的论点了。）

正如先前所提过的，巴特为自己制造了神学上的大难题：他愈是强调神话语的特定情境性，就愈不适合提到“原则性”的东西。然而在另一方面，他愈强调耶稣教训的准则性，那么讨论“特例”的问题就愈显得奇怪了。我们又该怎样理解巴特所谓的“除非另有告知”（until further notice）是什么意思？这进一步的告知是以什么形式来通报？如何可以认出它们来？

这便来到了巴特神学最扰人的地方：他所说“听见神的吩咐命令”究竟何指？固然人可以藉着细心读经来听见神的话，但是如果神在某些状况下，对经上的诫命提出特例，那不是就一定得涉及直接的启示经验吗？⁸¹在本章所讨论的五位代表性神学家当中，只有巴特这套伦理抉择，需要不断靠祷告来倾听神的带领，相信神能、而且会用特殊的指示向个人说话。除非我们认定这样的信念，否则巴特对“特例”的一切讨论，皆属无稽之言。

这样看来，巴特的诠释策略，一方面要用顺从经上说什么就做什么的心，来透彻地研读圣经，另一方面又得恒常地祷告，倾听神在某些特殊情况，或许会给我们跟圣经规条很不相同的启示。那么，巴特的这套诠释策略，又是如何讨论战争这个议题的呢？

巴特在1951年写到《教会教义学》中的这部分时，正值第二次世界大战结束，战争所带来的恐怖阴影挥之不去，他猛烈抨击战争的不是，指控战争基本上就是违背神的旨意。⁸²过去人类还会认为战争是为了保障荣誉、公正、自由而起，现在却变成只是国与国之间经济权力的斗争而已：“战争所处理的真正问题……很少涉及人类本身及其基本的需求，多半是关于经济势力的占有；战争所显示的不是人赢得了经济势力，反倒是经济势力掌控了人”。⁸³如今现



代化战争足以消灭所有人的致命现实，比先前历史所用的武器，更暴露出战争的邪恶与恐怖。结果，“不像先前的世代一样，生活在今天的人绝对有资格对战争的现实面持着悲观的态度。我们被迫无法乐观。战争的丑陋真的一点也不含糊！”⁸⁴

不过，基督徒可否把战争当成合理或必要的举动来提倡呢？

对此问题的所有肯定答案，如果完全不理睬“不过”这两个字所包含的冒险成份，那么从一开始就会是错误的，让基督教的伦理严重与福音相违。……几乎不容任何怀疑的和平主义，也几乎在论理上占着强而有力的优势；在回答上述问题时若不由此前提开始，那么任何肯定的答案都会是错的。⁸⁵

任何想要从神学角度谈论战争合理性的尝试，都必须要有非常坚实的论证。再说，基督教伦理学的特别责任，不在使战争合理化，反而是要发布神对战争的审判，并且试图促进达到和平的方法：

基督教伦理学在这件事上最主要的工作，当然是要表明战争的恐怖，好叫人能回避远离。……战争中大量的钉戮，根本就是大规模的谋杀举动，基督徒除非到最后关头，绝对不能使用这种终极的选项。……所以基督教伦理学在这事上最基本的立场，一定是主张凡由富责任感人民所组成的国家，以及每个个人在自己行为上，都要崇尚和平，要在战争仍未爆发前，使战事成为不必要而非不可避免的事。⁸⁶

巴特这种强调追求和平是基督教伦理学主要任务的神学观，与从君士坦丁以来的神学传统可以说有着极其鲜明的对照。尤达就形容巴特对战争的批判，是“欧洲主流基督教神学史上相当独特的做法”。⁸⁷巴特这种与众不同的立足点，不仅是时势使然，也是由于他执着地把圣经当成神学典范源头的结果。对巴特而言，基督教传统中视战争为国家正规运作的常理，必须接受圣经中神话语严厉的挑战。

不过，巴特文章中带条件式的语气（如“几乎不容任何怀疑”等字样），可看出他相信神在极其非常的情况下，有可能让战争成为最后的抉择手段。这种可能性，原则上是属于神的自由主权。不过让人意外的是，巴特竟然会接下来解释在什么样的非常情况下，神会命令我们去作战：

一个国家或民族的行为，可以让另一个国家陷入完全不正常的紧急状态——非但关乎该国的繁荣进步，更使其自主生存受到相当的威胁与攻击。……除非我们真的遇到了这样的景况，否则任何的战争都不可能是公义和必须的。……的确，发动战争的唯一正当理由，就是当一个民族或国家无力负担独立的责任，或说得更明白些，这个民族或国家必须在主权独立范围内自卫而不愿降服的时候，才可以用武力反抗侵略的势力。诚命中这第六条的吩咐太重要了，基督教的伦理学绝不能基于其他任何理由而容许战争的出现。⁸⁸

在对战争作了如此的讨论后，他又进一步将非常情况的范围延伸到“当一个国家不是本身直接遭受到威胁、攻击，却因履行条约的义务起见，而去帮助落入遭人迫害的邻近弱国时，必须考量出兵



打仗的情况”。⁸⁹ 1991年，美国为了保卫科威特而出兵攻打伊拉克，如果根据这样的衡量标准，应该是师出有名。

这种以国家自卫为由而认可战争的说辞，在巴特整个伦理学说中相当令人不解，其中原因至少有二：首先，这种说法正犯了巴特强烈反对预先设定特殊状况的原则。其次，巴特也无法为此认可的特例举出圣经根据。⁹⁰ 为什么基督徒得捍卫国家的主权独立？巴特对此只奇怪地交待说：“一国的独立可能具有保障人民的生命、智慧、灵性，以至于具有保障与神关系的义务。”⁹¹ 如此说来，基督徒便必须为保卫国家而战、而杀人。巴特还顺道用了个比方，来说明他心里是怎么想的：

我得顺便提一提我是怎么看待这种情况的，假如有人攻击到瑞士政府的自主、中立、国土的完整，我会照以上所说的发表言论并展开行动。⁹²

巴特对战争问题的处理，有两个必然的结论需要注意。第一，人对战争的拒绝永远具有选择性。绝对拒绝参战的和平主义者，是不顺服地预先排除了神或许会吩咐作战的可能⁹³（这一立场正好与美国过去在一些情况中实施征兵制的政策是相反的；唯有持无条件反对所有战争的论点，才能作为拒服兵役的合法理由）。第二，传统上以成功概率来衡量正义战争（*ius ad bellum*）的论点，已完全不敷使用。神的命令是无条件的：“跟成败无关，所以跟自己是否有足够武力战胜敌方的考量也无关。”⁹⁴ 仔细考量战争的胜算如何，不能成为决定参战与否的因素。如果参战是为了顺服神，“必然也是在信心中作战，并用喜乐、坚定的心全力以赴。”⁹⁵

可见巴特在此呈现了一个相当复杂的神学论点：一面厌恶战争，采取相当分量的圣经基础予以坚决地反对，但同时又必须顺服

神在特殊情况下也许要基督徒打仗的可能性。下面我们要用第十一章末段所列举的诊断性问题，来分析一下巴特的诠释立场。

3. 诊断性问题的提出

(1) 描述工作

巴特对不少经文都提供了相当大篇幅的解经。虽然在运用历史批判的方法上不一致，内容仍极富见识而有趣。事实上，巴特《教会教义学》最引人入胜的论点，就在这些很细腻的经文解释上。当然这并不表示他的解经工夫无懈可击，如他对亚拿尼亚及撒非喇的故事（徒5:1~11）的解读，就不怎么让人心服。不过就他对注释所下的工夫，其热切审慎的程度，的确值得尊重。他对故事情节及故事上下文的注意相当值得效法。只是在精湛注释之余，有时会试图把相互差异的经文，融入成单一的宏大叙事来加以解释。

巴特跟尼布尔一样，是在编纂批判学发展之前写出他们大半的作品，所以较少注意到新约各个作者的神学差异。不过他对保罗的解读非常丰厚又有见解，也许因为他自己就经常强调耶稣基督恩典的至上至大、充沛有余，正与保罗神学的主题相互呼应之故。

总而言之，巴特的解经工夫值得赞赏。在他当时代的系统神学家中，的确无人像他如此专心致力于经文的注释。

(2) 综合工作

巴特对整本圣经记载的处理相当认真——不仅是新约，连旧约也是一样。正由于他所解经文的涵盖广阔，可以避免选择性引用经文的错谬。事实上，他所引用的经文，已经广泛到一个地步，很难找出他惯用的圣经经文是哪些。不过还是可以感觉到他的根本思路源于保罗神学，尤其是保罗的罗马书——这也是他学术生涯起步所选用的经文。但是在整本《教会教义学》里，他却能自由自在，又具建设性地使用着全本圣经。



那么，他又怎么处理跟他立场形成张力的那些经文呢？事实上对巴特而言，根本没有这样的经文。即使是明显在伦理上难解的经文，都可以让他当成是神自由说话行事的例证。神的道路非同我们的道路，神不能被我们有限的归类方式加以界定。巴特几乎从不引用历史因素或经文发展上的假设理论，来解释经文之间具有张力矛盾的地方。圣经所有的经文，甚至是看似差异之处，原都是神的作为及宣告的启示。圣经中明显矛盾的地方，反倒成了巴特那辩证式神学反思的跳板。

读过巴特作品的人，不难找到他解读圣经所用的一贯焦点意象。耶稣基督这个人，是神话语的根本、内涵及表达形式，是整合所有经文的重心；所有经文都是在见证祂，以及祂的话语。所以，神一切命令吩咐的中心焦点，全然是透过圣经对耶稣这个人的描绘写照而来。要想知道巴特对这份描绘的认知如何，必须研读《教会教义学》的第四卷，不过这项焦点意象在他所有著作中都运用得相当鲜明。《巴门宣言》中那些非常醒目的以基督为中心的肯定宣告，就是透过这个焦点意象解读圣经的结果：“耶稣基督，如同圣经所指示我们的，是我们必须在生死中听从、信靠、顺服，那神的话语（the one Word of God）。”⁹⁶这种以基督为核心所解读出来的圣经伦理，促使巴特在讨论战争这个议题时，格外强调和平和睦才是教会从神而来的呼召。

（3）诠释工作

巴特把“神的命令”当作伦理的这项做法，实质上就是强调，圣经中的每一个规条都是直接的指示条文——不过，永远附带着两个条件：这些规条要放在神立约拣选人的故事情节上来了解；此外，神可以自由地在规条之外颁布特例。在此条件下，新约中的条例，如登山宝训，都得按字面来遵行，然后“等进一步的告知”。

而另一方面，巴特猛烈抨击从经文撷取原则的做法。神的定规

是确切的，绝不能容许人有应用原则的宽度，不能有所谓的“中性地带”，可以让人来决定对错。因为如果让人有这种取决的空间，就等于否认神旨意的特殊性，根本就是采用了无神论的伦理观，会为人的私心罪性大开方便之门，以宗教的外衣为名，大行其道、为所欲为。

由于巴特相当注意叙事类型，所以很看重圣经故事当作行为的典范（如他引述扫罗、亚希多弗、犹大的故事作为禁戒自杀的教导经文）。尤其是耶稣基督的故事，在巴特的神学中是人类顺服的唯一样本。耶稣基督身上所彰显的“权威和自由”，“是神要求人达到的典范”。⁹⁷

不过巴特并不满意只把圣经故事当成能启发我们道德经验的类比源头；他主张圣经故事可以就是“此时此刻发生的事”（contemporaneity），不只是类比而已。因为若只用类比诠释，再次会让人有随意解释的空间。圣经中的典范故事在与我们相遇时，是直接如同神的话语，不必要、也不可能有人为的类比思考的过程。尽管我们十分尊重巴特的用意和顾虑，还是无法明白，他是怎么样区分自己的诠释法与想象类比式的读经方法。事实上，巴特很多很精彩的诠释，都是精彩运用想象力读经的实例：如他用了以色列人进迦南的故事，来比喻人在从事伦理学时的任务，就是一个很好的例子。

谈到新约的象征世界在巴特神学的研究中所扮演的角色，我们大可以说他整个神学的研究，基本上就是尽全力把他自己及读者放置在“圣经里的奇异新世界”。⁹⁸那个世界充满了圣经所启示的神，让人看见祂的性情及作为；而除了论及耶稣基督是如何彰显人类该有的品格及使命外，巴特很少分析新约中有关人论的事。

在巴特的伦理学里，其他神学资源与圣经又有什么关联呢？答案呼之欲出：对巴特来说，神的话语乃是透过圣经来传达，因此圣经的权威超过所有属人的智慧。整本《教会教义学》，巴特一直在跟



神学传统对话，教会教父及宗教改革人士都是他对话的伙伴，近代的神学家则是他互动的对手。只是在每一次对话中，新约圣经都是他的标准，所有传统必须依此衡量；传统本身丝毫没有规范的分量。

至于理性及经验对巴特伦理学所具有的权威性，更是少之又少，不过是“地上的居民”，如今得以生存是因为作了神启示的佣人仆役，“劈柴挑水”罢了。当神学家视人类智慧为神学知识的来源，其实就是走错了路，落入“自然神学”的魔爪中，而巴特断然对其说“不”。⁹⁹对巴特而言，自然神学根本就是一种偶像崇拜。他这种毅然决然的信念，因着对抗纳粹政权下融合了自然主义及国家主义而成的“德国基督教”，更显坚定不疑。《巴门宣言》的精神所在，便是在反对这样融解调和的做法，意在否定任何圣经所证实的神话语之外的权威。

不过奇怪的是，当巴特讨论到战争及杀人时，他本来很以基督为中心的诠释论点反而退居其次，而把像国家完整独立之类非圣经所提的因素摆在前面，作为禁止杀人这诫命的特例依据。为什么呢？可能就某程度而言，这是他在《教会教义学》第三卷第四部那里，把伦理放在“神作为创造者所发的命令”这个主题讨论的结果。如果巴特把这个议题放在“神作为和好者所发的命令”主题下讨论的话，他又会怎么处理呢？如果依照巴特一贯的做法，以耶稣基督这个人作为伦理的内涵和形式来讨论战争、杀人这些议题，恐怕会迫使他得到不同的结论也说不定。¹⁰⁰问题是，像理性、经验这类因素，在神学、伦理的讨论中，是无法轻易加以摆脱，置之一旁而不顾的。人若不正视考量它们的存在，它们自然会在不自觉中出现。巴特处理战争问题所碰见的难题，就是一个典型的例子。正因为他严正地将一切人类的道德智慧，从他的伦理学中排除，才使得他在为瑞士的中立倡导军事自卫时，显得有些牵强不合逻辑。他那种凭直觉经验以为瑞士的独立应该受到保卫的信念，其实在他本身的神

学体系中是没有立足点的。

当我们把尼布尔跟巴特并列讨论时，可以显示出两位神学家所采取的诠释方法，竟然如照片跟底片那般背向迥异。尼氏发现圣经中的理想和原则，必得经由人的取决过程，以及人对后果精密审慎的算计。巴特则严正拒绝所有诉诸人为应用原则及考量后果的做法，而是在圣经清楚的诫令条文及典范性的故事情节——这些是在尼氏伦理学中不扮演任何角色的成份——当中找着神确切的命令吩咐。即使两位都看见新约中的象征世界，对基督教伦理学的建构的确扮演决定性的角色，然而两者对世界的解读却是截然不同。尼氏看见新约所象征的世界是人类悲惨但又能超越的状态（《人的本性与命运》），而巴特看见新约所象征的世界是记载了神大能的本体及作为，要藉着耶稣基督与人建造立约的关系。尼氏坚持人的理性及经验对新约的诠释有决定性的效用，若不注重“经验的事实真相”（the facts of experience），便是异端的征兆；而巴特坚信人的理性、经验必须俯伏在神的话语之下，顺从敬重人类经验的做法，就是拜偶像的记号。在此我们学到的功课是：两者对伦理规范所持的不同看法（如：巴特比较反对基督徒动武），与其说是解经上的不同，不如说是诠释方法上的差别。

（4）实践工作

巴特的伦理学，会结出何样的果实呢？我们已经看见他在领导教会反抗希特勒政权上扮演了相当重要的角色；《巴门宣言》便代表了教会群体受巴特圣经诠释影响所产生的实质成果，以见证耶稣基督之名来抗拒所有虚幻的权威势力。而且这项见证的目的，不在乎是否达成政治上的效果，要紧的是在世上能把神的话语传扬开来。

巴特虽然未能完成《教会教义学》后续的写作计划，用较长的篇幅来探讨教会这个主题，但他一向极其关切教会的事，以及教会信仰上的纯正。巴特这套书最后出版的部分在谈洗礼，真可谓再恰



当不过了。他的诠释观点，能让教会毫不妥协地述说出耶稣基督的主权超越全世界，而不必太顾虑是否在政治圈中有推行神旨意的实际做法。

当然这种策略有个危险，可能会让教会太注意传扬信息本身，而与信息沟通之对象的世界有所脱节。不过，就巴特自己作为一个公众人物，能够义正辞严地谈论当时代的问题看来，显然他的神学观点并不必然、也不适合说会造成这样的危险。

当教会或是以不冷不热的冷漠心态面对周遭环境，或是与其妥协，导致教会变得优柔软弱之际，巴特的神学诚然提供了一剂勇敢的强心针。他对圣经的诠释观点既广博又激进，尽管有时不见得可以看清他在引用圣经而作的伦理判断思维过程。无论如何，教会若采纳巴特的诠释眼光，的确能肯定并认同，自己是以顺服神话语为最大天职的一群子民。

三、尤达：跟随耶稣之道

尤达是美国门诺会传统下的一位伦理学者。他曾在巴塞尔（Basel）受教于巴特门下，所撰写的博士学位论文是研究有关16世纪重洗派运动的发展历史。之后，他的学术生涯引领他进入广大的大公教会圈中，在“普世教协”（World Council of Churches）里成为门诺会的代表，且在圣母大学（Notre Dame）任教。尤达于1972年出版了《耶稣政治》（*The Politics of Jesus*）一书，¹⁰¹以激烈的方式与圣经学术人士对话，开创了他从事基督教伦理学方面的研究。书中提出三项基本论点：第一，新约一致地见证耶稣对武力及强权势力的弃绝；第二，耶稣的榜样不但跟基督徒群体直接相关，且为其行为准则的典范；第三，忠心效法耶稣的榜样本身就是一项政治抉择，而非从政治领域中退缩的举动。尤达的论述，对第二次世界大

战和越战期间主导美国基督教社会伦理的尼布尔基督教现实主义，可以说是迎面而来的一项挑战。在解放神学出现于神学界之前，尤达的《耶稣政治》为神学桌面上的讨论提供了一项不可轻忽的新提案。

尤达不曾撰写过一本系统性的神学伦理学著作；他大部分的作品都是取自发表的文章，只有《耶稣政治》一书，算是一部重要且结构完整的专题论述，我们的讨论也会以此书为重心。不过尤达在1984年出版的文集《祭司的国度》（*The Priestly Kingdom*），强调基督徒的道德省思必须以群体为背景，对了解尤达的诠释手法相当重要。¹⁰²把这两本著作放在一起，可以让我们从中衡量出圣经在尤达的思想理念上扮演的角色。

1. 尤达研讨基督教伦理学的方法

尤达在《耶稣政治》第一章就开宗明义抛出了一个反主流传统的挑战思想：他反对传统以为耶稣与社会伦理不相干的论调，主张“根据圣经的见证，耶稣正是激进政治行动的楷模”。¹⁰³他在简短描述了传统伦理学者怎样用各种方法把耶稣的教训和榜样加以属灵化，不正视这些教训、榜样所深藏的意义之后，又列举出一般人会引用作为伦理规范的其他资源，说：

（普遍通行的社会伦理）会从一般常识以及事情本质来取得帮助指引。我们会衡量什么才算“妥当”、“適切”，什么会合乎“相关性”、“有效性”，怎样才能力求“务实”、“负责”。这些论调都指向典型所谓的自然的神学（*the theology of the natural*）：……我们分辨是非对错的方法，不是聆听从神而来的宣告，而是从对周遭环境的现实事物加以研究而得。¹⁰⁴



这也就是尤达要挑战的论调。他以为，如果基督徒伦理观点的资源及内涵，是运用天然智慧分辨取得，那么“还会有基督教的伦理这种东西吗？”这种做法所付出的神学代价太高了：不但关系到基督徒伦理特性之有无的问题，而且也关系到基督信仰及伦理规范之间一致与否的问题。耶稣如果不是行为的模范，耶稣人性的神学意义也就被抹杀了：“如果耶稣不是人之楷模，那么道成肉身的意义何在？”¹⁰⁵

尤达为了证明他的立场具有圣经基础，于是建议人用新的方式来重新解读“福音故事”，同时不断问道：“故事中有没有蕴藏社会伦理的思想？”

换句话说，我要测试这项推翻过去一贯说法的假设是否真实。这项假设的前提是：若要真正认识耶稣的工作、耶稣所宣告的言论，最好的方法不是在规避其中所作的政治选择，而是认同它根本就是一套相当特殊的社会—政治—伦理抉择。¹⁰⁶

尤达主要以他对路加福音的解读，作为测试的资料来源。他说，其实任何福音书都可以证明相同的论点，只是路加福音对这项假设的阐明最有帮助：因为“（路加）编写的立场，常被人引用来否定基督教运动曾对当时地中海社会或罗马政权造成任何威胁。”¹⁰⁷所以，假使尤达能证明路加福音的确把耶稣呈现成是位倡导与文化对立的社会伦理人物，那么就可以推翻人们以为圣经所描述的耶稣是一位非政治性人物的说辞了。

尤达在接下来的一章“神的国近了”里，从路加的叙事中找出许多“回响”，显示出路加福音里耶稣所传扬的神国，有着明显易见的政治层面。路加福音书首章对耶稣出生的宣告及描述，在在显

明这位耶稣“是来解开百姓捆绑”的那一位，而且所论及的捆绑“都可分辨出它的社会与政治现实”。¹⁰⁸ 耶稣在旷野所受的试探，也描绘出耶稣如何抗拒那“渴望政治势力及政权至上的偶像崇拜”。¹⁰⁹

耶稣在拿撒勒的会堂宣告祂在世的任务使命（路4:16~30），就是在传扬利未记第25章所记载的禧年已经来到，所有为奴的要得释放，所有欠债的可以一笔勾销，所有的土地产权可以重新得到分配：

因为祂用膏膏我，
叫我传福音给贫穷的人；
差遣我报告：
被掳的得释放，
瞎眼的得看见，
叫那受压制的得自由，
报告神悦纳人的禧年。¹¹⁰

当耶稣宣告说，今天这经应验在当时拿撒勒听众的耳中，祂所指的不只是所谓属灵层面的事，而是“社会层面的事件”：“这些事件所指称的应该相当清楚，指的乃是神的子民中可见的社会、政治、经济关系上的重整，都会藉由这位受膏且被赋予圣灵的耶稣之介入而成就。”¹¹¹

于是在跟随祂的那群人当中，有种新的领导态式形成：非以强势威权主导，而以服事分享为重。耶稣对如何作门徒的教导，更强化了这样的信息。于是一个新的社会秩序因而塑形，并且不可避免地会对已存的秩序带来威胁。难怪那些加入跟随耶稣的人，会发现随之而来的是遭人弃绝，为主受苦：



耶稣在此所呼召成立的是一群甘心自愿投入的团体，愿意为着呼召，遭受社会加诸其身的敌意仇恨。……成为主的门徒，分享以十字架为中心的生活方式。¹¹²

所谓“背起十字架”来跟随耶稣的意思，就是接受“一个革命志士般的命运遭遇”来跟随祂。¹¹³

只是耶稣的革命乃属于非武力性质，这可由路加福音22章39~53节所记载耶稣在橄榄山上的祷告，以及接着被捉的故事中得到肯定。在这个故事的高潮，耶稣再次遭受“奋锐党式”以武力取胜的诱惑，尤达很尖锐地问：

如果耶稣的祷告——“父啊，祢若愿意，就把这杯撤去”果真得到应允，指的会是什么？接下来会发生什么事？……祂所挣扎的选项包括哪些？会不会祂就悄悄地跑到昆兰去躲一躲？或者跟当权者打商量，收回祂一些比较极端性的言论？还是祂应该干脆发表一份保证书，申明祂放弃王位，要专心去教书？

一点也不！尤达坚决地回答说：

就历史的严肃性而论，唯一可以真正想象、可以说还有一点圣经根据的选项，就是在这最后一次试探的时候，耶稣又一次思考着是否动用起初就受诱惑去使用、弥赛亚所拥有的武力。……毫无疑问，选择战争的声音，再次呼唤着祂。这对耶稣而言，着实是个不折不扣的试探，而耶稣又再一次不折不扣地予以拒绝。¹¹⁴

耶稣藉着祷告说：“然而不要成就我的意思，只要成就祢的意思”，祂毅然接受了受苦并死在十字架上的使命。

只是，这项拒绝使用弥赛亚武力的举动，不表示放弃对神国来临的指望，反倒是因着耶稣的顺服，而把神的国显明出来。“十字架不是前往神国路上的弯道或路障，甚至也不是那条通往神国的路；十字架就是神国的到来。”¹¹⁵ 根据尤达的观点，一旦我们用这种方法来读路加福音，便不能免除“一套以十字架为记号的伦理道德，一个被认为是刑罚人的十字架，却因此能重新创造出一个新群体，引领出一个崭新的生活方式，甚至威胁到整个社会。”¹¹⁶

尤达把路加福音作了如是查考之后，在接下来的几章里，便分别处理了一系列不同主题，尝试为他的解读找出适切的历史背景，即：禧年的意义；耶稣及同时代的人，怎么了解以色列史上圣战的传统；以及在那个历史年代中，非暴力的政治抗争的可能性如何。紧接着是书中高潮“平衡试验”（Trial Balance），尤达提出许许多多以他主张的方法来解读福音书时，所领悟到在诠释上可作为伦理规范的一些结论。

尤达在引介全书后半篇章将带出的结论时，极力辩明整本新约圣经的一致性，就在于指出耶稣十字架上的死是人类效法的楷模：“全书一致、全面性地只有一个重点、一个主题，就是指出耶稣是我们的榜样：在祂的十字架上。”¹¹⁷ 只是，十字架的意义不能从福音故事所赋予的意义中脱离，而被笼统化或抽象化。

信徒背负的十架，不是指在各种痛苦、疾病或压力下本来就必须承担的那些事。信徒所背负的，必须是付出像主那样不与社会同流合污的代价。这不像生病或遭逢意外那种无法解释、不可预测的受苦，而是在算计代价后甘心选择的道路。不是内在因心思敏锐而与自我、罪恶交战争



扎的情形，乃是在这个不愿接纳的世界里，呈现出一个代表着神国秩序到来的社会实体。¹¹⁸

背起十架跟随耶稣，就是加入一个愿意放弃武力，以之作为成就神旨意工具的群体。在整个福音故事里，这不是属于一个边缘性无关紧要的问题，而是福音的中心主旨。

人子耶稣在公开服事工作当中所面对的——而且一再要面对的——一个试探诱惑，就是以正当的革命为由，以祂可以使用的武力履行社会责任。¹¹⁹

所以要探讨基督教伦理学之先，不可认为耶稣仿佛闭门造车，对现实人生问题只会隔靴搔痒。“福音书所记载的事实，不容许当代探讨社会伦理的人轻忽。人大可拒绝接纳耶稣为典范，但绝不可依据圣经的记载而说祂与世事毫不相干。”¹²⁰

把耶稣的伦理作如是的解说，正吻合了教会一贯有关道成肉身的教义。尤达以为道成肉身并不是——

神取了人一切的真相本性，然后盖章认可，于是天然的一切便顺理成章地也成为神的启示。其实道成肉身的重点刚好相反；神冲破我们一切对人所标准定规的范畴，在耶稣身上给人赋予新的定义。¹²¹

尤达像他老师巴特一样，坚定主张只有耶稣才把人真正的本质和使命显明出来。这项主张呼吁人们对基督教伦理学作全面性的重整，因为一套以基督为中心的伦理观，必须从历史耶稣的特殊性着手，而这位耶稣最特殊的地方，就是毫不含糊地透露出“神对在这

世上属祂的人所定的旨意，是要他采取即使是合情合理的自卫也得放弃的做法。”¹²²

尤达利用全书剩下的几章，试图说明福音书之外的新约圣经，如何也一致地把耶稣的典范视为与政治相关的伦理榜样。保罗的书信不断出现着“在基督里有分”、“效法基督”的主题；约翰的书信勉励人要像耶稣一样地来爱人；整本新约一再呼召人要彼此饶恕、谦卑服事，以之作为信主之人的特质，都显示出耶稣是我们向神忠心委身的榜样。而且这种基督所界定的忠心，也一再地以自我倒空、舍弃强权势力的方式来表达。“仆人式的服事代替高压掌控，以饶恕化解所有的仇恨敌对。唯有如此，我们才可以说是按照圣经的想法‘学像耶稣的样式’。”¹²³

这样的论点，只有透过细心考量许多经文注释的问题才可以站得住脚。所以尤达用了许多篇幅，把挑选的经文重点一一解说：基督胜过一切“执政掌权的势力”；书信中家规的劝勉，要人“以顺命为改革之道”；罗马书第13章中与掌权者关系的教导，保罗因信称义的道理所蕴藏的社会含义，以及启示录中“羔羊之战”的解释。尤达没有把新约所有的伦理思想作全面讨论，而是藉由上述这些研究来说服读者，即使是新约中最难解的经文，都相当支持他的论点。我们在此无法把他每一主题的注释内容都详加审验，只会针对《基督与权势》那一章所提出的新观点作仔细的讨论，在那一章里，尤达主张教会是神在世上行事的手段和工具。为了了解教会如何扮演此一角色，我们必须回过来讨论一下尤达对于新约的宇宙论（cosmology）有何看法。

尤达引用伯克富（Hendrik Berkhof）、凯尔德以及其他学者¹²⁴的论述，把新约中好几处提到执政掌权势力（*archai kai exousiai*）的经文作了详细的查考。他说这些势力原为神所造，但后来背叛神，并且篡夺了控制人类生命的主权，成为人类的迫害者：“这些权势



本来应当是我们的仆役，如今反而成了主人与压迫者。”¹²⁵然而耶稣所带来的自由生命，让这一切反叛的势力都遭受挑战，祂对这些势力的终极性否定，使祂与代表这些势力的政权、宗教制度形成生死攸关的对立。耶稣藉着至死坚定向神的顺服，拒绝参与在这些权势所设定的游戏规则里，而暴露出这些捆绑我们的权势，原来都是虚谎。尤达引述伯克富对歌罗西书2章13~15节的注释说：

基督已“胜过它们”。揭露出权势的真面目，实际上就是将它们击败了。……复活所彰显的，是十字架已经成就的事：也就是在基督里，神挑战一切权势，深入它们的领域中，显明祂比这一切都要刚强。……它们的力量来源和武器都已一一被攻破，从手中脱落；这些武器就是虚谎的势力，用来迷惑人，让人以为它们是世界属灵界的执政者。……¹²⁶

耶稣拒绝用武力对抗武力，因而能破除一切死亡体系虚谎的势力；祂创造出崭新的生活态式，让我们可以平静安稳地顺服真神：“祂这种顺服以至于死的行动，不仅是个记号，更是被神更新那人类初熟的果子。”¹²⁷

这么说来，教会的呼召就是活出一种如同耶稣这般带有政治含义的生活方式，持续揭露、毁坏权势的面目。这也就是以弗所书3章9~11节所说：“又使众人都明白，这历代以来隐藏在创造万物之神里的奥秘，是如何安排的，为要藉着教会使天上执政的、掌权的，现在得知神百般的智慧。这是照神从万世以前，在我们主基督耶稣里所定的旨意”这段话的意思。这对了解教会所担负的职分责任来说，含义相当深远：

教会的存在本身，就是它最主要的任务。因为教会的存在就传扬出基督是那胜过掌权势力的主，教会已从中得着释放重获自由。教会不必去攻打这些权势，基督已经成就。教会所要专心致力的是不要再被诱惑欺骗。教会藉着存在本身，就证明出这些背叛的权势已遭彻底瓦解。¹²⁸

尤达强调，主张教会要持定生命及见证纯正的使命，并不表示教会要从世界、社会问题中退缩、自求多福，保一己的虔诚。“我们要让福音所改变的基督教群体被看见，让这样的社会架构去改变其他形态的社会架构。”¹²⁹也就是说，教会蒙召成为“人类社会里的良心及仆人”。¹³⁰而这种角色的扮演，只有教会抗拒世界的压力和诱惑，活出耶稣直接标榜的价值时，才有可能成全。

2. 诊断性问题的提出

(1) 描述工作

尤达虽然从不认为自己提出过什么创新的解经，事实是他那“专注持续而追根究底的发问”，¹³¹往往能为新约经文带来新颖且发人深省的解读。由于他不引用人的智慧，而注重圣经对耶稣的描绘，来作为伦理规范的主要资料来源，自然就会把解经视之为优先从事的工作。《耶稣政治》一书精彩独到的地方，就是它所涵盖的内容，几乎就等于是一本新约圣经的注释书。

再说，尤达对经文的解释，还含有不少与历史批判学在相当细节、繁复的讨论互动下所得的资料（在这点上，尤达比尼布尔、侯活士，甚至是巴特都来得突出独特）。他的解读在不少地方都反映出他对新约圣经研究的成果，有相当充分的涉猎，甚至包括最前瞻的研究。如，他会注意到经文的社会情境跟经文意思的关系，把耶稣放在公元1世纪巴勒斯坦的政治结构中来解读，强调保罗神学里有关



“权势”的语言中含有末世层面的意思，指出加拉太书对于教会组织架构的讨论（而不是讨论个人犯罪的问题），以及在犹太传统中的律法原是恩典的媒介，等等；这些都是20世纪70年代早期圣经学术界的丰厚成果，而尤达皆能善加运用，成为他读经时很好的资料来源。

尤达也相当注意经文的上下文结构。如他在解释罗马书13章1~7节这段似乎可能严重破坏他所持守的基督徒反战立场，也就是要顺服在上执政掌权者的经文时，可以藉着把罗马书12~13章当成一个文体的段落单元，而作出如下的解读：

罗马书12章19节告诉基督徒不要自己伸冤，宁可让步，听凭主怒；然后罗马书13章4节又说，基督徒本来应交托主去做的事，现在则由当权者处理。这两节经文既用了如此相似的语句，若把它们视为独立不相干的经文，是不可思议的。所以事实上两段经文的意思，正明显指出政府当局所扮演的角色功能，并不是基督徒要去扮演的角色功能。¹³²

这么一来，基督徒群体对它该保有的独特职分就一清二楚了。也就是这段经文在告诉教会“要以非反抗的态度对待暴虐的政府”。尤达接着说：“所以若引经据典证明基督徒有杀人的责任，不是就显得太奇怪了吗？”¹³³尤达对这段经文还有很仔细、微妙，且相当说服人的解经手法，在此无法一一列出。

当然，不是所有尤达的解经都如此精湛、引人入胜。他对历史的耶稣和圣经记载的耶稣之间的对照关系，似乎看得过于单纯乐观；¹³⁴他比大部分评论者都看重杜托（André Trocmé）的理论，以为耶稣在公元26年当时说的话，是在呼吁人要把禧年的条令付诸实行；¹³⁵他认为应该把家规（*Haustafeln*）读成是在呼吁人们进行“带革命性的顺从”（*revolutionary subordination*），也未免太异想天开、穿凿

附会。¹³⁶ 不过，即使尤达在解经上有时会留下想象空间，有不够缜密之处，却不可因此否认他的解经工夫相当严谨深厚，能把所见的全都陈明，让大众可以提出挑战或是反驳。所以我们可以说，尤达的《耶稣政治》的确是基督教伦理学者在解经领域中，具有相当建树、令人瞩目的一本书。

（2）综合工作

尤达像巴特一样，会以全本新约作通盘考量为目标，而且让人印象深刻。不过在《耶稣政治》中，尤达并没有涵盖新约全部经文。福音书方面，主要重点放在路加福音。约翰福音及约翰书信也只提到一点点，更稀奇的是，尤达既着重路加福音，却很少涉猎使徒行传。倘若哪天尤达有意写本新约方面有系统的书，不是只把耶稣当成伦理典范为讨论主题的话，这些疏漏的经文都必须填上去。¹³⁷ 不过大体而言，尤达对经文查考的范围相当可观；而且他能提出耶稣抗拒暴力的榜样典范是圣经具有合一性的基础。在书中最后他便归结说：“新约圣经从头到尾所传扬的主题，就是在形容一个具有新兴面貌、能抗拒使用任何暴力的一种社会风格团体，是如何诞生的。”¹³⁸

尤达有没有他惯用的一套圣经经文？也许福音书中耶稣受试探的部分，以及耶稣受苦的叙述，就尤达的看法而言，是最清楚表达出耶稣的身份认同和祂甘心接受自己职责的经文。尤达以为所有对福音故事的解释，都必须回到十字架，因为那是耶稣使命最确切的表达。其实尤达在《耶稣政治》一书中特别注重路加福音的记载，从某个角度来看甚至可说有些让人意外。尤达不认为路加福音比其他福音书重要，或是含有较多成份的启示；事实上恐怕马可福音还更清楚强调出耶稣抵制强权暴力的特性。尤达之所以会较多引述路加福音，只不过是因为在方法上来讲，这样做更能说明他要呈现的主题。

其实按后见之明，尤达对路加福音作特别强调处理，并没有达



到预期的效果。因为尤达撰写《耶稣政治》的那个时代，学术界对路加的解释正好受到康泽曼的观点所主导，以为路加有意把初代教会描写成一个对罗马帝国不带政治危害的运动。所以，路加所描绘的耶稣必定是个不带威胁的非政治型人物。那么康泽曼这种编纂批判分析的论点，正可以成为尤达辩论的对手：假如尤达可以证明连路加所呈现的耶稣，在教导及行事上都能代表出不与社会同流顺应的一种伦理，那么其他福音书中的耶稣，不就更有这样的写照？这便证明历史的耶稣的确与尤达所描绘的相符合，因为即使经过路加笔上的淡化工夫，耶稣革命性的政治立场还是在路加的描述中显露无遗。不过自1972年来，对路加福音—使徒行传的文学编纂研究，基本上已经质疑康泽曼的观点。¹³⁹根据这些研究的结论，路加反而是在所有福音书作者中，最积极阐述人类得到自由解放之故事，¹⁴⁰最想显示出福音在罗马世界中的出现，是怎样使社会固有的传统次序不安、松动的一位作者。这个观点倘若属实，尤达自然丧失了辩论的对手；他一心以为所描述的是耶稣的政治理念，搞不好事实上只是在描述路加的政治观点而已。

当然，并不见得就因此要推翻尤达最基本的主张。¹⁴¹因为他的写作常常强调圣经是怎样记述才是最要紧的事，所以对作者路加带有政治关怀的新看法，只会更强化他的立场。不过尤达有时又会指出，圣经故事背后那位历史的耶稣才是最重要的，所以他会退一步说：“如果对历史耶稣的研究，找到扎实的证据可以证明他们所发现的‘真正的耶稣’，与我们在圣经上所记载的不吻合的话，那么就可能拿来反对我对耶稣故事的解读了。”¹⁴²尤达固然以为这种证据不可能存在，不过他这种理论上的退让，显示出他认为在对经文作综合解读的时候，故事的历史性是重要关键。也就是说，如果故事中具有政治意味的成份只属于路加神学的层面，而不是历史的回忆记录，那么路加叙述背后的那位“真正的耶稣”到底是什么模样，

就会变得非常模糊。这样的话，尤达的整个诠释工作便会有失去立足点的危险，因为毕竟他一直认为圣经“是见证教会起源的历史记载，必然是跟教会的主生前的历史性息息相关。”¹⁴³

对于和他建构的圣经综合主旨不符的经文，尤达又是怎么处理的？正如我们已见到的，他所采取的策略是不断用解经方式追根究底，以清除或解决经文之间的张力。从他讨论罗马书第13章的最后结论，可以看出他在解决综合经文的难题时所运用的策略：

君士坦丁之后所持立场的思考逻辑，都假设马太福音第5章和罗马书第13章是两处彼此相互抵触的经文。……但以上的解释就显示了这项假设本身并不成立。圣经不会同时肯定两则诫命，一面要顺服掌权者，另一面又要爱仇敌，使我们必须在两项矛盾冲突的经文中自选其一来遵行。其实罗马书12~13章与马太福音5~7章并不相互矛盾，他们都在教导基督徒在所有关系上，包括在社会上的关系，不要强行反抗。两者都在呼吁作耶稣门徒的人，要拒绝采取世人所谓的“报复”或“仗义行事”之类自以为是的举动。¹⁴⁴

在这点上尤达的策略相当成功：以仔细研读的方式来化解综合经文的难题。不过难以避免地，在其他一些情况中，尤达为调和经文所作的企图就显得有几分牵强，例如他在处理家规的事上。

另外在有关战争、武力方面，尤达使用了另一个化解圣经之间张力很重要的策略。他先对圣经本身内部神学发展的情形加以解说，以致能拿新约经文而为旧约经文作诠释解读：

“信徒之教会”（believers' church；译注：相对于“挂



名之教会”)所传承的特征之一,就是知道如何阅读在圣经故事里新旧两约之间的不同和发展。圣经不是无时间性地搜集些奇闻轶事作为譬喻式应用,或是集合些定理定律以供推论解释之用。圣经乃是应许得到成全的故事,必须具方向性地来阅读才可。藉着肯定希伯来圣经——也就是我们现在所谓的旧约,新约同时也对其加以诠释。亚伯拉罕和摩西的故事,得透过耶稣和保罗来读。¹⁴⁵

所谓具方向性地(directionally)来读圣经,意思就是依循圣经叙述的思路来读,看出故事指向何方,而不是只顾着想要为不同时段的故事找出一种综合性观点。对尤达而言,这样有方向性地阅读圣经,会显示出十字架才是神把自己活化在世人面前最为关键性的启示,远远超过单单读旧约,以为神真有容许发动战争的意旨。

从这里可以看出十字架是尤达解读所有圣经故事的焦点意象。他以为“任何严谨的基督徒都会同意,若真有‘圣经中的圣经’(a canon within the canon),那一定是指围绕着耶稣这个人身上各种伦理实践与思考的记录。”¹⁴⁶尤达这里使用的“圣经中的圣经”,跟我所谓的“焦点意象”很相近;他所指的并非某一段具体的经文记载,而是包含在圣经里,可以当作焦点以明白一切的那一部分。耶稣以伦理的实践和思考成为我们典范,最终走上十字架的道路,败坏羞辱人世一切智慧能力,以致能教导我们如何看得清楚、活得正确。这便是圣经故事最中心的信息。

(3) 诠释工作

尤达并不否认圣经中有约束基督徒行为的规条,但他自己很少强调这件事。如《耶稣政治》一书的中心主题是在主张耶稣抗拒暴力,他却从未讨论马太福音5章39节的经文(“有人打你的右脸,连左脸也转过来由他打”),只有一次在书的附注里引述过这句话。¹⁴⁷在

尤达的讨论中，很少提到耶稣是伦理规条的教师角色；他是以较深厚的诠释工夫来建立反对暴力的论点。他以为圣经最主要的角色不是在为行为订定条文规矩，而是“文士之记忆的集合。妥善地保存着旧的、新的宝藏”。¹⁴⁸

像巴特一样，尤达也回避使用从圣经中理出道德原则的诠释手法，原因也是唯恐人在把原则应用到处境之际，会歪曲耶稣所启示的真理。尤达相信“道成了肉身，住在我们中间”的真正意思是指：

……不再用个人独立对事物的揣测，以及在特定的时、地，采取特定答案的方式来进行伦理思考。……神的旨意能从耶稣这个人及其工作上，得到既肯定又具体的认识。¹⁴⁹

可见尤达基本上把新约的记载当作伦理典范的来源根据：“在实效和顺服之间拿捏得最合宜、最高明的榜样，就是耶稣自己。”¹⁵⁰

不过尤达不像巴特，他能完全认同新约使用典范的表现手法，原是运用类比想象的功夫。我们若想在自己的时代传扬基督是主，就要：

在多元化的言语世界中，找到能**类比**于那些在基督教初期，尝试跨越并重整文化概念者（即新约的原作者）的做法；不要只从事翻译，更要效法他们的技巧。……找出**不同语言世界间可变换的语法**，以察验出当耶稣的信息跟我们的多元世界相抵触时，必须作何对策才能改变人的世界观，让人不会以为耶稣只是个与时代无关痛痒、可有可无的人物。¹⁵¹

也许有人会认为这种“跨越并重整文化概念”的类比手法，会



像人在应用一般性原则时一样，有太多自由揣测不够忠实的解读空间，但尤达以为只要把新约所描绘的耶稣持守在信息的焦点重心，就不会有此弊端产生。他那篇《“我们倒是看见耶稣”：道成肉身的特殊性和真理的普遍性》（‘But We Do See Jesus’：The Particularity of Incarnation and the Universality of Truth）的论文，便为此立场作了辨明。¹⁵²

再者，尤达强调以“互动性的道德伦理”（communal moral process）来察验神旨意的观点，也是尤达伦理意境相当重要的层面。对圣经话语作类比的应用，不是留给各人单独去进行，而是信徒集思广益，一同领受圣灵引导的方式。任何可能采取的行动，都经由群体中所有人的见证加以检验测试（参林前14:26~33）。若有人把目光从耶稣的榜样上移开，就会受到别人的劝诫修正，这跟马太福音18章15~20节以及加拉太书6章1~2节的教导是符合的。教会若能实践如此的纪律，在诠释上发生错谬的机会必能大大减少。尤达在那篇《全民诠释学》（The Hermeneutics of Peoplehood）论文，便对这种以群体作辨明工夫的论点，作了纲要性的说明。¹⁵³

尤达对新约圣经象征世界的解读，在他的伦理规范建构上也扮演重要的角色。尤达不像尼布尔会从圣经中理出堕落人性的观点，他很少对新约里人之罪性及有限的描绘作出诠释，他“比任何人都希望，人有明白并遵行神旨意的可能”。¹⁵⁴尤达发现新约的象征世界，不是记载人的堕落，而是记录人原本被赋予的天职，以及属神的奥秘次序，这些都让人类的智慧相形见绌。当我们看出圣经所呈现“世界样貌”，我们会对自身的道德处境有不同的眼光，而且这种眼光可以使我们从人类智慧那左右皆非的困境中脱身而出：

当我以为自己的不义对于那更大的恶似乎一点意义也没有的时候，其实我已经对时间、空间、种类、历史有了

狭隘的视野。我所以为的道德严重偏颇，在算计上有了根本的错误……¹⁵⁵

而且另一方面，当我们看得见耶稣榜样所教导的现实时，我们的参考架构将随之更新而改变。我们明白使用武力所带来的效果原来是虚幻的，“受苦及非暴力才会决定历史的意义”。¹⁵⁶ 因为世界要由“被杀的羔羊”来掌管，耶稣才是“基督徒必须学会用以观看历史运转所依据的标准”。¹⁵⁷ 尤达因此承认，他这非暴力的伦理观，只有在基督徒的信仰架构中，由基督所定规的新约象征世界里，才能显出最深刻的意义。

这项概念……有个特别缺点（有人或以为是优点，视各人观念不同而异），就是只有当基督徒尊称基督为主时，才有意义可言。许许多多由基督徒或是和平主义分子提出的伦理观点，都有可能得到非基督徒的认可。这些观点，就算在没有耶稣基督的情况下，也能发挥功能。因为这些伦理观点的真正基础，是建基在某些对人类处境的解读，或是任何人都能有的伦理良心上。但新约经文（西 1:24）所说“要在我肉身上补满基督患难的缺欠”的意境，就不是人人都可能认同的了。耶稣基督如果不是如史上基督教所相信的那样，是神自己的本性在一个真人生命上作了**启示彰显**的话，那么我这里所提出，用以论证和平反战的主张，便无任何立足之处，而且将会彻底瓦解。¹⁵⁸

正如这段话所暗示的，尤达跟巴特的观点很相近，都不以圣经之外的权威来源作为伦理主张的依据。不过就某些层面而言，尤达的立场没有巴特那么黑白分明，一来因为他认出新约的文献有因事



而异的历史特性，二来因为他以为教会群体一起不断作伦理察验的过程，也是相当必要的。

经由这种不断察验的过程，教会能发展出一套传统，建立起与世上规范、价值对照下独特的自我认同：

敬拜（worship）就是在社会及历史上另外建造的一个群体中，进行教化、陶冶、培植的工夫。这个另创的群体，藉着述说亚伯拉罕（撒拉、以撒、以实玛利）、马利亚和约瑟，十字架与复活、彼得和保罗，Cheltchitz 的彼得及其弟兄们，乔治·福克斯（George Fox）及其朋友们的故事，一齐进行崇拜赞美。¹⁵⁹

在这里值得注意的是，尤达所提到的故事内容，由圣经人物一路连接到宗教改革，中间并没有特别区隔。可见尤达在肯定圣经作为优先典范之余，同时也想针对教会在历史情境变迁中作出弹性回应的必要性，予以适当的肯定，只要这种回应的确保有新约的传承和延续。尤达在他那篇《传统的权威性》（The Authority of Tradition）一文中，就用了下列这段话说出问题的症结所在：

这里的冲突不是传统与圣经的对立，而是忠实的传统与不负责任的传统之间的对立。只要我们能跟耶稣、保罗一样[还有弗朗西斯（Francis）、萨沃那柔拉（Savonarola）、米尔顿以及其他一些人]，公然抨击错误的传统，那么我们便可以肯定传统中其余的东西。圣经并不是所有启示真理直接注入的容器，而是见证教会起源的历史记载，是链接耶稣过往历史性同在的钥匙。¹⁶⁰

传统在我们的道德省思上当然扮演重要角色，只是传统必须和新约圣经所保存的教会历史根源符合才行。

从尤达看重历史根源的观念看来，历史批判用以作出判断的理性，当然也就扮演了一些必要性的角色，起码可以帮助我们掌握为基督徒信仰规范画下界线的历史事件。在尤达的方法论中，包含了对历史的权衡考量，但做法并不明显，在《祭司的国度》里则要比《耶稣政治》更清楚。下面这段话，可以看出尤达主张可以使用批判的研究路径，走入新约记载背后的历史：

我们会发现信仰传统的中心，不是某些记载在经典，可以不经诠释就成立，只能加以宣传和引以为权威的原理原则。事实上，我们信仰传统的起源，本身就是透过对史实的追溯，从最早的记忆中慢慢发展而来的。¹⁶¹

因为“耶稣的确参与在有资料可寻，有具体时间、地点的历史中”，所以福音所记录的是“在听众自己世界里曾经发生过的事件”。¹⁶²尤达因此相信，新约圣经的世界跟我们的现实世界之间诠释上的间隔，是可以藉由历史导向的基督论来加以衔接的。尤达发现历史可以是人类理性在作诠释工夫的接触点，这是巴特坚决不予认可的主张。但对尤达而言，真正的问题所在，“不是耶稣的道理是否能让加利利以外世界的人听懂，而是当祂在我们的世界里与我们相遇时，我们是否真的想要跟随祂”。¹⁶³

不过，尤达所主张的理性及历史的观念，必须同时附属于圣经所创造出的那个象征世界里才行：“教会在认识论上是走在世界前面的……像‘自然’、‘科学’这些观念的真义及其可取之处，不能单独孤立予以论定，而是要在相信基督是主的光照下，才能看得最为清楚。”¹⁶⁴



最后，尤达在处理教会的伦理抉择中，视经验在诠释上扮演一个相当重要的角色：

教会聚集时，要预期圣灵赐下新的答案启示，很可能是先前所没有看到过的。这种对超越性权威的要求，已超过了写下来的文字、教会制度下的独断主张，以及任何个人不负责任的“狂热”表现。……教会群体在聚集时能谦和又笃信地达到共识而说：“圣灵与我们定意……”，然后把这种所看到的亮光分享给其他教会。¹⁶⁵

这里必须强调的重点是，尤达是从新约圣经本身（如徒15:28）发展出将圣灵引导视为分辨是非的论点，而且他没有把这种圣灵的经验，当成是与圣经分别开来的独立性启示来源；反而他以为圣灵引导下的教会，是领受了圣经在新的历史情境的新含义。圣灵让教会看见圣经经文以前隐藏未见的意思，正如新约作者用革命性的诠释方法，对旧约重新加以解释。尤达还用了一个现代科学上的比喻，来说明经文、圣灵、教会之间的关系：

过去一直存在着从远方星球传达给我们讯息的无线电波，只是要在无线电技术发展之后，才让我们可以因此接收到这些信号。圣经一直是一本使人得着自由释放的故事书，现在我们总算预备妥当，可以用这种角度来读它。¹⁶⁶

对那些活在新约象征世界里的人而言，圣灵在教会中扮演诠释神心意的角色，这事一点也不稀奇，更不会介意。“耶稣曾应许不断会有启示发生（约14:12~26，16:7~15）；路加及保罗所指称的‘先知讲道’，也假设了这是必然有的事情；约翰一书4章1节以及哥林

多前书12章1节等经文，甚至还指出当这种事发生时，有什么分辨的准则。”¹⁶⁷

由上可见，尤达所发展的一套诠释方法，谨慎小心地认可传统、理性、经验在解经过程中所占有的必要地位。不过他同时坚持主张新约圣经对耶稣的描述，仍然必须是一切基督徒伦理典范最基本、最重要的依据。

（4）实践工作

尤达的诠释主张到底会结出怎样的果实呢？历来源于16世纪重洗派运动的“和平教会”（peace churches），都属于这种系统。不过尤达会坚决地表示，他这种伦理主张绝对不是只适用于某种“派系”的教会群体而已：“这里所主张的信念，绝不能被归类为一种宗派的怪胎，或者是稀奇的言论。”“这些主张所要求的，正是对大公教会信念最正确的认识。”¹⁶⁸尤达期望所有的教会，都能因为注意到耶稣所设立的榜样，而得到改革更新。尤达在《祭司的国度》里，不断指出历史上持有相同伦理意境的其他实例：从天主教道明会，到日本的无教会（Mukyokai；编按：由内村鉴三创办的团体），以及在非洲扎伊尔（Zaire）的钦班古会（Kimbanguist）。¹⁶⁹另外像佐顿（Clarence Jordan）的共享农场（Koinonia Farm），伊利诺伊州的利巴地团契（Reba Place Fellowship in Evanston Illinois），以及华盛顿的寄居者团体（the Sojourners community in Washington, D.C.）等，都是持守这种激进思想的基督教群体，他们所产生的影响力，的确跟他们成员的多寡或可见度不大成比例。

受尤达诠释理念影响的教会也会致力于“宣教模式的建立”，藉着具体呈现另一种社会次序规范，指望神要成就使世人和睦的旨意：¹⁷⁰

尽管教会处于世界之中，却能藉着它的存在，传达出



另一世界的应许就要来到这个世界（而非其他地方）。教会存在本身所带有的应许特质，就是制造和平、拒绝战争……教会在培育另类的意识；在理当如此、名正言顺的“现实”面前，藉着述说及庆贺的任务，使世界能因着这一份不同的盼望，得以满有生息。¹⁷¹

身为象征着应许的群体，理当坚持拒绝暴力，而以爱心及诚信彼此修正。这些群体要向各种政治势力作见证，¹⁷²但不会陷入幻想，以为可以用妥协方式来成就神的旨意。耶稣自己也面对过这种试探，并且予以抗拒，教会如今则蒙召以不屈不挠的方式跟随祂的脚踪行。

实践这种做法可能会有个危险，就是让教会愈来愈退缩内向，正如尤达自己也如此批评门诺会中“自保及威权”的现象。不过他以为会产生这种“道德上的失败”，正因为“跟随耶稣过少，而不是过多”的缘故¹⁷³——也就是把自身的传统绝对化，而把作为群体实践最有效根据的新约经文及其历史的见证，全都弃绝了的结果。¹⁷⁴

尤达对圣经所作的诠释，挑战着教会忠心持守作门徒的呼召，以所相信、所传扬的耶稣为榜样，活出典范。正值有形的基督王国日趋没落，教会逐渐在多元的世界里成为少数，尤达这项伦理意境，的确提出一个不得不叫人屏息注目的观点，仔细省思如何让新约圣经来为教会的生活塑形。

四、侯活士：受传统塑造的品格

过去二十年，侯活士以不断发表文章、出版书籍的方式，将叙事、群体生活、品格塑造这些基督教伦理学主题，明显刻意地凸显

成为此一领域的讨论焦点。侯氏热切提倡教会必须持守其独特的认同，不可屈服于自由、民主式文化的价值风气压力之下，使他成为当代神学讨论中一位相当重要且富争议性的人物。像他那本与魏利蒙（William Willimon）合著的书《寄居者》（*Resident Aliens*），就比一般学术界的神学作品更广泛受到教会界的重视。¹⁷⁵

侯氏是一位在杜克大学神学院（Duke Divinity School）教授伦理学的循理会教授，擅长把看来极不兼容的观点加以融合，逐渐形成他自己的主张立场。当他还在耶鲁神学院作学生的那几年间，他从弗莱——追根究底其实是由巴特而来的——的观点得到启发，强调叙事体裁是呈现福音最恰当、最基本的模式；同时他又注意到亚里士多德及阿奎那是发展出品格（德性）伦理学最关键的人物。¹⁷⁶后来，在他任教于圣母大学（Notre Dame）的那几年，发现了尤达的理论，也开始把耶稣当成基督教伦理学的典范，强调教会要成为耶稣的门徒，成为社会的另类群体，并以非暴力作为“基督徒生活的标记”。¹⁷⁷最近这几年（自从他到杜克大学神学院之后），他开始关注后现代的问题[部分因着费许（Stanley Fish）影响的缘故]，认为文本（包括圣经在内）若不是在某个特定诠释群体当中来加以解说，就没有意义。¹⁷⁸

由上所述，很难看出侯氏怎么能把这种种不同的神学观点融合成一个一致性的诠释立场；诚然，就他对解读圣经所采取较随意的做法来看，我们一点也看不出来，他是否办到了。不过我们这里的讨论目的，既不是想追溯侯氏神学寻道的过程，也不是想找出他的思想在不同阶段发展中有什么一致性的问题。¹⁷⁹我们讨论的目的是想看看新约圣经在他建构的伦理学中产生什么作用，特别是他在有关战争及暴力方面持有的立场。因此我们要集中在他的三本书上作些讨论：《品格的团体》[*A Community of Character*，特别是其中两篇有关他方法论的文章：《耶稣：国度的故事》（Jesus :



The Story of the Kingdom) 以及《圣经的道德权威——记忆的政治与灵修学》(The Moral Authority of Scripture : The Politics and Ethics of Remembering)]、¹⁸⁰《和平的国度》(The Peaceable Kingdom)、《解放圣经》(Unleashing the Scripture) 书中前言的部分“圣经的政治学——‘唯独圣经’是异端?”(The Politics of the Bible : Sola Scriptura as Heresy?)，¹⁸¹以及接下来一系列的讲章，都举出侯氏在实际行动上怎么进行诠释的工作。

1. 侯活士研讨神学伦理学的方法

由于侯活士在暴力这个议题上极受尤达的影响，所以他在这方面的立场跟尤达的论点本质上几近雷同：即教会蒙召是要成为跟随耶稣、不使用暴力的群体。不过，他怎么达到这个结论的过程，特别是他在方法论上与尤达的不同处，就很值得注意。以下对侯氏立场的简单描绘，可以让我们看到，他在治学方法上的一些特征。

尤达主张人若对新约圣经关乎耶稣的描述有正确的解读，自然会找出教会生活该遵行的规范，而侯氏的论调与尤达似是雷同，却在说辞的先后次序上作了互调：也就是教会必须先是一个又真实又和平的团体，才能够正确解读新约圣经中对耶稣的描述。这种说辞上的差异，看来有如鸡与蛋孰先孰后的吊诡情形，然而对侯氏而言，他所坚持的先后问题其实关系重大。在他那篇《耶稣：国度的故事》一文中，他引用了亚他那修(Athanasius)一段很有意思的话，说：

要想对圣经寻求真正的了解，必须具备良好的生命质量和纯净的灵性，并且让基督徒的美德来引导心灵，在人性所及的范围内去捕捉神话语中的真理。人除非有颗纯净的心，并且尝试仿效圣哲的生活，否则绝无可能了解先

圣先贤的教训。……任何人若想明白圣书作者的心意，必须先洁净自己的生活，以模仿他们行为的方式来就近认识他们。¹⁸²

由此看来，顺服必定在明白之先。亚他那修那段以个人品格为诠释条件的格言，到了侯氏的理念中，便扩大成“教会全体必须具备美好的品格，才能成为圣经诠释群体”的说法。对侯氏而言，教会最重要的工作就是“成为一个有能力听取圣经中关于神的故事的团体，并且活出忠于那故事的一种生活方式”。¹⁸³唯有当我们成为如此的群体，才能从耶稣的故事中领受道德指引。凡是不把教会当成是品格塑造的群体，而对圣经作解读诠释，只会搞出“跟教会的政治理念极不相同的另一套意识形态”。¹⁸⁴这样的解读换句话说只会助长个人主义、自我陶醉，以及暴力倾向。侯氏在《解放圣经》开场白的第一段，就把这种错谬解读可能的程度作了这样的描写：

大多数北美的基督徒，都认定他们不单有责任，而且有权利来读圣经。我要慎重对此认定提出挑战。教会的当务之急，是要从个人的手中把圣经拿走。我们不可在小孩三年级，自认是成熟基督徒的年纪时，就给他们圣经，……我们反倒要告诉他们及他们的父母，以为他们可以独自读经的习惯其实极有害处，绝不可再鼓励人们去做。¹⁸⁵

唯独是个已被神国故事所塑造的团体，才能正确地阅读圣经。

然而，若不是透过读经，我们又怎么知道什么是真正“教会的政治理念”？侯氏对这个问题有两个相当特别的答案。第一，我们先从圣贤的生活榜样学习真道，以致能学会怎么正确地读经。



圣经的权威是透过圣贤的生活而传达的。这些圣贤的生活已被教会认可，可以作为我们生命目的的代表。说得更重些，我们想要明白圣经的真义，就必须仿效那些已经透过他们的生命，学到怎么达到圣经要求的人。¹⁸⁶

侯氏所指的“圣贤之辈”，不单指罗马天主教所正式认可的那些圣人，也指着所有信心的前辈，在我们所承袭的传统上有贡献，如云彩般的见证人。藉着他们忠心的生活，使圣经的见证可以生生不息，传承到我们身上；我们又同样蒙召，继续把传统的棒子承接下去：“藉着专心效法那些把圣经传下来的人，我们学习成为一群饶恕的子民，进而有能力把圣经所认定关乎神的故事传承下去。”¹⁸⁷

第二，我们可以藉着教会礼仪，特别是圣餐礼仪学到真理：“因为基督的故事是一则带着行动的故事，礼拜仪式可能比教义或信经更能帮助我们听见、述说，并活出神的故事。”¹⁸⁸这项强调圣餐礼仪是教会诠释圣经之必要条件的论点，是侯氏后期论述中较显著的主张。如在《解放圣经》书中那篇《圣经的不充分》讲章里，就举出以马忤斯路上的故事中（路24:13~35），耶稣的门徒是藉着擘饼（路24:30~31），不是藉着讲解圣经（路24:25~27）而认出了耶稣。¹⁸⁹对侯氏而言，与复活主一起领受圣餐的那一段叙述，才是真正改变教会的故事。所以说，在教会聚集的敬拜中，最能对圣经作正确的解读。

在这种思维考量之下，我们可以看出为什么侯氏会坚持认为伦理学者寻问圣经应当怎样“使用”的问题，其实是方法上的一种错误。¹⁹⁰这样的问题，假设了伦理学者在圣经之外有某种知识论上的前设，可以让他来决定经文的意思如何，然后从中抽取有利的部分建构一套伦理系统。根据侯氏的想法，只有当一群人认同自己是被

耶稣故事所塑造的团体，以至于在实践上已具体表现出受耶稣故事所左右的伦理生活，才能真正明白经文的真义。会问“经文该怎么来用”这种问题的人，其实已经等于宣告置身于那个认定新约是神话语的团体外了。¹⁹¹

即使侯氏的说辞都对，当我们在教会一起读经，应该还是可以合宜地问问自己到底学到了什么。究竟耶稣的故事具有什么特色？耶稣故事所塑造的群体生活方式又有什么特性？侯氏对此类的问题并未作系统性说明，不过他所建议的一些重点还是得简单一提。

侯氏在《耶稣：国度的故事》一文中，指出马可福音最核心的部分，也就是彼得在凯撒利亚腓立比对耶稣的宣告（可8:27~9:1），其实是用十字架把神的国度作了重新的定义。这项教导给世上的权势带来极大威胁：

因为这里有个人邀请众人参与在神爱的国度里，就是一个能散发出给予人、服事人力量的国度。这样的国度，属世的权势是无法理解的。然而这里却有一人坚持以为，只要承认并信靠神的主权，不用权力却能服务他人是有可能的。¹⁹²

如果教会受这人的故事所塑造，我们就会知道，真正的“基督徒社会伦理观，只会属于那些不追求去掌控国家世界历史，而满足于在‘失控中’中过活的人”。¹⁹³持这种伦理观的人显然不是单一个人，而是一群人：“在一个新团体中，以新的方式，按耶稣顺服十字架的典范作主门徒。”¹⁹⁴或者照侯氏简单明了的公式所言：“教会就是耶稣生平的故事，经过组合之后行之于外的一个实体。”¹⁹⁵

侯氏的观点至此都跟尤达极其相近。只是他又接着从耶稣故事中特别挑出些重点予以强调：他强调耶稣的故事在教训人们接受赦



免饶恕 (forgiveness)，知道自身是蒙受赦罪的子民，可以用诚实谦卑来过活，这一点是那些并不晓得自己是蒙受赦罪的人，一定不可能有的心境态度。¹⁹⁶“一个群体能对真理真相毫无所惧”而活时，教会便能得着自由，不必“藉着欺骗、压榨、强暴手段处心积虑地去赢取安全稳定。”¹⁹⁷

跟赦罪相关的另一项强调重点，就是重视教会群体里的差异性 (diversity)。藉着福音我们学会珍惜“基督里弟兄姊妹间的个体差异”，这在神国的复杂故事中非常必要。“每一个人在福音上努力忠心的过程，对于群体生活来说都相当重要。藉着看见别人怎样以他们的方式忠心作主门徒，使我对自己的故事有更多了解。”¹⁹⁸侯氏说：

相对于所有以愤恨、惧怕所建立的社会团体，基督教会是由一则故事所塑造而成的群体，这则故事能使成员看见彼此身上神国的赦罪记号，进而产生互信的关系。……教会向世人见证出的耶稣故事，仿佛是项丰盛的礼物，那是其他政治理念都无法认知明白的东西。¹⁹⁹

第三，侯氏还强调福音故事会为教会培养柔顺变通 (flexibility) 的美德。我们因受耶稣故事的熏陶，知道神的恩典无可测度，所以学会“接纳突如其来的人事，特别是欢迎以陌生人姿态出现的人事物”，视之为神恩赐的礼物。²⁰⁰教会带着信靠的心，以无法掌控未来前途的客旅身份在世度日，随时领受神所赏赐不可预知的礼物：“我们必须成为不怕意外的一群人，视意外事件为维系生命必要的手段。”²⁰¹

这些主题在《和平的国度》，特别是《耶稣：和平国度的临在》(Jesus: The Presence of the Peaceable Kingdom) 那一章里有很详尽的

解说。²⁰²在那里侯氏同时还强调出耶稣故事中所含有的末世层面。

要了解耶稣所宣扬的天国本质，我们首先必须放弃一种想法，以为我们亲身体验的世界会永远存留。我们必须像以色列人一样，学会用末世眼光观看这个世界。这种说法似乎危言耸听，其实简单明了得很，就是以故事有开头、有中段剧情、有结尾的方式来看世界。²⁰³

唯有当我们以故事是一个整体，有耶稣的复活所影射的未来结局时，“登山宝训中严苛的要求”才具有意义，不是无法达成的理想，而是指出现实真相的标志。

耶稣要求我们饶恕敌人，是在挑战我们一般以为不可能的事，这也正是耶稣发出这项要求原本的用意。我们不可接受世界本来就注定会有的仇恨愤怒，倒要认出我们已活在一个有可能活出崭新生活方式的世代当中。²⁰⁴

作主门徒的生活同时也是一种“正在途中”的生活，因为我们所参与的故事还没完结。福音提供我们机会，能够加入伟大的探险行列当中，使生活充满尊贵意义。²⁰⁵侯氏的论述中常常出现客旅的比喻，作为教会经验最适切的写照。以色列民族的故事描绘的正是—群旅途中的子民，如何切切等候神应许的成就，而教会就是这趟旅程的延续。

基督徒宣称生命有如天路历程，正表示出学习活在基督的故事里头，是一段没有穷尽的成长过程。祂是我们的主，从祂身上我们学会忠心过活的技能，笃信这是神的世



界，而我们是祂所造之物。²⁰⁶

把基督徒生活描写成是在逐渐展开的故事情节中生活，能制止我们企图将伦理系统化。²⁰⁷我们生活所需不是一些规条和原则，而是一些技能（skills），由那些在作门徒的事上比较专精的人来教导我们。

所以侯氏的伦理意境中所见的教会，是由耶稣的故事和传述耶稣故事给我们的那些人，以榜样塑造而成的——塑造成一个“有品格的团体”，他们的生活“在各国中是政治体制上的另类，见证凡被基督故事所形塑的人，如何可以活出另一种的社会生活。”²⁰⁸这种另类的生活方式，充满和平、饶恕、对仇敌的爱；战争及暴力根本是外来异物，因为“暴力是由想要自主的自欺而来——我们原为受造之物，哪来自主之权，但因为没人拉我们出来，所以只有继续自以为是。”²⁰⁹只是如今我们知道，我们的生命在爱我们的神看顾及掌管中，暴力已不敷使用，也与我们所认同的故事真理不相符合。这也就是为什么说“非暴力这件事不只是我们信仰含义中的其中一项，其实它是我们对神的认识里最核心的部分。”²¹⁰

2. 诊断性问题的提出

（1）描述工作

侯氏对圣经经文的解释，很少依据详尽释经的过程。他所谓的“耶稣的故事”往往泛指福音整体的叙述而言。当他提到某段经文，经常全文引述，²¹¹而不多作解释，也不提其他可能的解读，或从仔细分析语文结构发展出一些神学见解。所引述的经文就当成是把故事重述一遍，然后对故事意思加上简短概括性的一点点说明。²¹²

甚至在他那本《解放圣经》里的讲道内容，侯氏也很少对圣经经文加以解释，只提出一些要了解经文意思所必须具备的条件。

如，侯氏在“登山宝训的讲道”文章里写道：

我认为登山宝训假设了一个不使用暴力的群体存在，而如果不是这样一个团体，一定听不懂讲道的内容。或者说得更具争议性些，除非你是个反战分子，否则你就无法正确理解登山宝训。……这篇讲道不是为人制作出一套不用暴力的伦理道德规范，而是如果要正确读懂这篇道，读者必定已经属于一个不使用暴力的群体。²¹³

我们从这段文字的前后文里，找不到侯氏对马太福音5章21~48节经文中六段对照的结构或逻辑思路，有过任何释经性的讨论；也没有探索经文中“脸转另一面让人打”或“陪人走第二里路”这类属于公元1世纪说辞的历史性背景；不解释圣经在什么地方说到“恨你的仇敌”（太5:43）；更不用说去讨论 *teleios*（“完全”；太5:48）这个字究竟是什么意思。总而言之，侯氏并不认为，若想要证明经文中这些特殊的说辞是否跟不可使用暴力的伦理有关，需要有解经的帮助。²¹⁴ 当人参与在一个群体，是不用提问题就已经“正确”知道或做到经文的意思，那么根本不需要繁琐的解经过程。读者必须先是个和平反战人士，这样就能看懂经文在教人不要使用暴力。问题是，如果换成一个非和平分子来读圣经时，经文能否对他们产生改变性的影响？显然在侯氏的理论中不可能有这种情况发生。侯氏同时也没有解释他所提出这项属于少数人的看法，如何对过往多数非和平主义的基督教传统提出挑战或修正。

侯氏在《解放圣经》一书中的语气，显然对历史批判研究不怀好感。他还把这种研究取名叫“高等批判法”（the higher-critical method）——这样的名称，其实是数十年前学术界常用的词汇，侯氏借此表达他觉得历史批判已经过时的反讽。²¹⁵ 不过侯氏在早期著



作中，的确承认过审慎解经的重要，²¹⁶而且还明显引述过一些圣经学者的研究论文。如他在《耶稣：国度的故事》一文中说到耶稣的故事时，就引用了许多尤达的解经观点，以及其他学者，像丁时黎（E. J. Tinsley）、哈斐尔（A. E. Harvey）、里奇斯（John Riches）、达尔（Nils Dahl）等人的见解。由此看来，侯氏即使不认同历史批判的研究方法，他还是承认自己曾经受益良多：“我当然从历史批判研究中学有所获，我常以为他们的成果比他们的理论要高明多了。”²¹⁷只是，侯氏在近几年的著作中，越来越不用批判法作为解释新约的工具。在《解放圣经》一书中，他提倡一种不必靠学术研究见解的解经法。因为他说“高等批判法”所带有的意识形态，对教会的政治理念而言是格格不入的。“如，大部分受过圣经批判学训练的学者，……会以为在历史批判法之前出现的解经传统，对真正了解经文的意思是一大障碍。”²¹⁸只是，对任何接触过近代相当繁复的圣经诠释学研究的人而言——特别是人们已注意到“经文的效应史”（*Wirkungsgeschichte*）这一观点——侯氏这种概括性的说辞，听来像是出于无知的轻蔑。²¹⁹

这么说来，侯氏又是从何处取得他解经的观点呢？侯氏在他那本《解放圣经》的前言里，承认他的知识见解，出自教会一些伟大神学家的著述：

其实我对圣经“经文”不是很了解——毕竟，我是在更正教自由派神学院里念书，我的神学受此形塑。不过这样的形塑比我所想象的更“合乎圣经”，因为我认为能从阿奎那、马丁·路德、加尔文、巴特、尤达的作品中去学习圣经，反而是一项优势。²²⁰

所以，侯氏对新约圣经内容的描述，以他自己的话说，相当具

有折衷取舍性。不过，尽管侯氏缺乏审慎的解经，自己也承认对经文没有深厚的知识，但是他对教会生活意境的看见，倒是极其符合新约圣经的见证。对于这样的结果，我们到底应该——像他希望我们这样看他——归功于以传统为读经媒介而产生的良好效果呢？还是应该语带保留地像他讽刺历史批判学派一样，说他在这方面的治学成果“比他的理论要高明多了”呢？不论是哪一种说法，侯氏对圣经的描述工作，可以说相当仰仗伟大学者的精心解经成果，他自己倒是很少尝试。

（2）综合工作

侯活士对圣经的引用范围相当广，可惜有点分散，找不出他有整理出一套综合性系统的企图。斯克尔（Jeffrey Siker）在分析侯氏引用圣经的方法时就指出，侯氏喜欢引用符类福音书（尤其是登山宝训、马可对耶稣受难的预告、路加福音中神对穷困软弱者的怜悯这类故事），但他几乎完全不引述约翰福音。²²¹他偶尔会引用保罗主要的书信，特别是罗马书和哥林多前书，而且以弗所书似乎是他的最爱。²²²可是另一方面像教牧书信、希伯来书及启示录，则好像不被包括在侯氏使用的那本圣经似的。最稀奇的是，对侯氏这么强调圣贤故事及榜样的人而言，居然很少引用使徒行传中使徒圣贤的故事行迹。而符类福音书之所以受到侯氏重视，是因为里头记载的耶稣故事最为丰富。

侯氏对经文之间相互矛盾的部分又是怎么处理的？有两方面不同的答案可作说明。一种说法就是侯氏往往干脆不予理会。他既然无意整合全本新约圣经来探讨伦理生活，也就没有必要把教牧书信、启示录之类的经文整合到神国的故事里。另一种说法则是认为侯氏很喜欢圣经的杂乱性，以为福音书记载的分歧，正显示出忠心为主而活可以有許多不同的表达方式。²²³他很有同感地引用伯朗金思帕（Joseph Blenkinsopp）的话说，圣经中的差异性“表示教会必须接受有创意的张力，那是教会生活与生俱来的特色”。²²⁴这话其



实对侯氏的整套理论相当重要：因为他强调教会在世寄居的生活具备弹性变通、富想象力的特征，所以圣经中的差异性正可以为教会在不同时地提供一系列不同的选择。“圣经包含了这么多不同的经文对教会生活来说相当必要，不必尝试解决经文之间明显的歧异，或者甚至是不相吻合之处。”²²⁵ 侯氏从未尝试像尤达一样用审慎的解经工夫，或者透过对经文来源及发展历史加以解析探讨的手法，来厘清经文之间的张力问题。圣经对他而言是一袋装满故事的经书，是教会既丰富混杂又得益受用的传家珍宝。

这样看来，我们有否可能为侯氏的诠释架构找到综合性的焦点意象呢？侯氏在《圣经的道德权威》一文中写道：“我相信最合宜表明圣经特色，……不但教会可以使用，伦理道德也用得着的意象就是视圣经为一则叙事或故事”。²²⁶ 不过这里所谓的故事是指正式的文体描述，而不是一种特殊意象。所以依侯氏的看法，耶稣的故事用旅程（journey）和十字架（cross）的意象最能扼要加以形容。（至于像饶恕及和谐等主题不算是独立性的意象；而是侯氏用作对十字架的阐释。）侯氏不像尤达，独独把十字架当成福音故事的焦点；他比较注意到故事中耶稣与门徒互动上的描述，以至于能从这些故事中找到合宜的根据，作为教会行走天路旅程的基础。当然，十字架是这项旅途的终点目标（telos），但是其他人际关系及行为举止在故事叙述中也占有重要分量。教会礼拜仪式中，会常把旅程及十字架的意象加以戏剧化，来教导人们如何建立教会的生活，以致可以正确地解读耶稣故事的含义：“教会的圣礼把耶稣故事活化出来，因而可以建立一个照祂形象受塑的群体”。²²⁷

（3）诠释工作

侯氏在建构他的伦理规范时是以什么方式诉诸新约经文？他很少把经文当规条或原则使用，而是强调故事的情节，以及故事人物品格的塑造：

基督教伦理学的本质内涵，是由一则故事，或说得更恰当些，由一套故事集所合成的传统来立定，并从中建造出一个群体出来。基督教伦理学不在强调规条或原则性的东西，而是要我们注意到一则叙事，也就是神怎么对待受造之物的故事。²²⁸

传统所传承的故事，对教会的行为当然有典范作用。圣贤的榜样，就是耶稣故事的蓝图，是教会生活可以依循的模式：

作主门徒就是跟一个新形态的团体有份，具有“照耶稣那样顺服走上十字架”样式的一个新政体。而构成这新政体的主要内容就是福音书中的记载。福音书不仅描绘出一个人，也是为受训参与在这个新团体中所提供的必备手册指南。作主门徒就是分享基督的故事，参与在受神主权掌管真实当中。²²⁹

不过我们在此得特别记得，侯氏极为谨慎小心地不把新约经文“用来”当成道德行为可以比照的资料来源；他宁可说是“神用圣经在帮助保守着教会过忠心的生活”。²³⁰在他的著作中很少看到他引用耶稣的某种举动，作为基督徒行为的模式；他比较以为是耶稣故事本身在塑造教会的品格。他引述罗云·威廉斯（Rowan Williams）的话说，耶稣的故事“不只是救赎过程的一个典范模式”，“故事的本身便是成全救赎过程不可或缺的力量”。²³¹所以说，侯氏不像尤达，强调教会的工作是对耶稣的典范作类比式的省思后，然后跟进效法，反而比较强调德性在教会品格中成形，被塑造到一种地步，会直觉地去做神旨意中的事。

至于在象征世界的层面上，侯氏以为基督教伦理学的“首要任



务”，是“帮助我们正确地看出世界的真相”。²³²藉着耶稣故事为认识现实的试金石，“基督徒能够准确不虚幻地看清这个世界”。²³³

基督教伦理学的任务，是用十足的想象力帮助我们明白神国的含义。……基督教伦理学作为一门学科，旨在分析测试出最能表达出基督徒生活的那些意境，而这种生活意境的中心信念，就是相信世界已被耶稣基督的大工所救赎。²³⁴

当然神国的故事不但教导我们看清世界，也教导我们认识这位藉着故事启示出祂性情的神：

圣经故事不但“描写了一个人物”，也描写了一个有能力使其存在符合这些故事的群体。犹太人和基督徒都相信圣经故事是在描写神的性情和品格，圣经之所以这样地描写，目的是在说明我们该如何成为符合那种性情品格的人。²³⁵

这样看来，对侯氏而言，新约圣经故事所发挥的实体塑造功能，恐怕比只作典范的功能来得更加重要。也就是说，圣经最主要的作用是在塑造我们的异象愿景。

侯氏的伦理学体系中，圣经的权威跟其他神学建构权威又有怎样的关系？在本章讨论的神学家中，侯活士把传统的诠释角色看得最有分量。他以为“只有真实活在因着圣餐礼仪组成的一群人当中，才有可能正确地诠释圣经”。²³⁶他从梵蒂冈第二次大公会议的文献《天主的启示教义宪章》(Dogmatic Constitution on Divine Revelation)中，兴致勃勃地引述了一段话说：

神圣传统与神圣经书组成了天主圣言的神圣宝库，并托给教会保管。……以权威来解释所写成或所传授的天主圣言之任务，是单单托付给教会生活的训导当局，它是藉耶稣基督的名义而行使其权威。²³⁷

除了教会传统所认可的之外，没有其他正当的圣经解读。而且侯氏在此跟天主教传统看法一样，都不认为圣经与传统有主从附属，或者相互对立的关系。传统是圣经真意的化身，或者更正确地说，圣经是透过传统这个媒介将信息传达给我们，到一个地步是，若没有传统，也就无圣经可言。世上没有其他方法或媒介，可以让我们明白圣经的真理，因为“教会创造出了圣经的意思”。²³⁸

因此，传统更正教假设，圣经可以挑战、评断传统，就根本是个幻想，因为这假定了可以不必透过任何媒介，就能了解圣经的意思；而侯活士根本是否认这一点的。“教会传统对于了解经文的意思非常重要，若能明白这一点，我们就会知道自己根本不会拥有（也不需要拥有）所谓的经文‘本身的意义’。”²³⁹这项说辞对诠释学有重大含义；只是问题关键在于，侯氏本身是否真能做到他自己所说的这套论点。²⁴⁰

就人独立思考时所运用的理性而言，在侯氏的伦理学中是毫无角色可言的，因为他以为客观的理性思考是不可能的。“在我们的历史之外，我们没有一个可以把道德信念加以安全定位的点。我们必须以历史故事作为出发点。”²⁴¹教会传统本身就是基督信仰的合理性基础。

至于侯氏伦理中，经验的诠释角色就显得比较复杂。有时他以为经验很重要，是明白经文、使经文产生效用的重要因素。当他面对圣经经文为什么对教会具有规范性的意义这个问题时，他会强烈诉诸经验：



我的答案很简单：诚如普莱思（Reynolds Price）所说的，我们都渴求一个可以感觉是真实的那个圆满故事，而圣经经文之所以成为圣经，是因为世上只有圣经可以满足我们这个渴求……圣经之所以能对基督徒具有权威性，正因为当基督徒尝试忠于圣经所见证记载的去过活、思考、感觉时，真的发现这些经文果然比较可以帮助他们按着真理来生活。²⁴²

大体而言，侯氏赞同经验有肯定圣经真理的角色，但在他的书中，很少看见他以为经验可以决定经文的诠释解读，更不用说拿经验来压倒取胜于传统已有的教导，或者拿经验要求传统的解读作些修正。基督徒个人经验的重要性，还是少于历代以来教会集体的经验。不过当问到传统跟经验有何区别时，这两项名词便显得有些混淆不清、不相连贯。

其实在侯氏分析圣经与伦理之间的关系时，最苦恼的问题是教会如何在实际去读圣经之前，就经验到圣经要证实的真理。侯氏在《圣经的道德权威》一文最后的结论里，就说出了这项难处：

最后，除非我们教会真能遵行（圣经的）教训“弃绝谎言，各人与邻舍说实话，因为我们是互相为肢体。……”（弗4:25），否则圣经对伦理根本无用武之地。²⁴³

侯氏在此接着继续引述以弗所书4章25~32节整段经文，不过我们只引一节已够说明所遇到的困难了。既然侯氏以为只有照以弗所书第4章去行的教会，才能决定圣经正确的“伦理使用”，但是教会又是怎么变成已实践这些事的群体呢？可见侯氏事实上把传统和经验放在一个诠释的循环中绕行，以为传统加上经验的循环运作，

终究会引导我们对新约圣经有更丰富、更确实的解读。

(4) 实践工作

对侯活士而言，实践方面的工作是整全基督教伦理学的一部分：“基督教信仰是否真实可信、清楚明白，全看信仰实行力的多寡而定。”²⁴⁴这也就是为什么在他的著述中会以相当仔细的方式，大胆讨论牵连很广泛又很实际的道德伦理问题，在各种议题上，像是反战、堕胎、安乐死、照顾智障儿童等事上，都持有鲜明的立场。

侯氏一点也不怕提出具有规范性质的结论，也不介意向别人推销。他经常告诉杜克大学神学院的一年级学生说，他有意在他们修完他的伦理学概论课程之前，使他们成为反战分子。依侯氏的论调，热切遵行真理的美德，要比小心探索真理来得高尚伟大多了，而且光说不做根本一无价值。这种坚持把信心付诸实践的做法，与他的循理会传统背景非常一致。

然而，相信真理必须在教会中实现的理念，同时也给侯氏带来困扰他的矛盾冲突。在《品格的团体》一书前言中，侯氏坦承自己有着相当“暧昧不明”的教会立场，既是“有可疑神学背景”的循理会成员，又在天主教学校里教书，心里还极其认同重洗派的传统。他在开玩笑地形容自己是“高派门诺教会人士”（high-church Mennonite）之后，对他这种缺乏固定教会传统的情况，及其背后涵盖的神学含义，作了较严肃的省思：

也许我会这么强调教会在社会伦理探讨上相当重要的理由，是因为我目前并没有受任何教会约束，也没有对加入哪个教会感到不妥。像我所站的这种立场其实不太负责任，因为可能引发理念上的不诚实。……我发现自己在思考及写作上，不仅要捍卫现实已存在的教会，还得为那个如果我们够勇敢、够忠心便应该会存在的那个教会



在打拼。²⁴⁵

侯氏自从写了这段话之后，便清楚地转而认同了联合循理教会的路线（United Methodist Church）。不过这项转变，实际上并没有解决他在论点上不甚明确的立场。因为20世纪末在美国的联合循理会，有很多是跟侯氏所主张的基督教伦理学实质内涵相矛盾的。联合循理会是个又大又多元，繁文褥节也相当多的组织，其中所拥护提倡的个人自由主义价值观，正是侯氏所责难且不以为是的论调。其中最明显的，包括教会并没有定期举行圣餐仪式，也没有很清楚反对战争暴力的传统，²⁴⁶而且与侯氏所赞赏的罗马天主教又格格不入。难怪他要在《解放圣经》一书发出控告：“凡跟罗马分立的教会，就等于跟自己分立，根本丧失了为整体教会忠心使用圣经的能力。”²⁴⁷若根据侯氏的标准，不就等于在说他自己应该没有能力来正确解读圣经——因为他并没有加入一个能够彰显并培育出基本道德的教会群体。

换句话说，按照侯氏诠释逻辑的立场，他应该是个天主教徒。只是天主教一向所教导的主要伦理立场（如对正义战争及妇女在教会的角色等议题）为侯氏所无法接受。因此，他在心智及品格上不愿受到天主教传统的影响，而选择成为这样的更正教基督徒：本身的教会实践并没有清楚的神学理论基础，也没有任何实际成形的群体符合他的教会观。这不是高派门诺教会的传统；侯氏所要求的理想性传统根本就是一个虚构式的理念综合体。当朋友挑战他既然没有被按牧过，那么他的主张依据究竟从何而来时，他只能说：“我真希望我能对这个难缠的问题有个好的答案。”²⁴⁸他不能诉诸新约圣经的权柄，因为他的论点坚持主张说，圣经的权柄必须透过一个具有传统的教会才可以成立，而他又选择不承认这些传统。他的这种讲法其实相当矛盾，完全跟他所倡导的神学权威

相互抵触。

所以说侯氏到头来是在最实际的层面上，也就是侯氏以为要了解基督教伦理学最主要的实践部分上，揭露出侯氏整套诠释理论的真面目。圣经既无法发出声响，失败的教会又不能为其作见证，侯氏发现自己并没有任何理论基础可以要求圣经，以用来反对教会的做法。但是侯氏在那本《解放圣经》一书中，尽管明知要求圣经的理论基础不存在，还是照行不误。书中不断出现的“讲道实例”（Sermonic exhibits），就是想让读者进到新约的象征世界里头。当人读完全书时，会感到我们需要一桩宗教改革，使教会能再重新听见新约对教会的判语。也就是如果照侯氏所云，圣经若的确“提供了教会要成为满有真理的群体所必需的资源，好让我们可以横跨世代间隔与神与人互动沟通”的话，²⁴⁹那么我们可以合理地认为，只有承认圣经的话语必须在教会传统之外，甚至是反对教会传统的情况下，才能提供出这些所需的资源。

侯氏整套论点虽然在实践层面上有触礁的难为之处，但是他的研究却很清楚地见证出新约圣经的故事，对塑造教会成形是大有功效的。他见证教会好比一群途中的行路客旅，不断需要依靠神意外的恩典，对常会自以为是、自作主张的教会而言，诚然是个相当有帮助的提醒。毕竟，侯氏之所以大声疾呼圣经应该从北美基督徒手中拿走，是有他较为广义诠释策略上的用意，目的要使圣经能在教会中重新拾回它该有的地位，而让教会成为“一个能听见圣经上所记那则属神的故事，且能活出忠于这则故事的群体”。²⁵⁰

五、费兰札：从女性主义角度诠释“解放”一词

费兰札女士是法国天主教的一位新约学者，曾在美国圣母大学及哈佛大学担任重要教职，也是英文语系世界中女性主义圣经



批判学的领导人物。她那本1983年出版的书《纪念她》(*In Memory of Her*)，诚如副标题所说，是一本“对基督教起源的女性神学建构”，为学界引来不小的骚动。²⁵¹ 费兰札运用标准的历史批判工具，从新约圣经本身以及经文的背景，重新找回长期被掩灭的一些初代教会回忆记录，也就是女性在参与教会领导上所扮演的重要角色。在这本书出版之后第二年，费兰札又出版了一本文集，名为《是食物非石头》(*Bread Not Stone*)，仔细就前书所使用的女性诠释策略给予更详尽的说明，²⁵² 可以说不但对新约妇女提出重要的讨论，并且对新约圣经在女性神学中所扮演的角色，发挥了革命性的作用。²⁵³

费兰札的贡献所产生的影响，也许可以从她在学术界的地位予以衡量。她是第一位被选为“圣经文学学会”(Society of Biblical Literature SBL, 1987)的女性会长，也是《女性主义宗教研究期刊》(*The Journal of Feminist Studies in Religion*)的创办及主编人之一，目前她是哈佛神学院史丹德神学教席教授(Krister Stendahl Professor of Divinity)。在当今相当热门的女性主义圣经诠释学研究中，她那具前导性的研究成果，仍算是圈内相当具有系统规模的重要著述。

费兰札是个专业的圣经学者，不像本章所讨论的其他人士；她的本行既不是神学，也不是伦理学。再者，她不像尼布尔、巴特、尤达、侯活士，并没有把暴力问题当成基督教伦理中很明显的议题。所以要把她的研究跟以上几位作比较，所引述的著作资料是不能用同一种标准加以衡量的。不过，费兰札的诠释方法相当特殊而且重要，值得我们在检验新约经文如何以不同方式被运用到伦理讨论上时，加以重视和注意；毕竟她仍是女性主义诠释研究中的指标性人物。²⁵⁴ 再者，她还曾发出慎重的呼吁，要那些把圣经视为信仰正典的群体，谨慎思索如何使用圣经的经文。如她在以“圣经文学学

会”会长身份致辞时，就大声疾呼“要有伦理的责任感，不但在选择诠释模式与理论上，在对圣经经文及其意思分析所造成的伦理后果上，都要具备负责任的态度”。²⁵⁵她以为圣经学者不能客观地从“经文的效应史”中抽离；必须积极关切他们所研究的经文如何被用在伦理讨论上。人如果是用这种研讨方法来作圣经诠释，会不断问：“到底圣经经文上的话，对一个愿意委身其世界观的读者而言，会产生什么效应？”²⁵⁶所以，由费兰札坚持的这种圣经研究态度看来，的确很适合把她本身的著述加以检视，看看她自己是如何把圣经用在基督教的伦理学上。

1. 费兰札研讨基督教伦理学的方法

对费兰札而言，要把新约圣经用在伦理学上，需要一段艰辛的过程，把古老经文重新整理，找出埋藏在历史中所丧失的妇女经验。在这些被传统遗忘的经验中最足以为代表的，就是在伯大尼膏耶稣的妇人（可 14:3~9）。

尽管耶稣在马可福音宣告说：“我实在告诉你们：普天之下，无论在什么地方传这福音，也要述说这女人所做的，以为记念”（可 14:9），这女人所做带有先知意味的举动，并没有成为基督徒所认知的福音内容。甚至我们连她叫什么名字都不知道。倒是当人传福音、领圣餐时，另一则故事常被提出来述说：即卖耶稣的门徒的故事。这位卖耶稣的人名字大家都记得，但是那位忠心的门徒名字却被人遗忘，就只因为她是个女人。²⁵⁷

所以这位女性主义圣经批判学者为了“记念她”，殚思竭虑透过以新问题质问古旧经文的方式，尝试从基督教运动发迹的初期，



找出妇女以“跟门徒同等的身份”参与其间的一些蛛丝马迹，并且以新的眼光重新述说教会如何压迫妇女的历史故事。

由于现存的经典文献在本质上都是父权为主，费兰札必须费心地想出些有批判性的问题来。她不认同戴莉（Mary Daly）及其他“后基督教女性主义者”的做法，以为圣经和历史都是无法复原挽回的东西，因此必须予以弃绝；反之，费兰札选择小心谨慎地理出一套“女性对自由解放的批判诠释方法”来建立程序规则，借此证明“那原是我们妇女权益的来源（即圣经），也同时是我们遭受压迫的来源”这项论点。²⁵⁸这样看来，她的诠释方法目的就是在重新建构历史的记忆，使正在为自由解放奋斗的妇女，都能从中获取力量。“与其放弃记念过去在父权基督教历史中前辈姊妹们的受苦受难、满怀指望的经历，不如藉着这些在压迫力量下的‘过往记忆’，重新要回这些人挣扎奋斗的受苦经验。”²⁵⁹所以费兰札这本《记念她》的书，就是在重写初代基督教历史。难怪全书第一部分冗长的方法论简介那一章，会题名为《看见—命名—重新制定》（Seeing — Naming — Reconstituting）：藉着仔细观看经文，（重新）为她所找到的妇女经验命名，来制定一个可供采用的过往历史。

按照费兰札所言，这种研讨新约伦理的女性主义方法，不同意透过把所谓万世不变的真理，跟父权添加的部分加以区隔的方式，来“搭救圣经”。她对“新正统”（neoorthodox）式的女性主义神学极其反感抨击[特别是罗乐蒂（Letty Russell）和路瑟乐（Rosemary Radford Ruether）早期的思想]，不认为可以把圣经信息中男性为主的形式和男女平等式的内容相区隔——也就是说不可以“从男性中心所制约的传统中，抽离出属乎女性部分的内涵”。²⁶⁰依费兰札的看法，这种方法的危险性在于，没有针对圣经基本上以为压迫妇女是合情合理的这件事，提出神学性的批判。问题不只是圣经被父权的诠释者错误解读，而是圣经本身在正确解读时，就是充满着男

性中心的观点。因此费兰札切望对于圣经所描绘的妇女，提出一套胆大真切的历史描述，然后以圣经中片段表达出的妇女得着自由释放的经验，对之作出批判性的评量。

费兰札以为新约经文无法以很简单的方式，为伦理神学提供诠释准则；相反地，人们必须改用一种有解放性意境的眼光，系统地来重新评鉴经文。吊诡的是，这种解放性意境早就存在于那些带有压迫性的历史经文里——虽然仍是模糊不清。照这种观点推论，费兰札认为圣经的启示是有选择性的（就是那些能表达出妇女得解放、得盼望的经文），因此必须经过仔细探究来重新发现。“圣经的启示和真理只含藏在那些能超越父权架构的经文及解释模式中，这些经文能让人看见基督徒妇女原来才是历史上、神学上的主题及主角。”²⁶¹

为了明白费兰札的诠释方法，首先有必要了解她对最早期基督教历史建构的大概。这段历史建构就写在《纪念她》那本书的第二部分，题为《妇女的历史是一部平等作门徒的历史》（*Women's History as the History of the Discipleship of Equals*）。她按照典型形式批判学的方法，也就是由布特曼所写的《新约符类福音传统史》（*History of the Synoptic Tradition*）所用的方法，在谈论历史的耶稣时极为小心谨慎，而把福音书主要看成是在见证早期基督徒群体及经验的记载。成为正典的福音书，乃是第二、第三代基督徒的著作，当中所保存的传统其实可以加以探索研究，找回古代在巴勒斯坦第一代“跟随耶稣”中的文献资料。

根据费兰札的历史建构，当时那个运动是对犹太教的一种改革运动，传扬一种新形态的神国意境（*basileia*；“国度”或“主权”），那是一种现存的实体，可以为所有以色列人带来完满、尊荣。穷人、病人、社会上的边缘人，都受邀进入这个人人平等的群体当中，一起盼望神所启示的未来，“不再有死亡、苦难，不公不义之事都终



究要完全克服，连父权式的婚姻也没有了。”所以，“耶稣身上对国度 (*basileia*) 的实现 (*praxis*) 和看见 (*vision*)，是把神计划的未来放进当时代人类制度及经验当中运行的媒介”。²⁶² 对于经常受压迫、在社会经济上遭到剥削迫害的妇女而言，天国的异象根本就是令人解脱的大好消息。难怪妇女会是这个运动中积极带头的人物，她们甚至极力保存最早期的传统文献，并将之扩散至外邦世界。

费兰札辩称早期教会——至少是间接性的——相当反对父权社会结构。她为了支持这种说法，引用了三段经文：(1) 马可福音所根据的早期文献 (*pre-Markan*) 中，有几个富争议性的故事，都记录了耶稣对父权婚姻提出挑战 (可 10:2~9, 12:18~27)；(2) 跟随耶稣中一些不合家庭伦常的经文 (如，可 3:31~35, 10:29~30；路 11:27~28, 12:51~53)；(3) 在门徒群体中不受上下管束的关系 (可 10:42~45 以及与其平行的经文)。²⁶³ 费兰札还特别指出马太福音 23 章 9 节那里，“不要称呼地上的人为父，因为只有一位是你们的父，就是在天上的父”，正表示早期基督徒只称呼神为“父”，教会间人与人的关系是绝对平等的。费兰札对这节经文评论说：“耶稣用父来称呼神，不是在把现有社会或教会的父权结构合理化，而是要彻底颠覆掌控支配人的所有组织结构。”²⁶⁴

费兰札另外还提出一项也很合乎她假设的论点，就是“最早期的耶稣传统把 (以色列) 这位慈悲良善的神，用女性形态的神圣智慧来表达”。²⁶⁵ 不过这种说辞只根据单一的经节立论：“智慧 (*sophia*) 之子都以智慧为是” (路 7:35)。费兰札把这节经文解释成：“耶稣这位智慧之神认得所有以色列人是她的儿女，她是被他们所有人认可的” (包括税吏、妓女、罪人在内)。²⁶⁶ 费兰札以为马太福音把耶稣自己当成是智慧的本体，是传统后来的发展。她从此没有再引述其他经文，就在书中一直以“智慧—神”的口吻，当它

是跟随耶稣里最中心强调的信息：

最早期的基督教神学是智慧神学（sophiology）。我们可以用智慧一神（God-Sophia）的字眼来了解认识耶稣的工作及耶稣的受死，因为耶稣很可能以为自己就是 Sophia 的先知，Sophia 的孩子。²⁶⁷

270 这点是费兰札解经上最不让人信服的地方。不过，虽然费兰札把这点讲得天花乱坠，毕竟在她整体讨论跟随耶稣中妇女角色的思路层面上，不算是最为重要的论点。

接着，费兰札在书中转向处理《早期基督教的宣教运动：平等地领受圣灵的能力》（The Early Christian Missionary Movement: Equality in the Power of the Spirit）这个题目。她想要在地中海一带，从保罗所建立的希腊化宣教教会里，找出妇女所扮演的角色究竟如何。但如同她所承认的，这方面的史料实在少之又少：

妇女对早期宣教运动的实质贡献，由于史料过少，且以男性观点为主，所以大部分都不为人所知。因此只能用历史想象力，以及透过对这项运动的重组建构，把零星星的片断资料作些补充，并加以处境化。²⁶⁸

这种运用想象力的结果，产生了一幅对宣教运动的全新写照：“妇女原来是当中最出色的一群宣教士或领导人物。”她们是家庭教会的创立者，还运用自己的钱财及社会地位支持其他宣教士。²⁶⁹根据费兰札的说法，这个宣教运动“不是按希腊罗马父系家庭的结构组成”，而是个充满圣灵引导、以敬拜为记号的团体所发起的，在这个团体里，人人都“充满智慧（Sophia）及圣灵（Spirit）”。²⁷⁰古



来被保罗在加拉太书3章28节所套用的公式，正好表达了这些团体的自我认识：“并不分犹太人、希腊人，自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。”这些团体相信他们“已有分于基督—智慧（Christ-Sophia）的大能和力量；他们是新造的人，因为他们已经在洗礼上领受了圣灵的能力”。²⁷¹

使徒保罗是这个希腊宣教运动中的重要人物，处于浮现中的基督教世界，他在女性地位的历史发展上，扮演了“双边”的角色：

一方面他肯定基督徒所拥有的平等自由，藉着鼓励妇女不必受结婚的束缚，而打开一种新型独立的生活方式。另一方面，他要妇女因为宣教的缘故，在自己婚姻中及敬拜聚会里有顺服的行为，不仅像“有灵性的人”来约束自己，还要像个“女人”。我们找不到在敬拜聚会中，保罗对男人作为男人的行为，也有如此明白的限制。²⁷²

所以，虽然保罗在理论上肯定女人的平等自由，实际上却“打开了一扇大门，重新带进父权为上的价值观，以及性别上的二分法”。²⁷³

结果在保罗的时代之后，原来仅有一丝丝在教会享有的两性平等也被吹灭了。妇女在教会事工上所扮演的角色很快便遭到压缩。我们在歌罗西书、以弗所书，以及教牧书信里，都看到父权思想再次强势地成为教会的主张——目的是为了争取社会的尊重和接纳，好把教会生活的结构改变成能符合当时希腊罗马社会流行的父系习俗。父系家庭制度于是变成教会的模式形态，妇女明显地被贬抑到次等附属的角色地位上。公元2世纪逐渐浮现诺斯底与教父神学的二分法特性，是在观念发展上必然的结果，也是“父权现实结构”的表达：“正如诺斯底神秘主义把宇宙—灵界二元论，转变成

教会—灵界二元论的做法，教父时代的教会也依样画葫芦地作了二元的区隔”。²⁷⁴于是这个逐渐浮现的大公教会，便把基督教原先讲求平等的力道打压下去。²⁷⁵

所以，到了公元1世纪后期，只剩下在马可及约翰福音中，才听得见另外一种声音，形容妇女是“真正作门徒的楷模”，并且呼召男人女人都一样得付出爱心、谦卑服事。马可及约翰都“强调基督徒群体中另类的品格特性，因此赋予妇女使徒及事奉的领导地位”。²⁷⁶尽管这种另类的看法最后在历史中丧失，让父权的势力取而代之，但福音书的记载还是忠实见证了“耶稣在 *agape*（爱）及服事上不同的做法”。²⁷⁷可见新约圣经毕竟还是把那股与父权压迫势力对立的聲音及回忆记录给保存了下来。

费兰札因而依据这套对历史的重新建构，把“妇女教会（the *ekklēsia* of women），既自由又能自决，是属神的团体”这景象，加以描绘出来。²⁷⁸ 妇女蒙召来争取她们自己的宗教权利，“决定她们自己属灵的福气”，藉着彼此经验神的同在，完全有份于服事的工作。费兰札预期有人会认为这种“妇女教会”不过是把“颠倒的性别主义”（reverse sexism）给制度化，所以她回应说：教会要从一个男性为主的状态，直接转变成两性之间有全然相互的关系，是不太可能的；何况要要求立即的平等，未免异想天开，哪来这么“容易的恩典”（easy grace）；这同时也低估了妇女受男权压迫结构下内在变化的程度。“因为男性对女性的属灵殖民，已经让女人内在地把男人视为神圣不可侵犯，所以男人得放弃他们对女人以及对教会的属灵及宗教控制权，那么男女才有可能建立相互的正常关系”。²⁷⁹

从费兰札对这个问题的讨论，显然可以看出她论辩的主要对象，就是她自己所属完全以男性为主的天主教阶层架构，即“不准妇女在圣餐中分饼分杯”。²⁸⁰ 严格说来她并没有批评更正教派，但更正教也难辞其咎。对费兰札而言，父权制度已感染到整个教会历



史传统；甚至到一个地步，妇女必须——至少是一段时间——有单单属于她们自己的团体，才能重新再找回属灵的认同。

费兰札没有清楚说明，这种团体到底是在现有教会中独立的团体，还是取代现有结构另外组成的教会团体。在《是食物非石头》里有一篇《妇女—教会》(Women-Church)的文章，费兰札写道：“谈到妇女教会时，并不是在鼓吹一种分立的做法，而是为凸显妇女在圣经信仰上的能见度，并且能从男性属灵的掌控中保障女性的自由。”这段话好像在说这个妇女教会是建立在教会体制下。不过，费兰札在进一步的解说中，会让人对这件事产生一些困惑：

正如我们谈到穷人的教会、非洲的教会、亚洲的教会、长老会、圣公会、天主教会时，并没有在神学理念上放弃有一个大而公之教会的存在一样，我们也可以说妇女教会是这个宇宙性大公教会的一种表现方式。……妇女教会是属于女性主义的一种运动，由男（认同女人的男人）、女（能自我认同的女人）所发起的，超越所有传统中男人创立的教派路线。²⁸¹

就一方面而言，如果妇女教会跟长老会类似，那么它可以是组织上独立的个体；但是就另一方面而言，如果妇女教会是个超越所有宗派路线的运动，那么支持此运动的成员可以仍然在现有的教会中持续活动。费兰札对这一点没有提出直接可行的做法或指示。也许她的意思是，要把这种权利交给各个地方性的妇女团体自行去作决定。

无论如何，费兰札对这个妇女教会的伦理生活质量，看法是相当清楚的。这个教会是“以平等身份作主门徒”，可以全然参与教会决策过程，自由自在地处理自己的事。虽然这样的描写，听起来

会让人想起启蒙运动中追求民主社会的那份理想，但是我们绝不能以为费兰札的理念属于个人主义，她所谓的妇女教会是个有着很强内聚力的团体：“在妇女教会中的委身、负责、团结精神，是基督徒女性天职实际行出来的生活写照。”²⁸²再者，这个团体还有一项清楚的使命：

就像耶稣自己的工作一样，这个因着耶稣传道所召聚成立的团体，不是团体成立了就了事。门徒要带着圣灵的能力，奉差去做耶稣做过的事：就是喂饱饥饿的人、医治病患、使受压制的得自由，在此时此地宣扬报告神的新国度、新人类已经降临的好消息。²⁸³

这个教会所讲求的伦理，拒绝对苦难只是逆来顺受、柔弱默认。这些妇女反倒要“靠着圣灵的气势……喂饱、医治、解放我们妇女同胞”。基督徒女性主义的属灵观，就是“让我们从以男性优先、损伤自身及其他妇女权益的错误想法中解放出来，那根本不是真正的舍己”²⁸⁴。

不过，费兰札在疾呼“为解放妇女及家人而奋斗”的同时，²⁸⁵并没有详细说明到底这项“为解放而奋斗”之举，包括些什么行动内容。我们猜想她至少是指着有形有组织性的抗争活动；至于她是否认为应该要用实质性武力来对抗压制的势力，就不得而知了。

的确很难在费兰札的论述中，清楚找出她对基督徒该不该或什么时候可以使用武力做出省思，大多时候，她只是从受害者的角度来谈暴力：

我们怎么能明知妇女的身体遭到毒打、强暴、使之不孕、伤害、逼娼、任由男人随性糟蹋，而同时指着圣餐的



饼说“这是我的身体”？……从过去一直到如今，男人用我们女人的身体在战场上打他们的战争，叫我们成为他们肉身及灵性施暴的目标。所以妇女教会一定得要求回归我们妇女的身体，成为“基督的形象、基督的身体”。凡是所有对妇女的施暴，都要以悖天逆理的行为予以禁止，由妇女自身的道德力量及责任，来决定涵盖妇女的身体及灵魂，心胸及子宫全面的权益。²⁸⁶

对费兰札而言，问题不在于使不使用暴力，而是在暴力下怎么存活，怎么有效禁止暴力，使妇女可以免受伤亡。这里可以明显看出她对暴力相当悲痛，但是她并没有引经据典，以圣经作为反对暴力的依据。而是拿在暴力下受苦之人的经验，当作暴力是邪恶的充足证据。

面对着这个由女性主义所带来对基督教伦理学诠释的冲击，我们的确看见一个刻骨铭心的事实：人的观点角度不同，竟然可以对暴力的问题有着完全不同的看法。在费兰札的研究论述中，从基督教伦理学角度来谈暴力，虽然不是她主要关心的讨论话题，但是暴力这件事却是她在进行妇女的解经时，不断认定为女性经验层面的一个前提。费兰札大半的学术研究，都集中在启示录，这或许一点也不令人意外，因为启示录是新约圣经中表达受苦教会看法最为清晰的一本书。²⁸⁷ 费兰札像写作启示录的先知一样，不但对加诸自己同胞身上的暴力提出抗争和呼喊，并且同时为将来宣告一项愿景，即所有暴力的毁坏势力终有一天要被推翻打倒。

不过费兰札不像启示录的作者，并没有思想到“被杀的羔羊”是门徒生活的典范。费兰札的福音内容不以十字架为焦点中心。她对教会生活的远景，乃是她所建构的初代教会情境：是一个有圣灵充满、人人平等，且活出神作王掌权（*basileia*）新经验的群体。

2. 诊断性问题的提出

(1) 描述工作

一如我们所预期的，费兰札深厚的历史解经工夫是她最大的优点。她对早期教会女性角色扮演的历史发展建构，即使是不认同她观点的学者，也要为之刮目相看、敬佩三分。在今天，无人可以否认早期教会传扬福音的事情上，妇女的确扮演了比一般传统愿意承认的角色还要伟大的角色。倘若费兰札的建构，时有趋于异想天开的成份，那是因为在稀疏的史料中，为了填补空隙而运用“历史想象空间”的结果。这是每个历史学者多少都会做的事。所以有些地方，她的想象力会让读者不易接受，如她主张“最早期的基督教神学是智慧神学（Sophialogy）”就是个例子。不过就大部分来说，她的观点都有详细解经的基础。想要挑战她观点的人，都必须跟她一样做过审慎的解经工夫。

当然，人的研究再怎么审慎，总会有些特殊的论点可以被人拿来加以讨论。如费兰札有个相当令人困惑的解经过失，就是她屡次坚持“希腊文新约中的 *ekklēsia* 的意思”是指“自由公民为了决定自身及子女全体政治灵性福利，所招聚而成的公开性集会”。²⁸⁸ *Ekklēsia* 这个字在希腊城邦的情境下这样解释有它的正确性，但是若以此来诠释新约用这个字形容基督徒集会的含义，就未免太过离谱。²⁸⁹ 没有一个新约作者会以为 *ekklēsia* 是人民聚合决定自身事务的集会。新约的 *ekklēsia* 是指一个蒙神恩典呼召而产生的群体；因此这个群体是属于神，也是蒙召顺服神藉使徒教训及榜样而立下的旨意，绝非基于民主程序为自身利益而实施自决的团体。费兰札把这个字在希腊政治上的意思，拿来当成她主张“妇女教会（*ekklēsia of women*）”有自决权利的做法，是没有新约解经学根据的。

对费兰札解经第二个可能的异议，就是她对经文有些歪曲的



解读，不正视作者所要传达的信息重点，只顾及一些旁支或是次要的主题。如她拣取少数福音书上间接批评父权制的经文，当成是福音书的中心主题，却完全忽略福音书作者描写耶稣的受死是基督徒信息的焦点重心所在。当然我们得记得，费兰札不像巴特，不是想要提出认同圣经作者信息的一套注释研究；费兰札从事的乃是批判性的评估工作，把经文作交叉比较，找出其中有关妇女方面未被察觉的记录。她的研究兴趣不在经文的意思，而在经文背后的历史经历。所以，倘若她在经文讨论上有歪曲的地方，不是因为她的解经不好，而是她在面对经文前，自己已先行设定了一套问题，然后用释经学当成工具来找寻答案。她为了既定目标而从事的解经方法相当严谨巧妙，算是在本章讨论的人士当中，在处理新约圣经背景、写作方法所围绕的复杂问题上，功力最为深厚的一位学者。

（2）综合工作

有人很可能会认定一个主张女性主义的人，在基督教原始历史的建构上，当然只局限讨论新约圣经中那些涉及妇女及其角色的一些少数经文而已。但费兰札全然不受此限。她以为要讨论女性的观点，不能“只藉着分析圣经上有关妇女的章节而取得，因为这种按主题所作的分析，会只就经文表层意思看出以男性为主、父权为实的东西”。²⁹⁰所以费兰札把新约圣经当成一个整体来作全面研究，而主张女性主义的评判准则“必须应用到所有的圣经经文，才能看出经文对妇女的‘救赎’，或者妇女所受的压迫究竟写了些什么”。²⁹¹因此，费兰札这本《纪念她》的结构，很像一部早期基督教历史书，其中主要篇章包括早期巴勒斯坦基督教、希腊化宣教运动、保罗建立教会的情形、往后大公主义的发展，几乎可以说处理了所有新约圣经的内容。

不过诚如我们已见的，其实费兰札在经文史料的处理上有高度的筛选性。她会特别注意经文中暗示平等社会意境的部分，对反映

父权规范的史料特别予以批判性研讨，其他不属于这类的经文则很少或根本不加讨论。如她很少处理新约中耶稣受难及复活的叙述，只关注当时妇女门徒是耶稣复活第一批见证人这样的问题。²⁹²

在费兰札的诠释运作上，有没有哪些特定经文，对她来说是特别重要，在神学上有其权威性？起初她让我们以为她会指出具有这种性质的经文：“圣经的启示和真理只含藏在那些能超越父权架构的经文及解释模式中，这些经文能让人看见基督徒妇女原来才是历史上、神学上的主题及主角。”²⁹³

可是事实上，她以为所有新约经文从某程度而言，都是“父权势力和理念的男性中心作品，根本不能称为神所启示的话语”。²⁹⁴所以必须经由女性批判观点的诠释，加以“解神话”（demythologized）：

因此我认为，那个可以对男性写成的经书及注释作出神学评断，真正“具启示性的正典（revelatory canon）”，不能从圣经本身取得，只能透过妇女从父权压迫得解放的奋斗中加以有系统的陈述而成。……个人及政治上所反映出受压而后解放的经历，必须是评量圣经诠释有否合宜，是否具备权威性的准则。²⁹⁵

这就表示新约圣经所有作者及著述，没有一个可以当成“正典（canon）”。只有偶尔透过“一些已父权化的经文”，让我们“瞥见一丝早期基督徒平等包容性的做法及神学理念。这些经文代表着冰山之一角，显然有一大片丰富的史料如今已丧失殆尽”。²⁹⁶

所以，具有启示权威的东西只有少数零星的一些经文，像是加拉太书3章28节基督徒受洗时常用的公式（“在基督里……不分或男或女”），或是马太福音23章8~9节有关平等的训戒[费兰札读成：“但你们不要受拉比的称呼，因为只有一位是你们的夫子，你



们都是同胞手足 (siblings), 也不要称呼地上的人为父, 因为只有一位是你们的父, 就是在天上的父”]。²⁹⁷这么看来, 真正有权威的并不是新约圣经, 而是现世妇女为自由解放的奋斗经历, 透过这些经历可以察验出早期基督教那一大片的“冰山”所在。费兰札真正的“正典”是她所建构的那套“耶稣运动”以及前保罗神学时期 (pre-Pauline) 的希腊化宣教运动。

费兰札又怎么处理跟她的建构史料有冲突的经文呢? 她一贯的做法是同时交给历史解经法及意识形态批判法来处理。如谈到新约圣经中论及家规的部分, 她说:

任何容许暴力对待妇女、孩童、“奴隶”的父权经文, 都不应该被视为来自于上帝的启示, 否则我们就是把圣经上的神变成了暴力的神。这并非意味着我们不能传讲……新约中有关家规的经文, 而是意味着要用批判手法来传讲, 把那些提倡父权暴力的经文给揭露出来。²⁹⁸

有人也许会质疑费兰札怎么可以把像是以弗所书5章21节~6章9节的经文, 当成是提倡暴力的信息。费兰札之所以如此认定, 是因为——依她历史建构的结果——她把这段看似慈善可亲的经文, 也当成父权思想用以压抑第一代基督徒平等观念的用语; 她更以这段经文后续的解经历史, 来证明这些经文果然在违背其原意的情况下, 被人用来欺压妇女。

不过有一点很重要, 费兰札并没有忽视家规经文 (*Haustafeln*) 的存在, 也不是意图透过解释, 把经文的父权含义隐藏起来, 更没有想跟加拉太书3章28节刻意协调。反而强调注意经文中父权为主的特点, “从中予以揭发”, 重新找回一段“过往带危险性的回忆, 藉由过去所记载的颠覆力量, 来重述先母先姊们受难奋斗的情

形。”²⁹⁹这便是她在处理与她解放意境相冲突的新约经文，所实行的一贯做法。

至于费兰札是否有一个焦点意象来整合她的新约伦理观？就某一方面而言，费兰札对这个问题只能有消极性的回答。她说：“要谈新约具有一套圣经伦理，根本就在误导人，因为圣经不是一本书，而是跨越近一千年历史文化的经书文集。”所以任何想对整套教训作系统化的企图，“只有靠解经者作片面筛选的举动”。³⁰⁰费兰札整个批判性的诠释手法，正是在显示出新约圣经根本没有为解放意境作异口同声式的见证。

不过就另一方面来说，费兰札却一再提到“妇女为解放的奋斗”是解读所有经文的透镜。借此透镜的解读，虽然不会从圣经本身看到一个整合性的意境，但可以就经文局限性所表达的人性经验真相，看见一致的景象。于是费兰札主张妇女这项为解放及生存所作的奋斗是“神的恩典在我们当中最丰富的经历”，所以是“神启示及恩典的所在”。³⁰¹因此，若说费兰札“女性为解放而奋斗”的观点，乃是她用于新约圣经伦理的焦点意象，其实一点也不为过。

（3）诠释工作

费兰札从经文中采用了哪些模式，来作为她的伦理论述基础呢？显然她没有引述经文中规条的部分；事实上大多数规条都被她看成是压迫性的父权表达（“你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主”）。即使是她认可的规条（“不要称呼地上的人为父”），也不当规条看待，而是当成批判父权意识形态的指针。

费兰札也不以为圣经有什么作为伦理导引的原则。事实上她相当反对“女性主义的新正统主义”的学者，以为圣经可以这种方式使用在神学上：

罗乐蒂、路瑟乐和崔菲莉（Trible）都分别同意凯蒂·斯



坦顿 (Cady Stanton) 的论点, 认为圣经并不完全是以男性为主, 其中也包括了些带绝对性的伦理原则, 以及妇女得到解放的记载。这些人为了这样主张, 便采用了女性主义新正统主义的模式, 不惜把历史奋斗中吊诡暗昧之处, 简化成为神学重点式、抽象不受时限的原则。³⁰²

费兰札断然反对这种做法: “基督徒女性神学必须停止把圣经从女性主义批判中救出的企图, 反而要承认我们力量的来源 (圣经) 同时也成了压迫我们的源头”。³⁰³ 即使是“那些已超越压迫性文化处境的经文及批注”, 如加拉太书3章28节, “也不应该被认作是神学性的抽象理念或典范, 而要当成是对历史上具体迫害情境的信心回应”。³⁰⁴

这里所强调“历史上具体迫害的情境”, 是了解费兰札如何在伦理上运用新约圣经的重点所在。也就是她这种女性角度的圣经解读, 企图把历史上教会抗拒父权文化处境, “使人人——特别是妇女得自由解放”的恩典事迹一一发掘出来。³⁰⁵ 经上能让人瞥见这些历史时刻的经文, 不能只是当成无时间性的真理陈述, 而应该当成一扇窥见过去得着自由经历时刻的窗户。这些经文可以启发并维系为自由的奋斗, 绝不可以被冻结成无时间性的准则理想:

因此, 女性主义神学要勇于挑战圣经神学的学术研究, 去发展出一种新的圣经启示模式和理念, 不是把新约当成原型 (archetype), 而要当成范型 (prototype)。两者都跟原先的模式有关, 但是原型是属于一种理想性的东西, 一种不受时间限制而改变的状态, 而范型则不是一种状态或原则。所以, 范型在相当程度上, 能开放接受自身得到更新变化的可能性。³⁰⁶

女性主义神学及妇女教会的任务，就是推展这种范型，引导激发叫人更新自由的可能性。教会透过这种方法维持住自身的弹性能力，“可以回应新的社会需求及神学见识，容许产生新形态的社群—教会结构，但同时又能保有圣经中自由解放的愿景。”³⁰⁷

所以就此书所提出的分析归类而言，费兰札确实在新约中发现伦理的典范，看出耶稣是那位在顺服神的事上既完全又确切的典范，尽管费兰札的看法没有尤达那么扎实（“顺服”这个字眼在费兰札的基督教伦理学中是没有地位的）。只要经文中“表达出记得先祖先母反抗父权压迫的奋斗精神以及神保守同在的经历”，这些经文就可以提供“一种开放型的典范，让人不断经历神，不断带来结构的更新”。³⁰⁸

依费兰札的论点，新约的世界跟我们的世界在历史及文化上有极大的差距，所以虽然按照她的历史解经手法，可以让我们了解她所刻画出的新约象征世界，但是她并不以这个象征世界作为伦理省思的准则依规。事实上她的诠释手法是走相反方向的路线：以当今现代社会科学和政治理念所刻画出的象征世界，来重新诠释圣经史料。她的人论绝对是现代的，把人看成是独立个体，而且人最大的自我实现，就是能自由选择决定自己的前途。她完全没有想过要为此论点找到圣经根据，因为对她而言，这论点根本就是天经地义的道理。

她对神性情的认识，有些成份的确是取自圣经，特别是对“智慧神”的描述，不过她的描述远远超过新约圣经对智慧的界定范围。同时，她用来描写神的语气，几乎看不到神的超越性，而是把关乎神的语言变成仅是一种象征即将来临的现实，或是人的宗教经验。³⁰⁹如，她曾兴致勃勃地引了一段卡萝·克利斯（Carol Christ）的话：



一个女人若能对朵思柯·尚吉 (Ntosake Shange) 那句惊世之语：“我在我自己身上找到神，而且我热切深爱她”产生回响，她就等于同意：“女人的力量是既强壮又充满了创意。”换句话说，在女人的身上就有着神圣的法则，以及救赎保护的力量，不再需要靠男人来当救星。³¹⁰

费兰札在这一句引言后面加上评论说：

我相当赞同卡萝的话，女性主义所寻求的灵性重心，就在于女性所拥有的力量、自由和独立。我们是否可以在读圣经的时候，让圣经成为这些力量、独立、自由的历史来源及**神学象征** (theological symbol) 呢？³¹¹

费兰札在其他地方也以为“‘我们女人自身有个选择……’就是容许‘在我们自己身上找到神。’”³¹²本书的篇幅无法让我们仔细查考费兰札的神论，不过可以说，当她使用新约圣经的神学字眼时，这些字词的意思很少有新约所描述的象征世界及含义，而多半是当今妇女的经验写照。

这一点可以让我们接着来讨论费兰札理念中，新约圣经跟其他神学权威之间的关系这个问题。费兰札对诠释方法的省思相当具有启发作用，因为她很直接地处理这些问题，而且立场毫不含糊。

依费兰札的观点，传统是——可能比圣经本身更是——迫害的来源，必须严厉批判检验，不能当成为可靠的神学导引：“女性主义诠释学不能信任或接受圣经及传统作为神的启示来源。我们反倒必须以它们是父权的代言者来加以批判”。³¹³她坚持认为“女性主义神学家的重要使命和责任……不是向所谓的传统委身，而是对如何用女性主义的角度改变基督教传统这件事委身”。³¹⁴可见，教会

的传统教导，在费兰札的伦理体系中不扮演任何权威的角色。

至于理性的角色，则很难评估。从研究的实质内容看来，可以看出她对历史研究极为投入，她还坚决反对那些不讲究历史批判的女性主义追求者。³¹⁵她很有系统性地处理历史和诠释的问题，肯定理性思考作为神学改革媒介的重要性：因为若只诉诸经验和直觉，等于是让过去和现今的学术体制，屈服在现状的压迫势力之下。可是我们却从没有在费兰札的研究工作中——像在尼布尔的著作里——找到直接对理性思考的要求，来借此推翻圣经的教导。费兰札反而用她理性推论后的历史论证，试图从圣经的教导中暴露出圣经中父权至上的假设前提。大致看来，费兰札没有企图要证明，理性本身是伦理判断成形的足够依据。

而经验在费兰札的伦理学体系里，可以说扮演着最根本也最鲜明的角色。她的这套女性主义诠释方法，“在圣经伦理学领域中引发了一次典范的转移，不以圣经为伦理探讨的主要来源，而以女性自身的经历及自由解放的意境为出发点”。³¹⁶这样的方法论在《记念她》那本书开宗明义的第一章里，已作了强烈的说明。我们提到过她的那句名言：“个人及政治上所反映出受压而后解放的经历，必须是评量圣经诠释有否合宜，是否具备权威性的准则”。³¹⁷费兰札清清楚楚且毫不含糊地认为：“这里所提出的方法，认为神的启示不是在经文里头，而是在基督徒的经历及基督徒群体当中。”³¹⁸我们还可以举出许许多多她说过的话，来强调这个观点，这里再举一例：察验神启示与真理的“正典”，“并非是从圣书经典而来，而是从当今妇女反抗种族歧视、性别歧视、贫穷等父权压迫制度下的奋斗过程，以及有系统的探求女性主义的理论而来”。³¹⁹这段话里很稀奇地在一整套用以衡量圣经的准则当中，提到女性主义理论（theory）这样的东西，不过整体而言她还是最为强调经验，也就是“当今妇女的奋斗过程”。



费兰札毫不讳言地认为，这种方法论所带来的后果是“圣经不再是作为权威的来源，而只是妇女求取自由而奋斗的资源（resource）”。³²⁰她的基本立场，在此透露无遗。费兰札之所以从事庞大的新约历史批判工作，全是为着一项诠释原则，即是把圣经权威服在当今经验的权威之下。只要有利于解释妇女得解放的圣经章节，她就尽力搜寻相关的圣经史料，有害或不利于女性批判解释的经文，则将之当成是父权理念下的产物，视为缺乏神学权威性而予以草率处置。

（4）实践工作

费兰札这种女性主义批判观点对于解放的诠释，究竟在实践层面上有些什么结果？那就得看看20世纪末受她的著作影响而成立的一些相当紧密委身的妇女教会团体。另外比较间接的，就是在教会、神学院，以及像美国宗教学会（American Academy of Religion）的学术圈所产生的女性主义运动、女性主义批判论点，如今都可以在当中看到费兰札的影响力。

费兰札自己也梦想能成立“教牧神学诠释中心”（centers of pastoral-theological interpretation），能够把严谨的历史批判解经研究、对当代社会政治处境的分析，以及对教会需要的关怀，这三者结合起来。这个诠释中心有别于现今的神学院体制，能让涵盖面更广的人一同参与。不但有学者、神学生加入，也能够有“从不同种族、阶级、性别、年龄、文化、职业、教育背景，各种教会团体的人来参加”。³²¹只是不管这项远景的动机有多令人佩服赞赏，我们始终难以看出有实际推行的可能，到头来也许不过是个乌托邦式的梦想。

当然要评量费兰札的诠释方案是否有实际可行的效用，可能仍为时过早。我们需要等上一两代时间，让女性主义神学在教会生活中成熟，进而开花结果。就目前看来，费兰札还没有找到多少人愿意效法她严谨治学，从事学术解经的研究；不过在另一方面，她倒

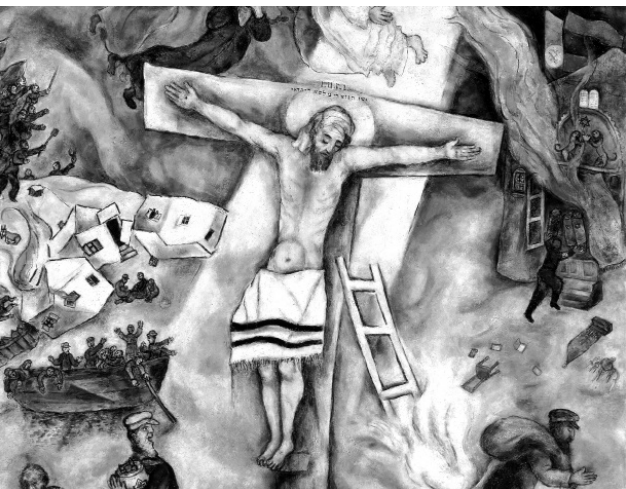
有不少追随者，乐意采纳她的观点，让当今现实的经验来掌控对圣经的诠释。³²²这样的发展会不会到最后只是带来教会的瓦解——或至少是严重的分裂——目前还很难判断。因为神学的权威愈着重当今现实的经验，就愈难让人看见，为什么还需要从古代史料中探索假设性的妇女历史记忆。“神”若愈变得像是（女性主义）自我中心的那个神圣原则，拿撒勒人耶稣在很久以前奇怪地死在十字架上的福音信息，就愈不确定有存在的必要。（难以想象费兰札所强调的这些早期基督徒妇女，如百基拉和非比，会带出费兰札这种神学发展。她们原是保罗的同工，想当然一定是传讲藉耶稣之死使神与人和好的福音，不会去传一套透过“能决定自身属灵政治福祉”作“自我肯定”³²³的那种神学。）³²⁴

尽管费兰札整个诠释架构在神学的理论及实践的发展上，有不少需要商榷的地方，但平心而论，我们得承认她的研究有其重要性。像是居然还需要写《纪念她》这样的书，就诚然是对基督教传统的一大谴责。妇女的确曾在教会受到压迫、被边缘化，她们的历史遭到抹煞掩灭。费兰札勇敢地以学术的审慎工夫及深厚的解经处理，着手“以女性主义神学的角度，为基督教的起源重建架构”，迫使教会及学术界不得不以崭新的眼光来看过去的历史，并且承认自己在扭曲女性的历史上有份。也正因为费兰札精心的研究，使许许多多妇女得到安慰，重新看出自己是神的儿女，也是宣扬福音之人的那份尊严；让许许多多的男男女女都被赋予挑战，一起向往一个“平等作主门徒”的教会愿景。

再者，费兰札热切研读圣经，让那些“喂饱饥饿者、医治病患、使受压者得解放”的人，能从圣经得到扶持力量，也是一件值得庆贺的事。固然圣经在女性主义诠释批判学发展以前，本来就已发挥着这样的功能。费兰札的研究在让人肯定之余，仍有其危险性。她彻底颠覆圣经的权威性，以至于当教会逐渐认同民主自由的理想，



任由当代经验指挥摆布，新约圣经中使人解放的力量，很可能就丧失了。不过费兰札的诠释和研究，潜藏的贡献是它清楚指明圣经记载的焦点所在：就是神的能力能改变人，而且能够创造出男女一起服事，在基督里合一的群体。



第 13 章

我们如何使用 圣经经文： 几项原则方案



一、概要说明与省思

在检视以上五位伦理学者如何运用新约圣经之后，我们要做个概要性总结说明，并且从中提出一些依据方案，以便打造一套最能忠实有效反映出新约见证记载的基督教伦理学。

1. 描述及综合工作方面：比较及建议方案

首先明显易见的是，任何愿意精心致力经文解读的神学家，比起那些马虎读经的人，更能产生令人信服且具深厚影响的成果。严谨地解经是研究新约伦理不可缺少的必要条件。所以就此层面而言，巴特、尤达与费兰札女士基于深厚解经而得的论点，当然要比尼布尔、侯活士来得引人注目。

同样地，研究者若能把神学基础建立在比较全面的圣经经文上，会比那些只挑选部分经文作立论的人来得稳固许多。在这点上，巴特和尤达显然是能详尽周到聆听经文的好榜样。侯活士并没有如此看重经文的分量，但比起只依据少数几段喜爱的经文就理出伦理原则的尼布尔来说，侯活士在实际运用经文上要算广阔多了。费兰札女士在这点上角度有所不同：她的确认可全本圣经是早期基督教历史记载的证据，她却以外在性的准则，即妇女对释放自由的奋斗经历，来批判审视圣经的记载。因此她在使用新约经文作为伦理规范的部分有相当的选择性，只挑些零星的资料，而没有注意到经文本最中心的主题（如福音书最着重的基督论完全被她当成背景资料处理）。这种着意选用的诠释策略，并不能为想从新约圣经找到伦理认同的教会，带来什么实质性的益处。

由此可见，神学家怎么处理跟他们论点有张力冲突的经文，就成了我们审验五位学者的关键。我们看到了他们各自运用复杂的诠释策略在处理这项难题，换言之，五位神学家都意识到经文之间有



所差异，而且没有用表面融合的手法来回避这些棘手问题。这五位当中，尤达最倾向于认为全本圣经中有一个全面性合一的伦理意境，而费兰札则最坚持圣经中意识形态的差异性，相互间绝无通融消减的可能。不过，两位虽然在这点上持有完全不同的角度，却极为一致地同意——跟侯活士看法截然对立——历史资料的诠释考量和解析，可以用来解决和回应经文间的差异性。

我曾建议处理新约记载上合一 / 多元性问题最好的方法，是借助于三个焦点意象：群体、十字架、新造。我们可以把三个意象的神学意涵，加以浓缩成一段概要性的叙述：新约圣经呼召属神子民这个立约的群体，与基督的十字架有份，让耶稣的受死与复活变成日常生活的模式，好成为神新造的预表。在五位神学家中，巴特、尤达及侯活士最能捕捉住由这三个意象所描绘出的整体故事全貌。（比起《教会教义学》的其余部分，巴特在处理战争问题时，较少强调群体这个意象。）¹

尼布尔则完全忽视新约中立约群体的主题，而且把十字架间接用来当成一种不可能做到的自我牺牲与榜样，以之衡量所有近乎理想性质的爱。他在处理新约末世论时——这也是他神学论点的重心——强调“尚未”（not yet）的部分远远多于“已经”（already），结果使得新造的信息被一般世俗的“现实至上”理念给吞噬净尽。

反观费兰札女士的“妇女教会”意境，则是透过群体及新造的焦点意象专心解读经文的结果。20世纪最后几年基督教界妇女运动的经验，诚然提供了一项极为有力，可以类比初代基督徒群体的形象：“在他们身上末期已经临到”，尽管仍然受到逐渐消退的旧事痕迹缠绕，我们却是活在救赎到来前的黎明时分。藉由这种妇女经验作为诠释透镜来解读圣经，费兰札的确让人看清楚新约伦理中一些相当重要的层面。不过很遗憾的是，她的神学体系几乎没有十字架的影子。我们怀疑这种现象不是由于疏忽造成，而是抗拒历来神学

诉诸十字架教训妇女对压迫默认的一种反应。她对十字架的忽视跟尼布尔对群体的忽略一样，是诠释上严重的盲点；毕竟，严肃且持之以恒地注意到这三个焦点意象，能让新约伦理学有平衡的眼光解读经文。

2. 诠释工作方面：比较及建议方案

从检视五位学者运用圣经的过程中，可以看出每一位在诉诸经文时都有特殊强调的“模式”（modes）。尼布尔找到圣经中慈爱、公义、平等的原则，以及对人类状态的严肃写照；巴特则不要求原则，比较注意圣经中直接向读者说话的规条、诫命等部分，以及对神本性、行为的描述。尤达和侯活士从耶稣生平看见忠实为主而活的典范，侯活士并且强调当经文在教会中诵读，经文与群体之间会产生一种辩证性的塑造。费兰札和巴特拒绝从新约中抽取抽象性的伦理原则，巴特以神的话为直接的命令字句，而费兰札则从历史演变看出一种开放的典范，一种充满想象空间的范型，能鼓励人们努力地更新和改变。她在这点看法上与侯活士相似，虽然她不像侯活士那样，认为新约可以当成品格塑造的工具来使用。

正如我前面指出，所有这些伦理“模式”在新约圣经本身都可以找到。²如此推理必然的结论就是，任何人若想尝试回应新约伦理学所强调的重点和样貌，必须在教会的伦理教训内容中，把所有这些模式加以融合贯通地运用。³要做到这点的第一个步骤，就是先能小心仔细地注意到新约每卷书本身所传达的是怎样的模式。

我们因此得到了一个指导原则：新约经文必须在其说话“模式”上具有权威性。⁴所谓的权威性就是指解经者不但得尊重经文的内容，也得尊重经文表达的形式。解经者不能把叙事当成律法（如把使徒行传2章44~45节拿来要求基督徒凡物公用），或者把规条当成原则（如：路加福音12章33节命令“人要变卖所有的赉济人”这句



话不应按字面意思讲解，而说成是要内心疏离财富的原则)。律法主义者或废弃道德法律者同样在诠释上自欺欺人，给新约经文套上外来伦理论点所使用的模型。起码从亚历山太的革利免(Clement of Alexandria)以降的传道者，就传下了不少如此的歪道：“经文是讲X，但实际上它有别的意思，所以我们要看出它所指的原则是Y。”这种讲道真该予以杜绝！新约圣经中的伦理重点，要不就是它说什么就是什么，要不就是完全不能算数。

如此的解经原理有两个必然的结果：第一，要严防只用一种模式来读新约伦理经文的读经习惯。倘若我们读经时只顾着发现律法，那么就会陷入很糟糕的扭曲诠释中。同样地，倘若我们读经时只找些无时间性的道德原则，我们会如巴特所警告的，回避了圣经在我们生命中特别的教训。第二，要严防用某种诉诸圣经的模式，来驾驭以其他模式写成的经文。尼布尔在他《一种不可能的伦理理想及其相关性》论文中，就是使用了这种诠释手法。他以为要忠于耶稣所彰显理想的爱，有时需要我们使用武力来追求公义；因此忠于耶稣爱的理想，就要（实质上）拒绝登山宝训中，耶稣明说（却有些不切实际）反对动武的教训。任何教会群体如果真的遵循马太的教导，用他的眼光来看世界的话，就会知道尼布尔的这种说辞不符正道，根本是搪塞躲避付代价作主门徒的托词，容让自己称呼耶稣“主啊，主啊”的，却不愿照祂所吩咐的去行。

也就是说，基督教伦理学若真想忠心回应圣经的经文，便不可抽离经文写成时所使用的表达形式。我们必须尊重经文特殊的形式。四种不同的形式：规条、原则、典范、象征世界，都很重要，都呈现了新约圣经所要说的话。一个受圣经塑造的群体，要学会一些必须的技能，知道怎么回应圣经用不同模式所发出的声音。

不过尽管如此，有没有哪一种模式在诠释上较占优势呢？答案就在新约被写成的形态上：如巴特、尤达、侯活士所见的，新约圣

经最醒目的是以故事形态呈现。四福音书以故事体裁描写耶稣这个人，使徒行传是有关福音早期在地中海世界扩展的故事，而启示录则描绘出神最后要怎样处理全世界万物的伟大象征故事。即使是新约书信，不该单纯看它们是神学理论，而是对早期教会怎么传说耶稣受难、复活故事的省思。⁵因此，对一个想忠心回应新约经文特定形式的群体而言，会不断地回想新约中属于象征型的表达模式，在伦理省思上不断找出当时的故事和现今教会生活间的类比关系（这点在下一段会再详细说明）。所以说，新约中的故事经文，是找寻伦理规范的主要来源。福音书及使徒行传上所叙述的故事，会潜移默化地叫基督徒领悟出忠心生活的模样。这些故事因此成为我们用来认识并衡量自身生活的架构，与任何经过抽象化条理，试图抽取伦理结晶的过程相比，要来得重要多了。

换言之，当人不重视新约故事体裁这个特性时，会对所建构的伦理学造成什么影响？尼布尔处理耶稣伦理的方式就是个明显的实例。他把登山宝训从故事情节中抽离出来，也不重视耶稣受难的故事，难怪他会把耶稣的伦理形容成是一种“不可能的理想”。任何读完马太福音的人，都能看出不予反抗地爱仇敌并非“不可能的理想”，而是愿付代价的人可以做的事。一个诠释者若能注意到福音信息中故事叙述的形式，就能领悟出耶稣是在呼召门徒以受苦爱仇敌的方式来跟随祂。爱的定义究竟是个理想，还是个原则，便藉由故事具体地表达了。就基督教神学而言，所有规条、原则都必须在神藉耶稣基督拯救世人的故事中找到它们的定位，而新约全书的象征世界，也只有在这则故事中才能找到它的一贯性。

一个诠释者除了要决定怎样有效地使用新约经文之外，也必须处理如何把经文和其他道德智慧来源，即传统、理性、经验之间融会贯通的问题。不管我们多么热切肯定经文的权威性，这些其他资源所扮演的角色绝不容忽视，因为我们的读经多少都会受到教会



传统的影响，被我们所生活的文化和伦理规则，以及自身的人生经验所导引。所以理当认可这些因素在伦理思想建构上的影响力，而且尽可能详细地找到它们该扮演的角色。

诚如前一章所见，我们所选的五位代表人物在这问题上采取了极为不同的立场。巴特激烈反对以“自然”的来源来作神学，而费兰札则热心拥抱妇女当代的经历情怀作为“启示性的正典”（*revelatory canon*），以之衡量新约圣经中的教导。尼布尔也在相当的程度上，采用人类经验来作神学，而且非常信赖人类理性的能力，认为理性能预测权衡人类抉择的后果，作出伦理的判断。侯活士极力倡导用教会传统来解读圣经，尤达在赞同巴特认为圣经是启示的主要来源外，也看重教会透过圣灵领受引导的经验。那么，在检视了这些不同做法之后，我们可以得到什么结论？这些圣经以外的神学治学来源，在伦理建构上又该扮演怎样的角色？

以下我要提出扼要性的一个原则：那就是圣经以外的神学资源跟新约经文是诠释上的关系，它们不具独立性、并非一种可以与圣经相抗衡的权威来源。换句话说，圣经的眼光才具有特定权威，不是我们人类的眼见。这项原则虽然在实践上不甚容易，却是判断不同研讨新约伦理方法的关键。换句话说，这项原则并不排除认真考量其他智慧资源，但这些资源再怎么高明，都得居于次要的位置，作为用来帮助解释及应用圣经的工具，绝不能与圣经对立抗衡。

为什么应当把圣经摆在诠释工作上最为重要的地位？针对这个问题，恐怕需要另外用上一本书的篇幅，就正典的形成、教会接受并使用圣经的历史，以及近代神学上有关圣经权威及诠释学的讨论来予以回答。本书目的并不在此，而是要严谨省思圣经如何为教会中的伦理判断提供线索，并带来塑造建立的工夫——教会原是由福音所建立，而新约经文就是福音最原始、独特，具有权威性的见证记载。对这个教会群体而言，圣经并非只是众多“经典”中的一本，

也不是坊间各种思想、经验、感受的大杂烩中，某个道德智慧源头。圣经是生命泉源，是教会找到认同的根本。所以，新约圣经是诠释教会生活最主要的原理原则，传统、理性、经验必须在圣经记载的世界里找到它们的相关位置。

传统教导中，有着对圣经不可或缺的见解，以及澄清圣经没有明说的地方。但传统必须不断以经文来加以检视评估（正是这样的基督教传统，见证了圣经的权威性是何等重要），否则传统很可能会掩藏了经文的原意，甚至删除经文中激进的挑战，掉进耶稣（引用以赛亚书）对法利赛人和文士作出的审判当中：

以赛亚指着你们假冒为善之人所说的预言是不错的。
如经上说：

“这百姓用嘴唇尊敬我，心却远离我。
他们将人的吩咐当作道理教导人，
所以拜我也是枉然。”

你们是离弃神的诫命，拘守人的遗传（tradition）。
（可 7:6~8）

一旦传统与圣经所描述的教会生活职分有所冲突不符，便是判断、悔过、改革的时刻。如就暴力这个议题来说，我认为历代以来基督教王国长久依循的正义战争传统，根本就与新约中“教会是蒙召背起十架跟随耶稣的一群子民”这个意境不符。所以这种传统必须弃绝。

在读经时，理性对于澄清、整理，把经文和一般知识作比照的工夫，扮演着重要的角色。但是十字架的福音经常会推翻理性思



考，“因神的愚拙总比人智慧”（林前1:25a；参林前1:15~31）。理性——各个文化有不同的思考方式——必须接受属神智慧的医治和教导，由我们所阅读的圣经来指正。理性永远不是在真空中运作的。当理性与圣经发生冲突，就得仔细察验世上的“智慧”，因为很有可能是我们的理性把事情看错了。

经验要成为神学的依据，必须是广大信心团体共同的经验，⁶我们藉着团体所相信而活出来的经验，来肯定圣经教导的真理。我们并非徒然盼望，因为我们已经历到“圣灵将神的爱浇灌在我们心里”（罗5:5）。当然，经验是相当微妙棘手的東西，人又很容易落入幻像或自欺之中。因此经验必须接受圣经的测试，并由教会团体一起来察验。个别私人的经验当然不能取代圣经的神学权威性。不过在历史上，的确曾经出现过教会所认可新的经验，是由神启示而来，却与圣经明显不符。典型的例子是在使徒行传10~11章里彼得向哥尼流一家人传福音的故事，在那里教会承认，神也赐下圣灵给那些圣经一般认为“不洁净”的人。在本书第四部分，我们会进一步讨论经验带有权威性所牵涉的相关问题。所以说，经验与圣经不符却具备权威的可能性，不可预先排除；诚如巴特所言，神可以自由行作奇事。只是就神学原则而论，还是得主张凡是被圣灵所感却又与圣经不符的经验，只能在经由教会共识审慎检视之后，才可拥有正当性。一般常见的是我们的经验暗昧不明、为罪所迷，必须在圣经的光照下给予判断修正，让圣经一再教导我们不要效法这个世界，反而要心意更新而变化，叫我们能正确察验出神的旨意（罗12:2）。

在本章第三节以及本书第四部分会详细讨论实践方面的议题。不过在这里我们必须先简短思想一下隐喻（metaphor）和道德想象力之间的一些关系。

二、以隐喻方式进行伦理判断

我上面说过，为了要使新约伦理学实际成为有着规范可循的学科，必须在经文所叙述的故事和教会群体在非常不同的历史处境所活出的故事之间，建构起“想象的类比”（imaginative analogies）。⁷ 我们有必要就这一点进一步来思想。

所谓对任何字句有所“了解”，是指发现其中字句跟我们的经验之间、字句所描写的世界跟我们所知道的世界之间，有相似类推的情形；所以光是就读书这个动作而言，就已经在进行初步的类比想象了（analogical imagination），就算书中世界跟我们的世界多么相近，也一样需要类比。这么说来，在读古文字句所碰到的诠释问题，只能算是一般读者都会碰到的诠释问题中，较为特殊的一种而已。在20世纪末想要读懂新约圣经，不管是在纽约、萨拉热窝，或在约翰内斯堡、东京，我们一样都是在从事着相当宏大不凡的工程，企图在我们的世界和新约作者的世界之间，用想象力察验其中类比的情形。⁸

不过，所读的字句若是“圣经”的话，就得运用更大的想象力了。因为当我们称一段话是我们团体所尊奉的“神圣话语”时，我们是需要在经文及切身生活中努力找出类比的关系——而且不止如此。我们还委身自己去塑造——改革——团体的生活到一个地步，使这种类比的关系更加清晰可见。这点已经属于我的结论部分，后面会再回来多谈。

现在主要说明的重点是：使用新约圣经作为伦理规范时，需要一种想象力的整合动作，察验出我们的生活不管跟新约圣经所叙述的生活有多迥异，我们都可以合宜地对新约故事情节有所认识，并且进入其中所传述的真理当中。在此我要重述本书简介中提到的一个重要论点：每当我们诉诸新约圣经的权威性，我们就是在从事隐



喻的工作，把我们自身团体的生活，运用想象力放到经文所说的那个世界里去。假如要把两个世界连结起来，就得使用美学判断的工夫。不过这里说的不只是人的艺术能力：历世历代的教会，的确在圣灵的带领下，以想象力从事过许许多多艺术的创作。当人愿意忠心聆听神在圣经上所说的话，又愿意察验圣经故事跟我们自己时代之间的衔接关系，我们相信——以相当敬重审慎的态度——圣灵就要在这样的读经上进行开导与启发。

从另一个角度来说，有些人认为，若是能把圣经中“受文化制约”（culturally conditional）的部分剔除，留下一套所谓的“不受时间限制的真理”（timeless truth），我们是不是就可以不用从事想象性的整合工作。这些“不受时间限制的真理”能构成一套放诸四海皆准的启示内容供人采用，而经文中“受文化制约”的部分，就只是些暂时性的东西，可以随意弃置，没有多大意义可言。这是一般人在处理不合自己口味的经文时，经常采取的策略，如碰到新约圣经中谈到妇女角色及性伦理方面的经文时。可惜这种策略很难成功，因为新约中的一点一画，都“受文化制约”。把圣经中“受文化制约”的成份剔除，企图整理出一套“不受时间限制的真理”根本是徒劳无功、白费心力的做法。圣经经文原本就是由特定的人、在特定的时间、地点写成，正如同所有人说的话一样，一定带有历史性特定的记号。

即使是新约作者所写最基本性的神学信念，也必须在公元1世纪犹太教的文化背景下，才看得懂它的意思。下面这段经文就是一个实例：

我当日所领受又传给你们的，第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了，又照圣经所说，第三天复活了，并且显给矶法看，然后显给十二使徒看。
（林前 15:3~5）

这段初代基督徒的信仰告白，每一个部分都带有犹太教启示思想中，特定的象征世界里所含藏的意思：基督（即“弥赛亚”）、罪、圣经、复活、十二（跟以色列十二支派具有象征性的关系）。我们从这段话中，能找到“不受时间限制的真理”吗？答案不言而喻。这段最早的福音真理，依旧是以最具体的文化传统及处境来传述表达。倘若连最基本的神学叙述都这么具有文化特质，那么伦理规范的表达，不更有文化根植的效果吗？难道伦理的有效性和规范性，一定得升华成无历史性的东西才可靠吗？毕竟根是长在土地里，不是种植于空气中。

想要去除蒸发文化制约的成份，好取得余留下来纯粹不受时间限制真理的幻想作为，源于康德形而上的思维方式。启蒙时代对圣经的批判，最主要的工作就是“去发掘埋藏于圣经信仰各种表达方式底下，那层人人共有的一种‘自然宗教’”。⁹自从迦布勒（Johann Philipp Gabler）在1787年发表的那段著名演说，提出圣经学者的任务是把“真”的圣经神学（即描述出经文中清楚可见的神学内容），跟“纯”的圣经神学（即经文背后或里面所含藏不甚清楚的宇宙系统性真理）予以划分起，圣经学者及神学人士就一直在追赶寻求这只“不受时间限制的真理”大怪物。¹⁰

也许有人会以为，既然来到了20世纪末，过往那种“理性至上”的观念不再，上述的看法自然会被取代。现实的景况却非如此，这样的划分仍然处处可见。也许最叫人错愕的是，有些基督徒甚至以为这么做能让人把持住圣经的“权威性”：他们认为，圣经的权威性必须从“有历史性制约”的经文让位给“超历史性”的真理——所谓的“历史”只是装饰而已。这种对于圣经的认识，问题所在是显而易见：人一旦得到真理，也就不再需要包装了。

但是基督徒对道成肉身真理的认识，跟这种启蒙主义思想，根本就水火不容，因为道成肉身的真理正是透过一个具体活在特定



间、空间的拿撒勒人耶稣身上，启示传递出来的。更何况，我们的神从过去就一直在历史上有所作为，还呼召一群特定的人（以色列 / 教会），给他们特定的任务去完成。但是对启蒙运动之后许多思想家而言，圣经的历史特殊性却成了一块绊脚石，让人无法通行。莱辛（G. E. Lessing）便形容历史事迹和理性真理之间有道鸿沟，就像“是条又难又宽的沟渠，无论我多么热切，尝试多少次要尽力跳跃，总是无法越过”。¹¹难道教会真的敌不过莱辛的论调，真的一定要认真认为“历史中偶发性的真理，绝不可能变成理性真理的明证”吗？¹²况且福音本来就不是总结了“理性的必然真理”；福音是神的启示，以神的愚拙瓦解人的理性，为人重新塑造新的理念。“话语”（道）以人的肉身彰显，而且单单只用这种方法让人认识真“道”。这就是福音遭人厌弃、引人非议的地方。

所以说，我们对圣经的诠释，必须尊重而非贬损圣经经文所具有的历史特性：经文怎么用故事、文化特定形式向我们说话，我们就得照单全收，仔细倾听使徒所作的见证。但是过程中需要运用我先前建议的隐喻工夫。也就是如果我们真要尊重圣经多半是叙述情境的文体，无法用分析程序从中找出抽象性的原则，那么对圣经正确诠释最有利的策略，便是运用隐喻的方式，在经文世界跟我们世界之间作类比。

所谓隐喻，就是原本不相合的两个意象——或两个语意范畴——在经过省思之后，发现两者含义极其相似。若是两者的类比关系竟然出人意料——即用一般传统知识分类不易辨认出来的关系——其震撼的效果就更明显。所以隐喻可以改造人的观感。如，约翰福音提到耶稣说“我是从天上降下来生命的粮”（约6:51a）的话时，就给听众带来一些冲击。原本他们认为，耶稣所扮演的是摩西的角色，将要供应奇迹式的粮食（约6:30~31），结果在耶稣奇怪的回答里，不但拒绝与摩西认同，甚至提出一个隐喻，把祂自己类

比成在旷野喂饱以色列人的吗哪。当耶稣接着说，“我所要赐的粮，就是我的肉”，并且肯定地说“吃我肉、喝我血的人就有永生”（约6:51b、54a）时，这则隐喻甚至在突然之间出现了巨大的转变。从某层面来说，隐喻的冲击效应迫使读者不得不面对约翰所声称“道成肉身”这桩难以接受的事（其实，“道成了肉身”这概念本身，就很能传达隐喻的震撼力，不但拆毁我们原有的意义世界，也创造了新的概念架构）。¹³从另一个层面而言，这个隐喻带领读者运用想象力，把出埃及的故事跟教会领圣餐的事联结起来，关键就在于耶稣的肉身。听者这时要面对两个抉择：或许像当初门徒一样，对于把这两个不调和的意象摆在一起非常反感，嘴里嘀咕：“这话甚难，谁能听呢？”（约6:60）或者采取另一个选择：选择“了解”隐喻的意思。不过所谓“了解”，就是服在这句话的权柄之下，让我们的生命对现实的看法，透过隐喻联结所造出的“本体论的刹那”（ontological flash）¹⁴而得到改变、改观，以致可以跟彼得一起说：“主啊，祢有永生之道，我们还归从谁呢？”（约6:68）

这种隐喻的过程，可以在单一的意象，甚至是单独的一句话里进行，也可以在较高层次的整段故事里发生，如我们在符类福音书中看见耶稣说的寓言，就是如此。¹⁵像路加福音里不义管家的比喻（路16:1~9），就相当骇人听闻地叙述一个精明管家在遭到主人解雇之际，怎么从欠主人债的人身上，打如意算盘的故事。比喻中最教人讶异的一段话，就是当主人本来应该更加气愤这个管家的行为时，反倒称赞他做事聪明！我们作读者的原先预期比喻的结局，应该是主人顺理成章地谴责这位管家，没想到却在毫无戒备的情况下，被迫重新考量我们对事情是非对错的认识。这位主人怎么没有定仆人的罪呢？有可能是因为那仆人知道审判快到，能当机立断采取行动，正如人们听见耶稣传讲神国的信息，也应该当机立断



采取行动，不要还是我行我素，照旧如常。我们若对故事的结局感到不舒服，就会迫使我们体认到，原来自己很像在不义管家比喻之前的浪子故事（路15:11~32）中，那位呆板严苛的哥哥。假如我们仍坚持做人本该自作自受，那么我们会像那个哥哥一样，在大家欢庆时，在外头生闷气，总觉得别人对不起他。但是人若真正“了解”这个比喻的意思，就会让自己愿意改变，让原先的世界观接受改造。“了解”故事意思会让人进入省思的过程，思想自己的生命当如何改变以回应福音——这福音会让我们对原本以为“懂得”伦理责任的心态，受到冲击。

同样地，当我们真正“了解”福音书，认识记载了钉十字架的弥赛亚这则故事时，也会有类似的感受。这则故事“在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙；但在那蒙召的，无论是犹太人、希腊人，基督总为神的能力，神的智慧”（林前1:23~24）。新约伦理学最主要的任务，就是叫我们一而再、再而三地因为用隐喻方式来“读”故事的缘故，看见自己的生命被震撼、被更新改造。¹⁶

克福齐（Steven J. Kraftchick）就作了总结：“隐喻就是在思想上创造不和谐，以致可以把意思之间的关系重新整合的方法。”¹⁷这就是把圣经跟我们世界的经验用隐喻联结方式来读时所发生的作用。我们所认识的世界——或者说是我们以为我们认识的世界——会因着我们把它跟圣经对照配合来读而产生变化。诠释圣经的过程，就是把我们的现世的经验，放在新约耶稣的故事中重新定位。藉着告诉我们一则完全推翻传统观看世界方法的故事，圣经提供出一些意境和范畴，叫教会群体的生活因而得以重新被诠释和定义。¹⁸

公元1世纪的基督徒和20世纪末的基督徒在时间上的差距，只有用想象力的火花搭起桥梁，才能衔接。而这种想象力又是如何运用的呢？且让我们举几个例子说明。

如读到财主和拉撒路的比喻时（路16:19~31），我们会在故事

光照下重新想象我们自己的生活。根据路加的记载，这个故事是对一群“贪爱钱财”（路16:14）而嗤笑耶稣教训的法利赛人说的。但是当我们用类比方式来读这段经文，就会发现这也是耶稣在对对我们说故事。这种想象力的读经法，不是照字面把故事人物情境一对一地来解释，而是当我们看出我们自身的理财方式，居然跟那个忽视门口穷拉撒路的财主一样，才产生出类比的震撼力。财主在阴间受痛苦的遭遇是我们的一大警讯。我们读完后会一直记得亚伯拉罕向财主兄弟发出的悲惨宣告说：“若不听从摩西和先知的話，就是有一个从死里复活的，他们也是不听劝”（路16:31）。这岂不就是在向我们这些已经知道耶稣复活的人发出警告吗？神的话语越过了两个世界间的距离。

又如使徒行传2章42~47节以及4章32~37节的记载，初代耶路撒冷教会所提供的是一个很正面的典范模式，而不是消极性的警告。但是要了解这段叙述的主要意义，还是得用类比的方式才行：我们不是从经文的记载领受一些规条，或是些理财的原则，而是从经文里得知一则故事，让我们能仔细思考在自己的教会团体里到底要怎么用类比的方式地活出那种生命，我们的理财又怎么能有力量地见证主的复活，以至于以后写我们故事的人会说：“众人也都蒙大恩。内中也没有一个缺乏的”（徒4:33~34）。神的话语越过了两个世界间的距离。

把圣经故事用隐喻类比方式带入我们的生命中，并不是要求我们亦步亦趋地仿照经文所记的去行，或是巨细靡遗地遵行古时的经济传统和制度。¹⁹（运用类比方法最凸显的特性之一，就是它能把意思范畴中相同及相异的张力，藉类比手法的连结拿捏得恰到好处。）²⁰反之，这里把使徒行传第2章及第4章的教会，跟我们所处的教会用类比方法连结，真正的目的是让我们质疑自己以往对经济财物的固有“常识”，呼召我们用激进的方式，重新考量生活中实际的经济行为。



这种隐喻式的诠释手法在圣经处处可见。就拿保罗在哥林多前书第10章那里讲到以色列人在旷野的故事为例。他在写信给哥林多教会的外邦信徒时，用了一个特殊的隐喻手法，把以色列在旷野发生的事，跟哥林多人处理难缠的吃不吃祭偶像之物的事连结起来；很可能，当时的教会有人认为自己既然已经受洗、又领圣餐，自然可以免除任何来自灵界中恶劣有害的影响，所以吃祭偶像之物便不成问题。但保罗却能采用一种类比读经的策略，来教导人用另一种方式思考这个问题：

我们的祖宗从前都在云下，
都从海中经过，
都在云里、海里受洗归了摩西，
并且都吃了一样的灵食，
也都喝了一样的灵水；
所喝的是出于随着他们的灵磐石，
那磐石就是基督。
但他们中间多半是神不喜欢的人，
所以在旷野倒毙。（林前 10:1~5）

在这里，出埃及的故事与哥林多的情境，两者间的类比关系相当复杂。首先保罗用年代错置的方式，以基督徒的象征事物来解读以色列人的故事，把圣礼（洗礼及圣餐）放进故事里去；然后转了个弯拿以色列人的遭遇来解读哥林多教会的危险处境，说：“我们（也）可惹主的愤恨吗？”（林前 10:22；参申 32:21）这样一来，把以色列跟哥林多类比之后，就让保罗可以有根据来呼吁哥林多教会的人该作什么伦理判断：“我所亲爱的弟兄啊，你们要逃避拜偶像的事。”（林前 10:14）²¹

想想看，保罗对哥林多人的劝告，不也可以对我们产生一种类比作用，帮助我们照样用心抵抗拜偶像的试探（我们的偶像也许是“国家安全”，或是性满足，或是社会地位的表象，而不是吃肉）。一旦类比转移的作用奏效时，神的话就越过了两个世代间的差距，可以从哥林多跳到北美，如同从出埃及跳到哥林多。

假使这种隐喻诠释法是解读新约伦理的基础，那么我们对圣经的要求，最常采用的应该就是典范模式，或是建立象征世界的方式。我们会在圣灵的启发及引领之下，从新约圣经的故事架构尝试重新解读我们的生活，察验出——甚至会很意外地察验出——圣经故事和我们教会处境之间类比的关系。

当然，难题在于如何判断这种类比式读经所得的成果是否可靠。面对此一难题，没有什么简单保险的方法，只有彼此切磋、祷告寻求、互相检验、仔细读经。凡是愿意寻求让圣经改造的教会群体，至终还是必须承担负责任务，自行裁定出什么是好与坏的读经心得。我在本书提出一个建议：就是认定三个焦点意象，即群体、十架、新造为圣经故事的主轴，看看我们的解读是否跟这个中心主轴一致和谐。

三、教会是圣经的具体隐喻

落实圣经和当今世代之间类比关系的工作同时，会不自觉地得出一件很重要的事，那就是如何塑造我们的教会，成为新约经文意义上活生生的实体。

保罗在写给那个既无章法又不成熟的小小哥林多教会时，为教会的塑造提出一个很特殊的隐喻，说：“你们明显是基督的信……不是用墨写的，乃是用永生神的灵写的；不是写在石版上，乃是写在心版上”（林后3:3）。²²尽管教会中的这些人有争吵、有过失，保



罗并没有对他们说：“要正经起来；难道你们不知道自己该是基督的信吗？”反而是说：“你们就是基督的信，被众人所知道所念诵的。”这个难处多多的教会存在本身，原来就是福音在世上的一种传播方式。²³

这段极不寻常的言论，为经文与教会群体之间的关系，启开了一项相当重要的见解。倘若伦理判断是由打造隐喻而来，圣经可以借此塑造我们对教会的认知和了解，那么反过来的道理也是正确的：更新变化后的教会同样能够反映出神的荣耀，以之照亮经文的意思。依保罗看，在基督之外的人，每逢阅读圣经的时候，帕子还在他们心上：

但他们的心几时归向主，帕子就几时除去了。……
我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣。（林后 3:16、18）

因此，教会必须转变成基督的形象，成为经文所见证，神大能的一个活生生的隐喻。²⁴这项隐喻所发出的能力具双向性：让经文塑造教会、教会具体呈现经文这两件事，形成诠释上的螺旋。教会在日趋成熟、应对周遭万变的环境之际，能对新约产生更多新鲜的诠释和解读。

当然，要真正明白什么是教会的更新，不能只靠人精巧的解读能力；而是像保罗所执着的，那乃是“从主的灵变成的”（林后 3:18）。教会之所以敢于说出圣经里新鲜胆大的意思，只因为我们所依靠的，乃是经文本身所应许的，圣灵在群体中的作为（参林前 2:6~16；约 16:12~15）。因着圣灵引领教会对圣经故事作意想不到的隐喻思考，教会才能对经文产生新的亮光。这种亮光的出现无法预设，也难以辨认，但教会若执意否认或排除这些光照，会发现自

已被锁在叫人窒息的“字句”（*gramma*，林后3:6）里头，无法听见神说的话。换句话说，是神自己完成了最终的隐喻。

这就来到诠释工作最后的一个层面：也就是只有神话语具体呈现的地方，才会对新约圣经有正确的解读。当我们全然顺服经文的能力，进展到一个让经文能改变我们的程度，我们才学会了解经文真正的意思。²⁵这就是为什么史坦纳（George Steiner）在他那本重要的著作《真实临在》（*Real Presences*），要把诠释学定义成是“有责任地了解及积极领会的一种行动”。²⁶诠释学不是一大堆分析批注；若要正确解读，必得付诸实行，到自我完全投入的地步，让诠释变成一种“委身的冒险”（*commitment at risk*）。²⁷如拉施（Nicholas Lash）在他那篇《表现经文》（*Performing the Scriptures*）的论文中所主张，“基督徒用来解释圣经最根本的一种形式，就是在教会团体中的生活、行动与连结”。²⁸

这样的诠释原则让我们知道，解经无法只由一个人来做。道（神的话）的具体呈现必然是基督的身体，就是教会。诠释工作必须是群体性的活动。²⁹拉施便认为“教会的生活就是经文的具体表现。单独一个人是不可能表现这些经文的，就如同单独一个人是无法演出贝多芬弦乐四重奏，或莎士比亚的悲剧一样”。³⁰那些不仅承认群体的重要性，而且实际体验经文在群体中活现的圣经诠释者，多半能提供较有见解、启发人心的解读。

当然，主张“要了解圣经，必先看见其具体呈现”的这种说法，在论点上有其吊诡之处。行动难道不需要有某种程度的了解在先吗？我建议从两方面加以理解。

第一，我们不是从零开始在读经的，仿佛圣经刚从洞穴中被发掘出来；我们是教会群体的后裔，圣经已被人阅读了一千九百多年。我们的诠释内容，会像重新表演《李尔王》一样（用拉施的例子），呈现新的技巧和感受，但是我们的诠释也同时有承先启后的



效应，能指出先人对经文已有的认识和亮光。诚如侯活士最喜欢讲的话：“先圣先贤的生活就是诠释圣经的关键所在。”

第二，如果参加过表演甚至参加过比赛的人，就知道真正表演的时候，会发生超越私下练习时的一些经验。当布幕升起，观众的回应以及跟其他演员的互动，就会为整场表演带来不可预知的效果，最后，闭幕剧终，我们都学到了先前还未学过的事情。最好的情况——以最伟大的剧本来作最精彩的演出——就是我们不但学到认识经文，更学到认识自己。³¹

新约里头一再强调“话语”要具体呈现的必要性。罗马书12章1~2节所用的一连串动词，便具有相当深厚的含义：“将身体献上，当作活祭（注意其中所用的隐喻！）……只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。”对神旨意的认识是随着教会顺服奉献、更新变化而来，为什么？因为人们若没有看见经文被活出来，就不能看出经文的意思。唯有看见神的大能在我们当中运行，我们才了解自己读经在读什么。所以说诠释上最重要的工作，就是使那寻求在神话话语权柄下生活的教会能够得到塑造。³²

四、旧约在新约伦理学上的角色

有些读者或许会怀疑本书是否因为着重新约伦理学，而有意无意地把旧约排除在圣经经文的探讨之外。这里采取的方法是否暗中支持了马吉安主义，贬低了以色列及以色列的正典（Israel's Scripture）？其实不然！这个问题很重要，需要好好地回答。

首先是本书所探讨的新约伦理议题本身，就非常复杂，有必要集中处理。何况单就新约经文来找出一致和谐的伦理已经够难的了，若再加上旧约，牵涉的复杂问题就更大。倘若真有可能建构一套令人信服的新约伦理，那么合理的下一个步骤当然就是要看看这

套新约伦理是否能整合在全面的圣经架构中。但这项系统性的研究工夫远超过一本书的篇幅。³³

不过任何以圣经作为规范的伦理学，绝不能不考量旧约的记载。³⁴至于要怎么考量？旧约在伦理省思过程中该安放在什么位置上？我提出三点简单的回应。

1. 新约中有旧约的声音

新约圣经是在以色列正典的母体中成形的作品，所以新约作者相当注意与旧约间的对话。在早期基督教文献中若没能听见以色列正典的声音，根本不可能正确读懂新约圣经。唯有当诠释工作正视旧约经文的见证记载，与之进行神学对话，不然是读不懂新约圣经的。³⁵

如保罗在罗马书开宗明义就传讲福音是“神从前藉众先知在圣经上所应许的”（罗 1:2），接着他在书信逐步辩论的主体中，更引用了旧约有五十多次。在哥林多前书 15 章 3 节，保罗讨论到信仰中“第一要紧的事”，即基督的受死及复活，则认为都是“照圣经所说”。以上两个例子让我们看到保罗那时代信仰告白的公式，换言之，当时的人普遍相信，要懂得福音，一定得跟旧约联系起来才行。新约其他卷书，如马太福音、路加福音、使徒行传、约翰福音、希伯来书、彼得前书，也都把福音的传扬建基于旧约经文之上。

由此可见，整本圣经乃是在了解新约处理任何伦理课题时，所必备的上下文脉络。而要在新约里认出旧约的声音，就得靠仔细的解经工作来发掘。这一点，只要举几个例子，就可以看出新旧约间的紧密关系。

有时候，旧约的权威性在新约经文中是受到作者们默认的，他们既不觉得需要引用经文，更不会多加解释。好比新约对性伦理的



教导，其前提就已认可旧约所规定，婚前的淫乱及同性性交是有罪的行为。在其他时候，新约则是用一般引用的方式，把旧约的规范引进来。例如谈到看顾穷人及无家可归之人，新约就会将这个原则奠基在这是以色列立约子民的责任义务上，如路加福音16章19~31节就用类似方式，提醒财主和他的兄弟们若能听从“摩西和先知的的话”，理当知道他们有看顾穷人（所指的穷人显然以拉撒路为代表）的责任。所谓摩西和先知的的话，是指像申命记15章7~11节那种经文，吩咐立约的子民“总要向你地上困苦穷乏的弟兄松开手”（申15:11）。

遇到新约想传扬的规范超越了旧约教导的情况时，作者们经常会先认清两约间的不同点，然后用旧约原本存有更深层神学含义的方式，来加以解释。在马可福音10章2~12节以及马太福音19章1~9节对离婚休妻的处理，就是这种诠释策略很鲜明的例子。另外值得一提的例子，是马太福音登山宝训中的六组对照（太5:21~48），耶稣在那里所强调的道德要求，其实应该是在成全律法，而非废掉律法。

从以上的例子看来，要诠释新约圣经中伦理的教导，必须要把他们放在整本圣经的脉络中，³⁶并且把旧约当成必要的前提与之对话。这样一来，即使没有针对旧约伦理作详尽的查考，在如此有责任地处理新约伦理之际，也可以听得见旧约的声音。

2. 旧约圣经为群体、十架、新造奠定基础

我在前面为新约合一性作综合整理的过程中，曾经提到整本圣经对于界定群体、新造这两个焦点意象来说，非常重要。我之所以把群体放在十架前面，就是因为同意洛芬克（Gerhard Lohfink）的观点：耶稣其实并不是非得设立教会不可，因为那里已经有个群体，就是以色列。³⁷新约中对群体意境的认识，已决定性地受以色

列这个立约族群所界定。耶稣设立十二门徒很可能带有象征意味，表达出复兴以色列其实是祂的目标。³⁸当保罗在为他所建立的外邦宣教教会寻求身份认同，也称呼他们是“亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的”（加3:29），甚至还认为这些外邦教会是出埃及记里以色列民[保罗所说“我们的祖宗”（林前10:1~13）]的属灵后代。这些都说明了人若要认识新约中那个教会群体，除了以旧约所记载神拣选立约的子民来理解外，我们不可能真正了解。

同样，新约对新造的盼望也源于旧约先知的传统，特别是在以赛亚书：

看哪，我造新天新地；
从前的事不再被记念，也不再追想。
你们当因我所造的永远欢喜快乐！
因我造耶路撒冷为人所喜，
造其中的居民为人所乐。（赛65:17~18）

换言之，新约对新造意境的描写，其实就是从旧约中对神是造物主、又是以色列未来的救赎主那极富想象力的描述而来。当新约启示录描写新耶路撒冷，讲到神要擦去他们一切的眼泪，正是根据了旧约的想象。

至于十架跟旧约记载之间关系的问题，则是一个相当典型，又常引起讨论的问题。和群体、新造两个意象相比，十架这个焦点意象与旧约的关系就不是那么清楚。我们不应该急于使用硬加进去的护教手法，企图证明旧约如何对耶稣并祂钉十字架多所预表；反之，更恰当的方式，是把十架的福音视为一个诠释的透镜，让基督教的传统可以藉着它来重新解读以色列的正典，察验出新的意义。的确，耶稣的死只有“照圣经所说”（也就是亚伯拉罕献以撒、逾越



节、赎罪日的祭牲、以赛亚所提到的受苦仆人，或者是王室哀歌中那位受的仆人，等等）来解释，才能真正明白那是件救赎的事件，但是这些都是在经过我们不断地回溯与省思后，才看得出来这些圣经章节如何预表耶稣的死。我们更应该思量的是，怎么样以十架这个新约对伦理学的独特贡献，建构出一套伦理典范；这是新约跟旧约间最鲜明有别的地方。这也带领我们来到了下一个重点。

3. 新约是读旧约的透镜

新约在神学及伦理学上所扮演的规范性角色，跟旧约所扮演的并不相同。圣经并不是一本从创世记直写到启示录，整体连贯一致没有何差异的正典。当我们宣称耶稣的受死及复活，是神救赎人类最核心且具决定性的作为，就表示十字架才是诠释全本圣经的重心。因此，新约在全本圣经中，就被赋予了一个特殊的诠释功能。这一点在讨论战争及暴力这个议题上更是特别重要。人若单拿旧约来看，显然会认可武装暴力是可以的；但是新约却透过十字架重新定义什么叫顺服，而且激进到一个地步使耶稣的门徒不再挥刀动武（本书第四部分会再更详尽讨论这个问题）。正如我们已说过的，新约启示录便藉着传扬神最终的宇宙性胜利是由被杀的羔羊取得，认为圣徒的呼召并非是靠着武力，而是透过“所见证的道”来参与到这场胜利当中，进而彻底颠覆了旧约圣战的观点。

这种由新约诠释旧约的伦理判断，同样可以用到其他议题上：例如财物的分享。是的，基督教神学是透过新约的透镜读懂旧约的。我们的信仰告白认为，神的确藉由耶稣基督向人作了又新又确切的彰显，更让这件事情变得毋庸置疑。

总之，当我们探讨处理新约伦理，绝不能在伦理思考过程中把旧约搁置一旁。旧约的影子比比皆是、处处弥漫，因为新约的神学归类及意象都广泛地取自旧约。要懂新约所讲的故事，就要当它

们是以色列故事的延伸和高潮来看待。所以新约作者会引证旧约、与旧约对话，努力肯定福音和旧约的经文有根本的延续性，同时也有必要以福音中的新颖之处，对旧约经文作出合宜的诠释。³⁹要好好处理这项相当繁复的景况，就得在读新约时小心注意当中引述的旧约经文。本书第一及第四部分的解经工作，就是出自于这样的体认。

五、总结：提出新约伦理学治学的引导纲领

前面我已提出好几个方案，把新约应该怎么用来建构基督徒伦理规范作了说明。剩余的工作就是阐明这些方案如何实际运作：本书最后一部分便是讨论一些伦理难题；看看新约圣经怎样塑造我们的回应。不过在那之前，我想提供一个大纲，把我所推荐可以如何把圣经用在伦理省思的方法，汇整起来，对于我们后续的任务，应该会很有帮助。

这份纲领共有十项，有几项则有一些附加的讨论：

1. 严谨的解经（exegesis）是基本必要条件。伦理讨论想引用经文时，应尽所有可能就其历史、文学背景等资料加以了解。
 - a. 读新约经文要小心注意当中的旧约经文。
2. 必须寻求聆听整本圣经所涵盖的内容。
3. 经文间若有明显实质的张力，要坦率地承认。
4. 综合解读新约经文时，必须平衡地持守住三个焦点意象：群体、十架、新造。
5. 新约经文要按照其中讲述的模式（用的是规条、原则、典范或象征世界）来赋予经文形式当有（与否）的权威性。
 - a. 四种模式都有根据，也都必须。



- b. 不可把一种模式强制用在属于另一种模式的经文上。
6. 新约圣经基本上是神救赎作为的故事；所以典范模式在神学上有其首要地位，而且叙事型的经文是理出规范伦理最主要的资料来源。
 7. 圣经之外的神学来源跟新约有诠释关系；它们不能独立存在，也不可以把这些权威，放在与圣经对立制衡的地位上。
 8. 绝不能把新约圣经分割成“不受时间限制的真理部分”和“受文化制约的成份”。
 9. 要使用圣经来整理伦理规范，需要运作整合一致的想象力；所以要透过隐喻的方法诉诸经文的权威。
 10. 只有在“话语”具体表现的地方，才会有正确对圣经的解读。


我所建议的这十项纲领，是相当可行的纲要原则，不过不一定每位读者都同意，特别是4、5、7、9项会有争议性。但那些不同意的人应该提出同样具有方法论上清晰度的纲领。本书第四部分会针对所选的议题，采用以上的原则进行讨论，目的在于提供一套有一致性并且具体可行的新约伦理研究模板。



Part 4

实践工作

活出经文——案例演练



现在我们要来针对伦理议题进行察验判断的工作。在我们查考完新约各个作者的伦理愿景，奠定其合一性的基础根据，以及捕捉住诠释方法上的难题之后，我们最后会面临一个关键问题：基督徒群体应如何在他们的生活中遵循新约圣经中的记载以及见证？

这个问题无法以一个单一且断定的答案来回答。因为新的环境总是驱策每一个信仰群体，心惊胆战地努力做成得救的工夫，作出新奇又有创意的判断，来回应当今世代的挑战。新约的每个作者也是如此。不过我们倒是可以藉着考量一系列在20世纪末教会所面对的棘手难题，来探讨新约伦理学针对这些难题所建议的解决方法。本书的最后一部分，会根据新约圣经来探讨下列五项议题：为捍卫正义而诉诸暴力、离婚及再婚、同性恋、反犹太主义和种族冲突、堕胎。当然教会所面对的不只这五项挑战，然而，这些是比较具有代表性的伦理议题，而且根据我在前三部分对新约伦理研究所提出的建议方案，接下来的讨论应可证实新约伦理学对于这些问题的确有其贡献。

这些议题既不是这时代最重要的问题，也不是新约圣经最强调、最关切的伦理事件。我认为，若要指出新约中谈到作主门徒的核心伦理思想，理当是以下四点：(1) 弃绝暴力；(2) 分享财物；(3) 克服种族分歧（特别是犹太人与外邦人之间的分歧）；(4) 在基督里男女的合一。本书第四部分会详细讨论(1)和(3)，在最后结论部分会谈及有关(2)的一些省思。至于第四点——有关男女在基督里的关系——会在讨论离婚及再婚的地方间接提及，要对这项复杂问题全面处理，不是这份篇幅已经够长的研究所能办到的。¹所以在此只好勉为其难地暂搁一旁。

那么，这五项议题的选择和安排是遵循何种逻辑呢？以方法论的角度来说，这些议题的选择和排序，是为了要说明，把(本书)第二和第三部分里的建议应用在新约中不同的经文依据中时，乃是



可行的。在此先把讨论的概要，在下面作简单说明：

- ▶ 有关暴力的议题，在新约圣经中的记载有力且明确，因整体而言，其与福音的核心意义以及上帝的拣选目的有着很密切的关系。
- ▶ 有关离婚的问题，不同新约经文基本上有共同的观点，但从这个观点出发经过辩证方式的处理之后，却发展出不同的批判以及应用。有关同性恋的问题，新约圣经的见证是一致的，只是直接的记载不多，何况又跟福音故事的基本情节不是那么紧密相关——至少相关性不甚清楚；再者，在新约的记载中，其他重要的道德议题和同性恋议题相比，似乎占了更多的比重。有关反犹太的问题，新约经文基本上对此事有彼此矛盾的记载，其中有些部分对20世纪末道德意识较敏感的读者而言，相当无法接受；因此，解经者被迫得在互不相容的观点中有所取舍。
- ▶ 有关堕胎的问题，新约几乎没有直接涉及此问题的经文。

如此看来，要对这五个问题作正确的判断，就得照不同种类、不同分量的经文依据给予合适的回应。在以下的篇幅里，我会提出我对每个问题的立场，不但尝试说明新约如何答复这些问题，而且也指出本书前面建议的研究方法怎样影响我所给予的回应。我讨论不同范畴的问题，是为了要表示，针对伦理议题所作出的判断，并非完全依赖于经文的印证，而是在于整理出一套考量过的伦理判断，看看新约圣经当如何塑造教会整体的生活。不过，圣经的权威常被质疑，往往是因为教会并未一致地在生活中实践圣经的教导。如教会有些人坚持一些经文对于性道德的权威性，却忽略了也要认真看待新约里对于暴力以及财物的清楚教导。这么一来，也难怪教会的见证徒劳无功。因为假如教会要让人信服，且竭尽达到完全，

就必须在所有事上都是被圣经造就形塑的群体，而不只是在几样我们偏好的议题上而已。

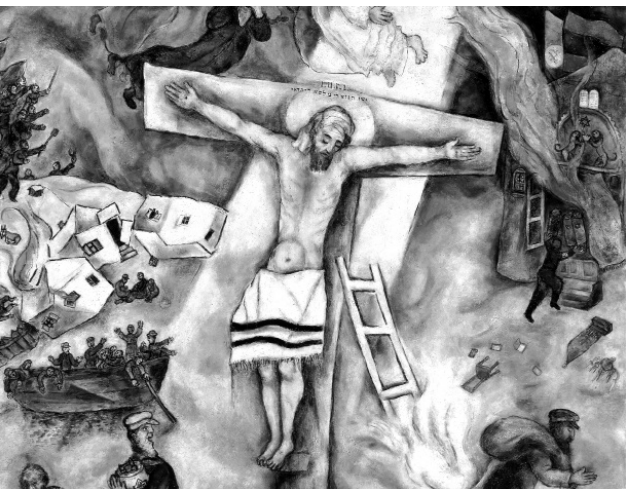
我对这五项议题所持的立场，有些十分带有争议性，所以必须强调的是，我不认为我的说法带有权威性，而是以祷告谦卑之心提供给教会一些看见，一些我对新约圣经见证这些亟需关切问题的解读。这些解读有点像保罗写给哥林多教会“论到童身的人”一事时所说的：“我没有主的命令，但我既蒙主怜恤能做忠心的人，就把自己的意见告诉你们”（林前7:25）。也就是说，我带着确信呈现我的立场，但我同时也尊重严谨的基督徒，对于这些议题可以、也一定会持有不同的意见。因此，我并非想排除与我持不同意见的基督徒，而是想尝试使他们认同我所持立场的圣经根据。在以下的内容中，我并不想一再重复我已表明的，来挑战读者的耐性。因此我想把话说在前头：我在这里提出的规范性建议，都诚心邀请读者参与对话，更深地沉浸在新约的经文中。

当以下的讨论在进行时，你会发现，新约对于这些议题的记载，其精确程度和强调之处皆有大小、强弱之分。如说，我会证明新约反对动武的经文明确有力，各处记载异口同声，而且跟新约经文最中心的伦理意境有紧密整全的相关性。然而，在堕胎这件事上，新约圣经根本没有详细的说明，因此必须用比较严格的一套审验过程来处理。其他的议题则大致归属在这两极的中间地带。

总而言之，以下的讨论尝试来实践新约伦理学的论点。每个议题的讨论大致是一样的：首先先作问题描述，接着：（1）讨论涉及此一问题的重要经节；（2）用群体、十架及新造这三个焦点意象，并根据整本圣经架构来分析这些重要经节；（3）在诠释上反省经文是用什么模式在向读者说话，以及它们和其他神学权威的关系；（4）提出规范性结论，同时探讨新约圣经信息的实践含义。



奉劝读者：若未先读过本书第一到第三部分，请别直接跳到第四部分。因为在本部的伦理判断皆是依循前三部分对于新约圣经内容的分析及其分析方法，来作为基督教伦理学的判断根据。



第 14 章

为捍卫正义
而诉诸暴力



在美国某首府一个圣公会小教堂里，有扇彩色玻璃窗描绘着好在牧人耶稣怀抱着一只小羊的美丽图像。玻璃窗的下头刻着：“以此纪念本教堂在伟大战争中阵亡的年轻子弟们。”这句触人心弦的颂辞——显然是在必须用罗马数字为世界大战编号的悲剧之前写的——如同无数欧美教会中的纪念碑文，默然地见证了教会接受基督徒有参战的必要和可能。战争似乎是个令人难过的责任；教会在哀悼的同时，也表扬这些死去的战士。不过，事实上教会往往没有质疑过，从军打仗这件事是否符合基督徒为人服事的原则。这扇彩色玻璃上的图案表示，人们盼望这些弟兄在战场上为国殉难之后，在耶稣慈手怀抱中得享安息。然而，这图像无意中抛出了一个很讽刺的问题：那些宣称自己乃是跟随这位温柔牧者的人，难道可以拿起夺命武器来击杀敌人吗？

再者，基督徒以武制恶，是否合乎神的旨意？新约中许多重要经文虽然似乎倾向否定此种行为，但是经验告诉我们，有数以万计的现实状况必须诉诸武力才可有效抵制恶行。有个常被引述的例子，就是德国神学家潘霍华（Dietrich Bonhoeffer）痛苦地决定参与暗杀希特勒的事。同样地，有些解放神学人士倡导使用革命武力来反抗压迫者。至少从奥古斯丁写作《上帝之城》（*City of God*）的时代以来，基督教神学通常赞成信徒投入警界及军中服务，来维持社会秩序及最大可能的正义。

当然，除了这种依靠武力的神学说辞，无数凄惨的实例都可说明基督徒已盲目采纳动武的思维逻辑。在我的档案中，有则1986年的新闻是我最喜欢（引述）的一个例子：

颇具争议性的英国摇滚歌星奥兹·奥斯朋（Ozzy Osbourne）原订于本周六在得克萨斯州泰勒市举办的演唱会，因面临一些反对及威胁其生命的传言，已临时取消。



许多团体，如宗教领袖和当地的家长协会认为，奥兹·奥斯朋象征的是反基督教的价值观。……当地警长史密斯（J. B. Smith）告诉奥兹·奥斯朋的保安总管说，这些匿名的威胁行为不排除（可能）纵火或引爆炸弹。¹

当我们听到这些恐怖主义式的谋杀行为想阻止歌星，不让他们代表“反基督教的价值观”时，我们不禁要问，到底他们在保卫的是怎样的“基督教”价值观。这个例子看似荒唐，实质上，其心态与自该隐以来，那不经任何考量、危害人性的冲动并无不同——这种冲动就是藉由暴力强行一己之意。

神的制裁似乎批准了杀戮。许多难以忘怀的历史事件，见证了教会对这种冲动过于轻率的正名及认可。不久前，我们目睹了此种悲剧在前南斯拉夫发生。当波斯尼亚的“种族净化”（ethnic cleansing）行动在铲除穆斯林时，表面上是由同国的塞尔维亚裔基督徒个别发动，其实背后有着教会的批准。例如，波斯尼亚的教会最高领袖大主教尼古拉（Metropolitan Nikolaj），公开支持起草种族净化政策的人为“基督难行之路”的跟随者，“塞尔维亚裔的牧师要为那些从杀掠远征归来的民兵部队祝福”。²这种经由教会祝福的暴力行为，其所造成之凄惨后果可想而知：“种族民族主义者为了庆祝圣萨瓦节及纪念他开创塞尔维亚人的教会，烧毁在特雷比涅（Trebinje）已有三百年历史的清真寺，还屠杀镇上的穆斯林。”³

因为不同文化之间的距离，我们也许会很容易定罪这种残暴行为扭曲了基督教伦理，但是我们又该如何解释，在1945年，一位天主教的军中神父，为那些前往长崎丢下原子弹的天主教飞行员举行弥撒？后来，这位在负责到广岛、长崎丢原子弹的军团中担任随军神职人员的萨贝卡（George Zabelka）神父，很懊悔自己居然也是残杀无辜百姓的共犯。他对当时状况的描述，显然是对教会默许暴行

的一大批判：

在我看来，若一个基督徒或神职人员无法向屠杀百姓这种全然的道德腐败发声，就是彻底的失职了。……我当时在场，我会告诉你，教会运作出来的伦理氛围，对于轰炸敌人百姓的行为完全就是漠不关心、保持沉默、心灵腐败——更糟的情况是给予宗教背书，祝福那些去做的人。……天主教徒居然会在日本最大、最早的天主教城市上空丢下原子弹。人们或许会想，我这个天主教神父应该会出声反对说，不要向有修女的地方丢原子弹（当天，长崎三个修女会全毁）。人们或许认为，我应该会告诉大家，依照天主教最基本的道德原则，天主教徒不应该去轰炸天主教的孩子。但事实上我什么都没做。我跟去轰炸长崎的“大艺术士”（The Great Artiste）飞机上的飞行员一样，都是一千七百年来从事报复、凶杀、虐待、追求权力及特权的基督教后代，而且全都自认是奉上帝的名。

大战之后，我走在长崎的废墟中。我走到浦上（Urakami）大教堂的遗址，在瓦堆中捡到一只香炉。当我今天望见这只香炉，我祷告求神赦免我们居然曾经曲解了基督的教训，并且以如此扭曲的教导毁坏主的世界。身为在场的天主教牧者，我亲眼目睹了这桩自君士坦丁开始的丑事，发展到了极致——至少到目前为止是如此。⁴

在读了这段记录之后，我们很难不想起耶稣为耶路撒冷哀哭的那段故事，因为“关系平安的事”竟是隐藏的，叫他们的眼看出来（路19:41~42）。

正义战争（the just war）的传统——在1991年美国对伊拉克发



动沙漠风暴行动当时以及之后，常是许多专家公开举行辩论的题目——此一观点之所以在基督教神学中有所发展，正是为了避免滥用武力，以及厘清基督徒在国家政权下武装上阵的正当性。⁵不过，诚如本书先前对于神学伦理学家的研究所显示的，在评断这个传统是否合乎新约教导的基础前，有许多重要问题需要先提出来。就如萨贝卡神父说的，正义战争论是“基督从未教过，也根本从未暗示过的道理”⁶。

有哪些跟诉诸暴力有关的规范，是源自新约圣经的呢？首先，为了集中探讨有关暴力的议题，让我们从登山宝训的一段话开始，细想通常被视为耶稣要门徒弃绝暴力的最清楚喊话。

一、主要经文：马太福音5章38~48节

你们听见有话说：“以眼还眼，以牙还牙。”只是我告诉你们：不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去；有人强逼你走一里路，你就同他走二里；有求你的，就给他；有向你借贷的，不可推辞。你们听见有话说：“当爱你的邻舍，恨你的仇敌。”只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。这样，就可以作你们天父的儿子，因为祂叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。你们若单爱那爱你们的人，有什么赏赐呢？就是税吏不也是这样行吗？你们若单请你弟兄的安，比人有什么长处呢？就是外邦人不也是这样行吗？所以你们要完全，像你们的天父完全一样。

教会向来对这段经文感到相当困惑，因为它对听从耶稣教导的人，提出十分清楚却难到极点的要求。（所以）一般来说，解经者会尝试削弱马太福音第5章命令在字面上的明显力量。耶稣这些看来不太可能实践的教导，往往使得基督徒提出各种巧妙的解释，以缓和经文上的规范要求。⁷我们简述一些较有影响力的解释：

- 这些经文提供了末世神国会有的生命愿景；因此不需在现世条件下一五一十照字面去行。尼布尔所提出的解释：“不可能的理想”，就是这种说法。
- 这些经文为耶稣的门徒指出了一种“过渡型的伦理”，认为因着历史即将结束，神的审判就要出现，人们不需要思考活出这种至善伦理的长期后果。这种说法和第一种说法相反，以为耶稣的教导不是终极理想，而是从末世的热切中所产生的一种暂时性的想法。
- 这些经文在字面上禁止自卫行动，但它们并未排除为保卫无辜的第三者而战。这是奥古斯丁对于这段经文的解读。
- 这些经文“劝人要完全”（太5:48）；他们只能应用在那些渴望成为特殊阶级的神圣基督徒身上，如修道士或神职人员，而不适用于一般信徒。
- 这些经文显示的是，活出神公义的标准是不可能的事（太5:20）；所以，它们会使我们自知有罪，显明我们是需要神恩典的罪人。
- 这些经文要放在特定的社会情境上来解释，所以其命令是有限定范围的：如说，“不要与恶人作对”是指“在法院里不要跟恶人对立”。⁸同样地，“仇敌”只指巴勒斯坦乡镇当中，个人的死对头，并非指外国或政治上的仇敌。⁹

若把这段经文放在更广的马太福音背景仔细解读，我们会发现



以上各个解读方案都无法完整解释马太心中的神学视野。首先，让我们来看看这段经文是如何被安置在登山宝训，亦即其所属的文学架构中（太5~7）。

在耶稣给门徒作基本训练时所讲的登山宝训中，开头第一大段的第五和第六次的对比（“你们听见有话说……只是我告诉你们……”）构成了上述这段经文。这些经文出现在马太福音的位置，显明它们是最显著与核心的部分。登山宝训这篇讲道，是马太福音里五大讲道信息的第一篇（参考本书第四章），是耶稣在加利利开始传道，紧接着呼召门徒（太4:18~22）、开始吸引群众跟随（太4:23~25）之后所讲的道。这段讲道在马太的叙述安排下，代表了耶稣有计划性地揭开神国的事以及门徒蒙召要过的生活方式。登山宝训会在山上宣讲，可能是呼应出埃及记摩西的故事，并说明耶稣的教导是一套新律法，对新约教会的群体生活而言，是决定性的篇章。

在马太福音5章1~2节已提到，这段讲道是耶稣给门徒的教训，但是到了结尾时（太7:28~29）我们得知“众人都稀奇祂的教训，因为祂教训他们，正像有权柄的人”；由此可见，这段给门徒的教训是当着众人面前说的，也同时强调马太深信门徒群体是蒙召成为世上的光（太5:14~16）。门徒蒙召活出的样式，就是要符合这六项对照论述所说的严格标准，好在多元化及邪恶的世上，展示神国的真实状况。

然而，神国的特质让人极为讶异。八福（太5:3~12）说到神要祝福哀恸、温柔、使人和睦，以及（尤其是）为义受逼迫的人，根本是违反常理（特别注意11~12节重述10节中为义受迫之人的福分）。可见得八福是在描述一种上下颠倒的现实，或者——说得更准确些——当现实被八福以如此的方式界定时，一般事理次序在神眼中是上下颠倒的。门徒群体的天职是要落实成为世上的“盐”和

“光”（太5:13~16），这也正是跟随耶稣的人透过八福所指出的品性特质，要将属乎神另类的现实有形有体地活出来。跟随耶稣的人所组成的群体要成为“造在山上的一座城”，一个典范型的城邦，表露出与直觉相反、属于神的和平政治与新秩序。

马太认为，这个与文化对立的城邦并非废掉律法，而是成全律法（太5:17~20）。跟随耶稣之人蒙召要成全的义，是巩固并超越了以色列最严谨的律法解释者所设立的高标准。六组对照言论（太5:21~48），正是藉由将律法极端化，提高了其原有要求，并将耶稣要设立的新群体身份描绘了出来。这个写照并非是要刻画一种新的律法准则；而是藉着例子表明了此群体的特色：透过与人和好克服怒气（太5:21~26），以自律制止淫念（太5:27~30），用一生的忠贞尊重婚姻（太5:31~32），说话要简洁诚实（太5:43~48），不以恶报恶（太5:38~42），倒要以爱仇敌替代恨仇敌（太5:43~48）。这些对于门徒群体的描述看似新颖富启发性，却同时成全了律法与先知当中最深层的真理（参太22:34~40）。

总之，马太福音第5章所描写的神国充满着惊奇。对这个激进、与文化对立，且具“较高之义”质量的门徒群体，马太提出一个愿景——成为一个不受愤怒、淫乱、错谬、暴力所挟制的群体。透过爱仇敌来超越暴力，是这个新城邦最显著的特质，因此，探讨这些主题的对照论述，才会被摆在这部分高潮的结论点上（太5:38~48）。跟随主的门徒群体不会行使暴力，而是表现温柔、怜恤、清心、致力使人和睦、甘心受逼迫——忠于实现这个似非而是愿景的门徒，是蒙福的。

这样的门徒写照，该如何被安置在更广的马太福音上下文呢？有些人认为，登山宝训与马太的神学角度相互冲突。¹⁰然而，这种看法没有发现的是，登山宝训中对于作主门徒的写照，其实类似马太对耶稣整体的描绘：在描述耶稣受试探的部分（太4:1~11），



耶稣选择单单敬拜事奉神，而拒绝用武力统管世上万国；在三段预言受难的经文里（太16:21~23，17:22~23，20:17~19），耶稣预言祂将要“为义受苦害”，跟从祂的人也将遭遇同样的处境（太6:24~26）。¹¹当耶稣在客西马尼园因这使命而挣扎时，仍然与神的旨意同工，喝下苦杯（太26:36~47）——诚如尤达服人的见解所云，这则抗拒饮下苦杯的试探，等同于采取武力抵抗的试探。¹²毫无疑问地，耶稣选择受苦顺服，而非暴力之途，对于这点的记载，马太的描述比其他符类福音书都来得清楚，因为当耶稣被捉拿时，祂告诫试图以武力反抗的门徒说：“收刀入鞘吧！凡动刀的，必死在刀下”（太26:51~54）。如毛瑟（Ulrich Mauser）的观察所说：“耶稣并没有向试探屈服，用恶者的武器来抵抗邪恶，以此保全祂自己的生命。马太福音中的这一景象，可以说是对登山宝训那句‘不要与恶人作对’（太5:39）的最中肯解释了。”¹³之后，耶稣的受难描述出必然的结局：祂受讯诘、无力地死去（太27:39~44）。由此可见，耶稣的受死体现了祂在马太福音第5章中教导门徒的品格特质。

马太福音的结尾再次强化了登山宝训的教导。耶稣的复活说明了神证明祂有教导及引领教会的权柄。在马太福音的最后一个场景，耶稣向十一个门徒显现，而且同样在山上对着他们说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”（太28:18a~20b，强调字为笔者所加。）耶稣门徒的任务是去“作”出更多的门徒；他们不是受命去使人信主而已，更是要照他们从耶稣领受的教导，去训练所有受洗的信徒。而这些吩咐是什么呢？当我们整体地来读马太福音时，就能看出耶稣的吩咐主要包含了登山宝训中的教导。

这个故事的结论充分显示出，马太并不认为登山宝训的教导

是个不可能达成的理想。它乃是拥有“天上地下所有的权柄”的耶稣直接吩咐的生活方式。呼召人作门徒不是不可能，因为大能复活的主在门徒中与他们同在：“（记住），我就常与你们同在，直到世界的末了。”（太28:20b）（这个确据表示，马太以为教会在世生活的时间不是瞬间即逝的短暂时间，而是一段扩展的历史时期，其中耶稣带领教会，与教会同在。）这当中的唯一问题是，门徒是否听从他们所领受的教导。的确，一个信仰群体会有其怀疑和失败的时候；如我们所见，¹⁴马太完美主义式的伦理规范承认人的罪和软弱，也要求教会彼此饶恕和相互修正。不过，承认人的软弱决不表示等于要放弃登山宝训中直接吩咐的规范；在耶稣的教导中，马太描述那些称呼“主啊，主啊”，而不遵行神旨意的人，只有一个结果。等到审判那日，耶稣会向他们说：“我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！”（太7:21~23）。宝训上的吩咐不仅由神所立定，也是要身体力行的教导：人听见耶稣的话又去行的，好比一个聪明人，把房子盖在磐石上，而人听见耶稣的话又不去行的，好比把房子盖在沙土上（太7:24~27）。在耶稣那种与直觉对立的智慧权柄下生活，就会安稳地活在与神一致的终极次序中。这就是马太这位传道者一贯的信息。

如上的讨论，可推翻我们介绍过教会缓和马太福音5章38~48节原有规范性效力的前五种解释：

- 不动武而爱仇敌的教导不只是一种末世的愿景或理想。耶稣将之付诸实行以至于死，并且在马太福音中，这些教训是作主门徒要去遵行的命令。
- 马太至少是在耶稣死后五十年才写了福音书，他了解历史是持续的，而且教会得对付这段延续的时间“直到世界的末了”。他看



见在这段时间内，教会的使命是要去使万民作主门徒，遵行耶稣所吩咐的教训，其中当然包括不动武、爱仇敌的吩咐。

- 在马太福音中，并没有证据认为不可动武只指着不要自卫。马太福音5章39节（左脸也转过来由他打）的确是指自卫行动——应该说甚至是自卫行动。但是从福音书中耶稣行为典范的较广层面看来，故意不使用武力其实是遵行神旨意的方法。武力是耶稣在旷野和客西马尼园要抗拒的一种试探。祂没有为了维护在巴勒斯坦的穷人及受压之人的利益，而组织武装抗暴部队来抵御罗马人，或反抗与罗马当局通敌合作的特权犹太分子。相反地，广施医治、遍行传道才是祂的工作。祂传讲爱，顺服到被逼迫、遭杀害的地步。也许更明显的是，祂对因祂被无辜收拿而拿刀护卫的门徒不但不给予嘉许，反而还判定凡“动刀的必死在刀下”，要人收刀入鞘。武装自卫不是耶稣实行的方法。马太福音也没有任何根据显示为保卫第三者而动武是正当的。事实上马太福音26章51~52节清楚地反对这种想法。
- 以为“宝训的教导只是给想超然成圣的基督徒特殊阶级人士”的说法，由福音书最后结尾的大使命来看，是根本不能成立的。那里说凡是耶稣所吩咐的事，都要教训所有受洗的门徒去遵守。
- 以为宝训上完美主义式教导的用意，只是为了迫使我们认清自己需要神的恩典的这种说法，在宝训全文最后的结论（太7:21~27）中也被完全推翻。这些话是应该要被付诸实行的。

以上所有这些辩证讨论，都是把马太福音5章38~48节这段经文放在马太福音的叙事脉络中来诠释，视其为一个文学及神学的整体。有些人则试图从马太所建构的传统背后，寻找历史的耶稣到底“真”说了什么或其意为何，来重解这段经文。不论这种尝试获益多寡，我们必须坚持，经文的叙事脉络主导了规范性的神学要如何

使用经文；任何对历史的重建都只属揣测工夫而已。¹⁵

上面六项解释提案只剩一项还没有讨论，就是解经者尝试将经文原有语意安置在有所限制的社会范围内，以此约束对于马太福音5章38~48节规范性的应用。若要评估这项提议，只能透过仔细批注这段经文才能做到。现在就让我们来进行探讨。

在这段六个对照论述当中，耶稣的教导大半是在强化而非废除律法的要求。律法不许杀人，而耶稣连发怒都禁止；律法不准淫乱，而耶稣连淫念都禁止。但是，在第五个对照里（太5:38~42），耶稣完全颠覆了律法（尽管有太5:17~18的记载）。我们熟知的同态复仇法（*lex talionis*，“以眼还眼、以牙还牙”），也许就如大多数解经者所说的，最初订定的目的是限制受害者的报复手段：也就是说不能超出以眼来还眼的限度。出埃及记21章24节便指明了此一条例的功能所在。如果是这样来了解这句律法条例的话，那么马太福音5章39节应被认为是在强化律法的要求：律法限制报复手段，但耶稣则连报复都一并禁止。

不过，在申命记19章15~21节提到，这项报复法有种约定俗成的功能。作假见证的人，要按他所诬告者所受的刑罚来惩罚他。申命记强调此种惩罚是为了遏制未来的罪行：

若见证人果然是作假见证的，以假见证陷害弟兄，你们就要待他如同他想要待的弟兄。这样，就把那恶从你们中间除掉。别人听见都要害怕，就不敢在你们中间再行这样的恶了。你眼不可顾惜，要以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚。（申19:18b~21）

真是没有丝毫同情的余地！公正的判决一定要严厉实行，才可



以确保社会秩序。然而，当申命记坚持“眼不可顾惜（不可表达顾惜之意）”时，耶稣却说“不要与恶人作对”。律法关心如何维系社会稳定与公正，但耶稣取而代之，在乎鼓励人不要动武，要有长久受苦的大量，如同被冤枉的人。¹⁶这种在强调重点上的不寻常改变，是一种典范转移，明显地颠覆了律法对罪犯公正惩罚的教训。

这项典范转移有个很重要的层面，就是这教训所暗指的受众。在申命记19章15~21节里所暗指的对象，是社会上握有法治权威的人。但在马太福音5章43~48节中，则暗指无权无势之辈，是握有权柄之人敌意行动下的受害者；惩治犯错之人的责任就落在神的手里了。这种转移，把马太福音的写作及当代信仰群体的社会定位说得一清二楚。耶稣的门徒群体，如同登山宝训所描写的，原是权力之外的一群人。当我们反省要如何诠释解读这段经文，这是我们需要回头思考的一点。

古力（Robert Guelich）尝试把马太福音5章39a节局限于法庭的情境，将其与申命记19章15~21节法律上的情境紧密衔接。他主张马太福音5章39a节是“禁止在法庭上与恶人作对”，此句的动词 *antistēnai*（作对）是指要寻求“合法辩护”来对付诬告人的人。¹⁷ *Antistēnai* 有可能代表这种意思，即使这个字铁定不是法庭对质上的专有名词（并且在新约圣经其他地方用到这个字时，通常也没有这个意思）。古力的解释使得5章39a节成为一个对5章38节很合适的回应，也和5章40节所提的诉讼似乎有种合理的关系。但是，古力的解释方案对于5章39~42节的其他举例，包括5章39b节“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”这句话来说，将会面临困难。古力采取陶庇（David Daube）的说法，以为这里提到右脸，暗示这不是拳打脚踢，而是用手背去打人耳光，“特别对犹太人而言，是一种侮辱的动作。”这么说来，“马太所讲的‘打’乃是一种侮辱性动作，并不只是伤害而已，应该有必要诉诸法律来求偿或申冤”¹⁸。

而这种诉诸法律的行动，对古力来说，乃是耶稣所禁止的。

在回应古力的这种解释方案之前，有三点必须先作说明：（1）受到侮辱而不采取法律解决途径，跟抗拒诬告乃是不相干的两回事，因此，声称马太福音5章38~39a节跟申命记19章5~21节有逻辑关联是相当牵强的。（2）论及“侮辱行为要求以法律途径纠正”的这种观念，之所以被引进此节经文探讨，是因假定侵犯者用右手背去打对方的右脸。¹⁹ 尽管这样的解释为许多解经者采纳，但是马太福音的上下文并未明确地假定这种情况。因为经文没有说：“若有人用手背打你来侮辱你，……”也没有说：“若有人打你的右脸，不要带他上法庭。”而是说：“连另一边脸也转过来由他打。”这个动作强调的是在身体上不采取报复。（3）假如41~42节不能和前述的法律途径结合的话，整段论述就是支离破碎的。古力必须承认这些例子（走二里路、有求必应）跟他对于5章39节的理解扯不上关系。他只好说这些例子“在这里出现，……表示了即使和马太编写的主要动机无关，他仍忠于引述传统记载”²⁰。如果此种说法能套用在41~42节，那么不也能用在39节吗？若要解读马太编纂上的意图，就必须把所有经文中的内容都纳入考量，才能使人信服。²¹

事实上，看似和上下经文并无紧密连结的39~42节，其实正说明了耶稣教导的核心，就是培养门徒爱好和平、宽宏大量的品格。耶稣的门徒应放下报复法那种以恶报恶的伦理，活出不报复、不保卫己利的行为模式。这些行为模式完全符合八福中的品格：虚心谦和、温柔清心、常作预备使人和睦、并且甘心为义受苦。

然而，这种信仰群体并不是采取得过且过的被动姿态。²² 八福所正面描述的行为，更是一种比喻，指向克己和服务的精神。藉着做出比压迫者的要求还大、还多的事，门徒就见证出另一个看重和平、服务、慷慨，远胜于自卫、利己的现实实体（神的国度）。故此，群体所做的这一先知性的不反抗，不但会让仇敌感到讶异，还可能



提供机会，叫仇敌归向神国的真理。²³

所以，马太福音5章39节的教导的确是关乎不动武的事，虽然整段经文还包含了更广大的神国愿景。不还口、不还手的教训，只是一些“重要例子”，用比喻的方式描写马太预想的门徒群体。²⁴它并非一个禁止某种行为的规条，而是一种指标的象征，指出建立在山上的和平之城具有的品格特质。

第六个，也是最后一个对照论述（太5:43~48）所记载的就没那么复杂了。“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”，这个正面的吩咐一点也不含糊。藉着爱仇敌，耶稣的门徒，身为世上的光，就反映出神的属性，对义人及不义之人都显出同样的怜悯。

不过，这段话有三个与经文的标准意思直接相关的问题：第43节的引述句是从哪里来的？第44节讲的仇敌指的是谁？第48节提到要“完全”的劝勉又是什么意思？让我们一一解释这些问题。

1. 这句话的来源

在前五个对照中，作为耶稣宣讲内容的陪衬文都是引自旧约。然而第六个对照的前一句“当爱你们的邻舍”，虽然同样引自利未记19章18节，但是旧约圣经没有说要“恨你们的仇敌”。所以，若要说马太用来与耶稣的教训相对立的传统是什么，其实并不清楚。诗篇充满着义人对其敌人的苦毒咒诅，很有可能是像诗篇139篇21~22节这样的段落，在背后支持马太福音5章43节：

耶和华啊，恨恶祢的，我岂不恨恶他们吗？
攻击祢的，我岂不憎嫌他们吗？
我切切地恨恶他们，以他们为仇敌。

不过，也许照克拉森（William Klassen）的判断，找出特定的

经文依据并非必要：

“爱你们的朋友（或对朋友好），恨你们的仇敌”这种公式化的说辞在古代社会极其普遍，也出现在许多文献里头。与其找遍以色列经典，包括昆兰文献在内，去追溯这句话确实字眼的来源，不如将之视为耶稣的听众常听到的一般民间智慧——也是马太读者耳熟能详的一句话。²⁵

这么看来，最后这则对照论述提出了顺服神的一个新标准，并非对抗律法，而是反对人对律法传统的态度和解释。只爱“邻舍”这种限制对象的爱——就是爱以色列立约群体的自家人，已被全面而包含爱仇敌的爱所取代。之所以如此戏剧化地延伸爱的命令，与马太重视的主题有关，要显示福音如何超越以色列种族的限制，传到外邦人当中。

2. “仇敌”的本质

何斯利（Richard Horsley）主张，*echthroi*（“仇敌”，44节）这个字在耶稣当时代的历史情境，指的并不是外国和军事上的敌人，而是“个人结怨的敌人”，就是在巴勒斯坦小村镇上，居民因为有限经济资源相争而彼此结仇的情形。由于这些平民百姓“无法对掌权单位表示忿怒，他们倾向彼此攻击以示泄愤。”²⁶因此，耶稣教导的主要重责，是为了让这些穷困的农民停止彼此争吵，互相合作来取得共同的经济利益。如此，“要爱你们的仇敌”这句教训，不应被理解成伦理原则，也不能直接应用到国与国之间战争和敌对的议题上。²⁷

针对这项有趣的解释方法，我们提出几点反对理由：



- 马太的上下文并未提及何斯利所描写的社会情境：因其并未记载乡民之间的争吵与冲突。
- 事实上，从这句话的情境可以看出 *echthroi*（仇敌）指的就是那些逼迫追随耶稣的人，因为他们坚守“义”——耶稣之道的缘故。让我们来比较马太福音5章10~12节以及5章44节：

爱	你们的仇敌
为……祷告	逼迫你们的

- 何斯利的解释方案并无辞典编纂学上（lexicographical）的支持。*Echthroi* 是通用的名词。在希腊文圣经里通常其被用来代表国家和军事上的仇敌。如，申命记20章1节（紧接在“以牙还牙”的经节之后）：“你出去与仇敌（*echthroi*）争战的时候，看见马匹、车辆，并有比你多的人民，不要怕他们，因为领你出埃及地的耶和華——你神与你同在。”（注意路19:43的 *echthroi* 也是指耶路撒冷城被仇敌攻打的事。）这个字在马太福音5章44节既然没有使用其他特别修饰词，当然也没有理由限制它的一般用法。正如肯恩（Heinz-Wolfgang Kuhn）准确地看出：“这个命令没有范围限制。宗教上、政治上、个人的仇敌都被包含其中。”²⁸
- 最后，何斯利的解释方案企图重建这个字在耶稣当时代的假设意义，以相对于其在马太福音写作情境中的意义。然而，我们坚持后者的意义才可决定新约伦理学规范在经文上的使用。（何况何斯利的历史重建架构相当有问题，但若在此辩驳他的历史观，会偏离我们现在的主题。）他的解释其实并没有按着登山宝训在正典中的形式来解读。就连何斯利本人也承认，马太的上下文内容不但支持而且要求把仇敌这个字作较一般性解释，像是外来者和逼迫者。²⁹

3. “完全”的意思

最后，我们又该怎么来了解马太福音5章48节：“所以你们要完全（*teleios*），像你们的天父完全一样”这句耸人听闻的教训？这句话是第六项对照的结论呢？还是全部六项对照的结论？其实，我们有充分理由认为是后者。这个告诫透过跟两处旧约经文相呼应，为整个单元作结：利未记19章1~2节（“耶和华对摩西说：‘你晓谕以色列全会众说：你们要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的’”）以及申命记18章13节[“（你到了耶和华你神所赐之地，……）你要在耶和华你的神面前做完全人”]。³⁰作为马太福音第5章最后的总结，这个告诫包含了以下这些意思：耶稣的门徒群体应严谨地顺服神藉耶稣的教训所透露的旨意，来反映出神的圣洁，因耶稣已经取代摩西的地位，成为律法最佳的诠释者。³¹这样会让众人看见这个新的立约群体，也就是设立在山上的那个城邦所有的“好行为”，“便将荣耀归给你们在天上的父”（太5:16）。*Teleios* 虽然也有可能译作“成熟”，但是这个意思并无法完整捕捉马太所表达的神学宣言和力量。因为耶稣的门徒群体，的确蒙召在世上彰显神的品格。这种品格没有比表现在爱仇敌上来得更为笃定了（太5:44~45），因为这与杀害仇敌的行为根本就是南辕北辙。³²那些使人和睦的人要称为“神的儿子”（太5:9），因为这他们跟神一样爱他们的仇敌（太5:45，参太5:48）。³³所以，教会在非暴力行为上的具体表现——根据登山宝训的经文——乃是见证福音所不可或缺的。

二、综观圣经中谈到暴力的事

以上对马太福音5章38~48节的解经，使我们了解到爱仇敌不动武的模式。从马太福音整体的上下文看来，要我们“转过另一边



脸由人打”的教训，不纯粹只是一则规条，而是作主门徒的“焦点例子”，它具有转喻的功能，所显明的是立约群体的生命：对于在耶稣的教导和榜样中所表露的神国意境，要活出极端的忠诚。如果只单独来看这段经文，的确会排除所有耶稣门徒诉诸武力的正当理由。现在我们必须来探讨马太对这种和平群体的愿景，是如何符合整体新约圣经的看法，新约中的其他经文，是否也强化登山宝训不施暴的教导？还是它们提供其他见解，容许甚或要求基督徒持刀动武？

当我们抛出这些问题，会立刻得到一个结果——诚如巴特所观察的³⁴——整本新约的确在这点上有相当意义明确的记载。全部福音书作者一致地描写，耶稣这位弥赛亚颠覆了先前所有的期望，表现出经历苦难的圣召，而非击败以色列的仇敌。尽管祂受到当权势力极严苛的批评，祂从不尝试使用武力赢得社会和政治上的权力（可能只有在圣殿里的作为是个例外——耶稣表明反对圣殿里的商业行为——这将于之后讨论）。祂命令门徒要缄默，吩咐他们不可透露祂是弥赛亚的身份，直到祂以十字架来重新定义这个身份，并且告诉门徒，他们的圣召也是如此（可8:27~9:1）。当“众人要来强逼祂作王”时，祂就从群众间退去（约6:15）。每次祂总是用弃绝武力的方式来传扬神国之道（如路9:51~56，祂责备雅各和约翰不该求火从天而降烧毁不信道的撒玛利亚人），并且教导跟随祂的人要采取仆人的姿态（可10:42~45；约13:1~7），预期在世界当权者手下受苦（可13:9~13；约15:18~16:4a）。我们对申冤及公义的指望，不是靠世上的武力——这是耶稣初期传道时拒绝撒但的其中一个诱惑——而是按着神末世的大能。耶稣之死和祂的教训完全一致：祂拒绝为自卫而举起任何一只手指头，并且开口责备为了保卫祂而动刀的人，拒绝差派“十二营天使”来参与圣战，击破祂的仇敌（太26:53）。按路加的记载，祂甚至还为行刑的仇敌代祷（路

23:34a, 如果经文确有此句记载的话)。³⁵

在使徒行传里,路加叙述了一个新兴的运动,涵盖了讲道、医病、崇拜及分享。这些人把道传到罗马世界各地时,不是用军事手段来争取领土,反因着传福音而常常成为暴力所针对的目标。司提反这位殉道者,就是基督徒回应暴力的典范;他与耶稣死时一样,也祷告求神赦免害他的敌人(徒7:60)。

在保罗的书信里,基督的死可被解释成神的和平方案:³⁶

唯有基督在我们还作罪人的时候为我们死,神的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着祂的血称义,就更要藉着祂免去神的忿怒。因为我们作仇敌的时候,且藉着祂儿子的死,得与神和好;既已和好,就更要因祂的生得救了。(罗5:8~10)

神是怎么对待仇敌?保罗说,神没有杀他们,反而赐下祂的儿子为他们死。这对因耶稣之死而与神和好的人来说,在举止行为上具有深厚的含义:“因祂的生得救”的意思,就是进入基督舍己为人的生命中。诚如先前我们讨论过的,³⁷效法基督为别人倒空生命的服事,是保罗神学伦理一个中心主题(如腓2:1~3)。因此,很明显,生命被基督重新塑造的人,就必须像神在基督里对待仇敌的方式那样,对待与自己作对的人。

保罗处理这个问题最重要的一段劝勉性经文(罗12:14~21),所包含的内容跟登山宝训非常相似,以致有些评论想证明保罗在此其实是以耶稣言论集的传统为根据,虽然其中逐字逐句引述的不多。³⁸若要综合反省新约伦理学里有关暴力的问题,我们在此并不必讨论保罗是否直接领受耶稣的教训;我们只需指明,两者在论及属神群体的呼召时,有显著的相同点:



逼迫你们的，要给他们祝福；只要祝福，不可咒诅。……要彼此同心，……不要以恶报恶。众人以为美的事要留心去做。若是能行，总要尽力与众人和睦。亲爱的弟兄（姊妹们），不要自己伸冤，宁可让步，听凭主怒。因为经上记着：“主说：伸冤在我，我必报应。”所以，“你的仇敌若饿了，就给他吃；若渴了，就给他喝。因为你这样行，就是把炭火堆在他的头上。”³⁹你不可为恶所胜，反要以善胜恶。（罗 12:14、16a、17~21）

虽然在上掌权的，用剑执行神的忿怒（罗 13:4），这却不是基督徒的角色。那些在基督里成为一个肢体的成员（罗 12:5），不可为了自己采取报复行动（罗 12:19）；他们要为逼迫他们的祝福，服事仇敌，以善报恶。保罗书信中没有一丝一毫显示他支持基督徒动武。保罗偶尔使用的军事意象（如林后 10:3~6；腓 1:27~30），其实正好有相反的效果：是用战争的意象来表达福音，而不是利用福音来认可战争。保罗挪用战场上的景象描述教会所处的末世情境，但实际的“争战”是藉着传福音和顺服神将肢体献给祂作义的器具/兵器（*hopla*，罗 6:13）来进行。这种隐喻的逻辑含义，在哥林多后书 10 章 3~4 节有简洁扼要的说明：“因为我们虽然在血气中行事，却不凭着血气争战。我们争战的兵器本不是属血气的。”这种修正的意象在以弗所书 6 章 10~20 节中有进一步的详细描述：教会不是与属血气的争战，而是与“管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战”，其所穿戴的军装是真理、公义、和平、信德、救恩，以及神的道。若能正确了解这些隐喻，就可清楚看出它们强烈地证明，反暴力乃是在基督里向神顺服的行为。

同样地，在希伯来书和大公书信，我们所看到的景象，都是不断呼召教会群体去受苦，劝勉他们不可动怒或报复。希伯来书作者

要读者回想他们先前的经验：

你们要追念往日，蒙了光照以后，所忍受大争战的各样苦难。一面被毁谤，遭患难，成了戏景，叫众人观看；一面陪伴那些受这样苦难的人。因为你们体恤了那些被捆绑的人，并且你们的家业被人抢去，也甘心忍受，知道自己有更美长存的家业。（来 10:32~34）

既有过去这些经验，希伯来书便告诫读者要持守信心，在现今的世代不断忠心。家业被抢要“甘心忍受”（欢喜），而不是用暴力抵抗。这段话虽没有任何言辞上的暗示，我们却发现它实质上对应了马太福音 5 章 40 节：“有人要拿你的里衣，连外衣也由他拿去。”同样地，彼得前书也很关切教会如何回应试炼及苦难（彼前 1:6~7, 3:13~18, 4:12~19, 5:8~10）。这些患难，在保罗的回忆中，是“与基督一同受苦”（彼前 4:13）；不过，彼得前书的作者则是高举基督的受苦，称之为基督徒忠心于神的典范，写得甚至比保罗更清楚：

你们蒙召原是为这，因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随祂的脚踪行。……祂被骂不还口，受害不说威吓的话，只将自己交托那按公义审判人的主。⁴⁰
（彼前 2:21、23；参彼前 3:17~18）

这里所要求的是耶稣在受难时的行为举止，而不是指祂任何的教训内容，但所呈现的熟悉景象，完全符合我们前面已讨论的登山宝训经文。我们最后要来讨论的一段经文，出自雅各书 4 章 1~3 节，这段经文把“争战、斗殴”⁴¹的现象归因于出自各人内心中交战的“私欲”：“贪恋又得不着，所以就杀害斗殴。”雅各从不认为人在某些



情况，能为了正当理由斗殴杀人。

如同本书第一部分所分析的，启示录常被人误会成表示基督徒有好战心态的依据。事实上，如同我们之前所说的，这种解读实在差了千里之远。其实启示录想要教育读者的品格特质，和我们之前所读的新约其他经文是完全一样的：在受苦中能忠心忍受，信靠神在末世要为祂的子民伸冤，而且以“被杀羔羊”的典范样式作为对逆境的回应。圣徒胜过罪恶势力，是藉着“羔羊的血和自己所见证的道”（启 12:11），不是藉着使暴动武的方法。

因此，从马太福音到启示录，我们发现一个持续反对暴力的见证，那是一个呼召，告诉教会群体要跟随耶稣的榜样，接受苦难而非加诸苦难于人。然而，新约有几处经文有时会被人引用当成基督徒参战的依据，或者至少被当成是登山宝训中谈到不使用暴力的一些先决条件。我们现在必须来讨论这些与新约对于暴力的主要见证有所冲突的经文。

马太福音 10章 34节：“你们不要想，我来是叫地上太平；我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。”如果单独引用这节经文，的确和我目前所讲的新约见证有冲突。不过如果按经文的上下文来看，问题就解决了。这段话出现在马太记载耶稣宣教的一段叙述里（太 10:5~42），教导门徒该如何进行祂差他们去从事的讲道、医病的事工。这段话充满了对门徒的警语，他们将会面对抗拒、被捉、鞭打以及诽谤。他们也必须预期，甚至连家人也会反对他们。在这个情境中，34节所指的“刀兵”被当成隐喻，表示传神国福音的门徒和拒绝接受者之间的冲突。这个意思在35~36节就说明得很清楚了：“因为（*gar*）我来是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。”路加福音的版本改写了“刀兵”这个字，避免可能的误解：“你们以为我来，是叫地上太平吗？我告诉你们：不是，乃是叫人纷争。”（路 12:51，强

调字为笔者所附加)不过,就算我们把马太福音10章34节的刀兵单照字面来解释,我们也立刻会发现,耶稣的门徒是刀剑之下的受害者(如18、21、28节所记),而不是使用武器的人。但是门徒不用怕那只会杀身体的(太10:28),他们出去工作传教连个拐杖都不用带(太10:10)——当然更不用带刀——只管去传福音。他们这样做就是跟随耶稣的榜样,背起十字架,为主的缘故丧失生命(太10:38~39)。若把这节经文当成是基督徒可以拿刀动武的依据,就是对经文本身所作的一种暴力诠释。

路加福音22章36b节:“没有刀的要卖衣服买刀。”同样地,这段经文提到的刀也有比喻的目的。在被捉拿的那一夜,耶稣刚和门徒用了最后的晚餐,祂提醒门徒,他们先前出去传道时,可以依赖听讲道群众的善意款待,但是现在他们必须预备好要接受遭人弃绝和逼迫的时刻。他们出去时应准备行囊,刀只是明显象征他们必须预期面临敌对反抗势力。如马歇尔所说:“这句话带有相当的讽刺性,表达出耶稣和门徒将要遇见的敌对势力是如此强烈,甚至会危害到他们的生命安全。”⁴²然而,门徒一再表示他们听不懂耶稣的使命,因为他们只把这比喻的警告,理解成字面上的吩咐,所以说:“主啊,请看!这里有两把刀。”对于这话的回应,耶稣不耐烦地打发他们,指出他们没有抓住此话的重点:“够了。”⁴³费兹梅尔解释说:“这里所讽刺的不是到底有几把刀,而是门徒的心态问题。耶稣绝不会跟刀扯上什么关系,即使是为着自卫。”⁴⁴这个解读的可靠性,因着之后耶稣被捉拿的情景得到了证实,门徒问:“主啊!我们拿刀砍可以不可以?”其中有个人还没等耶稣回答,就一刀削掉大祭司仆人的耳朵。但耶稣反而责备他(“不可这样”),还治好了那人的耳朵(路22:49~51)。由此可证,单依字面上解释的武装抗敌,根本就是对耶稣教训的最愚蠢误读。

这种误解,到了路加福音22章37节更是显得特别讽刺:原来



买刀的比喻，真正的目的是为了警戒门徒，圣经的话将要应验。此处所引用的经文是以赛亚书53章12节：“祂也被列在罪犯之中。”⁴⁵ 路加的读者在听到这句经文时，一定会注意到这是以赛亚描写受苦仆人的总结经文，⁴⁶ 预言祂要为多人之罪“被交于死地”。毫无疑问，这种戏剧化的讽刺，是作者路加所添加：⁴⁷ 当耶稣试着教导门徒祂的使命是为义受苦，门徒却只懂得挥刀弄斧一番，似乎以为这种无用的武器可以推广神的国度。难怪耶稣会不耐烦地草草结束这段谈话。

马可福音11章15~19节与平行经文：圣殿中的事件。我们要讨论的这个第三段经文，就是耶稣在圣殿中作出反抗商业活动的行为，这时常被引用来反对和平主义者对于新约的解读。⁴⁸ 祂赶出殿里从事买卖的人，推倒“兑换银钱之人的桌子和卖鸽子之人的凳子”（可11:15b）。在约翰的记载里，耶稣甚至“拿绳子作成鞭子”，把牛羊都赶出殿去（约2:15a）。我们该如何看待这段叙述呢？这段经文是否显示耶稣有时也赞成动武？的确，这里所描述的动作给人的感觉是暴力的，特别是推倒桌凳一事；耶稣并没有礼貌性地请做买卖的人和兑换银钱的人离开。不过，这项“暴力”行为确切的性质，必须被仔细解释。

耶稣这项举动必须被理解成是具先知性的象征行为。祂进到圣殿，做了这么戏剧化的动作，公开教训人祂这么做的原因，然后在晚上就出城去了（可11:19）。祂并未努力取得永远高过圣殿运作的管理权。为了解释祂的行为，祂在教训中引用了两句先知书的经文（可11:17）：以赛亚书56章7节和耶利米书7章11节。第一句（“我的殿必称为万国祷告的殿”）唤起了以赛亚书55~56章中末世的景象，在那里神要复兴和救赎耶路撒冷，使万国在那里真正地敬拜神。⁴⁹ 这个意境有个不可或缺的部分，就是暴力的废止，用豺狼与羊羔共存来象征，而且还应许说：“在我圣山的遍处，这一切

都不伤人，不害物。”（赛65:25）另一句话（“你们倒使它成为贼窝了”）则暗指耶利米的圣殿讲道（耶7:1~15），这个慷慨激昂的呼喊，责备以色列百姓，要他们为偷盗、杀害、奸淫、起假誓、拜偶像的罪悔改。人若在圣殿继续上演敬拜的戏码，同时却不断地犯这些罪，就是“倚靠虚谎无益的话”（耶7:8）。所以，要了解耶稣在圣殿的举动，必须根据以上所引的先知书经文，以致看出这项举动原是在呼召人悔改，并且是象征所应许的末世复兴近了的记号。马可把这件事跟咒诅无花果树枯萎的故事放在一起叙述，表示他把耶稣的举动当作圣殿将被毁的预言。⁵⁰约翰引述诗篇69篇9节（“我为祢的殿心里焦急，如同火烧”，约2:17），将这个故事预表耶稣的死；此外，他所记载耶稣的话（“不要将我父的殿当作买卖的地方”，约2:16），应暗指撒迦利亚书中主再来的日子及其末世光景，到了那日，“在万军之耶和华的殿中必不再有迦南人”（亚14:21）。无论如何，没有一个福音书作者将这个事件呈现为耶稣有想要政变的企图，要在耶路撒冷的宗教及政治成就上得着权力。反之，这个事件是出具象征性的“街头剧场”，⁵¹相当符合在以色列先知传统中的先例（如耶27:1~22）。因此，这举动类似反核人士闯入海军基地，把血洒在核子潜艇上的那种暴力行为。耶稣在圣殿中的行为，没有造成任何一个人伤亡。这是一种猛烈的表现，来反对普遍又盛行于体制中的暴力和不公，也是一种象征记号，表示耶稣要带来符合以赛亚末世和平意境的新次序。这样一则故事，竟然能被用来当作基督徒发动战争、杀人的依据，真是令人难以置信。

新约中的兵丁。最后，新约经文中出现了一些兵丁的角色。在路加福音中，有一群兵丁在回应施洗约翰的讲道时，问说他们当做什么事。约翰回答说：“不要以强暴待人，也不要讹诈人，自己有钱粮就当知足。”（路3:14~15）施洗约翰没有叫他们放弃职业，只要求他们要怀着正直的心当兵，不可剥削平民百姓。同样地，马太



及路加也提到耶稣医治百夫长的仆人的故事；耶稣稀奇百夫长的信心，一点也没有质问他在军中地位的事（太8:5~13；路7:1~10）。另一位百夫长于耶稣在十架上受刑时，在马可福音的记载中，是第一个认出耶稣是神儿子的人（可15:39）。⁵²百夫长哥尼流及他全家在使徒行传中，是第一批外邦信徒（徒10:1~11:18）。哥尼流被称为“敬畏神的人”（徒10:22，参徒10:34~35），而且圣灵降临在他的全家，是个表示神接纳外邦人的标志性记号。他和后来以弗所的信徒不同——他们当众焚烧行邪术的书，表示弃绝先前的信仰（徒19:18~20），但使徒行传一点也没提到，哥尼流需要弃绝他在罗马军中的职分。

从这些累积的证据看来，新约作者不认为在军中服务是有罪，在军中服务的问题，也不需要教会拿来辩论。不过，在新约叙事中，这些当兵者的角色，必须按适当的上下文来看：正因为他们是罗马兵丁，他们的存在，戏剧化地显出神话语的能力，竟也可以临到看似最不可能接受福音的人。他们跟税吏并列（路3:12~13），成了很好的例子，显示出施洗约翰的讲道能感动甚至最声名狼藉的人物。同样地，在耶稣死时，马可透过在场的一个人局外人心中的震撼体会，真实地宣告耶稣真正身份的这一方式，也指出一个神学重点。至于正直百夫长的信心（他的仆人被耶稣医治），则是被描述成一个出人意料的例外，讽刺地对比以色列人的小信（太8:10~13）。这个故事的描述和神学上显示出的力量，类似于这句经文：“我实在告诉你们：税吏和娼妓倒比你们先进神的国”（太21:31），不过，因为经文并未笃定地赞同可以继续从事敲诈性的抽税和为娼作妓，所以这些百夫长的故事也不能被理解成为支持基督徒走入军旅生涯的证据。⁵³然而，在新约中同样也没有一处经文是明显地排除和禁止这种职业。因此，在我们已讨论看似与新约和平的中心信息有张力冲突的几段经文当中，这些记载兵丁的叙述，确

实提供了一个可能合理的基础根据，来证明基督门徒并不一定在维护社会次序及公理上是绝对不可动武的。

旧约中圣战的经文。当然，登山宝训的见证中，那不动武、爱仇敌的论点，所面对的最大圣经挑战不是来自新约，而是旧约，特别是那些圣战的经文。在这些经文里，我们清楚地看到，以色列人被命令去作战杀敌。申命记明文规定以色列军队每攻占一座城，要“用刀杀尽这城的男丁”，然后取其中妇女、孩子、牲畜为战利品（申20:10~15）。这条律法是应用在离以色列甚远的各城；但若是神赐以色列国民为业的城，就要赶尽杀绝：“凡有气息的，一个不可存留”（申20:16~18）。我们在撒母耳记上15章中，可看到一段描述这条命令的故事：耶和华透过撒母耳对扫罗说话时，命令他灭绝亚玛力人：“现在你要去击打亚玛力人，灭尽他们所有的，不可怜惜他们，将男女、孩童、吃奶的，并牛、羊、骆驼和驴尽行杀死。”（撒上15:3）扫罗后来没有完全遵从，他放过亚玛力王亚甲，并未将其灭绝，此一行为在这故事中却是个极其严重的错误，是神厌弃立扫罗为以色列王的主要原因。直等到撒母耳将亚甲杀死在祭坛面前，才完整履行了神的命令（撒上15:7~35）。

向来，基督徒传统对这种经文有好多不同的处理方法。有时它们被人用来作为武力十字军的字面依据。巴特拿这些经文指明，我们不能限制神发号施令的自由，即使是那叫人去动武杀害的命令。（我在越战期间才刚信主不久，在思考这些类似经文时，我发现我自己不能很心安地反战，因为我无法宣称自己永远不去打仗；也许神有一天也会命令我去杀敌，像祂命令扫罗一样。）或者有一些基督徒以寓意的方式来解释这些经文，将其看作是叫我们完全铲除生命中一切罪恶的指标。这种解释不管对个人教化是否奏效，总难以通过释经者的检验。单就其记载的内容，旧约明显地认可神的子民在某些情况下有武装上阵的合理性。



在此，本书第三部分所列出的方法论准则就必须开始运作了：新约圣经的见证是最终规范。如果新约的伦理意境跟旧约某些经文有无法化解的张力时，新约是最后诉诸的王牌。如同新约经文的判断远胜过旧约行割礼、饮食律法中的规定；禁止离婚远胜过旧约允许休妻的说辞；而耶稣明明白白不使用暴力的教导和榜样，重塑我们对神和教会的认识到一个地步，使杀害仇敌不再是一种正当的选择。登山宝训的第六项对照是诠释学上的分水岭。诚如我们已讨论的，旧约区分了爱邻舍的本份（就是爱以色列同胞）和对仇敌的回应，“只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。这样，就可以作你们天父的儿子”（太5:44~45）。一旦这话已向发出，又具体地在耶稣的生、死上呈现出来，我们便无法再回去诉诸撒母耳来与耶稣相对立。凡事因十架及复活都改变了。我们在如今活着的情况承认“神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上，并且将这和好的道理托付了我们”（林后5:19）。凡是被这道理托付的人，在读旧约时，会看到它描述了神的怜悯和末世的复兴，胜过它那将武力正当化的故事。

综观新约对暴力这个问题的教导之后，接下来我们必须藉着群体、十架、新造三个意象，来聚焦我们对于这些经文的解读。

群体 当我们透过群体这个焦点来读新约有关暴力的经文，便可认出整体教会蒙召要过作主门徒的生活，体现出爱仇敌的那种生命样式。⁵⁴ 马太说要成为世上的光，保罗说要实行劝人和好的职分，启示录说要藉他们所见证的道胜过大龙恶者——这些都是对教会整体发出的呼召，而且必须由教会整体来回应。不动武、不使用暴力的圣召不单是“圣人”的选择，也不只是各人良心上的事；而是表明教会身份和存在的根本理由。主流的更正教派常把这事当成各人的道德偏好，既尊重各人有按着良心反对的“权利”，又普

遍认可基督徒的参战。然而，教会整体若真要具体落实耶稣的教训，这种立场非但行不通，在神学思想上也不合逻辑。教会蒙召要像一座城造在山上，以另一种智慧模式在生活，是将来神的国度的一个记号。这也就是为什么新约中各个“好兵丁”的榜样，在整体综观的见证中，只占极其微薄分量的原因。很明显地，基督徒可能去当兵，也可能去打仗。但如果我们更广泛地问说教会群体的圣召是什么时，新约的见证清楚地表示：教会被呼召要做使人和睦的工作——这是圣召的一部分——甚至要因为不公不义而受苦。当教会的身份是依照这些前提来了解，教会中“有人当兵”这件事，就只能当成是特例来看待了。

十架 另一个教会群体要据以活出的智慧，是十字架的吊诡智慧（参林前1:18~2:5）。耶稣不但如此教导，也如此为教会设立决定性的榜样。耶稣受难的故事便是基督徒生活十分重要的楷模。也就是说，教会可能要为所作的见证付上极高的代价：受逼迫、被辱骂、被人看成无能、与世脱节。当人透过十架焦点来看新约经文时，耶稣之死便成为伦理省思的重心。经文不能被拿来找原则（强调公义的必要）或作为印证（“我来不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵”）之用；反之，所有的原则、经文都必须以十架的故事来解释。*Dikaiosynē*（公义）的意思已由那唯一公义之人体现出来：基督已成为我们的公义（林前1:30）。当我们听见耶稣说祂来不是叫地上太平、乃是叫地上动刀兵的话，我们只能透过弥赛亚不自卫、死在有权握刀的外邦政府手下的故事，才能真正听清楚这句话的意思。整本新约圣经只有在基督的故事里，才能正确明白其重心所在。何时我们否认了十架对于教会的规范性，何时就失落了经文的焦点。

新造 除非因着死人复活，让非暴力、受仇敌的群体能获平反，否则新约圣经所说的一切都无意义可言。死亡不是最后结局；耶稣



的复活表明神的能力已经胜过暴力的权势，预示了万物得蒙救赎的景象。教会活在现今的世代，是神所应许新次序的记号。新约中所有关乎暴力的经文，都必须以这种末世的角度来诠释。如马太福音5章38~48节虽然没有清楚提到末世的事，其中的命令却必须透过新造的意象来解读。否则，“另一脸转过来由人打”只会变成处理冲突时用的俗世格言。老实说，这个格言是荒谬至极：假如世界跟现今一样恒久绵延下去，假如掌管世界的终极道理就是今世掌权者所宣称的那样，那么温柔的人是吃亏的，他们转过脸由人打的动作只会遭来更多莫名其妙的虐待。这句“转脸”的俗世格言根本是个糟透了的建议。只有当上帝，也就是耶稣的父是这世界最终的审判官，并且在耶稣身上显明祂的旨意时，这样的行为才有意义。套用马太所说的话，转过脸给人打的这种行为，只有在温柔的人真要承受地土时才有意义；只有当人遵行耶稣的话语，把房子盖在磐石上时，房子才能在审判的日子站立得住；转过脸给人打的这种行为，只有在天上地下所有的权柄真的都已赐给了耶稣，才有意义。

或者另外再举个例子，保罗劝人要祝福逼迫我们的人，不要自己伸冤（原文是“不要报复”），给仇敌食物和水等这些事，若真的要有意义，就只有在我们知道“黑夜已深，白昼将近”的时候（罗13:12）——知道万物终有脱离败坏辖制的一天（罗8:18~25）。以简单的神学术语来说，新约圣经的伦理教导，必须永远要有末世盼望的情境。若不透过新造来读新约里有关暴力的经文，就会陷入两种极端的错误里：或是落入愚蠢的乌托邦主义，老是期待罪恶世界会用笑脸迎接我们的好意，或是对活出耶稣“不实际”标准的可能性彻底绝望。但是，如果我们能透过新造来读新约经文，我们便能看出教会原是蒙召要成为上帝应许的记号，站立在黑暗世界中。一旦能如此明白，我们要走的道路无论多困难，都会是

清晰光明的。

三、诠释解读：回应新约反对暴力的见证

在探讨了透过群体、十架、新造的意象检视新约中有关暴力的见证记载之后，我们必须思考如何回应这些见证。我们能不能或该不该持守新约的教导？如果是的话，我们该如何做？这些古老的话到底向教会说了什么？

根据在本书第三部分中，针对暴力问题所作各种诠释回应的仔细分析，我们现在可以用之前所讨论五位神学家选用的回应方式，简明地对这项复杂问题作出一系列具规范型的伦理判断。

1. 適切应用诠释模式

我在本书第三部分宣布一个原则，就是要尊重新约经文说话模式的权威性。在我们对于新约记载的研究中，其中一个非常特别的结论就是，我们发现新约在反对使用暴力的事上，用了所有四种模式。

规条模式方面，有一连串清楚的指示：若有人打你，就转过另一面由他打；为逼迫你的人祝福；不可自己伸冤；仇敌饿了要给他吃。如同前面所说的，这些格言不单单只是规条，它们用隐喻的方式，暗示神的子民要具有使人和睦的品格。然而，这种说法并未削弱了规条那叫人遵行的特性。要成为忠心教会的一分子，就必须倾听这些规条，受其约束管理。

原则模式方面，新约有几项大致订定的伦理原则：爱仇敌；背十架；彼此和睦共处；“用平安的福音当作预备走路的鞋穿在脚上”（弗6:15）。或许八福也可以被归在这个标题之下：“使人和睦的人有福了，因为他们必称为神的儿子”。⁵⁵新约没有一处经文是诉诸



爱心或公义的原则，来认可暴力行为的正当性。

典范模式，是最明显能看出新约有力地见证反对暴力的地方。福音书中的耶稣受难，就是此一见证的中心，和保罗的传道一样，述说神如何藉着祂儿子的死与仇敌和好的故事。耶稣弃绝使用暴力的榜样，也反映在司提反的死和彼得前书劝勉信徒要“跟随祂的脚踪行”等故事上。新约中没有任何范例，是耶稣或祂的跟随者为了维护公义而使用暴力（在这点上，新约在世界文学中的地位实属不凡）。耶稣在圣殿的抗争举动——虽常被引用来作为动武的依据——并不真的符合这种描述。⁵⁶新约中那些以信心回应福音的兵士，可能可以当成一个不是很有力的证据，从正面角度谈论基督徒可以从事会使用武力的职业。然而，值得注意的是，这些叙述兵士信主的正面故事里，没有任何一个地方描述他们为了服事神而打仗或动武。新约对于他们的军事背景并没有任何评论，正如对其他信徒的职业一般，如税吏、娼妓。

象征世界模式方面，新约描写出真正的争战不是在对抗血肉之躯，教会佩戴的唯一武装是信心及神的话。关于现实的真理在十字架上彰显无遗：神的能力在软弱上显明出来。因此，凡愿意透过耶稣基督而看见真理的人，便能透过八福和启示录中“万王之王、万主之主居然是被杀羔羊”的奇怪描述，来观看世界。暴力的能力是恶兽的能力，被圣徒忠心的见证给揭露出来。在这象征的世界里，争战斗殴是由各人不同和不洁的私欲引起的（雅各书），但那些在基督里完全的人，便成了使人和好的神国大使，与基督的身体有份，而完整合一的教会，就代表了神终究要使世界与自己和平的记号。现实世界背后的真相，就根植于神爱仇敌、藉基督的死让仇敌与自己和平的这一个性品格上。

因此，从四种模式看来，新约中有充分的证据，压倒性地反

对任何使用暴力的正当性。如同之前所说，尼布尔想使暴力合理化——透过一种相对化的手法实施武力，将其视为接近爱之理想的必要——在诠释上来讲是不合宜的，因为这样就忽略了新约叙述中爱与公义原则所树立的楷模榜样；而且也忽略了这些原则如何藉着新约的规条表述出来。就以上理由，尤达和侯活士反对暴力的论点有很稳固的立场，特别是在强调耶稣之死的典范意义上。费兰札也从相同的新约象征世界眼光，决定以受害者而不是加害者的角度，来诠释圣经中有关暴力的问题。不过因为她淡化新约伦理十架典范的意义，她对世界的愿景有些模糊不清。

2. 其他神学权威层面

这方面是新约伦理学在暴力问题上，在方法论方面非常棘手的挑战，因为新约中清楚的见证跟传统、理性、经验这些明显抗衡的层面之间，有很大的张力。诠释者对这些权威的拿捏，会决定他们对于使用暴力的规范性考量结果。如说，尼布尔会把暴力合理化，是因为他有意地强调理性和经验在基督教伦理学的角色。但是，在本书第三部分我已经列出一个原则，认为圣经以外的神学资源跟新约经文之间是诠释上的关系，它们不是具独立性、与圣经抗衡的权威来源。也就是说，传统、理性、经验可帮助我们诠释经文，但不能用来驾驭经文或者驳斥经文。这个带有规范性考量的原则，在暴力问题上又是如何运作的？

虽然教会起初三百年的传统是以和平主义者为立场，但是从君士坦丁一直到今天的基督教传统，大多都赞成战争，或者至少是在某些情况下将其合理化。过程中只有一些零星的反思，而这些反思则让我们看到典型的“正义战争”准则（正义的起因，由合法统治者下令，合理的胜算，以及战争中的正当手法，等等）——如巴特所观察——既不是取自新约，更不可能是从经文中合理的引申，多



半只是采用自然律思考而形成的理念，并非以圣经为依据。正义战争的传统不可能用以诠释新约，维护这项传统的人通常也不会这样做。⁵⁷因此，尽管正义战争传统相当古老，在神学历史上，也代表着多数人的立场，却在新约伦理规范的测试上站不住脚——无法证明其说辞与新约圣经的见证一致。我们无法在这里更进一步讨论这个问题。我只能冒险作个结论——根据以上见证的研究——新约没有提供基督徒以参战为“义”的基础依据。既然如此，如同我们方法论的纲领所坚持的，教会多数人的传统再怎么神圣可敬，都必须在新约的教导下被抵制或修正。幸好在此同时，教会的传统中，依然有部分如云彩般的见证人清楚地反对暴力，从新约作者本身开始，延伸到《致丢格那妥书》的作者和特土良、圣方济、重洗派、贵格会、黛桃乐、金博士，一直到如今。这些见证人——主要诉诸新约及耶稣的榜样——坚定地反战争、反杀人，宣告这样的行为完全无法与跟随耶稣的事兼容。这些见证人在历史上的影响力，大得跟他们的人数极不相称，因为他们的愿景深深地与新约相呼应，他们的见证也是如此醒目而表里一致。透过新约圣经来探讨暴力问题，我们便能重新拥有这份教会传统，并且为之欢欣庆贺，因为这些人的故事帮助我们更清楚看到，人如何领受且又付诸实践了新约的见证。

至于理性和经验怎么讨论暴力的议题，就不是那么容易说明了。一方面，有些诠释者——如奥古斯丁或尼布尔——相信基督徒有时因着人类含糊不明的历史经验，被迫要用暴力来求取地上暂时性的太平；若不如此做，就是忽略了我们的抉择和行动或“不”行动所带来的结果，因而推卸了神安置我们在这世界的道德责任（对这观点的探究，可以参考我在本书第十二章第一节对尼布尔的讨论）。这种观点会严肃地考量历史事实，认为基督徒作伦理抉择的社会和政治处境，从新约作者的时代以来已经有了巨大的改变。如果登山宝训所教导的对象是属于权力外围的边缘群体，那么教导本

身就不能直接应用在当基督徒握有地位及影响力的状况，或在民主政治体系下占多数的基督徒身上了。

另一方面，为求平衡，有件同样严肃的事是，历史告诉我们暴力只会产生暴力。（无可避免有人会对第二次世界大战提出这种问题：如果基督徒不抵抗希特勒会怎样呢？我会反问回来说：“如果德国的基督徒都断然拒绝为希特勒而战，拒绝在集中营进行屠杀，那会有什么结果呢？”）基督徒长久以来的“正义战争”论点已经造成无以言喻的痛苦，而且仍不见休止的尽头。如同尤达所说，尼布尔那“历史的讽刺”之见解，应该足以让我们看见，以塑造世界为由，藉暴力达成公义的想法极为不妥。理性的思考及悲惨的经验，能否使我们从指望“藉着杀人达到接近主的公义”中醒悟过来？根据我所建议的原则，理性要被圣经医治、教导，经验要被我们因基督而更新的心所转化。唯有这样，我们才能克服这种好战的癫狂。

就实际层面而言，这意味着权力的行使若与耶稣的教训和榜样无法兼容时，基督徒必须放弃权利地位和其带来的影响。如侯活士所看见的，这很可能让教会在现今这个极度高抬暴力的荣耀及必要的文化中，处于边缘的地位。所以，教会的任务是要述说另一个故事，训练门徒必要的自律，抵御暴力的迷惑，为不向恶兽屈膝敬拜的人提供另一安居的处所。教会若是被圣经形塑的群体，就会发现自己愈来愈像马太福音中那个位居社会边缘地位、非暴力、反文化的群体。在20世纪末的今天，教会要活出这种神学意境，就需要更严肃对待经验所教导我们的功课：世俗的政体永远不能容忍基督徒的见证和规范。在西方文化里，愈来愈多的基督徒必须先压抑明显的基督徒动机时，才可能去参与公共政事。只是吊诡的是，当教会愈不在意世人眼中的合理问题，而聚焦在自己是否忠于新约反暴力的教导时，反倒会给世上带来更多的冲击和影响。

不过这里得说清楚，选择走耶稣和平道路的理由不是因为精打



细算。若是经由计算而得，这个道路只是最笨的道路。我们为何选择非暴力、爱仇敌？我们这样选择的理由倘若真是由新约圣经塑造而成，我们的动机就不会是因着恐惧战争的可怕，想要救自己及子孙的皮肉（如果只为逃离危险，和平主义会是最差的策略），或是出于某种尊重生命的感受，或是因为尊敬人的生命，以及天真地认为人心本善：若我们先以和善相对，人就会以同等态度回应。不！如果我们选择非暴力的理由是被新约的见证所形塑，我们会是单单为着顺服那位甘愿舍弃自己的儿子、让祂死在十字架上的上帝。我们会如此选择，是因为相信并期待神的爱透过十字架的道路终会得胜——尽管我们还无法看见这件事如何成就。这便是新约一再呼召我们作主门徒的生活方式。当教会群体真能对此呼召忠心，便能在受暴力蹂躏的世界里，预先彰显出神和平国度的样式来。

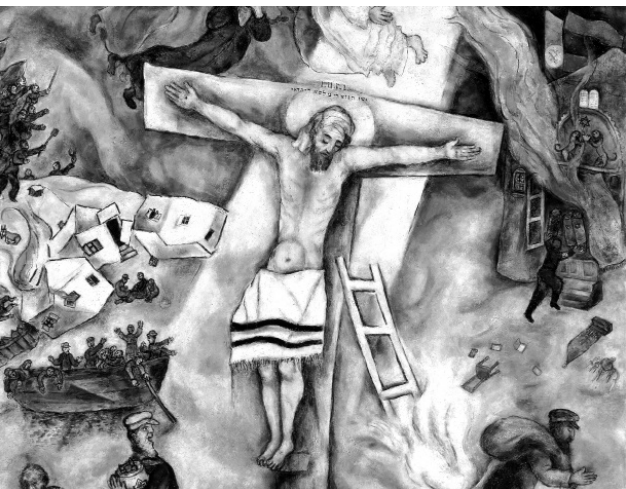
四、活出经文的教导：教会成为和平和睦的群体

世人认为新约爱和平、爱仇敌的信息难以置信的原因之一，是因为教会的不忠不信。在暴力这个问题上，教会经常妥协委身于民族主义（国家主义）、残暴杀害及敬拜偶像上。（对照之下，我们在性方面的罪，简直是小事一桩。）同样地，以暴力为正当手段来反击压迫者的解放神学，以及持续在军火工业复合体中担任军中牧长，又引述正义战争论观点来捍卫特定国家、视之为某种基督徒价值观的建制化基督教，都该一并受到谴责。

唯有当教会弃绝暴力，人们才得见福音的真谛，这样他们才会看见耶稣之道在教会中实现出来。每当属神子民出人意料地放弃暴力和自卫的手段，他们就会在属于自己的特定历史情境中，制订富有想象力的新回应，创新到可以在被逼走一里路之后，再同人走第二里路。这些创新的回应和特质，只能在特殊的教会群体的生命中

实现出来；⁵⁸它们的共同点都是效法耶稣的榜样，以走上十字架作为表达祂爱仇敌的方式，并且寻找创新的做法。我们若真的遵主命令而弃绝暴力，教会就会成为神的公义，贯穿——以及挑战——人类当今存在景况的地方。新约对暴力的教导，只有在耶稣门徒的教会力行代价极高的和平之道时，才能将其真正意义显明出来。





第 15 章

离婚与再婚



婚姻是很不容易的。要男人跟女人一起生活，建立家室，让两人之间经常相互冲突的不同需求能在和谐中成为一体，绝对是一项大挑战，如果没有恩典根本不可能做到。一对夫妻经年累月营造出成功的婚姻生活，的确会带来深厚的喜悦及安慰。但是这种喜悦安慰，唯有藉着相互容忍、牺牲奉献及自律的忠诚才可能获得。难怪人常说婚姻脆弱不堪，连教会中离婚的也比比皆是，让人忧心忡忡。

在西方文化里，一直到20世纪中叶，教会都禁止离婚，且受到广大社会传统的支持，认为离婚是不可思议的，是迫不得已情况下的最后手段。然而到了20世纪末，美国离婚的情形简直成了家常便饭，司空见惯。据报道显示，在美国人当中每两对夫妻就有一对离婚，¹几乎每个人的生活都或多或少曾经因为亲朋好友的离婚而受到影响。我的孩子就待过一个班级，班上有一半以上学生的家庭，都不是亲生父母共同组成的。

反对离婚的文化约束已经瓦解，这让教会急切需要对离婚及再婚问题重新作出神学及牧养上的反思。离婚的痛苦及其复杂性尾随并且纠缠着每个教会，教会却经常未能直接坦率地应对。有些教会里面，离婚问题还是项禁忌，离婚之人竟遭教会排除在外；²而另有些教会则又对之过度随便，成员们视婚姻誓言如同儿戏，毫无审慎负责的态度可言。

拿我自己的教派联合循理会为例，就是随着美国社会主流而飘荡，对离婚已处之泰然，视之平常。假如说真要为这种历史性转变找出一个神学上的理由，答案或许就在“人必须避免论断”这个信念上，也就是那段经常被人引用的经文所说的：“你们不要论断人，免得你们被论断。”（太7:1）——循理会如此，大多主流更正基督教也都如此。（这节经文原本是指耶稣警告人若论断别人，必受神的审判。但却普遍被人跟所谓的“沉默是金”相混淆：“你若不论断



我，我也不论断你。”）倘若有人选择不守婚约，那是他的私事，旁人不可评论是非。何况如果福音所谈的就是恩典，基督徒理当付出一切代价来避免律法主义。若要人违反意愿，继续留在艰困的婚姻里，就是在对人施加严苛的律法，违背了爱的精神。不过我确信，这样的思维已经给教会带来极其悲惨的后果。

教会这种容让离婚的态度，是在更广泛的文化处境下所发展出来的：婚姻被视为纯属个人的事务，全然基于双方的浪漫感觉。人既“坠入爱河”就结婚；一旦失去“在爱中”的感觉，婚姻基础也就消散了。或者更糟的是，按照当今占主导地位的治疗式世界观，婚姻成了个人自我实现的一种手段；如果配偶成了自我实现的阻碍而非帮助，那么人们不但有权利，也有义务要瓦解这种婚姻关系，另觅新欢。这种想法和心态不但充斥于电视上的谈话节目、购物中心的自助类图书，也常是许多新教传道人和教会刊物所用的辅导方法。如圣公会的司朋（John Shelby Spong）主教，就提倡教会要订立礼拜仪式，祝福婚姻的结束：

教会基本上委身于忠诚的一夫一妻制之**理想**，不过在妥协此点的情况下，有时也需要宣告离婚是另一种给人带来生命和盼望的一项选择，在某些情况下，持续活在婚姻中很可能只会带来死亡。让神所造之物的生命得以圆满，是教会最终极的目标。当婚姻能助长这个目标时，那是人与人之间最完美的关系；而当婚姻没有或不能帮助达成这个目标，婚姻就不**那么终极**，因而也就不那么永恒。在此情况下，教会必须接受离婚分居所带来的痛苦现实，进而帮助人救赎并改变这项现实、这项痛苦。³

值得注意的是，他形容忠诚的一夫一妻制是一种“理想”（尼布

尔的“不可能之理想”说辞言犹在耳)，认为婚姻一旦在促进“生命圆满”的事上“不够终极”的话，就可能得要结束、终止。司朋在这篇文章举一对夫妻为例，指出这对夫妻已“貌合神离”，“逐渐无法沟通”，“各行己路”。所以他们看出“彼此关系已无生命或潜力可言”，决定像“互重互助的朋友”一般地分开。⁴于是他们来到主教这里，要求他祝福他们的决定。

教会能祝福离婚吗？如果能，是在什么情况下？新约圣经对离婚及再婚问题给出了什么指引？以下我们将一起查考新约的相关经文，探讨我所提议的新约伦理学进路，会如何谈论这个问题。⁵

一、研读相关经文

新约有五处重要经文直接论及离婚问题：马可福音10章2~12节及平行的马太福音19章3~12节，马太福音5章31~32节，路加福音16章18节，以及哥林多前书7章10~16节。我们要依序查考每段经文。

1. 马可福音10章2~12节

有法利赛人来问祂说：“人休妻可以不可以？”意思要试探祂。耶稣回答说：“摩西吩咐你们的是什么？”他们说：“摩西许人写了休书便可以休妻。”耶稣说：“摩西因为你们的心硬，所以写这条例给你们。但从起初创造的时候，神造人是造男造女。因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了。所以神配合的，人不可分开。”到了屋里，门徒就问祂这事。耶稣对他们说：“凡休妻另娶的，就是犯奸淫，辜负他的妻子；妻子若离弃丈夫另嫁，也是犯奸淫了。”



这段对离婚的教导，出现在马可福音中段有关作主门徒的教训里（可8:31~10:45），夹在彼得于凯撒利亚腓立比承认基督，以及耶稣进入耶路撒冷城的两个段落中间。诚如我们先前讨论马可福音时所说的，⁶这段福音书一再强调作主门徒的代价，以及跟随耶稣的人必须甘心作仆人服事且要受苦的事。门徒蒙召要背起十字架（可8:34），作“众人的用人”（可9:35，10:42~45），即使得付出极端的牺牲，也要尽力去做，以进入神的国（可9:43~48），要学像小孩子（可10:15），且为福音的缘故撇下一切（可10:29~30）。乍看之下，不论就形式批判或素材安排上来说，这段讨论离婚且具争议性的话（可10:2~12）在上下文当中都显得有些奇怪。马可为什么把这段话放在这里，而不放在讨论有争议性问题的那两段文字里（即可2:1~3:6及可11:27~12:37）？其实若再仔细想想，答案就很清楚了：马可把这段话摆在这段教训中，是要呈现出婚姻是作主门徒的一个层面。比照起摩西对离婚休妻的允准，耶稣反而公然反对，并且还教导门徒，他们若离婚然后再婚，等于就是犯了奸淫。离婚是心硬的记号；凡跟随耶稣的人，都蒙召要对婚姻里的忠诚有更高的标准（注意马可福音10章29节要撇下的家庭成员名单中，没有包括丈夫和妻子）。把这段经文摆在这里，是把婚姻跟门徒生活的其他层面并列，都同样需要彼此的服事和牺牲，虽然这个意思在经文中并没有被明显指出来。

马可在此告诉我们，法利赛人来问耶稣离婚的问题，目的是要“试探祂”（可10:2）。为什么这个问题会当成试探呢？原本在犹太教中，离婚是人人接受的事，唯一争执的就是合法性的基础何在。⁷最可能的推论是——就马可故事情节而言⁸——法利赛人早听说耶稣反对离婚，他们看出这是一个好时机，可以暴露出耶稣与摩西律法不合之处。⁹于是在以下的对话中，耶稣跟试探祂的人之间，就运用动词上的些微差别，来了一段针锋相对的谈话。耶稣巧妙地用反问的方式来回应他们的问题：“摩西吩咐（*eneteilato*）你们的是什

么？”他们回答时换了另一个动词说：“摩西准许（*epetrepesen*）人写了休书便可以休妻。”藉着区分“吩咐”和“准许”这两个动词的不同，耶稣得以免除别人认为祂是反对摩西律法的指控：也就是律法的确没有关于离婚休妻的命令（*mandate*）。诚然这段话所根据的申命记24章1~4节的确预设了离婚的事，所以才会上紧接着禁止男人在前妻再嫁之后又娶之为妻的行为——而这也才是摩西这段话中唯一命令要禁止的事。休书无疑是一份为了保障妇女的合法证件，证明她可以再嫁；不过这事从申命记24章1节来看，仍属假设性的说明，并非法律上明文规定要去做的事。

耶稣既迫使试探祂的人承认，律法上唯一与离婚之事相关的条文只是表达了容许语气，而非一条诫命之后，祂接着作了两个很大胆的诠释：首先，祂说摩西律法的允许动作——伴随着不可在前妻再嫁之后又娶之为妻的那则命令——是因为“他们心硬”才退让；因为对马可福音的读者而言，“心硬”和对耶稣缺乏信心以及对神的能力抗拒是相关的（参可3:5，8:17）。凡信靠神、信靠耶稣的人，都应该不会试图钻律法漏洞，引用这段话来逃避婚姻，因为在神凡事都能（可10:27），对信的人而言，心硬是可以克服的。其后的诠释更为根本：耶稣诉诸的是摩西律法“背后”神原本的心意，就是创世记故事中所启示的真理。耶稣以经解经：“从起初创造的时候”，神造男造女是为了男女双方（创1:27），称他们的连结是“成为一体”（创2:24）。这点的重要性在8节后半给强调出来，耶稣对创世记2章24节作了解经式的评语，重申“一体”的确实性。婚姻中的性交不只是个人性欲的满足，如食欲的满足一样，而是把两个人连结在一起——身体上、灵性上都是。合为一体就产生了它所象征的效果，也产生了合一效果所象征的意义。所以说，男女二人的性连结，所创造出来的是一种不可分开的结合。

耶稣这两项诠释举动，为祂在马可福音10章9节的明白宣告铺



路：“所以神配合的，任何人都不可分开。”（《新修订标准译本》）这样的翻译没能把神（*theos*）和人（*anthropos*）在语气上的鲜明对照呈现出来。“*theos* 配合的，*anthropos* 不可分开。”神做的是配合，而堕落的人做的是分开。耶稣的回应像往常祂在面对争议性的对答中一样，绝不容许由所提的问题来主导祂的回答。摩西的律法在此虽被提出，但只是作为人若犯罪时的一种退而求其次的做法。耶稣真正要提出的，是宣告凡进入神国的人，会在另一种伦理意境中活着，这种意境就是以神起初造人的心意来看婚姻。当耶稣把整个参考架构作了如此的转变之后，法利赛人所提的离婚问题，就显得不只是虚伪、要套牢人的陷阱，而且更是心胸狭小的托词谬论，故意规避神终极的意旨。¹⁰福音的新酒，让律法的约束及让步的旧皮袋爆裂开来（参可 2:21~22）。

用另一种方式来说，法利赛人要测试耶稣的，是与离婚问题有关的规条，但是耶稣却诉诸起初的创造故事，来建构一个象征世界，借此来认识婚姻的意义，好重新架构这个问题。婚姻一旦是由圣经所叙述的故事来界定时，离婚的事再怎么有容让的空间，也只能看作是与神原先造男造女的设计全然反向，背道而驰。

耶稣既证实了祂反对离婚的教训乃是有律法渊源的，好摆脱掉法利赛人的陷阱，祂接着“对内”给门徒进深一步的教导说：“凡休妻另娶的，就是犯奸淫，辜负他的妻子；妻子若离弃丈夫另嫁，也是犯奸淫了”（可 10:11~12）。一般对这句话有两种不同的解释。

一种解释是说，耶稣一方面承认在某些状况下（因为人心硬），按照律法可以休妻，但绝不可再娶。依照这种解读，耶稣的教导跟《大马士革规范》（*Damascus Document*）的昆兰社群（*Qumran Community*）有着相同的立场。昆兰社群极力抨击当时的犹太教体系，其中包括犯了奸淫，“在妻子还活着时另娶新妾；然而起初创造的原则是，神造他们是造男造女”¹¹。这段文字虽然可能可以解

释成禁止多妻制，但学者的意思倾向认为，就马可福音10章11节的意思来看，也包括了禁止离婚后再婚的事。¹²有趣的是，《大马士革规范》竟然引用了创世记1章27节作为指控再婚的圣经依据（参可10:6）；可见马可福音第10章那里被认为是耶稣的立场，明显跟一派相当严谨的前基督教（pre-Christian）犹太思想有关。

对马可福音10章11~12节的另一种解释，是说这句话重述了第9节：凡为了要再婚而离婚（正常程序）的人，是犯了奸淫，所以应该从一开始就弃绝离婚之事。这种解释法使马可福音第10章的整段论理比较有内在延续性。很可能是马可摘录了耶稣一段禁止离婚后再婚的言论（参太5:31~32；路16:18），然后把它摆在马可福音10章2~9节的争论故事里，借此凸显耶稣论点的含义。

不管是哪一种解释，马可福音10章11~12节的这段教训内容都相当令人稀奇。其中最稀奇的是说到人若休妻再娶就是犯奸淫，辜负他的妻子。这样的讲法是在根本上重新定义了犯奸淫的罪。因为在犹太律法及传统里，奸淫罪算是财产侵犯，“拿”了人家的妻子，就算是偷了人家的财物。¹³所以奸淫罪原本照定义而言，只会得罪男人，因为丈夫绝对不可能反过来也被认作是妻子的性财产。然而耶稣却把这条游戏规则作了大胆的改革。康垂曼（William Countryman）就强调，耶稣这项创新的教导具有极广泛的含义：

在律法明文之下，……男人其实根本不可能犯奸淫，辜负他自己的已婚状态。而耶稣在短短一句话里，就创造出了一个可能性，使妻子在这事上与丈夫同等。祂不但禁止男人休妻离婚，也赋予女人可以恒常宣称男人是她的性财产。这么一来，男人的性自由不会大于女人的性自由。¹⁴

马可福音10章11节不单单只是个标准的哈拉卡式的规定



(halakic ruling)，而且是把传统作了惊人的大逆转，要人重新思考婚姻的本质以及丈夫妻子之间的权力关系。另一件稀奇的事，是10章12节提到妻子离弃丈夫的举动。由于犹太律法下通常没有赋予妇女这种选择，¹⁵所以这句话通常被认为是马可把传统加以改编，以符合当时希腊罗马社会的法律状况，就是妻子可以主动提出离婚（对照林前7:10~16）。

总之，马可福音10章2~12节原本由一个法律上容不容许离婚的问题出发，结果开展出对于婚姻的再一次象征架构：婚姻既是作主门徒的层面之一，也反映了神造男造女的原初心意。当我们从这种角度来看离婚的问题时，就很清楚看出离婚本是侵犯违背了神的本意；凡属主的门徒都要弃绝此事，就如同为了跟随主走十字架的道路，必得弃绝许多其他特权一样。

2. 马太福音19章3~12节

由于马太一向想树立耶稣的教导来抗衡成形中的拉比犹太教，因而重述了法利赛人试探耶稣的问题，好呼应公元1世纪当时在拉比中间激烈辩论的议题：“人无论什么缘故，都可以休妻吗？”这样的问题，就让人联想到在《密什拿》(Mishnah)中所记录的不同拉比学派间的争辩：

煞买 (Shammai) 学派说：人不可休妻，除非发现妻子犯下不轨，因为经上说，“是见她在任何事上有什么**不检点**”。希列 (Hillel) 学派说：(人可以休妻)，甚至是当她没煮好东西给丈夫吃时，因为经上说，“是见她在**任何事上有什么不检点**”。拉比亚基巴 (R. Akiba) 说：甚至是当人找到另一个比妻子更美的人 (也可以休妻)，因为经上说，“人若不喜悦她……”。¹⁶

所以在马太的记载中，法利赛人是在要求耶稣在这些人人皆知的争议上表明立场。丈夫是否有权因为妻子作了任何让丈夫不悦的事，就可以休妻？或者只有犯了不贞节之事才可以休妻？

而马太重新组织了这些素材，不像马可福音当中的耶稣是以问句来回答问题，耶稣在此处乃是非常直截了当地回应，可是结论同样说到“神所配合的，人不可分开”（太19:4~6）。结果看得出来，耶稣的回答比煞买学派的标准更严格。于是法利赛人引述申命记24章1节来抗议耶稣的回答[说“摩西为什么吩咐（*eneteilato*）”……，这里跟马可的记载形成有趣的对照]。耶稣却发出一个具有控告性的回应，认为摩西是因为他们心硬才有所退让，然后又在结论时说了跟煞买学派一致的观点：“我告诉你们，凡休妻另娶的，若不是为淫乱（*porneia*）的缘故，就是犯奸淫了。”（太19:9）¹⁷

最后这段陈述，马可福音10章11~12节有三个重要的不同点：马太省略了马可那句让人很稀奇的话——“辜负了他的妻子”，并且省略了女人离弃丈夫另嫁一事（可10:12）。马太编纂上所作的这两个更改，藉着保留了父系传统中对婚姻的了解，把耶稣的教训与传统犹太人对休妻的做法并列在一起。¹⁸但是马太对马可的资料所作的第三个更改是最难解释的：即马太加了个例外子句，明确指出可以合法休妻的基础根据。这个例外条件在马可的记载中完全没有，就是路加及保罗的传统当中也没有。因此有足够理由可以见得这句例外子句——也出现在马太福音5章32节里——是马太自己把传统作了辩明性的改写。（很可能这句例外子句不是马太自己的发明，而是早存在马太那个群体的观点当中。¹⁹到底事实如何，对我们的研究目的不会有太大影响；重点是有些初代基督徒——不管是马太或是他的前辈——发现有必要在传统说辞上补充一点说明。为



了简明起见，我这里会一直把这些补充说明当成是马太自己的改写。) 耶稣原本教训中的激进性因而被软化不少，使得在教会实践上，可以较方便地把这则教训当规条来应用。

不过淫乱 (*porneia*) 究竟所指为何？究竟在什么例外情况下，可以容许离婚？要回答这个问题，就得回复到拉比学派间争论“在任何事上有什么不检点”这句话的意义为何。²⁰ 有三条解释路线在解经上还算说得通：

- 淫乱 (*porneia*) 指的就是犯奸淫，是妻子跟另一个男人有不当的性关系。或者因为这个希腊字在希腊化时代有很广的含义，所以也可包含一些不必明说的在性上面的不检点或不规矩。这种解释可使耶稣的教导和煞买学派达成一致。不过有些人则以为这样的解读很有问题，因为削减了耶稣观点的“独特性”，使得后面与法利赛争辩的描述 (太 19:2-9) 变得有点虎头蛇尾。另有些人也注意到这里没有用“奸淫” (*moicheia*) 这个字，而律法对犯奸淫者的处置不是离婚，乃是治死 (申 22:22)。对于这些异议，我们可以这么答复说，用这个字眼是故意要包括较广泛含义的性过犯，何况也有足够证据证明，律法上治死的条例实际上并未见实施，而是以强制离婚来代替。克林斯 (Raymond Collins) 就说：“很可能在罗马时代的巴勒斯坦一带，并没有用强制死刑来处罚犯奸淫的人。”²¹
- 对第一个看法稍微作些改变的，是把 *porneia* 当成是指婚前的不贞节行为，而不是指奸淫，所以这里的例外子句指涉的是申命记 22 章 13~21 节所描述的状况，也就是丈夫发现新婚妻子不是处女。²² 这种情况下，申命记说要用石头打死，但实际上可能就是让人把女子打发掉，正如在马太福音 1 章 19 节，约瑟想暗暗地把怀孕的马利亚给休了一样。这种解释就限制了例外子句应用的范围，难怪没有用“奸淫” (*moicheia*) 这个字眼。不过如我们可以

看到的，选用 *porneia* 这个字眼，还是有可能表示马太想要的是订出一个一般性的规条（不只是婚前不贞而已）。何况如果马太的教会群体真的在订立条例，怎么会只限于犯了婚前性行为的才可以准许离婚，对于犯了婚后奸淫罪的，却不准许离婚？

- 另外一种相当不同的解释也颇为学者接受，就是 *porneia* 所指的是利未记 18 章 6~18 节那里所谈的乱伦关系。²³ *Porneia* 就是希伯来词汇 *zenut* 的一种翻译，拉比用来指称不法的结合。这种婚姻在希腊化社会是合法的，但被犹太人看成是乱伦。若是有人“改宗”进入犹太教，或者是外邦人归信基督教，而自身又是在这种婚姻中时，就会产生一些问题。有些人就以为使徒行传 15 章 28~29 节当中，使徒交待要禁戒的事就是依据利未记 17~18 章而来，其中所禁戒的奸淫就是指第 18 章中的乱伦之事。马太这里会加上例外子句中的 *porneia*，就是依照使徒禁戒淫乱的先例而来。这种条例对马太的群体来说相当有意义，因为马太的群体经常从事对外邦人的宣教；外邦信徒若要与犹太信徒有团契关系，就有必要中止这种恶行。这种解释的好处之一，是能使耶稣的教导比煞买学派的立场更严谨：也就是一般奸淫罪不足以构成解除婚约的基础；只有律法先行禁戒的婚姻才算无效，可被取消。

这里的第三种解释法，特别受到天主教人士欢迎。的确，就其中所肯定的部分（即淫乱指的是乱伦之类的事）很值得赞同，但就其中所否定的部分（即否定一般奸淫罪可以构成离婚理由），可能会带来许多争议。所以反对这种解释法的原因如下：第一，利未记第 18 章所禁止的不止是乱伦之事（利 18:6~18），还有经期间行房、与邻舍之妻行淫、男与男苟合、与兽淫合之类（利 18:19~23）。所以纵使以为使徒禁戒事项中的 *porneia* 的确是由利未记第 18 章而来，也没有理由限定 *porneia* 这个词只是指乱伦之事；它应该是利未记



18~20章守洁条例中所有性犯罪的统称名词。第二，照马太的神学纲领来看，他想呈现的乃是这样的一位耶稣：祂呼召门徒行义的标准，是要胜过律法所要求的义，因此容忍奸淫的罪是不太合理的。古力说得好：“若果一个群体或传道者想要追求的，是比拉比还要严苛的律法，那么怎会在利未记18章6~18节所禁止的婚姻当中要求离婚，却把旧约会判处死刑、拉比也会要求离婚的奸淫罪排除在外呢？”²⁴最后，对这个例外子句的任何解释，都得按 *porneia* 在当时希腊文用法的意思来解释才合理：当时希腊文 *porneia* 是对于性上面的不轨行为之通称。除非能在这个词的上下文中找到好的理由，来限定它的适用范围，不然就该当通称使用，而不是专指某项特殊行为。

这样看来，最好的解释乃是：马太这段“若不是为淫乱的缘故”的例外子句，是以为凡涉及与性有关的不道德行为，都可诉诸离婚。不论怎么解释这一子句，马太的这种做法无疑把耶稣禁止离婚的教训作了些调整，以因应实践所需。这里可以看出马太这位教会政治家、这位调和不同差异者，是如何尝试在严苛和怜悯之间求取平衡，如何在作主门徒的要求与教会实质状况间有所拿捏。“马太在符合教会传统之下，订定了很实际的指令教导，可以帮助解决教会现今的秩序问题。”²⁵ 这些问题究竟指的是什么，我们无法知道。也许是处理已跟自身家人结婚的外邦新进信徒的问题；也许如克林斯以为的，是在处理犹太基督徒“良心安抚”的问题，因为他们可能曾经为了遵行律法而休了犯奸淫的妻子；²⁶ 也许是马太自己不太相信耶稣所谓的无条件禁止离婚的吩咐，是要把基督徒跟淫乱的配偶绑在一起。无论是何者，马太的这一例外子句，很明显是经过一番道德上的深思考量；马可激进的意象是把婚姻视为不可分割的合一，在马太这里却作了某种程度的调整，以便能够成为教会生活可以运作的规条。

3. 马太福音5章31~32节；路加福音16章18节

马太福音居然会有两个地方讨论休妻的问题，足见这个议题对马太群体的重要性。反之，在路加福音的记载里，此一议题仅简短带过，还跟故事上下文不怎么衔接，而且完全没有收录马可福音10章2~12节那段争论的故事情节。

马太福音5章31~32节是登山宝训七个对照中的第三个，对离婚问题作了非常紧凑简洁的处理。整段话先引述申命记24章1节，来衬托耶稣的新教导：

又有话说：“人若休妻，就当给她休书。”只是我告诉你们，凡休妻的，若不是为不检点的事（*unchastity*）的缘故，就是叫她作淫妇了；人若娶这被休的妇人，也是犯奸淫了。（《修订标准译本》）

这里的例外子句“若不是为不检点的事的缘故”（*parektos logou porneias*），跟19章9节“若不是为淫乱的缘故”的用字（*mē epi porneia*）有些不同；5章32节的希腊文是直接由申命记24章1节的希伯来文翻译过来的（‘*erwat dabar*，不检点的事；和合本中译为“不合理的事”），²⁷因此比19章9节更清楚地把耶稣的教训等同于煞买学派的传统。名词 *porneia* 指的乃是所有在性方面不轨的行为，有如我们先前对19章9节的讨论。

不过这里多加了一句：“就是叫她作淫妇了；人若娶这被休的妇人，也是犯奸淫了。”这就是说休书并没有实际效果；婚姻不因此就不存在。假使被休的妇人再嫁——也许为法律及经济上的保护起见，不得不如此行——她事实上是得罪原先丈夫而犯了奸淫，后来娶她的人，也得罪先前的丈夫犯了奸淫。这则教训的效用是在说



明，除了涉及不检点的事之外，申命记中休妻的律法是无效的。马太陈述这段谈话的方式，和在第19章的讲话方式一样，是在犹太传统的限制里来架构这个问题：奸淫罪只会是因着妻子不忠而犯了得罪丈夫的罪。

有人因此以为这里教导人离婚后不准再婚，甚至是因淫乱（不检点）而离婚的也不可以。但是严格说来，字句间没有说男人因淫乱的缘故休妻之后不能再婚，只要他不是娶先前结过婚的女人即可。只是女人按这则教训的说法，是绝不可能再婚，一再婚就是犯奸淫了。

不要忘记，这里的言论不是只在列举伦理规条的清单；而是指出门徒蒙召要活出的更高超的义行。这则教训是七则对照当中的一则，是要显示门徒当如何超越律法的字面要求，进入其更深的原意。律法要求丈夫在休妻时要给她休书，放她自由，但跟随耶稣的人却不可以休妻。（这种以男性为中心的说法是有意的；对马太而言，只有丈夫才有可能休妻。）休妻就是指派妻子去犯罪，或者让她在父系社会中无倚无靠；所以马太要基督徒丈夫有更高超的义行。他们要负起道德的完全责任，忠心地维系婚姻——唯独为了淫乱（不检点）的缘故能中止婚姻。这里跟第19章一样，例外子句是一种为了适应犹太人习俗所作的调整，以应付“绝对禁止离婚”所不能处理的特殊情境。

路加福音16章18节所说的跟马太福音5章32节平行，但其中有两点不同：路加没有例外子句，而且跟马可福音10章11节一样直截了当地说，凡休妻另娶的就是犯奸淫。²⁸不过路加不像马可，没有反过来说妻子与丈夫离婚之后另嫁是犯奸淫；只跟马太福音5章32节一样说道，娶被休之妻的也是犯奸淫。所以路加记载耶稣的话的语气是，男人不可以离婚，也不可以娶离过婚的女人。这句简洁有力的陈述所带来的效果是，一旦离婚绝没有再婚的选择，而且

男女双方都一样。

4. 哥林多前书7章10~16节

这段在时间上算是最早处理离婚问题的新约经文，可说是最有趣的一个例子，让我们看到耶稣对此问题的教导传统，是如何被有意识地作了教牧省思的改写。全章从头到尾在处理哥林多人先前写信给保罗时所提的问题（林前7:1）。首先是结婚的基督徒该不该行房的事；保罗坚决反对极端禁欲思想，极力劝导夫妻要持续婚姻中的性生活（林前7:1~7）。²⁹在8~9节，保罗又劝告未婚及寡妇最好不要嫁娶，但同时容许那些有强烈性欲的人可以结婚。接着针对哥林多人问起的离婚问题，提出一连串的指示吩咐（林前7:10~16）。³⁰哥林多人之所以有这个问题，很可能跟不行房的事一样，是与圣不圣洁有关。可能有些妇女很想解除婚姻，以表达她们在基督里新找到的自由，以及专心事奉主的心。³¹

于是保罗引用主的吩咐作为直接权威，来开始这段教导。这也是保罗书信当中，少数几处直接诉诸耶稣的话作为权威的地方。

至于那已经嫁娶的，我吩咐他们——其实不是我吩咐，乃是主吩咐——说：妻子不可与丈夫分离（若是分离了不可再嫁，或是仍同丈夫和好），丈夫也不可离弃妻子。（林前7:10~11，笔者自译）

新修订标准译本圣经的翻译用了“离开”（*separate*）和“离弃”（*divorce*）这两个动词，仿佛有分居跟离婚之分，其实古代地中海文化中没有“分居”的制度，原文中的两个动词 *chōrīsthēnai*、*aphienai* 都指离婚而言。保罗虽然依他犹太的背景，用了被动式动词说妻子“与丈夫分离”，³²用主动式动词说丈夫“离弃”妻子（“赶



走妻子”），但从他的论点看来，可以看出他预先假定了哥林多地方的希腊化习俗，认为女人有权主动提出离婚，这点由第13节可以清楚证明。保罗的说法最接近福音书传统中的马可福音10章11~12节：夫妻双方都不可离婚；但所用的动词却是所有福音书谈离婚的经文中没有的：可见保罗不是直接引述传统所认为属于耶稣的话，而是自己作了结论。哥林多前书7章11a节括号的部分（若是离开了，不可……），看来是保罗自己对传统记载的批注。他虽然没有像福音书传统一样，特别指出再婚等于犯奸淫，但是他却同样不鼓励再婚。他似乎是从主所吩咐的话及其意思直接引申作如此的推论。不过保罗劝告中的缓和语气很值得注意。他没有说：“若是离开了，教会要把她赶出去”，或者说：“若是离开了，她是犯了奸淫”。保罗清楚地说出耶稣反对离婚的传统教训，但同时料想到读者中可能有些人并没听过主的这项吩咐。

不过到了12~16节，保罗接着谈论到一个耶稣教导中没有想象过的新问题，那是只有在明显分出信主与不信主、分出教会与世界的宣教情境中，才会出现的问题。也就是基督徒怎么处理与不信主者的婚姻？大多的情况是指人在婚后信了主，而配偶仍未信主。不难想见，这种情况下的婚姻生活可能会产生严重张力；一个人的配偶去信了奇怪的犹太新教派，有些奇怪的礼仪，又去热心参加聚会，而另一半在旁离得远远的，一副困惑不解或不以为然的样子。可想而知有些哥林多人会质疑维系这种婚姻是否有正当性，也许会发出像哥林多后书6章14节~7章1节那种话来：

你们（信的）和不信的原不相配，不要同负一轭。义和不义有什么相交呢？光明和黑暗有什么相通呢？基督和彼列有什么相和呢？信主的和不信主的有什么相干呢？……“你们务要从他们中间出来，与他们分别，不要

沾不洁净的物，我就收纳你们。我要作你们的父，你们要作我的儿女。”这是全能的主说的。³³（林后 6:14~15、17~18）

假如像保罗在哥林多前书 6 章 12~20 节那里坚决的说法，与娼妓在性上联合（在林前 6:18 被形容是“行淫”）就是败坏基督的身体，那么这个道理不也该用到与不信主的人的婚姻上，因为不信主的人没有被洗净成圣称义（林前 6:11），仍活在罪的权势之下？会提出这样的问题，可见得在像哥林多教会这种第一代的宣教群体中，这是个多么严重的问题。

然而保罗却给了一个更令人稀奇的回答：

我对其余的人说（是我说），不是主说，倘若某弟兄有不信的妻子，妻子也情愿和他同住，他就不要离弃妻子。妻子有不信的丈夫，丈夫也情愿和她同住，她就不要离弃³⁴丈夫。（林前 7:12~13）

这段经文有三个特点必须注意：

- 保罗明说这段劝告是他因着个人的牧者心怀所生出的想法。他刚提到的主耶稣吩咐中，并没有含括这种情况；所以这项劝勉是出自他自身的权柄。我们等会再回来谈这一点。
- 保罗认定教会中有些人（或男或女）有不信的配偶。他并不认为基督徒妻子会自动服从丈夫在宗教信仰上的偏好，也不认为——恐怕这点更稀奇——基督徒丈夫可以有权命令他们不信的妻子加入教会。这里想见的一种情况是，参与信仰群体是无法被强迫的。³⁵这种对于婚姻中的个人信仰独立的看法，跟传统的预期有



很尖锐的对比。这点表现在蒲鲁他克（Plutarch）《给新娘与新郎的建言》常被引述的一段话当中：“妻子只能敬拜、认识她丈夫所信的神明，而且对异国的奇风异俗要紧闭门户。因为妇人掩人耳目、鬼鬼祟祟、我行我素的礼仪，不会讨任何神明的喜悦。”³⁶

► 保罗虽然明知基督徒会因与不信主的人有婚姻关系，而可能遭到败坏，他仍然劝告信徒要跟不信的配偶同住，其中的理由（林前7:14），比这项劝告本身更来得非比寻常：

因为不信的丈夫就因着妻子成了圣洁，并且不信的妻子就因着丈夫成了圣洁。不然，你们的儿女就不洁净，但如今他们是圣洁的了。

并不是不圣洁的污染了圣洁的，而是反过来，圣洁的“染”了不圣洁的，使之成圣。圣洁比不洁更有力量。说得更夸张些，圣洁有如性病传染给了对方。犹太传统所认为不洁的，被大大地逆转，这跟哥林多后书6章14节~7章1节那里所表达说要分别的呼吁，是全然对立的。哥林多前书7章14b节那里提到儿女也圣洁的经文，在论述上有点奇怪。保罗似乎以为儿女事实上是圣洁的，纵使父母中有一方不是基督徒。（他为什么能如此确定？他们有没有受过洗？保罗并没有说明。）从保罗这种假设继续推演下去，不信的配偶既因信主的配偶成圣，那么，也许不信的配偶也能因信主的配偶得救也说不定：“你这作妻子的，怎么知道不能救你的丈夫呢？你这作丈夫的，怎么知道不能救你的妻子呢？”（林前7:16）通常我们在此会解释说这是保罗的期望，不信的会藉着信主的爱心和见证而得救改变。其实先前14节保罗既然已经有一种奥秘的理论，就是近似身体替代式的成圣，不难想象他会同样期望，神会奥妙式地基于信主之人救恩的裙带关系，

来拯救未信的配偶。

保罗的劝勉是：倘若可行，即使是夫妻信仰有别的婚姻，也要持守。在这里必须考量的，是保罗劝告中的最后一个层次，这是上述劝勉的另一面：

倘若那不信的人要离去，就由他离去吧！无论是弟兄，是姐妹，遇着这样的事都不必拘束。神召我们原是要我们和睦。³⁷（林前 7:15）

这项宣告暗示了一个很重要的论点：也就是参与在信心教会群体当中，是基督徒最根本的委身，比婚姻还要基本。分隔新造与旧造的界线，可以延伸到婚姻上头。信徒由于旧有的婚约，又由于或许可以使配偶归信的盼望，要尽可能负责任地持守婚姻。可是一旦必须有所抉择，不信的配偶要解除婚约时，信徒该知道当站在哪一边：“就由他离去吧”（“让他分开”）。神召我们（即教会，蒙神拣选的子民）要和好和睦。参与在末世的和好是基督徒的一种天职和本份，比起想挽救一个徒劳无功而且对方并不知悉此种和睦的婚姻，终究要来得更迫切些。

这里看得出保罗一边写信，一边组织他的回应。因为面对他在外邦宣教上所遇到的难题，耶稣的教导并没有直接的指示；他必须基于对拣选及群体的神学认识，设计出回应。从这样的省思过程所浮现的细腻教导，是一项相当大胆的修正作为，把耶稣的教导作了扩充与润饰。保罗说，信徒的确不应该主动离婚，正如主所吩咐的。但另一方面，夫妻有信与不信的情形时，信徒就不受婚姻拘束（*dedoulōtai*，“受奴役”）。毕竟婚姻属于这将要过去的世界（林前 7:31），不是最终极必要的委身。



至于针对信徒“不受拘束”是否表示可以自由再婚的问题，保罗并没有清楚回答。11a节括号的部分并没有直接涉及这类情况。不过保罗在这一整章（林前7）里的语气是很清楚的：没有嫁娶的就无需更改身份（林前7:8、17~24、25~27、39~40）；单身的人可以较不分心地来服事主（林前7:32~35）。但是保罗同时也明说这个原则要有弹性空间——至少是对寡妇和处女而言。如果他们最终选择了婚姻，并不算犯罪；在某些情况下恐怕还是好事，免得“欲火攻心”（林前7:9、28、36~38、39b）。所以保罗这里表达的是，“我既蒙主怜恤能作忠心的人，就把自己的意见告诉你们”（林前7:25），其余的留待读者自己察验取决。至于这种自行察验的自由，是否也同样给了那些被不信主的配偶离弃的信徒？从哥林多前书第7章或保罗其他书信中，很难看出有任何与此相反的说法。保罗似乎不认同《大马士革规范》或路加福音16章18节那里所讲的，所有的再婚都算犯了奸淫。诚如我们所见，保罗很令人稀奇地不怎么在意传统的纯洁和败坏的观念（这种观念是利未记上禁止再婚的根据）。对他而言，最要紧的是能“没有分心”（林前7:35）自由服事主，又能经历神子民的和睦（林前7:15）。读完这章经文，很难想象保罗会只就12~16节所形容的，限制信徒不可再婚；其实他的重点在邀请他们能跟他一起进行察验的过程，好知道如何能在“现今的艰难”中（林前7:26），在余下的光阴里好好服事主。

二、综观圣经整体的离婚与再婚事宜

总而言之，以上五段论及离婚的经文有深厚的合一性，同时也有相当棘手的差异性。基本上来说，五段经文的关注，都肯定婚姻是一种恒久连结的委身，男女在其中成为一体。这点再怎么强调都不为过。一切对离婚的讨论，都只是用来处理此一典范愿景之外所

不得已设下的限定方法。

不过，这些经文在解释细目上都有着相当复杂的差异。马可和保罗以为，婚姻中的男女在维系关系上都有着类似的自由和同等的责任，而马太在编纂耶稣的教导时，则一致地肯定犹太律法及传统的父系社会前提。马太和路加都认可传统犹太的法律架构，就是只有丈夫才能提出离婚，而马可及保罗则是针对希腊社会习俗——妻子在其中具有相同的权利。马可和路加断然禁止离婚，而马太和保罗以为有必要作弹性通融，在一些情况下需要运用牧养察验的工夫。保罗很清楚地将主的吩咐或是他个人的意见区分出来，对传统教导作出必要的拿捏平衡，而马太则干脆把例外子句算成是耶稣的教导内容。

至于再婚问题呢？路加排除所有可能；马太以为被休妇女不能再嫁，否则是犯了奸淫，但是为丈夫留下后路：若果前妻是因淫乱而被休的，丈夫可以再娶。保罗劝任何人都不要再婚，包括寡妇在内，但说话语气之间，有意邀请读者进行察验过程，看看在主复活及主再来的末世期间，当如何行才最能服事主；至于那些被不信的配偶离弃的信徒，则有再婚的可能性。马可极力反对离婚，以为是连续多妻制的祸首（编注：会造成不断休妻另娶、不断换妻，形同多妻制），但是没有考量到特殊情况下的再婚问题，如马太和保罗所预见的。

因此，这些经文之间的多元差异，在我们面前呈现的是一系列的选择。那么，究竟新约对这件事有没有综合性的看法？从马可记载的那段争议的对话故事，其实提供了我们重要的线索：若把任何特定的离婚条文，从范围更广的正典叙事情境中单独隔离出来，便是犯了极大的错误。要正确解读申命记24章1节的律法，就不能不把它放在创世记1~2章的架构当中。要对离婚事宜有中肯的判断，必得就圣经整体对婚姻的记载有更广博的了解。马可福音那里的对话，暗示我们必须回到圣经里，追溯经文是如何描写神对男女结合



的心意。这项追本溯源的工夫虽是项大工程，不过我还是得贸然尝试作些简短说明。

如同马可的叙事所做的，我们必须从创世记开始，看看神是怎么把男女造成互补互助的伴侣（创1:27，2:18）。创世故事把男女合为一体，当作是创造主对世界的一个既根本又美好的设计。这一点在马可福音及马太福音中都非常强调。除了创世记，我们也可以读读何西阿书，看看先知何西阿如何做了一项具象征意义的事，就是去娶歌篾这个“淫妇”为妻，来象征神与负心不忠的以色列民之间的关系：“耶和华对我说：‘你再去爱一个淫妇，就是她情人所爱的；好像以色列人，虽然偏向别神，喜爱葡萄饼，耶和华还是爱他们。’”（何3:1）这个象征故事生动地表达出以色列在与神的立约上不忠是何等可憎，然而到了最后，我们仍旧从经文中得到神所要传达的有力信息：神立约的爱终究会克服以色列的不忠。这卷先知书以一幅极生动的和好远景，为我们作了结论：

我必医治他们背道的病，
甘心爱他们；
因为我的怒气向他们转消。……
曾住在祂荫下的必归回，
发旺如五谷，
开花如葡萄树。
他的香气如黎巴嫩的酒。（何14:4、7）

先知这段话的主要信息，是神那不可破坏的盟约之爱，而这样的故事能让我们对结婚、离婚学到些什么？显然它为我们立下一个典范，看见有种爱是连淫乱都可以胜过的，同时还肯定了婚姻的盟约是谁都不可断开的。

玛拉基书中有一段宣告也强烈抨击离婚，并且形容婚姻是一项盟约。先前何西阿的象征举动已然是这样理解婚姻，而这里更是作了最明白的表达。先知说神不悦纳以色列人的供物，因为：

……耶和華在你和你幼年所娶的妻中間作見證。她雖是你的配偶，又是你盟約的妻，你却以詭詐待她。雖然神有靈的余力能造多人，祂不是單造一人嗎？為何只造一人呢？乃是祂願人得虔誠的後裔。所以當謹守你們的心，誰也不可以詭詐待幼年所娶的妻。耶和華以色列的神說：“休妻的事和以強暴待妻的人都是我所恨惡的！”（瑪 2:14~16a）

瑪拉基會把對婚約不忠和對神背約的事（瑪 2:10~12）相提並論，並不是偶然的。因為兩件事相互對應、象徵著彼此。這也是為什麼神這麼恨惡離婚。（很稀奇的是新約在討論此議題時，從未引述過這段強而有力的經文。）

來到新約，我們也發現一系列的意象比擬，把婚姻當成是神與子民之間關係的反照鏡。以弗所書 5 章 21~33 節比喻婚姻像是基督與教會的關係。“你們作丈夫的，要愛你們的妻子，正如基督愛教會，為教會舍己。”（弗 5:25）這段經文再次引述創世記 2 章 24 節來說明婚姻的結合是二人成為一體。不過這裡還特別用一種新的說法來勸勉丈夫。與其強調婚姻的不可分開，作者告訴丈夫要像愛自己身體一樣去愛妻子：

丈夫也當照樣愛妻子，如同愛自己的身子，……從來沒有人恨惡自己的身子，總是保養顧惜，正像基督待教會一樣，因我們是祂身上的肢體。（弗 5:28~30）



以弗所书的作者在此架起了三层次的类比法，连接创世记的故事、教会实存的婚姻及基督跟教会的关系，³⁸这三者相互辉映而且彼此照明。当然在这种类比法当中，明显带有一种划分阶层的婚姻模式：“教会怎样顺服基督，妻子也要怎样凡事顺服丈夫。”（弗5:24）不过正如我在本书第二章第二节所说的，以弗所书有着很精彩的教会论，所以无形中会减轻这些典范潜在的威权性质，因为教会要逐渐长大，“满有基督长成的身量”。基督还“为教会舍己”，给丈夫榜样去对待自己的妻子。所以即便以弗所书的象征世界仍然是家父长制的，我们却看见藉着十字架的故事，开始对父权思想作出极不寻常的诠释修正。这样看来，基督与教会的类比呈现出对婚姻有一种极其高超的标准，婚姻若真的反映着基督与教会之间的爱，婚姻就应该带有无限忠心又自我牺牲的那种爱之特质。离婚之事会是不可思议的，在教会内闹离婚，简直就是痛心地在割裂以弗所书所预见的合一象征。

希伯来书有一段附带性的教导言语，也有赞赏婚姻的话说：“婚姻，人人都当尊重，床也不可污秽，因为苟合行淫的人，神必要审判。”（来13:4）这里虽然没有直接论及离婚的事，但是提到婚姻该受尊重，是神圣不可侵犯，等于是与马可福音10章6~9节那里所说的符合一致。

最后在启示录里，也用了跟以弗所书第5章相类似的婚姻意象，描写出万物在末世的圆满，就像是在“赴羔羊之婚筵”（启19:6~9）。相对于地上万国君王与大淫妇的恶行（启17~18），羔羊的新妇要“蒙恩得穿光明洁白的细麻衣”出现，“这细麻衣就是圣徒所行的义”（启19:8）。这位新妇完全与巴比伦相反迥异，代表着由神那里从天而降的新耶路撒冷（启21:2、9）。新妇与圣灵一起恳求基督最终荣耀的再来（启22:17）。这一切景象将旧约把以色列比作不忠之妻的隐喻，作了大逆转。³⁹撰写启示录的先知所见的世界结

局中，神的子民终于要经历到何西阿先知所预示的来年之团圆与复兴。从旧约一贯把神与以色列人的立约和婚约作对照来看，不难想见新约圣经最后会唤起婚筵的景象，来为新约的荣耀意象作封印完结。所以启示录虽然没有提到离婚的议题，全书的象征结构却支持而且成全了我们所描绘的意境。启示录经文所呈现的世界里，离婚只会是踏往错误方向的一步，愈走愈远离神向祂子民所应许的圆满境界，也就是神要亲自与他们同在，擦去他们一切的眼泪（启21:3~4）。

我们约略描述了整体圣经的看法之后，可以看见男女之间的恒长婚约，的确是神创造心意的具体表达，也是所期待末世基督与教会联合的表象记号。在此脉络下，绝不能把婚姻看成是朝生暮死的短暂事物；相反地，它代表了神终极拯救的心意。因此凡是在基督里的人，都得尽全力避免离婚，因为离婚是与神那和好之爱的福音不相符的。

看完圣经所见证的记载之后，现在让我们透过群体、十架、新造这些焦点意象的透镜，来考量这些经文。

群体 当我们透过群体的透镜来看这些经文，首先会发现离婚不是个人或夫妻二人私下的事，而是关乎整体教会的健康及见证。法利赛人执着申命记24章1节条文的错误之一，是模糊了婚姻具有公众的盟约特性，又当离婚是丈夫自由裁决的事。（不过法利赛人至少还把此事的合法性当众拿来辩论，不像今天有些教会只耸耸肩，任由个人凭良心去自行处理！）当我们透过群体的透镜来检验经文的记载，便可以清楚看见哥林多前书第7章中，保罗的思维主要是为着建立群体，而且他之所以处心积虑地教导，目的是要使哥林多人在服事主的事上不要分心。同样地，若透过群体的透镜来阅读，马太福音5章31~32节的经文在登山宝训的脉络中就变得清楚了：耶稣教训的目的，是要塑造群体成为世上的光（太5:14~16）。



离婚的抉择不能不顾及教会群体要彰显耶稣所教导的义，以及使万民作门徒的使命。同样地，从马可的经文里，也可看见婚姻——是作门徒的层面之一——必须被理解成是一种实践，受到在群体中服事别人的召命所形塑。

十架 透过十架的透镜来看这些离婚的经文，便能看出新约的婚姻意境有一重要之处：婚姻本是桩艰辛、要付代价的事。并且婚姻呼召要跟随耶稣的人去逆转世上的权力结构：这会有范围广泛、代价重大的结果，特别是对丈夫而言；他们受召要学主的榜样作仆人（参可 10:42~45）。马可把这段离婚的经文放在福音书的中心部分——就是夹在耶稣三次预言受难的话语当中——并非出于偶然。对马可而言，作主门徒必须有十字架的样式，而婚姻就是作主门徒的职分之一。申命记 24 章 1 节上的条例——至少让男人——轻易回避了婚姻带来的艰难要求，而耶稣却呼召跟随祂的人要活出神原先的心意。马可并没有详细说明付代价的内容，只一贯提了暗示。但在马太福音里，就直截了当写到门徒对耶稣所讲的不以为然，说：“人和妻子既是这样，倒不如不娶。”（太 19:10）要一个男人放弃离婚的选择（在马太那时的家父长制文化情境中，是相当不寻常的权力舍弃），以恒长立约的方式过婚姻生活，那简直就是毫无保留地向另一个人完全委身（参照太 1:18~25 约瑟跟马利亚的那段故事）。可见马太以为弃绝离婚跟弃绝愤怒、转过脸由人打、甚至爱仇敌等，都是相行并列的事，都是神国品格的记号。弃绝离婚也像其他宝训中所提的事一样，很可能会伴随着受苦。如此看来，婚姻自然应当透过耶稣受难的故事来了解，正如以弗所书很发人深省地说：丈夫要特别舍己，为妻子的缘故放下势力特权，像基督为教会舍己一般。

当然婚姻需要夫妻双方都牺牲舍己，但前面的结论比较偏向强调丈夫要付代价，主要是在平反多半只要求妻子一方牺牲付出的情

形。所以要认清婚姻正如马可说的是一件作门徒的事，男女一样都是蒙召走十字架的道路，都要相互服事。

新造 如果婚姻会领我们走向十字架，走向那条受苦服事之路，那么它也同时是末世万物得赎的记号。即使是在现今暧昧不明的光景中，它向前观看神那不能毁损的信实立约，终有一天要为世界带来全然的医治。教会弃绝离婚，就是一个标志，是末世救恩的外在可见记号。马可既然追溯摩西律法背后神最初的设计，就敢于宣告跟随耶稣的门徒，要藉着忠于婚姻是一体的联合，具体呈现出新造的样式，彰显“从起初创造的时候”原先命定的旨意。同样地，马太把反对离婚的教训放在登山宝训里，也清楚指出造在山上的城是给这世界的盼望记号。教会既背负这个记号，离婚便无容身之处。马太之所以有例外子句的添加，是对“尚未”（not yet）的明显退让：人的失信在天国完全来到之前，有必要作些务实考量，以应付牧养上的问题。保罗则更加强了“尚未”的情况，可能是针对哥林多人过早声称自己已得到末世的祝福，误以为可顺理成章解除婚约或不行房事的论调，所作出的一种回应。难怪保罗必须劝他们“各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份”（林前7:20）。有鉴于神国来临的迫切性，婚姻只是小事一桩，但是婚姻仍然是有效的——甚至是与未信主之人的婚姻。诚然，待在与未信主之人的婚姻中，正是对未见之将来的盼望记号（林前7:16）。不论是结婚与离婚，都是架构在保罗深厚的末世意境中：一方面要看见时候已短，有妻子的要像没有妻子（林前7:29）；另一方面只要世代还持续，夫妻仍要彼此满足性需求，而且绝不可作离婚打算。这里把未来盼望和生活常识作了细腻的平衡。保罗在这段经文中——不像马太和马可——不认为弃绝离婚有积极代表新造的意义。最后启示录里的羔羊婚筵，更预表了世上所有婚姻终究会找到存在的目的。婚姻既是新约末世救赎的最终象征，那么离婚绝不符合神救赎的旨意。



三、诠释解读：回应新约反对离婚的见证

尽管新约圣经对离婚、再婚的不同教导相当复杂，整体圣经基本上却有一致的论点。恒久的一夫一妻制是常规；基督徒要看婚姻是作主门徒的一个面向；当时一般社会文化以离婚为解决途径——至少对丈夫而言——则为基督徒所不许。针对新约的见证，在我们这个社会及教会都弥漫着离婚的时代里，我们该怎么领受，该怎么回应？⁴⁰

1. 適切应用诠释模式

跟处理暴力问题一样，新约圣经也以四种模式表达对此事的观点，不过强调的分量与前例不尽相同。在这里，经文较着重特定的规则，而较少强调那示范了规范的叙事典范。

论到离婚的五处经文，都是以规条方式发言，而且都说是直接由耶稣反对离婚的吩咐而来。马太多加上的例外子句，更是清楚指出他用规定条文的方式来管束基督徒的行为。同样，路加福音16章18节独树一帜的说辞显然就是一项规条。保罗自行引申出更多的规条（林前7:12~16），为的是原先规条在应用上没有涵盖的状况。在马可所记载的对质故事里（可10:2~9），耶稣先是拒绝法利赛人要祂发布规条，但后来也向门徒明白列出一个规条（可10:10~12）。马太反对离婚的规条（太5:31~32）跟谈到暴力的规条相仿，不仅是一种规条，但也仍然是规条；它指向教会品格上的塑造，使规条变得更是人人要遵守的规范。

至于具原则模式部分，只有两节经文：“所以神配合的，人不可分开”（可10:9；太19:6b），以及“神召我们原是要我们和睦”（林前7:15c）。后面这节经文的意思不甚清楚，除非把它读成是前一句话的理据，亦即容许信主的跟未信主的配偶分开。⁴¹前面那个

原则（“……人不可分开”）是耶稣跟法利赛人争执对话的结束时，一针见血式的话，所以依故事上下文来看时，必然要解读成是禁止离婚。不过这个原则若脱离了上下文，其应用上也是非常不明确。有些人会说：“我的婚姻原本就不是神所配合的，所以我当然可以离婚。”在这种情况下，把原则脱离上下文使用，会正好违背了耶稣及福音书作者的意思。（这个例子很能够说明，为什么在诠释上的优先性是叙事而非原则。）

特别值得注意的是，没有一处经文诉诸爱作为原则，来决定是否该解除婚姻。当代读者总以为讨论这种问题必然会牵涉爱心，只是福音书作者及保罗似乎不以为然。唯有在以弗所书的那段经文提到“爱”，但也不是在考量是否离婚的情况下提的。何况那里提到的爱，与其说是一种原则，不如说是一种描写，叙述基督如何对待教会。这样的描述是要用来提供鼓励的基础，要丈夫用不容拆散的方式来爱自己的妻子。

同样地，新约作者思考离婚的事时，也没有诉诸像公义或个人完整这类的原则。在离婚问题上，原则式诠释法扮演极微小的角色。

至于典范型的诠释法也很少。创世记里亚当夏娃的结合算是婚姻的典范。不过在新约经文中却很少提到这个故事，也不以他们为正面效法的榜样。可是在以弗所书及启示录里，比较会提到基督跟教会之间的关系作为典范，不过都没有发挥这项典范，用来当作反对离婚的基础。何况耶稣自己是未婚——至少没有任何传统说祂结过婚，祂留下的只是反对离婚的教训，而没有像我们讨论暴力问题时，能够作出的有力示范。保罗也只能为我们立下独身的榜样（林前7:7），虽然他还劝导读者在婚姻中不可禁止房事。⁴²我们也许很希望新约能给我们写些夫妻怎么因着顺服主的教导，而克服万难、维系婚姻的动人故事，但是我们的希望将完全落空，能找到的最好



例子，只有约略叙述旧约何西阿和歌蔑之间的一点情节。同样地，我们也没有任何故事，来阐述如何正当地应用马太那句例外子句，或者保罗所形容的混合婚姻（信与不信）的教导。

经文中倒是有些坏榜样是我们没有讨论的——如希律王及希律王后的事（可 6:17~29；太 14:1~12）。不过这种例子对离婚问题的处理并无帮助，因为这些人物的有一大堆理由使他们成为坏榜样；他们不但后来离婚，而且以犹太人的标准而论，还犯了乱伦。

至于以象征世界的模式来解释新约有关婚姻及离婚的经文时，就有很丰富的启发了。以弗所书 5 章 21~33 节和启示录主要就是用这种模式在讨论婚姻及离婚。福音书中的争论对话（源于可 10:2~9），把辩论离婚的焦点转到创世记故事所设定的象征世界里头。耶稣引述这段经文的重点，不是要说亚当和夏娃是一对持守婚约的好榜样，而是说神藉着把他们造成男和女，又使他们联合成为一体，来构成一个规范实体。若以如此方式来解释人类的实况以及神创造的目的，那么反对离婚当然就顺理成章了。对保罗而言，构成他象征世界的，是对于主再来的末世期待，以及深深地意识到教会是蒙神拣选又蒙神不断圣化的群体。所以他对离婚的观感，当然跟他对象征世界实体的看见有关，他对于那些有着不信配偶者的劝告，当然是只有放在如此建构的世界实体当中，才能明白清楚。

这样看来，新约反对离婚的经文，主要是以规条及象征世界的模式来呈现。其实这些禁止离婚的规条，也只有在经文所描绘的象征世界里，才能充分地了解。当然我们应该注意到，这个象征世界原是先由旧约来绘制，而后再由新约的基督论来精心制成。基督徒当中凡是想认可离婚的人——以新约所容许的理由之外的原因为由者——常会诉诸普遍原则（如本章开头提到司朋以“生命的圆满”为由），而不愿理会新约中的特定规条。其实这些规条如我们所讨论的，是深植于新约的象征世界里面。所以任何诠释者若想找理由

不理睬规条所明说的话，就必须建构（或是干脆采纳）另一套不同的象征世界观。依照这项观察，我们得来讨论该如何看待圣经以外的其他神学权威的看法。

2. 其他神学权威层面

既然新约圣经本身都有观点的差异了，那么教会传统对此议题有不同见解，就一点也不稀奇。天主教把一种对于新约教训的严苛解释，纳入了教会法（*canon law*）。离婚是不被承认的，也完全排除再婚的可能，除了“保罗式特权”之外——也就是容许和不信配偶离婚的信徒再婚。这在实践上，便很精细地区隔了离婚跟“宣告婚姻无效”（*annulment*）这两件事。教会宣告有些婚姻原本就不合法，所以允许为人配偶者可以再婚并且留在教会里。有人以为，这不就是马太和保罗为了因应不同状况而修正原先教导的延伸结果；然而，当我们太过广泛地使用“宣告婚姻无效”一词，来规避新约圣经在处境中的规范限制时（当人们如同夫妻一般生活在一起时），是会产生一些虚伪不实之处的。比如说，有桩婚姻被宣告无效，是因为夫妻双方有一人不愿意有孩子，然而如果教会以为“不愿生孩子”的这个理由，跟马太那里所说的“犯淫乱”是一样严重到可以承认婚姻无效的问题，那么为什么不干脆就叫离婚还更直截了当——虽然新约圣经从来就没有暗示生小孩是婚姻上的责任。

另一方面，更正教——极为强烈地察觉人类的堕落——已然普遍把离婚看成是在某些状况下的悲惨却必要之事，同时不禁止人再婚。英国改教的起源，部分原因是因为在罗马不赞同的情况下，亨利八世坚持再婚是合法的。更正教神学家一向无人热衷离婚之事，但主流更正教派经常不愿硬将圣经的教导订为教会的法则。自由派更正教则强调爱心是基督信息的重点，良心是各人道德抉择的中心，神圣不可侵犯，所以当广大的社会文化禁忌已消散之时，他们



也就没有多大空间来反对离婚。但是在较为保守的更正教传统中，则严格教导并实践圣经对于离婚及再婚的禁止。不过在这种教派中，往往把“信徒”一词作非常狭隘的界定，使得许多教会中受洗的人都被算作是非信徒；这样一来，在哥林多前书7章12~16节的条款下，便产生了在更广泛的例子当中容许离婚及再婚的实际效果。

从以上约略对传统的描述看来，一般都倾向于持守新约反对离婚的规条，但扩展了通融特例的范围，以致延伸了我们在新约圣经中所见的诠释轨迹。延伸的范围及神学的理由则因传统而异。有些教会接受离婚，到一种过分松懈的地步，必须重新用圣经的话来予以修正评断。有些教会则又过分严守律法，需要让新约作者弹性应用耶稣的教导到新情境的方式，予以挑战更正。

理性能在这个议题的讨论上，有补充帮助的效果；针对离婚对配偶和孩子的影响，可以好好地研究。如果证明了离婚会对人的心理、经济层面有害，就可以依结果论的观点来反对；但另一方面也有可能证实，留守在一个坏的婚姻里所受的心理伤害，会比离婚的负面结果要来得严重；当然也可以正面辩称，稳固的婚姻对社会大环境总是好的，可以增进社会秩序及孩童的发展。这种为着“大我”好处的论调，在美国1992年大选时，常常隐含在政治人物要求的“家庭价值”背后。⁴³固然人人都会同意稳固的婚姻是件好事，但这样的论证往往无视各人处境，而且对活在不快乐婚姻当中的当事人而言，也不大能提供多少动力和意愿来让婚姻持续下去。

经验在教会认可离婚的事上，扮演相当主要的角色。在我们已引述的司朋主教的例子中，那对夫妇——都是“委身的基督徒”，教会是“他们婚姻的重心”——但因为经验到“愈来愈无法沟通”，又因为在他们的关系里找不到“生命的潜能”，所以决定离婚。司朋以为这些因素毫无疑问已是构成离婚的有效理由；教会在这种情况下，只能“接受离婚的现实”，而且要试图提供一种仪式，让双

方及亲友觉得好过些。这种想法在今天的文化情境中已司空见惯，需要一丝不苟地努力运用历史的想象力，才能了解到对以前（比如说20世纪50年代）的基督徒而言，这样的论证是多么不可思议、多么属乎非基督徒的想法。诚然，只有在一个高抬自我实现的治疗式理想过于谨守婚约誓言——也无视耶稣话语权威性——的文化里，才有可能想得出这样的思维方式。

司朋所描述的“承认婚姻结束的礼拜仪式”，是让这对即将离婚的夫妻站在祭坛及会众面前，“彼此求饶恕，立愿成为朋友且共同抚养子女，并且相互敬重负责”⁴⁴。能在神面前说这些话的基督徒，难道真的不能在婚姻里找到神的医治吗？教会难道就只能说：

我们肯定你们所立的新约！这约使你们分居但还能彼此照顾，为对方着想；让你们能赡养疼爱子女，帮助你们医治所感受到的痛苦。神一定与你们同在，我们也一定扶持，好让你们重新开始。⁴⁵

或许这种奇怪的离婚之约，会比在生气中分开、干脆放弃教会还来得好一点。⁴⁶但是以司朋主教身为耶稣基督福音执事的角色，为什么他没有感动要对他们说“我吩咐你们——其实不是我吩咐，乃是主吩咐——妻子不可离开丈夫，丈夫也不可离弃妻子”呢？主教到底凭什么权柄来说“我们肯定你们所立的新约”？

答案很清楚：就是凭经验的权威，胜过了圣经或传统的一切教导。夫妻两人感觉貌合神离，感觉没有力气继续尝试下去，所以婚姻必须了断。在司朋的文章里，一点也没有提到婚姻的结束是因为淫乱或是家暴，或是有一方未信主而要求离婚；只是因为“在婚姻中多有得罪、少有赦免”。然而这些人都是基督徒，都听过耶稣教人要饶恕人七十个七次（太18:21~22）。如果不能学习饶恕，甚至



是在最艰难、最痛苦、最亲近的地方，那怎么能称自己是跟随耶稣的人？魏利蒙说得很好：

牧师在证婚时不是问到：“张三，你爱李美吗？”而是说：“张三，你要爱李美吗？”这里的爱是一种我们承诺要去做的事，是一种未来的行动，是婚姻之果，而非婚姻之因。⁴⁷

而司朋文中所提的离婚夫妇却相当悲哀，只凭感觉行事，因为教会没有教导他们，爱是一种意志上的行为，而婚姻反映出基督对教会付代价的忠诚，还有神的大能可以更新改变我们，挽救看来无望的婚姻状况。

由以上所见，关于新约对离婚、再婚问题的见证，我们应当作出怎样的诠释才合宜呢？我提出以下几点建议：

第一，我们必须恢复新约圣经对婚姻的看法，认为婚姻是作主门徒的事，也是反照出神那不可破坏的信实。

第二，教会必须重新肯定历来的教导，强调婚姻既是在神面前的立约，离婚绝对与神的旨意有违，只有在某些异常状况下才能使用。新约仔细说出两种情况：在性上面的不忠（马太），以及未信的配偶要求离开（保罗）。这两项是不是离婚唯一的可能性？我倒以为不止于此。比如我以为（是我的意见而不是主的吩咐！），家暴会是构成离婚的状况，虽然新约圣经并未直接提到这个问题。⁴⁸换句话说，我会采取新约作者的诠释过程（也就是去察验分辨耶稣教导之规定的例外情形），来启发教会在此事上进行道德省思的过程。圣经本身示范了一种过程，就是我们可以举一反三地把基本上禁止离婚的规范，作出省思和调整。

第三，教会必须认清并教导人，婚姻的基础不是爱的感觉，而是爱的实践。婚姻也不是为了自我满足或自我实现而结合。教会吸取过量的流行心理学，那却是丝毫没有圣经根据的婚姻写照，所以有必要对世俗风潮加以批判辨识，好恢复有圣经基础的婚姻观。当人正确认识婚姻联合是一种立约时，离婚议题就会有着相当不同的面向。凡在神面前许愿宣誓的人，当信靠神有够用恩典来坚守承诺，并且期待教会会给他们支持，要求他们尽责，好帮助他们持定信心。

第四，诚如马太所见到的，有时夫妻间的一方会冒犯另一方到一个地步，婚姻无法再持续下去。刚硬的心有时会折磨我们每一个人，甚至胜过愿作耶稣门徒所作的努力。在这种情况下，很可能造成离婚的结局。这时教会一定要继续爱护支持这对离婚的夫妇。正如保罗在哥林多前书第7章里所做的一般，他并没有拿起教会管教之鞭来处置离异怨偶。今天教会也要继续接待离婚的人，让他们仍能完全参与在教会团契当中。

第五，离婚后不可排除再婚的可能性。新约有些经文虽然不鼓励或禁止再婚（路16:18），有些经文却容许在某种情况下可以再婚。马太福音很清楚容许丈夫可以休了犯淫乱的女子后再娶（太5:31~32，19:9），不过却没有赋予妻子同等的权利。马可福音10章11~12节以及哥林多前书7章10~11节虽然禁止再婚，但禁止对象特别指向主动提出离婚的那一方——无论那一方是男或女；也就是很可能不限制无辜被离婚的那一方可以再婚。⁴⁹被离婚之人成了 *agamoi*（“无婚之人”），因此我会建议他们可以采取保罗在哥林多前书7章8~9节对没有嫁娶之人的劝告：就是能不再婚最好，但若性欲过强，与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。新约中有两种特别清楚指出可以再婚的，就是新约明文规定可以离婚的情况：夫妻一方在性上面不忠，以及未信的一方要求离婚（连严苛的天主教教导也

373



基督教

新约伦理学

依照林前7:15认可后者)。不过如我前头建议的,可能不止于这些状况而已。如果教会有权柄察验在反对离婚的规则外有哪些例外,教会也同样必须察验其余的再婚可能性。因“神召我们原是要我们和睦”。如果婚姻的目的之一是象征神在世上的爱(象征基督与教会的关系),那么谁说第二次婚姻不可能表达出恩典的效果,使人从罪及过去的破碎中得救赎?没有一位新约作者曾给出这样的建议,但我在此却要提出来作为一种有建设性的神学提案。我之所以如此胆大地建议,正是因为新约本身——特别是哥林多前书第7章——的确邀请读者进入一个过程,就是对此议题进行建设性的省思察验。

第六,教会必须设法为那些离婚且选择不再婚、好在没有婚姻顾虑的情况下专心服事主的人,提供深厚的友谊及温馨的团契生活(*koinōnia*)。教会当敬重而非可怜这种人,他们的服事也该受到肯定和支持(当然这些话也当应用在原本就决定不嫁娶的单身肢体身上)。换句话说,我们有必要驱除教会中的一种迷思,以为唯有结婚的人才算正常,唯有婚姻才能叫人满足,获得生命的完整实现。我们必须尽心竭力恢复神话语中所指示的(参林前7:25~40),认识单身的确是一份真实的呼召。

总之,在这段察验过程中,要提问的重要诠释性问题乃是:在我们的世代文化里,我们要如何作见证,以抗拒对于婚姻的肤浅错误理解,正如耶稣与保罗作出见证,来反对他们文化中肤浅错误的婚姻观?我们当如何说、如何行,好塑造教会,以致教会能够见证出神原先创造的心意,乃是男女在基督里恒久成为一体?这些若成为我们论述规范时的架构性问题,我们便能找到创意的方式,使新约圣经反对离婚的记载,可以活用到我们的世代中,正如新约作者是如何找到创意的方式,让耶稣反对离婚的教训能够向他们世代的人说话。

四、活出经文的教导：教会是彰显神爱的群体

在《公益》(Commonweal)杂志当中，对于后现代文化中的基督徒婚姻的未来远景，加维(John Garvey)提出了一项极为敏锐的评估：

很可能到时候，婚姻会被看成是一种圣礼，并且被活得像是一种恩典的奥秘，几乎变成是跟修道主义一样的激进选择，是件与文化对立之事。如果我们恰当地理解婚姻的话，恐怕它本来早就已经是这么一回事了。⁵⁰

我们如何能在教会中塑造共同的生活，以致我们当中的婚姻真的变成恩典奥秘的记号？腐蚀性的文化影响力让离婚看似无可避免，而我们当如何使婚姻有力量来抵挡这种影响力？

和其余许多议题一样，教会面对这事的当务之急，就是要有清楚的教导。我们不可以等到夫妇出现婚姻危机而找寻协谈时，才来说明圣经对婚姻和离婚的教训；而是必须在平日讲道和教导时就说明白。牧长往往在讲道时会回避这种议题，即使当选读经文读到马可福音10章2~12节的经文时，也不会正面讲解——或许是因为在大庭广众下提离婚的事太过敏感，也或许是因为圣经的教训太难遵守。但是回避这项议题，只会让破坏婚姻的无知及不忠，在教会中不断地恶性循环。所以我们必须不只是在婚前辅导时，更是在平时讲台上，要开始告诉人忠实婚姻中会有的艰巨挑战，以及婚姻是一项立约委身之事。

我先前提过，新约伦理学的任务乃是一种用想象力整合的行动，要把新约的世界跟我们的世界结合在一起。在此我要提供一个整合省思行动的小小示范——是摘录我在提姆和苏这两位朋友婚礼



上的证道。这篇证道清楚讲出一些事情，是我们在把新约圣经的话语跟我们时代中实际运作的婚姻连结时，理当说的一些话。这对新人选的经文是约翰一书4章7~21节。

……虽然约翰在这里写的不是关于婚姻，但整段经文却告诉我们两项与爱相关的重要真理，可以塑造我们对于婚姻的理解。这两项真理很简单：

藉着耶稣为我们而死，我们认识了爱。
在群体中所活出的爱，让世界认识了神。

容我们分别来思想这两项真理：

藉着耶稣为我们而死，我们认识了爱。这是约翰信息的主旨：爱从神而来。神是率先主导者。“不是我们爱神，乃是神爱我们，差祂的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”（约壹4:10）这里让我们看到界定爱的那个形态和典范。爱到底长什么样子？外头有许多赝品假货。我们又怎么认出真爱？其实圣经一再地回答，都是指向耶稣在十字架上的受死。那从神而来的爱，是用牺牲舍己的方式在表达。耶稣舍下权势和作为神的特权，把自己赐给我们。这就是爱了：为所爱的人舍己，不是为自私己利去拥有爱人。只为寻求自我满足快感的爱，终究是叫人失望又具破坏性的幻象。但当我们认识神那满溢的爱时，我们会让爱透过我们流向他人。这便来到此段经文的第二个重点。

在群体中所活出的爱，让世界认识了神。神的爱一直在向人显明，不但透过述说神如何为我们差祂儿子来到世

间的故事，而且也透过信心群体持续的生活，把这个故事活化出来。约翰这么说道：“从来没有人见过神。但我们若彼此相爱，神就住在我们中间，并且祂的爱在我们中间得以完全了。”（约壹4:12，笔者自译）你看到了吗？神那看不见的爱，透过我们相爱的行动，就在我们中间显明，让人看得见、摸得着。

这跟婚姻又有什么关系？是这样的：在基督徒婚姻中，那连结男女的爱不只是风花雪月、美景良缘、梦幻成真。在基督徒婚姻中，连结男女的爱乃是神十字架的爱。这意味的是，提姆和苏，你们的婚姻不只是一种约定，看看相互的情趣能持续多久，婚姻就能持续多长。婚姻乃是一种盟约，“或顺境或逆境……或健康或疾病”，都要持续下去。不久之前，我跟一位朋友一起祷告，他的太太当时在加护病房不省人事。他太太在生产过程中突然昏迷，医生担心她的脑部可能已经受损。我这位朋友虽在受苦中感到前路迷茫，但是从他对妻子的关爱及不计疲累的照料中，我看到了神的爱的一个比喻，是一种凌驾惧怕和苦难的爱。

不过，不要以为所有的苦难，都是来自外在的不幸事件。即便在配偶威胁到你生活的平静和自我的满足时，你们的婚约都要站立得稳，在你觉得跟你同床之人竟然一下子变成你的仇敌时，都得持守婚约。耶稣教导我们要爱仇敌。也许你们永远不会有反目成仇的时候，但我跟朱迪都曾遇到过，我猜你们的父母及结了婚的亲友也都遇过这种时候。婚姻当然会有喜乐，当然能享受相伴相随的舒适感觉。但是基督里的婚姻绝不是好时成双、歹时形单的事情。基督里的婚姻之乐是能够忍受一切的痛苦，因为把你们连



结在基督里的爱，是深深根植在神的爱里面。

所以当你们立下婚约时，你们立定的乃是要彼此相爱的盟约，像神爱你们一样——也就是无条件、自由、牺牲地彼此相爱。你们立下婚约时，是承诺要在爱里彼此为仆、彼此服事。你们立下婚约时，就已联合在一起，反映出神的爱，也是神的爱彰显于世的一个记号。婚姻诚然是圣礼（**sacrament**）：是记号，也是恩典的媒介。

因此，提姆和苏，当你们现在要结合时，这是我们为你们的祷告：

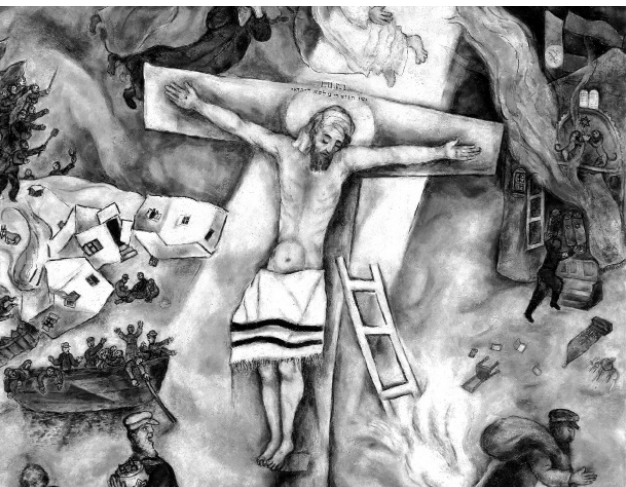
愿你们的婚姻能成为一种见证，抗拒一切肤浅又自私的爱。

愿教会在旁以爱支持你们，也从你们身上接收到爱。

愿你们的婚姻能见证出神爱的真理，并且把神的爱向世人陈明。

我深信神要垂听这则祷告。我邀请你们进前来，在神面前彼此立下婚约。

当我们按着以上这段话来了解婚姻，便能清楚明白新约圣经之所以严苛反对离婚的理由。把婚姻当成是作主门徒的事，是与文化相对立的解释，只有在知道自己担负特殊职分的群体中，才可能受到维系与支持。所以说，即使是在结婚、离婚这么个人性的事上，新约圣经仍要我们仔细认清，教会最紧迫的教牧职责，还是为了要塑造教会，好让教会能具体呈现新造里的奇妙盼望。



第 16 章

同性恋



在1989年夏天，盖瑞（Gary）特地来纽黑文（New Haven）向我们作最后一次辞别。我在耶鲁当学生的那几年，他是我最好的朋友，现在他罹患艾滋病，即将死去，我和家人趁着他还可以旅行，邀他再来跟我们见最后一面。¹

在盖瑞来访的那个星期，我们一起看电影[《梦幻成真》(*Field of Dreams*)、《春风化雨》(*Dead Poets Society*)]，一起饮酒说笑，还长谈了好多关于政治、文学、福音、性与爱之类的事。不过我们最常做的是一起听音乐，有些是怀旧老歌，那些我们大学合唱团的录音，当时盖瑞以充满热情的精湛技巧担任指挥；有些是20世纪60年代的音乐，包括有披头士、伯兹合唱团（Byrds）、鲍伯·迪伦、琼尼·米歇尔（Joni Mitchell），我们回忆着当年游行反对越战的情景；有些则是最近新发现的音乐，我介绍他听R.E.M.及蓝色少女合唱团（the Indigo Girls），他推荐我听奥凯根（Johannes Ockeghem）的《安魂曲》（*Missa pro defunctis*）。跟往常一样，他对美的感受总是既细腻又朴实，一点也不矫情；即使在死亡的阴影下，盖瑞仍一如既往，一心一意地勇于面对真实。

那星期中我们常一起祷告，也一起谈神学。显然他这次来访不只是要告别，而且是要在神的面前，好好想想他的同性恋倾向跟基督信仰之间的关系。对那些自以为是的同志基督徒团体，他相当气愤，因为比起这些人所持的捍卫立场时，他认为自己的情况其实更为悲惨和复杂。他同时也担心这些为同志辩护的人士，常鼓励同性恋信徒要“从他们的性向那里取得认同感”，以至于很微妙地，也近乎拜偶像似的，把自我认同的基础从神那里转移开来。盖瑞二十年来一直为他的同性恋问题挣扎不已，对他来说，那根本就是一种枷锁和苦难。如今死亡当前，他想跟我重新思考，因为他知道我爱他，相信我不会说些故作玄虚或掩藏真心的话。对盖瑞而言，现在已经没有闲工夫来高谈阔论，正如鲍伯·迪伦的劝告：“现在让



我们不要虚谈；时候已晚。”（Let us not talk falsely now; the hour is getting late.）

盖瑞特别想讨论的，是圣经里面有关同性恋行为的经文。在盖瑞的许多恩赐中，当个优秀的圣经读者，就是其中一项。在他离开耶鲁，又在多伦多协助成立了一个以“团体”为基础概念的基督徒戏剧群体之后，他修完了一个法国文学的硕士学位。所以他虽然没有特别受过释经学的训练，却是个细心又敏锐的解经者。在提倡教会接纳同性恋的运动萌芽初期，其中有一些重要的书籍，他也曾满怀希望地读过：麦尼尔（John J. McNeill）的《教会与同性恋》（*The Church and the Homosexual*）；尼尔森（James B. Nelson）的《身体体现》（*Embodiment*）；史甘若尼（Letha Scanzoni）和摩仁格（Virginia Ramey Mollenkott）的《同性恋者是我的邻舍吗？》（*Is the Homosexual My Neighbor?*）；鲍斯威尔（John Boswell）的《基督教、社会宽容与同性恋》（*Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*），²可惜读完之后都相当失望，他认为这些作者本意虽佳，却按着自己的意思强解圣经。因此，尽管他多么希望相信圣经并不定罪同性恋，但总是无法违反他自己执著于诚实治学之心，假装他们的论证具有说服力。

我们愈谈，就愈发觉彼此的观点紧要相连。对于教会面临与日俱增的压力，要去认可同性恋是正当的基督徒生活方式，我们都深感不安。身为新约学者，我关心的是他们的解经与神学方法很有问题；而盖瑞身为一位同志基督徒，则认为他们所写的既与圣经不符，又违背了他在同志团体当中的现实经验——他进出其间有二十年之久。

最后我们得出结论：我们的见证是相辅相成的，而我们对教会的确有话要说。对这件事的讨论，一般人多受坚定的意识形态所主导：一边是主张同志权利的激进分子，会要求教会无条件接纳同性

恋；另一边则有人要求教会应无条件定罪同志基督徒。结果教会变得愈来愈两极化。盖瑞和我都同意，我们应该要在教会内鼓励更细致的论述。他要写一篇文章讨论他自己的经验，反映他如何被这种他相信是不符圣经教训的性倾向所残害折磨，挣扎地要活出忠心的基督徒生活；而我则同意写篇回应。

很可惜，盖瑞很快就病得无法完成他的心愿，只在最后给我的一封信上，趁他还能书写时努力写下一些想法。1990年5月，盖瑞便不幸过世。

所以，本书的这个段落，无异是在履行一项与主内好友所立的约定；在复活这头的今生，他再也无法发言了。我如今把它发表出来，期盼能在教会里培育出一些有怜悯心、又有精确神学论述的反思。³这种反思非常必要；在20世纪90年代，没有任何议题比同性恋的议题更尖锐地造成教会分裂。在我们深思熟虑这一议题时，到底该如何正确地应用圣经呢？

一、研读相关经文

圣经很少讨论同性恋的行为。全本圣经中或许只有五六处简短的经文涉及这件事。就圣经强调的重点而言，比如，和经济上的不公义比起来，同性恋算是件小事。这种相关经文稀少的事实，对新约伦理的探讨极富含义。也就是说，我们固然得留意查考圣经论到这事的话，但是任何有意扎根于圣经的伦理观，都必须小心把重点放对地方，而不是过分强化圣经中的边缘议题。（多希望教会目前对同性恋问题的热忱，可以转来劝勉有钱人跟穷人分享财物！当讨论转向了新约圣经对于财物的教导时，一些在性问题上向来理直气壮倡导“圣经道德”的人，很奇怪地就变得模棱两可起来。）⁴

在我们处理这个问题时，首先有必要先简短评论一下常被引用



的一些旧约经文。这能让我们厘清一些可能产生的错误观念，并且描述出这些犹太传统教训的根据基础究竟为何；而新约的作者也预设了这些教导。

1. 创世记 19 章 1~29 节

这则在所多玛和蛾摩拉所发生的罪大恶极之事——常被引用来讨论同性恋，其实和这个主题并不相干。原来“所多玛（男）人”来敲罗得的门，显然想群奸罗得这两位访客——读者都知道这两位原是天使。这种想要群奸的企图，无疑显示出该城有多么罪恶，只是在整段经文中，却看不出降灾审判是针对同性恋行为的道德性而来。其实整本圣经除了犹大书 7 节那句奇怪的经文之外，没有一处经文说到所多玛的罪恶主要是指谓不当的性行为。⁵事实上，圣经中最明显针对所多玛罪恶的一段叙述，是出自先知以西结书：“看哪，你妹妹所多玛的罪孽是这样：她和她的众女都心骄气傲，粮食饱足，大享安逸，并没有扶助困苦和穷乏人的手。”（结 16:49）

2. 利未记 18 章 22 节，20 章 13 节

少数几节真的针对同性恋行为的经文，都一丝不苟地提出绝对负面的断言。利未记的洁净条例上，清楚记载人要禁止男与男性交：“不可与男人苟合，像与女人一样，这本是可憎恶的。”（利 18:22，这里没说女与女的性行为。）在利未记 20 章 10~16 节当中，同样的行为与其他不当的性交并列——像是行淫、逆伦、兽交，是应当治死的。值得注意的是，这里说到“人若与男人苟合，像与女人一样”的行为本身，是要无条件禁止的，行为的动机并没有被当成可以用来决定道德与否的因素。这样毫不含糊的法律禁令，就成了犹太教后来绝对禁止同性性交的基础。⁶

当然，单从利未记引用一条律法，并不足以解答这个伦理学上

的问题。旧约有不少禁令和诫命，是从公元1世纪以来就不被教会认定的，或者被教会视为是过时的教条——最明显的就是关于割礼及饮食方面的条例。有些伦理学者便主张说，对基督徒而言，针对同性恋的禁令也同样可以废除：它不过是旧约的“洁净条例”，因此在今天是跟道德无涉的。⁷

只是旧约并没有那么有系统地区分礼仪律法和道德律法。如圣洁法典的同一个部分中，也包括了禁止乱伦（利18:6~18）。那么这项条例算是洁净的律法，还是算道德律法？利未记原则上并没有作如此区分。对于每一个以色列的传统规范，初代教会都必须耍察验，在新成立的耶稣跟随者的群体中是否还需持续遵行。为了解教会对此件事所采取的决策，我们有必要查考一下新约中的相关经文。

3. 哥林多前书6章9~11节；提摩太前书1章10节；使徒行传15章28~29节

事实上初代教会一致采纳旧约在性道德上的教导，其中也包括同性性行为。如在哥林多前书6章9~11节和提摩太前书1章10节当中，同性恋者是与其他行不义、不为神悦纳之人同列的。

保罗在哥林多前书第6章相当气愤哥林多人，因为他们当中有些人真以为自己已进入一种高超的属灵状态，以往生活中的道德规范对他们不再适用（参林前4:8，5:1~2，8:1~9），所以保罗不假辞色地指责他们说：“你们岂不知不义的人不能承受神的国吗？”然后列了一长串的名单，说明这种不义的人就是：“淫乱的、拜偶像的、奸淫的、*malakoi*（作娈童的）、*arsenokoitai*（亲男色的）、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂的、勒索的。”

我先不把跟同性行为有关的两个词语翻译出来，因为近来鲍斯威尔和一些人原先的译文提出了异议。⁸ *Malakoi* 不是代表“同性恋”的专有名词（在希腊文和希伯来文里面并没有这样的词汇），



但是它常在希腊化时代的希腊文里出现，是一种轻佻的俗语，用来形容同性性交上“被动”的一方——经常指男童而言。另一个字 *arsenokoitai*，在任何现存比哥林多前书还早的希腊文典籍当中都没有看到过。一些学者以为此字的意思不确定，但是斯克罗格斯已经证明这字就是希伯来文 *mishkav zakur*（与男人同寝）的译文，直接出自利未记18章22节、20章13节，另可见于拉比的文本中，指的是同性性交。⁹《七十士译本》（希腊文旧约圣经）的利未记20章13节说：“人若与男人苟合，像与女人一样（*meta arsenos koitēn gynaikos*），他们二人都是行了可憎的事。”（笔者的翻译）由此几乎可以确定这是名词 *arsenokoitai* 的由来出处。可见，保罗会使用这个词语，就已肯定了旧约圣洁条例中，对同性性行为的定罪。何况这也不是保罗信上所争辩的事；因为信上没有迹象证明哥林多人曾经争论要接受同性性行为。保罗根本上设想哥林多读者会跟他有共同的信念，以沉迷同性性交的人为“不义之人”（*adikoi*），与其他罪人同列。

从哥林多前书6章11节可以看出，保罗以为哥林多人“中间也有人从前是这样；但如今你们奉主耶稣基督的名，并藉着我们神的灵，已经洗净、成圣、称义了”。所以保罗在接下来的一段里（林前6:12~20），劝勉哥林多人要在身体上荣耀神，因为他们现在是属乎神，不再是属乎自己。

提摩太前书1章10节把 *arsenokoitai* 包括在一系列“不法不服”之人当中，从抢人口（贩奴）和说谎话的，到杀害父母的，都是“敌正道违背荣耀福音”的行为。这里也肯定旧约所禁止的事，但上下文间没有对性道德有任何讨论。

另一处可能相关的经文在使徒行传15章28~29节，列出一些外邦基督徒起码必须遵行的规条，以便可以跟犹太人占大多数的初代教会相交团契：

因为圣灵和我们定意不将别的重担放在你们身上，唯有几件事是不可少的，就是禁戒祭偶像的物和血，并勒死的牲畜和奸淫（*porneia*）。¹⁰

假如这里禁戒的事是根据利未记17章1节~18章30节而来——不仅以色列家中的人，连“寄居在他们中间的外人”也要遵守（利17:8~16，18:26）——那么 *porneia* 一词所包括的，就是利未记18章6~30节所列一切性过犯，也包括了同性性交。这样假设使徒禁令的旧约背景来源是有可能的，但并不能完全确定。无论如何，使徒行传这段的上下文，主要关切的议题是外邦人该不该行割礼的事，性道德问题并不是讨论的重心，所以在故事叙述中，才没有明确指出所禁止的 *porneia* 之范围。

4. 罗马书1章18~32节

有关基督徒伦理学中对同性恋问题的讨论，最重要的经文就是罗马书第1章了，因为新约中只有这段经文用很清楚的神学脉络，来解释为什么要定罪同性恋行为。

所以，神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱¹¹自己的身体。他们将神的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主。……因此，神任凭他们放纵可羞耻的情欲。他们的女人把顺性的用处变为逆性的用处；男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事，就在自己身上受这妄为当得的报应。（罗1:24~27）

（顺带一提，这是圣经唯一提到女性同性恋的经文。）由于这段



话常被人引用，又常遭人误解，所以仔细查考这段经文在保罗思路中的位置，是相当必要的。

罗马书首先记载了一段保罗问候及感谢的话（罗 1:1~15），接着讲论的主体内容则是以一段主题式的宣告起头（罗 1:16~17），说到福音“本是神的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希腊人。因为神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以至于信。如经上所记：‘义人必因信得生。’”这段充满神学的话语，强调福音的特性是神能力很积极的一种彰显。福音不是一种道理或哲理，可以由人随意取之弃之；相反地，它是末世性的工具和媒介，神要藉此完成祂对世界的心意。¹²

与在他之前许久的哈巴谷及在他之后许久的米尔顿一样，保罗以独到方式证明“神向人所行的义”，¹³也就是传扬说：神的义（*dikaiosynē theou*）如今已确确实实显明在福音里。神“推出”耶稣基督作为神公义的彰显，正是为了“显明神的义……好在今时显明祂的义”（罗 3:25~26）。福音跟其他许多事都在为神辩明祂的公义。当然辩明神的公义，不仅指着为神的道德公义作抽象性的宣告而已。对保罗而言，福音传扬了神的公义，而福音就是一种能力，是“神救恩的大能”（罗 1:16），满有恩惠怜悯地临到人类，使人可以从罪和死的辖制下得到释放。¹⁴

保罗在说完这个重点之后，随即转换口吻，谴责堕落世人的不仁不义：“原来，神的愤怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。”（罗 1:18）这里无疑地为加强语气而用了两次“不义”（*adikia*），正好与上文里神的“义”（*dikaiosynē*）作直接对比：即神的义彰显在神的愤怒中，显明在人的不义上面。而保罗接二连下的一段论证（罗 1:19~32），便是在解释、记述、阐明人的不义是些什么。人的不义基本上就是拒绝荣耀神，也不感谢祂（罗 1:21）。神虽然明明地藉着所造之物向人显明祂的“永能和

神性”（罗 1:19~20），但是一般人类却不理会这些证据，反而大规模地转向祭拜偶像（罗 1:23）。在此可以看出保罗分析论理上的高明之处。他并不是列出一大堆罪作为人远离神的原因，而是釜底抽薪地说，所有这些恶行都是根源于受造者极端悖逆造物主而来（罗 1:24~31）。如盖士曼评论说：“保罗吊诡地反转了因果关系：道德的失序乃是神愤怒的结果，而不是其起因。”¹⁵

保罗为了使所指控的说辞成立，便声称人类的确是悖逆神，不仅是不认识神而已。这样论理的方式相当重要：就是指出无知是人悖逆的结果。因为人不认神为神，“他们的思念便变为虚妄，无知的心就昏暗了”（罗 1:21；参帖后 2:10b~12）。保罗没有一一论证说各人是怎么先认识了神而后弃绝神，而是用神话—历史（mythico-historical）的归类方式，对人类发出全面的指控。整段文字可以说是“保罗诉说的宇宙堕落这一真实故事”。¹⁶如盖士曼所言：“对使徒而言，历史是受到悖逆造物主的原初之罪所辖制，有着各式各样、无时无刻的表现。”¹⁷这段经文不是就几样恶行加以痛批抨击，而是对人类情境的一种诊断。24~31节所仔细列出的病态行为，是点出人类生病的症状。因为他们悖离神，所以“犹太人和希腊人都在罪恶之下”（罗 3:9）。

根据保罗的分析，神向堕落人类所发的“怒气”是采取反讽的方式，也就是任由他们自作自受：

自称为聪明，反成了愚拙；将不能朽坏之神的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式。所以，神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱自己的身体。（因为）他们将神的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主。（罗 1:22~25）



这里及以下的句子里，“神任凭他们”的字眼重复出现了三次（罗 1:24、26、28），便再次强调了保罗的重点：拜偶像的行为终究贬损了偶像及拜偶像的人。神的审判让罪的讽刺性质发挥到极致：受造之物起先自我荣耀的冲动，最后反变成了自我毁坏。不认神为神的结果，到头来反而是盲目地扭曲受造之物。

可见 24~31 节所列出的恶行，在保罗的论理上具有两个基本的作用和目的（请注意 29~31 节所举的恶都与性方面的事无关）。第一，这种种“邪僻的心”和“不合理的事”是神愤怒的彰显（而不是促使神愤怒的东西），是悖逆的人类加诸己身的惩罚，而不是像出埃及记上记载降临埃及地的灾难那样。¹⁸ 保罗不是在警告读者，如果他们做了以上所列出的这些事，就会引发神的愤怒；而是按着以色列先知的传统来说话，藉着把人不法的事实陈明出来，证明神的愤怒和审判已经来到世界上。第二，这一大堆的恶行是证明保罗评估人类的“不虔不义”（罗 1:18b）达到何等深沉的地步。加尔文就清楚看出，保罗举同性恋作为例证的理由是因为：

不虔是一种隐藏的恶，所以保罗用一种比较明显的例证（即同性性行为）来显示出他们无法逃避公义的定罪，因为这种不虔所随之而来的效应，把主的愤怒公然地证明出来……保罗用这些记号来证明人类叛逆和变节的程度。¹⁹

保罗对同性恋行为的描述，固然在论证的主干线是居于次要的，而且是带有举例的性质；²⁰ 但所举的这个例子，却是保罗和读者都认为是最具有鲜明震撼力的例证。人对神原本创造设计的性区别，居然轻蔑愚弄，便是明明地在悖逆这位“藉着所造之物就可以晓得”的造物主。保罗在此提到神是造物主，一定让他和读者立刻想起创世记 1~3 章那段创世的故事：“神就照着自己的形象造人，乃

是照着祂的形象造男造女。”（创1:27~28）²¹而且如同我们在讨论离婚一事时所注意到的，创世记2:18~24也描述出男、女是为彼此而造，其中还有一句结尾的教训说：“因此，人要离开父母与妻子连合，二人成为一体。”所以男女的互补联合，在神的创造举动中，被赋予了神学的基础。反观罗马书第1章的鲜明对照，保罗描绘同性性行为像是一种“记号”，表征出人类抗拒尊荣那位造物之主。当人进行同性性交时，等于是把抗拒神创造设计的内在灵性实况，表现于外在看得见的记号上。可见保罗选用同性性行为作为人类悖逆的例证，不是随随便便或未经考量的，而是藉由一个极其生动的意象，表明出人类如何背叛造物主起初设计的主权，以此达到他的修辞目的。

经文中所用的“变为”（exchange），扮演着很重要的角色，强调“抗拒神”与“抗拒受造的性别角色”之间的平行比照。首先在罗马书1章23节，保罗说到人“将不能朽坏之神的荣耀变为（*ellaxan*）偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式”。然后在1章25节再次提到“变为”这个字眼，而且首次跟性不洁直接连结，因为“他们将神的真实变为（*metēllaxan*）虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主”，所以神任凭他们“彼此玷辱自己的身体”。到此，保罗所定罪的性不洁可以指所有的性犯罪，包括同性、异性在内。

但是到了1章26~27节，他进一步介绍了人类可悲的变相悖逆，说：“他们的女人把顺性的用处变为（*metēllaxan*）逆性的用处；男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事。”这里刻意重复了 *metēllaxan* 这个动词，把人对神的悖逆和“可羞耻”的事形成有力的修辞连接，使这些可羞耻的行为本身，不但成了悖逆的证据，也成了悖逆的结果。

保罗形容走岔路的人类“变为”怎样的情形时，首次用了“本



性”(*physis*)的观念,说他们把“顺性(本性)的用处变为逆性的用处”。保罗这里所谓的“本性”是指什么?这个观念又从何而来?

在古希腊罗马道德哲学及文学作品中,有相当丰富的例子,记录了“顺性”(kata *physin*)与“逆性”(para *physis*)行为的对照。在斯多噶主义中,这种分类非常重要,凡是正当的道德行为必然是顺性的生活。尤其在有区分“同性”、“异性”的希腊文中,常使用“顺性”(natural)、“逆性”(unnatural)的对照,来区分异性性交与同性性交的行为。²²

把同性性交行为当成“逆性”的类别,是希腊化的犹太作者特别爱用的方法;他们倾向去看希腊哲理所诉诸的“本性”和摩西律法中的教导之间的相互对应。约瑟夫写道:“律法除了生儿育女夫妻顺性(kata *physin*)的结合之外,并不承认有其他的性关系。律法憎恶男与男之间的性交,并且向行此事的人处以死罪。”²³在保罗的时代,特别是在希腊化的犹太教社会里,把同性性交当成逆性的这样分类,是在论辩抨击同性恋时经常使用的方法。当这种观念在罗马书第1章出现时(和保罗同辈的犹太人或外邦人比起来,是以一种相对受限的形式),就可见得这不是突发奇想而有的神学新观念,保罗说的话,乃是出自希腊化—犹太化的文化脉络,在当中同性恋被当成恶事;保罗认定读者跟他一样,会对这事作出负面的评断。事实上,保罗整段辩论的逻辑设计,必定需要如此的预设。他虽然没有对“本性”的观念作特别明确的讨论,但可以看出他的确把“本性”跟创造的次序相等同。这项传统下对“本性”的认识,不是指实验观察中的自然界实存之物,而是指神所设计的世界,又透过圣经故事及律法所启示彰显的世界,究竟应该是什么样子的那个观念。所以凡是沉浸于逆性行为的人,事实上就是在抗拒造物主,公然表明跟祂远离。

且让我们简略整理一下保罗这段话的意思。罗马书第一章的目的不是在教导一则性伦理；也不是在对犯上一些特殊罪过的人发出神审判的警告。保罗在此是对生了病的人类景况提出诊断：他藉着引用同性恋泛滥的事实，来证明人类的确悖逆了造物之主。人类最根本的罪是不荣耀神，又不感谢神（罗 1:21）；因此神用任凭人敬奉偶像引来自我毁灭的方式，表达祂的愤怒。这样，同性恋的举动就不是触动“神愤怒”的原因（罗 1:18）；而是神决定“任凭”悖逆的受造物随从自己虚妄的思念和情欲的结果。罗马书 1 章 26~31 节一系列的不义行为是症状的名单：就人类整体而言，无论是犹太人还是希腊人，都害了远离神、坠落在罪恶权势下的病（参罗 3:9）。

当我们把这种前因后果看清楚之后，接着就有几项重要的观察：

- 保罗不是在描述异教罪人的个别生命事迹；不是每位异教徒都先认识以色列的真神，而后选择弃绝神去敬拜偶像。当保罗写道：“他们将神的真实变为虚谎”，他是在描述普世人类堕落的光景。²⁴ 这堕落持续地表现在 24~31 节列出的各种不虔不义上。
- 保罗特别指出同性恋的行为之所以引人注目，是因为这项特别显眼的描绘，很能表达人类的堕落如何扭曲神创造的次序。造物之神原先为男女彼此而创造对方，要人成为一体又生养众多。而当人把这种被造所设定的角色“变为”同性性交时，人就体现了（embody）“将神的真实变为虚谎”的属灵状态。
- 不过同性恋行为并不是特别值得谴责的罪，不会比罗马书 1 章 29~31 节所列出的不义之行恶劣——也就是原则上不比贪婪、背后说人坏话、违背父母的行为更加恶劣。
- 同性恋行为不会招来神的惩罚：它本身就是惩罚，就是“报应”。



保罗在此只不过反映出传统犹太人的想法。《所罗门智训》这本在两约之间写就的经书，显然影响了保罗在罗马书第1章的思路，其中就有句话说：“凡人活得不义，过着放荡不拘的生活，（神）自然会透过他们自身的恶行来折磨他们。”（《所罗门智训》12:23）

在近来的争论中，不断有人主张保罗这里只是在定罪那些异性恋的人（hetero-sexual）不检点地做出同性恋（homosexual）的事——因为保罗说他们“把顺性的用处变为逆性的用处”。因此保罗这些负面的指责并不能应用到“天生”就有同性恋性倾向的人身上。不过这种说法无法成立。保罗讲到“变为”的情况不是指各人一己的抉择，而是指出异教世界堕落光景的特征。何况古代人或保罗不会有“性倾向”的观念。把这种观念用到经文中来作解释，便有时代错置的嫌疑。保罗其实把所有的同性恋行为都当作是人类悲哀、紊乱及远离造物之神的事实证据。

不过还有一件事必须要说：罗马书1章18~32节其实是一段很精彩的讲道。整段经文制造出一种渐进高潮的定罪过程，用犹太人惯用指控外邦人不道德的修辞方法，说出神向不义世人所发的愤怒，同时激起读者对那些未信者、偶像崇拜者、神的仇敌的强烈愤恨。但是接下来在罗马书2章1节却将矛头指向这些人说：“你这论断人的，无论你是谁，也无可推诿。你在什么事上论断人，就在什么事上定自己的罪，因你这论断人的，自己所行却和别人一样。”这些原本欢喜定人不义之罪的读者，在神面前也变得“无可推诿”（*anapologētos*，罗2:1），正如那些不认神为神的人一样也是“无可推诿”（*anapologētos*，罗1:20）。保罗如此激进的转接口吻，确实宣告出所有人类，无论是犹太人还是希腊人，都同样站在公义之神的面前，同受公平的审判。

由此可见，对保罗而言，自以为义地论断同性恋，是跟同性恋

行为本身一样有罪。这并不表示保罗只是虚情假意式地反对同性恋的行为，以及罗马书1章24~32节中所列出的那些罪行；这些罪仍旧是罪（参罗6:1~23），²⁵只是没有人能凌驾于神的论断之上；我们同样亟需神的怜悯。所以说，保罗在这里的警言忠告，应该改变我们当代辩论处理同性恋问题的做法：也就是没有人能稳固地站在安全平台上去定罪别人。若有人以为拥有如是的有利地位，诚然是活在危险的幻象中，遗忘了福音——它把我们所有人在圣洁之神面前拉到同一水平线上。

二、综观圣经整体对同性恋的看法

圣经中虽然只有少许谈到同性恋方面的经文，但所提之处都一致不赞同。所以对这件事，新约伦理学没有综合观点的难题。不像奴隶制度或女性按牧等事宜，圣经有不同甚至相对立的说法。圣经的见证是一致地反对同性性行为。

不过从神学上来考量同性恋问题时，不能只就这几节明确处理此一议题的经文为内容。我们必须考量圣经如何用更广的架构来面对此一讨论：也就是整本圣经是如何描绘人的“性”（Sexuality）？以及少数几节处理同性恋的经文，怎么跟整体圣经架构连接起来作解读？当我们把同性恋行为的禁令放在整本圣经脉络中，至少必须牢记几个圣经用以描绘人该如何存在于神面前存在状况的几件事。

1. 神对人的“性”的创造心意

从创世记第1章开始，圣经一再肯定神是为男女彼此而创造对方，并且我们的性欲只有在异性婚姻中才能正确地得到满足。（如参阅可10:2~9；帖前4:3~8；林前7:1~9；弗5:21~33；来13:4。雅歌全书也都对男欢女爱有正面的描述。）圣经在这方面的描绘思维，



在前面讨论离婚时已概略提及，在此不必重述。圣经中对婚姻的规范性描绘，提供了一个正面的背景，而圣经中严厉否定同性恋的少数经文，必须参照此一背景来阅读才行。

2. 堕落人类的光景

圣经对人类困境的分析（在保罗神学中表达得最淋漓尽致），描述了人类被罪所困的悲惨与黯淡。作为启蒙运动的后代子孙，我们喜欢看自己是自由的道德主体，可以理性地在诸多可能选项中作选择。圣经却毫无遮掩地揭露如是乐观的虚幻，告诉我们受自欺的影响是多么地深。诚如耶利米哀叹说：“人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？”（耶17:9）而罗马书第1章更描绘了人类在一种自以为是的混乱中：“虽然知道神，却不……他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙。……他们虽知道神判定行这样事的人是当死的，然而他们不但自己去行，还喜欢别人去行。”（罗1:21~22、32）我们一旦在堕落景况中，便失去不犯罪的自由：作了“罪的奴仆”（罗6:17），我们的感官知觉被扭曲，我们的意志能力被挟制，使我们变得无法顺服（罗7）。救赎（就是“从为奴的景况中得释放”的意思）是神使人得自由的行动，叫我们从罪里获得释放，置身于神那转化大能的领域里，使我们成为义人（罗6:20~22，8:1~11，参12:1~2）。

所以说，圣经这种严肃的人论否决了一般常识和预设，不认为只有自由选择的行为，才会在道德上算为有罪。其实刚好相反：罪的本质就是人无法自由地选择。这也就是所谓在堕落世界里，活在“肉体之中”的意思。我们受罪捆绑，却又要面对神对我们行为的公义审判。按着这种神学人类学的眼光来看时，实在不能说因为同性恋性倾向是不由自主的事，就认为它在道德上是中性的。

3. 解消“性的神话”

391

圣经阻绝了我们文化中对于性满足的痴迷。圣经（以及随后许多世代的忠心基督徒）都作出见证，那就是没有性生活的生活一样可以活得自由、喜乐、为人服务。事实上，有些圣经章节（太 19:10~12；林前 7）都清楚推荐独身的生活是忠诚委身的一种方式，尽管在我们当代人看来似乎显得不可思议。在圣经字里行间所呈现的世界里，性似乎只属次要之事。固然性的趋力是人尽皆知，必须经由婚姻或禁欲的操练加以限制，但从整本圣经的眼光来看，从未把人的性当成是界定个人身份认同的基础，或是找到生命意义的根据。公义、怜悯、信实才是要紧的事（太 23:23）。神的爱远比任何世人的爱都重要。在这个更大的架构底下，性的满足才能找到它合宜的位置：它至多是次要的美善之事。

这样看来——在牢记圣经这个更宽广的观点时——我们当如何运用群体、十架、新造这三个焦点意象，来解释新约圣经中有关同性恋的记载呢？请记得这三个意象不是三个独立的神学主题，而是让我们在阅读经文时能更清楚地聚焦。由于直接关乎此议题的经文非常少，所以透过这些焦点意象来讨论这一议题时，要下的工夫并不是太多。不过还是有几点观察值得一提。

（1）群体

圣经严厉地谴责同性恋行为，所关心的不仅是各人的私德，更关注蒙神拣选的群体其健康、健全与纯洁。这种观点在利未记里面的圣洁条例中，看得相当清楚。利未记在禁止同性恋行为的记载（利 18:22）之后，紧接着就有一段一般性的警告，论及前面所有与性行为有关的规条（利 18:6~23）：



在这一切的事上，你们都不可玷污自己，因为我在你们面前所逐出的列邦，在这一切的事上玷污了自己。连地也玷污了，所以我追讨那地的罪孽，那地也吐出他的居民。故此你们要守我的律例、典章。这一切可憎恶的事，无论是本地人，是寄居在你们中间的外人，都不可行。（利 18:24~26）

以色列作为一个圣洁的国度，被呼召要为全民福祉的缘故遵行神的诫命。凡违背诫命的人，不只玷污了自己，也玷污了地，还连累到整个群体。这就是为什么神要说“无论什么人，行了其中可憎的一件事，必从民中剪除”（利 18:29）的原因。

同样，保罗劝勉哥林多人“要在身子上荣耀神”（林前 6:20），也是出自他不断在哥林多前书上所表达的，对于整体教会合一、圣洁的满心关切。与娼妓行淫是错的，其中一个原因是因为“你们的身子是基督的肢体”（林前 6:15）。所以犯了性上面的不道德之事，就是玷污了基督的身体。基督徒藉着洗礼同归于一个身体，所有肢体的行为都关系到身体的健康。罪有如身上的传染病原，因此道德行为不只是各人自由偏好的举动，“若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦”（林前 12:26）。这种推理方式固然不是特别应用到哥林多前书 6 章 9~10 节所列的每一件恶行上，但不难想象对保罗而言，教会乃是类比于（虽不等同于）圣洁条例中所规范的以色列，以至于他才会命令哥林多教会要赶逐那与继母发生性关系的人（林前 5:1~13）。²⁶在保罗的思维架构中，相似的论点也必然会应用到哥林多前书 6 章 9 节提到的作变童的（*malakoi*）和亲男色的（*arsenokoitai*）人身上。凡是奉主耶稣基督的名，已经洗净、成圣、称义的群体，都必须弃绝这些行为。在新约圣经中，从不认为性行为只是介于你情我愿的成人之间，纯属个人的私事。根据保罗的想法，基督徒所做的每件事，包括我们的性行为，都影响到基督的

整个身体。

不过我们必须附带一提，保罗对群体的关切是针对教会，而不是指广泛的世俗社会，这是利未记跟哥林多前书之间的一个主要差异。对世俗的政治秩序而言，隐私权很可能是个有用的原则。只是这种社会公民权，不能延伸到教会所规范的性行为上，因为牵涉到教会成员对全体福祉的责任问题，所以必须对各人行为有特别严格的规矩。当然教会同时也提供团契情谊，使信心顺服的生活可以获得扶持与维系。

(2) 十架

在新约中，并没有经文把同性恋议题和耶稣受难的故事直接关联，但是在罗马书里，两者却有隐约而重要的接连。人类的的不义及悖逆（罗 1:18~32）导致一种危机状态，让耶稣必须受死：“唯有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。”（罗 5:8）罗马书第1章所细述的人的不义，由神的义来作出回答；祂让耶稣为不义之人而死（罗 3:23~25），以致让人可以在新的生命行走：

律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上。（罗 8:3~4）

在了解罗马书第1章对于同性恋行为的谈论时，神的这个举动有哪些含义呢？

首先是，神的愤怒——“任凭”人放纵私欲——绝不是人类命运的终点和结局。十字架的福音告诉人，即使在我们悖逆的时候神依然爱我们，祂独生爱子的牺牲和受死，更是显明了神对人的爱何等长阔高深。这也是保罗在罗马书2章1节用以揭穿人的自义所采



用的基本神学逻辑，叫我们不应该去定别人的罪，因为我们不比那些“不尊重自己身子”的人好，都在神的审判之下，而他们也跟我们一样，可以成为领受神牺牲之爱的对象。对于基督徒群体应当如何回应具有同性恋倾向的人，这一点具有深厚的含义。也就是说，纵使他们的一些行为是有违神的创造设计，十字架还是示范了信仰群体对于他们的回应方式：不是定罪，而是牺牲服事。对当今教会而言，置身于艾滋病蔓延为同性恋者带来极大痛苦的时代，这句话更显紧迫重要。（值得注意的是，许多同性恋团体的成员，已用强有力地反映十架典范的牺牲之爱，来回应这项疫病的危机，教会得多向他们学习。）

其次，十架标志的是，在罪恶势力下的旧有生命已然终结了（罗 6:1~4）。所以在基督里的人不再被锁在过去当中，也不再受制于心理或生理的决定论。只有在十字架那改变人的大能底下，可以向这些（跟我朋友盖瑞一样）深受同性性欲困扰的基督徒，说出保罗的劝勉：

所以，不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲。也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具；倒要像从死里复活的人，将自己献给神，并将肢体作义的器具献给神。罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下。（罗 6:12~14）

保罗谈到有关同性恋的行为，把它摆在罪和死亡的范畴中；而十字架则是神的笃定答复。这一切都告诉我们，在阅读罗马书第1章对同性恋行为的审判时，绝不能脱离罗马书接续的篇章——其信息乃是透过基督十架而流出的恩典与盼望。

（3）新造

同样地，对于同性恋的定罪审判之语，或是生命更新的盼望，

都不能脱离罗马书的末世架构。教会如今乃活在“已经”及“尚未”的张力时代中。我们已经拥有圣灵的喜乐，已经体验神更新改变的恩典；但我们同时尚未经历到救赎的完满。我们乃是凭信心而活，不是凭着眼见。万物仍在痛苦及捆绑中叹息，“不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名份，乃是我们的身体得赎。”（罗 8:23）这意味着藉基督之死从罪中得释放的基督徒，仍旧必须奋斗，好在现今忠心地生活。“身体得赎”是未来的盼望；我们堕落的形体状态，要等到复活才会得到最终的改变。那些想在今天求取完满成全，以为那是一种救恩的权利和保证的人，是活在年少无知的幻想中。当然，圣灵更新改变的能力的确在我们当中运行同在；但另一方面，“尚未”的状态依旧弥漫世间。我们仍活在试探诱惑中，仍要竭力奋斗，忠心而活。所以在两个世代之间，有些人在面对扭曲的性困扰时，只有以自律独身为唯一可行的出路。“我们得救是在乎盼望；只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢？但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候。”（罗 8:24~25）²⁷在末世作道德察验，其中的巧妙就在于要分辨出如何活出罪中得自由释放的生活，却又同时不会贸然以为自己已进入一种状态，是脱去了“现在的苦楚”（罗 8:18）。

三、诠释解读：回应新约反对同性恋的见证

从以上解经的讨论中，可以看出新约圣经没有保留任何余地或是添加例外子句，容许人在某些情况下可以接纳同性恋的行为。尽管有些近代解经者努力强解经文，新约圣经依然毫不含糊、异口同声地对同性恋行为予以谴责定罪。因此教会所面临的难题，全然是诠释的问题。也就是教会在20世纪末，面对强烈要求接纳及按牧同性恋者的今天，要如何应用这些经文在此议题上？



1. 适切地应用诠释模式

我们在查考新约相关经文时，会稀奇地发现经上没有一项清楚规条，反对同性恋行为。当然利未记明明地以条文方式禁止男性同性性交，而如我们所见，保罗也的确假设了这些禁令的存在——罗马书1章32节所提的，很可能就是影射利未记20章13节当中，“与男人苟合，像与女人一样”的人要治死——但是他并没有明确地重述这条禁令，或者另定一项新的规条。所以就新约经文说话的模式看来，不能直接诉诸罗马书第1章来作为规范性行为条例的来源。同样在哥林多前书6章9~11节，也没有指明管理基督徒行为的条文规定，反而是在讲明这些人如何由从前罪恶的旧生活中，转变成属耶稣基督的新生活。换句话说，这里的字句所呈现的，是描述性地记载了那个新的象征世界，而关乎基督徒的行为辨识，就是在其中发生（以下会有详细讨论）。不过，考量到保罗更全面的讨论脉络，也就是摩西律法在基督徒生活上所扮演的角色，我们如果只是因为上述的一些理由，就企图把保罗塑造成同性恋新法规（*nova lex*）的宣扬者，其实是相当讽刺的。至于使徒行传的使徒诫令（徒15:28~29），那一条禁止奸淫（*porneia*）的诫命如果真的包括了同性恋行为，那么新约就只有这里提到对同性恋直接处理的规条。不过如前面我们讨论过的，对这段经文如此解读是有可能性，但不是百分百确定。

至于在管制性行为的原則方面，新约中的确有着相关的经文。从罗马书第1章就可以合宜推论出一个“原则”，人的行为应该承认且尊崇神是造物主。按着创世记的故事背景来解读这个原则，使保罗作出结论，认为同性恋与神的旨意相违。但此一原则的应用，是根据创造次序的建构而来。若单单抽出这个原则——不理睬圣经叙述的上下文——同样的原则也可以用来支持相当不同的论点。如

说，倘若同性恋可以在实证基础上被认定是创造次序的“自然”部分，这个原则就可以被用来强而有力地论证：教会应当接受同性恋。这个例子再次证明，原则本身不能用来订定规范，或者讲得更明白些，若原则要成为规范，必须根据某种叙事架构才行。

同样地，从哥林多前书第6章更广泛的脉络下，我们可以得出一个原则：“要在你们的身子上荣耀神”（林前6:20b）。无疑地这是个很好的劝勉原则，但是在同性恋的议题上，我们又该怎么应用呢？在原先的上下文里，这个原则必须受到哥林多前书6章9~10节及15~18节的特别说明所制约。如果原则和这些叙述脱节了，任何解释都可能产生，甚至包括说，“人应当尽其所能地扩张性经验的领域，好大大庆祝你们身子上所具有的神圣性”。当然这种结论是完全扭曲了保罗的意思。所以我们必须坚持，当人解释“圣经原则”，必须受到上下文的制约，依据圣经作者本来应用这些原则的方法来应用才行。

在面对同性恋行为时，新约所提供的典范，仅有来自保罗书信的三段经文（罗1:18~32；林前6:9；提前1:10），而且都非常负面刻板。新约没有同性恋基督徒的记载，也没有同性恋爱的故事，更没有把同性关系作正面解释的比喻。偶尔有人会无稽地臆测耶稣是同性恋者（因为祂跟那位“所爱的门徒”的关系；参约13:23），或者揣测马利亚和马大其实不是亲姊妹，而是同性恋者。²⁸这种出自好奇、不为严谨新约学者所接受的解经，只会被认为是大费周章，在新约中找些不存在的根据，全然枉费心机。假如耶稣跟门徒之间真的是同性恋关系，在公元1世纪犹太文化中早就会恶名昭彰了。如此争议之事，必然已在传统中有所记录，正如传统记载耶稣如何跟妓女、税吏一起用饭的事一样。但事实却不然，一切史料毫无迹象。所以就典范模式而言，新约仅见的证据是完全反对同性恋的。



在捍卫同性恋时，有一种较为复杂的典范式论证；提出者主张20世纪的教会接纳同志基督徒，类同于公元1世纪初代教会接纳外邦信徒。²⁹他们主张使徒行传10~11章的故事提供教会一个典范，藉着认出神的灵同样临到先前以为不洁净的人身上，来扩张基督徒团契群体的范围。这样的类比带有说服力，值得仔细来考量。考量时要问的问题是，这样的类比恰不恰当？是否能推翻以上所列举强烈反对同性恋的其他因素？（这点在以下谈到经验部分时，将进一步评论。）

新约最清楚谈到同性恋问题的模式，是对象征世界的建构。如我们所见的，罗马书第1章论及：人类悖逆神因而沦入败坏混乱的光景，同性恋行为就是这种悲惨悖逆景况下的症状。若要尊重新约圣经在此说话模式下的权威，我们就得接受这“被启示出来的现实真貌”，承认它在揭露出人类状态的真相上具有权威。如果用这种方式来了解，这里的经文会要求我们对同性恋行为作出规范性的重估，视其为扭曲了神创造的次序。

同样，罗马书第1章也有丰富的资源，告诉我们该如何认识神：神是位公义的神，祂创造世人来顺从祂创造的旨意和目的，也给人自由可以背叛，且因背叛而必须面对公义的审判，又容许人遭受因着罪而应得的后果，来彰显祂的“愤怒”。这里所描绘的神及其特性，必须辩证性地跟罗马书接下来对神的长篇描绘衔接在一起：神有极大的怜悯，祂的公义透过耶稣基督所施行的释放作为而显明出来，这公义可以更新改变人，加添力量给人。新约其他经文所呈现出的神和其特性，是作为人仿效的模范（如太5:43~48）；而罗马书第1章所呈现对神的认识，主要不是在提供一种具体仿效的样式，而是给人道德行为的动力基础。

可见，新约这些记载所带给我们的，是一幅在神面前，人类是如何走偏的景象写照。在省思同性恋的伦理议题时，我们不应从经

文中断章取义地撷取规条、抽出原则，而要看经文如何发挥作用，形塑出象征世界，以理解人类的性（human sexuality）。如果罗马书第1章——这段讨论此议题的主要经文——的确告诉我们什么跟同性恋有关的准则性判断，其所发挥的必定是诊断性功能，毫无遮掩地揭示真相：人类如何可耻地把自然的“变为”不自然的。如保罗所言，不管人如何合理化地解释同性恋关系（参罗1:32），它依旧代表对创造次序的悲哀扭曲。假使我们真的接受新约圣经的教导权威，一定得如此看待同性恋。（当然这样下定论，仍留下许多问题，也就是在牧养上该如何作最妥善的处理。）不过当前我们还需要面对的问题是，圣经在这个议题上的记载，怎么跟其他的伦理角度拉上关系。我们可否认定保罗的分析具有准则性呢？

2. 其他神学权威层面

我们既已认定新约把同性恋行为诊断成是人类远离神创造设计的一种记号，接下来就必须考量这样的教导，跟其他道德智慧的来源之间，该如何权衡轻重。要適切讨论这个问题，必定花上极长的篇幅，所以在此只能提出一些简短的省思，作为抛砖引玉之用。

首先是教会的传统教导。在过去一千九百多年来，教会传统远比圣经还更强烈地宣称同性恋与神的旨意相违。正如鲍斯威尔的研究报告所指出的，主流基督教的伦理教导，一向毫不留情地抵挡同性恋的行为。³⁰只有到过去二十年间，才有人对教会普遍的想法提出严重的质疑。因此，传统上难以找到稳固的支点来抗衡新约圣经。若有，反倒是像罗马书第1章这样的经文，可以发挥功用，缓和传统把同性恋视为罪大恶极的严苛指控。（如公元4世纪很有影响力的主教及神学家屈梭多模就宣称同性恋的罪比奸淫甚至谋杀都来得恶劣。³¹其实圣经并没有这样主张。）无论如何，从传统和从圣经的权威性而言，都不可能找到支持接纳同性恋的论点。把传统和圣



经并列比照时，只有更强化圣经的禁令。

至于就理性及科学证据而言，情形就比较模糊了。当代许多心理及科学研究显示：同性恋行为相当普遍。一些研究指出，人口中多达百分之十的人有同性性交倾向，有些理论还以为同性恋性倾向是内在的（或很小年纪就形成）、是无法改变的。这种说法让大多数热衷分子引用，提倡教会应该完全接纳同性恋：换言之，支持此论点的人认为，同性恋性倾向是基因所定，那么反对同性恋就是一种歧视行为，等同于种族歧视。不过，反对者指出：同性恋性倾向是后天发展上的失调或“象征性混乱”（symbolic confusion）。有些治疗师就主张确实有临床上的成功例子，让同性恋者能发展成异性恋性倾向；但也有人反对。到目前为止，一般看法是，诊疗介入只能修正行为，不能根本改变一个人与生俱来的性倾向。

但是，有些研究者质疑个人与生俱来性倾向的“本质论”观点。纽约大学社会系教授葛林堡（David Greenberg）就出版了一份重要的跨文化研究，主张同性恋的身份认同是社会建构出来的。³²根据葛林堡的说法，对于同性性交，不同文化会建构出不同的规范习俗，而同性恋“性倾向”的说辞，是以为有些个人会具有一生之久、与生俱来的同性恋内在特质，这是现代的新论调。当然，若葛林堡的观点成立，仍无法证明有些人是否先天在基因上就已倾向同性恋。

从某个角度来说，其实同性恋性倾向的病源问题，在形塑基督徒伦理规范时并不是个很重要的因素。我们无需再辩论人是天生如此，还是文化所造成的。因为即使有证据显示同性恋性倾向是基因注定，也不必然就能说同性恋性行为在道德上是合宜恰当的。³³在基督徒的伦理原则上，不能以为一切与生俱来的特征都是好的、都是要渴求的。以酒瘾作比方：有相当证据证明有些人的确生来就有酗酒的倾向。他们一旦接触到酒精，就会疯狂迷恋，只有藉由细心

辅导、群体支持、滴酒不沾的方式才能对付处理。我们现在习惯说酗酒是一种“病”，把这种恶习和我们要关心支持的当事人区隔开来。也许同性恋的诱惑也当以同样方式来看待。³⁴

至于用统计数字来作伦理考量就更不恰当了。即便美国有十分之一的人口都宣称自己有同性恋性倾向（这个统计数字令人怀疑），³⁵也不能就此把它定成正当规范；我们不能只是从统计测验答案中的“是”，就要推论出“应当如此”的结论。今天如果让保罗看见这个数字，他只会悲伤地回答说：“可见罪的势力在人间有多么猖獗。”

当教会内的同性恋拥护者诉诸经验方面的权威，则是一件严肃、不可轻忽的事。的确有些同性恋者一起过着安定相爱的日子，并且声称他们经验到神的许多恩典，而不是神的愤怒。对于这种说辞，又当如何去衡量裁定？保罗是不是错了？还是这种经验说辞其实是保罗所说自欺的表现？除了这些状况外，我们是否应该考量有些新的现实出现了，那是保罗未曾想过的状况？保罗当时所定罪的行为，是否就是现今存在的同性恋关系？如斯克罗格斯就主张，新约所定罪的同性关系，是直指希腊化文化中通行的某种剥削性的肛交“模式”而言，所以不能应用到现代社会中同性相爱的关系上。³⁶依我的判断看来，斯克罗格根本错解了罗马书第1章，那里所讲述的关系并不是指肛交，而保罗所反对的也跟剥削无关。

不过事实上仍有不少同性恋基督徒——像我的好朋友盖瑞及一些我很优秀的神学生——都活得满有神的同在，服事真心、有成效。像这种经验上的证据又该如何看待及估量呢？我们是不是应该像早期犹太基督徒一样呢——他们原本迟疑是否要接纳“不洁净”的外邦人进入教会，最后认定圣灵的工作而说：“我们是谁，竟要拦阻神的作为？”（参徒10:1~11:18）还是说，我们更应该从这些事当中看见一事实，就是我们所有服事主的人，都是“有这宝贝在瓦器里”？



即使我们都是破碎之人，都是罪恶之属，神却仍将圣灵、恩典赐给我们，而神这项举动并不因此表示祂是在认可罪、为罪恶背书。

在本书第三部分，我阐释了一项诠释上的原则，就是凡是被圣灵所感却又与圣经不符的经验，只能在经由教会苦思审慎检视而有共识后，才能被教会认定具有规范准则性。目前看来，教会全体尚无共识，认为可按经验基础而正式接纳同性恋。再者，在急于找到结论的压力之下，教会也不能轻忽像盖瑞这种基督徒的经验：他们不断挣扎于同性的情欲，也发现这阻碍了他们委身服事神的生活。诚然这是一件相当复杂的事，如今仍未到达盖棺论定的地步。

无论如何，要紧的是记住经验本身只能是解读新约经文时的诠释透镜，绝不可把它当成独立自主、不受制衡的权威来源。正是在这点上，把它类比于初代教会接纳外邦人，是绝对行不通的。教会当时并不是只看到哥尼流及其一家人的经验，就断定圣经必然有不妥之处。相反地，这些未受割礼的外邦人归顺真道、信从福音的经验，反倒带领教会对圣经有新的解读和认识。对经文的这项新解读，让他们看清神原本的心意，从神与亚伯拉罕立约开始就定意要叫万国得福，要外邦人也来敬拜以色列的神。这也正是保罗在加拉太书及罗马书中，以复杂释经的论理技巧尝试要建立的论点。在使徒行传10章34~35节，我们也同样看见相似的省思过程及其雏型：彼得向哥尼流讲道时，提及申命记10章17~18节及诗篇15篇1~2节说：“神是不偏待人。原来各国中，那敬畏主、行义的人都为主所悦纳。”正因为外邦人信主的新经验，证实是在诠释上照明了圣经，所以教会经过一段时间，能够决定接纳外邦人进入神子民的团体中。这个步骤，是同性恋倡导者尚未——至少目前还没有——在教会中获得认同的。当他们读圣经时，是否可能看出这种发展，乃是成就了神在圣经中所启示、对性的设计心意？就以上列举的经文内容来看，这样的论证难以成立。

所以，当科学和经验上的证据都还不是那么确定，现今文化对性别角色仍然混淆，加上我们易于自欺的倾向，我认为有必要小心翼翼地在这令人痛心的问题上，让圣经那一致性的说辞及教会传统的教导来规范教会该有的生活方式。我们必须肯定，新约原是在向我们指明人类真相：我们既是罪人，又是神创造赋予性欲的受造物；男女在婚约中的结合，才是性得到满足的正当方式，而同性恋行为则是众多悲剧性记号中的一个，表达出我们的破碎不堪，以及与神慈爱的本意相差甚远。

四、活出经文的教导：教会是与受造之物一同受苦的群体

这样看来，我们该如何在教会里回应当今牧养上及政治上所面对的现实？在阐述新约圣经绝不容许我们纵容同性恋行为之余，面对这项繁杂的问题，我们仍然需要严谨又富有爱心的解决方法。针对回应同性恋时所产生的实际问题，教会需要作什么决定？新约圣经的精神又如何落实在教会生活里？以下，我要根据上面的解经及神学省思，提出几个重点，大胆作出察验分辨的工夫。不过在此必须预先声明的是，凡是高举圣经教训反对同性恋的人士，都必须谨记保罗在罗马书2章1~3节的警告：无论我们是谁，都“无可推诿”；或站立或沉沦，都是在神的审判及怜恤之中。

1. 教会该不该支持同性恋者的人权？

当然要。教会为了努力影响政府社会政策而作的任何判断，都需要严密地思考推论。（这个问题相当复杂，以“是不是该让同性恋者进入军中”为例，就有许多争论。我在本书前面已论证过基督徒不能从军，所以怎么会同意让同性恋者加入一个我们所反对的机构



中?)³⁷ 不过教会一定不可以让同性恋者受到恶劣歧视的待遇：在过去基督徒曾如此做过的，都当悔改，寻求活出和好的福音信息。

2. 同性恋者可否成为教会的成员？

这就像是在问，“嫉妒的人可否成为教会成员？”（参罗 1:29），或说“醉酒之人可否成为教会成员？”毋庸置疑，当然是可以的。除非我们以为教会是无罪完全的团体，不然我们必须承认，在信靠神已称罪人为义的群体中（罗 4:5），同性恋性倾向者连同所有罪人，都应该受到款待。如果他们不受款待，我就会跟他们一起走出教会之门，让会堂中只留下那些可以先拿起石头的人。

这意味着在可见的未来，教会内部必须在尊重彼此是基督里的弟兄姊妹，却又有严重道德观念歧异的情境下，找出方法来一起生活。因为如果教会真要实践排除异己的纪律，那么有好些其他事情，会比同性恋更需要为着不同流合污而彼此划清界线：如暴力和物质主义的问题。

同时，我会主张教会在牧养工作上，要挑战自我认定是同性恋的基督徒，去重新塑造自我认同，以符合福音信息；教会的教导、讲道者，应持定圣经准则，呼召听道者切实遵行。如此守门壁垒的工夫是非常艰难的，但在许多议题上我们都得如此去做。有种族歧视的人可不可以是教会成员？应该不成问题，但是我们盼望并祷告教会能成为转化道德的团体，使这种人可以改变。军人可以成为基督徒吗？应该不是问题，但依我对福音的了解，我会劝勉这种人反对动武，且跟随耶稣用付代价拒绝武力的方式，来达到公平正义（参阅本书第十四章）。我在暴力一事上的立场，不但在当今美国，就是教会历史主流上都属于少数。我不会排除或不认我那些在主里当军人的弟兄姊妹，我当然也期待他们不会排除或不认我，但是我会期待我们之间能有严正的讨论，试图彼此说服，看看基督徒该不

该动刀拿枪。当然仍有些人会凭良心相信同性性交符合神的旨意，正如有些人会依凭良心相信正义战争之说。根据我在本书分析的理由，我固然以之为非，但两者的问题难度极高，我们必须在基督里彼此接纳为弟兄姊妹的前提下，透过一起省思圣经，来裁定彼此的歧见。

3. 让自以为有同性恋性倾向的基督徒继续参与同性恋行为，是否合适？

绝不可以。那位唯一有资格丢石头的主，告诉祂怜悯的对象说：“以后不要再犯罪了。”同性恋基督徒不合适再进行同性恋行为，就如同异性恋基督徒不合适持续犯奸淫一般。（然而，只要教会没有清楚教导婚外情的错误，反对同性恋的论调就会显得做作且偏颇。）除非同性恋者能改变性倾向而进入异性的婚姻关系中，不然就要采取自律禁欲的方式以洁身自好。

尽管有大众文化幻声幻影地鼓动，但是性满足其实不是什么神圣不可侵犯的权益；单身生活不比死更糟。在这点上，基督教可以好好向天主教学习。固然强制神职人员守独身不符合圣经，但单身生活的确“得以殷勤服事主，没有分心的事”（林前7:35）。耶稣和保罗并没有性生活，这的确是基督教伦理学上一件有趣的事。而且值得注意的是，哥林多前书7章8~9节、25~40节是在劝人都考量守独身，而不单单指特殊神职人员。教会有必要让人重新明白单身生活的尊贵与益处。

我朋友盖瑞在写给我的最后一封信中，迫切地提到作主门徒的重要。他说：“同性恋者该不该被排除在教会之外？当然不应该。但是，任何人一旦加入这样的团体里，就应该知道这是个更新变化、自律学习的地方，而不只是个让人找到慰藉、乐在其中的处所。”教会团体要求每个成员追求圣洁，同时也让每个成员在作主门徒必要的品格塑造挑战中，能够得到支持。教会要成为这样的团体：对



于进入此一团契的人，群体的生命都能够提供真实的友谊、情感支持和灵性造就，尤其是对未婚者而言更是如此，不管他们是属于什么性倾向的人。只有这样活出与世界不同的群体生命，教会才算成全主所托付的职责。

4. 教会该不该认可及祝福同性间的结合？

绝对不可以。教会一定要持续过往一直以来的教导，明白告诉人：人类是神创造、有性的受造物，要活出有次序的信心门徒生活，就只有两种可能：即“异性婚约”或“独身”。

5. 这么说来，是否有同性性倾向的人一概必须守独身，他们在本质上跟异性性倾向的人守独身的情形有何不同？

我们必须很仔细地来回答这个问题。当保罗认为守独身是恩赐时，他并没有因此假设那些没有这项恩赐的人，就可以沉迷在婚姻之外的性欲中。具异性性倾向的人，除非是结了婚，否则还是要性欲上自律（林前7:8~9）。唯一的不同是——当然极其明显——同性性倾向的人没有同性“婚姻”的可能。所以他们的情况，就像异性性倾向的人想结婚却找不到合适对象一样（这种情形不少）：是蒙召过付代价顺服的生活，与万物一同“叹息”，等候“身体得赎”（罗8:23）。任何人若不能承认这就是真实基督徒实存的写照，便是从来没有认真地与福音的命令进行搏斗；这命令在数不清的事上挑战、挫败我们的“本性”。

当代许多争议辩论其实都环绕在这一点上。很多无条件接受同性恋的倡导者，似乎主张一种肤浅的人观，以为与生俱来的就一定是好的：他们有创造神学，却没有罪与救赎的神学。他们主张一种已实现的末世论（realized eschatology）——把各人的实现等同于性的满足，预期此刻即是性能得“拯救”的时刻。但是，保罗描述：人受罪捆绑、

堕落，却在基督里因着信心的顺服而得着释放；保罗对性作出了极其不同的评价，看到未来的复活才是身体得到整全的所在。可见，末世论才是造成传统立场跟当今一切修正主义者之间分野的关键问题。

6. 同性恋基督徒该不该改变性倾向？

这个难题也必须放在新约末世论的架构来回答。一方面，圣灵改变的能力已在我们中间；的确有蒙医治成为异性恋性倾向的人，我们应认真看待这些见证，如查尔斯·卫斯理的诗歌所言，神“已破除罪的权势，叫被囚者得以自由”。³⁸如果我们没有持续存着这等盼望而活，那未免对神期望太少了。另一方面而言，人世“尚未”的成份依稀可见，像盖瑞这样长期在教会中祷告寻求医治却未得效果的见证，也同样必须同等严肃看待。也许对许多人来说，身处两个世代之间的此刻，最好采取守独身的方式，远离扰人的情欲。（同样的原则也适用于选择不结婚的异性恋者）这似乎就是盖瑞在临终前的灵性状况：

万圣节之后我感到自己正在被改变。我不再看自己是同性恋者。有人也许会认为没什么了不起，我四十二岁，即将因艾滋病而过世。好大的牺牲啊？不，这不是出于我的意志，也非我努力改善自己以蒙神悦纳。不是的！是主为我成就，叫我感到重担完全脱落。我不是变“直”（turn straight，意指成为异性恋）。我想，我是如同圣保罗形容，为基督成为阉人吧。³⁹

7. 有同性恋性倾向的人该不该被按牧？

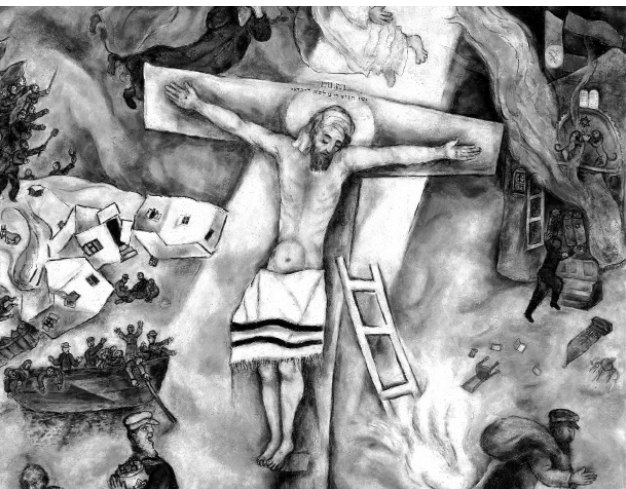
我特意把这个问题留到最后，因它原属于最末后的问题。在同



性恋按牧的议题上，宗派间很不幸地划出了战线，在不断纷扰中，更强化了对神职人员及平信徒之间的伦理双重标准。更好的乃是表达出一套伦理规范，是适用于所有耶稣的门徒。对于同性恋提出苛评非难，是属于教会伦理的基本信念，而非按牧与否的条件。把同性恋当成特殊的罪状来抵制按牧，是任意的举动（新约从来没有这种做法）。教会并没有贪心或自义之人不可按牧的等同条例。这事该由按牧团去察验审辨，看看该人是否具备事奉的恩赐再作决定。所以有同性恋性倾向的人，只要寻求活出节制性欲的自律生活，显然同样合适成为申请按牧的对象。

这样看来，教会要像耶稣一样接待罪人，也要彰显神的公义。我们活着的时候，要承认是神的恩典救拔我们脱离迷惑与疏离，使我们得以健全。我们活着，知悉“整全”在今生是一种盼望，而非已达成的事实。在我们当中的同性恋基督徒可以教导我们：活在十字架与身体最终得赎这两者之间，乃是人们真实的光景。

身处一个高唱自我取悦的时代，在常错误传讲耶稣会满足我们一切欲望的教会里，那些立志走顺服窄路的人，是有力的见证。诚如保罗看到异教同性滥交是人类堕落的征兆，我在盖瑞这类朋友同事身上，看见神的能力在软弱上显得完全的记号（林后12:9）。盖瑞透过经验，揭示出扭曲世界中罪的苦毒权势，但他仍信靠神的大爱。他身上烙印了罗马书第8章的“现在的苦楚”，也就是与败坏辖制下的受造之物一同叹息劳苦，但与此同时，得享有“圣灵初果子”的喜乐和自由。



第 17 章

反犹太主义
和种族冲突



谈 论新约伦理的书籍，几乎都没有探讨有关基督徒对犹太人及犹太教的观点和立场。此等神学盲点——一如20世纪所带给我们的太多教训——已为历史造成难以计数的悲惨结局。一般新约伦理学教科书¹都会处理性伦理、离婚、财物、服从政府、暴力或非暴力等重要议题。但是对于教会的自我界定而言，其实没有一个伦理议题会比初代教会与以色列的关系还来得更重要。也许这项疏忽是由于新约圣经在反犹太或其他形式的种族歧视上，直接涉及的素材极少的缘故。不过尽管如此，诚如我在本书所力辩主张的，伦理学的研究不能只局限于探讨明显记载伦理劝勉的经文，或是只探讨关乎各人的道德取决；而是必须考量群体认同的根本象征符号是些什么，以及这些符号到底如何塑造各个群体的风气格调。²所以说，基督徒该怎么看待以色列的问题，就成了研讨新约伦理学必要的中心议题。教会和以色列的关系所造成的伦理问题会永远存在——只要教会和会堂一直存在着——因为教会之所以认同自己是神的子民，原是根植于初代教会与此问题苦心奋斗的见证成果。

更进一步来说，这个问题永远存在的原因，是十九个世纪以来所遗留下来的教会和会堂之间纠缠不清的历史，那是一份充斥着争执暴力的可耻记录。此一问题的严重性——因着纳粹的恶行而更形升高之后——也不断在想不到的一些地方，因着激发起反犹太的情绪及暴动而持续增加。遍布于美国及欧洲的会堂或大屠杀纪念碑，也常有人一再地加以破坏。1992年反诽谤联盟（Anti-Defamation League of B'nai B'rith）有一项调查报告发现，百分之二十的美国人“纵容那些反犹太的强烈偏见”。³当我写作这几页，报纸上刚好刊出一段摘录，是出自美国前总统尼克松的助理要员哈尔德曼（H. R. Haldemann）的日记。根据哈尔德曼的记载，尼克松有次在白宫早餐祈祷会结束后，花了一个半小时跟布道家葛培理牧师谈话，讨论到“媒体逐渐被犹太人操控的严重问题”，而且同意“这是



一项必须严正处理的事”。⁴或者再引另一个例子，在“碎玻璃之夜”（*Kristallnacht*，攻击犹太商店的一次暴动）五十周年纪念会上，西德联邦议院（*Bundestag*）的发言人竟然还发表演说，赞赏希特勒成功地重振德国人的士气。固然这一言论使他丢官去职，此一事件的确提醒我们，种族歧视真的不只局限于过往的一些不肖恶棍或是现今的白种优越极端分子而已。

史蒂文·斯皮尔伯格1994年那部震撼人心的《辛德勒的名单》（*Schindler's List*），再度让大屠杀的残酷事实重回公众的视野，引发关注与辩论。当时大多数德国基督徒怎么可能沉默以对？基督教神学及圣经本身难道对纳粹反犹太的迫害行为有所背书？这些问题着实需要审慎地回答。当然环绕这类问题的文章多不胜数，这里无法一一列举。⁵本书所要探讨的目标，在于查考不同新约圣经书卷对以色列人的看法，以及省思这些看法对伦理神学带来哪些规范性的意涵。

教会与以色列之间关系的问题，凸显出新约伦理学治学方法上的重要课题：也就是在面对不同经文基本上有张力冲突时，当怎么处理圣经记载的差异性？前面讨论的几个议题都没有遇见这么极端的对立。在同性恋的事上，圣经虽少有记载，观点却相当一致。在暴力及离婚的事上，经文基本上也有合一性，只有少许张力或需要调适的地方，即使经文在应用时有些不同，但大体而言仍是朝向同一个方向：就是基督徒都当弃绝暴力及离婚；同样地，在像财物使用的议题上（我们到目前为止尚未讨论），虽然不少经文都有不同的应用法则，但总括来说都在提倡关怀穷人、分享资源，我们也许会觉得新约圣经对财物分享的意境过高，难以叫人遵行，但圣经所指出的方向却是毋庸置疑的。可是来到新约作者对犹太教的态度这件事上，就不是这么一回事了。新约经文对教会—以色列的问题仿佛各说各话，背向而驰，有些观点（在历史光照下）还显得既恶劣又不道德。所以想协调经文差异，根本就不可能。在这议题上想要

忠于圣经而找到具规范性的伦理准则，恐怕比其他任何议题都要来得困难。⁶

再者，犹太人与基督徒关系的问题不但本身具有很大的伦理重要性，这些讨论还牵涉到更广的问题，就是新约对于犹太人和希腊人关系的处理方式，无可避免地会成为一种典范模式，让基督徒知道如何回应各式各样的种族纷争。尤其在这个种族冲突肆虐的世代更是重要，基督徒当好好思考，要怎么从具有不同观点的新约圣经文献中找到方向和定位。当然对于方法论上及规范性上的问题，也只有等待探讨经文本身内容之后，才能回来再作厘清。

一、研读相关经文

20世纪后半叶新约学术研究最重要的发展，就是重新架构初代基督教跟犹太教之间的关系。学者们对于这两个运动之间的关系得到了难能可贵的新认识，对于了解新约圣经处理犹太人及犹太教问题所作出的各种不同神学评论来说，这是非常重要的一件事；所以我们有必要先简单说明新约作者写作时的不同历史背景。下列这段概略的描述，虽然在细节上可能有争议，但大体而言可说代表了当今学界的共识（包括基督教及犹太教学者在内）。以下分成四方面来说明：

公元1世纪时的犹太教相当多元，并非整齐一致。尤其是在反抗罗马（公元66~70年）之前的那段期间，数不清的犹太教派别纷纷出笼。有法利赛运动，即后来正统拉比犹太教的前身，还有对以色列信仰及历史有着不同解释、相互竞争的教派：如撒都该人（the Sadducees）、爱色尼人（the Essenes），各种好战的或天启式的犹太教派，以及较为哲理导向，散居在外的犹太教（斐罗为其代表之一），可谓百家争鸣，发展的程度不一，也各拥信众。⁷



最早期的基督教算是犹太教发展运动中的一个支派。耶稣本身是犹太人，也遵守律法，又参与以色列的节庆，并且——承袭以色列先知传统——呼吁犹太教内部要改革更新。公元70年以前那段时期，跟随耶稣的人称祂是以色列的弥赛亚，并且因为经历到耶稣的生、死及复活，而大力宣扬一种对于以色列圣经的新诠释。最早的基督徒全都是犹太人，根本不以为他们归信了另一个宗教信仰，或者创出了一个新宗教。他们自认是一群犹太人，对神与以色列的关系提供了新的解释，而且别的犹太人也以相同方式看待他们——连像大数的扫罗这种人，也只认为他们离经叛道，所以才想要管教他们。

到了公元1世纪后期，基督徒因着向外邦人宣教上的成功，以及相对于向犹太人宣教上的失败，便开始在群体认同上产生相当大的危机。这个团体该如何解释当时所发生的事？也就是在这个弥赛亚的新群体中，居然“有太多外邦人，太少犹太人”，⁸所以他们会感到逐渐丧失原本犹太认同的危险。特别是他们还作了个事关重大的决定，不要求外邦人信主时要行割礼或持守犹太人的饮食律例。在公元70年圣殿被毁之后，跟随耶稣是否要持续跟犹太教连结的问题，就更显得迫切。这对正在成形的基督徒群体，以及因为失去圣殿这个宗教生活的中心，而必须重新评量自我认同的犹太群体而言，都是一段浮动不定的时期。新约圣经作者之所以对犹太教持有各种立场，便是因为他们对当时情境有着不同的回应。而实情更是，大部分新约内容的写作年代，尤其是四卷福音书，都是在这段“认同危机”的期间写成的。

由于以上因素，有些新约经文之所以会出现对犹太人及犹太教的敌意，便是出于“同胞骨肉对立”的一种表现。基督徒和犹太同胞都争相要保有以色列的传承。⁹于是在敌对沸腾之际，初代基督徒不再满足于被动地捍卫自己才是真犹太人，反倒采取攻势，力辩对

方不是真犹太人，不是以色列正统的接班人。

如在腓立比书3章2~3节，保罗就警告腓立比的那些希腊读者，要严防一些犹太基督徒传教士所宣扬的行割礼之道：

应当防备犬类，防备作恶的，防备妄自行割的。因为真受割礼的，¹⁰乃是我們这以神的灵敬拜，在基督耶稣里夸口，不靠着肉体的。

这里在分类定义上所作的颠覆是相当惊人的。保罗宣教所建立的外邦教会，并没有受过割礼，却被赋予了“真受割礼的”这一可敬的称号，而表面上依照律法行割礼、传割礼的人，却变成是“作恶的”，只靠肉体，不靠圣灵。

同样在启示录里，以“拿着大卫的钥匙”之名说话的那位，用下面这段话安慰非拉铁非教会说：

那撒但一会的，自称是犹太人，其实不是犹太人，乃是说谎话的，我要使他们来在你脚前下拜，也使他们知道我是已经爱你了。（启3:9）

“那撒但一会的”当然不是照字面指着敬拜撒但的人；而是一个极苦毒的绰号，用来称呼非基督徒的犹太人，这些人很可能就是迫害弱小无辜基督徒的那一群人（参启2:9~10）。有意思的是，启示录的作者在此认为这些人根本就不是犹太人；跟腓立比书3章2~3节那里的含义一样，“真犹太人”是些认耶稣为主的人。启示录3章9节这段话，要人看见末世时那些“假犹太人”（即会堂的那些人）将会知道其实神所爱的是基督徒。

像这类的经文，显示出假如我们硬要在新约文献上清楚分出



“犹太教”和“基督教”，事实上便是制造了观点上的扭曲。我们必须谨记，这些经文是在两个团体开始分道扬镳的时候写的。¹¹我们必须根据这个背景，来评估不同新约经文对犹太教的不同看法。

要一一探讨新约经文在这问题上的全部记载，需要很长的篇幅。¹²不过我们可以就新约四位主要作者：保罗、路加、马太、约翰，取样举出他们的观点来说明方法论上的难题。根据所举的各式经文，可以看出每人对问题回应的情形，以及对教会与以色列之间关系的各种诠释，显示出他们对基督徒与犹太人之间彼此对待的这种伦理事宜，都有各自独特的涵义。

1. 保罗：神并没有弃绝祂的百姓

想了解保罗有关教会跟以色列之间关系的教导，最具代表性的经文是罗马书9~11章，也就是“以色列全家都要得救”（罗11:26a）这句高潮名言的出处。单单拿这句话来读，就很接近记载在《密什拿》当中，一段很有名的经文：“所有以色列民都要有分于那将来的世界，因为记着说，你的民也都要成为义，都要永远承受地土；是我所栽种的枝子，我手中的作为，使我能得着荣耀。”¹³

所以保罗在罗马书第11章当中，阐明他跟以色列的传统思维有着极深的关系，肯定神和以色列之间有着一份深厚立约的爱。不过在此同时，保罗对以色列末世救赎的看见，却跟拉比的想法有着根本的不同。为了详述保罗之所见，有必要仔细查考罗马书9~11章的这段经文。

有人常喜欢引述罗马书11章26a节这句话，来认定保罗持有两约的观点：即西奈山上的约对以色列的救赎仍然有效，而基督里的新约则是单单为外邦人设立的。¹⁴但是这种解释根本无法说明保罗为什么在罗马书9~11章有这么复杂的论述过程。如果保罗真以为摩西是为着犹太人、耶稣是为着外邦人，他可以直截了当地说清楚。

所以在此有必要把罗马书 11 章 26 节放在整卷书信论证的更大脉络下，进行妥当的解经。

整卷罗马书可以说环绕在两个基本问题上：

- 神的恩典是否扩及没有遵守律法的外邦人？保罗的回答是绝对的肯定：神的义如今已在律法以外，在耶稣基督里显明。福音是“神救恩的大能”，“先是犹太人，后是希腊人”（罗 1:16）。
- 假如神以恩典接纳外邦人，而不要求他们行割礼、遵循律法，是否意味着神毁弃与以色列的立约？保罗对罗马书 9~11 章的这个焦点问题的回答，比前一个问题更加坚决：断乎没有（*mē genoito*）！“即使人都虚谎，神绝对真实”（罗 3:4，笔者的翻译）。毕竟，罗马书的写作有个重要的目的，就是在热切地捍卫神向以色列所显的信实，即便以色列百姓显明是对神失信（罗 3:3）。

对于当时罗马城中不同的基督徒群体而言，犹太人在神计划中的地位问题颇具争议。¹⁵从罗马历史学家苏埃托尼乌斯（Suetonius）的一份报告中可以知道，当时罗马城里的犹太群体有些严重的纷乱，致使革老丢皇帝在公元 49 年把犹太人赶出城外。苏埃托尼乌斯说这些纷乱是“Chrestus 教唆煽动的”。¹⁶事实上 Chrestus 很可能是“Christus”的讹误，应该是指犹太人因为争论基督徒在会堂里的讲道而引发的暴动（类似于记载在徒 13:44~50，17:1~9 城中的暴动）。等到公元 54 年革老丢皇帝死后，犹太人才又重新回到城里。也许就是这个情境，造成了这五年间依旧留在罗马城中的外邦基督徒，跟五年后回归的犹太团体（包括基督徒及非基督徒在内）之间的张力冲突。¹⁷如果是这样，保罗虽然在信中没有特别谈到这个情况——要记住保罗在写信之时尚未亲自造访罗马——但是当我们念到信中论及福音本是“神的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希



腊人”（罗 1:16）的话的时候，必须记得先前的动乱。

让我们从罗马书第9章的起头开始讨论。保罗刚在第8章末了肯定地说，不管当前有什么苦难，天地之间没有一样东西“能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的”（罗 8:39）。至于那些不愿信靠耶稣的犹太人又会怎样呢？他们是在保罗所说的“我们”之内，还是之外？他们的不信是否就让他们与神的爱隔绝？从保罗在罗马书第9章开头讲的这段话，让人以为他们恐怕会有这种结局：

我是大有忧愁，心里时常伤痛；为我弟兄、我骨肉之亲，就是自己被咒诅，与基督分离，我也愿意。他们是以色列人，那儿子的名份、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许都是他们的。列祖就是他们的祖宗，按肉体说，基督也是从他们出来的。祂是在万有之上，永远可称颂的神。阿们！（罗 9:2~5）

以色列尽管有这些过去的荣耀、优势，却离弃了所传扬的福音，即神的弥赛亚，也就是他们自己传承中的果实。这种可悲的状况带给保罗“极大的伤痛”，甚至为他们而使自己与基督分离，被排除在救恩之外，他都愿意。这意愿不管有多胆大又有多不可能，绝对不是保罗随便说说而已。因为它表达出保罗内在深深“效法基督”的心，这也正是基督徒伦理的基础，同时也是基督徒跟信仰外的人应有的关系：不是把他们当成厌恶或轻蔑的目标，而是看他们为舍己之爱的对象，正如失丧、罪恶的世界是基督牺牲之爱的对象一样。只是，不管保罗有多痛心，许多犹太人依然抗拒他所传讲的福音。

保罗针对这种情况所发出的神学回应，首先就是依据拣选的原理，捍卫神话语的有效性：

这不是说神的话落了空，因为从以色列生的，不都是以色列人；也不因为是亚伯拉罕的后裔（*sperma*，字面意思是“精子”）¹⁸，就都作他的儿女；唯独“从以撒生的，才要称为你的后裔（*sperma*）。”这就是说，肉身所生的儿女不是神的儿女；唯独那应许的儿女才算是后裔（*sperma*）。（罗 9:6~8）

依据这个原理，不信的以色列人只是“肉身的儿女”，不能有分于神应许作亚伯拉罕后裔那真正蒙拣选之“以色列”。然后保罗在罗马书第9章余剩的篇幅中，捍卫以下的主张：神在历史中的作为一直都有筛选性的：“神要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬。”（罗 9:18）所以照这样的论点看来，神决定拣选一些犹太人，弃绝另一些犹太人，正如拣选雅各、弃绝以扫一样，就一点也不稀奇了。以色列有所谓忠心的“剩下的余数”（*remnant*）这种意象，的确是先知传统中一个很具特色的主题（罗 9:27，引述赛 10:22~23）。肉身的后代与民族的传承不能保证讨神的喜悦；凡是不信之辈，即使他们就身份或习俗而言是属于以色列群体中的成员，也都要在神的审判中被毁灭。这种情况在以赛亚的预言里早就说过：

若不是万军之主给我们存留余种（*sperma*），
我们早已像所多玛、蛾摩拉的样子了。（罗 9:29，引述赛 1:9）

这里的“余种”跟罗马书9章7节的“后裔”一样是 *sperma*，有主题上的连贯性；9章6~29节的整个单元，是对一连串旧约经文所作、有着巧妙架构的“米大示”（即注释），容让保罗可以宣称以赛亚所说的忠心信实的余种，就是等同于应许亚伯拉罕的那些后裔



(*sperma*)，而大部分的以色列人却注定要灭亡。¹⁹

如果保罗此时在9章29节打住，他便是根据以赛亚先知传统中的独特思路，完成了一个简明清晰的神学论证。只是他并不以此为满足。因为他以为神不仅是从犹太人当中拣选忠信的余种而已，神乃是在创造一个新的群体，把外邦人包括在“以色列的余种”这个群体中。诚然保罗的宣教体验愈来愈让他看见一个很令人匪夷所思的结论，就是未受割礼、没有律法的外邦人，居然比受割礼、遵循律法的犹太人更愿意接受“神在耶稣基督里的救恩”这一好消息。保罗发现整个光景不合常理，于是他以发问的方式来探索此一异常现象，开启另外一段新的论证，说：

这样，我们可说什么呢？那本来不追求义的外邦人反得了义，就是因信而得的义；但以色列人追求律法的义，反得不着律法的义。这是什么缘故呢？（罗 9:30~32a）

于是这三章经文就有了专门讨论这个问题的中间段落。因为保罗不满意就此把这些不信的犹太人，当成是神拣选旨意下的结果，而轻松简单地带过。他依然不死心地说：

弟兄（姊妹）们，我心里所愿的，向神所求的，是要以色列人得救。我可以证明他们向神有热心，但不是按着真知识。因为不知道神的义，想要立自己的义，就不服神的义了。律法的总结就是基督，使凡信祂的都得着义。（罗 10:1~4）

当然有人会因此下结论说，犹太人根本就是自作自受，想靠热心行事或一己之义，而不服神在基督里所显明的义（罗 9:32，10:3~4）。

但是为什么会这样呢？当神的话一直向他们述说时（罗 10:6~8），难道他们听不懂？当福音传给他们，为什么他们不接受（罗 10:18~21）？于是这段前头已提过的奥秘，如今又在后头被重述一遍，也就是原本以赛亚所大胆预言的话，如今又被保罗一语道破地引述说：

没有寻找我的，我叫他们遇见；

没有访问我的，我向他们显现。（罗 10:20）

这话是《七十士译本》的以赛亚书 65 章 1 节，在保罗的修正诠释下，成了外邦基督徒如何回应福音的情形。而以赛亚书 65 章 2 节则出现在罗马书 10 章 21 节，被保罗引述来指称不信的以色列人：

我整天伸手招呼那悖逆、顶嘴的百姓。

由此可见，保罗到罗马书第 10 章的结尾，仍然回到第 9 章起头所问的那个扰人的问题上，继续追根究底，也就是“以色列为何不信”的这个奥秘上。²⁰

整段论证终于让保罗在 11 章 1 节直截了当地发问道：“我且说，神弃绝了祂的百姓吗？”接着毫不含糊地回答说：“断乎没有！……神并没有弃绝祂预先所知道的百姓。”也就是以色列的不信终究不能为整件事盖棺论定。保罗这种说法能成立吗？

首先，保罗重述“余数”的理论。诚如以利亚的时代，神如何保守七千人不向巴力屈膝，“如今也是这样，照着拣选的恩典，还有所留的余数”（罗 11:2b~5）。这些神所拣选的“余数”得着了神的义，“其余的就成了顽梗不化的”（罗 11:7）。这里等于重复了第 9 章所讲的主题，但出现了些微的差别：也就是“余数”之所以存留，



不是因为生来有幸而蒙拯救，乃是要作为神向以色列百姓显出恒久信实的记号与见证，证明神并没有弃绝祂的百姓。

但是到了11章11节，保罗开始引出一个新的主题，把整段论述作了很重要的转折：

我且说，他们失脚是要他们跌倒吗？断乎不是！反倒因他们的过失，救恩便临到外邦人，要激动他们发愤。若他们的过失，为天下的富足，他们的缺乏，为外邦人的富足，何况他们的丰满呢？（罗 11:11~12）

可见，前面对以色列所发出的判语不是最后的宣告，神对他们最终的处理依然留待观察。保罗为了解释这项奇特的景况，特别用了橄榄树的比喻（罗 11:17~24）。并且说明橄榄树（以色列）的枝子被折下来，是让野橄榄（外邦人）得以接上，来劝勉外邦人不可骄傲：

你就不可向旧枝子夸口；若是夸口，当知道不是你托着根，乃是根托着你。你若说，那枝子被折下来是特为叫我接上。不错，他们因为不信，所以被折下来；你因为信，所以立得住。你不可自高，反要惧怕。神既不爱惜原来的枝子，也必不爱惜你。（罗 11:18~21）

看来保罗是在正视教会中实际牧养上的问题：就是信主的外邦人轻看、贬损那些不信福音而被“折下”的犹太人（纵使问题没有真的发生，保罗仍唯恐有一天会出问题）。于是保罗责备这种心态，鼓励外邦信徒要心存谦卑，敬重犹太人，因为犹太人原本是橄榄树，即使现今因外邦人的缘故暂时被折下来。外邦基督徒在读这段

话时，应该都能听出保罗是在呼吁他们敬重犹太人，而且渴望有一天犹太人能再被接上（罗 11:23~24）。其实，保罗在这里所表达的不只是一种期盼而已，而是带着肯定的信心相信：“他们若不是长久不信，仍要被接上，因为神能够把他们重新接上。”

保罗于是在警告外邦人不可轻慢犹太人的上文后，讲出了“以色列全家都要得救”的下文：

弟兄（姊妹）们，我不愿意你们不知道这奥秘（恐怕你们自以为聪明），就是以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了，于是（*kai houtōs*）以色列全家都要得救，如经上所记：

“必有一位救主从锡安出来，
要消除雅各家的一切罪恶。”

又说：“我除去他们罪的时候，
这就是我与他们所立的约。”

就着福音说，他们为你们的缘故是仇敌；就着拣选说，他们为列祖的缘故是蒙爱的。因为神的恩赐和选召是没有后悔的。你们从前不顺服神，如今因他们的不顺服，你们倒蒙了怜恤；这样，他们也是不顺服，叫他们因着施给你们的怜恤，现在也就蒙怜恤。因为神将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人。（罗 11:25~32）

“就着拣选说”，犹太人纵使有多不顺服、弃绝福音，仍然蒙神所爱。这“奥秘”（罗 11:25）不是以色列全家都要得救；按照神一致的信实，本来就有如此预期。奥妙的是，以色列人的得救竟然是出乎人意料之外“以这种方式”（*kai houtōs*）发生，²¹跟先知所想象的刚好相反。原来以赛亚所预见的是先有以色列的复兴，再



有外邦人聚集于锡安山，敬拜这位施行奇妙拯救祂百姓的神（赛2:2~4，60:1~16，66:18~19）。然而保罗现在所说的，居然是神使以色列“硬心”，好让外邦人先来敬拜主，以致引发以色列“嫉妒”，借此带领他们至终能归信顺服。福音虽然先是为犹太人，后也为希腊人，希腊人却先有回应。但保罗依旧指望以色列全家能得着末世的救恩。

由此看来，罗马书第9章所宣告的毁灭，在保罗所见的较广大的、末世指望异象中，终究只属于全貌的其中一部分而已。这样看来，罗马书9~11章的确相当符合在以色列哀歌诗篇及先知辞章中，那不断看到的“神有审判又有终极怜悯”的行事模式。

不过，这个最后蒙神拯救的“以色列”究竟何所指？保罗前头不是说了“从以色列生的，不都是以色列人”（罗9:6），可见保罗的意思并不以为历来所有犹太人都必得救。[事实上，即使在前面我们引述的《密什拿》段落中，说到“所有以色列民都要有份于那将来的世界”这句话之后，有出现一段关于这句统称语中的例外情形的讨论；参阅《密什拿》之《公会》（*m. Sanh.*）10:1~3。]保罗在这里想到的是就以色列整体的命运而言，而不是一个个犹太人的各人救恩如何。就如同罗马书11章26节说到的“以色列全家”，应当包括外邦信徒及犹太信徒才对。巴特对此段经文的注释评论就说得相当贴切：

“以色列全家”是指从犹太人及外邦人中，蒙神在基督耶稣里与祂一起被拣选而组成的群体，也就是包括了凡从以色列圣根中支取养分的所有枝子总和的整体教会，这项总和涵盖了源于耶稣基督所留下的余数，和后来由外邦人附着上的野枝子，以及本被折下后又接上的那些枝子。²²

显然保罗并不会以为末世以色列的得救会在耶稣基督之外发生；11章23节明明指出“他们若不是长久不信”，就要再被接上。罗马书11章26节的“以色列全家”，与加拉太书6章16节的“神的以色列民”所指相同，都是形容神末世所拣选的，包括了在基督里的犹太人及外邦人。²³这当然也是保罗对“以色列”一词实行“论证时惯用的重新定义词语”的做法。²⁴不过以色列一词的模糊含义，也同时让保罗可以挡住当前对以色列的判定，指望神或许会用意想不到的方法来拯救这些实存的以色列人，即使他们是“悖逆、顶嘴的百姓”。基督徒活在末世之前的现今世代，必须对犹太人持有保罗所形容的那种微妙平衡立场，一方面认可他们是神所爱的子民之特殊地位，而另一方面又渴望他们能在基督里得着终极的救恩。

以这种角度来加以省思时，保罗是否成功地藉着这封书信向教会传递了他那种辩证式的看法呢？答案也许只能说成功了一半。在保罗的第一个重点上，我们着实看见神的恩典的确延伸到了外邦人身上。但是在第二个重点上面——神并没有损毁与以色列人的立约，保罗对教会的影响可谓彻底的失败。教会经过不到两代，而成为外邦人为主的群体之后，不但不理解保罗书信所关切的事，对犹太人的态度也渐渐受到马太及约翰的影响。²⁵

2. 路加：要叫以色列中许多人跌倒，许多人兴起

现在我们要来看看，三位福音书作者是怎样看待教会跟以色列之间的关系。他们虽然没有记录下像罗马书9~11章这样神学论证分明的文字，每一位却都把“犹太人跟基督徒的关系”这一主题，分别编织在故事叙述的字里行间。

诚如我们先前看到的，路加故事的中心主题是在阐述救恩历史的连续性，以及阐明耶稣是神向以色列人的应许和应验。这项主题在路加描述耶稣的出生故事中，已作了清楚的表明。天使加百列



在宣告消息时，告诉马利亚说，主神要给她儿子“大卫的位”（路 1:32），以至于马利亚的颂词会称扬神——

祂扶助了祂的仆以色列，
为要记念亚伯拉罕和他的后裔，
施怜悯直到永远。（路 1:54~55）

同样地，施洗约翰的父亲撒迦利亚后来被圣灵舒展舌头后，也发声说出这两个孩子的出生，预表了神长久以来向祂百姓所应许的救恩：

主以色列的神是应当称颂的，
因祂眷顾祂的百姓，
为他们施行救赎。
在祂仆人大卫家中，
为我们兴起了拯救的角，²⁶
正如主藉着从创世以来，
圣先知的口所说的话，
拯救我们脱离仇敌和一切恨我们之人的手；
向我们列祖施怜悯，
记念祂的圣约，
就是祂对我们祖宗亚伯拉罕所起的誓，
叫我们既从仇敌手中被救出来，
就可以终身在祂面前，
坦然无惧地用圣洁、公义事奉祂。（路 1:68~75）

路加唯恐我们在第1章没有抓住重点，最后便藉着虔诚的老西面在第2章出现时，重申耶稣是以色列盼望的实现。西面一生“素

常盼望以色列的安慰者来到”（路2:25），当他看到八天大的耶稣，便认出这就是他一直盼望的救恩，而称呼这孩子是“照亮外邦人的光，又是祢民以色列的荣耀”（路2:32），呼应着以赛亚49章6节的话。所以从路加开头两章颂歌言辞的内容结构，可以清楚看出，耶稣的确是神所设立的那一位，成就古时与以色列立下的约。

不过从西面对马利亚说的最后一句话里，也影射出黑暗痛苦的事件将要同时发生：“这孩子被立，是要叫以色列中许多人跌倒，许多人兴起；又要作毁谤的话柄，叫许多人心里的意念显露出来；你自己的心也要被刀刺透。”（路2:34~35）这是路加头一回暗示耶稣的道路并非一帆风顺、全然得胜，而以色列透过祂所要面临的不仅是祝福，同时也有审判。往后还必有“许多人跌倒，许多人兴起”的事。

于是在故事不断演变中，我们看见了不少人物起起落落的光景。如撒该（路19:1~10）和那位驼背的妇人（路13:10~17）以信心回应耶稣，表现出他们真是亚伯拉罕的子孙后裔（路19:9，13:16）。而另一些人，像是那位管会堂的气愤不满耶稣在安息日医治妇人（路13:14），因拒绝承认神在耶稣身上的能力，到头来落得叫自己“惭愧不已”（路13:17）。耶稣自己在答复施洗约翰门徒的问题时（“那将要来的是祢吗？还是我们等候别人呢？”），就凸显了其中取决的关键：“凡不因我跌倒的，就有福了！”（路7:23）

到最后，耶路撒冷全城要一起弃绝耶稣。无怪乎耶稣在预见这种光景时，会为城哀哭，并且预言城中要遭受残暴的扫灭，因为这城“不知道眷顾你的时候”（“认不出造访的时机”，路19:41~44）。对路加来说，他是在公元1世纪后期写了这部福音书，亲眼看见这项预言的应验：耶路撒冷城以及圣殿的被毁——已经发生——便是神审判百姓不接受耶稣的一个记号。

不过路加这项“多人跌倒，多人兴起”之主题的完整含义，要到使徒行传时才得到完全的解释。在使徒行传3章17~26节那里，



彼得向一群因着看见殿门口一个生来瘸腿的人得医治，而感到稀奇的犹太群众说话。当他向人说明，这人得医治是靠着他们所弃绝的耶稣之名后，便呼召众人要悔改归向神，并且当等待着“万物复兴的时候，就是神从创世以来，藉着圣先知的口所说的”时候（徒3:21）。藉着说明耶稣乃是实现了旧约的期盼（那一位“像摩西的先知”），彼得进一步解释耶稣所代表的重要意义：

摩西曾说：“主要从你们弟兄中间给你们兴起一位先知像我，凡他向你们所说的，你们都要听从。**凡不听从那先知的，必要从民中全然灭绝。**”（参申18:15~20；徒7:37）从撒母耳以来的众先知，凡说预言的，也都说到这些日子。你们是先知的子孙，也承受神与你们祖宗所立的约，就是对亚伯拉罕说：“地上万族都要因你的后裔得福。”（参创22:18，26:4）神既兴起祂的仆人，就先差祂到你们这里来，赐福给你们，叫你们各人回转，离开罪恶。（徒3:22~26，强调字为笔者所附加）

耶稣是神所命定的先知，为百姓被“兴起”（raised up）——也暗示了复活的双重意思，达到路加用词的目的——即百姓的命运就看他们对耶稣的回应如何。如果他们相信耶稣，作为“先知的子孙”，就会接受祝福，但是如果他们不听从耶稣，“必要从民中全然灭绝”。有意思的是，路加在这里引述的申命记18章19节的话，既不是希伯来经文，也不是《七十士译本》的经文——这两者仅是说：“谁不听他奉我名所说的话，我必讨谁的罪。”路加引进了从民中全然灭绝的说辞，为要明确说出不信的可怕后果，以及犹太人不接受福音就必然被排除在以色列之外的神学观点。诚如路加记载着保罗对在彼西底的安提阿犹太人所说的话一样：“神的道先讲给你们原

是应当的；只因你们弃绝这道，断定自己不配得永生，我们就转向外邦人去。”（徒13:46；附加的强调字是参照徒18:5~6）救恩只透过耶稣而来，凡不跟从的，就无份于选民的行列。可见，教会成了以色列，或者说得更真切些，以色列在耶稣复活之后，包括的成员完全是些相信且跟从神所兴起的这位先知的人。这便是为什么耶稣是一个记号，代表着“以色列中有许多人跌倒，许多人兴起”。

这意味着不是犹太全体都要落在最后审判之下，有些犹太人仍有可能因回应所传之道而加入成为神的子民——这一直是学界解释路加一使徒行传时争辩的议题。²⁷有些学者把使徒行传的结尾部分解释成路加以为向犹太人的宣教时机已经过了，因保罗引述以赛亚书6章9~10节论到百姓缺乏明白的心，便说：“你们当知道，神这救恩如今传给外邦人，他们也必听受”（徒28:25b~28）。不过因着以下一些理由，不应该就断然以为这段经文是指犹太人听信福音的机会已经结束。首先，这段话的前面几节不是说到有些罗马的犹太人的确相信保罗引用圣经所谈论有关耶稣的事吗（徒28:23~24）？何况保罗类似的言论，曾在使徒行传出现三次（前两次所说的内容参照徒13:46~48，18:5~6），但是在头两次之后，他仍然继续向犹太人传道。的确，当人读到使徒行传28章28节，确实会想到罗马书11章13~14节中，保罗既敬重他身为外邦使徒的职分，却又想“激动我骨肉之亲发愤，好救他们一些人”的心境。再说，使徒行传28章30~31节也记载保罗在罗马被居家监禁期间，仍接待“凡来见他的人”；我们没有理由不认为其中也有些对他所讲之道感兴趣的犹太人（徒28:17~25）。

一般来说，路加是把接续下来的历史看成宣教得到辉煌扩展的时期。因为在他所记录的使徒行传故事里，就有成千上万的犹太人愿意归信福音。路加不但如此描写五旬节之后的那个初代教会（徒2:41~47，5:12~16），而且在后来保罗到达耶路撒冷时，也描写了



“犹太人中信主的有多少万”（徒21:20）的字眼。虽然使徒们的确遭受耶路撒冷的犹太当局及外地犹太群众的敌对反抗，但是使徒行传的记载，不全是犹太人拒绝福音的故事，反倒呈现出当他们听见真道又看见神迹奇事时，“有多人跌倒，有多人兴起”。

对路加而言，以始祖和先知为根源的以色列历史，在那些回应使徒传道而聚合的教会群体中，找着了它真正的延续。路加两卷护教书卷的重心，都在证明教会承接了以色列，教会的根源出自以色列。从这个层面来看，使徒行传虽然在叙述上强调对外邦人的宣教，但是路加—使徒行传两书仍然是强烈偏好犹太人的作品，甚至不可思议地把保罗描写成循规蹈矩、严守律法的人物（徒21:17~26）。路加两卷书中的事迹可以说是以耶路撒冷为象征中心，基督徒的宣教从那里散播开来，针对路加故事里头发生的每件事情，以色列的圣经也都提供了丰富的象征、预表背景。

路加故事中的犹太人，不管好坏，都非刻板的人物。固然其中有恶棍小人，但从耶稣本人开始，所有的英雄也都是犹太人。基督徒对犹太人的态度，从使徒的好榜样开始，就一向是用既迫切又尊重的讲话口气，总是不断根据圣经基础在“证实”、“说服”他们来听信福音。只有等到犹太听众变得喧嚷暴动时，使徒才会表达出弃绝他们的先知式话语。

在许多方面，路加对犹太人的立场其实和保罗很像；²⁸他虽然比保罗更强调教会跟以色列的连贯性，但是也和保罗一样，承认两者之间存在某程度的张力和不连续之处。路加和保罗最大的不同，在于路加完全吸取救恩历史进入教会的路线。路加的著作中找不到像罗马书9~11章那样的论证张力，无所谓不信的犹太人仍旧“因他们祖先的缘故蒙神所爱”的奥秘。我们丝毫看不出路加会期盼以色列全家终必得救，或者神信实的立约必然让祂在末世与人和好的计划中，使以色列全体能归向福音真理，更看不出（这可能是最重要

的一点)属会堂体系的百姓,即使不听信福音,仍然可以保持原有身份,与教会并行共存而蒙神特赐恩宠;这群子民的不信,给神义论(theodicy)造成极大的难题。对路加而言,救恩故事说来简洁明了得多了:就是神已在耶稣身上成就大事,以此应验祂向以色列的各样应许。如今以色列百姓所面对的是一项清楚的抉择。他们或者悔改相信,或者抗拒真道。如果他们选择后者,“必要从民中全然灭绝”。或在内或在外,取决一清二楚,绝不含糊。在使徒行传里,路加对离弃真道的人丝毫不显痛心,只有在福音书中描绘耶稣为耶路撒冷哭泣的情景(路19:41~44),才可以找到像保罗为他自己同胞哀伤的一丝呼应。

3. 马太:祂的血归到我们和我们的子孙身上

在马太的记载里,我们看到一个很奇特的组合,那就是既对律法热衷肯定,又对犹太宗教激烈反抗,尤其是当时一群宗教领袖所代表的那个犹太教。马太福音虽然有时被形容是最具有犹太意识的福音书,²⁹但在字里行间却不时透露出教会与会堂之间的惨烈冲突。在马太福音第23章那一大段反犹太、凶狠抨击“文士和法利赛人”的篇幅中,这种惨痛更是暴露无遗。另外,在叙事中也有不少线索告诉我们,马太相信犹太人已经无可救药,完全沉沦:他们已经丧失了回应弥赛亚邀请的机会,如今救恩之门已向他们紧闭深锁(参太25:10)。

我们该怎么看待马太对犹太教如此尖锐的批判?最好的假设应该认为马太福音典型地表达了以上形容的那种“兄弟阋墙”关系;整部福音书是一套重要的文献作品,宣称跟随耶稣的人所组成的群体,才是唯一拥有了以色列经典和传统的群体,以此反对法利赛运动中所宣称的那一套。马太福音书中的耶稣是《妥拉》唯一正统确实的诠释者。所有反对祂(及祂门徒)的人,只会是假冒为善及



“瞎眼领路的”（太23:24）。

人们在读到马太福音5章17~20节论及耶稣来不是要废掉律法和先知，乃是要成全的字句时，必须明白公元1世纪末众人争相宣称保有以色列传承的这一背景。显然，当时犹太基督徒被同时代的犹太人指控是“松懈、不够严谨”地遵守律法的人，所以马太会在登山宝训开头的部分中，郑重提出反驳说：

“莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。所以，无论何人废掉这诫命中最小的一条，³⁰又教训人这样做，他在天国要称为最小的；但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。我告诉你们：你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。”（太5:17~20，强调字为笔者所加）

指控耶稣赞成反律法主义乃是错误的，而且事实上耶稣所要求的顺服标准，要比文士和法利赛人只求外在符合律法形式来得严谨多了。这段教训接下来的六则对照（太5:21~48），就是在显示作耶稣的门徒乃是蒙召有更高的准则，对律法有更彻底的解释，以处理“我们的心”来“成全”律法。马太指出，文士和法利赛人对律法只是蜻蜓点水般地应付，而耶稣却明白透露出律法深远的意旨所在。

并且，耶稣用自己的生命事迹，以一件件应验圣经预言的方式来“成全”律法和先知。马太不遗余力地逐一记载耶稣生平，用引述经文的公式，清楚写明“这一切的事成就，是要应验主藉先知所说的话”（太1:22等出处）。这些引句的另一个作用，也在强调不信耶稣的犹太人有多么盲目错谬：纵使弥赛亚的预言实实在在地成全

在他们眼前，他们还是抗拒不服祂的权柄。从这方面来看，马太可以说是开创了基督教传统反犹太路线的第一人，而接下来的游斯丁（Justin）则在《与特来弗对话录》（*Dialogue with Trypho*）中充分发挥了这条路线。（只是马太的这种做法，对于带着批判眼光阅读马太福音的读者而言，刚好产生相反的作用：认为马太的经文引证既牵强附会，又对旧约情境不够敏锐，甚至连有心认同的读者都不免质疑马太基督论的真确性。）

马太同时也比其他符类福音作者更强调犹太人对基督徒的迫害。³¹ 在马太福音第10章谈到宣教的那段话里，耶稣明明白白地差遣门徒“往以色列家迷失的羊那里去”（太10:6）传天国近了福音。但是在差遣他们出去时，还得先警告他们将要遇见逼迫的情形：

我差你们去，如同羊进入狼群，所以你们要灵巧像蛇，驯良像鸽子。你们要防备人，因为他们要把你们交给公会（*synedria*），也要在会堂里鞭打你们；并且你们要为自己的缘故被送到诸侯君王面前，对他们和外邦人作见证。（太10:16~18）

门徒还会被自己家人害死（太10:21）；会在逼迫下从这城逃到那城直到人子来到（太10:23）。这是作主门徒无法逃避的遭遇，因为“人既骂家主是别西卜（Beelzebul，参太9:34，12:24），何况他的家人呢？”（太10:25b）只是神终究要审判那些敌对门徒的人：“我实在告诉你们，当审判的日子，所多玛和蛾摩拉所受的，比（不接待你们的）那城还容易受呢！”（太10:15）把这段经文和路加福音的平行经文（路9:2~5）相比照，问题便一目了然。路加丝毫未提在会堂受逼迫、鞭打的事；只告诉门徒要在离开那不接待他们的城时，把脚上的尘土跺下去。至于对所多玛的审判这一主题，被路加



放到“差遣七十人出去传道”的那个较长篇幅里（路10:1~16），不过也没有说到门徒遭受任何逼迫的事。会堂迫害门徒的情形，要到后面的马可福音13章9~13节和路加福音21章12~19节论到末世预兆中门徒将遭到患难，才会提及。（而且要注意到，在马太福音24章9~14节的平行经文所提到的，是来自外邦人的患难。）可见马太把逼迫的警告跟前面向以色列的宣教直接联系在一起，便强调出教会和会堂之间的对立关系。

不过，最明显的证据，出现于马太在编纂上对好几个耶稣比喻所作的修正，就是把比喻转化成神弃绝犹太百姓的寓言故事。在这里我们无法一一列举，只提出两处以作说明。一处是凶恶园户杀害家主儿子的比喻（可12:1~12；太21:33~46）。马太的故事记载虽然相当依赖马可的资料，却在后头加上自己的道德判断说：“所以我告诉你们，神的国必从你们夺去，赐给那能结果子的百姓（*ethnei*）。”可是马可在比喻里所定罪的，明明是指那些祭司长和文士并长老（可11:27，12:1~12），马太却把寓言故事统称为神弃绝犹太百姓，而去赐恩给另一个会“结果子”的“百姓”（即指教会而言）。³²

同样，在马太的手中，娶亲筵席的比喻（太22:1~14）之后紧接着的就是一段神对以色列审判的宣告。在路加的版本里（路14:15~24），只提到这位动怒的主人命令仆人去大街小巷把“那贫穷的、残废的、瞎眼的、瘸腿的”都请来，取代原先邀请的客人而已；但是马太描写的这位主人（是一位“王”），反应就激烈多了——也许也不怪他大怒，因为他所请的宾客不但不应邀赴席，还把仆人凌辱、杀死（这跟凶恶园户的比喻必定有所相关）。结果王做些什么事呢？他居然在筵席还正进行中，“发兵除灭那些凶手，烧毁他们的城”（太22:7）。然后这才心平气和下来，叫仆人去请大路上遇见的人来赴席。虽然如今已然无法求证，但很有可能较简单的路加版

本是比较接近原先的传统；而马太则是用了工夫，把王对这些“杀害”他使者的审判，比喻成耶路撒冷城的被毁。

这点观察带领我们来到最后一段经文，看出马太把耶稣受死的责任都归到犹太人的身上：

彼拉多见说也无济于事，反要生乱，就拿水在众人面前洗手，说：“流这义人的血，罪不在我，你们承当吧！”众人（全体）都（*pas ho laos*）回答说：“祂的血归到我们和我们的子孙身上。”（太 27:24~25）

这一段凛冽无比的叙述，是其他福音书都没有撰写到的细节，却道尽了马太如何把耶稣受死的责任完完全全都归到犹太人及其子孙的身上。本来只在寓言故事中所描述的“凶手”字眼，却在耶稣受难的故事里成了真正的事实。

我们必须暂时搁置在释经上该如何处理这段经文的讨论。在此我们单单记下解经上的结论：马太似乎已经发展出一种清楚的时代主义建构物（*dispensationalist construct*），这主导着他在叙事中的逻辑思维。也就是耶稣原本的使命是向犹太人宣教，但是他们却弃绝祂，并且像比喻中的凶恶园户一样把祂杀了。因此，神虽然原先预定要把神国赐给他们，如今却夺了回来，转给另一群较为忠心顺服的“百姓”，也就是教会。教会固然包括了（先前的？）犹太人，但重点是“万民”（*all nations*）现在都要作主门徒（太 28:16~20）。教会的未来显然是外邦人的天下，因为以色列人已无可救药，为神所弃。简言之，马太福音（连同希伯来书）是正典之中，最明显带有替代神学（*supersessionist Christian theology*）色彩的经文：教会已经取代了以色列。



4. 约翰：你们是出于你们的父魔鬼

在约翰福音中，新约记载教会对于会堂的抨击达到了顶点。约翰福音的教会成员原都是犹太人，但因为这些人相信耶稣不仅是弥赛亚，更是与父神合而为一的独生儿子，所以惨遭会堂的赶逐而被排挤在外。³³整卷福音书就反映出这个教会群体里极其悲痛的讽刺性观感，深以为真道“到自己的地方来，自己的人倒不接待祂”（约1:11）。因此之故，“犹太人”（the Jews）在约翰福音里都变成了小人恶煞；在其他福音书里，“犹太人”这个字眼顶多出现五六次，约翰却用了七十多次，而且总是带有轻蔑的口吻。学者有时会争辩说，约翰福音书中的“犹太人”一词不是通称犹太人，而是指犹太的领袖们。³⁴但是即使某些经文段落确实该如此解释，然而经文的伦理含义并未因此有太大的区隔。领袖就象征犹太人整个群体，这个群体跟约翰及其读者之间是格格不入、形同陌路。

在福音书里，这两群体间的争议，经常是以耶稣和“犹太人”之间很戏剧化的答辩为表达素材，而且在争辩之后，总是会接上一长段耶稣的自白。这种景象如马廷表示的，应该当成“双层戏剧”（two-level drama）来解读：耶稣在故事中向犹太人说的话（第一层），同时表达了约翰那个群体（公元1世纪末的一个教会）向当时的竞争者和敌对者所说的话（第二层）。³⁵所以福音书所记载的“耶稣自白”，与其想成是报道了耶稣当时讲的一段话，不如说是对耶稣的话作了先知—神学上的批注之后，而直接对约翰那时的读者所说的话。这样来解读经文的话，就让我们——即使如同对着镜子观看仍模糊不清——看出在公元1世纪末，约翰那个群体跟犹太群体之间的磨擦与冲突情形。

如约翰福音第5章，耶稣在安息日医好一位瘫子之后，那人去告诉犹太人耶稣为他所做的事时，约翰记着说：

所以犹太人（开始）逼迫耶稣，因为祂在安息日做了这事。耶稣就对他们说：“我父做事直到如今，我也做事。”所以犹太人越发想要杀祂，因祂不但犯了安息日，并且称神为祂的父，将自己和神当作平等。（约 5:16~18）

耶稣回应这番敌意时，说了一长段的话，其中一个重点就是在斥责犹太人竟然没有看出他们所遵奉的律法，原来一直都在为祂作见证：

“你们查考圣经，因你们以为内中有永生，给我作见证的就是这经。然而你们不肯到我这里来得生命。……不要想我在父面前要告你们，有一位告你们的，就是你们所仰赖的摩西。你们如果信摩西，也必信我，因为他书上有指着我的话。你们若不信他的书，怎能信我的话呢？”（约 5:39~40、45~47）

这里再次看见，双方争相想要取得对传统的正统拥有权：会堂对教会高举耶稣不以为然，而约翰对此加以反驳，坚持主张摩西的律法其实就在指向耶稣。不过约翰福音也有少数几处地方，记载耶稣指称以色列的经书是“你们的律法”（约 8:17, 10:34），或是“他们的律法”（约 15:25）。后面这段经文更是一语道破我们正讨论的重点：“但如今连我与我的父，他们也看见也恨恶了。这要应验他们律法上所写的话，说：‘他们无故地恨我。’”（约 15:24b~25，部分引用了诗 69:4。）从这些经文可以证明，在当时正成形的犹太教与约翰所属的教会之间，两者关系有逐渐破裂失和的迹象。

同时我们也在约翰福音中，找到教会遭受（或预备遭受）犹太人迫害的情形，跟在马太福音一样。那些承认耶稣是弥赛亚的人，



不但会被“赶出会堂”（约9:22，12:42，16:2）——把这种状况放进耶稣那个时代其实相当离谱——甚至门徒也被警告会有严厉的逼迫临到。如耶稣在最后告别的谈话中，就叮咛门徒要有遭受弃绝及患难的预备：

世人若恨你们，你们知道，恨你们以先，已经恨我了。你们若属世界，世界必爱属自己的；只因你们不属世界，乃是我从世界中拣选了你们，所以世界就恨你们。你们要记念我从前对你们所说的话：“仆人不能大于主人。”他们若逼迫了我，也要逼迫你们；若遵守了我的话，也要遵守你们的话。³⁶但他们因我的名要向你们行这一切的事，因为他们不认识那差我来的。……人要把你们赶出会堂，并且时候将到，凡杀你们的，就以为是事奉神。他们这样行，是因未曾认识父，也未曾认识我。（约15:18~21，16:2~3）

无论这些预言是描述了约翰实际所见之事，或是只在表达对即将发生之事的一种惧怕，都在在见证出两个群体间存在着水火不容的敌意。殊不知当社会权力关系反转，这种原本是出自弱势基督徒群体观点所写的经文，后来竟然被身为多数的基督徒群体引经据典地拿来恨恶、压迫并杀害犹太人，人世的悲哀可见一斑。

对犹太人这种过度高涨的敌意，没有比约翰福音第8章所表达的更激烈了。这里的耶稣亲口“示范”了对犹太人凶狠挑衅的恶言漫骂。当中不可思议的是，这些话还不是对那些想害祂的犹太人说的，而是正对着那些信祂的犹太人而发出（约8:30~31）。耶稣在回应他们的信心时对他们说，如果他们能持续不断遵守祂的道，他们才能晓得真理，才能得以自由。³⁷而当他们对这样的言语感到不解，声称他们是亚伯拉罕的后裔，从来都是自由之身时，耶稣反过来

回答他们说，其实他们是罪的奴仆，并且突然之间指控他们想要杀祂。（这种说话之间会从问答转成指控的怪现象，很可能就是一种迹象，显示论述已然从一种模式转到另外一种，从原来耶稣的故事情境转到后来基督徒和犹太人之间的冲突。）以下的这段对话，可说是新约圣经中最令人困扰的反犹太情绪大爆发：

耶稣说：“你们若是亚伯拉罕的儿子，就必行亚伯拉罕所行的事。我将在神那里所听见的真理告诉了你们，现在你们却想要杀我，这不是亚伯拉罕所行的事，你们是行你们父所行的事。”他们说：“我们不是从淫乱生的，我们只有一位父，就是神。”耶稣说：“倘若神是你们的父，你们就必爱我；因为我本是出于神，也是从神而来，并不是由着自己来，乃是祂差我来。你们为什么不明白我的话呢？无非是因你们不能听我的道。你们是出于你们的父魔鬼，你们父的私欲，你们偏要行。他从起初是杀人的，不守真理，因他心里没有真理。……我既然将真理告诉你们，为什么不信我呢？出于神的，必听神的话；你们不听，因为你们不是出于神。（约 8:39b~44b, 46b~47，强调字为笔者所附加）

也无怪乎敌意由此持续上升，以至于在本章结束时，犹太人拿石头要打耶稣（约 8:59）；犹太人果真被触怒，变成耶稣形容的那个样子。

这种情境一点也不符合耶稣真实的生平事迹；只能把它读成因着犹太人拒绝“持续”接受约翰群体对于耶稣的非凡宣告，使得他们发出既倍感挫折又气愤的回应。即使暂时来看，犹太人当中有些人已经“相信”，却不接受约翰福音所指称耶稣在创世以先就与神



同在的说法。（请注意约8:58耶稣在争辩的高潮时所说“我实实在在地告诉你们：还没有亚伯拉罕就有了我”的话。）而约翰及其群体以为这种不信是不可思议的：“你们为什么不明白我的话呢？”犹太人怎么可能抗拒这位耶稣所显明的真理呢？祂所传扬的是祂在父面前所听闻的。他们怎么可能认不出这位道成肉身、住在他们当中的荣耀呢？于是约翰在回复“你们为什么不明白我的话呢？”的问题时，下了一个神学断语，从犹太人不信的经验事实，推论出一个存在性的二元论：不信的犹太人必定是魔鬼的儿女。他们之所以不信是因为不能。不然他们一定会被明白的真理所说服。约翰福音8章47节就更清楚指出了这样的思维逻辑：他们之所以不听神的话，是因为他们不是出于神。

由这种神学角度去看犹太人而理出的伦理观点，不免令人悚然。只是这段经文中的二元论人观（发展下去就成了诺斯底主义），在约翰福音中并不罕见。如在约翰福音10章26节那里，当耶稣在殿里行走，面对那些想明白究竟祂是不是弥赛亚的犹太人时，祂说他们之所以不信是“因为你们不是我的羊”。全世界对约翰而言，分成属神的人和不属神的人。每当耶稣出现，这种分野就产生，以致真理可以显明。凡原本属神的就会相信，凡“从地底下而来的”就会不信。这也就是为什么约翰会谈到审判（*krisis*）的时刻已经来到：“我实实在在地告诉你们：那听我话、又信差我来者的，就有永生，不至于定罪（在审判之下），是已经出死入生了。”（约5:24）反之，“不信的人，罪已经定了，因为他不信神独生子的名。”（约3:18）

可见，约翰末世观所发展出的神学视野，和保罗的描述截然不同；保罗描写的教会是与万物一同叹息，等待最终得赎。对约翰而言，不信的犹太人其审判早已定了；甚至可以说判决已经终结，他们终究还是魔鬼的儿女。但是对保罗而言，我们仍在期待将来的审

判及救恩，这容许他可以指望神或许会用些意想不到的方法来拯救以色列全家。由此看来，在新约圣经对于犹太教态度的光谱上，保罗和约翰界定了其中相反的两极。

二、综观新约圣经中论及以色列的事

要完整处理新约对犹太教的态度问题，就必须延伸查考其他的新约经文，尤其是希伯来书。另外我们如果更仔细研读以上四位作者的著作，问题就更复杂了。如在帖撒罗尼迦前书2章14~16节那里，保罗所说的话，在语气及内容上就比较贴近我所描述的马太立场，而与罗马书9~11章的观点不同。有些学者认为这段话是插入的句子，但我比较认为这反映出保罗对这件事的另一面观点——或者可能是保罗早些时候的看法。不管怎样，尽管体认到先前对这四大作者的观点勾勒有不尽完整之处，我们仍旧有足够的证据，可用以上资料来讨论综合性的问题。也就是在教会如何对待犹太人一事上，整体新约伦理可不可能找到合一性的看法？

我们先把经文同意的几个重点总结一下。

- 对于以色列不能认耶稣是弥赛亚、是主，所有的新约经文都感到相当困惑与无奈。
- 没有一个新约作者——包括保罗在内，能想象有两套“分别且平等”赐给外邦人和犹太人的救恩计划。所谓的“两约论”（two-covenant theory）——亦即犹太人可以在耶稣基督之外得着救恩，是禁不起详细解经的检验的。所有新约作者都一致同意，没有人可以因天生是某一族群的人就得救。人人都需要听道、信道、顺服的回应。神只有儿女，没有孙儿女。
- 我们所查考的四位主要作者，都见证了犹太人逼迫基督徒的事。



如保罗自己就说他曾经如何极力逼迫残害神的教会（加1:13）。所以经文中的激进字眼，都必须当成是对遭受逼迫冲突状况时，所作出的处境化回应。不论是新约还是其他史料，看不出有什么证据提到公元1世纪时基督徒迫害犹太人的事。这也许是因为基督徒某程度上效法了耶稣爱仇敌的榜样。不过按照后来历史上基督徒恶劣对待犹太人的情形来看，公元1世纪里的基督徒没有起而迫害犹太人的原因，恐怕主要是由于在犹太群体中，基督徒算是可怜、无权无势的少数群体，更别说在整个罗马社会中，算是更边缘的族群。（这里该注意到，当时犹太人对基督徒的迫害，主要是把基督徒赶出会堂；除了少数像使徒行传第7章司提反遇害的单独殉道事件外，没有证据证明犹太人曾经有计划地举兵屠杀跟随耶稣的人。）³⁸

- ▶ 新约的经文中，丝毫看不到由种族歧视出发的“反闪族主义”（anti-Semitism）。去谈论新约中的“反闪族主义”，简直就是误导人的时代错置。当时的冲突问题完全是宗教信仰上的，是看人是否接受耶稣为弥赛亚，是关于遵行律法的问题。我们不该忘记新约作者是犹太人，³⁹连耶稣自己以及最早的一群门徒，也都是犹太人。
- ▶ 早期基督教运动和法利赛—拉比式（pharisaic-rabbinic）犹太教之间的冲突，首先应该被视为是犹太内部的一种现象。保罗和路加清楚看见自己及所属的教会，仍是站在以色列的体系里，要试图去影响犹太人的信仰及生活，以便符合他们的认识：耶稣乃是神所立的弥赛亚。而马太和约翰所呈现的，则是比较模糊不明的状况。他们两人一方面被迫承认裂痕已经产生，并且感到必须对这种状态提出神学上的解释；另一方面，他们依旧声称自己是旧约圣经及以色列正统传承的延续。甚至对最明显把教会和会堂划清界线的约翰而言，他也仍然坚持亚伯拉罕和摩西都为耶稣作见

证，证明祂是以色列所等候一切应许的成全。换句话说，新约不可能开展出马吉安主义之类的思想。说新约的基督论在本质上是反犹太的（有些学者如此主张），⁴⁰更是一点儿道理也没有。事实上，唯有回到原先的以色列情境背景，才能彻底了解整个新约基督论的发展。早期基督徒和犹太人之间虽有严重的张力，他们的争辩基本上仍是在犹太的象征世界中进行。

以上观察到的相同点，可以帮助我们吧经文放在妥当的历史背景中来解读。但是经文的差异性还是存在，我们当如何处理这个难题呢？

首先，我们要容让经文间的张力继续存在。如果我对每份记载的解读是正确的，那么针对这些差异，便无从妥协或调和的可能。约翰福音的确对犹太教采取了一种只会产生抗争及敌意的姿态。倘若其他严谨解经显示出我的解读不正确，那么经文间的张力或许因此会自然消减。如李凡（Amy-Jill Levine）就在仔细解经之后，主张马太的神学不像我所形容是一种论断式的替代论路线（judgmental supersessionism），而以为马太的论断是指向犹太领袖，而非一般犹太人，并且主张马太的批判是指着犹太教中的食古不化及社会不公现象，不是犹太教本身。⁴¹我虽然不完全认同她的解释，不过这个例子可以说明，解经上的新亮光有助于克服新约经文之间看来无法改变的歧异。（她的作品只处理了马太福音的部分，所以还是没有解决约翰福音的问题。）

新约经文中既然出现如此无法调和的观点，我认为我们被迫得在众多可能选项当中，作出明确的选择。圆满的综合工作是无法达成的。所以为着一些原因（下面我将会有所解释），我建议把保罗在罗马书9~11章的神学立场，当成基督徒对于犹太人在态度上与做法上的判断准则，新约其他经文则必须按照保罗的架构，来解释或



评断。

为什么要把保罗当成基准看待呢？第一，因为针对合乎圣经的拣选概念所具有的激进含义，保罗给予了最恰当的关注。保罗比其他新约作者都更清楚看出神的诚信与信实在这件事上面临着考验。一旦人们接受保罗那激进的信念，相信救恩最终定然是依赖神的恩典，而非人的意志或作为，他就会看见，神与以色列人所立之约必会让神施行救恩的行动，不致放弃这群立约的子民。

换言之，保罗探讨教会—以色列问题的方式，最能够保有整体圣经故事的连贯性。（路加同样也注意到了这个问题；所以究竟路加和保罗在以色列问题上的观点可不可以互补，是值得好好研究的。）罗马书9~11章中充满了从旧约圣经而来的引述和论证，这并非偶然。保罗了解以这种方式来重述旧约以色列的故事，是如此急切而重要，也就是尽管以色列是“悖逆顶嘴”的子民，他们终究要蒙恩，不然福音就不是福音了。

选择保罗立场的另一个原因（这点也需要有释经上的讨论），乃是就沉重的经验而言——教会历来选择马太及约翰的路线，造成不少的悲剧。圣经既有另一条路线，何不尝试为之。更何况保罗书信的写作时间，是在犹太教及基督教分裂成两大宗教之前，所以可以提供新的历史起点，让我们得以重新思考这些困难的议题。

我们一旦作了这样的选择，接下来就得处理新约经文中的相反立场。在此例当中，我一直提议首先应该从历史情境的观点来理解马太和约翰的论辩文字。字里行间的争议对立，是在犹太自家内部辩论冲突的产物。⁴²（也就是说——这里再次需要诠释上的解说——当同样的经文被外邦基督徒用来当作反对犹太的根据时，是诠释上的扭曲和误解。）

最后，我们必须探讨的是，透过群体、十架、新造三个焦点

意象来检视这些不同的经文时，会出现什么结论。这些焦点意象固然不能解决不同新约经文之间的歧异，却能帮助我们吧经文解读得正确。

群体 新约圣经在架构基督徒该如何回应犹太人及犹太教的这一问题时，并没有从基督徒对“邻舍”的态度，或基督徒要尊重各人宗教选择的角度来书写，而是就教会跟以色列这两个群体之间关系的未来问题加以讨论。所有相关经文最主要关心的，是神的子民这个共同体如何成形的神学问题。保罗不是因为人人都拥有宗教自由，而劝那些在罗马的外邦读者要和善对待犹太人；保罗乃是主张，“神一直都没有弃绝祂的百姓”，因此在对待这些因着祖先的缘故而仍旧蒙神所爱的犹太人时，外邦基督徒要采取一种尊重谦和的态度。另一方面，马太想到神的国已从犹太人手中夺回，赐给了另一个“能结果子的百姓”时，他也是从群体的角度来思考神要如何对待众百姓。同样地，当马太描述“众人”把耶稣的血归到自己和自己子孙身上时，也是在强烈暗示群体性的责任及群体性的未来遭遇。所以，不管是马太认为以色列的拣选被撤销，或是保罗认为以色列的拣选绝不能被撤销，两位作者都同样指着这整个民族百姓的未来命运。按此角度来理解问题，随之而来的伦理自然是一种群体责任的伦理：也就是整个群体（不单是个人）要衷心听取保罗在罗马书第11章的劝勉。

十架 当我们透过十架这个焦点透镜来读新约论及这问题的经文时，最清楚看见的就是，耶稣之死乃是神向以色列表达其信实的实际明证。保罗把这则真理放在最鲜明的焦点上，而同样的主题也出现在福音书，包括马太福音及约翰福音在内。把十字架解释成神对以色列的应许成全，是新约所有作者信息的核心；因此，十字架提供了一个中心点，其他较边缘的教导——像是马太的替代论，或是约翰的存在性二元论——都得依此加以考量评估。这些边缘性的



观点，乃是寻求要在事后解释，为何在犹太人当中的宣教只有微小的成功；它们实际上与著作当中最深层的基督论逻辑有着内在的不一致。

在此举两个例子来说明，或许可以澄清我要表达的意思。倘若耶稣如约翰福音所说的，像是一只逾越节而死的羊羔，那么耶稣之死的效果，必然要再次引领以色列人脱离最后的捆绑。即使有人拒绝承认自家门上的血有保护作用，耶稣之死最深的目的，必定还是为了救以色列人。或者说，倘若最后晚餐中的酒如马太所记载的，是耶稣“立约的血，为多人流出来，使罪得赦”（太26:28），那么当犹太众人呐喊着“祂的血归到我们和我们子孙身上”时，不就讽刺性地符合了立约流血、救人赦罪的话吗？耶稣的死，必然只会再次肯定而非否决神向以色列人立约的爱和赦免。

约翰和马太的原意是否如此，既无法证实，也不是最重要的问题。我的要点在于指明，被钉十字架的弥赛亚信息，才是新约宣讲的中心，肯定了神的确要救赎以色列民的旨意。新约中的任何经文若否定或削弱这则基要真理，就只会模糊经文的焦点。

除了这一重要的神学观点之外，我们可以同时指出另外一些用十字架的意象来解释几处困难经文所产生的结果。如，耶稣应该是凶恶园户比喻（太21:33~46）中那个被杀的儿子，而不是接下来娶亲比喻中那位施行审判报复的王；审判和报复只能留给神来做。就连约翰福音中生气的耶稣，也知道自己的召命乃是要为那反对祂的世人受死带来救恩：“因为神差祂的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因祂得救。”（约3:17）⁴³可见，这些福音书中有关耶稣论及以色列的负面观点，都得从身处的更宏大叙事来加以解读；这叙事强调的是：耶稣已为所有人而死，其中当然也包括犹太人在内。

因为马太和约翰谈到犹太人的一些言论，是属于无助群体在逼

迫下所说的话，所以带着痛恨苦毒，像是哀歌中义人受苦发出的怒气怨声。因而这类经文应该是痛苦中的哀号，唯有处于相似无力脆弱处境中的基督徒群体，才能真正解读其中的含义。这个原则虽仍不能合理说明约翰福音第8章为什么会出现那般漫骂的字眼，但此项原则至少可以提防后世强势基督徒群体随意引用这等经文，当成攻击犹太人的武器。我们先前对暴力的讨论也有相仿之处；那就是即使——或特别是——在逼迫的状况下，十字架仍必须是管制基督徒回应的尺度准则。以此准则考量，在路加叙事中所提供的耶稣和司提反在受苦面对死亡时，仍为逼迫者代求赦罪的态度（路23:34；徒7:60），以及像保罗那种为以色列民的缘故，情愿与基督分离的心志（罗9:3），会是回应中的上策。这里我们再次看见另一个理由，说明为什么在这件事上，路加和保罗的立场要比约翰和马太的做法更具准则和分量。

433 保罗在讨论以色列问题时，引入了另一件很重要的事；而唯有透过十字架的焦点意象来读罗马书第11章时，才能使其清楚聚焦。那就是以色列暂时被弃绝，是为了外邦人的缘故。原来神为了接上外邦人的枝子，而折断犹太人这根枝子。“神既不爱惜（*ouk epheisato*）原来的枝子”（罗11:21），就像“神既不爱惜（*ouk epheisato*）自己的儿子为我们众人舍了”（罗8:32）一样。所以在保罗的心中，以色列人的“刚硬”跟耶稣的受死之间有一种确定性——即使有相当奥妙性——的类比关系存在：神为了救赎世人的缘故，预定了这两件可怕的事。所以，以色列的命运一定要照基督的形状样式（*christomorphically*）来解明，包括犹太人最终要“死而复生”与神和好（罗11:15）的这项盼望。⁴⁴任何基督徒若真明白以色列的被弃绝，与基督为我们受了咒诅（加3:13）这两者之间，有着救恩上的类比关系，一定会在对待犹太人的事上大为改观。

新造 约翰的末世论有种危险，就是让人以为救恩的问题已在



现今有了定案，端赖各人对耶稣的回应：所以道成肉身的出现——新造“已然”来临——会在实质上使得任何形式的未来盼望变得黯然失色。（就约5:28~29及6:39~40，约翰仍等候末日复活的盼望看来，这样的极端立场并非约翰的神学观——因此，以下对他立场的评断并不适用。）因此约翰很容易归结说，当犹太人听见福音又不相信时，就可以断定他们永远不会相信；正如我们所见，约翰不得不把他们的不信归因于在存有论上是与神隔绝。这种想法虽然顺理成章，却十分悲哀，因为这把新约末世论中“尚未”的部分给抹杀了，不给不信的以色列留下丝毫指望。马太的想法虽然不这么极端，但也与此类似，以为神的国已从以色列人身上夺去。马太固然保有且强调未来的末世论，却好像在末后期待中，没有为“以色列作为以色列”保留余地。

相对于这些立场，保罗的辩证式末世论就容许他能保有那未见的指望：以色列终究会归信基督。所以他不但持续盼望祈求以色列在末后的日子得与神和好，也正是这样的盼望，容让他能与现今世代的吊诡张力共存，相信目前留下的“余数”是未来以色列全家得救的一个记号。

这种说法，也建议我们用其他方式来解读马太对犹太人的定罪。也就是如果把马太的“神国已从以色列身上夺走”这一宣称，放在更广大的圣经末世论架构里来看，我们可能会读到这些经文好比先知阿摩司及耶利米的预言中，宣告以色列会受到神不可变更的毁灭一样。[例如以下两处经文：“以色列民跌倒，不得再起；躺在地上，无人搀扶。”（摩5:2）；“万军之耶和华如此说：我要照样打碎这民和这城，正如人打碎窑匠的瓦器，以致不能再囫圇。”（耶19:11）]然而尽管神的审判如此冷酷无情，这些判语从未断定百姓的结局，或是神最终对待他们的方式。到头来——无论是在阿摩司书后头那最终相当出人意外的结语，或是在正典的其他地方，如以

赛亚书40~66章里——总是会出现应许的字眼和复兴的盼望。在解读马太关于以色列的定罪字句以及上帝对祂子民的拒绝时，是否有可能把他放在先知的传统中来解读？以至于这一宣判可以被理解成是最后倒数，而非最终的判语？或者甚至是呼召悔改的劝告？我深以为这才是适当的综合性解读方法，同时也是一个很好的例子，说明透过新造这个焦点意象解读马太的经文会是怎么一回事。这样来解释经文的意思，就不必依靠要宣称马太的本意为何，而可以把马太放在较广大的正典参考架构中。换言之，单独看待马太对以色列的观点，跟单独看待罗马书第9章，两者间很难有关联；但是若要对新约记载有综合性的解读，就必须让罗马书第11章对马太福音产生辩证的回应（dialectical response），把马太定罪以色列的话语，放在一个较广泛的参考架构中来读。

遗憾的是，我不以为这样的综合解读方式有办法运用到对约翰福音的解读上。如果照约翰福音所说，不信的犹太人本质上是魔鬼的儿女，他们就绝无末世得救的指望。这时我们不得不对新约各式冲突的观点作定夺，选择把约翰在这件事上的立场看作是历史上可以理解，却是在神学上有所偏差的观点。教会在与犹太教交流对话时，还是采纳保罗的立场，会好得多。

三、诠释解读：回应新约有关以色列的记载

虽然前面在这项议题上所考量的综合性问题是既冗长又复杂，接下来相关的诠释问题却可以简要地呈现。

1. 適切应用诠释模式

教会跟会堂的关系之所以经常不被认为是新约伦理议题，有一个理由是因为新约作者没有用规条或原则来规范我们该怎么做。新



约既没有明文指令，也没有明文禁令教我们如何对待犹太人。事实上，连新约作者本身都几乎没法用规范来陈述他们的想法，因为在新约写作的时期，犹太教和基督教的分野还在肇始阶段。不过有必要强调的是，新约反对暴力的教导原则，应该毫无例外地运用到这件事上（参阅本书十四章）。我们既然有了“要爱仇敌、弃绝暴力”的明确吩咐，就诚然不再需要另一套规条原则来特别指明，弃绝暴力一事也同样适用于对待犹太人。

新约虽然有一些重要经文，会要求人在教会群体内对歧异要彼此宽容，却没有任何作者提出要对犹太教容忍（或对其他宗教、哲学要加以宽容）的原则。他们也没有谈到要使用自由、自主或平等的原则来看待这项问题。有人会基于其他考量，主张以上这些原则应该在基督教伦理上扮演规范性角色，但是新约作者却不作此想。当保罗面对外邦信徒可能会轻视犹太人这类的教牧问题时，他并没有引用这些一般原则来管制他们的思想行为，他只阐述出神对待犹太人的一个独特的方法，要外邦基督徒在因应神这个独特的做法中，塑造自己对犹太人该有的态度。

换句话说，保罗是在为后代基督徒的思想行为建立典范。他在罗马书提及的橄榄树比喻当中，直接向外邦读者插入一句话说：“你（们）不可自高，反要惧怕。”（罗 11:20b）这句话不是一项普遍性的规条，而是一个针对罗马教会的特定指示；因着犹太人群体在公元49年被逐出罗马，而在革老丢皇帝驾崩后，他们也陆续归回，罗马教会仍然在处理由此而生的政治社会后果。在一千九百多年后读保罗的这句话，对于此刻仍深受大屠杀的政治社会后果所影响的我们，在保罗对罗马基督徒的指示中，的确可以对我们的反省提供一个相当有启发性的模式。为免我们自以为聪明，我们理当因这典范而有所警惕，在神拣选及扶助以色列的奥秘计划前静默无声，而且承认他们仍是蒙神所爱的一群，谁都不知道神向他们施怜

悯的故事会有怎样的结局。

当然，这不表示基督徒便因此消极退缩而无所事事。保罗的榜样包括了他对这些不信耶稣的犹太人有着深厚伤痛之心，在等候末世以色列可能得救之余，仍切切指望藉着他的传道“好救他们一些人”（罗 11:14），带领其他跟他自己一样的犹太人能蒙恩认识耶稣为主，加入余数的行列中。使徒行传有一些记载也清楚强化这种榜样，说到保罗和其他使徒同工切切尝试说服犹太群众相信耶稣就是弥赛亚，并且“就是那应许祖宗的话，神已经向我们这作儿女的应验，叫耶稣复活了”（徒 13:32~33a）。路加在此极其强调当透过解明圣经和持续对话的努力，不断向他们游说（例如参阅徒 13:42~43，17:1~4，28:23~24）。事实上，使徒行传大部分针对犹太听众的讲道内容，多半是邀约式地请求他们接受神已应验应许的大好消息。⁴⁵

马太福音的经文则反映出另一种非常不同的历史情境。依照圣经经文来辩论说服的努力，却遗憾地跟定罪犹太人抗拒耶稣的指责相连结——甚至被取代。有人或许会以为马太福音当中带着审判的比喻故事，是在暗示呼召悔改，但是比起路加叙述的口吻，马太语气中的威胁胜于邀约。马太把教会和法利赛犹太教当成是对立的两个群体，远比罗马书和使徒行传所描绘的明显许多。在约翰福音的几则戏剧性对话中，所表现出对于犹太人的态度，则像谜一般难懂（如与尼哥底母的对话，约 3:1~10），有时邀约请求（如约 7:37~39），有时又极不友善（如约 8:31~59）。这些对话中的耶稣写照，可说象征式地代表了福音书作者当时代基督徒群体的模样，而这一典范实在不能作为 20 世纪末教会的仿效对象。可见在对待犹太人的态度和行为上，新约同时为后世基督徒提供了正面及负面两种典范。基督徒当如何取决，已在上头讨论综合问题中澄清了。

比起在罗马书第 11 章所设立的行为典范（那毕竟不算非常明



确)，更加重要的是保罗所描绘的那个象征世界。罗马书其实是在说明某个世界的故事，而基督徒乃是要把自己放在其中。我们发现自己乃是处于那尚未完成、逐渐开展“神的义”的故事里头，其中意味着神既要审判以色列，又要成就以色列的救赎。外邦信徒不可认为我们是神救赎作为的高峰点，这出戏剧还没演完，其中奥妙的高潮——保罗先作了点预告——就是以色列全家都要与神和好。唯有当人拥有非常真实的末世盼望，仍然期待神在未来还有所作为时，这样的一则世界故事才有道理。保罗（以及路加和马太）教导我们要拥有这样的盼望期待，把圣经上的话读成一个绵延的故事，而我们正置身其中。⁴⁶这则故事的结局未定，但有神恩典的应许在扶持着，神自己确保祂绝不会撇弃属祂的子民。

当然我们得承认，我们在故事中所站的位置与保罗不同。许多事已然发生，教会和会堂不但分道扬镳，教会还对犹太人干下不少恶事，而且经常以神的名义来胡作非为。所以未来故事的结局，势必少不了要悔改认错，修复历史伤痕，以及力求彼此间的和睦。就当前情况看来，不管我们这方有多少意愿，对过往所为有多少伤痛，我们的确难以想象两者之间有可能出现深厚和好的景象。

不过，保罗教导我们，神是可信靠的神；祂对以色列及对教会的爱能克服人一切的不信，一切的不可能。毕竟神的心意和计划，最终要使犹太人和外邦人在基督里一起敬拜独一的真神。

所以你们要彼此接纳，如同基督接纳你们一样，使荣耀归与神。我说，基督是为神真理作了受割礼人的执事，要证实所应许列祖的话。并叫外邦人因祂的怜悯荣耀神。
(罗 15:7~9)

这个伦理命令，便是从保罗所形容的象征世界当中流露出来：“你

们要彼此接纳，如同基督接纳你们一样。”保罗在此虽然是针对教会中的犹太及外邦基督徒说话，但是他在罗马书当中的论证思维，却教导我们看见教会原是末世最终与神和好景象的记号，教会在神国终极的和睦中，必定要怀抱以色列全家。

2. 其他神学权威的考量

教会传统所遗留的态度方法参差不齐。可悲的是其中以对犹太人充满偏见与仇恨者居多。双方固然时有相安无事、和平共处的景况，但教会传统多半存在一股强烈的反犹太情结，特别是在欧洲的基督教领域里，⁴⁷基督徒永远无法撇清教会过去对犹太人的种种恶行。⁴⁸马丁·路德一些糟糕无理的说辞，尤其是他在晚年时发表的一些反犹太的文宣，常常被引用来为后人的恶行提供历史背景和神学上的理由，甚至包括纳粹致力于屠杀犹太人。如路德在1543年发表的《论犹太人及其谎言》(On the Jews and Their Lies)一文中，公然宣称神已经“显然弃绝”了以色列达一千五百年，犹太人根本已被“完全交付魔鬼的手中”。⁴⁹依路德的看法，即使已如此明白地呈现在他们眼前（就像透过宗教改革），犹太人仍不断拒绝接受福音，这证明他们的确心硬。因此，“每当你看见一个犹太人，你都可以向他直说：‘你是魔鬼的化身。’”⁵⁰因为有这种信念，路德便主张应该把犹太人逐出德国境内。⁵¹

尽管路德很懂修辞，他的想法却奇差无比；遗憾的是他所反映的却正是中古西欧普及的传统观念。⁵²诚如我们前面所讨论的，路德把新约中的马太和约翰所表达观点，直接拿出来套用。虽然有部分更正教神学传统，如加尔文及卫斯理一派人士，对律法比较有好感（所以不像路德宗那样对犹太教充满敌意），但是也只是等到第二次世界大战后，教会才开始警觉到，必须重新评估那些有意无意影响他们的偏差教导。



所以说，就教会针对犹太教的态度而言，传统无助于解开圣经给我们的难题。至多可以从对传统的历史研究中，想办法找到并强调一些教会及个人的见证，是能反映出保罗求取和睦的盼望，抵制反犹太的浪潮。⁵³

就理性而言，可能会有潜在辅助的效果。因为启蒙运动倡导宗教自由、接纳异己，使基督徒必须跟犹太人进行相互尊重的对话。透过批判的理性省思运用，所发展出来圣经以及古犹太教的研究，也可以破除向来对于犹太教的刻板印象，看出向犹太人表达敌意的新约经文背后的历史情境，并且有助于在释经上，恢复罗马书9~11章在保罗神学当中的必要地位。如现今在圣经文学学会的基督徒及犹太教学者之间，就有着开放、坦诚、严谨、公平的讨论，显示出盼望的实质迹象，的确为宗教间的互相了解，提供了不可少的基础和空间。

不过我们同时也得承认理性的限度。理性无法回答“耶稣是不是以色列的弥赛亚”这一问题。而这个问题，会持续是犹太群体和基督徒群体在永恒的这一头彼此撕裂对立的关键。何况更根本的是，理性——若就其定义而言是一种中性客观的探究过程——永远无法证实教会或会堂基要信仰的可信度。两个群体永远无法站在“理性”所提供的基点上，还仍然保有自身的认同以及存在的理由。因此，即使一般现代自由民主所标榜的“理性”可以同意保罗的看法，认为基督徒应该尊重犹太人，这种行为准则的基础点跟保罗观点完全不同，甚至还是矛盾对立、互不兼容的。自由的“理性”，讲求人人有宗教信仰的权利，无论你是谁，都得让别人爱信什么就信什么。但是保罗却认为犹太人是神的选民，他们虽然不信，神仍是信实的。这样一来，在基督徒该不该极力劝导犹太人相信福音的问题上，新约和理性两个立场的回答就显然有所不同了。新约的回答是绝对的肯定；而自由的“理性”不屑于这种看法，

甚至嗤之以鼻。

就经验而论，前面已经说过，在大屠杀之后，已让教会必须重估神学立论及其引经据典的方法。从约翰福音第8章起首的神学讨论，很遗憾地居然是由奥斯维辛集中营作终结。（这倒不是说，新约作者本身提倡或赞同杀害犹太人；这乃是不同新约传统的“历史效应”问题——也就是这些传统在时间中是如何发展的。）在本书处理的几个测试实例中，就属犹太人的问题，是让经验在诠释上有着最具决定性的角色。既然新约罗马书9~11章提供了我们一个另类选项，而且跟大部分圣经经文处理以色列议题的观点较多吻合，我们应该试着在过去惨痛经验的教训下，探究一下另一条“未走过的路”所具有的含义。

四、活出经文的教导：教会是克服种族分歧的群体

以上的讨论已很清楚地指出教会该当培育会友们有尊重犹太教及犹太人的态度。为了达到这个目的，教会有必要抓住任何可以对话的机会。很可惜许多基督徒对犹太历史及其宗教礼仪都相当无知和陌生。无知不仅让偏见有机可乘，也模糊扭曲了教会对于自身历史信仰的认知和了解。所以最紧要的第一件事，就是教育。教会在学习认识犹太教的同时，必须连带省察自身的信仰传统中，是否在教导和讲道上对犹太教有着错误、恶劣丑化的情形。

有次我在亚特兰大教成人主日学，一位仁兄便发表意见说，我们要感谢耶稣，让我们可以脱离犹太教那种可怕的靠行为称义。他说：“犹太人必须一直谨守所有的诫命，而且一直活在一位发怒之神所带来的恐惧之中；耶稣来了之后，教导我们只要尽心、尽性、尽力爱神就好了。”当我告诉他，耶稣其实是引述了申命记6章5节的经文，就是以色列人每天要背诵两次的敬拜词句“示玛”的一部



分时，⁵⁴他几乎不敢相信我说的话，直到我们一起去翻了旧约的经文。我们也许会对此只是一笑置之，但其实这是教会常见的毛病，一点也不好笑。那天的成人主日学课堂上，许多教会中长大的成年基督徒，在他们对于犹太教的了解上，出现了一次典范的转移；而且这样的转换，至终一定会牵涉到对基督教信仰本身的认识有同等程度的改观。

无论是在地方教会、会堂，还是在高层次的宗教交流及学术研讨场所上，我们都应该鼓励双方不断地对话，认真地研究彼此的信仰。所谓“对话”，不是指放弃或中和淡化自己的信念，也不只是寻求一种文化上得以相互增进的做法。所谓的对话，是双方都必须为自己信仰中真实美好之处提出辩护；当双方都笃信自己所辩护的是属于生死攸关的问题，对话很容易就变得紧张而严肃。因此严肃的对话相当具冒险性，尤其还有过去的历史情结存在，只有靠神的恩典才能有所进展。

在本章开头部分，我暗示了新约中处理基督徒对犹太教的态度，可以作为处理其他种族冲突问题的参考模式。这里虽然无法对此意见加以深入完整地探讨，但若着手讨论，必然得区分成两个步骤来进行。

第一个步骤，是要指出新约的确相当有力地主张在教会中要超越种族分歧。保罗在安提阿就当面与彼得作对，因为彼得等人竟集体退席，不与外邦人一同用餐。保罗认为这不只是社交上对外邦人的一种冒犯侮辱，更是与福音真理不合（加2:11~14）。保罗论辩说，教会若因种族差别或饮食习惯而分裂，那么根本上就是在重新建造基督之死所拆毁的墙，而“废掉神的恩”。如果还是认为只有透过这些作为才能称义，那么“基督就是徒然死了”（加2:15~21）。教会既要成为神与世人和好的记号，教会群体就“不分犹太人、希

腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。”（加3:28）教会超越种族界线而在餐桌上的合一，是外在可见的记号，标志了当中拆毁的藩篱，预表了末世神的子民聚集一处共享筵席的景象。无怪乎保罗会认为安提阿事件严重关系到福音的真理。

路加在使徒行传中提及一则故事，谈到彼得和耶路撒冷教会如何蒙圣灵带领而达到相似的结论，认为“神并不偏待人”（徒10:34），而且外邦人哥尼流一家人应该藉着洗礼，在不必受割礼的情况下，被接纳到教会当中来（徒10:1~11:18）。当主在彼得的异象中向他开声说：“神所洁净的，你不可当作俗物。”（徒10:15）彼得这才明白，他必须去向不洁净的外邦人哥尼流传福音。神后来也藉着将圣灵降在哥尼流及其全家人的身上，来证实彼得异象中所含藏的真理。路加花了这么大的篇幅描写这段故事，加上接续描写的耶路撒冷会议（徒15:1~35），在在显示出这件事对他所了解的教会发展有多么重要。教会蒙召原是为了成为一个破除种族隔阂的群体，要把福音“带到地极”，连结犹太人与外邦人。值得注意的是，初代教会在这时期所要克服的问题，并不是反不反犹太教，而是反不反外邦人的问题。可见不管隔阂如何产生，圣灵都要拆毁，才能建造属神合一的子民。

以弗所书2章11~22节把这种对教会的认识作了更进一步的神学发挥。外邦人原是“在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神”，但如今“却在基督耶稣里，靠着祂的血，已经得亲近了”。

因祂使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙，而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下藉着自己造成一个新人，如此便成就



了和睦。既在十字架上灭了冤仇，便藉这十字架使两下归为一体，与神和好了，并且来传和平的福音给你们远处的人，也给那近处的人。因为我们两下藉着祂被一个圣灵所感，得以进到父面前。这样，你们不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是神家里的人了。（弗 2:14~19）

如今，藉着十字架，一个新的群体被创造出来了。原来，教会外在看得见的合一，是在往外宣扬了“历代以来隐藏在创造万物之神里的奥秘”（弗 3:9~10）。所以福音让人信服的程度，跟这个在基督里新造成的群体生活之间，是息息相关、紧密连结的，难怪群体间要“用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心”（弗 4:3）。

因此，新约极力主张教会要活得像是个超越种族分歧的群体。只要教会实质活出这份意境，对社会就会造成极大的影响；反之，教会若失败，便是在福音的真理上面有所妥协。美国在 20 世纪 50~60 年代为争取民权的努力，以及近来在南非与种族歧视有关的奋斗，都是些鲜明的例证。美国教会在 90 年代还持续存在的种族分裂，诚然是扰人的记号，显明教会的不忠诚，而这只会强化我们文化中各地各方的种族冲突。

不过，对于不是在教会内部的种族冲突，以上所有的论点又该如何找到相关性呢？这便触及了第二个较难的步骤。其实教会一旦掌握到这个意境，亦即活出新造的样式，藉着圣餐架起种族差异之间的桥梁，那么基督子民的群体又怎么可能会去参与敌对“外人”的事呢？倘若神真是世界的造物主，且定意要拯救全世界——倘若基督之死真是“父喜欢……藉着祂叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了”（西 1:19~20）的手段，那么，带有神和平福音信息的教会（林后 5:17~20），怎么可能去蔑视或弃绝外邦种族的人，不论他们是不是基督徒呢？这意思不是说教会和世界之间是没有分

别的；远非如此。教会有个任务，就是要在世界上体现“劝人与神和好的职分”。也就是说，教会本是蒙召要扩张以色列原先所领受的天职：

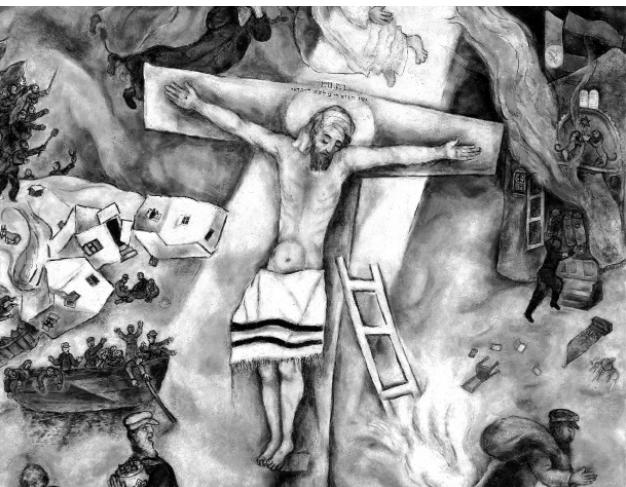
我还要使你作外邦人的光，
叫你施行我的救恩，直到地极。（赛49:6）

当教会以此来理解自己的身份认同时，难以想象还会有人去搞种族分裂或种族仇恨。而教会里的种族分歧更是根本否定了福音的真理。所以，种族歧视是一项异端邪说。20世纪90年代教会最迫切需要落实的实践任务之一，就是建立起以寻求种族和睦为己任的群体。



第 18 章

墮胎



在堕胎这件事上，美国基督徒的意见极端分歧。站在“维护生命”（pro-life）这一边的人，认为堕胎等于谋杀，他们不惜一切代价要加以禁止，甚至包括对施行堕胎手术的诊所、医师动武；而“维护选择”（pro-choice）这一边的人，则认为堕胎是妇女争取与男人有平等、尊严，挣脱社会辖制得着自由的权利。这些导致许多基督徒夹身其中，既看得出两边人马的道理，又不苟同双边过度的热情，于是在两难之间不知如何是好。可是这又是教会必须面对的问题。姑且不论国家法律政策如何，每当教会里有人在困境下怀孕，就得正视这项难题。

几年前，我有一对很要好的朋友跟我谈起他们在堕胎抉择上的挣扎。为了讨论起见，我暂且不用他们的真名，而称呼他们是仁忠跟美珍。他们是一对四十来岁的基督徒夫妻，很能干又受了高等教育，事业有成，经济状况不错，也常参与教会服事，并且相当敬虔追求，他们已有两个孩子，而且都已长大后，到了快上大学的年龄。但是美珍突然发现自己怀孕了，原先的反应是惊喜、惶恐又无奈。虽然想到这件意外会给全家带来极大的调整和改变，但他们最后还是决定要接受事实，预备迎接这个孩子的到来。只是往后一些检测显示，这个胎儿竟然患有唐氏症。仁忠和美珍此时面对这种情况，不得不重新考量他们的立场。他们真能应付得了个残障的孩子吗？把这样一个孩子带到人间合情合理吗？养育一个唐氏症孩子的责任，会不会拖累他们所有的精力及资源，影响到他们的工作及其他两个孩子？在此种种考量之下，他们倾向认为美珍应该堕胎。但是他们想要知道，我身为一位好友，又是个圣经学者，会怎么看待这件事。新约圣经在这件令人痛苦的决定上，究竟有没有提供任何指引？

我们到底该怎么来讨论这个问题呢？堕胎的确是件极富挑战的



伦理议题，因为新约圣经根本没有明确的探讨。（所以，我无法一下子给仁忠和美珍很直接的回答，需要有更多的省思。）我在本书所勾勒的这套新约伦理研究进路，可否帮助我们思考这个新约本身并未直接论及的问题？还是我们只能沉默以对，或者到别处寻找道德智慧，以供参考？

新约对这事没有明确指示，这一事实可以告诉我们，在堕胎的事上若有任何信念，都需要保持相当谦卑的态度。跟我们意见不同的人，不一定就是怪物；他们或许也有极其严谨的立论基础。教会是一个讨论道德的群体，我们必须一起认真思考这个议题。喊口号或贴标签的动作，都不能造就教会。

从方法论的角度来说，能把这项讨论先拿到基督徒群体中来谈，本身就是一项非常重大的突破。关于新约伦理学的规范反省，其首要任务就是要培养教会群体的想法及做法。姑且不论别人的想法、做法为何，或是法律准不准许，我们这群属耶稣基督的人，在处理怀孕、堕胎、养育儿女的事上，应该怎样在福音之下忠心地过活？像仁忠和美珍这对夫妇的处境，又该如何寻求神，好作出取舍？

我们对这事的考量，不应该受到世俗多元社会的分类与规范所局限。侯活士就曾提到，为何常见的堕胎争论对我们毫无益处：

……基督徒反对“自愿堕胎”（abortion on demand）的举动之所以会失败，是因为企图要在公共国家的范畴内去迎见道德挑战，而无法真正表达我们内心最深的信念，让别人了解我们为什么反对堕胎。这样一来，便已在政治操作上先行失败，因我们毫不思索地接受了政治体系对于“堕胎的道德问题”所界定的内涵，而其对基督教的信念是完全外行的。¹

我们绝不能被世界上界定这项议题的方式和一般问卷爱问的问题所牵绊。教会必须在圣经所提供的范畴内，寻求架构自身的道德省思。

假如证明教会本身有可能对堕胎问题达成清晰的共识，接下来的任务，便是透过体现这一另类的意境，向世界作见证，如同座落在山上的城一样，展现另一种可能性、另一套面对这问题的更好方法。当然在作见证之前，我们得先来探讨一下新约圣经究竟对我们说了些什么话。

一、研读相关经文

圣经没有记载和堕胎有关的经文。这项事实——经常被反对堕胎的人所忽略，而把此议题当成人们有无基督教信仰的试金石——使得我们在探讨堕胎问题时，必须把它放在与本书检验的其他伦理议题有所不同的类别当中。我们不能用解释一段争议性经文的方式（如太5:38~48），或是在有张力的经文之间作些协调（如反犹太或服从政权等议题），或者用新约圣经与现今的经验较量的方式来进行讨论（如同性恋的问题）。圣经怎么读都读不出对此议题有直接的提示。

反对堕胎的人当中，有不少人士是归属于强调圣经权威的神学传统，所以有时会尝试找出一些符合自己观点的经文基础。²而提倡堕胎的人，有时则引用出埃及记21章22~25节所说的，来支持胚胎并不算是“人”的论点。只是双方不管怎么引用圣经，在反省此一议题时，都只能作到最牵强的解释。在此我们仅就相关经文作一点简短的讨论。

出埃及记20章13节、申命记5章17节说到：“不可杀人”。引用这等经文来反对堕胎是相当有问题的。因为没有人会赞成杀人。



所争议的是定义问题：到底堕胎算不算杀人？而在十诫的上下文或任何律法书中，却没有对这个问题提供答案。

出埃及记21章22~25节这段经文，是在处理因暴力引起伤害后，该怎么赔偿受罚的条例：

人若彼此争斗，伤害有孕的妇人，甚至坠胎，随后却无别害，那伤害她的总要按妇人的丈夫所要的，照审判官所断的受罚。若有别害，就要以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚，以烙还烙，以伤还伤，以打还打。

经文根本就不是在处理蓄意堕胎的事；相反地，它是财产法当中的一条，是在描述遇到无意间伤及孕妇而产生流产时，该怎么处理。若是孕妇死了或受了重伤，就得根据伤人杀人之例受罚或偿命，按受伤轻重而定（出21:23~25，参出21:12）。但若只造成流产，则以赔钱了事（出21:22）。文中虽没有直接处理堕胎之事，却可清楚分出胎儿跟母亲之间生命实质上的差别；只有母亲在法律上算作是人，要用伤人杀人的条例来处理。

不过，希腊文《七十士译本》的译文却出现很不一样的字眼。赔偿受罚的决定因素不是看孕妇受伤的程度，而是看流产儿（*paidion*）是否“成形”（*exeikonismenon*）而定——亦即是否已有人形样式而定。³如果没有人形，就可用赔钱方式，如果已有人形，则依然按杀人之例处理。这就让“成形”而未出生的婴孩在法律上和任何人一样受到保障，不成形或尚未成形的胎儿在法律上则不算是人。根据这种解释，流产胎儿是几个月大就很重要了。⁴要注意的是，更正教的神学传统在正典的优先性上，一向以希伯来文旧约版本胜于希腊文旧约版本；所以《七十士译本》上头对出埃及记21章22~25节的

解释，只能算是具有历史参考价值。不过无论哪一者，必须强调的是，经文所处理的完全属于意外伤害，而不是有意的堕胎。

在所有被引用来反对堕胎的经文中，诗篇 139 篇 13~16 节可算是最贴切的一段话。文中描写出一个象征世界，神在其中积极地造作未出世的生命，而在人出生之前，神就已经认识了这一个个体。

我的肺腑是祢所造的。
我在母腹中，祢已覆庇我。
我要称谢祢，因我受造奇妙可畏。
祢的作为奇妙，这是我心深知道的。
我在暗中受造，在地的深处被联络，
那时，我的形体并不向祢隐藏。
我未成形的体质，祢的眼早已看见了。
祢所定的日子，我尚未度一日，
祢都写在祢的册上了。

这样的断言的确为堕胎的议题提供了一些信息。不过我们要小心，不要把太多东西读入这段经文。在诠释的时候，必须当它是诗体文字来解释，而不是当作科学性或论理性的说辞。毕竟这段经文主要是用诗意的方式表达神的慈爱奥妙和祂的无所不知，类似于耶利米书 1 章 5 节那里所写的：

我未将你造在腹中，我已晓得你；
你未出母胎，我已分别你为圣；
我已派你作列国的先知。

这些字句不能被强行拿来作为胎儿是“人”的证明；而是在表达神



预知万事，即使在我们成形之前就已认识我们，呼召我们了——甚至在万有未造以先。一旦我们用这种角度来看诗篇139篇13~16节，就明白这段经文在堕胎议题上只能有非常间接的作用。经文一点也没有直接关注堕胎争议。

路加福音1章44节说到，伊丽莎白听到马利亚问安时对她：“你问安的声音一入我耳，我腹里的胎就欢喜跳动。”那个胎儿就是施洗约翰，在未出生前就已见证着有一位能力比他更大的将在他之后来到，要用圣灵为人施洗（参路3:16）。若想引述这段全然关乎基督论的经文，来当作胎儿是人的证明，从解经上来说，实在非常荒谬而偏颇；这根本不能算作“解经”。再一次，经文本身是在间接形塑一个象征世界：“腹里的胎”这一词语，隐含的是一种对待未出世孩子的态度，这与医学上用“胚胎”所称呼的情形不同。这节经文既不能用来证明胎儿是人，也跟堕胎问题扯不上关系。

加拉太书5章20节，保罗所列出的属“情欲之事”当中，有一项就叫作“邪术”（*pharmakeia*）。一些提倡维护生命的人，就好像病急乱投医一般，抓住这节经文而提议，这个字指的就是古时用迷幻药来造成流产。⁵这种说法其实不值得拿来讨论。古时的确有这种事，⁶但在这段经文的上文下理当中，一点也看不出是这种意思。*Pharmakeia* 不是指涉“服用堕胎药”的专有名词，而完全是指邪术（参启9:21，18:23）。

马太福音19章14节：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在天国的，正是这样的人。”这节经文有时成为反堕胎的一句口号。⁷但这只能说是断章取义，任何人读到这句经文，都会知道当中所指的是已出生的小孩子，绝不是指胎儿。

总而言之，我们在圣经上找不到处理堕胎的相关经文。虽然有几节经文是诗意地宣扬神对所有生命的护理，即便是在出生或受

孕之前。但在我们建构此议题的规范判断上，这给我们的素材极为稀少。

二、综观圣经中的堕胎事宜

圣经既然没有处理堕胎的经文，当然就没有圣经观点差异的问题，也就无所谓综合解说的必要了。圣经对此议题全然静默无声。

因此，群体、十架、新造三个焦点意象也无用武之地。这也证实我们先前所说的，这些意象并不是原则，能普遍地应用到有经文根据以外的道德问题；相反地，在我们诠释某些特定经文，将经文放入更广大的正典视野时，它们乃是指标和导引。所以，在没有相关经文时，自然也无法作焦点意象的分析。

不过，我们倒是可以大体查考一下圣经对怀孕及养儿育女的一些看法，好为堕胎问题提供一些诠释脉络。为了简短起见，我们不在此处作详细查考，只提出些连稍加阅读圣经的人也能一目了然的结论：那就是孩子是神极大的祝福，而不孕是极其悲哀的事。⁸孩子能传宗接代，带来福气、繁荣与安稳。在此仅举一处经文为例，诗篇127篇3~5节说：

儿女是耶和华所赐的产业，
所怀的胎是祂所给的赏赐。
少年时所生的儿女，好像勇士手中的箭。
箭袋充满的人便为有福。

从这个例子可以看出，圣经大体而言表达的是男性的观点；当然，也有不少故事提到女人也渴望祈求生儿育女。女人一有身孕就欢天



喜地，连连感恩颂赞（如，创21:6~7；撒上1:~2:；路1）。故事中从来没有发现怀孕是一件麻烦或难题。当然经文当中所预设的经济体制，跟我们现今很不相同，而且女人的主要社会角色就是当妻子和母亲。所以圣经对怀孕和养育儿女的看法，自然需要经过诠释省思，才可以拿到现今世代使用（参考以下解说部分）。不过，圣经虽然没有直接谈到堕胎事宜，但就圣经所描绘的那个世界看来，堕胎之事简直难以想象、不可思议，比较不会想到是否道不道德。

三、诠释解读：回应新约对堕胎问题沉默的事实

1. 適切应用诠释模式

既然新约圣经没有提及堕胎的经文，自然就找不到关于这一主题的明文规条。同时也无法诉诸什么圣经原则以平息争辩，因为各方都同意基督徒应该要公平行事、尊重生命，问题在于要怎么运用这些原则在堕胎的事上。⁹因此我的提议是，只有把这问题放在新约较宽广的象征世界架构下，¹⁰然后用类比方式来想想到底新约有没有提供我们一些隐约可见的典范，来回应这个难题，如此才能有效地让新约圣经的见证与此议题产生对话。这样的诠释带出的结果并不具体，但还是可以提供一些重要的建议。以下我要调转先前的讨论次序，先探讨象征世界这一部分，因为我认为我对这方面的见解，比起我所提出的类比解读法而言更具神学根据，而非纯属臆想揣测。

在新约整个象征世界里，神是生命的创造者及作者。约翰福音开宗明义就说到，所有生命都是藉着道（Logos）而生成：

万物是藉着祂造的；凡被造的，没有一样不是藉着祂造的。生命在祂里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光。（约 1:3~5）

无论哪里有人怀胎，新生命开始发展，哪里就有神创造的大能在动工，而且耶稣基督这位原初的创造执行者，已为救赎这个新生命付上了死的代价。无怪乎巴特要说：“世上的真光早已照在母腹中的黑暗里了。”¹¹ 我们有幸藉着怀胎生子、养儿育女，可以有份于神创造的作为，¹² 但若不是出于神使人生长的大能，任何新生命都无法成形。我们撒种，却不知道种子是如何发芽和生长的。

身为神的受造之物，我们蒙受托付成为生命的管家。所以中止怀胎不但是件残暴的行为，更因此破坏了神的工作，因为“万物都本于祂，我们也归于祂。”（林前 8:6）这样说，并没有预设胎儿什么时候才算是“人”。无论我们是否把一个未出生的胎儿算成是“人”，胎儿本身其实都是新生命的表现，都是从神而来。当然有时在某些状况之下，中止怀胎是妥当的，但是要下这么严重的决定，必须有相当分量的根据才行。¹³ 原本在圣经的象征世界里，对怀孕的正常反应一定是因神的赏赐而欢喜——即使那是意料之外的礼物。

所以，要以圣经故事来了解我们自己、了解神，就是认出我们是神的受造之物。我们既不是自己造作自己，也并非属于自己所有。在这样的世界观底下，堕胎一事——不管它是不是算“谋杀”——都跟杀人或自杀一样，是不对的：因为这样做，就等于自以为有权处置那并不属于我们拥有的生命。

有了这个圣经象征世界的架构之后，我们能否从新约找到一些典范，可以在堕胎事宜的取诀上有所帮助？我在本书的第十三章第二节那里谈到伦理察验的任务，必然是一种制造隐喻（metaphor-



making) 的过程, 是把经文和现实世界并列对照, 看出它们之间的新颖而带有启发性的关系。这种运用想象类比的工夫, 在处理像堕胎这一类圣经并没有明示的议题上, 更显格外必要。在以下的篇幅中, 我要特别提出三个隐喻推理的路线, 乃是在新约故事和堕胎问题之间建造三个原本不存在的交接点。这三个例子都是以典范模式引用新约, 因此尽管所引的经文本身没有直接涉及堕胎问题, 但故事叙述中的行为榜样却能给我们一些启发, 知道怎么对这个难题作出回应。这些例子不是作为证明之用, 但是在以譬喻类比关系而对问题产生新眼光的作用上, 具有相当的说服力。

好撒玛利亚人的比喻 (路 10 章 25~37 节) 对于“谁是我的邻舍”这个问题, 耶稣的比喻在此提供了一个粉碎了各种分类范畴的答案。本来引述申命记 6 章 5 节及利未记 19 章 18 节时, 已交待了爱神爱邻舍这爱的双重诫命 (利 10:27), 但这位律法师却继续追问, 要耶稣对“邻舍”一词有更仔细的描述——在利未记的上下文里, 邻舍指的是“同胞以色列人”。不料耶稣的比喻故事中却提到一位有爱心的撒玛利亚人, 非但没有窄化“邻舍”的定义, 反而以两种方式重塑了整个议题: 被以色列所厌恶的撒玛利亚人居然也在“邻舍”的范围之内, 并且“邻舍”被界定成是那些显出怜悯, 而不是收受怜悯的人 (利 10:36~37)。

在堕胎问题上, 这则故事给了我们什么启示? 故事的重点并不在于未出生的婴孩是位“邻舍”, 而在于我们要成为无助之人的邻舍, 要超越一般责任的范畴, 去帮助那些我们原先以为不值得去爱的人。这样的标准要同时应用在“危机受孕” (crisis pregnancy) 的母亲及未出生的小孩身上。当我们在问: “胎儿算不算人” 的问题时, 我们跟那位律法师问“谁是我的邻舍”一样, 是在问些自以为义、设定界线的问题。而耶稣借此比喻作回复时, 就等于否定了人们可以藉着把他人设定在自我责任范围之外, 好让自己免于付出道

德关怀的企图。把未出生的婴孩界定为未成形的人，就是在窄化、限制道德关怀的范畴，耶稣却叫我们要宽宏大量地显出怜悯，为着无助之人甘愿积极主动地涉身困境之中。好撒玛利亚人树立了一个超乎普通责任之外的爱心典范，因此创造出前所未有的邻舍关系。比喻的结语告诉我们要“照样去行”。假如我们真以好撒玛利亚人为榜样典范，我们对堕胎又会如何取决？¹⁴

耶路撒冷的信徒（使徒行传4章32~35节）我们在本书第五章已讨论过路加对早期耶路撒冷信徒的描绘，是他对教会的愿景写照：也就是教会透过财物分享、关顾缺乏，让使徒见证主的复活等行动，显得大有功效：

那许多信的人都是一心一意的，没有一人说他的东西有一样是自己的，都是大家公用。使徒大有能力，见证主耶稣复活，众人也都蒙大恩。内中也没有一个缺乏的，因为人人将田产房屋都卖了，把所卖的价银拿来，放在使徒脚前，照各人所需用的，分给各人。

针对堕胎问题，这则故事给了我们什么启示？它告诉我们教会有责任照顾缺乏的人。所以在教会里，不应该有人因经济困难或者母亲因为缺乏财力照顾孩子而堕胎。教会有责任想办法为这种母亲及孩子提供财物上的供给。解决之道乃是分享，而非堕胎。这才叫作活出主复活的能力。有些自由派基督教人士倡导养不起孩子的贫穷妇女堕胎，这诚然是悲哀地象征了教会失去公用分享的理念，默认了死亡的权势。教会在堕胎事件上的困惑，的确是一种病征，呈现的是对于福音经济层面的不忠心。¹⁵

与此相关的另一件事就是教会纪律的问题：我们不但有责任分享资源，而且要叫男人负起当尽的义务。一般认为堕胎是“女人的



事”，就显示出当今世风有多扭曲，居然容许男人对孩子不尽父责。侯活士就很严正地指出：“堕胎常是男人所采取的强制手法，好让他们不用向女人负责。”¹⁶这种事在教会里不应该有。男人一旦叫人受孕，就要在教会帮助之下，挑起对怀孕妇女以及出生后的孩子在精神上、物质上给予支持的责任。（我这里所提的当然是指基督徒男士而言，教会对非基督徒父亲不能运用相同管教的权力。）教会要能为弟兄姊妹提供为人父母所需要的支持。不只在经济上，且要在友情、辅导、代祷上予以扶助。倘若教会真能采纳使徒行传4章32~35节的榜样作为生活典范，许多关于堕胎的争议便能迎刃而解。

效法基督（罗15:1~7；林前11:1；加6:2；腓2:1~13）效法基督按保罗的解释，就是教会甘心放下自身的方便而去服事别人，特别是服事一些“软弱”的人。¹⁷如果为别人的缘故，有必要放弃看来合理的权利——如吃食某些物品的自由——时，凡效法基督的人，就当甘心放下这些权利，如同基督撇下天上的荣华，为了拯救罪恶权势下无助软弱的世人，而甘心在十字架上忍受死亡的痛苦一样。

针对堕胎问题，这个典范给了我们什么启示？它告诉我们要以服务的心态接纳出生和未出生的孩童，即使明知如此做会带来不便和困难。这里该注意到保罗的呼吁是针对全体教会，而不只是对着个人。所以我们不能只是单单对着怀孕妇女说：“你要效法基督，为这婴孩而受苦”。教会虽不能全体都实质上经历生产之苦，却要全体担负起照管孩子的责任。这就叫作“彼此接纳，如同基督接纳你们一样，使荣耀归与神”（罗15:7）。这种牺牲式的接纳不仅是要给孩子，也要给“危机受孕”的母亲；不可让她独自担当抉择的后果。教会必须接纳她、分担她的重担，如此就成全了基督的律法（加6:1~2）。如果这样的话，基督徒妇女实在没有必要寻堕胎之路。

倘若说这个建议听来并不实际，恐怕只证明出教会有多么远离新约里的基要真理。

2. 其他神学权威的考量

在圣经没有明确教导时，传统、理性、经验这些其他权威便顺理成章地在伦理规范和整理上，以及在分辨和认定异于常规的例外状况上，扮演较重要的角色。现在就让我们分别来讨论。

新约虽然只字未提堕胎之事，基督教传统却从很早就开始持反对意见。初代基督徒经常用以声称自己与世界有别的其中一件事，就是反对堕胎和杀害婴孩。最早提到的文献资料是在《十二使徒遗训》（公元1世纪末或2世纪初基督教的教导手册），起头部分就把生、死“两项道理”作了比照；在基督徒“生命之道”上的诫命就包括了：“不可以堕胎杀害婴儿，也不可杀害出生的孩童”（《十二使徒遗训》2:2，参照《巴拿巴书》19:5）。其他还有见证这项传统的证据，在此就不再多提。¹⁸可见整个基督教传统都反对堕胎——虽然教会考量特殊情况，如在某些悲痛的例子中，为了要救母亲而必须堕胎。所以近来有些自由派更正教人士倡导堕胎的权利，是背离了教会历来的教导。

这些主张在堕胎一事上有“选择自由”的人，因不能诉诸圣经或传统，于是便以理性和经验来支持他们的论点；结果也让反对堕胎的人，不得不用相似的非宗教性论证（也就是在多元文化情境下仍具有说服力的论点）加以回应。¹⁹因此，在双方的争辩上，理性所扮演的角色就显得格外地广泛，因为会牵涉到胎儿发展的科学问题，堕胎对妇女造成的心理影响，以及生命何时起始，人权何时与生俱来等种种的哲学问题。这些——科学、心理学、哲学、法学上的——问题都涵盖在理性这一具有神学建构权威的范畴底下。我在这里既没有足够篇幅，也没有能力来讨论所有的问题，不过倒是可



以指出圣经在何种情况下，会与理性中的某种论证路线产生冲突。也就是说，基督教神学必须断定某些理性讨论问题的方式基本上并不合宜，因为这些方式跟新约对于活在神权柄之下的教会理解，有着不可调和的张力。所以，尽管新约圣经对堕胎没有清楚的指示，却仍然可以在教会的省思中，扮演重要的消极性角色，排除掉某些讨论此一议题的特定方式——不管那是由“维护生命”或是由“维护选择”一方所提出来的。我不是说双方论点要完全排除理性本身的运用，而是要指出，某些论述方式与圣经所描写的象征世界之间是无法调适的，而信仰群体乃是受教要在这样的象征世界下行事为人。为了清楚指明起见，我在以下篇幅要简短描述一下，新约如何排除了我们常听到的六种讨论堕胎的方式：

- ▶ 把此议题看作是“权利”的冲突（也就是妇女的权利对抗未出生婴儿的权利）并不合适。圣经上没有所谓的“生命权利”。生命是神所赏赐的，是恩典的记号。没有人可以说生命是属于他的。也没有人有“权利”掌控自己的身体。“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里头的；并且你们不是自己的人，因为你们是重价买来的，所以要在你们的身子上荣耀神。”（林前6:19~20）我们永远要为我们的抉择和行为向神负责、交待。
- ▶ 把这个议题看作是“隐私权”的问题，也同样不合适，正如在“罗伊对韦德”（Roe v. Wade）一案中的判决；也不能单单看成是个人的选择问题。（不要忘记，我所谈的是在教会里的基督徒对于堕胎的决定。）我们一切行为都在教会中进行，并且必须受两方面的标准加以衡量：有没有造就教会？有没有在世人面前忠心见证出神的旨意？新约伦理学必须首先寻问，教会的规范如何反映出教会与神之间关系的真相。在教会里，同当年在以色列里一

样，各人若任意而行，行各人眼中看为正的事，只会造成道德的大混乱及对神不顺从的乱象（申 12:8；士 17:6，21:25）。

- 所谓“生命是神圣的”，听起来神圣不可侵犯，其实没有新约圣经的基础。侯活士这点说得真好：

基督徒之所以不轻取生命，不是立基于“生命有最优先的价值”这一假设，而是因为相信生命非我所有。基督徒之所以禁止堕胎，不是来自于“生命有其内在价值”这一假设，而是了解到我们身为神的受造之物，对生命并没有掌控权。……基督徒对于生命的尊重，首要声明的不是生命，而是神。²⁰

- 用“生命何时开始？”或“胎儿算人吗？”这样的问题来讨论堕胎，并不合适。这类问题不管从科学角度或从圣经证据来看，都找不到答案。圣经不回答——甚至根本不问——这种问题。如果因着认定某些边缘人而认可堕胎的话，是相当危险的。最明显的理由就是会创下不好的先例。与此相反的是，耶稣一向都把边缘的人算在圈内，绝不加以排除。
- 更糟的是用“生命质量”的论点来倡导堕胎，声称“没人要的小孩不应该出世”。是谁不要呢？是妈妈吗？这一论证已然证明很容易导致滑坡论证，成为穷人中间的杀婴借口。耶稣以及祂所建立的群体，向来都在接纳关爱那些所谓没人要的人，不会让他们自生自灭，透过死亡来“解脱痛苦”。教会群体倒要为凡降生到世上的人寻求“生命的质量”，不管亲生父母要不要他们。
- 用些假设性的后果作为论述基础，如“假如马利亚决定把耶稣堕胎会产生什么后果”来反对堕胎，是相当脆弱的论点。这跟“假如希特勒的母亲决定将他堕胎会有什么后果”一样荒谬无稽。相



较于近来不少堕胎方面的辩论，新约对于以后果评断伦理的主张一点也不感兴趣。新约圣经教导我们在面对伦理问题时，不是问：“我如果做某件事会有什么样的后果？”而是问：“到底神的旨意是什么？”

至于经验在堕胎议题上所扮演的角色，比起理性可就少多了，因为正反双方所持的各种主张结论不一，而且资料多不胜数。有些强调妇女在堕胎后，经验到解脱、自由，甚至重新振作起来。²¹有些则强调妇女在选择堕胎后，经验到许多必须克服的挣扎以及身心的伤害。²²当然，堕胎“经验”的形成，跟环绕当事人的文化网络有着极其密切的关系。

相对于同性恋的经验，基督徒很少能提出正面的宗教经验来肯定堕胎的合理化。堕胎通常只被当作是一种“权利”，一种很不舒服、很不方便的事，是妇女为了更大的善（获得自治、掌控自己的身体）而必须忍受的决定。

综合以上讨论来看，圣经固然没有明文禁止堕胎，但圣经描写神是生命的创造及赏赐者的事实，便认定了世上没有任何人可以决定生命的终结。这项认定还有着一些我所提出的典范论证给予强化支持。教会理当效法好撒玛利亚人、初代教会和耶稣自己，为着别人，特别是为着那些软弱、贫穷、无助之人的缘故舍己行事。而且当教会以充足的想象力回应效法这些榜样典范，教会便成为一个崭新不同的群体，原本不认为是邻舍的人，现在可以用爱邻舍的心去对待他们。若果真的这样去行，教会中就根本没有堕胎的必要。再说，新约还排除某些常用来支持堕胎的论证方式，尤其是以个人“权利”作伦理主张、讲求“各人有隐私权”，以及用“生命质量”的论述方式来支持堕胎的合理化。因为这些论述方式在基督教神学

上都是不能成立的。把这一切综合起来，再加上历代以来基督教传统都持强烈非难意见，反对堕胎的立场势必占了较重的分量。

接下来就只能针对可能的例外状况作讨论了。也就是在哪些特殊状况下，基督徒会采取必要的堕胎？假如新约作者在耶稣反对离婚的教导上可以添加特例，那么教会也应该可以——在恐惧战兢地寻求圣灵引导下——试着找找看“禁止堕胎”这件主没有明示的事上，是否存在着一些特例。一般所认可的特例有二：第一，为了要救母亲；第二，由于遭受强暴或乱伦而怀孕。通常第二种情况（强暴或乱伦起因）比较偏重经验上的理据：我们本能上不会要求一个女孩子无辜地承担暴力所造成的重担。如同我前面所指出的，当新约对伦理事宜没有直接教导时，在神学的论述上，诉诸经验往往占有比较重的分量。我个人以为对基督徒而言，这种堕胎特例应是合情合理的。²³

还有其他特例吗？像我朋友仁忠和美珍所碰到的，这种很可能怀了智障儿的情形呢？在这里我们要面对的是个极大的难题：必须在圣经及传统的预设，和个人所付的重大代价之间权衡轻重。（这是一个实例，说明现代医学科技反而为我们带来了伦理难题。这是先前的世代没有遭遇的，因为当时根本无法测出胎儿正常与否。）根据我在本书的建议，诸如此类的事，应该由当事人所属的教会群体来共同决定，因此抉择及后果的担子不会单单落在当事者的夫妻身上。如果教会很确定要效法我所提的三个隐喻的典范（好撒玛利亚人、耶路撒冷教会、耶稣）去行，教会就要决定承担必要的责任，来支持仁忠与美珍把唐氏儿生下来。但是，如果教会并不以为这些典范能够照亮一切，或者考量教养这样一个孩子的代价过高，教会就应该同心决定堕胎，并祈求神怜悯所有连带关系的人：母亲、父亲、小孩、医生和教会。

我个人对这个案例的判断是，新约圣经要求教会避免走上堕



胎之路，因此要教会能共同担负起扶持仁忠和美珍生养这位残障儿的责任。不过，事实的情况是仁忠和美珍并没有把这件事带到教会去，因为他们相信——也许他们是对的——他们所属的地方教会并不是个能够承担这种责任的教会群体。所以他们只好自行决定而选择堕胎。我固然深信新约的见证能让问题的决定倾向另一种情况，但是我尊重他们所面对的难处，也尊重他们作决定时所面临的伦理重担。可见在一种新约没有明示的伦理案例上，基督徒凭借清洁良心所作的选择，无可避免地可能会有不同的结论。仁忠和美珍做了他们以为对的事，认为堕胎很可悲，却是不得已的选择。这种选择倘若果真如此必要，最可悲之处应该算是教会的失责，弃绝了“重担互相担当，成全基督律法”（参考：加6:2）的呼召。新约所勾画的原是更美的意境。

四、活出经文的教导：教会是生命的群体

在以上整个讨论过程中，我一直避免把堕胎说成是美国文化中的政治议题。这项回避的做法是为了能使焦点集中，让教会能听清楚新约圣经对此项棘手难题会有什么看法。不过现在我们倒需要问：针对堕胎这件事，教会到底该如何行，才能在我们这世代中将神的话真正身体力行？

首先我们得认清，在当今这个后基督教的文化里，我们无法强迫人们在道德问题上一定得达到共识。美国人之所以在堕胎的事上意见极为分歧，是因为对于应该掌管我们抉择的文化逻辑和思路，并没有共识。我们应该认清，一切想让全国依循基督教的教导而反对堕胎的努力，必定枉费心思且徒劳无功。这不是因为我们主张生活领域中有圣俗的二元分隔，或是承认个人的良心神圣不可侵犯；而是因为认清，使我们反对堕胎的那些信念，只有在圣经的象征世

界里头才能了解。教会反对堕胎的主张，只有在耶稣基督的福音下才说得通。所以在这个面向上，我们跟当今文化的关系，就如同初代教会与当时罗马帝国文化的关系一样。基督徒群体在这议题上的首要任务，就是建立一个与世界不同的见证群体，让世人看见福音如何在人世间落实。

这就是为什么以漫骂、威吓表达抗争来反对堕胎的手段，既不合基督徒体统，也不见得奏效：这么做并不是以实际行动表现福音真谛，所彰显的乃是另一种完全不同的精神气质。激进分子滥用暴力反对堕胎的行为——砸毁诊所或谋害为人堕胎的医师——都与福音并不相符（参阅本书第十四章论及暴力部分的讨论）。甚至连用和平手法要求立法禁止堕胎的举动，恐怕在现今的文化气候下也注定要失败。世人需要的是看到另一种新的生活方式，而不是被法律强制要放弃那些他们自认为是“权利”的东西。²⁴

因此教会在如是文化情境下该如何回应？恐怕最首要、最根本的就是教会要能具体地付出委身行动，确实接纳生命是神赏赐的礼物。德蓝（William Durland）写道：

我们不该指望国家去强迫妇女有孕就要生产，抑或是容许她们堕胎。神反而是呼召我们成为另一种人，另一种团体，去见证世界的丑恶，关爱扶助那些受世上价值所蹂躏残害的人。假如现今一些花在想要影响最高法院立法的精力，能转而用来想出堕胎之外的变通办法，实质扶助受害的妇女、“没人要”的孩童，以及贫困家庭、身心疾苦、遭受家暴之人的话，也许我们能开始看到基督徒的群体在我们当中诞生——成为万国的明亮灯台，需要者最安稳的避难处所。²⁵



科罗拉多一位长老会牧师提伯特（Bill Tibert）也说出类似的愿景，并且把反对战争跟反对堕胎作了极巧妙的类比：

在20世纪60~70年代，有句反战的口号问：“如果他们发起一场战争，却没有人来参加会怎样呢？”也就是说有人可以宣战，但所有人若都拒绝参战，会是什么情形？同样，倘若有堕胎诊所却没人光顾呢？法律让人可以选择堕胎，却没人选用呢？想用立法、禁止诊所开张、下流的叫嚣漫骂都不能停止堕胎。教会历史已显示出教会为社会带来的改革，都是透过教会活出另一种生活意境的方法。我们需要停止对周围不信主的人说，他们的生活方式有多糟，而是需要开始在我们自身的生活里显扬福音的大能。……且让我问你：以下哪一者会产生较大的力量？是一万个人挤在堕胎诊所门口的街头，羞辱那些要进去堕胎的人呢？还是加州有一万个人共同到州政府递陈情书，署名告知他们愿意扶养任何年龄、任何肤色、任何身体状况的任何没人要的孩子，并且以耶稣基督之名来爱这些小孩呢？²⁶

这两段话都指明了教会乃是藉着积极挑起看顾需要者的责任，甘心接纳那些若非如此就会成为世风下牺牲品的妇女孩童，以此来扮演向未信主的世人作见证的角色。

另一项反对堕胎的《杜罕宣言》（Durham Declaration），也是依据类似的神学观——特别是教会观——与逻辑思考所发表的宣言。这项宣言是由一群联合循理会（United Methodist）的牧者及神学家起草，不是对立法者或媒体宣告，而是向联合循理会的教会会友所发出的宣告。其中一系列的誓约承诺当中，包括了以下这一项目：

我们靠着神，承诺要成为一个能为所谓“没人要的孩子”及母亲提供亲切、安全、庇护场所的教会。我们将以祷告、友情以及物质所需，欢喜迎接并支持这些母亲及孩童。这些支持也包括鼓励孩子的生父能真正成为孩子的父亲。²⁷

没有人能随随便便就许下这种承诺。任何想认真活出如此委身的教会，都会很快发现自身资源的有限，以及成员个别需要付出的极重代价。换言之，他们会很快地发现，自己原来正在活出新约圣经所勾画的那种教会生活。

魏利蒙就讲过一个故事，提到一群牧者聚集讨论堕胎的道德问题。有位牧者主张在某些情况下堕胎有其正当性，因为叫一个年轻少女亲自扶养孩子根本就不太可能。这时有位牧养一间有着许多非裔美籍信徒的黑人牧师，对此观念不以为然。他说：

“我们教会就有这种女孩子。上个月我们有个十四岁的少女刚产下婴儿，下礼拜天我们将要为孩子施洗。”

有个牧师问：“你真以为这个女孩能扶养得起这么小的婴孩吗？”

“当然没办法，”黑人牧师回答，“十四岁的人怎么可能养育孩子。其实就是三十岁的人也不一定能办得到。因为单靠一个人来扶育孩童，根本就是困难无比。”

“那你们怎么做呢？”大家齐声问道。

“我们为孩子施洗，让大家可以一起来扶养他们。就这个十四岁女孩的情况来说，我们把孩子交给一对比较有时间、有历练和智慧的退休夫妇，并且连同母亲一起让他们来照管。这就是我们所用的方法。”²⁸



只有教会活出这种委身服务的生命，才有可能在反对堕胎的见证上叫国家、人民信服。在此我们看见福音如何具体地在教会群体当中彰显，圣经中三个焦点意象如何在我们“解读”他们的行动中活化出来。群体：会众为怀孕少女挑起责任。十架：少女忍着受辱，担当怀孕中的难处，以及那对退休夫妻为了无助的孩童，牺牲本来退休时能享有的平静与自由。新造：受洗的承诺代表了世上那毁坏的力量已被破除，孩子能接受神的恩惠，拥有对未来的盼望。²⁹而这小小世界的缩影，正是新约伦理的写照。每当属神的子民顺服神的话语而活，我们便会一再发现，圣经故事与我们当中活生生的实践之间，着实有着充满恩典、同源于一的关系。

结 论

本书已来到尾声，虽然所处理的议题讨论并未完结。我在以上的篇幅里，尝试为新约伦理这门神学学科提出一套整合模式，并且试着借此模式，把新约圣经有关伦理的见证记载合宜地运用到教会生活当中。我所提出的合宜运用方式包含四项必要的工作：仔细研读经文记载，把它们所见证的伦理意境中共同的部分，作一综合性的省思，然后考量各种可以把经文运用到实际状况的诠释解读程序，实际地把经文履行在教会群体中。我为了说明这项过程如何运作进行，所以针对五个测试议题，即为捍卫正义而诉诸暴力、离婚及再婚、同性恋、反犹太主义和种族冲突、堕胎，提出一连串察验分辨的工夫。

我所提出的这个模式，并不是一个明确的方法，能够产生出安全无比的科学结果；它乃是一套用以慎思明辨的原则架构，是一套指导纲领，让教会能依此来寻求明白并且顺服神的旨意。这种察验工夫只有在圣灵的引导下才能进行；因此，模式本身就附带了一项很重要的坚持，那就是所有的伦理察验结果——所有对神话语的解读——都必须受到教会群体的检验和肯定。本书当然也不例外地遵守此一“但书”：就是书中所有的结论，都只是对于新约伦理那满有想象力任务的一种呈现（performance）——提供给广泛的教会群体作为讨论省思的参考。这些结论因此是一种邀请，让教会群体可以一起来更新思索新约圣经本身所见证记载的内容。因为我主张伦理的察验，需要教会从事“制造隐喻”的方法，用新鲜具有启发

性的方式，把新约跟教会生活作衔接。所以如果我的主张正确，其他读者当然也可以对神的话语有别种呈现，不但可能跟我的有所不同，而且还可以教导我们看见以前所没有看到的真理。同样地，我在以上篇幅所呈现的，也不该被认为是绝对正确的说法，而只是一项个人的努力，要严谨解读新约对当今世界所急切关心之议题的关注。我写这本书是希望能抛砖引玉，为我所提到的问题带来开放而非封闭的对话空间。

我同时也要重申本书第四部分开头所说的一个重点：这五个测试的例子并非代表新约圣经最关切的伦理事宜，也非完全反映我自己以为20世纪末教会所面对最紧迫的伦理议题。本书第四部分所提出的问题，其涵盖的范畴乃是用来说明遇到新约当中出现各种不同形态的证据时，我所提出的方法该如何运作。所选的议题主要是为了研讨方法的缘故，而不是就议题的分量轻重作考量。

这样的议题选择所造成的一种后果，就是我针对各项议题所提出的结论，分别呈现了不同层次的说服力道。在新约圣经没有直接处理的堕胎问题上，我的见解主要是从新约故事的间接含义理出看法，因此读者也必须要从这个角度来阅读。但是另一方面，我相信我在拒绝动武这问题上的看法，与福音故事的核心有着重大关联，我会劝大家该以舍身取义的心志来面对这项议题；甚至我要热切地说服那些有其他想法的人说——史上大多数基督徒都是——他们正像是“基督十字架的仇敌”（腓3:18，这里的经文不是对不信者说的，而是对不追求照使徒榜样，即十字架样式而活的信徒说的）。不过，即使是在这个议题上，我的主张也不能因此就宣称：讲求正义战争的人得从教会中要赶出去（我们没有人不是因神的怜悯而得救的子民）。我的论证乃是寻求画出稳固的界线，目的是为了能在教会中对此伦理议题有真正的讨论，好让挑战教会能更迫切地面对新约圣经对这件事的见证记载。



本书的目的是为了鼓励教会竭力成为被圣经塑造的群体，让教会生活更能效法符合新约圣经所描述的那些故事。我在本书第四部分开头说过，如果我们的伦理关切的确是照着新约对于作主门徒的意境所形塑，我们应该会把精力注重在四个主题上：（1）弃绝暴力；（2）分享财物；（3）克服种族歧异，特别是犹太人和外邦人之间的分歧；（4）基督里男女的合一。我已对第一和第三个主题仔细讨论过，也在字里行间对第四个主题提了一些见解。¹因此我要简短地对本书没有强调，但却是新约中相当重要的财物分享问题，提出一些省思，以作为本书的结论。这些省思之后，我会加上几句有关新约伦理学的任务——及其限制——的最后一点评语。

一、财物分享：对教会的一项挑战

在我们诠释新约伦理的复杂思考过程中，永远存在着一项危险，那就是可能建构出一套精心制作的理性化系统，企图来合理化我们习以为常的生活。就这点而言，再也没有其他议题比“财物分享”更带有这样的危险性。因此，在本书结束对于新约伦理的讨论之前，我不得不——即使是很简短地——来看看新约在这个问题上究竟有些什么样的教导。²

新约对这件事的挑战相当清楚：从马太福音到启示录，不难看见作者们在财物管理上都强调要忠心作主的门徒。即使不一一列举经文而只概略地来查考圣经，也都明显可见作者们对金钱的使用及分享，有着一致普遍的关切。现在让我们来看看几处代表经文，以凸显新约在这项问题上的教导。

在马太福音里，耶稣教训门徒不要为经济上的有无忧虑，反要先求神的国和神的义（太6:25~34）；祂教导他们要为每日所需得到的供应祈祷，并要免去别人所欠的债（太6:11~12，参太18:23~35）。

当十二门徒奉派到以色列中传道，祂吩咐他们不要带金银铜钱，也不要因服事收取工价（太10:8~9）。最显著的就是在马太很精彩的末世审判寓言里（太25:31~46），说明区分绵羊与山羊的标准，是基于他们如何对待饥饿、赤身、有病、被囚之人。显然对马太而言，真正作主门徒乃在于如何使用一己资源，来帮补他人之需。

马可福音则记述了耶稣挑战那位想知道如何承受永生的财主时，对他说：“去变卖你所有的分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我。”而这样激进的要求，让财主极其错愕，就忧心忡忡地走了，“因为他的产业很多”（可10:17~22）。这种情境导致耶稣说出那句名言：“骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢。”（可10:23~27）³相对比照下，耶稣反倒称赞一位只投入两个小钱到银库的穷寡妇（可10:41~44）。

路加这位作者，按我们在本书第五章对他的伦理意境分析，始终极力宣扬神为卑贱饥饿之人要显出释放的大能（路1:52~53，4:18~19），并且强调教会这个新群体，因凡物公用而无人缺乏的景况，正是申命记中所吩咐要实现的境界。这个新群体还被勾画成是复活大能的实质彰显（徒2:42~47，4:32~35）。无怪乎在路加所记载的故事中，对作主门徒在经济上必须付上实质代价，有着一致性的强调，耶稣就直言：“你们无论什么人，若不撇下一切所有的，就不能作我的门徒。”（路14:25~35）人若为自己积财，便是无知的人（路12:16~21），而跟随耶稣的人则蒙劝去变卖所有的周济人（路12:33）。撒该且以宣告把财富的一半分给穷人，作为神国临到他家的真实回应（路19:1~10）。

保罗劝勉外邦教会要为在耶路撒冷贫困的圣徒乐捐，指出以色列在旷野时，神供应吗哪，人无法为将来储粮的事件（林后8:13~15，引自出16:18），⁴来激励他们在富余和不足两种人之间，要有一种“合宜的平衡”（*isotēs*）。这种彼此分享的实践，是效法基



督倒空自己最起码的表达，使人“不要单顾自己的事，也要顾别人的事（腓2:4），而且舍己牺牲。

按照提摩太前书，那些凡“不服从我们主耶稣基督纯正的话”的人，很可能会落入贪婪自灭的网罗中：

但那些想要发财的人，就陷在迷惑、落在网罗和许多无知有害的私欲里，叫人沉在败坏和灭亡中。贪财是万恶之根。有人贪恋钱财，就被引诱离了真道，用许多愁苦把自己刺透了。（提前6:9~10）

凡属信心群体的成员，都反倒是要蒙召在“好（善）事上富足”（提前6:18）。

雅各书所用的语言，让人回想起阿摩司、以赛亚等先知，公然抨击富有的人，谴责他们的金银都长了锈（参太6:19~20），在审判来临之时要证明他们的不是。他们对贫穷工人的迫害，难逃神的眼目：“你们在世上享美福，好宴乐，当宰杀的日子竟娇养你们的心。”（雅5:1~6）相对地，神却“拣选了世上的贫穷人，叫他们在信上富足，并承受祂所应许给那些爱祂之人的国。”（雅2:5）

即使是对伦理教训少作明确、仔细说明的约翰篇章，也劝勉信徒要在财物上彼此分享：

凡有世上财物的，看见弟兄穷乏，却塞住怜恤的心，爱神的心怎能存在他里面呢？小子们哪，我们相爱，不要只在言语和舌头上，总要在行为和诚实上。（约壹3:17~18）

要真正实现耶稣的新命令（“要彼此相爱”——约翰篇章一个重要的主题），就必须含括与群体里穷乏成员分享财物这件事。

最后在启示录里，作者把活在患难、贫穷的士每拿教会（启2:9），跟以发财自负的老底嘉教会（启3:17）作了鲜明的对照。对于前者，复活的主给予安慰的话语，而对于后者，祂则警告他们要从口中被吐出来，且说：“却不知道你是那困苦、可怜、贫穷、瞎眼、赤身的。”在这本带有末世启示的书中，一贯把经济上的权能及富庶，与迷惑圣徒之兽的权能相连接。启示录第18章记载大巴比伦城倾倒时，就说到“地上的客商”要为她哭泣悲哀，因为无人来买他们贵重的货物，并且“一时之间，这么大的富厚就归于无有了”（启18:11~17a）。

可见，在新约圣经当中，每位作者对此议题的个别指示内容及表达方法上也许有别，但在一个重点上却是异口同声，那就是：积攒财富跟服事神的国乃是对立的，而且作耶稣门徒最起码的事，便是蒙召慷慨地与缺乏的人分享财物，甚至还得了为了能自由跟随主的缘故，撇下一切所有。⁵

在此，以我所提的三个焦点意象，即群体、十架、新造来贯穿以上的论点，可以看出一幅引人入胜且整全一致的画面。

群体的生活方面，分享财物的吩咐是针对教会整体发出的。新约作者所关心的，并不只是个人追求永生的事，而是教会整体如何活出神国的经济学。这种充分表现群体的面向，在使徒行传所叙述的初代教会中相当明晰可见。保罗吩咐教会要为穷乏圣徒捐输，作为在基督里彼此相交（*koinōnia*）的一种表达；约翰一书激励人要彼此分享，以此表现教会的切实相爱；而启示录则是从群体的角度对士每拿及老底嘉教会发出主的话语。即使在经济议题上较不明显强调集体性的马太经文里，在作主门徒这一更大的概念底下仍隐约可见：马太把跟随耶稣者所组成的群体，看成是立在上的一座城，是彰显神公义的政治团体。因此，教会中的好行为（太5:16，参太25:31~47），便是神的荣耀向世人显明的一个记号。



十架方面，撇弃财物跟走十字架的道路有极其密切的关系，这在路加福音14章25~33节有很直接的描述。在那里，耶稣先是呼召人“背起十字架”，然后以挑战门徒撇下一切所有作总结。保罗也以耶稣舍己牺牲的榜样，对哥林多教会发出处理财物的呼吁（林后8:9）。约翰一书吩咐人要帮补穷乏的弟兄姊妹（约壹3:17~18）之前，就先提到十字架的事：“主为我们舍命，我们从此就知道何为爱，我们也当为弟兄舍命。”（约壹3:16）而接着就用实际的财物分享来解说、界定“舍命”的意思。这事正如其他事一样，都在强调舍己牺牲的爱，乃是根源于耶稣十架上受死的典范。⁶

新造方面，新约教会在财物分享上的种种实践，是末世彰显的记号，显示出神国更新变化的能力，已经突破、进入到旧的世纪中。凡是先求神的国和神的义的人（太6:33），必然会将原来对财务经济的关切，放在次等的地位上。路加福音对分享财物的指示，就直接以神国来临的应许作为前提：

你们这小群，不要惧怕，因为你们的父乐意把国赐给你们。你们要变卖所有的周济人，为自己预备永不坏的钱囊，用不尽的财宝在天上，就是贼不能近、虫不能蛀的地方。（路12:32~33）

这类经文不但指出，属天的赏赐能使我们相对化地看待当前经济上的忧虑，神的国甚至能对现实发生作用到一个地步，使我们得以自由自在地慷慨分享，彰显出神国美好的未来景象。这项真理在路加对耶路撒冷教会的描绘上表露无遗，使徒用以见证耶稣复活大能的方法，乃是在教会成员纷纷变卖田产，凡物公用，以致“内中没有一个缺乏的”（徒4:32~35）等事情上。复活的福音宣讲（*kerygma*）与教会的财物分享之间，不但有直接而且有物质上的关联。约翰一

书的作者也指出类似的重点写道：“我们因为爱弟兄，就晓得是已经出死入生了”（约壹3:14a）——而有必要藉着分享世上的财物作为爱心的表达（约壹3:17）。因此，活在两种时代之间的教会，一方面有俗事的义务要遵行，如必须纳税给凯撒（可12:13~17；罗13:1~7），一方面必须同时实践财物分享，彰显出将来世代中那种既喜乐又公义的面貌。

针对新约这则挑战，我们又当如何回应？在诠释及实践议题上若要完整的讨论，诚然需要极长的篇幅。在此我只能提出一点点基本的观察心得：

- ▶ 新约对财物的直接吩咐及一般规条都根源于圣经时代的处境，因而很难单纯作字面上的应用。如路加·约翰逊所指证的，即使在路加写的福音书及使徒行传中，关于门徒必须撇下一切所有的指示规条（路14:33），要跟篇章中其他教导及其他故事情节并列来看，就会发现不同的人以不同的生活模式来表示对福音的忠心。⁷如撒该因有悔改的回应就受到赞赏（“今天救恩到了这家”路19:9a），虽然他并没有把一切财物都分出去。耶路撒冷教会即使相当慷慨地分享财物，也没有完全撇下一切所有。这里想指出的是，我们无法单就新约圣经所描述的财物管理方法，就订定出一套整齐划一的规条。
- ▶ 新约经文在财物分享上很少直接要求平等、公正的原则，虽然如哥林多后书8章13~15节之类的经文可能作了些暗示。新约大部分经文倒是都在呼吁教会要有舍己牺牲服事的行动，远超过单单讲究公平所发出的要求。
- ▶ 新约圣经对这个问题主要是透过故事叙述的方式向我们说话。福音书中各种故事、比喻、及使徒行传中的事迹，在在提供我们根



本的典范，要我们作出忠实的回应。新约书信中对金钱的特别劝诫，只有放在这些故事所传述、表征的世界里加以了解，才能明白其中劝诫的真义。因此在这件事上，故事性经文才是提供我们基本方向的素材，而且要去找到我们自身在故事中合宜的角色位置，以重述这些故事内容的方式，来进行对圣经的诠释应用；换言之，使徒行传第4章这个最重要的经文例子来说，普世教会都必须以类比的方式问问自己：“我们教会该采取怎样的经济措施，才足以见证耶稣复活的大能？”

- ▶ 要认真严谨地问这样的问题，不但需要充分的想象力来省思，还得付上极大改变的代价。因为无论我们在诠释上如何拐弯抹角，依旧难逃圣经要表达的含义，那就是：神要求我们在分享财物上发挥想象力的顺服，是远比教会一般所以要激进多了。固然历史上有不少基督徒群体以相当感人的方式在实践这些经文，牺牲己利与穷人分享。但这种把经文体化的实例——至少在更正基督教的主流里——大半属乎特例，而非信仰实践上的常规。要让教会听取新约圣经在财物问题上的挑战，着实需要另一次新的宗教改革。

要切身看待这件事，也许有必要谈谈我自己。我在美国一所相当不错的大学任教，生活舒适，经济还算宽裕。我参与教会服事，奉献金钱，偶尔也到收容所帮助游民的工作。只是这种还算不错地处理财物的门徒生活方式，实在跟新约圣经所呈现的意境差距太远。而且据我所知，恐怕大部分教会受市场资本主义的经济力量影响，都远远大过耶稣的教训对其的影响。我本身仍算世上富足的人，而过去这二十年来我所参与服事的教会，在“分享财物”这件新约极其强调的事上，只能算作了点不冷不热、得过且过，不定时的皮毛尝试而已。我之所以只说“过去二十年来”，是因为

我太太跟我在1971~1976年间，曾参与在“悔改团契”（Metanoia Fellowship），那是位于麻州的一个小教会群体，藉由使用一个公共钱包，“凡物公用”的方式，实践很激进的财物分享。这个切实履行门徒样式的教会生活，虽然最后终止了，却不因此就贬损它寻求伦理意境的合宜性，也不能因此以失败为借口，不再继续找寻其他可以表达新约意境的憧憬，切实做到财物分享意境的群体生活。

二、向着标竿努力向前：新约圣经的伦理意境

我上面所分享的个人经验，无非是想借此对我从事这项新约伦理探讨工作最后要说的几句话，提供了一点必要的背景。

第一，我得说，新约作者所看见、所勾画的伦理意境，并非是个无法实现的理想。如果我们无力顺服，是我们在想象力的失败，也是勇气不足而导致的失败。我在此无意向人丢掷指责的石块，因我自己也全然身处其中，无可推诿。问题是，未能活出与新约意境符合的难处，不能就此叫我们逃脱职责：我在回应财物分享挑战上的挣扎及失败，不能就准许我将新约的呼召置之度外，或者假装新约无此意图，或是企图另外设计一套让教会能够少付代价的标准。

第二，有关财物及本书涉及的其他大部分议题，并没有存在着单一一套法则，可以放诸于各教会群体而皆准。新约圣经不是一本规则手册，也不是个烹饪模型，可以依样画葫芦，制造出同样的人、同样的团体。新约经文乃是呼召我们在圣灵的引导下，运用极具想象能力的自由，来塑造出可以具体表达圣经真理，譬喻式地彰显见证着神在我们当中恩惠的大能。

第三，这种具想象能力、顺服圣经话语的表达实践，会要我们付出相当的代价：很可能是付上一切所有。但这不正是跟随耶稣所必有的要求么？



第四，本书所发展出的整幅新约伦理意境，呼吁教会必须洗心革面，作根本的改变。要作到像我建议的新约伦理探讨工夫，一定不止于学术观念上的重整及厘清，更要求教会恢复自身的身份认同，认定自己是神末世的子民，预表显示神医治改造的大工。⁸教会必须活出与十字架模式一致的群体生活，成为神所应许之新造的彰显记号。只要教会肯专一寻求顺服新约所描绘的意境，教会在研读经文的事上，便能更清晰地找着焦点。举例来说，如果我们真想明白新约对财物有什么挑战性的指示，我们一定得对已经领受的亮光开始顺服。这可能意味着教会跟我个人在金钱的处理上，要立即作些既实际又有牺牲性质的改变。

第五，唯恐让以上所言沦于理想，我们不可忘记末世还保有“尚未来到”的成份，这是新约对新天新地相当重要的认识。也就是承认神的国尚未完全在我们当中实现，这并非是对伦理意境的妥协，而是尊重。我们的生活不能只靠五旬节一时的兴奋热忱，我们一切的伦理抉择和道德举动，必须在受造万物仍长期等候叹息的当中表现出来。这样的认定，会让我们在教会里承认自身的软弱及罪性，得以在末世意境和今世现实之间仍有差距不调和的景况下，学会耐心地过活。倘若我如今尚未找着，或者尚未建立一个真能自由、慷慨分享财物的群体，使“内中没有缺乏的”，我不必太过惊讶甚或灰心失望。我们要持续期盼、祷告，不断为着更佳美、更合乎神在圣经上所启示的那个群体生活样式而尽心努力。如同保罗很平衡地说：

我要认识基督，晓得祂复活的大能，并且晓得和祂一同 (*koinōnia*) 受苦，效法祂的死，或者我也得以从死里复活。这不是说我已经得着了，已经完全了，我乃是竭力追求，或者可以得着基督耶稣所以得着我的。弟兄们，我

不是以为自己已经得着了，我只有一件事，就是忘记背后，努力面前的，向着标竿直跑。（腓 3:10~14a, AA）

不自满、不灰心、不缅怀过去，努力向前直跑，知道我们可以信靠神的恩典，因为基督已经认我们为祂所属。既有这等知识，我们便献上身体当作活祭给神，期盼祂要继续改变更新教会，使我们确实拥有道德的辨识能力：

不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫我们察验何为神的善良、纯全、可善悦的旨意。（罗 12:2）

这便是新约伦理学所从事的任务。



附 注

导论

1. 的确，文本“意义”的弹性大到一个地步，在后现代主义的圈子里，已司空见惯地认为“意义”不由经文本本身决定，而是由某特定读者群体的信念所定。Stanley Fish(1980)异想天开地将此说法推到极限，否定“文本”的存在：没有“文本”，只有读者。
2. 从主张圣经权威的教会领袖那里听见这项政治要求，似乎有点奇怪：难道他们没考量过提前2:1~2与此有关？（“我劝你第一要为万人恳求、祷告、代求、祝谢，为君王和一切在位的，也该如此，使我们可以敬虔、端正平安无事地度日。”）
3. 人们会以为这些作者的意思是说：“有些教会领袖也曾为那些并未在所有议题上持守圣经立场的总统背书。”
4. 引自 Patrick Mahoney & Bill Devlin, *Christian Century* 110/2 (Jan, 20, 1993) : 49。
5. 事实上 Spong 主教(1991)还自告奋勇。
6. 以案例研究的方式来显示在争议的问题上，圣经会被引用来支持相互冲突的立场，可参阅 Swartley(1983)。
7. 在1987年秋天，耶鲁大学神学院的演讲上，我听到 O' Donovan 用了这个比喻。
8. Wayne Meeks(1986c)认为，“新约伦理学”一词将历史与规范这两种范畴混淆在一起，应该不可以使用。近来他退一步说，基督徒若想要从新约找出伦理标准，可以谈“新约伦理学——但这是属于规范上的范畴，而不是历史或描述的范畴。”他个人会偏用“圣经伦理”一词，把新约当成全本圣经的一部分来看待(1993: 3-4)。近来有些值得注意的研究也讨论这些方法论上的问题：Swartley(1983)之外，也可参阅 Schnackenburg(1965)；Childs(1970)；Gustafson(1970)；Hauerwas(1981, 53-71)；Ogletree(1983)；Wall(1983)；Verhey(1984)；Longenecker(1994)；Schulz(1987)；Countryman(1988)；Goldsmith(1988)；Birch & Rasmussen(1989)；Lohse(1991)；Fowl & Jones(1991)；Sleeper(1992)；Scroggs(1993)；Marxsen(1993)；McDonald(1993)；Spohn(1995)。
9. 对于此一混淆的实例探讨，参阅 Hays(1986)。
10. 例如 Schrage(1988)就是这么做的。
11. 太5:32, 19:9；参可10:11~12。
12. 着重传统历史的新约伦理学之呈现方式，参阅 Schulz(1987)。

13. Meeks (1972)。
14. 例如参阅 Meeks (1986b); N. Peterson (1985)。“深厚的描述”一词是 Meeks 从人类学者 Clifford Geertz (1973) 的研究当中借来的。当然，描述得愈深厚，后面综合的工作就愈吃力。
15. 合一性和多元性的问题一直是新约神学的核心议题之一。Dunn (1977); Boers (1979); Räisänen (1990) 等人的讨论很有帮助。
16. Meeks (1986c)。
17. 近来针对此一综合问题，Collange (1980) 和 Lohse (1991) 都试图提出些重要讨论。两者比较之下，Collange 在方法上较严谨，虽然他只限于对耶稣跟保罗的连贯一致作检验。另一方面，Marxsen (1993) 则坚称，即使在最基本的“神观”这一点上，不同的新约作者都“拒绝调合”而相互矛盾。因此他主张要严格地分辨，好找出哪些是新约当中真正的基督教神学、伦理学，而哪些只是表达出挂名基督徒的想法。
18. 提出此问题的学者之一就是 Allen Verhey。他倡议说，了解圣经信息的“关键”乃是“被钉又复活的拿撒勒人耶稣”。这不是“众多教义中的一项，要与其他教义达到连贯一致”。相反地，复活乃是“新约的基础和重心所在”，是所有道德智慧来源都必须通过的“棱镜”(1984,181-183)。参考 Oliver O' Donovan (1994)。
19. 参阅本书第十章。
20. 关于强调新约伦理跟当代世界有文化差距的研究进路，可参阅 Countryman (1988)。
21. 参阅本书十三章第二节对此点的详细解说。
22. Fowl 和 Jones (1991) 提出一种强调实践层面的圣经伦理学研究取向。
23. Hauerwas (1993); 参考 Cartwright (1988)。
24. 除非假定经文的意思是有限定范围的，否则有序的社会沟通就不可能产生。例如，交通号志当中的“停”，就不会有着毫无限制的各种意思。
25. 详细讨论参阅本书第七章。
26. 这种研究取向，类似于 William Wrede (1897) 在他那篇影响重大的文章《新约神学的任务与方法》中所提出的新约神学计划 (Morgan 1973, 68-116 有英文全文翻译)。Wrede 为了维护这种治学方法，被迫主张说“新约神学”这一用语所用的两个词都用的不对。
27. Meeks (1986b; 1993) 有举例说明。
28. 参阅 Hays (1989) 在这点上以一位新约作者为例所作的详细说明。
29. 的确，对不少人——包括一些自认是基督教神学家的人——来说，圣经似乎是强势压迫、道德盲目的根源，特别在关乎性伦理的议题时；对这些诠释者而言，关于新约伦理教导的最重要问题，乃是如何找到抗衡的力量 [一份对于近来几位



表达这种观点者的调查，参阅 S. C. Barton (1994)]。这些人自认是基督教思想家，却强烈抗拒圣经权威，这一历史现象不但是近来才有，同时在教会里也不可能发挥长远的影响力。

Part 1

1. 有好些研究新约作者伦理观的书都解释了这一点，如 Via (1985) 讨论马可；Furnish (1968) 及 Sampley (1991) 讨论保罗。更别谈那些针对较小单元的注释书及专题论文，比如说对于登山宝训的研究。
2. 如说，如果对“犹太书的伦理观”也要作类似的长篇讨论，那么全书就会变成是太过仔细的浩大工程。
3. 如 Schnackenburg (1965)；J. T. Sanders (1975)；Verhey (1984)；Schrage (1988)；Schulz (1987) 的研究。
4. 参阅 Furnish (1964)；Dungan (1971)；Allison (1982)；Furnish (1993)；Wenham (1995)。
5. 参阅 Levenson (1993)，他为这种诠释方式的合理性作了很有力的辩护。
6. 参阅 Streeter (1924)；Kümmel [1975 (1973)]，52-64, 84-85；Sanders 和 Davies (1989) 都有提出讨论。

第一章

1. 有些评论者在描写保罗的伦理教训时，就将其视为好像是没有清楚理论根据、一堆未经消化的意念混合物，如参阅 Houlden (1973)；Räisänen (1983)；Sampley (1991)。
2. Dibelius [1936 (1926)]，143-144, 217-220，又参阅 Dibelius (1930)；Dibelius 和 Greeven [1976 (1964)]，1-5。
3. “基督教作品已变成是古代通行伦理的传导媒介” [Dibelius 和 Greeven 1976 (1964)，5]。
4. 如 Furnish (1968) 针对 19、20 世纪在保罗伦理观方面的解释，作过很详细的调查，参阅 pp. 242-279。
5. Betz (1979)，292。对 Betz 的挑战，则参阅 Hays (1987)；Barclay (1988)。
6. Furnish (1968) 充分地予以论证。
7. “作神学” (theologizing) 这个字虽粗陋拗口，但这提醒我们，对保罗而言，神学是一项活动。对此有个不错的讨论，参阅 Jouette Bassler：“Paul’s Theology：whence and whither？”和 Steven J. Kraftchick，“Seeking a More Fluid Model：A Response to Jouette Bassler”，在 Hays (1993)，3-17, 18-34。
8. J. Christian Beker (1980, 1991) 的著作主题就是讨论保罗思想中“应时” (contingency) 跟“融贯一致” (coherence) 之间的辩证。

9. 这是“圣经文学学会”(The Society of Biblical Literature)的保罗神学小组所采用的方法。参阅 Bassler(1991); Hays(1993)。
10. 为了能清楚运用方法的缘故,我在这里只处理七卷无争议性的书信,其中我把帖撒罗尼迦后书及歌罗西书也算作是保罗写的信。
11. Furnish 1968, 212.
12. 如 Furnish(1968, 214)所观察的,“保罗的末世论不是众多主题中的一项,而是最根本性的角度,借此协助观看一切事物。”
13. 如参阅《以斯得拉二书》7:50、112~115, 8:1;《以诺二书》66:6;《巴录二书》15:7~8, 44:8~15。
14. 再一次地,保罗的末世论角度被翻译变得模糊了;这里的“末世”原本是复数 *ta telē tōn aiōnōn*, 却被译成单数(RSV)。同样,这里的动词 *katēntēken* 是“遇上”,不是“来了”。对保罗思想中两个世代观念的讨论重要,参阅 W. D. Davies(1980), 285-320; Martyn(1967)。
15. 所以 J. Paul Sampley 那本很有帮助的书,书名就把保罗伦理观中末世的情境给强调出来:《在世代间行走》(*Walking Between the Times*, 1991)。
16. Houlden(1973), 28, 12.
17. 人们通常以为保罗在此是在回答读者的问题。但也可能是保罗预期会有此一问题,而不是在回应问题。
18. 这点对基督徒的伦理观很重要。因为长久的历史中,很不幸地有许多热心分子错误地从字面意义来理解新约的军事用语,而不是从隐喻的层面来解释。本书第十四章会再多谈。
19. 参阅 Georgi(1986), 对保罗在哥林多的对手有详细解说。
20. 针对这段经文的进一步批注及我自己的翻译,参阅 Hays(1989), 171, 225-226 nn. 46-48。
21. 针对这段经文,参阅 Wright(1987)。
22. 这是末世启示常用的意象。参阅 Gaventa(1990), 对于历来天启文学中的这一隐喻,有很好的说明。
23. Ernst Käsemann 为这段经文写了一篇很重要的文章,《教会敬拜中对于自由的呼求》[1971(1969), 122-137], 他主张保罗在这里对圣灵的描述是为了论辩之用:保罗反对狂热分子的宣称,他们以自我陶醉的声音表示救赎已然实现;相反地,保罗认为:初代教会圣灵充满的教拜,其实是与受造之物一同有说不出的叹息。
24. “侵入”的隐喻该追溯到 Oscan Cullmann[1964(1946)], 84。
25. 参阅 Cousar(1990)。
26. 对加6:2的解释, Hays(1987)有长篇的辩护。
27. 希腊原文只说 *pros oikodomēn* (“为了要建立”)。NRSV 用个人主义的方式将其



- 诠释为“建立邻舍”。不过保罗对此一词汇的典型用法，一定是与造就群体有关。参林前12:7, 14:3~5、12、26；林后12:19, 13:10；弗4:12、16。
28. 这里跟第7节用的 *Christos*，指的是头衔，而不像保罗常在其他地方用来指名字。参阅 Dunn [1988 (vol. 2)] , 840。
 29. 诗69:21也与符类福音中对耶稣受难的描述相呼应。约2:17也引用诗69:9a 预示耶稣的死。这篇诗篇很可能被初代教会广泛认为是一首弥赛亚哀诗。Hays (1993) 对这个问题有所讨论。
 30. 对于在本书信的论证中，此一颂歌所扮演的角色，参阅 Fowl (1990) , 78-101, 以及该文所引的相关资料。
 31. 这句话很难翻译。希腊原文字面意义是：“算别人是超越过你自己。”动词 *hyperechein* (“超越”) 是指拥有较高的等级或权威，像是罗13:1那里的 *exousiai hyperechousai* 是“在上有权柄的”。保罗这里的劝勉乃是似非而是地说：每个人要服在其他所有人的权柄之下。我在这里是采取意译。
 32. 对于 *harpagmos* 的翻译取自 NRSV。
 33. NRSV 在动词“顺服”之后有受词“我”，但在希腊原文并没有受词。
 34. 进一步讨论保罗如何把诗歌材料用来作劝勉，参阅 Fowl (1990) 。腓立比书部分在 pp.49~101。
 35. 对此词的讨论，参阅 Fowl (1990) , 92-95。
 36. Käsemann (1950) ; Martin (1983) .
 37. 可参考 Kraftchick (1993) 所写的一篇重要文章。
 38. Krister Stendahl 在“The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West” (1976, 78-96) 重新衡量保罗时，这段经文是关键。
 39. 希腊文 *skybala* 照字面是“粪”的意思。除了改用这个字之外，其他引用的经文是照 NRSV 的腓3:8b~9a。
 40. 希腊文 *symmimētai mou* 字意不甚清楚：“效法我”指着是“一同效法我”，还是“同我一同效法主”？两种解释都可能，但终究还是同一件事。
 41. 很多注释把罗1:5的 *pisteōs* 当成是个“附加的所有格”(epexegetical genitive) 来解释：“顺服即信”(the obedience which is faith)。任何解释若把保罗的福音刻画成只是头脑上的相信，而不管行为上的顺服，都是不可接受的；因为这种解释会把信中其他部分变得相互矛盾而无法理解(如罗6:12~13, 8:1~11, 12:1~15:13)。若把罗1:5解释成“信所发出的顺服”(the obedience that springs from faith) 或简单的“信心的顺服”(faithful obedience)，会对保罗的经文有较整全一致的看法。仔细讨论参阅 G. N. Davies 1990, 25-30。
 42. 参阅 Hays (1983) ; Hays (1991 b) 。对“受词所有格”(objective genitive) 的解释，参阅 Dunn (1991a) 。

43. 需要注意的是，在名词 *pistis* 所包含的一系列语意中，是比较着重在“信任、忠心、诚信”的意思，而非指“相信”。
44. 参阅 Hays (1987)。
45. 就连腓利门书这封看似处理私人事务的教牧书信，也不仅是给腓利门，而且也是给亚腓亚、亚基布，以及“在你家的教会”（门2）。保罗坚持把裁决事务的过程公开放在教会群体的审视之下。想知道保罗写信给全教会的修辞效果，参阅 Petersen (1985)。教牧书信（提摩太前、后书及提多书）是写给个人的，但作者是谁是有所争议的。
46. 参阅 Banks (1994)。
47. 保罗用 *huioi*（“儿子”）一词包括了男人和女人，到3:28时就解释得很清楚了。NRSV 把加3:26和加4:5~7那里译成“儿女”是正确的，虽然会丧失一些修辞效果——如加4:6，“你们既为儿子，神就差祂儿子的灵进入你们的心，呼叫：“阿爸，父！”
48. 保罗没有在任何地方说到所有人类都是“神的儿女”。世人都是受造之物，但是提到“家庭”关系的字眼时，一定是指蒙拣选的群体。
49. Hays (1987), 289-290。有关矶法等人为何避开不和外邦信主的人一同吃饭的问题，参阅 E. P. Sanders (1990)。
50. Barclay (1998), 239。Barclay 的主张是立基于 E. P. Sanders (1977); Dunn (1983a); Dunn (1983b); 及 Watson (1986) 等见解上。
51. Boyarin (1994)。
52. Barclay (1988) 已说明，保罗这项伦理关切充满了加拉太书整封书信当中，而第5、6章的劝勉也跟全书的主题很一致。另参 Gaventa (1986)。
53. Mitchell (1992) 已用修辞分析法证明了，“哥林多前书是封完整的书信，从头到尾都在劝分裂的哥林多教会走上合一的道路”（17）。
54. 在昆兰文献中也有类似的诠释上转变：昆兰群体取代了腐化的耶城圣殿。参阅 Gärtner (1965)。
55. 当然，保罗最热情的诠释者马丁·路德，后来也遭到天主教及重洗派还有约翰·卫斯理对他提出类似的批判。
56. 参阅 Keck (1976)。
57. Funk (1967), 263-266。
58. 希腊原文没有“他的”这一所有格代名词。A. Y. Collins (1980) 认为灵魂得救的灵就是出现在群体中的圣灵，这一论点值得好好思考。
59. 关于这封书信中的修辞策略，参阅 N. Petersen 的分析讨论。
60. 参阅 Tomson (1990)，他一再地尝试展现保罗的伦理教训中，用到犹太法律传统的地方。



61. NRSV。我这里要指出的观点：“保罗的性伦理是从犹太传统而来”，并不需要为困难的第4节作批注，决定那到底是“守着自己的性器”，还是“用圣洁、尊贵娶妻”。参阅 Best(1979), 161-163; R. F. Collins(1984), 328-333; Yarbrough(1985), 7-29, 68-73 的讨论。
62. Theissen(1982), 125-129.
63. 保罗在林前8没有用“坚固”这个字眼，但在罗14:1~15:6讨论类似的问题时出现过。参林前1:27：“神却拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧。”
64. 有些译本以委婉方式回避用“弟兄”这个男性名词，但保罗之所以一再使用此一字眼，是在强调家庭中兄弟间的关系相当重要。“坚固、刚强”之人其实是在伤害神家里的同胞成员。
65. 有关“作众人的仆人领袖”，参阅 D. Martin(1990), 86-116。
66. 跟 Tomson(1990), 187-220 的意见相反。
67. NRSV 译成“外邦人”的字是 *ethnē*，保罗通常用这个字来指非犹太人。
68. 这里所谓的“路德派”对称义的了解，是把路德的主张作很拙劣的模仿，我们大可不必太在意。若要了解路德对称义的想法，参阅 Althaus(1966), 224-250; Althaus(1972), 3-24。至于对路德之后较忠实的路德神学的分析，参阅 Gritsch 跟 Jensen(1976), 36-68; Braaten(1983)。Westerholm(1988)对路德如何解读保罗，有精辟的辩解。
69. Kümmel(1929)和 Stendahl(1976)对此立场有令人心服的论证。近来对此问题的讨论，参阅 Dunn[1988(vol. I)], 374-412。
70. 对于 *peri hamartian* 的翻译，参阅 Wright(1991), 220-225。
71. 天主教传统(包括循理派)一直强调保罗思想中的这个重点，使路德派及有些改革宗人士很不自在。
72. 参阅 Hays(1992)及所引的文章资料。
73. 有关离婚及同性恋问题会在本书第四部分详加讨论，因此不是这里要谈的重点。
74. 对13~14节的经文结构分析，参阅 Fee(1987), 253-257，他很有说服力地辩明“神要叫这两样都废坏”这句话并不是保罗的意思，而是“哥林多人的属灵观，期待一种最后会剥去身体的灵性的救赎”(257)。
75. 参阅 Fee(1987), 266-286，对此解释有深入讨论。也参阅 Furnish(1985), 29-38。
76. 初代教会对此所持的各种不同解释，参阅 Meeks(1974)。
77. 信中没有表示哥林多人知道耶稣这则特殊的教训，或是他们自行加诸于身的禁欲方式，乃是诉诸任何属乎主基督的传统。这经文只能说明，路加的说法是个别表达当时普遍文化的想法，以为性在末世并不存在。
78. Tomson(1990, 107)，注意到保罗的教导，虽与根据出21:10所提出的“妻子在婚

姻上的权利”相平行，但也观察到保罗提到的“互惠原则”更是超越了“一般接受的拉比传统观念”。

79. 参阅 Via(1990)。
80. 这里的解读和 Daniel Boyarin(1994, 180-200) 尖锐的解释之着重点并不相同。Boyarin 强调保罗偏好一种无性别差异、属灵的基督徒理想存在(如加 3:28 所说); 所以保罗在林前第 7 章的话一定是一种不得已的准许:“保罗只好降低标准, 认为没走独身之路的人, 仍可继续受限作婚姻奴隶”(193)。我跟 Boyarin 解读上的差别, 和我们之间一个更大的论辩有关: 保罗的人论到底和在亚历山太的斐罗(Philo of Alexandria) 所清楚表达的系统二元论相似到什么程度。不过我们主要的差异, 还是在于强调保罗这段话的重点到底在哪里。我完全同意 Boyarin 所说:“保罗对性保持两个层面的思想系统: 独身是较高的状态, 但婚姻对信主的基督徒来说, 仍然是一种高贵的行动。”(192)
81. 虽然 RSV 和 NRSV 将其译成“将临的艰难”(impending crisis), 但这一译法是不能成立的。这里的分词 *enestōsan* 很明显是指“现今的事”, 跟林前 3:22 那里是一样的; 在那里是与 *mellonta* (将来的事) 并列在一起。
82. 许多当代译本(包括中文和合本), 随从 Nestle-Aland 的译法, 把它译成“像在圣徒的众教会一样(33 节 b), 妇女在教会中要闭口不言(34 节)。”有几个理由让人不能接受这样的经文结构。第一, 重复提两次“教会”。第二, 一些早期抄本把 34~35 节移到 14 章结尾部分。这显示经文可能有穿插现象; 最低限度, 这显示当抄写者在这么做的时候, 是把 33b 节理解成是跟着上一节, 而不是跟着 34 节。最后一点, 保罗通常是先论理再吩咐(如林前 10:16), 而不是吩咐在论理之先。所以假如 33b 节是跟前面相连, 应该读成:“先知的灵原是顺服先知的——因为神不是叫人混乱, 乃是叫人安静——像在圣徒的众教会一样。”
83. 更详细的讨论, 请参阅 Schüssler Fiorenza(1983), 205-241; Furnish(1985), 83-114; Witherington(1980)。
84. 对此争议经文的讨论, 参阅 Schüssler Fiorenza(1983), 226-230; Furnish(1985), 94-101; D. Martin(1995a)。
85. Meeks(1983), 220 n. 107.
86. Meeks(1983), 70-73.
87. Schüssler Fiorenza(1983), 230-233.
88. 对此论证的详细辨明, 参阅 Fee(1987), 699-708。持相反论点, 为这段经文的真实性作辩护的, 参阅 Wire(1990), 149-152。
89. 不过, 很重要的一点, 最近在 Philip Payne(1995) 写的一篇文章里, 他从公元 6 世纪的 Fuldensis 抄本当中找到先前不被注意的证据, 而建议说 34~35 节是 Victor of Capua 主教添加上去的, 这些抄本就是其命令下所产生出来的。我很谢谢 Dr. Payne 容许我引用他尚未出版的文章。



90. Wire (1990), 135-158.
91. 如 Boyarin 所说:“古代的人没想通的两难问题, 留到如今准会再叫我们给碰上。”(1994, 200)

第二章

1. 作者问题, 参阅 Kümmel [1975 (1973)], 264-269, 340-346, 357-363, 370-374; L. Johnson (1986), 255-257, 266-267, 357-359, 367-372, 381-388。
2. L. Johnson (1986), 381-389 讲得特别清楚。
3. 罗马书通常被认为是真正的保罗书信当中最后的一封信。有关各书信的年代问题, 参阅 Jewett (1979); Lüdemann (1984); Soards (1987)。
4. 从这角度讨论新约较后期作品的, 参阅 R. E. Brown (1984)。
5. 我稍微修正了 KJV 的标点, 以便反映出希腊文上无间隔的语法结构。
6. 照上下文来看, *en hēmin* 应该译成“运行在我们当中”(among us, 即“在教会全体当中”), 而不是如 NRSV 所译的“运行在我们心里”(within us)。
7. Yoder (1994), 162-192 (1972, 163-192)。
8. 在这点上进一步的讨论, 参阅本书的十五章第二节。
9. Schüssler Fiorenza (1983), 218.
10. 希腊文是 *tas methodeias*。NRSV 用 *wiles* (诡计) 来翻译稍嫌陈旧了些。
11. Jerusalem Bible 把 *poiēma* 译作“做成的东西”。
12. 提摩太前书和以弗所书在语气上及内容上很不同, 却在地理上相近, 这点相当稀奇。
13. 很难想象确切无疑写了七封书信的保罗, 会把教会形容成“真理的柱石和根基”, 然而, 这样的表述是跟以弗所书的教会论相符合的。参弗 2:20。
14. Verner (1983)。
15. 希腊文是 *authentēin*。在新约当中, 这个字只在这里出现, 不是一般“具有权柄”所用的字(虽然 NRSV 是这样翻译); 而是带有强制或滥用权柄的意思。参阅 Scholer (1986)。
16. 近来讨论这段经文的文章, 参阅 Donelson (1988); S. Porter (1993)。
17. 参阅 Bassler (1984)。
18. Towner (1989) 以为教牧书信所攻击的反对者, 是用了这个词来形容他们自己的教导, 所以教牧书信的作者只是将此予以挪用。
19. 当然“与主一同受苦”是提摩太后书的重要主题。这是它和提摩太前书、提多书显然不同之处。我很感谢 Luke Johnson 注意到这点。他的文章“The Use of the New Testament in Christian Ethics: A Response to Richard Hays”发表在“The New

Testament and Ethics: Problems and Prospects”，1995年4月1日在杜克大学的座谈会上。
20. 例如 Oden (1979), 130-147。

第三章

1. Wilder (1971), 60. Via (1978), (1985) 引用 Wilder 的名言, 并深富洞见地予以发扬光大。也参阅 Beardslee (1970)。
2. 参阅 Houlden (1973, 41-46) 评论此福音书中“缺乏伦理素材”的一段话。Houlden 还说: “即使是马可福音中少有的那点伦理资料, 大部分出现的时候, 也不是纯粹伦理关怀的结果。”
3. 对于编纂批判法的有力批评, 参阅 Black (1989)。
4. 尽管近来有各式各样的挑战, 但是大多数新约学者仍旧相信, “马可福音是最早一部福音书”的假设, 最能够解决符类福音书之间的文学关系这一复杂问题。我自己也相当同意这点, 在讨论福音书素材时也预设此一观点。不过很明显地, 以我这种个别探讨各福音书的伦理意境的研究方法, 并不太需要强调任何说明福音书来源及彼此关系的理论。
5. Schrage (1988), 143.
6. 重要的例子, 请参阅 Kelber (1974); Kee (1977); Myers (1988); Marcus (1992)。对这种研究方法的评论, 参阅 D. N. Peterson (1995)。
7. 有古抄本没有“神的儿子”的字眼, 但一定是抄写疏漏, 在原文是一定有的。参阅 Metzger (1975), 73。
8. 有人常以为马可引用了传统的神迹故事集, 或许还是两本重复的故事集 (所以才会有两次喂饱众人的神迹)。作过最仔细的研究, 描绘马可之前的传统架构的, 就属 Achtemeier (1970, 1972)。也参阅 Fowler (1981)。不过, 体认到这点很重要, 就是这些行神迹的主题, 不仅出现在大量的传统资料来源之中, 同时也出现在马可本身编纂时的结语当中 (可 1:32~34, 3:7~12, 6:53~56, 7:37)。
9. 但这并不表示马可或他的资料来源有一种“神人”的观念。参阅 Holladay (1977)。
10. Weeden (1971); Kelber (1974); Kelber (1983)。
11. Tannehill (1977)。
12. 对此经文的精湛诠释, 参阅 Kermode (1979)。
13. 这里的“你们”是加重语气的代名词; 耶稣把这个问题转指向门徒。
14. 这是马可福音中所谓“弥赛亚秘密” (messianic secret) 的特点。深入的研究可参阅 Wrede (1971) (1901); Tuckett (1983); Marcus (1986)。Wrede 认为这是马可神学的中心思想, 这是对的, 但说它有护教上的理由, 是为了要把非弥赛亚式的历史耶稣转变成弥赛亚式的人物, 则是错误的解释。如同我们将讨论的, 马可安排这个秘密主题的目的, 是要把对于耶稣身份的解释聚焦在十字架上。



15. 这一时期的证据显示，针对将要来临的弥赛亚有着各种不同的期待。此外，对犹太教虔敬派而言，期待弥赛亚的来临恐怕没有像后来的基督教诠释者所以为的那么重要。对整个问题的讨论，参阅 de Jonge (1966)；Neusner (1987)；E. P. Sanders (1992)，295-298；Wright (1992)，307-320；Horsley (1992)。
16. 《所罗门诗篇》17:21~24、26、32；R. B. Wrigst in Charlesworth (1983) (vol. 2)，667有英文翻译。这一观念的旧约背景，参撒下7:12~13；赛9:7，11:1~10；耶23:5~6；弥5:1~5a。至于公元1世纪犹太教中的弥赛亚盼望的其他表达方式，参看《以斯得拉二书》7:28-29，12:32-34；《以诺一书》52:4。
17. “人子”一词的背景太过复杂，无法在此加以讨论。从可14:62看来，这个名称是来自但以理书。不过马可用这个词专门是指耶稣的自称，特别指祂将来要如何受苦又得荣耀；参可9:31，10:33~34。Nicklesburg (1992) 讨论到“人子”的“双重用法”，一方面是指身为人的耶稣，一方面指祂未来升天的地位。耶稣作为人时已拥有祂“将来”的人子权柄（如可2:1~12，23~28）；祂会拥有权柄（可8:38），但都与必须受苦相关。所以此词在马可福音里含着“有目的的模糊性”（144）。
18. 把可10:45和以赛亚书的预言连在一起，是新约研究上的争议问题。Hooker (1959) 强烈反对两者有直接关联。这里的立场是采用 Stuhlmacher [1986 (1981)]，16-29 和 Marcus (1992)，186-196 的研究。
19. Kingsbury (1978)。
20. 有关这段经文参阅 Wheeler (1995)，39-56。
21. Via (1985, 164-165) 强调了重点：“因为马可所说的作门徒，若没有神的作为就根本是不可能的。若没有神迹的话，瞎眼就不得看见（可10:52）；跟随耶稣是在人不能，只有神才能（可10:21~22，26~27）。”Tolbert (1989, 310) 也注意到马可的这个特点，却很不以为然地说：

马可福音让当代人倒胃口的，不是它对人类处境的负面看法，而是对于问题的解决方法。马可认为只有神直接的介入，才能把选民从这代人所惹的祸中拯救出来。直到如今还有人继续坚持这种看法，而这种默然被动的态度只有让两千年来的祸患更加变本加厉。马可的分析有其价值，但基督徒也必须努力工作，不仅个人如此，更要团结起来耕耘这丰盛且受造可爱的葡萄园，也就是神所定的国度。

Tolbert 的诚实见解是可以理解的，但若福音基本上可以靠人的努力而不是神的作为，那也就不必叫福音了。这些问题是本书第三部分要面对的。

22. 故事中也显示马可对犹太人并不会无故定罪，各人若真心回应律法的要求，都会受到肯定。
23. 虽然这样的结尾相当奇怪，但抄本上的证据很确定：所有在可16:8后加上结尾的抄本，都是比较晚期或是次级的抄本 (Metzger 1975, 122-126; Lane 1974, 601-

605)。所以除非说原有的结尾是在很早期就失落了，不然我们只能认定这种谜般的结尾是确实可靠的。我也会尝试显示，其实这样的结尾是和马可福音全面的看法相吻合的。

24. 我在这里的翻译“你们寻找的耶稣，即拿撒勒人，被钉十字架的那位”，反映出希腊文的句子结构，强调完成式分词 *estaurōmenon*，把它变成一个称号：“被钉十字架的那位”。即使在复活之后，耶稣还是被认定为“被钉十字架的那位”。
25. 参考的资料，参阅 Farmer (1974) ; Lane (1974) ; N. Petersen (1980) 。
26. 尽管就一般期待耶稣很快会降临加利利的传统而言，马可写作时间还算是其中的早期 [Marxsen 1969 (1956), 57-95]，但这句话就马可的故事世界而言，仍是充满象征的意思 (Tolbert 1989, 298) 。
27. 重要的是体认到马可对故事的描述，是要凸显末世启示的冲突，所以可能会对公元1世纪的犹太教的观点有曲解之处。Daniel Boyarin 在一次信件往来上就说：“在生命和身体受到威胁的情况下，拉比犹太教会准许，甚至要求在安息日治病。……守安息日不是不能跟慈悲怜悯相辅相成，马可福音中的耶稣在这里是对安息日的原意及末世意义上予以辩明，倒不是因为该不该在安息日有慈悲怜悯这件事本身” (1995年1月18日的一次私人沟通上) 。
28. Myers (1988) ; Marcus (1992) 。
29. 马可福音可以当成两刃的利剑来解读，既可安慰受苦者，又能叫安逸者吃苦。这事应该警惕我们不可太狭窄地限定它的原意或社会情境。

第四章

1. Crossan (1975) , 59.
2. 对于证据的更完整摘要，参阅 Allison (1993) , 140-165。参考 France (1989) , 186-189。
3. 这些段落有一份资料是从马可福音而来，不过马太都作了相当分量的补充。
4. 精确的公式出现在太 7:28、19:1，而太 11:1、13:53 则有些许变化（在希腊原文中，对照的情形会更清楚）。最后一次出现是太 26:1，马太用加重语气来强调前面的论述已经结束：“耶稣说完了这一切话……”。Kingsbury (1975) 认为应该把马太福音读成三段的结构，以“从此耶稣就……”（太 4:17, 16:21）来作分段，却忽略了清楚分成五段的证据。Kingsbury 的读法是不能接受的，至少因为他把发生在凯撒利亚腓立比的事件切成两半（太 16:13~28；参可 8:27~9:1）。
5. 这句话是从马可福音 1 章 22 节引用过来的，提到耶稣在迦百农的会堂教训人。不过马可没有告诉我们耶稣的实际教训内容。对马可而言，耶稣的权柄更明显地是在赶鬼的事上显出来（可 1:27），而不是在教训时的口吻像摩西。
6. W. D. Davies 的研究 *The Setting of the Sermon on the Mount* (1964) 深入地指出，登山宝训要在跟拉比犹太教之间的争辩场合下来读才对。除了一些特殊论点需



要评论之外，Davies 的中心主张很具说服力，广为学者接受。

7. 学者算出少则十一处，多至十四处有旧约引述部分（端赖公式定义的严格程度）。参可 1:22~23, 2:5~6, 15, 17~18, 23, 3:3, 4:14~16, 8:17, 12:17~21, 13:14~15（论到不明白的人），13:35, 21:4~5, 26:56（没有明显引述经文），27:9~10（论到犹太）。对这些经文的奠基性研究是 Stendahl [1968 (1954)]。
8. Stendahl [1968 (1954)] 建议说这种文士整理资料的活动，可能是属于一个基督教文士“学派”。
9. Meeks (1986b) , 140.
10. Ogletree (1983) , 111.
11. Ernst von Dobschütz, “Matthew as Rabbi and Catechist” in Sfanton (1983) , 20 有批注；W. D. Davies (1964) , 306-307。
12. 阅读以下这些经文时，最好借助福音书合参本，像是 Throckmorton (1992) ，或是可以读希腊原文的人，参 Aland (1985) 。
13. Meier (1980) , 94-95.
14. “怜悯的释经学”（hermeneutic of mercy）一词取自 Meier (1980) , 130。
15. “得罪你”（against you）的字眼虽然出现在大多数较晚期的希腊文经文中，但最早期、最好的抄本却看不到这几个字。最好的解释是原文没有“得罪你”。不过主张把“得罪你”加上的论点，参阅 Davies and Allison (1991) (vol. 2) , 782 n.3。
16. 在此我引用 RSV 英文圣经译本，而不用 NRSV ；后者努力要用包含性的语言，值得赞赏，却让经文变得累赘，失去了 15 节重要的家庭隐喻；被得罪的人并不只是“教会中的另一个成员”（NRSV），而是“你的弟兄”（RSV，希腊文直译）。当然，这段经文的规定，对群体中的男女成员都同样适用。
17. 因为我引用的是 RSV，所以我继续用男性代名词来指被得罪的人。读者可以补上心照不宣的理解：女人和男人都是罪人，都需要警告和管教。
18. 1QS5.25-6.1; CD 9.2-4.
19. 18 章 18 节的动词是第二人称复数，对比于 16 章 19 节平行陈述当中的第二人称单数。
20. E. Schweizer (1975) , 377.
21. 马太用“天国”，而不用马可及路加使用的“神国”，并不是指国度是在彼世，而是因为当时犹太人避讳用神的名字。
22. 《一报还一报》第二幕第三景。
23. 《密什拿》之《先贤集》（m. Aboth）3.2。
24. 对于历史证据的平衡及有益的讨论，参阅 Stanton (1992) , 113-281。
25. Luz (1989) , 79-95，采取后者的看法：“马太明显不认识保罗及其神学思想；只

是他基本上是属于保罗的对手阵营”（87）。

26. Keck (1984), 43, 是依循 Theissen (1978) 的作品。
27. 关于马太在此角度的成就的详细讨论, 请参阅 R. E. Brown (1984), 124-145。
28. Keck (1984), 43.
29. Keck (1984), 55.
30. Keck (1984), 41-42.

第五章

1. Schrage (1988, 152-161) 处理路加福音—使徒行传时, 很稀奇地省略“神成全向以色列人的应许”这一主题。
2. 我按传统看法认为作者是路加, 虽然没法百分百地确定作者究竟是谁, 参阅 Fitzmyer (1981), 35-53. Fitzmyer 说得好: “究竟作者是不是传统所说的路加 (那位有时随同保罗的伙伴, 甚至是个医生), 其实对解读路加福音并没有多大区别。” (P.53)
3. Schneider (1977)。对路加—使徒行传中“神的计划”的讨论, 参阅 Squires (1993)。
4. 这个名字的意思是“神所爱的人”。在此很可能只属虚拟人名, 指的是任何对故事感兴趣的读者。
5. Dahl (1976), 88.
6. 针对两者形式上对照的详细分析, 参阅 R. E. Brown (1979a), 233-499; 对此问题较近期的讨论, 参阅 Green (1995)。
7. 路加使用旧约的技巧, 参阅 Holtz (1968); Rese (1969); Craddock (1985); Bock (1987); Barrett (1988); Evans and Sanders (1993); Kimball (1994)。
8. 路加把这情境重新作了安排, 可由路加福音4章23节看出端倪, 那里未经解释地谈到“我们听见你在迦百农所行的事”, 而根据路加的事件排列次序, 这时是耶稣事奉工作的起头, 还没有在迦百农行过什么事。
9. 这里的引句来自以赛亚书两处经文 (赛61:1~2及58:6) 穿插而成。我们没有理由以为在加利利会堂中实际使用的经文, 是这样穿插写成的; 是路加如此合并引用, 表达出他对耶稣的身份及职分的解读。
10. Susan Garrett (1990) 提出一个复杂的建议: 路加—使徒行传中, 耶稣释放百姓脱离撒但的捆绑, 是按着摩西—出埃及的类比来架构的。我个人认同这个见解 (此地无法细述)。如果她的见解正确, 耶稣“像摩西”这种说法, 就比一般解经家认为的要更具意义了。
11. Moessner (1989), 262-263。同时参阅 C. F. Evans (1955); Evans and Sanders (1993), 121-139。
12. 路加变更申18:19的引言是有含义的。参阅我在第十七章的讨论。



13. L. T. Johnson (1991) , 19-20。同时参阅 L. T. Johnson (1986) , 208-210。
14. Conzelmann [1961 (1953)] , 137-141.
15. Cassidy and Scharper (1983) , 111-121, Daryl Schmidt 写的“Luke’s ‘Innocent’ Jesus : A Scriptural Apologetic”。
16. 对路23:47的一种解释有时被人忽略：就是路加根据马可资料重述 *kathexēs* 故事时，不认为马可对百夫长所说的话有历史的真确性，所以把“神的儿子”换成“义人”，这样不但回避时代错置，同时也表达路加认为“义人”有经文回响的神学观点。
17. 有关这个主题的历史的讨论，参阅 Hays (1988) 及那里所引用的文章资料。
18. 路加并没有真的用耶稣“殉道”这个字。希腊文 *martyrs* 就是见证的意思，如徒3:15。只是后来才把这个字眼用来形容为信仰而死的人。当我说到耶稣在路加福音中是殉道的典范时，是采用这个词在后来的用法，来形容路加—使徒行传所呈现的一个模式。
19. Minear (1976) .
20. 其他例子参阅徒3:1~10及路5:17~26；徒5:15, 19:11~12, 及路8:44；徒7:59~60及路23:34、46对照来看。
21. L. T. Johnson (1986) , 219.
22. 有些注释者常常会把这些记载当成理想化的故事来处理 [像 Conzelmann (1987, 24)] , 但是很有理由怀疑，这样的拒斥是因为反对应该基于这些经文而有平等共生的生活规范，而预先作的判断。近来有些讨论，支持这些事的确有史实的可信性，参阅 Bartchy (1991) 。
23. 亚里士多德，《尼各马科伦理学》9.8.1168b, 6ff。
24. 有注释者以为撒该的话不是表达悔改，而是自义的表现，强调他本就习惯于把一半的财物分给穷人 [参阅 Fitzmyer (1985) , 1220-1222] , 但这样解读无法解释耶稣为什么特别讲到“今天”。除非撒该真的心里有所改变，不然耶稣不会说“今天救恩到了这家”。所以，与近来的诠释潮流相反，我还是要把这个故事看作是个悔改的故事，这也符合路加整体的论点：悔改是进入救恩之门。
25. L. T. Johnson (1977) ; L. T. Johnson (1981) .
26. Conzelmann [1961 (1953)] .
27. Cassidy (1978) ; Cassidy and Scharper (1983) .
28. Cassidy (1978) , 80.
29. Cassidy (1978) , 79.
30. 路加的年代记载是否正确并非此处重点；我只是要指出路加会把笔下角色跟实际的政治事件及人物相提并论。
31. Balstone (1992) ; Wright (1992) , 302-307.

32. 路加用的是复数 *laois Israēl*，借此表明他是要阐明诗2:1，暗示外邦及以色列都要联合反对耶稣。我要谢谢 Bruce Fisk 帮助我注意到这一点。
33. Charles Talbert "Martyrdom in Luke-Acts and the Lukan Social Ethic", in Cassidy and Scharper (1983), 99-110.
34. 对广泛的路加末世论研究作出很好的摘要总结，参阅 Carroll (1988), 1-30。
35. 笔者在此处的译文，与 Nestle-Aland 一样是读成 *ktēsasthe* (过去式命令语气)，而不是 *ktēsesthe* (未来式直说语气)。
36. Carroll (1988), 166.
37. Fitzmyer (1981), 235.
38. 这当然不是耶稣当年比喻的原意，而是在路加—使徒行传中特别采用的意思。
39. Allen Verhey 的 *The Great Reversal* 提出了很重要的观点，用路加的方式解读新约伦理，不仅因为 Verhey 把复活作为新约信息的重心 (Verhey 1984, 181-183)，而且强调了如该书书名所标示的“大翻转”之意。
40. 引自 Hughes (1992), 14。这首诗在早期发表的诗集中，取名为 Harlem。
41. 例如，Käsemann [1964 (1960), 63-97] 主张在使徒行传中，“荣耀神学” (a theologia gloriae) 正在取代“十架神学” (theologia crucis) (92)。参阅 Käsemann [1969 (1965)], 236-251。
42. “East Coker,” in Eliot 1952 (1930), 129.
43. L. T. Johnson (1991), 21-22; 参考 Pervo (1987)。
44. 有关“早期大公教会”，参阅本章注41 Käsemann 的文章，以及 Conzelmann (1987)。比较符合我在此认同的叙述语气的一种解读，参阅 Willimon (1988)。

第六章

1. “祂不是要向人传讲任何事，而是呼召人归向祂。……结果到头来，耶稣是那位显明上帝者，而祂显明的不是别的，就是‘祂是那位显明者’。” [Bultmann 1955 (vol. 2), 41, 66]。
2. 相反观点参阅 Verhey (1984), 142-143。
3. 关于作者问题的仔细讨论，参阅 Brown (1982), 14-35。Schrage 正确地决定在讨论伦理内容及含义时，把这些书卷当作一个单元 [1988, (297)]。我也在此照着做。
4. H. R. Niebuhr (1951), 46-49.
5. Käsemann (1968), 59.
6. Houlden (1973), 36.
7. J. T. Sanders (1975), 100.
8. 关于约翰对“犹太人”态度的这一重要问题，参阅本书第十七章。



9. Käsemann (1968) , 8-9.
10. Käsemann (1968) , 26.
11. 这个观点以及以下对约翰一书预设情境的分析,我是依据 R. E. Brown (1976b) 的论点。
12. Augustine (389) , 130-131.
13. “For the Time Being” , in Mack, Dean, and Frost (1961) , 215.
14. NRSV 把第 18 节放在下段起头的分段法很奇怪。我这里依照 Nestle-Aland, 把第 18 节放在前面一段话的结论。
15. 下面的描述是依据下列学者的研究论述: Martyn (1979) ; Meeks (1972) ; R. E. Brown (1979b) ; R. E. Brown (1982) ; Wengst (1983) ; Smith (1984) ; 以及 Rensberger (1988) 。
16. R. E. Brown (1982) , 101-102.
17. J. Louis Martyn 对约翰福音历史背景的开拓性研究,主张犹太基督徒被赶逐离开会堂的时间,可追溯到在雅麦尼亚拉比学院,对于《持异端邪说者的祝祷》(*Birkat-ha-Minim*) 的重新表述,时间大约是在公元 85 年左右 (Martyn 1979) 。对此看法所提出的异议,则参阅 Kimelman (1981) ; Katz (1984) 。
18. Rensberger (1988) , 26-27.
19. Rensberger (1988) , 113.
20. Rensberger (1988) , 114.
21. Rensberger (1988) , 116-117.
22. Minear (1984) ; R. E. Brown (1984) , 84-123.
23. Bultmann (1955) (vol. 2) , 38.
24. *En hymin* 应翻成“在你们当中”(among you), 而不是“在你们里面”(in you) 。
25. 约 15:26 中的 *peri mou* 意指“见证我”(about me), 而不是“为我作见证”(on my behalf) 。
26. Smith (1984) , 15-17, 30-31 ; Boring (1979) ; 参考 Johnston (1970) , 119-148.
27. Bultmann (1955) (vol. 2) , 39.
28. R. E. Brown (1966) , cxxi.
29. R. E. Brown (1966) , cxix.
30. Martyn (1979) .
31. Käsemann (1968) , 29-31 注意到这些重点。更完整的研究,参阅 R. E. Brown (1979a) , 183-198 ; R. E. Brown (1984) , 94-95 ; Schneiders (1982) ; 以及 Schüssler Fiorenza (1983) , 323-334.

32. Smith (1991), 82-88.
33. O'Day (1986), 112.
34. 针对约翰经文中的反讽, 参阅 Meeks (1972); Culpepper (1983); Duke (1985); 特别是 O'Day (1986)。
35. 参阅本章第一部分中 Sanders 的引言。

第七章

1. Schrage (1988)。也参阅 Verhey (1984)。
2. Schweitzer [1968 (1906)]。
3. 如参阅 Luke T. Johnson 对 John Dominic Crossan 的大作 *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Crossan 1991) 所作的评语: “也许这些作者 (即 Crossan 和 John P. Meier) 终究无法避免史怀哲尖锐指出的那些倾向。Crossan 所描写的画像, 亦即一位乡下的犬儒主义者在传讲包容与平等, 是不是正好符合 20 世纪晚期的学术精神?” [L. T. Johnson (1992), 26]
4. 对于公元 1 世纪迄今的文化史所反映出的不同耶稣形象, 作出广泛的纪录, 参阅 Pelikan (1985)。
5. Kähler [1964 (1896)]。
6. Funk (1985), 5-6.
7. 正如 Sternberg 对希伯来圣经的说法 (1985, 48-56, 230-235)。
8. Bultmann [1951 (vol. 1)], 3.
9. 如 Mack (1988) 所主张的。
10. Käsemann [1964 (1960)], 15-47 (从 34 页引用过来); 参考 Käsemann [1969 (1965)], 23-65。对 Käsemann 在这个题目上的看法所作的解释, 参阅 Ehler 1986, 161-273。
11. 我对耶稣研讨会的评论, 参阅 Hays (1994)。另参阅 Witherington (1995), 42-57; L. T. Johnson (1996)。
12. 涉猎这方面文章的读者, 会看出我的方法进路很受 Dahl (1976); Dahl (1991); E. P. Sanders (1985); E. P. Sanders (1993) 的影响。
13. Dahl (1991), 81-111.
14. 参阅 Riches (1982); Harvey (1982)。
15. Dahl (1991), 98-99; E. P. Sanders (1985), 22.
16. E. P. Sanders (1985) 认为关于耶稣生平事件的叙事资料是比较重要的。对于先前较偏向耶稣言论的倾向, 这项研究作了很好的修正。不过我还是要强调, 若没有耶稣言论的传统, 也很难了解耶稣事件的含义。



17. Tuckett (1988) ; Wright (1992) , 440-443.
18. 如参考 Crossan (1988) 。
19. R. E. Brown (1987) ; R. E. Brown (1994) , 1317-1349.
20. 所以我不像 Ben Witherington (1990) 那么有把握, 认为我们身为历史学者, 是能够晓得耶稣对祂自己的认识。参阅 L. T. Johnson (1996) , 81-104。
21. E. P. Sanders (1985) , 61-76.
22. Meier (1991) 强调耶稣属边缘之辈的看法, 写道: “耶稣是卑贱的凡夫俗子变成了先知教师, 从无名乡间加利利出身, 成了宗教界人物, 在耶路撒冷遇难受害, 一部分是因为跟城市的贵族起了冲突。对贵族而言, 一个说着让人困扰的教义和宣告的加利利平凡、贫穷之人, 是个边缘人物; 他一方面危害体制, 一方面在大城市中也无权势基础, 可以轻易地让人把他扫进死亡的垃圾堆里” (9) 。
23. E. P. Sanders (1985) .
24. Crossan (1991) .
25. 这里我也同意 Crossan (1991) , 303-353 的说法。
26. Josephus, *Antiquities* 18. 118.
27. 如 Bornkamm [1960 (1956)] , 180 的话: “基督从死里复活的事件、祂的生平以及祂永恒的掌权, 是从历史学术当中被移除的事件。历史无法像确认以及包容其他事件一样, 来面对这些事件。对他们而言, 最后能够获得的历史事实, 乃是初代门徒的复活节信仰。” 其他不同的主张, 对复活是历史事件比较愿意开放考量的, 参阅 Pannenberg [1977 (1964)] , 80-106 ; L. T. Johnson (1986) , 98-113 ; E. P. Sanders (1985) , 320 ; E. P. Sanders (1993) , 276-281。
28. 参阅 L. T. Johnson (1986) , 98-113 的讨论。
29. 因相信复活而产生的知识论——故而也是对伦理学——的影响是相当深远的。这个问题很大, 无法在此加以探讨。Oliver O'Donovan 这位神学家在他的作品 *Resurrection and Moral Order* (1994) 当中, 就看见这个问题的多重层面。同时参阅本书十二章第二节对巴特的讨论。

第八章

1. Nietzsche [1956 (1887)] , 185.
2. J. T. Sanders (1975) , 115.
3. Stendahl (1976) , 39.
4. 经文中没有说这个约翰就是耶稣门徒之一的那个约翰。
5. A. Y. Collins (1981) ; A. Y. Collins (1984) , 97-99; Thompson (1990) , 95-167.
6. 另外类似的讨论, 描写出更多样解释方法, 参阅 Schüssler Fiorenza (1991) , 5-20。

7. Lindsey (1970) .
8. Schüssler Fiorenza (1991) ,8.
9. J. J. Collins (1984) , 68-92.
10. Caird (1966) , 6.
11. A. Y. Collins (1977) , 241.
12. 神学诗体 (theopoetic) 一词是从 Wilder (1971) 那里借来的。以这种观点用各种方式来看启示录的有 Caird (1966) ; Minear (1968) ; Minear (1981) ; Stringfellow (1973) ; O'Donovan (1986) ; Meeks (1986b) ; Schüssler Fiorenza (1991) 。
13. Schüssler Fiorenza (1991) , 31, 117-139.
14. Minear (1981) , 101.
15. 这种读法与 Cullmann (1956, 71-85) 以为启示录跟罗 13:1~7 对国家有相同的看法, 形成极大的对比。照 Cullmann 的意思, 只有当国家自取魔鬼形象时, 两处经文才容许基督徒反对国家。
16. A. Y. Collins (1977) , 252。也参阅 Schüssler Fiorenza (1991) , 84。
17. Barr (1984) , 41.
18. Luther (c. 1529) ; 强调字为笔者所加。
19. O'Donovan (1986) , 90.
20. 有些较不重要的抄本支持以下这种读法: “该被刀杀的”。这种读法不但符合耶 15:2, 43:11, 而且也与上文部分有平行语法的一致性。但是这种读法是一种次等修正, 要予以拒绝。有些学者 (很明显包含了 Nestle-Aland 的编者) 则对最佳的读法 (“用刀杀人的”) 存疑, 以为这让约翰的先知性话语与太 26:52 : “凡动刀的必死在刀下” 相呼应。其实这正是重点所在: 约翰呼应了耶利米先知的判语, 然后透过耶稣话语的传统来加以过滤, 使它成为一种神要基督徒警惕的事, 而不是指基督徒必将遭受的悲剧。
21. Caird (1966) , 169-170.
22. A. Y. Collins (1977) .
23. 我唯一不同意 Caird 的地方, 是把它变得太个人化了 (“如果一个人冒犯另一个人”) 。约翰的异象是指整个跟随羔羊的群体, 作为与世界暴力相对立的记号。
24. 这十四万四千人是“未曾沾染妇女”, 并不表示启示录要所有基督徒都守独身; 书中其他地方也没提到这种事。有些解经者注意到, 这个细节反映出以色列军人在参与圣战时会有这种要求 [Caird (1966) , 179] 。这十四万四千人是在一种象征性的仪式洁净中, 预备好要参与在羔羊与兽的争战当中。Schüssler Fiorenza (1991, 88) 则以为这里的性象征是一种比喻, 跟启示录其他地方一样, 表示出这些圣洁的人没有参与在帝王的宗教礼仪与偶像敬拜当中。
25. Schrage (1988) , 337.



26. Schüssler Fiorenza (1991), 128. 也参阅 Schüssler Fiorenza (1985)。
27. Schrage (1988), 331.
28. Meeks (1986b), 145.
29. O'Donovan (1986), 90.
30. Schüssler Fiorenza (1991), 124.
31. King, Jr. (1963); Stringfellow (1973); Boesak (1987)。
32. Schüssler Fiorenza (1991), 139.
33. 这个字在新约使用的次数是：启示录有十七次，约翰一书有六次，另外五次在新约其他卷书（一次在路加福音，一次在约翰福音，三次在罗马书）。

第九章

1. 近代任何诠释学的讨论都会明白这样的工作困难重重：因为我们已习惯质疑诠释者的权力关系，会如何影响他的诠释。但是承认经文有它自己的声音（也就是它们表达了与我们喜好倾向迥异的意思，要靠理性的讨论才能找出我们与它们间的共识），对于肯定圣经的权威性而言，是必要的假设前提。我们日常生活也有类似情形，如各种规范我们行为的法律、街道信号，以及其他类似的“文本”，就是一例。
2. 有关路加福音与使徒行传中讨论财物的问题，参阅 L.T. Johnson (1977); Wheeler (1995), 57-72。
3. 我很感谢 George Lindbeck (1995) 对这部分的最先文稿所作的评论，使我更强调“演出 - 诠释”的主题。这是他从 Wolterstorff (1995) 那里引用过来的。
4. 在一次“新约圣经及伦理”的研讨会上 (Duke University Apr. 1, 1995), Luke Johnson 提出个很有意思的问题，我们是否真的需要为新约找到综合一贯的见解，才能用来作伦理省思。换言之，我们是不是可以视情况需要，而引用不同经文来作折衷取舍。这样做固然方便，但会让教会落入两种情况当中：一是没有一致的伦理观；二是意味我们必须把伦理观的一致性，建立在经文以外的其他原则上。依后者而言，圣经只是举例参考之用，而不是规范原理。依前者而言则会沦于穿凿附会而一团糟。我主张教会的伦理分辨工作——这也是教会必须且不可避免的任务——若有经文综合性的一套架构为依归，才会有最大的成效（这点是 Luke Johnson 跟我都同意的）。
5. 参阅第一章我对保罗的讨论。那里我申明为了追求合一性而曲解保罗的神学，基本上是不正确的做法。
6. 但参阅 Cullmann (1956, 86)，他说：“在对国家的看法上有基本的合一性”。
7. 在本书第四部分我会辩明，当我们发现新约的教导彼此有矛盾时，最好的方法，就是果断地选择一种观点，将背后的神学准则讲明清楚，而非胡言乱语，或者

作太多人为的妥协。特别参见十七章对反犹太主义的讨论。

8. 出自 Käsemann [1964 (1960)], 103。也参考他在 Fourth World Conference for Faith and Order in Montreal (July 16, 1963) 的演讲稿, “Unity and Multiplicity in the New Testament Doctrine of the Church” [Käsemann 1969 (1965), 252-259]。不可忘记, 盖士曼执意运用福音当作批判准则, 来反对错谬的基督教, 是因为他目睹自己国家及当代的教会如何受纳粹“德国基督教”的影响而有所启发——即使是这些错谬的基督教, 也都诉诸新约圣经的经文为他们信仰的基础。

第十章

1. 这种宣称当然会有争议。支持此说的讨论, 参阅 Dodd (1936); Frei (1975); Hays (1983); Wright (1992), 371-417。最早期信经的特色, 是用叙述文体描述基督教的信仰内容。近来讨论到基督教信念具叙事特质的问题, 参阅 Hauerwas 和 Jones (1989) 年所编的文集。
2. 《四福音合参》编于公元2世纪末, 企图把四个福音故事编写成一本书。参阅 W. L. Petersen (1992)。
3. Kelsey (1975), 159。
4. Kelsey (1975), 163。
5. Kelsey (1975), 167, 197。
6. 不过像我在其他文章中所讨论过的, 这种第二层次的概念反思作品默认了已经有现成一套完整的福音故事, 而对之给予评论省思。参阅 Hays (1983), 以及在 Bassler (1991), 227-246 的一篇文章, 名为 “Crucified with Christ”。
7. 我所使用的“意象”, 其概念和弗莱 (Northrop Frye) 从亚里士多德借来的“题材” (*dianoia*) 这概念较为接近。一部文学作品, 有“剧情” (*mythos*) 也有“题材”; “剧情”指的是线性的情节, “题材”则是该作品的主题, 能把整个故事或叙述, 综合成一个合一的整体。“所谓的叙事或是剧情, 指的是传达我们用耳朵断断续续聆听到的事件; 而所谓的意义或是题材, 则是我们用眼睛捕捉到的同步感受。……一旦我们的心智掌握了清晰的整体, 我们就‘看到’了意义。”参阅 [Frye (1957), 77], 更进一步的讨论, 请参考 Hays (1983), 20-28。
8. 正如 Rowan A. Greer 所观察到的, “爱任纽在每一步当中, 都运用圣经来表达出一个架构; 而他相信必须依此来诠释圣经”。参阅 Kugel and Greer (1986), 155-176 “A Framework for Interpreting a Christian Bible”, 引文出自 p.174。我感谢 Kathryn Greene-McCreight 让我注意到自己的建议和“信心原则”在诠释功能上的相似之处。也参阅 Greene-McCreight (1994) 讨论圣经“有原则的阅读” (ruled reading) 和“字面意义” (the literal sense) 之间的关系。
9. 当然这些意象的提出不完全属假设性质; 事实上有些基督徒群体就透过这些意象在阅读新约圣经。



10. 参阅 Lohfink [1984 (1982)]; Hütter (1994)。
11. Allen Verhey 以为新约圣经并非忽略个人的职责，而是多方强调群体的纪律和整体的分辨；所以在一些经文上，主要的问题便是：“作为群体的一员我该怎么做？”基督徒作门徒，便在于把个人重新社会化，归入新群体的社会形态里头。毫无疑问，新约也给个人提供伦理上的劝勉和指示，不过我还是认为新约作者最主要的关切，仍然是群体性的顺服，这跟西方自由风气所讲求的个人主义大相径庭，有必要用强烈的字眼把大家拉回到新约以群体为出发点的眼光上。
12. 参考 Betz (1967)。
13. Yoder (1994) 对这点有引人入胜的辨明。
14. 参阅 Hays (1987) 有关这段经文的讨论。
15. 以下要澄清的要点较属于诠释及应用方面的问题，而比较不属于现在讨论的综合工作方面的问题，不过我会先在这里提出，是因为每当我演讲时到这些经文以及十字架时，都会遭到某些质疑，特别是来自一些女性主义的神学家。部分原因是一谈到十字架必然会有些反弹 [所谓的“冒犯” (*skandalon*)]，但另一部分原因也是由于古来父权为主的文化风气，的确常把宣扬十字架扭曲成压迫他人，特别是妇女及弱者的工具。这种错解经文、错待别人的做法，是新约伦理所不耻的。有关女性主义人士对十字架神学的批判与讨论，参阅 D. S. Williams (1993)；Heyward (1984)；Brock (1988)。
16. Ellen Charry (1993) 说得好，十字架及其塑造品格 (使人谦卑，舍己) 的含义，正是反抗男性对权力误用最有力的神学工具。我认为这点说得很对，我只补充一点，新约呼召人要舍己服事并不只限于男人，女性也不例外；若不呼召女人也学效基督舍己的榜样，就等于不呼召他们也来作主的门徒。
17. 约翰福音可能是唯一无法符合这种说法的新约经文。因为约翰福音极其强调末世已经实现到一个地步，几乎化解了其他经文当中那应许尚未实现的张力。不过约翰福音还是提到期待“末日”复活的来到，这跟现今就可以认识耶稣的情况不同。参阅本书第六章讨论约翰末世论的部分。另外值得注意的是，把约翰福音跟约翰一书当成一体的经文来读时，对末世的强调就比较清楚了：如参见约壹 2:28, 3:2, 4:17。
18. 参见本书第一章第二节 1 部分的讨论。许多译本没有翻出保罗的末世理念，也就是教会是一群处在两世相交或两世重叠处的人 (译按：和合本译为“末世的人”)。
19. 我在这里对此意象的解析引用了不少 Ernst Käsemann, J. Christiaan Beker, 及 J. Louis Martyn 的研究。也参阅 Finger (1989)。
20. Lindbeck (1995) , 19.
21. 事实上，如果将这三个意象换成“以色列、十架、复活”，我并不反对，只要所谈的以色列是包括了外邦的基督徒，就是保罗所称的“神的以色列民” (加

6:16)，而所谈的复活不只指着耶稣（已经）的复活，也指着末日（尚未）来到那个整体而一般性的复活。

22. 这个问题是 Ben Ollenburger 在一次私人书信来往中（1993，2月24日）向我提出的。
23. 参阅我在本书第三章的讨论。
24. 一个可以把爱说成是马可福音重要主题的方式，就是强调福音书中耶稣对群众的怜悯心肠（可6:34，8:2），或强调耶稣爱那位求问如何承受永生的富人（可10:21）。若把这些经文当成是耶稣对人的一般态度，那么跟随耶稣当然就包括要像耶稣一样去爱。不过，使用这种方法的解读是有问题的。马可（相较于约翰）并没有特别强调或是鼓励读者效法耶稣的爱；再者，如果我们应当以耶稣的情感做榜样的话，那么该怎么处理表达耶稣不耐烦（可7:27），没有耐心（可8:17~21，9:9），以及生气（可11:12~17，可1:41）的情绪呢？（参阅 Lane 1974，84 n. 141）马可所描绘的耶稣，比较不是个慈祥的好人，而是有能力、暧昧，谜样的人物。福音书中的医病赶鬼等神迹，多半不是一种爱的表现，而是神国大能切入的记号。
25. Hauerwas（1981b），124。
26. 侯活士说得好：“福音的伦理不是爱的伦理，而是信奉耶稣这个人的伦理，祂使我们与祂联合，让我们的故事成为祂的故事。因为如果福音是爱的伦理，我们就会用爱当成借口，随意照自己的喜好行事为人。……”（Hauerwas（1981b），115）
27. Rensberger（1988），参考 Cassidy（1992）。
28. 参阅 Levenson（1993），127-59 对于以“解放”来解读出埃及事件的评论。
29. 同样也可用群体这个意象来了解公义（justice）这个主题。换言之，在新约伦理里，义（*dikaosynē*）指的就是神与祂子民之间立约的关系。进一步的讨论请参阅 Hays（1992）。

第十一章

1. Kelsey（1975）的研究说明了神学家如何引用圣经来支持他们的论点。本书特别采用他的洞见，进而聚焦在一个较为限缩的范围：在神学伦理学当中，是怎么使用新约的。
2. 若要更广泛地讨论其他伦理学者的观点，参阅 Siker 即将出版的书。我之所以选择探讨巴特、尤达、侯活士，是想对某一神学传统作较深入的讨论，因为这三位在使用圣经的方式上有相当的家族相似性。同时也因为他们跟我都确信圣经对于基督徒的伦理塑造来说，的确扮演规范性的角色，而他们之间的不同点——依我判断具有相当的重要性——帮助我更厘清自己所持的立场。
3. 在此我是根据 Gustafson（1970）的分析，虽然我把他的分类稍作了些修正。
4. 参考 Berger 和 Luckmann（1966）的研究，以及 Meeks（1986b）及（1993）将之应用在早期基督教伦理的研究。



5. 不过也可参见 Verhey (1984), 176-177, 他排除了在“伦理规条”这个层面上引用新约圣经。
6. 这四项神学资料来源跟 Albert Outler 所描绘的“卫斯理四大神学支柱”(Wesleyan Quadrilateral)有相呼应之处;这已成为近代基督教思想探讨上极富影响力的神学省思架构。Outler 自己的分类,参见他所写的“约翰·卫斯理的四大神学支柱”[“The Wesleyan Quadrilateral-In John Wesley,” Langford (1991), 75-88]一文。对 Outler 的评论,则参阅 Ted A. Campbell 的文章,“卫斯理四大神学支柱:当代卫理宗的神话的故事”[“The Wesleyan Quadrilateral: The Story of a Modern Methodist Myth,” Langford (1991), 154-161]。安立甘宗(Anglican)的神学不把“经验”当成个别的一类,只认同圣经、传统、理性三面的权威性。也就是把宗教经验纳入理性的范畴。虽然这样归类有可行性,但如果把经验分别出来自成一类,在教导说明上很有帮助,可以把科学、哲学方面的探讨(即理性层面),跟直觉、灵性方面的经验分辨开来。
7. Hauerwas (1981a), 64.
8. 如 MacIntyre (1988)就指出“理性判断的标准”是出自于某些传统(p.7)。启蒙运动认为理性的标准是“任何理性之人无法否认的东西,所以是独立于文化、社会制约之外”,但启蒙运动到头来仍是失败的(p.6),因为根本无所谓宇宙性的理性存在,理性本身一定是限于传统与历史的。
9. 《我爱传讲福音》(I Love to Tell the Story)在1868年由韩凯玲(Katherine Hankey)所写。
10. 参阅我在导论中对这些词汇的讨论。

第十二章

1. 如参阅 Fox (1985); R. M. Brown (1986); Harries (1986); Kellerman (1987); Neuhaus (1989); Rasmussen (1989); Stone (1992); C.C. Brown (1992); Clark (1994); Fackre (1994); Lovin (1995); McCann (1995)。以下对尼氏诠释学的分析,要归功于我先前在耶鲁的助教罗秉祥的见解,他让我特别注意到尼氏作品中相关的一些主题及文章段落。
2. Niebuhr [1979 (1935)], 22-38, 62-83.
3. 因为此处分析的目的,是要找出在伦理学上引用新约圣经的“范例”,所以不需要就尼氏所有作品中引用新约的部分都拿来考量。若对他的研究作全面性的讨论,也许会发现他早期文章中所没有的重点,不过为了本书的目的起见,我们只就挑选的部分作分析,来显示他引用新约圣经的方法。我们这里的目标不是在对尼氏思想作综合整理,而是在澄清他所使用的不同诠释方法。
4. 如参阅 Niebuhr (1932), 263.
5. Niebuhr [1979 (1935)], 22.

6. Niebuhr [1979 (1935)] , 22.
7. Niebuhr [1979 (1935)] , 23-24, 25.
8. Niebuhr [1979 (1935)] , 27.
9. Niebuhr [1979 (1935)] , 32.
10. Niebuhr (1940) , 10.
11. Niebuhr (1940) , 29-30.
12. Niebuhr (1940) , 73.
13. Niebuhr (1940) , 28.
14. Niebuhr (1932) , 263.
15. Niebuhr [1979 (1935)] , 23-24.
16. Niebuhr [1979 (1935)] , 91。在这点上尼氏似乎受到 Dibelius 影响下的新约研究传统的影响。参考本书第一章第一节。
17. 尼布尔在其他的书中 [Niebuhr (1940) , 8-9] , 就曾表示过他的观点认为耶稣是凌驾历史政治事件之上的人物, 所以觉得有些神学人士居然想要找出耶稣跟政治有关的事实, 藉以支持自己也必须要参与在政治事务中的做法, 是徒劳无功且令人悲哀的事。但尼布尔却没有说明他的理由何在。
18. Niebuhr (1940) , 73。详细处理基督论的著述, 参阅 Niebuhr [1943 (vol.2)] , 35-97。依我判断, 这里的讨论也必须接受同样的批判。
19. 如参阅 Tillich [1957 (vol.2)] , 19-180。
20. Niebuhr [1979 (1935)] , 65。参考 p. 80 说: “一个把爱当成是生命的最终律法, 却不支持公平公义才是政治经济上实现爱这理想最好方式的宗教, 会完全暴露自身的愚蠢, 并且陷于自相矛盾之中。”
21. Niebuhr [1979 (1935)] , 91.
22. Niebuhr [1979 (1935)] , 85.
23. Niebuhr [1979 (1935)] , 73-74.
24. Niebuhr (1932) , 179-180.
25. Niebuhr [1979 (1935)] , 116.
26. Niebuhr [1979 (1935)] 。参阅另一篇文章 “Why the Christian Church Is Not Pacifist” in 1940, 1-32 特别是在 pp.4-5, 30-32。
27. Niebuhr [1979 (1935)] , 38.
28. Niebuhr (1979 (1935)) , 62, 引用了罗 7:18~19、24。
29. Niebuhr [1979 (1935)] , 71, 引用了罗 7:23。
30. Jeffrey Siker 在他即将出版的书中论及尼布尔的那一章提到这一点。谢谢他让我



借用他的观点。

31. Niebuhr [1979 (1935)] , 29.
32. Niebuhr [1979 (1935)] , 62.
33. 参阅 Siker 即将出版的书。
34. Niebuhr [1943 (vol. 2)] , 51.
35. Niebuhr [1943 (vol. 2)] , 50.
36. Niebuhr [1943 (vol. 2)] , 49.
37. 尼氏很明白地说, 耶稣及早期教会那立即性的期待是“错的”, 必须要藉着像在这里所使用的象征性的解释法来加以修正。如参阅 Niebuhr [1943 (vol 2)] , 49-50的部分。
38. M. L. King, Jr., (1958) , 100。这段话引述自 Kellerman (1987) , 20。
39. Niebuhr (1979 (1935)) , 72。强调部分是我添加的。
40. Niebuhr (1940) , 6.
41. Busch (1976) 有巴特的生平记载。至于综览巴特思想方面, 参阅 Mueller (1972) ; Jüngel (1986) ; Torrance (1990) ; 特别是 Hunsinger (1991) 。
42. *Church Dogmatics* II /1, [1964 (1957a)] (以后简称 *CD*)。这部巨着有些卷乃分册出版。标示方式则是 II /1 代表第二卷第一部。
43. *CD* II /2, 512.
44. 依巴特的看法, 伦理是“拣选的教义”必然的结果, 因为神既然与人立约, 我们接着必然会问: “那么神会对人有什么要求” (*CD* II /2, 510) 。
45. *CD* II /2, 549.
46. *CD* II /2, 520-535 对这些做法有所讨论。
47. *CD* II /2, 533-534.
48. *CD* II /2, 518-520.
49. *CD* II /2, 536.
50. *CD* II /2, 537.
51. *CD* II /2, 535.
52. *CD* II /2, 540.
53. *CD* II /2, 558.
54. 参阅本书第一章。
55. *CD* II /2, 562.
56. *CD* II /2, 606。强调部分是我添加的。

57. CD II /2, 661-708.
58. CD II /2, 663-664。强调部分是我添加的。
59. CD II /2, 664.
60. CD II /2, 665。强调部分是我添加的。
61. CD II /2, 669.
62. 近来也有些类似的对圣经主张——不过是从完全不同的神学角度。参阅 Sternberg (1985)。
63. CD II /2, 672.
64. CD II /2, 672-700.
65. CD II /2, 678。至于讨论巴特如何把圣经当叙述故事来解读，如参阅 Kelsey (1975) , 39-50, 以及 Ford (1981)。
66. CD II /2, 680-681.
67. 我们可能也可以质疑巴特在特定经文上的解经，甚至进而挑战他更广的论题，不过限于本书所关切的范围，不容许我们对经文作细节性的审验。
68. CD II /2, 701。强调部分是我添加的。
69. CD II /2, 706.
70. CD II /2, 705-706.
71. CD II /2, 706。强调部分是我添加的。
72. CD II /2, 708.
73. CD III /4, 397.
74. CD III /4, 398.
75. CD III /4, 398.
76. CD III /4, 398.
77. CD III /4, 398-400.
78. CD III /4, 400.
79. CD III /4, 408-409.
80. CD III /4, 430。强调部分是我添加的。
81. 尤达在一次犀利分析巴特的伦理学时，曾这么说：“我们也许很想认为巴特对神话语的观念，会不会是属于‘直觉型’的那一种。稀奇的是，巴特从没想过要对这项可能的误解作辩护。” [Yoder (1970) , 48] 尤达尝试要否认巴特的伦理学是靠神秘式地辨识神旨意而来。他说：“当巴特说到神会对特殊情境说话时，他并不是指基督徒有像超人般得到内线管道的方式，在特殊时间、地点接受到新的真理。……这种描写神在情境中说话的语词，不能跟仔细审慎考量的方式脱



- 勾。”(p.49) 不过, 尤达没有从巴特的论述中找到证据来支持这项否认。诚然, 如果巴特真的以为神有可能在特殊情况中, 说出跟圣经清楚记载有所不同的话, 那么很难不认为巴特有这种直接“内线管道”的想法。对这个问题进一步的讨论, 参阅 Nigel Biggar, “Hearing God’s Command and Thinking About What’s Right: With and Beyond Barth” in Biggar(1988), 101-118 ; Biggar(1993)。
82. 有关巴特对战争的看法, 重要的讨论请参阅 Yoder(1970); Rowan Williams, “Barth, War and the State,” in Biggar(1988), 170-190。
 83. *CD* III /4, 452.
 84. *CD* III /4, 453.
 85. *CD* III /4, 455.
 86. *CD* III /4, 456.
 87. Yoder(1970), 38.
 88. *CD* III /4, 461.
 89. *CD* III /4, 462.
 90. 参阅 Yoder(1970)。
 91. *CD* III /4, 462.
 92. *CD* III /4, 462.
 93. *CD* III /4, 468.
 94. *CD* III /4, 463.
 95. *CD* III /4, 463.
 96. Cochrane(1976), 237-247.
 97. *CD* II /2, 606.
 98. Barth[1957c(1928)], 28-50.
 99. 这是他用来自反驳回应卜仁纳(Emil Brunner)《自然与恩典》(*Nature and Grace*) 时所用的标题。
 100. 这当然只是一种揣测, 想要更多了解尤达对这方面的讨论, 参阅 Yoder(1970), 111-118, 133-137。
 101. Yoder(1994)。此二版书只就头版(1972)稍加修正, 在每章后记加上作者对两版相隔期间一些研究发展的评论。以下引述主要出自第二版, 而用括号列出第一版的相关资料。
 102. Yoder(1984) .
 103. Yoder(1994), 2(1972, 12) .
 104. Yoder(1994), 8-9(1972, 20) .

105. Yoder (1994) , 10 (1972, 22) .
106. Yoder (1994) , 11 (1972, 22-23) .
107. Yoder (1994) , 11 (1972, 23) 。尤达这里所参考的对路加的解释, 是取自相当具影响力的 Hans Conzelmann [1961 (1953)] 的作品, 也是对路加福音作编纂批判研究的先锋著作。
108. Yoder (1994) , 22-23 (1972, 27-28) .
109. Yoder (1994) , 26 (1972, 32) .
110. 路4:18~19, Yoder (1994) , 29 (1972, 35) 所引述。
111. Yoder (1994) , 32 (1972, 39) .
112. Yoder (1994) , 37-38 (1972, 45) 。这里是尤达对路14:25~33的评论。
113. Yoder (1994) , 38 n. 28 (1972, 46 n.28) .
114. Yoder (1994) , 46-48 (1972, 55-57) .
115. Yoder (1994) , 51 (1972, 61) .
116. Yoder (1994) , 53 (1972, 63) .
117. Yoder (1994) , 95 (1972, 97) .
118. Yoder (1994) , 96 (1972, 97) , 强调部分是我添加的。
119. Yoder (1994) , 96 (1972, 98) .
120. Yoder (1994) , 97 (1972, 99) .
121. Yoder (1994) , 99 (1972, 101) ; 这里可明显看出巴特对尤达在了解道成肉身道理上的影响。
122. Yoder (1994) , 98 (1972, 100) .
123. Yoder (1994) , 131 (1972, 134) .
124. Berkhof (1962) ; Caird 1956. 其他的文章, 参阅 Yoder (1994) , 140 n.5 (1972, 142 n.4) 。
125. Yoder (1994) , 142 (1972, 143) , 所引的经文有罗8:28 ; 弗2:2 ; 西2:20, 以及加4:3等。
126. Yoder (1994) , 146-147 (1972, 149-150) .
127. Yoder (1994) , 145 (1972, 148) .
128. Yoder (1994) , 150 (1972, 153) .
129. Yoder (1994) , 154 (1972, 158) .
130. Yoder (1994) , 155 (1972, 158) .
131. Yoder (1994) , 13 (1972, 25) .
132. Yoder (1994) , 198 (1972, 199) .



133. Yoder (1994) , 202-203 (1972, 204-205) .

134. 如 (1994) , 12 n.17 (1972, 24 n.14) 。

135. 尤达在本书第二版 (1994, 72-75) 里指出一些近代支持 Trocmé 强调禧年的学术研究。不过, 这些研究并没有广泛地对研究路加的学术界或历史耶稣的研究造成影响。

136. 尤达写了以下这段话:

教会的自愿顺从是向世人的一种见证。……当在下者甘心靠基督能力依从, 而不是勉为其难或愤愤不平地低头时, 他就成了个伦理上自由的人。……这是耶稣自己传给作为社会仆人的教会, 该有的伦理规范, 正如在家规所指示的一样。……世界的一切结构组织最终都要瓦解, 所以可以用自由的态度坦然面对, 不需要将之赶尽杀绝。这是耶稣所教导, 并以受苦者具体作了表现的态度。 [1994, 185-187 (1972, 190-192)]

另外尤达在第二版书中暗示说 (1994, 190 n.60) , 费兰札对家规的解释跟他的解释有平行之处, 这相当令人不解。例如费兰札论及以弗所书中的家规部分, 就跟尤达不太一样, 参阅 Schüssler Fiorenza (1983) , 270。

137. 不难看出约翰文献及使徒行传 10 章分外符合尤达的诠释体系; 两者都把教会看成是与文化环境极其不同, 要为主见证的群体。

138. Yoder (1994) , 242 (1972, 250) .

139. Cassidy (1978) ; Pokorny (1992) . Yoder (1994) , 53-54.

140. Garrett (1989) .

141. 在第二版中, 尤达注意到近来对于路加政治观评估的转变, 想要减少此点对他论证的影响力, “我不认为我原本的读法是受限于这一版本的路加, 以至于变得不是四福音所共有的连贯见证。既然所有福音书对同样的事都说得很清楚, 可以支持我的论点, 那我就不用冒险去选择某个福音书批判学派, 而不选择另一个。” [Yoder (1994) , 54] 固然尤达没有把他的论点完全建立在单一的福音书故事叙述, 或是单一对路加的批判学上; 不过尤达说他“不用冒险去选择某个福音书批判学派”时, 可能就放弃得太多了。如耶稣研讨会 (Jesus Seminar) 所想象的那位与政治脱节的耶稣, 就会跟尤达所描述的耶稣有重大的张力。其实即使我们可以看出尤达不怎么注重历史批判的重要性, 但是对我而言, 尤达的整个研究, 的确仰赖对于在圣经记载后头那位“历史的耶稣”的特定描述。

142. Yoder (1994) , 12 n.17 (1972, 24 n.14) .

143. Yoder (1984) , 69.

144. Yoder (1994) , 210 (1972, 214) .

145. Yoder (1984) , 9.

146. Yoder (1984) , 37.
147. Yoder (1994) , 202 n.14 (1972, 204 n.13) .
148. Yoder (1984) , 31.
149. Yoder (1994) , 233 (1972, 239) .
150. Yoder (1994) , 233-234 (1972, 240) .
151. Yoder (1984) , 56, 强调部分是我添加的。
152. Yoder (1984) , 46-62。此文的题目影射来2:9。
153. Yoder (1984) , 15-45.
154. Yoder (1984) , 3。尤达在一封私人书信中 (1995年4月13日写的) , 反驳我对他跟尼布尔的不同所作的分析讨论:“我在这点上大致同意尼布尔的看法, 除了他对民主及政府可以对正义战争的实施, 会作合宜权衡的能力比我乐观之外。我不同意尼布尔的是他的人论, 而不是他的基督论。”尽管尤达作了如此的抗议反驳, 我还是以为这两位神学家在人论上, 有着实质上的不同。
155. Yoder (1984) , 38.
156. Yoder (1994) , 232 (1972, 238) .
157. Yoder (1994) , 233 (1972, 239) .
158. Yoder (1994) , 237 (1972, 244) , 强调部分是我添加的。尤达在此所引经文是西1:24。
159. Yoder (1984) , 43.
160. Yoder (1984) , 69.
161. Yoder (1984) , 70.
162. Yoder (1984) , 57, 59.
163. Yoder (1984) , 62.
164. Yoder (1984) , 11.
165. Yoder (1984) , 35, 引述徒15:28。
166. Yoder (1984) , 71.
167. Yoder (1984) , 72.
168. Yoder (1984) , 9.
169. Yoder (1984) , 5 举了一系列这样的社区名称。
170. Yoder (1984) , 92.
171. Yoder (1984) , 94.
172. Yoder (1964) 对教会这方面的呼召作了讨论。
173. Yoder 在1995年4月13日写给我的私人信件。



174. Yoder (1984) , 4。
175. Hauerwas and Willimon (1989) 。也参阅 Hauerwas and Willimon (1991) 。
176. 特别参阅 Hauerwas (1985) 。本书最早一版在1975年出版。
177. Hauerwas (1983) , xxiv.
178. 如参阅 Hauerwas (1993) , 19-28中“Stanley Fish, the Pope and the Bible”一文。在一封私人通信中(1994年8月15日), 侯活士反驳这项论点说:“我的确引述了费许, 但是我并没有真正受他‘影响’。”
179. 参阅 Hauerwas (1983) , xv-xxvi, 以及最近修正的新版 Hauerwas (1990) 中, 可以看出侯活士思想发展的情形。至于认为侯活士没能把影响他的各种思想作整合的说法, 参阅 Jones (1990) , 15-19。
180. Hauerwas (1981a) , 36-52, 53-71.
181. Hauerwas (1993) , 15-44.
182. Hauerwas (1981a) , 36. 引言出自亚他那修所著的《论道成肉身》(*The Incarnation of the Word of God*)。这段话对侯活士的影响重大, 可由他在(1993) , 37-38作全段引述的事实而看出。
183. Hauerwas (1981a) , 1. 强调部分是我添加的。
184. Hauerwas (1993) , 15.
185. Hauerwas (1993) , 15.
186. Hauerwas (1983) , 70.
187. Hauerwas (1981a) , 69. 这里说到“那些给我们圣言的人”, 我以为不仅是指圣经作者而言, 也指那些在许多世代中把经文传承下来给我们的人。参阅 Hauerwas (1993) , 99-104中的一篇讲道“On the Production and Reproduction of the Saints”。
188. Hauerwas (1983) , 26.
189. Hauerwas (1993) , 47-62.
190. Hauerwas (1981a) , 55.
191. 当然, 侯活士对新约圣经与伦理关系所实行的论点, 跟我在本书中的研讨方式有相当的差异张力。
192. Hauerwas (1981a) , 48. 请注意侯活士所用爱的理念, 是可8:27~9:1中所没有的。
193. Hauerwas (1981a) , 11. 这里只举了书中第一章提到十项主题中的其中一项。
194. Hauerwas (1981a) , 49.
195. Hauerwas (1981a) , 50.
196. 参考 Hauerwas (1983) , 30-34 “On Learning to Be a Sinner” 那一段。

197. Hauerwas (1981a), 51, 50.
198. Hauerwas (1981a), 52.
199. Hauerwas (1981a), 50-51.
200. Hauerwas (1981a), 10. 这是侯氏那十项中的另一项。
201. Hauerwas (1983), 89.
202. Hauerwas (1983), 72-95.
203. Hauerwas (1983), 82.
204. Hauerwas (1983), 85.
205. Hauerwas (1981a), 13.
206. Hauerwas (1983), 95.
207. 对这方法论上的问题作讨论的, 参阅 Hauerwas and Burrell (1977), 15-39中他们合写的文章, “From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics”。
208. Hauerwas (1981a), 12. 这是侯活士所提十项中的最后一项。
209. Hauerwas (1983), 94.
210. Hauerwas (1983), xvii.
211. Siker (在快出版的书中) 注意到这一点。
212. 如参阅 Hauerwas (1981a), 46-49。
213. Hauerwas (1993), 64, 72.
214. 有人也许会为侯活士辩护, 说讲章并不是讨论解经的地方。但我要对这种假说提出挑战; 好的讲道不但要解经, 而且要引领会众更进深地解读经文。只是对侯活士的研究, 我要提出两点评论: 他的每一本著述都少有解经的工夫, 而且他还宣称这种工作在原则上并无必要。
215. Hauerwas (1993), 7.
216. 如 Hauerwas (1981), 70: “当然在我们决定圣经某些部分不再适用时——如家规——我们必须先确定, 是否已经透过精确的研究和解释, 充分了解其中的意思。” 但是接下来的话才真正显示出侯活士基本上对诠释的看法: “并且我们必须记住, 历史批判法并不能保证我们对经文有精确的解读。我们的分析结果, 还必须看经文能否回答我们从参与塑造教会群体和规范所遇到的问题而定。”
217. Hauerwas (1993), 7.
218. Hauerwas (1993), 34.
219. 单举 Ulrich Luz (1989), 9 所说, 就足够说明我这个论点。
220. Hauerwas (1993), 9. 顺便一提, 人们也许会希望20世纪90年代的神学生, 还能接受这样的塑造。就现在受自由派所影响的课程教材来说, 很少学生会去读



- 阿奎那、路德、加尔文、巴特、尤达等人的作品，而从他们身上“认识圣经”。
221. Siker (快要出版的书)。
 222. 如参阅 Hauerwas (1981a), 70-71。
 223. Hauerwas (1981a), 52。
 224. Hauerwas (1981a), 63, 引述 Blenkinsopp (1977), 94。
 225. Hauerwas (1981a), 66。
 226. Hauerwas (1981a), 66。
 227. 从这段引言所说的看来，群体本身在侯活士对新约的诠释中并不是个焦点意象，虽然群体在诠释的过程中占有很重要的角色。
 228. Hauerwas (1983), 24-25。
 229. Hauerwas (1981a), 49。
 230. Hauerwas (1993), 16。
 231. Hauerwas (1983), 90, 从 R. Williams (1982), 49 引述而来。
 232. Hauerwas (1983), 29。
 233. Hauerwas (1981a), 50。
 234. Hauerwas (1983), 69。
 235. Hauerwas (1981a), 67。
 236. Hauerwas (1993), 23。
 237. Hauerwas (1993), 22, 引述自 Documents of Vatican II (New York: Guild Press, 1966), 117-118。
 238. Hauerwas (1993), 36。
 239. Hauerwas (1993), 23。
 240. 对这问题的讨论，参阅第十二章第四节的第4小节（标题是：实践工作）。
 241. Hauerwas (1983), 62。这部分题为“On Beginning in the Middle”。
 242. Hauerwas (1981a), 66。强调部分是我添加的。
 243. Hauerwas (1981a), 71。强调部分是我添加的。
 244. Hauerwas (1981a), 1。
 245. Hauerwas (1981a), 6。
 246. 对联合循理会中的这个问题作评论省思，参阅 Long (1992)。
 247. Hauerwas (1993), 23。从上下文看来，这段说辞意在概略说明罗马天主教对教会和圣经诠释之间关系的了解。不过很清楚可以看出，侯活士在描述天主教的立场时，对其是相当肯定的。

248. Hauerwas (1993), 10.
249. Hauerwas (1981a), 64.
250. Hauerwas (1981a), 1.
251. Schüssler Fiorenza (1983).
252. Schüssler Fiorenza (1984).
253. Schüssler Fiorenza (1992) 对她的女性主义诠释学又有进一步的发展。此书发展出更丰厚的诠释策略, 但基本的方法论并没有改变。为了本书的研究目的, 我们会集中讨论她在20世纪80年代所写的书。
254. 很遗憾的是, 至今仍无人从女性主义的角度写一本重要的新约伦理研究。
255. Schüssler Fiorenza (1988), 3-17. 引言出自15页。
256. Schüssler Fiorenza (1988), 15.
257. Schüssler Fiorenza (1983), xiii. 费兰札说: “我们连她叫什么名字都不知道” 真有点奇怪, 因为费兰札在下一段就说约翰福音指出这个女人就是伯大尼的马利亚。我猜想费兰札的重点是, 马可福音的传统模糊了她的身份, 也许是为了“使故事在那些父权的希腊罗马听众耳中听来, 能比较顺耳些” [Schüssler Fiorenza (1983), xiii]。
258. Schüssler Fiorenza (1983), 35.
259. Schüssler Fiorenza (1983), 31.
260. Schüssler Fiorenza (1983), 21.
261. Schüssler Fiorenza (1983), 30.
262. Schüssler Fiorenza (1983), 121.
263. Schüssler Fiorenza (1983), 143.
264. Schüssler Fiorenza (1983), 151. 不太清楚为什么这节经文应该被读成是证明了早期跟随耶稣的观点。既然是马太写的经文, 自然就是反映着公元1世纪末马太那个群体的观点。这样的假设是有太23:8很紧密的平行作根据: “但你们不要受拉比的称呼, 因为只有一位是你们的夫子。你们都是弟兄。” 这样的陈述很像源于马太群体的说辞, 反映出他们与会堂之间的对抗。
265. Schüssler Fiorenza (1983), 132.
266. Schüssler Fiorenza (1983), 132.
267. Schüssler Fiorenza (1983), 134.
268. Schüssler Fiorenza (1983), 167.
269. Schüssler Fiorenza (1983), 183.
270. Schüssler Fiorenza (1983), 198. 很显然这里的描述主要来自保罗写给哥林多的



书信。不过奇怪的是，费兰札似乎不认为这些在哥林多的热心分子是名流精英，也不是讲求平等主义的人。

271. Schüssler Fiorenza (1983), 190.

272. Schüssler Fiorenza (1983), 236.

273. Schüssler Fiorenza (1983), 236.

274. Schüssler Fiorenza (1983), 278.

275. 有意思的是，费兰札对初代教会后来变成父权制的建构，与布特曼所建构的基督教史有相互平行、异曲同工之处。这则基督教史也是布特曼《新约神学》(*Theology of the New Testament*)著作的主干，此书最后部分记录了教会如何发展成早期大公教会的情形 [Bultmann (1955) (vol. 2), 93-236]。

276. Schüssler Fiorenza (1983), 334.

277. Schüssler Fiorenza (1983), 334.

278. Schüssler Fiorenza (1983), 349。这个意境在书后跋 (pp. 343-351)，跟 Schüssler Fiorenza (1984), 1-22 中都有说明。

279. Schüssler Fiorenza (1983), 347.

280. Schüssler Fiorenza (1983), 347.

281. Schüssler Fiorenza (1984), 7-8.

282. Schüssler Fiorenza (1983), 344.

283. Schüssler Fiorenza (1983), 345.

284. Schüssler Fiorenza (1983), 346.

285. Schüssler Fiorenza (1983), 346.

286. Schüssler Fiorenza (1983), 350-351.

287. 如参阅 Schüssler Fiorenza (1985) 及 (1991)。

288. Schüssler Fiorenza (1984), xiv。同时也参阅 (1983), 344。

289. 它的新约含义主要来自希腊《七十士译本》(Septuagint) 以此翻译希伯来文 *qahal*，意思是立约子民以色列的“会众”(congregation)。

290. Schüssler Fiorenza (1983), 30.

291. Schüssler Fiorenza (1984), 41。强调部分是她添加的。

292. Schüssler Fiorenza (1983), 319-323.

293. Schüssler Fiorenza (1983), 30.

294. Schüssler Fiorenza (1983), 32.

295. Schüssler Fiorenza (1983), 32.

296. Schüssler Fiorenza (1984), 111.

297. 参阅 Schüssler Fiorenza (1983) , 149-150.
298. Schüssler Fiorenza (1984) , 145.
299. Schüssler Fiorenza (1984) , 86.
300. Schüssler Fiorenza (1984) , 66.
301. Schüssler Fiorenza (1984) , xv.
302. Schüssler Fiorenza (1983) , 27, 详细批评新正统女性主义的部分在 pp. 14-21.
303. Schüssler Fiorenza (1983) , 35.
304. Schüssler Fiorenza (1984) , 61.
305. Schüssler Fiorenza (1983) , 33.
306. Schüssler Fiorenza (1983) , 33.
307. Schüssler Fiorenza (1983) , 34.
308. Schüssler Fiorenza (1984) , xvi-xvii.
309. 如参阅 Schüssler (1984) , 21 中, 以人类学中心的方式来描述女性主义的崇拜。
310. Carol P. Christ, “Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflection,” in Christ and Plaskow (1979) , 277. Schüssler Fiorenza (1983) , 18 作了引述。
311. Schüssler Fiorenza (1983) , 18-19. 强调部分是我添加的。
312. Schüssler Fiorenza (1984) , xv-xvi.
313. Schüssler Fiorenza (1984) , x.
314. Schüssler Fiorenza (1984) , 3, 强调部分是她添加的。
315. 特别参阅 Schüssler Fiorenza (1984) , 93-115 的文章 “Remembering the Past in Creating the Future: Historical-Critical scholarship and Feminist-Critical Interpretation”。
316. Schüssler Fiorenza (1984) , 88. 不知道费兰札这里用的 “引发” (engenders) 一词, 是否有意押韵。
317. Schüssler Fiorenza (1983) , 32. 强调部分是我添加的。
318. Schüssler Fiorenza (1983) , 34.
319. Schüssler Fiorenza (1984) , 14. 原文就有强调部分。
320. Schüssler Fiorenza (1984) , 14.
321. Schüssler Fiorenza (1984) , 42.
322. 参阅 Schüssler Fiorenza (1984) , 92-93.
323. Schüssler Fiorenza (1984) , xv.
324. Schüssler Fiorenza (1983) , 344.



第十三章

1. 作为比照之用，参考《教会教义学》第一卷第二部 588 页：

倾听和领受都必须要在真正的教会里。所谓的教会生活，就是身体每个部位一同生活。任何人如果想要在脱离教会群体的情况下，倾听或是领受神的话语（甚至是白纸黑字写下来的圣经），那么他听见的就不可能是真正神的话语。神的话语不会临到个人，神的话语只会临到神的教会，和教会里的每个人。想要倾听领受神的话语，我们需要群体。那些真正听见并且领受神话语的人，都是在教会里听见的。他们一离开了群体，就再也听不见和领受不到了。

亦可参考第二卷第二部 718 页的部分：

不论对任何个人而言，（藉着使徒的劝诫而聚焦的）神的命令到底所指为何，这个命令都会在一群把身体献上（罗 12:1）的弟兄们中间表明出来，被一群单一的弟兄群体所落实；这不是只关乎私人的事情，而是要在服事神的人中间落实。在这当中，没有人可以用神的名义来对抗其他人；每一件事情都必须是共同做成的。

因此《教会教义学》第三卷第四部讨论战争和武力时，应该以此群体架构为参考。我感谢 Scott Saye 告诉我去注意这些文字。

2. 参考本书十一章第一节。
3. 不过参阅 Verhey (1984), 176-177, 他在“道德规条”层面上，排除诉诸新约圣经。
4. 这里我跟 Bartlett (1983), 5-6 有一致看法。
5. 请参考我在 Hays (1983) 及 Bassler (1991), 227-246 当中的一篇文章，在这两个地方我都详细讨论了对保罗的解释。我在本书中对保罗的处理——显示保罗的伦理学，要从末世论的世界故事中，教会如何效法十字架样式的架构下来理解——再一次证明保罗的神学含有故事的结构。
6. 参考本书第十一章第二节。
7. 这个见解跟 William Spohn (1995), 94-126 所提出的建议有雷同之处。可惜我太晚注意到这份资料，以至于无法放进我以下谈到类比想象进行伦理判断的讨论中。
8. 类比 (analogy) 和隐喻 (metaphor) 有时未免分得太严格。其实两者的语言现象都是跟语意的对比有关。两者主要的不同在于，隐喻通常表示传统观念上较大的扭转或扭曲，致使造成意义上较激烈性的重整。不过这种不同是程度上而非实质上的。类比跟隐喻都是想在不同范畴中找到连接点。本章接下来的讨论，我并没有把两者分得很清楚。不过大体来说，我比较喜欢说新约在塑造基督徒的伦理学上，扮演的是创造隐喻的角色，因为新约的福音都带有末世启示的性

质：会震动习以为常的世界。所以新约的故事和我们的故事之间的接连，会产生隐喻所造成的扭转、变换的激烈作用。有关隐喻的讨论非常多。较有帮助的参考 Wheelwright (1962) ; (1968) ; Ricoeur (1976) , 45-69 ; (1977) ; M. Johnson (1981) , 3-47 ; McFague (1982) ; Gerhart and Russell (1984) ; Lash (1986) , 95-119 ; Kittay (1987) ; Soskice (1985) ; Ollenburger (1990) ; Kraftchick (1993) 。

9. Räisänen (1990) , 3.
10. Gabler [1980 (1787)]。侯活士在私下通信中(1994年8月15日)告诉我一个有意思的论点,他认为所谓的“纯”圣经神学,把含有历史形式的经文给排除,其实带有反犹太(anti-Semitic)的危险:因为启蒙运动下所寻求的神学,正是一种不同意有历史(犹太)特质的纯净神学。
11. Lessing [1956 (1777)] , 55.
12. Lessing [1956 (1777)] , 53.
13. Gerhart and Russell (1984) , 112-114.
14. Gerhart and Russell (1984) , 114.
15. Ricoeur (1975) , 75-106.
16. 参阅 Kraftchick (1993) 对保罗引用腓2:5~11的讨论。我非常感激 Steve Kraftchick, 在与他几次的对话中,我得到了许多关于隐喻的启发性想法,也从他那里得到很好的参考书目。
17. Kraftchick (1993) , 15 纲要说明 Kittay (1987) 的见解。
18. 当然隐喻的并置运用在意思转换上是双向的。群体也依据教会经验所产生的新亮光,来重新解读圣经:参考本章第三节。
19. Kraftchick (1993) , 23.
20. 这种张力是建立在“隐喻上的表达”上,需要读者自行判断哪些“像是”,哪些“不是” [Ricoeur (1976) , 68]。如 Thomas Greene (1982) , 26 所见的,这种隐喻上的关系含藏着“不可理喻的奥妙”。仔细思想以下的经文例子:“我是真葡萄树,我父是栽培的人”(约15:1);“你们要谨慎,防备法利赛人的酵和希律的酵”(可8:15);“祂要用圣灵与火给你们施洗”(太3:11)。
21. 参见 Hays (1989) , 91-104 的详细讨论。
22. 参阅 Hays (1989) , 125-131 对经文及翻译的解释和讨论。
23. 再次告诉我们,隐喻不该从字面上照同形的(isomorphic)意思作解释。
24. 参阅 Hays (1989) , 131-149 有详细讨论。
25. “顺服经文所说会不会有不道德的时候呢?”这是 A. Katherine Grieb 在私下写的信中(1995年6月15日)向我提出的一个很发人深省的问题。我大致的回答是这样的,当我说要顺服“经文”时,我并非只用单独的经文(如提前2:11~15)作为引证的经文,而是就经文背后由群体、十架、新造意象所架构起的全面意



义进行衡量。若单单顺从独立的教导的确可能会“不道德”，或者“不忠于”神在全部圣经中所要透露的旨意。

26. Steiner (1989) 7.
27. Steiner (1989) 8.
28. Lash (1989), 42. 参考对照 Steiner [(1989), 8] 说：“戏剧最真实的诠释是在舞台上的演出。”
29. 参阅 Fowl and Jones (1991)。
30. Lash (1986), 43.
31. 参考 Lash (1986), 41。
32. 参阅 Meeks (1986a); Hays (1989), 125-131, 149-153, 191-192。
33. 不同研讨旧约伦理的方法，参阅 J. Barton (1982); Kaiser (1983); Wilson (1988); Birch (1991)。
34. 最近几年许多学者喜欢用“希伯来圣经” (the Hebrew Bible) 而不用旧约圣经这个名称。这种做法是在大声疾呼要尊重以色列信仰的一体性，并且避免“新”、“旧”称呼之间可能带有高低好坏之分的含义。单就纯粹历史研究而言，“希伯来圣经”的名称的确在描述上正确而且得体。但若就神学研究而言就不十分合宜，原因有几点。第一，感觉上这个名称好像在指另一本正典，不是全本圣经的一部分。而教会从一开始就很强调这些经文是圣经，是独一真神向亚伯拉罕、摩西、先知的启示和应许 [所以叫“约” (testament)]，而且祂是耶稣基督的父神。因而教会要探讨如何使用这些经文，最好不把它当作中性的历史来研究 (希伯来圣经)，而是当作教会信仰传承的一部分 (旧约圣经)。第二，旧约常被教会以希腊文版本圣经；接着又被教会翻成拉丁文及其他语言。当然希伯来文仍具权威性，其他译文要受检验，但在实际使用时，并没有拿希伯来圣经当作权威性的圣经在用。“希伯来圣经”这个词用来也怪怪的，就等于称呼新约是“希腊圣经”一样，在神学上似乎不甚恰当。我们只会在特殊状况想要人注意文字原来的写作语言时，才会这么称呼。所以与其叫它们为希伯来圣经及希腊圣经，不如保留传统叫法为新旧约圣经，而不代表“旧”就有“不好”或“除旧”的意思。会以为“旧约”有古旧的意思，恐怕是20世纪挚爱新奇的特性。在古代，人人相信“新”才奇怪，才有问题，只有传统认可的古早东西才具有尊贵性、权威性。James Sanders 为了通融现代人喜新厌旧的习惯，建议把新旧约改叫作“第一约”、“第二约”。这么称呼固然可以隐约地保住神学强调神作为的应许及持续性，但会让读者以为可能会有第三约，甚至还有续集。何况“旧约”、“新约”颇能切合基督徒信仰内容，也就是认为耶稣的受死及复活，是神处理人类历史的高潮。所以在这些考量之下，我会继续采用旧约这个名称。
35. 参阅 Hays (1989) 讨论保罗书信中的这个现象。

36. 参阅 Brevard Childs (1970), 123-138 的建议。
37. Lohfink (1984 (1982)), xi.
38. E. P. Sanders (1985), 98-106.
39. 近来的研究参阅 Hübner (1990); Hübner (1993); Childs (1992)。

Part 4

1. 若要完整处理这议题，不仅必须考量男女在婚姻上的关系，还要考量他们在服事上、交友上、工作场所中的关系。20世纪里发生了一场很大的文化变迁，教会有必要重新检视传统在这方面的教导及做法。这项重新检视的工夫，主要包括仔细查考新约中传统上认同女性从属地位，以及主张女性尊严和自由的经文。我在本书所用的治学方法有助于处理这个问题，只是这问题牵涉太广，无法在此处理，必须留待读者，或将来再行讨论。然而，我想再次澄清，我之所以决定不对这问题进一步研讨，不表示男女关系的问题不比其他议题重要。诚如我之前所提的，我认为这是我们这个时代最核心的议题。

第十四章

1. *New Haven Register*, Oct. 9. 1986.
2. Sells (1994), 5.
3. Sells (1994), 5.
4. Zabelka (1980), 14.
5. 奥古斯丁通常被认为是第一位发布正义战争论观点的基督教思想家。虽然他重视使用暴力的时间和可行性（为了保护公众利益及无辜者），正义战争论观点的传统却持续发展，包括了确保战场上正确行为的原则。当代义战学者一般接受下列“开战”的准则：要有正当理由（如保卫无辜一方），要有正当动机（如要达到和平）。战争只能由合法当局当成是最后手段来发动，而且要有相当的胜算才行。另外，开战的手段要与目的相称，战争也要分斗士型和非斗士型。不过，判准虽然是相同的，对于术语的定义却不一定都相同（Hauerwas in DeCosse 1992, 83-105）。这么一来，当代的思想家就各自对此传统有不同强调之处。Paul Ramsey (1968) 强调保护非斗士，James Turner Johnson (1981; 1984) 以为要对动武设限。若需要看针对义战传统和政治理论新近论文集的集结，参考 Elstain (1992b)。若要在基督教和平主义和义战理论之间的纷争中，找到一个历史性和观念性的概要，参阅 Cahill (1994)。若要讨论正义战争论观点的原则及其与海湾战争的关系，参阅 Hauerwas and Neuhaus (1991); Yoder (1991); Elstain (1992a)。
6. Zabelka (1980), 14.
7. 要看诠释历史的讨论，参阅 Kissinger (1975)。需要简略的提要，可参阅 Guelich



- (1987)。
8. Guelich (1982), 219-220.
 9. Horsley (1987), 272-273.
 10. Betz (1985) 提倡这种见解, 以为登山宝训出自犹太基督徒圈, 是在马太时期前所写的提纲。
 11. 这段经文引自马可福音, 但马太引用时没有作任何巨大变更。
 12. Yoder [1994 (1972)], 45-48.
 13. Mauser (1992), 80.
 14. 参考本书第四章第二节的第1小节。
 15. 参考我于本书第七章所讨论耶稣在新约伦理学中的历史角色。
 16. 有趣的是, 后来拉比犹太教找到个诠释法把严厉的报复法加以缓和, 容许用金钱补偿受伤一方, 而不用把侵犯者毁容 (*b. B. Qam.* 83b-84a)。这种比较有人性的法学, 仍与太5:38~42的教导是不同的两回事。
 17. Guelich (1982), 220.
 18. Guelich (1982), 222, 依循 Daube (1956), 260-263.
 19. “右脸”在路加福音里并无特别仔细注明 (路6:29); 其并未就此推翻 Daube 对于马太福音版本的理论, 不过显示路加清楚地把这传统理解成是指不要对暴力进行报复。
 20. Guelich (1982), 223.
 21. 在 Strecker (1988), 83 有针对路5:38~42背后的逻辑, 提出较令人满意的解释: 其所举例子“以逐渐下降的方式来安排。它们是由较恶劣的往下到较不恶劣的。”
 22. Walter Wink 写的“Neither Passivity Nor Violence: Jesus' Third Way (Mathew 5. 38-42 par.),” in Swartley (1992), 102-125 把这点解释得很好。不过, Wink 尝试把这些举动描写成是对当权压制的抗争, 这点较不能使人信服。
 23. 我这个见解是从我学生 Angie Wright 未发表的论文而来 (“Seeking the Redemption of Our Enemies”), 他也受了 Wink 的影响 (参照上面的注22)。
 24. “focal instance”是 Tannehill (1975) 建议的一个词, 用来形容耶稣在这段经文所用语词的功能。
 25. William Klassen, “‘Love Your Enemies’: Some Reflection on the Current Status of Research,” 出自 Swartley (1992), 1-31; 引句出自 p.12。
 26. Horsley (1987), 255.
 27. 这段讨论最早出现在 “Ethics and Exegesis: ‘Love Your Enemies’ and the Doctrine of Nonviolence,” *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1986): 3-31, 现在重印在 Swartley (1992), 72-101。后来经过修正但立场相似的记载, 则在

Horsley (1987), 255-273。

28. Heinz-Wolfgang Kuhn, "Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium: Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt," in Frankemölle and Kertelge (eds.) (1989)。英译为 Klassen, "Love Your Enemies," in Swatley (1992), 11。
29. "我们个别和集体对于这些格言的理解, 受到它们在马太福音的情境和重新整理的影响……因此报复法和‘不要得罪恶人’、‘另一脸转过来给人打’之间的强烈对比, 爱你的邻舍……和爱仇敌间的对比, 都是来自马太福音的背景, 它们并非先前传统所不可或缺的一部分, 更不可能是来自耶稣的思想。我们认为‘仇敌’是外人的这种想法, 并非出自格言本身的影响, 而是马太福音的情境所造成。" [Horsley (1987), 262]
30. NRSV把 *teleios* 译作“完全忠诚”。引出问题的这一时间子句, 是来自申 18:9(“你到了耶和华你神所赐之地……”)。
31. W. D. Davies 藉着比较马太和昆兰群体的教导, 敏锐地评论马太福音中“完全”这个主题的意义: 在两者当中, “整个群体被呼召要达到完全, 而这是根植于它们对律法的某种特定解释, 但马太福音和昆兰群体所要求的‘完全’是不同的, 原因在于耶稣是用 *agapē* 来解释律法。昆兰群体要求的是更多顺服, 马太则是要求更深层的顺服”(Davies (1964), 212)。
32. 跟 Augustine 和 Niebuhr 的看法相反。
33. 我很感谢 Bruce Fisk 让我注意到太 5:9、45、48 三节之间的紧密关系。
34. 参考本书第十二章第二节。
35. 有关经文批判问题, 参阅 Fitzmyer (1985 (vol. 2)), 1503-1504。支持这一读法的正确性, 参阅 L. T. Johnson (1991), 376; Marshall (1978), 867-868。
36. 讨论保罗特有的动词 *katallassein* (“和好”, 例如在林后 5:18-20), 作为政治外交事务上的语义领域用词, 参阅 Breytenbach (1989)。
37. 参阅本书第一章第二节第 2 小节。
38. 近来对于罗 12:14 证据的讨论, 参阅 Dunn (1988 (vol 2)), 745。Dunn 断定: “保罗这段插曲反映耶稣的教训的可能性很大。”Dunn 还对整段经文较广泛的评论说: “登山宝训的灵意串穿在经文之中, 一致地呼召人要展开双手、慈悲宽宏来回应, 不受恶意所趋”(750-751)。在 755-756, 他也概要地提到耶稣的教训和榜样在这段经文中对保罗的意义。
39. 保罗引自箴 25:21-22。尽管炭火推在头上是个看来很残酷的意象, 但在传统上可能是悔过的象征。例如参阅 Klassen (1963), 337-350。
40. 这段教训明显是在教导作奴仆的人 (2:18-20); 不过如 3:17-18 说的, 这种应用在奴仆行为举止的规范, 本身和所有基督徒的行事为人准则, 并无不同。



41. NRSV 将 *polemoi* 和 *machai* 译作“冲突、纷争”，因此会产生解释上的问题：(1) 把话当成象征性而不照字面解释；(2) 需阐释象征符号，而非让隐喻自己来说话。
42. Marshall (1978), 823.
43. Fitzmyer (1985), 1428, 译成“够了！”(Enough of that!)。
44. Fitzmyer (1981), 1434.
45. NRSV 赛 53:12 提到祂“被列在罪犯之中”。这是对相同经文的不同英译，但路 22:37 的经文的确呈现耶稣是在引用赛 53:12。
46. 路加在徒 8:28~35 再次引用以赛亚书同一章的经文，传福音的腓利指明这段经文所说的人“就是”耶稣。
47. 对照路 24:13~35。
48. 传统称这段故事是“洁净”圣殿。但经文中没有出现洁净这个词，而且因为一些理由，其适当性可被质疑。参阅 E. P. Sanders (1985), 61-69。
49. 马太及路加在引句中没提“万国”这些字，可能是因为他们是在圣殿被毁之后写福音书，要避免把对外邦人的宣教等同于要恢复圣殿的敬拜。
50. 就历史而言，耶稣此项举动之本意有别于福音书作者们的用意，这个问题相当复杂，此处无法细作讨论。
51. 这个词是 Myers (1988), 294 提出来的，用来形容耶稣凯旋进入耶路撒冷的情景 (可 11:1~11)。我认为可 11:15~19 是在继续这个街头剧场表演。
52. 马太福音重述了这个故事 (太 2:17:54)，虽然文中没有带着高潮性的意味或含义，因为门徒们已有很长的时间称呼耶稣是神的儿子了 (如太 14:33, 16:16)。路加福音所记的百夫长只说耶稣是义人 (*dikaios*, 路 23:47)。
53. 早期教会后来的确认为加入罗马军中服务与福音相违。参阅 Hunter (1992)，针对近来研究早期基督徒对战争和军中服务态度的评论。
54. 充分对这个见解的含义作研究的，参阅 Lischer (1987)；Hauerwas (1993), 63-72。
55. 八福也可能被归类为塑造经文的象征世界：他们提出了另类的实体描述。
56. 参阅本章第 2 节的讨论。
57. Paul Ramsey 则是其中的例外。分析他对正义战争讨论的贡献，参阅 Long (1993)。
58. 具体实现这种意境的教会团体在哪里？读者可自行举例。我可以想到的是 Clarence Jordan's Koinonia Farm in Americas, Georgia; Reba Place Fellowship in Evanston, Illinois; the Sojourners Community in Washington, D. C. (以及相关关联的其他团体)。

第十五章

1. Snodgrass (1989), 1, 报道说 1988 年在美国有 2,389,000 对结婚，有 1,183,000 对离婚。

2. 从新约的观点深入探讨此一问题，可参阅 Keener (1991)。对于有些保守教会倾向于指控、惩罚在离婚中的“无辜一方”，Keener 清楚地提出教牧上的指正。在以下的讨论中，会清楚看出我最主要关切的是，某些教会对这些事并没有提出真正具有圣经根据的教导和纪律管理。
3. Spong (1984)。引述句在 p.1127，强调字为笔者所加。
4. Spong (1984)，1126。
5. 由于我们的诠释多少会受家庭历史影响，所以有必要澄清一下我讨论这个问题时的角度。(1) 我父母在我两岁时离婚，两人都没有再婚。所以我是出身单亲家庭。(2) 到写这一章的时候，我已结婚二十五年。
6. 参阅本书第三章。
7. Schrage (1988)，94; R. F. Collins (1992)，74。
8. 马太的处理不尽相同，因为提问的方式不同。参阅以下的讨论。
9. 读马可福音时，会知道施洗约翰因指责希律娶离过婚的女子而被砍头(可 6:17~29)。不过在这里的问题不是因为离婚的事，而是希律娶了兄弟的前妻(参照利 18:16, 20:21)。尽管如此，耶稣在跟法利赛人辩论离婚律法的事时，是有政治敏感气氛存在的。
10. 因此，法利赛人在故事中的写照，是跟耶稣先前对他们的指责相一致的：他们拘守古人的遗传(如把当奉养父母的拿来作了各耳板——就是给神的供献，回避供养年老父母的责任)，目的是为了拒绝遵行神的诫命(可 7:1~13)。
11. *Damascus Document* (CD) 4:21，根据 Vermes (1987)，86 的译本引述。
12. 对于此点论证的记载，参 R. F. Collins (1992)，81-85。
13. 参 Countryman (1988)，147-167，特别是 157-159，有详细讨论及总结。
14. Countryman (1988)，175。
15. 然而，参阅 Brooten (1982)。
16. *m. Git.* 9.10，根据 Danby (1933)，321 的翻译。
17. 这段经文的最后几节中(太 19:10~12)，记载了耶稣和门徒之间那令人困惑的对话。这里无法详细解说，不过以下一些观察可能与我们现今所讨论的有关。门徒很稀奇耶稣禁止休妻的话——虽然内中有例外子句，便说：“人和妻子既是这样，倒不如不娶。”正如 David Hill (1972, p.281) 所说：“他们好像把结婚的吸引力建基在可以很容易离婚上！”这种回应似乎凸显了我们先前的观察，就是蒙召放弃离婚的可能性，在公元1世纪的社会里是一种要付代价作主门徒的举动。耶稣的回答中用了阉人的意象来解说，便成了后来教会史上有关守独身(celibacy)的根据，但是在马太这里的上下文看来，耶稣的话是在回应门徒抱怨说耶稣反对休妻的教训太难遵行。所以必须注意到耶稣先后所讲的话：“这话不是人都能领受的，唯独赐给谁，谁才能领受。……这话谁能领受，就可以领受。”



句中的“这话” (*ton logon touton*)，是指前面反对休妻的教导 (太 19:3~9)。从马太的上下文来看，绝不能以为是在提出两种门徒的标准：有些可以领受离婚的教训，有些不能。“唯独赐给谁”是指太 13:11 那里所说的：“天国的奥秘”只叫给你们知道”而言。所赐给的人是指耶稣的门徒，以及所有凡领受吩咐而遵行的人 (太 28:16~20)。凡不能领受休妻教训的人，就是局外人，如法利赛人 (闭关自守，抗拒耶稣的权柄)。休妻的教训不管听起来有多难——甚至如果终究叫门徒选择放弃结婚而“自阉”，甚至基督徒丈夫因为失去了男人的休妻特权而感觉被“阉割”的话——人们都要知道，有能力遵行神的道乃是神所赐的。这跟太 19:23~26 谈到放弃财物的那段教训，是相平行的：“在人这是不能的，在神凡事都能。”对这两段平行经文的解释，以及对太 19:10~12 更广泛的解释，参阅 R. F. Collins (1992)，115-134。

18. 太 19:9 的说辞并不禁止丈夫在因淫乱而休了妻子之后再娶。只有因别的原因休妻而再娶的，才说是犯了奸淫罪。太 19 章的例外子句所说的是真的例外状况。通常犹太律法上会说一个人若是合法离婚的话，都可以再婚，在这段经文中并没有说到任何事是反对这样的预期。(正如我们所见的，禁止再婚的说法乃是根据新约其他处的经文。)
19. R. F. Collins (1992)，207-208 以太 5:32 的用词作为根据来主张这个观点。
20. R. F. Collins (1992)，206 很正确地指出这一点。
21. R. F. Collins (1992)，191.
22. 如参阅 Dumais (1977)。
23. 如参阅 Bonsirven (1948)；Baltensweiler (1959)；Baltensweiler (1967)；Guelich (1982)。
24. Guelich (1982)，205.
25. Strecker (1988)，75.
26. R. F. Collins (1992)，212.
27. NRSV 把申 24:1 的词译成“令人不愉快之事”，等于默认了希列学派对这段经文的解释。(我感谢 A. Katherine Grieb 观察到这一点。)
28. 路加并没有清楚说出犯奸淫是“辜负妻子”。
29. 参阅本书第一章第四节的第一小节对本段经文的讨论。
30. 有些学者认为，保罗是针对某个特例作出回应：某位在哥林多为人妻者，也许是为了禁欲追求属灵的原因，想要离开丈夫。但我在经文中看不到任何的证据。10~11 节所指的是一般情形：“至于那已经嫁娶的……”。
31. Wire (1990)，72-97.
32. NRSV 把被动动词译成主动，失去了其中意思上的些微差别。
33. 这段相当具争议的经文，常被以为是哥林多后书当中非保罗所写的添加部分。

参阅 Furnish (1984), 371-383 有所讨论。

34. 这里保罗用在女人身上的动词 (*aphienai*), 跟 11、12 节用在男人身上的动词是相同的。
35. Furnish (1985), 43 特别强调这一点。
36. Plutarch, "Advice to Bride and Groom" 140.19. (*Moralia*, vol.2; LCL).
37. 我是依照 NRSV 边注来修正译文。译文中用“我们”而不用“你们”, 是有强烈的抄本外证。对此一问题的讨论, 参阅 Fee (1987), 297 n.6。
38. 较简略的预表法, 省掉了教会实存的婚姻这个成份, 参阅林后 11:2。
39. 或者是像在玛拉基书第 2 章中的丈夫。
40. 这里的说法再次显示出, 我是从主流更正教派的教会处境出发而发言的。
41. 有些解经家认为 7:15c 应该跟 16 节一起读——也就是经文没有提供容许不信主的人离去的理由, 反而是提供了信主的人要试着 (和睦地) 留在婚姻中的理由。如参阅 Fee (1987), 303-305。这里无法仔细讨论释经问题, 不过以上采用的这种解读具有较大的可能性。
42. 人会受引诱去引述“雅歌”中一些对性愉悦的赞赏来作为典范; 唯一的问题是, 雅歌诗中的男欢女爱似乎不是在描写结婚夫妻中的性爱, 跟此处讨论的目的不尽吻合。
43. 参阅 Whitehead (1993)。
44. Spong (1984), 1127。
45. Spong (1984), 1127。
46. 有位读我草稿的人评论说: “我会同意这种可悲的婚约‘闹剧’也许比干脆放弃教会要好, 但是我却不能说‘比在生气中分开要好’”。对我而言, 今天的基督徒需要的是, 去培育而非避开对于不公不义之事的愤怒之心。有时也许最合乎信仰的分开方式, 是在生气愤怒中分开。
47. Willimon (1990), 925。
48. 这只是一个例子而已。我这里的目的不是要举出一列清单, 而是举证我们可以应用类似的诠释程序在经文上。
49. 参阅 Keener (1991) 有对此立场的详尽辩解。
50. Garvey (1987), 169。

第十六章

1. 那时我任教于耶鲁大学神学院。1991 年我搬到杜克。
2. McNeill (1993); Nelson (1978); Scanzoni and Mollenkott (1978); Boswell (1980)。
3. 本书这一部分是我那篇文章“Awaiting the Redemption of Our Bodies: The Witness



- of Scripture Concerning Homosexuality” (Hays 1991a) 的修正版。此文有一修正版发表在一部选集中: Siker (1994a), 3-17。罗 1 的部分解经取材自 Hays (1986)。
4. 有关财物议题方面, 参阅 L. T. Johnson (1981); Wheeler (1995)。
 5. 犹太书 7 节说: “所罗玛和蛾摩拉和周围城邑的人, 也照他们一味的行淫, 随从逆性的情欲, 就受永火的刑罚, 作为鉴戒。”其中“随从逆性的情欲”(*apelthousai opisō sarkos heteras*) 一句话是指他们追逐非人(即天使)的“情欲”而言。*sarkos heteras* 指“不同种的情欲”; 所以这句话不可能解释成对同性性别的指控, 因为同性恋是追逐“同种人”的性欲。
 6. Daniel Boyarin (1995) 在近来发表的文章中有力地主张, 这些利未记中的禁令在往后的拉比传统中, 专指有肛交的同性性交而言。在这个解释传统中, 其他的同性性交举动会被理解成是手淫, 虽然也遭反对, 但受到的处罚较不严厉。Boyarin 注意到利未记的经文是禁止某种行为, 但没有谈到任何性“倾向”的事, 所以他主张拉比们并没有像当代“同性恋”(homosexuality) 观念的这种归类法。
 7. Countryman (1988) .
 8. Boswell (1980) , 186-187, 338-353.
 9. Scroggs (1983) , 106-108.
 10. 这里的句式重复了雅各先前说话的内容(徒 15:19~20)。
 11. NRSV 把 *atimazesthai* 翻成“贬低”(degrading) 可能太强烈了些。在整个讨论中, 我把它译成“玷辱”(dishonoring), 比较符合原文意思。
 12. Schütz (1975) , 40-53.
 13. 《失乐园》(*Paradise Lost*) I.26。
 14. 有关“神的义”的意思, 参阅 Hays (1992) , 1129-1133。
 15. Käsemann (1980) , 47.
 16. Scroggs (1983) , 110.
 17. Käsemann (1980) , 47.
 18. 正如 Furnish (1985) , 75-76 所指出。这种想法在希腊化犹太教中相当熟悉常见; 有关以这种方式来解释埃及的灾难, 参阅《所罗门智训》11:15~16, 12:23: “他们的恶行使他们迷失在想入非非的歧途之中, 以致他们敬拜毫无理性的蛇类和其他一些令人作呕的动物。祢以众多的无理性生物来惩罚他们, 好让他们明白, 这是以犯罪者用来犯罪的同样事物, 对其作出惩罚……因此, 祢折磨那些愚蠢已极、生活糜烂的人——祢就以他们所崇拜的恶物来折磨他们。”
 19. Calvin [1960 (1556)] , 34.
 20. Scroggs (1983) , 113-114.
 21. 我的同事 Dale Martin 最近主张说, 罗 1:18~32 所指的不是全人类的堕落, 而是

古代犹太传说中外邦偶像敬拜的起源，如在《禧年书》11章中所叙述的[D. B. Martin (1995b)]。所以他质疑这段经文有任何地方是指涉或影射创世记的创造及堕落故事。这个问题对这段经文的解释非常重要。这里我无法作完整回复，但可指出几个重点：(1) 保罗虽然没有清楚引述创1~3章，不过在罗1:20明显提到“自从造天地以来”以及“藉着所造之物”的字眼；任何犹太人读到这种字眼，都会自然联想到创世记的故事。(2) 再者，罗1:23的话明明是创1:26~28的回应：“将不能朽坏之神的荣耀变为偶像 (likeness, *homoiōma*)，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式 (image, *eikōn*)。”在创世记里，人是照着神的形象 (image)、按着神的样式 (likeness) 造的，要管理万物；然而在罗马书第1章中，人弃绝了神的荣耀，换作去敬拜神要人管理的万物之像。所以偶像敬拜是创世记载中很讽刺的逆转。(3) Martin 主张罗1:18~32不能当成是指全人类的堕落状态，因为它指的是外邦人的属灵情形，而不是犹太人的灵性光景。表面看来这种解释很对，但是它忽略了保罗论说中的宏观范围。罗马书1章中，保罗先用传统犹太论理攻击外邦人的不道德行为，但到2章1节时就反扑指向犹太人，说包括犹太人在内，人人都“无可推诱”。所有人都在罪恶之下 (罗3:9)。所以传统对外邦敬拜偶像的攻击，其实也是对全体人类光景的描述。这样的主张，对罗马书全书的整体逻辑论述而言是非常重要的。

22. 参阅 Furnish (1985), 58-67; Scroggs (1983), 59-60 中的举例。举例来说，斯多噶—犬儒学派的演说家狄奥·克里索斯托，控诉出入妓院的行为是羞辱了女神阿芙洛狄忒，“她的名支持顺性 (*kata physin*) 的性交，以及男与女的结合”，然后他继续说道，一个社会若是允许这样的行为，那么他们很快就会发现，那不受控制的情欲会带来更可悲的肛交行为：

有没有一种可能，是这个好色的阶级会有所克制，不再羞辱或腐化男性，而作出清楚而足够的限制 [由本性 (*physis*) 所设立的限制]？或者，当它以任何想象得到的方式，满足了对女性的情欲，却发现自己厌倦了这样的愉悦时，会不会进而寻求其他更糟、更不合法的淫荡形式？……男人的欲望若在这样的事上感到知足……就会袭击那些男性的角落，迫切想要玷污年轻人（而他们很快就要成为官员、法官和将军），相信在这些年轻人身上，他可以找着一种难以达至的愉悦。（《讲论集》7.135, 151-152）

与此相似的是，蒲鲁他克让 Daphnaeus（他的《论爱》其中的一个角色）去贬低那些“违反本性而与男性之间的结合” (*hē para physin homilia pros arrēnas*)，以此对比于“男与女之间的爱”——其特性乃是“顺性” (*tē physei*)。在几句话之后，Daphnaeus 抱怨那些蓄意“与男人结交”的人，是犯了“软弱和女人气”的罪，因为“与本性相反” (*para physin*)，“用柏拉图的话来说”，他们“允许自己像家畜一般被盖住和被骑在上面”。（《论爱》751C, E）从蒲鲁他克提到柏拉



图一事，正说明了以下论点：并不是从保罗开始，才把顺性、逆性的二分法应用到异性恋与同性恋的行为上面。从这观念常出现在希腊化时代伦理哲学家的作品看来，证明这一惯例至少最早可以追溯到柏拉图（《法律篇》I.636C）。几乎不变的是，在上下文当中，“逆性”的同性恋关系之道德性和体面性常常会得到负面的评断。

23. Josephus, *Ap.* 2.199, 修正了 Loeb 的译文；当然所提到的经文出自利20:13；参照利18:22、29。在同一部作品的其余地方，约瑟夫哀叹“与男性发生性关系”是逆性的（*para physin*），并且指控希腊人发明了诸神之间的同性恋行为故事，以此作为“丑陋且逆性的愉悦之借口，而他们自身沉迷于其中”（*Ap.* 2.273）。与保罗同一时期的斐罗，在一个很长的段落里，把肛交看作是“逆性的愉悦”（*tēn para physin hēdonēn*）（*De spec. leg.* 3.37-42）。在斐罗重述所多玛的故事时，他对于同性恋行为的厌恶，得到了最充分的展现（*De Abr.* 133-141）；他指责所多玛的居民“根本丢弃了本性的律法（*ton tēs physeos nomon*），致力于畅饮烈酒，享受美味的食物，以及从事那些被禁止的性交方式。不单是他们对于女性的疯狂情欲，使他们破坏了邻舍的婚姻；男人更是骑在男人身上……”在一段对于所多玛人的同性性行为之可怕描述之后，他以神对此一行为的审判，带入整段故事的结论：

然而，神是人类的拯救者以及爱人，祂深深怜悯人类，以最大的限度多多加添男与女的顺性（*kata physin*）结合，让他们生育儿女；但却厌恶且要浇熄这一逆性、被禁止的性交，对那些渴求此种行为的人，祂将审判抛向这些人，以此惩戒他们。

24. Käsemann (1980), 47; Scroggs (1983), 110 都正确地指出这一点。
25. 在 C. L. Porter (1994), 他为“保罗在整本罗马书都在辩证罗1:18-32” (p. 221) 这一重要主张作辩护时，似乎忽略了这个重点。
26. 参阅我对这段经文的评论, Hays (1989), 97。
27. 笔者将经文英译由“patience”改成“endurance”。(编按：中译文则皆译成“忍耐”。)
28. McNeill (1995), 132-139. 参照 van Tilborg (1993) 的主张，以为约翰福音中对耶稣跟所爱门徒的描写，是模仿希腊古时同性恋爱关系的样式。
29. L. T. Johnson (1983), 95-97; Siker (1994b)。
30. Boswell (1980)。1994年 Boswell 出版一份研究，声称前现代（pre-modern）欧洲的教会曾有祝福“同性结合”的礼拜仪式。本书出版后引来一些骚动，但严谨的学界则加以大力批判，如参阅 Young (1994)；Shaw (1994)。原来 Boswell 所“发现”的仪式其实是为着庆贺特别友谊的建立而已，目的绝对不是对“同性婚约”给予教会的认可，如 Boswell 试图主张的那般。
31. Chrysostom, "Commentary on Romans, Homily 4," In *Epistolam ad Romanos*; cited in Boswell (1980), 360-361.

32. Greenberg (1989) .
33. 行为举止不必要一定出于“自愿”所为才算在神面前有罪。有关科学与社会科学证据上的讨论，以及这些证据与规范议题之间的关系，参阅 Van Leeuwen (即将出版)的著作。
34. 反对用这种类比法的讨论，参阅 Siker (1994b)。
35. 参阅 Laumann et al. (1994) 的研究，指出只有 1.4% 的女人和 2.8% 的男人有同性或双性性倾向。
36. Scroggs (1983) .
37. 人们不由得会想起 Arlo Guthrie 的歌：《艾丽斯的餐厅》(Alice's Restaurant)；在歌曲当中，募兵中心的陆军中士发现 Arlo 先前曾因为乱丢纸屑被逮捕，而感到失望。“孩子，你已经恢复名誉了吗？”他问道，“你够有道德，可以去杀人了吗？”参 Stanley Hauerwas 的文章，“Why Gays (as a group) Are Morally Superior to Christians (as a group),” in Hauerwas (1994) , 153-156。
38. Charles Wesley, “O For a Thousand Tongues to Sing”, United Methodist Hymnal (Nashville: United Methodist Publishing House, 1989) , 57.
39. 其实盖瑞的话适切地融和了林前 4:10 和太 19:12 的经文。

第十七章

1. 如参阅 Houlden (1973) ; Schrage (1988) ; Lohse (1991) ; Meeks (1993) 。Houlden 有一段特别谈到“Toleration”，其中有一页的篇幅论及新约作者对犹太教的态度 (pp. 95-96) 。Longenecker (1984) , 29-47 根据加 3:28 作了一些讨论，则是学术讨论中的例外；他主张“不分犹太人或希腊人”是一种“文化使命”(cultural mandate)，这也成为他研究新约伦理的基础所在。
2. 对这事用这样的说法，必须归功于 Meeks (1986b) 及 (1993) 所写的论述。
3. 《纽约时报》(1992, 11月22日), p. 34 的报道。
4. 引述自 Clark Morphew 的社论专栏, *Herald-Sun*, Durham, N. C. (1994, 6月11日), p. B5。
5. 如参阅 Klein [1978 (1975)] ; Beck (1994) ; Charlesworth (1990) ; A. T. Davies (1979) ; Dunn (1991b) ; Evans and Hagner (1993) ; Gager (1983) ; Richardson and Granskou (1986) ; Ruether (1974) ; Sandmel (1978) ; Segal (1986) ; Smiga (1992) 。
6. 顺服在上执政掌权的问题，也有相似的方法论上的困难度。我们该怎么依据罗 13 及启 13 这么不同的经文来理出个规范呢？我们怎么来面对一部同时出现罗 13 及弗 6:10~20 经文的圣经呢？
7. Cohen (1987) 有总结性的记载。
8. Fredriksen (1991) , 562.



9. 参阅 Segal (1986)。
10. 希腊原文没有“真”受割礼的“真”字。
11. 参阅 Dunn (1991b)。
12. 在这主题上对不同经文的详细讨论，如参阅 Hare (1967); Richardson (1970); Sandmel (1978); Martyn (1979); Harrington (1980); Williamson (1982); Gager (1983); Siker (1991)。
13. *m. Sanh.* 10.1, 引用赛 60:21, 如 Danby (1933), 397 所翻译的。
14. 例子参阅 Gaston (1987)。
15. 罗马书是唯一一封没清楚写明是给哪个或哪些教会的书信，只笼统地说是“给在罗马、为神所爱、奉召作圣徒的众人。”解经者便以为这可能反映出当地并没有一个很成形的“教会”，而是一群家庭团体，并且彼此间对罗 14 所提的问题有些意见上的冲突。这些团体也有可能因着背景是犹太人或是外邦人，而分立存在。
16. Suetonius, *Life of Claudius* 25.3.
17. 参阅 Wolfgang Wiefel 所著, "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity" 一文, 收集在 Donfried (1991), 85-101。
18. NRSV 把 RSV 的翻译错误作了修正。
19. 对这段经文更详细的讨论, 参阅 Hays (1989), 63-68。
20. 参阅 Hays (1989), 73-83。相对于 Robert Hamerton-Kelly (1992, 120-139) 的观点, 这里要强烈申明的是, 保罗在罗 9~11 处心积虑论到犹太人“抗拒”福音的情形并不是指他们杀害耶稣的行为! 保罗指的是, 犹太全民居然会拒绝接受他所传扬的那位被钉死后又复活的基督。
21. Wright (1991), 249-250 的主张。
22. Barth *CD* II/2, 300.
23. 加 6:16 提到“神的以色列民”是指所有——不分犹太人、希腊人……(加 3:28)——凡与基督同钉十字架, 在新造中有份的人。
24. Wright (1991), 250.
25. 以上对保罗的解读, 是截然反对近期 Robert Hamerton-Kelly (1992) 所发表耸人听闻的论述。他(用了 René Girard 的学理架构)主张保罗极端弃绝他祖先的宗教, 认为那是对所有宗教中的“原初神圣”(the primitive Sacred)加以神化崇拜的信仰, 所以会以类比式暴力来表现。Hamerton-Kelly 以此学理推演所产生的解读, 基本上是对保罗思想的扭曲。仅举一例即可充分说明: Hamerton-Kelly 引述林后 5:21 (“神使那无罪的, 替我们成为罪, 好叫我们在祂里面成为神的义”)而解释说:“这个神使祂成为的‘罪’是指犹太性 (Jewishness), 在其他经文里则叫作‘罪身的样式’”(p. 126)。恐怕最离谱的是, 他用 Girard 的学理观点推论说:“保罗对他祖先的宗教的评估一点也不错。”——也就是带有原始性的暴力

存在 (p.9)。这种意识形态的坚持,已然扭曲了他对保罗的解读,最后会让他坚持保罗在罗9~11章捍卫以色列蒙拣选时,是与他他对保罗的诠释“不相一致”。保罗之所以会捍卫以色列拥有拣选的特殊地位,乃是保罗“过度怀旧而混淆思路的结果”(p.12)。如果保罗思路一致的话,“他就会完全放弃拣选的概念,把摩西传承下来的犹太人看成是神圣暴力的例子之一,和其他的代罪羊一样”(p.12,参考 pp.138-139)。当然保罗在罗9~11章的一切论理也就完全不算数了!

26. 这里我根据了希腊文的经文。
27. Jervell (1972), 41-74; Tiede (1980); J. T. Sanders (1987); Merkel (1994)。
28. Craig C. Hill 很有说服力地主张这个建议,出自1993年11月在“圣经文学学会”的保罗书信讨论组中发表的论文,名为“A Future for the Historical Israel: A Link Between Pauline and Lukan Eschatology”。
29. 我以为这项见解既不正确也不怎么高明。四本福音书基本上都有深厚的犹太性,只是表达的乃是公元1世纪犹太教的不同层面。若说马太福音书是“最有犹太意味”,那是正确地看见马太福音书在语气和内容上最接近法利赛—拉比式犹太教。不过诚如我已指出的,公元1世纪犹太教的情形不应该用后来在《密什拿》中加以分类标明的方式,来严格地分出派系。
30. 这里所说的“诫命中……”并不是指摩西的诫命,而是指耶稣接下来说到的那些诫命;请注意登山宝训结尾,太7:21~27就说到要遵行“我这话”的字眼。
31. Hare (1967)。
32. Trilling (1964), 45, 95-97, 162, 213。参阅 Levine (1988), 特别是206~211的部分反对这种解读。
33. 参阅 Martyn (1979) 及 R. E. Brown (1979b) 的重要研究。
34. 简明的讨论摘要,参阅 Smith (1990)。
35. 也参阅 Meeks (1972)。
36. 注意动词所用的时态 (tenses): 最高明的解读法是把这段经文当成是复活的主所发出的启示之语,提前在祂死前那个晚上说出。
37. 这里使用的动词 (*menein*, 有持续、常住、继续不断的意思) 跟约15:4~7葡萄树和枝子的比方中所用的字眼相同:“人若不常在我里面,就像枝子丢在外面枯干,人拾起来,扔在火里烧了。”约8:31所提的问题,显然是关于这些信主的犹太信徒是否会持守住信心,让自己在耶稣的话上扎根建造。
38. 这点的重要含义是说到,基督徒绝不可为他们所受的迫害怪罪犹太人,转而先发制人。
39. 唯一可能的例外是路加,如果路加福音及使徒行传的作者是保罗在西4:14,腓2:4,提后4:11那里提到的那个路加。对路加的血统背景的讨论,参阅 Fitzmyer [1981 (vol. 1)], 35-53。



40. Ruether (1974) 最为明显。
41. Levine (1988) .
42. L. T. Johnson (1989) .
43. “世人”是否包含“犹太人”？显然在约15:18~16:4a的经文中，两者是同义词。所以即使在约翰福音本身谈到不信的犹太人时，也有些矛盾冲突。犹太人究竟是否本质上是魔鬼的儿女？抑或是好牧人耶稣为之舍命的神的羊群？
44. 对这个想法作深入发挥，参阅 Hays (1989) , 61-62。
45. 司提反在徒7:2~53的长篇讲道是一则很明显的例外，在那里强力指责犹太人是“硬着颈项，心与耳未受割礼的人”，如今还把义者耶稣卖了、杀了。
46. 参阅 Hays (1989) , 156-160。
47. 简短的摘要，参阅 Carlo Maria Martini, “Christianity and Judaism: A Historical and Theological Overview” , in Charlesworth (1990) , 19-26。
48. Richard R. DeRidder 1989年回应 World Council of Churches Consultation on the Church and Jewish People 发表的报告，竟然会说：“(这份报告)为教会过去得罪犹太人的事，加诸太重的罪担在基督徒身上。为什么教会今日必须为老祖宗所犯的错而满心有罪恶感，实在令我相当疑惑。”(DeRidder 1989, 160)这样的话，实在叫人不可思议。
49. Luther, “On the Jews and Their Lies” , in *Luther’s Works* (vol. 47) , (1971 (1543)) , 139, 164.
50. Luther [1971 (1543)] (vol. 47) , 214.
51. Luther [1971 (1543)] (vol. 47) , 272, 288.
52. 对马丁·路德在这问题上的教导和影响力，作出比较平衡的评估，参阅 Hans J. Hillerbrand, "Martin Luther and the Jews", in Charlesworth (1990) , 128-150, 并列有书目。另外对于在法律、艺术、民俗学上的反犹太偏见之简介，参阅 Williamson (1982) , 106-122。
53. John Calvin 以他细腻的解经手法，可说是在传统解经中发出了一个相当中肯的声音，了解并捍卫保罗有关以色列的见证。参阅 Calvin, *Institutes* IV, xvi. 14. 谢谢 Scott Saye 帮我注意到这段引文：

然而，当保罗除掉他们对自己祖先虚妄的自信以后，另一方面他也明白，神从前一次与亚伯拉罕的后裔所立的约是不能取消的。因此，他在第11章中宣告，我们不可夺去亚伯拉罕肉体后裔的尊严。他在那里教导，犹太人是福音的头和自然的后嗣，只是那些忘恩负义的人被弃绝，不配得神的应许，但在神弃绝他们时，祂并没有完全离弃他们的国家……我们不可藐视他们，因我们晓得神的祝福因着祂所赐给他们的应许，仍在他们身上。保罗清楚地见证这祝福永

远不会从他们被夺去：“因为神的恩赐和选召是没有后悔的。”（罗11:29，武加大译本）

54. 参阅 *m. Ber.* 1:1-3:6。

第十八章

1. Hauerwas (1981a), 212-213.
2. 如参阅 Davis (1985), 129-157.
3. 依据后代拉比传统，胎儿在受精四十一天就是“完全成形”了 (*m. Nid.* 3:7)。《七十士译本》的译者是否也有这项传统概念，就很难说了。亚历山太的斐罗就年代及文化背景而言，都比《密什拿》更接近《七十士译本》的译者；他对这段经文有这样的解释：

如果有人伤害孕妇，打到肚子使她流产，流产的结果是未成形 (*aplaston kai adiatypōton*) 的话，他必须为他的怒气以及妨碍自然造出最美之受造物的人 (*anthrōpon*) 而受罚。但如果这个产物已经成形，所有骨干都已整全架设，也就是已经是人 (*anthrōpos*)，只是上天判断他出世见光的时辰未到而被人毁灭的话，那么这人就一定得以死偿命。 (*De spec. leg.* 3. 108-109)

4. 针对这段经文的历史及解经问题的讨论，参阅 Feldman (1975), 254-262；Feldman (1986), 82-83；Isser (1990)。
5. Noonan (1970), 9；Davis (1985), 150.
6. 如参阅 Minucius Felix, *Octavius* 30:2：“……有妇人吞药来窒息一个‘人’的长成时，就算犯了杀婴罪，即使是在把孩子生下来之前。”
7. 《杜罕宣言》就是这样引述这段经文的例子。这项宣言是由一群联合循理会的神学者及牧者所签定 [Stallworth (1993), 11-16]。
8. 有些例外的经文（路23:28~29；加4:27引述的赛54:1）之所以语气上显得强烈，正因为跟传统说辞唱反调。其实这些经文不是在挑战传统，而是一种诗体 / 先知式的表白，说到末世的逼近（路23），或者说到神要如何把不孕受苦的锡安逆转过来（赛54）。
9. Hauerwas (1981a), 198 正确地看到此点。Gene Outka 分析了不同伦理学者怎么运用“爱”的原则来处理这个议题——进而发展出不同的结论，参阅他写的“*The Ethics of Love and the Problem of Abortion*”，收在他出版的书中，*God and the Moral Life: Explorations in the Protestant Tradition*。
10. 参阅 Hinlicky (1993) 用这种研讨方法作了讨论。
11. *CD* III /4, 416.
12. Hinlicky 就说：“孩子是因我们的爱而生出，因造物主有意具体地把我们涉入于



- 万物绵延的事上。”(1993, 192)
13. 我在这里依循巴特的看法, *CD III /4*, 416.
 14. 我最早在我耶鲁的学生 Michael A. Paulsen 的一篇报告中(1984)知道这项论点。O'Donovan(1994), 239-240 也有类似的论证。
 15. 参阅本书结论部分的评语。
 16. Hauerwas(1981a), 201 依循了 Francke(1978), 81 的看法。
 17. 对保罗伦理模式的讨论, 参阅本书第一章第二节的第二小节。
 18. 如参阅 Connery(1977); Gorman(1982)。摘要参阅 Gorman 的文章, “Ahead to Our Past: Abortion and Christian Texts” [Stallworth(1993), 25-43]。
 19. Hauerwas 想当然一定会认为这种做法祸患无穷(1981a, 212-229)。
 20. Hauerwas(1981a), 225-226.
 21. Hoshiko(1993); Zimmerman 1977.
 22. Francke(1978); C. S. Williams 1991.
 23. 在此我无意裁定所有可能的特例。我的重点只在说明, 这两个特例(及其他类似的特例)可以从经验的观点角度作很好的辩证依据。
 24. 参阅 Kaveny(1991) 那形成强烈对比的论证。他根据阿奎那对法律是“美德的教师”的理解, 主张一种“维护生命的法理学”(a pro-life jurisprudence)。
 25. Durland(1989)。
 26. Bill Tibert 在 Covenant Presbyterian Church, Colorado Springs, Co, 1993年5月23日的一篇未出版的讲章。
 27. Stallworth(1993), 14.
 28. Willimon(1985), 65.
 29. 这个例子以特别有意思的方式, 说明了这些焦点意象如何帮助我们“解读”圣经或是教会生活, 而且透过这些聚焦的解读, 带领我们重新思考我们的生命景况。我较倾向以为教会一般施洗的做法是为信徒而举行, 所以我通常以为, 婴儿洗礼和君士坦丁之后对于教会跟社会秩序间的认定有着紧密的关系; 这么做并不是绝对错误, 但在后基督教的文化中会产生一些误导。但在这个例子上, 透过新造来看 Willimon 所讲的故事, 会让我对婴儿洗礼的举动采取比较宽容的态度, 认为这是以一种强烈的方式来宣扬福音末世的应许。这样的解读所带来的冲击, 让我能平心静气地以一种新的角度来考量, 婴儿洗礼或许也可以是福音表达的一种可能方式。

结论

1. 参阅本书第四部分开头简介部分的申明, 解释我为什么在本书不仔细讨论这个

第四议题的原因。

2. 参阅 Wheeler (1995) 中有完整的讨论。我对他的处理相当同意。
3. 马太及路加对这些故事也有描述，并且只有少许的润饰。
4. 对这段经文的详细讨论，参阅 Hays (1989), 88-91。
5. 这里所引的只是一些代表性的经文，并没有举出所有相关的经文，也没有举出一些似乎与此观点迥异的经文（如：可 14:7）。当然如果要对此问题全面讨论，就必须考量这些经文记载。
6. 这里加上一点有趣的注明：如果雅 5:6 是暗指耶稣的死（我相信是如此），那么杀害耶稣一事，应当怪罪于富足人（而不是“犹太人”了）。十字架的阴影的确对“在世上享美福，好宴乐”的富人来说，具有相当重大的含义。
7. L. T. Johnson (1981)。
8. 这里不是说教会已完全没有意识到这种身份，而是有意强调说，新约对神子民作了这样的身份描写。



参考书目

- Achtemeier, Paul J. 1970. "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae." *Journal of Biblical Literature* 89: 265-291.
- _____. 1972. "The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae." *Journal of Biblical Literature* 91: 198-221.
- Aland, Kurt, ed. 1985. *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Allison, Dale C. 1982. "The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels." *New Testament Studies* 28: 1-32.
- _____. 1993. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress.
- Althaus, Paul. 1966. *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1972. *The Ethics of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress.
- Augustine. 1949 [398 C.E.]. *Confessions*, trans. Edward B. Pusey. New York: Modern Library.
- Baltensweiler, Heinrich. 1959. "Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus." *Theologische Zeitschrift* 15: 340-356.
- _____. 1967. *Die Ehe im Neuen Testament: Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit, und Ehescheidung*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 52. Zürich: Zwingli.
- Banks, Robert. 1994. *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting*. 2nd ed. Peabody, MA: Hendrickson.
- Barclay, John. 1988. *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*. Edinburgh: T & T Clark.
- Barr, David L. 1984. "The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis." *Interpretation* 38: 39-50.
- Barrett, C. K. 1988. "Luke-Acts." In *It Is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson, 231-244. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartchy, S. Scott. 1991. "Community of Goods in Acts: Idealization or Social Reality?" In *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, ed. Birger A. Pearson, 309-318. Minneapolis: Fortress.
- Barth, Karl. 1946. *Nein! Antwort an Emil Brunner*. Munich: Kaiser.
- _____. 1957a [1946]. *Church Dogmatics II/1*, trans. T. H. L. Parker et al. Edinburgh: T & T Clark.

- _____. 1957b [1946]. *Church Dogmatics* II/2, trans. G. Bromiley et al. Edinburgh: T & T Clark; New York: Charles Scribner's Sons.
- _____. 1957c [1928]. *The Word of God and the Word of Man*, trans. Douglas Horton. New York: Harper & Brothers.
- _____. 1961 [1951]. *Church Dogmatics* III/4, trans. A. T. Mackay et al. Edinburgh: T & T Clark; New York: Charles Scribner's Sons.
- Bartlett, David. 1983. *The Shape of Scriptural Authority*. Philadelphia: Fortress.
- Barton, John. 1982. "Approaches to Ethics in the Old Testament." In *Beginning Old Testament Study*, ed. John Rogerson, 113-130. Philadelphia: Westminster.
- Barton, Stephen C. 1994. "Is the Bible Good News for Human Sexuality? Reflections on Method in Biblical Interpretation." *Theology and Sexuality* 1: 42-54.
- Bassler, Jouette M. 1984. "The Widow's Tale: A Fresh Look at 1 Tim. 5:3-16." *Journal of Biblical Literature* 103: 23-41.
- _____, ed. 1991. *Pauline Theology, vol. 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis: Fortress.
- Batstone, David B. 1992. "Jesus, Apocalyptic, and World Transformation." *Theology Today* 49: 383-397.
- Bauckham, Richard. 1993. *The Theology of the Book of Revelation*. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beardslee, William A. 1970. *Literary Criticism of the New Testament*. Guides to Biblical Scholarship. Philadelphia: Fortress.
- Beck, Norman A. 1994. *Mature Christianity in the Twenty-First Century: The Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the New Testament*. Rev. ed. New York: Crossroad.
- Beker, J. Christiaan. 1980. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1991. *Heirs of Paul: Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today*. Minneapolis: Fortress.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berkhof, Hendrik. 1962. *Christ and the Powers*, trans. John Howard Yoder. Scottdale, PA: Herald.
- Best, Ernest. 1979 [1972]. *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*. Black's New Testament Commentaries. London: Adam & Charles Black.
- Betz, Hans Dieter. 1967. *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*. Beiträge zur historischen Theologie 37. Tübingen: Mohr.
- _____. 1979. *Galatians*. Hermeneia Commentary. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1985. *Essays on the Sermon on the Mount*. Philadelphia: Fortress.



- Biggar, Nigel, ed. 1988. *Reckoning with Barth: Essays in Commemoration of the Centenary of Karl Barth's Birth*. London and Oxford: Mowbray.
- _____. 1993. *The Hastening That Waits: Karl Barth's Ethics*. Oxford: Clarendon.
- Birch, Bruce C. 1991. *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life*. Philadelphia: Westminster/John Knox.
- Birch, Bruce C., and Larry L. Rasmussen. 1989. *Bible and Ethics in the Christian Life*. Rev. ed. Minneapolis: Augsburg.
- Black, C. Clifton II. 1989. *The Disciples According to Mark: Markan Redaction in Current Debate*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 27. Sheffield, UK: JSOT.
- Blenkinsopp, Joseph. 1977. *Prophecy and Canon*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Bock, Darrell L. 1987. *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 12. Sheffield, UK: JSOT.
- Boers, Hendrikus W. 1979. *What Is New Testament Theology?* Guides to Biblical Scholarship. Philadelphia: Fortress.
- Boesak, Alan. 1987. *Comfort and Protest: Reflections on the Apocalypse of John of Patmos*. Philadelphia: Westminster.
- Bonsirven, Joseph. 1948. *Le divorce dans le Nouveau Testament*. Paris: Desclée.
- Boring, M. Eugene. 1979. "The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus." *New Testament Studies* 25:113-123.
- _____. 1984. *Truly Human, Truly Divine*. St. Louis: CPB.
- _____. 1989. *Revelation*. Interpretation. Louisville: John Knox.
- Bornkamm, Günther. 1960 [1956]. *Jesus of Nazareth*, trans. Irene and Fraser McLuskey. New York: Harper & Row.
- Boswell, John. 1980. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- _____. 1994. *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York: Villard.
- Boyarin, Daniel. 1994. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Cultural Identity*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1995. "Are There Any Jews in 'The History of Sexuality'?" *Journal of the History of Sexuality* 5:333-355.
- Braaten, Carl E. 1983. *Lutheranism: Principles of Lutheran Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Breytenbach, Cilliers. 1989. *Versöhnung: Eine Studie der paulinischen Soteriologie*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 60. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Brock, Rita Nakashima. 1988. *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*. New York: Crossroad.

- Brooten, Bernadette. 1982. "Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegungen zu Mk. 10:11-12 und 1 Kor. 7:10-11." *Evangelische Theologie* 42: 65-80.
- Brown, Charles C. 1992. *Niebuhr and His Age: Reinhold Niebuhr's Prophetic Role in the Twentieth Century*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Brown, Raymond E. 1966. *The Gospel According to John*. 2 vols. Anchor Bible 29 and 29A. Garden City, NY: Doubleday.
- _____. 1979a. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives of Matthew and Luke*. Garden City, NY: Image Books.
- _____. 1979b. *The Community of the Beloved Disciple*. New York: Paulist.
- _____. 1982. *The Epistles of John*. Anchor Bible 30. Garden City, NY: Doubleday.
- _____. 1984. *The Churches the Apostles Left Behind*. New York: Paulist.
- _____. 1987. "The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority" *New Testament Studies* 33: 321-343.
- _____. 1994. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*. 2 vols. New York: Doubleday.
- Brown, Robert McAfee. 1986. *The Essential Reinhold Niebuhr*. New Haven and London: Yale University Press.
- Brunner, Emil. 1935. *Natur und Gnade: Zum Gespräch mit Karl Barth*. Zürich: Zwingli. (English edition: 1946. *Natural Theology: Comprising "Nature and Grace,"* trans. Peter Fraenkel. London: Centenary.)
- Bultmann, Rudolf. 1951-1955. *Theology of the New Testament*, trans. Kendrick Grobel. 2 vols. New York: Charles Scribner's Sons.
- Busch, Eberhard. 1976. *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*. Philadelphia: Fortress.
- Cahill, Lisa Sowle. 1994. *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*. Minneapolis: Fortress.
- Caird, G. B. 1956. *Principalities and Powers*. Oxford: Clarendon.
- _____. 1966. *The Revelation of St. John the Divine*. Harper's New Testament Commentaries. New York: Harper & Row.
- Calvin, John. 1960 [1556]. *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*, trans. Ross Mackenzie. Calvin's Commentaries, vol. 8. Grand Rapids: Eerdmans.
- Carroll, John T. 1988. *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts*. SBL Dissertation Series 92. Atlanta: Scholars Press.
- Cartwright, Michael G. 1988. *Practices, Politics, and Performance: Toward a Communal Hermeneutic for Christian Ethics*. Ph.D. dissertation, Duke University. Ann Arbor, MI: University Microfilms.
- Cassidy, Richard J. 1978. *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel*. Maryknoll,



- NY: Orbis.
- _____. 1992. *John's Gospel in New Perspective: Christology and the Realities of Roman Power*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Cassidy, Richard J., and Philip Scharper, eds. 1983. *Political Issues in Luke-Acts*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Charlesworth, James H., ed. 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. Garden City, NY: Doubleday.
- _____, ed. 1990. *Jews and Christians: Exploring the Past, Present, and Future*. New York: Crossroad.
- Charry, Ellen T. 1993. "Is Christianity Good for Us?" In *Reclaiming Faith: Essays on Orthodoxy in the Episcopal Church and the Baltimore Declaration*, ed. E. Radner and G. Sumner, 169-193. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Childs, Brevard S. 1970. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster.
- _____. 1992. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress.
- Christ, Carol P., and Judith Plaskow, eds. 1979. *Womanspirit Rising*. San Francisco: Harper & Row.
- Clark, Henry B. 1994. *Serenity, Courage, and Wisdom: The Enduring Legacy of Reinhold Niebuhr*. Cleveland: Pilgrim.
- Cochrane, Arthur C. 1976. *The Church's Confession Under Hitler*. 2nd ed. Pittsburgh: Pickwick.
- Cohen, Shaye J. D. 1987. *From the Maccabees to the Mishnah*. Library of Early Christianity. Philadelphia: Westminster.
- Collange, J. F. 1980. *De Jesus à Paul: L'éthique du Nouveau Testament*. Geneva: Labor et Fides.
- Collins, Adela Yarbro. 1977. "The Political Perspective of the Revelation to John" *Journal of Biblical Literature* 96: 241-256.
- _____. 1980. "The Function of 'Excommunication' in Paul." *Harvard Theological Review* 73: 251-263.
- _____. 1981. "Dating the Apocalypse of John." *Biblical Research* 26: 33-45.
- _____. 1984. *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster.
- Collins, John J. 1984. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York: Crossroad.
- _____. 1993. *Daniel*. Hermeneia Commentary. Minneapolis: Fortress.
- Collins, Raymond F. 1984. *Studies on the First Letter to the Thessalonians*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 66. Leuven, Belgium: Leuven University.
- _____. 1992. *Divorce in the New Testament*. Good News Studies 38. Collegeville, MN: Glazier.

- Connery, John. 1977. *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective*. Chicago: Loyola University Press.
- Conzelmann, Hans. 1961 [1953]. *The Theology of St. Luke*, trans. Geoffrey Buswell. New York: Harper & Row.
- _____. 1987. *Acts of the Apostles*, trans. James Limburg, A. Thomas Kraabel, and Donald H. Juel. Hermeneia Commentary. Philadelphia: Fortress.
- Countryman, L. William. 1988. *Dirt, Greed, and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*. Philadelphia: Fortress.
- Cousar, Charles. 1990. *A Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters*. Overtures to Biblical Theology 24. Minneapolis: Fortress.
- Craddock, Fred B. 1985. "The Sermon and the Uses of Scripture." *Theology Today* 42: 7-14.
- Crossan, John Dominic. 1975. *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*. Niles, IL: Argus Communication.
- _____. 1988. *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*. San Francisco: Harper & Row.
- _____. 1991. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Cullmann, Oscar. 1956. *The State in the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons.
- _____. 1964 [1946]. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson. Rev. ed. Philadelphia: Westminster.
- Culpepper, R. Alan. 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress.
- Dahl, Nils Alstrup. 1976. *Jesus in the Memory of the Early Church*. Minneapolis: Augsburg.
- _____. 1991. *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine*. Minneapolis: Fortress.
- Danby, Herbert, trans. 1933. *The Mishnah*. Oxford: Oxford University Press.
- Daube, David. 1956. *The New Testament and Rabbinic Judaism*. London: Athlone.
- Davies, Alan T. 1979. *Anti-Semitism and the Foundations of Christianity*. New York: Paulist.
- Davies, Glenn N. 1990. *Faith and Obedience in Romans*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 39. Sheffield, UK: JSOT.
- Davies, W. D. 1964. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1980. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. 4th ed. Philadelphia: Fortress.
- Davies, W. D., and Dale C. Allison. 1988—1991. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew*. 2 vols. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark.
- Davis, John Jefferson. 1985. *Evangelical Ethics*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company.



- DeCosse, David. 1992. *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*. New York: Doubleday.
- de Jonge, Marinus. 1966. "The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus" *Novum Testamentum* 8: 132-148.
- DeRidder, Richard R. 1989. "Reply to WCC's Sigtuna Statement, 'The Churches and the Jewish People.'" *International Bulletin of Missionary Research* 13: 159-160.
- Dibelius, Martin. 1930. "Das christliche Leben (Eph. 4:17-6:9)." *Theologische Blätter* 9: 341-342.
- _____. 1936. [1926]. *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*. The International Library of Christian Knowledge. London: Ivor Nicholson and Watson.
- Dibelius, Martin, and Heinrich Greeven. 1976 [1964]. *James*, trans. Michael A. Williams. Hermeneia Commentary. Philadelphia: Fortress.
- Dibelius, Martin, and Heinz Kraft. 1953, 1956. *Botschaft und Geschichte: Gesammelte Aufsätze*. 2 vols. Tübingen: Mohr.
- Documents of Vatican II*. 1966. New York: Guild.
- Dodd, C. H. 1936. *The Apostolic Preaching and Its Developments*. London: Hodder & Stoughton.
- Donelson, Lewis R. 1988. "The Structure of Ethical Argument in the Pastorals." *Biblical Theology Bulletin* 18: 108-113.
- Donfried, Karl P. 1991. *The Romans Debate*. Rev. ed. Peabody, MA: Hendrickson.
- Dowd, Sharyn Echols. 1988. *Prayer, Power, and the Problem of Suffering: Mark 11:22-25 in the Context of Markan Theology*. SBL Dissertation Series 105. Atlanta: Scholars Press.
- Duff, Nancy. 1995. "Response to Community, Cross, New Creation." Unpublished paper presented at symposium on "New Testament Ethics: Problems and Prospects," Duke University, Apr. 1, 1995.
- Duke, Paul D. 1985. *Irony in the Fourth Gospel*. Atlanta: John Knox.
- Dumais, Marcel. 1977. "Couple et sexualité selon le Nouveau Testament." *Église et Théologie* 8:47-72.
- Dungan, David L. 1971. *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*. Philadelphia: Fortress.
- Dunn, J. D. G. 1977. *Unity and Diversity in the New Testament*. Philadelphia: Westminster.
- _____. 1983a. "The New Perspective on Paul." *Bulletin of the John Rylands Library* 65: 95-122.
- _____. 1983b. "The Incident at Antioch (Gal. 2:11-18)." *Journal for the Study of the New Testament* 18: 3-57.
- _____. 1988. *Romans*. 2 vols. Word Biblical Commentary 38A and 38B. Dallas: Word.
- _____. 1991a. "Once More, Pistis Christou." In *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 1991, ed. David J. Lull, 730-744. Atlanta: Scholars Press.

- _____. 1991b. *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Durland, William. 1989. "Another Realm." *Sojourners* 18/10:17.
- Ehler, Bernhard. 1986. *Die Herrschaft des Gekreuzigten: Ernst Käsemanns Frage nach die Mitte der Schrift*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 46. Berlin and New York: de Gruyter.
- Eliot, T. S. 1952 [1930]. *The Complete Poems and Plays 1909-1950*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Elshtain, Jean Bethke. 1992a. "Just War and American Politics." *The Christian Century* 109/2: 41-44.
- _____, ed. 1992b. *Just War Theory*. New York: New York University.
- Evans, C. F. 1955. "The Central Section of Luke's Gospel." In *Studies in the Gospels*, ed. Dennis E. Nineham, 37-53. Oxford: Blackwell.
- Evans, Craig A., and Donald A. Hagner, eds. 1993. *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*. Minneapolis: Fortress.
- Evans, Craig A., and James A. Sanders. 1993. *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*. Minneapolis: Fortress.
- Fackre, Gabriel. 1994. *The Promise of Reinhold Niebuhr*. Rev. ed. Landham, MD: University Press of America.
- Farmer, William R. 1974. *The Last Twelve Verses of Mark*. Society for New Testament Studies Monograph Series 25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fee, Gordon D. 1987. *The First Epistle to the Corinthians*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Feldman, David M. 1975. *Marital Relations, Birth Control, and Abortion in Jewish Law*. New York: Schocken.
- _____. 1986. *Health and Medicine in the Jewish Tradition*. New York: Crossroad.
- Finger, Thomas N. 1989. *Christian Theology: An Eschatological Approach*. 2 vols. Scottsdale, PA: Herald.
- Fish, Stanley. 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fitzmyer, Joseph A. 1981-85. *The Gospel According to Luke*. 2 vols. Anchor Bible 28 and 28A. Garden City, NY: Doubleday.
- Ford, David F. 1981. *Barth and God's Story: Biblical Narrative and the Theological Method of Karl Barth in Church Dogmatics*. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 27. Frankfurt am Main and Bern: Peter Lang.
- Fowl, Stephen E. 1990. *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 36. Sheffield, UK: JSOT.



- Fowl, Stephen E., and L. Gregory Jones. 1991. *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Fowler, Robert. 1981. *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*. SBL Dissertation Series 54. Chico, CA: Scholars Press.
- Fox, Richard Wightman. 1985. *Reinhold Niebuhr: A Biography*. New York: Pantheon.
- France, R. T. 1989. *The Gospel According to Matthew*. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Francke, Linda Bird. 1978. *The Ambivalence of Abortion*. New York: Random House.
- Frankemöle, Hubert and Karl Kertelge, eds. 1989. *Vom Urchristentum zu Jesus*. Freiburg: Herder.
- Fredriksen, Paula. 1991. "Judaism, the Circumcision of the Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2." *Journal of Theological Studies* 42: 532-564.
- Frei, Hans. 1975. *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Frye, Northrop. 1957. *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1982. *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Fulkerson, Mary McClintock. 1994. *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology*. Minneapolis: Fortress.
- Funk, Robert. 1967. "Apostolic Parousia: Form and Significance." In *Christian History and Interpretation*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, and R. R. Niebuhr, 249-268. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1985. "The Issue of Jesus." *Forum* 1/1:1-6.
- Furnish, Victor P. 1964. "The Jesus-Paul Debate: From Baur to Bultmann" *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 47: 342-381.
- _____. 1968. *Theology and Ethics in Paul*. Nashville: Abingdon.
- _____. 1984. *II Corinthians*. Anchor Bible 32A. Garden City, NY: Doubleday.
- _____. 1985. *The Moral Teaching of Paul: Selected Issues*. Rev. ed. Nashville: Abingdon.
- _____. 1993. *Jesus According to Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gabler, Johann Philipp. 1980 [1787]. "On the Proper Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each," trans. John Sandys-Wunsch and Laurence Eldredge. *Scottish Journal of Theology* 33:133-158.
- Gager, John G. 1983. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York: Oxford University Press.
- Garrett, Susan R. 1989. *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*. Minneapolis: Fortress.
- _____. 1990. "Exodus from Bondage: Luke 9:31 and Acts 12:1-24." *Catholic Biblical Quarterly* 52: 656-680.
- Gärtner, Bertil. 1965. *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*.

- Society for New Testament Studies Monograph Series 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garvey, John. 1987. "Fidelity and Faultlines: Marriage in a Radical Context." *Commonweal* 114/6:168-169.
- Gaston, Lloyd. 1987. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Gaventa, Beverly Roberts. 1986. "Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm." *Novum Testamentum* 28/4: 309-326.
- _____. 1990. "The Maternity of Paul." In *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, ed. Robert T. Fortna and Beverly Roberts Gaventa, 189-201. Nashville: Abingdon.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Georgi, Dieter. 1986. *The Opponents of Paul in 2 Corinthians*. Philadelphia: Fortress.
- Gerhart, Mary, and Allan Melvin Russell. 1984. *Metaphoric Process: The Creation of Scientific and Religious Understanding*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Goldsmith, Dale. 1988. *New Testament Ethics*. Elgin, IL: Brethren.
- Gorman, Michael J. 1982. *Abortion and the Early Church: Christian, Jewish, and Pagan Attitudes in the GrecoRoman World*. Downer's Grove, IL: InterVarsity; New York: Paulist.
- Green, Joel B. 1995. *The Theology of the Gospel of Luke*. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenberg, David F. 1989. *The Construction of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Greene, Thomas. 1982. *A Light in Troy: Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*. New Haven: Yale University Press.
- Greene-McCreight, Kathryn. 1994. *Ad Litteram: Understanding of the Plain Sense of Scripture in the Exegesis of Augustine, Calvin, and Barth of Genesis 1-3*. Ph.D. dissertation, Yale University. Ann Arbor, MI: University Microfilms.
- Gritsch, Eric W., and Robert W. Jenson. 1976. *Lutheranism: The Theological Movement and Its Confessional Writings*. Philadelphia: Fortress.
- Guelich, Robert A. 1982. *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*. Waco, TX: Word.
- _____. 1987. "Interpreting the Sermon on the Mount." *Interpretation* 41:117-130.
- Gustafson, James M. 1970. "The Place of Scripture in Christian Ethics." *Interpretation* 24: 430-455.
- Hamerton-Kelly, Robert. 1992. *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*. Minneapolis: Fortress.
- Hare, Douglas R. A. 1967. *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel*



- According to Saint Matthew*. Society for New Testament Studies Monograph Series 6. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harries, Richard, ed. 1986. *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Harrington, Daniel J. 1980. *God's People in Christ: New Testament Perspectives on the Church and Judaism*. Overtures to Biblical Theology 7. Philadelphia: Fortress.
- Harvey, A. E. 1982. *Jesus and the Constraints of History*. Philadelphia: Westminster.
- Hauerwas, Stanley. 1981a. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- _____. 1981b. *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- _____. 1983. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- _____. 1985. *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*. 2nd ed. San Antonio: Trinity University Press.
- _____. 1990. "The Testament of Friends." *Christian Century* 107: 212-216.
- _____. 1993. *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon.
- _____. 1994. *Dispatches from the Front: Theological Engagements with the Secular*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hauerwas, Stanley, and David B. Burrell. 1977. *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations into Christian Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, Stanley, and L. Gregory Jones, eds. 1989. *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hauerwas, Stanley, and Richard John Neuhaus. 1991. "Pacifism, Just War, and the Gulf." *First Things* 13: 39-45.
- Hauerwas, Stanley, and William H. Willimon. 1989. *Resident Aliens*. Nashville: Abingdon.
- _____. 1991. "Why Resident Aliens Struck a Chord." *Missiology* 19:419-429.
- Hay, David M., ed. 1993. *Pauline Theology*, vol. 2: 1 and 2 Corinthians. Minneapolis: Fortress.
- Hays, Richard B. 1983. *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*. SBL Dissertation Series 56. Chico, CA: Scholars Press.
- _____. 1986. "Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1." *Journal of Religious Ethics* 14/1:184-215.
- _____. 1987. "Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ." *Catholic Biblical Quarterly* 49: 268-290.
- _____. 1988. "'The Righteous One' as Eschatological Deliverer: Hermeneutics at the Turn

- of the Ages." In *The New Testament and Apocalyptic: Essays in Honor of J. Louis Martyn*, ed. Joel Marcus and Marion L. Soards. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 24. Sheffield, UK: JSOT.
- _____. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1990. "Scripture-Shaped Community: The Problem of Method in New Testament Ethics." *Interpretation* 44: 42-55.
- _____. 1991a. "Awaiting the Redemption of Our Bodies: The Witness of Scripture Concerning Homosexuality." *Sojourners* 20:17-21.
- _____. 1991b. "Pistis and Pauline Christology: What Is at Stake?" In *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1991*, ed. David J. Lull, 714-729. Atlanta: Scholars Press.
- _____. 1992. "Justification." *Anchor Bible Dictionary* 3:1129-1133. New York: Doubleday.
- _____. 1993. "Christ Prays the Psalms: Paul's Use of an Early Christian Exegetical Convention." In *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander E. Keck*, ed. Abraham J. Malherbe and Wayne A. Meeks, 122-136. Minneapolis: Fortress.
- _____. 1994. "The Corrected Jesus." *First Things* 43: 43-48.
- Heyward, Carter. 1984. *Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality, and Liberation*. New York: Pilgrim.
- Hill, David. 1972. *The Gospel of Matthew*. New Century Bible Commentary. London: Oiphants.
- Hinlicky, Paul R. 1993. "War of Worlds: Re-Visioning the Abortion Dilemma." *Pro Ecclesia* 2:187-207.
- Holladay, Carl. 1977. *Theios Aner in Hellenistic Judaism*. SBL Dissertation Series 40. Missoula, MT: Scholars Press.
- Holtz, Traugott. 1968. *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Hooker, Morna D. 1959. *Jesus and the Servant*. London: SPCK.
- Horsley, Richard A. 1987. *Jesus and the Spiral of Violence: Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco: Harper & Row.
- _____. 1992. "Messianic Movements in Judaism." *Anchor Bible Dictionary* 4: 791-797. New York: Doubleday.
- Hoshiko, Sumi. 1993. *Our Choices: Women's Personal Decisions About Abortion*. New York: Haworth.
- Houlden, J. L. 1973. *Ethics and the New Testament*. New York: Oxford University Press.
- Hübner, Hans. 1990-1993. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 2 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hughes, Langston. 1992. *The Panther and the Lash: Poems of Our Times*. New York: Vintage.
- Hunsinger, George. 1991. *How to Read Karl Barth*. New York: Oxford University Press.
- Hunter, David G. 1992. "A Decade of Research on Early Christians and Military Service." *Religious Studies Review* 18/2: 87-94.



- Hütter, Reinhard. 1994. "Ecclesial Ethics, the Church's Vocation, and Paracletis." *Pro Ecclesia* 2/4: 433-450.
- Isser, Stanley. 1990. "Two Traditions: The Law of Exodus 21:22-23 Revisited." *Catholic Biblical Quarterly* 52: 30-45.
- Jervell, Jacob. 1972. *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg.
- Jewett, Robert. 1979. *A Chronology of Paul's Life*. Philadelphia: Fortress.
- Johnson, James Turner. 1981. *Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1984. *Can Modern War Be Just?* New Haven: Yale University Press.
- Johnson, Luke Timothy. 1977. *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*. Missoula, MT: Scholars Press.
- _____. 1981. *Sharing Possessions: Mandate and Symbol of Faith*. Overtures to Biblical Theology 9. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1983. *Decision Making in the Church: A Biblical Model*. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1986. *The Writings of the New Testament: An Interpretation*. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1989. "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic." *Journal of Biblical Literature* 108: 419-441.
- _____. 1991. *The Gospel of Luke*. Sacra Pagina. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- _____. 1992. "A Marginal Mediterranean Jewish Peasant." *Commonweal* 119: 24-26.
- _____. 1995. "The Use of the New Testament in Christian Ethics: A Response to Richard Hays' *New Testament Ethics: Community, Cross, New Creation*." Unpublished paper presented at symposium on "New Testament Ethics: Problems and Prospects," Duke University, Apr. 1, 1995.
- _____. 1996. *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Johnson, Mark, ed. 1981. *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Johnston, George. 1970. *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*. Society for New Testament Studies Monograph Series 12. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, L. Gregory. 1990. *Transformed Judgment*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Jüngel, Eberhard. 1986 [1982]. *Karl Barth: A Theological Legacy*, trans. Garrett E. Paul. Philadelphia: Westminster.
- Kähler, Martin. 1964 [1896]. *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, trans. Carl E. Braaten. Philadelphia: Fortress.
- Kaiser, Walter C., Jr. 1983. *Toward Old Testament Ethics*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Käsemann, Ernst. 1950. "Kritische Analyse von Phil. 2: 5-11." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47: 313-360.

- _____. 1964 [1960]. *Essays on New Testament Themes*, trans. W. J. Montague. Studies in Biblical Theology 41. London: SCM.
- _____. 1968. *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, trans. Gerhard Krodel. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1969 [1965]. *New Testament Questions of Today*, trans. W. J. Montague and Wilfrid F. Bunge. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1971 [1969]. *Perspectives on Paul*, trans. Margaret Kohl. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1980. *Commentary on Romans*, trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Katz, Steven T. 1984. "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration." *Journal of Biblical Literature* 103: 43-76.
- Kaveny, M. Kathleen. 1991. "Toward a Thomistic Perspective on Abortion and the Law in Contemporary America." *The Thomist* 55/3: 343-396.
- Keck, Leander E. 1976. "Justification of the Ungodly and Ethics." In *Rechtfertigung*, ed. Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, and Peter Stuhlmacher, 199-209. Tübingen: Mohr.
- _____. 1984. "Ethics in the Gospel of Matthew." *Iliff Review* 41: 39-56.
- Kee, Howard Clark. 1977. *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*. Philadelphia: Westminster.
- Keener, Craig S. 1991. *And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Kelber, Werner H. 1974. *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1983. *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*. Philadelphia: Fortress.
- Kellerman, Bill. 1987. "Apologist of Power: The Long Shadow of Reinhold Niebuhr's Christian Realism." *Sojourners* 16: 14-20.
- Kelsey, David H. 1975. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Kermode, Frank. 1979. *The Genesis of Secrecy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kimball, Charles A. 1994. *Jesus' Exposition of the Old Testament in Luke's Gospel*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 94. Sheffield, UK: JSOT.
- Kimelman, Reuven. 1981. "Birkat ha-minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity." In *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. E. P. Sanders, A. I. Baumgarten, and Alan Mendelson, vol. 2: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period, 226-244. Philadelphia: Fortress.
- King, Martin Luther, Jr. 1958. *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*. New York: Harper & Brothers.
- _____. 1963. "Letter from Birmingham City Jail." Philadelphia: American Friends Service Committee.



- Kingsbury, Jack Dean. 1975. *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1978. "The Verb Akolouthein (To Follow') As an Index of Matthew's View of His Community." *Journal of Biblical Literature* 97: 56-73.
- Kissinger, Warren S. 1975. *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation and Bibliography*. ATLA Bibliography Series 3. Metuchen, NJ: ATLA.
- Kittay, Eva Feder. 1987. *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. Oxford: Clarendon.
- Klassen, William. 1963. "Coals of Fire: Sign of Repentance or Revenge?" *New Testament Studies* 9: 337-350.
- _____. 1984. *Love of Enemies: The Way to Peace*. Philadelphia: Fortress.
- Klein, Charlotte. 1978 [1975]. *Anti-Judaism in Christian Theology*, trans. Edward Quinn. London: SPCK.
- Kraftchick, Steven J. 1993. "A Necessary Detour: Paul's Metaphorical Understanding of the Philippian Hymn." *Horizons in Biblical Theology* 15/1: 1-37.
- Kugel, James L., and Rowan A. Greer. 1986., *Early Biblical Interpretation*. Library of Early Christianity. Philadelphia: Westminster.
- Kümmel, Werner G. 1929. *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*. Leipzig: Henrichs. (Reprint edition: 1974. Munich: Kaiser.)
- _____. 1975 [1973]. *Introduction to the New Testament*, trans. Howard Clark Kee. Nashville: Abingdon.
- Lane, William L. 1974. *The Gospel According to Mark*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Langford, Thomas A., ed. 1991. *Doctrine and Theology in the United Methodist Church*. Nashville: Abingdon.
- Lash, Nicholas. 1986. *Theology on the Way to Emmaus*. London: SCM.
- Laumann, Edward D., John H. Gagnon, et al. 1994. *Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1956 [1777]. "On the Proof of the Spirit and of Power." In *Lessing's Theological Writings*, trans. Henry Chadwick, 51-56. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Levenson, Jon D. 1993. *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Levine, Amy-Jill. 1988. *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History: "Go Nowhere Among the Gentiles..."(Matthew 10:56)*. Studies in the Bible and Early Christianity, vol. 14. Lewiston, NY: Mellen.
- Lindbeck, George. 1995. "Beginning or Ending? Commentary on Richard B. Hays' *New Testament Ethics: Community, Cross, New Creation*." Unpublished paper presented at symposium on "New Testament Ethics: Problems and Prospects," Duke

- University, Apr. 1, 1995.
- Lindsey, Hal. 1970. *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Lischer, Richard. 1987. "The Sermon on the Mount as Radical Pastoral Care." *Interpretation* 41: 157-189.
- Lohfink, Gerhard. 1984 [1982]. *Jesus and Community: The Social Dimension of Christian Faith*, trans. John P. Calvin. Philadelphia: Fortress.
- Lohse, Eduard. 1991 [1988]. *Theological Ethics of the New Testament*, trans. M. Eugene Boring. Minneapolis: Fortress.
- Long, D. Stephen. 1992. *Living the Discipline: United Methodist Theological Reflections on War, Civilization, and Holiness*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- _____. 1993. *Tragedy, Tradition, Transformism: The Ethics of Paul Ramsey*. Boulder, CO: Westview.
- Longenecker, Richard N. 1984. *New Testament Social Ethics for Today*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lovin, Robin W. 1995. *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lüdemann, Gerd. 1984 [1980]. *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, trans. F. Stanley Jones. Philadelphia: Fortress.
- Luther, Martin, c. 1529. "A Mighty Fortress Is Our God." Traditional hymnal version, 1978. *Lutheran Book of Worship*.
- _____. 1971 [1543]. "On the Jews and Their Lies." In *Luther's Works*, vol. 47: *The Christian in Society*, trans. Martin H. Bertram, 137-306. Philadelphia: Fortress.
- Luz, Ulrich. 1989 [1985]. *Matthew 1-7: A Commentary*, trans. Wilhelm C. Linss. Edinburgh: T & T Clark.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Mack, Burton. 1988. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. Philadelphia: Fortress.
- Mack, Maynard, Leonard Dean, and William Frost, eds. 1961. *Modern Poetry*. 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Marcus, Joel. 1986. *The Mystery of the Kingdom of God*. SBL Dissertation Series 90. Atlanta: Scholars Press.
- _____. 1992. *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Marshall, I. Howard. 1978. *Commentary on Luke*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Martin, Dale B. 1990. *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven and London: Yale University Press.
- _____. 1995a. *The Corinthian Body*. New Haven and London: Yale University Press.



- _____. 1995b. "Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32." *Biblical Interpretation* 3/3: 332-355.
- Martin, Ralph P. 1983. *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Martyn, J. Louis. 1967. "Epistemology at the Turn of the Ages: 2 Corinthians 5:16." In *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, and R. R. Niebuhr, 269-287. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1979. *History and Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon.
- Marxsen, Willi. 1969 [1956]. *Mark the Evangelist*, trans. J. Boyce et al. Nashville: Abingdon.
- _____. 1993 [1989]. *New Testament Foundations for Christian Ethics*, trans. O. C. Dean, Jr. Minneapolis: Fortress.
- Mausser, Ulrich. 1992. *The Gospel of Peace*. Louisville: Westminster/John Knox.
- McCann, Dennis. 1995. "The Case for Christian Realism: Rethinking Reinhold Niebuhr." *Christian Century* 112/19: 604-607.
- McDonald, J. I. H. 1993. *Biblical Interpretation and Christian Ethics*. New Studies in Christian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press.
- McFague, Sallie. 1982. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress.
- McNeill, John J. 1993. *The Church and the Homosexual*. 4th ed. Boston: Beacon.
- _____. 1995. *Freedom, Glorious Freedom*. Boston: Beacon.
- Meeks, Wayne A. 1972. "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism." *Journal of Biblical Literature* 91: 44-72.
- _____. 1974. "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity." *History of Religions* 13: 165-208.
- _____. 1983. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1986a. "Understanding Early Christian Ethics." *Journal of Biblical Literature* 105: 3-11.
- _____. 1986b. *The Moral World of the First Christians*. Library of Early Christianity. Philadelphia: Westminster.
- _____. 1986c. "A Hermeneutics of Social Embodiment." *Harvard Theological Review* 79: 176-186.
- _____. 1993. *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*. New Haven: Yale University Press.
- Meier, John P. 1980. *Matthew*. New Testament Message. Wilmington, DE: Glazier.
- _____. 1991. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. New York: Doubleday.
- Merkel, Helmut. 1994. "Israel im lukanischen Werk." *New Testament Studies* 40: 371-388.
- Metzger, Bruce M. 1975. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart:

United Bible Societies.

- Mickelsen, Alvera, ed. 1986. *Women, Authority, and the Bible*. Downer's Grove, IL: InterVarsity.
- Minear, Paul S. 1968. *I Saw a New Earth: An Introduction to the Visions of the Apocalypse*. Washington: Corpus Books.
- _____. 1976. *To Heal and to Reveal: The Prophetic Vocation According to Luke*. New York: Seabury.
- _____. 1981. *New Testament Apocalyptic*. Interpreting Biblical Texts. Nashville: Abingdon.
- _____. 1984. *John: The Martyr's Gospel*. New York: Pilgrim.
- Mitchell, Margaret M. 1992. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of First Corinthians*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Moessner, David P. 1989. *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*. Minneapolis: Fortress.
- Morgan, Robert, ed. 1973. *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*. Studies in Biblical Theology, Second Series 25. London: SCM.
- Mueller, David L. 1972. *Karl Barth*. Waco, TX: Word.
- Myers, Ched. 1988. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Nelson, James B. 1978. *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*. Minneapolis: Augsburg.
- Neuhaus, Richard John, ed. 1989. *Reinhold Niebuhr Today*. New York: Pantheon.
- Neusner, Jacob, ed., with William Scott Green and Ernest S. Frerichs. 1987. *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicklesburg, George W. E. 1992. "Son of Man." *Anchor Bible Dictionary* 6:137-150. New York: Doubleday.
- Niebuhr, H. Richard. 1951. *Christ and Culture*. New York: Harper & Row.
- Niebuhr, Reinhold. 1932. *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons.
- _____. 1940. *Christianity and Power Politics*. New York: Charles Scribner's Sons.
- _____. 1943. *The Nature and Destiny of Man*. 2 vols. New York: Charles Scribner's Sons.
- _____. 1979 [1935]. *An Interpretation of Christian Ethics*. New York: Seabury.
- Nietzsche, Friedrich. 1956 [1887]. *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, trans. Francis Golffing. Garden City, NY: Doubleday.
- Noonan, John T, Jr., ed. 1970. *The Morality of Abortion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- O'Day, Gail R. 1986. *Revelation in the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress.



基督教

新约伦理学

- Oden, Thomas. 1979. *Agenda for Theology*. San Francisco: Harper & Row.
- O'Donovan, Oliver. 1986. "The Political Thought of the Book of Revelation." *Tyndale Bulletin* 37: 61-94.
- _____. 1994. *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*. Rev. ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Ogletree, Thomas W. 1983. *The Use of the Bible in Christian Ethics*. Philadelphia: Fortress.
- Ollenburger, Ben. 1990. "We Believe in God, Maker of Heaven and Earth: Metaphor, Scripture, and Theology." *Horizons in Biblical Theology* 12: 64-96.
- Outka, Gene. *God and the Moral Life: Explorations in the Protestant Tradition*. Forthcoming.
- Pannenberg, Wolfhart. 1977 [1964]. *Jesus: God and Man*, trans. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe, 2nd ed. Philadelphia: Westminster.
- Payne, Philip. 1995. "Fuldensis, Sigia for Variants in Vaticanus, and 1 Cor. 14:34-5." *New Testament Studies* 41: 240-262.
- Pelikan, Jaroslav. 1985. *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture*. New Haven and London: Yale University Press.
- Pervo, Richard. 1987. *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress.
- Peterson, Dwight N. 1995. *The Origins of Mark: The Marcan Community in Current Debate*. Ph.D. dissertation, Duke University. Ann Arbor, MI: University Microfilms.
- Petersen, Norman. 1980. "When Is the End Not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative." *Interpretation* 34:151-166.
- _____. 1985. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*. Philadelphia: Fortress.
- Petersen, William L. 1992. "Diatessaron." *Anchor Bible Dictionary* 2:189-190. New York: Doubleday.
- Pokorny, Petr. 1992. "Die Soziale Strategie in den lukanischen Schriften." *Communio Viatorum* 34: 9-19.
- Porter, Calvin L. 1994. "Romans 1:18-22: Its Role in the Developing Argument." *New Testament Studies* 40: 210-228.
- Porter, Stanley E. 1993. "What Does It Mean to Be 'Saved by Childbirth' (1 Timothy 2:15)?" *Journal for the Study of the New Testament* 49: 87-102.
- Räsänen, Heikki. 1983. *Paul and the Law*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 29. Tübingen: Mohr.
- _____. 1990. *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*. London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International.
- Ramsey, Paul. 1968. *The Just War: Force and Political Responsibility*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Rasmussen, Larry. 1989. *Reinhold Niebuhr: Theologian of Public Life*. London: Collins.
- Rensberger, David. 1988. *Johannine Faith and Liberating Community*. Philadelphia:

Westminster.

- Rese, Martin. 1969. *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*. Studien zum Neuen Testament 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Richardson, Peter. 1970. "The Israel-idea in the Passion Narratives." In *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honor of C. F. D. Moule*, ed. Ernst Bammel, 1-10. Studies in Biblical Theology, Second Series 13. London: SCM.
- Richardson, Peter, and David Granskou. 1986. *Anti-Judaism in Early Christianity*, vol. 1: Paul and the Gospels. Studies in Christianity and Judaism 2. Waterloo, Canada: Wilfrid Laurier University.
- Riches, John K. 1982. *Jesus and the Transformation of Judaism*. New York: Seabury.
- Ricoeur, Paul. 1975. "Biblical Hermeneutics." *Semeia* 4: 20-148.
- _____. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- _____. 1977. *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Meaning of Language*, trans. Robert Czerny. Toronto: University of Toronto Press.
- Ruether, Rosemary Radford. 1974. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: Seabury.
- Sampley, J. Paul. 1991. *Walking Between the Times: Paul's Moral Reasoning*. Minneapolis: Fortress.
- Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Minneapolis: Fortress.
- _____. 1985. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1990. "Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11-14." In *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, ed. Robert Fortna and Beverly Roberts Gaventa, 170-188. Nashville: Abingdon.
- _____. 1992. *Judaism: Practice and Belief 63 B.C.E-66 B.C.E*. London: SCM.
- _____. 1993. *The Historical Figure of Jesus*. London: Alien Lane (Penguin Press).
- Sanders, E. P., A. I. Baumgarten, and Alan Mendelson, eds. 1981. *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*. Philadelphia: Fortress.
- Sanders, E. P., and Margaret Davies. 1989. *Studying the Synoptic Gospels*. London: SCM.
- Sanders, Jack T. 1975. *Ethics in the New Testament: Change and Development*. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1987. *The Jews in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress.
- Sandmel, Samuel. 1978. *Anti-Semitism in the New Testament?* Philadelphia: Fortress.
- Scanzoni, Letha, and Virginia Ramey Mollenkott. 1978. *Is the Homosexual My Neighbor? Another Christian View*. San Francisco: Harper & Row.
- Schnackenburg, Rudolf. 1965. *The Moral Teaching of the New Testament*, trans. J. Holland-Smith and W. J. O'Hara. New York: Herder & Herder.



- Schneider, Gerhard. 1977. "Zur Bedeutung von *kathexēs* im lukanischen Doppelwerk." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 68: 128-131.
- Schneiders, Sandra. 1982. "Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church." *Biblical Theology Bulletin* 12: 35-45.
- _____. 1991. *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Scholer, David M. 1986. "1 Timothy 2:9-15 and the Place of Women in the Church's Ministry." In *Women, Authority, and the Bible*, ed. Alvera Mickelsen, 193-219. Downer's Grove, IL: InterVarsity.
- Schrage, Wolfgang. 1988 [1982]. *The Ethics of the New Testament*, trans. David E. Green. Philadelphia: Fortress.
- Schuiz, Siegfried. 1987. *Neutestamentliche Ethik*. Zürich: TVZ.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- _____. 1984. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon.
- _____. 1985. *The Book of Revelation: Justice and Judgment*. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1988. "The Ethics of Interpretation: De-Centering Biblical Scholarship." *Journal of Biblical Literature* 107: 3-17.
- _____. 1991. *Revelation: Vision of a Just World*. Minneapolis: Fortress.
- _____. 1992. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon.
- Schütz, John. 1975. *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*. Society for New Testament Studies Monograph Series 26. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schweitzer, Albert. 1968 [1906]. *The Quest of the Historical Jesus*, trans. W. Montgomery. New York: Macmillan.
- Schweizer, Eduard. 1975. *The Good News According to Matthew*, trans. David E. Green. Atlanta: John Knox.
- Scroggs, Robin. 1983. *The New Testament and Homosexuality*. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1993. *The Text and the Times: New Testament Essays for Today*. Minneapolis: Fortress.
- Segal, Alan. 1986. *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sells, Michael A. 1994. "Bosnia: Some Religious Dimensions of Genocide." *Religious Studies News* 9/2: 4-5.
- Shaw, Brent D. 1994. "A Groom of One's Own: The Medieval Church and the Question of Gay Marriage." *The New Republic* 211/3-4: 33-41.
- Siker, Jeffrey S. 1991. *Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy*. Louisville: Westminster/John Knox.
- _____, ed. 1994a. *Homosexuality and the Church: Both Sides of the Debate*. Louisville:

- Westminster/John Knox.
- _____. 1994b. "How to Decide? Homosexual Christians, the Bible, and Gentile Inclusion." *Theology Today* 51/2: 219-234.
- _____. Forthcoming. *Scripture and Ethics: Twentieth Century Portraits*. New York: Oxford University Press.
- Sleeper, C. Freeman. 1992. *The Bible and the Moral Life*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Smiga, George M. 1992. *Pain and Polemic: Anti-Judaism in the Gospels*. New York: Paulist.
- Smith, D. Moody. 1984. *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources, and Theology*. Columbia: University of South Carolina Press.
- _____. 1990. "Judaism and the Gospel of John." In *Jews and Christians: Exploring the Past, Present, and Future*, ed. James H. Charlesworth, 76-96. New York: Crossroad.
- _____. 1991. *First, Second, and Third John*. Interpretation. Louisville: John Knox.
- Snodgrass, Klyne. 1989. *Divorce and Remarriage*. Covenant Publications 3. Chicago: Covenant Publications.
- Soards, Marion L. 1987. *The Apostle Paul: An Introduction to His Writings and Teachings*. New York: Paulist.
- Soskice, Janet Martin. 1985. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon.
- Spohn, William C. 1995. *What Are They Saying About Scripture and Ethics?* Rev. ed. New York: Paulist.
- Spong, John Shelby. 1984. "Can the Church Bless Divorce?" *Christian Century* 101: 1126-1127.
- _____. 1991. *Rescuing the Bible from Fundamentalism*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Squires, John T. 1993. *The Plan of God in Luke-Acts*. Society for New Testament Studies Monograph Series 76. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stallworth, Paul T, ed. 1993. *The Church and Abortion: In Search of New Ground for Response*. Nashville: Abingdon.
- Stanton, Graham N, ed. 1983. *The Interpretation of Matthew*. Issues in Religion and Theology 3. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1992. *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Steiner George. 1989. *Real Presences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stendahl, Krister. 1968 [1954]. *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, 2nd ed. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1976. *Paul Among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress.
- Sternberg, Meier. 1985. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Stone, Ronald H. 1992. *Professor Reinhold Niebuhr: A Mentor to the Twentieth Century*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Strecker, Georg. 1988 [1985]. *The Sermon on the Mount: An Exegetical Commentary*, trans. O.



- C. Dean, Jr. Nashville: Abingdon.
- Streeter, B. H. 1924. *The Four Gospels: A Study of Origins*. London: Macmillan.
- Stringfellow, William. 1973. *An Ethic for Christians and Other Aliens in a Strange Land*. Waco, TX: Word.
- Stuhlmacher, Peter. 1986 [1981]. *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology*, trans. Everett R. Kalin. Philadelphia: Fortress.
- Swartley, Willard M. 1983. *Slavery, Sabbath, War, and Women: Case Issues in Biblical Interpretation*. Scottsdale, PA: Herald.
- _____, ed. 1992. *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Tannehill, Robert C. 1975. *The Sword of His Mouth*. Society of Biblical Literature Semeia Supplements. Philadelphia: Fortress; Missoula, MT: Scholars Press.
- _____. 1977. "The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role." *Journal of Religion* 57: 386-405.
- Theissen, Gerd. 1982. *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, trans. John H. Schütz. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1978 [1977]. *The Sociology of Early Palestinian Christianity*, trans. John Bowden. Philadelphia: Fortress.
- Thompson, Leonard L. 1990. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Throckmorton, Burton H. 1992. *Gospel Parallels: A Comparison of the Synoptic Gospels*, 5th ed. Nashville: Nelson.
- Tiede, David. 1980. *Prophecy and History in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress.
- Tillich, Paul. 1957. *Systematic Theology*, vol. 2. Chicago: University of Chicago Press.
- Tolbert, Mary Ann. 1989. *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress.
- Tomson, Peter J. 1990. *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, section 3, vol. 1. Assen/Maastricht: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress.
- Torrance, Thomas F. 1990. *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian*. Edinburgh: T & T Clark.
- Towner, Philip H. 1989. *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 34. Sheffield, UK: JSOT.
- Trilling, Wolfgang. 1964. *Das Wahre Israel*. 3rd ed. Studien zum Alten und Neuen Testament 10. Munich: Kösel.
- Tuckett, C. M., ed. 1983. *The Messianic Secret*. Issues in Religion and Theology 1. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1988. "Thomas and the Synoptics." *Novum Testamentum* 30: 132-157.

- Van Leeuwen, Mary Stewart. Forthcoming. "To Ask a Better Question: The Heterosexuality/Homosexuality Debate Revisited." *Interpretation*.
- van Tilborg, Sjef. 1993. *Imaginative Love in John*. Biblical Interpretation Series 2. Leiden: Brill.
- Verhey, Allen. 1984. *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Vermes, Geza. 1987. *The Dead Sea Scrolls in English*, 3rd ed. New York and London: Penguin Books.
- Verner, David. 1983. *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*. SBL Dissertation Series 71. Chico, CA: Scholars Press.
- Via, Dan O., Jr. 1978. "Narrative World and Ethical Response: The Marvelous and Righteousness in Matthew 1-2." *Semeia* 12: 123-144.
- _____. 1985. *The Ethics of Mark's Gospel: In the Middle of Time*. Philadelphia: Fortress.
- _____. 1990. *Self-Deception and Wholeness in Paul and Matthew*. Minneapolis: Fortress.
- Wall, Robert W. 1983. "Introduction: New Testament Ethics." *Horizons in Biblical Theology* 5/2: 49-94.
- Watson, Francis. 1986. *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach*. Society for New Testament Studies Monograph Series 56. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weeden, Theodore J., Sr. 1971. *Mark: Traditions in Conflict*. Philadelphia: Fortress.
- Wengst, Klaus. 1983. *Bedrängte Gemeinde und Verherrlichter Christus: Der historische Ort des Johannesevan-geliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*. 2nd ed. Biblisch-Theologische Studien 5. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wenham, David. 1995. *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids MI: Eerdmans.
- Westerholm, Stephen. 1988. *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wheeler, Sondra Ely. 1995. *Wealth as Peril and Obligation: The New Testament on Possessions*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wheelwright, Philip. 1962. *Metaphor and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1968. *The Burning Fountain: A Study in the Language of Symbolism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Whitehead, Barbara Dafoe. 1993. "Dan Quayle Was Right." *The Atlantic Monthly* 271/4: 47-84.
- Wilder, Amos N. 1971. *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. Rev. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1976. *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination*. Philadelphia: Fortress.
- Williams, Camille S. 1991. "Abortion and the Actualized Self." *First Things* 17: 27-32.
- Williams, Dolores S. 1993. *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*.



- Maryknoll, NY: Orbis.
- Williams, Rowan. 1982. *Resurrection*. London: Darton, Longman & Todd.
- Williamson, Clark M. 1982. *Has God Rejected His People? Anti-Judaism in the Christian Church*. Nashville: Abingdon.
- Willimon, William H. 1985. *What's Right with the Church?* New York: Harper & Row.
- _____. 1988. *Acts*. Interpretation. Atlanta: John Knox.
- _____. 1990. "The People We're Stuck With." *Christian Century* 107: 924-925.
- Wilson, Robert R. 1988. "Approaches to Old Testament Ethics." In *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, ed. Gene M. Tucker, David L. Petersen, and Robert R. Wilson, 62-74. Philadelphia: Fortress.
- Wire, Antoinette. 1990. *The Corinthian Women Prophets*. Minneapolis: Fortress.
- Witherington, Ben III. 1980. *Women in the Earliest Churches*. Society for New Testament Studies Monograph Series 59. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1990. *The Christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress.
- _____. 1994. *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph*. Louisville: Westminster/John Knox.
- _____. 1995. *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downer's Grove, IL: InterVarsity Press.
- Wolterstorff, Nicholas. 1995. *Divine Disclosure: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wrede, William. 1971 [1901]. *The Messianic Secret*, trans. J.C.G. Greig. Cambridge: Clarke.
- Wright N. T. 1987. "Reflected Glory: 2 Corinthians 3:18." In *The New Testament: Studies in Christology*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright, 139-150. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1991. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress.
- _____. 1992. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress.
- Yarbrough, O. Larry. 1985. *Not Like the Gentiles: Marriage Rules in the Letters of Paul*. SBL Dissertation Series 80. Atlanta: Scholars Press.
- Yoder John Howard. 1964. *The Christian Witness to the State*. Institute of Mennonite Studies Series 3. Newton, KS: Faith & Life.
- _____. 1970. *Karl Barth and the Problem of War*. Studies in Christian Ethics. Nashville: Abingdon.
- _____. 1984. *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- _____. 1991. "Just War Tradition: Is it Credible?" *Christian Century* 108: 295-298.
- _____. 1994. *The Politics of Jesus*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Young, Robin Darling. 1994. "Gay Marriage: Reimagining Church History." *First Things* 47: 43-48.

Zabelka, George. 1980. "I Was Told It Was Necessary" [interview]. *Sojourners* 9/8: 12-15.

Zimmerman Mary K. 1977. *Passage Through Abortion: The Personal and Social Reality of Women's Experience*. New York: Praeger.



圣经与其他古代作品索引

(以下“索引”标示之页码, 皆为英文原书页码, 亦即书中左右空白处之页码, 而非每页下端之中文版页码)

旧约

创世纪

1-2 362, 390
1-3 386, 第十六章注21
1:26-28 第十六章注21
1:27 49, 350, 352, 362
1:27-28 386
2:18 362
2:18-24 386
2:24 350, 351, 362, 363
4,231
17-18 113
19:1-29 381
21:6-7 449
21:12 413
22:18 419
26:4 419

出埃及记

16:18 465
20:13 446
21:10 第一章注78
21:12 447
21:22-25 446-447
21:22 447
21:23-25 447
21:24 324
34:21 100

利未记

17:1-18:30 354, 383
17:8-16 383
18-20 355
18:6-18 354, 355, 382

18:6-23 391
18:6-30 383
18:8 43
18:16 第十五章注9
18:19-23 355
18:22 381, 382, 391, 第十六章注23
18:24-26 391
18:26 383
18:29 391, 第十六章注23
19:1-2 328
19:17 102
19:17-18 102
19:18 84, 101, 200, 209, 327, 451
20:10-16 381
20:13 381, 382, 394, 第十六章注23
20:21 第十五章注9
25 241

申命记

1-26 117
5:17 446
6:4-5 84, 200, 209
6:5 101, 439, 451
10:17-18 399
12:8 454
15:4-5 124
15:7-8 124
15:7-11 307
18:9 第十四章注30
18:13 329
18:15-19 117
18:15-20 419
18:19 第五章注12, 419

19:15 102
19:15-21 325, 326
19:18-21 325
20:1 328
20:10-15 336
20:16-18 336
22:13-21 354
22:22 354
24:1 350, 353, 356, 362, 365, 第十五章注27
24:1-4 350
27-28 40
31:1 95
32:21 303
32:45 95
34:10-12 117
约书亚记
9:27 226

士师记

17:6 454
21:25 454

撒母耳记上

1-2 113, 449
15:3 336
15:7-35 336

撒母耳记下

7:12-13 第三章注16

诗篇

2:1 第五章注32
2:1-2 127

15:1-2 399
22:1 120
31:5 120
33:6 141
69:4 426
69:9 28, 第一章注29, 334
69:21 第一章注29
127:3-5 449
139:13-16 447-448
139:21-22 327

箴言

3:12 201
8 100
25:21-22 第十四章注39

以赛亚书

1:9 413
2:2-4 116
6:9-10 420
9:7 第三章注16
10:22-23 413
11:1-10 第三章注16
40-66 434
40:3-5 122
49:6 418, 441
49:8 24
52:13-53:12 80
53:11 118
53:12 333, 第十四章注45
54:1 第十八章注8
55-66 334
55:10-11 141
56:7 334
58 124
58:6 115, 第五章注9
58:6-7 116
58:9 116
60:1-16 416
60:21 第十七章注13

61:1-2 115, 116, 第五章注9
63:6 175
63:15-64:4 89
65:1 414
65:2 414
65:17-18 308
65:17-19 20
65:17-25 181
65:25 334
66:18-19 416
66:22 181

耶利米书

1:5 448
7:1-15 164, 334
7:8 334
7:11 334
15:2 第八章注20
17:9 390
19:11 433
23:5-6 第三章注16
27:1-22 334
43:11 第八章注20

以西结书

16:49 381
但以理书
7:13-14 130

何西阿书

3:1 362
6:6 99, 100, 101
14:4 362-63
14:7 363

约珥书

2:28-19 121

阿摩司书

5:2 433

弥迦书

5:1-5 第三章注16
6:8 227

撒迦利亚书

14:21 334

玛拉基书

2:10-12 363
2:14-16 363, 第十五章注39

新约

马太福音

1:1 94
1:1-2:23 94
1:18-25 365
1:19 354
1:22 422
1:22-23 105, 第四章注7
2:5-6 第四章注7
2:15 第四章注7
2:17-18 第四章注7
2:23 第四章注7
3:3 第四章注7
3:11 第十三章注20
3:13-15 162
4:1-11 322
4:14-16 第四章注7
4:17 第四章注4
4:18-22 321
4:23-25 321
5 247
5:1-2 321
5:1-7:27 95, 248, 320
5:3 124
5:3-12 97, 321



5:6 124	6:25 216	12:17-21 第四章注7
5:9 329, 第十四章注33	6:25-34 464	12:24 98, 423
5:13-16 97, 321	6:33 466	12:30 97
5:14-16 321, 365	7:1 348	12:33-34 99
5:16 97, 329, 466	7:1-5 108	13:1-52 95
5:17-18 324	7:15-20 98	13:14-15 第四章注7
5:17-20 95, 321, 422	7:18-20 7	13:24-27 104
5:20 4, 96, 320	7:20 212	13:24-30 108
5:21-26 321	7:21-23 95, 323	13:25 第四章注7
5:21-48 95, 259, 307, 321, 422	7:21-27 324, 第十七章注30	13:36-43 104, 108
5:27-30 321	7:24-25 93	13:52 96
5:31-32 321, 349, 352, 356-57, 365, 367, 373	7:24-27 95, 323	13:53 第四章注4
5:32 导论注11, 353, 356, 357, 第十五章注19	7:28 第四章注4	13:55 162
5:33-37 321	7:28-29 95, 321	14:1-12 368
5:38 325, 328	8:5-13 335	14:22-33 105
5:38-42 321, 324-26, 第十四章注16、21、22	8:10-13 335	14:28-31 105
5:38-48 217, 319-29, 446	8:17 第四章注7	14:33 第十四章注52
5:39 217, 248, 322, 323, 324, 325, 326	9:10-13 99	16:13-20 77
5:39-41 259	9:13 99	16:13-28 第四章注4
5:40 325, 331	9:15-17 99	16:16 第十四章注52
5:43 259, 327	9:34 423	16:17 77
5:43-48 209, 321, 325, 326-27, 396	10:5-42 95, 332, 423	16:18 97, 104
5:44 327, 328	10:6 423	16:19 102, 第四章注19
5:44-45 329	10:8-9 464	16:21 第四章注4
5:45 329, 第十四章注33	10:10 42, 333	16:21-23 322
5:48 96, 259, 320, 327, 328-29, 第十四章注33	10:15 423	16:24-26 322
6:11-12 464	10:16-18 423	16:27 104
6:19-21 465	10:18 333	17:22-23 322
6:19-24 216	10:21 333, 423	18:1-35 95, 101
6:19-34 107	10:23 423	18:12-14 102
	10:25 423	18:15-17 102, 108
	10:28 333	18:15-20 101, 249
	10:34 332, 333	18:16 102
	10:35-36 333	18:17 97, 102
	10:38-39 333	18:18 第四章注19
	11:1 第四章注4	18:20 105
	11:28-30 100	18:21-22 103, 217, 371
	12:1-8 100	18:21-35 103
	12:5-7 100	18:23-25 14, 103, 464
	12:7 99	18:32-35 103
		19:1 第四章注4

19:1-9 307
19:2-9 354
19:3-9 第十五章注17
19:3-12 349, 352-56
19:4-6 353
19:6 367
19:9 353, 356, 373, 第十五章注18
19:10 365
19:10-12 第十五章注17, 390
19:12 第十六章注39
19:14 448
19:16-30 107
19:19 导论注11
19:23-26 第十五章注17
20:17-19 322
21:4-5 第四章注7
21:31 163, 164, 335
21:33-46 423, 432
22:1-14 423
22:7 424
22:23-33 104
22:34-40 101, 321
22:40 101
23 421
23:1-25:46 95
23:4 100
23:8 95, 第十二章注264
23:8-9 276
23:9 269
23:23 100, 391
23:24 422
24:1-2 104
24:3-44 104
24:9-14 423
24:14 104
24:37-44 106
24:37-25:46 106
24:44 104
24:45-51 106

24:48-49 104
25:1-13 106
25:10 421
25:13 106
25:14-20 106
25:30 106-107
25:31-46 106, 464, 466
25:46 107
26:1 第四章注4
26:28 432
26:36-47 322
26:51-52 324
26:51-54 322
26:52 第八章注20
26:53 330
26:56 第四章注7
27:9-10 第四章注7
27:24-25 424
27:39-44 322
27:54 第十四章注52
28:8-20 94
28:15 104
28:16-20 93, 105, 第十五章注17, 424
28:18-20 322
28:20 102, 323

马可福音

1:1 75
1:1-8:26 75
1:2-4 85
1:7-8 85
1:9-11 85
1:10 88
1:11 75
1:14-15 85
1:15 85, 89, 130
1:22 第四章注5
1:24 89
1:27 84, 第四章注5
1:32-34 第三章注8

1:41 第十章注24
2:1-12 第三章注17
2:1-3:6 87, 349
2:21-22 87, 351
2:23-28 第三章注17
2:28 87
3:1-6 84, 90
3:4-6 87-88
3:5 350
3:7-12 第三章注8
3:12 78
3:31-35 196, 269
3:35 84
4:1-34 85
4:3-9 83
4:8 84
4:11 76
4:11-12 77
4:13 76
4:20 84
4:26-29 83, 190
4:40 76
5:1-20 85
5:25-34 90
6:1-6 115
6:3 162
6:14-29 90
6:17-29 368, 第十五章注9
6:34 第十章注24
6:45-52 105
6:52 76, 106
6:53-56 第三章注8
7:1-13 第十五章注10
7:1-23 87, 90, 195
7:6-8 297
7:8 210
7:13-14 86
7:17-18 76
7:24-30 85, 90
7:27 第十章注24
7:37 第三章注8



- 8:1-10 76
8:2 第十章注24
8:4 76
8:11-13 76
8:14 76
8:14-21 77
8:15 76, 第十三章注20
8:17 350
8:17-18 76
8:17-21 第十章注24
8:21 77
8:22-26 77, 80
8:27-30 77, 97
8:27-9:1 79, 第四章注4,
256, 第十二章注
192, 329
8:27-10:45 80, 81
8:29 75, 164
8:30 77
8:31 78, 80, 81
8:31-38 197
8:31-10:45 349
8:32-33 79, 81
8:34 82, 130, 349
8:34-35 79
8:34-9:1 81
8:35 84, 163
8:38 第三章注17
9:1 85, 86
9:2-8 85
9:7 75
9:9-10 85
9:14-29 79
9:19 80, 第十章注24
9:31 80, 81, 第三章注17
9:33-34 81, 82
9:33-35 84
9:35 349
9:35-37 81
9:38-40 97
9:43-48 349
- 10:2 350
10:2-9 269, 352, 367, 368,
390
10:2-12 209, 307, 349-52,
356, 374
10:6 352
10:6-9 364
10:8 350
10:9 351, 352, 367
10:10-12 367
10:11 351, 352
10:11-12 导论注11, 351,
352, 353, 358, 373
10:12 353
10:13-16 90
10:15 349
10:17-22 90, 464
10:17-31 83
10:21-22 第三章注21
10:23-27 464
10:26-27 第三章注21
10:27 350
10:28-31 196
10:29 350
10:29-30 269, 349
10:30 83-84
10:31 90
10:32-34 80, 81
10:33-34 第三章注17
10:34 81
10:35-37 82
10:35-41 81
10:35-45 84
10:37 81
10:41-44 464
10:42-45 81, 164, 197,
269, 330, 349, 365
10:45 80, 84, 第三章注18
10:46-52 79, 80, 90
10:52 82, 第三章注21
11:1-11 第十四章注51
- 11:12-13 79
11:12-17 第十章注24
11:15 334
11:15-17 85, 164
11:15-19 334, 第十四章注
51
11:17 334
11:19 334
11:20-21 79
11:27 423
11:27-12:12 89
11:27-12:37 349
11:27-12:44 200
12:1-12 423
12:13-17 74, 89, 467
12:18-27 269
12:28-31 209
12:28-34 5, 84, 101, 200
12:38-40 84
13:1-37 85
13:5-8 86
13:7 130
13:9 83
13:9-13 76, 86, 330, 423
13:11 83, 193
13:13 130
13:14-20 86
13:21-24 86
13:30 86
13:32 86
13:33-37 86
13:37 86
14:3-9 90, 267
14:7 结论注5
14:9 267
14:22-24 80
14:27 81, 86
14:27-31 82
14:28 76
14:31 82
14:32-42 82, 86

14:36 81
14:38 82
14:49 86
14:50 81
14:72 82
15:1-15 90
15:38 86, 88
15:39 75, 85, 90, 118, 335
16:6 87
16:6-7 87
16:7 76
16:8 86, 91, 第三章注23

路加福音

1 449
1-2 113
1:1-4 113
1:15 129
1:17 122
1:32 417
1:44 448
1:47-55 114
1:52-53 132, 464
1:54-55 114, 122, 417-18
1:68-75 418
1:68-79 122
2:1-2 126
2:14 133
2:25 418
2:29-32 122
2:32 418
2:34-35 418
3:1 126
3:1-6 122
3:12-13 335
3:14-15 335
3:16 448
3:21-22 116
4:1 116
4:14 116
4:15 129

4:16-21 115, 124
4:16-30 241
4:18-19 464
4:22 115
4:23 第五章注8
4:25-27 115
4:28-30 115
5:17-26 第五章注20
6:20-21 124
6:20-26 163, 182
6:24-25 124
6:27-36 202
7:1-10 335
7:18-23 116, 164
7:23 418
7:35 269
7:36-50 202
8:40-42 122
8:44 第五章注20
8:49-56 122
9:2-5 423
9:18-21 97
9:23 130
9:23-27 122
9:31 117
9:51 122
9:51-56 330
9:51-19:44 117, 122
10:1-16 423
10:7 42
10:20 221
10:25-28 202
10:25-37 451
10:27 451
10:29-37 202, 209
10:36-37 451
11:27-28 269
12:13-21 124
12:16-21 465
12:32-33 467
12:33 294, 465

12:51 333
12:51-53 269
13:10-17 418
13:14 418
13:16 418
13:17 418
14:15-24 424
14:25-33 122
14:25-35 202, 465, 466
14:26 196
14:33 125, 188, 467
15:11-32 132, 163, 301
16:1-8 164, 190
16:1-9 301
16:18 349, 352, 356-57,
361, 367, 372
16:19-31 124, 302, 307
18:18-30 125
19:1-10 125, 418, 465
19:8 第五章注24
19:9 第五章注24, 418, 467
19:11 129
19:11-27 129
19:12 129
19:37 122
19:41-42 319
19:41-44 419, 421
19:43 328
20:20-26 126-27
20:34-36 49
21:8 130
21:9 130
21:12-19 423
21:19 130
21:20 130
21:24 130
21:34-36 130
22:36 333
22:37 333, 第十四章注45
22:39-53 242
22:49-51 333



22:69 130
23:4 118
23:13-15 118
23:22 118
23:28-29 第十八章注8
23:34 119, 第五章注20,
330
23:40-41 118
23:43 119
23:46 119, 第五章注20
23:47 118, 第五章注16,
第十四章注52
24:13-35 256, 第十四章注
47
24:25-27 256
24:27 117
24:30-31 256
24:46-49 121
24:47 121

约翰福音

1:1-4 156
1:3-5 450
1:10-11 147, 156
1:11 425
1:14 141, 249
1:18 142
1:29 144
2:15 334
2:16 334
2:17 第一章注29, 334
2:23-25 141
3 147
3:1-10 436
3:16 144
3:17 432
3:17-19 149
3:18 427
3:31 141
4:7 141
4:28-30 155

4:31-34 141
4:39 155
5:16-18 425
5:24 150, 427
5:25 152
5:28-29 152, 433
5:39-40 138, 425
5:45-47 425
5:46-47 138
6:1-14. 144
6:15 164, 329
6:30-31 301
6:35-39 141, 142
6:39-40 152, 433
6:44 152
6:51 156, 301
6:51-58 141
6:54 152, 301
6:60 301
6:68 301
7:30 141
7:37-39 436
8:17 425
8:23 141
8:30-31 426
8:31 第十七章注37
8:31-59 426, 432, 436, 438
8:39-44 427
8:46-47 427
8:47 427
8:58 141, 427
8:59 141, 427
9 144
9:22 146, 426
10:1-30 142
10:24 164
10:26 427
10:34 425
11:5 154
11:14-15 141
11:25-26 150

11:27 155
11:35 141
11:36 154
11:38-44 150
11:49-50 156
12:26 143
12:42 146, 426
12:48 152
13:1-17 330
13:3-5 141, 144
13:12-15 144
13:23 395
13:34 139, 144
13:34-35 144, 200
13:35 144
14:12-14 143
14:12-16 252
14:15 138
14:15-17 151
14:18 150
14:21 138
14:25-26 151
15:1 第十三章注20
15:1-8 143
15:4-7 第十七章注37
15:10 138
15:12-14 145
15:13-15 154
15:17 145
15:18-21 143, 426
15:18-16:4 330, 第十七章
注43
15:24-25 426
15:25 426
15:26 151, 第六章注25
16:2 146, 426
16:2-3 426
16:7-11 151
16:7-15 252
16:12-14 151
16:12-15 305

16:33 154
17:1-5 149
17:5 140
17:6-19 149
17:14 139
17:15-18 143
17:20-26 149
17:23 149
18:20 140
18:36 148
19:10-11 148, 231
19:15 148
19:28 141
20:1-18 155
20:21 143
20:29 149
20:31 144
21:20-23 149

使徒行传
1:1 120
1:1-2 112
1:7-8 130
1:8 121
1:10-11 131
2:17 131
2:17-18 121, 132
2:33 129
2:38 121, 135
2:39 121
2:41-47 420
2:42-47 122, 123, 201,
302, 303, 464, 467
2:44-45 294
2:46 125
3:1-10 第五章注20
3:13-15 119
3:15 第五章注18
3:17-26 419
3:21 131, 419
3:22-23 117

3:22-26 419
3:25 117
4:19-20 127
4:24-30 127
4:32-35 123, 125, 451-52,
464, 467, 468
4:32-37 122, 201, 302, 303
5:1-11 125, 209, 231, 235
5:12-16 420
5:15 第五章注20
5:17-42 128
5:19-21 128
5:29 128
5:41 135
7 117, 429
7:2-53 第十七章注45
7:37 117, 419
7:51-52 119
7:54-60 122
7:59-60 第五章注20
7:60 330, 432
8:28-35 第十四章注46
8:29 131
9:2 133
9:36-43 122
10:1-11:18 297, 335, 395,
399, 440
10:15 440
10:22 335
10:34 440
10:34-35 335, 399
10:38 116
11:12 131
12:1-2 122
13:2 131
13:32-33 435
13:42-43 435
13:44-50 412
13:46 419
13:46-48 420
13:52 135

15 43
15:1-35 440
15:19-20 第十六章注10
15:28 131, 第十二章注165
15:28-29 354, 383, 394
16:6-7 131
17:1-4 435
17:1-9 125, 412
17:6-7 125
18:5-6 419, 420
18:18-28 53
18:25 133
19:9 133
19:11-12 第五章注20
19:18-20 335
19:21 122
19:23 133
19:23-41 128
20:23 131
20:28 131
21:10-14 122
21:11 131
21:17-26 420
21:20 420
21:4 133
24:14 133
24:22 133
26:18 128
26:26 126
28:17-25 420
28:23-24 420, 435
28:25-28 420
28:28 420
28:30-31 420

罗马书
1:1-15 384
1:2 306
1:5 31, 45, 第一章注41
1:16 37, 384, 412
1:16-17 384



1:16-11:36 35
1:18 384, 386, 388
1:18-32 383-89, 392, 394,
395, 396, 397, 第
十六章注21、25
1:19-20 384
1:19-32 209, 384
1:20 389, 第十六章注21
1:21 384, 385, 388
1:21-22 390
1:22-25 385
1:23 384, 386, 第十六章
注21
1:24 385
1:24-27 46, 384
1:24-31 384, 385, 388
1:24-32 389
1:25 386
1:26 385, 387
1:26-27 386
1:26-31 388
1:27 387
1:28 385
1:29 400
1:29-31 385, 388
1:32 390, 394, 396
2:1 389, 392, 第十六章注
21
2:1-3 400
2:1-16 39
3 37
3:1-20 31
3:3 31, 412
3:4 412
3:5 31
3:7-8 37, 38
3:9 385, 388, 第十六章注
21
3:21-22 31
3:21-26 32
3:21-5:21 37

3:22 31
3:23 44
3:23-25 392
3:24-26 27
3:25-26 384
4:5 5, 400
5:5 297
5:6 37
5:8 25, 27, 37, 392
5:8-10 330
5:12-21 31, 67
5:15-19 31
5:18 38
5:18-19 31
5:19 31, 38
5:20-21 38
6:1 38
6:1-4 393
6:1-14 31
6:1-23 389
6:2-5 38
6:6 38
6:9 38
6:11 38
6:12-14 393
6:12-13 第一章注41
6:13 331
6:14 38
6:15 38
6:17 69, 390
6:19 38
6:20-22 390
6:22 39
7 43-44, 221, 223, 390
7:12 44
7:15 44
7:18-19 第十二章注28
7:21-24 44
7:23 第十二章注29
7:24 第十二章注28
7:25 44

8 221, 403
8:1 25
8:1-4 44
8:1-11 第一章注41, 390
8:1-17 25
8:3-4 392
8:4 25
8:8 45
8:9 25
8:15-17 25
8:17 25, 31
8:17-30 44
8:18 394
8:18-25 20, 25-26, 203, 338,
第十六章注27
8:22-23 198
8:23 393, 402
8:24-25 21, 394
8:28 第十二章注125
8:29-30 31
8:32 433
8:39 412
9-11 411-17, 428, 430,
438, 第十七章注
20、25
9:2-5 412
9:3, 432
9:6 416
9:6-8 413
9:6-29 413
9:7 413
9:18 413
9:27 413
9:29 413, 414
9:30-32 414
9:32 414
10:1-4 414
10:3-4 414
10:6-8 414
10:18-21 414
10:21 414

11:2-5 415
11:7 415
11:11-12 415
11:13-14 420
11:15 433
11:17-24 415
11:18-21 415
11:20 435
11:21 433
11:23 417
11:23-24 415
11:25-32 416
11:26 411, 416-17
11:29 第十七章注 53
11:32 33
12-13 245-46, 248
12:1 46
12:1-2 35, 36, 45, 196,
306, 390
12:1-15:13 第一章注 41
12:2 36, 56, 298, 470
12:4-8 36
12:5 331
12:14 331, 第十四章注 38
12:14-21 330
12:16 331
12:17-21 331
12:19 246, 331
13 247, 第十七章注 6
13:1 第一章注 31
13:1-7 5, 第八章注 15,
187, 190, 245, 467
13:4 231, 246, 331
13:8 200
13:11-14 64
13:12 338
14 第十七章注 15
14:1 28
14:1-15:6 第一章注 63
14:2 28
14:10-12 39

14:15 28
14:23 42
15:1-3 28, 197
15:1-7 31, 452
15:7 28, 第一章注 28, 453
15:7-9 436
15:7-13 32
15:14-19 36
15:18 36
16:1 53
16:1-16 53
16:2 53
16:3-4 53
16:7 53

哥林多前书

1:5 34
1:7 34
1:9 33
1:10 33
1:11 47
1:18-31 297
1:18-2:5 33, 337
1:21-31 27
1:23-24 302
1:25 297
1:27 第一章注 63
2:1-2 18
2:2 27
2:6-16 305
3:1-4 34
3:5 53
3:9 34
3:10 34
3:10-17 39
3:16 34
3:22 第一章注 81
4:8 49, 382
4:10 第十六章注 39
4:18-21 40
5:1 47, 48
5:1-2 382
5:1-5 43
5:1-13 40, 392
5:3-5 231
5:6-7 43
5:13 43
6:9 392, 395
6:9-10 391, 395
6:9-11 41, 45, 382, 394
6:11 359, 383
6:12-14 47
6:12-20 50, 359, 383
6:13-14 第一章注 74
6:15 391
6:15-18 395
6:18 359
6:19-20 454
6:20 391, 395
7 35, 47-52, 第一章注 80,
365, 372, 373, 390
7:1 42, 47, 48, 357
7:1-7 357
7:1-9 50-51, 390
7:2 48
7:3 48
7:3-4 49
7:5 50
7:6 50
7:7 368
7:8 21, 48, 51, 68, 361
7:8-9 48, 357, 373, 401,
402
7:9 361
7:10 14
7:10-11 358, 373, 第十五
章注 30
7:10-16 349, 352, 357-61
7:11 358, 361, 第十五章
注 34
7:12 第十五章注 34
7:12-13 359



7:12-16 358, 361, 367, 370
7:13 358
7:14 359, 360
7:15 360, 361, 367, 373,
第十五章注41
7:16 360, 366, 第十五章
注41
7:17-24 51, 70, 361
7:20 48, 366
7:24 48
7:25 52, 315, 361
7:25-27 48, 361
7:25-35 21
7:25-40 373, 401
7:26 第一章注81, 361
7:28 361
7:29 366
7:29-31 21, 51
7:31 20, 361
7:32-35 52, 361
7:35 361, 401
7:36-38 361
7:39 361
7:39-40 48, 68, 361
8 第一章注63
8:1 42, 48
8:1-9 382
8:1-11:1 41-43, 197
8:4 42
8:4-6 48
8:6 450
8:7 42
8:8-9 48
8:10 42
8:11 42
8:11-13 第一章注64
8:12 第一章注64
8:13 42
9:1-27 42
9:14 42
9:18 42

9:19 42-43
9:19-23 42
9:22 43
10:1-5 303
10:1-13 308
10:11 20, 198
10:14 303
10:22 303
10:23-24 42
10:23-11:1 31
10:31-11:1 209
10:33 43
11:1 452
11:2 69
11:3-16 52, 54, 55
11:14 41
11:16 第一章注82
11:23-25 14
11:27-32 39
12 36, 63
12-14 34
12:1ff 252
12:4-7 34
12:7 第一章注27
12:13 49
12:26,34, 391
12:27 34
12:31-13:13 200
13 5, 35
13:1 49
14:1-25 53
14:2 35
14:3 35
14:3-5 第一章注27
14:4 35
14:5 35
14:8 188
14:12 第一章注27
14:26 35, 第一章注27
14:26-33 249
14:32 第一章注82

14:33 第一章注82
14:34-35 5, 52, 53, 54-55,
第一章注82、89
15:1-3 69
15:3 307
15:3-5 299
15:20-23 20

哥林多后书
1:22 21
3:1 23
3:3 304
3:4-6 23
3:6 53, 305
3:12-18 45
3:15 24
3:16 304
3:18 24, 45, 63, 304
4:4 24
4:7-9 24
4:7-15 31
4:10 32
4:11 24, 197
5 20, 23, 36
5:5 21
5:7 25
5:9-10 39
5:14-18 19
5:14-21 36
5:17 20, 23
5:17-20 441
5:18-20 第十四章注36
5:19 337
5:20 24
5:21 24, 第十七章注25
6:1-2 24
6:2 23
6:3-10 25
6:14-7:1 5, 358-59, 360
8-9 188
8:9 466

8:13-15 465, 467
8:14 188
10:3-4 331
10:3-6 26, 331
10:5 227
11:2 第十五章注38
11:5 23
11:22 23
12:9 403
12:9-10 31
12:19 第一章注27
13:2 40
13:10 第一章注27

加拉太书

1:3-4 27
1:4 28
1:13 428
2:11-14 439
2:11-21 32
2:15-21 440
2:19 27
2:19-20 31, 32
2:20 27, 28
2:21 27
3:13 27, 40, 433
3:26 第一章注47
3:26-28 52
3:28 5, 32, 49, 第一章注
47, 80, 270, 276,
277, 440, 第十七
章注1、23
3:29 308
4:3 第十二章注125
4:5-7 第一章注47
4:6 第一章注47
4:27 第十八章注8
5:1 189
5:1-6:10 17
5:13 33, 37
5:13-15 33

5:16-24 33
5:16-26 37, 45
5:19-21 33
5:20 448
5:24 31
5:25-6:5 33
6:1-2 249, 453
6:2 27, 28, 33, 第一章注
26, 197, 452, 457
6:7 41
6:9 2
6:14 31
6:16 417, 第十七章注23

以弗所书

1:3 62-63
1:1 62
1:3-14 62
1:9 63
1:17-21 166
1:18 63
1:22-23 62
2:2 第十二章注125
2:10 66
2:11-22 440
2:14-16 63
2:14-19 440
2:18 63
2:20 第二章注13
3:9 66
3:9-10, 62, 440
3:9-11 244
3:10 63
3:14-19 63
3:20-21 63
4-6 63-65
4:1-3 63
4:1-5:20 63-64
4:3 440
4:12 第一章注27
4:12-13 63

4:13 65
4:14 64
4:16 第一章注27
4:17-24 64
4:25-32 264
4:25-5:2 64
5:1-2 64
5:8 64
5:11 64
5:14 64
5:15-16 64
5:21 64
5:21-33 68, 363, 364, 368,
390
5:21-6:9 64-65, 66, 276
5:22-24 5, 65
5:24 363
5:25 65, 197, 363
5:28-29 65
5:28-30 363
6:9 65
6:10-20 23, 63, 65-66,
331, 第十七章注6
6:12 65
6:13 66
6:15 339
6:18 65

腓立比书

1:1 53
1:12-14 28
1:27 16, 31
1:27-30 28, 29, 331
1:29 28
1:30 56
2:1-4 31
2:1-13 29-30, 330, 452
2:3, 29
2:4 465
2:5-11 第十三章注16
2:6-11 28, 42



2:8 29
2:9-11 33
2:12 29
2:12-13 45
2:19-30 45
3:2-3 410, 411
3:4-7 30
3:10 197
3:10-11 30
3:10-14 470
3:12 31
3:17 31
3:18 463
4:2-3 53

歌罗西书

1:20 441
1:24 第十二章注 158
2:13-15 244
2:20 第十二章注 125
2:20-23 48-49
3:18-4:1 64, 66, 68
3:22 189
4:14 第十七章注 39

帖撒罗尼迦前书

1:2-10 21
1:3 22, 23
1:6 31
1:9-10 22, 23
2:14-16 428
3:12 23
3:12-13 22
4:3-5 41
4:3-8 390
4:4 第一章注 61
4:13-18 20, 22, 23
4:18 23
4:23-25 39
5:1-11 23
5:8 23

5:23-24 22

帖撒罗尼迦后书

2:10-12 385

提摩太前书
1:3 66
1:8-11 69
1:10 383, 395
1:15 69
2:1-2 导论注 2, 67
2:2 67, 69
2:3-4 67
2:5-6 69
2:8-15 54

2:11-15 67, 第十三章注 25

2:13-14 67

3:1-13 68

3:2-3 68

3:3 70

3:4-5 67

3:7 67

3:12 67

3:14-15 67

3:16 69

4:1 69

4:6 69

4:7-8 69

4:11-16 69

5:3-16 68

5:5 68

5:10 68

5:11-14 68

5:14 67

5:17-18 68

5:20 69

6:1 67

6:1-2 68

6:2 68

6:3 69

6:3-6 69

6:4 71

6:5 70

6:8 70

6:9-10 70, 465

6:11 69

6:13 67

6:17-19 70

6:18 465

6:20 69

提摩太后书

1:13-14 69

2:2 69

4:11 第十七章注 39

提多书

1:9 69

2:1 69

2:1-10 64

2:9-10 65

腓利门书

2 第一章注 45

8-9 40

21 40

24 第十七章注 39

希伯来书

2:9 第十二章注 152

5:7-10 201

10:23-25 201

10:32-34 331

12:1-2 201

12:5-13 202

12:6 201

13:4 364, 390

雅各书

2:5 465

2:26 212

4:1-3 332

5:1-6 465
5:6 结论注6

彼得前书
1:6-7 331
2:18-20 第十四章注40
2:18-3:7 64
2:21 332
2:23 332
3:13-18 331
3:17-18 332, 第十四章注40
4:12-13 90
4:12-19 331
4:13 331
5:8-10 331

彼得后书
3:3-4 104

约翰一书
1:1 141
1:1-5 140
1:5-9 155
1:10 155
1:29 155
2:3-6 138
2:5-6 143
2:15 147
2:16 147
2:18-27 147, 154
2:21 151
2:27 151
2:28 第十章注17
3:2 第十章注17
3:2-3 153
3:4-10 155
3:6 155
3:9 153
3:10 155
3:11 145

3:13-14 147
3:14 150, 467
3:16 202, 466
3:16-18 145
3:17 467
3:17-18 465, 466
3:18 456, 第六章注14
3:23 145
4:1 151
4:1-6 147
4:1ff 252
4:2-3 141
4:5 151
4:6 152
4:7-8 200
4:7-21 374
4:10 375
4:12 375
4:17 第十章注17
4:20-21 146
5:19 147

约翰二书
7-11 147

约翰三书
9-10 147

犹大书
7 381, 第十六章注5

启示录
1:1 169, 170
1:3 179, 184
1:4 170
1:5 174
1:9 169
1:9-10 170
1:12-20 174
2:1-3:22 170, 176
2:2 176

2:2-3 176
2:4 201
2:4-5 176, 201
2:7 180
2:9 465
2:9-10 411
2:13 176
2:14-15 176
2:19 176
2:20 176
2:20-23 201
3:1-3 176
3:8 177
3:9 410
3:10 176
3:15-16 177
3:15-17 176
3:17 177, 465
3:19 177
3:21 184
5:5 174
5:6 174
6:9-10 182
6:9-11 178
7:16-17 180
9:21 448
11:15 173, 184
11:17-18 182
11:18 175
12:9 181
12:10-11 176
12:11 332
13 5, 172, 178, 188, 190,
第十七章注6
13:7-8 178
13:9-10 178
13:10 第八章注20, 231
13:16-17 176
14:1 179
14:1-5 179
14:4 176



14:6-7 179
14:6-11 176
14:8-11 179
14:9 179
16:14-16 171
17-18 364
17:5 172
17:9 172
17:18 172
18:11-17 466
18:11-20 177
18:23 448
19:6-9 364
19:8 364
19:13 175
19:14 175
20:11-15 180
21:1 181
21:2 364
21:2-3 180
21:3-4 180, 364
21:8 177
21:9 364
21:9-22:5 190
22:6 171
22:10 171
22:10-12 180
22:12 182
22:17 364
22:20 179

次经及托名外典

巴录书 (*Baruch*)
3:9-44 100

巴录二书 (*2 Baruch*)
15:7-8 第一章注 13
44:8-15 第一章注 13

以诺一书 (*1 Enoch*)
52:4 第三章注 16

以诺二书 (*2 Enoch*)
66:6 第一章注 13

以斯得拉二书 (*2 Esdras*)
7:28-19 第三章注 16
7:50 第一章注 13
7:112-115 第一章注 13
8:1 第一章注 13
12:32-34 第三章注 16

禧年书 (*Jubilees*)
11 第十六章注 21

马加比二书 (*2 Maccabees*)
6-7 120
6:31 120

马加比四书 (*4 Maccabees*)
5-18 120
6:26-29 120

所罗门诗篇 (*Psalms of Solomon*)
17:21-24 78, 第三章注 16
17:26 78, 第三章注 16
17:32 78, 第三章注 16

便西拉智训 (*Sirach*)
24:19-23 100
53:23-28 100

所罗门智训 (*Wisdom of Solomon*)
2:12-20 118-19
7:25 141
11:15-16 第十六章注 18
12:23 388, 第十六章注 18

死海古卷

会规手册 (*Community Rule [1QS]*)
5:25-6:1 第四章注 18

大马色规范 (*Damascus Document [CD]*)
4:21 351-52, 第十五章注 11, 361
9:2-4 第四章注 18

早期基督徒文献

十二使徒遗训 (*Didache*)
2:2 453

巴拿巴书 (*Epistle of Barnabas*)
19:5 453

殉道者游斯丁 (*Justin Martyr*)
与特来弗对话录
(*Dialogue with Trypho*)
422

早期犹太文献

米示拿 (*Mishnah*)
论祝福 (*Berakot*)
1:1-3:6 第十七章注 54

论离婚诉状 (*Giṭṭin*)
9:10 353, 第十五章注 16

公会 (*Sanhedrin*)
10:1 411, 第十七章注 13
10:1-3 416

先贤集 (*Abot*)
3:2 第四章注23

论经期不洁 (*Niddah*)
3:7 第十八章注3

巴比伦他勒目
(*Babylonian Talmud*)
论第一道门 (*Baba Qamma*)
83b-84a 第十四章注16

其他古代作品

亚里士多德 (*Aristotle*)
尼各马科伦理学
(*Nichomachean Ethics*)
9.8.1168b, 6ff 123, 第五章注23

狄奥·克里索斯托 (*Dio Chrysostom*)
讲论集 (*Discourse*)
7.135 151-52, 第十六章注22

约瑟夫 (*Josephus*)
斥阿皮昂 (*Against Apion*)
2:199 387, 第十六章注23
2:273 第十六章注23
2:275 第十六章注23

犹太古史 (*Antiquities*)
18:118 第七章注26

米努修·腓力斯
(*Minucius Felix*)
欧克塔维 (*Octavius*)
30:2 第十八章注6

斐罗 (*Philo*)
论亚伯拉罕 (*De Abrahamo*)
133-141 第十六章注23

论特殊法律 (*De Specialibus Legibus*)
3:37-42 第十六章注23
3:108-109 第十八章注3

柏拉图 (*Plato*)
法律篇 (*Laws*)
1.636C 第十六章注22

蒲鲁他克 (*Plutarch*)
论爱 (*Dialogue on Love*)
751C, E 第十六章注22

给新娘与新郎的
建言 (*Advice to Bride and Groom.*)
140:19 359, 第十五章注36

苏埃托尼乌斯 (*Suetonius*)
凯撒传 (革老丢) (*Life of Claudius*)
25:3 412, 第十七章注16



人名索引

(以下“索引”标示之页码, 皆为英文原书页码, 亦即书中左右空白处之页码, 而非每页下端之中文版页码)

— A —

- Achtemeier, Paul J. 亚德迈耶 第三章注 8
Aland, Kurt 阿兰德 第四章注 12
Allison, Dale C. 艾力森 第一部注 4, 第四章注 2, 第四章注 15
Althaus, Paul 亚特候斯 第一章注 68
Auden, W. H. 奥登 142

— B —

- Baltensweiler, Heinrich 巴腾斯魏勒 第十五章注 23
Banks, Robert 班克斯 第一章注 46
Barclay, John 巴克莱 33, 第一章注 5, 第一章注 50, 第一章注 52
Barr, David L. 巴尔 174, 第八章注 17
Barrett, C. K. 巴瑞特 第五章注 7
Bartchy, S. Scott 巴区 第五章注 22
Barth, Karl 巴特 第七章注 29, 207, 208, 211, 第十一章注 2, 225-39, 243, 245, 246, 249, 250, 254, 260, 267, 274, 第十二章注 41~100, 第十二章注 121, 第十二章注 220, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 第十三章注 1, 329, 336, 341, 417, 第十七章注 22, 450, 第十八章注 11, 第十八章注 13
Bartlett, David 巴利特 第十三章注 4
Barton, John 巴顿 第十三章注 33
Barton, Stephen C. 巴顿 导论注 29
Bassler, Jouette M. 贝斯勒 第一章注 7, 第一章注 9, 第二章注 17, 第十章注 6, 第十三章注 5

- Beardslee, William A. 比尔兹利 第三章注 1
Beck, Norman A. 贝克 第十七章注 5
Beker, J. Christiaan 贝克尔 第一章注 8, 第十章注 19
Berger, Peter L. 博格 第十一章注 4
Berkhof, Hendrik 伯克富 244, 第十二章注 124
Best, Ernest 贝斯特 第一章注 61
Betz, Hans Dieter 贝慈 17, 第一章注 5, 第十章注 12, 第十四章注 10
Biggar, Nigel 奈杰尔·比格 第十二章注 81、82
Birch, Bruce C. 伯奇 导论注 8, 第十三章注 33
Black, C. Clifton II 布莱克 第三章注 3
Blenkinsopp, Joseph 伯朗金思帕 261, 第十二章注 224
Bock, Darrell L. 博客 第五章注 7
Boers, Hendrikus W. 波珥斯 导论注 15
Boesak, Alan 布衣萨 183, 第八章注 31
Bonsirven, Joseph 班施温 第十五章注 23
Boring, M. Eugene 鲍林 第六章注 26
Bornkamm, Günther 潘坎 第七章注 27
Boswell, John 鲍斯威尔 380, 382, 397, 第十六章注 2、8、30、31
Boyarin, Daniel 波亚林 33, 第一章注 51、80、91, 第三章注 27, 第十六章注 6
Braaten, Carl E. 布拉登 第一章注 68
Breytenbach, Cilliers 布雷腾巴赫 第十四章注 36
Brock, Rita Nakashima 布洛克 第十章注 15

Brooten, Bernadette 布鲁顿 第十五章注
15
Brown, Charles C. 布朗 第十二章注 1
Brown, Raymond E. 白朗 第二章注 4,
第四章注 27, 第五章注 6, 152, 第
六章注 3、11、15、22、28、29、
31, 第七章注 19, 第十七章注 33
Brown, Robert McAfee 卜朗 第十二章
注 1
Brunner, Emil 卜仁纳 第十二章注 99
Bultmann, Rudolf 布特曼 149, 152, 第
六章注 1、23、27, 160, 第七章注
8, 225, 268
Burrell, David B. 贝瑞尔 第十二章注
207
Busch, Eberhard 布殊 第十二章注 41

— C —

Cahill, Lisa Sowle 卡希尔 第十四章注 5
Caird, G. B. 凯尔德 178, 第八章注 10、
12、21、23、24, 244, 第十二
章注 124
Calvin, John 加尔文 260, 第十二章注
220, 386, 第十六章注 19, 第
十七章注 53
Campbell, Ted A. 坎贝尔 第十一章注 6
Carroll, John T. 卡罗尔 131, 第五章注
34、36
Cartwright, Michael G. 卡特莱特 导论
注 23
Cassidy, Richard J. 加西迪 126, 第五
章注 15、27、28、29、33, 第
十章注 27, 第十二章注 139
Charlesworth, James H. 查理渥斯 第三
章注 16, 第十七章注 5、47、52
Charry, Ellen T. 沙莉 第十章注 16
Childs, Brevard S. 蔡尔兹 导论注 8, 第
十三章注 36、39

Christ, Carol P. 克莱斯特 279, 第十二
章注 310
Clark, Henry B. 克拉克 第十二章注 1
Cochrane, Arthur C. 科克伦 第十二章注
96
Cohen, Shaye J. D. 科汉 第十七章注 7
Collange, J. F. 柯兰芝 导论注 17
Collins, Adela Yarbro 柯林斯 第一章注
58, 172, 174, 178, 第八章注 5、
11、16、22
Collins, John J. 柯林斯 第八章注 9
Collins, Raymond F. 克林斯 第一章注
61, 354, 第十五章注 7、12、
17、19、20、21、26
Connery, John 康纳利 第十八章注 18
Conzelmann, Hans 康泽曼 126, 第
五章注 14、22、26、44, 247, 第
十二章注 207
Countryman, L. William 康垂曼 导论
注 8、20, 352, 第十五章注 13、
14, 第十六章注 7
Cousar, Charles 库塞 第一章注 25
Craddock, Fred B. 凯若达克 第五章注 7
Crossan, John Dominic 克劳生 94, 第
四章注 1, 第七章注 3、18、24、
25
Cullmann, Oscar 库尔曼 第一章注 24,
第九章注 6
Culpepper, R. Alan 考彼波 34

— D —

Dahl, Nils Alstrup 达尔 113, 第五章注 5,
第七章注 12、13、15, 259
Daly, Mary 戴莉 267
Danby, Herbert 丹比 第十五章注 16, 第
十七章注 13
Daube, David 陶庇 325, 第十四章注 18、
19



Davies, Alan T. 戴卫司 第十七章注 5
Davies, Glenn N. 戴威士 第一章注 41
Davies, Margaret 戴维司 第一部注 6
Davies, W. D. 戴维斯 第一章注 14, 第四章注 6、11、15, 第十四章注 31
Davis, John Jefferson 约翰·戴维斯 第十八章注 2、5
Dean, Leonard 狄恩 第六章注 13
DeCosse, David. 狄柯西 第十四章注 5
de Jonge, Marinus 德·乔恩杰 第三章注 15
DeRidder, Richard R. 棣立德 第十七章注 48
Dibelius, Martin 狄比留斯 17, 第一章注 2、3, 第十二章注 16
Dodd, C. H. 托德 第十章注 1
Donelson, Lewis R. 多纳尔森 第二章注 16
Donfried, Karl P. 唐弗理德 第十七章注 17
Duke, Paul D. 杜克 第六章注 34
Dumais, Marcel 杜玛斯 第十五章注 22
Dungan, David L. 邓根 第一部注 4
Dunn, J. D. G. 邓恩 导论注 15, 第一章注 28、42、50、69, 第十四章注 38, 第十七章注 5、11
Durland, William 德蓝 458, 第十八章注 25

— E —

Ehler, Bernhard 埃勒 第七章注 10
Eliot, T. S. 艾略特 44, 134, 第五章注 42, 198
Elshtain, Jean Bethke 伊丝坦 第十四章注 5
Evans, C. F 伊凡斯 第五章注 11
Evans, Craig A. 伊文斯 第五章注 7、11, 第十七章注 5

— F —

Fackre, Gabriel 法克利 第十二章注 1
Farmer, William R. 威廉·法尔默 第三章注 25
Fee, Gordon D. 戈登·费依 第一章注 74、75、88, 第十五章注 37、41
Feldman, David M. 费尔德曼 第十八章注 4
Finger, Thomas N. 芬格尔 第十章注 19
Fish, Stanley 费许 导论注 2, 254, 第十二章注 178
Fitzmyer, Joseph A. 费兹梅尔 131, 第五章注 2、24、37、333, 第十四章注 35、43、44, 第十七章注 39
Ford, David F 福特 第十二章注 65
Fowl, Stephen E. 傅尔 导论注 8、22, 第一章注 30、34、35, 第十三章注 29
Fowler, Robert 傅斯 第三章注 8
Fox, Richard Wightman 傅克斯 第十二章注 1
France, R. T. 法兰士 第四章注 2
Francke, Linda Bird 法兰克 第十八章注 16、22
Frankemöle, Hubert 弗兰肯莫勒 第十四章注 28
Fredriksen, Paula 弗雷德里克森 第十七章注 8
Frei, Hans 弗瑞 第十章注 1, 254
Frost, William 佛洛斯特 第六章注 13
Frye, Northrop 弗莱 第十章注 7
Funk, Robert 富克 第一章注 57, 159, 第七章注 6
Furnish, Victor P. 傅尼斯 第一部注 1、4、19, 第一章注 4、6、11、12、75、83、84, 第十五章注 33、35, 第十六章注 18、22

— G —

- Gabler, Johann Philipp 迦布勒 300, 第十三章注10
- Gager, John G. 迦葛 第十七章注5、12
- Garrett, Susan R. 迦立特 第五章注10, 第十二章注140
- Gärtner, Berril 贾特纳 第一章注54
- Garvey, John 加维 374, 第十五章注50
- Gaston, Lloyd 加斯顿 第十七章注14
- Gaventa, Beverly Roberts 加文塔 第一章注22、52
- Geertz, Clifford 纪尔兹 导论注14
- Georgi, Dieter 乔治 第一章注19
- Gerhart, Mary 吉哈特 第十三章注8、13、14
- Girard, René 吉拉尔 第十七章注25
- Goldsmith, Dale 戈德史密斯 导论注8
- Gorman, Michael J. 戈尔曼 第十八章注18
- Granskou, David 格兰斯科 第十七章注5
- Green, Joel B. 葛林 第五章注6
- Greenberg, David F. 葛林堡 397, 第十六章注32
- Greene, Thomas 格林 第十三章注20
- Greene-McCreight, Kathryn 麦克葛 第十章注8
- Greer, Rowan A. 格立尔 第十章注8
- Greeven, Heinrich 格雷芬 第一章注2、3
- Gritsch, Eric W. 格里奇 第一章注68
- Guelich, Robert A. 古力 325, 326, 第十四章注7、8、17、18, 355, 第十五章注23、24
- Gustafson, James M. 高斯塔福生 导论注8, 第十一章注3

— H —

- Hamerton-Kelly, Robert 凯哈默 第十七章注20、25
- Hagner, Donald A. 哈格纳 第十七章注5
- Hankey, Katherine 汉基 第十一章注9
- Hare, Douglas R. A. 哈尔 第十七章注12、31
- Harries, Richard 哈利斯 第十二章注1
- Harrington, Daniel J. 哈灵顿 第十七章注12
- Harvey, A. E. 哈斐尔 第七章注14, 259
- Hauerwas, Stanley 侯活士 导论注8、23, 202, 第十章注1、25、26, 207, 208, 210, 211, 第十一章注2、7, 245, 253-66, 267, 第十二章注175 ~ 250, 291, 292, 293, 295, 296, 305, 第十三章注10, 340, 342, 第十四章注5、54, 第十六章注37, 445, 452, 454, 第十八章注1、9、16、19、20
- Hay, David M. 海尔 第一章注7、9
- Hays, Richard B. 海斯 导论注9、28, 第一章注5、20、29、42、44、49、72, 第五章注17, 第七章注11, 第十章注1、6、7、14、29, 第十三章注5、21、22、24、32、35, 第十六章注3、14、26, 第十七章注19、20、44、46, 结论注4
- Heyward, Carter 海沃德 第十章注15
- Hill, Craig 希尔 第十七章注28
- Hill, David 希尔 第十五章注17
- Hillerbrand, Hans 希勒布兰德 第十七章注52
- Hinlicky, Paul R. 辛立奇 第十八章注10、12
- Holladay, Carl 贺乐戴 第三章注9



Holtz, Traugott 贺兹 第五章注 7
Hooker, Morna D. 胡珂 第三章注 18
Horsley, Richard A. 何斯利 第三章注 15,
327, 328, 第十四章注 9、26、
27、29
Hoshiko, Sumi 鹭见星子 第十八章注 21
Houlden, J. L. 贺尔登 21, 第一章注 1、
16, 第三章注 2, 139, 第六章注
6, 第十七章注 1
Hübner, Hans 哈布纳 第十三章注 39
Hughes, Langston 休斯 133, 第五章注 40
Hunsinger, George 韩辛格 第十二章注 41
Hunter, David G. 杭特 第十四章注 53
Hütter, Reinhard 哈特 第十章注 10

— I —

Isser, Stanley 伊塞尔 第十八章注 4

— J —

Jenson, Robert W. 约翰逊 第一章注 68
Jervell, Jacob 耶弗尔 第十七章注 27
Jewett, Robert 朱伟特 第二章注 3
Johnson, James Turner 约翰逊 第十四章
注 5
Johnson, Luke Timothy 路加·约翰逊 第
二章注 1、2、19, 117-118, 122,
第五章注 13、21、25、43, 第
七章注 3、11、20、27、28, 第
九章注 2、4, 第十四章注 35, 第
十六章注 4、29, 第十七章注
42, 467, 结论注 7
Johnson, Mark 马可·约翰逊 第十三章
注 8
Johnston, George 强斯顿 第六章注 26
Jones, L. Gregory 琼斯 导论注 8、22,
第十章注 1, 第十二章注 179, 第
十三章注 29

Jüngel, Eberhard 云格尔 第十二章注 41

— K —

Kähler, Martin 凯勒 159, 第七章注 5
Kaiser, Walter C., Jr. 华德·凯瑟 第十三
章注 33
Käsemann, Ernst 盖士曼 29-30, 第一
章注 23、36, 第五章注 41、44,
139, 141, 第六章注 5、9、10、
31, 160, 第七章注 10, 191, 第
九章注 8, 第十章注 19, 385, 第
十六章注 15、17、24
Katz, Steven T 凯兹 第六章注 17
Kaveny, M. Kathleen 凯夫尼 第十八章
注 24
Keck, Leander E. 祈灵德 第一章注 56,
109, 第四章注 26、28、29、30
Kee, Howard Clark 基恩 第三章注 6
Keener, Craig S. 基纳 第十五章注 2、49
Kelber, Werner H. 克尔贝尔 第三章注
6、10
Kellerman, Bill 凯勒曼 第十二章注 1、
38
Kelsey, David H. 凯尔西 194, 第十章注
3、4、5, 第十一章注 1, 第十二
章注 65
Kermode, Frank 柯莫德 第三章注 12
Kertelge, Karl 克特格 第十四章注 28
Kimball, Charles A. 金布尔 第五章注 7
Kimelman, Reuven 基梅尔曼 第六章注
17
King, Martin Luther, Jr. 马丁·路德·金
恩 183, 第八章注 31, 222, 第
十二章注 38, 341
Kingsbury, Jack Dean 金斯伯利 第三章
注 19, 第四章注 4
Kissinger, Warren S. 纪辛格 第十四章注
7

Kittay, Eva Feder 纪陶伊 第十三章注8、17
Klassen, William 克拉森 327, 第十四章注25、28、39
Klein, Charlotte 克莱因 第十七章注5
Kraftchick, Steven J. 克福齐 第一章注7、37、302, 第十三章注8、16、17、19
Kugel, James L. 库杰尔 第十章注8
Kuhn, Heinz-Wolfgang 肯恩 328, 第十四章注28
Kummel, Wemer G. 裘慕尔 第一部注6, 第一章注69, 第二章注1

— L —

Lane, William L. 蓝恩 第三章注23、25, 第十章注24
Langford, Thomas A. 兰福德 第十一章注6
Lash, Nicholas 拉施 305, 第十三章注8、28、30、31
Laumann, Edward D. 劳曼 第十六章注35
Lessing, Gotthold Ephraim 莱辛 300, 第十三章注11、12
Levenson, Jon D. 利文森 第一部注5, 第十章注28
Levine, Amy-Jill 李凡 430, 第十七章注32、41
Lindbeck, George 林贝克 第九章注3, 198, 第十章注20
Lindsey, Hal 何凌西 171, 第八章注7
Lischer, Richard 利舍 第十四章注54
Lohfink, Gerhard 洛芬克 第十章注10, 307, 第十三章注37
Lohse, Eduard 罗赛 导论注8、17, 第十七章注1
Long, D. Stephen 隆恩 第十二章注246, 第十四章注57

Longenecker, Richard N. 隆奈克 导论注8, 第十七章注1
Lovin, Robin W. 洛温 第十二章注1
Luckmann, Thomas 卢克曼 第十一章注4
Lüdemann, Gerd 卢尔德曼 第二章注3
Luther, Martin 马丁·路德 第一章注55、68、175, 第八章注18, 260, 第十二章注220, 437, 第十七章注49、50、51、52
Luz, Ulrich 卢梓 第四章注25, 第十二章注219

— M —

MacIntyre, Alasdair 麦金太尔 第十一章注8
Mack, Burton 麦克 第七章注9
Mack, Maynard 梅克 第六章注13
Marcus, Joel 马库斯 第三章注6、14、18、28
Marshall, I. Howard 马歇尔 333, 第十四章注35、42
Martin, Dale B. 马田 第一章注65、84, 第十六章注21
Martin, Ralph P. 马挺 29, 第一章注36
Martini, Carlo Maria 马提尼 第十七章注47
Martyn, J. Louis 马廷 第一章注14, 第六章注15、17、30, 第十章注19, 第十七章注12、33
Marxsen, Willi 马克森 导论注8、17, 第三章注26
Mausser, Ulrich 毛瑟 322, 第十四章注13
McCann, Dennis 麦卡恩 第十二章注1
McDonald, J. I. H. 麦克唐纳 导论注8
McFague, Sallie 麦法格 第十三章注8
McNeill, John J. 麦尼尔 380, 第十六章注2、28
Meeks, Wayne A. 米克斯 4, 导论注8、



13、14、16、27、53, 第一章注76、85、86、98, 第四章注9, 第六章注15、34, 182-83, 第八章注12、28, 第十一章注4, 第十三章注32, 第十七章注1、2、35

Meier, John P. 麦尔 第四章注13、14, 第七章注3、22

Merkel, Helmut 莫克 第十七章注27

Metzger, Bruce M. 麦子格 第三章注7、23

Minear, Paul S. 米尼尔 第五章注19, 第六章注22, 173, 第八章注12、14

Mitchell, Margaret M. 米契尔 第一章注53

Moessner, David P. 摩森纳 117, 第五章注11

Mollenkott, Virginia Ramey 摩仁格 380, 第十六章注2

Morgan, Robert 罗伯·摩根 导论注26

Morphew, Clark 摩非 第十七章注4

Mueller, David L. 穆勒 第十二章注41

Myers, Ched 迈尔斯 第三章注6、28, 第十四章注51

— N —

Nelson, James B. 尼尔森 380, 第十六章注2

Neuhaus, Richard John 纽豪斯 第十二章注1, 第十四章注5

Neusner, Jacob 纽斯纳 第三章注15

Nicklesburg, George W. E. 尼肯斯堡 第三章注17

Niebuhr, H. Richard 理察·尼布尔 139, 第六章注4

Niebuhr, Reinhold 尼布尔 207, 208, 211, 215-25, 227, 228, 232, 235, 238,

240, 245, 250, 267, 第十二章注1-40、154, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 320, 342, 第十四章注32, 348

Nietzsche, Friedrich 尼采 169, 182, 第八章注1

Noonan, John T, Jr. 诺南 第十八章注5

— O —

O'Day, Gail R. 欧黛 155, 第六章注34

Oden, Thomas 奥登 第二章注19

O'Donovan, Oliver 欧多诺凡 3, 导论注7、18, 第七章注29, 175, 183, 第八章注12、19、29, 第十八章注14

Ogletree, Thomas W. 欧格曲 导论注8, 98, 第四章注10

Ollenburger, Ben 奥伦伯杰 第十章注22, 第十三章注8

Outka, Gene 欧特卡 第十八章注9

Outler, Albert 欧德来 第十一章注6

— P —

Pannenberg, Wolfhart 潘能伯格 第七章注27

Payne, Philip 培恩 第一章注89

Pelikan, Jaroslav 帕利坎 第七章注4

Pervo, Richard 帕尔沃 第五章注43

Peterson, Dwight N. 彼德森 第三章注6

Petersen, Norman 彼德生 导论注14, 第一章注45、59, 第三章注25

Petersen, William L. 毕达逊 第十章注2

Plaskow, Judith 伯拉斯高 第十二章注310

Pokorny, Peter 波可尼 第十二章注139

Porter, Calvin L. 波特 第十六章注25

Porter, Stanley E. 帕特 第二章注16

Price, Reynolds 普莱斯 263

— R —

- Räsänen, Heikki 黎生宁 导论注15, 第一章注1, 第十三章注9
- Ramsey, Paul 兰塞 第十四章注5、57
- Rasmussen, Larry 拉斯缪森 导论注8, 第十二章注1
- Rensberger, David 伦斯伯格 146, 147, 148, 第六章注15、18、19、20、21, 203, 第十章注27
- Rese, Martin 雷塞 第五章注7
- Richardson, Peter 李察森 第十七章注5、12
- Riches, John K. 里奇斯 第七章注14, 259
- Ricoeur, Paul 吕格尔 第十三章注8、15、20
- Ruether, Rosemary Radford 路瑟乐 268, 277, 第十七章注5、40
- Russell, Allan Melvin 卢瑟 第十三章注8、13、14
- Russell, Letty 罗乐蒂 268, 277

— S —

- Sampley, J. Paul 桑普利 第一部注1, 第一章注1、15
- Sanders, E. P. 桑德斯 第一部注6, 第一章注49、50, 第三章注15, 第七章注12、15、16、21、23、27, 第十三章注38, 第十四章注48
- Sanders, Jack T 桑德思 第一部注3, 139-40, 156, 第六章注7、35, 169, 183, 第八章注2, 第十七章注27
- Sanders, James A. 桑德思 第五章注7、11, 第十三章注34

- Sandmel, Samuel 桑德莫 第十七章注5、12
- Scanzoni, Letha 史甘若尼 380, 第十六章注2
- Scharper, Philip 史哈波 第五章注15、27、33
- Schmidt, Daryl 施密特 第五章注15
- Schnackenburg, Rudolf 施诺肯保 导论注8, 第一部注3
- Schneider, Gerhard 史奈德 第五章注3
- Schneiders, Sandra 史耐德 第六章注31
- Scholer, David M. 肖勒 第二章注15
- Schrage, Wolfgang 舒拉格 导论注10, 第一部注3, 74, 第三章注5, 第五章注1, 第六章注3, 158, 第七章注1, 180, 第八章注25、27, 第十五章注7, 第十七章注1
- Schulz, Siegfried 休兹 导论注8、12, 第一部注3
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 费兰札 第一章注83、84、87, 65, 第二章注9, 第六章注31, 173, 181, 183, 第八章注6、8、12、13、16、24、26、30、32, 207, 208, 211, 266-82, 第十二章注136、251-324, 291, 292, 293, 296, 340
- Schütz, John 舒兹 第十六章注12
- Schweitzer, Albert 史怀哲 159, 第七章注2、3
- Schweizer, Eduard 施维策 第四章注20
- Scroggs, Robin 斯科罗格斯 导论注8, 382, 398, 第十六章注9、16、20、22、24、36
- Segal, Alan 西格尔 第十七章注5、9
- Sells, Michael A. 塞尔斯 第十四章注2、3
- Shakespeare, William 莎士比亚 103-104
- Shange, Ntosake 朵思柯·尚吉 279
- Shaw, Brent D. 尚恩 第十六章注30



Siker, Jeffrey S. 斯科尔 第十一章注2, 260, 第十二章注30、33、211, 第十六章注3、29、34, 第十七章注12

Sleeper, C. Freeman 斯立波 导论注8

Smiga, George M. 斯米加 第十七章注5

Smith, D. Moody 史密斯 151, 第六章注15、26、32, 第十七章注34

Snodgrass, Klyne 史诺瓜斯 第十五章注1

Soards, Marion L. 索尔斯 第二章注3

Soskice, Janet Martin 索斯吉斯 第十三章注8

Spohn, William C. 史邦 导论注8, 第十三章注7

Spong, John Shelby 司朋 导论注5, 348, 349, 370, 371, 第十五章注3、4、44、45

Squires, John T. 斯基雷斯 第五章注3

Stallsworth, Paul T. 斯托尔华斯 第十八章注7、18、27

Stanton, Cady 斯坦顿 277

Stanton, Graham N. 司坦顿 第四章注11、24

Steiner, George 史坦纳 305, 第十三章注26、27、28

Stendahl, Krister 史丹德 第一章注38、69, 第四章注7、8, 169, 第八章注3

Sternberg, Meier 司登博格 第七章注7, 第十二章注62

Stone, Ronald H. 史东 第十二章注1

Strecker, Georg 史崔克 第十四章注21, 第十五章注25

Streeter, B. H. 史崔特 第一部注6

Stringfellow, William 斯特林费洛 183, 第八章注12、31

Stuhlmacher, Peter 司徒马赫 第三章注18

Swartley, Willard M. 斯沃特利 导论注6、8, 第十四章注25、27、28

— T —

Talbert, Charles 陶柏特 第五章注33

Tannehill, Robert C. 谭纳希 76, 第三章注11, 第十四章注24

Theissen, Gerd 提依森 第一章注62, 第四章注26

Thompson, Leonard L. 汤普森 第八章注5

Throckmorton, Burton H. 斯罗克莫顿 第一章注12

Tibert, Bill 提伯特 458, 第十八章注26

Tiede, David 帝德 第十七章注27

Tillich, Paul 田立克 218, 第十二章注19

Tinsley, E. J. 丁时黎 259

Tolbert, Mary Ann 托伯特 第三章注21、26

Tolkien, J. R. R. 托尔金 171

Tomson, Peter J. 汤姆森 第一章注60、66、78

Torrance, Thomas F. 托伦斯 第十二章注41

Towner, Philip H. 唐书礼 第二章注18

Trible, Phyllis 崔菲莉 277

Trilling, Wolfgang 杜利灵 第十七章注32

Trocmé, André 杜托 246, 第十二章注135

Tuckett, C. M. 塔克特 第三章注14, 第七章注17

— V —

Van Leeuwen, Mary Stewart 利奥雯 第十六章注33

van Tilborg, Sjef 提尔堡 第十六章注28

Verhey, Allen 维希 导论注8、18, 第一部注3, 第五章注39, 第六章注2, 第七章注1, 第十章注11, 第十一章注5, 第十三章注3

Vermes, Geza 弗米斯 第十五章注11

Verner, David 维诺 第二章注 14
Via, Dan O., Jr. 维亚 第一部注 1, 第一章注 79, 第三章注 1、21
von Dobschütz, Ernst 多布舒茨 第四章注 11

— W —

Wall, Robert W. 沃尔 导论注 8
Watson, Francis 华生 第一章注 50
Weeden, Theodore J., Sr. 温登 第三章注 10
Wengst, Klaus 温斯特 第六章注 15
Wenham, David 温罕 第一部注 4
Wesley, Charles 查尔斯·卫斯理 402, 第十六章注 38
Wesley, John 卫斯理 第一章注 55, 211, 第十一章注 6
Westerholm, Stephen 韦斯特霍姆 第一章注 68
Wheeler, Sondra Ely 惠勒 第三章注 20, 第九章注 2, 第十六章注 4, 结论注 2
Wheelwright, Philip 惠尔赖特 第十三章注 8
Whitehead, Barbara Dafoe 怀特海 第十五章注 43
Wiefel, Wolfgang 维费尔 第十七章注 17
Wilders, Amos N., 73 威尔德 第三章注 1, 第八章注 12
Williams, Camille S. 威廉姆斯 第十八章注 22
Williams, Delores S. 威廉斯 第十章注 15
Williams, Rowan 罗云·威廉斯 262, 第十二章注 82、231
Williamson, Clark M. 威廉逊 第十七章注 12、52
Willimon, William H. 魏利蒙 第五章注 44, 254, 第十二章注 175, 371,

第十五章注 47, 459, 第十八章注 28、29

Wilson, Robert R. 威耳森 第十三章注 33
Wink, Walter 温克 第十四章注 22、23
Wire, Antoinette 怀尔 54-55, 第一章注 88、90, 第十五章注 31
Witherington, Ben III 威瑟林顿 第一章注 83, 第七章注 11、20
Wolterstorff, Nicholas 伍斯特福 第九章注 3
Wrede, William 雷特 导论注 26, 第三章注 14
Wright, N. T. 赖特 第一章注 21、70, 第三章注 15, 第五章注 31, 第七章注 17, 第十七章注 21、24
Wright, R. B. 洛特 第三章注 16

— Y —

Yarbrough, O. Larry 雅布洛 第一章注 61
Yoder, John Howard 尤达 第二章注 7, 第十章注 13, 207, 208, 211, 第十一章注 2, 234, 239-53, 254, 257, 259, 260, 261, 267, 278, 第十二章注 81、87、90、100 ~ 174、220, 291, 292, 293, 295, 296, 322, 340, 342, 第十四章注 5、12
Young, Robin Darling 杨 第十六章注 30

— Z —

Zabelka, George 萨贝卡 318-19, 第十四章注 4、6
Zimmerman, Mary K. 玛丽·齐玛曼 第十八章注 21



主题索引

(以下“索引”标示之页码, 皆为英文原书页码, 亦即书中左右空白处之页码, 而非每页下端之中文版页码)

— A —

Abortion 堕胎

alternative authorities on 其他权威论堕胎 453-55

canonical context of 堕胎的正典脉络 449

hermeneutic task for 针对堕胎的释经任务 449-57

as modern church issue 堕胎作为现代教会的议题 457-60

normative judgments on 对堕胎的规范判断 455-57

overview of 综观堕胎 444-46

Scriptures on 圣经论堕胎 446-48

Acts of the Apostles 使徒行传

on ethnic divisions in the church 使徒行传论教会中的种族分隔 440

on ministry of church 使徒行传论教会的事奉 120-22

references to death of Jesus in 使徒行传中论及耶稣的死 119-20

salvation history in 使徒行传中的救恩历史 112-14

Adam 亚当

disobedience of 亚当的不顺服 31

exoneration of 亚当的脱罪 67

Adultery 淫乱 352, 354-55, 357

American Academy of Religion 美国宗教学会 280

Anti-Defamation League of B'nai B'rith 反毁谤联盟 408

Anti-Judaism 反犹太主义

alternative authorities on 其他权威论反犹太主义 437-38

canonical context of 反犹太主义的正典脉络 428-34

hermeneutical task for 针对反犹太主义的释经任务 434-38

as modern church issue 反犹太主义作为现代教会的议题 438-41

overview of 综观反犹太主义 407-9

within New Testament text 在新约经文中的反犹太主义 409-34

另参 Anti-Semitism 反犹太主义; Jewish people 犹太民族

Anti-Semitism 反闪族主义 429

Antiochus IV Epiphanes 安提阿古·伊波法尼五世 172

Apocalyptic symbolism, interpretation of 对于天启象征主义的诠释 170-73

Aposynag ō gos 逐出会堂 146

Aquinas, Thomas 多玛斯·阿奎那 254, 260, 第十二章注220, 第十八章注24

Aristotle 亚里士多德 123, 254

Athanasius 亚他那修 255

Augustine 奥古斯丁 142, 第六章注12, 220, 223, 318, 320, 342, 第十四章注5、32

Authority 权威

of church community 教会群体的权威 102-3

Jesus' claim to 耶稣宣称的权威 115

of Jesus, through resurrection 耶稣透过复活所拥有的权威 95, 322-23

of Jesus's teachings 耶稣教导的权威 84

Matthew's Gospel on Christ's 马太福音论基督的权威 94-95
metaphormaking nature of 权威的隐喻生产之本质 299
of modes of appeal to Scripture 诉诸圣经模式的权威 208-209, 293-96
for New Testament ethical vision 新约伦理意境的权威 209-11, 第十一章注6, 224-25
of Old Testament 旧约的权威 307
reversal of 权威的逆转 89-90, 148
sources of 权威的来源 209-12, 296-98

— B —

Baptism 洗礼

of Christ 基督的洗礼 75,88,116
as connection with Christ 洗礼作为与基督的连结 38
into Christian community 受洗归入基督徒群体 32-33
as sign of grace 洗礼作为恩典的记号 460, 第十八章注29

Bar Kochba 巴柯巴 164

Barmen Declaration 巴门宣言 238-39

Beatitudes 八福 163, 182, 321 另参 Sermon on the Mount 登山宝训

Beloved Disciple 主所爱的门徒 149, 154

Birth narratives 降生的叙事 417-18

Body of Christ 基督的身体 32-36 另参 Christian community 基督徒群体

Bonhoeffer, Dietrich 潘霍华 318

Bush, George 布什 2

— C —

Caesarea Philippi 该撒利亚腓立比 79-80 97, 106, 256

Celibacy 独身 21, 49-50, 第八章注24, 402

Christ 基督

church as metaphor of 教会作为基督的隐喻 304

coming in glory 基督在荣耀中降临 20, 22

divine claim of 基督的神圣宣告 227

faithfulness of 基督的信实 27-32, 242-43

imitation of 效法基督 452-53

John's Gospel on Church and 约翰福音论教会与基督 142-44

love and ethics of 基督的爱与伦理 216-20

marriage between church and 教会与基督之间的婚姻 363-64

as the new creation 基督作为新造 20

obedience of 基督的顺服 29, 84

as pattern for ethics 基督作为伦理的榜样 28-31, 46

parousia of 基督再来 20, 22-23, 40, 87

transformation through 透过基督得着更新变化 38-39

另参 Christology 基督论; Jesus of Nazareth 拿撒勒人耶稣; Messiah 弥赛亚; Resurrection 复活

Christian community 基督徒群体

alienation from Jewish culture 基督徒群体与犹太文化的隔离



146-48
as the authentic Israel 基督徒群体是真以色列 123-24
body of Christ as 基督的身体是基督徒群体 32-36
cosmic ecclesiology and 基督徒群体与宇宙性的教会论 62-66
cultural norms developed by 基督徒群体所发展的文化规范 32-33, 41-43
discipleship in 在基督徒群体中的门徒生活 80-85
diversity within 基督徒群体的多元性 257
eschatological transformation of 基督徒群体的末世更新 19-27
ethnic tensions within 基督徒群体当中的族群张力 438-41
forgiveness and discipline of 基督徒群体的饶恕与纪律 101-4
homosexuals and the 基督徒群体与同性恋者 400-403
Jewish origins of 基督徒群体的犹太根源 409-10
Jews/Gentiles joined in 参与在基督徒群体中的犹太人 / 外邦人 63-64
Johannine 属约翰的基督徒群体 146-47, 154-56
Luke on creation of 路加论基督徒群体的出现 122-25
male/female roles in 基督徒群体中的男性 / 女性之角色 52-56
as new social order 基督徒群体是新的社会秩序 241-42
New Testament image of 新约的基督徒群体形象 196-97
order in (1 Timothy) (提摩太前书) 基督徒群体中的秩序 66-71

sexual morality norms of 基督徒群体的性伦理规范 43, 47-52
solidarity of 基督徒群体的连结 181-82
unbelieving spouses in 在基督徒群体中的未信配偶 359-61;
vocation of 基督徒群体的召命 127, 245-46
另参 Church 教会; Israel 以色列
Christianity and Crisis (journal) 《基督教与危机》224
Christology 基督论
of Book of Revelation 启示录当中的基督论 173-75
ethics and 伦理学与基督论 227-28
of John's Gospel 约翰福音当中的基督论 140-42
of Luke's Gospel 路加福音当中的基督论 114-20
of Mark's Gospel 马可福音当中的基督论 75-80
of Matthew's Gospel 马太福音当中的基督论 94-96
of Paul 保罗的基督论 27-32
另参 Christ 基督; Jesus of Nazareth 拿撒勒人耶稣
Chrysostom, John 约翰·屈梭多模 397, 第十六章注31
Church 教会
Acts on the ministry of 使徒行传论教会的事奉 120-22
communal ethic of 教会的群体伦理 97-99
community image of 教会的群体意象 196-97
as community of peace 教会是和平的群体 343-44
disciplinary authority of 教会的惩戒权威 102-3

as embodied metaphor 教会是活现的隐喻 304-6
eschatological spirit in the 教会中的末世精神 131-32
forming character of 教会的形成特质 254-58, 261-64
Holy Spirit and ministry of 圣灵与教会的事奉 120-28, 131-32, 135
household code and 家庭规范与教会 64-65
Jerusalem community 耶路撒冷群体的教会 451-52
John's Gospel on Jesus and 约翰福音论耶稣与教会 142-44
living the text through the 透过教会活出经文 374-76
male/female roles in 教会中的男性/女性之角色 52-56
marriage between Christ and 基督与教会的婚姻 363-64
Matthew's Gospel on formation of 马太福音谈教会的形成 96-104
normative force of Matthew 5 on 马太福音第五章对教会的规范力量 323-24
order in (1 Timothy) (提摩太前书) 教会中的秩序 66-71
political embodiment of ethics by 教会以政治的方式体现伦理 224-25
relationship between Jews and 犹太人与教会之间的关系 417-21
Revelation on vocation of 启示录谈教会的召命 176-79
Roman persecution of 罗马对于教会的迫害 170
spiritual warfare and 属灵争战与教会 65-66

women's role in missionary movement of 女性在教会宣教运动中的角色 270
另参 Christian community 基督徒群体; Israel 以色列; Pragmatic task 实践工作
Church (modern day) (现代) 教会
abortion and 堕胎与(现代)教会 457-60
anti-Judaism and 反犹太主义与(现代)教会 438-41
divorce/remarriage and 离婚/再婚与(现代)教会 374-76
homosexuality and 同性恋与(现代)教会 400-403
relationship between Israel and 以色列与(现代)教会之间的关系 408-9
sharing possession as challenge to 财物分享是对(现代)教会的挑战 464-68
violence and 暴力/武力与(现代)教会 343-44
Circumcision 割礼 410
Clement of Alexandria 亚历山太的革利免 294
Clinton, Bill 柯林顿 2
Cold War politics 冷战政治 171
Community as focal image 作为焦点意象的群体
abortion and 堕胎与作为焦点意象的群体 460
anti-Judaism and 反犹太主义与作为焦点意象的群体 431
described 描述那作为焦点意象的群体 196-97
divorce and 离婚与作为焦点意象的群体 364-65
homosexuality and 同性恋与作为



焦点意象的群体 391-92
New Testament ethics and 新约伦理学与作为焦点意象的群体 469
Old Testament as grounding for 旧约为那作为焦点意象的群体奠定了基础 307-8
used in hermeneutical task 在诠释工作中使用那作为焦点意象的群体 292-93
violence in defense of justice and 用暴力捍卫正义与那作为焦点意象的群体 337
wealth and 财富与作为焦点意象的群体 466
Community Rule (IQS) 《会规手册》 (IQS) 17, 98
Confessing Church, The 认信教会 239
Confessional traditions 信仰告白传统 69
Consequences 结果, 后果 219
Cosmic ecclesiology 宇宙性的教会论 62-66
Covenant 盟约
 between Israel and God 以色列与上帝之间的盟约 411-17
 marriage as 婚姻作为盟约 362-63, 372
Cross 十字架
 discipleship norms defined by 十字架定义了门徒的规范 84-85
 identity of Jesus and 耶稣的身分与十字架 80
 symbolism of the 十字架的象征主义 27-32, 242-43
Cross as focal image 作为焦点意象的十字架
 abortion and 堕胎与作为焦点意象的十字架 460
 anti-Judaism and 反犹太主义与作为焦点意象的十字架 431-33
 described 描述那作为焦点意象的

十字架 197
divorce and 离婚与作为焦点意象的十字架 365-66
homosexuality and 同性恋与作为焦点意象的十字架 392-93
New Testament ethics and 新约伦理学与作为焦点意象的十字架 469
Old Testament as grounding for 旧约为那作为焦点意象的十字架奠定了基础 307-8
used in hermeneutical task 在诠释工作中使用那作为焦点意象的十字架 292-93
violence in defense of justice and 用暴力捍卫正义与那作为焦点意象的十字架 337-38
wealth and 财富与作为焦点意象的十字架 466
Cultural norms 文化规范
 alienation of Christians from Jewish 基督徒与犹太文化规范的疏离 146-48
 of Christian community 基督徒群体的文化规范 32-33, 41-43
 homosexual identity and 同性恋身分与文化规范 397-98
 on marriage/divorce 婚姻 / 离婚的文化规范 347-49
 peripheral status of Church and 教会及其文化规范的边缘地位 342-43

— D —

Daniel 但以理书 172
Descriptive task 描述工作
 comparison of synthetic and 综合工作与描述工作的比较 291-93
 described 对于描述工作的形容

3-4, 13-15
Luke/Acts and 路加福音 / 使徒行
传与描述工作 112-35
Gospel of Mark and 马可福音与描
述工作 73-91
Gospel of Matthew and 马太福音与
描述工作 93-110
Gospel/Epistles of John and 约翰福
音 / 书信与描述工作 138-56
Pauline ethics and 保罗伦理学与描
述工作 19-59
Pauline tradition and 保罗传统与描
述工作 60-71
另参 New Testament ethics 新约伦
理学
Dianoia 题材 第十章注 7
Didache 《十二使徒遗训》17
Disciples 门徒
 incomprehension of 门徒的不解
 75-77
 marriage/divorce ethics for 门徒的
 婚姻 / 离婚伦理 372-74
 mercy taught to 教导门徒怜悯 104
 Mark's characterization of 马可对
 于门徒的描述 79-85
 Sermon on the Mount as instruction
 to 登山宝训乃是给门徒的教训
 321
 teaching mandate given to 给门徒的
 教导使命 97
 women as paradigms of true 妇女是
 真门徒的典范 271
 另参 Christian community 基督徒群
 体
Divine law 神圣律法 228-29 另参 Law
律法 ; Obedience 顺服
Divorce 离婚
 alternative authorities on 其他权威
 论离婚 369-74

canonical context of 离婚的正典脉
络 361-66
cultural norms on 离婚的文化规范
347-49
hermeneutic task for 针对离婚的诠
释工作 366-74
New Testament images and 新约意
象与离婚 364-66
New Testament passages on 论离婚
的新约经文 349-61
normative judgments on 对于离婚
的规范判断 372-74
“Service for the Recognition of the
End of a Marriage” (Spong) “承
认婚姻终结的仪式” 371-72
“Dogmatic Constitution on Divine
Revelation” (Vatican II) 〈天主的启
示教义宪章〉(梵二) 263
“Dream Deferred” (Hughes) 〈延迟的
梦想〉 133
Durham Declaration 杜罕宣言 459
Dylan, Bob 鲍伯·迪伦 61, 379, 380

— E —

Ekklesia (church) 教会 / 聚会 97, 105,
271-72, 274, 293 另参 Church 教会
Enemies 敌人 327-28, 330
Enlightenment 启蒙运动 300
Eschatological urgency 末世的急迫性
182
Eschatology 末世论
 of the Book of Revelation 启示录的
 末世论 179-81
 of John's Eschatology, continued
 Gospel 约翰福音的末世论 148-
 53, 第十章注 17, 428, 433
 of Kingdom of God 神国的末世论
 257-58



of Luke's Gospel 路加福音的末世论 129-33
of Mark's Gospel 马可福音的末世论 85-88
of Matthew's Gospel 马太福音的末世论 104-7
of Paul 保罗的末世论 19-27
Ethical teachings 伦理教导: 参 New Testament ethics 新约伦理学
Ethics of accountability 负责任的伦理 267
“Ethnic cleansing,” 种族净化 318
Eucharist 圣餐 256
Experience 经验
 abortion and 堕胎与经验 455
 anti-Judaism and 反犹太主义与经验 438
 on divorce/remarriage 从经验看离婚 / 再婚 370-72
 feminist critical hermeneutic approach to 女性主义的批判诠释经验法 280
 hermeneutical role of 经验在诠释上的角色 263-64
 homosexuality and 同性恋与经验 398
 moral wisdom through 透过经验而得的道德智慧 295-98
 violence and, 暴力 / 武力与经验 342-43
 as authority in theology 经验作为神学上的权威 210-11, 223, 237-38
Experimental religion 可实验的宗教 211

— F —

Faith of Jesus Christ 耶稣基督的信 27-32 另参 Christ 基督
Faith and works 信心与善行 212
Fall of Babylon 巴比伦的坠落 177-78

“Family values,” 家庭价值 2
Flexibility 柔顺变通 257
Focal Images (Community, Cross, New Creation) 焦点意象 (群体、十字架与新造) 193-200
 inadequacy of love and liberation as “爱”和“释放”不适宜作为焦点意象 200-204
Forgiveness 饶恕
 community discipline and 群体纪律与饶恕 101-4
 instruction on 饶恕的教导 257

— G —

Galilee 加利利 87
Gentiles 外邦人
 relationship with Jews 外邦人与犹太人的关系 63-64, 415-16
 salvation offered to 给外邦人的救恩 116
 success of preaching mission to 向外邦人宣教的成功 410
“German Christianity” (Nazi) “德国基督教” (纳粹) 238
God 神 / 上帝
 character of 神的特质 278-79
 covenant between Israel and 在以色列与神之间的盟约 112-14, 411-17
 faithfulness to his covenant 神信实地持守祂的盟约 31-32, 411-17
 intention for human sexuality 神对于人类之性的心意 390
 Israel's covenant with 以色列与神的盟约 112-14, 411-17;
 mercy of 神的怜悯 99-101
 moral logic of obedience to 顺服神的伦理逻辑 36-41, 225-39

parables on rejection of Israel by 论以色列被神拒绝的比喻 423-24
righteousness of 神的义 31-32, 411-17
transformation through grace of 透过神的恩典被转化 44-45
另参 Kingdom of God 神的国

Gospel of John 约翰福音
Christology of 约翰福音的基督论 140-42;
eschatology of 约翰福音的末世论 148-53, 第十章注17, 428, 433
ethical teaching within 约翰福音当中的伦理教导 4
historical setting of 约翰福音的历史背景 146-47
on the Jewish people 约翰福音论犹太民族 424-28
moral world of 约翰福音的伦理世界 153-56
overview of 约翰福音的综览 138-40
Paraclete in 约翰福音中的圣灵保惠师 150-52
portrayal of women in 约翰福音所描写的妇女 155
on the resurrection 约翰福音论复活 150, 152-53
on sharing possessions 约翰福音论财物分享 465-66

Gospel of Luke 路加福音
Christology of 路加福音的基督论 114-20
on divorce 路加福音论离婚 356-57
eschatology of 路加福音的末世论 129-33
on the Jewish people 路加福音论犹太民族 417-21
moral world of 路加福音的伦理世

界 133-35
politics of 路加福音的政治 247-48
portrayal of women in 路加福音对妇女的描写 132
salvation history in 路加福音中的救恩历史 112-14
on sharing possessions 路加福音论财物分享 464-65
Yoder use of 尤达如何使用路加福音 241-43

Gospel of Mark 马可福音
Christology of 马可福音的基督论 75-80
compared to Matthew's Gospel 马可福音与马太福音的比较 93-94
on discipleship 马可福音论作门徒 80-85
on divorce 马可福音论离婚 349-52
eschatological expectation in 马可福音当中的末世期待 85-88
ethics in narratives of 马可福音叙事中的伦理学 73-75
Messiah defined in 马可福音所定义的弥赛亚 78-79
moral world of 马可福音的伦理世界 88-91
on sharing possessions 马可福音论财物分享 464

Gospel of Matthew 马太福音
anti-Judaism of 马太福音当中的反犹太主义 421-24, 433-34
Christology of 马太福音的基督论 94-96
on church formation 马太福音论教会的形成 96-104
compared to Mark's Gospel 马太福音与马可福音的比较 93-94
on divorce 马太福音论离婚 352-57
eschatology of 马太福音的末世论



104-7
historical setting of 马太福音的历史背景 107-9
moral action of 马太福音的伦理世界 109-10
on Moses 马太福音论摩西 117-18
Pharisees condemned by 遭马太福音谴责的法利赛人 108, 109, 421-24
Sermon on the Mount in 马太福音中的登山宝训 95, 97-98, 100, 307, 319-29
on sharing possessions 马太福音论财物分享 464
Gospel of Peter 《彼得福音》162
Gospel of Thomas 《多马福音》162
Grace 恩典 44-45
Graham, Billy 葛理翰 2, 408
Gulf War (1991) 海湾战争 2, 171, 234, 319
Guthrie, Arlo 古特立 第十六章注37

— H —

Haldeman, H. R. (Nixon administration) 哈尔德曼 408
Healing miracles 医病的神迹 82
Hebrew Bible 希伯来圣经 第十三章注34 另参 Old Testament 旧约
Henry VIII, King (England) 英王亨利八世 370
Hermeneutical task 诠释工作
 abortion and 堕胎与诠释工作 449-57
 anti-Judaism and 反犹太主义与诠释工作 434-38
 Barth's strategies for 巴特的诠释策略 225-39
 comparison/proposals on 诠释工作

 的比较 / 提议 293-98
 described 对诠释工作的描述 5-6
 divorce and 离婚与诠释工作 366-74
 Hauerwas's strategies for 侯活士的诠释策略 253-66
 homosexuality and 同性恋与诠释工作 394-400
 Niebuhr's strategies for 尼布尔的诠释策略 220-25
 normative proposals for 诠释工作的规范提议 291-310
 Schüssler Fiorenza's strategies for 费兰札的诠释策略 266-82
 Yoder's strategies for 尤达的诠释策略 239-53
 另参 New Testament ethics 新约伦理学
“Higher-critical method,” 高等批判方法 259-60
Hitler, Adolph 希特勒 342, 408
“Hollow Men, The” (Eliot) 〈空心人〉(艾略特) 44
Holocaust 大屠杀 408, 437
Holy Spirit 圣灵
 hermeneutical role of the 圣灵的诠释角色 252, 303
 manifestation of 圣灵的彰显 39
 ministry of church and 教会的事奉与圣灵 120-28, 131-32, 135, 305
 obedience through the 透过圣灵而顺服 43-45, 83
 另参 Paraclete 圣灵保惠师; Spiritual gifts 属灵恩赐
Holy war texts (Old Testament) 圣战经文(旧约) 336-37
Homosexuality 同性恋
 alternative authorities on 其他权威论同性恋, 397-400

canonical context of 同性恋的正典
脉络 389-94
exchange imagery of 同性恋的“变
为”之意象 386, 388-89
hermeneutical task for 针对同性恋
的诠释工作 394-97
as modern day church issue 同性恋
作为现代教会的议题 400-403
New Testament texts on 新约经文
论同性恋 381-89
Household codes (Haustafein) 家庭规范
64-65, 246, 248, 276, 第十二章注
136
Household of God (1 Timothy) 神的家
(提摩太前书) 66-71
Human life 人类的生命
abortion and sacredness of 堕胎与
人类生命的神圣性 454-55
as gift from God 人类的生命作为
上帝的礼物 230-31
true vocation of 人类生命的真正召
命 243
Hussein, Saddam 海珊 171

— I —

Idol-meat issue (1 Corinthians) 祭过偶像
的肉之议题 (哥林多前书) 42, 43
Imitation of Christ 效法基督 452-53
Individual responsibility 个人的责任 第
十章注 11
Israel 以色列
in canonical context 正典脉络中的
以色列 428-34
Deuteronomic vision of 以色列的申
命记视野 117-18
God's covenant with 神与以色列的
盟约 113-14, 411-17
Jesus's warning to 耶稣对以色列的

警告 164
new community as 作为以色列的新
群体 123-24, 308
relationship of church and 教会与以
色列的关系 408-9, 417-21
另参 Church 教会

— J —

Jackson, Jesse 贾克逊 1
Jerusalem community 耶路撒冷群体
451-52 另参 Church 教会
Jesus movement 耶稣运动
central role of “Sophia-God” in “苏
菲亚—上帝”在耶稣运动中的
核心角色 269-70
Jewish origins of 耶稣运动的犹太
根源 409-10
Jesus of Nazareth 拿撒勒人耶稣
baptism of 拿撒勒人耶稣的洗礼
75, 88, 116
Christian ethics and 基督教伦理学
与拿撒勒人耶稣 166-67, 251-52
conflict between Pharisees and 法利
赛人与拿撒勒人耶稣之间的冲
突 98-101
ethics reflected in stories of 在拿撒
勒人耶稣的故事中所反映的伦
理 73-75
hermeneutic of mercy 拿撒勒人耶
稣的怜恤释经学 99-101
“high-priestly prayer” of 拿撒勒人
耶稣的“大祭司祷文” 149
historical methodology for study of
研究拿撒勒人耶稣的历史方法
论 161-62
practicability of ethical life of 拿撒
勒人耶稣的伦理生活之可实践
性 218



protest in temple by 拿撒勒人耶稣
在圣殿中的抗议 334-35, 340
reconstructing life/teachings of 重
建拿撒勒人耶稣的生活 / 教导
162-66
rejection/death of 拿撒勒人耶稣的
被拒绝 / 死亡 118-20, 164-65,
424
resurrection of 拿撒勒人耶稣的复
活 165-66, 第七章注 27
temptations of 拿撒勒人耶稣所遭
遇的试探 243, 322
as threat to Roman empire 拿撒勒人
耶稣是罗马帝国的威胁 125-28
tracing ethics of 追溯拿撒勒人耶稣
的伦理 158-61
另参 Christ 基督; Christology 基督论
Jesus Seminar 耶稣研讨会 159, 161
Jewish apocalypticism 犹太天启主
义 20-21, 299 另参 Apocalyptic
symbolism 天启象征主义;
Eschatology 末世论; Kingdom of
God 神的国
Jewish Christians 犹太基督徒 33, 37
Jewish people 犹太民族
alienation of Christians from 基督徒
从犹太民族当中被隔绝 146-48
blamed for death of Christ 犹太民族
因基督之死而受谴责 424;
Gospel of John on 约翰福音论犹太
民族 424-28
Gospel of Luke on 路加福音论犹太
民族 417-21
Gospel of Matthew on 马太福音论
犹太民族 421-24
as joined to Gentiles 犹太民族参与
到外邦人之中 63-64, 412-17,
439-40
Paul on 保罗论犹太民族, 411-17

另参 Anti-Judaism 反犹太主义;
Anti-Semitism 反闪族主义
Johannine Christians 约翰群体的基督
徒 146-47, 154-56, 425-26 另参
Christian community 基督徒群体
John the Baptist 施洗约翰 122, 418,
448
Jordan, Clarence 佐顿 253, 第十四章注
58
Journal of Feminist Studies in Religion,
The 《女性主义宗教研究期刊》266
Journey as image 旅程作为意象 261
Judgment 审判
allegorical parables on 论审判的寓
意式比喻 106-7, 435-36
of Israel 对以色列的审判 164, 415;
in John's Gospel 约翰福音中的审
判 149-50
in Matthew's Gospel 马太福音中的
审判 97-99, 106-107
in the Book of Revelation 启示录中
的审判 180
war and God's 战争与神的审判
233-34
Judgment parables 审判的比喻 106-7
Just war tradition 正义战争的传统 233-
35, 319, 336-37, 342, 第十四章注 5
Justification 称义 44

— K —

Killing, prohibition of 禁止杀人 230-35
Kimbanguists 非洲刚果金巴固派教会
253
King, Martin Luther, Jr. 马丁·路德·金
恩 183, 222, 341
Kingdom of God 神的国
eschatological dimension of 神国的
末世面向 257-58

manifested by Jesus 神的国藉耶稣而彰显 85, 88-89
Matthew's Gospel on 马太福音论神的国 322
political dimension of 神国的政治面向 241-42
worldly authority and 属世权柄与神的国 125-28
另参 God 神 / 上帝
Koinonia Farm 共享农场 253, 第十四章注 58
Koinōnia (fellowship, sharing) 团契、共享 28-31, 46, 373

— L —

Late Great Planet Earth, The (Lindsey) 《曲终人散》(何凌西) 171
Law 律法
divine command as God's 神圣的诫命是上帝的律法 228-29
mercy taking precedent over 怜悯优先于律法 100
另参 Mosaic law 摩西律法; Torah 妥拉
Letters to the seven churches 给七教会的信 176-77
Lex talionis 同态复仇法 324-25
Liberation 释放 / 解放
inadequacy as a focal image for New Testament ethics 释放 / 解放不适宜作为新约伦理学的焦点意象 203-4
feminist critical hermeneutics of 女性主义的释放 / 解放的批判诠释学 267-73
Living sacrifice, metaphor of 活祭, 释放 / 解放的隐喻 36
Logos 道 140

Love 爱
as first commandment 爱是最大的诫命 84
John's Gospel on commandment of 约翰福音论爱的诫命 139, 144-46
inadequacy as focal image for New Testament ethics 爱不适宜作为新约伦理学的焦点意象 200-203
Paul's discourse on 保罗对爱的论述 35
theological ethics and 神学伦理学与爱 216-20
of enemies 爱仇敌 328
Luther, Martin 马丁·路德 第一章注 55、68, 175, 第八章注 18, 260, 第十二章注 220, 437, 第十七章注 49、50、51、52

— M —

Marriage 婚姻
Christ/church as metaphor of 基督 / 教会作为婚姻的隐喻 363-64
as covenant 婚姻是盟约 362-63, 372
incestuous 乱伦 354-55
patriarchal relationship in 婚姻中的父权关系 197
sexual union within 婚姻中的性联合 49-52, 350-51
symbolic correlation of church and 教会与婚姻的象征关联 65
with unbelieving spouses 与不信配偶的婚姻 359-61
wedding sermon 婚礼的证道词 374-76
另参 Divorce 离婚; Remarriage 再婚
Measure for Measure (Shakespeare) 《一



报还一报》(莎士比亚) 103-4

Men 男人

- role in church 男人在教会中的角色 52-56
- sexual morality norms for 男人的性伦理规范 43, 47-52
- 另参 Marriage 婚姻; Women 女人 / 妇女

Mennonites 门诺会 253, 265

Mercy 怜悯

- hermeneutic of 怜悯的释经学 99-101
- rigor and 严苛与怜悯 101-4

Messiah 弥赛亚

- defined in Gospel of Mark 马可福音对弥赛亚的定义 78-79
- defined in Gospel of Matthew 马太福音对弥赛亚的定义 94-95
- historical figures claiming to be 宣称自己是弥赛亚的历史人物 164
- public announcement as 作为弥赛亚的政治宣称 115-16
- 另参 Christ 基督

Metanoia Fellowship 悔改团契 468

Metaphor 隐喻

- against violence 反抗暴力的隐喻 331
- analogy and 类比与隐喻 第十三章注 8
- church as embodied 教会是隐喻的体现 304-6
- for church and Jesus 针对教会与耶稣的隐喻 142-43
- cross as 十架的隐喻 28, 31
- fruit-bearing as 结果子的隐喻 98
- living sacrifice as 活祭的隐喻 36
- moral judgment as 伦理判断的隐喻 298-304
- of Paul as “priest,” 保罗作为“祭司”的隐喻 36

- for Scripture 针对圣经的隐喻 194
- within New Testament 新约里面的隐喻 6
- 另参 Parables 比喻

“Mighty Fortress, A” (hymn) 〈上主是我坚固保障〉 175

Miracles 神迹

- feeding 喂饱众人的神迹 76-77
- feeding the five thousand 喂饱五千人的神迹 144
- healing 医病的神迹 82
- Matthew’s Gospel on 马太福音论神迹 105-6
- symbolism within stories of 神迹故事中的象征主义 144

Miscarriage 流产 / 堕胎 446-47

Mishnah 米示拿 17, 98, 第十七章注 29

Modes of appeal to Scripture 引用圣经的模式 208-209, 293-96

Moral action 伦理行动

- narrative world of Book of Revelation as context for 启示录的叙事世界作为伦理行动的场景 181-84
- narrative world of John’s Gospel as context for 约翰福音的叙事世界作为伦理行动的场景 153-56
- narrative world of Luke’s Gospel as context for 路加福音的叙事世界作为伦理行动的场景 133-35
- narrative world of Mark’s gospel as context for 马可福音的叙事世界作为伦理行动的场景 88-91
- narrative world of Matthew’s Gospel as context for 马太福音的叙事世界作为伦理行动的场景 109-10
- obedience and 顺服与伦理行动 227
- Scriptures as providing principles of 圣经提供了伦理行动的原则

222-24
另参 Obedience 顺服
Moral instruction 伦理教导
disciplinary authority for 对于伦理教导的纪律权威 102-3
eschatology and 末世论与伦理教导 106-7
1 Timothy on 提摩太前书论伦理教导 69-70
on love commandment 论爱的诫命的伦理教导 139, 144-46
Moral judgment 伦理判断
as metaphormaking 伦理判断是制造隐喻 298-304
as performance 伦理判断是表现 462-64
Mosaic law 摩西律法
fulfilled by Christ 基督成全了摩西律法 95-96, 100, 321, 422
homosexuality as against the 同性恋违反了摩西律法 387
limitations of 摩西律法的限制 44
Matthew's claims regarding 马太针对摩西律法的宣称 107-8
另参 Law 律法; Torah 妥拉
Moses 摩西 117-18
Mukyokai 米友开(非教会) 253

— N —

Narrative types 叙事类型 94
Natural theology 自然神学 238
Nazi Germany 纳粹德国 238-39, 408, 437
New creation as focal image 新造作为焦点意象
abortion and 堕胎与作为焦点意象的新造 460
anti-Judaism and 反犹太主义与作

为焦点意象的新造 433-34
described 对于作为焦点意象的新造的描述 198
divorce and 离婚与作为焦点意象的新造 366
homosexuality and 同性恋与作为焦点意象的新造 393-94
New Testament ethics and 新约伦理学与作为焦点意象的新造 469
Old Testament as grounding for 旧约为作为焦点意象的新造提供基础 307-8
Paul's vision of 保罗对于作为焦点意象的新造之意境 19-21
used in hermeneutical task 在诠释工作中使用作为焦点意象的新造 292-93
violence and 暴力与作为焦点意象的新造 338-39
wealth and 财富与作为焦点意象的新造 466-67
New Jerusalem 新耶路撒冷 180
New Testament ethics 新约伦理学
approaches to 新约伦理学的取径 7-10
authorities for 新约伦理学的权威 209-12, 第十一章注6, 224-25, 296-98
comparison of descriptive/synthetic tasks 新约伦理学的描述/综合工作之比较 291-93
descriptive task of 新约伦理学的描述工作 3-4, 13-184
discernment/performance of 新约伦理学的分辨/表现 462-64
four tasks of 新约伦理学的四种工作 3-7
fulfilling vision of 新约伦理学意境的实现 469-70



hermeneutical task of 新约伦理学的诠释工作 5-6, 207-312
historical Jesus and 历史的耶稣与新约伦理学 166-67
living the 活出新约伦理学 374-76
narrative sources of 新约伦理学的叙事来源 295-98
Old Testament role in 旧约在新约伦理学中的角色 306-9
pragmatic task of 新约伦理学的实践工作 7, 313-461
proposed guidelines for 新约伦理学的建议纲领 309-10
semantics of 新约伦理学的语义学导论注 8
synthetic task of 新约伦理学的综合工作 4-5, 187-205, 291-93
unity and diversity in 新约伦理学的多元性与合一性 187-89
另参 Theological ethics 神学伦理学
Nonviolence 非暴力
Matthew 5:38-48 on 马太福音五 38-48 论非暴力 319-29
role of Church in 教会在非暴力中的角色 343-44
tradition of 非暴力的传统 341-42.
另参 Violence 暴力
Norma normans 标准中的标准 10
Norma normata 受规范的标准 10

— O —

Obedience 顺服
Christ's example of 基督顺服的榜样 29, 84
cross as metaphor for 十字架是顺服的隐喻 31
ethics as 伦理学是顺服 226-39
Mark's focus on external 马可聚焦

在外在的顺服 83
moral logic for 顺服的伦理逻辑 36-41
morally defining 伦理上对顺服的定义 41-43
parables as warrants for 比喻作为顺服的理据 106-7
through the spirit 透过圣灵而能顺服 43-45, 83
另参 Moral action 伦理行动
Old Testament 旧约
authority of 旧约的权威 307
on perfection 旧约论成圣 328-29
on divorce/remarriage 旧约论离婚 / 再婚 362-64
holy war texts of 旧约的圣经经文 336-37
role in New Testament ethics 旧约在新约伦理学当中的角色 306-9
used in Luke's Gospel 路加福音所使用的旧约 113
as a term (vs. Hebrew Bible) 旧约作为一个术语 (vs. 希伯来圣经) 第十三章注 34

— P —

Pacifism 和平主义 参 Nonviolence 非暴力
Pagan temples, meals in 异教神庙的筵席 42, 43
Parables 比喻
anti-Judaism in 比喻当中的反犹太主义 423-24, 432
Good Samaritan 好撒玛利亚人的比喻 451
in Gospel of Mark 马可福音中的比喻 85
of judgment 审判的比喻 106-7,

435-36
the Rich Man and Lazarus 财主与拉撒路的比喻 124, 302
in Luke's Gospel 路加福音中的比喻 124, 129, 301
of Matthew 马太的比喻 13, 96
message of Jesus in 在比喻中的耶稣信息 163-64
narrative types of 比喻的叙事类型 94
the Pounds 银子的比喻 129
the Prodigal Son 浪子的比喻 301
the Sower 撒种的比喻 129
the Unforgiving Servant 不饶恕人的仆人比喻 103
the Unjust Steward 不义的管家比喻 163-64
the Wicked Tenants 邪恶的雇工之比喻 423, 432
另参 Metaphor 隐喻
Paraclete (Gospel of John) 圣灵保惠师 (约翰福音) 150-52
Paradigm as mode of appeal to Scripture 以典范的模式引用圣经
abortion and 堕胎与以典范的模式引用圣经 444-61, 450-51
anti-Judaism and 反犹太主义与以典范的模式引用圣经 435-36
the mode described 对于以典范的模式引用圣经的描述 208-209, 293-96
divorce and 离婚与以典范的模式引用圣经 368-69
homosexuality and 同性恋与以典范的模式引用圣经 395-96
violence and 暴力与以典范的模式引用圣经 339-40
Parousia (coming of Christ) 主再来 20, 22-23, 40, 87

Passion predictions 受难的预告 80-85, 322
Patriarchal values 父权价值观
marriage and 婚姻与父权价值观 197
in New Testament rules 新约规条中的父权价值观 277-80
Paul's reintroduction of 保罗重新引入父权价值观 270-71
Paul 保罗
apocalyptic eschatology of 保罗的天启末世论 19-20
authentic letters of 保罗真正写作的书信 第一章注10, 60-61
conflict with Jewish Christians 保罗与犹太基督徒的冲突 37
conformity to Christ's life by 保罗仿效耶稣的生命 31
cultural vision of community by 保罗对于群体的文化意境 32-33, 41-43
on ethnic division in the church 保罗论教会中的种族分隔 439-40
on homosexuality 保罗论同性恋 383-89;
on the Jewish people 保罗论犹太民族 411-17, 430, 435-37, 第十七章注25, 443n.53
on living ethical vision 保罗论活出伦理意境 470
authority of 保罗的权威 23-25
as "priest." 保罗身为“祭司” 36
teachings on divorce 保罗对离婚的教导 357-61
Pauline ethics 保罗伦理学
definition of obedience 保罗伦理学的顺服定义 41-43
eschatology and 末世论与保罗伦理学 19-27



- imitation of Christ and 效法基督与
保罗伦理学 31
- moral logic of 保罗伦理学的伦理
逻辑 36-41
- on sexual relationships 保罗伦理学
论性关系 46-52
- theological basis of 保罗伦理学的
神学基础 16-18
- theological framework of 保罗伦理
学的神学架构 19-36, 45-46
- Pauline letters 保罗书信
- authorship of 保罗书信的作者 第
 一章注 10, 60-61
- cross symbolism in 保罗书信中的
 十字架象征主义 27-32
- eschatological language of 保罗书
 信的末世论语言 19-27
- “Peace churches” (16th century) “和平
 教会” (十六世纪) 252
- Pelagius 伯拉纠 223
- Pentecost 五旬节 122-23
- Perfection 成圣 328-29
- Peter 彼得
- confession of 彼得的认信 77-78,
 106, 256-57
- conflict with Jewish authorities 彼得
 与犹太权威份子的冲突 127-28
- as tempter and adversary 彼得是试
 探者和敌人 79
- threefold denial by 彼得三次否认主
 82
- Pharisees 法利赛人
- debate with Jesus on divorce 法利赛
 人与耶稣争论离婚问题 349-61
- Jesus’ denunciation of 耶稣斥责法
 利赛人 98
- Matthew’s condemnation of 马太定
 罪法利赛人 108, 109, 421-24
- Political parties 政党 1-2
- Pontius Pilate 本丢彼拉多 148, 162
- Porneia (adultery) 淫乱、奸淫 354-55,
 357, 362, 373
- Pragmatic task 实践工作
- described 对于实践工作的描述 7,
 313-15
- abortion and 堕胎与实践工作 444-
 61
- anti-Judaism and 反犹太主义与实践
 工作 407-43
- divorce/remarriage and 离婚 / 再婚
 与实践工作 347-78
- homosexuality and 同性恋与实践
 工作 379-406
- of New Testament ethics 新约伦理
 学的实践工作 252-53, 264-66,
 280-82
- violence and the 暴力与实践工作
 317-46
- 另参 New Testament ethics 新约伦
 理学
- Principalities and Powers 执政的、掌权的
 244
- Principle as mode of appeal to NT 以原
 则的模式来引用新约
- abortion and 堕胎与以原则的模式
 来引用新约 449-50
- anti-Judaism and 反犹太主义与以
 原则的模式来引用新约 435
- divorce and 离婚与以原则的模式
 来引用新约 367-68
- homosexuality and 同性恋与以原
 则的模式来引用新约 394-95
- the mode described 描述如何以原
 则的模式来引用新约 208-209,
 293-96
- violence and 暴力与以原则的模式
 来引用新约 339
- Protestantism 更正教 369-70

— Q —

Qumran community 昆兰社群 351-52

— R —

Reason 理性

- abortion and 堕胎与理性 453-55
- anti-Judaism and 反犹太主义与理性 437-38
- divorce/remarriage and 离婚/再婚与理性 370
- feminist critical hermeneutic use of 女性主义批判诠释学如何使用理性 279-80
- homosexuality and 同性恋与理性 397-98
- moral wisdom through 透过理性而得的伦理智慧 295-96
- violence and 暴力与理性 342-43
- as source of authority 理性作为权威的来源 209-12, 296-297

Reba Place Fellowship 利巴地团契 253, 第十四章注 58

Redemption 救赎 25-26

Remarriage 再婚

- alternate authorities on 其他权威论再婚 369-74
- canonical context of 再婚的正典脉络 361-66
- as a possibility 再婚的可能性 372-74
- 另参 Divorce 离婚; Marriage 婚姻

Resurrection 复活

- Gospel of John on 约翰福音论复活 150, 152-53
- Gospel of Mark on 马可福音论复活 86-87

as historical event 复活作为历史事件 165-66, 第七章注 27

Jesus' divine authority through 耶稣透过复活而有的神圣权威 95, 322-23

new creation and 新造与复活 198

redemption through 透过复活而得的救赎 25-26

Revelation, Book of 启示录

apocalyptic symbolism in 启示录中的天启象征主义 170-73

Christology of 启示录的基督论 173-75

eschatology of 启示录的末世论 169-70, 179-81

letters to seven churches in 启示录中给七教会的书信 176-77

moral world of 启示录的伦理世界 181-84

Old Testament imagery in 启示录中的旧约意象 309

overview of 启示录综览 169-70

theopoetic energy of 启示录的神学诗意力量 184

on vocation of Church 启示录论教会的召命 176-79

Revolutionary violence 革命武力 219-20

Righteous One 公义的那一位 118-20
另参 Christ 基督

Robertson, Pat 罗伯森 1

Roe v. Wade “罗伊对韦德”案 454

Roman Catholic Church 罗马天主教会 265, 271, 355, 369

Roman Empire 罗马帝国 170, 174-75, 247, 412

Rule of Faith 信心原则 195

Rule as mode of appeal to Scripture 以规条的模式引用圣经

abortion and 堕胎与以规条的模式



引用圣经 449
anti- Judaism and 反犹太主义与以
规条的模式引用圣经 434
divorce and 离婚与以规条的模式
引用圣经 367-68
homosexuality and 同性恋与以规
条的模式引用圣经 394
the mode described 对于以规条的
模式引用圣经的描述 208-209,
293-96
violence and 暴力与以规条的模式
引用圣经 339

— S —

Sabbath 安息日 100
Schindler's List (movie) 《辛德勒的名
单》408
Scripture 圣经
assessing ethical role of 圣经的伦理
评估角色 212-13, 256-58
as authority 圣经作为权威 209-12,
296-98
enactment of 活出圣经 212
ethical teachings sanctioned by 圣经
认可的伦理教导 2-3
hermeneutical primacy of 圣经在论
释上的优先性 296-97
metaphors for 圣经的隐喻 194
modes of appeal to 引用圣经的模
式 208-209, 293-96
overview of ethics in 圣经伦理学的
综览 207-8
political claims of sanction by 用圣
经来认可政治上的宣称 1-2
as providing moral principles 圣经提
供了伦理原则 222-24, 248-52
另参 Old Testament 旧约
Sexual abstinence 性的禁绝 49-50

Sexual immorality 不道德的性
adultery as 通奸是不道德的性
352, 354-55
homosexuality as 同性恋是性的不
道德 314, 381-403
Sexual morality 性道德
Book of Revelation on 启示录论性
道德 第八章注 24
norms of 性道德的规范 43
Paul's teachings on 保罗对性道德
的教导 47-52
Sexual relations 性关系
demythologizing of 性关系的解神
话化 390-91
God's intentions regarding 神对性
关系的心意 390
in marriage 婚姻中的性关系 49-
52, 350-51
Sharing possessions 财物共享 464-66
Shema, The 示玛 101
Slavery 奴隶制度 68, 第十四章注 40
Society of Biblical Literature (SBL) 圣
经文学学会 266
Sodom and Gomorrah 所多玛与蛾摩拉
381
Sojourners community 寄居者团体
253, 第十四章注 58
Soldiers, in the New Testament 新约中
的军人 335-36
Song of Solomon 雅歌 第十五章注 42,
390
Son of David 戴维之子 82 另参 Christ
基督
Son of God 上帝之子 75, 78, 80, 第三
章注 17 另参 Christ 基督
“Sophia-God,” “苏菲亚—上帝” 269-70
Spiritual gifts 属灵恩赐
community function of 属灵恩赐的
群体功能 63-64

pride regarding 关于属灵恩赐的骄傲 34-35
另参 Holy Spirit 圣灵
Stephen, martyrdom of 殉道者司提反 117, 122, 432
Suffering 苦难; 受苦
accepting vs. inflicting 接受 vs. 施加苦难 332-37
Jesus as conquering through 耶稣经过苦难而得胜 175
necessity of Jesus' 耶稣必须受苦 118
redefined in Gospel of Mark 马可福音重新定义苦难 90
Swiss Confederacy 瑞士联邦 238
Symbolic world as mode of appeal to Scripture 以象征世界的模式来引用圣经
abortion and 堕胎与以象征世界的模式来引用圣经 450
anti-Judaism and 反犹太主义与以象征世界的模式来引用圣经 436-37
divorce and 离婚与以象征世界的模式来引用圣经 368-69
homosexuality and 同性恋与以象征世界的模式来引用圣经 396-97
the mode described 对于以象征世界的模式来引用圣经的描述 208-209, 293-96
violence and 暴力与以象征世界的模式来引用圣经 340
Symbolism 象征主义
apocalyptic 天启象征主义 170-73, 175
of the cross 十架的象征主义 27-32
of death/life 死亡/生命的象征主义 150
of Jewish apocalypse 犹太天启文学

的象征主义 299
of New Testament world 新约世界的象征主义 222-24, 237-38
of the Temple incident 圣殿事件的象征主义 334-35
used by John 约翰所使用的象征主义 156
within miracle stories 在神迹故事中的象征主义 144
Synagogue of Satan 那撒但一会的 410-11
Synthetic task 综合工作
comparison of descriptive and 描述工作与综合工作的比较 291-93
described 对于综合工作的描述 4-5
images used for 综合工作所使用的意象 193-96, 199-200
for New Testament moral vision 新约伦理意境的综合工作 187-91
omission of love/liberation as images 综合工作不把爱/释放当作焦点意象 200-203
procedural guidelines for 综合工作的程序纲领 189-91
另参 New Testament ethics 新约伦理学

— T —

Temple 圣殿
Jesus' protest in 耶稣在圣殿中的抗议 334-35, 340
destruction as judgment 圣殿被毁乃是审判 108
prophecies of destruction of 预言圣殿被毁 85-86
Temptation 试探
of Jesus 耶稣受试探 243, 322
Theological ethics 神学伦理学



Barth's approach to 巴特的神学伦理学方法 225-39
Hauerwas's approach to 侯活士的神学伦理学方法 254-66
Niebuhr's approach to 尼布尔的神学伦理学方法 216-20
Schüssler Fiorenza's approach to 费兰札的神学伦理学方法 267-73
Yoder's approach to 尤达的神学伦理学方法 240-45
另参 New Testament ethics 新约伦理学
Theology 神学
ethics and 伦理学与神学 18-19, 45-46
natural 自然神学 238
另参 New Testament ethics 新约伦理学
Thomist tradition 多玛斯传统 226
Torah 妥拉
commandments of love in 妥拉中的爱的诫命 200
on divorce 妥拉论离婚 350-52
Gospel of Mark on 马可福音论妥拉 87-88
Jesus' continuity with the 耶稣延续妥拉 95-96, 100, 321, 422
Jesus as overruling 耶稣成全妥拉 324-25
Jewish Christians and 犹太基督徒与妥拉 33
rabbinic tradition concerning study of 与妥拉研究有关的拉比传统 105
另参 Law 律法; Mosaic law 摩西律法
Tradition 传统
abortion and 堕胎与传统 453
anti-Judaism and 反犹太主义与传

统 437
character as shaped by 为传统所塑造的品格 253-54
divorce/remarriage and 离婚/再婚与传统 370
hermeneutical role of 传统的诠释角色 263
homosexuality and 同性恋与传统 397
just war and 正义战争与传统 233-35, 319, 336-37, 342, 第十四章注5
moral deliberations and 伦理的思辨与传统 251
moral wisdom through 透过传统而得的伦理智慧 295-97
New Testament modes and 新约模式与传统 294
as source of authority 传统是权威的来源 209-12, 296-97
as source of oppression 传统是压迫的来源 279
violence and 暴力与传统 341-42

— U —

United Methodist Church, The 联合循理会 265, 348, 459

— V —

Violence 暴力/武力
canonical context of 暴力的正典脉络 329-37
in defense of justice 用暴力捍卫正义 317-44
eye for an eye 以眼还眼的暴力 324-25
just war tradition and 正义战争传统

与暴力 233-35
Violence, continued 持续的暴力 319,
336-37, 342, 344
justification for revolutionary 对于
革命式持续暴力的正当化 219-
20
Matthew 5:38-48 on 马太福音五
38~48论持续的暴力 319-29
and soldiers in the New Testament
持续的暴力与新约中的军人
335-36
paradigm mode against 反对持续暴
力的典范模式 339-40
refusal of messianic 拒绝弥赛亚式
的持续暴力 242-44
surviving 在暴力下存活 273
of Temple incident 圣殿事件的持续
暴力 334-35
of war 战争的持续暴力 2 30-35
另参 Nonviolence 非暴力

— W —

War 战争 230-35
War Scroll (IQM) 《战卷》(IQM) 23
Wealth 财富
Book of Revelation on 启示录论财
富 181
Jesus's teaching on 耶稣对财富的
教导 83-84
love of 喜爱财富 70
Luke's Gospel on 路加福音论财富
125
New Testament images of 新约的财
富意象 466-67
sharing possessions as issue of 财物
分享是财富议题 464-66
Widows 寡妇 68
Women 妇女 / 女人

Biblical experiences of 圣经中的妇
女经验 267-73
John's portrayal of 约翰对妇女的描
绘 155
Luke's portrayal of 路加对妇女的
描绘 132
public church role of 妇女在教会的
公开角色 52-56
role in missionary movement of 妇
女在宣教运动中的角色 270
salvation through bearing children
妇女透过生产而得救 67-68
sexual morality norms for 针对妇女
的性道德规范 43, 47-52
status of widowed 寡妇的地位 68
within ekklesia (church) 在教会中
的妇女 271-72, 274, 293
另参 Marriage 婚姻; Men 男人
“Women-Church” (Fiorenza) “妇女教
会”(费兰札) 272



【巨著推荐】《新/旧约圣经背景注释》

◆《旧约圣经背景注释》定价：328元

The IVP Bible Background Commentary:

Old Testament

华尔顿、麦修斯、夏瓦拉斯 / 著

李永明、徐成德、黄枫皓 / 译

175mm × 253mm / 1168页 / 全彩

精装 275张精美图片



海内外学者一致推荐

“《旧约圣经背景注释》是个信息的宝藏，能使你对圣经的认识更加丰富。此书的作者群是旧约和古代近东世界领域的专家，他们把研究的结晶用易于查询的方式呈现出来，使得现代的读者能够拓展眼界，认识圣经那古老时代的情境。”

——朗文（Temper Longman III），著有《21世纪旧约导论》

“《旧约圣经背景注释》填补了学术性大部头书跟旧约概览之间的缺憾，它带领读者直接认识经文文本的许多层面，同时也开启一条清楚明确的道路，能够走出现代学术研究所引发的问题，避开了迂回的小径，也没有艰深的技术性词汇，吾人诚挚推荐。”

——范甘麦伦（Willem A. VanGemeren），著有《救赎进程》

“基督徒都喜爱研读圣经，教牧同工更要传道解惑。但常苦于经文年代久远，背景文化殊异。深怕强解经文，误解原意。貽笑大方事小，误神子弟事大。本书即针对此需要，对每一段经文，提供精要的背景资料。作者都是素受敬重的博学之士，熟悉圣经史地文化，亦知现代读者困惑疑难，故能切中要点，深入浅出。研经讲经有此书相伴，必能逸趣横生，丰富深刻。建议研经者案头必备。”

——赖建国，中华福音神学院院长

【巨著推荐】《新/旧约圣经背景注释》

◆《新约圣经背景注释》定价：261元

The IVP Bible Background Commentary:

New Testament

季纳 / 著 刘良淑 / 译

175mm × 253mm / 约944页 / 全彩

精装 208张精美图片



海内外学者一致推荐

“这是万众期待已久的书，《新约圣经背景注释》会成为一本真正有用的书。”

——戈登·费依（Gordon Fee），温哥华维真学院

“大多单册、一人写作的圣经注释或研经书籍，多易失之偏颇。季纳的书却是个令人讶异的例外。他所写的每个陈述几乎都可靠，而他所做的阐释见解，也都立论有据。季纳给往后的讲员与平信徒提供了无价的资源。”

——克雷格·布鲁姆（Craig Blomberg），丹佛神学院

“《新约圣经背景注释》能够满足极大的需要，有眼光的读者将发现季纳多么巧妙地整合近代的研究结果，以牧长和平信徒都能明白的方式呈现出来。”

——亚诺德（Clinton E. Arnold），塔尔巴特神学院

“使用《新约圣经背景注释》的读者诸君，必将乐于见到这本姐妹作。本书介绍了年代更为久远，更具有异国风情的文化背景。《旧约圣经背景注释》满足了书市遗漏的空缺。它会打开平信徒的眼睛，让人们看见那广大渊博、有待开发利用的古代近东考古学资源与文献，进而了解旧约圣经。相信本书必会获得大家热烈的反响。”

——霍夫纳（Harry A. Hoffner Jr.），芝加哥大学东方学院

【巨著推荐】《新/旧约圣经背景注释》

【内容特色】

丰富性：提供考古、历史、地理、礼仪风俗，以及古文学等背景资料，让读经更贴近当时场景、更立体、更生动。

客观性：阐明以色列的文化和世界观，使我们避免将自身的文化及固有的视角和世界观读入经文，而造成错误的结论。

便利性：异于其他工具书仅提供背景“概论”，本书采“逐节”背景注解，且汇整于单册的篇幅（新旧约各一册），方便您逐节研经时查考。

连贯性：为了帮助读者明白某些一再出现的用语，书末附加了词汇浅释。内文中附加了星号（*）的用语，都可以在词汇浅释中找到。

可读性：将专业知识化为一般信徒可以理解的文字，辅以全彩图片印刷，使圣经世界活现眼前，图文并茂、相得益彰，更具可读性与收藏价值。

可靠性：学者们穷毕生之力研究的语言、考古学和历史，不再锁在象牙塔中；舍弃价值不明的材料，陈述可靠，立论有据。

启发性：本书提供的背景资料，能启发您意想不到的求知欲，渴望更深入探讨圣经真理。

作者简介



海斯 (Richard B. Hays)

杜克大学神学院的院长及新约教授，专攻新约神学与伦理学、保罗书信以及初代基督徒对旧约的诠释。他著作等身，所著的《基督教新约伦理学》(*The Moral Vision of the New Testament*) 被《今日基督教杂志》选为“20世纪百大好书”，近作有 *The Art of Reading Scripture* (2003, 与 Ellen Davis 合编), *The Conversion of the Imagination* (2005), *Seeking the Identity of Jesus: A Pilgrimage* (2008, 与 Beverly Roberts Gaventa 合编)。

为了纪念因为艾滋病而过世的大学时代好友，他写下了对于同性恋的反思；当教会传统高举“正义战争”理论时，他也扎根于圣经，勇敢提出了批判。在思考每一个伦理议题时，他都注意到其中深刻的人性挣扎。

这是海斯，一位大师级的新约学者，也是一位对上帝怀抱无比热情的伦理神学家；他念兹在兹的是，教会要如何被圣经所塑造，要如何在当代活出新约的伦理意境。

对于新约圣经在21世纪的重大意义，他作出了最佳的诠释。



为什么 海斯这本探讨新约伦理学的作品，能够在问世至今的十余年当中，引发未曾间断的回响与讨论，更被《今日基督教杂志》选为“20世纪百大好书”？

本书正如一趟精彩的旅程，是从公元1世纪的新约处境，跨越到21世纪的当代生活，让我们突破自己狭隘的道德框架，走向上帝所揭示的广阔伦理愿景。

第一站：深入的描述

重回新约时代的现场，看看马太、马可、路加、约翰、保罗和众使徒如何轮番上场，各自以他们独特的视野与笔触，描绘出新约多元而丰富的伦理意境。

第二站：综合的意象

缤纷多彩的新约叙事，共同诉说着群体、十架与新造的救赎故事；透过这三个焦点意象，我们真正看出了每一段经文的伦理含义。

第三站：诠释的方法

与我们同行、对话的旅伴，乃是尼布尔、巴特、尤达、侯活士和费兰札这五位功力深厚的神学大师；透过认真而激烈的讨论，激荡出诠释经文的合宜方式，用隐喻、类比和想象力，为不同的时空搭起桥梁。

第四站：实践的行动

旅程的终点，就是我们所生活的时代。透过暴力、离婚、同性恋、种族歧视、堕胎这五个困难伦理议题的检视，我们可以发现，这趟穿越之旅的确指出了今日我们应当如何生活。

这趟旅程的收获，不只是帮助我们在新约圣经当中寻找伦理规范和原则，藉此决定是非与对错，也不只是要针对特定的伦理议题作反省；最重要的是，我们将全然浸润在新约的伦理意境里面，重新形塑我们观看世界、观看自我的角度。

上架建议：伦理学、工具书

ISBN 978-7-5117-1956-0



9 787511 719560 >

定价：159.00元



 HarperCollins Publishers
哈珀·柯林斯出版集团
www.harpercollins.com