



New Testament Theology
Magnifying God in Christ

史瑞納新約神學

在基督裏尊神為大

- ★「可能是近幾十年中最傑出的新約神學著述」——韋瑟林頓 (Ben Witherington III)
- ★「一部真正的新約『神學』的作品（而非新約的『各種神學』）」——穆爾 (Douglas J. Moo)

作者◆史瑞納
譯者◆李洪昌
總校訂◆潘秋松

Thomas R. Schreiner



- ◆ 「《史瑞納新約神學》是同僚、朋友和學生期盼已久的。單是此書的附錄部分與有關稱義的討論，就已值回書價。在附錄中，史瑞納為新約神學這門學科提供了有益的綜覽，在有關稱義的討論中，他概述了現代學術界關乎保羅此一教導的辯論，並為法庭背景的詮釋辯護。」

—— 史田 (Robert H. Stein)

美南浸信會神學院 (Southern Baptist Theological Seminary) 新約聖經詮釋資深教授

- ◆ 「清晰、透徹，尤其是專注於傾聽新約聖經文本的聲音，史瑞納的這本書就好像後現代荒漠中的冷飲。史瑞納透過救恩歷史的視角，向讀者展露新約神學的豐富，展現出應許—實現、已然—未然的範式對於理解新約聖經是多麼富有成效。如果你想要得到一本資訊豐富、解經紮實、基於聖經正典、體現三一神教義，並且是以堅實的信仰立場來寫作的新約神學著作，那麼《史瑞納新約神學》就是你正在找尋的書！」

—— 哈格納 (Donald A. Hagner)

富勒神學院賴德新約聖經榮休教席 (George Eldon Ladd Professor Emeritus of New Testament, Fuller Theological Seminary)，著有《希伯來書概論》

- ◆ 「如眾所周知，史瑞納是高明而審慎的新約聖經學者。在《史瑞納新約神學》中，史瑞納就新約神學這樣一個複雜的主題進行綜論，反映出他對聖經的高遠見解，也全然展現了他的學術能力和清晰簡潔的寫作風格。從改革宗的立場和釋經學的觀點來看，這本書可能是近幾十年中最傑出的新約神學著述。儘管我並非贊同書中所有的觀點，但此書仍不失為一本好的著作，我很高興能將此書推薦給大家。」

—— 韋瑟林頓 (Ben Witherington III)

阿斯伯里神學院 (Asbury Theological Seminary) 新約聖經教授

- ◆ 「這真是一項了不起的成就！史瑞納將他對新約聖經廣度和深度的認知融合在一起，對學術文獻進行了廣泛的討論。尤為出色的是，本書秉持新約聖經，見證了神的威嚴和榮耀。」

—— 蓋瑟科爾 (Simon J. Gathercole)

劍橋大學新約聖經研究講師 (lecturer in New Testament studies, University of Cambridge)

- ◆ 「《史瑞納新約神學》用詞清晰、討論言簡意賅，簡明扼要地引用聖經經文……。在一個接一個的主要問題，以及在絕大多數相形次要的主題上，我發現自己完全同意史瑞納的解經和綜述……。在近期的神學辯論中，史瑞納常抱持一種公正而調和的立場……。即便對於深入研究並時時跟進最新學術動向的讀者而言，也能從史瑞納的解經中獲知新的可能性……。史瑞納的著作是源自多年大專學院和神學院的教授經驗，因此毋庸置疑，此著述對讀者最廣泛的吸引就是可以作為教科書使用……。《史瑞納新約神學》不啻為一本出色的參考著作，然而，若有讀者能堅持一頁一頁地閱讀此書，就會發現此著述如百科全書般包羅萬象，非但如此，此著述還時常會在敬虔上激勵人心，這一切都是因為《史瑞納新約神學》是如此持續地浸潤在聖經的字句中。」

—— 布魯姆伯格 (Craig L. Blomberg)

400

ISBN 978-1-939-25113-8

0 1600



9 781939 251138

美國麥種傳道會

www.akow.org

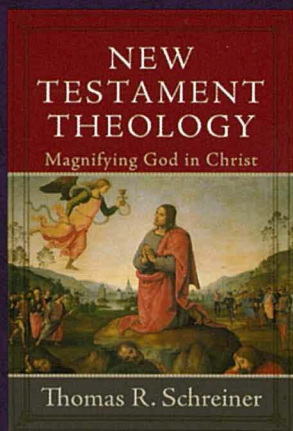
顧名思義，麥種聖經神學系列以聖經神學研究為焦點，選題範圍除聖經神學、舊約神學、與新約神學外，亦納入聖經不同作者、書卷的神學，以及重要的聖經神學專題，將學術界精心研究的成果介紹給華文讀者，期盼能為華人的聖經與神學研究打下紮實的基礎。

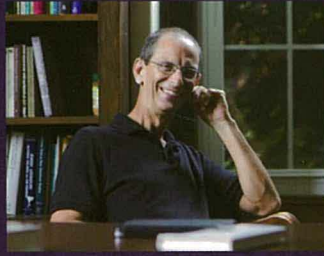
* * * * *

雖然尚無一份新約聖經文獻宣稱能提供整全的神學，史瑞納卻表示：新約聖經的整體研究中，有某些主題會反復出現。在此書中，史瑞納追蹤了貫穿新約聖經正典的關鍵主題，並且細讀聖經經文，探視它們的重點。

史瑞納的研究進路，是基於對所有關鍵經文進行紮實的解經，這促使他得出了有關新約聖經核心教導的統一觀點。他尤其注重兩個首要主題。第一個主題是關乎救贖歷史和神國的統一性。新約聖經秉承舊約聖經的意象，證實神的國已經在耶穌基督裡降臨了（雖然還未完全實現）。第二個相關的主題是關乎神國的目標——神的榮耀藉著基督的工作和聖靈大能的臨在而彰顯。在本書的後半部分，史瑞納回答了一個問題：這些主題對信徒生活和信仰群體事奉有何意義？

儘管學者們都會對這部充實而詳盡的著述感到濃厚的興趣，史瑞納最為關切的，卻是通過這部著述為學生和牧者提供平易近人的導引。令人擊節讚賞的是：他確實做到了這一點，讀者將會在此書中領略到對新約神學清晰易懂的闡釋。





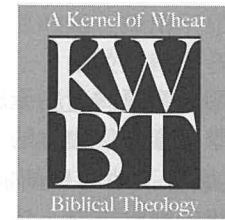
史瑞納博士

Dr. Thomas R. Schreiner

自 1997 年起任教於美南浸信會神學院（Southern Baptist Theological Seminary），目前為新約聖經註釋哈里遜教席與聖經神學教授（James Buchanan Harrison Professor of New Testament Interpretation and Professor of Biblical Theology），著有多本聖經神學作品與新約聖經書卷註釋。

 美國麥種傳道會
Wheat A Kernel of Wheat Christian Ministries

燕語呢喃



麥種聖經神學

—— 總校訂 ——

潘秋松

專家推薦

「如眾所周知，史瑞納是高明而審慎的新約聖經學者。在《史瑞納新約神學》中，史瑞納就新約神學這樣一個複雜的主題進行綜論，反映出他對聖經的高遠見解，也全然展現了他的學術能力和清晰簡潔的寫作風格。從改革宗的立場和釋經學的觀點來看，這本書可能是近幾十年中最傑出的新約神學著述。儘管我並非贊同書中所有的觀點，但此書仍不失為一本好的著作，我很高興能將此書推薦給大家。」——韋瑟林頓（Ben Witherington III），阿斯伯里神學院（Asbury Theological Seminary）新約聖經教授

「《史瑞納新約神學》是同僚、朋友和學生期盼已久的。單是此書的附錄部分與有關稱義的討論，就已值回書價。在附錄中，史瑞納為新約神學這門學科提供了有益的綜覽，在有關稱義的討論中，他概述了現代學術界關乎保羅此一教導的辯論，並為法庭背景的詮釋辯護。」——史田（Robert H. Stein），美南浸信會神學院（Southern Baptist Theological Seminary）新約聖經詮釋資深教授

「清晰、透徹，尤其是專注於傾聽新約聖經文本的聲音，史瑞納的這本書就好像後現代荒漠中的冷飲。史瑞納透過救恩歷史的視角，向讀者展露新約神學的豐富，展現出應許—實現、已然—未然的範式對於理解新約聖經是多麼富有成效。如果你想要得到一本資訊豐富、解經紮實、基於聖經正典、體現三一神教義，並且是以堅實的信仰立場來寫作的新約神學著作，那麼《史瑞納新約神學》就是你正在找尋的書！」——哈格納（Donald A. Hagner），富勒神學院賴德新約聖經榮休教席（George Eldon Ladd Professor Emeritus of New Testament, Fuller Theological Seminary），著有《希伯來書概論》

「這真是一項了不起的成就！史瑞納將他對新約聖經廣度和深度的認知融合在一起，對學術文獻進行了廣泛的討論。尤為出色的是，本書秉持新約聖經，見證了神的威嚴和榮耀。」——蓋瑟科爾（Simon J. Gathercole），劍橋大學新約聖經研究講師（lecturer in New Testament studies, University of Cambridge）

「《史瑞納新約神學》是對此研究領域一項重要的補充，可以為學生提供對新約神學的總體概覽——通常只有經驗豐富的學者才能給予此方面的幫助。此書特別意味深遠的是，採用了比絕大多數新約神學著作更有系統的主題研究方法。因此，相較於絕大多數同類著述而言，史瑞納為我們提供了一部真正的新約『神學』的作品（而非新約的『各種神學』）。」——穆爾（Douglas J. Moo），惠頓學院新約聖經布蘭查教席（Blanchard Professor of New Testament, Wheaton College）

「學者們通常過分關注新約聖經文獻的細節，以致忽略了新約聖經的全貌；另一方面，學者也往往把過多精力放在總結新約聖經的信息，以致忽視了新約聖經二十七卷書各自獨特的表達方式以及多樣化的重點。史瑞納卻沒有因一木而棄全林，《史瑞納新約神學》為新約聖經的中心信息——神在基督裡的榮耀——提供了絕佳的闡釋。無論是牧者還是學生，都會在書中發現一個極其寶貴的資源，能回答多數讀者正在探尋的問題：新約聖經到底是關於甚麼呢？」——羅斯納（Brian S. Rosner），慕爾神學院新約聖經及倫理學資深講師（senior lecturer in New Testament and ethics, Moore Theological College）

學術刊物書評

「新約神學的研究領域看似已十分飽和，史瑞納在對新約神學的描述中作出的個人貢獻，卻令人耳目一新，且本身就極具開拓性……。在閱讀《史瑞納新約神學》的過程中，任何一位嚴肅的讀者都將完全沉浸於書中收放自如的討論，遊走在敘述和教義性的討論之間，也會接觸到各類學術觀點以及延續至今的當代學術辯論……。史瑞納的博學體現於他在處理不計其數的學術討論中顯得遊刃有餘。史瑞納並不輕易小看與眾不同的、甚至新奇的觀點或提議，他反而非常樂意從學術對話的各方面進行權衡，進而得出有理有據的觀點……。雖然讀者可能熟悉書中系統性的要素，但史瑞納的著作卻無疑是建立在一個新的基點之上，整本書是以神為中心，深入新約聖經作品，並且伴之以過往一個世紀中出現的學術討論。本書對新約神學研究領域所作出的貢獻，將在未來數年間被眾人所閱，並獲認同。」——唐納·金（Donald Kim），《西南神學期刊》（*Southwestern Journal of Theology*）

「史瑞納以其獨特的系統性研究方法，為我們帶來一本幾近完備的新約神學著作……。對新約神學研究者來說，共通的挑戰就是以一致性來平衡偶發性，並且能不偏不倚地以充分的神學綜合性來進行歸納式研究。《史瑞納新約神學》在這兩項挑戰中都完成了令人稱道的示範性工作……。所有對新約神學感興趣的基督徒，都應將史瑞納這本《史瑞納新約神學》納為藏書。希望此書在未來數年間能被廣泛閱讀！」——柏德（Michael F. Bird），《根基雜誌》（*Themelios*）

「史瑞納在其學術生涯中可謂著作等身……。但此間尚無一本如其近著那樣，力圖將全方位的深入解經結合進對廣泛主題的追蹤。《史瑞納新約神學》……本身就可成為加爾文主義福音派的聖經神學傑作……。對於聖經學習者來說，無論他是平行徒、牧師還是學者，這本書都有太多值得推薦的長處。在處理難解經文和疑難問題方面，史瑞納的著作毋庸置疑地呈現出了獨到的技巧……。附錄部分乃是一篇有關新約神學研究的論文，亦是全書的亮點，史瑞納在附錄中概覽了新約神學研究的歷史，並簡述了歷史中針對聖經神學、系統神學，以及兩者之間差異的各種辯論……。《史瑞納新約神學》的出版，對新約神學研究作出了堅實的貢獻，適於納入任何新約神學類目的藏書之中。」——斐依（Ron C. Fay），《克里斯威爾神學評論》（*Criswell Theological Review*）

「本年度重量級的新約神學著作就是《史瑞納新約神學》。……史瑞納為我們提供了系統性的新約聖經綜覽，這本書和其他近期的新約神學著述不一樣的地方在於，它並不是以一卷一卷的聖經切入方式來研究新約神學。當然，上述兩種研究方法都各有優勢，因此現在是時候擁有一本《史瑞納新約神學》，這樣就可以從一個新的方向去認識新約神學，這是非常有好處的！……史瑞納的這本著述顯然是面向廣大牧者和學生的，這部大作對傳道人來說將會是極其有益並易於使用的。」——納斯特（Ray Van Neste），《講道雜誌》（*Preaching*）

「這本大部頭著作專注於神和基督在新約神學研究中的中心地位……。附錄部分為以往新約神學研究提供了極好的歷史綜覽，還涵蓋了對新約神學定義的討論……。讀者無論在信仰和／或學術上抱持何種信念，都會對此書深感興趣。」——伯納（Casimir Bernas），《宗教研究評論》（*Religious Studies Review*）

「祝賀史瑞納博士和貝克學術彼此合作無間……。這本大部頭著作還有一個特點就是，史瑞納在書中與當代各種學術來源互動（從精簡的註腳和豐富的索引就能看出來），這就使得該著述充分浸潤於當代學術的寶庫……。若正有牧者和神學生想得到一本當代優質的新約聖經教導類書籍，並希望此書能從耶穌神聖的位格和救贖工作的角度融入耶穌基督的故事，那麼這部書應能滿足你的需要，在多年的學習和講道中都將給予你極大的幫助。」——克魯斯特門（Nelson D. Kloosterman），《美中神學期刊》（*Mid-America Journal of Theology*）

「《史瑞納新約神學》用詞清晰、討論言簡意賅，簡明扼要地引用聖經經文……。在一個接一個的主要問題，以及在絕大多數相形次要的主題上，我發現自己完全同意史瑞納的解經和綜述……。在近期的神學辯論中，史瑞納常抱持一種公正而調和的立場……。即便對於深入研究並時時跟進最新學術動向的讀者而言，也能從史瑞納的解經中獲知新的可能性……。史瑞納的著作是源自多年大專學院和神學院的教授經驗，因此毋庸置疑，此著述對讀者最廣泛的吸引就是可以作為教科書使用……。《史瑞納新約神學》不啻為一本出色的參考著作，然而，若有讀者能堅持一頁一頁地閱讀此書，就會發現此著述如百科全書般包羅萬象，非但如此，此著述還時常在敬虔上激勵人心，這一切都是因為《史瑞納新約神學》是如此持續地浸潤在聖經的字句中。」——布魯姆伯格（Craig L. Blomberg），《福音派神學協會期刊》（*Journal of the Evangelical Theological Society*）

「推介重要的新約神學書籍總是一件令人愉悅的事情，更不要說所要介紹的是一位在新約聖經研究領域的出版物中素享令名的作者……。史瑞納採用的研究方法是基於對主要經文章節的紮實解經……。〔史瑞納〕處理新約神學的整體方式，絕佳地闡釋了新約聖經的中心信息——神在基督裡的榮耀。這本書的重要性，尤其體現在採用了比其他絕大多數新約神學更為系統性的研究方法。《史瑞納新約神學》的附錄及其有益而全面的索引，為讀者提供了一項重要的資源，便於學生進一步學習，並從事新約神學領域及相關主題的研究。可以這樣說，無論是學生還是學者，都欠作者一份情，因為作者為我們提供了如此有益的工具，這工具將會證明它的價值。」——庫楚姆普斯，《聖經文學評論》（Panayotis Coutsoumpos, *Review of Biblical Literature*）

「《史瑞納新約神學》主題涵蓋詳盡；作者非常熟悉相關聖經文本，對經文的闡釋是立論充分且保守的；作者用以支持其觀點的現代學術研究是涉獵廣闊並具普世性的；作者的觀點在書中得到有條理的闡述；諸般辛勤的努力才成就了《史瑞納新約神學》。在這本大部頭的著作中，史瑞納論述了他如何以神學和歷史眼光看待新約神學的屬性，也論及他在新約神學研究中所採用的系統方法，這兩點將會成為讀者最為受益的所在。即便有一些讀者並不欣賞此書，但至少也一定會讚賞史瑞納的學識、勤勉，以及他對聖經文本的尊重。」——哈靈頓（Daniel J. Harrington, SJ），《天主教聖經季刊》（*Catholic Biblical Quarterly*）

「在近期神學研究的榜首，我們需要特別留意新約神學類著作的出版……。這本大部頭的新約神學著作，將會是未來數年間最重要的聖經神學著作之一。每一位牧師都應將《史瑞納新約神學》納為藏書，這本書將重新定義新約神學，也將為新約神學重新定向。史瑞納對神學有著敏銳的理解，並且深具釋經的眼光，這兩大優勢都融合在其著述中。」——《講道雜誌》（*Preaching*）

「史瑞納採用了系統的研究方法，公允地對待了新約聖經作品的統一性，從而凸顯出新約聖經各部分所反映的中心主題。這肯定是這本著作中最為獨特之處……。本書在每一章的結尾都有一個有益的總結……。附錄部分介紹了新約神學如何發展成為一門真正的神學學科，這對於初涉此領域的讀者而言，不啻為很好的學科導引……。在運用系統的方法研究新約神學的領域中，目前尚無著述可與《史瑞納新約神學》比肩……。每一位學生和牧者都將在閱讀並使用此書的過程中受益無窮。」——喬其塔（Radu Gheorghijă），《中西部神學期刊》（*Midwestern Journal of Theology*）

「這是一部有重要意義的傑作，兼具深入性和全面性。作者採用了系統性的研究方法，並將此總結為藉著聖靈在基督裏尊神為大。作者全面地概述了聖經證據，並時常輔以語言學角度的評註。整本書是設定在歷史語境中的……。作者在寫作最初的三稿時並沒有參閱任何二手資料，並聲稱：『根本無人有能力讀遍現有的新約聖經研究的文獻資料。』然而《史瑞納新約神學》卻……涉及到一千二百項引用，史瑞納實在是完成了一項傑出的成就！註腳部分引導讀者參考相關文獻，尤其在有爭議的問題上，史瑞納都會概述並評估眾學者的觀點。雖然這本著作在觀點上較為保守，但作者在處理相反見解時卻不失公允。該書附錄部分對從十八世紀開始至今的主題提供了反思性的歷史總結，的確深具價值。《史瑞納新約神學》是一本極其重要的著作，對此著作進行再熱忱的推薦都並不為過，這本書無疑也將是未來幾年間最具價值的參考著作。」——雷格·魯曼（Reg Luhman），《信與思》（*Faith and Thought*）

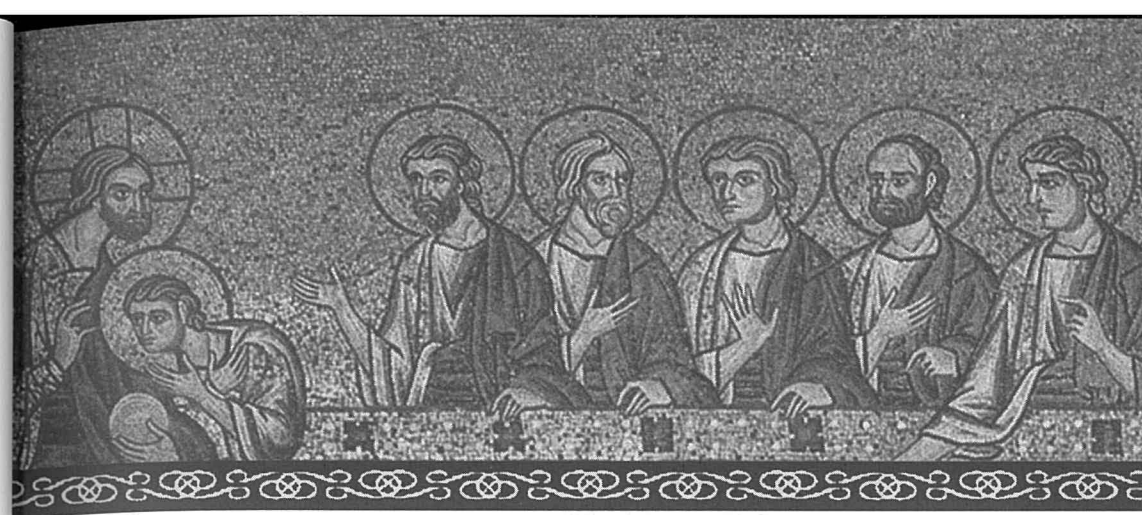
「很高興能看到《史瑞納新約神學》採用了新的系統性研究方法……。史瑞納從改革宗的視角出發，為新約聖經的作品提供了全面而系統的總結，重點突出了聖約神學……及神的榮耀……。除了採用新的研究方法之外，《史瑞納新約神學》的長處，還在於其對舊約聖經這個潛在文本、及對新約神學的情節線索，都有審慎並連貫的思考……。此書著重於宏大敘事，正確地強調了有關神與祂所創造的世界之間的歷史……。《史瑞納新約神學》將為這一代，乃至下一代的學者樹立一個絕佳的新起點，為新約神學的研究再起征程。」——施滕施克（Christoph Stenschke），《宗教與神學》（*Religion & Theology*）

「《史瑞納新約神學》的核心論述極為出色：新約神學的根基和目標，就是在基督裡尊神為大，並且正是神以其至高的主權在救恩歷史中實現了這個目標……。新約神學研究是不能與實際應用相分離的。史瑞納在過往的十一年中擔任講道牧師，因此，本著述自然也反映了史瑞納的牧者情懷。《史瑞納新約神學》是一本研究深入的著述，證實了作者幾十年全職的神學院教授經驗……。在進行特定章節和主題的研究中，新約神學作為簡短的註釋，是值得參考的……。書中二十七頁的附錄，對於綜合新約神學極其有幫助……。無論就深度還是廣度而言，《史瑞納新約神學》都是值得推薦的。他明白聖經神學中的新約神學該如何切合整體神學任務——新約神學是系統神學的基礎。《史瑞納新約神學》是新約聖經研究中一項受歡迎的、也是可觀的補充，令基督的教會受益良多。」——納斯里（Andrew David Naselli），《底特律浸信神學院期刊》（*Detroit Baptist Seminary Journal*）

「《史瑞納新約神學》的成書，乃是源自對新約聖經全體文本的長時間反思……。即便是那些對史瑞納的研究方法抱持極度懷疑態度的學者，也會在書中發現有關文本方面的眾多寶貴見解，這些見解將引發他們的思考。」——彼得·奧克斯（Peter Oakes），《新約聖經研究期刊》（*Journal for the Study of the New Testament*）

「這部重量級的著作與作者福音派的觀點很好地發生共鳴……。《史瑞納新約神學》傾力於闡釋新約聖經作品中的神學信息，並以此為框架，嘗試從整全的角度研究新約神學，目前也有越來越多的著述嘗試進行此種整全性的研究，無疑《史瑞納新約神學》對於這種努力是一項有益的補充。」——席尼爾（Donald Senior, CP），《今日聖經》（*Bible Today*）

「《史瑞納新約神學》有眾多明顯的長處。首先，史瑞納是就一個論題進行持續的論述，以此引發對新約聖經中有關神和信仰生活方面教導的重要討論。其次，本書自始至終運用歸納法進行研究，並且採用了基於聖經敘事而非系統神學的類別；第三，史瑞納為神學反思提供了一個可重複運用的模式，這種反思是為了闡明聖經作者（人和神）所嘗試溝通的信息，並從新約聖經自身的作品中辨識出神學發展……。第四，本書與二手文獻之間也有很好的互動，這為學生就其最感興趣的方面進行更全面的瞭解提供了機會……。無論牧者或學生都將從此大作中飽受益處。」——龍恩（Craig M. Long），《三一期刊》（*Trinity Journal*）



New Testament Theology Magnifying God in Christ

史瑞納新約神學

在基督裏尊神為大

作者◆史瑞納
譯者◆李洪昌
總校訂◆潘秋松

Thomas R. Schreiner



史瑞納新約神學

作者 史瑞納 (Thomas R. Schreiner)
譯者 李洪昌
編輯 朱朔薇
總校訂 潘秋松
出版者 美國麥種傳道會

地址：1423 Maple St.
South Pasadena, CA 91030
U.S.A.

電話：(626) 441-5543
傳真：(626) 441-5543
電郵：akowcm@gmail.org

網站：www.akow.org

版次 二〇一四年十月初版
字數 838 千

版權所有・請勿翻印

Copyright Originally published by Baker Academic as
New Testament Theology: Magnifying God in Christ
by Thomas R. Schreiner

©2008 by Thomas R. Schreiner

Translated and printed by permission of Baker Academic

©2014 by A Kernel of Wheat Christian Ministries

1423 Maple St.,
South Pasadena, CA 91030, U.S.A.

First Edition October 2014

ISBN 978-1-939-25113-8 (正體)

978-1-939-25192-3 (簡體)

All Rights Reserved.

Printed in Taiwan

14 15 16 17 18 19 20 21 22 年次 ❖ 刷次 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

美國麥種傳道會持有本書全球正體字與簡體字中文版權

史瑞納新約神學

在基督裏尊神為大

New Testament Theology Magnifying God in Christ

CONTENTS

縮寫一覽表 23

序言 29

- 主題式方法相對於逐卷分析的方法.....29
- 為主題式方法辯護.....31
- 關於「中心」的問題.....34
- 致謝.....36

導論 39

- 舊約聖經背景.....40
- 對觀福音.....41
- 約翰著作.....44
- 使徒行傳.....45
- 保羅書信.....46
- 希伯來書和雅各書.....52
- 彼得前後書和猶大書.....54
- 啟示錄.....56

第一部分

神拯救應許的實現：已然—未然 59

PART ONE:

THE FULFILLMENT OF GOD'S SAVING PROMISES:
THE ALREADY-NOT YET

1

第一章 對觀福音：神的國 61

- 引言：舊約聖經故事要點重述.....61
- 神的國在耶穌教導中的中心地位.....66
- 認識國度的概念.....71

耶穌教導中的「末世國度」	73
國度的臨在	77
比喻和國度	85
神蹟與國度	91
有關國度的其他觀點	96
馬太福音中的應驗套語	99
結論	111

2 第二章 約翰神學：永生與末世論 113

約翰福音是歷史，還是神學？	113
永生	118
約翰的二元論	126
結論	131

3 第三章 福音書之外：「已展開的末世論」 133

保羅書信中的兩個世代	134
新造	139
使徒行傳中聖靈的賜下	142
耶穌的復活	143
希伯來書	148
新約聖經其他書卷調查	152
結論	158

第二部分

賜應許的神——聖父、聖子、聖靈的 拯救工作 159

PART TWO:
THE GOD OF THE PROMISE:
THE SAVING WORK OF THE FATHER, SON, AND SPIRIT

掌管國度的神	164
神的至高無上主權	166
神的憐憫	168
神的榮耀	170
神是父	173
耶穌與神的獨特關係	174
父的權柄	177
父的良善	178
約翰福音 179	
神的啟示	179
神的父親身分	182
使徒行傳 185	
神以至高無上主權成就祂的計劃	185
神的榮耀	192
保羅著作 193	
希伯來書 201	
神在言語和作為上擁有至高無上的主權	202
神實現祂的應許	203
雅各書 204	
彼得前書 207	
彼得後書和猶大書 209	
約翰一書 213	
啟示錄 216	
結論 223	

5 第五章 基督在對觀福音中的中心地位 224

有關耶穌身分的爭論	225
在耶穌身上應驗	227
耶穌是新摩西	231
耶穌是真智慧	233
耶穌是先知	236
耶穌在祂的神蹟和趕鬼中的啟示	239
耶穌是神啟示的最高峰	243
耶穌呼召人做其門徒時表現出的至高地位	244

名號基督論	254
對觀福音中耶穌的先存性	256
結論	260

6 第六章 福音書中的彌賽亞和人子 262

彌賽亞	262
「受膏」一詞	262
舊約聖經背景	263
第二聖殿時期的彌賽亞觀念	267
福音書：耶穌就是彌賽亞	273
人子	283
舊約聖經背景	283
第二聖殿猶太教中的人子	288
對觀福音中的人子	291
約翰福音中的人子	301
新約聖經其他提到人子的經文	304
結論	307

7 第七章 神的兒子、「我是」和「道」 310

神的兒子	311
舊約聖經背景	311
馬太福音和馬可福音	313
路加福音	319
約翰福音	320
結論	328
約翰福音中的「我是」語錄	330
道	339
結論	346

8 第八章 福音書中耶穌的拯救工作 348

主的僕人	349
舊約聖經背景	349
舊約聖經之後的猶太教	352
對觀福音	353

約翰福音	357
對觀福音中有關耶穌拯救的故事	358
約翰福音中的基督十字架	368
約翰福音敘述概覽	368
耶穌是神的羔羊	375
耶穌被舉起	376
耶穌到父那裏去	378
耶穌的時候和得榮耀	379
耶穌是生命的糧	380
其他提到耶穌之死的經文	381
耶穌的復活	382
結論	383

9 第九章 使徒行傳中耶穌的拯救工作 386

使徒行傳的基督論	386
耶穌是復活的主	388
耶穌是基督	393
耶穌是主的僕人	394
耶穌的名	397
耶穌是先知和神的兒子	398
基督的拯救工作	400
結論	406

10 第十章 保羅的基督論 408

引言	408
基督的中心地位	409
在基督裏	420
禱告祈願中的基督論	425
耶穌是彌賽亞	426
耶穌是一個人	427
耶穌是救主	428
耶穌是神的兒子	429
耶穌是主	433

主權和神性 443
二位一體和三位一體套語 447
耶穌是神 449
結論 453

11

第十一章

保羅書信中神和基督的拯救工作 455

預知 455
神的愛和憐憫 457
揀選 460
預定 465
恩典 466
呼召 469
稱義 471
救恩 485
和好與兒子的名分 487
救贖 491
勝過邪惡的權勢 494
成聖 497

彼得後書 543

耶穌是彌賽亞和主.....543
耶穌是子.....544
耶穌是神.....545
耶穌是救主.....547

猶大書 549

耶穌是主.....549
耶穌是基督.....550

約翰書信 551

耶穌是基督.....551
耶穌是神的兒子.....555
耶穌是真理和光.....557
耶穌基督的獨特性和中心地位.....558
耶穌的拯救工作.....559

啟示錄 561

基督的中心地位.....561
頭銜.....562
敬拜基督.....563
父的優先性.....565
神的兒子和神的道.....566

第三部分

經歷應許——相信與順服 673

PART THREE:
EXPERIENCING THE PROMISE:
BELIEVING AND OBEYING

14 第十四章
罪的問題 675

對觀福音	675
約翰福音和約翰書信	683
使徒行傳	688
保羅著作	691
律法主義	700
被罪捆綁	707
老亞當	712
結論	713
希伯來書	714
雅各書	715
彼得前書	716
猶大書和彼得後書	717
啟示錄	719
結論	720

15 第十五章
信心和順服 722

對觀福音	722
信心的優先性	722
新的順服	728
約翰著作	737
「信」在約翰福音中的中心地位	737
約翰福音中信心的內容	739
約翰一書中的相信	739
約翰福音中信心的活力	740
約翰書信中具有改變能力的信心	747
結論	751
使徒行傳	752
保羅著作	756

希伯來書	772
雅各書	787
彼得前書	797
彼得後書和猶大書	799
啟示錄	803
結論	809

16 第十六章
律法和救恩歷史 812

引言	812
馬可福音	813
馬太福音	819
路加福音—使徒行傳	829
約翰著作	840
約翰福音	840
約翰一書和二書	844
啟示錄	847
保羅著作	847
雅各書	868
希伯來書	872
彼得前書	875
猶大書和彼得後書	879
結論	880

第四部分

應許之民和應許之未來 883

PART FOUR:
THE PEOPLE OF THE PROMISE AND
THE FUTURE OF THE PROMISE

17 第十七章
應許之民 885

引言	885
馬太福音和馬可福音	886
路加福音—使徒行傳	898

向猶太人和外邦人的宣教	898
領袖和教會	906
教會和這道路	909
洗禮	911
使徒行傳二章 42 節：教會生活	913
禱告	916
結論	923
約翰福音和書信 924	
領袖	927
受洗和聖餐	929
結論	931
保羅著作 932	
身體和教會的合一	934
教會是聖殿和子民	938
屬靈恩賜	941
宣教	947
洗禮	950
主的晚餐	955
教會領袖	960
教會紀律	965
一般書信和啟示錄 967	
希伯來書	967
雅各書	969
彼得前書	971
彼得後書和猶大書	977
啟示錄	978
結論	984

18 第十八章 神子民的社會世界 986

富足和貧窮 989	
路加福音—使徒行傳	989
保羅書信	997
新約聖經的其他見證	999
結論	1002
婦女 1003	
路加福音—使徒行傳	1003
馬太福音和馬可福音	1006

約翰福音	1006
保羅書信	1007
其餘的見證	1012
結論	1013
婚姻、離婚和兒女 1013	
對觀福音對婚姻和離婚的教導	1013
保羅對結婚和離婚的教導	1017
彼得的婚姻觀	1022
父母和兒女	1024
結論	1025
政府 1025	
路加福音—使徒行傳	1025
保羅書信	1029
彼得前書	1031
啟示錄	1032
結論	1034
奴隸制度 1035	
結論	1043

19 第十九章 神應許的完全實現 1045

引言 1045	
耶穌的再來 1046	
對觀福音和使徒行傳	1046
約翰著作	1058
保羅書信	1062
希伯來書	1069
彼得前書	1070
雅各書	1071
彼得後書和猶大書	1071
結論	1074
審判 1074	
對觀福音和使徒行傳	1074
約翰著作	1078
保羅書信	1086
希伯來書	1089
雅各書	1090
彼得前書	1091

彼得後書和猶大書.....1091
結論.....1093

獎賞 1093

對觀福音和使徒行傳.....1093
約翰著作.....1096
保羅書信.....1104
附記：以色列的未來.....1112
希伯來書.....1117
雅各書.....1119
彼得前書.....1119
彼得後書和猶大書.....1120

結論 1121

跋 1123

附錄：反思新約神學 1127

引言 1129

蓋柏勒 (Johann Philip Gabler) 1129

新約神學的進路 1134

從事新約神學的方法 1148

參考書目 1157

縮寫一覽表

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , ed. D. N. Freedman (6 vols.; New York: Doubleday, 1992)
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
AnBib	Analecta biblica
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AUSDDS	Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
BDAG	<i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , by W. Bauer, F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich (3rd ed.; Chicago: University of Chicago Press, 1999)
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum Iovaniensium
BevT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
Bib	<i>Biblica</i>

BIS	Biblical Interpretation Series
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
BNTC	Black's New Testament Commentaries
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca sacra</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CNT	Commentaire de Nouveau Testament
ConBNT	Coniectanea biblica: New Testament Series
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<i>DJG</i>	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> , ed. J. B. Green and S. McKnight (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992)
<i>DLNT</i>	<i>Dictionary of the Later New Testament and Its Developments</i> , ed. R. P. Martin and P. H. Davids (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997)
<i>DPL</i>	<i>Dictionary of Paul and His Letters</i> , ed. G. F. Hawthorne and R. P. Martin (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993)
<i>EBib</i>	<i>Etudes bibliques</i>
<i>EDNT</i>	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> , ed. H. Balz and G. Schneider (ET; 3 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1990–1993)
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>EvQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>ExAud</i>	<i>Ex auditu</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
FFNT	Foundations and Facets: New Testament
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
<i>HBT</i>	<i>Horizons in Biblical Theology</i>

HDR	Harvard Dissertations in Religion
HNTC	Harper's New Testament Commentaries
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
IBC	Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
<i>IBS</i>	<i>Irish Biblical Studies</i>
ICC	International Critical Commentary
<i>IDB</i>	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , ed. G. A. Buttrick (4 vols.; Nashville: Abingdon, 1962)
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
IVPNTC	IVP New Testament Commentary
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBLMS	Journal of Biblical Literature Monograph Series
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JPTSup	Journal of Pentecostal Theology: Supplement Series
JSJSup	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
<i>JTC</i>	<i>Journal for Theology and the Church</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>JTT</i>	<i>Journal of Translation and Textlinguistics</i>
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Meyer-Kommentar)
KSt	Kohlhammer Studienbücher
LS	Louvain Studies

MdB	Le monde de la Bible
NAC	New American Commentary
NACSBT	NAC Studies in Bible and Theology
NCB	New Century Bible
NDBT	<i>New Dictionary of Biblical Theology</i> , ed. T. D. Alexander and B. S. Rosner (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000)
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
NIBCNT	New International Biblical Commentary on the New Testament
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDNTT	<i>New International Dictionary of New Testament Theology</i> , ed. C. Brown (4 vols.; Grand Rapids: Zondervan, 1975–1985)
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIVAC	NIV Application Commentary
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTT	New Testament Theology
OTL	Old Testament Library
PBM	Paternoster Biblical Monographs
PBTM	Paternoster Biblical and Theological Monographs
PNTC	Pillar New Testament Commentary
<i>PSB</i>	<i>Princeton Seminary Bulletin</i>
QD	Quaestiones disputatae
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RTR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>

SBEC	Studies in the Bible and Early Christianity
<i>SBJT</i>	<i>Southern Baptist Journal of Theology</i>
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBT	Studies in Biblical Theology
SBTS	Sources for Biblical and Theological Study
SESJ	Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja
SHS	Scripture and Hermeneutics Series
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SJTOP	Scottish Journal of Theology Occasional Papers
SNT	Studien zum Neuen Testament
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SNTSU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SNTW	Studies of the New Testament and Its World
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SP	Sacra Pagina
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion</i>
StBL	Studies in Biblical Literature
TB	Theologische Bücherei: Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert
<i>TBei</i>	<i>Theologische Beiträge</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , ed. G. Kittel and G. Friedrich, trans., G. W. Bromiley (10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976)
<i>TJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>TJT</i>	<i>Toronto Journal of Theology</i>
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries

TPINTC	TPI New Testament Commentaries
TS	<i>Theological Studies</i>
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TUGAL	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
USQR	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
VCSup	Supplements to <i>Vigiliae christianae</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

序言

寫作本書不僅使我經歷到喜樂，也使我體驗到沮喪。喜樂，源自學習的過程，因為在寫作過程中，一些新的景觀會展現在我面前，使我看到先前向我隱藏的真理。沮喪，不僅因為在本書最終文稿之前投入的大量時間，也因為我認識到：本書可能永遠無法像我期望的那樣。在寫作前三稿時，我沒有參考任何二手資料。在落筆之前，我認真真地記錄下所有關於新約聖經的筆記，標明新約聖經作者所討論的各種問題，以使我的新約神學能夠牢固地建立在新約聖經文本的根基上。我這樣做是強迫自己直接從聖經文本歸納，而不是從別人那裏借取提綱和主要思想。然而，即使在這前三稿當中，我依然受惠於曾經教過我的老師，以及多年來我所讀過的那些書的作者。寫完這歷經三次的初稿後，我查閱了一些二手資料。這使我很自然地對初稿進行了修訂。我滿心感激那些學者的傑出工作，是他們加強了我對新約神學的理解。我希望，本書會成為適合牧師和學生使用的參考書。或許，學者們也可以從中受益。

主題式方法相對於逐卷分析的方法

如何撰寫新約神學？如果讀者有興趣了解關於新約神學歷史和研究方法的更詳細的討論，我推薦你參閱本書的〈附錄〉。在此，我的問題是：新約聖經中每個作者的著述，是否可以單獨拿出來分析？¹ 這種方法的一個優勢在於：可以清晰地概括每位作者或每卷

¹ 正如馬歇爾（2006年 = Marshall 2004）和狄爾曼（Thielman 2005）所認為的。

書的神學特色。如果採用主題式方法來闡述新約神學，一些特定作者的獨特貢獻就可能被其他佔主導地位的作者——如保羅——所掩蓋。彼得後書和猶大書這樣的書信可能會被湮沒，或者只是偶爾浮出水面。整體新約聖經正典的貢獻可能被減低，從而，一旦聲稱從事新約神學，也變得令人質疑。

誠然，獨立研究每一卷書，可謂在從事新約神學中打開了一扇全新的窗口，逐卷探討的方法所揭示出來的一些獨特性，在主題式方法中卻不可避免地受到忽略。儘管如此，我在本書中所採用的卻是主題式方法，因為主題式的結構也有其獨特的優勢。如果按照主題研究新約神學，新約神學的凝聚性和統一性將會得到更為清晰的呈現。獨立地研究每個作者，這能否算作真正的新約神學？還是只能算為馬太神學、馬可神學、路加神學、保羅神學以及其他種種神學？進一步說，如果有人從研究馬太福音起步，然後是馬可福音，再後是路加福音，如此等等，讀者可能會厭倦了三個獨立的關於人子、神子和耶穌是彌賽亞的研究。然而，我並不是說：單獨研究每一卷書這種方法是不合理的。至少，那樣的方法可以展示出一些被主題式方法所掩蓋的經文的特色。我反對的是有人聲稱撰寫新約神學只有一種正確的方法。新約神學的主題是如此廣闊和包羅萬象，以至於沒有哪一個具體的方法可以將其全部囊括。巴爾（Barr）正確地指出，「研究聖經神學不可能只有一種方法。」² 沒有一種新約神學可以公正地傳達新約聖經的複雜和榮美。眾多方法和視角中的每一個都有助於揭示新約聖經的一些特色。從這個意義上說，有多種不同的方法是有益處的。³ 富有成效的新約神學可以從不同的立足點來撰寫：新約聖經末世論，神的子民，基督論，倫理學等等。

² Barr 1999: 61。亦見他在第 342 頁的評論。

³ 例如，編修鑑別學（redaction criticism）有助於分辨福音書的特殊主題。但是，最近對福音書的研究正確地強調：它們不僅僅是寫給特定群體的，而是寫給所有基督徒的。見 Bauckham 1998 這本具有提綱挈領意義的著作。亦見 Hengel 2000: 98, 106-7。

為主題式方法辯護

然而，我相信，主題式方法在今天尤其需要，前提是它要真正紮根於聖經神學。古特立（Guthrie）按照幾個重要主題來研究新約聖經，但他的作品幾乎已經算是系統神學。⁴ 另一方面，席拉特（Schlatter）從主題的角度，極富創新、極具洞察力地來探討新約神學。⁵ 今天，很多新約聖經學者規避那樣的方法，唯恐它會過於接近系統神學。他們擔心人為的類別會過於約束聖經文本。一些——甚至是許多——學者認為，大一統的新約神學是不存在的。對有些學者而言，他們相信新約聖經含有互相衝突的神學，於是這樣的努力從一開始便注定是毫無希望的。我會在〈附錄〉中作一些討論，說明為何從事新約神學是有正當理由的，以及為何我們可以相信新約神學是有條理的、一致的，而非互相矛盾的。當然，那些認為有矛盾的學者，很可能對聚焦於具體聖經作者和作品的新約神學不會太高興。畢竟，如果整個新約聖經包含矛盾之處，那就沒有理由認為具體的作者可以倖免於難了。

讓我返回以上所提到的。主題式方法的危險在於，它可能會把意思強加給經文，並抹殺新約聖經的多樣性。即便如此，冒險還是值得的。我們西方世界總是擔心「後設敘事」（metanarratives，或譯「元敘事」）。因此，新約聖經研究的很多工作只是在查考新約聖經很少的一部分內容，或者甚至是新約聖經的某一節經文。從一節經文得出結論，這比談論整本新約聖經的主旨要安全得多，或許也更明智！如果作者還未曾以歸納式的方法，逐字逐句地研究文本，並因此吃苦受累的話，那麼，其所著述的新約神學就不會有任何幫助。當然，凡事都有兩面性。我們會基於個人對整體新約聖經的理解，基於個人的世界觀，以後設敘事去理解每一節經文。然而，我們也會陷入一種錯覺，以為我們如果正在研究某一「部

⁴ Guthrie 1981 = 古特立，1990; 1991。

⁵ Schlatter 1997; 1999。

分」，便是在認真地處理「證據」，即文本「不容置疑的現象」(the hard phenomena)。但是，我們對每一個證據的理解也都會受到我們的立足點和世界觀的影響。我們並不是從中立和客觀的立場來看待每一個證據。因此，在「歸納」和「演繹」之間總是會出現頻繁的對話。如果我們不敢於冒險將新約神學視為一個整體，我們就會陷入一種危險，即歪曲我們所研究的某一具體的證據。因此，按主題來研究新約聖經，可以幫助我們明白整個新約聖經的不同組成部分。

我已經提到單獨考察每位作者的好處。但是，單獨研究每位作者也存在另一種危險。我們需要記住：沒有任何新約聖經的文獻宣稱是相關作者的「神學」。這在使徒書信中尤其明顯。使徒書信是特定背景下的作品，針對教會生活的具體狀況和情景而寫。因此，如果撰寫——比如——猶大神學或雅各神學這樣的神學，我們就在一定程度上曲解了文本。我們很難說，他們在如此之短的書信中包含了他們的整個神學思想。當然，保羅是與眾不同的，因為他寫了十三封書信（依本人觀點）。因此，我們有較大的文庫，以此來建構保羅的思想。⁶ 但是，即便是在保羅的情形中，我們也並不擁有關於他的神學信念的完整「地圖」。一些「缺口」依然存在。

同樣，在馬太福音和馬可福音、路加福音—使徒行傳，以及約翰著作中，可闡釋的方面就比猶大書要多。對於這些作品中的具體重點，已經有人做過有益的研究。然而，我們要記得，福音書作者在寫作時是受到限制的。此刻，我想先提出所抱持的觀點：他們是歷史學家兼神學家。⁷ 這就意味著，他們沒有自由來建造與耶穌的

⁶ 根據我的判斷，所有歸於保羅名下的書信都是真正源自保羅的。教牧書信首先受到質疑，但有充分的理由支持了它們的真實性。見 Fee 1988: 23-26; W. Mounce 2000: lxvi-cxxix; Knight 1992: 21-52; Ellis 1992。關於反對保羅作者身分的全面討論，見 Marshall 1999: 57-92。

⁷ 見 Bauckham 2006，他強調了早期見證人的重要地位。我並不贊同包衡（Bauckham）的所有結論。例如，我相信使徒約翰撰寫了第四福音書。儘管如此，包衡正確地主張：福音書傳統源自目擊見證人的見證。

實際言行脫節的神學。當我們將約翰福音與對觀福音相對照時，就會明顯看到：不同的視角極大地豐富了我們對耶穌基督的理解。即便對剛剛接觸聖經的讀者而言，約翰福音和對觀福音的區別也是一目了然的。編修鑑別學更進一步闡釋說，對觀福音之間彼此也有差異。但是，我仍然相信：福音書是以歷史為根基的。⁸ 視角的多樣化既不能說明對歷史缺乏興趣，也不能支持隨個人喜好隨意創作的自由。我們有四部福音書，因為耶穌基督的深奧和廣博不是哪一部福音書所能完全測透的。近來有人強調說，福音書是寫給更為廣泛的讀者看的，這對「福音書僅限於某些特定人群」的觀點是個有益的校正。⁹

研究新約神學必須要抓住福音書的本質，儘管它們是建立在歷史基礎之上的。福音書的作者專注於耶穌在受死和復活之前的言行，以及聖靈的賜下。因此，福音書不應被錯誤地看作是馬太、馬可、路加和約翰的全部神學。這些作者忠於歷史，忠於耶穌復活和聖靈賜下之前的歷史事件。他們並沒有企圖要撰寫神學專著來概括他們的神學觀點。我並不是要否認福音書作者也是神學家，也不是暗示說福音書只是赤裸裸的歷史。福音書是神學性的歷史，包含對拿撒勒人耶穌言行的詮釋。然而，它們是福音書，是為耶穌基督及祂在歷史中的作為作見證的。它們位於救恩歷史的特定時點上。在考慮福音書的神學時，我們必須關注作者在救恩歷史時間表中的具體位置。福音書中的一些問題沒有得到進一步的展開，因為直到基督死而復活，應許才得以實現。因此，福音書是以對將來的期望和應許為結尾的，該應許宣告聖靈將會澆灌在神的兒女身上。然而，在福音書本身，聖靈這一恩賜還沒有出現。從這個意義上講，新約

⁸ 見 Barnett 1999。在有關歷史的耶穌這方面，梅爾（Meier 1991; 1994; 2001）比我更加持懷疑態度。然而，借助其卓越和認真的工作，他為和耶穌有關之問題建立了清晰的歷史核心。

⁹ Bauckham 1998。

聖經中的其餘部分，在救恩歷史中所處的位置與福音書一定是有所不同的。

總之，新約聖經中沒有哪一卷書可以涵蓋新約聖經所教導的全部。所有書卷都是準確無誤的，但同時卻只是部分的、不完整的見證。他們對耶穌基督的福音所做的見證是真實的，但並非全面徹底的。因此，以主題式的方法來研究新約神學具有非常寶貴的价值，因為這一方法藉著全盤考慮二十七卷書，而致力於抓住新約聖經教導的全貌。

關於「中心」的問題

新約神學有沒有一個特定的中心？有關「何為中心」的問題爭論已久，很多不同的中心已被人提出。我認為，可以肯定地說，沒有一個所謂的中心能夠成為大家的共識。從一方面講，有幾個不同的中心是有幫助的，因為這樣就可以從幾個不同的視角有效地來研究新約神學。既然不同的視角是彼此相連、而不是互相排斥的，那麼，我們就有多種多樣的方法來探究新約聖經。另外，從不同角度查考新約聖經，就可以從經文中得到不同的亮光。既然新約神學的主題是神本身，那麼認識到任何學術努力都不足以完全測透這一主題，這也就不足為奇了。

從雙重角度來看待新約神學是極富啟發性的。一方面，神所作的一切，其目的是將尊榮歸於自己和耶穌基督。新約聖經從根本上而言就是以神為中心的。我們可以這樣說，新約聖經是關於神在基督裏、藉著聖靈來彰顯自己。我們可能很容易忽視新約聖經中神的超越性和基督的中心地位，恰恰是因為這兩個主題是新約聖經全貌的一部分。有時，我們不能看到最顯而易見的、近在咫尺的東西。我們可能對神和基督的中心地位過於習以為常，以致將之視為理所當然的，於是我們對一些所謂「新」的、以前沒有看到的主題產生興趣。然而，如果任何新約神學不著眼於神在基督裏的工作，那它就沒有正確地看到甚麼才是聖經文本中最根本、最常見的主題。

另一方面，神在基督裏的中心地位，如果不能與救恩歷史以及神應許的實現緊密結合，就會淪為抽象概念。¹⁰ 在聖經中，我們看到有關神拯救計劃的故事（當然也包括審判）。¹¹ 新約聖經展示了舊約聖經諸多應許的實現。新約聖經最顯著的主題之一就是「已然又未然」（already-not yet）的真理。神已經開創了祂的國度，但還沒有完全實現。祂已經開始實現祂的救恩應許，但還沒有全部完成祂所開始的工作。忽略了救恩歷史，就沒有人可以明白新約聖經的信息。新約聖經並非對舊約聖經的否定，而是對舊約聖經的實現。任何新約神學的主要任務之一便是解釋這是如何實現的。因此，救恩歷史對理解新約聖經的信息具有根本性的意義。儘管如此，神的終極目的不是實現祂的計劃本身。祂在這一計劃中一定有祂的意圖、目的、和目標。在這一點上，所有救恩歷史的目的交匯在一起。神完成祂的救恩計劃，以便使自己在基督裏得到彰顯，使祂的名也因此被尊崇。

在絕大多數情況下，如果我所引用的對觀福音中的經文在不同福音書中具有平行經文，我就僅僅引用馬太福音，然後會標明在馬可福音、或路加福音、或者二者中的平行經文。我引用馬太福音，並沒有特別的意義。選擇馬太福音僅僅是因為在流傳給我們的新約聖經正典中，它被列為第一本書。我並非暗示馬太福音是第一本福音書（按照時間）。我選擇引用馬太福音而不是馬可福音，是因為那些沒有閱讀本書前言的人或許會認為我在支持「對觀福音問題」的「雙重來源」觀點。我在引用馬太福音時，絲毫沒有想解決來源鑑別問題的企圖。在任何情況下，本書都不會仰賴於、也不會推廣有關「對觀福音問題」的任何觀點。我的焦點在於福音書的最後成書，而不是他們的寫作時間先後順序。

¹⁰ 胡克爾（Hooker 2006: 75-76）堅持認為：新約聖經神學的根本在於神在基督裏所做的一切。

¹¹ 漢密爾頓（Hamilton 2006a）主張，聖經中所有書卷的中心乃是：藉著審判，神的榮耀在拯救中得以彰顯。

我並沒有引用無窮無盡的二手資料，取而代之的是引用一些有代表性的作者。有關新約聖經研究的資源是如此豐富，以至於沒有任何人有能力閱讀完所有的相關資料（甚至都不可能幾近讀完）。因此，任何二手資料的引用都是有選擇性的。我希望我所引用的包含了多種不同的觀點。在涉及有爭議的問題時，我會向讀者推薦一些對該問題或相關經文有詳細討論的聖經註釋書、文章或專著等等。鑑於聖經註釋書的資源相當豐富，我本可以作出許多不同的選擇。然而，我引用的都是對我最有幫助和最具啟發意義的聖經註釋書。從始至終，我在引用文獻時都是按照書末的〈參考書目〉，而註明作者名字和出版年份。字典中文章的引用例外，因為我是按照作者、字典和頁碼這個順序列舉的。關於被引用字典的書目資訊，請參考〈縮寫一覽表〉。除非額外說明，本書所引用經文均來自《和合本》。

致謝

我很感激賈森·梅耶（Jason Meyer），他閱讀了本書的一些章節，並提供了很有洞察力的反饋意見，這有助於我更清晰地表達本書的目的。也要特別感謝約翰·米德（John Meade），他閱讀了整個原稿並指出了一些錯誤，甚至還提出一些需要在本書談論的合宜的問題。他還在編輯書目上提供了巨大的幫助。賈斯汀·泰勒（Justin Taylor）仔細閱讀了本書的一些章節並提出多處修改建議，從而提高了本書的素質。我要感謝賈斯汀的友誼，他是在百忙中抽出時間閱讀了本書的一些部分。馬特·克勞福德（Matt Crawford）也在本書成書的最後關頭幫助我整理參考書目和註腳，藉著他費時而仔細的工作，書中的一些錯誤才得以校正。我對他在如此瑣碎的工作中所給予的顯著幫助表示感謝。馬修·蒙托尼尼（Matthew Montonini）也慷慨相助，匯編了人名和經文索引。我對他出於愛心而付出的辛勞表示莫大的感激。我同時也對他的友誼和幫助表示感恩。在本書的寫作過程中，來自貝克出版社學術部門

（Baker Academic）的吉姆·金尼（Jim Kinney）帶給我很大的支持和鼓勵。我很高興貝克出版社學術部門願意出版這本書。另外，布萊恩·博爾格（Brian Bolger）在本書的編輯過程中一直跟蹤、表示關心，並在數不清的地方提供了改進意見。也要特別感謝美南浸信會神學院（Southern Baptist Theological Seminary），因為若沒有該校所提供的安息假，我是不可能完成本書的。我特別感謝院長艾伯特·莫勒（R. Albert Mohler Jr.）以及副院長羅素·墨爾（Russell Moore），感謝他們在學術上的鼓勵和支持。我感謝我的妻子戴安（Diane）。她的堅貞不移的愛、支持和力量一直鼓舞著我前進。正是她的見證，幫助我看到神的美是如此光彩奪目，耶穌基督配受所有的尊崇和讚美。最後，我將此書獻給布魯斯·威爾（Bruce Ware）。他作為我親愛的好朋友和好弟兄已幾近 30 年。我從他身上學到了很多，無論是神學上，還是為人方面的。他敬虔的榜樣持續不斷地激勵著我。

導論

本書所闡述的中心論點是：新約神學是以神為焦點、以基督為中心、充滿聖靈的，然而，聖父、聖子、聖靈的工作必須在救恩歷史的時間表內來理解，即：神的應許已經在基督耶穌裡實現、卻還沒有完全實現。我們將會看到：耶穌基督的事奉和聖靈的工作是實現神應許的根本要素。耶穌基督的降臨和聖靈的工作是兩個主要的記號，表明神正開始實現祂所賜給亞伯拉罕的救恩應許。

在本書餘下的篇章中，我們將會更詳細地審視這個主題，即：神藉著聖靈在基督裡賜下的救恩應許已經實現、卻還沒有達到頂峰。¹ 本章的目的是提供一個旅遊指導，或者說使讀者大致品味一下本書的中心思想，看到神的超越性是藉著故事表述出來的，而該故事揭示出神在歷史中的拯救工作。我們可以簡單地說神是新約聖經見證的中心，但這樣的觀點若沒有具體的闡釋便成了抽象且脫離現實的論調。我會藉著新約聖經中具體實在的見證來闡述神在基督裡的中心地位，因為新約聖經見證所揭示的是神在歷史中的拯救工作。換言之，當神在救贖歷史中逐漸完成祂的目的，祂將因為祂在基督裡、藉著聖靈完成的工作得著一切的榮耀。更進一步地說，救贖歷史的特點體現於「已展開卻未完全實現的末世論」。因此，神的榮耀雖然還未達到頂峰，卻遲早會如此。

¹ 「已然又未然」已正確地成為新約神學中的常用語。

舊約聖經背景

在概述新約聖經的見證之前，我們需要粗略地看一下舊約聖經。我們可以將舊約聖經概括在三個標題之下：創造，墮落和救贖。神的中心地位體現在是祂創造了萬物這個事實。神以祂的權能創造了宇宙萬物，這是舊約聖經中隨處可見的主題。該主題表明神是宇宙的主宰，是舊約聖經故事的主角。神按自己的形象創造了人類，使人類彰顯祂的榮耀，反映祂的屬性，並為神治理全地（創一 26~27，二 15~17）。亞當和夏娃拒絕了神的主權地位，並想將其據為己有。神對亞當和夏娃的審判也表明了祂的主權，同時預示了舊約聖經中「審判」這一隨處可見的主題。神每一次的審判行動都彰顯出祂擁有至高無上的主權，祂是主。然而，舊約聖經故事的發展不是以審判結束，乃是引出救贖的應許。有關救贖的應許不僅存在於舊約聖經的故事中，也同樣存在於新約聖經的見證裡。

公允地來說，舊約聖經因著對末世的盼望而生氣勃勃。創世記三章 15 節預言：有一天，女人的後裔將制伏蛇的後裔。之後的歷史卻似乎是在嘲諷這一應許，因為在挪亞的日子和巴別塔的時代是蛇的後裔在統治人類。神要賜福全人類的應許，後來聚焦在一個人身上，那就是亞伯拉罕。主應許亞伯拉罕及其子孫的是土地、後裔，以及那一個將要惠及整個世界的福分（如，創十二 1~3，十八 18，二十二 17~18，二十六 3~4，二十八 14~15，三十五 12~13）。顯然，這個應許是指向將來的，因為亞伯拉罕、以撒、雅各在當時都還未有眾多的兒女，也不曾擁有應許之地土，惠及全人類的福分更是遠未實現。

在摩西五經中，這個應許開始實現，因為以色列百姓生養眾多，與神的應許一致。然後，在約書亞時代，有關迦南美地的應許也得以實現。以色列國似乎即將成為使全世界蒙福的媒介；但是，在士師時代，犯罪和審判的循環卻接踵而至。大衛登基做王，神與它立定永約（撒下七章），這表明全世界範圍的福分將會藉著大衛的後裔而降臨。但是猶大諸王的故事卻令人大失所望，更不必說更

為糟糕透頂的以色列諸王。以色列民族的命運急轉直下，直到主前 586 年被擄至巴比倫。然而，雅威（Yahweh，《和合本》作「耶和華」）藉眾先知應許說，一個新約將如曙光初現（耶三十一 31~34），一個國度將會被建立（俄 21），大衛倒塌的帳幕將會重建（摩九 11~15），耶路撒冷和錫安新的一天將會來臨（珥三 15~21；番三 15~20），神的靈將會澆灌下來（珥二 28），將來有一天，主將會賜給祂的百姓一顆新心和一個新靈，好叫他們順服祂（結三十六 26~27），新的「出埃及」將會到來，那時神會再次釋放祂的百姓（如：賽四十三 5~9），甚至賜下新的創造（賽六十五 17~25，六十六 22）。在舊約聖經時代，這些應許無一得到應驗，這就將我們帶入新約聖經的見證。

對觀福音

當耶穌開始事奉時，這些偉大的應許——即實現神當初向亞伯拉罕保證、向大衛確認的福分——還沒有發生。然而，我們在新約聖經見證中所看到的是：神的末世應許在拿撒勒人耶穌身上已開始實現。人們很容易忽略這一信息是以神為中心的，因為是創造主神要在耶穌基督裡實現祂的應許。並且彌賽亞耶穌藉著聖靈的能力來完成祂的事奉。但是，應許實現的方式是出人意料的，因為神救恩的應許是「已展開卻未完全實現」。新約聖經以多種方式表達了這個真理，但是對於新約聖經——不論是對觀福音（Synoptic Gospels，或譯「符類福音」、「共觀福音」）、約翰福音、保羅書信、彼得書信、希伯來書、還是啟示錄——的整個信息，這個真理具有根本性的意義。在此我想大致勾畫一下神在救恩歷史中的作為，以便使讀者清晰地看到：在新約聖經中，「已展開卻未完全實現」的末世論隨處可見。

在下一章中，我會詳細描述對觀福音對國度的理解。在此我只是簡要地探討國度在耶穌信息中「已然又未然」的特性。耶穌宣告說：神的國已經在祂的事奉中降臨，證據是祂靠著聖靈趕鬼（太十

二 28)。² 儘管耶穌聲稱神的國已經在祂的事奉中如曙光出現，卻又教導門徒要為神國的到來而禱告（太六 10；路十一 2）。神國的拯救大能在耶穌的事奉中顯露無遺，但神國卻還沒有完全顯露出末世的權能。正如我們將要在下一章看到的，這同樣的主題再次出現在耶穌所講的比喻中，透過這些比喻，我們看到神國同時擁有現在和未來的雙重特性。進一步說，耶穌在事奉中宣告說末世的應許已經實現，因為祂使瞎子看見，瘸子行走，大痲瘋得潔淨，聾子聽見，死人復活，並宣揚神國的福音（太十一 5）。這些應許出自以賽亞書，以賽亞書宣告了新的創造的來臨：曠野花開繁茂，沙漠溪水潺潺，野獸不再攻擊（賽二十九 17，三十五章）。這是神拯救的日子，祂要來為自己的百姓申冤，並救他們脫離被擄的生活。福音書清楚地表示，耶穌的神蹟和趕鬼彰顯了神的國度，是新世代來臨的標記。耶穌的神蹟和趕鬼表明，新的創造已經來臨，然而耶穌又教導說：將來有一天，神會審判惡人，為義人申冤（如，太十二 32，十三 39~40、49，二十四 3，二十八 20；可十 30；路十八 30，二十 35）。猶太教思想總是一成不變地將「現今的世代」和「將來的世代」區分開來；而耶穌似乎是在教導兩個世代的重疊，因為在耶穌的事奉中將來的世代已進入現今這個邪惡的世代，然而，另一方面，將來的世代還未完全臨到。

應許的聖靈洗禮表明了新世代的來臨（太三 11；可一 8；路三 16），實現了先知書中有關聖靈的應許。耶穌在祂的事奉期間，是聖靈的承載者，但在榮耀升天後，祂成為聖靈的施予者。無論是在耶穌的事奉中，還是在祂升天之後，聖靈的工作都必須從舊約聖經的背景來詮釋。在舊約聖經中，聖靈的恩賜預示了神在末世所要作的工作。在此，我們看到神拯救工作的三位一體特性：聖父差派聖子耶穌來到世上，以便使耶穌用聖靈為信徒施洗，藉此，開始實現萬民必因亞伯拉罕蒙福的應許（創十二 1~3）。

² 路加福音提及神的指頭（路十一 20，《和合本》作「神的能力」），而不是神的靈。

在對觀福音中，也有很多經文顯明新的「出埃及」已經在耶穌的事奉中實現了。³ 當以色列民於波斯王古列年間從被擄之地歸回時，以賽亞所宣告的有關從巴比倫歸回的預言還未完全實現。大約在 500 年後，施洗約翰的事奉一開始便是關於這個應許：神將要實現新的出埃及的偉大應許（太三 3；可一 2~3；路三 4~6）。約翰在約旦河的施洗，暗示了以色列民（可以說）正要再一次進入應許之地，正如他們過去曾經走出埃及，渡過約旦河，進入應許之地那樣（可一 5 與其平行經文）。施洗約翰恰似新的以利亞，他在神所應許的救恩來臨前夕登場（太十一 14，十七 12；可一 2、6；路一 17）。耶穌本人的出現，成為神的應許得以實現的最顯而易見、意義深遠的記號。福音書清楚地指出耶穌就是預言中的彌賽亞，是申命記十八章 15 節所預言的那先知，是但以理書七章中的人子，是神的兒子。然而，當耶穌以應許中的彌賽亞的身分出現時，並不是神的所有應許都在頃刻間全部實現。這裡存在一個十分明顯的「已然又未然」的特徵。⁴

登山變像顯明了耶穌在世生活的「已然又未然」的特性（太十七 1~8 與其平行經文），因為耶穌的榮耀和威嚴在祂事奉期間是蒙了一層帕子的。然而，登山變像預示了將來耶穌再來時的榮耀、權柄、和尊榮（參：彼後一 16~18）。路加強調：神的聖約應許在施洗約翰出生時開始實現，而在耶穌身上顯著實現（路一 46~55、67~79，二 29~32）。然而，在耶穌的事奉中並不是所有的應許都得以實現，因為以色列的仇敵還未被毀滅。儘管如此，路加卻明確地將耶穌的降臨視為神與以色列所立之約的實現。這一點似乎由一段具有提綱挈領作用的經文證實了：耶穌引用以賽亞書六十一章和五十八章，來開始祂自己的事奉（路四 18~19）。神對以色列人的末

³ 關於馬可福音「新出埃及」主題的一個卓有成效的研究，見 Watts 2000。

⁴ 本書一個非常重要的部分將會剖析基督論的主題，因為基督自己肯定是新約神學的中心！

世應許在耶穌身上開始實現，但意味深長的是，耶穌沒有引用以賽亞書中有關神的末世審判的經文，這暗示了大審判是為將來的某一天而存留的。

約翰著作

毋庸置疑，耶穌基督是約翰福音的主角，在祂身上，神的應許得到顯著的實現。事實上，約翰的基督論是清晰明瞭、直截了當的，這使它顯然有別於對觀福音，儘管耶穌也同樣是對觀福音中的主角。約翰福音的基督論在敘述過程中如火苗般燃燒，奪人眼目：耶穌是基督，那先知，人子，神子，而且可當之無愧地被稱為神。在耶穌基督裡，神的應許極其顯著地實現了。但是約翰反復向讀者強調說：耶穌是天父所差遣的，而且總是遵行天父的旨意。因此，在約翰神學中，天父並不是無足輕重的角色。耶穌甚至應許說：祂和天父將一起差遣聖靈來教導並賜力量給祂的門徒。這卷福音書的「三位一體」特徵因此清晰可見。然而，聖父、聖子、聖靈的工作並不是以系統神學的方式將其一一定位。在約翰福音中，神拯救的工作是整個救恩歷史故事脈絡的一部分。

約翰福音不同於對觀福音，因為約翰福音表述其「末世論」特徵，不是以「神國」的概念，而是以「永生」這個術語。⁵ 簡單來說，永生所指的是將來世代的生命。約翰強調說，將來世代的生命已經開始屬於那些相信耶穌的人（約五 24），因此他強調了末世應許在今世的實現。儘管約翰專注於已實現的末世論，其「未然」的一面卻也同時存在。身體的復活和最後的審判是為將來存留的（約五 28~29，六 39~40、44）。約翰在其他地方教導說，末時的審判藉著耶穌在十字架上的犧牲（約十二 31）已經開始了（約三 18~19，九 39~41），因此，那些遵行耶穌話語的人將永遠不死（約八 52，十一 25~26）。但另一方面，並非整個世界都已經認識了

⁵ 關於永生這個主題，見第二章較詳盡的討論。

神的審判。因此，在世界的末了，耶穌將會公然向整個世界宣告審判（約五 27~29，十二 48）。在耶穌死而復活後，將來祂還要再來，祂的門徒將會去到耶穌所在之地（約十四 1~3）。約翰福音維持著末世論的張力。例如，耶穌禱告說，祂的門徒，那些已經相信祂的人，將被保守直到世界的末了，到那時門徒將親眼看見神的榮耀（約十七 11、15、24）。

關於將來世代的介入，約翰福音中最顯著的記號之一便是其對聖靈的強調。在舊約聖經中，聖靈仍然是個應許，是要在末世才會賜下的。在約翰福音中，聖靈是藉著耶穌基督的復活升天而賜下的。在耶穌得榮耀後，門徒被授予聖靈（約七 39，十四 26，十五 26，十六 13），然而，甚至在耶穌事奉過程中，門徒們已經認識「真理的靈」，因為祂住在門徒中間（約十四 17）。

類似的末世論張力也出現在約翰一書。真光此刻已在基督裡照耀；黑暗正漸漸過去（約壹二 8），正如這世界正漸漸過去一樣（約壹二 17）。末世已經來了，因為許多敵基督已經登場；然而，最後的那一個決定性的敵基督還沒有出現（約壹二 18）。從另一方面講，真光正在照耀，因為耶穌已在肉身顯明祂是基督（約壹二 22~23；參：約貳 7）。耶穌是神的兒子，是神應許的實現（約壹五 10~12）。信徒現在成為神的兒女，是已經出死入生了，因此，將來世代的生命，即永生，此刻已屬於他們（約壹三 1~2、14，五 12~13）。然而，基督再來以及救恩完全實現，那還是將來之事（約壹二 28，三 2）。神賜下聖靈，證明了末世已經開始（約壹三 24，四 13；參：五 6、8），然而，最後的審判還沒有來臨。

使徒行傳

在使徒行傳——路加福音的續篇——中，五旬節時聖靈的降臨是神的應許實現的最顯著標記（徒一 5、8，二 1~4）。在使徒行傳中，在五旬節賜下聖靈，成為神拯救和末世應許實現的識別標記。在此我們應該清楚地知道，我們已經看到神末世應許的實現。

當然，只有在耶穌復活、被高舉到聖父的右邊後，聖靈才賜下（徒一 9~11，二 33）。耶穌的事奉、受死、復活以及現在所賜下的聖靈，這些都表明，神對亞伯拉罕的應許——「萬民都將因他蒙福」——正在實現（徒三 24~26，十 43，十三 23、26~27、32，十五 15~17，十七 2~3，二十四 14~15，二十六 22~23，二十八 23）。難怪門徒們以為聖靈的賜下與神國的到來息息相關（徒一 6），因為在舊約聖經預言中，聖靈的賜下預示著神旨意的全然實現。耶穌告訴門徒：預言應驗的方式與他們的期望不盡相同（徒一 7~8）。聖靈的確要來，但救恩歷史的結束卻不會立即出現，神還未向人類啟示何時才是歷史的盡頭。

使徒行傳顯著的主題之一是耶穌的復活（如，徒二 24~32，三 15，四 10，五 30，十 40~41，十三 30~37，二十三 6~10，二十四 15，二十六 8），這也是結束所有四福音書的事件。耶穌的復活不應該僅僅被視為人類歷史中難以言表的事件。它預示了普遍復活的開始——新時代和新創造的來臨。現在，耶穌正在掌權，是主，是基督（徒二 36）。所應許的彌賽亞和主已經來到，憑藉祂的復活、升天、得榮耀，祂來治理全世界。然而，在使徒行傳中，神還沒有將全部歷史盡都展開。耶穌將要再來，以實現神的所有應許，並要審判活人、死人（徒三 19~21，十 42，十七 31；參：二十四 25）。因此，耶穌的復活為「已然又未然」這一主題提供了清晰的例證。

保羅書信

看一下羅馬書的引言，我們便能窺視到保羅神學的核心（羅一 1~5）。神賜下祂的兒子耶穌基督，來實現舊約聖經中的應許。耶穌是應許中的彌賽亞，如今祂也以神大能兒子的身分掌權，因為祂已經被高舉至神的右手邊。祂藉著聖靈的大能而復活，這標誌著將來世代已經破曉，而身為使徒的保羅很渴望將這一好消息帶給猶太人和外邦人。賦予保羅的使命以生機活力的，是耶穌基督之名的榮

耀和尊貴。因此，保羅的使命具有頌揚和讚美的目的。我會在後面盡力詳細地闡明：保羅神學既是以神為中心，又是以基督為中心的，同時，聖靈的工作是與耶穌基督的事奉、受死、復活密不可分的。保羅神學的「三位一體」特性不可與聖經故事的主線割裂開來。神的偉大是藉著新約聖經中救贖故事的展開而表明出來的。

的確，「已然又未然」的主題已經交織在保羅神學中，因此，探討該主題會自然而輕易地引發出對保羅神學全方位的探視。在恰當的時候，我們會更詳細地、並從幾方面集中探討保羅對於神應許的實現所持的觀點。在此，我只想指出這個主題在保羅思想中的普遍性。看保羅神學「已展開卻未完全實現」的末世論恰如觀看萬花筒。搖動萬花筒，我們會看到不同的圖畫，但是卻是從不同角度、以不同方式表達同樣的思想。換一個類比，如果從考古挖掘的角度看保羅神學，我們無論把轉軸伸向地下的何處，總能挖掘出「已然又未然」這一主題，儘管表述該神學的具體用語不同。因此可以說，「已展開卻未完全實現」的末世論構成了保羅神學的基本架構。因此，我們此處的目的不是一一闡釋這些主題本身，乃是定下基調，以便探視該主題是如何遍佈在保羅神學中。

如前所述，保羅宣告說神的救恩應許已經在耶穌基督裡實現，因為藉著祂的事奉、受死、復活、升天，耶穌已經實現了神對亞伯拉罕和大衛的應許（參：羅一 1~4）。神在耶穌基督裡所啟示出來的拯救的公義，已經實現了律法和先知在先前所期盼的（羅三 21~22）。神的公義變為實際，並非藉著摩西律法，乃是藉著神給亞伯拉罕的應許（羅四 1~25；加三 1~4 7）。保羅堅持說，他如今是因信稱義，而不是因行律法稱義（腓三 2~9）。然而，末世論的張力依然存在，因為保羅還未完全，還依然在等候復活（腓三 10~16）。

有趣的是，保羅常使用 *katargeō* 這一動詞（一個很難翻譯的詞，或許是「使……無效」或「拔除、取消」的意思）來指明從舊時代到新時代的改變。在基督裡，罪身已被「滅絕」（羅六 6）；

信徒被釋放脫離了摩西的律法（羅七 2、6；林後三 11、13~14；弗二 15）；今世掌權者正漸漸退去（林前二 6）；神要廢除我們必朽的身軀（林前六 13）；在末日基督再來之際，屬靈恩賜將歸於無有（林前十三 8、10）；當神國被全然建立時，墮落天使的能力將被廢去，而死亡本身也要被毀滅（林前十五 24、26）；神將要毀滅那不法之人（帖後二 8）；神已經廢除死亡，並且使新生命藉著福音誕生（提後一 10）。可以說，僅在 *katargeō* 這一動詞裡面，我們就能看到神的應許已經開始實現，但同時信徒還沒有領受到神應許的全然豐富。

這裡所討論的問題也可以從另一個角度來理解：神在基督裡所作的所有拯救工作都是末世的禮物。宣告人在今世可以被稱義，這表明神在世界末日到來之前就已經宣佈了末世判決，而在大審判的日子，神將要向全世界宣告這一判決（參：羅五 1，八 33~34；加五 5）。救恩從根本上講是末世性的，因為它的意義是在末日免去神的憤怒（羅五 9；帖前一 10，五 9）。然而，救恩現在就屬於相信耶穌基督的人（弗二 8~9），因此，末世的禮物已經屬於在現今邪惡的世代相信耶穌的人。現在正是拯救的時候（林後六 2），因此，神對末世的應許已被帶入今世——一個等候被更新的世界。同樣，當信徒的身體被贖，變得完全之時，救贖也將成為信徒所擁有的份（羅八 23；弗一 14）。然而，信徒現在就已經藉著基督的血而得蒙救贖和赦免（弗一 7；西一 14）。

如前所述，耶穌基督的復活表明末世的復活已經開始發生。保羅清楚地表達了這一信念（羅一 4）。進一步說，他強調耶穌的確已經從死裡復活（林前十五 1~11）。但是，在基督復活和信徒復活之間，依然存在不可確知的時間間隔（林前十五 20~28）。末世已經隨著基督的復活而開始，復活的基督成為那初熟的果子，但是信徒還需要等候身體的復活。死亡，這個最後的敵人，還沒有被廢除和消滅。現在基督已作為末後的亞當而做王掌權，因而證明神的應許正被實現；但是，末世性的附加條款卻依然存在，因為並非萬

物都已經服在基督腳下，而且還沒有看見神在萬物之上為萬物之主。有人爭辯說復活的事已過，這就成為「過度實現末世論」的犧牲品（提後二 18）。另一方面，基督復活的大能已經進入今世。即便現在，信徒一舉一動都有新生的樣式（羅六 4），並且向神活著（羅六 11）。他們已經與基督同死，同復活，一同坐在天上（弗二 6；西二 12，三 1），但同時，他們依然在等候將來的復活。⁶

保羅還宣稱新造已經在耶穌基督裡誕生。那些在基督耶穌裡的，現在就是新造的人（林後五 17）。如今，既然新造已經出現，那要求割禮的摩西之約也就失去了約束力（加六 15）。新造是與「新人」的應許（弗四 24）緊密連接的，新人代表著信徒在基督裡的身分，而不是在亞當裡的身分（羅五 12~19；林前十五 21~22）。信徒在基督耶穌裡成為新造，被神所造去行善事（弗二 10）。「新造」這一用語切合信徒已經重生這個主題，而重生是聖靈在末世的工作（多三 5）。然而，新造的出現並不意味著現今邪惡的世代已被終結（加一 4），舊世代和新造在同一時間重疊！信徒依然在等候全然顯為神的兒女的那一刻。今世依然敗壞，等候著被全然更新（羅八 18~25）。因此，信徒是舊世界裡的新造。但這一事實甚至更為複雜：因為信徒在亞當裡的舊人已經與基督同釘十字架，在基督裡成為新人（羅六 6；西三 9~10）；儘管如此，他們依然必須脫下舊人，穿上新人（弗四 22~24）。正如羅馬書十三章 14 節所說，他們必須「披戴主耶穌基督」。信徒不僅在等候世界被更新，也在等候自己的生命最終被全然更新。

正如保羅使用新造這一用語，他也照樣採用了典型的猶太用詞「今世」和「來世」（弗一 21）。今世被稱為「這罪惡的世代」（加一 4；參：提前六 17），信徒不應效法這個世界（羅十二 2），像底馬那樣（提後四 10），因為這個世界擄掠了非信徒的生命（弗二 2）。十字架與復活之間的這一時期被稱為「邪惡的日子」（弗六 13，《思高聖經》、《恢復本》）；《和合本》作「磨難

⁶ 見 Gaffin 2006: 60-63。

的日子」)，因此也可以說「現今的世代邪惡」（弗五 16）。事實上，信徒已經被賦予恩典，以便在現今邪惡的世代過著將來世代的生活（多二 12）。今世的掌權者釘死了耶穌基督，因為他們不知道耶穌是榮耀的主（林前二 6、8）。屬世界的智慧和世界觀控制了非信徒的思想，但這僅限於今世（林前一 20，三 18），撒旦是這世界的神，掌管這個世界（林後四 4）。但另一方面，邪惡的今世並不是唯一的實際，因為「萬世之終局」已經在耶穌基督裡開始出現（林前十 11《呂振中譯本》），而且信徒藉著基督的十字架已脫離了這個世代（加一 4），因此基督的十字架代表了新時代的介入，或者說代表了新造的出現，正如保羅在加拉太書六章 14~15 節中所說的。這世界現今的樣子正要過去（林前七 31）。因此，耶穌已經開始在這個邪惡的世代掌權，而祂的權柄將會在將來的世代到達頂峰（弗一 21；參：林前十五 24~28），以至於將來的世代將會驚歎於神在耶穌基督裡所彰顯的恩典（弗二 7）。今世的複雜性藉著以上所表達的兩個真理而展示出來：一方面，撒旦是這個世界的神（林後四 4）；另一方面，耶穌此刻就是榮耀的主，正在掌權。撒旦的管轄表明耶穌的統治還沒有達到頂點，也就是說，萬物服在耶穌腳下的那一天還沒有到來（林前十五 25~28）。

直說語氣（indicative）和命令語氣（imperative）在保羅神學中的並置，是「已然又未然」這一特徵在他神學中的首要例證。就是說，信徒已經在基督裡成為無酵的麵，因為基督——逾越節的羔羊——已被獻上，祂赦免人的罪，並藉此將人生命中的罪煉淨、洗除（林前五 6~8）。因此，信徒可被形容成無酵的麵。然而，信徒也必須除掉他們生命中的舊酵，以便成為在主裡面的新的麵團。

信徒是神的兒女（加三 26），得著兒子的名分，進入神的家（羅八 14~17；加四 4~7）。但保羅也將兒子的名分留到末日，就是我們的身體得贖的日子（羅八 23）。在此，我們所看到的不是「非此即彼」的關係，而是「已然又未然」的關係。與此類似，信徒如今在基督裡已經成為後嗣（羅八 17；加三 29，四 7；多三

7），但他們還沒有得著所應許給他們的一切。信徒現在就是神的聖徒（如：羅一 7；林前一 2），並且在基督裡成為聖潔（林前六 11），然而保羅又說：信徒必須在聖潔上長進（參：羅六 19~22；林後七 1；帖前四 3~8）。同時，完全的成聖要等到耶穌再來的日子（弗五 26；西一 22~23；帖前三 13，五 23~24）。顯然，保羅對聖潔的理解有著「已然又未然」的特點。信徒現在正享受永生，但他們必須奔跑以贏得獎賞（腓三 12~14）。所有的人都必須操練，才能得著獎賞（林前九 24~27）。一方面，神應許要將永生給那些屬神的人；然而另一方面，神已經差遣耶穌來到世上，就藉此實現了這一應許（多一 2~3），以致可以說，神救眾人的恩典已經顯明出來（多二 11；參：三 4）。

如前所見，聖靈的賜下是新時代的識別標記。聖靈的降臨如同印章，確認了神拯救人的應許，因此聖靈在保羅神學中佔有顯著的地位（參：羅八 1~17；加三 1~5、14）。聖靈的賜下表現出保羅神學中的末世論張力，因為聖靈是神對於要完成祂已經開始之工作的憑據，好叫信徒經歷末世的復活（林後一 22，五 5；弗一 13~14）。聖靈是初熟的果子，表明神肯定會救贖信徒的身體（羅八 23）。另外，聖靈的到來同樣也表明神已經實現所應許的新約（耶三十一 31~34；結十一 18~19，三十六 26~27），而這些應許從未在摩西律法——舊約——之下實現（林後三 14）。但如今聖靈已經來到，信徒被賦予能力去做憑著儀文（*gramma*——即，脫離聖靈的律法〔羅二 28~29，七 5~6；林後三 6〕）無法做到的事情。信徒得到能力，可以遵守神的律法，神對新約的應許因此得以實現（羅八 4；林後三 17，參：加五 14）。

因信稱義和因行律法稱義*的對比（羅三 20、28；加二 16~21，三 1~5、10），也必須以保羅的末世論以及新舊約的對比為背景來理解。所以，那些在律法以下的人，如夏甲，代表了西奈山之

* 編按：直譯為「藉著信稱義」與「藉著行律法稱義」。本書仍採傳統措辭。

約；而從律法下得自由的人，成為末世耶路撒冷的一部分（加四 21～31）。保羅神學與末世論的兩極化相互共鳴，馬庭（Martyn）將稱後者為具有天啟色彩的二律背反（apocalyptic antinomies），⁷ 也就是說，信心和行律法的對比是末世性的，正如肉體和聖靈、舊人和新人、舊造和新造的對比一樣。

信徒現在已經是天國的公民，但這一點尚有一條末世的附加條款，因為他們還在等候應許中的復活（腓三 20～21）。信徒現在與基督一起藏在神裡面，然而他們還在等候基督的再來和將來的榮耀（西三 3～4）。在日期滿足的時候，神的應許在基督裡面得以實現，以至於有聖靈的人便成為神的兒女（加四 4～6）。新約神學的焦點是神至高無上的地位，這一地位是在基督裡、藉著聖靈而施行的。因此，我們發現，神的應許都是在基督裡、藉著聖靈而實現的。

希伯來書和雅各書

有人說希伯來書幾乎是柏拉圖式的，因為它將屬天領域和屬地領域相對立；但是，對希伯來書縱向的觀點，必須放置於橫向或救恩歷史的脈絡中來理解。本書以有關耶穌基督的宏偉陳述開始，宣告基督已經實現古時的預言（來一 1～4）。祂正坐在神的右手邊，這表明祂不僅是彌賽亞，也是神的兒子（詩一一〇篇）。因此，神將要統管全地的應許，正開始藉著祂兒子的統治而實現。末世救恩的「三位一體」特性在此也很明顯，因為賜下聖靈和聖靈的恩賜是新時代開始的標誌性特徵（來二 4）。神的新百姓成為舊約聖經中所預言的，與聖靈有分的人（來六 4）。背道是尤其令人憎惡的，因為它意味著信徒踐踏神的兒子，褻慢施恩的聖靈（來十 29）。

然而，「未然」的特徵依然蘊於其中，因為信徒依然等候將來那日，神兒子所有的敵人都服在祂的腳下（來一 14，二 5～8，十

⁷ Martyn 1985。

12～13）。神的末世救恩已經來臨，因為藉著耶穌基督的死，死亡已被打敗（來二 14～16）。同樣，那些信靠、順服神的人有神所應許的安息為其存留（來四 2～3），儘管完美的安息還遠未到來（來四 1～11）。⁸ 在「今日」，安息已經臨到（來四 7）。就在此刻，神的國度已經屬於相信的人；但是受造之物被挪去的那天還有待將來，到那時，神的旨意會完全實現（來十二 26～28）。信徒已經來到天上的耶路撒冷，永生神的城邑（來十二 22）；但同時，他們還在尋求將來的那座城（來十三 14），正如亞伯拉罕、撒拉和其他族長一樣（來十一 10、13～16）。

末世論在希伯來書中的顯著地位，可從它長篇引用耶利米書三十一章中的「新約」（參：來八 8～12，十 16～18）得到證實。作者宣稱：新約已經藉著耶穌在十字架上的犧牲而臨到。舊約是與利未人的祭司制度和摩西律法緊密關聯的，它展望著耶穌所擁有的麥基洗德等次的祭司職分和一個新的秩序。換句話說，希伯來書中的預表是用來支持希伯來書的末世論的。利未人等次的祭司職分和舊約聖經律法都是臨時性的，此特徵是顯而易見的，因為它們不能使人得以完全，也不能使人的罪得著完全的赦免，而耶穌的犧牲卻能帶來對罪至終的、確切的饒恕，因為祂是無罪的、完美的祭物，同時也是具有人性的、甘心樂意的犧牲品，不像祭牲——那些牲畜的獻上不是出於自願的（來七 11～28，十 1～18）。儘管基督「在這末世」獻上了完美的、至終的祭物（來九 26），救恩歷史的終結之日卻還沒有到來，因為信徒還在等候最後的審判、耶穌基督的再來（來九 27～28，十 37），以及末日的臨近（來十 25）。事實上，遍佈希伯來書的警告經文，是以它「已然又未然」的末世論為背景的。具體來說，為了得到末世的獎賞，已經相信的人必須繼續相信和順服，直到耶穌再來。因此，希伯來書十一章中信心偉人的榜樣也是聚焦在信心的末世特徵上，這說明歷史上那些已經信靠神的人在世居住的日子並沒有得到所應許的獎賞。希伯來書十一章 39～40

⁸ 如 Rhee 2001: 51-52 所主張的。

節強調了救恩歷史的漸進性。我們有比舊約聖徒更美的東西，他們若離開了我們就不得完全，但是所有信徒都是在展望同一個末世的獎賞。

雅各書對神應許實現的強調，不同於新約聖經其他著作。雅各強調的是神的應許在末日——也就是耶穌再來的日子（雅五 7~9）——的最終實現（雅二 12~13，五 1~5）。到那時，信徒將會成全、完備（雅一 4），被高舉（雅一 9），並且會得到生命的冠冕（雅一 12）。神的救恩從根本上講是末世性的，因此信徒必須有好行為才能被稱義（雅二 14~26，五 20）。另外，雅各書也承認，神已經賜給信徒新的生命（雅一 18），並且揀選他們成為神的兒女（雅二 5）。在雅各書中，耶穌基督和聖靈顯然並沒有佔據顯要的地位。但在後面恰當的地方，我將會論述：這一點可能被過於誇大了，因為神的應許藉著聖父、聖子、聖靈而實現，這可能是雅各書所默認的背景。

彼得前後書和猶大書

神拯救的應許藉著聖父、聖子、聖靈而實現，這一點在彼得前書一章 2 節佔了重要的地位。正如藉著聖靈所預言的（彼前一 10~12），將來的世代已經藉著耶穌基督的死亡和復活而開始了（彼前一 3、11，二 21、24，三 18）。因此，耶穌的死亡和復活宣告了「將來的世代」已經正式開始（彼前一 20；參：一 18~21）。耶穌現在坐在天上，眾天使和有權柄的，都在其統管之下（彼前三 22）。神末世應許的到來是顯然的，因為信徒已經重生（彼前一 3、23）；神對以色列民的應許實現在教會中，教會是神新的子民，是新以色列（彼前二 9~10）。聖殿和祭司體系所預示的在耶穌基督裡得以實現（彼前二 4~9）。然而，「未然」涵蓋了該書信大多數地方，因為信徒還在不法之人手下受苦，並且還在地上過著被擄的生活（彼前一 1、17，二 11，四 1~6）。所應許給他們的救恩在根本上是末世性的（彼前一 5、9），所以他們必須直到最後那

日才能得到基業（彼前一 4）。耶穌基督最後的顯現還是將來之事（彼前一 7、13，四 13，五 4；參：四 7），信徒必須繼續相信和順服祂，直到祂再來（彼前三 9~12；參：五 4）。當末日審判到來時（彼前四 5、17），信徒將被升高並且得著獎賞（彼前五 4、6、10）。

彼得後書和猶大書都很簡短，而且猶大書的很多內容都包含在彼得後書中。然而，彼得在他第二封信一開始便交代出書信的主題：神應許的實現。⁹ 神拯救人的義現今藉著耶穌基督——這位神和救主——得以實現（彼後一 2〔《和合本》：1 節〕）。神實現所應許的，藉著耶穌基督的大能，已經將信徒所需的一切賜給他們，以致他們甚至現在就得以與神的性情有分（彼後一 3~4）。因此，藉著認識耶穌基督為主和救主，救恩的應許便歸給了相信的人（彼後二 20，三 18；參：一 8）。儘管彼得後書所強調的，是在當下認識耶穌基督為主和救主，書信依然具有為末世預留的特徵。信徒必須活出敬虔的生活，以便在世界末日得以進入神國（彼後一 5~11，三 14~15）。神的所有應許還沒有最終全部實現，因此信徒依然需要等候耶穌基督的再來（彼後一 16~18，三 3~10）。那些放縱自己行邪惡之事的人在末日要受審判（彼後二章），因此，信徒必須忍耐，才能得到應許的獎賞和末後的救恩（彼後三 15）。神所應許的新創造——新天新地——正漸漸來臨（彼後三 13；參：三 7，10）。

猶大書信沿著同樣的線索而發展。信徒因著耶穌基督（猶 4）「同得救恩」（猶 3）。天父已將祂的愛加給他們，耶穌基督也保守他們不失腳（猶 2；參：24~25 節）。然而，猶大也強調了「未然」的一面：那些放縱自己行邪惡之事的人在末日要接受審判（猶

⁹ 今天，大多數學者都主張彼得後書是託名的作品，但筆者在這一點上不贊同新約學術界的主流觀點，認為本書信確實是彼得的作品（見 Schreiner 2003: 255-76）。因此，筆者在本書中抱持的立場是：彼得後書確實是彼得的作品。

5~16)。在「已然」和「未然」的過渡期間，信徒必須保守自己在神的愛中，不可遺棄一次交付給他們的真道（猶3、20~21）。

啟示錄

啟示錄的特色是：神拯救的應許在耶穌基督裡面得以實現。耶穌是「猶大支派中的獅子」，是「大衛的根」（啟五5），成就了神與大衛所立的約。因為耶穌的受死，信徒已經得著釋放，脫離他們的罪，甚至現在就被建立為國度和祭司（啟一5~6，五9~10，七14）。在啟示錄一章12~20節的異象中，我們看到耶穌就是但以理書七章所預言的「人子」，祂有管轄死亡和陰間的權柄。所以，即使現在，信徒也可以憑大無畏的信心面對死亡。萬有的創造主神（啟四章），也是藉著基督施行救贖的神（啟五章），而且，由於基督在世事奉的結果，神差遣聖靈進入世界（啟五6；參：一4）。在十字架上，撒旦已被擊敗，並且被逐出天庭（啟十二7~10）。結果，因著基督的血，信徒可以分享基督對撒旦的勝利（啟十二11）。

因此，在啟示錄中，「已然」雖然沒有被忽略，但它的焦點肯定是放在「未然」上。但同時我們必須看到，「未然」成份的實現已經因著基督的死和復活而獲得確保，因此，作者教導信徒要對最後的勝利有完全的信心。啟示錄瞻望耶穌的第二次降臨，那時，祂要終結歷史，獎賞信徒，並且懲罰悖逆者。基督的再來提醒信徒必須忍耐並持續地相信，直到那日（啟二1~三22）。實際上，有關忍耐和忠心的勸誡（如：啟十三10，十四12）是在末世論的背景下發揮作用的。讀者必須繼續不斷地相信，以便在耶穌再來之日得著末世的獎賞。毋庸置疑，審判的主題遍滿啟示錄，該主題提醒讀者：罪惡必不能得勝；相反，那些逼迫耶穌基督教會的人，或者那些與那獸——巴比倫——和假先知結盟的人，注定要被擊敗。新天新地正要到來（啟二十一1~二十二5）。在那裡，神要字字句句、全然實現所賜的應許。但是，應許的總綱和要旨在於：神和羔

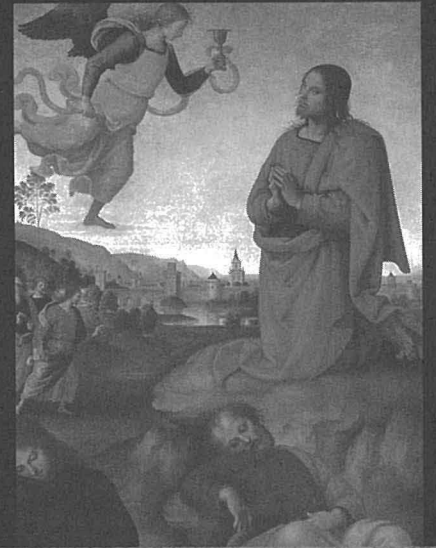
羊要與信徒同住，並且永永遠遠同住一起。所有聖經神學的壓頂石可以簡單概括為「他們要見祂的面」（啟二十二4）。

1

PART ONE :
THE FULFILLMENT OF GOD'S SAVING PROMISES :
THE ALREADY-NOT YET

第一部分

神拯救應許的實現：
已然—未然



第 1 章

對觀福音：神的國

引言：舊約聖經故事要點重述

我們以「神的國」開始，因為神國的概念在新約神學中肯定是極其重要的。¹ 高偉勳（Goldsworthy）評論說：「神統治被造物，統治一切有生命的活物，統治地上的所有王國，並且以獨特的、專有的方式統治祂所揀選和救贖的子民，這一個思想是整個希伯來聖經信息的核心。」² 新約聖經的字裡行間清楚地顯示：神的應許已經實現，末世已經來到（林前十 11），新造已經出現，永生已經開始，並且新約已經成為現實。在本書第一部分，我們會探討這些主題，因為新約聖經繼續講述了舊約聖經開始的故事。新約聖經重拾舊約聖經中的救恩故事。在舊約聖經中，神應許要藉著亞伯拉罕及其後裔來賜福全世界（創三 15，十二 1~3，十三 14~17，十五 4~5，十七 4~8、19，十八 18~19，二十二 17~18，二十六 3~4，二十八 14~15，三十五 12~13）。³ 尤其是，上主應許亞伯拉罕土地、後裔以及普世的福分。創世記講述了神應許亞

¹ 有關舊約聖經和第二聖殿猶太文學中的國度的簡要概覽，見 Meier 1994: 243-70。

² Goldsworthy, *NDBT* 618。

³ 關於從正典角度探視舊約神學的兩扇明窗，見 Alexander 2002; Dempster 2003。

伯拉罕後裔（或者說後代）的故事。這個應許的實現並不是輕而易舉的，因為撒拉和利百加二人都飽受不孕之苦。經過漫長的等待，才盼來了以撒、雅各和以掃的出生。關於土地的應許也還沒有實現，因為亞伯拉罕、以撒、雅各在應許之地只是四處遷徙的牧民，而且在創世記結束時，以色列人依然在埃及寄居。

儘管如此，神正慢慢地實現祂的應許。雅各有十二個兒子，關於「無數後裔」的應許在出埃及記這卷書中開始實現。事實上，由於出生的以色列人太多，法老開始擔心自己國民和政權的生死存亡。如果說「無數後裔」的應許正慢慢地實現，那麼，出埃及記至約書亞記則記載了上主是如何實現「以色列人得著迦南地」這一應許的。憑藉非同尋常的神蹟奇事，雅威拯救以色列人脫離了在埃及地的奴役之苦，摩西帶領以色列民到達西奈山，在這裡，神與他們立約，並且賜給他們神的律法。但是，以色列民依然桀驁不馴、頑梗悖逆，他們製造了一座金牛犢，用盡各種方法試探上主，始終不相信上主會在迦南地賜給他們得勝。上主審判了「曠野一代」的所有成年人，懲罰他們要在曠野流浪四十年。只有等到摩西去世之後，約書亞才帶領以色列民進入了迦南地。上主再一次以令人瞠目結舌的神奇作為幫助以色列征服敵人並且佔領了土地。至此，神的兩個應許已經實現了：以色列擁有了土地，並且人口眾多。

當然，以色列僅僅在居住之地生養眾多，這還是不夠的。作為上主的百姓，以色列有義務過順服的生活，信靠神，並且按照神的旨意去行。但是我們看到：在士師時代，以色列人一敗塗地，生活淒慘。他們沒有活出神選民的聖潔和獨特，反而接納了迦南人的生活方式，開始遠離神。於是上主的審判臨到他們，祂興起其他民族來欺壓、統治神的選民。當以色列向上主呼求時，祂就興起拯救者將他們從欺壓者手下拯救出來。不幸的是，以色列人的順服總是短暫的，於是，他們陷於看似無窮無盡的「拯救—背叛—審判—悔改」的循環中。

士師記的結尾呈現了一個相當淒涼的音調。但支派攻擊一個安靜、和平的民族，並且雇用了一個祭司來支持他們自己的圖謀，這些事與上主的命令有天壤之別。強姦和謀殺利未人的妾，以及隨後獲得便雅憫支派的力挺，這些事都是源自以色列人深深的墮落。本卷書的敘述者評論說：那時，以色列中沒有王，各人任意而行（士十七 6，二十一 25）。以色列人的墮落在撒母耳記上的一開始也是顯而易見的，因為以利的兒子，何弗尼和非尼哈，代表了腐敗的祭司制度。上主興起撒母耳來做先知和士師，但是撒母耳的上任並不是解決問題的長久之計，因為他的兒子們仍然腐敗，整個以色列國也沒有真正信靠雅威。以色列渴望像其他民族那樣有一位君王，但是，這種渴望說明他們不想接受神的王權統治。以色列人沒有活在神的主權之下，做神聖潔的子民，而是寧願像其他民族那樣，有國王帶領他們爭戰。儘管以色列人的動機污穢不純，君主王權這一制度卻預示了將來上主對其百姓的統治。⁴ 作為第一位君王，掃羅重演了以色列人的歷史。一開始，他在上主的手中是謙卑、柔和的，但是他很快就拋棄了對神的信靠，開始用自己的方式、照自己的智慧來治理國家。因此，神廢棄了掃羅做王，而且拒絕在他之後興起掃羅家族的王朝。

取而代之，上主提拔、任命了大衛做王。大衛成為「合神心意的人」的模範，他拒絕向掃羅報復，以此顯明他完全信靠上主。因為大衛倚靠上主，所以神幫助他在與以色列的仇敵作戰時無往不勝。以色列人第一次有了上主子民的樣式，居住在土地上，活在神的主權之下。為表明對上主的忠心，大衛渴望在耶路撒冷為神建造

⁴ 學者們長期以來一直努力尋求如何解釋這樣的事實：一方面，以色列渴望君王的動機不純正；但同時，上主的計劃似乎是要讓以色列將來擁有君王。以色列人將來的君王並不是根據以色列的具體歷史而做出的臨時調整和修補，彷彿君王制度低於神原本的計劃。問題的關鍵在於以色列渴望君王的動機，因為他們渴望像別國那樣，有一位君王可以在他們前面爭戰（正如 D. Howard 1990 所認為的）。

聖殿，並且按照申命記十七章的要求設立敬拜的中心地所在。但是，神拒絕了大衛建造聖殿的請求，因為他曾經在戰爭中殺人流血。大衛的兒子所羅門是王位的繼任者，他是和平之子，將起來建造聖殿。然而，神與大衛立約，向他應許說他的國度將永遠長存。大衛渴望為神建造聖殿，但是上主卻向大衛保證：祂要建立大衛家，並使其存到永遠。大衛後裔中的個人如果犯罪，就會受到懲罰，甚至被拋棄，但是「大衛的國度」卻永無盡頭。神與大衛所立的約將持續到永遠（撒下七章；詩八十九，一三二篇）。顯然，賜福全世界的應許，以及以色列人真正成為順服上主的子民的盼望，將會藉著一位君王——大衛的後裔——而實現。先知書常常會透露出對將來的君王——大衛的後裔——的盼望。神的拯救應許將會隨著所應許的這位君王的來臨而實現。

儘管大衛有諸多的優點，但他顯然並不是這位理想中的君王。與拔示巴犯姦淫，謀殺烏利亞，大衛的景況使以色列人每況愈下，他本人也離失去王位僅有一步之遙。大衛指向將來的一位君王，一個比大衛更向神委身、更加尊貴的君王。讀者會很自然地以為這位更偉大的君王是所羅門。他一登基便渴望能智慧地治理以色列，而且作為和平之子，他建造了上主的聖殿。然而，隨著時間的推移，所羅門逐漸遠離了上主，因為他被自己的許多妻妾所引誘，轉而去敬拜假神。所羅門似乎很有可能帶來的和平與智慧，還需要另一位君王來實現。上主因所羅門的悖逆而審判了他；在所羅門去世後，王國一分为二：北國以色列和南國猶大。

北國以色列的每一位君王都不敬虔，他們在丘壇敬拜，那是律法所禁止的。北國經歷了一些政治上的高峰和低谷，但是不管怎樣，上主審判的話語是一定要實現的。主前 722 年，亞述帝國征服了北國並擄掠了百姓。南國則承襲了大衛的世系，情況並不像北國那樣慘淡淒涼，其中還是有幾位君王真正忠心於上主。然而，南國總體的方向卻依然是墮落向下的，猶大國最終也步以色列國後塵，悖逆了上主的誠命。神審判的話語也同樣向猶大國發出。結

果，巴比倫王國征服並擄掠了猶大國，他們於主前 586 年攻佔了耶路撒冷，並且擄掠了聖殿。

絕大部分先知書寫於以色列和猶大諸王在位期間。當然，任何對先知書的簡要概括都很難是充分的，但是我們可以說：先知們所宣告的不僅有審判，也有拯救，這經常被稱作「耶和華的日子」。⁵ 那些遠離神、不順服神話語的人受到了審判。在主前 722 年和 586 年，當被擄成為現實的時候，這些審判的話語得以實現。然而，審判並不是以色列的最終結局。先知們盼望著將來的那一天：神的拯救應許得以實現；神的國度降臨；新約開始；脫離巴比倫統治的新「出埃及」得以實現；聖靈澆灌在以色列人身上；以色列要謹守神的律法。先知們預言了一個新造、新殿、新約、以及新王。被擄的命運將結束，曠野將會繁花似錦。

然而，當主前 536 年被擄結束時，先知書中的偉大應許還沒有得到實現。⁶ 以色列的確從巴比倫歸回了，聖殿也得以重建，然而相比於所羅門聖殿，新的聖殿顯得微不足道。以色列國也沒有享受到充滿榮耀的昌盛富足，即以賽亞書四十～六十六章所展望的那種榮耀。以色列國小勢微，在本地昔日強權的壓迫下掙扎著。以斯拉、尼希米、哈該、撒迦利亞和瑪拉基都記載了國家屬靈上的低迷狀態。這種光景在拿撒勒人耶穌降生前夕，足足四百年中毫無改觀。以色列只是托勒密（Ptolemies）和西流基（Seleucids）王國之間明爭暗鬥的一枚棋子。在主前第一和第二世紀的哈斯摩尼王朝（Hasmoneans）時期，以色列出現過短暫的獨立，但是和平的間

⁵ 關於「耶和華的日子」的一個有幫助的概述，見 Beasley-Murray 1986: 11-16；也見 Hiers, *ABD* 2:82-83; House 2007: 179-224。

⁶ 對以色列的期望和渴望的概述，見 Bauckham 2001: 435-37。包衛在這裡描述為「恢復／歸回」的，也可以用「國度應許的實現」來表述。術語的使用不是最重要的，因為不同的表述指的是同樣的事實。

歇期卻是短暫即逝的。很快，羅馬兵團的鐵蹄便席捲而來，征服了以色列，並且任命希律家族和巡撫來治理此地。⁷

以上是對以色列歷史再簡單不過的概述，這種概述有助於我們理解耶穌所說的「神的國近了」的意義（太四 17；可一 15）。⁸ 那些聽到耶穌如此宣告的人沒有詢問國度的定義。他們認為耶穌是在宣告一個充滿榮耀的新世代的降臨：以色列將被高舉，萬民要來屈膝敬拜以色列的神。⁹ 上主要統管全地，大衛的兒子要來做王，被擄的光景要結束。新約將會實現，神的百姓要遵行祂的律法，應許的新造要成為實際。上主要將祂的靈澆灌在凡有血氣的人身上，神給亞伯拉罕的應許將成為實際，即萬民都要蒙福，直到地極。

神的國在耶穌教導中的中心地位

對觀福音從一開始便清楚地表明：神的國是耶穌教導的核心。在這一點上，祂和施洗約翰並沒有區別，因為約翰也同樣宣告了要來的國度（太三 2）。施洗約翰在曠野的講道以及在約旦河的施洗，暗示了這樣一個應許：那些悔改、承認自己有罪的人，要經歷新的「出埃及」（太三 3~6）；¹⁰ 但是，審判將臨到那些拒絕悔

⁷ 關於第二聖殿猶太教中的「神的國」，見 Beasley-Murray 1986: 46-51。

⁸ 馬可福音一章 15 節的動詞 *engizō* 曾經引發過諸多討論。陶德 (Dodd 1936: 44) 主張天國已經全然降臨。其他人則主張該動詞是指「臨近」而不是「臨到」（如 Marcus 2000: 172-73）。但更可能的是，該動詞形式不是侷限在現在或將來，而是二者兼有。關於後者的觀點，見 France 2002: 92-93; Beasley-Murray 1986: 73。梅洱 (Meier 1994: 430-34) 主張說，證據含糊，不足以得出確定的結論。

⁹ 關於舊約聖經中的「神的國」，見 Beasley-Murray 1986: 17-25。對「何為以色列的期望」的很貼切的描述，見《所羅門詩篇》(Pss. Sol.) 十七~十八篇。

¹⁰ 梅洱 (Meier 1994: 46) 說：「曠野使各個階層的猶太人很自然地想起本民族形成時期的里程碑式的事件：出埃及、西奈山立約、曠野漂流

改的人（太三 7~10）。「神的國」這一表述出現在馬太福音四次，馬可福音十四次，路加福音三十二次，約翰福音四次。乍看之下，似乎馬太並不經常使用這一表述，但是，我們很快便會注意到，馬太使用「天國」這一表述多達三十二次。¹¹ 更早期的時代論思想試圖區分「神的國」和「天國」這兩個概念，但是今天，幾乎沒有人會為這種區別而辯護了。今天，學者們通常的解釋是：馬太福音是寫給猶太人的，而猶太人通常因為敬畏神而避免使用祂的名字。¹² 他們認為，出於敬畏神的考慮，他們用「天」來代替「神」。從這一觀點所得出的結論是：「神的國」和「天國」指向同一個事實，不應該被區別對待。

然而，潘寧頓 (Pennington) 最近針對馬太福音中的「天」這個詞所作的研究顯明，學者們針對馬太福音所達成的共識可能並不準確。¹³ 馬太不太可能是出於敬畏神而使用「天」這一詞語來代替

四十年。」他繼續說道：「同樣，約旦河水是個適當的象徵，不僅代表了罪被洗淨，而且代表了以色列在曠野漂流、悖逆神後，終於可以進入一個全新的、更加美好的生活。」

¹¹ 潘寧頓 (Pennington 2007: 2-3) 評論說：「『天國』完全沒有出現在新約聖經的其他地方、舊約聖經、或者是之前的任何第二聖殿文學中。類似的片語偶爾出現在次經 (Apocrypha) 中，但是『天國』只是出現在馬太福音之後的作品中。即便如此，出現的頻率也是很低的（如，出現在《米示拿》[Mishnah] 兩次，《多馬福音》[Gospel of Thomas] 三次）。」編按：在《和合本》中，「天國」一詞也出現在提摩太後書四章 18 節，但原文與馬太福音所用不同，見：潘秋松編，《解析式新約經文集編》(So. Pasadena: 美國麥種傳道會，²2007)，142。

¹² 見 Dodd 1936: 34; Meier 1994: 239。

¹³ 潘寧頓將他研究馬太福音中的「天」的論文 (Pennington 2007: 67-76) 概括為四個要點：(1) 我們看到馬太偏好使用複數的「天」字 *ouranoi*；(2) 我們發現對「天和地」這一片語的強調使用；(3) 馬太總是固定地稱呼「在天上的父」；(4) 「天國」這一片語在馬太福音中非常突出。

「神」，因為在該福音書的其他地方，馬太提到「神」五十次以上，甚至有四處使用了「神的國」。¹⁴ 此外，出於敬畏而使用「天」，以避免直接使用神的名字，這在猶太教思想中是缺乏證據的。因此，更具說服力的說法是：馬太在敘述中使用「天」是有其特定緣由的。

以下是潘寧頓的基本觀點。當「天」(*ouranos*)一詞為單數而且沒有和「地」一起使用時，它通常是指宇宙中的「天空」(太十六 1~3；參：六 26，八 20，十三 32，十四 19，二十六 64)。¹⁵ 另一方面，使用複數的「天」(*ouranoi*)時，通常是指眼睛無法看見的屬神的國度(如：太三 16~17，五 12、16，十八 10，十九 21)。如果「天」和「地」同時使用，組成一個片語，它可能是指神所創造的整個宇宙(太五 18，十一 25，二十四 35；參：創一 1)。但是，在馬太福音中更為常見的是：用「天」和「地」來對比「符合神旨意的生活」和「按照人的標準的生活」。在馬太福音六章 1~21 節，耶穌對公義的教導指向了「天」和「地」的鮮明對照——不論是關於施捨、禱告還是禁食。馬太福音六章 19~20 節闡明了天和地的區別：「不要為自己積攢財寶在地上，地上有蟲子咬，能銹壞，也有賊挖窟窿來偷；只要積攢財寶在天上，天上沒有蟲子咬，不能銹壞，也沒有賊挖窟窿來偷」(參：太五 34~35，六 10，十一 23，¹⁶ 二十一 25，¹⁷ 二十八 18)。

¹⁴ 龐蒙特 (Pamment 1981) 對兩種表述的區分不太令人信服。她認為，「天國」指的是即將到來的、但仍在未來的國度，而「神的國」是目前已經實現的國度。

¹⁵ 馬太福音二十三章 22 節似乎是個例外。在此，單數的「天」似乎是指「神的國度」；馬太福音二十四章 29 節的「天上的萬象」(《思高聖經》、《新譯本》、《和合本修訂版》；《和合本》作「天象」) 似乎也是個例外(亦見：太二十四 31)。

¹⁶ 此處的對比是在「天」和「陰間」之間。

¹⁷ 此處，馬太是在對比「從天上來的」和「從人間來的」。

在十三個地方，馬太使用複數的「天」來指天上的父神，三十二次使用「天國」來對照屬天的國度和屬地的國度。這種用法確認了這樣一個事實：複數的「天」是指神，而單數的「天」只是簡單地指「天空」。¹⁸ 換句話說，馬太刻意使用「天」和「地」來對比神的道路和人的道路。神的道路和人的道路是截然不同的，這一點還顯明在：(1)「天地」這個詞組；(2) 對父神坐在天上的強調(和人類分離並超越人類)；(3) 屬天國度和屬地邪惡國度的對比。因此，「天國」這一表述聚焦在這個真理：神的國是從上頭來的。祂的國不是屬地的，而是代表了祂的主權，祂統治所有其他的國度以及所有其他所謂的神明。馬太尤其強調了神的屬天國度藉著耶穌強行闖入今世。¹⁹ 隨著耶穌基督的降臨，但以理書七章所描述的那個屬地的、慘無人道的國度開始讓位於從上頭來的國度。

馬太福音和其他福音書不只講到「天國」或「神的國」，因為「國度」一詞也單獨出現過，在馬太福音 18 次，馬可福音 4 次，路加福音 12 次，約翰福音 2 次。在這些例子中，絕大多數都是指神的國。因此，神的國顯然是前三本福音書的中心主題。而約翰福音則明顯地偏向另一個方向，我們會在下一章探討約翰所用的術語。

神的國在耶穌教導中的重要性，還可以明顯地從有關神國的語錄所處的位置上看到。例如，在介紹耶穌的教導事奉時，馬太福音和馬可福音都提到有關神國的意義深遠的語錄。「從那時候，耶穌就傳起道來，說：『天國近了，你們應當悔改！』」(太四 17)。「約翰下監以後，耶穌來到加利利，宣傳神的福音，說：『日期滿了，神的國近了！你們當悔改，信福音！』」(可一 14~15)。耶穌宣告了神國的迫近，以及神要救贖祂的百姓這一好消息的實現。有關這一好消息(*euangelion*)的應許還要追溯到以

¹⁸ 單數也出現在「天和地」這個詞組，不管所指為何。這是依循《七十士譯本》的模式。

¹⁹ 關於馬太福音中的「天國」的概述，見 Kingsbury 1975: 128-60。

賽亞書，在那裡，好消息就是擺脫巴比倫奴役的新的「出埃及」，從被擄之地歸回（賽四十 9，五十二 7）。然而，以賽亞書中有關「從被擄歸回」的應許，不能只是局限於字面意義上的「從被擄歸回」，因為以賽亞應許說：神要實現所有涉及以色列的救恩應許，而應許的實現會隨著新創造的到來而達到頂峰（賽六十五 17，六十六 22）。²⁰ 儘管以色列於主前 536 年從被擄之地歸回，以賽亞書四十～六十六章所應許的卻還沒有全部實現。新的創造還沒有出現，罪惡的權勢也還沒有被粉碎。有趣的是，猶太人並沒有從這裡就推論說以賽亞的預言是錯誤的。不論是昆蘭社群（《戰卷》[1QM] IX, 19-21），還是早期的基督徒，都相信以賽亞的預言正在他們的世代得到應驗。耶穌宣告說，以色列即將得到神所應許的。神要以拯救的方式來管理、統治祂的百姓。耶穌在祂事奉的開端便報告了這一拯救的工作，呼召以色列要悔改並信靠神。

國度的重要性還可以從對耶穌事奉的概述得到證實。²¹ 「耶穌走遍加利利，在各會堂裡教訓人，傳天國的福音，醫治百姓各樣的病症」（太四 23；參：九 35，二十四 14；路四 43）。耶穌在加利利的事奉包括教導、醫病以及傳講天國的好消息。新的創造和國度的結合再一次出現，因為醫治各樣的疾病就意味著舊的秩序正漸漸消退。還有其他一些類似的概括性陳述，它們聚焦在耶穌傳道期間所講的神的國，這些概述出現在馬太福音九章 35 節；路加福音

²⁰ 在此我們看到：在描述神應許的實現時，福音書作者通常並不使用「從被擄歸回」或新的「出埃及」這樣的術語。取而代之，他們使用「神國的到來」這一表述。然而，很重要是要看到：神國的到來意味著神對新「出埃及」和從被擄歸回的應許的實現。因此，沒有必要將「神國」的概念和新的「出埃及」、從被擄歸回完全割裂開來。但是，出於精確的考慮，也有必要指出：在福音書中，所用的詞語通常不是新的「出埃及」或從被擄歸回，而是神國的到來（但是，見：太二 15、18）。

²¹ 還應該指出，施洗約翰期盼國度的到來以及另一位出現（見 R. Webb 1991: 55, 196-97, 261-88）。

四章 43~44 節，八章 1 節，九章 11 節。有關國度的教導並不是耶穌事奉的邊緣性工作，因為，正如路加告訴我們的，耶穌在祂復活後教導門徒的那些日子裡，一連有四十天之久講說「神國的事」（徒一 3）。事實上，在耶穌事奉期間，當祂差派門徒去講道時，門徒們是在傳講神的國（太十 7；路九 2）。如果說神的國是耶穌在復活後的日子裡教導的主題，那麼，它也一定是耶穌復活前在世上事奉的中心工作。

認識國度的概念

我們應該如何理解耶穌所講的「神的國」的意思呢？前面針對舊約聖經所作的概述有助於我們歸納出神國的定義，因為我們看到著重點在於神的拯救應許的實現。舊約聖經和猶太教思想中有一些提及神的國的先例，對它們進行研究將有助於我們理解神的國這一概念。在「出埃及」的事件中，當上主毀滅埃及人、拯救以色列人時，彰顯了祂統治的權能（出十五 18）。以色列人也盼望著將來有一天，神的統治將會被建立，他們的仇敵將會被擊敗。「當那列王在位的時候，天上的神必另立一國，永不敗壞，也不歸別國的人，卻要打碎滅絕那一切國，這國必存到永遠」（但二 44）。這一將來的國度將會在人子身上實現（但七 14、18、23、27），大衛的後裔將在祂的國中掌權（賽九 2~7、11）。至終，以色列渴望、期盼上主將來要統治全地（賽二十四 23）。²² 西番雅將目光望向將來，應許說：將來神要做王，在以色列中間統治（番三 15）。事實上，上主「必作全地的王」（亞十四 9）。重點在於上

²² 以賽亞書二十四章 23 節提到，上主在錫安山上和耶路撒冷城中做王掌權，但是，在以賽亞書二十四~二十七章的上下文中，這是指上主在全世界的統治，因為以賽亞書二十四~二十七章強調了上主在末世的審判，以及對全地的統治（尤其見：二十四 20~22，二十五 6~9，二十六 11~19，二十七 1）。

主在將來的統治，以及上主在將來的日子擊敗以色列的仇敵。因此，當以東被制伏時——「以東」很可能代表了神的所有敵人——上主要做王掌權（俄 21）。大衛的帳幕將會被重建，上主要統治全世界。上主世界的富饒表明這將是一個新的創造（摩九 11~15）。

神將來要統治，實現祂給以色列的應許，制伏祂的仇敵；這期盼繼續出現在第二聖殿文學（Second Temple literature）中。例如，昆蘭文獻中的《戰卷》（*War Scroll*）展望了一場大戰，神的百姓在其中取得了勝利。對將來榮耀的類似期盼也出現在《摩西遺訓》（*Testament of Moses*）一書中：「那時，祂的國度將出現，遍及所有的被造物。那時，魔鬼也將告終。是的，憂愁也必隨他一同消失」（《摩西遺訓》10:1，參：《敘利亞文巴錄啟示錄》〔2 Bar.〕七十三 1~7）。²³ 在《所羅門詩篇》十七~十八篇中，詩人禱告求上主興起一位大衛的後裔來做王，祂就是彌賽亞。祂要將罪人趕出耶路撒冷，親自治理祂的聖民。外邦列國將會降服於祂，而且整個世界都要敬畏上主。或許，我們可能會想到約瑟夫（Josephus）（《猶太古史》〔*Ant.*〕18.23-25）所謂的「第四哲學」，這一派別的領袖是加利利人猶大（Judas the Galilean）。他們拒絕屈從於任何其他的統治權威，堅信只有上主才配得管理他們。關於是否應該稱這群人為早期的「奮銳黨人」，學者們存有爭執。²⁴ 但無論如何，我們看到一種思潮的根源，這種思潮於主後 66-70 年在猶太人反抗羅馬統治的鬥爭中達到高潮。猶太人對未來神國的渴望也在《聖潔禱文》（*Kaddish*）中表達無遺：「願祂很快或在不久的將來以祂的國管理你的生活……、你的日子、以及以

²³ 所有引用的偽經都來自 Charlesworth 1983-1985。

²⁴ 有關此問題的討論，持肯定態度的見 Hengel 1989b；持否定態度的見 Horsley and Hanson 1985。

色列全家的生活。」²⁵ 有趣的是，渴望以色列勝利，渴望看到鄰國戰敗，這種思想在路加福音第一章是完全以猶太人的方式表述出來的，這說明路加忠實地描述了彌賽亞來臨之前的早期猶太教的虔誠。如果我們把相關動詞理解為未來式，那麼，馬利亞是在展望對邪惡統治者的懲罰，以及神給亞伯拉罕之應許的實現（路一 52~55）。²⁶ 隨著耶穌的降生，神開始實現祂的應許，儘管完全的實現——正如整本路加福音一使徒行傳的讀者看到的——還是將來之事。²⁷ 與此相似，撒迦利亞歡呼喜樂，因為神已經眷顧祂的百姓，並且帶來祂所應許的救贖（路一 68~75）。²⁸ 在神與亞伯拉罕所立之約的實現中，撒迦利亞看到了應許的實現：以色列將會從它她的敵人手中被釋放出來。

耶穌教導中的「末世國度」

從舊約聖經和猶太教對於國度教導的簡要概述中，顯示出：國度在於將來的盼望；焦點在於「末世國度」。當我們轉向耶穌的教導時，我們看到耶穌也在期待一個將來的國度，一個末世的國度，神要在這一國度裡實現祂的拯救應許。這一點可從主禱文中明顯看到，主教導門徒禱告說：「願你的國降臨」（太六 10；路十一

²⁵ 引自 Meier 1994: 297。也見梅洱（Meier 1994: 361-62 n36）針對這傳統的日期所做全面而認真的討論。

²⁶ 馬歇爾（Marshall 2005: 157-62）認為，在路加福音一~二章中，表達神為祂百姓施行拯救工作的動詞，指向了耶穌使命的屬靈意義。

²⁷ 見 Juel 1983: 21; Seccombe 1982: 76-77。

²⁸ 事實上，麥竇克斯（Maddox 1982: 137-42, 183, 186）認為，路加福音一使徒行傳的中心主題之一是神末世應許的實現。亦見 Bock 1987: 70-74; Kee 1990: 6-27。

2)。²⁹ 耶穌還向門徒提到，將來有一天，祂要降臨在「祂的國裏」（太十六 28；參：路二十三 51），那顯然是指國度應許在將來的實現。當神的國降臨時，審判也將隨之開始，所有人都要按照他們的生活方式而接受評判（太二十五 31~46）。將要降臨的國度可以被描述為一場盛大的末世筵席，在其中，義人要歡喜快樂，而其他的人將被趕逐到黑暗裡去（太八 11~12，二十六 29；可十四 25；路十四 15，二十二 16、18、29~30，參：賽二十五 6~8）。³⁰ 天國的將來性在馬太福音二十五章 34 節是很明顯的：王號召人「來承受那創世以來為你們所預備的國」。耶穌並不相信神的國已經在祂的世代完全實現，因為祂遠遠望見將來的一天，那時，祂要在神的國裡享受彌賽亞的盛宴（可十四 25；路二十二 18）。³¹ 八福中的一部分也應許了將來神國降臨時的獎賞（見：太五 3~12；路六 20~23）。³² 顯然，耶穌並沒有教導完全實現的末世論。祂展望的是將來的一段時間，在這段時間內，信徒需要等候神拯救應許的實現以及那大而可畏之審判的開始。

或許，在耶穌有關國度的教導中，最突出的一點在於祂所展望的自己在將來的身分。祂是君王和法官，決定誰進入國度，誰被拒之門外（太二十五 31~46）。那些在別人面前不承認耶穌的，天父將拒絕他們進入國度；而那些承認耶穌的，則會被邀請進入神的同在（太十 32~33 與其平行經文）。馬太福音二十六章 64 節中有人子的語錄表明：耶穌將祂的再來看作為末世國度的開始事

²⁹ 見 Meier 1994:291-301。很多解經家認為，「願人都尊你的名為聖」（太六 9；路十一 2）這一祈求也是末世性的（如 Fitzmyer 1985: 898; Davies and Allison 1988: 603）。

³⁰ 梅洱（Meier 1994: 309-17）認為，馬太福音八章 11~12 節與平行經文路加福音十三章 28~29 節是真實的，表明了耶穌相信天國的將來性。

³¹ 見 Meier 1994: 302-9。

³² 關於更詳細的討論，見 Meier 1994: 317-36。

件。當我們講論國度，我們會不可避免地提到基督論，因為耶穌不只是抽象地談論即將到來的國度。祂始終將自己在末世國度裡的地位看作是至高無上的。國度最顯著的特點就是耶穌基督本人的身分。

只有當我們思想基督論時，我們才可以清晰地看到耶穌所講的國度概念的獨特性。昆蘭社群和法利賽人都相信，如果人們能更為忠心地持守摩西律法，神就會實現祂的應許。以色列一直對上主不忠，因為她不斷犯罪，違背上主的律法。³³ 因此，昆蘭社群和法利賽人強烈要求嚴格徹底、一絲不苟地謹守上主的道路。與昆蘭社群和法利賽人截然相反的是，耶穌呼召人們要悔改，並要明白是神差派了祂。焦點不在於摩西律法，而在於耶穌本人以及與耶穌建立正確的關係。³⁴ 從某個角度來說，耶穌所要求的很簡單，簡單到令人難以置信；但是，在同時代人的眼中，耶穌的信息卻顯然與眾不同，獨樹一幟。於是，反對的聲音此起彼伏。

耶穌也沒有鼓勵人與羅馬政權合作，這似乎一直是撒都該人和以色列的政治精英們所尋求的救國之路。耶穌相信，那些企圖獲得羅馬統治者稱許的人已經是與世界妥協了。神應許的實現不會藉助於屬世的智慧和政治的圖謀。耶穌呼召人們以耳目一新、生機盎然的樣式轉向上主，並且藉著成為耶穌的門徒來表達對以色列神的忠心。

另一些以色列人訴諸於具有另一種特點的政治方案。許多人認為，應該藉助於游擊戰爭和暴力革命來推翻羅馬人的統治。我們會想到加利利人猶大（徒五 37；約瑟夫《猶太戰記》2.118）、丟大（徒五 36）、以及試圖在以色列領導起義的埃及人（徒二十一

³³ 關於法利賽人在第二聖殿猶太教中的地位，學者們有很激烈的爭論。戴尼思（Deines 2001）正確地提出：在耶穌事奉的期間，法利賽人在所有宗教運動中都擁有最大的影響力。亦見 Deines 1997，這是論法利賽人的權威作品。

³⁴ 關於耶穌國度觀的基督論焦點，見 Beasley-Murray 1986: 74。

38；約瑟夫《猶太戰記》2.261-263；《猶太古史》20.169-172）。圖謀暴亂的還有另外一些人，直到最後爆發了主後 66-70 年的猶太戰爭和主後 132-135 年的巴柯巴（Bar Kokhba）暴動。兩次暴動都遭到羅馬人的無情鎮壓。對於國度的來臨，耶穌有著截然不同的觀點。祂斥責任何以暴力對抗的方式來贏取國度的提議。³⁵從一定意義上講，那些選擇暴力的人和撒都該人陷入同一個陷阱，只是他們採用不同的政治行為方式而已。耶穌並不要求政治革命，祂依靠神話語的能力（可四 28），把焦點放在以色列國需要悔改並轉向神。耶穌呼籲人們不要造反，而是要繳稅給凱撒（太二十二 15~22 與其平行經文）。因此，對於那些在祂的時代被賦予高度政治重要性的行動，耶穌都一律刻意淡化之。耶穌並沒有聚焦在邪惡的組織結構需要被推翻上，儘管祂一定也注意到了侵蝕社會的罪惡。真正可以帶來社會變革的，是個人轉離罪並全然委身於神。更加非同尋常的是，耶穌確信，祂要藉著受苦和犧牲——而不是帶領造反和戰勝政治敵人——來更新這個世界。馬太指出，耶穌並不是來帶領軍隊衝入街巷，從而粉碎敵人。與此相反，祂來是要醫治壓傷的蘆葦，維持將殘的燈火。因此，神國的實現不是通過軍事手段，而是藉著耶穌降服於神的旨意、為了祂百姓的緣故而獻出自己的生命（太十二 18~21）。儘管對觀福音沒有經常引用以賽亞書五十三章，但是可以看出，耶穌對自己事奉所持的觀點與這一章的主題一致：苦難是通往得勝的道路。

³⁵ 有些人堅持認為，耶穌實際上支持暴力革命（如 Brandon 1967）。但是，幾乎沒有人認為這種觀點具有說服力，而且亨格爾（Hengel 1971）在其短小卻關鍵的著作中給予這種觀點致命的一擊。

國度的臨在

在耶穌的事奉和教導中，神的國並不侷限在將來。它也是現在的一個事實。³⁶毋庸置疑，從一定意義上講，神自始至終一直在做王，管理一切。這一點可以從詩篇一〇三篇 19 節看到：「耶和華在天上立定寶座；祂的國統管萬有」（《和合本》小字）。神在歷世歷代、各地各方、統管歷史中的萬事萬物。因此，詩篇作者宣告說：「耶和華作王」（詩九十三 1，九十七 1，九十九 1）。神在宇宙中的主權地位是舊約聖經敬虔信仰的支柱信條：「神作王治理萬國，神坐在祂的聖寶座上」（詩四十七 8）。以色列渴望將來神國的降臨，但他們也相信神掌管全部歷史。尼布甲尼撒在但以理書四章 34~35 節所說的話很好地表達了這一點：「日子滿足，我尼布甲尼撒舉目望天，我的聰明復歸於我，我便稱頌至高者，讚美尊敬活到永遠的神。祂的權柄是永有的；祂的國存到萬代。世上所有的居民都算為虛無；在天上的萬軍和世上的居民中，祂都憑自己的意旨行事。無人能攔住祂手，或問祂說：『你作甚麼呢？』」耶穌也持有同樣的信念，相信神統管萬有，祂的主權遍及全地。關於這一點，耶穌並沒有遠離舊約聖經的教導。

這樣，當耶穌談到將來神國的降臨時，祂顯然不是指神在整個歷史中的主權統治，因為神一直都在掌控著所發生的一切。耶穌所傳講的國度的降臨是指一個新的世代。到那時，神的敵人將遭到明顯的挫敗，同時義人要明顯地蒙福。將來國度的降臨與神救恩應許的實現密切相關。神總是在治理全世界，但是，當耶穌出現在歷史舞臺上時，神還沒有實現舊約聖經中所記載的救恩應許，神的敵人也還沒有被徹底擊敗。³⁷當耶穌宣告國度的降臨時，祂是在宣告神即將帶來祂一直應許的救恩。

³⁶ 梅洱（Meier 1994: 242）正確地主張：耶穌認為天國是現在的。因此，祂對天國的教導不能夠被侷限為存在主義。

³⁷ 見 Dunn 1975b: 47。

耶穌所教導的神國有一些獨特的要素，其中之一是：神國既是現在的，又是將來的。³⁸ 當我們說神國在耶穌的事奉期間是「現在的」，我們不是指神掌管一切歷史，而是說：國度已經在耶穌的事奉中降臨，因為國度所包含的拯救應許（即：神的拯救性統治）已經隨著耶穌的降臨而出現。³⁹ 換句話說，舊約聖經對新約、新造、新「出埃及」的應許正在耶穌的事奉中開始實現。那麼問題是，「神國在耶穌事奉中的臨在」如何與「為神國的到來而禱告」互相調和呢？如果神國已經隨著耶穌的降臨而出現，那麼，為甚麼還要為神國的到來而禱告呢？現在很多學者都同意，耶穌所教導的神國具有現在和將來的雙重特性。換句話說，神國已經出現，但還沒有完全實現。⁴⁰ 接下來，我們會更詳細地探討：神國已經在耶穌的事奉中出現，是從何種意義上來說的呢？

福音書中最引人注目的陳述之一出現在馬太福音十二章 28 節。耶穌說：「我若靠著神的靈趕鬼，這就是神的國臨到你們了。」在平行經文中，耶穌沒有用「神的靈」，取而代之的是「神的手指頭」（路十一 20，《呂振中譯本》、《思高聖經》、《恢復本》；《和合本》作「能力」）。⁴¹ 我們此處的興趣不在於

³⁸ 一方面強調天國在耶穌事奉中的現存性，同時又展望將來的完全實現。只需檢視路加福音—使徒行傳就可以支持這種觀點（見 Maddox 1982: 132-45；也見 Green 1995: 94-101）。

³⁹ Jeremias 1971: 96-108; Kümmel 1957; 1973: 33-39; Ladd 1993: 54-102（參：賴德 1984: 57-114）。這些學者抱持的觀點之間存在一些細微差別，但是關於天國「已然又未然」的特性，他們的觀點是一致的。關於路加福音中的這種觀點，見 Nolland 1998; Marshall 1970: 128-36 = 馬歇爾 2010: 192-202。

⁴⁰ 鄧恩（Dunn 1975b: 308-18）尤其強調聖靈在耶穌事奉的「已然又未然」的特點中扮演的角色。

⁴¹ 對此全面的討論，見 Meier 1994: 407-23。參：路加福音十九章 11~44 節，蓋伊（Guy 1997）的觀點支持天國的「既現在又將來」的雙重特性。

「靈」和「指頭」的區別，因為不管用詞如何，重點都是在強調神的能力。但特別值得注意的是，耶穌將祂的趕鬼看作「神的國已經進入歷史」的記號。⁴² 一些解經家堅決認為這節經文的意思只是「神的國已經臨近」；然而，*phthanō* 一詞在這處上下文中最自然的意思是「到達」或「已經來到」。⁴³ 事實上，有人宣傳這種詮釋，是因為他們假定神國只是將來的、末世性的——這或許也是法利賽人抱持的觀點。耶穌宣告說：從祂制伏撒旦這件事上，以色列人應該可以察覺到，舊約聖經所應許的救恩已經來到。從某種意義上講，新造已經成為實際。因為，亞當失敗了，沒能將蛇趕出伊甸園；但是，耶穌卻成功地把撒旦趕了出去（太十二 28）。⁴⁴

根據馬太撰寫的福音書（太十二 28），舊約聖經應許的末世聖靈已經活躍在耶穌的事奉中。在此，我們發現新約聖經所揭示的「已然又未然」之間的張力的早期證據。⁴⁵ 神國已經在耶穌身上和在祂的事奉中降臨，但是，神的敵人還沒有被完全消滅，神的百姓也還沒有得到神在舊約聖經中向他們所保證的所有福分。

神的國還臨在於耶穌的神蹟和講道中。關於這一點，具有提綱挈領作用的經文是路加福音四章 16~30 節，路加生動地描述了耶

⁴² 有學者提出異議，認為根據耶穌的觀點，天國本來也可以藉著別人的趕鬼而到來。這種觀點是缺乏任何根據的。正如戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1991: 341）指出的：「耶穌也承認別人的神蹟，但是，祂給予自己所行的神蹟無與倫比的重要性，因為祂的身分獨特。具有決定性的不是趕鬼這件事，而是趕鬼的人。」我們可能也可以主張：在素質上，耶穌的權柄不同於其他趕鬼之人的權柄。

⁴³ 見 Dodd 1936: 43-45。關於該動詞的深入討論，以及多種詞義，見 Marshall 1978b: 476; Hagner 1993b: 343; Nolland 2005: 500-501; Fitzmyer 1985: 922。陸茲（Luz 2001: 204）認為：在馬太福音十二章 28 節，天國已經藉著神蹟和趕鬼而降臨，但是，還未顯示出全部超然的能力。

⁴⁴ 如 Beale 2004:173 所主張的。

⁴⁵ 關於本節經文的令人信服的分析，見 Beasley-Murray 1986: 75-80。

耶穌公開事奉的開始，這一點幾乎肯定和耶穌習慣性傳講的信息密切相關。⁴⁶ 耶穌以引用舊約聖經開始，宣稱這些經文已經在祂身上和祂的事奉中實現（參：賽六十一 1~2，五十八 6，二十九 18）。⁴⁷ 這一宣稱是令人震驚的，因為那些舊約聖經經文指的是神的末世應許的實現。耶穌聲稱祂被末世的聖靈膏抹（參：賽四十四 3；結十一 18~19，三十六 26~27；珥二 28）。⁴⁸ 藉著耶穌，「從被擄中得釋放」的好消息現在得以實現。上主所悅納的恩年和神百姓的自由已經來到。在此，耶穌不太可能只是宣稱，在萬事萬物到達終點的時候，這些應許才會實現。與此相反，即使是現在，藉著耶穌的醫病事奉，瞎子得以看見，這些應許就已經實現。耶穌所宣講的福音是：貧窮的人現在有機會聽到福音。事實上，耶穌略過了以賽亞書六十一章提到有關上主報仇的經文，僅僅提到祂悅納的日子。這表明，現在不是報仇的時候，而是拯救的時候。神報仇的日子被推遲了。然而，非常令人驚訝的是：在耶穌身上和祂的事奉中，神悅納和拯救的日子已經破曉。

⁴⁶ 見 Beasley-Murray 1986: 85-91。費茲梅 (Fitzmyer 1981a: 526) 評論說：「在路加的福音書中，這些經文意義重大，……在某種意義上預示了以後所有關於耶穌事奉的記載。」也見 Marshall 1978b: 176; Green 1995: 76。

⁴⁷ 這裡可能指向了禧年（利二十五章）（Marshall 1978b: 184; Bock 1994: 410），但是有人反對這種觀點（Tannehill 1986: 67-68）。

⁴⁸ 與康哲曼 (Conzelmann 1960: 95) 的觀點不同。康哲曼認為，在路加神學中，聖靈不是末世的禮物。這和他以下的觀點有關：他認為，耶穌的事奉時期是與教會時期相分離的中間時期，在這段時期內，耶穌再來日期的推遲具有重大意義。關於對康哲曼觀點的批判，見 Marshall 1970: 85-88, 107-11, 129-34, 144-50 = 馬歇爾 2010: 127-19; 162-66; 193-99; 211-18。

另外一處指向同一方向的經文是馬太福音十一章 2~6 節（與其平行經文）。⁴⁹ 施洗約翰表達了對耶穌的一些懷疑，大概是因為他正在監獄裡飽受煎熬，而他所期望的國度還未實現。⁵⁰ 我們可以回想他父親撒迦利亞所說的話，他在盼望神「拯救我們脫離仇敵和一切恨我們之人的手」（路一 71）。⁵¹ 誠然，約翰觀察到，耶穌事奉的政治影響力還太小，因此，他開始懷疑耶穌到底是不是「要來的那一位」。耶穌沒有正面回答約翰派來的使者，而是把祂在事奉中成就的事指明給他們看：瞎子看見，瘸子行走，長大痲瘋的得潔淨，聾子聽見，以及死人復活。事實上，貧窮的人也有好消息傳給他們。耶穌再一次引用以賽亞書的經文，講到上主將百姓從被擄中釋放出來的時候所要做的（賽三十五 1~10；參：四十 9，四十二 6~7，五十二 7）。以賽亞書三十五章的奇妙之處在於，它清晰地描繪了神的新造工作。曠野將變得美麗，繁茂如同花園；沙漠將有溪水湧流；攻擊性的野獸將不再吞噬人類；當以色列滿懷無以言表的喜樂返回錫安時，他們將享受神的賜福，直到永遠。在這裏，我們看到的是關於「新造」和新「出埃及」的語言。與此同時，神要在以色列的敵人身上施行報應（賽三十五 4）。值得注意的是，這裏所描寫的許多預言，在耶穌的事奉中並沒有實現。以色列並沒有滿懷永久的喜樂居住在耶路撒冷，也沒有免於敵人恐嚇的自由。在耶穌的時代，羅馬人依然佔領著以色列，以色列人隨時面臨危險。復仇的怒火還沒有向以色列的敵人迸發。世界還沒有更新

⁴⁹ 見 Beasley-Murray 1986: 80-84; Davies and Allison 1991: 242-42; Hagner 1993b: 3000-301。關於路加福音中的平行經文，見 Fitzmyer 1981a: 664-65。費茲梅堅決認為，施洗約翰必須重新解釋他對彌賽亞的觀點，因為耶穌不是一位「暴力改革家」。哈格納 (Hagner 1993b: 301) 的表述更為精確：現在，耶穌並不是在履行審判官的職責（也見 Bock 1994: 669-70）。

⁵⁰ 關於施洗約翰的預表性和先知性的角色，見 Evans 2002 的有益討論。

⁵¹ 學者們很早就認識到救恩在路加神學中的重要性。見 Marshall 1970 = 馬歇爾 2010 對路加神學的探討；Green 1998。

為「新的創造」。所有這些事實都有可能導致了約翰的懷疑，懷疑耶穌是否真是來的那一位。

在回覆中，耶穌幫助約翰看到祂事奉的本質。祂在瞎子、癩子、聾子和窮人中間的事奉顯明：神正在耶穌裏面實現祂的應許。對於那些正面回應耶穌信息的人，以賽亞所應許的新「出埃及」和從被擄得釋放已經成為事實——福音這個好消息正被傳揚。然而，耶穌本人意識到，應許實現的方式令人驚訝。祂說：「凡不因我跌倒的就有福了」（太十一 6）。以賽亞的預言正開始實現，但是還沒有完全實現。國度的確已經在耶穌的事奉中出現，然而並不是神的所有應許都已經成為事實。如果約翰有眼可見，他一定會看到「末世論的張力」。一些預想不到的事情已經發生。應許實現的方式出乎約翰和其他所有人的意料之外。神正在耶穌的事奉中施行非同尋常的工作，然而只是一部分預言得以實現。神的國已經來到，然而以色列還必須等候神報仇的日子和神的所有應許實現的日子。⁵² 意味深長的是：耶穌在引述以賽亞書來宣告國度時，祂顯然省略了「報仇的日子」（參：賽十九 20，三十五 4，六十一 2）。⁵³ 我們不應因此而得出結論說，耶穌否認將來的審判；而應該理解為：審判的日子並不是現在——現在正是拯救的日子。

耶穌還教導說，國度已經在祂身上降臨。路加福音十七章 20～21 節的經文尤其重要。法利賽人試圖討論末世國度的降臨。他們如何知道末世國度何時降臨呢？降臨之前會有甚麼預兆呢？耶穌斷然拒絕了他們的那種主觀臆想。國度的降臨不能夠憑著觀察和詮釋兆頭而預知。耶穌宣告說：神的國就「在你們中間」（《和合本》小字、《呂振中譯本》、《思高聖經》、《恢復本》）。在此的用詞是 *entos*，因此，有可能正如一些譯本所翻譯的，耶穌的意思是：「神的國就在你們心裡」（《現代中文譯本修訂版》、《新

⁵² 梅洱（Meier 1994: 439-50）也正確地認為，馬可福音二章 18～20 節指向國度的臨在。

⁵³ 見 Meier 1994: 134。

譯本》、《和合本修訂版》）。但是，這種解釋的可能性不大，因為耶穌是在對法利賽人說話，耶穌不太可能是說神的國在他們裡面！進一步講，耶穌從未在別的地方說過神的國會在人的裡面。法利賽人沾沾自喜，以為自己有能力察覺國度降臨的時間，但是，耶穌宣告說：神的國就在他們眼前，他們卻眼瞎，不能看見。⁵⁴ 國度已經在耶穌身上降臨，⁵⁵ 然而，法利賽人卻絲毫不能明白耶穌所說的話。如果國度已經降臨，那麼，羅馬人依然在統治，以色列人依然飽受蹂躪，又如何解釋呢？他們無法明白，耶穌所教導的是「已然又未然」的國度。國度已經在耶穌的身上降臨，但是要等到耶穌受死、復活以後，在榮耀中再來時，國度才會完全實現。事實上，正是在此處的上下文中，耶穌具體地區分了祂的第一次降臨和第二次降臨（見：路十七 20～37）。這樣的觀念在法利賽人眼裡完全是個謎。我們從福音書中得知，甚至連支持耶穌的人，比如祂的門徒和施洗約翰，都很難理解耶穌的國度觀念，更何況那些質疑、反對耶穌的人，對他們來講豈不更是難上加難？

那些屬神的人將來會承受國度，然而耶穌的門徒在現今的世代就已經是神國的成員了。那些靈裡貧窮的人現在已經有分於國度的能力（太五 3；參：路六 20）。那些為耶穌的名受逼迫的，甚至在他們受逼迫的那一刻，就已經開始得到國度的福分（太五 10）。馬太福音十一章 12 節和路加福音十六章 16 節位列福音書

⁵⁴ 因此，耶穌在這裡指的是國度「已經降臨」，而不是指它「將要降臨」（如 Bock 1996: 1417-18 正確主張的）。

⁵⁵ 為此觀點做清晰的辯護，見 Bock 1996: 1415-17；也見 Kümmel 1957: 34。畢思里—慕瑞（Beasley-Murray 1986: 90-103）聲稱，這節經文的意思是，福音藉著耶穌並在祂身上宣講出來，對那些聽到福音的人，神的國已經在他們伸手可及的範圍。費茲梅（Fitzmyer 1985: 1159, 1161-62）認為，「在你們中間」和「在你們伸手可及的範圍」同樣都有可能，不管選擇哪個，意思都不會有大的改變。但是，梅洱贊同「在你們中間」這個意思，並為其可靠性提出令人信服的論據，見 Meier 1994: 423-30。

中最難解的經文之中。關於這兩處經文的意思存有激烈的爭論，而明智之舉是不將有關耶穌事奉的重要命題建立在有爭議的經文之上。⁵⁶ 我本人對馬太福音十一章 12 節的理解是：從施洗約翰開始傳道時起，神的國就已經在地上強而有力地拓展。耶穌並沒有宣講與施洗約翰不同的信息。⁵⁷ 祂同樣是在宣告有關國度的信息。這節經文所教導的是：現在，國度正以強而有力的態勢在地上活躍著。這不僅僅是將來才有的能力。國度已經降臨，尤其是在拿撒勒人耶穌的傳道和事奉中。鬼魔被趕出，病人得醫治，窮困的人被救恩的好消息轉化。馬太福音十一章 12 節最後一部分的意思可能是：只有那些立志成為國度一分子的人才會承受福分。國度已經來到，但是，人必須全力擁抱國度並且賦予它優先地位，這樣才能得到國度的福分。其實，路加福音十六章 16 節的意思也相仿。⁵⁸ 從施洗約翰開始，國度的福音傳開了，而在耶穌的事奉和宣講中，國度獲得了最高的彰顯。對福音的強調說明：所傳講的國度實現了以賽亞書所預言的從被擄歸回的應許（賽四十 9，五十二 7）。⁵⁹ 路加接著提到：「人人都要努力進去」（路十六 16）。對這句話的解釋應該和對馬太福音平行經文的解釋大致相同。一個人必須果斷、堅決，並且放棄一切，才能進入神的國。神國的福分不會臨到那些將其他東西置於神國之上的人，因為耶穌命令說，對於那些聲稱屬於主的人，神的國應該在他們的生命中居首位（太六 33）。

⁵⁶ 見 Beasley-Murray 1986: 91-96。

⁵⁷ 對這節經文不同解釋的概述，見 Davies and Allison 1991: 254-55; Hagner 1993b: 306-7。哈格納將這節經文理解為負面的意思，認為這裡所講的是天國受到暴力攻擊，暴力之人搶奪了天國（也見 Davies and Allison 1991: 255-56; Meier 1994: 160）。

⁵⁸ 如 Marshall 1978b: 629-30 和 Fitzmyer 1985: 1117 所主張的。博克（Bock 1996: 1352-54）對這經文的理解是：懇求所有人進入天國。也應該指出，絕大多數解經學者認為，這句話在馬太福音和路加福音有不同的意思。

⁵⁹ 見 Watts 2000: 96-102。

比喻和國度

耶穌在馬太福音十三章 11 節說：比喻可以揭露神國的「秘密」或「奧秘」。⁶⁰ 耶穌的比喻可以從許多不同的角度來研究。在此，我們要探討的問題是：比喻告訴了我們哪些和神的國有關的道理。⁶¹ 我們在上文看到，馬太福音十一章 12 節和路加福音十六章 16 節這兩處難解的經文，是聚焦在國度的能力上。國度的能力也藉著耶穌所講的比喻傳達出來，而我們以馬可福音特有的一個比喻開始（可四 26~29）。在這裡，國度被比喻成撒在地裡的種子。撒種的人晚上睡覺，但是種子發芽生長，雖然撒種的人未曾察覺。然後，種子開始結出果實，最後，在果實成熟後，就開始收穫莊稼。耶穌強調說，國度的能力源自神的話語。神的話本身創造了生命和豐收。講說神話語的人驚訝地看到，他說的話繼續在結果子，即使在他離開之後也一樣。正如畢思里—慕瑞指出的，此處的記載說明，「神即將到來的統治是一個過程，這過程單單歸功於神奇妙的工作。」⁶² 這個比喻還顯明了國度的「已然又未然」的特性。即使是現在，國度也正在結果子，履行它在世上的使命。它藉著神的話語而擴展。然而，國度依然要一直等到世代的末了、當審判開始後才會完全實現。

關於四種土壤的比喻（太十三 1~9、18~23 與其平行經文）教導了幾個不同的真理。朱立策（Jülicher）反對隨意將比喻寓言化的解釋，這是正確的。但他矯枉過正，堅持認為每個比喻只有一

⁶⁰ 關於「比喻和國度」這一主題，見 Jeremias 1972: 115-24。

⁶¹ 布魯姆伯格（Blomberg 1990a: 297-302）對比喻做過較為透徹的研究，他指出，比喻支持了這樣的觀點：國度既是現在的，又是將來的。

⁶² Beasley-Murray 1986: 126。也見 Hooker 1991: 136; Hultgren 2000: 388; Marcus 2000: 326-28; France 2002: 214-15。

個要點。⁶³ 如果有人事先認為比喻不可以有寓言成分，那麼這就提前決定了他的解經方法。比喻是否只有一個要點，或者是否包含寓言的成分，這一點必須在認真研究每個比喻的具體情況之後才能決定，而不能制訂出一個原則來涵蓋所有的比喻。⁶⁴ 我們正在思考的是，關於四種土壤的比喻是如何傳達了有關神國的信息的。該比喻的一個顯著特點是：當人們聽到所宣講的國度的信息時，並不是所有的人都接受了這個信息。有四種不同的土壤，而只有最後一種土壤真正結實。所有其他三種土壤都沒能堅持到結果子的時候，代表了在審判的日子不能得救的人。⁶⁵ 在此所傳遞的有關國度的奧秘是：神國的道並不會在頃刻間就在這個世界取得輝煌的成功。⁶⁶ 很多人會拒絕關於國度的好消息，但是，他們並沒有立刻受到審判。猶太人盼望國度將帶著末世審判的巨大能力降臨，摧毀一切的仇敵。但是，這個比喻顯示：國度的信息一開始並不是以這樣的方式進行的。在耶穌傳道中、以及藉著耶穌的傳道，國度只是征服了一部分人的心。整個世界並沒有經歷翻天覆地的變化。然而，國度確確實實在運行，它在這個世界運行，藉著國度的信息改變人心。仍然有一些人抵擋國度的信息，拒絕相信。這個比喻傳遞了國度的這

⁶³ 朱立策認為：在耶穌的教導中，比喻只有一個要點，但是福音書作者把比喻變成了寓言（見 Baird 2003: 158-59）。

⁶⁴ 布魯姆伯格（Blomberg 1990a）有效地批判了「一個比喻只能包含一個真理」這樣的觀點。他本人提出了對耶穌比喻的富有建設性的理解。關於研究比喻的經典著作，見 Dodd 1936; Jeremias 1972。關於較晚一些的著作，見 Hultgren 2000。編按：更新一點的是斯諾德格拉斯（Klyne R. Snodgrass）著，林秀娟譯，《主耶穌的比喻》（S. Pasadena：麥種傳道會，2013）。

⁶⁵ 見 Hagner 1993b: 381。

⁶⁶ 國度具有出人意料的特點，馬可斯（Marcus 2000: 295-95）很好地抓住了這一點。

一奧秘：如今，它已經藉著所傳的道降臨，但是審判的日子是為將來存留的。⁶⁷

稗子的比喻（太十三 24~30、36~43）所傳遞的信息與四種土壤的比喻非常接近。猶太人所期待的是：當國度降臨時，他們的敵人會被鏟除，樂園會立刻降臨。耶穌在稗子的比喻中揭示了天國的一個奧秘。人子在遍地傳播天國的道。正如所料，神的話是有效的、有能力的，可使「天國之子」誕生（太十三 38）。但是，世界並非完美，因為魔鬼也在播種「那惡者之子」（太十三 38）。國度的降臨並沒有將這個世界轉變成和平、興旺之地。這個世界是神的兒女和魔鬼的兒女爭鬥的戰場。國度的確已經出現了，有天國的兒女為證。神的國已經來到，擁有更新變化的能力。但令人吃驚的是：天國的敵人也繼續存在，並沒有被趕出歷史的舞臺。世界充滿了模糊狀態和兩類人之間的張力：那些被國度更新變化的人和那些恨惡國度的人。⁶⁸ 事實上，在某些情況下，很難分清誰是真正的信徒，誰又只是在表面上屬於神而已。因此，國度的奧秘在於：在國度的出現和完全實現之間存在一個時間間隔。審判的日子在將來，當那一天來到時，人子將會懲罰那些作惡的人，卻獎賞那些行公義的人。在世界的末日，但以理的預言將會實現：義人必發光如星（但十二 1~3；參：腓二 15）。同時，儘管天國在這個世界已

⁶⁷ 魏克思（Vickers 2004: 17）對這一比喻的分析很有幫助：「天國開始登場時，並不像洪亮的小號樂曲，或是驚天動地的戰爭場面。」他指出，在福音書中，人們對耶穌事奉的敵對性回應與天國降臨的應許並不矛盾，因為天國還沒有以立刻壓倒敵人的方式降臨。

⁶⁸ 筆者認為哈格納（Hagner 1993b: 395）的這種觀點是正確的。哈格仁（Hultgren 2000: 299）總結該比喻說：教會是個混合體，包括良善的人和邪惡的人。但是，陸茲（Luz 2001: 268-70）聲稱，在這裡，教會被特別地排除在討論的範圍之外。哈格仁（Hultgren 2000: 300-301）將該比喻過度個人化了，因為他說良善和邪惡也存在於每個信徒裡面。

經存在並且生機盎然，它和邪惡的爭鬥卻依然存在，而我們無法正確無誤地識別哪些是真正的信徒。

在某些方面，魚網的比喻（太十三 47~50）與稗子的比喻相似。在現今的世代中，天國好像一張魚網，聚攏了各種各樣的水族，有好的、有壞的。同樣，在現今的世代，天國也同時包括良善和邪惡，還沒有最終審判邪惡。天國的能力席捲整個世界，其能力所捕捉的有邪惡，也有良善。只有等到這世代的末了，才會將邪惡的人和良善的人分開。懲罰不是即時的，而是將來的。天國正席捲整個世界，聚攏入網的有良善的人，也有邪惡的人。但是，審判日就要來到，到那時，天國將會完全實現，而邪惡的人將會得到審判。

在芥菜種和麵酵的比喻中，國度的本質得到了很好的體現。⁶⁹這兩個比喻同樣展現了天國的奧秘。我們需要再次提醒自己，猶太人認為天國將會消滅他們的敵人，帶著巨大的力量降臨，並且所有人都會看到。然而，耶穌教導說，國度的降臨不會像一棵參天大樹那樣，遮蓋範圍遼闊，如同尼布甲尼撒王的國度（但四章）。天國的到來，如同芥菜種——在耶穌時代最小的種子——那樣渺小、微不足道（太十三 31~32 與其平行經文）。天國好像是菜園子裡種下的小小種子。⁷⁰它的到來不會像是號筒吹響，傳到四面八方那樣，讓所有人都知道它的到來。⁷¹最終，天國會長成參天大樹，勢力遍及全地。渺小的芥菜種長成大樹的圖畫很可能表明：天國在歷

⁶⁹ 見 Jeremias 1972: 146-53 的經典闡釋。

⁷⁰ 見 Luz 2001: 261。

⁷¹ 史田 (Stein 1981: 95) 評論說：這裡的獨特之處不是「神國在最後顯現時的偉大，因為每個聽到耶穌講道的人都會同意這一點……。人們所沒有識別出、也不能明白的，是天國開始階段的渺小和微不足道。」

史中有個成長的過程。⁷²開始是渺小的東西最後變得很大。⁷³不過，這也不可以被詮釋為：在耶穌再來並且向所有人顯現之前，天國最終會統治整個世界。天國在成長，但是，甚至是它的成長也沒有展現出粉碎全世界的末世審判大能。許多人觀察世界，卻看不到絲毫天國存在的跡象。然而，最終，天國將要統治、管理整個世界。在審判和拯救的日子，天國將會完全實現。開始小如芥菜種的天國最終會長成參天大樹，蓋滿全地。

麵酵的比喻（太十三 33 與其平行經文）應該像芥菜種的比喻那樣解釋。兩個比喻被肩並肩放在一起，這也暗示了二者表達的真理基本上是一致的。天國並不是以顯然可見的方式來到，而是幾乎隱蔽的，如同麵團中的酵母。⁷⁴換句話說，屬世界的人雖然在觀看，卻看不到天國的臨在。但是，耶穌堅持說，天國已經在祂的事奉中來到，儘管它是隱藏的，是模糊的。我們再次看到，帶有酵母的麵團發起，顯示了天國逐漸成長的過程。但天國的成長只有憑信心的眼睛才能看到，因為天國並不是以擊垮神的敵人的方式而成長壯大。耶穌對照了天國在現今世代和在將來世代完全實現的不同。只有在最後，天國才會統管萬有，到那時，它就會如同麵團中的酵母那樣無所不包、無所不及。天國已經降臨，儘管像麵團那樣隱藏、模糊；最終，天國將要全然得勝。

在馬太福音十三章的比喻中，引用詩篇七十八篇來解釋耶穌為甚麼要講比喻（太十三 34~35）。⁷⁵詩篇七十八篇回顧了大衛之

⁷² 正如戴維斯與艾利森 (Davies and Allison 1991:419) 所認為的；不過他們也適當地警告，不可以將天國和教會完全等同。

⁷³ 但另一方面，也可以說，該比喻的這個特徵不應該被過於誇大（正如 Jeremias 1972: 148 和 Hultgren 2000: 401 所認為的）。

⁷⁴ 陸茲 (Luz 2001: 261-63) 認為，該比喻強調的不是麵酵的數量微小，而是它的隱藏性。

⁷⁵ 關於此處對詩篇七十八篇的引用，見 Carson 1984: 321-23；參：卡森 2013:618-22。

前的以色列歷史，強調了以色列的硬心和對神的悖逆。馬太把該篇詩篇看作預言來解釋（參：太十三 35 的用詞「先知」），說明該詩篇指向耶穌的那個世代，因為耶穌那個世代的以色列依然是悖逆的。他們抵擋上主藉著耶穌所宣講的道。這一點和馬太福音十三章 13~15 節相呼應（參：可四 11~12；路八 9~10），在那裡，將耶穌教導比喻這個事實看作是應驗了以賽亞書第六章所講的預言。比喻的功效是使那些硬著頸項、悖逆神的以色列人內心剛硬。⁷⁶ 天國的奧秘向他們封閉，但是，因著神的恩典，耶穌門徒的眼睛被打開，得以看見國度的秘密（太十三 11）。他們所得的福分是無與倫比的，因為神已經將國度的本質顯明給他們看（太十三 16~17）。因此可以說，詩篇七十八篇揭示了天國的一些信息。甚至以色列也沒有真正向天國的信息打開心門。耶穌世代的以色列人恰如歷史上各個世代的以色列，也就是那個因悖逆而遭受被擄之苦的以色列。然而，詩篇七十八篇在結尾提到神對祂應許的信實。祂興起大衛來牧養自己的百姓。同樣，祂現在興起耶穌作為以色列的彌賽亞。那些有眼可見的會發現，天國已經在耶穌的身上降臨，但是，很多以色列人卻沒能發現天國的奧秘。

儘管天國幾乎是隱藏的，它仍然是彌足珍貴的。天國的價值在有關「隱藏的寶貝」和「昂貴的珍珠」的比喻中可見一斑（太十三 44~46）。這兩個比喻都強調了天國的隱藏性。寶貝和珍珠都需要堅持不懈地尋找才可以得到。乍看之下，天國並不很顯眼，它的價值也不是所有人都能認識到的。末世還沒有來到，到那時，天國會統管萬有，在其中，義人得享福分，而惡人將接受懲罰。現在，

⁷⁶ 這一觀點與華滋（Watts 2000: 184-209）的理解一致。那就是，馬可福音四章 11~12 節代表了雅威的司法審判，使那些反復背離神旨意的人內心剛硬。也見 Marcus 2000: 299-301, 305-7 以及 Evans 1988: 92-99 中深具洞察力的詮釋。馬太福音十三章 13 節強調了人的責任（正如 Davies and Allison 1991: 392 正確理解的），但是，如果華滋是正確的，我們看到的是重點的不同，而不是神學的不同。

天國好像是隱藏的寶貝，或是光芒被遮蔽的珍珠。所以，在耶穌的事奉中，天國確實已經出現在這個世界。那些認識到天國價值的人歡喜快樂地拋棄一切，為要進入天國。然而，天國的價值現在並不是顯而易見的；在天國完全實現的那天，所有人都要看到天國是多麼寶貴。⁷⁷ 但是，在「已然」和「未然」之間，只有一部分人能看見天國的價值。

耶穌在結束馬太福音十三章的比喻時，把天國比作一個文士「從他庫裡拿出新舊的東西來」（太十三 52）。耶穌在此想到了舊約聖經，也就是舊約聖經中關於天國的許多預言。然而，耶穌的門徒必須在新啟示的亮光下來解釋這些預言，新的啟示便是在耶穌的事奉中開始出現的天國。這裡是說，聰明的門徒不僅能明白舊約聖經預言的意思，也能辨別出預言在耶穌身上的應驗。新的啟示和舊的啟示密切相關，彼此呼應。⁷⁸ 舊的不會強加在新的上面；新的也不會扼殺舊的。新和舊都有各自合宜的位置，但是至終，只有那些明白新啟示——也就是在耶穌身上體現出來的啟示——的人，才能真正掌握舊的啟示。

神蹟與國度

天國的降臨是藉著神蹟、奇事、醫病而彰顯出來的。⁷⁹ 耶穌的神蹟不只是天國的應許，它們本身也是神國的實現，至少是部分的實現。⁸⁰ 前面我們提到，耶穌指著以賽亞書三十五章來向施洗約翰

⁷⁷ 畢思里—慕瑞（Beasley-Murray 1986: 111）評論說：「關鍵在於，尋求者所發現的是如此珍貴，因此他們甘願付出一切代價來得到它。」

⁷⁸ 見 Davies and Allison 1991: 446-48; Hagner 1993b: 402; Luz 2001: 287-88。重點在於「新的啟示」，因為它先被提及（Nolland 2005: 571）。

⁷⁹ 見 Kallas 1961 所作的大量而深入的研究。他在各處誇大自己的觀點。也見 Tannehill 1986: 89，他專注於路加福音的信息。

⁸⁰ 正如 Twelftree 1999: 263, 268-72, 276 所認為的。

和他的門徒展示：祂的的確確是要來的那位。以賽亞書三十五章提到，天國的到來是以新造的工作為證據的。在新造中，曠野花開繁茂，沙漠溪水潺潺，野獸馴服溫順。⁸¹ 以色列要從被擄歸回，要經驗永久的喜樂。以色列的確從被擄之地歸回了，但是，他們根本沒有體驗到永久的喜樂。瞎眼的也還未曾看見，瘸腿的未曾行走，聾子也沒有聽見。

在對觀福音的很多經文中，宣揚福音總是伴隨著醫病和趕鬼（如：太四 23，九 35，十 7~8；路九 11，十 9、17，十一 20）。耶穌的趕鬼以實例證明祂勝過了撒旦和鬼魔，說明天國現在已經降臨，而且耶穌已經勝過了邪惡的權勢。⁸² 進一步講，如果我們將對觀福音看作一個整體，我們可以看到：很多的篇幅是在講耶穌的醫病和趕鬼。關於這一點，我們可以從概括性的陳述本身得到保證（太四 23，九 35；路九 2、11），這些陳述將醫病和趕鬼看作是天國的彰顯。事實上，我們已經在以賽亞書三十五章看到，那些醫治是國度降臨的彰顯，天國正在現今邪惡的世代彰顯著它的能力。那些理性自由主義的擁護者否認神蹟的存在，因為他們持有啟蒙主義的世界觀，該世界觀否認神會干預、影響宇宙的運行。他們有關神蹟的立場源自於他們的哲學觀點，並不能從對聖經文本的研究中得到支持。顯然，福音書的作者相信神蹟是真實存在的。神蹟不只是屬靈意義上的存在，它們不可以被簡化為僅僅是屬靈教訓和道德教育。⁸³ 事實上，我們完全有理由相信，神蹟確實在耶穌的

⁸¹ 當然，很多學者曾經懷疑過神蹟的真實性。但是，席拉特（Schlatter 1997: 174-91）說明，神蹟不能與耶穌所講的天國的信息割裂開來。

⁸² 見 Twelftree 1993; 1999。

⁸³ 事實上，當我們從哲學的角度看時，神蹟的可信度反倒是加強了。筆者認為，我們必須以聖經真理和聖經的世界觀為前提，因為沒有任何一種世界觀可以被完全地、確定地、毫無遺留問題地得到證明。然而，這並不是說，我們不會考慮證據。所有其他的世界觀至終都會淪為理性主義或非理性主義，或者支持他們真理的證據並不具有說服

事奉中發生過，相信這些故事可以追溯到歷史中的耶穌身上。⁸⁴ 論及神蹟，梅洱說道：「從實際的層面說來，不可能是早期教會捏造了一切。」而且，「人們比較容易相信傳統上對耶穌生活和事奉的記載，但事實上，有關耶穌神蹟的傳統比這些有更強而有力的支持。……生動卻不誇張地說，如果有關耶穌公開事奉的神蹟傳統被全盤否認，被認為不符合歷史事實，那麼，福音書中和祂有關的任何其他的傳統也理應遭受同樣的命運。」⁸⁵ 其實，梅洱並不膽怯，而是勇敢地宣稱：只要可以確定事件的歷史真實性，便有確定的證據來相信耶穌的確曾經使死人復活過。⁸⁶ 神蹟也不能被理性的解釋——例如，耶穌是在水邊走而不是在水面上走；在餵飽五千人的故事中，是小男孩拿出他的午餐來分享，然後感動了別人也紛紛起來仿效；那些所謂從死裡復活的人其實並沒有真正死去——所抹殺。卡拉斯（Kallas）正確地說：「天國意味著撒旦的潰敗，同時說明被撒旦偷竊和征服的世界被重造、被恢復。」⁸⁷ 不過，神蹟也

力。當我們思考聖經的世界觀時，我們卻能夠發現歷史證據，來確認聖經的世界觀。見 Frame 1987。

⁸⁴ Twelftree 1999: 281-330; Meier 1994: 509-1038。梅洱並非聲稱神蹟真實發生過，因為他堅持認為，神蹟的真實性超越於歷史研究的範圍之外。但是，梅洱不辭辛苦、極其透徹地做了一些評估，為要弄清歷史中的耶穌是否親自聲稱過神蹟的發生。他的判斷因不同的神蹟而有所不同，但是大致上，他認為這些記載可以令人信服地歸在歷史中的耶穌名下。

⁸⁵ Meier 1994: 630。

⁸⁶ Meier 1994: 773-873。梅洱（Meier 1994: 968）不是聲稱這些描述真的是神蹟，而只是說所發生的事被耶穌同時代的人認為是神蹟性的。在此，我的目的不是探討梅洱的哲學方法，雖然我認為他的方法太受限制。我只是簡單地說，即便是在他的標準內，也有堅實的理由相信：耶穌行了很多神蹟。順便說一句，除了耶穌餵飽人的神蹟外，梅洱（Meier 1994: 874-1038）對自然現象神蹟的歷史真實性有較大的懷疑。

⁸⁷ Kallas 1961: 81。

指向神將來的國度，一個不再有疾病、痛苦，不再有鬼魔的新創造（見：啟二十一 1~8）。因此可以說，神蹟證實了天國的「已然又未然」的特性。神蹟顯明，天國已經進入這個世界，然而，並不是每個人都得了醫治，這說明天國還沒有完全實現。死亡和邪惡依然在這個世界「陰魂不散」。

因此可以說，耶穌的神蹟是國度的記號，新創造的彰顯。⁸⁸ 使患者恢復健康，或者使被鬼附者擺脫捆綁，這表示了新世代的開端。這是將來新創造的前兆，將來不再有疾病，鬼魔的攪擾也將成為過去。耶穌勝過疾病和鬼魔的能力顯明：祂對疾病和魔鬼有權柄。邪惡的力量不能勝過祂；祂卻勝過一切歪曲和毀壞的力量。同樣，有關自然界的神蹟（如：太十四 13~33）顯示了耶穌對被造世界的權柄，證明祂是至高無上的統治者，管理一切被造之物。「每個神蹟——至少部分地——證明拯救已真實來到。」⁸⁹ 這些神蹟也展望著將來那個新的創造。在新的創造中，整個受造的秩序都會反映出這個世界從起初開始本該有的秩序和公義。

如果神蹟指向了超越它們之外的事物，那麼，那些見到神蹟的人應該可以從耶穌的神蹟中看到神大能的工作。耶穌的神蹟符合神這一工作的兩個主題。第一，正如我們已經看到的，神蹟顯示了神國的降臨——將來的世代進入現今邪惡的世代。第二，神蹟也見證了耶穌的身分。⁹⁰ 神蹟顯明耶穌就是彌賽亞、人子、神子以及萬有之主。這一點都不足為奇，因為國度的到來當然也意味著國王的到來。如果國度到來卻沒有國王和君主，這倒是稀奇的事了！

在此，我們要討論約翰所使用的獨特詞彙，他把耶穌的神蹟定義為「兆頭」（*sēmeia*）。⁹¹ 作為兆頭，它們指向超越它們之外的

⁸⁸ Beale 2004: 174。

⁸⁹ Crump 2006: 43。

⁹⁰ 筆者認為 Twelftree 1999: 93-96, 181-82, 223, 225, 234-35, 275-76 的這觀點是正確的。

⁹¹ 為著討論的主題的緣故，我在此插入約翰福音的一些內容。

其他東西或某個人。例如，迦拿的婚宴這個神蹟是展望將來神的應許實現的日子，那時酒將要從山坡流下（約二 1~11；參：珥三 18；摩九 13）。安息日的醫病指向末日的安息（約五 1~18）。餵飽五千人的神蹟顯明，耶穌是生命的糧，將真正的生命賜給世人，這個生命超越了靠吃嗎哪維繫的生命（約六 1~59）。醫好瞎子的神蹟顯明：耶穌是世界的真光，除掉屬靈的黑暗（約八 12~九 41）。使拉撒路從死裡復活的神蹟指向所有屬神的人最後要得到的復活（約十一章）。乍看之下，一些經文可能讓人以為約翰在批評神蹟，認為它們是不恰當的或膚淺的（約二 23~25，四 48），但事實恰恰相反。⁹² 在解釋撰寫這卷福音書的目的時，約翰明確地指出：神蹟應該帶領人們來信靠耶穌（約二十 30~31；參：十二 37）。如果神蹟沒能帶領人相信，過錯不在神蹟，而是在人的身上，因為人拒絕相信，這使他們不能在神蹟中看清耶穌是誰。

儘管使徒行傳的內容延伸至耶穌的事奉之後，我們依然從中看到神蹟的類似功用。使徒們宣告說，耶穌的神蹟表明，神向世人證明耶穌就是彌賽亞（徒二 22，十 38）。在彼得和約翰醫治那個癱腿的人時（徒三 1~10），他們神奇的醫治使彼得有機會宣講藉著耶穌基督而得蒙赦免的信息，並且解釋任何醫治都單單是因著耶穌的名而發生的（徒三 11~26）。使徒們所行的兆頭、奇事和神蹟在福音的傳播中扮演了必不可少的角色（徒五 12~16，九 32~43）。同樣，司提反和腓利所行的神蹟和奇事證明他們所講的是神的信息，並且給他們機會來向那些反對者和有興趣傾聽的人宣講神的話語（徒六 8~七 53，八 5~24）。還有，在保羅和巴拿巴的第一次宣教旅程中，神賜予他們能力去行神蹟（徒十五 12）。神蹟不僅為福音的信息打開大門，它們本身也是天國的彰顯。朱峨

⁹² 關於這裡為約翰福音之神蹟辯護的觀點，見 M. M. Thompson 1988: 53-86。

(Juel) 評論說：神蹟「提供了證據，說明『末日』的確已經來到，而且藉著耶穌復活以後坐在父神右手邊、聖靈就傾倒下來，現今正在做工。」⁹³ 神蹟指向了新的創造，在那裡，疾病、缺陷、和病痛將被永遠地拋在腦後。使徒們所行的神蹟和奇事彰顯了天國，代表耶穌的教導和事奉的延續（徒一 1、3）。

有關國度的其他觀點

在此，我們要極其簡要地探討教會歷史上有關國度的一些觀點。早期教會傾向於認為國度等同於教會。⁹⁴ 然而，較令人滿意的說法是：國度在教會裡、並藉著教會來運行，但不完全等同於教會。教會本身不能被認為是神的統治能力，儘管神更新的能力的確彰顯在教會裡。在歷史上，教會一直都面臨一個試探，想建立一個過度實現的國度觀，將自己視為神國的全部彰顯。

自由主義對國度的理解淪落為「神為父，四海之內皆兄弟」這樣的觀念。⁹⁵ 根據這種觀點，神的國基本上等同於倫理學。自由主義的國度觀是一種錯誤的典型代表，將自己偏好的國度觀——即從文化上容易接受的國度觀——強加於福音書。一百多年前，韋斯 (Weiss) 指出，自由主義完全忽略了國度的天啟性質 (apocalyptic nature)。⁹⁶ 自由主義的國度觀操弄耶穌教訓中的國度觀，因此自由主義者不能從事真正的聖經神學。

如上所述，韋斯明確表達了至今仍影響新約神學研究的「天啟的國度觀」。史懷哲 (Schweitzer) 全盤接受韋斯的結論，利用它們來反駁自由主義的國度觀。這一觀點有時被稱為「一貫末世

⁹³ Juel 1983: 62。

⁹⁴ 關於該問題的有益的討論，見 Ladd 1993: 103-17 (參：賴德 1984: 115-32)。

⁹⁵ 如 Harnack 1957。

⁹⁶ Weiss 1971 (初版於 1892 年發行)。

論」，或「徹底末世論」。⁹⁷ 根據史懷哲的觀點，耶穌來到耶路撒冷，目的是強迫神使國度降臨，但是祂虔誠的努力失敗了。換句話說，耶穌誤解了國度的觀念。祂錯誤地相信了天國的迫近性。從我們所處的歷史位置上，我們知道耶穌是被誤導了。如果史懷哲的觀點是正確的，就很難知道耶穌關於國度的信息與我們今天的生活有何關係。如果那樣，耶穌的觀點就像是一座幻覺紀念碑，祂幻想神馬上就要使天國降臨，實現祂的應許。既然這一切都沒有發生，那麼，在意識到耶穌大錯特錯的同時，我們是否還會為著耶穌的滿腔熱血而崇敬祂呢？按照史懷哲的觀點，耶穌似乎只能以一位失敗革命者的身分而受到歡呼。在恰當的時候，筆者將會提出自己的論點：我們無需接受史懷哲的結論，即：耶穌錯了。所以，耶穌的國度觀今天依然在向我們說話。進一步說，史懷哲並沒有將天國「已然又未然」的特性合理地解釋清楚，而「已開始的末世論」有助於解決史懷哲所提出的一些問題。

布特曼學派 (Bultmannian school) 從存在主義的角度理解國度。這一點在布特曼 (Bultmann) 的這個陳述中有完美的解釋：「有關末世論的信息，根本問題是神在其中運行的觀念、以及人在其中存在的觀念，而不是相信世界末日只在將來。」⁹⁸ 根據布特曼的觀點，耶穌對世界甚麼時候結束有著錯誤的理解，但是，如果我們將耶穌的信息「去除神話性」(demythologize)，並且應用到我們的生活中，它今天仍然在向我們說話。與此相似，布特曼評論說：「因此，神國的降臨並不是歷史時間長河中的真實事件，即：該事件會在將來的某個時間發生。人們可以對此持有確定的態度，或者使自己保持中立。」⁹⁹ 布特曼將國度從時空的實存中挪開，而只是定睛在人類的存在上。我們在他的門生康哲曼 (Conzelmann) 身上也看到了同樣的主題，他認為，國度的迫近性「並

⁹⁷ Schweitzer 196: 238-69, 330-97。

⁹⁸ Bultmann 1951: 23。也見 Bultmann 1962: 27-56。

⁹⁹ Bultmann 1962: 51-52。

不代表間隔時間的長短——這主要是個中立的陳述——而是代表了決定人類存在的一個事實；人類已經沒有時間了。他必須現在就對國度有所回應。」¹⁰⁰ 但是，如果天國不是一個歷史現實，如果耶穌對末世時間的理解是錯誤的，那麼，人類為何需要有回應呢？一方面聲稱耶穌有關天國的教導是有缺陷的，另一方面又要將其應用於我們的生活，這樣的聲稱是任意而武斷的，哪怕是以「去除神話性」的形式。進一步說，布特曼及其門生是將存在主義世界觀強加於新約聖經之上，而不是忠實地詮釋新約聖經中的福音宣講。

近來，學者們強調國度的「已然又未然」的特性。陶德（Dodd）首先將重點放在已實現的末世論上，而幾乎沒有給將來的末世論提供空間。¹⁰¹ 一些學者，比如耶利米亞（Jeremias）、裘梅爾（Kümmel）、郭培特（Goppelt）、庫爾曼（Cullmann）、賴德（Ladd）、以及畢思里—慕瑞（Beasley-Murray），強調了耶穌教導中已經開始的末世論。¹⁰² 他們在細節和重點上有所不同，但是他們似乎都正確地抓住了耶穌教導的一個主要思想。賴德的定義有助於全面理解耶穌的國度觀念：「神的國是神救贖性的掌權，富有活力地運行，為要在人類中間建立祂的統治，而……這一國度，也就是在末世要以天啟性的行動顯現的國度，已經在耶穌這個人和祂的教導中進入人類歷史，來制伏邪惡，將人從邪惡的力量之下拯救出來，並將他們帶入神的治理，享受福分。」¹⁰³ 因此，我

¹⁰⁰ Conzelmann 1969: 111。

¹⁰¹ Dodd 1936: 50-51。在該書剩下的部分，陶德主張說，涉及到人子的比喻和陳述，在它們當初的歷史背景下，看似指將來的國度，其實是強調了已實現的末世論。因此，根據陶德的觀點，將來末世論這個主題是後來加上去的。陶德（Dodd 1953: 447 n1）後來說他同意耶利米亞（Jeremias）的觀點（見下一個註腳）。

¹⁰² 耶利米亞（Jeremias 1972: 230）將他的觀點描述為：處在實現過程中的末世論。也見 Kümmel 1957; Cullmann 1964; Beasley-Murray 1986; Goppelt 1981: 43-76; Ladd 1993（參：賴德 1984）。

¹⁰³ Ladd 1993: 89-90（參：賴德 1984: 99）。

們可以說：藉著耶穌的事奉、受死和復活，國度已經開始實現。但是，在耶穌再來之前，國度還不會完全實現。對國度的強調與本書的主題之一是相契合的。正如畢思里—慕瑞所說：「然而，按照其本質，神的至高無上主權的行動最終將會在創造主—救贖主的榮耀完全彰顯時才彰顯出來。」¹⁰⁴

馬太福音中的應驗套語

國度的到來意味著神過去的應許正在實現。這一主題在所有四福音書中——事實上是整本新約聖經中——都是顯而易見的。此處的目的不是泛泛地勾勒這一主題，而是探究馬太福音中特別強調的「應驗」主題。¹⁰⁵ 此處，我們也不是審視律法在馬太福音中的實現，因為這個主題意義非常重大，我們必須在別處單獨處理。

在一些情況下，預言和應驗的關係是相當直截了當的。例如，彌迦書五章 2 節預言：彌賽亞將會出生在伯利恆。馬太福音記載了這個預言是如何應驗的（太二 1~12）。有趣的是，這裡的經文並沒有使用應驗套語，但是馬太清晰地察覺到耶穌的降生應驗了彌迦先知的預言。一些人可能在彌迦的記述中發現一個問題，他說伯利恆在猶大各家族中是微不足道的，而馬太卻強調說伯利恆不應該受到輕視，被視為過於渺小。¹⁰⁶ 此處的不同是因為看問題的視角不同。彌迦是在強調，儘管伯利恆微不足道，神卻要出人意料地從中興起一位君王。馬太的用詞並非與這個真理衝突，他只是簡單地強

¹⁰⁴ Beasley-Murray 1986: 74。

¹⁰⁵ 關於該主題有幫助的綜覽，見 France 1989: 166-205; Stanton 1988: 205-10。

¹⁰⁶ 見 Davies and Allison 1988: 242-43。但是哈格納（Hagner 1993b: 29）提到：該希伯來詞彙的一個可能的讀法，和我們在馬太福音中看到的一致。

調說：伯利恆，儘管城小，卻不應被視為微不足道，因為有位君王要生於其中。¹⁰⁷

馬太福音其他地方對預言應驗的處置方式不同。舊約聖經的事件為在耶穌身上所實現的預言提供了範例 (model) 或預表。因此可以說，舊約聖經經文的應驗是預表式的。¹⁰⁸ 我們會想到馬太福音一章 22~23 節所提到的，有關童女懷孕生子這個著名預言應驗的套語。¹⁰⁹ 耶穌由童貞女懷孕而生，祂要將自己的百姓從罪惡中拯救出來，這應驗了以賽亞書的古老預言。然而，當我們審視以賽亞書七章的上下文時，我們看到問題變得更加複雜。這段經文所提到的是亞哈斯作猶大國王的這段時間。此時的猶大經受著敘利亞王利汛和以色列王比加的嚴重威脅。這兩個王結成聯盟，目的是要在猶大的寶座上另立君王，也就是他比勒。猶大國和亞哈斯王對國家的前景憂心忡忡，充滿懼怕，但是上主應許說：反對猶大的陰謀不會得逞。沒有任何其他人可以代替大衛的兒子成為猶大的王。

上主邀請亞哈斯向祂求一個兆頭，以便確認上主對自己應許的信實。但是，亞哈斯拒絕向上主求這樣的兆頭。亞哈斯的拒絕不是信心的表現，而是悖逆的表現。不過，上主依然賜給他一個兆頭：童女，或者年輕婦女，將懷孕生子，給他取名叫「以馬內利」。他被稱為「以馬內利」，因為他的出生證明神和祂的百姓同在，並且確認了這樣的應許：敘利亞和以色列不會在猶大另立一個王。長期以來，解經家們一直在爭論該如何解釋這個兆頭。因篇幅所限，此

¹⁰⁷ 筆者認為卡森 (2013: 191-92 = Carson 1984: 87-88) 的這個觀點是正確的。

¹⁰⁸ 見 Hagner 1993b: 20-21。

¹⁰⁹ 關於可能的先例的簡要分析，見 Davies and Allison 1988: 214-16。他們的結論是：不論是在希臘文學還是在猶太文學中，都找不到與此故事有平行對應關係的其他故事，或是該故事的先例。關於對童女懷孕的歷史真實性和神學真實性的堅定辯護，見 Machen 1965。

處無法提供對各種不同觀點的完整說明。¹¹⁰ 筆者在此要辯護的觀點，是筆者認為最有道理的觀點。首先，有人認為這是對耶穌降生的直接預言。但是，這種觀點不能很好地解釋以賽亞書七~八章本身所見的特性。該預言記載在以賽亞書七章 14 節，但是緊跟著，我們讀到：將要出生的男孩在懂得分別善惡的時候，將要吃奶油與蜂蜜 (賽七 15)。以賽亞書七章 16 節甚至更為具體：在這孩子還不曉得分別善惡之前，威脅猶大的兩個王國 (即：以色列和敘利亞) 將受到審判。從後面的經文我們得知，亞述將被使用，成為審判以色列和敘利亞的工具。結果，隨著亞述的入侵，兩國的國土遭到徹底毀壞，剩下的僅僅是奶油和蜂蜜 (賽七 22)。在所應許的嬰孩還不曉得分別善惡之前，上主要藉著亞述的手將敘利亞和以色列鏟除。

這段經文所提到的「兒子」是誰？一個可能的答案是希西家，這很好地吻合了馬太對耶穌降生的強調。¹¹¹ 希西家可以被看作是以後要來的君王——拿撒勒人耶穌——的雛形 (prototype)。如果我們進一步考慮到以賽亞書九章 1~7 節和十一章 1~10 節所提到的有關要來的君王的預言，這種可能性就更大了。然而，從以賽亞書八章看來，這兒子似乎是以賽亞的兒子瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯 (賽八 1)。¹¹² 以賽亞明確、具體地指出：他與女先知同房，然後她就懷了孕 (賽八 3)。這一點符合「年輕婦女將要懷孕生子」這一觀念。進一步講，以賽亞書八章 4 節指出：在這孩子曉得喊叫父

¹¹⁰ 蔡爾茲 (Childs 2001: 60-81) 最終是從彌賽亞的角度來理解這節經文的，並將這預言聯繫到以賽亞書九章 6~7 節。也見 Motyer 1993: 86。

¹¹¹ 布朗 (R. Brown 1977: 147-49) 認為，這個嬰孩是大衛的後裔。他指出，有人認為他是希西家 (如 Schibler 1995: 99)。卡森 (2013: 175 = Carson 1984: 79-80) 強調說，以賽亞書七章 1 節~九章 7 節是一個整體，隨著以賽亞書九章 6~7 節預言的兒子而達到高峰。

¹¹² 布朗 (R. Brown 1977: 148) 摒棄了這種觀點，因為女先知已經有一個兒子了。也見 Motyer 1993: 86-87。

母以前，亞述必要掠奪以色列和敘利亞的財寶。這和以賽亞書七章的平行對應關係是確定無疑的。我們在第七章看到：在孩子還不曉得分別善惡之前，審判將臨到以色列和敘利亞。

以賽亞繼續在第八章中解釋說：亞述將席捲全地，審判以色列和敘利亞（賽八 5~8）。亞述將要如洪水猛然暴發，洪峰甚至高達猶大的頸項，以至於幾乎淹沒了整個國家。但是，正如我們在後面的以賽亞書三十六~三十七章看到的，亞述並不能征服耶路撒冷。以賽亞書八章 8 節重複提及「以馬內利」，也將第八章和第七章聯繫起來。神與祂的百姓同在，保護他們不至於被亞述消滅殆盡（亦見：賽八 10）。因此，猶大百姓無需懼怕敘利亞和以色列共同籌劃的陰謀，而只需要敬畏上主（賽八 11~13）。以賽亞的這個兒子的深遠意義在於：他是一個跡象和預兆（賽八 18），這一點更有力地證實了他便是預言中所說的嬰孩。當然肯定的是，另一個嬰孩將要降生（賽九 6~7），最終的政權將落在祂的肩上。但是，在第七章和第八章，以賽亞可能是指他自己的孩子。¹¹³ 這裡提到以賽亞的這個兒子的兩個名字：「以馬內利」和「瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯」。有兩個名字並不是問題，因為這個兒子具有多重象徵意義。兩個名字代表了兩個事實。從亞述而來的審判很快就要來臨，然而，神將會與祂的百姓同在。當亞述帶來破壞時，神不會容許南國猶大淪陷在敵人手中。

對以賽亞書七~八章的這個簡短解釋，有助於我們明白馬太對應驗套語的引用。如果以賽亞書的經文是指年輕婦女懷孕所生的兒子，那麼馬太怎能使用這段經文來描述童女懷孕呢？最令人滿意的回答是：馬太是從預表的角度來看待這段經文的。神在過去歷史中為祂的百姓所做的事，預期並預示了祂在將來要做的。甚至在以賽亞書的上下文中，也暗示了該應許的未來面向，因為以賽亞在第九章繼續提到一個孩子——大衛的兒子——將要治理萬國（賽九 2~

¹¹³ 見 Oswalt 1986: 212-13, 220, 227，也是持此觀點。

7)。「年輕婦女」（《新修訂標準版》；參《呂振中譯本》「少婦」；《現代中文譯本修訂版》「閨女」）這一表述在希伯來語（*‘almâ*）中可以指「童貞女」；《七十士譯本》所使用的是 *parthenos*，其定義就是「童貞女」。馬太福音中提到的這個婦女是童貞女，這一點不足為奇，因為在預表和應驗之間存在著「擴大化」的趨勢。如果這個兆頭在亞哈斯的時代是驚人的，那麼，在應許最終完全實現的日子，拯救的兆頭豈不是更加奇妙嗎？如果神與祂的百姓同在，拯救他們脫離亞述之手，那麼現在，在耶穌基督身上的「以馬內利」豈不更加顯明了神的同在嗎？在此，我們還看到一個作為整本馬太福音框架的主題。耶穌是以馬內利，就是神與我們同在（太一 23），而本書結尾也是耶穌的話：「我就常與你們同在，直到世界的末了。」舊約聖經中一切關於神與祂的百姓同在的教導，都在耶穌裡面得到實現，因為祂的名稱為「以馬內利」。

與何西阿書十一章 1 節有關的應驗經文令人困惑。馬太堅持說，在耶穌從埃及寄居之地返回時（太二 13~15），就應驗了何西阿書十一章 1 節（「我從埃及召出我的兒子來」）。現代讀者不能明白為何選用這節經文，因為這裡講的似乎並不是一個預言，而是對以色列人「出埃及」這一歷史事件的回顧。因為整個何西阿書十一章 1 節說道：「以色列年幼的時候我愛他，就從埃及召出我的兒子來。」根據希伯來文的平行對應關係，後半句中的「兒子」顯然是指「以色列」。如果是這樣，那麼，馬太是根據甚麼理由而認為耶穌離開埃及應驗了這裡所提到的呢？一些學者指出，這裡的關聯完全是任意而武斷的。然而，如果我們能夠明白馬太是從預表的角度來看待救贖歷史的展開的，那麼，他對何西阿書十一章 1 節的引述，完全吻合他從救贖歷史的角度對舊約聖經的理解。在舊約聖經中，「神的兒子」是指以色列（出四 22~23）。隨著舊約聖經故事情節的展開，我們看到，以色列作為神的兒子，是由大衛的兒子來代表的（如：撒下七 14）。而且，正如稍後要解釋的，馬太

將耶穌視為真以色列，是作為神對大衛之應許的實現。因此，談及以色列的經文可以合理地應用在耶穌身上，因為祂是真以色列。¹¹⁴

不過，我們依然會納悶：既然何西阿書十一章 1 節指的是歷史事件，為何馬太將它看作預言呢？再仔細研讀，我們便會發現：何西阿書十一章本身其實是從預表的角度來看待以色列歷史的。¹¹⁵ 本章的開始是我們正在討論的這節經文。在這裡，何西阿想到以色列人「出埃及」的歷史故事。但是，以色列對神慈愛的回應並不是來跟隨祂、忠心於祂（何十一 2~4）。在雅威釋放了他們，並且以慈愛恩待他們之後，他們反而轉去敬拜偶像，向巴力獻祭。因此，上主保證說，祂將要使他們被擄至亞述。此時，他們的被擄之地不是埃及，而是亞述（何十一 5~7）。當然，這一威脅在北國於主前 722 年被擄時變成事實。何西阿書十一章 8~9 節突出地刻畫了神極度痛苦的心情。神在想，祂如何能夠拋棄自己的百姓呢？祂怎麼能夠把他們交在敵人的手中呢？神保證說，雖然祂在毀滅所多瑪和蛾摩拉時將押瑪和洗扁一併鏟除，祂卻不會以同樣的方式毀滅以色列。儘管有這些應許，這些經文並沒有撤回以色列被擄的應許。這裡提到與所多瑪和蛾摩拉同時被毀壞的兩座城市，這為經文的意思提供了一些線索。儘管以色列理應被完全消滅殆盡，上主卻依然對他們心存憐憫。亞述將會征服他們，將他們擄去，但是整個國家不會像押瑪和洗扁那樣被鏟除淨盡。上主將會存留一些餘民。

接著，何西阿書十一章 10~11 節應許說：上主將要使祂的百姓從被擄之地歸回，得以重建。上主必如獅子—君王一樣吼叫，祂的子民必戰戰兢兢地歸向祂。他們必如驚弓之鳥，從亞述和埃及返回自己的家鄉。何西阿在這裡提到埃及，這一點發人深思、並且極

¹¹⁴ 見 Davies and Allison 1988: 263。

¹¹⁵ 關於這一觀點，我是依據我的舊約聖經同事蓋瑞特（Duane Garrett）還未出版的著作。關於預表性的關聯，也見 Hagner 1993b: 36-37；卡森 2013: 198-201 = Carson 1984: 91-93；France 1989: 207-8；Luz 1989: 146。

富啟發意義，因為他已經在何西阿書十一章 5 節說，以色列將不會再次淪落埃及，而是要被擄至亞述。如果以色列民不會再去埃及，那又為何說要從亞述和埃及歸回呢？我們從何西阿書十一章 5 節獲知，提及埃及並不是照著字面的意義。這樣，何西阿提到從埃及地歸回時，是有預表意義的。回到本章的第 1 節，這節經文一開始是在反思：神將祂的兒子——以色列——從埃及帶領出來。「出埃及」這一事件成為一個預表，指向神在何西阿的時代所要成就的事。¹¹⁶ 正如祂曾經釋放以色列脫離埃及的奴役，同樣，祂也要藉著新的「出埃及」，釋放他們脫離亞述。因此，何西阿書十一章 1 節不只是回顧神在過去歷史中所做的，它也向前指向神對何西阿那個世代的應許，指向神所做的新的拯救工作。因此可以說，何西阿本人是從預表的角度來看待以色列歷史的。如果我剛才所講的是合理的，那麼馬太也像何西阿那樣使用預表。¹¹⁷ 馬太相信，何西阿書中所應許的從被擄之地歸回，最終是在以色列的真兒子耶穌基督身上成為現實。將耶穌從埃及召出來，這一事件恰如以色列歷史的重演，我們從中看到：耶穌就是真以色列，是真正的應許之子，是神拯救目的的實現。

馬太描述了希律屠殺兩歲和兩歲以下的嬰孩的場面（太二 16~18），並且把它看作應驗了耶利米書三十一章 15 節。同樣，這裡對舊約聖經的引用也顯得突兀，因為在舊約聖經的上下文中，耶利米指的是以色列被擄至巴比倫。拉結哀哭，因為她的孩子在地上被除去，不見了。但另一方面，馬太指的是希律實際上的屠殺嬰孩。再一次，馬太很可能是在以色列過去的歷史和他本人的世代之

¹¹⁶ 以賽亞也是以這種預表的方式來運用出埃及的傳統，預言了一個離開巴比倫的新的出埃及（尤其在賽四十~六十六章）。

¹¹⁷ 「預表」一詞有多種不同的解釋。一些人擔心，這可能會為不受約束的靈意解經打開大門。但是，只要預表是紮根於舊約聖經，就很難否認馬太在舊約聖經中看到了這些模式（見 France 1989: 185-86）。關於對預表的深具啟發意義的研究，見 Davidson 1981。

間做出預表意義上的關聯。¹¹⁸ 有關拉結為孩子哀哭的經文來自耶利米書，先知在耶利米書的上下文應許說：神要將祂的百姓從被擄之地領回來。祂要與自己的百姓另立新約，賜給他們一顆新心，好讓他們遵守神的律法（耶三十一 31~34）。實際上，緊跟著「拉結為孩子哀哭」的經文，我們看到神的保證：祂要帶領拉結的孩子返回自己的地方（耶三十一 17~26）。「從被擄歸回」的應許在耶利米的時代只是部分地實現，耶利米書三十~三十一章中所提到的應許還沒有全部成為實際。希律屠殺嬰孩的事件顯明：以色列可謂是依然處在邪惡國家的統治之下。根據舊約聖經，這只有一個解釋：以色列仍然沒有得著釋放脫離罪惡。神還沒有將律法放在祂百姓的心中。馬太認為，以色列從罪中得拯救和自由，正藉著耶穌基督開始發生。哀哭的日子已宣告結束，救贖的日子和新約實現的日子即將到來。

或許，最令人費解的應驗套語出現在馬太福音二章 23 節。在這裡，耶穌來自拿撒勒，被看作應驗了先知所說「祂將稱為拿撒勒人」的話。¹¹⁹ 在舊約聖經中，沒有一處經文明確指出彌賽亞是拿撒勒人。¹²⁰ 最有可能的解釋是，馬太是在玩「文字遊戲」，他所指向的經文是以賽亞書十一章 1 節。在這裡，從耶西而出的「枝子」（*nēšer*）要結出果子。¹²¹ 以賽亞書十一章 1~10 節明確提到大衛的一個兒子，祂要以彌賽亞的身分來統治，祂有聖靈的膏抹，

¹¹⁸ 戴維斯與艾利森（Davies and Allison 1988: 267）指出馬太的記載和耶利米書三十一章之間的一些關聯。關於此處對舊約聖經的預表式引用，見 Hagner 1993b: 38；卡森 2013: 205-6 = Carson 1984: 95。也見 Nolland 2005: 125。

¹¹⁹ 關於該問題的討論，見 Luz 1989: 149-50。

¹²⁰ 卡森（2013: 210-2 = Carson 1984: 97）認為，重點是，耶穌應驗了舊約聖經中預言彌賽亞要受人藐視的經文，因為拿撒勒被視為卑微之地。

¹²¹ Hagner 1993b: 40-41。諾蘭德（Nolland 2005: 130）認為這裡同時引用以賽亞書十一章 1 節和以賽亞書四十二章 6 節。

要帶來和平與公義的新時代，豺狼和羊羔和睦共處的時代。另一個可能的答案是：「拿撒勒人」可能和「拿細耳人」有關係。在士師記十三章 5 節，參孫從一出生便被獻給神，成為拿細耳人（*nāzîr*）（也參：民六章；士十六 17；摩二 11~12）。¹²² 馬太可能希望讀者聯想到這兩處經文，把耶穌看作像是從一出生便奉獻給神的參孫，以及要拯救自己百姓的那一位（參：太一 21）。¹²³ 大衛是耶西的兒子，看起來不太可能會成為以色列的君王（見：撒下十六 6~13）；同樣，耶穌的家鄉也不太像是祂的同胞所盼之彌賽亞要誕生的地方。

嚴格來說，馬太福音三章 15 節並沒有使用應驗套語，但是，馬太卻用了「盡」（*plēroō*）這一動詞，所以我們要在這討論這個問題。施洗約翰宣告說，人們應該接受洗禮，使罪得赦免（太三 6）。當耶穌來到約翰那裡接受洗禮時，約翰反對說，他們的角色理應顛倒過來，這很可能是因為約翰認為耶穌沒有罪，不需要接受赦罪的洗禮，相反，約翰倒需要洗禮（太三 13~14）。¹²⁴ 耶穌止住約翰的反對，說道：祂的受洗是必須的，為要「完成」諸般的義（太三 15，《思高聖經》）。「完成」一詞表明：耶穌應驗了舊

¹²² 戴維斯與艾利森（Davies and Allison 1988: 276）指出：「在《七十士譯本》中，*nazaraios theou* [『神的拿細耳人』] 和 *hagios theou* [『神的聖者』] 是可以換用的（見：士十三 7，十六 17 的《亞歷山太抄本》與《梵蒂岡抄本》）。」這樣的關聯可能表明在此乃引喻以賽亞書四章 3 節。

¹²³ 對此觀點的支持，見戴維斯與艾利森（Davies and Allison 1988: 275-81）的詳細討論，儘管他們認為以賽亞書十一章 1 節是次要的指涉。也見 R. Brown 1977: 223。但是，哈格納（Hagner 1993b: 41）的觀點可能是正確的，他說，耶穌不能算為拿細耳人，因為祂曾被指控醉酒，在使死人復活時還摸過屍體。

¹²⁴ 坎柏（Campbell 1996: 194）認為，洗禮在此的意思是「充溢、淹沒」，同時指聖靈的澆灌和神審判的怒火。坎柏認為，路加福音十二章 49~50 節證實了這種解釋。

約聖經中的預言。¹²⁵ 這一次，馬太的描述又是隱晦的，而且在其他對觀福音書中也沒有重複。然而，我們已經探討過，馬太是把耶穌描繪成真以色列的。那麼，在此處經文中，耶穌可能將自己與以色列認同。另外，為了更好地明白這一短語的意義，我們必須將馬太福音的整個故事情節納入考慮——該故事的高潮是耶穌的受死。¹²⁶ 因此，作為祂自己百姓的一個代表，耶穌經歷了洗禮，所以，祂的洗禮預示了祂要為了自己的百姓而經歷死亡。¹²⁷

在馬太福音四章 14~16 節，將耶穌在加利利開始的事奉指明是舊約聖經的應驗。馬太側耳傾聽以賽亞先知的話：西布倫地和拿弗他利地，外邦人的加利利地，本來坐在死蔭之地，現在卻看見了大光（賽八 22~九 2）。在以賽亞書的上下文中，這些經文之後緊跟著便是一道神諭，應許說：坐在大衛寶座上的那一位將會帶來得勝。祂要來治理，祂是「奇妙的策士」、「全能的神」、「永恆的父」、「和平的君」（賽九 6，《新譯本》）。因為地點是在加利利，所以，預言的「黑暗」可能是指北國被亞述攻破的歷史事件（見：賽七~十章）。但是，緊跟著審判，救恩的黎明也接踵而至，大光就要破曉。馬太在拿撒勒人耶穌身上看到了這一預言的應驗。祂就是坐在大衛寶座上的那一位（見：太一 1~17）。在馬太的時代，以色列處在羅馬人的陰影之下，但是，耶穌就是那大光，祂宣告了被擄的結束和神拯救應許的實現。

¹²⁵ 正如戴維斯與艾利森（Davies and Allison 1988: 325-27）所認為的。但是，他們將此理解為順服神的旨意，這不太有說服力。哈格納（Hagner 1993b: 56）的觀點更有說服力：在馬太福音中，「義」（*dikaïosynē*）並不總是指「履行神的道德誡命」（與 Przybylski 1980 的觀點相反）。在此處上下文中，「義」不是指「道德良善，而是……指從神的拯救行動這個意義上所講的神的旨意。」

¹²⁶ 與 Luz 1989: 179 的觀點相反。

¹²⁷ 哈格納（Hagner 1993b: 57）的這個觀點是正確的。其他一些學者認為，在這裡，耶穌的受洗只是簡單地代表了祂的順服，為信徒立定一個榜樣（如 Hartman 1997: 24-25）。

所有三卷對觀福音都提到耶穌醫治彼得的岳母、醫治其他病人，以及趕鬼（太八 14~16；可一 29~34；路四 38~41），但是，只有馬太添加了這樣的評論：「這是要應驗先知以賽亞的話，說：『祂代替我們的軟弱，擔當我們的疾病』」（太八 17）。該引文出自以賽亞書五十三章 4 節，這節經文提到，上主的僕人為了以色列的罪而受苦。在恰當的時候，我們將會探討「上主的僕人」這一稱謂，但是我們在此應該說的是：上主的僕人也是雅各或以色列的稱謂（賽四十一 8，四十四 1、2、21，四十五 4，四十八 20，四十九 3）。哈格納正確地評論道：「以賽亞書五十三章 4 節並沒有保證現今世代的任何人得著醫治。所保證的是：耶穌的代贖犧牲將會在末日醫治所有的人。藉著耶穌的事奉得到醫治的人，以及在我們這個世代經歷到醫治的人，都是初熟的果子，是頭期款，指向最後拯救的經歷。」¹²⁸

因此可以說，醫病是另一個證據，表明耶穌作為真以色列，為自己百姓的緣故而受苦。在馬太福音十二章 18~21 節，馬太極為詳盡地引述有關「上主的僕人」的經文。這裡的經文來自以賽亞書四十二章 1~4 節，而且再次說出這經文在耶穌的事奉中得到了應驗。¹²⁹ 「僕人」被神的靈所膏抹，但祂不是一位戰士，在城市的街道上發動戰爭，引起動盪。壓傷的蘆葦祂不折斷，將殘的燈火祂不吹滅。馬太所引用的這些經文的上下文極富啟發意義。法利賽人看到耶穌在安息日醫病時，決定除掉祂（太十二 1~14）。耶穌大可用武力回應，在神的幫助下摧毀那些反對之人。然而，耶穌反而謙卑地離開那些反對祂的人（太十二 15），而拒絕採取一個戰士的立場。祂醫好軟弱者，但拒絕招搖過市（太十二 15~16）。祂拯救了一個又瞎又啞的、被鬼附的人（太十二 22）。馬太強調說，耶穌是個僕人式的君王，而不是戰士型的君王。

¹²⁸ Hagner 1993b: 211。也見：卡森 2013: 412-56 = Carson 1984: 205-7。

¹²⁹ 關於這些主題，見 Hagner 1993b: 338-39。

耶穌使用比喻（太十三 35），被看作是應驗了詩篇作者的話（詩七十八 2）。¹³⁰ 詩篇七十八講述了這樣的歷史：神為了祂的百姓而施行拯救，但是以色列總是不信靠順服神。歷史不斷發展，其高潮是神興起大衛來牧養祂的百姓（詩七十八 70~72）。如前所述，比喻所揭示的道理是：神以出人意料的方式實現其拯救應許。或許，馬太是在暗示說，耶穌同時代的人就像過去的以色列人一樣。他們不能看到應許在耶穌身上的實現，儘管神的確正在藉著耶穌實現祂對國度的應許。耶穌就是新的大衛，被神興起來牧養祂的百姓。那些有眼可見、懂得比喻含義的人，就會發現神並沒有捨棄祂的百姓，而是信實地在耶穌身上實現了祂的應許。

耶穌騎在小驢駒上進入耶路撒冷（太二十一 5~6），這應驗了撒迦利亞書九章 9 節的預言。撒迦利亞說，耶路撒冷謙卑的君王騎著小驢駒來了。我們再次看到這樣一個主題：耶穌是王，但祂做王的本質卻與當時大眾的期望截然相反。祂沒有通過贏取戰爭來建立自己的王權。祂騎著驢駒而來，顯明祂是要通過受苦來贏得勝利，正如馬太福音在餘下的受難記載中所強調的。在耶穌被捕時，同樣的主題也以應驗套語表述出來（太二十六 50~56）。耶穌的一個門徒拔出他的刀，準備戰鬥，並且砍掉了大祭司僕人的一隻耳朵。耶穌斥責了他，教導他說，凡是靠武力征服的，最終會遭受同樣的下場。實際上，如果現在是戰鬥的時候，耶穌可以召喚十二軍團的天使來相助。耶穌甘心被釘在十字架上，為要應驗聖經所教導的（太二十六 54）。以這種方式，「先知書上的話」得以應驗（太二十六 56）。在這個例子中，並沒有引用舊約聖經的特定經文。聖經的整個見證都指向了十字架。

最後一處使用應驗套語的經文出現在馬太福音二十七章 9~10 節。在這段經文中，猶大出賣耶穌所賺來的錢被用於購買窯戶的一

¹³⁰ 關於提及詩篇七十八篇 2 節是否恰當，見 Davies and Allison 1991: 426 的討論。

塊地，用做墓地。奇怪的是，馬太說這段經文應驗了先知耶利米的話，但是，這段經文卻包含撒迦利亞書十一章 12~13 節中的內容。¹³¹ 在此，不管我們怎樣解釋馬太是如何使用舊約聖經的，有一點是清晰明確的：馬太將耶穌的受難，甚至具體的細節，都看作是預言的應驗。

馬太福音中的應驗套語顯明：耶穌是應許中的彌賽亞。賜給以色列的拯救應許，出現在保證以色列人從被擄歸回的經文中，最終都在耶穌裡面得到了終極意義。因此，這些應驗套語確認了這樣一個真理：天國已經在耶穌身上降臨。如果說：應驗套語開始時是在強調耶穌是所應許的那一位，是神要藉以拯救以色列的那一位——在馬太福音一~四章尤其如此——那麼，當這卷福音書繼續展開時，焦點逐漸放在「耶穌到底是怎樣的彌賽亞」這個問題上。耶穌是一位「僕人式的彌賽亞」。祂來，不是為要贏得軍事勝利，而是要為自己的百姓受苦。祂的受死不是一個意外事故或一場悲劇，而是代表了預言的應驗。猶太讀者尤其需要確信：耶穌的受苦是神的旨意，而這一旨意與舊約聖經的教導是一脈相通的。馬太藉著應驗套語證實：耶穌就是彌賽亞，而且是一位受苦的彌賽亞。但是，聚焦於耶穌的受苦和受死，表明神的拯救應許還沒有完全實現，新的創造和新的「出埃及」還沒有到謝幕的時候。

結論

神的國是耶穌事奉的中心主題，而且這一概念的涵義必須要回到舊約聖經才能看清，因為耶穌從未在任何地方定義過神的國。每當耶穌提到神的國時，祂所想到的是神的拯救大能，是神拯救應許

¹³¹ 對該問題的討論，見 Hagner 1993b: 813-15；卡森 2013: 1064-70 = Carson 1984: 562-66; Luz 2005: 467-68, 474-75; Nolland 2005: 1156-58。戴維斯與艾利森 (Davies and Allison 1997: 568-69) 認為此處是混合引用，這可能是正確的。

的實現。當神的拯救應許成為實際時，神的敵人將要受到審判。耶穌仍然將人的注意力轉移到神為其百姓的緣故所做的拯救工作上。耶穌對天國的教導有一個令人驚訝的特點，那就是它的模糊性。國度可以從已然又未然的角度來解釋。國度已經在耶穌的事奉中開始實現，但是還沒有完全實現。天國已經來到，但是，所應許的全部救恩和審判還沒有實現。最後，馬太強調了耶穌在國度中的身分。藉著耶穌以及祂的事奉、受死、和復活，天國的應許得以實現。耶穌要以人子的身分，決定誰可以在末日進入神的國。

第 2 章

約翰神學：永生與末世論

約翰福音是歷史，還是神學？

約翰福音與對觀福音的不同促使很多人質疑前者的歷史真實性。¹ 在福音書鑑別領域，對約翰福音歷史根源的質疑由來已久。在對觀福音中出現的很多內容，在約翰福音中卻毫無蹤影。約翰福音沒有記載大癲瘋病人，沒有趕鬼，沒有稅吏，沒有撒都該人，沒有「登山寶訓」。耶穌的幼年生活、客西馬尼園以及主的晚餐也不在其中。對於比喻的使用，約翰惜墨如金。其實，對觀福音中的所有比喻在約翰福音中都沒有出現。潔淨聖殿不是出現在福音書的結尾，而是開始。

約翰福音也包含一些對觀福音所沒有的內容，如：迦拿的婚宴，尼哥德慕（《和合本》作「尼哥底母」），雅各井旁的撒瑪利亞婦人，畢士大池畔被醫治的病人，以及拉撒路的復活。另外，只有約翰福音提到耶穌被帶到亞那面前；約翰對逾越節時間的記載似乎與眾不同；並且，他將耶穌的事奉年限延長至三年或四年，而對觀福音只提到一年或兩年。約翰福音的講論篇幅較長，而且語翰從容不迫，其特點不同於對觀福音對耶穌的記載。約翰福音的基督論

¹ 關於約翰福音和對觀福音的一些不同點和相同點的簡要討論，見 L. Johnson 2006: 97-102。強生（Johnson）的概述特別有助於提醒讀者：對觀福音和約翰福音看問題的視角，在深層（profound level）方面是相同的。

更加膽大勇敢，直言不諱。二元論隨處可見：真理與謬誤；光明與黑暗；上頭與下頭；靈魂與肉體。這顯示了不同程度的希臘文化的影響。約翰福音的末世論幾乎是完全實現的，而不是面向將來的。² 因此，有許多學者認為對觀福音至少在基本層面上是符合歷史，但他們卻懷疑約翰福音的歷史真實性。於是，他們得出結論：在「第四卷福音書」中，神學超越了歷史。

筆者在此處並非意圖詳細討論歷史真實性的問題。這一工作需要動用整本書的篇幅來展開討論。不過，我們可以簡要概括一下約翰應被嚴肅地視為歷史學家的理由。³ 首先，或許我們應該注意到：約翰福音與對觀福音的關係是有爭議的。約翰是否使用了對觀福音作為寫作來源？對此，學者們並沒有完全一致的觀點。⁴ 約翰福音和對觀福音記載了一些共同的事件，但是，他們的語言風格有顯著差異，這足以使人懷疑二者在寫作上的相互依賴性。然而，約翰似乎也意識到了對觀福音的傳統，即使他並沒有顯露出是在有意識地使用對觀福音作為其寫作來源。但是，約翰刻意選擇從自己獨特的視角來記載耶穌的一生。由此得出的結論是：約翰福音沒有記載對觀福音的一些事件和言談，但這本身並不必然引發對約翰福音歷史真實性的懷疑。

換句話說，第四卷福音書的歷史素質 (historical quality) 必須從它本身來評估，而不能通過對比它與對觀福音敘述的差異而抹煞它的歷史性。與對觀福音的直接衝突自然會帶來嚴肅的問題，使人懷疑約翰福音或對觀福音的歷史性。約翰福音的一個突出特點是：

² 見 Dodd 1953: 7, 148。

³ 關於對該觀點的支持，見 Carson 1991b: 29-94 = 卡森 2007a: 48-142; Köstenberger 2002: 2-216；尤其是 Blomberg 2001 的詳盡辯護。也見 Smalley 1978: 162-90；以及包衡 (Bauckham 2007) 的具有說服力的文章。

⁴ 賈德納—史密斯 (Gardner-Smith 1938) 以他的研究開啟了現代人對該問題的討論。他認為：約翰福音的創作是獨立於對觀福音之外的。關於簡潔明瞭的概覽，見 Beasley-Murray 1987: xxxv-xxxvii。

作者聲稱是一位目擊證人 (約一 14, 十九 35, 二十 8, 二十一 24)，並且堅稱他的見證是真實的。⁵ 實際上，我們仍然有充足的理由相信：主所愛的那門徒就是使徒約翰本人。⁶ 作者熟諳猶太教。他了解對彌賽亞的期盼，猶太潔淨禮儀 (約二 6)，猶太人對撒瑪利亞人的態度 (約四 9、27)，安息日的重要性 (約五 10, 七 21~23, 九 14)，住棚節的澆水 (約七 37, 八 12)，以及逾越節期間沾染污穢的危險性 (約十八 28, 十九 31~42)。他還知道猶太歷史，比如聖殿的建造 (約二 20)，撒瑪利亞人和猶太人之間的彼此仇視 (約四 4~42)，蔑視散居在希臘人中的猶太人 (約七 35)，以及亞那和該亞法的身分 (約十一 49, 十八 13~14、19~24) 等等。約翰福音中一些具體細節已經得到證實——那些細節暗示了目擊證人的身分和對歷史的關注。⁷ 約翰福音五章 1~9 節中的池子，並不是約翰憑空想像出來的，它與從昆蘭發現的《銅卷》 (Copper Scroll) 的記載以及在耶路撒冷聖安娜教堂 (St. Anne's Church) 附近的考古發現互相吻合。⁸ 同樣，約瑟夫 (《猶太戰

⁵ 在維護福音書傳統方面，目擊證人發揮了根本性的作用，關於這一點，見包衡 (2006) 所著開創性的著作。請注意他的主張：目擊證人的見證在約翰福音中具有中心價值 (2006: 358-83)，儘管他認為該福音書的作者是長老約翰 (筆者並不贊同這一點)。

⁶ 在今天的新約聖經學術界，抱持這一觀點的是少數派。關於標準的鑑別觀點，見 Lindars 1972: 28-34; Barrett 1978: 100-134。亨格爾 (Hengel 1989a) 極富煽動性地辯稱：作者不是使徒約翰，而是長老約翰。然而，支持第二個約翰——應當與使徒約翰區分開來的長老約翰——的證據並不令人信服。事實上，對於來自帕皮亞 (Papias) 的證據，最有可能的解讀是：使徒約翰和長老約翰指的是同一人。儘管批判者意見統一，但在筆者看來，支持「使徒為作者」這一觀點的論證是最有力的。尤其見 Carson 1991b: 68-81 = 卡森 2007a: 104-24。

⁷ 莫理斯 (Morris 1969a) 早先所做的研究仍然具有寶貴價值。尤其見他對於作者身分的討論 (Morris 1969a: 218-92)。關於支持約翰福音歷史準確性，比較新的研究，見 Carson 1981b; Blomberg 2001。見包衡 (Bauckham 2007) 所著關於約翰福音編撰歷史的重要文章。

⁸ 正如 Meier 1994: 681, 729-30n11 所認為的。

記》6.363)與《銅卷》(3Q15 X, 15-16)曾經提到過西羅亞的池子(約九 6~7)。⁹約翰福音十章 23 節提到的聖殿的廊子,符合我們所知道的聖殿構造,也與約瑟夫的描述一致(《猶太古史》15.396-402; 20.221; 《猶太戰記》5.184-185; 參:徒三 11, 五 12)。約翰所提到的汲淪溪其實是一個乾河谷(約十八 1)。¹⁰

約翰福音中無數的小細節都暗示了目擊證人的回憶:¹¹迦拿的六口水缸(約二 6),提及腓力和安得烈的名字(約六 7),餵飽五千人時用到的大麥餅(約六 9),門徒搖櫓划行了十多里的細節(約六 19),馬利亞為著安葬的緣故膏抹耶穌身體時瀰漫房間的香氣(約十二 3),彼得向「主所愛的那門徒」示意(約十三 24),耶穌被捕時兵丁的反應(約十八 6),大祭司僕人的名字(約十八 10),防腐香料的重量(約十九 39),熟知門徒的反應(約二 11、24, 六 15、61, 十三 1),以及捕到的一百五十三條魚(約二十一 11)。這些細節雖然不能充分地證明作者是目擊證人,但它們與「作者為目擊證人」的觀點是一致的。

事實上,所有人都同意,這卷福音書是按照約翰的獨特語言來撰寫的。因此,在有些地方,很難區分到底是約翰在講話,還是耶穌在講話(參:約三 16~21、31~36)。當約翰記載耶穌的講話時,他是按照自己的風格來概述和「包裝」的,但這並不等於說,他捏造或歪曲了歷史上耶穌講過的話。約翰按照自己的風格來創作,但同時也尊重所發生事件的歷史獨特性。這卷福音書的基督論更加直言不諱,這一點可以從導言(約一 1~18)和多馬的信仰告白(約二十 28)中明顯看到。這使得一些人認為:約翰福音反映了後來教會所持的觀點。然而,我們可能會過度強調約翰福音的崇高的基督論(high Christology)。拿但業承認耶穌是以色列的王,是神的兒子(約一 46~51)。但是,他表達出來的遠勝於他實際知道

⁹ 見 Meier 1994: 696-97。

¹⁰ 見 Köstenberger 2004: 504。

¹¹ 見 Morris 1969a: 233-44 中匯集的證據和討論。

的。在使用「神的兒子」這一稱謂時,他可能並不是指耶穌的神性,而是用這一頭銜來說明耶穌是彌賽亞(約一 49; 參:太十六 16)。從耶穌復活後的視角看,拿但業的話具有比他本人所能想像的更為深刻的意義,因此,他的信仰告白可以從多個層面來解讀。但是我們知道,在耶穌的世代,人們對彌賽亞的期望很高,而且表現形式五花八門。因此,拿但業在滿懷激情的那一刻能夠講出那樣的話來,是沒有理由懷疑的。

我們應該看到,根據約翰福音的記載,在耶穌公開事奉期間,祂只有向撒瑪利亞婦人明確表明了祂本人的彌賽亞身分(約四 25~26),而且祂並非經常地公開顯明自己是彌賽亞。耶穌的話語經常隱晦難測,因此祂的聽眾不能確定祂所宣稱的自己的身分到底是甚麼(如:約十 24~25, 十六 28~29)。這一點與約翰福音中常見的「誤解」主題互相吻合。耶穌的門徒以及那些聽祂講道的人,經常不能明白祂說的是甚麼。約翰告訴我們,只有在耶穌復活後,人們才真正理解了(約二 18~22, 七 37~39, 十二 16, 十六 12~13, 二十一 18~23)。¹²顯然,約翰沒有把耶穌復活後的啟示強加於他的敘述中,因為他在幾個地方特別告訴讀者:門徒不能明白、也不明白耶穌的言行,直到聖靈被賜下——或者說直到耶穌復活以後。約翰如實記錄下其他人的誤解,這表明,他忠實記載了在耶穌事奉過程中實際發生的事情。

新約聖經學者過去曾堅持認為,受希臘文化影響的猶太教和巴勒斯坦猶太教之間存在著巨大差異,他們把約翰歸入前者,並且得出結論說:約翰並沒有紮根於耶穌時代猶太教的社會背景。死海古卷的發現,以及對巴勒斯坦猶太教的進一步研究,推翻了這樣的結論。現在我們知道,巴勒斯坦猶太教深受希臘文化的影響。¹³再者,約翰福音中被看作是希臘文化特色的內容,在死海古卷中也出

¹² 卡森(Carson 1982)正確地認為:這一主題在約翰福音中很普遍,這顯示了該福音書的歷史真實性。

¹³ 關於這一點,尤其見亨格爾(Hengel 1974)的重要著作。

現過，比如：黑暗與光明、真理與謬誤、靈魂與肉體的對立。¹⁴ 學者們再也不能滿懷信心地將約翰福音放置於希臘文化的範疇，並因此詆毀它的準確性了。當然，關於約翰福音和歷史的關係問題，本應該、也本能夠有更多的討論，但是由於篇幅所限，在此無法詳細探討。讀者們應該查閱其他文獻資料，了解相關問題的全面討論。但是，在本書所作的研究中，筆者所默認的觀點是：約翰福音既是神學的，又是歷史的；該福音書的神學深度並不意味著它不具備歷史準確性。

永生

約翰福音的主題之一是「生命」。¹⁵ 約翰福音中的「生命」並不是一個抽象的概念，而是根源於約翰所抱持的猶太主義世界觀。生命屬於將來的世代，而將來的世代是隨著復活的到來而開始的。在閱讀約翰福音時，讀者會發現：該卷書特別強調說，生命是現在所賜的禮物。約翰沒有專注於將來的世代，即復活將要發生的世代，而是將目光定睛在此刻信徒——藉著相信耶穌為基督——在基督裏已經擁有的。生命這一禮物之所以在今世就可以擁有，唯一的原因是：耶穌就是復活，就是生命（約十一 25，《呂振中譯本》）。¹⁶ 約翰認為，信徒所享有的生命是以耶穌基督在歷史中的復活為穩固根基的。將來世代的生命已經開始出現，因為拿撒勒人耶穌已經從死裡復活了（第二十章）。藉著耶穌的復活，將來的世代已經進入現在的世代。在死亡掌權之地，生命已經出現；在黑暗籠罩之地，光明已經破曉。真理已經來到，要征服虛假。約翰竭力

¹⁴ 見 Carson 1991b: 33-34 = 卡森 2007a: 54-5; Ladd 1993: 255 = 賴德 1984: 249 清晰合理的討論。第四卷福音書和死海古卷之間共同點促成了「第四福音新觀點」的形成 (J. A. T. Robinson 1962: 94-106)。

¹⁵ 關於這一主題，見 Dodd 1953: 144-50; Ladd 1993: 290-305 = 賴德 1984: 290-315。

¹⁶ 見 R. Brown 1966: 434; Barrett 1978: 396。

使讀者看到現在已經存在的生命，因為耶穌在歷史中的復活照亮了黑暗（約一 5），以此顯明祂勝過這個世界的王（約十二 31），以及勝過死亡的權勢。藉著祂的死，耶穌已經趕出了這個世界的王——撒旦。

耶穌藉著復活勝過了死亡。在約翰福音中，耶穌的復活是植根於歷史的。¹⁷ 在教導生命的意義時，約翰並沒有依賴諾斯底主義在一些玄學領域所提供的生命的盼望。他沒有將生命視為與物質截然對立的純粹的精神。藉著耶穌在肉身中從死裡復活，生命開始在時空的領域出現。約翰沒有給我們留下絲毫懷疑的餘地，而是讓我們相信：耶穌的復活是肉身的復活。在有關復活的記載開始之際，抹大拉的馬利亞憂心忡忡，因為耶穌的身體從墳墓中不見了（約二十 2）。捲好的裹頭巾和在場的細麻布證明：耶穌的身體因復活而離開了墳墓（約二十 6~7）。¹⁸ 因為，如果盜墓者來過，他們肯定會把細麻布也一塊偷走，而且會將墳墓弄得七零八亂。¹⁹ 後來，抹大拉的馬利亞看見耶穌站在她面前。祂不只是個靈，而是可摸、可握的活生生的人（約二十 14~17）。再者，通過把手和腳指給門徒看，耶穌證明祂的確復活了（約二十 20），而且祂還邀請多疑的多馬伸過手和指頭來探視祂的肋旁，想以此除去他對耶穌真正復活的懷疑（約二十 25~27）。將來世代的生命已經出現，在約翰福音中，這一點不能只是被理解為一個屬靈概念；耶穌的復活證明：將來世代的生命已經強行突破，進入了現在歷史的時空。

約翰福音強調了神的應許在現在的實現，這一點是植根於耶穌基督的十字架和復活的。因此，那些得到永生的人，可以吃耶穌的肉，喝耶穌的血（約六 53~54）。這樣的語言使人驚嚇，會使任何猶太人感到目瞪口呆，因為在舊約聖經中，吃血是最被禁戒的行為

¹⁷ 為約翰福音復活記載的歷史本質的辯護，見 Wright 2003: 440-48, 662-79。

¹⁸ 正如畢思里—慕瑞 (Beasley-Murray 1987: 372) 所認為的。

¹⁹ R. Brown 1970: 1007; 參 Barrett 1978: 563。

（創九 4）。顯然，耶穌的肉和血指的是祂的死，是「為世人之生命所賜的」（約六 51，《和合本》）。將來世代的生命只能藉著耶穌才能得到，耶穌在自己裡面有生命（約五 26，《呂振中譯本》、《新漢語譯本》），而且祂是道路、真理、生命（約十四 6）。與生命有分不是因為對神或對神的良善有抽象的信心，而是來自對「吃耶穌肉、喝耶穌血」的具體的信心。換句話說，當一個人相信耶穌在十字架上的工作以及祂的復活時，將來世代的生命就已經成為現實。因此，將來的世代已經藉著歷史，然後，穿越歷史——耶穌這位基督慘烈的死亡與肉身的復活。

因此，這位被釘十字架卻又復活的主，已經將生命帶入這個世界，生命的光已經照在黑暗裡（約一 4~5）。祂是生命的光（約八 12），祂來為要叫人得生命（約十 10）。因此，將來世代的生命從根本上即是以基督為中心的。永生是藉著認識耶穌基督以及認識獨一的真神而得到的（約十七 3）。耶穌是糧，是餅，人必須吃下這餅才可以享受永生（約六 35、48）。以上我們看到，耶穌是藉著為他人受死而成為人的糧食的。人類必須來到耶穌這裡才可以得享生命（約五 40）。事實上，該福音書的目的可概括為如下宣告：人必須相信耶穌才能得到永生（約二十 30~31）。²⁰ 約翰反復強調：那些相信的人會享受永生。看到這樣的宣告，我們不該覺得意外（約三 15~16、36，五 24，六 47）。約翰一書的教導與此相似。²¹ 耶穌就是生命，而在歷史中，生命是藉著「道成肉身」而彰顯出來的（約壹一 1~2）。關於永生的應許是藉著祂實現的（約壹二

²⁰ 關於約翰福音的寫作目的，學者們意見不一。關於該主題從開始直到 1978 年的簡明概覽，見 Smalley 1978:122-49。一些人認為它是寫給信徒的（如 R. Brown 1970: 1060; Barrett 1978: 575; Ridderbos 1997: 652）。其他人認為作者寫作此書是為了傳福音的目的（Dodd 1953:9; Carson 1987a; 2005）。畢思里—慕瑞（Beasley-Murray 1987: 387-88）則似乎對此兩方觀點都表贊同。

²¹ 和大多數學者一樣，筆者認為：約翰福音的作者和約翰一、二、三書的作者為同一人。

25），這一生命藉著耶穌的死而得到保證（約壹三 16），因為祂為了別人而獻出了自己的生命。因此，所有相信子的人現在已經得到永生，因為這樣的生命是和耶穌以及祂的自我啟示緊密聯繫在一起的（約壹五 11~13）。正如本書信在結尾時所說，耶穌本人「是真神，也是永生」（約壹五 20）。

既然神的兒子耶穌基督已經受死，而且復活，那麼可以說，將來的世代已經闖進（penetrate）現今這個邪惡的世代。梅洱正確地說道：約翰的末世論與基督論是密不可分的。「因為道已經成為肉身，末世已經成為現在的時刻。」²² 約翰一書二章 8 節指出，新的世代已經降臨，因為「黑暗正在消逝，真光已經在照耀」（《新漢語譯本》）。在這節經文中，現在和將來世代的重疊是顯而易見的，因為黑暗和光明同時並存。藉著基督的受死和復活，將來的世代已經到來，但是，它的到來並沒有在頃刻間完全驅走邪惡和黑暗。猶太人所期望的是：當將來的世代破曉之時，邪惡的世代將會在瞬間灰飛煙滅。然而，舊約聖經應許實現的方式却是出人意料的。真光已在照耀，卻沒有立即湮滅黑暗。但是，如果我們因此認為：光明和黑暗此刻正在平分秋色，勢均力敵，那我們就大錯特錯了。約翰特別強調，邪惡注定要失敗（它正在消逝）；光明一定會得勝（它已經在照耀）。最終，在基督裡面破曉的光明將會全然得勝，照耀萬物；即使是現在，黑暗的失敗也已是注定。

耶穌是「子」，藉著自己的受死和復活，已經開啟了一個新的世代，因為約翰強調了這樣一個真理：信徒現在已經擁有將來世代的生命。信心不只是確保了將來世代的生命；即便是現在，那些相信的人已經在享受這一生命（約三 15）。正如約翰福音三章 36 節所宣告的：「信子的人有永生。」這節經文沒有把生命放置在將來，而是視之為信徒現在已經擁有的「個人財產」。約翰福音五章 24~25 節也有力地表達了同樣的主題：「我實實在在地告訴你們：那聽我話、又信差我來者的，就有永生，不至於定罪，是已經出死

²² Meier 1994: 811。

入生了。我實實在在地告訴你們：時候將到，現在就是了，死人要聽見神兒子的聲音，聽見的人就要活了。」最後的審判是為將來存留的，但那些相信子的人永遠不會遭受那樣的審判，因為他們已經擁有生命了。²³ 他們可以滿懷信心，坦然面對審判之日，因為他們相信子。同樣的主題也出現在約翰福音五章 25 節，在這裡，「死人」指的是靈裡死亡的人，他們在現在的世代聽到神子的聲音（「現在就是了」）。既然他們在歷史中的現在聽到神的聲音，那麼，約翰在腦海中想到的肯定不會是將來身體的復活。²⁴ 那些聽到子聲音的人要在現在的世代活著；即便是在現在，他們已經出死入生了。

有趣的是，約翰一書三章 14 節在宣告中表達了同樣的事實：「我們因為愛弟兄，就曉得是已經出 (*metabainō*) 死入生了。沒有愛心的，仍住在死中。」²⁵ 同一個動詞 *metabainō* 也出現在約翰福音五章 24 節，該動詞再次表達了這樣的真理：信徒現在已經擁有生命。²⁶ 這一偉大的作為已經發生效力，因此，儘管信徒依然在等候肉體的死亡，死亡的權勢已經宣告結束。信徒已經出死入生，並且住在生命裡了，因此，將來的世代現在已經成為事實。正如耶穌在約翰福音十章 28 節所宣告的：「我又賜給他們永生。」這生命不是為將來存留的，而是神的兒子現在就賜給祂群羊的禮物。

當約翰談及生命時，他顯然是在強調「已然」。由於約翰對「已然」的強調，一些學者便否認在約翰的教導中有任何的「未然」。他們聲稱，在約翰神學中，將來的末世論完全讓位於現在的末世論了。然而，堅持那樣的觀點，是以否認、或忽略約翰的一些寫作內容為代價的。布特曼堅持這樣的結論，支持這樣的觀點。他

²³ 正如 Lindars 1972: 224 和 Barrett 1978: 261 所認為的。

²⁴ 正如 Barrett 1978: 262 所認為的；參 Ridderbos 1997: 198。

²⁵ 見 R. Brown 1982: 445; Smalley 1984: 188。

²⁶ 不論是在約翰福音五章 24 節還是約翰一書三章 14 節，動詞的現在完成時態都表明該動作已在過去完成，強調生命已經開始了。

認為：任何包含將來末世論的經文都是後來人硬加給原作者的（如：約五 28~29）。²⁷ 當經文本本身將我們帶向更為複雜的情況時，如果任何學者試圖篡改經文以便迎合自己的先入之見，那麼我們必須對其持懷疑態度。布特曼只對了一部分，因為約翰的確強調了現在的末世論；但不幸的是，布特曼沒有看到，出現在新約聖經其他書卷的末世論張力，也同樣得到了約翰福音的支持，雖然約翰將重點放在了末世應許在現今世代的實現上。²⁸

在以上所提到的約翰福音十章 28 節，將來和現在的張力明顯存在。永生是信徒現在所擁有的，擁有這生命的人將永遠不死。現在的生命確保了將來的生命，因此信徒將永遠不會死亡。在現今邪惡的世代，信徒已經擁有生命，而這生命保證：死亡永遠不會得勝。因此可以說，在信徒現在擁有的生命和將來永遠實現的生命之間，有一種牢不可破的關聯。我們仍然要知道，儘管信徒現在已經享受到永生，而且將來也已經得到保障，關於將來的應許卻還沒有完全實現和獲得。信徒們滿懷信心等候著將來，因為藉著耶穌基督，他們已經擁有了永恆的生命。

一些經文顯示，約翰並沒有丟棄將來的末世論，從而只將焦點放在實現的末世論上。正如我們所看到的，約翰強調說，信徒已經出死入生了，因此他們已經擁有新世代的生命（約五 24~25）。然而，僅僅在幾節經文之後，約翰便宣告了將來肉身的復活，不管是對於信徒還是非信徒（約五 28~29）。²⁹ 那些作惡的，要復活受審判；而那些行善的要經歷生命的復活。儘管約翰強調了「信徒已經擁有永生」這樣的主題，但他並沒有變成「一維論者」，從而否認將來的實現。在現在經歷到永生，這並不意味著神全部目的的實

²⁷ 見 Bultmann 1971: 261。布特曼 (Bultmann 1971: 219) 也認為：在約翰福音六章 39、40 節，提到末日復活的經文是編撰者額外加上去的。

²⁸ 筆者認為，史摩利 (Smalley 1978: 235-41) 的觀點是正確的。

²⁹ Lindars 1972: 226-27; Carson 1991b: 258 = 卡森 2007a: 397; Ridderbos 1997: 201。巴瑞特 (Barrett 1978: 263) 錯誤地將復活和審判只侷限在非信徒身上。

現；而是應該說，現今世代的永生可謂是一個保證，保證信徒將要經歷身體的復活，像耶穌基督那樣。同樣，約翰宣告說：不信的人已經在現在的世代受到了審判（約三 18），神的義怒現在已經停留在他們身上（約三 36）。然而，在復活的那一天，不信的人還會受到最後的審判。

在約翰福音六章「生命的糧」的講論中，「末日復活」這一主題屢次浮現出來。對所有信靠祂、來靠近祂、住在祂裡面的人，耶穌現在就賜給他們生命。信徒也可以被稱為「父賜給子的人」（約六 37）——也就是父所吸引來的那些人（約六 44）。這裡的敘述不時被如下的「副歌」所打斷：父賜給子的人（約六 65）在末日要復活（約六 39、40、44、54）。那些來到耶穌面前吃祂肉的人，現在已經與祂的生命有分。但是，現在所經歷的生命並沒有窮盡神的所有應許，因為，祂將要使那些信靠基督的人在肉身中從死裡復活。「已然」是「未然」的預覽，含有最終勝過死亡的應許。

約翰思想的將來性也可以從耶穌再來的應許中反映出來。約翰福音十四章 2~3 節的意思存有爭議，但筆者認為，這裡可能是指將來耶穌的再來，而不是指聖靈在耶穌復活後降臨的應許。³⁰ 耶穌向門徒保證的，不是祂要到門徒住的地方去拜訪他們，而是要回來帶他們到祂的地方去，與天父同在。耶穌將要把他們帶到天父家中的住處，和祂自己在一起。這樣，信徒將會和耶穌永遠同在。在約翰福音十七章，耶穌的禱告內容基本上表達了同樣的思想。祂禱告說：在祂離開之後，信徒們會得到保守，彼此合而為一，不要成為惡者所施詭計的犧牲品。然而，「保守」這樣的用語，暗示了「保守」工作之將來完成的那一天。這一解釋得到了約翰福音十七章 24

³⁰ 關於這些經文的有幫助的概覽和令人信服的闡釋，見 Beasley-Murray 1987: 250-51。甘德理（Gundry 1967a）持不同觀點，他認為這是指耶穌在聖靈中的降臨。巴瑞特（Barrett 1978: 457）相當令人困惑地把將來和現在混為一談。林達斯（Lindars 1972: 471）錯誤地認為，這是指耶穌從死裡復活後的顯現。

節的確認：「父啊，我在哪裡，願你所賜給我的人也同我在那裡，叫他們看見你所賜給我的榮耀。因為創立世界以前，你已經愛我了。」目前，信徒們並沒有和耶穌在一起，但是耶穌展望的是將來的那一天，也就是：教會合而為一、神保守的工作實現其目標的那一天。到那時，信徒將要與耶穌住在一起，親眼見到祂全部的榮美。顯然，約翰並沒有教導全部實現的末世論，而是期待著見到耶穌的光彩和榮耀的那一天。

現在末世論和將來末世論的關係還可以從約翰一書中看到。我們已經看過約翰一書二章 8 節，這節經文提到：黑暗正漸漸過去，甚至現在真光就正在照耀。這節經文暗含的是將來末世論，因為現在黑暗還沒有被完全遮蔽。信徒們還在期待光芒完全籠罩他們、完全驅散黑暗的那一刻。類似地，約翰一書二章 17 節也宣告說，這世界和其上的私欲「正要過去」，惟獨遵行神旨意的，是永遠常存。約翰認識到，這世界和其上的私欲仍然在誘惑信徒，還沒有失去它們的誘惑力。但是，將來有一天，神的道路要統管萬有。結果，現存世界的私欲將不復存在。

現在，信徒的罪得到了赦免，並且認識神（約壹二 12~14）。他們確信自己是神的兒女（約壹三 1~3），甚至確信擁有永生（約壹五 11~13）。但是，這些真理並沒有抹殺來自這世界的壓力。這世界依然存在，而且會繼續誘惑信徒。然而，信徒現在憑著信心已經享受對世界的得勝（約壹五 4~5）。這世界的魔力是暫時的，是轉瞬即逝的。那些行神旨意的可以確知他們將永遠活著。在現在的世代作神兒女的喜樂證實：在見到耶穌時，信徒會得以完全（約壹三 1~3）。約翰意識到，有一個希望還沒有實現。他稱之為「希望」，是因為信徒確信他們一定會得以完全。因此我們看到，約翰的末世論與我們從對觀福音中看到的末世論非常接近。他對「已然」的強調勝過對觀福音，但他並沒有否認有關將來復活的應許。實際上，現在生命的恩賜確保了將來復活的出現。

約翰的二元論

學者們常常會討論約翰的二元論，一些學者甚至將其劃分為一種希臘化的思想。³¹ 從死海古卷的文獻可以發現，那樣的理論缺乏實質的證據，因為相似的二元論在昆蘭社群的作品中也出現過。³² 讀一下死海古卷就會發現：那裡面的二元論不是本體論的，而是末世論的。同樣，約翰福音的二元論也不是本體論的，而是末世論的。在約翰神學中，一切被造物都是藉著基督造的（約一 3、10）。實際上，約翰尤其強調了神對萬物的主權和控制。因此，約翰沒有絲毫意思要表明：魔鬼與神擁有平等的權力，或者可能高神一等。

因此，我們在約翰福音中所看到的是倫理學和末世論的二元論：真理和謬誤；光明和黑暗；上頭的和下頭的。耶穌向猶太領袖宣告說，他們是從下頭來的（「屬下面的」，見《新漢語譯本》），來自這個世界；而耶穌是從上頭來的，來自天上（約八 23）。從哪種意義上講猶太領袖是從下頭來的呢？耶穌解釋說，他們因著自己的罪而被這世界所轄制，這就證實了這裡所講的二元論是倫理學意義上的。因此，我們能夠明白，為甚麼耶穌命令尼哥德慕要從上頭而生（約三 3、7）。他是從下頭來的罪人，需要聖靈的工作才能進入神的國。

另一個描述「從下頭來」的方式是使用「世界」（*kosmos*）這個詞語。³³ 那些「從下頭來的」也可以被稱為「屬這世界的」（約

八 23）。有時約翰使用「世界」這個詞來描述被創造的、人類所居住的領域。例如，這個世界是藉著耶穌造的（約一 10；參：九 32 [這裡提到世界的開始]，十三 1，十七 5）。這個世界也是人類居住的地方，而耶穌也曾經在其中生活過。我們在約翰福音六章 14 節看到：「眾人看見耶穌所行的神蹟，就說：『這真是那要到世間來的先知』」（也見：約一 10，九 5，十 36，十一 27，十二 46，十八 20）。該詞語最常用來描述人類、或者至少是大多數人正在做的事情：「看哪，世人都隨從祂去了」（約十二 19，參：七 4，八 26）。在約翰福音大多數的例子中，「世界」這個詞語因為它與「邪惡」的關聯而具有特別的色彩。即便經文中說到「耶穌來到世間」，這一陳述所透露的含義也是：祂進入了一個被罪所控制的世界，因為祂是來做世界的救主。

在多數情況下，約翰使用「世界」來指這世界上的人。但是，祂這樣做是要突顯世人被罪轄制的狀況。因此祂宣告說：整個世界是臥在那惡者手下（約壹五 19）。魔鬼是「這世界的王」（約十二 31，十四 30，十六 11），這說明人類身陷邪惡之中不能自拔。這個世界沒有認識到耶穌就是神的「話」（Word），救恩是藉著祂實現的（約一 10）。事實上，因為這個世界處在撒旦的掌控之下，所以它就恨耶穌（約七 7）及其門徒，因為他們是神從這個世界中揀選出來的（約十五 18~19，十七 14~16；約壹三 13）。這個世界不認識耶穌，所以他們也不認識祂的門徒（約壹三 1）。門徒從這個世界中被揀選出來，這說明他們也曾經是這個世界的一部分，因此那些現在相信的人也曾經處在這個世界的影響之下。門徒過去是這個世界的一部分，但是現在，他們被耶穌從這個世界拯救出來。現在，門徒們在這個世界，卻不「屬於這個世界」（約翰十七 13~16），因為，藉著揀選他們脫離這個世界（約十五 19），藉著勝過這個世界（約十六 33），耶穌已經將門徒從這世界的權勢下釋放出來。藉著信心，門徒可以勝過這個世界，也就是：藉著相信耶穌是神的兒子（約壹五 4~5）。隨後的幾節經文顯示，他們是藉著耶穌

³¹ 關於約翰思想的多種假定背景，見 Barrett 1978: 27-41; Beasley-Murray 1987: liii-lxvi。巴瑞特和畢思里—慕瑞都提出了多種背景，包括猶太教和希臘化。

³² 有人認為約翰福音的背景從根本上講是猶太教的，關於此觀點，見 Carson 1991b: 58-63 = 卡森 2007a: 91-7。

³³ 關於約翰福音中 *kosmos* 一詞的有幫助的概覽，見 Barrett 1978: 161-62。比較 Carson 1991b: 123 = 卡森 2007a: 186; Balz, *EDNT* 2:312 中對巴瑞特觀點的論證。

的死征服了這個世界的。因此，耶穌在復活後，只是向門徒顯現過，而沒有向這個世界顯現自己（約十四 22，十六 20）。然而，門徒被差派到這個世界，來宣揚救恩的信息（約十七 18、21），為要使這個世界可以相信是神差派了耶穌。

這世界的邪惡在其私欲和驕傲自大中暴露無疑（約壹二 16）。假先知宣揚屬於這世界的信息，而屬於這世界的人又竭力頌揚該信息的內容，但是這些信息是源於敵基督的（約壹四 1~6）。這世界沒有絲毫的能力來接受真理的靈（約十四 17），也不認識父（約十七 25），因此，只有藉著聖靈那使人知罪的工作（約十六 8~11），這世界的人才能從他們的昏睡中幡然醒悟過來。這世界不能給予真平安，因為苦難中的平安只能從基督而來（約十四 31）。

因此，這世界唯一的希望在耶穌基督裡面。約翰常常強調，從這世界被拯救出來的唯一出路在耶穌基督那裡。神愛這世界，不是因為它有吸引力，好像神愛這個世界是因為它的可愛似的。相反，神對這世界的愛，是藉著祂差派基督來拯救世人而表達出來的，儘管世人罪惡累累（約三 16，十 36）。這世界的罪只能由耶穌基督來代贖，因為祂是神的羔羊，是要除去世人罪孽的（約一 29）。在撒瑪利亞，耶穌被頌讚為「救世主」（約四 42；參：約壹四 14）。耶穌來到這個世界，為要給真理作見證，儘管祂的國不屬於這世界（約十八 36~37）。耶穌被差派到這世界，為要使世界得到生命（約壹四 9）。被耶穌餵飽的五千人相信，祂就是被派到世間的先知（約六 15）。耶穌是神賜下的糧食，祂將生命賜給這世界（約六 33；參：十一 27）。賜給世人的生命是藉著耶穌的死而臨到的（約六 51），因此，在吃祂肉、喝祂血的基礎上，世人得到生命。挽回祭——止息神對全世界罪惡的怒氣——是藉著耶穌的死而成就的（約壹二 2）。這世界唯一的光是耶穌（約八 12，九 5，十一 9，十二 46），因為，沒有祂，這個世界就依然被囚禁在黑暗裡。這些經文說明，約翰經常使用「世界」一詞來指整個人類，並無區別。約翰常常指出，並不是每個人都會相信，因此，他並非教

導說，世上每個人的罪都因耶穌的死而被潔淨。同樣，當約翰說耶穌是世人的救主時，我們也不應該認為世界上每個人都會因耶穌得救。相反，約翰強調的是：整個世界沒有區別，不論是猶太人還是外邦人，都是神在基督裡所彰顯的救贖之愛的對象。

耶穌也將審判帶入這個世界，因為對於那些拒絕相信祂的，罪已經定了（約九 39）。耶穌在約翰福音九章 39 節所講的，似乎和祂所聲稱的祂「來本不是要審判世界，乃是要拯救世界」相衝突（約十二 47）。但是，衝突僅僅是表面上的。耶穌來到世間的目的是拯救世人，但是，那些拒絕相信祂的人卻因此受了審判。所以，祂來審判是從次要層面而非主要層面上講的。³⁴ 祂來到世間的直接目的是拯救世人，但是，那些拒絕救恩的人必須經受審判，儘管拯救是耶穌的主要目的。耶穌的死顯然為這世界帶來了拯救，但也可以說，耶穌藉著祂的死審判了這世界，並且要將它的王趕出去（約十二 31）。

因此，約翰關於這世界的神學也應該從末世論角度來理解，因為信徒是在敵對神及其兒子的邪惡世界中享受救恩的。魔鬼統治整個世界，但是耶穌已經來到，要拯救世界上屬祂的人。祂的拯救工作已經將信徒從邪惡的世界中釋放出來，而且賜給他們力量抵擋世界甜言蜜語的誘惑、敵基督的錯誤教導以及魔鬼的工作。這世界和它的影響力正漸漸消逝（約壹二 17），耶穌最終的得勝不容置疑，因為祂已經在十字架上勝過了這個世界。

關於光明和黑暗的對比，應該從類似的角度來理解。耶穌本人是世界的光（約一 4，八 12）。黑暗恨惡光明，而且竭力征服它、測透它，卻不能做到（約一 5）。³⁵ 黑暗代表著邪惡，它在犀利而

³⁴ 見 Barrett 1978: 365, 430。

³⁵ 動詞 *katalambanō* 在此可能有雙重含義，可以同時理解為「征服」和「領悟」（正如 Barrett 1978: 158 所認為的）。林達斯（Lindars 1972: 87）和芮德博（Ridderbos 1997: 39-40）持不同理解，前者將意思侷限為「克服、勝過」；後者認為這裡所講的是「無法領悟」。

且勢不可擋的光明面前奪路而逃（約三 19~21）。恨光必然等於喜愛黑暗，人們恨光是因為人類的邪惡，他們想逃避，恐怕他們的罪惡被曝露出來。那些不跟隨耶穌的人生活在邪惡的國度裡（約八 12，十一 9~10，十二 35）。他們寧願繼續留在蒙蔽雙眼的黑暗中，因為他們固執地堅持他們自己的良善，而不願承認他們無法生活在光中（約九 39~41）。當人肯懺悔他們根本罪惡、盲目無知時，第一道曙光便開始破曉。但是，那些在黑暗中的人卻自以為是地堅持他們自己的良善，只有那些相信耶穌的人才可以脫離黑暗（約十二 46）。再一次，光和黑暗的末世論特徵以隱晦的方式呈現出來，因為隨著耶穌的到來，光明現在已經破曉，因此，黑暗的王國正在被耶穌同在的光芒所照耀。

約翰一書對問題的處理有些細微差別，但是基本上是沿著同樣的軌跡運行的。神是光，按其本性全然良善，在祂全無邪惡（約壹一 5）。那些行在黑暗中的人是遠離教會的分裂分子。他們離開約翰的群體，聲稱自己無罪（約壹一 8）。顯然，他們堅持說：自從歸信以來，他們從來沒有犯過罪（約壹一 10）。³⁶ 與其相反，那些行在光中的人知道自己是罪人，而且，藉著坦承自己的罪，他們在神面前承認他們虧缺了神的旨意和道路（約壹一 7、9）。他們視耶穌為義者，是為他們的罪而獻上的挽回祭（約壹二 2）。而罪人是那些堅持仰賴自己良善的人，他們被黑暗弄瞎了眼，以致不能看到恨惡自己的弟兄姊妹就表明自己是死亡的（約壹二 9~10）。約翰福音中光明／黑暗主題的末世論特徵，在約翰一書二章 8 節得到清晰的闡釋。我們已經在上面看過這節經文，黑暗正漸漸消逝，光正在照耀。那些住在邪惡黑暗中的人，都被統治這世界國民的那一位所轄制（約壹五 19），但是，光照在信徒的生命中，因為他們是從神生的，惡者不能害他們（約壹五 18）。即便是在這個邪惡的世界，信徒們也可以確知他們屬於神（約壹五 19）。與那些在那惡者控制之下的人截然不同，信徒認識這位獨一的真神（約壹五 20）。

³⁶ 關於這一解釋，見 R. Brown 1982: 212, 234。

在約翰的二元論中，真理和謬誤之間的對比也被用來闡釋良善與邪惡之間的區別。耶穌是神的啟示，代表完全的良善，因此祂是真理（約十四 6）。在祂裡面，「充充滿滿地有恩典有真理」（約一 14；參：一 17），而且聖靈也是真理的靈（約十四 17，十五 26，十六 13）。為耶穌作見證的是真實的（約五 31~33，八 13~19）。因為耶穌尋求神的榮耀，所以祂的信息是真實的，在祂全無錯謬（約七 18、28）。人們所需要的真理不能僅僅侷限在智識層面，因為真理將人們從罪的轄制中釋放出來（約八 32~34），耶穌聲稱脫離捆綁的真自由來自於祂（約八 36）。有名無實的門徒不願意從耶穌那裡聽到真理（約八 43~44）。因此耶穌說：所有屬真理的人都會聽祂的聲音（約十八 37；參：八 47，十 4）。彼拉多拒絕聽從耶穌的話，這說明，他被黑暗所轄制（約十八 38），他以冷嘲熱諷的口吻提出了一個問題：真理是甚麼？這個問題暴露了他的屬靈光景（這種做法其實是每個逃避良善之人的虛假的避難所）。真理存在於神的話中（約十七 17），信徒將因著這樣的真理而得蒙保守和成聖。真理有形有體地居住在耶穌裡面（約十四 6）。我們再次看到，真理和謬誤之間的對比具有末世論的特徵，因為真理已經在耶穌基督身上進入歷史。對約翰來說，真理不是一個抽象的概念，而是道成為肉身進入歷史當中。因此，那些住在謬誤王國裡的人，只有藉著耶穌裡面的真理才能得到自由。

結論

對觀福音藉著談論「神的國」來強調神應許的實現，而約翰福音的焦點不是「神的國」，而是「永生」。其實，這兩個概念極其相似。正如柯斯坦柏格（Köstenberger）所說的：「『神的國』和『永生』這兩個詞語在本質上是相同的。這一點可以在馬太福音十九章 16 和 24 節（及其平行經文）中看到，在這兩節經文中，『神

的國』和『永生』出現在平行對應的位置上。」³⁷ 約翰尤其強調：生命現在已經屬於那些相信耶穌的人；反之，那些不願信靠耶穌的人即便在現在就已經處在神的審判之下。儘管約翰強調了現在的末世論，但如果因此認為他抹殺了將來的末世論，就大錯特錯了。我們已經看過一些經文，它們都表明：永生在耶穌事奉中開始出現，但並沒有排除它在將來的完全實現。我們也已經發現，約翰的二元論不應被詮釋為是本體論的；相反，它是約翰末世論的重要組成部分。那些屬於耶穌的就從世界及其控制下釋放出來。那些從「下頭」來的，可以藉著信靠耶穌而進入「上頭」來的國度。同樣，光和真理屬於那些信靠耶穌的人，因為祂就是光，就是真理。而那些拒絕耶穌的人就行在黑暗中，被謬誤所遮蔽。當我們察覺到約翰的二元論應該在其末世論的亮光下來詮釋時，我們就會清晰地看到：他的二元論是源自於猶太教的土壤的。我們應該根據神拯救應許的實現來詮釋它。

³⁷ Köstenberger 2004: 123。

第 3 章

福音書之外：「已展開的末世論」

本章旨在表明：在對觀福音和約翰著作中所看到的，已展開和未完全實現的末世論之間的張力，在新約聖經餘下的書卷中也有所體現。¹ 事實上，在保羅著作中，「已然又未然」這一主題具有突出的地位。這一點證明：末世論張力是新約神學的典型特徵。²

猶太教思想將現在的世代和將來的世代區分開來。現在的世代已經被罪、疾病和死亡所破壞；而將來的世代則會帶來生命、豐盛和喜樂。³ 那些屬神的人應該「逃避現在世代的陰影」（《以斯拉四書》〔4 Ezra〕二 36）；「那些遠離現在世代陰影的已經得到主所賜榮耀的衣袍」（《以斯拉四書》二 39）。⁴ 作者評論說：「現在的世代充滿了悲傷和軟弱」（《以斯拉四書》四 27）。雅各和以掃分別代表了公義和邪惡，作者如此評論說：「以掃代表著現在世代的結束，而雅各代表了將來世代的開始」（《以斯拉四書》六 9）。將來世代的狀況可以從現在的世代中清晰看到，「但是，審判

¹ 關於為此觀點的辯護，見 Cullmann 1964 所著具有奠基意義的著作。

² 從這一方面講，保羅神學與耶穌的神學互相吻合。見 Kümmel 1973: 141-51，裘梅爾看到了保羅和耶穌之間的連貫性。保羅和耶穌的相容性在 D. Wenham 1995 這部重要著作中有很好的闡釋。

³ 梅洱 (Meier 1994: 363 n43) 指出，舊約聖經是從預表的角度談及神國度的降臨的。有關「現在的世代」和「將來的世代」這樣的用語，屬於後來的猶太文獻，不能確切地歸入新約聖經的階段。

⁴ 絕大多數學者同意，第二章出自後來基督徒之手，但是我們在此同樣看到，猶太教末世論的影響甚至出現在基督教的編撰中。

日將意味著現今世代的結束，以及將來不朽世代的開始。在將來的世代裡，不會再有敗壞」（《以斯拉四書》七 113）。現在的世代是邪惡的、是敗壞的（《以斯拉四書》九 18~19）。

如前所述，我們在福音書中看到了兩個世代之間的不同。馬太對比了「現在的世代」和「將來的世代」（太十二 32）。馬可和路加將永生放置在將來的世代（可十 30；路十八 30）。耶穌對比了有娶有嫁的「這世界的人」和「算為配得那世界的人」，在將來的那個世界，人不再嫁娶（路二十 34~35）。那些屬於「現在世代」的人，心中思念的盡是財寶（路十六 8），因此耶穌談到了在現在的世代左右人生活的擔心和掛慮（太十三 22；可四 19）。既然有一個將來的世代，那麼，現在的世代就是暫時的，是有終點的（太十三 39、40、49，二十四 3，二十八 20）。

保羅書信中的兩個世代

「國度」一詞和「神的國」這個短語在保羅著作中並不常見。但是，在它們出現的那些例子中，我們可以看到：「已然又未然」這一耶穌教導的重要主題，在保羅著作的這些經文中也出現了（羅十四 17；林前四 20，六 9~10，十五 24、50；加五 21；弗五 5；西一 13，四 11；帖前二 12；帖後一 5；提後四 1、18）。⁵ 在絕大多數情況下，「神的國」是指信徒所等候的將來的國度（尤其見：林前六 9~10，十五 24；弗五 5），但是在歌羅西書一章 13 節，信徒現在已經被遷移到神的國，而羅馬書十四章 17 節表明，國度的能力正在運行，因為信徒現在正享受聖靈的恩賜，因此公義、喜樂和平安都屬於他們。

⁵ 關於其中一些經文中有關國度的研究，見 Donfried 2002: 233-52。唐弗里德（Donfried）看到了「已然又未然」的主題，他聲稱：這些與耶穌的教導存在連續性。

保羅也相信兩個世代的存在：現在邪惡的世代和將來公義的世代。⁶ 最清晰明瞭的例子出現在以弗所書一章 21 節。在這裡，保羅特別區分了「現在的世代」和「將來的世代」，他宣告說：耶穌不但在現在的世代統治萬有，而且在將來的世代會繼續祂的統治。⁷

保羅經常對比那些生活在這個世代的人與生活在將來世代的人的不同價值觀和行為。撒旦被描述成這個世代的神（林後四 4），這表明那些處在魔鬼控制下的人從事的是錯誤的敬拜。⁸ 既然撒旦在這個世代做王掌權，那麼導致的後果便是：非信徒是按照這世界的標準來生活的（弗二 2）。⁹ 舊世界秩序的影響力體現在學術界和知識界。這個世代的修辭學家和雄辯家備受人的推崇（林前一 20）。那些善於修辭技巧的人被視為智慧人（林前一 20，三 18~19）。¹⁰ 但是，對於雄辯家的口若懸河，保羅並不為之所動，因為這個世代的統治者們，憑著他們所謂的「智慧」，釘死了榮耀的主（林前二 6、8），這說明他們根本無法領悟真正的智慧。

保羅教導說，基督徒是生活在兩個世代之間的，因為，儘管新的世代已經進入歷史，現在邪惡的世代卻還在滯留。「萬世之終局」已經來到了（林前十 11《呂振中譯本》），這表明神的拯救應許正在實現——至少部分地。基督的十字架和復活是歷史的轉折點。藉著耶穌的死，信徒已經被救「脫離現在這邪惡的世代」（加

⁶ 關於對保羅神學中「已然又未然」張力的本質的確認，見 Keck 2006: 112-3。

⁷ 保羅神學中末世論的重要性，在 Ridderbos 1975 中得到恰當的強調；也參 Pate 1995。Beker 1980 的思想脈絡與此相似，他認為，神的末世得勝是保羅著作的中心主題。

⁸ 關於此這是指撒旦說的，見 Garland 1999: 210-11。

⁹ 這裡所用的詞是 *aiōn*，而不是 *kosmos*。

¹⁰ 有觀點認為哥林多信徒是根據保羅和亞波羅的雄辯技巧來評價他們的。關於這種觀點，見 Litfin 1994; Winter 1997。

一 4《新譯本》)。¹¹ 現在世代的樣子正要過去（林前七 29～31），因此，日常的活動要相對於「即將來臨的末世」這一背景來看待。喜樂和傷心，買和賣，婚姻和教育，這一切都必須在時光短促的前提下來看待，因為人類歷史短暫，轉瞬即逝。因此，保羅並沒有批評財富本身，而是警告在現在的世代富有的人，不要把希望建立在轉瞬即逝的事物上（提前六 17）。

可以說，基督徒生活在「模糊不清的地帶」，因為他們已經經歷了將來世代的拯救大能；然而同時，他們仍然需要居住在現在邪惡的世代。即便是耶穌現在已經做王掌權，但是祂統治的完全實現以及全部敵人的毀滅卻還沒有發生（弗一 21；林前十五 26～28）。因著基督的十字架，信徒現在已經是個新造（加一 4；林後五 17）；然而，他們所得到的救贖（羅三 24）還沒有完全實現，因為他們還在為著死亡而嘆息，並且等候身體的得贖（羅八 23；參：弗一 14）。同時，當信徒在「已開始實現」和「完全實現」之間的過渡時期生活時，他們必須抵擋這個世界的誘惑（羅十二 2）。這世界甚至迷惑和捆綁了那些有聖靈初結果子的人，但是，那些有聖靈內住的人必須克服肉體的私欲，並且生活在聖靈的領域內（羅八 13）。

儘管現在邪惡的世代依舊徘徊不去，將來的世代已經藉著基督的死而破曉（加一 4）。基督的受死和復活開啟了將來的世代，其標誌性事件便是聖靈的賜下。在以賽亞書四十四章 3 節，聖靈降臨的應許被放置在雅威應許新的「出埃及」的背景之下。在新「出埃及」中，雅威要拯救祂的百姓脫離巴比倫的奴役，使他們返回自己的故土：「因為我要將水澆灌口渴的人，將河澆灌乾旱之地；我要

¹¹ 馬庭（Martyn 1997: 91）正確地看到此處保羅神學的天啟性質，在他的加拉太書註釋中，到處都強調這一點。但是，他錯誤地排除了救恩歷史。在天啟特徵和救恩歷史之間，他提出了一個錯誤的「非此即彼」的關係，而沒能看到「二者兼具」的關係。

將我的靈澆灌你的後裔，將我的福澆灌你的子孫。」¹² 以賽亞書四十～六十六章不僅承諾了從被擄之地的歸回，還保證了神給祂百姓的所有應許的實現。以賽亞描述了一個新造的前景。在這個新造中，曠野花開繁茂，沙漠溪水潺潺。神要創造一個新天新地，在那裡，喜樂充盈，和平遍滿全地，甚至豺狼與羊羔也能和睦共處（賽六十五 17～25，六十六 22）。即使在現在，天上的耶路撒冷（加四 26）對信徒來說已經成為事實，但是他們還需要等待末世的到來。¹³

在加拉太書三章十四節，保羅引喻了以賽亞書四十四章 3 節的預言，而保羅在加拉太書三章 10～14 節所作的密集而又關鍵的論證中，加拉太書三章十四節是整段的結論和要旨。在此，我想簡要概述一下保羅的論點。神的咒詛臨到一切以行律法為本的人，因為律法要求完全的順服，而沒有任何人可以守全律法而沒有失敗。與神和好的唯一出路在於相信基督，因為守律法所招致的是咒詛。基督的十字架挪去了本應臨到違背律法者的咒詛。在十字架上，基督親自擔當了罪人應得的咒詛。因此，外邦人憑著信心可以得到所應許的「亞伯拉罕的福」和「所應許的聖靈」（加三 14）。在加拉太書三章 14 節，「亞伯拉罕的福」和「所應許的聖靈」很可能是指同一個實際。¹⁴ 保羅聲稱：外邦人要成為神百姓的一員，無需接受割禮，因為所賜的聖靈證明他們是神的兒女。他們是憑著信心——而

¹² 令人驚訝的是，蔡爾茲（Childs 2001: 341-42）在此對聖靈的應許隻字未提！

¹³ 正如 Lincoln 1981: 21-22, 25, 29 所正確認為的。這與腓立比書三章 20 節相吻合，後者提到信徒的「國家和憲政政府是在天上」（正如 Lincoln 1981: 100 所認為的），而且我們在此看到已實現末世論的一個主要例證，因為信徒現在已經是天國國民中的一員，但是還在等候（腓三 21）將來的復活（見 Lincoln 1981: 101-3）。也見 Fee 1995: 378-80。

¹⁴ 正如 Matera 1992: 120; Dunn 1993: 179; Longenecker 1990: 123; Martyn 1997: 321 所認為的。但 H. Betz 1979: 152 抱持不同觀點。

不是憑著行律法——接受了聖靈的同在及其行神蹟的能力的（加三 1~5）。加拉太的信徒歡喜快樂、滿懷信心地稱呼神為阿爸父，因為他們是神的孩子，而且神兒子的名分也得到了聖靈的印證。

加拉太書三章 14 節同時提到「亞伯拉罕的福」和「所應許的聖靈」，這將我們帶入以賽亞書四十四章 3 節的軌道中。在以賽亞書那處經文中，福和聖靈，以及沙漠中的流水，都是以不同詞語描述一個相同的實際。在加拉太書三章 14 節，我們可以得出同樣的結論。所應許給亞伯拉罕的末世福分（創十二 1~3），在聖靈的恩賜中得到實現。換句話說，亞伯拉罕所蒙的福就是所應許的聖靈。對以賽亞書四十四章 3 節的引喻也帶領我們得出如下結論：所應許的聖靈是神的末世禮物——實現祂為百姓申冤的應許。主前 536 年，被擄的以色列人從巴比倫歸回，但是那次的歸回並不意味著以賽亞書四十~六十六章的應許全部實現了。¹⁵ 早期基督徒相信，以賽亞書所應許的一切正在他們的時代得到全部實現，尤其是在聖靈這一恩賜上。然而，以賽亞書四十~六十六章所應許的一切，還是沒有全部實現。新天新地還沒有降臨。可以說，聖靈構成了神工作的「初結果子」（*aparchē*）（羅八 23）。正如基督是復活的初結果子（林前十五 20、23），從而保證了所有信徒身體的復活，聖靈的賜下同樣保證了神會實現所有餘下的拯救應許。聖靈的出現成為一個保證（*arrabōn*；《和合本》作「憑據」）：神要在末日救贖信徒的身體，使他們從死裡復活（弗一 14；參：羅八 23；林後一 22）。這一切都與正在討論的要點互相吻合：聖靈的降臨表明，新的世代已經破曉，但是信徒還沒有得到神應許的全部。¹⁶

¹⁵ 我們在此看到的是預表意義上的實現。關於該主題的經典討論，見 Goppelt 1982a。關於更為有幫助的綜合討論，見 Davidson 1981。

¹⁶ 如果聖靈是新世代的禮物，那麼，保羅著作中的「肉體」一詞就應該從救恩歷史的角度來理解。關於對保羅著作中「肉體」一詞不同理解的概覽，以及如何明白保羅在對「肉體」一詞的獨特用法中對救恩歷史的強調，見 Ridderbos 1975: 64-68, 100-107; Dunn 1998: 62-73。羅素

新造

在末世所賜下的聖靈預示了新造的到來。在以賽亞書三十二章 14~18 節，我們可以清晰地看到這一點：

因為宮殿必被撤下，多民的城必被離棄；山岡望樓永為洞穴，作野驢所喜樂的，為羊群的草場。等到聖靈從上澆灌我們，曠野就變為肥田，肥田看如樹林。那時，公平要居在曠野，公義要居在肥田。公義的果效必是平安；公義的效驗必是平穩，直到永遠。我的百姓必住在平安的居所，安穩的住處，平靜的安歇所。

伴隨著聖靈的賜下便是創造的更新，因此曠野鮮花盛開、碩果累累。在以賽亞書中，從被擄歸回不能與創造的更新分割開來。當以色列從巴比倫歸回時，大山、小山、樹木都要發出歡呼聲，松樹和番石榴也要長起來，代替荊棘和蒺藜（賽五十五 12~13）。

神保證要更新整個自然界，正如我們所看到的：「我要在淨光的高處開江河，在谷中開泉源；我要使沙漠變為水池，使乾地變為湧泉。我要在曠野種上香柏樹、皂莢樹、番石榴樹和野橄欖樹；我在沙漠要把松樹、杉樹並黃楊樹一同栽植」（賽四十一 18~19）。以賽亞書其他地方也講到，神要修復整個世界，以便使它成為新造（賽六十五 17，六十六 22）。根據保羅的理解，新造已經出現。信徒在基督裡已經成為新造（林後五 17）。¹⁷ 在哥林多後書五章的

（Russell 1993; 1995）也認為：保羅著作中的「肉體」必須從救贖歷史的角度來理解，不過他低估了該詞的人論的層面。

¹⁷ 關於本節經文的詳細分析，見 Harris 2005: 430-34。賀里斯（Harris 2005: 432）認為，此處的背景是「人論和個人性的，而不是宇宙論和末世的」。關於對新宇宙和新世界秩序的強調，見 Barrett 1973: 173; R. Martin 1986: 152。哈伯德（Hubbard 2002: 11-76）認為，此處的猶太背景表明：新造既是人論的，又是宇宙論的。Garland 1999: 286-87; Furnish 1984: 314-15, 332-33 也是如此。

上下文中，神的這個新造工作是以基督在十字架上成就的和好工作為中心的。藉著這一工作，過犯不再歸到那些藉著基督與神和好的人身上。新造的到來也並不意味著神所有應許的全部實現，因為哥林多後書五章 1~10 節告訴我們：身體的復活是為將來存留的。因此，保羅的「新造」主題，與在其他地方看到的「已然又未然」的張力是一致的。

新造的主題也在加拉太書六章 15 節浮現出來。¹⁸ 猶太教師堅持認為，外邦的歸信者應該受割禮才能成為亞伯拉罕家族的一員（加五 2~6，六 12~13）。保羅則特別強調不應將割禮強加於外邦人，因為這樣做等於是抹殺了基督在十字架上工作的果效（加一 4，二 19~20，三 1、13，四 4~5，五 11，六 14），轉而以人的功績為中心。¹⁹ 保羅身體上所帶的唯一印記便是十字架的印記（*stigmata*）（加六 17）。保羅只誇耀十字架，拒絕信賴世界的任何標準（加六 14）。因此，十字架確保了新造的有效性。保羅將人的注意力集中在神創造工作的拯救意義上，排除了以人的行為作為與神和好的基礎的可能性。割禮本身與得救毫無必然關係——當然未受割禮也沒有甚麼好誇的。誇耀未受割禮與誇耀受割禮其實是陷入了同一個陷阱，因為二者都是在誇耀人的行為表現。新造將我們的眼光定睛在基督的十字架上，在那裡，基督一勞永逸地完成了救恩。

¹⁸ 根據某些人的理解，「新造」這一主題的焦點並不在於從人論的角度來提及人裡面的變化，而是在於神在祂所創造的世界中的嶄新工作（正如 Weima 1993: 102 和 Dunn 1993: 342-43 所認為的）。但是，哈伯德（Hubbard 2002）正確地認為，在此處的保羅神學中，人論的觀念是占主要地位的，而且他的「新造」神學是與聖靈在新世代的工作密不可分的。朗格聶克（Longenecker 1990: 295-96）所抱持的觀點似乎和哈伯德相似。關於加拉太書中的新造，也見 Martyn 1997: 570-74。

¹⁹ 柏庚（Borgen 1980）認為，在加拉太書中，十字架的功效在於它取代了割禮。也見 Borgen 1982。

當我們思想保羅所用的「創造」這一詞語時，應該到舊約聖經中去尋找其背景，尤其是神創造天地的背景。「創造」一詞體現了神至高無上的主權和無可比擬的能力。正如前面所指出的，保羅的「新造」主題是以基督的十字架為中心的。在十字架上，神為人類所行的拯救和施恩的工作變得有效。在保羅著作中，創造的主題必然具有救恩論的涵義。撒旦蒙蔽了不信之人的眼，使他們不能看到神在基督裡所彰顯的精彩絕倫的榮美（林後四 4）。保羅將歸信的工作與創造的工作加以類比：那吩咐光從黑暗裡照出來的神，已經照在人的心裡，叫他們在耶穌基督身上看到神的榮耀（林後四 6）。根據以弗所書二章 1~4 節的描述，不信的人生活在罪的權勢之下，對屬神的事並不敏感，缺乏改變的渴望和能力。然而，神的恩典可以穿透人剛硬的內心，並賜予人生命，使信的人與基督一同復活，一同坐在天上（弗二 5~10）。神這一恩典的工作也被描述為祂的創造工作。²⁰ 神的新造工作無非就是祂恩典的能力，反映了神以祂至高無上的主權將生命賜給死人的工作（參：羅四 17）。在以弗所書的後面，神的恩典的工作是以「新人」（*ton kainon anthrōpon* [弗四 24]）這樣的詞語表述出來的。這「新人」就是基督耶穌（弗二 15，根據筆者的翻譯；參：西三 11），而猶太人和外邦人在基督裡成為一個身體。在以弗所書四章 24 節，保羅呼召信徒按照他們在基督裡的身分行事為人，再次將焦點放在神恩典和救贖的工作上。

新造開始在現在的世代出現，並且指向將來，因為基督徒滿懷信心和喜樂，盼望著將來世代的生命到來，到那時，他們就要享受永恆的生命了（如：羅二 7，五 21，六 23；加六 8；多一 2）。耶穌是彌賽亞式的、大衛家的君王（詩一一〇 1），現在就統治著所有的仇敵（弗一 19~23；林前十五 26~28）。但是，祂全部的能力要在末日審判和拯救的時候才會完全彰顯出來。到那時，信徒將要永遠歌頌和紀念在基督耶穌裡所賜給他們的恩典（弗二 7）。

²⁰ 見 Lincoln 1990: 114; Best 1998: 230; Hoehner 2002: 347-48。

使徒行傳中聖靈的賜下

聖靈的賜下標誌著末世的到來。根據先知約珥的記載，神保證要將祂的靈澆灌下來（珥二 28）。約珥展望了主的日子：那時，雅威要扭轉以色列的命運，祂要為祂的百姓申冤，同時審判那些欺壓以色列的國家（珥三章）。咒詛以色列的要受到咒詛，而祝福以色列的要蒙福，正如神向亞伯拉罕所應許的（創十二 3）。約珥展望了將來的一天。到那時，耶路撒冷必成為聖潔，土地必結出累累碩果，酒和奶必湧流滿溢，而泉源要從上主的殿中流出來（珥三 17~18）。在此，我們再次看到新造的語言。神要向那些抵擋祂的國家報仇，而耶路撒冷將會成為和平的居所。

以上應許的識別標誌便是聖靈的賜下。在使徒行傳中，彼得宣告說：應許實現的日子已經到來（徒二 16~21）。²¹ 耶穌這位被釘十字架而又從死裡復活的主，將聖靈澆灌下來（徒二 33），因為在祂升天以後，祂被立為主和基督（徒二 36），而且將聖靈賜給祂的子民。拿撒勒人耶穌登上寶座被敬奉為主和基督，這實現了大衛之約，表明祂是作為大衛家的君王來統治的（參：撒七章；代上十七章；詩八十九，一三二篇）。祂是彌賽亞式的君王，將聖靈授予祂的子民，聖靈這一禮物表明，神的應許正在實現。然而，路加並沒有將聖靈的降臨視為神全部應許的實現。隨著耶穌基督的再來，歷史才會到達頂峰和高潮，那時，神要實現先知著作中的每一個應許（徒三 20~21）。耶穌正在做王掌權，聖靈正內住在信徒的心裡，但是，在耶穌再來之前的過渡時期內，祂是在天上統治。使徒向耶穌提出一個問題：以色列國何時復興（徒一 6）？我們不能單

²¹ 「路加對於他所描述的事件的理解的中心部分是：這些事件是聖經的應驗」（Barrett 1994: 135）。費茲梅（Fitzmyer 1998: 252）正確地認為，路加在此看到了先知約珥預言的應驗，而且看到了末後日子的到來。哲維爾（Jervell 1984: 99-104）正確地發現了舊約聖經和新約聖經之間和在聖靈有關的記載的連貫性。但是，意味深遠的是，他低估了路加福音—使徒行傳中與聖靈的賜下同時發生的「新事」。

單根據這個問題而指控使徒們偏離了正確的理解，陷入狹隘的國家主義的意識形態。²² 耶穌有關聖靈的應許，自然促使了門徒們在倉促間提出這個問題，因為在舊約聖經中，以色列國的復興總是和神將聖靈澆灌下來的應許息息相關的（參：賽三十二章，四十四 1~5；結三十六~三十七章）。門徒還沒有明白「已然又未然」的張力，儘管這一張力充分體現在耶穌在地上的事奉中。在回答門徒的問題時，耶穌暗示說：以色列國的復興和神應許的全部實現，並不是與聖靈的賜下完全同步的（徒一 7~8）。在聖靈被賜下和全部應許的實現之間，存在著時間的間隔。

耶穌的復活

如果我們可以說聖靈的賜下標誌著末世的開始，那麼我們應該注意到：耶穌從死裡復活是發生在聖靈降臨之前的。²³ 耶穌的復活是使徒行傳的中心主題之一（徒一 22，二 24~36，三 13~15、21~26，四 2、10~11、33，五 30~32，七 37，十 40~41，十三 30~37，十七 18、31~32，二十三 6~8，二十四 15、21，二十六 8），而復活不能與耶穌升天、坐在父神右邊這一點分割開來。在舊約聖經中，我們可以找到復活這一主題的背景。²⁴ 以西結書三十七章展望了以色列和猶大再次合而為一的那一天。²⁵ 上主要將祂的靈放在祂百姓裡面（14 節），使他們從被擄之地歸回（21 節），使他

²² 比如，巴瑞特（Barrett 1994: 76-77）就沒有清晰地看到該問題與舊約聖經應許的應驗之間的關聯。有關這一關聯，見 Polhill 1992: 84; Turner 1996: 299; Penney 1997: 69-71。

²³ Wright 2003 是有關復活的重要著作。賴特（Wright 2003: 32-84）證實：在希臘—羅馬世界，沒有對身體復活的期待或盼望，因此新約聖經的盼望是建立在舊約聖經對身體的理解這一根基上的。

²⁴ 關於在舊約聖經和第二聖殿猶太教中對復活的出色概覽，見 Wright 2003: 85-206。賴特（Wright 2003: 123）認為，對復活的盼望發端於以賽亞書中有關「受苦僕人」的篇章。

²⁵ 尤其見 Block 1998: 383-92, 399; Wright 2003: 119-21。

們聯合成為一民（22 節），潔淨他們的罪（23 節），賦予他們遵行其誠命的能力（24 節）。換句話說，神要實現長久以來所賜給百姓的聖約應許（26~27 節），因此祂的聖所要在他們中間，祂要做他們的神，他們要做祂的子民。當那位新的大衛出現時，神的拯救目的就會實現（24~25 節），新的大衛要帶領以色列，做他們的王。以西結描繪了一幅震撼人心、栩栩如生的畫面，來表達將來以色列和猶大的合而為一：從死亡中復活。以色列的歸回，以屍體復活的畫面描繪出來，這就好比是說，這個國家現在的狀態無非是像幽谷中的一堆枯骨，需要肉與生命。²⁶ 這種新的生命來自於聖靈的氣，聖靈將使全以色列重獲新生，並且合而為一，如此便實現了神起初給亞伯拉罕的應許。

由於篇幅所限，我們無法一一考慮以西結書三十七章所涉及的所有複雜問題。然而，有一點是清楚的：復活代表著神應許的實現，以及將來世代的開啟——被擄歸回和以色列的復興。在以賽亞書二十六章，我們看到了同樣的強調。上主要審判並毀壞那些欺壓窮人、滿了邪惡的人間城市。取而代之，祂要為義人、為那些信靠雅威的人建立堅不可摧的拯救之城。奇妙的是，這個將來的希望並不侷限於活著的人，以賽亞宣告說：死人要復活，他們要醒來，為著神應許的實現而歡喜歌唱（賽二十六 19）。²⁷ 但以理書十二章所表達的也相同：將死人復活放在末世的時候。那時，神要為祂的百姓申冤，並且要審判惡人。²⁸ 在所有情況下，復活都標誌著新世代的開始，也就是神的拯救應許最終實現的時候。

因此，使徒行傳中宣講的耶穌復活——本書最重要的主題之一——無非意味著將來拯救世代的到來。對猶太人來說，復活只可

²⁶ 賴特（Wright 2003: 124）正確地看到：被擄歸回和將來的復活二者經常交織在一起，彼此很難分開。

²⁷ 蔡爾茲（Childs 2001: 191-92）正確地主張，問此處的應許是指國家的歸回還是將來的復活，這是一個錯誤的二分法。也見 Wright 2003: 116-18; Motyer 1993: 218-20。

²⁸ 見 Wright 2003: 109-15; Baldwin 1978: 204-5 = 包德雯 2003: 236-37。

能意味著一件事情：舊世代已過，新世代已來。神為百姓申冤並且恢復以色列——這樣的應許不再只是有關將來的口頭言語；隨著拿撒勒人耶穌的復活，該應許已經跨進了門檻。順便提一句，這一點表明耶穌是真以色列（我們會在恰當的時候審視該主題）。然而，復活和新世代的到來，包含一個令人驚訝的要素，因為現今這個邪惡的世代依然繼續存在，還沒有立刻消失殆盡。因為耶穌已經從死裡復活，所以新、舊時代正同時並存。新的已經來到，但舊的還在持續。新的世代一定會勝利，但這並不排除間隔期的存在。在這期間，死亡依然在苟延殘喘。在使徒行傳中，路加聚焦在耶穌的復活上，因為復活是新世代的「徽章」，是神興許的「簽名」。

在保羅著作中，我們看到類似的對耶穌復活的強調，儘管由於教會中所存在的問題，他更加清楚地解釋了耶穌復活和信徒復活之間的時期。²⁹ 耶穌復活、升天、坐在天父的右邊，這有力地表明耶穌是神的大有能力的兒子（羅一 4，《思高聖經》、《新漢語譯本》）。³⁰ 作為復活、升天的那一位，耶穌現在統治著所有天使的權勢（弗一 19~23）。簡明概括福音內容的認信宣言，將耶穌的復活包括在其中，從這一點我們清楚地看到：耶穌復活是基督徒信仰的根本所在（羅四 25，十 9；林前十五 1~11）。那些拒絕相信耶穌復活的人就等於否認福音，因為稱義和救恩只屬於那些承認耶穌從死裡復活的人。當主的日子來臨時，復活的基督要拯救祂的百姓脫離神的忿怒（帖前一 10）。³¹ 剛才從帖撒羅尼迦前書引用的這節經文，證實了同樣出現在使徒行傳中的末世論張力。隨著耶穌已經從死裡復活，將來的世代已經來臨。但是，信徒依然生活在兩個世代之間。他們還在等候末日的審判。到那時，神要使怒氣臨到那些

²⁹ 關於保羅著作中的「復活」，見 Wright 2003: 209-76。

³⁰ 此處的復活標誌著將來世代的到來。見 Schreiner 1998: 44-45。

³¹ 見 Wanamaker 1990: 88。在帖撒羅尼迦前書一章 10 節的現在時態分詞 *rhyomenon*，不應被機械地理解為耶穌現在正保護著信徒（但 Best 1972: 84 抱持不同觀點）。

沒有相信和倚靠耶穌的人身上。耶穌的復活證明了應許實現的世代已經開始；但是，神的應許還沒有完全實現，因為耶穌還要再來。到那日，祂會保守祂的百姓，使他們脫離「將來的忿怒」。

羅馬書八章 11 節也迴響著類似的音符。復活主的靈居住在祂百姓的裡面。我們已經討論過，內住的聖靈代表著新世代的禮物，而這裡所講的聖靈的恩賜與復活的基督密切相關。其實這一點完全不足為奇，因為聖靈是在耶穌升天以後才被賜下的。新世代的兩個標誌在此結合在一起：基督的復活和聖靈的賜下。然而，應許世代的來臨並不意味著邪惡的世代已經嘎然而止。儘管基督已經復活並且將祂的靈澆灌下來，基督徒仍然要經歷肉身的死亡——儘管邪惡的世代已經被擊敗，依然會奮力一擊，殺害基督徒。然而，復活基督的靈內住在信徒心中，保證信徒要在末日復活。死亡無權對信徒宣告終審判決，它只是代表了仇敵對信徒的最後一擊，它雖令人痛苦，卻至終是徒勞無功的。信徒生活在基督復活和他們自己復活之間的過渡時期，他們滿心相信他們將要活著，因為基督永遠活著。

明白基督復活和信徒復活之間有一個過渡期，這絕非無關緊要的小事。那些聲稱信徒身體復活一事已經發生的人，「偏離了真道」（提後二 18）。³² 那些將「未然」誤以為是「已然」的人，已經偏離了正統信仰。哥林多前書十五章中那些質疑復活的人，或許與提摩太後書中的反對者相似。他們堅持認為沒有死人復活的事（林前十五 12），或許是在教導：將來身體的復活只是天方夜譚（參：林前十五 35）。³³ 他們或許相信，信徒所經歷的唯一復活只

³² 反對者很可能相信，信徒所經歷的唯一的復活是屬靈意義上的復活，而這一復活發生在接受洗禮之時（正如 Marshall 1999: 751-54 和 W. Mounce 2000: 527-28 所認為的）。狄比流和康哲曼（Dibelius and Conzelmann 1972: 112）認為：反對者的觀點可以歸於諾斯底主義。但是，這種理解的可能性相對較小。

³³ 對這一討論的概述，見 Thiselton 2000: 1169-78。賴特（Wright 2003: 316）認為，他們否認復活是出於異教的緣故，並非因為他們抱持過度實現的末世論。

是屬靈的復活，也就是信徒與基督一同復活（弗二 6；西三 1）。他們否認將來身體的復活，因為那樣的觀念在希臘思想中是令人作嘔的。可以想像，他們很可能認為自己在屬靈上高人一等，擁有所謂的「智慧」（參：林前一 17~二 16，三 18~23，四 6~7，六 5），而且他們在屬靈上的成熟得到了在他們中間運行的屬靈恩賜的確認，尤其是像天使那樣可以講說方言（林前十二 14~30，十四章；尤其見：十三 1）。³⁴ 他們已經做王了，所以，將來身體的復活又有何用武之地呢（林前四 8）？他們扭曲的復活觀可能有助於為他們的性犯罪辯護（林前六 12~20），正如他們中間的一些人或許所辯稱的：我們用身體做這、做那，都無關緊要。

對保羅來說，相信信徒將來的復活這是不容置疑的。那些否認信徒將來身體復活的，也就等於是否認基督身體的復活（林前十五 13、15~16），儘管他們聲稱自己相信後者。對保羅來講，信徒復活和基督復活，二者是密不可分的，所以，一個人不可能一方面大聲宣告基督的復活，同時又否認信徒將來的復活。有趣的是，保羅並沒有為耶穌復活和信徒復活之間密不可分的關聯竭力辯護；他只是斷然地認定：任何人如果抹殺信徒的復活，那麼他不能夠相信基督的復活，而且事實上也不相信。保羅繼續將該問題推進一步，他認為：那些不信基督復活的人，所信的也是枉然的，他們的罪還沒有得到赦免（林前十五 14、17）。事實上，如果基督沒有復活，那些已經離世的基督徒便是永遠滅亡了（林前十五 18）。

因此，對保羅來說，根本的問題是要明白：在基督肉身復活和我們的復活之間，有一個時間間隔。基督已經復活，但是信徒還沒有復活。基督是復活的「初熟的果子」（林前十五 20、23），因此祂的復活保證了祂所有的子民也要復活。即便如此，基督的復活並沒有保證信徒的立即復活。基督徒有聖靈，從屬靈意義上講，他們已經與基督一同復活，但是他們還要等到耶穌再來之時才會經歷身體的復活（林前十五 23）。死亡，這個最後的敵人，仍然在這個世

³⁴ 正如 Fee 1987: 10-15 所認為的。

界耀武揚威，這表明並非萬物都已經服在基督腳下了（林前十五 27～28）。因此，基督的復活顯明，新的世代已經介入，然而萬物的結局還沒有出現，因為要等到基督再來之時信徒才會復活。同時，基督徒生活在一個獨特而又令人費解的時期，也就是神應許的開始實現和完全實現之間的過渡時期。³⁵

希伯來書

乍看之下，希伯來書似乎沒有與新約聖經其他書卷中顯而易見的末世論同樣的觀點。在新約聖經其他地方所看到的橫向末世論，在本書中似乎被縱向的對比所取代，也就是屬地和屬天之間的對比。事實上，希伯來書可以按照柏拉圖的思想體系來詮釋：地上的反映了天上的，因此後者是前者的原型。³⁶ 真帳幕不是摩西所搭建的會幕（來八 2），因為地上的帳幕指向並代表著神在天上的聖所（來九 24）。聖殿中的聖所和至聖所只是神居所的影兒，指向對神同在的盼望。希伯來書作者借鑑了出埃及記二十五章 40 節所講的內容。摩西得到指示，按照在西奈山上啟示給他的樣式來建造會幕。在地上會幕中的擺設物品（來九 1～5），似乎反映了天上的實際。同樣，所獻的祭物和禮物，連同那飲食和諸般洗濯的規矩，只不過是屬肉體的條例，僅僅與物質的象徵領域有關（來九 8～10）。它們必須指向更大、更高的事物，因為它們不能使罪得著赦免。地上

³⁵ 歌羅西書通常被認為只提出了已經實現的末世論，但是，即便是在本書信中——如三章 4 節，我們依然可以看到對末世論的保留。而且，本書信承認：將來的事情還沒有全部實現（正如 Lincoln 1981: 129, 131-34 所正確認為的；也見 O'Brien 1982: 168-69; Dunn 1996b: 207-8；參 Lohse 1971: 134-35）。林康（Lincoln 1981: 165-67）同樣認為，儘管以弗所書強調了已實現的末世論，在將來的末世論和神應許現在的實現之間依然存在著張力。但另一方面，貝斯特（Best 1998: 52-55）認為，以弗所書中的觀點與他所認為真正的保羅的觀點相互衝突。

³⁶ 柏拉圖主義或許在斐羅（Philo）的著作中流露出了蛛絲馬跡。然而，威廉森（Williamson 1970）指出：柏拉圖和斐羅的影響是不太可能的。

的獻祭可以潔淨地上對應著屬天本物的副本，卻無法保證當人真正站在神面前時可以得到赦免（來九 23～24）。只有基督的獻祭才能夠真正地、有效地、全部地為罪代贖的工作。正如會幕以及其中的擺設物品指向縱向的、更高的事實，同樣，地上的、從利未支派所出的祭司也指向一個更優越的祭司制度——麥基洗德等次的祭司。地上的眾祭司「供奉的事本是天上事的形狀和影像」（來八 5；參：十 1）。因此，祭司的祭祀禮儀職責象徵了進入神同在的通路（來九 6～8）。至聖所唯有大祭司一年一次獨自進去，這象徵著通常的、毫無阻攔地通向神的通路是不可得的。

儘管希伯來書與柏拉圖思想有著表面上的類同，本書信的「縱向」語言卻應該在末世論世界觀的背景下來理解。³⁷ 在新約聖經其他書卷所發現的「已然又未然」的張力，也同樣遍佈希伯來書。³⁸ 在本書信一開始，末世論的中心地位便浮現出來。在此提到：隨著神兒子的降臨（來一 2）和舊約聖經預言的實現（來一 5～14），「這末世」已經來到。對罪的最終的、決定性的赦免，已經由基督的工作成就了（來一 3，十 12）；將來世代的能力已經「侵入」現在的世代（來六 5）。罪得赦免的真理必須從末世論的角度、在應許和實現的脈絡中來理解。³⁹ 希伯來書的作者認為，赦罪標誌著新

³⁷ 認為希伯來書呈現了斐羅（Philo）所代表的希臘主義的猶太教，這一觀點得到了一些人的支持，尤其是史皮克（Spicq 1952-1953: 1:39-91）。威廉森（Williamson 1970）對這一觀點作了詳細審核並拒絕接受。關於希伯來書的末世論特徵，見 Peterson 1982: 131; Michel 1966: 288-89。蓋士曼（Käsemann 1984）認為希伯來書是諾斯底主義的，這一觀點很少贏得擁護，因為學者們，尤其是在昆蘭抄本的幫助下，已經識別出本書信的猶太特徵。也見 Hurst 1990 對本書信的背景所作的仔細討論——不論是基督教背景或非基督教背景。關於從社會修辭學角度的討論，見 deSilva 1995。

³⁸ 見：巴瑞特（Barrett 1954）針對希伯來書末世論所作的經典討論。也見 Rissi 1987: 125; Scholer 1991: 122-23, 143, 205。

³⁹ 關於應許在希伯來書中的重要意義，尤其是其末世論特徵——不論是現在的還是將來的，見 Käsemann 1984: 26-37。

約的實現（來八 6~13，十 16~18；參：耶三十一 31~34）。因此，舊約必然已經失效，不再對基督徒具有約束力。舊約和新約之間的對比說明：對希伯來書作者來講，救贖歷史的時間表是至關重要的。⁴⁰

作者心中的末世論觀念，在希伯來書九章 26 節也是顯而易見的。基督「在今世的末期、乃是盡一次地顯現，藉著自己之奉獻為祭、好把罪廢掉的」（《呂振中譯本》）。「今世的末期」是「這末世」（來一 2）的另一種表達方式。在「今世的末期」罪得赦免，這一點確認了耶利米書提到的新約應許的實現。藉著基督的工作，救贖歷史的末期已經破曉。作者將我們的眼光吸引到基督的工作上，而基督工作的特點在本書信一開始便展現出來：基督洗淨了人的罪，就坐在高天至大者的右邊（來一 3）。不能將作者的思想僅僅侷限在縱向的範疇，因為其思想也同樣體現在救贖歷史的橫向時間軸內。希伯來書沒有將舊約聖經的啟示斥責為錯誤的或不符標準的，而是從應許和實現的角度來思考歷史。舊約聖經的獻祭指向、並且預示著基督的獻祭。神設立了亞倫等次的祭司職分，但從未計劃使它存到永遠。亞倫等次的祭司職分是麥基洗德等次祭司職分的一個預表。後者更為優越，因為它是基於神的誓言（來七 11~28）。舊約預備了新約，甚至預言了後者的到來。

因此，希伯來書中的「縱向」主題應該與救贖歷史架構結合在一起來理解。地上的會幕不僅像鏡子一樣反射了天上的會幕（神的同在），而且當基督來到並且打開了通往神的道路之後，地上的會幕就已經過時了。亞倫等次的祭司職分和規條只是天上事的形狀和影像，當耶穌在歷史中降臨、擔任麥基洗德等次的祭司、實現了舊約聖經的影像和預表之後，天上的實存就在歷史中彰顯出來了。希伯來書十章 1 節很好地抓住了本書信中「縱向」和「橫向」的關係：「律法……是將來美事的影兒。」律法所描述的各種事情的本體和真像便是基督本人。儘管如此，律法指向了基督，正如影子代

⁴⁰ 希伯來書中新約的「新」，在 Lehen 1990 中有很好的闡釋。

表了事物的本體那樣。作者將律法放置於救贖歷史的時間表內，指向了那將要來的一位。希伯來書中的「縱向」主題，不能夠被視為是柏拉圖式的，因為它們是紮根於歷史事實的，被作者放在了救恩歷史的洪流之中。

應許實現的世代已經到來，因為在實現新約應許的同時，耶穌已經「成就了潔淨罪的事」（來一 3《呂振中譯本》）。「因為祂一次獻祭，便叫那得以成聖的人永遠完全」（來十 14）。耶穌現在正以彌賽亞式的君王的身分統治，實現了詩篇一一〇篇 1 節（來一 3、13，十 12）。我們可以下這樣的結論：希伯來書的「已然」吞滅了「未然」，因為本書強調了耶穌的統治和最後的赦罪。然而，希伯來書同樣表達了末世論的張力，如同新約聖經其他書卷的見證中所出現的。耶穌正在做王掌權；但是，仇敵還在，還沒有服在基督的腳下（來一 13，十 12~13；參：詩一一〇1）。基督已經一勞永逸地、完全地解決了罪的問題，然而，審判的日子還沒有開始，信徒還在等候耶穌的再來。到那時，祂要完成已經開始實現的救恩（來九 26~28）。詩篇第八篇是對人類在宇宙中的角色的反思——享有極高的尊榮，為神管理整個世界。希伯來書二章對該詩篇進行了評述，承認人類並沒有像本應有的那樣來治理這個世界（來二 8）。我們知道這世界由於死亡的進入而偏離了正軌（來二 14~15），而死亡可以歸咎於人類的邪惡。然而，在亞當以及所有其他人類失敗的地方，耶穌成功了。耶穌是沒有罪的，活出那「完美的亞當」的生活（來四 15，七 26）。再者，因著祂的苦難和死亡，耶穌得著高舉，現在「得了尊貴榮耀為冠冕」（來二 9）。「已然又未然」的張力遍佈希伯來書第二章。耶穌以第二個亞當的身分做王，但是，祂的統治還沒有得以完全。祂已經替信徒勝過了死亡，然而，信徒依然免不了要經歷肉身的死亡（來二 14~15）。

希伯來書的收信人是信徒，他們的罪已經得到赦免；因基督的獻祭，他們得以一勞永逸地成聖了（來十 14）。然而，整部希伯來書卻透露了末世論的保留。作者急切地警告信徒，不要丟棄他們已

經經歷的救恩。他們萬不可從「這麼大的救恩」隨流失去。他們必須不斷燃燒信心和順服之火，以至於他們不會硬著心，不能進入神的安息（來三 12~四 13）。⁴¹ 他們必須擺脫昏昏欲睡、遲鈍的狀態，這樣就不至於迷失而得不到那應許了（來五 11~六 12）。他們必須牢牢地持守所承認的道，並且繼續相信神的應許——儘管眼睛還未看見，因為那些不信靠神的人將會經歷神的報復（來十 19~十二 3）。他們必須聆聽那向他們說話者的聲音，因為神是烈火（來十二 25~29）。講道式的警告在本書信中隨處可見，這表明：信徒生活在「已然」和「未然」之間的階段。這種意義的救恩是末世性的，信徒在等候著救恩的完全實現，因此，神呼召他們在過渡時期要相信、順服並且忍耐。天上的城和國還沒有降臨（來十一 10、13~16）。在基督裡的信徒不會在這個世界找到永恆的城（來十三 14）。對信徒來講，在已接受的救恩和最終全部接受的救恩之間，存在著一個張力，這一張力在有關進入神的安息的教導中得到很好的體現。希伯來書四章 3 節顯然聲稱：那些相信基督的人已經進入神的安息。⁴² 此外，「今日」（來四 7）這一詞的使用強調了應許現在——至少部分地——的實現。然而，希伯來書三章 12 節~四章 11 節反復強調：神的子民還需要等候（來四 1、6）所應許的安息。安息從根本上講是末世性的，因為那些進入安息的是歇了他們自己的工，正如神歇了祂的工一樣（來四 10）。當信徒進入天上的城時，他們會歇下一切工作，因為爭戰的日子已宣告結束。

新約聖經其他書卷調查

在新約聖經餘下的書卷中（雅各書，彼得前、後書，猶大書，啟示錄），「已然又未然」的主題並不那麼普遍。這些文獻的特定

⁴¹ 法蘭士（France 1996: 271-72）正確地主張，此處的安息指的是屬天的安息。

⁴² 正如 Attridge 1989: 126; Lincoln 1982: 210-13; Lane 1991a: 99 所認為的。對這一觀點的反對，見 Scholer 1991: 202-4。

目的和特定場合為此提供了一個合理的解釋。啟示錄作為一部預言性和天啟性的著作，自然將焦點放在將來的審判和拯救上。到那時，神要為祂的百姓申冤，同時定罪惡者。在現在的世代，教會正在由於為耶穌作見證而受苦，甚至捨命，那獸和巴比倫正欺壓著神的百姓。即便如此，信徒應該拒絕恐懼、擁抱希望，因為獸耀武揚威的日子不會長久。撒旦逼迫基督徒的時限只有三年半（啟十二 14）——也就是四十二個月（啟十一 2，十三 5），或 1,260 天（啟十一 3，十二 6）。是否應該按字面理解這一時間間隔，還是認為該數字具有象徵意義，學者們爭執不下。⁴³ 後者的可能性更大，因為數字「七」象徵著完美和完整，比如在啟示錄一章 4 節那裡，七靈代表聖靈。「七」的一半代表邪惡掌權和控制世界的時間，也就是基督在十字架上得勝以後、撒旦從天上被扔到地上的時間（啟十二 7~12）。在這一時間段內，撒旦在逼迫神的百姓（啟十二 14），因此，歸給邪惡時期的「七年的一半」，似乎是指在基督的十字架和基督再來之間的整個時期。⁴⁴

因為信徒正在十字架和復活之間的過渡期內受苦，啟示錄前瞻神的所有目的完全實現的那一天，也就是撒旦、那獸以及假先知被扔進火湖的那一天（啟十九 20，二十 10）。到那時，巴比倫要被傾覆（啟十七 1~十九 5），流血的聖徒沉冤得雪（啟六 9~11），那一日，世上的國成為我主和主基督的國（啟十一 15~19）。在一切得以圓滿之際，神會帶來新天新地，祂要實現祂的約，並且親自與祂的百姓同住（啟二十一 1~二十二 5）。

啟示錄一書將我們的注意力集中在神的聖約應許在將來的「完成」上。但是，「已然」這一主題並非毫無蹤跡。基督已經「用自

⁴³ 華活特（Walvoord 1966: 178）是按字面理解的，而奧斯邦（2008: 557-59 = Osborne 2002: 414-15）認為這裡是指臨近歷史終點時的有限的時間。

⁴⁴ 正如 Beale 1999b: 565-68, 669 所認為的。關於進一步的討論，見 Aune 1998: 609-10。

己的血使我們脫離罪惡，又使我們成為國民，作祂父神的祭司」（啟一 5~6）。對信徒來講，最重要的決戰已經取得了勝利。他們是「因羔羊的血」而得勝的（啟十二 11）。他們的衣袍被耶穌——神羔羊——的血洗得潔白放光（啟七 14）。藉著祂在十字架上的工作，耶穌已經將撒旦從天上摔到地上（啟十二 9），並且被高舉在神和祂寶座的右邊（啟十二 5）。作為神的被殺的羔羊，耶穌已經打開用七印密封的書卷（啟五 1~14），因此，救恩歷史中具有決定性的、不可逆轉的工作已經完成。在撒旦攻擊信徒的這一過渡時期內，信徒必須忍受患難（啟三 10，十三 10，十四 12），並且要「得勝」（啟二 7、11、17、26，三 5、12、21，十五 2，二十一 7），這樣才能得到最後的賞賜。「已然又未然」的模式也存在於啟示錄中。基督的十字架是歷史的支柱；祂已經將信徒從罪中救贖出來。即便如此，信徒仍然必須遭受患難而需要忍耐，直到耶穌再來並向他們的仇敵報復的那一天。

雅各書和彼得前書是寫給正經歷試煉和／或逼迫的信徒的。在這裡，我們同樣必須注意這兩封書信的特定場合和特定情境，因為二者無一是有關基督教神學的論文。二者的目的都是加強、鞏固正在遭遇艱難的信徒，因為患難幾乎消滅了他們的信心。雅各書將焦點放在道德訓勉上，勸勉他的讀者在遭遇試煉時堅持過討神喜悅的生活。⁴⁵ 他總是將審判日視為信徒得榮耀、非信徒受審判的日子。「貧窮的人」（筆者的翻譯）實際上是「信徒」的同義詞，他們在審判之日要得榮耀，而「富足的人」卻要滅亡（雅一 9~11）。那憐憫人的，沒有偏心的——尤其不偏袒那些在經濟上富裕的人——他們在末日要得到憐憫（雅二 12~13）。那些壓榨雇工、虧欠工錢為要過奢侈生活的富足人，他們是在為自己在審判之日積累罪證（雅五 1~6）。義人必須操練忍耐，因為主來的日子近了，儘管祂的遲

⁴⁵ 包衡（Bauckham 1999b: 25-28）提出，雅各書是寫給散居在東西方的猶太人的一封傳閱的書信。這一觀點很可能是正確的。

延看起來似乎格外漫長（雅五 7~8）。⁴⁶ 既然倫理性勸勉遍佈整封書信，缺乏對已實現末世論的強調也就不足為奇了。

儘管如此，有兩處經文似乎是指向已實現的末世論的。第一，雅各書一章 18 節提到：「祂按自己的旨意，用真道生了我們，叫我們在祂所造的萬物中，好像初熟的果子。」一些學者認為，雅各所考慮的是我們作為人的生理上的出生。⁴⁷ 動詞「生」（*apokyeō*）在其他地方有時是指生理上的出生。⁴⁸ 再者，前面一節提到神對所有人的豐厚的恩賜，集中在太陽、月亮和星宿的創造上（雅一 17）。人類可以被認為是神創造的「初熟的果子」，因為根據創世記一章的記載，人類是神創造的皇冠——唯一有神形象的創造。儘管有一些好的論據支持這是指生理上的創造，但更可能的理解是：雅各指的是其讀者在屬靈上的重生——他們在基督裡的新生命。⁴⁹ 雅各書一章 13~18 節歌頌了神的美善，重點在於神不會試探任何人去犯罪，而是將祂的美善厚賜眾人。在致基督徒的這封信中，雅各頌揚了神的饋贈，其最高峰就是提醒信徒：神已經賦予他們新生命。有一個重要的證據使「屬靈出生」這種解釋更有分量，那就是：賦予新生命的媒介是「真理的道」。在保羅著作中，「真理的道」這一短語總是一成不變地指基督的福音（林後六 7；弗一 13；西一 5；提後二 15）。遺憾的是，雅各沒有在其他地方使用這一短語，但是「道」（*logos*）一詞在下一段出現了三次，用來指他所宣講的信息（雅一 21~23）。例如，在雅各書一章 21，「那所栽種的道」有能力「拯救」他們的靈魂。雅各書一章 22~23 節，這兩節經文都強調：讀者不僅必須聽道，而且要付諸於實踐。因此，雅各書一章

⁴⁶ 也見雅各書五章 3 節（見 L. Cheung 2003: 252）。

⁴⁷ 正如 Elliott-Binns 1956 所認為的。

⁴⁸ 見 BDAG 中相應的詞條（《新約及早期基督教文獻希臘文大詞典》，175）。

⁴⁹ 這是 Dibelius 1975: 103-7; Davids 1982: 88-90 和 Moo 2000: 79-80 的觀點。勞斯（Laws 1980: 75-78）認為，生理上的創造和在基督裡的新生命都包括其中。

18 節的「真理的道」似乎可能是指福音。⁵⁰ 儘管信徒還在等候末日的審判，但從屬靈意義上講，在神的所有創造中，他們是神應許工作的初熟的果子。至終，神應許的是新天新地（賽六十五 17，六十六 22），而信徒的新生命證明：信徒首先承受了神為萬物所預備的福分。第二處顯示了已實現末世論的經文是雅各書二章 5 節：甚至在現在，神已經使貧窮人「在信上富足，並且承受祂……的國」。在現在的世代，他們是神的百姓，他們信靠神，然而，他們還在等候國度這個末世的禮物。

在其第一封書信中，彼得寫信給受苦中的信徒，鼓勵他們在患難中要忍耐，因為他們有末世拯救的應許。⁵¹ 苦難會導致憂愁痛苦，代表了神煉淨其羊群的審判。但是，相對於耶穌再來時信徒所要承受的最後的基業，苦難是短暫的（彼前一 4~7，四 17，五 10）。彼得強調了救恩的將來特性，將其描述為信徒在將來所要承受的基業（彼前一 4）。丈夫和妻子分享同樣的命運，他們是「一同承受生命之恩的」（彼前三 7）。現在，神保守信徒，使他們得到唯有在耶穌再來時才顯現的救恩（彼前一 5、7）。從某種意義上講，救恩還沒有全部實現，因為信徒還在等候他們「信心的果效」，也就是他們「靈魂的救恩」（彼前一 9），而且牧養群羊的長老盼望在耶穌顯現時得到那永不衰殘的榮耀冠冕（彼前五 4）。在提到愛生命和享美福時（彼前三 10），彼得很可能是指末世的生命——那等候義人的將來的賞賜。支持這一解釋的證據在於彼得前書三章 12 節提到的等候行惡之人的審判，因為在末日，上主要向他們變臉，直到永遠。

⁵⁰ 這是因為，雅各書一章 21 節的那拯救人的道指的是福音（正如 Laws 1980: 82; Davids 1982: 95; Moo 2000: 79-80 所認為的），雖然勞斯沒有看到它對雅各書一章 18 節的涵義。

⁵¹ 德萊登（Dryden 2006）正確地強調了彼得前書中神學和倫理學的密不可分，說明彼得在根本上是在關心基督徒的德行生活。

彼得並沒有將自己的思想僅僅侷限在將來的末世論上，因為神已經藉著福音的道使信徒重生（彼前一 3、23）。⁵² 他們的末世盼望是建立在他們已經得到的新生命這個基礎上的（彼前一 3）。藉著基督的寶血，神將信徒從徒勞無效的生活中救贖出來（彼前一 18~19）。他們的生命已經經歷了決定性的和根本性的改變，以致他們現在所擁有的救贖牢牢地維繫著他們將來的盼望。彼得前書一章 10~12 節這處論及舊約聖經先知的非同尋常的經文證明了：信徒是生活在應許已經實現的這一邊的。先知們早就詳細地尋求查考，想知道有關彌賽亞的預言何時會實現。他們發現，他們的事奉並不是僅僅為了他們自己的世代；他們是為了彼得時代信徒的緣故而發預言的。顯然，讀者應該感恩，因為他們生活在實現的世代，也就是神的應許正在實現的時代。末世已經來到，而耶穌基督的降臨證實了末世的開始（彼前一 20）。

彼得後書和猶大書針對教會中驕橫恣肆的假教師做出回應。因此，二者都強調了這類反對者所要遭受的末世審判。彼得後書中的反對者可能將「未然」完全抹殺，而只保留了「已然」，因此他們否認基督的第二次降臨（彼後三 1~13）。登山變像的功用在於，它預示了基督的再來，而祂的再來將開啟審判之日。那時，好譏諷的人將要毀滅。關於「已然」，彼得和猶大都沒有太多提及，這肯定是和他們教會所面臨的具體情況有關，他們都是在回應那些否認將來審判的教師。即便如此，猶大書還是提醒信徒：他們是在父神裡蒙愛、為耶穌基督保守的人（猶 1）。彼得教導說：即使現在，信徒都已經與神的性情有分，已經脫離世上的敗壞（彼後一 3~4，二 20）。兩位作者都宣告說：神保守那些屬於祂的人，必保護他們脫離假教師的攻擊，直到末日（彼後二 9；猶 24~25）。

⁵² 在描述彼得前書中的神的拯救工作時，德萊登（Dryden 2006: 64-89）使用了「敘述性世界觀」和「大歷史」這樣的術語，二者構成了勸勉的基礎。

結論

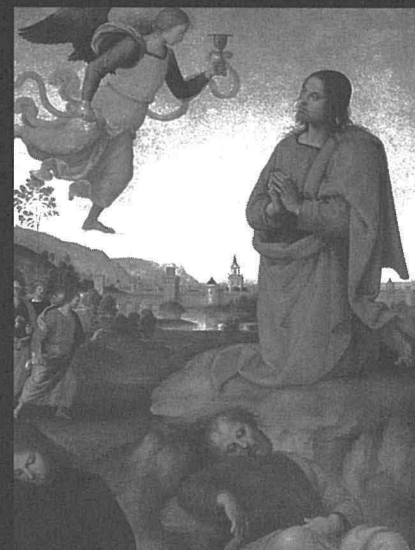
至此我們已經看到，「已然又未然」的張力，在對觀福音中體現在「神的國」這一概念中，在約翰福音中關乎永生，而同樣的張力也遍佈在新約聖經餘下的書卷。這些作者們提及該主題的方式變化多樣，並無某一固定詞語可以囊括它。在某些場合，我們看到現今的世代和將來的世代的對比。其他經文則提到「新造」，或者使用「救恩」一詞，同時指神的應許在現在的實現以及最終的實現。一部分文獻（如：啟示錄）聚焦在最後的實現上，而其他文獻（如：以弗所書和歌羅西書）則將重點放在已實現的末世論上。這些不同很可能取決於作者的具體目的以及讀者的具體處境。即便如此，在每一種情況中，我們都可以發現：神已經開始在耶穌基督裡實現祂的拯救應許，然而，信徒依然需要等候神應許的全部實現。藉著耶穌基督的事奉、受死和復活，神給亞伯拉罕的應許已經確實實現了；但是，歷史的終結還沒有來臨。這裏用劇院的比喻來稍作闡釋：舊約聖經在很久以前所宣告的那場戲劇已經開幕，但是，該戲劇還未演到最後一幕，落幕的一刻還未到來。

2

PART TWO :
THE GOD OF THE PROMISE :
THE SAVING WORK OF THE FATHER, SON, AND SPIRIT

第二部分

賜應許的神—— 聖父、聖子、聖靈的拯救工作



第 4 章

神在新約神學中的中心地位

我們很容易對司空見慣的事物視而不見。如果我們每天都能看到青翠的樹木、絢麗的日落以及驚濤拍岸的畫面，那麼我們就會以此為理所當然的。同樣，在閱讀新約聖經時，我們很容易一葉障目，從而忽略了新約聖經是如何講述神本身的。這就好比說，神被擠到一邊，而我們轉去研究其他的主题，比如稱義、和好、救贖歷史、以及新造。我認為，神在基督裡的中心地位是新約聖經敘述的根本性主题。因此，我們必須十分小心，以免將神本身從新約聖經所講述的故事中分離出去。以神為焦點，並不意味著我們是在從事系統神學的研究。系統神學不只研究「神論」，也研究聖經中有關神的真理的哲學蘊涵和時代蘊涵。而一些研究在建立「神論」時，並沒有適當地考慮聖經的故事線索。¹ 聖經神學並不探究「神論」的哲學內涵，因為這一工作是系統神學的特點。我們或許會覺得，在新約聖經神學中，無需講述更多關於「神」的信息，因為我們很容易以為：我們的神學當然是關於神的。但是，如果我們忽略了那明顯的和自然的，那麼我們可能也就忽略了新約神學最重要的主题。我們或許會對眼前的龐然大物視若無睹，僅僅因為對此已經習以為常了。

¹ 但是，關於從系統神學的角度所作的、有關神的卓越研究，見 Frame 2002。

我們還應該從一開始就指出，新約神學的根本性主題是「在基督裡尊神為大」。將新約聖經中有關神的啟示與基督論割裂開來，好像認為神佔據中心地位而基督只是退居其次，這是不應當的。² 在神實現其拯救應許時，由於祂藉著基督將自己啟示出來，祂便因此顯為大，並得到讚美。基督的降臨不僅沒有削弱神的中心地位，反倒是增強了它。基督並不想將注意力都吸引到自己身上，以致神被排擠出舞臺的中心。藉著基督的事奉、死亡和復活，其實是神得到了讚美、榮耀和尊崇。畢竟，是神計劃使基督來到世上並為其百姓完成救贖的。然而，基督論的話題極其龐大，因此，我們必須將對基督的研究與對神的研究分開——至少為了節省篇幅的緣故。我本可以試圖將基督論穿插在本章的內容裡，但是，這樣會使本章變得長篇累牘，過於洋洋灑灑。所以，為著分析的緣故，我需要使用好幾章的篇幅來討論神已經在基督裡成就的。在這樣做的過程中，我會忠於新約聖經對基督工作的強調。此外，神在基督裡的拯救工作已經使得聖靈的賜下成為可能。因此，在接下來的幾章裡，我們將會探討新約神學是如何講論聖父、聖子和聖靈的。

或許會有人反對在新約神學中談論父、子、聖靈，因為他們認為這樣做等於是容許系統神學、甚至是後來才發展起來的三一神學反過來影響、制約新約神學的研究。然而，本書的論點是，對新約聖經本身所作的歸納式研究顯示：父、子、聖靈是新約神學的根本和中心。再者，我們對父、子、聖靈的研究，必須與本書前面幾章的內容結合起來。前面幾章聚焦於神拯救應許的實現——也就是新約聖經中的「已然又未然」的主題。我們在隨後幾章中對神的研究，並沒有偏離前面幾章所提到的救贖歷史的焦點。聖父藉著差遣聖子在歷史中實現其拯救應許，聖子的工作藉著差遣聖靈而得到證實。在父、子和聖靈的工作中，我們將焦點放在賜應許的神、以及神在實現應許時所作的拯救工作上。

² 遵循新約聖經的模式，在使用「神」這一表述時，我通常是指聖父。

對觀福音

舊約聖經的背景

在我們閱讀福音書——事實上，是整部新約聖經——時，我們看到：有關神的觀點是建立在舊約聖經的基礎上的。³ 新約聖經的作者是在舊約聖經的基礎上建造的。在舊約聖經中，神的至高無上主權、獨一性、以及神的憐憫，都清晰地闡明出來。因此，祂有權命令所有人類毫無保留地將自己獻給祂。因篇幅所限，我們只能最簡要地概述舊約聖經的背景。從舊約聖經的第一節，我們就看到舊約聖經的突出主題之一——神是一切存在之物的創造者。事實上，神作為創造者的角色，已經幾乎揉合在聖經的每一個纖維裡面。神既然是萬物的創造者，祂也就是有至高無上權柄的主，配受超乎宇宙萬物之上和萬人之上的敬拜（出二十 3），因為祂是唯一的真神和永生之神。按著定義來說，被造之物理所當然應該將其主權交付創造者。申命記六章 4~5 節是猶太教思想的根本所在，是以色列人每天都要背誦的「示瑪」（申六 4）。這些話提醒猶太人：宇宙間只有一位神，而他們至高的忠誠應該單單獻給這一位神。神不是一個沒有位格的創造者，祂已經救贖以色列人脫離埃及的奴役，以此顯明祂對其百姓的憐憫和慈愛。湯普森（M. M. Thompson）很好地概括了舊約聖經對神的描述：「神首先被認為是萬有的創造者。神是賜生命的神。因為神是萬物的創造者，祂也超乎其他所有的存在之上，不論是屬天的存在，還是人類的存在。像『全能的』、『至高的』這樣的修飾語，表明神是高於其他萬物之上的，也強調了神的至高無上主權的範圍。神是創造者，是擁有至高無上主權的元首，因此祂配受敬拜和尊崇。」⁴

³ 關於對舊約聖經和第二聖殿猶太教中「神」一詞的詞義探討，見 M. M. Thompson 2001: 22-48。關於正確地以神為焦點的舊約神學，亦見 House 1998 = 郝思 2014。

⁴ M. M. Thompson 2001: 54。

以賽亞也反復強調說，雅威是唯一的神，而偶像則是出自人類虛無的想像：「你們從列國逃脫的人，要一同聚集前來。那些抬著雕刻木偶、禱告不能救人之神的，毫無知識。你們要述說陳明你們的理，讓他們彼此商議。誰從古時指明？誰從上古述說？不是我耶和華嗎？除了我以外，再沒有神；我是公義的神，又是救主；除了我以外，再沒有別神」（賽四十五 20~21；也見：賽四十四章）。雅威是真神、永生神，是始、是終，是世上萬國的統治者。而且，祂已經與祂的百姓立約。因此，以賽亞應許說：雅威要將其百姓從被擄中拯救出來。

在但以理書，好幾處經文都表達了神至高無上的主權和對萬國的統治。比如：「日子滿足，我尼布甲尼撒舉目望天，我的聰明復歸於我，我便稱頌至高者，讚美尊敬活到永遠的神。祂的權柄是永有的；祂的國存到萬代。世上所有的居民都算為虛無；在天上的萬軍和世上的居民中，祂都憑自己的意旨行事。無人能攔住祂手，或問祂說：『你做甚麼呢？』」（但四 34~35）。新約聖經作者在提到神時，他們是指舊約聖經所啟示的這位又真又活的神，也就是統管萬國的神。神對萬物的統治，是建立在祂是萬物的創造者這一基礎上的——祂是天地的創造者。當然，新約聖經也宣告神是萬有的創造者。但是，新約聖經作者對該主題的強調程度，並不像我們在舊約聖經中所見到的那樣高，因為這在舊約聖經中已經得到全面的闡釋和描述。在新約聖經作者談及創造主神時，他們是在借鑑和默認已經在舊約聖經中充分體現的真理。

掌管國度的神

在我們思想對觀福音是如何講論神時，有必要有所選擇，因為要考慮的材料幾乎是無窮無盡的，而且它們和本書呈示的其他主題也息息相關。此處的目的是引用一些有代表性的經文，為要把對觀福音所包含的主要主題包括進來。我們首先以「神的國」開始。對觀福音有關神的教導，可以概括為三個主要主題：(1) 神的至高

無上主權，(2) 神的憐憫，(3) 神的榮耀——這也是人活著的目的。有趣的是，這三個主題緊密結合在一個主題之下，就是我們在第一章詳細討論過的主題——神的國/天國。如前所述，「天」強調了神的至高無上主權和威嚴。祂是高乎萬人、獨享榮耀的神。不論是「天國」還是「神國」，二者都是指屬於神的國度。在此無需贅述該主題在對觀福音中是多麼普遍。然而，有一個事實必須指出，那就是：該國度是神的。祂擁有至高無上的主權，統管萬有。在考慮神的應許在救贖歷史中的實現時，我們很容易將注意力集中在神拯救應許的實現上，卻忘記了這國度的神。耶穌推動了神的拯救應許以及神對世人的計劃。國度的神是舊約聖經中的真神，也就是創造了世界並且應許全世界要因亞伯拉罕蒙福的神。

神的國表明神在統治，在掌管萬有。但是，我們也已經看到，「神的國」在對觀福音中是指神拯救應許的實現。國度在耶穌基督裡降臨，這證明了神是信守應許的神。因此，國度的降臨顯然強調了神要賜福百姓這一應許的實現。馬太福音一開始所記載的家譜表明神是信守應許的神，因為耶穌的家譜可以追溯到太衛和亞伯拉罕（太一 1~17）。耶穌實現了神與亞伯拉罕所立的、賜福全世界的約（創十二 3），祂也實現了神向太衛保證的國位存到永遠的約（撒下七章；代上十七章）。同樣，路加福音一~二章的「嬰孩敘事」也強調：神正在實現與其國度有關的聖約應許。

神的國同時將人的注意力吸引到祂的至高無上主權和祂的憐憫上，但它也表達了人類存在的目的。人類應該為了神國的利益而生活，沒有甚麼應該凌駕於神國之上（如：太六 33）。但這就意味著，人類應該將全部的生命都獻給神，因為國度是屬於神的。神是人們在找到國度時所得到的寶貝（見：太十三 44~46）。為了國度而生活，只是為了神——為了祂的榮耀——而生活的另一種說法。⁵ 神是人類生活的全部實質所在，祂配得高於萬物之上的優先次序。

⁵ 正如 Schlatter 1997: 160 所正確認為的。

神的國包括三個主題：神的至高無上主權、神的憐憫、以及神的榮耀（人類存在的目的）。這三個主題其實很好地概括了對觀福音中與神有關的教導。因此，接下來，我們將進一步探討對觀福音是如何表達有關神的至高無上主權、神的憐憫、以及人類存在的理由和目的的。

神的至高無上主權

「至高無上的主權」（Sovereignty）一詞顯示了神對祂所造世界的管理和控制。「神的至高無上主權」的概念根植於舊約聖經。在舊約聖經中，神總是被描述為一切存在之物的創造者。創造萬有的這一位也以祂的權柄統治萬有。神一定會持守祂的拯救應許，因為祂是創造萬物的至高無上的神（太十九 4 與其平行經文；可十三 19）。祂將美麗賜給百合花，為田間的野草穿上衣服（太六 28~30 與其平行經文）。祂是永生神（太二十六 63）；在祂沒有難成的事，因此，祂能夠使童女懷孕（路一 37），賜給人類永生（太十九 26 與其平行經文）。天使對馬利亞所說的話令人回想起，當亞伯拉罕和撒拉由於年事已高而無法生育兒女時，上主向亞伯拉罕說：「耶和華豈有難成的事嗎？」（創十八 14）。人類試圖限制神，因為他們不知道祂有使死人復活的能力（太二十二 29 與其平行經文）。如果神願意，祂可以使石頭變成亞伯拉罕的後裔（太三 9 與其平行經文），而且，如果神願意，即便是當耶穌被掛在十字架上時，祂也能救耶穌脫離死亡（太二十七 43）。⁶

神藉著祂的話語，極富權威地將自己的旨意宣告出來（參：太四 4 與其平行經文，十五 6 與其平行經文；路三 2，五 1，八 11、21，十一 28）。祂的權柄在祂對歷史進程的掌控上體現出來。祂與

⁶ 當然，馬太福音二十七章 43 節所記載的話來自耶穌的反對者。但是他們認為，如果神願意，祂可以救耶穌脫離死亡——在這一點上，他們是正確的。耶穌的仇敵所不明白的是：神並不想將耶穌從十字架的死亡中拯救出來。

起大衛，立他為以色列的王（路一 32）。⁷ 天使被神差遣去執行祂的旨意和目的（如：太一 20、24，二 13、19，四 11 與其平行經文；路一 19、26，二 9~14）。若非神許可，連一隻麻雀都不會掉在地上，因此信徒可以堅定地相信：神在看顧他們，照料他們（太十 29~31 與其平行經文）。有關耶穌嬰孩時期的敘事，也與神至高無上的主權有關，因為儘管希律在耍陰謀詭計，耶穌卻平安逃脫了他的魔爪（太二章）。該故事與神在法老時代對摩西和以色列人的保守遙相呼應，使讀者銘記神在執行其拯救藍圖中所彰顯的至高無上主權。⁸ 神準確無誤地知道所有人的內心（路十六 15）。祂向那些自以為有智慧的驕傲人隱藏祂的啟示；卻向那些像小孩子一樣謙卑的人彰顯自己（太十一 25~26 與其平行經文）。正如羅斯納（Rosner）所認為的，神的中心地位在路加福音一使徒行傳中是顯而易見的，因為傳揚福音的「道」所顯出的能力是從神自己而來的（參：路八 4~15；徒六 7，十二 24，十九 20）。⁹ 或者，正如哲維爾（Jervell）所指出的，使徒行傳中所記載的福音的傳播，是神自己所作的非同尋常的工作（徒十~十一章，十四 27，十五 7~10、14，十六 14）。¹⁰ 正是神親自克服了祂的見證人的侷限和軟弱，才使得福音廣傳四方。

⁷ 葛林（Green 1995: 37）認為，在路加福音中，神往往「隱藏在故事的背後」，來指引正在展開的事件（也見 pp. 38-39）。

⁸ 關於路加福音一使徒行傳中所體現的神計劃的重要性，見 Squires 1993。史奎爾（Squires 1993: 37）說：「對神的作為的集中關注，始終貫穿於兩卷書之中。對神作為的強調是如此明顯，以至於我們完全有理由說：神是整個故事的成就者。」博克（Bock 1998）也將焦點放在使徒行傳中神的計劃及其拯救應許的實現上（亦見 Tiede 1980: 103-18; Green 1995: 28-37, 47-49; Reasoner 1999）。亦見 Peterson 1993，他的言辭比史奎爾緩和，認為：路加福音一使徒行傳強調神的計劃實現，是為了教誨信徒，而不是為了護教的目的。

⁹ Rosner 1998: 221-25。

¹⁰ Jervell 1996: 22。

神的憐憫

父神統管萬有，但祂對萬有的統治反映了祂的慈愛和憐憫。¹¹ 飛鳥從祂的手中得到日用的供應（太六 26 與其平行經文），鮮花在祂的裝扮下五彩繽紛、極其美麗（太六 28~29 與其平行經文）。神的愛不只是侷限在神的子民身上；祂也向非信徒顯明祂的愛，就是將陽光、雨水賜給所有的人（太五 45）。信徒禱告時，在他們還沒有說出祈求以前，神早就知道他們的需要了，因此，他們應該避免焦急和充滿迷信色彩的重複（太六 7~8；路十二 30）。從這些經文中我們看到：神的至高無上主權表達了祂的慈愛。神的至高無上主權並不等於暴君式的高壓統治。祂賜美物給那些向祂祈求的人（太七 11），或者正如路加所說的，祂將聖靈賜給那些向祂求聖靈的人（路十一 13）。某個惡毒的父親可能會把看起來像魚的蛇偷偷放進孩子的午餐中，但我們卻不應該把神看作這樣的父親（路十一 11）。¹² 有人向神求雞蛋，祂不會代之以蜷縮起來像雞蛋的蝎子（路十一 12）。神是慷慨、樂施的，而不是一位小氣吝嗇的父親。祂是良善的（可十 18 與其平行經文），樂意饒恕那些到祂面前認罪悔改的人（可二 7 與其平行經文）。神的仁慈在路加福音十二章 32 節得到很好的體現：「你們這小群，不要懼怕，因為你們的父樂意把國賜給你們。」天父對其軟弱、窮困子民的悉心關懷，體現在祂樂意把國賜給他們。祂並不是勉強地、不情願地把國賜給祂的子民，而是歡歡喜喜地贈予他們。

¹¹ 實際上，將神的至高無上主權和祂的慈愛分開，這是人為的做法，因為真實情況是，神的愛是祂以至高無上主權施行的。因此，我所引用的有關神慈愛的經文，應許已經在描述神的至高無上主權時引用過了。

¹² 關於對路加福音十一章 11~12 節的這種解釋的支持，見 Bailey 1976: 136-37。

神的愛在路加福音十五章的比喻中凸顯出來。¹³ 迷失的羊、丟失的錢、迷途的浪子，這些都代表了當罪人悔改、歸向神時祂所經歷的滿溢的喜樂。耶穌使用所有三個比喻，目的是在法利賽人和文士面前為祂與社會下層人和罪人的密切交往辯護（路十五 1~2）。有關兩個兒子的故事是令人難忘的，它強而有力地傳達了這個真理。比喻中的父親並沒有對迷途知返的小兒子心存記恨，沒有重算舊賬，提醒他是如何揮霍了他所繼承的財產。在巴勒斯坦的文化中，跑步被視為有失莊重，但此時的父親已經無暇顧及這些禮儀的拘束。¹⁴ 父親滿懷憐憫，跑去迎接他的兒子，並且擁抱他，親吻他。父親甚至沒有讓兒子講完自己的懺悔詞（比較路十五 18~19 與十五 21）。他極其隆重地慶祝浪子的歸來：給他穿上最好的袍子，穿上鞋，戴上戒指，並準備宰了肥牛犢來大辦筵席、吃喝快樂。小兒子代表稅吏和罪人，他們拋棄了神的道路，虛度了他們的生命（路十五 1~2）。大兒子按照標準是百依百順的（「從來沒有違背過你的命」〔路十五 29〕），他代表法利賽人和文士。他在外辛苦勞動了一天，回到家卻發現家裡有個筵席，是為了慶祝他弟弟——一個流氓、敗家子——的歸來，他對此無比憤怒。然而，父親卻毫不吝嗇他的愛。他邀請大兒子也一起來參加筵席。耶穌在此表達了神對法利賽人的愛。該比喻結束時留下一個問題，一個長久迴響在讀者耳畔的問題：法利賽人會來參加筵席嗎？而事實上，讀者會嗎？

對神的愛的回應可謂是生死攸關，因為祂也是聖潔的，是審判萬人的。祂呼召人們來信靠祂，來遵行祂的旨意。祂向承認自己罪的罪人廣施憐憫（路十八 9~14），並且賞賜那些尋求祂的人（太六 1、4、6、18）。神的愛不能與祂的聖潔和審判分開來理解。那些拒絕承認祂是主的人，在末日要面臨審判（太七 1~2，十 15，

¹³ 關於對本章的精湛的解釋，見 Jeremias 1972: 124-32。也見 Hultgren 2000: 70-91。

¹⁴ 見 Jeremias 1972: 130; Bailey 1976: 181。

十一 20~24；路十 13~15）。不結好果子的樹會被砍掉，丟進火裡（太七 19；參：路三 9）。那些沒有信心的人會被趕到黑暗裡去，在那裡必要哀哭切齒（太八 12；參：路十三 25~30）。哀哭切齒也是許多沒有穿結婚禮服之人的下場，也就是那些沒有穿戴整齊來赴彌賽亞筵席的人（太二十二 11~14）。人類應該敬畏神，就是那能夠把他們投入地獄的（太十 28 與其平行經文）。如果有人不悔改，他就會滅亡（路十三 1~9）。人若不能夠制伏罪，後果便是末日永遠不滅的火（可九 42~48）。那些不饒恕別人的，也不會從神那裡得到饒恕（太六 14~15，十八 21~35）。神要懲罰葡萄園中不上繳果子的佃戶（太二十一 40~41 與其平行經文）。不幫助窮人而且不悔改的富人要永遠受苦（路十六 19~31）。因此可以說，神的憐憫只能在祂對罪的義怒和要來的審判這一大背景下來理解。藉著有關國度的講道，神施憐憫的日子已經來到，邀請罪人悔改的懷抱已經張開。在有關耶穌基督的福音中，在有關「神國」的講道中，神的「憐憫的心腸」已經向世人彰顯（路一 78~79）。

神的榮耀

既然神是萬有的創造者和主宰，祂就要求所有人在生活中要讓祂居首位。在討論神的榮耀時，我們不應只是侷限在包含「榮耀」（*doxa*、*doxazō*）一詞的經文。「榮耀」一詞涵義很廣，該詞的目的是要傳遞出神在凡事上的至高無上地位。換句話說，人類存在的目的是要順服、相信並且讚美神。例如，在有關祂的家庭的問題上，耶穌並沒有感情用事；祂聲稱那些行神旨意的人就是祂的家人（太十二 50 與其平行經文）。神的這個權利是絕對的，也是放諸四海皆準的，因此生命中最為重要的唯有一件，就是尊神的名為聖（太六 9 與其平行經文）。在馬太版本的主禱文中，只有當神的國降臨、神的旨意行在地上時，「尊神的名為聖」才得以實現（太六

10)。¹⁵撒旦蠱惑耶穌從聖殿頂上跳下，卻遭到耶穌的拒絕，因為那樣的行為可謂是對神的試探（太四 7 與其平行經文；參：申六 16）。當撒旦再次試圖誘惑耶穌來敬拜他時，耶穌再次引述了申命記六章。耶穌回答說：祂必須單單敬拜和事奉神（太四 8~10 與其平行經文；參：申六 13）。顯然，罪是極其可憎的，因為它等於是尊崇神，拒絕信靠神。

神超越萬物的優先性賦予耶穌的教導以活力。錢財裡面潛伏著巨大的危險，因為它很容易變成一個人的神。那些在今世積攢財寶的人便失去了在天上的財寶（太六 19~21 與其平行經文）。有關無知財主的比喻闡釋了今世財寶的危險性（路十二 16~21）。這位財主的錯誤不在於他投資建造更大的糧倉，似乎計劃增加自己商業的利潤本身是該受責備的。倒不如說，耶穌指出這位財主根本的罪是他「在神面前卻不富足」（路十二 21）。這位財主完全把神拋於腦後，結果，他把自己的一生看作永恆的度假，他可以在其中放鬆享樂，並且享受他的財富。耶穌教導說，神不容許自己有任何競爭者。人類不能事奉兩個主（太六 24 與其平行經文），因此，神的國必須在他們的生命中佔據首要位置（太六 33）。人類所承受的最後的獎賞，不應該和屬世的祝福相提並論，好像天堂只不過是今世各種快樂的「超級增強版」。為「清心的人」存留的巨大喜樂便是看見神自己（太五 8）。沒有任何的喜樂可以和親眼看見神相媲美，而這一福分是應許給忠信之人的。

耶穌對年輕財主的問題的回答，體現了神的絕對優先性（太十九 17；可十 18；路十八 19）。馬可和路加都嚴肅地提出這個問題——耶穌質問年輕人為何稱祂是良善的。而在馬太福音中，該問題是：「你為甚麼問我關於『善』？」（《思高聖經》）。在這三部福音書的記載中，耶穌都宣告說只有神是良善的，這就把人的注

¹⁵ 斯泰特勒（Stettler 2004: 155）的說法是正確的：尊神的名為聖「是耶穌整個事奉背後的主導原則」。馬歇爾（Marshall 1978b: 457）指出：「高舉神的榮耀是禱告的第一主題。」

意力吸引到神完美道德的榮耀上。既然神是至高無上的，那麼，以全人和全力愛神便自然上升為聖經中最重要的誡命（太二十二 37~40；可十二 28~34；參：路十 25~27）。當然，這一誡命可以在示瑪（Shema）中找到根源（申六 4）。在馬可福音中，這位文士正確地發現，對神的熱烈而真誠的愛不一定要藉著履行宗教責任——如獻祭——來表達。宗教禮儀可能會變成例行公事，從而與對神的愛割裂開來。耶穌嚴厲指責宗教領袖，因為聖殿本應該是禱告的殿，他們卻使聖殿的敬拜充斥著錢財上的腐敗（太二十一 12~19 與其平行經文）。法利賽人所奉行的宗教傳統使耶穌義憤填膺，因為他們用傳統的儀文代替了內心的敬拜，而且把人的傳統高舉到神的話語之上（太十五 1~11 與其平行經文）。耶穌所不能滿意的是：人口頭講說正確的話語，內心卻遠離了神。耶穌所要求的是敬拜神的時候所表現出的真誠和熱心。

神對萬物的至高無上的地位意味著：沒有甚麼比榮耀神更重要。好的行為值得讚許，不只是因為它們可以幫助別人——儘管那也是重要的——而是因為它們可以榮耀神（太五 13~16）。在十個大癲瘋病人被潔淨後，唯獨那個撒瑪利亞人脫穎而出，因為他讚美神，感謝神醫治了他（路十七 11~19）。這位撒瑪利亞人儘管被拒於主流猶太教之外，卻認識到：神因著施行憐憫而應該得到讚美。沒有感謝神的另外九個人被神定了罪，因為他們沒有做到人生最重要的事情。當耶穌使拿因寡婦的獨子從死裡復活後，人們充滿了敬畏，並且將榮耀歸給神（路七 16）。有一位因殘疾而身體變形十八年的女人，當耶穌醫治她時，她就歸榮耀給神（路十三 13）。耶穌的醫治總是自然地激發起人們對神的讚美，並將榮耀歸給神（太十五 29~31）。

路加福音以讚美神開始，也以讚美神結束。馬利亞和撒迦利亞讚美、稱頌上主，因祂實現了祂的聖約應許（路一 46~55、68~79）。在耶穌降生時，天使讚美神，並將榮耀歸給祂（路二 13~14）。牧羊人也讚美神，因為祂把基督顯明給他們（路二 20）。西

面和亞拿也以讚美和感謝回應（路二 28、38）。在路加福音的結尾處，門徒們在聖殿裡讚美、敬拜神（路二十四 53），由此實現了聖殿存在的真正目的，這與那些把聖殿變成謀求財利的人形成鮮明的對比（路十九 45~48）。

神在歷史中行事，為要實現祂拯救的應許，而拯救應許的實現顯明了神是多麼榮耀、偉大和美麗。救恩這一禮物不應被置於賜救恩者之上。這一禮物顯示出賜予者的一切能力、慈愛和良善。因此，人們得到救恩後的反應便是讚美和尊崇神。新約神學的核心是神在基督裡所成就的拯救其子民的工作，而這樣的拯救工作帶給神讚美、尊崇和榮耀。

神是父

顯然，神的國這一概念幫助我們對於對觀福音中提到的神有很多的認識。在對觀福音中，另一個相當顯著的主題是神的父性。¹⁶ 湯普森主張，耶穌強調神是父，這一強調是和祂的使命分不開的，也不能和神的應許分離，即產業屬於那些悔改並順服神、以神為他們的父的人。¹⁷ 過去的學者很強調耶穌稱神為「父」這一做法的獨特性。耶利米亞（Jeremias）特別關注到，耶穌從祂與神的關係稱神為「父」的獨特性。¹⁸ 早在耶穌時代之前，在猶太文學中就出現過稱神為「父」的記載，但是耶穌使用該稱謂的頻率之高卻是獨樹一幟的。¹⁹ 耶穌對「父」的稱呼是獨特且特別強調的。²⁰ 一些學者

¹⁶ 關於對觀福音中神的父親身分這一主題的概述，見 M. M. Thompson 2000: 87-115。

¹⁷ M. M. Thompson 2000: 71-86。

¹⁸ 見 Jeremias 1967: 11-67; 1971: 61-68。見 M. M. Thompson 2000: 21-34 對耶利米亞的觀點的概述和評估。

¹⁹ 關於舊約聖經和第二聖殿文學中稱神為父的概覽，見 M. M. Thompson 2000: 35-55; 2001: 58-69。湯普森（Thompson 2000: 54）強調了這些文獻的三個主題：(1) 作為父親的神是「一個家族或部落的源頭或起

得出的結論是：由於它的高頻率和親密性，「父」是對應亞蘭語「阿爸」（Abba）的詞，所以可翻譯成「爹地」（Daddy）。的確，耶穌與神的關係是親密而獨特的，而且很多時候，祂稱神為「父」的方式也是與眾不同的。儘管如此，正如巴爾所闡明的，我們還沒有足夠的證據可以得出結論說：「父」應該等同於「爹地」。²¹ 法蘭士（France）同意巴爾的觀點，但他評論說，耶利米亞從未想到要得出這樣的結論，因為在一個父系社會的家庭中，「阿爸」所表達的是來自於兒子的帶有敬重的親密態度。²²

耶穌與神的獨特關係

按照筆者的統計，在對觀福音中，耶穌在十九個地方使用了「我的父」或「我在天上的父」，大多數出現在馬太福音中。²³ 耶穌在表達與神的關係時有著超乎尋常的膽識，這一點在耶穌的言辭中可以看到：祂要求人們要遵行「我天父」的旨意（太七 21，十二

源，為祂的兒女預備產業」；(2)「父親保護並供應兒女；」(3)「父親是權威的形象，他配得兒女們得體的順服和敬重。」

²⁰ 戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1998: 601-2）批評了耶利米亞研究的一些誇張的傾向，他們指出在猶太圈子中稱神為「父」的證據，而且表明他們不願將「阿爸」翻譯為「爹地」。儘管如此，他們依然聲稱：耶穌對「父」的使用是「獨具特色」和「與眾不同」的（亦見 Dunn 1975b: 21-26）。耶利米亞（Jeremias 1971: 67）親自更正了「阿爸」應該翻譯成「爹地」的主張。

²¹ Barr 1988。亦見 Vermes 1993: 152-83; Crump 2006: 97-100。但是，耶利米亞的學術研究在 Lee 2005: 122-36 的審慎而明智的研究中得到根本性的辯護。湯普森認為，耶穌與父神的關係並不代表與神的一種「新式的親密」，而是反映了以色列人已經有的、同樣的信靠神（M. M. Thompson 2000: 84）；這觀點的說服力較弱。湯普森懷疑耶穌對「阿爸」的使用是否真的反映了耶穌與神的經歷和親密關係（Thompson 2000: 30-32）；她的這個觀點也不太具有說服力。對湯普森觀點的評價，見 Lee 2005: 132-35。

²² France 2002: 584。

²³ 實際上，該短語從未在馬可福音中出現過。

50；參：二十五 34）；而且，只有那些承認耶穌的人才會得到「我父」的承認（太十 32~33）。

聖子的中心地位在馬太福音十一章 25~27 節凸顯出來（參：路十 21~22）。²⁴ 耶穌頌讚神至高無上的主權，因為祂將啟示向智慧人隱藏，卻向嬰孩顯露。祂承認，這本是天父的美意。在馬太福音十一章 27 節，耶穌令人驚訝地宣告：「我父將一切交给了我」（《思高聖經》）。因此，屬於天父的至高無上主權也同樣賜予了聖子。但是，耶穌還繼續說了更多。聖父和聖子之間所享有的關係是排他的、是相互的。唯有父真正認識子；反之亦然：唯有子真正認識父。在新約聖經中，這樣的陳述無一處是涉及其他任何人或天使的，儘管所用的語言很容易使人想起約翰的基督論。這並不是說，這裡所闡釋的基督論與對觀福音的基督論相衝突。實際上，當我們在隨後的幾章裡進一步探視對觀福音中的基督論時，我們將會看到：本節經文與對觀福音的基督論是一致的。在馬太福音十一章 25~26 節，耶穌宣告說：人們來認識父，是由於父恩惠的旨意。在馬太福音十一章 27 節，耶穌補充解釋這一真理說：只有當子願意將父的旨意揭示給他們時，他們才能夠認識父。如果耶穌是認識神的媒介，而且神和耶穌彼此完全地認識對方，那麼我們有理由得出結論：耶穌與神同享尊榮。然而，只有父神知道耶穌再來的日子（太二十四 36；可十三 32）。

神也是那些憑信心信靠祂之人的父，然而，耶穌與天父的關係是獨特和與眾不同的。耶穌還提到：「我在天上的父」所啟示的（太十六 17）；若不是「我天父」栽種的，必要拔出來（太十五 13）；「我天父的面」（太十八 10）；「我在天上的父」必成全教會的禱告（太十八 19）；「我天父」要懲罰那些不肯饒恕的人（太

²⁴ 關於學術界觀點的一個很好的概覽，以及判定該語錄的內容是真實的，見 Fitzmyer 1985: 865-70。對真實性更深入的辯護，見 Marshall 1978b: 432; Hager 1993b: 317-18; Carson 1984: 276-77 = 卡森 2013: 536-38; Lee 2005: 137-42。

十八 35)；「我父」在國度裡所預備的有特別尊榮的位置(太二十 23)；你們這蒙「我父」賜福的(太二十五 34)；那些要在「我父的」國裡喝新酒的人(太二十六 29)；「我父」將國賜下(路二十二 29)；如果耶穌願意，「我父」就會差遣十二營的天使下來(太二十六 53)；「我父」所應許的聖靈(路二十四 49)。

關於「父」的最非同尋常的使用，出現在耶穌在客西馬尼園經受痛苦的時候。即將到來的十字架的苦難使祂恐懼，這恐懼幾乎將祂淹沒。祂開始渴望一個可以使祂避免要來的痛苦的方法。祂禱告說：「阿爸！父啊！在你凡事都能；求你將這杯撤去。然而，不要從我的意思，只要從你的意思」(可十四 36；參：太二十六 39、42；路二十二 42)。這裡所用的「阿爸」一詞，是「父親」的亞蘭語對應詞，這很可能如實再現了歷史中的耶穌所講的原話。²⁵ 耶穌之所以回想起這個詞語，或許是因為祂在那一刻所經歷的劇烈痛苦是永遠難忘的。即使當耶穌哭喊著，想要避免令人驚恐的痛苦時，祂也是在向祂的天父呼求。在那一刻的劇痛中，神依然是祂親愛的天父和上主，耶穌將自己的生命交託給祂。

耶穌和祂天父的特殊關係在路加福音二章 41~52 節得到再現。這段經文講述的是耶穌和祂的父母上耶路撒冷過逾越節的故事。祂父母返回拿撒勒，以為十二歲的耶穌會和親戚或其他朋友一起回家。當他們發現在親戚朋友當中找不到耶穌時，他們立刻回到耶路撒冷，一連找了三天才在聖殿裡找到了祂。²⁶ 耶穌提出問題和解答問題的深度震驚了在場的每一個人。儘管如此，祂父母卻感到有些苦惱，因為祂沒有告訴他們祂要去哪裡。耶穌回答說：「為甚

²⁵ 胡克爾 (Hooker 1991: 348) 說道：「保留這個詞語表明，人們以此紀念耶穌稱呼神的獨特方式」(參 Cranfield 1963: 433; Lane 1974: 517-18)。馬太(太二十六 39、42)和路加(路二十二 42)只用了「父」(*pater*)一詞，而沒有用「阿爸」。

²⁶ 這裡的三天可能是包括兩頭的日子。也就是說，第一天，耶穌的父母意識到祂並沒有上路；第二天，他們尋找未果；第三天，他們找到了耶穌。見 Fitzmyer 1981a: 441-42。

麼找我呢？豈不知我應當在我父的家裡嗎？」(路二 49《和合本》小字)。²⁷ 耶穌告訴祂的父母：祂和祂天父的關係超過祂和地上的父母的關係。對天上的父，耶穌有著獨特和終極的責任，而這一責任超越了祂屬世父母的權柄。

父的權柄

對觀福音中的「父」一詞表明了神的權柄和祂的良善。從這一意義上講，這一點與對神的至高無上主權、憐憫和首要地位的教導非常相似。馬太經常使用「在天上的父」這一短語。²⁸ 在馬太福音以外，我們只有在馬可福音十一章 26 節看到這一短語。尊神為「在天上的父」，強調了神的權柄和至高無上主權。這一點可以在馬太福音其他地方的亮光中得到確認，即天是神的座位(太五 34，二十三 22)。父也被稱為「天地的主」(太五 34；路十 21)。天代表了超越的、人類肉眼無法看見的世界，因此，當神從天上說話時，這是相當震撼人心的(太三 16~17 與其平行經文)。父的靈也藉著耶穌的門徒說話(太十 20)，在耶穌升天以後，父的應許——被確認為聖靈——將會由父差遣而降臨下來(路二十四 49)。

父的權柄和能力是顯而易見的，因為祂看到人在暗處所行的，就相應地回報他們(太六 4、6、18)。沒有任何人、任何事可以躲避神的注視。在父的子民還沒有祈求以前，祂就已經知道了他們的需要(太六 8、32 與其平行經文)。唯有父知道子再來的日子，而這個日子是向天使——甚至向子——隱藏的(太二十四 36 與其平行

²⁷ 布朗 (R. Brown 1977: 475-77) 主張，當耶穌使用 *en tois tou patros mou* (直譯為：「在我父的〔事情〕裡面」) 這一表述時，祂非常可能是指祂父的家裡，因為祂是在聖殿裡講這話的。布朗也認真地討論了其他一些解釋。關於另一個類似的、周詳的討論，見 Fitzmyer 1981a: 443-44。

²⁸ 太五 16、45，六 1、9，七 11、21，十 32、33，十二 50，十六 17，十八 10、14、19。「天父」出現在太五 48，六 14、26、32，十五 13，十八 25，二十三 9。

經文)。既然神是擁有至高無上主權的父，人類理應遵行祂的旨意，順服祂的話語（太七 21，十二 50；參：十 32~33）。那些遵行神的吩咐的人，在世界的末了要像太陽一樣發光，而其餘的人則會被丟在火裡（太十三 41~43）。那些拒絕饒恕他人的人，在審判之日也不會得到父的饒恕（太六 14~15，十八 35；可十一 25）。按照同樣的道理，那些不是父栽種的物，在審判之日會被連根拔除（太十五 13）。

父的權柄是顯而易見的，因為耶穌確信父能改變事件的進展，雖然祂沒有強求父挪去十字架的苦杯，以致十字架的苦可以避免（可十四 46 與其平行經文）。與此類似的是，耶穌講到：如果祂呼求父，十二營多的天使會阻止祂的受苦和犧牲（太二十六 53）。因此，在耶穌斷氣時，祂將祂的靈魂交在父的手中（路二十三 46）。「神是父」，這真理是如此獨特，以致沒有任何人配受「父」這一頭銜，也就是該頭銜所代表的、屬於神的那種深遠意義（太二十三 9）。「父」一詞是神的名的一部分（太二十八 19），而且人子要帶著父獨有的榮耀再來（太十六 27 與其平行經文）。

父的良善

「父」一詞不僅表達了神的權柄和至高無上主權，也表達了祂的良善。神是「完全」的（太五 48），或者——根據路加版本的這句話——是「慈悲」的（路六 36）。在十字架上，耶穌懇求父赦免那些釘祂十字架之人的罪，這反映了神的憐憫（路二十三 34）。父對祂的「小子們」愛意濃厚（太十八 10~14）。正如牧人尋找迷失的羊，而當迷羊重返羊圈時便盡情地歡喜；同樣，父也以這樣的愛尋找失喪的人（路十五 3~7）。祂是那些信靠祂、順服祂之人的父，因此他們可以向祂禱告，把祂視為慈愛的父親（太六 9 與其平行經文；參：路十一 5~8）。作為滿有恩典的父，祂賜好東西給祂的兒女（太七 11）——在路加福音中，這好東西是指聖靈（路十一 13）。神的良善永遠不能和祂的至高無上主權分開，因為沒有父的

許可，連一隻麻雀也不會掉在地上（太十 29）。如果父這樣看顧麻雀，那麼，祂的兒女對神的保護和他們自己的安全應該有完全的信心（太六 26 與其平行經文）。

耶穌是父獨特的、與眾不同的兒子，但是，信徒也可以稱呼神為父，神的良善在此便得到了彰顯。信徒是「你們天父的兒子」（太五 45）；要將榮耀歸給「你們在天上的父」（太五 16）；應該像「你們的天父」那樣完全和充滿憐恤（太五 48；路六 36）；要得「你們天父」的獎賞（太六 1、4、6、18）；向他們的父禱告（太六 6、9；路十一 2），因為父知道他們的需要（太六 8、26、32；路十二 30），而且樂意賜好東西（太七 11；路十一 13）。²⁹ 父的靈透過門徒說話（太十 20）；義人「在他們父的國裡，要發出光來，像太陽一樣」（太十三 43）。

約翰福音

神的啟示

約翰福音的顯著特點之一，在於談到神的時候所體現出來的猶太教和舊約聖經的背景。³⁰ 約翰並沒有詳細闡述神的本質，因為他默認了舊約聖經的教導，並在此基礎上進行建造。當然，獨一神論在舊約聖經中是不容置疑的，因此，約翰教導說只有一位真神，祂從起初就存在（約一 1，十七 3）。從來沒有人見過神，因為祂是無形的，而且祂的榮耀不是人類所能承受得了的（約一 18）。按照巴瑞特的理解，當約翰說「神是靈」（約四 24《和合本》小字）

²⁹ 在路加福音中，好東西指的是聖靈。關於談及聖靈的經文的意義，有個很有幫助的討論，見 Bock 1996: 1062-63。

³⁰ 關於約翰著作中「父」的概覽，見 M. M. Thompson 2000: 133-54。在湯普森後來的書（Thompson 2001）中，她主張：約翰福音是以神為中心的，而不僅僅是以基督為中心的。換句話說，以基督為中心並沒有降低，反倒是抬高了神的地位，因為子彰顯了父。

時，他是指神「是不可見和不可知的」，³¹ 因此是人類無法察覺的。儘管神是靈，而且是不可見的，約翰卻並沒有教導神是不可知的，因為整個福音書的要旨就是：神已經在祂兒子裡面啟示了自己，而且是父差遣了子。³² 約翰福音的神不是一位沉默的神。祂已經藉著舊約聖經向祂的百姓說過話（如：約五 45~47；參：九 29），³³ 而至終，也是以至高無上的方式，神藉著耶穌說話。聖經——作為神的話——是不能廢去的（約十 35）。而且在耶穌裡，舊約聖經中關於神要教導其百姓的應許已經實現（約六 45）。神已經藉著祂的兒子傳遞了祂最後的、完整的話語，而耶穌將父表明出來（約一 18，十四 9）。神不僅說話，而且還做事。藉著將祂的兒子賜下來拯救世人，神尤其彰顯了對世人的愛（約三 16，二十 30~31）。神差遣祂的兒子，是來拯救世人，而不是要定世人的罪（約三 17）。因此，子是神賜給世界的至上的禮物（約四 10）。

已經將自己啟示給人類的這位神就是真理，因此祂是可信賴的（約三 33）。神差遣祂的兒子，作為神的羔羊為世人的罪而死，藉此彰顯了祂的榮耀（約十一 4、40，十三 31~32，十七 1、4、5）。當然，神的慈愛和憐憫並不是神的所有屬性。在其已實現的末世論框架下，約翰強調說，非信徒已經處在神的審判之下了。那些不信的人已經得到審判，神的義怒常在他們身上（約三 18、36）。但他也教導說，對於那些作惡的人，有末世的審判為他們存留（約

³¹ Barrett 1978: 238。巴瑞特 (Barrett 1978: 238-39) 繼續說道，神藉著聖靈在耶穌裡啟示了真理。亦見 Carson 1991b: 225 = 卡森 2007a: 346-47。

³² 亦見 Moloney 2002: 109-11。約翰也沒有暗示說，在日常生活中，神是不可知的（正如 Ridderbos 1997: 164 所正確認為的）。

³³ 在約翰福音九章 29 節，猶太領袖們聲稱神向摩西說過話。然而，約翰並沒有反對這種聲稱。他反對的是他們沒有看到神已經在耶穌裡面說話，而且是最超越的、最最終的話語（約一 17~18，五 39~40、45~46）。正如卡森 (Carson 1991b: 374 = 卡森 2007a: 576-77) 所正確認為的。

五 29)。摩西將要起來作見證，控告那些拒絕相信的猶太領袖（約五 45）。

約翰強調說，救恩是神的工作，不可能憑人的力量達到或實現。³⁴ 那些得救的人是從神生的（約一 13，三 3、5、7）。新生命是神親自賜予的，是超自然的。約翰強調了救恩是神的恩賜。那些憑信心到子這裡來的，都是父賜給子的（約六 37）。耶穌只將永生賜給父所賜給祂的那些人（約十七 2），而且耶穌將神的名啟示給神已經賜給祂的那些人（約十七 6、24）。耶穌只為父所賜給祂的那些人禱告（約十七 9），而且祂完成了父的旨意，也就是保守父所賜給祂的那些人直到末日（約六 39）。祂也禱告說，求父保守、維護他們直到末日（約十七 11、15）。因此，他們將永遠不會背棄信仰，而且在末日要從死裡復活，得到新的生命。如果人不是由父吸引來到子這裡，他們就不會到耶穌這裡來得生命（約六 44）。反之，那些已經蒙父教導的人，一定會來到耶穌這裡（約六 45）。他們是父賜給耶穌的群羊的一部分（約十 29），而那些不信的人不是父賜給子的（約六 64~65）。

人必須回應神在耶穌裡的啟示，來相信耶穌（約十四 1）。在恰當的時候，我們會對此有更多的討論。在此應該指明的是：人類被呼召要在他們所做的一切事上將榮耀歸給神。³⁵ 因為神的「榮耀應該理解為神的啟示，或者理解為神的能力在歷史中的介入」。³⁶ 因此，那個因耶穌的醫治而重獲光明的天生瞎眼的人，應該為著他的醫治來讚美神、歸榮耀給神（約九 24）。³⁷ 耶穌醫治了拉撒路（約十一 4、40），完成了祂的事奉，並且從容受死（約十三 31~

³⁴ 關於約翰福音中有關神的至高無上主權和人的責任，有幫助的闡釋，見：卡森 2007b (Carson 1981a)。

³⁵ 關於約翰福音中的榮耀這一問題，見 Hegermann, *ENDT* 1: 347-38。

³⁶ Aalen, *NIDNTT* 2:48。

³⁷ 這些話是猶太領袖講的，他們鼓勵這個原本瞎眼的人將榮耀歸給神，而不是歸給耶穌。他們在所確認的事情上是正確的，但在所否認的事情上是錯誤的。

32, 十七 1、4、5), 都是為了將榮耀歸給神, 因為神在祂兒子的工作上得到榮耀。³⁸ 一個人存在的目的和目標便是榮耀神, 在此我們看到: 新約神學的根本主題——神的榮耀——也同樣是約翰福音的中心主題。儘管彼得的死亡恐怖淒慘, 卻能使神得著榮耀, 想必是因為他要為耶穌基督的緣故而受死(約二十一 19)。不信耶穌的猶太人受到控告, 因為他們不珍視神的榮耀, 反而為了博取人的認可和尊敬而生活(約五 44, 十二 43)。他們不是被對神的愛所充滿、所激勵(約五 42), 而是為了取悅別人而生活。然而, 生命的目標應該是事奉神。但是, 有些誤以為自己是在事奉神的人, 其實是被欺哄了(約十六 2)。人在榮耀神時, 才是真正地在事奉神, 而且, 正如我們隨後所要看到的, 根據約翰福音, 當人信靠神時, 神便得到了至高的榮耀。具體來講, 當人相信耶穌是基督、是神的兒子——神的羔羊, 除去世人罪孽的(約一 29)——的時候, 神就得了榮耀(約二十 30~31), 因為子尤其藉著祂的死榮耀了神(約十三 31~32, 十七 1、4、5)。

神的父親身分

耶穌與父的獨特關係

正如在對觀福音中, 神的父親身分在約翰福音中佔據了中心地位。事實上, 約翰福音對神父親身分的強調甚至超過了對觀福音。然而, 尤其引人注目的是: 約翰並沒有強調神是信徒的父。取而代之, 他將焦點放在了神是耶穌的父這一點上。³⁹ 耶穌和神的關係是如此親密, 以至於祂經常稱呼神為「我父」。很多經文特別強調天父和耶穌的關係: 耶穌有權利在安息日做工, 因為「我父」也在做工(約五 17); 祂是「我父」從天上賜下的真正的糧食(約六 32); 猶太人不認識「我父」(約八 19); 耶穌所說的出自「我父」(約八 38); 祂尊敬「我的父」(約八 49)。我們還注意

³⁸ 關於約翰福音中神的榮耀的深遠意義, 見 Moloney 2002: 116-19。

³⁹ 關於這一點, 見 M. M. Thompson 2001: 51, 69-100。

到, 榮耀耶穌的是「我的父」(約八 54); 命令是祂從「我父」所領受的(約十 18); 羊是「我父」賜給耶穌的(約十 29); 耶穌做「我父」的事(約十 37); 那些認識耶穌的, 也就認識「我的父」(約十四 7); 耶穌在「我父裡面」(約十四 20); 那些遵守耶穌命令的, 必蒙「我父」所愛(約十四 21、23); 耶穌是真葡萄樹, 「我父」是栽培的人(約十五 1); 「我父」因結的果子而得榮耀(約十五 8); 耶穌將祂從「我父」所聽見的真理告訴門徒(約十五 15); 那些恨耶穌的, 也恨「我的父」(約十五 23~24)。

在約翰福音中, 此類經文的最後一例尤其值得關注。耶穌說, 「我的父」也是「你們的父」, 「我的神」也是「你們的神」(約二十 17)。在這節經文中, 耶穌明確區分了祂和父的獨特關係不同於門徒所享受的和天父的關係。⁴⁰ 祂沒有和門徒站在一列, 而是將祂與父的關係單獨列出來以示特別。耶穌是父的唯一、獨特的兒子。耶穌與父關係的獨特本質尤其在約翰福音中體現出來。有關耶穌與父獨特關係的宣稱是令人震驚的, 這顯明了遍佈約翰福音的崇高基督論。因此, 耶穌為祂在安息日醫病進行辯護, 因為祂做工, 正如祂的父做工一樣(約五 17)。⁴¹ 猶太反對者從這一聲稱中得出的推論是正確的: 耶穌將自己和神當作平等(約五 18), 因此耶穌和父原為一(約十 30)。

父榮耀子(約八 54), 印證子(約六 27)。耶穌做天父的工作(約十 37), 並且在父的裡面(約十 38, 十四 10、20)。人類只能藉著耶穌到父那裡去(約十四 6), 而且必須尊敬子如同尊敬父那樣(約五 23)。祂認識父, 如同父認識祂一樣(約十 15),

⁴⁰ 正如 Barrett 1978: 566 所正確認為的。布朗(R. Brown 1970: 1016) 抱持不同觀點, 認為我們在約翰福音中所看到的, 與路得記一章 16 節有平行對應關係。儘管耶穌的確強調說, 祂和門徒共有一位父, 但是, 耶穌一直強調區分祂與父的關係不同於門徒與父的關係, 這一點不利於布朗的觀點。

⁴¹ 見 M. M. Thompson 2000: 147。

而且父與子彼此在對方的裡面（約十 38，十七 21）。那些認識、看見耶穌的，也就是認識、看見了父（約十四 7~9；參：十六 3）。事實上，那些恨耶穌的也恨父（約十五 23~24）。父以獨特的方式愛子，已經將萬有向祂啟示並交在祂手裡（約三 35，五 20，十 17，十三 3，十五 9，十六 15），因此，父榮耀子（約八 54，十七 5），子也藉此榮耀父（約十七 1）。如此令人震驚的真理，不可能是在描述任何其他的人。

然而，約翰也教導說，子依靠父，父比子大（約十 29，十四 28）。子只做父做的事情（約五 19、36）；⁴² 祂是父所差派的，⁴³ 因此祂尊敬父（約八 49）；祂的食物就是遵行天父的旨意（約四 34），尤其是藉著祂對禱告的應允（約十四 13，十五 16）。子的教導來自父（約八 28，十五 15）。父為子作見證，將印記印在祂身上，以證明子是父差派來的（約三 33~34，五 32、34、36、37，六 27，八 18）。子的生命源自父（約五 26），祂因父而活著（約六 57）。⁴⁴ 父將子賜給世界作為真正的糧食（約六 32）。在約翰福音中，有些經文強調了耶穌與父平等，有些經文強調了耶穌從

⁴² 湯普森（M. M. Thompson 2000: 150）強調說，約翰福音從來沒有說過耶穌順服天父，但是，她過於誇大了自己的觀點，因為，約翰同樣也從來沒有使用「順服」這個動詞來描述門徒對神的順服。在此請比較耶穌遵守天父的話和命令（約八 55，十五 10）和祂做天父所命令祂做的（約十四 31）。

⁴³ 在此，我引用的經文包含兩個動詞 *pempō* 和 *apostellō*，因為我認為，二者的區別只是行文風格上的差異：約三 17、34，四 34，五 23、24、30、36、37、38，六 29、38、39、44、57，七 16、18、28、29、33，八 16、18、26、29、42，九 4，十 36，十一 42，十二 44、45、49，十三 20，十四 24，十五 21，十六 5，十七 3、8、18、21、23、25，二十 21。有關這兩個動詞的這種觀點，在解經學者中是一致的（見 Barrett 1978: 569; Köstenberger 2004: 573-74n13）。

⁴⁴ 然而，正如湯普森（M. M. Thompson 2000: 142-43）所表明的，約翰也強調耶穌在自己裡面有生命。

屬於父。⁴⁵ 約翰並沒有從神學上解決這二者如何協調的問題。顯然，他認為耶穌擁有屬於神的、同樣的尊榮，但是，他卻沒有捨棄獨一神論。約翰重新定義了獨一神論，他教導說耶穌配得與父同等的尊榮，卻沒有將耶穌等同於父。

門徒的父

神是耶穌基督獨特的父，但祂也是耶穌門徒的父（約二十 17）。父超越萬有之上，在祂自己裡頭有生命（約五 21）。既然神是門徒的父，門徒活著的目的和目標便是來敬拜祂（約四 23~24）。並非任何一種敬拜都蒙神悅納，因為人必須在「心靈和誠實」中敬拜祂。永生就是認識神為獨一的真神，但是約翰非同尋常地立即補充說：他們也必須認識父所差來的耶穌基督（約十七 3）。人生的目的是要尊崇神，但是約翰再次堅持說：如果不尊敬耶穌基督，就不可能尊敬神（約五 23）。每個人生命的目的都應該是在基督裡面尊崇神。這一點當然與我在本書中所提出的中心主題一致。人如果結許多果子，父就得榮耀（約十五 8），這裡的果子很可能既包括基督徒性格，也包括福音的傳播——使聽到福音的其他人也得享永生。

使徒行傳

神以至高無上主權成就祂的計劃

使徒行傳中的神是有至高無上主權的神，祂在救贖歷史的洪流中實現了祂的計劃。⁴⁶ 計劃實現的時間掌控在神的手中，因為祂

⁴⁵ 關於平等和職能上的從屬之間的關係，見 Barrett 1982: 19-36; Carson 1981a: 146-60 = 卡森 2007b: 247-74。

⁴⁶ 很多學者都在路加福音—使徒行傳中聚焦於神的計劃。關於該主題的發展，以及稍早學術界對路加福音—使徒行傳中神的計劃的研究，見 Squires 1993。

「憑著自己的權柄」設定「時候日期」（徒一 7）。在使徒行傳第七章，司提反在演講中宣告了神至高無上的主權，他這樣做其實是反映了舊約聖經的世界觀。神因其恩典向亞伯拉罕顯現，帶給他命令和應許（徒七 2~8）。祂維繫了約瑟的性命，使以色列在寄居埃及的日子裡存活下來（徒七 9~16）。祂興起摩西作為拯救者，儘管他同時代的人拒絕他，正如約瑟的哥哥們拋棄了約瑟那樣（徒七 17~44）。使徒行傳中一個重複出現的主題是：藉著基督的事奉、死亡和復活，神已經實現了諸預言（徒二 17~36，三 11~26，四 9~12，二十四 14~15，二十六 6~7、22~23，二十八 23）。保羅在安提阿的講道中強調說：神在耶穌裡所實現的應許，是神從起初與以色列立約的核心內容，那就是：大衛之約在耶穌裡得以實現（徒十三 16~41）。正在救贖歷史中實現的拯救應許，是神的應許；祂正在行動，來成就祂的旨意和目的。

當然，福音傳給外邦人，這是使徒行傳敘述的主要特色。路加反復強調：外邦人接受福音是出於神至高無上的主權。⁴⁷ 因此，使徒行傳支持了本書的主題之一，因為作者路加是以實現其拯救應許的神為焦點的。有關哥尼流的故事是一個典型的例子。正當哥尼流禱告時，一位天使向他顯現，指示他在哪裡可以找到彼得。當時，彼得正在數哩路之外的約帕，住在硝皮匠西門的家裡（徒十 1~8）。當時，彼得還沒有想過要向外擴展，對外邦人傳福音（徒十 9~16）。正當他在房頂禱告時，突然魂遊象外，有一塊大布從天降下，裡面裹有各樣不潔的動物。神吩咐彼得把那些利未規章所禁戒的動物（利十一 1~44）宰了吃。彼得堅決反對，拒絕放縱自己，因為這些食物是被禁戒的。但是，神的聲音告訴他可以享用，因為神已經宣告這些食物是潔淨的。彼得很自然地感到迷惑不解，不能測透該異象的本質（徒十 17~23a）。但是，正當他在心裡猜疑之間，哥尼流所派來的使者剛好到達硝皮匠西門的家。彼得便和他們一道動身前去拜訪哥尼流和他的朋友們（徒十 23b~48），於是彼

⁴⁷ 見 Stenschke 1999: 276-303。

得向他們解釋了福音。然而，他並沒有呼召他們悔改並相信。不過，正當彼得講述福音的時候，聖靈降臨在這一群人身上，這些外邦人說起方言，這是他們有聖靈的外在彰顯。彼得最後說他們應該接受洗禮，因為他們顯然已經是神子民的一分子了。

路加在使徒行傳十一章 1~18 節複述了這個故事，陳述了彼得在猶太人面前的辯護，因為他們批評他與外邦人一同吃飯。對該事件的重複記載表明，哥尼流事件對路加神學是何等地關鍵！我們可以很容易地概括彼得的辯護信息。彼得敘述了所發生的一切，特意澄清了這樣一個事實：他個人與外邦人接受福音其實沒有任何必然關係。顯然，從天使顯現給哥尼流，到彼得得到異象，再到聖靈主動降在外邦人身上，這一切都是神至高無上主權的工作。彼得無法攔阻神的道路，不能止住不給那些已經接受聖靈的人施洗（徒十一 17）。彼得的聽眾榮耀、讚美神，他們得出了正確的結論：神也賜恩給外邦人，叫他們「悔改得生命了」（徒十一 18）。因此，通過在耶穌基督裡賜福所有人——不論是猶太人還是外邦人——神實現了祂給亞伯拉罕的應許（參：創十二 1~3）。

神以祂至高無上的主權成就祂的計劃，這一點在整部使徒行傳中是清晰可見的。司提反的殉道是個淒慘的悲劇，但是，它卻導致了信徒的分散以及福音的傳開（徒八 1~4）。使徒行傳三次提到保羅悔改歸信的經歷（徒九 1~19，二十二 1~16，二十六 1~23），這證明神至高無上主權的工作不僅體現在拯救保羅的事上，也體現在祂任命保羅為傳福音給外邦人的宣教士這一點上。我們無需過高的洞察力便能看到，保羅的轉變源自神介入了他的生命。在保羅和巴拿巴結束第一次宣教旅程之際，路加解釋說：神「為外邦人開了信道的門」（徒十四 27；參：十五 4、12）。救恩是神的工作。在耶路撒冷會議上，彼得回顧了神是如何定意使用他的拜訪使外邦人（哥尼流及他的朋友們）聽到福音並相信的（徒十五 7）。保羅的事奉可以從神使用他所成就的事的角度來概括。⁴⁸ 使徒行傳十三章

⁴⁸ 正如 Squires 1993: 62 所認為的。

48 節記載了外邦人對保羅宣講的福音的回應，在此可以相當清楚看到神恩典的優先性：「凡預定得永生的人都信了。」路加沒有說那些相信的人是被預定得永生的，而是說那些被神預定要經歷永生的人隨後就相信了。⁴⁹ 藉此，路加刻意強調了神的恩典，這恩典確保了外邦人在內心有信心的回應。

在哥林多，猶太人反對保羅，企圖動用行政當局來對抗他。但是，神向保羅保證他的使命一定會取得成功，因為神在哥林多有很多子民，他們會藉著保羅的事奉而悔改得救（徒十八 1~11）。因此，保羅不應該離開這座城市，而應繼續忠心地宣講福音。神已經命定保羅的宣教旅程一定會成功。在接下來的事件中，神的應許和至高無上主權得到了彰顯：儘管猶太人在迦流面前控告保羅（徒十八 12~17），迦流卻拒絕受理該指控，他指責說該指控不過是猶太人的內部紛爭。保羅得到自由繼續宣講福音，而會堂管事卻遭到鞭打。透過這次事件，我們可以合理地總結說：猶太人迫害保羅的手段適得其反，弄巧成拙了。保羅在耶路撒冷被捕，向凱撒上訴，以及最後在羅馬身陷囹圄（徒二十一~二十八章），這些事件也一一實現了神的計劃（參：徒十九 21），儘管所有這些事的發生都是保羅始料未及的。當保羅在耶路撒冷和羅馬作見證時，他實現了「在外邦人和君王，並以色列人面前」宣揚神的名的預言（徒九 15），同時，神的計劃也得以實現。神所應許的必要成就，因此，當天使向保羅啟示「船上的每一個生命都會安然無恙」時，儘管當時暴風兇猛，結果卻正如神所說的那樣（徒二十七 13~44）。使徒行傳強調說，神正在成就祂拯救世界的計劃。祂正藉著耶穌基督實現祂的聖約應許，並且使他所保證的一一實現。使徒行傳沒有描繪抽象的「神論」，而是顯明了一位正在做工以實現其拯救應許的神。

⁴⁹ 正如 Barrett 1994: 658 所認為的。康哲曼 (Conzelmann 1987:106) 抱持不同觀點，他拒絕這種觀點，卻沒有提供對該節經文的解釋。關於談及對該節經文不同解釋的全面而令人信服的討論，見 Stenschke 1999: 283-88。

神憑藉其至高無上主權掌管萬有，但這並不意味著發生的一切在本質上都是美好的。耶穌為了祂百姓而受苦和受死，這是神的計劃。在使徒行傳中，一個常見的主題便是：信徒也必須準備經歷苦難。司提反的殉道說明，神的計劃通常藉著祂自己百姓的受苦而實現。在使徒行傳第十二章，希律王下手苦害教會，將約翰的兄弟雅各斬首。路加對此並沒有表達震驚之情，只是很突然地提及此事而且沒有交代具體細節。⁵⁰ 雅各的死並不能得出結論，認為神沒有在掌權，因為彼得之所以獲得神奇的釋放，極有可能是因為教會獻上的恆切禱告。路加並沒有暗示，教會沒有為雅各禱告。他沒有解釋為何彼得獲釋而雅各被斬，他沒有提供一個包裝整齊的現成答案，來解釋為何一些人受苦而其他人倖免於難。神對世界的統治並不自然得出一個固定的方程式，使我們可以藉此輕鬆地解釋罪惡的問題。鑑於路加的世界觀，他極可能相信：神本來也能夠搭救雅各，然而他卻沒有給出神具體行為的原因。從人的視角看，許多事情發生的理由都是模糊不清的。即便如此，故事的結論還是強而有力地表達了神對萬事萬物的統治。處決雅各的同一個希律，當他沒有將榮耀歸給神時，他就被神擊打致死。⁵¹ 神掌管地上的君王，他們所行的惡事在神手的掌控之中，但神本身卻不被罪惡玷污。

正如我們在早些時候所指出的，神對萬物的統治在基督的受死上得到了淋漓盡致的體現。正如使徒行傳二章 23 節所指出的，基督的死歸因於神所預定的計劃和祂的先見。路加沒有將耶穌的受死看作神竭力攔阻其發生的不幸事件。從起初，神的計劃就是：基督為祂百姓的罪而犧牲。然而，使徒行傳二章 32 節也宣告：那些處死耶

⁵⁰ 正如巴瑞特 (Barrett 1994: 569) 就這一故事所說的：「苦難和犧牲是早期教會經歷中真實的一部分。」

⁵¹ 巴瑞特 (Barrett 1994: 572) 指出，路加沒有直接得出結論說是神懲罰了希律，但是似乎可以恰當地說，這就是敘述的要點，因為故事本身帶領讀者得出這樣的結論。費茲梅 (Fitzmyer 1998: 486, 491) 正確地主張，希律的死被教會視為惡有惡報。Haenchen 1971: 387 也如此認為。

耶穌的人本不應如此行，他們要為自己罪惡的行徑負責。⁵² 與此相同的視角也出現在使徒行傳四章 27~28 節，希律、彼拉多、外邦人、甚至猶太領袖，勾結起來反對耶穌，密謀將祂置於死地。事實上，在使徒行傳四章 23~31 節，當使徒們禱告時，是回應猶太領袖加在他們身上的逼迫（徒四 1~22）。然而，發生在耶穌身上的一切，都是照著神的計劃和預定的目的（徒四 28）。路加再次強調了神至高無上的主權和神對萬有的掌控，甚至包括所發生的惡事。當然，使徒行傳也強調說：神使耶穌從死裡復活，以此證明祂的無罪（徒三 15，四 10，五 30，十 40，十三 30、37，二十六 8）。

因此，對於路加而言，核心主題之一是：神的目的和計劃不會被阻撓。這一點在法利賽人迦瑪列的一席話中得到很好的概括。他告誡他的同人，不要向基督徒發動全面的暴力運動，以免他們最終發現是在向神自己發動一場徒勞無功的戰鬥（徒五 34~39）。在路加福音—使徒行傳中，經常以「必須」（*dei*）一詞來表達神的目的的本質。⁵³ 耶穌的受死和復活是神的計劃必要的部分（路九 22，十三 33，十七 25，二十四 7）。事實上，發生在耶穌的事奉、受死和復活中的一切事情，都實現了在聖經中所看到的神的計劃（路二十二 7，二十四 44）。在耶穌十二歲那年，當祂的父母質問祂為何留在耶路撒冷時，祂宣告說祂必須以祂父的事為念（路二 49）。當群眾試圖攔住耶穌，不讓祂去別的地方時，祂依然離開，堅定地認為祂必須在別城傳神國的福音（路四 43）。與此類似，保羅到地極宣告福音時受了許多的苦，而這正是神的計劃（徒九 16）。路加強調說，是神的計劃使保羅到達羅馬，在凱撒面前作見證（徒十九 21，二十三 11，二十五 10）。

⁵² 史奎爾（Squires 1993: 179）評論說：「路加意識到了他對神的眷佑的強調所帶來的窘境；但是，他避免從哲學角度公開討論自由意志和決定論的關係。亦見 Haenchen 1971: 180。」

⁵³ 路加福音—使徒行傳應該作為一個整體來研究，為這一觀點的辯護，見 Tannehill 1986。

神的計劃和目的必定要實現，因為祂是真神，是永生神，世界都是祂所造的（徒四 24、28）。神創造了世界，祂是唯一的真神，猶太人和歸信猶太教的外邦人從這樣的教導中得到心靈的滋養。使徒行傳中有兩段經文特別有趣，它們講述了保羅在遭遇異教徒——那些不熟悉舊約聖經神學的人——時所宣講的信息。在路司得，在保羅醫好了一個瘸腿的人之後，人們得出結論，認為保羅和巴拿巴是神——分別是希耳米和丟斯。丟斯廟的祭司準備好了要獻祭（徒十四 8~13）。保羅和巴拿巴相當震驚，連忙反對說他們也不過是人。他們還告訴這些人應該轉離虛假的偶像，來敬拜永生神，因為是祂創造了萬物，並賜給他們飲食（徒十四 14~16）。

保羅在亞略巴古傳福音的故事，也體現了相似的主題（徒十七 22~31）——亞略巴古是伊壁鳩魯和斯多亞學派的哲學家匯集的地方。⁵⁴ 既然他的聽眾對舊約聖經和救贖歷史一無所知，保羅一開始並沒有向他們宣告耶穌實現了神的聖約應許。那樣的宣告對那些不了解舊約聖經敘事的人幾乎是毫無意義的。當時在場的人缺少關於真神的知識，反而敬拜諸多假神。因此，保羅以這樣的主題開篇：神是萬物的創造者，祂是天地的主宰，擁有對萬物的至高無上主權。神不能被侷限在人手所造的廟宇內，因為建造那些廟宇的背後是一種觀念，即神需要人的服事——似乎神需要人類所提供的援助。然而，既然神是有至高無上權柄的主和創造主，祂不需要人類的任何東西。神不需要人類，倒是人類需要神，因為祂「將生命、氣息、萬物，賜給萬人」（徒十七 25）。由於不認識真神，人類按照自己的形象和樣式雕刻神的模樣，似乎神可以被人類的聰明才智所駕馭和表現。諸如此類的努力是荒誕不經、不合邏輯的。人類不應該試圖按照他們的樣式來造「神」；相反，是神按照祂的形象創造了人類作為祂的後裔（參：創一 26~27）。擁有異教世界觀的

⁵⁴ 史納博（Schnabel 2004b: 1392-1404）正確地強調說，保羅是在挑戰聽眾的世界觀，而不是在調和它。

人，需要首先接受舊約聖經創造神學的啟蒙教育，然後才能理解耶穌是實現創造之神應許的那一位。

因此我們看到，使徒行傳中的神是履行使命的神。祂憑自己至高無上的主權，在愛中行事，為要實現祂救恩的應許。祂介入歷史來成就祂的目的，不管是主動促使保羅悔改歸信，還是把彼得帶到哥尼流那裡宣講福音，亦或是挫敗猶太人想要阻止保羅事奉的企圖。

神的榮耀

神的榮耀構成了使徒行傳的一個重要主題。我們在前面已經看到，在哥尼流及其朋友的故事中，外邦人被納入神的救恩計劃（徒十 1~十一 18）。當滿心懷疑的猶太基督徒聽到，彼得解釋神親自帶領外邦人歸向祂自己時，他們放下反對，為著神拯救的工作而將榮耀歸給祂（徒十一 18）。與此相似，保羅重述了神在他身上以及藉著他所成就的一切，為要使外邦人接受這「道」，而耶路撒冷的教會看到了神的工作，便將榮耀歸給祂（徒二十一 19~21）。推羅和西頓的人頌揚希律的講論如同來自神的聲音，希律也欣然悅納他們的讚美。但是，神將他擊打致死，因為他霸占榮耀歸給自己，而沒有將所有的榮耀歸給神（徒十二 20~23）。在保羅和西拉遭受棍打，作為罪犯被下到腓立比的監牢之後，他們卻在監牢裡唱詩讚美神的名，以此來體現神的寶貴價值（徒十六 25）。保羅為自己辯護，反對有罪的指控，他將自己的一生概括為跟從這「道」的人，也正是按著這「道」而敬拜神（徒二十四 14）。從以上簡要的勾勒中我們看到：神的拯救和審判的工作，不僅給祂帶來榮耀，也帶來人對祂的讚美。宣教的終極目的是榮耀神，是為要使神的名在萬民中得到尊崇。

保羅著作

神的中心地位充滿了整個保羅神學。⁵⁵ 我們不可能完全合理地表述保羅這一主題的深度和複雜性。在此，我的目的並不是針對保羅的神論作一全面的探究。⁵⁶ 相反，我的目的只是觸及一些要點，以便闡明神在保羅神學中的中心地位。保羅秉持其猶太教傳統，認信「神只有一位」（林前八 4、6；弗四 6；提前二 5）。這一位神也是父（弗四 6），地上的每一個家庭都從祂那裡得名（弗三 14~15）。因此很明顯，儘管保羅抱持崇高基督論，他並沒有偏離他的獨一神論的猶太傳統。⁵⁷ 他是在舊約聖經教育下長大的猶太人，視神為獨一的，而且是萬有之主。

當我們打開保羅致羅馬人的書信時——幾乎所有人都同意這是他最偉大的書信——可以明顯看見該卷書是以神為中心的。絕大多數人認為，罪就是沒能做到神所命令的，對此，保羅當然也同意。然而，從根本上講，當人未能感謝和榮耀神時，罪就已經出現了

⁵⁵ 普雷尼克（Plevnik 1989）主張，保羅神學的中心是神在基督裡的拯救工作，而這一工作的焦點是基督的受死和復活，保羅神學宣告基督是神那超越萬有的兒子。幾年以後，普雷尼克（Plevnik 2003: 555 n6）又主張，「根基」或「基礎」這樣的詞彙比「中心」更好。普雷尼克（Plevnik 2003: 562-63）繼續聲稱：耶穌作為神兒子的身分，對保羅的福音具有根本性的地位，但是現在他也認為——從某一方面來說特別符合本書的提綱（我在完成本書的頭兩份初稿之後看到了他的文章）——「聖靈也屬於保羅神學的中心內容」，因為聖靈參與了耶穌的復活，而且自始至終參與了信徒的拯救工作。根據普雷尼克（Plevnik 2003: 564）的理解，保羅的另外一個「根本議題」是「相信獨一的神，就是父」。因此，普雷尼克很可能會贊同我在本書中所採納的「以三一神為焦點」的主張。普雷尼克（Plevnik 2003: 567）在其文章結尾說道：「這一切都表明，保羅神學的中心或基礎，不是基督拯救工作的效果，而是更深層的父、子、聖靈彼此之間的關係，以及三者合作努力之下所成就的信徒的救恩。」

⁵⁶ 關於保羅神學中的神觀，有幫助的研究，見 Seifrid 2005。

⁵⁷ 亦見 Lau 1996: 270-71。

(羅一 21)。罪的根本問題在於敬拜和服事的對象是被造物，而不是造物主(羅一 25)。當人不承認神時，他就已經犯罪了(羅一 28)。因此，罪的所有具體的行為，都是沒有尊崇和感謝神的結果(羅一 24、26、28)。⁵⁸保羅控告他的猶太同胞是罪人，因為他們的行為致使不信的人褻瀆神的名(羅二 24)。猶太人的行為是可憎的，因為它玷污了神的名。羅馬書三章 10~18 節所記載的各式各樣的罪行，隨著它們背後的理有的揭曉而達到高潮——他們眼中不怕神(羅三 18)。

因此，拜偶像的事必須要逃避(林前十 14)，因為神不容許任何的競爭者(林前十 21~22)，祂不會容忍那些一方面想服事祂、另一方面又藉著在偶像的廟裡吃飯而妥協的人。⁵⁹生命的目的是討神的喜悅，但是，那些屬肉體的人是無法討神喜悅的(羅八 7~8)。因此，生命的目標就是將生命中所有的力量都用於讚美神上。在表達這一真理時，保羅說他所行的都是為福音的緣故(林前九 23)。但是，福音完全是關乎神的，而且是來自神的(羅一 1；提前一 11)，因此，為福音而活只不過是為神而活的另一個表達方式而已。

因此，作為被造物，人類的呼召便是讚美神，並歸榮耀給神。他們藉著信靠神而使神得榮耀，就像亞伯拉罕那樣，因為他「因

⁵⁸ 鮑維均(Pao 2002)有效地表達了感恩在保羅神學中的重要性。鮑維均主張，感恩之情與「以神為中心」密切相關。因此，號召人感謝神，等於是說神是配得讚美的，因為祂是創造主和立約的主。所以，感恩本應是被造物對造物主的首要回應。這樣，我們不無驚奇地看到，呼召人要在一切情形下感恩(西三 17)，體現了保羅福音的核心。事實上，歌羅西書三章 17 節顯示了感恩和基督為主地位之間的密切關聯。鮑維均(Pao 2002: 116)指出，基督為主地位是「保羅福音的核心所在」。另一方面，在談及那些專愛自己的人時(提後三 2)，保羅是在提供「沒有神的生活狀況的基本定義」(Pao 2002: 163)。

⁵⁹ 鮑維均(Pao 2002: 153-57)指出，在哥林多前書十章，對禁戒偶像的勸勉，換個表達方式就是：神的子民不應該不感謝神。

信，心裡得堅固，將榮耀歸給神」(羅四 20)。信心可以榮耀神，因為它仰望神，將神看作是供應的神，而且是為了我們的利益而行事的那位。因此，亞伯拉罕相信：神可以叫死人復活、使無變為有(羅四 17)。信心使人投靠神的力量，而不是人的聰明和才幹(林前二 5)。罪是以人的能力和力量自誇(林前一 29)；但是，那些認識神的人單單以神誇耀(林前一 31)。神將保羅放置在危及生命的險境中，保羅被壓太重，甚至連活命的指望都沒了，因此，他的希望只能寄託在叫死人復活的神身上(林後一 8~9)。⁶⁰神的旨意是要所有人都將盼望放在祂身上，不論是在經濟上無依無靠的寡婦(提前五 5)，還是想依靠錢財而不依靠神的富足的人(提前六 17)。

所有人——甚至信徒——都容易忘記神。哥林多信徒為著曾在他們中間服事的弟兄的智慧而爭吵不休，很可能是為了保羅、亞波羅和磯法的口才而爭論(林前一 11~12、17，二 3~4)。⁶¹最使保羅憂心的是，那些人的心顯然已經偏離了神。導致了教會內部成長的是神，而不是傳道的人(林前三 7)。哥林多信徒不屬於保羅、亞波羅、或磯法，因為他們是神所耕種的田地，所建造的房屋(林前三 9)。以傳道的人為誇耀是膚淺的，是沒有深度的，因為哥林多信徒已經擁有的比軟弱的人要好無數倍。因為他們屬於基督，所以也屬於神；而一旦有人屬於神，那麼萬有就全屬於這個相信的人——不論是死還是生(林前三 21~23)。在哥林多後書中，保羅的反對者們紛紛誇口，他們做出比較，要看看是否這人比那人高明(林後十 12)。他們為了自己事工的果效而自吹自擂。保羅認為他們的做法極其荒謬，因為他們並沒有栽植任何教會，而只是完全仗著保羅所勞碌的(林後十 13~16)。至終，唯一正當的誇口是指著主和主的作為誇口，因為只有主的稱許才是要緊的(林後十 17~

⁶⁰ 見 Harris 2005: 157-58。

⁶¹ Litfin 1994; Winter 1997 主張：紛爭背後的真正問題，是以保羅和亞波羅的口才為中心。

18)。因此，保羅的事奉不是諂媚人、討人的喜歡，而是討神的喜歡（加一 10；帖前二 4~6）。保羅的事奉旨在將神的恩惠傳遞給盡可能多的人，而這一恩惠的傳揚會使感謝格外顯多，以致榮耀歸予神（林後四 15）。

對保羅來講，讚美神時並不是毫無感情的，因為那些讚美神的人是以神為樂（羅五 11）。當信徒思想神的拯救工作時，他們便會頌讚神（弗一 3；參：林後一 3）。以弗所書一章 3~14 節使用華麗的言辭來描述神在基督裡的拯救工作：從祂揀選的旨意，到赦免人的過犯，再到聖靈賜下。然而，拯救並不是神的終極工作。足足有三次，保羅解釋說：救贖的果效是讓神榮耀的恩典得著稱讚（弗一 6、12、14）。神揀選、救贖、使人成聖，目的是使神自己因祂所施的恩典而得著尊崇。生命的目的可以概括為呼召人愛神和認識神（林前八 3）。哥林多前書十三章 4~7 節對愛的描述，對神的屬性做了絕佳的概述。以弗所書三章 17~19 節指出，活在愛中就等於是被神的豐盛所充滿。⁶² 按照保羅的理解，基督徒的生命應該是被神充滿的，而這一點又是藉著愛彰顯出來的。那些向他人顯出愛的人，是神親自教導他那樣做的（帖前四 9），⁶³ 表明神的新約在信徒內心所做的工（參：賽五十四 13；耶三十一 31~34）。

保羅以多種不同的方式來陳述神是至高無上的這個真理。信徒因神的緣故而存在（林前八 6）——也就是說，信徒整個的生命都反映出神的榮美。這可以解釋保羅為何可以說信徒應該在一切事情上榮耀神，甚至包括吃和喝（林前十 31）；人應該帶著感恩的心吃飯，因為糧食來自創造主的手（林前十 26）。只要向神感恩，信徒可以享用「神創造」的一切食物，因為像食物和婚姻這樣的禮物應

⁶² 見 Lincoln 1990: 214-15; Best 1998: 348。

⁶³ 基於以賽亞書五十四章（尤其是 13 節），華納梅克（Wanamaker 1990: 160）指出：保羅認為「蒙了神的教訓」標誌著救恩時代的來臨（參 Bruce 1982b: 90; Beale 2003: 125）。尤其見 Witmer 2006。貝斯特（Best 1972: 173）低估了對舊約聖經的引喻。

該被視為因出自神的手而備受讚許，它們不應被拒絕，好像它們沾染了惡毒一樣（參：羅十四 6；提前四 1~5）。保羅在其他地方也表達了同樣的思想，他宣告說：信徒應該凡事感謝（弗五 20），而當信徒承認神在他們生命中的每個領域的主權時，這種感激之情便流溢出來（羅十四 7~9）。幾乎在保羅的每一封書信中，其感恩的引言都確認了感恩的重要性（亦見：林後二 14，八 16；帖前二 13）。⁶⁴ 這些感恩之詞的重複可能使我們變得麻木，以致忘記了它們的重要意義，因為保羅總是始終如一地轉向神來感謝、讚美祂。當保羅想到他所建立的教會以及教會信徒在恩典中的成長時，他就揚聲讚美、感謝神。

既然信徒理應為神而活，保羅就呼召他們來效法神（弗五 1）。他們行事應該對得起那召他們進祂國的神（帖前二 12）。作為信徒，他們應該認真考慮該怎樣行才可以討神的喜悅（帖前四 1）。那些在聖潔中成長的人是叫榮耀稱讚歸於神（腓一 11）。他們的生活應當聖潔、毫無玷污，尤其是在性的純潔上（帖前四 3~8）。信徒在身體上、在性行為方面所做的一切並非小事，因為他們蒙召是要在自己的身體上榮耀神（林前六 20）。那些活在情慾中的人之所以如此行，是因為沒有真正認識神（帖前四 5）。對那些沒有把神當作造物主來讚美和感謝的人，神就任憑他們放縱情慾而犯罪（羅一 25~27）。保羅很看重獨身的狀態，這樣做可以使一個人將自己的全部生命獻給神，討神的喜悅（林前七 32~35）。最重要的是，信徒應該竭力為著神在基督裡的憐憫和拯救的工作而讚美祂（羅十五 8~12）。

神應該因著祂的所是和所作而受到尊崇和敬拜。神在判決時是公義的，是秉公無私的，因此祂的審判是公正的（羅二 2、5；林前五 13；參：加二 6）。⁶⁵ 神的判斷顯明了祂的公義（羅三 5），不

⁶⁴ 關於保羅書信感恩引言的重要意義，見 O'Brien 1997 所作的有系統的研究。關於感恩在保羅神學中的重要性，見 Pao 2002。

⁶⁵ 關於羅馬書中神的公正無私這個主題，見 Bassler 1982。

論是在拯救上，還是在審判上（羅三 25~26）。神按照惡者所行的來審判他們，這樣，祂的審判是公義的（帖前一 5~10）。神必不受那些拒絕神道路的人輕慢（加六 7）。

主耶穌基督的神——也是父——並不是一個抽象的實體。⁶⁶ 祂已經精心組織了所有歷史，以便使它們在基督裡達到頂峰，得到其總綱，並且聯合（弗一 9~10）。⁶⁷ 基督是「永世的君王」（提前一 17）。劉安德烈（Lau）說過，教牧書信的重點「在於永恆、不可見、難以測透之神的超越的主權和威嚴」。⁶⁸ 神做工的方式遠超過人的所求所想（弗三 20）。信徒應該將他們的屬靈恩賜歸功於神至高無上主權的選擇，因為祂按照自己的意思，把肢體一一放在身體上（林前十二 18、27）。甚至當神使一些人——如法老——的心剛硬時，祂依然是公正和公義的（羅九 14~18）；祂使那些拒絕祂的恩賜和供應的人心裡遲鈍，以致無法分辨真理而得救（帖後二 11~12）。神是擁有至高無上主權的主，祂統治、掌管歷史，向一些人嚴厲，卻向另一些人恩慈（羅十一 22）。當信徒為著應該遵守哪個宗教節日、哪些食物可以享用而爭吵時，他們必須警惕，不要彼此論斷，而必須在神面前活著，因為祂要在末日審判信徒（羅十四 4、10~12）。以色列蒙揀選，以色列對福音有著剛硬的心，外邦人被接納進來，以及以色列在末世最終的得救，這一切都是神奇妙、智慧的計劃的一部分（羅九 1~十一 32）。神在歷史中的作為，以及祂拯救應許的實現，使保羅的心湧流出對神的讚美，讚美神何其難測的智慧以及何等豐富的知識（羅十一 33~35）。他認

⁶⁶ 關於保羅著作中「神為父」的概念，見 M. M. Thompson 2000: 116-32。

⁶⁷ 林康（Lincoln 1990: 32-33）解釋說，以弗所書一章 10 節中的不定詞 *anakephalaiōsasthai* 表明，萬事萬物都在基督裡得到概括並合而為一。但是，霍納（Hoehner 2002: 21-21）——在此與林康的觀點相反——正確地主張，這裡也包括神至高無上主權的涵義。亦見 O'Brien 1999: 111-15 = 歐白恩 2009: 220-26 的有幫助的討論。

⁶⁸ Lau 1996: 271。

信：神配得所有的榮耀，因為萬有都是「本於祂，倚靠祂，歸於祂」（羅十一 36）。人類與神和好，彼此成為朋友，這是由於神所成就的工作（林後五 18）。神配得諸般的感謝，尤其是因為祂所賜下的恩典（林前一 4），藉著這樣的恩典，祂將人類從罪和死的統治中拯救出來。因此，在信徒聽到保羅悔改歸信的經歷後，他們為著神使人悔改歸正的工作而將榮耀歸給祂（加一 24；參：一 15~17；林前十五 9~11；提前一 12~17；提後二 24~26）。他們沒有將保羅生命中的改變歸功於他本人的美德或洞察力。神從起初就揀選了信徒得救（帖後二 13）。⁶⁹ 神已經使他們免於祂在末世的忿怒，預定他們得救（帖前五 9）。那些忍耐到底的，只能歸功於神，因為是祂完成祂憑自己的信實所開始的善工（腓一 6；帖前五 24）。

神的恩典顯示了祂的憐憫和慈愛，這憐憫和慈愛是如此豐富，以至於信徒永遠不會窮盡神已經在基督裡向他們所施的恩慈（弗二 7~8）。⁷⁰ 因著神在教會和在基督耶穌裡所成就的一切，神的智慧將永遠彰顯（弗三 9~11）。⁷¹ 神在教會中的終極目的，是促使人們承認祂的榮耀（弗三 21）。神的恩典是解釋馬其頓信徒慷慨奉獻

⁶⁹ 華納梅克（Wanamaker 1999: 266）主張，此處文本證據是有分歧的，因此最佳讀法必須從其內部來確立。他認為這裡指的是「從起初」（《和合本》、《呂振中譯本》、《思高聖經》），而不是「初熟的果子」（《新漢語譯本》、《中文標準譯本》、《和合本修訂版》；參《現代中文譯本修訂版》「先」），這可能是正確的。Bruce 1982b: 189-90 持不同觀點。

⁷⁰ 關於以弗所書二章 7 節在保羅論證中的重要性，見 Lincoln 1990: 109-11；O'Brien 1999: 172-73 = 歐白恩 2009: 313-15；Hoehner 2002: 336-39。

⁷¹ 見 Lincoln 1990: 185-89；Hoehner 2002: 458-64。貝斯特（Best 1998: 322-23）認為，這裡所考慮到的只是邪惡的權勢，而霍納（Hoehner）認為可能邪惡的和良善的天使都包含在內了。歐白恩（2009: 425 = O'Brien 1999: 246-47）認為，好的和壞的天使都包括在內，而重點在於後者。

的唯一緣由，因為他們在極窮之間還格外顯出他們樂捐的厚恩（林後八 1~5）。保羅進一步提到，人們用來幫助他人的錢財和資源都是來自神自己（林後九 8）。作為厚賜百物者，神供應祂百姓在錢財上的每一種需要（腓四 19）。保羅讚揚哥林多人的慷慨，因為這證明了他們信靠神並以神為喜樂。其他人會看到他們的慷慨大方，從而感謝神（林後九 11~12）。在看到哥林多人的信心已經極大地改變了他們的生命時，他們便將榮耀歸給神（林後九 13~14）。因此，人應該單單仰望神自己，因為祂賜下基督，作為送給人的好得無以言表的禮物（林後九 15）。⁷² 作僕人的應該順服主人，不只是因為這在社會上是合宜的，更重要的是免得有人褻瀆神的名（提前六 1；參：多二 1~10）。

我們不可以說，神僅僅掌管「神聖歷史」，而世俗世界則脫離神而獨自運行。政府領導應該將他們高於別人的地位歸功於神，因為是神授予他們權柄來服務他人的（羅十三 1~2）。當然，從某種意義上講，罪和死在反抗神的目的。然而，當神使萬有服在基督腳下的時候，祂的統治至終將會得以徹底執行（林前十五 27~28）。神也是信實的神（羅三 3~4），祂的應許從不落空（羅九 6）。在將來的世代，神一定會實現祂所應許的生命，因為祂永不說謊（多一 2）。神的所有應許在基督裡都是「是的」（林後一 20）。「救主」這一頭銜在教牧書信中佔據突出的地位，神經常被尊奉為其子民的救主（提前二 3，四 10；多二 10，三 4）。庫瑟（Couser）主張，在教牧書信的一些緊要關頭，書信作者「精心描述了神……以特別強調神以至高無上主權掌控救恩歷史。」⁷³ 神是有至高無上主權的神，因為祂設定了基督再來的日期（提前六 15~16）。祂是

⁷² 支持此處的「恩賜」是指基督這種觀點，見 Harris 2005: 659-60; Garland 1999: 415; Barrett 1973: 241。馬饒富（R. Martin 1986: 295）認為，這裡的「恩賜」很可能指「普世的福音」。福尼詩（Furnish 1984: 452）主張，「恩賜」是神的恩典，在慷慨捐輸中發揮效用。

⁷³ Couser 2000: 205。

「永世的君王」（提前一 17），統管萬有。⁷⁴ 神是那不能朽壞、人不能看見、唯一的真神。神的榮耀超越人所能想像的範圍。因此，祂住在人不能靠近的光裡（提前六 15~16）。祂永遠不死，是萬人的君王和主宰。神是「可稱頌的」那位，這表明祂的快樂不可能被人類或任何其他被造物所阻礙（提前六 15）。正如庫瑟所說，這位賜福（blesses）他人的神「能夠成為可稱頌的（blessed）神。」⁷⁵

因此，我們在保羅的所有書信中看到神的超越性。保羅沒有呈現一個脫離日常生活的、抽象的、哲學式的關於神的教義。我們主耶穌基督的父神是歷史的主，祂是實現其拯救應許的那一位，是在凡事上當受榮耀、尊崇和讚美的那一位。

希伯來書

在檢視希伯來書和新約聖經餘下的著作時，我們必須謹記，我們沒有廣泛的書信集可供參考，像閱讀保羅著作時所擁有的。⁷⁶ 這些著作對一些問題並沒有談及，但我們千萬不能因此就得出結論，認為這些作者必然反對保羅或福音書作者所強調的。每一部著作都是針對特定情形而寫的，因此，撰寫這些著作是為了探討讀者所面對的具體情況。致希伯來人書信的寫作目的，是為了回應想重返猶太教的讀者。該書信作者所強調的真理尤其適合他的特定讀者，諸

⁷⁴ 庫瑟（Couser 2000:281）正確地認為，提摩太前書一章 17 節提到的這位擁有至高無上主權的偉大的神，不能和提摩太前書一章 12~16 節描述的神的拯救行為分開。因此，二者不應彼此隔離。關於該節經文的討論，見 W. Mounce 2000: 59-60; Marshall 1999: 404-5，二者都正確地主張：在一章 17 節提到的是神，不是基督。

⁷⁵ Couser 2000: 279。庫瑟（Couser 2000: 280）繼續論述說，「可稱頌」一詞的超然離群的弦外之音，「已經因其與神在基督裡的救贖行為的關聯而變得更容易觸及和領悟了。」

⁷⁶ 關於希伯來書中與神有關之教導的簡要概述，見 Rissi 1987: 27-33。

如神的至高無上主權、神對離棄祂之人的公義審判、以及神的拯救應許在基督裡的實現等。

神在言語和作為上擁有至高無上的主權

神是整個宇宙的創造者，擁有至高無上的主權（來十一 3）。在完成創世之工以後，神歇了自己的工（來四 4），這不是因為祂疲倦了，而是因為祂的工作完成了。本書信莊嚴宏偉的開篇語提醒讀者：他們所敬拜的神憑藉祂的權柄、藉著人的語言將自己啟示出來。在過去，祂藉著先知講話，而現在藉著祂兒子說話——這是最終的、具有決定意義的啟示（來一 1~2）。希伯來書的作者明確地相信：神已經藉著舊約聖經啟示了自己，並且說話。作者在引入舊約聖經引文時，使用了一些強調神說話的表述：「所有的天使，神從來對哪一個說」（來一 5）；「說」（來一 6）；「論到使者，有說」（來一 7）；「論到子，卻說」（來一 8）；「所有的天使，神從來對哪一個說」（來一 13）；「正如神所說」（來四 3）；「所以神就再定一個日子，就是過了很久以後，藉著大衛所說的『今天』（來四 7《新譯本》）；「基督……乃是在乎向祂說……的那一位」（來五 5）；「就是在別處，神也這樣說」（來五 6《呂振中譯本》）；「只有耶穌是起誓立的，因為那立祂的對祂說」（來七 21）；「所以主指責祂的百姓說」（來八 8）；「所以基督到世上來的時候，就說」（來十 5）。希伯來書的作者清晰明確地將神視為「說話的神」，祂存在著（來十一 6），而且不是默不作聲的。祂曾經藉著聖經向祂的子民說話，而今藉著耶穌基督超然地、終極地、決定性地說話。事實上，祂甚至起誓，確定了耶穌的麥基洗德等次的祭司職分。通過這樣做，祂賜予信徒確據，使他們相信耶穌已經成就的救恩（來六 13~17）。已經說話的神不可能撒謊（來六 18），因此，讀者必須留心傾聽神已經說過的話（來二 1；參：十一 7）。

神藉著神蹟、奇事和聖靈的恩賜為那啟示作見證，這啟示超越了經由天使所傳的律法（來二 1~4）。說話的神是對歷史擁有至高無上主權的神，祂啟示說：子的信息代表了舊約聖經的頂峰及實現。祂是坐在寶座上的神（來四 16，八 1，十二 2）。一系列的警告經文勸勉信徒：如果他們返回過去藉著摩西賜下的啟示，而不是在對耶穌的忠信上持守到底，那麼，他們就會面臨神的審判（來二 1~4，三 12~四 13，五 11~六 12，十 26~31，十二 25~29）。審判背道者的同一位神，也同樣會審判那些苟合行淫的人（來十三 4）。祂的判斷不是武斷不公的，而是公正和公義的（來六 10）。人類應該對神存有敬畏和懼怕之心，因為祂「乃是烈火」（來十二 29）。落在永生神的手裡，真是可怕！因為祂要報應那些離棄祂的人（來十 27~31）。神的話是尖銳、鋒利的，沒有人可以從神這位創造主面前隱藏。因此，如果人類希望避免刀劍的審判，他們必須繼續信靠神（來四 12~13）。

神實現祂的應許

作為萬物的創造者（來三 4），永生神已經使世界服在基督的腳下（來二 8）；神有能力使死人復活（來十一 19），正如祂使耶穌基督復活一樣（來十三 20）；而且祂應許要在將來建立一座天上的城（來十一 10、16，十二 22）。將來，祂要震動這個世界，以致建立祂的國，並從世界除去惡人（來十二 26~28）。神的應許不會落空，因為神不可能說謊，祂甚至藉著發誓向亞伯拉罕保證其應許是千真萬確的（來六 13）。只有在神的准許下，讀者才有可能不斷成熟長大（來六 3）。信徒都是耶穌基督的弟兄姊妹，他們是神親自賜給基督的（來二 13）。事實上，神是那位使他們成聖者，將他們分別為聖，為要成就祂的旨意（來二 11；參：十 14）。

這位拯救和審判的神，也是「那為萬物所屬、為萬物所本的」（來二 10）。換句話說，所有的人類都應當為尊崇祂而活。⁷⁷人們理應讚美神的名，而且要行善，因為這樣的祭是神所喜悅的（來十三 15~16）。人類討神的喜悅，是藉著信靠祂，並且相信祂的存在（來十一 5~6）。希伯來書作者常常澄清：信靠神和順服神是密不可分的，而後者建立在前者的根基上（參：來三 12、18~19，四 2、6，十 35~十一 40）。那些信靠神的人將會發現神賞賜他們的信靠（來十一 6）。挪亞發現自己的倖免於難（來十一 7）。亞伯拉罕以及其他族長得到應許，要擁有更美的國家和家鄉（來十一 10~16）。所有的人都盼望隨著耶穌而到來的應許的實現——祂是被釘十字架卻又復活的那位。那些轉離基督的人，就將自己隔離，不能享受亞伯拉罕、摩西、以及他們所敬仰的其他所有信心偉人所要享受的獎賞。上主是大能的幫助者，祂要扶持祂那些經歷艱難的子民，因為祂永遠不會撇下和丟棄屬祂的人（來十三 5~6）。

雅各書

雅各書是一封勸勉的書信，是寫給信奉基督教的猶太人的。與正典中的一些作品相比，雅各書更多談論神，而非基督。雅各書道德訓勉的行文風格，排除了對於神的屬性做哲學的或抽象的討論。雅各將神放在與信徒日常生活的關聯中來討論。任何熟知舊約聖經敬虔信仰的人，都不會因雅各對神的討論而驚訝。神的獨一性是作者所默認的真理（雅二 19），但是，雅各警告他的讀者：僅僅同意這一點是絕對不夠的，因為甚至連鬼魔也承認這個真理。在一封集中於信徒責任的書信中，我們期待神的審判這一主題。祂是末世的審判者，祂要使貧窮的信徒升高，使富足的非信徒降卑，因為富足

⁷⁷ 彼得森（Peterson 1982: 56）主張，這節經文指向神的至高無上主權和一個真理，即祂根據自己的本性行事。請對比 P. Hughes 1977: 98 的評論。事實上，它使我們聯想到保羅是如何講論神的（如：羅十一 36 [Michael 1966:147 也是如此認為的]）。

的人欺壓神的子民，並且褻瀆神的名（雅一 9~11，二 6~7，五 1~5）。作為末世的審判者，神只是向那些憐憫窮人的人施行憐憫（雅二 12~13）。因此，如果信徒與富足的非信徒相似，他們就是在顯示對神的敵對。如果富足者褻瀆神的名，而且將因為他們的行為而受到審判，那麼由此可知，信徒應當尊崇神的名，尤其是藉著他們敬虔的生活方式。雅各書三章 9 節暗示了讚美神為主、為父時的喜樂之情。

顯然，雅各所致信的這些教會正面臨困難，尤其是在金錢方面。他們所面臨的試探在於：他們想討好富人，與世界結為盟友，以便賺取經濟上的安全感。雅各嚴厲地警告他們：神絕不容許有競爭對手。這一點使人想起舊約聖經中的先知們——他們警告以色列人不要陷入拜偶像的淫亂之罪。那些失去立場、去贏取世界讚許的人，便使自己與神為敵。神必須在他們的心中居首位。他們必須降服於神，尊神為主，親近神，以便得到神的力量（雅四 7~8）。

在患難當中，信徒顯然會懷疑神的恩慈。因此，雅各勸勉他們，要他們把注意力放在神的良善上。如果他們需要智慧，神是一切智慧的源頭，祂會慷慨地、喜樂地——而不是勉強做難地——將祂的禮物賜給其子民（雅一 5）。或許雅各特別想到神賜給其子民的拯救之愛。因此，雅各呼召他的讀者要信賴神的良善，將信心放在神對他們的愛上（雅一 6~8）。

雅各書一章 12~18 節的主題與此極其相似。在試煉當中，讀者顯然很容易認為：是神在折磨和試探他們。雅各向他們保證說：神從不引誘人去犯罪（雅一 13）。在神眼中，罪是完全可憎的，因此，祂從不會誘惑人犯罪。罪的根源在於人類自身的各種複雜而扭曲的慾望（雅一 4）。除非信徒確切地相信神的良善和慈愛，否則他們不會在試煉當中信靠神。雅各教導說：「各樣美善的恩賜和各樣全備的賞賜都是從上頭來的」（雅一 17）。信徒可以在各種生活的壓力之下緊緊依靠神，因為祂渴望賜福他們。神的良善不僅反映在舊的創造上，也反映在新的創造上。祂是「眾光之父」（雅一

17)。在這裡，雅各可能是引喻創世記中太陽、月亮和星宿的創造，因為他甚至使用了創世記一章 15~16 節的「眾光」一詞。⁷⁸ 太陽、月亮和星宿的美麗見證了神的榮美，而且這可能還有另一層意思：維繫我們生命的食物是神的恩賜。

雅各書一章 18 節的意思存有爭議，但雅各在此所思想的似乎是新的創造。「真道」指的是福音，神藉著福音使信徒重生，成為祂的兒女。⁷⁹ 這一解釋與雅各書二章 5 節的內容一致：神的揀選使信徒在信上富足。因此，雅各認為：信徒所享受的新生命是神為他們所採取之恩典行動的結果。也就是說，神賦予他們生命，揀選他們作神的兒女。神已經將祂的道栽種在信徒心裡（雅一 21），因此，神在新約中所應許的工作已經在他們的生命中成為現實。拉道（Laato）認為：「神白白的恩典從來沒有帶來對放蕩行為的認可，而是賦予信徒能力去履行神的旨意」。⁸⁰ 由於雅各書是一部勸勉的書信，它沒有深入談論神所預備的救恩。然而，我們可以隱約看到這一真理：神拯救祂的子民，是因為祂的憐憫和恩典。祂向信徒廣施恩惠，因此，他們在艱難時刻應該依靠祂。最後，雅各書一章 17 節強調說，神的良善從未改變過。祂並非變幻無常——今天慷慨而明天吝嗇。祂的屬性始終如一。祂不會隨著季節、年歲的變換而改變。

因此，雅各書強調了神公正的審判和樂於賜福的良善。兩個主題都包括在內，所以信徒就不會遠離神，而是堅定地信靠神。那些與富人站在一邊的，將會面對神的義怒和審判，而那些在信心和善行上忍耐的人，將會享受神的慷慨和良善。

⁷⁸ 關於對這一解釋的支持，見 Laws 1980:73; L. Johnson 1995: 196。

⁷⁹ 對雅各指的是創造而非救贖之觀點的支持，見 Elliott-Binns 1956。然而，絕大多數解經家相信，這裡所指的是新造。例如，見 Laato 1997: 48-49。

⁸⁰ Laato 1997: 51。亦見他在 52 頁的評論。

彼得前書

和雅各書一樣，彼得前書幾乎沒有包含一處有關神論的全面的闡述或論述，因為在彼得寫作時，他是在默認讀者已經接受的舊約聖經中有關神的啟示。⁸¹ 彼得致信給那些為了基督信仰而受苦的信徒，鼓勵他們要忍耐，並且在敵對的世界中憑著他們的善行來作見證。他對神的陳述與小亞細亞眾教會所面臨的處境一致。他常常強調：神是擁有至高無上主權的神，祂掌管一切。教會的受苦不是徒勞無益的，也並非是在神的能力所及範圍之外。並不是說，神只能袖手旁觀，在異教徒欺壓基督的信徒時，為著自己的無能為力而沮喪懊惱。相反，那些受信人的受苦合乎神的旨意（彼前三 17，四 19）。彼得在此沒有提供全面解決罪惡問題的方案，但他的確也提供了一些幫助，讓人看到罪惡在世界上的作用。例如，儘管苦難可以歸因於神的旨意，非信徒仍被視為應該為他們苦待信徒而負責。因此，他們在末日要面臨審判（彼前三 16，四 5、18）——除非他們回應神的忍耐並且悔改（彼前二 12，三 20）。他們不能藉著聲稱他們是神成就祂旨意的工具，從而使自己的罪得以豁免。人類罪惡的事實是肯定的，其中的責任在於人類的行為，因此，神要報應那些行惡的人（彼前三 12）。然而，信徒的苦難並不是隨意和毫無目的地發生的。神掌管人類的世界，儘管彼得並沒有提供哲學上的方案，來解釋神至高無上主權的統治是如何與人類真實的罪惡相調和的。權能和至高無上的主權永永遠遠屬於神（彼前五 11）。祂預知耶穌基督在救恩歷史中出現的時間（彼前一 20），因此，整個歷史進程都是在神的監督和管轄之下。

信徒應該將他們的信心（彼前四 19）和盼望（彼前一 13；參：一 21）投靠在神的身上，知道神對萬物享有至高無上的主權。他們知道神是那位使謙卑者升高，使驕傲者降卑的神（彼前五

⁸¹ 馬饒富（R. Martin 1994: 104-7）認為，在彼得前書中，神是擁有至高無上主權的神，基督是信徒的模範，而神是保護屬祂之民的聖者。

5)，因此，他們可以將一切的憂慮和掛念都卸給神，因為他們確信：在末日，神要為他們申冤，並且賜予他們末世的救恩（彼前一 3~9，五 10）。信徒生活在那位有至高無上主權的天父面前，祂要在末日獎賞他們（彼前三 10~12），在判斷他們時也不偏心（彼前一 17）。因此，人不應該輕忽神，而必須要敬畏祂，因祂是聖潔的（彼前一 17，二 17）。神呼召信徒成為屬於祂自己的，因此，信徒必須按照這一呼召來過聖潔的生活（彼前一 15~16，五 10）。他們得蒙呼召，要為了神的旨意而生活，而不是為了這世界的情慾而生活（彼前四 2）。在他們所行的一切事上，他們都應該謹記他們是活在神面前的（彼前二 19）。⁸²

在患難中，神是可信賴的，因為祂掌管萬事。在創世以前神就預知基督何時會顯現（彼前一 20）。如果神不同時也是良善的，那麼神掌管萬有這一事實並不能使人產生對祂的信任。獨裁者們或許能夠行使絕對的控制，然而，人們只會懼怕他們，並不會信任或愛他們。與之相反，神是配得信任的，因為祂顧念信徒（彼前五 7）。信徒已經得享神拯救的恩典（彼前一 3~9，二 10），因此，他們知道神奇妙的慈愛。在創造世界以前，神就已經預知他們會得到救恩（彼前一 1~2）。正如神在過去揀選以色列，祂也照樣揀選了信徒成為祂的兒女，他們是神的選民，寄居在邪惡的世界中（彼前一 1）。耶穌基督的教會是神的新的子民——新以色列。他們是神所「揀選的族類」，現在是神的子民（彼前二 9~10）。神已經將祂的恩典賜予信徒，呼召他們得蒙救恩（彼前五 10），而神的呼召已經確保了來自祂子民的回應。信徒已經藉著福音的道得以重生（彼前一 3、23）。⁸³

⁸² 彼得前書二章 19 節的措辭是指向奴隸，但許多解經家評論說，此處對僕人的勸勉其實也適用於所有讀者。見：如 Thurén 1995:140; Brox 1986:128。

⁸³ 郭培特（Goppelt 1993: 81）評論說：「甚至從人論的角度看，成為基督徒的根基不在於一個決定或遵守一項誡命，而在於以神的憐憫為根基的重生——這是新生命的彰顯。」

彼得用多種不同的方式表達了救恩屬於主這一真理：信徒是神的選民，被預知，被揀選，被重生。提及神「大能的手」（彼前五 6）引喻出埃及：神將祂的百姓從埃及人的奴役中搭救出來（如：出三 19；申四 34，五 15，六 21）。在耶穌基督裡賜下的救恩是新的出埃及，這也是從埃及得自由這一事件所指向的（參：彼前一 10~12）。即便在現在，信徒已經在神大能的保護之下，因此他們將會得到末世的救恩（彼前一 5）。⁸⁴ 作為回應，信徒應該為著神在他們生命中所賜莫大的憐憫和恩典而敬拜並讚美祂（彼前一 3）。他們應該藉著敬拜和傳福音來宣揚神的奇妙（彼前二 9）。⁸⁵ 新約聖經其餘著作中的以神為中心的觀點，也同樣清晰地出現在彼得前書中。

彼得後書和猶大書

我們將一起探討彼得後書和猶大書，因為二者都很簡短，而且猶大書的內容和彼得後書第二章的內容有相當多的重疊。⁸⁶ 兩封書信都是針對教會中出現的假教師所做的回應。在猶大書中，反對者似乎是來自於教會之外（猶 4），而在彼得後書中，他們很可能來自教會內部（彼後二 1）。在這兩封書信中，我們缺少對有關反對者的詳盡描述，但是，清楚的一點是：反對者屬放縱派，他們可能利用有關恩典的信息（或許歪曲了保羅的教導〔彼後三 15~16〕）

⁸⁴ 貝斯特（Best 1971: 77）堅持認為，這節經文暗含的意思是，信心是神的禮物，因為若非如此，「提及神的大能」就是「毫無必要的，而且不會給信徒任何確據，因為信徒所懷疑的就是他自己在試煉中持定神的能力」。

⁸⁵ 艾略特（J. Elliott 2000: 439-40）認為，這裡同時提到了敬拜和傳福音。許多學者認為，彼得僅僅提到敬拜（如 Michaels 1988: 100; Bechtler 1998: 158-59）。

⁸⁶ 猶大書與彼得後書在文學上的關係存有爭議。筆者同意絕大多數人的共識：彼得後書參考了猶大書的內容。見 Schreiner 2003: 415-19。

作為放縱情慾的藉口。因此，在這兩封書信中，重要主題之一就是神對罪人的公義的審判（猶 4~16；彼後二 3~16，三 7、10）。⁸⁷ 神永遠是聖潔的，那些放縱自己生命的人在末日將無法站立在祂的面前。對墮落天使、大洪水的一代、所多瑪和蛾摩拉以及以色列人的審判，預示了神將要施加在假教師和那些步他們後塵之人身上的最後審判（猶 5~7；彼後二 4~6）。當然，神審判的信息並非全新的話題；它根源於舊約聖經的啟示：神會審判那些藐視祂、不行祂旨意的人。兩封書信都暗示：神要審判，因為祂是公義的和公正的，而罪惡必須得到報償。

神在末日對罪惡的審判不能與祂至高無上的主權分開。⁸⁸ 如果神不是主，那麼，祂就沒有權能執行祂的審判。藉著提醒讀者有關創造和大洪水的故事，彼得特別提醒讀者謹記這一事實（彼後三 5~6）。創造和大洪水的故事都表明神掌管整個宇宙。起先，祂憑著自己的話語、藉著水創造了世界。同樣，在藉著大災難毀滅世界時，水和話語也都是神所使用的工具。因此，讀者可以肯定：神有能力介入這個世界。與那些否認主再來的假教師的觀點相反（彼後三 4），宇宙的持續不可能脫離神的干預。這個世界不會脫離神而獨立存在，而是在祂旨意的掌控之下，甚至包括神藉著災難而介入。事實上，歷史將以天地在烈火中銷化而結束（彼後三 7、10、12），因為神是掌管歷史的主宰。

一些學者已經先入為主地專注在彼得後書和猶大書中有關審判的主題上，結果，這兩封書信通常被視為一邊倒地反對假教師的控訴書。然而，彼得後書和猶大書也都體現了神的恩典。神的恩典構成了猶大書的框架，因為他一開始就提醒讀者，他們蒙神所召成為

⁸⁷ 正如 R. Martin 1994: 155-58 所認為的。

⁸⁸ 朱伯特 (Joubert 1998: 68) 很好地捕捉到了神的審判的內涵：「不管人的行為看來是多麼有悖於神的旨意，它們都絕不會脫離神的掌控之外。歷史一直是按著已經預定好的軌跡來運行的——儘管其中有各種各樣的罪惡和災難。因此，猶大書的團體中的假教師們也不可能阻礙神的計劃。」

祂的兒女。神已經特別將愛傾注在他們身上，而且他們得到耶穌基督親自保守，使他們免於入侵者的詭計（猶 1）。本書信以「三一頌」結束（猶 24~25），使主題再次返回到神的保守之愛上面。神有能力保守信徒，使他們免於陷入背道的罪。猶大可能就此意指：神必保守信徒免於陷入背道的罪。儘管如此，這樣的應許卻並沒有削弱信徒自身努力的需要，他們要保守自己常在神的愛中（猶 21）。提及神的愛，很可能暗指神的拯救工作——神呼召信徒歸於自己。事實上，憐恤、平安和慈愛只能從神自己那裡流入信徒的生命中（猶 2）。因此，猶大書的核心主題之一便是：神是拯救的神。祂將愛傾倒在信徒身上，並且保護他們免於背道的罪。

我們在彼得後書中看到，神在歷史中講說和宣告祂的話語。當祂宣告祂喜愛祂的愛子耶穌時，祂的聲音從山上發出（彼後一 18）。祂還藉著舊約聖經中的先知著作來說話（彼後一 19~21）。先知的話語完全等同於神自己的話語。保羅的著作源自神賜給他的智慧（彼後三 15~16），因此他的書信是受默示之聖經的一部分。神是萬有的創造者（彼後三 5），地是藉著祂話語的命令而成形的。在大洪水中，神也是藉著祂所說的話語審判了世界，而且在末日，祂還要藉著祂的話、用火審判世界（彼後三 6~7）。事實上，神對不敬虔之人的審判，成為彼得後書的核心主題之一（尤其見：彼後二章）。對惡人的審判表明：神是聖潔的神，不會永遠容忍罪惡，儘管祂有耐心（彼後三 9、15），並且給人機會悔改以致得救。神的耐心永遠不應該被詮釋為善意的漠然，因為正如祂審判了天使、洪水的世代、以及所多瑪和蛾摩拉，在末日，他也要同樣審判那些作惡的人（彼後二 9）。神的應許是確定的，因為祂的作為永遠不會與祂的保證互相衝突。因此，基督將會再來，一個新天新地一定會降臨，因為神已經如此應許了（彼後三 8、13）。

神已經悅納了耶穌為基督，這一點在耶穌登山變像的描述中可以清晰看到。在這次經歷中，神將尊貴和榮耀賜予耶穌——祂的愛

子（彼後一 17）。因此，它顯明神是主耶穌基督的父，祂是那「極大榮光」——那位施行創造和救贖的奇妙之神。

有關恩典的主題也體現在彼得後書中。那些相信的人之所以能夠相信，是因為神已經賜予他們來自耶穌基督的公義的拯救禮物（彼後一 1）。大多數解經家主張，這裡指的是神的公平和公正，但是，「公義」一詞很可能有舊約聖經的背景，指的是神的拯救作為（如：詩八十八 12，九十八 2~3；賽四十二 6，四十五 8，四十六 13；彌六 5，七 9）。⁸⁹ 這樣的理解與彼得後書一章 3~4 節的內容吻合：神已將信徒所需的一切關乎生命和虔敬的事賜給他們。彼得最喜歡的詞彙之一是「知識」（*epignōsis*），而且巧妙地將救恩描述為認識神的知識（彼後一 2；參：一 3、8，二 20）。神對屬祂之人的愛，體現在祂對信徒的揀選和呼召上（彼後一 10）。揀選指的是神挑選出信徒使他們得救，而呼召的意思也相仿，指的是神的恩典確保信徒在聽到福音的信息時能夠以信心來回應。神的慈愛還體現在祂對信徒的保守上。彼得介紹了挪亞和羅得的例子（彼後二 5~9），藉此強調神有能力保守信徒，甚至在他們生活在極其敵視公義生活的環境中時。彼得總結說：「主知道搭救敬虔的人脫離試探」（彼後二 9）。彼得後書中的神不能只是被侷限為雷鳴和閃電；祂也是慈愛的神，托著祂那些處在重壓之下的子民，儘管這些壓力本來是足以使信徒離棄真理的。神是信實的神，祂要實現有關耶穌再來的應許。預言來自神，因此它是完全可信賴的，因為神是真理的神（彼後一 19~21）。基督再來的時間看似明顯延遲了，但這不應歸咎於神對其計劃有任何改變。神看待時光的流逝與人類不同，因為在祂眼中，一日如千年，而千年如一日（彼後三 8）。基督沒有馬上再來，是因為神願意萬人得救，祂是在給那些需要悔改的人時間，以至於他們在面臨審判時不會沉淪（彼後三 9）。彼得後書在此所宣告的信息與以西結書遙相呼應。神並非以惡人的滅亡

⁸⁹ 關於這種觀點，見 Schreiner 2003: 286-87。

為樂，而是渴望他們悔改，得到新生（結十八 23、32）。神不僅是審判的神，也是賜予恩典、平安和救恩的神（彼後一 2）。

約翰一書

約翰一書所涉及的情形是：一些人已經離開教會，而且顯然已經建立了一間敵對的教會（參：約壹二 19）。繼續留在約翰教會的信徒為離開教會的人而苦惱憂心，他們在掙扎中需要得著確據。他們心中充滿了懷疑，很想知道那些離開的人是否是真正的教會。約翰寫信，目的是要向信徒保證，使他們確信他們是真認識神（約壹二 12~14，五 13）。約翰尤其強調了神的良善和慈愛。離開教會的人或許是受到原始諾斯底主義的影響，他們認為自己遠超於任何道德規範之上。顯然，他們確信，他們不可能再犯罪（約壹一 6~10），⁹⁰ 這樣的信念導致了道德上的放縱以及對其他信徒的恨惡（約壹二 3~6、9~11，三 4~10、15~18，四 8、20，五 2~3）。作為對抗離開教會者的良藥，約翰提醒他的讀者「神就是光」（約壹一 5）。在約翰一書的上下文中，他這樣說的意思是：神是聖潔的，因為在同一節經文中約翰接著說，在神裡面毫無黑暗。神的良善散發著光彩和榮美，不會被任何道德上的污穢所玷污。因此，任何聲稱認識神卻行不義的人，都與他們向神所宣告的忠心互相抵觸。

神的愛——本書信的中心主題——光芒四射。神的愛藉著祂所賜下的愛子耶穌基督得以突出地彰顯，祂為了罪人而犧牲了自己，為要代贖他們的罪（約壹一 7，二 2，三 16，四 9~10）。約翰宣

⁹⁰ 布朗（R. Brown 1982: 205-6, 212, 233-35）主張，約翰一書一章 8 節指的是罪疚感；而約翰一書一章 10 節指的是有人聲稱自從他們歸信以來再沒有犯過罪。史摩利（Smalley 1984: 28-29）有關約翰一書一章 8 節的觀點更具說服力，他認為分離主義者是在聲稱不再有罪，或者不再有犯罪的傾向。史摩利（Smalley 1984: 32-33）還指出：約翰一書一章 8 節和 10 節不能彼此截然分開。

告：「神就是光」（約壹一 5），他也同樣宣告「神就是愛」（約壹四 8、16）。對約翰來說，神的愛不是一個抽象的屬性，而是藉著祂賜下基督在十字架上贖罪而具體地彰顯出來。約翰尤其強調說，信徒並沒有主動地來愛神。他們不是藉著自己的敬虔證明了他們對神的摯愛，從而贏得了神的愛。在約翰福音中，鮮明主題之一是父差派了子。同樣的主題也出現在約翰一書中，而每一處提到該主題的經文都指出：是父差派了子，而子帶來了救恩。神賜下祂的兒子，因此人類可以享受新的生命（約壹四 9）。神賜下耶穌作為代贖的祭物，藉此滿足了對罪的要求（約壹四 10）。

在此我們需要注意，神在愛中賜下耶穌，為要平息祂自己的忿怒。神學家們往往認為，神的怒氣得以平息這種觀念是極其原始落後的，與慈愛的神的形象格格不入。他們認為，這樣的神就與那些嗜血成性、暴力苛刻、樂於報復的異教之神沒有區別。約翰當然沒有刻畫一位武斷專橫、變幻無常和性情暴戾的神——向人類盡情發洩自己的滿腔怒火。他強調說，神在愛中賜下祂的兒子來平息自己的忿怒。我們在此所面對的是一位很難以理解的神。祂既是慈愛的，又是會發怒的。祂的怒氣根源於祂的良善和聖潔，因為「神就是光」（約壹一 5）。但是，神已經在愛中賜下祂的兒子來止息祂自己的怒氣。在此，我們必須小心，要保留神位格的奧秘，因為我們無法在人類當中找出任何一位這樣的人來作一類比：其怒氣是完全公義的；而其慈愛則滿足了其本人的怒氣。沒有一清二楚的等式或公式可以適當地解釋在此所刻畫的事實。然而，神賜下祂的兒子這個事實完全消除了「慈愛的兒子和樂於報復的父親」這樣的觀念。畢竟，是父「差子作世人的救主」的（約壹四 14）。

既然父差派了子，祂也就為子作見證（約壹五 9~12）。祂啟示說：永生只能藉著相信子而獲得。因此，那些拒絕子的人也就是拒絕來自神自己的見證和見證人。約翰所宣講的信息（約壹一 1~5）歸根結柢是來自於神本人的，因此那些拒絕使徒見證的人就使自己隔離，不能享受與父和子的交通（約壹一 3）。

那些親身體驗過神之愛的人是祂親愛的兒女，他們已經體驗到了作為神兒女的奇妙和喜樂（約壹三 1~2）。神首先將愛澆灌在信徒身上，而信徒向神表達的任何愛都是對神之愛的回應（約壹三 16，四 10、19）。約翰一書的根本主題之一是：神的愛是主動性的，因此人的愛是回應的愛。人對神的愛永遠都是對神之愛的回應——神的愛在耶穌基督的十字架上彰顯出來。

該書信的一些地方提到「從神而生（*gennaō*）」，這些經文將神之愛的優先性清楚地表達出來。因為信徒是從神而生的，所以他們已經停止了他們先前犯罪的行為（約壹三 9，五 18）。只有那些從神生的才能勝過世界（約壹五 4）。那些愛其他信徒的人之所以能愛，是因為他們已經從神而生（約壹四 7）。那些相信耶穌是基督的就能活出這樣的信心，因為他們是從神生的（約壹五 1）。「從神而生」這一隱喻表明：從神而來的新生命確保了正確的行為和信仰。那些由神賦予生命的人就能實行公義、愛別人、勝過世界，並相信耶穌。約翰並沒有教導說：人先是表現出愛，然後從神而生。或者說：他們在相信耶穌之後才從神而生。在每次用到「生」一詞時，約翰都是使用現在完成時態，因此從神而生先於相信、愛、或勝過世界。神恩典的大能是以這樣的方式表達出來的，因此可以說，信徒所行的每一個好行為都是源自於神的工作。

那些不愛自己的弟兄姊妹的人，就證明他們還沒有體驗到神的愛（約壹二 9~11，三 13~18，四 7~8、20~21，五 1~2）。他們沒有真正處在神子民的大家庭中，因為「住在愛中」是那些真正屬於神之人的必要的果子。那些經歷神之愛的人，在神的愛中是完全的（約壹二 5）。那些沒有真正認識神的人，愛這個世界以及這世界上的一切，卻不愛神（約壹二 15）。

所以，對約翰來講，一個基督徒的生命意味著他要行走在光裡，生活在愛裡。那些屬於神的，就對神有著深厚的愛。神是他們喜樂的泉源，是他們心中的渴望。約翰的神學是被神浸透並以神為中心的，因為新生命的特點體現在與父的相交（約壹一 3）。這種

與神的相交也可以描述為認識父，或認識那位從起初原有的（約壹二 13~14）。神是神的家庭成員所敬愛的父親。當約翰說到神是那些屬基督之人的父時，他無疑是在回想耶穌的教導。透過「那從起初原有的」這樣的表述（約壹二 13），突出地表現了神的永恆性和對萬物的至高無上主權。神就是光，就是愛，祂一直如此，也將永遠如此。認識祂和愛祂並不僅僅是人類存在的次要附屬品，而是神子民永遠的福分。

啟示錄

啟示錄一書不是一篇有關末世的專題論文，也不是詳細描述將來所發生之事的著作。約翰寫信給他那個時代的、位於小亞細亞的七個教會，為要鼓勵他們，使他們有力量面對羅馬人的逼迫，勝過想要與周圍世界妥協這一誘惑。啟示錄一書明顯屬於天啟文學的體裁，其特點是明顯的意象用語、使用具有象徵意義的數字、以及強調將來的申冤。約翰還賦予該作品預言的特徵（啟一 3，二十二 7、10、18~19）。在此，我們沒有足夠的篇幅來探究啟示錄的預言和天啟這兩方面的特徵，但是，我們或許可以正確地將本書歸為「預言一天啟」的，免得把這兩個範疇分開。⁹¹ 我們必須特別注意，啟示錄是寫給約翰時期的教會的。該書仍然向今天的基督徒說話，但是，它起初是寫給小亞細亞的眾教會的，而其信息也是原始讀者所能領悟的。⁹²

約翰撰寫啟示錄的目的，是為了鼓勵信徒在困難當中要堅持並且得勝，尤其是在面對羅馬帝國所煽動的歧視和逼迫的時候（啟二 7、11、17、26~27，三 5、12、21，十三 10，十四 12，二十一 7）。他也安慰讀者，使他們確信神一定要審判羅馬及其帝國——新

⁹¹ 賴德（Ladd 1957）主張，在新約神學末世論中，無需從預言和天啟中二選一，因為二者常常結合在一起。亦見 Beale 1999b: 37-43。

⁹² 關於啟示錄的文學體裁，見 Bauckham 1993a: 2-22 = 包衡 2000: 2-30; 1993b: 38-91。

巴比倫和獸。他們應該感受到安慰，並且知道：如果他們忍耐，等待著他們的便是與神相交的喜樂（如：啟七 15~17，二十一 1~8）。因此，在以審判為中心這一方面，啟示錄並沒有與新約聖經的其他著作不同。神對非信徒的審判儘管是必須的，但審判同時也預備信徒迎接將來永遠享受神的那一天。新天新地並不是以屬地的喜樂這樣的語言來描述的。描述會幕所使用的語言，在神與祂子民永遠同在的畫面中得以實現（啟二十一 3）。將來，信徒要經歷的是神與他們同在的榮光——如此明亮，以致不再需要其他的光（啟二十一 22~23，二十二 5）。在天上的城中，不再需要光或聖殿，因為聖殿總是指向神與其子民的同在，甚至天上光體的明亮也預示著神同在的耀眼榮光。⁹³ 啟示錄結束時沒有使用任何有關審判的詞彙，而是關於神的聖約應許的實現，也就是：在新造當中，神要做信徒的神，而信徒要做神的兒女（啟二十一 7）。每一滴眼淚和每一點傷心都將過去（啟七 16~17，二十一 4），因為新造將正式來臨。

因此我們可以說，啟示錄是極端地以神為中心的。⁹⁴ 該書的信息可以概括於天使所發出的命令：「你要敬拜神」（啟十九 10，二十二 9）。信徒要在神面前永遠服事，並且體會到祂覆庇之愛的安慰（啟七 15）。在啟示錄中，神的至高無上主權是祂得到敬拜和尊崇的主要原因之一。約翰給正經歷逼迫和苦害的教會的信息是：神掌權。在啟示錄中，神被敬奉為「那昔在、今在、以後永在的神」（啟一 4、8，四 8）。有兩處經文提到祂是「今在、昔在」的（啟十一 17，十六 5）。我們在此所看到的，顯然是引喻出埃及及記三章 14 節。在出埃及記中，神向摩西顯現自己為「自有永有者」，祂還讓摩西說「那自有的打發我到你們這裡來」。對於本節經文中

⁹³ 關於整本聖經的以及啟示錄的聖殿神學，見 Beale 2004。

⁹⁴ 包衡（Bauckham 1993a: 23 = 包衡 2000: 32）說道：「啟示錄的神學是極其以神為中心的。」

上主對自己啟示的翻譯，解經家有不同的見解，⁹⁵但無論如何，這裡所指的是雅威，是已經與祂的百姓以色列立下特殊聖約的神。在以賽亞書中，我們看到同樣的強調。與巴比倫那些虛假的偶像截然不同的，雅威宣告「我就是」（*egō eimi*〔《七十士譯本》：賽四十一 4，四十三 10、25，四十五 8、18、19，四十六 4，四十八 12，五十一 12；參：四十五 22，四十六 9，四十八 17〕）。為實現祂的聖約，神要將祂的子民從巴比倫手下解救出來，將他們從被擄之地帶回。

在表述神是「今在、昔在、以後永在的」神的時候（啟一 4、8，四 8，《呂振中譯本》），詞彙的順序具有重要意義。神首先被認為是「今在」的神，因為祂正在掌管萬事，甚至掌管著那獸——羅馬帝國。祂並沒有忘記祂與其子民所立的約——儘管他們正在遭受苦難。神也是「昔在」的神，因為祂是永遠存在的神。祂的至高無上主權並非新事，因為神總是掌管歷史的。最後，我們看到啟示錄獨特的特點。神也是「以後永在」的神（直譯「將會再來的神」）。祂將要實現其拯救應許，向那些抵擋祂旨意的人宣告審判。神已經在掌管所有的歷史，但這並不意味著祂的統治沒有將來的意味。當祂再來時，祂的統治將會得以完全實現，達到所預想的目標。我們在前面已經留意到，有兩節經文，它們提到神是「今在、昔在」的神（啟十一 17，十六 5，《呂振中譯本》），卻省略了任何有關祂再來的信息。這兩處經文的上下文透露出該省略的緣由。⁹⁶在這兩個地方，神的再來都是迫在眉睫的。這一點在啟示錄十一章 17 節尤其明顯。當第七號吹響的時候，這世界的國已經到了窮途末日，而主基督的國開始了（啟十一 15）。神已經「執掌大權

⁹⁵ 關於對該節經文解釋的概覽——不論是古代的還是現代的，見 Childs 1974: 50, 60-64, 85-87。

⁹⁶ 正如 Bauckham 1993a: 29 = 包衡 2000: 40 所認為的。亦見 Caird 1966: 141; Beale 1999b: 613。

作王了」（啟十一 17）。神的再來不再是一個將來的、遙遠的事件，而是一個十分迫近的事實。

神也被稱為「阿拉法……俄梅戛」（啟一 8，二十一 6）以及「全能者」（啟一 8，四 8，十一 17，十五 3，十六 7、14，十九 6、15，二十一 22）。「阿拉法、俄梅戛」是希臘文的第一個和最後一個字母，這象徵著神掌管全部的歷史。這一理解得到了啟示錄二十一章 6 節的確認。在這節經文中，緊跟著「我是阿拉法，我是俄梅戛」的是「我是初，我是終」。沒有任何一段歷史是在神的掌控之外而悄然流逝的。「全能者」（*pantokratōr*）一詞也強調了神對萬物的統治。從外表看來，可能是羅馬在控制歷史；但是，全能者神正在成就祂的目的。

約翰所致信的眾教會可能自感渺小、勢弱，他們可能正面臨一種誘惑，認為自己是他們無法掌控的強權者的犧牲品。作為回應，約翰反復強調了神超越萬有之上的地位。因此，他經常使用「寶座」一詞來表達神的權能和統治（啟一 4，三 21，四 2、3、4、5、6、9、10，五 1、6、7、11、13，六 16，七 9、10、11、15、17，八 3，十二 5，十四 3，十六 17，十九 4、5，二十 11、12，二十一 3、5，二十二 1、3）。⁹⁷當信徒確信他們的環境在神的帶領中時，他們就得到激勵要堅持忍耐，並且在他們當前的境況中得到安慰。神最終要審判他們的敵人，並且授予那些忠心者永恆的獎賞。

啟示錄的第四章是核心章節之一。在本章中，神使約翰看到神坐在寶座上的異象。然而，所啟示給他的神的榮光過於強烈，遠非肉眼所能正視。神的榮光被比作無價之寶石，散發著榮美的光芒（啟四 3）。⁹⁸這顯然是引喻以西結書一章 26~28 節中有關神的異象。以西結看見主的榮光之後，也是使用類似的語言描述神的。進

⁹⁷ 包衡 (Bauckham 1993a: 31 = 包衡 2000: 42) 認為神的寶座是「整本書的核心象徵之一」。

⁹⁸ 神的光輝和超越藉著這個異象傳遞出來 (Bauckham 1993a: 32 = 包衡 2000: 44; Beale 1999b: 320)。

入神的同在是令人懼怕、生畏的，因為在祂的同在中有電閃雷鳴般的場面。圍繞寶座的眾天使，響應著以賽亞書六章 3 節撒拉弗的話語，高呼「聖哉，聖哉，聖哉」（啟四 8）。坐在寶座上的神是超然物外、大而可畏、聖潔榮美的。這位全然聖潔、至高無上的神是萬物的創造者（啟四 11）。事實上，祂之所以是擁有至高無上主權的主，恰恰是因為祂是創造主。使萬物從無變有的這一位，也決定著人類歷史的進程。巴比倫（在約翰的上下文中很可能是羅馬）被野獸和十個君王毀滅，這其實是神自己的作為，是祂將毀滅大城的意念放入他們意念中的（啟十七 16~17）。對約翰來說，這些無一是抽象的神學，因為坐在寶座上的神這一異象將一切都一覽無遺地顯露出來。當神正在其寶座上掌權時，四活物和二十四位長老在祂面前屈膝敬拜（啟四 8~11）。人類應該效法天使的敬拜。當人在神的聖潔中瞻仰祂，尊奉祂為王，在其全部的榮耀中仰望祂時，他們便會充滿敬畏，隨之自然地敬拜祂為創造主和主。

正如我們已經看到的，啟示錄的核心主題之一是神配得敬拜。祂配得讚美，因為救恩是從祂而來的（啟七 10~12）。祂該受敬拜，因為祂定會實現其國度的應許（啟十一 15~19），不論是在報應惡人方面，還是在賞賜祂的僕人方面。啟示錄十二章指出，神保護祂的子民脫離撒旦要毀滅他們的企圖（啟十二 13~17）。另一個描述歸信經歷的方式是說：在人們得救以後，他們歸榮耀給神（啟十一 13，十四 7）；他們敬拜神為他們的創造主和主。不信的人敬拜那獸（啟十三 15），但是，那些認識神的人，拒絕因著經濟上的壓力而向皇帝屈膝（啟十四 9~12）。⁹⁹ 那些認識神的人所唱的頌歌，和摩西在出埃及記第十五章所唱的一樣：宣告神因著其拯救的作為、無以言表的榮美、祂的公義和祂的良善而配得讚美（啟十五 3~4）。

⁹⁹ 麥克維（McKelvey 2003: 178）指出，耶洗別及其黨羽之所以令約翰憂心，是因為拜偶像不僅在帝國中盛行，也蔓延到了教會中。

啟示錄的常見主題之一是：神審判惡者。掌管萬有、創造了萬有的神，要公義地報應那些行惡和抵擋其權柄的人。羅馬和羅馬帝國分別被描述為新巴比倫和獸，他們在神子民身上盡情蹂躪。獸很可能代表了羅馬帝國的軍事力量，而巴比倫則代表了其經濟上的壓制。¹⁰⁰ 「淫婦騎在獸上（啟十七 3），因為在君王的揮霍中，羅馬城的富庶和她對整個帝國的腐敗影響，全都寄託在帝國的軍隊所贏取並維繫的勢力上。」¹⁰¹ 啟示錄刻畫了將會傾倒在那些不認識神之人身上的審判（啟六 1~17，八 1~九 21，十四 14~20，十五 1~十六 21，十七 1~十九 4，二十 11~15）。實施審判的聖潔的神充滿了義怒，因為人類滿了罪惡（啟六 17，十一 18，十四 10、19，十五 1、7，十六 1、19，十九 15）。神的聖潔以寶座宮殿的異象表達出來：「閃電、聲音、雷轟」（啟四 5）從神的寶座發出。類似的語言也用於第七印、第七號以及第七碗的描述中（這裡的意象與神在西奈山上的顯現的場面〔出十九 16~19〕極其相似）：¹⁰²

- 第七印：「隨有雷轟、大聲、閃電、地震」（啟八 5）
- 第七號：「隨後有閃電、聲音、雷轟、地震、大雹」（啟十一 19）
- 第七碗：「又有閃電、聲音、雷轟、大地震……又有大雹子」（啟十六 18~21）

神是一位武斷專橫、缺乏正義的法官嗎？祂帶著報復的怒火所傾倒的審判是毫無根據、過分的嗎？約翰反復強調說：人們所受到的審判是他們所當受的。人類受到的審判，不是按照隨意的標準，而是根據他們的行為（啟二十 11~15）。在碗的審判被傾倒下來之前，神被頌讚為君王，因為祂的道路「義哉、誠哉」的（啟十五

¹⁰⁰ R. Mounce 1977: 251 = 孟恩思 2007: 405-6; Bauckham 1993a: 35-36 = 包衡 2000: 48; Beale: 1999b: 684-85。

¹⁰¹ Bauckham 1993a: 36 = 包衡 2000: 48。

¹⁰² Bauckham 1993a: 41-42 = 包衡 2000: 55；尤其見 Bauckham 1977。

3)。所施的刑罰與罪刑的深重是完全一致的。事實上，設立審判的目的是為了敦促人們悔改，但是，人固執己見，拒絕改變自己的道路（啟九 20~21，十六 9、11）。那些悔改的人將榮耀歸給神，他們藉著承認自己的過犯，來榮耀神的公正。相反，那些頑梗悖逆的人拒絕神、咒詛神（啟十六 8~11），因為他們絲毫不願讓神介入他們的生活。他們不悔改，因為他們渴望敬拜他們的偶像，而不是敬拜神（啟九 20）。

對於審判是否公平的問題，約翰似乎很敏感，因為他用來自天使和來自祭壇的話語打斷了碗的全面性的審判：「他們曾流聖徒與先知的血，現在你給他們血喝；這是他們所該受的。……是的，主神全能者啊，你的判斷義哉！誠哉！」（啟十六 6~7）。那些曾經流神子民的血的人，現在要經歷他們理應得到的判決。神的審判不但沒有使祂的公正受到質疑，反倒是實實在在地證實了祂的公正。巴比倫——那「淫婦……的母」——已經飲醉了神的聖徒的血（啟十七 6）。她也與其他人行淫，為要過奢侈、華貴的生活。神只是在償還她滔天的罪行（啟十八 5~6）。羅馬遭到審判，不單單是因為她逼迫、殺害信徒，還是因為她在軍事和經濟上的剝削。¹⁰³ 啟示錄十八章 24 節清晰地說明：羅馬也要為殺害非信徒而負責：「先知和聖徒，並地上一切被殺之人的血，都在這城裡看見了。」對巴比倫的審判隨著群眾在天上的呼喊而達到頂峰：神的「判斷是真實公義的」（啟十九 2），因為淫婦巴比倫已經以她的淫行玷污了全地，而且流了神子民的血。

因此，神的審判並沒有使祂的公正受到質疑，而恰恰是表達了神的公正。所以，神子民是以讚美和敬拜祂來回應神的審判的。當巴比倫——邪惡的欺壓者和全地的毀壞者——被毀滅時，信徒高聲呼喊「哈利路亞！」（啟十九 1、3）。四活物和二十四位長老——很可能是類似天使的活物——也加入這一大合唱，他們呼喊「阿們！哈利路亞！」（啟十九 4）。神為著公義地傾倒下祂的怒氣和所施

¹⁰³ 見 Caird 1966: 223; Bauckham 1993a: 38-39 = 包衡 2000: 51-52。

行的公正而配受敬拜。祂的怒氣沒有降低祂的榮耀，而是把祂的榮耀向萬人彰顯出來。聖潔的神不會容忍罪惡。那些褻瀆神的（啟十三 6）至終不會得勝。包衡（Bauckham）正確地評論說：啟示錄可以視為對主禱文的回應：「我們在天上的父：願人都尊你的名為聖；願你的國降臨；願你的旨意行在地上，如同行在天上」（太六 9~10）。包衡認為：「在約翰和他的讀者所生活的世界，神的名並沒有被尊崇，神的旨意還未被完全執行，而邪惡的力量藉著羅馬權力體系的欺壓和剝削來掌權。」¹⁰⁴

結論

我們針對新約聖經中的「神」所作的概覽表明：神是新約神學的根基。新約聖經的神並不是一位新的神；祂也是舊約聖經中的神——創造主和救贖主。在舊約聖經中所賜給亞伯拉罕及其後裔的應許——要使普世得福——便是由這位神實現的。祂是滿有慈愛和憐憫的神，因此祂會實現自己所賜下的叫全世界得福的拯救應許。祂是那位在耶穌基督裡將自己啟示出來，而且藉著被釘十字架、卻又復活的基督將救恩賜給萬人的神。祂是掌管全部歷史的全權之神，因此祂所說的話是可靠的，是真實的。因為神是有至高無上主權的神，所以祂能夠實現祂的拯救應許。同時，作為全權之神，祂審判那些行惡的人，以此顯明罪惡至終不會得逞。所有人類都被呼召來尊崇和敬拜造物主神。人類所有的精力和體力都應該用來讚美神。當人類因信靠神進而順服祂時，祂尤其得到榮耀。

¹⁰⁴ Bauckham 1993a: 40 = 包衡 2000: 53。

第 5 章

基督在對觀福音中的中心地位

在前一章，我們探討了神在新約聖經著作中的中心地位。當然，很多有關神的信念還仍然沒有表達出來，或者只是得到了微乎其微的闡述，因為新約聖經作者是以舊約聖經本身所揭示的神為前提的。我們已經試圖發現新約聖經對神的直接和間接的講論，然而我們看到，沒有任何一位新約聖經作者有意識地計劃撰寫一部有關該主題的專題論文。儘管如此，神在他們視野中居於中心的地位，依然是明顯的，儘管他們假定讀者已經認識神——正如舊約聖經所啟示的那位神。

論到耶穌基督，情況就顯然不同了。基督很明顯佔據了幾乎每一部新約聖經著作的中心舞台——只有雅各書是明顯的例外。基督在新約聖經中的普遍性，是否抵觸或削弱了神的至高無上地位呢？答案是否定的，因為耶穌主要是實現舊約聖經中神的拯救應許和聖約應許的那一位。新約聖經的注意力全都集中在耶穌身上，為要顯明：神對自己的應許始終是信實的。進一步說，新約聖經作者一直教導說：神差遣了耶穌基督，為要將榮耀歸給自己。基督的到來不但沒有削弱神的榮耀，反倒是更加彰顯了它。因此，耶穌的中心地位與神的至高無上並不衝突，而是使神的至高無上地位顯得更加光彩奪目。

耶穌的居首位隨處可見，因此，甚至是最細心的讀者也可能會忽略新約聖經的一些內容。¹ 探討耶穌位格的一個方法，是考察耶穌擁有的頭銜：先知、彌賽亞、主、人子、神子等等。當然，其中的每一個主題都值得單獨撰書研究，但在此，這顯然是不可能的。我不會僅僅侷限在對頭銜的研究上，原因如下：對基督論的研究經常只是集中在耶穌的頭銜上，結果，這不能夠傳遞出新約聖經所描繪的耶穌基督的豐富和全面的圖像。² 本章是探討新約聖經基督論的許多章中的第一章，它們都將指出耶穌基督在新約神學中的中心地位。我們必須記住，甚至在這許多章節中，我們也只是大致觸及了問題的表面，因為新約聖經顯然是以基督為中心的。在本章中，我們將探視耶穌在對觀福音中的中心地位，但是，我們將避開耶穌所擁有的頭銜，轉而集中在其他對基督居首位的表述上。溫翰（D. Wenham）對路加福音所作的評價，也可以應用在所有福音書上：「路加福音第一和最重要的主題是耶穌。這可能是在談及眾所周知的事實，但這一點仍然值得強調。」³

有關耶穌身分的爭論

耶穌的突出地位與對觀福音高度融合在一起，以致祂成為貫穿整個敘述的重要角色。⁴ 耶穌的神蹟和言語甚至在門徒以外的人群中也引起了對祂身分的爭議。希律充滿了懼怕和迷信，認為耶穌是從死裡復活的施洗約翰（太十四 2 與其平行經文）。路加指出其他

¹ 耶穌所講的比喻也表達了隱含的基督論。見 Blomberg 1990a: 316-23。

² 見凱克（Keck 1986: 368-70）針對單單依賴頭銜的研究方法所作的評論。

³ D. Wenham 2005: 83。溫翰（Wenham 2005: 84）繼續談及路加福音—使徒行傳：「因此，這兩卷書的中心都是有關耶穌的好消息。」

⁴ 這一點得到採納敘事進路的學者的認可。關於這類進路的一個範例，見 Kingsbury 1983; 1986; Culpepper 1983。喀毗柏（Culpepper）的研究是關於約翰福音的。

人也有和希律同樣的猜測（路九 7），這說明公眾的爭論是緊緊圍繞著耶穌的身分而展開的，人們以為祂是以利亞、耶利米、甚至一位新的先知（太十六 14；可六 15，八 28；路九 8、19）。然而，耶穌的反對者斷定祂不是神所差來的。他們將祂視為別西卜——鬼魔的首領，他們聲稱耶穌是靠著撒旦的手段趕鬼的（太九 34，十二 24、27 與其平行經文）。宗教領袖很可能是以申命記十三章 1~3 節為根據，從而判定耶穌是騙子：⁵「你們中間若有先知或是做夢的起來，向你顯個神蹟奇事，對你說：『我們去隨從你素來所不認識的別神，事奉他吧。』他所顯的神蹟奇事雖有應驗，你也不可聽那先知或是那做夢之人的話；因為這是耶和華你們的神試驗你們，要知道你們是盡心盡性愛耶和華你們的神不是。」按照宗教領袖的理解，耶穌所行的神蹟並不能證明祂來自神，而是神給他們的試驗，為要查明以色列是否真正對神忠心。在此，我們應補充說，在約翰福音中，猶太領袖也認為凡是跟隨耶穌的人都是被欺騙了，不理解律法（Torah）（約七 12、47~49）。耶穌死後，祂被宗教領袖描述為「那誘惑人的」（*planos* [太二十七 63]）。在後來的猶太傳統中，耶穌繼續遭到拒絕，被認為是與邪惡權勢為伍的人，祂因此被貶低為魔術師。⁶ 因此，宗教權威人士對耶穌的典型批評，並不是認為祂所行的神蹟是假的，而是認為那些神蹟來源於邪惡的權勢。因此，耶穌在世時，人們對祂的身分並沒有統一的想法。然而，我們現在要轉向對觀福音對耶穌的描繪。此處的目的不是要鉅細靡遺，而是粗略地刻畫福音書中有關耶穌的五彩繽紛的畫像，以便把耶穌的中心地位呈現在讀者面前。

⁵ 見 C. Brown 1984: 313-14。

⁶ 見 Davies and Allison 1997: 654。關於這些傳統的進一步的討論，見 Meier 1991: 93-98，他認為這些傳統沒有提供絲毫有關拿撒勒人耶穌的獨立知識。

在耶穌身上應驗

我們以馬太福音的應驗主題開始，但是，既然我已經在前面詳細探討過這一主題，在此就只是簡要概述一下。我的討論也不會只是局限在應驗套語上。我們從一開始就應該提醒自己，應驗套語涵蓋了這卷書的兩大主題：(1) 神的拯救應許正在實現；(2) 神的應許正在耶穌基督身上實現。

馬太福音是以家譜開始的（太一 1~17），該家譜強調了耶穌是大衛的子孫，也是亞伯拉罕的子孫。馬太將整個家譜按照十四年的期限分為三個部分，這很可能是為了有利於記憶的緣故，因為他明顯省略了家譜中的一些名字。任何一位猶太讀者都能分辨出耶穌作為大衛子孫的意義。如果耶穌是大衛的子孫，那麼祂就有資格作彌賽亞——舊約聖經應許的受膏君王。耶穌是大衛的子孫，這一點肯定是家譜所強調的。⁷

馬太為何也強調耶穌是亞伯拉罕的子孫？作為猶太人的祖先，亞伯拉罕具有獨特和引以為榮的地位，因為神與他立約（創十二 1~3，十五 9~21，十七 1~14）。在此，馬太很可能從福音書一開始就在強調：耶穌是神藉以實現使普世得福之應許——一個惠及萬民的應許——的那一位。⁸ 這或許是婦女被包含在家譜內的原因之一（她瑪、喇合、路得）。⁹ 這些婦女當中的每一位，都不是以色列

⁷ 正如 R. Brown 1977: 85; Davies and Allison 1988: 156-57 和 Hagner 1993b: 9 所認為的。我在前面曾經指出，耶穌講比喻（太十三 35）這一點應驗了詩篇七十八篇 2 節的內容。這表明耶穌是新的大衛，是神興起來牧養祂百姓的（參：詩七十八 70~72）。

⁸ 正如 Davies and Allison 1988: 158; Hagner 1993b: 9-10; Luz 1989: 113 所正確認為的。R. Brown 1977: 68 有保留地接受這一判斷。

⁹ 見 R. Brown 1977: 74。關於不同理解的簡明概覽，見 Davies and Allison 1988: 170-72; Luz 1989: 109-10; Nolland 2005: 73-77。卡森（2013: 150-51 = Carson 1984: 66）正確地主張，婦女被包括進家譜可能有多種原因，比如，這裡可能涉及驚異、醜聞和外邦人被接納等主題。哈格納（Hagner 1993b: 10）認為，婦女之所以被選入，是因為她

本族的，馬太把她們收入家譜很可能是想藉此表達，耶穌實現了舊約聖經中所盼望的：萬國得福。如果是這樣，那麼，它與耶穌在該福音書結尾處所頒布的使萬國作其門徒的命令（太二十八 19），就形成了整本書的框架。我們知道，耶穌頒布這一命令，因為「天上地下所有的權柄都賜給」祂了（太二十八 18）。顯然，神親自將那樣的權柄授予耶穌，而神的心意是使萬民因耶穌——大衛和亞伯拉罕的子孫——而蒙福。

耶穌的獨特性藉著聖靈感孕這一事實彰顯出來，因為我們在此看到的與其說是童女生子，倒不如說是童女懷孕（太一 18、20），儘管馬太告訴我們，馬利亞堅守其貞潔，直到耶穌降生之後（太一 25）。¹⁰ 路加是其他福音書中唯一提到童女懷孕的（路一 34~35），但是，路加福音中的故事是從馬利亞、而不是約瑟的角度來看的。¹¹ 該兒子的重大意義在以下應許中表達出來了：「祂要將自己的百姓從罪惡裡救出來」（太一 21）。馬太明顯認為，這句話在耶穌死亡的時候得到實現，因為祂的血被傾倒出來，作為赦罪的立約憑據（太二十六 28；參：二十 28）。

們反映了「彌賽亞家譜中大量出現的驚異和醜聞的雙重特徵」。陸茲（Luz 1989: 110）更傾向於一種觀點，即外邦人被納入恰恰是神的目的。

¹⁰ 關於童女懷孕，見 R. Brown 1977: 517-33。關於對布朗（Brown）之觀點的評論，見 Davies and Allison 1988: 200-201。關於從歷史和神學兩種角度為童女懷孕這一觀點所做的激烈辯護，見 Machen 1965。關於最近的激烈而言簡意賅的辯護，見 Carson 1984: 71-74 = 卡森 2013: 159-64。哈格納（Hagner 1993b: 16）認為，我們不能夠證明童女懷孕的歷史真實性，然而，那些相信神可以干預歷史的人，或許可以接受它是歷史事實。陸茲（Luz 1989: 123-27）提供了一部有幫助的釋經歷史，儘管他否認此敘述的歷史真實性。

¹¹ 路加依賴馬利亞作為其文獻來源的觀點，受到布朗（R. Brown 1977: 35-37）的激烈批評。關於對布朗（Brown）觀點的值得信賴的回應，見 Carson 1984: 71 = 卡森 2013: 159。

馬太福音的應驗主題顯明，舊約聖經的預言期望並指向耶穌。祂是猶太人的王，是彌賽亞，因為正如彌迦書五章 2 節所預言的：祂出生在伯利恆（太二 1~6）。但是，祂不只是一位君王，因為正如以賽亞所預言的，祂是由童女所懷的（賽七 14）。因此，祂也是以馬內利，這象徵了神藉著耶穌這個人與祂的百姓同在（太一 22~23）。同時，耶穌是真以色列，因為像過去的以色列一樣（何十一 1），祂從埃及地被召出來（太二 13~15）。或許，正如我在前面所主張的，馬太使用這節經文來暗示：何西阿書所應許的新出埃及在拿撒勒人耶穌裡面得以實現。¹² 然而，在以色列人失敗的地方，耶穌得勝了，因為在以色列曠野飄流四十年間，他們一再地陷入罪中。然而，當耶穌在曠野被試探四十天時，祂藉著神的話勝過了撒旦的誘惑（太四 1~11）。¹³

馬太福音二章 16~18 節引述了耶利米書三十一章 15 節的內容，在該引文中，「新出埃及」的主題似乎再次浮現。希律對嬰孩的屠殺提醒讀者：以色列依然處在被擄之中，新約所應許的救恩還沒有到來。此外，馬太引用的經文恰恰來自包含新約應許的那一章（耶三十一 31~34），這表明希望猶存，因為耶利米所提到的新約應許將在耶穌裡面得以實現。對那些坐在死蔭之地的人，救恩的應許迴響在以賽亞書八章 22 節到九章 7 節所記載的經文之間。坐在大衛寶座上的兒子將這一應許帶向高潮——祂要擊敗所有的仇敵。耶穌是繼承大衛寶座的後裔，是那大光，要驅散由罪和被擄導致的黑暗（太四 14~16）。

我們在前面看到，有關何西阿書十一章 1 節的引文指向了耶穌是新以色列。耶穌受洗這件事也暗示了同樣的信息。祂甘願接受約

¹² 艾利森（Allison 1993: 195-96）認為耶穌的故事是一個新出埃及的故事。參 Hagner 1993b: 36, 38。

¹³ 「因此，耶穌是以色列的具體代表，而且是所有以色列盼望的實現者。祂藉其自身的經歷重複了以色列的經歷——當然有一個主要區別，那就是：以色列在曠野沒有通過考驗，而耶穌成功了。這表明了祂作為神兒子的完美」（Hagner 1993b: 62）。

翰的洗禮，為要「盡諸般的義」（太三 15）。耶穌對約翰洗禮的接納象徵著耶穌與其百姓認同，因為祂甘願將以色列當受的審判擔負在自己的肩上。另外，在以賽亞書中，以色列常常被視為主的僕人（賽四十一 8~9，四十四 1~2、21，四十五 4，四十八 20，四十九 3），而在馬太福音中，藉著為其百姓受苦，耶穌承擔起僕人的使命（參：賽五十二 13~五十三 12）。耶穌的醫病事奉被視為是實現了主僕人的事奉，因為祂擔當了神百姓的疾病（太八 14~17）。馬太還從以賽亞書四十二章 1~4 節引述了大量經文。在這些經文中，作為神僕人的耶穌被主的靈膏抹，要將公義和救恩帶到地極（太十二 18~21）。因此，耶穌進耶路撒冷時所騎的不是戰馬，而是溫順的驢駒（太二十一 5~6；參：亞九 9）。這表明，祂來到耶路撒冷是要捨命，而不是要發動戰爭。為了應驗聖經，耶穌甘願面臨被捕的境遇以及即將到來的死亡命運，而沒有訴諸刀劍（太二十六 50~56）。

馬太對應驗的強調表明耶穌是真以色列，祂實現了當神揀選以色列作其選民時所一直想要成就的。祂是主的順服的僕人，總是遵行天父的旨意。祂為其百姓帶來得勝和自由，不是藉著發動戰爭，而是藉著站在祂百姓的位置上替他們受苦。祂的死亡不是一個意外事故或一場悲劇，而是應驗了舊約聖經，是神藉以實現救恩計劃的手段。耶穌也是真正的、而且是更超越的大衛，祂實現了有關新的大衛的預言：新的大衛要來，祂要將以色列從被擄中搭救出來，並且要將救恩帶到地極。從馬太福音中，猶太讀者會看到：耶穌作為彌賽亞而受苦和捨命，這非但沒有和舊約聖經衝突，反倒是真正實現了舊約聖經所一直預言的。因此，耶穌的受死沒有使祂的彌賽亞地位受到質疑，反而確立了這一地位。

耶穌是新摩西

馬太是否也將耶穌描述為新摩西？學者們對此意見不一。¹⁴ 按照筆者的判斷，該主題存在但並不特別突出。儘管如此，有一些經文指出耶穌是新的、更超越的摩西。¹⁵ 耶穌上了山，在那裡教導祂的門徒（太五 1），這使人聯想到摩西在西奈山上接受律法的畫面。有可能，作者在本福音書的結尾也刻意暗指摩西。門徒在山上聚集，被命令去使萬民作主的門徒。但是現在，應該教導給萬民的不是摩西律法，而是耶穌的命令（太二十八 16~20）。耶穌不僅是律法的中保，而且是「以馬內利」（太一 23），永遠與祂的百姓同在（太二十八 20）。在通常被稱為摩西和耶穌相「對比」的地方，耶穌凸顯出來，作為對摩西律法享有至高無上主權的解釋者。¹⁶ 祂極富權威地將自己的命令於法利賽人和文士所作的解釋相對比（「你們聽見有吩咐古人的話，說」〔太五 21、27、33、38、43〕，或者「又有話說」〔太五 31〕），祂宣告說：「只是我告訴你們」（太五 22、28、32、34、39、44）。¹⁷ 祂帶著權柄解釋摩西律法中有關離婚的規定（太十九 3~12；參：可十 2~12；路十六 18）。事實上，律法是在耶穌本人的身上得到了實現（太五 17~20）。

¹⁴ 艾利森（Allison 1993: 142）正確地主張，耶穌作為新以色列這一點，並不排除祂可能也被視為新摩西。這兩點是相互關聯的，而不是相互排斥的。法蘭士（France 1989: 186-89）正確地主張，該主題並不是主導性的，而是通常從屬於其他主題。

¹⁵ 見 Longenecker 1970: 36; Hays 1996: 94-96 = 海斯 2012: 125-28。關於該主題的詳盡的探視，見 Allison 1993。在此沒有足夠的篇幅與艾利森（Allison）的觀點進行詳細的交流，但是依據筆者的觀點，他正確地將耶穌視為新的摩西，儘管他偶爾過於強解了證據。儘管如此，艾利森的研究是有關該話題的不可或缺的資源。

¹⁶ 艾利森（Allison 1993: 182）否認這裡存在對比。

¹⁷ 在第十六章涉及律法的地方，我們會再次探視此對比。

正如神在摩西時代在曠野賜下嗎哪給以色列民，同樣，耶穌藉著神蹟提供人食物，分別餵飽五千人（太十四 13~21；參：可六 32~44；路九 10b~17）和四千人（太十五 32~39；參：可八~10）。¹⁸ 在登山變像的事件中，馬太或許也對比和對照了耶穌和摩西的關係（太十七 1~9）。我們看到耶穌的臉上放光，正如摩西那樣（出三十四 29），而且摩西和以利亞一起出現，這可能暗示耶穌實現了律法和先知所預示的。馬太強調說，在耶穌變像之後，門徒們不見一人，只見耶穌。這表明祂的地位比摩西和以利亞更優越（太十七 8）。摩西曾經應許說：將來，有一位先知將要興起，祂要代替摩西（申十八 15~22）。¹⁹ 這位要來的先知將要講述神的話語，而人們要留心聽祂。²⁰ 我們在登山變像的畫面中清晰地看到這一關聯，因為摩西和以利亞顯現，並且同耶穌講話，但耶穌是神啟示的焦點。神的聲音命令在場的門徒要聽耶穌的（*akouete autou* [太十七 5；可九 7；路九 35]）。²¹ 對申命記十八章 15 節的引喻是明顯的，這表明耶穌是新的、而且是更超越的摩西。

或許還有其他的平行對應關係。摩西時代的法老和耶穌時代的大希律都圖謀殺害嬰孩——法老屠殺每一個希伯來男孩；而希律殺害所有兩歲以裡的男孩（出一 15~16；太二 16~18）。²² 摩西逃離埃及，因為法老想殺害他（出二 15）；耶穌逃離以色列，因為希律企圖將祂置於死地（太二 13~14）。在那些企圖殺害他的人去世

¹⁸ 見 Twelftree 1999: 77。

¹⁹ 關於耶穌是新約聖經中的先知這一主題，見 Cullmann 1963: 13-50 = 庫爾曼 1965:13-53; Dunn 1975b: 82-84。賴特 (Wright 1996) 尤其強調了耶穌作為先知的角色。

²⁰ 斯泰特勒 (Stettler 2004: 165) 看到了平行對應關係，並且認為耶穌的「教導應該被視為與神的命令有同等的高度」。

²¹ 在路加福音中，詞序是 *autou akouete*。絕大多數解經家同意這裡是引喻申命記十八章 15 節（見 Hagner 1995: 494; Nolland 2005: 704; France 2002: 355; Fitzmyer 1981a: 803）

²² 關於其他可能的平行對應關係，見 Allison 1993: 143-46。

之後，神指示摩西返回埃及（出四 19）；約瑟也接受到類似的指示，要帶耶穌返回以色列（太二 19~20）。然而，耶穌的降生與摩西的出生截然不同。唯有耶穌是童女懷孕所生，而且與摩西不同的是：耶穌的名字是「神與我們同在」（太一 23）。

耶穌被刻畫為新的、更超越的摩西，因為神的所有應許都在祂裡面得以實現。摩西所預言的那位先知（出十八 15）正是耶穌。律法和先知都指向耶穌。神對其子民的最終的、決定性的話語不是出現在摩西律法中，而是在耶穌基督講過的話中，祂是對律法享有至高無上主權的解釋者。

耶穌是真智慧

耶穌是真智慧，這一主題與祂是新摩西這一主題有關，因為正如我們將要看到的：神的智慧在摩西律法中特別顯明出來。²³ 耶穌邀請人們到祂這裡來，並且應許將安息賜給那些如此行的人（太十一 28；參：《便西拉智訓》六 26~28，五十一 20~30）。當耶穌這樣做時，祂可能是在視自己為真智慧。在此，馬太可能是想表達這樣的觀點：智慧就是按照摩西律法而生活。²⁴ 如果真是這樣，那麼，耶穌不僅是真智慧，也是真律法，因為祂沒有勸勉人們擔負律法的軛，²⁵ 而是鼓勵他們擔負祂的軛，接受祂的教導（太十一

²³ Witherington 1990; 1994 支持智慧基督論的重要性。蓋瑟科爾 (Gathercole 2006: 193-209) 認為，我們應該稱之為智慧的主題，而不是完全成熟的智慧基督論；這可能是正確的。法蘭士 (France 1989: 302-6) 堅持認為，智慧是馬太神學中的次要主題。見 Lee 2005: 37-62，他正確地主張，舊約聖經及第二聖殿猶太教中的智慧，絕不應等同為神的本體，因此，有時用於描述智慧的崇高語言，最好被認為是一種擬人法。

²⁴ 在以下對《便西拉智訓》的討論中，將會看到智慧和摩西律法的關聯。

²⁵ 關於律法的軛這一觀念，見《米示拿》〈先賢集〉 (*m. 'Abot*) 3:5。《便西拉智訓》將智慧視為一個軛（《便西拉智訓》六 30，五十一 26），並且將智慧等同於摩西律法（《便西拉智訓》二十四 23）。

29)。²⁶ 人們應該學祂的樣式，因為和律法不同的是，祂的「軛是容易的」，祂的「擔子是輕省的」（太十一 30）。耶穌的軛與法利賽人的安息日規條形成鮮明對比，而後者緊跟著出現在接下來的敘述中（太十二 1~14），這個軛——安息日的規條——重重地壓在人們的身上。人們得到安息，是在他們來到耶穌面前的時候，而不是藉著律法而得到。

耶穌邀請人到祂這裡來，這一點使人回想起智慧的公開邀請，她也邀請人到她面前來領受訓誨（箴一 20~33）。箴言第八章中的長篇邀請尤其重要。智慧在太初萬物被造之先就與神同在，她邀請人類到她面前，來得悟性和生命。她已經建造了自己的房屋，準備了豐盛的筵席，並且邀請了全部愚昧的人（箴九 1~12）。正如我們已經指出的，馬太的話語（太十一 28~30）也與《便西拉智訓》中有關智慧的勸戒有幾分相似之處（《便西拉智訓》六 26~28，五十一 20~30）。便西拉勸勉人們「全心來到她〔智慧〕的面前」（《便西拉智訓》六 26），「你就會得到她給予的安息」（*heurēseis tēn anapausin autēs* 《便西拉智訓》六 28）。²⁷ 他解釋說，智慧屬於那些「思想主律法的人」（《便西拉智訓》六 37）。智慧是個「軛」（*zygon* [《便西拉智訓》五十一 26]），人們需要「近前來」（*engisate* [《便西拉智訓》五十一 23]）靠近她，因為便西拉儘管勞苦不多（*kopiaō*），卻「為自己獲得了大安息」

²⁶ 人們普遍認為這節經文中包含智慧基督論，卻不必然認為這直接依靠了《便西拉智訓》（見 Hagner 1993b: 323; Luz 2001: 171-72）。但是，卡森（2013: 541-42 = Carson 1984: 277-78）指出了耶穌邀請之言與便西拉話語（《便西拉智訓》五十一 23~27）的區別。諾蘭德（Nolland 2005: 475）認為是「智慧的意象」，而非「智慧基督論」。戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1991: 295）主張，智慧基督論在馬太福音中地位甚小。

²⁷ 除非另有說明，《便西拉智訓》的所有引文皆出自《修訂標準版》（*Revised Standard Version*）。

（*heuron emautō pollēn anapausin* [《便西拉智訓》五十一 27，筆者自己的翻譯]）。²⁸

《便西拉智訓》一書提到「在一切的智慧中，都有律法的應驗」（《便西拉智訓》十九 20；參：二十一 11）。智慧和律法的關聯在這一語錄中是顯而易見的。《便西拉智訓》第二十四章包含一篇關於智慧的講論，這個講論依賴箴言書八章 22~31 節的內容。該講論提到：在神創造世界的過程中，智慧一直與神居住在一起。《便西拉智訓》也特別強調了以色列人在獲取智慧上所擁有的特殊地位。在萬國之中，只有以色列得到了智慧。因此，在讀到以下默想語錄——認為智慧和律法是等同的——時，我們也就不會感到驚訝了：「這一切就是至高神的約書，是摩西頒布給我們的律法，給雅各的會眾作產業」（《便西拉智訓》二十四 23）。²⁹ 智慧表現在律法中，這一點植根於舊約聖經本身（申四 6）。我們在箴言中已經看到：那些遵行神命令的就顯明了他們的智慧（箴二 1~2，三 1，四 1~11，六 20~23，七 1~4）。³⁰ 根據馬太福音的記載，那些渴望智慧的人就會到耶穌這裡來。律法和智慧都指向耶穌，因為二者都在祂身上得到活生生的體現。³¹ 那些相信智慧僅僅停留在律法中的人，他們的觀點是錯誤的，因為律法其實是指向耶穌的。除了耶穌，沒有人有資格被稱為師尊（太二十三 10）。作為彌賽亞，

²⁸ 戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1991: 293）認為，在此並沒有依賴《便西拉智訓》；而且他們認為，這兩處經文「之所以有一些相似，是因為它們都將律法與智慧這兩個主題結合在一起」。

²⁹ 在《米示拿》〈先賢集〉6:7，智慧和律法的會合也是很明顯的。

³⁰ 將父的教訓常繫在身上（箴三 3，六 21，七 3）——這一命令使人想起類似的命令：將律法繫在手上為記號（申六 8，十一 18）。

³¹ 陸茲（Luz 2001: 149-50 [但是注意他的警告]）和哈格納（Hagner 1993b: 311）為馬太福音十一章 19 節中的智慧基督論辯護，但是卡森（2013: 530 = Carson 1984: 270-71）堅持認為這裡是指神，而智慧基督論並不存在於經文中。亦見 Nolland 2005: 464，他認為是智慧意象而不是智慧基督論。

耶穌是對律法享有至高無上主權的解釋者和成就者。耶穌的超越性還體現在祂與法利賽人的辯論中：祂暗示祂比約拿更偉大，比所羅門更有智慧（太十二 41~42；路十一 31~32）。³² 後者提供了進一步的證據，證明耶穌等於真智慧。耶穌是真智慧這一點被以下真理所證實：舊約聖經指向耶穌，而且在祂裡面得以實現。對律法、先知和詩篇的正確理解是：它們都預示了耶穌的到來（路二十四 44）。耶穌打開門徒的心竅，以致使他們明白：聖經是關乎祂的（路二十四 45）。

耶穌是先知

耶穌作為先知的角色，³³ 在其事奉過程中得到一些人的承認，之後顯然也得到對觀福音作者的支持。³⁴ 當耶穌家鄉的人質疑祂的合法性時，祂稱自己為先知，儘管拒絕祂的恰恰是本來應該認出祂是從神而來的那些人（太十三 53~58 與其平行經文）。在拿因城寡婦的兒子從死裡復活後，人們驚呼耶穌是一位大先知（路七 11~17）。³⁵ 在耶穌事奉的末期，耶路撒冷的群眾高呼頌揚祂是先知（太二十一 11、46）；在去以馬忤斯路上的那兩個人也是如此說的（路二十四 19）。

藉著預言一些事情的發生，耶穌彰顯了祂作為先知的權柄。祂申明自己話語的權柄，宣告祂的話永不會廢去（太二十四 35 與其平行經文）。祂精確地預言彼得會三次不認主（太二十六 34 與其平行經文；約十三 38）。耶穌能夠預言彼得將三次不認祂，這一點是非同尋常的。不過，突出的一點在於預言的精確性，因為耶穌知道彼

³² 正如 Hagner 1993b: 355 所認為的。

³³ 關於耶穌作為先知的地位，見 Schnider, *EDNT* 3: 184-85; Peisker, *NIDNTT* 3:83。二者都強調：耶穌是先知，但又不僅僅是一位先知。

³⁴ 賴特 (Wright 1996) 尤其強調耶穌是一位先知。

³⁵ 關於耶穌是路加福音中的那先知的主题，見 Tannehill 1986: 96-99; Fitzmyer 1981a: 213-15。

得將會前後共三次不承認祂，這不應僅僅歸因於祂對彼得性格的熟悉。能夠精確地說出彼得不認主的具體次數，這是非同尋常的先知權柄的體現。根據福音書作者的記載，耶穌的自我宣稱因著祂從死裡復活而得到證明，因為祂在事奉過程中總是預言自己的死和復活（參：太十六 21，十七 22~23，二十 17~19 與其平行經文）。³⁶ 祂預先看到，作為先知，祂必須在耶路撒冷經歷死亡（路十三 33），而且祂將約拿的神蹟解釋為與自己有關，祂從其中看到自己復活的應許（路十一 29~30）。

耶穌先知名望的彰顯，還體現在祂知道別人的思想這一能力上。當祂向瘸腿的人宣告他的罪得到赦免的時候，祂知道文士和法利賽人確信祂是在說僭妄的話（太九 2~5 與其平行經文）。法利賽人西門確信耶穌不可能真的是先知，因為祂容許有罪的婦人觸摸祂，西門認為這顯示出耶穌並不知道婦人犯罪的性格（路七 39）。然而，耶穌顯明了自己是真正的先知，因為耶穌隨即講的兩個欠債人的比喻（路七 40~43）說明：耶穌知道西門內心的反對，並且測透了他的心思意念。因此，耶穌的確確是一位先知。耶穌意識到了這位婦人的罪行，甚至更令人驚訝的是，祂知道西門自以為是公義的並因而認為自己不需要神的赦罪。與此相似，當耶穌的反對者就向凱撒繳稅一事來試探耶穌時，耶穌認識到他們的這個問題並不是出自誠心，而是來自對祂的蓄意傷害（太二十二 18 與其平行經文）。事實上，耶穌知道別人內心想法的能力一貫地表明：祂不僅僅是一位先知。當然，祂也絕不亞於先知。³⁷

當耶穌進入聖殿，趕走做買賣之人的時候，祂作為先知的權柄尤其得到了體現。祂極其惱怒，因為他們將神的殿變為做買賣的場所了（太二十一 12~13 與其平行經文）。³⁸ 一些學者在此看出有關

³⁶ 路加福音九章 44 節沒有提到耶穌死亡和復活。

³⁷ 見 Marcus 2000: 222; Gathercole 2006: 70-71。

³⁸ 請留意：剛好在耶穌潔淨聖殿之前，群眾稱祂為一位先知（太二十一 11）。

聖殿被毀的預言，因此該事件指向了耶穌的死亡。³⁹ 其他人認為，潔淨聖殿並沒有預示聖殿的毀滅。他們主張：耶穌同過去的先知一樣，是在控告宗教領袖們（可能也包括群眾），因為他們違背了神的旨意。⁴⁰ 兩種解釋其實是互相兼容的。甚至在以色列過去的歷史中，人民的腐敗導致了聖殿的毀滅，在這裡也是一樣。宗教權威人士覺得耶穌的舉動冒犯和羞辱了他們，他們質問耶穌是仗著甚麼權柄做這些事的（太二十一 23）。同樣的權柄在耶穌咒詛無花果樹一事上也體現出來（太二十一 19~21 與其平行經文；參：路十三 6~7）。顯然，無花果樹代表以色列（參：何九 10），而耶穌咒詛以色列是因為她不結果子，這可能預示了耶路撒冷在主後 70 年的被毀。⁴¹ 潔淨聖殿和咒詛無花果樹的象徵意義，使人想起先知警告以色列國和猶大國時所使用的先知式的象徵和審判。耶穌預言耶路撒冷和聖殿要在一代人的時間之內被毀滅（太二十四章與其平行經文）。該預言的意義極為重大，這些預言的應驗證實了耶穌作為先知的地位，儘管在主後 70 年之前，信徒當然也明確地相信耶穌不僅僅是一位先知。

因此，耶穌不僅藉著言語，也藉著行為顯明祂是先知。正如過去的先知那樣，祂精確無誤地預言將來，知道祂的反對者的思想，而且藉著祂帶有權柄的行為顯明祂的先知身分。當我們把這一點和

³⁹ 見 E. Sanders 1985: 61-76; Wright 1996: 490, 551, 644; 參 Stuhlmacher 1993: 30-31, 他從潔淨聖殿的故事中看到是彌賽亞式的宣言。史田 (Stein 2001: 215) 反對說：在耶穌受審時，甚至無人提及潔淨聖殿一事，因此缺乏足夠的證據證明潔淨聖殿被視為彌賽亞的宣言或行動。關於對該證據的一個不同解讀，見 France 2002: 437。

⁴⁰ 伊文思 (Evans 1989) 主張，耶穌的行動並非聖殿被毀的前兆（亦見 Hooker 1991: 262-66）。戴維斯和艾利森 (Davies and Allison 1997: 135-36) 的觀點可能是正確的，他們主張：兩種觀點是可兼容的，因為聖殿將要被毀的部分原因在於它裡面充滿了腐敗。

⁴¹ 正如 Hagner 1995: 605-6; Davies and Allison 1997: 151-52; Luz 2005: 23; Nolland 2005: 852 所正確認為的。卡森 (2013: 852 = Carson 1984: 445-46) 持反對觀點，他認為這節經文的信息只是咒詛假冒偽善者。

前面所提到的耶穌作為新摩西的證據放在一起時，我們就會明白，迴響在山頂上的神的聲音，很好地概括了對觀福音的信息。門徒們應當聽從耶穌（太十七 5；可九 7；路九 35；參：申十八 15），因為祂是神所使用的最後一位和最具決定性的先知。

耶穌的權柄遠超越祂之前的所有先知。在舊約聖經中，沒有一位先知像耶穌那樣呼召人們來跟從祂。耶穌卻說：「來跟從我，我要叫你們得人如得魚一樣」（太四 19 與其平行經文；參：路五 10；太九 9）。耶穌是神差派的最後一位先知，但祂不只是一位先知而已。從葡萄園的比喻我們看到（太二十一 33~46 與其平行經文），在神的一連串使者中，祂位列最後。然而，祂不僅是最後一位先知，也是葡萄園主的兒子。⁴² 耶穌獨自宣告約翰是先知中最大的，卻是天國中最小的；而且約翰就像以利亞，是為要來的那位預備道路的（太十一 10~11、14；路七 27~28）。但是，耶穌比約翰更大，因為約翰只是用水施洗，而耶穌要用聖靈施洗，藉此帶來應許中要來的世代（太三 11 與其平行經文；參：約一 33）。

耶穌在祂的神蹟和趕鬼中的啟示

對觀福音描繪了耶穌在祂的神蹟、趕鬼和使死人復活中所表現出來的獨特性。耶穌位格的獨特性在醫治大癱瘓病人這一事件中顯露無遺（太八 1~4 與其平行經文）。與我們在讀舊約聖經時的期待不同，耶穌並沒有因觸摸大癱瘓病人而沾染不潔。相反，祂的觸摸卻克服了癱瘓病人的不潔，從而使他恢復潔淨。當耶穌觸摸這位病人時，病人的大癱瘓並沒有傳染給耶穌；相反，我們姑且可以說，耶穌的潔淨倒是具有傳染性的。⁴³ 正如戴維斯和艾利森 (Davies

⁴² 該故事中的兒子是指耶穌，這一點是很明顯的（正如 France 2002: 460-61 正確認為的）。

⁴³ 斯泰特勒 (Stettler 2004: 160 n21) 正確地主張，這裡所提到的故事具有超乎尋常的意義，因為「在舊約聖經中，只有污穢和聖潔的詞義是『主動』的，意思是說它們可以擴大自己的範圍；而潔淨和褻瀆的詞義

and Allison) 所認為的，耶穌沒有宣告說醫治是神的旨意，而是說是祂的旨意。⁴⁴ 同樣，耶穌的醫病事奉也突顯了祂的獨特性（太四 23~25，八 16，九 35，十五 30~31，十九 2；可一 32~34，三 7~12，六 53~56，七 37；路四 40~41）。馬太福音十五章 30~31 節的經文具有啟發意義，因為耶穌的醫病事奉導致人們將榮耀歸給獨一的神，即以以色列的神。馬可將趕出鬼魔的事件放在靠近福音書開始的位置，以此來顯明耶穌的權柄（可一 21~28；參：路四 31~37）。鬼魔承認耶穌是「神的聖者」（可一 24 與其平行經文）。

馬可詳細描述了另一個趕鬼的場面（可五 1~20 與其平行經文）。⁴⁵ 這段經文強調了所描述對象的絕望。他在墳塋和山間遊蕩，甚至腳鐐也不能制伏他。他用石頭自我摧殘，弄傷身體，心中充滿極大的悲傷和痛苦。讀者發現一大群污鬼住在這人身體裡面。在該故事中，兩千隻豬落水身亡，這一點證明耶穌的確將這人從一大群污鬼的控制下解救出來，因為在耶穌將污鬼趕出那人並命令他們進入豬裡面之後，那群豬立刻投海自盡。⁴⁶ 該故事的敘述始終將焦點集中在耶穌身上。事實上，該故事的結尾為神的工作和耶穌的工作做了顯著的平行對應（可五 19~20；路八 39）。⁴⁷ 耶穌指示這人去宣告「主為你所做的是何等大的事」，但是，這人所宣揚的好消息是「耶穌為他做了何等大的事」。同樣的，將耶穌的做工和

是被動的。它們不會擴大、延伸」。但是耶穌的聖潔卻具有傳染性，因此當祂觸摸大癲瘋病人時，耶穌沒有成為不潔的，反倒是大癲瘋病人被帶入聖潔的領域（Stettler 2004: 159-61）。

⁴⁴ Davies and Allison 1991: 14。

⁴⁵ 該故事極其簡略——這是馬太福音中典型的情形。另外，根據馬太的記載，耶穌為之趕鬼的是兩個人，而不是一個人。

⁴⁶ 「豬的毀滅或許代表了污靈的毀滅，而且肯定強調了被鬼附之人的醫治」（Hooker 1991: 141）。亦見 Marcus 2000: 351。

⁴⁷ 見 Hooker 1991: 145-46; Marcus 2000: 354; France 2002: 233; Fitzmyer 1981a: 740。

神的做工並置且重疊，也出現在醫治十個大癲瘋病人的故事中。當時，只有一個人回來感謝耶穌（路十七 11~19）。這位被潔淨的撒瑪利亞人讚美神，但同時他也感謝耶穌（路十七 15~18）。顯然，感謝耶穌和讚美神二者並不衝突。⁴⁸ 事實上，當人們將感謝歸給耶穌時，神便從中得到了讚美和榮耀。

耶穌使睚魯的女兒從死裡復活的故事生動體現了耶穌令人震驚的作為。在所有三部對觀福音中，醫治患血漏十二年之久的女人的故事，都是和使小女孩從死裡復活的故事放在一起的（太九 18~26 與其平行經文）。和往常一樣，馬太縮減了故事長度，而最全面的描述出現在馬可福音。這兩個故事似乎是刻意要放在一起解釋的。小女孩只有十二歲，而這個女人已經飽受病痛折磨十二年。二者都面臨絕望的境地：女人有不斷惡化的慢性病，甚至醫生也對此束手無策；而小女孩已經死了。在兩個個案中，當事人都是因著耶穌的觸摸而得到恢復的，並且對耶穌的信心是通向醫治和生命的通道。福音書作者催促讀者提出這樣的問題：這人是誰，竟然能醫治頑疾，讓死人復活？

當暴風雨襲擊加利利海時，耶穌向難以駕馭之狂風巨浪施展了權柄。祂一說話，風暴馬上就止息了（太八 23~27 與其平行經文）。⁴⁹ 事實上，祂是在使用與趕鬼時同樣絕對的權柄來斥責風浪的。在舊約聖經中，唯有雅威能夠制伏波濤洶湧的海洋。當狂風威脅到水手的性命時，他們絕了生還的希望，於是主神將他們從風暴中搭救出來（詩一〇七 23~32）。「祂使狂風止息，波浪就平靜」（詩一〇七 29；參：伯九 8；詩六十五 7，七十七 19；賽四十三

⁴⁸ 「榮耀神就表現在對耶穌的感恩中。……在新約聖經中，只有此處提到向耶穌謝恩；在其他地方，感恩都是指向神自己的」（Fitzmyer 1985: 1155）。

⁴⁹ 見 Davies and Allison 1991: 75。亦見 Gathercole 2006: 61-63 中有幫助的討論。

16, 五十一 9~10; 哈三 15)。⁵⁰ 門徒看出耶穌平靜風浪的超然能力, 禁不住驚呼:「這到底是誰, 連風和海也聽從祂了?」(可四 41; 參: 太八 27; 路八 25)。⁵¹ 類似的神蹟也發生在耶穌在海面行走的時候(太十四 25; 可六 48; 參: 約六 19)。這個神蹟再次使人回想到雅威, 祂步行在海浪之上(伯九 8《七十士譯本》; 參: 詩七十七 19; 賽五十一 9~10; 哈三 15), 這強調了唯有神自己可以如此行。⁵² 在耶穌平靜風浪的神蹟中, 我們看到, 馬太福音、馬可福音和約翰福音站在了一起, 因為在每卷書的記載中, 當門徒充滿了懼怕時, 耶穌都使用了完全相同的話語來回答: *egō eimi, mē phobeisthe* (「我是, 不要怕!」〔筆者自譯〕)。在約翰福音中, 「我是」這一表達幾乎可以肯定是指向了出埃及記三章 14 節, 也指向以賽亞書中提到獨一真神的經文(如: 賽四十一 10, 四十三 10, 四十五 18)。考慮到約翰的基督論, 很明顯, 耶穌被視為神(約一 1)。學者們爭論「是我」(直譯「我是」)這一表達在對觀福音中是否具有同樣的意義, 以賽亞書的先例似乎帶領我們朝向這一方向。⁵³ 如果真是這樣, 那麼, 在馬可福音中, 門徒們之所以受到責備, 是因為他們沒能看出耶穌的神性。⁵⁴

⁵⁰ 這裡也有一些與約拿在海上的故事相對應的地方(見 Davies and Allison 1991: 70)。

⁵¹ 耶穌的神性在此得以彰顯。關於這種觀點, 見 Marcus 2000: 432; Hurtado 2003: 286。

⁵² 見 Davies and Allison 1991: 504; Twelftree 1999: 78; 尤其是 Meier 1994: 914-19 的富有洞察力的討論。

⁵³ 馬可福音六章 50 節的「我是」這一套語具有絕對性的意義, 表達了耶穌制伏海洋的能力, 正如雅威對海洋擁有至高無上的權柄一樣(C. Williams 2000: 214-24; Harner 1970: 34-35; Lane 1974: 237。但 France 2002: 273 n71 持不同觀點)。威廉斯(C. Williams 2000: 219-23)看到了馬可福音的記載和出埃及記的傳統以及以賽亞書四十~六十六章之間的一些相似點。關於約翰的「我是」語錄, 見本書的第七章。

⁵⁴ 正如 Twelftree 1999: 78 所認為的。

耶穌是神啟示的最高峰

救贖歷史隨著耶穌的降臨而達到頂點。律法和先知在祂裡面得以實現。在有關安息日規條的爭論中, 我們可以看到這一點。耶穌指出祭司於安息日在聖殿內事奉並不觸犯律法(太十二 5)。然後, 祂為自己辯護, 並且宣稱:「在這裡有一人比殿更大」(太十二 6)。⁵⁵ 當我們想到聖殿在猶太人生活中的突出地位時, 我們就會清楚明白耶穌這一宣告具有多麼重大的意義。義人西面(Simeon the Just)的一節語錄說道:「這世界憑藉三樣東西而維繫: 靠著律法, 靠著聖殿的禮儀, 靠著仁愛、善良的行為」(《米示拿》〈先賢集〉1:2)。馬可和路加的記載省略了耶穌有關聖殿的講論(可二 23~28; 路六 1~5), 馬太卻收錄了它, 可能因為馬太福音是特別寫給猶太讀者的。儘管如此, 所有的記載都提到耶穌是安息日的主(太十二 8 與其平行經文), 而只有擁有神之地位者才有資格成為安息日的主。

當耶穌與宗教領袖辯論時, 祂講述了葡萄園僱工的比喻(太二十一 33~46 與其平行經文)。在這一比喻中值得注意的是: 耶穌將自己視為神向其子民啟示的最高峰。⁵⁶ 在那些僕人相繼遭到拒絕之後, 園主差他的兒子前去, 耶穌就是這兒子。這個比喻還提到耶穌最終所得到的辯護, 因為儘管被領袖所棄絕, 祂卻將會成為神殿中的房角石(太二十一 42 與其平行經文; 參: 詩一一八 22), 這應該是指神的新聖殿中的基石——神的新子民。事實上, 耶穌就是那塊石頭, 要砸碎所有反對祂和反對神的人(太二十一 44 與其平行

⁵⁵ 這「更大的」很可能是指耶穌(Davies and Allison 1991: 314), 但是卡森(2013: 549-50 = Carson 1984: 282)認為是耶穌以及耶穌所開啟的國度。陸茲(Luz)持不同觀點, 他認為這「更大的」是指憐憫。哈格納(Hagner 1993b: 330)很強調耶穌的事奉, 卻沒有足夠重視耶穌本人的身分。

⁵⁶ 胡克爾(Hooker 1991: 276)錯誤地弱化了原來這個動人的故事中對耶穌的指涉。關於更具說服力的分析, 見 Hagner 1995: 619-20。

經文)。⁵⁷ 邀請參加婚筵的比喻(太二十二 1~14)也得出同樣的結論。婚禮的筵席指向神的所有目的在末世的完全實現——末日的彌賽亞筵席(賽二十五 6~8)。我們應該注意的是，該婚筵是以父親的兒子的名義而慶祝的，在馬太福音中這無疑是指耶穌本人。我們再次看到：在耶穌的教導中，父親本人渴望為祂的兒子安排一場婚禮的筵席。父親並不以兒子為恥，反倒計劃在末世筵席中將榮耀賜予兒子。進一步說，耶穌擔負起神特有的權柄，祂哀嘆道：祂渴望聚集以色列，好像母雞把小雞聚集在翅膀底下(太二十三 37 與其平行經文)。此時的祂將目光望向將來，盼望以色列有一天會為祂的到來而發出稱頌(太二十三 39 與其平行經文)。

耶穌呼召人做其門徒時表現出的至高地位

耶穌的地位是無可爭辯的，因為祂呼召其他人來做祂的門徒，而在呼召別人的時候，祂是在以顯著、獨特的方式行使祂的權柄。在其事奉一開始，耶穌就呼召一些人來做祂的門徒(太四 18~22 與其平行經文)。值得關注的是，耶穌呼召門徒來跟隨祂，而不僅僅是說他們應當委身於神。相關證據表明，拉比並不呼召其他人來跟從他們本人；⁵⁸ 反倒是想要成為門徒的人找到拉比，要求成為他們的門徒。然而，耶穌卻採取主動，呼召其他人來做祂的門徒，而不是問他們是否願意跟隨祂。祂帶著至高無上的主權，滿有權柄地呼召他們如此行。另外，祂還提到自己的能力，應許門徒：祂要授予他們能力，去得人如得魚那樣。耶穌沒有展望將來的一天——正如拉比的門徒所行的，也就是祂的門徒學滿畢業、然後開始招收自己的門徒的那一天。⁵⁹ 門徒被呼召要實實在在地跟隨耶穌，撇下他們的家人。當即將成為門徒的人宣告他們想要成為耶穌的門徒時，

⁵⁷ 該語錄沒有出現在馬可福音。

⁵⁸ 見 Meier 2001: 52-54。

⁵⁹ 見 Meier 2001: 54-55。

祂沒有告訴他們應該單單跟隨神(太八 19~22；路九 57~62，十四 25~33)；⁶⁰ 反而是強調了跟隨祂的艱難，以及作門徒的代價。

耶穌必定對人的家庭擁有至高的地位——這在耶穌時代的文化中是令人震驚的信息，因為其他拉比並沒有要求人離開他們的家庭。⁶¹ 也沒有任何其他人做過如此令人震驚的宣告——像我們在耶穌的教導中所看到的那種：「愛父母過於愛我的，不配作我的門徒；愛兒女過於愛我的，不配作我的門徒」(太十 37)。⁶² 這裡並沒有使用任何頭銜來指出耶穌的地位，但是，我們卻明明看到了崇高的基督論。對耶穌的回應是全部人類歷史的核心問題。耶穌還宣告祂來並不是帶來和平，而是帶來紛爭。甚至家庭成員也要為著是否忠於耶穌的緣故而分裂(太十 34~36；路十二 51~53)，而且紛爭還不只是出現在家庭中。耶穌所展望的畫面是：「萬民」都要因祂的名而恨惡祂的門徒(太二十四 9；可十三 13；路二十一 17)。

當耶穌的家人試圖要和祂說話時，祂問到誰是祂的母親和兄弟(太十二 46~50；可三 31~35；參：路八 19~21，十一 27~28)。⁶³ 然後，祂宣告說：那些遵行天父旨意的人應該稱為祂的兄弟、姐妹和母親。該語錄的獨特之處在於：那些順服天父的人被視為耶穌家庭的一員。耶穌本來也可以說，他們被看作是神家裡的一

⁶⁰ 「耶穌……呼召個人作祂的門徒，其呼召的方式擁有與神同等的主權和絕對的權威」(Hagner 193b: 218)。馬歇爾(Marshall 1978b: 408)評論道：「耶穌所要求的委身是絕對的，遠超過學徒對拉比的委身。」在耶穌呼召門徒跟隨祂的宣言中蘊涵了崇高基督論，關於這一觀點，見 Hengel 1996: 3-15。關於希臘—羅馬世界、猶太教以及馬太福音中的門徒職分，見 Wilkins 1995 精心所作的歷史性研究。

⁶¹ 見 Meier 2001: 55-73。

⁶² 見 Hagner 1993b: 292。

⁶³ 「以這種方式與耶穌建立關係，就等於是成為國度家庭中的一員，而這遠比單純的血緣關係更有意義」(Hagner 1993b: 358)。

員，但是該語錄表明了耶穌與神的獨特關係，並且暗示所有與神有合宜關係的人都是耶穌家庭的成員。

當耶穌宣告說：「我來本不是召義人，乃是召罪人」（太九 13；可二 17），祂的權柄顯露無遺。路加補充說：耶穌來是要召罪人悔改（路五 32）。耶穌不只是奉神的名說話；祂本人呼召人要棄絕他們的罪行。這表明了祂作為神所派來的那一位的獨特角色和地位。耶穌也堅持認為，人們必須甘願背起他們的十字架，來跟隨祂以至於死（太十 38~39 與其平行經文）。祂說那些「為我」（以及「和福音」〔可八 35〕）失喪生命的，必要在末日重新得到生命（太十 39，十六 25；路九 24）。那些將要得到末世獎賞的人，是那些聽到並遵行耶穌教導的人；但是，那些不順從耶穌教導的人要被毀滅（太七 24~26 與其平行經文）。被醫治後，巴底買表明他已經因著信心而得救，就跟隨了耶穌（可十 52；參：太二十 34；路十八 43）。顯然，耶穌配得那種單單屬於神的委身。然而，耶穌並沒有想像自己可以取代神的地位，因為接受耶穌的也就是接受了父，就是那任命並差派了耶穌的（太十 40；參：路十 16；約十三 20）。不過，對耶穌本人的強調也是極為突出的，因為祂可以說，凡為「我的名」接待小孩子的，就是「接待我」（太十八 5）。⁶⁴當祂被稱為「主啊！主啊！」的時候，祂並沒有退避三舍（太七 21~23），而是承認祂有權柄決定誰會被包括在神國之內，誰會被排除於神國以外。⁶⁵

當那位年輕的財主來到耶穌面前時，他稱呼耶穌為「良善的夫子」（可十 17；路十八 18；但是在太十九 16 只是「夫子」）。在馬可福音和路加福音中，耶穌問這位年輕的財主為何稱祂是良善的，想藉此把他引到獨一的神那裡（可十 18；路十八 19）。但在馬太福音中，耶穌說：「你為甚麼以善事問我呢？」（太十九

⁶⁴ 馬可在此處補充說：凡接待耶穌的就是接待差遣耶穌的父。

⁶⁵ 法蘭士（France 1989: 309）也如此認為：「一個人至終的命運，取決於他與耶穌的關係。」

17）。我們不應該認為這節經文削弱了遍佈對觀福音的崇高基督論。耶穌挑戰財主來思想神的道德良善的榮美。耶穌對自己有超乎尋常的極高評價，但祂並不認為祂可以取代神的位置；⁶⁶相反，祂呼召人們來敬拜和順服以色列的獨一神。然而，這個故事清楚地顯明，敬拜神必定包含對耶穌的極高尊崇，因為這個財主必須放棄他所有的財產並且跟隨耶穌，這樣才能享受永生（太十九 21；可十 21；路十八 22；參：太十九 27 與其平行經文），因為只有那些為了耶穌的緣故撇下了家人和財產的人才可以在末日得到永生（太十九 29；可十 29~30；路十八 29~30）。⁶⁷耶穌最後告訴財主要做甚麼，祂這樣做，其實是在承擔神的角色。⁶⁸更令人震驚的是，耶穌呼召這個財主來跟隨祂。

對耶穌的回應決定一個人在國度中的地位

那些敬重耶穌的顯然也敬重神。對那些聽過祂講道，看過祂的神蹟卻不願悔改的人，耶穌向他們宣告了末世的審判（太十一 20~24 與其平行經文）。路加補充說，那些積極回應七十個門徒的講道的人其實就是在回應耶穌，而那些回應耶穌的實際上也就是在順服天父（路十 16）。⁶⁹因耶穌的名，連鬼也服了門徒（路十 17），因為祂已經賜給門徒勝過鬼魔權勢的權柄（路十 19）。凡因門徒是

⁶⁶ 見 Schlatter 1997: 310-11。

⁶⁷ 關於馬可的版本，見 France 2002: 402 和 Lane 1974: 365-66 有幫助的評論；關於路加的版本，見 Fitzmyer 1985: 421-23。關於馬太的獨特表述，見 Hagner 1995: 557; Carson 1984: 421-23 = 卡森 2013: 808-813。

⁶⁸ 見 Gathercole 2006: 74。

⁶⁹ 路加福音十章 1 節應該是「七十」還是「七十二」，這是個很難分辨的問題。但不管如何，對此的討論並不是至關重要的（見 Marshall 1978b: 414-15）。見史納博（Schnabel 2004a: 316-26）對於他們的角色所做的全面討論。他接受「七十二」這一較難的讀法，拒絕「七十」這一數字的象徵意義。

屬於基督而給他們一杯水喝的，這人將會得到賞賜（可九 41）。⁷⁰ 耶穌與門徒的同在，超越了傳統上的禁食操練（太九 14~15 與其平行經文）。⁷¹ 耶穌是新郎，在與新郎一起慶祝的時候，禁食是不合宜的。另外，祂是新郎，要回來迎娶祂的子民（太二十五 1~13）。那些沒有預備好的，將被排除在國度的大門之外。我們在馬太福音二十五章 31~46 節看到這同樣的真理：審判是根據一個人對耶穌的回應來決定的。⁷²

當門徒因為忠於耶穌的緣故而受到逼迫和指責時，他們是有福的（太五 11 與其平行經文）。當門徒被人拒絕時，他們是「為我的名被眾人恨惡」（太十 22）。耶穌是「家主」（太十 25）。那些在人面前承認耶穌的人，也要在天父面前被承認；但是，那些否認耶穌的人，也要被天父否認（太十 32~33 與其平行經文）。門徒要受到會堂領袖的逼迫，也要被下到監獄裡去——這都是為了耶穌的緣故（路二十一 12）。

對觀福音還教導：耶穌將要在神將來的國裡做王。雅各和約翰要求，當耶穌做王時，他們可以坐在耶穌的右手邊和左手邊（太二十 21；可十 37）。⁷³ 耶穌沒有否認祂將來要做王。然而祂說，誰坐在右邊或左邊，是父決定的（太二十 23；可十 40）。我們再次看到，耶穌的地位極其崇高，同時，父才是最終的權威。⁷⁴

⁷⁰ 馬太福音十章 42 節的平行經文絲毫沒有提到基督。

⁷¹ 在對馬可的記載所作的分析中（可二 18~22），法蘭士（France 2002: 139）正確地說道：「這一新的開始在整個戲劇中的中心地位，表明了耶穌作為彌賽亞的角色，儘管，據我們所知，新郎並不是彌賽亞的一個盛行的意象。因此，這節經文或許可以適當地被認為是隱藏的彌賽亞宣言。」

⁷² 正如 France 1989: 309-11 所認為的。

⁷³ 但是，在馬太福音二十章 21 節，提出這個要求的不是雅各和約翰，而是他們的母親。

⁷⁴ 在此我們應該注意，子不知道祂再來的日子；這樣的知識唯有父知道（太二十四 36；可十三 32）。此處，子對此問題的不知與祂的成為肉

耶穌擁有獨特的權柄，因為父已經將國賜給了祂（路二十二 29~30）。同樣，耶穌要將國賜給祂的門徒，以便他們可以審判以色列的十二個支派。或許有人會從門徒在國度中的地位而得出一個結論：門徒和耶穌平起平坐。但這是對經文的誤讀，因為耶穌說：門徒要「在我國裡，坐在我的席上吃喝」（路二十二 30）。耶穌的獨特性和祂特殊的權柄，使祂與門徒區分開來。那個被釘十字架的、悔改的罪犯，承認耶穌在國度中的特殊身分，他請求耶穌在進入祂的國時紀念他（路二十三 42）。這時，耶穌本可以完全否認國度是祂的。但與之相反，耶穌卻宣告說：這個強盜當天就會與耶穌同在樂園裡（路二十三 43）。⁷⁵ 耶穌在向這人保證時的信心和權威是非同尋常的。顯然，一個人與耶穌的關係決定了他是否會在國度裡享受將來的福分。

耶穌的新筵席和新群體

在恰當的時候，我們會探討耶穌的死。但在此，我們應該思想一下耶穌親自設立的最後晚餐。現在的信徒是藉著擘餅、領杯來紀念耶穌的死的。事實上，耶穌所流的血使罪得以赦免，是新約設立的基礎（太二十六 26~29；可十四 22~25；路二十二 14~20）。⁷⁶ 耶穌的死亡代替了過去舊約時代的獻祭——成為罪得赦免的保證。因此很明顯，人們和耶穌的關係如何，對他們將來的命運是至關重要的。

身是可以很好地兼容的（正如 Hagner 1995: 716; France 2002: 544; Carson 1984: 508 = 卡森 2013: 961-62 所正確認為的）。

⁷⁵ 關於這節經文，見 Bock 1996: 1857-58。

⁷⁶ 耶穌提到祂的犧牲所具有的替代性和拯救性的本質。見 Nolland 2005: 1078-83 所作的全面而且富有啟發意義的討論。參 France 2002: 569-71; Fitzmyer 1985: 1391; Hagner 1995: 773。

耶穌說過，當信徒聚在一起禱告時，祂就在他們當中（太十八 20）。⁷⁷ 沒有一位以色列的先知、君王或祭司曾經說過哪怕是與此有絲毫類似的話語，這一事實顯明了馬太福音的極其崇高的基督論。馬太也提到神的子民，甚至稱他們為「教會」。這裡需要指出的是：耶穌聲稱祂要建立教會。事實上，祂說的是「我要把我的教會建造……」（太十六 18）。⁷⁸ 我們想像一下，如果是任何其他人在說同樣的話語，這些話明顯是很奇怪的。另外，耶穌說祂將天國的鑰匙賜給了祂的門徒，因此，無論他們捆綁誰，或釋放誰，都已經得到了神親自的批准（太十六 19）。耶穌授予天國的鑰匙，而神親自成就耶穌的門徒奉祂的名所做的，這表明了父和子之間的獨一無二的關係。馬太也指出：耶穌是牧者，而祂的門徒是祂的群羊（太二十六 31 與其平行經文），這再次表明耶穌是神新子民的領袖。

耶穌神性的彰顯

在對觀福音中，指向耶穌屬神地位和特權的證據極多。當以利沙伯承認馬利亞是「我主的母」（路一 43）時，耶穌的獨特性便顯

⁷⁷ 「這裡與其他地方一樣，耶穌取了神的位置」（Carson 1984: 404 = 卡森 2013: 774）。「該陳述絲毫沒有從位格和本體論角度將耶穌等同於神，而是從職能的角度指出：耶穌所行的，正是舊約聖經和猶太人所信仰的神親自所行的」（Luz 2001: 459）。亦見 Hagner 1995:533; Nolland 2005:751。

⁷⁸ 哈格納（Hagner 1995: 471）指出：該代名詞「按其位置講具有強調意義。這是屬於彌賽亞的彌賽亞群體，因此，該陳述是隱含的彌賽亞宣言」。卡森（2013: 709-10 = Carson 1984: 369）也如此認為。標準的鑑別學觀點是：馬太福音十六章 17~19 節的內容是不真實的。但是關於為其真實性的辯護，見 Carson 1984: 366 = 卡森 2013: 703-704; Meyer 1979: 187-95。關於另一個具有細微差別、但仍然堅持該記載具有歷史性核心的觀點，見 Hagner 1995: 465-66。

明出來。⁷⁹ 以利沙伯的這種言辭令人震驚，因為耶穌還在馬利亞的腹中。⁸⁰ 在另外一個場合，一位百夫長沒有給耶穌任何特定的頭銜，但他承認他不配接待耶穌到他家裡去（太八 8；路七 6~7），這也表明了耶穌的獨特性。

耶穌的中心地位和獨特性，在祂赦免人的罪中得到突出的表現。耶穌赦罪的主題出現在醫治癱子之神蹟中（太九 2~8 與其平行經文）。當有人指控耶穌，說只有神才能赦罪時，我們需要留意祂是如何回應的。祂本可以反對說，祂並不是憑藉自己的權柄赦罪，而是奉神的名宣告罪得赦免——正如過去的先知那樣。然而，耶穌卻徑自作主張，向人指明：祂是人子，有赦罪的權柄——這是神特有的權柄。祂醫治癱子，是為了證明祂有赦罪的權柄。⁸¹ 耶穌醫治

⁷⁹ 馬歇爾（Marshall 1978b: 81）略帶保留地認為這是指耶穌的彌賽亞身分。見：路二 11。

⁸⁰ 博克（Bock 1987: 69-70, 80-82）正確地評論說：路加在此並沒有強調耶穌是主的地位，但是他在這裡和路加福音二章 11 節使用「主」一詞，預示了路加福音一使徒行傳的崇高基督論。博克（Bock 1987: 80）主張，在該福音書中，「主」這一頭銜是以一種被約束了的方式來使用的。儘管耶穌在路加福音中被稱呼為「主」，但使用該稱呼的人並不真正明白它的意義。但是博克（Bock 1987: 81）主張說：「路加福音二章 11 節的『主』一詞表明了絕對的至高無上主權和與神的獨特關係，是耶穌作為帶來救恩者這一角色所擁有的。」博克（Bock 1987: 80）還指出，對於那些如此稱呼耶穌的人來說，該詞的意思是「主人」。儘管如此，路加很可能希望他的讀者能夠——在整個敘述的亮光下——看到該詞的更深刻的意義。路加是從編輯者的角度使用「主」一詞來稱呼耶穌的，這表明了他對耶穌身分的評估（如：路七 13、19，十 1、39、41，十一 39，十三 15，十七 5~6）。

⁸¹ 尤其見 France 2002: 125-29。亦見 Stuhlmacher 1993: 19; Hooker 1991: 86-88（儘管胡克爾〔Hooker〕也懷疑該故事是否可以追溯到歷史上的耶穌身上）。布塞特（Bousset 1970: 77）反駁說：該神蹟過於微小，不足以成為聲明耶穌神性的證據。但是見賀弗斯（Hofius 2000: 38-56）所作的富有啟發意義的討論，他主張，從上下文看，這裡並沒有以神為動作者的被動語態——即耶穌似乎只是在宣告是神正在赦免癱子的罪。

癱子，並且宣稱擁有赦罪的權柄，這些都代表了祂神性的作為。這一點使人回想到詩篇一〇三篇第 3 節：雅威是赦免罪孽、醫治疾病的那一位（參：賽三十三 24）。⁸² 另外，該故事還體現了耶穌在醫病上的屬神的權柄，表明祂是帶著至高無上主權宣告罪得赦免的（可二 11~12）。⁸³ 另外，馬可福音二章 7 節中對耶穌褻瀆神的控告，在後面的馬可福音十四章 61~64 節再次出現。耶穌被控告僭取神的特權，從這一記載中我們可以看到，該控告在當時的情況下是很自然的。⁸⁴ 因此，耶穌對赦罪的宣告也指向了十字架是使罪得到赦免的基礎。

耶穌與法利賽人西門一同坐席的故事，同樣表明了祂在赦罪上擁有至高無上主權的自由（路七 36~50）。該故事的結尾是向那有罪女人所作的宣告：你的罪赦免了。在這個故事中，耶穌赦罪的權柄十分明顯，因為路加在故事最後描述了同席者的驚訝，他們詢問：「這是甚麼人，竟赦免人的罪呢？」（路七 49）。⁸⁵ 有關法利賽人和稅吏的比喻，也是以類似的評語結束的（路十八 14）。耶穌簡單地宣告，稅吏——而不是法利賽人——被算為義了。宣告誰會得到赦免是神特有的權利，藉此，路加證明了耶穌的神性地位。⁸⁶

路加福音的結尾也在高舉耶穌。萬國萬民罪得赦免的好消息應該奉耶穌的名傳遍天下（路二十四 47）。在耶穌升天後，祂要將「父所應許的」——即聖靈——賜給屬祂的人（路二十四 49）。耶穌和天父的密切關係在此顯明出來，因為天父所應許的禮物是由耶穌親自賜下來的。最後，耶穌榮耀的地位在祂升天和祝福門徒兩件

⁸² Hofius 2000: 43, 46-47。因此，並不存在這個行動比那個行動更加困難的觀念。二者其實都代表了神的至高無上主權能力。

⁸³ Hofius 2000: 43, 46。戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1991: 92）主張，身體上的醫治表明耶穌有能力做到更難的事情——也就是赦罪。

⁸⁴ Hofius 2000: 54。

⁸⁵ 博克（Bock 1994: 706-7）令人信服地主張，耶穌的話表明祂不僅僅是一名先知而已，祂的話彰顯了祂赦罪的權柄。

⁸⁶ Hultgren 2000: 125 的觀點是正確的。

事上傳遞出來（路二十四 50~51）。路加福音的結尾顯得意義深長。紮根於對舊約聖經的信仰，耶穌的門徒自然是堅定的獨一神論者，然而，他們卻敬拜耶穌（路二十四 52）。但是，這樣敬拜耶穌卻沒有給他們的獨一神信仰——信仰以色列和世界的獨一真神——帶來任何衝突，因為下一節經文告訴我們：他們常在殿裡稱頌神（路二十四 53）。⁸⁷ 顯然，早期的基督徒並不認為敬拜耶穌與讚美、敬拜獨一的神有任何衝突。因此在某種意義上講，耶穌就是神，而且這一點並沒有排除天父的神性。

耶穌告訴彼得，撒旦已經懇求要篩他和其他門徒，像篩麥子一樣（路二十二 31~32）。乍看之下，這種篩的過程似乎會毀壞他們的信心，使他們背道。但耶穌向彼得保證，撒旦的陰謀不會得逞，因為耶穌已經為他祈求，使他不至於失了信心。耶穌的祈求並非一廂情願、後果難料。祂知道祂所祈求的一定會成就，因此祂期待著彼得從不認耶穌的罪中回轉的那一刻。很顯然，耶穌的禱告是有權柄的。不僅如此，馬可福音九章 24 節似乎也展示了以耶穌為禱告的

⁸⁷ 學者們認真研究了過去歷史中影響基督徒對耶穌之觀念的一些因素，探討了基督徒的理解與先前猶太教的理解之間的連貫性和中斷性。這類的文獻資料如汗牛充棟。關於該辯論的入門指導，見 Segal 1977; Hurtado 1988; Stuckenbruck 1995。關於對最近著作的概覽以及有幫助的評估，見 Lee 2005: 1-116。一些人質疑是否應該將猶太教信仰歸類為獨一神信仰。賀拓鐸（Hurtado 2003: 32-53）指出：獨一神論可以準確地描述第二聖殿時期猶太教和早期基督教的信仰（亦見 Lee 2005: 21-25）。包衡（2002 = Bauckham 1999a）主張，獨一神論的確是第二聖殿時期猶太教的特點，但他認為試圖發現新約聖經的崇高基督論與猶太教的一些居間人物的連貫性是錯誤的。他轉而指出：如果我們承認在三一神的本身內部有位格的區分，那麼我們就會明白新約聖經的基督論與獨一神論是互相兼容的。因此，獨一神論並不必然導致「神體一位」（unitariness）。包衡（2002: 37 = Bauckham 1999a: 28）指出：「在早期基督教運動中，猶太教的獨一神論與崇高基督論之所以能夠兼容，其關鍵不是猶太教的獨一神論為模稜兩可的『半神性』（semi-divinities）留下了空間，而是他們對獨一神的獨特身分的理解，為了將耶穌納入那樣一種獨特的身分敞開了大門。」

對象。被鬼附之男孩的父親向耶穌喊著說：「我信！但我信不足，求主幫助！」對這一禱告最自然的理解是：這位父親在向耶穌本人呼求，希望耶穌賜給他信心。但問題是，只有神有能力在人的心中生發信心。所以，很可能在本能的驅使下，在沒有意識到其行為的重大意義的情況下，男孩的父親像祈求神那樣在祈求耶穌。我們可以推測，馬可將這一事件記錄在他的福音書中，是因為這人的直覺是恰當的，這也與耶穌的身分一致。

名號基督論

在聖經思想中，名字通常象徵一個人的性格和本質（參：出三十四 5~7），因此，認識神的名字具有極大的意義。⁸⁸ 雅各將他的名字告訴與他摔跤的那個人，而那人卻給了他一個新的名字。但是，與雅各摔跤的那位——那裡將之確認為是神自己——卻沒有將他的名字告訴雅各（創三十二 27~30），從而顯示了他的超越性。有關神名字的啟示（出三 6~15）顯明，祂是立約的神，祂要實現祂給以色列的拯救應許。⁸⁹ 「在邪術和假誓言中妄稱神的名……是被禁止的（出二十 7），因為雅威的聖名是神啟示的恩賜，不是人可以任意處置的。」⁹⁰ 神的名之所以令人敬畏，是因為「凡認識神之聖名的人就是認識神自己——或者認識神的程度恰恰是神所啟示的那樣。」⁹¹ 因此，分辨對觀福音中有關耶穌的名字，意義重大。

在強調神的名應該被尊崇（太六 9）以及神的名是聖潔的（路一 49）這兩方面，對觀福音是沿著舊約聖經的軌道來發展的。因此很明顯，對觀福音對耶穌名字的記載顯示了祂的神性，因為它們是

⁸⁸ 關於名字在新約聖經基督論中的重要性，見 Longenecker 1970: 41-46; Hartman 1997; Gathercole 2006: 65-68。

⁸⁹ 舊約聖經中上主的名字並不代表獨立的本體，而是代表神自己的一個擬人化的稱呼（見 Lee 2005: 77-84）。

⁹⁰ Bietenhard, *NIDNTT* 2:650。

⁹¹ Hartman, *EDNT* 2:520。

在獨一神論的框架下提及的。先知不應該奉他們自己的名來說預言，而是應該奉上主的名（耶十一 21，十四 15，二十三 25），但是聖經也透露說，人們將要奉耶穌的名說預言（太七 22）。這一點意義非同小可，因為申命記十八章 18~20 節提到，先知是奉雅威的名說話。因此，奉耶穌的名說話與奉雅威的名說話具有同等重大的意義。⁹² 與此類似，外邦人要將希望寄託在耶穌的名上（太十二 21），但盼望和信靠本應只是寄託在神身上的。沒有任何先知或天使邀請人來信靠他們，他們總是呼召人們盼望或信靠神本身。然而，馬太卻預想到外邦人要信靠耶穌的名。耶穌的名所具有的屬天能力是不容置疑的，因為藉著耶穌的名，鬼都被制伏了（路十 17）。我們可能會以為鬼要降服於神的名，然而他們是因耶穌的名而被擊敗的。信徒應該奉耶穌的名說預言，並且信靠祂的名，鬼也是因耶穌的名而被制伏的。或許更令人震驚的是，悔改、赦罪的道也是奉耶穌的名傳揚的（路二十四 47）。⁹³ 赦罪本是神的特權，然而現在它的發生是以耶穌的名為基礎的。事實上，洗禮並不僅僅是奉父神的名，也是奉聖子和聖靈的名（太二十八 19）。

神本應親自在每個人的心靈和生命中居首位，然而，對那些為了耶穌的名撇下一切而跟隨祂作門徒的人，耶穌卻大加讚揚（太十九 29）。聖經中沒有任何地方提到使徒或神的其他使者呼召人們為了他們自己的名而撇下一切，因此，該語錄的獨特性顯得極為突出。此外，耶穌期望神的子民要奉祂的名聚集（太十八 20），⁹⁴ 而且應許祂會在這樣的聚會中與他們同在。顯然，耶穌並不是保證身體上的同在。我們可以由此推論，這裡應許的是神那超越空間限制的能力。馬可福音九章 37 節（參：太十八 5；路九 48）是非同尋常的一節經文，在此，耶穌聲稱：那些奉祂的名接待小孩子的就是

⁹² 正如 Gathercole 2006: 67-68 所認為的。

⁹³ 「在舊約聖經中，該短語顯示了雅威的權柄，該權柄如今傳遞給了耶穌——神應許的中保」（Bock 1996: 1939）。

⁹⁴ 參：《米示拿》〈先賢集〉4: 11，這裡提到神的子民奉天的名而聚集。

接待祂。同時，他們如果接待耶穌，也就是接待差耶穌來的父。耶穌藉此表達出祂與天父的超乎尋常的關係。顯然，天父的榮耀不但沒有因耶穌之名的顯著地位而削弱，反倒是愈加彰顯了。

耶穌的名是如此突出，以至於其他人會聲稱是奉祂的名來的（太二十四 5 與其平行經文），而且祂的名所發揮的影響是如此巨大，以致祂的門徒將要因祂名的緣故而被帶到世俗統治者的面前（路二十一 12）。事實上，信徒要因耶穌的名而被萬人恨惡（太十 22，二十四 9 與其平行經文）。

對觀福音中耶穌的先存性

蓋瑟科爾（Gathercole）近來所撰寫的支持耶穌先存性的著作令人耳目一新且令人信服。他所提出的論點概括如下。⁹⁵ 對觀福音表明了耶穌的先存性，因為祂是一位屬天的存在。從登山變像的記載中我們可以看到，耶穌屬於天上（太十七 1~8 與其平行經文），因為祂臉面明亮如日頭，衣裳潔白如光——這表明祂屬於屬天領域。同樣，摩西和以利亞的出現以及與耶穌說話，也都表明了這一點。摩西和以利亞的顯現表明耶穌屬於他們的世界——屬天的世界。在馬太福音二十四章 36 節（與其平行經文），耶穌承認祂不知道末日的具體日期，學者們很自然會對此感到震驚。然而我們必須知道，在這段經文中，耶穌將自己放置於屬天的等級中，而不是從地上的人的角度來看的。恰恰是因為祂作為屬天議會中的一員——像天使那樣，將來的那時辰竟然向祂隱藏，這才是令人驚訝的。

在路加福音十章 20 節，耶穌在屬天議會中的角色顯明出來，因為祂知道門徒的名字已經寫在天上。這樣的知識只有屬天的存在才能知道。從馬太福音十一章 25~27 節（與其平行經文）所記載的耶穌的名言中，我們也看到祂對屬天世界的情況有同樣的了解，對此我們在隨後的一章會有進一步的探討。非同尋常的是，耶穌知道

⁹⁵ Gathercole 2006。

天父向誰隱藏知識，向誰顯露知識。另外，作為子，耶穌知道父的美意原本是甚麼。子對父的認識（知識），不只限制在耶穌的事奉過程中，而是超越了——事實上先於——祂的事奉時期，因為父和子之間獨有的相互認識與以下真理息息相關：子永遠是天父的兒子。另外，正如蓋瑟科爾所認為的，在這段經文中，耶穌自己決定向誰啟示自己，祂的這一做法「不偏不倚地將自己放置在屬天的存在之中，因為除了神的位格之外，難以想像任何其他人會擁有這樣的地位。」⁹⁶ 馬可福音十三章 32 節（參：太二十四 36）提到，耶穌並不知道末日的具體時間，但是祂將自己與其他屬天的存在——比如天使——放在一起，而不是與人類在一起。非同尋常的是，耶穌竟然不知道有關末日的知識，因為祂屬於天上的領域——像天使一樣。我們也看到耶穌是屬天的代求者（路二十二 31~32），因為祂為西門和其他門徒的代禱確保了他們的信仰，能夠阻止他們免於犯下背道的罪。最後，其他屬天的存在能夠認出耶穌，儘管在地上的人不能明白祂是誰。鬼和污靈承認耶穌是神的聖者和神的兒子（可一 24，三 11~12 與其平行經文）。意義最為深遠的是，父親自將祂的「許可證」印在子的身上。在子受洗時，父揭示說，耶穌是祂的兒子，是祂所喜悅的（太三 16~17 與其平行經文）。

耶穌聲稱是祂差派了先知（太二十三 34~36），這一聲稱暗示了耶穌的先存性。正如蓋瑟科爾指出的，這節經文相當令人震驚，因為在舊約聖經中，是上主差遣先知到祂的子民那裡的。耶穌說是祂差派了先知，這使得祂與雅威——而不是與其他人類——處在平等的位置上。⁹⁷ 聖經中找不到任何其他例子，說明某位先知或智慧的教師曾經有過如此的宣告。

彼得要求耶穌離開他，因為他覺得自己罪孽深重，不敢在耶穌面前站立。這個故事極富啟發意義。⁹⁸ 葛林（Green）指出了這段經

⁹⁶ Gathercole 2006: 56。

⁹⁷ Gathercole 2006: 71-72。

⁹⁸ 在閱讀 Gathercole 2006: 75 時，筆者留意到這段經文。

文與以賽亞書六章 1~10 節的平行對應關係。在上主的面前，以賽亞覺得自己有禍了；在耶穌的面前，彼得也有類似的反應。⁹⁹ 這一記述透露出，耶穌就像雅威一樣，罪人無法站立在祂的面前。因此，該記載將耶穌與神——而不是與人——放在一起。¹⁰⁰

另外，路加福音一章 78 節宣稱耶穌是從高天上來的「清晨的日光」（*anatolē*），這也指向了耶穌的先存性。蓋瑟科爾列出四點證據來支持這一觀點。第一，在猶太傳統中，這個詞是與彌賽亞密切相關的（參：亞三 8，六 12《七十士譯本》；《耶路撒冷他勒目》〈論祝福〉〔*y. Ber.*〕2:4；斐羅，《論變亂口音》62〔*Philo, Confusion*〕）。第二，清晨的日光或黎明的曙光要「從高天上」臨到，這與撒迦利亞書所描寫的形成對比：樹苗必在它自己的地方長起來（亞六 12《呂振中譯本》）。從高天上臨到，這表明「清晨的日光」來自天上，來自神的領域（參：路二十四 49；撒下二十二 17；詩一〇一 20《七十士譯本》〔《馬所拉文本》一〇二 20；中英文：一〇二 19〕）。第三，所使用的拜訪用語（「臨到」；參《呂振中譯本》「眷顧」）指向神性，因為在舊約聖經中，神是那帶著審判和救恩來造訪的。¹⁰¹ 第四，清晨的日光到來，為要照亮祂的子民（路一 79），這也與以賽亞書九章 1 節和 5~6 節的彌賽亞預言一致。

蓋瑟科爾的研究特別有幫助的原因在於，他分析了對觀福音中與耶穌的到來有關的語錄。這種語錄可以分為三個類別。第一，在兩個場合，污鬼詢問耶穌是否是來毀滅他們的（可一 24 與其平行經文；太八 29〔參：可五 7；路八 28〕）。這兩個地方都是以崇高的語言來刻畫耶穌的，祂被稱為「神的聖者」和「神的兒子」，這暗示了祂的屬天來源。耶穌來毀滅鬼魔，這不是人類的一般性的拜

⁹⁹ Green 1997: 233。

¹⁰⁰ 當然，該故事的要旨並不是說耶穌只具有神性，祂同時也具有人性。

¹⁰¹ 見 Beyer, *TDNT* 2:601-5。

訪；相反，這是那位從天而來的聖者的造訪——祂來毀滅那些凌駕於人的國度之上的各種權勢。

第二點，在六個語錄中，耶穌宣告了祂為甚麼來到世上。祂來是要在以色列宣講有關國度的好消息（可一 38 與其平行經文）；祂來是要召罪人，而不是召義人（太九 13 與其平行經文）；祂來是要成全律法和先知，而不是廢掉（太五 17）；祂來是要把火丟在地上（路十二 49）；祂來是叫地上動刀兵、起紛爭，並不是叫地上太平（太十 34 與其平行經文）；祂來是要使家庭成員之間彼此生疏（太十 35）。蓋瑟科爾正確地主張，路加福音十二章 49 節最清楚地顯明了耶穌的先存性。把火丟在地上是神的特權，這使人回想起主向所多瑪和蛾摩拉傾倒下來的硫磺與火（創十九 24）。一些人可能爭辯說，這個火類似以利亞在他事奉期間傾倒在仇敵身上的火（王下一 10~12）。但這裡的平行對應關係並不恰當，因為以利亞禱告求神將火降在地上，而耶穌說他要親自把火降在地上，這與神將火與硫磺降在所多瑪和蛾摩拉是極其相似的。再說，耶穌從地上把火降在地上，這顯然不太可能。因此，耶穌這個行動的宇宙性和超越性是很明顯的。當耶穌提到使地上動刀劍、起紛爭時（太十 34），這可能是在引喻耶和華的使者所動用的刀劍（民二十二 31；書五 13~14；代上二十一 16）。如果真是這樣，我們就有了關於耶穌先存性的進一步的證據了。

第三，在兩處有關「人子」的語錄中，耶穌表達了祂來到世間的目的。人子來是要服事人，而不是受人的服事，祂來是要獻上生命作為贖價（太二十 28 與其平行經文）；祂來「為要尋找、拯救失喪的人」（路十九 10）。尋找、拯救失喪的人引喻了牧羊人的工作：離開羊群，去尋找迷失的羊。最重要的是，在以西結書中，神親自尋找祂的羊，祂是整個羊群的牧者（結三十四 11~12）。因此，耶穌在此承擔了神的角色。

總之，蓋瑟科爾正確地分辨出了耶穌「我來」語錄的意義，那就是：這些語錄包含一個目的套語。每個語錄都強調了耶穌來的目

的，這暗示說：耶穌來自人類空間之外的領域，是帶著使命來到地上的。這又暗示了祂的來歷是出自人類世界之外的領域。在每一個實例中，耶穌的到來都代表了祂在地上全部的事奉，而不是僅僅侷限在單個事件上。比如，我們不應該認為：祂僅僅在講述從拿撒勒來到迦百農這個單一的行動，為要實現某個特定的目標。

有人堅持認為，提及耶穌的方式與提及先知的方式相似，他們所引用的例子是約瑟夫（Josephus）向維斯帕先（Vespasian）講的話（約瑟夫，《猶太戰記》〔J.W.〕3.400）。¹⁰² 然而，蓋瑟科爾指出，這段經文只是指約瑟夫生活中的一個具體事件，而不是他的全部工作。再者，很明顯，約瑟夫是個地上的人物。與耶穌所說的「我來」最接近的平行對應關係，出現在天使拜訪地球時所說的話——他們用「我來」概括他們的拜訪（如：但九 22~23，十 12、14、20；《以斯拉四書》六 30，七 2；《敘利亞文巴錄啟示錄》七十一 3）。¹⁰³ 「我來」這一套語最常見的用法，似乎是特別用於表達出屬天存在來到人間的目的，藉著這一套語，對整個拜訪的行動作了詮釋，而同樣的套語卻沒有用來描述屬人的拜訪的整個行動。因此，與「耶穌來」這樣的陳述最具平行對應關係的，不是人的到來，而是天使來到地上。這樣的對應關係表明，耶穌的到來不能侷限在屬地的領域，而是指向祂是從天上降臨到地上的。

結論

對觀福音將救贖歷史的故事脈絡向前推進，發現神的應許在耶穌基督裡得以實現。我們在本章所看到的是：有關神的計劃的整個故事是如何匯聚在耶穌身上的。在祂事奉過程中，關於「祂是誰」這個問題，人們有過激烈的爭論。對觀福音的作者告訴我們：耶穌

¹⁰² Meier 1994: 151。梅洱（Meier 1994: 151）也指出一個事實：施洗約翰和耶穌二人都被提到要來（路七 33~34）。在他看來，這排除了「我來」語錄中的先存性的意義。

¹⁰³ 見 Gathercole 2006: 95-99。

實現舊約聖經。祂是新的、更超越的摩西，不論是律法和智慧，都指向耶穌。事實上，耶穌就是摩西所預言的、為了以色列的緣故而被神興起的那位先知，而且祂是神啟示的最高點。祂的趕鬼和神蹟顯明：祂是神的聖者，在祂裡面，神的拯救應許成為現實。

耶穌的神性地位在對觀福音中也有明確的教導，因為祂呼召人們來跟從祂，做祂的門徒。祂教導人們，他們甚至必須甘心樂意為了祂的緣故而犧牲生命。人們如何回應耶穌，這將最終決定他們是否會進入神的國。如果他們否認耶穌，神也要親自否認他們。耶穌設立了一個新的筵席，信徒要不斷領受聖餐以示對祂的紀念。祂也召聚了一個新的群體，他們奉耶穌的名聚集。耶穌的神性地位是很明顯的，因為祂按照自己的權柄赦免人的罪。此外，祂聲稱是神的屬天議會中的一員，而且「我來」這樣的語錄表明了祂的先存性，具體說明祂為何從天上來到地上。同樣，對耶穌名字的強調也顯示了祂的神性地位，因為在對觀福音中談及耶穌名字的內容，在其他地方是單單描述神自己的。

第 6 章

福音書中的彌賽亞和人子

在前一章，我們聚焦於耶穌在對觀福音中的中心地位上，思想了一些強調耶穌居首位的主題。這使我們清晰地看到：神的拯救應許在耶穌裡面得以實現，救贖歷史在祂裡面達到頂點。我們在前一章看到，耶穌是敘述的主角，儘管我們並沒有考慮祂所擁有的頭銜。然而，在本章以及隨後幾章裡，我們要思想耶穌所擁有的一些頭銜，因為祂的頭銜也詳細解釋了祂對神旨意的實現。在本章中，我們要考慮耶穌的兩個核心的頭銜：「彌賽亞」和「人子」。儘管關於這兩個頭銜都存在爭議，但是我們將會看到：在有關這兩個頭銜的敘述中，耶穌都實現了舊約聖經的預言，祂是神的目的在歷史中成就的關鍵人物。

彌賽亞

「受膏」一詞

「彌賽亞」一詞只不過就是「受膏者」的意思。¹ 稱呼某人為「彌賽亞」（不論是動詞還是名詞形式），並不意味著這人就真的是神——正如許多普通大眾所認為的。該頭銜僅僅是指被神膏抹以從事某個特殊任務的人。「受膏者」一詞也並不一定是說某人是一

¹ 關於這個詞在歷史上的用法，見 Horbury 1998: 7-13。

位君王。在舊約聖經中，祭司是神所膏抹的。² 實際上，甚至非生命的物件也可以被膏抹，以便將它們分別為聖，比如無酵餅（出二十九 2；利二 4，七 12）、燔祭的祭壇（出二十九 36，四十 10；利八 11）、洗濯盆和盆架（出四十 11）、約櫃、會幕以及其中的器具等等（出三十 26，四十 9；參：利八 10；但九 24）。先知被稱為「受膏者」的情況並不常見，但是該頭銜的意義在先知身上也是適用的（王上十九 15；賽六十一 1；參：代上十六 22；詩一〇五 15）。當然，君王通常被膏抹或被稱為主的受膏者。³ 稱呼君王為受膏者並不代表他擁有神性。事實上，甚至不認識雅威的異教國家的君王古列（賽四十五 4~5）都曾經被稱為雅威的受膏者（賽四十五 1）。

舊約聖經背景

一些學者們經常指出，舊約聖經很少提到將來受膏者的到來。⁴ 那麼，新約聖經對彌賽亞的期盼是否從根本上講就是錯誤的呢？它是否極大地誤讀了舊約聖經呢？如果我們僅僅侷限於考慮「彌賽亞」一詞，我們或許可以合情合理地說：新約聖經偏離了舊約聖經的內容。然而，實際情況其實是可以明白的，而且與舊約聖經也是一致的。儘管舊約聖經並沒有強調要來的彌賽亞（但是參：但九 25~26），但在新約聖經之前的那段時期，猶太人有著普遍的對彌賽亞的盼望。為了清楚明白這種狀況是如何形成的，我們需要隨著進

² 出二十八 41，二十九 7，三十 30，四十 13、15；利四 3、5、16，六 20，七 36，八 12，十六 32；民三 3，三十五 25。

³ 例如：士九 8、15；撒上二 10，十 1，十五 1，十六 3、6、12、13；撒下二 4、7，三 39，五 3、17，十二 7，十九 10；王上一 34、39；詩二 2，四十五 7，八十九 20，一三二 10。

⁴ 關於舊約聖經中彌賽亞的評論性分析的概覽，見 Horbury 1998: 13-25。賀伯瑞（Horbury 1998: 29）主張，舊約聖經本身的正典形成過程指向了對彌賽亞的盼望。亦見 Strauss 1995: 35-57，他概覽了舊約聖經和猶太教的觀點。

一步的討論而闡明相關的論據。首先應該指出的是，大衛及其後裔通常被稱為受膏者。⁵其次，大衛及其後裔並沒有脫離神宏偉的拯救目的，只是個別地受膏抹成為君王。雅威與大衛立約，保證大衛的朝代將永無盡頭，他的一個兒子將永遠在寶座上做王（撒下七 11～29；代上十七 10～27）。⁶神與大衛的聖約之愛是無法更改的，因此神永遠不會從大衛的後裔身上挪走祂的聖約之愛。但是，如果任何一位在寶座上為王的後裔犯罪，神一定會懲罰他。

詩篇八十九篇反映出在大衛死後對大衛之約的理解。神對大衛的應許是建立在祂堅定的聖約之愛的基礎上的（詩八十九 2～4）。神的聖約包括以下應許：大衛後裔中的一位要永遠坐在寶座上為王。該聖約應許在詩篇八十九篇 28～29 節得到很好的概述：「我要為他存留我的慈愛，直到永遠；我與他立的約必要堅定。我也要使他的後裔存到永遠，使他的寶座如天之久。」大衛的後裔如果犯罪，將會受到責罰和糾正，但是，神永遠不會撤銷祂與大衛所立的約；與大衛建立的國將永遠不會被廢棄（詩八十九 30～37）。然而，這篇詩篇的作者心中憂悶，因為在他寫作該詩篇時，神似乎已經將祂對大衛之王的喜悅收回（詩八十九 38～45）。他哀求神按照祂信實的聖約之愛來行事，並且實現祂對大衛的應許（詩八十九 49）。

詩篇第一三二篇也再次確認了神的誓言：祂要使大衛的後裔坐在寶座上（詩一三二 11）。但是，詩篇一三二篇 12 節表明，該應許取決於大衛子孫的順服。那些不順服的將不會得到所應許的福分。然而，該篇詩篇的結尾表達了對將來大衛之王勝過仇敵的信心（詩一三二 17～18）。或許，解決這一張力的最好方法是承認這一點：神要親自做工，以至於最終將有一位出自大衛家族的君王，他

⁵ 見：撒下十六 12～13；撒下二 4、7，三 39，五 3、17，十二 7；王上一 34、39、45，五 1；詩八十九 20、38、51，一三二 10、17。

⁶ 關於對撒母耳記上下、列王紀上下和歷代志上下的彌賽亞盼望的研究，分別見 Satterthwaite 1995；Provan 1995；B. Kelly 1995。

將滿足一切的條件，應許因此得以實現。這樣的解析似乎對詩篇一三二篇是公正的，該詩篇一方面使人注意到條件，另一方面又提供確據，保證應許最終一定會實現。

對詩篇一三二篇的這一解釋符合舊約聖經其他正典見證的內容。何西阿書三章 5 節展望將來，應許以色列將尋求雅威他們的神，尋求大衛做他們的君王。在此，何西阿不太可能是指大衛本人，因為他早已去世。何西阿所展望的是以色列將來的救恩，但是他們要在一位大衛式君王帶領下得到這樣的救恩，如此也就實現了神起初給大衛的應許。⁷在何西阿書中提及大衛式的君王，尤其引人注目，因為該預言主要是——儘管不完全是——針對北國以色列，而不是向南國猶大發出的。彌迦書五章 2 節應該與何西阿書這處經文歸為類似的類別。⁸彌迦沒有使用「大衛」這一名字，但他的腦海中肯定想到了大衛式的君王，因為他提到的是一位出自猶大支派的君王，而自然的結論便是：這一出自猶大支派的君王是大衛的後裔。

以賽亞書七～八章預言了，將來有一天，亞述將要征服北國以色列和敘利亞國，也將幾乎征服南國猶大。⁹然而至終，猶大國及其君王將取得勝利。以賽亞書九章 2～7 節應許：上主要使祂的子民得勝，他們要征服每一個外來軍隊。勝利要藉著一個兒子出現，也就是那位治理神子民的兒子。這位得勝的兒子要坐在大衛的寶座上。援引眾所周知的用詞：祂名稱為「奇妙策士、全能的神、永在的父、和平的君」（賽九 6《和合本修訂版》）。既然這人坐在大

⁷ 正如 Garrett 1997: 104 所正確認為的。

⁸ 按照筆者的判斷，詹森（Jenson 1995: 204-11）過低評價了彌迦書五章 2 節在馬太福音二章 6 節中的應驗。

⁹ 有種觀點認為以賽亞書中的君王應該從彌賽亞的角度來解釋，關於這種觀點，見 Schultz 1995；Schibler 1995。

衛的寶座上，那麼祂當然就是大衛的後裔，是祂實現了神與大衛所立的約。¹⁰

這位將來君王的大衛之根在以賽亞書十一章是很明顯的，因為祂是「從耶西的本必發一條」（賽十一 1），是「耶西的根」（賽十一 10）。¹¹ 祂要被賦予聖靈，而且作為君王，帶來一個和平和公義的時代。與大衛所立之約的將來層面，在以賽亞書五十五章 3~4 節也有暗示。神對大衛的信實和憐憫是如此宏大，以致大衛甚至將要成為「君王」和「司令」。¹²

耶利米書時常提到神對大衛之應許在將來的實現。耶利米書二十三章 5~6 節尤其引人注目。耶和華說：「日子將到，我要給大衛興起一個公義的苗裔；祂必掌王權，行事有智慧，在地上施行公平和公義。在祂的日子，猶大必得救，以色列也安然居住。祂的名必稱為『耶和華我們的義』。」大衛式的君王並非指向過去，而是指向將來的盼望。當上主興起這位君王時，猶大和以色列將興盛、繁茂（參：耶三十 9，三十三 15、17）。耶利米強調說：與大衛所立的約將永遠不會被廢棄（耶三十三 20~22、25~26）。類似的應許也出現在以西結書：「我必立一牧人照管他們，牧養他們，就是我的僕人大衛。祂必牧養他們，作他們的牧人。我耶和華必作他們的神，我的僕人大衛必在他們中間作王。這是耶和華說的」（結三十四 23~24）。¹³ 以西結語言的預表性質是很明顯的，因為在他提到「大衛」時，他希望讀者想到的不是字面意義上的大衛本人，而是

¹⁰ 見 Childs 2001: 81，他將該嬰孩視為彌賽亞，他說：「這裡的語言並不僅僅是一廂情願地幻想將來更美好的時代，而是以色列的信仰告白：他們相信一位屬神的君王，祂要來一勞永逸地代替像亞哈斯那樣的不忠之王的統治。」亦見 Motyer 1993: 103-5; Oswalt 1986: 245-48。

¹¹ 見 Oswalt 1986: 279, 287。

¹² 蔡爾茲（Childs 2001: 434）將這一片語理解為賓語式的所所有格，意思是指向大衛所施的恆久的憐憫。

¹³ 關於以西結書中的彌賽亞，見 Block 1995。

他的一個後裔，那將要坐在大衛寶座上的（參：結三十七 24~25）。

到目前為止，我們已經看到這位大衛式君王受膏成為掌權者，我們也看到，大衛之約應許說大衛的一位後裔要永遠坐在寶座上。極少有聖經經文明確地應許一位受膏者的到來——儘管但以理書九章 25~26 節似乎是個例外。然而，舊約聖經的讀者會很自然地將大衛之約的應許和君王都是受膏抹者這一事實結合起來。如果我們說舊約聖經應許了彌賽亞的降臨，這其實並不違背舊約聖經的內容，因為當我們把大衛之約的應許和大衛式君王的受膏結合在一起來理解時，我們就可以合理地說：舊約聖經前瞻了一位受膏者的到來——一位大衛的後裔。

第二聖殿時期的彌賽亞觀念

這一概覽並不表示聖經後時期的猶太教對於彌賽亞的理解有一個統一的觀點。在猶太人中間流傳著許多不同的觀點，是不足為奇的。所以很明顯，人們是從多種不同的角度來理解有關彌賽亞的盼望。¹⁴ 我們可以簡單地說：對從大衛後裔而出的這位受膏君王的盼望與舊約聖經所記載的完全吻合。¹⁵ 另外，當時的人們廣泛接受的一個觀念可能是：將來會有一位從大衛家族而出的彌賽亞，祂要摧毀神的仇敵，為以色列帶來和平。¹⁶ 這一點在《所羅門詩篇》中可

¹⁴ 不同於賀伯瑞（Horbury 1998: 86-108）的觀點，證據並不支持第二聖殿猶太教中有清晰的彌賽亞先存的觀念（見 Lee 2005: 99-115 針對證據所作的審慎而明智的權衡）。

¹⁵ 對在舊約聖經時代和聖經後時代出現在猶太教中的證據的簡要概覽，見 Cullmann 1963: 113-17 = 庫爾曼 1965: 126-30。對與彌賽亞有關的第二聖殿猶太教的有幫助的概覽，見 Beasley-Murray 1986: 52-62。

¹⁶ 致力於研究第二聖殿猶太教的學者們，經常強調文獻中有關彌賽亞的多樣化觀點，以及該主題在一些文獻資料中的付諸闕如。不過，真正的情況可能是：彌賽亞主義比一些人所提到的更加普遍和有條理。關於與此觀點相一致的研究，見 J. J. Collins 1995; Horbury 1998。其他人主張，

以看到。絕大多數學者認為該詩篇是出自法利賽人團體的。¹⁷ 對大衛之約的肯定在《所羅門詩篇》十七篇 4 節是很明顯的：「主啊！你揀選大衛做王治理以色列，並且向他宣誓他的後裔將無窮無盡，他的國在你面前不會敗落。」¹⁸ 作者哀嘆神的子民被逐出自己的故土，是因以色列人中間的罪孽。他禱告，求神「為他們興起君王——大衛之子——來管理你的僕人以色列」（《所羅門詩篇》十七 21）。這位君王要潔淨耶路撒冷，趕逐外邦人，並且除掉有罪的以色列人。聖潔、公義的子民將安居此地，而外邦國家要來服事祂（《所羅門詩篇》十七 22~31）。這位君王被稱為「主彌賽亞」（《所羅門詩篇》十七 32）。祂要被聖靈充滿（《所羅門詩篇》十七 37），以公義治理以色列。該詩篇的作者繼續禱告說：求神「潔淨以色列……為了所命定的日子，即彌賽亞做王的日子」（《所羅門詩篇》十八 5）。這位君王再次被稱為「主彌賽亞」（《所羅門詩篇》十八 7）。《所羅門詩篇》中對彌賽亞的期待，基本上符合我們在舊約聖經中所看到的相關內容。¹⁹

約瑟夫對各種國家拯救者的記載也表達了類似的觀念，但是應該指出，並不是所有這些人都必然相信他們自身就是彌賽亞，²⁰ 或

認為絕大多數猶太人盼望彌賽亞降臨的這種觀點，與文獻資料不符（如 Charlesworth 1992; E. Sanders 1992: 295）。賀伯瑞（Horbury 1998: 52-59）特別納入了一段探討次經（Apocrypha）中的彌賽亞，他主張，在次經中，彌賽亞盼望並不像有人經常聲稱的那樣缺乏。

¹⁷ 有關《所羅門詩篇》中的彌賽亞，見 J. J. Collins 1995: 49-56。

¹⁸ 所有偽經的引文皆出自 Charlesworth 1983-1985。

¹⁹ 賀伯瑞（Horbury 1998: 97-98）在《所羅門詩篇》十七篇 42 節看到先存的觀念。

²⁰ 見 J. J. Collins 1995: 196-204 中有幫助的概覽。霍斯利（Horsley 1992）尤其強調，這些運動當中有很多都是先知發起的，他堅持認為在第二聖殿時期並沒有很濃厚的盼望彌賽亞再來的興趣。霍斯利正確地警告我們：不要認為在第二聖殿時期存在一個統一的有關彌賽亞的觀念；他還證明，一些所謂的拯救者（至少根據我們掌握的資料）並沒有聲稱是彌賽亞。儘管如此，霍斯利還是低估了在第二聖殿時期普遍存在的對

者應該說，「彌賽亞」一詞應該單指出自大衛後裔的那些人。²¹ 不管如何，這些拯救者都確信，藉著他們的行動，神給以色列的應許將會實現。很多人揭竿而起，如猶大（Judas）、西門（Simon）以及阿特龍（Athronges），他們顯然都相信他們是要來拯救以色列的（《猶太古史》17.271-285）。²² 其他人也有過拯救以色列的舉動，從中可以看到：他們相信猶太人將會得著自由，脫離羅馬人的統治，正如在出埃及記中他們從埃及人手下被拯救出來一樣。丟大（Theudas）應許說，因著他所發預言的能力，約旦河將要分開，猶太人要渡過約旦河；但總督法都（Fadus）強力介入，並且殺害了丟大和許多追隨者（《猶太古史》20.97-98）。與此相似，這個埃及人保證他要在耶路撒冷推翻羅馬人，但他是否保證要藉著武力達到此目的（《猶太戰記》2.261-263），還是藉著神的超然的干預（《猶太古史》20.169-172），這一點並不清楚。但是，他的圖謀徒勞無功，因為羅馬總督腓力斯（Felix）攻擊了這位埃及人和他的盟友。在主後 66~70 年間的猶太起義中，加利利人猶大的兒子米拿現（Menahem）和西門·巴喬拉（Simon bar Giora）似乎具有君王般的偉大志向（《猶太戰記》2.433-444; 7.29-31）。儘管沒有一個人成功地將羅馬人趕走，也沒有為以色列帶來自由，但是，對未來拯救者的堅貞信仰表明：對拯救者的盼望是深深地根植於猶太人的思想之中的。甚至在主後 70 年的大震驚之後，西門·巴喬拉宣告自己為王，而且率領了一場起義（主後 132-135），這體現出在猶太人心中對將來拯救者的盼望是根深柢固的。²³ 《米示拿》及其後

彌賽亞式人物出現的渴望和期盼。韋伯（R. Webb）將那些向人發出應許的拯救者視為「大眾化的先知」（popular prophets）（見 R. Webb 1991: 333-39）。見 R. Brown 1994: 1:679-93 的概覽。

²¹ 正如 R. Brown 1994: 1:681-82 所認為的。

²² 見 Farmer 1957-1958。但是，布朗（R. Brown 1994: 1:682）指出，這些人當中無一是大衛的後裔。

²³ 關於巴柯季巴（bar Kosiba）的起義和與之相關的彌賽亞精神的概覽，見 J. J. Collins 1995: 201-3。有趣的是，斐羅對彌賽亞盼望幾乎毫無興

很多猶太文學表明了對彌賽亞的微弱的興趣。²⁴ 但另一方面，在過去的兩千年中，彌賽亞運動和參與運動的人卻又突然大幅度上升了。²⁵

在閱讀死海古卷時，我們注意到：對彌賽亞的盼望並不侷限於大衛的後裔。²⁶ 人們所期待的有兩個彌賽亞：一個是祭司彌賽亞，出自亞倫支派；一個是君王彌賽亞，出自猶大支派（《社群守則》〔1QS〕IX, 11；《大馬色文獻第一古卷》〔CD-A〕XII, 23, XIV, 19；《大馬色文獻第二古卷》〔CD-B〕XIX, 10-11, 20:1）。祭司彌賽亞似乎優於君王彌賽亞，後者取決於前者的詮釋（《會眾守則》〔1QSa〕II, 12-21；《四號洞穴以賽亞書註釋第一》〔4QpIsaa〕III, 23-25；《被刺透之彌賽亞文本》〔4QSM〕5；《末世論米大示》〔4QFlor〕1, I, 11；《大馬色文獻第一古卷》VII, 18；《十一號洞穴聖殿第一古卷》〔11QTa〕LVIII, 18-19；參：《戰卷》XVI, 13; XVIII, 5）。²⁷ 儘管如此，也有一些有關大

趣。這可能是由於他住在亞歷山太（Alexandria）的緣故。不過，在斐羅的著作中，對彌賽亞的盼望也並非完全沒有出現過。以民數記二十四章 7 節為根據，他展望一個人的到來，他要擔當起像摩西的君王角色——即把以色列搭救出來（正如 Borgen 1992 所認為的）。柏庚（Borgen 1992: 358）說道：「斐羅所盼望的是，彌賽亞以『某個人』的形象出現，而這人被認為是最終的總司令和希伯來人的君王，也是萬民的首領。」

²⁴ 這種沉默可以有多種解釋，但最好的解釋認為這可能與《米示拿》的特徵和本質有關。對彌賽亞的一些微弱的盼望依然存在於《米示拿》中（《米示拿》〈論祝福〉1:5；《米示拿》〈論疑妻行淫〉〔*Sotah*〕9:15）。有關《米示拿》以及隨後的猶太著作中的彌賽亞，見 Neusner 1984。

²⁵ 關於在過去 2000 年間出現於猶太教範圍內的彌賽亞運動，見 Cohn-Sherbok 1997: 43-60, 81-170。

²⁶ 針對死海古卷中的彌賽亞問題所出現的學術爭論，這裡沒有足夠的篇幅來深入探討。關於一個更深入的討論，見 Oegema 1998。

²⁷ 這個問題存有爭議。一個有幫助的分析，見 J. J. Collins 1995: 74-80; Talmon 1992: 101-15。

衛式君王的重要證據，所以彌賽亞式的君王並沒有被排除在外（《大馬色文獻第一古卷》VII, 19；《四號洞穴以賽亞書註釋第一》III, 11-25；《被刺透之彌賽亞文本》；《末世論米大示》1, I, 11-13；《四號洞穴創世記註釋第一》〔4QcommGena〕V；《感恩詩集》〔1QHa〕III〔底部〕，4-5）。²⁸ 「大衛的枝子」要毀滅不敬虔之人，征服列國（《祝福守則》〔1QSb〕V, 20-29）。

《十二使徒遺訓》（*Testaments of the Twelve Patriarchs*）在一些方面與我們在死海古卷所發現的文獻相似。我們很難清楚地闡釋這些文獻對彌賽亞的教導，因為它們可能原本是基督教的，也可能原本是猶太教的，但被後來的基督教所詮釋。這就使我們很難分清哪些文獻是猶太教的，哪些明顯是基督教的。不過，有關兩位彌賽亞的資料——祭司彌賽亞和君王彌賽亞——似乎更像是猶太教的，而不是基督教的，因為這種解釋無法很好地與基督徒的信仰吻合：後者相信只有一位彌賽亞，就是耶穌。在《流便遺訓》（*Testament of Reuben*）中，權柄同時被賦予利未和猶大（《流便遺訓》六 5~12）。「受膏的祭司」（《流便遺訓》六 8）來自流便支派。我們很難分辨，在最後幾節裡，權柄是歸給了利未還是猶大。如果是前者，我們就有了祭司受膏者優越論的證據。在《利未遺訓》（*Testament of Levi*）中，君王的角色似乎也賦予了祭司（《利未遺訓》十八 2~9）。在《利未遺訓》十八章 3 節，作者似乎是在引用民數記二十四章 17 節來解釋祭司的王權統治。

祭司的優越性在《猶大遺訓》（*Testament of Judah*）中也得到強調（《猶大遺訓》二十一 1~4）。祭司職位屬於利未，而君王屬於猶大。然而，神「使王權附屬在祭司職位之下」（《猶大遺訓》二十一 2）。猶大處理屬世的事務，而利未處理屬天的事務。「由於天比地大，同樣，神的祭司職位也比地上君王的地位更高」（《猶大遺訓》二十一 3）。王權和統治屬於猶大，將會恢復，重

²⁸ 進一步的討論，見 J. J. Collins 1995: 56-67; Horbury 1998: 59-62; Oegema 1998。

歸猶大（《猶大遺訓》二十二 2~3）。有關彌賽亞的主題在《猶大遺訓》第二十四章佔據主導地位，在這裡，民數記二十四章 17 節再次被引喻。因此，同樣的舊約聖經經文既可以應用於利未支派，也可以應用於猶大支派。按照應許，雅各之星將要升起，「像公義的日頭」（《猶大遺訓》二十四 1；參：瑪四 2）。他是神的「枝條」（《猶大遺訓》二十四 4、6），這裡很可能是指他的大衛之根。當我們一起考慮整個《十二使徒遺訓》時，我們似乎看到這一點：祭司彌賽亞高於君王彌賽亞。

在《以斯拉四書》中，彌賽亞被稱為神的兒子，但是他的統治僅僅侷限為四百年之久，在那些年過去之後，他便會死去（《以斯拉四書》七 28~29）。《以斯拉四書》創作於主後 70 年之後，因此，彌賽亞之死可能是對基督教觀念的一種回應。另一方面，我們可以將舊約聖經本身詮釋為提到了彌賽亞之死，因為我們在前面已經看到：舊約聖經本身並沒有明確地教導——或者至少人們不能確切地發現有該教導——彌賽亞是神。《以斯拉四書》將彌賽亞刻畫為獅子，該書也教導彌賽亞是大衛的後裔，神要在末後的日子使他顯現。當他到來時，他要審判那惡者（鷹，代表了羅馬），同時為公義的餘民申冤（《以斯拉四書》十二 31~34）。在《以斯拉四書》中，彌賽亞很可能被視為「海洋之子」，關於這一點，我們將會在下一章討論。根據《巴錄二書》（2 *Baruch*）的記載，彌賽亞也是得勝的領袖（《巴錄二書》四十 1~4，七十 10，七十二 2~4）。²⁹ 柯林斯（Collins）寫道：「猶太人認為大衛式的彌賽亞是一位驍勇的君王，他要消滅以色列的仇敵，設立永遠和平的新紀元。這構成了在時代交替之際猶太人所持有的最普遍的彌賽亞觀念。」³⁰

²⁹ 在這個當口，我們或許也應該把《以諾一書》（1 *Enoch*）包括進來，但是我們將暫緩探視該文獻，直等到我們探究了「人子」這個主題，因為「人子」這個頭銜在《以諾一書》三十七~七十一章是很突出的，而且與《以諾一書》中的彌賽亞也有關聯。

³⁰ J. J. Collins 1995: 68。

儘管如此，《以諾一書》和《以斯拉四書》中的彌賽亞可能也有區別，因為在《以諾一書》中，彌賽亞是在天上以人子的身分統治；而在《以斯拉四書》中，他卻是一位勇士。³¹

福音書：耶穌就是彌賽亞

新約聖經關於彌賽亞的教導源自猶太教和舊約聖經。³² 耶穌是彌賽亞，就是宣告國度降臨的那位，因為國度不可能與它的君王分開。我們已經看到，耶穌宣講的國度顛覆了同時代猶太人的期盼。³³ 因此，當我們發現耶穌並不是猶太人心目中的彌賽亞時，我們並不會為之震驚。事實上，在福音書中，耶穌非常謹慎，不輕易宣告自己就是彌賽亞，這一點具有重大意義。³⁴ 在事奉開始之際，耶穌沒有公開宣稱自己是彌賽亞，也不經常使用這一頭銜。反而，正如我們將會看到的那樣，祂更樂意稱自己為「人子」。這使得一些學者懷疑耶穌是否真的相信自己是彌賽亞。但是，這樣的判斷與耶穌同時代的人犯了相同的錯誤（只是原因不同而已）。在我們閱讀福音書時（不是對福音書進行學術性的重建），可以相當明顯看到，耶穌相信祂就是彌賽亞。³⁵ 耶穌事奉的轉折點出現在凱撒利亞

³¹ 正如 J. J. Collins 1995: 187 也認為的。然而，柯林斯繼續指出二者之間共同點，因為在每卷書中，人子都是一個個體，是彌賽亞，也是先存的。

³² 正如 Horbury 1998: 112 所正確認為的。

³³ 史特勞斯（Strauss 1995: 261-336）將耶穌的彌賽亞地位與「新出埃及」的到來連在一起。如果我們記得「新出埃及」其實只是國度到來的另一種表達方式，很明顯就能看出，史特勞斯的觀點與我們在此所主張的觀點是一致的。

³⁴ 在考慮福音書中的彌賽亞時，除了對觀福音，我也把約翰福音包括了進來。

³⁵ 這種觀點已經受到許多學者的犀利反對，但是他們偏離了經文本身而來建立自己的理論。為耶穌知道自己是彌賽亞這一觀點進行具有說服力的辯護，見 Longenecker 1970: 62-82。面對許多批評學者的反對，司徒眉齊（Stuhlmacher 1993: 1-38）堅持認為，耶穌視自己為彌賽亞，他還主

腓立比這個地方（太十六 13~20 與其平行經文）。³⁶ 祂私底下向門徒詢問有關祂身分的問題，因為人們認為祂是先知、施洗約翰、耶利米或者其他等等。彼得回應說：耶穌是基督，是彌賽亞。所有福音書的記載都明確認為彼得的身分鑑定是準確無誤的。³⁷ 在馬太福音中，耶穌將彼得的洞見歸功於神的啟示，因此彼得沒有理由聲稱：認出耶穌的身分是出於他自己的智慧（太十六 17）。然而，在每次涉及耶穌真實身分的這類記載的結尾，耶穌仍然嚴厲警告門徒，不要將他們所知道的散佈給其他人。

我們不應把耶穌禁止門徒如此行的原因理解為：祂並不真正相信自己就是彌賽亞。若說第一批門徒錯誤地理解或歪曲了他們老師的教導，這從歷史上看是不太可能的。雷德（W. Wrede）的彌賽亞奧秘論對這一證據的解釋也不可能是令人滿意的。³⁸ 耶穌不願宣稱

張，在耶穌的事奉中，「基督」、「人子」、「神子」這些稱謂都應該從彌賽亞的角度來詮釋。那些否認耶穌的彌賽亞意識的學者包括 Bultmann 1951: 32; Conzelmann and Lindemann 1988: 323-24。

³⁶ 在研究馬可福音的學術界，一個很常見的主張是：馬可在糾正很多錯誤的基督論觀點。但 Kingsbury 1983: 25-45 有效地駁倒了這一觀點。

³⁷ 然而，相當多的學者堅持認為，彼得的認信是錯誤的。一個更好的解決方法是說：彼得的認信是「正確的」，但「不充分」，因為他沒有抓住耶穌作為彌賽亞之使命的本質（正如 Kingsbury 1983: 94-97 所認為的）。

³⁸ 雷德（Wrede 1971）主張，這一有關彌賽亞的秘密是馬可從「前馬可」傳統中吸收來的。從歷史上看，耶穌並沒有聲稱是彌賽亞，因此，記載耶穌勸誡人們隱藏其彌賽亞身分的這些經文，其實是一種神學上的建造，它們源自早期教會群體，而不是源自耶穌本人。對雷德觀點的有效回應，見 Dunn 1970b。對到 1969 年為止的學術研究的評論，以及比雷德的理論更公允地看待證據的一個提議，見 Aune 1969。在一篇對於到 1983 年為止的有關馬可福音研究的評論中，金斯伯里（Kingsbury 1983: 1-45）闡述了為何有關彌賽亞的秘密和其他對馬可基督論的建構是有缺陷的，因為它們偏離了馬可的敘述世界（narrative world）。筆者並不完全接納金斯伯里自己針對馬可基督論所作的結論，但是他的著作比他的前輩更有進步，因為他把馬可福音視為一部完整的文學作品。

自己是彌賽亞，也不願公開接受這一頭銜，對此最好的解釋應該是：祂擔心接受這一頭銜有可能造成爆炸式的政治影響力。在猶太人的所有傳統中，彌賽亞都是以君王的身分進行統治，而祂的主要使命之一便是將外邦人趕出以色列。這一主題在《所羅門詩篇》中尤其明顯。但是，正如約瑟夫的歷史書所表明的，該主題絕非僅限於《所羅門詩篇》。假如耶穌真的宣稱自己是彌賽亞，祂一定會挑起一場政治風波，而且會愈演愈烈，一發不可收拾。最重要的是，耶穌並不想按照絕大多數猶太人所期待的那種方式來實現神的應許。祂來征服世界，並不是藉著軍事力量和暴力，而是藉著受苦和犧牲。國度的應許將會藉著犧牲的愛而實現，而不是借助於暴力的威脅。

對觀福音清楚地表明：沒有一位門徒真正明白耶穌的使命。他們同意彼得的觀點，認為耶穌是彌賽亞。但是，當耶穌說出祂的天職——包括受苦和受死——時，彼得卻責怪耶穌（太十六 21~23 與其平行經文，《新譯本》）。耶穌反過來稱彼得的干涉和他的觀點是出自魔鬼的。如果連耶穌最親近、最忠心的追隨者都不能真正明白彌賽亞使命的本質，那麼，我們也就不應該懷疑，其餘的人對於彌賽亞受苦這一觀念更是完全不能理解。耶穌一旦使用「彌賽亞」這一頭銜，勢必危及祂整個的使命，因為那些聽到的人就會認為祂是一位軍事上的君王，要來征服世界。因此，耶穌謹慎的態度並不能表明祂對自己彌賽亞地位的自我懷疑；相反，這恰恰說明：耶穌想要防止出現在門徒以及其他在場會眾心中的那種嚴重的錯誤觀念。

耶穌的確在一個場合宣告過自己是彌賽亞。當撒瑪利亞婦人指出彌賽亞要來並解明一切的時候，耶穌回答說：祂自己就是她所尋求的彌賽亞（約四 25~26）。那些猶太領袖曾經要求耶穌公開宣告祂到底是不是基督（約十 24~26），但是，耶穌對猶太領袖的間接回答，與這裡對撒瑪利亞婦人的直接回答形成鮮明對照。耶穌沒有直接回答猶太領袖的問題。祂在回應時只是說，祂所做的工作可以

表明祂是不是彌賽亞。撒瑪利亞婦人並沒有問祂這個問題，為何耶穌卻直接告訴她，說祂是彌賽亞，反而拒絕給予宗教領袖直接的答覆呢？這可能是因為，宗教領袖提問該問題的動機，並不是出於真誠尋求神。他們企圖利用耶穌自己的話語，使祂落入他們所設的圈套。耶穌感到有自由告訴撒瑪利亞婦人，這可能恰恰是因為她遠離巴勒斯坦主流猶太教之外。耶穌在撒瑪利亞宣稱自己是彌賽亞，並不會在當地人中間引起一場政治運動。³⁹

有一個事件似乎與這裡所闡述的論證互相衝突——拿但業擁戴耶穌為以色列的王和神的兒子（約一 49）。⁴⁰ 安得烈和腓力似乎也從一開始就接受耶穌是彌賽亞（約一 41、45）。那麼，從耶穌事奉一開始，門徒就知道耶穌是彌賽亞和神的兒子嗎？⁴¹ 我們必須小心，以免在這麼早期階段就過於誇大門徒的洞見。舉例來說，先是耶穌告訴拿但業，祂看見他在無花果樹下，隨後拿但業才說出了那些話語。此刻的拿但業滿懷激情。福音書作者當然贊同拿但業的話，但是就拿但業來說，在滿腔熱情的驅使下，他可能說出了遠超過自己真正明白的話語。⁴² 另外，耶穌並沒有直接確認他的話，說：「你說的對。我就是彌賽亞。」相反，祂指出，拿但業將要看見比這——耶穌不用眼見就能知道他所在位置——更大的事。門徒從一開始就認出耶穌是彌賽亞，但是他們也可能充滿了懷疑，因為耶穌並不符合他們心中的彌賽亞觀念。我們不應該認為他們對耶穌的看法就好像是他們在考卷上寫下的標準答案。在與耶穌同行的過程

³⁹ R. Brown 1966: 172-73; Carson 1991b: 227=卡森 2007a: 349-50; Köstenberger 2004: 158 也如此認為。

⁴⁰ 陶德 (Dodd 1953: 229) 認為，在約翰福音中，「彌賽亞是王」這一主題一直存在。

⁴¹ 正如畢思里—慕瑞 (Beasley-Murray 1987: 27) 所說：「在拿但業的口中，這兩個頭銜實際上是同義詞。」亦見 Ridderbos 1997: 91。

⁴² 對約翰來說，「神的兒子」這一頭銜具有更重大的意義（見 Carson 1991b: 162=卡森 2007a: 247-48; Wright 2003: 672）。對整個問題的認真討論，見 R. Brown 1966: 87-88。

中，他們對耶穌身分的理解起起伏伏，耶穌也不斷教導他們有關自己的身分問題。有時門徒們突然回過神來，認為耶穌是彌賽亞；但在其他一些場合，他們卻為疑惑所困，不能明白耶穌的身分。

在一些場合，耶穌被公開擁戴為大衛的兒子或猶太人的王（如：太九 27，二十 30~31，二十一 9 與其平行經文）。⁴³ 耶穌似乎接受這樣的歡呼，卻拒絕給出正面回答。另外，在耶利哥城附近醫治瞎子以及光榮進入聖城，這兩件事都是發生在耶穌事奉的末期。迦南婦人承認耶穌是大衛的兒子（太十五 22），儘管祂——再一次——並沒有直接確認她所說的是否準確。但無論如何，這件事發生在以色列疆界之外，代表了一個外邦人對耶穌的評價。人們想知道，耶穌是否是大衛的兒子（太十二 23）。對於耶穌是否真是大衛式的彌賽亞（約七 26~27、31、42~43，十二 34），人們意見不一，因為他們甚感迷惑，不能確認耶穌是否符合聖經所教導的彌賽亞。當人們試圖擁立耶穌為王時，祂拒絕接受那樣的政治圖謀（約六 15）。臨近耶穌事奉末期的時候，馬大承認自己相信耶穌是基督，是神的兒子（約十一 27）。另外很明顯的是，一些猶太人聲稱耶穌是彌賽亞，結果就被趕出會堂（約九 22）。

在受審時，耶穌被問到祂是不是彌賽亞，耶穌同意祂是（太二十六 63~64；可十四 61~62；路二十二 66~70）。⁴⁴ 博克認為，耶穌訴諸於詩篇一一〇篇 1 節和但以理書七章 13 節，被人認為是褻瀆神的。⁴⁵ 耶穌聲稱要駕著天雲而來，這等於是宣告自己擁有單單屬於神的能力（參：出十三 21；民十 34；詩一〇四 3；賽十九 1）。博克接著說：耶穌聲稱是末世的審判者，對猶太領袖來講，這

⁴³ 布朗 (R. Brown 1977: 505-12) 主張，從家譜角度來講，耶穌是大衛的後裔，這一點在歷史上是可信的。

⁴⁴ 見 Marshall 1978b: 851; Hagner 1995: 709-10; Davies and Allison 1997: 528-29; France 2002: 610-11。尤其見 R. Brown 1994: 1: 461-547 的詳細討論。

⁴⁵ 見博克 (Bock 2000: 197-209) 對不同觀點所作的概覽以及他本人的評價。關於他為真實性所做的辯護，見 Bock 2000: 209-33。

本身並不是對神的褻瀆（鑑於以諾就是人子這一傳統）；他們反對的是耶穌對自己屬神角色的吹噓，也就是祂聲稱與神同享尊榮。⁴⁶ 博克正確地指出，地上的耶穌在聲稱那種權柄時所表現出來的令人瞠目結舌的直白，會使宗教領袖感到憤慨。因為他們認為只有歷史上令人景仰的猶太英雄們才配得那樣的尊貴角色，儘管在此，正如博克所指出的，一些猶太人還是對以諾廣為大眾接受的地位感到不安。然而，將神的權柄歸給耶穌這位加利利的老師，這是難以想像的。諾蘭德（Nolland）認為，耶穌的言語可以被視為是褻瀆神，因為祂聲稱擁有彌賽亞的地位，但是祂的言行與祂的聲稱並不相符——在宗教領袖的眼裡看來。如果有人聲稱自己是彌賽亞，而實際上他顯然只是個冒牌的彌賽亞，那麼，這人就可以被判定是犯了褻瀆的罪。⁴⁷ 在馬可福音中，耶穌的回答是最為直接的，但是宗教領袖們將祂的回答作為確鑿的證據，控告祂犯了褻瀆罪，因為祂宣稱自己是神的兒子。無論如何，當十字架越來越接近的時候，耶穌對自己的身分問題似乎也就越來越直截了當。祂的彌賽亞地位只能在十字架的亮光下才可以看清。所以，我們並不能說耶穌一直在否認祂是彌賽亞，而應該說，當時在猶太教中盛行的彌賽亞得勝論與耶穌自己對其彌賽亞使命的理解相互衝突。假如耶穌公開使用「彌賽亞」這一頭銜，祂肯定會被人誤解。因此，在接近其事奉末期的時候，耶穌才感到有自由公開使用這一頭銜——只是在祂的死亡越來越臨近的時候。⁴⁸

⁴⁶ Luz 2005: 430-32; Davies and Allison 1997: 532 即如此認為。亦見 Hooker 1967: 173，他說：「然而，聲稱自己坐在權能者的右邊，就是聲稱共同擁有神的權柄；在神面前『盜取』這樣的權柄，並將這一獨特地位歸給自己，這幾乎可以肯定被視為一種褻瀆。」

⁴⁷ Nolland 2005: 1133。Schlatter 1997: 370 的主張與此相同。耶穌不能保護自己免於受到刑罰，並且死在十字架上，這個事實說明耶穌在宗教領袖眼中是犯了褻瀆罪。

⁴⁸ Moule 1977: 35 說：耶穌相信祂自己是彌賽亞，但祂重新解釋了彌賽亞的含義。

福音書作者指出了在耶穌受審和死亡過程中所出現的一些具有諷刺意義的現象，那就是：此時的人們在提到耶穌時都是很自由地使用「王」或「猶太人的王」這樣的頭銜。由於人們聲稱耶穌是造反的王，這激起了彼拉多對耶穌的擔心和憂慮（路二十三 2）。當彼拉多問耶穌祂是不是「猶太人的王」時，耶穌避而不答，而是說：人們認定祂是王，是因為他們即將按照這一指控把祂處死（太二十七 11；可十五 2；路二十三 3；約十八 33~34、37）。彼拉多把如何處置他們的王這一問題再次直接拋給猶太人（可十五 9、12；約十八 39）。彼拉多當然並不相信耶穌真的是王，但是他的話卻更有深意。神藉著他強調了這樣一個事實：關於如何處置他們的王，猶太人實際上是經過深思熟慮的，他們已經定意要將祂置於死地。

在約翰福音中，當宗教領袖預感到他們處死耶穌的計劃有可能夭折時，他們就告訴彼拉多：如果他容許造反的王逃之夭夭，那麼他就是在背叛凱撒，對其不忠（約十九 12），此刻，這場戲已經演到了白熱化的地步。彼拉多懂得如何玩政治生存的遊戲，因此他選擇了讓步。但是他在宗教領袖們眼前伸出指頭，示意他們看看他們的王（約十九 14）。不論是彼拉多還是猶太宗教領袖，他們都沒有意識到：就在那一刻，他們其實是在定睛觀看他們的王。領袖們高聲喊叫要釘祂十字架，而彼拉多惡意地、厚顏無恥地反問道：「我可以把你們的王釘十字架嗎？」猶太人回答：「除了凱撒，我們沒有王」（約十九 15）。儘管他們並不真心效忠凱撒，他們的話還是定了他們的罪。他們寧願接受羅馬的政治陰謀，也不要他們真正的王。極具諷刺意味的是，十字架的牌子上所刻的文字證實耶穌是以猶太人的王這個身分被釘死的（太二十七 37 與其平行經文；約十九 19~21）。歡呼耶穌為「猶太人的王」的士兵並沒有意識到，耶穌的君王身分其實是包含了苦難的，而且祂的苦難是通向其彌賽亞君尊地位的必經之路（太二十七 29；可十五 18；約十九 3）。當猶太領袖和其他人嘲笑耶穌，要看祂是否能從十字架上下來時，他們也

沒有意識到這一點。他們認為經受苦難這樣的行為只會否認耶穌的王的身分，而不是確認它（太二十七 41~42 與其平行經文）。

有一次，耶穌向法利賽人提問有關彌賽亞的問題，有人將耶穌的提問理解為祂否認彌賽亞是大衛的兒子（太二十二 41~46 與其平行經文）。⁴⁹ 耶穌援引詩篇一一〇篇 1 節，指出彌賽亞是大衛的主。⁵⁰ 祂問法利賽人這如何同「彌賽亞是大衛的兒子」這一點相協調。如果孤立來看，這段經文或許可以理解為是對彌賽亞的大衛後裔身分的反駁。我們在前面已經看到，耶穌接受——儘管委婉地——人們擁戴祂為大衛的兒子。另外，馬太和路加也都清晰明確地教導：耶穌是大衛的兒子，是大衛式的彌賽亞，所以，在撰寫他們的福音書時，他們絲毫不可能以為這裡所討論的經文是在否認這樣的真理。關於耶穌講那段話的用意，另一個解釋可以很好地與福音的整體敘述相吻合：耶穌對彌賽亞的理解是，祂既是大衛的兒子又是大衛的主。換句話說，「彌賽亞」並不比「大衛的兒子」這一頭銜遜色，而是除此之外，祂還有其他的身分。⁵¹

我們已經看到，福音書的故事脈絡顯明耶穌是基督。這樣，每卷福音書都是以復活結束，也就不會令我們感到驚訝了，因為復活的事實確認：耶穌的確是彌賽亞。祂是作為假的彌賽亞而受到審判和處決的，但祂的復活為了祂彌賽亞的稱號辯護。⁵² 在此我們應該

⁴⁹ 例如，這是 Bousset 1970: 34-35; Klausner 1929: 320 所認為的。庫爾曼（1965: 145-48 = Cullmann 1963: 130-33）拒絕這種觀點，他也指出，福音書作者們不應該是如此理解這段經文的，因為別的地方提到，耶穌是大衛的後裔。但庫爾曼堅持認為，在馬可福音中，關鍵問題是：耶穌未必需要是大衛的後裔，儘管祂確實是。

⁵⁰ 見 Bock 1987: 128-32 的討論。

⁵¹ 賀伯瑞（Horbury 1998: 150）從「彌賽亞主義」到敬拜基督看到了一個連貫的線索。所以，他不認為「彌賽亞主義」和對基督的敬拜是針鋒相對的兩個概念，而是互相協調的概念。但是，他的論點的展開並不十分令人信服，因為沒有證據證明猶太教相信先存的彌賽亞。

⁵² 正如 Wright 2003: 559-83 所認為的。

指出，每卷福音書的作者都利用編者評註確認了耶穌的彌賽亞身分。馬可並沒有反復強調耶穌是基督。但是他期望讀者在閱讀完敘述之後能夠自己得出這一結論。這從他福音書的第一節就可以明顯看出，這一節也成為之後所有敘述的總綱：「神的兒子，耶穌基督福音的起頭」（可一 1）。⁵³ 如果任何人在閱讀馬可的故事時不能看出耶穌是基督，那麼，他就是大錯特錯了。他沒有真正理解所敘述的，因為從第一節起，讀者就擁有了看清耶穌身分的線索。因此，當彼得認信耶穌是基督時（可八 27~30），福音書的轉折點也就出現了，因為從那一刻起，耶穌開始教導祂的門徒有關祂彌賽亞身分的本質：即祂是受苦的彌賽亞。⁵⁴

同樣，耶穌的彌賽亞身分在馬太福音的第一節也是一目了然的。⁵⁵ 福音書的開頭便是家譜（太一 1~17），而家譜的開頭又是「亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫，耶穌基督的家譜」（太一 1）。馬太的敘述清晰到了極點，因為他給耶穌的標籤是「基督」，這樣，他就告訴我們耶穌是大衛的兒子。事實上，該家譜是以大衛為中心的，因為他的名字重複了五次（太一 1、6、17）：他出現在家譜的開始、中間以及結尾部分。「基督」一詞在家譜中間部分並沒有出現，但是，它出現在馬太福音一章 1 節，並且在馬太福音一章 16~17 節得到明確無誤的強調。這樣，「基督」一詞的功用如同一個信封，把中間的全部內容都包裹在內了。隨著敘述的展開，馬太在提到「耶穌基督」降生的時候（太一 18），再次向讀者揭示了耶穌的身分。他強調說，約瑟是大衛的兒子（太一 20）。讀完家譜之

⁵³ 馬可斯（Marcus 2000: 146-47）正確地認為，在這節經文中，「耶穌基督」既是受詞所有格，又是主詞所有格。好消息既是關於耶穌基督的，又是來自耶穌基督的。

⁵⁴ 所以，耶穌並非不同意彼得認信其為彌賽亞，而是祂知道祂的門徒還不能明白祂是受苦的彌賽亞（見 Hawkin 1972）。

⁵⁵ 一個簡要的概覽，見 France 1989: 281-86。弗士蒲（Verseput 1987: 33-37）指出，在馬太福音中沒有對耶穌是彌賽亞這一觀念的評論；相反的，馬太滿腔熱情地確認：耶穌是以色列人的彌賽亞。

後，沒有任何讀者會錯過這一評述的重要意義。按照馬太的編撰，施洗約翰在監獄裡聽見「基督所做的事」（太十一 2）。馬太如此撰寫的目的，是希望猶太讀者承認耶穌是基督，是大衛的兒子。

路加也從福音書一開始就確認耶穌是彌賽亞。⁵⁶ 當加百列宣告耶穌降生時，他說：耶穌將要坐在大衛的寶座上（路一 32）。藉著「在祂僕人大衛家中，為我們興起了拯救的角」（路一 69），神已經實現了祂的拯救和聖約應許。他強調指出，約瑟是大衛的後裔（路二 4），而且，牧羊人被告知「在大衛的城」降生的嬰孩不是別人，正是「主基督」（路二 11）。這裡的語言結構與我們在《所羅門詩篇》（十七 32，十八 7）中看到的幾乎如出一轍。神向西門啟示說，在見到「主所立的基督」之前，他不會離世（路二 26）。在路加記載的家譜中，耶穌被稱為大衛的兒子（路三 31），⁵⁷ 儘管該家譜不同於馬太所記載的家譜。⁵⁸ 鬼魔也認出耶穌是基督（路四 41）。

耶穌被視為彌賽亞，這一事實的中心地位在約翰福音中是很明顯的，因為約翰直截了當地告知讀者，他寫作的目的是要使他們承認耶穌是彌賽亞和神的兒子（約二十 30~31）。這節經文可以算是整本福音書的寫作目的和結論。而且，這也和本福音書的序言部分遙相呼應。在序言中，耶穌被認為是彌賽亞（約一 17）。事實上，永生的定義是「認識神和作為彌賽亞的耶穌」。耶穌的彌賽亞身分的重要性，在約翰福音中是一清二楚的。

⁵⁶ 關於全面的研究，見 Bock 1987; Strauss 1995。他們令人信服地證明在路加福音一使徒行傳中耶穌作為大衛式彌賽亞的重要性。博克和史特勞斯之間的不同，與此處所論述的論題無關。

⁵⁷ 在路加福音四章 18~21 節，耶穌聲稱祂是救恩的提供者，這也表明了祂的彌賽亞地位（見 Bock 1987: 109-10）。

⁵⁸ 在此，尤其見 Strauss 1995: 209-15 的討論。布朗（R. Brown 1977: 503-4）主張，與所有調和有關的問題都是無法解決的，因此他並不認為這是一個可行的方案。但是，關於一個可行的解釋，見 Carson 1984: 64-65 = 卡森 2013: 146-48。

因此，每一部福音書都強調了耶穌是彌賽亞，是應許中的大衛的兒子。耶穌本人並沒有經常使用這一頭銜，因為第一世紀巴勒斯坦的猶太教具有明顯的政治色彩，在這種背景下彌賽亞的头銜很容易被誤解。耶穌的追隨者逐漸認識到祂是彌賽亞。然而，作為彌賽亞的耶穌卻要受苦甚至犧牲——這樣的觀念令他們迷惑不解。只有在耶穌從死裡復活之後，他們才明白了受苦和犧牲是如何與耶穌作為彌賽亞的身分相吻合的。甚至對門徒，耶穌也沒有立刻或者經常宣告自己是彌賽亞，因為他們很容易誤解該職分的意義。我們一旦明白了，該頭銜幾乎毫無例外地被耶穌同時代的人——甚至被祂的門徒——所誤解，那麼我們也就能解釋以下這一現象了：福音書作者從寫作的一開始就宣告耶穌是彌賽亞，儘管耶穌對該頭銜的使用是惜墨如金的。福音書作者明確地宣告耶穌是彌賽亞，這一點與耶穌在使用該頭銜時的審慎態度並不矛盾。耶穌的猶豫是由於伴隨著該頭銜所出現的誤解，而福音書作者卻沒有必要具有同樣小心翼翼的態度，因為他們是在耶穌受死和復活之後撰寫福音書的。事後回顧過去，人們可以一清二楚地看到耶穌是被釘十字架的彌賽亞；但是眺望將來，同樣的真理卻顯得模糊不清。

人子

舊約聖經背景

在福音書中，耶穌最重要的稱號之一是「人子」。⁵⁹ 所以，自從聖經鑑別研究開始之際，針對該稱號的意義所作的深入討論，就

⁵⁹ 關於「人子」一詞的由來，人們已經從宗教歷史的角度進行過激烈的討論，並提出了涉及範圍極其廣泛的建議，包括源於伊朗、迦勒底、埃及、曼底安（Mandean）、摩尼教（Manichean）、諾斯底主義以及猶太教等等。該詞語有可能部分來自於其他宗教，因為猶太思想並非與世界其他地方完全隔絕。但是，與新約聖經有關的解釋，其最主要的背景還是應該到猶太教中去尋找。柯林斯（J. J. Collins 1995: 174）評論說：「有人認為『人子』只是廣為流傳的原始人（Primordial Man）神

已經成為新約聖經學術研究的一大特點。我們將以舊約聖經對該表述的使用開始。在希伯來文中，「人子」(*ben 'ādām*)這一稱呼只不過是「人類」一詞的另一種表達方法而已。這一點可從一些經文的平行對應關係中明顯看到。「神非人，必不致說謊，也非人子，必不致後悔」(民二十三 19)。顯然，「人」和「人子」在這裡是同義詞，泛指人類。同樣的現象在詩篇八篇 4 節也很明顯：「人算甚麼，你竟顧念他？世人(《文理和合本》、《思高聖經》作「人子」)算甚麼，你竟眷顧他？」在使用「人子」一詞時，詩篇作者心中並沒有想到另外的某個實體；它只是「人類」一詞的另一種表達方式而已。該詞的類似用法在舊約聖經其他一些地方也很明顯(參：伯二十五 6；賽五十一 12；五十六 2；耶四十九 18、33，五十 40，五十一 43)。按照我的統計，「人子」一詞在以西結書中共出現過 93 次(如：結二 1、3、6、8)。從以西結書的上下文來看，該詞的使用重在強調以西結生命的有限和軟弱，以此對比神的榮耀和威嚴。⁶⁰與神極大的威嚴相比，以西結本人只不過是個凡夫俗子而已。

詩篇八十篇描述了神向以色列所施的拯救大能，以及他們目前在外邦人欺壓下所經受的荒涼和毀滅。詩篇作者呼求神介入，來復興以色列國。以色列被比作雅威所栽植和照看的葡萄樹，而今卻被砍斷。作者哀求雅威保護「你為自己培養到壯大的兒子」(詩八十 15《呂振中譯本》)。詩篇八十篇 17 節包含類似的請求：「願你的手扶持你右邊的人，就是你為自己所堅固的人子。」⁶¹從此處

話的一個變體，這種觀念已經被毫無遺憾地塵封，不復起用了」(亦見 p. 175)。

⁶⁰ 在其撰寫的以西結書的評論中，布洛克(Bloch 1997; 1998)始終如一地將該詞翻譯為「人」(human)。

⁶¹ 安德遜(A. Anderson 1972: 586)認為，此處的「人子」要麼是指君王(可能是約西亞)，要麼是指以色列，但他拒絕認為是指彌賽亞。柯德納(1995: 372 = Kidner 1975: 292)認為，這裡是指以色列，但他聲稱該「人子」在人子耶穌身上得到最終的實現。

上下文來看，「兒子」可能是指以色列(參：出四 22)，由葡萄樹的形象來代表(參：賽五 1~7)。另一個可能是，「兒子」是受膏的君王，而君王代表了整個以色列。不管哪一種解釋，「人子」這一稱謂都不是代表以色列的軟弱或生命的有限，而是指她與雅威之間的特殊關係。

在舊約聖經中，有關「人子」這一稱呼的最具爭議性的經文出現在但以理書第七章。在這裡，「人子」是亞蘭語 *bar 'ēnāš* (但七 13)。一些學者認為本章的人子是一位具有神性的人物。⁶²其他人則認為這是指天使長米迦勒，⁶³或者可能是代表整個天軍的一位天使。天使曾經以人的樣式出現過，這可用來支持這種解釋(但八 15，十 16)，而且但以理書十章 16 節在談到向人顯現的天使時也使用了 *bēnē 'ādām* (「人子」《思高聖經》)。要解釋但以理書七章中「人子」的涵義，應該仰賴於上下文。在但以理書七章，四個不同的王國被刻畫為四種兇猛的動物：巴比倫是長有鷹翅膀的獅子；瑪代—波斯是熊；希臘是豹；羅馬是一隻兇殘到無以言表的野獸，是集列國的殘暴特徵於一身者。⁶⁴這些王國被描述為野獸，因為它們就如同貪婪兇暴的動物，殘酷地對待世上的人民，以恐怖轄制他們。但另一方面，神的國最終將會征服並毀壞所有這些其他的王國。神的國給了一位「人子」。我們在前面已經看到：舊約聖經中的「人子」一詞只不過是用來表達：當事人也是人類中的一員。這樣的解釋可以在一些聖經譯本(如：《呂振中譯本》、《新修訂標準版》)對但以理書七章 13 節的翻譯中體現出來：「另有一位像人的，駕著天雲而來。」國度被永遠交給了這位人子，因此，所有其他的王國都要降服於這位人子的國度。使用「人子」一詞的理

⁶² Kim 1983; Caragounis 1986。金世潤(Kim)認為「人子」也是「神子」，但他並不否認如下觀點：「人子」也代表神的子民。

⁶³ J. J. Collins 1993: 304-10。

⁶⁴ 許多學者將瑪代—波斯分成兩個國家，所以第四個野獸被認為是希臘(例如：J. J. Collins 1993: 295-99)。對該問題的解答與此處的辯論並無重大關係。

由，是因為要將祂的國與本章前面所描述的獸的國形成對照。人子的國度將會是充滿了人性關愛的，是充滿了仁慈良善的，而不是像獸的國那樣總是帶給人毀壞。人子的國將會給人類帶來和平和喜樂，而不是死亡和毀滅。

尤其引人入勝的是對但以理所見異象的解釋——有關四個獸和人子的異象。在但以理書七章 17 節，獸被認為是代表了四個王。我們可以合理地總結說：這些王是各個王國具有代表性的首領。在異象中，賜給人子的國度也被表述為賜給聖民的國度：「然而，至高者的聖民，必要得國享受，直到永永遠遠」（但七 18）。另有兩次，該異象也被解釋為是賜給聖民的國度（但七 22、27）。

我們在上面提到：有些人將「人子」等同於天使或眾天使，但是此處的「聖民」更應該是指以色列的兒女。⁶⁵ 但以理書七章 13 節使用的是單數的「人子」，而不是「人子們」（*bēnē 'ādām*）——像在但以理書十章 16 節那樣。⁶⁶ 正如我們已經看到的，在其他地方，單數都是指人類，所以在這個例子中我們也應該得出同樣的結論。這裡很可能是指人類，還因為但以理書七章 21 節提到聖民被這「角」征服。被征服的聖民幾乎肯定是指被這位邪惡的王欺壓和迫害的以色列民，而不是指天使。但以理書七章 25 節似乎證實了這種解釋，因為這同一位王將要「折磨聖民」三年半的時間。很難相信這個王能夠勝過天使們這麼長的時間。其實，他是在虐待神的子民。最後，但以理書七章 27 節確切指出這是指以色列。國度賜給「至高者的聖民」。「民」（*'am*）一詞幾乎肯定是指作為神子民的以色列。他們是國度的承受者。異教國家只會統治歷史中的一段

⁶⁵ 關於這種觀點，見 Casey 1979: 24-46; Hooker 1967: 11-30; Beasley-Murray 1986: 29-32; Caragounis 1986: 45-46; Dunn 1996a: 67-75。

⁶⁶ 畢思里—慕瑞（Beasley-Murray 1986: 32）正確地指出，但以理書七章既沒有提到加百列，也沒有提到米迦勒，這證實了以下推斷：這裡不應該是指二者。

時間，但是它們至終是不會得勝的。神一定要介入，審判惡者，開啟國度，並且將國賜給祂的子民。

然而，有一個地方可能指出：神的這個集體的百姓——至高者的聖民——可以由一個人物來代表。⁶⁷ 在但以理書七章 13~14 節，焦點似乎放在了一個人身上：⁶⁸ 「我在夜間的異象中觀看，見有一位像人子的，駕著天雲而來，被領到亙古常在者面前，得了權柄、榮耀、國度，使各方、各國、各族的人都事奉祂。祂的權柄是永遠的，不能廢去；祂的國必不敗壞。」有人在解釋該異象時認為，人子就是聖民。但是我們已經看到，四個王國被認為是指四個王（但七 17）。顯然，四個王國由統治它們的四個王來代表。與此相似，「人子」可能是指作為神子民的以色列，而以色列可能又是由一個人來代表的。正如君王可以作為整個國家群體的代表，同樣，一個人也可以代表整個以色列。此外，但以理書也提到過人子的神性。⁶⁹ 但以理書七章 27 節使用的亞蘭文動詞「事奉」（*plh*），在別處經文中用來指服事和敬拜神（但三 12、14、17、18、28，六 17、21，七 14）。另外，但以理書七章 13 節提到的「駕著天雲而來」，也暗示了這位人子的神性，因為在舊約聖經的其他地方，只

⁶⁷ 正如 Beasley-Murray 1986: 31-33; Gentry 2003: 71-72 所認為的。但是，鄧恩（Dunn 1996a: 67-87）不同意這種觀點。他認為這單單指以色列，因為將人子理解為個體的思想，源自早期基督教或耶穌，而不是來自但以理書本身的意圖。卡西（Casey 1979: 138-40）也強烈主張，但以理書中的「人子」只是指猶太人民，即聖民。除此之外，任何更廣泛的指稱都應被排除在外。

⁶⁸ 庫爾曼（1965: 156-58 = Cullmann 1963: 138-40）的主張與此相似。他認為「人子」在但以理書中並不是一個頭銜，但是人子的確代表聖民。鑑於人子與但以理書七章中的四個王和四個王國的對應關係，庫爾曼主張，人子很可能代表了聖民。

⁶⁹ 見 Caragounis 1986: 35-81; Gentry 2003: 72-74。我不同意卡拉古尼斯（Caragounis）的是，他認為但以理書七章中的人子只是一個屬天的人物，從而排除任何與以色列人民有關的解釋。

有神才會駕著天雲。⁷⁰ 事實上，但以理書中的人子並不是藉著軍事征服而奪取統治，繼而殘暴地統治其他人類的。相反，是神親自將國度賜給祂，藉此祂便實現了人類起初被造時的角色（詩八篇）。⁷¹

第二聖殿猶太教中的人子

在聖經後時期的猶太教中，「人子」（Son of Man）在《以諾一書》三十七~七十一章出現了許多次。⁷² 研究《以諾一書》的人都同意本書是基督教之前的，但是《以諾一書》的三十七~七十一章引發了特別的爭論，因為這些章節在昆蘭文獻中並沒有證據。因此，學者們爭論這些章節到底是基督教之前的還是基督教之後的。⁷³ 我們在此無法深入討論這一話題，但是在我看來，那些主張主後 70 年之前的人的觀點更具有說服力。即便這些章節是基督教之後的，它們也幾乎肯定代表了獨立的傳統——可能在這種情況下是對基督教傳統的回應，因為他們認為人子不是拿撒勒人耶穌，而甚至可能是以諾本人。⁷⁴

《以諾一書》三十七~七十一章的鮮明特徵之一是：「人子」這一頭銜指的是一位個人。⁷⁵ 該稱謂指的不是作為整體的以色列，而是一個單獨的個人。正如但以理書七章所預言的，這位人子將要

⁷⁰ Caragounis 1986: 71-73。

⁷¹ 正如 Gentry 2003: 74-75 所認為的。

⁷² 筆者會把《以諾一書》中的「人子」改為大寫形式，因為在那裡，「人子」似乎是作為頭銜來使用的。

⁷³ 大多數人將時間定為早於主後 70 年或在主後 100 年（如 Burkett 1999: 71-72; Borsch 1992: 141; Black 1992: 161-62; Hengel 2006: 97）。這些日期可以表明，本書對新約聖經的作者沒有影響。

⁷⁴ 柏克特（Burkett 1999: 97-120）主張，猶太教並沒有一個統一的有關人子的傳統。人們對但以理書七章有多種不同的解釋。

⁷⁵ 庫爾曼（1965: 158-60 = Cullmann 1963: 140-42）說：《以諾一書》中的人子並不僅僅是代表性的，而是指一位在創造天地之前就已經存在的具體位格，而且該位格被認為是彌賽亞。庫爾曼（1965: 160 = Cullmann 1963: 142）評論說：「祂的神性威嚴再怎麼強調都不為過。」

粉碎敵人，廢除悖逆的君王，並且完成上主的旨意（《以諾一書》四十六 3~6）。⁷⁶ 作者似乎教導說，在世界開始之前，人子就與神同在，作者將人子視為萬國的光，是所有人都應當敬拜的對象（《以諾一書》四十八 2~6，六十二 7）。⁷⁷ 祂也被認為是彌賽亞（《以諾一書》四十八 10，五十二 4）。祂是神所揀選的那位，被聖靈充滿——正如以賽亞書十一章 2 節所預言的（《以諾一書》四十九 1~4，五十一 3~4，五十二 6，五十三 6）。神所揀選的這位坐在神榮耀的寶座上，為上主的緣故審判鬼魔的權勢和罪人（《以諾一書》五十五 4，六十一 8，六十二 2~3）。顯然，神所揀選的、坐在寶座上審判罪人的這位就是人子（《以諾一書》六十二 7~8，六十三 11，六十九 29）。義人要同祂一起享受末世的筵席（《以諾一書》六十二 14；參：七十 1，七十一 17）。人子甚至被視為以諾（《以諾一書》六十 10，七十一 14）——儘管有證據顯示二者應該區分開來（《以諾一書》七十 1）。基於以上原因，許多學者質疑以諾是否真的被視為是與人子同等的——正如在前面的章節所描繪的那樣。⁷⁸

《以諾一書》三十七~七十一章中有許多令人著迷的問題，在此無法一一解決。提到先存性或許並不真正是指先存性，⁷⁹ 但權衡雙方證據來看，先存性似乎是包含在其中的（《以諾一書》四十八 3）。⁸⁰ 一部猶太人撰寫的作品會提到對人子的敬拜，這看起來有

⁷⁶ 換句話說，《以諾一書》中有關人子的傳統顯然依照了但以理書七章（參：《以諾一書》四十六 1，四十七 3）。

⁷⁷ 對先存性的支持，見 J. J. Collins 1995: 143; Burkett 1999: 100-101。

⁷⁸ 該問題的複雜性無法在此解決（見 J. J. Collins 1995: 178-81; Burkett 1999: 101-2）。范德凱姆（VanderKam 1992: 183）指出，地上的以諾有一個「超自然的對應體，在他被賦予地上的以諾這個人的形體之前，他就已經存在了」。

⁷⁹ 正如 VanderKam 1992: 180-82 所認為的。

⁸⁰ 正如 Caragounis 1986: 114; J. J. Collins 1995: 179; Horbury 1998: 103-4 所認為的。

些奇怪，但這可能僅僅是用來強調崇高地位的一種戲劇化的表達方式而已。儘管一些人認為這是對以色列的集體性的描述，但這裡更有可能是指單獨的個人。這種對人子崇敬的態度表明：並不是只有新約聖經才使用該稱謂來刻畫一位崇高的人物。⁸¹

與人子有關的傳統或許也出現在《以斯拉四書》中。學者們一般都同意本書的三~十四章是猶太風格的，而第一~二章和十五~十六章是由後來的基督徒編輯者加上去的。⁸²《以斯拉四書》寫於主後 70 年之後，所以我們可以在它裡面看到與人子和彌賽亞相關的獨立的猶太教傳統，因為人子和彌賽亞可能是指同一個人。在這個異象中我們看到，這人從海上而來，可能是來對抗但以理書七章 2~3 節提到的從海中上來的邪惡王國（《以斯拉四書》十三 3），但是在解釋該異象時，以斯拉被告知它代表了有關人子異象的不可測透性。這人可能就是人子，因為這裡提到祂「乘著天雲飛翔」（《以斯拉四書》十三 3），而該語錄似乎引喻了但以理書七章 13 節。⁸³人們密謀向從海中上來的這人發動戰爭，但是「祂為自己雕刻出一座大山，然後騰空飛了上去」（《以斯拉四書》十三 6）。此處的大山可能是引喻但以理書二章 4 節的內容，它代表了神的國度，而神的國度將會在全世界得勝，勝過一切敵對神的政治勢力。從海中上來的人將以祂口中所出的氣息來毀滅祂的敵人（《以斯拉四書》十三 8~11；參：賽十一 4），並且呼召和平的子民歸向自己（《以斯拉四書》十三 12~13）。

然後有人向以斯拉解釋了他所看見的異象。從海中上來的這人——「祂要親自救贖祂所創造的；祂要引導那些被留下的民」

⁸¹ 賀伯瑞 (Horbury 1998: 107) 主張：「誠然，這些描述所具備的超人的和屬靈的特徵，並不排除彌賽亞的人性；但是同樣正確的是，彌賽亞的超人和屬靈的特徵是普遍強調的，而非例外的。」卡拉古尼斯 (Caragounis 1986: 119) 主張，提及敬拜表明：《以諾一書》中的人子是具有神性的。

⁸² 見 Metzger 1983: 517-18, 520, 522。

⁸³ 柯林斯 (J. J. Collins 1995: 183) 以為，原文可能應該讀作「人子」。

（《以斯拉四書》十三 26）——已經被神隱藏了很久遠的時間。從海中上來的這人被認為是神的兒子（《以斯拉四書》十三 32）。⁸⁴萬國要聚集，一起攻打祂，但是兒子將會審判並毀滅他們（《以斯拉四書》十三 37~39）。祂要招聚十個支派重回以色列，並且要將和平賜給那些居住在以色列的人民（《以斯拉四書》十三 40~50）。⁸⁵

對觀福音中的人子

對研究福音書的人來說，對觀福音中「人子」一詞的使用總是令他們興趣大發，⁸⁶人們已經提出各種不同的解釋，數目之多簡直令人瞠目結舌。⁸⁷有關「人子」一詞的使用，突出的特點之一是：該頭銜幾乎無一例外地只出現在福音書中。⁸⁸馬太使用這一表述 30

⁸⁴ 但是卡拉古尼斯 (Caragounis 1986: 129-30) 持反對觀點，因為在《以斯拉四書》中，彌賽亞在四百年之後死去，所以他不應該被認為是神。

⁸⁵ 在一些拉比文獻中，但以理書七章中的人子被理解為是彌賽亞。見 Burkett 1999: 114-18 對這些文獻的討論。

⁸⁶ 對猶太文學中「人子」一詞的仔細分析，見 Fitzmyer 1979: 143-60。關於福音書對人子的引介，Longenecker 1970: 82-93 的分析很有價值，也極富洞見。

⁸⁷ 不同解釋之數目過多，無法在此一一探討。一個清楚、簡潔的概覽以及對所提出觀點的評價，見 Burkett 1999；亦見 Caragounis 1986: 9-33。

⁸⁸ 許多學者堅持認為，「人子」並不是一個頭銜（見接下來的討論並參考 Hurtado 2003: 293, 26-97, 303-5）。賀拓鐸 (Hurtado) 的觀點說服力不強，因為他聲稱，「人子」只是一個「文學手段」，而不是一個頭銜 (Hurtado 2003: 297)，而且他低估了福音書對但以理書七章 13~14 節的引喻 (Hurtado 2003: 298-99)。費茲梅 (Fitzmyer 1979: 14, 153-55) 主張，在但以理書七章 13~14 節或者在新約聖經時代之前的任何亞蘭文學中，「人子」這一表述並不是一個頭銜。但是他認為，「人子」在新約聖經內部是一個頭銜，而且但以理書七章 13~14 節（雖然其本身不具備名號意義）促成了福音書作者將它用作名號。不管怎樣，在福音書中，「人子」很明顯是一個頭銜，也顯然是引喻但以理書七章 (Dunn 1996a: 66)。

次，⁸⁹ 馬可 14 次，⁹⁰ 路加 25 次，約翰 13 次。鑑於約翰與眾不同的基督論，我們將單獨討論約翰對該表述的使用。在福音書之外，用該詞來指稱耶穌，只出現於使徒行傳七章 56 節；希伯來書二章 6 節；啟示錄一章 13 節和十四章 14 節。該詞在啟示錄十四章 14 節是否指耶穌，這是在學者中間極具爭議的問題。⁹¹ 希伯來書二章 6 節對該片語的使用，是否承襲了我們在福音書中所看到的相同傳統？這一點也不太清楚。無論如何，福音書之外如此罕見這個頭銜就證實了，該表述在福音書內部的使用是我們研究的關鍵問題。

提及「人子」的語錄通常屬於三大類別：⁹² (1) 指人子在地上的工作；(2) 指人子的受苦；(3) 與將來要發生的事情有關。在個別情況中，這些不同的類別出現過重疊。例如，與受苦有關的語錄也與人子在地上的經歷有關。一些使用該稱謂的語錄並不能萬無一失地歸屬於任何一個類別，這表明該分類法並不完美。儘管如此，該分類方法對分析不同經文還是有幫助的。

我們一開始所要討論的是學者們通常稱為「屬地語錄」(earthly sayings) 的經文。⁹³ 人子被逼迫，甚至沒有枕頭的地方(太八 20；路九 58)；誹謗者指控祂是貪食好酒之徒(太十一 19；路七 34)；門徒如果因人子的緣故而受逼迫，他們就有福了(路六 22)；祂有赦罪的權柄(太九 6；可二 10；路五 24)；祂是安息日的主(太十二 8；可二 28；路六 5)；那些說話干犯祂的可以得赦免，但是那些干犯聖靈的總得不到赦免(太十二 32；路十二 10)；⁹⁴ 祂撒好種子——就是神的道(太十三 37)；祂來尋找、拯

⁸⁹ 對馬太使用該詞的簡潔、有益的概覽，見 France 1989: 288-92。

⁹⁰ 對馬可福音中的人子極富洞見的概覽，見 Kingsbury 1983: 157-79。

⁹¹ 認為是指基督的這種觀點，見 Caird 1966: 190-91, R. Mounce 1977: 279 = 孟恩思 2007: 449-50; Beale 1999b: 770-71; Osborne 2002: 550 = 奧斯邦 2008: 737-38。認為是指天使的觀點，見 Aune 1998: 840-42。

⁹² 例如，見 Fitzmyer 1979: 144; Marshall 1976: 69-72。

⁹³ 在這一類別下，我列舉了對觀福音所有的平行經文。

⁹⁴ 這一點也可以歸入將來的類別中，因為赦罪最終是屬末世論的。

救失喪的人(路十九 10)。⁹⁵ 稱這些語錄為「屬地的」是會誤導人的，因為它可能會被人理解為是「無關緊要的」。人子的權柄藉著這些語錄呈現出來，因為祂赦免罪過，祂是安息日的主，祂講說神的話語，而且肩負從神而來的使命——尋找、拯救那些失喪的人。其他語錄以逼迫為焦點，或許更應該放置於受苦的人子這一類別之下。人子的重要性依然凸顯出來，因為，為祂的緣故而受苦是有福的，那些跟隨祂、做祂門徒的人，必須甘心樂意走祂曾經走過的路。

第二類語錄與受苦有關。⁹⁶ 正如施洗約翰在希律手下受苦，人子同樣也要受苦(太十七 12；可九 12~13)。在其受難預言中，耶穌說：人子要被猶太領袖交到當權者那裡，被苦待，被逼迫，被殺害，然後第三天從死裡復活。⁹⁷ 在大多數這些經文中，人子的受苦與祂將來的得勝重疊在一起，因為祂不僅要受苦，還要從死亡中復活(亦見：太十七 9；可九 9)。因此，我們在此看到了一個很難完美歸入某一具體類別的例子。在有關約拿的語錄中，我們也發現了同樣的現象(太十二 40；路十一 30)。正如約拿在大魚肚子裡停留三天，人子也要這樣在墳墓中停留同樣長的時間。這裡的涵義是說：正如約拿從大魚肚子裡被解救出來，同樣，人子也要從死亡中被拯救出來。這並不是說：耶穌是無意中判處死刑的。作為人子，祂來到世間，目的是要服事人，並且要「捨命，作多人的贖價」(太二十 28；可十 45)。祂的死亡是神早已預定好的。作為

⁹⁵ 譚尼希爾(Tannehill 1986: 125)主張，撒該的故事在路加福音中具有提綱挈領的作用，闡明了耶穌事奉的目的。

⁹⁶ 胡克爾(Hooker 1967: 125)主張，但以理書七章中的「人子」指的是以色列，不僅指以色列的受苦，也指她最後獲得申冤。關於馬可福音，胡克爾(Hooker 1967: 181)說：這三種類別的語錄都是指「人子的權柄：權柄被宣揚，權柄被否定，以及權柄被辯護。」

⁹⁷ (1) 太十六 21；可八 31；路九 22；(2) 太十七 22~23；可九 31；路九 44；(3) 太二十 18~19；可十 33~34；路十八 31~33；(4) 太二十六 2；(5) 太二十六 45；可十四 41；(6) 路二十四 6~7。

人子，這正是祂的使命，正如聖經所證實的（太二十六 24；可十四 21；路二十二 22；也見：路二十二 48）。我們無需感到驚訝的是，有關受苦人子的語錄聚焦於耶穌將來的受死上。耶穌的預言指出：祂的死亡並不是一個淒慘的意外事故，而是從起初便是神計劃的一部分。

最後一類是與將來有關的人子語錄。在門徒還沒有將福音傳遍整個以色列之前，「人子就到了」（太十 23）。人子要差派祂的天使，從祂的國裡趕出所有不義之人。惡人要受到審判，而義人要在國度裡永遠發光（太十三 41~43）。人子將來還要再來，要照各人的行為報應各人（太十六 27）。在審判日，人子要把那些以祂為恥的人當作可恥的（可八 38；路九 26）。同樣，那些在人面前承認耶穌的，人子在神的使者面前也必承認他（路十二 8）。

耶穌問道：當人子來的時候，人們還會繼續相信嗎（路十八 8）？門徒應當總是警醒，直到末了，他們應當禱告以便在末日「得以站立在人子面前」（路二十一 36）。耶穌的一些門徒在未嘗死味以前必看見「人子降臨在祂的國裡」（太十六 28）。在即將到來的世界中，當人子坐在寶座上時，十二個門徒也要坐在寶座上，統治神的子民（太十九 28）。將來，門徒會渴望「看見人子的一個日子」（路十七 22）。⁹⁸ 人子的再來將會很明顯，就如閃電照亮整個天空那樣（太二十四 27；路十七 24）。人們「要看見人子，有能力，有大榮耀，駕著天上的雲降臨」（太二十四 30；可十三 26；路二十一 27）。人們將會沒有為人子的降臨做好準備，如同人們在挪亞和羅得的日子沒有預備好面對審判那樣（太二十四 37~39；路十七 26~30）。人子再來時的那個時辰，是人無法預料到的（太二十四 44；路十二 40）。祂要帶著光明的榮耀而來，並且要在祂的寶座上做王（太二十五 31）。耶穌在被審判時告訴宗教領袖：「你們要看見人子坐在那權能者的右邊，駕著天上的雲降臨」（太二十

⁹⁸ 該語錄也可以歸入「屬地語錄」這一類別，因為它可能是指人子在地上的生活。

六 64；可十四 62；參：路二十二 69）。⁹⁹ 與將來有關的語錄強調了人子再次回到地上時的榮耀。祂要做王掌權，決定所有地上居民的最終命運。

如果把有關人子的語錄放在一起，我們就可以明顯看到：對福音書作者來說，耶穌就是人子。祂有赦罪的權柄，祂來尋求那些失喪的人，而且祂是安息日的主。同時，祂是受苦的人子。祂要被同時代的人拒絕，最終被處死。祂的受死不應被視為一場意外事故；相反，祂的犧牲會成為多人的贖價。死亡也不能勝過作為人子的耶穌。祂要從死亡中復活，將來帶著人子的權能再來，在神的右手邊統治。祂要懲罰那些行惡的人，卻要為義人申冤。人子語錄中的崇高基督論是很明顯的。祂明顯與神同等，擁有神的特權——即有赦罪的權柄。祂是安息日的主，在末日要審判萬民。¹⁰⁰

學者們曾經激烈地爭論有關人子的語錄是否真實——它們是否真的可以追溯到歷史的耶穌身上。新約神學的主要任務不是分辨歷史真實性，而是闡明包含在福音書中的神學。換句話說，我們需要詳細解釋福音書中有關人子的神學，無論它的真實性到底如何。然而，我們有很好的理由相信：包含在福音書和包含在與歷史的耶穌有關傳統中的神學，並不是歷史性的幻想（路一 1~4）。福音書作者沒有逐字逐句記錄下發生的所有事情，但他們的目的是：保證所記錄下的耶穌的言行忠於歷史。

一些學者主張，所有人子語錄都不真實。¹⁰¹ 他們擅自斷言，在每一種情況下，「人子」這一表述都是來自福音書作者或他們所代表的教會團體，而不是來自歷史的耶穌本人。布特曼主張，末世論語錄出自耶穌本人，但他聲稱這些地方的人子並不是指耶穌本人，

⁹⁹ 庫爾曼（1965: 135, 140 = Cullmann 1963: 121, 126）說，聲稱是人子，比聲稱是彌賽亞更為激進，耶穌所反對的是常見的與彌賽亞相關的那些政治觀念，而不是彌賽亞這一稱謂原本的含義。

¹⁰⁰ 換句話說，神子也是受苦的人子（正如 Caragounis 1986: 141-42 所認為的）。關於但以理書中的受苦的人子，見 Moule 1977: 27。

¹⁰¹ 例如，Vielhauer 1963; Käsemann 1964b: 43-44; Perrin 1967: 164-206。

而是指將要以人子的身分再來的另一位。¹⁰² 另一方面，希金斯 (Higgins) 認為：只有末世論語錄是真實的，而且它們指的正是耶穌本人。¹⁰³ 其他學者則認為：真實性僅限於那些與地上的人子有關的語錄。¹⁰⁴ 絕大多數同意這一觀點的人堅持認為：「人子」不是一個頭銜，而是一個自我稱呼的習慣用語，因此「人子」是表達「我」或「某人」的一種方式。最後，一些學者認為所有類別中的語錄都是真實的。¹⁰⁵

最後一種觀點是最可信的。奇怪的是：很多學者懷疑「人子」的真實性，儘管它完全符合相異的評判標準 (criterion of dissimilarity)。「人子」一詞幾乎沒有在福音書以外使用過，因此我們所見到的並不是早期教會著作中是愛用的詞語。如果是教會硬將該頭銜放入歷史的耶穌口中，那麼，我們就很難理解為何在新約聖經的其他地方找不到這一頭銜。¹⁰⁶ 一些學者之所以懷疑該頭銜的真實性，似乎是因為它所體現出來的崇高基督論——這與他們所擁護的鑑別學標準是相反的。如果一個人接納解決對福音問題的標準方案，那麼，該稱謂也符合多重見證的評判標準 (criterion of multiple attestation)。它在馬可福音出現過 14 次，在《底本 Q》中出現過 11 次，在特殊的《底本 M》中出現過 6 次，在特殊的《底本 L》中出現過 7 次，以及在約翰福音中出現過 13 次。¹⁰⁷ 該稱謂出現上下文的顯著多樣性，構成了支持其真實性的有力證據。最後，該稱謂的閃族語言特徵表明了它的真實性。顯然，我們所面對的並不是

¹⁰² 例如，Bultmann 1963: 112, 128, 150-52; 1951: 29-31。

¹⁰³ Higgins 1964: 185-92。

¹⁰⁴ 例如，Vermes 1973: 160-91; 1983: 89-99; Casey 1979; 1985; 1987; Lindars 1983; Schweizer 1970: 166-71 (主要是關於屬地語錄)。

¹⁰⁵ 例如，Marshall 1976: 63-82; Cullmann 1963: 155-61 = 庫爾曼 1965: 175-81; Caragounis 1986: 147-67; Kim 1983: 7-14。

¹⁰⁶ 正如 Cullmann 1963: 155 = 庫爾曼 1965: 174-75 所正確認為的。

¹⁰⁷ 我並不完全同意這裡提到的來源鑑別觀點 (source-critical view)。我只是想表明：根據標準的來源鑑別學觀點，「人子」是真實的。

強加在巴勒斯坦材料上的希臘化的表達方式。「人子」這一表述具有典型的巴勒斯坦和猶太風格。正如我們已經看到的，該表述可以直接追溯到舊約聖經本身。

「人子」一詞到底是甚麼意思呢？有人認為它是指超凡的彌賽亞。然而，今天的一些學者主張，它是表達自我稱呼的習慣用語——用來稱呼人類或稱呼自己的一種表達方式。例如，弗梅士 (Vermes) 認為該詞來自亞蘭語，是「我」的委婉表達方式。這樣看來，「人子」並不是一個崇高的頭銜，而是耶穌用以謙卑地表達自己在世行為的一種方式。¹⁰⁸ 當然，弗梅士的這一觀點說明，他否認所有涉及將來的語錄的真實性。從某些方面來看，卡西 (Casey) 的觀點與弗梅士所辯護的觀點相似。¹⁰⁹ 他堅持認為「人子」一般用來指人類，而說話者本身也包括在人類這一整體之中。因此，這些陳述既是一般意義上的，也是具體意義上的。卡西認為，其中的十二個語錄是真實的，¹¹⁰ 但任何引喻但以理書七章 13~14 節的經文都是不真實的。林達斯 (Lindars) 的研究也與弗梅士和卡西的研究有著大致相同的方向。¹¹¹ 他認為，在使用「人子」一詞時，說話者把自己也包括在人類這一整體範圍之內。林達斯認為，該詞是耶穌講話中所獨有的，其中的九個語錄是真實的。¹¹² 根據林達斯的理解，福音書的希臘文翻譯使得該詞看起來好像只是一個頭銜和自稱。¹¹³ 因此，福音書作者誤解了該常用語的意思。林達斯同意卡西的觀點：任何提到但以理書七章的語錄都是後來人的編造，並不能追溯到歷史的耶穌身上。

¹⁰⁸ Vermes 1973: 160-91; 1983: 89-99。

¹⁰⁹ Casey 1979; 1985; 1987。

¹¹⁰ 太八 20，十一 19，十二 32；可二 10、28，八 38，九 12，十 45，十四 21 (兩次)；路十二 8，二十二 48。

¹¹¹ Lindars 1983。

¹¹² 太八 20，十一 19，十二 32；可二 10；路十一 30，十二 8~9；另外也包括馬可福音有關受難記載中的三個語錄 (按照 Lindars 的理解)。

¹¹³ 關於對「人子」不是頭銜這種觀點的支持，亦見 Bauckham 1985。

弗梅士、卡西和林達斯的著作體現了他們認真和審慎的尋求，他們力求弄清楚在歷史耶穌的生活中，「人子」一詞到底是甚麼意思。然而，他們的答案無法令人信服，其中有幾個原因。第一，費茲梅已經指出，在弗梅士提出的委婉語的例子中，只有一個是合理的，¹¹⁴ 但是這個單獨的例子是新約聖經時期之後的，因此不足以作為證據。¹¹⁵ 因此，弗梅士將之解釋為新約聖經之前或同時代的慣用語，但我們找不到確切的證據。¹¹⁶ 第二，柏克特主張，認為「人子」不是頭銜的觀點已被證明是證據不足的。還沒有人能夠證實：「沒有指示代名詞的 *bar enasha* 可以表示『這人』（也就是『我』）」，正如 *hahu bar gabra* 那樣。¹¹⁷ 此外，柏克特主張，除了極少數的例子外，不論是「普遍的」觀點還是「非限定的」觀點，二者都無法得到可行的解釋，因此這些觀點不能被認為是合理的。¹¹⁸

第二，只有在一些語錄——尤其是有關末世論的語錄——被認為是不真實的而予以排除這一前提下，這些結論才能成立。然而，我們已經看到，有很好的理由相信：所有類型的語錄都可以歸於歷史的耶穌。如果情況真是這樣，那麼，「人子」不能僅僅被認為是一個謙虛的自稱，它必定也包括將要在榮耀中降臨的人子。¹¹⁹

¹¹⁴ 格尼沙（Geniza）殘篇中的一份創世記四章 14 節的他爾根。

¹¹⁵ Fitzmyer 1979: 152-53。與弗梅士的觀點不同的是，費茲梅（Fitzmyer 1979: 152）還主張，亞蘭文短語 *ההוא גברא* (*hahu gabra*，「那個人」) 並不等於「人子」。

¹¹⁶ 歐文和謝帕德（Owen and Shepherd 2001）也指明，這三位學者所倡導的語言學上的解決方案，與我們現在所得到的亞蘭文證據並不相符。

¹¹⁷ Burkett 1994: 520。

¹¹⁸ Burkett 1994。關於進一步的評論，尤其是對弗梅士和林達斯的評論，見 Caragounis 1986: 21-33。

¹¹⁹ 卡拉古尼斯（Caragounis 1986: 25-27）正確地指出，儘管在對觀福音的平行經文中出現過使用「我」來代替「人子」的情況，這也不能證明「人子」就是指「我」的意思。

第三，「非頭銜」的觀點與我們在福音書本身所發現的相反，因為福音書作者很明顯是使用「人子」作為頭銜的。¹²⁰ 如果該詞從起初只是謙卑的自稱，福音書作者不太可能會誤解，以至於認為它是一種頭銜。另外一些人辯稱，福音書作者故意（或者說他們自己甚至也沒有意識到）篡改了該表述的原本意思，使它變成了一個頭銜；這種說法也是不足以令人信服的，因為如果情況果真如此，我們就有理由期望，在新約聖經其他地方也應該有該詞用作頭銜的例子。但令人震驚的事實是，新約聖經餘下的著作並沒有把「人子」作為頭銜來使用。

第四，「人子」作為頭銜使用，有《以諾一書》支持，而且該書的寫作時間與新約聖經的寫作時間接近。因此，將這一短語解釋為一種頭銜，這與巴勒斯坦的社會背景並不衝突——其實該短語就是誕生於這種背景之下的。

第五，在最終成形、就是我們目前所擁有的福音書中，「人子」一詞很明顯是個頭銜。學者做了很多研究，但是他們對該詞的理解與福音書作者本人的理解截然相反。最終來說，我在本書中的任務無非是闡釋福音書本身已經揭示的內容。顯然，「人子」一詞指的是耶穌本人，而該詞發揮了作為頭銜的作用。

為甚麼耶穌如此頻繁使用「人子」這一頭銜，相對而言，對「彌賽亞」的使用卻那麼罕見呢？我們已經看到：「彌賽亞」這一頭銜很容易被當作軍事和政治術語來理解，而這有悖於耶穌的使命。另一方面，「人子」一詞的確模稜兩可。¹²¹ 儘管該稱謂在舊約聖經也出現過，它的意思卻不是完全確定的。我們已經看到，在舊約聖經中，「人子」通常只不過是「人」的意思。甚至在但以理書七章 13~14 節，「人子」也是代表了人道的、文明的國度——相對於虐待人類的殘暴國度。耶穌更樂意使用「人子」，因為祂可以將

¹²⁰ 柏克特（Burkett 1999: 93）評論說：「在絕大多數語錄中，將該希臘文詞語理解為描述耶穌的頭銜，是最合理的。」

¹²¹ 正如 Cullmann 1963: 154 = 庫爾曼 1965: 174 所認為的。

自己的意思融合在該詞裡面。我們在約翰福音十二章 34 節看到，耶穌同時代的人感到迷惑不解，不明白祂使用的這一頭銜到底是甚麼意思。¹²² 使用「人子」一詞，耶穌就不會自動引起懷疑和敵視，而祂可以慢慢向祂的門徒解釋「人子」的意思及其深遠意義。隨著耶穌的教導和事奉逐漸推進，門徒對「人子」的含義也會重新定位。

當我們審視福音書作者關乎「人子」的教導，並且把它放在但以理書七章的背景下來理解時，我們看到：福音書作者將但以理書對人子這一主題的教導應用在耶穌身上。正如我們在前面已經看到的，在但以理書第七章，人子被等同於聖民（但七 18、22、27）。我們也看到，有證據證明：但以理書七章中的聖民也可以由一個人來代表。福音書作者很可能把耶穌視為這一代表人物，因為耶穌可以被看作神子民的化身。¹²³ 由此可見，賜給聖民的國度也可以說是賜給了作為人子的耶穌。因著他們對人子耶穌的忠心，十二門徒將會統治神的子民——也就是以色列的十二個支派（太十九 28）。耶穌坐在神的右手邊，在國度中有著與眾不同的地位。因此，在但以理書七章 13 節，亙古常在者賜給人子的國度就是賜給耶穌本人的（按照福音書作者的理解）。¹²⁴ 祂就是承受國度的人子。

但以理書也暗示，人子擁有獨一無二的特權，就是與神同享統治權，因為各方、各國的人都事奉祂（但七 14）。祂要掌管國度，直到永遠。新約聖經作者認為，這一點將會隨著人子的降臨而實現。那時，人子要在祂的寶座上掌權，審判所有人類。因此，耶穌

¹²² 卡拉古尼斯（Caragounis 1986: 138-39）主張，門徒們感到困惑，是因為他們相信人子本應該永遠活著，但耶穌卻指向祂的受苦。

¹²³ 關於這一觀點，見 Moule 1977: 14; 1995: 278。柏克特（Burkett 1999: 121）拒絕集體性的解釋，但是他的理由並不具有決定性。因為個體意義和集體意義二者並非互相排斥。個體的人子——耶穌——代表了祂的子民。

¹²⁴ 柏克特（Burkett 1999: 122-23）正確地認為，但以理書七章 13 節是該頭銜的起源，但他指出——與我們在此表達的相反——該頭銜的使用出自早期教會，而不是出自耶穌本人。

是但以理書七章中被高舉的人子。除此之外，受苦的人子可能也可以追溯到但以理書七章。聖民在受苦，甚至被那角勝過了（但七 21、25）。既然耶穌成為聖民的化身，並且代表他們，受苦人子的形象在這些經文中是可以辨認出來的。或許在但以理書七章，耶穌本人同時看到了人子受苦的主題和祂得榮耀的主題。如果真是這樣，那麼，人子不是別人，正是這位受苦的僕人。在這個例子中，但以理書七章和以賽亞書五十三章都提到了那一位的受苦和榮耀，新約聖經作者將之視為耶穌基督。¹²⁵

約翰福音中的人子

約翰福音中的人子形象，符合這整本福音書的崇高基督論，帶有約翰神學的鮮明烙印。¹²⁶ 然而，如果我們在對觀福音的人子和約翰福音的人子之間，插入一個巨大的楔子而將二者截然分開，我們就大錯特錯了。鑑於對觀福音和約翰福音中涉及人子內容的重疊，鮑士奇（Borsch）評述道：「不論是哪種解釋，關於這些傳統的突出一點是：它們使用各自不同的語言，講述了許多有關人子的同樣內容。」¹²⁷ 在回應拿但業對其彌賽亞身分的熱情歡呼時，耶穌聲稱：拿但業將要看見更大的事情（約一 50~51）。天要打開（這一慣用的表述是說拿但業要得到啟示），他會看到「神的使者上去下來在人子身上」。這節經文的意思不容易分辨。約翰是在引喻創世記二十八章 12 節，這節經文提到雅各在伯特利做的夢，他在夢中看見一個梯子——可能是像通天塔一樣的建築——通到天上，有神的使

¹²⁵ 庫爾曼（1965: 180-81 = Cullmann 1963: 161）主張，一個令人驚異的全新現象出現在耶穌的事奉中，因為祂把人子和以賽亞書五十三章中的主的僕人融合在一起。在兩種情形下，人子和主的僕人都具有代表性的功能。

¹²⁶ 關於約翰主題的概覽，見 Dodd 1953: 241-49; Higgins 1964: 153-84。莫爾（Moule 1977: 18）認為，只有約翰教導了人子的先存性。

¹²⁷ Borsch 1992: 142。

者沿著梯子上去下來。¹²⁸ 約翰將梯子替換為人子耶穌，藉此教導說：通向神的道路已經藉著耶穌成為實際。¹²⁹ 階梯代表了耶穌「是天地之間的階梯」。¹³⁰ 或許約翰福音一章 51 節和約翰福音三章 13 節以及六章 62 節之間也有關聯。耶穌——作為人子——是升到天上、又從天降下的那位（約三 13）。生命已向所有人敞開了懷抱，因為耶穌已經從天上降下，又返回原處，與神同在。

或許，耶穌的升天（參：約六 62）可以使我們聯想到但以理書七章 13~14 節。結合這兩處經文，我們可以得出如下解釋：耶穌去到亙古常在者那裡，得到了一個國度。如果真是這樣，我們就有了一個支持約翰福音已開啟的末世論的例證。約翰福音六章 62 節包含一個關於人子的語錄，從本節經文的上下文我們看到：甚至耶穌的一些門徒也因耶穌的教導而跌倒。耶穌強調說：唯有聖靈能夠賜予生命，給人領悟能力，以致明白他所教導的（約六 63）。如果祂的一些所謂的門徒僅僅因為耶穌的話而感到被冒犯，那麼，當他們親眼看見人子升天時又會如何反應呢（約六 62）？¹³¹ 在約翰神學中，耶穌的升天和得榮耀是藉著十字架實現的。耶穌強調說，即便他們親眼看見祂回到神那裡去，他們被冒犯的感覺也不會消失，因為祂將以人子的身分得到高舉的途徑是十字架的苦難。

¹²⁸ 也可能是神的使者在雅各本人身上上去下來（正如 Carson 1991b: 163 = 卡森 2007a: 249-50 所認為的），但更自然的理解是認為這就是指梯子，因為這在上下文中是直接提及的，也因為人們會很自然地期待，天使會沿著某個通天的工具上去下來（正如 Ridderbos 1997: 94 所正確認為的）。

¹²⁹ 見 Barrett 1978: 187。庫爾曼（1965: 208 = Cullmann 1963: 186）指出：「天和地之間的橋樑已經不再從地理角度定義了，而是以耶穌基督這人為連接。」

¹³⁰ Beale 2004: 196；參 Ridderbos 1997: 94-5。

¹³¹ 見 Barrett 1978: 303；Carson 1991b: 301 = 卡森 2007a: 464-65。芮德博（Ridderbos 1997: 245-46）主張，這裡並不指十字架，只是指耶穌的被高舉。

約翰經常強調說，人子將要被舉起來（約三 14，八 28，十二 34），並且得榮耀（約十二 23，十三 31）。被高舉和得榮耀二者都指向了十字架。描述耶穌死亡所使用的正面詞彙表明：這是祂被高舉、得榮耀的必經之路。我們不應該說：儘管有十字架的苦難，耶穌還是被高舉；而是應該說：耶穌恰恰是因為十字架而被高舉。如果祂沒有以人子的身分而死，祂也就不會在被高舉之時得到從神所賜的國度了（參：但七 13~14）。我們不應該說：雖然經過十字架的羞辱和苦難，神卻使耶穌得榮耀；而應該說：正是因為耶穌在十字架上所受的苦難，神才賜給祂榮耀。耶穌的榮耀藉著祂的卑微、痛苦和羞辱而熠熠生輝。藉著祂在十字架上的工作，耶穌得到榮耀，成為做王掌權的人子。耶穌是以被釘十字架者的身分而被高舉的。因為祂為祂的羊捨命，祂全部的榮耀都得到了彰顯（約十 15）。我們還應該注意：有關人子被高舉的陳述，出現在有關祂的上升和降下的經文之後（約三 13~14）。因此，我們有進一步的證據證明：耶穌從天降下以及升天回到神那裡，都是藉著祂的受苦和死亡而實現的。耶穌作為人子的權柄，取決於祂在十字架上的捨命。

我們應該小心，以免輕忽了約翰神學的獨特貢獻。然而，在看待受苦和被高舉的人子這一方面，約翰與對觀福音是一致的。約翰強調了人子在苦難中的被高舉和得榮耀。他教導說：苦難是通向榮耀的道路。但是對約翰來說，如果十字架之死是最終結局的話，那麼人子並不是榮耀的。十字架之所以大有功效，只是因為它是通向神的道路，因為十字架是與耶穌升天、回到神那裡結合在一起的。在神那裡，耶穌以屬天的人子的身分做王掌權。和對觀福音中的人子一樣，約翰福音中的人子也經歷了苦難，而後被高舉——儘管約翰更強調了耶穌在地上被舉起來。這一點符合他對已實現末世論的強調。

因為耶穌是人子，所以人們必須相信祂才会有生命。約翰福音九章的那個瞎子屬於耶穌的羊群，因為他相信耶穌是人子，並且敬

拜祂（約九 35~38）。約翰的崇高基督論在這裡是很明顯的。既然耶穌是以人子的身分受人敬拜，那麼「人子」這一頭銜實際上是與「神子」等同的。在但以理書七章 13~14 節，人子得到國度和權柄（參：但七 18、22、27）。約翰明確地將耶穌視為這位人子，因為祂是要來執行末世審判的那位。我們從約翰福音五章 28~29 節看到：審判並不侷限於現今的世代；而是要在復活之日最終執行。到那時，人們若不是得到永生，就是得到永刑。我們從約翰福音九章 35 節看到：相信耶穌為人子，這是逃避審判的途徑——甚至是在現今這個邪惡的世代。作為人子，耶穌將永生賜予那些屬祂的人（約六 27）。鑑於約翰對人子在十字架上被高舉和得榮耀的強調，當我們看到一個人必須吃人子的肉、喝人子的血才能得到生命時（約六 53），也就不會感到驚訝了。永生和勝過審判，只能藉著飲於耶穌之死，藉著信靠祂被壓碎的身體和祂所流出的寶血。在約翰福音中，「人子」一詞符合這卷福音書已實現的末世論。儘管如此，對觀福音中的所有因素也都出現在約翰福音中，只是從一個全新的視角來看待。

新約聖經其他提到人子的經文

因為「人子」一詞很少出現在福音書之外的其他新約聖經書卷中，所以我們在此一併討論新約聖經所有餘下的有關「人子」的經文。保羅從未使用過「人子」這一頭銜，儘管有些學者試圖根據保羅的亞當基督論（Adam Christology）來建立保羅神學與「人子」的關聯。但如論如何，保羅並沒有明確提及「人子」這一頭銜。該詞在使徒行傳出現過一次，其上下文至今依然引人入勝、發人深思。司提反激怒了猶太人的領袖，因為他在演講中大膽地宣告他們沒有討神的喜悅，而是反復抵擋聖靈。路加繼續告訴我們：司提反「被聖靈充滿，定睛望天，看見神的榮耀，又看見耶穌站在神的右邊，就說：『我看見天開了，人子站在神的右邊。』（徒七 55~56）。在聖靈感動下，司提反得到了屬天的啟示。作為人子的耶穌

站在神的右邊，由此可以看出，路加是在參照但以理書七章 13~14 節的內容：人子出現在神自己面前。耶穌就是但以理書七章描述的榮耀的人子，祂從亙古常在者那裡領受了國度。然而，這節經文特別引人注目的一點是：耶穌是站著，而不是坐著。我們當如何解釋這一現象呢？因為使徒行傳這段經文具有司法特徵（司提反在公會面前被指控犯了褻瀆的罪），所以，耶穌的站立應該在這段敘述的司法特徵背景下來解釋。站立的耶穌大概正在擔任司提反的辯護者，在神面前為他的案情懇求。¹³² 藉著這樣的表述，司提反想告訴民眾：神自己和但以理書七章中的人子並不認為他是褻瀆者，而是真以色列人，是真正的聖約之子。相反，司提反的反對者卻不是信實守約者。

「人子」一詞也出現在希伯來書二章 6 節（《思高聖經》）。但在這裡，希伯來書引用的是詩篇第八篇，所以學者們爭論該詞在此是否具有任何頭銜的意義。¹³³ 此處的「人子」或許只不過是「人類」的同義詞。儘管如此，這裡可能還是呼應了但以理書七章 13~14 節，或者說，詩篇第八篇和但以理書七章 13~14 節可能在這方

¹³² 關於對不同觀點的充分討論，以及為了與此處所主張的觀點相當一致的觀點辯護，見 Bock 1987: 221-24; Crump 1992: 178-97。費茲梅（Fitzmyer 1998: 393）評論說：「不管人子的『站立』是甚麼意思，司提反所得到的是有關復活基督的異象——祂被高舉在神右邊的尊位（二 33）。該異象確認了司提反在其演講中所表達的控告。」庫爾曼（1965: 223 註 36=Cullmann 1963: 183 n3）依據裴瑞斯（T. Preiss）的著作，總結說：「當人間的審判官定罪司提反時，人子以代求者的身分在神面前為司提反辯護。」關於人子在此擔任代求者的觀點，見 Higgins 1964: 145-46。耶穌站著，也可能是在歡迎司提反，或者在審判猶太人。關於各種可能性的簡要概覽，見 Conzelmann 1987: 59-60; Fitzmyer 1998: 392-93; Barrett 1994: 384-85。巴瑞特（Barrett 1994: 385）在總結其概覽時說：「關鍵的一點是，在與猶太權威人士爭執時，司提反獲得神親自證明是正確的。」

¹³³ 希金斯（Higgins 1964: 146-47）主張，在希伯來書中有一個先存人子的觀念，這與約翰和保羅的基督論相似。

面有主題上的重疊關係。¹³⁴ 詩篇第八篇探討了人在神的世界中的地位問題，作者總結說：神使人類成為所有受造之物的皇冠，管理神所造的一切。希伯來書也從這一主題出發，卻指出人類未能完成神的託付，而這一失職要追溯到創世記一章 28 節和二章 15 節。耶穌成為人類的代表，在其他人類失敗的地方，祂取得了成功。希伯來書二章繼續論述說：那些成為耶穌的弟兄姊妹的人分享了耶穌的得勝。耶穌代表他們，並且藉著祂在十字架上的苦難為他們代贖。希伯來書與但以理書七章在主題上的重疊是十分顯著的，因為但以理書七章也展望了將來人類（聖民）統治世界的那天。根據希伯來書，耶穌是人類的代表，祂替祂的子民受苦，但現在，祂因為自己的受苦而得到榮耀，被神高舉。即使希伯來書二章沒有直接使用但以理書七章，前者的神學和主題仍然與後者遙相呼應。

在啟示錄一章 13~14 節，約翰在異象中看到耶穌是「一位像人子的」。該異象充滿了對舊約聖經的引喻，但啟示錄一章 14 節顯然引喻但以理書七章 9、13~14 節。在後面我們會更詳細地探討啟示錄的基督論，但此刻有必要指出約翰對但以理書七章的改動。在但以理書七章 9 節，雅威有著白如羊毛的頭髮，潔白如雪；但是啟示錄提到的是人子的頭髮「如白羊毛，如雪」（啟一 14）。這樣的改動不應被理解為是約翰犯了錯誤，好像他沒有認真地閱讀但以理書，以致在無意中將對人子的描述與對亙古常在者的描述混為一談。相反，在啟示錄中，約翰在引喻舊約聖經時始終加以改寫，而且是刻意如此的。¹³⁵ 這裡的關鍵要點是：人子——即耶穌基督——與亙古常在者有著同等的地位。在恰當的時候，我們將會探討遍佈啟示錄的崇高基督論，而我們正在談及的這處經文正是典型的例

¹³⁴ 正如 Bruce 1964: 35-36; P. Hughes 1977: 85 所認為的。關於反對與但以理書七章有任何關聯的觀點，見 Attridge 1989: 73-74; Lane 1991a: 47。

¹³⁵ 見 Aune 1997: 94-95; Beale 1999b: 209; Osborne 2002: 90 = 奧斯邦 2008: 120。

子。¹³⁶ 「人子」一詞在福音書之外並不經常使用，因為它詞義模糊，外邦人很難一下子明白它的涵義。因此，總體來說，該詞的使用侷限在福音書傳統中，而在新約聖經正典的其他著作中並沒有得到強調。

結論

救贖歷史以及神拯救應許的實現是以耶穌本人為中心的。祂是彌賽亞，是舊約聖經所應許的受膏者。儘管舊約聖經的「彌賽亞」一詞並不是用以描述將要來的大衛後裔的專有詞彙，舊約聖經卻經常教導：大衛後裔中的一位將要在寶座上做王掌權，隨著祂的到來，和平和喜樂的時代將會來臨。正如《所羅門詩篇》的作者那樣，新約聖經的作者們把有關將來大衛之子的應許與受膏者的概念結合在一起。用「彌賽亞」指稱大衛的一位後裔，這並不足為奇，因為舊約聖經中的君王即是受膏者。因此，福音書作者聲稱耶穌是應許的大衛之子，是祂實現了神與大衛所立的約，即神保證大衛的王國將永無盡頭。因此可以說，隨著彌賽亞耶穌的降臨，充滿和平和擊敗仇敵的末世已經到來。耶穌的彌賽亞身分與本書的一個核心主題是一致的，因為它包含一個令人驚訝的逆轉（twist）——一個已然和一個未然。耶穌教導說，唯有在祂首先以彌賽亞的身分而受苦之後，祂才會以彌賽亞的身分來做王掌權。通向冠冕的道路是十字架。這種對彌賽亞概念的理解，與第二聖殿時期猶太人的世界觀相互衝突。「受苦的彌賽亞」這一表述在猶太人看來是自相矛盾的。耶穌不情願使用「彌賽亞」這一頭銜，這與該頭銜可能激起的

¹³⁶ 伊格那丟（Ignatius）似乎錯誤地將「人子」僅僅侷限在耶穌的人性（伊格那丟，《致以弗所人書》〔Ign. Eph.〕二十 2）；但在福音書中，人子擁有神的榮耀。同樣的錯誤在《巴拿巴書信》（《巴拿巴書信》〔Epistle of Barnabas〕十二 10）中也很明顯。該詞在《所羅門頌歌》（Odes of Solomon）中的意思更難分辨（《所羅門頌歌》三十六 3）。

政治期望有關，因為猶太人正盼望一位領袖來徹底擊敗羅馬人，審判以色列中的罪人，並且帶來一個和平的世代。因為耶穌對自己的彌賽亞角色有著截然不同的理解，所以祂極少使用「彌賽亞」一詞，以避免燃起民族主義激情的火焰。甚至連耶穌的門徒都對作為彌賽亞的耶穌要受苦這一概念大為震驚。結果，儘管他們相信耶穌是彌賽亞，他們卻沒有真正明白祂彌賽亞使命的本質——直到復活之後。復活證實了耶穌有關彌賽亞使命的宣稱，顯明耶穌此刻正在天上以彌賽亞和主的身分做王掌權。然而，已然又未然的張力依然存在，因為儘管耶穌正在天上統治，邪惡卻還沒有從地上被清除淨盡。對邪惡的最終得勝，還要等到耶穌——作為彌賽亞和君王——再來的那天。

「彌賽亞」一詞所引發的各種誤解，解釋了耶穌為何更樂意使用「人子」一詞。在舊約聖經中，「人子」一詞等同於「人類」，甚至也可以用來指人類的軟弱和生命的有限——正如在以西結書中那樣。然而，儘管很多學者反對，福音書使用該稱謂的主要背景卻可以追溯到但以理書七章。在這段經文中，人子代表聖民，從亙古常在者那裡承受了國度。祂的國度將是人道的、文明的，而不是殘暴的、貪婪的——正如耶穌之前的那些統治者的國度那樣。因為「人子」一詞的意思模稜兩可，所以成為耶穌描述自己時所使用的理想詞彙。耶穌使用該詞來描述祂在世上的事奉、祂的受苦以及祂將來的榮耀。甚至有關苦難的語錄也指向了榮耀，因為它們應許了將來的復活。因此，人子的權柄和統治將所有涉及人子的經文串聯在一起。「人子」這一頭銜不只用來強調耶穌的謙卑。另外，甚至作為地上的一個人，耶穌已經有赦罪的權柄，也是安息日的主。因此，耶穌對「人子」一詞的使用，與我們已經看到的與彌賽亞有關的主題是一致的。在兩種情況下，苦難都是通向榮耀的道路。但以理書七章對國度的應許在耶穌的裡面得到實現，但是國度到來所藉助的途徑卻和人子的苦難有關。事實上，人子的苦難是祂得到治理萬有這一權柄的必經之路。因此可以說，神的拯救應許是在耶穌裡

面實現的，但是救贖歷史達到頂點的途徑卻是令人震驚的，因為耶穌先是作為人子而受苦，之後才是作為人子而得榮耀。

第 7 章

神的兒子、「我是」和「道」

長期以來，學者們已經承認了約翰福音中耶穌的中心地位及其崇高基督論。在第五章，筆者探討了敘事中表達耶穌突出地位的多種方式，從而證明耶穌在對觀福音中的中心地位。在第五章，我們還探討了對觀福音中的崇高基督論——這是只關注頭銜的讀者容易忽略的一點。在第六章，討論的焦點轉移到「彌賽亞」和「人子」這兩個頭銜上。這兩個頭銜並不必然代表神性，但是，值得注意的是耶穌所賦予這兩個頭銜的意義。借助於這兩個頭銜，耶穌強調了這樣的信息：苦難是通向榮耀的必經之路。在本章，我們要將注意力轉向以明顯的方式描述耶穌榮耀和光輝的那些頭銜。借助於「神的兒子」這一頭銜、「我是」語錄、以及約翰對「道」的教導，耶穌的神性如明光照耀，清晰而明確。不過，探視頭銜的危險在於：人們有可能把頭銜與耶穌本人分開，以致憑己意刻畫出耶穌的畫像。聖經作者是藉著多種方式描繪耶穌的，因為沒有任何一種方式可以捕捉到耶穌位格（person）的全貌。儘管如此，最終的焦點仍然應該落在耶穌本人身上，而不是在祂所得的頭銜上。但最終來講，耶穌的頭銜與耶穌的身分——祂到底是誰——是不可分割的。另外，我們必須繼續不斷地看到，頭銜不能夠與救贖歷史分開。既然耶穌是「神的兒子」、「我是」和「道」，那麼，神的拯救應許就只能藉著耶穌以及藉著人認識耶穌為神子而實現。

神的兒子

舊約聖經背景

在探視「神的兒子」一詞時，我們要從舊約聖經開始，然後探討該詞在對觀福音中的使用，最後是該詞在約翰福音中的使用。¹ 如果以舊約聖經中的複數形式「神的眾子」開始，我們會發現這一稱謂是特別用於指稱天使的（創六 2、4；申三十二 8；伯一 6，二 1，三十八 7；詩二十九 1，八十二 6，八十九 6）。² 當然，對創世記六章 1~4 節的內容，人們有著不同的理解。但由於篇幅所限，我們無法討論已出現的所有不同解釋。不過，從詞彙角度看，「神的眾子」（或「神的兒子們」，創六 2）似乎是指天使，不論是在新約聖經，還是在猶太教傳統中，都可以找到這一解釋。在一些經文中，《七十士譯本》將「神的眾子」（*bēnē 'ēlōhîm*）翻譯成「天使們」（*angeli*）（申三十二 8；伯一 6，二 1，三十八 7）。由此可見，「神的眾子」可以指屬天的存在，即神的天庭。

單數形式的「神的兒子」指以色列，代表了神與其子民的特殊聖約關係。在出埃及記四章 22 節，以色列被稱為神的「長子」（*huios prōtokos*）。「首生的／長」一詞用來修飾「兒子」，這表明：作為神的兒子，以色列享受長子的身分（參：耶三十一 9）。有時，以法蓮這一名字代表整個北國，被稱為神的「愛子」（*huios agapētos* [耶三十一 20，《七十士譯本》]）。以色列人從埃及地出來，這一事件被描述為神的「兒子」被召出來（何十一 1）。有時神也被描述為以色列的父（申三十二 6；耶三 4），或者以母性用語描述為是神「生了以色列」（申三十二 18），但是這種稱謂並不太常見。複數形式「眾子」也表明了神與以色列的父子般

¹ 關於舊約聖經背景以及對一些昆蘭文獻證據的考量，見 Fitzmyer 1979: 102-7。關於猶太教和希臘文化背景，見 Cullmann 1963: 270-75 = 庫爾曼 1965: 317-21 中簡要而有幫助的概述。

² 在這些經文中出現了描述「神」的不同的希伯來詞彙。

的關係（申十四 1；賽四十三 6），但它有時也強調以色列對神的背叛——儘管他們在地位上與神有著獨特的關係（申三十二 5；賽四十五 11；何一 10）。³ 看來，所有例子都著眼於雅威與以色列的聖約關係。

大衛寶座的君王也因著大衛之約而與神有著特殊的關係——被稱為兒子。神與大衛寶座的君王的關係，就如同父親和兒子的關係，神永遠不會從這位君王身上撤回祂的聖約之愛（撒下七 14～15；代上十七 13～14，二十二 10，二十八 6～7）。正如我們在前面所指出的，詩篇八十九篇所思考的是神給大衛及其後裔的應許，而作者是在神的聖約應許還未實現的情形下進行這一番思考的。詩篇作者頌揚了神對這位大衛寶座的君王堅不可摧的聖約之愛，並且以此作為懇求神實現其應許的根據。該大衛寶座的君王要稱神為他的父和他的磐石。而神也相應地立該君王為祂的「長子〔*prōtokos*〕，為世上最高的君王」（詩八十九 26～27）。坐在大衛的寶座上，並且以和平、公義進行統治的這位是「兒子」（賽九 6）——這表明了他與神的獨特關係。根據詩篇第二篇的描述，世上的列邦爭鬧，企圖推翻雅威受膏者的統治。但是，雅威已經立這位受膏的君王為祂的「兒子」了，並且已經立他為王（詩二 6）。治理萬國的權柄要賜給這兒子，直到地極。因此，其他列國必須向這位「兒子」屈膝、降服，否則就會被他滅亡（詩二 12）。

如果將全部舊約聖經當作完整的正典單元來看待，我們就會發現：作為神的兒子，以色列在舊約聖經中佔據非常獨特的位置。然而，這位大衛寶座的君王也是神獨特的兒子。該君王承擔了與以色列同樣的聖約應許。最終，他要以神代理人的身分統治世界。神給大衛寶座君王的應許，與祂給以色列的應許並非互相牴觸；反而，該君王代表著整個以色列。他被視為以色列的聖約的元首，應許藉

³ 我們應該指出，「兒子們」和「女兒們」都包括在申命記三十二章 19 節和以賽亞書四十三章 6 節。另外，《七十士譯本》在以賽亞書四十五章 11 節增添了「女兒們」。

著他而得到保障。以色列將要在其君王的帶領下為神統治世界，而這位君王就是大衛的兒子。

在第二聖殿猶太教中，「神的兒子」似乎也是彌賽亞的一個頭銜。⁴ 在昆蘭文獻的一些章節，「彌賽亞」可以極其自然地被理解為神的兒子（參：《末世論米大示》1 I, 10-12，引用撒下七 12～14；《會眾守則》II, 11-12，這裏提到彌賽亞的誕生；《以挪士與以諾禱詞》〔4Q369〕；《四號洞穴亞蘭文啟示錄》〔4Q246〕）。⁵ 在《以斯拉四書》中，彌賽亞也是神的兒子（《以斯拉四書》七 28～29，十三 32、37、52，十四 9）。⁶ 柯林斯（Collins）正確總結說：神的兒子要帶來和平，並且建立國度，這與彌賽亞的使命極其相似。⁷ 因此，新約聖經將「彌賽亞」和「神子」同等對待，這也就不足為奇了。事實上，在猶太教的各個領域，「神子」這一頭銜並不會賦予一個人神性；但在新約聖經，耶穌很明顯是神的兒子，而且該頭銜所具備的意義遠比昆蘭文獻所期待的更加深奧。

馬太福音和馬可福音

如果我們在打開對觀福音時心存舊約聖經背景，那麼，有一主題便會赫然浮現在我們眼前：耶穌是神的真兒子——是真以色列。⁸

⁴ 正如 Horbury 1998: 113 所認為的。有人認為「神的兒子」這一稱謂來自希臘化圈子。這種觀念儘管在新約聖經研究歷史上廣為流傳，卻並不具有說服力（正如 Evans 1998: 153 所正確認為的）。

⁵ 關於此處所辯護的觀點，見 J. J. Collins 1995: 154-65; Evans 1998。根據費茲梅（Fitzmyer 1979: 105-6）的理解，在新約聖經之前的猶太著作中，「神的兒子」這一表述並非用於指大衛式的君王，但是，柯林斯對證據的評估更具有說服力，因為昆蘭文獻和新約聖經著作似乎都暗示，彌賽亞式的君王是神的兒子，因為按照大衛之約的設立，大衛的繼任者即被稱為神的「兒子」（撒下七 14）。

⁶ 關於《以斯拉四書》中的神的兒子，見 J. J. Collins 1995: 165-67。

⁷ J. J. Collins 1995: 167。

⁸ 我們不應該以希臘—羅馬世界中自稱為神的人為參照，來解釋「神的兒子」（正如 Fitzmyer 1979: 106 和 Dunn 1996a: 16-19 正確認為的），

如前所指，在耶穌從埃及返回以色列的事件中，馬太看到了何西阿書十一章 1 節的應驗——儘管在原來的上下文中，何西阿指的是以色列從埃及地出來。在這節經文中，馬太是在暗示耶穌是真以色列，是神的兒子。在耶穌受洗和登山變像的敘述中，神的聲音從天上而來，宣告耶穌為神的「愛子」（*huios agapētos* [太三 17 與其平行經文，十七 5 與其平行經文]）。⁹ 我們在早些時候看到，在舊約聖經中，以色列被稱為神的愛子。以撒也被稱為亞伯拉罕的愛子（創二十二 3、12、16）——他是應許之子。同樣，作為神的愛子，耶穌也是應許的後嗣。

然而，「神的兒子」這個頭銜，並不僅僅用以表達耶穌是真以色列這樣的觀念。¹⁰ 它也表明：耶穌實現了神給大衛的應許。¹¹ 耶穌是以色列的王，被神膏抹治理神的子民。當耶穌平靜風浪時，門徒們認信祂是神的兒子（太十四 33）。¹² 或許門徒們看出些許端倪，認識到耶穌與神的特殊關係，但是，藉著這樣的宣告，門徒的意思更可能是指：耶穌是真彌賽亞，是大衛聖約應許所指向的那

也不應從希臘文化背景來解釋（不同於 Bultmann 1951: 128-33 等的看法）。一些研究已經表明了 *theios anēr*（神人）理論無法克服的弱點（Holladay 1977; Brady 1992）。布拉克伯恩（Blackburn 1991）主張，馬可的神蹟傳統並不能反映「神人」基督論。賀樂禮（Holladay 1997）表明，約瑟夫和斐羅作品中所謂的希臘文化和猶太文化的關聯是無法證實的，因為仔細研究他們的作品就會發現：他們並不認為人類是聖化（deified）的。

⁹ 在路加福音的希臘文本中，根據一個更有可能的讀法，在耶穌登山變像時（路九 35），神的聲音稱耶穌為「我的兒子，我所揀選的」。

¹⁰ 金斯伯里（Kingsbury 1975: 40-83）主張，在馬太福音中，「神的兒子」是基督頭銜的中心。

¹¹ 一些學者懷疑「神的兒子」可以引起與大衛的聯想，但這一觀念得到朗格聶克（Longenecker 1970: 93-99）很好的辯護。

¹² 庫爾曼（1965: 325 = Cullmann 1963: 279）指出，在對觀福音中，「只有在極個別情況下」，根據「特殊的超自然的知識」，耶穌才被稱為神的兒子。

人。我們從馬太福音十六章 16 節也應該得出同樣的結論。這節經文告訴我們，在福音書的一個重要關頭，彼得驚呼耶穌是「基督，是永生神的兒子」。¹³ 難道早在在這個階段，彼得已經在其思想中認識到了耶穌是神？這點是值得懷疑的。¹⁴ 「基督」和「神的兒子」這兩個頭銜是同義詞，二者都表明耶穌是以色列人的彌賽亞。鑑於以上所勾勒的舊約聖經背景，將「彌賽亞」與「神的兒子」等同，也就不足為奇了。或許同樣的等同也出現在路加福音一章 32 節：神應許要將大衛的寶座給耶穌，而且稱耶穌為「至高者的兒子」。¹⁵

我們已經看到，「神的兒子」這一頭銜意味著耶穌是真以色列和彌賽亞，是應許中的大衛之子。然而，福音書作者在「神的兒子」這一稱號中看到了更深層的意義。耶穌也與神有著獨特和特殊的關係。¹⁶ 祂甚至享有神的特權，卻不致影響神的獨一性。事實上，最後這一範疇是福音書作者所強調的。例如，馬可福音在一開始介紹其福音書¹⁷ 時就如此宣告：耶穌是基督，是「神的兒子」（可一 1）。¹⁸ 該福音書在結尾處也出現同樣的表述——是透過百夫

¹³ 不同於庫爾曼（1965: 327 = Cullman 1963: 280）的觀點，彼得的認信不應該放在另外的上下文中來看待。

¹⁴ 彼得可能是根據彌賽亞的含義來理解「神的兒子」這一頭銜的，但是，馬太將讀者帶入更深一步的理解（Carson 1984: 365-66 = 卡森 2013: 703）。

¹⁵ 博克（Bock 1987: 67-68）正確地主張，在路加福音一章中，耶穌是生為彌賽亞，而不是在出生時被收養為彌賽亞。

¹⁶ 見 Versepit 1987，這是法蘭士（France 1989: 292-98）基本認同的一個細緻入微的研究。但是法蘭士正確地指出，弗士蒲（Versepit）低估了耶穌與神的獨特關係，也低估了耶穌作為神兒子的獨特地位。

¹⁷ 馬可福音一章 1 節應該被視為整部福音書的引言，而不僅僅是馬可福音一章 1~15 節的引言（正如 Boring 1990; France 2002: 50-51; Hurtado 2003: 309 所正確認為的；Lane 1974: 42 和 Hooker 1991: 33 持相反觀點）。

¹⁸ 「神的兒子」這一短語在一些希臘文本中缺失，但它應該被視為原文（France 2002: 49）。

長的口說出的（可十五 39）。這位百夫長看出，耶穌在斷氣時將自己交託給神，因此，祂是以神順命兒子的身分而犧牲的。¹⁹ 具有重大意義的是，百夫長只是在耶穌十字架之工完成後才看出祂的真正身分的。這一點表明，只有在十字架所啟示的亮光之下，人們才能夠正確地理解耶穌是神的兒子。²⁰ 污鬼也知道耶穌是誰，甚至勝過住在巴勒斯坦的猶太人所能理解的，因為前者認出耶穌是神獨特的兒子（可三 11，五 7）。在耶穌受洗和登山變像時，天上的聲音也宣告耶穌為神的兒子（可一 11，九 7）。全面審視馬可對這一頭銜的使用，我們就會發現：在使用該頭銜時，馬可並非在強調耶穌是真以色列，甚至也不是在強調祂是大衛式的君王。相反，佔據最重要地位的是耶穌與神的獨特關係。²¹ 在馬可福音，當耶穌在波濤洶湧的海面上行走時，祂宣告說「是我」（*egō eimi* [可六 50]）。這故事暗示了，耶穌享有神的獨特身分。²²

正如我們已經指出的，馬太使用「兒子」或「神的兒子」的上下文告訴我們：該頭銜很可能是指真以色列或彌賽亞。然而，必須強調的是，馬太通常使用該稱謂來表明耶穌與神的特殊而獨特的關係。耶穌的兒子身分不能只侷限於祂是真以色列或彌賽亞這一點，因為祂甚至以神的兒子這個身分被人敬拜。耶穌作為神兒子的獨特性，在馬太福音一章 23 節浮現出來，因為作為子的耶穌是以馬內利——「神與我們同在」。這樣的語言不是單單象徵性的，因為馬太在其福音書結尾時提到耶穌的應許——祂要永遠與祂的百姓同在

¹⁹ 正如 Kingsbury 1983: 131 所正確認為的。

²⁰ 關於馬可福音中耶穌作為神兒子的中心地位，見 Kingsbury 1983: 47-55。

²¹ 庫爾曼（1965: 327 = Cullmann 1963: 282-83）主張，該頭銜表明了耶穌對天父的順服，以及祂與神的特殊而獨特的關係。

²² 馬可斯（Marcus 2000: 432）說，馬可在此表明耶穌的神性，儘管他並沒有直接表述出來。亦見 Hurtado 2003: 286。

（太二十八 20）。²³ 作為神的兒子，耶穌的存在其實就等於是神親自與其子民同在，但這並沒有排除或抹殺獨一神論或父的獨特權柄。魔鬼（太四 3、6）和污鬼（太八 29）認出耶穌是神的兒子。他們不只是說耶穌是彌賽亞；他們是在承認耶穌與神的獨特而排他的關係。在馬太福音十一章 27 節，耶穌與神的獨特關係是十分明顯的：²⁴「一切所有的，都是我父交付我的；除了父，沒有人知道子；除了子和子所願意指示的，沒有人知道父。」父和子彼此認識——這樣的彼此認識是排他的，互動的，以及親密的。只有父真正認識子；也只有子真正認識父。父的優先性依然保留，因為是父將子享有的一切給了祂。²⁵ 然而，沒有人能夠認識父，除非子願意將父向那人啟示。正如提到「以馬內利」的經文那樣，這節經文（太十一 27）也明顯指出：耶穌這位兒子的身分不能僅僅侷限於祂所擁有的彌賽亞身分。祂與父的關係是無與倫比的，是專有的。事實上，馬太在此明確地暗示了耶穌的神性，因為祂和父彼此認識，而且子是唯一認識父的。再者，我們在這節經文中明顯看到：耶穌是神屬天議會中的一員，祂也因此與所有人類迥然有別，專屬一個獨特的範疇。²⁶

²³ 見 Hagner 1993b: 21; Luz 2005: 634; Nolland 2005: 1271。不同於 Davies and Allison 1988:217 的觀點。

²⁴ 哈格納（Hagner 1993b: 319-20）正確地主張，此處「兒子」的使用反映了這樣的基督論：耶穌是神獨特而與眾不同的兒子（亦見 Luz 2001: 164-70 [儘管他認為這是教會杜撰的]）。「關鍵是，如果是這樣，那麼耶穌就有了一個獨特的角色——即作為向人傳遞有關神的知識的中介。這個角色直接與耶穌的位格——祂作為神的獨特代表的身分——連在一起」（Hagner 1993b: 320）。

²⁵ 許多解經家認為，此處的 *panta*（「一切所有的」）指的是知識（如：Davies and Allison 1991: 279; Luz 2001: 166），但是，諾蘭德（Nolland 2005: 471-72）的觀點可能是正確的，他認為這裏指的是一般性的、綜合性的東西。

²⁶ 克倫普（Crump 1992: 49-75）基於馬太福音中的平行經文指出，此處提到的耶穌在代求和禱告上的角色，顯示了崇高基督論。

耶穌是神的兒子，其獨特性在洗禮套語中凸顯出來（太二十八19）。洗禮是要奉父、子、聖靈的名執行的。所奉的名只有一個，然而在洗禮中卻要向三個不同的位格祈求。這很接近在後來教會歷史中發展成熟的三位一體的觀念，儘管馬太肯定沒有試圖將他的陳述轉化成「三個位格和一神本質」這樣的概念。在此有一點是清晰明確的：「兒子」這一頭銜代表了耶穌的神性。從某種意義上講，子和父是平等的。將馬太福音作為一個整體來審視，我們就會看到：馬太顯然賦予「神的兒子」這一頭銜以神性的深遠意義。所以，在耶穌洗禮和登山變像中（太三17，十七5），當耶穌被稱為神的兒子時，所表達的要點是：祂與神有著獨特的關係。

總之，在一些實例中，使用「神的兒子」這一頭銜的人，可能只不過是想指稱「彌賽亞」。然而，我們很難做出那樣的區分，因為馬太和其他福音書作者並不僅僅對該頭銜的歷史意義感興趣。當彼得承認耶穌是神的兒子時（太十六16；參：十六23），他可能只是認為耶穌是彌賽亞。但是，他的所言超過他的真實所知。耶穌是神的兒子，意義遠超過彼得所能想到的。當百夫長驚嘆耶穌是神的兒子時（太二十七54），其話語的意義遠超過「耶穌是彌賽亞」這層意思，儘管他甚至並沒有測透自己話語的全部意義。²⁷

在耶穌受審時，大祭司問祂是不是「神的兒子」彌賽亞（太二十六63，《和合本》作「你是神的兒子基督不是？」），我們很難清楚知道大祭司在此到底是指甚麼。大祭司是在問耶穌是否在某種意義上具有神性嗎？從舊約聖經的先例看，「神的兒子」這一頭銜

²⁷ 這位百夫長不太可能真正明白其自身所言的全部內涵，因此，他的所言勝過他的所知（Hagner 1995: 852-53; France 2002: 659-60）。諾蘭德（Nolland 2005: 1220）指出，我們不宜太過深究百夫長的意識。陸茲（Luz 2005: 569-70）正確且強而有力地主張，根據馬太福音的上下文，耶穌在此是被認信為神的兒子的。路加福音二十三章47節使用的是「義人」，而不是「神的兒子」，關於此問題的有幫助的討論，見Bock 1996: 1863-64。關於進一步的討論，見R. Brown 1994: 2:1143-52, 1160-67。

可能等同於「彌賽亞」。公會得出結論，認為耶穌犯了褻瀆的罪，然而，聲稱是彌賽亞本身並不算是褻瀆。在此，耶穌將「神的兒子」和「人子」兩個稱謂連在一起（太二十六63~64）。因此，此處「神的兒子」的意義似乎遠超過「彌賽亞」的意義，它表達了耶穌與神的獨特關係，而且藉著宣稱自己在天上寶座上的地位，耶穌宣告自己有權分享神的能力。²⁸ 當耶穌在十字架上就要斷氣時，有些人嘲笑祂，要求祂從十字架上下來，以此證明祂是神的兒子（太二十七40、43）。再一次，他們可能想藉此表達：真正的彌賽亞是不會死在十字架上的。有關這些歷史問題的確定性，我們無法全然肯定。但有一點幾乎是肯定的，那就是：馬太福音中的「神的兒子」不能僅僅理解為「彌賽亞」。馬太對讀者的期望是：他們能夠在耶穌受死和復活之後，根據神的全面啟示，來看待有關「神的兒子」的所有陳述。耶穌並非只是彌賽亞；祂和父有著特殊的關係。祂和父一樣具有神性。²⁹

路加福音

路加也強調了耶穌與神的獨特關係，我們對此並不感到驚訝，因為路加福音包括很多與馬可福音和馬太福音相同的經節。耶穌在受洗時被宣告為神的愛子（路三22），在登山變像時被稱為神所揀

²⁸ 正如 Gathercole 2006: 278, 292; Evans 2001: 453-57 所認為的。在《米示拿》〈論公會〉7:5，褻瀆被定義為直接讀出神的名字；但是博克（Bock 2000: 30-112）和柯林斯（A. Collins 2004）都指出：在新約聖經時代，褻瀆有更廣泛的定義。他們二人都主張，耶穌的褻瀆罪在於祂聲稱自己擁有只屬於神的能力（亦見 Stuhlmacher 1993: 32）。亦見 R. Brown 1994: 1:520-47 有關褻瀆的討論。

²⁹ 與庫爾曼（1965: 336=Cullmann 1963: 289）一樣，我們也應該指出：耶穌幾乎肯定是園戶比喻中的兒子（太二十一33~46 與其平行經文）。然而，庫爾曼（如：庫爾曼 1965: 340, 358-59=Cullmann 1963: 293, 306）卻錯誤地將本體論和職能論彼此對立。諾蘭德（Nolland 2005: 873-74）主張，該比喻中的兒子是指耶穌，但這裏並沒有特別強調基督論本身。

選的兒子（路九 35）。同在馬太福音中一樣，魔鬼（路四 3、9）和污鬼（路四 41，八 28）都承認耶穌是神的兒子。路加福音也表達了耶穌與神的獨特和排他性的關係（路十 22；參：太十一 27）。路加福音也記載了該亞法提出的耶穌是不是神兒子的問題（路二十二 70）。耶穌被稱為神的兒子，還因為祂是由聖靈感孕的，而不是出自屬人的父親（路一 35）。³⁰ 最後提到的這節經文確認：路加理解耶穌的兒子身分的獨特性。³¹ 若將路加福音當作一個整體看待，我們可以清晰地看到：耶穌的兒子身分表達了祂的神性地位。但在此沒有必要再重複同樣的論述了，因為路加的觀點與我們已經看到的馬太和馬可的觀點是一致的。

約翰福音

約翰福音的崇高基督論是眾所周知的。在新約聖經的學術研究歷史上，這種崇高基督論已經導致很多人懷疑約翰所記載的耶穌的歷史真實性。在此，筆者無意為約翰的歷史準確性進行詳細的辯護，因為筆者的焦點是在約翰的神學上。不過，儘管很多人反對，我們仍然有很好的理由支持約翰記載的歷史準確性。³² 正如我們在對觀福音中所看到的，約翰福音也有一些證據證明「神的兒子」等同於「彌賽亞」。在本書的前面我曾經提到，當拿但業驚呼耶穌是

³⁰ 因此，耶穌也比施洗約翰更超越，因為，儘管施洗約翰的出生非同尋常，他也只不過是源自屬世的父親（亦見 R. Brown 1997: 300）。布朗（R. Brown 1997: 314）也正確地主張，耶穌的降生與屬世的性關係沒有絲毫關聯。相反，聖靈在耶穌受孕中的角色，類似於最早創造天地故事中運行在水面上的靈。正如當時的世界是空虛混沌的，馬利亞的子宮也同樣是空的。藉著對童女懷孕的描述，路加強調說，耶穌永遠是神的兒子（R. Brown 1977: 316）。

³¹ 然而，博克（Bock 1987: 63-67）主張，在稱呼耶穌是神的兒子時，路加並非強調耶穌在本體論方面的地位，而是強調祂要以大衛式君王的身分統治。如果是這樣，那麼對路加來講，「神的兒子」基本上就等同於耶穌被歡呼為大衛式的君王。

³² 關於支持此觀點的文獻，見第二章的註 3。

「神的兒子」和「以色列的王」時（約一 49），他提到的「神的兒子」並不意味著耶穌具有神性。³³ 在這個地方，「神的兒子」只不過是耶穌是彌賽亞的另一種表達方式而已。我們很可能也可以從馬大在約翰福音十一章 27 節的告白得出同樣的結論。當馬大說耶穌是「基督」，是「神的兒子」時，她很可能將兩個頭銜用作同義詞，因為在如此早期的階段，她不太可能是在考慮耶穌是否具有神性這樣的問題。³⁴ 在耶穌受審的過程中，當彼拉多聽到耶穌稱自己為神的兒子時（約十九 7），他可能相信：耶穌是在宣稱自己的神性。然而，約翰福音中餘下的有關受難的記載表明，耶穌的敵人對耶穌的指控是：祂聲稱自己是王——彌賽亞，³⁵ 而藉著聲稱自己與神同等，祂犯了褻瀆的罪。耶穌的敵人並沒有看出耶穌是在聲稱自己的神性。³⁶

然而，當我們將以上這些陳述放置在整個約翰神學的大背景中時，我們看到這樣的要點：所有這些人所說的，均超過他們真正知道的。耶穌作為神兒子的方式，是他們從未想到過或思忖過的。約翰在其福音書中的目的，是說服讀者相信耶穌是基督，是神的兒子（約二十 31）。在這一目的陳述中，「基督」和「神的兒子」這兩個稱謂並不盡相同。「基督」表明耶穌是彌賽亞；而「神的兒子」

³³ 見 Beasley-Murray 1987: 27; Carson 1991b: 162 = 卡森 2007a: 247-48。亦見 R. Brown 1966: 87-88。

³⁴ 正如 Koester 2003: 121 所正確認為的。不同於莫理斯（Morris 1971: 552）的觀點，馬大似乎不太可能按照這兩個頭銜本身所具備的「最大內涵」來使用它們。另一種觀點認為這只是源自約翰自己的神學，見 Barrett 1978: 397。

³⁵ 巴瑞特（Barrett 1978: 542）不認為約翰的記載必定代表了真實發生的事情，所以他將耶穌的話理解為祂神平等。布朗（R. Brown 1970: 891）認為，約翰提供一個頭銜，表述了後來教會和猶太會堂之間的衝突。

³⁶ 柯斯坦柏格（Köstenberger 2004: 533-34）指出，他們或許只是將耶穌視為彌賽亞。卡森（Carson 1991b: 599 = 卡森 2007a: 932）發現了更多的意義。

也指出耶穌與神的特殊關係——指祂的神性。耶穌的兒子身分暗示了祂的神性，這從一些經文中可以明顯看到。例如，父和子彼此認識對方，而且是以一種極為親密和排他性的方式彼此認識的（約十 15）。³⁷ 這節經文所透露的相互關係排除了以下這種觀念：即認為子所知道的關於父的知識，類似於人類所知道的關於神的知識。耶穌在此不單單是說父賜給祂知識，而是簡單地宣告祂認識父——這表明了祂的獨立性。

約翰福音也強調了父的優先性，並且暗示了在子一方的某種從屬地位。例如，約翰經常強調，耶穌是由父差遣而進入這個世界的。³⁸ 耶穌是神所差遣的，要執行神的旨意，並在人類面前代表神。藉著差遣祂的兒子，神要向世界傳達的是祂長闊高深的愛。神差遣兒子來，是要拯救世人，而不是要定世人的罪，儘管那些不信子的人現在已經被定罪了（約三 16~18；參：六 40）。同時，子甘願來到世界，這表明了祂對父的愛與順服。子不是獨立行事，而是與父同心協力，並且依靠父（約五 19、30，七 16，十四 31，十五 15）。祂教導父所教導的，命令父所命令的，啟示父所啟示的。然而，在約翰神學中，子的順服並不意味著耶穌不具備神性，或僅僅是低一級的神明。³⁹ 約翰沒有向讀者完全清楚地解釋，為何一方面子依靠父，而且被父差遣，另一方面又分享神的神性。在早期教會，已經有人探討過約翰這些陳述的哲學和神學內涵，而今天的神學家依然繼續在思考這一問題。子的獨特性是顯而易見的，因為父以獨特的方式愛子，並且已將萬有交付給祂，以致那些信子的有生

³⁷ 見 Barrett 1978: 375-76。

³⁸ 約三 17、34，四 34，五 23、24、30、36、37、38，六 29、38、39、44、57，七 16，八 16、18、26、29、42，九 4，十 36，十一 42，十二 44、45、49，十三 20，十四 24、31，十五 15、21，十六 5，十七 3、8、18、21、23、25，二十 21。

³⁹ 正如芮德博（Ridderbos 1997: 192-93）已經指出的，耶穌並不反對祂與神同等這種觀念，而是強調祂是子。作為子，祂是與神完全平等，但不是祂使自己與神平等。

命，而不信的甚至現在就已經在經歷神的怒氣（約三 35~36；參：五 20，十 17，二十 17）。

子的從屬地位不是約翰福音的唯一主題，因為約翰也明確地教導：耶穌作為兒子，是與神平等的，而且耶穌就是神。例如，耶穌宣告說：祂是兒子，將生命賜給祂樂意賜給的人，而且最後的大審判也是由祂來決定的（約五 21~22）。將生命賜給人——這是神的作為，因為生命不是從人而來，而是從神自己而來，然而子卻聲稱祂有能力賜予生命。耶穌賜給祂的羊永生，這暗示了子的神性，因為這是唯獨神才能有的作為。那些得到子所賜生命的人將永遠不死，因為沒有人可以從祂手中把他們奪去（約十 29）。約翰馬上繼續表達出這樣的觀念：父和子原為一（約十 30），藉此，約翰再次暗示了蘊含神在賜予和維繫生命中的作為。同樣，對別人的審判也是神的特權，但是，子將要評估每個人的生命，並且決定最後的獎賞。甚至是在賜予生命或審判他人這些方面，子也沒有獨立於父之外，因為子總是做父交給祂的工作（約五 36，十 32、37~38）。

在約翰福音最非同尋常的一節經文中，子的地位熠熠生輝，奪人眼目：人們必須尊敬子如同尊敬父一樣（約五 23；參：八 19）。⁴⁰ 事實上，那些不尊敬子的也不會尊敬父。因此，約翰似乎是在主張：人們必須敬拜子如同敬拜父一樣，因為屬於獨一真神的崇敬也必須給予子。約翰是在獨一神論的框架下寫作的，從獨一神論的角度看，子所配得的那種崇敬一定意味著祂有全然的神性，因為敬拜被造物或天使在猶太教中是不可想像的。

當我們思考子的榮耀時，祂的地位也就從中得到證實。⁴¹ 耶穌是父的兒子，以特有的方式顯明了神的榮耀（約一 14），而祂的榮

⁴⁰ 「父和子之間的身分、職能和權柄是如此完整，以致於不可能一方面尊敬神而另一方面漠視耶穌」（Barrett 1978: 260）。亦見 Lincoln 2000: 75; Ridderbos 1997: 196-97。

⁴¹ 關於約翰福音中的榮耀，見 Barrett 1978: 166; Carson 1991b: 128 = 卡森 2007a: 194。

耀在祂所行的神蹟中如明光閃耀（約二 11）。耶穌的榮耀尤其在十字架上得到特別的彰顯，在恰當的時候，我會繼續探討這一主題。在此需要指出的是：耶穌的榮耀表明了祂的神性，表明了祂作為父之子的絕對的獨特性。約翰聲稱，以賽亞在其異象中看見了耶穌的榮耀（約十二 41）。⁴² 在以賽亞書的歷史背景中，以賽亞在異象中看到的是雅威的榮耀（賽六 1~13）。在宣告以賽亞看見了耶穌的榮耀時，約翰明顯是將耶穌視為以色列的聖者，將耶穌放置在與父同等的高度。子的榮耀不可能只侷限於今生，而是超越於今生的，因為甚至在世界形成之前，祂就已經有了榮耀（約十七 5）。子的榮耀也不會結束，因為子在展望將來，也就是信徒將要永遠看見子榮耀的那一天（約十七 24）。事實上，親眼看見子的榮耀，正是那些已經信靠耶穌之人生命的最高峰和最大目標。子的地位還藉著以下這一應許表達出來：即聖靈要榮耀子（約十六 14）。榮耀並非侷限於父，而是也與子共享，而且聖靈的獨特工作就是將榮耀歸給子。在約翰福音中，我們也看到父和子的互動，這也是約翰思想的特色所在。因此，父是那榮耀子的（約八 54）。所以，隨著十字架日益逼近，子求父榮耀祂（約十七 1、5）。子所享有的榮耀是父賜給祂的（約十七 22）。事實上，父差子來到地上，以便使子得榮耀（約十一 4，十七 1）。父和子的關係證實了本書的主要主題之一：父在子裏面得榮耀（約十四 13）。在約翰福音中，父和子並不是彼此競爭，而是子的榮耀增益了父的榮耀。

⁴² 關於這處經文的討論，見 Hurtado 2003: 379。在此，賀拓鐸評述說，約翰神學中耶穌的榮耀這一主題表明了「聖經之神之獨特性，另外還有前所未有的對待耶穌的不同方式——使用本來只是專屬於神的用語來描述耶穌」。畢竟，在以賽亞書中（賽四十二 8，四十八 11），雅威直截了當地宣告祂不會將自己的榮耀歸給其他人。賀拓鐸（Hurtado 2003: 380）指出，在約翰的主題中，神將榮耀歸給了耶穌，這或許引喻了以賽亞書的這些經文。亦見 Ridderbos 1997: 445。

我們已經看到，約翰福音保持了父的優先性。耶穌堅持說父比萬有——甚至也包括祂本人——都大（約十 29，十四 28）。⁴³ 但同時，祂也教導：子和父原為一（約十 30）。⁴⁴ 這裏討論的合一不能僅僅侷限於目的和目標上的合一，因為猶太人想要拿起石頭來把祂打死——他們認為耶穌犯了褻瀆的罪（約十 31~33）。在此我們想到約翰福音五章 17~18 節，這兩節經文提到：耶穌稱神為祂的父，將自己當作是與神平等的。猶太人認為祂犯了褻瀆的罪，所以想用石頭打祂。約翰竟然提到耶穌與神平等，這是相當令人震驚的，尤其是因為他是在猶太教獨一神論的教育下成長起來的。他也沒有在約翰福音五章隨後的經文中提供解釋，以便廢止其耶穌與神平等的聲稱——儘管他的確指出子是倚靠父的。然而，人們應該尊敬耶穌像尊敬父一樣，這就明確表達了子具有全然的神性。在約翰福音十章，耶穌接著提到「人稱為神」（約十 34~35），這也不會使有關子的神性的陳述失去效力，因為耶穌是在使用「從小到大」（編按：原著誤植為「從大到小」）的策略進行辯論。如果甚至連人都可以被稱為神——從衍生的意義上講——那麼，耶穌稱自己是神的兒子，並沒有犯褻瀆的罪，因為祂是被父分別為聖的（約十 36）。⁴⁵ 尊崇和敬拜應該同時歸給父和子，因此很明顯，子也是

⁴³ 「父是神性之本源（*fons divinitatis*），是子存在的源頭。父是差遣和施令的神；子是被差遣和順服命令的神」（Barrett 1978: 468）。關於教會歷史上對該問題反思的更全面的解釋，見 R. Brown 1970: 654-55。芮德博（Ridderbos 1997: 512）主張，事實上，所有對這節經文的討論都沒有抓到要點，他堅持認為，這節經文絲毫無意探討三位一體中不同位格之間的關係。相反，耶穌是在向門徒強調，當祂在地上時，祂對父的從屬地位。

⁴⁴ 巴瑞特（Barrett 1978: 382）看到了「愛與順服的一體關係，儘管這是在本質上的一體」。參 Lindars 1972: 370-71; Carson 1991b: 394-95 = 卡森 2007a: 609-11。不同於芮德博的觀點，他認為約翰福音十章 30 節只是指職能上的合一。亦見前一個註腳提到的芮德博的觀點。

⁴⁵ 見 Lindars 1972: 372; Barrett 1978: 385。見芮德博（Ridderbos 1997: 372-76），他拒絕所有認為這是從小到大展開辯論這一觀點，他主張，

神，因為在猶太教中，只有神才配得敬拜。那些恨子的也恨父，反之亦然（約十五 23~24）。子在自己裏面有生命，祂將生命賜給萬人，作為從父而來的禮物（約五 25~26）。說子在自己裏面有生命，這等於是聲稱子的神性，因為生命單單屬於神。⁴⁶ 耶穌是到達父那裏的唯一道路（約十四 6）。那些已經看見耶穌、認識耶穌的，也就等於看見並認識了父（約十四 7~9，十六 3）。⁴⁷ 子的工作表明：父住在子裡面，子也住在父裏面（約十四 10~12；參：十四 20，十六 15，十七 21）。

基於以上的討論，我們現在或許是最好的時機，來探討約翰福音是如何看待神的名和耶穌的名的。⁴⁸ 我們在早些時候研究對觀福音中的名字時看到，在舊約聖經中，神的名具有極重大的意義，因為它代表了神與其子民的同在。約翰福音中的名字神學表明了父和子之間非同尋常的合一關係。在其事奉期間，耶穌將父的名啟示給

這樣的辯論不能表明耶穌獨特的兒子身分。根據芮德博的觀點，詩篇八十二篇是對全以色列講的，並不是只對審判官或天使講的。芮德博（Ridderbos 1997: 372-76）還聲稱，耶穌在此所作的宣告並不是本體論意義上的；祂引用聖經的目的只是想表明：祂稱自己為神的兒子，並沒有褻瀆神。強生（S. Johnson 1980: 21-37）主張，詩篇八十二篇中的「神」是指審判官。耶穌是從預表的角度從小到大論述的，但是強生也認為，神和人類合一的觀念是這個論述的根本，而這合一在耶穌基督裏面臻於極致。

⁴⁶ 卡森（2007: 394-95 = Carson 1991b: 256-57）正確地主張，父賜給子的這一生命是在永恆中屬於子的（參：約一 4），這也就表明了子的神性。

⁴⁷ 說看見耶穌的也就看見了父，這並不是說父和耶穌是完全相同的，「而是說子如此豐滿地體現了父的道、榮耀和生命，因此看見子就等於是看見了父」（M. M. Thompson 2001: 114）。

⁴⁸ 賀拓鐸（Hurtado 2003: 381-92）也主張，約翰福音中的名字神學凸顯了耶穌的神性地位。他的整個討論都值得仔細閱讀，我從他的討論中引述了幾個要點。

了祂的門徒（約十七 6、26）。⁴⁹ 父的名代表祂的屬性，而且父的啟示唯有透過子傳遞出來。另外，耶穌會保護門徒，因父的名保守他們不致背道（約十七 12），而且祂禱告求天父繼續因祂的名保護他們，使他們不致偏離正路（約十七 11）。但是，約翰福音十七章 11~12 節真正非同尋常的一點是：約翰聲稱神的名已經賜給耶穌，因為這樣的陳述只能意味著耶穌具有神性地位。⁵⁰ 耶穌向天父的禱告，成為祂教導門徒如何禱告的範例，因為祂鼓勵門徒習慣在禱告中奉祂的名向天父祈求（約十四 13~14，十五 16，十六 23~24、26）。我們知道，耶穌為門徒得蒙保守而獻上的禱告已蒙垂聽；同樣，凡是奉耶穌的名所獻上的禱告也一定會得到父的回應。這樣的禱告與耶穌作為子所擁有的屬性和榮耀是一致的。神垂聽禱告，因為這會帶給子榮耀。對門徒來講，奉耶穌的名求天父滿足他們的請求，這一做法彰顯了崇高基督論。禱告是指向父的，但是禱告是在奉耶穌之名祈求的基礎上得蒙垂聽的。如果我們試著想像一下奉耶穌所愛的那門徒、甚至天使的名禱告，我們就能明顯體會到耶穌的獨特性。賀拓鐸正確地指出，考慮到神的名在猶太教範圍內所得到的特殊崇敬，以及前所未聞的、奉神之外的名字禱告的做法，我們就能認識到：奉耶穌的名禱告這一做法是多麼激進！⁵¹ 顯然，耶穌的名具有神的大能，因為不僅禱告是奉祂的名，永生也是因相信祂的名而得到的（約一 12，二 23，三 18，二十 31）——這表明了祂的神聖大能。⁵² 耶穌屬於神的領域，這一點是顯然的，也是因為父

⁴⁹ 見 Barrett 1978: 505。布朗（R. Brown 1970: 754-56）認為這裏提到了「我是」。他的觀點可能是正確的，儘管這裏所討論的並不侷限於「我是」（對布朗的評論，見 Lindars 1972: 521）。

⁵⁰ 約翰在此很可能是指父賜給耶穌的啟示，因此，耶穌是神屬性獨特的啟示（見 R. Brown 1970: 759; Beasley-Murray 1987: 299; Carson 1991b: 562 = 卡森 2007a: 870-71）。

⁵¹ Hurtado 2003: 391。

⁵² 許多解經家沒能看到這一點的重大意義，但是柯斯坦柏格（Köstenberger 2004: 38-39）正確地強調了相信耶穌之名的的重要性。

賜下聖靈不僅是因祂自己的名，也是因耶穌的名（約十四 26）。⁵³ 在考慮聖靈時我們會進一步探討這節經文。在本節經文中，我們看到父、子、聖靈的匯合。

耶穌的神性也可以從祂知道人心裏在想甚麼這一點看出來（約二 23~25）。這一點在隨後的、有關尼哥德慕（《和合本》作「尼哥底母」）的故事中得到了證實。在這個故事中，耶穌道出了尼哥德慕對生命的需要（約三 1~13）。另外，耶穌是無罪的；祂總是做天父所喜悅的事（約八 29）；而且沒有人可定祂的罪（約八 46）。⁵⁴ 因為耶穌總是遵行天父的旨意，所以魔鬼在祂裏面毫無所有（約十四 30~31）。

約翰福音中的「神子基督論」（the Son of God Christology）指明了耶穌與神的特殊關係，也強調了祂的神性。⁵⁵ 約翰的基督論和他的救恩論是密切相關的。那些不相信子、不尊崇祂的人就不會有永生。耶穌有能力把將來世代的生命賜給人們，因為祂是神的兒子，因為祂在自己裏面有生命。

結論

在學術歷史上，有一種並非十分罕見的觀點，聲稱「神子基督論」來自希臘文化，也就是，有關耶穌的簡單宗教被轉化成了另一種形式。⁵⁶ 猶太教的學者們通常同意這種觀點。例如，蕭博斯（Schoeps）認為保羅從異教思想中借來素材，聲稱耶穌是神的兒

⁵³ 很多解經家忽略了這一點的重要性，但是見 Carson 1991b: 505 = 卡森 2007a: 782-83。

⁵⁴ 庫爾曼（1965: 117 = Cullmann 1963: 106）評論說：「除了希伯來書，新約聖經沒有任何其他書卷像約翰著作那樣有力地強調了耶穌的無罪。」

⁵⁵ 關於約翰福音中的這一主題，見 Dodd 1953: 250-62。正如寇斯特（Koester 2003: 180）所指出的，耶穌的先存性這一主題顯明：「神的兒子」這一頭銜不僅指向耶穌的彌賽亞身分，也指向了祂的神性。

⁵⁶ 關於此觀點的經典性的表達，見 Harnack 1957。

子。⁵⁷ 布特曼認為，死而復活的神子這種觀念源自神秘宗教和諾斯底主義，而不是原始的福音信息。⁵⁸ 亨格爾（Hengel）肯定地指出，這類觀點缺乏說服力。⁵⁹ 神秘宗教並不知道死而復活的神子的故事，狂熱的崇拜者也沒有成為神秘宗教諸神的兒女。諾克（A. D. Nock）指出，這些神秘宗教中的諸神（如奧西里斯〔Osiris〕）無一是為了其他人類而死。⁶⁰ 神秘宗教在第二、第三世紀才真正產生影響力，而這已經是新約聖經著作完成之後的很長時間了。沒有證據可以證明，那些神秘宗教曾經在主後 30~50 年間出現在敘利亞一帶。相反，倒是很可能是基督教對神秘宗教產生了巨大影響。另有一些人指出，宙斯的眾子影響了基督教的發展，但是二者的不同點是極其顯著的，因為宙斯有無數的兒子。羅馬的皇帝在駕崩之後被稱為神的兒子，但是從沒有人聲稱過他們的復活。還有一些人試圖從希臘文化中的「神人」（divine men）身上發現一些影響，但是所謂的二者對應關係是值得懷疑的，因為在第一世紀，人們對那種人物是否存在並不確定。⁶¹ 絕大多數有關某人聲稱為神的兒子的個案都屬於基督徒出現以後的時代。訴諸於諾斯底主義中的救贖者神話，也是值得懷疑的，因為我們無法證明這樣的神話是出現於基督教以前時期的。⁶² 沒有任何異教傳統提到神差遣祂的兒子，進入人類歷史，也沒有任何異教傳統提到神的兒子取了人的樣式並經歷死亡。我們已經看到，福音書中「神的兒子」這個主題是從猶太背景中發展出來的。

約翰福音中的神子基督論意義非同尋常。在耶穌事奉期間，祂的門徒稱祂為神的兒子。但他們在使用「神的兒子」一詞時，很可能並不是指耶穌的神性，而是指耶穌是彌賽亞。但是約翰教導說，

⁵⁷ Schoeps 1961: 150-60。

⁵⁸ Bulmann 1951: 28, 32, 50, 80。

⁵⁹ Hengel 1976。

⁶⁰ 關於諾克的觀點，見 Hengel 1976: 26 n54。

⁶¹ 見本章註 8。

⁶² 見 Yamauchi 1973，一個開創性的研究。

他們的所言超過了他們的所知。作為子，耶穌在祂自己裏面有生命，而且在末日要擔任審判者。祂具有完全的神性，與父平等，因此，那些尊敬父的也必須尊敬耶穌。奉耶穌的名獻上的禱告會得蒙垂聽，而且永生會臨到那些相信耶穌之名的人。同時，約翰保留了父和子之間微妙的互動關係。父住在子裏面；子也住在父裏面。耶穌是父向人類所作的啟示，祂向門徒和世人揭示了父的屬性。儘管如此，依然是父差遣了子，而且父永遠享有優先權。從這個意義上講，父比子更大。在世界開始之前，子與父同在，並且分享父的榮耀。將來，門徒要永遠享受子的榮耀。然而，子被差遣是為了使父得榮耀，而同時父也榮耀子。作為被差遣者，耶穌依賴其天父而行事，而且順服天父，總是做天父喜悅的事。基督論不可以與救恩論割裂開來，正如約翰福音的目標陳述所確認的那樣（約二十 30~31）。甚至現在，如果人們信靠耶穌為神的兒子和彌賽亞，那麼，將來世代的生命就已經屬於他們了。耶穌的名可以拯救，因為祂的名已經得到了榮耀。

約翰福音中的「我是」語錄

約翰福音豐富的基督論是言語無法窮盡的，尤其是在概述新約神學的這類書籍中。約翰福音基督論的另一個方面在「我是」這樣的宣稱中凸顯而出，這種宣稱貫穿整本福音書，在其中不斷地出現。「我是」二字（*egō eimi*）使人想到神向摩西啟示自己的故事，當時神呼召摩西將以色列從埃及人手下解救出來（出三 6、14）。⁶³ 不過，與「我是」一詞最接近的先例出現在以賽亞書。以賽亞經常使用「我是」，以便將雅威與偶像對照。藉此，以賽亞向以色列保證，雅威將要在第二次出埃及中使他們得自由（賽四十一

⁶³ 學者們已經審視過希臘主義、諾斯底主義、曼底安主義（Mandaeism）以及猶太文獻中與「我是」平行對應的宣稱。對於不同宣稱的概覽，見 Harner 1970: 26-30; Ball 1996: 24-25。薄爾（Ball）正確地主張，此短語的意思必須在四福音書的文學框架內來研究。

4，四十三 10、25，四十五 8、18、19、22，四十六 4、9，四十八 12、17，五十一 12，五十二 6《七十士譯本》）。⁶⁴ 在以賽亞書這些經文的上下文顯示，作者特別強調了獨一神論，他將創造者神和偶像相對。「我是」這一表述是專為雅威保留的，祂從始至終命定一切，祂要在這個世界實現祂的拯救目的，而偶像們則相形見绌，因為他們毫無能力。作為猶太人，約翰熟諳舊約聖經中的這些先例。他對「我是」這一短語的使用成為另一個強而有力的證據，為耶穌的神性提供了支持——即祂「獨特的神性和至高無上的主權」。⁶⁵ 「我是」一詞——從其完整意義上講——不能、也不會出現在任何凡夫俗子之口。⁶⁶ 我們也看到，該短語也出現在雅威應許搭救其子民並實現其聖約應許的時候。因此，耶穌口裏所出的「我是」這一宣稱表明：在祂裏面，神的應許得以實現。自己，神的拯救目的達到頂峰。

當然，「我是」（*egō eimi*）一詞並不必然使人回想到出埃及記第三章和以賽亞書對該詞的使用。在約翰福音九章 9 節，耶穌醫治一個瞎子，那人使用「我是」（*egō eimi*）來稱呼自己，但他肯定不是在聲稱自己是神。在路加福音，耶穌在復活後確認了自己的身分，因為當時門徒在懷疑祂的身分（路二十四 39）。但是，從上下文看，耶穌在這裏很可能並非想表達自己的神性。

在約翰福音中，一些「我是」很難解釋。⁶⁷ 在回應撒瑪利亞婦人對彌賽亞的信心時，耶穌宣告自己為「我是」（*egō eimi*，《思

⁶⁴ 關於這種觀點，見 Harner 1970: 6-17; Ball 1996: 264-69。關於以賽亞書背景的詳盡分析，見 C. Williams 2000: 23-46，他強調：「我是祂」這一表述是作為神的頭銜。

⁶⁵ C. Williams 2000: 301。威廉斯（Williams 2000: 302, 303）主張，耶穌被描述為「神的最終啟示」和「神救恩唯一有效的中保」。

⁶⁶ 「然而，最最令人震驚的是，耶穌竟然將一個專為雅威保留的表述用在自己身上，藉此，耶穌將自己與神創造和拯救的作為密切連在一起」（Ball 1996: 203）。

⁶⁷ 見 Ball 1996: 162-76。

高聖經》「同妳談話的我就是」)。該回答可能與約翰福音九章 9 節的意義十分接近，僅僅是指簡單的自我介紹。但是，考慮到該詞在約翰福音其他地方的使用，有人推測：約翰可能希望讀者在這一表述中看到比撒瑪利亞婦人所能明白的更多的涵義。⁶⁸ 威廉斯 (C. Williams) 主張，耶穌此處的措詞源自以賽亞書四十~六十六章，不能僅僅侷限於以賽亞傳統的某一節經文 (如：賽五十二 6)。⁶⁹ 耶穌對該婦人的宣告 (約四 26)，與以賽亞書中雅威預言將來的能力相似 (賽四十一 22~23、26，四十三 9、12，四十八 14)。因此，耶穌向該婦人揭示自己的身分，具有更深層的意義。當耶穌在水面上行走、並且在門徒極恐懼之間向他們揭示自己的身分時 (約六 20)，相同的問題再次浮現。耶穌的宣告可能是簡單的自我身分介紹。然而，雅威是掌管風暴之神，而耶穌在水面上行走的能力以及平靜風浪的能力表明：「我是」這一宣稱表明了耶穌的神性。⁷⁰

「我是」這一宣稱經常與某一具體事件連在一起，結果，講論和事件互相詮釋。⁷¹ 耶穌在餵飽五千人之後 (約六 1~15)，有關「生命之糧」的這一講論緊接著詮釋了這一事件 (約六 26~59)。耶穌是新摩西——從天上賜下糧食給祂的子民。但是，祂比摩西更大，因為祂所賜的糧食不僅僅能滿足肚腹，也能賜下永生。事實上，耶穌不只是從天上賜下糧食；祂本人其實就是從天降下的糧食。因此祂說：「我是生命的糧」 (約六 35、48；參：六 41、

⁶⁸ 這一觀點因著耶穌引用以賽亞書五十二章 6 節而得到加強 (Harner 1970: 46-47; Ball 1996: 179-81)。

⁶⁹ C. Williams 2000: 257-66。

⁷⁰ 亦見 Hurtado 2003: 371; Ball 1996: 74, 185。薄爾 (Ball) 認為這裏指向了舊約聖經中神的顯現，還追溯了其舊約聖經的背景。

⁷¹ 史摩利 (Smalley 1978: 91-92) 在其著作中清晰地闡述了這一觀點，但是，在一些地方，他的推理有些勉強。例如，他把「真葡萄樹」的語錄 (約十五 1) 與約翰福音四章的講論連在一起。見 Ball 1996: 147-48 所作的評述。

51、58)。⁷² 隨著該講論的展開，有一點一清二楚：祂所賜下使人得生命的這糧就是祂自己的身體 (約六 51)。你可以清晰地看到，這指向了祂在十字架上的犧牲捨命。人們得到生命的唯一途徑，在於吃耶穌的肉、喝耶穌的血 (約六 52~59)，藉著相信和信靠耶穌這位被釘十字架卻又復活的主。正如地上的生命要藉著其他生命的死亡而得以維繫；同樣，永生只能藉著以耶穌的死為食物而獲得，也就是藉著相信「耶穌的死是罪得赦免的途徑」。

耶穌也曾宣告：「我是世界的光」 (約八 12)。⁷³ 與這一宣告有關聯的事件，幾乎肯定是出現於住棚節期間的光明慶典。⁷⁴ 這也與約翰福音第九章記載的瞎子得見光明的故事遙相呼應。耶穌是神賜下的真正啟示，祂賜給瞎眼的人屬靈的視力。但那些認為他們不需要光而拒絕承認他們屬靈瞎眼的人，就繼續活在黑暗裏。宣稱自己是世界的光——這幾乎肯定是神的特權。只有神能夠從黑暗中創造出光來 (創一 3、16；賽四十五 7；耶三十一 35；參：出十三 21)。根據詩篇作者的描述，雅威「是我的亮光，是我的拯救」 (詩二十七 1)。以賽亞也說：「主神要作你永遠的光」 (賽六十一 9；參：彌七 8)，但是約翰也稱耶穌為世界的光 (參：賽九 2，四十二 6，四十九 6)。⁷⁵

約翰福音十章包含耶穌的「好牧人」講論 (十 1~30)，在此祂稱自己為羊的「門」 (約十 7、9) 和「好牧人」 (十 11、

⁷² 「生命」一詞把「我是」語錄和約翰福音的目的連在一起 (約一 4，二十一 31)。

⁷³ 薄爾指出，約翰福音第八章的敘述引起有關耶穌身分問題的不確定性，但這一問題在故事的結尾處得到了解決 (Ball 1996: 82)。威廉斯 (C. Williams 2000: 268) 也如此認為。

⁷⁴ 見《米示拿》〈論住棚節〉(Sukkah) 4:1, 9-10; 5:2-4。關於節慶期間發生的事以及這些事與約翰福音的關係，見 Barrett 1978: 326-27, 335; Köstenberger 2004: 239-40。

⁷⁵ 提及光也使人聯想到本書的序言：約一 4~5、7~9 (正如 Ball 1996: 87 所認為的)。

14)。⁷⁶ 這個比喻的內容太豐富了，因為一個人不可能同時是羊群進入的門又是牧羊人。約翰在此所關注的並不是那種細枝末節的一致性。⁷⁷ 他是利用該講論中的多種成分，來強調耶穌的位格及其事奉的不同層面。「門」的意象傳遞了這樣的意思：救恩只有藉著耶穌才能獲得（約十 9）。真正的羊群經由這門進入，才能得到救恩。但是，耶穌也是祂羊群的好牧人，祂肯為了自己的羊群捨命。祂與以色列的邪惡牧人形成鮮明的對照（結三十四 1~6）。⁷⁸ 這些虛假的牧羊人只顧餵飽自己，而不顧羊群；他們為了自身的利益而壓榨羊群，沒有照管那些受傷或迷路的羊兒；他們轄制羊群，而不是服事他們。雅威保證祂要尋找並搭救祂的羊（結三十四 11~12）。祂要將他們從被擄中搭救出來，讓他們在肥沃的草場上吃草（結三十四 13~14）。事實上，雅威應許要成為他們的牧者：「主耶和華說：我必親自作我羊的牧人，使他們得以躺臥。失喪的，我必尋找；被逐的，我必領回；受傷的，我必纏裹；有病的，我必醫治；只是肥的壯的，我必除滅，也要秉公牧養他們」（結三十四 15~16）。在幾節經文之後，我們被告知，有一位將要來的大衛，他要牧養群羊：「我必立一牧人照管他們，牧養他們，就是我的僕人大衛。他必牧養他們，作他們的牧人。我耶和華必作他們的神，我的僕人大衛必在他們中間作王。這是耶和華說的」（結三十四 23~24）。以西結的預言——雅威要作群羊的牧人——在耶穌身上得到了實現，因為耶穌是好牧人（參：詩二十三 1；賽四十 11）。⁷⁹ 另外，約翰把兩個應許合併在一起：主神要牧養神的百姓／大衛要牧養神的百姓。這兩個預言都在耶穌身上得到了實現，因為祂是彌賽

⁷⁶ 薄爾 (Ball 1996: 93-94) 指出，該敘述處在與約翰福音第九章同樣的背景下。

⁷⁷ 尤其見 Carson 1991b: 383-84 = 卡森 2007a: 593-94。

⁷⁸ 關於以西結書三十四章作為其背景，見 Ball 1996: 224-26；亦見 Evans 1993: 28-36。

⁷⁹ 「耶穌將自己的角色等同於神作為應許中的好牧人所要承擔的角色」（Ball 1996: 225）。

亞，也是主。有關從被擄歸回以及立平安之約的應許（結三十四 25），也都在耶穌裏面得到了實現。

耶穌也宣告：「我就是復活，就是生命」（約十一 25，《思高聖經》）。緊跟著這一宣告，便是耶穌使拉撒路從死裏復活的故事，因此耶穌的宣告和祂所行的神蹟是緊密連在一起的。既然耶穌「就是復活，就是生命」，所有信靠耶穌的人都將藉著復活而勝過死亡（約十一 25、27）。儘管在約翰福音中已實現的末世論是強調的重點，將來末世論在這處經文也清晰可見。儘管如此，就如在約翰福音中典型的情形，已實現末世論在這陳述中依然更加凸顯：「凡活著信我的人必永遠不死」（約十一 26）。甚至在現在的世代，信徒已經勝過了死亡，並且以得勝的信心活著。他們相信，身體上的死亡並不能夠終止他們已經享有的生命。耶穌這一宣告背後的基督論是令人震驚的，因為只有神可以使死人復活——正如以西結書三十七章所清晰表明的那樣。

耶穌也說過：「我是真葡萄樹」（約十五 1）。在舊約聖經中，以色列被描述為上主的葡萄園（賽五 1~7；參：耶十二 10），這預示了他們是上主的選民。⁸⁰ 以色列是上主從埃及拯救出來的葡萄樹，詩篇作者禱告主，求主在祂的日子看顧這葡萄樹（詩八十 8、14）。在本詩篇中，「子」和「人子」可能僅僅指以色列（詩八十 15、17），但它們可能也包括指以色列的受膏君王。如果真是指後者，那麼，詩篇八十篇中的葡萄樹就可能同時指以色列和大衛寶座的君王。⁸¹ 對舊約聖經中的引喻，為解釋約翰福音十五章 1 節提供了必要的背景。當耶穌宣告自己是真葡萄樹時，祂是在教導祂是真以色列。只有那些與耶穌相連、並且一直住在祂裏面的枝子才是神真正的子民。一個人是否是種族上的以色列人，這個標準已退居其次，此人與耶穌的關係才是決定性的標準，決定著他是否真是神子民中一員。耶穌是到神那裏去的唯一道路——這在約翰福

⁸⁰ 關於此處的舊約聖經背景，見 Evans 1993: 37-45。

⁸¹ 見第六章註 61。

音已不再是一個陌生的主題。耶穌並非在一般意義上的道路，而是具體意義上的到父那裏去的道路。耶穌宣告說：「我就是道路、真理、生命；若不藉著我，沒有人能到父那裏去」（約十四 6）。⁸² 約翰的排他性基督論（exclusive Christology）和唯一救恩論（exclusive soteriology）是緊密結合在一起的。

一系列「我是」語錄顯明了耶穌的榮耀。其中最引人注目的一例出現於約翰福音八章 58 節。該「我是」語錄成為那一段記載的高潮，而該記載的起點是耶穌聲稱自己是世界的光（約八 12）。耶穌正在與一些所謂的門徒辯論，關乎他們是否真是亞伯拉罕的後裔（約八 31~59）。耶穌斷言，只有那些常住在祂話語中的人才能從罪的捆綁中得自由。祂的猶太聽眾對一切認為他們被奴役的說法都怒不可遏，他們堅持認為：作為亞伯拉罕的後裔，他們是自由的。耶穌斷言，他們想殺祂的慾望證明他們的父親是魔鬼。作為反抗，這些猶太人毀謗耶穌，誣告祂是撒瑪利亞人和被鬼附的。耶穌應許說，那些遵守祂話的人將永遠不死——這的確是令人震驚的宣告！猶太人回應說，祂不可能比亞伯拉罕更大，而亞伯拉罕也都死了。耶穌宣告說，亞伯拉罕為著祂的即將到來而歡喜，然後祂總結說：「我實實在在地告訴你們，還沒有亞伯拉罕，我就是」（約八 58《恢復本》）。成為神子民中的一員，不是藉著亞伯拉罕或藉著成為猶太人，而只能藉著耶穌而實現。應許生命的這位耶穌是永遠活著的，所以，作為生命的擁有者，祂能夠將生命賜給別人。⁸³ 在這一講論中，耶穌超越亞伯拉罕這一事實是很明顯的。耶穌最後的聲稱如晴天霹靂般令人震驚。猶太人相信耶穌在褻瀆神，他們立刻拿起石頭來要把祂打死。⁸⁴ 該「我是」的宣稱很可能是依據了出埃及

⁸² 見 Ball 1996: 126-28。

⁸³ C. Williams 2000: 278。

⁸⁴ 薄爾（Ball 1996: 92-93）正確地堅稱，該敘述支持如此令人震驚的聲稱，因為猶太人試圖用石頭砸耶穌。另外，該聲稱也符合約翰福音導言的內容：耶穌是道，從起初就與神同在。亦見 Harner 1970: 39-42；

記三章和上面提及的以賽亞書的相關經文。⁸⁵ 考慮到「我是」這一直稱的意義，以及耶穌斷言祂在亞伯拉罕之前就存在，我們可以認為，耶穌的陳述顯然是對其神性的宣稱。事實上，「我是」這一直稱表明了耶穌的先存性——祂是自有永有者。⁸⁶

其餘的「我是」宣稱也應該得到類似的解釋。耶穌提前預言將要發生的事，以便祂的門徒能夠相信 *egō eimi*，「我是」（約十三 19；《恢復本》、《新漢語譯本》）。對「我是」的使用表明：那樣的預言並不是普通先知的預言。在事情發生之前，耶穌就宣告它們將要發生——藉此彰顯了祂的神性。我們已經指出，「我是」這一套語在以賽亞書四十~四十八章是很常見的。這些同樣的章節也經常宣告，雅威是真神，與一切偶像迥然有別，因為祂能夠預言將來（賽四十一 21~29，四十二 8~9，四十四 8~9，四十六 9~11，四十八 6）。雅威的獨特性在其對歷史的掌控上表明出來。同樣，耶穌也是因其預言將來的能力而被啟示為「我是」。耶穌向那些逮捕祂的人所講的話也表明了祂的神性：「我就是」（約十八 5、6、8）。⁸⁷ 可能會有人從簡單的自我介紹的角度理解這些「我是」宣稱，但是，既然那些逮捕耶穌的人在聽到祂的自我啟示後撲倒在地，我們就應該根據其他「我是」的宣稱來解讀這裏的宣告。⁸⁸ 在神的面前，人類通常被震驚得目瞪口呆，以致畏懼退後。因此，

Carson 1991b: 358 = 卡森 2007a: 552。不同於 Barrett 1978: 352 的觀點。

⁸⁵ 見 Ball 1996: 197; C. Williams 2000: 276-78。

⁸⁶ 見 Dodd 1953: 261-62。有關褻瀆的指控可能反映了這樣的觀點：耶穌已經是在宣稱具有神的名號（見 R. Brown 1966: 360, 367-68; C. Williams 2000: 279-83）。不同於芮德博（Ridderbos 1997: 323）的觀點，他認為耶穌並沒有談及「本體論範疇的神」。

⁸⁷ 在此，我們同時看到耶穌的至高無上主權和祂對十字架道路的降服（Ball 1996: 140）。

⁸⁸ Harner 1970: 45; Ball 1996: 141-44, 201; C. Williams 2000: 289 也是如此。

在此所發生的是一種「神的顯現」。當耶穌預見還未發生之事，並在事情還沒有成就以前就先行告訴門徒時，這也表明祂就是「我是」（約十三 19），這可能包含了來自以賽亞書的背景。在以賽亞書，真神將自己與偶像區別開來，因為偶像是無法預言將來的。在這裏，耶穌視自己為神，但是下一節經文（約十三 20）指出：祂並不是脫離父而獨立行事，而是受到父的親自差遣。因此，父和子之間的合一得到了強調。⁸⁹

在約翰福音中，有關耶穌的啟示永遠不能夠與十字架分開。耶穌宣告說：「你們若不信我是，必要死在你們的罪中」（約八 24《恢復本》、《新漢語譯本》）。那些認信耶穌為主和神的人（約二十 28）就屬於神。他們如果尊敬子，也就是尊敬父（約五 23）。反之亦然，那些不尊敬父的也就是不尊敬子。耶穌還宣告說：「你們舉起了人子以後，必知道我是」（約八 28《恢復本》、《新漢語譯本》）。⁹⁰ 這句話的意思並不完全明確，可能具有雙重涵義。⁹¹ 一個人只有承認耶穌是被釘十字架的那位，才會有生命，因此，那些聲稱敬拜獨一真神的人，也必須承認耶穌是施行拯救的那位。⁹² 另一方面，在今世拒絕承認耶穌的人，在審判之日也要承認耶穌是神。十字架是神使耶穌得榮耀或被高舉的手段，藉著十字架，耶穌成為世界的統治者。

耶穌的「我是」宣稱對約翰的基督論貢獻極大。這些宣稱表明：耶穌實現了舊約聖經中以色列人的盼望。祂是救恩之路，而十字架是救恩得以實現的手段。耶穌是神的獨特啟示。除此之外，藉著耶穌，神自己也在其子民當中被彰顯。看見耶穌的也就是看見了

⁸⁹ 見 C. Williams 2000: 283-87 的全面討論。

⁹⁰ 根據薄爾 (Ball 1996: 90) 的理解，約翰福音八章 28 節和八章 24 節的相近表明：它們應該放在一起來解釋。

⁹¹ 亦見 Harner 1970: 43-44; C. Williams 2000: 267-68。

⁹² 威廉斯 (C. Williams 2000: 266-75) 正確地主張，此處的要點——從舊約聖經的引喻可以清楚看見——是有關獨一真神的身分問題。他認為，神的身分在耶穌本人身上得到了彰顯。

父（約十四 9），因為耶穌將父向人類表明出來（約一 18）。耶穌是舊約聖經中的「我是」，然而，正如我們在前面已經指出的，耶穌並沒有窮盡神的本體。耶穌不是神的全部——毫無保留意義的——但祂既是主也是神，是舊約聖經中的「我是」。⁹³ 「我是」這一宣稱與以賽亞書四十~六十六章的關聯表明：「我是」的陳述是與救恩論——神救恩應許的實現——有關，與新出埃及和新造的實現有關的。神的拯救應許在耶穌裏面得到實現，因為祂就是在以賽亞書四十~六十六章向人保證救恩的那位「我是」。因此，約翰並沒有過多沉浸在對基督論的無休止的冥想上，因為耶穌的身分不可能和祂的拯救工作割裂開來。⁹⁴

道

長期以來，學者們已經認識到，約翰福音的基督論比對觀福音的基督論更加明顯和直白。「道」(logos) 是約翰用以描述耶穌的獨特詞彙中的一個。在思考「道基督論」(Logos Christology) 時，我們要從其希臘文化背景著手。⁹⁵ 在希臘文化思想中，「道」不僅指內在思想，也指那種思想在講論中的表達。根據斯多亞主義的理解，「道」統治整個宇宙，也存在於人的智能中。理性——也就是「道」——遍佈萬物之中。在斯多亞思想中，具有美德的生活在於按照自然而生活。按自然而生活並不意味著人們順應他們的衝

⁹³ 「子與父的認同關係是如此親密，以致子甚至引用以賽亞書中談及主神作為獨一神的經文，然後把它們應用在自己身上」(Ball 1996: 193)。

⁹⁴ 正如 Ball 1996: 126-28 所認為的。

⁹⁵ 陶德 (Dodd 1953: 263-85) 尤其強調了舊約聖經中的神的話、智慧以及斐羅著作中的道的主题。關於對該背景的進一步的研究，見 Keener 2003: 339-63 (儘管他將道等同於妥拉的觀點值得商榷)；Cullmann 1963: 251-54 = 庫爾曼 1965: 294-97; Klappert and Fries, *NIDNTT* 3: 1081-1117。芮德博 (Ridderbos 1997: 28-36) 正確地主張，希臘化的背景和發展成熟的智慧基督論，都無法為約翰對道的闡述提供令人滿意的背景，儘管智慧主題的確存在。

動和慾望而生活。順應自然而生活的人會使他們的生活方式與理性達到和諧。我們肯定記得，斯多亞的世界觀是泛神論的。在斯多亞的思想框架內並不存在一個有位格的神，而是認為歷史進程不斷在重複運行。在諾斯底思想中，「道」擔任神和人類之間的中介體（intermediary）。然而，諾斯底思想並沒有影響到約翰，因為諾斯底主義文獻是在新約聖經作品之後才創作的。⁹⁶

自從發現了《死海古卷》，學者們重新認識到了約翰與猶太思想的密切關係。⁹⁷ 舊約聖經告訴我們，神的話是有功效的，祂說有就有，命立就立。在創世記第一章，神話語的能力是顯而易見的，因為凡神說要有的都成了實存。當神說「要有光」時，光就立刻衝破了黑暗（創一 3）。詩篇作者在思想神話語的創造能力時如此說：「諸天藉耶和華的命而造；萬象藉祂口中的氣而成」（詩三十三 6）。在舊約聖經中，神的話並沒有被視為一個獨立的實體或位格，儘管在一些情況下，有的作者使用了詩一般的語言來描述神的話，把它看作好像是一個獨立的實體一般。我們在詩篇一〇七篇 20 節看到這一現象：「祂發命醫治他們，救他們脫離死亡。」在這裏的上下文中，當死亡威脅人時，神的話帶來生命。類似的現象在詩篇一四七篇 18 節也是很明顯的。這節經文提到，在神的命令下，冰、雪和寒氣包裹整個世界，但是，當神發出祂的話語時，大自然就發生了改變：「祂一發出祂的話，這一切就熔化；祂使祂的風刮起，水便流動」（《呂振中譯本》）。季節的變化並不僅僅是事物的自然演變。春天的和風，小溪潺潺的流水，都是源自神的話語。

⁹⁶ 請再次關注 Yamauchi 1973 的開創性著作。

⁹⁷ 關於對約翰福音導言之背景的全面探究，見 Evans 1993。伊文思（Evans）主張，該導言最有可能的對應內容來自猶太文獻，而不是來自諾斯底主義或希耳米主義（Hermeticism）。Dunn 1996a: 213-50; Hurtado 2003: 366 也如此認為的。關於對猶太背景的簡要概覽，見 Cullmann 1963: 254-58 = 庫爾曼 1965: 297-301; Lee 2005: 62-77。傅順（Fossum 1995: 109-330）主張，約翰的基督論紮根於舊約聖經和舊約聖經後著作中關乎神的名和上主的使者的教導。

自然世界的興衰存亡都是因著神的至高無上主權的能力。「祂發命在地；祂的話頒行最快」（詩一四七 15）。沒有任何東西可以攔阻神的話語產生效力，因為祂所宣告的必定會成為實際。因此，我們在以賽亞書五十五章 10~11 節看到：「雨雪從天而降，並不返回，卻滋潤地土，使地上發芽結實，使撒種的有種，使要吃的有糧。我口所出的話也必如此，決不徒然返回，卻要成就我所喜悅的，在我發它去成就的事上必然亨通。」在舊約聖經後的文學中，神話語的有效性繼續得到了強調。以下描述是關於出埃及時期神對埃及的審判：「你全能的聖言，由天上的王座，如無情的戰士，降到這應毀滅的地上，帶著你不可收回的成命當作利劍，上觸高天，下踏大地，立在那裏，使各處充滿死亡」（《所羅門智訓》十八 15~16《思高聖經》）。他爾根也表達了神話語的能力。關於此，我們可以在其對創世記一章 3 節的意譯中看到：「上主的話〔*memra*〕說：『要有光。』因祂的話〔*memra*〕，就產生了光」（《他爾根殘篇》創一 3）。⁹⁸ 神的話語賦予生命，也廢除生命；它維繫著人類居住的世界；它完美地實現其目的，從不差錯。

我們已經看到，神的話語在創造世界時發揮了決定性的作用。然而，神富有創造力的話語也與智慧密切相關。神在智慧中創造了世界。「在耶和華造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我。從亙古，從太初，未有世界以前，我已被立。沒有深淵，沒有大水的泉源，我已生出。大山未曾奠定，小山未有之先，我已生出。耶和華還沒有創造大地和田野，並世上的土質，我已生出」（箴八 22~26）。正如這個世界是藉著神的話語造成的，同樣，它也是藉著神的智慧造成的。在《便西拉智訓》中，智慧被視為與妥拉——神藉著摩西律法賜給祂子民的話語——同等（《便西拉智訓》二十四 23）。神藉著祂的話語創造了世界，也藉著祂的智慧創造了人類。「列祖的天主，仁慈的上主！你用你的言語，創作了一切，以你的

⁹⁸ 關於他爾根中的對應部分，見 Evans 1993: 114-24。

智慧造了人，使他統治你所造的萬物」（《所羅門智訓》九 1~2 《思高聖經》）。

斐羅使用「道」一詞超過 1,400 次。⁹⁹「道」是作為神和世人之間的中介體。斐羅把中柏拉圖派（Middle Platonic）和斯多亞派的觀點與他的猶太獨一神論結合在一起。根據斐羅的理解，思想（ideas）存在於神的心意（mind of God），而「道」（logos）——相反於斯多亞觀點——不但包括未表達的思想，也包括在言語中表達出來的思想。既然「道」是作為中介體，神就藉著「道」向世界作工，創造世界（斐羅，《論基路伯》〔Cherubim〕127）。「道」是神的長子，是神的兒子，被視為開端（斐羅，《論變亂口音》〔Confusion〕146）。「道」被描述為神的形像（斐羅，《論逃走與尋獲》〔Flight〕101），甚至被稱為「第二神」（斐羅，《創世記問答》〔QG〕2.62），但是斐羅並沒有藉此想表達：「道」是一個有位格的存有，或者實際上就是神。「道」是神的可知部分。它不是實存的某個階段變化（gradation of being），而是神彰顯自己的某些特定階段的變化，就像圍繞太陽的光環那樣。¹⁰⁰神本身是不可知的，但是祂藉著「道」而和世界產生關聯。有些學者聲稱：斐羅思想中的「道」僅僅是一個擬人法。這些學者的觀點很可能是正確的，¹⁰¹因為斐羅堅定的獨一神論排除了「道」是一個獨立的存有或實體（hypostasis）的可能性。

在探討約翰福音中的「道」時，我們應在心中牢記「道」在第一世紀文化中留下的迴音。儘管如此，猶太文化背景仍然應該被視為是最主要的。¹⁰²約翰福音的開篇詞與創世記一章 1 節的用詞相

⁹⁹ 正如 Dunn 1996a 所認為的。關於對斐羅著作中「道」一詞的概覽，見 Evans 1993: 100-12。亦見 Dodd 1953: 66-73; Segal 1977: 159-81; Kleinknecht, *TDNT* 4: 77-91; Dunn 1996a: 220-30。

¹⁰⁰ 正如 Dunn 1996a: 226 所認為的。

¹⁰¹ 這是 Dunn 1996a: 220-30 所作概覽的結論。亦見 Lee 2005: 59-75 的認真分析。

¹⁰² 見 Evans 1993。Cullmann 1963: 259 = 庫爾曼 1965: 302 也是如此。

同：「起初」（約一 1 《呂振中譯本》）。在創世記第一章，萬物藉神的話語而形成；而在約翰福音，萬物是藉著「道」而造的（約一 3）。當然，約翰是在思想起初之前的起初，因為在創造世界以前，「道與神同在」（約一 1）。¹⁰³約翰福音有關「道」的信息，也超越了舊約聖經和舊約聖經後猶太教的相關信息，因為約翰福音中的「道」是有位格的，祂就是神。¹⁰⁴約翰從約翰福音一章 1 節的「道」轉向「這位」或「祂」（houtos），再次強調了「道」的位格屬性，因為「道」並不是一個抽象的實體。約翰福音的獨特性在以下宣告中得以彰顯：「道成了肉身，住在我們中間」（約一 14）。¹⁰⁵在永恆中一直與神同在的、具有位格的「道」取了肉身，成為人的樣式。對約翰來講，「道」並非僅僅是擬人法，而是真正的人；「道」不僅僅是在永恆中與神同在，也成為人而進入人類歷史。¹⁰⁶這一令人震驚的宣告，使約翰福音與談論神話語的其他任何更早的著作截然分開。

「道」以耶穌基督這一位格進入歷史。¹⁰⁷耶穌是神賜給人的至終而具有決定意義的話語，祂表達和彰顯了神的真實身分。神是不可見的，從來沒有人看見過神（約一 18）。耶穌是神的話語，已經將神向人類解釋了（*exēgeomai*；《和合本》作「表明出來」）。

¹⁰³ 正如芮德博（Ridderbos 1997: 24）所正確認為的。芮德博也正確地主張，儘管約翰在寫作時是以創世記第一章為背景的，我們在此卻沒有看到創世記第一章的米大示註釋。

¹⁰⁴ 正如 Dodd 1953: 275; Hurtado 2003: 367 所正確認為的。

¹⁰⁵ 湯普森（M. M. Thompson 1988: 39-52）表明，「肉身」一詞的意思是說耶穌成為了一個人。

¹⁰⁶ 蓋士曼（Käsemann 1968）主張，約翰對耶穌的刻畫是「幼稚的幻影說」。關於一個令人信服的對蓋士曼的回應，見 M. M. Thompson (1988)，她從耶穌的起源（約六 41，七 2~9、27、41~44）、祂的道成肉身（約一 14）、祂的神蹟以及祂的死亡（約六 51~58，十九 34~35，二十 24~29）這些角度表明了耶穌的人性。

¹⁰⁷ 席拉特（Schlatter 1999: 129）正確地強調，我們的很多問題還未得到回答。

我們也應該注意到，新約聖經中的「道」通常是指福音。約翰強調說：福音的中心是成了肉身的道，就是耶穌。耶穌這個人是神的彰顯，祂的神性雖被隱藏，卻沒有被祂的人性所抹殺。

約翰福音一章 1 節的思想逐漸發展，直到高潮。首先，這「道」在永恆中一直存在。不存在這樣一個起點，以至於可以說在這一點之前祂是不存在的。其次，「道與神同在」。道與神不是完全等同的，因為這句話表明兩者是可區分的。道在永恆中與神同在，並且和神相交。第三——也是最令人目瞪口呆的——是約翰告訴我們：「道就是神」（*theos ēn ho logos*）。這個句子不應翻譯為「道是一位神」（編按：如耶和華見證人會的《新世界譯本》「『話語』是個神」；注意，該譯本的「神」字是與「上帝」有別的，可以指稱天使和偶像等）。當述詞主格（predicate nominative）出現在聯繫動詞（copula）前面時，聯繫動詞前面的名詞強調的是本質。所以，在希臘原文「是」之前的述詞「神」（*theos*）一詞指明：「道」是具有神性的。¹⁰⁸ 祂是完全的神。¹⁰⁹ 我們也必須知道，約翰是在舊約聖經培育下長大的，他絕不會容忍多神論。如果翻譯成「一位神」，就表明了多神論的存在，這對於一個像約翰那樣的獨一神論者是不可想像的。約翰在此教導的是：耶穌是完全的神，然而同時，只有一位神。¹¹⁰ 我們可以從中得出如下結論嗎：約翰陷入形態論（modalism）的錯誤，所以他認為神可謂是變成了道？我們可以滿有信心地排除形態論，因為一句話就告訴我們：「道與神同在」。道和神都共同存在於永恆中，而且享受彼此之間的相交。另外，約翰福音一章 2 節重申道和神是有區別的，再次強調了道是與神同在的，所以，道不可能完全等同於神。因此，在某種意義上講，「神」和「道」是各自獨立的實存。道是完全的神，

¹⁰⁸ 關於對此處語法有幫助的一個研究，見 Wallace 1996: 256-70 = 華勒斯 2012: 268-83。亦見 Harris 1992: 51-71。

¹⁰⁹ 正如 Hofius 1987: 16-17 所正確認為的。

¹¹⁰ Hurtado 2003: 369 也如此認為。

但卻沒有抹殺獨一神論，也沒有淪為形態論的犧牲品。此刻，我們正處在三位一體這一具有弔詭性真理的邊緣。根據這一真理，耶穌是完全的神，而神只有一位，然而耶穌並不完全等同於神；父也是神。在此，我們看到這一具有弔詭性的真理：道與神同在；然而道也是神。¹¹¹

根據約翰福音，耶穌毫無疑問是神。整本福音書的高潮出現在多馬向耶穌所作的認信中：「我的主！我的神！」（約二十 28）。¹¹² 耶穌從死裡復活之後，門徒們明白了耶穌的真實身分。多馬對耶穌神性的宣告，與約翰福音一章 1 節形成了完美的首尾呼應，這也成為整部福音書的主體框架。同樣的組織編排技巧也出現在約翰福音的導言本身。按照最佳文本讀法，約翰福音一章 18 節宣告：耶穌是「唯一的神」（*monogenēs theos*；《和合本修訂版》附註）。¹¹³ 耶穌所帶來的有關神的啟示是值得信賴的，因為祂與天父有著密切的關係（「在父懷裏的」），也因為祂本人就是神。鄧恩（Dunn）主張，在新約聖經著作中，約翰福音是第一個提到「道成肉身」和耶穌先存性的一本書。他正確地指出，約翰是第一個從非位格的「道」移向「成為肉身的道」的作者。但是，我們已經看到，對觀福音中的「我來了」這一表述，以及對觀福音的其他地方，已經教導過耶穌的先存性。而且，我們也將要看到，保羅、希伯來書作者

¹¹¹ 庫爾曼（1965: 309-10 = Cullmann 1963: 265-66）清晰地表達了這一弔詭，但在為約翰的職能基督論（functional Christology）辯護的同時，他卻低估了約翰陳述的本體論性質。

¹¹² 「因此，這是第四卷福音書中至高的基督論宣言」（R. Brown 1970: 1047）。亦見 Barrett 198: 573; Carson 1991b: 658-59 = 卡森 2007a: 1024-26; Ridderbos 1997: 648。關於一個全面透徹的研究，見 Harris 1992: 105-29。

¹¹³ 正如 Cullmann 1963: 309 = 庫爾曼 1965: 361-62 所正確認為的。絕大多數學者同意，這是正確的文本讀法（見 Metzger 1994: 169-70; Harris 1992: 74-83；持相反觀點的有 Büchsel, TDNT 4: 740; Ridderbos 1997: 59）。亦見 Harris 1992: 84-103 針對這處經文所作的全面的解經分析。

和啟示錄也都明確教導了子的先存性（腓二 6~11；西一 15~20；來一 1~3；啟一 17）。¹¹⁴ 約翰福音的基督論以鮮明的色彩強調了基督的神性。祂是「道成了肉身」（約一 14），也是與神原為一的那位（約十 30）。然而，父和子也是有區別的。我們在早些時候已經指出：父差遣，而子奉命去。我們從來沒有見過相反的情況，即子差遣，而父奉命去。顯然，在某種意義上，優先性是屬於父的。我們可以說父比子更大，而同時又絲毫不會影響子的神性（約十 29，十四 28）。¹¹⁵ 後來的教會從本質和職能、本體論和經世論的角度解決了這一難題。

結論

新約聖經提出的核心問題之一是「耶穌是誰？」。福音書教導我們：耶穌不僅是彌賽亞，也是神的兒子。「神的兒子」這一稱謂指明：耶穌是真以色列和真正的大衛之子。因此，在一些情況下，那些稱呼耶穌為神兒子的人，只是想說祂是彌賽亞。但是，即便是在對觀福音中，「神的兒子」這一頭銜也不應該僅僅侷限在耶穌的彌賽亞身分上。該頭銜也指明了耶穌與神的特殊而親密的關係。作為子，耶穌和父以相互性和排他性的方式彼此認識，而且作為子，耶穌決定著誰將會認識父。耶穌是「以馬內利」——神與我們同在，而且祂應許將會與祂的子民同在，直到救恩歷史最終完成之際。

在約翰福音中，耶穌是子，這身分明確表達了祂的神性。子應該得到尊敬，正如父所得到的尊敬那樣。父和子本為一。在世界形成之前，子就已經預先存在，而且和父一起分享榮耀。¹¹⁶ 父已經將

¹¹⁴ 彼得前書一章 20 節很可能也教導了先存性。

¹¹⁵ 安德遜 (P. Anderson 1996: 260-61) 正確地表明，約翰同時持守這兩個主題。亦見 Hurtado 2003: 393-94。

¹¹⁶ 賀弗斯 (Hofius 1987: 24) 主張，「我們也見過祂的榮光」（約一 14）這句話表明了耶穌的神性。。

祂的名賜給了子，因此子和父有著同等的尊榮。父的優先性在約翰福音中得到了保留，因為是父差遣了子，而子順服父，並且依靠父而行事。但同時，父和子享受同等的尊榮。事實上，「我是」這一宣稱彰顯了耶穌的神性，因為在出埃及記和以賽亞書中，偉大的「我是」宣稱是與上主有關的，如今卻被應用在耶穌身上。在亞伯拉罕出生之前，耶穌就已經作為「我是」而存在了。我們在「我是」語錄中看到：耶穌是生命的糧，是世界的光，是羊的門，是復活和生命，是真葡萄樹。事實上，耶穌是神向人類傳達的話語和信息。作為神的「道」，耶穌在起初就與神同在，祂自己就是神，因此，祂是神向人所作的啟示，並被多馬認信為主和神。

福音書的崇高基督論不應該歸因於希臘文化的影響。它其實是孕育和成長於猶太群體中的。那些企圖將這一基督論歸諸於諾斯底主義或其他希臘文化著作影響的人，並不能夠證明這一觀點的合理性。基督論的猶太之根也表明：在福音書中，我們並不是單單為了本體論而探究本體論。耶穌其人的光輝意味著，祂是按照舊約聖經應許、將自己的子民拯救出來的那一位。有關神國度的好消息和有關永生的應許，都藉著被稱為神兒子的那一位而得到保證。那些信靠子的人在審判之日將得到拯救，甚至現在，他們就已經在享受將來世代的生命。神的子民可以確信他們已經得到拯救，因為他們的救恩並非來自一位普通人，而是神親手所作之工——道成了肉身。

第 8 章

福音書中耶穌的拯救工作

在新約聖經中，基督論永遠都是為救恩論服務的。¹ 新約聖經作者沒有興趣單單為了基督論而談論基督論。他們並沒有把所有的時間都消磨在討論神的本性、以及耶穌基督和聖靈與神的關係上。相反，他們所教導的是：藉著耶穌基督的事奉、死亡和復活，神的拯救應許已經成為實際。他們還教導說：隨著神把所應許的聖靈賜給祂的子民，新的時代已經在基督裏如曙光初現。在本章，我們將探討福音書所記載的耶穌的拯救工作。我們應該把耶穌的拯救工作和福音書的基督論結合起來；如果這麼做，我們會清晰地看到：耶穌的工作因著祂的「所是」而具有拯救的大能。因其「所是」，耶穌最終能夠成就祂為其子民所行的一切。基督的拯救工作是新約聖經的焦點，這提醒我們：耶穌基督是新約神學的中心。在本章，我們將從「主的僕人」開始討論，因為耶穌為其子民所做的工作與祂的這一身分密切相關。

¹ 柯軻 (Keck 1986: 363) 評論說：「救恩論使得基督論成為必要；基督論使得救恩論成為可能。」他繼續正確地指出：基督論不能被簡化為救恩論。

主的僕人

舊約聖經背景

在舊約聖經中，有關主的僕人的核心經文是以賽亞書五十二章 13 節～五十三章 12 節。² 對於以賽亞書中的「僕人之歌」，舊約聖經學者們有過激烈的爭論。但是，我們此處的任務是從正典的角度來解釋，即按照它們在以賽亞書中最終的面貌進行解釋。³ 該僕人曾經被人認為是君王、先知和新摩西。⁴ 以賽亞明確將以色列——亞伯拉罕的後裔——稱為神所揀選的僕人 (賽四十一 8~9，四十四 1~2，四十五 4)。⁵ 作為神的僕人，以色列卻眼瞎、耳聾，看不見、聽不到神的話 (賽四十二 18~20；參：四十三 8~10)。因此，以色列是一個充滿了瑕疵和罪污的僕人。但是，以色列的罪並不是故事的全部。因為以色列是神的僕人，他們的罪惡將會被塗抹 (賽四十四 21~22)，而且他們將要從被擄的哦光景歸回。⁶ 上主「救贖了祂的僕人雅各」，而且將要把他們從被擄之地巴比倫帶回應許之地 (賽四十八 20)。

然而，僕人並不總是與以色列等同。雅威宣告說：僕人論到耶路撒冷和猶大城邑被恢復的話語將會立定 (賽四十四 26)。這裏所講的僕人很可能是先知以賽亞，或者甚至可能是古列王 (賽四十四 28)。識別以賽亞書四十九章 3 節中的僕人是相當困難的。乍看之下，該僕人的身分似乎很明顯，因為在以賽亞書四十九章 3 節稱他

² 關於舊約聖經和新約聖經中的「主的僕人」的概覽，見 Dempster 2007: 128-78。

³ 關於各種不同解釋的概覽，見 Hugenberger 1995: 106-19。

⁴ 根據艾利森 (Allison 1993: 70) 的判斷，在以賽亞書中，摩西是有關主的僕人的幾個預表之一。這種判斷似乎比把僕人看作新摩西的觀點更為合理。Hugenberger 1995: 119-39 持相反觀點。

⁵ 正如 Zimmerli and Jeremias 1957: 17-18 所正確認為的。

⁶ 從被擄歸回和主的僕人這二者之間的關聯，在 Hanson 1998 中有很好的闡述。

為以色列。但仔細一讀，我們就不再簡單地認為這裏的僕人是指以色列了，因為這位僕人也將要把雅各和以色列重新帶回神那裏（賽四十九 5~6）。⁷ 如果這位僕人能夠復興以色列，那麼他就不應被認為是以色列。在此，僕人和以色列必定不同，只有這樣，前者才可以搭救後者。該僕人不僅要將以色列重新帶回雅威的懷抱，而且要成為「列國的光，使我的救恩傳到地極」（賽四十九 6《新譯本》）。君王和首領要因上主的僕人而屈膝敬拜祂（賽四十九 7）。有人認為這裏的僕人是指以賽亞，因為他在母腹中就被選召，而且他的口「如快刀」（賽四十九 1~2）。然而，以賽亞不可能是唯一的所指，因為以賽亞並沒有在全地宣揚救恩。⁸

以賽亞書四十二章沒有直接指明僕人是誰，或許最安全的做法是視之為以色列。然而，此處的僕人似乎也不能僅僅侷限為以色列，因為神已將祂的靈賜給這位僕人，而且他必將正義傳給列邦（賽四十二 1）。他建立的正義不只侷限於以色列範圍，而是到達地極（賽四十二 4）。他不會藉著戰爭、戰役或巷戰來建立新的世界秩序（賽四十二 2~3）。他要成為「列國之光」（賽四十二 6《呂振中譯本》），開瞎子的眼，領被囚的出牢獄（賽四十二 7；參：六十一 1~3）。

以賽亞書五十章中的僕人也是超越以色列的。該僕人謙卑，而且聽從雅威的指教（賽五十 4）。與以色列不同的是，他並不悖逆（賽五十 5）。他被迫害，被苦待，被藐視（賽五十 6）。儘管人羞辱他，神卻要親自為他辯護，使他不至抱愧（賽五十 7~9）。該僕人超越以色列，這一點似乎得到了以賽亞書五十章 10 節的確認，

⁷ 齊默利和耶利米亞（Zimmerli and Jeremias 1957: 25-34）認為該僕人是指一位先知。他們指出，這裏的苦難使人聯想到耶利米的苦難，然而它卻超越了耶利米的苦難。

⁸ 蔡爾茲（Childs 2001: 383-86）主張，這僕人就是先知，而先知本人又是以色列的化身。何米森（Hermisson 2006: 16, 46-47）正確地認為，這裏的僕人超越了先知。

因為神的子民蒙召，是要聽從神僕人的聲音。如果神的子民需要順服這位僕人，那麼這位僕人就不可能完全等同於以色列。

「僕人之歌」在以賽亞書五十二章 13 節~五十三章 12 節達到高潮。在這處經文中，該僕人肯定不能與以色列等同。他擔當了以色列的哀痛和憂傷，所以他肯定是與以色列國有別的（賽五十三 4）。這位僕人「為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷。因他受的刑罰，我們得平安；因他受的鞭傷，我們得醫治」（賽五十三 5）。以色列當然無法贖出自己的罪。以色列的罪都歸在了他身上（賽五十三 6）。他「受鞭打……，是因我百姓的罪過」（賽五十三 8）。相反，這位僕人無罪，毫無過犯。他像一隻潔白無瑕的沉默羔羊，被牽到宰殺之地（賽五十三 7）。他被認為是邪惡的，儘管事實上他並未行強暴，口中也沒有詭詐（賽五十三 9）。顯然，這位僕人肯定與以色列不同，因為作為無罪者，他是為他的子民贖罪的。⁹

該僕人的苦難遍佈整段經文。他面容枯槁，使人無法辨認（賽五十二 14）。沒有人擁戴他，向他歡呼；而是藐視他，抵擋他（賽五十三 3）。他像被獻祭的羔羊，被牽到宰殺之地受死（賽五十三 7）。他受苦，是要為其他人贖罪，作為替代性的祭物被獻上。像被獻祭的牲畜所流的血那樣，他要「洗淨許多國民」（賽五十二 15）。人們正確地得出結論，認為他「被神擊打」了（賽五十三 4），因為「耶和華……定意將他壓傷」（賽五十三 10）。但是，人們卻沒有明白，他是為了他們的罪、而不是為著自己的過犯而犧牲的。他犧牲了自己，擔當起他百姓所犯的罪（賽五十三 4、11~12）。他為其百姓的罪過而受害，被壓傷，主神將他百姓的罪都歸在了他身上（賽五十三 5~6）。像一隻獻祭的羔羊，他被帶到宰殺之地，為了以色列的罪過而被擊打致死（賽五十三 7~8）。結果，

⁹ 一些學者反駁僕人受苦的代贖本質。魏伯里（Whybray 1978: 30, 58-61, 74-76）主張，僕人儘管是無罪的，他卻與他的百姓一同受苦，而不是替他們受苦。

他因受苦而被高舉，升為至高（賽五十二 13）。他的日子不會被熄滅，而是被延長（賽五十三 10）。他將因看見生命之光而心滿意足，而且他要因勝過邪惡而歡喜慶賀（賽五十三 11~12）。

舊約聖經關於「主的僕人」的教導，與我們在新約聖經中看到的「人子」的形象極其相似。該僕人不僅僅是以色列，也超越了以色列。以賽亞書五十三章 12 節的「一人個和多人」的區分證實了這一點；同樣，本節所提到的「他被列在罪犯之中」也證實了這一點。因此可以說，以色列是由某個具體的人來代表的，也就是為其百姓贖罪的那一位。¹⁰

舊約聖經之後的猶太教

在舊約聖經之後的猶太教中，受苦的僕人並沒有被清晰地認定為受苦的彌賽亞。¹¹ 事實上，以賽亞書的他爾根宣稱：以賽亞書五十三章這位「主的僕人」就是彌賽亞，但是他爾根重寫了本段內容，而且變更極大。¹² 僕人所受的苦難被淡化了，並且苦難被轉移

¹⁰ 克里曼茲（Clements 1998）強調了僕人代表的角色。他主張，和摩西一樣，僕人也兼有先知和君王的雙重特性。

¹¹ 正如 Cullmann 1963: 58-60 = 庫爾曼 1965: 60-62 所正確認為的。齊默利和耶利米亞（Zimmerli and Jeremias 1957: 43-78）反對這種觀點，他們主張，可以取得的有限證據表明：在基督教以前的時代，人們是將以賽亞書五十三章理解為與彌賽亞有關的。齊默利和耶利米亞（Zimmerli and Jeremias 1957: 93-94）把以賽亞書五十三章的指涉定位於教會最早的歷史時期。亦見亨格爾（Hengel 2006）所作的仔細研究。他主張，有證據表明：以賽亞書五十三章是從彌賽亞的角度來理解的，但是有關替代性受苦的證據是稀少的。

¹² 薩普（Sapp 1998）謹慎地指出，在《馬所拉文本》的以賽亞書五十三章中可以明顯看見的代贖神學，在《七十士譯本》中卻不見蹤影。因此，新約聖經作者在引用以賽亞書五十三章時最有可能是援用《馬所拉文本》所表達的神學。米歇爾（Michel NIDNTT 3:610）指出，在主後 200 年之前，至少根據他爾根的記載，猶太教從未將以賽亞書五十三章解釋為指著受苦彌賽亞。米歇爾猜測，這種觀念可能因為猶太教和基

到神的仇敵身上。¹³ 該僕人被視為一個得勝者的形象，但這一勝利並非是在為百姓犧牲之後而得到的。《以斯拉四書》七章 29 節說，彌賽亞會在四百年後死亡。然而，沒有證據顯明，他的死亡具有任何代贖的功效，或他是為了他百姓的緣故而受苦。事實上，在《以斯拉四書》中，他的死亡幾乎是沒有具體目的的，只是代表了一般生命的終止而已。這與以賽亞書五十三章中的僕人的代贖性死亡相去甚遠。因此，沒有明確的證據證明：舊約聖經後的猶太教認為受苦的僕人是彌賽亞。

對觀福音

對觀福音並沒有直接談及耶穌是否應驗了以賽亞書中對受苦僕人的描述。然而，從各種引文、引喻和暗示來看，對觀福音對此給出了肯定的回答。¹⁴ 另外，我們千萬不能忘記，福音書的整個敘述是在耶穌的死亡和復活上達到高潮的，有關耶穌受難的長篇記載表明，死亡和復活正是整個故事的高潮所在。¹⁵ 在對觀福音中，耶穌

督教的衝突而被壓抑了。有種觀點認為：他爾根對以賽亞書五十三章的理解是獨立於基督教的；見 Ådna 2006 對此觀點的支持。

¹³ 將昆蘭文學中提到彌賽亞的地方理解為受苦的僕人，這一觀點也不具說服力（正如 J. J. Collins 1995: 123-26 所正確認為的）。

¹⁴ 胡克爾（Hooker 1959; 1998）辯才無礙地主張，耶穌並沒有把祂自己的死和以賽亞書五十三章中的受苦僕人連在一起，而保羅是把二者連在一起的第一位作者。但是，見 Stuhlmacher 2006，他極富說服力地主張，耶穌自己是根據祂的事奉和死亡來詮釋以賽亞書五十三章的。

¹⁵ 關於這敘述在路加福音記載中的重要性，見莫斯納的幾篇關鍵性的文章（Moessner 1990; 1996; 2005）。史特勞斯（Strauss 1995: 325）對路加福音的討論是正確的，他如此說：「路加的特點是，藉著故事的發展——而不是通過不斷強調對舊約聖經預言的應驗——來表達耶穌在救恩歷史方面的重大意義。」史特勞斯（Strauss 1995: 317-33）針對路加福音一使徒行傳中作為僕人的耶穌所作的全部討論，都是極富洞見和極具說服力的。

時常預言祂將來的受苦、死亡和復活。¹⁶ 耶穌教導說，祂的死亡和復活實現了舊約聖經預言要發生的（太二十六 54、56；可十四 49；路二十四 25~27、44~46）。¹⁷ 除了以賽亞書五十二章 13 節~五十三章 12 節，再沒有另外一處聖經更清楚地預言了基督的死亡和復活。如上所指，這段經文也暗示了將來的申冤或復活。當耶穌堅稱舊約聖經預言了祂的受苦、死亡和復活時，祂很可能想到了以賽亞書五十三章。路加福音九章 51 節提到，耶穌「定意」要到耶路撒冷，去經歷死亡。這裏很可能引喻以賽亞書五十三章 7 節，因為在那節經文中，僕人說他要忍受苦難——「我硬著臉面好像堅石」。

一些其他細節也表明：在耶穌的死亡中，對觀福音作者看到了以賽亞書五十二章 13 節~五十三章 12 節中受苦僕人的應驗。在耶穌受洗和登山變像時，神宣告了祂對耶穌的喜悅（太三 17，十七 5 與其平行經文）。這種來自神的認可很可能引喻以賽亞書四十二章 1 節中主的僕人。¹⁸ 在耶穌的醫治事奉中，馬太看到了以賽亞書五十三章 4 節的應驗（太八 17）。此處的引文較接近《馬所拉文本》，過於《七十士譯本》。可能會有人反對耶穌的醫治事奉可以與祂的死亡相提並論，並因此認為這裏引用以賽亞書五十三章是不恰當的。這樣的判斷是過於簡單化了。耶穌的醫治事奉預示了祂的死，而藉著祂的死，祂百姓的憂愁、疾病和罪孽都將得到代贖。

¹⁶ 太十六 21，十七 22~23，二十 17~19；可八 31，十 32~35；路九 21~22、44，十八 31~33。朗格聶克（Longenecker 1970: 104-9）並不贊同胡克爾（Hooker）的觀點，但他本人的觀點——受苦僕人的教導因希臘和猶太思想而一片空白——是值得懷疑的。庫爾曼（1965: 62-71 = Cullmann 1963: 60-69）為如下觀點進行了辯護：耶穌視自己為受苦的僕人。

¹⁷ 賴特（Wright 1998）主張，以賽亞書五十三章的神學必須放在國度到來和以色列的故事背景下來理解。他提醒我們，耶穌對自己身分的觀點和國度來臨的應許關係密切，一定不可截然分開。

¹⁸ 正如 Zimmerli and Jeremias 1957: 81-82 所認為的。

¹⁹ 路加也引用了以賽亞書五十三章，儘管他又一次沒有引用某一句直接把耶穌和僕人等同的經文。耶穌預見自己的死，於是告訴祂的門徒：「我告訴你們，經上寫著說：『祂被列在罪犯之中。』這話必應驗在我身上；因為那關係我的事必然成就」（路二十二 37）。²⁰ 被應驗的事實在此得到強調，因為這在同一節經文提到了兩次。在此引用的舊約聖經經文是以賽亞書五十三章 12 節，而且路加的措辭再一次可以看作是對《馬所拉文本》的直譯，儘管在這一實例中，《七十士譯本》與《馬所拉文本》是極為相似的。在描述耶穌在兩個罪犯之間被釘十字架時，馬太和馬可很可能都引喻了同樣的經文（太二十七 38；可十五 27）。²¹

以賽亞書五十三章 12 節接著說：這位僕人擔當了多人的罪。我們有很好的理由相信，路加認為耶穌就是以賽亞書五十三章中的受苦僕人，這一點也得到了使徒行傳八章 30~35 節的確認。我們在討論使徒行傳中有關耶穌的拯救工作時，會詳細探討這段經文。

耶穌告訴門徒他們是有福的，因為他們的眼睛看見了，他們的耳朵聽見了（太十三 16），這裏可能也是引喻以賽亞書五十二章 15 節。當耶穌在受審過程中被人控告時，祂並沒有為自己進行激烈

¹⁹ 正如 Carson 1984: 205-6 = 卡森 2013: 234-35 所正確認為的。

²⁰ 見 Marshall 1978b: 826; Bock 1996: 1747-48。博克（Bock 1987: 138）認為，路加在此引喻了整個以賽亞書五十三章。路加撰寫的敘述也表明，僕人的死被認為是具有代贖意義的。見 Moessner 1990; 1996; 2005。在其他地方，馬歇爾（2010: 254-55 = Marshall 1970: 172）相當猶豫，不願把以賽亞書五十三章中的代贖與路加福音連在一起。其他人主張，從路加對僕人篇章的使用中並不能看出代贖神學（Cadbury 1927: 280; Zehnle 1969: 441-42; Hooker 1959: 113-14, 149-51; O'Toole 2000）。關於路加福音一使徒行傳中作為僕人的耶穌，見 Green 1990: 18-25。但是，他沒有強調耶穌獻祭式的死亡（sacrificial death）。例如，葛林（Green 1997: 775-76）主張，路加福音二十二章 37 節所指的是耶穌與罪人的交往以及隨之而來的宗教領袖對祂的敵視。

²¹ 關於對典型的十字架酷刑的一個簡潔、易懂的描述，見 Koester 2003: 210-14。亦見 Hengel 1977 的篇幅較長的著作。

的辯護，而是經常保持沉默（太二十六 62~63，二十七 12~14 與其平行經文）。這種做法應驗了以賽亞書五十三章 7 節的內容：僕人像羊羔被帶到宰殺之地，卻不開口表示反抗或進行自我辯護。

表明耶穌就是這位僕人的關鍵經文是馬可福音十章 45 節：「因為人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價」（參：太二十 28）。²² 這節經文並沒有直接引用以賽亞書五十三章的內容，但是「多人」（*polloi*）一詞的使用引喻了那一章的內容，因為那裡講到該僕人的受苦和死亡是為了「多人」（賽五十二 14~15，五十三 11、12）。另外，人子來服事人這種觀念也是引喻主的僕人。最後，將耶穌的生命描寫為是為多人獻上的贖價，這很好地再現了遍佈以賽亞書五十三章的為他人獻出生命這種觀念，²³ 而且這與新出埃及的應許也是一致的：雅威應許要救贖以

²² 該語錄以完全相同的措辭出現在馬太福音中——除了一開始介紹性的話語之外。因此，耶穌把人子和主的僕人融合在了一起（正如 Cullmann 1963: 65 = 庫爾曼 1965: 67-68 所認為的）。經常有人說，在路加福音中，十字架神學的地位被降低了。例如，這句話在路加福音的平行經文（路二十二 27）沒有出現贖價語錄。竇勃（Doble 1996: 3-4）如此寫道：「嚴格來講，這樣廣泛地抱怨路加福音，其本質是甚麼？有人聲稱，在路加福音一使徒行傳中，耶穌的死被『淡化』了。」亦見 Creed 1930: lxxi-lxxii; Conzelmann 1960: 201; Tyson 1986: 170。關於對相關學術研究的概覽，見 Herrick 1997。的確，路加並沒有像馬太和馬可那樣，把耶穌的死亡在救恩論上的深遠意義放在顯著地位上。但是，有一點卻是毋庸置疑的，那就是：學者們低估了路加著作中的十字架神學。在路加福音中，耶穌死亡的代贖性質得到了以下兩點的支持：對主的僕人的引喻和耶穌在最後晚餐上所講的話（路二十二 19~20）。在我們探視使徒行傳時，我會主張，耶穌死亡的代贖意義比人們通常所認為的更加重大。關於為此觀點的全面辯護，見金貝爾（John Kimbell）即將完成的博士論文（Southern Baptist Theological Seminary in Louisville, Kentucky）。

²³ 對該觀點的反對，見 Hooker 1959: 77。關於支持該觀點的更詳細的表述，見 France, 1971: 110-32; Kim 1983: 50-61; O. Betz 1998: 83-85。賀德（Head 1995: 113）指出，*lytron* 一詞指為了戰犯或奴隸的釋放而

色列，大概是藉著這位僕人的工作成就的。²⁴ 那些熟知舊約聖經的人，很可能會注意到「贖價語錄」對以賽亞書五十三章的引喻。類似的引喻可能還出現在耶穌在最後的逾越節筵席上所講的話：「這是我立約的血，為多人流出來的」（可十四 24）。²⁵ 在馬太福音中，額外使用了「使罪得赦」等字（太二十六 28）。²⁶ 「多人」（*polloi*）一詞的使用以及耶穌的死對罪得赦免的保證，都與以賽亞書五十三章的主題遙相呼應。²⁷ 在此，耶穌的死被視為使罪得赦的祭物，所以祂的死具有救恩論的意義。

約翰福音

約翰認為耶穌的死其實包括了祂的「被高舉」（*hypsōō* [約三 14，八 28，十二 32、34]），這一觀念可能引喻了以賽亞書中的「僕人」，因為在以賽亞書五十二章 13 節，這位僕人被「高舉上

付上的贖金。他指出，贖金的替代性質在約瑟夫的《猶太古史》14.107 中也是很清晰的。關於此處耶穌死亡的替代性質，亦見 Kim 1983: 58-59。

²⁴ 關於馬可福音十章 45 節引喻了以賽亞書五十三章，為這種觀點所做令人信服的辯護，見 Watt 1998；參 Evans 2001: 120-23。

²⁵ 尤其見 France 1971: 121-23。

²⁶ 對於路加福音二十二章 19~20 節「聖餐語錄」的真實性，學者有不同的看法。關於反對真實性的主張，見 Ehrman 1991。然而，這處經文應被視為是真實的，因此它可以支持路加神學中代贖的重大意義。見 J. Petzer 1984; K. Petzer 1991; Walton 2000: 137-39。關於路加福音的舊約聖經背景，見 Green 1988: 187-97。華爾頓（Walton 2000: 108）正確地主張，路加的這個語錄具有代表性和替代性的意義。亦見 Walton 2000: 109-10。

²⁷ 正如法莫（Farmer 1998: 265）所認為的：「『流出』這一表述，即便不是有意識地引喻以賽亞書五十三章的語言和概念，也是明顯的呼應。」以賽亞書五十三章作為此處的背景，這種觀點並沒有得到所有人的贊同，但這一點是很有可能的（見 Stuhlmacher 1993: 50）。司徒眉齊（Stuhlmacher 1993: 72）主張，所使用的語言指出了耶穌為多人作出的替代性的死亡。

升」，而《七十士譯本》同樣採用了 *hypsōō* 這一動詞。約翰相當顯著地分享了以賽亞的思想世界，因為在兩卷書中，僕人的升高都是藉著受苦而實現的。²⁸ 約翰在其福音書一處重要的經文引用了以賽亞書五十三章 1 節，概括了耶穌的公開事奉，並解釋了為甚麼那麼多猶太人不相信耶穌（約十二 38）。他們的不信其實並不奇怪，因為聖經一直在預言：許多人不會相信向他們所宣講的神的話，上主的膀臂不會向他們顯露。約翰把以賽亞書五十三章和以賽亞書六章連在一起，認為是主「叫他們瞎了眼，硬了心」（約十二 40）。²⁹ 所有的一切都是按照神的計劃發生的，因此耶穌將要被處死。這和以賽亞書五十三章的預言是一致的。我們也應該指出，約翰對以賽亞書五十三章的理解並不是宿命論意義上的。他認為不信的猶太人應該為自己的不信負責（約十二 43、46~48）——雖然他們的不信早已被預定了。神使人心剛硬和人選擇不信之間的關係，約翰並沒有從哲學的角度去解決，但是兩個真理同時存在。³⁰

對觀福音中有關耶穌拯救的故事

對觀福音講述了作為主的僕人的耶穌是如何拯救祂的百姓的。因此，我們接下來要大致瀏覽一下，對觀福音中強調耶穌的拯救工作的敘述。

²⁸ 研究約翰著作的學者經常發現一個現象，就是一個詞語具有雙重含義（見 Dodd 1953: 375-78; Barrett 1978: 214）。

²⁹ 關於此處約翰對舊約聖經的使用，見 Evans 1988: 129-35 的進一步討論。

³⁰ 見 Carson 1991b: 448-49 = 卡森 2007a: 695-97 的有幫助的簡要評論，以及 Carson 1981a = 卡森 2007b 的長篇分析。我們可以稱約翰為兼容論者 (compatibilist)。

正如馬太在耶穌降生的故事中所說的，「祂要將自己的百姓從罪惡裏救出來」（太一 21）。³¹ 接下來的經文表明，耶穌有能力拯救，是因為祂是以馬內利（太一 23）。正如我們之前所指出的，在馬太福音中，耶穌代表真以色列。然而，從該福音書可以明顯看到，按照神的定旨，耶穌這位真以色列和大衛寶座上的君王必然要經歷苦難。從一開始祂就面對著反對和排斥。當博士前來詢問猶太人的王在哪裏出生時，耶路撒冷並沒有歡呼喜悅，而是深感「不安」（太二 3）。為保全耶穌的性命，祂的父母逃往埃及（太二 13~18）。拒絕的主題為整個敘述罩上一道陰影。在祂的家鄉，耶穌並沒有受到歡迎，而是被人拒絕（太十三 53~58 與其平行經文；路四 16~30）。甚至連祂自己的家人都懷疑祂是否神智不正常，而且他們似乎希望祂終止自己的事奉（可三 21；參：三 32；路八 19~21）。

法利賽人承認耶穌的醫病和趕鬼，但不是把它當作國度的到來，而是認為那是別西卜的工作（太九 34，十 25，十二 24 與其平行經文）。他們定意要除掉耶穌，因為祂在安息日醫病（太十二 14 與其平行經文；路十三 10~17，十四 1~6），不遵守有關潔淨的規條（太十五 1~20 與其平行經文）。他們不能明白，耶穌與人同桌共餐的做法，其實是具體地表達了祂所帶來的國度和赦罪的信息。³² 他們可悲地廢棄了神為他們所定的旨意（路七 30）。他們貪愛錢財（路十六 14），把自己高舉為道德模範（路十八 9~14）。耶穌在各城裏宣講天國的好消息時，那裏的人們抵擋祂（太十一 20~24 與其平行經文）。不僅耶穌的本族人拒絕祂，連撒瑪利亞人也排斥祂，這預示了祂的死亡（路九 51~56）。施洗約翰的死亡也預示了耶穌的命運（太十四 1~12 與其平行經文）。

³¹ 戴維斯和艾利森 (Davies and Allison 1988: 210) 儘管認為從罪中被救出來是神的禮物，卻沒有把這一點與馬太福音中兩節經文之後的以馬內利連在一起。哈格納 (Hagner 1993b: 21) 則看到了這一關聯。

³² 見 Meyer 1979: 158-62; Green 1995: 86-89。

人們渴望耶穌行個神蹟以證明祂的真實性，這種渴望源自一個「邪惡淫亂」的心（太十二 39 與其平行經文；參：十六 1~4）。耶穌警告說，祂來不是帶來和平，而是紛爭，人們將為著是否要忠心於祂而分裂（太十 34~39 與其平行經文）。祂甚至勸告施洗約翰，不要因祂而跌倒（太十一 6 與其平行經文）。那些拒絕耶穌的人就像反復無常、備感無聊的小孩子，不能決定要玩哪一種遊戲（太十一 16~19 與其平行經文）。宗教領袖們和掌權者利用狡猾的問題，試圖使祂落入圈套，以便除掉祂（太十九 3，二十二 15~33 與其平行經文）。耶穌卻反過來向法利賽人和文士宣告審判（太二十三 1~39 與其平行經文；參：十六 5~12 與其平行經文）。

因此，在福音書中，耶穌的十字架命運一直是在預料之中的。耶穌不顧施洗約翰的反對，甘願接受他的洗禮，這一奇怪事件被解釋為「理當這樣盡諸般的義」（太三 15）。³³ 那些進入水中接受洗禮的人如此行，是為了承認自己的罪（太三 6）。約翰竭力攔阻耶穌如此行，因為他清楚知道，這類的洗禮對於這位「神所喜悅的」來說是不合宜的（太三 17）。耶穌同意接受洗禮，因為祂要與以色列以及與他們的罪表示認同。作為主的僕人，祂擔當了以色列人本應受的懲罰。祂這位新郎要為祂新娘的緣故而被帶走（太九 15）。³⁴ 宗教權威人士拒絕耶穌，他們對此難逃罪責，但這實際上反而實現了神的計畫。在耶穌登山變像的記載中，摩西和以利亞在與耶穌討論祂即將在耶路撒冷完成的「出埃及」（路九 30~31，《和合本》作「去世」）。以賽亞書應許的新出埃及以及藉此而來的新造，只

³³ 只有馬太福音提供了這一解釋（參：可一 9；路三 21）。見 Hagner 1993b:57

³⁴ 絕大多數人都同意，「新郎」並不是彌賽亞的頭銜（見 Fitzmyer 1981a: 599）。但是，一些解經家過於謹慎，以致沒能看到這其實暗指了耶穌的死，這表明他們並沒有把福音書作為一個整體來閱讀。另一方面，哈格納（Hagner 1993b: 243）指出，在此我們並沒有看到明確的受難預言，但是當門徒在事後回想起來，卻將認識到耶穌所說話語的重要意義（也見 Nolland 2005: 390-91）。亦見 France 2002: 140。

有藉著耶穌在十字架上成就的「出埃及」才能實現。在旅行敘述中（路九 51~十九 40），路加也強調說：耶穌定意要到耶路撒冷去，為要獻出自己的性命（路九 51）。耶穌來到祂百姓中間的目的，不是單單教導他們正路，而是要到十字架上犧牲，以此確保在律法和先知書中所應許的救恩。

耶穌事奉中最大的神蹟是約拿的神蹟（太十二 40，十六 4 與其平行經文）——宗教領袖們無法領悟的神蹟。約拿被大魚吞沒，這代表神因該先知的罪而審判了他。同樣，耶穌也在十字架上被神審判——被神親自離棄（太二十七 46 與其平行經文；參：詩二十二 1），這是因為祂把以色列、甚至全世界的罪都擔在自己身上。³⁵ 猶太人的掌權者得出一個正確的結論：耶穌的死表明了神對祂的審判。但是，他們沒有看到，審判的實施是因為耶穌這位神的僕人為祂百姓的緣故而犧牲了自己，也就是說，祂正在把祂的百姓從罪惡中拯救出來。約拿的神蹟也適用於解釋耶穌的得著恢復。約拿被大魚吞沒，受到神的審判，但這並不是神的終審判決。³⁶ 約拿從審判之中被解救出來，結果大魚把他吐在旱地上。與此相似，耶穌也因從死裏復活而從審判之中被解救出來，這表明神已經為祂辯護，立祂為主和基督了。耶穌構成了真以色列，因此，以色列人只有藉著相信祂才可以得救。

³⁵ 因被神離棄而發出的吶喊，不應被理解為絕望，而必須在整個詩篇二十二篇的背景下來解讀。本詩篇教導說信靠神的必獲得申冤（正如 Stuhlmacher 1993: 54 所正確認為的）。胡克爾（Hooker 1991: 376）、戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1997: 625）、以及陸茲（Luz 2005: 550-51）都持相反觀點，他們儘管看到了所發生之事的「恐怖」，卻拒絕與詩篇二十二篇其餘的地方有任何關聯（亦見 Cranfield 1963: 458-59）。哈格納（Hagner 1995: 844）的觀點是平衡的，他認為我們應該考慮到整首詩篇，但同時又合宜地警告：我們千萬不要「降低目前被離棄的真實狀況」。

³⁶ 見 Marshall 1978b: 485。對約拿的引喻應該從回顧的視角來理解（Hagner 1993b: 354）。

對觀福音並沒有專注於以零星的神學陳述來詮釋耶穌死亡的意義；它們反倒是藉著敘述來揭示耶穌死亡的意義。³⁷ 在凱撒利亞腓立比，門徒終於明白了耶穌就是彌賽亞（太十六 13~20 與其平行經文）。於是，耶穌準備向他們啟示祂到底是怎樣的一位彌賽亞。因此，在每卷福音書中，敘述都被有關受難的預言打斷（太十六 21~23，十七 22~23，二十 17~19 與其平行經文；亦見：太二十六 1~2）。然而，必須強調的是，這些預言不是僅僅關於受難的；耶穌也預言了祂的復活。祂預言說：和約拿故事有關的審判和恢復，要在祂自己的事奉中體現出來。

每一卷對觀福音書的高潮，都出現在耶穌死亡和復活的記載，因此，這些記載不僅強調了耶穌為其百姓擔當的審判，也表達了神為耶穌的緣故而進行的干預。在福音書的敘述中，人們對耶穌的反對達到白熱化的地步，以致宗教領袖商議要殺掉祂（太二十六 3~5 與其平行經文）。表面看來，好運似乎站在了耶穌仇敵的一邊，因為猶大同意背叛耶穌（太二十六 14~16 與其平行經文）。從馬太福音所記載猶大後來的後悔來看，他本可以決定不背叛耶穌（太二十七 3~10），但是他做出了致命的決定，並因此應驗了先知的預言——耶穌要被人以三十塊錢出賣（亞十一 13）。但這是從耶穌仇敵的視角來看的。從神的視角來看，祂藉著人的意圖——或好或壞——在耶穌的生平中成就了祂的計畫。因此，馬利亞膏抹耶穌是具有預言意義的行為，因為該行為是為耶穌的安葬而準備的——儘管在她心目中，膏抹的行為只是表達她對耶穌的近乎奢侈的奉獻和濃厚的愛意（太二十六 6~13 與其平行經文）。

耶穌知道，預定祂死亡的時間到了（太二十六 18）。祂遭人背叛，但這恰恰是按照聖經的預言發生的，所以在神看來，沒有甚麼事是令祂吃驚的。但另一方面，猶大仍然需要為自己的罪負責（太

³⁷ 費茲梅 (Fitzmyer 1981a: 16) 指出，在路加福音中，歷史和神學是結合在一起的。我們可以從這一點而得出結論：路加是藉著故事來表達神學的。

二十六 24)。³⁸ 神藉著人類的行為來行事，因此，是祂擊打了耶穌這位牧人（太二十六 31 與其平行經文；參：亞十三 7）。耶穌所承受的杯來自父（太二十六 39、42、44 與其平行經文）。在舊約聖經中，「杯」代表神的怒氣，傾倒在那些違背祂旨意的人身上（詩十一 6，七十五 8；賽五十一 17、22；耶二十五 15、17、28，四十九 12；哈二 16）。代表神怒氣的這杯被傾倒在耶穌身上——這是父的旨意。路加尤其強調了耶穌在客西馬尼園所經受的巨大痛苦，當時祂出汗甚多，以致汗珠如大血點滴在地上，甚至天使都來加添力量給祂（路二十二 43~44）。

耶穌肯定知道，至終，是天父在掌管發生在祂身上的一切，祂相信天父有能力差派十二營之多的天使來搭救祂（太二十六 53）。發生在耶穌身上的一切惡行，都是為要應驗聖經上的話（太二十六 54、56 與其平行經文），或者正如路加所說，這些都成全了神早已定意要行的（路二十二 22）。但是，值得再次強調的是，這並不會免去迫害耶穌之人當面對的責任（太二十六 55；路二十二 22）。聖經親自預言，耶穌將被列為罪犯（路二十二 37）。甚至一些很小的行為——諸如為祂的衣服抓鬪這件事——也都應驗了聖經上的預言（太二十七 35 與其平行經文；參：詩二十二 18）。

耶穌被當作罪犯對待，因為祂是為其百姓的緣故而被視作罪人的（太二十六 55 與其平行經文）。耶穌保持沉默並甘願忍受虐待——這表明祂是「主的僕人」（太二十六 63、67、68，二十七 11~14 與其平行經文；參：賽五十三 7）。對觀福音對耶穌死亡的記載必須從多個層面來閱讀，因為，儘管宗教領袖們無法測透，聖經的預言依然實現了。當彼拉多質問耶穌祂是否是猶太人的王時，耶穌回答說：「你說的是」（太二十七 11 與其平行經文），因為宗教

³⁸ 馬太絲毫沒有表示，聖經的預言可以使猶大逃脫道德上的罪責。即使人們不知道他們為何行惡，他們仍要為自己的惡行負責。哈格納 (Hagner 1995: 815) 正確地評論說：「我們可以同情猶大，但我們不能視他為英雄，甚至令人扼腕的是，也不能視他為信徒。」

領袖正是以此為根據而定罪耶穌的（太二十七 37 與其平行經文）。因此，猶太人殺害了他們的君王、救主和彌賽亞（可十五 32）。士兵嘲弄耶穌，給祂穿上皇袍，把荊棘冠冕戴在祂頭上，擁戴祂為猶太人的王（太二十七 27~31 與其平行經文；參：路二十三 11）。然而，他們沒有看到耶穌是一位受苦的君王，祂的苦難和荊棘冠冕是通往榮耀的必經之路。眾人嘲弄耶穌，請祂從十字架上下來，以此證明祂真是神的兒子和以色列的王（太二十七 39~44 與其平行經文）。³⁹ 他們卻沒有預料到，在耶穌死後，神的確要搭救祂。只有那位百夫長看出：耶穌的死正是祂藉以彰顯其神兒子身分的方式（太二十七 54；可十五 39）；⁴⁰ 或者正如路加所描繪的，耶穌雖是義人，卻被處死（路二十三 47）。⁴¹ 然而，這些士兵恰恰是因著他們的行為而參與成就了「主的僕人將受苦難」的預言。巴拉巴的釋放（太二十七 15~23 與其平行經文）也具有象徵意義，因為在此，耶穌的確將祂百姓中的一員從他的罪中拯救出來。無罪的替有罪的而死。⁴² 耶穌完全被視為一個普通的犯人，在其他兩位當受死刑的罪犯之間被釘十字架（太二十七 38 與其平行經文）。

所有三部對觀福音書都強調了耶穌是無罪的。控告耶穌的證人的證詞無法令人信服，而且互相矛盾（太二十六 59~62 與其平行經文）。異教徒和唯利是圖者彼拉多試圖釋放耶穌，因為他意識到對耶穌的指控是毫無根據的，而且源自嫉妒（太二十七 18 與其平行經文）。彼拉多的妻子告訴彼拉多：她正受到一個夢的困擾，她想藉此竭力勸阻丈夫定耶穌的罪，因為耶穌是個「義人」（太二十七 19）。彼拉多試圖阻止眾人進一步的圖謀，所以他抗議說耶穌並

³⁹ 然而，路加記錄說：與耶穌一同被處決的兩個罪犯之一悔改了，祂向耶穌祈求憐憫（路二十三 40~42）。

⁴⁰ 見 R. Brown 1994: 2: 1143-52 全面深入的討論。

⁴¹ 再次見 R. Brown 1994: 2: 1160-67 中深入的討論。

⁴² 福音書作者並不關心巴拉巴是否真的成了信徒。他們在本故事中所察覺到的是更深層的意義，該意義遠超過巴拉巴或當時其他任何在場的人所能理解的程度。

沒有做甚麼惡事（太二十七 23 與其平行經文），後來他極富戲劇性地藉著在眾人面前用水洗手來表明他本人與此事無關。他這樣做是想表明：猶太群眾要為處決耶穌而承擔全部責任（太二十七 24~25）。

路加甚至更加強調指出彼拉多堅稱耶穌是無罪的。⁴³ 他宣告說對耶穌的指控是毫無根據的（路二十三 4）。事實上，儘管彼拉多和希律二人都算不上是正義的捍衛者，但二人都查不出來耶穌有罪（路二十三 13~15）。彼拉多規勸猶太人的領袖，竭力勸阻他們不要施行他們的圖謀。他執意要釋放耶穌（路二十三 20、22），但最終在眾人的堅強意志面前放棄了努力（路二十二 23~24）。耶穌無罪這一主題實現了兩個目的。第一，耶穌不是一個政治意義上的犯人，犯了大罪以至於當被處死。顯而易見，耶穌死於各種捏造的指控。第二、也是更加重要的一點是，耶穌作為無辜者而被處死，祂雖無罪，卻為他人而死。耶穌拒絕喝下用苦膽調和的酒——用以緩解疼痛之用（太二十七 34 與其平行經文），這代表耶穌的死是為了他人的緣故。⁴⁴ 祂不想在被麻醉的狀況下經受十字架的痛苦，而是在有知覺的情況下、意志堅定地在折磨祂的人手下經歷死亡。

耶穌的死打開了一條通往神的新路，殿裏的幔子從上到下裂為兩半——這象徵了新路的出現（太二十七 51 與其平行經文；可十五 38；參：路二十三 45）。該事件表明：耶穌的死——而不是聖殿——才是罪得赦免的途徑。⁴⁵ 這一點也得到以下事實的確認：馬

⁴³ 一些學者因此總結說：路加強調耶穌是一位殉道士（見 Dibelius 1934: 201）。如果減輕耶穌之死的代贖性質，這觀點就不恰當了。

⁴⁴ 見 R. Brown 1994: 2: 940-44。

⁴⁵ 馬可很可能想到了隔在聖所和至聖所之間的那個幔子，因為這層幔子具有更為重要的意義，而且在《七十士譯本》中，此處使用的詞（*katapetasma*）通常是指內層的幔子。被撕裂的幔子也象徵將來聖殿的被毀，以及耶穌死亡所鋪就的通向神的道路，因此，作者在此想到了隔在聖所和至聖所之間的那層幔子（見 Hooker 1991: 377-78; Hagner 1995: 848-49）。諾蘭德（Nolland 2005: 1212-14）和陸茲（Luz 2005:

太提到那些從死亡中復活的聖徒（太二十七 52~53）。這表明，隨著耶穌死而復活，將來世代的生命已經開始出現。

耶穌單憑自己的死並不足以把人從罪中拯救出來。為了完全應驗約拿的神蹟，耶穌還必須從死裏復活。對觀福音竭盡全力證明：耶穌的確從死裏復活了。祂的屍體被亞利馬太的約瑟細心地處理過。馬太指出，約瑟把屍體放入他自己的新墳墓裏；路加補充說：那墳墓從未被使用過，因此裏面沒有其他屍體（太二十七 60；路二十三 53；參：可十五 42~46）。那些婦女知道墳墓所在的位置（太二十七 61 與其平行經文），⁴⁶ 而且有個兵丁奉命看守墳墓，以確保無人來偷耶穌的屍體，或做出其他壞的勾當（太二十七 62~66）。

所有對觀福音書都記載了耶穌的復活，儘管馬可的記載出人意外地簡潔和稀少。⁴⁷ 馬可福音沒有記載耶穌復活後的顯現，儘管有顯現的應許（可十六 7）。空墳墓表明耶穌已經復活了（可十六 6；太二十八 6；路二十四 5~7）。⁴⁸ 另外，復活這一事件「確認了一個事實——耶穌死在十字架上，是其事奉生涯中的決定性事件」。⁴⁹ 若沒有復活，使徒的信仰就是不可信的，因為一個被釘十

565-66）主張，此事件預示了聖殿的被毀，以及在耶穌經歷死亡時神的大能和充滿震撼力的作為。法蘭士（France 2002: 656-57）略加保留地持以下觀點：該幔子是人從院子進入聖所的通道（亦見 Marshall 1978b: 875; Davies and Allison 1997: 629-32; Nolland 2005: 1213）。關於如何解讀「幔子」一詞的詳細討論，見 R. Brown 1994: 2:1097-1118。

⁴⁶ 「這一說明有助於證明有關安葬耶穌的那個具體墳墓的準確知識」（Hagner 1995: 859）。關於對耶穌墳墓的全面討論，見 R. Brown 1994: 2:1242-83。

⁴⁷ 關於馬可的觀點，見 Wright 2003: 616-31，他傾向於認為，馬可試圖撰寫的，超出馬可福音十六 8 節。

⁴⁸ 馬可強調拿撒勒人耶穌復活了（可十六 6），這彰顯了地上耶穌和復活耶穌之間的連貫性（正如 Kingsbury 1983: 134 和 France 2002: 680 所正確認為的）。

⁴⁹ Kingsbury 1983: 134。

字架的彌賽亞與他們的信仰有所衝突。席拉特（Schlatter）正確地說道：「該思想〔一個被釘十字架的彌賽亞〕應該是有史以來人類的奇思異想所能創造出來的最稀奇古怪的畸形怪物。」⁵⁰ 在耶穌復活的那個主日，祂首先親自向婦女顯現（太二十八 9~10）。這個細節是相當重要的，因為在猶太社會中，婦女是不能作為有效證人的，所以編造故事者不會以婦女作為復活事件的第一見證人。根據馬太福音的記載，在耶穌死後，祂在加利利的一座山上向十一位門徒顯現（太二十八 16~17）。該事件簡直太令人震驚了，以致有人甚至懷疑耶穌是否真的復活了。然而，馬太清楚地教導說：耶穌本人正是征服了死亡並差派門徒的那一位。⁵¹

路加記錄了耶穌在往以馬忤斯路上向革流巴及其同伴顯現這一事件（路二十四 13~35）。⁵² 他們一開始並沒有認出耶穌來，但是當他們行走時，耶穌按著聖經向他們解釋：彌賽亞在進入榮耀之前必須要先受苦。意味深長的是，他們只是在耶穌擘餅時才認出祂來，這是因為只有當人明白了耶穌就是被釘十字架的那位時，他們才能看清楚祂的真實面貌。如果人憑著信心轉向耶穌，耶穌就會向他們打開天堂之門——甚至向罪犯打開（路二十三 42~43）。⁵³

路加的敘述強調耶穌復活的可信性，這也預示了使徒行傳的敘述——耶穌的復活是該卷書的一大特色。耶穌向門徒顯現，他們卻懷疑祂是否真的是以肉身的形式顯現（路二十四 36~49）。復活的耶穌不是靈或鬼，因為祂邀請門徒來看、甚至來摸祂，以此驗證祂是否真在他們中間。接著，祂在門徒面前吃了一片魚。儘管門徒懷疑耶穌，但他們知道魚是真實存在的，而且靈是不會吃魚的。耶穌

⁵⁰ Schlatter 1997: 377（見他全部的討論，375-383 頁）。

⁵¹ 關於馬太的復活觀，見 Wright 2003: 632-46。

⁵² 關於路加的復活觀，見 Wright 2003: 647-61。

⁵³ 克倫普（Crump 1992: 88）的觀點趣味盎然，他主張：在聽到耶穌為他得赦免而禱告之後，那位被救贖的罪犯得到了這一洞見。關於對該語錄的真實性的支持，見 Crump 1992: 79-85。

隨之教導他們：祂的死和復活實現了舊約聖經，祂的死和復活並不代表令人意外的事件的轉折，而恰恰是成就了神的目的。

因此，對觀福音中的故事從一開始就強調：耶穌來到世上的目的就是去十字架。對觀福音其實就是附有長篇引言的受難敘事。⁵⁴ 在對觀福音中，十字架既不被視作是不幸的慘劇，也不是耶穌試圖以瘋狂的方式帶來神的國度。耶穌的受苦和死亡恰恰是舊約聖經拯救應許得以實現的方式，而祂從死裏復活這件事則確保了該應許的實現。歸根結柢，復活預示了將來世代——所應許的救恩時代以及神保證的新造——的來臨。藉著耶穌的受苦和復活，新的「出埃及」和新造已經到來。祂已經把祂子民的虧欠和罪孽都擔在自己身上，所以他們既是按神的形象創造的人類，就可以享受自由和喜樂。我在討論對觀福音的這個敘述上花費了不少筆墨，因為這在每位福音書作者的神學中都佔據了核心地位。每卷對觀福音書都是以耶穌的死和復活為高潮的，因此，十字架和復活是故事的中心所在，而且以敘述的形式表達了耶穌的拯救工作和神拯救應許的實現。因此，對觀福音中的敘事性記載與本書的主要主題之一是相吻合的，因為正是藉著有關耶穌生平的敘述以及耶穌的十字架和復活，神的拯救應許得以實現。

約翰福音中的基督十字架

約翰福音敘述概覽

約翰福音中的敘述明顯與對觀福音不同，然而必須指出的是，二者的整體模式是類似的。比如，耶穌的教導和醫病事奉吸引了許多人，但是，祂的自我宣稱和安息日的醫病在人群中引發了爭執。在我們探討約翰敘述的大致脈絡時，我們將看到：在整個記載中，十字架反復得到暗示。

⁵⁴ 關於福音書的受難主題，見 Senior 1984; 1985; 1989；亦見 R. Brown 1994 的兩卷本的著作。

約翰福音獨特的特色之一是，潔淨聖殿的故事出現在靠近福音書開始的地方（約二 13~22），所以，耶穌與猶太人的衝突從祂事奉的一開始就出現了。約翰經常——儘管不是一成不變地——使用「猶太人」一詞，來描述反對耶穌的宗教權威人士。⁵⁵ 耶穌在安息日醫治了一個人，並告訴他拿起褥子行走，這使得祂與猶太人的爭端猛烈迸發出來（約五 8~9、16~18）。意味深長的是，耶穌並沒有訴諸拉比式的辯論來為自己的行為辯護。祂反而宣告說，父在安息日做工，因此祂也在安息日做工。耶穌宣稱自己是從天上降下來的糧，並且聲稱人們必須吃祂的肉、喝祂的血才能得生命，耶穌的宣稱極大地加劇了祂與猶太人的衝突（約六 35~59）。甚至祂的許多門徒也因為這些聲稱而離祂而去（約六 60~66）。

耶穌在世最後一年的那個十月，猶太人的住棚節來臨。那時，「猶太人」（也就是宗教權威人士）定意要殺害耶穌（約七 1）。顯然，耶穌在安息日醫治那人並且命令他拿起自己的褥子，這使得宗教權威人士極為震驚，因此他們堅定地認為耶穌必須要被處死（約七 21~23）。在節日期間，法利賽人打發差役去逮捕耶穌，但是這些差役卻無法完成這個使命（約七 30、32、45~52）。尼哥德慕也主張領袖們在作出最終決定之前最好保持開明的思想，但是他的建議遭到斷然而無禮的拒絕。一些門徒已經相信耶穌，但是甚至他們也被耶穌隨後的教導所激怒，進而威脅要殺害祂，因為祂聲稱祂早在亞伯拉罕之前就已存在（約八 58~59）。耶穌敏銳地察覺到人們想要殺害祂，而這一主題貫穿了整個講論（約八 37、40、44、59）。

耶穌把泥抹在一個瞎子的眼睛上，藉此開了他的眼睛，在這之後，對耶穌的反抗進一步加劇（約九章）。緊接著，針對耶穌是否

⁵⁵ 在約翰福音中，「猶太人」一詞通常是指猶太教的宗教領袖（見 Barrett 1978: 171-72），但是，布朗（R. Brown 1966: lxxi）正確地指出，該詞並不總是指宗教領袖（亦見 Carson 1991b: 141-42 = 卡森 2007a: 215-17）。

來自神這一問題，人們起了紛爭。一些人的結論是，任何能夠使瞎子看見的人都肯定是來自神的（約九 16）；其他人則深信，一個不守安息日的人不可能是來自神的（約九 16），而且肯定是個罪人（約九 24）。與此相似，在耶穌講完有關羊和好牧人的比喻之後，一些人認為耶穌瘋了，被鬼附了；而其他人則提出疑問：一個被鬼附的人如何能使瞎子重見光明呢（約十 19~21；參：八 48）？反對者的勢力更大，因為那些承認耶穌是基督的人被趕出了會堂（約九 22），⁵⁶ 因為宗教領袖們確信，耶穌的自我聲明構成了褻瀆罪（約十 33、36）。

在其生命最後的那個十二月，耶穌在修殿節上聲稱祂與父原為一。耶穌說完這些話之後，猶太人就拿起石頭來要打祂。他們的企圖沒有得逞，因為耶穌逃脫他們的掌控而離開，往約但河外（約十 22~42）。在那年的春天，在其世上生活的最後日子裏，耶穌使拉撒路從死裡復活（約十一 1~44）。該亞法和公會擔心耶穌的影響力會導致羅馬人的入侵以及聖殿的被毀，而一旦如此，他們也將會失去領導地位。他們最後認為：為了國家的利益，耶穌必須被處死（約十一 45~53）。因此，隨著逾越節日益臨近，有關必須逮捕耶穌的吩咐開始傳開（約十一 57）。

緊接著是耶穌的受膏——這預示了祂的受苦和死亡（約十二 1~8）。耶穌在去耶路撒冷時並沒有期望群眾會擁護祂，進而推翻當權者的決定。祂確知自己的死已經迫在眉睫（約十二 27、32~34，十三 1~3），因為祂預言說門徒當中的一位將要出賣祂（約十三 21~30）。在耶穌所作的最後一個講論中（約十三~十七章），占主導地位的是祂將要離開門徒這一信息（約十三 33、36，十六 16~

⁵⁶ 在研究約翰福音的學術界有一個常見的主張：因承認耶穌是基督而被趕出會堂，這又透露出約翰著作的時代錯誤之特徵（尤其見 Martyn 1979）。儘管這一觀點很流行，我們依然有很好的理由將約翰福音中有關耶穌事奉的記載視為符合歷史的（見 Carson 1991b: 369-72 = 卡森 2007a: 570-74; Ridderbos 1997: 341-44; Köstenberger 2004: 288-89）。

24）。⁵⁷ 耶穌要去為祂的門徒預備地方（約十四 3），那也是祂現在要到父那裏去的原因（約十四 25、28，十六 28，十七 11、13、24）。耶穌正在對門徒進行最後的教導，因為祂與他們在一起的時間不多了（約十六 4~5），祂很快就會賜下一位保惠師（約十六 7）。

約翰福音的受難敘述與對觀福音有很多相同之處，然而約翰在敘述時卻有著自己獨特的想法。⁵⁸ 約翰強調指出，所發生的一切都是神早已命定好的，都與神的計畫一致。耶穌沒有主動逃離逮捕祂的人，而是把自己交在他們手中，因為祂知道將要發生的一切（約十八 4；參：十三 1）。耶穌身上的神聖光芒顯然使逮捕祂的人深感懼怕；當耶穌指明自己的身分時，他們立刻退後倒在地上（約十八 6），⁵⁹ 而耶穌幾乎不得不主動邀請他們來完成抓捕的過程（約十八 7~8）。彼得拿出刀來攻擊那些抓人的兵丁，砍掉了大祭司的僕人馬勒古的右耳。但是，耶穌嚴厲責備彼得動武，強調祂定意要喝父賜給祂的杯（約十八 10~11）。如同在對觀福音中一樣，這杯代表了神的忿怒。⁶⁰ 耶穌甘願為了祂百姓而親自承受神的怒氣。

另外，耶穌並沒有認為自己的死是一場應當避免的悲劇；祂反而強調十字架是父的旨意——是父給祂喝的杯。約翰描述了耶穌背負十字架的場景，藉此強調耶穌甘願受苦（約十九 17）。約翰省略了傳統上所認為的古利奈人西門幫助耶穌背十字架的場面。與此相似，約翰還提醒讀者注意該亞法論及耶穌之死的話語（約十八 14；

⁵⁷ 約翰福音十四章 18~19 節可能是指耶穌在聖靈裡來到門徒當中（R. Brown 1970: 645; Bultmann 1971: 617-19; Köstenberger 2004: 439），指祂在復活後向門徒顯現（Carson 1991b: 501-2 = 卡森 2007a: 777-79），或者指復活和再來連在一起（Barrett 1978: 463-64）。筆者認為卡森的觀點是最具說服力的。

⁵⁸ 關於約翰福音中的受難敘述，見 Dodd 1953: 426-43。

⁵⁹ 見 Beasley-Murray 1987: 322-23。

⁶⁰ 見 Ridderbos 1997: 578; Köstenberger 2004: 509。

參：十一 49~52)。該亞法的話被視為一種預言——表示耶穌要為了別人而死。

彼拉多寧願猶太人自己審判耶穌，但是他還是接手了這個案件，這表明：耶穌對其受死方式所作的預言得以應驗（約十八 32）。與受難有關的所有事件的發生都不是出於偶然。神的目的正得以實現。彼拉多與耶穌的面對面遭遇，從始至終都證明神的至高無上主權。約翰充實了對觀福音有關彼拉多和耶穌會面的記載。耶穌被控告為一個造反的王，但是當彼拉多就該指控質問耶穌時，耶穌卻利用機會來探視彼拉多本人是否願意接納真理（約十八 33~34）。彼拉多竭力轉移話題，以避免與耶穌有任何個人層面的交鋒。這時，耶穌澄清祂的國不屬這世界（約十八 35~36）。與在對觀福音中一樣，耶穌斷言，彼拉多和控告耶穌的人都說祂是王——按照對祂的控告（約十八 37）。儘管彼拉多憤世嫉俗地懷疑人們可以找到真理，他卻知道耶穌是無辜的，而且試圖釋放耶穌。儘管如此，群眾卻要求釋放巴拉巴，而不是耶穌（約十八 38b~40）。約翰在此再一次間接表示，無罪的耶穌站在罪人的位置上而死——巴拉巴代表了所有罪人。彼拉多再次堅稱耶穌是無罪的，稱耶穌有罪的指控是沒有任何根據的（約十九 4）。

祭司長和聖殿差役要求將耶穌釘十字架，但彼拉多再次反對，他指出對耶穌的指控是沒有根據的（約十九 6）。祭司長堅持說耶穌必須被處死，因為祂聲稱自己是神的兒子。彼拉多越發感到懼怕，於是問耶穌祂是從哪裏來的。但是，當耶穌拒絕回答時，彼拉多就動用君王的權威來恫嚇耶穌（約十九 7~10）。耶穌認為自己的死是神的旨意，祂強調彼拉多的權柄是來自神的，離開神的旨意，彼拉多就不能對祂做甚麼（約十九 11）。彼拉多繼續努力想釋放耶穌，但是猶太人喧嚷著要處死祂。他們堅持說，如果彼拉多釋放一個自稱是王的人，那麼彼拉多就是使自己與凱撒為敵（約十九

11~12)。⁶¹此時，該事件的政治後果被捲了進來。最終，彼拉多向壓力屈服，把耶穌交給猶太人，讓他們把祂釘十字架（約十九 13~16）。整個審判過程取決於耶穌是否是凱撒的政治敵人，即所謂的猶太人的王。羅馬人和政治權威當然是如此看待耶穌的（約十八 38）。他們認為耶穌非常危險，所以應該被除掉。士兵們極力嘲弄耶穌：給祂戴上荊棘冠冕，穿上紫色袍子，並且以諷刺的口吻向祂歡呼（約十九 2~3），但他們卻沒有看到發生在他們眼前的這一事件的反諷效果。耶穌的受苦和死亡證明，祂的確是猶太人的王，而事實上祂是所有人的王。祂是以受苦者的身分施行統治的。

在耶穌穿上代表君王尊榮的紫色袍子、戴上荊棘冠冕之後，彼拉多把祂介紹給眾人說：「你們看這個人」（約十九 5）。⁶²彼拉多的話正中靶心，因為耶穌是一個完全的人，是成為肉身的「道」（約一 14），祂按照神所命定的而受苦並死亡。⁶³祂被掛在兩個罪犯之間而死。祂受到人的審判，被稱為有罪之人（約十九 18）。然而同時，祂又是作為一位君王而死的——正如紫色袍子和荊棘冠冕所證實的。因此，當彼拉多決定處決耶穌時，他的宣告其實是恰當的：「看哪，這是你們的王！」（約十九 14）。⁶⁴猶太人的王是注定要經歷死亡的。彼拉多問猶太人：他是否可以把他們的王釘十字架（約十九 15），從某種意義上講，這一問題已經得到了正面回

⁶¹ 針對在耶穌死亡一事上猶太人和羅馬人角色的歷史細節問題，學者們有著激烈的爭論。關於整個討論的深入調查，見 R. Brown 1994: 1:315-560, 665。

⁶² 關於這一宣告，尤其見 M. M. Thompson 1988: 107-8 的極富洞見的討論。亦見 Barrett 1978: 541; R. Brown 1994: 1:827-28（後者藉此指出耶穌的淒慘狀況）。

⁶³ 「該宣告 *ho logos sarx egeneto*（道成了肉身）已經呈現出了最極致的效果」（Bultmann 1971: 659）。

⁶⁴ 正如巴瑞特（Barrett 1978: 546）所說：「看來，他〔約翰〕在此將彼拉多本人都未意識到的真理放在他的口中」，亦見 R. Brown 1994: 1:849。

答。猶太領袖希望他們的王被釘死。但另一方面，猶太人也拒絕了他們的王，他們強調他們唯一的王就是凱撒（約十九 15）。顯然，這些話並不是發自他們內心的，那只是為達到眼下目的而作的「政治」演說。彼拉多也不會真正相信猶太人所說的每一句話，因為他心裏明白這全是殺害耶穌的藉口。然而，藉著釘死他們的彌賽亞，猶太人的領袖們表達了他們沒有意識到的事實；藉著拒絕這位真正的君王，他們承認凱撒是他們唯一的王。⁶⁵ 耶穌是猶太人真正的王——這一事實得到了彼拉多釘在十字架上的牌子的確認（約十九 16~22）。猶太人表示不滿，要求在牌子的那些話前面加上「他自己說」這些字。彼拉多斷然拒絕了他們的要求，因此牌子上依然是最初寫上去的那些字。牌子上所刻的內容其實證明了這樣的真理：耶穌的確是猶太人的王。

約翰也看到了舊約聖經預言的實現，這種實現甚至體現在和耶穌死亡有關的、表面看來微不足道的一些細節上。⁶⁶ 兵丁抓鬪分耶穌的外衣和裏衣，這應驗了舊約聖經的內容（約十九 23~24；參：詩二十二 18）；耶穌的口渴以及喝酸酒也同樣應驗了舊約聖經的內容（約十九 28~30；參：詩六十九 21）。約翰指出，耶穌甚至知道祂本人正在實現舊約聖經的預言，這一點再次強調了祂對所發生一切事情的掌控。但是，我們不應認為這是人為編造出來的事件，為要證明它們實現了舊約聖經。耶穌認識到祂的工作已經完成，於是祂得勝地宣告：「成了！」（約十九 30）。猶太人通常要求把已被釘十字架者的腿打斷，讓他們快點嚥氣，以便在安息日之前把死者的屍體挪走，以免觸犯了有關潔淨的規條（約十九 31~37）。兩個犯人的腿被打斷了，但是，兵丁看到耶穌已經斷氣了，就沒有再打斷祂的腿。一個兵丁用矛槍刺透祂的肋旁，於是有血和水流出

⁶⁵ 正如布特曼（Bultmann 1971: 665）所說：「在那一刻，猶太人民投降了。」亦見 Barrett 1978: 546; R. Brown 1994: 1:849。

⁶⁶ 見 Carson 1988: 247。卡森（Carson 1988: 249-50）指出，約翰著重於以預表的方法引用聖經。

來。兩個預言藉此得以應驗。第一，耶穌的一根骨頭也沒有折斷，這符合逾越節羔羊所當具備的特徵（出十二 46；民九 12）。耶穌是真正的逾越節羔羊，是為了世人的罪而被獻上的（參：約十八 28，十九 14）。第二，耶穌被刺與撒迦利亞書十二章 10 節的預言一致。

耶穌是神的羔羊

我們已經看到，約翰的敘述指向了基督的十字架。從一開始，約翰就把讀者的注意力吸引到耶穌的死這一點上。在此，我們需要更深入地探視有關基督之死的約翰神學。耶穌是「神的羔羊，除去世人罪孽的」（約一 29；參：一 36）。⁶⁷ 有人認為這是指「戰士羔羊」（warrior lamb），是來征服神的仇敵的。他們的根據是：施洗約翰那時還不太可能明白耶穌的代贖工作。⁶⁸ 該陳述必須在整個福音書的大背景下來解釋，而且正如我們前面已經指出的，約翰的敘述充滿了有關「耶穌為祂的百姓而死」的描述。⁶⁹ 因此，我們應該到舊約聖經中去尋找有關「羔羊」的背景——即在獻祭儀式中被獻上的羔羊。一個更難的問題是分辨羔羊是指逾越節的羔羊、獻祭儀

⁶⁷ 關於不同的解釋，見 R. Brown 1966: 60-63; Barrett 1978: 176-77（巴瑞特傾向於認為這是指逾越節的羔羊）。

⁶⁸ Dodd 1953: 230-38。卡森（2007a: 226-30 = Carson 1991b: 149-51）認為，施洗約翰心中想到的是末世的「戰士羔羊」；但是，施洗約翰的所言多於他的所知，因此這也可以暗指耶穌的犧牲。關於一個類似的理解，見 Beasley-Murray 1987: 24-25。柯斯坦柏格（Köstenberger 2004: 66）正確地強調了獻祭羔羊的代替性質，但他認為，施洗者（其所言多於其所知）認為耶穌是「沒有經歷真正死亡的代替的贖罪祭」（見他的整個討論，66-68 頁）。

⁶⁹ 芮德博（Ridderbos 1997: 72）正確地指出，在猶太文學中極少提到「戰士羔羊」，因此，這是相當不可能的解決方案。另外，啟示錄中有角的羔羊是受苦的羔羊（啟五 6）（見其全部的討論，69-75 頁）。

式中獻上的羔羊，還是指以賽亞書五十三章 7 節所提到的羔羊。⁷⁰ 我們不應排除以下這種理解：以賽亞書五十三章 7 節的羔羊，應驗了我們在逾越節和獻祭儀式中所見的。無論如何，在這卷福音書的後面部分，耶穌是在逾越節羔羊被殺的那個時間犧牲的（約十八 28，十九 14），這表明耶穌是逾越節的羔羊。但是，這裏的關聯具有一些模糊性，以致無法確定約翰福音一章中神的羔羊到底是甚麼意思。有關「神的羔羊」這一稱謂的模糊性，促使我們到獻祭禮儀、逾越節羔羊、以及以賽亞書五十三章 7 節的羔羊那裏去探究其含義。⁷¹ 但無論如何，耶穌的死彰顯了神的愛，而且藉著祂的犧牲，世人得以被神拯救，而不是被神定罪（約三 16~17）。

耶穌被舉起

在約翰福音中，耶穌的死被描述為祂被「舉起」（*hypsōō*）。在約翰福音三章 14 節，耶穌把自己的死和曠野中被掛在杆子上高高舉起的蛇相比（民二十一 6~9）。那些被蛇咬傷的人如果仰望掛在杆子上的銅蛇，他們就會存活；同樣，人若相信被舉起的耶穌，也會得到生命。弔詭的是，相信那位被殺者的將會得到生命。類似的弔詭性也出現在舊約聖經的記載中：毒蛇咬傷人，使人幾乎喪生，

⁷⁰ 支持以賽亞書五十三章羔羊的有 Zimmerli and Jeremias 1957: 82-83; Cullmann 1963: 71 = 庫爾曼 1965: 73-74。寇斯特 (Koester 2003: 221-23) 主張，約翰並沒有單單將耶穌之死視為一種拯救，而是將逾越節的意象解讀為耶穌之死是為罪代贖。寇斯特並沒有將此處的背景侷限於逾越節，而是認為這裏引喻了以賽亞書中受苦的僕人，也可能引喻以撒被亞伯拉罕捆綁。

⁷¹ 有人認為此處的背景是多重的，而不是單單指向舊約聖經的一處經文，關於此觀點，見 Bultmann 1971: 96-97（但是他錯誤地排除了耶穌之死帶來赦罪這一觀點）。布朗 (R. Brown 1966: 60-63) 認為這裏不但涉及逾越節羔羊，也涉及以賽亞書五十三章 7 節的羔羊。亦見 Carey 1981。然而，克理 (Carey 1981: 102) 過早地排除了獻祭儀式（燔祭）的背景，他斷言，這不可能有救贖意義，但利未記一章 4 節所表明的恰與此相反。關於約翰福音中的贖罪主題，見 Grigsby 1982。

然而，只要舉目仰望被舉起的銅蛇，人就會得醫治而存活。描述耶穌死亡時所用的「舉起」一詞表明：祂的死代表祂被神高舉。所以，約翰在此很可能想到了被高舉的受苦的僕人（賽五十二 13）。⁷² 約翰沒有使用表示謙卑的詞，而是使用了表達耶穌榮耀的詞。耶穌的死是祂得以被高舉的途徑。在約翰神學中，耶穌的死亡、復活和被高舉是一個整體。因此，當我們看到，在約翰的敘述中，緊跟在耶穌升天之後的便是祂的被高舉時（約三 13），也就不以為奇了，因為這兩點從根本上講是不可分割的。

在與猶太人辯論時，耶穌宣告說：在祂被舉起後，法利賽人就會知道祂的真實身分了（約八 28）。只有當法利賽人承認耶穌是藉著被釘十字架而被高舉的那位時，他們才能認識到耶穌就是「人子」和「我是」。十字架使耶穌得以被高舉，因此，即便法利賽人現在無法認出耶穌就是「人子」，在審判之日他們就會很自然地認出，因為到那時，人們將清清楚楚看見：那位在木頭上獻出自己生命的被升高至神的右邊了。⁷³

在約翰福音十二章 32 節，耶穌說：「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我。」為明白這一語錄的含義，我們需要調查該語錄所在的上下文（約十二 20~32）。一些希臘人來到耶路撒冷過逾越節，他們要求見耶穌。耶穌沒有直接回應他們的請求，而是宣告說：一粒麥種必須死去才能結出許多子粒來。耶穌的死——也被描述為祂得榮耀（約十二 23、28）——審判了這個世界。外邦人一直被排除在救恩之外的原因，是他們生活在世界之王的統治之下，但現在，這個王將要因著耶穌的死而被趕出。因此，當耶穌說藉著祂的死祂要吸引萬人來歸向祂時，「萬人」並不是指所有的獨立個

⁷² 見 Dodd 1953: 247。

⁷³ 關於與此處的提議相似的解釋——即同時著眼與拯救和審判——見 Beasley-Murray 1987:131-32; Carson 1991b: 345 = 卡森 2007a: 531-32。其他人認為僅僅指審判 (Bultmann 1971: 349-50; R. Brown 1966: 351; Ridderbos 1997: 303-4)。

體。祂真正要表達的意思是：藉著在十字架上被高舉，祂要同時吸引猶太人和希臘人來歸向自己。⁷⁴ 希臘人能看到耶穌的唯一途徑就是藉著看見祂被高高舉起。通向神的唯一道路是藉著被釘十字架的這位。人們被耶穌的話驚呆了，因為他們根本無法理解人子在死亡中被高舉這一做法的必要性（約十二 34）。他們不能明白的是：耶穌的死是世人（無論是猶太人還是希臘人）被拯救的必經之路。

耶穌到父那裏去

約翰也使用了兩個表達「去」的動詞（*poreuomai, hypagō*）來引喻十字架。這兩個動詞基本上是同義詞，在意義上有重疊之處。耶穌向眾人宣告祂就要離去了（約七 33，八 21）。眾人聽了感到很困惑，他們在想祂是要到散住希臘的猶太人那裏去呢（約七 35~36），還是要自盡（約八 22）。甚至門徒也對耶穌要去的地方感到迷惑，因為耶穌說他們不能和祂一起去（約十三 33，十四 4~5，十六 17~18）。唯有耶穌自己明白祂來自哪裏，要到哪裏去（約八 14）：祂從神那裏來，現在又要回到神那裏去（約十三 3）。猶太領袖不能與耶穌同去，因為祂要到父那裏去（約七 33，十四 12、28，十六 5、10、17、28）。耶穌的離去是為了祂門徒的利益，因為祂去是為他們預備地方，以便將來他們會在那地方永遠和祂同在（約十四 2~3）。耶穌是道路——相信祂的人將因祂得救（約十四 6）。因此，儘管他們不能立刻跟隨耶穌同去，他們將來也會再次享受與祂的同在（約十三 36，十六 22）。那麼，這與十字架有甚麼關係呢？十字架是耶穌回到父那裏去的途徑。祂若不經歷死亡，就不能與父重逢。門徒只有藉著耶穌到父那裏去才能與耶穌聯合，因為耶穌的死是他們享受永遠與祂同在的途徑。耶穌必須藉著獻出自己的生命才能為門徒預備道路，這樣他們才能夠到父那裏去。

⁷⁴ 正如 Carson 1991b: 444 = 卡森 2007a: 679-80; Ridderbos 1997: 439-40 所正確認為的。亦見 Barrett 1978: 427。

耶穌的時候和得榮耀

耶穌死亡的意義也藉著「時候」（*hōra*）和「得榮耀」（*doxazō*）這兩個詞表達出來。「時候」一詞表達出救贖歷史藉著耶穌而得以實現（約四 21、23，五 25、28）。⁷⁵ 然而，神對歷史的計畫取決於耶穌的死亡。因此，在約翰福音中，「時候」通常代表祂死亡的時候。在婚筵上，當酒用盡時，馬利亞求耶穌幫忙做點甚麼，耶穌回答說：祂的時候還沒有到（約二 4）。祂如此回應，或許是因為祂的事奉從一開始就要為將要發生的事件埋下了伏筆，而這些事件一步步通向祂的死亡。在父所命定的事件到來之前，耶穌的死是不會發生的。當守殿官企圖逮捕耶穌時，他們的陰謀沒有得逞，因為耶穌死的時候還沒有到（約七 30，八 20）。

耶穌的「時候」代表祂將要得榮耀的那一刻（約十二 23）。⁷⁶ 耶穌在此顯然是想到了自己的死，因為祂緊接著立刻提到有關一粒麥子死去的信息。耶穌拒絕央求父搭救祂脫離死亡的那個時候，因為祂的死正是神的目的，甚至正是祂來到世上最終要成就的「終極目標」⁷⁷（約十二 27~28），所以祂求父榮耀祂自己的名。耶穌已經藉著自己的生活方式榮耀了父，但祂在十字架上為父帶來至高的榮耀。

耶穌的「時候」被定義為祂離開世界而到父那裏去的時候（約十三 1），這一點確認了耶穌在使用「時候」一詞時是指祂的死。隨著耶穌被捕時間的臨近，祂承認時候到了（十七 1）——「時候」再次被定義為祂得榮耀的時刻。根據約翰福音，耶穌的死不僅代表祂的羞辱，更代表祂的得榮耀（約十三 31~32，十七 4~5），因

⁷⁵ 關於約翰福音中的「時候」，見 Barrett 1978: 191; R. Brown 1966: 99-100; Köstenberger 2004: 95。

⁷⁶ 見 M. M. Thompson 1988: 94-97; Barrett 1978: 166。

⁷⁷ 正如 M. M. Thompson 1988: 96 所認為的。

為它彰顯了耶穌對其門徒不死的愛（約十三 1）。⁷⁸ 在人眼中看為羞辱的，在神眼中卻是極榮美的，因為耶穌的捨己和代贖的愛彰顯了神的屬性。耶穌的死也是祂的得榮耀，因為祂的死是祂被高舉為「神的兒子」的必經之路。約翰沒有將注意力停留在十字架的羞辱上，而是透過十字架的羞辱看到了耶穌最終所得的賞賜。

耶穌是生命的糧

在有關「生命的糧」的講論中，耶穌的拯救工作得到了生動的表述（約六 22~59）。耶穌是人得永生所必須要吃的糧食（約六 27）。耶穌是神所賜的真糧食，祂將生命賜給世人（約六 32~33、48）。人能存活的唯一途徑是藉著吃耶穌這一真糧食（約六 50~51）。接著，耶穌澄清「我所要賜的糧就是我的肉，為世人之生命所賜的」（約六 51）。這幾乎肯定是指耶穌在十字架上的死亡。⁷⁹ 耶穌賜給世人的生命之糧就是祂自己的肉，也就是祂在十字架上的犧牲。然後，耶穌繼續使用栩栩如生的語言講述了吃祂肉、喝祂血的必要性——只有這樣，人們才能得到永生（約六 52~59）。這種語言可能使猶太人驚訝至極，因為飲血是觸犯舊約聖經有關潔淨律法的。在此，十字架的冒犯性被傳遞出來（約六 61）。人類能夠得到生命的唯一方法是藉著吃耶穌這位被釘十字架者的肉。他們必須信靠耶穌，以祂的身體和寶血作為他們得享永生的唯一憑據。⁸⁰

⁷⁸ 耶穌為門徒洗腳，擔當起這一僕人的職責。居高位者擔當僕人的角色，耶穌的這個行為是獨一無二的（Lincoln 2000: 299）。

⁷⁹ M. M. Thompson 1988: 45-46; Ridderbos 1997: 238; Köstenberger 2004: 215 的理解是正確的。亦見 Koester 2003: 130-34 中有幫助的文化背景與神學解釋。

⁸⁰ 見 M. M. Thompson 1988: 47。

其他提到耶穌之死的經文

該亞法也預言了有關耶穌死亡的重大意義，儘管他本人並沒有意識到：作為神的大祭司，他說出了自己不知道的話語（約十一 49~53）。⁸¹ 神藉著大祭司該亞法的口說話，這樣，就出現了有關耶穌死亡之意義的官方宣告。該亞法宣告說，耶穌將要替代性地為了民族的利益而犧牲自己，以此阻止整個國家的滅亡。耶穌擔當了整個國家所當受的刑罰。約翰補充說，耶穌死亡的利益甚至延伸至以色列之外，把一切外邦人中將來要成為神兒女的人都包括進來了。

從耶穌為門徒洗腳的故事中，我們也看到對耶穌之死的暗指（約十三 1~7）。⁸² 耶穌堅決到底的愛心表明：祂甘願為了自己的門徒而犧牲（約十三 1）。⁸³ 清洗的動作代表耶穌的死亡所帶來的潔淨效果。因此，如果彼得拒絕被洗，他就與耶穌「無分」（*meros*）了（約十三 8）；也就是說，他在神子民中就沒有任何產業。只有那些被耶穌洗淨的人，才能享受罪得赦免的福分。⁸⁴ 一次洗淨就足夠了，因為耶穌的死亡是有功效的（約十三 10），在耶穌事奉的這個時刻，門徒們也需要被洗淨，這一點表明：他們仍然需要依賴耶穌具有洗淨功效的死亡。⁸⁵ 當然，耶穌並不認為外在身體上的洗淨本身足以使人潔淨。祂洗了猶大的腳，然而猶大並不真正乾淨（約十三 11）。猶大並不真正屬於罪得赦免的群體。耶穌使自己降卑為僕人的角色，親自為門徒洗腳——這預示了將來祂在十字架上所彰顯的僕人的角色。在十字架上，祂為罪而死，並且使那些信靠祂的

⁸¹ 「該亞法在不知覺中成為真理的工具」（Barrett 1978: 407）。

⁸² 正如 M. M. Thompson 1988: 97-102; Barrett 1978: 436-37 所認為的。

⁸³ M. M. Thompson 1988: 99。

⁸⁴ 正如 Barrett 1978: 441; Stuhlmacher 1993:91; M. M. Thompson 1988: 99-100 所認為的。

⁸⁵ M. M. Thompson 1988: 100。

人得以潔淨。⁸⁶ 所有接受耶穌的恩典工作並接受祂話語的人都真正被洗淨了（約十五 3）。⁸⁷

耶穌的復活

約翰福音很明確地教導了耶穌的復活。⁸⁸ 耶穌親自應許，如果祂身體的殿被毀，祂要在三日內重建（約二 19~21）。祂確切地說，祂有權柄在死後使自己復活（約十 17~18）。我們在前面也已看到，當耶穌提到自己被高舉和得榮耀時，祂很可能同時提到了祂的死和祂的復活／被高舉。

同在對觀福音中一樣，在耶穌死後，第一個來到墳墓的是一位婦女——抹大拉的馬利亞，儘管這裏的敘述暗示有其他婦女跟隨（約二十 2）。石頭被滾開，墳墓空了，於是馬利亞飛一般地跑回彼得和主所愛的門徒那裏，告訴他們所發生的事。彼得和主所愛的那個門徒跑到墳墓那裏，看見細麻布放在那裏，裹頭巾另外在一處疊著——或者更準確地說「捲著」。如果盜墓者來過，他們不會把細麻布留在墳墓裡，他們也不會把裹頭巾捲好。⁸⁹ 主所愛的那個門徒一看到這些事就相信耶穌復活了（約二十 8）。空墳墓證實了耶穌的復活。

耶穌的復活不僅得到了空墳墓的證實。耶穌首先向抹大拉的馬利亞顯現（約二十 11~18）。她並沒有準備好要相信復活，因為當耶穌向她顯現時，她甚至不能認出耶穌來。但是，當耶穌說出她的名字時，她立刻清楚地認出了耶穌。後來，當耶穌的門徒關著門，聚在屋裏的時候，耶穌向他們顯現（約二十 19~23）。祂能進入上了鎖的屋子，這表明，祂是在另一層面的領域行動，因為若沒有一

⁸⁶ 洗腳的故事也具有示範功能，但這一點無論如何都不能取消對耶穌獨特之清洗的強調，因為這是憑藉其死亡而成就的（見 Barrett 1978: 437; M. M. Thompson 1988: 101-2）。

⁸⁷ 見 Barrett 1978: 474。

⁸⁸ 見 Wright 2003: 662-79。

⁸⁹ 正如 Köstenberger 2004: 563-64 所正確認為的。

些基本的進門手段，人的身軀是無法進入上了鎖的房間的。然而，耶穌有著真正的肉體，因為祂曾經把手和腳指給門徒看——這證明祂被釘死的身體現在復活了。⁹⁰ 在這第一次的聚集中，多馬並不在場，耶穌在隨後的主日向他和其他門徒再次顯現（約二十 24~29）。多馬堅持認為，耶穌沒有復活，而且他說：在他親眼看見、親手觸摸耶穌的傷口之前，祂不會相信耶穌的復活。這時，耶穌突然再次穿透緊鎖的門，站在他們中間。祂邀請多馬來看、來摸祂。顯然，被釘十字架的耶穌從死裏復活了，多馬於是承認耶穌是主、是神。

約翰福音二十一章記錄了耶穌向門徒的最後一次顯現，那時他們正在打漁。耶穌出現在海邊，指示門徒如何能捕到大量的魚，接著又為他們準備早餐。門徒認出那是耶穌——儘管一開始他們有些不確定。於是，耶穌開始恢復彼得，使其重新事奉，並且呼召他餵養祂的小羊。約翰的記載明確教導耶穌是復活的主。

結論

至此，筆者已經在本書中主張：神的拯救應許已經在耶穌基督裏面實現了。正如我們在前面幾章所看到的，耶穌基督的中心地位在福音書中是顯而易見的。在本章，筆者所提出的主張是：耶穌的死和復活是神的聖約應許確保實現的途徑。赦罪、新造以及新出埃及已經藉著耶穌的死和復活而成為實際。然而，該實際卻是很複雜的，而且處在「已然又未然」這一主題之下。儘管新的世代已經藉著耶穌的復活如曙光初現，但是，那些屬耶穌之人的復活卻被延遲了。在耶穌復活和最終的復活之間有一個意想不到的間隔。因此，新的世代已經開啟，卻還沒有完全實現。

⁹⁰ 巴瑞特（Barrett 1978: 568）指出，「耶穌在展示其傷痕時，表明祂具有完全的人的身軀；但同時祂又有完全的非物質的一面，因為祂能夠穿越緊閉的門。約翰沒有解釋這種能力，其實他也不可能提供這樣的解釋。」

在本章，我們已經看到，十字架的影子始終貫穿所有四福音書的故事脈絡。每部福音書都可以被適當地認為是一部擁有長篇引言的受難記。福音書作者沒有詳細闡述十字架的意義，但是我們需要提醒自己的是，這些福音書是敘述性的記載，因此十字架的意義是藉著它在整個故事中的中心地位而呈現出來的。福音書的故事表達了以下真理：義者和無罪者為不義者而受苦。儘管福音書沒有詳細闡述十字架的意義，但它們也的確提到耶穌是替祂的百姓而死——為要實現赦罪的工作。我們有足夠的證據指出：福音書作者視耶穌為以賽亞書五十三章中的主的僕人。祂獻出自己的生命作了多人的贖價，為要將祂的百姓從罪中拯救出來。在最後晚餐席間，耶穌解釋說：祂的血是為新約而流出來的，為要確保罪得赦免。約翰教導說，耶穌是神的羔羊，祂犧牲自己，為要除掉世人的罪。該亞法以預言的方式宣告說，耶穌的死是為了整個民族的利益。因此，祂是代替祂的百姓而死的。耶穌的身體和寶血為了世人的生命而流出來。人類只有吃耶穌的肉、喝耶穌的血才能得到生命——也就是，如果他們相信耶穌的代贖之死的話。

離開了復活，單憑耶穌的死並不具備拯救的功效。十字架和復活一起構成了拯救事件。我們必須看到，每卷福音書的敘述都是以復活結束的，因為單憑十字架並不足以保證罪得赦免。約翰尤其強調，十字架是通向得勝的道路，因為他把十字架描述為耶穌被高舉、耶穌得榮耀以及耶穌到父那裏去。換句話說，十字架不能與耶穌的被高舉分開。事實上，十字架恰恰是耶穌得榮耀和征服萬有的途徑。十字架成就了君王的冠冕。

最後，我們必須把本章內容和前一章的內容放在一起考慮。耶穌——作為被釘十字架和復活的主——之所以能夠拯救，是因為祂的「所是」。祂的死和復活能夠拯救，因為祂是彌賽亞、人子、神的兒子、偉大的「我是」和真神。耶穌的死並不是一個普通人的死。正如我們在本章一開始就指出的，救恩論與基督論是不可分割的一個整體，反之亦然。如果我們將基督論與救恩論分開，並且抽象地

看待它們，我們就是在對新約聖經進行暴力攻擊。二者是牢牢連在一起的，而且二者又與神藉著耶穌基督拯救其百姓的敘述緊密連在一起。

第9章

使徒行傳中耶穌的拯救工作

本書的主題是：新的世代已經破曉，神已經在耶穌基督裏實現了祂的聖約應許。我們已經在福音書中看到耶穌基督的至高地位和基督論的中心地位。我們也已經指出，所有四卷福音書都是敘述性的，指向了耶穌的十字架和復活。從這個意義上講，四部福音書可以說是四部擁有長篇引言的受難記。福音書的崇高基督論表明：耶穌因祂的所是而能夠藉著在十字架上的工作而拯救人類。此刻，當我們轉向使徒行傳這一卷書時，我們要思考的是耶穌死而復活之後的一段時期，我們要關注的是基督教的傳播。在使徒行傳中，耶穌基督及其死亡和復活依然佔據了中心地位。因此，探討使徒行傳中的基督論以及神在基督裏的拯救工作是很有益處的。我們將會清晰地看到：使徒行傳並沒有偏離對觀福音的信息，儘管此書是在回顧耶穌基督的事奉、死亡和復活。

使徒行傳的基督論

在研究使徒行傳的基督論時，我們必須記住：路加福音和使徒行傳都是出自同一位作者的手筆。因此，一起探討路加福音和使徒行傳這兩卷書的基督論，這將會有助於我們把路加神學的不同片段串聯起來。然而，在考慮基督論時，我們在探視路加福音的同時也一起考慮了馬太福音和馬可福音，因為三卷對觀福音書的共同之處

是極其顯著的。¹ 但另一方面，記得路加福音—使徒行傳出自一位作者，這可能有助於防止一些詮釋上的錯誤。在某些方面，使徒行傳的基督論似乎是羽翼未豐的，但是，我們沒有理由以為使徒行傳的基督論是從路加福音的基督論上走了下坡路。² 我們在研究對觀福音時看到，耶穌是得高舉的人子和神獨特的兒子，祂具有神的特權。使徒行傳的基督論大概會符合我們在路加福音所看到的一切，即便一些同樣的主題在使徒行傳並沒有表現出來。例如，在使徒行傳中，僅各有一處將耶穌視為人子和神的兒子。但是，這些稱號的缺乏並不能得出這樣的結論，即路加懷疑耶穌是人子或神的兒子。

任何研究使徒行傳基督論的人都必須牢記此書的寫作目的。路加並不是在撰寫一部神學專著，也沒有打算概述自己的神學。在最近幾年，學者們已經正確認識到路加是一位神學家，但是，有一些人並不令人信服地得出如下結論：既然路加是一位神學家，那麼他就不是歷史學家。³ 但更好的表述應該是：路加是一位從神學的視角撰寫歷史書的歷史學家。⁴ 所有歷史，包括路加撰寫的歷史，都是具有詮釋性和選擇性的。路加並不是在撰寫有關耶穌基督的事奉和早期教會生活的「中立作品」。他的神學觀點其實在其寫作的字裏行間閃爍。然而，與一些人的觀點相反的是，路加並沒有強行把話語放入彼得和保羅之口，他也沒有憑己意創造一位遵守律

¹ 恰好在此，我們需要就如何編排新約神學而做一個決定。這並不是說，一種方法正確，而其他方法都是錯誤的。倒不如說，沒有哪本書可以窮盡新約神學的全部豐富。所以，我們會受益於從彼此互補的角度撰寫的多部新約神學作品。

² 在最近的學術界，路加福音的基督論成為引起諸多討論和爭論的主題。對不同觀點的概覽，見 Buckwalter 1998: 108-12。

³ 在最近的鑑別學界有這樣一個常見的觀念：使徒行傳並沒有始終如一想要講述歷史事件。例如，見 Haenchen 1971: 3-132; Barrett 1998: xxxiii-liv; Pervo 1987。

⁴ 為路加既是歷史學家又是神學家這一觀點的辯護，見 Marshall 1970 = 馬歇爾 2010。

法的保羅。他所寫的是受到歷史事件約束的——是當事人真正所言、所行的。⁵ 如果路加的目的既是歷史的，也同樣是神學的，那麼可以自然得出以下結論：我們所看到的並不是路加神學的全貌。他的神學視角的確體現在他所收錄的事件以及他呈現這些事件的方式。但是，他沒有自由可以任意篡改事件以配合他在神學上的先入之見。一個更加可能的狀況是：路加相信歷史本身是在神的眷佑計畫引導之下的，因此，這些歷史事件——在其一一展開之時——便具有了神學上的重要意義，因為神在歷史後面，並且在所有的歷史之中做工。

實際上，所有人都同意，路加的作品是受到其神學世界觀的影響的，這體現在他所挑選要收入其故事中的內容。但是，我們有可能誤入歧途，進而認為：路加選擇收入的內容必定是他的神學的主要主題。完全可能有一些話題被省略了，是因為他敘述主題的緣故。其著作的特定角度影響了保留甚麼和排除甚麼。針對新約聖經的每個作者來撰寫其神學，有個危險，即它可能微妙地——儘管是鄭重地——表達出這樣的信息：我們了解有關這位作者的全部神學。按主題撰寫新約神學的優勢在於，整個神學是從二十七卷不同的作品中一點點彙總起來的。當我們擁有範圍更廣的原材料，就是來自正典所收錄的所有作者的作品，我們就能夠更好地抓住新約聖經時代的神學全貌。

耶穌是復活的主

在閱讀使徒行傳時，我們感到印象深刻的是：路加特別強調耶穌是被高舉的復活之主。⁶ 路加福音有很多這樣的記載，它們從聖

⁵ 為這一觀點的辯護，見 Gasque 1989; Hemer 1989 這兩部詳細撰寫的作品。關於應該將使徒行傳作為可靠的歷史文獻來認真對待的觀點，見 Sherwin-White 1963; Hengel 1980; Palmer 1993; Gempf 1993; Fitzmyer 1998: 124-28。

⁶ 尤其見 Hurtado 2003: 179-88。莫爾 (Moule 1966a: 160-66) 強調了復活在路加福音—使徒行傳的基督論中表演的決定性角色。

經和歷史的角度強調了耶穌的復活。⁷ 如果耶穌依然留在墳墓裏，祂就不可能是彌賽亞、主、或使人罪得赦免的那一位。路加提到與耶穌復活有關的「許多憑據」(tekmēria) (徒一 3)。彼得和保羅都主張，詩篇十六篇並沒有在大衛的生平實現，因此，所記錄的話語只能適用於基督的復活 (徒二 24~31，十三 35~37)。大衛的屍體早已在墳墓裏腐爛，因此詩篇十六篇的內容必定指向另一位——征服了死亡，其墳墓已空的那位。舊約聖經經文本身指向基督的死亡和祂的復活 (徒十三 31~33，二十六 22~23)。儘管在路加福音中，法利賽人是耶穌的主要反對者，但在使徒行傳中，撒都該人出現在前臺，這尤其是因為使徒們經常傳講復活 (徒四 1~2；參：五 17)。而撒都該人顯然拒絕復活的觀念 (太二十二 23；可十二 18；路二十 27；徒二十三 8)。⁸

對猶太人來講，「被釘十字架的彌賽亞」是個自相矛盾的表述；儘管如此，保羅在雅典招致人的譏諷卻是因傳講復活 (徒十七 31~32)。⁹ 當保羅在耶路撒冷和凱撒利亞因所謂的犯罪行為而被捕並被審問時，他反復強調，他被捕和被控告的唯一原因是他相信復活 (徒二十三 6，二十四 15、21，二十五 19，二十六 6、8、22~23)。當保羅被公會審問時，他對復活的確認使得公會的人猶豫不決，法利賽人和撒都該人開始為著復活的合理性而展開辯論 (徒二十三 6~10)。在非斯都和亞基帕面前，保羅抗辯說，他之所以站在這裏受審，僅僅是因為法利賽人的盼望的實現——即復活的存在 (徒二十六 4~8)。復活是將來世代的應許，而耶穌基督的復活代表了歷史的樞紐。正如我們在本書經常看到的，在猶太思想中，

⁷ 徒一 3、22，二 24~32，三 15、26，四 2、10、33，五 30，十 40~41，十三 30~37，十七 3、18、31、32，二十三 6，二十四 14~15、21，二十五 19，二十六 8、23。

⁸ 見：約瑟夫，《猶太戰記》(Josephus, J. W.) 2.165；《米示拿》〈論公會〉10:1。

⁹ 見 Barrett 1998: 854，這裏介紹了有關這一問題的主要文獻。

將來的世代是以復活開始的。因此，耶穌的復活代表新世代已經來臨。神的拯救應許正在實現。

因此，使徒行傳的中心主題之一是：耶穌現在已經是得高舉的主。被釘十字架的祂已經得到神的申冤。耶穌的復活表明，祂是神子民的「房角石」（徒四 11）。¹⁰ 作為復活者，耶穌現在已被「高舉」為「君王」（*archēgos*）和「救主」了（徒五 31）。既然耶穌已經從死裏復活並被神高舉，祂就已經被神自己「榮耀」了（徒三 13）。保羅在演講中引述詩篇二篇 7 節說：神已經「生」了耶穌——藉著使祂從死裏復活（徒十三 33）。從歷史背景看，該詩篇指的是從大衛而出之君王的即位（詩二 6~7）。在使徒行傳中，從大衛而出之君王的即位，被追蹤到耶穌的復活，因為作為復活者，耶穌也登上高天，坐在神的右邊（徒一 9~11，二 34~35），因此，祂被立為彌賽亞式的君王。耶穌坐在天父的右邊——這實現了詩篇一一〇篇 1 節的預言。因此，我們看到：路加在使徒行傳中引用了耶穌也曾經引用過的同一篇詩篇——耶穌在與宗教領袖發生衝突時所引用的（路二十 41~44）。因著耶穌的復活，神「已經立祂為主，為基督了」（徒二 36）。¹¹ 我們從路加福音得知，耶穌在其早期事奉中就已經是基督。因此，這節經文並沒有教導說，耶穌在從死裏復活時「成為」主和基督。¹² 這節經文的要點是，耶穌只有

¹⁰ 其他人認為這是指壓頂石（正如 Conzelmann 1987: 33; Barrett 1994: 230）。

¹¹ 使用「救主」和「主」這兩個詞語指稱耶穌，可能是直接回應羅馬的皇帝崇拜。見 Brent 1999: 73-139; Cuss 1974: 53-71; Price 1984; Witherington 1998: 157-58。

¹² Barrett 1994: 151-52 持相反觀點。Jones 1974: 91-93; Strauss 1995: 66-67, 144-45 的觀點是正確的。費茲梅（Fitzmyer 1998: 260-61）主張，「主」一詞在此表明：用於雅威的這一頭銜，現在也適用於耶穌。另外，耶穌現在被立為復活的彌賽亞。但是史特勞斯（Strauss 1995: 143-44）警告：不要賦予「主」這一頭銜過多的含義。康哲曼（Conzelmann 1987: 21）說，這節經文「具有一絲嗣子論的意味」，但不能如此理解，因為耶穌在祂事奉期間明顯就是彌賽亞。

在被高舉時才能成為榮耀的主和基督。祂並沒有以主和基督的身分施行統治，直到神使祂從死裏復活，並且升高至神的右邊。¹³

布克沃特（Buckwalter）尤其指出，耶穌這位復活的主，也是將聖靈澆灌在祂百姓身上的那一位（徒二 33）。¹⁴ 使用「耶穌的靈」這一短語（徒十六 7）使人回想到舊約聖經。在舊約聖經時代，「靈」屬於神或上主。而現在，聖靈也與耶穌有關，正是這位耶穌的靈在宣教事工中指引著耶穌基督的教會。而且，如果我們稍微考慮一下路加福音，我們就會看到：耶穌應許賜給祂的門徒智慧和話語，以便適當地回應逼迫（路二十一 15），這一點非常發人深省。這種應許只有神才有資格發出，因為只有具有屬天權柄的才能將那種能力賜給門徒。在使徒行傳中，耶穌和聖靈之間的關係非常有意思，因為使徒行傳二章 33 節和十六章 7 節都「暗示：聖靈代表——如果不是傳遞——得著高舉之耶穌的同在，以及繼續在祂百姓中間行事」。¹⁵

在使徒行傳中，耶穌作為主的地位，是常見的疊句。我們在此不會停下來說明所有的相關經文（見：例如，徒一 6、21，四 33，十五 11、26，十九 13，二十 21）。在一些例子中，很難決定「主」是指父還是子，因為該頭銜可以指向二者。甚至「主」這一頭銜的模糊性——是指父還是子——也具有啟發意義，因為這其實指向了一個真理，那就是：父和子都享有這同一地位。作為主，耶穌所說的話是有權威的（徒二十 35，二十二 18）。正如哲維爾（Jervell）所說的：「從某個角度來說，路加將耶穌視為與神處於相同高度。」¹⁶ 另外，使徒行傳二十二章 18 節告訴我們，保羅在異

¹³ 同樣，使徒行傳三章 19~21 節也不應從「嗣子基督論」的角度來解釋（見 Moule 1966a:167-68）。

¹⁴ Buckwalter 1998: 115-16。接下來的討論取材於布克沃特的這篇專文。亦見 Buckwalter 1996: 180-82, 188, 195-96。

¹⁵ Buckwalter 1998: 116。

¹⁶ Jervell 1996: 29。哲維爾（Jervell 1996: 30）錯誤地認為：使徒行傳並沒有認為耶穌是神。

象中，有話從被高舉的耶穌那裏臨到保羅。得高舉的耶穌在保羅去大馬士革的路上向他顯現。耶穌的那種顯現以及隨之而來的對保羅的差遣，都表明了祂的神性（徒九 5、17、27，二十二 8、10，二十六 15）。¹⁷ 可能有人會反對，認為天使也會向人顯現並給予指示，但在使徒行傳，耶穌被稱為「萬有的主」（徒十 36），而這樣的描述《並不適用於任何天使之類的存有。這一表述可以與猶太傳統中對神的稱呼相提並論（《多比傳》〔Tob.〕十 13；《所羅門智訓》〔Wis.〕六 7，八 3；便西拉智訓》〔Sir.〕三十六 1，五十五 15、22；《馬加比三書》〔3 Macc.〕五 28；《摩西啟示錄》〔Apoc. Mos.〕三十五 2 三十七 4；《禧年書》〔Jub.〕二十二 10、27，三十 19，三十一 13、19）。¹⁸ 正如布克沃特所評論的，在使徒行傳十八章 9~10 節，「耶穌在異象中向保羅顯現，並且鼓勵他，其用語使人聯想起舊約聖經中神顯現的用語和先知的蒙召。」¹⁹ 此外，在使徒行傳中，人們轉向主，或相信主（徒九 35、42，十一 21，十六 31，十八 8），但是沒有人因信靠天使而受到稱讚。保羅甚至說，為了主耶穌的名的緣故，他甘願犧牲自己的性命（徒二十一 13）。

另外，耶穌將來要以得高舉之主的身分在主的日子再來（徒二 20，引述珥二 31）。這節經文意義非同尋常，因為在舊約聖經中，主的日子就是雅威的日子。但是，當耶穌基督來臨時，雅威的特權如今卻歸給了耶穌。²⁰ 正如賀拓鐸指出的，甚至更為非同尋常的宣

¹⁷ 巴瑞特 (Barrett 1994: 450) 在提到使徒行傳九章 5 節時說：「耶穌雖曾死亡，現在卻已復活，而且祂不僅僅是一個人。」

¹⁸ 見 Cadbury 1933: 362。

¹⁹ Buckwalter 1998: 117。布克沃特繼續指出，有關耶穌同在的應許表明了祂的神性，因為在舊約聖經中，神應許要與祂的子民同在（出四 12）。亦見使徒行傳二十三章 11 節，在這裏，主耶穌向保羅顯現，並且預言他將來一定會在羅馬為主作見證。

²⁰ 正如 Hurtado 2003: 181 所認為的；亦見 Haenchen 1971: 179; Conzelmann 1987: 20; Fitzmyer 1998: 254。博克 (Bock 1987: 163-66, 183-

告是：「凡求告主名的，就必得救」（徒二 21，引述珥二 32）。²¹ 在舊約聖經中，人們求告主名而得救，那位主顯然是指雅威。但是在使徒行傳中，人們為得到救恩而求告的這位主不是別人，正是耶穌基督。²² 博克正確地說：「耶穌不只是一位君王式的彌賽亞——正如祂的使命和地位所表明的。祂是主，而這一頭銜表明：耶穌無論是在任務還是位格上都與神平等。」²³ 在使用「主」這一頭銜時，路加「暗示：耶穌因其復活的地位，已經與舊約聖經中的雅威平等，因為在基督教之前的幾個世紀中，巴勒斯坦的猶太人使用『主』這一頭銜來指雅威」。²⁴ 罪可以因耶穌的名而得到赦免，這一真理也明顯表達了崇高基督論。

耶穌是基督

作為復活和被高舉的那位，但也是為赦罪而受苦的那位（見下文），耶穌就是基督。²⁵ 「基督」一詞在使徒行傳中保留了作為頭銜的深遠意義。它並不僅僅是一個家族姓氏，這一點可以從以下具體經文中看到：「祂好差遣所選派給你們的基督，就是耶穌」（徒三 20《呂振中譯本》）；「（他們）不住地教訓人，傳耶穌是基督」（徒五 42）；保羅在他的講道中「證明耶穌是基督」（徒九 22）；「我所傳與你們的這位耶穌就是基督」（徒十七 3）；「保

85) 正確地主張，彼得在此使用詩篇一一〇篇來指耶穌，這表明此處的「主」是指耶穌。

²¹ Hurtado 2003: 181-82。

²² 賀拓鐸 (Hurtado 2003: 182) 繼續說道：「實際上，在這些例子中，『主』一詞是作為神的頭銜來使用的。」賀拓鐸 (Hurtado 2003: 182-85) 進一步主張：稱呼耶穌為主這一做法出現得相當早，不能夠認為是晚些時期才出現的。

²³ Bock 1987: 184。

²⁴ Fitzmyer 1998: 260。亦見 Fitzmyer, *EDNT* 2: 328-31。

²⁵ 關於使徒行傳基督論的簡短描述，見 Barrett 1998: lxxxv-lxxxvii。哲維爾 (Jervell 1996: 27) 認為「基督」是「意義最為深遠的頭銜」。

羅……向猶太人證明耶穌是基督」（徒十八 5）；亞波羅「引聖經證明耶穌是基督」（徒十八 28）。耶穌被神膏立為基督（徒四 27，十 38）。耶穌的彌賽亞身分與主的身分緊密結合在一起。耶穌在復活時被立為主和基督，這一真理在這裏重新出現（徒二 36）。當然，耶穌是基督這一觀念早已在路加福音中建立起來，使徒行傳只是堅持了路加福音所教導的。不過，使徒行傳另外教導了一個全新的真理：藉著復活，耶穌現在已經是被高舉的彌賽亞（徒二 36）。²⁶ 換句話表達就是：祂現在是得到神申冤的彌賽亞，因為耶穌在地上事奉時，祂的彌賽亞之榮耀被祂的人性、苦難和死亡遮蓋了。當然，甚至在復活後，也並非所有人都能夠看出耶穌是被高舉的彌賽亞。但是現在，祂在榮耀中以彌賽亞的身分做王掌權，而且當祂再來施行審判時，所有人都將清清楚楚地看見祂的統治（徒三 20~21，十七 31）。²⁷

耶穌是主的僕人

耶穌的生活和事奉證實了祂的彌賽亞身分和主的身分（徒二 22，十 37~38）。祂的神蹟和善行確認了祂是被神以聖靈膏抹的。祂的死亡不應被視為一個錯誤；相反，它是神從起初就確定好的計畫（徒二 23，四 26~28）。聖經一直都在預言基督將要受苦（徒三 18，十七 2~3，二十六 22~23；參：二十八 23）。²⁸ 然而，那些害死耶穌的人仍然需要為他們的罪行承擔全部的責任，因為路加並不認為神的至高無上主權會抹殺人自由選擇的重大影響，但是這種張力並不是從哲學角度入手而解決的。在處死耶穌時，宗教領袖

²⁶ 因此，這裏並不包含任何嗣子論的基督論。見 Bock 1987: 185-86。

²⁷ 一些人認為，使徒行傳三章 20 節教導的是：當耶穌在將來再來時，祂將成為彌賽亞。關於對該觀點的反駁，見 Barrett 1994: 204-05，亦見 Fitzmyer 1998: 288。

²⁸ 在耶穌事奉中所發生的一切都是按照神的計畫發生的。見 Cosgrove 1984。

們已經釘死了神的「聖者」和「義者」（徒三 14，七 52）。²⁹ 在使徒行傳中，路加明確教導說：耶穌是以賽亞書五十三章中那位受苦的僕人，這確認了我們在前面討論路加福音時所主張的觀點。當腓利在聖靈的帶領下靠近埃提阿伯太監的馬車時，這位太監「剛巧」正在讀以賽亞書五十三章（徒八 28~34）。當太監請教這段經文的主題時，腓利指出書中所講的僕人就是耶穌基督。使徒行傳並沒有記載腓利對這段經文的詳細解釋，但是，從以賽亞書（賽五十三 7~8）引用的這些經文，提到了耶穌作為無辜者所經歷的苦難和死亡。³⁰

關於「僕人」（*pais*）一詞在使徒行傳的用法，人們有著不同的理解。該詞很可能使人回想到以賽亞書中受苦的僕人。³¹ 「僕人得到榮耀」指的是得被高舉，這和以賽亞書五十二章 13 節一致（徒三 13）。³² 另外，使徒行傳中的僕人與以賽亞書中僕人的關聯，也

²⁹ 有人主張，*dikaioi*（「公義的」）是彌賽亞式的頭銜（Zimmerli and Jeremias 1957: 91; Bruce 1951: 109; Conzelmann 1987: 28），但是支持這種觀點的證據卻存有爭議（見 Barrett 1994: 196-97）。竇勃（Doble 1996: 70-183, 226-35）為該詞的智慧背景辯護。但是在使徒行傳中，這一用法是不太可能的。即便該詞在基督教之前的文獻中不是彌賽亞的頭銜，在使徒行傳中，它顯然具有頭銜的力量（Hurtado 2003: 189-90）。波希爾（Polhill 1992: 131）認為該詞與以賽亞書五十三章 11 節以及那義者之死有關聯。這一觀點很可能是正確的（見 Strauss 1995: 330-32; Stuhlmacher 2006: 156）。

³⁰ 關於這段經文的認真的研究，見 Bock 1987: 225-30。

³¹ 對這一觀點的反對，見 Bühner, *EDNT* 3:6; Conzelmann 1987: 28。如此正確認為的有 Meyer 1979: 66-67; Barrett 1994: 194; Haenchen 1971: 205-6。齊默利和耶利米亞（Zimmerli and Jeremias 1957: 80, 86, 91）主張，*pais* 一詞在使徒行傳三~四章的使用表明：認為耶穌就是這位僕人的傳統，可以回溯到教會歷史最早的時期（參 Stuhlmacher 2006: 156）。

³² 正如 Fitzmyer 1998: 284-85 所正確認為的。賀拓鐸（Hurtado 2003: 191）認為，這表達了「一種獨特的以色列信仰和皇權彌賽亞的理念」。布納（Bühner *EDNT* 3:6）說：「因此，作為 *pais theou*（「神

得到了使徒行傳三章上下文的確認。使徒行傳三章提到，耶穌被祂自己的人民當作罪犯交出，並按照所預言的受苦（徒三 13~18）。³³不論是在使徒行傳還是在以賽亞書，兩處經文的上下文都表明：受苦之後才是榮耀。³⁴這與使徒行傳的神學是一致的，因為使徒行傳提到耶穌所得的榮耀是跟在祂受苦之後。「僕人」一詞也出現在使徒行傳四章 27、30 節。這兩節經文所在的上下文暗示了耶穌的死，這再一次表明了是在呼應以賽亞書五十三章。路加沒有僅僅侷限在對僕人苦難的描述上。僕人所得的榮耀暗示了祂的復活（徒三 13），而且使徒行傳三章 26 節說到，「神興起祂的僕人」。³⁵我們在這裏看到的是呼應以賽亞書五十三章 11~12 節（參：賽五十二 13），暗示了僕人在受苦後所得到的申冤。

使徒行傳著重強調的是：耶穌實現了舊約聖經。這一主題是合情合理的，因為使徒行傳的中心主題便是福音在猶太人和外邦人中的傳播。眾先知所盼望的應許實現之日已經在耶穌基督裏降臨（徒三 24）。神應許亞伯拉罕的普世福分（創十二 3），現在已經在耶穌基督裏面成為實際（徒三 25~26）。神對亞伯拉罕的應許已經在「僕人」耶穌身上實現，這表明作為僕人的耶穌是亞伯拉罕的真正後裔。神應許以色列和萬民的福分透過耶穌流淌下來。路加也沒有模糊地解釋應許給亞伯拉罕的普世福分。福分藉著耶穌基督降臨，赦罪之恩也藉著祂而能得到。因此，邪惡已經從神子民的生命中被剷除了。

在使徒行傳中，路加視耶穌為以賽亞書五十三中的主僕人，但他並沒有提供詳細而透徹的解釋，來說明以賽亞書五十三章與耶

的僕人」），耶穌成為大衛之家的彌賽亞的繼承者，祂也實現了以色列人對彌賽亞的期盼。」

³³ 正如 Bock 1987: 188 所認為的。

³⁴ 見 Barrett 1994: 195; Bock 1987: 189-90; Strauss 1995: 331-33。

³⁵ 一些人認為這節經文指的是神使耶穌「進入歷史的舞臺」（正如 Barrett 1994: 213 所認為的）。費茲梅（Fitzmyer 1998: 291）認為這裏很可能想到了復活。

耶穌的死亡之間有何關聯。³⁶僕人為了祂子民的罪而死，祂死亡的替代特徵在以賽亞書五十三章是非常清楚的；但在使徒行傳中，路加卻沒有詳細闡述這一點。³⁷路加指明了耶穌是主的僕人，並且強調了罪得赦免是藉著耶穌的死而來的。這樣，路加其實就已經充分完成了他的寫作目的。

耶穌的名

因為作為基督的耶穌是被高舉的主，所以使徒行傳特別強調了耶穌的名，因為祂的名代表了祂的權柄和神性。名字神學經常被人忽略，但是，為了理解路加的基督論，人們必須明白名字神學的重大意義。賀拓鐸說，名字神學「是直接從舊約聖經對名字的使用而來的。在舊約聖經中，名字神學是一個專門的表述，用以指稱尤其是獻給雅威的禱告和祭物」。³⁸因此，我們很意外地發現，信徒竟然是奉耶穌基督的名而受洗的（徒二 38，十 48）。他們得以成為神的子民，不是基於神的名，而是基於耶穌的名。受洗顯然與罪得赦免密切相關，而罪得赦免是基於基督的死的（徒二 38）。³⁹彼得「奉拿撒勒人耶穌基督的名」治好了一個癱腿的人（徒三 6），這強調了信靠基督之名是這人得醫治的基礎（徒三 16，四 10）。在彼得醫治以尼雅時，他說：「耶穌基督醫好你了」（徒九 34）。醫病是神的特權，而醫治以尼雅的行為卻是奉耶穌基督的名。腓利所傳的福音報告了「耶穌基督的名」（徒八 12）。保羅和巴拿巴「為我主耶穌基督的名不顧性命」（徒十五 26）。保羅奉基督的名吩咐

³⁶ 布克沃特（Buckwalter 1996: 247-57）主張，在解釋僕人這一主題時，路加強調了耶穌的門徒當如何效法耶穌的樣式服事別人。

³⁷ 見 Bock 1987: 188-89。

³⁸ Hurtado 2003: 197。

³⁹ 關於早期基督徒奉耶穌之名施洗的做法，見 Hartman 1997; ABD 1:583-94; Hurtado 2003: 200-203。

鬼離開那個女孩（徒十六 18）。⁴⁰ 最具重大意義的是，那些得救的人是因求告耶穌之名而得救的（徒二 21，九 14、21，二十二 16）。事實上，耶穌的名是唯一能夠帶來救恩的名（徒四 12），因此，耶穌顯然具備神的功能。正如我們在前面所看到的，在使徒行傳二章 21 節，對耶穌之名的強調尤其顯著，因為在舊約聖經的背景中，為得救所呼求的是雅威的名（珥二 32）。⁴¹ 賀拓鐸總結說，名字神學在使徒行傳中的這種用法表明，「『耶穌』之名本身在這些信徒的敬虔生活中是被尊崇的，而且是有效的。」⁴² 看來，路加的名字神學指向了耶穌的神性。⁴³

耶穌是先知和神的兒子

我們已經在路加福音中看到，耶穌被認為是一位先知，而事實上是那先知。⁴⁴ 摩西曾經預言神要興起另一位先知（申十八 15~22）。路加認為耶穌實現了該預言（徒三 22~23，七 37）。在耶穌本人身上，神最終的啟示已經顯明，因此祂超越了摩西。約瑟和摩西所經歷的來自當代人的拒絕（徒七 9~16、29~43），預示了司提反的當代人對耶穌的拒絕（徒七 52）。耶穌是站在神的右邊為

⁴⁰ 賀拓鐸（Hurtado 2003: 204）指出，在希臘—羅馬世界，有其他人聲稱能夠趕鬼和醫病，但是耶穌應該與這些人區分開，因為耶穌「的名被提及時擁有獨特的有效性」。見 Hurtado 2003: 203-6 中的全面討論。

⁴¹ 因此似乎可以從中看到，耶穌「是與雅威平等的」（Buckwalter 1998: 119）。這樣的觀點排除了「嗣子基督論」的可能性（見 Buckwalter 1996: 184-91）。

⁴² Hurtado 2003: 198-99。賀拓鐸（Hurtado 2003: 199）繼續說，這一做法很早就出現了，它源自「猶太基督徒圈子」。

⁴³ 見 Buckwalter 1996: 182-84; 1998: 119。

⁴⁴ 關於當代猶太人對申命記十八章和像摩西的那位先知的討論，見 Barrett 1994: 208。亦見 Fitzmyer 1998: 289-90。

司提反辯護的人子（徒七 59）。祂是賜給世人生命的主（*archēgos tēs zōēs*）（徒三 15），⁴⁵ 也是神的兒子（徒九 20）。

在使徒行傳中，「神的兒子」這一頭銜只出現過一次（徒九 20），在這一使用中，它很可能與「彌賽亞」等同。但是，路加福音對該頭銜的使用表明，「神的兒子」不僅僅意味著耶穌是基督。「神的兒子」這一頭銜表明，耶穌與神有著獨一而特殊的關係。⁴⁶ 耶穌的神性地位在使徒行傳中是很明顯的，因為司提反（徒七 59~60）和保羅（徒二十二 19~20）都向耶穌禱告，而敬虔的猶太人——理所當然——是單單向神禱告的。⁴⁷ 在使徒行傳二十二章 19~20 節這段經文中，保羅幾乎肯定是在向耶穌禱告，因為神的聲音告訴保羅：「因你為我作的見證，這裏的人必不領受」（徒二十二 18）。這裏的人拒絕接受的見證，肯定是指保羅宣講的信息，即耶穌是基督和主。正如我們已經看到的，在一些經文中，很難分辨焦點是在神身上還是在耶穌身上。當保羅在哥林多時，在異象中向他顯現的主幾乎肯定是耶穌本人（徒十八 9~10）。⁴⁸ 在保羅去往大

⁴⁵ 巴瑞特（Barrett 1994: 198, 290）認為，使徒行傳三章 15 節的要點是：耶穌「將生命帶給世界……由此建立了一個新的時代或王權」，然而使徒行傳五章 31 節的 *archēgos* 一詞含有「領袖」和「王子」的含義。慕勒（P. Müller, *EDNT* 1:163）認為，使徒行傳三章 15 節指「帶領進入生命之路者」，而不是「創始人」；而在使徒行傳五章 31 節，*archēgos* 一詞是「領袖和救主」的意思，費茲梅（Fitzmyer 1998: 286）則認為是「創造者」或「創始人」的意思。

⁴⁶ Barrett 1994: 465 持相反觀點。費茲梅（Fitzmyer 1998: 435）正確地主張，該頭銜並不同於「彌賽亞」（Haenchen 1971: 331 持相反觀點）；儘管費茲梅並不認為該頭銜在後來的信經中具有這一意義，「該頭銜依然表達了耶穌與雅威的獨特關係」。

⁴⁷ 正如 Barrett 1994: 387; 1998: 1044 所認為的。使徒行傳一章 24 節的禱告很可能也是獻給耶穌的。正如 Bruce 1951: 80（或許）和 Barrett 1994: 103 所正確認為的。亦見 Peterson 1998: 386。不同於 Haenchen 1971: 162; Conzelmann 1987: 12; Fitzmyer 1998: 227 的觀點。

⁴⁸ 正如 Barrett 1998: 869; Fitzmyer 1998: 628 所認為的。

馬士革的路上，耶穌向他顯現並向他說話（徒九 4~5、17，二十二 7~10，二十六 13~18），此時，耶穌的神性地位得以表明出來。⁴⁹當耶穌向亞拿尼亞顯現時，祂的屬神權柄也得到了同樣的彰顯。耶穌在異象中向亞拿尼亞顯現，吩咐他去拜訪保羅（徒九 10~16）。亞拿尼亞對該異象的回應，與以賽亞在異象中看到主神時的回應是一致的。以賽亞高聲說：「我在這裏，請差遣我！」（賽六 8）。亞拿尼亞在回應異象時如此說：「主，我在這裏」（徒九 10）。⁵⁰「我在這裏」（*hinnēnî*）這一表述通常代表對神旨意的謙卑順服（如：創二十二 1、11，三十一 11，四十六 2；出三 4；撒上三 4）。

路加在使徒行傳中的基督論，並不像我們在其福音書中所發現的那樣詳細，但這可能是因為他在使徒行傳中有不同的寫作目的。他在使徒行傳中強調，耶穌是復活的主，因此祂現在是被高舉的主和基督。路加論及耶穌作為主的身分，顯然暗示了祂的神性：祂是作為被高舉的主而向保羅顯現的；人們將信心投靠於祂身上；信徒奉主耶穌的名受洗；耶穌被升高，成為萬人之主。當然，唯有神自己可以被稱為萬有的主。名字神學也是很顯著的，因為耶穌在洗禮、醫治和拯救方面都承擔了神的地位。耶穌的神性很明顯，因為祂是神的兒子，而且信徒是奉祂的名禱告。祂顯然是以賽亞書五十三章所預言的主的僕人，也就是神藉以實現罪得赦免之應許的那位。

基督的拯救工作

因為耶穌是基督、得著高舉超越萬有的主、神的兒子、那先知以及主的僕人，所以祂應該在萬人中被傳講，被宣揚（徒五 42，八

⁴⁹ 這是一次真正的顯現。正如 Wright 2003: 396 所認為的。

⁵⁰ 這兩段經文的希臘文表達區別甚微，在以賽亞書是 *idou eimi*；在使徒行傳是 *idou egō*。但二者在意思上的差別微乎其微。

5、12，九 22，十八 5、28，二十八 31）。基督的主宰地位並不是一個秘密，而是應當向全世界傳揚的信息——不論是對猶太人還是希臘人。使徒行傳的宣教要旨是眾所周知的。當宣教的主題和基督作為主的地位結合在一起時，所傳遞出的信息就是：耶穌是整個宇宙的主。既然基督是萬有之主，祂就必須在全地、在萬民中被傳講，而且萬民都必須被呼召來降服於祂的主權，認信祂為救主。因此，使徒行傳中的基督論是和教會的宣教緊密連在一起的，也就是信徒有義務從耶路撒冷直到地極為基督作見證（徒一 8）。

因為耶穌基督是整個宇宙的主，所以救恩只能藉著祂得到。⁵¹使徒行傳四章 12 節的偉大陳述已經清晰到不能再清晰：「除祂以外，別無拯救；因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救。」⁵²基督在整個宇宙中的主宰地位，注定了救恩只能、也唯有從祂而來。在末日，祂要審判活人、死人（徒十 42，十七 31）。因此，人類罪得赦免的唯一途徑是相信和信靠耶穌基督為主（徒十一 17，十六 31，十九 4，二十 21，二十四 24）。悔改和信心是同一枚硬幣的兩面（參：徒二 38，三 19，二十 21），二者彼此不可分割。路加說：神差派基督「賜福給你們，叫你們各人回轉，離開罪惡」（徒三 26；參：五 31），在此，路加完美地捕捉了救恩和悔改的關係。

救恩不會藉摩西律法而得到，而只能藉著相信耶穌基督而得到，正如保羅在安提阿講道時所強調的：「所以，弟兄們，你們當曉得：赦罪的道是由這人傳給你們的。你們靠摩西的律法，在一切不得稱義的事上信靠這人，就都得稱義了」（徒十三 38~39）。既然救恩是基於信心而不是行為，那麼恩典就是新生命的根基所在：「我們得救乃是因主耶穌的恩，和他們一樣，這是我們所信的」

⁵¹ 弗蘭克林 (Franklin 1975: 65-67) 和曾樂 (Zehnle 1969: 431) 正確地看到了耶穌的被高舉對救恩的重要性，但他們低估了路加的代贖神學。

⁵² 「耶穌基督是人類得到救恩的唯一來源和根基」（Barrett 1994: 233）。

（徒十五 11；參：十一 17）。如果救恩是以律法為基礎的，它就可以藉著人的工作或行為而獲得。在使徒行傳中，這種通向神的道路被堵死了，因為人類的罪行排除了人類可以藉其行為而得救的可能性。因此，信徒必須宣揚有關基督的好消息，以便人類能夠與神和好（徒十 36）。這一好消息必須以信心來回應。

路加沒有詳細解釋，耶穌的死亡和復活如何成為罪得赦免的根據。⁵³ 二者的關聯主要是暗示性的，而不是教導性的，⁵⁴ 但是，學者們通常低估了路加的十字架神學。⁵⁵ 彼得宣告說：神已經立被釘十字架的耶穌為主，為基督了（徒二 36），然後他繼續說到：罪得赦免的福分是因耶穌的名而賜下的（徒二 38）。因此，赦罪似乎是

⁵³ 在一篇重要的論文中，史坦斯科（Stenschke 1998）表明，路加的人論相信人類是敗壞的，因此他們的罪需要得到赦免。史坦斯科也指出，在使徒行傳中，救恩從根本上是與罪得赦免連在一起的，儘管救恩也包含其他方面的內容。關於這最後一點，亦見 Witherington 1998: 156, 160。

⁵⁴ 見 Strauss 1995: 352。

⁵⁵ 學術界一個很流行的說法是：路加福音—使徒行傳缺乏救恩論的代贖觀。例如，見 Conzelmann 1960: 153; Creed 1930: lxxi-lxxii; Vielhauer 1966: 44-45; Franklin 1975: 66; Tyson 1986: 170（耶穌之死是神計畫的一部分，但是赦罪與耶穌的復活——而不是死亡——有關）；Barrett 1970: 59-60; Karris 1985: 115。寶勃（Doble 1996: 237）如此說：在路加福音中，十字架「既沒有提供贖價，也沒有帶來赦罪」。泰伯特（Talbert 1976: 389）認為，耶穌的死亡實現了神的聖約，但是沒有為罪提供代贖。杜普萊西（Du Plessis 1994: 534-35）堅稱，耶穌作為一名殉道士而受苦，但祂的死並不是為罪獻上的祭物。根據葛林（Green 1990: 8-10）的觀點，救恩是藉著耶穌的被高舉而實現的，而不是藉著祂的死。哲維爾（Jervell 1996: 98）說過：路加知道有關耶穌獻祭之死的神學（路二十二 19~20；徒二十 28），但卻將它推到一邊而不顧。關於路加代贖觀的有幫助的概覽，見 Herrick 1997。史特勞斯（Strauss 1995: 353）正確地強調：路加是在「整個耶穌事件中看待救恩的，包括祂的生平、死亡、復活和被高舉—坐在寶座上」。

以耶穌——作為被釘十字架和復活的主——的工作為基礎的。⁵⁶ 一個類似的關聯出現在使徒行傳三章。在提到基督的受害（徒三 18）之後，彼得馬上呼召人們悔改，以使罪得以塗抹（徒三 19）。可以推測，基督的受害是罪得赦免的基礎（徒二十六 18 也是如此）。復活也沒有被忽略，因為彼得在講道的總結時強調說：神使祂的僕人耶穌從死裏復活，賜福人民，叫他們回轉，離開罪惡（徒三 26）。當彼得在公會面前為自己辯護時，他提醒官府和長老：耶穌是被釘十字架並且從死裏復活的那一位（徒四 10）。接著他宣告說，人類只能奉耶穌的名得救（徒四 12）。彼得並沒有具體指出，救恩之所以能夠奉耶穌之名而得，是因為祂的死亡和復活。但是這些主題的相近性表明：救恩之所以成為可能，是因為耶穌已經死而復活了。作為永活的榮耀之神——被立為主而且與自己的百姓同在的神——耶穌有能力賜下救恩。

在使徒行傳五章 30 節，彼得再次控告宗教領袖殺害了耶穌（參：徒三 14~15，四 10，七 52，十 39，十三 28），並且特別強調耶穌是掛在木頭上的。對木頭的提及很可能引喻申命記二十一章 23 節，所以我們在這一切描述的背後聽到了祂被神咒詛的迴音。被釘十字架的耶穌被神親自高舉（徒五 31），因此，現在在以色列，悔改和赦罪已成為可能。⁵⁷ 彼得間接表示，耶穌將神的咒詛擔在自己身上，因此，赦罪是基於耶穌在十字架上的工作和祂的復活／被高舉。

在向哥尼流及其親友概述耶穌的事奉時，彼得將他們的注意力吸引到耶穌的死以及——尤其側重——祂的復活。彼得特別強調說：祂是向那些被神揀選為祂作見證的人顯現，也就是那些曾經與祂同吃同喝的人（徒十 39~41）。後面這一主題與使徒行傳的內容是一

⁵⁶ 使徒行傳二十六章 18 節表明，赦罪等同於成聖——被分別出來，歸入聖潔的領域。

⁵⁷ 博克（Bock 1987: 208-9）認為，在此，路加並沒有直接為耶穌作為代替者而死辯護，但是以色列人以為祂被神咒詛，儘管祂是無罪的。

致的，因為耶穌的復活是使徒行傳一書的一個中心主題。路加很明顯把彼得的話濃縮成了一個極其簡潔和濃縮的概述（徒十 37~43），默認讀者會根據路加福音和使徒行傳餘下的內容而充實這一簡要概述。路加的確指明耶穌是死在木頭上的，這裏呼應了申命記二十一章 23 節的內容。彼得在最後教導說，凡信耶穌之名的人必得蒙赦罪（徒十 43），這暗示了這樣的赦罪是建立在耶穌的死亡和復活這一基礎之上的。

在彼西底的安提阿講道時，保羅宣告說：藉著耶穌在木頭上的死亡（徒十三 27~29），舊約聖經得以實現，這裏可能引喻申命記二十一章 23 節。⁵⁸ 他接著聯繫到耶穌的復活，使用祂向多人顯現的事實證明祂的復活（徒十三 30~31）。保羅在此將自己排除在最早的見證人之外。但在使徒行傳十章 39~41 節，彼得卻把自己包括在最早的見證人之內。耶穌的復活與整個舊約聖經的內容——尤其是與詩篇十六篇——一致。彼得在五旬節講道中也引用了詩篇十六篇（徒十三 35~37；參：二 25~32）。

在解釋完耶穌的死亡和復活後，保羅立刻宣告說：赦罪是藉耶穌而實現的（徒十三 38）。事實上，保羅說：「所以」（*oun*），赦罪的道現在是由耶穌傳給你們的。這表明，從罪中得潔淨是藉著耶穌的死亡和復活而成就的。在此，我們看到了一個極其正宗的保羅筆觸，因為他說：「你們靠摩西的律法，在一切不得稱義的事上信靠這人，就都得稱義了」（徒十三 38）。路加沒有在這裡詳細解釋「稱義」（*dikaioō*）一詞的意義，然而我們能夠依稀窺探到保羅在後來的書信中所表達的內容。這節經文不能被解釋為：在一些事上，人們可以靠摩西律法稱義；而現在基督的工作填補了靠摩西律法無法得赦免的那部分空缺。⁵⁹ 保羅真正想要表達的是：罪的最終

⁵⁸ 見 Fitzmyer 1998: 337; Barrett 1994: 642。

⁵⁹ 正如 Vielhauer 1966: 41-42 所認為的。巴瑞特 (Barrett 1994: 650-51) 對費歐豪爾 (Vielhauer) 的觀點提出了一些批判，但他依然認為後者的觀點在本質上是正確的。

得赦以及在神面前得稱為義，不可能靠摩西律法實現。⁶⁰ 人們只能藉著相信耶穌基督而與神和好（徒四 12）。人類能夠在神面前被稱為義，是以耶穌的工作為基礎的——祂是被釘十字架卻又復活的主。因此，這裏包含這樣一個道理：耶穌在十字架上的工作代替了舊約聖經中的獻祭。後者指向耶穌並在耶穌裏面得以實現。

使徒行傳十五章 11 節也可能引喻了耶穌在十字架上的工作，這節經文提到救恩是在基督恩典的基礎上賜下的。在此，救恩等於罪得赦免，等於人內心被潔淨（徒十五 9）。彼得沒有詳細闡述赦罪和得享恩典的根據何在，因為他說話的對象與他同為信徒，他們知道救恩和潔淨是從被釘十字架而又復活的主耶穌那裏來的。他的確強調了神的恩典與人的行為之間的對立關係，因此救恩所具有的恩典性和免費的特徵得到了突出的強調。

不論是對於基督論還是救恩論，特別引人注目的一節經文是使徒行傳二十章 28 節。⁶¹ 神「用自己的血」買贖了教會。⁶² 賀里斯 (Harris) 主張，這裏的 *idiou*（「自己的」）是一個實名詞 (substantive)，所以這節經文並沒有明確指明基督是神；他認為，該表述指的是屬神自己的那一位（即耶穌）的血。⁶³ 賀里斯的理解有可能是對的，但聖經中沒有其他經文將 *idios* 用作基督的頭銜，而且該詞可以很容易理解為形容用法的形容詞 (attributive

⁶⁰ 正如 Haenchen 1971: 412 n4; Fitzmyer 1998: 518-19 所正確認為的。

⁶¹ 巴瑞特 (Barrett 1998: 976-77) 主張，加爾文將自己的神學強行注入本節經文，巴瑞特可能是正確的。但是，同樣可能的情况是：巴瑞特沒有充分理解路加在此所寫的內容。

⁶² 一些學者降低了這節經文的意義。他們聲稱，我們所看到的是路加勉強去迎合保羅的神學 (Franklin 1975: 66; Zehnle 1969: 440; Green 1990: 7)。葉爾曼 (Ehrman 1991: 583) 說，儘管耶穌的寶血能夠提醒人們他們的罪，因此也應該促使他們悔改，但是這並不代表代贖神學。然而，葉爾曼的觀點很難令人信服，因為它沒有嚴肅地思考路加為甚麼決定將它收入這個故事。

⁶³ Harris 1992: 139-41。亦見 Walton 2000: 96-98。

adjective) (參：徒一 25)，因此筆者更傾向於這樣的解釋：保羅從神轉向了基督，因為二者在救恩工作中是密切交織在一起的。⁶⁴ 這節經文提及「神的血」，是相當令人震驚的，但這其實與我們在新約神學的其他地方所看到的一致：因為耶穌既是神又是人。這節經文也證實：藉著基督的死，教會從審判中被拯救或解救出來。*Peripoiomai* 這一動詞表示神子民的得救或被神得到（參：賽四十三 21；路十七 33；參：弗一 14 和彼前二 9 的 *peripoiēsis*），此處的上下文很可能是指教會被神得到或被神獲得，因為教會是屬神的。因此，基督的苦難確保了神子民的拯救。這樣，這節經文捕捉了我在本書中所探索的主要主題之一：基督論和救恩論是不可分割地連接在一起的。基督的死確保了罪得赦免，因為祂的死代表了神自己的死。

結論

使徒行傳的基督論當然不像我們在約翰福音中所看到的那樣羽翼豐滿。然而我們必須小心，不要因此而推論說，路加的基督論是淺薄的、低級的，或者認為路加可能會拒絕我們在約翰福音所看到的基督論。如果我們嚴肅地對待路加作為歷史學家的工作，我們就會發現，他經常記載以傳福音為背景的講道內容。所以毫不奇怪，路加福音的突出主題便是：耶穌是基督；祂因著復活已經被高舉為主和基督。傳福音的背景也有助於解釋：路加為何強調預言的實現以及因耶穌而來的罪得赦免的福分。然而，很多經文表明耶穌擁有神的地位，因為：耶穌是萬人的主；人類向耶穌禱告；信徒奉耶穌的名受洗；救恩藉著相信和信靠主耶穌而得到；信徒呼求耶穌以得到救恩，而在所引用的舊約聖經經文中，雅威是人呼求的對象（珥

⁶⁴ 有關文本證據，支持 *ekklēsia tou kyriou*（「主的教會」）的和支持 *ekklēsia tou theou*（「神的教會」）的基本平分秋色，但是後者更有可能是原文（Metzger 1994: 425-26; Harris 1992: 133-37; Walton 2000: 94-95 即如此認為）。

二 31)。路加並沒有深入反思基督論的本體論層面，但是他的著作所包含的內容符合早期巴勒斯坦基督徒的信仰。所以，路加的基督論不應被視為是低等的。

經常有人評論說：路加福音缺乏全面深入的有關代贖的神學。如果拿路加著作和我們在保羅著作中看到的更加全面的陳述相比，這種判斷很可能是屬實的。整本使徒行傳都在強調，救恩來自主耶穌基督，而且單單來自祂。這表明，路加將罪得赦免與耶穌基督的死亡和復活緊緊連在一起。另外，路加明確教導，人類不是藉著律法、而是藉著相信耶穌基督而得救。救恩的恩典性特徵在此表達出來，因為罪得赦免是從信心和悔改而來，而不是藉著過高尚的生活而來。路加還確認，稱義來自耶穌，而不是來自摩西律法。⁶⁵ 此處的稱義具有司法意義的特徵；信徒在神面前被宣告為義，是藉著相信，而不是藉著守摩西律法。耶穌的死確保了罪得赦免，所以赦罪只能奉耶穌之名而得。路加並沒有詳細解釋罪得赦免的根據，但這並不令人意外。因為在使徒行傳中，那些講道都是福音性的，而且它們也代表了對講道內容的濃縮式的概述。最根本的一點是：赦罪是藉著耶穌基督的死亡和復活而得以實現的，而提供更詳細解釋的工作——為何如此？——便交給了新約聖經的其他作者。

⁶⁵ 極富指導意義的是，該陳述出自使徒保羅之口。這一輕微的觸及表明：路加是一位認真的歷史學家，因為我們會自然地期望，有關稱義的陳述應該是來自保羅的。

第 10 章

保羅的基督論

引言

到目前為止，我們已經探討過福音書的基督論和使徒行傳的基督論。從這兩類文獻中，我們都看到：基督論是以敘述的形式表達出來的。現在，當我們轉向使徒保羅時，我們看到的是以書信這種文學形式表達出來的基督論。¹ 筆者持少數派觀點，相信歸入保羅名下的這十三封書信都是真正出自保羅手筆的，² 因此，保羅的基督論將會從所有十三封書信中汲取素材。我們還應該考慮保羅在救恩歷史中的位置。與保羅著作不同的是，福音書講述了耶穌的故事，而該故事的高潮出現在十字架和復活上。如果福音書是關於真實歷史的——正如筆者在本書所堅持認為的——那麼，如果一些有關這歷史的記載不夠清晰，這可能與這些歷史人物在救恩歷史中的位置有關。福音書作者並沒有試圖挖掘出有關耶穌的事奉、死亡和復活的全部意義，而是著重記載一步步通向耶穌的死亡和復活——這

¹ 學者們經常辯論說，保羅的宗教徹底偏離了歷史的耶穌。筆者在此處的目的不是直接回應這一問題。關於證明保羅和歷史的耶穌之間連貫性的作品，見 D. Wenham 1995。

² 最早被排除在出自保羅手筆之外的書信是教牧書信。但是，關於對這三封書信真實性的辯護，見 Fee 1988: 23-26; W. Mounce 2000: lxvi-cxxix; Knight 1992: 21-52; Ellis 1992。關於反對保羅作者身分的全面討論，見 Marshall 1999: 57-92。

一故事的高潮——的事件。另一方面，保羅則以更具體的細節反思了耶穌所成就工作的意義，他的目的不是撰寫一部福音書，講述有關耶穌的故事。保羅是在寫信給他所服事的教會，這允許保羅能夠以不同於福音書的形式詳細解釋基督論和救恩，而且是以更加全面的方式展開的。

當然，保羅的基督論是一個龐大的主題，筆者在此只想觸及一些主要的主题。就保羅的基督論來說，我們的優勢在於：我們擁有十三封書信，而且這些書信是針對多種多樣的具體情況寫成的。所以，我們更加有信心可以看到一個相對完整的有關保羅基督論的畫面。但是，我們必須補充說，保羅從未想要撰寫一部有關基督論的論文專著。無論如何，保羅的神學與筆者在本書所一直主張的是一致的。基督絕對是救恩歷史的中心，而且神的拯救應許已經在基督身上得以實現。舊約聖經指向耶穌基督，神向其子民所保證的救贖已經在基督裏實現。

基督的中心地位

或許我們最好是以保羅神學的「基督中心論」開始。³ 在保羅書信中，耶穌基督的名字隨處可見，以致很難知道從哪裏開始談起，也不可能窮究這個主題。我們可以從保羅最偉大的書信——致羅馬人書——開始，本書信一開始就是對福音的思考。福音是以聖子耶穌基督為中心的（羅一 3）。或者正如保羅在哥林多前書一章所說的，福音聚焦於基督的十字架，也就是被釘十字架的基督（林前一 17~25）。神的恩典已經在基督耶穌裏賜予祂的子民，因此他們擁有的每個恩賜都可以歸因於基督（林前一 4~8）。救恩可被描述為與主耶穌基督的「相交」（林前一 9）。不論是稱義、成聖、

³ 費茲梅（Fitzmyer 1989: 37-38）堅稱，福音和基督論在保羅思想中佔據中心地位。這一觀點與筆者在此所提出的十分接近。筆者的主張是：神的拯救應許——這當然包括福音在內——在基督裏面得以實現。

和好或救贖，這一切都是以基督在十字架上的工作為根基的。基督「為罪人死」（羅五 6）。基督是我們的「逾越節」羔羊（林前五 7）。基督的死將信徒從舊世代的罪惡中解救出來（加一 4）。福音的內容可以概括為基督為罪人死以及祂的復活（林前十五 3~4）。祂「被交給人，是為我們的過犯；復活，是為叫我們稱義」（羅四 25）。

作為一名宣教士，保羅的雄心壯志就是傳講基督的福音（羅十五 19~20）。因此，他定意在基督還未被人所知的地方傳講基督。福音可以被描述為「講……耶穌基督」（羅十六 25；參：林後十 14），「為基督作的見證」（林前一 6），或者簡單地描述為「傳基督」（腓一 15、17~18）。當基督耶穌在保羅前往大馬士革的路上向他顯現時，保羅領受了福音（加一 12）。當保羅說他看見「基督榮耀福音的光……基督本是神的像」時（林後四 4），他很可能想到了這次基督向他啟示的經歷。⁴ 好消息彰顯了基督的榮耀和光輝，也就是保羅在基督向他顯現時所看到的。那些報告福音的人不應該吸引人關注自己，或者傳講他們自己；而是應該宣講耶穌基督為主（林後四 5）。以基督為中心並不等於把神推到一邊，因為神的榮耀在「耶穌基督的面上」得到最大的彰顯（林後四 6）。傳福音可以概括為如下表述：「我們傳揚祂〔基督〕」（西一 28）。

既然福音是以耶穌基督為中心的，當保羅說「凡我所行的，都是為福音的緣故」時（林前九 23），他等於是說他是為了基督的緣故而服事的。在保羅所行的一切上，他都是在彰顯耶穌。他在最後一封信中如此說：「你要記得：耶穌基督……照我所傳的福音」（提後二 8《呂振中譯本》）。作為一名宣教士，保羅一生的熱情便是傳講福音，而福音是以耶穌基督為中心的，因此，保羅使命的中心就是傳講基督。

⁴ 正如 Kim 1982: 223-33 所認為的。賀里斯 (Harris 2005: 331) 指出：「作為神的 *eikōn* (像)，基督既分享、又表達了神的本性。」

在闡明保羅的基督論時，學者們經常集中關注那些用以描述耶穌基督的頭銜，這一過程當然是合宜的，也是富有啟發意義的。但另一方面，我們可能會忽略大量的經文，就是那些提到耶穌的名，但重點卻不在於頭銜的經文。關注這類的經文和主題會為我們對保羅的理解注入新鮮血液，使我們清晰看到：保羅的神學和生活是充滿基督的。

保羅的基督論將耶穌基督視為末後的亞當。所有人類成員若不是屬亞當的，就是屬基督的。罪藉著亞當進入世界，死也就隨著罪而潛入（羅五 12）。亞當的罪帶給世界死亡、定罪和死的權勢（羅五 15~19；林前十五 21~22）。與此形成鮮明對照的是，基督帶給世界：(1) 神白白賜下的洪恩；(2) 稱義和生命；(3) 基督在生命中作王掌權；(4) 公義；和 (5) 對將來復活的盼望（羅五 15~19；林前十五 21~22）。⁵ 我們必須指出的是：所有這些福分都是藉著耶穌基督臨到信徒的。耶穌是歷史的轉折點，是每個人的生命所賴以維繫的樞紐。為了擺脫因亞當的罪而帶來的悲慘結局，唯一的出路是歸屬新的亞當，即耶穌基督。

保羅勸勉基督徒活出一些具體的美德，同時抵制一些具體的邪惡（如：西三 5~17；弗四 25~五 2）。然而，當保羅總結「披戴上美德」的含義時，他卻勸勉信徒要「披戴主耶穌基督」（羅十三 14）。信徒的新道德生活是以基督為中心的生活，是披戴基督的生活。「新人」（弗二 15）代表神的新子民，包括猶太人和外邦人，

⁵ 相反於庫爾曼 (1965: 187-90 = Cullmann 1963: 167-70) 的觀點，在哥林多前書十五章 45~47 節，很難看出保羅在攻擊兩個亞當（屬天的和屬地的）的觀點。這種兩個亞當的觀點與斐羅提出的觀點相似（參 Barrett 1968: 374-75；康哲曼 [Conzelmann 1975: 287] 認為保羅的攻擊是針對諾斯底或斐羅式解經方法的）。Garland 2003: 736 和 Fee 1987: 791-93 的觀點是正確的（儘管費依 [Fee] 和賈蘭德 [Garland] 對於該經文意思的其他方面並不一致）。林康 (Lincoln 1981: 46) 主張，保羅在此並不是指道成肉身或基督的再來，而是指祂的復活，而賈蘭德 (Garland 2003: 736-37) 認為是指耶穌的再來。

二者在基督裏合而為一。正如林康所說：「基督已經在祂自己裏面創造了這一群體性的新人；這一新人類蘊涵在祂自己的位格裏面。」⁶ 新人與「舊人」（羅六 6）形成鮮明對照；舊的亞當——人類藉其進入世界——已經被釘在十字架上了。信徒最終的目標是「認識神的兒子」（弗四 13），這就是說，信徒存在的理由是認識耶穌。當信徒成為「完全的人」（或「完全的己」；*anēr teleios*）（弗四 13；《和合本》作「長大成人」），這一認識神的知識將最終得到末世的實現。⁷ 當保羅勸人們「脫去舊人」時（弗四 22），祂是指舊的亞當。與之相反，穿上「新人」（弗四 24）是指每個信徒的行為都應該與他們在基督裏的身分相稱。⁸ 以弗所書的內容與我們一開始提到的羅馬書十三章 14 節的內容極其接近，二者都提到「披戴主耶穌基督」。

羅馬書十三章 14 節的勸勉與歌羅西書也是一致的。信徒已經脫去「舊人」——也就是在他們歸信時脫去了他們在亞當裏的身分（西三 9）。他們已經穿上了「新人」（「在基督裏面的新人類」），並且正在按照神的形象被漸漸更新（西三 10）。⁹ 因此，

⁶ Lincoln 1990: 143。

⁷ 林康 (Lincoln 1990: 257) 評論說：「長大成人 and 滿有基督長成的身量這兩個表述主要都是指教會，然而二者都不能與基督完全分離，因為對以弗所書的作者來說，教會總是被視為蘊涵在基督裏面的。」貝斯特 (Best 1998: 402) 認為這裏指的是「群體性的基督 (corporate Christ) ……，也就是教會」。霍納 (Hoehner 2002: 555-56) 也同樣主張這裏指的是教會。

⁸ 霍納 (Hoehner 2002: 610) 認為：在以弗所書四章 24 節，重點落在個別信徒上。歐白恩 (2009: 553 = O'Brien 1999: 331) 認為這裏既有個體性，又有群體性的意義。貝斯特 (Best 1998: 440) 堅持認為，這裏不可能是直接指基督，因為這裏提到新人是被創造的。然而，當貝斯特否認舊人是指舊的亞當時，他似乎矯枉過正了，因為在以弗所書中，新造是在基督裏的（參：弗二 10）。

⁹ 正如 O'Brien 1982: 190 所認為的。羅愛華 (Lohse 1971: 141-42) 持相反觀點，他將此處的分詞「脫去」和「穿上」理解為命令語氣。

保羅在此反思的是基督作為其子民這一群體的頭。在基督裏有猶太人和希臘人，有受割禮的和未受割禮的，有化外人，有為奴的，甚至有卑賤的西古提人。但是，關鍵一點在於，「惟獨基督是一切」（西三 11《呂振中譯本》），這句話巧妙地概括了保羅神學的基督中心這一要旨。

在領受聖餐的餅和杯時，信徒是在紀念基督的死，同領基督的身體（林前十 15~17，十一 23~26）。在舊約聖經中，當以色列人在曠野飄流時，維持他們的那磐石代表了基督（林前十 4）。¹⁰ 神一切的應許在基督裏都是實實在在的「阿們」（林後一 20），而且祂是神和人中間唯一的中保（提前二 5）。因此，祂實現了拯救罪人的目的（提前一 15）。

保羅的倫理學可以被描述為「披戴基督」，即變得像基督。他勸勉因他而歸信基督的人效法他，但前提是他本人要效法基督（林前十一 1）。在保羅歸信之前，他生活的規範和準則是摩西律法。然而，對基督徒來說，他們不再受摩西之約的束縛，因為他們生活的準則是「基督的律法」（林前九 21；加六 2）。這意味著，摩西律法必須根據基督事件來解釋。對信徒來講，最終的權威不是律法，而是基督本人。基督以具體的形式活出了蒙神悅納的那種生活樣式（羅十五 3）。¹¹ 在致腓立比教會的信中，最核心的勸勉出現在腓立比書一章 27 節：「只要你們行事為人與基督的福音相稱。」¹² 他們行事為人要對得起主（西一 10）。保羅也可以這樣說，即信徒行事應該對得起神（帖前二 12）。看來，行事對得起耶穌，就等於是過一種蒙神悅納的生活，這表明耶穌擁有神的地位。

¹⁰ 見 Garland 2003: 456-58。

¹¹ 關於基督以具體的形式體現了信徒當過的生活，見 Hays 1987。

¹² O'Brien 1991: 145-46 主張，腓立比書一章 27 節是腓立比書一章 27 節~二章 18 節的核心勸勉。Fee 1995: 159-61 也如此認為。

信徒需要知道「在基督裏怎樣行事」（林前四 17）。¹³ 信徒的新生活可以概括為「你們學了基督」（弗四 20）。信徒的新生活最主要的不是守規條，而是做怎樣的人。基督的溫柔、和平對保羅具有模範性的指導意義（林後十 1）。基督的愛尤其彰顯於祂在十字架上的捨己，而信徒也被呼召要同樣獻出自己（林後八 8~11；弗五 2）。具體來講，丈夫應該在與妻子的關係中效法基督的犧牲之愛（弗五 25），所以，他們需要保養和顧惜他們的妻子——「正像基督待教會一樣」（弗五 29）。保羅鼓勵信徒要存敬畏基督的心，彼此順服（弗五 21）。保羅並不是要求妻子以抽象的方式順服丈夫，而是順服丈夫「如同順服主」（弗五 22），正如教會「順服基督」（弗五 24）。

因此，順服和罪是極其個人化的。犯罪的人其實是得罪了基督（林前八 12），所以，信徒必須「將人所有的心意奪回，使他都順服基督」（林後十 5）。¹⁴ 我們可以將這一點與羅馬書一章 18~25 節作一對比。在那段經文中，最根本的罪是沒有榮耀、尊崇和感謝神。基督的崇高地位是很明顯的，因為正如人得罪了神，他們也照樣得罪了基督。保羅在回顧以色列人在曠野所犯的罪時，甚至說他們是在試探基督（林前十 9）。¹⁵ 犯罪的最核心本質是個人性的，那就是不愛主（林前十六 22）。人所做的一切都應該是「奉主耶穌的名」而行，但這樣做並不會把神排擠出去，或者將神邊緣化，因為在奉耶穌之名做事的同時，人們也是在「奉主耶穌的名，藉著祂感謝父神」（西三 17；參：提前一 12）。

如上所說，信徒蒙召要穿上基督，要披戴基督。對信徒來說，一個根本的現實是：他們現在是新人，因為他們已經與基督連在一起。信徒已經在洗禮中與基督同死（羅六 3~5、8，七 4）。他們已經與基督同釘十字架，老「我」已經死了；現在是基督在他們裏

¹³ 見 Thiselton 2000: 374。

¹⁴ 關於該短語意思的詳細討論，見 Harris 2005: 682-84。

¹⁵ 「基督」是比「主」更準確的讀法。見 Thiselton 2000: 740。

面活著（加二 20）。藉著基督的十字架，這個世界轄制信徒的力量已經被釘死了。所以現在，他們只誇耀基督的十字架（加六 14）。神已經將生命賜給屬祂的人，使他們與基督一同復活（弗二 5~6；西三 1~3）。信徒真正的生命「與基督一同藏在神裏面」（西三 3）。基督現在「就是你們的生命」（西三 4《新譯本》）。洗禮具有重大意義，因為那些「受洗歸入基督的都是披戴基督了」（加三 27）。認為洗禮使一個人成為屬保羅的，或者屬亞波羅的，或者屬彼得的，這種思想完全偏離了正確方向（林前一 12~16）。洗禮意義重大，因為它是受洗歸入基督。

既然信徒已經受洗歸入基督，他們就成為基督的一部分，也就是說，成了祂的肢體（林前六 15）。他們藉著歸信與主聯合（林前六 17）。信徒的身體不是他們自己的（林前六 19）。身體是為了主（林前六 13），應該用來榮耀神（林前六 20）。既然耶穌基督是主（以下有更詳細的討論），信徒就應該是祂的僕人。作基督的僕人帶來愛的自由，而不是罪的枷鎖（林前七 22；參：加五 13）。保羅視自己為基督的僕人（加一 10；多一 1；參：林前四 1）。¹⁶ 那些作為僕人而生活的，應該成為所有信徒的榜樣，因為他們被呼召是為事奉基督（弗六 5~7；西三 23~24）。提摩太是一位傑出的信徒，因為，與很多人不同的是，他不尋求自己的利益，而是「求耶穌基督的事」。因此，他「擔心」其他基督徒的生活如何（腓二 20~21）。與此相似，以巴弗提配得尊敬，因為他為做基督的工作而不顧自己的性命（腓二 30）。所以，提摩太和以巴弗提因著以基督為中心的生活而成為出色的信徒。

基督的突出地位以多種方式彰顯出來，這一點給人留下深刻的印象。教會是基督的身體（林前十二 12、27）。信徒所得的恩賜來自基督（弗四 11）。當基督的光照在黑暗中的人身上時（弗五 14），他們便獲得新生命。那些與基督隔絕的人不屬於神，在所應許的諸約上是局外人（弗二 12）。基督與神同享神的地位，因為國

¹⁶ 關於作基督的僕人，見 Harris 1999。

度同時屬於神和基督（弗五 5）。基督的降臨不是一個事後添加的補救措施，因為神原本的目的就是：使全部的救贖歷史都歸在基督裏面（弗一 9~10），因此，神計畫的實現只能在基督裏面得以彰顯。事實上，耶穌是亞伯拉罕的那一個後裔（加三 16），¹⁷ 所有屬基督的人都是亞伯拉罕家裡的成員（加三 29）。

教會最終會「滿有基督長成的身量」（弗四 13）。¹⁸ 這種表達再次暗示了基督的神性，因為保羅在前面提到「使你們被充滿，得著神的一切豐盛」（弗三 19《新譯本》）。甚至在這節經文中，神的豐盛屬於那些「明白基督的愛」的人，也就是那種遠超過人類所能測度的愛。保羅生命的目標是讓基督在他身上被尊為大（腓一 20），或者正如保羅以另一種方式表達的：「因我活著就是基督，我死了就有益處」（腓一 21）。這並不是正式的基督論陳述，但是，身為猶太獨一神論者的保羅之所以能夠表達出那種感情，正是因為他相信基督是神。保羅委身於基督的那種熱情，也不是以抽象的命題傳遞出來的。他最大的渴望就是「情願離世與基督同在」（腓一 23），而他的盼望也是：腓立比教會將「在基督耶穌裡誇耀」（腓一 26，參《和合本修訂版》）。那些以基督為誇耀的人就不會信賴人的能力和潛力（腓三 3）。

¹⁷ 艾禮斯（Ellis 1957: 70-73）堅稱，保羅主張，從群體一致（corporate solidarity）的角度看，基督是亞伯拉罕的那一位後裔（參 Longenecker 1990: 131-32；亦見 Dunn 1993: 183-84 的有幫助的討論）。賴特（Wright 1992a: 163）指出，一位後裔的觀點是從「家庭作為單數的角度」而得出的，這「與複數家庭形成對照。假如摩西律法是按照保羅反對者的明顯看法那樣，複數家庭的觀念便是成立的」。柯林斯（J. C. Collins 2003）主張，保羅正確地解釋了創世記二十二章 18 節的涵義，那就是，該經文指的是一位後裔——即彌賽亞。馬庭（Martyn 1997: 340）聲稱，保羅是從創世記十七章 8 節得出有關單數後裔的觀點。蕭博斯（Schoeps 1961: 234）基本上主張，從解經學的角度看，保羅在此是站不住腳的。

¹⁸ 霍納（Hoehner 2002: 557）認為，「基督的」在此是歸屬所有格。

生命被改變之後便結出義的果子，是「藉著耶穌基督而來」。然而，基督彰顯在信徒身上的能力，並不會使神的榮耀大打折扣，反倒是更加增強了神的榮耀，因為基督能力所帶來的結果是「榮耀稱讚歸與神」（腓一 11）。保羅的著作蕩漾著那種幾乎呼之欲出的對基督的熱情。「因基督的緣故，」他現在把先前對他有益的都當作有損的（腓三 7）。他甘願隨時準備好犧牲生命中的一切，甚至因為「以認識我主基督耶穌為至寶」以及因著得到基督的喜樂，而將萬事看為垃圾，或者糞土（腓三 8）。苦難也沒有削弱他的渴望，因為苦難是通往最後復活的途徑。在將來的榮耀中，他要更加親密地認識基督（腓三 10~11）。那些要求必須受割禮才能得到救恩的人，其實是棄絕了基督，因此，基督不再對他們有益（加一 6~7，五 2）。那些試圖藉著割禮而靠律法稱義的人，是與基督隔絕了（加五 4）。

在歌羅西教會存在一種偏離正道的哲學，提供另一條通往知識和智慧的道路。保羅認為神的奧秘就是基督本人（西二 2；參：四 3）。¹⁹ 舊約聖經中有關飲食的律法只是一個影兒，它們指向其他事物，或者更準確地說，指向某個人——一位更偉大的人（西二 17）。人所需要認識的一切都在祂裏面，因為「所積蓄的一切智慧知識，都在祂裏面藏著」（西二 3）。該偏離正道的哲學的問題是：它不是照著基督（西二 8）。神一切的豐盛都有形有體地居住在基督裏面（西二 9；參：一 19），因此，歌羅西的信徒只有在基督裏面才能經歷到豐盛（西二 10）。

我在前面主張，神最終的目的是在萬事萬物中得榮耀。保羅禱告，盼望帖撒羅尼迦基督徒的生活能夠對得起主，他們對敬虔生活的渴望能夠變成堅定的事實（帖後一 11）。保羅如此祈求的目的記載在帖撒羅尼迦後書一章 12 節：「叫我們主耶穌的名在你們身上得榮耀。」顯然，在保羅神學中，信徒應該榮耀耶穌基督，正如榮耀

¹⁹ 關於支持這奧秘即基督本人的觀點，見 O'Brien 1982: 94-95; Pokorný 1991: 107; Dunn 1996b: 131。

父一樣，這體現了令人震驚的崇高基督論。同樣的真理也藉著對耶穌再來的描述表明出來。當祂顯現時，祂「要在祂聖徒的身上得榮耀」，又要「在一切信的人身顯為希奇」（帖後一 10）。保羅所強調的並不是主觀的喜樂感覺，或者當耶穌再來時信徒所要承受的福分；相反，他將注意力完全集中在耶穌基督自己身上，祂全部的美麗和榮耀將被人看見，以致信徒都要因充滿敬畏而肅然起敬。

基督在保羅的思想中佔據了中心地位。他提到「基督的平安」（西三 15）、「基督的道」（西三 16）、基督的忍耐（提前一 16）、祂的真理（弗四 21）、祂的能力（林後十二 9）、基督的心腸（腓一 8）以及「激勵我們」的「基督的愛」（林後五 14）。人們藉著相信和信靠耶穌基督而得救（羅三 22、26，四 24，十 9；加二 16、20，三 22；弗一 15；腓三 9；西一 4，二 5；提後三 15；門 5）。²⁰ 保羅是基督耶穌的使徒（如：林前一 1），以巴弗提是「基督耶穌的僕人」（西四 12）。保羅確信他的使徒身分來自神和基督的命令（提前一 1），這裏也暗示了神和基督在地位上的平等（參：加一 1）。保羅奉基督的名吩咐信徒（帖後三 6；參：林前一 10）。另外，基督有關「叫傳福音的靠福音養生」的命令也具有權威（林前九 14）。

當保羅「在……神面前，並在……基督耶穌面前」囑咐提摩太要忠心時（提前六 13；參：帖前四 2），他似乎把神和基督看作是同等的。²¹ 當他勸勉提摩太要宣揚福音時，他是「在神面前，並在……基督耶穌面前」（提後四 1）。後面這兩個陳述未必暗示基督的神性，因為保羅同樣也「在神和基督耶穌並蒙揀選的天使面前」囑咐提摩太（提前五 21）。但是，基督的更高地位（與天使比較）藉著祂在將來審判中的角色表明出來（提後四 1）。事實上，

²⁰ 許多學者堅持認為，這些經文中有許多提到的是「基督的信實」而不是「相信基督」。見第十五章，註 74。

²¹ 見 Marshall 1999: 662（「那一對天上的見證人」）和 Knight 1992: 265。

那些否認耶穌的，在末日也要在神面前被基督否認（提後二 12）。按照劉安得烈（Lau）的列舉，在教牧書信中，基督的中心地位可以從以下五個真理中清楚看到。(1) 耶穌是末世的審判者和主（提後四 8）；(2) 耶穌和神在多種功能上是一體的（提前一 1~2，五 21，六 13；提後一 1，四 1；多一 1、4，二 13）；(3) 動詞「拯救」（*sōzō*）可用於神和基督（提前一 15；提後一 9，四 18）；(4) 感恩是同時獻給神和基督的（提後一 3；提前一 12），屬靈的恩賜也是同時來自二者（提前一 14；提後一 6、18）；(5) 作者同時服事神和耶穌（提後一 3，二 3、15、24；多一 7）。²²

可以說，在保羅的思想中，基督是萬有的根本。基督耶穌是教會的根基（林前三 11），或者用另一種方式表述同一真理：祂是教會的房角石（弗二 20）。²³ 教會以基督為根基，並且因基督而成長（弗二 21~22）。保羅的事奉所成就的任何善工，都是由於基督藉著他而做工（羅十五 18）。他在神面前所擁有的勇敢和信心是從基督那裏發出的（林後三 4；參：二 17）。保羅的事奉是有功效的，這是因為他身上散發著基督的香氣（林後二 15），即便是在苦難之間——或許恰恰是由於他受的苦。在保羅受苦時，他常帶著「耶穌的死」，而且「為耶穌被交於死地」（林後四 10~11）。但這樣做的結果是，耶穌的生命藉著保羅的受苦和他必死的身體而散發光芒。攔阻福音真理的無知的帕子，唯有在基督裏才能挪去（林後三 14）。保羅要求信徒的目標是：基督成形在他們裏面（加四 19），以致他們能夠長大成熟。他的目標是把教會「如同貞潔的童女」獻給基督（林後十一 2；參：弗五 27），因為信徒應該向基督存有純一清潔的心（林後十一 3）。成熟是藉著仰望基督的榮美而得到的

²² Lau 1996: 266-67。關於教牧書信基督論的學術研究概覽，見 Stettler 1998: 3-22。

²³ 關於為「壓頂石」辯護，見 Lincoln 1990: 154-56。但是，支持「房角石」的論據是具有決定性的（見 O'Brien 1999: 216-18 = 歐白恩 2009: 381-83; Hoehner 2002: 404-7）。

（林後三 18），在仰望基督時，信徒也就變得越來越像祂。正如保羅在幾節經文之後所提到的，神的榮耀已經「顯在耶穌基督的面上」（林後四 6）。信徒的新生命被描述為「基督的信」，被所有人所念誦和確認的（林後三 3）。那些屬於基督的人就是萬有的主，而不是任何人的僕人，因為在基督裏，萬有都是他們的（林前三 21~23）。甚至死亡和對將來的恐懼，現在也都成了幫助信徒成聖和越來越像基督僕人的工具（參：羅八 32、37~39）。

在基督裏

保羅基督論中最具重大意義的要素之一，是他所教導的「在基督裏」。²⁴「與基督聯合」（Union with Christ）或「與基督有分」（Participation with Christ）無疑是保羅神學的根本主題。²⁵信徒們過去曾經在老亞當和舊世代中；但現在，他們是基督所開啟的新世代的成員，現在他們是在基督裏，而不是在亞當裏。²⁶「在基督裏」這一片語有多種多樣的使用方式，它並非總是指與基督的聯合——儘管在許多情況下，它的確是聚焦於「與基督有分」的。²⁷

²⁴ 關於保羅神學中「在基督裏」這一套語的有幫助的研究，見 Seifrid *DPL* 433-46 = 《21 世紀保羅書信辭典》，638-43; Moule 1977: 54-63。

²⁵ 史懷哲 (Schweitzer 1931: 219-26) 主張，信徒與基督的奧秘聯合是保羅神學的中心所在。在史懷哲主張的基礎上，桑得斯 (E. Sanders 1977: 502-8) 聚焦於與基督有分。然而，兩位學者都錯誤地降低了稱義在保羅神學中的重要性。

²⁶ 羅傑森 (Rogerson 1970) 和波特爾 (Porter 1990) 反對新約聖經學術界通常採納的群體位格 (corporate personality)。他們正確地警告學者，不要過於簡單化地使用這一概念。儘管如此，代表性的元首 (representative headship) 這個觀念似乎也不能從保羅思想中割裂出去。見 Moule 1977: 47-96。

²⁷ 見 Deissmann 1927: 135-57 對「在基督裏」和神秘主義的理解。亦見 Bousset 1970: 154-63。今天，「在基督裏」這一現實主義的觀念並不被大多數學者所接受。

有時，「在基督裏」似乎等同於「基督徒」，正如安多尼古和猶尼亞的情況。保羅提到他們時說：「他們……是比我先在基督裏」（羅十六 7；參：十六 9、11）。保羅在描述自己時說：「我認得一個在基督裏的人」（林後十二 2），這等於是說他是一名基督徒。提摩太是「在主裏面……有忠心的兒子」，即他是一名基督徒（林前四 17；參：腓一 1，四 21；西一 2，四 7；門 23）。同樣的觀念似乎也反映在哥林多前書七章 39 節。在此，保羅勸告信徒結婚的對象「只是……在主裏面的人」。保羅的意思大概是指：信徒不應該和非信徒結婚。

在其他經文的上下文中，「主」似乎是作為受詞，比如保羅鼓勵信徒當指著主誇口（林前一 31；林後十 17；腓一 26，三 3）。另外，保羅把信徒描述為要在主裏有信心（腓一 14；參：林前十五 19；門 8）；在基督裏有信心（西一 4；提後三 15）；或在主裏喜樂（腓三 1，四 4《呂振中譯本》）。在這些經文中，有些依然包含了「人與基督的聯合」這種觀念。例如，一個人誇口，是因為他已經與基督聯合在一起。

在一些情況下，所表達的關係並不明確（見：弗四 21；腓四 19；帖前五 18），比如，保羅說他在主裏盼望趕快打發同工到教會去（腓二 19、24；參：羅十五 17；帖後三 4）；他強調他是在「基督裏」說真話的（羅九 1）；另外，他說他所渴望的是：他的心能「在基督裏」得暢快（門 20）。哥林多後書三章 14 節說，這帕子在基督裏已經廢去了，而《英語標準版》(ESV) 將希臘文翻譯為「藉著基督」，這就賦予「在基督裏」一種「所憑藉之工具」的意思。哥林多的信徒是保羅勞苦的果效，是保羅「在主裏」作使徒的印證（林前九 1~2）。教會中的領袖「在主裏面治理你們」（帖前五 12；參：林前四 15）。男人和女人「在主裏」是互相依靠的（林前十一 11）。基督徒的勞苦「在主裏面」不是徒勞的（林前十五 58）。信徒應該「在主裏作剛強的人」（弗六 10），「在主裏」接待被薦舉的使者（腓二 29；參：羅十六 2），「在主裏」喜

樂（腓三 1，四 4《呂振中譯本》；參：四 10），站穩「在主裏」（腓四 1；參：帖前三 8），「在主裏」同心（腓四 2），而且要「在主裏」聽從父母（弗六 1；參：西三 20）。

「在主裏」這一片語也可以表憑藉，比如保羅提到，他相信一切食物「在主裏」都是潔淨的（羅十四 14），他還提到人「在主裏」的呼召（林前七 22；參：腓三 14）。信徒已經藉著基督和祂的寶血到神那裏去（弗二 13）；同樣，「神在基督裏饒恕了你們」（弗四 32；參：三 12）——即藉著基督饒恕你們。神藉著基督創造了萬有（西一 16），整個宇宙都「在祂裏面」——也就是藉著祂——被維繫在一起（西一 17）。神的所有應許都在基督裏——即藉著祂——得以實現（林後一 20）。「在主裏」所開的宣教之門應該按照憑藉格來理解（林後二 12）。哥林多後書五章 19 節是有爭議的一節經文，對此的理解應該是：「神在基督裏使世人與自己和好。」²⁸ 神在教會中、並在基督耶穌裏得著榮耀（弗三 21）——這節經文最好是從憑藉的角度而翻譯為「藉著教會、並藉著基督耶穌」。

當保羅談到他在主裏的勸告時，可能既是憑藉的含義，又表明與基督的聯合這一觀念（加五 10）。「在基督裏睡了」這一表述也同樣不確定（林前十五 18），因為它可以指與基督的聯合，也可以只是簡單地指基督徒。該片語的確切含義通常是模糊不清的。²⁹ 「你們在主裏面是光明的」（弗五 8；參：提後一 1），這裏可以是指憑藉，也可能指與基督的聯合。歌羅西書三章 18 節是一個很有意思的例子。妻子應該順服，因為這「在主裏面」是「相宜」的。該勸勉只有按照以下的理解才具有真正的意義，即認為保羅的意思是說「與基督徒的身分相宜」，或者「因著與基督的聯合而是合宜的」，或者甚至二者兼有。「在基督裏死了的人」（帖前四 16）可

²⁸ 見 Harris 2005: 440-43。

²⁹ 在腓立比書一章 13 節，「在基督裏」的意思似乎是「為了基督的緣故」，因為保羅指出他的受捆鎖是「為基督的緣故」。

以翻譯為「基督徒」，或者可能也包含與基督聯合的意思。救贖是「在基督裏」屬於信徒的，這可能既是憑藉，又是位置（羅三 24；參：六 23；林前一 5；弗三 6；西一 14；提後二 10）。與此相似，「求在基督裏稱義」（加二 17）可能是憑藉、位置，或者二者兼有。

然而，在使用「在基督裏」這一套語時，經常是表示位置的意思。神一切的豐富都「在基督裏」居住（西一 19，二 9）。一切「智慧知識」都「在祂裏面」藏著（西二 3）。位置的用法通常表達了與基督的聯合。正如我們在前面曾經指出的，人若不是「在亞當裏」，就是「在基督裏」（林前一 30）。如果他們「在基督裏」，他們就在基督的死亡和復活上與祂聯合（羅六 3~5、11；弗二 5~6；西二 12、20，三 1）。因此，與基督的聯合發生在洗禮當中。基督是「一切，也在一切之內」（西三 11《呂振中譯本》）。眾信徒「在基督裏成為一身」（羅十二 5）。在猶太地的信徒的聚會被稱為「猶太在基督裏的眾教會」（加一 22《呂振中譯本》；參：帖前二 14）。

因為信徒已經在基督裏，他們是新造的人（林後五 17；參：弗二 10），是「神的兒子」（加三 26），享受亞伯拉罕的福（加三 14）。換句話說，「在基督裏」是一個末世的實際，表示神的聖約應許是屬於他們的。因為信徒已經與基督聯合，他們就「不被定罪了」（羅八 1），已經「成聖」（林前一 2）。藉著與基督聯合，信徒可以享受神的公義（林後五 21；參：腓三 9）。信徒已經得著釋放脫離罪和死的權勢，因為他們與基督聯合（羅八 2；加二 4）。每一個恩賜現在都是屬於信徒的，因為他們已經與基督有分（林前一 4）。因此，信徒在基督裏得完全（西二 10《呂振中譯本》）。³⁰ 信徒在基督裏都成為一了（加三 28；參：弗二 14~16），因此，是否受過割禮已經不再重要了（加五 6）。

³⁰ 在提摩太後書一章 9 節，恩賜是「在基督裏」賜給信徒的，這可能既表憑藉，又表位置。

與基督聯合這一主題充滿整本以弗所書。³¹ 信徒在基督裏得享「天上各樣屬靈的福氣」（弗一 3）。他們「在基督裏」被揀選，並且「藉著祂」得兒子的名分（弗一 4~5）。救贖在祂裏面成就，神旨意的奧秘也是在祂裏面啟示出來，所以神的目的是使「一切所有的都在基督裏面同歸於一」（弗一 7~10）。信徒在祂裏面得了基業（弗一 11），也在祂裏面受了所應許的聖靈為印記（弗一 13）。在祂裏面誕生了一個新人（弗二 15）。教會是神在基督裏的聖殿（弗二 21），而且與基督聯合，成為「神藉著聖靈居住的所在」（弗二 22）。

保羅的許多勸勉是以信徒已經在基督裏這個事實為前提的（弗四 1、17；西二 6~7；帖前四 1；帖後三 12）。保羅以信徒與基督的聯合為根據而發出命令，這一點表明：信徒的順服不是來自自身的努力，而是來自神超自然的工作。在腓立比書，對合一的呼召是以聖靈的鼓勵、愛中的安慰和與聖靈有分為根基的（腓二 1~2）。

「與基督聯合」這一觀念表明了一種崇高基督論，因為所有的屬靈福分都因著與基督有分而屬於信徒。因與基督聯合而帶來的令人震驚的奇妙福分（新造、救贖、揀選以及公義）表明：耶穌基督與神有著同等的地位。否則就很難解釋：救恩以及所有隨救恩而來的福分如何能因與基督聯合而得以保證。我們也再次看到，基督論是為救恩論服務的。保羅的「與基督聯合」的神學展示了一個突出的崇高基督論，但是基督的偉大彰顯了信徒所享受救恩的豐富和完全。我們還應該看到，與基督的聯合指向了神末世應許的實現。那些在基督裏的就不在老亞當裏面、而是在新亞當裏面了；他們是新造的一部分。總之，「在基督裏」與基督的中心地位和神末世應許的實現這兩個主題是一致的。

³¹ 下列經文中有很多可能也是表憑藉的。林康（Lincoln 1981: 142）主張，該片語主要是表憑藉的，但聯合的意思也是存在的。

禱告祈願中的基督論

保羅的崇高基督論藉著他書信問候語中的禱告祈願表達出來。³² 保羅在禱告中盼望：信徒能夠體驗到從父神和主耶穌基督而來的恩惠和平安。³³ 在提摩太前、後書中，保羅在恩惠、平安之外添加了「憐憫」（提前一 2；提後一 2）。³⁴ 在書信的結尾，保羅通常禱告說：願主耶穌基督的恩惠常與眾人同在。³⁵ 在以弗所書六章 23~24 節，我們看到一個加長版的套語：「願平安、仁愛、信心、從父神和主耶穌基督歸與弟兄們！並願所有誠心愛我們主耶穌基督的人都蒙恩惠。」因為讀者對這些禱告祈願司空見慣，所以很容易忽略它們的意義。在這裏的每一種情況下，耶穌基督都享有與父神同等的神性地位。保羅從未禱告說，恩典是來自作為使徒的他本人，或者來自天使、或任何其他受人尊崇的人物。恩惠、憐憫或平安只能來自神自己（參：羅十五 30；加一 6；帖後一 12；提前一 14；提後二 1）。通過把耶穌放在與父神同等的位置上，保羅顯出了他的崇高基督論。這一點也符合其他一些經文所傳達的真理：他靠著耶穌基督感謝神（羅一 8，七 25）；與神相和是藉著基督而獲得的（羅五 1）；信徒藉著基督以神為樂（羅五 11）；恩典藉著耶穌基督作王（羅五 21）；而且神藉著主耶穌基督賜下得勝（林前五 57）。父在耶穌基督裏、並藉著祂而得榮耀。

³² 正如 Kammler 2003: 175 所認為的。關於保羅書信引言的仔細認真並極富啟發意義的研究，見 O'Brien 1977。關於保羅書信的結束語，見 Weima 1994。

³³ 羅一 7；林前一 3；林後一 2；加一 3；弗一 3；腓一 2；西一 2；帖後一 2；多一 4；門 3。

³⁴ 亞嵐（Allan 1963）主張，教牧書信中的這個套語與正統保羅書信的套語有極大差別。但是，見 Stettler 1998: 287-94 的回應。

³⁵ 羅十六 20；林前十六 23；加六 18；腓四 23；帖前五 28；帖後三 18；門 25。

耶穌是彌賽亞

保羅並不經常談及耶穌是大衛的後裔（羅一 3，十五 12；提後二 8）。³⁶ 有人以此推論說：耶穌的大衛後裔身分在保羅神學中是無足輕重的。但是，不同的結論是更有可能的。在使徒行傳十三章所記載的猶太會堂講話中，保羅強調說耶穌是大衛的後裔（徒十三 22~23、34~37）。當保羅在宣教講道期間建立教會時，他很可能宣講了耶穌是出自大衛家系。³⁷ 保羅書信沒有經常談及耶穌的彌賽亞世系，因為這些書信具有特定處境之特徵，而且耶穌的大衛家系顯然沒有任何異議。有趣的是，保羅在羅馬書中的確強調了耶穌是從大衛後裔生的（羅一 3，十五 12）。但在這裏，保羅是寫信給一間並非是他親自建立的教會。另外，在本書信的引言部分，他概述了他本人和羅馬教會所共同認信的福音（羅一 1~4）。這表明：在其他地方省略該主題，並不能證明保羅對耶穌之大衛家系毫無興趣。這反而確認，保羅在建立教會時的確強調了耶穌作為大衛後裔的地位。

當保羅指明耶穌是基督時，他大概默認了耶穌的大衛背景。³⁸ 他經常提到「耶穌基督」（80 次）或「基督耶穌」（89 次）。人們經常指出，保羅使用的「基督」一詞已經喪失了頭銜的意義，因此它已經成為一個固定的套話。鑑於保羅的猶太教背景，這一結論似乎不太可能。³⁹ 該頭銜反復出現，因為對保羅來說，耶穌的彌賽亞

³⁶ 劉安得烈（Lau 1996: 133-35）的主張很具說服力。他指出，保羅並沒有降低彌賽亞的地位，他只是將與基督有關的事件放置於救恩歷史中了。這裏也沒有一種與耶穌的大衛根源有關的嗣子基督論（正如 Lau 1996: 136-37; Stettler 1998: 173-74 正確認為的）。

³⁷ 關於對此處主張之觀點的支持，見 Hengel 1983: 73-74。

³⁸ 亨格爾（Hengel 1983: 65-77）簡要概述了保羅神學中基督的歷史意義和神學意義。

³⁹ 與人們普遍接受的觀點相反，賴特（Wright 1992a: 41-55）有效地辯論說：保羅著作中的「基督」一詞並沒有失去其頭銜的作用。亦見 Hurtado 2003: 98-101。

地位是既定事實。他無需再為此辯論，因為該頭銜在他服事的教會並沒有出現任何爭議。或許，「耶穌基督」暗示了耶穌這個人是基督，而「基督耶穌」表明基督是耶穌這個人，或者二者的不同可能只是行文風格的差異。像保羅這樣的猶太人，在使用「基督」一詞時，如果沒有想到它的頭銜意義，是極其不可能的。儘管這一觀點已經在一些圈子裏成為廣泛接受的正統，我們依然要堅持說：耶穌是彌賽亞的觀念，是保羅神學中一個堅定且毫無爭議的信念。

耶穌是一個人

耶穌的人性在對觀福音中是很清楚的，這些福音書從耶穌作為一個人的角度講述了祂的出生和死亡。有人曾經懷疑約翰福音是否包含「幻影基督論」（docetic Christology）的思想，但是我們已經大致看到，那樣的觀點是缺乏可信性的，而且強大的證據站在了這一觀念的對立面。⁴⁰ 在保羅神學中，有關耶穌人性的問題是很重要的，尤其是因為他是從耶穌復活後的角度來寫作的。在涉及耶穌人性的問題上，保羅秉承了對觀福音和約翰的傳統，即耶穌顯然是一個人，因為祂是出自大衛家族的彌賽亞。保羅提醒猶太人：他們最大的特權之一就是：耶穌是以一個猶太人的身分降生於世的——祂是猶太人身分的彌賽亞（羅九 5）。因此，因為祂是一個真正的人，人們可能會從肉身的角度來估量祂（林後五 16）。耶穌明顯是一個真正的人，還因為保羅將祂視為末後的亞當（羅五 12~19）。腓立比書二章的讚美詩也清楚表達了這一點。耶穌降卑自己，成為人的樣子（腓二 7）。耶穌的人性並不是逢場作戲的那種，因為祂在十字架上經歷了羞辱的死亡方式（腓二 8）。保羅反復提到耶穌的死亡，這一點也清楚說明，耶穌是一個實實在在的人。祂是亞伯拉罕的後裔（加三 16）。神和人類之間「只有一個中保」，就是

⁴⁰ 見第七章，註 105。

「降世為人的基督耶穌」（提前二 5）。⁴¹ 祂自己取了人的樣式，「成了貧窮」（林後八 9）。⁴² 祂實實在在「為女子所生」（加四 4）。祂成為「罪身的形狀」（羅八 3），這就是說，祂帶著必朽之軀來到這個世界，與所有人類一樣免不了疾病和衰弱。在歌羅西書一章 22 節，保羅一針見血地表明了耶穌身體的肉身性——使用了冗餘的表述方式，祂的「血肉之身體」（《呂振中譯本》、《思高聖經》）。在該書信的下一章，保羅使用同樣的詞語表達了信徒所受的割禮（西二 11《呂振中譯本》「脫掉屬肉之身體的割禮」；參：弗二 14）。保羅的崇高基督論可能會誤導我們，使我們認為他否認耶穌的人性。然而，保羅明確維護了我們已經在對觀福音和使徒行傳所看到的。耶穌是一個真真正正的人。祂出生在這個世界上，擁有正常人的身體，祂經歷了苦難，而後死亡。

耶穌是救主

「救主」（*sōtēr*）一詞的使用也表明了耶穌與神的平等。⁴³ 劉安得烈如此說：「拯救計畫的呈現毫不含糊地宣告了神和基督（救主）之間的合一。」⁴⁴ 「救主」一詞在教牧書信中的出現尤其頻繁，其中 6 次是指天父（提前一 1，二 3，四 10；多一 3，二 10，

⁴¹ 耶穌的人性在此得到強調（正如 Knight 1992: 121 所認為的）。亦見 Marshall 1999: 430-31，他排斥其他針對該經文的意思所作的過於主觀臆測式的提議。

⁴² 鄧恩（Dunn 1996a: 121-22）持相反觀點，他集中關注的是耶穌在事奉期間所享受到的與神的相交，而該相交在十字架上中斷了。見 Harris 2005: 579-80 極富洞見的討論。

⁴³ 關於在希臘、猶太、基督教以及基督教後文學中「救主」一詞的涵義，見 Fohrer and Foerster, *TDNT* 7: 1004-24。尤其關於猶太和希臘文學背景，見 Cullmann 1963: 239-41 = 庫爾曼 1965: 281-83，他的主張是：新約聖經所受的主要影響來自舊約聖經。

⁴⁴ Lau 1996: 122。

三 4），⁴⁵ 這可能是為了回應羅馬帝國的皇帝崇拜，⁴⁶ 或者該詞在教牧書信出現的高頻率是要回應那些反對者的錯誤教導。⁴⁷ 無論如何，特別引人關注的一點是，用「救主」這一頭銜指稱基督，在教牧書信中出現了 4 次（提後一 10；多一 4，二 13，三 6），也出現在腓立比書（腓三 20）和以弗所書（弗五 23）。⁴⁸ 在提多書中，該詞的使用尤其令人感興趣，因為在三個不同的場合，保羅交替使用了「神我們的救主」（多一 3，二 10，三 4）和救主耶穌基督（多一 4，二 13，三 6）。我們應該注意到，在每一個例子中，在指明神是救主後，保羅幾乎立刻提到基督也是救主。神和基督已經將信徒從罪的危險中解救出來。神和基督之間密切的對等性表明，耶穌與神分享同等的地位。「救主」一詞的使用強調：耶穌將祂的百姓從罪中拯救了出來。

耶穌是神的兒子

「神的兒子」這一表述（或簡稱為「子」）也表明耶穌是父獨一無二的兒子。⁴⁹ 保羅並不經常使用這一稱謂——在全部十三封書信中只有 17 次。⁵⁰ 福音是以神的兒子為中心的（羅一 3），耶穌基

⁴⁵ 見 Fizmyer 2002: 188-91；亦見 Marshall 1999: 131-32 以及 Dibelius and Conzelmann 1972 所作的概覽。他們堅持認為，該頭銜的由來無法清晰探明。

⁴⁶ 見 Baugh 1992: 335；W. Mounce 2000: cxxxiv（作為一個可能）。

⁴⁷ 另一種可能性由 W. Mounce 2000: cxxxiv 提出。

⁴⁸ 在腓立比書中，該頭銜或許也被用以反對帝國的皇帝崇拜（O'Brien 1991: 462 n120；Fee 1995: 381）。

⁴⁹ 一些學者主張，該詞是從希臘文化借來的（Bousset 1970: 91-98；206-10；Schoeps 1961: 150-60）。然而，已經有人證明，那種觀點缺乏足夠的證據，他們也指明該詞是來自猶太文化圈子的（Hengel 1976: 21-56；Hurtado 2003: 102-8）。

⁵⁰ 這包括了僅僅對「主」的使用以及對更全面的「神的兒子」這一片語的使用。

督在復活時「被立為神兒子，具有大能」（羅一 4《呂振中譯本》、《思高聖經》）。在一些英文譯本中，錯誤地翻譯為「宣告」（declared；如《新美國標準版》、《英語標準版》），正確的翻譯應該是「立」（appointed）。希臘文動詞 *horizō* 根本沒有「宣告」的意思。在翻譯為「宣告」一詞時，這些譯本的譯者可能是出於這樣一種擔心：「立」一詞可能會暗示耶穌在之前並不是神的兒子，因此會淪為「嗣子基督論」。但是，經文本區分了神的兒子和耶穌被任命為神「在大能中」的兒子。按照羅馬書一章 3 節，在耶穌開始地上事奉之前，神的兒子就已經存在了。耶穌被「立為神的在大能中的兒子」（羅一 4，參《呂振中譯本》、《思高聖經》），這是發生在復活之時、當祂被神高舉的時候，而祂如今在神的右邊做王掌權。⁵¹ 被立為神的在大能中的兒子，表達了使徒行傳二章 36 節的思想。後者提到：藉著復活，神高舉耶穌為主和基督。

羅馬書一章 9 節重拾羅馬書一章 3 節的內容，提到「神兒子的福音」。⁵² 保羅在其福音的事奉中所宣講的是「神的兒子」（林後一 19）。在去大馬士革的路上，神將「祂的兒子」啟示給保羅（加一 16）。神使人與祂和好的工作是「藉著神兒子的死」完成的（羅五 10）。耶穌為罪人而死，這是神親自發出的主動作為。祂「賜下」自己的兒子作為罪代贖的祭物，使人從罪的捆綁中得以自由（羅八 3；加四 4）。⁵³ 祂「不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了」（羅八 32）。那些相信的人是信靠「神的兒子；祂是愛我，為我捨己」（加二 20）。基督的十字架工作所帶來的結果是：神差祂兒子的靈進入祂兒女的生命中（加四 6）。因此，他們將會「效法祂兒

⁵¹ 對先存性的支持，見 Hengel 1976: 60, 66-76; Schreiner 1998: 38。

⁵² 亨格爾（Hengel 1976: 7-8）評述道，「神的兒子」一詞在羅馬書和加拉太書中尤其佔據了主導地位，而在這兩封書信中，保羅都是在駁斥猶太教的傳統，這暗示了該詞的猶太教背景。

⁵³ 換句話說，「神的兒子」在保羅思想中具有救恩論的色彩（Hengel 1976:8-9 也持同樣觀點）。

子的模樣」（羅八 29）。那些有了聖靈的人，已經被呼召「跟祂〔神〕的兒子……有了團契」（林前一 9《現代中文譯本修訂版》）。甚至現在，他們已經被「遷到祂愛子的國裏」（西一 13）。他們作為信徒的志向和目標就是「認識神的兒子」（弗四 13），而且他們「等候祂兒子從天降臨」（帖前一 10），到時，神的兒子要將他們從神末後的憤怒中搭救出來。

我們從以上引述的經文可以看到：「子」經常用來指明耶穌代贖和拯救的工作。我們再次看到了基督論與救恩論是緊密結合在一起的。除此之外，「子」一詞也經常用於談及個人關係的經文，比如，保羅提到與子的團契、認識子以及神藉著差遣子來到世上獻出生命而彰顯出來的愛。「子」這一詞似乎強調說：耶穌和祂子民的關係是愛和團契的關係，而不能僅僅理解為契約式的關係。

我們在福音書中看到：「神的兒子」一詞可能等同於「彌賽亞」。⁵⁴ 這樣的觀念或許可以從耶穌被任命為神大能的兒子這一點上看出來（羅一 4）。然而，甚至是在福音書中，耶穌的兒子身分也是聚焦於祂與神的獨一而特殊的關係的。幾乎可以肯定的是，保羅使用「神的兒子」這一頭銜來指明耶穌與神的獨特關係。事實上，我們缺乏明確的證據，來證明保羅使用該套語來表示耶穌是彌賽亞或大衛的兒子，尤其是因為在羅馬書一章 3~4 節，他對照了耶穌作為大衛後裔的身分和祂作為神兒子的地位。考慮到「神的兒子」這一頭銜所具有的崇高本質，該頭銜也可能暗示了耶穌的先存性。⁵⁵ 提到神「差遣」自己兒子的那兩處經文，尤其支持了耶穌的「先存性」（羅八 3；加四 4）。當然，差遣這一動作本身並不一定意味著被差遣者具有先存性。神可以賜下智慧、知識或使人混亂的靈，但沒有人認為這些東西是先存的。但是，對這些抽象事物的

⁵⁴ 關於對此觀點的確認，見 Hurtado 2003: 103。

⁵⁵ 關於為先存性的辯護，見 Stettler 1998: 173-80, 329-30。

差遣和對一個人的差遣是不可相提並論的。⁵⁶ 如果子只是在降生時才開始存在，我們就很難理解保羅在提到神差遣兒子時到底是想表達甚麼意思。當我們說人被差遣時，就暗示了他們先前的存在。⁵⁷

其他一些經文也暗示了耶穌與父的獨特關係。神是「我們主耶穌基督的父神」（羅十五 6；林後一 3，十一 31；弗一 3），⁵⁸ 或者甚至是「我們主耶穌基督的神，榮耀的父」（弗一 17）。或許，當保羅指出神作為「父」的稱謂時，他特別想到了耶穌作為「人類彌賽亞」（human Messiah）的身分。但另一個可能是，保羅是在思想神在與子關係中的優先性，尤其是因為子是被父差遣來到世界的——正如我們在前面已經指出的。支持這一點的證據是，神也被稱為「我們主耶穌基督的父」（西一 3）。另外，神是基督的頭（林前十一 3），因此子是在父的權柄和統治之下的。父所擁有的權柄大於子，因為在國度完全實現之際，子要「降服於」父，並且把國交與父神（林前十五 24、28）。⁵⁹ 因此，父是「在萬物之上為萬物之主」。然而，父的優先性並不會抹殺子也同享神性這一真理。父是萬物的源頭和出處，而萬物是藉著子而出現的（林前八 6）。保羅沒有詳細闡述這一點與獨一神論是如何協調的，但他是明確相信獨一神論的。全面解開神學和哲學內涵的使命，就留給了後來的教會。

⁵⁶ 正如 Kammler 2003: 176 所正確認為的。Dunn 1996a: 38-45 持相反觀點；對此觀點頗感猶豫的包括 Longenecker 1990: 170; H. Betz 1979: 206; Martyn 1997: 406-8。Matera 1992: 150 認為加拉太書四章 4 節包含了基督的先存性。

⁵⁷ 賀拓鐸（Hurtado 2003: 104）主張，「差遣」一詞並不暗示神性，而是暗示了耶穌與神的特殊和獨一的關係。然而，他很可能把不可分割的東西分開了。

⁵⁸ 在哥林多後書十一章 31 節，保羅僅僅是說「主耶穌」，而不是「我們的主耶穌基督」。

⁵⁹ 見 Thiselton 2000: 1238-39。

耶穌是主

耶穌是「主」的身分，是保羅神學的一個常見特徵（大約出現了 180 次）。腓立比書中的讚美詩尤其有力地表達了這一點（腓二 6~11）。⁶⁰ 該讚美詩可以分成兩部分，第一部分描述了耶穌的降卑（腓二 6~8），第二部分是關於祂的升高（腓二 9~11）。⁶¹ 耶穌的地位在腓立比書二章 6 節凸顯出來：祂「本有神的形像」。「形

⁶⁰ 關於對該讚美詩詮釋的概述，見 R. Martin 1997 這本具有提綱挈領作用的作品（該書原為 1967 年出版的論文，1997 年更新版包含 1983 年 1997 年版兩個前言）。一般觀點認為該段經文是一首讚美詩。然而，該段文字的讚美詩特徵存有爭議。見 Fee 1992，他正確地主張，這段經文必須在腓立比書的背景下來解釋。亦見 Wright 1992a: 56-98 精彩的分析。筆者在此所說的一切，與本段經文是不是讚美詩完全無關。

⁶¹ Reitzenstein 1978 的著名觀點是，他把保羅的神學和基督論歸因於神秘宗教信仰。Bousset 1970: 121-52 主張，耶穌在希臘文化圈內——而不是在巴勒斯坦文化圈內——被歡呼為主。Bultmann 1951: 51-52; 124-26 支持布塞特（Bousset）的觀點。布塞特方案的問題在於，最早期猶太人的教會曾經將該詞用在耶穌身上（Fitzmyer 1979: 115-42）。哥林多前書十六章 22 節使用了 *marana tha*（《呂振中譯本》附註「瑪蘭阿他」；《和合本》作「主必要來」）這一表達。這表明，稱呼耶穌為主的做法在最早期的教會中就已經出現了（正如 Fitzmyer 1981b: 229; Hurtado 2003: 110-11 所認為的）。布塞特（Bousset 1970: 129）本人似乎承認了他本人的觀點在這方面的弱點。另外，以為巴勒斯坦基督教和希臘文化基督教是彼此清楚分離的觀點，已經不再可信。關於該問題，見 Hengel 1974 這具有決定意義的著作。在其他地方，亨格爾（Hengel 1983: 33-47）尖銳地批判了布塞特之後的學術研究，因為這些研究企圖保持布塞特觀點的內容。關於對布塞特觀點的認真分析和排斥，見 Cullmann 1963: 199-215 = 庫爾曼 1965: 231-50。亦見 Longenecker 1970: 120-24 對布塞特的批判。*Marana tha* 這一表達很可能應該被解釋為一個禱告（「我們的主啊，請來！」，參《呂振中譯本》、《思高聖經》、《現代中文譯本修訂版》等），而不是宣告主已經來了，或者主要來（正如 Cullmann 1963: 209-12 = 庫爾曼 1965: 243-47; Longenecker 1970: 121; Fitzmyer 1979: 129 所認為的），因為啟示錄十二章 20 節的平行經文包含那樣一個禱告。

像」(*morphē*)一詞並不是說，耶穌從外表來看具有神的形像，但缺乏神性的內在本質。⁶²該詞也出現在腓立比書二章 7 節：耶穌「取了奴僕的形像」。這節經文並不是說，耶穌看起來像奴僕、而事實上卻不是。耶穌的確成了奴僕——這體現在「祂成為人的樣式」這一事實上。因此，說耶穌「有神的形象」就等於說「祂是神」。⁶³

耶穌的神性得到了「與神同等」這一短語的確認(腓二 6)，因為耶穌的「與神同等」是表達「祂本有神形像」的另一種方式。⁶⁴保羅在此旨在清晰地向讀者表達其思想，而「與神同等」這一短語有助於定義「神的形像」到底指甚麼。《新修訂標準版》正

⁶² 庫爾曼(1965: 197-201, 204-5 = Cullmann 1963: 175-78, 181-82)主張，*morphē* 並不是指耶穌的神性，而是指祂從一開始就是作為一個屬天的人(heavenly man)而存在的。然而，他繼續指明耶穌是「神一人」(God-man)，並且將 *morphē* 與約翰福音一章 1 節的內容等同。因此，他似乎並不排除該詞語包含耶穌具有神性這一層意思。顯然，庫爾曼認為，耶穌的神性具有次等的本質，直到祂被高舉之後。因為他主張：耶穌「在被高舉時才第一次成為與神平等的」(Cullmann 1963: 235 = 庫爾曼 1965: 275)。一個更準確的說法應該是：作為神的兒子，耶穌一直都是與神平等的，但在祂得榮耀之後，祂是以「神一人」的身分與神平等。庫爾曼的觀點並不令人信服，還因為他是在斐羅思想中的兩個亞當的背景下解讀「神的形像」的。令人懷疑的是，保羅可以在此背景下來描繪他的思想。事實上，庫爾曼所抱持的耶穌以「神一人」而先存的觀念是應當被棄絕的(正如 O'Brien 1991: 265 所正確認為的)。關於對此處保羅求助於亞當基督論這一觀念的反對，見 Bauckham 1999a: 57 = 包衡 2002: 70-71；亦見 O'Brien 1991: 263-68。

⁶³ 歐白恩(O'Brien 1991: 207-11)提供了對 *morphē* 一詞的概覽以及一個具有說服力的結論，該結論強調，*morphē* 一詞「刻畫了先存的基督的形象，祂穿戴著神的威嚴和榮美為衣袍」(O'Brien 1991: 211)。亦見 Fee 1995: 204-5; Silva 2005: 100-102。

⁶⁴ 正如 Hengel 1997: 488、O'Brien 1991: 216 以及 Fee 1995: 207-8 所認為的。亦見 Hurtado 2003: 121-23; Wright 1992a: 72, 75, 80-83。見 R. Martin 1997: xix-xxi, 99-133 中對各種不同理解的討論。

確地翻譯了腓立比書二章 6 節的最後一個短語：耶穌「並沒有把與神同等看作是可以利用的(*be exploited*)」。《霍曼基督徒標準聖經》(HCSB)也提供了同樣的解釋：祂「沒有把與神同等看作是可以為自己賺取好處的手段」。這樣翻譯 *hapagmos* 一詞，得到了胡福(Hoover)所作的開創性研究的支持，據筆者的估計，該研究成果至今仍沒有被人推翻。⁶⁵我們有必要在此暫停一下，認真思考這一翻譯的重大意義。保羅默認了這樣一個事實：耶穌與神同等。這節經文並沒有教導說耶穌放棄了要與神同等的努力。相反，保羅所強調的是：耶穌沒有利用或霸佔祂已經擁有的與神同等的地位。另外，「倒空自己」(腓二 7，《新譯本》、《新漢語譯本》；《和合本》「作」虛己)暗示耶穌是在具有自我意識的情況下作出這一決定的，而這樣的決定當然只有一個有自我意識並存在的具體人物才可能作出。⁶⁶由此，我們可以推導出以下結論：該讚美詩教導了耶穌的先存性。在祂「成為人的樣式」之前，祂就已經享有了神的本質。⁶⁷

腓立比書二章 7 節也不是表示，耶穌在成為人時失去了祂的神性。如果我們分析一下文本中的希臘文分詞，就可以清晰地看到：耶穌藉著成為奴僕，藉著成為人的樣式而倒空了自己。⁶⁸「倒空」並不意味著基督神性的去除，而是其人性的添加。保羅在此使用了

⁶⁵ 這樣翻譯 *hapagmos* 一詞，得到了 Hoover 1971 的辯護。亦見 Wright 1992a: 77-82; R. Martin 1997: xxii; O'Brien 1991: 211-16; Fee 1995: 205-7; Silva 2005: 103-4。

⁶⁶ 正如 Gathercole 2006: 25 正確認為的。也就是說，耶穌自願倒空自己，這一點清楚暗示了祂的先存(亦見 O'Brien 1991: 217)。

⁶⁷ 反對任何先存性的觀念，見：比如，Dunn 1996a: 114-121; 1998: 292。在解釋基督論時，鄧恩使用與亞當有關的架構，從而減少了經文的原本意思(亦見 Murphy O'Connor 1976)。關於為基督先存性的辯護，見 Fee 1995: 203 n41; R. Martin 1997: xxi; Hurtado 2003: 118-26。

⁶⁸ *Doulos* 一詞強調，耶穌選擇成為奴僕，捨棄了祂的權利(見 O'Brien 1991: 218-23; Fee 1995: 210-14)。

弔詭式的語言，從「添加」的角度描述了基督的「倒空」。從上下文來看，提及「奴僕」(doulos)可能引喻了以賽亞書五十三章的受苦的僕人，⁶⁹但這一點是值得懷疑的——尤其是考慮到該讚美詩的順序時——因為保羅在此強調的是道成肉身，而將基督的死留在腓立比書二章 8 節才提及。⁷⁰腓立比書的讚美詩肯定見證了耶穌的人性。基督的神性被祂的人性所遮蓋，祂的一部分屬神的能力並沒有得到運用，但這並不等於祂放棄了自己的神性。

神的兒子成為人——這表明了祂的降卑自己。正如腓立比書二章 8 節所說，謙卑並沒有因道成肉身而終止。神本來大概可以使耶穌成為一個王，選擇不讓祂經過死亡。但耶穌不僅同意成為一個人，也甘願經歷死亡的痛苦——為了他人的利益。祂不僅願意犧牲，而且使自己降服，甘願經受希臘—羅馬世界上最羞辱、最降低人格、最痛苦的死亡方式——死在十字架上。⁷¹

腓立比書二章 9~11 節解釋說：因為祂經歷的羞辱，耶穌被升為至高，成為主。⁷²當然，神的兒子與父神永遠一起做王掌權。但是，拿撒勒人耶穌——祂既是神又是人——只有在復活之後才被高舉為主。萬膝都要跪拜，萬口都要承認耶穌是主。耶穌是主的地位不

⁶⁹ 關於對引喻以賽亞書五十三章 12 節的支持，見 Zimmerli and Jeremias 1957: 97。一些人質疑這種觀點，因為在此並沒有將救恩和耶穌的死連在一起 (R. Martin 1997: xxiii)。

⁷⁰ 見 O'Brien 1991: 268-71。然而，費依 (Fee 1995:212) 認為，主的僕人可能為此處的經文提供了部分的背景。

⁷¹ 關於對希臘—羅馬世界中十字架酷刑的理解以及它所包含的恥辱，見 Hengel 1997。

⁷² 學術界相當多的人認為，此讚美詩並不包含「效法」的主題 (例如，見 R. Martin 1997)。但是，這些經文的確呼召人們效法基督，這一觀念是正確的 (例如，見 Wright 1992a: 87; Fee 1995: 196-97, 199-201; O'Brien 1991: 203-5, 253-62; Silva 2005: 95-98)。呼召信徒效法基督，未必表示他們要像主那樣被高舉。效法是一種類比。

但沒有削弱父的榮耀，反倒是增進了父的榮耀，因為祂的卑微和升高都是「使榮耀歸與父神」(腓二 11)。⁷³

腓立比書二章 9~11 節明顯引喻以賽亞書四十五章 20~25 節。以賽亞書的這段經文猛烈抨擊了偶像崇拜，而且特別強烈地指出以色列的神是獨一的真神。「除了我以外，再沒有神；……除了我以外，再沒有別神」(賽四十五 21; 參：四十五 22)。然後雅威宣告說：「我指著自己起誓，我口所出的話是憑公義，並不返回：萬膝必向我跪拜；萬口必憑我起誓」(賽四十五 23)。⁷⁴腓立比書二章 10~11 節對以賽亞書的引喻是很明顯的。如果我們把已經提到的不同主題匯總在一起，就會有一些令人驚訝的發現。保羅和以賽亞一樣，都認信只有一位神。然而，以賽亞所歸給雅威的一切，保羅都應用在耶穌身上——萬膝都要跪拜，萬口都要承認。顯然，保羅教導說，耶穌與雅威本人共同享有同樣的神性地位。但是，保羅這樣做的同時並沒有否認獨一神論，也沒有否認父和子之間的區別。

另一首頌揚基督的讚美詩出現在歌羅西書一章 15~20 節。⁷⁵這首讚美詩也可以分成兩個章節：(1) 耶穌是所有被造之物的主 (西一 15~17)；(2) 耶穌是教會的主 (西一 18~20)。此讚美詩宣稱耶穌是「那不能看見之神的像」(西一 15; 參：林後四 4)，這暗示了耶穌的神性本質。⁷⁶亞當和夏娃是「照著」神的形像被造的

⁷³ 根據庫爾曼 (1965: 229-30 = Cullmann 1963: 198-99)，歡呼耶穌為主的時候，人們想到的是凱撒自稱是主這一背景。

⁷⁴ O'Brien 1991: 241-43 正確強調和解釋了以賽亞書四十五章對詮釋保羅所要表達意思的重要意義。包衡 (2002: 43, 64-65 = Bauckham 1999a: 34, 51-53) 認為，耶穌在此章節中被賦予神的名號。

⁷⁵ 見 Wright 1992a: 99-119 所作仔細認真的解釋。

⁷⁶ 進世潤 (Kim 1982: 136-268; 2002: 165-213) 主張，保羅對基督的理解——即祂是神的像——可以追述到他在往大馬士革的路上經歷基督的場面。關於「神的像」這一概念的背景，見 Lohse 1971: 46-48; O'Brien 1982: 43-44; Dunn 1996a: 87-89。

(創一 26~27)，而耶穌的獨特性在於：祂就是那不能看見之神的像。乍看之下，「一切受造物的首生者」(《思高聖經》、《恢復本》、《和合本修訂版》；《和合本》作「首生的，在一切被造的以先」)似乎表明耶穌是首先被創造的。然而，「首生者」(*prōtotokos*)一詞來自舊約聖經，在舊約聖經中，首生者享有長子繼承權。以色列是神的「長子」(出四 22)，領受了與神頒佈給亞當的相同的命令，即為神管理世界。從大衛而出的君王代表神的子民承擔了這一管理角色。因此，我們如此讀到神給大衛的應許：「我也要立他為長子，為世上最高的君王」(詩八十九 27)。大衛並不是以色列的第一位君王。這一特權屬於掃羅。大衛也不是家裏最年長的。事實上，他恰恰是最年輕的。尊稱他為「長子」預示了他的主權，而這一點得到了希伯來平行體修辭手法的確認。「長子」一詞緊接著被詳細解釋為「世上最高的君王」。

當我們把「長子」一詞在舊約聖經中的意思應用於歌羅西書的經文時，就清楚地看到：稱耶穌為長子並不等於認為祂是被造的。相反，祂是擁有至高主權的那位，是萬有的統治者和主。⁷⁷事實上，耶穌不可能是被造的，因為歌羅西書一章 16 節宣告說：一切被造之物都是藉著基督而出現在世界上的。萬有不僅是「藉著祂」而造的，萬有也是「為了祂」而造的。耶穌既是一切被造的媒介，又是一切被造的目標。屬於獨一真神的榮耀，也屬於耶穌這位創造者和主。

除了至高無上的主權，「長子」一詞很可能也表達了耶穌在時間上的居先性。然而，它卻絲毫沒有表達耶穌被造的意思。在世界被創造之前，祂就永遠存在了。儘管一些經文對此有些含蓄，這節

⁷⁷ 見 O'Brien 1982: 44-45。羅愛華 (Lohse 1971: 48-49) 主張，這裏所著眼的是至高無上的主權，而不是時間上的居先。波康尼 (Pokorný 1991: 75) 主張，經文並沒有針對此問題作出清楚的表達。然而，對於一個沐浴在猶太教獨一神論環境中的人來說，這種不明確性是不太可能的。

經文卻清晰明確地教導了耶穌的先存性。⁷⁸當然，保羅使用了智慧傳統來闡明基督在創造中所扮演的角色(箴八 22~31；《所羅門智訓》七 25~27)。⁷⁹在舊約聖經和第二聖殿文學作品中，智慧並不是指某個真實存在的實體或個人，因此，在這些作品中，智慧是被擬人化了。儘管智慧傳統影響了歌羅西書的基督論，但先行之物卻不能代表它們所指向的最終實體的全部意義。耶穌超越了智慧本身，因為祂是一個人。因此，把創造歸功於祂，就等於暗示了祂的先存性。⁸⁰當保羅說「祂(基督)在萬有之先」(西一 17)時，這一信仰告白式的宣言不僅指耶穌的至高無上的主權，也體現了祂在時間上的居先性。⁸¹祂永遠存在，祂是整個宇宙的主。這樣的解讀完全符合猶太文化背景，因為通常來講，一個家庭中最年長的兒子享有長子的權益。耶穌對被造物的主權，也藉著萬物凝聚在祂裏面這一點表達出來：「萬有也一同靠著祂而存在」(西一 17《新譯本》)。物質世界並不是「憑自身而運行」——似乎它有一個推動其運行的內在機制似的。這個世界是被耶穌基督維繫和托住的。

⁷⁸ 有人持相反觀點，如 Dunn 1996a: xx, 187-194。鄧恩認為此處體現了「智慧基督論」(Wisdom Christology)，但他透過智慧的視角錯誤地解釋了基督，而沒有看到智慧在基督裏面的實現。鄧恩聲稱：「基督現在彰顯了那在世界後面的能力的特徵」(Dunn 1996a: 190)，但「基督是萬有的創造者」這一陳述與他的論調不一致。從鄧恩的釋義中，我們很難想像保羅的確寫道：基督是所有被造物的媒介和目標。劉安得烈 (Lau 1996: 159, 255-56, 263-65, 269) 在他對教牧書信的研究中指出：此處的經文也清楚地教導了基督的先存(相反於 Dunn 1996a: 237-38 的觀點)。

⁷⁹ 認為智慧基督論在早期基督徒中有重大影響力的觀點，見 Dunn 1996a: 163-212。

⁸⁰ 因此，最好的做法可能是：不用「智慧基督論」這種表述，而代之以智慧的主題(見 Lee 2005: 285-305)。

⁸¹ 正如 Lohse 1971: 52 和 O'Brien 1982: 47 所正確認為的。亦見 Dunn 1996a: 93-94，儘管他錯誤地拒絕了「位格先存」的觀念。

歌羅西書一章 18~20 節詳細解釋了耶穌在教會之上享有的主的地位。祂不僅是整個宇宙的主，也對神的子民擁有至高無上主權。從上下文來看，稱耶穌為教會的「頭」(*kephalē*，「首」)並不是說祂是教會生命的「源頭」。⁸² 此處的重點在於祂對教會的主權，也就是祂作為教會的掌管者所擁有的超越地位。「元始」(*archē*)一詞所表達的意思是：耶穌的復活開始了一個新造，而祂的地位是「首生者」(《恢復本》、《和合本修訂版》)。⁸³ 耶穌是神新子民的源頭和出處，因為祂是「從死裏〔復活的〕首生者」。「首生者」(*prōtotokos*)一詞——如同在歌羅西書一章 15 節那樣——同時表達了至高無上主權和時間上的居先這兩層意思。耶穌勝過了死亡，因為祂是征服死亡的第一人。復活的主是教會的頭，神使祂從死裏復活，好叫祂可以在「凡事上居首位」。耶穌是主的地位，是建立在其神性和祂所成就的和好工作的基礎上的(西一 19~20)。之所以說建立在其神性的基礎上，是因為神「本性一切的豐盛」都居住在耶穌裏面，正如神的榮耀居住在會幕和聖殿中那樣(參：西二 9)。換句話說，耶穌是完全的神，因為祂完全地住在祂裏面。另外，耶穌是主，還因為祂成就的和好工作惠及了整個宇宙——不僅包括地上的，也包括天上的一切。我們應該再次指明，耶穌的和好工作是以其位格為基礎的。祂能夠使一切和好，是因為神的豐富居住在祂裏面。在此，我們再次看到：基督論是為救恩論服務的。

耶穌作為主的地位遍佈保羅神學，耶穌反復被尊稱為、被宣告為復活的主(林後四 5)。神使耶穌從死裏復活，並使祂坐在自己的右邊(弗一 20~23)，「神的右邊」所具有的神性地位與詩篇一一〇篇 1 節所描述的一致。耶穌被立在寶座上，遠超過一切屬魔鬼的權勢(弗一 21；參：西一 16)，而且祂作為教會的頭治理教會

⁸² 關於對 *kephalē* 一詞是指「對……有權柄」這一觀點的支持，見 Grudem 1985; 1991; 2001; Fitzmyer 1993a。

⁸³ Dunn 1996b: 97-98。

(弗一 22；參：五 23；西二 10、19)。⁸⁴ 因此，教會表達了基督的豐富(弗一 23)。祂是被升高的主，已經勝過祂的仇敵，並將各樣的恩賜賞給了教會中的人(弗四 8)。耶穌「升上」是以祂之前的「降下」和「成了肉身」為前提的(弗四 9~10；參：羅四 24)——正如我們在腓立比書二章 6~11 節所看到的。現在，作為遠升諸天之上的主，耶穌充滿了萬有(弗四 10；參：羅十 12)。⁸⁵

天父被認信為獨一的神，萬有的創造主和源頭；耶穌基督被認信為主以及萬物形成的媒介(林前八 6)。⁸⁶ 唯有因著聖靈的做工，一個人才能夠真正地、誠心地承認「耶穌是主」(林前十二 3)。⁸⁷ 那些已經信靠神的人，是藉著接受「基督耶穌」為主而開始他們的新生命的(西二 6)。只有那些承認耶穌為主的人才能夠得救(羅十 9)，因為他們承認耶穌是唯一的主(弗四 5)。全世界的基督徒共有的特點是：他們都共同承認耶穌是主的地位(林前一 2)。他們為討耶穌的喜悅而活(林前七 32~34；參：六 13)。他

⁸⁴ 在以弗所書四章 15 節和歌羅西書二章 19 節，「頭」(*kephalē*)一詞可能也具有以下涵義：耶穌滋養和餵養教會。因此，它可能也表明「源頭」(見 Lincoln 1990: 261-62; Best 1998: 408; Hoehner 2002: 567-68)。但歐白恩(2009: 526 註 116=O'Brien 1999: 313〔原著誤植為 416〕n168)反對此觀點，他認為，這樣的觀點把「指涉和意義」混淆了。在保羅神學中，「源頭」和「權柄」這兩個概念並不是互相排斥的，而是彼此兼容的，因為源頭和權柄是相符的(見：林前十一 8~9)。見 Arnold 1994。

⁸⁵ 坎姆勒(Kammler 2003: 177-78)指出，羅馬書十章 12 節引喻兩處指雅威說的經文(詩八十五 5《七十士譯本》；伯五 8)。

⁸⁶ 請注意在哥林多前書七章 17 節，保羅是如何把神和基督連在一起的。Kammler 2003: 176 n48 促使我注意這節經文。

⁸⁷ 庫爾曼(1965: 256-57=Cullmann 1963: 219-20)主張，保羅在此反對的是皇帝崇拜，而不是來自福音的無拘無束的屬靈熱情。儘管庫爾曼的解讀看起來很吸引人，但問題是，如果哥林多信徒真的稱凱撒為主，保羅本可以為此具體地責備他們。

們看到了向「這世上有權有位者」隱藏的智慧，即被釘十字架的那位耶穌是「榮耀的主」（林前二 6、8）。⁸⁸

有關耶穌是主的身分，羅馬書十四章 1~12 節是一段引人入勝的經文。在一些經節中，很難區分「主」是指神還是指基督。羅馬書十四章 11 節對主的身分的承認，似乎是指向神的主宰地位，因為羅馬書十四章 10 節和十四章 12 節都提到在末日要向神交賬（《思高聖經》、《現代中文譯本修訂版》；《和合本》作「說明」）。有趣的是，在羅馬書十四章 11 節，保羅引述了以賽亞書四十五章 23 節——在腓立比書二章 10~11 節應用在基督身上的同樣經文。然而，在羅馬書，保羅把這節經文用在天父身上。同樣的舊約聖經經文，保羅在羅馬書中將它用在神的身上，而在腓立比書二章 10~11 節用在基督身上，這一事實顯明了基督的崇高地位。甚至是在羅馬書十四章 1~12 節，主的身分也並非只侷限在神的身上。在羅馬書十四章 9 節，記錄在腓立比書二章 6~11 節的同一模式再次出現。耶穌死了，又活了，因此祂被高舉，成為萬人的主。因此可以推斷，在羅馬書十四章 7~8 節，「主」一詞是指耶穌基督。⁸⁹ 這些經文具有重大意義，因為保羅強調說，不論是生是死，基督徒都應該為主而活，因此，信徒的全部一生都應該獻給主。這樣，信徒在整個一生中，都要討耶穌基督的喜悅，尊祂為主。這樣的用語其實也正是用於天父的——這就預示了基督的神性地位。在羅馬書十四章 4~6 節，「主」一詞可能是指基督，而不是指神。然而，徹底解

⁸⁸ 費茲梅 (Fitzmyer 1979: 130) 總結說，「主」一詞用於指耶穌——這表明：「早期基督徒認為：從某個角度來說，耶穌分享雅威的超越性；祂以某種方式與神平等。」費茲梅繼續指出，耶穌和神之間的平等並不意味著兩者是完全等同的，新約聖經並沒有闡明後來在尼西亞 (Nicea) 和迦克墩 (Chalcedon) 大公會議上起草通過的神學內涵。

⁸⁹ 賀拓鐸 (Hurtado 2003: 115-16) 指出，在一些經文中，基督作為主的地位與有關順服的主題結合在一起。因此，基督是主的地位在其子民的生活具體地表現出來。這一點在以下經文中是很明顯的：羅十四章，十六 2~20；林前六 12~七 40；帖前四 2~6。

明這些經文中的指涉是相當困難的。然而，困難本身卻是具有啟發意義的，因為這暗示了神和基督的平等性。我們對這一問題的不確定或許表明：在這些經節中，保羅本人並不想特別清楚地區分神和基督，因為兩者共同享有主的地位。

主權和神性

保羅在其書信中經常使用「主」(kyrios) 一詞。⁹⁰ 在他引喻或引用舊約聖經時，通常用「主」來翻譯神的聖名「雅威」。當父神自己為所指對象時（羅四 7~8，九 27~29，十一 34，十五 9~11；林前三 20；林後六 18），「主」一詞也經常用來翻譯「雅威」。更重要的是，在一些經文中，保羅指明「主」是耶穌基督，儘管舊約聖經的引喻或引文明顯是指雅威的（羅十 13，十四 11；林前一 31，二 16，十 22、26；林後十 17；腓二 10~11；帖前三 13，四 6；帖後一 7~8；提後二 19）。⁹¹ 一些用於描述基督的經文或許也可以指神，但是，從舊約聖經引用的那些經文顯然大多數是指基督。⁹² 因此，毫無疑問，在舊約聖經中提到雅威的經文，在保羅書信中應用在耶穌基督身上。這一做法的重大意義令人震驚，因為保羅——作為一名猶太人和法利賽人——是在猶太教獨一神論的教育下成長起來的。他知道，當他將描述雅威的經文應用在耶穌身上時，他是在承認耶穌本人就是神。

卡普斯 (Capes) 恰當地將耶穌主權的意義總結為六個陳述。⁹³ 第一，在信條式的陳述中，耶穌基督是人委身的對象（羅一 3~4，

⁹⁰ 筆者在這一內容中借鑑了 Capes 1992 的著作，而下面兩段的內容基本上來自 Schreiner 2001 一書，稍作修改。

⁹¹ 關於指基督的經文，見 Capes 1992: 115-60。亦見 Hurtado 2003: 112-13。

⁹² Kammler 2003: 177 n56 也建議哥林多前書一章 31 節；哥林多後書三章 16 節和羅馬書十一章 26 節。

⁹³ Capes 1992: 164。

十 9~10)。⁹⁴ 第二，信徒為基督的再來禱告（林前十六 22），而且他們視自己為「求告我主耶穌基督之名的人」（林前一 2）。⁹⁵ 第三，信徒們創作的聚焦於基督的位格和工作的讚美詩（腓二 6~11；西一 15~20）。⁹⁶ 第四，在敬拜時，早期基督徒是奉耶穌的名聚集的（林前五 4）。第五，新信徒奉耶穌的名受洗（羅六 3；加三 27）。第六，早期基督徒藉著「主的晚餐」來紀念耶穌（林前十一 20）。⁹⁷ 因此，卡普斯正確總結說：耶穌的主權必定包括了對祂的敬拜，也必然暗示：保羅和早期基督徒「看待耶穌的方式與看待神的方式是一樣的」。⁹⁸ 然而，父神仍然與耶穌有區別，而且保羅也堅持了自己的獨一神論信仰（林前八 6）。⁹⁹ 保羅顯然並不相信，尊崇和敬拜耶穌為神會使他犧牲自己的獨一神論信仰；同時，他也沒有把神和耶穌完全混雜在一起，以致形成一種形態論。

斯泰特勒（Stettler）匯總了教牧書信中證明基督神性的重要證據：祂的忍耐（提前一 16）；信靠耶穌的必要性（提前三 16）；祂的榮耀（多二 13）；祂的國度（提後四 1、18）；禱告是獻給祂的（提後四 22）；頌讚是獻給祂的（提後四 18）；像神那樣（提後一 3），配得人的感謝（提前一 12）；舊約聖經中歸功於神的拯

⁹⁴ 在反思羅馬書十章 9~13 節時，賀拓鐸（Hurtado 2003: 142）指出，「在聖經中，『求告主名』經常用於表達對雅威的敬拜。」亦見 K. Schmidt, *TDNT* 3: 496-500。

⁹⁵ 賀拓鐸（Hurtado 2003: 116）指出，耶穌是主的地位總是與末世論和祂再來擔任審判者連在一起的。

⁹⁶ 亦見 Hurtado 2003: 146-49。我們還可以加上以弗所書五章 19 節，因為唱誦這些詩章的對象是 *tō kyriō*（「主」）（正如 Hengel 1983: 81 所認為的）。這裏的「主」指的是基督（正如 O'Brien 1999: 396 = 歐白恩 2009: 649-50; Hoehner 2002: 713 所認為的）。

⁹⁷ 賀拓鐸（Hurtado 2003: 142-46）也提醒人注意受洗和主的晚餐的重要意義。

⁹⁸ Capes 1992: 164。

⁹⁹ 正如 Kammler 2003: 173-75 所認為的。關於這節經文，亦見 Hurtado 2003: 114。

救工作，現在歸給了耶穌（提後四 17；多二 14）；唯獨祂是最終的審判者（提後四 1、8）。¹⁰⁰

按照保羅的理解，耶穌享有神的地位，因為禱告是向祂獻上的。¹⁰¹ 例如，保羅在哥林多前書的結尾處發出這樣的呼求：「主啊，來吧！」（林前十六 22，《呂振中譯本》、《思高聖經》、《現代中文譯本修訂版》、《新譯本》、《和合本修訂版》、《新漢語譯本》；《和合本》作「主必要來」）。他沒有懇求神差派耶穌來，而是直接呼求主自己再來。另一個例子出現在有關保羅肉體中的一根刺的記載中。他三次求過「主」，拿走這刺，但是主對他說祂不會拿走這刺，以便祂的能力在保羅的生命中顯得完全（林後十二 8~9）。但問題是：保羅呼求的這位主到底指的是誰呢？上下文顯示，這位「主」就是基督本人。祂在回答保羅的請求時如此說道：「我的能力是在人的軟弱上顯得完全」（林後十二 9）。保羅接下來說，他要誇耀自己的軟弱，「好叫基督的能力覆庇我」（林後十二 9）。黑體字的部分表明：保羅禱告的對象是基督本人。¹⁰²

另一個非同尋常的禱告出現在帖撒羅尼迦前書三章 11~13 節，這段經文的意義甚至更加顯著，因為帖撒羅尼迦前書是保羅最早的書信之一（即便不是最早的書信）。¹⁰³ 該禱告的重大意義使我

¹⁰⁰ Stettler 1998: 333。

¹⁰¹ 正如 Cullmann 1963: 215 = 庫爾曼 1965: 250-51 和 Hurtado 2003: 138-40 也如此認為的。

¹⁰² 賀里斯（Harris 2005: 860）同意該觀點，他另外還指出，在保羅著作中，*kyrios* 通常是指基督；在哥林多後書十三章 7 節，保羅用不同的字稱呼神；其他一些經文體現了向耶穌基督獻上禱告（徒一 24，七 59~60，九 10~17、21，二十二 16、19；林前一 2，十六 22；啟二十二 20）。我們還可以加上提摩太後書四章 22 節（正如 Stettler 1998: 333 所認為的）。

¹⁰³ 坎姆勒（Kammler 2003: 175）確認了這一點，他指出：以一種「前所未聞的方式」將兩個位格並置在一起。華納梅克（Wanamaker 1990: 141）也說道，禱告的對象不僅是神（參：《便西拉智訓》二十三 1），現在也包括耶穌。亦見 Bruce 1982b: 71; Marshall 1983: 99-100。

們完全有理由在此全文引述：「願神我們的父和我們的主耶穌一直引領我們到你們那裏去。又願主叫你們彼此相愛的心，並愛眾人的心都能增長、充足，如同我們愛你們一樣；好使你們當我們主耶穌同祂眾聖徒來的時候，在我們父神面前，心裏堅固，成為聖潔，無可責備。」在禱告中，保羅同時祈求父和耶穌基督一直引領他到帖撒羅尼迦教會去。¹⁰⁴ 在帖撒羅尼迦前書三章 12 節，基督被稱為主，而在帖撒羅尼迦前書三章 13 節，基督顯然與父有別。保羅禱告，求主耶穌使他們彼此相愛的心日漸增長。耶穌的神性地位在此是很明顯的，因為只有神能夠賜給人愛的能力。

帖撒羅尼迦後書二章 16~17 節的禱告同樣非同尋常：「但願我們主耶穌基督和那愛我們、開恩將永遠的安慰並美好的盼望賜給我們的父神，安慰你們的心，並且在一切善行善言上堅固你們。」耶穌基督和父再次在禱告中一併提及。保羅請求祂們賜下安慰，並且給信徒力量，過公義的生活。

以上兩處禱告的重大意義不應被人忽略。作為獨一神論者，保羅相信禱告只能是獻給神的。然而，他在禱告中卻明確向耶穌基督祈求——這樣就把基督放置於與父神同等的地位。在此我們可以明顯看到：具有人的本性的耶穌也應該被視為神。

¹⁰⁴ Kreitzer 1987: 110 也如此認為。此處和帖撒羅尼迦後書二章 16~17 都使用了單數動詞，有時被人用作證據來支持此處提出的觀點 (Best 1972: 147; Morris 1959: 111)。但是，該單數動詞在其他地方也與複合主詞一起使用 (太五 18；可四 41；雅五 3)。因此，單憑單數動詞本身並不能顯示出神和基督的身分，儘管它的確表明，二者是密切相關的 (正如 Wanamaker 1990: 141-42 所正確認為的)。

二位一體和三位一體套語

我們也應該探討一下保羅書信中二位一體和三位一體的一些套語。¹⁰⁵ 筆者使用「三位一體」這一表述時，並非是指在後來的教會歷史中得到全面闡釋的有關「三位一體」的教義陳述。然而，我們的確可以看到，在一些例子中，父神、耶穌基督和聖靈被平等地放在一起。例如，在哥林多前書八章 4~6 節，我們看到一個二位一體的陳述。父神的獨一性得以強調 (林前八 4、6)。父是一切事物的源頭，人類是為祂的榮耀而存在的。然而，這種獨一神論並不排除耶穌基督是主的身分。神「藉著祂」創造了萬物——包括人類 (林前八 6)。保羅保留了猶太教的獨一神論，卻也承認耶穌基督的神性，並尊祂為主。

神和基督之間的平行對應關係在保羅書信中十分普遍，這或許降低了這一偉大真理的奇妙性：¹⁰⁶ 聖靈既是神的靈，也是基督的靈 (羅八 9)；教會是神的教會，也是基督的教會 (林前一 2；羅十六 16)；恩典和慈愛既來自神，也來自基督 (羅五 15；林後八 9／羅八 39；羅八 35)；神的日子和基督的日子 (羅二 5；林前一 8)；神的審判臺和基督的審判臺 (羅十四 10；林後五 10)；相信神和相信基督 (羅三 22；四 24)；神和基督都是末世的審判者 (林前四 5；羅二 16)；基督徒要為神而活，但也要為基督而活 (羅六 11；林後五 15)；信徒服事神，但也服事基督 (帖前一 9)；

¹⁰⁵ 賀拓鐸 (Hurtado 2003: 151-53) 尤其提醒讀者注意保羅神學中的二位一體的特徵。賀拓鐸 (Hurtado 2003: 151) 指出：「耶穌在一連串的行為中所受到崇敬的方式，類似於羅馬帝國時期宗教場合中某個神所受到的崇敬……。這並不是『二神論』。耶穌並不是作為另一位——即第二位的神——而受到崇敬的。」

¹⁰⁶ 關於這些類別和經文出處，筆者要感謝坎姆勒 (Kammler 2003: 178-79)。在每一個類別下，他都提供了更多的例子。筆者只提供了有關神和基督的各一例經文，指神的經文在前，指基督的經文在後。不過，在羅馬書八章 9 節的經文中，神和基督同時出現在同一節經文中。

羅十四 18)；保羅被神、也被基督呼召作使徒(加一 15~16；羅一 5)。如果保羅不認為耶穌基督是神，那麼，很難理解這些彼此有著對應關係的經文。

有關「三位一體」的一個陳述出現在有關聖靈恩賜的討論中。保羅指出：恩賜有多種，卻是「同一位聖靈所賜」；服事的方式有多種，「卻是事奉同一位主」；成效有多種，「卻是同一位神在萬人中運行萬事」(林前十二 4~6《新漢語譯本》)。看完這段經文，我們很難不得出這樣的結論：聖靈、主耶穌基督和神享有同樣的地位。在哥林多後書十三章 14 節，我們也看到類似的現象：「願主耶穌基督的恩惠、神的慈愛、聖靈的感動，常與你們眾人同在！」如上所指，恩典和慈愛只能來自神自己。¹⁰⁷顯然，耶穌基督和聖靈同為神，但這一點卻沒有抹殺獨一神論。¹⁰⁸在以弗所書四章 4~6 節，保羅提到「聖靈只有一個」、「一主」以及「一神，就是眾人的父」。這一陳述具有極其突出的地位，因為它在確認獨一神論的同時，也指出聖靈和基督與父分享同樣的神性地位。

保羅神學的三位一體特徵，也透過其他一些經文顯露出來。在以弗所書一章 3~14 節，神在基督裏揀選和預定，並且賜下聖靈作為印記和「憑據」。同樣，哥林多後書一章 21~22 節說，神「在基督裏」堅固並膏抹了保羅及其同工，並且賜下聖靈作為印記和「憑據」。¹⁰⁹在羅馬書五章 5~11 節，神藉著聖靈將祂的愛澆灌下來，而藉著聖靈賜下的愛則深深紮根於基督在十字架上捨己的愛。聖靈同時被稱為「神的靈」和「基督的靈」(羅八 9)。另外，耶穌的復活是天父藉著聖靈所成就的(羅八 11)。信徒是神的後嗣，是與基督同為後嗣的，聖靈為信徒作見證，使他們知道自己是神的

¹⁰⁷ 賀里斯(Harris 2005: 938)主張，恩典是先來的，因為愛和「與聖靈的生命有分」都是神的愛的結果。

¹⁰⁸ 正如 Harris 2005: 938 所認為的。

¹⁰⁹ Kammler 2003: 175 n45 支持以下經文的三位一體特徵。關於哥林多後書一章 21~22 節的三位一體特徵，見 Harris 2005: 210。

兒女(羅八 14~17)。在此，我們對比一下加拉太書四章 6 節，這節經文提到「神就差祂兒子的靈進入你們的心，呼叫：『阿爸！父！』」。父、聖靈和子的並置相當引人注目。在哥林多前書六章 11 節，動詞「洗淨」、「成聖」和「稱義」應該解釋為「以神為動作者的被動語態」(divine passive)，因為神是使人潔淨、成聖和稱義的那一位。但是，神這樣做的時候是「奉主耶穌基督的名，並藉著我們神的靈」，這表明：在人的得救過程中，父、子、聖靈之間存在著密切關係。

耶穌是神

在保羅書信中，有沒有明確地稱耶穌為「神」(*theos*)？這一問題涉及到兩處經文：羅馬書九章 5 節和提多書二章 13 節。¹¹⁰在羅馬書九章 4~5 節，保羅列舉了猶太人從神所得的福分，該列表高潮部分的真理是彌賽亞出自猶太人。保羅如此總結說：「祂是在萬有之上，永遠可稱頌的神。阿們！」該節經文最後這一個短語是持續引起爭議的焦點，因為學者們一直在辯論，在此被稱為「神」的到底是耶穌還是天父。該經文可以有各種不同的斷句方法。如果「神」是指基督，那麼，可以有兩種斷句方法：「基督……祂是在萬有之上，永遠可稱頌的神，阿們」(《和合本》；參《新譯本》、《恢復本》、《中文標準譯本》)，或「基督……祂是在萬有之上的神，永遠可稱頌的，阿們」(參《思高聖經》)。如果這裏是指神，那麼「在萬有之上的這位」這一短語可以理解為指基督，然後，保羅中止對基督的描述，開始引入對父神的描述「神是

¹¹⁰ 長期以來，學者們一直在爭論保羅是否在這兩節經文中稱耶穌基督為神。對本書所採納之觀點的全面深入的辯護，出現在 Harris 1992: 143-85。亦見 Marshall 1999: 276-78; Stettler 1998: 256-58。此處有關耶穌是神的討論，取自 Schreiner 2001——僅作了一些改動。關於在新約聖經中將「神」一詞用於指耶穌的一般做法，見 Longenecker 1970: 136-41 的仔細介紹。

永遠可稱頌的，阿們」。如果整個片語是指神，那麼一個更有可能的翻譯是「在萬有之上的神是永遠可稱頌的，阿們」（參《呂振中譯本》、《現代中文譯本修訂版》、《和合本修訂版》），或「萬有之上的祂，即神，是永遠可稱頌的，阿們」。有一些因素可用來支持這是指著神說的，例如：(1) 在新約聖經其他地方，「可稱頌的」（*eulogētos*）一詞總是用來描述神（可十四 61；路一 68；羅一 25；林後一 3，十一 31；弗一 3；彼前一 3）；(2) 在保羅全集的其他地方，從沒有出現過「神」（*theos*）用於指稱基督的情況，因此一些學者堅持認為，保羅在這裏也不會打破他的常規；(3) 此處有非同尋常的詞序：「可稱頌的」出現在「神」（*theos*）的後面。這可以解釋為：保羅渴望強調神在萬有之上的主宰地位，而這是一個典型的猶太信仰的主題（參：詩六十七 19~20 《七十士譯本》）；(4) 在大家公認的保羅書信中，沒有出現過其他對基督的頌讚之歌；(5) 與本節經文最具平行對應關係的是以弗所書四章 6 節，而該節經文提到天父是「在萬有之上者」（*ho epi pantōn*）；(6) 在猶太文學作品中，在結尾處提到神是很典型的；(7) 在羅馬書十一章 33~36 節，該頌讚之歌是指向父神的，這表明在羅馬書九章 5 節也是如此。

以上論述儘管多種多樣，都表達了一個基本的反駁點：基督不太可能被直接稱為「神」（*theos*），因為這不符合保羅在其作品的其他地方所表現出來的一貫風格。儘管該論點頗具分量，我們卻有決定性的理由相信：保羅在此暫時離開他的一貫做法，稱基督為「神」。¹¹¹ (1) 儘管「按肉體說」這一片語並不要求與之直接對照的另一片語，但是，如果有另一個表示對照的片語，整句話會讀起來更自然。列舉屬於以色列好處的段落最後得出一個令人震驚的結論。因為，儘管基督按著種族來說出自以色列，祂卻超越了這一身分，因為祂也擁有神性。¹¹² (2) *Ho ōn*（「那是……的」）的先行詞

¹¹¹ 尤其見 Kammler 2003。

¹¹² Kammler 2003: 167 也如此認為。

很自然是「基督」，因為頌讚幾乎總是附著在前面一詞上的，省略連接詞的頌讚是不存在的。¹¹³ 與本節經文存在顯著對應關係的是哥林多後書十一章 31 節：「那永遠可稱頌之主耶穌的父神知道……」。在這一情況下，帶冠詞的分詞 *ho ōn*（「那是……的」）很自然地指向前面的「父神」。同樣的規則也適用於羅馬書九章 5 節。因此我們可以推論說：*ho ōn*（編按：原著誤植為 *ho hōn*）指的是基督。(3) 如果這是獨立獻給父神的頌讚，「可稱頌的」一詞理應出現在句首——正如《七十士譯本》和新約聖經的其他所有相關經文所使用的。¹¹⁴ 唯一明顯的例外是詩篇六十七篇 19~20 節，但是，甚至在這該例子中，真正的例外是否存在也是值得懷疑的。(4) 在一個為以色列感到悲慟的上下文中，保羅突然改變話題，轉而開始頌讚，這從整個上下文來看顯得很不協調。在承認基督是神之後，緊接著將稱頌歸於祂——這樣的行文較為自然，因為彌賽亞具有神性這一點是有關以色列特權列表的圓滿結局。將神性歸於基督，這加強了保羅悲慟的深度。猶太人不僅拒絕接受耶穌是基督，也傲慢地拒絕了與天父同享神性的這一位。(5) 保羅稱基督為「神」這一點並非總是令人吃驚的，因為在腓立比書二章 6 節，保羅提到耶穌「有神的形像」和「與神同等」；¹¹⁵ 歌羅西書一章 15 節也提到，祂「是那不能看見之神的像」（亦見：西一 19，二 9；林前八 6；林後四 4）。除此之外，另一個證據在於：舊約聖經中

¹¹³ 見：羅一 25，十一 36；林後十一 31；加一 5；弗三 21；腓四 20；提前一 17；提後四 18；來十三 21；彼前四 11；彼後三 18。

¹¹⁴ 見《七十士譯本》的創九 26，十四 20，二十四 27、31；出十八 10；得四 14；撒下二十五 32；撒下六 21，十八 28；王上一 48，八 15、56；代下二 11，六 4；拉七 27；詩十七 47，二十七 6，三十 22，四十 14，六十五 20，六十七 20、36，七十一 18，八十八 53，一〇五 48，一二三 6，一四三 1；但三 26；亞十一 5；《以斯德拉一書》四 40；《多比傳》十一 17，十三 2、18。見新約聖經的路一 68；林後一 3；弗一 3；彼前一 3。

¹¹⁵ Kammler 2003: 173 是正確的。

描述「雅威」的經文可以應用在耶穌身上（見：羅十 13；腓二 10～11）。當我們把這兩點證據放在一起時，它們就非常具有說服力了。因此，認為稱基督為「神」的做法不符合保羅思想是應當拒絕的。保羅並沒有說，基督從所有方面講都與神完全相等，因為基督和父神之間的區分也必須保留（林前八 6，十五 28；腓二 11）。¹¹⁶ 然而，此處的涵義是：基督同享父神的神性。

提多書二章 13 節的歸屬問題同樣備受爭議，學者們爭論 *theos* 是指神還是基督。在這節經文中，與正討論的問題相關的部分如此說：*epiphaneian tēs doxēs tou megalou theou kai sōtēros hēmōn Iēsou Christou*（「至大的神和我們救主耶穌基督的榮耀顯現」）。從詞彙學上講，最有力的證據所支持的觀點是：耶穌基督在此被稱為「至大的神」。然而，筆者不會重複賀里斯對此觀點所作的詳細論證。讀者應該閱讀賀里斯的作品，以便了解一些可能解釋的全面介紹。¹¹⁷ 賀里斯提出的兩個理由表明：在此，保羅稱呼耶穌為神。¹¹⁸ 第一，「神和救主」這一短語（*theos kai sōtēr*）在希臘—羅馬世界中是常見的套語，而且在那些套語中，它通常是指一位神明。我們沒有理由認為：保羅在此離開了標準的做法。因此，對該表述最自然的理解就是從中得出如下結論：保羅認為耶穌是神。第二，*tou* 這一冠詞最好解釋為同時修飾「神」和「救主」（*theos* 和 *sōtēr*）這兩個名詞。¹¹⁹ 假如保羅想區分「神」和「救主」，他本可以在

¹¹⁶ 坎姆勒（Kammler 2003: 171）評論說：「因此，他絲毫沒有將基督與父神的位格等同。他稱基督為子，而不是相當於父神的屬天存在或屬天本質。」

¹¹⁷ 見 Harris 1992: 173-85；亦見 Lau 1996: 243-48。

¹¹⁸ 斯泰特勒（Stettler 1998: 146-47, 331）堅持認為，*epiphaneia* 一詞是以耶穌的神性為默認前提的，體現了一種「道成肉身神學」（亦見 Lau 1996: 270）。

¹¹⁹ 這是著名的夏普（Granville Sharp）規則。關於當代對該規則最好的解釋，見 Wallace 1996: 270-90 = 華勒斯 2011: 283-304。在帖撒羅尼迦前

「救主」這一名詞前插入第二個定冠詞。保羅在第二個名詞前省略冠詞，以此表明：兩個名詞都指向同一個人——耶穌基督。

反對如此解讀該經文的觀點都是神學性的，而其主要的支持是語法上的。神學上的反對聚焦在稱呼耶穌為神是不可能的，因為這種做法在保羅著作中極為罕見。神學上的反對其實可以得到滿意的回覆。保羅很少稱耶穌為神，這是因為這一頭銜可能使人感到困惑——因為獨一神論的緣故。信徒可能會錯誤地得出結論，認為耶穌與神完全等同，無絲毫區別。因此，保羅強調了父和子之間的區別。然而，保羅的觀點很難如此一目了然地歸類，因為他也相信耶穌是神——但同時並不否認獨一神論。成就了救恩並開啟了新世代的這一位，不只是一個人——儘管他當然也是一個完全的人。將神性歸給耶穌，並不會犧牲猶太教的獨一神論信仰，因為保羅並沒有暗示有多位神存在。他其實是在聲稱：神的身分的複雜性遠超過一些人所能想到的。學者們最近調查了早期基督教神學思想在猶太教中的先驅，並且證實：早期基督徒的觀點並不是空穴來風。在此，我們沒有足夠的篇幅來詳細探索這一領域的問題，但是學者們——比如席皋（Alan Segal）和賀拓鐸——已經認真查考了各種傳統，這些傳統認為在天上「兩個權能者」。¹²⁰ 儘管先驅思想顯然存在，但不容否認的是：在保羅宣告彌賽亞耶穌是神時，明顯向前跳躍了一大步。

結論

耶穌基督在保羅神學中佔據中心地位，這一點幾乎是毫無爭議的。基督的中心地位並不是脫離日常生活的，因為基督是主的地位是遍佈保羅思想的方方面面的——不論是當他提到吃喝時，或是提

書三章 11 節，在 *kyrios* 前添加的第二個冠詞表明，父和耶穌基督有別。

¹²⁰ 見 Segal 1977; Hurtado 1988。

到丈夫和妻子應當如何彼此相處時。保羅相信，耶穌是一個人，是以色列人的彌賽亞，但祂也是神的兒子——在復活之時被高舉到神的右邊。當耶穌被擁戴為主時，神對以色列所應許的統治藉此得以實現。新造、新出埃及和新約已經在耶穌基督身上來臨。耶穌是主的地位也預示了祂的神性。藉助多種多樣的方式，保羅傳達出以下真理：耶穌享有與神同等的地位。因此，保羅有時也稱耶穌基督為神，而這並不令人感到意外。然而，他並沒有絲毫的意思想要表達：耶穌基督是神這一點會抹殺天父的存在。

第 11 章

保羅書信中神和基督的拯救工作

保羅有關神和基督的神學，不應生硬地肢解開來，好像它可以和神在基督裏的拯救工作分開似的。神和基督被啟示出來，目的是使信徒可以為著神的奇妙工作而榮耀和讚美祂，因為祂將信徒從罪的權勢和死亡的墮落中解救出來。在本章，筆者要把保羅書信中神的拯救工作和基督的拯救工作結合起來。思考神和基督一起執行的拯救工作是恰當的，因為神是在耶穌基督裏、並藉著耶穌基督施行拯救。在本章，我們很自然會面臨形形色色的主題，因為拯救的工作是言語難以表述的。因此，我們將會使用許多不同的詞語和比喻，來描繪神已經在基督裏成就的奇妙工作。

預知

我們以保羅在羅馬書八章 29 節的闡述開始。從起初，神就預先知道一些人，並且預定他們效法祂兒子——耶穌基督——的模樣。從最低限度講，「預知」(*proginōskō*) 一詞是指：神從起初就知道誰是屬於耶穌基督的（參：徒二十六 5；彼後三 17；《所羅門智訓》八 8，十八 6）。然而，當該詞用於描述神時，可能還有更多的意思。¹ 在舊約聖經中，神對其子民的認識指的是祂的聖約之愛，神因其聖約之愛而深愛著祂的子民。神「認識」或「揀選」（《七十士譯本》*oída*；《馬所拉文本》*yd^c*）亞伯拉罕歸屬於自己

¹ 關於預知這一主題，見 Baugh 2000。

（創十八 19，《呂振中譯本》「知交」；《思高聖經》與《現代中文譯本修訂版》「揀選」；《和合本》作「眷顧」）。阿摩司書三章 2 節也有助於我們定義「預知」一詞。神對以色列說：「在地上萬族中，我只認識你們。」神當然認識所有住在地上的人，但是，祂只將聖約之愛傾注在以色列人身上。這是唯一領受到神的拯救之愛的民族。在神對耶利米的呼召中，我們也看到該詞的類似用法：「我未將你造在腹中，我已曉得你；你未出母胎，我已分別你為聖，我已派你作列國的先知」（耶一 5）。希伯來語的平行體顯明了「曉得」一詞的涵義，因為「分別為聖」和「派」這兩個詞與它處在平行位置上。此處的重點是神的認識、分別為聖和指派這三方面的工作。雅威不只是知道耶利米在母腹中；祂已經將愛傾注在耶利米身上，為要使他擔任上主的先知。

舊約聖經的背景有助於我們解釋羅馬書八章 29 節的涵義。請注意「預知」一詞的受詞是有位格的。神預先知道「那些」（*hous*）會效法基督模樣的人。按照祂恩典的奧秘，神只是將聖約之愛賜給了一些特定的人。因此可以說，「預知」一詞實際上具有「提前揀選」的涵義。這一結論得到了羅馬書十一章 2 節的支持，保羅在此討論的問題是：神是否已經拋棄以色列、不再使他們作祂的子民？保羅明確斷言：「神並沒有棄絕祂預先所知道的百姓。」在本節經文中，「棄絕」和「預先所知道」這兩個詞是互為反義詞的。因此，我們可以將本節經文合理地翻譯如下：「神並沒有棄絕祂已經揀選的屬祂的百姓。」「預知」一詞聚焦於神對其百姓的聖約式的揀選——也就是神在揀選他們歸於自己這方面所表現出來的愛。

此處提出的有關「預知」的定義，也與彼得前書一章 20 節的內容一致。那節經文提到：基督在創世以前是預先被神知道的。這並不僅僅意味著神預先知道基督甚麼時候會來，也表明：神在愛中計畫揀選拿撒勒人耶穌作基督（參：徒二 23；彼前一 2）。與此相似，神從起初就已經預先知道誰將會歸屬信心之家。在保羅書信的另外兩個地方，「知道」（*ginōskō*）一詞強調了神恩典的優先性。

在加拉太書四章 9 節，保羅提到加拉太基督徒的歸信，將之描述為他們認識神。²但他馬上修飾他的陳述，指出：從根本上講，並不是他們認識神，而是他們「被神所認識」。歸信從根本上講並不取決於人的自由意志——似乎人可以自行選擇來認識神。相反，是神選擇來認識人類。與此相似，我們在哥林多前書八章 3 節讀到：「若有人愛神，這人乃是神所知道的。」人的愛是從神而來的，它是一種回應式的愛，是神首先認識人而導致的結果。³

神的愛和憐憫

神選擇或揀選人得享救恩，聖經作者經常將這一點歸因於神的愛。保羅在談及該問題時也依照了舊約聖經。申命記七章 6~8 節尤其重要，值得全部引用。

因為你歸耶和華你神為聖潔的民；耶和華你神從地上的萬民中揀選你，特作自己的子民。耶和華專愛你們，揀選你們，並非因你們的人數多於別民，原來你們的人數在萬民中是最少的。只因耶和華愛你們，又因要守祂向你們列祖所起的誓，就用大能的手領你們出來，從為奴之家救贖你們脫離埃及王法老的手。

雅威從世界的萬民中揀選了以色列，這等於說雅威專愛以色列。雅威為何揀選以色列呢？不是因為她是一個強大的民族或有格外迷人之處。神專愛以色列，因為祂選擇去愛以色列人，因為祂已經向以色列的族長們立下恩典的應許。

² 見 Martyn 1997: 413。

³ 海斯（Hays 1997: 138）談及本節經文說：「拯救的主動權在於神，而不在於我們。是神先愛了我們，祂揀選了我們，並且把我們從罪和死的權勢下拯救出來。」

神對其百姓的愛不應歸因於以色列的任何美德或良善，因為這些無法使他們在神面前有可誇耀的。神愛以色列，單單是因為神主動地愛他們。對神揀選的解釋，沒有、也不應該追溯至更遠的過去。以賽亞就曾強調過同樣的主題。神已經「揀選」雅各，而且以色列是亞伯拉罕的後裔，是神的「朋友」。「朋友」一詞有點缺乏力度，因為《馬所拉文本》和《七十士譯本》都將亞伯拉罕稱為神所愛的（《七十士譯本》*hon ēgapēsa*）。那些蒙神揀選的，神也愛他們。在以賽亞書四十四章 2 節，以色列被稱為「我所揀選的」。有趣的是，《七十士譯本》補充說明以色列是「神所愛的」（*ho ēgapēmenos*），這表明，翻譯者相信神的選民是神的愛所指向的特殊對象。

在保羅著作中，神的愛經常與神對其百姓的揀選或呼召結合在一起。⁴ 在羅馬書一章 7 節，羅馬的信徒被稱為蒙神呼召和深愛的。與此相似，在帖撒羅尼迦被揀選的人也稱為「被神所愛的」（帖前一 4）。⁵ 帖撒羅尼迦後書二章 13 節的信息也與此相似：「主所愛的弟兄們哪，我們本該常為你們感謝神；因為祂從起初揀選了你們，叫你們因信真道，又被聖靈感動，成為聖潔，能以得救。」⁶ 藉著揀選帖撒羅尼迦信徒歸屬自己，神向他們顯示了祂的愛。歌羅西信徒是「神的選民，聖潔蒙愛的人」（西三 12）。當信徒過去死在罪惡過犯中的時候，神賜給他們新的生命，這一新生命可以歸結為神豐富的憐憫和「愛我們的大愛」（弗二 4~5）。因為神的揀選和慈愛在聖經中經常緊密結合在一起，因此，以弗所書一章 4~5 節的翻譯可能應該是「在愛中，祂預定我們得兒子的名分」（《和合本》作「又因愛我們，……預定我們……得兒子的名

⁴ 正如 Schlatter 1999: 251 所認為的。

⁵ 對帖撒羅尼迦前書中揀選主題的有幫助的概述，見 Donfried 2002: 145-46。

⁶ 支持讀作「從起初」，而不是「成為初熟的果子」（《和合本修訂版》、《中文標準譯本》、《新漢語譯本》），見 Wanamaker 1990: 266。

分），而不是「我們應該在愛中、在祂面前成為聖潔，無有瑕疵」（《呂振中譯本》：「使我們在祂面前、滿有愛心、分別為聖、毫無瑕疵」）。⁷ 神的揀選可以從神之愛的角度來描述，正如在以下經文中：「雅各是我所愛的；以掃是我所惡的」（羅九 13）。保羅在此引用了瑪拉基書一章 2~3 節，然而我們仍然可以將這裡的愛定義為揀選的愛，因為這與該詞在其他地方的使用是一致的，也符合羅馬書九章的上下文。同樣，用何西阿書二章 23 節的詞語指對外邦人的呼召，意味著：這些外邦人現在已成為神所愛的（羅九 24~25）。神也沒有否認祂給以色列的應許：「就著揀選說，他們為列祖的緣故是蒙愛的」（羅十一 28）。

正如神的揀選和呼召通常歸因於神的愛，它們同樣也可以歸結為神的憐憫。提及憐憫在羅馬書九~十一章和教牧書信中尤其顯著。神揀選雅各而不是以掃，這完全是基於神自己的旨意（羅九 11）。但這一點引起了有關神的公正性的問題（羅九 14）。保羅引用出埃及記三十三章 19 節來為神的公正辯護——神要恩待誰就恩待誰，要憐憫誰就憐憫誰。⁸ 與此相似，神要憐憫誰就憐憫誰，要叫誰剛硬就叫誰剛硬（羅九 18）。神所拯救的那些人是「蒙憐憫的器皿」（羅九 23）。根據羅馬書十一章 30~32 節，神已經如此譜寫了救恩歷史，以致祂可以既憐憫猶太人、又憐憫外邦人。然而，歷史的正常進程出人意料地中斷了：以撒的出生——他被揀選，而不是以實瑪利（羅九 6~9）；揀選年輕的雅各，而不是年長的以掃（羅九 13）；在許多猶太人被撇棄的同時，外邦人卻被神呼召（羅

⁷ 持相反觀點是有 Lincoln 1990: 17; O'Brien 1999: 101 = 歐白恩 2009: 205-6; Hoehner 2002: 182-85。認為「在愛中」修飾「預定」這一分詞的觀點，見 Best 1998: 104, 122-23。

⁸ 關於羅馬書九章 1~23 節，一個仔細而令人信服的經文解析，見 Piper 1993。關於羅馬書九~十一章這整個部分對舊約聖經的使用，見 J. Wagner 2002: 43-305。

九 24~29)。⁹ 最後，在歷史即將到達終點時，當所有的希望似乎都破滅之時，神卻要拯救以色列（羅十一 23~32）。歷史進程的難以預料，突出了神的憐憫。救恩並不是任何人當得的，似乎神若非不加區別地將憐憫賜給每個人，神就是不公正的。假如情況是這樣，所有人的得救就將會是與公正有關的，而不是與憐憫有關的。保羅將自己的得救歸功於神的憐憫，因為他是罪人中的「罪魁」（提前一 13~16；參：多三 5）。

揀選

保羅從未全面解釋過，神為何選擇這些人而不是那些人。他也沒有試圖提供有關罪惡問題的解決方案。然而，對神在揀選中的憐憫和慈愛的強調顯明，任何人都是不配被揀選的，救恩是一個完全超乎人一切想像的、完全令人驚訝的禮物。罪人只配得到審判和刑罰，但是保羅為著神的憐憫和恩慈之愛感到震驚並為之感恩，因為神採取主動，要拯救一些人。同時，保羅也斷言：那些不信之人應該對他們冰冷和抵擋的心而全盤負責。他們完全有理由以信心和順服回應神，但他們卻拒絕如此行。保羅並沒有針對表面看來互相矛盾的問題提供一個哲學上的解決方案。或許，我們對此不應該感到過於驚訝，因為甚至在科學界，我們人類也還沒有測透為何電子有時運行像波，有時像粒子，而且我們人類也還沒有完全明白人的身體和靈魂是如何互動的。宇宙中最深奧的事實似乎是超過我們的理性所能理解的範圍的。

在思考保羅對揀選的教導時，我們必須意識到神的至高無上主權和人的責任之間的張力。保羅為著帖撒羅尼迦信徒的信心、愛心和盼望而感謝神，而這些信心、愛心和盼望至終要歸功於神的揀選（帖前一 2~4）。神對信徒的揀選成為信徒信靠神和愛神的原因。

⁹ 狄爾曼 (Thielman 1994b) 很好地捕捉了羅馬書九~十一章中令人驚訝之主題。一個更加深入的研究，見 Grindheim 2005。

在哥林多前書，保羅很擔心哥林多信徒正開始接納錯誤的世界觀，因為他們正著迷於一些辯士的詭辯術，正開始接納一個世俗的價值觀。為了澆滅他們的傲氣，保羅提醒他們要牢記自己的社會地位和呼召（林前一 26~31）。神沒有揀選 (*eklegomai*) 世上有智慧的人、社會上有權力的人或社會精英；而是揀選了那些被人視為沒有文化的、沒有影響力的以及社會的下層人士。保羅的目的是要阻止人的驕傲。根據哥林多前書一章 30 節，人們屬於基督耶穌是 *ex autou* (筆者譯為「因為祂」；《和合本》作「本乎神」)，即因著神的工作。因此，唯一合理的誇口是指著主誇口。保羅對揀選的教導有一個實際意義上的目標：消滅人的驕傲；高舉神的恩典。

同樣的主題也出現在帖撒羅尼迦後書二章 13 節。在之前的幾節經文中，保羅具體列舉不法之人的欺騙和邪惡（帖後二 9~12）。他們之所以滅亡，是因為他們喜愛邪惡，不愛真理。那麼，信徒應該祝賀自己作出了不同的回應嗎？對於信徒生命的改變，他們自己沒有絲毫功勞。保羅感謝神，因為是祂的工作導致了信徒的得救。神「從起初」就揀選了他們，為要得享救恩。因此，對揀選的教導是為了提醒信徒：每一個美好的恩賜都是來自神的。

以弗所書一章 4 節同樣指出，神在創立世界以前就揀選了信徒，以便使他們過聖潔和敬虔的生活。保羅指出，揀選是信徒已經接受的眾多福氣中的一個（弗一 3），為要使他們因此而稱頌、讚美神。保羅有三次強調：神的救贖工作——包括祂的揀選——應該促使信徒來讚美祂（弗一 6、12、14）。保羅對揀選的教導並不是為了使信徒捲入哲學式的討論，而是帶領他們讚美和敬拜神。¹⁰ 一些學者主張，以弗所書一章 4 節的揀選是群體性的，是指教會，而不是個別信徒。¹¹ 誠然，群體是被考慮在內的，尤其是在以弗所書——其焦點是在耶穌基督的教會上；但另一方面，我們卻不應該

¹⁰ 林康 (Lincoln 1990: 24) 正確地強調了此處讚美的主題。

¹¹ 為保羅神學中這一觀點的總體辯護，見 Klein 1990。

在群體和個體之間築一道屏障，因為二者都包含其中。¹² 若說救贖、罪得赦免、信靠基督和聖靈的印記——這一切都包含在那一個長句中（弗一 3~14）——僅僅是群體性的，而不是個體性的，是很難想像的。我們也不應該認為，這節經文的要點是：神揀選了基督或教會，然後人們選擇屬於基督或屬於教會。經文具體指出，神揀選了人（弗一 4），而不是基督（儘管後者在神學上是正確的）。¹³ 神「在祂裏面」揀選了信徒，也就是，神所計畫的救恩是在基督裏實現的。

在歌羅西書三章 12 節，對信徒的揀選和神對信徒的愛，構成了神命令信徒在生活中保持謙卑和良善的根據。信徒應該過敬虔的生活，並非為了使神愛他們。相反，他們應該活出他們已經擁有的身分——即他們是懂得神的揀選和慈愛的人，是在神的恩典中有安全感的人。

在羅馬書九章，保羅實際上並沒有使用「揀選」一詞，但是這一概念卻瀰漫在本章的字裏行間。我們已經指出，強調的是神在揀選其百姓的過程中所表現出來的憐憫和慈愛。第九章的討論以保羅為以色列的極度憂愁開始，因為他們是與神隔絕的，儘管這一民族享有神的極大應許（羅九 1~5）。這一分離是非同小可的，因為保羅幾乎甘願自己代替他的人民受咒詛、與基督分離，也不願看到他們與神隔絕。因此很明顯，保羅的憂愁痛苦是因為以色列人還沒有得救的緣故（羅十 1 也是如此）。這種狀況卻不會抹殺神的應許——即祂要拯救以色列民（羅九 6）。¹⁴ 神從來沒有保證過，亞伯

¹² 正如歐白恩（2009: 201-2 = O'Brien 1999: 99）正確認為的；參 Hoehner 2002: 176。為羅馬書九章中這一觀點的辯護，見 Schreiner 2000。關於對史瑞納的重要評論，見 Abasciano 2006，以及筆者的回應，見 Schreiner 2006c。

¹³ Best 1998: 120; Hoehner 2002: 176-77。霍納（Hoehner 2002: 188-93）也指出了此處馬可·巴特（M. Barth）在揀選觀點方面的缺陷。

¹⁴ 正如 Cranfield 1979: 473 = 潘秋松譯 2006: 669; Dunn 1988b: 539; Luz 1968: 28 所認為的。

拉罕的每一個種族意義上的後裔都要得救（羅九 6b~9）。有關後裔蒙福的應許是賜給了以撒，而以實瑪利則被排除在外。同一原理也得到以掃和雅各故事的確認（羅九 10~13）。在神恩典和憐憫的奧秘中，祂揀選了雅各，而不是以掃。保羅排除了任何這一類的觀念：即認為神揀選雅各而不是以掃是因為前者品德高尚。神並不是首先掃描一下將來，然後因著雅各將來的善行而揀選他。神對雅各的揀選單單取決於祂自己的旨意。神揀選了雅各而沒有揀選以掃，人們不能因此而說神是不公正的，因為——正如我們在前面所指出的——對任何人的揀選都是因為神的憐憫（羅九 14~18）。另外，作為享有至高無上主權的陶匠，神有權利要憐憫誰就憐憫誰（羅九 19~23），這樣，在神忿怒的背景下，神的憐憫更加熠熠生輝。¹⁵

有人主張，在羅馬書第九章，保羅並沒有想到揀選以至於得救這種觀念，他只是在討論以色列和其他民族的歷史命運問題。因此，他考慮的是以實瑪利和以掃的後代在歷史中的地位問題。¹⁶ 按照很多人的理解，有關法老的討論也表明：萬國的命運問題也被考慮在內了（羅九 17）。在這些章節中，保羅的確在思考萬民的命運問題，但是這一命運是不能與救恩分開的。我們已經看到，保羅為以色列憂愁痛苦，因為她還未得救（羅九 1~5，十 1）。他沒有突然轉身，離開有關救恩的問題而在接下來的經節中單獨討論歷史命運問題。這三章都是在思考以色列和外邦人的得救問題。在羅馬書九章 30 節~十章 21 節，顯而易見是在討論有關得救的問題。例如，以色列還沒有在神面前得到義的地位，因為他們試圖憑自己的行為來建立自己的義，但那些單單相信的人卻得救了。

與此相似，在羅馬書第十一章，當保羅討論餘民和揀選的問題時，他主張，這些餘民得救不是憑藉他們的行為，而是因著神揀選

¹⁵ 正如 Cranfield 1979: 496 = 潘秋松譯 2006: 702-3; Käsemann 1980: 271; Piper 1993: 214 所認為的。

¹⁶ 關於對此觀點的詳細討論，見 Schreiner 2000。

的恩典（羅十一 6）。¹⁷ 羅馬書第十一章的高潮是「以色列全家都要得救」的應許（羅十一 26）。保羅並不是僅僅應許：外邦國家將要在歷史中蒙福，似乎那樣的福氣是可以與神的拯救工作分開的。另外，在羅馬書九章 6~29 節內部，我們也可以找到明顯的跡象，來表明保羅是如何看待救恩的：(1) 給亞伯拉罕的應許僅僅侷限於那些源自以撒的後裔（羅九 6~8）；(2) 「肉身所生的兒女」和「神的兒女」（即「應許的兒女」，羅九 8）之間的對照，將那些真正的聖約子民與外人區分開來；(3) 人的「行為」和神的「呼召」形成對照（羅九 11）。在其他地方，保羅對照了「行為」和「信心」，因此，使用「行為」一詞本身表明：這裏所關注的是有關是否得救的問題；(4) 在保羅著作中，「憐憫」一詞通常是指神拯救意義上的憐憫（羅九 15、16、18、23）；(5) 「預備遭毀滅的器皿」和「蒙憐憫的器皿」形成對照（羅九 22~23）。保羅經常使用「毀滅」（*apōleia*）一詞指末世的大毀滅；(6) 保羅進一步補充說，「蒙憐憫的器皿」是為「得榮耀」而預備的，而榮耀指的是等候信徒的末世拯救（如：羅二 7、10）；(7) 神對猶太人和外邦人的呼召明顯是對救恩的呼召（羅九 24~26；參：九 11）；(8) 「餘民」指的是那些得救的以色列人（羅九 27）。總之，羅馬書九~十一章的全部內容都與救恩有關，認為保羅只是談及歷史命運而沒有談及救恩，這種觀點從文法上講是無法令人信服的。

另一個常見的觀點是：羅馬書九~十一章指的是集體性的、而非個體性的揀選。¹⁸ 這幾章當然談到了群體性的揀選，因為保羅在提到猶太人和外邦人時是把他們作為整體來看待的。然而，保羅對群體的強調並沒有排除個體。保羅同時考慮到了群體性和個體性的

¹⁷ 在此處的上下文中，「行為」一詞不是指猶太人的特權，或以色列的民族優先權（相反於 Schnabel 2004b: 1315 的觀點），因為保羅在此是指一般意義上的「行為」，而不是「律法的行為」。另外，之前在羅馬書九章 30 節~十章 8 節對律法的討論中，保羅甚至絲毫也未曾想到割禮、食物律法或安息日。

¹⁸ 見 Schreiner 2000; 2006c。

揀選。理由如下：(1) 羅馬書九章 16 節、18 節使用的是單數，而不是複數；(2) 在羅馬書九章 30 節~十章 21 節，保羅指出以色列沒有信心，但是，不信之過錯不能只侷限於作為群體的以色列；這同時也是那些不信之個體的過錯；(3) 對餘民的強調表明：在更大的群體之內，有一些個人是相信的（羅十一 1~6）；(4) 群體是由個體組成的，因此離開了後者，前者就不可能存在。

保羅的揀選神學不應被抽象地考慮。神對餘民的揀選保證：救恩是本乎神的恩典的。保羅先是強調說：神恩典性的揀選確保了餘民的得救（羅十一 1~5）；之後，他說道：「既是出於恩典，就不在乎行為；不然，恩典就不是恩典了」（羅十一 6）。如果我們將揀選的真理實物化（reify），將它從救恩論的背景之下挪開，那麼，保羅的教導似乎描述了一位疏遠的神。然而，按照保羅的觀點，揀選之真理支持了他對神的自由和福音的恩典這兩點的教導。揀選是神實現其拯救應許的手段。

預定

「預定」（*proorizō*）是神揀選的另一種表述方式，強調神預先命定將要發生的事情。¹⁹ 我們在羅馬書八章 29~30 節看到：神預先所知道的人，就預先定下效法祂兒子的模樣。根據哥林多前書二章 7 節，神預定了祂的奧秘的智慧，即基督為信徒得榮耀而被釘十字架。預定導致拯救，因為神的子民被預定要得兒子的名分（弗一 5）。事實上，所發生的一切都是神早已預定好的（弗一 11）。神預定的工作並不僅僅侷限在救恩方面，因為以弗所書一章 10 節指出：神定意要在基督裏使萬物同歸於一，而這包括了天上和地上的一切。神的旨意全面地涵蓋和包括萬事。

¹⁹ 見 Radl, *EDNT*, 3: 159。

恩典

保羅神學最常用的詞彙之一是「恩典」(*charis*)。²⁰ 如前所指，保羅在其書信中通常以禱告開始和結束——禱告求神的恩典臨到他的讀者。保羅深切地意識到，他的使徒呼召和事奉只能解釋為是出自神的恩典，因為他經常提出這樣的主題：即他的事奉是神賜給他的（羅十二 3，十五 15；林前三 10；加二 9；弗三 2、7、8）。他承認，他所成就的一切完全是因著神的恩典（林前十五 10），而且神所賜予他的恩典是神憐憫的一個驚人例子（林前十五 9~10；提前一 12~16）。儘管如此，他依然指出：他在事奉中格外勞苦（林前十五 10），而且他在世為人乃靠神的恩惠（林後一 12）。如果把保羅在此所表達的一切匯總起來，我們就會看到：恩典既是不配得的禮物，也是使保羅完成其事奉的原動力。

根據保羅的福音，神的恩典總是紮根於基督的工作的。當保羅提到基督成為肉身時，提到祂為了信徒而成為貧窮、以便使他們成為富足時（林後八 9），他將基督所行的總括為恩典。神的恩典已經在人類歷史中藉著基督的死亡彰顯出來（多二 11）。在保羅著作中，恩典通常用以強調救恩是一個禮物，是「在基督耶穌裏」賜給信徒的（林前一 4）。因此，恩典必然反對憑藉行為而得救的思想。

在最近幾年的學術界，自從桑得斯（E. Sanders）的著作問世以來，有關因何得救的問題引起了諸多爭議，桑得斯提出了「聖約律法主義」（*covenantal nomism*）的觀點，他藉此強調的是：保羅反對的並不是「以行為稱義」的神學。²¹ 然而，對保羅著作的認真研讀顯示桑得斯的觀點是缺乏說服力的。提多書三章 5~6 節尤其清

²⁰ 關於恩典的能力，見 Nolland 1986。

²¹ 關於猶太教和保羅的關係，見 E. Sanders 1977; 1983。當然，在當前的學術界，「保羅新觀」是一常見主題。尤其見 Dunn 1983, 1985, 1988a 與 1988b; 1990; 1992a; 1992b; 1997; Wright 1992a: 150, 240-42; 1992b: 238 = 賴特 2013: 304。

晰明確，因為這幾節經文指出：在基督裏賜下的恩典明確反對人所行的「義」。²² 保羅在此絲毫沒有提及摩西律法的行為（彷彿他只是在反對猶太民族的行為似的），而是指一切憑人的義所做的行為。稱義是作為神恩典的禮物歸給信徒的（羅三 24；參：加二 16）。如果義是藉著律法而得的，那麼，神在十字架上所彰顯的恩典就成為徒然了（加二 21）。恩典和行為是互相排斥的，不可能同為得救的基礎。如果人們可以憑藉行為而得到救恩，那麼，救恩就是配得的，甚至是欠他們的（羅四 4）。相反，根據保羅的教導，所有人都是不敬虔的，因此救恩是一個禮物，賜給那些「不做工」而只信稱罪人為義的神的人（羅四 5）。²³

保羅之所以大力宣揚揀選，恰恰是因為揀選維繫了以下真理：神的拯救是基於恩典，而不是基於行為（羅十一 6）。在人類歷史開始之前，神就已經呼召一些人來得救，這是由於祂的恩典（加一 15；提後一 9）。如果救恩是建立在行為的基礎上的，這就會抹殺以下真理：救恩是賜給那些本應接受刑罰的人的。如果救恩是基於行為，那麼，人們就有理由誇口（弗二 8~9）。既然救恩是白白賜予的，這就與人們做了甚麼無關，不管人做了甚麼，都無法得到；救恩是人們不配得到的禮物。在保羅神學中，恩典和信心是不可分割地連在一起的（羅四 13~16）。如果人們想藉著行為賺取救恩，唯一的結果就是招致神的怒氣，因為人類無法滿足神所要求的標準。但另一方面，因信而得的救恩將重點放在神的確鑿的應許上。信心與恩典是一致的，因為信心依靠的是神在基督裏所成就的一切（羅三 21~26），而不是信賴人自身的良善。那些企圖憑律法而稱義的就從恩典中墜落了（加五 4）。

²² 許多學者堅持認為提多書是保羅之後寫成的。但是，即便如此，這對保羅新觀仍然是一大挑戰，因為這就意味著最早的保羅門生之一認為：反對行為的辯論是直接反對「以行為稱義」的。尤其見 Marshall 1996；參 W. Mounce 2000: 447-48

²³ 賀弗斯（Hofius 1989: 120-47）主張，保羅的「稱不虔之人為義」這一神學思想根植於舊約聖經。

信徒所享受的救恩可以從恩典的角度來描述。保羅說：信徒「都與我一同得恩」（腓一 7）。在歸信之後，信徒開始「因著真理確實認識了神的恩典」（西一 6《新譯本》）。當保羅在反思自己的得救時，他回憶起神的恩典在他的生命中是格外豐富的（提前一 14）。恩典的豐盛是保羅最鍾愛的主題。神的拯救工作是要「使祂榮耀的恩典得著稱讚」，而對罪的赦免證明了「祂豐富的恩典」（弗一 6~7）。亞當和基督之間的對照揭示了基督令人震驚的豐富恩典（羅五 12~19）。祂不僅翻轉了亞當所帶給世界的後果，而且對人類有更進一步的帶領，使他們在恩典中站立（羅五 2）。保羅特別強調了神恩典的極度豐富——這與亞當所造成的死亡和毀滅形成了鮮明對照。²⁴ 因此，保羅可以如此宣告說：恩典因罪而更顯多，恩典也藉著基督做王（羅五 20~21）。

在保羅神學中，恩典不只是一個禮物，也是使人更新變化的力量。²⁵ 保羅證實說「然而靠著神的恩，我成了我現在這樣的人」（林前十五 10《呂振中譯本》）。保羅生命中的改變只能歸功於神的恩典。保羅可以忍受軟弱、凌辱、急難，因為基督的恩典在各樣的環境下都是夠用的（林後十二 9）。恩典不僅帶來赦罪，也賜下新生命。神的恩典使信徒與基督同活（弗二 5~6；西二 13），因此他們已經與基督耶穌一同復活，並一同坐在天上。恩典是為叫信徒行善的（弗二 10）。²⁶ 恩典藉著基督做王（羅五 21），這意味著信徒已經向罪的權勢而死（羅六 1~11）。他們不再處於「律法之

²⁴ 賀弗斯（Hofius 2001: 188-89）談及亞當和基督之間的對比時如此說：「在 15 節後半部分提到的恩典的極大豐盛和能力，體現在以下事實中：它翻轉了亞當所開啟的，它征服了罪和死的事實，並且摧毀了它們敗壞和毀壞的能力。」

²⁵ 見 Berger, *EDNT*, 3: 458-59。

²⁶ 在此上下文中，保羅強調了信徒將要行的好行為，而不是他們必須要好行為（見 Lincoln 1990: 115-16; Hoehner 2002: 348-49）。歐白恩（2009: 326-27 = O'Brien 1999: 181）正確地看到此處對神預定的強調，但錯誤地在此上下文中強調了過討神喜悅生活的責任。

下」，而是在「恩典之下」（羅六 14~15）。活在律法之下的，就是活在救贖歷史過去時期的人，他們處在「西奈山之約」中，有罪在其中作王。罪藉著西奈山之約作王，這一點可以從以色列歷史中清晰地看到。對保羅來說，活在恩典之下並不是將恩典當作追求自己意願的那種自由。那些活在恩典領域中的人，已經成為神的奴僕（羅六 16~23），因此，他們現在渴望按照神的旨意而活。因此，信徒的慷慨——甘願奉獻金錢以幫助其他有需要的人——只不過是神恩典的工作而已（林後八 1、4、6、7、19）。他們對其他人所施的善行，證明是「神極大的恩賜顯在你們心裏」，也證實了在基督裏屬於信徒的那種說不盡的恩賜（林後九 14~15）。信徒擁有的各種恩賜是因為神的恩典（羅十二 6；弗四 7）。信徒在與人交談中應當竭力以恩慈對待別人（弗四 29），向那些不信之人講說滿有恩典的話語（西四 6《恢復本》；《和合本》作「帶著和氣」）。

呼召

讓我們再次回到羅馬書八章 29~30 節的時間順序表。保羅繼續說到「預先所定下的人，又召他們來」（羅八 30）。²⁷ 「呼召」（*kaleō, klēsis, klētos*）這一觀念是保羅最喜歡談論的。按照筆者的統計，該詞的動詞形式出現了 33 次，名詞形式出現了 9 次，形容詞出現了 7 次。看一下一些經節會有助於我們明白該詞的定義。福音是向所有人宣講和報告（*kēryssō*）的，不論是猶太人還是希臘人（林前一 22~23），但是在聽到福音信息的所有人當中，只有一些人是「蒙召的」（*klētos* [林前一 24]）。事實上，在接下來的經文中，「蒙召」一詞是從神「揀選」（*eklegomai* [林前一 26~28]）人這樣的角度來解釋的。因此似乎可以看出，呼召是藉著所宣講神的話而出現的。然而，呼召和宣講神的話並不完全一致，因為聽到神話語的人只有一部分是「蒙召」的。所以，呼召與受邀得

²⁷ 見 Eckert, *EDNT*, 2: 242-43。

救並不是同一概念，因為所有聽到所傳講的神話語的人都被號召來相信和順服神。因為在此處的上下文中，呼召和被揀選是有重疊之處的，所以呼召很可能是指神在帶領一些聽到福音而有得救信心的人時所作的有效工作。

以上定義得到了羅馬書八章 30 節的確認：「所召來的人，又稱他們為義。」²⁸ 我們從羅馬書五章 1 節獲知人是因信稱義的，然而保羅竟然說是那些被召來的人被稱為義。所以，從此得出的必然結論是：呼召生發信心，以致所有被呼召的人都是被稱為義的人。「呼召」一詞不可能是指被邀請、被召喚來相信，因為毫無疑問，並非所有被邀請來悔改的人都會真正地相信。

神呼召的能力和有效性，是保羅著作中反復出現的一個主題。神是「使無變為有的神」（羅四 17）。²⁹ 從上下文看，這是指神賜給亞伯拉罕和撒拉生育的能力。在人失去了生育能力的情况下，神能夠使生命誕生。與此相似，神的呼召使得保羅從一個教會的逼迫者轉變為耶穌基督的使徒（加一 13~16）。在羅馬書九章，神的呼召與祂的揀選工作密切相關，這表明：神已經有效地拯救了一些人（羅九 7、11、24、25、26）。神揀選一些人，然後藉著福音的宣講，呼召他們生發信心（帖後二 13~14）。³⁰ 已經藉著祂的權能呼召信徒歸於自己的這位神，也一定會完成祂使人成聖的工作（帖前五 24）。³¹ 神的呼召與人的行為是對立的（羅九 11；提後一 9），因為人的行為不可能、也不能夠拯救，而只有神的恩典能夠拯救。神呼召的能力是明顯的，因為「神的恩賜和選召是沒有後悔的」（羅十一 29）。

²⁸ 對這一點的進一步闡述，見 Schreiner 1998: 450-51。

²⁹ 為此處所提議之解釋的辯護，見 Schreiner 1998: 236-37。

³⁰ Wanamaker 1990: 267 也如此認為。

³¹ 正如 Wanamaker 1990: 207 所正確認為的。

稱義

如果我們繼續跟隨保羅在羅馬書八章 30 節的思路前行，那麼，我們遇到的下一個詞語是「稱義」——「所召來的人，又稱他們為義。」稱義在保羅神學中的地位，長期以來備受爭議。雷德（Wrede）將之視為辯論性的教義（polemic doctrine），保羅的目的是要回應反對他的人。雷德還指出，「稱義」在非辯論性的上下文中出現的次數很少。³² 史懷哲（Schweitzer）懷疑「稱義」是否可以作為倫理和在聖靈裡之生活的根基，他認為，「稱義」從屬於保羅的「在基督裏」的神學，將之視為排在主要問題「在基督裏」之後的「次要問題」。³³ 桑得斯（Sanders）所竭力宣揚的觀點是，保羅神學的中心是「與基督有分」，而不是法律意義上的稱義教義。³⁴ 鄧恩（Dunn）堅持認為，路德在形成自己的稱義觀時誤解了保羅。³⁵ 筆者在此處的目的不是來仲裁有關稱義在保羅神學中的地位問題。然而，依筆者看，那些懷疑稱義之中心地位的人過於誇大了他們自己的觀點。³⁶ 在保羅神學中，稱義意味著，在神末世大審判的法庭上，人被證明為無罪。這樣的主題出現在或許是保羅最早的書信——帖撒羅尼迦前書——中。保羅在此向信徒保證，在最後的大審判中，他們將會免於神的憤怒（帖前一 10，五 9）——儘管他並沒有明確稱之為「稱義」。罪得赦免是藉著基督的死而成為可

³² Wrede 1962: 122-23。雷德的影響一直持續到今天。見 Strecker 2000: 148-49。

³³ Schweitzer 1931: 225。相反於史懷哲的觀點，葛蘭德曼（Grundmann 1933）主張，在保羅神學中，神秘主義和稱義並非兩極對立，而是綜合在一起的。

³⁴ E. Sanders 1977: 502-8。

³⁵ Dunn 1992b: 2。鄧恩認為「因信稱義」的教義是為了對抗人因其國家、民族或文化而有的驕傲。

³⁶ 關於為稱義之中心地位的辯護，見 Seifrid 2000b; Fung 1981; Schrenk, TDNT 2: 202。席拉特（Schlatter 1999: 239）已經正確地回應了一些反對。

能，這一真理甚至遠在保羅最早的講道信息中就已經出現了（林前十五 1~5）。³⁷ 還應該指出的是，根據使徒行傳十三章 38~39 節，保羅對稱義的獨特教導也出現在他的宣教講道中。保羅思想的直說語氣—命令語氣結構顯示，對稱義的宣告與信徒的新生命有著至關重要的關係。對保羅來說，稱義和在聖靈裡的生活並不是針鋒相對的。前者是後者的基礎，與神和好的喜樂釋放了信徒，使他們能夠順服神（加五 13~15）。「稱義」也不能作為虛構小說而被拋棄，因為神的宣告創造了一個新的現實，以致信徒能夠與神建立正確的關係。

「稱義」經常被人限制為神拯救性的公義，而任何與報應式懲罰有關的觀念都被排除在外。這樣的觀點沒有正確對待所出現的證據，因為在羅馬書三章 5 節，義指的是神在審判罪人時的公正。在羅馬書一章 17~18 節，神的義和神的憤怒之間的關聯也指向了同一個方向，而羅馬書二章 5 節更是特別提到了神的公義審判這一概念。有人強調義總是關係性的，他們傾向於貶低關係所必須遵循的外在標準。³⁸

「稱義」指的是神在審判之日宣判人無罪（羅二 13）。³⁹ 神的末世判決現在已經提前向那些相信耶穌基督的人宣告了。⁴⁰ 那些已

³⁷ 正如 Kim 2002: 49, 85-100 所正確認為的。魏斯特鴻（2014: 456-472 = Westerholm 2004: 353-66）找到並很好地解釋了進一步的證據，來支持以下觀念：稱義也出現在帖撒羅尼迦前書和哥林多前、後書。

³⁸ Seifrid 2001: 419 如此認為。賽福瑞（Seifrid 2001: 415-22）的整個討論，有益地糾正在理解義時將「關係」和「規範」分離的傾向。

³⁹ 保羅經常使用「公義」（*dikaioō*）這一名詞來指神所要求的道德行為（羅六 13、16、18、19、20；弗四 24，五 9；腓一 11；提前六 11；提後二 22）。無人爭論這一用法，但此處的目的是為了探討在聚焦於神的拯救工作的經文中出現的「公義」一詞的詞組。

⁴⁰ 關於對稱義之末世論特徵的最令人滿意的解釋，見 Gaffin 2006: 79-108。布特曼（Bultmann 1964: 15）把將來的稱義（羅五 19；加二 17，五 5）視為邏輯上的將來。關於最近對稱義之將來因素的承認，見

經藉著基督的寶血而稱義的人，末日要被拯救脫離神的憤怒（羅五 9）。在末日，神要公開向全世界宣告無罪的判決——雖然這一判決已經在那些屬基督耶穌的人身上生效，卻是屬世界之人無法看見的。「稱義」（*dikaioō*）一詞的法庭和法律特徵，來自舊約聖經中 *sdq* 一詞的動詞形式。審判官要定義人無辜，定惡人有罪（申二十五 1；參：撒下十五 4；王上八 31~32；代下六 23；箴十七 15；賽五 23）。審判官並不能「使得」任何人公義。他們只是按照實情而宣告——如果他們是公義的審判官。換句話說，該詞的動詞形式屬於法庭範疇。例如，在審判日，神要施行審判，判定保羅是否在主面前無罪（林前四 4）。當保羅提到行律法的人將被稱義時（羅二 13），他所想到的是對義的宣告。神要針對人是否公義而施行審判——即他們是否行了公義、良善的行為。根據羅馬書二章 13 節，如果他們已經行了公義，那麼，神就會宣判他們是公義的。正如魏斯特鴻所主張的，這最後一個例子是一般意義上的公義。⁴¹ 它之所以是一般意義的，是因為它與人間的審判官所應執行的判決方式一致。他們將懲罰歸在惡人頭上，卻將有利的判決歸給義人。

然而，在保羅神學中，我們也看到魏斯特鴻所稱為的特別的義。⁴² 在這種情況下，如果罪人在關乎救恩一事上信靠耶穌基督，神就會宣告這些人在祂面前為義。這種對公義的宣判是不尋常的，因為對一位審判官來說，這種判決違背了通常的、公正的審判程序。如果一位審判官宣告罪人是公義的，他就違反了公正的標準。當然，保羅並不認為神違反了任何公正的標準。⁴³ 然而，他的確教導說：神宣告那些信靠耶穌的人是公義的。

Rainbow 2005: 157-74。然而，雷恩博（Rainbow）在定義「稱義」一詞時，並沒有清晰地闡明已然和未然之間的關聯。

⁴¹ Westerholm 2004: 263-73 = 魏斯特鴻 2014: 340-53。

⁴² Westerholm 2004: 273-84 = 魏斯特鴻 2014: 353-68。

⁴³ 保羅在一些經文中解釋了神為何不是不公義的，如：羅三 21~26；加三 10~14；林後五 21。

學者們依然在辯論有關保羅神學中的義和稱義的含義。⁴⁴ 一些學者主張，神的義應該被定義為祂對約的信實。⁴⁵ 舊約聖經背景在這一觀點中佔據了重要地位，因為在希伯來文的平行體中，常常與公義一詞平行出現的詞彙包括神的真理、憐憫和拯救（詩三十一 1，三十六 10，四十 10，七十一 2，八十八 10~12，九十八 2~3，一四三 1；賽四十六 13，五十一 5~8）。誠然，神的拯救行為實現了祂給亞伯拉罕的聖約應許；然而，卻沒有證據顯明公義應該被定義為對聖約的信實。⁴⁶ 例如，希伯來文的平行體並不能保證，「憐憫」就是指「真理」，或者「拯救」和「公義」具有完全相同的定義。⁴⁷ 如果我們認為處在平行對應關係中的雙方具有相同的涵義，那麼，我們就十分接近以下這種危險了：認為以上提到的每個詞都具有相同的涵義。若真如此，就幾乎等於說一切皆無意義了。⁴⁸

蓋士曼（Käsemann）和司徒眉齊（Stuhlmacher）一直堅持的觀點是：神的義是指祂使人更新變化的義。⁴⁹ 他們使用以下論據來為這一觀點辯護：(1) 神的義被稱為是「被顯明出來」（*apoka-*

⁴⁴ 關於這一討論的有幫助的入門指導，見 Brauch 1977: 523-42。亦見 Reumann 1982。

⁴⁵ Wright 1995: 33-34, 39; 1997: 113-33 = 賴特 2000: 169-201; Dunn 1998: 340-46; S. Williams 1980: 241-90; O'Brien 1992: 75-78。

⁴⁶ 見魏斯特鴻（2014: 371-83 = Westerholm 2004: 286-96）的令人信服的討論。也請關注 Seifrid 2001 的批判。但是，賽福瑞太徹底地將義和聖約分開，而且錯誤地將公義僅僅追溯至神的創造。

⁴⁷ 葛富恩（Gaffin 2006）指出：保羅神學中的稱義是救恩性的，儘管它具有教會論的涵義。

⁴⁸ 雷恩博（Rainbow 2005: 104, n. 22）反對這一觀點：義最主要是教會論的問題，而不是救恩論的問題。他巧妙地說道：「我們不是因著被算為屬於神的子民而得到與神的關係的；相反地，我們是因神接納我們而在祂子民中得到一席之地。」

⁴⁹ Käsemann 1969: 168-82; Stuhlmacher 1966；亦見 Schlatter 1999: 234-36。亦見 C. Müller 1964 和 Kertelge 1967，他們二人總體來講與蓋士曼和司徒眉齊屬於一個方向。Plevnik 1986: 47-52 概述了不同觀點，也詳細列舉了此處所提之不同作者之間的一些不同理解。

lyptetai [羅一 17]；*pephanerōtai* [羅三 21]）的。因此，神的義是神的啟示性和有效性的工作，這一工作不能夠被侷限為一次性的宣告，而是包括所有被造物，而不僅是個別的人。⁵⁰ 神所宣告的之所以能夠實現，是因為祂是救贖主和創造者；(2) 這一觀點得到了以下名詞之間的平行對應關係的支持：神（*theou*）的「大能」（羅一 16）、「義」（羅一 17）和「忿怒」（羅一 18）。三個詞都包括表述來源的所有格（*theou*），這說明這些都是神施加在地上的行動。神的義並不只是一個靜態的宣告動作，而是代表其能力是以一種積極的方式傾洩出來的。同樣，神的忿怒也是有效的，祂要審判人的罪，因為他們不敬拜和讚美祂（羅一 18~32）；(3) 持「更新變化之義」觀點的人，也採用了與以上持「聖約信實」觀點的人所使用的相同論據。在舊約聖經中，神的義通常與祂的拯救、真理和憐憫平行對應。這種背景顯明，神的義是祂為其子民的緣故所施的拯救行為，而這一行為不應該侷限在祂的法庭宣判上。神的恩賜和神的能力是不可能彼此分開的；(4) 在羅馬書三章 24 節，神的義是「因基督耶穌的救贖」而白白得到的。救贖預示了藉著基督耶穌而得的自由和從罪中所得的釋放，這一點可以從神將自己的百姓從埃及救出這件事上看到先例。如果義是藉著耶穌基督釋放我們脫離罪惡而成為我們的，那麼，義必定包含「得自由脫離罪惡」這一思想。因此，義包含了神的更新能力這一觀念。(5) 學者們過度將稱義與成聖分開了。這一點從羅馬書六章 7 節可以明顯看到：「因為已死的人是已經稱義脫離了罪」（筆者自譯）。那些已經與基督同死的人，已經得了自由脫離罪的權勢；(6) 保羅提到「恩典藉著義作王」（羅五 21）、「作了義的奴僕」（羅六 18~19；林後三 9）、以及「服神的義」（羅十 3）。在此，使用動詞「稱義」（*dikaioō*）表明，稱義不能僅僅侷限於法律的範疇。神改變祂宣稱為義的那些人。同樣的道理在哥林多後書三章 8~9 節也很明

⁵⁰ 儘管索爾斯（Soards 1987）同意蓋士曼對義的定義，他卻指出，證明保羅使用了來自天啟猶太教作品術語的證據是缺乏的。

顯。那些從「稱義的職事」中獲益的人，也同樣享受「屬靈的職事」。聖靈的有效工作是神的義不可或缺的一部分。

儘管這一觀點——神的義是更新變化性的——包含一些洞見，但整體來說，這種立場過於誇大了，而保羅神學中的義和稱義只應被理解為法庭意義上的。⁵¹

(1) 我們在前面看到，在舊約聖經中，*šdq* 一詞的動詞形式應該從神宣告的角度來理解。⁵² 該詞的法律特徵在舊約聖經其他一些經文中也是明顯的（伯四 17，九 2、14~15、20，十三 18；詩五十一 4；賽四十三 9、26）。

(2) 在保羅著作中，動詞形式的「稱義」（*dikaioō*）一詞幾乎總是指神的宣告，是從司法角度來使用的。該動詞的司法特徵在羅馬書二章 13 節和哥林多前書四章 4 節是很明顯的。「稱義」一詞的法律—法庭背景在羅馬書八章 33 節或許是最清楚的：「誰能控告神所揀選的人呢？有神稱他們為義了。」在末日，一些人或許會在神的法庭上控告神的選民，但是所有的控告都會被撤銷，因為神已經宣告這些人在祂面前為義了。作為審判官，神已經宣告，他們在所有的控告面前都是清白無罪的。

(3) 保羅經常提到人類是因信而稱義的（如：羅一 17，三 22、26，四 3、5、9、13，九 30，十 4；加二 16，三 6、11，五 5；腓三 9）。在這些經文的上下文中，保羅對比了因信稱義和因行為稱義。⁵³ 魏斯特鴻正確地指出，在這些經文中，保羅是從特殊意義的

⁵¹ 正如 Bultmann 1964; Cranfield 1975: 95-99 = 潘秋松譯 1997: 131-37; Moo 1991: 65-70, 75-86 所認為的。亦見 Seifrid 2001; Westerholm 2004: 261-96 = 魏斯特鴻 2014: 337-84; Rainbow 2005: 100-04 這些更為近期的著作。

⁵² 季斯樂 (Ziesler 1972) 主張，動詞形式是法庭式的，而名詞形式是倫理性的。

⁵³ 有趣的是，在談及因恩典稱義、而非因行為稱義的經文中，最清楚的經文之一來自提多書三章 5~7 節。這封書信經常因被認為是保羅後時代

角度使用「公義」和「稱義」這些詞的。從一般意義上講，在人類的法庭上，人們是因著好行為而被宣告為義的。也就是說，如果他們的行為是好的，他們就被宣告為義。但是，如果他們行了惡事，就會被定罪。然而，保羅卻堅持認為，在神面前被稱為義的不是那些做工的人，而是那些相信的人（羅四 4~5）。事實上，沒有任何人可以藉著行為在神面前稱義，因為所有人都未能滿足神的要求（羅三 23）。因此，因信稱義必定是指神賜給人類公義這一禮物。人類被稱義，不是基於行為，而是基於相信。保羅也沒有將信心視為一種「工作／行為」，配被神稱為義。信心之所以能夠拯救人，是因為它完全仰望神已經在基督裏為信徒成就的。有信心的人是依靠耶穌的死作為罪得赦免的憑據，進而依靠耶穌的復活成為他們稱義的根據（羅三 21~26，四 25⁵⁴）。因此，賜給信徒的義是「外來的」，因為它並不是基於他們的任何行為，而是基於神在基督裏的工作。這表明，稱義是作為一件禮物而賜給那些相信之人的。

(4) 公義是一種法庭式的宣告，公義和饒恕之間的關聯也可以證實這一點。我們已經在羅馬書四章 25 節和八章 33 節看到了稱義和饒恕之間的關聯。在羅馬書四章 1~8 節，保羅輕易地從稱義轉向饒恕。大衛的罪得赦免也就是他被稱為義——在神面前被算為義（羅四 6~8）。最首要的一點不是指大衛被神改變——儘管保羅在其他經文中強調了神恩典的改變大能。此處的經文所關注的焦點在於大衛的罪以及神的赦免，這確認了神公義的特殊性質，因為祂饒恕罪人，並且宣告他們為義。

(5) 公義的地位是被算給 (*logizomai*) 信徒的，這表明，公義原本並不屬於信徒，而是神饋贈給他們的（羅三 28，四 3~6、8~11、22~24，九 8；加三 6）。我們還必須補充：義是歸給相信之

的而被排除。但是，在此表達的觀點與保羅在其他地方所說的完全一致。

⁵⁴ 此處使用的套語很可能是取自以賽亞書五十三章 (Zimmerli and Jeremias 1957: 89)。

人，而不是歸給做工之人的；這又進一步增強了此一論點。對於那些已經信靠基督的人來說，神不將他們的過犯「歸到」他們身上（林後五 19）。這實在是一個奇怪的歸算或數算，因為那些行惡之人竟然被認為公義的。然而，這與如下觀念卻是一致的：信徒得到了「稱義白白之恩」（羅五 17《呂振中譯本》）。

(6)「神的義」是否也應該被理解為法庭意義的（尤其是：羅一 17，三 21~22，十 3；林後五 21）？一些學者認為，羅馬書三章 5 節支持了信守聖約的解釋，因為在該經文中，公義是與神的「信〔實〕」和真實平行對應的。這種解釋在羅馬書三章 1~8 節並不能清楚看到，因為，這裏提到的神的義似乎是指祂對罪人的審判。⁵⁵羅馬書三章 4 節引用了《七十士譯本》的詩篇五十一章 4 節，指的是神在審判罪人時的得勝。此處，在談及神的義的上下文中，保羅談到了神傾倒在惡人身上的忿怒以及祂在末日對世界的審判（羅三 5~6）。這並不是指神信守聖約，而是指「公義」一詞的一般定意——即神審判惡人，因為他們行了惡事。因此，羅馬書三章 5 節與我們當下的討論毫無關係，因為我們正在討論的是「公義」一詞的特別的定義。在此，保羅使用該詞所要表達的涵義是「神算罪人為義」，因此，他所談論的是拯救而不是審判。

「神的義」是神的禮物，這一點可以從腓立比書三章 9 節清楚看到。在本節經文中，保羅提到「從神而來的義」（《新譯本》）（*tēn ek theou dikaiosynēn*）。⁵⁶該義並不屬於保羅本人，不是來自他的遵守律法。這是從神自己而來的義，是因信耶穌基督而得到的。因此，腓立比書三章 9 節為我們該如何解釋羅馬書一章 17 節和三章 21~22 節中神的義提供了重要線索。這裏指的是神拯救性的義，是作為禮物賜給那些相信之人的。在羅馬書的經文中沒有出現介詞「來自」（*ek*），這一點並不具有決定意義，因為這兩個例子所談論的是同樣的主題：神賜給相信之人的拯救性的義。在如此相

⁵⁵ 正如 Bultmann 1964: 13 所正確認為的。

⁵⁶ 見 Silva 2005: 160-62。

似的經文中，保羅不太可能是在使用有關「公義」一詞的不同定義。我們在前面已經看到，有人主張羅馬書一章 17 節的義應該是更新變化的，因為「義」一詞與神的大能和神的忿怒平行對應。正確來說，這裏的每個所有格都應該視為表示來源的所有格。神的忿怒、大能和義都來自神自己。然而，我們卻不能從這種詞彙排列推論說這些詞都是指神的作為；我們不能因此而總結說：神的義必定是更新變化的義。「大能」、「忿怒」和「義」並不都具有同樣的意義。將「神的義」這一短語理解為神的義的禮物，是最合理的。

支持這一觀點的強而有力的論據，來自羅馬書十章 1~5 節和腓立比書三章 2~9 節之間數不清的平行對應關係。這些平行對應的地方包括：(1) 提及神的義；(2) 出於律法的義和出於信心的義之間的對比；(3) 以色列想建立自己的義和保羅也想如此行之間的對應關係；(4) 尤其是，保羅強調「不是有自己因律法而得的義」（腓三 9），和以色列「想要立自己的義」（羅十 3），即「那出於律法的義」（羅十 5）。筆者所要表達的要點是：這種具有平行對應關係的上下文表明，羅馬書十章中的義，不可能與我們在腓立比書三章看到的義有不同的定義。在後者的經文中，義顯然是賜給罪人的禮物——即宣告那些未能守住律法卻信靠耶穌基督的人可以在神面前為義。因此，義作為禮物的特徵，也同樣出現在羅馬書第十章。

我們還可以進行進一步的論證。如果以上就是羅馬書十章所要表達的，那麼，在羅馬書一章 17 節和三章 21~22 節就極不可能是指不同的意思。當保羅談及神的特別的義——即宣告罪人因信基督而在祂面前為義——時，他所想到的是作為禮物的義，即神宣告為無罪。如果保羅在一些情況下使用「神的義」指從神而來的公義地位這一禮物，而在另一些情況下指神改變信徒的作為，那麼，讀者就會混亂。如果真是那樣，保羅就需要更清楚地解釋，說明那樣的差別。保羅指的是作為禮物的義，這一點還可以從哥林多後書五章

21 節看到。⁵⁷ 儘管基督沒有罪，神卻使祂成為罪，為要使相信的人「在他裏面成為神的義」。「神的義」的涵義在哥林多後書五章 19 節得到了解釋：它指的是赦罪。該節經文也解釋了神如何可以將義白白地賜給罪人。特別意義上的義，這一禮物是藉著基督在十字架上的死而得以實現的。神「使祂成為罪」，為要使惡人可以成為義人。這裏呈現了基督和罪人之間的一種交換。⁵⁸

羅馬書三章 21~26 節是一段關鍵經文，它與哥林多後書五章 21 節有著非同尋常的平行對應關係。⁵⁹ 這段經文是整本羅馬書的樞紐所在，而且是本書信最重要的經文之一——甚至可能是最重要的。⁶⁰ 這段經文在本書信的位置特別值得關注。保羅已經完成了他

⁵⁷ 正如 Harris 2005: 454-56 所正確認為的。賴特 (2000: 157-58 = Wright 1997: 104-5) 的聲稱——這是指保羅的使徒事奉，是神信守聖約的活生生的體現——是相當不可能的。亦見 Garland 1999: 300-02 中極其清晰的討論。

⁵⁸ 馬饒富 (R. Martin 1986: 140, 157) 認為：這個觀念是依據以賽亞書五十三章 10 節，表明神使基督成為贖罪祭。他還堅持認為著眼於替代是有限制的 (pp. 143-145)。賈蘭德 (Garland 1999: 300-01) 主張，這裏不太可能是指贖罪祭，因為這一觀點要求「罪」一詞在該節經文中具有兩個不同的涵義，而且應該會出現諸如「獻上」或「呈上」這樣的動詞，因為這樣的詞通常是與舊約聖經中的獻祭連在一起的 (亦見 Bell 2002: 13-14)。賈蘭德認為，要點在於，耶穌在十字架上被當作罪人看待，正如祂在加拉太書三章 13 節是被咒詛的一樣。無論如何，賈蘭德 (Garland 1999: 301-2) 也繼續指出，這段經文包含了替代的涵義。關於哥林多後書五章 21 節的基督獻祭的替代特性，亦見 Hafemann 2000: 247-48。貝爾 (Bell 2002: 14-16) 錯誤地主張，保羅的陳述——耶穌不知罪 (林後五 21《和合本》小字)——僅僅是指祂在先存中的狀況。

⁵⁹ 亨格爾 (Hengel 1981: 1-32) 證實，獻祭以平息眾神忿怒的觀念，在希臘—羅馬世界中是很常見的。因此，外邦人讀者在理解替代性贖罪這一觀念時毫無困難 (Hengel 1981: 32)。當然，聖經中的贖罪觀點糾正了出現於希臘—羅馬世界的異教觀念，因此前者並不能在每一方面都等同於後者 (正如 Beckwith 1995: 106 所正確認為的)。

⁶⁰ 接下來對羅馬書三章 21~26 節和加拉太書三章 10~14 節的討論，基本上來自 Schreiner 2006b: 87-90。

的辯論——即所有的人都犯了罪，當受審判 (羅一 18~三 20)。他在羅馬書三章 23 節概述了這一真理：「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」神所要求的是完全的順服，但所有人都未能達到這一標準。那麼，人如何能與神和好呢？保羅在羅馬書三章 21~22 節主張，與神的正確關係不是通過守律法而得的，而是藉著相信耶穌基督。所有信靠基督的人都會被神稱為義——因著基督耶穌所成就的救贖 (羅三 24)。

羅馬書三章 25~26 節對我們正在討論的主題尤其重要。神設立基督作挽回祭——藉著耶穌的流血犧牲。*Hilastērion* 和 *haima* 這兩個詞回頭指向舊約聖經中的禮儀和獻祭制度。此處討論的焦點集中在 *hilastērion* 一詞的涵義：它到底應該翻譯成「贖罪祭」(expiation) 或「挽回祭」(propitiation)？⁶¹ 筆者的觀點是，那些為「挽回祭」辯護的人的主張是更合理的，因為該詞包括「止息神的怒氣」的意思——即平息怒氣或滿足神的公義。⁶² 這與羅馬書一章 18 節和羅馬書二章 5 節的內容完美相融，前一節經文宣告了神對罪的忿怒，而在後一節經文中，最後的審判也被描述為神忿怒的日子 (參：《呂振中譯本》)。在羅馬書一章 18 節~三章 20 節中，保羅的論證激發讀者提出這樣的問題：神的忿怒將如何得到止息呢？羅馬書三章 25 節所提供的答案是：神的忿怒已經藉著基督的死而得到滿足或平息。

緊隨「挽回祭」之後的那些詞彙，我們在此提供的解釋提供了充實的內容。保羅解釋說，基督被設立為「施恩座」(《新漢語譯

⁶¹ 支持「贖罪祭」以及審判僅僅是罪的自然後果，而不是表現出神那具有位格的忿怒，見 Dodd 1932: 21-24; 1935: 82-95。支持所指為「挽回祭」的有 Morris 1965: 144-213 = 莫里斯 2012: 155-237; Nicole 1955。

⁶² 關於對此處所主張之觀點的反對，見 Hofius 1989: 33-42。司徒眉齊 (Stuhlmacher 1993: 52, 56-57) 拒絕任何有關滿足的觀念，他僅僅將耶穌的死亡放置於神的愛中。這樣，他就忽視了神在十字架上表達的聖潔及公義。

本》附註)，為要彰顯神的義。⁶³ 此處的上下文顯示，保羅使用「義」一詞，是指神的聖潔或公正，因為保羅接下來立刻提到：神寬容人先時所犯的罪。對保羅來說，「寬容罪」的意思是：人在過去歷史中所犯的罪並沒得到應得的全面懲罰。因此，神沒有施行刑罰，導致了人對其公正的質疑。保羅的解決方案是：神遠遠眺望，看到了基督的十字架，在十字架上，祂的忿怒將會得到平息，公正將會得到滿足。基督作為替代者，將會承受罪帶來的全部罪價。⁶⁴

上述討論得到了羅馬書三章 26 節的確認：「好在今時顯明祂的義，使人知道祂自己為義，也稱信耶穌的人為義。」⁶⁵ 保羅重複說明，作為挽回祭的耶穌的死彰顯了神在救恩歷史的現時關頭所表現出來的聖潔和公正。⁶⁶ 因此，神「既是義者，也是使人稱義者」——稱那些相信基督的人為義。神的公義得到了滿足，因為基督擔當了全部的罪價。但神也是使人稱義者，因為在基督十字架的

⁶³ 許多學者主張，*hilastērion* 一詞在此是指「施恩座」（見 Bell 2002: 17-19）。一些贊同「施恩座」的人指出，這排除了「挽回祭」的意思（如 Bell）。這樣的推理顯然是錯誤的。如果沒有在贖罪日當天在至聖所採取合宜的步驟，神的忿怒將會彰顯出來（參：利十 1~3）。關於保羅的代贖神學源自殉道傳統的觀點——尤其藉著《馬加比四書》（4 Maccabees）表達出來，見 S. Williams 1975。

⁶⁴ 賀弗斯（Hofius 2006）在書信中正確地看到，基督的死是為罪代贖。他主要從保羅著作中汲取對其論點的支持，但也參考了彼得前書和希伯來書。然而，賀弗斯主張，新約聖經的書信偏離了以賽亞書五十三章的內容，因為我們從中見到的是「含括性的代替」（*inclusive-place-taking*），而不是「排他性的代替」（*exclusive-place-taking*）（編按：前者相當於「代表」，後者相當於「代替」）。因篇幅所限，在此不能詳細回應賀弗斯的觀點，但是筆者堅持認為，他的解釋是失敗的，因為不能確認新約聖經書信糾正了以賽亞書五十三章的內容。相反地，它們似乎確認了同樣的教導。

⁶⁵ 關於對此處所提供之解釋的進一步的支持以及與各種文獻的互動，見 Schreiner 1998: 176-99。

⁶⁶ 舊約聖經背景儘管引起了激烈的爭論，也支持了替代說。見 Rodriguez 1979; G. Wenham 1995。

基礎上，罪人因信耶穌而罪得赦免。在基督的十字架上，神的公正和憐憫交匯在一起。神的聖潔因著基督擔當罪的刑罰而得到滿足，而神的拯救行為在那些信靠基督之人的生命得以實現。一些人反對說，這裏不可能是指報應，因為這裏的焦點在於個人的關係，而不是指報應。但是，個人關係和報應並不是相互敵對的。神的公正並不是一個可以和祂的位格本身分離的屬性。

加拉太書三章 10~14 節的論證，與羅馬書三章 21~26 節出奇地相似。加拉太書三章 10 節教導說，神的咒詛臨到那些未能完美遵守神律法的人。這一咒詛如何能夠被廢除呢？加拉太書三章 13 節回答了這個問題：「基督既為 (*hyper*) 我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛；因為經上記著：⁶⁷『凡掛在木頭上都是被咒詛的。』」人類所當受的咒詛被基督擔當了。⁶⁸ 祂站在罪人的位置上，替罪人而死。⁶⁹ 無罪者將神的咒詛承擔在自己身上。

支持「更新變化性的義」的一些論據，已經在以上討論過程中回應了，但是我們需要暫停一下，針對一些到目前為止還沒有觸及的論據做一番評論。

(1) 在歷史上，對神之拯救性公義的啟示，並不支持更新變化性的義這一觀念。神在基督裏的義當然是神末世性的工作。然而，這一陳述卻並不必然推出如下結論：義應該從對人的更新變化的角度來定義。神對罪人的宣告是一個末日的判決，該判決在末日到來之前已經得到宣告。該判決是有效的，因為神宣告的每一個判決都足以構成現實。

⁶⁷ *Hyper* 這一介詞在此指明了一種替代。見 Wallace 1996: 383-89 = 華勒斯 2011: 401-8 對該介詞的討論。

⁶⁸ 相反於布魯斯 (Bruce 1982a: 165-66) 的觀點，咒詛似乎來自神本身。正如 Dunn 1993: 177; Morris 1965: 57-58 = 莫里斯 2012: 56-58 所正確認為的。

⁶⁹ 關於對替代說的支持，見 H. Betz 1979: 151; Morris 1965: 56-59 = 莫里斯 2012: 55-59; Matera 1992: 124。

(2) 從救贖角度進行的論證，也不能證實更新變化性公義這一觀點。稱義藉著（神的）救贖而屬於信徒（羅三 24〔編按：原著誤植為 23〕）。然而，在保羅著作的一些地方，救贖主要是從罪得赦免的角度而定義的（弗一 7；西一 14）。歌羅西書二章 13~14 節也表達了罪得赦免的觀念。保羅將其視為免除了有礙於信徒的債務。有關赦罪的最明確的性質，藉著「把罪釘在十字架上」這樣的畫面而描繪出來。這表明，基督已經最終完全廢除了罪。人類的最根本的枷鎖可以說是罪疚，而罪疚藉著罪玷污了人類。因此，提及救贖並不能明確地表明義就是更新變化性的。⁷⁰

(3) 羅馬書六章 7 節提到，那些已經與基督同死的人就「已擺脫了罪，得稱為義」（《新漢語譯本》附註）。乍看之下，這似乎是一有力證據，用以支持更新變化之義的觀點。但另一方面，事實上，所有學者都同意，在絕大多數情況下，「稱義」（*dikaiōō*）一詞的意義都是法庭意義上的。因此，考慮到先例，保羅在此提供一個全新定義的可能性微乎其微。另外，保羅似乎並不是將「神宣告為義」和「被改變的生活」放置於兩個不同的隔離層。他相信二者是彼此關聯的，但他並沒有說二者是完全相等的概念。神宣告罪人與其和好，這是生命被改變的基礎。對於「稱義的職事」和「屬靈的職事」（林後三 8~9）二者之間的相關性，我們也可以作一個類似的論證。保羅從未想像過，一個人可以在神眼中被看為義，而同時卻不被聖靈所改變。然而，我們還是應該堅持說，這並不能推導出以下結論：聖靈的更新變化大能和義本身完全相同。⁷¹ 太多捍衛更新變化之義的人是從詞彙的平行對應關係上來為意義的等同辯護的。這種方法是有缺陷的，因為它毀掉了詞彙的意義，結果使它們從實質上變得難以區分。

因此，信徒是在基督工作的基礎上被稱為義的。稱義並非描寫聖靈在信徒生命中進一步的工作。藉著與基督的聯合，信徒已經在

⁷⁰ 正如 Piper 2002: 73-75 所認為的。

⁷¹ 見 Harris 2005: 287-88。

現今這邪惡的世代享受到了稱義。⁷² 稱義的根基不是信徒道德上的轉變，儘管聖靈更新的工作是得到永生的必備條件。

救恩

在羅馬書八章 30 節，緊跟在「稱義」之後的是「得榮耀」，但在此我想介紹先於得榮耀的其他救恩論主題，儘管保羅在羅馬書八章 30 節並沒有提到它們。我們在此思考的主題包括：救恩、和好、救贖、勝過邪惡權勢、以及成聖。

在保羅神學中，拯救或搭救（*sozō, sōtēria, rhyomai*）的中心涵義在於：在審判之日從神的忿怒中被搭救出來。⁷³ 這一點可以從或許是保羅最早的書信中明顯看到：耶穌「救我們脫離將來忿怒」（帖前一 10），以及「神不是預定我們受刑，乃是預定我們藉著我們主耶穌基督得救」（帖前五 9）。我們還應該指出，救恩從根本上講是末世性的。在末日，神的忿怒將被傾倒下來。那些藉著耶穌的血被稱為義的人，在末日要從神的忿怒下被拯救出來（羅五 9）。與此相似，那些藉著耶穌的死與神和好的「要因祂的生得救」（羅五 10）。信徒渴望在復活的日子從他們取死的身體中被最終解救出來的那一刻（羅七 24）。救恩的末世性特徵在以下陳述中是很明顯的：「我們得救，現今比初信的時候更近了」（羅十三 11）。如果信徒在信心和敬虔中忍耐到底，末日的救恩將屬於他們（參：提前二 15，四 16；提後二 10）。在哥林多前書，保羅指示教會管教犯了亂倫之罪的那人，為要使他在末日可以得救（林前五 5）。

儘管救恩是一個末世禮物，它現在已經屬於信徒。福音的信息帶來救恩，而救恩是信徒在現今邪惡的世代所享受的分。從某種意義上講，在審判日來臨之前，信徒現在就已經得救；但是，信徒依

⁷² 見 Gaffin 2006: 50-52。關於保羅神學中「歸算」（*imputation*）的地位，見 Vickers 2006 的重要著述。

⁷³ 在保羅的拯救觀念中，依然存在「已然又未然」的主題（見 Radl, *EDNT*, 3: 320-21）。

然在盼望中等候這一救恩，其目光注視著將來——即神最終完成其已經開始之工作的那一刻（羅八 24）。甚至現在，信徒已經得救——本乎神的恩典、因著信（弗二 5、8）。他們已經得救，不是憑藉他們的行為，而是因神的憐憫（多三 5）。與此相似，保羅在提摩太後書一章 9 節說道：救恩之所以實現，是因為神在萬古之先就已定下的目的和旨意。因此，信徒享受的救恩不能歸功於信徒自身的行為。⁷⁴ 神已經將信徒從黑暗的權勢下「搭救」出來，把他們遷到祂愛子的國裏（西一 13）。救恩不僅是將來的、是過去的，它也具有現在的面向。信徒因為神的大能而「正在被拯救」（林前一 18）。對那些正在被神拯救的人來說，保羅宣講的福音有著馨香之氣（林後二 15）。

救恩只能藉著福音而成為可能。福音的信息包含著神的大能，帶來救恩（羅一 16）。那些繼續相信福音的人，就是那些在末日得到拯救的人（林前十五 2）。福音的焦點在於：基督承受了神的忿怒。因此，神的忿怒從那些相信基督的人身上挪開（羅五 9、10；帖前一 10，五 9）。在提及救恩的上下文中，保羅經常提到十字架的信息或耶穌在十字架上和在復活中的工作（林前十五 1~4）。⁷⁵ 保羅尤其強調的一點是：人們必須相信才能得救（羅十 9、10、13，十三 11；弗一 13，二 8；帖後二 13；提後三 15）。

⁷⁴ 正如 Knight 1992: 374-75; W. Mounce 2000: 482-83 所認為的。

⁷⁵ 耶穌為罪而死的真理，很可能應該追溯至以賽亞書五十三章（Zimmerli and Jeremias 1957: 88-89）。但是，保羅幾乎肯定也想到了整個舊約聖經（正如 Conzelmann 1975: 255; Fee 1987: 725; Garland 2003: 685; Thiselton 2000: 1193 所認為的）。亨格爾（Hengel 2000: 156）指出，哥林多前書十五章 1~11 節證實了「最早期基督徒宣講信息至終的合一」，而且提供了極為重要的提醒：這段「經文……在新約聖經神學中極容易被人遺忘」。

和好與兒子的名分

和好所默認的前提是：先前的敵意已經克服。⁷⁶ 耶穌教導門徒：在祭壇獻禮物之前，他們應該先與任何向他們懷怨的弟兄和好（太五 23~24）。根據司提反的講述，摩西曾經努力使兩個爭鬥的以色列人彼此和好（徒七 25~26）。離開了丈夫的妻子應該和丈夫和好，或者不再嫁給他人（林前七 11）。人類和神之間的隔閡，歸咎於人類的過犯（林後五 19）。⁷⁷ 人類是神的敵人（羅五 10），此處的上下文清楚告訴我們：人類之所以是神的敵人，是因為他們的不敬虔和他們的罪（羅五 6~8）。因為人的不義，神的忿怒盤旋在他們頭上（羅五 9）。⁷⁸ 同樣強調人類的罪惡，也出現在歌羅西書。信徒以前是「與神隔絕」，而且「心裏與神為敵」，這都是因為他們的「惡行」（西一 21）。

以弗所教會的情況更為複雜。外邦人是「遠離」神的，因為他們在以色列國民以外（弗二 11~13）。猶太人和外邦人之間存在敵意，因為後者不在約的範圍之內。在以弗所書二章，這種敵意明顯是社會性的，因為在猶太人和外邦人之間有一道文化上的鴻溝。儘管如此，二者之間的敵意卻不能單單被認為是社會和文化上的對立。不論是猶太人還是外邦人，他們都需要與神和好，而保羅將二

⁷⁶ 馬饒富（R. Martin 1989）主張，和好是保羅神學的中心。儘管和好是在保羅著作中是一個重要的主題，它卻不應被視為核心，因為神在基督裏的拯救工作並不比神的榮耀更具有中心地位。否則，將很難解釋審判在保羅神學中的地位。我們也很難清楚看到：和好明顯比稱義更具有中心地位。

⁷⁷ 保羅對和好的教導的背景和源頭，一直得到廣泛的討論。關於對不同提議的簡明而清晰的概覽，見 Breytenbach 1989: 5-30; Kim 2002: 215-20。布雷坦巴赫（Breytenbach）認為：背景來自外交語言，這樣的語言與在政治和談判上達成和平有關。他反對它與舊約聖經有任何明顯的關係，而且將和好與代贖彼此分開。

⁷⁸ 因此，我們應該拒絕一些人的觀點（如 Breytenbach 1989: 154; Bell 2002: 20, n. 102; Kim 2002: 217），他們主張，敵意只在人類一方。

者之間敵意的因素歸咎為「記在律法上的規條」（弗二 15）——這可能是指二者均未能遵守神的律法。需要悔改的不僅僅侷限於外邦人，因為和平的福音也是傳給猶太人的——即「那近處的人」（弗二 17）。

神和人之間和好的工作，藉著基督的十字架而得以完成。整個和好的過程皆是由神親自發起並親自執行的（林後五 18）。⁷⁹ 和好是藉著基督的十字架而成就的，因此，神不再將信徒的過犯歸到他們身上（林後五 19）。他們的罪已經歸在了基督身上——神使祂成為罪（林後五 21）。因此很明顯，稱義與和好是密切相關的。那些被神宣告在祂面前為義的人，也正是那些被神視為朋友並為神所愛的人。

稱義與和好的密切關係，在羅馬書中也很明顯。那些因信心在神面前被稱為義的人，現在藉著我們的主耶穌基督得與神相和（羅五 1）。⁸⁰ 因此看來，稱義是和好的基礎。⁸¹ 羅馬書五章 9~10 節在描述神在基督裏的工作時，稱義與和好是互換使用的。和好的工作已經實現，但這是以耶穌基督的死為代價的（羅五 10）。與神的和平和友誼，不僅僅是來自神同意饒恕人類這一點。很明顯，在神和人之間的友誼被恢復之前，耶穌必須在罪人的位置上經歷死亡，這才能滿足神的公義。⁸² 神在基督裏的恩賜帶給信徒極大的喜樂，他們以神為樂，因為神已經賜予他們和好的禮物（羅五 11）。同樣，在歌羅西書，和好也是以十字架為根基的。耶穌「藉著祂在十字架上所流的血成就了和平」（西一 20）。歌羅西書一章 22 節特別強調耶穌在肉身之中的死，因為信徒「藉著基督的肉身受死」而

⁷⁹ 關於強調神在和好中的主動性，見 Harris 2005: 436-37。

⁸⁰ 羅馬書五章 1 節應該被理解為直說語氣，「我們有……」，而不是假設語氣，「讓我們有……」。見 Schreiner 1998: 258。

⁸¹ 正如 Harris 2005: 439 所正確認為的。

⁸² 因此，聲稱敵意只在人類一方，是錯誤的（如 Hofius 1989: 36-37）。那樣的觀點過於依賴字義研究方法了，所以沒能看到，神的怒氣和審判直接指向那些罪人。

與神和好。顯然，基督的死是塗抹人類惡行的必要手段（西一 21）。根據歌羅西書一章 20 節的記載，所成就的和好是普世性的，同時包括地上的萬有和天上的萬有。表面看來，保羅似乎是在教導「人人得救」意義上的普世性和好。然而，這一觀點是錯誤的，因為在歌羅西書後面的部分我們看到：在末日，神的忿怒必臨到那悖逆之子（西三 6）。緊隨歌羅西書一章 20 節之後的詞語甚至更加令人震驚。保羅教導說，只有那些忍耐到底的人才會在末日從神的審判中被解救出來（西一 21~23）。因此，歌羅西書一章 20 節極不可能是在應許所有人都將得救。基督的死亡是一個手段，那些相信並悔改的人將藉此而得救。但是，基督的死亡也是整個宇宙被制伏、被馴化的手段。⁸³ 基督已經藉著自己的死擊敗了邪惡的權勢，因此這些權勢不能再違抗神（西二 15）。

在以弗所書中，與神相和同樣是以基督的十字架為牢固根基的。是耶穌的寶血把本來遠離神的人帶到神面前（弗二 13）。基督成就了和平，不是藉著善良的行為，而是藉著「自己的身體」（弗二 14~15）。和好已經「藉著十字架」得以實現（弗二 16）。猶太人和外邦人都與神和好，這一宣告以及藉著聖靈來到父神面前的通道——這二者都仰賴於基督在十字架上的工作。保羅並沒有想到脫離了十字架的那種和好，真正的和好是與稱義密切相關的。事實上，罪必須代贖，這表明：雙方都需要這種和好。神也是與人類敵對的，因此，基督在十字架上付上的贖價是罪得赦免所必須的。稱義與和好之間的區別在於：前者強調信徒在神——他們的審判官——面前被稱為義，而後者強調信徒現在是神的朋友。

信徒不但是神的朋友，也是神的兒女，是被神收養的。那些享受聖靈恩賜的人，也同樣得到這同一位聖靈的帶領，使他們知道他們是神的「兒子」（*huioi* [羅八 14]）。那些被收養為神兒女的（*huiiothesia*，「兒子名分」[《恢復本》、《和合本修訂版》、

⁸³ 關於為此觀點的令人信服的辯護，見 O'Brien 1982: 53-57。亦見 Pokorný 1991: 86-90; Schweizer 1982: 79-81。

《新漢語譯本》]) 就不再是罪的奴僕了(羅八 15)，以下事實可以見證這一點：他們愛神，視神為親愛的父親。聖靈向信徒確認，他們真是神的兒女(*tekna*) (羅八 16)。既然信徒現在是神的兒女，他們就確信將來要承受產業(羅八 17)。這一將來的產業不是別的，正是他們被收養過程兒子名分的正式完成(羅八 23)——身體最終的得贖。

在加拉太書，「神的兒子」用以表達信徒已經成為屬靈上的成年人，達到了屬靈的成熟。那些活在律法之下的人，也就是所說的屬靈上的嬰兒。他們活在救贖歷史的舊世代，處在「訓蒙的師傅」(*paidagōgos* [加三 24~25]) 的手下。⁸⁴「訓蒙的師傅」一詞也可以翻譯成「保姆」，因為它發揮作用的期限在於屬靈成熟期之前。⁸⁵該詞在此並沒有「導師」或「指導者」的意思。⁸⁶那些活在律法之下的人，不會得到神所應許的產業，但現在，耶穌基督已經來到，所有相信耶穌的人都是神的兒子(加三 26)。他們是屬靈上的成年人，已經得到了神對其子民的應許。他們是亞伯拉罕的真後裔，因此也是照著應許承受產業的繼承人(加三 29)。

加拉太書四章 1~7 節的論證也與之相似。⁸⁷保羅使用一個例證來表達自己的觀點。當承受父親產業的人還是孩童時，他與奴僕毫無分別，因為他是在師傅和管家的手下。律法之下的生活被比喻成活在師傅和管家的手下。那些活在律法之下的人是「作奴僕的」，不能享受神所應許的自由(加四 3，《呂振中譯本》)。但現在，

⁸⁴ 關於 *paidagōgos* 一詞，《呂振中譯本》譯為「童年導師」；《新譯本》為「啟蒙教師」；《新漢語譯本》為「童年的監管人」；《和合本修訂版》為「啟蒙教師」。

⁸⁵ 關於這樣理解「訓蒙的師傅」一詞，見 Schreiner 1993a: 77-80。對該詞的進一步的研究，見 Longenecker 1982; N. Young 1987。

⁸⁶ 正如馬庭 (Martyn 1997: 362-63) 所正確認為的，他強調了訓蒙師傅的轄制性質。其他人從正面理解該詞(見 Dunn 1993: 198-199; Lull 1986)。

⁸⁷ 關於兒子的名分，見 Scott 1992。

救贖歷史中新的一天已經破曉，神已經救贖了那些在律法之下的人。他們現在成為神收養的孩子(加四 5；參：腓二 15)。他們不再是孩童，而是屬神的成年兒子和女兒。信徒裏面的聖靈賜給他們信心，使他們相信神是他們親愛的父親(「阿爸！父！」[加四 6])。既然是兒女，他們就在等候將來產業的實現。他們是應許之子(加四 23)，屬於在上的耶路撒冷(加四 26)。因此，他們脫離了罪的奴役，成為應許中的兒女，是自主之婦人生的(加四 21~31)。那些活在西奈山之約底下的人不能夠脫離罪的枷鎖，但是那些以在上的耶路撒冷為其母親的就會經歷真正的自由。

神對其兒女的愛體現在祂預定他們被收養以致得兒子的名分(弗一 5)。信徒是應許的兒女，因此是神真正的孩子——與那些肉身所生的兒女形成鮮明的對照(羅九 8)。那些棄絕邪惡、使自己脫離行惡之人的，是神的兒子和女兒(林後六 18)。信徒是「光明」的子女(弗五 8)，是光明和白晝之子(帖前五 5)。因此，他們理應活出新的樣式。作為神的孩子，信徒得到來自神自己的深厚的愛(弗五 1)。

救贖

在救贖這一概念之下包括那些與基督將信徒從罪中釋放出來有關的詞彙(參 *eleutheros*, *eleutheroō*, *apolytrōsis*, *lytroō*, *agorazō*, *exagorazō*, *exaireō*)。基督使信徒得自由的工作，從根本上講是末世性的。⁸⁸祂「為我們的罪捨己，要救我們脫離這罪惡的世代」(加一 4)。信徒不需要接受割禮，因為，他們已經藉著基督而從邪惡的宇宙中被釋放出來。在以弗所書一章 7 節和歌羅西書一章 14 節，救贖是從罪得赦免的角度來定義的。正如我們在前面所指出的，羅馬書三章 24 節可能也同樣強調罪得赦免。保羅在加拉太書三

⁸⁸ 關於救贖的一個極富洞見的研究，見 Marshall 1974。亦見 D. Hill 1967: 53-81。

章 10 節論述說：每個人都在咒詛之下，因為他們未能遵守神的律法。基督耶穌將那些信靠祂的人從咒詛之下釋放出來，因為祂為他們成了咒詛（加三 13）。因此，人類所需要的最根本的解放是罪得赦免。

信徒的自由已經藉著基督的十字架得以實現。藉著基督的死，那些在律法之下被罪奴役的人，已經從罪的轄制中被釋放出來（加四 4~5）。救贖不能歸功於信徒所做的任何好行為。它單單憑耶穌基督一人而實現（林前一 30）。他們從罪中得了自由，現在成為義的奴僕，或者也正如保羅所說的，成為神的奴僕（羅六 18、22）。做義的奴僕絕非是一個負擔，因為總是渴望行善實際上是一種美好的自由（加五 13）。那些在基督裏的就不再被定罪了（羅八 1）。他們已經從刑罰和罪的虧欠中被釋放出來。靠著聖靈的大能從罪中得自由是一個證據，證明基督已經擔負了罪的刑罰（羅八 2~3），已經在肉體中定了罪案（羅八 3）。我們還看到另一個證據，證明神在基督裏的稱義工作是信徒新生命的基礎。耶穌所成就的救贖使信徒從一切「罪惡」中被釋放出來，又激勵他們「熱心為善」（多二 14）。當然，這一自由唯有等到最後得贖之日才會達到完美的程度（羅八 21）。

保羅有時使用「救贖」一詞指神在信徒中工作的圓滿完成。聖靈在信徒身上印了印記，「等候得贖的日子來到」（弗四 30）。在歷史結束之際，信徒的身體將要得贖（羅八 23）。神的拯救工作將要完成。那時，完全的救贖將會是那些已經信靠基督之人的分。

用以表述「救贖」的這些詞（*apolytrōsis*, *lytroō*, *agorazō*, *ex-agorazō*）是否包含「贖價」的意思呢？是否考慮到了得到救贖所付上的贖價呢？⁸⁹ 在一些情況下，贖價顯然是包括在內的。保羅宣告說：信徒「是重價買來的」（林前六 20，七 23）。在哥林多前書七章 30 節，顯然包含「買」的概念：「置買的，要像無有所得。」

⁸⁹ Warfield 1950: 429-75; Morris 1965: 16-55 = 莫里斯 2012: 7-54 認為如此。

我們可以總結說，信徒被買贖回來，所付的贖價就是基督的死。其他一些經文特別提到，救贖是藉著基督所流的血（弗一 7），儘管在歌羅西書的平行經文未提及基督的血（西一 14）。然而，該省略可能表明：血雖未被直接提及，卻是隱含在內的。未提到血，並不必然表明贖價沒有包含在內。羅馬書三章 24 節是個很好的例子。稱義是「因救贖」而實現的。這裏沒有明顯提及救贖的代價。儘管如此，在這節經文中，保羅強調說稱義是白白的，這其中的涵義是：它臨到信徒身上而沒有要求他們付一分一文。在下面一節經文中，基督的血止息了神的忿怒（羅三 25）。羅馬書三章 25 節提到的血和羅馬書三章 24 節提到的祂白白的恩典都暗示：救贖是以基督的血為代價而成就的。

其他經文的意思不那麼明顯。⁹⁰ 加拉太書三章 13 節和加拉太書四章 5 節完全沒有提到贖價。儘管如此，從上下文還是可以明顯看到，基督的死是一種手段，藉此將人類從律法所帶來的咒詛和奴役下釋放出來。在哥林多前書一章 30 節，保羅確切指出：與智慧、公義、聖潔一起，基督耶穌也成為「我們的救贖」。一個人甚至還可以主張說，這節經文甚至都沒有提到十字架。然而，這種宣稱顯然沒有考慮這節經文的上下文，這些經文提到，被釘十字架的基督代表了神的智慧和偉大（林前一 17~25，二 2、6、8）。顯然，智慧、公義、成聖和救贖（林前一 30）都是藉著基督在十字架上的工作而賜給信徒的。在這一問題上，提多書二章 14 節與之極其相似：基督「為我們捨了自己，要贖我們脫離一切罪惡，又潔淨我們，特作自己的子民，熱心為善」。這節經文並沒有提到基督的血是救贖的贖價，然而，贖價是隱含在基督捨己中的——祂為別人捨了自己的生命。⁹¹

談及救贖之最終完成的兩節經文（羅八 23；弗四 30），對有關贖價的問題保持了沉默，甚至也沒有提及基督之死。從這兩處經

⁹⁰ 關於贖價是否總是包含在內，平衡的觀點是在 Marshall 1974。

⁹¹ 見 Marshall 1999: 284。

文沒有提及某些主題，我們很容易得出一些無法保證的結論。保羅將注意力集中在神救贖工作的完成上，因此他認為沒有必要在每次使用「救贖」一詞時都詳細解釋它所有方面的涵義。他顯然是在默認，藉著他在羅馬書和以弗所書的前面部分所講述的內容，讀者已經對基督的救贖工作相當熟悉了。

總之，保羅神學中的救贖指的是從罪中得自由，而這一點已經藉著基督的工作得以實現。從根本上講，這一自由是藉著信徒罪得赦免而屬於他們的。然而，那些已經被救贖的人現在有了活出新生活力量——即以聖潔和敬虔為特徵的生活。在每一種情況下，救贖的焦點都在於神在基督裏向信徒所施行的救贖工作。另外，即便在未直接表明的情況下，救贖的代價似乎也是隱含其中的，因為信徒所享受的救贖是以耶穌的生命和祂所流的寶血為代價的。

勝過邪惡的權勢⁹²

基督在十字架上的工作不僅打破了罪的權勢，也敲響了邪惡和屬魔鬼之權勢的喪鐘。⁹³ 神在爭戰中得勝的觀念，使人想起出埃及的故事：作為勇士的雅威消滅了埃及人（出十五 3）。先知們經常宣告主的日子：到時，雅威的所有敵人都將被擊敗，祂和平的統治將臨到以色列（如：賽十三 6、9；結三十 3；珥二 1、11、31，三 14；摩五 18、20；俄 15；番一 7、14；瑪四 5）。然而，先知們卻警告，除非以色列離棄罪並且向義委身，否則，他們與得勝的日子全然無關。

對邪惡權勢的得勝可以置於救贖這一主題之下，因為兩個主題都是聚焦於「釋放」。然而，在此單列一個類別也是合宜的，因為救贖的焦點在於從罪中得釋放；而此處的重點是勝過邪惡的權勢。

⁹² 本節摘自 Schreiner 2001，略加改動。

⁹³ 關於在保羅著作以及在整體聖經中的這一主題，見 Longman and Reid 1995。

從一開始我們就必須指出，邪惡的權勢之所以掌權，正是因為罪的存在。例如，以弗所書二章 2 節指出，撒旦對非信徒的權柄與他們在罪中放縱和隨從今世的風俗有關（弗二 1~3）。在以弗所書，勝過撒旦及其邪靈差役，並非來自某種神秘經歷；而是藉著基督復活生命的注入而得到的，得勝是在耶穌基督工作的基礎上賜下的（弗二 4~10）。信徒與基督一同活過來，與基督一同復活，與基督坐在一起。基督不僅從死裏復活，而且坐在神的右邊。按其本質，這表明基督現在正統治著所有的屬魔鬼的權勢（弗一 21）。這因此也導致：「又將萬有服在祂的腳下」（弗一 22）。這一表述是以詩篇一一〇篇為基礎的，也是根植於這一節經文的。該表述指明耶穌是主，是末後的亞當，祂現在管理著所有的被造之物。

一些學者認為，以弗所書並非真正出自保羅手筆的，因為這裏沒有出現有關末世論的但書（proviso）。⁹⁴ 儘管以弗所書強調了「已然」，「未然」的主題依然存在於書信中。「後來的世代」還沒有來到（弗二 7），身體得贖的日子還在將來（弗一 14）。「在真道上同歸於一」和「長大成人」（弗四 13）都將在末日才會實現。到那時，當教會被獻給神時，她將是「聖潔沒有瑕疵的」（弗五 26~27）。得到末日獎賞的那一天還沒有來到（弗六 8）。此處的討論最重要的是，儘管基督已經勝過了邪惡的權勢，信徒依然必須抵擋他們的影響（弗六 10~17）。信徒和這些權勢之間的衝突將會繼續，直到最後得贖的日子。

基督勝過邪惡的權勢和萬有都服在祂的腳下，這兩點也在哥林多前書十五章 24~28 節強調。這段經文提到，國度的結局和圓滿的時刻就是邪惡權勢被征服的時候（林前十五 24）。因此，詩篇一一〇篇 1 節的實現，要等到神將所有敵人降伏在祂腳下的時候才會出現。當死亡——最後的敵人——被征服時，這一爭戰才會結束。在對比本段經文和以弗所書的經文時，我們發現非同尋常的一點：在

⁹⁴ 但是見 Lincoln 1990: lxxxix-xc; Best 1998: 52-55; Hoehner 2002: 56-58。

本段經文中，「未然」是處在明顯和突出的位置的。這一不同並不意味著二者互相矛盾，因為，甚至是在哥林多前書十五章（正如在以弗所書一章），基督的復活也是表達的重點。然而，「未然」是哥林多前書突出強調的主題，因為保羅是在反對一些哥林多信徒所持有的過度實現的末世論。⁹⁵

有關基督勝過邪惡的權勢，最重要的經文或許是歌羅西書二章 15 節。不論本節經文的細節該如何解釋，這些敵人的屈服是藉著基督的十字架和復活而實現的（西二 11~15）。信徒分享基督的得勝，因為他們的罪已經得到赦免，他們的罪狀已經被塗抹，他們的罪已經被一勞永逸地釘死在十字架上。保羅指的是藉著基督的十字架和復活而實現的對勝過屬魔鬼的權勢。大致審視一下歌羅西書二章 15 節，我們就能清晰地看到：屬魔鬼的權勢在十字架上被徹底擊敗。但是，這節經文具體的意思是甚麼呢？一些聖經註釋家認為關身語態分詞 *apekdysamenos* 表明：在基督受死時，祂從自己身上除去了屬魔鬼的權勢——如同脫去外衣那樣，因為藉著在十字架上降服於罪的權勢以及藉著與有罪人類的完全認同，耶穌「降服於邪惡權勢的命令、控告和計謀」。⁹⁶ 這種理解當然是有可能的，但本節經文另一個可能的教導的是：在十字架上，神除掉了一切掌權者以及他們的權勢擁有的權柄。⁹⁷ 神公開暴露邪惡的掌權者，而且羞辱他們（*edeigmatisen en parrēsia*；《和合本》作「明顯給眾人看」）。最後，神在基督裏「帶領這些鬼魔做俘虜，使他們行走在盛大的遊行隊伍中（*thriambeusas*；《和合本》作『誇勝』）」（我的翻譯）。這一凱旋的遊行是一個盛大的慶典，穿越羅馬城的

⁹⁵ 正如 Thiselton 1977-1978 所認為的。然而，哥林多信徒的觀點有可能並不是來自過度實現的末世論（正如 Hays 1997: 70-71, 252-53 所認為的）。

⁹⁶ Longman III and Reid 1995: 149（見他們的整個討論，pp. 146-49）；參 Dunn 1996b: 167-68。

⁹⁷ 關於本書更傾向於採納的觀點，見 Lohse 1971: 111-12; O'Brien 1982: 127-28; Pokorný 1991: 140-41。

街道。在遊行過程中，一些被俘獲的敵軍領袖和他們的物品被展覽示眾。⁹⁸ 該凱旋遊行最終以將那些被征服者斬首而告終。三個隱喻似乎都應該按照相似的語言來解釋。由於基督十字架的功效，這些邪惡的權勢已經失去了他們的權柄。他們已經被剝下衣服，當眾受辱，最後被處決。他們對那些在基督裏的人不再有任何的勢力。與基督勝過邪惡權勢這一背景相關的，是罪得赦免。這表明：在得到赦罪這一禮物時，信徒已經得到了他們所需要的一切。⁹⁹

成聖

「成聖」一詞源自宗教禮儀領域（*hagiazō, hagasmos*），這象徵那些被分別出來歸給聖潔領域之物。¹⁰⁰ 保羅著作中的幾個實例可以幫助我們來定義該詞。在提摩太前書四章 1~5 節，保羅警告提摩太提防奉行禁欲主義的假教師。他們禁止婚姻，要求人們禁戒特定食物——可能是舊約聖經視為不潔淨的那些食物。然而，禁欲主義是與創造論相抵觸的。神所創造的一切都是好的，因為他們出自神的手。只要存感恩的心享用，沒有任何食物是在「禁單」之列的。這些食物因著神的道和人的禱告而成為聖潔。換句話說，藉著神具有創造大能的道（話語），食物在神聖的領域被分別出來。神藉其話語宣告：祂所造的一些都「甚好」（創一 31）。謝飯的禱告——保羅肯定是從其猶太教的成長環境中學到的——也能夠使那些食物成為聖潔，以致它們不再是不潔的，而是屬於神聖領域的。

看來，哥林多信徒不情願與不信者保持已有的婚姻關係（林前七 12~16），是因為他們恐怕因與那些不屬主的人發生性關係而玷

⁹⁸ 關於羅馬的凱旋遊行，見 Hafemann 1986: 18-39。

⁹⁹ 羅愛華（Lohse 1971: 107）評論說：「在基督的十字架上，欠債的證書已經被塗抹；在基督的十字架上，邪惡權勢和國度被剝奪了力量；結果，哪裏有赦罪，那裏就有擺脫邪惡『權勢』和『國度』的自由，那裏也就有生命和拯救！」。

¹⁰⁰ 見 Procksch, *TDNT*, 1: 111-13。

污了自己。保羅勸誡他們不要和不信的配偶離婚。只有當不信的一方堅持要離婚時，才許可離婚。哥林多前書七章 14 節回答了有關玷污的問題。不信的配偶藉著與作為信徒的配偶的關係而被洗淨，成為聖潔。保羅的這一教導是相當令人震驚的，因為猶太教通常的觀點是：不潔淨的可以玷污潔淨的。保羅則顛倒了這一模式，他聲稱，潔淨的可以勝過不潔淨的，使其進入聖潔的領域。因此，不信的配偶以及從婚姻關係而得的孩子被認為是聖潔的。然而，從此處的上下文來看，屬於聖潔的領域並不同於得著救恩——正如保羅在哥林多前書七章 16 節所明確表達的。相信的配偶不能保證不信的配偶會得救。「在聖潔的領域內」可能表明，不信者擁有得到救恩的可能性。

在羅馬書十五章 16 節，保羅使用宗教禮儀用語描述他的事奉。他是基督的「僕役」(leitourgos)，他的事奉是一種祭司的職分。可以說，藉著使徒式的事奉，保羅把外邦人奉獻在神的祭壇上。他禱告說，外邦人的歸信可以「因著聖靈成為聖潔，可蒙悅納」。顯然，此處的成聖表明了何為在神面前可蒙悅納的獻祭。在提摩太後書二章 20~21 節，保羅使用了另外一個與日常生活有關的例子。在大戶人家，有很多不同的器皿，一些是用於普通、日常事物使用的，而其他的——銀器和金器——則是專門留著用於特殊場合的。¹⁰¹ 保羅將此與信徒過聖潔生活的責任作了對比。如果他們「自潔」，脫離惡事，他們就會被用作貴重的器皿——「分別為聖」。美麗的銀器和金器是專門分別出來，用於特殊場合的。保羅將此應用在信徒身上，勸勉他們過一個討神喜悅的生活。這樣，他們就從社會常見污穢之事中被分別出來了。

通常來說，成聖只是從基督徒生命漸進成長的角度來理解的，而保羅一般卻是指神在一個人歸信時所做分別為聖的決定性的工

¹⁰¹ 這段經文中一些複雜的問題，並沒有在此探討（見 Marshall 1999: 759-63）。

作。¹⁰² 這一點可以明顯從哥林多前書一章 2 節看到。保羅稱哥林多信徒是「在基督耶穌裏成聖」的。¹⁰³ 考慮到本書信餘下的內容，保羅在此不可能是指他們在聖潔生活方面的顯著進步。本書信提到哥林多教會所面臨的狀況是：充滿紛爭，會友彼此訴訟，沉溺於淫亂，為著祭過偶像的食物和屬靈恩賜而爭論不休，並且懷疑有關復活的真理。然而，藉著他們的歸信，哥林多信徒已經成為聖潔。既然他們在基督裏，他們就屬於聖潔的國度。他們的成聖是概念上的，是地位上的，儘管從個人行為角度而言他們還沒有成為聖潔。在歌羅西書三章 12 節，我們看到類似的概念：教會被稱為「聖潔」的。這一陳述是以神對其蒙愛子民的揀選為框架的，因此，歌羅西信徒的聖潔是因為他們已經被基督遷入聖潔的國度。

我們應該在同樣的框架內解釋哥林多前書六章 11 節的經文：「但如今你們奉主耶穌基督的名，並藉著我們神的靈，已經洗淨、成聖、稱義了。」此處的詞序具有異乎尋常的意義。如果成聖指的是基督徒生命的漸進成長，保羅幾乎肯定會把成聖一詞放在稱義一詞的後面。將成聖放置於稱義之前表明：這裏所考慮的是概念性的成聖，即成聖屬於信徒是因為他們在基督裏面，在聖靈裏面。¹⁰⁴ 事實上，此處的三個動詞並不代表任何時間上的順序，因為在本節經文中，洗淨、成聖和稱義都是在同一時間發生的——也就是歸信之時。對已經相信基督的人來說，他們的罪已經在洗禮中被洗淨，他們已經被帶入聖潔的國度，而且在神——他們的審判官——面前得稱為義。

¹⁰² 見 Peterson 1995，他正確地強調了決定性成聖 (definitive sanctification) 的重要性和顯著性。

¹⁰³ 正如 Fee 1987: 32; Thiselton 2000: 76 所認為的。

¹⁰⁴ 正如 Fee 1987: 246; Thiselton 2000: 454; Garland 2003: 216-17 所認為的。

帖撒羅尼迦後書二章 13 節可能也是指決定性的成聖，儘管此處較難決定是否的確如此。¹⁰⁵ 那些已經蒙神揀選的人是「因信真道，又被聖靈感動」而得救的。這些話當然與以下觀念是一致的：聖靈逐漸使信徒越來越像基督。儘管如此，另外一個更為可能的理解是，保羅所想到的是他們當初歸信時的經歷，也就是當他們被遷入聖潔國度中的時候。帶領我們從這個方向來思考的是「信真道」這個短語，「信真道」指的是在歸信時對福音的相信。那些已經蒙神揀選的人會以信心回應基督的福音，而聖靈將他們分別為聖，將他們帶入聖潔的國度，因此，他們在神面前作為聖潔者而站立。

或許此時是插入有關「洗淨」教導的好機會，因為該詞同樣也是源自宗教禮儀。我們在哥林多前書六章 11 節看到，那些在基督裏的人已經被洗淨了。這幾乎肯定是指洗禮的儀式——藉著基督的死，罪得到潔淨（羅六 3~4）。¹⁰⁶ 提多書三章 5 節指出：救恩是「藉著重生的洗和聖靈的更新」。保羅想到的是聖靈在信徒生命中所成就的重生和更新的工作，但他將之描述為洗淨和清潔。這種清潔體現在洗禮的聖禮中——信徒的罪藉此被洗去。

在以弗所書五章 25~27 節，成聖和洗淨一同出現，它們應該是以不同的畫面描繪了相同的事實。基督為教會而死，為要使她成聖。此處的成聖可能表達了聖靈在信徒生命中持續不斷的工作。本節經文也可能是指成聖的全部過程，它在信徒歸信時便決定性地屬於信徒了，並將在救贖之日完全實現其目標。另一方面，或許我們應該稍微更傾向於認為：這是指發生在歸信之際的分別為聖，因為成聖是從清潔的角度來解釋的，而清潔又是來自水的洗淨。¹⁰⁷ 提及洗淨表明，這裏所考慮的清潔和赦罪是在信徒受洗時屬於信徒的。

¹⁰⁵ Wanamaker 1990: 266-67 認為此處體現了成聖的過程。但是，關於令人信服的相反觀點，見 Beale 2003: 228。

¹⁰⁶ 正如 Hays 1997: 97 所認為的。

¹⁰⁷ 正如 Lincoln 1990: 375; O'Brien 1999: 421 = 歐白恩 2009: 687-88 所認為的。

因此，成聖可能是指出現在歸信之際的決定性工作。不論我們如何理解以弗所書五章 26 節，下一節經文一定是指基督使教會成聖和潔淨的工作所達到的末世性結果。最終，基督將把一個毫無皺紋和瑕疵的教會獻給自己。在末日，教會將會完全聖潔——因著基督在十字架上的工作。

歌羅西書一章 22 節也告訴我們，教會在末日的狀況也歸功於基督在十字架上的工作。在末日，神要使「你們……都成了聖潔，沒有瑕疵，無可責備，把你們引到自己面前」（參：帖前三 13）。保羅並非聲稱：在末日到來之前，基督徒在日常生活中將達致道德上的完美。信徒已經進入聖潔的國度，但是在末日，他們將要被完全更新，以致毫無任何罪孽。保羅沒有解釋這一更新將如何發生，但是發生的時間應該是在基督再來的時候。在這個關頭思想一下約翰一書是很有意思的。約翰說，在信徒看見基督時，他們要像基督那樣（約壹三 2）。這表明，看見基督這一行為具有改變信徒的大能。帖撒羅尼迦前書五章 23 節也教導了聖潔在末世的保證，因此，當基督再來時，帖撒羅尼迦的信徒將會完全無可指摘。保羅思想中出現了一個張力。從一方面講，聖潔在末日的完全與聖潔在生活中的逐漸成長是不可分割的；但另一方面，保羅指出，成聖的工作在今生是不會全部完成的。他使用了一個未來時態，向信徒保證神將會使他們完全成為聖潔（帖前五 24）。保羅末世論的「已然又未然」的張力提供了最令人滿意的答案。現在，信徒正處在成聖的過程中，但他們還沒有完全。他們正在盼望將來的一天，也就是神的應許——使他們完全聖潔——完全實現的那一天。

到目前為止，我們已經看到，信徒在歸信時已經決定性地被遷入聖潔的國度，並且要在末日全然成為聖潔。保羅也強調：在歸信和成為完全之間的這段時間，信徒必須過討神喜悅的生活。在此，我們本可以一一列舉保羅書信中所有相關勸勉的經文——勸勉信徒行事為人與蒙召的恩相稱（參：弗四 1；腓一 27）。然而，在此關頭，我們先要簡單指出一些經文，是以成聖和聖潔指一個持續不斷

的過程，越來越像神的兒子。那些已經從罪的奴役下被釋放出來並且成為義的奴僕的人——他們應當過聖潔的生活（羅六 19、22）。有關洗淨和聖潔的隱喻，匯集在哥林多後書七章 1 節，保羅在此勸勉信徒「潔淨自己，除去身體、靈魂一切的污穢，敬畏神，得以成聖」。顯然，保羅期待信徒活出新的樣式，以此表明他們真的已經分別為聖歸給神了。

在帖撒羅尼迦前書四章 3~8 節，明確稱成聖為神的旨意。¹⁰⁸ 從上下文來看，此處的焦點在於禁戒性方面的罪。信徒應用聖潔、尊貴守著自己的身體（否則他們可能就應該結婚）。神已經呼召信徒要過聖潔的生活，這樣他們就不會沾染污穢。如果信徒不能活出聖潔的樣式，他們在末日就不會得到拯救（參：提前二 15）。很明顯，保羅並不是說信徒必須生活完美才能得救。單單兩封哥林多書信就足以推翻這一觀念。儘管如此，那些屬基督的人依然是藉著他們被改變的——雖不是完美的——生命而彰顯出他們屬基督之身分的。

因此，對保羅來說，成聖通常是指神所做的決定性的工作，祂藉此將信徒分別為聖，在基督裏歸於聖潔的國度。這一末世的工作是在歸信之際完成的。因此可以說，信徒在神面前是聖潔的或已成為聖潔的。儘管如此，保羅依然指出信徒需要在聖潔上不斷成長，改變是一個過程（參：林後三 18），因為完全的成聖和聖潔唯有在基督再來時才會賜下。¹⁰⁹ 信徒已經在基督裏成為聖潔，然而，完全的聖潔只有等到得贖的日子才會屬於他們。

¹⁰⁸ 華納梅克 (Wanamaker 1990: 150-51) 說道：保羅在此或許談及了成聖的過程或那一過程的結果，但他稍稍更傾向於前者。

¹⁰⁹ 正如 Harris 2005: 315-17 所認為的。亦見 R. Martin 1986: 72; Barrett 1973: 125; Garland 1999: 200-02。

得基業、得榮耀和復活

信徒的最後一個獎賞可以由下列詞語表述：「得基業」、「得榮耀」和「復活」。這三者都是信徒——作為救恩的承受者——將要得到的末世獎賞。

「基業」(*klēronomia*; 參 *klēronomos, synklēronomos*) 一詞最常用的意思是指應許給信徒的賞賜。¹¹⁰ 保羅警告說，那些繼續活在罪中的人將不會得到末世的基業（弗五 5）。相反，服事基督的奴僕在末日必要得著基業為賞賜（西三 24）。保羅在加拉太書中強調，基業是因著恩典而得的，而不是藉著律法而得到保障的（參：加三 18、29，四 7；亦見：多三 7）。因此，基業的得著不是藉著行為，而是藉著信心。這是一種領受的應許，而不是賺取來的東西。它是與因信稱義的真理永遠連接在一起的（多三 7），因此，它是恩典的禮物，是歸給信徒的一種賞賜。那些屬於基督的人是與基督一同作後嗣的（羅八 17）。換句話說，神的所有兒女都肯定會得到這一基業（羅八 17；加四 7）。以弗所書一章 3~14 節明確指出，聖靈的恩賜是神恩典工作的結果，它保證信徒一定會得到最終的基業，並且得到自由脫離他們必死的身體（弗一 14）。應許給亞伯拉罕的基業正是「承受世界」（羅四 13）。¹¹¹ 換句話說，擺在信徒面前的前景是完全令人震驚、超乎一切想像的。

以弗所書五章 5 節強調指出，遠離罪行才能得到基業。這是否與我們已探視過的其他經文所強調的基業之恩典性相衝突呢？¹¹² 我們必須提醒自己，以弗所書也同樣教導說：救恩是因信心、而不是

¹¹⁰ 關於在舊約聖經、猶太傳統和新約聖經中的「基業」，見 Hester 1968，他指出有關「基業」的主題符合保羅神學中「已然又未然」的架構。

¹¹¹ 正如赫斯特 (Hester 1968: 77-78) 所指出的，保羅並沒有將應許侷限在迦南地上，而是將其擴展，延伸至整個世界，那種全世界範圍的基業是與基督的工作連接在一起的。

¹¹² 見 Hoehner 2002: 662。

因行為而得的（弗二 8~9）。或許有人認為，以弗所書背叛了所謂「正宗的」保羅書信，流露出律法主義的神學，但實際情況並非如此。事實上，以弗所書二章 10 節教導說，神已經提前預備了信徒將要行的善行。因此，神真正的兒女一定會按照神的命令而行善，這不是為了賺取或贏得救恩，而是作為神在他們生命中大大做工的結果。

當信徒生活在「已然」和「未然」之間的時間間隔時，他們在末世將要得到的榮耀賦予了他們希望，在日常生活中給他們生活的力量（羅五 2；西一 27；參：提後二 10），因為將要得到的榮耀使信徒相信：神一定會完成祂在他們裏面已經開始的救贖之工（參：腓一 6）。當耶穌在榮耀中再來時，信徒將要得著榮耀（西三 4；參：羅八 17）。得榮耀並不是發生某個抽象的過程——當信徒親眼看見基督在全然的美麗中顯現時，他們將要完全被改變。得榮耀的盼望帶給信徒活力，因為所等待他們的是無與倫比的美麗，遠超過他們所能想像到的一切（羅八 18）。保羅把信徒將要得到的「極重無比、永遠的榮耀」（林後四 17~18）與現在眼見的一切做了一番比較。換句話說，應許給信徒的榮耀屬於眼睛未見的領域，因此，這些榮耀是那些活在現在邪惡世代的人所無法估量的。儘管如此，等待信徒的應許是自由的榮耀（羅八 21），這在羅馬書的上下文中是指從我們有罪之身軀的呻吟中（參：羅八 23）、從遍佈我們必死身軀的嘆息中得到自由（參：羅二 7）。隨著新造的來臨，榮耀將屬於信徒（羅八 18~25）。我們的身體現在是軟弱的、朽壞的，而將來是強壯的、榮耀的（林前十五 43；參：腓三 21）。當然，身體因罪的存在而正經歷死亡，所以，所展望的自由是從罪的所有可怕後果中被釋放出來。

信徒可以大得安慰，因為榮耀的盼望並非僅僅是毫無確據的一廂情願，只是盲目地相信明天會更好。榮耀的盼望代表一種確據——相信神會完成祂已經開始的拯救工作。這一點得到了羅馬書八章 30 節的支持，本節經文中的「得榮耀」這一動詞概括了神的拯

救工作：從預定一直到得榮耀。當然，得榮耀是一個將來的事件，但是，保羅在此使用不定過去式（aorist）來表達將來得榮耀的確定性。神已經預知、預定、呼召和稱義的人，也都必定會得榮耀。同樣的主題也迴響於羅馬書九章 23 節的字裏行間，此處的上下文強調了神預定的工作。神已經預先計畫要使信徒享受祂榮耀的豐盛。在歷史開始之前，神已經預定被釘十字架的耶穌將會確保信徒將來的榮耀（林前二 7）。神有效地呼召了信徒，使他們承受國度，並且得著榮耀（帖前二 12；帖後二 14）。

在保羅神學中，耶穌基督的復活是一個具有根本意義的成分（加一 1；提後二 8）。稱義在保羅神學中並不僅僅是以基督的死為基礎的。罪得赦免和與神的合宜關係，是同時基於耶穌基督的死亡和復活的（羅四 25；參：帖前一 10）。救恩得到了被釘十字架而又復活的主的保證，因著祂在十字架上的工作，祂現在得以坐在神的右邊，為信徒代求（羅八 34）。基督的復活證明：祂統治著這個世代和將來世代的所有權勢（弗一 20~23）。信徒的復活是以耶穌基督的復活為牢固根基的（帖前四 14）。如果基督沒有征服死亡，那麼，所有已經去世的信徒就斷絕了希望（羅八 11；林前六 14；林後四 14，五 15）。保羅所宣講的福音是以被釘十字架而又復活的主為中心的，不論是祂的死還是祂的復活，都是植根於舊約聖經（林前十五 1~4）。保羅也沒有含糊地談及對復活的盼望——似乎復活就像是應許給神子民的某種夢幻般的、飄渺的將來。保羅強調說，耶穌基督在死而復活之後，向許多人顯現，為要使他們確信祂真正復活了（林前十五 5~8）。¹¹³ 有一次，耶穌同時向五百多人顯現，實在難以相信這五百多人會同時產生幻覺。基督的復活也不是保羅一個人的個人信仰，因為眾使徒都宣講了有關復活主的信息（林前十五 11）。

保羅在哥林多前書十五章 12~19 節明確指出，復活並不是一種邊緣性的信息，更不是與福音無關的信息。他在此所反對的是信

¹¹³ 見 Garland 2003: 687-90。

徒將來沒有復活這個觀念。這種觀點無異於否定基督的復活。那些否定將來會有復活的人就不是真正的信徒（提後二 18）。正如保羅在羅馬書中所說，一個人必須承認復活的基督才能得救（羅十 9）。如果基督沒有復活，那麼，保羅所傳的便是枉然、便是錯誤的（林前十五 14~15）。事實上，哥林多信徒的信仰缺乏一個根基，因此他們在神看來依然是罪人，他們仍在罪裏（林前十五 17）。基督若沒有復活，已經去世的信徒就沒有將來復活的盼望，而只能面對將來的審判（林前十五 18）。如果復活只是虛幻的神話，那麼冒死亡和受苦的危險便是完全沒有必要的了；如果那樣，一個更合乎情理的做法就應該是竭盡所能去享受今世的生活（林前十五 30~32）。

如前所指，復活是一個徵兆，預示將來世代的生命已經降臨。基督的復活表明，新的世代的確已經破曉（羅一 4）。將來的世代已經強行進入現在這一邪惡的世代（羅六 4~5、9），因為藉著從死裏復活，耶穌已經征服了死和罪。然而，將來世代卻以一種出其不意的方式降臨。耶穌是「初熟的果子」（林前十五 20）。祂已經翻轉了經由亞當而進入世界的死亡和墮落（林前十五 21~22；羅五 12~19）。與人的期望相反的是，在基督復活和宇宙萬物都降服於神的旨意之間存在著時間的間隔（林前十五 23~28）。

結論

保羅使用了多種多樣的隱喻和表達方式，來頌讚神和基督的拯救工作，這可能是因為救恩的豐富是無法從神拯救工作的一個方面而看透的。如果保羅神學有一個中心主題可以概括他的救恩論，那就是：救恩屬於主。神預知、揀選、預定、並且呼召信徒來歸向祂自己。神的恩典如此強而有力，足以征服罪惡，並把信徒遷到救恩的國度裏。蒙神揀選的人將會得到所應許的最後的基業，在末日要從死裏復活。保羅強調，神的拯救工作在基督裏、而且藉著基督而發生果效。不論是談到稱義、和好、救贖、挽回祭、救恩、或是成

聖，它們都代表了神在基督裏的拯救作為。勝過邪惡的權勢，已經在基督裏、藉著基督實現了。信徒在基督裏讚美神，因為基督已經贏得勝利，使信徒與神和好，而且使他們在神面前得稱為義。保羅的救恩論也與本書另一個中心主題相互吻合，那就是，它符合保羅神學的「已然又未然」的特徵。信徒現在已經被稱義、與神和好、被救贖、得著兒子的名分、得以成聖了，但從另一種意義上講，這些恩賜還沒有達致完美。在現今擁有這些恩賜和這些恩賜最終實現之間，存在一個張力。這些恩賜最終的實現是確定無疑的，因為已經使信徒成為其子民的神將永遠不會撇棄他們，而是會賜給他們的力量，堅持到最後。如果神在基督裏實行拯救，那麼，信徒就應當為著拯救他們的那份救恩而永遠感謝、讚美神。他們應當在基督裏榮耀神，因為恩賜永遠不會大過賜恩者。

第 12 章

基督論——從希伯來書到啟示錄

在新約聖經其餘的書卷中，我們不僅要探討耶穌是誰，也要考慮耶穌為信徒成就了甚麼。在思考福音書和保羅書信時，我們把「基督是誰」和祂的拯救工作分開了，因為所選資料的浩瀚使得把二者合在一起成為不切實際的做法。儘管如此，這一做法的危險性依然存在，而且或許沒有得以避免，那就是把「耶穌是誰」與祂為其子民所成就的一切分開來。在從希伯來書到啟示錄的這些書卷中，簡短的材料有助於我們把基督論和救恩論極為緊密地連在一起。因此，這些書卷的實踐特徵和救恩特徵都將得到強調。

希伯來書

耶穌比大衛更偉大

希伯來書中的基督論，其內容是極為豐富的，它是該書信的根本主題。該書信一開始便是整本新約聖經中最華美、最榮耀的基督論經文之一（來一 1~4）。在這末世，神已經藉著祂兒子向人說話——這是富有決定性和終結意義的（來一 2）。作者在此所強調的是：耶穌是大衛的兒子，是彌賽亞式的君王。這位兒子被描述為「承受萬有的」（來一 2），這一點顯然引喻了詩篇二篇 8 節中應

許給大衛家君王的基業。¹事實上，「子」的聖名是賜給耶穌的基業的一部分，藉此名分，祂的尊貴超過了天使（來一 4）。

希伯來書一章 5 節對詩篇二篇 7 節的引用，似乎確認了這一觀點。從一開始我們就應該指出，希伯來書作者是在援引詩篇第二篇。在該詩篇當時的歷史背景中，詩篇作者警告世上的君王們應當順從以色列受膏的君王。世上的君王爭鬧著要抵擋神按立的大衛家的王。儘管如此，這位君王是雅威親自設立的。雅威已經「生了祂」——即按立祂為君王，並使祂代表神統治世界。所有抵擋祂至高無上主權的國家都要被毀滅，因此，他們必須降服於祂的統治，在祂裏面得到庇護。希伯來書作者將這一詩篇應用在耶穌本人身上——祂是大衛的兒子。祂是那位要統治「地極」的兒子（詩二 8）。換句話說，耶穌是要實現亞伯拉罕之應許的那一位，而這一應許涉及對全世界的祝福。子的受生（來一 5）指的是耶穌在復活時被立為彌賽亞式的君王（參：來五 5；徒十三 33）。²耶穌比天使更超越，因為藉著祂的死亡和復活，耶穌已經被加冕為彌賽亞式君王。

在希伯來書一章 5 節，在引述了詩篇第二篇之後，作者也引用了撒母耳記下七章 14 節的內容。毫無疑問，撒母耳記下七章描述了大衛之約的設立，因此，希伯來書指出耶穌是大衛之約的實現——這一點在新約聖經中特別常見。耶穌是神的兒子，而雅威是耶穌的父親。然而，耶穌的兒子身分並不是在祂復活時才開始的。即便當耶穌還在地上時，祂已經是彌賽亞式的君王，只不過祂作為雅威之受膏者的地位向絕大多數人隱藏了。然而，希伯來書所強調的是耶

¹ 正如 Meier 1985a: 176-78 所正確認為的。

² 正如 Meier 1985b: 505-6; Peterson 1982: 85; Lane 1991a: 25-26; P. Hughes 1977: 54; Rissi 1987: 52 所認為的。艾垂琦 (Attridge 1989: 54-55) 討論了此處的內容是否和「先存的基督論」(preexistence Christology) 相衝突，而且提供了不同的解決方案。最令人滿意的觀點可能是：神子是永恆的，但在復活時，這位神一人被高舉為彌賽亞君王和神子，來統治人類。

耶穌的被高舉——即在祂復活升天後對天使以及整個宇宙的統治。祂是神的「長子」(*prōtotokos*)，而且作為大衛的後裔，祂對神的子民享有至高無上的主權(來一 6)。³ 天使從來沒有得到過管理「將來世界」的特權(來二 5)。為神管理世界的使命從亞當開始就一直屬於地上的人類。

耶穌比亞當更偉大

希伯來書第二章所引用的詩篇第八篇，談論的是神的威嚴和被造世界的奇妙。在如此浩瀚宏偉的世界中，相形見绌的人類在扮演甚麼樣的角色呢？在反思創世記一～二章中的創造時，詩篇作者回答說：神任命人類為祂管理這個世界。儘管現在他們低於天使，神卻命定使整個世界都降服於人類之下。⁴ 希伯來書作者引用了詩篇第八篇(來二 6～8)，並且對其進行了評論。他承認，這個世界現在並不在人類的控制之下。死亡對全人類的掌控表明，人類還在敵對權勢的支配下受苦(來二 14～15)。人類已經失敗了——從亞當、夏娃開始，他們未能按照要求制伏這個世界，以此來榮耀神。這個世界已經成為咒詛，而非祝福。

人類的失敗並不是故事的最終結局。耶穌是人類的代表。在其他人類失敗的地方，祂成功了。從這個意義上講，祂是真正的人類，唯有祂真正活出了人類在神之下本應活出的那種生命。希伯來書竭盡所能地用強而有力的語言，強調了耶穌作為一個真正的人的身分——不論是作為亞當的兒子(即一個普通人)，還是作為大衛的兒子。作為一個人，耶穌暫時比天使微小一點(來二 9)。儘管世界還未完全降服在祂面前，但祂現在已經「得了尊貴榮耀為冠

³ 關於 *prōtotokos* 一詞的舊約聖經背景，以及該背景是否應追溯至詩篇八十九篇 27 節或申命記六章和十一章，一個有幫助的討論，見 Lane 1991a: 26-27。

⁴ 希伯來書作者在此使用了詩篇第八篇中的「人子」(*son of man*) 一詞，但是有爭議的是：該稱謂是否是彌賽亞的頭銜(反對的觀點，見 Lindars 1991: 39)。見：第六章，註 133 和 134。

冕」(來二 9)。現在，耶穌被高舉，坐在神的右邊(來一 3、13)，因為祂已經全部完成了贖罪之工，祂的工作已經完成了。⁵ 一直以來應許給人類的統治，已經隨著耶穌的被高舉而開始實行。

在此關頭，我們應該指出，希伯來書的一個主體架構是「應許和實現」，也就是，耶穌實現了舊約聖經所描繪的藍圖。耶穌是真正意義上的一個人，在亞當失敗的地方，祂取得了成功。正如我們在前面所主張的，耶穌是全部大衛之應許的實現者。因此，向大衛家的王所應許的統治，在耶穌裏面得以圓滿實現。

耶穌比摩西和約書亞都更偉大

正如耶穌是忠心的兒子，實現了亞當沒能完成的使命，也實現了向大衛所立的應許；同樣，耶穌也是神忠心的僕人——像摩西一樣(來三 2、5)。在讀到「僕人」一詞時，我們很容易貶低摩西的地位。但是在舊約聖經中，若作為神的僕人，這不僅表明這人的謙卑，也表明了他的崇高地位。神的僕人是那些被神特別任命來執行祂旨意、宣講祂信息的人。

希伯來書三章所引喻的舊約聖經的背景極為關鍵。米利暗和亞倫被神責備，米利暗甚至被神擊打，暫時得了大癲瘋病，這都是因為他們二人譏謗摩西(民十二 1～16)。雅威藉著異象和異夢向先知說話，而摩西具有更加崇高的地位，因為他是神的「僕人」，是神的「盡忠」者(民十二 6～7)。神與摩西「面對面說話，乃是明說，不用謎語，並且他必見我的形像。你們毀謗我的僕人摩西，為何不懼怕呢？」(民十二 8)。神與摩西的關係是獨特的，因為摩西看見了神的「形像」，而且神直接向他說話。儘管摩西擁有如此崇高的地位，耶穌卻比摩西還要偉大，因為耶穌不僅僅是神忠心的僕人，也是神忠心的「兒子」(來三 6)。希伯來書基督論的特徵

⁵ 亨格爾(Hengel 1983: 86)指出，我們看到了早期基督教傳統對詩篇第八篇和第一一〇篇的融合。關於猶太傳統和早期基督教傳統對詩篇一一〇篇的研究，見 Hay 1973。

之一便在此透露出來。耶穌不僅是忠心的兒子——作為一個人，而且祂也享有神的本質，祂本人就是神。有關後者這一主題，我們在不久的將來還會談及更多。

大衛和摩西都指向並預示了耶穌的降臨。與此相似，在那些爭戰的日子中，在約書亞的帶領下所得到的安息，不可能是神賜下的最終的安息，因為詩篇九十五篇——寫於約書亞時代之後很長的時間——談到神的子民依然在等候將要承受的那種安息（來三 12~四 11）。在此，我們應該注意到：在希臘文中，「約書亞」和「耶穌」其實是同一個名字。因此，當希臘讀者看到希伯來書四章 8 節中的「約書亞」（*Iēsous*）這個名字時，他們也會想到「耶穌」。⁶ 對耶穌的暗指與此處所闡述的論點是一致的，因為耶穌比約書亞更偉大，祂將真正帶給神的子民至終的、完全的安息。

耶穌是麥基洗德等次的祭司

希伯來書堅持認為，耶穌是真正的人類的一員——是真亞當。⁷ 作為忠心的兒子，祂比摩西更偉大；祂也比約書亞更偉大，因為祂賜給人末世的安息。祂實現了神賜給大衛的應許，因此祂現在以彌賽亞式君王的身分施行統治。然而，希伯來書強調，耶穌也以祭司—君王的身分來統治。當我們開始談及這一主題時，我們應該再次提醒自己：基督論是為救恩論服務的。作為一位祭司—君王，耶穌成就了救恩，為祂的子民成就了完全的赦罪之工。⁸

從一開始我們就應該特別指明，擔任祭司的總是人類中的某個具體的人。在以色列人中間擔任大祭司的是「從人間挑選的」，在神面前代表人類（來五 1）。⁹ 按照舊約聖經，大祭司的選立並不是

⁶ 正如 Attridge 1989: 130; Bruce 1964: 76-77 所正確認為的。

⁷ 昆蘭古卷為理解希伯來書對麥基洗德傳統的使用提供了幫助，關於此，見 Fitzmyer 1967 and 2000; Longenecker 1978。

⁸ 魯克 (Rooke 2000) 強調，麥基洗德的祭司職分既是君王式的、也是祭司性質的，但前者經常是不為人所知的。

⁹ 關於希伯來書中的耶穌擔任大祭司，見 Rissi 1987: 55-70。

全民公決、藉投票而選出的，也不是在人民的擁立下成為大祭司的。一個人必須得到神的任命才能成為大祭司（來五 4）。希伯來書的作者是從預表的角度理解以色列的大祭司制度的。該大祭司的制度也同樣指向了耶穌，在耶穌身上得以實現（來五 5）。根據希伯來書，耶穌並不是一位普通的大祭司。事實上，如果按照舊約聖經的律法規定，祂並不够資格擔任大祭司，因為大祭司必須來自利未支派，而耶穌卻來自猶大支派（來七 13~14）。耶穌擁有的祭司職分遠比利未等次的祭司更加崇高和偉大，因為祂是一位麥基洗德等次的祭司（來五 6、10）。

希伯來書作者很深入地證明，麥基洗德等次的祭司比利未等次的祭司更優越。¹⁰ 他聲稱，麥基洗德比利未更偉大，因為麥基洗德祝福了亞伯拉罕，而給予祝福的總是高於承受祝福的（來七 1、6~7）。¹¹ 另外，亞伯拉罕在向麥基洗德供奉十一奉獻時，他是在承認麥基洗德的超越地位（來七 2、4、6、8）。從某種意義上講，希伯來書是在主張，利未在向麥基洗德供奉十一奉獻，因為利未是亞伯拉罕的後裔（來七 9~10）。換句話說，神一貫的旨意就是：麥基洗德等次的祭司代替利未等次的祭司。神從未期望利未等次的祭司會永遠長存。如果藉著利未等次的祭司可以使人完全，那麼，有關麥基洗德等次祭司的預言就永遠不會出現了（來七 11~12）。

詩篇一一〇篇 4 節的預言是此處論述的根基：「你是照著麥基洗德的等次永遠為祭司」（來五 6，七 17；參：七 21）。長期以來，人們都承認，對希伯來書作者來說，詩篇一一〇篇或許是最重要的舊約聖經經文，因為該詩篇提到既是祭司又是君王的這一位。耶穌本人在其地上的事奉中也引述了詩篇一一〇篇（太二十二 41~

¹⁰ 林達斯 (Lindars 1991: 1) 堅持認為，希伯來書是創新而與眾不同的，因為它是新約聖經中唯一將耶穌稱為麥基洗德等次祭司的一卷書，而且用贖罪日來解釋耶穌的獻祭。關於新約神學中的耶穌作為大祭司的主題，見 Cullmann 1963: 83-107 = 庫爾曼 1965: 90-120。

¹¹ 關於希伯來書七章 1~10 節的解釋歷史，見 Demarest 1976。

46 與其平行經文)。詩篇一一〇篇 1 節指出，大衛的兒子也將會是他的主，而這位主將坐在神的右邊，只等到神征服祂的敵人的時候。與耶穌對經文的解釋一致的是，希伯來書作者也將耶穌視為該詩篇的實現者。耶穌在復活時已經被升高至神的右邊，而且祂掌管天使（來一 13）。¹²

在希伯來書五章 5 節（參：七 17、21），作者從詩篇一一〇篇 4 節借用了「永遠」一詞，以此來對比麥基洗德等次的祭司和利未等次的祭司。因著復活，耶穌具備了麥基洗德等次祭司的資格。祂的生命無窮無盡（來七 16）。¹³ 祂「無命之終」（來七 3）。¹⁴ 利未支派的祭司不能夠永遠保留他們的祭司職分，因為他們的生命是有限的，總有一天會去世，但耶穌是永遠的祭司，因為祂是「永遠長存的」（來七 23~24），祂「長遠活著」（來七 25，十三 20~21）。耶穌祭司職分的優越性是很明顯的，因為耶穌是唯一一位曾經征服了死亡的祭司，而且毫無疑問，一位永遠活著的祭司比管理死人之事的祭司具有更卓越的地位。

耶穌祭司職分的優越性也得到了確認，因為麥基洗德等次的祭司是藉著起誓而立的，而利未支派的祭司則缺少了這一點（來七 20~21）。利未支派的祭司職分是神設立的，但是這一身分卻從未藉著起誓而被宣告為永遠長存的——像耶穌所擁有的麥基洗德等次的祭司地位那樣。神的起誓具有異乎尋常的崇高意義，因為唯有祂的

¹² 有人認為：希伯來書作者受到了在昆蘭社群（見《十一號洞穴麥基洗德古卷》〔11QMelch.〕）中出現的麥基洗德觀念的影響，但這一觀點並沒有得到相關證據的支持（見 Hurst 1990: 58-60; Rooke 2000: 84; Attridge 1989: 192-95; Lane 1991a: 160-63）。作者倒是引用了舊約聖經中兩處提及麥基洗德的經文（創十四章；詩一一〇4）。

¹³ 此處的焦點不是在基督的永恆本質上，而是祂的復活（正如 Peterson 1982: 110-11; Bruce 1964: 148; Lane 1991a: 184 所認為的）。

¹⁴ 林達斯（Lindars 1991: 37）指出：復活只在希伯來書十三章具體提到；嚴格來講，他是正確的；但是，他沒有看到，有關復活的觀念在本書信其他地方也出現過。

話才是真理。麥基洗德等次的祭司地位得到了神的起誓，這特別強調了它的永恆性和超越性。

如果耶穌的祭司地位比利未等次的祭司地位更加超越，那麼，我們就不會感到意外：耶穌所獻的祭比利未人所獻的祭更美好——尤其是在贖罪日所獻的祭，因為祂的犧牲一勞永逸地成就了罪得赦免的工作。事實上，耶穌不必為自己的罪獻祭，因為祂沒有罪（來四 15，七 26）。大祭司需要為他們自己的罪和百姓的罪獻祭（來五 3，七 27），但耶穌是無罪的，祂一次把自己獻上，就把這事永遠成全了（來七 27；參：四 15）。藉著耶穌的死而開啟並傳遞的新約超越了舊約，因為代贖已經在這個新約之下得以確保（來八 7~13，十 15~18，十二 24）。¹⁵ 耶穌作為祭司獻上的祭，成就了「永遠贖罪的事」（來九 12），而且洗淨了人的良心，可以脫離罪而得享自由（來九 14）。耶穌不僅藉著死亡確保了通向會幕中神所在之處的道路，而且祂完成赦罪的工作，就得以進入天堂，與神同在（來九 12、24）。舊約聖經的獻祭——比如在贖罪日的獻祭——需要不斷重複，或者至少一年一次，但耶穌一次獻上就完成了最終的赦罪的工作（來九 25~28）。

耶穌的「成了肉身」，在希伯來書十章 5~10 節得到了暗示。這段經文提到，耶穌來到世上的目的就是將自己獻上（作者使用了詩四十 6~8 的內容）。耶穌是神的「使者」（來三 1）——即被神差遣來到世上成就神旨意的人。詩篇一一〇篇再次在希伯來書的論述中發揮了至關重要的作用，因為該詩篇提到一位坐在神的右邊、永遠掌權的君王（詩一一〇1），也提到一位照著麥基洗德的等次永遠為祭司的（詩一一〇4）。耶穌不僅實現了君王的角色，也實現了祭司的角色。事實上，希伯來書清晰表明了兩種角色是如何結合在一起的。耶穌現在是榮耀的君王，坐在神的右邊施行統治，因為祂已經藉著自己的死一勞永逸地成就了赦罪的工作（來一 3、13，八 1，十 12，十二 2）。祂作為君王的工作和作為祭司的工作密不可分。

¹⁵ 關於希伯來書中的新約，見 Lehne 1990。

分地融合在一起。只要人類還被罪腐蝕著，神使人類統治世界的目的——這一點可以追溯至詩篇第八篇——就不會實現。

由摩西所支的會幕總是指向著更大、更完美的事物：神在天上的居所（來八 2、5，九 11~12、24）。在舊約之下所獻的祭不能夠、也不曾確保罪得赦免。甚至一年一次在贖罪日所獻的祭（利十六章）也沒有帶來最終的赦罪。事實上，會幕內有不同的隔層，而且只有大祭司可以在贖罪日進入至聖所，這兩點表明通向神居所的的道路還未被賜下（來九 8）。很明顯，在舊約中所使用的器具和供物只是涉及外在的事物，而這些外在的事物展望了其他更美好的事物（來九 9~10）。耶穌不是藉著獻上動物的血、而是藉著在神面前獻上自己的血而確保赦罪之工的（來九 11~14）。¹⁶ 藉著摩西所頒佈的約（出二十四章）表明，罪若要得赦免，必須流血（來九 15~22）。基督的犧牲實現了在舊約之下所預言的內容，因為祂獻上自己的寶血，一勞永逸地成就了赦罪之工。

希伯來書作者強調了舊約祭司和獻祭制度的不完美（來七 11、18~19）。律法只是個影兒，而非實體，因此，律法所規定的獻祭並不能使人得以完全，不能夠洗淨良心（來十 1~4）。如果所獻的祭物能夠真正赦罪，就沒有必要重複獻祭了。獻祭的重複性證明，赦罪不可能藉著舊約而得到，因為如果人們可以藉著舊約而罪得赦免，那麼，獻祭制度就可以停止了。另外，所獻上的動物（來十 4）永遠比不上一個心甘情願犧牲自己的人將自己獻上為祭（來十 5~10）。動物在人的控制下而被迫獻上自己的血，牠們並不能意識到自己死亡的目的何在。但與之相反，耶穌的死是一個人的死亡，而祂進入這世界的目的，正是為了別人而獻出自己的生命，成

¹⁶ 此處的更偉大、更完美的會幕，並非指耶穌的身體，而是指天上的會幕。見 Peterson 1982: 140-44；亦參 Lane 1991b: 236-38; Attridge 1989: 246-47。

為祭物。沒有人會認為，動物的犧牲可以和作為大祭司的耶穌的挽回性的（來二 17）和甘心樂意的工作相提並論。¹⁷

依據舊約，大祭司需要站在那裏，重複不斷地為罪獻祭，但是耶穌現在坐在神的右邊，因為祂的工作已經永遠地完成了（來十 11~18）。祭司們繼續日復一日地獻祭，這表明最終的赦罪之恩還沒有實現，但是，耶穌僅靠一次獻祭就成就了最終的、完全的赦罪之工：「因為祂一次獻祭，便叫那得以成聖的人永遠完全」（來十 14）。¹⁸ 耶穌的獻祭實現了在新約中所應許的（耶三十一 34），即完全的赦罪。舊約之下的獻祭不會帶來赦罪，因為它們需要重複不斷地獻上。

根據希伯來書，耶穌為人類實現了對被造之物的統治，這一統治是因著亞當的罪而失敗的。然而，為了成就這一得勝，耶穌——作為神的祭司—君王——必須親自成為一個人。因為人類是有血肉之體的，祂也必須照樣親自成了血肉之體（來二 14）。或者，正如希伯來書二章 17 節所說，「祂凡事該與祂的弟兄相同。」祂經受了困擾人類的全部試探，所以祂能夠理解、同情人類的境況（來二 18，四 15）。事實上，耶穌必須經歷苦難才能完全（來二 10）。¹⁹ 祂「因所受的苦難學了順從」，因此「得以完全」（來五 8~9，七 28）。鑑於希伯來書所闡述的有關耶穌的偉大言辭，「耶穌得以完全」這種觀念顯得相當奇怪，因為這種觀念的背後隱藏了「耶穌本

¹⁷ 耶穌的大祭司職分不能只侷限在屬天的領域，這也包括祂在地上的獻祭的工作（見 Peterson 1982: 191-95）。

¹⁸ 此處的現在式分詞 *hagiazomenous*（「成聖」）並不表示持續不斷的行動（見 Bruce 1964: 241; Peterson 1982: 150. Attridge 1989: 281 持相反見解）。

¹⁹ 在希伯來書二章 10 節，苦難是指耶穌在其事奉中所經歷的全部苦難，這不應被限制為祂在十字架上的苦難（正如 Peterson 1982: 69 所正確認為的），儘管十字架是祂苦難的最高峰。

不完全」這種觀念。²⁰ 其實，此處所提到的耶穌的不完全，並非是從罪的角度來講的——彷彿祂受到過罪的玷污。希伯來書明確地教導說：耶穌是完美、毫無罪污的祭物（來四 15，七 26）。²¹ 如果我們仔細認真地探視希伯來書，我們就會清晰地看到：耶穌的完全是祂作為一個人、藉著苦難的歷練而得來的。耶穌必須作為一個人而在世生活，為要在艱難困苦的人類生活中學習順服。正如林達斯（Lindars）所評述的：「在希伯來書中，完全的意思是指神拯救計畫的完成。」²² 但是，正如米歇爾（Michel）所說：這一完全包括「祂在試探中的美好見證，祂對祭司職責的實現，以及祂作為屬天世界的救贖者而得到的榮耀」。²³ 耶穌的完全包括以下兩方面的意思：祂作為一個人的成長歷程，以及祂在苦難中得到歷練。耶穌在道德方面的完美與祂的拯救性的大祭司職分的工作是密不可分的。

²⁰ 筆者對希伯來書中的「完全」的理解尤其受到了彼得森（Peterson 1982）的專著的影響。他概覽了先前的研究，並且提供了有關「完全」的最令人滿意的解釋。但是，關於一個不同的觀點，見 Scholer 1991: 185-200。

²¹ 絕大多數學者同意這一評估。耶穌在各方面都是無罪的，見 Peterson 1982: 188-90; Attridge 1989: 140-41; Lane 1991a: 114-15 的辯護。庫爾曼（1965: 100-104 = Cullmann 1963: 92-95）也正確地強調：在希伯來書中，耶穌被認為在道德上是完美的。

²² Lindars 1991: 44。席爾瓦（Silva 1976）強調了完全的末世特徵，但是彼得森（Peterson 1982: 226 n130）正確地反駁說，席爾瓦錯誤地排除了任何「耶穌品格進步」的觀念。因此，他的觀點並沒有「公允地對待該書作者的全方位描述」。

²³ “Seine Bewahrung in der Versuchung, seine Erfullung der priesterlichen Voraussetzungen und seine Erhöhung zum Erlöser der himmlischen Welt”（Michel 1966: 224）。為著此一參考資料和翻譯，筆者要感謝 Peterson 1982: 71。他（1982: 73）說道：「那種完全涵蓋了一系列按時間發生的事件：祂在苦難中被證明；祂救贖性的死亡實現神對完美贖罪祭的要求；以及祂被高舉至榮耀和尊貴中。」

正是藉著這工作，祂完成了救贖，因此，藉著十字架和升天，耶穌成就了赦罪的工作。²⁴

如果我們進行一番思想實驗，可能會有助於我們理解希伯來書的神學。耶穌能否在十歲的時候為我們的罪代贖？很自然，該問題從未具體出現於希伯來書。儘管如此，否定的答案似乎是明顯的。在那樣小的年齡，耶穌應該缺少作為一個人的成熟以及豐富的人生閱歷，因此，祂也就無法為了祂的百姓而經受苦難。祂必須經歷全部的試探，並且抵擋罪的誘惑，這樣，祂才有資格擔任代贖的祭物（來四 15）。耶穌必須經歷人類生存所面臨的極深的痛苦，才能知道「大聲哀哭，流淚禱告」到底是甚麼樣的感受（來五 7）。²⁵ 另外，耶穌必須在每一個痛苦的經歷中順服天父，才有資格為他人贖罪。耶穌如果是一個從未犯罪的孩子，還是不夠的。祂必須在苦難熔爐的鍛煉下依然表明對神的忠心。離開了十字架上忍受苦難的經歷，祂不可能成為完美的祭物（來十二 2）。甚至當罪人以滿腔敵意對待祂時，祂依然展現了對神的順服（來十二 3）。²⁶

因為藉著苦難學習了順服，因為經歷了試探，所以，耶穌有資格成為完美的祭物，「成為慈悲忠信的大祭司」（來二 17）。人類必須要從魔鬼的控制下得以自由，因為魔鬼是「那掌死權的」（來二 14）。只有藉著一位完美人類成員的死亡，這種自由才可以得到。所有屬於耶穌的人就是祂的弟兄姊妹（來二 11~13）。耶穌與

²⁴ 正如 Peterson 1982: 96-103 所正確認為的。

²⁵ 這很可能是指客西馬尼園的經歷（正如 Cullmann 1963: 96 = 庫爾曼 1965: 104; P. Hughes 1977: 182; Peterson 1982: 86-88 所認為的）。見 R. Brown 1994a: 227-33 的認真討論。其他人認為客西馬尼園是耶穌痛苦的最突出的例證，但這段經文也反映了祂的整個事奉（Bruce 1964: 98-100; Scholer 1991: 87-88）。艾垂奇（Attridge 1989: 148-49）認為，明確指向客西馬尼園經歷的觀點，是不太令人信服的（亦見 Lane 1991a: 119-20）。

²⁶ Peterson 1982: 94-96 解釋了在苦難中學習順服的過程，其解釋是有幫助的。

有份於他們的人性，因此，他們可以一同有分於耶穌所取得的對死亡的得勝。

至此，我們已經強調了耶穌的人性。作為一個人，祂忍受了所有人類都要面對的壓力和憂愁。另外，祂——唯有祂——在十字架上以無罪者的身份為別人而經受了苦難。耶穌比摩西更偉大，因為祂是兒子，而非僕人。祂比約書亞更偉大，因為祂將末世安息賜給神的子民。祂是大衛的兒子——在神的右邊做王掌權的那位。我還特意跳過耶穌是神這一觀念。耶穌不僅僅是具有人性的祭司—君王；希伯來書也特別突出強調祂是具有神性的祭司—君王。

耶穌是神的兒子和祭司—君王

基督的神性在希伯來書的第一章有明確的教導。²⁷ 作者宣告：神已經藉著祂的兒子說話，神的兒子也是彌賽亞式的君王，因為祂是「承受萬有的」（來一 2）。然而，下一行經文顯示，耶穌也是神，因為祂也被稱為創造的執行者（來一 2）。我們在此看到的或許是關乎基督論的智慧傳統的另一個例子（箴八 22~31；《便西拉智訓》二十四 1~12；《所羅門智訓》七 12~八 4）。無論如何，耶穌不僅僅是一個人，因為只有屬神的位格才可以作為創造的執行者。另外很明顯的一點是，耶穌是先存的，因為如果子沒有在世界出現之前就已經存在，這個世界便不可能藉著祂而形成。²⁸ 有人辯

²⁷ 赫斯特（Hurst 1987）堅定地主張，希伯來書一章單單提到耶穌的人性，而非神性。赫斯特的主張似乎過於簡化。因為他的言下之意就是：如果第一章是以耶穌的神性為中心的，那麼在第二章中，祂的人性之重要性就會降低。然而，這種立場並不符合新約聖經作者的立場，他們並沒有將耶穌的神性和人性截然分開。

²⁸ 正如 Peterson 1982: 119 所正確認為的。參 Lane 1991a: 12; Attridge 1989: 40。林達斯（Lindars 1991: 34, 41-42）聲稱，先存的是神子，而不是作為人的耶穌。這種觀點從形式上講沒錯，但林達斯似乎過於將二者——神子和耶穌——割裂開來了。瑞希（Rissi 1987: 46）似乎低估了先存性，因為他說這並不是希伯來書作者所關心的。

稱，此處的先存性並不是必須的，因為在創造時，智慧並沒有作為一個獨立的個體而存在。這一論調並無說服力，因為與智慧相比，耶穌很明顯是一個人。²⁹ 很難理解，如果祂甚至都沒有存在，祂又如何可以擔任創造的執行者？新約聖經作者所表達的論點恰恰是：耶穌超越於智慧之上。

在分析希伯來書的引言部分時（來一 2~4），³⁰ 我們看到一個清晰的交錯配置的例子。

- A（神）藉著祂兒子（曉諭我們）
- B 立祂為承受萬有的
- C 也曾藉著祂創造諸世界
- D 祂是神榮耀所發的光輝
- D' 是神本體的真像
- C' 常用祂權能的命令托住萬有
- B' 祂洗淨了人的罪，就坐在高天至大者的右邊
- A' 祂所承受的名，既比天使的名更尊貴，就遠超過天使。³¹

²⁹ 鄧恩（Dunn 1996a: 206-09）否認希伯來書教導了基督位格的先存性，他主張此處體現的是智慧基督論，並且希伯來書作者認為擬人化的智慧現在在耶穌基督身上顯明出來。但與鄧恩的觀點相反的是，我們很難相信以下觀點是正確的：創造了世界並且被神稱為具有神性的子，僅僅是一位理想中的子，而不是真正經歷死亡又得榮耀的子（見 Meier 1985b: 531-33）。依照鄧恩的觀點，他必須堅持希伯來書作者區分了真正的子和理想中的子，但這種論點似乎是勉強和人為的。

³⁰ 許多學者已經提出如下觀點：希伯來書一章 1~4 節是一種讚美詩式的或信條式的資料，但這種假設是令人懷疑的（見 Meier 1985b: 524-28）。梅洱（Meier 1985a: 168-76）本人提出了一個不同的結構。

³¹ 梅洱（Meier 1985b: 523-24）主張，希伯來書一章 5~14 節對舊約聖經引述的模式，大致遵循了我們在希伯來書一章 2~4 節所看到的基督論的模式。

A 和 A' 構成了該交錯配置的框架，指出耶穌是滿有榮耀的兒子。B 和 B' 強調了祂對被造世界的主宰地位——作為神的祭司—君王。C 和 C' 所強調的是耶穌的角色：祂是創造的執行者和維繫者。該交錯配置的最中間部分 D 和 D' 關注的焦點是耶穌的本質。祂散發出、閃耀著神的榮耀。³² 事實上，耶穌正是擁有神的本質，精確無誤地向人類傳達了神的真像。³³

在思想希伯來書的基督論時，我們看到，作者特別強調耶穌既是人又是神。這兩個主題彼此連接、互為補充。作者很輕易地從耶穌的人性轉到祂的神性，又從神性轉向人性，並沒有提醒讀者注意這種轉換。從這一點我們可以看到，耶穌以祭司—君王的身分為罪所獻的祭是有效的，因為祂既是人又是神。為完成神的拯救目的，耶穌的神性和祂的人性二者都是必不可少的。

事實上，耶穌的神性在希伯來書第一章的餘下部分也不斷迴響著。希伯來書的作者引述了《七十士譯本》申命記三十二章 43 節的內容：神命令天使敬拜子（來一 6）。³⁴ 在《七十士譯本》中，除

³² *Apaugasma* 一詞的意思很難理解。它可能是指「散發出的光輝」或「照射出」，正如在此所翻譯的；或者它是指「反射」。關於各種可能性的仔細討論，見 Attridge 1989: 42-43。

³³ 梅洱 (Meier) 說道：現在時態的分詞 *ōn* 指出了基督永恆的先存性 (1985a: 179-80)。「在這一系列彼此獨立的過去的動作中間，現在時態的狀態分詞顯得尤為突出，如同一枚有關本體論的寶石鑲嵌在敘述的黑色幕布之上」(Meier 1985a: 180)。梅洱繼續指出，在諸如此類的經文中，作者超越了「觀念和敘述的純歷史模式，……轉而探索有關神、基督和人類的浩瀚真理的推導性的和哲學性的內涵」(Meier 1985a: 180)。

³⁴ 耶穌超越天使，是作者論證的重要部分：耶穌超越摩西律法，因為律法是藉著天使賜下的（來二 2）（正如 Meier 1985b: 520-22; Hurst 1987: 156; Lindars 1991: 38 所正確認為的）。梅洱調查了其他一些已經被提出的選擇，從諸如我們在歌羅西書中看到的崇拜天使，到著迷於天使的代禱的，或者甚至到認為在神、人之間有一些不同的中介這種觀念等等。

了神自己之外，無人配得敬拜。希伯來書將此經文應用在子的身上，這很明顯暗示了祂的神性。³⁵ 另外，對天使的命令是「敬拜」，但任何熟悉舊約聖經的人——這顯然包括希伯來書的作者——都知道，接受敬拜這一榮耀的地位是專為獨一真神存留的。³⁶ 我們在新約聖經其他地方所看到的也同樣出現在這裏。耶穌與神享有同等的地位，因此祂配受敬拜。然而，耶穌與神並不完全等同。父依然是父，而子不同於父。

天使是神所創造的，是為神的旨意效力的使者（來一 7），但是，子本身就是神（來一 8~9）。在希伯來書一章 8~9 節，作者引述了詩篇四十五篇 6~7 節。在本詩篇原本的上下文中，它是一首婚禮的頌歌，用於慶祝國王的婚禮。³⁷ 希伯來書將經文應用在耶穌基督身上，因為祂實現了大衛之約的應許——即有一位君王的統治將永遠長存。最引人注目的一點是，在希伯來書一章 8 節，子直接得到「神」的稱號：「論到子卻說：『神啊，你的寶座是永永遠遠的。』」儘管人可以說，在舊約聖經中這裏指的是雅威，但是希伯來書作者在引言套語 (introductory formula) 中明確指出，他將這節經文應用在子的身上。這節經文也不存在其他可行的翻譯。一些人指出，此處的希臘文可以翻譯為「神是你的寶座」，但是那樣的

³⁵ 賀斯特 (Hurst 1987: 158-59) 試圖否認天使敬拜耶穌的觀點，但他的努力看似相當牽強。關於更令人信服的解經，見 Attridge 1989: 57; Lane 1991a: 28。

³⁶ 關於該敬拜何時發生過，學者們有不同的觀點，有人認為這與道成肉身有關 (P. Hughes 1977: 60; Attridge 1989: 55-56)，其他人認為是指耶穌的被高舉 (Meier 1985b: 507-11; Lane 1991a: 27-28)，更有人認為是指第二次來臨 (Rissi 1987: 91)。

³⁷ 關於這一短語在詩篇四十五篇上下文中的分析，見 Harris 1992: 187-204。

翻譯並不合理。³⁸ 此處的「神」(ho theos) 一詞應該理解為呼語 (vocative)，這也符合詩篇四十五篇 6 節的希伯來文本的意思。

該引文不只關注子的神性；很明顯，它也提到子的人性。同時強調耶穌的神性和人性，正如我們在希伯來書其他地方看到的，也體現在來自詩篇四十五篇的這一引文中。耶穌的人性藉著子的統治體現出來，因為祂的王杖預示了祂是彌賽亞式的君王（來一 8《呂振中譯本》）。祂被神「膏抹」，因為祂「喜愛公義，恨惡罪惡」。希伯來書一章 9 節提到，神已經用喜樂油膏了子，「勝過膏你的同伴」，這裏的「神」指的是父——是祂將子高舉為榮耀的主，遠超過天使。因此，希伯來書一章 8~9 節的基督論是相當複雜的。子被稱為神，然而，祂也是人和彌賽亞式的君王。祂是神，然而，「神」膏抹了祂，立祂為榮耀的主。顯然，耶穌並非與父神完全等同、毫無區別。希伯來書並沒有詳細闡述蘊含在這些經文之間、與基督論有關的所有主題——像在後來的教會歷史中所做的。然而，進行全面闡釋所需的原材料卻蘊涵在這類經文中。

在希伯來書第一章，詩篇一〇二篇 25~27 節是作者用於論述其基督論的另一段經文。在舊約聖經的上下文中，詩篇作者稱頌了雅威的創造大工，以此與被造的秩序形成對照：被造物是隨著時間的流逝而逐漸衰微的。雅威是永恆的、始終如一的；而被造物是暫時的、是要消亡的。希伯來書將描述雅威的經文應用在耶穌基督的身上（來一 10~12）。³⁹ 我們再次看到，子很明顯與父擁有同等的地位，而同時又不抹殺父的存在。子應該被頌讚為創造主，是那位永恆者。⁴⁰ 當然，唯有神具有創造的能力，唯有祂是永恆的。耶穌

³⁸ 正如 Meier 1985b: 514-15; Attridge 1989: 58-59; Lane 1991a: 29; Bruce 1964: 19-20 所正確認為的。關於各種不同選擇以及對此處所接受之觀點的全面討論，見 Harris 1992: 205-27。

³⁹ 見 Meier 1985b: 517-18 的仔細討論。亦見 Lane 1991a: 30-31; Attridge 1989: 60; Rissi 1987: 54。

⁴⁰ 賀斯特 (Hurst 1987: 160-62) 再次堅持認為，此處的語言描述與彌賽亞身為一個人的作為是一致的。相反於賀斯特的觀點，在猶太人的圈子

世世代代沒有改變。在此，我們很自然地想到希伯來書十三章 8 節的金句：「耶穌基督昨日今日一直到永遠是一樣的」。

耶穌是神的兒子

在希伯來書作者使用「子」或「神的兒子」一詞時，我們很難將限制該詞為指耶穌的人性或神性當中的一個。在一些上下文中，關注的焦點肯定在於耶穌的人性，因為祂作為神的兒子而受苦，祂是大衛家的王，祂已經被高舉到神的右邊（來一 5，五 5、8）。一些經文強調說，作為子，耶穌既是人又是神（來一 8~9）。因此，任何試圖完全區分「子」或「神的兒子」一詞到底是指人性還是神性的努力，都注定是要失敗的。作為人的耶穌是神的祭司—君王，現在被高舉到神的右邊。祂已經在神的右邊坐下，因為贖罪的工作已經全部完成了。儘管如此，我們仍不能涇渭分明地呈現出耶穌神性和人性之間的分野。耶穌也是神自己，儘管並不完全等同於父神。作為神—人以及祭司—君王，耶穌是升入高天尊榮的「神的兒子」（來四 14）。並不是耶穌像麥基洗德，而是麥基洗德與耶穌相似（來七 3），因此耶穌是原型，而麥基洗德可以說是複本。⁴¹ 耶穌是現在已經「成為完全直到永遠的」兒子（來七 28《新譯本》）。⁴² 神已經藉著祂兒子說話——決定性地、最終地、完全地（來一 2）。我們不再需要進一步地闡釋神的目的了。子是以主的身份治理神的家，也就是，治理神的百姓（來三 6）。那些因著離棄真道之罪而將神的兒子釘十字架的人，將永遠不會悔改（來六 4~6）。凡是退回到猶太教而棄絕神的兒子以及祂的犧牲的人，都將面臨神的刑罰（來十 29~30）。希伯來書的基督論的確是複雜的，

裏，人們認為創造是神的工作，《所羅門智訓》九章 1~4 節也沒有指出人類參與了創造之工。

⁴¹ 見 Peterson 1982: 106。

⁴² 筆者再次引述彼得森 (Peterson 1982: 118) 的結論：耶穌的完全在於「祂在試探中被證實；祂為罪獻祭而死；祂被高舉而升至高天。」

它不僅強調了耶穌的人性，也強調了祂的神性；不僅提到祂的受苦，也提到祂的升高和榮耀；不僅談及祂的軟弱，也談及祂的無罪。耶穌所獻上的祭是富有決定意義的，是完全的，因為祂是以神的祭司—君王的身分而被獻上的——祂既是神，又是人。

進一步思考希伯來書中耶穌的拯救工作

救恩

希伯來書以多種方式描述了耶穌的工作，我們已經觸及其中的多個主題。耶穌所成就的可以描述為救恩、救贖、赦罪和洗淨、以及成聖。「救恩」(sōtēria；動詞：sōzō)一詞的意思是「搭救；解救」。⁴³ 例如，挪亞建了方舟，以此救了他的全家(來十一 7)。在此例子中，挪亞所施行的身體上的搭救，同時涉及了從神的審判下逃脫出來的涵義。在希伯來書餘下的例子中，拯救指的是在末日從神的審判下解救出來。希伯來書的寫作目的，是為了預先阻止在讀者生活中可能出現的離棄真道之罪，以便使他們避免末日的審判，從神的忿怒中被拯救出來(來十 26~31)。該書信作者不希望讀者落在永生神的手中，因為祂是烈火(亦見：來六 4~8，十二 25~29)。因此，拯救是末世性的。讀者將會在末日承受救恩(來一 14)，也就是當耶穌再來完成祂的拯救工作時(來九 28)。

我們在前面所描繪耶穌的大祭司工作是救恩的基礎。藉著受苦，祂成為救恩的「創始者」(archēgos)(來二 10《新漢語譯本》；參《呂振中譯本》)，也已經成為「永遠得救的根源」(來五 9)。Archēgos 一詞的意思存有爭議。彼得森的討論是最令人滿意的，他主張該詞所傳達的意思同時包含「帶領者」和「發動者」。⁴⁴ 彼得森正確地認為，該詞不應該僅僅侷限為基督的榜樣這

⁴³ 關於希伯來書中救恩的末世論特徵，見 McKnight 1992: 55-58。

⁴⁴ Peterson 1982: 57-58。見 Attridge 1989: 87-88 對該詞的討論，他聚焦在「帶領者」這一涵義上。連威廉(Lane 1991a: 56-57)主張，該詞應該翻譯成「捍衛者」(champion)。克羅伊(Croy 1998: 176)在反思

層意思，因為在希伯來書二章，耶穌是代替別人而死的(來二 9)，而且祂的死敗壞了魔鬼的權勢(來二 14)。⁴⁵ 另外，基督成就了救恩(祂是「救恩的創始者」)，這一真理表明：在上下文中，archēgos 一詞不應僅僅侷限於基督作為帶領者或榜樣這樣的意思。

本書信不時被一些警告經文打斷，作者撰寫警告經文的目的是在於：促使讀者堅持忍耐，並能夠在末日得救(來二 1~4，三 12~四 13，五 11~六 12，十 26~31，十二 26~29)。如果那些沉淪者忽略基督所帶來的這麼大的救恩，他們將無法逃罪(來二 3)。那些繼續信靠神的將會得到永生的賞賜(來十 35)，但是那些偏離正途之人將會經受末日的滅亡(apōleia [來十 39])。那些憑信心堅忍的人將會「保全靈魂」，脫離神的忿怒(來十 39《思高聖經》)。⁴⁶

作者並不認為讀者會離棄真道。他相信，他們會聆聽他的警告，以致能夠在末日得救(來六 9)。耶穌的工作「如同靈魂的錨，又堅固又牢靠」，提供了最終得勝的確據(來六 19)。⁴⁷ 作者並非想要在讀者心中播下懷疑的種子，使他們懷疑自己將來是否得救。警告經文旨在將他們帶回到基督面前，「凡靠著祂進到神面前的人，祂都能拯救到底；因為祂是長遠活著，替他們祈求」(來七

希伯來書十二章 2 節時指出：耶穌是第一個得到信心之目標的人，祂也將信心帶至它的目標和實現。

⁴⁵ 然而，關於希伯來書十二章 2 節，彼得森(Peterson 1982: 171-72)認為，重點應在於耶穌是信心的榜樣。因此，信心在耶穌的生活中表明出來(參 Bruce 1964: 351-52; Attridge 1989: 356-57)。然而，戴凌(Delling TDNT, 8: 86-87)略微傾向於這樣的觀點：耶穌使信徒的信心得以完全。

⁴⁶ 在此所著眼的是末日的審判和生命(正如 Lane 1991b: 307; Attridge 1989: 304 所認為的)。

⁴⁷ 見 P. Hughes 1977: 235。

25)。⁴⁸ 唯一可以導致毀滅的，是讀者不依靠基督，因為基督的大祭司工作有能力拯救。然而，作者相信，藉著他這封信的幫助，讀者會繼續持定基督在十字架上所成就的。

救贖和挽回祭

「救贖」一詞與「拯救」同屬一個範疇。在希伯來書十一章 35 節，該詞是指「搭救」(*apolytrōsis*，筆者的翻譯；《和合本》與《英語標準版》作「釋放」)的意思，所描述的是那些被逼迫至死、沒有從殉道中被搭救出來卻盼望將來復活的人。基督藉著其大祭司的工作確保了「永遠贖罪的事」(*aiōnios lytrōsis* [來九 12])。在此，「救贖」一詞顯然具有「贖買」的意思，因為救贖是藉著基督的血實現的——正如作者明確表述的。與舊約聖經中的禮儀相比，救贖是永恆的，前者從未成就赦罪之工。事實上，希伯來書強調：救贖帶來的是對罪的赦免。因此，人類敗壞的根本要追溯到罪的問題，而罪又導致罪疚。耶穌的新約之死將人從過犯中解救出來，而這些過犯在舊約之下是一直沒有得到赦免的(來九 15)。因此，動物的獻祭從來沒有真正帶來赦罪。它們總是指向基督的死，唯有基督的死才是赦罪的真正基礎(來十 4)。

在此我們應該指出，耶穌作為大祭司為罪所獻上的祭物，是為百姓的罪獻上挽回祭(來二 17)。⁴⁹ 在希伯來書其他地方，唯一

⁴⁸ 基督的代求是基於祂最終和具有決定性的獻祭，不應被認為是祂在神面前獻祭工作的延續，因為那樣的觀點抵觸了基督獻祭的終結性意義，而後者又是希伯來書中非常突出的主題(Peterson 1982: 115 也如此認為)。克倫普(Crump 1992: 18)認為，這裏包含以下涵義：「基督屬天代禱的內容，涉及到其代贖之果效的有效應用到所有藉著祂而來到神面前的人身上。」

⁴⁹ 彼得森(Peterson 1982: 64)正確地指出，帶來贖罪的獻祭也平息了神的忿怒，因此，我們在此無法涇渭分明地區分贖罪祭和挽回祭。有些學者只集中在挽回祭上(P. Hughes 1977: 120-23; Lane 1991a: 66)。認為未提及挽回祭而只涉及贖罪祭的觀點，見 Attridge 1989: 96, n. 192。亦見 Büchsel, *TDNT*, 3: 315-16。

處用到挽回祭一詞，是希伯來書九章 5 節，這裏指的是舊約聖經中的「施恩座」(*hilastērion*)。⁵⁰ 在一年一度的贖罪日，將血灑在施恩座上，為以色列的過犯代贖(利十六 14~17)。然而，真正的挽回祭只有藉著耶穌基督的工作才能實現。在贖罪日，神因帶到祂面前的血而止息怒氣，但是這血預表了基督的寶血——這血真正滿足了罪的問題。

赦罪

赦罪之觀念同時藉著非禮儀和禮儀之用語表達出來——尤其是藉著後者。前者只出現於兩處經文(來九 22, 十 18)。引人注意的是，兩種情況都有約的背景。作者引述了出埃及記二十四章 3~8 節的內容，該處經文提到，約因血而得到證實。這表明：若不流血，罪就不得赦免(來九 22)。在希伯來書十章，赦罪是建立在新約應許的基礎上。該應許記錄在耶利米書三十一章 34 節，其內容是：神不再紀念祂百姓的罪愆(來十 17)。希伯來書八章 12 節引用了耶利米書的相同內容。

希伯來書對耶利米書引文的評述具有重大意義：「這些罪過既已赦免，就不用再為罪獻祭了」(來十 18)。從希伯來書九章 11 節到十章 18 節，整個討論都是關於舊約聖經的獻祭以及基督的獻祭。整個討論最終得出一個鏗鏘有力的結論。用於開啟舊約而灑的血，對於約的安排是完全有必要的。但只有基督的犧牲真正成就了赦罪之恩。⁵¹ 前者總是期盼並指向後者。既然基督已經完成了赦罪的工作，繼續獻祭就沒有必要了。舊的禮儀不僅沒有必要，也意味著對神兒子的藐視，是對祂寶血的褻瀆(來十 29)。退回到舊的禮

⁵⁰ 關於該詞的神學意義，見 P. Hughes 1977: 316-17。

⁵¹ 林達斯(Lindars 1991: 14)主張，作者的寫作目的是為了使讀者在良心中感到他們的罪已經真正得到赦免。讀者在日常生活中並沒有體驗到罪得赦免到底意味著甚麼，因此，他們很容易被吸引到利未禮儀中去。希伯來書的作者意圖在讀者的心懷意念中，加深讀者對神在基督裏賜下赦免這一事實的印象。

儀實踐中，就等於是把神的兒子重釘十字架，明明地羞辱祂（來六 6）。我們可以很容易看到作者為何能夠如此說。那些退回到獻動物為祭的人很顯然認為，那些儀式是赦罪的必經之路，但是，如果獻上的動物是赦罪所必須的，那麼，基督的犧牲就成為多餘的了。這可以解釋為何作者可以警告說：如果一個人拒絕基督的獻祭，卻轉向舊約聖經的獻祭，「贖罪的祭就再沒有了」（來十 26）。既然唯有基督的死足以至終赦罪，那些離棄這一救法的人就不能得到赦免了。⁵² 反之，那些單單依賴基督的犧牲為赦罪之根基的人發現，他們不再需要其他獻祭了。基督已經一勞永逸地成就了赦罪。希伯來書作者更喜歡使用洗淨和潔淨這樣的語言，來表達罪得赦免的概念（*katharizō, katharismos, rhantizō, rhantismos*）。這並不稀奇，因為讀者面臨誘惑，他們想退回到舊約聖經的禮儀中去尋求赦罪之道。洗淨和潔淨是藉著血（*haima*）而實現的。作者使用「血」一詞，來將舊體制下的獻祭與基督的獻祭作了一番比較和對照（來九 7、12、13、14、18、19、20、21、22、25，十 4、19，十一 28，十二 24，十三 11、12、20）。新舊兩約都需要以血來成就，但是，基督的血是有功效的，是具有終極意義的，因為它成就了赦罪的工作。「血」一詞的使用表明，是基督的死帶來了罪的赦免。⁵³ 正如有人解釋的那樣，流血並不必然代表生命的釋放，除非「生命的釋放」的意思是：流血的人已經死了。在舊約底下，當動物的血被灑到祭壇上時，這表明這些動物已經死了。與此相似，耶穌的流血表明了祂的死。「血」和「死」之間的關聯，在希伯來書九章 15~18 節得到了清晰的表達。遺囑或約是在流血的基礎上建立的，但這意味著立遺囑或約的人已經死了。⁵⁴

⁵² 正如休斯（P. Hughes 1977: 419）所說：「拒絕這祭物就意味著祭物根本就不存在。」亦見 Lane 1991b: 293; Attridge 1989: 293。

⁵³ 正如 Attridge 1989: 248; Bruce 1964: 204-05, n. 91 所正確認為的。

⁵⁴ 希伯來書在此是指約或遺囑，並不影響最終的結論。即便作者是指遺囑，他也可以將有關遺囑的真理以類比的方式應用於約。許多評論家認為，希伯來書九章 16~17 節提到的是遺囑（Attridge 1989: 255-56;

既然耶穌流出了寶血，祂就已經一勞永逸地完成了潔淨罪的工作（來一 3）。⁵⁵ 耶穌坐在神的右邊（參：詩一一〇1），這一點證實，潔淨罪的工作已經完成了（來一 3、13，八 1，十 12，十二 2）。耶穌的血真正能夠洗淨罪，因為祂是一個真正的人，「藉著永遠的靈」將自己獻上為祭（來九 13~14）。動物的血只能洗淨肉身，也就是說，這種禮儀只是影兒，而實體是藉著耶穌基督而來的真正的洗淨。在舊約之下，血要灑在帳幕以及其中的器皿上，因此，血是潔淨這些外在物品的媒介（來九 21~22）。與此形成對照的是，基督的血洗淨了良心，使之脫離「死行」——即導致死亡的行為（來九 14）。耶穌的獻祭完成了內在的工作，提供了完全的確據，使人相信罪已得到赦免，通往神的道路已經開啟（來十 19~22）。那些藉著基督被洗淨的人可以確信，他們的罪已經真正被神忘記（來十 2）。因此，在神面前，也就是在天堂，基督的潔淨工作是有效的（來九 23）。用於刻畫這一饒恕的意象十分明顯：「我們心中天良的虧欠已經灑去，身體用清水洗淨了」（來十 22）。身體的洗淨表明，全人——並不只是肉體——都被基督的血洗淨了。⁵⁶ 基督所灑的血所說的，比亞伯的血所說的更美（來十二 24），因為儘管亞伯的血證明了他與該隱有著截然不同的信心以及他與神同行（來十一 4），只有基督的血才能夠洗淨罪。

Bruce 1964: 210-13; P. Hughes 1977: 368-73)。關於為約辯護，見 Lane 1991b: 242-43; J. Hughes 1979。

⁵⁵ 林達斯（Lindars 1991: 36-37）說：希伯來書一開始並沒有提到耶穌獻祭式的死亡，以免從一開始就使讀者反感。這說法令人驚訝。恰恰相反，那裡提及赦罪，代表作者論述的高潮和頂點。梅洱（Meier 1985a: 183）在評論這段經文時說：作者「立刻轉移到他對於耶穌在地上的工作最關心的：祂的獻祭」。亦見 Lane 1991a: 9，他認為這是作者論述的「中心」。

⁵⁶ 這是指洗禮，它描繪了罪得潔淨的畫面（Lane 1991b: 287）。

成聖

「成聖」的概念與洗淨、潔淨和血這些詞彙密切相關。「使之成聖」是指分別出來、歸入聖潔的領域。希伯來書強調說，耶穌基督是使其子民分別為聖的那一位（來二 11）。在希伯來書，成聖通常不是指基督徒漸進式的成長，而是指基督將他們分別出來的工作，是決定性的、一勞永逸的。⁵⁷ 我們「靠耶穌基督只一次獻上祂的身體，就得以成聖」（來十 10）。所以，成聖的工作是在十字架上完成的。希伯來書十章 14 節的內容也與之相似：「因為祂一次獻祭，便叫那得以成聖的人永遠完全。」耶穌基督的死已經使信徒得以完全——與律法及其獻祭制度的不完全相反（來七 11、19，九 9，十 1；參：十一 40）。⁵⁸ 子因所受的苦難而得以完全，獻上了完美的祭物（來二 10，五 9，七 28；參：十二 23）。希伯來書二章 10 節也承認成聖是持續發生的，信徒還在成聖的過程之中。然而，基督的死保證了這一成聖的工作一定能夠完成：「耶穌要用自己的血叫百姓成聖，也就在城門外受苦」（來十三 12）。分別出來歸入聖潔領域的工作，已經藉著耶穌在十字架上的犧牲完成了。現在，信徒藉著耶穌的死——而非動物的獻祭——而被歸入神聖潔的同在中。動物的獻祭只能使外表成聖，只能使身體潔淨（來九 13~14），而耶穌藉著將自己獻上，洗淨了人的良心。耶穌在成聖方面所成就的決定性的工作，並不排除追求聖潔的必要性。人非聖潔不得見主的面（來十二 14）。從整本希伯來書看，我們可以說，那些離棄真道者將不能得到最後的基業。如果一個人已經藉著基督的獻祭而被遷入神那令人敬畏和大有能力的同在中，那麼，否認基督獻祭之有效性的人將無法繼續留在聖潔的國度裏。

⁵⁷ 關於希伯來書對決定性成聖之觀念的強調，見 Peterson 1995: 33-40。

⁵⁸ 希伯來書十章 14 節的「完全」是決定性的，發生於過去，儘管現在就已經享受，並在將來最終完成（Peterson 1982: 152-53; Attridge 1989: 281; Lane 1991b: 267）。

基督的復活

有人曾經說過，對希伯來書作者來說，復活是相對不那麼重要的一個問題，⁵⁹ 但是，如此評論者沒能看到，本書不少經文涉及有關復活的教導。希伯來書十三章 20 節提及復活是很明顯的，耶穌的復活是以祂在十字架上的工作為根基的，祂在十字架流血而贖罪。我們已經指出，耶穌的受生（詩二 7）也指祂的復活（來一 5，五 5），也就是指祂被立為彌賽亞式的君王。那些提及耶穌在神的右邊做王掌權（來一 13，二 7，十 12~13，十二 2），以及祂經過高天、進入神的同在（來四 14，九 11~12）的經文，也暗示祂的復活，因為，如果祂不是復活的主，這一切都是不可能的。僅僅在有限的時間段內，耶穌比天使微小一點，但是現在，祂得了榮耀、尊貴為冠冕（來二 9~10），而榮耀、尊貴顯然是隨著祂的死亡而來的（見：來二章）。

耶穌藉著自己的死亡而征服了死亡（來二 14~15），很難想像，如果離開了耶穌的復活，這一切如何能夠成就。耶穌是復活的主，這與詩篇一一〇篇 4 節的預言是一致的——祂要「永遠」為祭司（參：來七 17、21）。事實上，希伯來書作者特別強調：耶穌的復活使祂具有擔任大祭司的資格。耶穌比利未等次的祭司更優越，因為祂有「無窮之生命」的大能（來七 16），這表明了祂的復活。因著死亡的存在，利未支派祭司的數目極為眾多，沒有任何一位祭司可以長久事奉（來七 23）。然而，耶穌作為祭司卻是長久不更換的，因為祂是「永遠長存的」（來七 24）。祂的生命不會被死亡所終結；相反，祂是「長遠活著，替他們（祂的百姓）祈求」（來七 25）。耶穌的復活對於作者的論述是至關重要的，因為如果耶穌沒有從死裏復活，那麼，祂就無資格擔任大祭司。如果那樣，祂的大祭司職分早已隨著祂的死亡而結束。事實上，對於希伯來書作者來說，耶穌的復活表明，祂是麥基洗德等次的祭司。既然耶穌並不是

⁵⁹ 例如，見 Lindars 1991: 37。

來自利未支派的，因此祂無資格擔任利未等次的祭司，但是，祂從死裏復活這一點證明：祂實現了麥基洗德等次祭司的功能。

結論

在希伯來書中，基督論和救恩論是不可分割地連接在一起的，它們一起為作者的教導目的服務。作者的目的是警告該書的讀者有關離棄真道的愚蠢。如若離棄真道，他們就是拒絕比摩西、大衛和利未等次的祭司制度更優越的那一位。也就是離棄實現了新約應許的那一位。這也等於是拒絕接納作為祭司—君王的那一位——是祂成就了最終的、決定性的赦罪。耶穌的神性和人性共同支持了祂獻祭的有效性，以及祂與在祂之前的一切相比所具有的超越性。因此，作者呼籲讀者將全部的信心投靠在耶穌身上，祂是比摩西更大的先知，比大衛更高的君王，是麥基洗德等次的祭司，是真正的人和真正的神。

雅各書

雅各書的基督論並不詳盡，但是，它也不像一些學者所聲稱的那樣微不足道。甚至有人主張，雅各書一章 1 節和二章 1 節提及耶穌是後來有人加上去的。他們總結說，該書信甚至都不是基督教義的，而是一般猶太人的訓誨書。⁶⁰ 我們沒有合理的理由接受這樣的理論，因為該書信的文本應該按原貌接納，除非另有強而有力的證據證實是後人加上去的。極少提及耶穌，可以從本書信的寫作目的來解釋。雅各是在針對某一特定情況而寫信，鼓勵讀者在面臨試練和艱難時依然要過敬虔的生活。我們不應該期望這一簡短的書信會囊括雅各的全部神學，或者反映了其神學最重要的主題。此書信的猶太風格也很明顯，這表明此書信是寫於猶太背景之下的。

⁶⁰ 關於該問題的具有啟發意義的討論，見 L. Johnson 1995: 48-53。

儘管雅各極少直接提到耶穌基督，他卻在書信一開始就提到了：「作神和主耶穌基督僕人的雅各」（雅一 1）。雅各沒有提供對此陳述的詳細解釋，但是這一開篇之語卻有其暗示意義，它透露了一個崇高的基督論。⁶¹ 雅各是一個 *doulos*（「僕人」）——既是神的僕人，又是耶穌基督的僕人，而這隱藏的涵義是：神和耶穌基督共有同等的地位。雅各所表達的二者的平等具有重大意義，因為他的書信具有猶太特徵，而且直白地確認了獨一神論（雅二 19）。雅各沒有大肆渲染神和基督共享同一地位的含義，但是考慮到本書信的猶太風格，既然他認為自己同時是二者的僕人，這就表明：在某種意義上，耶穌基督具有與神自己同樣的崇高地位。

我們還應該指出，在雅各書一章 1 節和雅各書二章 1 節，耶穌都被稱為基督。如果有人說此處的「基督」是作為姓氏來使用的，而該稱謂的頭銜意義已經喪失，這種說法毫無說服力。⁶² 此書信誕生於猶太背景，這一點強而有力地反駁了以上那種觀念。既然雅各是猶太人，在使用「基督」一詞時，他不可能不會想到耶穌實現了舊約聖經中的彌賽亞盼望這一真理。因此，耶穌是應許中從大衛而出的王，是祂實現了大衛之約所包含的應許。

雅各也稱彌賽亞耶穌為「主」（雅一 1，二 1）。祂作為主的地位得到了「榮耀的主」（雅二 1；參：二 7）這一稱號的確認。⁶³ 此處的希臘文很難理解（*to kyriou hēmōn Iēsou Christou tēs doxēs*），但最可能的翻譯方法是「我們榮耀的主耶穌基督」（《和

⁶¹ 見 Dibelius 1975: 66, 126-28。

⁶² Laws 1980: 47; Davids 1982: 63 持相反觀點。

⁶³ 強生（L. Johnson 2002: 214）說道：「雅各承認耶穌是大能的復活者」。包衡（Bauckham 1999b: 138-39）主張，我們在此看到「『耶穌基督』和『榮耀的主』的結合」，這表明它來自「詩篇二十四篇的基督論詮釋」。因此，他正確地拒絕了以下觀點：我們在雅各書見到嗣子論意義的基督論，而這在本質上是伊便尼派（Ebionite）的。

合本》；參：林前二 8）。⁶⁴ 無論如何，通常與神有關的榮耀在此歸給了耶穌基督（參：出十六 7、10，二十四 17；利九 6；亦見：詩二十四 8、10）。正如戴維得斯（Davids）指出的，那樣的語言表明了耶穌的崇高地位，以及祂作為最終審判者的地位，因此，這樣的表述指出了祂的榮耀地位。⁶⁵ 在本書信的其他地方，父被稱為「主」（雅一 7，三 9，四 10、15，五 4、10、11）。其中一些經文的所指並不明確，一些經文也可能是指耶穌。另一方面，雅各在撰寫一些經文時，想到的很可能是耶穌基督（雅五 7、8、14、15）。⁶⁶ 包衡評論說：「在第五章 7~11 節的短短幾節經文中，對『主』（*ho kyrios*）一詞所指的變更反映了崇高的基督論——耶穌享有神在天上的寶座，而且將要再來執行神的末世審判。」⁶⁷ 「主來」這一短語（雅五 7、8）指的是耶穌基督作為末世審判官的角色再次降臨，這一點符合祂是榮耀之主的觀念，因為祂將要以擁有至高無上主權者的身分再來。⁶⁸

基督作為主的地位，似乎也出現在了雅各書五章 14~15 節。長老奉主的名用油膏抹患病的人，而主將要使他們站起來。奉主的名膏抹病人——此處的主很可能是指耶穌基督。這也就是說，耶穌

⁶⁴ 見 L. Johnson 1995: 220-21; Davids 1982: 106-07 對各種可能性的討論，以及 Dibelius 1975: 127-28; L. Cheung 2003: 246 對各種可能性的認真權衡。勞斯（Laws 1980: 95-97）認為「榮耀」是作為同位語。

⁶⁵ Davids 1982: 107；參 Bauckham 1999b: 138; Edgar 2001: 61。

⁶⁶ L. Johnson 1995: 50 如此認為。

⁶⁷ Bauckham 1999b: 138；參：L. Cheung 2003: 250。包衡也認為雅各書五章 7 節引喻了何西阿書六章 3 節（Bauckham 1994: 43-44），這表明，舊約聖經提到的雅威的降臨，現在與耶穌基督的再來連在一起。艾格（Edgar 2001: 62）對這些引用持更審慎的態度。切斯特（Chester 1994: 43-44）低估了雅各書的基督論。

⁶⁸ 這在 Davids 1982: 182; Bauckham 1999b: 139 中得到正確的強調。亦見 Laws 1980: 208-09。

是主，祂使病人站起來（雅五 14~15）。⁶⁹ 此處與對觀福音和使徒行傳的對應關係也表明：耶穌基督是施行醫治的那位，病人是奉祂的名而被膏抹的（參：太七 22；可六 7；路十 17；徒三 6~8、16，四 9~12）。在雅各書二章 7 節，信徒所敬奉的尊名很可能是耶穌基督的名。⁷⁰ 在舊約聖經中，按主的名被稱呼，這主顯然是指雅威（參：申二十八 10；賽四十三 7；耶十四 9；摩九 12），因此，此處提及耶穌，顯示了耶穌的神性。我們從這兩組經文中都看到，耶穌顯然擁有屬神的權柄，因為醫治是呼求祂的名而得的，祂擁有至高無上的權柄醫治患病的人。另外，信徒對祂名的呼求也表明了祂的神性地位。祂是信心所指對象，這一點也表明了耶穌的中心地位（雅二 1）。⁷¹ 雅各在談論信心和行為的關係這一重要主題時（雅二 14~26），我們可以推斷，他所想到的是對基督的信心。在猶太教背景之下說基督是信心所指對象，這其實表明了一個崇高的——儘管是隱含的——基督論。

雅各書缺少像保羅書信、希伯來書、約翰著作、甚至對觀福音那樣充分闡述的基督論。⁷² 儘管如此，我們必須小心，不應對針對具體現實情況而寫的一封信期望過高，不應試圖從中解讀出雅各的整個世界觀。即便在有限的對耶穌基督的提及中，我們也看到了雅各書中崇高基督論的端倪。耶穌是以色列的彌賽亞，是榮耀的

⁶⁹ 見 L. Johnson 1995: 331-33；參 Dibelius 1975: 253; Laws 1980: 227-29; L. Cheung 2003: 250。強生（L. Johnson 2002: 214）對這些經文的分析與筆者的分析是相容的，儘管他得出的結論略微不同。

⁷⁰ 正如 Laws 1980: 105; Dibelius 1975: 140-41; L. Johnson 1995: 226; Bauckham 1999b: 139 所認為的。Davids 1982: 113; Moo 2000: 109 對此不那麼肯定。

⁷¹ 此處的希臘文（*tēn pistin tou kyriou hēmōn Iēsou Christou*）應該理解為受詞所有格：「信奉我們榮耀的主耶穌基督。」L. Johnson 1995: 220 持相反觀點。持正確觀點的是：Moo 2000: 100-01; Davids 1982: 107; Laws 1980: 94; Dibelius 1975: 127-28。

⁷² 儘管如此，雅各與保羅的基督論，比人們經常認為的更接近（見 Bauckham 1999b: 139）。

主。作為萬有之主，祂顯然擁有與神同等的地位——祂要再來，審判這個世界。只有那些相信祂並且在日常生活中活出這一信心的人才會在末日得救。

彼得前書

耶穌是基督

彼得前書基督論的形成，源自對現實問題和與救恩有關之問題的關注。在本書中，我們看不到像出現在約翰福音一章 1~18 節；腓立比書二章 6~11 節；歌羅西書一章 15~20 節；或希伯來書一章 1~3 節那樣的對基督論的闡述。儘管如此，彼得的基督論——至少部分地——依然在這封致多個教會的書信中閃現出來。耶穌的受苦和得榮耀——接下來對此有詳細討論——是紮根於舊約聖經的。因此，在彼得前書中，「基督」這一頭銜並不是多餘的。無論彼得使用的是「耶穌基督」（彼前一 1、2、3、7、13，二 5，三 21，四 11）、「基督」（彼前一 11、19，二 21，三 15、16、18，四 1、13、14，五 1、10、14）或「基督的靈」（彼前一 11），「基督」這一頭銜的意思是「彌賽亞」，都保留了其原本的意義。按照彼得的思想，耶穌是舊約聖經中應許的彌賽亞——祂實現了大衛之約。在使用「基督」一詞的一些例子中，彼得定睛在舊約聖經預言的實現上（彼前一 11、19，二 21），或強調基督的受苦和榮耀（彼前三 18，四 1、13、14，五 1、10、14），而後者其實與預言的實現也是密切相關的。彼得使用的與「基督」一詞有關的片語包括：「在基督裏」（彼前三 16，五 10、14）、「為基督的名」（彼前四 14）和「因這名」（彼前四 16），然而，與介詞「藉著」一起使用時，他總是說「藉著耶穌基督」（彼前二 5，四 11）。在彼得前書，「在基督裏」這種用語似乎等同於「基督徒」，而不是像保羅書信那樣指稱與基督的聯合——儘管彼得前書五章 10 節接近保羅的用法。我們可以使用彼得前書一章 20 節的內容來概括有關基督之

預言的實現：「基督在創世以前是預先被神知道的，卻在這末世才為你們顯現。」末世已經在耶穌基督裏破曉，應許實現的世代已經到來。祂來完全實現預言——這一點是被神「預知」的。在歷史開始之前，神就已經命定了要發生的一切。基督被預知這樣的陳述是否蘊涵了祂的「先存性」呢？這節經文過於簡單，因此很難如此斷定，但是，權衡正反兩方面的論據來看，神對「基督」的預知很可能暗涵了基督的先存性，因為經文中（彼前一 20）有關「顯現」的語言暗示了這一點。⁷³

耶穌是主

既然耶穌是榮耀的主，信徒就當「心裏尊主基督為聖」（彼前三 15）。祂是「牧人監督」，或「神的群羊」的「牧長」（彼前二 25，五 4）。彼得是受差遣的，是「耶穌基督的使徒」（彼前一 1），因此，他的權柄是領受的，並不是來自他本人的意志。基督徒「信」而且「愛」耶穌基督，尊祂為主（彼前一 8），他們的「靈祭」唯有「藉著耶穌基督」才是「神所悅納的」（彼前二 5）。正如我們在前面指出的，對基督的信仰表明了崇高的基督論，因為唯有神才應當是信心的對象。作為被高舉的一位，主耶穌將來還要顯現（彼前一 7、13，五 4）。祂將要賞賜祂的子民，按照所已經命定的使歷史圓滿結束。彼得也將舊約聖經中描述雅威的一節經文應用在耶穌基督身上。⁷⁴ 詩篇作者懇求讀者「要嘗嘗主恩的滋味，便知道祂是美善」（詩三十四 8）。很明顯，彼得前書二章 3 節將該經文應用在耶穌基督身上，而在彼得前書二章 4 節繼續展開的論述則毫無疑問地支持了這一結論。因此，耶穌基督擁有與雅威同等的地位。另一方面，正如在保羅書信中那樣，神被稱為「我們主耶穌

⁷³ 正如 Michaels 1988: 67; Schelke 1980: 50; Schreiner 2003: 88n144 所正確認為的。Dunn 1996a: 236-37 持相反觀點。

⁷⁴ 正如 Michaels 1988: 90; McCartney 1989: 73; J. Elliott 2000: 403; Brox 1986: 93 所認為的。

基督的父神」（彼前一 3）。父的優先性似乎也得到了保留。我們看到，彼得秉承了新約聖經慣常的觀點：耶穌擁有與雅威同等的地位，而同時獨一神論又沒有被抹殺。基督的先存性同樣也沒有削弱父的地位，因為基督的工作是使父得榮耀（彼前四 11）。神在基督裏的拯救工作是天父得榮耀的手段。

耶穌的苦難和榮耀

彼得寫信給正為信仰而受苦的教會，因此他也帶領讀者注意到耶穌的苦難以及隨後的榮耀（彼前一 11）。耶穌為其子民的緣故而受苦，這一點在本書信中反復提及，尤其是如果我們將耶穌的死亡也包括進來的話（彼前一 2、11、18~19、21，二 21~24，三 18，四 1、13，五 1）。很顯然，耶穌是一個人，因為祂受過苦，經歷過死亡。先知們預言了耶穌的苦難和榮耀（彼前一 10~12），因此，耶穌實現了神向來為基督命定的命運。舊約聖經中羔羊的獻祭展望了一個即將到來的更美的祭物（彼前一 19）。這裏提到的羔羊不能侷限為逾越節的羔羊——也就是利未記所規定的羔羊的獻祭，也不應侷限為以賽亞書五十三章 7 節的羔羊。彼得寬泛地使用了舊約聖經中有關羔羊的背景，以此來教導說：耶穌是神的毫無瑕疵的寶貴羔羊，祂的血把神的子民救贖出來，脫離了虛妄的行為（彼前一 18~19）。⁷⁵ 提及毫無玷污、毫無瑕疵的羔羊表明，耶穌是無罪的，是完美的祭物。彼得明確宣告：耶穌「沒有犯罪，口裏也沒有詭詐」（彼前二 22）。祂是「義的」，卻為「不義的」而受苦並受死（彼前三 18）。⁷⁶ 耶穌是一位真正的人，然而，與所有其他人相比，祂又是截然不同的，因為祂從未犯過罪。

在舊約聖經中，所灑的血（民十九 4、18~19、21；參：出二十四 6~8）預表了基督所流出的血，藉此使人的罪得以赦免（彼前

⁷⁵ 見 Schreiner 2003: 86-87 的討論。

⁷⁶ 或許這裏引喻了以賽亞書五十三章 11 節（Zimmerli and Jeremias 1957: 91）。

一 2）。我們再次看到，耶穌實現了舊約聖經所預表的。在有關舊約聖經預言實現的實例中，最引人注目、最意義深遠的是耶穌作為「耶和華的僕人」的角色。⁷⁷ 彼得毫無疑問地確信，以賽亞書五十三章指向了耶穌。耶穌沒有犯罪，心裏也沒有詭詐（彼前二 22）——這應驗了以賽亞書五十三章 9 節的內容。「擔當了人的罪」（彼前二 24）這一點回頭指向以賽亞書五十三章 4 節和 9 節。因祂受的鞭傷所帶來的醫治（彼前二 24），可以在以賽亞書五十三章 5 節找到先例。祂的子民像羊一樣迷路（彼前二 25），這使人想到以賽亞書五十三章 6 節。基督按命定所要遭受的苦難，藉著舊約聖經的獻祭和有關耶和華的僕人的篇章而描繪出來。赦罪是藉著基督的流血而成就的，祂代替祂的子民而死。祂的死是「義的代替不義的」而死，這成為罪人被引到神面前所憑藉的手段（彼前三 18）。在彼得前書中，基督的死是替代性的。祂代替不義之人而死，而且作為「主的僕人」，祂的死是為不義之人的罪代贖，這樣，他們當受的刑罰就歸到了基督的身上。耶穌的死也被視為贖價（彼前一 18~19）。祂藉著自己的血將信徒從他們的罪中釋放出來，因此，這裏顯然是指救贖所付之贖價。⁷⁸ 在舊約聖經中，虛妄的行為與異教的拜偶像有關（如：利十七 7；王上十六 2；王下十七 15；詩二十三 4⁷⁹）。藉著基督的死亡，信徒已經得到自由，不再服事假神，轉而服事永活的真神。

預言的實現不僅體現在基督的受苦上，也體現在祂被高舉之後所得到的榮耀上。在指出「先受苦，後得榮耀」這一模式時，彼得很可能是想鼓勵在當時飽受困苦的信徒，讓他們知道，在經歷苦難之後，他們要得享榮耀（彼前一 6~7，四 12~14，五 6、10~11；

⁷⁷ 見 Cullmann 1963: 75 = 庫爾曼 1965: 78。

⁷⁸ 關於新約聖經中的救贖這一主題的有幫助的分析，見 Marshall 1974。

⁷⁹ 從這些經文的《七十士譯本》來看，顯然是如此引喻的，因為使用的詞是 *mataios*。

參：五 1~4)。⁸⁰ 給信徒帶來力量的盼望根源於基督的復活(彼前一 3, 三 21), 祂的復活向所有人顯明：神已經為祂辯護，立祂為主了。彼得前書三章 22 節聲稱，祂現在坐在神的右邊，所有天使和有能力的都服從了祂，這裏很可能是引喻詩篇一一〇篇 1 節。神使之從死裏復活的這位，神也賜給祂「榮耀」(彼前一 21)，而彼得前書三章 22 節指出，祂現在所擁有的榮耀包括祂在神的右邊施行統治。彼得也在有關「活石」的預言中暗指了耶穌的復活。當彼得指出耶穌是「活石」時(彼前二 4)，「活」這個詞可能指向了祂的復活。聲稱耶穌是「房角石」，也表明了祂的復活和榮耀(彼前二 6~7; 參：詩一一八 22; 賽二十八 16)。⁸¹ 如前所指，耶穌本人引述了詩篇一一八篇，來暗示將來神要為祂辯護(太二十一 42 與其平行經文)。在使徒行傳中，彼得引述了同一段經文，他藉此想表達的是：被釘十字架、被人拋棄的耶穌，已經從死裏復活，被立為房角的頭塊石頭了(徒四 10~11)。彼得前書也是沿著同樣的軌道而運行的。耶穌這位曾經受苦並且被祂的百姓所棄絕的，現在已經被神高舉和辯護，成了房角的頭塊石頭。此處使用的意象指向了耶穌的復活和被高舉。

總之，在彼得前書中，彼得在其基督論中突出了預言的實現這一點，此書信也遵循了新約聖經的一個模式，即把基督論和救恩論二者緊密連在一起。彼得對抽象化的、理論化的基督論並不感興趣。耶穌是基督，是「主的僕人」，祂的受苦和死亡為信徒成就了救贖和赦免。祂實現了舊約聖經的預言——祂是大衛的兒子，是為其百姓獻上的毫無瑕疵的羔羊。祂是受苦者，也是得榮耀者，祂在天上以主的身分作王掌權。將來，祂要在榮耀中再來。事實上，彼得甚至將舊約聖經中描述雅威的一段經文應用在耶穌身上，這表

⁸⁰ 關於該主題的一個富有啟發性的研究，見 Bechtler 1998。

⁸¹ 有人主張，此處所指是壓頂石 (Longenecker 1970: 51-52)。但是，更有可能是房角石 (見 McKelvey 1961-1962; Michaels 1988: 103; J. Elliott 2000: 425; Schreiner 2003: 109)。

明：父和耶穌基督享有同等的地位。但是，甚至在此，彼得提醒讀者：他們已經品嚐到了主耶穌的美好。祂的受苦和榮耀具有重大意義，因為它們預示了信徒在經歷苦難之後的榮耀。耶穌的死對彼得來說是極為寶貴的，因為它把人從虛無的生活中救贖出來，因此彼得的崇高基督論牢固地支撐著向信徒發出的呼召：相信基督能夠成就末世的救恩。

彼得後書

我們本可以一起探視彼得前書和彼得後書的基督論，因為相反於許多新約聖經學者的觀點，筆者認為有很強的論據證明兩封書信均出自彼得手筆。⁸² 由於彼得前書和彼得後書所關注的問題不同，而且猶大書和彼得後書又包含相似的內容，因此，筆者決定在探視彼得後書之後緊接著探討猶大書。正如到此為止，筆者針對其他新約聖經著作所強調的那樣，我們不應該期望這兩封書信能夠包含全面的有關基督論的闡述，因為兩封書信在內容上都有特定的目的。兩封書信都是為回應困擾教會的假教師而寫的。似乎看來，兩位作者都沒有充裕的時間來撰寫有關福音的全面闡述(參：猶 3)。

耶穌是彌賽亞和主

鑑於彼得後書篇幅的簡短以及其特定情景之目的，我們可能對它的基督論只有極少的期待。但儘管本書信簡短，其基督論卻具有出人意料的分量。⁸³ 我們首先注意到的是彼得所默認的一個真理：耶穌是彌賽亞。他在本書信中經常提到「耶穌基督」(彼後一 1、8、11、14、16，二 20，三 18)。彼得並沒有詳細闡明「基督」這一頭銜的意義，但是對該詞的反復使用表明：耶穌的彌賽亞地位對

⁸² 這在當今的學術界是少數派觀點。關於與最近學術研究的互動以及為此書正典性的辯護，見 Schreiner 2003: 21-36, 255-76。

⁸³ 關於針對彼得後書基督論而作的詳盡探討，見 Callan 2001。

彼得來講是早已接受的事實。耶穌作為主的身分在本書信中也是很突出的。彼得最喜歡的表達之一是「主耶穌基督」（彼後一 8、11、14、16，二 20，三 18；參：三 2），儘管我們很快就會看到，在一些經文中，他為這一頭銜加添了「救主」一詞。耶穌還被描述為是以自己的死把他們買出來的主（彼後二 1）。耶穌是擁有至高主權的主，是被神高舉為彌賽亞和主的那位。因為耶穌是主，彼得就是祂的僕人和使徒（彼後一 1）。「永遠的國」屬於主耶穌基督（彼後一 11）。在一些經文中，「主」一詞用於指神（彼後二 9、11，三 8~10、15），儘管在彼得後書三章的經文中，也可以認為「主」是指基督。既然「主」這一稱謂交替使用來指「神」和「基督」，它表明了耶穌基督在本書信中的崇高地位。⁸⁴

耶穌是子

還有更加有力的證據證明了耶穌的崇高地位。作為主，耶穌基督將帶著大能再來（彼後一 16）。在祂登山變像時，父將「尊貴」和「榮耀」賜給祂，這證明耶穌是父的「愛子，我所喜愛的」（彼後一 17）。正如我們在探視該表述在福音書中的意義時所指出的，耶穌是子的身分表明：祂既是真以色列，又是神獨特的兒子。神對耶穌的喜悅使人回想到以賽亞書中耶和華的僕人（賽四十二 1）。彼得訴諸於登山變像這一事件，因為它展望將來，如同是將來基督再來的序曲。登山變像證明了耶穌對將來事件所擁有的主宰權柄，也就是說，榮耀和尊貴將永永遠遠屬於祂。耶穌的「威榮」（*megaleiotēs*）指向了祂的神性。*Megaleiotēs* 一詞在此未必是指神性（參：《以斯拉一書》一 4，四 40；耶四十 9《七十士譯本》），但是它也可以用於指神（路九 43）。彼得很可能使用該詞來指出耶

⁸⁴ 例如，在彼得後書三章 10 節，「主的日子」可能是指基督的來臨，但在彼得後書三章 12 節我們看到的是「神的日子」。史達爾（Starr 2000: 30）認為，此處的證據支持基督的神性。

耶穌在將來再來時所要彰顯出來的主的地位和神性。祂是那美麗的「晨星」，將在末日出現（彼後一 19）。

耶穌是神

如果說以上所述證據中的一些依舊顯得模糊不清的話，那麼，在本書信甫一開始的第一節，彼得就稱呼耶穌是「神」。他在此提到「我們的神和救主耶穌基督之義」（彼後一 1）。⁸⁵ 那些閱讀中英文譯本的讀者可能很自然地認為，這裏所指的對象有兩個，因此認為神和耶穌是區分開的。然而，從希臘文本來看，「神」和「救主」二詞都處在同一個定冠詞之下（*toū theou hēmōn kai sōtēros Iēsou Christou*）。按照已經得到最近研究證實的夏普（Granville Sharp）規則，⁸⁶ 如果兩個單數名詞由連詞 *kai* 連接，而且同受一個冠詞的限定，那麼，它們指的是同一個實體。該規則僅限於普通名詞，不適用於專有名詞。在這一點上，中英文譯本的讀者很容易受到誤導，因為在希臘文中，「神」和「救主」都不是專有名詞。因此，這裏的語法已經清晰到不能再清晰的地步：在這節經文中，耶穌同時被稱為神和救主（參《和合本》小字）。⁸⁷ 彼得後書極為顯著的崇高基督論發出耀眼的光芒。

在彼得前書，我們找不到對基督神性作出如此明確的斷言。在彼得的第一封書信中，他強調了基督的受苦和隨之而來的榮耀，因為對那些正在經受試煉、被非信徒壓迫的信徒來說，苦難同時也是通向榮耀的道路。為何彼得後書反而如此強調基督的神性呢？或

⁸⁵ 卡蘭（Callan 2001: 253）評論說：「在本書信的第一節，彼得後書的作者稱耶穌為神。」他認為這一觀點得到了語法的支持。關於對該觀點的支持，見 Bauckham 1983: 168-69; Starr 2000: 29; Paulsen 1992: 104-05。

⁸⁶ 關於一個詳盡且令人信服的研究，見 Wallace 1996: 270-91 = 華勒斯 2011: 283-304，尤其是他對彼得後書一章 1 節的評論（276-277 = 290 頁）。

⁸⁷ 關於對這一結論的支持，見 Harris 1992: 229-38 的認真的研究。

彼得來講是早已接受的事實。耶穌作為主的身分在本書信中也是很突出的。彼得最喜歡的表達之一是「主耶穌基督」（彼後一 8、11、14、16，二 20，三 18；參：三 2），儘管我們很快就會看到，在一些經文中，他為這一頭銜加添了「救主」一詞。耶穌還被描述為是以自己的死把他們買出來的主（彼後二 1）。耶穌是擁有至高主權的主，是被神高舉為彌賽亞和主的那位。因為耶穌是主，彼得就是祂的僕人和使徒（彼後一 1）。「永遠的國」屬於主耶穌基督（彼後一 11）。在一些經文中，「主」一詞用於指神（彼後二 9、11，三 8~10、15），儘管在彼得後書三章的經文中，也可以認為「主」是指基督。既然「主」這一稱謂交替使用來指「神」和「基督」，它表明了耶穌基督在本書信中的崇高地位。⁸⁴

耶穌是子

還有更加有力的證據證明了耶穌的崇高地位。作為主，耶穌基督將帶著大能再來（彼後一 16）。在祂登山變像時，父將「尊貴」和「榮耀」賜給祂，這證明耶穌是父的「愛子，我所喜愛的」（彼後一 17）。正如我們在探視該表述在福音書中的意義時所指出的，耶穌是子的身分表明：祂既是真以色列，又是神獨特的兒子。神對耶穌的喜悅使人回想到以賽亞書中耶和華的僕人（賽四十二 1）。彼得訴諸於登山變像這一事件，因為它展望將來，如同是將來基督再來的序曲。登山變像證明了耶穌對將來事件所擁有的主宰權柄，也就是說，榮耀和尊貴將永永遠遠屬於祂。耶穌的「威榮」（*megaleiotēs*）指向了祂的神性。*Megaleiotēs* 一詞在此未必是指神性（參：《以斯拉一書》一 4，四 40；耶四十 9《七十士譯本》），但是它也可以用於指神（路九 43）。彼得很可能使用該詞來指出耶

⁸⁴ 例如，在彼得後書三章 10 節，「主的日子」可能是指基督的來臨，但在彼得後書三章 12 節我們看到的是「神的日子」。史達爾（Starr 2000: 30）認為，此處的證據支持基督的神性。

耶穌在將來再來時所要彰顯出來的主的地位和神性。祂是那美麗的「晨星」，將在末日出現（彼後一 19）。

耶穌是神

如果說以上所述證據中的一些依舊顯得模糊不清的話，那麼，在本書信甫一開始的第一節，彼得就稱呼耶穌是「神」。他在此提到「我們的神和救主耶穌基督之義」（彼後一 1）。⁸⁵ 那些閱讀中英文譯本的讀者可能很自然地認為，這裏所指的對象有兩個，因此認為神和耶穌是區分開的。然而，從希臘文本來看，「神」和「救主」二詞都處在同一個定冠詞之下（*tou theou hēmōn kai sōtēros Iēsou Christou*）。按照已經得到最近研究證實的夏普（Granville Sharp）規則，⁸⁶ 如果兩個單數名詞由連詞 *kai* 連接，而且同受一個冠詞的限定，那麼，它們指的是同一個實體。該規則僅限於普通名詞，不適用於專有名詞。在這一點上，中英文譯本的讀者很容易受到誤導，因為在希臘文中，「神」和「救主」都不是專有名詞。因此，這裏的語法已經清晰到不能再清晰的地步：在這節經文中，耶穌同時被稱為神和救主（參《和合本》小字）。⁸⁷ 彼得後書極為顯著的崇高基督論發出耀眼的光芒。

在彼得前書，我們找不到對基督神性作出如此明確的斷言。在彼得的第一封書信中，他強調了基督的受苦和隨之而來的榮耀，因為對那些正在經受試煉、被非信徒壓迫的信徒來說，苦難同時也是通向榮耀的道路。為何彼得後書反而如此強調基督的神性呢？或

⁸⁵ 卡蘭（Callan 2001: 253）評論說：「在本書信的第一節，彼得後書的作者稱耶穌為神。」他認為這一觀點得到了語法的支持。關於對該觀點的支持，見 Bauckham 1983: 168-69; Starr 2000: 29; Paulsen 1992: 104-05。

⁸⁶ 關於一個詳盡且令人信服的研究，見 Wallace 1996: 270-91 = 華勒斯 2011: 283-304，尤其是他對彼得後書一章 1 節的評論（276-277 = 290 頁）。

⁸⁷ 關於對這一結論的支持，見 Harris 1992: 229-38 的認真的研究。

許，這與假教師對基督將來再來之事實的否定有關。作為回應，彼得強調了耶穌的尊貴、榮耀和威嚴。事實上，耶穌是全然的神，並且因此是具有至高無上主權的歷史的主，祂將要實現其全部的應許。

彼得後書一章 3~4 節或許也指出了基督的神性，因為這些經文提到祂的「神能」，以及信徒也「與神的性情有分」。⁸⁸ 關於此處到底是指神還是基督，釋經者之間存有爭議。對此，很難作出決定。不過，權衡正反兩方面的論據來看，彼得似乎是指基督。即便這一判斷是錯誤的，這段經文本身的模糊性也表明，彼得並沒有仔細區分神的神性和基督的神性，因此讀者並不肯定此處的具體所指。史達爾（Starr）正確地指出：「儘管在彼得後書一章 3~4 節，彼得本可以很容易地具體指明基督的動作者的身分，他卻滿足於僅僅暗示它，如此為將動作者理解為是神而留下了餘地。這其實並不特別令人感到意外，因為彼得後書本可以早就默認：在基督後面站著的是神——是神促成了與基督有關的事件。」⁸⁹

另外還有一個證據支持耶穌基督和神的平等地位。「願恩惠、平安因你們認識神和我們主耶穌多多地加給你們」（彼後一 2）。乍看之下，我們可能會認為這是夏普規則的另一個例子，因為「神」和「耶穌」是以連接詞 *kai* 連接的兩個單數名詞，而且二者處在同一冠詞的限定之下（*tou theou kai Iēsou tou kyriou hēmōn*）。然而，該規則在此並不適用，因為「耶穌」是專有名詞。因此，「神」和「耶穌」是兩個不同的指涉。不過，這節經文將神和耶穌放置在同一平面上，因為恩惠和平安藉著「神」和「耶穌」而在信徒生命中達致最高程度。本書信的最後一節經文總括了彼得的整個教導，他吩咐讀者「要在我們主救主耶穌基督的恩典和知識上有長進」（彼後三 18）。緊接著，彼得立刻補充道：「願榮耀歸給祂，從今直到永遠。」既然耶穌是最接近的先行詞，彼得是在將所有的

⁸⁸ 正如 Callan 2001: 253-54 所認為的。

⁸⁹ Starr 2000: 34。

榮耀都歸給耶穌。⁹⁰ 然而，榮耀只應屬於神，因此，我們看到：耶穌被賦予與神自己同樣的地位和尊貴（參：彼後一 17）。⁹¹ 另外，我們明顯看到：儘管耶穌是神，「在彼得後書中，神和耶穌顯然也是有所區別的。」⁹²

耶穌是救主

彼得並不熱衷於有關耶穌基督神性的抽象討論。⁹³ 耶穌作為彌賽亞、主、以及神的地位之所以重要，是因為祂是救主。神拯救人的義已經藉著「救主耶穌基督」賜給了信徒（彼後一 1、11；參：三 2）。絕大多數學者認為，彼得後書一章 1 節的「義」（*dikaio-synē*）是指基督的公平一視同仁——救恩平等地屬於猶太人和外邦人，或者平等地屬於讀者和使徒。然而，在此，彼得使用的是來自舊約聖經的語言。基督徒已經同得（*lachousin*）信心這一禮物，「義」也應該在其舊約聖經的背景下來解釋。因此，這裏的義指的是基督為其百姓而施行的拯救行為。⁹⁴ 這符合本節經文對耶穌基督是救主這一點的強調。我們很難知道彼得後書一章 3~4 節中的擁有神能者到底是神還是基督，不過後者更有可能。無論如何，這幾節經文強調了救恩作為一件禮物的特徵。基督已經將一切關乎將來世代之生命和虔敬的事賜給我們，而且這些事也會幫助我們過一個討神喜悅的生活。祂已經憑藉其有效的恩典「召」（*kalesantos*〔彼

⁹⁰ 卡蘭（Callan 2001: 255）指出，「彼得後書使用通常只用於神的那種頌讚之詞來讚美耶穌。」

⁹¹ Callan 2001: 255; Caulley 1982: 116; Fuchs and Reymond 1980: 69。

⁹² Callan 2003: 256。卡蘭（Callan 2003: 259）繼續說道：「耶穌在登山變像時被顯明為神的兒子，從這一意義上講，祂是神。祂與神也是不同的，因為祂是子，而不是神自身。」卡蘭（Callan 2003: 263）總結說，彼得後書的作者並沒有提供一個系統的解決方案，來解釋耶穌如何是神而又不同於神的，但有一點是明顯的：多神論是不被接納的。

⁹³ 見 R. Martin 1994: 158-60。

⁹⁴ 關於對這一解釋的支持，見 Schreiner 2003: 286。

前一 3)) 信徒進入新的生命。信徒已經得到應許，得以與神的性情有分。彼得在此並不是意指信徒的「神化」(deification)，就好像他們變成了「一個個小神」(little gods) 似的。「與神的性情有分」指的是他們在道德上變得像神。⁹⁵ 甚至在現今這一邪惡的世代，信徒已經變得像神，因為他們已經脫離了世上從情慾來的敗壞(參：彼後二 20)，但是，道德上的完美唯有當耶穌基督再來時才會最終實現。基督的工作也可以用如下語言來表達：基督將信徒從罪中「買出來」(agorazō [彼後二 1])。換句話說，信徒被基督從罪的奴役中救贖和解救出來。基督的死成為一種手段——藉此，新的生命已經被買來，歸給了那些認識神和基督的人。

救恩是藉著認識主耶穌而來的(彼後一 2~3、8)。彼得經常強調在基督裏面之新生命的個人面向。信徒不但從罪中被釋放出來，而且認識神和耶穌基督。那些過聖潔生活的人將要進入救主的國度(彼後一 11)。那些已經接受祂為救主，卻又棄絕祂的人將會受到咒詛，將來面臨地獄的審判(彼後二 20)。真正的救恩不能僅僅侷限為最初接受耶穌為主的那個決定，因為那些得到末日救恩的人應該堅持忍耐，直到末了。這種末日救恩是藉著「在我們主救主耶穌基督的恩典和知識上有長進」而得到的(彼後三 18)。基督的恩典確保了屬祂之人的得救，直到祂再來的日子。主知道如何搭救信徒(彼後二 9)，以確保他們不致離棄真道。

彼得後書強調，耶穌是彌賽亞，因為祂實現了神向大衛所立的聖約應許。彼得沒有深入探索那種聖約應許的實現，而只是在其著作中默認了這一點。祂也強調，耶穌不但是主，也是神。基督作為主的地位和祂的神性支持了祂將來要在榮耀中降臨這一點。主的再來是一個具有爭議的問題，因為假教師懷疑基督的再來。另外，彼得尤其強調：耶穌是祂百姓的救主。這一救恩是藉著認識神和耶穌基督而體驗到的。這樣，神的拯救應許得以實現(彼後一 4)。

⁹⁵ 關於對此觀點的支持，見 Starr 2000，他認真地探視了與其他文獻資料平行對應的地方。

彼得特別強調了忍耐的必要，只有這樣，他們才能得到神所應許的獎賞。

猶大書

耶穌是主

儘管猶大書內容簡短，該書信的基督論卻很突出。⁹⁶ 在舊約聖經中，摩西和其他人稱為雅威的僕人。猶大在他的書信一開始便稱自己為「耶穌基督的僕人(doulos)」(猶 1)。如果猶大是基督的僕人，那麼，耶穌就是他的主人和主宰。耶穌作為主的地位顯然是猶大基督論的中心特徵，因為偷著進來者「不認獨一的主宰我們主耶穌基督」(猶 4)。至於到底他們否認哪一具體的有關基督主宰地位的教義，猶大書隻字未提。然而，偷入者的生活方式體現出他們否認基督作為主的地位——他們放蕩的生活方式表明他們將有關恩典的信息當成了放縱情欲的機會。⁹⁷ 「我們主耶穌基督之使徒」這一短語(猶 17)表明：那些被授予此職分的人是在基督的指引下傳達他們的教導。只有那些蒙主憐憫的人才會在末日得到永生(猶 21)。事實上，那些能堅持到底的人之所以能夠如此，是因為他們「被」耶穌基督保守，或「為」耶穌基督而被保守(猶 1)。我已經在其他地方論證過，前者的可能性更大。⁹⁸ 如果這一解釋是正確的，那麼，這裏的意思是：耶穌堅固祂的百姓，以便使他們避免背道之罪。按照另一種理解，耶穌是其百姓的末世的命運。屬於神的榮耀和尊貴是「因我們的主耶穌基督」歸於祂的(猶 25)。神不是不顧基督——或離開基督——而得到榮耀的，而正是藉著基督而得到榮耀。

⁹⁶ 包衡(Bauckham 1990: 312-13)認為，根據猶大書的內容，「基督是神救恩和審判的末世執行人，」也是彌賽亞。

⁹⁷ 正如 Bauckham 1990: 303 所認為的。

⁹⁸ 見 Schreiner 2003: 430-31。

作為榮耀的主，耶穌將會再來，並且審判一切不敬虔的人（猶 14~15）。猶大在此引用了《以諾一書》第九章。在《以諾一書》中，預言顯然是指向了神。猶大將提到神的審判的經文應用在基督身上，這樣做，猶大其實是沿襲了新約聖經其他作者的先例（參：帖前三 13；帖後一 7；啟十九 13、15，二十二 12）。⁹⁹ 猶大書 14 節中的動詞 *ēlthen* 是不定過去式（aorist），但《新耶路撒冷聖經》（NJB）正確地翻譯成將來式（「將要降臨」），這等同於「預言的完成式」（prophetic perfect）。¹⁰⁰ 猶大在此提到的是基督的第二次來臨。與祂一同降臨的「聖者」是祂的天使。基督的再來遵循了神在西奈山上顯現的模式。在西奈山上，祂「帶著萬萬聖者來臨」（申三十三 2《呂振中譯本》）。¹⁰¹ 撒迦利亞展望著將來的一天，到那日，「耶和華我的神必來臨，所有的聖者都與祂同來」（亞十四 5）。當耶穌再來時，天使將伴隨祂同來，這一點在新約聖經其他地方也有明確的教導（太十六 27，二十五 31；可八 38；路九 26；帖前三 13；帖後一 7）。天使隨著耶穌而來，這一點表明：再來這一事件將是令人驚異的，也是滿有威嚴的。¹⁰²

耶穌是基督

在結尾之際，我們應該指出：相對而言，猶大比較常談及耶穌是基督（猶 1、4、17、21、25）。在猶大書中，「基督」這一頭銜

⁹⁹ 本段接下來的那些句子取自 Schreiner 2003，稍作修改。

¹⁰⁰ 正如 Porter 1994: 37 = 波特 2013: 38; Bauckham 1983: 93-94 所認為的。

¹⁰¹ 正如 Charles 1990: 111-12 所認為的；參 Bauckham 1990: 288。關於以諾預言在舊約聖經中的先例，見 J. VanderKam 1973; Bauckham 1983: 288-302。

¹⁰² 猶大書 5 節也可能是指耶穌、而不是主神（即父神）。若果真如此，我們就有了一個支持先存性的強而有力的經文，因為這提到了耶穌將以色列從埃及拯救出來的事件（正如 Fossum 1987; Gathercole 2006:35-41 所認為的）。

幾乎肯定是具有重大意義的，因為有不少證據支持猶大是來自巴勒斯坦猶太教群體的。他從《摩西遺訓》（猶 9）和《以諾一書》（猶 14~15）中引述傳統教導。舊約聖經的傳統遍佈整個書信（猶 5~7、11），甚至在他參考舊約聖經時——比如在有關天使犯罪的故事中（猶 6），這一舊約聖經的故事（創六 1~4）也是猶太傳統的一個主題。因此，當猶大稱耶穌為基督時，該頭銜保留了其重大意義，表明耶穌是應許中的大衛的兒子。

約翰書信

約翰書信和約翰福音有著密切關係。儘管有些人對此持保留態度，但二者風格的相似表明它們出自同一位作者手筆。在約翰一書和約翰二書中，基督論佔據了主要地位，因為我們可以從這兩封書信明顯看到，反對者提供了另一版本的基督論。他們好像倡導了幻影派的基督論（docetic Christology）——聲稱作為基督的耶穌並不是真正的、全然的人。他們可能從對約翰福音的不同解讀中得出了這樣的觀點，但是，這樣的解讀看來並無說服力，因為該福音書宣告說「道成了肉身」（約一 14），而且是以「成為肉身的道」的死亡和復活結束的。約翰三書的情形與之不同，該書信是在回應不同類型的爭議。事實上，在這封書信中，耶穌甚至都未被提及。無論如何，從約翰書信中我們可以明顯看到：基督論和救恩論是緊密焊接在一起的。那些不相信耶穌是基督成了肉身的人就不會有永生。

耶穌是基督

因為約翰一書中的分裂分子否認耶穌是真正的人，所以約翰將注意力集中在歷史的耶穌身上，同時卻沒有否認祂是全然的神。書信的第一節是在回顧過去，約翰在回憶他曾聽見、曾親眼看見、曾親手摸過的道（約壹一 1）。這些反思內容的主題是「生命的

道」——即耶穌本人。¹⁰³ 我們應該指出，在第一節經文中，這些動詞是如何以「摸過」達致頂峰的，結果，隨著每一個新的動詞的出現，耶穌的歷史真實性便得到更進一步的強調。我們可以聽說過某人，但並非見過；我們可以見過某人，卻未曾摸過。這樣，約翰以「聽」開始，進而是「見」，而高潮出現在「摸」。藉著提醒讀者耶穌並非一個幻象——約翰聽見過、看見過並且觸摸過祂，約翰證實了所發生事件的時間—空間上的本質特徵。事實上，約翰在約翰一書一章 2~3 節重複了祂看見過和聽見過耶穌這一事實。耶穌進入人類歷史，這一點——即約翰福音一章 14 節所宣告的道成了肉身的事實——並非虛幻的假象。正如約翰在約翰一書一章 2 節兩次宣告的：「這生命已經顯現出來。」「生命之道」和「顯現出來」的並置表明：這只不過是「道成了肉身」這一語錄（約一 14）的另一種表達方式而已。¹⁰⁴ 約翰所宣講的信息不是虛無縹緲的，它也並沒有包含宇宙性的原則本身；它所涉及的是歷史中真實發生過的事情。

耶穌「有血有肉」的降臨，在約翰一書其他地方也有所體現。赦罪之恩是基於耶穌所流出的血（約壹一 7），這生動地刻畫了耶穌的死。祂為祂百姓的緣故而捨棄了自己的生命（約壹三 16）。祂在歷史的某一特定時間顯現——「是要除掉人的罪」（約壹三 5），而且祂「顯現出來，為要除滅魔鬼的作為」（約壹三 8）。我們在約翰福音中看到，作者經常提到父「差遣」了子。同樣的用語也出現在約翰的第一封書信中：「神差祂獨生子到世間來」（約壹四 9）；神「差祂的兒子為我們的罪作了挽回祭」（約壹四 10）；「父差子作世人的救主」（約壹四 14）。同樣的思想還體現在約翰

¹⁰³ 絕大多數學者認為，「生命之道」是指福音的信息（見 R. Brown 1982: 164-65 的概覽和討論）。但是，史摩利（Smalley 1984: 5-6）正確地主張，信息和傳遞信息者之間的連接卻不能被去掉。被宣講的福音信息是以耶穌本人為焦點的。

¹⁰⁴ 此處的「道」看來同時指信息和耶穌本人，因此這裏暗示了耶穌的先存性。鄧恩（Dunn 1996a: 245-46）持相反觀點，他指出：這節經文提及的是被宣講的信息，而不是基督本人。

所說的「神的兒子已經來到」（約壹五 20）。如果我們概括一下這些經文，就會看到：約翰所關注的中心在於神兒子的成了肉身和祂的死亡。另外，說神差遣祂兒子，以及神的兒子來到，此類的陳述似乎暗示了耶穌的先存性。¹⁰⁵ 耶穌是基督成為肉身，也是神的兒子，祂從起初就與父同在（約壹一 1~2）。

那些拒絕接受「歷史上的耶穌就是基督」這一真理的人，被認為是敵基督的（約壹二 22）。¹⁰⁶ 那樣的拒絕不僅會影響他們和基督的關係，而且當他們否認作為人的耶穌是基督時，他們也是在否認父。如果他們拒絕接受耶穌是神真正的兒子，這就等於是——不管他們是否意識到——也在否認父（約壹二 23）。只有那些承認耶穌是神的兒子的人才屬於父。拒絕承認耶穌是基督，並不是無足輕重的小錯誤，也不是暫時判斷上的過失；任何將基督與歷史中的耶穌分開的人都是敵基督的。

在約翰一書四章，約翰轉了一圈又回到同一個主題：「凡靈認耶穌基督是成了肉身來的，就是出於神的」（約壹四 2）。那些持相反主張的人顯明他們有敵基督者的靈（約壹四 3）。因此，那些聲稱他們的話是來自神的人需要被試驗。僅僅自己聲稱他所說的話出自神——這並不能證明所說預言的有效性。所說的預言必須與「歷史中的耶穌是基督」這一真理一致。¹⁰⁷ 約翰一書五章 6~8 節

¹⁰⁵ 正如 R. Brown 1982: 76 所認為的。

¹⁰⁶ 見 Marshall 1978a: 157-58。見 Smalley 1984: 110-14 的認真討論，他質疑異端的克林妥派（Cerinthian）的本質，並且主張，約翰此處的言語可能直接將矛頭指向幻影說基督論，或者可能只是回應猶太人反對的聲音——他們反對拿撒勒人耶穌是基督。史摩利更傾向於的觀點是：此處是一個反幻影說的陳述。亦見 R. Brown 1982: 52-54, 73-79, 352 對該問題的全面討論，他指出了分裂主義者（secessionists）所持有的是幻影說基督論的一種變體。

¹⁰⁷ 見 Marshall 1978a: 205。史摩利（Smalley 1984: 222-23）認為：約翰是在攻擊幻影說和那些否認基督先存性的人。布朗（R. Brown 1982: 492-94）堅持認為，約翰並不是具體反對那些否認道成肉身的人，而是反對那些否認「耶穌基督是成了肉身來的」的那些人。

生動地表達了道成肉身的歷史真實性。作為基督的耶穌進入這個世界——「藉著水和血」。這裏的水並不是指耶穌生理上的出生，而是指祂的受洗。¹⁰⁸ 正如約翰一書一章 7 節所指出的，血指的是耶穌的死。¹⁰⁹ 僅僅聲稱耶穌在祂受洗時是基督是不夠的，一個人還必須承認耶穌在死亡時也是基督——即當祂的血為罪人流出之時。愛任紐 (Irenaeus) 在敘述約翰對克林妥 (Cerinthus) 的反對時，他可能準確地領會了反對者的教導。¹¹⁰ 克林妥教導說：耶穌在受洗時被膏立為基督，但是在祂臨死之前，基督離開了祂。儘管約翰沒有直接回應克林妥的教導，我們依然可以從他的書信中推斷出：克林妥式的基督論來自敵基督者。約翰強調說，不論是在其受洗還是在死亡時，耶穌都是基督。

很顯然，在約翰二書中，反對者以錯誤的基督論威脅著教會。¹¹¹ 約翰把那些倡議這一新教導的人稱為「迷惑人的」，他警告說：「許多」四處流蕩者已經散佈了那樣的錯誤。約翰精準地闡明了他們錯誤的本質：他們「不認耶穌基督是成了肉身來的」（約貳 7）。他們可能接納基督的再來，他們甚至很可能也稱呼耶穌是基督；他們不能容忍的是任何有關耶穌是真正的人這樣的觀念。¹¹² 將

¹⁰⁸ 正如 Marshall 1978a: 231-35; Smalley 1984: 277-80 所認為的（儘管史摩利反對馬歇爾所謂此處問題在於克林妥主義的觀點）。布朗 (R. Brown 1982: 573-78) 持相反觀點，他認為水和血二者都強調了耶穌的死亡。

¹⁰⁹ 正如 Smalley 1984: 277-80 所認為的。

¹¹⁰ 布朗 (R. Brown 1982: 65-68) 和史摩利 (Smalley 1984: 111-14) 都強烈反對這是指克林妥的影響。關於同意這一觀點的主張，見 Marshall 1978a: 17-22, 70-71, 232-33。

¹¹¹ 識別約翰一書和約翰二書中的反對者是相當困難的。關於對不同可能性的詳盡概覽，見 R. Brown 1982: 47-68。

¹¹² 馬歇爾 (Marshall 1978a: 70-71) 主張，他們不僅否認道成肉身，也否認耶穌一直保持肉身的觀念。史摩利 (Smalley 1984: 328-29) 堅持認為，約翰所談及的包括否認耶穌的人性或神性的人。布朗 (R. Brown 1982: 669-70) 再次指出：關鍵問題是「耶穌基督是成了肉身來的」。

歷史中的耶穌和基督分開的人，再次被約翰稱為敵基督的（約貳 7）。那些認為他們在神學上「先進」（*ho proagōn*；《和合本》作「越過」）卻不常守著正統教訓的人，已經與神隔絕了（約貳 9）。約翰重複了我們在約翰一書二章 23 節所看到的：只有那些接納耶穌是基督的人才「有父又有子」（約貳 9）。約翰在這一問題上容不得半點反對，他堅持說：那些否認歷史中的耶穌是基督的人根本就不屬於神。他們與神沒有救恩意義上的關係。總之，約翰很明顯地強調說：基督徒必須接納耶穌是基督這一真理。耶穌是彌賽亞——這是約翰神學的根本所在，正如約翰一書五章 1 節所完美總結的：「凡信耶穌是基督的，都是從神而生」（參：約壹三 23）。反之，那些否認歷史中的耶穌是基督的，就不是屬神的。

耶穌是神的兒子

約翰並沒有將他的教導侷限在聲稱肉身的耶穌是彌賽亞這一點上；他也強調了耶穌是神的兒子。耶穌是天父獨一無二的兒子（約壹一 3、7，三 8、23，四 15；約貳 3）。如前所指，只有那些承認子的才屬於父（約壹二 22~24；約貳 9）。耶穌是天父獨一無二的（*monogenēs*）兒子（約壹四 9；參：約一 14、18，三 16、18），祂被天父差遣進入這個世界（約壹四 9~10、14）。¹¹³ 勝過世界的信心使人承認：耶穌是神的兒子（約壹五 4~5）。神親自證實：永生只屬於那些相信祂兒子的人（約壹五 9~13）。我們不能把神的兒子和基督分開，因為「神的兒子已經來到」（約壹五 20；參：三 23）；祂已經進入人類歷史。約翰在其福音書中對「神的兒子」這一稱謂的使用，應該對我們理解約翰書信中的這一頭銜有所啟發。作為神兒子的耶穌是天父獨特的兒子，祂與神有著特殊的關係。

¹¹³ *Monogenēs* 一詞很可能並不是指「唯一生下的」，而是指父的獨一無二的兒子（正如 R. Brown 1982: 516-17; Smalley 1984: 241-42; Marshall 1978a: 214, n. 8 所認為的）。布切爾 (Büchsel TDNT, 4: 737-41) 主張，兩個意思都包含在內。

事實上，在約翰神學中，神的兒子自己很明顯是具有神性的。約翰一書的第一節使人回想到約翰福音的第一節。當約翰寫到「論到從起初原有的」時，他希望讀者能夠思想到福音書的內容：「太初有道，道與神同在，道就是神」（約一 1）。在約翰一書中，「……的」並不代表所談論對象是不具有位格的，因為隨後的經文表明生命的道「已經顯現出來」（約壹一 2）——也就是耶穌本人。鑑於此處經文與約翰福音序言的類同，「生命之道」與福音書所講之「道」是遙相呼應的。正如在福音書中的「道」就是神，同樣，這裏的「生命之道」也是神。「論到從起初原有的」這種措辭表明：道是永恆的，正如在約翰福音中那樣。父所「差」的那一位（約壹四 9~10、14），在祂作為神永恆之道被差下來之前就一直與神同在。

正如在約翰福音中稱耶穌為神，同樣，在約翰一書臨近結尾時，耶穌也被直截了當地稱為「神」。約翰講論說：「我們也在那位真實的裏面，就是在祂兒子耶穌基督裏面。這是真神，也是永生」（約壹五 20）。緊跟在「耶穌基督」之後的詞是「這一位」（*houtos*）。該代名詞的先行詞自然是與之最臨近的詞——即「耶穌基督」。另外，處在「我們也在那位真實的裏面」這一短句之後的「真神」二字如果是指基督，那就具有更深遠的意義了。如果是這樣，就表明基督與神享有同樣的神性地位。約翰服事的教會應當「遠避偶像」（約壹五 21），然而，尊稱耶穌基督為神、為父獨特的兒子，這並不是拜偶像，反倒是真正的敬拜。在此我們必須指出：作為神的耶穌依然是父的兒子。¹¹⁴ 因此可以說，耶穌並不代表全部的三一神。祂依然是子，父依然是父，然而只有一位神。

¹¹⁴ 在此提出的對約翰一書五章 20 節的解釋是有爭議的。支持這一解釋者，見 Cullmann 1963: 310 = 庫爾曼 1965: 362-63; Marshall 1978a: 254-55; R. Brown 1982: 625-26。持相反觀點者：Smalley 1984: 307-08; Harris 1992: 239-53。

耶穌是真理和光

約翰在使用「真理」一詞時，可能是作為描述耶穌基督的一種方式。在約翰福音中，真理是以耶穌基督為中心的；祂是「道路、真理、生命」（約十四 6；參：一 17）。¹¹⁵ 在約翰書信中，人格化的「真理」應該是指耶穌。¹¹⁶ 「真理」不在那些不遵守神誠命的人心裏（約壹二 4）。認識真理與承認耶穌是基督、是神的兒子是密不可分（約壹二 22~24）。那些向傳福音者提供財物方面幫助的人是「一同為真理做工」的（約叁 8）。低米丟的生命已經有「真理給他作見證」（約叁 12）。信徒「在真理內」彼此相愛（約貳 1；約叁 1，《思高聖經》），「在真理內」可能相當於保羅的「在基督裏」。約翰也提到愛和認識真理，以及真理存在信徒的裏面（約貳 2）。在其他地方，約翰提到「住在基督裏面」（如：約十五 4~6；約壹二 6、24、27~28，三 6），認識祂（約十 14，十四 7、9，十七 3；約壹二 3~4，三 1、6），並且愛祂（約八 42，十四 15、21、23~24、28，二十一 15~16；約壹五 1）。基督徒是在真理中行走的（約貳 4；約叁 3~4）。約翰說真理「必永遠與我們同在」（約貳 2），這表明真理不僅僅是一個抽象的特質，而恰恰是耶穌基督本人。

提及光或許也間接指著耶穌基督。¹¹⁷ 我們從約翰福音得知，耶穌是世界的光（約八 12）。約翰一書告訴我們：「神就是光」（約壹一 5）。儘管如此，現在正照耀的「真光」很可能是指耶穌基督——祂賜下要彼此相愛的命令（約壹二 7~8）。約翰對照了「在

¹¹⁵ 也需注意「真理必叫你們得以自由」（八 32）這一聲稱，這在幾節經文之後被解釋為「天父的兒子若叫你們自由」（八 36）。

¹¹⁶ 但其他人卻認為是指「真理的靈」（約十四 15~17），他們可能是正確的（Marshall 1978a: 62-63; Smalley 1984: 319-20；亦參 R. Brown 1982: 657-58）。

¹¹⁷ 見 Marshall 1978a: 129-30; Smalley 1984: 58。布朗（R. Brown 1982: 268-69）主張，「光」指耶穌和祂所成就的救恩。

光明中」和「在黑暗裏」（約壹二 9~11），他甚至提到「住在光明中」（約壹二 10）。住在光明中和活在光明中，都可能包含了住在基督裏和活在基督裏這樣的意思。

耶穌基督的獨特性和中心地位

約翰也使用了其他詞語來表達耶穌基督的獨特性。耶穌被稱為「那義者」（約壹二 1、29，三 7），「潔淨」者（約壹三 3），以及無罪者（約壹三 5）。祂是那義者，有資格成為天父的「中保」（*paraklētos*），因此祂的死為罪提供了全面的赦免。¹¹⁸ 祂的死為普天下人的罪提供了清償（*satisfaction*）或挽回祭（約壹二 2，四 10）。因此，祂是「世人的救主」（約壹四 14；參：約四 42）。祂賜下認識神的智慧，以致信徒能夠得到永生（約壹五 20）。耶穌將來還要顯現（約壹二 28）。當祂顯現時，信徒必要變得像祂的樣子（約壹三 2）。

耶穌基督的中心地位也藉著其他多種方式表達出來。子聽到並且回答其子民的禱告（約壹五 14~15），這當然是神的特權。祂保守信徒，他們因耶穌的大能而有新的生命（約壹五 18），而這一保守的工作肯定是神的工作。信徒與神在拯救意義上的相交，被描述為「是與父並祂兒子耶穌基督相交的」（約壹一 3），因此，在這一拯救工作中，耶穌基督被放在與父同等的位置上。約翰福音經常提到「信耶穌的名」或「奉耶穌的名禱告」（見：約一 12，二 23，三 18，十四 13、14、26，十五 16、21，十六 23、24、26，二十 31）。與此相似，我們在約翰的第一封書信中看到：「罪藉著主名得了赦免」（約壹二 12）。從上下文來看，這裏的「主」指的是耶穌基督。我們必須留意的是，罪是因耶穌自身而得到洗淨的。已成就的是為耶穌做成的，正如同樣也是為神的緣故而成就的，二者

¹¹⁸ 布朗（R. Brown 1982: 216-17）指出，耶穌在此同時被刻畫為中保（*advocate*）和代求者（*intercessor*）。亦見 Marshall 1978a: 116; Smalley 1984: 36-37。

具有相同的方式。從典型意義上講，信心的對象應該是耶穌的名（約壹三 23，五 13）。那些到各處傳播福音的人那樣做是「為主的名」（約叁 7）。正如我們在前面所指出的，在猶太群體之內出現的「名字神學」指出了基督的神性。那些在福音上堅持忍耐的人「就必住在子裏面，也必住在父裏面」（約壹二 24）。我們需再次指出父和子之間所具有的相等性。然而，父和子並非在所有方面都完全相等。父差遣，而子奉命前行（約壹四 9~10、14）；父是賜生命者，而子是受生者（約壹五 1）。

子的中心地位是很明顯的，這也可以從人對祂該有的回應看出來。神只住在那些承認耶穌是神兒子的人裏面（約壹四 15）。那些相信耶穌是基督的人，就已經從神那裏得到了新生命，而那些相信耶穌的人也就愛神（約壹五 1）。神已經親自為祂兒子做了見證，而人類藉著相信子而尊敬這一見證（約壹五 9~13）。那些拒絕子的也就是拒絕永生，因為永恆的生命在主裏面。反對這一見證的人實際上就是稱父是說謊者。生命最根本的目的是「看見祂」（約壹三 6），「認識祂」（約壹二 3~4，三 6），「在祂裏面」（約壹二 5）。真正的信徒就會住在祂裏面，直到末日（約壹二 6、28，三 6、24）。

耶穌的拯救工作

在此關頭，我們要聚焦在約翰一書所提到的耶穌在十字架上的拯救工作。耶穌的血洗淨了所有的罪（約壹一 7；參：五 6）。或許，約翰在此是在引喻約翰福音十三章 1~17 節——耶穌為門徒洗腳這一行為，象徵了即將因耶穌的死而成就的潔淨罪的工作。那些承認自己罪的人，就可以得到罪的洗淨和赦免（約壹一 9；參：二 12）。赦罪得以實現的基礎在於：耶穌基督為那些承認他們是罪人的擔任「中保」（*paraklētos*）。另外，神是「公義」的（*dikaios* [約壹一 9]），祂赦免罪是因為耶穌基督是那義者（*dikaios* [約壹二 1]）。神的公義在耶穌的十字架上得到了滿足，因為耶穌是

為普天下人的罪所作的「挽回祭」(hilasmos [約壹二 2])。¹¹⁹ 神的愛所得到的終極體現是：祂賜下耶穌，為罪做了「挽回祭」(約壹四 10)。耶穌真正的愛因著祂為信徒捨命而得到彰顯(約壹三 16)。這其中的涵義是，信徒需要罪得赦免之後才能與神有美好的關係。耶穌在地上顯現，是要除掉人的罪(約壹三 5)，並且除滅魔鬼的作為(約壹三 8)——這是藉著祂在十字架上的死亡而成就的。以其贖罪工作為基礎，耶穌成為世人的救主(約壹四 14)。從典型意義上講，約翰說到信徒是從神生的(約壹三 9，四 7，五 1、4、18)。然而，在某一場合中，他提到信徒是從耶穌基督而生的(約壹二 29)。我們再次看到，在拯救工作上，父和子是連在一起的，因為賜予新生命的工作是神的工作。

約翰強調說，基督和肉身的耶穌是不能分開的，耶穌的血成就了贖罪的工作，赦罪和永生不僅僅是藉著一位神性的救主而獲得的，也是藉著成為真正之人的那一位——即基督——而獲得的，祂實實在在地在肉身中顯現了。我們在約翰書信中所看到的是他同時對耶穌的神性和人性的強調。神賜下祂的兒子來征服罪，成為罪的挽回祭。起初作為神的道而與神同在的那位，在時間和空間歷史之中顯現。因此，拯救人的信心就是相信耶穌這位基督。耶穌也是真神和永生。約翰確信：救恩是紮根於歷史土壤中的，紮根於作為神子的耶穌的真實受苦和死亡中。同時，如果耶穌不是神的兒子，救恩將會毫無效力。為了其救恩論的緣故，約翰竭力保持了一個全面的基督論。

¹¹⁹ 關於對挽回祭(propitiation)和贖罪祭(expiation)的支持，見 Marshall 1978a: 117-18; Smalley 1984: 38-40; 參 R. Brown 1982: 217-24。

啟示錄

基督的中心地位

在整本新約聖經中，最令人驚奇的基督論出現在啟示錄一書中——儘管這一點常被人忽略。本書的開篇是這樣的：「耶穌基督的啟示」(啟一 1)。從希臘文來看，「耶穌基督的」(Iēsou Christou)這一所有格很可能既是主詞又是受詞。¹²⁰ 本書所記載的內容是由耶穌基督賜下的，也是關於耶穌基督的。啟示錄揭示和顯明了有關耶穌基督的真理，因此第一節經文就傳達了本書的中心主題之一。與此相似，「耶穌基督的見證」(啟一 2)和「為耶穌所作的見證」(啟一 9，十二 17，十九 10，二十 4)這兩個短語將我們的注意力吸引到耶穌基督身上。從這裏我們再次看到，希臘文所有格結構很可能既是主詞又是受詞。因此，這見證既是關於耶穌的，也是由耶穌賜下的。¹²¹ 同樣，殉道士被殺害也是因為他們給耶穌作見證(啟二十 4)。來自耶穌的和有關耶穌的見證可以描述為是宣講神的道，因為所傳揚的神的話語是以耶穌基督為中心的(啟一 2、9)。

耶穌的中心地位還體現在以下這個神秘的、相當難理解的句子中：「因為預言中的靈意乃是為耶穌作見證」(啟十九 10；《新漢語譯本》作「預言的靈，是為耶穌作見證」；《中文標準譯本》作「因為有關耶穌的見證，才是預言的靈魂所在」)。¹²² 筆者認為，

¹²⁰ 該所有格可能是受詞，也可能是主詞(Aune 1997: 12; Osborne 2002: 52 = 奧斯邦 2008: 69-70)。畢爾(Beale 1999b: 183)認為既是主詞、又是受詞。

¹²¹ 關於表來源的所有格，見 R. Mounce 1977: 247 = 孟恩思 2007: 402; Aune 1997: 19; Osborne 2002: 56-57 = 奧斯邦 2008: 76-77。畢爾(Beale 1999b: 183-84, 679)認為兩種涵義都包括在內。

¹²² 這節經文的意思是相當難以確定的。孟恩思(2007: 551 = R. Mounce 1997: 342)說道：「耶穌作的見證是預言宣告的精華」(參：Ladd 1972: 251)。而其他人認為，此處所指的是聖靈，是聖靈默示了預言

這節經文所教導的是：有關耶穌的見證構成了聖靈所啟示的預言。如果預言不是以基督為中心的，那麼，它就偏離了福音。

頭銜

用來稱呼耶穌基督的一些頭銜是更為清晰的。在啟示錄的三個地方，耶穌宣告說：「我是首先的，我是末後的」（啟一 17，二 8，二十二 13），這尤其強調了祂對死亡所擁有的至高無上主權。然而，突出的一點是：同樣的表述在舊約聖經中是描述雅威的（賽四十一 4，四十四 6，四十八 12）。約翰不可能不了解舊約聖經的背景，因為啟示錄中充滿了對舊約聖經的引喻和呼應。¹²³ 我們在「阿拉法和俄梅戛」與「首先的和末後的」這兩個短語中可以看到同樣的現象。神在啟示錄的開始（啟一 8）和結尾（啟二十一 6）都親自宣告：祂是「阿拉法和俄梅戛」。與此相似，祂確認祂是「初和終」（啟二十一 6）。在後面的例子中可能包含對以賽亞書四十六章 10 節的呼應——「我從起初指明末後的事。」「阿拉法和俄梅戛」以及「初和終」都體現了神對歷史的至高無上主權。既然歷史是以祂為開始和結束的，那麼，沒有絲毫歷史可以擺脫祂的掌控。祂掌管著整個浩瀚的歷史，以致祂的旨意無人可以更改。因此，當耶穌說到「我是阿拉法，我是俄梅戛；我是初，我是終」時，讀者一定不會忘記該語錄的重大意義（啟二十二 13）。神所擁有的對歷史的至高無上主權也屬於耶穌基督。¹²⁴ 神的角色由耶穌執行出來。耶穌是「神創造之初（*archē*）」（啟三 14 直譯，《和合本》作「在神創造萬物之上為元首的」）。這並不意味著，耶穌是

（Caird 1966: 238）。包衡（Bauckham 1993b: 161）說道：「耶穌所作的見證是聖靈默示之預言的內容。」畢爾（Beale 1999b: 947-48）認為所指是為耶穌作見證的預言之靈。

¹²³ 正如 Hofius 2000: 227 所正確認為的。關於舊約聖經在啟示錄中的使用，見 Beale 1984; Moyise 1995。

¹²⁴ 另外，啟示錄經常談及耶穌的再來，但是祂的再來不能和神親自的來臨分隔開（Hofius 2000: 225）。

被造次序的一部分（編按：如耶和華見證人會的《新世界譯本》「最先被上帝創造的」），因為這顯然與祂作為阿拉法和俄梅戛的地位是格格不入的。這裏的意思是：萬物的源頭都在基督裏（參：《思高聖經》為「萬物根源」；《新譯本》為「萬有的根源」）。¹²⁵ 正如包衡（Bauckham）所說，「祂（基督）與神共享的頭銜表明，在創造以先，祂就擁有神的永恆本質。」¹²⁶

敬拜基督

另外一組值得關注的經文，是那些提到神和耶穌基督配受同等尊貴和榮耀的經文。例如，啟示錄四章體現了整本書的基本主題。約翰看見一個異象：作為創造主的神坐在祂的寶座上統治，而眾天使在祂面前屈膝，敬拜神為萬有之主。在啟示錄五章，焦點從創造主神轉向救贖主耶穌基督——祂既是作王掌權的獅子，又是被殺的羔羊。在啟示錄四章 11 節，天使們敬拜神，承認祂是配得敬拜的創造主。在啟示錄五章 9~10 節，天使們將當得的敬拜歸給了羔羊，他們承認：祂是配得敬拜的救贖主。一方面，神是「配得榮耀、尊貴、權柄的」（啟四 11）；另一方面，基督是「配得」「權柄、豐富、智慧、能力、尊貴、榮耀、頌讚的」（啟五 12）。顯然，耶穌基督——作為神的羔羊——配得同樣屬於神的尊貴和榮耀。事實上，在啟示錄五章的結尾，神和耶穌基督一起得到敬拜：「但願頌讚、尊貴、榮耀、權勢都歸給坐寶座的和羔羊，直到永永遠遠！」（啟

¹²⁵ Bauckham 1993a: 56 = 包衡 2000: 76-77; Osborne 2002: 204-05 = 奧斯邦 2008: 276-77; Hofius 2000: 230, n. 42 也如此認為。畢爾（Beale 1999b: 298）主張，此處的要點是說耶穌是「新造的開始，並對新造擁有至高無上的主權」。

¹²⁶ Bauckham 1993a: 58 = 包衡 2000: 79。見 Bauckham 1993b: 118-49 的全面討論。

五 13)。¹²⁷ 然後，二十四位長老和四活物就俯伏敬拜（啟五 14）。

羔羊耶穌基督與神同受敬拜，這不能解釋為對獨一神論的削弱。¹²⁸ 有兩次，約翰被天使的榮耀所籠罩，以致他想屈膝敬拜天使（啟十九 10，二十二 8~9）。在這兩次，天使都勸告約翰，唯有神當受敬拜，所以他禁止約翰敬拜自己。與天使的情況形成鮮明對照的是，我們在啟示錄中看到：神和基督的並置不斷得到重複，因此，二者受到了同等的崇敬。當審判臨到那些悖逆之人時，他們在驚恐中呼叫，甚至希望山和巖石倒在他們身上，以便把他們藏起來，躲避坐寶座者的面目和羔羊的忿怒（啟六 16）。這位羔羊不僅僅是為贖罪而受苦，祂也在烈怒中審判那些抵擋祂統治的人。因此，約翰提到了神和羔羊二者的怒氣：「祂們忿怒的大日到了」（啟六 17）。

與上述審判形成鮮明對照的是，來自各個文化和各個種族背景的被救贖的人站在神的面前，敬拜祂。然而，他們不單單是在神面前站著；他們也「站在寶座和羔羊面前」（啟七 9），這再次表明了羔羊與神的平等地位。事實上，他們為著他們已經得到的救恩而讚美神，然而同時，他們將羔羊放置在與神平等的位置上：「願救恩歸與坐在寶座上我們的神，也歸與羔羊」（啟七 10）。國度屬於「主和祂的基督」（啟十一 15《新漢語譯本》）。與此相似，我們讀到「我神的救恩、能力、國度，並祂基督的權柄，現在都來到

¹²⁷ 亨格爾（Hengel 1983: 82）指出，「基督所受的崇拜並不亞於神自己所當受的讚美和尊崇」（亦見 Hofius 2000: 232）。如果我們考慮到可能的舊約聖經背景（參：出二十 11；尼九 6；詩一四六 6），基督所受的讚美就尤其突出了（正如 Beale 1999b: 365-66 所認為的）。

¹²⁸ 包衡（2000: 79 = Bauckham 1993a: 58）總結說，耶穌不是被稱為「次等之神」（a second god），而是被包括在「以色列獨一神之永恆本體裏面，祂是萬有的唯一泉源和目的」。包衡（2000: 81 = Bauckham 1993a: 60）進一步指出，「我們更應該如此理解，即必須認為對耶穌的敬拜意味著把耶穌包含在獨一神論崇拜所定義的一神本體之中。」

了」（啟十二 10）。在其他地方，那些蒙救贖的人被稱為「作初熟的果子歸與神和羔羊」（啟十四 4）。在他們的額上，不僅有羔羊的名字，也有父的名字（啟十四 1）。那些勝過了第二次的死亡並且永遠掌權的人不只是神的祭司；他們被稱為「神和基督的祭司」（啟二十 6）。在新天新地中，聖殿不再是一個建築物。地上的聖殿總是指向另一個更偉大的實存——或者我們應該說「另一個人」，因此「主神全能者和羔羊為城的殿」（啟二十一 22）。天上的城也不需要被造的光，無論是來自太陽、月亮或者星星的光，因為「羔羊為城的燈」（啟二十一 23）。¹²⁹ 最後，神的寶座——象徵著祂的至高無上主權和統治——在新耶路撒冷被建立。然而，啟示錄二十二章 3 節清楚表明：這一寶座不單單屬於神自己；這是「神和羔羊的寶座」（啟二十二 3；參：二十二 1）。羔羊和父平等地掌權。這一反復出現的神和基督的並置是令人震驚的，這表明：在約翰神學中，耶穌被視為具有神的位格的，神和羔羊共同配得敬拜和尊崇。

父的優先性

啟示錄的語言風格和象徵手法，使其不同於約翰的福音書和約翰書信，但它們的基督論都是一致的。耶穌是神。¹³⁰ 祂當受的敬拜與神當受的敬拜是一樣的。不敬拜羔羊的人就不是真正地敬拜神。神的至高無上主權也涉及羔羊對整個宇宙的統治——祂是主宰全部歷史者。然而，父的優先性也從聖經經文中體現出來。耶穌享有的權柄是從父而來的禮物（啟二 27）。¹³¹ 信徒如果忠心，耶穌就會「在我父面前，和我父眾使者面前」承認他們（啟三 5）。耶穌在

¹²⁹ 關於此處羔羊與神相關聯的重要意義，見 Hofius 2000: 234。

¹³⁰ 耶穌被敬拜，這一事實不應被認為是說：啟示錄的基督論只是功能性的。約翰也是從本體論角度談及耶穌的（Bauckham 1993a: 63 = 包衡 2000: 85）。

¹³¹ 「這裏有一個權柄之鏈條：從父到子，再到得勝者」（Osborne 2002: 167 = 奧斯邦 2008: 224）。

得勝之後，就在「父的寶座上與祂同坐」（啟三 21）。這節經文很可能是指耶穌在死後被神高舉（啟十二 5）。更加引人注目的是，耶穌稱呼父為「我的神」（啟三 12）。啟示錄與我們在新約聖經中一貫看到的是一致的。耶穌是神，祂享有神的地位，然而，神和耶穌又是有區別的。從某種意義上講，父依然保留了優先性。正如我們在新約聖經餘下的書卷中所看到的，約翰並沒有詳細闡述其基督論在獨一神論背景下的哲學和神學內涵。

神的兒子和神的道

約翰也使用了其他頭銜來表達耶穌榮耀的特徵。祂是「神之子」（啟二 18）。此頭銜在約翰福音中的屢屢出現；相較之下，它在啟示錄中只使用了這一次。在我們思考啟示錄其餘部分的崇高基督論時，我們有充分的根據得出以下結論：「神之子」的意思與祂在約翰福音中的意思是相同的。¹³² 耶穌是父獨特的兒子，與神有著特別的關係。當耶穌招聚祂的軍隊，準備好來審判這個世界時，祂被稱為「神之道」（啟十九 13），祂要執行神的審判（參：《所羅門智訓》十八 15~16）。¹³³ 在啟示錄的其他地方，「神的道」指的是約翰所宣講的信息（啟一 2、9，六 9，二十 4）。我們在前面曾經指出，藉著道所宣講的信息和有關耶穌的見證是不可分割的（啟一 2、9，二十 4）。有趣的是，在天使作出「要敬拜神」的訓誡後，緊隨而至的就是關於「預言中的靈意乃是為耶穌作見證」這一聲稱（啟十九 10）。我們可以說：真正的預言是高舉耶穌的，只有那些高舉耶穌的人才是真正地敬拜神。對「神之道」的提及（啟

¹³² 見 Osborne 2002: 153 = 奧斯邦 2008: 205。羅馬的皇帝經常視自己為神的兒子（見 Aune 1997: 201-2）。畢爾（Beale 1999b: 259-60）主張，作為人子的耶穌也是神子。

¹³³ 考慮到約翰福音和啟示錄的不同目的，凱爾德（Caird 1966: 244）認為這與約翰福音一章 1 節具有連貫性。孟恩思（2007: 556 = R. Mounce 1977: 345-46）強調了神之道的功效。亦見 Beale 1999b: 957-59; Osborne 2002: 683 = 奧斯邦 2008: 912。

十九 13）再次表明：約翰是在同時使用約翰福音（約一 1、14）和約翰一書（約壹一 2），在這兩兩卷書中，耶穌都被稱為「道」。祂是神向人類傳達的信息——是所有預言和宣講內容的實現。

人子

啟示錄有關耶穌的另一個特徵是：耶穌是人子。正如我們在研究福音書時指出的，在福音書之外，耶穌極少被稱為人子。啟示錄一書在開始不久便突然引喻了但以理書七章 13 節中的「人子」：「看哪，祂駕雲降臨！」（啟一 7）。在但以理書七章，人子駕雲而來，出現在神自己——亙古常在者面前（但七 13）。約翰遵循了新約聖經的傳統，將這些內容應用在耶穌再次來到地上這一事件——即祂再來完全實現國度的時候。我們或許有理由推斷：每一處對耶穌再來的提及都間接引喻了但以理書七章的內容（參：啟一 3，二 5、16、25，三 3、11、20，十六 15，二十二 7、10、12、20）。¹³⁴ 無論如何，極富啟發意義的是：我們看到，神自己也被描述為要來的那位（啟一 4、8，四 8）。再一次，我們看到了神和耶穌之間的重疊部分。

啟示錄一章 13~16 節記載了約翰見到的異象，在此異象中，耶穌被直截了當地視為人子。在該異象中，約翰看到的不是歷史中的耶穌，而是得榮耀的耶穌。直垂到耶穌腳跟的長衣很可能代表祂祭司的權柄（啟一 13）。非同尋常的是，祂的頭髮潔白如白羊毛，又潔白「如雪」（啟一 14）。這一描述意義重大，因為在但以理書七章中，雅威的衣服「潔白如雪」，祂的頭髮「如純淨的羊毛」（但七 9）。約翰並沒有記錯但以理書的描述。他修改了舊約聖經的記載，為要教導：人子配得與「亙古常在者」同等的尊貴和榮

¹³⁴ 其中一些經文所指的可能是：耶穌最後一次來建立其國度之前的一次歷史中的來臨。

耀。¹³⁵ 祂應該受到與神所得到的相同的尊崇和敬拜。和神一樣，人子的眼目發光如同火焰，祂查看萬有，因此沒有任何東西能夠逃脫祂的注視（啟一 14，二 18、23，十九 12）。那些在暗行中邪惡之事的必不能逃脫祂看透萬物的目光，而且他們要面對審判。

人子的腳好像在爐中鍛煉光明的銅（啟一 15）。在古代世界的戰爭中，如果士兵沒有結實的鞋子，很容易遭到滅頂之災。¹³⁶ 長途跋涉的軍隊可能會在戰役中失敗，因為士兵容易因腳部受到傷害而失去戰鬥能力。作為神聖的戰士，耶穌不會遭受同樣的弊病。祂的銅腳可以輕鬆踏破任何障礙（啟二 18）。祂時刻準備將任何反對祂的人打得粉碎（啟二 26~27）。作為騎在白馬上的、擁有神之能力的戰士，祂已經準備好要帶領天上的眾軍作戰，直到最後的戰役（啟十九 11~21）。¹³⁷ 從祂口中出來一把兩刃的利劍（啟一 16）。兩刃的利劍象徵著耶穌的話語（啟二 12、6，十九 15），憑藉此利劍，祂擊敗敵軍——無需祂軍隊的任何幫助。

人子的聲音如同眾水的聲音（啟一 15；參：十四 2，十九 6）。以西結曾經將「全能者的聲音」比作眾水的聲音（結一 24）。¹³⁸ 神降臨時的榮耀和光輝可以比作眾水的聲音（結四十三 2）。人子的面貌如同烈日放光（啟一 16）。臉上有那樣的榮光未必就是神性的標記，因為大力天使的臉面也可以像日頭那樣發光（啟十 1）。耶穌臉上閃爍的光芒使人想到登山變像的記載（太十七 2 與其平行經文）。約翰因如此大的榮耀而仆倒在地（啟一 17），正如以西結在看見雅威的榮耀而俯伏在地上一樣（結一 26~28）。在軟弱和敬畏中俯伏在地，這種舉動並不必然表明耶穌是

¹³⁵ 見 Aune 1997: 94-95; Beale 1999b: 209; Osborne 2002: 90 = 奧斯邦 2008: 120; Hofius 2000: 226。

¹³⁶ 有人認為這是指道德上的純潔（Beale 1999b: 209-10）。關於背景，見 Aune 1997: 95-96。

¹³⁷ 在舊約聖經中，雅威是在戰鬥中得勝的神聖戰士（出十五 3）。關於該主題的論述，見朗文以及瑞德的著述（Longman and Reid 1995）。

¹³⁸ 見 Osborne 2002: 91 = 奧斯邦 2008: 122。

神。但以理在榮耀天使面前曾經昏迷過去（但八 18《思高聖經》）。但是，當耶穌說「我是首先的，是末後的」時，顯然，祂並非僅僅是一位天使。

啟示錄十四章 14 節中的「好像人子」的那位是否是耶穌——這一點存有爭議，但是，對於建構啟示錄的基督論，解決此處涉及身分的問題並非是關鍵性的。¹³⁹ 然而極其可能的是，該頭銜是指人子耶穌，因為這裏所提及的是在審判之日收割地上莊稼的那位（啟十四 14~16）。反對將「好像人子」的這位視為耶穌的主要證據在於：該人物形象順服於天使所發佈的命令。人子順服天使，這一點是很怪異的，因此，我們不能肯定這裏是指耶穌本身。或許最好的答案是：在這種天啟文學的體裁中，天使的命令只不過是傳達了神的旨意。¹⁴⁰

擁有至高主無上權和永活者

啟示錄一書是寫給小亞細亞眾教會的，這些教會正經歷著歧視和逼迫。為回應這種形勢，約翰特別強調了耶穌掌管萬有的至高無上主權。耶穌這位羔羊是「萬王之王」（啟十七 14，十九 16）。該經文還確認了祂是「萬主之主」。在教牧書信中，保羅將這兩個頭銜用於描述神（提前六 15）；雅威在舊約聖經中被稱頌為「萬主之主」（申十 17；詩一三六 3），在第二聖殿文學中被稱為「萬王之王」（《馬加比二書》十三 4；《馬加比三書》五 35）。¹⁴¹ 耶穌是世上君王的元首（啟一 5）；從表面來看，似乎是這個世界的政治領袖在掌權，但是，他們都是在耶穌本人的權柄之下來服務的。另外，啟示錄一章 5~6 節是對耶穌的頌讚，但是，真正的頌讚應該

¹³⁹ 關於這是指基督的觀點，見 Caird 1966: 190-91; R. Mounce 1977: 279 = 孟恩思 2007: 449; Beale 1999b: 770-71; Osborne 2002: 550 = 奧斯邦 2008: 737-38。關於這是指天使的觀點，見 Aune 1998: 840-42。

¹⁴⁰ 正如 Beale 1999b: 772; Osborne 2002: 550 = 奧斯邦 2008: 738 所認為的。

¹⁴¹ 見 Hofius 2000: 224。

是單單屬於神的。¹⁴² 耶穌頭上戴著許多冠冕——這象徵祂對萬有的統治權，無人知道祂的名字，這一點表明：無人在其之上掌權（啟十九 12）。在希伯來文化中，命名者對被命名者擁有權柄，正如亞當在伊甸園中行使其權柄為動物命名那樣（創二 19）。

耶穌是「誠實的見證人」（啟一 5；《呂振中譯本》為「忠信的」；參：三 14，十九 11），因此，祂呼召受苦的信徒來效法他們主的榜樣。耶穌的忠信並非故事的終局。祂也是「從死裏首先復活」的（啟一 5）。¹⁴³ 神所應許的、將來世代的復活（即新造）已經隨著耶穌的復活而出現。耶穌的復活是歷史中的首次，它也預示了耶穌對死亡的權柄，因此「首生者」（《思高聖經》、《恢復本》、《和合本修訂版》；《和合本》作「首先的」）一詞不僅表明時間上的優先性，也表明了耶穌擁有至高無上主權的地位。祂曾經死過，但祂已經勝過死亡，而現在是那「永活的」，祂已經永永遠遠勝過了死亡（啟一 18《新譯本》）。稱耶穌為「永活的」——這具有重大意義，因為在舊約聖經中，主神通常被稱為「永活的神」（《和合本》通常譯作「永生神」）。¹⁴⁴ 耶穌不僅親自征服了死亡，也「拿著死亡和陰間的鑰匙」（啟一 18）。死亡不能勝過耶穌，倒是耶穌勝過了死亡，因此死亡現在處在耶穌的掌控之下。信徒能夠滿懷信心地面對死亡——儘管羅馬帝國逼迫他們——因為耶穌擁有掌控死亡的至高無上主權。

作為神羔羊的耶穌也是神子民的牧者——這一意象特別引人注目（啟七 17）。¹⁴⁵ 在此，我們再一次看到對約翰福音內容的呼應，因為在約翰福音中，耶穌稱自己為好牧人（約十 11、14）。耶穌作為牧人的角色指向了祂的神性，因為在舊約聖經中，主神親自牧養

¹⁴² 正如 Hofius 2000: 224 所正確認為的。

¹⁴³ 尤其見 Beale 1999b: 190-91；亦見 Osborne 2002: 63 = 奧斯邦 2008: 84-85。

¹⁴⁴ Hofius 2000: 227-28。

¹⁴⁵ 見 Osborne 2002: 331-32 = 奧斯邦 2008: 447-48 的精彩討論；亦見 Beale 1999b: 442-43。

祂的子民（詩二十三 1，二十八 9，八十 1；賽四十 11；結三十四 12、15；彌七 14），領他們到有水之地（詩二十三 2）。當然，在一些經文中，牧人是一個彌賽亞式的人物（結三十四 23，三十七 24；彌五 4）。

既然耶穌是永活者，那麼，作為復活的基督，祂繼續不斷地向眾教會說話（啟二 1、8、12、18，三 1、7、14）。教會的狀況並沒有向祂隱藏。祂熟知每位信徒的屬靈狀況（啟二 2、9、13、19，三 1、8、15），祂憑藉其權柄賜給各個教會命令。祂手中拿著七星——代表教會的使者，而且祂知道教會的情形，因為祂在金燈臺中間行走（啟一 20，二 1）。耶穌作為復活者的權柄，藉著書信中描述祂向教會所作之工的那些動詞表達出來：祂要「臨到」（啟二 5、16，三 3；參：三 10）；「挪去」（啟二 5）；「賜給」（啟二 7，三 21）；「給」（啟二 17、23、26、28）；「丟在病床上」（啟二 22《呂振中譯本》）；「殺死」（啟二 23）；「必不塗抹」（啟三 5）；「認他的名」（啟三 5）；「使他們」（啟三 9、12）；「保守」（啟三 10）；「寫」（啟三 12）；「吐出」（啟三 16）；「進到」（啟三 20）；「坐席」（啟三 20）。一些以耶穌為主詞的現在時態的動詞包括：「我必快來」（啟三 11）；「我勸你」（啟三 18）；「我所疼愛」（啟三 19）；「我就責備」（啟三 19）；「我就管教」（啟三 19）；「我站在門外」（啟三 20）。這些動詞代表了耶穌的權柄、能力和地位。

彌賽亞

啟示錄清晰地呈現出耶穌的神性，但是，約翰也教導說：耶穌是彌賽亞（啟一 1~2、5，十一 15，十二 10，二十 4、6）。¹⁴⁶ 國度不僅屬於神，也屬於「祂的基督」（啟十一 15，《思高聖經》、《中文標準譯本》、《新漢語譯本》）。耶穌是基督，對萬有都有權柄（啟二十 10）。那些得勝的將會和祂一同作王一千年（啟二十

¹⁴⁶ 亦見 Bauckham 1993b: 68-69。

4~6)。祂已經使信徒為祭司和國度（啟一 6，《呂振中譯本》、《思高聖經》、《新譯本》、《恢復本》、《中文標準譯本》、《新漢語譯本》；參：二十 6）。聖約保證大衛的王國將存到永遠，在耶穌身上實現了，因為祂拿著「大衛的鑰匙」（啟三 7）。耶穌是「猶大支派中的獅子，大衛的根」（啟五 5）。在本書結尾處，耶穌宣告說：「我是大衛的根，又是他的後裔。我是明亮的晨星」（啟二十二 16）。耶穌是猶大的獅子，這一點呼應創世記四十九章 9 節，甚至可能也呼應民數記二十三章 24 節和二十四章 9 節。¹⁴⁷獅子象徵著耶穌的力量、尊嚴和王位。「根」（*rhiza*）一詞使人的回想到以賽亞書十一章，關於耶西之根的應許（賽十一 1、10）。祂要被聖靈充滿，以公義審判，殺戮惡人，開啟和平和公義的時代。

耶穌是神子民的後裔（啟十二 1~5），撒旦特別想要毀滅祂。祂已經被高舉到神的右邊，詩篇第二篇中的彌賽亞之應許——即祂要用鐵杖統治列國（詩二 8~9）——屬於耶穌（啟十二 5）。這世界的王聚在一起，企圖擊敗耶穌，使自己永遠擺脫耶穌的支配（啟十九 19；參：詩二 2~3）。然而，耶穌要用鐵杖管理他們，摧毀他們（啟二 26~27，十九 15）。祂要帶著天軍、騎著白馬而來，以祂口中的劍消滅祂的敵人（啟十九 11~21）。¹⁴⁸那些向羔羊發動戰爭的人不會勝利，因為這位羔羊掌管萬有，祂是「萬主之主，萬王之王」（啟十七 14）。那些得勝的，將與耶穌同坐在寶座上，直到永遠（啟三 21），而那些與獸狼狽為奸、為生存而向經濟壓力屈服的人，將會在眾天使和羔羊面前飽受痛苦（啟十四 10）。另一方面，真正的門徒始終委身於耶穌。他們為耶穌之名的緣故而堅守忍耐（啟二 3），「羔羊無論往哪裏去，他們都跟隨祂」（啟十四

¹⁴⁷ 關於舊約聖經和猶太教的背景，見 Beale 1999b: 349; Osborne 2002: 253 = 奧斯邦 2008: 343-44。

¹⁴⁸ 包衡 (Bauckham 1993a: 69-70 = 包衡 2000: 94-95) 強調說，耶穌以彌賽亞的身份，在戰爭中贏得了勝利。

4)。他們甘願為了忠於耶穌而成為殉道士（啟十七 6）。那些在苦難之下或在苦難之中忍耐的人將會享受羔羊的婚禮和羔羊的婚筵（啟十九 7、9）。羔羊的新婦將住在新耶路撒冷，她們要在羔羊面前永遠歡喜快樂（啟二十一 9）。¹⁴⁹

耶穌的死

儘管啟示錄強調了基督的至高無上主權和榮耀，祂的死卻是整個歷史的軸心所在。藉著在十字架上犧牲，祂把信徒從罪中釋放出來，以此彰顯了祂對信徒的愛（啟一 5）。¹⁵⁰ 儘管面對來自羅馬帝國的威脅，對信徒來講，他們最根本的需要卻是從罪的虧欠中得到自由。啟示錄第五章或許是整本書最重要的一章，因為本章提到無人配打開以七印封嚴的書卷——其實是只有一人，此外沒有別人。約翰被告知：「猶大支派中的獅子、大衛的根」可以打開密封的書卷（啟五 5）。然而，當約翰真正抬頭觀看這位得勝者時，他看到的不是大能的獅子，而是一個被殺的羔羊（啟五 6）。¹⁵¹ 理解所有歷史和神應許成就的關鍵是羔羊的死。對罪惡的得勝不是藉助軍事勝利而得來的，而是藉著羔羊的受苦實現的。然而，被殺的羔羊也是得勝和征服的那位，所以在此，約翰把猶太教被殺羔羊的傳統和得勝羔羊的形象融合在一起。¹⁵² 正如包衡所主張的，獅子和羔羊兩個形象的並置，預示了作為彌賽亞的耶穌是藉著自己的死而征服、

¹⁴⁹ 羔羊的中心地位藉著下面這一點表明出來：十二使徒被稱為羔羊的使徒（啟二十一 14）。

¹⁵⁰ 見 Osborne 2002: 64 = 奧斯邦 2008: 86。

¹⁵¹ 此處的羔羊或許同時包括逾越節羔羊和以賽亞書五十三章中受苦的僕人的形象（正如 Bauckham 1993a: 70-71 = 包衡 2000: 96; Beale 1999b: 351 所認為的）。關於對此背景的深入討論，見 Aune 1997: 367-73。

¹⁵² 關於猶太教中的征服的羔羊，見《以諾一書》九十 9~12；《約瑟遺訓》十九 8；《便雅憫遺訓》三 8。見 Osborne 2002 = 奧斯邦 2008; Beale 1999b: 351，儘管畢爾認為征服者的形象也來自但以理書。

得勝的。¹⁵³ 藉著自己的血，耶穌把來自所有不同種族和語言背景的人救贖出來（啟五 9）。乾淨潔白的衣裳預示著通向神同在的道路，而衣裳只能由「羔羊的血」才能洗白（啟七 14）。¹⁵⁴

那些名字寫在生命冊上的人之所以被記錄在冊，是因為羔羊已經為他們而被殺（啟十三 8，二十一 27）。那 144,000 人被蓋了印（啟七 1~8），因為他們屬於羔羊。羔羊的死成為他們生命的源泉。他們歌唱救恩的新歌，在他們的額上寫著父和羔羊的名字，因為他們已經被羔羊救贖（啟十四 1~5）。與此相似，信徒藉著基督的血和他們甘願面對死亡的態度而勝過罪惡（啟十二 11）。¹⁵⁵ 萬民的醫治來自生命樹（啟二十二 2）。然而，只有那些洗淨自己衣裳的人才能到達生命樹那裏（啟二十二 14），而且我們在啟示錄七章 14 節看到：衣裳只有藉著羔羊的血才能洗淨和變得潔白。¹⁵⁶ 因此，在基督死亡的基礎上，所有人都受到邀請，來白白取生命的水喝（啟二十二 17）。儘管基督的死亡在啟示錄中只有幾處經文提到，但這些經文所處的位置對整本書來說是至關重要的。信徒必須得勝，而且堅持忍耐，才能得到獎賞；但是，到達生命樹所必經之路是藉著羔羊的血。

¹⁵³ Bauckham 1993b: 179-85。

¹⁵⁴ 在啟示錄十九章 13 節，蘸了血的衣服很可能是指耶穌對神仇敵的審判。這種解釋得到了以賽亞書六十三章 1~6 節——作為背景——的支持（正如 Beale 1999b: 958-60; Osborne 2002: 682-83 = 奧斯邦 2008: 911-12 所認為的）。其他可能的解釋是：指殉道士的血（Caird 1966: 243-44）或指基督贖罪的祭（Morris 1969b: 230 = 莫理斯 1990: 217）。

¹⁵⁵ 包衡（Bauckham 1993b: 228-29）認為羔羊的血是指殉道；但它更可能是指基督贖罪的工作（正如 Osborne 2002: 476 = 奧斯邦 2008: 640 所正確認為的）。

¹⁵⁶ 包衡（Bauckham 1993b: 226-27）主張，聖徒衣服的白色是以信徒的忍耐為焦點的；但是，有關羔羊之血洗白的動作更可能指向了耶穌的死（正如 Beale 1999b: 436-38; Osborne 2002: 325-26 = 奧斯邦 2008: 439-40 所正確認為的）。

儘管啟示錄是一部天啟文學著作，其基督論之直白和崇高卻是令人驚訝的。事實上，啟示錄的基督論與約翰福音的基督論相似。作為羔羊的耶穌與神處在同樣的高度，配受神所得的敬拜。祂是以色列人的彌賽亞，也是神的兒子。祂是榮耀的人子和地上所有君王的元首。祂是萬王之王、萬主之主。正如神當受讚美；同樣，耶穌也當受讚美。正如神是阿拉法和俄梅戛、首先的和末後的；同樣，耶穌也是阿拉法和俄梅戛、首先的和末後的。正是這位耶穌的死將信徒從罪中釋放出來，也正是祂以自己的血洗淨信徒的衣裳。啟示錄與本章所討論的主要主題是一致的：崇高的基督論確保了救恩的完成。

第 13 章

聖靈

引言

至此，我在本書中所提出的主張是：隨著耶穌基督的來臨，救恩的世代已經破曉。神的聖約和拯救之應許正在耶穌基督裏面實現——儘管存在一個「已然又未然」的張力。應許的實現帶給神榮耀，因為神在基督裏拯救其子民。另外，新約聖經的故事線索是：神在基督裏被顯為大。我們在前一章已經看到：因著祂的「所是」，耶穌基督實現了神的應許，拯救了祂的子民。

然而，在新約聖經的見證中，聖靈在神藉著基督所成就的整個拯救工作中扮演的角色，也佔據了重要地位。聖靈是末世的標記，表明新的世代已經到來，新造已經成為實際。神在基督裏的拯救工作是藉著聖靈的工作而實施的。事實上，新約神學的顯著特徵之一就是它的「三位一體」之色彩。後來成形的三位一體教義，並不僅僅是希臘哲學強加給新約聖經的一種理論；它源於一種認真的尋求，力圖嚴肅認真地考慮新約聖經所宣講的「三位一體」性質的救恩。這當然不是說，新約聖經本身系統闡述了「三位一體」的教義。但是，正如我們在本章將要看到的，隨著耶穌基督的到來而開始的偉大拯救事件表明：聖靈的時代已經開始。

舊約聖經背景

在思考新約聖經的聖靈之前，我們必須先看一下有關聖靈的舊約聖經背景，因為這對於理解新約聖經具有根本性的重要意義。¹ 聖靈在創造中發揮了至關重要的作用（參：詩三十三 6）。創世記指出，神的靈參與了創造之工（創一 2），所以，整個被造秩序皆以聖靈為生命之源（詩一〇四 30）。因此，沒有人能夠逃避神的靈，因為祂充滿整個地球（詩一三九 7）；也沒有任何人能夠測透神之靈的智慧，因為祂的智慧是不可測度的（賽四十 13~14）。

在舊約聖經中，最常出現聖靈做工的類型，是那些與具體事工相關的聖靈工作，尤其是與神話語的傳遞有關的。聖靈充滿比撒列，結果他就有了所需要的智慧和技巧來建造會幕（出三十一 3，三十五 31）。約書亞是接替摩西的合適人選，因為神的靈住在他的心中（民二十七 18）。上主將降在摩西身上的靈分賜給七十個長老，當聖靈停在他們身上的時候，他們就受感說預言（民十一 24~25）。儘管約書亞對那些沒有離開營內卻依然得到了聖靈的人有些不滿，摩西卻如此表達了他的渴望——惟願上主的百姓都得到聖靈（民十一 26~29）。摩西的渴望展望了將來預言實現的時代，也就是新約破曉的時代——那時，神的所有子民都將享受聖靈的同在。

在士師記中，聖靈臨到那些被呼召擔任「士師」的人身上，裝備他們，使他們傳達神的話語，並且奉上主的名擊敗仇敵，贏得戰爭的勝利（士三 10，六 34，十一 29，十三 25，十四 6、19，十五 14）。另外，那些被膏立為君王的人也接受了聖靈。例如，在掃羅被膏立為君王之後，聖靈降臨在他身上，他就說起預言來（撒十 6、10）。同一位靈臨到掃羅，賜予他力量，率領以色列人在戰場上爭戰（撒十 11）。在大衛被膏立為王的時候，聖靈降臨在他身上。後來，由於掃羅被棄絕，不再為受膏者，所以很不幸

¹ 關於聖靈在舊約聖經中的角色，一個有幫助的概覽是 Hamilton 2006b: 25-55。

地，聖靈離開了他（撒下十六 13~14）。當大衛犯下嚴重的罪時，他向上主禱告，求神不要從他身上收回聖靈——正如祂向掃羅所行的（詩五十一 11）。

神的靈賦予人能力，講預言並傳達神的話語。先知的事奉就是警告以色列有關他們罪行的後果，這一事奉歸功於神之聖靈的工作（尼九 30；亞七 12）。甚至連不順服雅威的異教徒巴蘭，都有聖靈降臨在他身上，結果他就宣告神的話語（民二十四 2；參：王上二十二 24）。當掃羅差派使者去捉拿大衛時，他們受神的靈感動而說預言（撒下十九 20~21）。當掃羅來到拉瑪，要下手捉拿大衛時，同樣的聖靈降臨在掃羅身上（撒下十九 22~24）。聖靈藉著大衛（撒下二十三 2）和先知的言語（王上二十二 24；代上十二 18；代下十五 1，二十 14，二十四 20）而講話。聖靈進入以西結裏面，帶領他到各處去，神的話藉著他而發出（結二 2，三 12、14、24，十一 1、5，三十七 1，四十三 5；參：王上十八 12；王下二 16）。但以理有能力解釋異象和其他現象，那些異教徒認為他擁有這一能力是因為住在他裏面的「聖神的靈」（但四 8~9、18，五 11、12、14）。先知彌迦被主的靈充滿，因此他有勇氣宣告神審判以色列的話語（彌三 8）。

當尼希米講述以色列的歷史以及以色列人的不忠時，他提醒他們：是神賜給他們聖靈來指示他們的（尼九 20）。神藉著祂的靈來帶領祂的子民（詩一四三 10）。然而，以色列沒有信靠上主，沒能按照祂的旨意行。他們與埃及結盟，以期為自己贏得保護，但是與埃及的盟約與神的聖靈的帶領是背道而馳的（賽三十 15）。以色列悖逆神，使神的聖靈擔憂，因此，神就使他們被擄至外邦（賽六十三 10）。然而，上主應許說：祂在以色列的拯救工作將繼續展開。祂不會丟棄祂的子民。在過去，聖靈曾經賜給神子民安息（賽六十三 14），以色列禱告，求聖靈再次為祂聖名的緣故行事。以色列人剛從被擄之地歸回，神的靈就繼續住在祂子民當中（該二 5）。上

主教導他們：祂的工作將由祂的聖靈——而不是人的力量和智慧——來完成（亞四 6）。

無論如何，神賜給亞伯拉罕的有關普世祝福的應許在以色列歷史中並沒有實現。以色列人展望著將來新的大衛後裔出現的那一天（賽十一 1~10）。聖靈將會降臨在祂的身上，祂有智慧和聰明的靈。公義將在地上成為實際，一個和平和完全的世代將被建立，世界將按照神所命定的樣式而存在。這一公義的世代不是由一位憑藉其軍事裝備而徹底打敗敵人的戰士建立的。相反，主的僕人將藉著神所賜給祂的靈而帶來這一和平的世代（賽四十二 1~4）。上主將以聖靈膏抹祂，使祂宣講神使被擄者歸回的好消息，宣告神的所有應許的實現（賽六十一 1~4）。

將來這一祝福滿滿的和平世代可以被稱為聖靈的世代。審判和悲哀的時代將讓位於公平和安全的時代（賽三十二 16~20）。新的世代就要破曉：「聖靈從上澆灌我們」（賽三十二 15）。以賽亞書四十~四十八章的主導內容是以色列因罪而被擄至巴比倫，以及一個關於榮耀歸回的應許。歸回之所以是可能的，是因為神要賜下聖靈。「因為我要將水澆灌口渴的人，將河澆灌乾旱之地。我要將我的靈澆灌你的後裔，將我的福澆灌你的子孫」（賽四十四 3）。應許給主的子民的福就是聖靈。祂要復甦和維繫他們，正如泉水澆灌口渴的路人一樣。

同樣有關聖靈的應許也出現在約珥書二章 28~32 節。以色列之所以面臨審判，是因為他們已經遠離了雅威。約珥應許說：在末後的日子，神要將祂的靈澆灌在所有人身上，包括所有不同的社會階級、不同的年齡層次，包括男和女。約珥的預言與摩西惟願神的百姓都發揮先知功用的祈願產生了共鳴（民十一 29），因為該預言保證神的所有百姓都要說預言。當聖靈降下時，救恩的世代也將開啟，以致凡求告主名的都必要得救。

以西結幾乎可以被稱為「聖靈的先知」。他的預言也是充滿了有關被擄和歸回的信息。雅威的榮耀離開了聖殿，這代表了以色列

歷史上的最低點。雅威榮耀的離開並不是由於不可言表的緣故——似乎那只是個謎。以色列違背了與雅威所立的約，轉而不知羞恥地敬拜和事奉其他的神。以色列人的問題在於：他們的心好像石頭，無視上主的命令，抵擋祂的旨意。以色列毫無任何想順服雅威旨意的意願。形勢看似絕望，但是，雅威親自保證要幫助以色列民。在舊約聖經最重要的經文之一，神說：「我要使他們有合一的心，也要將新靈放在他們裏面，又從他們肉體中除掉石心，賜給他們肉心，使他們順從我的律例，謹守遵行我的典章。他們要作我的子民，我要作他們的神」（結十一 19~20）。² 在以西結書三十六章 25~26 節，這一祝福以相似的語言重複，還增加了額外的詮釋：「我必將我的靈放在你們裏面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章」（結三十六 27）。因為以色列人未能遵守律法，上主就懲罰了以色列，任其被擄。現在，祂保證要親自解決以色列人強硬悖逆的問題——神的靈將要軟化他們的心，以使祂的子民能夠謹守祂的誠命。以色列——作為上主順服的子民——將要在地上興盛：「我必將我的靈放在你們裏面，你們就要活了。我將你們安置在本地」（結三十七 14）。聖靈的來臨是主子民的盼望，因為當聖靈被差派下來時，神的子民就能遵守祂的律法，並且安居在本地（結三十九 29）。

儘管耶利米書中的「新約」應許沒有具體提及聖靈，所賜的應許與我們在以西結書中所看到的卻是一致的。該應許對新約聖經是如此重要，以致我們完全有理由在此全盤引述：

耶和華說：「日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約，不像我拉著他們祖宗的手，領他們出埃及地的時候，與他們所立的約。我雖作他們的丈夫，他們卻背了我的

² 布洛克 (Block 1997: 353) 將以西結書三十六章 26~27 節和以西結書十一章 19~20 節做了太多的區隔；他認為前者強調神的靈，後者關注的是人的靈。

約。這是耶和華說的。」耶和華說：「那些日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣：我要將我的律法放在他們裏面，寫在他們心上。我要作他們的神，他們要作我的子民。他們各人不再教導自己的鄰舍和自己的弟兄說：『你該認識耶和華，』因為他們從最小的到至大的都必認識我。我要赦免他們的罪孽，不再紀念他們的罪惡。這是耶和華說的。」

以色列在舊約底下的問題在於：他們在遵守律法上失敗。沒能遵守聖約所包含的規定——這導致他們從本地被驅逐。上主要修復這一缺陷——藉著把律法寫在以色列人的心裏，並藉此成就最終的赦罪。如果對比一下該預言和我們剛從以西結書所引用的，我們就會得出如下結論：兩個應許是互補的。當聖靈被普遍賜給神的子民時，律法將被刻印在人的心裏。

新約聖經中的聖靈

馬太福音和馬可福音中的聖靈

如上所指，新約聖經對聖靈的見證，必須在舊約聖經的亮光下來解釋。具體來說就是：以色列失敗了；神賜福的應許還在將來。此時我們必須面對一個決定。一方面，一個很好的做法是一起查考三部對觀福音書，從中闡述新約聖經對聖靈的教導；另一方面，路加福音和使徒行傳是當作一部作品撰寫的，理應一起閱讀，而且這部兩卷本的著作講到很多與聖靈有關的信息。因此，最好的做法似乎是把路加福音與其他對觀福音分開，這樣我們就可以把它與使徒行傳合併在一起，探討它們對聖靈的講論。這樣做的一個後果是：在解釋路加福音對聖靈的教導時，我們所講的內容會與分析馬太福音和馬可福音時所講的有重疊之處。

馬太福音和馬可福音對聖靈的講論，可以分為四個不同類別：

(1) 聖靈和預言；(2) 耶穌是被聖靈膏抹者；(3) 對聖靈洗禮的應許；(4) 包含聖靈在內的「三一神經文」。在一開始我們就應該指出，前三個類別與我們所作的舊約聖經對聖靈教導之概覽是一致的。聖靈是說預言的靈，人們藉著聖靈講述神的話語。舊約聖經展望了一位大衛的兒子，祂要得到主的靈膏抹。最後，正如我們曾經指出的，舊約聖經展望了神將來將祂的靈澆灌在子民身上的那一天。

聖靈和預言

我們以聖靈和預言開始，這是指聖靈在人身上做工，以致人可以講說神的話語。在此類別下，有兩個例子比較突出：(1) 在有關基督身分的爭論中，耶穌引入詩篇一一〇篇 1 節，這表明彌賽亞既是大衛的主又是大衛的兒子（可十二 35~37；太二十二 41~46）；(2) 在引述該篇詩篇之前，耶穌有這樣一個導語：大衛「被聖靈感動」說出了這些話（可十二 36）。³ 大衛的話並不只是他個人的觀點；它們是聖靈做工的結果，所以大衛說出的話就是神的話。先知的靈也將要來幫助耶穌的門徒。耶穌預見了將來的那天：祂的門徒將要被捕、被鞭打、被帶去受審。祂指示他們不要憂慮，甚至也不要再在審判之前預備說甚麼，因為在他們為自己辯護時，聖靈要賜給他們當說的話（太十 19；可十三 11）。⁴ 預言之靈不應該被侷限在這兩段經文中，因為此處所提出的類別有重疊的部分。當然，降在耶穌身上的聖靈和預言的聖靈是同一位，祂膏抹耶穌，使祂宣講神的話語。儘管如此，我們還是單列了一個類別——因著耶穌與聖靈的獨特關係。

³ 馬太福音包含「被聖靈感動」這些詞（太二十二 43）。見 France 2002: 487。

⁴ 法蘭士（France 2002: 517-18）認為，此處對聖靈的談論與約翰福音中的保惠師概念相似。

耶穌被聖靈膏抹

一般來說，耶穌與聖靈的關係可以描述為一種膏抹的關係，因為聖靈為著事奉的緣故而膏抹耶穌。根據馬太福音的記載，耶穌與聖靈的關係開始於祂受孕之際。⁵ 馬太解釋說：耶穌的受孕並不是以通常方式發生的，因為馬利亞懷上耶穌時還是個童貞女（太一 18~23）。⁶ 耶穌在馬利亞腹中受孕，是聖靈做工的結果，並不是約瑟和馬利亞發生性關係的結果。馬太沒有提供一個基本原理或者解釋，來說明為何那一種懷孕是重要的——他只是提到這應驗了以賽亞書七章 14 節的話。或許，我們至少可以允當地總結說：這位因聖靈而受孕者，也將大大地被聖靈賦予能力。

或許，最重要的經文是有關耶穌在受洗時被聖靈膏抹的經文（太三 16；可一 10；參：路三 22）。⁷ 在本書前面，我們探討過神向耶穌所講的喜悅之詞（太三 17 與其平行經文）。在此我們要指出的是聖靈在耶穌受洗時的降臨。我們必須領悟聖靈降臨的重大意義。這肯定不是說耶穌在之前缺少神的喜悅，因為父表達了祂對子的喜悅（太三 17 與其平行經文）。也不是說，耶穌現在才被收納為神的兒子，因為祂的兒子身分（可一 1；路一 35）以及祂的獨特地位（「以馬內利」，太一 23）已經在所有福音書中得到了證實。⁸ 因此，聖靈的降下一定預示了下面一點：耶穌受膏以便開始事奉。祂的公開事奉現在就要開始了，神以聖靈圍繞祂，賦予祂能力去完成祂的使命。聖靈像鴿子落在祂身上。很難理解為何聖靈像鴿子一樣落下，這一問題在歷史上一直困擾著許多聖經評論家。鴿子降在

⁵ 在適當的時候，我們會考慮路加是如何講到聖靈感孕的。

⁶ 關於馬太福音對降生的敘述，見 R. Brown 1977。關於童女生育，見 Machen 1965。

⁷ 耶穌在開始其公開事奉時被聖靈膏抹（參：賽四十二 1，六十一 1）（見 Hagner 1993b: 57-58; France 2002: 77）。

⁸ 孟席斯（Menzies 1994: 132-56）正確地認為，重點在於為事奉而受的膏抹，但這一觀點未必必要排斥對新造之開始這一概念的強調。

耶穌身上，這一點可能表明了新造的開啟。⁹ 運行在初次創造中的同一位聖靈（創一 2），現在落在耶穌身上，這代表神新造的工作。大洪水之後放出鴿子，這一點或許可以證實這一觀點（創八 11），這代表了審判之後的一個全新開始。

作為被聖靈膏抹的彌賽亞和神的兒子，耶穌被聖靈帶到曠野，接受魔鬼的試探（太四 1）。馬可使用了更加生動的詞語來描述同一事件：「催（*ekballei*）到曠野」（可一 12）。與撒旦的交鋒並非偶然事件，因為是聖靈「帶領」耶穌進入曠野的。以色列人在曠野飄流四十年期間，他們沒有信靠、順服神。但是，作為神的兒子和真以色列——即被聖靈賦予能力者，耶穌完全信靠、順服神，祂憑藉神的話語抵擋了撒旦甜言蜜語的誘惑。

以上在探視舊約聖經時，我們看到：主的僕人被聖靈膏抹。馬太從以賽亞書四十二章 1~3 節引述了有關主的僕人的經文，並且將它應用在耶穌身上（太十二 17~21）。賜給耶穌的靈是溫柔的靈。¹⁰ 儘管法利賽人密謀要殺害耶穌（太十二 14），耶穌卻沒有像勇士一般去消滅他們，而是退到後面，並且提醒人們不要傳播有關祂醫治病人的消息（太十二 15~16）。聖靈臨到耶穌，目的要使祂能夠使壓傷的蘆葦再次挺直，使將殘的燈火再次燃起。祂來，不是要將戰爭帶入羅馬城的街巷，並因此毀滅外邦人；相反，祂來，是要將希望帶給外邦人。聖靈賦予祂能力，使祂帶來國度——藉著受苦，而不是藉著暴力。

⁹ 關於許多不同理解以及為新造這一觀點的辯護，見 Davies and Allison 1988: 331-34; Beale 2004: 171; Hagner 1993b: 58。布朗（R. Brown 1977: 66, n. 7）認為這一觀點是可能的。法蘭士（France 2002: 79）持有一些懷疑。諾蘭德（Nolland 2005: 156）認為，此處體現了「鴿子的信使之角色」。連威廉（Lane 1974: 50, 53-58）認為，鴿子賦予耶穌作為新以色列的標記，而坎柏（Campbell 1996: 206-8）所看到的是以色列的受苦以及耶穌蒙召為以色列受苦並死亡之間的關聯（詩七十四 19；賽三十八 14；耶四十八 28）。

¹⁰ 正如 Hagner 1993b: 338 所認為的。

隨著耶穌事奉的進展，反對祂的力量也越來越強。耶穌從一個又瞎又啞的人身上趕出一個鬼來，使他重新看見並且能夠說話（太十二 22~32）。因為這件事，法利賽人認為：耶穌是靠著別西卜的幫助而趕鬼的。耶穌使用犀利的邏輯暴露出法利賽人論點的謬誤。事實上，他們顛倒了事實，因為實際情況是：趕鬼表明耶穌是靠著神的靈把鬼趕出去的。這表明神的國已經臨到（太十二 28）。¹¹ 我們再次看到，耶穌被聖靈膏抹是為要帶來救恩。耶穌並沒有毀滅祂的敵人；祂搶救了嚴重被壓傷的蘆葦——比如這個被鬼附的人。神賜給耶穌聖靈，目的是完成拯救，而不是為了施行審判。本段經文的結尾很難理解：那些褻瀆聖靈的，總不得赦免，儘管那些說話干犯人子的，還可得赦免（太十二 31~32；參：可三 28~30）。¹² 歷經幾個世紀，耶穌這句話的意思一直使解經者感到為難。在決定本段經文涵義的過程中，其上下文應該發揮最重要的作用。當法利賽人聲稱耶穌是靠著魔鬼來趕鬼和醫治時，他們已經褻瀆了聖靈。如果一個人看到善事的成就卻將之歸於魔鬼的作為，他其實就是在干犯神的靈。他們將永遠不得赦免，因為他們看待現實的視角是扭曲的——即他們將善良美麗的事視為邪惡的。

接受聖靈洗禮的應許，在馬太福音和馬可福音只各出現過一次（太三 11；可一 8；參：路三 16）。在解釋這一應許時，應該參照我們之前所提到的那些舊約聖經經文——即保證在末世將有聖靈大大澆灌下來的那些經文。「洗禮」一詞代表深深地浸沒於聖靈之中。¹³ 在舊約聖經中，神的子民經歷到聖約的咒詛，因為他們不斷

¹¹ 路加說道：鬼魔是「靠著神的手指頭」（路十一 20《呂振中譯本》）被趕出的。

¹² 胡克爾（Hooker 1991: 117）談及褻瀆聖靈時說：「馬可將此解釋為：故意不承認聖靈在耶穌事奉中的作為；正是這種態度使得人將神的工作歸於撒旦，而且混淆了良善和邪惡、真理和謬誤。」參 Hagner 1993b: 347。關於這一點的詮釋歷史，見 Luz 2001: 206-08。

¹³ 滕納（Turner 1996: 180-87）持相反觀點，他認為這節經文所應許的是洗淨，而不是澆灌。

跌倒，未能行出神的旨意。當人受到聖靈的洗禮時，一個新的實際便進入其生命中。耶穌將要使他們浸沒在聖靈中，以便使神子民的心變得純淨。馬可僅僅提到耶穌要用聖靈施洗，但是馬太說：「祂要用聖靈與火給你們施洗」（太三 11）。「火」在這裏可能有雙重效果。首先是指耶穌清潔和淨化的工作——餘民藉此得以被創造（賽四 2~6）。其次，其他人經歷同樣的火，是為著審判的緣故。有關審判的主題，可以從馬太福音隨後的那節經文中明顯看到（太三 12；參：路三 17）。這節經文宣告：耶穌要手拿簸箕，揚淨祂的場，把麥子收在倉裏，把糠用不滅的火燒盡。¹⁴ 當耶穌用聖靈施洗時，這表明：拯救的世代已經到來，但那些抵擋祂的人要面臨審判。

有關三一神的經文

最後，我們應該看一些提到三位一體神的神學經文。我在此使用「三位一體」時，並非是指在後來教會歷史中逐漸發展成熟的三位一體教義。新約聖經沒有探索我所稱之為「三位一體」之經文的神學和哲學內涵。或許它們應該被稱為三位一體的雛形，因為這些作者在提到三一神的不同「位格」時，並沒有想要詳細闡述不同位格是如何與獨一神論相調和的。我們可以肯定地說：新約聖經作者絲毫沒有認為自己是在否認或犧牲獨一神論。或許，他們甚至認為，他們的教導是在進一步定義或闡釋獨一神論。

¹⁴ 鄧恩 (Dunn 1970a: 10-14) 堅持認為只有一個洗禮，審判的淨化效果將同時臨到悔改者和拒絕悔改者這兩種人身上。對前者來說，這是祝福；而後者卻要經歷滅亡。韋伯 (R. Webb 1991: 289-95) 主張，洗禮包含兩方面的內容：將新的聖潔和純淨之靈賦予義者，卻審判並毀滅惡者。與此相反，孟席斯 (Menzies 1994: 123-31) 主張，這裏並沒有談及義者的淨化或道德上的改變。其實，該語錄的要旨在於：義者和惡者將要被分開，而這一點將在教會靠聖靈的大能宣講福音的過程中發生。

第一處提到「三位一體」的經文出現在耶穌受洗時（太三 16~17；可一 10~11；參：路三 22）。¹⁵ 三個位格同時在此出現：(1) 父從天上說話，宣告耶穌是祂的兒子，是祂所喜悅的；(2) 聖靈以鴿子的形象出現，降落在耶穌身上；(3) 約翰給耶穌施洗。這段經文是啟發性的，而非決定性的，但是父、子與聖靈的並置具有重大意義，尤其是因為三者彼此分開、卻又在耶穌受聖靈膏抹這一事件上聯合在一起。馬太福音十二章 18 節所引用的以賽亞書四十二章 1 節也包括三位一體的內涵——「我要將我的靈賜給祂。」這句話的意思是：父賜下聖靈，聖靈作為禮物被賜下，而子是聖靈的接受者。當然，在以賽亞的年代，沒有人會想到以賽亞認為父和聖靈之間有區別——即位格上的區別，然而，鑑於我們在馬太福音三章 16 節所看到的，以及馬太福音的結語（我們很快便會探討），那樣的觀點或許代表了馬太在耶穌基督降臨這一點的幫助下對以賽亞書經文所持的理解。

我們必須小心，免得過於深究馬太福音十二章 32 節（參：可三 29）的涵義。然而，一個令人激動的發現是：這裏也同時提到父、子、聖靈。耶穌趕出鬼魔，祂是靠著聖靈的能力如此行的，而且趕鬼預示了神國度的到來。或許，此處三個位格的並置並不足以使我們得出任何特別的結論，但至少，我們在此所看到的與馬太福音的結論是一致的。

當然，最引人注目的經文出現在馬太福音結尾對復活主的描述。祂命令門徒：「你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗」（太二十八 19）。¹⁶ 新信徒與其他信徒的團契相交，開始於他接受水的洗禮的那一刻。該洗禮是奉一個名而施行

¹⁵ 令人驚訝的是，那麼多評論家絲毫沒有評論父、子和聖靈的角色問題，這或許顯露了他們的神學是經過過濾的。但是，見 Davies and Allison 1988: 340。

¹⁶ 尤其見 Carson 1984: 598 = 卡森 2013: 1130-32。亦見 Hagner 1995: 887-88。

的，這代表只有一位神。馬太沒有說受洗是奉父、子、聖靈的三個名（複數），而是奉那一個名。然而，這一個名有三個位格：父、子和聖靈。洗禮不能夠是奉父、子和天使（或彼得）的名。天使或彼得被排除在外，因為洗禮的執行必須要奉神的名——這表明父、子和聖靈都是神。馬太在此絲毫沒有提倡三神論，因為單數的「名」指明只有一位神。然而一位神卻有三個位格：父、子和聖靈。

路加福音一使徒行傳中的聖靈

路加或許可以被稱為研究聖靈的神學家，因為他在其兩卷本的著作中經常提到聖靈。¹⁷ 路加福音和其他對觀福音之間自然有一些重疊之處，所以，談及在馬太福音和馬可福音也都出現過的同樣事件時，我會從簡處理。

耶穌是聖靈的承載者

與在馬太福音中一樣，路加福音對耶穌作為聖靈承載者這一角色的記載也是開始於童女懷孕（「聖靈的承載者」等於說祂被聖靈所膏抹）。然而，路加對耶穌降生的敘述卻出自不同的傳統。路加交替記載了施洗約翰的出生和耶穌的降生。天使出現並且宣告施洗者（路一 5~25）和耶穌（路一 26~38）將要出生的消息。然後分別是關於約翰（路一 57~80）和耶穌（路二 1~38）出生的記錄。在這兩種情況下，圍繞耶穌降生的記載都遠遠超越發生在施洗約翰身上的故事——這展示了耶穌的超越性。約翰的受孕是非同尋常的，因為天使加百列在聖殿中向撒迦利亞顯現，應許說他年邁絕育的妻子將要生一個兒子，由於撒迦利亞的不信，他被加百列擊打，暫時成為啞巴（路一 5~25）。與約翰受孕的故事相比，耶穌的受

孕更加令人驚奇。舊約聖經記載過其他年邁絕育父母生育的故事，比如亞伯拉罕和撒拉生以撒的故事（創二十一 1~7），以及以利加拿和哈拿生撒母耳的故事（撒上一 1~28）。然而，舊約聖經從未記載過童女懷孕生子的故事。馬利亞懷孕不是因著性關係，而是由於聖靈的蔭庇（路一 35）。與馬太一樣，路加也將耶穌描述為從受孕開始就已經經歷聖靈同在。耶穌是聖靈獨特的承載者，因為祂是因聖靈蔭庇而懷胎的。¹⁸ 與此相似，在施洗約翰出生後，撒迦利亞得到能力，重新開口講話並且說起預言（路一 57~80）。但耶穌的獨特性在於：有關祂降生的消息是由一大隊天使向牧羊人報告的；西面在聖殿認出祂是基督；亞拿因耶路撒冷的救贖而讚美神（路二 1~38）。

正如馬太福音和馬可福音所指出的，耶穌在受洗時得到了聖靈的膏抹（路三 22）。路加則強調指出，聖靈以有形的樣子降下。路加福音和其他對觀福音都提到耶穌被聖靈引到曠野的故事（路四 1）。路加使用的「引」（*agō*）一詞，與馬太的敘述更加接近，勝過與馬可措辭的相似程度。但路加與眾不同之處在於：他提到了當耶穌在曠野經歷試探返回後「滿有聖靈的能力」（路四 14）。耶穌被預備、被試煉的階段現在已經結束。祂在曠野經歷了得勝——儘管以色列在曠野失敗了。與亞當截然不同，耶穌是神順服的兒子。耶穌帶著聖靈的大能開始了祂的公開事奉，祂受到聖靈的裝備來執行神的旨意。因此路加指出，耶穌全部的事奉是靠著聖靈的能力而展開的。這一點與彼得向哥尼流及其親友所總結的耶穌的事奉是一致的（徒十 37~41）。耶穌事奉的特徵是「行善事，醫好凡被魔鬼壓制的人」（徒十 38）。這些醫治和趕鬼的事件之所以出現，

¹⁷ 對與聖靈有關的學術研究——聚焦於路加福音一使徒行傳——的精彩概覽，見 Menzies 1994: 17-45; Turner 1996: 20-79。關於簡要的概述，見 Kee 1990: 28-41; Green 1995: 41-47（以路加福音為焦點）。

¹⁸ 見 R. Brown 1977: 299-301; Fitzmyer 1981a: 337-38; Turner 1996: 156-58。孟席斯（Menzies 1994: 111-16）持相反觀點，他認為路加在此實際上使聖靈的創造性角色降到了最低。

是因為神以「聖靈和能力膏拿撒勒人耶穌」（徒十 38）。¹⁹ 我們再次看到聖靈和能力的密切關係——正如在路加福音四章 14 節那樣。耶穌事奉的成效、祂行的神蹟和醫治不是源自祂自己，而是源自聖靈的大能。

在路加福音所記錄的有關耶穌事奉的第一個事件中，同一主題再次給讀者留下了深刻的印象（路四 16~30）。此處所記錄的故事涵蓋了路加福音和使徒行傳中的許多主題，因此這一敘述對路加的兩卷書來說具有提綱挈領和奠基性的意義。我們此處的目的不是闡明所有的主題，而只是指出聖靈的角色。耶穌返回祂的故鄉拿撒勒。祂挑選出以賽亞書卷軸並開始閱讀以賽亞書六十一章 1~2 節，祂聲稱：這些經文已經在祂身上和祂的事奉中得到實現。這段經文的開始是這樣的：「主的靈在我身上，因為祂用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人」（路四 18）。²⁰ 經文繼續說到：耶穌被差遣去使被擄的得釋放，使瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，並且報告神悅納人的禧年（路四 18~19）。這一滿有恩典的事奉歸功於聖靈在耶穌生命中的運行——它源自聖靈的膏抹。我們還應該指出，耶穌在此描述的是祂全部的事奉，因此祂工作的每一個方面都是依靠聖靈膏抹的大能。路加福音所詳細講述的每一個具體工作都來自聖靈本身。耶穌實在是聖靈的承載者，祂有聖靈的印記，並且聖靈以特別的方式堅固了祂。

預言的靈

在路加福音—使徒行傳中，另一個有關聖靈的寬泛類別，在此稱為「預言的靈」。²¹ 聖靈降臨在人身上，使他們能夠講說神的話

¹⁹ 巴瑞特（Barrett 1994: 524）指出，耶穌在受洗時被聖靈膏抹，這可能是正確的。亦見 Shelton 1991: 46-56。

²⁰ 再次指出，耶穌的受膏很可能是指祂的受洗（Fitzmyer 1981a: 529）。

²¹ 關於使徒行傳中的這一主題，見 Turner 1998: 333-37。哲維爾（Jervell 1984: 107-16）低估了聖靈與預言之間的相關程度，並因此將聖靈與福音割裂開。

語——不論是口述的預言，還是書面形式的聖經話語。在路加福音中，預言與救恩歷史的實現有關。²² 神的救贖計畫正在展開，而且是藉著聖靈的預言而不斷拓展的。在路加福音—使徒行傳中，聖靈經常引導祂的子民，尤其是涉及宣教時——即將福音傳到地極的使命。

當聖靈臨到時，人們就開始述說神的話語。²³ 當馬利亞去拜訪以利沙伯時，後者突然被聖靈充滿，大聲述說來自神的聖諭（路一 40~45）。在聖靈的啟示下，以利沙伯看出馬利亞腹中懷的是主，而馬利亞得到了主特別的喜悅。以利沙伯腹中的施洗約翰歡喜跳躍，我們可以由此推斷，這是因為他看到了主神的拯救應許的實現。²⁴ 事實上，在早些時候，加百利曾經宣告：約翰「從母腹裏就被聖靈充滿了」（路一 15）。這種聖靈的充滿證實：約翰是主的先知——事實上，是基督到來之前最大的先知（路七 26~28）。我們應該看到的是：以利沙伯被聖靈充滿的經歷，在她生命中並不是一件小事，她是在向彌賽亞的母親講述神的話語。

同樣，撒迦利亞也被聖靈充滿，並且講說預言。他以預言讚美神，因為神即將實現祂的聖約應許——藉著使大衛之子坐在寶座上（路一 67~79）。²⁵ 施洗約翰將要預備人們迎接主的到來，以及神

²² 滕納（Turner 2005）再次檢視了與路加福音—使徒行傳中的聖靈有關的學術研究，並提出自己的主張：賜能力之聖靈與救恩禮物意義上的聖靈是密不可分的。

²³ 孟席斯（Menzies 1994: 107-10）和薛爾頓（Shelton 1991: 15-32）也主張，在降生的敘述中，聖靈從預言的角度在做工，結果，那些說預言的人都是在為耶穌作見證。關於他們觀點的合理性，見 Turner 1996: 140-65。薛爾頓（Shelton）正確地看到了路加福音中的預言與使徒行傳中那些預言之間的連貫性，儘管他也沒有足夠認識到發生在五旬節的救贖歷史的轉移。

²⁴ 費茲梅（Fitzmyer 1981a: 357）說道：以利沙伯腹中嬰兒的跳動具有預言性的意義。

²⁵ 「這裏是指神向撒迦利亞的先知性的顯現，這在接下來撒迦利亞的頌歌中表明出來」（Fitzmyer 1981a: 382）。

所應許的偉大救恩的到來。我們再次看到聖靈的預言與救恩歷史的實現——神拯救應許的成就——有關。²⁶ 對西面話語的解釋也應該與此相似（路二 25~35）。路加告訴讀者：「有聖靈在他身上」（路二 25），而且「他受了聖靈的感動，進入聖殿」（路二 27）。路加這樣說，並非是指西面之前生活在肉體之中，而現在被聖靈充滿了。關鍵問題在於，先知說預言的靈臨到西面，以致他能夠講說神的話語。在這之前，聖靈已經向他「啟示」：在他未死以前，必看見主所立的基督（路二 26）。路加在此使用了「啟示」一詞，這確認了聖靈在宣告神的話語方面的預言性的工作。西面並非為自己的個人生活作見證。他確認耶穌是神救恩的執行者——不論對猶太人還是外邦人。西面的預言也預示了在路加福音中即將出現的內容，因為他說許多人將要抵擋嬰孩耶穌。儘管「聖靈」一詞沒有用在亞拿身上，但聖靈的工作很可能暗涵其中（路二 36~38）。她被稱為「女先知」，而且她宣講神的救贖。

我們如果整理一下上述經文，就會發現聖靈「充滿」（*pimplēmi*）和預言之間的密切關係。施洗約翰是主的先知，在母腹中就被聖靈充滿（路一 15）。以利沙伯和撒迦利亞都被聖靈充滿而且講說預言（路一 41、67）。同樣的模式在使徒行傳中得以繼續。五旬節那天，當 120 位信徒被聖靈充滿時，他們開始說方言（徒二 4）。²⁷ 他們講說「神的大作為」（徒二 11）。在使徒行傳其他地方有關說方言的記載中，此處的「充滿」一詞並未再被使用，這一點或許具有重大意義。在使徒行傳中，這是唯一一次提到聽眾可以聽懂所說的方言的，因此，神的話是以可理解的方式宣講的。

²⁶ 孟席斯（Menzies 1994: 120）正確地指出，在路加福音一~二章，預言之聖靈的工作預示了神的應許正在實現。

²⁷ 使徒行傳一章 5 節對聖靈洗禮的預言在此得到實現（見 Barrett 1994: 115）。關於從總體角度看待五旬節的意義，見 Dunn 1970a: 38-54。鮑維均（2003: 172 = Pao 2000: 130-31）主張，使徒行傳二章中聚在一起的猶太人代表了從被擄之地的歸回。

在使徒行傳後來的敘述中，使徒們被公會抓到並且針對他們的行為接受審問。彼得為他們的行為辯護，而且他被聖靈充滿。他反問為甚麼他們因醫治瘸腿的人而被捕（徒四 8~9），他們還見證說耶穌是被釘十字架並復活的主，是唯一的救主（徒四 10~12）。彼得在宗教領袖面前很自然地為自己辯護，這一點代表著耶穌預言的應驗：在耶穌的門徒受逼迫時，聖靈要指教他們如何向逼迫者回話（路十二 11~12）。²⁸ 彼得作完辯護後，宗教領袖威脅門徒不要再繼續傳講有關耶穌的信息。門徒們聚在一起禱告。禱告完之後，「聚會的地方震動，他們就都被聖靈充滿，放膽講論神的道」（徒四 31）。再次，聖靈的充滿引致神話語的宣講，見證神在基督裏的作為。在保羅的歸信經歷中，亞拿尼亞按手在保羅身上，保羅就被聖靈充滿（徒九 17）。從使徒行傳的故事脈絡我們可以看到：保羅的被聖靈充滿，成就了將福音傳到地極的使命。在第一次宣教旅程中，以呂馬抵擋保羅和巴拿巴的佈道。保羅被聖靈充滿，他就以主的話斥責以呂馬，使他的眼瞎了（徒十三 9~11）。聖靈的充滿立刻帶來主的聖言。從每個例子都可以看到，聖靈的充滿是與作見證和講說預言活潑有力地結合在一起的。

聖靈的先知性工作並不侷限於「充滿」這一動詞的使用。我們從耶穌的事奉中可以看到一個戲劇性的例子。耶穌因聖靈感動而歡喜快樂，祂為神的至高無上主權和祂門徒的救恩而開口稱謝神（路十 21）。²⁹ 路加在此特別強調了聖靈在耶穌話語中的工作。因為在路加福音—使徒行傳中聖靈與神的話語是密切連在一起的，所以當我們看到聖經強調聖靈的角色時也就不以為奇了。例如，舊約聖經預言了猶大的背叛——聖靈藉著大衛而發出預言（徒一 16~20；參：詩六十九 25，一〇九 8），此外，教會所遭遇的逼迫也應驗了聖靈藉著大衛所發的預言（徒四 25~27；參：詩二 1~2）。以賽亞的話語談到了保羅那個時代的猶太人，而保羅認為以賽亞的話語

²⁸ 亦見 Barrett 1994: 226; Fitzmyer 1998: 300。

²⁹ 博克（Bock 1996: 1009）也認為這是指神拯救應許的實現。

出自聖靈（徒二十八 25~27；參：賽六 9~10）。³⁰ 聖靈在聖經成書過程中的角色，也可以視為表明聖靈和神話語之間聯盟關係的另一個例子。聖靈藉著聖經所寫的話語來說話，而聖經的執筆作者是在聖靈的護理下寫作的。

教會在將耶穌基督的福音傳遍世界的過程中，說預言的聖靈一直在帶領教會。路加經常提醒讀者：在福音從耶路撒冷傳遍地極的過程中，是聖靈在指引傳福音的使者。聖靈呼召腓利去跟一個埃提阿伯的太監說話，當時，後者正趕著馬車返回埃提阿伯（徒八 29）。藉著這一事件，這位埃提阿伯人聽到了福音，關於拯救的信息也因此到達埃提阿伯。後來，聖靈立刻把腓利提了去。在這之後，從亞鎖都到凱撒利亞，腓利一路在宣傳福音（徒八 39~40）。我們再次看到，藉著聖靈提走腓利，福音被傳到新的地方。

路加將哥尼流的故事看作是福音傳播過程中最重要的事件之一，因為這一故事他講述了兩遍，不惜犧牲寶貴篇幅來詳細述說這一事件（徒十 1~48，十一 1~18）。當哥尼流派來的人出現在硝皮匠西門家門口時，聖靈指引彼得跟著這些人去拜訪哥尼流、以及那些聚在他那裏的人（徒十 19~20，十一 12）。聖靈向彼得說話，這件事不應被理解為一次個人性的存在經驗。聖靈引導彼得，因為他是外邦人聽到福音的媒介。故事的要旨不是聖靈私下給彼得的啟示。聖靈向彼得說話，是為了讓他把福音傳給萬民。當聖靈呼召保羅和巴拿巴離開安提阿並且到各處向外邦人宣講福音時，保羅和巴拿巴的第一次宣教旅程便開始了（徒十三 2）。³¹ 在我們思考這三處經文時，我們發現一個很有趣的模式。在每種情況下，都是聖靈向祂的使者說話，以便使他們把福音傳到新的宣教禾場。向埃提阿伯的太監宣講福音，使得福音傳播至猶太人的範圍之外，因為

³⁰ 「對舊約聖經之默示的信仰得到直白的表達。這些話語藉著以賽亞而賜下，但實際的說話者是聖靈」（Barrett 1998: 1244）。

³¹ 正如巴瑞特（Barrett 1994: 605）所說：聖靈「應該是藉著先知中的一位來說話的」。

這位太監可能是一位「敬畏神」的人。彼得把好消息講述給哥尼流及其朋友——這些未受過割禮惡人（徒十一 3；參：十 28）。保羅和巴拿巴計畫了第一次主動向外邦人宣教的行動。顯然，在救贖歷史實現的過程中，在福音超越猶太人範圍的過程中，聖靈一直在引導祂的子民。

在以下兩個場合中，聖靈攔阻了福音的傳講。正當保羅、西拉和提摩太在弗呂家和加拉太一帶行走時，聖靈禁止他們傳福音（徒十六 6）。與此相似，他們想到庇推尼去傳講神的話，聖靈卻不許他們這樣做（徒十六 7）。這兩處經文都極富神秘性，我們需要更多有關聖靈禁止和攔阻的信息才能解開這個謎。然而從使徒行傳的故事發展來看，這一攔阻導致福音傳到歐洲。在這些事件之後，緊接著便是保羅得到的「馬其頓異象」，他的宣道團隊從這個異象中得出如下結論：神呼召他們渡過愛琴海（徒十六 9~10）。保羅和他的同伴來到歐洲，而歐洲宣教為保羅最終到達羅馬提供了舞臺（參：徒十九 21，二十八 11~31）。因此，甚至聖靈的攔阻工作也成為聖靈指引祂的使者到達某個目的地的手段。

亞迦布是主的一位先知，他向教會宣告了神的話語。聖靈向他啟示了將要發生的一場饑荒，他於是向安提阿的教會分享了這話（徒十一 27~30）。聖靈賜下這話的目的，是要教會把救濟送到猶太貧窮的信徒那裏。或許路加在此所強調的是：神使用饑荒把猶太信徒的心和安提阿剛信主的外邦人的心緊緊連在一起。保羅為著到耶路撒冷一事而感到心被捆綁，他說這些話時可能是指聖靈的工作，但聖靈已經向他啟示：不管他去哪裏，都將有患難等著他（徒二十 22~23）。保羅對耶路撒冷的拜訪與他的宣教有關，而他的最後目的地是羅馬（徒十九 21）。另外，福音藉著保羅傳播是與保羅的受苦不可分割的（徒九 15~16）。他經歷的苦難是神使用的手段之一——為要將福音傳到地極。因此，聖靈的引領再次與神話語的宣講和宣教聯繫在一起。

有趣的是，一些人勸說保羅不要去耶路撒冷，因為他們預料到保羅將要受苦（徒二十一 4）。路加補充說，他們是「被聖靈感動」而說出這些話的。亞迦布預言，猶太人要捆綁保羅，把他交在外邦人手裏（徒二十一 11）。顯然，在這一情況下，亞迦布是作為主的先知而講話的。他使用了預言性的象徵手法，比如他綁住自己的手和腳，這是模仿我們在舊約聖經中看到的那種預言性的象徵手法（如：賽二十 1~6；耶十三 1~11；結四 1~五 17）。³² 另外，亞迦布的話語反映了一個預言格式：「聖靈這麼說」（徒二十一 11《呂振中譯本》）。在舊約聖經中，*tade*（「這些事情」）一詞被反復使用，來引出上主的話語（亦參：啟二 1、8、12、18，三 1、7、14）。³³ 有人指出，亞迦布的預言有誤，因為猶太人並沒有真正捆住保羅並把他交給（*paradōsousin*〔徒二十一 11〕）羅馬人。³⁴ 這樣的判斷過於強求先知話語的字面應驗了。從路加的角度看，該預言得到了實現，因為保羅使用了亞迦布的一些話來描述他自己的被捕：「卻被鎖綁，從耶路撒冷解〔*paredothēn*〕在羅馬人的手裏」（徒二十八 17）。此處的難題在於：一些人「被聖靈感動」（儘管這裏並沒有特別提到亞迦布的名字），勸保羅不要去耶路撒冷（徒二十一 4），而保羅則受到聖靈的催逼，要他去耶路撒冷（徒二十 22~23《新譯本》），所以他沒有理會眾人的建議（徒二十一 12~14）。我們沒有一個簡單明瞭的方案，來解釋這兩處來自聖靈卻看似相互矛盾的預言。在每一種情況下，聖靈都提到保羅將要受苦。這裏至少有兩個可能的答案。第一，我們可以說，保羅犯了錯誤，他不應該不顧眾人建議——即不要去耶路撒冷。或者第二，勸保羅不要去耶路撒冷的建議並非真正出於神。後一方案的一

³² Haenchen 1971: 602; Barrett 1998: 995; Fitzmyer 1998: 689 也如此認為。

³³ 正如 Haenchen 1971: 602 所認為的。

³⁴ 正如 Grudem 1988a: 96-102; Barrett 1998: 995-96 所認為的（Barrett 主張，路加在此並不太在意那種準確性）。

個變體或許可視為最佳答案。保羅將在耶路撒冷經歷苦難的預言是準確的，是聖靈啟示的。然而，人們從這一預言得出的結論——即保羅因此不應該到耶路撒冷去——卻是不正確的，不是來自聖靈的。³⁵ 我們不應忽視，此處聖靈的引導與使徒行傳的故事脈絡是相吻合的。保羅在耶路撒冷被下到監裏，這實現了他要在外邦人和君王、並以色列人面前宣揚福音的預言（徒九 15）。保羅被捕所帶來的結果是：他在聖殿附近（徒二十二 1~21）、在公會中（徒二十二 30~二十三 9）、在巡撫腓力斯面前（徒二十四）以及在巡撫腓力斯和亞基帕王面前（徒二十五 1~二十六 32）傳講福音。除此之外，他還得到機會，向在羅馬的一些猶太人傳講福音（徒二十八 17~31）。

說預言的靈也帶領教會堅固其宣教使命——這正是教會蒙召所行的。在路加的其中一個概括陳述中，他指出：在猶太、加利利和撒瑪利亞各處的教會都「蒙聖靈的安慰」（徒九 31）。得蒙聖靈的安慰，與教會在上述地區的擴展是密切相關的。福音在這些地區紮下了根，實現了耶穌在使徒行傳一章 8 節所說的話。當教會在耶路撒冷聚集、討論外邦人是否應該按要接受割禮時，彼得提醒他們發生在哥尼流及其朋友身上的一切。神也同樣賜給他們聖靈，並沒有按照他們不同的聖約身分標記而區別對待（徒十五 8）。因此，最後的決定——不把割禮強加於外邦人——反映了聖靈自己的帶領（徒十五 28）。³⁶ 肯定的一點是，有關割禮的這一決定，促進了福音在外邦人中間的傳播，確認了「福音是一種恩典」這一真理。最

³⁵ 在此請注意巴瑞特（Barrett 1998: 990）的判斷：「路加沒有把自己的想法表達清楚。如果嚴格對待他所說的話，這節經文就意味著：若不是保羅故意不順服神的旨意，就是聖靈在提供指引時出了錯。無論上述任何一種情況，都難以想像是路加想要表達的。」巴瑞特繼續提供了以上所提之方案。

³⁶ 巴瑞特（Barrett 1998: 744）評論說：「考慮到決定的重要性，這必須被視為證明路加之堅決態度的一個絕佳例子：他堅持認為教會生活中的所有進步都來自聖靈的指引。」

後，教會領袖的任命也是處在聖靈護理之下。或者更準確地說，在以弗所教會，聖靈親自任命了那些擔任監督的人（徒二十 28）。³⁷ 教會的秩序和結構也是由聖靈引導的。

活在聖靈中

路加也提到那些按照聖靈帶領而生活的人。形容詞「滿有」（*plērēs*）描述了那些以活在聖靈中為特徵的人。³⁸ 除了被聖靈充滿之外，人們還可以被其他特質所充滿，而在每一種情況下，充滿在人裡面的就構成了他們生命的主要特徵。被選出在說希臘話之寡婦一事上服事的七個人滿有聖靈和智慧（徒六 3）。司提反尤其出眾，聖經稱他滿有聖靈、信心、恩惠和能力（徒六 5、8，七 55）。或許，這樣的品質與司提反滿有能力地傳講福音有關。³⁹ 路加稱巴拿巴被聖靈充滿，且大有信心（徒十一 24），而這樣的生命與他的勸慰恩賜是分不開的。⁴⁰ 與此相似，大比大廣行善事，對貧窮人滿有憐憫（徒九 36）。與此相反，以呂馬「充滿各樣詭詐奸惡」（徒十三 10）。我們看到，當人們被聖靈充滿並講說神的話語時，使用的是「充滿」（*pimplēmi*）這一動詞。但是，「滿有」（*plērēs*）一詞的使用比較不明確，是指那些生活受聖靈掌管的人——即那些靠著聖靈的能力過討神喜悅生活的人以及那些講說神話語的人。⁴¹ 與此相似，另一個具有「充滿」之意的動詞（*plēroō*）可以歸類於和其名詞相同的語義範圍。因此，路加指出，門徒被喜樂和聖靈充滿（*plēroō*）（徒十三 52）。另一方面，亞拿尼亞的內心被撒旦充滿（徒五 3）。我們看到保羅對 *plēroō* 這

³⁷ 見 Barrett 1998: 974-75。

³⁸ 關於 *plērēs*, *plēroō*, 和 *pimplēmi* 這些詞語在路加福音—使徒行傳中的使用，見 Turner 1996: 165-69。

³⁹ Shelton 1991: 137-38 如此認為。

⁴⁰ Shelton 1991: 138。

⁴¹ 正如滕納（Turner 1996: 408-12）所指出的，那些經文表明使徒行傳中的聖靈不僅賜能力，也在信徒道德更新變化過程中發揮著重要作用。

一動詞有著同樣的用法，即人們被不同的特質所充滿，比如良善、喜樂、和平以及公義，或者邪惡（參：羅一 29，十五 13~14；林後七 4；腓一 11；西一 9；提後一 4）。

其他人抵擋聖靈，不理會祂的指導。亞拿尼亞和撒非喇都在向教會奉獻的數目上撒謊，因此是在試探聖靈（徒五 1~11）。路加強調指出：他們親自犯罪，觸犯了聖靈。亞拿尼亞「欺哄聖靈」（徒五 3），⁴² 丈夫和妻子都「同心試探主的靈」（徒五 9）。司提反的反對者都「敵擋不住」他，因為他「以智慧和聖靈說話」（徒六 10）。司提反藉著複述以色列的歷史而宣告，他的控告者是在抵擋聖靈（徒七 51）。我們應當把褻瀆聖靈也歸入這同一類別（路十二 10）。正如我們在檢視馬太福音和馬可福音時所指出的，褻瀆罪代表一種固執的拒絕，拒不承認耶穌工作的良善本質。

聖靈的賜予

耶穌是聖靈的承載者，但祂也是聖靈的賜予者，是祂將聖靈澆灌在祂子民的身上。路加福音十一章 13 節說，天父要「將聖靈給求祂的人」，但是，我們從路加福音—使徒行傳其餘的章節得知：天父將藉著耶穌而賜下聖靈。只有在耶穌被高舉到父的右邊之後，聖靈才會被澆灌下來。路加福音的結尾暗示：聖靈這一禮物實際上是與耶穌的受苦、死亡和復活連在一起的（路二十四 46~49）。⁴³ 奉耶穌之名悔改的信息應當向萬民宣告，但是，門徒們不能離開耶路撒冷，直到耶穌賜下「我父所應許的」。只有到那時，他們才會「領受從上頭來的能力」（路二十四 49），並且得到所需的力量，到全世界去作見證。使徒行傳從路加福音結束之處開始，提到耶穌告誡祂的門徒不要離開耶路撒冷，直到他們領受了「父所應許

⁴² 見：巴瑞特（Barrett 1994: 266）對聖靈的神性的討論。Fitzmyer 1998: 323 也如此認為。

⁴³ 與此相反，孟席斯（Menzies 1994: 159-61）主張，耶穌所應許的是持續不斷經歷預言之聖靈，而不是一勞永逸的禮物。

的」⁴⁴——即聖靈的洗禮（徒一 4~5）。正如路加福音結尾所指出的，得到聖靈是將福音傳到地極的必要條件（徒一 8）。然而，在聖靈被澆灌下來之前，耶穌必須先升到天上（徒一 9~11）。只有當耶穌成為榮耀的主和基督（徒二 36）、坐在天父右邊大衛的寶座上之後（徒二 30、34~35），聖靈才會被賜下。耶穌被高舉到神的右邊，祂從父那裏得到聖靈，轉而將這同一位聖靈澆灌在祂的門徒身上（徒二 33）。聖靈只有在耶穌得榮耀之後才被賜下，因此耶穌配得被萬民尊為主和基督。⁴⁵ 路加並沒有聚焦於模糊不清的、籠統的見證上，即見證聖靈所啟示的有關神的真理。相反，聖靈在耶穌的事奉和榮耀之後被賜下，這一事實總是帶領人們，定睛在耶穌這位被釘十字架、復活和榮耀的主身上。赦罪和聖靈這一禮物只能奉耶穌的名而得到（路二十四 47；徒二 38），因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救（徒四 12）。

使徒行傳使用了不同的動詞來描述耶穌所賜下的聖靈。⁴⁶ 我們已經提到，在使徒行傳二章 4 節，將那些說方言的人描述為被聖靈「充滿」（*pimplēmi*）了。許多其他動詞也用於描述聖靈的賜下，包括「接受」（*lambanō*）、「澆灌」（*ekcheō* 或 *ekchynnō*）、「給」（*didōmi*）、「臨到」（*erchomi/eparchomai*）、「降臨

⁴⁴ 孟席斯（Menzies 1994: 168-72）認為，此處所指的是預言的靈，祂賜下能力為神作見證，正如約珥書二章 28 節所預言的那樣。然而，此處的應許是指聖靈的賜下，而不是以色列國的恢復（相反於 Penny 1997: 71 的觀點）。

⁴⁵ 這並不等於是說，聖靈在五旬節之前是根本不與門徒同在的。這也並不一定意味著：起初被耶穌呼召的門徒在五旬節時才成為信徒。門徒生活在模糊時期：神的應許正開始實現，但聖靈這一末世禮物還沒有以完全的樣式澆灌下來（見 Turner 1996: 318-47）。然而，滕納（Turner 1996: 353）並不相信，五旬節代表救恩時代的來臨——「至少對門徒來說」。在筆者看來，五旬節的劃時代意義是確定的，但我們承認，對生活在五旬節之前、處在應許實現之開端時期的耶穌的門徒來說，存在某種程度的模糊性。

⁴⁶ 見 Hamilton 2006b: 183-203。

到」（*epiptō*）以及「洗」（*baptizō*）。我們將會按順序逐一探討。⁴⁷

我們首先看「接受」（*lambanō*）這一動詞。耶穌應許門徒：「聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力」（徒一 8）。從上下文看，此應許的重點在於將福音傳到地極所需要的那種能力。⁴⁸ 耶穌賜給門徒的這一應許，很明顯在五旬節那天得以實現——門徒得到了聖靈。耶穌自己先得到聖靈，然後祂將聖靈澆灌在門徒身上（徒二 33）。在五旬節那天，彼得在宣講福音，並在結尾時呼召人們悔改並接受洗禮。那些歸向耶穌的人「就必領受所賜的聖靈」（徒二 38）。⁴⁹ 彼得和約翰為撒瑪利亞人禱告，「要叫他們受聖靈」（徒八 15），結果他們就受了聖靈（徒八 17）。這段經文很是特別，因為撒瑪利亞人已經相信了耶穌基督，然而還沒有領受聖靈。聖經中再沒有第二個類似的例子——即人們信靠了耶穌基督卻還沒有領受聖靈。彼得觀察到：哥尼流以及那些聚在他家的人領受了聖靈，與早期的門徒一樣（徒十 47）。最後，保羅問以弗所的十二個人，在當初相信的時候有沒有領受聖靈（徒十九 2）。很明顯，他們還未受聖靈，因為他們回答說他們並不知道保羅有關聖靈的教導。

使徒行傳還提到聖靈的「澆灌」（*ekcheō* 或 *ekchynnō*）。在五旬節當天，彼得引述約珥書二章 28~32 節的內容。彼得宣稱：

⁴⁷ 鮑維均（2003: 174 = Pao 2000: 132-33）主張，使徒行傳三章 20 節所提萬物復興的時候，也是指聖靈的賜下，而以賽亞書三十二章 15 節是路加所使用的經文。

⁴⁸ 鮑維均（2003: 123 = Pao 2000: 94）指出：「地極」聚焦於外邦人的納入，儘管這一觀點並不排除也有地理上的拓展；這看法可能是正確的。

⁴⁹ 孟席斯（Menzies 1994: 203-04）聲稱：使徒行傳二章 38 節是指預言性的聖靈、而不是救恩性的聖靈恩賜；這聲稱是錯誤的。這表明孟席斯在將他的理論——即聖靈總是指聖靈的預言功能——強加於經文。事實上，滕納正確地主張，使徒行傳二章 38 節呈現了這樣的模式：在歸信時領受聖靈（Turner 1996: 358-59）。

聖靈毫無區別地澆灌在所有人身上，這一預言正得到應驗（徒二 17～18）。當然，彼得指的是五旬節那天剛剛發生在 120 位信徒身上的這些事。這些神蹟奇事吸引了眾人，於是彼得利用機會向他們演講。在同一故事的後面，彼得聲稱：耶穌從父領受的聖靈，現在已經澆灌在跟隨耶穌的人身上（徒二 33）。聖靈的澆灌是不容否認的事實，因為在耶路撒冷的那些人親眼看見並親耳聽見了一切（徒二 33）。我們需要再次指出，聖靈的澆灌指的是發生在五旬節那天的事件。聖靈也被澆灌在哥尼流以及他朋友的身上，而說方言成為聖靈澆灌的外顯證據（徒十 45～46）。

神也把聖靈「給」（*didōmi*）祂的子民。天父心中充滿恩慈，祂把聖靈賜給那些求祂的人（路十一 13）。藉著使徒們的接手，神把聖靈賜給撒瑪利亞人。西門——在渴望能力這一動機的驅使下——想知道他是否可以付相應的價錢給使徒，以便得到同樣的聖靈（徒八 18～19）。彼得為自己與哥尼流及其夥伴一同吃飯以及為他們施洗而辯護，因為神給他們恩賜，像在五旬節給門徒恩賜一樣（徒十一 17）。外邦人被接納入教的消息，成為在耶路撒冷會議上特別有爭議的主題。彼得在最終的決定上發揮了主要作用，他回顧了當他傳講福音給哥尼流及其朋友的時候所發生的一切。神賜給哥尼流及其朋友聖靈，並沒有要求他們受割禮，而是單單以信心為基礎（徒十五 7～11）。因此，救恩單單是神賜下的禮物。

聖經還提到聖靈「降臨」（*erchomai/eperchomai*）在人身上。例如，聖靈要臨在馬利亞身上，結果，她就懷上了孩子——儘管沒有發生性關係（路一 35）。耶穌向門徒保證，聖靈要降臨在他們身上，幫助他們將福音傳到地極（徒一 8）。耶穌所講有關聖靈降臨的話語，在五旬節那天得到了實現——聖靈被賜下，降在那些聚集在耶路撒冷馬可樓裏的人身上。當保羅接手在以弗所的那十二個人身上時，聖靈降臨在他們身上，結果，他們說起方言和預言來（徒十九 6）。

另一個描述聖靈降在門徒身上的詞是 *epiptō*。當彼得傳講神的話時，聖靈突然降臨在哥尼流和那些與他同在的人身上（徒十 44）。當彼得在耶路撒冷回應那些批評他與外邦人同席吃飯的人時，他又回顧了整個事件。他說到：正當他講解神的話時，聖靈就降臨在那些人身上——正如聖靈在五旬節降臨在門徒身上一樣（徒十一 15）。

另外，耶穌還以聖靈給門徒施洗（*baptizō*）。施洗約翰宣告說他只是用水施洗，但耶穌「要用聖靈與火給你們施洗」（路三 16）。耶穌在復活之後也提到過同樣的事實（徒一 4～5），祂確認父的應許也就是指聖靈的洗。儘管此處動詞「施洗」的主詞並不明確，但我們可以推斷以聖靈施洗者仍然是耶穌——與在路加福音三章 16 節一樣。另外，很明顯，這一應許在使徒行傳二章所記載的五旬節得以實現，那時有 120 人領受了聖靈，儘管「施洗」這一動詞在該敘述中沒有重複提到。⁵⁰ 在使徒行傳十一章，當彼得針對別人對他的控告——與未受割禮者一起吃飯——而為自己辯護時，他也想到了這同一個有關聖靈施洗的應許。當聖靈降臨在哥尼流及其朋友身上時，彼得回想到主的應許：祂的門徒要受聖靈的洗（徒十一 16）。正如耶穌在五旬節用聖靈給 120 位門徒施洗，祂也同樣用聖靈為像哥尼流那樣的外邦人施洗，這一點是很明顯的，因為哥尼流等人說起方言來。

如果我們審視與賜下聖靈有關的動詞，我們就會發現，它們主要用於描述四個主要事件：⁵¹ 五旬節時聖靈被賜下（路三 16；徒一

⁵⁰ 見 Barrett 1994: 78-79, 115。使徒行傳二章所提到的「火燄般的舌頭」（《新譯本》）代表神的顯現（Beale 2004: 204-08）。

⁵¹ 例外的情況是：耶穌在被高舉後領受聖靈（徒二 33）；悔改者要領受聖靈這一應許（徒二 38）；臨到馬利亞並使其作為童貞女而懷孕的聖靈（路一 35）；向天父祈求並得到的聖靈（路十一 13）。最後這一節經文顯然符合這裡討論的四個事件所代表的模式。耶穌在被高舉時得到聖靈，為將祂澆灌在祂子民的身上，所以這也完全符合在此所建立的模式。

5、8，二 17~18、33，十一 15~16），聖靈臨到撒瑪利亞人（徒八 15~19），臨到哥尼流及其朋友（徒十 44~45、47，十一 15~17，十五 8），以及臨到以弗所那十二人身上（徒十九 6~7）。總結這些證據的另一個方法，是指出這四個事件中使用的動詞：(1) *lambanō*（接受）：五旬節（徒一 8，二 33）；撒瑪利亞（徒八 15、17、19）；哥尼流（徒十 47）；以弗所的十二人（徒十九 2）；(2) *ekcheō* 或 *ekchynnō*（澆灌）：五旬節（徒二 17~18、33）；哥尼流（徒十 45）；(3) *didōmi*（給；賜給）：五旬節（徒十一 17，十五 8）；⁵² 撒瑪利亞（徒八 18）；哥尼流（徒十一 17，十五 8）；(4) *erchomai/eperchomai*（降臨；到來）：五旬節（徒一 8）；以弗所的十二人（徒十九 6）；(5) *epiptō*（降在）：五旬節（徒十一 15）；哥尼流（徒十 44，十一 15）；(6) *baptizō*（施洗）：五旬節（徒一 5，十一 16）；哥尼流（徒十一 16）。這些動詞在意義上有所重疊，所以，如果在某一個事件中沒有用到某個動詞，這並不一定具有甚麼特別意義。我們看到，在講述五旬節和哥尼流事件時，所用動詞是最富多樣性的，但是，這應該與這兩處記載的較長篇幅有關。在有關以弗所那十二人的記載中，動詞的種類是最少的，這其實也是可以理解的，因為這是所有四個記載中篇幅最短的一個。

這四個事件對路加聖靈神學的意義何在？有人主張，路加的聖靈神學是與聖靈的靈恩恩賜聯繫在一起的，也就是聖靈為著事奉的緣故而賜下能力。⁵³ 在討論預言性的聖靈時，我們看到：有關聖靈

⁵² 既然彼得說過神賜給這些人和賜給五旬節當天那些人的同樣的恩賜，那麼言下之意就是：聖靈在五旬節那天也被賜下。

⁵³ 此觀點的根據來自兩約之間的猶太文學和路加福音一使徒行傳，關於為這一觀點的辯護，見 Menzies 1994，他主張，對救恩意義之聖靈的強調來自保羅。亦見 Stronstad 1984 = 施同德 2001; Shelton 1991: 125-56（他主張：在一些情況下，這些類別具有模糊性，但強調的重點在於聖靈賜下能力）。但是與孟席斯（Menzies）的觀點相反，滕納（Turner 1996: 82-138）令人信服地表明：猶太教中的聖靈不能被限制為預言性

賜下能力的這種觀念，肯定在路加福音一使徒行傳中發揮了主要作用。甚至在我們剛剛探視過的那四個事件的記載中，聖靈為事奉而裝備信徒的觀念也是存在的。當聖靈在五旬節降臨時，門徒們便得到了能力，到地極作見證（徒一 8；參：路二十四 49）。另外，有關五旬節的記載收錄了我在前面的分析中省略未提的一個動詞。當耶穌用聖靈給門徒施洗時，他們便被聖靈「充滿」，並且說方言（徒二 4）。他們的被聖靈充滿和說方言都是為著宣教的目的，因為當時人群聚集，而且彼得在傳講福音。我們在前面曾經指出，幾乎在所有情況下，「充滿」（*pimplēmi*）這一動詞的使用總是和特定目的密不可分的——那就是傳講神的話語。

從這四個事件的記載來看，路加並沒有指出聖靈賜下能力和使人重生得救的事工之間有嚴格的分野。⁵⁴ 對五旬節的敘述和動詞「充滿」的使用表明：為事奉而賜能力的聖靈工作，是不可能從整個故事中完全清除的。儘管如此，在這四個——尤其是在最後三個——事件中，主要的主題似乎應該是：那些敘述所涉及的對象藉著聖靈的做工而加入神的子民。在使徒行傳八、十、十九章，聖靈降臨的主要目的，不是為了加添服事所需的聖靈的能力，而是為要表明：那些領受聖靈的人已經歸入神的子民當中。他們成為「會員」的標記就是他們領受的聖靈。支持這種觀點的一個證據是：「充滿」這一動詞只在五旬節記載中使用過，而從未在有關撒瑪利亞人、哥尼流以及以弗所那十二人的故事出現。在五旬節的故事中，兩個主題之間出現了重疊——即為事奉而賜能力的主題和歸入神子民的主題。其餘三個記載強調的重點則是：不同的族群可以真正地同屬耶穌基督的教會。

的聖靈；聖靈也激發做工的能力，並且促成道德的改變。亦見 Penny 1997: 53-54，他也主張聖靈是神蹟的動作者。

⁵⁴ 見 Turner 1998: 337-47。巴瑞特（Barrett 1994: 115）主張，路加的聖靈觀的特點是，很難看到任何統一的模式。

因此，五旬節不僅僅是關於門徒領受聖靈的能力；⁵⁵ 它也代表擁有聖靈的神子民的誕生。⁵⁶ 洗禮代表一種「入會」性的語言，所以，耶穌用聖靈施洗（徒一 5），表明了聖靈新時代的開始（徒二 17~18、33；參：珥二 28）。在五旬節那天，神第一次將聖靈賜給了信徒（徒十一 17，十五 8），因此，彼得看到了五旬節聖靈被賜下和聖靈也賜給哥尼流及其朋友這兩個事件之間的連貫性。兩個群體都受了洗，歸入全新的聖靈時代。

哥尼流及其朋友相信了彼得所講的信息，並因此從罪和審判中被拯救出來（徒十一 14）。他們接受聖靈這一點並不一定意味著他們要向其他人宣教——儘管這一點隨後肯定發生了。⁵⁷ 然而，路加在此強調的是他們歸入神的子民這一事實。受割禮的猶太人避免與這些外邦人一同吃飯，因為他們不是神子民的一部分，他們不遵行潔淨的規條（徒十一 2~3）。因此，彼得所得的異象——有關吃不潔淨動物——與該記載的要旨有直接的關係（徒十 9~16）。⁵⁸ 隨著聖靈和新時代的到來，舊約聖經中有關飲食的律法不再對神的子民具有約束力。神已經宣告這些食物為潔淨（徒十 15）。加入神子民

⁵⁵ 孟席斯 (Menzies 1994: 173-201) 正確地聲稱，聖靈在五旬節為作見證而賜下能力，但是，他錯誤地堅持「二者取其一」的立場，結果去除了任何對聖靈拯救工作的指涉。

⁵⁶ Dunn 1970a: 38-54; Barrett 1994: 108; Fitzmyer 1998: 233 尤其強調這一點。

⁵⁷ 正如 Dunn 1970a: 70-82; Turner 1996: 378-87 所正確認為的。孟席斯 (Menzies 1994: 215-18) 持相反觀點，他藉著討論以下幾點而使問題變得模糊不清：領受聖靈是否先於悔改；或者心靈的潔淨是否等於聖靈的恩賜；或者聖靈到底是歸信的手段還是證據。這些都是有趣的問題，但是，一個人可以同意孟席斯的每一個要點，而經文本身的主要真理依然屹立不倒：哥尼流及其朋友領受聖靈這一事實證明，他們是基督徒，而不是說他們現在得著能力去作見證。然而無論如何，孟席斯都錯誤地低估了聖靈在悔改歸信中的角色（見 Turner 1996: 424-27, 435-37）。

⁵⁸ 關於使徒行傳十章 1 節~十一章 18 節與律法有關的意義，見 Seifrid 1987: 41-44。

的決定性要素是聖靈的同在。路加格外強調聖靈臨到哥尼流及其朋友。彼得並沒有呼召他們悔改和相信，而聖靈就直接「降在」他們身上（徒十 44，十一 15）。很明顯，聖靈被「澆灌」在這些外邦人身上（徒十 45）。

針對那些質疑他與未受割禮者一同吃飯的人，彼得為自己的行為進行了辯護。他承認，邀請哥尼流在未受割禮之前成為教會的成員——這並非他本人的意願。神「賜給」他們聖靈，並未徵得彼得的許可（徒十一 17，十五 8）。很顯然，耶穌已經用聖靈給他們施洗，正如祂在五旬節那天給 120 位門徒施洗那樣（徒十一 16）。哥尼流及其朋友領受聖靈的方式，也與五旬節那些在場的人領受聖靈的方式相同（徒十 47）。因此，彼得總結說：他應該用水給他們施洗，以此作為入會的儀式，因為聖靈的同在表明，他們已經是真正的信徒（徒十 47~48）。聖靈的同在——而非水的洗禮——才是表明一個人屬於教會的決定性標記，因為彼得是給那些已經明顯領受了聖靈的人施洗。在使徒行傳中，哥尼流及其朋友領受聖靈是有外在證據的：他們開始說方言——正如在五旬節當天那 120 位信徒說方言一樣（徒十 46；參：十一 15~16）。五旬節說方言的經歷見證了神偉大的工作（徒二 11），也為福音的傳講提供了立足點。該事件的另一個功能是：它代表了對巴別塔變亂口音事件的翻轉（創十一 1~9），展望了將來新世代圓滿實現的那一天——到時，所有人都可以彼此聽懂對方了。⁵⁹ 在哥尼流及其同伴的個案中，說方言並沒有提供作見證和宣教的機會，而是向彼得和其他在場的猶太人確認：這些外邦人已經真正領受了聖靈。⁶⁰ 猶太人不願讓外邦人成為神子民的一部分——除非他們接受割禮，但是，與彼得拜訪哥尼流有關的這一事件證實：成為神的子民不再需要先接受割禮。

⁵⁹ 正如 Seccombe 1998: 352; Beale 2004: 201-3 所認為的。相反於 Haenchen 1971: 174-75 的觀點。

⁶⁰ 正如 Polhill 1992: 263-64; Barrett 1994: 529; Fitzmyer 1998: 467 所認為的。

有關以弗所那十二門徒的記載（徒十九 1~7）與哥尼流的故事有些相似之處。可以說，這十二個門徒仍然活在舊約之下。他們還沒有領受聖靈（徒十九 2）——活在新救贖世代的標記。⁶¹ 他們生活在救贖歷史的過渡時期，因為他們只領受了約翰的洗。使徒行傳十九章 4 節暗示，他們還沒有相信施洗約翰指示人們要相信的那位——耶穌基督。五旬節的聖靈還沒有澆灌在他們身上。剛一聽到有關耶穌基督的福音，他們就相信了耶穌，而且接受了洗禮。他們的洗禮標誌著他們加入了神的子民。當保羅在施洗過程中接手在他們身上時，聖靈伴隨著水的洗禮而降臨下來。他們開始說方言和預言，以此證實他們已經領受了五旬節的聖靈。該敘述強調：聖靈只澆灌在那些相信耶穌是榮耀之主的人身上。或許路加也想強調：耶穌比施洗約翰更超越——正如他在耶穌降生的敘述中所強調的那樣（路一 1~二 52）。約翰的水洗無法與耶穌的靈洗所帶來的祝福相提並論（路三 16）。

第四個事件尤為不同。撒瑪利亞人相信了主耶穌，也接受了水洗，然而，他們還沒有領受聖靈（徒八 9~13）。對這一現象有許多不同解釋：⁶²

(1) 有人從該事件得出結論，主張基督徒信心的「兩階段論」。⁶³ 或者他們認為這表明：路加福音—使徒行傳中的聖靈是為了宣教而賜予能力的，而從根本上講並不是作為救恩的證據的。⁶⁴

⁶¹ 尤其見 Dunn 1970a: 83-89；參 Turner 1996: 388-97。哈特曼（Hartman 1997: 138）堅持認為，他們不是真正的門徒，因為他們還沒有領受或認識聖靈（參：Marshall 1980: 306-7）。關於相反的觀點，見 Menzies 1994: 218-25；Fitzmyer 1998: 642-43。巴瑞特（Barrett 1998: 894）主張，他們在受洗時並沒有聽說聖靈也要被賜下，因此，他們相信他們除了赦罪之恩沒有再領受其他。

⁶² 關於不同解釋的概覽，見 Turner 1996: 360-75。

⁶³ 正如 Ervin 1984: 25-40 所認為的。

⁶⁴ 正如 Menzies 1994: 204-13 所認為的。

首先，人們相信耶穌基督並且接受水的洗禮。然後，他們領受聖靈。⁶⁵

(2) 另一個可能的解釋是：撒瑪利亞人的信心一開始並不是真正的信心。⁶⁶ 他們的信心與西門的信心相似。隨著敘述的展開，這種信心被證明是虛假的（徒八 13~24）。只有在領受聖靈時，撒瑪利亞人才真正相信了。不論如何解釋，這一觀點是不太可能的。⁶⁷

(3) 該事件可以被解釋為是一個特別的例外事件，它之所以被記錄下來，恰恰是因為它的獨特性。⁶⁸ 這一建議看來是最具說服力的。路加在使徒行傳第八章 16 節的評論表明：發生在撒瑪利亞的是極其異常的事件。⁶⁹ 「受」（*lanbanō*）這一動詞三次用於描述聖靈（徒八 15、17、19），而動詞「降在」（*epiptō*）出現一次（徒八 16）。既然路加在此所用的是「受」這一動詞，所以我們沒有理由認為：撒瑪利亞人在當初相信時已經得到聖靈，只是還缺乏聖靈的能力。正如彼得在五旬節講道中所清楚表明的（徒二 38），一個人在歸信時就已經得到了聖靈這一恩賜。經文本身清晰地教導說：只有當使徒們接手在撒瑪利亞人身上時，他們才領受了聖靈，⁷⁰ 而在使徒接手之前，聖靈根本就沒有在他們裏面。另外，我們很難相信，此處的記載旨在教導「兩階段論」：先是相信，然後藉著接手領受聖靈。在使徒行傳中，沒有任何其他個例表明這種間隔的存在。在其他所有例子中，聖靈都是人們在悔改、相信時所得到的

⁶⁵ 關於這一觀點的弱點，見 Turner 1996: 371-73。

⁶⁶ Dunn 1970a: 55-72。

⁶⁷ 正如 Menzies 1994: 207-10；Turner 1996: 362-67 所正確認為的（儘管筆者不同意他們有關西門信心真實性的解釋）。

⁶⁸ 見 Polhill 1992: 217-18。

⁶⁹ 正如 Turner 1996: 360 所認為的。亦見 Turner 1996: 373-75（儘管滕納不想對該異常之處提供一個解釋）。

⁷⁰ 路加沒有教導接手是接受聖靈的必要條件，因為在使徒行傳十章 44 節，聖靈的賜下並沒有經由接手禮。正如巴瑞特（Barrett 1994: 412）所說，我們在這裏很可能看到一個獨特的情況。

(徒二 38, 十 44~48, 十一 15~18, 十五 7~11, 十九 4~7)。⁷¹事實上,在整本新約聖經中,沒有任何其他經文表明,聖靈的恩賜和相信基督之間存在一些時間間隔。

該敘述的關鍵點在於:彼得和約翰需要前來並且接手在撒瑪利亞人身上,他們才會領受聖靈(徒八 14~17)。七位執事之一的腓利(徒六 5)——並非使徒腓力(參:徒八 2)——不能使聖靈降下來,因為他不是使徒中的一位。為甚麼撒瑪利亞人必須要藉著使徒接手在他們身上才能領受聖靈呢?並不是每一種情況都要求使徒接手,比如:聖靈降臨在哥尼流及其朋友身上時並沒有藉助接手(徒十 44~48)。最令人滿意的回答是:使徒作為聖靈降下的仲介是必須的,這樣,撒瑪利亞教會才不會從耶路撒冷教會分離出來而獨樹一幟。⁷²教會是一個教會,神沒有在使徒之外單獨賜給撒瑪利亞信徒聖靈,這樣,他們就不會形成自己的「宗派」。在撒瑪利亞人的歷史上,他們與猶太人已經分離了很久,比如,他們在基利心山敬拜,而不是在耶路撒冷,而且他們只承認摩西五經,而不是整個舊約聖經的權威。約翰·許爾堪(John Hyrcanus)在其統治期間摧毀了基利心山上的聖殿(主前 134-104 年)。在新約聖經時代,猶太人和撒瑪利亞人之間的緊張關係依然明顯(路九 51~56, 十 33, 十七 16; 約四 9, 八 48; 參:徒一 8, 九 31)。

既然聖靈總是在人們相信時被賜下,因此,路加的敘述會很自然地在讀者心中引發一些疑問,因為從未聽說過有人相信了卻沒有領受聖靈。那麼,這一現象究竟該如何解釋呢?我認為最佳答案是:神在這一特定情況中暫時止住聖靈,目的是為了防止猶太人和

⁷¹ 哲維爾(Jervell 1996: 45-46)如此說:「聖靈作為神子民的區別性標記,這一思想遍佈整個使徒行傳。」然而,哲維爾(Jervell 1996: 45-46)沒有強調使徒行傳中聖靈恩賜的全新特徵(newness),並因此抹平了舊約聖經和新約聖經之間的不同。

⁷² 例如,正如 Pao 2000: 129 = 鮑維均 2003: 170; Schnabel 2004a: 680 所認為的。巴瑞特(Barrett 1994: 410)認為,這一回答是可能的,卻不是一定的。

撒瑪利亞人之間出現隔閡。神使用使徒接手這種方式使聖靈降下,這樣,撒瑪利亞教會就不會從耶路撒冷分裂出去。⁷³另一個可能的解釋——如前所指——是:撒瑪利亞人最初的信仰並不是出自真正的信心。當然,從經文本身來看,我們有很好的根據認為,西門的信心並非真信心,而撒瑪利亞人的狀況也可以類推。然而,這種觀點並不具有說服力,因為這段敘述的要點在於:其餘的撒瑪利亞人與西門是區分開的。經文並沒有透露明確的證據,證明撒瑪利亞人一開始的信心是假的。其實,路加反而告訴讀者:他們「領受了神的道」(徒八 14),而且已經奉主耶穌的名「受了洗」(徒八 16)。因此,最好的解決方案是:神以獨一無二的方式使賜下聖靈和人的相信分離開了。

因此,我的結論是:在五旬節以及向撒瑪利亞人、向哥尼流及其朋友、向以弗所那十二門徒賜下聖靈的目的是:證實那些領受聖靈的人已經成為神子民的一部分。聖靈的澆灌預示著新世代已經開始,聖靈的賜下也與路加福音—使徒行傳中的宣教特徵相吻合。神子民的成員不僅僅侷限於猶太人;也包括撒瑪利亞人和外邦人。在聖靈被賜予的不同階段過程中,路加看到了教會在拓展上的使命,也看到了有關耶穌基督福音的傳播,因為在每一種情況下,聖靈都是與耶穌基督的信息緊密連接在一起的,而該信息就是:耶穌是被釘十字架並且復活的主。我並非主張,這四個事件完全與事奉無關,因為在五旬節時,門徒也在為基督的福音作見證。儘管如此,主要的目的似乎應該是為了證實那些領受聖靈的人屬於神子民的一部分。

三一神論的痕跡

在探討路加福音—使徒行傳時,我們看到一些重要的跡象表明:神的本性過於複雜深奧,以致必須從「三」和「一」的角度來看才能得到更好的理解。事實上,勞爾(Rowe)聲稱:「在路加福

⁷³ 正如 Seccombe 1998: 359 所認為的。

音—使徒行傳的敘述中，有關神的身分問題，促使我們必須使用三位一體的用語來表述。」⁷⁴ 他緊接著說：「用『三』的方式來表述一位神，這種必要性是對聖經敘述本身所施加給讀者之壓力的一種自然的回應。」⁷⁵ 在路加的著作中，我們找不到像馬太福音二十八章 19 節的洗禮套語那樣直白的「三位一體」經文。不過，我們的確在路加著作中看到了同樣有關耶穌受洗的經文，聖靈像鴿子一樣降下，以及在馬太福音和馬可福音都出現過的天父的聲音（見：路三 22）。⁷⁶ 在有關耶穌降生的故事中，聖靈在耶穌受孕方面發揮了關鍵作用，然而，聖靈和神是有區別的。⁷⁷ 路加也是從位格的角度來描述聖靈的。我們經常讀到，聖靈藉著預言、藉著聖經、藉著引導傳福音的人而「說話」。⁷⁸ 路加也提到神已經說話（路一 45），而且耶穌親自指示過保羅（徒二十二 17~19）。這表明：聖靈所執行的正是父和子所要成就的。

聖靈的位格特徵和／或神性特徵，也在其他點點滴滴的證據中有所暗示。亞拿尼亞欺哄聖靈（徒五 3），但這等於是欺哄神（徒五 4）。路加指出，亞拿尼亞和撒非喇是在試探聖靈（徒五 9），但在另一處經文中，彼得所警告的是不要試探神（徒十五 10）。⁷⁹

⁷⁴ Rowe 2003: 5。

⁷⁵ Rowe 2003: 6。勞爾（Rowe 2003: 17-19）也主張，在路加福音一章 76 節，三章 4 節以及路加福音—使徒行傳其他地方，「主」一詞的模糊性成為一種證據，證明耶穌和神在地位上是難以清楚分開的。正如勞爾所指出的，對路加福音—使徒行傳所作的一些研究承認，神和基督兩個稱謂之間的模糊性是很常見的（Fitzmyer 1981a: 385; Jones 1974: 91; Cadbury 1933: 359）。相反於費茲梅的觀點，勞爾（Rowe 2003: 20-22）主張，將神的主宰地位和祂的名截然分開是錯誤的。

⁷⁶ 史賓塞（F. Spencer 2005: 116-17）指出了神、基督和聖靈在路加福音—使徒行傳中的中心地位。

⁷⁷ Rowe 2003: 14-15。勞爾（Rowe 2003: 15 n40）說道：「不能說：聖靈是神，然而不同於神；倒應該說：聖靈是神，且在神之內自成一格。」

⁷⁸ 見上述「預言的靈」那一部分（590 頁起）。

⁷⁹ 見 Barrett 1994: 270。

我們可以將這一點與司提反對以色列的控告作一比較，從中可以看出：以色列總是抗拒聖靈（徒七 51）。褻瀆聖靈這一罪名也暗示了聖靈是有位格的（路十二 10）。聖靈的位格在耶路撒冷公會所撰寫的書信中也有所體現，該書信聲稱：「聖靈和我們都同意」這樣做是合宜的（徒十五 28《新譯本》）。⁸⁰ 與此相似的經文是：「聖靈立你們作全群的監督」（徒二十 28；參：一 8，十三 47）——只有一個位格才可以任命某人擔任某個職分。另外，在同一節經文中，我們看到提及「神的教會」和明顯是神自身的寶血——寶血肯定是指耶穌的血。因此，費茲梅如此正確地評述了這節經文：「無論如何，人們不應忽略該經文所包含的三元性的細微差別，因此處明顯提到『神』、『聖靈』和『寶血』，而寶血暗示了『子』。這是一個『三位一體』的表述，路加將此與基督徒群體以及該群體的治理聯繫在一起。」⁸¹

聖靈禁止保羅在小亞細亞傳講福音，也阻撓了他在每西亞傳道的意圖（徒十六 6~8）。後來，從馬其頓的異象中，保羅及其同伴總結說：「神呼召」他們到歐洲去傳播福音（徒十六 10）。從這段經文很難總結出「聖靈」和「神」之間確定無疑或無可辯駁的關聯。然而，聖靈和神似乎是同心合力一起做工的，而且在任何一種情況下，都可以說引導是來自神的。另外一處經文——使徒行傳一章 4~5 節——也為父、子和聖靈作了見證，儘管是以間接的方式。聖靈的應許是來自父的，而且，用聖靈施洗的大概是子（路三 16）。與此相似的是，耶穌被高舉到神的右邊，祂因此而能將聖靈澆灌下來（徒二 33）。在路加福音—使徒行傳中，與「三位一體」有關的經文不是很突出，也沒有得到作者的強調。儘管如此，路加著作的「三位一體」之特徵仍然是不可否認的。

⁸⁰ 巴瑞特（Barrett 1998: 744）說道：「這必須被視為一個突出的例子，證明路加的如下立場：教會生活中的所有進展都是由聖靈引導的。」

⁸¹ Fitzmyer 1998: 680。

約翰福音中的聖靈

約翰的聖靈神學，與我們已經探討過的馬太福音、馬可福音以及路加福音—使徒行傳中的聖靈神學，在某些方面有所重疊，但是，正如我們有理由期望的，在約翰對聖靈的教導中也有一些獨特的主題和重點。⁸² 救恩的新世代已經藉著耶穌基督來到，在這個新世代中，所有真正敬拜神的人——神自己也是靈——都將在聖靈和真理中敬拜祂（約四 23~24《中文標準譯本》）。⁸³ 在舊約之下，人們在會幕或聖殿中敬拜神，耶穌也確認了那種敬拜是合理和正確的。極富戲劇性的是，撒瑪利亞人被排除在外，因為「救恩是從猶太人出來的」（約四 22）。然而，在救恩已經實現的日子，敬拜的地點已經變得無關緊要。真正的敬拜是建立在神之聖靈的做工這一基礎上的，是在真理中的敬拜。既然耶穌是真理（約十四 6），任何真正的敬拜都是在尊敬子（約五 23），那些不尊敬子的也就是不尊敬父，因此不能算作真正的敬拜。

膏抹耶穌

施洗約翰的見證人角色在約翰福音中表明出來。該福音書省略了約翰為耶穌施洗的故事，但是施洗約翰見證了耶穌被聖靈膏抹的一幕。他證實說：他看見聖靈彷彿鴿子從天降下，住在耶穌的身上（約一 32），⁸⁴ 接著他又重複說：聖靈已經降下，住在耶穌身上（約一 34）。⁸⁵ 約翰此處的教導與對觀福音的教導並無顯著差異。聖靈像鴿子降下——這預示著耶穌已經為其彌賽亞的事奉而受到膏抹。另外，鴿子或許也代表新造在耶穌事奉中的出現（創一 2）。住在耶穌身上的聖靈證實：耶穌一旦接受了膏抹，聖靈將永遠不再

⁸² 見 Dodd 1953: 213-27; Burge 1987; M. M. Thompson 2001: 145-88。

⁸³ 見 Barrett 1978: 238-39。

⁸⁴ 本納馬 (Bennema 2003) 主張，在約翰福音中，聖靈的洗禮代表以色列的潔淨（不是賜給以色列的禮物），並且啟示了耶穌的身分。

⁸⁵ 「聖靈永遠住在耶穌身上；這一洗禮不是一閃而過的啟示時刻」（Barrett 1978: 178）。參 Lindars 1972: 110。

離開祂。在祂整個事奉過程中，耶穌一直是受膏者。對約翰來說，耶穌被聖靈膏抹這件事可以為其基督論服務。耶穌「是神的兒子」（約一 34）。

有關耶穌為事奉而被膏抹的另一處經文也與施洗者的事奉有關（約三 22~30）。耶穌是神所差來的，講說神的話；祂是神的使者（約三 34）。約翰福音三章 34 節的後半節解釋了耶穌為甚麼講說神的話：神已經賜給耶穌「沒有限量的」聖靈。⁸⁶ 耶穌是被神揀選的，因為神已經將聖靈澆灌在祂身上。父彰顯了對子的獨特的愛——藉著將萬有交在祂手裏（約三 35）。不信靠或不順服子，意味著拒絕這位按照神的命令而被聖靈膏抹的。耶穌藉著聖靈在祂裏面的做工而完成了祂在事奉中所要做的。

賜生命之靈

約翰福音中的聖靈是賜生命之靈，也就是賜予永生——將來世代之生命——的靈。⁸⁷ 賜生命之靈不能與耶穌的位格和事奉分開。畢竟，耶穌是要用聖靈為跟隨者施洗的那位（約一 34）。耶穌將要藉著賜下聖靈而使他們進入將來的世代。在約翰福音中，有關洗禮的語言引入了「水」這個主題，約翰時常把水和聖靈的工作連在一起。⁸⁸ 我們在舊約聖經中可以看到這種觀念的先例，比如：「水」和「溪水」好像是用來描述聖靈的（賽四十四 3；結三十六 25~27；參：賽十二 3，三十二 2，三十五 7，四十一 17~18，四十三 20，四十九 10，五十五 1）。作為用聖靈施洗者，耶穌把跟隨祂的人浸沒於聖靈之中。

約翰福音第三章記載的是耶穌和尼哥德慕的對話，水的主題和聖靈賜予生命這兩點是對話的中心。耶穌對尼哥德慕對其事奉的讚

⁸⁶ 正如 M. M. Thompson 2001: 171 所正確認為的。

⁸⁷ 「聖靈賦予生命的工作，蘊涵於約翰福音中與聖靈有關的每一個經節」（M. M. Thompson 2001: 186）。

⁸⁸ 正如 Dunn 1970a: 186-93 所認為的。

揚置之不理，反而指出：人若不重生，就不能進神的國。⁸⁹ 尼哥德慕甚是迷惑，他誤解了耶穌，認為對重生的呼召就是要求人再次進入母腹中。耶穌澄清說：人若不是「從水和聖靈生的」，就不能進神的國（約三 5）。⁹⁰ 有些人認為這是指生理意義上的出生（分娩時的破羊水）和屬靈意義上的出生（聖靈的工作）。然而，值得懷疑的是：一個人必須首先在生理上出生，然後才有屬靈意義上的出生；這麼一個顯而易見的事實，耶穌會不厭其煩地陳述？顯然，只有那些已經存在的人才能夠從聖靈領受新的生命！另外，「水」和「聖靈」這兩個詞共有一個介詞（*ex*），這表明，水和聖靈並非指向兩個不同的觀念，而是指向同一個屬靈事實。絕大多數聖經評論家都認為：約翰指的是基督徒的洗禮。⁹¹ 這一解釋比前一種解釋更加合理，因為在新約聖經中，基督徒洗禮總是與新生命連在一起的。約翰在此是否是指洗禮——這在聖經評論家中間是飽受爭議的問題。一些人認為全部都與聖禮有關，而其他人認為約翰在此對聖禮隻字未提。我們在此無法對該問題進行詳盡的探究，不過，在我看來，約翰並沒有希望讀者關注聖禮。如論如何，如果我們確信耶穌與尼哥德慕的對話具有歷史真實性，那麼，指洗禮的可能性就會大幅降低，因為尼哥德慕本不可能明白那時甚至都不存在的事物。另外，耶穌堅持說：尼哥德慕既是一個先生，應該能夠明白祂所說的話（約三 10）。⁹² 其他人認為這裏指的是約翰的洗禮，然而

⁸⁹ 作為約翰常使用的習語之一，*anōthen* 一詞在此具有雙重涵義：「從上頭」和「再一次」（Barrett 1978: 205-06; Carson 1991b: 189 = 卡森 2007a: 292-93）。林達斯（Lindars 1972: 150-51）為「從上頭」辯護；而布特曼（Bultmann 1971: 135-36, n. 4）認為是「再一次」。

⁹⁰ 關於人們對此處經文所提出的解釋，見 Belleville 1980 所作具有說服力的研究。

⁹¹ 見 Lindars 1972: 152; Barrett 1978: 209。布特曼（Bultmann 1971: 138-39, n. 3）認為，這是指洗禮。但他同時主張，這是教會後來補充的。關於進一步的討論，見 R. Brown 1966: 141-44。

⁹² 正如 Carson 1991b: 198 = 卡森 2007a: 305 所認為的。

約翰福音不可能強調施洗約翰之洗禮的必要性，尤其是考慮到福音書作者約翰已經表述的主題——施洗約翰只是一個見證，而非那真光。⁹³ 不管如何，重要的一點是：在約翰福音中，施洗約翰的角色是從屬於耶穌的，因此，施洗約翰的洗禮不可能被認為是成為神子民的一員所必須的。

既然耶穌認為尼哥德慕理應能夠理解祂對重生的解釋，那麼可以推斷，舊約聖經應該為我們提供了理解耶穌話語的最佳背景。藉著水和聖靈重生這一點的重要性，在以西結書三十六章 25~27 節可以找到先例：「我必用清水灑在你們身上，你們就潔淨了。我要潔淨你們，使你們脫離一切的污穢，棄掉一切的偶像。我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裏面，又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。我必將我的靈放在你們裏面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章。」水和聖靈在以西結書中具有突出地位。水代表對罪的清洗和淨化；神要賜下聖靈，使人渴望順服祂。耶穌所教導尼哥德慕的是：人需要罪得赦免和經歷重生才能進入神的國。正如耶穌在約翰福音三章 7 節所解釋的，唯有神的靈能夠賜予新的生命，從肉體生的只是肉體。來自聖靈的超自然工作是進入神國所必須的。聖靈的工作也是主權性的工作，因為這一工作被比作像風一樣——神秘地吹拂，而且不受人的控制（約三 8）。聖靈憑其主權、以出其不意的方式賜下新的生命，在人最意想不到的領域催生新的生命。新生命不是出自人的能力，或人的成就，而是來自聖靈的神蹟性的工作。

約翰福音七章 37~39 節也闡述了水和聖靈的關係。住棚節一個最吸引人的地方是每天例行的潑水禮儀。⁹⁴ 在節期的最後一日，耶穌站起來宣告：人若能真正理解所行的禮儀，就知道它們都是指

⁹³ 事實上，一些學者主張：約翰福音包含一辯論檄文，用以反對人跟隨施洗約翰（Bultmann 1971: 49-52, Barrett 1978: 160 持謹慎態度）。

⁹⁴ 見《米示拿》〈論住棚節〉4:1, 9-10; 5:2-4。亦見 Barrett 1978: 326-27, 335; Köstenberger 2004: 239-40; Koester 2003: 197。

向祂本人的。那些口渴的人應該來到祂面前得水喝。約翰福音七章 38 節的句法極具爭議。從希臘文來看，一個更自然的讀法是：活水的江河是從信徒裏面流出來的，而不是從基督裏面流出來的。⁹⁵ 即使有人採納這裏提出的解釋方法，這裏也沒有任何以下涵義：即信徒裏面可以自動湧流出活水江河來。約翰福音七章 39 節解釋道：這些活水的江河指的是聖靈本身。從信徒裏面流出來的、賜生命的活水可以追溯至聖靈這一源頭。另外，聖靈與基督也是不可分割的——只有那些信靠耶穌的人才會領受聖靈，而聖靈源源不斷地提供復甦生命的活水。約翰明確指出：這一賜生命的聖靈還沒有來臨。唯有在耶穌被「榮耀」之後，才會賜下聖靈。耶穌必須先被高舉，然後聖靈才會被賜予耶穌的子民。正如我們將很快看到的，耶穌在其最後一個講論中向門徒揭示了以下主題：祂必須離開，聖靈才會被賜下。

從上述所列舉經文中，我們看到了水和聖靈之間的關聯，而這種關聯表明：水指的是約翰福音四章 13~14 節中的聖靈。耶穌在此對撒瑪利亞婦人說：⁹⁶「凡喝這水的還要再渴；人若喝我所賜的水就永遠不渴。我所賜的水要在他裏頭成為泉源，直湧到永生。」鑑於在約翰福音七章 39 節中聖靈和活水之間的等同，耶穌所應許的活水很可能就是代表聖靈。聖靈能夠永遠止住人的乾渴，而且會湧流到永生，帶給信徒將來世代的生命。這是另一種表述聖靈賜予生命的方式，因為人類需要依靠水才能存活。聖靈親自滿足人類靈魂深處的乾渴，因此，信徒是藉著從聖靈汲水而止渴的。

約翰福音六章 63 節也表達了聖靈在賜予生命中的角色。耶穌說祂是從天上降下的糧，人必須吃祂的肉、喝祂的血才能得到生命。

⁹⁵ 正如 Lindars 1972: 298-300; Barrett 1978: 326-28; Carson 1991b: 322-29 = 卡森 2007a: 496-505; Ridderbos 1997: 273-74 所認為的。R. Brown 1966: 320-24; Beasley-Murray 1987: 114-17; Burge 1987: 88-93; Beale 2004: 197 持相反觀點。

⁹⁶ 正如 Carson 1991b: 220 = 卡森 2007a: 340; Köstenberger 2004: 150 所認為的。Burge 1987: 96-104 認為所指為聖靈和道。

當祂如此教導時，人群中有許多人——甚至耶穌自己的一些門徒——離祂而去。耶穌針對祂本人所引起的爭論做出了評述（約六 61~62），祂指出：他們被冒犯的感覺直指問題的要害。如果他們看見祂升到父那裏去，他們被耶穌冒犯的感覺只會更加猛烈，而不會平息，因為祂要經由十字架到父那裏去。⁹⁷ 因此，肉體不能誕生生命；只有聖靈才能賜予生命（約六 63）。屬肉體的人不能明白：生命只能藉著耶穌的肉和血才能得到。只有聖靈能夠打開人的眼睛，以便使人察覺生命的泉源。耶穌的話「就是靈，就是生命」（約六 63），因為生命只能來自耶穌的肉和血——即祂代替世人而死（約六 51）。因此，賜生命的聖靈在耶穌死亡的基礎上賜予生命。聖靈不會離開耶穌而做工，或者不顧耶穌而做工，而是在耶穌所成就的基礎上做工。

我們已經指出，聖靈只能在耶穌死後才會被賜下。有人認為，約翰福音十九章 30 節提到了聖靈這一恩賜。⁹⁸ 耶穌宣告說「成了」，然後就斷氣了。「斷氣」一詞可以解釋為「把祂的靈交付了」（參《和合本》「將靈魂交付神了」）。如果如此解釋，那麼約翰只是描寫耶穌的死亡。但希臘文原文直譯是：祂交付了那靈（the Spirit）。因此，約翰可能是在談到聖靈，也就是：既然耶穌已經死了，聖靈被賜給了門徒。不過，這種理解方法是不明確的，更可取的方案是：將其僅僅理解為是耶穌的死。⁹⁹ 其他人認為從耶穌肋旁流出的水——當兵丁用槍刺透耶穌時（約十九 34）——代表聖靈的賜下。血象徵耶穌的死，而在祂死亡的基礎上，水（聖靈）

⁹⁷ 見 Barrett 1978: 303。

⁹⁸ R. Brown 1970: 931 審慎地如此認為。關於解釋的歷史，見 R. Brown 1994: 2:1178-82。

⁹⁹ 正如 Lindars 1972: 582-83; Barrett 1978: 554; Beasley-Murray 1987: 353 所認為的。

從祂裏面流出來。¹⁰⁰ 然而，我們需要再次指出：約翰在此很可能僅僅是在談及耶穌的死亡。¹⁰¹

約翰福音二十章 22 節

另一處難解經節是約翰福音二十章 22 節。耶穌差遣祂的門徒出去宣教，祂差遣門徒，正如父差遣了祂一樣（約二十 21）。然後，祂吹氣在他們身上，說：「你們受聖靈」（約二十 22）。人們對此提出過三種主要的解釋。¹⁰² (1) 當耶穌向門徒吹氣時，門徒領受了聖靈，所以，約翰是在描述門徒重生的一刻。在使徒行傳二章，五旬節代表門徒被聖靈充滿的經歷。然而，重生和得能力二者的分野是得不到約翰福音支持的，因此，試圖區分這兩個事件不能使人信服。(2) 約翰福音二十章 22 節是約翰神學中的五旬節。約翰沒有在其他地方描述過五旬節，所以他在此插入描述。¹⁰³ 如果我們從事正典聖經神學 (canonical biblical theology) 研究，這種解釋方案並不令人滿意。五旬節明明是出現在耶穌受難後的第五十天，但約翰福音的這一事件卻發生在耶穌復活的當天。另外，約翰福音二十一章表明，門徒還沒有被聖靈的能力充滿，因此所謂的聖靈的注入似乎並沒有給予門徒很多的信心或勇氣。(3) 儘管在眾多的解釋中無一完全令人滿意，最佳方案似乎是：將該事件理解為象徵將來真正領受聖靈的一刻。¹⁰⁴ 我們剛才指出證據，證明在第一個復活節的晚

¹⁰⁰ 見 Burge 1987: 94-95。Koester 2003: 201-03, 227-28 認為，此處聖靈的恩賜是預言性的。關於這節經文，見 Dodd 1953: 428。

¹⁰¹ Ridderbos 1997: 619-20。

¹⁰² 關於釋經問題和不同可能的有幫助的評述，見 Dunn 1970a: 173-82; Beasley-Murray 1987: 380-82。

¹⁰³ Lindars 1972: 612; Barrett 1978: 570 (約翰不能與使徒行傳調和)。Beasley-Murray 1987: 381-82 (該事件與路加著作中的五旬節是同一事件，但約翰沒有特別標明時間 [亦見 R. Brown 1970: 1030]); Burge 1987: 114-49。

¹⁰⁴ Carson 1991b: 649-55 = 卡森 2007a: 1012-20; Köstenberger 2004: 574-75。

上門徒並沒有得著聖靈，因為約翰福音隨後的一章並沒有將他們刻畫成勇敢的福音見證人。¹⁰⁵ 如果我們相信使徒行傳的歷史可信性，那麼，約翰是知道五旬節的，因為他親自經歷了。再者，如果我們把約翰福音的寫作事件定在第一世紀的最後十年中，那麼，他所致信的教會應該也聽說過五旬節。將此記載理解為象徵意義的——這也與約翰福音的上下文相吻合，因為當耶穌向門徒吹氣時，祂還沒有得著榮耀，因此聖靈還不能被賜下 (參：約七 39)。該動作本身也暗示此處使用的是一種象徵手法。耶穌吹氣在他們身上——這預示了在祂離開之後祂將賜給他們聖靈。

聖靈的啟示工作

只有約翰將聖靈稱作「保惠師」(paraklētos)。學者們曾經激烈討論過這一稱呼的意義。¹⁰⁶ 一些人專注於該詞的法律背景，認為「中保」一詞很好地概括了該希臘詞語的意思。其他人則建議翻譯成「幫助者」或「輔導者」。從其背景定義該詞的努力已經陷入僵局，人們始終無法達成一致，無法找到可以涵蓋所有用法的那種譯法。為打破僵局，我們需要逐一檢視使用「保惠師」一詞的那些經文。¹⁰⁷ 約翰福音十三章~十七章的主題之一是，耶穌將要離開祂

¹⁰⁵ 這一事實——門徒沒有成為大無畏的見證人——與芮德博 (Ridderbos 1997: 643-44) 所持的觀點相反。芮德博認為，門徒在此受到裝備去宣教。

¹⁰⁶ 關於各種假設背景的有幫助的概覽，見 Hamilton 2006b: 63-72; Burge 1987: 10-31。亦見 R. Brown 1970: 1135-44; Lindars 1972: 478-79 (認為該詞具有寬廣的詞義範圍); Bultmann 1971: 566-72 (依賴諾斯底主義而將約翰福音中的該詞定義為「幫助者」); Barrett 1978: 462-63; Köstenberger 2004: 436 n70 (認為「幫助性的臨在」是一致的觀點); Ridderbos 1997: 499-504 (主張：該詞在約翰福音中的意思不是「保惠師」；無真正平行使用的詞可以被發現；在約翰福音中的用法對該詞的涵義是決定性的；最突出的涵義是「指在需要幫助的地方提供援助的那位」[Ridderbos 1997: 503])。

¹⁰⁷ 正如 Köstenberger 2004: 436 n70 所指出的。

的門徒。祂告訴門徒祂就要離開而到父那裏去。門徒滿心憂愁，所以，耶穌向他們解釋為何祂的離去是對他們有益的。耶穌要求父賜給門徒「另一位保惠師」（*allos paraklētos*），這位保惠師將永遠與他們同在（約十四 16）。換句話說，耶穌已經是一位保惠師，而且祂的同在已經堅固了信徒並且「保護」了他們（約十七 12）。耶穌作為保惠師的角色在約翰一書二章 1 節得到了確認，因為這裏提到祂憑藉自己的死亡而成為門徒的中保。白基（Burge）正確地發現了耶穌和聖靈保惠師二者事奉之間的平行對應之處：(1) 耶穌彰顯了父（約十四 9），而保惠師顯明了耶穌（約十四 15~17）；(2) 耶穌在凡事上都依靠父（約五 19~20，八 28），而聖靈依靠耶穌（約十六 13）；(3) 耶穌榮耀父（約十七 4），而聖靈使耶穌得榮耀（約十六 14）。¹⁰⁸ 聖靈也是一位保惠師，祂的同在將會堅固門徒——甚至以更大的程度。聖靈現在就已經與門徒同在，但祂將來要住在他們裏面（約十四 17）。¹⁰⁹ 因此，聖靈將賜給他們力量，使他們在患難中可以忍耐，為耶穌作見證，因為所賜予他們的聖靈是「真理的靈」（約十四 17，十五 26，十六 13）。但是，湯普森（M. M. Thompson）正確地補充說，聖靈也履行許多和父相同的職責：見證（約五 37，八 18；約壹五 9；參：約十五 26~27）；使耶穌得榮耀（約五 44，八 54，十二 23、28，十三 31~32，十七 1、5；參：十六 14）；與門徒同在（約十四 23，十七 11、15、26；參：十四 17）；教導（約六 45；約壹二 26~27；參：約十四 26，十六 13）。¹¹⁰

¹⁰⁸ Burge 1987: 140。

¹⁰⁹ 此處存在一個文本問題，因為一些文本讀作「在你們裏面」。更好的讀法可能是「將會在你們裏面」。甚至現在時態的讀法也不能排除該應許在將來的實現，因為現在時態未必指現在（見 Barrett 1978: 463；Beasley-Murray 1987: 243；Carson 1991b: 509-10 = 卡森 2007a: 789）。約翰福音七章 39 節指出，聖靈要等到耶穌得榮耀之後才會到來。因此看來，實現必須是發生在將來的。

¹¹⁰ M. M. Thompson 2001: 183。

約翰福音十四章 18~20 節提到耶穌要到門徒這裏來，人們爭論這是指祂藉著聖靈而來、還是祂要在復活時親自向門徒顯現。既然耶穌說「你們卻看見我」（約十四 19），所以這不應該是指聖靈的到來，而應該指祂的復活。¹¹¹ 無論如何，約翰福音十四章 23 節似乎有意提到了聖靈：父要與遵行祂旨意的人同住（*monē*）。祂要藉著聖靈與祂的子民同住。鑑於 *paraklētos* 一詞所強調的是神個人性的居住和同在，將其翻譯為「幫助者」或「輔導者」並不為過。或許，約翰福音十四章 27~28 節暗示了聖靈，尤其是如果下一節經文所提到的耶穌的到來是指祂藉著聖靈而來的話。如果這裏提到了聖靈，那麼，約翰是在談及賜平安的聖靈。耶穌藉著賜予聖靈而賜給祂門徒平安。

耶穌提醒門徒：祂與他們在一起的時間不多了（約十四 25~26），但祂藉著應許安慰他們，應許保惠師——即聖靈——將要來。約翰福音十四章 16 節告訴我們，父要賜下保惠師，但是這裏提到的是：父要奉耶穌的名賜下保惠師。這表明：聖靈是作為耶穌的「變化的我」（*alter ego*）而被賜下的，祂要榮耀耶穌的名。有趣的是，在這一段經文中，保惠師並沒有被稱為「真理的靈」，然而，祂為真理作見證的角色卻是突出的。祂要將「一切的事」「指教」門徒（約十四 26），以便使徒可以忠心地把有關耶穌的真理傳遞給他們的跟隨者。¹¹² 聖靈的教導事奉將保守使徒們免於錯誤。聖靈不僅教導使徒，而且祂「要叫你們想起我對你們所說的一切話」（約十四 26）。聖靈並沒有向門徒提供一個通往真理的獨立路徑。祂並

¹¹¹ 正如 Lindars 1972: 480-81; Beasley-Murray 1987: 258; Carson 1991b: 501-02 = 卡森 2007a: 777-79; Ridderbos 1997: 505-06 所認為的。其他人認為是指聖靈的到來（R. Brown 1970: 645-46; Köstenberger 2004: 439）。Barrett 1978: 464 認為，約翰在此處可能把「耶穌再臨」（*parousia*）和祂的復活融合在一起，同時指二者。

¹¹² 「約翰福音十四章 26 節的應許乃是指聖靈在第一代門徒身上扮演的角色，而不是在後來的所有基督徒身上」（Carson 1991b: 505 = 卡森 2007a: 783）。參 Ridderbos 1997: 511。

非呼召門徒學習奧秘之事，即藉助個人啟示的特殊渠道而收集起來的那種奧秘之事。聖靈為耶穌已經說過的話作見證，並且提醒門徒耶穌的話語和教導。門徒將會在聖靈的幫助下，而並非靠著自己的能力，回想起耶穌教導內容中那些必要的和至關重要的信息。

此處所談論的有關保惠師的信息，也與約翰福音十五章 26~27 節的內容吻合。耶穌剛剛警告祂的門徒：在祂離開後，人們將恨他們，而那種恨根植於人們對耶穌本人的憎恨（約十五 18~25）。耶穌向他們應許：保惠師將要到來。在這一例子中，耶穌沒有說父要賜下保惠師，而是說祂要親自「從父那裏」差保惠師來（約十五 26）。保惠師是耶穌賜給門徒的一個禮物。儘管如此，耶穌依然強調聖靈也是父賜下的禮物，因為祂繼續說到「就是從父出來真理的聖靈」（約十五 26）。這一「真理的聖靈」在將真理告訴人時並不會脫離耶穌而行事——似乎祂是另一位獨立自主、自由自在的真理啟示者。聖靈教導真理時是在為耶穌作見證（約十五 26）。祂幫助人注視神的兒子耶穌基督——因著祂的死亡，人類可以得到生命。因此，門徒的見證必須紮根在聖靈為耶穌所作的見證上（約十五 27）。既然保惠師是為耶穌作見證，並且教導有關耶穌的真理，因此，「中保」和「教師」也是對聖靈的適當稱謂，而這一點恰恰支持了以下觀點：沒有單一詞彙可以完全涵蓋「保惠師」這一詞彙的意義。

在接下來談到保惠師時，耶穌再次預告了祂的離開（約十六 4~5）。祂指示門徒：祂的離開是對門徒有益的，因為這樣保惠師就會到他們這裏來（約十六 7）。再一次，耶穌教導說祂要親自差保惠師到他們這裏來——這一次，祂沒有提及父。當然，我們不應將此理解為這是在否認父和子共同將聖靈賜給門徒這一真理。在接下來的經文中，保惠師作為中保和見證人的角色佔據了中心舞臺。我們看到保惠師在這個世界上的工作（約十六 8~11），以及祂在門徒當中的工作（約十六 12~14）。約翰福音十六章 8~11 節是眾所

周知的難解經文。¹¹³ 我們首先應該定睛在經文清楚明確的信息上。我們再次看到：聖靈在世人面前的見證，是與耶穌的身分和工作密不可分。聖靈並不是脫離耶穌基督而使世人信服真理的；祂說服世人相信與耶穌有關的真理。聖靈的功能就像是辯護律師，祂說服世人，使他們認識到他們在耶穌面前處在有罪的位置上。所以，門徒所作的見證之所以是有效的，是因為聖經藉著他們來作見證（參：約十五 26~27）。

我們現在來看約翰福音十六章 9~11 節的一些具體信息。聖靈要為罪、為義、為審判而勸服世人認識到他們的罪（《和合本》作「自己責備自己」；參《呂振中譯本》、《思高聖經》、《現代中文譯本修訂版》等）。世人的罪是以不信耶穌為其核心的。世人想做神的工作，他們似乎以為可以憑自己的能力滿足神的標準（約六 28）。耶穌說，只有一樣工作是必須的，那就是相信父所差來的那位（約六 29）。與此相似，世人認為不信耶穌是一件無關緊要的小事，是與不信奧古斯都是最偉大的凱撒同一級別的小事。然而，聖靈要說服世人：不信耶穌是根本性的大罪——是萬罪之根。不信耶穌導致把祂處死，因為在對待耶穌上沒有人可以採取中立的立場。一個人若不是相信耶穌，就是恨惡耶穌（約十五 18~25）。一個人若不是接受耶穌為基督，就是因認為祂是假基督和國家幸福的威脅而將其置於死地（約十一 48~50）。

在這段經文中，最難定奪意思的是「聖靈為義而勸服世人認識到他們的罪」。聖靈勸服世人認識他們的罪，是因為他們缺乏義呢？還是因耶穌的義呢？如果以上所指出的有關不信耶穌的結論是正確的，那麼，這兩點可能都包括在內了。這個世界完全誤解了義

¹¹³ 針對這些經文的涵義所提出的各種提議，見 R. Brown 1970: 711-14; Lindars 1972: 500-04; Barrett 1978: 487-88; Beasley-Murray 1987: 280-81; Carson 1979; 1991: 534-38 = 卡森 2007a: 827-34; Burge 1987: 208-10; Ridderbos 1997: 531-35; Köstenberger 2004: 471-72; Lincoln 2000: 117-20。

的涵義，因為它控告耶穌為邪惡的騙子以及褻瀆神明者，並因此將祂處死。這個世界沒有意識到，耶穌是為拯救世人的罪——不是自己的罪——而經由十字架到父那裏去的。這世界不明白義的概念，因為它不認識耶穌是誰。而同時，在耶穌復活、得榮耀之後，聖靈已經降下，並且使世人認識他們是有罪的，因為缺乏公義。既然世界將耶穌處死、而且不信耶穌是根本性的大罪，那麼，耶穌被釘十字架證實了世界的不公義。世界不能按照耶穌的真實身分來認識祂——祂是基督，是神的兒子，是來賜給人生命的。聖靈要說服世人，使他們知道耶穌是神的義者，而世人則是不義的。

最後，聖靈要使世人確知有關審判的事，因為「這世界的王受了審判」（約十六 11）。很明顯，「這世界的王」是撒旦（參：約十二 31，十四 30）。世人看到耶穌被釘十字架，然後總結說祂不可能是彌賽亞或神的兒子。祂的「受審」一定表明祂冒充彌賽亞而惹怒了神。世人的觀念是：基督是不可能經歷被釘十字架這樣的悲慘結局的。聖靈要使人們相信：羅馬的當權者所作出的法律判決是錯誤的，而猶太領袖們也沒有正確地理解祂的死。十字架其實並不代表耶穌的失敗，而是祂對撒旦的得勝和審判。藉著在十字架上被高高舉起，耶穌把這世界的王趕了出去（約十二 31~32）。此處提出的解釋支持以下建議：約翰福音十六章 10 節的義，具有雙重所指——不僅指耶穌的義，也指世人缺乏義。此處對審判的錯誤觀念也具有雙重性。首先，聖靈要說服世人認識到自己的錯誤觀念——他們認為耶穌在十字架上遭到了神的審判和棄絕。第二，那些被定罪的人將會看到，十字架成就了對撒旦的審判以及基督對他的得勝。在世人看來，似乎耶穌被擊敗而且被神棄絕；而這其實恰恰是神擊敗人類最大仇敵——撒旦——的手段，神也藉此宣告了對撒旦的決定性的審判。這裏所提到聖靈的見證並不是在真空裏發生的；它藉著門徒的見證而實現，所以當門徒為福音作見證時，保惠師——作為耶穌的辯護者——也就使世人確知他們自己的罪和耶穌的公義。

聖靈的事奉不止侷限於這個世界（約十六 8~11），祂也事奉信徒（約十六 12~14）。在這些經文中，聖靈的教導事奉再次得到強調。門徒們不能夠明白耶穌在十字架和復活之前所說過的所有話語。他們不能明白救恩歷史的全部——只有等到耶穌死亡、復活以及聖靈被賜下之後。即便是到那時，門徒依然需要聖靈的幫助才能理解真理。耶穌再次應許他們：真理的聖靈將要到他們這裏來。祂要作為一位教師而來，「引導」門徒「進入一切的真理」（約十六 13《和合本》小字）。換句話說，聖靈要幫助耶穌的門徒，使他們能夠明白歷史上的耶穌渴望要告訴他們的。聖靈要引導門徒明白有關耶穌的真理，因為耶穌就是真理（約十四 6）。聖靈不會將注意力吸引到自己身上或者高舉自己——似乎祂是憑自己的權柄說話。聖靈是被父和子差派來的。父奉子的名賜下聖靈，為要使祂為父和子作見證。因此，祂要把從父和子「所聽見的都說出來」（約十六 13）。祂要為父和子同作見證，因為父和子共享萬有（約十六 15）。在讀到「聖靈要把將來的事告訴你們」時（約十六 13），我們不應該把它侷限在末世論的問題上。¹¹⁴ 這可能涵蓋了教會需要知道的有關將來之所有真理。關於聖靈，最令人驚奇、最具啟發意義的陳述之一，出現在約翰福音十六章 14 節。耶穌說：「祂要榮耀我，因為祂要將受於我的告訴你們。」聖靈的角色不是使人注意祂自己，而是使人關注子。另外，從此處的上下文來看，聖靈似乎是藉著闡明耶穌的教導而榮耀自己的——在十字架和復活的亮光下闡明耶穌的教導。¹¹⁵ 聖靈在世界上的工作並不是自由自在的，而是依靠耶穌的。事實上，只有在耶穌被榮耀之後，我們才能分辨出聖靈的工作。只有當耶穌被榮耀、被尊為神的兒子、彌賽亞和成為肉

¹¹⁴ 卡森（2007a: 836 = Carson 1991b: 540）說，該短語「是指因為那重要的啟示——與耶穌的位格、事奉、死、復活並得高舉密不可分——的結果而顯明出來的一切」（亦見 Ridderbos 1997: 536）。其他人認為是指將來（Lindars 1972: 505; Barrett 1978: 490）。

¹¹⁵ 正如 Carson 1991b: 542 = 卡森 2007a: 837; Köstenberger 2004: 474 n57 所正確認為的。

身者時，聖靈才開始真正做工，因為聖靈總是把人的注意力吸引到子的身上。

約翰福音中涉及「保惠師」的經文表明：該詞需要幾個不同的定義。聖靈是輔導者、幫助者、中保和教師。耶穌還明確表示，聖靈只有在祂離開之後才會被賜下。聖靈只有在耶穌得到榮耀之後才會降臨——也就是等到祂在十字架上被舉起並且回到父那裏之後。有關「保惠師」的經文還強調：聖靈與耶穌同心協力做工，聖靈是為了支持耶穌。聖靈不是獨立運行的；祂是耶穌的「變化的我」（alter ego）。因此，離開了對子的見證——祂的事奉、死亡和復活——聖靈就不可能做工。聖靈由父和子賜下，目的是榮耀耶穌。聖靈要使世人認識到他們在與耶穌有關的事上是有罪的，祂也教導門徒，並提醒門徒想起他們所需要的真理——因為耶穌已經不在他們身邊了。

三一神論的動力

在對觀福音中，我們已經看到耶穌受洗時的三位一體特徵，然而我們從約翰福音的平行經文中（約一 32~34）卻沒有看到同樣的特徵。當然，約翰並沒有提到耶穌受洗這件事的本身，儘管他確實強調：聖靈像鴿子一樣降在耶穌身上。約翰沒有提到伴隨該故事的神的聲音，所以，在對觀福音記載中出現的三位一體特徵並沒有出現在約翰福音。然而，約翰福音包含一段經文（約三 34~35），而這段經文暗示了與我們在對觀福音的耶穌受洗記載中所看到的相同的神學。在這一處聖經中我們看到，神賜給子的聖靈是沒有限量的。任何讀過對觀福音的人都會立刻想到耶穌受洗的故事，當時，父用聖靈膏抹了耶穌。約翰福音三章 35 節強調了父對子的獨特的愛，以及祂將萬有都交給了子。所有這一切都出現在這樣的上下文中：父也已經把聖靈賜給了子。顯然，這裏並不是發展成熟的三位一體神學。我們在此只能看到暗示性的，而非任何明顯的、確定的信息，然而我們依然看到父、子和聖靈在這節經文中的並置。

約翰福音中的三一神論的動力，在耶穌對門徒所作的最後一個講論中突然迸發出來（約十三~十七篇）。耶穌在此應許門徒，在祂離開後，保惠師將到他們這裏來。耶穌是一位保惠師，但是聖靈是父差來的「另一位保惠師」（約十四 16），祂要永遠與門徒同在。祂被門徒所看見，所認識，而且祂要住在門徒裏面（約十四 17）。聖靈不可能是一種不具位格的力量，因為祂被看見、被認識。¹¹⁶ 既然祂是「另一位保惠師」，這就意味著：祂是可以被看見、被認識的，如同耶穌被門徒看見、認識一樣。正如耶穌住在門徒裏面（約十四 20）；同樣，聖靈也住在他們裏面。當然，有人可能因此而得出結論，認為聖靈和耶穌在任何方面都不應被區分開，因此二者之間沒有任何不同。如果是這樣，我們就觸犯了這樣一個堅定的事實：聖靈是「另一位保惠師」，所以祂應該是有別於耶穌的。如果約翰福音十四章 23 節指的是聖靈（正如我們在前面所主張的），那麼這節經文是說：父和子藉著與信徒同在而表達了對他們的愛。然而，父和子與信徒的同在是藉著聖靈實現的——也就是被父和子差來的那同一位聖靈。

我們在約翰福音十四章 26 節看到類似的模式。父將要賜給門徒保惠師。聖靈不僅僅是一種力量或動力，因為祂將要教導門徒，幫助他們，以便他們能夠想起耶穌曾經教導他們的。保惠師與父和子也不是完全等同的。祂將要被父賜下，而且祂要奉耶穌的名而來。因此，聖靈與父和子既同為一，又彼此分開。祂教導門徒，幫助門徒想起耶穌的教導；祂是耶穌應許給門徒的那位保惠師。約翰福音十五章 26 節證實了我們已經在約翰福音十四章 26 節看到的。約翰福音十五章 26 節指出，聖靈是子所賜下、並且是從父那裏來的。我們再次看到，聖靈不應該完全與父和子中的任何一位完全等同。另外，聖靈為耶穌作見證，因此我們再次看到，在見證耶穌這項事奉中，父、子和聖靈是同心協力一起做工的。

¹¹⁶ 相反於 Johnston 1970: 31-32。但見 M. M. Thompson 2001: 149 的觀點。

約翰福音十六章 5~11 節似乎清晰地表明了父、子和聖靈彼此之間的區別。耶穌正要經由十字架和祂的復活而到父那裏去。聖靈和子不可能是絕對相同的，因為耶穌明明地說：祂正要離開，而且在祂離開之後，祂要賜下保惠師。聖靈的位格特徵也是很清楚的，因為祂要為罪、義和審判而使世人信服。很難想像，一種抽象的實體或力量如何能夠履行這些功能。事實上，耶穌繼續說道：聖靈將引導門徒進入一切的真理，祂不是憑自己的權柄說話，而是把祂所聽見的都說出來（約十六 13）。然而，引導和說話都是人的行動——這表明：聖靈與耶穌和門徒有一種個人性的關係。另外，聖靈將要宣告將來的事，而這種宣告也是在人的活動範圍之內的（約十六 13~14）。布朗指出，對將來之事的宣告與以賽亞書四十四章 7 節的內容是遙相呼應的：雅威使自己與偶像區分開來，而保惠師對將來之事的宣告顯露了祂的神性，因為「在如此宣告之時，保惠師是在執行專屬神的獨特角色」。¹¹⁷ 事實上，聖經再次啟示：父、子和聖靈是彼此同心協力一同做工的（約十六 15）。凡屬於父的也都屬於子，然而，屬於子的也都屬於聖靈，因為聖靈領受凡屬子的一切，然後將它們啟示給門徒。

約翰福音沒有明確表述「三位一體」的正式教義，父、子和聖靈彼此之間的關係也沒有得到詳細闡明。例如，聖靈從未被稱為「神」。但另一方面，在一些經文中，聖靈與父和子一同出現，而且很明顯地與父和子彼此合一，共同做工。聖靈不能與父和子完全等同，因為父和子是差派聖靈的，而且耶穌教導說：在祂離開到父那裏去之後，祂要差派聖靈。聖靈也不能被認為是一種力量或動裡。聖靈見證、教導、說話、定罪和宣告。祂被門徒看見並認識。教會在後來正式形成「三位一體」教義時參照了約翰的見證，看到了聖靈的位格和神性本質。

¹¹⁷ R. Brown 1970: 708。

約翰一書中的聖靈

聖靈和確據

約翰一書中的聖靈神學沒有複製約翰福音的教導，然而其思想卻是沿著同樣的軌道發展的，因此我們在此處思考該問題是合宜的。約翰一書中的聖靈神學，可以在確據和見證這樣的標題之下進行考慮——儘管有關見證的教導也有助於提供確據。有關確據問題的首要地位與整個約翰一書的特點是一致的，因為約翰寫信使讀者確信他們真的有永生（約壹五 13；參：二 12~14），而那些離開教會的人其命運則截然相反（約壹二 19）。在談論確據這一問題時，約翰把幾個主題編織在一起。那些真正屬於神的就會遵守神的誡命、愛其他信徒並且相信耶穌是基督（約壹三 23~24）。信徒也知道，耶穌住在他們裏面，因為祂已經賜給他們聖靈（約壹三 24）。¹¹⁸ 在約翰一書四章 13 節，在約翰闡述神之愛的過程中，他表述了類似的真理：「神將祂的靈賜給我們，從此就知道我們是住在祂裏面，祂也住在我們裏面。」因著住在信徒裏面的聖靈，信徒確信：他們住在基督裏面，基督也住在他們裏面。

約翰並沒有暗示，對於那些拒絕愛別人、不遵守神誡命、或否認耶穌是基督的人，聖靈依然會賜給他們確據。聖靈不是一個獨立的見證人——似乎人們可以單單在聖靈見證的基礎上就可以聲稱他們屬於神。愛、順服和正統的基督論，這些要素必須和聖靈的見證結合在一起，才能幫助我們理解約翰有關確據的神學。然而，聖靈

¹¹⁸ 馬歇爾（Marshall 1978a: 202-03）在此正確地將聖靈的同在和信徒心中的確據連在一起。史摩利（Smalley 1984: 211-12）正確地補充說，經文並沒有表達聖靈同在的聖禮意義。亦見 R. Brown 1982: 465-66, 483-84，他認為：鑑於分離主義者的存在，約翰在此不太可能是指一種內在經歷，因此，他將此與承認耶穌為基督連在一起（約壹四 2）。布朗正確地認為，離開了承認耶穌為基督和順服福音，聖靈不可能賜人確據。但是，他使聖靈在信徒生命中做工的「可體驗性質」降至最低。在反駁反對者時，約翰似乎不僅堅持了新生命的客觀證據，也強調了對聖靈的主觀體驗。

的見證不應消失在愛、順服和基督論當中，以致不再發揮其獨特的作用。約翰在此所談論的可能是聖靈的內在工作，憑藉這一工作，聖靈向人的內心說話，使他們知道自己真是神的孩子。從這個意義上講，聖靈的工作是神秘的，是非信徒所不能經歷的，因為信徒有來自聖靈的內在確認，使他們知道自己屬於神。這是超自然的、妙不可言的神的工作，它超越了一般人的言語或經歷。

聖靈是見證人

在約翰一書中，聖靈的職責也包括擔任見證人。具有悖逆之靈的假先知已經出現，信徒必須認出他們，拒絕他們（約壹四 1~6）。聖靈的見證「認耶穌基督是成了肉身來的」（約壹四 2）。不認耶穌是基督的靈就不是神的靈，而是「那敵基督者的靈」（約壹四 3）。為真理作見證的聖靈一定承認使徒的信仰告白（約壹四 6）。

正如在約翰福音中那樣，聖靈並不是獨立為真理作見證的。祂見證耶穌，確認歷史中的耶穌就是基督。聖靈不是憑自己的主觀意志為真理作見證。聖靈的見證不像一些人的見證，他們或許會主觀地聲稱得到了聖靈私下的神秘啟示，但該啟示卻與聖靈的公開認信——即耶穌是基督——相矛盾。一些分離主義者或許聲稱得到了聖靈的恩膏，而同時卻否認耶穌是基督。所有真信徒已經得到的恩膏，很可能是指從神的話語和聖靈而來的膏抹（約壹二 21、27）。¹¹⁹ 信徒在悔改歸正時所得到的膏抹，不需要任何補充和添加。它與信徒在初信時從神而得的傳統教導是一致的，這解釋了為何信徒不再需要這方面進一步的教導。約翰此處的意思並不是說所有的指導都是多餘的。關鍵問題是，如果某一教導要求「改善」他們最初被教導的真理，那麼，該教導便是多餘的，是毫無必要的。從起初傳遞

¹¹⁹ 見 Marshall 1978a: 153-55 的精彩討論。鄧恩（Dunn 1970a: 197）認為，重點在聖靈身上，「儘管聖靈和『道』聯合作或甚至藉助『道』工作」（亦見 Smalley 1984: 105-7）。R. Brown 1982: 342-47 傾向於認為僅僅是指聖靈的恩膏。

下來的教導是：耶穌是成了肉身來的基督（約壹二 22~23）。因此，聖靈所見證的真理是：耶穌是基督。聖靈的見證不是模糊不清或籠統；相反，它確認了作為使徒的信使們所教導的歷史性的福音信息。聖靈的見證總是一成不變地以耶穌自身為中心。

同一主題在約翰一書五章 6~12 節也得到了確認。約翰在此將讀者的注意力帶到耶穌的受洗和死亡上——祂是藉著水和血而來的，藉此，約翰再次強調耶穌就是成了肉身的基督。約翰接著說：真理的聖靈為這一事實做了見證（約壹五 7）。¹²⁰ 事實上，聖靈、水和血三者結合在一起，成為關乎耶穌位格之真理的「三重見證」。聖靈的見證與耶穌基督在救贖歷史中的作為是必然結合在一起的。約翰不知道任何與耶穌基督無關的聖靈的見證。儘管約翰一書沒有直接提到聖靈是來榮耀耶穌的，這一思想卻是明顯蘊涵其中的，因為聖靈的見證總是指向神的兒子。

三一神論的動力

約翰的第一封書信並沒有直接提到三位一體。在一些抄本中，一些聖經抄寫員在約翰一書五章 7 節的經文中插入了有關三位一體的教導，這可能出現於三位一體教義產生爭議的過程中。該插入內容很明顯是後來加上去的，無論如何不能被接納為聖經原文的一部分。我們在約翰一書中所看到的，實際上與約翰福音的教導特別類似。如果恩膏指的是聖靈（約壹二 20、27），那麼可以說，聖靈與父和子同心協力、一同做工，證明耶穌是成了肉身的基督（約壹二 22~23）。這恩膏「常存在」門徒心裏並且「教導」他們。教導這一功能，與約翰福音所記載的聖靈的事奉是一致的——祂負責指導門徒。另外，耶穌藉著聖靈住在信徒裏面（約壹三 24）。約翰特意反復觸及同樣的主題，從不同角度來探索，旨在加深讀者的理解。

¹²⁰ 馬歇爾（Marshall 1978a: 234-35）主張，當聖靈藉著道而說話時，真理便在信徒中得到確認。史摩利（Smalley 1984: 280）認為聖靈的見證工作出現在講道、說預言和聖禮中，以及祂在信徒內心所作的工作中。

我們看到：父、子和聖靈彼此合一、相互配搭——正如在約翰福音中那樣。聖靈證實父賜下耶穌，耶穌成為肉身而顯現（約壹四 1~6），確認祂是世界的救主（約壹四 14）。在耶穌受洗和死亡時，聖靈為耶穌所作的見證不亞於神親自所作的見證（約壹五 9）。拒絕聖靈為耶穌作的見證，就等於是拒絕神為耶穌所作的見證（約壹五 10~11）。約翰從聖靈輕易地轉向神，沒有絲毫突兀的感覺。可能有人爭辯說，我們在約翰一書所看到的是一種「形態論」（modalism）。約翰一書反對這種觀點，它所呈現給讀者的是：父、子和聖靈也是彼此有別的。另外，在約翰福音中，三者彼此不同的證據更為清晰——而這兩卷書確定無疑是出自同一作者手筆。約翰一書並沒有否認神的獨一性。本書信的結尾是對拜偶像的警告（約壹五 21）。這一警告根植於舊約聖經，因為在舊約聖經中，拜偶像和多神崇拜是與以色列的信仰格格不入的。我們再次看到三一神論的大致輪廓，而不是有關這一教義的全面闡述。

保羅書信中的聖靈

將來世代的開啟和悔改歸正中的聖靈工作

在保羅著作中，聖靈是末世的禮物，祂的到來實現了神的應許——即新約的到來。耶穌從死裏復活，並且因聖善的靈而被立為神大能的兒子，這兩點標誌著將來世代的來臨（羅一 4）。「聖善的靈」可能是指聖靈，肉體和聖善的靈之間的對照也暗示這是指聖靈（羅一 3~4）。¹²¹ 既然耶穌已經從死裏復活、並且按照聖善的靈被立為神大能的兒子，因此，應許實現的日子已經來到。這節經文中有三個特徵表明了新世代的出現：(1) 耶穌現在已經以神的兒子的身分、在大能中被立為王；(2) 死人復活的應許已經實現；(3) 耶穌因聖靈而被立為神的兒子。耶穌被聖靈稱義（提前三 16），這很

¹²¹ 見 Schreiner 1998: 39-44。

可能也是指祂的復活和被高舉。¹²² 我們在提摩太前書三章 16 節看到「肉體—聖靈」的對比，因為耶穌「在肉身顯現」，「被聖靈稱義」。當耶穌在肉身中的事奉——包括祂的死亡——完成之後，聖靈藉著使祂從死裏復活而為祂辯護。

聖靈——作為末世的禮物——已經由耶穌基督賜給信徒。耶穌將賜生命的靈賜給祂的跟隨者（林前十五 45），這應該是在祂得高舉之時。¹²³ 同一位聖靈也保證了信徒的復活，即得到因聖靈充滿而有生機的身體（林前十五 42~44）。信徒剛一悔改歸正，神就賜給他們聖靈作為「初熟的果子」（羅八 23）。在舊約聖經中，初熟果子的作用乃是展望並確定其餘作物的豐收。與此相似，聖靈的賜下也保證了：神將要完成救贖的工作，使信徒從死裏復活。我們在羅馬書一章 4 節看到，聖靈在耶穌的作王和復活中的作用。使耶穌復活的同一位聖靈，也將要使信徒從死裏復活，因為聖靈已經住在信徒裏面（羅八 11）。賜給信徒的聖靈既是一個印記、又是一筆訂金（林後一 22；弗一 13~14，《和合本》作「憑據」）。所賜下的聖靈就是舊約聖經的預言所應許的聖靈。聖靈的印記表示聖靈工作的真實性。在聖靈工作的基礎上，信徒已經真正屬於神。另外，聖靈確保了復活所應許的產業，因為聖靈本身就是這一基業的保證和訂金（弗一 14）。隨著聖靈的降下，末世已經來到，卻還沒有完全實現。信徒還在等候他們最後的基業，但是聖靈的賜下向他們保證：最終的得贖是確定無疑的。

神向亞伯拉罕保證的福（創十二 3），其實就是有關聖靈的應許（賽四十四 3），而這一福分現在已經屬於信徒（加三 14），這表明末世已經開始。神已經賜下祂兒子的靈進入信徒的心中（加四 6）。加拉太的信徒絕不需要接受割禮才能成為神子民的一部分，因

¹²² 見 Stettler 1998: 97-98。參 Dibelius and Conzelmann 1972: 62; Marshall 1999: 525-26。

¹²³ 在一個重要的研究中，葛富恩（Gaffin 1988）描述了保羅神學的末世論的力量。亦見 Conzelmann 1975: 287; Fee 1987: 789。

為他們已經擁有末世的恩賜——聖靈（加三 2、5）。神賜予他們聖靈，不是在「行律法」的基礎上，而是因為他們相信基督被釘十字架和復活的福音。國度的能力已經在信徒心中運行了，因為他們擁有「公義、和平，並聖靈中的喜樂」（羅十四 17）。公義、和平、喜樂都是將來世代的禮物，而它們現在就已經藉著聖靈的做工而屬於信徒。顯然，保羅並不認為國度已經完全實現，而是認為，聖靈的同在表明：國度已經開始出現了。

聖靈這一禮物是新世代的標記，是成為基督徒所必備的。我們看到，加拉太人是真正的信徒，因為他們已經受了聖靈（加三 2、5），並因此成為神真正的孩子（加四 6）。信徒知道他們是神的孩子，因為他們已經「領受……兒子名分的靈」，而且承認神是「阿爸！父！」（羅八 15《新漢語譯本》）。聖靈的內住是不可置疑的指標，表明某人是真正的信徒（羅八 9）。人若沒有神的靈就依然住在肉體的王國，這意味著他們還沒有悔改歸正，依然處於現今邪惡世代的掌控之下。「人若沒有基督的靈，就不是屬基督的」（羅八 9）。

因著罪的存在，信徒依然要經歷死亡（羅八 10），但他們裏面的聖靈就是生命。他們之所以可以享受這一生命，是因為神的義現在已經屬於他們。信徒的身體是聖靈的殿，因為聖靈住在他們裏面，正因為如此，性方面的罪是難以想像的（林前六 19）。正如聖靈個別地住在每個信徒裏面，祂也照樣住在教會這個群體裏面（林前三 16）。神的子民並非僅僅侷限於猶太人。不論是猶太人還是外邦人，藉著基督耶穌的做工，他們都一起成為新的殿（聖殿）——有神的靈居住其中（弗二 22）。藉著聖靈，通向父的道路向所有人敞開（弗二 18）。除非聖靈住在教會成員裏面，否則，該教會便不是真正的教會。

既然聖靈是成為信徒的必要條件，那麼，信徒可以簡單地被稱為「屬靈的」（林前三 1；加六 1）。這絕不意味著一些信徒是高

人一等的，他們構成了一個屬靈精英階層。¹²⁴ 如果信徒繼續活在肉體中（林前三 1~4），那麼，他們是否真是基督徒就是值得懷疑的了，因為信徒本應是以聖靈為標記的。信徒已經領受了「從神來的靈」（林前二 12），因此他們是屬靈的。另一方面，非信徒是沒有聖靈的。他們是「屬血氣（*psychikos*）的人」（林前二 14）。因此，屬血氣的人不歡迎屬靈的事，因為唯有屬靈的人能夠看透屬靈的事（林前二 14~15）。保羅並沒有暗示說：基督徒分為不同的階級。他要表達的要點是：所有信徒都有聖靈，因此他們都是屬靈人。只有那些沒有聖靈內住的人才不能測透聖靈的事。他們的無能並非智力低下導致的，而是在於屬靈意義上的無能。有聖靈的人能夠測透屬靈的事實，因為他們的理解力來自聖靈本身，因為只有神的靈才能知道神的事（林前二 10~12）。¹²⁵ 屬靈的理解力只能來自神。因此，無人資格誇耀自己擁有這種理解力，因為聖靈將此作為禮物賜給了相信的人。

既然新生命的標記是聖靈的同在，那麼，聖靈就親自與基督徒的靈同作見證，使他們確信他們真是信徒（羅八 16）。從歸信之時起，信徒就知道他們屬於神，因為神的愛已經藉著聖靈澆灌在他們心裏了（羅五 5；參：十五 30）。提多書是真正出自保羅手筆的，支持這一觀點的一個證據是，該書信聲稱聖靈不是在行為的基礎上賜下的。神的拯救不是因為信徒所行的義，而是「藉著重生的洗和聖靈的更新」（多三 5）。看來，「重生」和「更新」兩個詞都修飾「洗」。¹²⁶ 支持這一理解的論據是，這兩個詞在意義上有重疊之

¹²⁴ 正如 Longenecker 1990: 273; Martyn 1997: 546 根據加拉太書所正確認為的。關於哥林多前書三章，見 Fee 1987: 121-25；亦見 Garland 2003: 106-09。

¹²⁵ 見 Stuhlmacher 1987 中有關哥林多前書二章 6~16 節的重要文章。

¹²⁶ 見 Marshall 1999: 316-17。有人主張，這節經文教導的是，救恩是藉著重生的洗和藉著聖靈的更新而實現的（Knight 1992: 341-44; W. Mounce 2000: 441-43）。在我看來，更可能的理解是：重生和更新是平行的。因此，保羅教導，信徒的得救是「藉著重生和更新的洗淨，這

處，是指同一個事實。「重生」一詞指向神的創造性工作，在這一工作中，一個人被徹底改變；「更新」一詞預示新生命的開始以及舊生命的結束。¹²⁷「洗」代表新的生命和新的生活。「洗」所預示的新生命和新生活都來自聖靈。聖靈是賜給信徒新生命並且洗淨他們罪的那一位。信徒是由聖靈而生的（加四 29），因此他們的新生命是聖靈神蹟般的工作。在保羅的心目中，水的洗禮和聖靈的洗禮是密切相關的，因為二者都發生在基督徒生命開始之際。在歸信的那一刻，每個信徒從聖靈受了洗，或者說被浸於聖靈之中（林前十二 13）。¹²⁸在基督徒生命剛一開始時，每個人都飲了聖靈。在保羅心目中，沒有聖靈內住的信徒是不存在的。那樣的觀念從詞彙本身來講就是自相矛盾的，因為聖靈的同在是作為信徒的標記。通常，在基督徒的生活中，「成聖」一詞是與一個持續不斷的過程連在一起的，但是，該詞實際上總是用於描述神所作的決定性的工作——即在信徒歸信之際將他分別出來。帖撒羅尼迦後書二章 13 節似乎體現了後面這一層意思。神「藉著聖靈成聖的工作，和你們對真道的信心」拯救了信徒（《新譯本》）。保羅在此反思了帖撒羅尼迦信徒當初得救的情形，他所指的是神的拯救工作，是帖撒羅尼迦信徒對福音的信仰，以及屬靈的成聖工作——藉著這一工作，聖靈將他

洗淨是從聖靈而來的」（見 Beasley-Murray 1962: 210-11; Oepke, *TDNT*, 4: 304）。《和合本》為：藉著重生的洗和聖靈的更新；《思高聖經》為：藉著聖神所施行的重生和更新的洗禮。

¹²⁷ 正如 Lau 1996: 166-67 所認為的。

¹²⁸ 歐唐納（O'Donnell 1999）主張，這節經文極可能指出：聖靈是洗禮的執行者，而不是信徒接受洗禮時所憑藉的材質。歐唐納證實他的觀點是可能的，而在筆者看來，他的最佳論據在於，在哥林多前書十二章 13 節，「從一位聖靈」這一介詞短語出現在前面，這與其馬太福音三章 11 節；馬可福音一章 8 節；路加福音三章 16 節；約翰福音一章 33 節；使徒行傳一章 5 節和十一章 16 節的位置是相反的。然而，他並沒有令人信服地表明：他的語法研究具有決定性的意義，因為證據實際上比他本人所指出的更模糊。更可能的是，在所有這些經文中，對聖靈洗禮的提及都應得到相似的理解。

們遷入聖潔的國度。哥林多前書六章 11 節也表述了聖靈在人歸信過程中的作用。這節經文藉著不同的比喻描述信徒的歸信：洗淨、成聖和稱義。這裡所指乃是基督徒生命的開端。信徒在受洗時被洗淨，被分別出來成為聖潔的，而且在神的審判面前被宣判為義。所有這一切都是「奉主耶穌基督的名，並藉著我們神的靈」而成就的（林前六 11）。所成就的拯救工作歸功於子和聖靈。¹²⁹救恩是聖靈的工作，這一點也得到了哥林多前書十二章 3 節的確認。那些咒詛耶穌的人沒有得到聖靈的感動，而人之所以能承認耶穌是主，是因為聖靈的工作。聖靈感化人心，使人真正地、喜樂地承認耶穌是萬有之主。突出的一點在於：聖靈是神賜給信徒的（帖前四 8）。既然被賜予的聖靈是聖潔的，所以，任何信徒都不應該陷在與性有關的罪中；那些犯這樣罪的人必將面臨神公義的報應（帖前四 3~6）。

大能的聖靈

保羅神學中的聖靈是大有能力的聖靈。祂能夠更新變化神的子民。保羅在三個場合提到「儀文—聖靈」的對比，而從該對比中我們可以清晰看到聖靈更新變化的大能（羅二 29，七 6；林後三 6）。儀文—聖靈之間的對比不應從釋經學角度來詮釋，而應當從救贖歷史的角度來看待。¹³⁰在舊時代的摩西律法之下，人類沒有經歷真正的更新，但是在新的時代，聖靈的大能已經造就了人類的更新。真正的猶太人和真正的割禮是出於神的聖靈的工作，而不是儀文的果效（羅二 29）。這裏的「儀文」是指舊約聖經的律法，而且從上下文來看，它幾乎肯定是指包含在律法中的誠命（羅二 17~29）。律法中的誠命儘管是良善的，卻不能賦予人能力將它們實踐

¹²⁹ 費依（Fee 1987: 247）指出，聖靈是「神於新世代在信徒生命中成就基督工作時所使用的工具」。

¹³⁰ 相反於 Hays 1989: 123-53 的觀點。關於對其他人所提供的釋經解釋的概覽，見 Hafemann 1995: 16-29。但相反於這種理解，見 Hafemann 1995: 156-86, 452-58。

出來。如果人們不遵守律法，僅僅擁有它是毫無益處的。保羅在此主張，外邦人如果擁有聖靈，他們就可以被認為是真以色列人，他們便在內心受了真正的割禮。與律法不同的是，聖靈賦予人們能力，使他們能夠遵守律法所命令的（羅二 26~27）。這裏提到的外邦人對律法的遵守並不只是一種假設，因為這種遵守是建立在聖靈更新工作的基礎上的。

我們在羅馬書七章 6 節也看到儀文—聖靈之間的對比。保羅再次討論到摩西律法之不足這一主題。猶太人通常相信：藉著律法，他們可以被拯救並且成為聖潔，所以他們聲稱「律法越多，生命越多」（《米示拿》〈先賢集〉2:7）。然而，保羅主張：賜下律法是為了使過犯顯多，而不是使其減少（羅五 20）。對「不可起貪心」的禁戒，反而更加重了人的貪心（羅七 7~11）。那些活在肉體中的——也就是亞當的兒女——還沒有脫離律法的捆綁（羅七 5）。律法反而刺激了人的罪性。但是，那些在基督裏的人就能夠活出新的樣式。他們不是在律法的字句下服事，因為僅僅接受律法誠命的人只有死路一條。信徒憑藉聖靈的大能而服事（羅七 6）。來自聖靈的生命賦予了他們遵守神誠命的願望和能力。

最後一處關於儀文—聖靈的對比出現在哥林多後書三章 6 節。藉著講述聖靈在他生命中的工作，保羅為自己事奉的有效性作了辯護。他的事奉比摩西的事奉更加優越，因為摩西是在舊約之下事奉的。舊約所包含的誠命是寫在石版上的（林後三 3）。這代表律法的「字句」（即「儀文」）（林後三 6）。保羅不是在批判律法的內容，「字句」一詞也並非表明律法主義或靠行為稱義。字句的問題在於它「叫人死」（林後三 6）。摩西之約被描述為「那用字刻在石頭上屬死的職事」（林後三 7），它是「定罪的職事」（林後三 9），是要被廢掉的約（林後三 11）。字句被廢棄是因為它缺乏更新的大能。在摩西之約下，猶太人未能守住律法，這一事實證明了字句叫人死這一說法，而舊約聖經中猶太人被擄至亞述和巴比倫的命運見證了他們的失敗。與字句形成對照的是，聖靈賜予生命

（林後三 6）。哥林多信徒是基督的一封信，是用「永生神的靈」寫成的（林後三 3）。新約是榮耀、稱義和長存的執事（林後三 8~11）。主的靈賜下自由，從上下文看，這很可能是指聖靈賜給信徒執行神旨意的能力（林後三 17）。¹³¹ 信徒可以自由地遵行神的誠命，而那些處在律法之下的卻活在奴役之中。保羅並非預想信徒能夠在今生完美地遵守神的旨意。擁有神之聖靈的人是「榮上加榮」，漸漸被改變的（林後三 18）。他們的改變不是立刻完成的；聖靈逐漸地——卻是實實在在地——使信徒更新。

聖靈的更新工作在羅馬書八章和加拉太書五章尤其得到強調。在兩處經文的上下文中，保羅都對照了聖靈的大能和律法的無能。律法是因人的軟弱而失敗（羅八 3），而非因為律法的內容本身有缺陷（羅七 12）。聖靈使信徒「脫離罪和死的律」（羅八 2）。此處的「律」一詞可能應定義為「原則」或「規則」，而不是直接指向舊約聖經的律法。¹³² 聖靈的釋放工作，是建立在耶穌基督在十字架上所成就之工的基礎上的（羅八 3）。保羅未曾考慮聖靈的更新可以在基督的成就之外而發生，因為基督的救贖工作是聖靈更新工作的基礎。在羅馬書七章，保羅已經解釋過人們只能藉助基督的死才能脫離律法（羅七 4、24~25）。那些還未藉著基督的死而經歷罪得赦免的人不可能行出神的旨意，但是那些行在聖靈中的就成全了神律法的要求（羅八 4）。「所要求的義行」*dikaiōma*，《呂振

¹³¹ 關於這一觀點，見 Hafemann 1995: 401-07。與海斯（Hays）相反，賀里斯（Harris 2005: 312-13）主張，自由不是指詮釋的自由。他可能正確地聲稱：「自由」應該從廣義來理解，包括脫離無知的蒙蔽、勇敢宣講福音的自由、擺脫舊約和律法的自由、到達神面前的自由、以及隨時仰望神以致變得像祂——但是，相反於賀里斯的觀點，此處的祂似乎應該是基督，而不是父神——的自由。

¹³² 正如 Cranfield 1975: 375-76 = 潘秋松譯 1997: 529-30; Moo 1991: 505-07 所認為的。相反於 Wilckens 1980: 122-23; Dunn 1988a: 416-17 的觀點。

中譯本》；《和合本》作「義」）是單數形式，這很可能是指愛的誠命，因為它涵蓋了全律法的內容。¹³³

顯然，正如保羅在致多方教會的書信中所清晰表明的，信徒不會完美地遵守愛的命令。然而，一個新的生命法則卻賜給信徒能力。屬舊亞當的人——即屬肉體的——不可避免地體貼肉體的事；而那些擁有聖靈的人則體貼聖靈的事（羅八 5）。屬肉體的思想帶來死亡，屬聖靈的思想「帶來生命和平安」（羅八 6《新漢語譯本》）。這些經文並不包含對信徒的命令；而是描述了擁有聖靈者的生活樣式。¹³⁴ 那些屬肉體的不服神的律法，也不能得神的喜歡（羅八 7~8）。而與此相反，有聖靈的人就能得神的喜悅，而且能夠行神的旨意。他們已經脫離了肉體的轄制而得以自由（羅八 12）。

既然信徒已經藉著聖靈得到自由，保羅就勸勉他們「靠著聖靈治死身體的惡行」（羅八 13）。犯罪的慾望依然會突然襲擊信徒，但是現在，信徒能夠消滅他們的慾望和罪的行為——藉著內住聖靈的幫助。那些「被神的靈引導的，都是神的兒子」（羅八 14）。人們擁有聖靈的證據就是他們被聖靈引導。保羅是指信徒所活出的新的生命特質，而不是他們在日常生活中所得到的個人性的帶領。¹³⁵ 屬肉體的人就是奴僕（羅八 15），而以神為父的就被聖靈親自加力。保羅勸勉信徒，在他們服事主時要靈裏常常「火熱」（羅十二 11）。此處的「靈」可能是指人的靈，而且在這一例子中或許是兩者兼具的。因為聖靈在他們心裏強而有力地做工，人的靈「火熱地燃燒」。同樣，盼望也是聖靈的禮物（羅十五 13）。事實上，因著

¹³³ 見 R. Thompson 1986。

¹³⁴ 對此處主張之觀點的支持，見 Fee 1994: 539-40; Moo 1991: 518-19。相反於 Dunn 1988a: 425; Cranfield 1975: 385 = 潘秋松譯 1997: 543 的觀點。

¹³⁵ 正如 Moo 1991: 533; Fee 1994: 563 所認為的。

聖靈的工作，信徒能夠「大有盼望」。因此，真正的盼望不是人樂觀性情的結果，也不是人為的成就，而是神的聖靈的工作。

保羅在加拉太書中的解釋與我們在羅馬書所看到的極為相似。猶太教師們主張人接受割禮才能成為義，但是這一倡議等於否認神在基督裏的恩典（加五 2~4）。稱義這一末世盼望不是藉著律法成就的，而是「靠著聖靈，憑著信心」（加五 5）。那些依靠聖靈和信靠神的人，一定能活出生命的新樣式，因為信心是在愛中彰顯出來的（加五 6）。信徒可能會濫用他們新得來的自由，去放縱肉體。但是，真正的自由使人像僕人那樣去愛別人（加五 13~14）。肉體的私欲會高漲起來，企圖俘虜信徒，但是，如果信徒「順著聖靈而行」，他就可以制服肉體（加五 16）。「順著聖靈而行」意味著：信徒在行走每一步時，都要信靠聖靈。他們不可能靠聖靈入門，而後卻又在肉體中行完他們的基督徒之旅（加三 3）。他們應當沿著開始的路一直走下去，時刻依靠聖靈。

保羅承認聖靈和肉體在信徒裏面有一個激烈的爭鬥（加五 17）。聖靈中的生命不是昏昏欲睡的狀態，但也不是每時每刻都在經歷屬靈的狂喜。儘管如此，保羅從根本上是樂觀的。他不認為活在聖靈中的生活總是充滿挫敗感。那些「被聖靈引導」的，「就不在律法以下」了（加五 18）。¹³⁶ 順從聖靈的就脫離了律法。對保羅來說，在律法以下等於是在罪的權勢之下（參：羅六 14~15）。他並不是想說：那些活在聖靈中的人就脫離了所有的道德規範或道德制約，似乎活在聖靈中就可以享受放蕩不羈的自由了。相反，順從聖靈的人就征服了罪，並且活在愛中。那些依然順從律法的人最終就會顯出肉體的行為來（加五 19~21）。那些被聖靈引導、行在聖靈中的人就會結出聖靈的果子（加五 22~23）。他們的生命會體現出仁愛、和平和喜樂的特質。因此，保羅鼓勵那些在聖靈中有生命

¹³⁶ 對此觀點——保羅持樂觀態度，而不是教導說信徒總是因罪而沮喪——的支持，見 Matera 1992: 206-07。

的人要靠聖靈行事（加五 25）。他們應該順著聖靈撒種，而不是順著情欲撒種（加六 8）。

保羅在其他地方教導說：信徒需要聖靈的能力。他在以弗所書中禱告，求神「藉著祂的靈」，叫信徒「心裏的力量剛強起來」（弗三 16）。只有那些被聖靈充滿的人才能擁有討主喜悅的生活（弗五 18），¹³⁷ 而聖靈充滿的結果是非同尋常的歡喜和快樂（弗五 19~20）。¹³⁸ 基督徒在度過每一天的生活時，他們所使用的武器是「聖靈的寶劍」（弗六 17）。真正的禱告是「在聖靈中」的（弗六 18）。聖靈在禱告中的作用，在羅馬書八章 26~27 節得到了闡述。¹³⁹ 在現今的世代，信徒充滿了軟弱，因為他們很難確定神的旨意到底如何。因此，他們不知道該為何禱告。當信徒在痛苦中嘆息時，聖靈就來幫助他們，為他們代求。信徒依然嘆息，是因為他們渴望最後的救贖，也因為他們依然生活在這個宇宙中，所以依然住

¹³⁷ 歐白恩（O'Brien 1999: 391-92 = 歐白恩 2009: 641-42）主張，*pneumati* 一詞是表工具的，而不表內容。因此，保羅強調了人生活所藉助的工具，而不是表達一個人真正充滿了聖靈，或被聖靈充滿（亦見 Hoehner 2002: 703-4）。然而，更可能的情況是：這裏同時包括工具和內容的涵義（Lincoln 1990: 344；參 Fee 1994: 721-22）。貝斯特（Best 1998: 508）正確地反駁了此處是指人的靈的觀點。關於這一點，不可醉酒的命令具有啟發意義，因為酒既是人喝醉的工具、也是充滿醉酒之人的內容。甘比斯（Gombis 2002）主張，以弗所書的上下文指的是群體性的聖靈充滿，而不是個體性的聖靈充滿，而且此處的分詞應理解為手段而不是結果。對群體性的強調誠然是有，但是，甘比斯在排除個體性充滿時卻有些走極端了。保羅經常同時包括群體性和個體性的涵義。

¹³⁸ 來自歌羅西書的平行經文證實，充滿聖靈的也就充滿神的話語。因此，神的話語和聖靈斷不可彼此分開。正如羅斯納（Rosner 1995: 22）所說：「將聖靈和神的話對立，似乎他們代表不同的倫理路徑，這種理解並不符合保羅的思想。聖靈並不取代神的話，而是與神的話一同工作。」

¹³⁹ 關於更詳細的經文分析，見 Schreiner 1998: 442-47。亦見 O'Brien 1987b。

在被罪腐蝕的身體中。然而，聖靈賦予信徒非同尋常的幫助——祂按照神的旨意為信徒代求。信徒說不出的嘆息，不只是表達了沮喪困苦，因為在現今邪惡世代的所有壓力和困苦當中，聖靈一直為聖徒禱告。事實上，聖靈是按照神的旨意禱告的，因此父神總是應允由聖靈發出的禱告，因為任何符合神旨意的禱告都會得到肯定的答覆。

在腓立比書一章 19 節，保羅所盼望的得救不僅是得以脫離囹圄之苦，而更是得著末世的拯救——正如在該書信其他地方所表達的那樣。¹⁴⁰ 這一拯救並不是自發得到的。保羅極其渴望腓立比信徒的代禱，而且需要聖靈的供應才能得蒙保全，直到末日。真正的敬拜不在乎遵守律法，或者實行割禮（腓三 2）。它是神的聖靈的工作，在這一工作中，人們沒有可誇口的——除非是在基督耶穌裏誇口（腓三 3）。

致歌羅西人的書信提醒我們：保羅書信是情境式的，而不是發送給每個教會的神學專著。聖靈在本書只被提到一次。歌羅西信徒表現出的愛心是聖靈做工的結果（西一 8）。保羅的觀點——聖靈是有能力的，能夠在信徒生命中結出果子——是很清楚的。聖靈帶來喜樂，甚至在信徒經受患難時（帖前一 6）。在提到神賜給信徒的「是剛強、仁愛、謹守的心」時（提後一 7），保羅很可能也想到了在人內心加添力量的聖靈（參《現代中文譯本修訂版》「上帝所賜給我們的靈不使我們膽怯；相反地，祂的靈會使我們充滿力量、愛心，和自制」）。¹⁴¹

聖靈和事奉

聖靈在基督徒事奉中發揮不可或缺的作用。福音的宣講並不仰賴人的智慧——保羅是指希臘—羅馬的辯論技巧——而是「用聖靈和

¹⁴⁰ 正如 O'Brien 1991: 109-10; Fee 1995: 130-32; Silva 2005: 69-72 所認為的。

¹⁴¹ 關於 *sōphronismos* 之「自制」的定義（《和合本》作「謹守」），見 Marshall 1999: 182-84, 698。

大能的明證」(林前二 4)。事實上，保羅的事奉是以聖靈同在為特徵的(林後六 6)。福音從耶穌撒冷直傳到以利哩古——這都是聖靈大大運行的結果(羅十五 19)，因此，保羅宣教中的神蹟、奇事源於聖靈。在哥林多後書的上下文中，保羅堅稱，他的新約事奉出自聖靈的做工。與此相似，保羅在帖撒羅尼迦所宣講的福音之所以是有果效的，不是因為保羅憑自己所說的語，而是因為聖靈大大地與他同在(帖前一 5)。在事奉過程中，罪人的歸信不能歸功於傳福音者的技巧或言語的力量，而是聖靈做工的結果。福音的使者被召要作忠心的僕人，要牢牢守著「從前所交託你的善道」(提後一 14)。「所交託的善道」在此是指稱福音的另一種方式，指所傳遞給提摩太及其他人的福音。¹⁴²然而，那些參與事奉的人不能憑自己的力量持守福音；他們需要內住的聖靈來加增他們力量，才能牢牢守住福音。

保羅有關婚姻的教導和有關獨身的建議引發了相當多的爭論。在結束該討論之際，保羅聲稱「自己是被神的靈感動了」(林前七 40)。換句話說，他在此所說的話不只是他自己的話語，即便這些是他個人的觀點(林前七 12、25)。這些是默示的話語，來自預言恩賜的那一位。¹⁴³猶太人和外邦人在基督裏是一個身體，而不是兩個獨立的群體，這一屬靈的洞見是由聖靈啟示給使徒和先知的(弗三 5)。事實上，教會中猶太人和外邦人之間的合一來自聖靈

¹⁴² 「所交託的」是指已經被傳遞下來的傳統的教導(正如 Dibelius and Conzelmann 1972: 105 所認為的)。奈特(Knight 1992: 379-81)主張，提摩太後書一章 12 節是指保羅所交託神的(即他的生命)，但是在提摩太後書一章 14 節，提摩太是在捍衛忠實的教導(亦見 W. Mounce 2000: 487-88, 490)。在探究了一些不同的可能性後，馬歇爾(Marshall 1999: 709-11)指出：提摩太後書一章 12 節的「所交託的」是指保羅所交託給其繼任者的，他相信神將保守所傳遞下來的福音。在提摩太後書一章 14 節，保羅勸勉提摩太要按照所交託他的而捍衛福音(Marshall 1999: 714-15)。

¹⁴³ 正如 Garland 2003: 285; Thiselton 2000: 525-26 所正確認為的。

本身，而信徒應當竭力保守和維護已經存在的合一(弗四 3)。保羅對以色列與基督的隔絕甚感憂愁和痛苦，而且這種感受是發人深省的真理(羅九 2)。為確認他話語的真實性，他說道：他的良心和聖靈一同為此提供確據。聖靈可以證實他對自己骨肉至親得救的渴望。聖靈還提前明說——或許是藉助先知性的預言：將來會有離棄真道的事(提前四 1)。

為造就教會，聖靈賜給信徒各樣屬靈的恩賜。儘管恩賜有多種，恩賜背後的聖靈卻只有一位(林前十二 4)。保羅盡可能使用最強烈的措辭來強調：聖靈是賜下智慧、知識、信心或醫治的那位(林前十二 9~10)。恩賜不是人的技巧、能力和天賦的彰顯；它們是「聖靈顯在各人身上」，為要建立教會，使之強壯(林前十二 7)。因此，所操練的恩賜只能歸功於聖靈的工作，歸功於聖靈那擁有至高無上主權的旨意(林前十二 11)。基督徒應該小心，不要消滅聖靈的感動(帖前五 19)，在拒絕所有預言時，這可能就會發生。¹⁴⁴當然，保羅也警告不要叫聖靈擔憂(弗四 30)，而從該節經文的上下文來看，當信徒陷在苦毒、忿怒以及其他道德方面的罪過時，他們就是在消滅聖靈的感動。

聖靈、基督和三一神

保羅神學中的重要主題之一，是聖靈為耶穌基督作的見證。我們已經看過這些經文，但是在此我們要定睛在聖靈事奉的「基督中心論」上。基督的復活是聖靈的工作(羅一 4；提前三 16)，因此，聖靈使基督從死裏復活，從而使基督被高舉、而且得了榮耀。在信徒歸信時，神的愛就賜給了他們(羅五 5)，但是，藉著聖靈賜下的神的愛，並不是模糊的、一般意義上的愛。神的愛紮根於基督的死——祂為軟弱的、不虔的、有罪的、以及祂的敵人而死(羅五 6~10)。信徒現在服事神是藉著聖靈、以生命的新樣式而服

¹⁴⁴ 華納梅克(Wanamaker 1990: 202)堅持認為，保羅所想到的只是一般恩賜的表達，因此，先知預言和說方言都包括在內了。

事。但是，這一聖靈中的新生命，是以基督在十字架上的工作為基礎的。藉著十字架，舊的亞當被釘死了（羅七 6）。與此類似，在羅馬書八章，保羅歌頌了遵守神命令的自由，而該自由是聖靈做工的結果（羅八 1~8）。這一自由因基督的十字架而實現，基督親自承擔了人類當受的咒詛（羅八 3）。信徒是神的孩子，因耶穌基督的工作而被收養為神的兒女（羅八 14~17）。

在加拉太書中，聖靈的恩賜是新生命的標記，這說明加拉太信徒不應該再接受割禮了（加三 3、5）。但是，神賜給加拉太信徒聖靈，是因為他們相信耶穌基督是被釘十字架的那位（加三 2；參：多三 5）。他們已經領受了聖靈的應許（加三 14）——單單因為基督已經藉著為信徒成為咒詛而挪去了律法的咒詛（加三 13）。加拉太人領受的不是籠統地稱為聖靈；他們領受的是「祂兒子的靈」（加四 6）。另外，加拉太書四章 4~5 節指出，聖靈是在基督救贖工作的基礎上被賜下的，因此，信徒真的成為神的兒女了。保羅勸勉信徒要順著聖靈而行、被聖靈引導、靠聖靈行事，而且順著聖靈撒種（加五 16、18、25，六 8），這一切都是根植於基督藉著十字架所成就的救恩。即便是在勸慰的部分，聖靈中的新生命也是建立在如下基礎上的：作為基督的肢體，信徒的肉體已經釘在十字架上了（加五 24；參：二 20）。活在聖靈中，不應被認為是脫離在這一基礎之外的倫理。

猶太人和外邦人是藉著同一位聖靈而到神那裏的（弗二 18），而且猶太人和外邦人都是神的新聖殿——即耶穌基督的教會（弗二 22）。我們在此必須指出的是：這種合一是藉著基督的寶血成就的（弗二 13）。基督使曾經遠離神的外邦人可以靠近神。藉著祂在十字架上的苦難，基督推倒了猶太人和外邦人之間隔離的牆。因此，聖靈的福分不能與基督的死亡分開。

洗淨、成聖和稱義都當歸功於聖靈（林前六 11），但同時，他們也是「奉主耶穌基督的名」而發生的。這裏是否暗示了三神的一體呢？這些動詞的主詞可能是神自己。祂是洗淨人、使人成聖和

使人稱義的那位。整個關於屬靈恩賜的討論一開始就聲稱：被神的靈感動的，沒有說「耶穌是可咒詛」的；相反，被聖靈感動的就會承認「耶穌是主」（林前十二 3）。因此，隨後的有關聖靈恩賜的討論，是包含在基督是主這個大標題之下的。決定聖靈工作的基本標準，是檢驗基督是否被承認、被接納為主。有趣的是，在哥林多前書十二章 4~6 節，緊跟在有關屬靈恩賜討論之後的，是一個涉及三位一體的套語。這裏提到「聖靈卻是一位」（林前十二 4）、「主卻是一位」（林前十二 5）、「神卻是一位」（林前十二 6）。這是有關三位一體的原始套語，但同時，它卻暗示了父、子和聖靈之間平等的關係。所有的信徒都是在聖靈中受洗的（林前十二 13），而這是保羅書信中唯一談及靈洗的經文。如果按照福音書和路加福音一使徒行傳中的模式（太三 11；可一 8；路三 16；約一 33；徒一 5，十一 16），耶穌是在聖靈中、或藉著聖靈給人施洗的那位。所以，聖靈的偉大工作不是獨立於耶穌之外的，而是由耶穌執行的。事實上，作為被高舉的主，耶穌將那賜生命的聖靈澆灌下來（林前十五 45）。

神已經給信徒加了聖靈的印記，賜下聖靈作為最後救贖的「訂金」（《和合本》作「憑據」，林後一 21~22）。這些恩賜從所宣講的有關神兒子的福音中流出（林後一 19）。聖靈的印記和保證是神在基督裏所實現的所有應許的一部分（林後一 20；參：一 21）。在信徒心中的新約的工作，或許是以神的聖靈為墨寫成的，但書信本身是由基督親自撰寫的（林後三 3）。正如在哥林多後書三章餘下的經文中所闡述的，賜自由的聖靈的事奉是與基督的事奉密不可分的。閱讀舊約聖經的人有一層帕子蒙在他們的眼睛上，而這層帕子唯有在基督裏才能挪去（林後三 16）。¹⁴⁵ 在哥林多後書三

¹⁴⁵ 在舊約聖經的背景中，主明顯是指雅威；但是在哥林多後書三章的上下文中，主更可能是指與哥林多後書三章 14 節所提到的相同的一位——即基督（見 Kim 1982: 231; Barrett 1973: 122）。Dunn 1970c; Furnish

章 17 節，保羅將耶穌基督等同於聖靈：「主就是那靈。」該陳述不應被解釋為是確認耶穌和聖靈之間的絕對等同，以至於二者之間毫無區別。¹⁴⁶ 這樣的結論與保羅神學的很多地方是互相矛盾的，因為保羅在很多地方指出二者是有區分的。然而，此處所提到的聖靈和基督之間的密切關聯表明：聖靈是不能與耶穌基督分開的。信徒領受的聖靈是「耶穌基督之靈」（腓一 19）。在同一上下文中，保羅提到「基督裏的勸勉」和「聖靈裏的交通」（腓二 1）。在聖靈中敬拜的人證明，他們這樣做是因信靠基督耶穌，而不是靠自己誇口（腓三 3）。

聖靈和基督之間的密切關係，在羅馬書八章 9~11 節也是很明顯的。聖靈住在信徒裏面，但聖靈被稱為「基督的靈」（羅八 9）和「叫耶穌從死裏復活者的靈」（羅八 11）。保羅從聖靈轉換為基督，指出「基督在你們心裏」（羅八 10）。鑑於遍佈在他書信中有關二者的明顯區別，保羅不太可能把聖靈和基督混為一談，似乎二者在所有方面都是完全一致的。基督和聖靈之間的互換使用所要強調的是：聖靈不會在基督的領域之外或遠離基督的工作而運行。我們在以弗所書也看到類似的交替使用。保羅禱告求神使信徒能夠從他們裏面的聖靈得到力量（弗三 16），但是下一節經文卻提到基督住在人的心裏（弗三 17），這一點與經歷基督的愛有著密切的關係（弗三 19）。有聖靈和基督內住的信徒是被神的豐富所充滿的。在這一例子中，我們看到一段有著突出三一論信息的經文。這段經文同時提到聖靈、基督和天父都住在信徒裏面。

然而，父又是有別於子和聖靈的。父揀選和預定（弗一 4~5）人，而且啟示祂旨意的目的（弗一 9）。耶穌以其寶血救贖了信

1984: 211-12; Hafemann 1995: 389-92; Garland 1999: 195; Harris 2005: 308 持相反觀點，他們認為是指雅威。

¹⁴⁶ 正如賀里斯（Harris 2005: 310-11）所指出的，絕大多數認為「主是指基督」的解經學者在此所主張的，並不是主和聖靈在本體論意義上的等同，而認為這節經文指出了職能方面的概念。因此，復活的主藉著聖靈與神的子民進行交流。

徒，並且是父做工所憑藉的媒介（弗一 7）。¹⁴⁷ 聖靈是神應許的印記，是最終得贖的保證（弗一 13~14）。¹⁴⁸ 神的三個位格並沒有混雜在一起；三者是各自獨立的。然而，保羅繼續確認道：只有一位神（弗四 6）。他並沒有犧牲獨一神論。然而，恰恰是在保羅再次確認獨一神論的這同一個上下文中，我們也看到了一個三位一體的套語，其中提到「聖靈只有一個」（弗四 4）；「一主」（弗四 5）和「一神，就是眾人的父」（弗四 6）。顯然，保羅並沒有詳細闡述該套語的神學內涵。無論如何，聖靈似乎是放在了與父和子同等的高度。我們在哥林多後書十三章 14 節也看到類似的現象：「願主耶穌基督的恩惠、上帝的慈愛、聖靈的團契，常與你們眾人同在」（《呂振中譯本》）。在此，耶穌基督、父和聖靈以一種非同尋常的方式連在一起。¹⁴⁹ 恩惠源自主耶穌，慈愛來自父，而信徒與聖靈有團契相交的關係。¹⁵⁰ 當然，其他經文告訴我們：恩惠源自父，而愛是藉著聖靈賜下的（羅五 5）。很明顯，父、子和聖靈全都分享神的功能，但是，該陳述的神學內涵並沒有詳細展開。巴瑞特正確地指出，在此並沒有全面闡述「三一論正統教義」，但是，我們在此看到了「這一神學思考及其信經式表述的起始點。基督、神和聖靈三者出現在同一句話的平等位置，這說明三者也必定處在同等的的神性高度」。正如巴瑞特所評述的，「考慮到隨後四個世紀

¹⁴⁷ 我們在早些時候指出，以弗所書一章 3~14 節的「在祂裏面」或其變體構成「副歌」。

¹⁴⁸ 提多書三章 4~7 節也體現了三位一體的結構——正如 Stettin 1998: 332 所指出的。

¹⁴⁹ 在希臘文本中，「耶穌基督」和「神」是主詞所有格，但是「聖靈」則可能是主詞或受詞（見 R. Martin 1986: 495-96, 504-05）。賈蘭德（Garland 1999: 556）指出，可能同時指受詞和主詞所有格。

¹⁵⁰ 關於對這一解釋的支持，見 Harris 2005: 937-41。賀里斯（Harris）的觀點很可能是正確的。他認為：此處的順序體現了信徒的經驗。恩典藉助耶穌基督而賜予他們，因此他們經歷到了神對他們的愛，結果，他們也就享有了與聖靈的相交。

的基督教背景，保羅在此所撰寫的經文使得三一論神學成為必然，儘管他本人當時並無察覺到。」¹⁵¹

聖靈在事奉中的工作和對真理的啟示，是以基督為中心的。保羅憑著聖靈的大能、在事奉中施行神蹟奇事，但是，聖靈的這種大能出現於與基督有關的福音事奉中，為要使福音能夠傳到基督的名未被稱過的地方（羅十五 19~21）。與此類似，保羅聲稱，他宣講福音不是用智慧委婉的言語——這種方法在保羅世代的旅行遊說家當中是很普遍的。相反，保羅是「用聖靈和大能的明證」（林前二 4）。保羅在此或許是暗指伴隨著他的佈道而發生的各種神蹟和奇事。儘管如此，聖靈的工作使人的注意力單單集中在被釘十字架的基督身上（林前二 2），吸引到十字架那「愚拙」的道理上（林前一 18）。聖靈的大能做工總是為福音服務的，而且從未與有關被釘十字架而又復活的基督的信息分開。聖靈大有能力的做工並不是要使人關注祂自己；聖靈藉著榮耀基督的福音而彰顯其大能（帖前一 5）。神的子民在歸信之時被神分別為聖——這是聖靈的工作（帖後二 13），但是，聖靈不會脫離福音的真理而神秘地或以難以言喻的方式做工。成聖的工作發生在對福音的信仰中，也是藉著對福音的信仰而發生的。信徒藉著聖靈而得到力量持守福音（提後一 14）。聖靈並非毫無緣由地加添給神的僕人力量；祂賜給他們力量的目的，是使他們能夠持守福音。

我們已經在哥林多前書二章 9~16 節看到：聖靈向神的子民啟示智慧。當保羅向「成熟人」（《呂振中譯本》）談論智慧時，他並沒有在腦海中想到諾斯底主義的智慧——僅僅向精英基督徒敞開的智慧。聖靈賜予的智慧藉著基督的十字架得以顯明（林前二 6、8），世上有權有位的人不能理解這一智慧，因為他們「把榮耀的主釘在十字架上了」。因此，由聖靈所啟示的智慧是以十字架為中心的。它並沒有偏離保羅在各處公開宣講的福音，而是在那福音中得

¹⁵¹ Barrett 1973: 345。亦見 R. Martin 1986: 496-97。

以彰顯。因此，我們在保羅神學中看到了約翰福音所教導的同樣的信息：聖靈是來榮耀耶穌的。

結論

保羅的聖靈神學具有許多不同的維度。聖靈這一恩賜代表著將來世代的開啟。因此，如果人擁有聖靈，他們毫無疑問是屬於神的。歸信的標記就是聖靈這一恩賜。保羅也強調，基督徒是活在聖靈的大能之中的。關於此，加拉太書三章 3 節可算是最具代表性的經文。基督徒生命不止開始於聖靈，它也是在聖靈中持續長進的。信徒在聖靈中開始新生命，不可能在肉體中完成這一新生命。聖靈賜給信徒力量，使他們自由地遵行神的旨意。信徒所學習的新的順服當然並不完美，但卻是可見的，是實實在在的。事奉的果效也是聖靈做工的結果。聖靈賜給傳福音者能力，以保證他們的工作是有果效的。例如，來自聖靈的神蹟和奇事，有時伴隨宣講神話語的過程而發生。最後我們需要指出，聖靈從不會與基督或其福音分開。信徒從神而得的新生命以及過討神喜悅生活的力量，總是紮根在有關被釘十字架而又復活的耶穌基督的福音中的。聖靈不是脫離基督而自由自在地運行，或者在真空中事奉。祂的工作總是與基督的救贖工作緊密連在一起。同樣，聖靈藉著傳福音者所作的工作，總是為所宣講的福音服務。因此，聖靈的能力總是緊緊依靠著福音的宣講。我們還提到保羅著作中有關三一神論的一些套語。父、子和聖靈之間的關係在這些經文中並沒有得到進一步闡述，然而，這些經文清楚表達出這一涵義：三個位格同享神的功能。保羅同時特別確認了獨一神論。這兩種思想是如何彼此調和的呢？保羅並沒有解決這一問題，但是很明顯，他不認為二者有絲毫的衝突。

希伯來書中的聖靈

希伯來書沒有經常提到聖靈。突出的是聖靈在救恩歷史——也就是舊約聖經的實現，即如今已經在耶穌基督裏面開始的——中的角色。這一主題符合希伯來書整體的目的，因為作者擔心其讀者可

能會放棄新約的實際，轉而退回舊約。有關聖靈的經文，最容易引起爭端的是談及耶穌代贖犧牲的經文。耶穌「藉著永遠的靈，將自己無瑕無疵獻給神」（來九 14）。一些聖經評論家主張，作者指的是基督自己的靈，而其他人則認為是指聖靈。¹⁵² 有趣的是，這靈被描述為「永遠的」，這暗示了這靈的神性特徵，因此它應該是指聖靈。尤其重要的是該陳述的救恩歷史文脈。基督的獻祭成就了「永遠贖罪的事」，因為永遠的贖罪是「藉著永遠的靈」而實現的（來九 12、14）。動物的獻祭只能象徵性地洗淨外在的罪，這種獻祭儀式僅僅侷限在地上的會幕中。基督的死洗淨了良心，因為祂是無罪的、甘心樂意的祭物，並且帶著祂的寶血進到神的面前。希伯來書對比了肉體和聖靈（來九 13~14）。動物肉體的獻祭指向將來更美好的事物：即藉著聖靈獻上的基督這一祭物。因此，聖靈的工作在救贖歷史的關鍵轉折點得到強調。神的應許是藉著耶穌基督的十字架而實現的。只有基督這一「屬靈」的祭物才能真正洗淨人的罪。因此，任何返回舊約獻祭禮儀的人，就等於是退回到已經失效的舊時代之下。

聖靈在神應許實現中的作用，也可以在希伯來書六章 4 節清楚看到。作者歷數了屬於神子民各種福分，其中最主要的福分或許是他們「於聖靈有分 (*metochous*)」。儘管有些評論家持保留態度，筆者卻認為「於聖靈有分」代表真正的歸信，因為同樣的字根也用來指「吃 (*metechōn*) 奶」（來五 13）。「吃奶」並不意味著不完全或部分地消化奶水。同樣，「於聖靈有分」是新生命的標記，是表明信徒是基督徒的主要指徵。聖靈是新時代的恩賜，這一點得到了希伯來書六章 5 節的確認。這節經文提到基督徒嘗過來世的權能。希伯來書六章 4~5 節所提到的信徒享有的各種福分，互有

¹⁵² 關於對「人的靈」的支持，見 P. Hughes 1977: 358-60; Attridge 1989: 250-51。關於對「聖靈」的支持，見 Bruce 1964: 205; Lane 1991b: 240。

重疊且互為解釋。因此，聖靈代表著將來世代眾多福分中的一個，祂的到來表明新的世代已經開始。

希伯來書二章 4 節也講述了同樣的內容。向希伯來信徒宣講的信息，比藉著天使傳遞的摩西律法更優越（來二 1~4）因為耶穌已經完成了最終洗淨人的罪的工作，然後已經坐在神的右邊（來一 3、13），此一事實證明耶穌所完成的救恩更為優越。神親自證實：祂已經藉著祂兒子及其在十字架上的工作，說了最終且具有決定性的話（來一 1），因為祂已經把聖靈賜予信徒，使他們與聖靈有分，祂還一同賜下各樣的兆頭、奇事和神蹟（來二 4）。因此，聖靈的恩賜預示著拯救歷史實現的日子已經來到。於聖靈有分（來六 4）和領受聖靈的恩賜（來二 4）都與基督的工作密切相關。

信徒在基督裏享有的極大特權和福分，足以解釋希伯來書十章 26~31 節之警告的嚴重性。既然基督的工作實現了摩西之約所期盼的那個實體，信徒如果再退回到舊約獻祭禮儀中，他們的罪將是不可赦免的。他們等於是「踐踏神的兒子」，將「成聖之約的血當作平常」，「又褻慢施恩的聖靈」（來十 29）。聖靈所賜的「恩典」是以基督在十字架上所成就的新約為穩固根基的。如果希伯來信徒倒退至動物的祭禮，他們就是在否認基督代替他們而死的果效，藉此亦羞辱了聖靈。所以，由於基督死亡的結果，聖靈的恩典被澆灌在神子民的身上，是基督的死確保了罪得赦免。基督工作和聖靈工作之間的密切關聯顯明：當基督被「踐踏」以及祂的血被「當作平常」時，聖靈便遭受了侮辱。聖靈不是脫離基督而工作，而是為耶穌作見證。

在希伯來書有三個地方，作者提到聖靈的說話或啟示，而且在每一種情況下，聖靈都是藉著舊約聖經的經文或宗教制度而說話的。例如，在希伯來書十章 15~17 節，作者引述了耶利米書三十一章 33~34 節論及新約的經文，並且以這樣的話引出：「聖靈也對我們作見證；因為祂既已說過」（來十 15）。有趣的是，聖靈被看作在聖經中說話和作見證的那位。另外，聖靈也見證了新約的來

臨和舊約的消逝。耶穌的獻祭已經成就了完全的赦罪，因此動物的獻祭已經過時。聖靈藉著聖經說話，但是希伯來書所強調的是：聖靈的聲音代表著舊約的結束和新約的開啟。

希伯來書九章 8 節也是按照同樣的思路論證的。在希伯來書九章 1~5 節，作者按順序記錄了會幕中的陳設物品，接著繼續描述了祭司在會幕中承擔的工作（來九 6~7）。作者從以下事實探視到特殊的意義：大祭司只被准許一年一次在贖罪日進入至聖所（見：利十六 1~34）。作者指出，聖靈親自藉著這樣的禮儀說話，並且指明：會幕或聖殿的敬拜仍存的時候，通向神的自由、完全的道路就還未顯明（來九 8）。聖靈再一次指出舊約的不足，這顯明：只有等到神的兒子到來之時，最終的、決定性的祭物才會被獻上。

最後，聖靈也藉著詩篇九十五篇說話。希伯來書作者對該詩篇的長篇引用以導言套語開始——「聖靈有話說」（來三 7）。希伯來書作者繼續論證說：該詩篇的信息仍然適用於他當時的讀者，所以他們應該竭力追求進入神的安息——趁著還有機會（來三 7~四 13）。該舊約聖經的引文與新約之實際的關聯並不那麼直接，然而，從該論證的脈絡我們可以看到：約書亞時代所賜下的安息，預表了耶穌基督所賜下的最終的、決定性的安息。

希伯來書中的聖靈是末世的聖靈。祂證明神在耶穌基督裏的救贖應許已經實現。祂是基督在十字架上所成就的拯救工作的結果，是神賜給信徒的。聖靈藉著舊約聖經，並藉著舊約中的各種禮儀制度向信徒說話，講論神在基督裏的最終的工作。在新約聖經中，我們始終如一地看到：聖靈是為耶穌基督作見證的，祂使人把注意力集中在基督在十字架上所成就的拯救工作上。我們也應該指出：聖靈在希伯來書中具有位格的本質。祂藉著神的話語而說話並且作見證（來三 7，十 15），祂藉著舊約聖經中的禮儀制度而啟示（來九 8）。這一點具有極其重大的意義，因為其他地方的經文提到，是「神」在聖經中說話，而在希伯來書，這一說話的行動歸在聖靈的名下（參：來一 6~8，五 5~6，七 21，八 8）。希伯來書八章 8

節尤其有趣，該經文提到，神藉著耶利米書三十一章 31~34 節這段論及新約的經文說話，而這同一段經文後來卻歸於聖靈的見證（來十 15）。這似乎顯明，「神」和「聖靈」被放在了同樣的高度——二者都在聖經中說話。此外，正如有人可能「踐踏」神的兒子耶穌，人也可能「褻慢」和「侮辱」聖靈（來十 29）。在希伯來書中，聖靈不僅僅是一股力量，而是神那具有位格的靈。¹⁵³

希伯來書並沒有反思或發展三一神論的教義。儘管如此，本書信包含三段重要經文，而這些經文具備了以後發展成熟的三一神論教義的大致輪廓。作者反思了已經藉著子而啟示出來的偉大救恩（來二 1~4），並藉此警告讀者不要隨流失去。神也親自藉著神蹟、奇事和聖靈的恩賜為這一救恩作見證（來二 4）。在希伯來書中，同時提到神、子和聖靈的最有趣的經文，或許出現在希伯來書九章 14 節（儘管人們爭論這裏是否提到了聖靈）。作者在此說道：「何況基督藉著永遠的靈，將自己無瑕無疵獻給神，祂的血豈不更能洗淨你們的心，除去你們的死行，使你們事奉那永生神嗎？」這裏提到基督的血、聖靈在基督生命中的工作以及向神所作的奉獻。作者並沒有從本體論的角度探討神、子和聖靈，但是，我們在此所看到的內容具有啟發意義。另一處更加間接提及三一神的，出現在希伯來書十章 29 節，因為神在此並沒有直接出現。儘管如此，該經文仍然指出：神是懲罰那些踐踏神兒子和褻慢恩典之聖靈者的那位。此處非同尋常的一點在於：子和聖靈都被描述為褻慢的對象，而且是相當醒目地以具有位格和極發人深省的言語表達的。顯然，希伯來書的作者並沒有發展出三一神論的教義，但是本書信中的一些線索具有暗示性和啟發性。

¹⁵³ 然而，林達斯（Lindars 1991: 57）卻正確地指出，對於聖靈的位格性，我們並沒有後來那種教義套語，雖然他可能低估了聖靈在希伯來書中的位格特徵。

彼得前書中的聖靈

彼得前書中提到聖靈的經文是很難歸類的。¹⁵⁴或許，最顯著的一點是聖靈與基督工作的關係。因為這些不同的經文很難按照不同主題歸類，所以我們將按照彼得呈現它們的先後順序來一一探討這些經文。第一處提到聖靈的經文是彼得前書一章 2 節。彼得致信給受信人，並且指出他們已「藉著聖靈得成聖潔」。有人認為，成聖與基督徒生命的持續前進和成長有關。當然，與此相關的名詞和動詞在一些經文中的確具有這一層意思（如：羅六 19、22；帖前四 3，五 23；提後二 21；來十二 14）。然而，在這個例子中，這很可能是指決定性的成聖。¹⁵⁵換句話說，彼得在此所要表達的是基督徒在歸信之時所得到的成聖地位。問安的信背景可以支持這一觀點，因為讀者的蒙揀選和順服代表他們是神子民中的一員，而這表明他們是真正屬於耶穌基督的教會。彼得在此是想把讀者的注意力吸引到神的恩典上來。在救恩領域發生的決定性的成聖，不能歸功於人類的高貴品質；它是聖靈的工作。

在彼得前書一章 10~12 節，彼得頌讚了信徒在基督裏所享有的特權。與先知不同的是，信徒生活在十字架事件已經發生之後。因此，他們明白在舊約背景下所發出的預言的意義，而且他們生活在新的世代——即神的末世救恩已經進入現今這邪惡的世代。彼得說道：先知所發出並且記錄的預言得到了「基督之靈」的保護。彼得此處所言，與路加福音一使徒行傳中的說預言的靈遙相呼應。預言和那些得以保存在聖經中的話語都是聖靈做工的結果。意義非凡的是，聖靈在此被稱為「基督的靈」。彼得繼續說道：他們「預先證明基督受苦難，後來得榮耀」（彼前一 11）。「基督的靈」為基督作見證並且證明基督。具體來說，聖靈預言了基督的受苦（即祂為了拯救其子民而在十字架上成就的工作〔彼前一 18~19，二 21~25，三 18〕）和祂的榮耀（祂的復活，以及被高舉至神的右邊

¹⁵⁴ 見 R. Martin 1994: 117-20。

¹⁵⁵ 見 Michaels 1988: 11; Schreiner 2003: 54。

〔彼前一 21，二 7，三 18~22〕）。所以，聖靈的見證特別以耶穌基督為焦點——祂是被釘十字架而又復活的那位。

彼得繼續說道，先知們至終是為了耶穌基督的教會而事奉的，因為他們所講預言的主角——耶穌基督本人——現在已經來了（彼前一 12）。那些向彼得所論及之基督徒傳福音的人，是「靠著從天上差來的聖靈」（彼前一 12）。不論是舊約聖經的先知還是在十字架事件之後宣講基督福音的人，都是靠著聖靈而說話。彼得強調，在這兩種情況下，人們都是以基督的福音為中心的。先知們在盼望、等候福音，他們前瞻自己所講有關彌賽亞的預言實現的那一天——彌賽亞就是被釘十字架而又復活的主。現在宣講福音的人所宣告的信息是：先知的話語已經在耶穌基督的生活、事奉、死亡、復活和升天得榮耀之中得以實現。在這兩種情況下，聖靈的事奉都是以耶穌基督為中心的。彼得在此所講的，與我們在約翰著作中所看到的出奇地相似。聖靈為耶穌基督作見證。如果有人聲稱明白聖靈的見證卻排斥或忽略基督，那麼他就偏離了彼得對聖靈事奉的觀點，因為舊約聖經的先知和宣講福音信息的人總是使人注視耶穌基督的所是和所行。彼得在以基督的受苦和榮耀為特徵的上下文中提到聖靈是「從天上差來的」，這表明：聖靈是在耶穌被高舉之後而被賜下的。聖靈是耶穌賜下的禮物，是在祂勝過了一切仇敵並坐在神的右邊之後賜下的（彼前三 22）。

耶穌基督的教會是一個「靈宮」，向神奉獻「靈祭」（彼前二 5）。「屬靈的」一詞可能僅僅是指：耶穌基督的教會不同於耶路撒冷的聖殿，教會中的信徒也不奉獻動物為祭。這一點很自然應該是包含在內的。但是，彼得的主要思想可能是說：教會之所以是一個「靈宮」，是因為有聖靈住在其間（參：林前六 19）。¹⁵⁶同樣的道理，所獻的祭也是「靈祭」，因為它們充滿了聖靈所賦予的生命氣息。既然救贖歷史已經在耶穌基督裏面實現，那麼，影子已經讓位

¹⁵⁶ 關於支持所指為聖靈的觀點，見 J. Elliott 1966: 153-54; Best 1969: 292-93。

於實體，預表已經得以實現。耶路撒冷的聖殿指向了有聖靈內住的耶穌基督的教會。聖殿的獻祭，指向信徒靠著聖靈而行出的好行為（參：來十三 15~16）。

有兩處經文似乎提到了復活。如何解釋彼得前書三章 18 節的間接受格，是相當具有爭議的問題。筆者的理解是：第一個間接受格表達的是方位，而第二個間接受格表達的是媒介。按照這一理解，這節經文應翻譯如下：基督在肉身中被處死，卻藉著聖靈而活過來（《和合本》作「按著肉體說，祂被治死；按著靈性說，祂復活了」）。¹⁵⁷ 這兩個間接受格用在對比位置上，但這並不必然意味著兩個間接受格具有相同的語法功能。新的世代隨著耶穌基督的復活而開始，而聖靈是新世代的一個禮物。在一個以基督的得勝和祂降服屬魔鬼權勢為特徵的上下文中（彼前三 18~22），彼得將祂復活和統治的開始歸功於聖靈的工作。聖靈在基督復活中的角色在其他地方也有教導（羅八 11；參：提前三 16），因此它並不是專屬於彼得的。

彼得前書四章 6 節中「肉體—靈性」的對比到底有何意義？這是人們爭論的問題。彼得提醒受苦的信徒：他們正面臨的敵對和歧視都是短暫的，因為它們只存在於今生。信徒要經歷死亡，這樣，他們便是按著肉體接受了審判。但是，他們卻得到應許：使耶穌從死裏復活的靈，也同樣要使他們經歷身體的復活。¹⁵⁸ 在非信徒的眼中，信徒的死亡是一種審判。彼得以應許鼓勵教會：他們至終的命運是復活，而復活是聖靈工作的結果。

彼得前書中最後一次使用「聖靈」一詞的經文，是彼得前書四章 14 節。彼得安慰受苦的信徒，提醒他們：他們是在有分於基督的苦難，而且正像基督一樣，他們的苦難也會帶來榮耀（彼前四 13）。信徒正遭遇的苦難是（或者應該是）因為他們對基督的忠心。為基督之名而受苦的人是有福的。作為基督徒而受苦，並不是

¹⁵⁷ 關於對這一解釋的全面辯護，見 Schreiner 2003: 183。

¹⁵⁸ 對該節經文的進一步討論，見 Schreiner 2003: 208-10。

羞恥的事，而是代表一種榮耀神的機會（彼前四 16）。在這種情況下，那樣的受苦是符合神旨意的（彼前四 19）。基督受苦和信徒受苦之間的關聯，使人回想到耶穌傳統（如：太五 10~12）。耶穌在世所經歷的敵對，現在臨到了祂的跟隨者身上。然而，在信徒受苦時，有神的靈常住在他們身上（彼前四 14）。此處的舊約聖經背景極富啟發意義，因為這裏引喻了以賽亞書十一章 2 節：從大衛而出的彌賽亞被主的聖靈充滿。彼得在此暗示說：住在耶穌身上的聖靈，現在也住在門徒身上，而且在他們受苦之時，聖靈的充滿在他們身上就更加明顯。

如果我們仔細思想彼得前書中的聖靈，我們會發現：突出的一點是聖靈在與耶穌基督有關的方面所擔任的角色。救贖歷史的新世代已經破曉，有聖靈為耶穌基督作見證。應許實現的世代已經隨著基督的復活而到來，而這一新世代是聖靈工作的結果（彼前三 18）。使基督復活的靈也同樣會在末日使信徒從死裏復活（彼前四 6）。信徒的罪已經被基督的血洗淨，在他們歸信時，聖靈將他們分別為聖（彼前一 2）。聖靈藉著先知說話，並且藉著那些宣講福音的人來宣告神的話語。在這兩種情況下，聖靈都是為耶穌基督作見證的——證明祂是被釘十字架而又復活的主（彼前一 10~12）。在耶穌被高舉之後，神已將聖靈賜給信徒——是從天上賜下的。作為被聖靈膏抹的彌賽亞，耶穌把住在祂身上的同一位聖靈也賜給了信徒（彼前四 14）。既然現在救贖歷史的新世代已經破曉，信徒成為神的新聖殿，從聖靈得到生命，他們所奉獻的是「靈祭」——也就是說，他們的祭物是藉著聖靈獻上的。彼得絲毫不認為聖靈可以脫離耶穌基督而做工，在基督經歷死亡和復活之後，聖靈的工作開始變得非常突出，這是因為聖靈是來見證耶穌的。

我們還應該指出，我們在彼得前書一章 2 節看到三一神論的套語。神憑先見已知道信徒，因此他們是「被揀選的寄居者」。聖靈

使他們成為聖潔，而耶穌為他們灑了自己的血。¹⁵⁹ 該套語表明了父、聖靈和子的神性功能。只有神能夠預知將來，只有神能夠使人成聖，而順服至終只應歸給神本人。這一三重稱謂具有獨特而突出的地位，因為它出現在書信的開始處。本書信從一開始就指出：拯救工作是由父、聖靈和耶穌基督完成的。

另外兩節經文也具有啟發意義，儘管它們不如彼得前書一章 2 節那樣清晰明確。彼得提到基督的受苦以及聖靈使祂復活（彼前三 18）。儘管這裏沒有提及神，其涵義很可能是：神藉著聖靈使基督復活。另外，彼得前書四章 14 節提到神榮耀的靈住在基督身上。彼得在此引喻了以賽亞書十一章 1~2 節——神使祂的靈臨到耶西的根身上。因此，這兩節經文都只是暗示、卻不是明確的陳述。但是，它們與彼得前書一章 2 節中的三一神論套語完全吻合。

雅各書、猶大書和彼得後書中的聖靈

雅各書、猶大書和彼得後書被放在一起，是因為這些書信幾乎沒有談及聖靈。我們需要再次提醒的是：這種狀況並不代表這些作者對聖靈不感興趣，或他們拒絕新約聖經其他作者針對聖靈所作的教導。約翰二書和三書沒有提及聖靈，但是我們明顯看到，約翰一書和約翰福音的作者對聖靈有著濃厚的興趣。本段考量的這些書信都是針對特定情形寫的，而且出奇簡短。雅各書可能根本就沒有提到聖靈。唯一的可能出現在雅各書四章 5 節，而這節經文又恰恰是整封書信中最具爭議的經文之一。如果這裏指的是聖靈，那麼，它所談及的應該是聖靈內住在信徒裡面。

¹⁵⁹ 強生 (L. Johnson 2002: 221) 評論說：「因此，在彼得前書中，提到『神』也等於是提到了耶穌基督和聖靈。儘管需要澄清這些關係的用語是在三個世紀之後才使用的，但很明顯，彼得前書不僅促使、也命令要進行那種本體論的分析。」

一個可能的情况是：在其他作者談及聖靈的地方，雅各使用的是「智慧」一詞。¹⁶⁰ 在舊約聖經和猶太文學中，聖靈賜給神的子民智慧。另外很明顯的一點是：雅各書中充滿了有關耶穌的傳統——不論是口頭的，還是書面的，而雅各書中的一些智慧經文反映了福音書中有關聖靈的表述。例如，雅各勸勉缺乏智慧的讀者求告神。神總是慷慨、樂意地把禮物賜給那些求告祂的人（雅一 5）。該勸勉與我們在路加福音十一章 13 節看到的類似：耶穌在此向門徒保證神會把「好的禮物」賜給祂的兒女。事實上，神要「將聖靈給求祂的人」。雅各和路加都強調了神的良善——祂將禮物賜給求告祂的人。根據路加和雅各的教導，有信心的人相信：神是樂意賜福和造就祂的兒女的。

雅各書三章 13~18 節中的智慧，憑其果子而顯明其存在。那些被嫉妒和以自我為中心的驕傲所轄制的人是愚蠢的。事實上，這樣的智慧不是屬神的，而是「屬魂的」(psychikē, 筆者的翻譯；《和合本》作「屬情欲的」)，是屬鬼魔的(雅三 15)。智慧不應被視為等同於智力上的恩賜，因為有智慧的人過的是敬虔的生活，其特徵是：純潔、平安、溫柔、憐憫、認真和公平。特別引人注目的一點是：真智慧的證據可以與聖靈的果子(加五 22~23)相提並論。智慧與聖靈之間的重疊具有暗示意義，卻不具有確定性。無論如何，雅各並沒有具體向讀者談到聖靈，但是，所談及的智慧與有關聖靈的觀念相差並不很大。

猶大書極其簡短，然而，我們從中看到兩處涉及聖靈的經文。第一例使我們想到雅各書三章 15 節，這一點(連同其他一些證據)或許表明：猶大書和雅各書都來自巴勒斯坦的基督徒群體。猶大書中的非法闖入者正以他們的放縱主義攪擾教會。猶大書斥責他們「引人結黨」、「屬世界」(psychikoi; 筆者的翻譯，《和合本》作「屬乎血氣」)，且「沒有聖靈」(猶 19)。「屬世界」和

¹⁶⁰ 正如 Davids 1982: 51-56 所認為的。但對這一觀點的反對，見 L. Cheung 2003: 147-50。

「沒有聖靈」是描述同一事實的兩種不同方式（參：林前二 14；羅八 9）。這些闖入者並不具有真正基督徒信心的根本標記，因為他們缺少聖靈。他們完完全全活在天然的層面中。

在猶大書 20~21 節，作者勸勉讀者保守自己常在神的愛中。猶大使用了三個分詞短語來解釋他們當如何行：(1) 在至聖的（基督的）真道上造就自己；(2) 在聖靈裏禱告；(3) 熱切盼望耶穌基督的再來——即當耶穌顯明其憐憫的那個日子。我們在此特別關注的是第二點。一些學者認為這是指以方言禱告，但這是不太可能的，因為猶大在此命令的對象涉及所有基督徒，¹⁶¹ 而只有一些信徒是以方言禱告的。猶大指的其實是被聖靈充滿的禱告，而這樣的禱告應該與基督徒的日常生活水乳交融在一起。

實在有趣的是，猶大書的這兩節經文包含一個三一神論的套語。信徒應當保守自己常在神的愛中——這很明顯是指父神。他們應當在聖靈中禱告，並且仰望主耶穌基督的憐憫。因此，在這兩節經文中，猶大提到父、聖靈和子。這裏對三位一體的談論是很基本和原始的，肯定也沒有涉及本體論角度的反思。然而，我們無法否認，這裏的三重式稱謂具有啟發意義，該套語似乎把聖靈放在與父和耶穌基督同等的位置上。

在彼得後書中只出現了一例談及聖靈的經文。¹⁶² 這節經文——彼得後書一章 21 節——是很著名的，因為彼得談到聖靈對聖經作者的感動和帶領。在聖經寫作過程中，是人在說話，然而，最終所寫成的文字卻是聖靈做工的結果。存留在聖經中的文字顯然是人選擇要寫的，然而彼得卻堅持認為人的意志並不是最終的因素，因為聖經的話語最終是要歸功於神的旨意和聖靈的工作——聖靈感動人說出神的話來。彼得的這番話並不是全新的獨創，我們在聖經的其他

¹⁶¹ 見 Schreiner 2003: 483。相反於 Bauckham 1983: 113; Dunn 1975b: 239-42 的觀點。

¹⁶² 然而，有人認為，彼得後書一章 4 節提及神的性情是指聖靈（見 Bigg 1901: 256）。

地方——尤其是在路加福音—使徒行傳和希伯來書中——也已經看到：聖經是聖靈做工的結果。或許，彼得後書一章 19~21 節甚至包含三一神論的一些意味。我們再次看到：先知被聖靈感動說出神的話語，而聖靈默示的主題是彼得後書一章 19 節的「晨星」——這當然是指耶穌基督。

啟示錄中的聖靈

啟示錄中的聖靈是一位講話、說預言並且為耶穌基督作見證的靈。約翰所宣講的信息是由聖靈默示的。在四個不同的場合，約翰強調他「被聖靈感動」了（啟一 10，四 2，十七 3，二十一 10）。¹⁶³ 在本書一開始，約翰說道：「當主日，我被聖靈感動」（啟一 10），緊接著他看到一個有關人子的異象，而後在啟示錄一章 10 節~三章 21 節他聽到了人子講給眾教會聽的信息。他從書信一開始就強調：他所寫下的都是主的話語，因為他是受聖靈的感動而寫下這預言的（啟一 3）。¹⁶⁴ 故事情節在啟示錄四章出現轉折，約翰被帶到天上神的寶座那裏，而且得到更多新的異象。他在啟示錄四章 2 節評論說：「我立刻被聖靈感動。」這說明，在他看見這異象時，說預言的聖靈已經控制了他。與此相似，他「被聖靈感動」，且被天使帶到曠野去，就看到了那位大淫婦——巴比倫（啟十七 3）。另有一次，他「被聖靈感動」，被天使帶到一座高大的山上，看見新耶路撒冷城（啟二十一 10）。在這兩種情況下，聖靈都確保約翰所看見並記錄下的都是神的話語。談及約翰被聖靈感動的經文出現在本書的關鍵位置：在書信的一開始，在約翰看見天上異象的時候，以及在對照兩個城市——巴比倫和新耶路撒冷——的時候。¹⁶⁵

¹⁶³ 關於這一短語，見 Bauckham 1993b: 150-59。

¹⁶⁴ 見 Beale 1999b: 203。歐尼（Aune 1997: 83）持相反觀點，他認為所指是人的靈而不是聖靈。

¹⁶⁵ 正如 Bauckham 1993a: 116 = 包衛 2000: 156 所認為的。

「沒有聖靈」是描述同一事實的兩種不同方式（參：林前二 14；羅八 9）。這些闖入者並不具有真正基督徒信心的根本標記，因為他們缺少聖靈。他們完完全全活在天然的層面中。

在猶大書 20~21 節，作者勸勉讀者保守自己常在神的愛中。猶大使用了三個分詞短語來解釋他們當如何行：(1) 在至聖的（基督的）真道上造就自己；(2) 在聖靈裏禱告；(3) 熱切盼望耶穌基督的再來——即當耶穌顯明其憐憫的那個日子。我們在此特別關注的是第二點。一些學者認為這是指以方言禱告，但這是不太可能的，因為猶大在此命令的對象涉及所有基督徒，¹⁶¹ 而只有一些信徒是以方言禱告的。猶大指的其實是被聖靈充滿的禱告，而這樣的禱告應該與基督徒的日常生活水乳交融在一起。

實在有趣的是，猶大書的這兩節經文包含一個三一神論的套語。信徒應當保守自己常在神的愛中——這很明顯是指父神。他們應當在聖靈中禱告，並且仰望主耶穌基督的憐憫。因此，在這兩節經文中，猶大提到父、聖靈和子。這裏對三位一體的談論是很基本和原始的，肯定也沒有涉及本體論角度的反思。然而，我們無法否認，這裏的三重式稱謂具有啟發意義，該套語似乎把聖靈放在與父和耶穌基督同等的位置上。

在彼得後書中只出現了一例談及聖靈的經文。¹⁶² 這節經文——彼得後書一章 21 節——是很著名的，因為彼得談到聖靈對聖經作者的感動和帶領。在聖經寫作過程中，是人在說話，然而，最終所寫成的文字卻是聖靈做工的結果。存留在聖經中的文字顯然是人選擇要寫的，然而彼得卻堅持認為人的意志並不是最終的因素，因為聖經的話語最終是要歸功於神的旨意和聖靈的工作——聖靈感動人說出神的話來。彼得的這番話並不是全新的獨創，我們在聖經的其他

¹⁶¹ 見 Schreiner 2003: 483。相反於 Bauckham 1983: 113; Dunn 1975b: 239-42 的觀點。

¹⁶² 然而，有人認為，彼得後書一章 4 節提及神的性情是指聖靈（見 Bigg 1901: 256）。

地方——尤其是在路加福音—使徒行傳和希伯來書中——也已經看到：聖經是聖靈做工的結果。或許，彼得後書一章 19~21 節甚至包含三一神論的一些意味。我們再次看到：先知被聖靈感動說出神的話語，而聖靈默示的主題是彼得後書一章 19 節的「晨星」——這當然是指耶穌基督。

啟示錄中的聖靈

啟示錄中的聖靈是一位講話、說預言並且為耶穌基督作見證的靈。約翰所宣講的信息是由聖靈默示的。在四個不同的場合，約翰強調他「被聖靈感動」了（啟一 10，四 2，十七 3，二十一 10）。¹⁶³ 在本書一開始，約翰說道：「當主日，我被聖靈感動」（啟一 10），緊接著他看到一個有關人子的異象，而後在啟示錄一章 10 節~三章 21 節他聽到了人子講給眾教會聽的信息。他從書信一開始就強調：他所寫下的都是主的話語，因為他是受聖靈的感動而寫下這預言的（啟一 3）。¹⁶⁴ 故事情節在啟示錄四章出現轉折，約翰被帶到天上神的寶座那裏，而且得到更多新的異象。他在啟示錄四章 2 節評論說：「我立刻被聖靈感動。」這說明，在他看見這異象時，說預言的聖靈已經控制了他。與此相似，他「被聖靈感動」，且被天使帶到曠野去，就看到了那位大淫婦——巴比倫（啟十七 3）。另有一次，他「被聖靈感動」，被天使帶到一座高大的山上，看見新耶路撒冷城（啟二十一 10）。在這兩種情況下，聖靈都確保約翰所看見並記錄下的都是神的話語。談及約翰被聖靈感動的經文出現在本書的關鍵位置：在書信的一開始，在約翰看見天上異象的時候，以及在對照兩個城市——巴比倫和新耶路撒冷——的時候。¹⁶⁵

¹⁶³ 關於這一短語，見 Bauckham 1993b: 150-59。

¹⁶⁴ 見 Beale 1999b: 203。歐尼（Aune 1997: 83）持相反觀點，他認為所指是人的靈而不是聖靈。

¹⁶⁵ 正如 Bauckham 1993a: 116 = 包衡 2000: 156 所認為的。

聖靈也藉著寫給小亞細亞教會的七封書信向眾教會說話。每封書信旨在寫給一間具體的教會——以弗所教會、士每拿教會、別迦摩教會等等。然而，個別書信的內容都適用於所有的教會。每一封書信都以同樣的勸勉結束：「聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽！」（啟二 7、11、17、29，三 6、13、22）。每一封書信的內容都代表了聖靈講給眾教會聽的話語。相當令人震驚的是，每一封書信也都聲稱是來自人子的，因為每一封書信的導言都包含「那……的，這樣說」（啟二 1、8、12、18，三 1、7、14），而且在每一種情況下都提到是耶穌基督的話語。因此，復活基督和神兒子的話語同樣也是聖靈的話語。¹⁶⁶ 約翰強調說，聖靈向神的子民說話，然而，聖靈的信息也是人子的信息。

聖靈說話這一事實，也得到了啟示錄十四章 13 節的確認。有個聲音——可能是天使的聲音——從天上宣告說：從今以後，那些在主裏死去的人有福了。聖靈同聲回應，向那些已經勞苦做工的人宣告了祝福和安息。聖靈也加入基督新婦的行列，向那些渴望滿足自己口渴的人發出邀請，使他們前來（啟二十二 17）。他們應當來到基督面前得享救恩。所以，聖靈的聲音是呼召人們到耶穌基督面前來。這與啟示錄十九章 10 節的難解經文是一致的，因為「預言中的靈意乃是為耶穌作見證」。這可能是指聖靈所默示的預言以耶穌為中心並高舉耶穌。¹⁶⁷

有關聖靈的一段引人注目的經文出現在啟示錄一章 4~5 節的恩惠祝福中。恩惠和平安來自父神——祂是「昔在、今在、以後永在的神」。恩惠和平安也來自耶穌基督，祂被描述為「那誠實作見證的」。夾在父和子之間的是「祂寶座前的七靈」。我們在前面曾經指出，恩惠和平安從未來自天使或某位使徒；它們總是來自神或耶

¹⁶⁶ 正如 Bauckham 1993a: 117 = 包衡 2000: 157 也如此認為的。

¹⁶⁷ Bauckham 1993a: 119 = 包衡 2000: 160。包衡 (Bauckham 1993b: 161) 說道：「這一難解經文必定意味著：耶穌所作的見證是聖靈默示之預言的內容。」

耶穌基督。因此，此處的七靈不應該是指天使。此處的所指幾乎肯定是聖靈。¹⁶⁸ 數字「七」用於象徵聖靈的豐富和完美，因為對天啟文學來講，使用數字的象徵意義是十分典型的。從聖經一開始對創造世界的描述中，我們就可以明顯看到數字「七」的意義（創一 1~23）。我們已經看到，啟示錄強調了聖靈的預言功能——即講說神的話語。然而，在這節經文中，我們看到了一個三一神論的套語，因為恩惠和平安來自父、聖靈和子。很明顯，聖靈與父和子共享神的特權，然而，啟示錄並沒有提供解釋，來說明父、子和聖靈彼此之間的關係如何。

啟示錄也提到耶穌擁有神的七靈（啟三 1）。很可能，啟示錄一章 4 節——「七靈」在此首次使用——可以作為解釋的窗口，幫助我們理解啟示錄三章 1 節的「七靈」。¹⁶⁹ 若是這樣，啟示錄三章 1 節的意思可能是：耶穌是被聖靈充滿的那位。該經文可能引喻了以賽亞書十一章 2 節。後者提到了與聖靈有關的七種不同的特質，* 而聖靈住在其身上的那位恰恰是耶西的後裔——這位彌賽亞君王。

啟示錄四章提到，神坐在自己的寶座上，祂的榮耀光彩奪目，極美無比，令人嘆為觀止。神的寶座前「有七盞火燈」，「這七燈就是神的七靈」（啟四 5）。¹⁷⁰ 「七燈」（*lampades*）引喻撒迦利亞書中那個有七個燈盞的金燈臺（亞四 2）。撒迦利亞書中的燈臺旁邊是兩棵橄欖樹——約書亞和所羅巴伯。然而，約書亞和所羅巴伯所擁有的建造聖殿的能力來自聖靈。因此，神宣告說：「不是倚

¹⁶⁸ 歐尼 (Aune 1997: 33-35) 認為，七靈是指啟示錄八章 2 節的七位天使長（參：啟三 1，四 5，五 6）。然而，所指幾乎肯定是聖靈（正如 Caird 1966: 15; Beale 1999b: 189-90; Osborne 2002: 61, 74-75 = 奧斯邦 2008: 82-83, 100-1 所認為的）。

¹⁶⁹ 正如奧斯邦 (2008: 232 = Osborne 2002: 173) 所指出的，聖靈的能力藉著耶穌賜給了讀者。

* 編按：這是指《七十士譯本》說的。

¹⁷⁰ 奧斯邦 (2008: 312-13 = Osborne 2002: 231) 評論道：「完美的聖靈是神藉以監管和審判祂所造之物的媒介。」

靠勢力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的靈方能成事」（亞四 6）。或許啟示錄四章的經文也引喻了以賽亞書四章 4 節——該節經文談及「審判的靈」（《呂振中譯本》）和「焚燒的靈」——以色列藉這靈而被洗淨。在神的寶座前焚燒的七靈可能象徵神的能力和聖潔，這使得靠近神的寶座成為一件令人恐懼戰兢的事。如果這一分析是正確的，那麼，聖靈是與神自己以及神的能力和聖潔連在一起的。

最後一處提及神之七靈是在啟示錄五章，本章提到羔羊受到人的敬拜。這羔羊有七角、七眼，約翰說這「就是神的七靈，奉差遣往普天下去的」（啟五 6）。七角和七眼表明羔羊是全能和全知的。¹⁷¹ 甚麼也不能征服祂，而且無一物能逃脫祂注視的目光（參：啟一 14，二 18，十九 12）。我們可以論證說，這七靈繼續談及耶穌基督，並沒有考慮到聖靈。但另一方面，有證據表明：耶穌是被聖靈充滿的（啟三 1）。另外，天啟文學的風格是靈活的，是具有暗示之涵義的，所以對耶穌的所指並不排除也可以指聖靈。在這一異象中，羔羊的形象突顯出來——祂是被殺的那位，這很顯然是指耶穌的死。七靈被差遣，這一點表明了新約聖經神學中的一個常識。¹⁷² 耶穌死亡並勝過了邪惡，結果，聖靈被差遣到人間。被釘十字架而又被高舉的耶穌將聖靈這一禮物賜給祂的子民。包衡聲稱，約翰在此主張教會在這世界的見證是由聖靈完成的。他的這一聲稱或許也是正確的。¹⁷³

¹⁷¹ 包衡 (Bauckham 1993b: 164) 評論道：「認識到以下這一點是很重要的：在舊約聖經中，雅威的眼不僅指祂能看見世界所發生之事的能力，也代表祂隨時隨己意而施展大能、干預世事的能力。」

¹⁷² 正如包衡 (Bauckham 1993a: 113 = 包衡 2000: 154) 也如此認為的，他也指出「七靈代表神在地上的臨在和能力，藉著羔羊的得勝而在全地帶來神的國度」。亦見 Beale 1999b: 355; Osborne 2002: 257 = 奧斯邦 2008: 348-49。

¹⁷³ Bauckham 1993b: 165。

另一個可能提到聖靈的情況是：在那兩個見證人死後進入他們裏面的「生氣」，該「生氣」使他倆又活過來，並且駕雲上天，到達神那裏（啟十一 11~12）。¹⁷⁴ 對這兩節經文的解釋不能脫離對這一整章的解釋。聖經評論家長期以來一直在爭論這兩個見證人的身分問題。筆者所要提出的主張是：這兩個引喻撒迦利亞書四章的見證人代表了基督徒的教會，¹⁷⁵ 但因篇幅所限，在此無法為該主張進行辯護。按照這一觀點，這兩個見證人的死代表神的子民在獸的手下所經歷的死亡（啟十三 7、15；參：十六 6，十九 2，二十四 4）。生命的氣息引喻以西結書三十七章：神的生命氣息使死亡的骸骨重獲生命（見：結三十七 5、10）。以西結書三十七章中的復活是神之聖靈的工作：「我必將我的靈放在你們裏面，你們就要活了」（結三十七 14）。因此，啟示錄十一章似乎是將耶穌基督教會的復活歸功於聖靈的工作。

在啟示錄中，約翰強調指出聖靈是預言的靈。約翰藉著聖靈向其同時代的人說話。聖靈藉著致七教會的信向小亞細亞的眾教會說話，並且邀請所有人來到耶穌面前以得生命（啟二十二 17）。聖靈帶著權柄宣告說：在主裏死了的人有福了，他們已經息了勞苦，得到了安息（啟十四 13）。神的靈與耶穌基督緊密相聯。如上所指，聖靈宣講給教會的信息也同樣是人子的話語。耶穌被聖靈充滿（啟三 1），而作為耶穌死亡的結果，聖靈被賜予信徒（啟五 6）。聖靈在耶穌得到榮耀之後來到——這一點是約翰福音的中心主題（見：約七 39，十六 7~15；參：十四 16~17、25~26，十五 26，二十 22）。聖靈與父和子擁有同等的地位，因為恩惠和平安是從祂而來的（啟一 4~5）。祂賜給信徒復活的生命（啟十一

¹⁷⁴ 正如 Osborne 2002: 430 = 奧斯邦 2008: 578-79 所認為的。

¹⁷⁵ 正如畢爾 (Beale 1999b: 572-76) 所認為的，他也提到了其他解釋。包衡 (Bauckham 1993a: 113-14 = 包衡 2000: 153-54) 也提議：引喻撒迦利亞書四章的內容作為其典故，這暗示了聖靈以油膏抹的動作。因此，聖靈帶領教會從事其先知性的事奉。

11)，為那些因耶穌受苦的人申冤。約翰無意針對聖靈作一本體論的反思，但他明顯認為聖靈是神的一個位格，因為祂說話，並且發出邀請。另外，祂也履行神的職責——比如賜予生命以及賜下恩惠和平安。啟示錄的三一神論特徵是很突出的，因為，正如我們在前面所指出的，恩惠的祝福只能來自於神。啟示錄一章4~5節表達了來自父、聖靈和耶穌基督的三一神之祝福——「恩惠、平安歸與你們！」¹⁷⁶顯然，父、聖靈和子處於同樣的高度，因為只有神才能賜予恩惠和平安。所以，我們在此所看到的是極其令人震驚的，儘管啟示錄沒有竭力深究該祝福在本體論上的內涵。

結論

聖靈的恩賜在舊約聖經中預言，而在新約聖經中賜下。因此，聖靈是新世代開始的標籤和標誌。聖靈的降臨證明：新造和新出埃及已經出現，也就是說，應許實現的日子已經來到。當然，這一實現是以耶穌基督為中心的。福音書作者強調：從耶穌受洗開始，耶穌就一直得到聖靈的獨特膏抹，因此祂的整個事奉是藉著聖靈的力量完成的。耶穌不僅是聖靈的承載者，也是將聖靈賜給其子民者。在使徒行傳中，聖靈的恩賜表明一個人是屬於神的子民。當然，這一神學並不侷限於使徒行傳，因為保羅堅決主張：加拉太人無需接受割禮才得以屬於神的子民，因為聖靈的大能作為是很明顯的——不僅在他們中間，也在他們裏面（加三1~5）。

聖靈也是說預言之靈。在舊約聖經，以神的名義講話的人總是稱為被聖靈充滿的，而且很多這樣的經文都是以神拯救應許的實現為中心的。神向全世界所應許的福分，已經隨著聖靈這一恩賜而到來。但是，聖靈的賜下是與耶穌基督的事奉、死亡、復活和榮耀活

潑地結合在一起的。新約聖經作者從未脫離耶穌基督——作為被釘十字架而又復活的那位——而思考聖靈的事奉工作。在使徒行傳和保羅書信中，神的話語因聖靈所賜的大能而傳到萬民中間，因此，聖靈是宣教工作前進的推動力，而聖靈這一恩賜是藉著福音信息的傳講而臨到的。聖靈從不會脫離耶穌基督而泛泛地、毫無目標地做工。約翰福音所強調的聖靈的啟示和教導事工，是以歷史中耶穌的工作為穩固根基的。聖靈已經到來，為要榮耀基督，並且進一步教導信徒有關耶穌死亡和復活的真理。

聖靈不但為了事奉的緣故賜下能力，也加添力量給信徒，使他們能夠過討神喜悅的生活。這一點也表明了新世代的來臨，因為律法是無力更新變化人類的，而聖靈卻能賜人力量來順服神——這與律法的無力和軟弱形成鮮明對照。聖靈賜予生命的工作與聖靈賜給信徒的確據是緊密相連的，因為已經經歷神的愛的人就會因著聖靈在他們心中的見證而有確據。最後，儘管新約聖經沒有明確提出並詳細解釋三一神論的正式教義，在新約聖經的文獻中卻出現了大量表明三一神論大致輪廓的經文。新約聖經中出現了相當多的三一神論的套語，在一些經文中，父、子、聖靈甚至一同做工，為信徒成就救恩。在這些例子中，父和子是有位格的，若說聖靈卻僅僅是次位格、或僅僅被視為一種力量，是很難相信的。神的拯救工作藉著父、子和聖靈而成為實際。如果神的拯救應許藉著基督而帶給神榮耀，那麼我們同樣可以說：聖靈在這整個過程中符合了至關重要的作用，尤其是在吸引人注視耶穌基督這一方面。

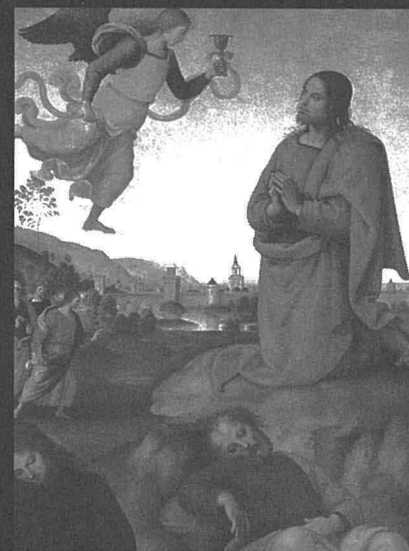
¹⁷⁶ 啟示錄結尾的方式與保羅許多書信的結尾方式相同：「願主耶穌的恩惠常與眾聖徒同在。阿們！」（啟二十二21）。恩惠和平安只能來自神，因此，這些經文代表了耶穌基督的神性地位。

3

PART THREE :
EXPERIENCING THE PROMISE :
BELIEVING AND OBEYING

第三部分

經歷應許——相信與順服



第 14 章

罪的問題

到目前為止，我們已經看到，隨著耶穌基督的到來以及藉著聖靈的工作，救恩的應許已經實現。新的世代、新造和新約的確已經破曉。神配得讚美和尊崇，因為拯救是父、子和聖靈的工作。新約聖經作者沒有從哲學角度反思父、子和聖靈的關係問題，而且有關三一神論的正式教義也沒有清楚地闡明。這些新約聖經作者關注的焦點是父、子和聖靈所完成的拯救工作。神的拯救應許已經藉著耶穌基督的十字架和聖靈的拯救工作而實現。但是，為何父、子和聖靈的拯救工作是必須的呢？神的拯救工作所默認的一個前提是：人類需要從罪中被解救出來。因此，在這個時刻，我們要回頭探究人類需要被解救出的那種苦境。

對觀福音

對觀福音所包含的一個前提是：神的子民——以色列——需要神施行拯救的工作。舊約聖經的故事線索被默認為對觀福音展開的大舞臺，因此，如果讀者缺少對舊約聖經的最基本的瞭解，他就很難明白對觀福音的世界觀。例如，馬太福音一開始就提到以色列在主前 586 年被擄至巴比倫的歷史（太一 11~12、17）。¹ 每個了解舊

¹ 戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1998: 187）指出，猶太教的一些著作（但以理書，《以諾一書》，《巴錄二書》）「都不約而同地把被擄的時代緊緊放在救贖時代之前」。

約聖經的人都還記得，以色列被擄是因為她的罪。因為被擄在馬太福音的家譜——該家譜應許有一位君王要來拯救以色列——中是很突出的主題，所以，馬太似乎表明：因為以色列的罪，上主向以色列所應許的還未實現。這一點得到如下應許的確認：耶穌要來將以色列百姓從罪中拯救出來（太一 21）。

無任何一位福音書作者強調以色列依然處在被擄之中，雖然馬太福音的家譜三次提及被擄。² 然而，一些經文暗示以色列依然處在被擄之中，或者說神的拯救應許還未實現。後者的表述可能更好，因為福音書作者並沒有具體談及神的子民還在被擄之中。施洗者在曠野的呼喊（太三 3 與其平行經文）和在約旦河的洗禮暗示，以色列可謂是處在約旦河錯誤的一邊。³ 以色列民需要承認他們的罪（太三 6），才能使罪得到赦免，這樣，神對以色列的聖約應許才能在他們中間實現。僅憑亞伯拉罕為他們的祖宗，並不能使他們免於神的忿怒（太三 9 與其平行經文）。與以色列的祖先在家譜上的關係，並不能保證一個人可以成為神救恩的承受者。悔改需要以善行為證據，以此表明一個人的真正改變。施洗者指出一般民眾（路三 7~8）、法利賽人和撒都該人（太三 7）都是「毒蛇的種類」。因此，他們並不是亞伯拉罕的後裔，而是蛇的後裔（創三 15）。除非他們悔改，否則他們不會享受到神為以色列所行的拯救工作，而是將會像外邦人一樣接受神的審判。

因此，對觀福音強調：罪在以色列人中間是一個根深柢固的疾病。人類從根本上應得神的忿怒，他們缺乏神所要求的聖潔。他們的罪應當激發他們哀痛，並且渴慕他們所缺乏的公義（太五 4、6）。人類被生動地描述為腐爛的樹（太七 17~19，十二 33；路六

² 關於被擄的主題，見 Wright 1992b = 賴特 2013。學術界熱烈討論的一個話題是：是否可以合宜地說以色列仍然視自己為處在被擄之中？關於該主題的概覽，見 Scott 1997。關於對賴特觀點的尖銳批判，見 Seifrid 1994: 86-92; Bryan 2002: 12-20。

³ 從新出埃及角度對馬可福音這一主題所作的詳細討論，見 Watts 2000。

43~44)。⁴ 困擾人類的罪惡並非侷限於需要革新和糾正的惡行。因為樹本身已經從根到葉都徹底腐爛了，因此，所需要的乃是用新樹代替腐朽的老樹。耶穌宣告說，人類不是「公義的」，而是「罪人」。祂使用病人的隱喻來描述使人患病的是甚麼（太九 12~13 與其平行經文）。不幸的是，許多人，尤其是宗教領袖，卻拒絕承認他們正飽受疾病的折磨，他們堅持認為他們是公義的，完全不需要醫生。⁵ 人類的驕傲使他們拒絕承認屬靈的貧窮，以及他們對更新變化的極度需要。

人類的邪惡並不意味著人類已經全然道德淪喪、壞到了極處。耶穌說人類是「邪惡的」，但祂同時承認父母會把好東西給他們的兒女（太七 11；路十一 13）。人類有可能深愛他們的兒女，以文明禮貌對待他們的鄰居，甚至會在公共場合持守德行，但這一切都不能否認他們被罪惡污染的事實。人類最嚴重的問題就是不承認他們心中的邪惡以及這種邪惡對他人的影響。因此，耶穌讚揚百夫長，因為他承認自己的不配（太八 8~10 與其平行經文），這位百夫長深刻地認識到他未能滿足神的要求。那些真正認識神的人，是在他們的悲慘狀況中認識神的，因為他們一直不斷地看到自己眼中罪的梁木，並知道它攔阻了他們的視線（太七 3、5 與其平行經文）。

耶穌經常譴責宗教領袖——尤其是法利賽人——的罪。⁶ 如此強烈的控告早已引發有關反猶太主義的問題，尤其是考慮到基督徒在

⁴ 關於路加對相信基督之前的外邦人的觀點，見 Stenschke 1999。施滕施克（Stenschke）所作認真而和全面的研究證實，在路加福音和使徒行傳中，我們看到這樣一種人類學：外邦人是罪人，需要神的拯救工作。他的研究提供的觀點，與那些認為路加作品包含樂觀人類學之人的觀點明顯不同，這是對他們觀點的很好的糾正。

⁵ 正如 Hagner 1993b: 240 所正確認為的。

⁶ 關於法利賽人的文獻，相當浩瀚。尤其見 Deines 1997 有關研究的歷史。亦見 Neusner 1971; Rivkin 1978; E. Sanders 1990: 380-451; Silva

歷史中曾惡劣地對待猶太人。然而，新約聖經的作者從未希望這些控告會為惡待他人提供藉口。宗教領袖所代表的是，當人類爬到宗教或社會結構的頂端時所顯露出的人類共同本性。⁷ 因此，耶穌向宗教領袖所講的話，其實也是祂向所有不悔改之人發出的控告，這些話也暴露了天然存在於每個人心裏的一切——不論是猶太人還是外邦人。⁸

法利賽人和文士之所以受到批評，是因為儘管他們嘴上承認應該敬拜神，他們的內心卻背道而馳（太十五 8~9 與其平行經文）。對他們來說，永活的真神是遙不可及的，而且他們所聲稱的愛缺乏現實基礎。耶穌在馬太福音二十三章斥責了他們的罪（參：可十二 38~40；路十一 37~52，二十 46）。⁹ 他們沒能行出他們所傳講的——教人一套，自己卻行另一套。他們努力持守宗教規條，以便讓人看見他們時便會對他們的行為留下深刻的印象。他們羨慕筵席中的尊貴席位，在大街上問安，因為人的讚美已經成為他們的神。他們忽略律法中重要和明顯的事情，卻過度關注次要的東西。從外表看，他們顯得公義而純潔，但在裏面，他們被極深的腐敗所玷污，他們簡直可以比作粉飾的墳墓。他們的惡行在處死神的使者這件事上達到頂峰，這表明他們根本不是亞伯拉罕的後裔，而是「毒蛇的種類」——蛇的後裔。

耶穌論及宗教領袖的話，不能僅僅侷限於他們這群人。按本質來講，所有人的內心都是愚鈍的，對屬神的事毫不敏感，人們也不會真正有興趣想聽到神要向他們說甚麼（太十三 15）。馬可強調說，同樣的痼疾也困擾著門徒。他們也有內心愚頑的問題，這使得

1986。關於牛斯納（Neusner）對桑得斯（Sanders）觀點的回應，見 Neusner 1991。

⁷ 並非所有的法利賽人都是一樣的，七個不同法利賽人派別的存在可以說明這一點。見 Montefiore and Loewe 1974: 487-89。

⁸ 費茲梅（Fitzmyer 1985: 1185）在以下言論中很好地捕捉到了實際的情況：「每個人心中都有一個巨大的法利賽人。」

⁹ 關於對馬太福音二十三章的深入分析，見 Garland 1979。

他們抵擋神在耶穌裏的啟示（可六 52，八 17、21）。¹⁰ 他們不能理解耶穌教導內容的重要意義，但他們在這方面的失敗不能僅僅歸咎於他們智力上的缺陷。從根本上講，他們也是拜偶像者，因此，他們才會爭論在天國裏誰最大，誰將接受最大的獎賞（可九 33~37，十 35~45；路九 46~48，二十二 24~27）。

審判將臨到那些違法者和致使他人犯罪者身上（太十三 41、49）。法利賽人和撒都該人的問題是（儘管該問題不僅侷限在他們身上）：他們是「一個邪惡淫亂的世代」（太十六 4）。儘管這些人聲稱他們是在事奉神，他們的熱心並不是真正指向永活的真神。事實上，整個以色列都是「不信」又「悖逆」的（太十七 17 與其平行經文）。上主在過去也曾經向以色列發出同樣的批評（申三十二 5）。儘管上主將他們從埃及地救贖出來，他們卻沒有真正去愛和順服上主。以色列人聲稱愛主，但耶穌指出，他們總是殺害先知和拒絕神的使者——拒絕神的兒子耶穌，成為他們悖逆的至高點（太二十一 33~46 與其平行經文）。¹¹ 以色列沒有興趣參加基督的婚筵慶典，他們對神所發出的邀請極為漠視（太二十二 5）。甚至當他們出席婚筵時，以色列人也沒有穿戴得體的禮服（太二十二 11~13）。以色列知道神的要求，因為這在舊約聖經都有記錄（申六 4~9）。但是顯然，以色列民及其領袖並沒有窮盡一切來愛主（太二十二 37~40 與其平行經文）。

因此，所要求於以色列的就是悔改（太三 2 與其平行經文）。耶穌沒有丟棄不顧以色列及其領袖；祂提供他們機會，從他們的罪中回轉，並接受神的赦免（太四 17；可一 14~15）。不悔改之人

¹⁰ 關於馬可福音中門徒內心的愚頑和遲鈍，見 Hawkin 1972; Watts 2000: 228-36。

¹¹ 席拉特（Schlatter 1997: 149）正確指出：「耶穌暴露一個人的罪，不是要藉此刻意羞辱他。在罪被顯出的地方，就證明了愛的缺乏。」

將要滅亡（路十三 3、5）。¹² 門徒、稅吏和罪人並非從根本上好過法利賽人或宗教領袖。耶穌並沒有致力於階級戰爭——高舉農民階級而打壓精英和富人階級。窮人可以和富人一樣狹隘、自負和自私（參：太十一 20~24）。稅吏和罪人之所以不同於宗教領袖，是因為他們有悔改之心，不是因為他們比較高尚（太九 10 與其平行經文）。¹³

作為十二門徒的領袖，彼得代表了耶穌門徒的缺點和自我中心。他之所以與宗教領袖區別開來，是因為他承認自己不是一棵「好樹」：「主啊！離開我，我是個罪人！」（路五 8）。同樣的區別也出現在有關兩個浪子的故事中，大、小兒子分別代表法利賽人和稅吏、罪人（路十五 11~32）。兩個兒子都是自私而邪惡的。但是，小兒子認識了他已經淪落到的淒慘光景。他意識到了他所配得的是甚麼：「父親！我得罪了天，又得罪了你；從今以後，我不配稱為你的兒子，把我當作一個雇工吧！」（路十五 18~19）。犯罪的人其實是在侮辱神。他們是死亡的，是與生命隔絕的；他們失喪，卻沒有被尋回（路十五 24、32）。以下格言準確地捕捉到了人類在罪中的失喪：「人子來，為要尋找，拯救失喪的人」（路十九 10）。然而，大兒子繼續堅持自己的良善，聲稱他已經完全順服父親了（路十五 29）。他蔑視小兒子，並且斥責他道德敗壞，卻全然不能看到自己的惡（路十五 30）。父親邀請大兒子悔改，並且加入為著小兒子的浪子回頭而舉行的筵席。對宗教領袖的批判並不是「反猶太主義」的證據，而是作為對全人類的警告。沒有人是不邪惡的。所有人都必須悔改，並從邪惡中回轉歸向神。僅僅說一個人需要行出神的旨意是不夠的；真正重要的是：人是否最終會悔改並

¹² 在研究路加福音的學術界，有人曾經辯稱：救恩並不是與罪得赦免連在一起的，而且耶穌並沒有要求人悔改。關於對這種觀點的強而有力且令人信服的批判，見 Stenschke 1998; Witherington 1998。

¹³ 桑得斯 (E. Sanders 1985: 203-11) 持相反觀點，他認為，呼召人悔改是路加編輯的結果。Meier 1994: 212 n154 的觀點是正確的。

且按神所命令的而行（太二十一 28~32）。¹⁴ 太多的法利賽人為著自己的義而歡呼，將自己與稅吏區分開來，認為那些人是臭名昭彰的邪惡之徒（路十八 9~14）。¹⁵ 另一方面，稅吏對自己有真實的看見。他意識到了甚麼是真正的悔改，所以他仰天長歎：「神啊，開恩可憐我這個罪人！」（路十八 13）。

從談及赦罪的經文中（太九 2 與其平行經文，二十六 28；路一 77）可以明顯看到：罪會使信徒和神之間的關係破裂。甚至信徒都需要定期禱告，求神赦罪（太六 12 與其平行經文）。有關罪得赦免教導的突出之處，在於其「眾生平等」，因為所有人都被罪腐蝕了，因而都是有罪的；同樣，所有人也都需要活在不斷悔改之中。

人類的罪性或許最明顯體現在他們對耶穌和神的拒絕上。不認耶穌的人也要被耶穌所否認（太十 32~33 與其平行經文）。那些以耶穌為恥的也就是與神自己為敵（太十一 6 與其平行經文）。當人們將耶穌所行神蹟歸於別西卜的行為時，他們犯了褻瀆聖靈的罪（太十二 24 與其平行經文）。既然耶穌已經來臨，所以人們需要悔改，因為耶穌比約拿更大（太十二 41）。耶穌自己家鄉的人拒絕他，這表明他們是遠離神的（太十三 53~58 與其平行經文）。年輕財主所謂的良善證明是虛假的，因為他拒絕跟隨耶穌、作祂的門徒（太十九 21 與其平行經文）。因此顯明，他的錢財是他的偶像。他沒有遵守第一和第十條誡命，因為他服事另一位神，而且貪戀財物（參：路十二 15，十六 14~15）。¹⁶

在福音書的故事脈絡中，以色列的罪在他們背叛並且釘死耶穌基督的行為上達到頂峰。當神所揀選的那位出現在以色列人中間

¹⁴ 見 Schlatter 1997: 150。

¹⁵ 關於對該比喻的有幫助的釋義，見 Bailey 1980: 142-56。耶穌在此明顯是在批評法利賽人律法主義的思維模式（正如 Marshall 1978b: 681 和 Fitzmyer 1985: 1184-85 所正確認為的）。正如費茲梅所指出的，我們在此看到了保羅有關稱義之教導的起源。

¹⁶ 「這人臉色發沉，悻悻地走開。這表明他已經以錢財為偶像，他無力擺脫這些錢財」（Cranfield 1963: 330）。

時，祂並沒有得到人的擁戴，而是被人殺害。很明顯，在這些事件中，羅馬人也是沆瀣一氣的共犯。儘管現代修正主義者反對，但是，福音書的記載明顯表明：在控告和處死耶穌這件事上，猶太領袖發揮了主導作用。事實上，福音書也教導：整個以色列都沒有歡迎耶穌。這一歷史事實或許——而實際上已經——導致了「反猶太主義」。當然，反猶太主義是極度邪惡的，無論持守這一主義的是誰，反猶太主義都可被視為一個歪曲邏輯的實例。事實上，參與反猶太主義的人實際上複製了控告耶穌之猶太人所行的邪惡；這顯露了罪的諷刺性和罪的根深柢固。福音書作者從未希望猶太人處死耶穌一事會成為反猶太主義的藉口，因為從神學立場來看，福音書作者始終如一地視所有人為邪惡的。該故事的要點應該是：神子民的領袖閱讀聖經，因而知道舊約聖經的救恩應許；如果連他們都把耶穌處死了，那麼，無論在哪個時期、在哪個地方，都不會有人能夠作出相反的舉動。照明門徒的罪和剛硬之心的探照燈顯明：若非神的恩典，這些門徒極可能也會做出同樣的事情。因此，那些使用該敘述作為歧視猶太人藉口的人表明，他們極大地誤解了該記載的初衷，而且他們本人也變成了現代的法利賽人——這實在具有極度諷刺意味。我們還需要指出，我們在此看到了在猶太人內部展開的有關真理和公義的爭論。以色列所受的責備，與舊約聖經中先知發出的尖銳批評如出一轍，先知批評神子民的話語，不是仇恨的證明，而是代表了先知們的吶喊，是要給人悔改的機會。¹⁷

在對觀福音中，對罪的描述是五花八門的。所有人——甚至宗教領袖們——都被罪和自私玷污了。「樹」已經腐爛了，需要換成好樹。悖逆、邪惡的內心自然會體現為一種邪惡的生活樣式，在這種的生活樣式中，人沒有尊崇神，而且被驕傲所腐蝕。因此，神呼

¹⁷ 尤其見 Evans and Hagner 1993 裡面的文章，這些文章主張：新約聖經作者不應為反猶太主義負責。我們所讀到的是在猶太教內部的一個辯論，類似我們在舊約聖經先知書中所看到的評論。

召所有人都來悔改，而這種悔改的標誌是：聆聽並順從耶穌宣告的天國的信息。

約翰福音和約翰書信

在約翰著作中，對罪的分析從來都不是抽象式的，約翰也沒有對該話題作一全面的闡述。¹⁸ 舊約聖經的故事線索和神的啟示是理解罪這一問題的前提和背景。或許我們也可以說，罪並沒有得到「客觀」的對待，因為所有人類都經歷過罪。人們在心中能感受到、而且在其他人的生活中也能看到罪的存在。

約翰使用了令人震驚的意象來刻畫人類的罪。例如，犯罪的人生活在黑暗中。行在黑暗中並不是偶然的，也不是因為遭受了命運的殘酷折磨。人們「喜愛」黑暗，因為他們喜愛行惡（約三 19~20）。¹⁹ 他們躲避光，因為光會暴露他們心中的邪惡動機以及他們的邪惡行為（約三 21）。擺脫黑暗的唯一出路是藉著相信並順服耶穌，因為祂是世界的光（約八 12，十二 35、46），是征服黑暗的（約一 5）。活在憎恨中的人就是住在黑暗中，顯明他們屬於黑暗掌權的舊世代，而不是曙光破曉的新世代（約壹二 8~11）。「黑暗」在約翰福音中具有象徵意義。尼哥德慕在夜晚來拜訪耶穌，這顯示了他的屬靈狀況（約三 2；參：九 4，十一 10）。²⁰ 他因著耶穌所行的神蹟而讚美祂，但是耶穌並沒有理會這位宗教界精英的讚美。尼哥德慕住在黑暗中，他不明白耶穌的身分。他需要重生（約三 3、5、7），才能進入光明的國度。在猶大背叛耶穌之後（約十

¹⁸ 在此，筆者把約翰福音和約翰書信合併在一起來討論罪的問題，因為兩者對罪的刻畫在本質上是相同的。

¹⁹ 見 Köstenberger 2004: 131。林達斯 (Lindars 1972: 161) 錯誤地將罪與人的情感分開，從而削弱了罪對人的巨大影響。

²⁰ Carson 1991b: 186 = 卡森 2007a: 288-89; Barrett 1978: 204-5 (謹慎地)。不同於 Köstenberger 2004: 120 的觀點。

三 30)，約翰指出，「那時候是夜間了，」因為背叛和殺害耶穌是邪惡的頂峰。²¹

約翰也使用了空間的比喻來描述那些住在黑暗王國的人。他們「是從下頭來的」，而耶穌是「從上頭來的」（約八 23）。對此，另一種表達方式就是：他們被限制在這個世界——被邪惡掌控的世界。在一些例子中，約翰對「世界」（*kosmos*）一詞的使用是相當不具褒貶意義的：在創造世界以前，耶穌就與父同在（約十七 5、24）；這世界容不下耶穌所言、所行的一切（約二十一 25）；「這世界」指的是所有人類（約十二 19）。但是，約翰也經常使用該詞指稱敵對神及其旨意的人類世界。²² 儘管耶穌「在世界」上並創造了世界，人類世界卻不認識祂，也沒有因祂是神的兒子而熱情接待祂（約一 10）。這世界既不認識天父，也不愛天父（約十七 25）。耶穌來到這個世界，神藉著賜下耶穌彰顯了對世人的愛，以便使世人可以得救（約三 16~17）——這表明世界的自然命運是被定罪和受審判的。約翰經常強調說：耶穌的使命就是藉著自己的死亡而將生命賜給世界。²³ 由此可以推論出：這個世界是住在死亡和黑暗中的。因此，神對世人的愛，至少間接地使人注意到這個世界的黑暗面，看到邪惡的世界是需要醫治的。

這個世界恨耶穌，因為祂責備並暴露世人的邪惡（約七 7，八 26）。世人為耶穌的死而極大歡喜（約十六 20）。因此，從某種意義上講，耶穌是來審判世界的（約九 39）。撒旦是世界的王（約十二 31，十四 30，十六 11），因此，所有的非信徒都處在撒旦的掌控之下（約壹五 19），他們聽從世界的智慧（約壹四 5；約貳 7）。耶穌的國不屬於這個世界，或者說不屬於現今這邪惡的世代

²¹ 正如 Barrett 1978: 448-49 所正確認為的。

²² 見 Barrett 1978: 161-62。卡森（2007a: 186 = Carson 1991b: 122-23）主張，該詞所強調的中心意思是被造秩序的悖逆。

²³ 約一 29，三 16~17，四 42，六 33、51，八 12，九 5，十 36，十一 9、27，十二 46~47，十六 21，十八 20、37；約壹二 2，四 9、14。

（約十八 36）。但是，耶穌已經勝過了撒旦和世界，因此，甚至是在這個苦難的世界中，耶穌的門徒也依然能夠喜樂（約十六 33）。信徒能夠勝過世界，因為他們已經重生，也因為他們相信耶穌是神的兒子（約壹五 4~5）。這個世界不可能、也不會主動接受聖靈——見證真理的靈（約十四 17）。這世界相信敵基督的謊言，而不接受真理的見證（約壹四 1、3、5）。愛世界的就不屬於神（約壹二 15~17）。因為世界是全然邪惡的，所以它不會接受有關耶穌身分的啟示（約十四 19、22），除非聖靈叫世人知罪（約十六 8）。然而，那些屬於耶穌的人，已經從這個世界被召出來，現在是耶穌群羊的一部分——儘管最初他們也是屬於這個世界的（約十三 1，十五 19，十七 6）。因此，他們得以從世界被解救出來，這全然是因為神的恩典。

在耶穌的群羊和世界之間並不存在一個絕對的二元論——似乎前者不知道何為邪惡似的。門徒也知道邪惡，而且是非常清楚地知道；但是，他們被神羔羊的工作所釋放，羔羊代贖了他們的罪（約一 29）。但另一方面，世界恨耶穌的門徒，因為他們屬於耶穌，因此，人們對耶穌門徒的仇恨，證明他們也恨耶穌本人（約十五 18~19，十七 14；約壹三 13；參：約壹三 1）。因此，耶穌特別為祂的門徒禱告，求神幫助他們繼續居住在一個抵擋祂、也抵擋真理的世界中（約十七 9、11）。祂還禱告，求神保守門徒脫離那掌管世界的惡者，而且繼續與邪惡的世界分開（約十七 15~16）。善惡之間的界線也不是固定不變的，似乎只有門徒與世人為敵。門徒其實是被差遣進入世界的，為要搭救那些處在邪惡捆綁中的人，他們相信世人中的一些——像他們自己一樣——將會被拯救，並且承認耶穌是天父所差來的（約十七 18、21、23）。²⁴

約翰在其著作中直接面對邪惡的力量。甚至神的選民猶太人都沒有承認和接受耶穌（約一 11）。約翰對猶太人的刻畫經常被人評斷為反猶太人的，因為他總是將「猶太人」描繪成反耶穌的。在約

²⁴ 見 Köstenberger 2004: 492。

翰福音中，「猶太人」(hoi Ioudaioi) 通常是指猶太教的宗教領袖，²⁵ 但有時也指猶太人的宗教行為。²⁶ 耶穌本人被認出是一名「猶太人」，而猶太人與撒瑪利亞人是有區別的(約四 9)。耶穌本人宣告說「救恩是從猶太人出來的」(約四 22)。在一些上下文中，「猶太人」到底是單指宗教領袖還是具有更廣的指涉，這並不十分清晰。²⁷ 例如，一開始相信耶穌、但後來又想殺害祂的猶太人，很可能並不僅僅侷限於宗教領袖(約八 31、48、52、57)。控告約翰具有反猶太主義思潮的人，過於膚淺地解讀約翰了，他們沒有真正明白約翰的信息。²⁸ 約翰的要旨在於：如果連應許之民都拒絕耶穌，那可見，邪惡的束縛力遠超過人所預想的。這種力量觸及所有人並把他們都俘虜了，無人得以倖免。畢竟，約翰本人也是猶太人，他並沒有認為自己——或任何其他門徒——能夠免於邪惡的腐蝕。他們的得贖只能歸功於神的慈愛，祂賜下祂的兒子，將門徒從當受的定罪中拯救出來。如果教會已經到了淪為反猶太主義犧牲品的程度，那麼，她也就是被邪惡所征服了。但是，稱耶穌是世人的救主，並且教導「離開了耶穌所有人都會陷入邪惡的網羅」——這並不是一種反猶太主義的表現。

耶穌毫無畏懼地教導說，不信祂的人將會死在自己的罪中(約八 21、24)。只有那些遵行祂教導的人才會從罪的奴役下得到自由(約八 31、34)。因此，不相信耶穌的人是以魔鬼為父的(約八

²⁵ 該詞最通常是指猶太教領袖，關於這一觀點(但也考慮到其他用法)，見 Carson 1991b: 141-42 = 卡森 2007a: 215-17。亦見 Barrett 1978: 171-72。關於經文出處，見：約一 19，二 18、20，五 10、15、16、18，七 1，八 22，九 18、22，十 19、24、31、33，十一 8、54，十三 33，十八 12、14、31、36、38，十九 7、12、14、21、31、38。

²⁶ 約二 6、13，五 1，六 4，七 2、11、13、15，十一 55，十九 40、42，二十 19。

²⁷ 約六 41、52，七 35，十一 19、31、33、36、45，十二 9、11，十八 20、33、39，十九 3、19、20、21。

²⁸ 見 Carson 1991b: 142 = 卡森 2007a: 216-17。

44)；他們既不是神的兒女，也不是亞伯拉罕的兒女(約八 39~40、42、47)。他們極想殺害耶穌，儘管他們否認那是他們的企圖(約八 37、40；參：八 59，十 31)。因為他們被邪惡捆綁，而且拒絕相信耶穌，所以，他們活在神的忿怒之下(約三 18、36)。那些行惡的要在末日復活受審判(約五 29)。約翰將罪定義為「違背律法」(約壹三 4)，也就是指拒絕行神的旨意，而且不遵守神的誡命。因此，「違背律法」並不能侷限於沒能遵守神的命令。違背律法代表對神的悖逆，以及蓄意拒絕順服神。²⁹

另一個描述罪之權勢的表述是：生在這世界上的人都是屬靈的瞎子。如果有人願意降卑自己並承認他們是瞎眼的，那麼，他們就會真正地看見(約九 39~41)。³⁰ 但是，驕傲和頑固侵襲了人類的內心，結果，他們不承認他們行走在黑暗裏。如果他們願意行神的旨意，他們就會意識到，耶穌是從神而來的(約七 17)。他們拒絕來到耶穌這裏得生命(約五 40)，或者奉父的名接待祂(約五 43)。這種對耶穌的拒絕，源自對來自同儕之讚美、榮耀和尊敬的貪戀(約五 44)。³¹ 人們拒絕相信耶穌，因為他們不想面對被逐出會堂的命運(約九 22，十二 42~43)，因為「他們愛人的榮耀過於愛神的榮耀」(約十二 43)。人活著的目的就是榮耀和讚美神。因此，一個很自然的道理是：罪的根本癥結就是為了人的榮耀和讚美而生活，而不是為取悅獨一的真神。

約翰赤裸裸地刻畫了人類的罪。這個世界抵擋屬神的事。甚至連神的選民猶太人也拒絕耶穌基督。人類活在撒旦的權勢之下；他們住在黑暗中，而不是住在光中；他們是從下頭來的，而不是從上

²⁹ Marshall 1978a: 176-77 正確地主張，這裏提到的罪並不只是沒有遵守律法，而是包含對神的悖逆。亦見 Smalley 1984: 154-55; R. Brown 1982: 399-400。

³⁰ 「實際上，直到現在他們也全部是瞎眼的；因為第 41 節經文表明，『看見的人』只是那些想像自己能看到的人，而『瞎眼的人』是那些知道自己瞎眼的人」(Bultmann 1971: 341)。

³¹ 見 Barrett 1978: 269; Lincoln 2000: 80。

頭來的；他們喜歡謊言，並不堅守真理；他們恨惡光，因為黑暗對他們來說是美麗動人的。罪的極端表現就是拒絕相信耶穌。人類喜愛來自他人的讚美和榮耀，勝過渴望神的愛。所以，罪就是違背律法，因為它意味著人拒絕相信耶穌是基督；這是一種極大的悖逆，因人們拒絕順服主耶穌。

使徒行傳

使徒行傳沒有深入思考人的罪性問題，但考慮到該書的文學體裁，這一點也就不足為奇了。我們應該記住，路加福音對罪的教導（見上述談及對觀福音的部分）應該添加到使徒行傳的教導上。在彼得的五旬節講道中，他勸勉聽眾「當救自己脫離這彎曲的世代」（徒二 40）。³² 這種措詞使人回想到申命記三十二章 5 節以及摩西論及以色列的詩歌，摩西指出以色列的過錯在於他們的心遠離了神。對申命記的引喻是很重要的，因為這一點表明：罪的權勢和影響力，甚至也波及到那些已經接受了神的啟示並作為神拯救工作之對象的人。司提反也回顧以色列的歷史，並且從中發現：他那一世代之人的罪，同過去歷世歷代的人所犯的罪是一樣的。他們是「硬著頸項、心與耳未受割禮的人」（徒七 51）。在金牛犢事件中，以色列的背叛也被稱為「硬著頸項」（徒七 37~41；參：出三十三 3、5，三十四 9；申九 6、13）。³³ 以色列人未受割禮的心表明，這些百姓並沒有重生（利二十六 41；參：申十 16；耶四 4，九 25~26）。在以色列的歷史上，那些硬著頸項抵擋神的人，也就不能按照摩西律法啟示的去遵行神的旨意。因為以色列的悖逆，他們分別被擄至亞述（主前 722 年）和巴比倫（主前 586 年）。司提反主張

³² 見 Barrett 1994: 157。

³³ 關於金牛犢事件和出埃及記三十二~三十四章的意義，見 Hafemann 1995: 189-254。

說，拜偶像是以色列歷史的一大特徵（徒七 42~43）。³⁴ 司提反時代的猶太人也陷入了同樣的罪；他們聲稱珍愛神的律法，卻沒有遵守律法（徒六 11、13~14，七 39、53）。

無力遵守神的律法，這一點也體現於彼得在耶路撒冷會議上的評論（徒十五 10~11）。³⁵ 基督信徒中的法利賽人要求外邦歸信者接受割禮，這樣他們才能得救（徒十五 1、5）。彼得評論說，不論是他的先祖還是和他同時代的以色列人，他們都沒有能力擔負這軛。因此，人們得救的唯一道路是藉著恩典，因為人的順服並沒能確保（其實也不可能確保）神所應許的福。彼得並不只是責備別人的犯罪；他承認以色列自身始終未能遵守律法。使徒行傳十三章 38~39 節應該按照類似的思路來解釋。摩西律法並不能使人從罪中釋放出來，相反，它暴露出人們已經犯的罪，顯明人都虧缺了神的恩惠。

遍及人類生命中的邪惡，在將主基督——即拿撒勒人耶穌——釘十字架這一事件上達到高潮。司提反宣告說以色列總是逼迫和殺害先知（徒七 52），而現在，與他同時代的人已經背叛並謀殺了「那義者」（徒七 52）。使徒們勇敢地向猶太人宣講：在釘死基督時，他們犯了滔天罪行（徒二 23，三 13、17，四 10~11，五 30，十三 28）。猶太人對福音使者的逼迫，也表明了他們對神救恩的拒絕：公會因彼得和約翰傳講復活的信息而威脅他們（徒四 1~22）；使徒被下到監裏、被審問並且被鞭打——僅僅是因為他們傳講福音（徒五 17~42）；司提反被捕，被帶到公會面前，而且最後被石頭打死（徒六 8~七 53）；保羅在歸信之前走遍各地逼迫信徒（徒八 3，九 1~2、13~14、21）；在保羅歸信之後，猶太人密謀殺害他

³⁴ 他們「在曠野的整個時期都是拜偶像的」（Lake and Cadbury 1979: 79）。

³⁵ 諾蘭德（Nolland 1980）主張，使徒行傳十五章 10 節教導了人們在遵守律法上的無能，但並不是指律法具有壓迫性。亦見 Fitzmyer 1998: 548; Haenchen 1971: 446-47; Barrett 1998: 718-19。

（徒九 23~25）；在司提反殉道後，他們擴大了逼迫的範圍（徒十一 19）；希律處死了約翰的兄弟雅各，並且明顯想要殺害彼得，以取悅猶太人（徒十二 1~19）；在安提阿，猶太人滿心嫉妒，他們辯駁福音並且逼迫保羅和巴拿巴（徒十三 45、50）。外邦人也逼迫信徒：在腓立比的官長鞭笞了保羅和西拉（徒十六 19~24）；在以弗所，底米丟及其同行的工人掀起騷亂反對保羅（徒十九 23~41）。

有人堅持認為，路加福音一使徒行傳中反對猶太人的辯論檄文代表反猶太主義。³⁶ 鑑於基督徒在歷史上向猶太人所犯的罪，這種判斷是可以理解的，但它卻是錯誤的。³⁷ 如果我們相信路加是一位可信的歷史學家，我們也同樣相信他所記錄的猶太人惡待基督徒的事件。但是在這些記錄中，無一實例說明基督徒反過來逼迫猶太人，也沒有任何跡象表明這種行為是受到歡迎的。在禱告中，司提反沒有求報復，而是求神赦免那些處死他的人（徒七 60）——他是在效法耶穌的榜樣（路二十三 34）。在路加著作中，逼迫者也沒有被妖魔化，以便搭建一個為憎恨辯護的平臺。從前逼迫基督徒的保羅被神拯救，成為一名福音使者，這表明：最早期的基督徒並沒有以為自己是遠離罪的。或許可以這樣說，悔改歸信的希望其實是向所有反對信徒的人敞開的。另外，如上所述，外邦人偶爾也傷害了信徒。那些實例表明：對福音的抵擋是整個人類的問題，而不僅僅是猶太地區的問題。然而，將焦點放在猶太人的反對上並不令人感到意外。耶穌是猶太人，第一批基督徒也是猶太人。他們相信，他們的信息實現了希伯來文聖經。因此，猶太人對該信息的排斥是尤其令人痛心和引人注目的。

使徒行傳記載了很多對悔改和相信的呼召，從這些呼召中可以看到全人類的罪狀，這是我們接下來要探究的問題。外邦人虛無地事奉偶像而不事奉創造主神——這位永活的真神（徒十四 15）。在

³⁶ 見 J. Sanders 1987 中對該論題的詳細闡述。

³⁷ 見 Tiede 1993 的文章，他主張，不應認為路加具有反猶太主義。

過去，神任憑他們「各行其道」（徒十四 16），但祂現在呼召他們要悔改。保羅並沒有無動於衷地旁觀雅典的眾偶像，評論無數偶像所表現出來的藝術之美。相反，看見滿城都是偶像，就心裏著急（徒十七 16）。他在向雅典的居民講話時，找到了與他們的現狀的接觸點（徒十七 22~23），但他明確相信，他們對神有著錯誤的觀念，需要糾正（徒十七 23~28）。他們對神的敬拜可以概括為「蒙昧無知」（徒十七 30），這讓人想起舊約聖經對異教民族拜偶像所持的觀點（參：彼前一 14）。因此，雅典人並不會因他們的諸神而得救，保羅挑戰他們前來悔改（徒十七 30）。

需要悔改，其實是對所有人的要求。保羅向腓力斯宣告了神在將來的審判中所要求的義，這使得他甚覺恐慌（徒二十四 25）。保羅懇求亞基帕王以及在場審訊他的所有人都成為基督徒（徒二十六 27~29）。那些不悔改的人就住在黑暗中，住在撒旦的王國裏（徒二十六 18）。如果他們拒絕相信，他們將在末日面臨審判（徒十七 31；參：二 40，三 23，四 12，十三 40~41）。

路加在使徒行傳中主張：罪構成了以色列歷史的主要特徵。事實上，以色列總是不能遵守律法，這表明自私的意志掌控了他們的生活。然而，這種自我中心並不侷限於猶太人，而是代表了全人類的總體狀況。罪在釘死耶穌基督——神救恩的執行者——這一事件中達致頂峰。因此，神呼召所有人都來悔改並信靠耶穌基督，這樣他們才能逃脫將來的審判。

保羅著作

保羅針對各種不同的具體情形寫了十三封書信，所以不難理解，有關人類罪的問題在保羅著作中得到了最深入、最廣泛的探討。因此，我們將特別集中在保羅對人類的罪的描繪上。

根據保羅的描述，最根本的罪不是未能遵守神的律法——無論該罪行多麼嚴重。萬罪之根是未能讚美、敬拜和感謝神，沒有按神

當得的榮耀而榮耀祂（羅一 21）。³⁸ 所有人都知道神的存在，因為祂已經藉著被造世界向人類啟示了自己。他們本應識別出祂是真神，是全能的神，擁有全部的能力。這一對神存在的認知，不是以哲學思辨或複雜辯論來證明神的存在結果。對所有人類來說——即便是具有極有限推理能力的人，如果他們觀察這一被造的世界，他們就能辨認出神的存在和祂的能力。但是，他們卻拒絕讓神作他們的主，因為他們轉而去敬拜偶像，而不願敬拜獨一、永活的真神（羅一 23）。他們欣然接受有關人類自身榮耀和獨立自主的謊言，並因而敬拜受造物，而非敬拜造物主（羅一 25）。保羅在此也沒有關注例外情況，因為在他對人類的控告所出現的這一部分，討論的中心點是：沒有人能夠倖免於罪的權勢，罪俘虜了整個人類（羅一 18~三 20）。保羅也主張，罪的行為是從罪的本質中流淌出來的。保羅三次說道：「神任憑他們」（羅一 24、26、28），以此來描述人類所犯的罪，他們的犯罪是他們拒絕以神為神的後果。既然神沒有被人當作神來敬拜，祂就任憑人犯罪，結果人類生活和人類社會都受到了罪的玷污。拜偶像是一切其他罪的根源，這種理論對保羅來說並不陌生。許多學者都已經注意到這部分內容受到《所羅門智訓》一書的影響：「崇拜虛無的偶像，實是萬惡的起源、由來和結局」（《所羅門智訓》十四 27，《思高聖經》）。

按照保羅的思想，拒絕將神尊崇為神，拒絕榮耀、敬拜和熱愛祂——這就是罪。神因此將貪心視為偶像（弗五 5；西三 5）。對貪心的禁戒是十誡中的第十誡，而從保羅的評論中我們看到：第十條和第一條誡命是指同一事實。凡一個人所貪戀的東西便成了他的偶像，貪戀的心及所戀慕之物就會因此被放在高於神自己的位置。有趣的是，當保羅談及律法在激發罪行中的作用時，他選擇了禁戒貪心這條誡命（羅七 7）。³⁹ 在這節經文中，保羅到底是在談論他自

³⁸ 見 Moxnes 1988: 213。

³⁹ 在此，貪心不能被等同為對遵守律法的渴望（Bultmann 1955: 247-48; Käsemann 1980: 194; Hübner 1984a: 72），它顯然是指律法意義上的過

己、還是在談論亞當或以色列，這是一個極具爭議的問題。我已經在其他地方提出主張：保羅是在談論他自己，但至終來講，被談論之人的身分問題並不那麼重要。因為，即使保羅是指自己，他仍然影射了亞當和以色列的經歷，他自身也代表著所有企圖遵守律法的人。⁴⁰ 對禁止貪心的命令催生了各種各樣非法的渴望，結果，旨在帶來生命的誡命最終卻招致死亡（羅七 8~11）。我們不能將對貪心的禁戒侷限於性方面的貪戀，似乎保羅在反思人進入青春期的狀況。⁴¹ 與十誡不同的是，此處貪戀的對象並沒有陳明，因此，所有的貪戀都包括在內了。針對貪心所發的禁令顯明：人類重視他們的渴望勝過遵行神的旨意。這也證明了，真神不是他們心中的寶貝，反而是另一位神在掌管他們的生命。

拜偶像的傾向在人的自誇中體現出來。保羅並沒有譴責所有的誇耀，因為以主為誇耀是真正讚美的表現（羅五 11；林前一 31；林後十 17）。然而，有罪之人類的自誇卻是被禁止的（西二 18）。在哥林多教會，針對傳道人的智慧而引發的紛爭使保羅深感憂愁（林前一 10~四 21），因為問題的根源是驕傲。哥林多信徒在對照和對比保羅和亞波羅，評價他們演講能力的果效（林前一 17~18，二 4），談論他們是否能夠對希臘的辯論技巧運用自如。⁴² 他們對別人的評價使得他們自高自大（林前四 6）。驕傲深深地控制了他們，以至於神的國遭到暗中的破壞（林前四 18~21）。他們已經忘記了十字架愚拙的道理，也就是被這世界的智慧和聰明人所明確拒絕的道理（林前一 27~29）。人類的自我誇耀恰恰與十字

犯（Räsänen 1992: 95-111; Wilckens 1980: 76, 239）。此處的貪心也不能僅僅侷限於性方面的貪戀（相反於 Gundry 1980 的觀點）。見 Ziesler 1988 的有幫助的研究。

⁴⁰ 在羅馬書七章 7~12 節，「我」的身分問題相當具有爭議。見 Schreiner 1998: 359-65。

⁴¹ 相反於 Gundry 1980 的觀點。

⁴² Litfin 1994 和 Winter 1997 支持這一論點：即此處的問題與希臘辯論技巧有關。亦見 Hays 1997: 22, 27, 29-30, 36。

架的道理背道而馳。它高舉人的能力、人的智慧、和人的力量，而不是定睛在神已經在基督裏成就的。它是證明偶像之罪的一號證據。

在哥林多前書八章 1 節～十一章 1 節，同樣的關心催促保羅向「有知識者」講論。他們輕視軟弱的肢體，因他們認為那些人因吃祭偶像的食物而變得不潔淨。愛神和為神所知的道理已經被人遺忘，這些有知識者陶醉於他們的神學理解。他們缺乏謙卑的精神——即承認人在神面前並不知道甚麼。⁴³ 事實上，他們的傲慢把他們帶到懸崖邊上，因為保羅警告說他們正在與偶像「談情說愛」（林前十 1～22）。這一點實在不足為奇，因為驕傲使人高舉自己為神，而不是敬拜和尊崇獨一的真神。

驕傲潛伏在每一個角落，並以出其不意的方式表明出來。哥林多信徒也傾向於炫耀他們所使用的恩賜，尤其是那些可以自由地運用說方言恩賜的人（林前十二 1～十四 40）。然而，因為擁有恩賜而有的驕傲必須被消滅，因為它與愛的表現是截然相反的。愛從不自誇，也不張狂。信徒若以他們的恩賜而沾沾自喜、引以為樂，那麼，他們就是將賜予者拋諸腦後，從而高舉自己了。

罪的核心就是自我崇拜——高舉自己勝過高舉獨一的真神。對神主權的拒絕在罪中表明出來。另外，保羅也強調了罪在律法上的彰顯。當然，即便沒有律法，罪也是存在的。如上所指，所有人——即使他們沒有聽說過律法——也知道獨一的真神，但是他們卻拒絕尊崇祂為神（羅一 18～21）。罪就是「不信」，因為有信心之人就會在凡事上將榮耀歸給神，並且相信祂的應許（羅四 20）。然而，凡不出於信心的都是罪（羅十四 23），因為信心使人仰望神，相信祂能夠滿足人一切的需要。神按照各人的行為回報個人（羅二 6）。不論人是否曾被教導過有關神的律法，只要他們作惡，就會在審判之日面臨神的忿怒（羅二 8～9）。沒有律法而犯罪的，也並不

⁴³ 然而，眾所周知，在希臘—羅馬世界，謙卑並不是人們所推崇的美德。見 Grundmann, TDNT 8:1-26。

會因此而免於罪疚；他們將會滅亡，因為他們違背了他們的良心，而良心證明律法是寫在他們心上的（羅二 12～15）。

從小就接受律法教導的猶太人，很容易將擁有律法視為他們蒙神喜悅的標記。但是，他們自己也被定罪，因為他們未能行出律法所命令的；他們所行的恰恰是他們控告外邦人所行的那些事（羅二 1；參：二 3）。僅僅擁有律法並不能使人免受審判。「凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受審判」（羅二 12）。不論是猶太人還是外邦人，他們都將得到神公平的審判（羅二 11）。⁴⁴ 行善的將要得到生命和平安，作為他們的獎賞；而行惡的都要面對神的審判（羅二 6～10）。

保羅並沒有否認作為律法（羅二 17～20）和割禮（羅二 25）的承受者是有一定特權的，因為割禮是與神立約的記號。⁴⁵ 但是，這些當中無一具有任何益處，除非猶太人親身遵守律法（羅二 21～22、25）。⁴⁶ 如果某人陷入與他所斥責的相同的罪惡，那麼，他所傳講的反對偷盜、姦淫和拜偶像的信息便是毫無效果的。事實上，猶太人對神的不順服羞辱了神的名。甚至外邦人也玷污了神的名，因為他們未能按照神所要求的去行（羅二 23～24）。保羅在此是在向還未悔改的猶太人講這番話的，他們有著「剛硬不悔改的心」（羅二 5）。因著這些猶太人的固執，他們拒絕相信保羅所宣講的福音。他們「硬著頸項」——如同拜金牛犢的那個世代的人（參：出三十二 9，三十三 3、5，三十四 9；申九 6、13）。同樣的不順服和拒絕悔改，導致以色列國的被擄（參：賽四十 2，四十二 24～25，四十三 22～28，五十 1；參：拉九 5～9）。賴特尤其使得以下

⁴⁴ 關於保羅著作中「公平」這一主題的重要性，見 Bassler 1982。

⁴⁵ 賴撒梭（Räsänen 1983）主張，保羅對律法的觀點充滿了自相矛盾之處。關於對賴撒梭觀點的令人信服的反駁，見 Weima 1990。

⁴⁶ 穆爾（Moo 1983）和魏斯特鴻（Westerholm 1986; 2004: 297-340 [編按：原著誤作 341-97] = 魏斯特鴻 2014: 385-439）對保羅著作中「律法」（*nomos*）一詞涵義的總結，是很有幫助並且令人信服的。他們二人都主張，該詞通常是指摩西律法。

觀點流行開來：保羅時代的以色列依然因罪而處在被擄之中。「被擄」一詞是否是描述以色列狀況的最佳用語，這是存有爭議的話題。⁴⁷ 但人們可能都同意如下表述：神在舊約聖經中對以色列的應許還未得到實現，而以色列的絕大多數人都會同意，這種狀況是由於以色列人的罪。

所有人都犯了罪。保羅絲毫未曾表明：：有一些人正確回應了神藉著被造世界所作的明確啟示。神的忿怒顯明在所有人身上（羅一 18），所有人都「無可推諉」（羅一 20）。與神的真理相對照，人都是虛謊的（羅三 4）。猶太人並不比外邦人更優越，因為二者「都」「在罪惡之下」（羅三 9）。在羅馬書三章 10~18 節，來自舊約聖經的串珠引文呈現出一個沉甸甸的結論：甚至連一個義人都沒有；沒有人尋求神；人都遠離了神，違背了神的旨意。「都是偏離正路……，沒有行善的，連一個也沒有」（羅三 12）。眾罪之根可以追溯到「人不敬畏神」這一點（羅三 18）。⁴⁸ 「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」（羅三 23）。⁴⁹ 赦罪不可能在舊約和舊約的獻祭禮儀中得著；它只有在耶穌基督裏才能得到。

⁴⁷ 一些學者主張：保羅對神應許實現的觀點應該描述為「從被擄歸回」。見 Wright 1992a; Scott 1993a: 645-65; W. Webb 1993。關於對被擄主題的進一步的審視，見 Scott 1997。賽福瑞 (Seifrid 1994; 2000a) 堅持認為，被擄主題並不真正是屬保羅的。賽福瑞提出的警告是大有裨益的。必須承認的是，不管所用的具體詞彙是甚麼，保羅認為以賽亞書（尤其是賽四十~六十六章）所記載的應許在基督裏得到了實現。

⁴⁸ 曾經有人指出，舊約聖經串珠引文所出自的上下文顯示了義者和惡者之間的區別（正如 G. Davies 1990: 80-104 所認為的）。因此，保羅不可能是在聲稱所有人不加區別地都是罪人。這種反對觀點沒有看到保羅論點的深度，保羅的要點在於：人們只有藉著承認是罪人並且承認耶穌基督的赦罪之恩才能成為義人。尤其見 Dunn 1988a: 147-48, 150-51，他主張：保羅正在使用他過去用以捍衛猶太人之義的經文，而反過來責備猶太人（亦見 Moo 1991: 205）。

⁴⁹ 舊約聖經本身總是教導說：所有人都犯了罪，都需要被赦免（王上八 46；詩一四三 2；箴二十 9；傳七 29）。

沒有人可以「因行律法」而在神面前被稱為義，或者得到聖靈，因為沒有人能行出律法所要求的（羅三 20、28；加二 16，三 2、5、10）。「行律法」一詞已經成為引起相當爭議的話題，尤其是自「保羅新觀」問世以來。⁵⁰ 人們提出了多種多樣對「行律法」一詞的解釋。布特曼 (Bultmann) 主張，行律法的渴望本身就已經是罪了。⁵¹ 富勒 (Fuller) 認為，「行律法」是「律法主義」的簡略表達方式，因此，那些試圖以行律法來「賄賂」神的人是在努力賺取神眼中的喜悅。⁵² 鄧恩 (Dunn) ——代表「保羅新觀」——聲稱，律法的行為是以律法的身分標籤 (identity marker) 為焦點的，而正是律法中的那些部分將猶太人和外邦人分開，諸如割禮、潔淨規條和安息日。⁵³ 按照鄧恩和其他學者的理解，保羅批評的是民族主義，而不是行為主義；批評的是民族中心主義，而不是律法主義；批判的是排他主義，而不是「以行為稱義的觀點」。這些觀點中無一具有強大的說服力。保羅從未因渴慕遵行神的律法而批評任何人；相反，他卻指出人們未能守律法的錯誤。儘管律法主義在保羅時代的猶太教中是存在的，「行律法」這一短語卻不應當被定義為律法主義。該短語（《呂振中譯本》為「律法上的行為」，羅三 20）是指律法中的命令，其本身並不一定是律法主義。另外，也不能清楚看到：律法的行為集中於律法的標記特徵上，比如割禮和飲食禁戒。⁵⁴ 在加拉太書，律法的行為之所以成為問題，是由於割禮和飲食律法，但是，保羅拓寬了討論的範圍，從而把整個律法都包括進來（加二 16、19、21，三 10）。在猶太文獻中，類似的短語在絕大多數情況下是指律法的整體（《末世論米大示》I, 7；

⁵⁰ 關於保羅之律法觀的精彩概覽——歷史上的以及較新的研究，見 Westerholm 2004: 3-258 = 魏斯特鴻 2014: 23-334。

⁵¹ Bultmann 1951: 264。

⁵² Fuller 1975。

⁵³ Dunn 1983; 1985; 1992b; 1998: 354-71。鄧恩對加拉太書所持觀點的另一變體，見 Wisdom 2001。

⁵⁴ 正如 Cranfield 1991 和 Schreiner 1991 所認為的。

《社群守則》V, 21; VI, 18; 《律法的行為相關規範》〔4QMMT〕；參：《巴錄二書》四 9, 五十七 2)。⁵⁵ 羅馬書一章 18 節~三章 20 節的論證也支持以下觀念：「律法的行為」是指律法所要求的行動或行為。⁵⁶ 保羅沒有因猶太人試圖強加給外邦人「界線標記」(boundary markers) 而責備他們。保羅認為：他們在神面前之所以有罪，乃是因為他們沒有遵守神的命令(參：羅二 21~22)——保羅集中關注的是一般道德上的要求。⁵⁷ 保羅很快便轉移話題，並沒有針對從「律法的行為」(羅三 20、28)轉變為一般的「行為」(羅四 2、4、6)而作出評論。「律法的行為」並不適於描述亞伯拉罕，因為他沒有活在律法以下。在羅馬書九章 11~12 節，保羅將「行為」定義為：行善事或惡事。既然保羅直接從「律法的行為」跳到「行為」，並且將後者定義為「行善或行惡」，那麼，「律法的行為」應該是指行律法所要求的一切。

從加拉太書三章 10 節應該得出同樣的結論：「凡以行律法為本的，都是被咒詛的；因為經上記著：『凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛。』」對本節經文最自然的解釋就是總結出以下命題：沒有人可以守住律法所要求的一切。⁵⁸ 如上所指，這一

⁵⁵ Fitzmyer 1993b: 18-35 從昆蘭社群文本(見《哈巴谷書註釋》〔1QpHab〕VII, 11; VIII, 1; XII, 4; 《十一號洞穴聖殿第一古卷》〔11QTa〕LVI, 3; 《律法的行為相關規範》)總結說：保羅著作中的「律法的行為」是指作為一個整體的律法。亦見 Yeung 2002: 239-49。關於相反的觀點，見 Dunn 1997。

⁵⁶ 關於對該觀點的進一步的支持，見 Kim 2002: 66。亦見 Watson 2004: 68-69 n77, 74。

⁵⁷ 魏斯特鴻(2014: 408 = Westerholm 2004: 315)主張，對保羅來，「律法的行為」和「律法」是互補的，「因為他在律法對行為的要求中看到了律法的本質。」

⁵⁸ 正如 Hofius 1989: 53-54 所認為的。保羅並非只是在威脅說：未能行律法者將受到咒詛(相反於 Stanley 1990、Braswell 1991 和 F. Young 1998 的觀點)；他向所有違背律法者宣告了咒詛(正如 Das 2001: 145-

結論並不令人感到意外，因為舊約聖經本身已經證實所有人都犯了罪。⁵⁹ 猶太人之所以受到咒詛，並不是因為他們不願歡迎外邦人進入聖約——如果後者不接受割禮的話；咒詛臨到他們，是因為他們沒有遵行律法的要求。⁶⁰ 有趣的是，後期的保羅書信確認了這一解釋。對於那些不接納後期書信出自保羅之手筆的人，同樣的結論依然有效，因為在這一情況下，最早期保羅書信的詮釋者認為保羅所談及的是一般意義的行為，而不是界線標記的行為。⁶¹ 例如，在以弗所書二章 9 節，保羅提到救恩不是本於行為，因此，人的自誇應當完全排除。保羅在此絲毫未談及「律法的行為」或割禮。此處所談及的顯然是一般的行為，而這些行為是與救恩無益的，因為若行為於救恩有益，恩典就無效了，而且人便可以因行為而自誇了。⁶²

提多書三章 5 節的內容也大致相仿：神「便救了我們，並不是因我們自己所行的義，乃是照祂的憐憫，藉著重生的洗和聖靈的更新」。此處對行為的解釋是引人注目的，因為行為是指「我們自己所行的義」。若有人以為是馬丁·路德本人寫下了這節經文，這人也是可以原諒的！無論如何，我們沒有確定的證據，將該經文的所指侷限為割禮、安息日以及有關飲食的律法。保羅是在綜合性地思

70 所認為的)。對史丹利(Stanley)和楊氏(Young)的犀利批判，見 Kim 2002: 135。

⁵⁹ 保羅在加拉太書三章 10 節對申命記二十七章 26 節的理解，似乎得到了舊約聖經背景的證實(申二十七 15~26)。這些舊約聖經經文強調，暗中犯的罪儘管避開了人的眼目，卻被神親眼看見並對此進行審判(正如 Weinfeld 1972: 276-78 和 Bellefontaine 1993: 58 所認為的)。

⁶⁰ 賴特(Wright 1992a: 137-56)和史考特(Scott 1993b)主張，保羅在此所談及的，是以色列因未遵守律法而遭到被擄的咒詛(亦見 Watson 2004: 433)。該觀點也缺乏足夠的證據。尤其見 Kim 2002: 136-40 和 Das 2001: 148-55 的尖銳評論。金世潤(Kim 2002: 141-43)表明：此處所主張的觀點是最具說服力的。

⁶¹ 見 Marshall 1996; Westerholm 2004: 404-6 = 魏斯特鴻 2014: 520-23。

⁶² 正如 Lincoln 1990: 112-13; Best 1998: 227; O'Brien 1999: 176-77 = 歐白恩 2009: 319-22 和 Hoehner 2002: 344-45 所正確認為的。

考律法的問題（參：提後一 9）。因為這些後期的經文文本將保羅對「律法的行為」的教導一般化，並且將它們應用在一般行為上，所以，我們有很好的理由得出如下結論：「律法的行為」指的是一般的行為。保羅主張，行為和律法的行為不會——也不能夠——拯救人，因為人都犯罪了。所有人都虧缺了神的標準。甚至亞伯拉罕也是不敬虔之人（羅四 5）。

律法主義

保羅著作中有沒有任何反對律法主義的辯論檄文？自從宗教改革以來，學者們幾乎一致看到這樣的辯論檄文。隨著桑得斯《保羅與巴勒斯坦猶太教》一書在 1977 年的出版，該問題的地位陡然凸顯出來。⁶³ 桑得斯強而有力地主張：猶太教並不是律法主義的。猶太教所擁護的並不是憑功德賺取公義，而是聖約律法主義。猶太人並沒有教導人必須有足夠的德行才能得到救恩；相反，所有猶太人都是因著揀選和神的恩典而進入聖約的。他們必須藉著守律法而維繫自己在聖約中的地位，但是他們進入聖約，卻歸功於神的聖約憐憫，而不是藉著守律法。遵守律法是對神恩典的回應，而不是企圖賺取神的恩典。桑得斯的著作立刻產生巨大的衝擊力，是對過去舊觀點的有益糾正，因為過去人們一直以嘲諷、誇張的手法描述猶太教，過於關注律法主義，結果一葉障目而不見森林。儘管如此，桑得斯似乎過於強調了他的洞見。對桑得斯模式的重大挑戰已經顯明：他的觀點並沒有以令人滿意的方式詮釋所有的證據。艾略特（Elliot）堅持認為，第二聖殿時期的猶太教所預言的救恩，並非涉及所有以色列人，而僅是僅臨到遵守摩西律法之人。⁶⁴ 艾維馬里為

⁶³ 墨爾（Moore 1921）和蒙特菲奧雷（Montefiore 1914）都在桑得斯（Sanders）之前就已經開始抗辯說：猶太教並不是律法主義的，對猶太教的這種觀點是對猶太教文獻的歪曲。

⁶⁴ M. Elliot 2000。華生（Watson 2004: 9）反對桑得斯的觀點，前者在評論猶太教中的律法和聖約時如此說：「如果可以對這些經文進行總結的話，人們似乎普遍都同意以下觀點：以色列能否遵守律法，這對於聖約

（Ave Marie）已經指出，在坦拿文獻（Tannaitic literature）中，揀選和行為這兩個主題之間有著不和諧的張力，因此，我們不能簡單地說：行為總是從屬於揀選。⁶⁵ 在研究第二聖殿時期的猶太文獻時，蓋瑟科爾也得出了類似的結論，即行為在得到救恩的過程中發揮了重大的作用。⁶⁶ 對猶太文獻依法主義（nomism）的研究也表明，保羅時代的猶太教是多種多樣的，其中一些猶太思想潮流是不符合桑得斯的結論的。⁶⁷

在我們審視保羅著作時，我們看到有跡象表明：他的犀利辯論所反對的是律法主義。筆者對律法主義的定義是：認為一個人的行為是與神建立美好關係的基礎，因此他可以誇耀他憑自己所成就的一切。在羅馬書三章 27 節，保羅先是澄清了如下真理：救恩是藉著基督的代贖工作而被賜下的，而且要憑信心而得（羅三 21~26）；接著，他就問道：「哪裏能誇口呢？」「律法」（*nomos*）一詞可能是指摩西律法，但要決定該詞的確切意思是很困難的。一個更可能

本身來說是具有根本性之重大意義的。」見 Watson 2004: 6-13 更加詳細的討論。

⁶⁵ Ave Marie 1996; 1999。

⁶⁶ 蓋瑟科爾（Gathercole 2003）認為，主後 70 年之前的猶太教救恩論主張，最終的拯救取決於神的揀選（聖約）和遵守摩西律法。亦見 Das 2001: 12-69。

⁶⁷ 當然，桑得斯本人也同意他的模式有例外之處，但是他沒有意識到其模式無法解釋證據到達了怎樣的程度。尤其見 Carson, O'Brien, and Seifrid 2001 中有關形形色色的依法主義的文章。從總體來看，這些收錄在一起的文章主張，桑得斯有關聖約律法主義的觀點是值得保留的。第二聖殿時期的猶太教的確是多種多樣的。有時重點在於神的恩典，而在其他情況下，焦點卻放在順服律法。解釋「聖約」和「依法主義」之間的關係總是困難的，因為猶太作者們自身並沒有系統地解釋這兩個脈絡有怎樣的關係。一些著作傾向於更為律法主義的方向（如約瑟夫的著述，《以諾二書》，《以斯拉四書》，《巴錄二書》），而其他著作則強調神的恩典（如《所羅門智訓》，《便西拉智訓》，懺悔詩篇和祈禱，《以諾一書》）。

的理解是：此處的 *nomos* 是指「原則」、「規則」或「秩序」。⁶⁸ 因為在該上下文中，如果保羅說摩西律法是信心之律法，這肯定會造成混亂，因為他在這段經文中始終把信心和律法放在互相對立的位置上（亦見：羅四 13~16）。因此，排除誇口的原則不是行為，因為行為恰恰是誇口所依附的平臺。那些行出律法要求之行為的人，就可以誇耀自己已經履行了所要求的一切。與之相反，信心卻將人的一切誇口排除在外，因為信心所指向的是神藉著基督所成就的（羅三 21~26）。信心是指人藉著基督從神領受義，而不是向神表明他們是多麼公義。因此，稱義是因信心而來，與律法中所要求的行為無關。在神面前的義是因「信」而得，而不是因「行」而得。

羅馬書四章 1~8 節的論證思維與此相似，只是保羅在此引介出亞伯拉罕作為實例，因為他是猶太人的祖先。事實上，許多猶太教傳統都因著亞伯拉罕的行為而尊崇他。因此，保羅問道：亞伯拉罕是憑甚麼而在神面前得稱為義的？如果亞伯拉罕遵行了律法所要求的行為，他就有正當的理由誇口。然而，保羅補充說：亞伯拉罕「在神面前並無可誇」（羅四 2）。本節經文的要點，並非要表達亞伯拉罕實際上是一個敬虔之人，而是要表達：儘管他敬虔，神依然拒絕了他的行為。這是一種真實的條件。如果亞伯拉罕的確行出了神所要求的行為，他本可以堂堂正正地在神面前誇口，而這種誇口並不是一種罪，因為亞伯拉罕本來就會履行神所命令的。對羅馬書四章 2 節的此種理解，得到了羅馬書四章 4 節的確認，在這節經文中，保羅從日常生活中提取出一個例子。如果雇工做了當作的，他們的工資支票就不是一件禮物，而是他們配得的工價。同理，如

⁶⁸ 許多學者主張，保羅此處所談及的是摩西律法。見 Friedrich 1954; Rhyne 1981: 67-71; Das 2001: 192-200; 2003: 155-65。但另一方面，認為是「規則」或「原則」的觀點也得到學者強而有力的支持（Cranfield 1975: 361-62 = 潘秋松譯 1997: 306-7; Räisänen 1986: 119-47; Moo 1991: 487）。該問題甚難，筆者本人已經不止一次改變過自己的觀點。

果亞伯拉罕真正行出神所命令的，他的誇口就是合理的。但是，亞伯拉罕在神面前沒有誇口的憑據，因為他沒能行出神所要求的行為。正如羅馬書四章 5 節所指出的，他是一個「罪人」。保羅在此引喻了約書亞記二十四章 2 節的內容，該經文指出亞伯拉罕過去曾經事奉別神。所以，亞伯拉罕在神面前無法憑行為而得稱為義，因為他沒能按照神所命令的而行。亞伯拉罕也「犯了罪，虧缺了神的榮耀」（羅三 23）。亞伯拉罕在神面前被稱為義，是因為他信神，而不是因為他在神面前的行為——正如創世記十五章 6 節所證實的。被稱為義的不是那些為神工作的人，而是那些信靠神是「稱罪人為義的神」的人。⁶⁹

此處提供的解釋得到了羅馬書四章 6~8 節的確認。藉著詩篇三十二篇 1~2 節的話語，大衛也見證了「因信稱義」的真理。該義是在行為以外成就的（羅四 6）。因此，那些罪得赦免、罪被遮蓋和不算為罪的人，從神那裏得到了福分。這些經文明確指出，大衛未能始終如一地行善，這就成為他道德上的失敗。大衛肯定受過割禮，也應該遵守了有關潔淨的律法規條和安息日。他也沒有因為將外邦人從應許中排除出去而被控告。大衛之所以需要罪得赦免，因為他有道德上的缺陷。⁷⁰ 大衛的例子支持了對亞伯拉罕個案的解釋。他們兩個人都是有罪的人，因為二人都沒能完全遵守神所命令的。因此他們與神建立美好關係的希望是建立在罪得赦免的基礎之上的。

⁶⁹ 楊氏（Yeung 2002: 249-50）主張，《便西拉智訓》四十四章 19~21 節偏離了創世記十五章 6 節的內容，因為現在，亞伯拉罕的忠心是他被稱義的「成因」，因此，在《便西拉智訓》中，亞伯拉罕的順服成為一種值得讚賞的功德。猶太教著作對創世記十五章 6 節的詮釋支持了以下觀點：保羅對該經文的解釋截然不同，關於此問題的進一步討論，見 Yeung 2002: 237-71。

⁷⁰ 賀弗斯（Hofius 1989: 131）說道，保羅一定還記得大衛在拔示巴身上所犯的淫亂之罪，以及他謀殺赫人烏利亞的史實。

同樣的「行」和「信」之間的兩極對照，也出現在羅馬書四章 13~16 節。神向亞伯拉罕所應許的產業不是因遵行律法而得，而是因信心而得。如果是否得到產業取決於是否遵行律法，那麼，信心的功效就被廢掉了，而且神應許的恩典本質也就被抹殺了。遵行律法並不能確保得到產業，因為人的罪進入世界，結果招致了神的忿怒。但另一方面，信心是按照不同的原則運作的。信心在本質上是接受性的，因此它仰賴神的應許（而不是人的行為表現）來得到產業。行為使人關注人類本身以及他們為要執行律法所要求的行為而需具備的能力，而信心仰賴神的恩典和應許，承認人都是罪人。

保羅的辯論檄文反對的，是以行為作為得救基礎的信念，這一辯論檄文必須直接將矛頭指向那些相信行為使他們有資格接受產業的人。否則，保羅的評述就僅僅是理論上的，而他所談及的並不是他在實際事奉中所面對的問題。更可能的情況是：保羅所談論的是人們面對的一個真實問題。顯然，一些人相信他們的行為是他們在神面前稱義的基礎，而保羅所駁斥的正是這種聲稱。

反對行為的這一辯論檄文，並非只存在於寥寥無幾的經文中。加拉太書二章 16 節提供了行律法和信靠耶穌基督之間的對照。事實上，單單在這一節經文中，保羅就足足三次將律法的行為和對基督的信心放在彼此截然對立的位置上。「行」和「信」的對照也出現於加拉太書三章 10~12 節。認為他們可以藉行律法而稱義的人受到了咒詛，因為所有人都沒能做到神所要求的。與之相反的是，正如哈巴谷書所確認的，在神面前的稱義不是因行為而得，而是因信心而得。事實上，在加拉太書三章 12 節，因行律法稱義和因信神而稱義二者得到了特別的對照。⁷¹ 律法要求憑行為而得到末世之生命，但是信心的操作原理卻截然不同：信心依靠基督除去咒詛（加三 13~14）。⁷² 因此，如果產業是因行律法而得到，那麼，神的應許

⁷¹ 席爾瓦 (Silva 1990) 主張，保羅反對律法可為生命之源的觀念。

⁷² 在基督將自己獻上作為祭物之後，舊約聖經的獻祭便不再具有贖罪之功效（見 Das 2001: 113-44），因為舊約聖經的獻祭預表了基督的獻祭。

和信心便被拒於門外，不再是神之恩賜的基礎了（加三 18）。既然產業是憑藉神的應許而賜下，那麼，它一定能夠實現，而且那些信靠神的人——而不是那些為神工作的人——一定會得到這一產業。⁷³

保羅在羅馬書九章 30 節~十章 13 節的論證也遵循了同樣的思路。⁷⁴ 已經信靠基督的外邦人在神眼中是公義的，儘管他們並沒有主動追求與神的美好關係。但另一方面，以色列試圖憑藉對律法的追求而在神面前得稱為義。然而，這種努力失敗了，因為以色列的悖逆，也因為以色列是憑行為——而不是憑信心——來追求律法的。以色列人沒有信靠基督而得到義——基督既是律法的目標，又是律法的目的（*telos*，羅十 4）；他們反而試圖建立自己的義。在此處的上下文中，作者絲毫未提及猶太人對外邦人的排斥或猶太教的身分標記（比如割禮），因此，「建立他們自己的義」應該是與一般的行為有關，而不能僅僅侷限於界線標記。律法的義是以「行」為基礎的（羅十 5），⁷⁵ 但是，真正的義來自信心，而且仰望使基督從死裏復活的神。信心轉眼不看自己以及人的行為表現，而是轉向神在基督裏所成就的救恩。我們再次看到，只有考慮到確有一些猶太人試圖憑藉他們的行為而在神面前得稱為義，保羅的辯論檄文才具有真正的意義。否則，他的評論便是多餘而沒有必要的。

那麼，保羅是否成為反猶太主義的犧牲品了呢？腓立比書三章 2~9 節有助於我們回答這一問題。在提醒腓立比信徒警惕那些將割禮和律法強加給教會的人時，他再次回顧了自己的過去。他本人對

⁷³ 魏斯特鴻 (2014: 397-99 = Westerholm 2004: 307-8) 指出，保羅對照了律法和恩典，而該對照會遭到保羅的非基督徒猶太同輩的拒絕。關於這一對比，見：比如，羅四 13~16，十一 5~6；加五 2~4。按照 Watson 2004 對保羅的理解，他也看到了律法和信心之間的強烈對照，因此他主張：這樣的建構源自於保羅對舊約聖經的理解。

⁷⁴ 關於羅馬書九章 30~33 節的經文解析，見 Hofius 1989: 155-66。

⁷⁵ 為保羅對利未記十八章 5 節的理解而進行的辯護，見 Watson 2004: 315-36（但是，相反於華生 [Watson] 的觀點，筆者認為所命令的是完全的順服）。

律法的遵守達到了超乎尋常的地步。他按照律法在第八天接受了割禮（參：利十二 3）。他是一個真正的以色列人，知道自己來自哪個支派。事實上，便雅憫支派是對大衛保有忠心的兩個支派中的一個，而且保羅（希伯來名字為「掃羅」）的名字很可能取自以色列的第一個王的名字。當保羅說他是「希伯來人所生的希伯來人」時，他的意思很可能是指他可以講亞蘭語（或者也可能說希伯來語）。⁷⁶ 保羅來自法利賽這一教門，而該教門在遵守律法方面尤其嚴格。他的宗教熱忱在其對教會的逼迫中顯露出來，而且他認為自己在遵守律法方面是無可指摘的。保羅所具備的這些資格，使他甚至「優於」那些試圖將割禮強加於腓立比教會的人。然而，保羅意識到，他在律法之下所得到的成就，並不真正討神的喜悅。這只能說明他是在「靠肉體」（腓三 4）——仰賴人類在亞當裏的地位。⁷⁷ 他在律法之義方面所謂的無可指摘，在神面前並不是真正的義（腓三 6）。⁷⁸ 保羅曾經以為自己在神面前毫無指摘，但實際上他深陷各樣的罪中。在逼迫教會時，他深信他在做討神喜悅的事情，但實際上他是在敵對神和基督耶穌。當保羅回顧自己過去的生活時，他從未停止驚異於神的恩典，因為他意識到他逼迫教會的罪是多麼地嚴重（林前十五 9；弗三 8；提前一 13~14）。因此，保羅在歸信之前所擁有的義只是他「自己」的義，而不是「信基督的義」（腓三 9）。顯然，保羅歸信之前的義是以「行」——而不是以「信」——為基礎的義。在通向救恩的道路上，信心和行為是彼此

⁷⁶ 見 Hengel 1991: 25。

⁷⁷ 因此，認為保羅沒有反對律法主義的觀點是過於勉強了（以下作者持相反觀點：E. Sanders 1983; Liebers 1989: 58-60。以下作者的觀點是正確的：Gundry 1985: 13; O'Brien 1991: 356, 362, 364, 394-96; Fee 1995: 296-97）。

⁷⁸ 史天達（Stendahl 1976: 78-96）根據這節經文——連同其他經文——辯稱，認為保羅在歸信前良心飽受折磨的觀點是錯誤的。史天達在這一點上是相當正確的，但是，他所描繪的保羅形象的其他方面則需要改正（見 Espy 1985）。亦見 O'Brien 1991: 378-81; Westerholm 2006。

為敵的。因此，那些鼓吹遵守割禮和律法的反對者，也陷入了過去捆綁保羅的枷鎖。他們不是在依靠聖靈或以基督誇口，而是在依賴自己。

當保羅批評猶太人的自義時，他描述了他本人過去的生活。人們不應該誤以為他支持反猶太主義，因為想要仰賴行為的傾向從根本上講並不僅僅是猶太人的問題，而是人類普遍的問題。如果這只是猶太人獨有的問題，那麼，保羅就無需警告外邦人提防仰賴自己行為的危險了。抨擊依靠行為之觀念的辯論檄文繼續出現在保羅後期的書信中。信心與行為是相敵對的，因為後者導致自誇，而前者高舉恩典和神的恩賜（弗二 8~9；亦見：提後一 9；多三 5）。「保羅新觀」正確地看到：保羅所關切的是外邦人是否被排除在應許之外的問題（羅四 9~12）。救恩因信耶穌基督是毫無區別地向所有人敞開的——不論是猶太人還是外邦人（羅一 16，二 6~11，三 9、22~23、29~30，四 9~12、16；加三 7~9、14；弗二 11~22）。但是，保羅的辯論檄文也批判了以行為為救恩基礎的錯誤觀念，因為那些信靠自己行為的人是在信靠自己和自己的良善，而不是信靠神的恩典。

被罪捆綁

人類不僅會犯罪，而且實際上是被罪捆綁的，因此，罪在他們身上作了王。保羅評論說「罪藉著死掌權」（羅五 21《新譯本》）。此處的死不僅指屬靈的死——與神隔絕——也指身體上的死。⁷⁹ 罪的權勢統治著那些住在死亡國度的人。在人們成為信徒之前，他們是在作罪的奴僕（羅六 6、16~18、20、22），無力擺脫罪對他們的控制。那些處在西奈山之約中的人都是罪的奴僕（加四 24~25）。人類降服在罪下面的畫面，可以在保羅使用「之下」（*hypo*）這一介詞的經文中體現出來。非信徒都在「被咒詛之下」

⁷⁹ 正如 Beker 1980: 224 所正確認為的。只強調身體死亡者持相反觀點（如：Murray 1959: 181-82; Ziesler 1989: 145）。

（加三 10《呂振中譯本》），在「罪裏」（加三 22），「在律法之下」（羅六 14~15；加三 23），「在師傅的手下」（加三 25），⁸⁰「是已經賣給罪了」（羅七 14），並且「受管於世俗小學之下」（加四 3）。⁸¹對保羅來說，「在律法之下」等於是在救贖歷史的舊時代之下，因此處在律法之下和處在罪之下是同樣的現實狀況（加五 18）。律法的功能是作為師傅或「保姆」（加三 23、25），它監護著人類，直到應許的時代，直到基督的來臨。住在律法之下的人是「已經賣給罪了」（羅七 14~25），他們不能夠履行神律法的要求。⁸²他們不可避免地體貼肉體的事（羅八 5）。既然他們依然活在肉體的王國，他們就不可能遵守神的律法，也沒有絲毫討神喜悅的能力（羅八 7~8）。他們和神之間的對立，不可能僅僅通過自己的意志力而解決。

因為人類被罪奴役，所以「罪的權勢就是律法」（林前十五 56）。⁸³保羅此處的陳述恰似對羅馬書七章 7~25 節的警句式概

⁸⁰ 因此，與陸爾（Lull 1986）觀點相反的是，如下解釋是相當不可能的：保羅在加拉太書教導律法的目的是遏制罪。見 Schreiner 1993a: 74-81。

⁸¹ 對 *stoicheia*（《和合本》作「世俗小學」）一詞的解釋引起了諸多爭論，不同學者分別認為它是指摩西律法、宗教和道德原則、四大物質元素、屬天的權勢以及其他解釋。關於最後一種解釋的概覽及辯護，見 Arnold 1996。

⁸² 羅馬書七章 13~25 節究竟是在表明成為基督徒之前的經驗，還是基督徒的經驗，該爭論存在已久。主張前者的有 Kümmel 1974: 57-73, 97-138; Ridderbos 1975: 126-30; Beker 1980: 237-43; Moo 1991: 468-96; Stuhlmacher 1994: 114-16；主張後者的有 Cranfield 1975: 341-47, 355-70 = 潘秋松譯 1997: 480-89, 501-23; Dunn 1975a; Laato 1991: 137-82; Garlington 1994: 110-43。想弄清保羅所談及的到底是基督徒還是成為基督徒之前的經驗，這其實偏離了該經文的基本要點，因為保羅所考慮的是人類遵守神律法的能力。他的回答是：肉體無力行出律法的要求。只要信徒在等待神應許實現的同時還在與肉體爭戰，那麼，他們就會一直——至少部分地——經歷保羅在羅馬書七章所描述的狀況。關於這一觀點，見 Schreiner 1998: 371-96。

⁸³ 關於這節經文，見 Fee 1987: 806。

述。律法本身是聖潔和良善的（羅七 12），但是，罪的觸角緊緊纏住人類，將其納入自己的勢力範圍。⁸⁴律法並沒有抑制罪的蔓延，倒是與罪狼狽為奸，結為邪惡的同盟，結果使罪越發顯多（羅五 20，⁸⁵七 13）。所有這些都證明了人類在亞當裏面的無能為力。⁸⁶保羅所作的「儀文」和「靈」的對比也指明了同樣的真理（羅二 29，七 6；林後三 6）。儀文指的是律法的命令。不幸的是，律法的儀文帶來的是死亡，因為人類沒有能力執行律法所要求的。⁸⁷只有那些擁有聖靈的人才能順服神。這與舊約聖經的教導是一致的——聖靈這一恩賜是神的子民藉以被神改變的手段（賽四十四 3；耶三十一 31~34；結十一 18~19，三十六 26~27；珥二 28）。⁸⁸

保羅以多種方式表達了人類在屬靈光景上的軟弱無能。天然的人——即沒有聖靈的人——不歡迎聖靈的真理，而事實上，他們也沒有能力看透屬靈的事（林前二 14）。未重生者對福音的真理置之不理，因為他們以惡事為樂，不願接受真理（帖後二 10~12）。他們所不知道的是，撒旦是他們的神，他已經在非信徒的心中蒙上了一層帕子，使他們無法看到基督的榮美（林後四 3~4；參：三 14）。他們已經陷入魔鬼所設的陷阱，成為他的囚犯，所以他們總是千篇一律地執行魔鬼的意思（提後二 26），儘管他們以為自己是在高舉自己的自由。非信徒的光景就是屬靈上的死亡，而這種死亡

⁸⁴ 相反於 Bultmann 1960: 147-57 的觀點，羅馬書七章中的罪不是指對遵守律法的渴望，而是指未能守住律法。

⁸⁵ 賀弗斯（Hofius 2001: 200）指出，在羅馬書五章 20 節，我們同時看到「罪在數量和本質上的惡化」。

⁸⁶ 拉道（Laato 1991: 83-97）證實，保羅有關人的無能為力的觀點偏離了猶太教的教導，因為後者認為人類能夠藉著運用他們的自由意志守住律法。關於猶太教中推崇自由意志能力的文獻，見《便西拉智訓》十五 11~22；《所羅門詩篇》九 4~5；《巴錄二書》五十四 15、19，八十五 5；《米示拿》〈先賢集〉3: 16。

⁸⁷ 關於這一主題，見 Hofius 1989: 84-85。

⁸⁸ 如前所指，耶利米書三十一章 31~34 節並非是指聖靈，但其內容與其他應許聖靈的經文是一致的。

的後果就是不斷犯罪（弗二 1、5；參：羅五 12）。⁸⁹ 非信徒活在世界、魔鬼和肉體的奴役之下（弗二 1~3）。我們可以說這一被擄境地是社會上的、屬靈上的和心理上的：它是社會意識學義上的，因為非信徒隨從這一世界的命令和潮流；它是屬靈意義上，因為魔鬼在他們心中工作，導致他們的悖逆；它是心理學意義上的，因為重生者隨從肉體的私欲。非信徒隨時隨刻都在隨從他們內心的渴望，然而，這種所謂的放縱內心渴望的自由不啻是一種奴役。

所有人一出生就是「可怒之子」（弗二 3），⁹⁰ 注定要被毀滅。那些不屬於耶穌的人要面臨即將到來的神的忿怒（帖前一 10，五 9）。他們住在屬靈的黑暗當中（弗五 8；西一 13；帖前五 4~5），對於在基督身上發出的真理之光視而不見（弗四 17）。他們對現實的理解是扭曲的，因此他們是愚拙的，而不是聰明的（羅一 21~23）。他們心智上的愚鈍是因為他們與神所賜的生命隔絕了，結果，他們的生命中充滿了各樣的惡事（弗四 18~19）。他們服事偶像，而不願相信和順服永活的真神（帖前一 9），結果淪為各樣假神的奴僕（加四 8）。在保羅的心目中，無人居住在一個中性的地方。他要麼是屬公義的，要麼是不義的；要麼屬於光，要麼屬於黑暗；要麼屬基督，要麼屬撒旦；要麼是神的殿，要麼是偶像的殿（林後六 14~16）。不信靠基督的外邦人是與以色列分離的，在神的諸約上無分。既然他們不認識基督，他們就毫無希望，而且與神隔絕（弗二 12）。

⁸⁹ Best 1981: 15 主張，以弗所書二章 1 節不應被侷限為是指外邦人，而是指成為基督徒之前的所有人類。貝斯特（Best 1981: 16）繼續說道：此處所提及之死是「已實現的末世論對死亡的觀念」。參 Lincoln 1990: 91-93; O'Brien 1999: 156-57 = 歐白恩 2009: 289-90。

⁹⁰ 見 Lincoln (1990: 98-99) 所作頗具洞察力的評論，他正確地主張，該經文提到了人類從一出生便具有的狀況，而且這也與原罪的觀念相吻合。參：O'Brien 1999: 162-63 = 歐白恩 2009: 300-1; Hoehner 2002: 323。亦見 Best 1998: 210-12。

保羅經常使用「肉體」（*sarx*）一詞來表述人類與神的隔絕。⁹¹ 在保羅筆下，「肉體」一詞的使用是多種多樣的。它可以指人類（如：羅三 20；加二 16）以及身體中的生命（如：林前十五 39；加二 20；腓一 22、24），或者專注於指稱後裔、親屬和地上的人際關係（羅一 3，九 5；弗六 5）。保羅對該詞的使用經常是與眾不同的，經常用於指人類在亞當裏面的身分。那些靈裏死亡的人是在「肉體中」的。「肉體」應該在救贖歷史的範疇下——而不是從本體論的角度——來理解。⁹² 非信徒是屬肉體的，因為他們在亞當裏面（羅五 12~19），因此，他們屬於現今邪惡的世代（加一 4），而不屬於將來的世代。在舊約聖經中，肉體和聖靈之間在末世論意義上的對照是很明顯的（賽四十四 3；結十一 18~19，三十六 26~27；珥二 28）。那些被聖靈更新變化的人是新造的一部分（林後五 17），但是，那些屬肉體的人按照屬肉體的價值觀和觀念來衡量一切——甚至如此看待耶穌基督（林後五 16）。

屬肉體的智慧仰慕那些宣講福音者的演說能力，他們著迷於屬世的智慧，遠勝過被釘十字架的基督（林前一 20、26，三 18~20）。假教師以肉體為誇耀，而且憑著肉體而互相爭鬥（林後十 3，十一 18），但保羅卻與此截然相反，他不憑著情欲而隨意作出應許（林後一 17）。與此相似，歌羅西教會的反對者之所以高舉他們自己，是因為他們隨著自己的肉體而思考（西二 18），但是，他們禁欲主義的做法，並不能幫助他們抑制肉體的情欲及其罪惡的傾向（西二 23）。肉體可以披戴上炫目的外表，看起來具有公義的樣式，因此，人們可以誇耀肉體的貢獻（加六 12~13；腓三 3~

⁹¹ 見下列作者的分析：Ridderbos 1975: 64-68, 100-107; Dunn 1998: 62-73; Barclay 1988: 178-215。肉體的末世論特徵在新約聖經學術界得到了越來越多的承認。

⁹² 在保羅著作中，肉體千萬不能和物質等同起來（正如 Schlatter 1999: 209-11 所正確認為的）。

4)。這種屬肉體的方法與基督的十字架是截然對立的，它高舉人類本身勝過高舉神。

非信徒是活在「肉體」中的（羅七 5），從該經文的上下文來看，保羅在此並不僅僅是指他們活在一般意義上的身體之中。「活在肉體之中」與在聖靈中的生活是彼此對立的，因此它是指那些靈裏死亡以及處在世界的神——即撒旦——之掌控下的人。這同樣的屬靈狀況也被保羅描述為「未受割禮的肉體」（西二 13；參：弗二 11）。未受割禮意味著這人是與神的聖約之民分離的，因此他在神面前是被定罪了的。屬肉體的人——即他們沒有聖靈的內住——不服、也不能服神的律法（羅八 5~13）。「肉體之行為」（《呂振中譯本》）剝奪了人們進入神國的資格（加五 19~21）。肉體之行為不應僅僅侷限於性方面的罪和醉酒之罪。與人際關係有關的罪也是很突出的，比如忿怒、嫉妒、爭競、紛爭、貪婪和驕傲（羅十三 14；林後十一 18；加五 19~21，六 12~13；腓三 3~4）。⁹³ 有這些行為的人表明：他們屬於舊的世代，而不屬於將來的世代。放縱肉體的人以及順著肉體撒種的人將會經歷末世的毀滅（加五 13，六 8~9），因此，保羅就放縱肉體一事嚴厲地警告了信徒（如：羅八 13）。

老亞當

所有人都是以罪人的身分而進入這個世界的，因為他們都是亞當的兒女。亞當（和夏娃）的影響在猶太傳統教導中得到了證實：「哦，亞當！你都做了甚麼？儘管是你犯了罪，墮落卻不止屬於你，乃是也臨到我們這些屬你的後裔」（《以斯拉四書》七 118）。「哦，亞當！你向所有出自於你的後裔做了怎樣的事？第一位夏娃聽從了那蛇的誘惑之言，結果所有的人都走向毀滅，對此我們當如何說呢？」（《巴錄二書》四十八 42~43）。「因此，亞

⁹³ 關於加拉太書指出的人際關係之罪的重要性，見 Barclay 1988: 152-54, 207-9。

當不是原因——除了他自食其果之外；而是我們每個人都成為了自己的亞當」（《巴錄二書》五十四 18）。「但是，藉著魔鬼的嫉妒，死亡進入世界，而那些與他為伍者都經歷了死亡」（《所羅門智訓》二 24）。「罪因一位女人起始，因她我們都要死亡」（《便西拉智訓》二十五 24）。

在追述罪對全人類的衝擊時，保羅著重強調了亞當，而不是夏娃。亞當和夏娃是人類歷史上的兩個核心人物。罪藉著亞當進入世界，死亡因著罪而臨到所有人（羅五 12）。⁹⁴ 在羅馬書五章 15~19 節，亞當犯罪的後果以五個陳述重複強調。(1) 因他一次的犯罪，死亡進入世界；(2) 他那一次的罪使自己遭到審判；(3) 他的罪開啟了死亡的統治；(4) 他一次所犯之罪導致所有人都被定罪；(5) 他的悖逆導致眾人都成了罪人。亞當犯罪的結果是：死亡、罪和被定罪。保羅沒有具體解釋亞當的罪如何導致這些後果臨到了所有人。最有可能的解釋是：保羅視亞當為全人類的盟約之首（covenant head），正如基督是新人類的盟約之首。無論如何，當人類進入這一世界時，他們並不是處在善和惡之間的中性地帶。作為亞當的兒女，他們早已處在隨時爆發去行惡事的境地。這一點得到了哥林多前書十五章 21~22 節的確認。死亡控制了所有人類，這一點可以追溯至亞當所犯的罪。不管人類喜歡與否，我們都是一個整體。人類的始祖影響了所有在他之後出生的人類。⁹⁵

結論

保羅有關罪的神學是多方面的，也是深奧的。罪的根本在於沒有因神的良善而感謝和榮耀祂，反而去敬拜被造物，而不敬拜造物

⁹⁴ 關於對羅馬書五章 12~14 節的經文解析，見 Schreiner 1998: 270-81。關於羅馬書五章 12 節中的 *eph' hō* 結構，見 Fitzmyer 1993c。

⁹⁵ 賀弗斯（Hofius 2001: 186 n135）正確指出，儘管奧古斯丁（Augustine）錯誤地解析了羅馬書五章 12 節，「但如下事實卻沒有改變，即有關原罪的教義準確地展現了羅馬書五章 12 節所描述的罪和死的毀滅性本質。」

主。人類的罪藉著貪婪和自誇而表現出來：貪婪，是因為人類所最渴望的東西便成為他們的神；自誇，是因為人類為其自己的功績而感到自豪驕傲。罪還可以從客觀角度去衡量，而且它是全球性的。換句話說，在所有地方的所有人類都沒能做到神所要求的。他們違背了神的書面律法或寫在個人心中的律法。「律法的行為」不能帶來拯救，因為沒有一人完全履行了律法的命令。律法非但沒有抑制罪，反倒是顯明了罪。事實上，當未能持守神律法的罪人反倒是為自己所謂的道德和順服而自誇時，當他們以為他們足以賺取神的救恩時，罪的隱密性便顯露出來。人類的問題並非是無關緊要的表面問題，因為人類都成為了罪的奴僕，罪和死控制了所有人。畢竟，人類是作為亞當的兒女而被生於這個世界的，由於他們與亞當的連接，他們都處在罪和死的權勢之下，在神面前是被定了罪的。

希伯來書

在我們審視大公書信和啟示錄時，我們沒有發現有關人類罪性的深入探討，這些作者也都沒有熱烈討論人類在得救之前的境況。考慮到促成寫作每一封書信的具體情境，這一點並不令人感到驚訝。所有這些書信都是寫給屬耶穌基督的信徒的，而其中大多數是寫給面對假教師攪擾或面對逼迫的教會的。例如，致希伯來人書警告信徒要防止陷入罪和悖逆之中。在下一章，我們將要探討信心、順服和堅忍之間的關係。當然，希伯來書明確教導：罪包括不信和不順服（如：來三 12、18，四 2~3、6、11）。作者警告讀者要防備的離道反教之罪被描述為以下狀況：內心剛硬（來三 8）；試探神（來三 9）；心裏失迷（來三 10《呂振中譯本》）；耳朵「聽不進」話（來五 11，六 12）；離棄正道（來六 6）；故意犯罪（來十 26）；踐踏神的兒子，將那使他成聖之約的血當作平常，又褻慢施恩的聖靈（來十 29）；以及拒絕和排斥神說過的話（來十二 25）。

罪無非就是轉離永活的神，不信靠神，不以神為盼望，結果人們轉向罪惡。儘管這些警告之言是講給信徒的，但很明顯，非信徒的罪也是不藉著耶穌基督而信靠和順服神。希伯來書作者提到非信徒的「死行」（來六 1，九 14）。該表述指的是非信徒所行的導致死亡的邪惡行為。作者強調了人的罪藉著耶穌的死得到洗滌和淨化（如：來一 3，九 14、26、28，十 12、18），這表明罪是需要被赦免的。如果人想逃脫神在末日的審判，人的罪惡需要代贖（來九 27）。藉著援引舊約聖經的內容，希伯來書作者相信：人類因犯罪而受到罪疚的折磨，他們需要被赦免。作者也教導說：耶穌將信徒從死亡的奴役下解救出來，並且使他們免於對死亡的恐懼（來二 14~15）。因此，死亡看來是罪的後果，而耶穌的大祭司職分使祂為罪作了挽回祭——因為罪導致了死亡（來二 14~18）。

雅各書

雅各書中充滿了對罪的警告和勸誡，但是作者沒有具體反思信徒為何需要神的拯救。作者幾乎肯定地認為：其讀者已經知道為何這種拯救工作是必須的，因此，他開門見山地談論促使他寫這封書信的那些具體問題。雅各書一章 13~15 節為有關罪的問題打開了一扇有趣的窗戶。無人可以因罪而責怪神，似乎是神誘惑了人、使其犯罪似的。罪的根源在於人的私欲，這種私欲引誘和誘惑人們去犯罪。人類有著各樣的慾望，其中一些慾望是錯誤的。如果他們向邪惡的慾望就範，他們就是在犯罪。對死亡的談論表明：那些陷在罪中的人需要救恩。罪毫無區別地成為所有人的分，因為「我們在許多事上都有過失」（雅三 2）。在此處的上下文中，「我們……都」包括信徒在內，甚至包括那些教導和帶領教會的人。因此，雅各在此明確教導：罪繼續在「許多事上」困擾信徒。⁹⁶正如雅各緊接著所評述的，人類尤其在言語上容易跌倒和犯罪。甚至僅僅一條

⁹⁶ 正如 Davids 1982: 137; Dibelius 1975: 183-84 所正確認為的。

罪就足以把人圈在罪人的行列（雅二 10）。⁹⁷ 在此，雅各的言語聽起來很像保羅。如果有人一方面禁戒淫亂之罪，而另一方面卻違背了另一個誡命，他就沒有資格聲稱自己是公義的。任何一個違反律法的行為都使這人成為違法者。

儘管雅各沒有直接總結說只有基督能夠贖罪，但他論述的整體框架看來是與保羅的思路大體一致的。一條罪便足以帶來死亡，因此人類需要從神而來的新生命（參：雅一 18，二 5）。雅各也把罪描述為屬靈上的淫亂（雅四 4），⁹⁸ 他這樣做是依照了舊約聖經中的內容，在舊約聖經中，以色列對神的背棄不啻是一種屬靈上的賣淫。換句話說，罪就是背叛——人們渴望世界的喜悅和稱讚，而不渴望與神的友好關係。罪不止是行邪惡的事；它至終是個人性的，意味著人拒絕讓神做他生命的主。

彼得前書

儘管彼得前書相對而言比較簡短，而且是寫給正遭受逼迫的教會，人們需要救恩的理由卻從幾個不同方面得到了表述。例如，彼得兩次說到信徒已經重生（彼前一 3、23）。「重生」這一隱喻暗示了以下涵義：人類需要新的生命以避免受到懲罰和審判。可以說，人們在重生之前是「死的」。與此相似，信徒是那些在末日要被拯救的人（彼前一 5、9），這就是說，在聽到並相信福音之前，他們是走在通向滅亡之路上的。

絕大多數聖經評論家都同意，彼得是寫信給外邦人，而不是寫給與神擁有聖約關係的猶太人的。這些未得救之外邦人被稱為「蒙昧無知」的（彼前一 14）。這種無知並非侷限在心智的層面，也體

⁹⁷ 見 Dibelius 1975: 144-46; Moo 2000: 114; Laws 1980: 111-12 針對其他平行對應內容以及這些內容的影響所作的討論。

⁹⁸ 雅各直接稱他們為「淫婦」（《和合本》小字與《新美國標準版》便是如此翻譯的；見 Laws 1980: 174; Dibelius 1975: 219-20; L. Johnson 1995: 278）。

現在邪惡的行為上，而這些邪惡行為的根源在於與神旨意相敵對的私欲。他們在生活中所行的是「你們祖宗所傳流虛妄的行為」（彼前一 18）。⁹⁹ 彼得在此想到的，很可能是在外邦人中盛行的偶像崇拜——是從祖祖輩輩以前所流傳下來的。那些偶像並不能帶給人生命，外邦人的傳統在此也沒有被尊崇。他們的偶像崇拜是虛妄的，是毫無意義的，因為它使人與永活的真神隔絕了。彼得前書四章 2~4 節也談到了讀者在過去所擁有的外邦人背景。那些不認識神的人為著人的激情和私欲而生活。他們放縱自己的心意行邪淫、惡慾、醉酒、荒宴、群飲，並可惡拜偶像的事。他們為了肉體的歡愉、而不是為了遵行神的旨意而生活。因此，彼得可以如此告訴讀者：他們從前算不得神的子民（彼前二 10）。他們在神的聖約之民所構成的國度之外，被「黑暗」所囚禁（彼前二 9）。非信徒是那些拒絕順服福音呼召的人（彼前二 8，四 17；參：三 20）。他們是失喪的，因此需要被感化過來，信靠基督（彼前三 1）。他們需要藉著耶穌基督的死而經歷罪得赦免（彼前二 24）。換個方式表達，所有人一出生在上世就是有病的，因此他們需要被醫治，而醫治工作只能發生在他們的罪得赦免之後。在人聽到福音之前，他們離開神而走迷，遠離真理（彼前二 25；參：賽五十三 6）。他們不虔不義，遠離神，他們唯一被帶到神面前的途徑是藉著耶穌基督的死（彼前三 18）。他們的良心因邪惡的行為而變得麻木，但是在洗禮中他們被洗淨，而洗禮象徵著耶穌為他們的罪而死（彼前三 21）。

猶大書和彼得後書

猶大寫作的目的是斥責已經闖入教會的入侵者，鼓勵和警告信徒抵擋他們的干擾。儘管書信特別簡短，有關罪的問題卻佔據了很大篇幅，因為對入侵者的控告是本書信的中心主題。猶大在整個書信中一直強調，罪導致最後的審判。他使用「不虔誠」（與

⁹⁹ 見 van Unnik 1969; Schreiner 2003: 84-85。

asebeia 相關的詞組) 一詞來刻畫假教師的罪，他們已經給教會造成負面的影響(猶 4、15、18)。該詞表達了不願降服於神主權的涵義，而在猶大書中它表現為一種過於放縱的生活風格，尤其是指性方面的犯罪(猶 4、6~8)。猶大書 19 節明確指出這些人的屬靈狀況：他們「沒有聖靈」。換句話說，他們不是真正的基督徒。他們屬乎血氣(猶 19)，但他們卻認為自己屬於神的子民。「屬乎血氣」(*psychikoi*) 一詞使人回想起哥林多前書二章 14 節，保羅說道：屬血氣的人不領會——也不能領會——神聖靈的事，因為他們沒有聖靈。同樣，在猶大書中，入侵者也是與神隔絕的，他們住在屬於這世界的國度，因為他們缺少聖靈。

從很多方面來看，彼得後書與猶大書都很相似，因為前者也是為回應假教師而寫的，儘管在彼得後書的情形中，假教師似乎是來自教會內部的(彼後二 1)。和猶大一樣，彼得強調了假教師的邪惡，並說他們肯定會受到審判(尤其見：彼後二章)。或許，他們錯誤地解釋了保羅所傳的福音，結果他們將福音當成了自由放縱的藉口(彼後三 15~16；參：二 2、7、10、12~14、18~19)。人類已經在神面前犯罪，因此，他們的罪需要被洗淨，才能接受神的赦免(彼後一 9)。關於罪得赦免，彼得沒有再多說甚麼，他也從未提到過基督的十字架，但是這一省略可以歸因於本書信寫作的處境性質。人類的天然本質藉著如下表述體現出來：世上從情慾來的敗壞(彼後一 4)。藉著認識耶穌基督，信徒已經脫離了「敗壞」(彼後一 4)或「污穢」(彼後二 20)。那樣的敗壞或污穢紮根於對惡事的渴望。人類天然地傾向於行邪惡的事，並選擇那麼做。使用「脫離」(*apopheugō* [彼後一 4，二 20]) 一詞暗示：信徒在相信之前是被敗壞和罪所俘虜的。這一點得到了彼得後書二章 19 節的確認，這節經文稱非信徒為「作敗壞的奴僕」。他們敲鑼打鼓地鼓吹他們的自由，但是，離開了耶穌基督，他們不可能脫離罪的控制。罪也是極其個人性的，它具體表現為拒絕接受耶穌基督為主人

或主宰(彼後二 1)。這種拒絕尤其用於指那些自己聲稱是信徒並且參與基督徒團體的人。

啟示錄

啟示錄經常向那些犯罪卻拒絕悔改的人宣告神的審判(如：啟二 5、16、21，三 3，九 20~21，十六 8~9)。人類將會面對神烈火一般的忿怒，除非他們從自己邪惡的道路上回轉。作者顯然對人類的良善並不持樂觀態度，他也沒有對在人類社會和組織結構中蔓延的敗壞視而不見。人類都是罪人，他們需要從他們的罪中被釋放出來，進入天上的城(啟一 5，十四 4)。這種自由是藉著基督的寶血而得來的。啟示錄二十一章 8 節記錄了毀滅人類(除非他們棄絕並離開這些罪)並且把人投入火湖的諸多罪行，包括膽怯的、殺人的、淫亂的、拜偶像的和一切說謊話的。罪被描述為污穢，它玷污並毀滅了人類(啟二十二 11)。凡不潔淨的，並那行可憎與虛謊之事的，將不會得到拯救(啟二十一 27)，除非他們洗淨自己的衣袍。神要在末日按照人的行為審判各人(啟二十 11~15，二十二 12、15)。那些在謬誤和偶像中放縱並肆意犯罪的人將被定罪(啟二十二 15)。

根據啟示錄的記載，人類最根本的惡行是拜偶像。人類不願承認他們是貧窮、瞎眼、赤身的(啟三 17)，此處的上下文也指出，甚至信徒都會受到試探，從而對他們自己的良善(或缺乏良善)過於想入非非。甚至當審判猛然臨到非信徒時，他們還在緊緊抓住他們的偶像和邪惡的行為(啟九 20~21)；當神因他們與別神的聯盟而審判他們時，他們甚至咒詛神(啟十六 9)。他們褻瀆並辱罵神，因為他們恨惡神(啟十三 6)。他們反而向那獸——羅馬君王、帝國所擁有的榮華以及它對經濟富庶的承諾——宣誓效忠。因此，他們敬拜這獸，而不敬拜獨一、永活的真神(啟十三 8、12、15)。他們咒詛神，因為祂的審判臨到，並且阻止他們的陰謀不能得逞(啟十六 11)。他們藉著向羔羊宣戰而彰顯了他們對神的敵視

(十七 14, 十九 11~21)。因此，他們殺戮信徒，因為信徒屬於羔羊(啟十六 6, 十七 6, 十九 2)。他們渴慕羅馬的榮華，而當羅馬被審判時，他們便痛苦悲哀(啟十八 7、9、11~15、19)。他們既不歸榮耀給神(啟十六 11)，也不敬拜祂(啟十四 7)。離開了基督，人們只能是走向死亡和陰間(啟一 18)。那些衣服污穢的人的名字將不會記載在生命冊上，他們將要面臨第二次的死(啟三 4~5)。

結論

在考慮整個新約聖經時，我們看到：對罪的描述是多種多樣的，藉此表達了與罪相關之問題的複雜性和全面性。罪通常被定義為沒有遵行神所命令的，尤其是神透過摩西律法所命令的。這尤其是保羅著作的中心所在，儘管我們在使徒行傳和雅各書也看到了同樣的狀況。保羅和雅各都堅持認為，只有徹底和完美的順服才能算作真正的順服。任何一條過犯都足以使人成為違背律法者。約翰在概括新約聖經的信息時如此說：「違背律法就是罪」(約壹三 4)。那些犯罪的人在神面前是有罪疚的，他們當受神的審判。事實上，神的忿怒必要傾倒在那些在祂面前悖逆和有罪的人。

在定義罪時，不應僅僅將其概括為不順服。罪的核心問題在於沒有敬拜、讚美和感謝神(羅一 21)。罪所敬拜的是被造物而不是造物主。約翰將同樣的現實狀況概括為：愛從人而來的榮耀和讚美，勝過愛從神而來的榮耀和讚美。罪的根源是拜偶像，而拜偶像之罪藉著人類的自誇和驕傲體現出來。律法主義是這同一種罪的另一種表現方式，因為宗教人士以為他們因其美德而可以討神的喜悅(儘管他們並不像自己認為的那樣具有美德)。因此，宗教成為自我頌讚和自我關注的工具，而不是對神的敬拜。信心可以討神的喜悅，因為信心認定神是有能力的，同時仰望神來滿足人的每一個需要。依靠自己的行為是愚蠢的，因為它所仰賴的是人類自身的能力。

所有人類一進入世界就是罪人，且被神定罪，因為他們是亞當的兒女(羅五 12~19)。罪使人瞎眼，看不到自己的邪惡；欺騙人，從而使他們相信自己是公義的。罪不止是一個小小的過失或錯誤。人類是極度悖逆和頑梗的——「硬著頸項」這一隱喻描繪出了這一畫面。在歷史上，人類的罪在拿撒勒人耶穌被釘十字架這一事件上得到了極端的體現——耶穌是神子和人子，是以色列人的彌賽亞。所有人一進入世界，在神面前就是靈裏死亡的人，他們所走的道路也是通向身體的死亡和審判的。按照本質，人是忿怒之子，是腐爛的樹木。從一出生，他們就處在屬肉體之舊世代的支配之下，與屬靈的新世代毫無關係。他們是毒蛇的種類，而不是神的兒女。

罪的權勢和罪的深度成為神拯救應許的大背景，因為，鑑於罪帶給人類的巨大毀滅，神的應許的確代表了令人驚喜的大好消息。隨著耶穌基督的到來，拯救和釋放的世代已經破曉，所以，因著耶穌的死亡和復活，罪和死的統治已經宣告結束。儘管基督已經勝過了罪和死，基督徒還必須要忍耐等候，直到整個宇宙都被更新，成為新造。在這同時，神呼召各個地方的所有人都來信靠和順服祂。

第 15 章

信心和順服

我們在前一章看到，人類是亞當的兒女，拒絕把神當作神而尊崇祂，拒絕將感謝和讚美歸給祂。人類渴望的是自治而不是神治。他們屬於現今邪惡的世代，離開了神在基督裏的拯救工作，他們注定要經歷死亡。在本章，我們所要思考的是，人類需要做甚麼，才能從現今罪和死的世代中被搭救出來。神所期待的來自人的回應可概括為兩個詞：「信心」和「順服」。本章接下來要探討新約聖經作者在使用這兩個詞時是甚麼意思。儘管將路加福音和使徒行傳一併研究具有一些益處，筆者卻要把所有對觀福音合併在一起查考，因為他們擁有許多共同的材料。約翰福音和約翰書信要一併探討，因為當約翰的書信與他的福音書合併在一起看待時，約翰對信心和順服的觀點便顯示出更加清晰的輪廓。

對觀福音

信心的優先性

信徒必須承認他們極度需要神及其公義，才能被神拯救。意識到自己靈裏貧窮（《和合本》作「虛心」）的人將會得到天國的福分（太五 3）。¹ 饑渴慕義的人要因從神自己而來的義而得到滿足

¹ 耶利米亞（Jeremias 1954-1955: 369）指出，該語錄在概念上與保羅的聲稱相似，即罪人被神算為義（羅四 5）。亦見 Davies and Allison 1968: 442-44。亦見 Bryan 2002: 46-83，他主張，耶穌向背叛的以色列

（太五 6）。² 路加似乎將重點放在物質的貧窮和饑餓上（路六 20~21）。儘管如此，他並沒有總結說：那些物質上貧乏的人必定會信靠神。在路加福音中，「貧窮」一詞來自舊約聖經，是指那些徹底依靠雅威的人。³ 根據路加福音，那些在錢財上匱乏的人更有可能依靠神，將希望寄託在神的身上。另外，如果人類已經享有公義，也就沒有必要饑渴慕義了。信心使人承認人類從屬靈角度講是有罪的，他們需要一位醫生來醫治他們；這也就是說，人類缺乏公義，而這一公義只能從神自己而來（太九 12~13；可二 17；路五 31~32）。⁴ 信心尋求神，以神為其最根本的利益，而這種對神的尋求不是一次性的事件，而是一生之久的生活模式：祈求、尋找和叩門（太七 7~8；路十一 9~10）。

有關百夫長的記載解釋了信心的內涵。他確信耶穌話語的能力能夠影響到一個新的實際。百夫長的信心超過了耶穌在以色列人中間所看到的信心（太八 10；路七 9）。這種信心也並不僅僅侷限於身體上的醫治，因為按照馬太的記載，耶穌接著說到外邦人將要享受天國的筵席，而許多以色列人卻要被排除在外（太八 11~12）。因此，帶來身體醫治的信心也是一個證據，證明百夫長因信耶穌而有得救的信心。患血漏十二年之久的婦人相信，就算只碰一下耶穌衣裳的縫子，她就能得到醫治。耶穌確認說她的「信救了」她（太九 22 與其平行經文）。我們再次看到，這一信心不僅僅帶來身體上的醫治——儘管信心帶來醫治也是事實。對觀福音使用「救」一

宣告了最終的審判，但同時也向那些被認為是罪人的人宣告了神的恩典——白白的恩典和人不配得的恩典。

² 哈格納（Hagner 1993b: 249）將焦點放在字面意義的饑渴上，這偏離了該經文原本想要表達的意思。

³ 馬歇爾（Marshall 1978b: 249）說道：「貧窮並不是使人得到救恩的資格；八福是講給門徒的，即那些準備好為了人子的緣故而遭受逼迫的人。」

⁴ 正如 Lane 1974: 105 所正確認為的；France 2002: 135 持相反觀點。

詞，是因為此處的身體上的醫治是一種象徵——象徵屬靈的醫治。⁵ 因此，馬可福音和路加福音都立刻繼續說到「平平安安地回去吧！」這代表了與神的全新關係。

我們不應在每一個實例中強求身體醫治和末世救恩之間的關聯。然而，醫治癱子的故事闡明：這一主題在此也是存在的（太九 2~8 與其平行經文）。癱子的朋友不辭勞苦把他帶到耶穌面前，當耶穌看到那些抬癱子之人的信心時，便醫治了這位癱子。然而，身體的醫治象徵了對罪的赦免，而且看來，這一赦罪的恩典是對信心的回應。⁶ 耶穌在他的家鄉行神蹟的能力是有限的，這確認了醫治、悔改和信心之間的關係（太十三 53~58；可六 1~6）。神蹟的缺少歸因於人的不信，這表明，在這些地區的人對耶穌的抵擋是更為普遍的。人們拒絕相信耶穌的醫治能力，這表明他們也同樣拒絕耶穌拯救靈魂的能力，因為前者指向了後者。

瞎子得醫治的故事應該按照同樣的思路來理解。在馬太福音中，耶穌醫好了瞎眼的人，因為他們有信心，相信耶穌有能力行神蹟（太九 28~30）。馬太還記錄了另一個醫治兩個瞎子的故事。在該故事中，耶穌沒有強調他們的信心（太二十 29~34）。然而，他們的信心是隱含在敘述中的，因為他們高呼耶穌是「大衛的兒子」——這表明他們相信耶穌是以色列人的彌賽亞。在馬可福音和路加福音中，同樣的記載講述的是一個叫巴底買的人的醫治（可十

⁵ 見 Hagner 1993b: 250-51; Luz 2001: 42。法蘭士 (France 2002:238) 持相反觀點，他指出，該婦人的信心具有迷信的成分。托爾夫垂 (Twelftree 1999: 156-57, 163, 173) 正確地主張，在路加福音中，「救」一詞不僅是指身體上的醫治，也指屬靈上的得救。見 Yeung 2002: 53-195 所作詳細研究，他為「你的信救了你」這一語錄的真實性作了辯護，並且為如下觀點搜集了令人信服的證據：身體和屬靈上的得救都包括在內了。

⁶ 耶穌的醫治行為是在回應抬癱子的那四個人的信心，但我們不應排除癱子本人的信心 (Davies and Allison 1991: 88; Hagner 1993b: 232; 但 France 2002: 124 持相反觀點)。

46~52；路十八 35~43）。耶穌被歡呼為大衛的兒子，但是這裏增加了「你的信救了你」這些話（可十 52；路十八 42），這指向了比視力恢復更深層的現實問題。耶穌也被稱為彌賽亞。這位瞎眼的人（或者「兩個人」——按照馬太的記載）看出了耶穌是誰。每個記載也都強調：醫治不僅僅是身體上的。這位瞎眼的人跟隨耶穌來到耶路撒冷。他是一位門徒，在耶穌走向十字架時，他甘心樂意地跟隨耶穌。⁷ 「你的信救了你」這些話的所指超越了身體上的醫治，一直指向耶穌賜給信祂之人的救恩。在耶穌醫治十位癱瘋病人的記載中，同樣的主題也很明顯（路十七 11~19）。⁸ 只有那位撒瑪利亞人回來，表達了對神的感謝和讚美。他身體上的醫治、心中對神的讚美以及他對耶穌的敬拜——這一切都指向一個更偉大的實際。因此耶穌宣告說：「你的信救了你」（路十七 19）。⁹

對耶穌跟隨者的根本要求是要有信心。這一點在耶穌向睚魯所講的話中得到了概括：「不要怕，只要信」（可五 36 與其平行經文）。在拿撒勒，使耶穌震驚的是，祂自己家鄉的人缺乏信心（太十三 53~58 與其平行經文）。耶穌責備猶太人，因為他們不信（太十七 17 與其平行經文）。耶穌將鬼從敘利腓尼基族婦人女兒的身體內趕出，是因為該婦人對耶穌的堅持不懈的信心（太十五 22~29 與其平行經文）。闖入西門家筵席的那位有罪婦人的信心得到了

⁷ 「巴底買現在已經從瞎眼中被釋放出來，他代表著所有已經得到亮光的啟示並且跟隨這位主的人」（France 2002: 425）。

⁸ 韋瑟林頓 (Witherington 1998: 150) 將此處耶穌的話語侷限於身體上的醫治，但是，他在路加福音七章 50 節所引述的平行經文表明了更深一層的涵義。

⁹ 有些譯本翻譯為「你的信使你痊癒了」，而不是「你的信救了你」。前者模糊了神蹟所指向的信心和拯救之間的關聯。路加尤其在其敘述中融入「你的信救了你」這一真理。很多英語譯本恰當地翻譯了路加福音七章 50 節的語錄，但是，有些譯本將路加福音八章 48 節，十七章 19 節和十八節 42 節的語錄翻譯為「你的信使你痊癒了」（《新普及譯本》），這種翻譯未能傳遞出路加原本的意思。關於該問題的進一步的討論，見 Witherington 1998。

路加福音的強調（路七 36~50）。她藉著以下行動表明了對耶穌的愛：為耶穌洗腳，用她的頭髮擦乾耶穌的腳，然後用香膏膏抹耶穌的雙腳。她認識到她的罪得到了赦免，而她對耶穌的愛便從這種認知中自然流淌出來。有人根據路加福音七章 47 節的內容而辯稱，她之所以被赦免是因為她的愛。但是，有關兩個欠債人的比喻卻表明了相反的道理，因為債務多得赦免的人愛得也就更多。這表明，愛是被赦罪所帶來的結果。¹⁰ 該故事以耶穌的話語結束：「你的信救了你；平平安安地回去吧！」（路七 50）。該婦人並不是因著她的愛而得到拯救的；她被拯救是因為她相信耶穌赦免了她的罪，而作為被赦罪的結果，她的心中充滿了對耶穌的愛。

對法利賽人和稅吏故事的解釋也應該與以上解釋相似，儘管「信」一詞並未出現在該記載中（路十八 9~14）。¹¹ 這位法利賽人顯然認為自己在神面前是「義的」（路十八 14），因為他熱心行公義，沒有犯偷竊、姦淫之罪，生活正直。¹² 另外，他還做了超出職責之外的行為：一個禮拜禁食兩次，甚至超出律法要求，在所得的一切上都捐上十分之一。¹³ 反觀那位稅吏，他相信的是神的饒恕，他向神懇切哀求憐憫。該比喻的記載是非同尋常的，因為它明顯表明，耶穌是在反對以下錯誤的觀念：以為人可以憑藉自己的行為而賺取神的饒恕。這也暗示：一些猶太教信徒相信公義可以靠行

¹⁰ 正如 Jeremias 1972: 127; Fitzmyer 1981a: 687, 692; Marshall 1978b: 306, 313 所認為的。

¹¹ 馬歇爾（Marshall 1978b: 681）評論說：「耶穌教導的功課恰恰是：最終產生果效的是內心的態度，稱義取決於神對懺悔者的憐憫，而不是取決於行為，儘管有人誤以為行為可以賺取神的喜悅。」。

¹² 「人在神面前的公義地位不是憑自身的行為賺得的，而是因為他們在神面前憂傷痛悔，承認自己的罪」（Fitzmyer 1985: 1185）。

¹³ 這位法利賽人的確為著自己的義而感謝神，但在該比喻中，這些話不應被過度解讀。從路加在路加福音十八章 9 節和 14 節所作編輯評論中，我們看到：這位法利賽人相信的是他自己，而不是神。因此，他對神的感恩並不是真心的。他的感恩態度並不是發自內心的，而只是說給人聽的。

為而得到。否則，該比喻就是在談論依靠行為的問題，而無人對此感到掙扎！因為這原本就是他們自然所行的。另外，這段經文提前透露了保羅對稱義的教導，因為路加的記載明顯傳遞了這樣的信息：稅吏之所以在神面前稱義，是因為他對神有信心。¹⁴

對觀福音的記載真實刻畫了耶穌的門徒在信心上的掙扎，儘管小如芥菜種的信心也可以產生巨大的果效（路十七 6）。¹⁵ 彼得在水面上行走時有些懷疑，耶穌便責備了他的不信（太十四 31）。在暴風肆虐的過程中，耶穌指出所有門徒都缺乏信心（路八 25）。馬可特別使讀者注意到耶穌對門徒的指責——因為他們內心剛硬（可六 52，八 14~21），而且靈裏愚頑。儘管門徒心裏遲鈍並且缺乏信心，他們還是承認耶穌是神的基督（太十六 16；可八 29；路九 20）。¹⁶

馬可福音中分為兩階段的醫治事件呈現了門徒信心上的缺陷（可八 22~26）。該記載所處的位置相當關鍵，因為它剛好出現在彼得稱耶穌為基督（可八 27~30）之前，而且耶穌緊接著明確指出，祂這位基督將要受苦並且死亡（可八 31~38）。兩階段的醫治並不表明耶穌缺乏即時醫病的能力，因為無任何其他地方的經文指出耶穌的醫病需要一個過程。該醫治過程中的兩個階段代表著門徒的信心。¹⁷ 他們知道耶穌是基督，卻沒有看到祂是受苦的基督。因此，門徒的信心需要成長，因為他們不僅需要承認耶穌是基督，而且必須明白祂是那位受苦、死亡並且贖罪的基督。另外，患癲癇症的男孩得醫治的故事（可九 14~29 與其平行經文）表明，信心在今生是不完全的，所以需要一個成長的過程。這位父親承認他相信，但哀求耶穌幫助他的不信（可九 24，參《呂振中譯本》、《思

¹⁴ 關於這一觀點，見 Jeremias 1954-1955: 369-70; 1972: 139-44，他主張，路加福音十八章 14 節的猶太特徵證明了該語錄的真實性。

¹⁵ 見 Bock 1996: 1390-91。

¹⁶ 彼得在此是代表所有門徒說話的。

¹⁷ 正如 Best 1970a: 325-26; Hays 1996: 77 = 海斯 2011: 101-2; France 2002: 322-23 所正確認為的。

高聖經》、《和合本修訂版》、《中文標準譯本》)。¹⁸ 這位父親的請求暗示，他承認耶穌的神性，因為只有神才能加增人的信心。這也反映了如下真理：人的信心天性是軟弱的，是不穩固的，需要靠著神的幫助來成長。

新的順服

在對觀福音中，拯救人的信心是活潑的信心。¹⁹ 它不是抽象地接受有關耶穌的真理。因此，信心永遠不能與新的生活樣式分開，即體現在跟隨耶穌者生活中的新的順服。這一點在馬可福音一章 15 節有所闡釋：「你們當悔改，信福音！」真正的信心不可能脫離悔改而獨立存在（參：太四 17），而事實上，所有的悔改都是源自信心的。悔改意味著人們從原路回轉，歸向主，歸向正路（路一 16~17）。²⁰ 信心和悔改之間的關係，在耶穌要求人回轉成為小孩子的語錄中得到了很好的闡釋（太十八 3~4；參：十九 14）。²¹ 那些使自己降卑像小孩子的，表明了他們對神的信靠，這解釋了為何只有那些降卑自己的才能被升高（太二十三 12）。相反，高舉自己的將會在末日被降卑，因為他們儘管邪惡，卻認為自己有資格承受救恩。

¹⁸ 少數幾位評論家認為，這裏是指耶穌的信心，但這位父親的信心是更有可能的（Twelftree 1999: 87）。關於學者們觀點的簡要概覽，見 Meier 1994: 655, 669-70 n37。

¹⁹ 因為馬太和路加都相當詳盡地強調了門徒的新生命，為著清晰的緣故，筆者決定將對觀福音分開，逐一討論各個福音書中的新的順服。

²⁰ 司徒眉齊（Stuhlmacher 1993: 17）指出：悔改「意味著從舊的不公義的生活方式以及從與神隔離的狀態中迴轉，進而轉向耶穌本人所屬於的獨一的神和父。第二，悔改意味著以愛和公義的行為順服這位神的旨意」。

²¹ 見 Hagner 1995: 517-18。關於一些可能解釋的很好的概覽，見 Jeremias 1972: 190-91; Luz 2001: 426-29（陸茲強調了小孩子在耶穌時代的猶太文化背景中的低等社會地位〔Davies and Allison 1991: 757 也如此認為〕）。

每卷對觀福音書都經常強調：新的生活樣式是進入神的國所必須的。然而，這種陳述並不與如下真理相牴觸：即信心能夠拯救，而行為卻不能。門徒被改變的生活樣式是信心的果實和結果。那些跟隨耶穌作其門徒的人，是因為相信耶穌才跟隨祂的。信徒的順服永遠不應被視為似乎是獨立於信心之外的。另一方面，與耶穌的新的關係若沒有帶來生命的改變，是難以想像的。

新的順服——馬太福音

馬太對順服的強調證明了此處所表達的要點。遵行神旨意的就是神家庭的成員（太十二 46~50）。在有關不同土壤的比喻中，只有那些結果子的才真正屬於神（太十三 18~23）。²² 那些歡歡喜喜領受天國之道卻不持久忍耐的人不會進入天國。如果一個人開始對天國的福音有所回應，而隨後卻容讓今世私欲的纏累逐漸奪走了對天國的渴慕，那麼，這人也不能承受產業。有關田地中財寶和貴重珍珠的比喻教導說：天國必須是人生命中最強烈的熱情所在——比其他任何東西都更寶貴（太十三 44~46）。²³ 那位年輕的財主只有放棄他所有的財物並且跟隨耶穌作祂的門徒，才能得救（太十九 21）。人若拒絕背起自己的十字架來跟隨耶穌，反而努力保全自己的生命，他就會失去生命（太十六 24~26）。只有那些徹底跟隨耶穌並作其門徒的人才會在末日得救。他們必須甘心樂意犧牲舒適的家、並且為了跟隨耶穌的緣故而砍斷與家庭的依賴關係（太八 18~22）。那些愛家庭成員勝過愛耶穌的人不配得到耶穌，因為耶穌的門徒必須隨時準備好為了耶穌獻出生命（太十 37~39）。

只有結好果子的好樹才能在審判之日倖存下來，而且人要按照他說的每一個字而接受神的審判（太十二 33~37）。那些固執地拒絕饒恕他人的，在審判之日也不會得到神的饒恕（太六 14~15，十

²² 正如 Hagner 1993b: 380-81 所正確認為的。亦見 Hooker 1991: 131-32 對馬可福音中的平行經文所作的評論。

²³ 正如 Hagner 1993b: 396-97; Nolland 2005: 564-66 所認為的。

八 21~35)。²⁴ 耶利米亞說道：「但是，體現在門徒生命中的這種愛的最大秘訣在於：他們已經學會了饒恕。他們把自己體會到的神的饒恕也贈送給了其他人——也就是那種出人意外、讓人難以理解的饒恕。」²⁵ 任何使人絆倒或跌跤的東西都必須從信徒的生命中除去。耶穌在此使用了誇張的語言——比如砍下一隻腳或一隻手或挖出一隻眼（太五 29~30，十八 8~9），藉此描繪了人為避免離道反教而必須採取的極端措施。信徒必須制伏「怒氣」（太五 21~26）和「淫念」（太五 27~28），這些事不容在耶穌門徒的心中紮根。²⁶ 耶穌真正的門徒不是那些口頭宣告遵行天父旨意的人（如：法利賽人），而是那些藉著悔改真正行出天父旨意的人（如：稅吏和妓女）。忠心的僕人遵行主人所命令的，而且他們要相應地受到獎賞；但是，不忠心的僕人要從天國中被趕逐出去，他們到時必要哀哭切齒了（太二十四 45~51）。

根據馬太福音的記載，順服並不是額外的要求，使人得到從上頭來的、超越永生的獎賞。²⁷ 那些未能遵行神旨意的就會被排除在天國之外。馬太福音二十五章中的比喻也突出表明了同一主題。那五位童女被關在婚筵大門之外，因為她們沒有預備足夠的燈油（太二十五 1~13）。忘了帶油不能僅僅被認為是一種心不在焉的表

²⁴ 哈格仁（Hultgren 2000: 29）正確地說道：饒恕別人並不是「得到神饒恕的前提或手段」。然而，在評述此處經文時，他似乎也削弱了饒恕他人的必要性。克倫普（Crump 2006: 139）錯誤地指出，饒恕他人「不是被神饒恕的條件，而是證據」。克倫普沒有看到，這一條件並不排除恩典。相信是得救的條件，但是，這一條件並不能推出恩典被犧牲這一結論。另外，我們必須看到，在新約聖經中，繼續不斷地饒恕別人是繼續不斷地相信福音的另一種表達方式。

²⁵ Jeremias 1972: 210。見 Jeremias 1972: 210-14 對經文的整個詮釋。

²⁶ 海斯（2011: 130-32 = Hays 1996: 98-99）主張，馬太認為性格是從人心裏流淌出來的，儘管這類公義的行為也要歸功於在公義方面的訓練和門徒造就。

²⁷ 關於對馬太神學中的順服和獎賞的討論，見 France 1989: 265-70，該討論與研究馬太福音的學術界有一番交流。

現；它代表一個人沒有準備好迎接耶穌的再來。²⁸ 在有關按才受託的比喻中，那些按主人吩咐而行的人得到了獎賞，而那位因懶惰而一無所成並隱藏其銀子的人被扔到了外面的黑暗中，在那裏哀哭切齒（太二十五 14~30）。耶穌對綿羊和山羊的審判是與他們的所作所為一致的，也就是依照他們是否以恩慈和愛心對待信徒（「弟兄中一個最小的」〔太二十五 45〕）。²⁹ 我們再一次看到，關鍵問題不只是與永恆生命分離的有關獎賞的問題，因為不義的人「要往永刑裏去；那些義人要往永生裏去」（太二十五 46）。

耶穌對其門徒發出的激進呼召，在整本馬太福音書中都是很明顯的。³⁰ 人們奉獻、禱告和禁食（太六 1~18），目的如果是要從人那裏得到讚美，那麼，他們已經得到了他們僅有的獎賞。只有那些單單在神面前行這些事的人，才能得到末世的獎賞。與此相似，天上的財寶只為那些以神自己為財寶的人而存留（太六 19~21）。如果人的「眼」（即內心的渴望）被財富所吸引，那麼，他們就是在事奉另一位主人：事奉財富而不是真神（太六 22~24）。³¹ 在末日，人們必須進入窄門而得救（太七 13~14）。對馬太來說，窄門顯然是指順服——即所要求於耶穌門徒的被更新的生命。³² 假先知

²⁸ 哈格納（Hagner 1995: 728-30）警告人們不要過度解讀燈油的涵義，以免將它等同於過一種道德高尚的生活。

²⁹ 關於為此處所指是信徒這一觀點的辯護，見 Carson 1984: 519-20 = 卡森 2013: 986；亦見 Hagner 1995: 744-45; Luz 1995: 129-30。但 Jeremias 1972: 207; Hultgren 2000: 318-25；以及 Davies and Allison 1997: 428-29 持相反觀點，他們認為這裏包括所有人，而不只是門徒。陸茲（Luz 2005: 267-74）在書中記錄說，此處所贊同的觀點在十九和二十世紀都是最常見的觀點。

³⁰ 關於馬太福音中的門徒身分的簡要概述，見 France 1989: 261-65。

³¹ 這些經文是很難解釋的，因此備受爭議。關於一個透徹深入的討論，見 Davies and Allison 1988: 635-41。關於對他們解釋中的一些方面的批判，見 Hagner 1993b: 158-59。

³² Davies and Allison 1988: 696-701 指出了該經文的末世論特徵。亦見 Hagner 1993b: 178-80。

將不會得到獎賞，因為他們不是好樹（太七 15~20）。他們沒有結出好果子來，反而過著邪惡的生活，沒有順服神的旨意。僅僅口稱耶穌為主，並不能使人有資格進入天國（太七 21~23）。人們甚至能夠行神蹟、趕鬼、說方言，卻仍然被排除在天國之外，因為他們沒有按神的旨意而行。只有那些把房子建造在牢固根基上的人，才能經歷最後審判的風暴而存活下來（太七 24~27）。在馬太此處的上下文中，把房子建造在牢固的根基之上，顯然意味著聽從並行出耶穌的話語。

耶穌譴責了法利賽人和文士，因為他們沒有遵行神的旨意。耶穌對他們的最根本的控告，並非他們的律法主義。祂批評他們，是因為「他們只會說而不去作」（太二十三 3《新譯本》）。³³ 他們是為了贏得其他人的稱讚而生活，而不是為了得到來自獨一真神的尊敬和讚美（太二十三 5~12）。³⁴ 他們不容別人進入天國，因為在他們勸人歸信時只注重外在的行為表現，所以他們所行的盡是邪惡（太二十三 13~15）。他們進行詭辯，為要避免謹守他們在神面前許下的誓言（太二十三 16~22）。他們只關注遵守細枝末節的律法規條，卻忽略了真正重要的東西，即公義、憐憫、信實（太二十三 23）。他們「把蚊蟲濾出來，卻把駱駝吞下去」（太二十三 24《新譯本》）。從外表看，他們似乎是公義的，因為他們專心遵守律法的規條；然而，在他們裏面，邪惡如同癌症腫瘤一樣蔓延（太二十三 25~28）。他們顯明自己是蛇類——毒蛇之種（太二十三 33；參：創三 15），因為他們追隨祖先的腳步，殺害神的先知和使者，而其罪行的最高峰就是將神的兒子釘在十字架上。在馬太福音中，當耶穌向法利賽人講話時，祂兩次強調神喜愛憐恤，不喜愛祭祀（太九 10~13，十二 5~7）。³⁵ 「那律法上更重要的事」是公

³³ 席爾瓦（Silva 1986: 113-21）主張，對宗教領袖的根本批判在於：他們沒有遵行神的旨意，而且他們把神的要求降低了。

³⁴ 關於對馬太福音二十三章的認真的研究，見 Garland 1979。

³⁵ 見 Hays 1996: 99-101 = 海斯 2011: 132-35 所作極富洞察力的討論。

義、憐憫和信實（太二十三 23）。整個律法的內容必須在根據愛神和愛鄰舍的命令來解釋（太二十二 34~40）。

有人總結說，馬太對順服的強調與保羅的福音信息是有衝突的，因為按照保羅的福音信息，稱義之地位是因信心、而不是藉著行為得到的。³⁶ 馬太明確強調了順服的新生活樣式，而這是進入天國所必需的。儘管如此，我們或許過於誇大了馬太和保羅之間的不同。馬太指出人的靈裏是貧窮的（太五 3，《和合本》作「虛心」）；只有認識到這一點的人才能領受天國的能力。換句話說，人們需要天國的能力，才能活出耶穌所命令的新生命樣式。信徒所需要活出的新生命，只有在神的幫助下才成為可能，而不會憑藉人的努力而出現（太十九 26）。對順服的呼召等同於對完全委身於耶穌的呼召，因此門徒甘心樂意跟隨祂，並且把祂放在第一重要的位置。這一呼召——跟隨並順服耶穌——不應被解釋為人們必須完美才能得到最後的獎賞。神要求人要完全（太五 48），但是對那些悔改的人來說，饒恕是神最終的總判決。在耶穌教導門徒的禱告中，可以看出門徒需要神赦免他們的罪（太六 12）——而且想必是每天都需要如此。罪得赦免的最終根據在於耶穌的死亡，因為耶穌的死亡開啟了新約（太二十六 28）。³⁷ 順服是進入天國所必需的，而且馬太認為信徒必須繼續跟隨耶穌到底：「惟有忍耐到底的必然得救」（太十 22，二十四 13）。那些承認耶穌的也要在神面前被承認，但是，否認耶穌的將來也要被神拒絕（太十 32~33）。馬太福音所命令的順服顯明了一個人是否以耶穌為至寶——遠勝過其他一切。另外，那樣的順服是信心的果子。真實情況並不是：順服被視

³⁶ 例如，Mohrlang 1984: 42-43。陸茲（Luz 1995: 146-53）看到一個有幫助的張力。儘管如此，陸茲（Luz 1995: 59）似乎承認，從最終意義上講，他們是互相抵觸的，他認為二者無一是最終的判語。

³⁷ 耶利米亞（Jeremias 1972: 209）指出，只有那些順服和饒恕的人才會在最後的審判中被神辯護，然而，這種辯護仍然是來自神的憐憫，而不是一種報償。

為進入天國的基礎；耶穌的死是罪得赦免的唯一根據，但是相信耶穌的人是以新生命的樣式而彰顯其信心的。

新的順服——馬可福音

馬太福音中的順服主題也出現在馬可福音中，但不像在前者中那麼詳細——鑑於馬可福音相對較短的篇幅。我們對馬可福音的討論也是比較簡潔的，因為我不會再具體複述已經探討過的馬太福音中的經文。對國度的宣告包括對悔改的呼召（可一 4、15）。只有那些像小孩子一樣領受國度的人才能進入國度（可十 15）。那些行神旨意的構成了耶穌的家庭（可三 31~35）。拒絕饒恕別人的也不會得到神的饒恕（可十一 25）。如在馬太福音中一樣，有關土壤的比喻表明：唯有忍耐到底並結出果子的人才會得救（可四 13~20）。有關富人的故事顯示，任何事物也不應奪去耶穌的首要地位，而那位富人對神的委身程度要藉著以下行為來丈量：是否甘心樂意跟隨耶穌並且放棄他的財富（可十 17~22）。

馬可巧妙地將耶穌本人的命運——蒙召走向十字架——與作耶穌門徒的呼召結合起來。在三個場合，耶穌預言祂將要受苦，然後從死裏復活（可八 31~33，九 30~32，十 32~34）。緊跟著每一個事件都是有關蒙召作耶穌門徒的教導（可八 34~38，九 33~37，十 35~45）。³⁸ 門徒需要認識到，耶穌對受苦的呼召也應該成為門徒自己的生活樣式。彼得曾說過十字架不可能是神對耶穌所存的旨意，他的這些話暴露了他被魔鬼攪擾的思維模式（可八 32~33）。與此相似，只有樂意接受捨己之路並且背起十字架跟隨耶穌的人才能進入神的國（可八 34）。門徒必須甘心樂意「為我和福音喪掉生命」（可八 35）。否則，當審判臨到時，他們就會被毀滅。在耶穌講完第二次受難預言後，門徒們在爭論他們中間誰為大的問題（可九 33~37）。耶穌把一個小孩子帶到他們中間，然後把小孩子抱在懷裏。在古代世界，小孩子是可見卻不被聽見的，但是耶穌的門徒

³⁸ 這一主題模式得到了普遍的承認。見 Best 1970a: 328-37。

必須奉耶穌的名接待這些小孩子，因為門徒活著是為了服事別人，而不是高舉自我價值。最後，雅各和約翰要求在神的國裏坐在耶穌的兩邊（可十 35~45）。其他門徒表現出忿怒之情，這表明，在當時文化中盛行的有關特權和榮耀的標準也充斥在門徒當中。耶穌斥責了遍佈外邦人中的貪圖高位的做法。門徒應該效法耶穌去服事別人，而不是尋求被人服事（可十 45）。耶穌的生活模式也應該是門徒的生活模式。

新的順服——路加福音

路加對有關悔改和作門徒的教導，與馬太福音和馬可福音有著相同的主題。³⁹ 唯有忍耐到底的才會得到生命（路二十一 19），因此，只有忍耐到底、一直在結果子的人才會從將來的審判下得以倖存（路八 11~15）。耶穌的家人是由遵行神旨意的人組成的（路八 19~21），不按照耶穌命令而行的人，就是把房子建在容易坍塌的根基上（路六 46~49）。人們必須進窄門才能得救，而窄門就是指實行公義（路十三 24~30），因此，只有那些背起自己的十字架來跟從耶穌的人，才能救自己的生命（路九 21~27）。忠心的僕人將因遵行神的旨意而得到獎賞（路十二 35~48）。耶穌必須是在人的生命中佔據最重要的地位，因此，那位富人必須變賣一切來跟隨耶穌（路十八 22）。悔改體現為與家人和好、以及重新立定心志過公義的生活（路一 17）。富人應當與有缺乏的人分享所擁有的（路三 10~11）。耶穌沒有要求稅吏放棄自己的工作，但是他們應當公正地履行職責，而不應敲詐人（路三 12~13）。同樣，當兵的也沒有被要求離開自己的崗位，但他們必須停止從別人那裏訛詐錢財，並要滿足於自己的錢糧（路三 14）。

路加尤其感興趣的，是信徒如何使用自己的錢財，因這體現了悔改的果子。我們會在後面詳細審視這一主題。⁴⁰ 在此僅僅指出，

³⁹ 所以，在此只是很粗略地指出這些主題。

⁴⁰ 見第十八章的討論。

那些以財富、而不是以神為至寶的，將會被排除在神國之外（如：路六 20~26，十二 13~21、32~34，十六 1~13、19~31）。真正是神子民的，一定會向有缺乏的人廣施憐憫（路十 25~37）。⁴¹在路加福音中，對作耶穌門徒的呼召遠勝過生命中任何其他的一切。家庭關係、自己的家以及任何其他牽掛，都必須退居次席，而讓神的國佔據首席（路九 57~62）。耶穌甚至呼召祂的子民「恨」自己的父母、配偶和孩子，以及弟兄和姊妹——為要成為耶穌的門徒（路十四 26《和合本》小字）。此處的「恨」一詞顯然具有誇張的修辭效果，因為耶穌繼續提到人也必須恨惡自己的生命。此處的要點在於：沒有任何人和任何事能夠代替耶穌的首席地位。耶穌必須具有至高無上的統治地位。⁴²人們必須計算代價，甘願為耶穌的緣故而撇下一切財物（路十四 27~33）。⁴³

可能有人會認為路加是在教導一種道理，即順服確保人進入神的國。然而，這樣的解讀並沒有考慮到全部路加福音的內容。正如在本章第一部分所指出的，路加經常清晰明確地教導：一個人得到新生命的基礎是罪得赦免。順服的生活總是根植於信心中的——這種信心使人知道耶穌是他心中的喜樂和寶貝。順服總是與對耶穌的信心和對耶穌的愛緊密連在一起的。順服是進入神國所必備的條件，但是這種順服所表達的是一個人的信心。路加並沒有認為人的順服是完全的，因為他也指出：信徒必須天天禱告——「赦免我們的罪」（路十一 4）。

對觀福音概述

在審視對觀福音時，我們已經看到，它們都同時強調了信心和順服。後者永遠不可能成為進入國度的條件，因為正如馬太福音所教導的，天國是屬於靈裏貧窮的人的（太五 3）。對觀福音中一個

⁴¹ 見 Jeremias 1972: 202-6 所作的經典闡釋。

⁴² 見 Marshall 1978b: 592。

⁴³ 正如 Seccombe 1982: 115-16 所認為的。

常見的副歌是「你的信救了你了」。只有那些謙卑像小孩子一樣來到耶穌面前的人才能得救；只有那些像稅吏那樣承認他們需要神的饒恕的人才能到神那裏（路十八 13~14）。然而，在對觀福音中，信心是一種真實的生活狀況，即作耶穌的門徒並跟隨祂。信心藉著順服的生活——即遵行神的旨意——而表現出來。新樹總會結出好的果子。

約翰著作

「信」在約翰福音中的中心地位

約翰福音使用「相信」（*pisteuō*）這一動詞多達九十八次，這表明了該主題的中心地位。⁴⁴有趣的是，約翰在福音書中從未使用過名詞形式的「信心」（*pistis*），而全部都是用動詞「相信」。⁴⁵這一現象——使用該詞的動詞形式而不是名詞形式——的意義當然可能被過於誇大。或許，動詞形式重在強調信是一個動作，藉此排除任何有關被動信心的觀念。儘管動詞「相信」極少出現，其重要性卻在約翰福音二十章 31 節體現出來，這節經文提到了該福音書的寫作目的。約翰寫作的目的是使讀者能夠相信耶穌是基督，並藉著相信而得到永生。⁴⁶這一總結性陳述並不令人吃驚，因為約翰經常在福音書中強調，那些相信耶穌的人就會得到永生（約三 15~16、18、36，六 40、47），那些信靠耶穌的人將永遠不死（約十一 25~26）。反之，那些不相信耶穌的將因他們的罪而面臨死亡（約八 24）。

⁴⁴ 在約翰一書，該動詞出現了九次，名詞形式 *pistis* 出現一次（約壹五 4）。

⁴⁵ 關於 *pisteuō* 一詞在約翰福音中的重大意義，見 Barth, *EDNT* 3: 95-96; Bultmann, *TDNT* 6: 222-28。

⁴⁶ 約翰福音的寫作目的，是一個具有爭議的問題。關於為該福音書從根本上是福音性質之觀點的辯護，見 Carson 1987a; 2005。關於進一步的討論，見 Barrett 1978: 134-44。

介詞 *eis* 通常出現在動詞「相信」之後，以指出該動詞的受詞——即相信的對象（如：約一 12，二 11，三 15、16、18、36，四 39，六 29、40）。⁴⁷ 在某些人看來，比起使用動詞「相信」後跟間接受格，使用介詞 *eis*，或許更能表明一種主動和強而有力的信心。這一理論似乎並沒有得到相關證據的支持，因為希臘語中的間接受格並不代表對耶穌的信心不夠強烈（約五 38、46，十 38，十四 11）。⁴⁸ 間接受格形式的確曾被用於描述那些缺乏信心的人（約八 31），但在本章後面，耶穌在責備他們並不相信時也使用了間接受格形式（約八 45~46）。耶穌肯定不是想說：「你至少應該對我有一個微弱的信心！」約翰明顯更喜歡使用帶有介詞 *eis* 的動詞 *pisteuō*，但這似乎僅僅是風格上的喜好而已。

耶穌對「相信」一詞的使用表明：人類是藉著相信——而不是藉著行為——而得到永生的。我在前面曾經主張說，約翰筆下所描述的人類是生活在黑暗王國裏的，因此他們與生命之光隔絕了。他們活在這世界之王的統治下，並且因此喜愛行惡，結果，他們充滿仇恨而不是愛。人類在靈性上是死亡的，因此他們不能明曉真理或認識耶穌。然而，永生並不是藉著行為而得的；人類不能「救贖」他們自己的邪惡。耶穌基督已經作為神的羔羊來到這個世界，為要除去世人的罪孽（約一 29）。因此，神所要求的「工作」與人所期待的相反。「信神所差來的，這就是做神的工」（約六 29）。對人來說，一個工作就足夠了，而這工作可以被定義為：信靠耶穌。這一點與舊約聖經並不衝突，因為那些相信摩西所撰寫之文字的人最終也是在相信耶穌，因為摩西的著作是為耶穌作見證的（約五 46~47）。

⁴⁷ 按照筆者的統計，介詞 *eis* 出現在動詞 *pisteuō* 之後用以指明所信對象是耶穌的情況有三十四次。在一個地方，「光」是該動詞的受詞，但是光顯然是指耶穌（約十二 36）。

⁴⁸ 見 Bultmann 1971: 252n2; Carson 1991b: 346-47 = 卡森 2007a: 535-37 對證據所作的令人信服的評估。

約翰福音中信心的內容

在約翰福音中，信心並不是一個模糊的東西，似乎一種模糊、不確定的信心就能夠使人有資格得到永生似的。得救的信心徹底以基督為中心。一個人必須相信耶穌的名（約一 12），並且相信：藉著賜下耶穌使人得永生，神的愛已經得到彰顯（約三 16~18）。或者，約翰也可以這樣表達：人必須相信天父（約五 24），但確切來講，是相信那位差遣了耶穌的父（約五 38，十二 44）。那些相信神的，也必須相信耶穌（約十四 1）；⁴⁹ 如果人不也同時相信耶穌，那麼他對神的信心便不是真正的。一個人必須相信耶穌是從神那裏來的（約十六 27、30，十七 8、21）。對屬於神的人來說，他們的信心是有具體內容的。他們承認耶穌是「神的聖者」（約六 69）。拒絕承認耶穌為「我是」的人將會死在罪中（約八 24；參：十三 19）。那位瞎眼的人相信耶穌是「人子」（約九 35）。耶穌藉著祂的工作顯明「父在我裏面，我也在父裏面」（約十 37~38；參：十四 10）。真正的使徒都會與馬大一同認信：「我信你是基督，是神的兒子，就是那要臨到世界的」（約十一 27）。在約翰福音寫作目的的陳述中，得救信心的內容得到了最佳的表達，該寫作目的明確指出：耶穌所行神蹟的目的是使人相信祂是基督，是神的兒子，並藉著信而得享永生（約二十 31）。

約翰一書中的相信

相信耶穌的中心地位，在約翰一書中也是明顯的。神的命令是「叫我們信祂兒子耶穌基督的名」（約壹三 23）。從神而生的人相信「耶穌是基督」（約壹五 1）。那些相信「耶穌是神兒子的」就勝過了世界（約壹五 5；參：五 4）。如果一個人不相信耶穌是神

⁴⁹ 在本節經文中，兩次使用的 *pisteuete* 都應該視為命令語氣（《呂振中譯本》、《思高聖經》、《現代中文譯本修訂版》、《新譯本》、《和合本修訂版》、《中文標準譯本》、《新漢語譯本》）。關於不同可能以及命令語氣更為可取的討論，見 Barrett 1978: 456。

的兒子，那麼他就是將神當作說謊的（約壹五 10）。約翰一書的寫作目的陳述，與約翰福音的寫作目的陳述出奇地相似：「我將這些話寫給你們信奉神兒子之名的人，要叫你們知道自己有永生」（約壹五 13）。⁵⁰ 對約翰來說，拯救的信心就是相信耶穌是神兒子的信心，即相信耶穌是成了肉身的基督（約壹二 22~23）。

約翰福音中信心的活力

在約翰福音中，信心的活力藉著許多其他詞語表達出來，因此很明顯，信心是活潑而主動的。⁵¹ 信心接受、順服、飲、聽、來、看、吃、居住、去、認識、看見、跟隨、進入、恨、愛以及更多。我們在此將要簡要查考一下這些不同詞語的意思。然而，在開始查考之前，我們應當看一下約翰福音二十章 31 節中「相信」一詞的意思。學者們長期以來一直在爭論，約翰寫作的目的究竟是使非信徒得到初始的信心、還是鼓勵信徒繼續維繫他們的信心。各種不同的觀點體現在《新標準修訂版》聖經中。約翰寫作福音書的目的是「要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子」（約二十 31）。該版本聖經的註腳提供了另一可能的翻譯：約翰的寫作目的是「要叫你們繼續相信耶穌是基督，是神的兒子」。前一譯文認為「相信」一詞更好的讀法是不定過去式假設語氣；而後一譯文更傾向於認為是現在式假設語氣。然而，最近有關動詞時態的研究，開始質疑不定過去式是否只限於表達信心的初次生成，因為它完全也有可能表達呼召人整個一生都要相信。⁵² 信心在約翰福音中的動態性質表明：約翰所提到的信心不應侷限為起初相信的那個動作。對約翰來說，得救

⁵⁰ 見 Marshall 1978a: 243; Smalley 1984: 289-91。布朗 (R. Brown 1982: 608) 正確地指出，這裏談到了整本書信的目的。

⁵¹ 巴特 (Barth EDNT 3:96) 指出了同樣的真理，也列舉了這些表述中的一些。

⁵² 見 Porter 1989 針對動詞句法所做的十分重要的工作。

的信心包括了繼續不斷地相信這一觀念，因此這裏既是指信心的開始，也是指持續一生之久的信心。

幾個和感官有關的隱喻，表達了相信耶穌到底意味著甚麼——例如聽見、看見、吃和喝。聽見耶穌的聲音並不會自動帶給人生命。墳墓裏的所有人都將聽見祂的聲音，但是一些人卻要復活接受審判（約五 28~29）。人必須聽見而且相信才能得享永生（約五 24）。然而，在一些上下文中，「聽見」（*akouō*）指的是「有效的」聽見，因此聽見的人就得了生命。那些靈裏死了的人「要聽見神兒子的聲音，聽見的人就要活了」（約五 25）。⁵³ 並非所有人都是以這種方式「聽見」耶穌的聲音的，因為這種聽見是一種有信心的聽見。與此相似，約翰福音六章 45 節引述了以賽亞書五十四章 13 節的應許，該應許提到從被擄之地歸回的兒女要得到主的教導，而神要按其和平的約建立一個新造（參：賽五十四 10；耶三十一 33~34）。因此，那些「聽見父之教訓又學習的」肯定會到耶穌這裏來（約六 45）。在該情況下的聽見，不可避免地會導致「來」相信耶穌，而那些不屬於耶穌的則無法「聽」（*akouō*）耶穌那難以理解的話語（約六 60，八 43）。耶穌宣告說：「出於神的，必聽神的話；你們不聽，因為你們不是出於神」（約八 47）。約翰對恩典的教導在這裏再次浮現出來。只有那些承受神拯救工作的人才能聽見神的話語。耶穌的羊能聽見祂的聲音，因為他們屬於耶穌的羊群，而且他們聽到陌生人的聲音就會逃跑（約十 3、5、8、27）。外邦人雖然不屬於猶太人的羊圈，他們也要聽見耶穌的聲音，而且耶穌將要使他們成為其羊群的一部分（約十 16）。耶穌來是為真理作見證，「凡屬真理的人就聽我的話」（約十八 37）。有信心的人「聽見」耶穌的話就會相信，但是，聽的能力是來自神自己的，是祂賜給祂的羊群聽見其話語的能力。

⁵³ 從上下文來看，此處的「聽見」顯然是有效的聽見 (Bultmann 1971: 259)。

信心也可以描述為「看見」耶穌，即看清楚耶穌的真實身分。「看見」(*theōreō*)耶穌的也就「看見」了父——是父差派了子(約十二 45)。約翰福音六章 40 節中的動詞「看見」很可能與「相信」是同義詞，因此可以說，真實的信心必然意味著看清耶穌的真實身分。約翰福音九章有關瞎子的記載向讀者指出了如下道理：相信的人就能看清楚耶穌的真實面貌。那位曾經瞎眼的人看出耶穌是人子，但是，自稱擁有屬靈洞見而不願承認自己瞎眼的法利賽人卻被黑暗所包圍(約九 35~41)。事實上，神使那些不信之人的眼睛變瞎，以致他們不可能看見(約十二 40)。

信心的活力，藉著吃和喝這樣的感官動作而表達出來。飲用物質的水永遠不能解除人屬靈的饑渴(約四 13)。但是，那些喝了耶穌所賜之水的人將永遠不再乾渴。相信耶穌的人就會發現，他們的乾渴得到了滿足(約六 35)。任何感到炎熱乾渴的人都應當來到耶穌面前，自由地喝水(約七 37~38)。事實上，人們必須飲用耶穌的血才能得到生命(約六 54、56)；也就是說，人們必須相信耶穌是被釘十字架的主才能得到生命。鑑於舊約聖經對飲血的禁戒，飲血的畫面對猶太人來說無異是極大的冒犯。這強調指出，那些得救之人必須毫無保留地全然接納耶穌的死。

同樣的真理也藉著「吃」的隱喻表達出來。*Esthiō* 和 *trōgō* 這兩個動詞用以象徵吃耶穌的肉(約六 50、53、54、56、57、58)。有人堅持認為，後者(*trōgō*)使人聯想到嘎嘎作響的吃的動作，但是，既然約翰經常為了表達多樣化的緣故而使用同義詞，所以，我們或許不應該強求這兩個詞的區別。⁵⁴ 所有提到「吃」的經文都出現在約翰福音六章，耶穌在此宣告祂是生命的糧食。祂反復強調，一個人必須相信祂是生命的糧食才能享受永生(約六 29、35、36、40、47、64、69)。有關「吃」的意象，是另一種用來描述帶來生命之信心的方式。一個人必須吃從天上降下來的糧才能不死(約六 50)。正如人必須飲食才能維繫生理上的生命，同樣，人也必須吃

⁵⁴ 見 Carson 1991b: 346-48; Barrett 1978: 299。

耶穌的肉才能「永遠活著」(約六 51)——這顯然指向了十字架。因此，耶穌強調，一個人必須吃祂的肉、喝祂的血才能享受永生(約六 53~54、56~58)。信心不只是接受耶穌死亡這一觀念；它是指主動地飲入這一真理，因此，相信耶穌的死是人的飲食。那些相信的人是以耶穌的死作為食物，並以此作為他們生命之源的。

信心的主動性質藉著「接納」(*lambanō*)這一動詞表明出來。猶太人沒有「接納」(*paralambanō*)耶穌，但是那些「接納」(*lambanō*)的人就成為神的兒女(約一 11~12；《和合本》作「接待」)。⁵⁵ 宗教領袖不接待耶穌，儘管祂是奉父的名而來的(約五 43)。反之，那些接待耶穌的也接待父(約十三 20)。門徒對耶穌的接待體現為：他們已經接受並且歡迎耶穌所說的話(約十七 8)。

「來相信」也被描述為來認識神和耶穌基督。「知道」這一概念藉著動詞 *oida* 和——尤其是——*ginōskō* 表現出來。一些學者堅持認為，前者側重知識上的理解力，而後者側重親自的認知。然而，將二者分開來的做法並不令人信服，因為約翰從未認為：親自的認知與有關神和基督的知識是分開的。⁵⁶ 這兩個詞的使用反映了約翰對同義詞的偏愛。「認識」的中心地位在約翰福音十七章 3 節得以明確表達：「認識你獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生。」信徒知道耶穌是神的聖者(約六 69)。他們「知道這真是救世主」(約四 42)。立志遵行神旨意的人，就會知道耶穌是否真的是從神而來的(約七 17；參：十七 8、25)。這世界因不認識耶穌(約一 10)或父(約七 28，八 19)而被定罪。人若認識真理便能得到自由，而子本人便是使人得自由的真理(約八 32、36)。耶穌的羊認識祂並且跟隨祂(約十 14)，因為他們認識

⁵⁵ 布特曼 (Bultmann 1971: 57 n2) 指出，這兩個動詞是可以互換使用的。亦見 Barrett 1978: 163。

⁵⁶ Barrett 1978: 162-63 也如此認為。關於知道和相信二者之間的密切關係，見 Bultmann 1971: 55 n6。

祂的聲音（約十 4~5）。認識耶穌的也就認識父（約十四 7），但是逼迫信徒的人表明他們還沒有認識子和父（約八 55，十六 3；參：十七 25）。

相信耶穌的人就會到祂面前「來」（*erchomai*）得生命。人若拒絕到耶穌面前來得生命，就表明他們不信（約五 40）。作惡之人遠離光，拒絕來就近光，以免自己蒙羞；而行真理的「必來就光」，要顯明他所行的是靠神而行（約三 20~21）。在約翰福音六章 35 節，「來」和「信」的相關性是很明顯的，因為「來」到耶穌面前的就能滿足自己的饑餓，「信」耶穌的人就會平息自己的乾渴。耶穌邀請所有乾渴的人到祂面前來（約七 37）。到耶穌面前來是必不可少的，因為耶穌使用確鑿之語教導說「若不藉著我，沒有人能到父那裏去」，因為耶穌是「道路、真理和生命」（約十四 6）。「到耶穌面前」描述了相信之人的行為，但是，人之所以能「來」完全歸功於神的恩典，因為凡父所賜給子的人必到耶穌這裏來（約六 37）。事實上，沒有被父吸引的就不會到耶穌這裏來（約六 44），而父所教導的人就一定會來（約六 45）。這並不是說，人們渴望前來，神卻阻止他們如此行；而是說，除非一個人被父吸引，否則他根本沒有到耶穌面前得生命的這種意願。因此，耶穌說：「若不是蒙我父的恩賜，沒有人能到我這裏來」（約六 65）。換個方式說，這種「到耶穌面前來」的動作也描述為被父「吸引」（*helkō*）到耶穌面前來（約六 44，十二 32）。

真正的信心是朝向耶穌的。這在約翰福音六章也很明顯。耶穌的許多門徒對其教導大為不滿，不再跟隨祂（約六 66~69）。耶穌就問十二門徒他們是否也想離開祂。彼得回答說：「主啊，你有永生之道，我們還歸從誰呢？」（約六 68）。彼得以及其他門徒已經「來」（*aperchomai*）尋找生命了。信心使人「進入」（*eiserchomai*）救恩的草場，相信耶穌是好牧人（約十 9）。信心使人「跟隨」（*akoloutheō*）耶穌，正如羊跟隨牧人一般（約十 4、27），但耶穌的門徒離開陌生人，拒絕跟隨假牧人（約十 5）。因

為耶穌是世界的光，「跟隨」祂的人就能夠不在黑暗裏走，必要得著「生命的光」（約八 12）。耶穌的門徒必須甘心樂意為了耶穌而離棄他們的生活並捨棄他們的生命，才能得到永生（約十二 25）。這種降服就是「跟隨」耶穌的真實涵義（約十二 26）。在約翰福音的開頭和結尾，耶穌都呼召門徒來「跟隨」祂（約一 43〔參：一 37〕，二十一 19、22），因此，跟隨耶穌的呼召成為一對書夾，將其餘內容全部夾在其中。

相信耶穌的就「住」（*menō*）在耶穌裏面。⁵⁷「吃」和「喝」是一種生動的表達方法，所表達的意思就是一個人「相信」耶穌，那些吃耶穌肉、喝耶穌血的人常「住在」祂裏面（約六 56）。常住在（*menō*）耶穌話裏的人是真正的門徒。真正的信心是一種堅持忍耐的信心——憑此信心，人繼續不斷地相信耶穌。在約翰福音十五章，常住在耶穌裏面被比喻為住在葡萄樹上，因此，正如一個人離開了與葡萄樹的連接便不能結果子一樣，門徒若不常住在耶穌裏面，也不會結果子（約十五 4~6）。正如約翰福音八章 31 節所說，常住在耶穌裏面，意味著門徒常住在祂的教導中（約十五 7）。不繼續住在耶穌裏面的，將會永遠毀滅，因為他們將與葡萄樹分開（約十五 6）。住在耶穌裏面的具體表現，就是順服祂的命令（約十五 10；參：十五 16）。

相信子的對立面就是「不信」（*apeitheō*）子（約三 36）。只有「恨惡」自己生命的才會在末日保守住自己的生命（約十二 25）。真愛耶穌的人就會遵行祂的話並順服祂的命令（約十四 15、21、23~24）。耶穌宣告說祂的門徒已經遵守了祂的道（約十七 6）。遵守耶穌話語的就勝過了死亡（約八 51）。耶穌的最高命令就是門徒能夠彼此相愛（約十三 34~35，十五 12~17），這種愛是在效法耶穌愛的榜樣——祂為了門徒而獻出自己，為了祂的羊而捨棄了自己的生命。

⁵⁷ 關於約翰福音中 *menō* 一詞的意義，見 Hübner, *EDNT*, 2: 407-08。

按照約翰福音的教導，僅僅相信並不能救一個人。許多人開始相信耶穌是因為祂所行的非同尋常的神蹟（約二 23）。然而，耶穌並沒有將自己交給那樣的人，因為祂知道他們心中所想的是甚麼，祂看出那些人並不真正明白祂的神蹟表明了相信祂的必要性（約二 24~25）。耶穌知道「人心裏」（*en tō anthrōpō*）所存的（約二 25），然後約翰立刻寫道「有一個法利賽人」（約三 1）。尼哥德慕的狀況闡釋了人類共同擁有的問題。他對耶穌所行的神蹟留下了深刻的印象，並因此對耶穌有一定程度的信心，但是，他仍需要從上頭而生（約三 3、5、7）。

約翰指出，在住棚節期間許多人「相信」了耶穌（約八 30）。然而，隨著敘述的進一步展開，有一點變得清晰起來，那就是：這些人所自稱的對耶穌的信心並不是長久的信心。⁵⁸ 耶穌勸勉他們，必須繼續住在祂的話語中，才能從罪中得自由（約八 31~36），但他們感到深受觸犯，因為這等於暗示說罪已經轄制了他們，而他們聲稱亞伯拉罕是他們的祖先。耶穌堅持說他們並不是亞伯拉罕的後裔，因為他們想要殺害耶穌（約八 37~42）。他們不能領會耶穌的信心，因為魔鬼是他們的父，而他們——像魔鬼一樣——是殺人的，是說謊的（約八 43~46）。他們拒絕耶穌的話語，這一點顯明他們不是出於神的（約八 47）。他們惱羞成怒，開始侮辱耶穌，稱祂是撒瑪利亞人和被鬼附著的（約八 48~52）。當耶穌聲稱祂在亞伯拉罕之前就存在時，他們就拿石頭要打祂（約八 53~59），這恰恰證實了耶穌所說的他們想要殺祂的那些話。對該故事的簡要複述確認：約翰福音八章 30 節的「信」並不是得救的信心，因為人若對耶穌有真正的信心，他一定會遵行祂的話語，也不會圖謀要殺害祂！

約翰福音十二章 42~43 節反思了同樣的不真實的信心。許多官長「信了」耶穌，然而他們拒絕公開承認祂，因為他們害怕法利賽人的忿怒，恐怕被趕出會堂。約翰評論說「這是因他們愛人的榮

⁵⁸ 正如 Barrett 1978: 344 所認為的。亦見 Lincoln 2000: 90-96; Ridderbos 1997: 307-8。

耀，過於愛神的榮耀」（約十二 43）。顯然，那種「信心」不是得救的信心，因為他們沒有公開承認耶穌，也因為隱藏自己信心的人試圖「保守」自己的生命，而不是為了耶穌的緣故「捨棄」自己的生命（約十二 25）。⁵⁹ 事實上，那些拒絕承認耶穌的——從最終來看——就相當於法利賽人一樣。耶穌責備他們的不信，指出他們不信是因為他們「互相受榮耀，卻不求從獨一之神來的榮耀」（約五 44）。貪戀人的贊同，偷走了這些法利賽人的信心，而且很明顯，那些官長也同樣淪為貪戀人的尊重的犧牲品。根據約翰福音，真正的信心就是住在耶穌裏面，跟隨祂，遵守祂的道，藉著遵行其命令而表明對祂的愛：聽從祂、接納祂、跟隨祂、到祂面前來並且吃祂的肉和喝祂的血。

約翰書信中具有改變能力的信心

我們在前面已經解釋過信心在約翰一書中的重要性。約翰書信重複了約翰福音的許多主題，比如得救的信心是具有改變能力的信心，而不僅僅是被動地相信。因此，自稱與神「相交」——即成為神子民中的成員（約壹一 3、6~7）——卻作惡的人，他們的生活是與他們的宣信互相矛盾的。只有那些住在光中的人——即過討神喜悅生活的人——才真正屬於神。神的兒女是那些「遵行真理」的人（約貳 4；約叁三 3~4）。聲稱「認識」基督卻不順服其命令的人，表明他們並不真正認識基督（約壹二 3~6）。真正的信徒效法耶穌的生活而生活。我們或許會認為約翰主張完美主義，但是，他明確指出：自稱完全不犯罪的人是不屬於神子民的團體的（約壹一 8、10）。離開教會的「分離主義者」似乎確信，他們已經不再犯罪（約壹一 8）。顯然，他們所聲稱的不是他們在一生中從未犯過罪，而是他們自從成為基督徒後就沒再犯過罪（約壹一 10）。⁶⁰ 或

⁵⁹ 布特曼（Bultmann 1971: 454）指出，「他們的信心不是真正的信心。」亦見 Lincoln 2000: 107-8。

⁶⁰ 正如 R. Brown 1982: 212, 234-35 所認為的。

許，他們的立場來自雛形的諾斯底主義（proto-Gnosticism）。因為約翰強調指出信徒就會行公義的事，所以，這些分離主義者大概生活放蕩，他們相信罪對他們來說已經不再可能。⁶¹ 我們無從獲知他們所持立場的根據，因為約翰沒有在其書信中詳細解釋——或許是因為其讀者已經對那些人的立場特別熟悉了。因此，分離主義者聲稱他們已經達到完全，儘管他們明目張膽地作惡。因此，約翰不是在說「信徒的生活已經完全」，而是說「他們的生活已經被更新」。他們竭力行善而不是作惡，而當他們犯罪時，他們就會主動承認他們的罪（約壹一 9）。

信徒生命的改變是明顯的，因為他們愛同屬信心團契的弟兄姊妹（約壹二 7~11）。不愛弟兄姊妹的就仍住在黑暗裏——表明他們並不是信徒。該隱向亞伯所展現的憎恨表明：他不屬於神（約壹三 11~15）。新生命已經出現——即信徒「已經出死入生了」——的證據是對其他信徒的愛（約壹三 14）。這種愛並不是一種虛無縹緲或心中暖洋洋的感覺，而是有其具體行為表現的，如滿足其他信徒對食物和住宿的需要（約壹三 17~18）。「分離主義者」似乎是恨信徒的（約壹二 11，四 20），但對弟兄姊妹的真正的愛才能表明一個人是從神生的（約壹四 7~8）。基督在十字架上彰顯出來的捨己的愛是信徒效法的榜樣（約壹三 16，四 9~11），基督的行為表明「神就是愛」（約壹四 8、16）。如果不遵行神的命令，沒有任何人可以聲稱真正愛神（約壹五 3）。需要再次說明的是，約翰並不是在暗示信徒可以完美地遵守神的命令。「分離主義者」似乎拋棄了所有的道德約束，他們聲稱：對於那些已經到達屬靈高峰的人，罪已經不再可能發生。

約翰總是一直提到從神而生的人以及這一新生命所帶來的結果。真正從神而生的就會過一個公義的生活（約壹二 29）。約翰宣

⁶¹ 馬歇爾（Marshall 1978a: 14-16）主張，並沒有關於放縱主義的明顯證據。見 R. Brown 1982: 80-83, 234-35 的討論。他主張，反對者並不是諾斯底主義者，而是對他們是否犯罪不屑一顧。

告說：「凡從神生的，就不犯罪」（約壹三 9）；⁶² 「我們知道凡從神生的必不犯罪」（約壹五 18）；「凡住在祂裏面的，就不犯罪」（約壹三 6）；「行義的才是義人」（約壹三 7）；「犯罪的是屬魔鬼」（約壹三 8）；「凡不行義的就不屬神」（約壹三 10）。人們對這些經文有多種不同的理解方式。⁶³ (1) 約翰教導基督徒是完美的，但是卻不能說約翰教導基督徒可以過一個完美的生活，因為他已經指出，人若說自己無罪，便是自欺（約壹一 8、10）。另外也很難相信，約翰竟然忘記了他在第一章所寫的內容，以致自相矛盾了。(2) 其他人指出約翰指的是基督徒中的精英群體，他們已經到達一個特別的高度，以至於他們不再犯罪。然而，這一教導似乎與「分離主義者」的神學是一致的，他們自稱是高於約翰教會之信徒的精英信徒。另外，這些經文並沒有將敬虔的生活僅僅侷限於特殊的基督徒群體，而是聲稱：所有信徒——任何從神而生的——都不應犯罪，毫無例外。因此，此處不可能是指基督徒精英。(3) 其他人認為，此處所涉及的只是故意犯罪。但是，這些經文並沒有提供證據，證明此處所指是特殊類別的罪。(4) 一個啟發性的建議是：約翰是指至於死的罪（約壹五 16~17）。因此，信徒免於犯下導致他們離道反教的罪。儘管此觀點有一些真理，我們仍然缺少證據證明：約翰的教導僅僅侷限於離道反教的罪。他似乎是指一般意義的罪。

(5) 另一觀點是：信徒只要住在基督裏面便不再犯罪。如果這些經文全部提到「住在基督裏面」，這一解決方案或許可行。但是，這一方案很難解釋如下聲稱：從神生的就不犯罪。這些經文並沒有說那些擁有新生命者只有在他們住在基督裏時才不會犯罪；而

⁶² 本段落中所引用經文來自《新修訂標準版》，中文版仍採用《和合本》。

⁶³ 關於對不同觀點——包括此處沒有列舉的其他觀點——的概括討論，見 Marshall 1978a: 178-84; R. Brown 1982: 412-16; Smalley 1984: 159-64。

是堅持認為：從罪中得自由應該成為所有重生者的生活總體特徵。(6) 也有人提出，約翰所談及的是還未完全實現的一種理想狀況，但是，這一觀點似乎削弱了約翰的論證，因為如果是那樣，「分離主義者」便應該被放置於不總是達到理想狀態的這一類別。然而，由於那些人的不順服，約翰將他們排除在新生命之外。(7) 因此，最好的方案是：約翰所談及的是一個人生活的總體模式和方式。信徒生活體現出來的特徵應該是：總體方向指向良善和順服。許多學者在辯護這一觀點時指出：在約翰一書三章 4~10 節，所使用的動詞是現在時態的；但是，學術界已經質疑辯論的分量是否可以放在動詞的時態上面。即使現在時態無法使人建立這一觀點，將這些經文放置於約翰一書的整個上下文之中，則有助於我們理解約翰的意思。約翰反復繞回到同樣的主題上去，因此，在解釋本書信某一特定部分時，考慮一下整個書信是至關重要的。在約翰一書一章 5 節~二章 2 節，約翰指出，完美對信徒來說是不可能的。因此，在約翰一書三章，他所談及的並不是完美，而是生命的新方向和新樣式。真正的信徒不可能過一個不道德的生活；他們透過新的行為來彰顯新的生活樣式。不過，約翰並沒有暗示說：他們的行為將不會有任何道德上的污點，因為否則的話，就沒有必要承認自己的罪了（約壹一 9）。

正如我們在前面指出的，約翰教導說：那些承認耶穌是神的兒子並擁有聖靈的人就「住」（*menō*）在神裏面（約壹三 24，四 13、15）。然而，真正「住在神裏面」的也就是「住在愛裏面」（約壹四 16；參：二 10，四 12），而且他們遵守神的命令（約壹三 24；參：二 6，三 6），這意味著幫助需要食物、衣服和住處的信徒（約壹三 17）。信徒必須住在神裏面，直到世界的末了，使自己在神審判的那日不至於慚愧（約壹二 28）。他們必須持守起初所領受的教導，並且不離棄真道（約壹二 24、27）。那些離開基督徒團體的人表明：他們愛世界勝過愛神，他們並不真正屬於神（約壹二 15~17）。對約翰來說，忍耐是真信心和真信徒的標誌。他在約

翰一書二章 19 節所說的，完美地呼應了約翰福音八章 30~59 節的講論。約翰如此論到「分離主義者」：「他們從我們中間出去，卻不是屬我們的；若是屬我們的，就必仍舊與我們同在；他們出去，顯明都不是屬我們的」（約壹二 19）。約翰並不認為那些已經離開教會的人是真正的信徒；他主張他們的分離顯明他們從未是真正的信徒。

在約翰二書中，約翰警告教會不要被那些否認耶穌成了肉身之人所欺騙（參：約壹二 22~23，四 1~3，五 1、5~7）。教會必須抵擋敵基督的靈，因為偏離正統教導的人將會失去永生的賞賜（約貳 8）。⁶⁴ 此處的獎賞是指永生——這一點從約翰二書 9 節來看是很清楚的，因為不常守著有關基督的正統教導的人就「沒有神」。因此，對約翰來說，得救的信心就是繼續不斷地相信耶穌，直到末了，而這一信心體現為：愛弟兄姊妹，順服耶穌的命令，以及忠於有關耶穌是成了肉身的基督這一正統的教導。

結論

對約翰來說，救恩是藉著相信得到的。此主題在約翰的福音書和約翰一書中都佔有突出的地位。儘管如此，相信卻不是被動的；它是活潑而主動的，具有改變更新的大能。神所要求的工作就是相信耶穌是神所差來的（約六 29），因此，永生單單來自信心。儘管如此，信心卻不能與以下行為分開：到耶穌這裏來、跟隨祂、聽從祂、吃祂的肉和喝祂的血、遵守祂的命令、以及愛弟兄姊妹。得救的信心是不斷堅持的信心，並且藉著具體實際的行為而表明出來。具有得救信心的人就會承認：耶穌是基督和神的兒子。他們仰望耶穌來使罪得赦免並且得享永生。

⁶⁴ Marshall 1978a: 72 對該經文的意思感到猶豫。Smalley 1984: 330-32 和 R. Brown 1982: 672 的觀點是正確的。斯托得（2001: 225-26 = Stott 1964: 210）持相反觀點，他認為這裏是指某一具體的賞賜，而不是永生。

使徒行傳

在使徒行傳中，信心和順服是一枚錢幣的兩面，正如在路加福音中那樣。⁶⁵在五旬節那天，彼得呼召聽眾悔改並受洗，好叫他們的罪得到赦免（徒二 38）。異乎尋常的是，路加在此隻字未提「相信」。使徒行傳三章 19 節也大致相同：「所以，你們當悔改歸正，使你們的罪得以塗抹。」我們再次看到，為得到神的赦免，悔改是必需的。施洗約翰的信息可以概括為「悔改的洗禮」（徒十三 24；參：十 37）。保羅向雅典人宣告說：神「吩咐各處的人都要悔改」（徒十七 30）。再次，路加在這些經文中隻字未提人需要運用信心。在保羅向亞基帕王概述福音信息時，他說人們「應當悔改歸向神，行事與悔改的心相稱」（徒二十六 20）。在回應公會的控告時，保羅指出：神「將悔改的心和赦罪的恩賜給以色列人」（徒五 31），這表明後者（即「赦罪的恩」）藉著前者（即「悔改的心」）而實現。聖靈這一恩賜是賜給「順從」神之人的（徒五 32）。在耶路撒冷會議上，悔改歸信的外邦人被稱為「那歸服神的外邦人」（徒十五 19），此處的「歸服」與「悔改」為同義詞。保羅複述其歸信經歷，依然清晰地記得亞拿尼亞的命令：「起來求告祂的名受洗，洗去你的罪」（徒二十二 16）。此處提到的是受洗和「求告祂的名」，而不是悔改或相信。

引述的這些經文可能暗示：對路加來說，悔改比信心更重要。然而，其他經文告訴我們，信心是必要的，卻沒有提到悔改。撒瑪利亞人對腓利所宣講之信息的回應是：相信和受洗（徒八 12）。在以上所提到的一些經文中，悔改和受洗是一同出現的（徒二 38；參：十三 24），但在此，信心和受洗卻放在一起。彼得向哥尼流及其朋友宣告說：相信耶穌會帶來罪的赦免，他強而有力地指出，這就是先知們所傳講的信息（徒十 43）。彼得後來在耶路撒冷會議上再次回顧了哥尼流事件，他將這次事件總結為如下信息：外邦人從

⁶⁵ 關於為此處主張之觀點更詳細的支持，見 Stein 2007。

我口中得聽福音之道，而且相信（徒十五 7）。神並沒有向他們要求割禮或施加任何其他律法命令，而僅僅是「藉著信潔淨了他們的心」（徒十五 9）。當居比路的省長士求保羅信從了主的道時，他便悔改歸信了基督（徒十三 12）。在彼西底的安提阿，保羅對比了藉著相信耶穌而罪得赦免和行摩西律法的不同（徒十三 38~39）。赦罪不是基於行為，而是基於相信；它是因相信耶穌而得，而不是藉著守律法而得。

在使徒行傳十三章 48 節，神在拯救中的恩典是很明顯的，因為「凡預定得永生的人都信了」。神的預定是在人的相信之先，因此信心應被視為神的禮物。⁶⁶與此相似，在保羅和巴拿巴結束了第一次宣教旅程之後，路加記述了他們二人一回到敘利亞的安提阿後所作的報告。保羅和巴拿巴解釋說：神「為外邦人開了信道的門」（徒十四 27；參：十六 14）。當腓立比的禁卒問他們必須做甚麼才能得救時，保羅和巴拿巴並沒有呼召他悔改。他們回答說：「當信主耶穌，你和你一家都必得救」（徒十六 31）。在庇哩亞，在聽了保羅和西拉所傳講的信息後，許多人的回應是「相信」（徒十七 12），而在雅典，當保羅宣講福音時，一些人「相信」了（徒十七 34）。在哥林多，基利司布及其全家成為信徒，在哥林多的其他許多人也相信並受了洗（徒十八 8）。

一些經文強調了「相信」，而另一些經文強調了「悔改」，這似乎是令人困惑、甚至是相互矛盾的。如果我們認識到：對路加來說，信心和悔改從根本上講是不可分割的，那麼，這一看似明顯的困難就能夠迎刃而解了。二者的密切關係可從一些經文中明顯看到。例如，我們注意到保羅呼召雅典人悔改（徒十七 30），但是隨後，那些對此有回應的人被稱為相信的人（徒十七 34），這暗示了這兩個概念的密切關聯。另一個具有啟發意義的例子出現在使徒行

⁶⁶ 「正如新約聖經中的其他任何經文一樣，本節經文並無資格作為絕對預定——即『神永恆的旨意』（Calvin 1961: 393）——之根據」（Barrett 1994: 658）。參 Marshall 1980b: 231 = 馬歇爾 1987: 213。

傳第九章。當彼得醫治了癱子以尼雅之後，呂大和沙崙的人都「轉向了主」（徒九 35《呂振中譯本》）。在彼得使大比大從死裏復活後，「就有許多人信了主」（徒九 42）。這兩個神蹟故事是以相似的回應結束的。路加並沒有希望讀者嚴格區分二者：悔改並轉向主，還是相信主。這只是描述同一歸信經歷的兩種不同方式而已。

我們在上面指出，彼得如何特別強調了哥尼流及其朋友的得救是因為他們相信（徒十 43，十五 7、9）。但是在使徒行傳十一章 18 節，在描述哥尼流及其朋友的歸信經歷時，耶路撒冷的猶太人使用的措辭是：神賜給他們悔改的心。顯然，路加並不認為相信和悔改二者是相互排斥的；他們共同描述了同一個歸信經歷。信心和悔改之間的重大關係，在使徒行傳十一章 21 節可清楚看到：「信而歸主的人就很多了。」二者並置，同樣出現在使徒行傳二十章 21 節，保羅向以弗所的長老們概述了自己的事奉，即告訴人們「當向神悔改」並「信靠我主耶穌基督」。路加並沒有解釋信心和悔改之間在邏輯或時間上的關係，但他確實認為二者在神拯救工作中是不可分割地連在一起的。

信徒的信心應該是持續不斷的信心，這一點確認了信心和悔改之間密不可分的關係。最初信心的決定並不能保證罪最終可以得到赦免。⁶⁷ 一個人必須繼續堅持相信而不可離棄真道。在安提阿，當外邦人對福音有正面回應時，巴拿巴就「勸勉眾人，立定心志，恆久靠主」（徒十一 23）。藉著相信神而開始擁有新生命的人，必須繼續不斷地相信神。保羅和巴拿巴在第一次宣教旅程中對剛悔改歸信者所講的信息，也與此極其相似，他們「堅固門徒的心，勸他們恆守所信的道；又說：『我們進入神的國，必須經歷許多艱難』」（徒十四 22）。保羅和巴拿巴的這些話，很可能反映了他們在勸勉新信徒時所慣常說的話。保羅和巴拿巴在彼西底的安提阿傳講完福音之後，也講了同樣的勸勉信徒恆久相信的話語。保羅在會堂講完話之後，他們鼓勵那些接受了福音的人「務要恆久在神的恩中」

⁶⁷ 見 Stenschke 1999: 347-60 對這些經文的概述。

（徒十三 43）。恆久相信意味著一個人要繼續住在神的恩典之中，依賴神的力量，而不是丟棄神，轉而依賴人自己的力量。

路加在使徒行傳中也提供了一些這樣的例子：「相信」了卻沒有在信心上堅持的人。亞拿尼亞和撒非喇看似教會的真正會友，但是他們渴望被人以為是慷慨的捐贈者，也被貪財之心所轄制（徒五 1~11）。因此，他們聲稱把變賣田產所得的價銀全部捐獻了出來，而實際上卻暗地裏留了一部分給自己。他們的罪並不在於他們沒有把所有的錢奉獻給教會，因為那種慷慨程度並不在義務之內。他們的罪在於假裝把變賣田產所得的所有價銀都奉獻給了教會。⁶⁸ 他們因欺哄聖靈而遭到神的擊打，結果突然仆倒在地，斷了氣。亞拿尼亞和撒非喇的故事與舊約聖經中亞干的故事遙相呼應（書七章），後者背著別人拿了耶利哥城的一些被禁止的物品，因而犯罪。因此，亞干本人被繩之以法，與其家人一同被眾人以石頭打死。同樣，亞拿尼亞和撒非喇的罪也表明：基督徒團體之內的一些人並不是真正的信徒。⁶⁹

保羅甚至承認：一些注定要滅亡的人將要成為教會的帶領人。他警告以弗所的眾長老說：「我知道，我去之後必有兇暴的豺狼進入你們中間，不愛惜羊群。就是你們中間，也必有人起來說悖謬的話，要引誘門徒跟從他們」（徒二十 29~30）。假教師並不侷限於外來者，因為一些作長老的人將會離棄真道，並且對其他人造成極大的傷害。或許，有關這種離棄真道的最著名的例子便是西門，儘管他並不是教會的領袖（徒八 9~24）。在接受福音之前，西門行邪術，在撒瑪利亞被尊為擁有神之能力者。當腓利宣講福音時，西門相信了福音，也受了洗。但是，當彼得和約翰來到此地並藉著按手賜下聖靈的時候，西門便拿錢給他們，並且詢問他們是否可以把同樣的能力賜給他。彼得看透了西門的內心狀況，稱他為非信徒：

⁶⁸ 正如 Barrett 1994: 262, 267 和 Fitzmyer 1998: 316, 323 所正確認為的。

⁶⁹ 另一方面，亞拿尼亞和撒非喇可能是真正的信徒，卻一時因罪而暫時失去了信心。

「你在這道上沒有分也沒有業，因為你的心在神面前本就不正」（徒八 21《呂振中譯本》）。「分」（*meris*）和「業」（*klēros*）這樣的詞彙反映了與產業有關的語言，這表明西門在神的子民中毫無產業。⁷⁰ 相反，他「正在苦膽之中，被罪惡捆綁」（徒八 23）。從該敘述來看，西門起初的信心並不是真實的，而是他的伎倆，因為他羨慕腓利所行的神蹟。⁷¹ 這並不是說，其餘撒瑪利亞人的信心也具有同樣的本質。西門的虛假信心在敘述的過程中被揭發出來，讀者很難在第一時間察覺。因此，路加是在指出，真正的信心是堅持的信心。有真信心的人「行事與悔改的心相稱」（徒二十六 20）。

因此，我們可以將使徒行傳概述如下：路加強調了信心和悔改之間密不可分的關係。它們是同一枚錢幣的兩面。路加在使徒行傳中所教導的，與我們在他的福音書中所看到的是一致的。在福音書中，我們看到如下副歌：「你的信救了你；」但路加也著重強調：真正的門徒一定會跟隨耶穌。路加福音和使徒行傳都強調：信心和悔改是救恩所必需的。

保羅著作

根據保羅的福音信息，人帶有信心的回應具有根本的重要意義。⁷² 人類是「因信稱義」的（羅五 1），這就是說，人們是藉著

⁷⁰ 正如 Barrett 1994: 414 所認為的。彼得在此並沒有威脅西門，說他要永劫不復（正如 Fitzmyer 1998: 406-7 所認為的），嚴格來講，這也不是把他趕出教會（正如 Haenchen 1971: 305 所認為的），儘管後者更接近真相。正如波希爾（Polhill 1992: 220）所指出的，這「更有可能是一種表明他不屬於教會的宣告。他的行為暴露了他的真實面目，即他在神的子民中無份」。

⁷¹ 使徒行傳八章 24 節或許可以解釋為西門的悔改（Barrett 1994: 417-18; Fitzmyer 1998: 407）。但是，Polhill 1992: 220 反對此觀點。

⁷² 賀弗斯（Hofius 1989: 158-74）主張，信心不是一種條件，因為這樣的觀點與保羅的教導——即信心是神藉其話語所賜給人的禮物——是有矛

盾的。賀弗斯正確地認為信心是神的禮物。然而，在其聲稱信心不是一種條件時，他人為地創造出概念上一個錯誤的脫節。從某種意義上講，信心是一種條件，因為人們若不相信便不會得救。這種意義上的條件並不排除信心是神的禮物這一真理。

信心而在神面前得稱為義的。當保羅因神在歸信之人的生命作工而感謝並讚美神時，他總是提到這些人的信心（羅一 8；弗一 15~16；西一 3~4；帖前一 2~3；帖後一 3；提後一 3~5；門 4~5）。保羅宣講福音的奧秘，讓哥林多人將信心放在神的能力上，而不是放在他傳遞信息的技巧上（林前二 5；參：西二 12）。對保羅來說，信心並不是模糊和捉摸不定的東西；它總是指向神在基督裏所成就的一切。因此，有信心之人相信基督在十字架上所成就的赦罪之恩。人類應當相信神，因祂賜下耶穌——被釘十字架而又復活的那位（羅四 24~25）。

保羅強調人稱義是因著信心（羅一 17；加三 11），他將哈巴谷書二章 4 節視為自己如此聲稱的根據。⁷³ 在神面前得稱為義的禮物，「因信耶穌基督加給一切相信的人」（羅三 22；參：三 25~26）。在加拉太書二章 16 節，保羅將「行律法」與相信耶穌基督對立起來，他三次提到稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督。同樣，得到聖靈是因著信心，而不是藉著行律法（加三 2、5）。我們在羅馬書三章 28 節讀到：「人稱義是因著信，不在乎遵行律法。」在腓立比書三章 9 節，保羅對比了因律法而得的義和因信基督而得的義。

⁷³ 關於保羅解釋哈巴谷書二章 4 節的釋經方法，見 Watson 2004: 112-63 引人深思的解釋。關於認為保羅是按照哈巴谷書經文的歷史背景來解釋其二章 4 節經文的觀點，見 Yeung 2002: 196-212 的極富啟發性的研究。楊氏（Yeung 2002: 212-25）繼續指出：保羅對哈巴谷書二章 4 節的理解，不僅受到了舊約聖經和猶太傳統的影響，也受到了耶穌傳統的影響。

然而，許多學者閱讀上述經文的方式卻大為不同，他們聲稱這些經文指的是「基督的忠心」，而不是「對基督的信心」。⁷⁴ 從希臘文的結構 *pistic Christou* 來看，*Christou* 這一名詞是所有格，⁷⁵ 因此，從語法上講，「基督的忠心」和「對基督的信心」都是可行的。人們提出過一些支持「基督的忠心」的論據。(1) 在羅馬書三章 3 節，*tēn pistin tou theou* 顯然是指神的信實。(2) 在羅馬書四章 12 節，*pisteōs ... Abraam* 的意思是「亞伯拉罕的信心」。(3) 有人主張，在這種結構中的所有格最自然的理解是主詞所有格。(4) 如果將該之理解為受詞所有格，那麼「對基督的信心」這樣的表述就是多餘的，因為在一些關鍵經文中（如：羅三 22；加二 16；腓三 9），保羅已經提到人需要相信基督。(5) 「耶穌的忠心」是表達耶穌的順服的另一種方式，而耶穌的順服成就了救恩（羅五 19；腓二 8）。(6) 「信心」的到來是指救贖歷史（加三 23、25），指明在救贖歷史的特定時期中基督的忠心。(7) 保羅神學的焦點是神在基督裏的工作，而不是人信心的回應。

儘管以上證據支持主詞所有格，但我們有更好的理由採納受詞所有格這一理解，因此，保羅所提到的是「對基督的信心」。⁷⁶ (1) 在一些例子中，「信心」很明顯是帶所有格為受詞（可十一 22；雅二 1）。⁷⁷ (2) 其他表動作之名詞所帶的所有格受詞表明，從

⁷⁴ 例如，見 L. Johnson 1982a; S. Williams 1987; Hays 1991: 2001; Wallis 1995。

⁷⁵ *Pistis* 之後的所有格是有變化的：*Iēsou Christou*（「耶穌基督」，羅三 22；加二 16，三 22），*Christou*（「基督」，加二 16；腓三 9），*Iēsou*（「耶穌」，羅三 26）。為簡潔的緣故，筆者僅僅針對 *pistis Christou* 進行討論。

⁷⁶ 例如，見 Hofius 198: 154-56; Dunn 1991; Matlock 2000; Silva 2004。

⁷⁷ 關於對馬可福音十一章 22 節的解讀，見 France 2002: 448，他的觀點是：理解為主詞「肯定是過於牽強了」。L. Johnson 1995: 220 持相反觀點。Moo 2000: 100-101; Davids 1982: 107; Laws 1980: 94; Dibelius 1975: 127-28; L. Cheung 2003: 247-48 的觀點是正確的。

語法上講，名詞「信心」擁有受詞所有格是很正常的，例如「認識基督耶穌」（*tēs gnōseōs Christou Iēsou* [腓三 8]）。(3) 因此，聲稱所有格必須是主詞的觀點無法令人信服。(4) 在動詞結構中使用「相信」這一動詞的經文、以及包含名詞「信心」加所有格這種結構的經文並不是多餘的，而是發揮強調作用的，強調了信心在與神和好方面的重要性。書信被宣讀時，那些聽眾將會自然聽到該書信中對相信基督的強調。因此該解釋是更可取的，因為它是兩個選擇中比較簡單的一個。(5) 在其神學中，保羅經常對比行為和人的信心。因此，關注行律法和相信基督二者的兩極對立關係——二者都是人的行動——與保羅在其他地方的教導是一致的。(6) 另一方面，在任何其他談及耶穌基督的經文中，保羅從未再次使用「信心」一詞來描述基督的「順服」。(7) 以上救恩歷史的論據也同樣缺乏說服力。當然，加拉太書三章 23、25 節的確談到信心在救贖歷史的特定時期到來，但是，這一點並不排除對基督的信心，因為當基督來實現神的應許時，對基督的信心已經成為實際。我們不應把救贖歷史與人論完全對立起來。(8) 強調對基督的信心並不構成伯拉糾主義（Pelagian），彷彿會在某種程度上貶低了神在救恩中的作為。人有信心的回應並不會削弱「神拯救」這一真理，尤其是考慮到是神將信心賜給了屬祂的人（弗二 8~9）。

理解為「相信基督」的意義何在？⁷⁸ 一些為「基督的忠心」這一讀法辯護的人說：主詞所有格的解釋，不僅包括體現在其他經文中的對基督的信心，也包括使用 *pistis Christou* 這一結構的經文所表達的基督的忠心。因此，他們聲稱，因信基督而稱義的道理並沒有消失在主詞所有格這種解釋中。這種解釋可以勉強接納，但它需要進一步的修飾，因為這一理失去了對因信基督而稱義這一真理的

⁷⁸ 個別學者為「來源所有格」而辯護（如 Seifrid 2000b: 139-46; Watson [他也為受詞所有格辯護] 2004: 74-76）。這種讀法是可能的，但並不十分可能，擁護者也極少（見 Silva 2004: 218-20, 227-36 最近針對這一問題所作的討論）。

強調，因為在出現 *pistis Christou* 的經文中，保羅只在加拉太書二章 16 節使用了動詞形式表達人們需要相信基督。如果 *pistis Christou* 反映的是受詞所有格，那麼，他是在強調信基督而稱義的重要性。我們有必要在此問題上多費一些筆墨。保羅經常幫助讀者注意信心的重要性，但這一表述遠勝於僅僅是說人們需要相信。既然耶穌已經來了，並且完成了贖罪的工作，人們就需要信靠基督才能得救。這就強調了信心是以基督為焦點的。

相信基督和行律法的兩極對立也清晰表明：人在神面前稱義是藉著信，而不是藉著行為。我在本書的前面已經指出過，律法的行為指的是律法所要求的全部，因此，律法的行為是一般行為之下的一個子集。⁷⁹ 保羅在許多經文中堅稱，稱義不是因行為或行律法，而是藉著信心。在以下經文中，他詳細闡述了這一主題：羅馬書三章 19 節～四章 25 節，九章 30 節～十章 13 節；加拉太書二章 16 節～三章 14 節；腓立比書三章 2～9 節。這些經文教導：沒有人能夠因行律法或藉任何其他行為而稱義，因為所有人都虧缺了神的命令。只有在一種情況下，人們才可以因行為稱義——那就是如果他們已經行出神所要求的一切（羅三 9～20；加三 10），但無人能夠順服到那種程度。甚至亞伯拉罕和大衛都被列在不敬虔之人的行列——因為他們的罪（羅四 5～8）。⁸⁰ 因此，在神面前稱義的唯一指望，就是藉著相信神在基督裏所成就的，而不是依靠人自己的成就。因為人們仰賴基督為拯救他們所行的一切，所以人毫無誇口的資格（羅三 27～28，四 1～3）。信心使人仰望神的能力——祂稱罪人為義（羅四 5）。藉著基督的死亡和復活，一個新的實際應運而生，因此，與神的新的關係是藉著信基督而建立的（羅四 17～25）。

保羅經常主張：在神面前稱義的地位，是為所有人預備的——不論是猶太人還是外邦人（羅三 22～23）。人們不需要接受割禮，

⁷⁹ 見本書第十四章關於律法的行為的討論。

⁸⁰ 見 Das 2001: 201-13。

或者遵守猶太教的任何界線標誌（羅三 29～30；加二 11～21）。神沒有以不同的稱義標準來要求猶太人和外邦人；對雙方唯一的要求就是信心。信心是稱義的唯一條件，而這種信念早在猶太民族的祖先——亞伯拉罕——時代就出現了（羅四 9～12）。亞伯拉罕在接受割禮之前就被神稱為義了（羅四 9～12），因此，他的割禮只是他在接受割禮之前已經得到的義的記號和印證。亞伯拉罕既是未受割禮的外邦信徒的祖先，也是受過割禮的猶太信徒的父。然而，同樣在兩種情況下，只有那些有亞伯拉罕之信心者才是亞伯拉罕的子孫（加三 6～9）。保羅把創世記十二章和創世記十五章放在一起來理解，以此與猶太教傳統的理解形成對比，後者根據創世記十七章和創世記二十二章來理解創世記十五章。由此看得出如下結論：亞伯拉罕在神面前稱義，是因為他相信和信靠神，而不是因為他的順服。

在悔改歸信之前，保羅循規蹈矩地遵守律法的各種規條（腓三 2～11），但是，他所有的熱心都毫無益處，因為他沒有得著基督。⁸¹ 他所得到的唯一的東西就是他自己的義（腓三 9），但這並不是真正的義，因為他過去是逼迫教會的。事實上，當保羅回顧過去時，他從自己逼迫教會的經歷中看到了自己深重的罪過（林前十五 9；提前一 13～15）。不論是對猶太人還是對外邦人來說，他們只能藉著相信基督——而不是藉著行律法——在神面前得稱為義。因此，人毫無理由靠著肉體誇口，信徒只能在基督耶穌裏誇口（腓三 3～4）。試圖藉著守律法而建立自己的義的人，是注定要失敗的，因為他們不服神在基督裏的義（羅十 3）。律法是指向基督的，所以，對所有信靠基督的人來說，基督既是律法的目標、又是律法的目的（*telos*；《呂振中譯本》為「終極」）（羅十 4）。律法呼召人要有行為表現，它所關心的是人們為神做了甚麼（羅十 5）。然而，信心使人超越自己，轉向被釘十字架而又復活的基督以及祂所

⁸¹ 史天達（Stendahl 1976: 7）主張，保羅是被呼召，而不是悔改歸正。然而，這種觀點明顯是誤讀了證據。見 Segal 1990；O'Brien 2004。

成就的救恩（羅十 6~8）。⁸² 遵守律法的人因遵循其規條而配得報酬，但是，信心承認罪，而罪的存在排除了因律法稱義的可能性。信心相信神能夠使一個新的實際誕生，即罪人因神的恩典而被算為義（羅四 4~5）。如果義可因人的順服而得，那麼，恩典就無用武之地了（羅十一 6）。如果人類有能力憑自己得到義，那他們就不需要恩賜了。另一方面，恩典排除了以行為作為在神面前稱義的基礎。無人能夠守住神的規定，因此，稱義的唯一指望在於相信神在基督裏所成就的一切。

在保羅的福音信息中，信心是最根本的，因為信心總是與恩典結盟，信心仰賴並相信神藉著被釘十字架和復活的主所成就的一切。海斯指出，在保羅著作中，對順服的呼召紮根於信徒與基督的聯合、神在基督裏的釋放工作、以及聖靈的工作。⁸³ 如果義可以藉著遵守律法而得到，那麼，基督的死也就是多餘的了（加二 21）。如果舊約聖經的禮儀和律法能夠提供救恩，那麼，基督的到來就是徹頭徹尾的浪費時間了。然而，根據保羅的教導，律法的咒詛只能藉著基督的死而被廢除（加三 13），信徒從律法的咒詛下被釋放出來——這不是藉著行律法的要求，而是藉著相信基督所成就的（加三 11~12）。保羅對比了順服律法和信心的不同（羅十 5~8；加三 12），因為二者代表兩種不同的選擇和不可協調的拯救方式。由於人的悖逆，靠律法得救是根本不可能的，因此，稱義的唯一指望在於在基督裏相信神。如果義是以人的順服為基礎的，那麼信心和神的應許也就廢棄了（羅四 14）。義不可能藉律法而得，因為人類都有過犯（羅四 15）。因此，信心是不能等同於遵守律法的。有信心之人在神面前毫無可誇口的，他們承認自己缺乏神所要求的順服。信心完全仰賴神拯救的應許，相信耶穌基督為罪得赦免所提供的代贖。順服律法是以人的行為和能力為中心的，而信心則是相信神在基督裏所成就的。信心和恩典相互共存，正如順服和賞賜相互

⁸² 關於對本段經文的有幫助的討論，見 Seifrid 1985。

⁸³ Hays 1996: 39 = 海斯 2011: 52。

共存一樣。信心與恩典聯盟，因為信心不依靠人的成就，而是白白接受神在基督裏所成就的。

信心是榮耀神的，因為它仰望神以求得每一個恩賜和福分，承認一切皆來自神。這有助於解釋保羅為何能夠說「凡不出於信心的都是罪」（羅十四 23）。⁸⁴ 無論人們信靠甚麼東西，這些東西就成為他們的神，有信心之人尊崇真神，因為他們承認：神是他們心中的寶貝和喜樂。亞伯拉罕的信心並不僅僅是被動地承認神的存在。他相信的是那叫死人復活、使無變為有的神（羅四 17）。具體來講，亞伯拉罕相信：神能夠使他如同已死的身體和撒拉已經絕育的子宮復生，並賜給他們一個兒子（羅四 19）。亞伯拉罕信神的應許，即他要作多國的父（羅四 18、22）。因為他信神，所以他「將榮耀歸給神」（羅四 20）。我們看到，信心能使神得榮耀，因為它尊崇神為可可靠的，並且承認神的應許必將實現。沒有信心的人是在侮辱神，因為他們是在說：神拯救其百姓的應許是一個謊言。當然，信徒的信心寄託在基督的死和復活上（羅四 23~25）。正是這種信心現在已經進入歷史了（加三 22~25）。

得救的信心承認耶穌是主（羅十 9），但是，只有當耶穌被承認是復活並且正在掌管萬有的那位時，祂的主權才得到了承認。救恩的大門是向所有人敞開的——不論是猶太人還是外邦人，但前提是人必須相信耶穌基督並承認祂是主（羅十 11~13）。凡憑信心呼求祂的人，都將從神末日的忿怒下被搭救出來。甚至外邦人也可以因信而在基督裏成為神的兒女（加三 26）。神的靈在那些承認耶穌為主的人中間實行拯救的工作（林前十二 3），因此，那種認信是神聖靈的工作。只有那些經歷聖靈做工的人才會承認被釘十字架的耶穌確實是榮耀的主（林前二 6~10）。

聖靈不是賜給遵守摩西律法的人，而是賜給那些相信的人（加三 2、5、14）。這在保羅神學中是至關重要的一點，因為保羅並不是一位樂行不義的反律法主義者。保羅所堅持的主張是：沒有任何

⁸⁴ 見 Schreiner 1998: 738-39 對本節經文所作的更為詳細的討論。

人的行為可以作為稱義和得救的基礎（弗二 8~9）。救恩是人不配得的禮物，需要單憑信心領取，因此，人們毫無理由誇耀自己的良善。然而，相信基督的人就會得到聖靈。聖靈更新變化了他們的生活，因此他們的生活樣式已迥異於從前。在聖靈中的生活不是稱義的根據，而是稱義的結果。信徒生活中的好行為是隨著人在神面前的稱義地位而來，而不是先於稱義。⁸⁵ 因此，保羅所強調的是：對於那些相信並依靠神在基督裏為他們所成就一切的人，神就白白地賜給他們聖靈。

保羅不認為信心是一種可以轉瞬即逝的感覺。得救的信心也是堅忍的信心。那些「領受」（*paralambanō*）福音信息的人是屬於神的（林前十五 1~2），但是，如果他們不繼續持守已經有的信心，他們的信就是「徒勞」的。當人轉向主時，他們就被神歸正了（林後三 16），他們離棄假神，轉而服事又真又活的神（帖前一 9）。歸信的經歷也可以描述為和好的經歷（林後五 20），以至於先前作為神仇敵的人已經成為神的朋友。人們接受保羅宣講的福音，認為這是神的信息；他們相信福音的真理（帖前二 13）。唯獨信心才能拯救（參：提前一 16），但是，真正的信心必會結出果子來，導致人生命的改變。保羅曾提到「信心的工作」（帖前一 3），此處的「信心的」（*pisteōs*）應該理解為表示來源的所有格。⁸⁶ 對神的信心是充滿活力的，是要結果子的。如果人不結果子，那麼他的信心是否真實就是值得懷疑的了。保羅對堅持信心和結果子的強調，與他一直所教導的——即稱義是藉著信，而不是藉著行為——並不衝突。好的行為一直被視為信心的果子，它們是真實信心的證據。行為從不會離開信心而存在，似乎人能夠單憑行為稱義似的。

⁸⁵ 雷恩博（Rainbow 2005: 79-84）正確地指出，保羅從未從負面批評好的行為，而總是從正面談論。當保羅從稱義的角度排斥行為時，他是指律法的行為或一般意義上的行為，而且從未使用過「好行為」這一片語。亦見 Schlatter 1999: 284-86。

⁸⁶ 華納梅克（Wanamaker 1990: 75）認為它是主詞所有格。

在基督裏成為新造的那些人，按照神所預備他們的而行善（弗二 10），但是這些行為是新造之生命的結果。

保羅書信中充滿了警告的言語，警告其讀者在信心中堅持，以逃脫末世的毀滅。⁸⁷ 從信心中墮落的人就會經歷神的「嚴厲」，信徒必須「長久在祂（神）的恩慈裏」，否則他們「也要被砍下來」（羅十一 22）。神的嚴厲在此是指末世的審判，因為在羅馬書九~十一章的上下文中，保羅所考慮的是不信之猶太人的命運。順從肉體慾望的信徒必要死——他們將不會經歷永生（羅八 13），而依靠聖靈治死肉體慾望的將要永遠活著。歌羅西書三章 5~6 節的思路與此特別相似。信徒必須治死邪惡的慾望和行為，因為在末日，神要將忿怒傾倒在那些悖逆的人身上。神的兒女是那些被神的靈引導——即降服於聖靈——的人（羅八 14）。那些有聖靈內住的人就不再是罪的奴僕（羅八 15）。

保羅對哥林多信徒的擔憂是有多種緣由的。在哥林多前書六章 1~8 節，他表達了自己的驚訝，因為他們竟然訴訟其他信徒，請教外人來審判案件。他斥責他們欺壓（*adikeite*）教會內的弟兄（林前六 8）。然後他警告那些不義的人：「不義的人（*adikoi*）不能承受神的國」（林前六 9）。⁸⁸ 保羅接著列舉了使人不能承受神的國的各種罪，並且指出：不義的生活與神的拯救工作是不相容的，而後者是他們已經經歷的（林前六 9~11）。保羅並沒有向哥林多人保證：不管他們做了甚麼，他們都會在末日得救。不義之人的生活剝奪了他們進入神國的資格。另一方面，我們也不應該過於誇大這裏的威脅，似乎保羅聲稱：不論在甚麼情況下，任何人只要犯了這些罪，就會因此被排除在神國之外。警告之語所針對的對象，是那些陷在罪中卻沒有悔改、沒有從罪中回轉的人。

哥林多教會的一個人因犯姦淫罪而被教會管教，該事件——作為一個具體的案例——表明：雖然有些人聲稱是信徒，他們將來是

⁸⁷ 史納博（Schnabel 1995）很好地捕捉了保羅倫理學的動機和規範。

⁸⁸ 費依（Fee 1987: 242）為兩節經文之間的關聯作了辯護。

否得救卻仍是未知的（林前五章）。保羅命令教會審判這人，並將他趕出教會，因為他繼續犯罪而且拒絕悔改。在提到將這人趕出教會時，保羅所使用的措辭是：「把這樣的人交給撒旦，敗壞他的肉體，使他的靈魂在主耶穌的日子可以得救」（林前五 5）。「靈魂得救」很可能是指末世的拯救，即在審判之日從神的忿怒下被解救出來。⁸⁹ 保羅沒有應許這人將來一定得救。他希望，所採取的行動將會導致那人的悔改和恢復，以致得救。至於結果如何，取決於這人對教會管教的回應態度。

當保羅宣告「罪的工價乃是死」時（羅六 23），他是在向信徒講話，警告他們有關罪的後果。罪的後果不僅僅是身體上的死，因為此處的死是與「永生」相對照的。死指的是惡人最終所得到的審判。有些人縱情犯罪，以至於成為罪的奴隸，他們的結局就是死（羅六 15~23）。這種警戒並不是給那些處在生和死之間中性地帶的人的——似乎保羅並不確定他們生命的方向。信徒已經被神更新變化，因此，他們現在是「從心裏順服」真理（羅六 17）。他們已經「從罪裏得了釋放」（羅六 18）。在這裏，命令語氣是建立在直說語氣——即有關神在基督裏的恩典工作——的基礎上的。命令語氣因為直說語氣而成為可能。⁹⁰

保羅的警告也並不是僅僅指向軟弱的基督徒的。所有的信徒都需要得到勸勉，認識到繼續行在神道路中的必要性。保羅生活的目的是要與人同得這福音的好處（林前九 23）。在哥林多前書九章 24~27 節，有關賽跑和得獎賞的意象闡明：信徒需要堅持忍耐，才能得到末世的救恩。⁹¹ 正如我們很快將要看到的，此處的上下文排除了如下觀點：即認為保羅是在談論超越永生之外的獎賞。基督徒

⁸⁹ 關於所涉及的這些問題，見 Garland 2003: 169-77 有幫助的討論。

⁹⁰ 關於保羅著作中直說語氣和命令語氣的兩篇重要的文章，見 Bultmann 1995; Parsons 1995。

⁹¹ 正如 Barrett 1968: 218; Fee 1987: 440; Garland 2003: 444 正確認為的。但 Gundry Volf 1990: 237; Thiselton 2000: 716-17 持相反觀點。

的生活可以比作一場賽跑，而信徒必須努力奔跑去贏得獎賞。他們必須過一個自律的生活，像運動員訓練那樣。他們必須有目的地生活，像拳擊手在擊打對手時那樣。他們必須制伏罪的慾望並且勝過它們。只有這樣，他們才不會在最後的審判中遭到棄絕（*adokimos*）。⁹² 這樣的警告並沒有使保羅充滿了恐懼和猶豫，以致開始懷疑他是否能得到獎賞。警告對他的生命是有益處的，激勵他重新信靠耶穌基督以得到最後的拯救。

保羅在腓立比書三章 12~14 節也使用了有關賽跑的意象。這段經文緊跟在腓立比書三章 2~11 節之後。在後者涉及的經文中，因信——而非因行為——稱義的真理得到了強調。因此，腓立比書三章 12~14 節所提到的努力奔跑的必要性，與因信——而非因行為——稱義的聲稱並不衝突。在保羅心中，信徒需要跑完整個賽程，直到終點，這並不是要退回到以行為稱義的教導上。有信心人的生活藉著奔跑賽程的比喻表達出來——奔跑以得到末世的獎賞。保羅在此並沒有忘記直說語氣所表達的內容。他竭力要得著獎賞，因為他已經被耶穌基督得著了。

我們再次返回到哥林多前書，看一看保羅在哥林多前書十章對哥林多人的警告，該警告緊跟在要跑完賽程的呼召（林前九 24~27）之後。在這些經文中，保羅特別對那些「有知識的人」講話。這些人對吃祭過偶像之食物並不感到良心不安，他們甚至在祭拜偶像的廟宇中擺筵席慶祝。他們的理由是：既然只有一位真神，而且偶像都是虛幻的，那麼，食物並不能損壞他們，而且根本沒有食物被偶像玷污這回事，因為神是萬有的創造者。基本上，保羅其實同意「有知識的人」的觀點。然而，在某些方面他卻反對，並且擔心那些人的自行其是。顯然，他們相信，他們已經有分於基督，而這種關係使他們絲毫不擔憂將來的審判。保羅對以色列歷史的回顧

⁹² 保羅始終都是使用 *adokimos* 一詞來指那些喪失資格、得不到末世獎賞的人，即那些永遠沉淪的人（羅一 28；林前九 27；林後十三 5、6、7；提後三 8；多一 16）。

(林前十 1~13)，有助於我們了解這些「有知識的人」的立場。⁹³哥林多人不應自欺，似乎執行聖禮這一行為擁有神奇的力量，可以保護他們免於任何傷害(參：林前十 14~22)。當以色列人在紅海受洗歸入摩西時，他們也經歷了某種意義上的洗禮。嗎哪和出自磐石的水預表了主的晚餐，因此，從某種意義上講，以色列也享受到了聖禮的祝福。但那種聖禮的祝福和擺脫埃及所得的自由並沒有使他們免於受審判。他們當中絕大多數人都倒斃在曠野，而這一毀滅相當於最後審判的預表。以色列在曠野所犯的罪，對信徒來說是一種警告，為要使他們避免同樣的命運。如果有人不顧自己的行為如何、卻自我假定在末日審判之時能夠站立得住，那麼他應當從自己的懈怠中醒來，因為不顧警告的人很可能就會跌倒。當然，保羅並不單單發出警告，他也以神的信實安慰信徒，提醒他們神定會扶持他們，以至於他們有能力忍受患難(林前十 13)。

然而，哥林多人必須逃避偶像，禁止在拜偶像的廟中吃喝，因為神容不得任何反對者，不會容忍任何搶奪祂至高無上主權的勢力(林前十 14~22)。有時很難看清離道反教和嚴重犯罪之間的分界線。一些在聖餐過程中嚴重犯罪的信徒被神管教，以致得病，甚至死亡(林前十一 17~34)。主對這些人的這種審判使他們免於最後的沉淪(林前十一 32)。另一方面，在會眾中間出現的分門結黨的事，有助於使教會中那些經得起考驗的人或「真正的人」(*dokimoi* [林前十一 19])顯明出來。⁹⁴因此，那些離棄真道者似乎從來都不曾是真正的信徒。他們的離道反教確認了他們的信心並不是真正的信心。

⁹³ 關於對這處經文中忍耐和離道反教的解釋，見 Oropeza 2000: 1-34 的精緻概覽。

⁹⁴ 教會中的分門結黨將會顯明誰真正屬於基督(正如 Fee 1987: 538-39; Hays 1997: 195; Thiselton: 2000: 858-59 所認為的)。賈蘭德(Garland 2003: 538-39)持相反觀點，他認為經得起考驗的人是會眾中間——從社會地位講——算為教會精英成員的人。

信徒必須省察自己是否有真正的信心(林後十三 5)。如果他們繼續犯罪(林後十二 20)，他們的得救就是值得懷疑的。信徒必須保持警醒，免得徒受神的恩典(林後六 1)。他們必不能「和不信的人相配」(林後六 14)，而「務要從他們中間出來，與他們分別」，這樣，神才會收納他們作神的兒女(林後六 17~18)。被假教師欺騙的人失去了那向基督所存純一清潔的心——這種心是在審判之日得到辯護所必需的(林後十一 2~3)。或許有人認為這等於是靠行為稱義，但這種結論是錯誤的。⁹⁵那些屈從於假教師的人就偏離了信心和信靠的生活。

堅忍是紮根於信心的——這一點可從加拉太書清晰看到。保羅拒絕以行律法為得救的基礎或手段，並且堅持認為人單單因信而被稱義。然而，信心的中心地位並不排除嚴厲警告的重要性。那些接受割禮的人並沒有從基督那裏得到任何益處(加五 2~4)。他們必須遵守全部的律法才能被稱義，但是，那種完美的順服對人來講是不可能的，因此也是徒勞無功的。⁹⁶那些接受割禮並試圖憑律法而成為義的人就與基督隔絕了，是已經從恩典中墮落了。顯然，對保羅來說，拯救的信心也是堅忍的信心。它是永活的信心，使人擁抱一個新的實際，因為真正的信心使人生發仁愛(加五 6)。按肉體情欲而行的人，必將被排除在神的國之外(加五 21)，因為他們沒有顯出屬靈的果子，這證明他們已經丟棄了信心之路(加五 22~

⁹⁵ 雷恩博(Rainbow 2005)針對行為在稱義中的作用所作的研究工作，是一重要貢獻，他正確地主張：好行為對最終的稱義來說是必要的。在一些具體情況中，他卻使用了容易引起不幸誤導的語言表述。雷恩博(Rainbow 2005: 83)認為行為是在末日被神認可的「基礎」，有人會將此誤解為好行為是人稱義的最終根據，但筆者認為這有悖於雷恩博的初衷。

⁹⁶ 相反於 G. Howard 1979: 16; Bruce 1982a: 231 的觀點。關於與此處所辯護的相似的解釋，見 Matera 1992: 181-82。

23)。⁹⁷ 順著情欲撒種的必收穫敗壞，而順著聖靈撒種的必收穫永生（加六 8）。這種對比表明，順著情欲撒種必將導致末世的審判。⁹⁸ 這種嚴厲的警告之語出現在加拉太書，或許令人吃驚，因為該書是有關信心、自由以及聖靈中的生命。然而，它所表明的卻是：信心和聖靈中的生命必定導致生命的新樣式，在這種新生命中，信心必將結出聖靈的果子。

那些在信心中堅持到底的人，將會得到神所應許的獎賞（弗六 11~14）。信徒唯有繼續在所信的道上加心，直到最後，才會被呈獻在神面前，而且「都成了聖潔，沒有瑕疵，無可責備」（西一 22~23）。保羅並沒有承諾，無論信徒的行為如何，他們都要在末日得到神的辯護。人若不認耶穌，在末日，耶穌也不認他（提後二 12）。當然，並非所有的罪都意味著對耶穌的否認。信徒可能表現出不信的行為樣式而且犯罪，卻不至於犯了離道反教的罪（提後二 13）。⁹⁹ 在那種情況下，神對信徒是信實的，祂不會拒絕他們而不承認他們是屬於祂的。然而，有些人聲稱認識神，但是他們生活的樣式卻否認他們真正認識神（多一 16）。¹⁰⁰ 只有那些轉離惡事的人才會最終住在主的家中；那些離棄真道的人從未真正屬於神（提後

⁹⁷ 關於在猶太教中出現的按行為審判這一主題的先例，以及關於保羅本人貢獻的討論，見 Yinger 1999。

⁹⁸ 正如 Matera 1992: 216; Dunn 1993: 330-31 所正確認為的。

⁹⁹ 正如 Dibelius and Conzelmann 1972: 109; Knight 1992: 406-07; Lau 1996: 142; W. Mounce 2000: 517-18 所認為的。Stettler 1998: 190-92 持相反觀點。馬歇爾 (Marshall 1999: 741-42) 的理解是：主對福音以及對那些為祂的緣故而受苦的人是信實的，但這忽略了其他經文的含義，這些經文提到神是信實的，必要保守屬於祂的人直到末了。

¹⁰⁰ 一個很常見的觀點認為：教牧書信強調好行為，說明它們偏離了真正屬於保羅的著作。但是，此處的討論顯明這與其他保羅書信是一致的。正如 Lau 1996: 143-44; W. Mounce 2000: lxxviii-lxxx 所正確認為的，參 Knight 1992: 137-38。

二 18~19)。¹⁰¹ 保羅將要得到最後的獎賞，因為當跑的路他「已經跑盡」，所信的道他「已經守住」（提後四 7~8、18）。那些致力於發財的人將要敗壞和滅亡（提前六 9~10）。唯有在善道上恆心的人才能得救（提前四 16）。¹⁰²

保羅教導了因信稱義和按行為而審判這兩個真理。羅馬書三章 28 節可以正確地解釋為指信徒單單因信稱義，然而，信心總是會結出好的果子，因此，得救的信心也是堅忍的信心。在保羅神學中，行為和信心是不可分割的，因為好行為總是信心的結果。信心離開自己而向外觀看，承認耶穌基督是為了拯救而被釘十字架並復活的主。信心以神為安穩的錨——因為神在死亡之地賜下生命——並且相信神在末日將要使信徒從死亡中復活。因此，在保羅著作中，對好行為的呼召並不是聚焦點於人類身上，以為他們有內在的能力可以行良善、正確和符合真理的事。每個好行為都是信心和神能力的果子。堅持忍耐並不能等同於完美；它只不過是繼續不斷地信靠神的恩典，直到世界的末了。在思想保羅的教導時，我們看到：他對信心和行為的強調，與新約聖經其他作者的教導是極為一致的。新約聖經學者已經正確地強調了保羅所指出的信心和行為之間的兩極對立，藉此，保羅否認人類可以因行為稱義。然而，學者們經常忽視保羅也強調了好行為對稱義的必要性。在這一點上，保羅的神學中並不存在矛盾之處，因為那樣的好行為是信心的果子。事實上，儘管保羅和雅各強調的真理不同，他們的觀點卻是互相協調的。

¹⁰¹ 正如 W. Mounce 2000: 528-29 所正確認為的。Marshall 1999: 755-56 持相反觀點，他認為這只是指教會。這裏的確包括了教會，但卻必須區別被揀選者和背道並證明自己不是被揀選者的人（正如 Knight 1992: 415-16 所認為的）。

¹⁰² 動詞 *sōzō* 在此是指末世的拯救，這一點在教牧書信和保羅思想中是很典型的（正如 Knight 1992: 211-12; Marshall 1999: 571; W. Mounce 2000: 264-65 所認為的）。

希伯來書

在探討希伯來書中的信心和順服這一主題時，我們首先要探討本書中的警告經文。¹⁰³ 希伯來書從整體來看是一篇佈道（來十三 22），作者勸勉讀者不要離棄基督教信仰，轉而退回猶太教和舊約之下的獻祭禮儀。¹⁰⁴ 學者們已經作出許多努力，試圖更精確地識別讀者所處的境況，但不幸的是，我們仍未發現其細節。¹⁰⁵ 希伯來書並不是一篇專題論文，作者並沒有只是精彩卻抽象地探討基督的麥基洗德等次的祭司職分。作者把基督刻畫為麥基洗德等次的祭司，其目的是激勵讀者保持忠心，直到最後。換句話說，本書的神學指向那些警告經文，並為後者服務。呼召信徒信而順服——這是本書信寫作的目的所在。

辨認希伯來書中警告經文的確切範圍是很困難的。如果把對信心的勸勉也算在內，警告經文共包括希伯來書二章 1~4 節，三章 7 節~四章 13 節，五章 11 節~六章 12 節，十章 19 節~十二章 29 節。絕大多數學者並不把希伯來書十章 19 節~十二章 29 節全部算作警告，在這一部份，警告經文僅僅侷限於希伯來書十章 26~31 節和十二章 25~29 節。無論如何，警告遍佈該書信的文本，這也構成了其寫作目的。麥克奈特 (McKnight) 的主張很有幫助，他認為，本書信中的警告經文必須全部一同解釋——或從對觀的角度來解釋。¹⁰⁶ 我們在試圖理解某一個警告時，不應將它與其他警告分離

¹⁰³ 關於希伯來書中信心重要性，見 Rissi 1987: 104-13 很好的概述。

¹⁰⁴ 在學術界，人們為讀者是否受到試探要退回猶太教這一點存有爭議。然而，贊同的觀點占大多數。見 Bruce 1964: xxiii-xxx; Lane 1991a: li-lxii; Lindars 1991: 11。關於不同可能性的概覽，見 Attridge 1989: 9-13。筆者所接納的觀點是：希伯來書寫於主後 70 年之前——儘管這一點也是有爭議的。

¹⁰⁵ 基督獻祭和舊約獻祭的對比表明，希伯來書的讀者發現按照舊約在聖殿所獻的祭是具有吸引力的。關於對該觀點的支持，見 Bruce 1964: xxvi; Lindars 1991: 19-21。

¹⁰⁶ McKnight 1992。

開來，因為本書信中的勸告旨在產生某一具體果效，或者引起讀者的某一具體回應。

如果我們考慮一下所有的警告，就會看到，作者使用了各種各樣的表述來懇求讀者保持對基督和福音的忠心。讀者不應從向他們宣講的真理中「隨流失去」（來二 1）。¹⁰⁷ 他們斷不可使自己的心剛硬（來三 8、15，四 7），或「被罪迷惑，心裏就剛硬了」（來三 13），因為是「不信的惡心」使他們「把永生神離棄了」（來三 12）。曠野一代的人因為不順服而不能進入神的安息（來三 18，四 6、11），因此，作者懇求讀者避免同樣的悲劇命運。然而，這種不順服源自不信——即不相信神的應許（來三 19）。曠野一代的人沒有相信所傳給他們的好消息，而只有相信的人才能進入神的安息（來四 2~3）。在希伯來書三章 7 節~四章 13 節，信心和順服這兩個詞不斷來回變換，這表明了二者密不可分的關係。勸勉不應被解釋為對道德主義或完美主義的呼召，而是對信心的呼召。希伯來書三章 12 節指出，不信的惡心是根，而離棄神是果。因此，隨流失去的根本原因是不相信、不信靠神的應許。

希伯來書三章 12 節~四章 13 節也表明：希伯來書二章 1~4 節的「隨流失去」應該解釋為離道反教。¹⁰⁸ 曠野一代沒有進入神的安息。迦南地的安息是一種預表，預表著來自神的屬天的安息，即在末日進入神自己的同在。希伯來書作者勸勉讀者，盼望他們能確實進入神的安息。沒有進入神的安息者，將受到神的審判。他們是在神的賜福以外，因此將經歷神的咒詛。內心的剛硬，不信的惡心，以及不信從——這一切都表明所談論的是離道反教的罪，即徹底離開他們起初所認信的福音。信徒必須竭力「進入」神的安息（來四

¹⁰⁷ 正如瑞希 (Rissi 1987: 104) 所指出的，在希伯來書中，信心和福音的道是緊密結合在一起的，而且，離開了所宣講的道，信心是不可想像的。

¹⁰⁸ 林達斯 (Lindars 1991: 68-69) 很智慧地評論說：作者並非指每一種和全部種類的罪，而是指離道反教的罪。大多數評論家同意希伯來書所談及的危險在於離道反教的罪。

11)。他們必須持定信心直到最後，才能在末日得救（來三 14，四 14，十 23）。

下一個主要警告章節是希伯來書五章 11 節～六章 12 節。對「竭力進到完全的地步」的勸勉（來六 1），不應理解為對今生完美生活的保證。「完全」（*teleiōtēs*）是描述信徒所享受之屬天安息的另一種表達方式，但在該例中，它所指出的是當耶穌再來時所等候信徒的末世的完全（來九 28）。¹⁰⁹ 作者警告讀者，對於那些已經經歷過無數天恩滋味的人來說，如果他們背離正道，他們就無法重新懊悔了（來六 4～6）。一些解經者認為，希伯來書六章 6 節的分詞「背離正道」（*parapesontas*）（《呂振中譯本》）指的是教會中已經背離正道的人。這一解釋似乎得到了《新標準修訂本》（NRSV）的支持：「因此已經離棄真道」。然而，當我們考慮到希伯來書中的其他警告章節時，我們看到，該分詞更應該理解為一種警告，而不是在一些人生命中已確定發生的情況。這一點在《和合本》與《英文標準譯本》（ESV）中得到很好的體現：「若是離棄道理」。在希伯來書六章，作者並非在評論或反省那些已經離棄真道的人，而是勸勉和鼓勵讀者，不要從他們已經接納的福音中隨流失去。¹¹⁰ 這一點似乎得到了希伯來書六章 11 節的確認，作者在此警告讀者「顯出這樣的殷勤，使你們有滿足的指望，一直到底」，並且因此承受末世的應許（來六 12）。

我們也看到進一步的證據，證明此處的警告是與離道反教有關的，而不僅僅是在基督徒生活過程中缺少果子。離棄真道者就無法重新懊悔了（來六 4），而這裏的悔改幾乎肯定是指在歸信時最早憑信心歸向神的經歷。被談及的似乎是一個極大的叛教行為，因為

¹⁰⁹ 艾垂琦（Attridge 1989: 162-63）正確地看到了此處的完全有已實現的成分和將來要實現的成分。

¹¹⁰ 支持此處是指警告，見 Attridge 1989: 166。艾垂琦（Attridge 1989: 171）如此說道：「我們的作者並沒有控告其受信人已經處在這一狀況之下……。這是一種警告，為要提醒他們自己處境的嚴重性，以及更新其委身的重要性。」參 Lane 1991a: 142, 145。

該問題被描述為「把神的兒子重釘十字架，明明地羞辱他」（來六 6）。有人認為：有關雨水從天而降滋潤田地的比喻，支持了作者並非是指最後的審判，而只是指基督徒生活中一般的缺少果子和踐行真理。¹¹¹ 這一解釋缺乏說服力。長荊棘和蒺藜的田地被稱為「沒有用處」（*adokimos*，《新漢語譯本》）。該詞總是用於指稱那些將要面臨末世審判的非信徒（羅一 28；林前九 27；林後十三 5、6、7；提後三 8；多一 16）。說他們「近於咒詛」，並不是指他們在接近被咒詛時可以躲開咒詛。而是從時間上講，他們很快就要被咒詛——咒詛馬上就來到。所以《新標準修訂版》很好地捕捉了該經文的涵義，其譯文為：「馬上就要被咒詛。」¹¹² 最後，經文明確指出，如果結不出好果子，田地本身就要被焚燒。田地代表了人的最終命運，而不僅僅是結果子或缺乏果子的問題。另一個就此引發的問題是：此處對那些被警告之人的描述是否是指向基督徒。不過，我們要等到審視完所有警告章節後再回來討論這一問題。

對忍耐的呼召，應當被解釋為對信心和盼望的呼籲。¹¹³ 殷勤持定信心者之所以如此行，是因為他們有從盼望而來的確據（來六 11）。¹¹⁴ 因為他們的「信心和忍耐」，他們將要享受神救恩的應許（來六 12；參：六 16）。¹¹⁵ 如果有人離棄真道，這是因為他已經

¹¹¹ 例如，見 Gleason 2002。

¹¹² 見 Attridge 1989: 173; P. Hughes 1977: 223-24。

¹¹³ 關於警告章節的教牧特徵，見 Emmrich 2003: 88-89 的有幫助的評論。他指出，作者的意圖不是提問或回答真信徒是否會背離真道的問題。只要讀者繼續行在跟隨神的朝聖之路上，他們就被稱為信徒。作者並沒有採用「神的視角」來看待讀者的命運。他是從牧者的角度寫信，為要鼓勵他們忍耐和堅持。

¹¹⁴ 蓋士曼（Käsemann 1984: 39）正確地指出了在希伯來書中信心和盼望之間的密切關聯。

¹¹⁵ 林達斯（Lindars 1991: 71）很巧妙地捕捉了作者在希伯來書六章用來表達確據的三個比喻：「這如同無棲身之地者的避難處所。如同波濤洶湧中的堅固的錨。如同被帶入聖所的帳幕之內，帶入神自己所在之地。」

不再相信神並以神為盼望了。這樣的人已經停止相信基督對罪的潔淨是盼望和確據的基礎了（來一 3，七 1~18）。

作者相當豐滿地闡述了基督的麥基洗德等次祭司職分這一主題，以及藉著基督的死而開啟的新約（來七 1~18），這把我們帶入下一個警告章節，即不要「故意犯罪」（來十 26）。故意犯罪被描述為踐踏神的兒子，將那使他成聖之約的血當作平常，又褻慢施恩的聖靈（來十 29）。相對之下，讀者不可丟棄勇敢的心，否則必失去大賞賜（來十 35）。換句話說，他們應當繼續忍耐，遵行神的旨意（來十 36），而不應退後（來十 38~39）。那些退後之人表明：他們不信神，不信靠神的應許。我們再次看到，不能忍耐是由於缺乏信心，而相信和順服是同一枚錢幣的兩面。這一點很快會在我們討論希伯來書十一章的重要貢獻時得到闡述。¹¹⁶

希伯來書十章 26~39 節的警告支持了以下觀點：這裏提到的罪是離道反教的罪。¹¹⁷繼續犯罪是指故意犯罪，這在舊約聖經中被認為是「彌天大罪」，這種罪是永不得饒恕的（參：利四 2、22、27；民十五 30；申十七 12；詩十九 13）。對那些故意犯罪的人來說，「贖罪的祭就再沒有了」（來十 26）。換句話說，如果讀者離棄基督的十字架，不再相信其洗淨罪愆和良心的功效，就沒有任何的獻祭可以將其挽回了。¹¹⁸重回舊約獻祭禮儀是毫無益處的，因為動物的血斷不能除罪（來十 4）。如果讀者依靠那種獻祭以求赦罪，他們就是在否認基督救贖的有效性。這樣，他們就使自己與罪得赦免的唯一途徑隔絕了。有關審判、烈火、伸冤、報應的威脅，都指向神最後加在非信徒身上的審判（來十 27、30）。如果任何人

¹¹⁶ 法蘭士（France 1996: 257）正確地主張，希伯來書十章 32 節~十二章 3 節構成了一個論點，因此，希伯來書十一章不能與希伯來書十章的勸勉分開。

¹¹⁷ 然而，彼得森（Peterson 1982: 169）警告說：並不是所有的罪都是離道反教之罪，但是，離道反教是罪的終極表現。

¹¹⁸ 林達斯（Lindars 1991: 69）巧妙地評論說：「弔詭的是，他們在努力尋找和好之道，卻遠離了它。」

踐踏（*katapatēsas*）神的兒子耶穌，將耶穌的血當作污穢不潔的，又褻慢（*enybrisas*）施恩的聖靈，他便不可能是真正的信徒（來十 29）。主將要審判「祂的百姓」，這並不是說：如果他們經受了審判，他們仍是主的百姓，因為他們聲稱是主的百姓卻又藉著行為否認主。¹¹⁹

因此，希伯來人面臨危險、可能失去的「大賞賜」是指永生（來十 35），並不只是永生以外的一些額外的屬天獎賞。忍耐是得著神應許之生命所必需的（來十 36）。神「不喜歡」的那些人（來十 38）將會從神的面前永遠被趕逐出去。希伯來書十章 39 節清楚表明：此處所談及的是有關最終的毀滅或最終的得救這樣生死攸關的大事。「退後」者將要「滅亡」（*apōleian*）（《呂振中譯本》；《和合本》作「沉淪」）；而信神者將「得救」（直譯為「擁有靈魂」〔*peripoiēsēsin psychēs*〕；《和合本》作「靈魂得救」）。¹²⁰ 在新約聖經中「滅亡」（*apōleia*）一詞始終用於指那些在末日審判中被永遠毀壞和毀滅的人。之前的經文已經指出，警告是與得到最後的拯救有關的，但是希伯來書十章 26~39 節是所有警告章節中最清晰的，它為解釋其他警告章節提供了幫助。若有人說警告經文所警告的不是最終的毀滅，而只是失去地上一些屬靈的果子或天上較高的地位，這顯然是不合理的。警告章節應該放在一起解釋，它們理應喚醒讀者，使他們意識到：如果他們否認基督獻祭的功效，他們將面對致命的危險。

當我們轉向希伯來書十一章時，我們意識到警告經文是為了呼籲讀者來相信福音。警告是對信心的召喚，呼召人來信靠神，直到最後。¹²¹ 希伯來書十一章 1 節提供了對信心的描述：「信就是所望之事的實底，是未見之事的確據。」信心向前眺望，注視將來，確

¹¹⁹ 見 P. Hughes 1977: 425。

¹²⁰ 正如 Rissi 1987: 94 所正確認為的。

¹²¹ 彼得森（Peterson 1982: 168）正確地主張，信心是希伯來書十一章的「內在主題」，而信心表現在「忍耐」中。

信神會實現祂的應許，尤其是有關末世福分的應許——現在還未經歷或看到的福分。¹²² 在說「信心盼望將來」的同時，並沒有否認「信心也紮根於過去」。¹²³ 信心之所以能夠信賴神對將來的應許，僅僅因為它是建立在基督的十字架工作上——這一工作已經完全將罪洗除淨盡了（來七 1~十 18）。對希伯來書作者來說，人若不在有關將來的事上相信神，這表明他們也已經失去信心，不相信基督已經在過去藉著其十字架和復活所成就的一切。持定基督十字架的信徒就不會從基督提供的救贖中離開，不會重新返回到舊約禮儀所獻上的祭物。希伯來書強調了對神應許的信心，因為福音呼召每個人要繼續不斷地相信基督藉著十字架所成就的。真正的信心相信神「存在」（《呂振中譯本》），「且信祂賞賜那尋求祂的人」（來十一 6）。但是，對希伯來書作者來說，這一將來的賞賜並不只是相信神的存在和祂的獎賞。信心依靠基督已經完成的工作——即成就了赦罪之恩並開啟了新約。¹²⁴

希伯來書十一章還特別支持了信心和順服之間密不可分的關係，同時證實信心是先於順服的，因此，所有的順服都源自信心，而且根植於信心。¹²⁵ 信心和行為之間的關係在以下經文中是很明顯的：「亞伯因著信，獻祭」（來十一 4）；「挪亞因著信，……預備了一隻方舟」（來十一 7）；「亞伯拉罕因著信，……遵命」（來十一 8）；「他因著信，就在所應許之地作客」（來十一 9）；「亞伯拉罕因著信，……把以撒獻上」（來十一 17）；「以撒因著信，就指著將來的事……祝福」（來十一 20）；「雅各因著信，……給約瑟的兩個兒子各自祝福」（來十一 21）；「約瑟因著

¹²² 林達斯（Lindars 1991: 111）正確地看到：在希伯來書中，信心是以將來為導向的。

¹²³ 關於希伯來書中信心的將來特徵和現在特徵，見 Rhee 2001: 186-221。

¹²⁴ 芮伊（Rhee 2001）在認真分析了整本書信後指出：在希伯來書中，信心是以基督為其目標和模範的。

¹²⁵ 關於希伯來書中信心和順服之間密不可分的關係，見 Käsemann 1984: 38; Rhee 2001: 96-99。

信，……提到以色列族將來要出埃及，並為自己的骸骨留下遺命」（來十一 22）；「因著信，（摩西被）藏了三個月」（來十一 23）；「摩西因著信，……不肯稱為法老女兒之子」（來十一 24）；「他因著信，就離開埃及」（來十一 27）；「他因著信，就守逾越節」（來十一 28）；「他們因著信，過紅海」（來十一 29）；作者提到他們「因著信，制伏了敵國，行了公義……爭戰顯出勇敢，打退外邦的全軍」（來十一 33~34）。又有人因著信有力量忍受患難，被刀殺，或者淪落異鄉而飄流無定（來十一 36~38）。有關信心的至高無上的典範是耶穌——「祂因那擺在前面的喜樂，就輕看羞辱，忍受了十字架的苦難」（來十二 2）。¹²⁶ 信心的活力是顯而易見的。信心行動、順服並且忍耐。希伯來書作者並沒有陷入嚴格的道德主義——要求讀者達致完全。他呼籲讀者相信基督之死所確保的神的應許，相信十字架，直到最後。信心不是僅僅被動地接納福音，而是直接穿透人的靈魂，並且更新變化人的生命。按照希伯來書的教導，那種主動的信心能夠拯救人，那些相信的人在末日審判中就能夠避免被毀滅。

「古人」在信心上得了美好的證據（來十一 2）。因此，以諾因著信被神接去，永遠與神同在（來十一 5）。挪亞的信將他從洶湧的洪水中搭救出來，因此他在神面前被稱為義（來十一 7）。信心仰望將來，相信神一定會實現祂的應許——儘管現在還未完全實現。因此，儘管亞伯拉罕、以撒和雅各住在異地流浪寄居，住在帳棚裏，他們仍仰望將來神賜給他們天上的城和天上的國的那一天（來十一 8~16）。亞伯拉罕相信神的應許是不容破壞的，因此他確信，如果有必要，神一定能使以撒從死亡中復活（來十一 17~19）。以撒、雅各和約瑟翹首企盼著將來神向其百姓實現應許的那一天（來十一 20~22）。摩西與以色列民同甘苦共命運，甘心樂意與神的百姓一同受苦。他捨棄埃及的榮華富貴，因為他渴望將來要得的賞賜（來十一 24~26）。那些圍繞耶利哥城牆的人相信神的應

¹²⁶ Croy 1998: 177 正確地主張，此處的喜樂是指向將來的。

許——即牆一定會倒塌（來十一 30）。作者特別強調了那些在等候神應許實現的過程中受苦的人（來十一 35~38）。所有這些舊約聖經的聖徒在過去一直等候盼望神應許的實現，而該應許已經藉著耶穌實現了（來十一 39~40）。當然，耶穌是甘願受苦的最高典範，祂因忍耐而得到賞賜，得以在神的右邊做王掌權（來十二 2）。所要向讀者表達的信息是清晰明確的。他們需要思想那些在信心之戰中走在他們前面的人（來十二 1）。他們需要卸下在奔跑賽程時纏累他們的一切東西。他們需要因信而忍耐到底。儘管神在基督裏的應許已經來臨，他們仍然在等候天上的城。他們在這世界上也是寄居的，是客旅，是世人無法理解的。他們也在等候神應許的最終實現。在最終的賞賜到來之前，他們或許也會受到逼迫，被折磨，甚至死亡。作者鼓勵讀者繼續信靠神，直到應許成為實際；他們應當從前輩身上得到鼓舞，而不應在奔跑賽程時疲倦灰心。

因此很明顯，希伯來書十一章不能夠與希伯來書更廣闊的寫作背景分離。只有那些信靠神而不至退後的人（來十 38~39）才會進入那天上的城。作者鼓勵信徒繼續不斷地相信，這並不是因為信心此刻已帶來幸福，或者在此時此地使生命結出更多的果子。信心是承受應許的產業所必須的，因為信心所依靠的是基督為拯救而承擔的祭司工作。

信徒在屬靈旅程中所面對的艱難，被比作父母向孩子所施的管教（來十二 5~11）。同樣，面對各種負擔和壓力，信徒也應當忍耐，因為神是慈愛的父親，為了使他們聖潔而管教他們。作者在描繪忍耐時指出，信徒應當把下垂的手、發酸的腿挺起來（來十二 12）。他們當走正路，而不是返回到猶太教中去。聖潔並不是可有可無的，而是必須的，唯有聖潔的人才能在末日看見神（來十二 14）。¹²⁷ 反之亦然，苦毒的靈叫眾人沾染污穢（來十二 15）。以

¹²⁷ 彼得森（Peterson 1982: 151）正確地認為，聖潔是「對神恩典的適當回應」。參 Lane 1991b: 450-51。

掃被列為一個例子，他把自己長子的名分賣了，從而永遠失去了他的產業（來十二 16~17）。他的生命經歷成為對眾人的一個警告。

作者繼續講到另一個嚴厲的警告：希伯來書十二章 25~29 節。讀者斷不可棄絕神向他們所說的話。我們再次看到，所威脅的審判應該是指永遠的毀滅。這次的警告並不僅僅是來自地上——正如西奈山之約那樣，而且也來自天上。「神乃是烈火，」祂要毀滅一切不依靠和順服祂的人。希伯來書十三章中的倫理勸勉把信心生活的樣式活生生地表現出來。這一點得到了希伯來書十三章 7 節的確認，作者在此勸勉讀者，不要被舊約的規條和禮儀勾引了去（來十三 9~12）。人所執行的禮儀，無論如何也不會產生任何顯著的結果，而信徒是因神的恩典而得堅固的。因著耶穌所成就的代贖，信徒得以從一個更美的祭壇上吃那祭物。正如耶穌在耶路撒冷城門外受苦，同樣，作者最後一次鼓勵讀者不要離開耶穌（來十三 13~14）。他們應該去到猶太教的城門外，因在那裏有接納和安慰，而且他們應當忍受羞辱，因為將來的永生之城是屬於他們的。

學者們也曾討論過被警告的人是否是基督徒。這一爭論的焦點集中在希伯來書六章 4~6 節。那些「已經蒙了光照」、「嘗過天恩的滋味」、「又於聖靈有分」並「嘗過神善道的滋味」、「覺悟來世權能的人」是否是基督徒？一些人主張他們「幾乎是基督徒」。¹²⁸ 也就是說，他們已經極其接近基督教的信仰，但實際上並沒有成為神子民的一員。他們已經蒙了光照——這是指他們知道相當大數量的有關基督教信仰的知識，然而，這種知識還未引領他們進入救恩。他們已經嘗過天恩的滋味，但他們還未消化並使之成為自己的。他們已經經歷過聖靈和屬靈恩賜，但是聖靈並沒有內住在他們裏面。他們甚至已經嘗過神話語的喜樂，卻沒有真正相信過。這一理解解釋了這樣的人如何能離棄道理（來六 6）。他們背離正道，因為他們從未是基督徒。與此相似，根據這些人的觀點，在希伯來

¹²⁸ 見 Nicole 1975; Grudem 2000。馬修森（Mathewson 1999）以舊約聖經背景為根據總結說：讀者不是真正的信徒。

書十章 29 節，那些所謂「成聖」者只是得到了外在的洗淨（參：來九 13~14）。他們沒有被真正分別出來，歸於神。受警告之人近乎接受基督教信仰，但他們在經歷了起初的熱心後便將其丟棄了。

以上所提出之解釋有其迷人之處，卻並不令人信服。¹²⁹ 在閱讀對受信人的描述時，最自然的理解方式是將他們視為信徒。在希伯來書十章 32 節，「蒙了光照」（*phōtizō*）一詞重複了希伯來書第六章 4 節的同一詞，而且這顯然是指讀者悔改歸信的那一刻。在他們蒙了光照之後，他們喜樂地忍受各種患難和譏諷。精確無誤地決定「嘗過天恩滋味」的意思是很難的。有關品嘗的隱喻也用於描述他們對神話語的體驗。在每種情況下，品嘗不是指讀者僅僅嘗試一下屬天的恩賜、神的話語以及將來世代的能力。在希伯來書二章 9 節，「嘗」（*geuomai*）一詞用於表達耶穌嘗了死味。作者當然不是說耶穌沒有完全經歷死亡。品嘗表明：耶穌經歷了死亡的全部意義。與此相似，作者向其講話的讀者，是那些已經吸收了屬天的恩賜、也已經體驗過將來世代之能力並神話語之喜樂的人。最重要的是，作者指出讀者「於聖靈有分」（來六 4）。「有分」（*metochos*）一詞並不意味著與聖靈有關的次等經歷。僅在幾節經文之前，該詞的動詞形式（*metechōn*）被用以描述「吃奶」的動作（來五 13）。在此，無絲毫跡象表明：人們只是舔一點點牛奶或只是喝下一點點。同樣，理解希伯來書第六章 4 節的最自然的方式就是：作者是在說讀者已經領受聖靈。領受聖靈是成為基督徒的標誌。聖靈的同在表明，加拉太人不需要接受割禮（加三 1~5）。與此相似，彼得也總結說：哥尼流及其朋友應當接受洗禮，因為他們已經領受了聖靈（徒十 44~48，十一 15~17）。藉著指出讀者「於聖靈有分」，作者已經將他們視作基督徒。同樣的論證也適用於希伯來書十章 29 節，作者在此稱其受信人已經因「立約的血」而「成聖」（《新譯本》）。如果說這裏的成聖僅僅是外在的或儀式上的，這顯然是說不通的，因為此處所提到的血是耶穌的血。舊約

¹²⁹ 大多數解經學者認為接受警告者為基督徒。

聖經的獻祭只是潔淨外表，而基督的血洗淨良心，是大有功效的——與舊約之下所獻的祭相反。作者絲毫沒有指出他是寫信給「幾乎是基督徒」的人。

我們甚至還可以指出一個更具決定性的論據，證明警告章節是寫給基督徒的。我們已經指出，所有的警告章節都必須放在一起解釋。他們不應被彼此分割，以至於孤立地解釋希伯來書第六章，而不顧它與其他警告章節的關係。所有的警告合在一起表明了一個要點：不要背離耶穌及其贖罪，否則你就會遭到毀滅；應堅持信靠神直到最後。從第一個警告我們就極其清晰地看到：作者講話的對象是他本人及其讀者。他宣告說（為了強調的目的，筆者標示黑體字）：「我們當越發鄭重所聽見的道理，恐怕我們隨流失去」（來二 1）。作者又問道：「我們若忽略這麼大的救恩，怎能逃罪呢？」（來二 3）。顯然，警告之語是講給所有讀者聽的，而不只是他們當中的一部分。很難相信希伯來書第六章 4~6 節應當有不同的解釋。對於希伯來書三章 12 節~四章 13 節，我們也當持同樣的理解，因為作者直接告訴讀者：「你們今日若聽他的話，就不可硬著心」（來三 7~8；參：三 15，四 7）。在希伯來書三章 12 節，警告是直接向讀者講話的：「弟兄們，你們要謹慎，免得你們中間或有人存著不信的惡心，把永生神離棄了。」「弟兄」一詞直接指向信徒。在希伯來書三章 14 節，作者將警告對象擴大，把自己也包括進來，他說：「我們若將起初確實的信心堅持到底，就在基督裏有分了。」「若」字句有一隱含的條件，而作者將該條件應用於自己和整個教會。第一人稱複數也出現在希伯來書四章 1 節的開始處——「我們當……畏懼，」但是，作者在本節結尾處轉換為第二人稱複數（「免得你們中間」《和合本》小字）。該警告也是以第一人稱複數形式結束的：「所以，我們務必竭力進入那安息」（來四 11）。在希伯來書二章 1~4 節和希伯來書三章 12 節~四章 13 節，警告都明顯是講給整個教會群體的，既然如此，希伯來書五章 11 節~第六章 12 節便不太可能應當有不同的解釋。其餘的警告經文

也包含第一人稱複數形式：「要堅守我們所承認的指望，不至搖動」（來十 23）；「我們……若故意犯罪」（來十 26〔參：十二 1〕）；「我們也當出到營外，就了祂去」（來十三 13）。另外，勸勉似乎也是以第二人稱複數的形式講給整個教會的（來十 35，十二 7、12~13、15，十三 9）。希伯來書六章中的警告是指向整個教會的，包括作者本人。因此，它與希伯來書其他警告章節所發揮的作用是相同的。

在教會歷史中，警告章節還引起了另一層意義上的爭議。這些章節是否教導：真正的信徒有可能不可救藥地沉淪、以致在最後審判時被永遠定罪？在早期教會歷史上，有人認為，受洗後所犯的任何嚴重的罪（如：謀殺和姦淫）都會剝奪一個人將來進入國度的資格。這種解釋沒有意識到，按照希伯來書的教導，導致不可逆轉之審判的罪就是離道反教之罪，也就是棄絕了基督所提供的贖罪。儘管如此，最早期的解釋顯然相信，離道反教是可能的。大多數有關希伯來書的學術成果一致主張，作者威脅讀者：如果他們遠離福音，他們將面臨末世審判。¹³⁰ 他們主張，如果那種離道反教之罪是不可能的，威脅就是多餘無用的。除此之外，在作者的腦海中肯定有一些已經犯了離道反教之罪的具體實例，比如以色列的曠野一代（來三 7~四 13）或以掃（來十二 16~17）。

少數一些人認為：在這些經文中，信徒為其講話的對象；但是，所威脅的刑罰與失去獎賞有關，而與末世之毀滅無關。筆者在前面已經主張，威脅的本質使得所描述的刑罰不可能僅僅是失去獎賞那麼簡單。甚至另有一些人——正如我們在前面所指出的——主張，那些受到警告的是一些「幾乎是基督徒」的人。因此，那些離棄真道者並不是真正的信徒，而只是徒有基督徒外表的人。正如人們經常指出的，這一觀點的問題在於——正如我們已經看到的：沒有證據證明作者稱讀者為「幾乎是基督徒」。我們不能夠將希伯來

¹³⁰ 例如，見 Attridge 1989: 167; Lane 1991a: 146。

書六章中的警告與本書信其他的警告分離開來。而在其他地方，讀者被肯定地稱為信徒。

筆者針對此爭議提供了一個不同的答案。¹³¹ 希伯來書作者寫信的目的，是警告教會的人不要離棄真道。他的目的不是回答以下問題：「那些已經離棄真道的人是否是真正的基督徒？」他不是回顧並評估那些已經離開基督教信仰的人的狀況。本書信的目的是相當不同的。作者所指向的是教會中的一些人，他們受到誘惑要轉回猶太教，以免受到歧視和逼迫。他並非回頭觀看，認真反思那些已經背棄信仰者的狀況，並質問他們是否曾經是真正的信徒。相反，作者是在向前眺望，鼓勵讀者要持定福音，繼續相信，直到耶穌基督再來。這種警告是前瞻性的，意圖防止讀者背離他們已經相信的福音。當然，作者的希望是：他的警告能夠成為防止讀者離道反教的一種手段。作者並不是說讀者中的任何人已經實際上犯下離道反教的罪。他寫信的目的是為了使他們不致從他們起初相信的福音中離開。如果我們提問這一問題：「真正的基督徒會離棄信仰嗎？」這說明我們誤解了希伯來書。提出錯誤的問題會使討論嵌入錯誤的框架之內，以至於提供理解作者信息的一個錯誤的視角。作者並不是在具體談及基督徒是否會離棄信仰的問題；他提出嚴厲警告的目的，是要使他們避免離棄信仰。不過，有人肯定會反駁說：作者其實意識到了那些已經離棄基督教信仰的人。在舊約背景下，作者提到曠野中的以色列（來三 7~四 13）以及以掃所犯的罪（來十二 16~17）。¹³² 毫無疑問，作者熟知一些已經離開基督教信仰的人。然而，關鍵一點是：他在此並沒有特別觸及該問題。有一些經文指出，信徒擁有永不改變的、肯定的盼望（如：來六 13~20，十

¹³¹ 關於在此所提供方案的更全面的闡釋，見 Schreiner and Caneday 2001。

¹³² 以色列和以掃的背叛，與正討論的問題並不具有完全的平行對應關係，因為在前者的兩種情況下，那些背叛者在犯罪之前是否已經領受了具有更新變化之大能的恩典，這一點是不明確的。

14)。作者的身分是一位牧者，他在警告讀者不要離開耶穌基督以及祂已經提供的贖罪。¹³³但是，作者同時是樂觀的，相信他的警告將會是有功效的（來六 9~12），因為他也知道神的應許是確鑿的——如同堅固的錨，使人有指望可進入幔內（來六 13~20）。因此，作者似乎相信，警告將會成為一有效手段，使讀者能夠忍耐，並且確信所得的拯救。

順服和忍耐的重要性遍佈整個希伯來書，因為讀者受到誘惑，想要重回猶太教的禮儀，以避免遭受歧視和逼迫。對作者來說，返回猶太教並非無關緊要之瑣事，因為他將這種行為視為拋棄十字架和否認福音。那些沒有在基督教信仰上堅持並返回猶太教的人，將面臨永恆的毀滅。在解經歷史上，有些人對希伯來書的解釋比作者所希望的更嚴厲。作者並非威脅說，受洗之後所犯的任何嚴重的罪都要受到毀滅性的審判。我們不應該認為他是說：在信主之後謀殺或犯姦淫者——諸如此種嚴重的罪——必定會下地獄。¹³⁴神的忿怒是為那些否認基督福音者所存留的，因為他們不再依靠耶穌的死作為罪得赦免的保障。對那些離棄赦罪之唯一根基的人，他們的罪是得不到基督救贖的。正如整個希伯來書所明確指出的，有關堅忍的呼召就是有關信心的呼召。那些忍耐到底的人一直相信耶穌基督的死，並因此而罪得赦免。他們宣信，在審判之日，他們的唯一希望在於基督這位照著麥基洗德等次的祭司所成就的潔淨工作。只有那些在將來繼續信靠神——這體現為一直忠心於基督的教會——的人才證明：他們已經在耶穌基督裏找到了最終的赦罪之恩。

¹³³ 彼得森 (Peterson 1982: 183) 主張，一些看似信徒的人因著離棄信仰而顯明他們的信心是虛假的。

¹³⁴ 關於解經的簡要歷史以及出現在與希伯來書同時代之文獻中的對應內容，見 Attridge 1989: 168-69。

雅各書

雅各書明確強調好行為是避免末日審判所必需的。在本書信的引言部分，雅各號召信徒在忍受試煉時要忍耐（雅一 2~4）。這種忍耐最終將導致道德上的完全——「使你們成全完備，毫無缺欠」（雅一 4）。¹³⁵那種道德上的完全是不可能在今生實現的，而事實上，雅各指出「我們在許多事上都有過失」（雅三 2）。在這裏，「有過失」（*ptaiō*）應定義為「罪」——這得到了同一詞在雅各書二章 10 節之用法（《和合本》作「跌倒」）的確認。因此，雅各所應許的道德上的完全一定是末世性的，然而，這些經文也暗示：在今生，信徒在良善方面是漸漸長進的。對雅各來說，以討神喜悅的方式忍受試煉，並不是可有可無的，因為如此行的人「必得生命的冠冕」（雅一 12）。「生命的冠冕」指的是永生本身；此處的所有格是同位語用法。因此，雅各所說的冠冕就是指生命。¹³⁶因此，雅各並非是指超越於永生之外的某種賞賜。只有那些在艱難生活中忍耐的人，才能在末日領受末世的生命。

與此相似，將神的話「實在行出來」是領受末世福分所必需的（參：雅一 25），正如忍耐是得到福分的條件一樣（參：雅一 12）。那些不實踐福音之道的人便是「自欺」（雅一 22），這大概是說他們自欺，以為自己是基督徒。只有「堅忍」（*parameinas* [雅一 25]；《和合本》作「時常如此」）的人才是在末日得到福分的人。人必須在心裏常順服「栽種」在他們心中的福音的道，這

¹³⁵ 關於對該觀點——即此處的 *teleioi* 是指道德上的完全——的支持，見 Moo 2000: 56。穆爾 (Moo) 指出，此處談及的是試煉過程的最終結果，他認為成熟無非就是完全（參：太五 48）。亦見 L. Johnson 1995: 178-79。Laws 1980: 53-54 的討論不是那麼令人滿意。

¹³⁶ Laws 1980: 68; Davids 1982: 80 的觀點是正確的。穆爾 (Moo 2000: 70-71) 認為該所有格是同位語用法，但是在其討論中，他似乎錯誤地指出：該獎賞是超越於永生之外的某種東西。

樣才能在末日得救（雅一 21）。¹³⁷ 如果信徒的言語中透露出邪惡，他們到底是否真是甜水或真是結好果子的樹，就很值得懷疑了（雅三 11~12）。此處有關樹的例證，與耶穌有關好樹的教導（太十二 33 與其平行經文）遙相呼應，這表明根本問題並不在於好行為，而在於他們是甚麼樣的樹。真智慧的證據不是知識上的能力；相反，智慧是藉著公義和良善的行為表現出來的（雅三 13~18）。那些心中充滿了嫉妒、紛爭和自誇的人是缺少智慧的，而那些溫柔、和平、良善和滿有憐憫的人是有智慧的。雅各暗示說，那些缺乏智慧的人並不是真正的信徒；他們是「屬地的，屬情慾的，屬鬼魔的」（*epigeios, psychikē, daimoniōdēs* [雅三 15]）。好果子是屬靈生命的證據。

信徒必須在神面前降卑自己（雅四 6、10），順服神的統治並且抵擋魔鬼（雅四 7）。他們要親近神，並且自潔離罪（雅四 8）。他們應當停止彼此論斷（雅四 11~12），並且耐心等候主的再來（雅五 7~10）。偏袒富足人不符合愛的原則，而愛應當是信徒在耶穌基督裏面的標記（雅二 1~13）。雅各特別擔心，信徒會奉承富足人，以確保他們自己的安全和舒適。對雅各來說，「富足」（*plousios*）一詞基本上等於是「非信徒」。¹³⁸ 富足的人欺壓信徒，拉他們到會堂，並且褻瀆耶穌的名（雅二 6~7），而神「揀選了世上的貧窮人，叫他們在信上富足」（雅二 5）。雅各並沒有教導說只要是窮人就能自動歸屬於神的子民。他們必須「在信上富足」（雅二 5）。另外，可以推斷，那些經濟上富足的人也可以成

¹³⁷ 正如 Davids 1982: 95; Moo 2000: 88 所正確認為的。拉道 (Laato 1997: 53) 否認這點，因為他認為這暗示了「行為之義」，但他抹殺了直說語氣和命令語氣之間的張力，結果沒有看到：儘管前者保證後者，聖經作者仍然堅持實現命令語氣的必要性。拉道的確正確地總結說：人若不行善事，這表明新造根本還沒有在他們生命中發生。

¹³⁸ 關於這種觀點，見 R. Martin 1988: 25-26; Davids 1982: 76-77; Laws 1980: 62-64。穆爾 (Moo 2000: 66-67) 似乎稍微傾向於視富人為信徒，而強生 (L. Johnson 1995: 190-91) 更偏向於認為他們是非信徒。

為神的子民——如果他們把錢用在服事天國的利益上。貧窮的弟兄 (*adelphos*) 將會被升高，得到將來世代的生命（雅一 9）。雅各在轉而談到富足人時，沒有使用「弟兄」一詞。他反而使用了反諷語，宣告說他們應當以他們末世的降卑為誇耀。雅各不只是談到他們財富的丟失，似乎他們的降卑僅僅意味著今世財富的失去。他總結說，富足人本人甚至要「衰殘」（雅一 11）。那些富足卻不依靠神的人，將會面對末世的審判和毀滅，正如太陽的熱氣烤焦在田野盛開的鮮花那樣。富足人在末日要因欺壓工人而受到審判（雅五 1~6），而且今世的快樂和財富在審判之時將毫無用處。人不應對自己將來的財富持錯誤的信心，因為這會使他們在想到將來時以張狂誇口（雅四 13~17）。任何金錢上的成功都取決於主的旨意，而人的生命卻是經風一吹便凋零的一束小花。

人不應偏待富足人，因為偏心的人如果不憐憫貧窮人、卻奉承富足人，他們將受到審判（雅二 13）。從上下文看，當雅各說「憐憫原是向審判誇勝」時（雅二 13），他並非是說：儘管人有罪，但神對人的憐憫可以勝過審判，因此，儘管人當受審判，卻可以逃避。他所要表達的要點是：如果信徒憐憫其他人，尤其是貧窮和受欺壓的人，他們將在末日脫離神的審判。¹³⁹ 這是雅各版的耶穌之宣言——憐恤人的必蒙憐恤（太五 7）；饒恕人的必蒙饒恕（太六 14~15 與其平行經文，十八 21~35）。我們再次看到，雅各堅持認為，一個人必須順服神才能領受末世獎賞。

順服的必要性帶領我們前來關注雅各書二章 14~26 節有關信心和行為的討論。¹⁴⁰ 許多學者肯定地認為，雅各與保羅對稱義的觀點是互相衝突的，因為後者主張稱義是憑著信心，與行為無關。¹⁴¹

¹³⁹ 正如 Moo 2000: 118; Davids 1982: 119; Laws 1980: 117-18 所正確認為的（儘管這裏並沒有涉及美德的概念，相反於勞斯 [Laws] 的觀點）。

¹⁴⁰ 關於經文解釋之簡要歷史，見 R. Martin 1988: 82-84。

¹⁴¹ 這一觀點的代表人物是 Hengel 1987。

支持二者觀點衝突的論據給人留下了深刻印象：¹⁴² (1) 雅各具體地否認了單單因信稱義的觀點（雅二 24），而保羅卻指出信徒單單因信稱義（羅三 28）；¹⁴³ (2) 保羅聲稱亞伯拉罕是因信稱義的，而雅各斷言亞伯拉罕是因獻以撒的行為而被稱義的（羅四 1~8；加三 6~9；雅二 21）；(3) 保羅利用創世記十五章 6 節支持亞伯拉罕是因信心稱義的，與行為無關（羅四 3；加三 6），但是雅各引用創世記的同一處經文來證明因行為稱義的道理（雅二 23）。認為保羅和雅各彼此衝突的論據，從外表看來是強而有力的，但是，筆者接下來所要論證的是：雅各更像是回應對保羅教導的歪曲，因為有人藉著曲解保羅有關稱義的教導，而為其反道德的生活方式來辯護。¹⁴⁴

人們已經提出各種解決方案，力圖協調保羅和雅各之間的不一致。一個可能的方案是：雅各和保羅在使用「行為」（*erga*）一詞時有不同的側重。從歷史上看，天主教的解經者提出：保羅所排斥的是與舊約禮儀有關的行為，而雅各指的是道德上的行為。¹⁴⁵ 當然，宗教改革者竭力反對羅馬天主教的解釋，他們堅持認為，在保

¹⁴² 柴斯特（Chester 1994: 20-28, 46-53）並不認為二者有衝突，但是，他不願提供任何解決方案，而是說我們必須滿足於張力的存在。

¹⁴³ 路德正確地主張，羅馬書三章 28 節教導：稱義是單單因著信心的。費茲梅（Fitzmyer 1993d: 360-62）是我們世代一位卓越的天主教聖經學者，他同意羅馬書三章 28 節的涵義是：稱義是單單憑著信心。

¹⁴⁴ 正如 Laws 1980: 15-18, 131-32; L. Johnson 1995: 64. 所正確認為的。Davids 1982: 20-21 持相反觀點。包衡（Bauckham 1999b: 119, 131-35）在建議如下觀點時或許是正確的：我們並沒有看到對保羅的回應，因為這裏對諸如潔淨律法和割禮的事情隻字未提。

¹⁴⁵ 耶利米亞（Jeremias 1953-55: 370）所持的觀點是這種觀點的一個變體，儘管他顯然並不同意羅馬天主教的觀點。強生（L. Johnson 1995: 62）大力倡導這一觀點，他主張：在保羅神學中，律法的行為指的是割禮和有關猶太教禮儀的律法。Davids 1982: 50-51 也是如此認為的。戴維得斯（Davids 1982: 50）指出（筆者認為他是錯誤的）：保羅著作中的行為，「從未指道德上的規定，而是指外加在基督工作之外的禮儀規條。」

羅著作中，行為不能只侷限於宗教禮儀——如割禮或守節期。有趣的是，「保羅新觀」通常認為：保羅所排斥的那些不能使人稱義的行為，是那些阻隔猶太人和外邦人的行為，因此這些行為的焦點是割禮、飲食律法和守安息日。顯然，抱持「保羅新觀」者與十六世紀的羅馬天主教學者所來自的背景不同，然而，在這一點上，他們的解釋卻有著出人意料的相同之處。正如筆者在本書前面已經論證的，新觀的解決方法是失敗的，因為很難看出：保羅將「律法的行為」或「行為」侷限於宗教禮儀行為或那些將猶太人和外邦人區別開來的律法。因此，我們不能明顯看到：保羅和雅各對「行為」一詞的使用是不同的。¹⁴⁶ 雷恩博指出，保羅所排斥的是信主之前的行為，而雅各關注的是信主後的行為。¹⁴⁷ 然而，這並不意味著：信主後的行為是完全的，或者這些行為本身即可確保人在神面前的稱義地位，因為雅各主動承認：即便作為信徒，我們在許多事上都有過失（雅三 2）。

然而，以下解釋是有可能的：保羅和雅各在使用「稱義」（*dikaioō*）一詞時對該詞的涵義有不同側重。¹⁴⁸ 遵照魏斯特鴻的思路，筆者在前面曾經論證說：保羅使用 *dikaioō* 一詞是指特殊意義的義（*extraordinary righteousness*）——即神將義賜給不義的人。保羅令人震驚地指出，不義之人藉著基督的義而被宣告為義。另一方面，雅各使用 *dikaioō* 一詞時是指一般意義上的義（*ordinary righteousness*），即神宣告那些有好行為者在祂面前得稱為義。因此，戴維得斯和其他人主張的觀點——在雅各書中，*dikaioō* 一詞是指「證明為義」或「顯明是義的」這層意思——並不令人信服。¹⁴⁹

¹⁴⁶ 關於雅各是從廣義角度理解行為這一觀點，見 Moo 2000: 122-23。

¹⁴⁷ Rainbow 2005: 216-17。

¹⁴⁸ 耶利米亞（Jeremias 1953-55: 370-71）主張，在保羅著作中，*dikaioō* 一詞通常是「合成意義的」，即神加給不義之人一些他們不應享有的東西——就是義。而另一方面，在雅各書中，*dikaioō* 是解析式的，因此在最後的審判時，神承認現在已經有的義。

¹⁴⁹ Davids 1982: 51, 127。對該觀點的反對，見 Moo 2000: 134-35。

在雅各書中，該詞意為「宣告為義」，但與保羅不同的是，該詞是按其一般意義而使用的，即神宣告順服之人為義。

宗教改革者的觀點通常被理解為：人們因其行為而在其他人面前顯明是公義的（參：太十一 19b；路七 35），但是他們並非因行為而在神面前被宣告為義。¹⁵⁰ 該解決方案頗具吸引力，而且令人滿意地解決了保羅和雅各之間所謂的衝突。然而，值得懷疑的是，這種觀點對經文證據的處置是否令人滿意。正如筆者在前面已經論證的，我們可以正確地說：保羅使用 *dikaioō* 一詞時是指「宣告為義」。不太令人信服的宣稱是：雅各使用該詞時是指「證明是公義的」或「顯明是公義的」。在路加福音七章 35 節，*dikaioō* 一詞或許具有這層意思，但是，這一定義卻是非同尋常的。另外，在討論信心、行為和稱義的上下文中，我們需要很好的上下文證據才能賦予「稱義」不同的涵義。認為「稱義」一詞是指「宣告為義」，這與該詞的典型意義是一致的，而且這種理解在雅各書的背景中是合理的。

雅各和保羅似乎都是從救恩論的角度使用「稱義」一詞，但是，保羅是從特殊角度使用該詞的，即他認為神宣告不義之人為義。而另一方面，雅各強調：神宣告公義之人為義，但是，正如筆者馬上要辯論的，我們不能據此推論說雅各和保羅至終是相互衝突的。在雅各書中，救恩論的上下文是很明顯的，因為他問到沒有行為的信心是否能夠「拯救」（*sōzō* [雅二 14]）。「拯救」一詞幾乎肯定是指在末日、當耶穌再來時從神的忿怒中被解救出來（參：雅五 7~9），而這與保羅通常所表達的意思是相同的。¹⁵¹ 因此，「拯救」和「稱義」是與人在神面前的地位有關的，而與人的觀點無關。雅各藉助創世記的幫助來支持行為的必要性（雅二 21），但

¹⁵⁰ Sproul 1995: 166。亦見 Sproul 1995: 167 針對這一點而引用的加爾文的話語。筆者的觀點是：儘管加爾文在這一特定問題上有失平衡，他對雅各書的理解從本質上講與筆者在此所主張的觀點是一致的。

¹⁵¹ Laato 1997: 65 指出了救恩的末世論特徵。

在那一章無任何跡象表明：既然獻以撒的行為是值得讚美的，因此其他人應當讚美亞伯拉罕。在創世記中，神宣告說：祂現在知道亞伯拉罕是敬畏祂的，因為他甘願獻上自己的兒子（創二十二 12），而且神確認了賜福給亞伯拉罕是因為他的順服（創二十二 18）。從人的視角來看待對義的談論，這並不符合雅各書或創世記二十二章的記載。¹⁵²

如果雅各使用 *dikaioō* 一詞是指因行為而被宣告為義，而保羅從特殊意義上使用 *dikaioō* 一詞，並想藉此表達義是神賜給不義之人的禮物，那麼，雅各和保羅是相互抵觸的嗎？另一被提議的方案是，雅各之所以與保羅不同，是因為前者使用該詞來描述末世的稱義——即將要在末日作出的宣告。¹⁵³ 這種理解使我們向著解決保羅和雅各不同的這條道路更近了一步，但它仍不算太成功。「稱義」一詞在保羅著作中是末世性的，因為它指的是已經被提前宣告的最後審判。當然，保羅強調：信徒現在已經因信稱義（羅五 1）。最後的判決已經屬於在基督耶穌裏面的信徒（羅八 1）。再次補充以下要點是很重要的：雅各很可能使用「拯救」一詞來指末世的拯救（雅一 21，二 14，四 12，五 20）。¹⁵⁴ 正如筆者在前面已經主張的，保羅也經常使用「拯救」這一動詞來指末世的拯救。然而，我們缺少證據，來證明雅各和保羅在這種意義上對「拯救」一詞的使

¹⁵² 拉德馬赫（Radmacher 1990）所提出的方案甚至是更不可能的。他主張，雅各書所提到的並非將人從神的末世忿怒中拯救出來的信心，稱義也不是指在神面前有公義的地位。雅各其實是指賦予人在世享有幸福和豐盛之生命的信心，因此，以行為作其果子的信心對末日的拯救來說是完全無必要的。拉德馬赫觀點的問題在於：他對 *sōzō* 和 *dikaioō* 的定義，並不符合新約聖經其餘部分的內容，也與雅各書其餘部分的內容不相匹配。

¹⁵³ 正如 Rainbow 2005: 217 所認為的。穆爾（Moo 2000: 138-39）主張，雅各並沒有在雅各書二章 23 節——在此使用的是名詞 *dikaioō*——解決有關稱義之時間的問題。但是，穆爾（Moo 2000: 134-35, 141-42）主張，動詞 *dikaioō*（雅二 21、24、25）只與最後的審判有關。

¹⁵⁴ 或許，雅各書五章 15 節也應該放置於這一類別。

用不同。我們或許同意，「稱義」是末世性的，因為它代表神在審判之日宣讀的判決。然而，雅各強調指出，判決已經在歷史中被宣告出來了——正如保羅所認為的。對雅各書二章 21 節最自然的理解方式是：「亞伯拉罕在把他兒子以撒獻在壇上的時候被稱為義」（強調字體為筆者標示的）。¹⁵⁵ 有人或許辯論說，這裏的分詞應該翻譯為表原因，但即便如此，不定過去式被動語態「他被稱義」（*edikaiōthē*）似乎指向了在歷史上屬於亞伯拉罕的義。同樣，當喇合「接待使者，又放他們從別的路上出去」的時候，她便因行為而被宣告為義（雅二 25）。除此之外，亞伯拉罕被稱為義，這似乎是與獻以撒有關聯的（雅二 21~23），並不是單單為審判之日而存留的。雅各與保羅似乎是在同一時間框架內使用「稱義」一詞，即用以描述已經被提前宣告的神的判決。

筆者已經指出，雅各和保羅對 *dikaioō* 一詞的使用有不同的側重——雅各是指因行為而被宣告為義，這是一般意義上的義，而保羅是指神所作的特殊意義上的宣告，即宣告那些不義、卻相信基督的人為義。儘管如此，卻不能據此推論說雅各和保羅最終是互相衝突的。我們必須承認，他們的教導是針對不同的形勢和情況，而在理解保羅和雅各在稱義上的立場時，我們必須考慮到那些不同的具體寫作背景。事實上，我們正走在解決雅各和保羅之間張力的正確道路上，我們即將看到他們二人是如何使用「信心」（*pistis*）一詞的。¹⁵⁶ 當雅各說到「只有信心並不能使人稱義時」，此處的信心指的是僅僅知識上的認同。例如，鬼魔也相信獨一神論，但那種「信心」並不是全心地或存歡喜之心地贊同，以致鬼魔全心接納耶穌基督為主和救主。事實上，鬼魔的信心從神學上講是正統的，但卻導

¹⁵⁵ 見 Gathercole 2003: 117 對穆爾的評論。

¹⁵⁶ 大多數評論家都同意這一點。例如，見 Jeremias 1954-55: 370。亦見 Moo 2000: 130-31。

致他們戰驚，因為他們懼怕審判（雅二 19）。¹⁵⁷ 根據保羅的教導，得救的信心使人接納耶穌基督為救主和主，使人完全將自己的生命交在耶穌的手裏。雅各批評一種所謂的「信心」，是從概念上認同福音，卻不是全人真正擁抱它。¹⁵⁸ 換句話說，雅各並非不同意保羅的觀點——唯有信心使人稱義。但是，他特別小心地定義了使人稱義的那種信心。真正使人稱義的信心永遠不會與行為分開。作為真信心所結的果子，好行為肯定會流露出來。僅僅從知識上接受概念卻沒有導致生命更新的信心是「死的」（雅二 17、26），是「沒有用的」（雅二 20《新譯本》）。這樣的信心是「沒有益處的」（*ophelos*〔雅二 14、16〕）——因為它不能在末日使人免於審判。人的信心若是死的、是不結果子的，那麼他必不能逃避審判。真正的信心是藉著好行為彰顯出來的（雅二 18）。雅各並不否認，唯獨信心才能拯救，但是，真正的信心是必定產生（*synergeō*）行為的，而且因著行為才得成全（*teleioō*）（雅二 22）。使人得救的信心是活的、主動的、以及充滿生機的。信心必須產生行為，正如對

¹⁵⁷ 雷恩博（Rainbow 2005: 221）主張反對此處的觀點，但他忽略了以下要點：儘管鬼魔相信，他們卻沒有行出必要的好行為。因此，在雅各看來，他所批評的那些人的問題，與這些鬼魔的問題是一樣的：即概念上的相信，卻沒有隨之而來的行動。令人吃驚的是，雷恩博（Rainbow 2005: 218-23）竟然沒有看到雅各書中信心和行為之間必不可少的對應關係，因此，他拒絕此處所主張的觀點——儘管筆者提出的方案似乎與雷恩博在自己書中其他地方所主張的觀點是一致的。事實上，甚至在上述所提及的篇幅中，雷恩博的一些評論也表明：雅各所談及的行為是信心的結果。見 Rainbow 2005: 226-27 中有幫助的表述。特別注意：「行為事實上是信心的證據（雅二 18b），這並不是說：它們是內在實際之不可缺少的外在標記，缺少了此標記，內在實際便是不存在的；而是說：內在要素和外要素共同構成一個實際。若沒有表現出來的行為，只有信心是不完全的，或是不真實的」（Rainbow 2005: 226）。

¹⁵⁸ 正如 Davids 1982: 50 所正確認為的。

窮人的憐憫不可避免地意味著實際關心他們身體上的需要（雅二 15～16）。¹⁵⁹

對於信心和行為在稱義中的地位，雅各和保羅並不真正互相衝突。雅各也確認：信心是根，而行為是果。¹⁶⁰ 雅各所關切的情形與保羅所面對的具體情形是不同的，因為後者否認行為可以作為與神關係和好的憑據。與神的美好關係只能單單因信心而得。保羅所回應的是那些試圖憑藉行為而在神面前建立自己的義的人。保羅論述說，神令人震驚地宣告全然不義之人為義——如果他們相信基督以求救恩的話。雅各所反對的那些人則認為：如果有人有信心，不論隨後有沒有好的行為，他們都在神面前得稱為義。雅各是從另一個角度看待神宣告人為義的：不是作為在神面前稱義的根本基礎，而是作為信心的結果。雅各所回應的是反律法主義，而保羅回應的是律法主義。¹⁶¹

當然，上述討論需要一些限定條件。正如筆者在上面所主張的，在一些情況下，保羅也強調好的行為是信心的果子，¹⁶² 而且是稱義所必需的（如：羅二 13，四 17～22）。¹⁶³ 正如上述整個討論所明確揭示的，雅各書的整體目的是要強調：好的行為對得救來說是必不可少的。他的書信顯然回應了以下情況，即人們具有道德上放縱的問題。然而，我們不應將雅各的信心解釋為：他是在教導信

¹⁵⁹ 蓋瑟科爾（Gathercole 2003: 117-18）主張，雅各書二章 24 節指出行為也是稱義的途徑。

¹⁶⁰ 關於這一評論，亦見 Laato 1997: 87。他主張，與猶太教觀點不同的是，雅各拒絕人意志的天然能力，轉而強調神的工作。拉道（Laato 1997: 69）評論說：「好的行為隨之使活潑的信心得以彰顯出來。」拉道（Laato 1997: 70）也指出，信心「只是隨後（卻是不可避免的）結出果子來的」。亦見 Bauckham 1999b: 120-27 有幫助的反思。Mussner 1964: 151 持相反觀點，他主張：行為導致信心是活的。

¹⁶¹ 耶利米亞（Jeremias 1954-1955: 370）正確地指出，雅各所在的是一個「不同的戰場」。

¹⁶² Laato 1997: 72 也如此認為。

¹⁶³ 關於羅馬書四章 17～22 節的地位，見 Laato 1997: 76。

徒可以在好行為的基礎上得到救恩。公義的行為是信心的果子。¹⁶⁴ 雅各明確指出，所有的信徒在許多事上都有過失（雅三 2），甚至一條罪便足以使犯罪者成為違法者（雅二 10～11）。作為罪人，人類缺乏行出使他們賺得稱義地位之行為的能力。他們得救，是因為神的恩典，因為祂按照自己的良善和慷慨，將新生命賜給相信的人（雅一 18）。甚至連信心都是神的禮物，因為神揀選一些人，「叫他們在信上富足」，並且承受國度（雅二 5）。雅各最終所要表達的是：如果信心是真實的，那種信心必須總是藉著好行為彰顯出來。但是，那種好的行為還遠非完全——正如雅各書三章 2 節所清楚表達的。祁克果（Kierkegaard）令人難忘地表述了雅各的目的：「這正如一個孩子使用從父母那裏得來的錢買了一件禮物送給父母。所有本應因送人禮物而有的炫耀全無立足之地，因為孩子送給父母的禮物其實正是他從父母那裏得到的禮物。」¹⁶⁵ 因此看來，保羅和雅各並不是互相衝突的，只是他們所處理的具體情況不同。二者都確認了信心在稱義中的優先地位，也都確認好的行為是信心的果子，而不是稱義的基礎。因此，雅各所教導的，與保羅的教導、也與我們在新約聖經其他地方所看到的教導是完全一致的。

彼得前書

彼得致信給正遭受患難的教會，鼓勵他們「在這恩上站立得住」（彼前五 12）。¹⁶⁶ 許多學者認為該勸勉總括了整個書信的信

¹⁶⁴ 拉道（Laato 1997: 71）正確地提到「信心的優先性」。

¹⁶⁵ 引自 Bauckham 1999b: 164。

¹⁶⁶ 彼得前書中的患難反映了間歇性的逼迫，而不是整個帝國範圍內反基督徒的政策。信徒似乎也並沒有被處死（見 Schreiner 2003: 28-31）。柏曲樂（Bechtler 1998: 93-94）正確地說道：「然而，認為本書信默認基督徒已經被處死了，不論是被控告謀殺，還是因基督徒身分而被定罪，這樣的看法似乎極不可能。如此嚴重的形勢在本書信中竟然沒有更清晰的解釋，實在很難理解。」

息。¹⁶⁷一方面，信徒得到鼓勵，要在福音上站立並保持忠心；另一方面，只有神的恩典能夠賜給他們能力，使他們站立並忍耐到底。道德勸勉遍佈整個書信。信徒應當專心盼望耶穌基督顯現的時候所帶來給他們的恩（彼前一 13），過聖潔的生活（彼前一 15~16），彼此相愛（彼前一 22，四 8），並且轉離任何與愛相悖之事（彼前二 1~3），禁戒肉體的私慾（彼前二 11）。信徒應當順服執政掌權者（彼前二 13~17），僕人應當順服主人（彼前二 18~25），妻子應當順服丈夫（彼前三 1~6）。丈夫應當以溫柔的愛對待妻子（彼前三 7），而且所有的信徒都應當時刻預備受苦——如果那是神的旨意（彼前四 1~6、12~19）。長老應當以神喜悅的方式帶領群羊（彼前五 1~4），而整個教會團體應當在神面前謙卑生活（彼前五 6~7）。

歸信被描述為「順服耶穌基督」（彼前一 2），或者「因順從真理而潔淨了自己的心」（彼前一 22）。¹⁶⁸在這些上下文中，彼得並沒有像在彼得前書一章 15~16 節中那樣，思考基督徒生活中持續不斷的順服。書信一開始的背景（彼前一 1~2）表明此處所談論的是歸信的經歷：被神揀選以得救恩，被聖靈分別為聖以得救恩，而且蒙基督的血所灑以得赦罪。對彼此相愛的勸勉（彼前一 22）與兩處與歸信有關的經文緊密連接在一起：當人順從真理時，靈魂得到潔淨（彼前一 22），以及藉著神的道得到重生（彼前一 23）。當人在聽到有關耶穌基督的福音並因而把自己的生命交託給神時，歸信便發生了。對順服的強調並不會抹殺信心的中心地位。那些相信耶穌的人將會免受在末日出現的末世羞愧（彼前二 6~7）。信心也被描述為來到耶穌——那活石——面前（彼前二 4）。彼得也使用了有關「品嚐」的比喻（彼前二 3）——這引自詩篇三十四篇 8 節。那些相信的人就能品嚐到主的美善。品嚐主美善的意象極佳地傳達

¹⁶⁷ 例如，見 Wendland 2000: 25-26; Horrell 2002。

¹⁶⁸ 關於為此處採納觀點的辯護，見 Schreiner 2003: 92-93。

了信心的豐富，因為信心使人擁抱耶穌為主，在祂裏面找到滿足和充實。信心使人「來到」祂面前，並將自己交給祂——這位主。

如果彼得的信息可以概括為在恩典中「站立得住」（彼前五 12），那麼，同樣的主題似乎也出現在以下勸勉中：「用堅固的心抵擋」魔鬼（彼前五 9）。堅持和忍耐根植於信心之中，使人將信心投靠神藉著基督在十字架上所成就的。信心持續不斷的功用是明顯的，因為神保守著祂的子民，確保他們一定會「因信」而得享末世的拯救（彼前一 5）。彼得也教導說：信徒如果順服便會得到末世的獎賞（彼前二 19~20）。那些渴望承受末世福分和享受美福的人，必須過敬虔的生活（彼前三 10~12）。儘管彼得前書三章 10~12 節所引用的詩篇三十四篇是與今世生活有關的，但實際上思考的卻是預表意義上的進入地土，因此，它預示了信徒所擁有的屬天產業——這種寫作方法對新約聖經作者來說是很典型的。¹⁶⁹這種產業只會賜予那些離惡行善、尋求和睦的人。行惡之人將要經歷神的審判。我們在彼得前書所看到的，代表了整部新約聖經的內容。得救的信心總是帶來更新變化的生命，因此信徒有一個新的順服。這樣的順服是得到末世產業所必需的，但是它仍被視為信心的一種果子。彼得對十字架的強調表明：基督的工作對罪得赦免依然是最根本的（彼前一 18~19，二 21、24~25，三 18）。好的行為不是得到救恩的基礎，但它們是永生之信心所結的必不可少的果子。

彼得後書和猶大書

彼得後書和猶大書都是寫給有假教師正在迷惑信徒的教會的，他們所倡導的反律法主義生活和推動這種生活的運動正威脅著教會。因此，兩位作者都很自然地強調信徒需要堅忍和順服。猶大提

¹⁶⁹ 正如大多數評論家所認為的（如 Schelke 1980: 95; Achtemeier 1996: 226; Michaels 1988: 180; Piper 1980: 226-27）。顧韋恩（1995: 165-66 = Grudem 1988b: 148-49）持相反觀點，他認為這些經文是指今世的福分。

醒讀者，神總是會審判那些作惡之人，不論是曠野中的以色列人，犯罪的天使，還是所多瑪和蛾摩拉（猶 5~7）。與此相似，該隱、巴蘭和可拉代表了犯罪並且被神審判的三種模式。神一定會審判一切不敬虔的人，而這種確定性應該激勵教會「保守自己常在神的愛中」（猶 21）。整個書信的寫作目的就是要使讀者確保這種堅忍。猶大——正如在本書前面所指出的——將重點放在書信的開始和結尾：強調神要憑藉其恩典而保守信徒（猶 1、24~25）。儘管猶大沒有提到信心，對神恩典的強調表明，忍耐到底至終來講不能歸功於信徒的行為。

彼得也同樣強調了對假教師的審判，他重複了出現於猶大書的許多主題（彼後二章）。作者在本書信的引言部分陳述了信心在領受神拯救之義中的作用。¹⁷⁰ 然而，需要堅忍是本書信的主要主題，儘管——正如筆者之前所主張的——書信的一開始便強調了神在為其子民成就救恩上的恩典（彼後一 1~4）。因此，相反於一些人的觀點，彼得並沒有陷入靠行為稱義或律法主義的錯誤。¹⁷¹ 在彼後書一章 5~7 節，彼得勸勉讀者追求敬虔的品格，因為神已經將他們過敬虔生活所需的一切賜給他們了（彼後一 3~4）。也應該指出，信心先被提及，這表明敬虔的生活是從信心中自然流露出來的。¹⁷² 彼得並不是僅僅關心道德本身的提升。他所反對的那些人很可能誤解了保羅的教訓，從而將恩典當作放蕩生活的藉口（彼後三 15~16）。良善的生活是信心的果子，而前者永遠不能與真實的信心分開。

¹⁷⁰ 大多數學者不認為這裏是指拯救之義，而認為作者是指神在賜予所有人救恩時的公平性。關於為此處所建議之觀點的辯護，見 Schreiner 2003: 286。

¹⁷¹ 正如 Charles 1997: 161 所正確認為的。

¹⁷² 關於信心的優先性，見 Fuchs and Reymond 1980: 56; Charles 1997: 162。

因此，彼得主張：那些生活不敬虔者「在認識我們的主耶穌基督上」是「閒懶不結果子」的（彼後一 8）。¹⁷³ 對彼得來說，忘記自己罪得赦免並非無關緊要的小事（彼後一 9），因為彼後書一章 5~7 節所呼召的敬虔品德是「確定」一個人的「恩召和揀選」所必需的（彼後一 10）。因此，缺乏那些品德的人將不會得到末世的救恩。另一方面，活出那些敬虔品德的人「就永不失腳」（彼後一 10），即他們永不會犯離道反教的罪。¹⁷⁴ 一些解釋者認為彼後書一章 11 節是指末世的獎賞——與進入國度不同的獎賞，因此，這是指賜予那些已經確保得到救恩者的某種額外的紅利或回報。¹⁷⁵ 但是，這種解釋並不符合彼後書一章 10 節的教導，即人們應當確認他們在救恩上的呼召和揀選，而不是得到超越救恩之外的獎賞。這種解釋也不符合本書信其餘部分的內容，因為反對者依然聲稱自己是基督徒，但是，彼得斷言：他們的缺乏堅忍證明他們不是真正的信徒。

和猶大一樣，彼得威脅那些不順服者要面臨審判（彼後二 4~10a）。但是，藉著引用挪亞和羅得的例子，他也補充了這一主題：神有能力保守屬祂的人。挪亞和羅得的真實信心，藉著他們在完全墮落之社會中的堅忍而顯明出來。如果神能夠在那種邪惡的文化中保全他們，那麼，祂也一定會保護彼得所關注之教會的那些信徒。挪亞和羅得的例子也闡明了如下真理：信徒必須堅忍，才能得到末世的獎賞。羅得的例子是很有趣的，這還有另一個原因。彼得顯然並不是在鼓動某種形式的完美主義。鑑於羅得在創世記中的一些行

¹⁷³ 在彼後書，*epignōsis* 一詞（「認識」，彼後一 2、3、8，二 20）很可能是指悔改歸正（Picirilli 1975; Bauckham 1983: 169-70; Fornberg 1977）。

¹⁷⁴ 大多數評論家都同意，此處所談論的是離道反教的罪。見 Bauckham 1983: 191; Fuchs and Reymond 1980: 60。

¹⁷⁵ 風柏格（Fornberg 1977: 96）正確地評論說：「作者認為好行為對得救是必不可少的，」但他主張，這樣的觀點並非必然與保羅的觀點——即好行為是救恩的果子——相衝突。

為，一些解經者甚至不明白為何彼得竟然稱羅得為義人。然而，彼得並沒有冒犯創世記的記載，因為故事的敘述者將羅得從所多瑪所得的拯救理解為神聽了亞伯拉罕的禱告——即義者不與惡人一同滅亡（創十八 24，十九 29）。另外，羅得對來訪天使的熱情接待（儘管他並沒有意識到他們是天使）與所多瑪城其他人的「接待方式」有著天壤之別（創十九 1~11）。彼得引用挪亞和羅得的例子，並不是因為他們是完美的；他們在很多方面是失敗的。他們之所以被列為模範，是因為他們堅持信靠神，並且生活方式與周圍社會上的人不同——儘管他們也有弱點。

從這一方面講，挪亞和羅得應當與假教師形成鮮明的對照。假教師已經成為教會的一部分。彼得提到他們不承認「買他們的主」（彼後二 1）。他們已經因著認識基督而脫離了這個世界，但是後來他們卻否認基督，大概是因著他們的生活方式（彼後二 20~21）。彼得寫信給教會，為要使他們避免隨從假教師的樣式；後者曾公開承認相信基督，卻背棄了傳給他們的聖命（彼後二 21）——該聖命很可能是指福音。根據彼得的理，真正基督徒的標誌是堅忍。背叛信仰的人表明：他們就像是狗和豬——就是說，像是不潔淨的動物，他們並不真正屬於聖潔的群體（彼後二 22）。¹⁷⁶

因此，彼得的根本信息是警告信徒不要被假教師的放縱主義帶入歧途，以致從福音中墜落（彼後三 17）。他們反倒應該繼續在耶穌基督的恩典和知識上長進（彼後三 18）。他們必須「殷勤努力，使你們沒有污點，沒有瑕疵，安然見主」（彼後三 14）。「見」一詞（*heuriskō* [參：彼後三 10]）指的是神在末日所做的司法上的判決。¹⁷⁷ 信徒必須殷勤，在神面前無可指摘，這樣，他們才能得到神的末世獎賞。此處的「無可指摘」也包括斥責假教師和忠於福

¹⁷⁶ 大多數評論家主張，彼得在此教導真正的信徒可能離道反教。關於對本書所提出之觀點的進一步討論和辯護，見 Schreiner 2003: 362-65。

¹⁷⁷ 這節經文的難度是眾所周知的。D. Wenham 1987 的討論特別有幫助。關於對不同觀點的討論，見 Schreiner 2003: 385-87。

音，直到最後。然而，彼得後書一章 5 節提醒我們：敬虔的生活是信心的結果，因此對堅忍的呼籲應該被解釋為對信心生活的呼籲。

啟示錄

從一些方面來看，啟示錄和希伯來書出奇相似。約翰致信給在小亞細亞的信徒，他們正為著自己全新的信仰而經歷歧視和逼迫。讀者受到了來自同時代文化的誘惑。如果他們在信仰耶穌的同時也敬拜羅馬皇帝，那麼生活將會容易很多（啟十三 1~18）。¹⁷⁸ 這樣，他們就不會再為如何忠於他們所生活於其中的政治結構而掙扎，而且會融入當時的文化——即人們敬拜許多神，而且發現敬拜多神有諸多的益處。約翰絲毫不能容忍任何形式的與羅馬的妥協，他也不容許敬拜君王。拜獸的人——這獸幾乎肯定是象徵羅馬君王——在生命冊上找不到自己的名字（啟十三 8）。他威脅那些拜獸的人要遭受永遠的痛苦和神的大怒（啟十四 9~11）。¹⁷⁹

大多數評論家同意，巴比倫代表羅馬城（啟十七 18）——羅馬帝國的貿易中心。信徒會受到羅馬的誘惑，因為它就像榮耀的珠寶，向人承諾著經濟的繁榮興盛。然而，約翰稱之為「大淫婦」（啟十七 1），稱那些向羅馬屈服的人為「行淫」（啟十七 2，十八 3、9）。¹⁸⁰ 他們已經與羅馬行淫，向羅馬的權力阿諛奉承，以便

¹⁷⁸ 關於啟示錄中帝王崇拜的地位問題，見 Beale 1999b: 5-12; Osborne 2002: 6-7 = 奧斯邦 2008: 8-10。

¹⁷⁹ 因此，啟示錄不能僅僅被視為一本只談論安慰和鼓勵患難信徒的書。本書經文也警告信徒有關退後讓步——向羅馬讓步或服事羅馬——的嚴重後果（正如 Bauckham 1993b: 15-16 所認為的）。

¹⁸⁰ 包衡（Bauckham 1993b: 17-18）奇妙地捕捉到了約翰的異象：「乍看之下，她（巴比倫）好像是羅馬女神，其全部的榮耀以擬人化的手法表達出羅馬令人瞠目結舌的發達文明，因為在小亞細亞的許多城市的許多廟宇，她都受到人的膜拜。但是，正如約翰在此所看到的，她是羅馬帝國的淫婦，一個勾引人的淫婦和詭計多端的巫婆，而且她的財富和榮耀代表她從不義勾當的貿易中所得的收益。」

確保自己「美好」的將來。他們已經與喝醉了聖徒之血的那城市牽手（啟十七 6，十八 24，十九 2）。對約翰來說，此處的淫亂並不是字面意義上的，而是指敬拜這個世界以及這世界提供的經濟保障，而不敬拜獨一的真神。與現世界秩序妥協的試探在致眾教會的信中明顯體現出來。別迦摩是敬拜君王的中心，被認為是撒旦設立他寶座的地方（啟二 13），而安提帕就是在那裏被殺的，大概是因為他拒絕屈服以敬拜君王。¹⁸¹ 其他人也參與了廟宇中的筵席，吃祭過偶像的食物，並且行淫（啟二 14、20~23）。參與那些事情能夠使信徒成為當時社會中的一部分，而且在貿易協會中繼續扮演他們的角色。

約翰強調，信徒必須從巴比倫城出來（啟十八 4）。否則，他們將要面對臨到羅馬的那種審判。約翰並不是在鼓勵信徒離開字面意義上的羅馬城。信徒必須單單敬拜神，且將榮耀歸給祂（啟十四 7，十五 4），而且他們與羅馬以及羅馬帝國的關係將表明所敬拜的對象，因此，對約翰來說，敬拜並不是抽象的，不是與日常生活分離的。只有那些甘願「至死忠心」的人才能得到「那生命的冠冕」（啟二 10）。

與書信內容有關的具體背景，解釋了為何約翰強調堅持和忍耐的重要性。信徒必須得勝（*nikaō*）到底，才能得到永生。¹⁸² 在致七個教會的每一封信中，約翰都勸勉讀者要得勝（啟二 7、11、17、26，三 5、12、21），得勝就是指信徒必須留意聽從信中的勸勉，這樣他們才能在末日得到最後的獎賞。這一得勝並不是可有可

¹⁸¹ 凱爾德（Caird 1966: 38）認為，安提帕可能被一群暴徒以暴力殺害。歐尼（Aune 1997: 182-84）主張，並沒有證據證明這裏談到的是羅馬的帝王崇拜。也無證據表明，啟示錄一書的記載將之視為一個很重大的問題。見他對不同解釋的詳盡討論。認為談及了帝王崇拜的觀點，見 Osborne 2002: 141 = 奧斯邦 2008: 188-89。

¹⁸² 對約翰來說，「很顯然，只有兩種選擇：得勝並承受末世應許；或者在火湖裏被第二次的死所折磨（二十一 8）」（Bauckham 1993a: 92 = 包衛 2000: 123）。

無的。「得勝的，我必將神樂園中生命樹的果子賜給他吃」（啟二 7）。「生命樹」引喻創世記中的生命樹（創二 9，三 22），指的是永遠的生命。得勝是得到末世產業所必須的，這一信息在啟示錄二章 11 節更加清楚：「得勝的，必不受第二次死的害。」我們從啟示錄的後面部分獲知，第二次的死就是火湖，那些名字沒有記在生命冊上的將被投入火湖（啟二十 14~15；參：二十一 8）。只有那些穿白衣與耶穌同行的人才能得到獎賞（啟三 4）。得勝的必穿白衣，而且他們的名字必不從生命冊上被塗抹（啟三 5）。耶穌要在天父和天使面前承認他們的名字。威脅在此得到清晰的陳述：未得勝的將不會留在生命冊上。有關耶穌要在天父和天使面前承認得勝者之名的陳述，引喻了對觀福音中有關承認和不認耶穌的語錄（太十 32~33 與其平行經文）。對觀福音中的陳述包含了此處所涵蓋的意思：否認耶穌的人在末日也要被耶穌否認。

其他有關「得勝」的章節，應該藉助其他表達最清楚的「得勝」章節來解釋。得勝的將要得到「隱藏的嗎哪」和「白石」（啟二 17）。隱藏的嗎哪和白石是一幅有關永生的畫面。¹⁸³ 白石或許代表著進入「天上的筵席」所需要的證件，因為石頭可用作「公共活動的入場券」。¹⁸⁴ 那些得勝的也要和耶穌一同作王，治理萬國（啟二 26~28，三 21），這種治理權並非侷限於特別忠心的基督徒，而是所有信徒所得的分。得勝的將成為神殿中的柱子，而神的名和新耶路撒冷的名要刻在其上（啟三 12）。換句話說，他們將屬於新耶路撒冷，是神子民的一部分。包衛正確地說道：「從某種意義上講，整本啟示錄就是關於七個教會的基督徒進入新耶路撒冷的道

¹⁸³ 見 Beale 1999b: 252。

¹⁸⁴ Caird 1966: 42。關於該背景知識的有幫助的概覽，見 Aune 1997: 189-91。歐尼（Aune）也堅持認為，這些例證所應許的是永生。亦見 Osborne 2002: 147-49 = 奧斯邦 2008: 196-99，儘管他的觀點——這與現在和將來都有關係——是值得懷疑的，因為在每一封書信中，對得勝者的應許都與末世的將來有關。

路——藉著在他們各自教會所面對的具體困難上得勝。」¹⁸⁵ 在新耶路撒冷，根本就不會有具體有形的聖殿存在，因為神和羔羊就是聖殿（啟二十一 22）。因此，有關信徒是聖殿柱子這種語言表明：他們屬於神的子民，將要永遠活在神的同在中。

有關「得勝」的主題也出現在啟示錄一書的另兩處地方。信徒勝過魔鬼，「是因羔羊的血和自己所見證的道。他們雖至於死，也不愛惜性命」（啟十二 11）。信徒的得勝是建立在基督工作的基礎上的，祂獻出自己的寶血以救贖信徒脫離罪。然而，除非信徒甘心為福音的緣故獻出自己的生命，否則他們最終不會得勝。得勝意味著著永遠的生命——這一點從啟示錄二十一章 7 節的最後一句話可以清楚看到。在這一部分，所應許的新天新地已經出現（啟二十一 1~8）。新耶路撒冷已經成為現實，神正與祂的子民同住，親自擦去他們一切的眼淚。生命泉的水白白賜給那口渴的人喝（啟二十一 6）。所提供禮物的免費特性與得勝的需要並不衝突。只有那些得勝的才會承受生命，並且作神的兒子（啟二十一 7）。那些未得勝的是膽怯的、不信的、殺人的、淫亂的、拜偶像的，和一切說謊話的。他們要面對第二次的死，就是燒著硫磺的火湖。因此很明顯，得勝是避免第二次的死——即硫磺火湖本身——所必需的。

信徒得勝的必要性也可以從悔改的角度描述（啟二 5、16、21~22，三 3、19）。如果信徒不悔改，耶穌就會挪去他們的燈臺（啟二 5）。拒絕悔改的人，審判的利劍必攻擊他們（啟二 16）。硬著心堅持行淫卻不悔改的人要經歷大患難、甚至死亡（啟二 21~23）。耶穌將要像賊的到來那樣臨到，審判那些堅持不悔改的人（啟三 3）。真誠的悔改是必須的，因為耶穌必從祂口中把不冷不熱的信徒吐出去（啟三 16、19）。基督徒的生活不應僅僅在於初信之時的悔改；只有繼續不斷認罪悔改的人才能得到最後的獎賞。信徒必須至死忠心，才能得到生命的冠冕（啟二 10）。如果他們想免於審判，就必須「持守」他們的信心，直到耶穌再來（啟二 25）。

¹⁸⁵ Bauckham 1993a: 14 = 包衡 2000: 18。

只有那些未曾污穢自己衣服的，才能穿白衣與耶穌同行（啟三 4）。真正的信徒不會棄絕耶穌的名（啟三 8），他們會忍耐並牢牢持守他們所領受的教導（啟三 10~11）。

如果信徒必須悔改，那麼，毫不令人驚奇的是：非信徒也必須悔改並轉向神。事實上，神傾倒在世上的審判是為要促使人們悔改，是為了使他們在看到邪惡的後果時便轉向神。然而，當神的審判臨到時，許多人並不降卑自己。他們繼續拜偶像，並不轉離邪惡（啟九 20~21）。他們非但不悔改並憑信心轉向神，反倒因他們自己的痛苦而遷怒於神，並且褻瀆祂（啟十六 9~11）。審判的目的是使他們悔改，並因此可以榮耀神（啟十六 9）。我們可以從中得出以下結論：當人悔改並轉向神時，神便得到榮耀。另外，也有一些證據表明：神的審判具有積極效果，可以撼動一些人脫離屬靈的懈怠。這樣，他們就可以因將信心投靠在神上面而使神得榮耀（啟十一 13；參：十四 7，十五 4）。

在啟示錄中，約翰強調信徒必須在日常生活中表現出具體的信心。他談到一種處境，即信徒正面臨來自羅馬的逼迫，他們受到想要屈服讓步的誘惑。約翰在此並沒有聚焦在引致順服的信心上，而是指出人們需要順服，才能得到最後的獎賞。如果啟示錄與第四福音書出自同一位約翰的手筆，那麼顯然，約翰在其他地方也強調了相信的重要性，因為它是神所要求於人的要旨。神所要求的唯一工作就是相信神所差來的那位（約六 29）。另一方面，在啟示錄，我們是從不同的視角來看同一個萬花筒。真正的信心不能與整全的生命分離——似乎它只是一種個人性的和主觀性的經歷。整部新約聖經都在明確指出：信心必產生果效，它必定有使人改變的效果。因此，約翰寫信鼓勵信徒要忍耐——即便他們被監禁或刀殺（啟十三 9~10）。忍耐的人必須遵守神的誠命，並且堅持「耶穌真道」（啟十四 12《新譯本》）。最後的短語 *pistin Iēsou* 應當翻譯為「對耶穌的信仰」（如《英語標準譯本》；參《呂振中譯本》與《新漢語譯本》「信仰耶穌」，《思高聖經》「對耶穌的信德」），因此，

對耶穌的信心與順服是不可分割的。¹⁸⁶ 屬於羔羊的是「忠心的」人（啟十七 14）。他們甘心為了忠於耶穌的緣故而獻出自己的生命（啟二十四 4）。

「十四萬四千人」以象徵的手法代表了神的所有子民——不論是猶太人還是外邦人。¹⁸⁷ 約翰引用舊約聖經指出：他們是「童身」，是未曾沾染婦女的（啟十四 4）。約翰並不是說他們是字面意義上的童身，也不是在教導性關係就自然是污穢的。舊約聖經通常將拜偶像比作行淫，約翰的話語必須放在這一背景下來理解。¹⁸⁸ 說這十四萬四千人是童身、是未受沾染的——這是說他們忠心地敬拜羔羊。他們沒有向羅馬妥協，也沒有向壓力屈服，從而去拜那獸。他們是「沒有瑕疵的」（啟十四 5），這並不是因為他們完全是無罪的，而是因為他們對真神保持忠心。包衡也指出：童貞的概念引喻了舊約聖經中對那些在戰場衝鋒陷陣者所要求的純潔（參：申二十三 9~14；撒下二十一 5；撒下十一 9~13），因此，神的子民是在與那獸爭戰過程中忠於主的那些人，¹⁸⁹ 但是，他們之所以贏得戰爭，是藉著在信心中忍耐並至死順服，而不是藉著用武力攻擊仇敵。他們穿戴「光明潔白」的細麻衣，這細麻衣代表他們所行的義（啟十九 8、14）。反之，那些不潔淨的總不得進那天上的城（啟二十一 27），尤其是那些行可憎與虛謊之事的。只有那些穿戴潔淨衣服的人才能進入天上的城（啟二十二 14）。「城外有那些犬

¹⁸⁶ 奧斯邦（2008：729 = Osborne 2002：543-44 [編按：原著誤植為 541-42]）指出：對耶穌的信心與對祂的忠心是不可分割地連在一起的。有人認為這是指對教義內容的相信（正如 Beale 1999b：766-67 所認為的），但這種理解與此處對忍耐的強調並不自然相符。當然，畢爾並沒有排除其他的可能性。歐尼（Aune 1997：837-38）將該短語視為受詞所有格：對耶穌的忠心。

¹⁸⁷ 正如 Beale 1999b：412-13, 416-23 所認為的。

¹⁸⁸ 見 Ortlund 2002 這本具有提綱挈領作用的作品。

¹⁸⁹ Bauckham 1993a：78 = 包衡 2000：105。

類、行邪術的、淫亂的、殺人的、拜偶像的，並一切喜好說謊言、編造虛謊的」（啟二十二 15）。

因此，最終的審判是按照行為審判的。正如筆者在上面所主張的，這七封書信的背景是：鼓勵信徒忍耐到底，以得到拯救。因此，按照行為所施的審判和獎賞是與永生相關的（啟二 23）。福分是為那些遵守約翰預言的人存留的（啟一 3，二十二 7）。當耶穌再來並從白色大寶座上宣佈審判時，祂要按照各人所行的來報應個人（啟二十 11~15，二十二 12）。¹⁹⁰ 按照行為審判和已經有人的名字記在生命冊上，這兩點並不衝突，因為名字在生命冊上的人已經行出了良善和真理。

一些人在理解啟示錄時可能覺得它排除了信心的必要性。然而，我們必須提醒自己本書寫作的特定目的。約翰寫信的目的是鼓勵信徒忍耐和順服，為要得到最後的獎賞。信徒所面對的威脅促使約翰強調忠心的必要性。因此，聚焦在信心的結果上，而不是引致順服的信心上。約翰強調，只有那些行神旨意和遵守其命令者才能在末日得到最後的獎賞。不敬拜神和羔羊、卻忠於那獸的人將要面臨永遠的審判。

結論

在新約聖經中所談及的情境的多樣性，和不同作品的各種目的，意味著強調了多種不同的主題。在一些情況下，作者極力宣告信心是得到永生這一福分的唯一憑據，而在其他情境下，順服和做主門徒的必要性佔據了中心舞臺。筆者在本章已經提出這一主張：全部新約聖經具有一個基本統一的主線。信心對於在神面前稱義或得到永生來說具有根本和首要的地位。人類不可能靠行為而得到永

¹⁹⁰ 關於義人和不義之人都按行為受審判這種觀念，見 Osborne 2002：721-22 = 奧斯邦 2008：962-64；Beale 1999b：1032-33；R. Mounce 1977：365-66 = 孟恩思 2007：588-89。

遠的獎賞，因為人的罪介入，並且排除了憑行為作為通向蒙福之路的可能性。信心從神那裏得到救恩，而該救恩是藉著耶穌基督而成就的。信心使人轉眼不看自己，而是將榮耀歸給神——這位將人從罪和死當中拯救出來的神。事實上，信心就是具體地將盼望投靠在耶穌基督這位被釘十字架並復活的主身上。得救的信心紮根於耶穌基督的十字架，因此信心是向外看，注視神在基督裏所行的一些；而不是向內看，注視人自身的能力。

然而，拯救的信心並不是抽象的，它不可能與悔改和人生命的改變隔離。新約聖經作者從未想像過一種消極被動的信心，即與作為一位門徒的生活相分離的信心。信心勇士保羅本人堅持說：真實的信心藉著愛而表現出來，只有持久的信心才是得救的信心。沒有好行為的人不能承受神的國。實際上，新約聖經的所有作者都強調：一個人必須忍耐到底，才能得著最後的獎賞。從永生神面前隨流失去的人將面對神——祂是烈火。信徒藉著他們的好行為而確認他們的呼召和揀選，或者正如雅各所說，得救的信心必須伴隨著好行為。新約聖經中信心的優先性排除了律法主義，但它也消除了反律法主義。真正認識耶穌基督的人就會遵守祂的命令，並且以他們對其他信徒的愛心表明他們已真正重生。只有那些進入順服這一窄門的人才會得救。自稱為信徒之人或許能夠行神蹟、奇事和趕鬼，但是，如果他們不能結出好果子，他們便證明：耶穌從不認識他們，從未視他們為屬於祂自己的人。

對更新變化之生命的突出強調並不會抹殺信心的優先性。這反而有助於信徒分辨信心的真假。因此，他們能夠區分到底是真信心還是僅僅為概念上的信心——即進入腦中卻從未進入心中和生命中的假信心。所有的好行為都源自信心，因此，信心不能成為人誇耀的藉口。信徒被改變的生活明顯表明了他們所信的對象。行為可以證明他們是朽壞的樹還是健康的樹。新約聖經作者沒有呼召死樹結果子，而是呼召它們成為新樹和新造。正如我們已經看到的，那種全新本質是父、子和聖靈的工作。隨著基督的死亡和復活，這種全

新本質已經登臺亮相了。然而，信徒還在等候戲劇的最後一幕：耶穌基督將再來，完成已經開啟的拯救工作。

第 16 章

律法和救恩歷史

引言

我們在前一章看到：信徒的生活可以概括描述為信心和順服。在新約聖經中，順服永遠不能與信心分開，因為所有討神喜悅的順服都是源自信心的。因此，當我們談到信徒的道德生活時，我們絕不能將之與信心隔開——似乎信心坐在一個包廂，而順服坐在另一個完全隔離的包廂似的。在考慮信徒的生活時，我們必須探究律法的地位問題，因為新約聖經看待舊約聖經律法的觀點同時表明了新約聖經與舊約聖經的延續性（continuity）和中斷性（discontinuity）。

神的應許在基督裏的實現，不僅導致新約聖經時代的信徒滿足和堅持舊約聖經律法所包含的一切。我們在新約聖經中看到它與舊約聖經律法的延續性和中斷性。延續性在於：基督的到來實現了舊約聖經的拯救應許和神所要求的義；中斷性則是在於：猶太信徒生活於其中的約已經不再有效，信徒並不是種族意義上的以色列民的一部分。舊約聖經律法在新約聖經中的地位問題，是新約神學中最複雜和最具爭議的問題之一。本章的目標是描摹出新約聖經作者有關該問題的神學觀點。由於律法的地位在馬太福音和路加福音—使徒行傳中是特別引起爭議的問題，我們將首先探視馬可福音，然後才是馬太福音和路加福音—使徒行傳。之後我們將依次探視約翰著作、保羅觀點以及新約聖經其餘的作品。

馬可福音

將馬可福音與馬太福音和路加福音分開討論，會導致一些重複，但是，在此問題上這樣做是必要的，因為馬太和路加的律法觀需要更詳細的討論。馬可的律法觀必須放置於國度的到來以及在基督裏實現之「已然又未然」的大背景之下。我們有可能陷入孤立考慮經文的陷阱，從而忽略了律法的地位必須符合神的應許在耶穌基督裏面實現的故事線索。換句話說，律法必須根據福音來理解，這福音就是我們在馬可福音一書中所發現的，基督的事奉、死亡和復活的故事。馬可福音的情節主線告訴讀者：律法總是向前指向耶穌基督的。國度的應許在祂裏面得以實現，因此，馬可對主的晚餐的記載表明：逾越節筵席是指向耶穌的死的（可十四 12~25）。¹ 祂的死亡實現了神的聖約應許——即神要拯救祂的百姓。因此，我們探視的每一節經文都符合福音書更大的情節主線，每節經文都不能與神國度應許的實現和基督的到來分開。對於這些主題，筆者已經在本書的前面詳細探討過了。

一些經文強調了耶穌在舊約聖經律法面前所享有的主權自由和權柄。例如，舊約聖經律法教導：人若觸摸大麻瘋病人，便成為不潔淨的（參：利十三 45~46，二十二 4~6；民五 2）。然而，當耶穌觸摸大麻瘋病人時，祂並沒有沾染上污穢（可一 40~45）。耶穌的觸摸具有更新和潔淨的能力，因此，耶穌非但沒有自己成為不潔淨的，反倒是潔淨了大麻瘋病人，將他從癩瘋病中救了出來。² 在舊約聖經中，不潔淨的玷污潔淨的，但在這種情況下，潔淨者——耶穌——藉著祂具有更新大能的觸摸潔淨了不潔淨者。耶穌的行為並沒有觸犯舊約聖經的律法，祂在此也沒有教導有關癩瘋病的律法已經過時。然而，耶穌藉著觸摸而醫治癩瘋病人的故事，暗示了對

¹ 關於逾越節筵席指向耶穌死亡的觀點，見 Bolt 2004: 103-6; France 2002: 567-71。

² 見 France 2002: 118。魏斯特鴻（Westerholm 1978: 67-71）正確地主張，耶穌並不關心禮儀上的不潔淨。

舊約聖經律法的一個新的立場。有關癲瘋病的律法必須在耶穌到來這一事實的亮光下來理解，而不是從有關癲瘋病律法之要求的角度來理解耶穌。

有關律法的一些爭議，可以在耶穌與法利賽人的衝突中看到（可二 1~三 6）。耶穌與稅吏和罪人一同坐席的故事，也暗示了祂對律法的立場和態度（可二 15~17）。³ 在此並無跡象表明耶穌蔑視舊約聖經有關食物的規條。宗教領袖抱怨，不是因為耶穌所吃的食物，而是因為耶穌在吃飯時與甚麼樣的人為伍。宗教領袖的擔憂似乎是：那些人的污穢會沾染耶穌。我們再次看到，耶穌的觀點是與當時文化的共識相反的。耶穌視自己為醫生，祂能夠醫治和潔淨不潔淨的人。罪人不會玷污祂；相反，祂倒能使罪人潔淨並且改變。

另一衝突因禁食一事而爆發（可二 18~22）。耶穌的門徒不禁食，但是約翰和法利賽人的門徒卻定期禁食。舊約聖經的律法並沒有要求禁食——除了在贖罪日之外（利十六 29、31，二十三 27、32；民二十九 27），但是，其他場合的禁食隨著時間的推移而逐漸形成（斯九 31；亞八 19）。然而，耶穌對禁食要求的回應，再次暗示了祂對舊約聖經律法的觀點。⁴ 耶穌並沒有針對猶太律法典章是否要求禁食這一問題而與人們展開激烈爭論。祂避免了嚴格的法律意義上的辯論。而是稱自己為新郎，並且指出在婚禮期間是不可禁食的。祂的到來導致了對過去宗教行為的翻天覆地的重新評估。在耶穌作為新郎來到之後還要求禁食，就好比把新布縫在舊衣服上。新布一定不能縫在舊的規則和規條上；而是舊的必須讓位於新的。新酒不能裝在舊皮袋裏。談及新酒表明：末世已經隨著耶穌及其事奉而到來——即大山要滴下甜酒的世代（摩九 13~14）。在耶

³ 見 Lane 1974: 103-4。

⁴ 然而，在此，並沒有直接談及舊約聖經中的這個問題。

穌的事奉中被人飲用的新酒預示了新造的破曉。⁵ 因此，耶穌到來所導致的新，意味著對宗教習俗和行為的重新評估。

兩處有關安息日的衝突（可二 23~三 6），也有助於我們分辨耶穌對舊約聖經律法的觀點。⁶ 第一次衝突緣於門徒在經過麥地時掐了麥穗（可二 23~28）。路加補充說：他們用手搓了麥穗吃（路六 1）。法利賽人之所以抗議，是因為門徒的行為發生在安息日。耶穌又一次拒絕與他們辯論猶太律法典章。可以推斷，耶穌本可以根據申命記二十三章 25 節而辯論說：門徒的行為其實算不上做工，因此他們的指控被證明是錯誤的。但是，耶穌卻引用了大衛的故事：他進了神的殿，拿陳設餅吃，又給跟從的人吃（撒上二十一 1~6）。大衛的行為雖然不符合律法，卻是有正當理由的，因為他是神的受膏者。耶穌關心的是人的需要，祂指出：律法是為了人的益處而設立的，而不是相反。然而，此處的要點是：人子耶穌「也是安息日的主」（可二 28）。問題的焦點不在於安息日的要求是甚麼，而在於耶穌是人子這一事實，這表明律法是向前指向主耶穌的，而且律法必須在耶穌到來這一背景下來解釋。耶穌醫治枯手之人的故事，有著相似的發展脈絡（可三 1~6），儘管這裏的基督論並不像我們在馬可福音二章 23~28 節所看到的那樣。耶穌所宣告的原則是：在安息日做善事總是合宜的。耶穌本可以選擇另一天來施行醫治，並因此而避免衝突。然而，藉著在安息日醫治病人，祂想表明：安息日是向前指向祂本人以及祂的工作的。安息日必須從末世論以及基督論的角度來解釋，因為它也指向了主將要賜給祂子民的最終的安息。⁷

馬可福音中有關離婚的經文，表明了對舊約聖經律法的新觀點（可十 2~12）。耶穌承認摩西律法允許離婚（申二十四 1~4），但祂卻使得這一做法不再重要。神對婚姻的心意，可以追溯到創造

⁵ 正如 Bolt 2004: 25-26 所正確認為的。

⁶ 關於耶穌對安息日的觀點，見 Westerholm 1978: 92-103。

⁷ 正如 Bolt 2004: 26 所認為的。

之初：當時，一男一女在婚姻中結為一體（創一 27，二 24）。因此，離婚和再婚便構成了姦淫。在這段經文中，耶穌也沒有指出法利賽人誤解了申命記經文的內容，儘管祂或許相信他們的確誤解了（見以下對馬太福音的討論）。在這種情況下，耶穌訴諸於創造的規範，而不是把祂的判斷建立在摩西律法的根基之上。因此，摩西律法的約束性似乎被削弱了。⁸

關於舊約律法，最令人著迷和最複雜的經文出現在馬可福音七章 1~23 節。法利賽人和一些文士抱怨耶穌的門徒在吃飯前不洗手，因此他們使用俗手吃飯，而這是違反法利賽傳統的（「古人的遺傳」〔可七 5〕）。現代讀者必須意識到，所涉及的爭論不是衛生方面的，而是有關潔淨規條的。耶穌反對他們的批評，並且把矛頭轉而指向法利賽人，祂說：法利賽人的做法是人的遺傳，而不是神的誠命。他們的遺傳不能使他們更靠近神，因為他們以嘴唇讚美神，而內心卻是冷漠的，是遠離神的。另外，他們的傳統實際上取代了人對孝敬父母的命令——孝敬父母顯然包括金錢上的幫助。但法利賽人的傳統慫恿兒子們，把本應幫助有具體物質需要的父母的錢宣告為「各耳板」（獻給神的錢財奉獻）。換句話說，他們的傳統甚至高過了神的話語和神的命令。耶穌顯然區分了舊約律法（神的話語）和人的傳統。前者是權威性的，後者卻不是。

然而，該故事並沒有到此結束。耶穌繼續告訴人們，他們不會被進入肚腹的東西所玷污，而只有從他們裏面出來的才能夠使他們污穢。在單獨向門徒講話時，耶穌繼續解釋道：食物不會使人污穢，因為它進入人的肚腹，經過消化系統的工作，最後落到茅廁裏。馬可添加了他本人的插入評論：「這是說，各樣的食物都是潔淨的」（可七 19）。人類不會因食物而變得不潔淨，而是被邪惡的思想和行為所玷污，比如姦淫、驕傲、偷盜和兇殺。馬可顯然認為，耶穌所說的是：舊約聖經中有關食物的律法（利十一 1~44；

⁸ 見 France 2002: 388。

申十四 3~21) 不再具有規範作用。⁹ 在馬可福音，這段經文最清楚地表達了以下真理：舊約聖經中有關食物的律法，無法與國度和彌賽亞耶穌的到來具有相同的地位。¹⁰ 在耶穌到來之後，舊約聖經律法的規定便不再具有必然的約束力了。它們必須在耶穌已經到來這一大背景之下來解釋。¹¹

該記載特別有趣，因為一方面，耶穌接納舊約聖經為神的話語，而且神的話語有資格判斷人的傳統，但另一方面，祂卻主張舊約聖經中的食物律法不再約束信徒。這是自相矛盾的嗎？難以想像，如此堂而皇之的矛盾會出現在同一段經文中。解決這一問題的方案在於考慮到以下兩點：(1) 將馬可的敘述看作一個整體；(2) 考慮到舊約聖經指向耶穌基督這一點。耶穌是具有至高無上主權的主，也是舊約聖經的詮釋者。馬可沒有詳細闡釋我們在馬可福音七章 1~23 節看到的內容，但我們似乎正走在正確的道路上，帶領我們去理解基督的律法。馬可特別經常提到耶穌的教導（可一 21~22、27，二 13，四 1~2，六 2、30、34，八 31，九 31，十 1，十一 17~18，十二 35、38，十四 49），而耶穌的教導及祂對舊約聖經的解釋，現在對信徒而言是具有權威的。如果真是這樣，那麼我們可以從馬可福音七章 1~23 節學習到：基督的律法包括對孝敬父母的命令，而潔淨律法卻不再具有約束力。

耶穌對那位富人的挑戰，也符合筆者在此所提出的觀點。當這人詢問必須做甚麼才能得永生時，耶穌提醒他舊約聖經律法的誠命，而且特別聚焦在十誡的命令上（可十 17~19）。那些誠命——

⁹ 正如 Moo 1984: 14-15; France 2002: 277-79 所正確認為的。參 Marcus 2000: 457-58，儘管他認為馬可在這裏超越了歷史上的耶穌。班克斯（Banks 1975: 144-45）錯誤地限制了耶穌的語錄，結果他認為耶穌在此是想賦予人自由，可以吃被偶像所玷污的食物。

¹⁰ 然而，魏斯特鴻（Westerholm 1978: 82）正確地指出，教會需要一些時間，才領悟了耶穌這句話的全面內涵。

¹¹ 關於為解釋與歷史中的耶穌有關的潔淨問題而作的精彩嘗試，見 Bryan 2002: 130-88。

除了安息日的規定之外——依然被視為對神的子民具有權威，甚至是在基督到來之後。然而，舊約聖經律法現在必須在耶穌基督已經到來這一前提之下來解釋。這位富人不能得救，除非他放棄一切，並且跟隨耶穌，作祂的門徒（可十 21）。舊約聖經律法並不是單獨存在的，而是必須在整個聖經故事線索的亮光下來理解，而該故事線索的高潮就是耶穌基督。舊約聖經律法的信息，以每個猶太人都耳熟能詳的舊約聖經經文來涵括（可十二 28~34）。人們必須全身心地愛神，並愛鄰舍如己。這些誠命比獻祭和奉獻具有更重要的意義。¹² 儘管如此，馬可福音中的這段經文卻不應從整個敘述中抽離出來。如果人真正愛神，他們一定會跟隨耶穌，作祂的門徒。他們將會把整個生命交給耶穌。甚至有關愛神和愛人的誠命，也應該從耶穌基督已經來臨的角度進行解釋，因為祂是實現舊約聖經應許的那位。

如果從更廣闊的視角看馬可福音，我們就會看到，本福音書是在呼召讀者跟隨耶穌，並作祂的門徒。祂的死亡和受苦，為信徒的生活設立了規範。因此，在每個有關受難的預言之後，緊跟著便是有關門徒生活的指導（可八 31~九 1，九 30~37，十 32~45）。那些拒絕為了耶穌和福音的緣故而捨棄自己生命的，將不會得救（可八 35）。那些渴望在天國裏為大的人，必須成為眾人的僕人（可九 32~37）。嚮往偉大的人，必須放棄世俗追求偉大的方式（可十 35~45）。任何攔阻人進入天國的障礙，都必須從門徒的生命中挪去（可九 42~49）。

馬可沒有詳細討論關於舊約聖經律法的任何一個觀點，但是，我們可以看到一些跡象表明：舊約聖經律法的規定，並不一定對耶

¹² 法蘭士（France 2002: 478）評論說：耶穌在此所講的話「必定會促使基督徒丟棄律法中的禮儀因素」。

穌的門徒具有約束力。¹³ 律法必須在耶穌基督已經到來的背景下來解釋。因此，必須根據基督來解釋律法，而不是反過來。

馬太福音

馬太福音有關律法的資料，比我們在馬可福音中看到的更加廣泛。¹⁴ 馬太更加廣泛的討論，可以用馬太福音的篇幅比馬可福音長來解釋。然而，我們之所以看到更多的有關律法的資料，可能也因為馬太福音是寫給猶太基督徒的，他們可能對耶穌有關舊約聖經律法的教導具有濃厚的興趣。馬太對舊約聖經律法的觀點，必須與該福音書的敘述框架和神學思想放在一起來解釋。天國已經在耶穌基督裡開始出現，耶穌是應許的彌賽亞、主、人子和神子。因此，舊約聖經所應許的，在祂裏面實現了。任何有關律法的神學，絕不能與福音書的故事線索分開，而故事發展是以耶穌的死亡和復活為其高潮的。我們在前書前面已經指出了馬太福音中應驗套語的重要性。¹⁵ 在評價馬太對律法的觀念時，這些應驗套語具有特別的意義，因為它們明確教導：耶穌實現了神在舊約聖經中的應許。由此，我們可以預期馬太會教導，耶穌實現了舊約聖經的內容。事實上，耶穌作為律法解釋者的至高主權顯明：律法是從屬於祂的。而且，如果律法解釋得當，是支持崇高基督論的。¹⁶

當然，從許多方面來看，馬太看待律法的視角與馬可的視角相同。許多相同的記載也出現在馬太福音中，而且敘述的不同常常是

¹³ 席拉特（Schlatter 1997: 140）正確地警告說，耶穌並沒有提供一個綜合性的和抽象性的倫理道德體系，而且祂的倫理教導絕不能與對悔改的呼召分開（參 Schlatter 1999: 69）。

¹⁴ 關於對馬太的律法觀的研究，見 McConnell 1969; Snodgrass 1988: 536-54; Meier 1976; Banks 1975; Hübner 1973; Barth 1963; Suggs 1970: 99-127; Broer 1986。

¹⁵ 見本書第一章的討論。

¹⁶ 正如 Meier 1994: 1046 所認為的。

微乎其微的。編修鑑別學 (Redaction criticism) 已經很有幫助地將對觀福音的差異區別出來，但是在一些情況下，學者們卻走向了另一極端，即竭力從幾乎每一處記載的不同中解讀其特殊意義。¹⁷ 耶穌潔淨癲瘋病人的故事，暗示了對舊約聖經律法的新立場，因為耶穌非但沒有被癲瘋病人所玷污，反倒是因祂的觸摸而潔淨了不潔淨者 (太八 1~4)。正如在馬可福音中那樣，耶穌為自己與稅吏和罪人一同坐席而辯護 (太九 9~13)。該衝突是在馬太跟隨耶穌作門徒這一背景下展開的。在此佔據中心舞臺的不是律法，而是耶穌。馬太以何西阿書六章 6 節補充了他的故事：「經上說：『我喜愛憐恤，不喜愛祭祀。』這句話的意思，你們且去揣摩」 (太九 13)。法利賽人與稅吏和罪人分開，這一做法其實是違背舊約聖經的，因為舊約聖經要求人要有憐憫和同情之心。但另一方面，我們不應該低估耶穌福音的全新性。耶穌是新郎，而猶太教的宗教禮儀不能夠強加於耶穌所帶來的新秩序上 (太九 14~17)。福音這新酒必須裝在新皮囊裏，因為「滴下甜酒」的末世時代已經破曉 (摩九 11~15；珥三 18)。

在比較馬太福音和馬可福音談及律法的經文時，我們發現：馬太比馬可更加強調，舊約聖經與耶穌的教導和行為的延續性。馬太強調這一點，並不令人過於震驚，因為他的寫作對象主要是猶太基督徒。法利賽人的教導沒有使人得自由，反倒加給他們重擔；但耶穌賜給人安息 (太十一 28~30)：「我的軛是容易的，我的擔子是輕省的」 (太十一 30)。耶穌在此處的宣告，似乎與法利賽人有關安息日的要求相衝突，因為在耶穌宣告祂的軛是容易的時候，緊接著便是兩個有關安息日的記載 (太十二 1~14)。我們應當進一步看到，出現在有關安息日記載中的基督論的中心地位。¹⁸ 父已經把一切所有的都交付了子，而子和父完全認識對方 (太十一 27)。渴望安息的人必須到耶穌這裏來 (太十一 28)。耶穌是神所揀選的僕

¹⁷ 例如 Gundry 1994。

¹⁸ 正如 Thielman 1999: 63-66 所正確認為的。

人，而且祂要把外邦人包含在其拯救計畫之內。與法利賽人不同的是，祂不會折斷壓傷的蘆葦，也不會熄滅「將殘的燈火」 (太十二 20)。因此，正如在馬可福音中所看到的，馬太福音中有關安息日的衝突 (太十二 1~14)，應當在該福音書之基督論的亮光下來解釋。耶穌是新的大衛，是人子，是安息日的主 (太十二 1~8)。祂比聖殿更偉大，因此，祂有特權在安息日隨己意行事 (太十二 5~6)。¹⁹ 馬太再次引用了何西阿書六章 6 節中的名言，並藉此指出宗教領袖缺乏憐憫和同情。我們應該再次指出，耶穌並沒有與法利賽人針對猶太法典進行詳細辯論，而是訴諸祂本人至高主權的權柄。有關枯手之人的記載 (太十二 9~14)，總體上與馬可的記載相似。然而，馬太記錄了耶穌為自己醫治行為的合法性所進行的辯護。如果法利賽人可以在安息日把掉入坑裏的羊拉上來，那麼，在安息日醫治一個人就更是可以的 (太十二 11~12)。馬可和馬太都強調：律法必須以耶穌為參照來解釋；但是馬太向他的猶太讀者解釋了，耶穌的醫治行為是如何符合舊約聖經律法的。

馬太對富人的記載，與馬可的講述極為相似 (太十九 16~30)。耶穌命令他遵守十誡中的誡命，但是他必須跟隨耶穌並且捨棄一切，才能得到永生。正如在馬可福音中那樣，整個律法可以概括為愛神和愛人的命令 (太二十二 34~40)。²⁰ 律法也可以概括為金科玉律 (太七 12)：你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。

一些學者以為，馬太對舊約聖經律法抱持一種非常保守的觀點。馬太經常表明耶穌教導和舊約聖經律法的延續性。²¹ 我們在上面已經看到，馬太偶爾會提供舊約聖經為耶穌引發爭議的行為辯

¹⁹ 畢爾 (Beale 2004: 179) 主張，甚至連聖殿的被毀都可能指出耶穌是新的聖殿。

²⁰ 戴維斯和艾利森 (Davies and Allison 1988: 508-09) 證實，愛可以超越規條中的命令。亦見 Mohrlang 1984: 21。

²¹ 關於歷史上的耶穌支持舊約聖經律法的觀點，見 Vermes 1993: 11-45。

護——這些解釋在馬可福音中是找不到的。²² 只有馬太提到，因耶路撒冷被圍困而遭遇患難的人應當祈求，叫他們逃走的時候不遇見冬天或安息日（太二十四 20）；也只有馬太提到在聖殿獻禮物一事（太五 24）。耶穌甚至鼓勵信徒謹守遵行法利賽人所教導的一切（太二十三 2~3），這是相當令人震驚的——特別是考慮到遍佈該福音書的對法利賽人的尖銳批評。²³ 公義、憐憫和信心遠高於奉獻，但是奉獻依然是被讚美的，而且似乎並沒有被廢除（太二十三 23~24）。²⁴

從上述經文來看，馬太對於舊約聖經律法的觀點似乎只是為延續性而辯護。²⁵ 當然，馬太聚焦於律法在基督裏的實現（太五 17~20），但是，這一實現也包含了中斷性。新酒必須裝在新皮袋裏（太九 14~17）。耶穌並沒有明確廢除安息日，然而祂是有至高主權的主和安息日的詮釋者（太十二 1~14）。天國中有智慧的文士如同家主，正確地積聚新舊兩樣東西，並且讓舊的東西與新的東西和睦共處——也就是與神的國和睦共處（太十三 52）。²⁶ 換句話說，這位智慧的文士不是單單重複舊的東西，而是解釋舊的如何與新的和睦共處，又是如何在新東西中得以實現的。因此，舊的不會完全按照原貌保留下來，因為新的已經到來。在舊約聖經中所預言的應許實現的世代，已經隨著施洗約翰的出現而開啟了（太十一 13）。

²² 桑得斯 (E. Sanders 1985: 245-69) 主張，歷史上的耶穌對律法的觀點從本質上講是保守的，儘管祂沒有將摩西律法視為最終的權威或永遠有效。

²³ 陸茲 (Luz 1995: 122) 說這裏用的是誇張的語言，他很可能是正確的。Davies and Allison 1997: 269-70 也如此認為（該著述對各種不同的解釋提供了一個很有幫助的概覽）。

²⁴ 但是相反於 Mohrlang 1984: 12-14 的觀點：對馬太來說，文士的傳統是無效的。

²⁵ 見 Mohrlang 1984: 42-43; Luz 1995: 14-15。

²⁶ 見 Hagner 1993b: 402。

我們可能會過於誇大馬太福音中耶穌教導與舊約聖經律法的延續性成分。關於在安息日逃跑所面對危險的警告（太二十四 20），不應被理解為必定證實了安息日仍然對所有人都具有約束力。住在以色列的猶太人都知道，在安息日旅行無論如何都是很困難的。²⁷ 與此相似，耶穌有關獻禮物（太五 24）和什一奉獻（太二十三 23~24）的教導——如果被嚴肅地認為是歷史上的耶穌說過的話——是講給生活在舊約聖經律法之下的猶太人的。因此，他們未必永遠支持獻祭和什一奉獻的做法。²⁸ 耶穌是在向猶太人談論他們當時的宗教行為。當然，耶穌本人也遵守同樣的規條，但是，如果我們總結說：祂的話語意味著批准這些命令在將來的實施，我們就是走得太遠了。

在探視馬太對律法的觀點時，我們必須仔細平衡延續性和中斷性的成分。亨格爾主張，耶穌的命令人「任憑死人埋葬他們的死人」（太八 22），是與律法相違背的，表明了徹底廢除律法。²⁹ 鮑克慕爾 (Bockmuehl) 已經很認真地琢磨過證據，並且證實亨格爾的觀點缺乏說服力。³⁰ 亨格爾依靠的是第三世紀或更晚期的證據來支持自己的結論。另外，甚至亨格爾所收集的坦拿證據 (Tannaitic evidence)，也沒有清楚指出律法的廢除。因此，馬太福音八章 22 節（參：路九 62）沒有明確支持有關廢除律法的觀點。鮑克慕爾本人的提案——即該語錄可能體現了拿細耳人主題——是激發人思考的，但是不能從現存證據中得到確立。³¹ 另一方面，我們已經看到

²⁷ Davies and Allison 1997: 349-50 持相反觀點。參：Carson 1984: 501 = 卡森 2013: 948。但另一方面，哈格納 (Hagner 1995: 702) 主張，在此所討論的問題是在那些日子裏遵守安息日的困難。

²⁸ 見 Carson 1984: 481 = 卡森 2013: 910-11 的明確評論。

²⁹ 亨格爾 (Hengel 1996:3-15) 在一篇廣受推崇的文章中提出了這一觀點。

³⁰ Bockmuehl 2000: 23-48。

³¹ Fletcher-Louis 2003 支持鮑克慕爾對亨格爾之評估。然而，弗萊徹—路易 (Fletcher-Louis) 正確地主張，鮑克慕爾本人關於拿細耳人背景的

一些經文指向了中斷性。全部律法都在基督裏一一實現，但是，實現的時間意味著：信徒不再像過去的人那樣處在律法的約束下。³² 像馬可一樣，馬太收錄了有關古人遺傳以及耶穌的語錄——只有從人裏面出來的才能污穢人——的記載。但與馬可不同的是，馬太並沒有補充耶穌藉此潔淨各樣食物這樣的評語（參：可七 19）。³³ 有人從這裏得出結論：馬太對律法持有更為保守的觀點。³⁴ 這一結論難以維持，因為耶穌的宣告——即入口的食物不會使人污穢——顯然撤銷了舊約聖經的相關規定（太十五 11、17~18），儘管馬太沒有添加像馬可福音中那樣的評述。³⁵

在馬太福音中，另一明顯指出中斷性的證據，與每個以色列人都必須繳納的殿稅有關（出三十 11~16）。³⁶ 耶穌以祂至高無上的主權向彼得宣告，兒子可以免付稅（太十七 24~27）。³⁷ 彼得付了

提議並不令人信服，而該語錄的要點在於那些不跟從耶穌的在靈裏是死的，因此祂的跟從者沒有責任埋葬他們。

³² 見 France 1989: 191-97。斯泰特勒 (Stettler 2004: 166-69) 指出，耶穌強調的純潔是道德上的，而不是禮儀上的。

³³ 布萊恩 (Bryan 2002: 165) 堅持認為，此處的問題是第二級的潔淨問題（即因與其他不潔淨之物接觸而成為不潔淨的食物，而不是本身為不潔淨的）。但是斯泰特勒 (Stettler 2004: 169) 正確地主張，耶穌在這裡更有可能是指不潔淨的食物本身，因為「如果耶穌的語錄僅僅談及人的規矩（即飯前洗手），教會竟然接納它，並用來作為反駁律法重要命令的根據，是更加難以想像的」。見 Stettler 2004: 168-71 的整個討論。亦見 Wright 1996: 397。

³⁴ Snodgrass 1988: 552-53; Barth 1963: 89-91; Mohrlang 1984: 11-12; Davies and Allison 1991: 535 如此認為的。

³⁵ 正如 Carson 1984: 351-52 = 卡森 2013: 677-79; Thielman 1999: 66-68; France 2002: 279 正確認為的；相反於 Mohrlang 1984: 11-12。

³⁶ 關於為此處是指殿稅而不是向羅馬交的稅的觀點辯護，見 Davies and Allison 1991: 738-41。

³⁷ 見 Schlatter 1997: 211; Stettler 2004: 174。另一方面，班克斯 (Banks 1975: 92) 堅持認為，這段經文並沒有明確排除律法。但是布萊恩 (Bryan 2002: 225-29) 認為這意味著律法的廢除。

殿稅，不是因為他必須付，而只是為了避免造成冒犯。馬太沒有陳明該規定為何不再有效，但是，如果我們思考一下其福音書的敘述脈絡，我們就會看到一個線索。殿稅是每個以色列人所需繳納的贖價。然而，在馬太福音，耶穌的死作了多人的贖價（太二十 28）。再者，耶穌預言了聖殿的被毀，表明神對舊秩序的審判。在耶穌裏面，新造已經到來，而耶穌的到來意味著：舊的秩序必須在國度已經藉著耶穌而降臨這一真理的亮光下來解釋。³⁸

在馬太福音中，有關律法的最深入的討論，出現在馬太福音五章 17~20 節。³⁹ 耶穌強調，祂來是要成全，而不是廢除律法，因此，甚至連誡命中最小的一條都不會被廢去，而是被成全。可能有人將這句話理解為：基督徒必須遵守舊約聖經中的每一條律法。然而，我們必須記住，在馬太福音中，「成全」(plēroō) 一詞總是出現在應驗套語中；我們還必須記住，舊約聖經的預言在耶穌基督裏面找到了目標。再者，我們已經看到，對馬太來說，整個舊約聖經律法已經不再具有約束力了。否則，付殿稅應該繼續是當盡的義務。因此，耶穌很可能是說：舊約聖經律法對信徒繼續具有權威，但只是從它們已在耶穌裏面得以實現這一角度來說的。這樣的實現

³⁸ 斯泰特勒 (Stettler 2004: 177) 評論說：「我們需要明白，神的聖者耶穌從最深層意義上實現了摩西律法。祂的到來、祂的作為以及祂的死亡至終使祂的子民成聖。因此，人們不再需要按著字句遵守律法以求潔淨了。」

³⁹ 梅洱 (Meier 1976: 80) 主張，焦點在於律法的預言功能。班克斯 (Banks 1975: 210) 說道，律法在耶穌身上實現並且被耶穌超越。卡森 (2013: 296-303 = Carson 1984: 142-44) 主張，律法在耶穌身上得到了末世論意義上的實現。戴維斯和艾利森 (Davies and Allison 1988: 485-87) 指出，律法是末世性的，而它指向耶穌；新律法設立了。斯諾德格拉斯 (Snodgrass 1988: 547) 正確地評論說，這裏必定包含了成就律法或行律法的概念。關於該問題的概覽，見 McConnell 1969: 14-29。

同時體現了延續性和中斷性。⁴⁰另外，後面的幾節經文（太五 21~48）表明：耶穌對律法的解釋享有至高無上的主權。「你們聽見有話說」（太五 21、27、33、38、43）⁴¹與「只是我告訴你們」（太五 22、28、32、34、39，44）二者的對照表明：律法指向耶穌、被耶穌實現、並且由耶穌解釋。

在這一部份，耶穌似乎經常是在回應其同時代的人對律法的誤解。⁴²對殺人的禁令，不能僅僅侷限於不可殺人；它也包括不義之怒（太五 21~26）。容許忿怒自由掌管自己生命的，將在地獄受到審判——除非他藉著認罪與他所傷害的人和好。法利賽人和文士將不可姦淫的誡命侷限於身體上的行為（太五 27~32），但是耶穌將姦淫之罪指向人的內心，聲稱在心裏對女人動淫念的人就已經犯了姦淫。那些想制伏有罪之性慾的人，必須嚴肅地處置不當的性意念，甚至必須挖出使他犯罪的眼和手。與此相似，除非配偶犯了淫亂的罪（*porneia* [太五 31~32，十九 3~12]），否則他的休妻再婚就是犯了姦淫。⁴³我們無法明確獲知，耶穌在此是否實際上廢除了舊約聖經在申命記二十四章 1~4 節有關離婚的律法。無論如何，申命記二十四章並沒有命令人離婚，而僅僅是許可離婚。⁴⁴耶穌時代的一些解釋者似乎誤讀了申命記，以致認為他們實際上可以憑任

⁴⁰ 戴維斯和艾利森 (Davies and Allison 1988: 490) 評論說，割禮被廢除是因為它被視為沒有必要的。

⁴¹ 馬太福音五章 31 節說：「又有話說。」

⁴² 相反於 L. Cheung 2003: 112 的觀點。狄爾曼 (Thielman 1999: 49-58) 很好地捍衛了這一觀點：耶穌在此確實廢除了舊約聖經律法的因素。但筆者的主張是：該經文指向了另一個方向。莫爾朗 (Mohrlang 1984: 12-14, 47) 錯誤地主張，對馬太來說，甚至連文士傳統都具有權威。他因此總結說，保羅對律法的觀點「比馬太的觀點更加深思熟慮且更加前後一致」。

⁴³ 筆者將會在本書的第十八章全面討論新約聖經中有關離婚的問題。

⁴⁴ 正如 Mohrlang 1984: 12; Snodgrass 1988: 552; Moo 1984: 19-21 所正確認為的。McConnell 1969: 51, 62; Westerholm 1978: 114-25 持相反觀點。

何理由而離婚。一些人指出，為淫亂 (*porneia*) 的緣故而允許離婚，這是馬太在編撰時為了修飾耶穌嚴厲的教導而外添的。⁴⁵這一觀點好像有點道理，因為該例外情況沒有出現在其他對觀福音書中。然而，該假設是應該被拒絕的。我們在其他地方找不到證據，可以證明馬太修改或減弱了耶穌教導的極端嚴厲的特徵。在馬太福音中，對公義的嚴格要求，與其他福音書相比並不遜色。⁴⁶馬太堅持說：天國之人的義必須勝過文士和法利賽人的義（太五 20；參：五 48）。因此，在這種情況下，耶穌並沒有廢止律法本身，而是主張律法必須根據神創造的目的來解釋。

讀到耶穌禁止門徒起誓時（太五 33~37），有人會以為找到了耶穌明確廢止舊約聖經律法的一個例子。但仔細一看，祂原來是在回應祂那個時代的人對起誓的濫用。查閱一下馬太福音二十三章 16~22 節，我們得知一些猶太人在起誓時是很輕率的。⁴⁷凡指著殿中金子或指著壇上禮物起誓的，那人就有義務謹守其誓言，但指著聖殿或祭壇本身起誓卻不具有約束力。一些經文也暗示，指著天啟示是可以的（太五 34，二十三 22）。因此，耶穌並不是從字面意義上禁止起任何誓，而是以誇張的手法強調人必須講誠實話。因此，簡單的是或否就已經足夠了。⁴⁸魏斯特鴻正確地主張，耶穌並沒有想要闡述一個禁止起誓的新規定；祂所關心的是取悅神的內心。因

⁴⁵ Stein, *DJG*, 197。

⁴⁶ 戴維斯和艾利森 (Davies and Allison 1988: 531) 指出，馬太福音中的例外情況，可能隱含在馬可福音十章 9~10 節和路加福音十六章 18 節。

⁴⁷ 見 Westerholm 1978: 105-6。

⁴⁸ 耶穌言談中使用了誇張手法的觀點，也得到了其他人的承認（如 Davies and Allison 1988: 535-36; Stein 1988: 11-12）。因此，耶穌是在提醒聽眾有關律法的原本目的（正如 Snodgrass 1988: 551 所認為的；Banks 1975: 194; McConnell 1969: 63-65; Moo 1984: 21 持相反觀點）。魏斯特鴻 (Westerholm 1978: 108) 越過了文本證據，從而認為耶穌在該情形下是在反對這條法規本身。

此，祂的道德教導不應被視為全面的新律法。⁴⁹ 在耶穌受審時，大祭司要求耶穌起誓，而祂作出了回應（太二十六 63~64）。如果我們從正典的角度看待此問題，我們就會看到：保羅使用過起誓套語（oath formulas）（羅一 9，九 1；林後一 23；加一 20），而且他似乎熟悉登山寶訓中提到的傳統。最後，根據希伯來書六章 14~20 節的內容，神親自起誓，要以應許的確定性來安慰屬祂的人。

在推翻「以眼還眼、以牙還牙」這一規定時，耶穌看似取消了舊約聖經律法（太五 38）。⁵⁰ 其實，祂是在鼓勵門徒不要對抗，而且要積極地以善對待那些逼迫他們的人（太五 38~42）。然而，耶穌好像是在反駁對舊約聖經律法的誤解，而不是要廢除該律法。⁵¹

「以眼還眼、以牙還牙」的原則，可以在舊約聖經中找到其司法背景（出二十一 22~27；利二十四 17~22；申十九 15~21）。刑罰應與所犯的罪相稱，這樣才與犯的罪一致。因此，審判者應避免使肇事者所受的懲罰過於他所當受的。與此相似，「以眼還眼、以牙還牙」的原則，也有助於防止因偏袒而導致對被告的過輕處罰。耶穌在此所反對的，是將處罰與罪應當相符的這一司法原則用於個人領域的事情。從個人層面講，門徒應該饒恕壓迫他們的人，並且向他們行善。門徒不應該自己承擔起懲治社會惡行的職責——彷彿他們應該以個人身分伸張正義。這樣的立場會給個人報復的私心留下空間。另一方面，政府的當權者依然需要在公正補償的基礎上量刑。如果懲罰與犯的罪不相符，那麼，一切公正的根基便動搖了。因此，耶穌並不是要廢除舊約聖經律法，而是糾正人們對律法的錯誤解釋。

⁴⁹ Westerholm 1978: 104-13。

⁵⁰ 正如 Meier 1976: 157; Barth 1963: 94 所認為的。

⁵¹ 戴維斯和艾利森 (Davies and Allison 1988: 542) 正確的評論道：「儘管在摩西五經中，『以眼還眼』的原則屬於司法過程，但在馬太福音中並不在適用範圍之內。需要再次指出，耶穌並非是在憲法層面來推翻『以眼還眼』之原則的，而是宣告：如果祂的門徒將之應用於個人爭執的層面，這是不合理的。」

當耶穌提到門徒應當愛他們的仇敵時，祂也沒有廢除舊約聖經律法（太五 43~48）。祂再次回應人們對舊約聖經律法的錯誤解釋，該錯誤解釋就是：他們可以為恨仇敵找出正當理由，使其合乎情理。對鄰舍的愛應不加區別地臨到所有的人（利十九 17~18）。如果以色列人看見仇敵的牛或驢失迷了路，他們應當牽回來交給他（出二十三 4）。如果他們看見恨他們之人的驢壓臥在重馱之下動彈不得，他們應當提供幫助（出二十三 5）。因此，耶穌似乎是在糾正人們對舊約聖經律法的錯誤解釋。

總之，馬太對律法的觀點是複雜的。律法指向耶穌並在耶穌身上得以實現。律法的高潮在於國度的出現，以及彌賽亞、主、人子和神子耶穌的到來。耶穌是對摩西律法擁有至高無上主權的解釋者和主宰。在一些情形下，耶穌是在糾正對舊約聖經律法的錯誤解釋。在基督到來之後，新世代和律法之間既存在延續性，又存在中斷性。在國度出現和耶穌到來之後，一些律法規範依然有效，而其他律法的規定則不再生效。整個律法必須在耶穌基督已經到來這一前提下來解釋。

路加福音—使徒行傳

從某種角度來看，路加似乎擁護律法的繼續有效性。撒迦利亞和以利沙伯因在遵行律法的誠命方面無可指摘而受到讚揚（路一 6）。約瑟和馬利亞按照律法的具體規定，在第八天給耶穌施行了割禮，而且他們按照摩西律法的規定獻了潔淨的祭（路二 21~24）。照舊約聖經的命令，耶穌的父母每年都到耶路撒冷過逾越節，而且在耶穌十二歲那年，祂也與父母同去（路二 41~52）。我們甚至可以認為，耶穌在安息日沒有做過任何違反規定的事情（路六 1~11，十三 10~17，十四 1~6）。愛神並愛人的將得到永生（路十 25~28）。當那位年輕的官詢問如何得永生時，耶穌將他指向十誡中的誠命（路十八 18~20）。耶穌指出：律法和先知的有效性一直到施洗約翰和神國到來為止（路十六 16）。這句話的涵義可能是：

隨著耶穌的到來，律法已不再有效；但路加緊跟著提到耶穌的宣告：律法的一筆一劃都不會廢去（路十六 17）。⁵² 在耶穌死後，婦女們直等到在安息日休息之後才去膏抹祂的身體，而且路加補充說：他們是遵著誠命如此行的（路二十三 56）。

對遵守律法規定的強調，在使徒行傳中也可以看到。彼得和約翰繼續在聖殿敬拜，而且有一次在獻燔祭的時間來到聖殿（徒三 1）。⁵³ 人們對司提反違反律法的控告遭到否定，被視為虛假的控告（徒六 13~14）。司提反反而把矛頭指向他的反對者，堅決指出他們沒有遵行律法（徒七 53）。雅各期望猶太人和外邦人都共同遵守的規定，是來自舊約聖經的規定（徒十五 19~20、29，二十一 25）。在讀完加拉太書後，我們或許期待保羅會拒絕為提摩太施行割禮，但是他卻的確如此行了（徒十六 3）。很明顯，保羅許願要做一名拿細耳人，然後他到耶路撒冷去按照許願的規定而獻祭（徒十八 18）。保羅到達耶路撒冷後，付了四個人的潔淨禮費用，因為他們都有願在身（徒二十一 20~26；參：民六 14~15）。⁵⁴ 他如此行，是為了避免使人有任何聯想，以為他教導猶太人丟棄律法，或者以為他本人違反了律法的規定。這樣的潔淨禮當然包括獻祭，而保羅對此顯然沒有絲毫的反感。當保羅向猶太聽眾描述自己的悔改歸信經歷時，他讚揚亞拿尼亞「按著律法是虔誠人」（徒二十二 12）。

上述經文可能表明路加對舊約聖經律法所持的立場是相當保守的。⁵⁵ 然而，在考慮完路加福音—使徒行傳的所有證據後，一個顯

⁵² 儘管如此，就著指向並宣揚國度而言，律法依然有效（正如 Thielman 1999: 151-52 所認為的）。根據費茲梅（Fitzmyer 1985: 1116）的理解，路加在此並沒有輕看律法，而是教導國度實現了舊約聖經的內容。

⁵³ 關於細節，見 Fitzmyer 1998: 277。

⁵⁴ 關於這節經文之模糊性的討論，見 Fitzmyer 1998: 694。

⁵⁵ 哲維爾（Jervell 1972: 133-51）主張，路加福音—使徒行傳的律法觀是整部新約聖經中最保守的。亦見 Juel 1983: 103-09。

然不同的畫面卻浮現出來。⁵⁶ 路加強調，預言性的經文在拿撒勒人耶穌身上得到應驗，尤其是在祂的死亡和復活上（路二十四 25~27、44~47；徒二十四 14，二十六 22~23，二十八 23）。⁵⁷ 因此，只有認識到舊約聖經的故事高潮出現在拿撒勒人耶穌的事奉、死亡和復活，我們才能夠正確地解釋舊約聖經。律法和先知都向前指向神的國（路十六 16）。因此，律法的每一筆、每一劃都在耶穌基督的事奉中實現（路十六 17）。⁵⁸ 緊跟在該語錄之後的對離婚和再婚的禁止，具有啟發意義（路十六 18），因為這表明，律法現在要由耶穌基督來解釋。⁵⁹ 耶穌並不是以律法為中心；相反，律法以耶穌為中心。

路加與其他對觀福音所共有的證據也具有重要意義。潔淨大麻瘋病人的故事表明：耶穌超越了有關痲瘋病的律法（路五 12~15）。人子耶穌是安息日的主（路六 1~5）。在安息日行善恰恰符合最初設立安息日的目的（路十三 10~17）。一位會堂領袖責備耶穌，因為祂完全可以在安息日之外醫病，這人的觀點可能代表了典型的法利賽人的觀點。另一方面，耶穌相信安息日正是應當醫病的日子。安息日本應當用以彰顯祂的彌賽亞事奉，而耶穌特意在安息日醫病，因為安息日向前指向神應許其子民的末世安息。

國度藉著耶穌而開啟——這意味著律法所宣講的內容在祂裏面得以實現。這一實現並不意味著律法的每一方面都已經由新的內容

⁵⁶ 另一方面，威爾森（Wilson 1983）主張，路加的律法觀是模糊的，並且沒有明確的定義，因為路加對律法的地位不感興趣。

⁵⁷ 在一篇重要的文章中，布魯姆伯格（Blomberg 1984）主張，在路加福音中，律法必須從基督論的角度和救恩歷史的角度來解釋（亦見 Blomberg 1998）。如果認真考慮本書的發展方向，就可以清楚地看到：舊約聖經律法不再對信徒具有規範性；律法已經在基督裏實現了。

⁵⁸ 賽福瑞（Seifrid 1989）支持此處主張的立場，他認為路加的律法觀具有彌賽亞的特徵。

⁵⁹ 狄爾曼（Thielman 1999: 152）指出：路加福音十六章 18 節「是國度倫理的一個例子」。

取代。愛神和愛人的誠命依然有效（路十 25~28），但是，甚至這一誠命也不能脫離整個路加福音的內容。當那位富有的青年官詢問如何才能得到永生時（路十八 18~22），耶穌提醒他十誡中的誠命。然而，這位富有的青年官不能享受永生，除非他跟隨耶穌作祂的門徒。⁶⁰ 耶穌的插入語「任憑死人埋葬他們的死人」（路九 60）並不直接廢除律法。但它的確強調：跟隨耶穌是神的至高命令。

路加並不認為律法的所有要求都具有約束力，因為基督已經被高舉，聖靈也已經被澆灌下來。例如，司提反被指控說了違反律法和聖殿的話（徒六 11~14）。路加告訴我們該指控是不合理的。一些學者過於誇大了司提反在使徒行傳七章 1~53 節的話語，他們認為其中包含了對聖殿的極端排斥。⁶¹ 按照這一觀點，單純而簡潔的移動聖所（即會幕）的敬拜，被聖殿的敬拜所取代，而神並不贊同建造聖殿。這種觀點誤讀了司提反演講的內容。司提反實際上並沒有批評聖殿敬拜，也沒有否決聖殿敬拜彷彿它違背了神的旨意似的。司提反所作的是使得聖殿敬拜變得相對化。他提醒聽眾：亞伯拉罕在應許之地甚至連立足之地都沒有（徒七 5）。神不會侷限於必須使用神聖場所來成就其目的。與此相似，約瑟被他的兄弟拋棄並在埃及寄居，然而，神不僅保守了他，也在埃及保全了以色列（徒七 9~16）。約瑟和摩西二人被同輩人拋棄，這預示了耶穌在司提反時代的被人厭棄。司提反並沒有高舉會幕敬拜勝過聖殿的建造。他是在提醒聽眾：神並不被某個具體聖殿所限制，在聖殿被建造以前，祂就已經開始在以色列歷史上做工了。神是超越聖殿的，

⁶⁰ 在第十八章，我們將探討路加有關財富的教導。

⁶¹ 例如，Kilgallen 1976: 89-94; Maddox 1982: 53; Kee 1990: 45。關於對這一常見解釋的評判，見 C. Hill 1992: 41-101；亦見 Peterson 1998: 378; Schnabel 2004a: 667。然而，筆者並不像紀奎格（C. Hill）那樣懷疑所敘述之事件的歷史可靠性，而且他似乎過於誇大了他的論點。儘管如此，他的著作證實：過去許多學者以為司提反對律法有著極端反對的態度，而且把文本沒有包含的信息讀入其中。

因為祂是宇宙的至高主權之主，是不能被建築物所承載的。⁶² 司提反反對的並不是聖殿敬拜本身，而是暗示說：聖殿敬拜不能被認為是神在其子民中間做工的首要方式。因此，司提反對律法的批判是相當機智而細微的。他指出，救恩歷史已經隨著耶穌的到來而實現，聖殿的地位應該在這一前提下重新調整，但他沒有直接宣稱：律法和聖殿不再有效。⁶³ 總之，司提反的演講表明：律法不再像過去那樣佔據最核心的地位了。

彼得與哥尼流及其朋友相遇的經歷，確認了這一點：律法的誠命已經不再是必需的。彼得在房頂上見到的異象尤其重要（徒十 9~16）。他看見各種各樣的動物被裹在一塊大布裏，從天上縋到地上。其中一些動物是舊約聖經中有關食物的律法所禁戒的（利十一 1~44；申十四 3~21）。我們知道這裏包括被禁戒的食物，因為神命令彼得把布裏的一些動物宰了吃，而彼得反對，因為他不能吃不潔淨的食物，這說明他在異象中看到的動物中至少有一些是不潔淨的。神回答說：「神所潔淨的，你不可當作俗物」（徒十 15）。彼得三次看見這異象，證明該異象並非幻覺。

該異象的意義必須小心認真地解釋。路加並沒有否認舊約聖經禁止不潔淨的食物，他也沒有暗示那樣的誠命在基督降臨之前是完全錯誤的。他的要點在於：在當前這個救恩歷史的階段，這些誠命已經不再有效。在該敘述中，有關食物律法的放寬，是與福音傳到外邦人這一點有關的（徒十 1~十一 18）。⁶⁴ 彼得自然對神廢除先

⁶² 許多人認為批評比這更尖銳（見 Haenchen 1971: 290; Barrett 1994: 374-75）。

⁶³ 巴瑞特（Barrett 1994: 338）過於誇大了他的立場，他指出：該演講批評了聖殿，卻肯定了律法，因為對前者的批評必定包含對後者的肯定。

⁶⁴ 這段經文並沒有直接表達食物律法不再是必須的，但是，這段經文顯然包含了不潔淨食物和不潔淨外邦人之間的關聯（Wilson 1983: 174）。再者，正如賽福瑞（Seifrid 1987: 43）所指出的：「猶太人認為與外邦人接觸會使他們變得污穢，因為外邦人不遵守潔淨律法。」另外，賽福瑞（Seifrid 1987: 43）也正確地總結說：無論如何，「彼得的異象確定

前誠命的做法感到迷惑（徒十 17）。但是，他開始明白，不潔淨食物的得著潔淨，是與在外邦人中間宣教連在一起的（徒十 28）。⁶⁵ 外邦人雖然沒有接受割禮，卻領受了聖靈，他們也沒有順從猶太人有關潔淨的要求（徒十 44~48，十五 7~11）。福音傳到萬民，與摩西律法中潔淨規條的終止是連在一起的。外邦人不必遵循舊約聖經律法，也可以成為神子民的一部分。在使徒行傳十五章所記載的使徒會議發生之前，彼得已經清晰地看到了哥尼流事件的涵義。律法的軛不應強加在外邦人身上。唯一的入門條件是對耶穌基督的信心，而且神賜下的聖靈確認他們是神子民的一部分。保羅在使徒行傳十三章 38~39 節的話語也與之相似。⁶⁶ 稱義不是藉著摩西律法，而是藉著相信耶穌基督而得到的。⁶⁷ 在救恩歷史的新時代，赦罪之恩屬於相信耶穌基督的人，而不屬於遵守律法的人。⁶⁸

在保羅和巴拿巴的第一次宣教旅程之後，外邦人不斷湧入教會（徒十三 1~十四 28）。保羅和巴拿巴並沒有要求那些歸信者受割

無疑地廢止了摩西律法的命令。」亦見 Turner 1982: 116; Maddox 1982: 36-37。相反於 Barrett 1994: 509 與 Fitzmyer 1998: 455 的觀點，路加不大可能是在暗示所談及的食物一直都是潔淨的。他們忽略了路加在此處所表達的救恩歷史的特徵。

⁶⁵ 有人主張，路加沒有足夠重視彼得異象的重大意義，但是，這種反對觀點得到了 Thielman 1999: 155-56 的有效回擊。

⁶⁶ 筆者並不贊同巴瑞特（Barrett 1994: 650-51）以及其他認為路加在此沒有如實體現保羅神學的人。

⁶⁷ 祈爾嘉倫（Kilgallen 1988）令人信服地呈現了該演講的焦點是基督論。

⁶⁸ 哲維爾（Jervell 1972: 146）所持立場的弱點在此體現出來，因為他認為使徒行傳十三章 38~39 節和十五章 10~11 節的內容出自傳統，而不是出自作者的編撰。即便那樣的結論是正確的，它也未能回答這樣一個問題：如果這段內容與其總體觀點不符，路加為何還把它作為傳統素材而收錄進來？在其後來的著作中，哲維爾（Jervell 1996: 60）主張，割禮對外邦人來說是不需要的，但這與舊約聖經的清楚要求是相抵觸的，因為舊約聖經命令人必須受割禮才能歸於以色列（參：創十七 9~14）。不可思議的是，哲維爾忽視了這一點，因為他強烈主張外邦人屬於被復興的以色列。

禮。這時出現了是否要求外邦人接受割禮的爭議，要求割禮的聲音尤其來自信徒中的法利賽教門（徒十五 1、5）。有人堅持認為，割禮對於得救是必須的，因為舊約聖經清楚命令與主立約的人必須接受割禮（創十七 9~14）。歷史、文本和神學三方面的因素結合在一起，使得使徒行傳十五章 1~35 節極其複雜難懂並充滿爭議。然而，對我們此處討論的目的來說，聖經文本本身的信息很清晰。耶路撒冷會議的決定是：割禮對於得救來說並不需要。外邦人如果相信主耶穌基督並且領受了聖靈，他們就應該被接納為教會的成員。再次指出，路加並沒有主張割禮從起初就是錯誤的，他也沒有貶低舊約聖經的要求。他的目的是要傳遞這樣的信息：在救恩歷史的當前階段，起初的禮儀已經不再需要。⁶⁹ 一個新的世代已經隨著耶穌基督的事奉、死亡和復活而如曙光初現。因為耶穌被高舉到神的右邊，聖靈便被澆灌在一切相信的人身上。摩西律法的要求不再有效，因為神的應許正在實現，福音正傳到外邦人中間。

因此很明顯，路加並沒有提倡對律法的極端保守觀點。他所教導的是：稱義和赦罪不是因著律法，而是因著主耶穌基督的恩典。有關飲食的律法和割禮，儘管在摩西律法中具有規範性，但對神的子民已經不再必須。神應許的實現代表了救恩歷史的一大躍進。路加福音中與律法有關的所謂保守觀點的經文，應該在救恩歷史的整體框架下來解釋。耶穌的父母為祂施行割禮，並且在祂出生後行了摩西律法要求的潔淨禮（路二 21~24），這是因為他們生活在耶穌死亡和復活以及聖靈降臨之前的那段時期。路加也沒有反對猶太人按照猶太人的文化和歷史持守那些風俗。然而，我們不應認為這些經文暗示：那些做法對所有信徒都具有規範性。顯然，路加並不認為所有人都應接受割禮。耶穌及其父母遵守逾越節（路二 41~52），應該在同樣的框架下來解釋。他們生活在律法之下，因此他們遵守猶太人的節期。那些婦女們在安息日的安息，也可以同樣地

⁶⁹ 關於為如此理解舊約聖經法令的辯護，見 Seifrid 1987: 44-47。

解釋（路二十三 56），但我們在路加福音看到一些證據指出：耶穌超越了安息日的規定。

從舊約律法之下得自由並不意味著猶太人必須忽視律法。彼得和約翰參加過聖殿的敬拜（徒三 1），這大概是因為他們的猶太背景，也可能是他們向同輩的猶太人傳福音的一種手段。保羅為提摩太施行割禮一事（徒十六 1~5），早已是特別引起爭議的問題，尤其是因為——根據加拉太書二章 3~5 節的記載——他拒絕為提摩太施行割禮。⁷⁰ 如果我們追隨使徒行傳的故事線索，我們就會看到，使徒和教會剛剛決定，割禮不再是得救所必需的（徒十五 1~35）。提摩太受割禮一事，緊跟在這一事件之後，這看來是相當令人詫異的。然而，路加解釋說，提摩太的父親是外邦人，而他母親是猶太人。既然他母親是猶太人，其他猶太人很可能將其視為猶太人。保羅為提摩太施行割禮，並不是為了使他得救；而是為了方便他帶著提摩太到猶太會堂去傳講福音。因為提摩太的割禮，保羅可以避免不必要的爭端。保羅無論如何也不會讓提摩太受割禮（加二 3~5），因為提摩太是外邦人，而如果他果真如此行了，保羅的舉動就會傳遞如此信息：外邦人必須接受割禮才能得救。提摩太的情況非常不同。保羅給他施行割禮，是為了文化上的理由，也為了方便在猶太人中間宣教。

對於保羅許願並且為其他許願者的祭物付費的舉動，我們也應給予相似的解釋（徒十八 18，二十一 21~26）。雅各和其他猶太信徒鼓勵保羅遵循律法，以便向猶太人證實，他並不強令他們丟棄猶太律法和習俗。保羅並不反對猶太人遵守律法，而且他們在與猶太人相交時，也很情願地遵守律法的規定。保羅所反對的，是把律法的規定強加於外邦人。因此，保羅之所以許願、為還願祭物付費、以及為提摩太施行割禮，這都符合同一個視角。隨著耶穌基督的到來，律法不再是必須的。儘管如此，保羅並不是極端主義者。

⁷⁰ 關於使徒行傳十六章中提摩太的割禮，見 Schreiner, *DPL*, 137-39 = 《21世紀保羅書信辭典》，200-3。

儘管割禮與得救並無必然關係，保羅也不反對猶太人按照猶太人的習俗執行割禮以及其他律法規定。

所謂的「使徒決議」與筆者在此所說的是否有衝突呢？⁷¹ 耶路撒冷會議決定，割禮對得救來說並不必要，但隨後繼續說道，外邦人必須「禁戒偶像的污穢和姦淫，並勒死的牲畜和血」（徒十五 20；參：十五 29，二十一 25）。該決議的意義和涵義，長期以來引起眾多爭議。西方文本省略了「勒死的牲畜」一款，並且似乎將決議轉變成了道德要求，因此拜偶像、姦淫和謀殺是被禁止的，而且加上了負面的「金律」（參《呂振中譯本》附註）。這一解決方案是誘人的，但是，文本證據卻支持將禁戒勒死的牲畜一款包括在內的觀點。⁷² 許多學者堅持認為，這些禁戒使人回想到利未記十七~十八章的內容。外邦人應該禁戒不食未經恰當宰殺的牲畜的肉，禁戒不食帶有血的食物，禁戒不與利未記十八章 6~18 節所禁止的對象結婚，而且禁戒不食祭偶像的食物。⁷³ 包衡主張，解釋的線索在於利未記十七章 8、10、12、13 節和十八章 26 節中的「寄居在你們／他們中間的外人」這一表述。⁷⁴ 這四方面的禁戒就是利未記十七~十八章向外邦人所命令的——他們是外邦人，卻住在以色列

⁷¹ 關於對不同觀點的概覽，見 Schnabel 2004a: 1015-20。

⁷² 正如 Bruce 1954: 311-12, 315-16 = 布如司 1969: 377-78, 382; Marshall 1980b: 246-47, 253 = 馬歇爾 1987: 235-36; Barrett 1998: 735-36 所正確認為的。

⁷³ Haenchen 1971: 449, 468-72; Turner 1982: 117-18; Conzelmann 1987: 118-19; Polhill 1992: 330-31; Fitzmyer 1998: 556-58。見 Seifrid 1987: 47-51 對該決議所作的分析。賽福瑞（Seifrid 1987: 50）指出，該決議既包括道德要求，也包括禮儀要求，儘管自始至終焦點在於後者。但相反於賽福瑞的觀點，提及摩西（徒十五 21）的目的，並非對比傳講摩西和傳講基督。路加只是簡單地解釋，為何從文化上講，外邦人順應猶太禮儀所要求的事項是合宜的，而這並不意味著這些規定對歸信的外邦人來講是具有律法約束力的（Catchpole 1977: 429 持相反觀點）。

⁷⁴ 見 Bauckham 1995: 459-80。

人中間。⁷⁵ 他並不認為這是實用主義的折衷方案，而認為這些是對於住在以色列中間的外邦人的要求。正如包衡所證實的，這種對決議的觀點，似乎也反映在新約聖經其他地方以及之後的教會歷史。該問題是因保羅而起。按照包衡的理解，保羅一開始是接受該決議的，但後來卻反對其中的一些方面。⁷⁶ 儘管包衡的觀點如一股清風襲來，我們卻無從明確得知：決議是作為舊約聖經律法的一部分而被明令強制的。巴瑞特建議道：被禁止的是拜偶像、姦淫、殺人，同時不可食用不潔淨的食物。⁷⁷ 在筆者看來，該決議也把道德要求和禮儀要求融合在一起。但與巴瑞特不同的是，筆者認為唯一的道德禁戒是與性犯罪有關的。換句話說，很難說此處談及的淫亂與利未記十八章關乎性犯罪的規條有關；此處所指是一般意義上的性犯罪，因為外邦人必須被教導：性犯罪與他們在基督裏的新生信心是不相符的。其他的要求則是與對不潔淨食物的禁戒有關，不潔淨的食物包括沒有適當放血的食物，後者這一要求之所以被包括在內，是為了促進猶太基督徒和外邦基督徒之間的相交。

雅各是不是在同意割禮不再被明令強制之後，又為得救額外補充了其他要求呢？許多學者堅決主張，當該決議被通過時，保羅並不在場，而他本人永遠不會同意該決議的條款的。當然，這一重建主義的觀點，偏離了一直被保存並傳遞給我們的使徒行傳的文本。這類重建通常只是見證了提出這些觀點的學者的創意，或是對證據的單方面解讀。該決議符合使徒行傳的總體敘述，也符合會議的決定——即不將割禮強加於外邦人，作為得救的必要條件。該決議並不是得救所必需的，因為如果那樣，便取消了已經針對割禮作出的決定。雅各提到外邦人常見的一個罪——淫亂，目的是提醒他們神

⁷⁵ 哲維爾 (Jervell 1996: 59) 的觀點與此極其相似。

⁷⁶ 另一方面，按照 A. Cheung 1999 的理解，保羅相信吃祭偶像的食物總是錯誤的。如果有人接受這個觀點，那麼，保羅就從未偏離過這一決議。但是，這個解釋本身缺乏說服力。

⁷⁷ 見 Barrett 1978: 730-36 的整個討論。

的相關要求。除此之外，他也談及猶太人所關心的問題，並要求外邦人為了相交的緣故而接納猶太人的習俗。⁷⁸ 外邦人應該相當熟悉猶太人所關心的，因為在希臘羅馬世界的各個城市中，摩西律法始終在猶太會堂被公開宣讀（徒十五 21）。雅各給保羅的建議也應該從這一方面來解釋（徒二十一 21~26）。他要求保羅在與其他猶太基督徒在一起時要遵守律法，但是他緊接著提到該決議，澄清自己並不期望外邦人遵守律法。然而，外邦人同意遵守該決議所規定的，為要與猶太人和平共處，避免傷害猶太基督徒。因此，該決議並不是為得救的緣故而規定的，而是採取一種中間路線，目的是規範猶太人和外邦人之間的團契生活——尤其是在猶太人所敏感的事情上。再者，所包含的有關淫亂之事宜，在福音方面也並沒有絲毫讓步。所以我們看到：本乎恩而得救，並不會廢除基本的道德要求，而遵守有關飲食潔淨之律法，是為了促進猶太人和外邦人之間的相交。

路加的律法觀是相當複雜的。筆者建議，解析路加律法觀的秘訣，是在救恩歷史的亮光下來解釋。律法指向耶穌基督，並且在祂裏面實現。耶穌實現了在舊約聖經中所預言的一切。因此，路加的律法觀同時具有延續性和中斷性兩種要素。延續性體現在：律法指向耶穌基督，並且在祂裏面實現。律法中的一些道德規範似乎一直延續下來，並無任何修改。但另一方面，中斷性也是存在的。割禮和與飲食有關的律法不再對神的子民具有約束力。外邦人歸屬於神子民的條件，無需遵從猶太律法。

⁷⁸ 因此，該決議並沒有明令強制遵守摩西律法，而是代表了一種折衷方案，目的是促進猶太人和外邦人之間的團契關係（正如 Thielman 1999: 156-58 所認為的）。

約翰著作

約翰福音

約翰在約翰福音中的律法觀，必須放置於約翰神學的整體框架內來理解，尤其是遍佈整本書的崇高基督論。全部舊約聖經展望了耶穌基督的到來，並在祂裏面得以實現。查考舊約聖經的人發現它是關於耶穌基督的，因為它為耶穌作見證（約五 39）。如果人們不相信耶穌，他們就不會真正明白摩西所寫的內容，因為摩西寫的是關於耶穌的（約五 45~47）。亞伯拉罕心中充滿了喜樂，因為他在久遠的過去就已經眺望並看見耶穌降臨的那一天（約八 56）。當以賽亞在聖殿得到異象並看見主的榮耀時（賽六 1~8），他其實看到的是耶穌基督的榮耀（約十二 41）。

既然全部舊約聖經都是關於耶穌基督的，當我們發現耶穌代替了耶路撒冷的聖殿時，也就不以為奇了（約二 19~22）。⁷⁹ 耶穌是真聖殿，因此只有敬拜祂的人才能在聖靈和真理中敬拜（約四 21~24）。⁸⁰ 在曠野維繫以色列人生命的嗎哪，並非神所賜的真糧（約六 32~33、41、49~50）。嗎哪並沒有帶給人永生，因為那些吃它的人依然死了。但另一方面，耶穌是真嗎哪，因為祂不僅維繫肉體的生命，更是賜予永不終結的生命。讀過有關曠野嗎哪記載的人應該察覺到，它指向從天而降並賜予生命的那一位。耶穌也實現了住棚節（約七~九章）。⁸¹ 我們在前面指出，耶穌實現了節慶期間施行的潑水和點燈的禮儀（見《米示拿》〈論住棚節〉4:9-10; 5:2-4）。人們的乾渴只有耶穌能夠滿足，因為祂賜下「活水的江河」（約七 37~38）。在節慶期間點燈的禮儀展望了耶穌的到來，因為祂是「世界的光」（約八 12），祂使住在屬靈黑暗中的以及靈裏瞎眼的人能夠看見光明（約九章）。「雅威要牧養祂的子民」這一應

⁷⁹ M. M. Thompson 2001: 212 持相反觀點。

⁸⁰ 見 Thielman 1999: 94-96; Hamilton 2006b: 147-54。

⁸¹ 正如大多數評論家以及 Thielman 1999: 100-102 所認為的。

許（詩二十三 1；結三十四 11~16、23~24），在好牧人耶穌身上實現（約十 11、14）。在舊約聖經中，神的子民被描述為葡萄園（賽五 1~7），但是真以色列、主的真葡萄樹是耶穌本人（約十五 1）。同樣，當耶穌在十字架上被舉起並得了榮耀後，逾越節的獻祭羔羊也在祂裏面實現（約十八 28、39，十九 14）。

猶太人行潔淨規矩所使用的水缸，現在被耶穌事奉的新酒所取代（約二 1~11）。⁸² 耶穌的榮耀使得舊約中發出的榮耀相形見绌（約一 14；參：出三十三 18~19、22，三十四 6~7）。正如我們在對觀福音中所看到的，耶穌刻意在安息日醫病（約五 1~9），因為安息日展望著神子民所得的末世安息。耶穌在安息日的行為，不可避免地導致與猶太領袖的衝突。祂指示在水池旁邊被醫治的那人拿起他的褥子，而猶太領袖以怒相對，因為在他們眼中，拿褥子的動作相當於工作（約五 10~11）。耶穌本可以為了避免衝突而提醒這人不要拿起褥子，因為那天正是安息日。事實上，祂甚至本可以等到第二天再進行醫治。與此相似，當耶穌使那瞎子重見光明時，祂也是在安息日如此行的（約九 1~17）。耶穌也不只是憑藉話語醫治了他，祂所做的本可以算是一種工作，因為祂吐唾沫在地上，並用唾沫和泥抹在瞎子的眼睛上。誠然，耶穌本可以僅憑話語而醫治這人，因為祂在使拉撒路從死裏復活時，沒有使用任何動作的支持，而只是藉著說話把他從墳墓中召了出來（約十一 38~44）。

猶太領袖因耶穌在安息日的舉動而感到不安，約翰告知讀者他們逼迫耶穌（約五 12~16）。正如我們在對觀福音中所看到的，耶穌並沒有從律法典章的層面與猶太領袖進行辯論。我們可以合理地推測，耶穌本可以指出：在安息日僅僅拿起褥子並不算工作，而且祂本可以也同樣解釋把泥抹在瞎子眼睛上的這一動作。但是，耶穌在約翰福音五章 17 節的回答用語令人震驚。祂聲稱祂在安息日做工

⁸² 耶穌變水為酒的神蹟（約二 1~11），也表明舊約聖經的潔淨規定指向耶穌並在耶穌身上實現。見 Dodd 1953: 297; Carson 1991b: 173, 175 = 卡森 2007a: 266、268-69; Thielman 1999: 92-94。

是合法的，因為父也同樣做工。所以，耶穌間接承認了猶太領袖所控告祂的。祂的確是在安息日做工，但是那種行為是合法的，因為祂是子，只做父所做的事情（約五 19~23）。⁸³ 約翰使用這一方法表明：耶穌是安息日的主。既然父的兒子已經來到，安息日便不再具有同樣的地位了。祂在安息日憑其至高無上主權的自由醫治，因為安息日本應是醫治病人的日子。藉著將人從他們的重擔和疾病中釋放出來，耶穌將安息日所預示的真正安息賜了下來。

隨著有關耶穌守（或者更準確地說是「不守」）安息日之爭議的繼續發展，耶穌開始訴諸於摩西律法本身，為自己的行為辯護（約七 19~24）。祂指出那些批評祂的人並沒有遵行他們自稱視為珍寶的律法。另外，在安息日醫病，其實無法根據律法本身而受到控告，因為施行割禮在安息日是合宜的。耶穌主張，如果有關割禮的命令可超越安息日的誡命，那麼醫病也同樣不受安息日的約束。因此，在這一情況下，耶穌似乎是在針對猶太律法典章而進行辯論——儘管約翰福音其他地方也強調過耶穌對安息日和摩西律法所享有的權柄。

顯然，在子來到以後，摩西律法不再佔據中心地位。猶太人的潔淨律法、安息日以及逾越節都已從屬於耶穌，而且必須以耶穌為參照來解釋，而不是相反。⁸⁴ 約翰關於律法之提綱挈領的陳述出現於約翰福音一章 17 節：「律法本是藉著摩西傳的；恩典和真理都是

⁸³ 狄爾曼 (Thielman 1999: 83) 評論說：「耶穌不受安息日不可做工這一誡命的約束，因為祂與神平等。既然神可以免於安息日的制約，耶穌同樣也可以。」亦見 Carson 1991b: 247-48 = 卡森 2007a: 381-83; Köstenberger 2004: 183-84。

⁸⁴ 海斯 (2011: 184 = Hays 1996: 138) 說道：「摩西律法在約翰的道德意象中並沒有扮演明顯的角色；它預示了耶穌，並且其意義似乎已經融入祂的位格裏面了。」M. M. Thompson 2001:219-20 擔心替代性語言 (language of replacement) 會抹殺舊約與新約之間的延續性，因此她更傾向於談論「預期」或舊約正在「進入」新約。然而，只要我們不消除所超越之事物的特殊性和重要性，那替代性語言似乎就很恰當。

由耶穌基督來的。」要理解本節經文的意義，必須以本福音書其他地方論及律法和耶穌基督福音之間的關係為基礎。⁸⁵ 導言具有提綱挈領的作用，但它的涵義卻是在本書的餘下部分一一展開的。約翰並沒有貶低律法。事實上，信徒所領受的豐富是「恩典代替恩典」（約一 16 筆者自譯）。與我們在絕大多數中英文翻譯和聖經註釋中所看到的相反，本節經文中的介詞 *anti* 不應翻譯為「在……之上」。約翰所要傳遞的意思是，神在賜下舊約聖經的律法時澆灌了祂的恩典，但是律法的恩典現在被福音的恩典超越了。⁸⁶ 律法的恩典可以比作月亮的光明，而現在月亮的光明在太陽的光輝——即耶穌基督的福音——映襯下顯得黯淡無光了。這使我們再次清晰地回憶起約翰福音中突出的替代主題：聖殿的建築物指向了基督這真的聖殿；物質的嗎哪預示了耶穌是從天降下的真糧食；住棚節慶典中的潑水和點燈的禮儀使人想到基督，祂是那位賜生命活水的，並且祂自己就是世界的光；另外，逾越節的祭物象徵著即將到來的基督的獻祭。律法中所預言的恩典和真理，都在耶穌基督身上實現了。⁸⁷ 凡律法所要求的，耶穌都一一實現，因此，祂的恩典被澆灌在其子民的心中。

約翰的確強調了遵守誡命的重要性，但是誡命不等同於舊約聖經律法。耶穌賜給祂的門徒一條新命令：他們應當愛別人，像耶穌愛他們那樣（約十三 34）。該命令的「新」不可以追溯到愛人這一命令中，因為愛人的命令是根植於舊約聖經的。耶穌的命令之所以是新命令，其要素在於耶穌向門徒所表達的捨己之愛——表現在祂為祂的羊捨命——成為愛的典範（約十 11、15，十五 13）。⁸⁸ 愛不

⁸⁵ 鄧伯瑞 (Dumbrell 1986) 根據出埃及記三十四章來解釋本節經文。

⁸⁶ 關於對該解釋的令人信服的支持，見 Edwards 1988。

⁸⁷ 約翰強調了舊約聖經在耶穌基督的生平和死亡裏面實現這一主題（見 Pancaro 1975: 492-546; Carson 1988: 245-64）。

⁸⁸ 「然而，該命令是新的，因為它呼應了那規範耶穌和父之關係原則的命令……；門徒的彼此相愛不僅僅具有造就意義，也彰顯了父和子」（Barrett 178: 452）。巴瑞特 (Barrett 1978: 452) 繼續反駁了約翰未

能夠僅僅藉著遵守規條來衡量，儘管道德規範並沒有被拋棄。真正的愛是犧牲的愛，包括為別人獻出自己的生命。

人若愛耶穌，就會藉著遵守祂的命令和祂的話語而彰顯對祂的愛（約十四 15、23~24）。約翰沒有具體指出在他心目中的命令都是甚麼，但是重點在於遵行耶穌的命令和祂的話語。⁸⁹ 命令的內容大概包括我們在約翰福音其他地方所發現的。在約翰福音十五章，遵守耶穌的命令意味著門徒在基督徒團體內部要彼此相愛（約十五 10、12~17）。這種愛可定義為：為朋友捨棄自己的生命。⁹⁰ 捨己之愛的犧牲性質對約翰來說是最突出的。約翰並沒有把他的讀者帶向舊約聖經律法的誠命，而是使他們關注耶穌本人的命令和話語。

約翰一書和二書

在約翰一書和二書，我們也看到對順服之誠命的強調。需再次指出，這裏的焦點在於遵守耶穌所賜的命令，而不是舊約聖經律法的命令（約壹二 3~6）。耶穌的命令也可以被稱為祂的道（*logos* [約壹二 5]），這可能是指福音的全部。⁹¹ 當約翰指出信徒應該「自己照主所行的去行」時（約壹二 6），他是在為耶穌命令的內容提供一個線索。耶穌本人成為信徒生活的典範。耶穌的義成為信徒的標準（約壹二 29）。耶穌的潔淨是每個信徒的盼望（約壹三

包括愛世人的這一批判性的解釋，因為在約翰福音中，父對世人的愛已經在祂賜下子這一點上體現出來。

⁸⁹ 「約翰從未容許愛淪為一種情緒或情感。愛總是表現為高尚的道德，而且藉著順服彰顯出來」（Barrett 1978: 461）。布特曼（Bultmann 1971: 614）說：所要求的順服是指信心；但他這說法偏離了此處的主題。儘管約翰想到順服是信心的果實，但在此，他關注的重點在於信心導致的結果。

⁹⁰ 「這並非聲稱愛朋友比愛敵人更可取；這只是想表達：在你能為朋友所做的事情中，沒有比他捨命更大的」（Barrett 1978: 476-77）。

⁹¹ 布朗（R. Brown 1982: 252, 254, 265）指出，在約翰著作中，*entolē* 和 *logos* 之間的交替使用暗示：誠命和道是緊密相關的。

3），祂是無罪的，祂來毀滅了魔鬼的工作，並且釋放信徒脫離罪的轄制（約壹三 4~10）。耶穌為信徒的得救而獻出自己的生命，這種愛成為真愛的模範和標尺（約壹三 16）。祂獻出生命以滿足信徒最大的需要——得到生命本身（約壹四 9）。

當約翰提醒信徒留意他們從起初領受的舊命令時，他不是考慮舊約聖經律法（約壹二 7~11）。該舊命令就是耶穌有關彼此相愛的命令。正如我們在約翰福音中所看到的，耶穌在地上事奉期間賜下這條命令。⁹² 從某種意義上講，該命令也是新的，因為隨著舊世代已過、新世代已來，該命令已經在耶穌身上成為實際。神的子民必須遵行愛的命令，這種愛在耶穌捨命的愛中找到完美的榜樣，神的子民必須遵守這一愛的命令。那些不愛人的就住在黑暗中，這表明他們根本不屬於神。拒絕愛人的就像該隱，他殺了他的兄弟（約壹三 11~18）。離開愛的生活的人顯明，他們還沒有出死入生（約壹三 14）。殺人者得不到永生，因為他們沒有像基督那樣為別人獻上自己的生命，他們活著只是為了使自己得益處，因此他們犧牲別人的生命而實現自己的野心。對約翰來說，愛的生活並不是抽象的；它藉著幫助匱乏的弟兄而具體表現出來——即藉著具體的言語和行為（約壹三 17~18）。

愛的生命是神所激勵的生命，因為神自己就是愛（約壹四 7~21）。需再次指出，神差遣耶穌來賜生命給世人——這是愛的記號（約壹四 9）。神的愛是奇妙的，因為祂採取主動，向那些恨祂的人展示自己的愛。人的愛從未是優先的。我們對神的愛總是在迴響神對我們的愛，回應著神在耶穌基督裏已經彰顯出來的愛。經歷神的愛便意味著對審判的恐懼——離開了基督便當受的審判——被挪去了。因此，對約翰來說，真正體驗到這種愛的信徒一定會向別人顯出這同樣的愛。沒有人可以一邊愛神、一邊卻恨惡神家的弟兄姊妹。表明信徒已經經歷到神的愛的記號就是：他們向其他基督徒表現出愛。神的愛是在基督裏面的；已經在神愛之深井裏面暢飲的

⁹² 正如 R. Brown 1982: 265 所認為的。

人，必定會將同樣的愛傳遞給其他人。他們生命中的這種愛是一個表徵，證明神的確住在他們裏面，因為神同在的標誌就是愛別人的渴望。因此，任何聲稱愛神卻不愛其他信徒的人，就是活在夢幻之中。他們所自稱對神的愛，與他們的日常生活以及他們對其他基督徒缺乏愛是格格不入的。

信徒必須遵守神的命令，行神所喜悅的事（約壹三 22）。但是，約翰並沒有明確表明要回到舊約聖經的律法中，具體說明這些命令到底是甚麼。事實上，在緊接下來的經文中，神的命令被歸結為：相信耶穌是基督；彼此相愛；以及順服神的誠命（約壹三 23~24）。愛的命令也理應具有具體的特徵可以尋覓到，比如幫助有匱乏的弟兄（約壹三 17）。然而，約翰並沒有過多停留，來說明這些特徵到底是甚麼。人若愛神並且遵守神的誠命，人們就知道他們是神的兒女（約壹五 2）。因此，在約翰一書五章 3 節，愛神似乎被等同於遵守神的誠命。「神的誠命」一詞使人想到約翰福音，因為約翰提到真正愛耶穌與順服祂的誠命是不可分割的（約十四 15、23~24）。

約翰二書的信息看來也相當類似。神的誠命就是：信徒應該行在福音的真理中（約貳 4）。正如我們在約翰一書中所看到的，彼此相愛的命令並非新命令，而是代表了耶穌從起初一直教導其門徒的話語（約貳 5）。因此，愛的定義是「照神的命令行」（約貳 6）。單從這節經文來看，比較難分辨愛和命令是否是同一概念。但肯定的一點是：愛是耶穌賜下的至高的命令，儘管同樣肯定的一點是：這種愛必定具有特定的具體表現形式。

我們在約翰福音和約翰一、二書看到：律法指向耶穌並且在祂身上實現。律法聚焦於基督論，與基督論在約翰思想的中心地位是一致的。約翰並沒有聚焦在舊約聖經具體的誠命上，而是表明耶穌本人已經成為愛的榜樣和典範，而耶穌的愛尤其體現於祂在十字架上的自我犧牲。

啟示錄

或許，我們在此可以把啟示錄也列為約翰傳統的一部分，尤其是考慮到啟示錄幾乎沒有提及摩西律法。信徒是那些順服神的誠命和耶穌的見證或耶穌真道的那些人（啟十二 17，十四 12）。約翰在本書關注的焦點，不是舊約聖經律法中的任何特定誠命，而是在逼迫當中忍耐的必要。信徒應當持守耶穌基督的福音信息，而不應遠離祂——即便羅馬人威脅要扼殺他們的生命。約翰在腦海中或許想到了耶穌本人的忠心至死，因此對信徒來說，耶穌是神聖之忍耐的模範。

至於具體的誠命，一些教會被指控出現了行姦淫的事並吃祭偶像之物（啟二 14、20~22）。與羅馬行淫，包括拜假神以及為享受剝削政府的經濟利益而作出讓步（啟十八章）。約翰說道，住在火湖中的人包括「膽怯的、不信的、可憎的、殺人的、淫亂的、行邪術的、拜偶像的，和一切說謊話的」（啟二十一 8；參：二十一 27）。我們在啟示錄二十二章 15 節所看到的也與之極為相似：城外有那些犬類、行邪術的、淫亂的、殺人的、拜偶像的，並一切喜好說謊言、編造虛謊的。啟示錄沒有詳細談及信徒的道德生活，因為該書的寫作目的是鼓勵信徒堅持忠於耶穌，並且不屈從於羅馬的壓力而犧牲自己的信仰。儘管如此，該書也還是提到了一些道德規範，因為對耶穌的忠心不可能與有高尚品德的生活完全分離。

保羅著作

保羅明確教導：摩西之約已經終結，⁹³ 而且信徒不再受摩西之約的聖約結構約束。⁹⁴ 在加拉太書三章 15~25 節，保羅區分了西奈

⁹³ 有些人主張，保羅的律法觀是經過發展的（Drane 1975; Hübner 1984a; Wilckens 1982）。這種觀點應該遭到拒絕。因為保羅過去作為一名法利賽人而接受訓練，所以幾乎可以肯定，他從悔改歸信經歷之後才開始思考他對律法的觀點（正如 Hengel 1991: 40-53, 70-71, 尤其是 79-86;

山之約和神與亞伯拉罕所立之約。⁹⁵ 亞伯拉罕之約是具有根本意義的，因為它是首先被賜下的，在西奈山之約的任何條款出現之前。在第一個約出現 430 年之後設立的約，不可能廢除亞伯拉罕之約的條款。意義重大的是，亞伯拉罕之約被稱為「應許」——以區別於在西奈山上所立的約。在加拉太書三章 18 節，保羅對照了亞伯拉罕之約的應許本質與在律法基礎上承受產業的約。神與亞伯拉罕所立的約是以神的應許為基礎的。因此，產業是得到保證的，因為它不依賴人的行為，而是取決於神的話語。

神設立律法的目的，是使其有效期持續到後裔——耶穌基督——來到為止（加三 19）。問題不在於律法的內容，而是人無力順服律法的要求，結果他們發現自己被囚禁在罪的權勢之下（加三 21~22）。因此，律法只是為一段特定的時期設立的。它的功能像是訓蒙的師傅（*paidagōgos* [加三 24~25]），直等到救恩歷史隨著耶穌基督的降臨而達致高潮。⁹⁶ 既然耶穌基督已經來到，信徒就不再處在摩西之約的監護之下了。⁹⁷ 律法相當於「保姆」或監護人，只是為「嬰兒期」預備的，而隨著耶穌基督的到來便不再需要了。

Hengel and Schwemer 1997: 98-101; Stuhlmacher 1986: 69-71, 124, 134-154; Kim 2002: 1-84 所認為的)。賴撒梭 (Räsänen 1983: 9) 指出，這種經過發展的觀點的最根本弱點之一是：張力（賴撒梭個人認為是衝突）出現於同樣的書信中。

⁹⁴ 關於與此處主張特別相似的、對保羅律法觀的闡釋，見 Thielman 1995。

⁹⁵ 保羅不止是反對濫用律法——如一些人所指出的 (Cranfield 1979: 853, 857-61 = 潘秋松譯 2006: 1205-6、1210-16; D. Fuller 1980: 65-120, 199-204)。Hofius 1989: 55 的觀點是正確的。

⁹⁶ 關於對 *paidagōgos* 一詞有幫助的概覽，見 Longenecker 1982; Belleville 1986: 59-63; N. Young 1987; Gordon 1989。史奈德 (Schneider *EDNT* 3: 2-3) 評論說：「保羅不僅表達了律法的反面特徵，即它轄制人的功能，他也清楚地表達了其使命的過渡性特徵。」

⁹⁷ 猶太教是否教導律法將隨著彌賽亞時代的到來而被取代，這一點並不清楚（相反於 Schweitzer 1968: 187-92; Schoeps 1961: 171-75 的觀點）。

我們可能很容易誤解了保羅此處的論點。他並不是說信徒完全不受任何道德規範的約束了，似乎在基督裏的生活免於任何道德要求似的。他的目的是提出以下主張：摩西之約底下的救贖歷史的舊時代已經結束。以色列被律法監護的狀況證明，律法不能改變神子民的內心。只有聖靈的大能——因著耶穌基督的死亡、復活和榮耀而被賜下的——才能賦予人遵守神誠命的能力。另一方面，以色列一直生活在捆綁之下，因為西奈山之約時期並不是自由的階段，而是奴役的階段。正如保羅竭力要在羅馬書七章 7~25 節明確表達的，那種被奴役的狀況不能歸咎於律法和摩西之約本身，而是罪的權勢所帶來的後果。

加拉太書四章 1~7 節釐清了兩約的差異。生活在西奈山之約底下的人如同未成年人，他們還未得到所應許的產業。該產業在亞伯拉罕之約中得到應許，但是以色列生活在應許實現之前的階段。他們在期盼中等候應許的實現，但是在應許成為實際之前的這個過渡時期，以色列受管於世俗小學之下，成為奴隸（加四 3）。因此，律法沒有限制以色列人的罪，反而成為他們的枷鎖。⁹⁸ 但是，隨著耶穌基督的到來，救贖歷史的新時代已經如曙光破曉。耶穌生活在律法以下，要把律法以下的人贖出來（加四 4~5）。被基督救贖的人不再是未成年人；他們已經長大成為十足的成年人。他們不再生活在摩西律法的限制規條之下——那些規條只是「師傅和管家」，「直等他父親預定的時候來到」（加四 2）。他們現在正在享受神應許的實現，因為他們已經領受了聖靈。既然新的世代已經破曉，

關於對證據的認真分析，見 W. Davies 1952。關於認為這種論點不能成立的觀點，見 Schäfer 1974。

⁹⁸ 陸爾 (Lull 1986) 持相反觀點，他堅持認為，根據加拉太書三~四章，律法限制了罪。

西奈山之約已經過時，信徒便不再是奴僕，而是屬靈的成年兒子了。⁹⁹

既然耶穌基督已經到來，信徒不再處於「律法之下」（加三 23，四 21）。需再次指出的是，我們不應認為這是說信徒已經得著釋放，脫離所有的道德規範了，彷彿保羅是在提倡處境倫理學（situation ethics）、或游離於任何絕對真理之外的相對道德似的。「律法之下」這一片語指的是救恩歷史中的舊時代——西奈山之約有效的時代。因此，對保羅來說，「在律法之下」等同於「在師傅的手下」（加三 25）。在律法之下的人被罪的權勢所奴役（羅六 14~15），因為在救恩歷史上，恩典和律法是彼此為敵的。這並不是說，在西奈山之約中沒有神的恩典，因為神憑祂的恩典將以色列從埃及的奴役中釋放出來，而且在出埃及的事件中贏得的拯救成為一種預表，指向了耶穌基督所完成的救恩。儘管如此，以色列作為一個整體——除了餘民之外——並沒有得到遵守神律法的能力，因此，他們生活在罪的轄制之中。這解釋了保羅為何對照了在律法之下和在恩典之下的生活。

活在恩典之下的人，是已經藉著受洗與基督一同死了，因此他向罪是死的（羅六 1~11）。受洗之前，罪奴役他們，但這奴役已經在他們的生命中被打破。他們不再受罪的統治和捆綁。「在恩典之下」意味著，一個新的主人已經在人們的心中建立。罪的統治已經被基督的死亡和復活所推翻，因此，信徒現在「一舉一動有新生的樣式」（羅六 4）。神已經在人心裏動了徹底的心臟手術，結果，先前被罪奴役的人現在從心裏渴望順服神（羅六 17）。新約的應許已經成為實際（參：耶三十一 31~34）。神已將律法寫在人心裏，使信徒可以遵守祂的誡命。他們已經「蒙了神的教訓，叫你們

⁹⁹ 一些學者曾經指出，第一人稱複數代名詞指的是猶太基督徒，而第二人稱複數代名詞指的是外邦基督徒。然而，達斯（Das 2003: 120-28）證實，那樣的理論並不可行，而且實際上使得本書信更加令人迷惑。

彼此相愛」（帖前四 9）。¹⁰⁰ 西奈山之約恰恰是在這一點上失敗了，因為它將神的命令教導人們，卻沒有給人遵行神命令的渴望。因此，那些在「律法之下」的也是「被咒詛的」（加三 10），是被「圈在罪裏」的（加三 22）。因此，保羅堅持指出他不在律法之下（林前九 20），儘管他甘心活在律法的規定之下，為要促進他在猶太人中間的宣教使命，以便他們能相信耶穌基督。當他在外邦人中服事時，他不按律法而行，以便使外邦人明白西奈山之約及其規條對基督徒來講並不具規範性（林前九 21；加四 12）。所有領受了所應許之聖靈恩賜的人，就不再處於律法以下了（加五 18）。他們得著釋放，脫離了摩西之約，因為那是舊世代的一部分。

羅馬書六章宣告：信徒已經得著釋放，脫離了罪的權勢；羅馬書七章 1~6 節也從另一角度看到了同樣的真理。信徒已經藉著基督的死得著釋放，脫離了律法的控制。保羅對照了活在律法之下和在聖靈之下的生活前者是肉體利用律法而產生罪；後者是信徒得著釋放，脫離了奴役。聖靈在人們的心中做工，賜給他們行神旨意的渴望。律法之下的生活導致死亡，因為罪在自由掌權。那些已經藉著基督的死向律法而死的，就已被聖靈所釋放，以致他們因與基督聯合而能行神的旨意。因此，重回律法就等於是重新建造基督的到來所已經拆毀的（加二 18）。因此，退回到律法中只能意味著返回罪和過犯中去。信徒藉著與基督同死而向律法死了（加二 19~20）。他們藉著信靠神的兒子耶穌而重獲新生，返回律法就等於是否認神在耶穌基督裏的恩典（加二 21）。接受西奈山之約就意味著否認應許的實現，因此，最終的結果便是：耶穌白白地死了。

其他保羅著作中的經文也確認摩西之約只是過渡性的，它將隨著耶穌基督的到來而消失。在哥林多後書三章，保羅將新約與舊約

¹⁰⁰ 保羅在此很可能是指聖靈的工作。正如史納博（Schnabel 1995: 278）所認為的，他也認為這是引喻以賽亞書五十四章 13 節。關於以賽亞書五十四章 13 節，見 Witmer 2006。亦見 Bruce 1982b: 90; Marshall 1983: 115; Wanamaker 1990: 161

對照（林後三 6、14）。¹⁰¹「新約」和「舊約」這兩個詞語的使用暗示：後者不再有效。¹⁰²保羅如此對照了舊約和新約：前者帶來死亡和定罪；後者帶來聖靈中的生命和公義。對我們此處的目的最具重大意義的是：舊約被稱為「那廢掉的」；而新約是「長存的」（林後三 11）。¹⁰³摩西面上那「廢掉的」榮光（林後三 13）象徵摩西之約的暫時性質。對所有相信的人來說，基督既是律法的目標，又是律法的總結（羅十 4）。¹⁰⁴藉著基督在十字架上的工作，律法上的規條已經被廢掉（弗二 15），結果，猶太人和外邦人之間

¹⁰¹ 保羅對舊約聖經的使用——尤其是出埃及記三十四章——長期以來都是人們熱烈討論的話題。關於影響了保羅此處討論的舊約聖經中的先例和猶太傳統，見 Stockhausen 1989: 42-86, 97-109, 135-50; Belleville 1991: 24-79, Hafemann 1995: 221-54。哈菲曼（Hafemann）主張，保羅是按其原本意義來解釋出埃及記三十四章的，摩西蒙一層帕子的目的，是為了同時彰顯神的憐憫和審判。帕子代表審判，因為主一旦向以色列民彰顯祂全部的榮耀，他們定會遭致毀滅。但是，帕子也代表了神的憐憫，因為摩西面上的榮光證實，主還未丟棄祂的子民，祂不會徹底毀滅他們。

¹⁰² 正如 Hofius 1989: 81 所正確認為的。賀里斯（Harris 2005: 302-3）說道：保羅在此也暗示了新約的優越性。但這並不是說，律法是從法律意義上被廢除的（相反於 Barrett 1973: 121 的觀點）；倒不如說，保羅是從救恩歷史的角度談及舊約的廢除的。

¹⁰³ 關於對這一觀點——即動詞 *katargeō* 在此具有「正在消退」的意思——的支持，見 Watson 2004: 293-95。

¹⁰⁴ 正如 Harris 2005: 299-300 所認為的。當然，這節經文引起了熱烈的爭論。關於對僅具有「總結」之意的熱烈支持，見 Hofius 1989: 64-65。關於支持僅具有「目標」之意的全面的專著，見 Badenas 1985。賀里斯（Harris 2005: 299）的理解很可能是正確的：哥林多後書三章 13 節的 *eis to telos* 意思是「直到最後」。亦見 Barrett 1973: 119; Furnish 1984: 207。馬饒富（R. Martin 1986: 57, 67-68）支持「意義」一說。關於支持哥林多後書三章 13 節是指「結果」或「目標」的，見 Hafemann 1995: 357; Garland 1999: 183-90（他贊同哈菲曼詳細的經文解析）。

長期存在的敵視已經藉著十字架被廢除。在基督裏創造的新人類取代了摩西律法。¹⁰⁵

因為保羅相信西奈山之約已經終結，所以，當我們獲知他教導說律法的一些特定誡命不再對信徒具有約束力時，也就不以為奇了。在加拉太的假教師堅持認為，加拉太相信基督的外邦人必須接受割禮才能得救。保羅從教義角度強烈反對這些假教師。可以想像，保羅本可以在某一具有爭議的問題上對不同的觀點持不贊同卻容忍的態度，但是，在這件事上，他拒絕有絲毫的讓步。反對者很可能是以創世記十七章 9~14 節的內容為基礎而主張割禮的，他們辯稱：割禮是一個永恆的記號，應該適用於所有的聖約成員。然而，按照保羅的理解，接受割禮以致得救的教導就等於否定福音的真理（加二 3~5）。接受割禮的便失去了因認識基督而來的所有益處（加五 2~6）。他們將會使自己與基督隔絕，完全從福音恩典中墜落。他們不再依賴基督的十字架和聖靈的工作以求得救，而是將信心投靠在割禮和西奈山之約上。這種立場否認了已經在基督裏實現的一切。它挪去了十字架的冒犯性，代之以人手所行的割禮，而不是依賴十字架（加五 11~12），因此，保羅將舊約聖經對割禮的要求比作異教徒的閹割。施行割禮的渴望源自肉體的私欲，即貪圖人的讚美和認可（加六 12~17）。信徒應該單單以耶穌基督的十字架以及因其工作而實現的新造為誇口。按照保羅的理解，如果人相信割禮能夠拯救，那割禮的記號便如同是異教主義的。唯一重要的記號是信徒因仰賴十字架而帶有的那些記號。¹⁰⁶

¹⁰⁵ 針對以弗所書二章 15 節的內容，學者們已經提出了多種不同的解釋，認為所廢掉的是禮儀律法，是律法的法律功用，或甚至是律法的區分功能。相反於所有這些解釋，保羅在此所主張的是律法本身及其規條的廢除。關於為該觀點的辯護，見 Dahl 1986: 36; Lincoln 1987: 611-12; 1990: 141-43; O'Brien 1999: 196-99 = 歐白恩 2009: 351-55; Hoehner 2002: 374-77。

¹⁰⁶ 柏庚（Borgen 1980; 1982）正確地主張，在加拉太書中，十字架（不是洗禮）取代了割禮。亦見保羅在歌羅西書二章 11~12 節的類似主張。

保羅並不反對割禮本身。如果割禮不被強求為得救的條件，它是無關緊要的（林前七 19；加五 6，六 15）。人們可以為了健康或文化的緣故而接受割禮。人們也不應當以受過割禮為誇耀。重要的不是人們是否在身體上有那樣的記號。重要的是他們是否相信神，因而彰顯信心的果子，就是愛（加五 6）。重要的是這一新造的大能是否在人生命中運行（加六 15）。重要的是人們是否遵行神的誠命（林前七 19）。

上述最後一節經文意義重大，我們將會再次回來討論它。在此我們需要指出的是，遵行神的命令得到了推崇，並且與割禮形成顯明對照。我們在羅馬書二章 26 節也發現了同樣的現象，保羅在此談及遵守律法條例卻未受割禮的人。這兩節經文所共有的非同尋常之處在於：保羅在專注考慮遵守神的律法，同時卻將割禮排除在外。在舊約聖經律法之下長大的猶太人會以為那樣的表述是自相矛盾的。畢竟，割禮是誠命中的一條。我們可從保羅的這些陳述中得出兩個結論。第一，保羅默認基督徒不再需要受割禮，因為他提到割禮已經不再有益。我們在此看到更多的證據，證明摩西律法對信徒來說不再具有規範性。第二，保羅顯然認為一些命令仍然對信徒具有規範性。在恰當的時候，我們將再次返回第二個問題。

在保羅著作中，得著自由脫離割禮的要求是一個反復出現的主題。腓立比書三章 2~11 節中的反對者們看來想把割禮強加於信徒。保羅斥責了他們對割禮的要求，而且以異教用詞將割禮稱為「妄自行割」。¹⁰⁷ 真正的割禮是聖靈的工作，因此，信徒應該以基督誇口，而不應將焦點放在遵守律法上（腓三 3）。沒有人能夠訴諸於亞伯拉罕的生活來為割禮的必要性辯護（羅四 9~12），因為亞伯拉罕是在受割禮之前（創十七章）因信稱義的（創十五章）。亞伯拉罕在稱義之後才接受了割禮作為記號和印記，證明他已經因信而得的義。成為耶穌基督教會成員的必備條件是信心而不是割禮。割禮被設立的目的，是為了使亞伯拉罕成為猶太民族的祖先，

¹⁰⁷ 見 Lightfoot 1953: 144; O'Brien 1991: 356-57; Fee 1995: 296。

神從未定旨要所有人都接受割禮，反而是要求猶太人和外邦人都因著信心而成為亞伯拉罕的後裔。

摩西之約的過渡性本質，在保羅的食物律法觀上也明顯表現出來。作為舊約聖經律法的一部分，有關食物的律法被視為神的子民所當遵守的規範（利十一 1~44；申十四 3~21）。然而，保羅顯然認為他們對基督徒並不具備約束力。他間接讚揚了在羅馬的那些剛強的人，因為他們相信凡物都可吃（羅十四 2）。¹⁰⁸ 另一方面，限制自己只吃蔬菜的人被稱為「信心軟弱的」。保羅授予人自由不吃某些食物，只要他們感謝神（羅十四 6）。儘管如此，他的神學信念卻是與有信心之人一致的。「我憑著主耶穌確知深信，凡物本來沒有不潔淨的」（羅十四 14）。同樣的思路也體現在羅馬書十四章 20 節：「凡物都是潔淨的」（《呂振中譯本》）。保羅要求有信心之人，不要因吃喝而使信心軟弱者在信心上跌倒（羅十四 13~23）。然而，他弱化了信心軟弱者的神學，因為他相信所有的食物都是潔淨的。摩西律法的聲稱——即一些食物是不潔淨的——被推翻了。

同樣的信念也出現在哥林多前書八~十章對祭偶像食物的討論中。如果信心軟弱者吃那樣的食物，他們的良心便會受到毀壞，因為他們不能把吃那樣的食物與他們過去和偶像的關聯分開。儘管「有知識者」觀點極端，也儘管保羅具有猶太神學背景，但是保羅在神學上還是更加接近「有知識者」，勝於接近信心軟弱者。他同意偶像並不真實存在，因為只有一位神，就是父；只有一位主，就是耶穌基督（林前八 4~6）。因此，食物不能叫神看中我們（林前八 8）。如果信徒吃拜偶像的食物，他們並不會有任何損失——儘管「有知識者」也應當意識到，他們飲食上的自由並不代表他們屬靈上的優越性。保羅警告「有知識者」不要濫用他們的自由，不要給信心軟弱者造成傷害，但是他同意吃那樣的食物是「可行的」（林

¹⁰⁸ 巴克萊（Barclay 1996）證實，保羅在此的討論使舊約聖經食物律法的持續有效性相對化了，並最終削弱了它的持續有效性。

前十 23)。從本質上講，吃祭偶像的食物並不是錯誤的——儘管在聖殿中食用這類食物似乎是被禁止的，因為有些信徒在那裏交鬼（林前十 19~22）。¹⁰⁹ 信徒有自由吃任何食物，因為一切都是神所創造的（林前十 25~26）。神所創造的一切都出於祂的恩典作為，並且是適合人享用的。

對食物的相同觀點也出現在歌羅西書二章 16~23 節。那些規定信徒應該吃甚麼、喝甚麼的人，所關注的是影子，而不是實體——即基督本人。他們在救恩歷史上倒退了，而不是生活在應許實現的時代。那樣的規條可能來自那些視自己為屬靈精英者的所謂的異象，但他們的智慧僅僅是有名無實而已。屬於基督的人就已經向有關飲食的規條死了。禁欲主義表面看來似乎會提升屬靈健康，但實際上它迎合了人的驕傲，而且使人與基督隔離。保羅認為潔淨律法不再具有約束力，這觀點很可能引喻了耶穌對此事的教導（可七 18~19）。

保羅也不認為信徒需要守日子或特殊的節期。在歌羅西書二章 16~19 節，與飲食一起，保羅還包括了節期、月朔和安息日（參：加四 10）。這些也都是影子，指向基督這一實體。安息日被包括進來，這尤其是值得關注的，因為這是猶太人生活的恆常特徵，而且經常得到希臘羅馬世界中外邦人作家的評論。守安息日的做法將猶太人與他們的鄰居區別開來，是猶太教的界線標記之一。然而，對保羅來說，安息日只是個影兒，指向基督這一實體。守安息日並沒有被禁止。如果有人認為它是具有特殊意義的一天，那麼他應該自由地守這日（羅十四 5），但他卻不可以把自己的個人領受強加於別人。保羅明顯是與那些看日日都一樣的人站在一起的（羅十四

¹⁰⁹ 很難分辨保羅在哥林多前書八~十章的建議是如何保持一致的。依照筆者的判斷，最佳方案是由費依（Fee 1980）提出的，筆者在此採納他的觀點。關於其他不同的理解，見 Fisk 1989; Horrell 1997; Hays 1997: 134-81。關於其他有關祭偶像食物的具有啟發意義的研究，見 Gooch 1993 與 A. Cheung 1999。

5)，但是，即便那些有如此信念的人，也不應該輕視那些看這日比那日強的人。同樣，守逾越節也不再對基督徒具有約束力，但是，這一結論並不會抹殺逾越節最初的意義，因為基督藉著祂在十字架上的死亡成了逾越節的祭物（林前五 7）。與此相似，將麵酵從家裏挪去的命令，對信徒來說也不再是必需的（林前五 6~8）。但不能因此而推論說有關麵酵的命令是與信徒不相關的，因為它具有象徵意義：信徒需要從心中排除惡念，憑真誠和真理而活。

筆者所談到的有關逾越節和麵酵的主題，表明了保羅對摩西律法所持觀點的複雜性。一方面，西奈山之約和律法已經廢去；另一方面，律法又在基督裏面實現。因為律法已經廢去，所以信徒沒有義務守安息日、遵守食物律法以及受割禮。然而，所有這些律法都是影兒，都指向基督並在祂裏面實現。因此，割禮預表了基督十字架（西二 11~12）和聖靈工作（羅二 28~29；腓三 3；參：申十 16，三十 6；耶四 4）所成就的內心的割禮。正如逾越節指向了基督之死，同樣，舊約聖經中的一般祭物，也預示了基督的十字架之死並在其中得以實現（羅三 24~26；加三 13）。耶穌的死亡成就了在舊約聖經中看到的贖罪祭，而希臘文片語 *peri hamartias*（羅八 3；參：利五 6~7，九 2《七十士譯本》）便是指贖罪祭（亦見：林後五 21）。¹¹⁰ 基督的寶血使人聯想到在舊約聖經的獻祭中所灑的血（羅三 25，五 9；林前十一 25；弗一 7，二 13；西一 20）。聖殿被視為猶太教三大信仰支柱的一個，但是保羅對聖殿這一物體的建築物並不在意。信徒現在是聖靈的殿（林前三 16，六 19；林後六 16）。有關不潔淨之物的語言，現在已經適用於倫理道德層面。信徒必須使自己遠離邪惡，並且過聖潔的生活（林後六

¹¹⁰ 正如 Wright 1980 所認為的。然而，賀里斯（Harris 2005: 452-54）的主張可能是正確的，他認為哥林多後書五章 21 節的語言並不單單表明了贖罪祭的意義。「以一種超越人之理解力的方式，神視基督為『罪』，將祂完全等同於罪及罪的嚴重後果，以至於從神的視角來看，基督與罪本身完全不可分割」（Harris 2005: 454）。亦見 Garland 1999: 300-301。

17, 七 1)。在舊約聖經，犯了特定惡劣罪行的人將被處死（申十三 5，十七 7、12，二十一 21，二十二 21）。然而，保羅並沒有要求哥林多教會把犯了亂倫之罪的那人處死（林前五 13）。儘管如此，舊約聖經的要求在基督裏面得到了新的實現。教會中拒絕悔改的成員，應該因他的犯罪和拒不悔改而被趕出教會（林前五 1~13）。

儘管從舊約到新約經歷了時代的變化，保羅並沒有批評律法的內容。他認為神的誠命是聖潔、公義、良善的（羅七 12）。另外，兩約的改變並不意味著舊約聖經中所有的道德規範都已經不再適用於基督徒。¹¹¹ 保羅似乎認為，律法中的一些道德規範依然適用於基督徒。¹¹² 孝敬父母的誠命依然適用於信徒（弗六 2）。活在愛中的就會禁戒姦淫、殺人、偷盜和貪婪，也會遵守其他類似的誠命（羅十三 8~10；參：二 21~22，七 7~8）。¹¹³ 隨從聖靈的人就會履行律法的指令（羅八 4），¹¹⁴ 或者正如保羅在羅馬書二章 26 節所說的，他們遵守律法的條例。在這節經文（羅二 26）中，保羅也同樣指出，順服是聖靈做工的結果（羅二 28~29）。¹¹⁵ 對拜偶像的禁戒依然得以沿襲，儘管保羅並沒有引述舊約聖經任何特定的經文（林前五 10~11，六 9，十 7、14；林後六 16；加五 20；弗五 5；

¹¹¹ 接下來兩段中有關保羅的很多素材取自 Schreiner 2007，儘管在此有個別改動。

¹¹² 哈納克（Harnack 1995: 27-49）錯誤地主張：舊約聖經在保羅的倫理觀念中沒有絲毫地位。Gaffin 2006: 31-32 的觀點是正確的。

¹¹³ 狄爾曼（Thielman 1999: 33）正確地主張，保羅認為，基督徒「有義務……按照耶穌自己重新塑造的摩西律法而生活」。

¹¹⁴ 關於這節經文的意思，見 Thielman 1999: 27-28。

¹¹⁵ 有人主張，羅馬書二章中的聲稱（外邦人能夠遵守律法）與整個羅馬書一~三章的聲稱（無人能夠遵守律法）是互相衝突的（Räsänen 1983: 98-101, 106-08）。關於羅馬書的這一章內容自相矛盾的這一聲稱，已經得到了令人信服的回應（例如，見 Cranfield 1990; Laato 1991: 98-119; Carras 1992）。

西三 5）。¹¹⁶ 保羅相信，舊約聖經律法的一些行為標準依然具有規範性，儘管他並不必然具體指明它們是源自律法的，比如：孝敬和順服父母（羅一 30；弗六 1~3；西三 20；提前一 9；提後三 2）；兇殺（羅一 29，十三 9；提前一 10）；姦淫（羅二 22，七 3，十三 9；林前六 9；參：提前一 10）；偷竊（羅一 29~30；林前六 9~10；弗四 28）；說謊（西三 9；提前一 10，四 2；多一 12）；貪婪（羅一 29，七 7~8；弗五 3、5；西三 5）。¹¹⁷

保羅一方面宣告摩西律法的過時，另一方面又引用律法中的誠命作為權威命令，我們該如何解釋這一事實呢？或許我們可以說，誠命具有規範性，並非只是因為它們屬於摩西律法。舊約聖經中的一些律法也出現在基督的律法中（林前九 21；加六 2）。¹¹⁸ 但是，基督的律法不應僅僅侷限為律法的道德規範，也不只是使人主要關注摩西律法，而是專注律法在耶穌基督裏並藉著祂而實現。耶穌的捨己之愛，尤其表現於祂在十字架上的犧牲，這種愛成為信徒生活的典範。¹¹⁹ 在勸勉教會時，保羅並不經常引用舊約聖經律法。其倫

¹¹⁶ 有人認為，舊約聖經是保羅倫理觀念的基礎，這甚至體現在乍看之下似乎並沒有談及舊約律法的經文中，關於這種觀點，見 Rosner 1994。亦見賀茲（Holtz）於 1981 年撰寫的論文，譯文見 Holtz 1995: 51-71。在 1928 年，哈納克（Harnack）撰寫了一篇具有深遠影響的文章，否認舊約聖經在保羅所教導的教會中提供了重要的倫理規範（見 Harnack 1995: 27-49）。

¹¹⁷ 應該指出，舊約聖經先知並不經常直接引用律法中的道德規範，來向以色列宣告審判，然而，他們顯然相信，以色列已經違背了聖約所要求的規範，而且在先知的著作中有很多引喻西奈山律法的經文。

¹¹⁸ 關於與此處主張之觀點總體相容的觀點，見 Thielman 1999。亦見 Schnabel 1995: 272-73, 294-95。

¹¹⁹ 關於對基督律法的這種理解，見 Schürmann 1974; Hays 1987; Hofius 1989: 70-74; Thielman 1999: 18-19，儘管筆者在有關 *pistis Iēsou Christou*（「相信耶穌基督」或「耶穌基督的忠心」）的意思方面與海斯的觀點不同。賀弗斯（Hofius）使基督律法與愛的命令過於分離了。達斯（Das 2003: 166-86）正確地主張，基督律法並不完全與摩西律法分離，而是在基督已經來到這一前提下來重新解釋。

理學的核心概括在彼此相愛的誠命中（如：羅十二 9，十三 8~10；林前八 1~3，十三 1~13，十四 1；加五 13~15；弗五 2；西三 15；提前一 5），許多人都已經正確地看到，對愛的命令是基督律法的核心所在（參：約十三 34~35）。¹²⁰

然而，愛不能與道德規範分開。我們從帖撒羅尼迦前書獲悉，保羅口頭傳給教會的人一些具體的命令。保羅向教會中的人提供了特定而具體的勸勉，指示他們不要離婚（林前七 10~16），並且禁戒淫亂（林前六 12~20；帖前四 3~8）。¹²¹ 他勸告懶惰之人要辛勤工作（帖後三 6~13）。干犯亂倫之罪者必須受到教會的管教（林前五 1~13）。對保羅來說，愛並不是脫離倫理規範而隨意漂流，而是藉著那些規範表達出來的。從某些方面講，保羅的倫理觀是相當寬泛的，因為他沒有為每一種情況提供具體的指導。他認識到，在許多情況中，信徒需要憑智慧決定睿智和敬虔的行動方案（弗五 10；腓一 9~11；西一 9~11）。保羅的倫理觀並不是決疑法式的（casuistic），即為每一個可想到的情況規定具體的行動方案，但是，他也並非過於簡單化地訴諸聖靈和自由，而不具體描述聖靈中的生活是如何表現出來的。有人認為，保羅在倫理道德一事上只是訴諸於聖靈，而毫無倫理規範，但這種觀念與保羅的勸慰之言是相矛盾的。另一方面，保羅的順服主題也不應該被視為律法主

¹²⁰ 因此，從根本上講，基督律法並不是由耶穌在世所講的語錄組成的（相反於 W. Davies 1948: 136-46 的觀點），當然，這一點並沒有將耶穌的語錄從基督的律法中排除。當保羅談及耶穌在上所講的語錄時（如：林前七 10~11），他認為這些語錄是具有權威的。重要一點在於，保羅並不完全是（甚至並不主要是）從歷史上耶穌的語錄來定義基督的律法。然而，有令人信服的證據證明，保羅採納了耶穌傳統。見 M. Thompson 1991; Stuhlmacher 1983; Allison 1982; Kim 2002: 259-92; 但 Neiryneck 1986 持相反觀點。

¹²¹ 尤其見 Schrage 1981; Deidun 1981 的詳細研究。亦見 Schrage 1995。對那些過於強調愛和聖靈、以至於降低了具體命令之地位的人，史瑞吉（Schrage）和戴頓（Deidun）的研究發揮了寶貴的糾正作用。

義，因為新樣式的順服是聖靈在信徒——基督的新造工作——生命中的工作。保羅的順服主題也沒有削弱十字架的工作，因為十字架是聖靈在信徒生命中所作的更新工作的基礎和根基。

保羅的勸勉並沒有淪為律法主義的犧牲品，因為它們紮根於他的福音和神的應許之中。對此，另一種表述方式是：命令語氣（神的誠命）是以直說語氣（神在基督裏為信徒所作的一切）為根基的。¹²² 信徒現在已經被拯救、被救贖、與神和好並且被稱義，然而，我們已經看到，這些福分中的每一個從根本意義上講都是末世性的。信徒已經被救贖，然而，他們還在等候最終的得贖。信徒是因信稱義的，然而，他們還在等候末日稱義的盼望（加五 5）。信徒如果已經完全，他們就不再需要任何倫理道德的勸勉了。但是，在「已然」和「未然」的過渡時期，倫理上的規勸是需要的。如果直說語氣的優先性丟失了，那麼，保羅福音中的恩典也就被削弱了。命令語氣必須總是從直說語氣中自然流淌出來。另一方面，直說語氣斷不可吞噬命令語氣，以至於後者完全消失了。命令語氣並沒有犧牲保羅的福音。它們不應被解讀為是律法和福音之間的彼此敵對。命令語氣是福音的重要組成部分——只要它們是交織在保羅福音的故事情節中，並且從直說語氣自然流淌出的，後者說明神已經在基督裏為我們成就的一切。

直說語氣和命令語氣之間的張力，在哥林多前書五章是很明顯的。犯了亂倫之罪的那人必須被趕出教會。容忍教會身體中的罪，會腐蝕整個教會。保羅鼓勵教會「應當把舊酵除淨」（林前五 7）。在此，命令語氣映入眼簾，因為教會得到的指導是將亂倫者趕出去。他們必須除去舊酵，「好使你們成為新團」（林前五 7）。亂倫者必須被趕出教會，這樣，哥林多教會才會再次變得純淨和聖潔。在該問題上，命令語氣好像幾乎壓倒了直說語氣。但是，保羅接著補充說「正像你們是無酵的一樣」（林前五 7《呂振中譯

¹²² 關於對這一張力的解釋，見 Bultmann 1995: 195-216，尤其是 Parsons 1995: 217-47。亦見 Gaffin 2006: 68-75。

本》)。他們是無酵的，因為逾越節羔羊基督已經有效地從他們的生命中除掉了不潔的酵。因此，直說語氣的內容是他們生命的根本事實。作為在基督裏面的信徒，他們脫離了邪惡的酵。然而，在「已然」和「未然」之間有一個間隔期。儘管他們在基督裏是無酵的，他們仍然必須從自己的生活以及從教會中除去舊酵。直說語氣並不會取消命令語氣；相反，它為執行命令語氣提供了基礎。

另一個生動的例子出現在腓立比書二章 12~13 節。保羅勸勉信徒「當恐懼戰兢做成你們得救的工夫」（腓二 12）。這樣的勸勉出現在保羅著作中，簡直令人驚訝至極，因為該命令可以解釋為「完成你們自己的得救」。¹²³ 這些話的作者保羅總是堅定指出唯有神能夠拯救，人類的行為不能使人得到救恩。現在，他在教導信徒要完成自己的得救。我們斷不可遏制浮現於本節經文的對順服的呼召。命令語氣表明：在末日，順服是得救所必須的。然而，如果我們僅僅停留在這裏，我們就是錯誤地解釋了保羅的福音。命令語氣是建立在直說語氣的基礎上的。「因為你們立志行事都是神在你們心裏運行，為要成就祂的美意」（腓二 13）。信徒所行的任何善事，都是神親自成就的。他們的順服並不是自主的，而是被神所激發而出現的。神賜給祂的子民順服祂的渴望和能力。因此，對「作成得救的工夫」的這個呼召，並不會成為「以行為稱義」的犧牲品，也不是鼓勵人的自治性。所有人的順服都證實了神在其子民生命中的能力和恩典。

同樣的模式還出現在羅馬書六章 1~14 節。有些人——很可能是猶太反對者——擔心：保羅的恩典之福音會導致更多的罪，尤其是因為他教導說罪在哪裏顯多，恩典就更顯多，而且勝過了罪（羅五 20~21）。¹²⁴ 保羅提醒讀者，藉著受洗與基督同死的人，已經

¹²³ 見 Fee 1995: 232-37，他過度強調了該勸勉的群體性。歐白恩（O'Brien 1991: 276-80）在此處的觀點有更穩固的基礎。亦見 Silva 2005: 119-22。

¹²⁴ 關於對這一情況的如此解釋，見 Schreiner 1998: 303-4。

向罪的權勢死了，他藉著這一提醒抵擋了批評的聲音。「向罪死了」這一意象，乍看之下似乎表明基督徒已不可能再犯罪，因為死了的屍體是不再犯罪、也是不能犯罪的。如果更仔細地審視羅馬書六章，我們就會看到保羅所強調的是：對已經與基督同死的人來說，罪的統治和支配權已經被廢黜了。過去作罪的奴僕的，現在已經得著釋放，脫離罪對他們的轄制了。然而，這種釋放並不會取消對勸勉的需要。儘管信徒從罪的轄制中得了自由，保羅仍勸勉他們不要容罪在他們身上作王（羅六 12~13）。「罪必不能作你們的主」（羅六 14），這一應許為以下命令語氣提供了基礎：不要讓罪在你們身上作王。保羅並非勸勉他們，要在生命中經歷第一次的勝過罪的那種自由，而是告訴他們，既然他們已經從心裏順服了神傳給他們的道理的模範（羅六 17），那麼，他們應該使自己完全享受他們已經得到的新自由。

信徒已經與基督同死，脫離了世上粗淺的學說（西二 20《和合本修訂版》），因此，他們應當治死邪惡的行為和態度（西三 5）。舊人——代表人在亞當裏的命運——已經與基督同死（羅六 6）。信徒必須從他們的生命中除去惡念、忿怒和口中污穢的言語（西三 8~9）。保羅基於直說語氣，命令他們如此行，因為他們已經脫去在亞當裏的舊人，穿上了在基督裏的新人。信徒在受洗時披戴了基督（加三 27）。儘管信徒已經穿上基督，他們仍必須不斷穿上基督，而不能為肉體安排，去放縱私欲（羅十三 14）。信徒已經穿上新人，脫下舊人，然而，保羅仍在以弗所書四章 22~24 節勸勉他們要脫下舊人，穿上新人。我們再次看到，直說語氣和命令語氣之間的張力浮現出來，但毫無疑問，直說語氣是命令語氣的基礎。

保羅的書信充滿了勸勉和命令，但它們並非直接來自舊約聖經律法。看來，所有這些命令都是包含在彼此相愛這一勸勉之下的。愛的中心地位在許多經文中都是很明顯的。在保羅總括律法的命令時，他指出全律法都包在「愛人如己」這一句話之內了（羅十三 8

~10；加五 13~15）。殺人和偷盜的，其實是違背了愛的律法。愛居首位，在一些書信的導言中也是很明顯的，保羅通常在導言中為他所關懷的教會的會眾獻上感謝和禱告，他經常為著信徒的信心、盼望和愛心而感謝神（弗一 15；西一 3~5、8；帖前一 3；帖後一 3）。¹²⁵ 當保羅為腓立比的信徒禱告時，他說「要你們的愛心在知識和各樣見識上多而又多」（腓一 9~11）。聯絡全德的就是「愛心」（西三 14）。基督在十字架上的捨己，樹立了愛的典範和榜樣，顯明愛意味著「施」而不是「受」（弗五 2、25、28~29）。基督的生活——尤其是祂的死亡——作為榜樣，示範了神希望信徒要如何生活。另一值得指出的事實是，在聖靈果子的列表（加五 22~23）、以及在羅馬書十二章 9~21 節的勸勉中，愛是第一個被提及的美德。這兩個列表中餘下的所有美德，其實都可以放置於「愛」這一主題之下。在哥林多的信徒當中，自我高舉氾濫，人們視一些恩賜高於其他恩賜，為著自己擁有並顯露的恩賜而高舉自己。面對這種狀況，保羅在哥林多前書十三章呼召他們重新看到愛的優先性。我們再次看到，愛是藉助一些其他美德——如恩慈、謙恭和忍耐——而被定義並表述出來的，這說明愛是最根本的，是包括一切的。哥林多教會中信心軟弱者和「有知識者」（林前八 1~十一 1）、以及羅馬教會中信心軟弱者和有信心者（羅十四 1~十五 13）之間的根本問題是缺乏愛。如果我們稍微退後一下，然後綜合思考保羅對各個教會的各種勸勉，我們好像明顯看到：因為人沒有愛，所以糾正是必要的。充斥哥林多教會的各種瑣碎小事的訴訟，證實了人們自私和一味索取的心態，他們拒絕放棄自己所謂的權利（林前六 1~8）。他們不顧窮人的需要，以致後者在領聖餐時沒有得到足夠的餵養；這證明他們缺少愛（林前十一 17~34）。在性的方面貪婪者，一味地想要滿足自己的肉體的情欲，卻沒有考慮到他因此而對其他信徒造成的傷害（帖前四 3~8）。那些想要離婚的人

¹²⁵ 以弗所書一章 15 節和帖撒羅尼迦後書一章 3 節沒有提到「盼望」。

所追求的，是自己生活中的舒適或安定，而不願與難以相處的人長相廝守、彼此擔當（林前七 10~16）。

保羅也不認為基督徒已經達致完全，因此不再需要勸勉了。在羅馬書十二章 1~2 節，他勸誡信徒將自己完全獻給神，作為活祭。他們仍然面臨模仿世界的危險，所以需要持續不斷地更新心意，以便能夠知道神的旨意。因此，神的旨意對信徒來說並非遙不可及的。信徒需要經歷一個察驗（弗五 10）和成長的過程，才能分辨何為最討神喜悅的事（腓一 9~11；西一 9~11）。甚至屬靈人也需要得到指導和勸勉（加六 1），因為他們也可能被罪引誘和被罪擄走。無人在其生命中可達致一個地步，以致完全免於罪的誘惑。保羅為帖撒羅尼迦信徒的成長和進步而大為喜悅（帖前四 1~2），但是，他並沒有認為他們已經到達了頂點。他們的愛依然能夠更加增長、更加旺盛（帖前三 12）。保羅也沒有視自己為例外，似乎他本人已經到達無人能及的高度。他認識到，他還未達到完全（腓三 12~16）。他也必須跑完當跑的賽程，而同時清醒地意識到：完美只有在復活之日才會成為他的分（林前十 12）。已經向罪的統治和支配死了的人，千萬不能容許罪在他們身上作王（羅六 1~14）。甚至「受了神的教導，要彼此相愛」的人（帖前四 9《新譯本》），也能夠因領受包含道德指引的話語而大受裨益。¹²⁶ 保羅告訴他們具體的勸誡，以便為他們在與別人共同生活的時候把持方向（帖前五 12~22）。保羅並沒有僅僅說聖靈和愛必定會引導信徒走在正確的道路上。他對會眾有具體的勸誡，這樣，他們就不會在有關愛的本質一事上被欺騙（羅十二 9~21；弗四 25~五 6；西三 5~17）。他差派提摩太去提醒哥林多人，在基督裏當怎樣行事（林前四 17）。

在閱讀保羅書信時，我們必須始終記得，它們是針對具體情形而寫的。保羅並不是在撰寫有關倫理學理論的專著。他是在談論出現在他曾經牧養和監督的教會中的具體問題。若非因為那些具體的

¹²⁶ 見 Wanamaker 1990: 161。

情形，保羅本來可能不會談論人們不應在領聖餐時喝醉這樣的問題（林前十一 21）。或許，若非因為哥林多人的疑惑，有關結婚和獨身的問題也不會佔用那麼多的篇幅（林前七 1~40）。保羅所提建議的處境性本質必須被考慮在內，然而，這一看問題的角度可能被誤解，似乎保羅單單提供處境式的指導。保羅的勸勉也是從其有關倫理生活的神學世界觀和神學信念中自然流淌出來的。再者，從一些章節中，我們看到了一般性的倫理勸勉，這可能代表了保羅向所有教會和信徒提供的教導（參：羅十二 9~21；弗四 25~五 6；西三 5~17）。保羅著作包括很多有關邪惡和美德的列表，它們詳細列舉了惡行和可作榜樣的善行（羅一 29~31，十三 13；林前五 10~11，六 9~10；林後六 6，十二 20~21；加五 19~23；弗四 31~32，五 3~5；腓四 8；西三 5、8、12；提前一 9~10，四 12，六 4~5；提後二 22，三 2~4；多三 3）。¹²⁷ 一些列表很可能是為了談論已經在一些教會出現的問題。然而，總體來講，這些列表反映了保羅在宣講聖靈中的新生活時通常教導的。

保羅世界的道德地圖，不能侷限於猶太教和舊約聖經的影響。一些道德規範也被更廣闊的希臘羅馬世界所共享（羅一 32，二 14~15）。學者們已經在保羅的一些勸勉中發現了斯多亞哲學的痕跡（如：腓四 8）。¹²⁸ 但另一方面，對謙卑的強調卻顯然是與希臘羅馬世界的人所接納的價值觀背道而馳的。絕大多數外邦人蔑視謙卑，將其視為卑躬屈膝式的軟弱。¹²⁹ 與此相似，保羅也反對同性戀（羅一 26~27；林前六 9；提前一 10），儘管一些希臘作者接納它。保羅擁護猶太教傳統中始終一致的反對同性戀的立場（如：創

¹²⁷ 有關該問題的文獻數目龐大。學者們試圖分辨這些有關善惡之列表的出處何在，不同學者分別認為來自希臘文化、希臘化的猶太教或者甚至來自舊約聖經。例如，見 Easton 1932; McEleney 1974; Kruse, *DPL* 962-63 = 《21世紀保羅書信辭典》，1376-78; Schweizer 1979; Borgen 1988; Hartman 1995。

¹²⁸ 見 O'Brien 1991: 500-03; Fee 1995: 415-19。

¹²⁹ 見 O'Brien 1991: 180; Fee 1995: 187-88。

十九 1~28；利十八 22，二十 13；《所羅門智訓》十四 26；《利未遺訓》十七 11；《拿弗他利遺訓》三 3~4；《西卜神諭篇》3: 596-600；約瑟夫，《斥阿皮昂》[*Ag. Ap.*] 2.24, 37；斐羅，《論特殊法律》[*Spec. Laws*] 3.7）。同性戀被提出，因為它是違背人的天然本性的——即違背神造男造女的目的。保羅對同性戀的禁止，今天已經成為熱烈爭論的話題。有人已經指出，在保羅的文化背景中，被定罪的是變童，而不是所有的同性戀。¹³⁰ 這種觀點無法令人信服，因為保羅具體提到發生了同性性行為的是男人和其他男人（羅一 27），而不是男人和男孩。再者，沒有證據證明年長的婦女猥褻年幼的女孩（羅一 26），因此，這一理論並不能解釋對女性之同性關係的控告。其他人指出，此處的意思是：天生為異性戀者的，不應有同性戀關係，而那些天生擁有同性戀渴望的人並沒有被定罪。這種觀點將現代心理學的「天性觀」（*view of nature*）強加在聖經文本之上。保羅使用「順性」（*physis*）一詞來指神創造人類的目的，而不是描述人類的心理狀況和內心的驅動。¹³¹

總之，保羅思想中的律法，必須在救贖歷史的亮光中來解釋。摩西之約及其規條不再對信徒具有約束力，因為現在耶穌基督已經來了。救恩歷史的新世代已經鳴鐘送走了舊世代，在舊世代中，律法——要求受割禮、守安息日和守潔淨規條——成為在猶太人和外邦人之間的一道界限。新世代的來臨並不意味著保羅已經不再持守道德規範。現在，基督律法成為信徒的規範，而且基督的自我犧牲成為該律法的典範。同時，基督律法或許可以被稱為愛的律法。認為愛是保羅倫理的核心，並不意味著基督律法中缺乏道德規範。事實上，舊約聖經律法中的一些誡命也是基督律法的一部分。例如，姦淫、偷盜、殺人之類的行為是被禁止的，因為它們違背了愛的律

¹³⁰ Scroggs 1983: 109-18。

¹³¹ 關於該問題的更全面的討論，見 Hays 1996: 379-406 = 海斯 2011: 380-537。關於一個幾乎涵蓋同性戀所有方面的問題的綜合討論，見 Gagnon 2001。亦見 Schreiner 2006a。

法。保羅教導說：信徒因在基督裏而已經脫離了舊約聖經律法的限制，但是，他並非是指脫離了「順服」的限制。儘管如此，所有保羅的倫理勸勉都是紮根於直說語氣和命令語氣之間的張力，而直說語氣總是作為命令語氣的基礎。同樣，信徒履行基督律法所憑藉的唯一工具也是聖靈的能力。信徒之所以能夠遵守基督律法，單單是因為新的世代已經在基督裏開啟，因為聖靈已經被澆灌在信徒的生命中。

雅各書

雅各的書信¹³²為認識律法在早期教會中的作用提供了一扇窗戶。¹³³雅各書很可能是出自耶穌弟弟的手筆，而他代表的是基督徒教會中最保守的一群人（見：徒十五 13~21，二十一 18~25；林前十五 7；加一 19，二 9、12；猶 1）。雅各書是一封道德訓勉書信，教導真正的信心必須藉著行為表現出來。那些沒有好行為的人在末日將不會被神稱為義（雅二 14~26）。¹³⁴真正的智慧在敬虔的行為中表現出來（雅三 13~18）。雅各稱律法為「使人自由之律法」（雅一 25，二 12）、「完全的律法」（雅一 25）以及「至尊的律法」（雅二 8）。¹³⁵律法是至尊的，因為它是基督這位王的律

¹³² 在本章，筆者在保羅之後緊跟著思考雅各，這是因為這兩位作者經常被認為是互相矛盾的。但是，從這裏來看，他們二人對基督律法的觀點應該是相當類似的。

¹³³ 關於雅各書中的律法，見 Frankemölle 1986。亦見 Dibelius 1975: 116-20 的討論，他們調查了猶太教和希臘主義的背景。

¹³⁴ 拉道（Laato 1997: 66）指出，在雅各書二章 14~26 節，雅各選出兩個人——亞伯拉罕和喇合——為例。他們行了好行為，但並不生活在律法之下。

¹³⁵ 拉道（Laato 1997: 59-60）主張，使人自由的律法代表新約在信徒身上的能力，而至尊的律法指向作為神至高誠命的律法。戴維德斯（Davids 1982: 100, 114）認為，完全的律法是被耶穌更新和解釋的律法。這與包衡（Bauckham 1999b: 143）的觀點是一致的，他認為雅各的律法觀

法。¹³⁶雅各書中的律法肯定包括舊約聖經，因為在雅各書二章 9~11 節，觸犯律法與未能遵守禁戒殺人和姦淫的命令連在一起。對雅各來說，「律法」也與「道」緊密連在一起。信徒因「真道」（雅一 18）而得到新生命，這裏的道必定是指基督的福音。¹³⁷雅各繼續談及「行道」，而不只是聽道（雅一 22~23），而那種行道也可以被稱為「行」那使人自由的、完全的律法（雅一 25）。¹³⁸

以上證據表明了「律法」和「福音」之間的密切關係——如果我們可以如此表述的話。引人注目的是，雅各勸告讀者「存溫柔的心領受那所栽種（*emphytos*）的道，就是能救你們靈魂的道」（雅一 21）。「所栽種的道」暗示了神的新約之工作：律法被寫在人的心上（見：耶三十一 31~34；參：帖前四 9）。¹³⁹對新約的引喻，有助於解釋雅各書中福音的「道」（「真理的道」〔雅一 18，《新譯本》〕）和舊約聖經律法之間的關係，因為在新的約開啟之後，律法將藉著福音被寫在人的心上。¹⁴⁰用另一種方式表達就是：這是雅各用以談及基督律法的方式，而且對雅各來說，基督的律法也似乎包含舊約聖經律法的道德規範。尤其令人感興趣的是，雅各——作為一個保守的猶太基督徒——對界限標記隻字未提，比如安息

符合「耶穌在祂有關國度的講道中所解釋的律法，該律法表達了在末世法則出現後神對祂子民的旨意」。亦見 Moo 2000: 94, 112。勞斯（Laws 1980: 87）認為，雅各書篇幅太短，以至於無法決定他的意思。

¹³⁶ 這裏可能是指基督，而不是神（L. Cheung 2003: 99, 133）。亦見 Bauckham 1999b: 142，他認為是指神。

¹³⁷ 正如 Laato 1997: 52-53; L. Cheung 2003: 87 所正確認為的。

¹³⁸ 見 Bauckham 1999b: 146。L. Cheung 2003: 93, 96 認為，完全的律法是與能救人靈魂的律法連在一起的（雅一 21）。

¹³⁹ 正如 Mitton 1966: 72; Laato 1997: 53; Bauckham 1999b: 146; Moo 2000: 94 所認為的。但是，見 Jackson-McCabe 2001，他認為這裏有來自斯多亞哲學思想的影響。亦見 L. Cheung 2003: 88-91。

¹⁴⁰ 在雅各書中，福音的「道」和律法是密切連在一起的（見 L. Johnson 1995: 214, 235）。

日、割禮或潔淨的律法。¹⁴¹ 對這些問題的沉默可以有不同的解釋，但是，雅各書中的守律法，看來和保羅的「成全律法」觀是很相似的。¹⁴²

雅各書中絕大多數的勸勉，都與舊約聖經的敬虔標準相符。真正的敬虔行為必定包含對窮人和寡婦的照顧（雅一 27；參：二 15～16），而這一命令在舊約聖經本身當然也是很突出的。正如已經指出的，應該避免偏袒富人，因為這違背了愛的律法（雅二 1～13）。¹⁴³ 富人應該用他們的錢幫助其他人，而不是用以壓迫窮人（雅五 1～6），或者誇耀他們自己在錢財上的富足（雅四 13～16）。信徒應該使用他們的言語祝福別人，而不是以他們的言語毒害和攻擊別人（雅一 26，三 1～12）。任何熟悉箴言這卷書的人都會對有關言語的勸勉感到特別熟悉。彼此爭吵和與世界為友，與神教導其子民的生活樣式是截然相反的（雅四 1～6）。真正的智慧不在於精湛的知識，而在於高尚的品格，如溫良柔順、值得信任、滿有憐憫、沒有偏見等（雅三 13～18）。充滿自私的野心和各樣嫉妒的人，無論在哪裏都會引起紛爭和擾亂。

¹⁴¹ 關於這一點，見 Dibelius 1975: 18, 146; Davids 1982: 47。亨格爾（Hengel 1983: 174, n. 152）指出，雅各區分了道德規範和禮儀律法，尤其推崇愛的律法。包衡（Bauckham 1999b: 147-48）主張，禮儀律法並不是雅各關注的中心，但是，他也期待他那時代的猶太人會遵守那些律法。而且，甚至保羅本人也通常期待猶太基督徒遵守律法——唯一的例外是，如果那會強行限制外邦人的自由。L. Cheung 2003: 123-24 堅持認為，我們無從得知雅各對宗教禮儀律法的立場。

¹⁴² 亞當森（Adamson 1989: 200-203）和勞斯（Laws 1980: 109-10）認為，雅各書中的律法是指愛的律法。狄比流（Dibelius 1975: 142）質疑這一觀點。狄比流（Dibelius 1975: 120）評論說：雅各將律法理解為「完全的道德律法」。

¹⁴³ 利未記十九章 11～18 節對雅各書的影響是很容易看到的（如 Laato 1997: 57-58; L. Johnson 1982b; Bauckham 1999b: 143-44; L. Cheung 2003: 100-04）。

雅各似乎也經常借用耶穌傳統，他或許想藉此支持這樣的觀念：律法是藉著耶穌本人的教導而傳達出來的。¹⁴⁴ 雅各對起誓的禁止，使人回想到耶穌有關起誓的教導（雅五 12；參：太五 33～37）。或許，對「愛人如己」的命令，也與馬太福音二十二章 39 節（及其平行經文）遙相呼應，並且可能引自利未記十九章 18 節的內容。有關向神求智慧的勸勉（雅一 5），使讀者想起耶穌說過的話：門徒應該祈求、尋找和叩門（太七 7～8 與其平行經文）。與此相似，有關憑信心求告和不要疑惑的命令，也使人想起耶穌的話（太二十一 21 與其平行經文）。各樣美善的恩賜都是從上頭由天賜下來的（雅一 17），正如耶穌所教導門徒的（太七 11 與其平行經文）。有關聽道和行道的命令，也體現了耶穌教導的特點（雅一 22～25；參：太七 21 與其平行經文；路十二 47）。有關看顧孤兒寡婦的勸勉，反映了舊約聖經中的虔誠，但也體現了耶穌的教導（雅一 27；參：太二十五 35～45）。神對窮人的揀選（雅二 5）提醒我們屬於貧窮人的福分（路六 20）。雅各說道：那不憐憫人的，也要受無憐憫的審判（雅二 12～13），這至少在概念上與耶穌有關不饒恕之僕人的比喻具有平行對應的關係（太十八 21～35）。聲稱有信心卻沒有好行為（雅二 14～26），使我們再次想到那些口稱耶穌為主卻不遵行祂旨意的人（太七 21～23 與其平行經文）。

在雅各書，可能至少有一個地方呼應了耶穌有關言語可以污穢人的教導（雅三 6；參：太十五 18 與其平行經文）。嘴唇的果子取決於結果子的樹（雅三 12），這提醒我們耶穌的教導——我們應當做好樹，才能結出好果子（太七 16～19 與其平行經文）。惡人的哭泣、號咷，和對謙卑的鼓勵（雅四 6，五 1），似乎明顯呼應了耶穌的教導（路六 25，十四 11）。與此相似，禁止論斷，反映了耶穌親口講過的話（雅四 11～12；參：太七 1～5 與其平行經

¹⁴⁴ 關於這一點，見 Adamson 1989: 169-94; Davies 1964: 402-05; Davids 1982: 47-48, 100; Dibelius and Greeven 1975: 28-29; R. Martin 1988: 67-68, 71; Bauckham 1999b: 93-108; Edgar 2001: 63-94。

文)。有人擁有愚蠢的信心，認為他們將來能夠發大財（雅四 13~16），這樣的人使我們想到路加福音十二章 15~21 節那個無知的財主，他認為他有足夠的年月享受他所堆積的財富。財物的腐壞在耶穌的教導中也有對應之處（雅五 2；太六 19）。有關末日近了、就在門口了，這一信息可能在二者之間也有呼應（雅五 9；太二十四 33 與其平行經文）。耶穌的門徒也曾經為病人抹油（雅五 14；參：可六 13）。很難知道，在這些平行呼應的經文中，雅各是否有意識地使用了耶穌傳統，但是，似乎有足夠的證據表明：雅各如此行是為了指出，耶穌有關倫理的教導，在雅各的倫理學中發揮了重大的作用。因此，我們看到進一步的證據，證明舊約聖經律法是以基督律法為媒介的。

總之，雅各並沒有提供有關舊約聖經律法地位的全面討論。然而，令人驚奇的是，割禮、安息日和潔淨律法在本書信中沒有出現。另外，所提及的律法誡命，似乎必須在福音的道和新律法或至尊的基督律法的亮光下來理解。事實上，基督律法是使人自由的律法——這大概是因為這道已經種植在了人的心裏。鑑於本書信中對耶穌教導的許多引喻，我們似乎可以合理地認為雅各所談論的就是基督的律法。

希伯來書

如果我們將新約聖經作為一個整體來看待，我們會清楚地看到，正典聖經的作者們相信摩西之約是暫時的，信徒不再有義務要履行它的規定。¹⁴⁵ 希伯來書作者進行了持久的辯論，反對退回到亞

¹⁴⁵ 在筆者談及摩西之約或律法是暫時的或者已過時的時候，讀者不應由此而認為舊約聖經律法與今天的信徒並不相干，因為新約聖經作者也強調，律法在基督裏實現了。另外，舊約聖經律法依然是信徒所讀聖經的一部分。

倫的祭司事奉和利未的獻祭崇拜中。¹⁴⁶ 他沒有聲稱，摩西之約從誕生之日起就是錯誤的；相反，他把自己的論證維繫在救恩歷史的實際中。¹⁴⁷ 既然基督已經作為麥基洗德等次的祭司而來，返回利未等次的祭司制度就等於否定基督的獻祭。亞倫等次的祭司和舊約聖經的獻祭並沒有被全盤拒絕；它們是從預表的角度來看的。舊約聖經的祭司制度和獻祭預表並展望了基督的獻祭。前者是影子，而基督是實體。舊約聖經的獻祭不能夠赦罪，因為所獻上的是牲畜，但是，基督的獻祭是能夠贖罪的，因為祂是甘心樂意的無罪犧牲品。舊約聖經的獻祭是不斷重複的，這顯明：它們並不是真正能夠赦罪，而基督一勞永逸的獻祭則能夠赦罪——這是確定的和終極意義的贖罪祭。

希伯來書的作者堅持認為，祭司制度的改變也意味著律法的改變（來七 11~12）。事實上他聲稱，律法不能使人完全，是軟弱和無益的（來七 18~19）。¹⁴⁸ 從上下文可以清楚看到，律法沒有為罪提供全面的和最終的代贖。事實上，他繼續論述說，新約的應許表明，西奈山之約現在已經過時了（來八 7~13）。我們再次看到，焦點在於律法不能提供最終的赦罪。希伯來書一個重複出現的特徵是關於二者的對照：西奈山之約的命令和／或懲罰與現在對屬於基督之人的要求（來二 1~4，九 6~10、15~24，十 26~31，十二 25~29，十三 9~12）。事實上，本書信的第一節經文就對比了兩種啟示：在末日藉著兒子所賜的終結性的啟示，和在舊約之下所賜的部分預備性的啟示（來一 1~3）。希伯來書三章 1~6 節所表達的摩西和基督之間的對比，在這一點上也具有類似的效果。

¹⁴⁶ 致希伯來人書的寫作對象，很可能是那些受到誘惑而想要返回利未獻祭禮儀的人。

¹⁴⁷ 關於對希伯來書中律法的清晰易懂的解釋，見 Thielman 1999: 111-34。

¹⁴⁸ 艾垂琦（Attridge 1989: 204）指出：在希伯來書中，律法不能使人完全；而在保羅著作中，律法不能賜予生命。

似乎很明顯，希伯來書作者相信新約已經代替——或者更準確地說，「實現」——了舊約中所應許的。現在，末世已經來臨，返回舊約將會導致最終的滅亡。作者極其嚴肅並且態度堅決。那些返回舊約規條和獻祭的人將永遠沉淪，因為那樣做就是拒絕基督在十字架上的工作（參：來六 4~8，十 26~31，十二 25~29）。因此他是在說，在得知真道以後，人若故意犯罪，贖罪的祭就再沒有了（來十 26）。這其實就是說：返回利未獻祭禮儀的就使自己隔絕，失去了一切得到赦免的可能性。動物的獻祭已經廢去，然而，信徒的確向神獻上屬靈的祭——當他們讚美神的名，以及與那些有缺乏的人分享財物時（來十三 15~16）。

希伯來書作者沒有控告摩西之約為律法主義，也沒有指出律法中的具體規條本身是錯誤的。他卻指出，摩西之約和律法具有預表性和救恩歷史性的功能。會幕預表了天上的真正會幕——有神居住其中（參：來八 1~6，九 1~10）。舊約聖經的獻祭和規條，展望了基督的獻祭以及在新約中開啟的新世代（來九 11~14、23~28，十 1~18）。舊約聖經的獻祭也指出了行善捐輸和讚美神的需要（來十三 15~16）。在舊約聖經中，土地和安息的應許預示了天上的城和安息日的安息——這都是為神的子民在將來世代預備的（來三 7~四 13，十一 9~10、13~16，十二 22，十三 14）。

在希伯來書中有沒有談及，舊約聖經律法和律法在新約聖經中藉基督而實現之間的延續性呢？作者引述了耶利米書三十一章 31~34 節的新約應許。耶利米在此提到律法將要寫在信徒的心上（來八 7~13）。¹⁴⁹ 作者沒有從給予具體律法規條的角度解釋寫在心上的律法是甚麼意思。他明確相信，提供命令和警告依然是有必要的——正如我們在希伯來書十三章的勸勉中所看到的那樣。然而，

¹⁴⁹ 「另一方面，『更美』是本書作者的標誌性詞彙，而代替一詞是值得商榷的：新約提供的恩賜和制度，比舊約所提供的相應恩賜和制度更美、更有效」（Peterson 1982: 109）。

他所強調的是，罪的潔淨已經藉著基督的死亡而一勞永逸地實現了。

希伯來書作者寫作的主要目的，是預先防止其讀者犯離道反教之罪，因此，他沒有專注於具體的倫理問題。讀者因體恤了那些被捆鎖的人而備受讚賞（來十 34），作者勸勉他們繼續紀念被捆綁的人（來十三 3）。作者還借用亞伯拉罕和羅得的例子，鼓勵他們熱情接待旅客，他們二人在不知道被接待者是天使的情況下為他們提供了住宿和膳食（來十三 2）。希伯來書中的一些勸勉表明，該教會不論是從社會角度還是從經濟角度看都屬於邊緣群體。這與希伯來書十一章的內容是一致的，因為本章描述了信心偉人經常被人歧視、甚至被人逼迫。因此，他們必須探訪被捆鎖的人，而且熱情接待來訪的信徒。與此相似，他們千萬不可被貪財之心所控制，而是必須相信神會供應他們的需要（來十三 5~6）。處於社會和經濟壓力之下的教會群體可能會分裂，並且陷入混亂和紛爭。因此，作者勸勉他們要追求與眾人和睦（來十二 14）。他們千萬不能容許苦毒滋生蔓延，因為苦毒會使眾人沾染污穢（來十三 4）。性的聖潔、好客和照顧有需要的人——這些都與舊約聖經的道德規範是一致的。

總結來說，希伯來書強調，新約已經在耶穌基督裏如曙光初現。一個新的祭司制度意味著有一個新的律法——該律法實現了舊的律法所應許的一切。在新的律法到來之後，信徒就不應再回到舊律法的影子中去了。他們現在住在神的應許實現的世代，而且他們的罪已經得到了最終的赦免。回到舊律法是愚蠢和毀滅性的。儘管如此，作者呼召信徒要過一個討神喜悅的生活，因為神的律法現在已經寫在人的心上。

彼得前書

彼得前書並沒有具體談及舊約聖經律法在信徒生命中所佔地位這一話題。正如我們在前面指出的，彼得當然看到了舊約聖經應許

在基督裏面的實現（彼前一 10~12）。耶穌的寶血實現了舊約聖經的獻祭（彼前一 2、18~19），因此，真正的救贖不是從埃及出來，而是藉著基督的寶血而得到自由，脫離罪的奴役。耶穌實現了舊約聖經中獻祭羔羊所預表的（彼前一 18~19）。祂是神的真正羔羊，是主的僕人（彼前二 21~25；參：賽五十二 13~五十三 12）。耶路撒冷的聖殿不再是信徒生活的中心所在。耶穌是新聖殿的房角石，而該聖殿是由在耶穌基督裏的信徒組成的（彼前二 4~8）。舊約聖經的獻祭和祭司制度，現在在耶穌基督的教會中實現了（彼前二 5、9）。所有的信徒皆是祭司（參：出十九 6）。作為祭司，他們不是獻牲畜的祭，而是藉著耶穌基督奉獻神所悅納的靈祭（彼前二 5）。耶穌基督的教會不僅包括猶太人，也包括外邦人，她是真以色列（彼前二 9~10；參：出十九 5~6）。他們是神「揀選的族類」和「聖潔的國度」（彼前二 9）。他們不是種族意義上的以色列，而是真正屬神的子民。

儘管彼得沒有直接表達出來，他卻似乎秉持了這樣的觀念：即信徒活在一個新約之下，舊約聖經的獻祭和宗教行為不再具有規範性。彼得在彼得前書一章 14~16 節對聖潔生活的呼籲確認了這一判斷。彼得從利未記引述了對聖潔的命令。彼得可能並不是引自利未記的某一特定經文，而是從利未記十一章 44~45 節，十九章 2 節，二十章 7 和 26 節中綜合提取出來的。在利未記中，對聖潔的呼召是與遵守飲食律法緊密連在一起的（利十一 1~44）。彼得命令信徒要聖潔，但是他絲毫沒有指出：聖潔與所吃的食物有絲毫關聯。聖潔關注的是倫理道德領域的事。儘管彼得沒有以明確的措辭表述出來，但是我們可以總結說：彼得認為舊約已經在耶穌基督裏實現來。因此，舊時代的規條已經不再對信徒具有約束力。

學者們對耶穌傳統在彼得書信中所佔據的地位存有爭論。甘德理（Gundry）認為它充滿全書，而貝斯特（Best）認為它只出現在有限的個別地方。¹⁵⁰ 當彼得提到被神所生時，他不太可能是引喻耶

¹⁵⁰ 見 Gundry 1967b; 1974; Best 1970b; 亦見 Maier 1984。

穌傳統中有關重生的教導（參：約三 3、7）。有關重生的意象相當常見，這表明彼得對該耶穌傳統的依賴不太可能。與此相似，當彼得說到讀者儘管沒有見過耶穌卻愛祂的時候，他不太可能是引喻約翰福音二十章 29 節——耶穌對那些未見卻信者的評論，因為彼得提到的是「未見而愛」，而耶穌談論的是「未見而信」者。在彼得有關彼此切實相愛的勸勉中，他似乎也沒有特別回想起耶穌傳統（彼前一 22，四 8；參：約十三 34~35，十五 12）。有關彼此相愛的呼召是新約聖經勸勉中的「主打信息」，因此，這不能明確地歸結為耶穌傳統，儘管耶穌當然也強調了這樣的愛。最後，保羅呼召信徒要像自由公民那樣生活在政府權柄之下（彼前二 16），這一教導因與馬太福音十七章 26~27 節相距太遠，而不能算作是對耶穌教導的引喻——儘管二者在概念上是一致的。

儘管在上述所談及之經文中不太可能借鑑耶穌傳統，我們在其他地方卻明顯看到二者之間的直接關聯。對「約束你們的心」的教導（彼前一 13），很可能與路加福音十二章 35 節遙相呼應。彼得前書二章 7 節引用詩篇一一八篇 22 節很可能也是借助於耶穌傳統（參：太二十一 33~46 與其平行經文）。彼得鼓勵信徒要品行端正，好叫外邦人可以歸榮耀給神（彼前二 12），這幾乎肯定是回應了馬太福音五章 16 節的傳統——耶穌勸勉門徒，要讓他們的好行為像光一樣照在人前，這樣他們便將榮耀歸給在天上的父神。彼得應許因行善而忍受患難的人必得到賞賜（彼前二 19），這使人想起耶穌的應許——善待仇敵的必有賞賜（路六 32~35）。與此相似，彼得有關不以惡報惡的教導，很可能反映了耶穌的教導（彼前三 9；參：太五 38~42）。長老不可轄制所託付他們的群羊（彼前五 3），而彼得在此很可能借鑑耶穌對使徒的勸勉——身處高位時不要轄制下屬之人（太二十 25 與其平行經文）。這些例子表明，耶穌的話語在彼得的倫理框架中發揮了重要的作用，尤其是如果我們考慮到書信本身的簡短、以及促成本書信寫作的具體背景的話。

在思考彼得書信中的倫理勸勉時，我們應當指出：命令語氣顯然建立在直說語氣的基礎之上。彼得在書信的一開始便頌揚神在基督裏藉聖靈所行的拯救工作（彼前一 1~12）。第一個命令語氣出現在彼得前書一章 13 節——在神的恩典被建立為順服生活的根基之後。甚至在這一情況下，該命令語氣鼓勵信徒繼續活在盼望中，盼望等候已經開啟的拯救得到圓滿實現。彼得然後呼籲讀者作順命的兒女並追求聖潔（彼前一 14~16），活出道德的榮美和良善。彼得在描述信徒生活時最喜歡的詞之一是「行為」（*anastrophē* [彼前一 15、18，二 12，三 1、2、16]）。信徒應當在行為上聖潔（彼前一 15），以便與從祖祖輩輩傳下來的虛妄的異教行為形成鮮明對比（彼前一 18）。對過一個充滿好行為之生活的呼召，可以概括為「討神喜悅的行為」（彼前二 12）。妻子純潔的行為也被概括為同樣的表述（彼前三 1~2），而那樣敬虔的行為應該能夠使基督徒從他們身邊的非信徒當中脫穎而出（彼前三 16）。

如果我們需要概括彼得的倫理要求，它應該是「對愛的呼召」（彼前一 22）。這樣的愛與惡毒、詭詐、假善、嫉妒和毀謗的話是格格不入的（彼前二 1）。彼得呼召信徒——作為社會成員——要過公義的生活，不論是作為僕人、妻子和丈夫，或是長老（彼前二 13~三 7，五 1~4）。對此呼召，我們將很快進行專門討論。¹⁵¹不過，我們在此可以允當地指出：在每一種情況下，彼得所給出的具體指示，都概括了在人際關係中通向愛之生活的道路以及愛之關係的榮美。活在愛中的人應該避免分門結黨和彼此爭吵（彼前三 8）。他們應當關心他人的生活，而不是驕傲地專注於自己的成就和渴望。愛的力量彰顯在拒絕以惡報惡中（彼前三 9）。愛的生命藉著恩慈的言語表明出來，這樣，其他人就不會被詭詐的話所傷害（彼前三 10）。與此相似，愛的言語必不會欺騙或諂媚。討神喜悅的人就會尋求與眾人和睦，並且離棄罪惡的生活。

¹⁵¹ 見第十八章。

當彼得思考萬物的結局時，他提醒信徒：他們的第一優先是愛，而且愛能遮掩其他人的許多罪（彼前四 8）。愛在對客人的款待、以及用所得的恩賜彼此服事和造就對方的行為中表現出來（彼前四 9~11）。信徒的新生活表明，他們與信主前有著天翻地覆的變化（彼前四 2~4）。他們現在離棄了性方面的罪、醉酒、宴樂以及偶像崇拜。愛的生活與殺人、偷竊、作惡甚至好管閒事等行為是格格不入的（彼前四 15）。我們注意到，有關殺人和偷盜的教導來自摩西律法，儘管彼得沒有強調指出這一命令的來源。對所有以愛為其生活之旌旗的人來說，上述行為都明顯是邪惡的。無論如何，舊約聖經的一些道德規範與愛的主題是一致的。

彼得沒有具體反思舊約聖經律法的地位問題，但是，他明確教導：舊約聖經指向了耶穌並且在祂裏面實現。因此，舊約聖經必須在救贖歷史的亮光下來解讀。舊約聖經律法不是彼得倫理世界觀的中心所在；他關注的中心是愛的生活，並且他收錄了耶穌的相當多的教導。我們可以說，耶穌本人是愛的模範和榜樣（彼前二 21~25），因為祂藉著為別人犧牲自己的生命而彰顯出自己的愛。¹⁵²彼得也沒有淪為道德主義的犧牲品，因為他的倫理勸誡（命令語氣）紮根於神在基督裏的工作這一事實（直說語氣）。

猶大書和彼得後書

猶大書和彼得後書是情境式的書信，它們並沒有具體談及舊約聖經律法以及它在基督徒生活中的地位問題。然而，兩封書信都提到了信徒的道德生活，因為假教師已經在鼓吹一種放縱主義的生活方式，或許是藉著歪曲保羅對恩典的教導（彼後三 15~16）。我們已經在兩封書信中看到，書信的焦點在於順服，而且那種順服是認

¹⁵² 見 Dryden 2006: 177-89 的精彩討論。他主張：在彼得前書中，耶穌的受苦設立了榜樣。德賴登（Dryden）認為，儘管耶穌的受苦在整個彼得前書中都是一個榜樣，但也可以說，耶穌的受苦——從其獨特的救贖工作的角度看——必須與信徒的受苦區別開來。

識神之後的必然結果。我們在此的目的是識別出現在兩封書信中的道德規範。兩位作者都控告了假教師的邪淫的行為，對同性戀的控告似乎也包括在其中（彼後二 2、6、13~14；猶 6~8、16）。對反對者的批評包含了一般的譴責，因此，很難確切描述反對者的不法行為。如過去的可拉一黨，他們毀謗在尊位的（彼後二 10~12；猶 8、12）。他們狡猾地偷偷潛入教會內部，以謀取錢財的好處（彼後二 3、14；猶 12）。他們不斷抱怨對生活的不滿，但又說虛妄矜誇的大話，誇耀自己的能力（彼後二 18；猶 16）。彼得也正面讚揚了讀者生命中的道德品質，看到他們生活中的德行、知識、節制、忍耐、敬虔、彼此的感情和愛人的心（彼後一 5~7），並將這些視為信心的果子。在此列出的一些品質是彼得時代的希臘羅馬世界所推崇的。兩封書信都沒有考慮舊約聖經律法的地位問題，因為二者的寫作目的都是為了阻止離道反教，因此被具體有限的目的所制約。然而，從兩封書信來看，信徒的新生活都是來自神的拯救和保守工作。因此，我們再次看到命令語氣根植於直說語氣。

結論

在考慮舊約聖經或摩西律法在救贖歷史中的地位問題時，我們看到了新約聖經見證的多樣性。諸如彼得後書和猶大書這樣的書信或啟示錄幾乎完全沒有談及該問題。許多文獻資料沒有包括對該問題的直接討論，或者缺少對這一問題的綜合性分析。當然，保羅對有關舊約聖經律法地位的分析是最透徹的。然而，最引人注目的，是救恩歷史在與律法的關係中所佔據的中心地位。新約聖經著作一貫地教導說：摩西之約不再對基督徒具有約束力，或者至少在有關將猶太人和外邦人分開的那些行為上——如割禮、安息日或潔淨律法——基督徒的教會不必被迫去執行。另一個貫徹始終的特點是，律法被認為已經在耶穌基督身上實現，而且指向耶穌的死亡和復活。在我們思考馬太福音、路加福音—使徒行傳、保羅書信、希伯來書等書卷時，我們都反思那樣的立場。新約聖經的作者並不單單

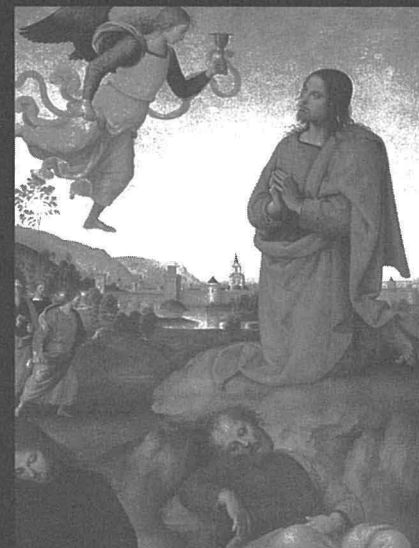
主張，摩西之約在耶穌基督裏面被廢棄了；他們也教導律法在基督裏面找到了終點和目標，因此，祂實現了在舊約聖經律法中所預示的。儘管「基督的律法」這一短語只出現在保羅著作中，但它很好地概括了新約聖經中有關律法的見證。舊約聖經律法在基督一生事跡中得以重新解釋。律法的核心規範是愛，而耶穌基督在十字架上的捨己，成為對門徒所要求的愛的典範。當然，那樣的愛也包含其他道德內容，因此，愛沒有成為虛偽矯飾的態度，以隨心所欲的形式定義。事實上，舊約聖經中的一些誡命也包括在對愛的定義中（比如禁戒姦淫、偷盜、兇殺和淫亂）。儘管如此，所有的律法規範都與耶穌基督有關，因此，我們在新約聖經書信的勸勉中看到無數對耶穌教導的引喻。再者，對新生活的呼召總是根植於有關神在基督裏的拯救工作的陳述中。除此之外，新生活只有在聖靈的工作下才能成為可能。因此，在我們思考律法這一問題時，本書主要的主题被匯聚在一起。舊約聖經律法必須從救恩歷史的角度來解釋，而且律法只能藉著基督的拯救工作和聖靈的加力才能實現。

4

PART FOUR :
THE PEOPLE OF THE PROMISE AND
THE FUTURE OF THE PROMISE

第四部分

應許之民和應許之未來



第 17 章

應許之民

引言

神的應許並非只是抽象的命題。神計畫要創造一個可帶給祂尊崇和榮耀的國民。祂呼召亞當和夏娃，以自己的形象創造他們，命令他們為自己治理世界，在土地上耕種和培育，以使神的名被彰顯為大（創一 26~27，二 15）。罪中斷了神和人類之間的關係，但是，神保證要藉著女人的後裔來贏回一切，儘管爭戰會一直在蛇的後裔和女人的後裔之間持續（創三 15）。我們在前面已經看到，對全世界的賜福將藉著亞伯拉罕的後裔而來。¹ 亞伯拉罕的形象大量出現在新約聖經中，因為他是一個新國民的祖先。以色列後裔的根源可以追溯至亞伯拉罕，而且神應許要從亞伯拉罕的後裔中興起一個大國。我們在新約聖經中看到，神如何在耶穌基督的教會中實現了祂給亞伯拉罕的應許。

¹ 有關全世界因亞伯拉罕蒙福的應許，引發了舊約聖經的宣教問題。有人主張，舊約聖經有意識地鼓勵對外邦人的宣教。然而，對證據的更令人信服的理解應該是，不論是在舊約聖經還是在猶太教中，都沒有把向外邦人宣教視為中心使命。我們在舊約聖經中所看到的，可以巧妙地概括表述為「來，看」，而新約聖經則是「去，講」。關於對整個問題的透徹而令人信服的討論，見 Schnabel 2004a: 55-172。

馬太福音和馬可福音

我們一開始先來思考馬太福音對神的子民所持的觀點，而對馬可福音的討論將十分簡略，因為馬可所談論的大部分內容都已經包括在馬太福音中。路加福音一使徒行傳將留作單獨討論，因為教會在路加著作中佔據了重要的地位。

在馬太福音中，教會實現了神給亞伯拉罕的應許這一觀念，引起了一個激發人思考的問題，因為人們經常指出，馬太福音同時包含了「特定救贖論」（particularism）和「普世救贖論」（universalism）。²在提到「特定救贖論」時，我們是指馬太強調，耶穌來是為了實現祂對種族意義上的以色列人的應許；而「普世救贖論」關注的焦點是：外邦人被包括進神的子民中。鑑於馬太福音的猶太特徵，它特別關注以色列人並不令人驚訝。馬太福音以家譜開始（太一 1~17），以此證實耶穌不但是亞伯拉罕之子，也是大衛之子。³耶穌是以色列人，祂不僅是以色列人，而且是大衛的後裔，因此祂是以色列的彌賽亞和君王。祂是來「作猶太人之王」的（太二 2），其使命是「牧養我以色列民」（太二 6）。耶穌幾乎完全是在以色列人當中事奉的，尤其是以加利利為其事奉的中心地帶，當然祂也曾到達猶大和耶路撒冷。在事奉期間，耶穌沒有到猶太人的散居之地進行過宣教旅程，也沒有差派祂的門徒到外邦人當中宣講國度的福音。事實上，當祂差派他們去宣教時，祂禁止門徒向外邦人或撒瑪利亞人傳福音（太十 5）。他們應該只是「到以色列家迷失的羊那裡去」（太十 6）。⁴同樣的強調也出現在耶穌與那位迦

² 鮑士奇（Bosch 1991: 60 = 白陳毓華譯 1996: 75-76）指出，標準的批評觀點認為這兩個主題反映了不同的宣教觀。

³ 但是，提及亞伯拉罕，也預示了應許的實現：萬民將因亞伯拉罕蒙福（正如 Köstenberger and O'Brien 2001: 88 所認為的）。

⁴ 哈格納（Hagner 1993b: 270-71）對該經文的討論特別有幫助（亦見 Davies and Allison 1991: 167-68）。哈格納強調該命令的暫時性和救恩歷史的特徵，但同時也特別指出：馬太之所以提到這一語錄，是為了指

南婦人的相遇中（太十五 21~28）——這是耶穌在以色列地之外的幾個旅程中的一個。這位婦人哀求耶穌憐憫她被鬼附的女兒。最後，耶穌作出回應，醫治了這婦人的孩子，但是祂也強調了其使命的獨特性。⁵祂「奉差遣不過是到以色列家迷失的羊那裏去」（太十五 24）。⁶對以色列的宣教是迫切的，因為人子很快就要來了，而門徒在未完成宣教之前，人子就要到了（太十 23）。當然，馬太福音十章 23 節的意思是有爭議的。⁷在此，人子的到來可能是指基督的再臨，這樣，對以色列的宣教被預見為將要持續到耶穌第二次到來之前。⁸其他人認為這裏是指耶穌的復活、聖靈的降臨或者甚至外邦人宣教的成功。哈格納（Hagner）認為，從上下文來看，最有可能的解釋是，這是指主後 70 年的耶路撒冷的審判。按照這一觀點，耶路撒冷的被毀是對末世審判的預表，象徵了救恩歷史中從猶太人向外邦人的轉換。⁹

一方面，神的子民被認為是猶太人，然而相當顯著的是，馬太福音也強調了外邦人的加入。這一點在家譜中可以看出來（太一 1~17）。家譜中包括四個女人：他瑪、喇合、路得和烏利亞的妻子（拔示巴）。這些女人之所以被提到，可能有多種原因。她們進入家譜，說明神在救贖歷史中已經以令人意外的方式開始做工，其中

出主對向以色列所立應許之信實。陸茲（Luz 2001: 74-75）持相反觀點。他指出，馬太福音二十八章 19~20 節取消了對以色列的宣教。

⁵ 關於對早期基督教宣教的博大而卓越的研究，見 Schnabel 2004a; 2004b。關於對耶穌宣教使命的概覽，見 Schnabel 2004a: 207-62。

⁶ 斯泰特勒（Stettler 2004: 158）主張，耶穌在加利利的事奉實現了預言（結三十七 15~28；耶三十 1~三十一 40；何十一 8~9），因為加利利代表北國，而猶大代表南國，而耶穌在其事奉中使以色列再次聯合在一起。

⁷ 關於不同的可能，見 Davies and Allison 1991: 190; Hagner 1993b: 278-80; Schnabel 2004a: 303-05; Luz 2001: 91-94（陸茲主張該預言沒有應驗）。

⁸ Davies and Allison 1991: 190-92; Nolland 2005: 427-29。

⁹ Hagner 1993b: 280。

耶穌因馬利亞而降生也不例外。儘管如此，主要目的似乎還是外邦人的加入。他瑪和喇合是名聲不佳的外邦女人，然而，作為外邦女人，她們卻導致了——從血緣關係上講——彌賽亞的降生。在正典歷史中最終成形的路得記一書，強調了通向大衛——彌賽亞的先驅者——的家譜。對外邦人的強調似乎得到了「烏利亞的妻子」（太一 6）這一表述的證實。馬太本可以很容易地指出「拔示巴」的名字，但是，被提到的是烏利亞，而不是拔示巴，因為前者是外邦人。¹⁰ 因此，在提及這些女人的名字時，最突出的一點是她們的外邦人身分，而這一點為將來對外邦人的宣教埋下了伏筆。

馬太福音實際上以各種各樣的方式預示：對萬民的普世祝福馬上就要實現了。例如，馬太宣告說：耶穌來「要將自己的百姓從罪惡裡救出來」（太一 21），而從福音的整體範圍看（參：太二十一 43，二十八 19），此處所談及之百姓包括猶太人和外邦人。¹¹ 外邦人的加入，也在來自東方的博士的故事中表明出來（太二 1~12）。¹² 這些人看見了伯利恆的星就推斷說：猶太人的王已經降生了。他們趕來向這位新生王致敬，而希律卻定意要殺害祂。而且，希律和耶路撒冷的精英階層不但沒有為這位彌賽亞君王的降生而歡喜，反倒是對此消息「心裏不安」（太二 3）。該故事的記載預言了猶太人對國度和彌賽亞耶穌的拒絕。我們已經看到，向猶太人的宣教在馬太福音中佔有突出地位，但猶太人也同樣被呼召來悔改（太三 2，四 17）。撒都該人和法利賽人必不能仰賴他們作為猶太人後裔的身分——似乎僅憑他們的猶太傳統遺產便能保證他們得救

¹⁰ 亦見 Luz 1995: 26。

¹¹ 陸茲將所指限制為以色列，但是絕大多數評論家認為所指包括猶太人和外邦人（Davies and Allison 1988: 210; Hagner 1993b: 19-20）。

¹² 戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1988: 227-32）正確地主張，博士代表了外邦人，可以說他們如同「巴蘭的後裔」，目睹了民數記二十四章 17 節的應驗，另外，這些博士的出現也應驗了舊約聖經的其他預言（賽六十 3~6；參：詩七十二 10~11）。亦見 Luz 1989: 34-35; Hagner 1993b: 26-27; R. Brown 1977: 182。

（太三 7~10）。施洗約翰提醒他們：神能夠將石頭變為亞伯拉罕的子孫。或許，外邦人的加入也在「外邦人的加利利地」（太四 15）中有所暗示，儘管該短語可能是指外邦人在加利利的影響。¹³

百夫長的故事證實，屬於神子民的特權，不單單屬於猶太人（太八 5~13）。耶穌說到祂從未在以色列人中看到像百夫長那樣的信心。耶穌接著宣告說：來自世界各地的許多外邦人將要在末日享受彌賽亞的盛筵（參：賽二十五 6~8），¹⁴ 而許多猶太人將會從國度中被趕逐除去，住在黑暗中，經歷痛苦的折磨。耶穌在其他地方也宣告說，那些有特權聽到天國的福音卻拒絕的人，要承擔特別的責任（太十一 20~24）。耶穌是主的僕人，「必將公理傳給外邦」（太十二 18），並且「外邦人都要仰望祂的名」（太十二 21）。好的種子是向全世界播撒的（太十三 37~38），而不能只侷限在以色列人。餵飽四千人故事極有可能發生在外邦人的疆域內（太十五 32~39）。¹⁵ 在有關葡萄園工人的比喻中，午後五點到來的工人可能代表了外邦人（太二十 1~16）。¹⁶ 即便這些經文中的

¹³ 關鍵點不在於耶穌在加利利以特別的方式在外邦人中間事奉，而是展望了有關天國的好消息也將傳到外邦人，而他們也是加利利的居民（見 Davies and Allison 1988: 383-85; Luz 1989: 195; Hagner 1993b: 73）。然而，諾蘭德（Nolland 2005: 74）主張，在此提及外邦人是具有負面意義的，為要提醒讀者第八世紀的被擄。

¹⁴ 以賽亞書二十五章 6 節特別指出，該盛筵是為「萬民」擺設的，因此，盛筵的普世性得以強調。見 Childs 2001: 184-85，他也指出此處的應許與以賽亞對新天新地的強調是一致的。

¹⁵ 相反於 Davies and Allison 1991: 569-70 的觀點。史納博（Schnabel 2004a: 339）對馬可福音中平行經文的理解是正確的，他說：「毫無疑問，馬可福音八章 1~10 節故事的發生地在異教地區之內。」亦見法蘭士（France 2002: 305-06）針對餵飽五千人和餵飽四千人記載的不同所作的有洞察力的評述。

¹⁶ 正如卡森（2013: 820 = Carson 1984: 428）所認為的〔編按：卡森提及此一觀點，但予以否定〕。哈格納（Hagner 1995: 573）認為這樣的理解是可能的。戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1997: 67-68）主

一些並沒有提到外邦人，馬太福音依然清楚地表明：神的賜福是涵蓋了外邦人的，儘管他們原本不是神與以色列立約的一部分。

潔淨聖殿象徵著將來對以色列的審判以及主後 70 年的聖殿被毀（太二十一 9~17）。與此相似，對無花果樹的咒詛代表對以色列的咒詛，因為她不願悔改並相信（太二十一 18~22 與其平行經文）。¹⁷ 神對以色列的審判在兇惡園戶的比喻中達到高潮：耶穌宣告「神的國必從你們奪去，賜給那能結果子的百姓」（太二十一 43）；結好果子的百姓幾乎肯定是指教會。¹⁸ 有人在解釋這些陳述時指出，以色列的審判是不可避免的。然而，從上下文來看，審判的重點是指向耶穌時代的宗教領袖們。當然，也有對整個以色列的審判，因為這整個民族沒有接納耶穌為彌賽亞。然而，門徒應當繼續在以色列境內傳講天國，直到人子到來的那天（太十 23）。出現在以色列家的收割非常令人失望，但這並不等於在以色列中沒有將來的收成，或所有的以色列人都被排除在神的拯救目的之外。馬太的要點在於，除猶太人之外的其他人，也將被邀請來分享神國的福分（太二十二 8~10）。福音應當傳遍全世界（太二十四 14），但這包括猶太人和外邦人。耶穌在復活之後差派門徒「去使萬民作門徒」（太二十八 19）。¹⁹ 我們有很好的理由認為，猶太人包括在聽

張，該比喻的唯一目的是勸誡人不要自誇。關於反對這是指外邦人的觀點，亦見 Nolland 2005: 813。

¹⁷ 見 France 2002: 439-41; Hagner 1995: 605-06。卡森（2013: 852 = Carson 1984: 445）持不同觀點，他認為該比喻中的道理是針對假冒為善的人。伊文思（Evans 2001: 160）關注的焦點在於聖殿的被毀，但是，這一毀滅與以色列的命運是不可分離的。

¹⁸ 該節經文的意思相當具有爭議。關於為筆者在此所採納之觀點的辯護，見 Hagner 1995: 623。亦見 France 1989: 227-32。諾蘭德（Nolland 2005: 879）正確地補充說，這並不意味著所有猶太人都被排除在外，而是指所有「現在正面回應天國信息的人」都被包括進來。陸茲（Luz 2005: 42-43）認為，這句話並不是指教會，而是一種泛指。

¹⁹ 關於一個精彩的分析和評論，見 Schnabel 2004a: 348-67。

到福音的國民之內。²⁰ 按照馬太的教導，神的子民將包括猶太人和外邦人。天國的福音理應毫無分別地向萬民宣講。

從一些經文看，門徒應當只在以色列人中間宣教（太十 5~6），而從其他地方看，耶穌指示他們去使萬民作門徒（太二十八 19），難道馬太是自相矛盾的嗎？如果我們認真地視馬太福音為歷史，並且考慮到本書的救贖歷史特徵，我們就會看到馬太並沒有自相矛盾。耶穌在事奉期間，把焦點放在以色列。畢竟，以色列的兒女是亞伯拉罕的後裔，是承受神應許的子民。神應許的實現是首先向他們宣告的，因為他們與雅威有著特殊的聖約關係。然而，在耶穌事奉期間，以色列作為一個整體（但並非沒有個別的個人）拒絕了向他們宣講的福音，因他們不願悔改並信靠耶穌為神的先知和彌賽亞。在耶穌死而復活之後，宣教的焦點轉移了。福音繼續在以色列被宣講，但是新的轉折出現了。有關國度的信息現在向整個世界傳開。不同的重點應該從救贖歷史的角度來解釋。在耶穌事奉期間，焦點在應許之子以色列民身上。在耶穌死而復活之後，以色列和外邦人都被包括進來，作為救恩信息的承受者。我們在此看到一個突出的救恩歷史的轉變。在舊約聖經中，重點不在於出去宣講福音；而是外邦人被邀請來看神在以色列人中間的作為。然而，耶穌在復活後差派祂的門徒到地極去使萬民作祂的門徒。²¹ 另外，對特定救贖的強調提醒讀者：神並沒有丟棄以色列，祂依然對其當初的拯救應許保持信實。

耶穌教導神的子民是由餘民組成的，這是遵循舊約聖經的教導。餘民侷限於那些相信耶穌並在聽到國度的信息時悔改的人。耶穌呼召門徒，使他們成為得人的漁夫，邀請其他人來同享國度的福分（太四 18~22）。「得人漁夫」這一表述是獨一無二的，這表明

²⁰ 見 Meier 1977; Carson 1984: 596 = 卡森 2013: 1128; France 1989: 235-37; Hagner 1995: 887; Davies and Allison 1997: 684; Nolland 2005: 1265-66; Luz 2005: 628-31。相反於 Hare and Harrington 1975 的觀點。

²¹ 見 Bosch 1991: 17, 19 = 白陳毓華譯 1996: 19、21-22。

它是由耶穌本人創造的表達。²² 對十二位使徒的任命會在任何熟悉舊約聖經的猶太人心中引起共鳴（太十 1~4）。正如有十二位族長和以色列十二個支派來代表神的子民那樣，同樣，耶穌任命十二個人作使徒，使他們成為以色列餘民——身處色列種族之中的真以色列——的領袖。即便這裡沒有使用「教會」（*ekklēsia*）一詞，我們也看到一個奉耶穌之名而聚在一起的新群體這樣的概念。²³ 只有那些聆聽十二門徒宣講的信息並順服的人才能免於審判（太十 5~15）。十二門徒宣講的信息是以耶穌為中心的，以色列的各家藉著他們對耶穌及其使者的回應而顯明他們是否真正屬於神（太十 32~39）。事實上，耶穌教導說，同屬一個家庭的人會因對祂的不同回應而出現紛爭，這表明餘民是由對耶穌忠心的人組成的。接待使徒並接納他們傳講之信息的人表明，他們也接待耶穌（太十 40）。遵行天父旨意的人屬於耶穌的家人（太十二 46~50），因此，神的子民是從與耶穌的關係的角度重新定義的。另外，耶穌教導說，當新的世界開始時，使徒「要坐在十二個寶座上，審判以色列十二個支派」（太十九 28；參：路二十二 29~30）。²⁴ 在但以理書中，以色列的聖徒們要承受國度，並且掌權（但七 22、27）。但是現在，審判的權柄賜給了十二使徒。²⁵

考慮到耶穌是從與祂本人關係的角度來定義新群體的，祂使用「教會」（*ekklēsia*）一詞也就不足為奇。事實上，祂提到「我的教會」（太十六 18），以此表明：真正的以色列餘民屬於祂並且被祂

²² 正如 Schnabel 2004a: 275-77 所認為的。

²³ 對十二門徒的揀選預示了以色列的恢復（Meier 2001: 128-63; E. Sanders 1985: 98-106; Meyer 1979: 153-54; Schnabel 2002a: 45）。

²⁴ 十二使徒代表新以色列，他們將坐著審判不信的以色列人（Hagner 1995: 565；亦見 Jervell 1996: 81）。但是，費茲梅（Fitzmyer 1985: 1419）主張，路加對耶穌話語的描述焦點在於統治，而不是審判。然而，似乎很難將統治和施行審判區分開來。

²⁵ Schnabel 2002a: 45。

管理。²⁶ 「我要建造我的教會」這一宣告，是對彼得的宣信——耶穌是基督、是神的兒子——的回應（太十六 13~18）。圍繞「你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上」（太十六 18）這句話，出現了激烈的爭論。更正教的解經傳統認為磐石代表彼得的宣信——耶穌是基督。因此，耶穌作為基督的地位是教會的根基。羅馬天主教會的解經方法所捍衛的觀點是：磐石是彼得本人，並以此觀點為證據支持他們的做法：即教皇在耶穌基督教會中具有至高權威。這兩種傳統所捍衛的觀點都不能令人信服。將教皇至上論的教義強行讀入該經文犯了年代上的錯誤。有些更正教信徒在為其觀點辯護時，會指出兩個有關磐石的希臘詞彙——彼得的字 *Petros* 和教會所建造於其上的磐石 *petra*——之間的差異。然而，這兩個希臘詞彙之間的區別是微不足道的。*Petros* 是陽性詞彙，因為它指稱彼得的字，而 *petra* 是陰性名詞，極有可能是翻譯亞蘭語單詞 *kēpha*。²⁷ 另外，如果耶穌是用亞蘭語說這兩個詞的，那麼，在希臘語中明顯的詞彙區別便消失了。²⁷ 因此，我們在此所看到的是一種文字遊戲。所以，對該經文最自然的理解是：教會是建立在彼得這一磐石上的。²⁸ 戴維斯和艾利森認為此處是以以賽亞書五十一章 1~2 節為背景的。在這兩節經文中，亞伯拉罕被視為神子民的磐石或根基，而在此，彼得實現了那種根基性的作用。²⁹ 作為十二門徒之首，彼

²⁶ 關於為馬太福音十六章 17~19 節的真實性辯護，見 Meyer 1979: 185-97; Carson 1984: 366 = 卡森 2013: 704; France 1989: 211。戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1991: 604-15）傾向於認同其真實性——卻持審慎態度。關於相反的觀點，見 Luz 2001: 357-60。

²⁷ 按照諾蘭德（Nolland 2005: 669）的理解，儘管「磐石」一詞的陽性形式 *petros* 「至終也停止了使用」，他認為改變為陰性的 *petra* 一詞是有一定意義的，他主張，彼得藉著「認信耶穌為基督的舉動而成為磐石」。

²⁸ 關於與此處主張在總體上一致的觀點，見 Davies and Allison 1991: 623-27; Wilkins 1995: 189-94; Carson 1984: 368 = 卡森 2013: 706-8; Hagner 1995: 470。

²⁹ Davies and Allison 1991: 624。

得代表了屬耶穌的新群體。因此，耶穌的新會眾是建立在使徒的根基之上的。作為平等會眾中的首席和十二使徒的代表，彼得持有天國的鑰匙。³⁰ 耶穌應許說，死亡不會勝過教會，而是教會勝過邪惡的權勢。³¹ 耶穌已經賜給他們統治的權柄，因此，凡他們在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡他們在地上所釋放的，在天上也要釋放（太十六 19）。³² 換句話說，他們所允許或禁止的，也是神贊同或定罪的。³³ 顯然，我們不應認為這裏教導了使徒在每個具體的方

³⁰ 對彼得地位的平衡的討論，見 France 1989: 244-46。一方面，彼得——作為平等信徒中的首要使徒——在救贖歷史中扮演了獨特的角色。另一方面，他也被刻畫為會犯錯的罪人——像其他門徒那樣。陸茲（Luz 2001: 370-75）概述了不同解釋的歷史並且表明：教皇至上的解釋並不是起初就有的，而是在第三世紀才出現的。

³¹ 關於「陰間的門」（《和合本》小字）的解釋歷史，見 Davies and Allison 1991: 630-34。他們傾向的觀點是：魔鬼的力量不會勝過教會。但是，舊約聖經的背景將「陰間的門」與死亡連在一起（參：伯十七 16，三十八 17；詩九 13，一〇七 18；賽三十八 10；拿二 2；亦見《所羅門智訓》十六 13；《馬加比三書》五 51；《便西拉智訓》五十一 9；啟一 18，六 8，二十 13~14），因此，關注的焦點很可能是死亡，但這也可能與戴維斯和艾利森提出的觀點有些關聯，因為死亡和魔鬼的統治是交織在一起的。

³² 在馬太福音中，對捆綁和釋放應該從寬泛的角度解釋，把以下內容都包括進來：被允許和禁止的行為、合理的教導和錯誤的教導、以及——藉助延伸——赦免人的罪和拒絕赦罪（見 Hagner 1995: 472-74）。其他人將其限制為進入和被拒於天國（Carson 1984: 373-74 = 卡森 2013: 717-18; Wilkins 1995: 194-97）。戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1991: 635-41）概覽了各種不同的解釋並且主張：這裏談論的是教導的權柄，尤其是彼得所擁有的。

³³ 法蘭士（France 1989: 247 n11）主張，這裏的將來完成動詞時態表明，教會捆綁和釋放早已在天上決定的，這就排除了任何認為教會可以獨斷地或自動地反映神旨意的觀點。但是，諾蘭德（Nolland 2005: 681）聲稱，這樣的解釋過於誇大了時態的作用，結果變成：在地上捆綁的在天上也同時被捆綁。戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1991: 638-39）堅持認為，神的決定跟隨著教會的決定，因為馬太福音十八章 18 節的

面都是毫無錯誤的——似乎他們主觀決定所作的每一件事情都已經得到了神的賜福。

另一處談及教會的經文是馬太福音十八章 15~20 節。這段經文所談及的是管教教會中犯罪的弟兄或姊妹。³⁴ 犯罪卻不悔改的人，需要先由這人所得罪的人或發現罪情的人來指正他。如果犯罪的這人悔改，這事就應當被忘記。如果一個人堅持犯罪，那麼本教會的兩三個弟兄或姊妹應當直面這人。如果他或她悔改，那麼——再次說——人們應忘記這事。然而，如果這人頑強反抗，依然拒絕離棄罪，那麼，這事必須帶到整個教會面前。如果這人聽從教會的勸誡而悔改，那麼，他或她就應被准許重新回到教會，享受團契。另一方面，如果這人連教會的決議都拒絕接受，那麼，這位不悔改的弟兄或姊妹必須被趕出教會，當作不信的人。耶穌的語錄——有關在地上捆綁和釋放以及同意與否——是紮根於管教的文脈中的。耶穌頒佈了指示，為要保守新餘民的純潔和生命力。只要教會真正奉耶穌的名聚集，實施管教，他們就是在執行耶穌的旨意。³⁵ 耶穌並沒有賦予教會毫無限制的權柄，可以隨意行事。當教會奉耶穌的名聚集時，那一時刻，教會的捆綁和釋放就是在執行耶穌的旨意。接下來的比喻（太十八 21~35）指出：教會應該是一個充滿了饒恕和愛的群體。責備和糾正應該總是以愛和仁慈的靈而貫徹執行，而且是為了被管教者的益處。

對比馬可福音和馬太福音，我們就會看到，前者極少談及圍繞耶穌而聚集的新群體。耶穌的確呼召門徒，要他們得人如得魚一

平行對應經文顯明：神與已經在地上作出的決定一致（參：賽八 17 和來二 13 的現在完成式迂說結構（perfect periphrastics）。時態本身並不能解決問題，但是，馬太並沒有賦予十二門徒無限制的權柄。他是在說，捆綁和釋放只有在符合神的旨意時才是有權威的。

³⁴ 見 Hagner 1995: 531-33。法蘭士（France 248-49）在此低估了教會的管教功能。

³⁵ 陸茲（Luz 1995: 105）指出，是全教會——而不是領袖或某種教會法庭——具有管教違抗者的資格。

樣，這樣，他們是一同參與呼召以色列人悔改的工作（可一 16～20）。屬於耶穌家庭的人，是那些遵行天父旨意的（可三 31～35）。耶穌也任命了十二位使徒（可三 13～19）。正如在馬太福音中那樣，十二個人代表神子民的新核心。他們是真以色列，那些聽從耶穌和十二使徒所宣講之信息的人，就會成為新以色列的成員。³⁶

因此，馬太強調，救恩的信息首先是賜給作為應許之民的猶太人的。施洗約翰和耶穌都呼召以色列悔改，並接受所應許的福分。這一悔改是成為新群體一部分所必需的，而這一新群體是由耶穌親自建造的。該新群體——即這一新的餘民——的領袖是十二使徒，他們代表得著恢復的以色列。那些悔改並正面回應耶穌事奉的人，就會被視為得著恢復的以色列的一部分。不幸的是，許多以色列人未能積極回應耶穌所講天國的信息，因而是注定要接受審判的。同時，在耶穌的事奉中，到處都有跡象表明，神的子民並不侷限於以色列人。悔改並相信的外邦人也將屬於神的子民。事實上，耶穌在復活後特別命令門徒要去使萬民作祂的門徒（太二十八 18～19），這樣，神的子民就將涵蓋世界各地的所有民族，他們順服耶穌的教導，並且藉著受洗加入神的子民的大家庭。³⁷ 在馬太福音結束之際，我們明顯意識到向萬民宣教的使命。「去」（*poreuthentes*）這一分詞顯然具有命令語氣的涵義，而這得到了馬太福音中平行經文的證實（太二 8，九 13，十一 4，十七 27，二十八 7）。大使命並非是在初次傳完福音之後便宣告結束了，因為去使人作主門徒的命令，包括按照耶穌所吩咐的一切去教導新的門徒，而這當然包括在馬太福音中出現的教導。當然，對初次加入神子民的命令也在對

³⁶ 梅洱（Meier 2001: 148-54）對該問題的思想更加廣泛，他正確地認為：耶穌揀選十二使徒，象徵以色列十二支派的重新聚集。

³⁷ 一個常見的觀點是，基督徒的洗禮源自施洗約翰的做法（正如 Hartman 1997: 9, 31-32 所認為的）。較有爭議的是：施洗約翰的做法是否受到了外邦人歸信猶太教之洗禮的影響，因為後者的日期並不確定。關於對該觀點的支持，見 Beasley-Murray 1962: 18-31；關於相反的立場，見 McKnight 1991: 82-85。

洗禮的強調中再次體現。「三重的洗禮套語」是馬太福音所特有的。³⁸ 馬太也將有關在神子民中間執行管教的指導包括進來，因為被恢復的以色列必須保持純潔，這樣，其他人就會看見神所行的善工，並將榮耀也歸給神（太五 16）。教會是一個行善的群體，吸引人來仰望神的榮美。神的榮美之光應當照耀不信的人，以致他們承認神是榮耀的。當耶穌說門徒是世界的鹽、而且千萬不能失去鹹味時（太五 13），祂很可能並不是說他們應當作為防腐劑。而是，鹽體現了教會的獨特性。³⁹ 教會必須活出耶穌門徒的樣式，顯示出與世界的截然不同。這一有關「鹽」的觀點，似乎得到了路加福音十四章 34 節的確認：失了鹹味的鹽是毫無用處的。此處的要點看來並不在於鹽作為防腐劑的功能，而是它所提供的獨特味道。這樣的觀點與上下文的内容是一致的，因為耶穌的門徒——作為世界的光——在黑暗的世界中顯明出來（太五 14～16）。這種觀點也與馬太福音五～七章這一更大的背景相符。門徒與世人有著截然不同的樣式。他們承認他們是靈裏貧窮的人，是使人和睦的人和憐恤人的人，他們忍受逼迫，不恨逼迫他們的人，他們不貪戀或虐待婦女，他們愛他們的仇敵，不為了得到別人的讚美而執行宗教活動，他們相信神在物質上的供應，而且他們不論斷別人。如此生活的信徒就是光和鹽。他們表達了與世界的區別，而且在黑暗的世界中有光明的見證。

³⁸ 大多數持批評態度的學者聲稱，該公式並不是真實可信的（見 Hartman 1997: 147），但是，見 Hagner 1995: 883。

³⁹ 這一觀點首先由筆者的一位學生約拿單·李曼（Jonathan Leeman）提出來，他在 2004 年寫了一篇題為《從聖經神學的角度研究馬太福音的八福》。他還向筆者推薦了一篇腓力·詹森（Philip D. Jenson）的講道「鹽的高額代價」，該講道發生的地點是位於華盛頓特區的國會山浸信教會，時間是 2000 年 5 月 14 日。

路加福音一使徒行傳

在我們理解神子民的本質和宣教使命時，路加福音一使徒行傳發揮了至關重要的作用。⁴⁰ 使徒行傳一書尤其有助於我們理解教會的宣教。在這一部分，筆者也將一併討論路加對禱告的特別強調，因為在路加著作中，禱告在實現神拯救應許以及在教會的宣教中都發揮了核心作用。

向猶太人和外邦人的宣教

路加福音一使徒行傳一開始便提到，主應許要實現祂所賜給其子民的聖約應許（路一 17）。⁴¹ 給亞伯拉罕的應許將要向以色列實現（路一 54~55、72~75）。神將要建立從大衛而出的王，藉此救贖其子民——這位王將拯救以色列脫離敵人（路一 68~71）。乍看之下，神給以色列的應許似乎將以直截了當的方式實現，因此，以色列將最終享受政治和宗教上的顯赫地位。羅馬和任何其他皇位的爭奪者將被擊敗，而以色列將在神的眷佑下興旺發達。然而，西面預言：將要來的從大衛而出的王將遭到以色列內部人士反對，而馬利亞將經歷哀痛（路二 34~35）。⁴² 因此，關於應許將以何種方式實現，存在一些不確定性。

施洗約翰向以色列宣告悔改的信息，聲稱以賽亞書中有關從被擄歸回的應許將不會實現，除非人們轉向神以求罪得赦免（路三 3

⁴⁰ 關於對路加福音一使徒行傳中宣教的精彩概述，見 Köstenberger and O'Brien 2001: 111-59。

⁴¹ 哲維爾（Jervell 1996: 34）主張，路加最鍾愛的描述教會的詞是「子民／百姓」（*laos*），而且該詞是專為以色列而預備的。然而，哲維爾（Jervell 1996: 40）將使徒行傳中外邦人作為神子民的地位降低到了最低程度，儘管他正確地指出，外邦人已經來分享屬於以色列的東西。但是在使徒行傳一章 8 節，有關去到地極的呼召也指外邦人的加入（相反於 Jervell 1996: 41-42 的觀點）。

⁴² 見 Fitzmyer 1981a: 422-23。

~6)。⁴³ 他們不能憑藉他們祖先的遺傳而安慰自己，認為他們與亞伯拉罕血緣上的關聯能夠使他們免於神的忿怒（路三 7~9）。神能夠從石頭中興起亞伯拉罕的子孫來。因此，只有彰顯出悔改果子的人，才真正有資格成為亞伯拉罕的子孫。路加福音一使徒行傳的主要主題在此浮現出來：救恩的應許只屬於悔改的以色列人，而不是給種族意義上的每一個猶太人的保證。

路加福音四章 25~30 節預告了路加福音一使徒行傳中的一個突出主題：猶太人拒絕福音⁴⁴ 和外邦人接納福音。⁴⁵ 拒絕耶穌體現在當時宗教領袖對祂的公然反抗上。這些領袖本應對國民的屬靈福祉負有特別的責任。他們稱耶穌為「別西卜」（路十一 15），而耶穌在回應時針對他們的邪惡而斥責他們（路十一 37~52），但是，祂也為耶路撒冷哀痛傷心，因為她即將遭受審判（路十三 34~35，十九 41~44）。耶穌與領袖的衝突，在祂受審和被釘十字架時達到高潮，但是耶穌禱告天父饒恕那些將祂處死的人（路二十三 34）。⁴⁶ 對愛仇敵的命令，也是路加福音的一部分（路六 27~36）。⁴⁷

百夫長的信心在以色列中無人可比（路七 9）。這與我們所預期的完全相反。外邦人相信耶穌並且悔改，而許多猶太人（路七 31~35，十 13~16）——尤其是他們的領袖——卻拒絕響應有關國度的信息。有關盛大筵席的比喻證實了同樣的真理（路十四 15~

⁴³ R. Webb 1991: 181-82, 364; Hartman 1997: 13, 15 也如此認為。

⁴⁴ 有人認為這顯然是一個「反猶太主義」的證據（如 J. Sanders 1987）。關於一個更好的評價，見 Juel 1983: 30-31。哲維爾（Jervell 1972: 41-74）對以色列地位的觀點，是反駁桑得斯（Sanders）的，儘管他的論證有一點過了（亦見 Tiede 1980）。馬太也受到了同樣的控告。見 France 1989: 238-41 對證據的均衡評估。

⁴⁵ 正如譚尼希爾（Tannehill 1986: 71）所認為的，他強調對外邦人的宣教得到了預告。哲維爾（Jervell 1972: 42-74）錯誤地低估了這一主題，但是他也正確地強調以色列人的拒絕並不是整體規模的。

⁴⁶ 這節經文的文本存有爭議。關於對該討論的概述以及支持該經文的存在和真實性的主張，見 Bock 1996: 1868-69。

⁴⁷ 關於對該主題的深入且有幫助的研究，見 Piper 1979。

24)，因為被邀請赴筵的猶太人拒絕前來，外邦人遂得以被邀請來赴筵。⁴⁸ 十個癲瘋病人被醫治的故事也體現了路加福音的故事情節（路十七 11~19）。在十個被醫治的人當中，只有那位撒瑪利亞人返回來向耶穌致謝，而被醫治的猶太人卻沒有回來讚美神。路加集中在猶太人的過犯上，並不是因為祂仇恨猶太人；相反，他關注他們，因為他們是應許之民，是耶穌的救恩信息所特別指向的對象。因此，更加令人驚訝的是：他們竟然拒絕能夠帶給他們生命的神的話語。

猶太人拒絕神，這模式繼續出現在使徒行傳。在使徒行傳中，撒都該人在基督教信仰的反對者中特別突出。撒都該人竭力反對新的教門的出現，因為相信耶穌的信徒大力宣揚祂的復活，也因為使徒指責宗教領袖處死了耶穌（徒二 22~23，三 14，四 10，五 30）。仔細閱讀這些經文就會發現：使徒們並沒有將耶穌之死完全歸罪於猶太領袖。從某種意義上講，整個民族都對處死耶穌負有責任。因此，所有人都必須悔改並轉向神以求得救（徒三 19~20）。如果以色列悔改，它就會得到神在整本聖經中一直所應許的福分。

因此，在路加福音—使徒行傳中突出的主題之一，是猶太人對福音的拒絕。路加反復向讀者強調這一點。然而，不能據此推論說路加是反閃族的（或反猶太人的）。路加提醒我們：應許之民沒有領受特別為他們預備的信息。使徒行傳的結論（徒二十八 17~31）不應被解釋為：基督徒不應再向猶太人宣講福音，而專注於向外邦人傳福音。⁴⁹ 路加所要表達的要旨是：大多數以色列人沒有正面回應福音。但這並不意味著教會僅僅是由外邦人組成的。在路加的藍

⁴⁸ 見 Fitzmyer 1985: 1053。他強調，這段經文也教導有一些猶太人正面回應了耶穌的信息。

⁴⁹ 相反於桑得斯的觀點，韋瑟林頓（Witherington 1998: 162）指出：甚至在使徒行傳的結尾處，對猶太人的責備都是多重意義上的。並非所有猶太人都拒絕了所宣講的信息。

圖中，教會是真以色列，是由猶太人和外邦人共同組成的。⁵⁰ 耶穌呼召門徒成為得人的漁夫（路五 1~11）。十二使徒相當於被恢復之以色列的核心，代表著以色列的十二個支派（路六 12~16）。因此，對路加來說，在聖靈於五旬節被澆灌下來之前，很重要的一點是第十二個使徒的增補，來代替猶大的位置（徒一 15~26）。⁵¹ 神子民的核心必須在神於五旬節所行之新事開始之前建造起來。真以色列是由使徒所代表的；⁵² 回應他們信息的人便屬於神的子民。⁵³

像所有的福音書作者那樣，路加所關注的焦點是猶太人的拒絕，因為他們當中的大多數人拒絕相信福音。大多數人的負面回應並不意味著神已經完全丟棄了以色列人，或者信徒不應再向猶太人傳講福音了。在以色列中間存在一羣餘民，他們正面回應了耶穌和門徒所傳講的福音。許多稅吏和罪人相信耶穌的救恩信息（路五 29，七 29、36~50，八 36~49，十 21~22，十五 1~2，十九 1~10），因此，以色列中的餘民來自令人意想不到的源頭。馬利亞和馬大代表在以色列中間相信耶穌的餘民（路十 38~42）。正如我們將要看到的，在路加福音中，相信耶穌的是那些窮人，這與富人的態度形成鮮明對照。神的子民是那些謙卑並像小孩子那樣單純地委身、甘願相信耶穌的人（路十八 15~17）。

⁵⁰ 哲維爾（Jervell 1972: 53）正確地說道（儘管他不同意「真以色列」這種表述）：外邦人現在有分於以色列的福分，但是這並不意味著，以色列已經被替代，或者說賜給以色列的應許已經轉交給了外邦人。筆者並不完全贊同哲維爾關於猶太人和外邦人關係的整個闡述，因為真以色列是由猶太人和外邦人組成的。

⁵¹ 見 L. Johnson 1977: 174-83。關於對路加福音—使徒行傳中使徒地位之精彩闡釋（尤其是對彼得和保羅事奉之對應關係的特別關注），見 Clark 1998。

⁵² 正如 Seccombe 1998: 351 所認為的。

⁵³ 但在此請對比 Jervell 1972: 41-74 的觀點。他主張，真以色列只包含悔改並相信的猶太人。

儘管使徒行傳是以猶太人拒絕福音為中心的，路加也指出了猶太人對福音的正面回應以及福音向地極的傳播。隨著福音在世界範圍內傳開，神的應許——全世界將因亞伯拉罕蒙福（創十二 3）——開始實現。在五旬節那天，三千人悔改並且受了洗（徒二 41）。之後不久，信徒的人數就增長到了五千人（徒四 4），他們全部來自猶太人群體。教會繼續成長，而增長的人數來自猶太男人和女人（徒五 14）。從其餘的路加福音來看，我們或許會以為所有的宗教領袖都是拒絕福音的，但是，這樣的判斷是過於簡單了。路加很自然把重心放在領袖的拒絕上，因為他們在官方部門任職。儘管如此，路加在使徒行傳六章 7 節寫道：在耶路撒冷，門徒的數目（顯然指猶太人）加增得甚多。不僅猶太人信主的數目繼續增加，「也有許多祭司信從了這道」（徒六 7）。⁵⁴ 大多數領袖沒有相信使徒們所傳講的福音，然而，相當數目的祭司的確相信了。以色列並沒有全部與福音無緣（亦見：徒九 31，十三 43~44，十四 1~4，十七 4、11~12，二十一 20，二十八 24~25）。

路加並不相信猶太人無條件地、完全與救恩隔絕了，然而，他特別強調了外邦人的加入和向外邦人的宣教。那些並非亞伯拉罕血緣關係上的兒女，現在藉著相信耶穌基督成為神的子民。天使宣告說：有關救主從大衛之根而出的好消息「是關乎萬民的」（路二 10），這可能既包括外邦人也包括猶太人——鑑於路加福音的故事情節。⁵⁵ 西面顯然在受祝福的群體中包括了外邦人和猶太人，因為耶穌不但是以色列的榮耀，也是「照亮外邦人的光」（路二 32）。當主的道路在曠野被預備時，「凡有血氣的，都要見神的救恩」（路三 6）。⁵⁶ 神應許的實現意味著神向亞伯拉罕所應許的普世蒙

⁵⁴ 史納博（Schnabel 2004a: 425）指出，這裏更可能是提到了愛色尼派（Essenes），因為信主的撒都該人極少。但是路加並沒有清楚說明這一問題。

⁵⁵ 相反於 Marshall 1978b: 109; Fitzmyer 1981a: 409 的觀點。

⁵⁶ 見 Marshall 1978b: 137。

福（創十二 3）正在實現。耶穌在拿撒勒的里程碑式的講道強調了外邦人的加入。祂提醒眾人，以利亞被差派到西頓的一位寡婦那裏，而沒有到以色列的寡婦們那裏去，而且以利沙醫治了敘利亞國乃縵的大麻瘋病，但在以色列中長大麻瘋的沒有一個得潔淨的（路四 25~27）。神正以出人意料和出其不意的方式成就其拯救的目的。呼召彼得和其他門徒，與他們當時捕了一大網魚連在一起，這象徵了他們蒙召所要從事的普世性的宣教工作。⁵⁷ 好撒瑪利亞人的比喻指出，撒瑪利亞人並沒有處在神拯救之愛的大門以外（路十 25~37；亦見：十七 10~19）。大筵席的比喻也預示了外邦人的加入（路十四 15~24）。交給其他人的葡萄園很可能預示：它被交給了外邦人，而不是猶太人的領袖（路二十 16）。⁵⁸ 最後，路加福音的結尾是呼召門徒去「向萬民」傳講罪得赦免和悔改的信息（路二十四 47），這意味著猶太人和外邦人都要得到神的救恩。路加所關注的焦點是教會的宣教使命——將福音傳給世界各地的萬民，而該使命只能在耶穌死而復活之後才開始執行，因為：救恩是奉耶穌的名而得以傳給萬民的（參：徒四 12）。

使徒行傳從路加福音結束的地方開始講起。聖靈將賦予門徒能力去為耶穌作見證，不僅在以色列境內，而且要「直到地極」（徒一 8），⁵⁹ 而後者肯定包括外邦人。使徒行傳的主題是福音藉著聖靈的能力而傳播。亨格爾（Hengel）說道：「總之，最早期的基督教歷史和神學是『宣教歷史』和『宣教神學』。如果一個教會或一種神學忘記或拒絕差派信徒去作宣教士，在身處災難威脅的世界作

⁵⁷ 譚尼希爾（Tannehill 1986: 204）評論說：路加福音五章 1~11 節的捕魚預告了「耶穌已經從事的宣教事工的擴大」。

⁵⁸ 見 Fitzmyer 1985: 1281。馬歇爾（Marshall 1978b: 731）對於將其應用於外邦人感到猶豫。但是，他似乎沒有根據整個路加福音和使徒行傳來理解這節經文。

⁵⁹ 正如 Shelton 1991: 125-27 所認為的。關於路加福音之聖靈觀的宣教特徵，見 Penney 1997。關於使徒行傳中的同一主題，見 Kee 1990: 30-35。

救恩的使者，那麼，這個教會或這種神學就是在丟棄其最根本的使命，同時就是在丟棄自身。」⁶⁰使徒行傳記載了福音的拓展：從耶路撒冷、猶太地、加利利到撒瑪利亞，並一直到外邦世界。福音從耶路撒冷開始傳開——這很可能實現了以下應許：上主的話要從耶路撒冷達致地極（見：賽二 1~4）。⁶¹保羅在重要的城市建立教會，這些城市是作為中心基地，而將福音向周圍偏遠地區輻射傳播的。⁶²我們不應認為保羅到達羅馬等於是福音傳到了地極。⁶³福音紮根於羅馬表明：耶穌的應許正被實現，但是，還有許多未竟之工作，而聖靈繼續賜給教會能力，將福音傳給萬民——正如祂賜給保羅和其他人能力那樣。

在使徒行傳中，宣教是藉著神的道而成就的。在路加概括敘述故事的一個關鍵點，他重點表達了道的內在能力。⁶⁴道被刻畫為興旺生長的植物（徒六 7，十二 24，十九 20）。道的內在能力是如此之大，以致無論到哪裏都興旺廣傳（徒十二 24），甚至連希律·亞基帕一世這樣的君王都無力阻止其生長，儘管他曾殺死像約翰的兄弟雅各那樣的使者，企圖藉此壓制神的道。神的道勝過了一切攔阻，以致它顯明了它的力量（*ischyō*〔徒十九 20〕），並且制伏了所有屬魔鬼的敵對權勢（徒十九 1~19）。因此，我們對下面的內容並不會感到意外：福音被描述為傳講主的道（徒四 31，八 25，十一 19，十三 46，十四 25，十六 6、32）；有關道的好消息在傳

⁶⁰ Hengel 1983: 64。

⁶¹ 正如 Penney 1997: 73 所認為的。

⁶² 亨格爾（Hengel 1983: 49-50）說道：保羅關注的中心是羅馬帝國境內的省會城市。但他一直與將福音傳到內地的同工和助手保持聯繫。亦見 Hofius 2002: 2-4; Bosch 1991: 130 = 白陳毓華譯 1996: 166-67。

⁶³ 亨格爾（Hengel 1983: 101）堅持認為，到達羅馬並不等於到了地極；而是到達地極之路上的一個目標，因為眾所周知，在保羅的時代，還有其他福音還未傳到的地理疆域。亦見 Rosner 1998: 218; Schnabel 2004a: 373-76。

⁶⁴ 見 Pao 2000: 147-80 = 鮑維均 2003: 195-240。

播（徒八 4，十五 35）；傳講神的道（徒十三 5，十五 36，十七 13），以及教訓神的道（徒十八 11）。使徒們特別委身於這大能之道的奉事（徒六 2、4；參：十八 5），而這道是以耶穌基督為中心的（徒十 36），因為這道是以福音的核心內容——即耶穌基督本人——為中心的。因此，在使徒行傳中，道不能與「宣講」或穿插在敘述中的使徒講道分開。道本身具有能力，它能使聖靈降下（徒十 44），並且大能、有效地向前推進——像颶風一樣（徒十三 49）。這道能夠建立信徒，並且賜給他們末世的產業（徒二十三 32）。

當然，神的道和聖靈是息息相關的，因為正如我們剛剛指出的，道使聖靈降下。在使徒行傳中的應許當中有一個是：聖靈將會澆灌下來，不僅臨到以色列，也臨到「凡有血氣的」（徒二 17），因此，對所有種族的所有人來說，只要他們憑信心呼求主，他們就會得救（徒二 21）。⁶⁵神賜福亞伯拉罕的應許首先賜給了以色列（徒三 25~26）。但是，它起初的目的是至終要賜給各地各方的各族人的（創十二 3）。神應許實現的終極目的就是要引往救恩，這救恩不僅是為猶太人的，也是為整個世界的人的。使徒行傳的故事情節詳細記載了好消息是如何從耶路撒冷傳到地極的。腓利被趕出耶路撒冷，但這導致他有機會帶領埃提阿伯的太監接受福音——正如以賽亞書五十三章所描述的福音（徒八 26~40）。⁶⁶保羅的歸信

⁶⁵ 見 Polhill 1992: 109; Fitzmyer 1998: 252。但是，見 Barrett 1994: 136。

⁶⁶ 巴瑞特（Barrett 1994: 420-21）主張，作為太監，這位埃提阿伯人不可能已經是一位歸信猶太教的外邦人。但是，他的歸信經歷與哥尼流及其朋友的不同，因為他是孤身一人。但是，史納博（Schnabel 2004a: 684-85）指出，「太監」一詞並不一定是字面意義上的，而更可能的是：這位太監是一位法庭官員，是歸信猶太教的外邦人。波希爾（Polhill 1992: 219-20）主張，這位官員的確是一位太監，因為經文本身提到他是一個太監和官員。因此，波希爾堅持認為，這位太監是一位「敬畏神者」，而不是歸信猶太教的。但另一方面，費茲梅（Fitzmyer 1998: 410，

使向外邦人的宣教向前推進，因為神揀選他在外邦人中間傳講祂的名（徒九 15）。

隨著哥尼流及其朋友的歸信，外邦人的加入和向外邦人的宣教向前邁進了一大步（徒十 1~十一 18）。哥尼流是未受割禮的外邦人，可以視為被猶太教的獨一神論和高超道德所吸引的「敬畏神者」。⁶⁷ 正當彼得解釋福音時，聖靈降在哥尼流及其同伴身上，這顯明他們是神子民的一部分。外邦人的加入很明顯是神的工作（「這樣看來，神也賜恩給外邦人，叫他們悔改得生命了」〔徒十一 18〕）。另外，甚至逼迫也導致了教會的拓展。隨著司提反的殉道而開始的大逼迫，驅使一些猶太基督徒來到安提阿，他們便在那裏向外邦人宣講好消息，而後者也相信了福音。因此在安提阿，許多外邦人成為教會的一部分（徒十一 19~26）。⁶⁸ 在使徒行傳的其餘部分，教會繼續在保羅及其同工的宣教努力下不斷拓展。

領袖和教會

我們在前面指出，神的子民由十二使徒代表。真以色列不是來自以色列的十二個支派，而是那些聽信十二使徒所宣講之信息的人。耶穌在世上事奉期間，十二使徒陪伴著祂，並且為祂的復活作見證（徒一 21~22）。他們被特別差派，以耶穌基督使徒的身分來

412) 主張，在路加的故事發展中，是彼得向外邦人打開了福音之門的（徒十五 7）。因此，這位太監或者是猶太人，或者是歸信猶太教的外邦人（參：賽五十六 3~4）。

⁶⁷ 巴瑞特（Barrett 1994: 499-501）在一個認真的討論中指出，「敬畏神者」一詞並非總是專有名詞。但他也主張，哥尼流從本質上符合那一個類別（亦見 Fitzmyer 1998: 449-50; Polhill 1992: 252 n71）。史納博（Schnabel 2004a: 712）指出，哥尼流可能是一位「敬畏神者」，但並不公開。

⁶⁸ 路加並不一定是說，此處記錄的事件發生在哥尼流事件之後，因為他在此並沒有特別標明事件的時間順序（正如 Barrett 1994: 546 所認為的）。亨格爾（Hengel 1983: 63）主張，第一次向非猶太人宣教是由受希臘化的猶太人推動的。

服事（路六 12~16；徒一 2、23~26）。使徒的教導對教會來說是具有權威的傳統（徒二 42）。⁶⁹ 使徒在教導和禱告上有特別的責任，因此，他們任命其他人照顧教會的物質需要（徒六 1~6）。使徒行了很多神蹟奇事，這不僅證實了他們的教導，也是國度同在的記號（徒二 43，四 33，五 12）。當教會出現問題時，使徒的權柄很明顯體現出來。當說希臘話的猶太寡婦在天天的供給上受到忽略時，使徒們決定來解決這一問題（徒六 1~6）。撒瑪利亞人沒有領受聖靈，直到使徒們按手在他們身上的那一刻，這是為了確保撒瑪利亞人不會建立一個脫離使徒權柄的獨立教會（徒八 14~17）。⁷⁰ 外邦人是否必須接受割禮的問題引發了人們的爭論，該爭論被帶到耶路撒冷由使徒們來解決（徒十五 2、4、6、22~23，十六 4）。在路加對使徒的描述中存在一些不確定，因為通常他只用「使徒」一詞來指「十二」使徒，但是在一個地方，他也包括了保羅和巴拿巴（徒十四 4、14）。

教會的帶領人並非只侷限於使徒。需要指出的有趣的一點是，在使徒行傳十五章，耶路撒冷教會的各位長老（包括使徒之外的長老）在解決割禮的爭端中發揮了重要的作用（徒十五 2、4、6、22~23，十六 4）。⁷¹ 「長老」一詞來自舊約聖經，而且明顯被猶太人用以指稱社群中的領袖（見：徒四 5、8、23，六 12，二十三

⁶⁹ 見 Schnabel 2004a: 409-11。

⁷⁰ 正如 Carson 1987b: 144-45 = 卡森 2005: 256-59 所認為的。巴瑞特（Barrett 1994: 410）堅持認為，差派彼得和約翰前去的原因無從獲知。費茲梅（Fitzmyer 1998: 400-401）聲稱，聖靈是藉著使徒或被使徒差派的人而賜下的，這是為了防止撒瑪利亞教會的分裂。波希爾（Polhill 1992: 217）錯誤地認為，彼得和約翰在此被視為參與者，他們去是為了表示鼓勵和支持。這樣的觀點不能合理地解釋為何聖靈只有藉著他們的按手才降下來。

⁷¹ 關於使徒行傳中的長老，見 Barrett 1994: 566；關於一般的長老，見 Merkle 2003。

14, 二十四 1, 二十五 15)。⁷² 在使徒行傳十一章 30 節, 「長老」一詞也用以指耶路撒冷教會的領袖。很明顯, 任命帶領人為長老並非只侷限於耶路撒冷教會。保羅和巴拿巴為他們第一次宣教旅程中建立的教會選立了長老(徒十四 23)。⁷³ 這段經文也指出, 每間教會都有多位長老, 因為路加明確指出每間教會都任命了長老(複數)。關於指教會領袖的「長老」一詞, 另一個有趣的使用出現在使徒行傳二十章 17 節: 在以弗所的教會(或可能是多個教會)的領袖(複數)被稱為「長老」。然而, 在同一篇談話的幾節經文之後, 同一批人被稱為「監督」(*episkopoi*), 而且他們作為監督的職分是聖靈所立的(徒二十 28)。因此, 我們可以安全地總結說: 長老和監督是描述同一職分的兩個不同用詞。⁷⁴ 保羅是眾長老的榜樣——不論是在公開還是私人的教導中, 不論是在忍受試煉中還是在錢財的誠信中。

在使徒行傳中, 沒有其他職分被明確提及。許多人從任命七人照顧講希臘話的猶太寡婦的記載中看到了執事的設立(徒六 1~6)。⁷⁵ 可能的情况是, 這七個人在功能上是執事, 儘管使徒行傳從未使用「執事」(*diakonoi*)一詞來稱呼他們。在使徒行傳第六章 1~2 節, 他們向寡婦表現的關懷被稱為「服事」(*diakonia*), 而他們的工作是「服事餐桌」(*diakonein trapezais*; 《和合本》為

⁷² 關於舊約聖經的一些經文, 見: 出三 16; 利四 15; 民十一 25; 申五 23; 書二十四 4; 士八 16; 得四 2; 撒八 4; 王上八 1; 代上十一 3; 拉五 9; 詩一〇七 32; 箴三十一 23; 耶十九 1; 哀二 10; 結八 1; 珥一 14。

⁷³ 關於對該記載可信性的辯護, 見 Merkle 2003: 126-29。關於相反意見, 見 Haenchen 1971: 436; Barrett 1994: 688。

⁷⁴ 正如 Merkle 2003: 130; Fitzmyer 1998: 678-79 所認為的。巴瑞特 (Barrett 1998: 975-76) 的主張也有幫助。他指出, 儘管這兩個詞是指同一個職分, 但卻不能因此而得出結論, 認為二者在意思上是同義詞。

⁷⁵ 我們不能肯定這些被任命的人是執事(見 Fitzmyer 2004: 592)。巴瑞特 (Barrett 1994: 304) 堅持認為, 此處的目的並不是為了鋪陳執事的起源。

「管理飯食」; 《新譯本》為「管理夥食」; 《呂振中譯本》為「在飯席上作服事的工」)。如果這是執事的事奉, 其中心任務在於滿足教會中的物質和身體上的需要。即便七個人或許真有頭銜, 但是路加並沒有具體指明。

教會和這道路

使徒行傳的顯著特徵之一是聚焦於教會。針對外邦人是否需要接受割禮而作出的決定, 不只侷限於使徒和長老, 而是得到了耶路撒冷教會的同意(徒十五 22)。⁷⁶ 「教會」(*ekklēsia*)一詞可以追溯至舊約聖經的詞彙 *qāhāl*, 指以色列是神的「會眾」。⁷⁷ 使徒行傳七章 38 節提到神的百姓與摩西一起在曠野時的聚會。*Ekklēsia* 也可以指世俗的聚會。在以弗所的騷亂被稱為聚集鬧事(徒十九 32、39、40), 人們聚集一起並表達他們的觀點。

在使徒行傳中, 「教會」一詞通常是指地方性的教會。有趣的是, 這些本地教會並沒有被稱為教會的一部分, 而是它們各自被稱為教會。⁷⁸ 所提到的教會有: 在耶路撒冷的教會(徒五 11, 八 1、3, 十一 22, 十二 1、5, 十五 4)、安提阿教會(徒十一 26, 十三 1, 十四 27, 十五 3)、凱撒利亞的教會(徒十八 22)、以弗所教會(徒二十 17、28),⁷⁹ 還有保羅在宣講旅程中所建立的眾教會(徒十四 23), 另外還有在敘利亞和基利家的教會(徒十五 41)。另一方面, 使徒行傳九章 31 節或許是指普世教會——「他就

⁷⁶ 有關這節經文的證據稀少, 很難決定教會是否扮演了這樣的角色(見 Barrett 1998: 738; Fitzmyer 1998: 564)。

⁷⁷ 見 Barrett 1998: lxxxviii。但這是有爭議的, 因此羅洛夫 (Roloff, *EDNT*, 1: 411-12) 認為該詞來自猶太教的天啟著作, 而不是來自《七十士譯本》。亦見 Fitzmyer 1998: 325。

⁷⁸ 見 Roloff, *EDNT* 1:413。

⁷⁹ 使徒行傳二十章 28 節或許可以理解為是指普世教會, 但是, 保羅談論以弗所眾長老的上下文可能表明, 這是指以弗所當地的一個教會或眾教會。

走遍猶大、基利家，堅固眾教會」，儘管它也可能指在各個地區的地方教會。⁸⁰ 每個教會並不是彼此隔絕，各自獨立於其他教會之外的。他們都處在使徒的監督之下。當有關割禮的問題出現時，在耶路撒冷召開了一場會議，與會代表包括來自安提阿教會的成員（徒十五 1~35）。當耶路撒冷的教會聽說在安提阿有外邦人歸信、並且教會在那裏興旺增長時，他們派巴拿巴去鼓勵他們的信心（徒十一 19~24）。保持耶穌基督教會的合一很可能是他們的目標之一。彼得和約翰到撒瑪利亞的拜訪也暗示了合一的重要性，聖靈只有藉著使徒才被賜下（徒八 14~17）。撒瑪利亞的教會藉此免於走向自己獨立的道路，而是建立在使徒的根基之上。保羅返回耶路撒冷後，雅各鼓勵他為一些人的潔淨禮而付上規費（徒二十一 17~26）。因此，一方面，各地的不同教會都是一個完整意義上的教會，而不只是某個教會的一部分；但另一方面，從某種意義上講，全世界各地的教會又是一個教會，其合一是必須要維繫的。

在使徒行傳中，新的運動也被稱為「這道路」（*hē hodos*；《和合本》作「這道」）。⁸¹ 該詞的意思可從使徒行傳的一些經文中匯總而得。儘管那位具有占卜之靈的婦人遭到保羅的責備，邪靈也被趕出，她卻正確地辨認出保羅的信息是「救人的道」（徒十六 17）。亞波羅「已經在主的道上受了教訓」（徒十八 25），但是百基拉和亞居拉把他單獨帶到一個地方，將「神的道」給他講解得更加詳細（徒十八 26）。這「道」具有雙重內涵：一是神所要求於其子民的敬畏神的生活方式；二是對耶穌是通向神的道路的宣稱。這「道」被反對者稱為「異端的道」（徒二十四 14），而且該詞是在教會因見證基督而遭受逼迫的上下文中使用的。保羅逼迫這道，並

⁸⁰ 見 Roloff, *EDNT* 1: 414。巴瑞特 (Barrett 1994: 473) 說道：在使徒行傳中，該詞通常是指地方教會。但他在此卻不置可否。或許，這是指「代表這些不同地區的地方教會」（Fitzmyer 1998: 440）。Polhill 1992: 244 也如此認為。

⁸¹ 最引人注目的平行用語出現於昆蘭文學中（見 Barrett 1994: 448）。費茲梅 (Fitzmyer 1998: 423-24) 認為該詞語借自昆蘭文學。

因此趕到大馬色去，要將之剷除（徒九 2，二十二 4）。許多在以弗所的人譏諷這道，因此，保羅離開會堂，並且在推喇奴的學房建立起工作的根據地（徒十九 9）。因這道而起的爭論促發了在以弗所的騷亂（徒十九 23）。保羅在腓力斯面前的出現是另一個證明這道遭受逼迫的例子（徒二十四 14）。鮑維均指出，「道路」一詞經常用於區分神的真正子民——基督的信徒——與反對者的上下文中。因此，「道路」表明在基督裏的信徒是真以色列。⁸²

洗禮

加入教會的入會儀式是洗禮。路加在使徒行傳中強調，人們在表達了信心和悔改後，幾乎立刻就受了洗。⁸³ 在五旬節那天悔改並相信的三千人也在同一日受洗（徒二 38、41）。⁸⁴ 當撒瑪利亞人相信耶穌基督時，腓利便給他們施洗（徒八 12）。埃提阿伯太監的故事從這方面講更值得關注，因為太監在信從了福音之後，當他們二人一起前行時，腓利就在那地為他施了洗（徒八 36、38）。與此相似，保羅也幾乎是在他歸信後便立刻接受了洗禮（徒九 18，二十二 16）。當聖靈突然降在哥尼流及其朋友身上時，彼得宣告說，他們應當接受洗禮，因為他們現在屬於神的子民了（徒十 47~48）。同樣，呂底亞也在接受了保羅所講的信息之後受了洗（徒十六 14~15）。腓立比獄卒的故事確認了受洗作為入會儀式的重要性，因為他和他全家都在相信福音的當晚受了洗（徒十六 33）。最後，當哥林多人相信時，他們也受了洗（徒十八 8）。

⁸² 見 Pao 2005: 51-69 = 鮑維均 2003: 68-89，他將該主題追溯至以賽亞書中的「新出埃及」主題。

⁸³ 關於使徒行傳中的這一主題，見 Stein 2007。

⁸⁴ 哈特曼 (Hartman 1997: 130) 說道：「可以說，洗禮成為他們接受了信息及其影響後果的外在記號。」

在使徒行傳中，洗禮的執行是奉耶穌基督的名（徒二 38，八 12，十 48），或奉主耶穌的名（徒八 16，十九 5）。⁸⁵ 這裏顯然缺少馬太福音二十八章 19 節的受洗三重套語。⁸⁶ 有人主張，這種不同具有重大意義，表明另一個施行洗禮的方式是早就被人遵守，而馬太的套語是之後加上去的。然而，同樣可能的是，在使徒行傳中使用的表述反映了路加所要特別關注的，就是耶穌基督在洗禮中的地位。⁸⁷ 受洗歸入基督教會是以耶穌基督的工作為中心的，正因為此，奉耶穌之名而受洗便得到了強調。洗禮的入會功能是明顯的，因為受洗是「叫你們的罪得赦」（徒二 38）。⁸⁸ 在使徒行傳二十二章 16 節，洗禮是與將罪洗除淨盡連在一起的。另外，在使徒行傳，幾乎在每一處經文中，洗禮總是跟隨在悔改和相信之後，這表明：洗禮是加入基督徒團體的「入會禮」。早期的基督徒不會提出「人不受洗能否得救」的問題，因為「未受洗的基督徒」是一個前所未聞的名詞，是一個「怪胎」式的概念。所有基督徒都在相信耶穌基

⁸⁵ 路加在此使用了多種代名詞，但是哈特曼（Hartman 1997: 37）說道：「在撰寫使徒行傳時，路加幾乎沒有想過不同套語之間具有不同的涵義。」學者們對套語的意義也有爭議。有人以銀行術語來理解二者之間的類比，認為受洗者便成為主的財產。其他人為希伯來或亞蘭背景而辯護，但得出的結論是相同的，即受洗者成為耶穌的財產。哈特曼主張，此處的背景是猶太拉比式的，而該套語具有概括性的意義——「關於」或「考慮到」。關於不同觀點的概覽以及哈特曼本人的建議，見 Hartman 1997: 37-50。

⁸⁶ 此處的介詞 *eis* 很可能指明了所有權，象徵信徒是神、基督、聖靈的奴僕（Harris 1999: 109-10）。

⁸⁷ 哈特曼（Hartman 1997: 166-68）主張，末世論意義和與基督的關係在基督徒的洗禮中是根本重要的，而且既然末世論意義是其中心，作為末世恩賜的聖靈在洗禮中也得到了彰顯。

⁸⁸ 波希爾（Polhill 1992: 117）偏離了文本，因為他試圖使洗禮和罪得赦免彼此疏離。關於一個更好的解釋，見 Stein 2007。

督並且為自己的罪而悔改時接受了洗禮。⁸⁹ 如上所述，在相信耶穌為基督之後，人們幾乎立刻便接受了洗禮。在哥尼流的故事中，聖靈在受洗之前便被賜下，這暗示洗禮本身並非以「類聖禮」（quasi-sacramental）的方式而具有拯救的功效。

使徒行傳二章 42 節：教會生活

使徒行傳二章 42 節勾勒出耶路撒冷教會的生活：「都恆心遵守使徒的教訓，彼此交接，擘餅，祈禱。」這節經文可作為使徒行傳中有關教會本質的提綱，因此，我們接下來將分別討論教導、團契、擘餅，並單列一部分來詳細討論禱告。我們在此無需詳細闡述有關教導的問題，因為我已經在早些時候大致描述了使徒行傳中的使徒宣講。我們只需提醒自己，在使徒行傳裡面的講道，使徒的教導是聚焦於耶穌基督的事奉、死亡和復活的。祂應驗了舊約聖經有關彌賽亞的預言，而且赦罪之恩只能藉著祂而得到。評判使徒行傳中所有教導的標準，是看它是否符合使徒們的教導。路加經常專注於保羅和使徒們的教導（徒四 2、18，五 21、25、28、42，十三 12，十五 35，十七 19，十八 11，二十 20，二十一 28，二十八 31）。這種教導是以福音的宣講為中心的（*euangelizō* [徒五 42，八 4、12、25、35、40，十一 20，十三 32，十四 7、15、21，十五 35，十六 10，十七 18]；或 *katangelō* [見：徒三 24，四 2，十三 5、38，十五 36，十六 17，十七 3、13、23，二十六 23]）。在使徒行傳中，耶穌的教導繼續得到傳講（徒一 1）。

教導聚焦於傳統的傳遞，而在使徒行傳中，尤其是聚焦於有關耶穌基督之福音的宣講和指導。另一方面，「先知講道」是指人們

⁸⁹ 哈特曼（Hartman 1997: 134）正確地指出，在使徒行傳中，受洗和悔改、得救、罪得赦免、被神接納、聖靈恩賜、相信耶穌以及福音的宣講是結合在一起的。亦見 Stein 2007。

在聖靈的即時感動下說出主的話語。⁹⁰在五旬節那天，在場的人以方言（徒二 1~4）「講說神的大作為」（徒二 11），這應驗了先知約珥的話：當聖靈澆灌下來的時候，神的百姓要說預言（徒二 17~18）。因此可以推斷，在每一種方言可被理解的情況下，說方言等於是說預言。這似乎得到了使徒行傳十九章 6 節的確認：以弗所的那十二個人說方言，又說預言。這暗示：在本節經文中，二者是密不可分的。⁹¹使徒行傳中最著名的先知是亞迦布。聖靈向亞迦布啟示：在革老丟作王期間，在希臘羅馬世界將有大饑荒。教會於是決定幫助耶路撒冷聖徒的需要（徒十一 27~30）。亞迦布還取下保羅的腰帶，捆上自己的腳，並且藉著聖靈宣告：耶路撒冷的猶太人將捆住保羅，並將他交給外邦人（徒二十一 10~11）。亞迦布的行為與舊約聖經先知們具有象徵意義的行為遙相呼應。另外，「聖靈如此說」這一表述呈現了表達先知的套語。⁹²有人主張，亞迦布的預言出現了錯誤，因為在使徒行傳二十二章，猶太人並沒有真正捆住保羅並把他交給羅馬人。⁹³反而，他們企圖將他打死，倒是羅馬人將他從耶路撒冷的猶太人手下救了出來。這種觀點的錯誤在於過

⁹⁰ 費茲梅（Fitzmyer 1998: 481）認為，在路加的眼中，先知可能是指「得到啟示的或有恩賜的講道者」。韓城（Haenchen 1971: 373）認為強調的是說預言，但他指出：使徒行傳十五章 32 節可能指向了不同的方向。亦見 Polhill 1992: 274 n129 的平衡的評價。貝斯特（Best 1972: 239）主張，先知不等於講道者。鄧恩（Dunn 1975b: 170-76, 186-87, 228, 230, 237, 280-84）指出，說預言和講道是密切相關的，因為二者都包括解釋。但是，說預言是與解釋新的啟示有關，而教導則是在解釋傳統。

⁹¹ 正如 Conzelmann 1987: 159-60 所認為的，但是巴瑞特（Barrett 1998: 995-96）將二者區分開來。

⁹² 正如 Haenchen 1971: 602; Barrett 1998: 995; Fitzmyer 1998: 689 所認為的。

⁹³ 見 Grudem 1982: 58-67 對預言的討論。巴瑞特（Barrett 1998: 995-96）評述說：亞迦布的話並非「百分之百精確」，其實路加並非特別關心預言應驗的精確細節，這樣的措辭可能反映了發生在耶穌身上的事。

於照字面解釋亞迦布的預言了。保羅本人在向耶路撒冷的猶太人講話時間接提到亞迦布的原話：「卻被鎖綁，從耶路撒冷解在羅馬人的手裏」（徒二十八 17）。說預言不只侷限於男人，因為一些女人也說預言（徒二 18）。另外，腓利的四個女兒都是作先知的（徒二十一 9），儘管聖經沒有具體收錄她們的預言。在使徒行傳十三章 1~3 節，先知們和教師們都在敘利亞的安提阿敬拜主。主告訴聚在那裏的人說：巴拿巴和保羅應當被分別出來，作宣教的工作。相當可能，該命令來自預言性的話語，而聖靈向在場的眾先知中的一位啟示了祂的旨意。⁹⁴

使徒行傳二章 42 節提到的第二點是教會的另一標記——團契。教會中的團契生活藉著關心別人的物質需要而美好地傳遞出來。教會的合一不只是一個抽象的概念，或超凡的自感一體的感覺。在財物上缺乏的人，得到了經濟上富足之人的供應（徒二 44~47，四 32~37）。⁹⁵亞拿尼亞和撒非喇假裝奉獻了高於實際數目的財物，他們的虛偽舉動表明：初期教會並不是完美的（徒五 1~11）。⁹⁶感到被忽略或被輕看，在早期教會也並非完全沒有發生過，因為希臘寡婦（很可能是講希臘話的寡婦）沒有得到充足的食物供應（徒六 1~6）。儘管如此，使徒們迅速對這一實際問題作出回應，任命

⁹⁴ 正如 Barrett 1994: 605 所認為的。

⁹⁵ 巴瑞特（Barrett 1994: 168）並沒有完全正確地理解使徒行傳二章，因為他說信徒「所實行的」是「對財富的集體擁有，而非私人擁有」。真實情況似乎應該是：信徒仍然擁有他們個人的財物，卻自願將其獻出以幫助別人。另一方面，費茲梅（Fitzmyer 1998: 272）認為，集體生活是自願還是強制，這一點並不明確。但是，正如波希爾（Polhill 1992: 120-21）所指出的，定期的變賣財物暗示了個人的所有權，而他們彼此分享日常必需品。

⁹⁶ 正如巴瑞特（Barrett 1994: 262）所正確認為的，儘管他錯誤地認為這與使徒行傳四章 34 節是相互衝突的，因為此處所描述的奉獻也是自願的。

七位講希臘話的猶太人，以確保食物合理的分配。如果任何教會成員的需要沒有得到滿足，教會的見證就會大大受損。

第三，教會的特點是一起擘餅（徒二 42）。⁹⁷ 擘餅很可能是指聖餐，通常在筵席的最後慶祝。⁹⁸ 既然教會成員委身於彼此擘餅，他們的慶祝主的晚餐看來是相當頻繁的（徒二 46）。路加很可能並非指家庭的晚餐，而是在教會聚集場所的那個家舉行的晚餐。主的晚餐的頻率在談及擘餅的經文中可以看到：七日的第一日，在特羅亞（徒二十 7）。⁹⁹ 擘餅的做法與該做法發生的時間一併提到，這暗示了此處提到的並非普通的晚餐。

禱告

我們現在要更深入地探討使徒行傳二章 42 節所描述的教會生活的第四個特徵。初期教會的特點是禱告。¹⁰⁰ 禱告是路加福音—使徒行傳的一個主要主題，也在教會的宣教中佔據中心地位。因此，我們必須參考路加福音和使徒行傳，才能分辨其中心地位。當一位天使在香爐前向撒迦利亞顯現時，他向撒迦利亞保證他的禱告已蒙垂聽（路一 13）。很難知道，該禱告是與神對以色列的聖約應許的實現有關，還是指對兒子的渴望。或許二者都包含其中。¹⁰¹

⁹⁷ 關於各種不同觀點的討論，見 Barrett 1994: 164-65。使徒行傳二章 46 節提到擘開的餅，以及這餅與共同分享之愛筵的區別，這暗示：此處被提及的是主的晚餐（正如 Fitzmyer 1998: 270-72; Polhill 1992: 119 所認為的）。

⁹⁸ 儘管有些人反駁，主的晚餐應該被認為一種逾越節的晚餐（正如 Marshall 1980a; Stuhlmacher 1993: 65-69 所認為的）。

⁹⁹ 巴瑞特（Barrett 1998: xcii-xciii）認為所指是普通的一餐，他懷疑這是指聖餐意義上的晚餐。關於此處是指聖餐的討論，見 Polhill 1992: 418; Fitzmyer 1998: 669。

¹⁰⁰ 從這節經文很難斷定禱告的具體特徵（Barrett 1994: 166）。

¹⁰¹ 馬歇爾（Marshall 1978b: 56）認為，撒迦利亞是在為彌賽亞的到來而禱告，而不是為得兒子而禱告。費茲梅（Fitzmyer 1981a: 325）指出他同時在為兒子和以色列的救贖禱告。博克（Bock 1994: 82-83）主張，他

禱告在耶穌事奉的關鍵時刻發揮了至關重要的作用。¹⁰² 只有路加在講述耶穌為其事奉而受洗和被膏抹時告訴我們耶穌在禱告（路三 21），耶穌大概藉此領受了事奉所需的能力。¹⁰³ 在忙碌的事奉之間，耶穌經常獨自退去，找時間禱告（路五 16）。克倫普（Crump）堅持認為，禱告在耶穌執行其使命的過程中發揮了不可或缺的作用，這一點很可能是正確的。¹⁰⁴ 耶穌在世時最重要的決定之一是揀選十二門徒。在揀選被恢復的以色列核心之前，耶穌整個晚上都在禱告（路六 12），此舉意義深遠。¹⁰⁵ 在福音書中，最關鍵的時刻出現在凱撒利亞腓立比——當耶穌問門徒祂是誰時（路九 18~20）。路加告訴我們，耶穌是在獨自禱告之後向門徒提問該問題的（路九 18）。可以推測，祂在禱告中求神賜予門徒對耶穌身分有正確的理解。¹⁰⁶ 耶穌在登山變像中向三位與祂同在的門徒彰顯了祂的榮耀和威榮，而路加指出：耶穌正禱告的時候，面貌就改變了（路九 28~29）。¹⁰⁷ 主禱文記錄了耶穌教導門徒的一個禱告（路十一 2~4），而且有趣的是，門徒請求耶穌教導他們禱告，是在他們看見耶穌禱告之時（路十一 1）。耶穌告知西門以及所有的門徒：祂已經為他們禱告，以至於他們在即將到來的試煉中不致丟了信心（路二

在為救贖禱告，但神對該禱告的回答是藉著應允他過去為得兒子而獻上的禱告。

¹⁰² 禱告出現於救恩歷史的關鍵點上，這一點得到了史摩利（Smalley）的支持。史摩利（Smalley 1973）尤其主張：在路加福音中，聖靈、國度和禱告是密切相關的。

¹⁰³ Crump 1992: 109-16。

¹⁰⁴ Crump 1992: 142-44。

¹⁰⁵ Crump 1992: 145 也如此認為的。

¹⁰⁶ 見 Crump 1992: 21-34。

¹⁰⁷ 克倫普（Crump 1992: 42-48）認為，耶穌的禱告在變像中發揮了啟示性的作用。

十二 31~32)。¹⁰⁸ 耶穌相信祂的禱告一定會蒙垂聽，因為祂告訴彼得：在他悔改之後，他要鼓勵他的弟兄們。耶穌也教導門徒禱告，好使他們不要陷入迷惑（路二十二 40、46）。¹⁰⁹ 祂如此教導的目的可能是：門徒應當禱告，不要讓他們面臨足以壓垮和征服他們的試煉。耶穌所教導門徒的，並不是祂本人未曾付諸應用的指示。相反，祂曾親自禱告，求父從祂那裏挪去忿怒的杯。作為一個人，祂感到這對祂來說太難以承受了。然而至終，在這些事上，耶穌將自己降服於神的旨意。耶穌為門徒作出了榜樣，向他們表明怎樣才算愛自己的敵人。當耶穌作為極端不公的犧牲品而懸掛在十字架上時，祂在禱告中求神赦免那些奪去祂性命的人（路二十三 34）。¹¹⁰ 而且，在祂嚙氣之際，祂依然相信神，並將自己的生命交託在神的手裏（路二十三 46）。當然，這一禱告在祂復活時得到了應允。¹¹¹

耶穌也在禱告方面教導其門徒，其中一些經文我們已經看到。祂勸勉其跟隨者為逼迫他們的人禱告（路六 28）。主禱文成為所有禱告的範本（路十一 2~4），眾所周知，該主禱文是馬太福音之版本的簡寫版。該禱告的突出特點在於它是以神為中心的。¹¹² 信徒開始禱告時應聚焦在父神身上，求祂的名被尊崇和尊敬。在禱告中，最根本的祈求是求神在這世界被尊為神。禱告若非以神為焦點、以基督為中心、充滿聖靈的，那就偏離了正確方向，因為若非如此，

¹⁰⁸ 見 Crump 1992: 154-62。克倫普 (Crump 1992: 173) 也指出，耶穌沒有在禱告中表達反對猶大，但祂也沒有為他禱告（這與祂為彼得禱告形成對照）。

¹⁰⁹ 克倫普 (Crump 1992: 171) 發人深省地指出，門徒的信心暫時失敗了，因為他們沒有聽從耶穌的勸勉。

¹¹⁰ 關於為該禱告之原創性辯護，見 Bock 1996: 1867-68。

¹¹¹ 見 Bock 1996: 1862

¹¹² 馬歇爾 (Marshall 1978b: 457) 說道：「確立神的榮耀是禱告的首要主題。」

禱告便成為滿足人之渴望的手段而已。¹¹³ 所以，信徒應當為神國度的到來而禱告，而在路加福音—使徒行傳中，這與福音傳遍地極是完全吻合的。¹¹⁴ 在主禱文的第二部分，信徒為自身的需要禱告。首先，他們求神供應每日的所需，藉此承認一切美善的恩賜都來自神。其次，信徒應求神的赦免，而真心求神赦免的人也不會對其他人心存怨恨。最後，信徒應求神救他們免於試探或試煉，因為這可能導致他們離棄真道。¹¹⁵ 神知道每個人的力量如何，因此，信徒應禱告，求神不會使他們走向他們無力忍受的道路。最後的這一祈求，在路加福音二十一章 36 節得到基本的重複，這出現在臨近耶穌的末世論講論結束之際，祂在此預言了耶路撒冷被毀和末日的到來。耶穌總結說：「你們要時時警醒，常常祈求，使你們能逃避這一切要來的事，得以站立在人子面前。」信徒在此所祈求的是這樣一種力量：憑藉此力量所供應的能力，避免離棄真道，以便在末日能夠在人子面前被證明為無罪並得稱為義。¹¹⁶ 信徒祈求「不叫我們遇見試探」的禱告（路二十二 40、46）也應得到類似的解釋。信徒應該禱告，求神保守他們遠離任何過重的試探，因為這些試探會使信徒失去對神的愛。

路加福音記載了耶穌教導禱告時講述的極富趣味的比喻。我們首先來看半夜敲門之朋友的比喻（路十一 5~8）。在該比喻中，一位訪客半夜來敲朋友的門，但是主人沒有食物可以送給訪客，這在中東的文化中簡直是不可思議的。¹¹⁷ 所以，該主人去到另一位朋友家中要了三個餅。這樣，他就能滿足那位訪客的需要了。有可能提供餅的這人抱怨說：天太晚了，門已經上鎖了，而且孩子們已經睡

¹¹³ 見 Schlatter 1997: 194。

¹¹⁴ 見 Cullmann 1995。

¹¹⁵ 關於這是指背道，見 Fitzmyer 1985: 906-07。博克 (Bock 1996: 1055-56) 主張，這是指所有的罪，包括背道。

¹¹⁶ 見 Marshall 1978b: 783。

¹¹⁷ 正如 Jeremias 1972: 157; Fitzmyer 1985: 911; Bailey 1976: 119-23 所認為的。

了。在此我們應該可以想像一下這個家庭的狀況：所有人都睡在同一個房間，因此，一人起身，全家都會被吵醒。¹¹⁸ 所有父母都知道半夜吵醒小孩子的後果！然而，這位主人成功地從朋友那裏借到了餅——因為他的「堅持」（路十一8；《和合本》為「情詞迫切的直求」）。此處希臘文用詞為 *anaideia*，有人將此翻譯為「不知羞恥」，以此影射那位不願提供餅的人。¹¹⁹ 根據這一解釋，提供餅的這人改變了主意，並且將所需的餅送給借餅的人，因為前者不想得到壞名聲——即拒絕幫助有需要者的壞名聲。這一解釋聽起來美麗動人，卻不具有說服力。從上下文看，這裏所談論的應該是想為客人找到食物的這位主人「不覺羞恥」的堅持。¹²⁰ 緊隨其後的幾節經文強調了祈求、尋找和叩門在得到神賜福中的必要性。這三個詞指出了堅持、忍耐和大膽的重要性。繼續尋找和叩門的最終便能得到。

那麼，該比喻是否教導了神好像是被人借餅的那個人呢？難道神是這樣的嗎：一開始不願賜給人他們所需要的，但在不斷被人騷擾之後最終改變主意，才答應為他們提供？當然不是！神與那人是截然相反的，因為祂樂意賜福祂的兒女。這在路加福音十一章 11~13 節得到了確認。如果孩子求魚，會有任何一位父親給孩子蛇嗎？或者，如果孩子想要雞蛋，會有地上的父親給孩子蠍子嗎？¹²¹ 人間

¹¹⁸ 正如 Jeremias 1972: 157-58 所正確認為的。

¹¹⁹ 正如 Bailey 1976: 125-34; Marshall 1978b: 465 所認為的。對此的反對，見 Fitzmyer 1985: 912。博克 (Bock 1996: 1059-60) 認為，此處的焦點是這位祈求者的「大膽勇敢」，而不是「堅持」。接下來對該比喻的解釋是以大膽和堅持為中心的。考慮到神渴望賜好東西給祂的兒女這一真理，耶利米亞 (Jeremias 1972: 159) 錯誤地將「堅持」的主題與該比喻原本的意思分開了。耶利米亞分開了原本應該保持一起的主題。

¹²⁰ 克倫普 (Crump 2006: 65-72) 的理解是正確的：*anaideia* 一詞的意思是「不知羞恥的」。但是，他拒絕將此涵義與比喻的背景結合起來。所以，他錯誤地解釋了 *anaideia*，認為它是指與家人一同睡下的人。

¹²¹ 我們當然知道，有一些父親足以惡劣到可以行那樣的事，但是，耶穌所評述的是通常的情形：父親愛他們的孩子，而且渴望給他們所需要的。

的父親儘管不好，還渴望賜給孩子好東西。那麼，全然美好和良善的天父，難道會不樂意大大地滿足孩子的需要嗎？而人類最大的需要其實就是聖靈。因此，路加福音十一章 5~13 節所教導的是：神的子民應該在禱告上堅持不懈，這不是因為神不樂意賜給他們，而恰恰是因為神渴望賜給他們所需要的。禱告中的堅持是以神的良善為基石的。因此，信徒繼續不斷地到祂面前，因為他們知道神樂意賜福他們。

耶穌所講的另一個有關禱告的生動比喻，是著重在不義的法官和有需要的寡婦（路十八 2~5）。法官不關心人們的想法，也不敬畏神。因此，他不斷忽視寡婦對得到正義的呼求，因為這位寡婦缺乏政治影響力。但最後，法官改變了主意，因為寡婦繼續不斷地煩擾他，結果他厭倦了一次次地擺脫她的煩擾。¹²² 有人認為，「纏磨」（*hypōpiazō*）一詞是指法官害怕失去在本社區的好名聲。¹²³ 但這種解釋並不可能，因為該比喻已經指出法官不在意別人如何看待他。而且，這位缺少法律和政治勢力的寡婦也不太可能會毀掉法官的名聲。因此，該比喻的要旨也是關於禱告中的堅持不懈。這位寡婦得到了她所要求的，因為她在要求公正方面是孜孜不倦的。

該比喻是有關禱告上的堅持不懈，這一點甚至在比喻開始之前就已經得到了路加所作評述的確認，路加如此告訴讀者該比喻的意思：「耶穌設一個比喻，是要人常常禱告，不可灰心」（路十八 1）。¹²⁴ 因此，該比喻的目的是鼓勵信徒常常禱告。

該比喻卻又引起另一個問題：難道神像那位不公義的法官並且不願為祂的兒女伸張正義嗎？需再次指出的是，很明顯，該比喻是想達到一種對照的效果。如果甚至連不公義的法官都會為不斷煩擾他的人申冤，那麼，神將會多麼樂意為其兒女洗刷冤屈啊！耶穌在路加福音十八章 7~8 節的比喻中所總結的教訓證實：神會為祂的選

¹²² 博克 (Bock 1996: 1449-50) 正確地說道：法官害怕感情上的疲憊。

¹²³ Marshall 1978b: 673。

¹²⁴ 關於對堅持禱告的強調，見 Jeremias 1972: 154-56。

民帶來公義。不僅如此，祂會快快地為他們申冤 (*en tachei*)。儘管如此，在該故事中卻內涵一種張力，因為：如果公正將很快得到，信徒為何那麼容易在禱告時灰心呢 (路十八 1)？那位寡婦必須堅持很久，才能得到她從法官那裏應當得到的公正 (路十八 2~5)。信徒應當「晝夜」在禱告中向神呼籲 (路十八 7)。另外，耶穌在結束該比喻時問道：人子來的時候，遇得見世上有信德嗎？ (路十八 8)。如果公義很快就得到了，這個世界似乎就不存在缺乏信心的問題了。解決這一張力的最好方法可能是：按照神的日程表，神旨意的實現馬上就要發生，而對人類來講，這一實現或許是令人痛苦的漫長等候。¹²⁵ 因此，他們受到誘惑，想要停止禱告。所以耶穌藉比喻鼓勵門徒常常禱告，全心相信神會為他們申冤。

當我們審視路加兩卷著作的下卷時，我們看到：禱告融入了教會日常生活的方方面面。正如使徒行傳二章 42 所說：「都恆心……祈禱。」使徒們尤其「專心以祈禱、傳道為事」 (徒六 4)。在聖靈還未於五旬節被澆灌下來之前，120 位信徒聚在樓上，恆心禱告 (徒一 12~14)。等到他們挑選第十二個——也是最後一個——使徒時，早期教會並沒有依靠他們自己的智慧，而是求神在禱告中指引他們 (徒一 24~25)。與此相似，在七位信徒被任命去處理講希臘話的寡婦的問題時，使徒們接手在他們身上，並且為他們禱告 (徒六 6)。公會的人恐嚇使徒，叫他們不再傳講耶穌是被釘十字架而又復活的主。使徒們從官長那裏回來，便向具有至高無上主權的神、歷史的主禱告，求祂賜給他們膽量繼續宣講福音 (徒四 23~31)。他們在禱告中求神藉著神蹟奇事確認祂的信息。結果，聚會的地方震動；他們被聖靈充滿，放膽講論神的道；他們的禱告顯然蒙了神的垂聽 (徒四 31)。

撒瑪利亞人沒有領受聖靈，只等到彼得和約翰為此事的發生而禱告 (徒八 15)。與此相似，當神指示亞拿尼亞到保羅那裏並接手

¹²⁵ 該比喻引發了有關「耶穌再來」耽延的問題。關於對與路加福音十八章 1~18 節相關問題的精彩討論，見 Bock 1996: 1453-56。

在他身上以使他領受聖靈時，保羅也正在禱告 (徒九 10~18)。在彼得禱告後，大比大便從死裏復活了 (徒九 40)。我們已經看到，使徒行傳中最具里程碑式意義的經文之一是有關哥尼流及其朋友的歸信。哥尼流因常常禱告神而得到讚揚 (徒十 2)，而且似乎可以允當地總結說：天使在他正禱告時向他顯現 (徒十 3)。另外，在彼得禱告之際，神賜給彼得異象，使他看到裹在一塊大布裏的各樣的動物 (徒十 9)。藉著這一異象，神向彼得傳遞了祂在有關不潔淨食物和向外邦人宣教事宜上的旨意。彼得從監獄被釋放出來，這要歸功於神主權性的工作。然而，我們也讀到，教會在為他恆切禱告 (徒十二 5、12)。對巴拿巴和保羅的差派是歷史上首次有目的地向外邦人宣教的舉動，這一事件發生的背景是，信徒們在敬拜、禁食、和禱告 (徒十三 2~3)。在第一次宣教旅程中，在保羅和巴拿巴建立新教會後，他們便在教會中設立長老，而且藉著禱告，他們把長老們交託給主 (徒十四 23)。保羅和西拉在腓立比遭到不公正的鞭打，然而，他們在獄中禱告並讚美神 (徒十六 25)，而且神使用之後發生的事情帶領腓立比的獄卒信主。保羅向以弗所的長老講完話後，就與他們一同禱告 (徒二十 36)。在推羅地區，保羅跪在岸邊，與眾人一同禱告 (徒二十一 5)。保羅在聖殿禱告時領受到異象，指示他到外邦人中間去 (徒二十二 17)。最後，保羅在米利大島上被神醫治時也伴隨著禱告 (徒二十八 8)。

結論

使徒行傳強調，救恩歷史中的重要事件都伴隨著禱告而發生——不論是揀選十二使徒、聖靈的降臨、拜訪哥尼流，還是第一次有目的地向外邦人宣教。使徒行傳中的禱告尤其聚焦於教會的宣教——將福音傳遍地極。另外，反復提及禱告和強調恆切禱告，闡明了禱告在早期教會中佔據的突出地位。藉此，教會表達了在每樣善事的成就上對神的依靠。

教會在路加福音—使徒行傳的神學中扮演著主要角色。神的聖約應許在拿撒勒人耶穌身上得以實現。因此，救恩的信息首先在以色列人中間傳講。然而，許多猶太人拒絕耶穌基督宣講的福音，而耶穌本人任命了十二位使徒作為真正的、被恢復的以色列。使徒行傳講述了大多數猶太人繼續拒絕救恩的信息，而同時救恩的信息得以拓展，進而使外邦人進入使徒行傳的故事發展當中。耶穌在路加福音中是聖靈的承載者，在使徒行傳中，祂是賜下聖靈者。門徒從聖靈得到力量，將有關拯救的信息傳給世界各地的萬民。教會在以下根基之上得以建立起來：使徒的教導、新群體的團契生活和慷慨、新歸信者的受洗、在聖餐時一起擘餅以及禱告。藉著強調這些不同的方面，路加勾勒出一幅有關早期教會生活特徵的畫面。

約翰福音和書信

約翰福音和約翰書信都是以個人與神的關係為中心的、而不是以作為集體的教會為中心的。我們不應因此而總結說：約翰對教會的群體生活不感興趣。約翰寫作的特定目的應該使我們保持警惕，不致大膽宣稱約翰對教會不感興趣。從某種意義上講，約翰對信徒的群體生活表示強烈的關注。他反復強調，愛應該是基督徒群體的特徵。信徒應該彼此相愛，正如耶穌愛了他們並且為他們捨了自己的生命（約十三 34~35；約壹三 11~18）。藉著在群體中彼此相愛，基督徒向世界證明神就是愛（約壹四 7~21）。愛構成了耶穌賜給門徒的獨特命令（約壹二 7~11；參：約貳 5~6），祂呼召門徒彼此相愛，並藉此使他們與世界——恨他們的世界——分別（約十五 12~十六 4）。愛使人服事和幫助缺乏者。藉著為門徒洗腳，耶穌親身示範了犧牲和謙卑的愛（約十三 12~17）。新群體的特徵是彼此相交（約壹一 7），而這種相交在彼此相愛中得到最高體現。引人注目的是，約翰強調了信徒間的彼此相愛，而不是對世人的

愛。¹²⁶ 這不應被解釋為：約翰教導門徒不要愛世人——似乎約翰對世人的苦境漠不關心似的；相反，能夠向世人證明福音真實性的手段乃是愛，是基督徒之間彼此表達的愛（約十三 34~35）。這種愛證實了耶穌所宣講之真理的實際內容，而使之免於抽象化。愛的生命力和活力，以及愛的榮美和說服力，是具有衝擊力和吸引力的。

我們也不應總結說，約翰缺乏宣教神學。事實上，在約翰福音中，宣教的核心點是耶穌本人，因為正如我們在前面所看到的，耶穌受父差遣來拯救世人。¹²⁷ 另外，正如父差派了子，同樣，子也為世界的緣故差派祂的門徒（參：約十五 27，十七 18，二十 21）。正如柯斯坦柏格（Köstenberger）和歐白恩（O'Brien）所說：「約翰是從『收割』（四 38）、『結果子』（十五 8、16）以及『作見證』（十五 27）的角度描述門徒的宣教的。所有這些表述都將門徒放置在謙卑的位置，為了突出另一個人——耶穌——的使命。」¹²⁸ 門徒被差派出去，在聖靈的工作下繼續從事耶穌的使命，因此，他們是在為耶穌作見證。藉此，他們是在繼續耶穌已經開始的收割工作。他們將有關耶穌的信息告訴別人，藉此結出果子。畢竟，約翰福音的目的是以宣教為中心（約二十 30~31），而這一宣教使命不會隨著耶穌得到榮耀而終止，反而在門徒以及所有信靠神兒子——耶穌——之人的事奉中繼續展開。

因此，耶穌為了世人的緣故而為教會的合一和一體而禱告（約十七 20~26）。¹²⁹ 教會的合一在愛的合一和榮美中表現出來。合一不應只侷限在橫向的關係上。信徒之所以是合一的，是因為父和子住在他們裏面，而且耶穌已經將父賜給祂的榮耀賜給了他們。看見子的榮耀和威嚴的人，將會在有關父差派了子這一真理上達到合

¹²⁶ 世界上的人並沒有被排除在外，但是，世人會被基督門徒之間愛的品質所吸引（Bultmann 1971: 528）。亦見 Barrett 1978: 452。

¹²⁷ Köstenberger 1998: 45-52; Köstenberger and O'Brien 2001: 204-09。

¹²⁸ Köstenberger and O'Brien 2001: 210。進一步參考 Köstenberger 1998; Köstenberger and O'Brien 2001: 203-26。

¹²⁹ 見 Carson 1991b: 568 = 卡森 2007a: 880-81。

一。耶穌在此為之禱告的合一是在真理的光輝中的合一。該真理就是：父差派了子，使祂作父的兒子。信徒在認識神的名的經歷中達到合一。父對子的那種愛已經同樣賜給了信徒。事實上，子本人住在信徒裏面，因此，他們的合一是建立在從心中體驗神的愛的基礎之上的。所以，該認信——父差遣了子——不只是知識上的承認。信徒的合一同時建立在真理和愛的基礎上，而一個以真理和愛為基礎的團體正在向世界見證福音的真理。

神的子民作為一個團體共同生活，這一點在約翰福音十章也是很明顯的。耶穌的門徒是祂的羊和羊群。耶穌是羊的牧人，而羊聽祂的聲音並且跟從祂（約十 3~4）。但是，耶穌的羊群不只侷限於猶太人；祂也宣告祂在其他羊圈中也有羊，他們會聽牧羊人的聲音，而且會合成一群羊（約十 16）。這裏肯定描述了外邦人加入神的子民的畫面。¹³⁰ 猶太人和外邦人並沒有構成兩個不同的羊群。他們是合在一起的羊，他們共同聽從好牧人耶穌的聲音。耶穌不只是為猶太人而死；祂也藉著死將分散的孩子聚在一起（例如：包括猶太人和外邦人），形成統一的神子民的團體（約十一 51~52）。約翰沒有將猶太人排除在神的拯救目的之外，但是同時，他宣告了外邦人的加入。在耶穌的最後一個逾越節期間，幾個希臘人來到，渴望能見到耶穌（約十二 20~21）。耶穌顯然沒有在此時向他們介紹自己；祂反而聚焦在自己即將經歷的死亡上，因為這是祂吸引萬人歸向祂的手段（約十二 32）——萬人就是猶太人和外邦人。藉著耶穌為他們成就的拯救工作，神的子民與神的關係是被拯救的關係，而與人的關係是：彼此深深地相愛。耶穌是真葡萄樹，這說明祂是真以色列（約十五 1）——神的新子民的領袖。因此，任何渴望成為神子民一員的人都必須與該葡萄樹連接。

¹³⁰ 正如 Barrett 1978: 376; Ridderbos 1997: 363 所認為的。

在約翰二書，教會被描繪成一位「被揀選的太太」（約貳 1、5）。¹³¹ 教會作為女人的意象，使人想起舊約聖經——以色列被稱為雅威的新婦，而雅威是其新郎（例如：賽五十 1，五十四 6；耶三 1、8~9、20，五 7；結十六 32；何三 1）。保羅也類似地將教會稱為基督的新婦（弗五 22~33）。在啟示錄，神的子民是羔羊的新婦，正等待著基督的婚筵（啟十九 7~9）。在約翰二書，被揀選的太太代表約翰致信的特定教會。反過來，他所在的教會也如此問安道：「你那蒙揀選之姊妹的兒女都問你安」（約貳 13）。教會的合一藉著兩個教會之間溫暖的問安和情感傳達出來了。被揀選的太太並不是指某個特定的婦女，儘管約翰談到了她的兒女（約貳 1、4、13）。兒女和被揀選的太太是從兩個不同視角看到的同一個實體。被揀選的太太代表整體的教會，而兒女是指教會中的成員。只要他們行在真理中，約翰就會為他們而喜樂。¹³²

領袖

約翰極少談及教會中的領袖職分。他可能已經默認：讀者一定知道有關使徒的呼召。約翰簡要記載了一些人被呼召作為信徒的故事（見：約一 35~51），但約翰本人從未使用過「使徒」一詞。儘管如此，他顯然知道並且承認使徒的身分，因為他在寫作時感到很自然，而沒有特意解釋那「十二人」（約六 67）。耶穌揀選了「十二人」，而背叛者猶大是他們當中的一位（約六 71），一開始懷疑耶穌復活的多馬也位列其中（約二十 24）。約翰一書一章 1~4 節證實了目擊見證人的首要性。這些經文中的「我們」很可能與約翰作為一名使徒有關，因為約翰一書的寫作日期和對象透露出，只有

¹³¹ 正如 Stott 1964: 200-02 = 斯托得 2001: 215-17; R. Brown 1982: 651-55; Smalley 1984: 318 所認為的。

¹³² Marshall 1978a: 60-61; Smalley 1984: 318-19; R. Brown 1982: 655。

一位使徒有資格聽見、看見、並且親手去摸耶穌。¹³³ 耶穌在一特定的時間點進入歷史，而且祂「已經顯現出來，我們也看見過」（約壹一 2）——「我們」便是使徒們。¹³⁴ 因此，約翰以一名目擊見證人的身份，向那些聽他的人宣告了救恩的信息。他宣告該信息的目的是「使你們與我們相交」（約壹一 3）——「我們」即最初的具有使徒身分的見證人。我們可能會期望約翰立刻說：他宣講好消息的目的是為了使他們與父和子相交；但是，與使徒約翰的相交先於與父和子的相交而出現。子已經在歷史上向使徒們顯現，因此，只有當讀者傾聽並接受最早見證人所傳遞的信息時，他們才能與父和子有團契相交的關係。與使徒見證人相交，是與神有團契相交關係的前提。因此，約翰在後面可以說：拒絕他作為見證人所傳遞之信息的人就是不聽從神（約壹四 6）。¹³⁵ 所以，耶穌揀選了十二人（約六 70），來對耶穌基督的教會行使權柄。約翰的三封書信代表了那種權柄的行使，因為他針對攪擾受信之教會的生活和教導的事宜而作出果斷的宣告。

當然，約翰並沒有賦予十二使徒無限制的特權去為所欲為地治理教會。他們本人必須服事耶穌基督的福音，並且忠心地傳遞「基督的教訓」（約貳 9）。¹³⁶ 必須不惜一切代價避免領袖的獨裁和專

¹³³ 作者屬於目擊見證人的團體（正如 Stott 1964: 61-63 = 斯托得 2001:68-69; Marshall 1978a: 106-07; Bauckham 2006: 373-75 [儘管他認為作者是長老約翰] 所正確認為的）。史摩利 (Smalley 1984: 8) 將第一人稱複數理解為泛指正統教義的捍衛者。布朗 (R. Brown 1982: 158-61) 所捍衛的是「約翰學派」這一解釋。

¹³⁴ 儘管約翰在此沒有使用「使徒」一詞，但從概念上講，有關使徒權柄的觀念是蘊涵其中的。

¹³⁵ 正如 Stott 1964: 157-58 = 斯托得 2001:168-70 所認為的。或許，約翰在此所想到的是全體教會以及教會的教師們（見 Marshall 1978a: 209; Smalley 1984: 229）。關於不同理解、卻傾向第一人稱複數之非區分用法的討論，見 R. Brown 1982: 499。

¹³⁶ 包衡 (Bauckham 2006: 372-73) 正確地主張，約翰三書 9~12 節中的第一人稱複數指明作者是一位目擊見證人。

制。丟特腓受到責備，因為他好為首，而且不服從使徒的權柄（約叁 9~10）。他拒絕歡迎巡迴教師進入他自己的教會（約叁 10；參：5~8），而且把那些接待巡迴教師的人趕出教會。那種濫用權柄是當受譴責的，因為權柄的位置不是自我表現的舞臺，而是代表一種呼召——忠心地福音上事奉。權柄只能為了福音的緣故而行使，從來不能為了個人的野心和個人的追求而使用。換句話說，使徒的權柄總是從屬於真道的。彼得在三次不認主後，耶穌藉著三次呼召而復興了他：「餵養我的小羊」、「牧養我的羊」、「餵養我的羊」（約二十一 15~17）。耶穌賜給彼得的不是一種特殊的領導權，而是一種責任，他受呼召去餵養和牧養，藉此堅固群羊。該背景有助於我們解釋耶穌所說的話：信徒有特權赦免誰的罪或留下誰的罪（約二十 23）。¹³⁷ 耶穌在此不可能是賦予十二使徒一種心血來潮、隨心所欲式的權柄，使他們可以向人們隨意宣告他們自己的願望。赦罪或不赦罪，是在使徒所宣講的福音的基礎上宣告的。赦罪與耶穌基督之贖罪密切相關。對那些信靠子作為賜永生者的人，使徒們就宣告赦免。該有關赦罪的語錄，不能和約翰福音其餘的內容分開，以致這一點似乎作為奇怪的部分而凸顯出來。反而，它必須在整個福音主題的亮光下來解釋。永生將賜給那些相信耶穌之名的人（約二十 30~31），而使徒向那些信靠耶穌的人宣告神的赦免。

受洗和聖餐

長期以來，學者們一直在爭論約翰福音是否提到過受洗或聖餐。¹³⁸ 許多學者在需要從水和聖靈重生的表述中看到了對受洗的提

¹³⁷ 關於各種可能性的透徹討論，見 R. Brown 1970: 1039-45。關於為此處所建議之觀點的辯護，見 Carson 1991b: 655-56 = 卡森 2007a: 1020-21。

¹³⁸ 關於該問題的概覽，見 Burge 1987: 150-97。

及(約三 5)。¹³⁹我在前面曾經主張：這裏不是指基督徒的洗禮，而是引喻了以西結書十一章 18~19 節和三十六章 26~27 節。¹⁴⁰事實上，在約翰福音中，無一處經文直接談及基督徒的洗禮，儘管有人認為幾乎每一處談及水的經文都對洗禮作了暗示。與此相似，約翰似乎也刻意省略了所有關於主的晚餐的用詞。聖餐的設立在對觀福音的受難敘述中佔據了突出的地位，但在約翰福音中卻沒有出現。當然，一些學者在「生命的糧」這一講論中看到了對主的晚餐的談及。¹⁴¹然而，這看來並不是直接指著主的晚餐說的。¹⁴²如果說人必須領受主的晚餐才能得永生，這不符合約翰的神學，但是耶穌在該講論中明確指出：人必須吃祂的肉、喝祂的血才能享受永生(約六 53)。如果我們嚴肅認真地考慮歷史背景，就很難認為這是指字面上的意思，因為耶穌當時正與門徒同在。事實上，人們的誤解與約翰福音中所記載的其他誤解是一致的。聽到耶穌講這話的人從字面上理解，因而感到困惑並且為之憤慨(約六 52、60)。與此相似，尼哥德慕在聽到耶穌說一個人必須重生時，他也是從字面上理解耶穌的話(約三 4)。撒瑪利亞婦人相信，耶穌在應許她活水時是指字面意義上的水(約四 11~12)。因此，這些平行對應的經文暗示：耶穌並不是指字面意義上的吃祂的肉、喝祂的血。這是在談及祂為門徒而死，以及人要相信祂所提供的代贖。吃耶穌的肉、

¹³⁹ 例如，Lindars 1972: 152; Barrett 1978: 209。關於各種解釋的討論，見 R. Brown 1966: 141-44。布特曼(Bultmann 1971: 138-39 n3)聲稱，提及水是後來由一位教會的編撰者添加上去的。

¹⁴⁰ 見 Belleville 1980。

¹⁴¹ 例如，Stuhlmacher 1993: 88-99。關於詮釋的歷史，見 R. Brown 1966: 272。布特曼(Bultmann 1971: 234-37)認為：提及主的晚餐(約六 51b~58)是由編撰者添加上去的。布朗(R. Brown 1966: 272-74, 284-93)的觀點看來是布特曼觀點的改寫版。

¹⁴² 林達斯(Lindars 1972: 251)認為，聖餐意義上的涵義是隱藏的。亦見 Barrett 1978: 284, 297。卡森(2007a: 427-31 = Carson 1991b: 277-80)主張，這一講論指向了耶穌本人，而聖餐並不是經文所關注的焦點。

喝耶穌的血，這種用語生動地表達了信心的生命力。神所要求的工作是相信祂所差來者(約六 35)。奧古斯丁領悟了約翰文字的涵義，他說：「若相信，就已經是吃了。」¹⁴³

我們也可能矯枉過正。我們不應該以為約翰是反聖禮的。在水中洗淨，可能並不直接指向基督徒的受洗(如：約三 5，十三 1~10)，¹⁴⁴但是，以水洗淨的動作，指向了在洗禮中藉著罪的洗淨而得到的赦免。同樣，有關「生命的糧」的講論，並不直接指向聖餐，然而，約翰可能以此作為對主的晚餐的次要參照。當信徒擘餅和領杯時，他們是在食用耶穌的工作果效——祂為信徒而獻出自己的身體並流出寶血。有關「生命的糧」的講論，從次要方面指向了主的晚餐。¹⁴⁵約翰沒有聚焦在聖禮上，或許因為他想讓「相信耶穌基督以得救」的真理佔據中心舞臺。洗禮和主的晚餐並不能以某種神奇的方式使人自動與神相交。信心只能單單建立在耶穌工作的基礎上。信心若要存活，必須從耶穌的身體中汲取養料——藉著耶穌的死亡和復活。

結論

在約翰福音，我們無法看到任何完整的有關教會的神學。它絲毫未提及教會的結構或領袖，但有一點是確定的：使徒們是具有權柄的見證人。約翰也沒有提供有關洗禮或主的聖餐的直接教導，但是他教導的耶穌所成就的救恩從次要方面指向了二者。約翰的確強調愛應當作為真門徒的記號，而這種愛的典範來自耶穌的自我犧牲。

¹⁴³ 寇斯特(Koester 2003: 103)反映了奧古斯丁的用語，他說：「『吃』即是『信』。」

¹⁴⁴ 關於約翰福音中的洗禮，見 Hartman 1997: 155-59。

¹⁴⁵ 反對認為該講論是指聖餐的觀點，見 Dunn 1971。寇斯特也說過同樣的話(Koester 2003: 103)。

保羅著作

保羅通常用以指稱他所建立之新團體的詞是 *ekklēsia* (教會)。¹⁴⁶ *Ekklēsia* 一詞來自舊約聖經，以色列民被稱為 *qēhal yhwh* (「耶和華的會」；如：民十六 3，二十 4；申二十三 1、8；代上二十八 8) 或 *qēhal Yiśrāʾēl* (「以色列人的會」；如：出十二 6；利十六 17；民十四 5)。前者在《七十士譯本》中通常翻譯為 *ekklēsia kyriou* (主的教會)。保羅經常使用「神的教會」這一短語(林前一 2，十 32，十一 22，十五 9；林後一 1；加一 13；提前三 5；參：林前十一 16；帖前二 14；帖後一 4；提前三 15)。該表述用以指在保羅帶領下歸信的人，這證明他將教會視為真以色列、神的新子民，以及神對以色列起初所存之目的的實現。這並不必然意味著種族意義上的以色列毫無地位或者將來毫無希望(正如我在第十九章將要論證的)。

保羅經常將地方性的聚集或聚會稱為「教會」(羅十六 5、23；林前一 2，十六 19；林後一 1；西四 15、16；帖前一 1；帖後一 1；門 2)。絕大多數學者相信，在羅馬至少存在四個或五個家庭教會(羅十六 5、10~11、14~15)。¹⁴⁷ 有時保羅使用複數形式的「眾教會」，但同時提供某一地區的名字，表明她們是同處某一特定地理位置的多個教會：「加拉太的眾教會」(林前十六 1；加一 2)；「亞西亞的眾教會」(林前十六 19)；「馬其頓眾教會」(林後八 1)；「猶太的各教會」(加一 22)。

保羅也使用過複數形式的「教會」(churches)，來指多個地方性的堂會(羅十六 4、16；林前十一 16，十四 33、34，十六 1、19；林後八 1、18~19，十一 8、28，十二 13；加一 2、22；帖前二 14；帖後一 4)。這並不會降低地方性堂會的真實性，但是，複

¹⁴⁶ 本部分內容取材自 Schreiner 2001: 331-410。我經常照搬原話，但此處所用之材料是經過刪減和修改的，在一些地方還有所擴充。

¹⁴⁷ 見 Schreiner 1998: 797-98。

數形式的確強調了不同教會之間的關係與合一。當保羅認為某一教會出現問題時，他也藉著談及眾教會的狀況而責備這一教會。他提醒哥林多人：其他教會遵循姊妹蒙頭的風俗(林前十四 33~34)。「守住自己蒙召地位」的教導，並不是獨獨給哥林多教會的，而是代表保羅「在各教會」所吩咐的(林前七 17)。彼此相顧的責任感動保羅以其他眾教會的做法提醒哥林多的信徒，要求並勸勉他們為聖徒捐錢(林前十六 1；林後八 1、18、19、23，十一 8，十二 13)。

有些學者質疑歌羅西書和以弗所書是出自保羅手筆，經常懷疑保羅是否曾經提到過普世教會。但是，歐白恩的主張可能是正確的，他指出：教會應該被看作屬天的集會。¹⁴⁸ 那些相信基督的人已經屬於神那在天上的集會。甚至在普遍認為是保羅所撰寫之書信中，保羅偶爾也會提及作為整體的教會，而不是侷限為某個單一地方(如：林前十二 28)。¹⁴⁹ 對普世教會(或屬天集會)的強調在歌羅西書和以弗所書是最明顯的。¹⁵⁰ 正如我們在前面所指出的，地方性的教會在歌羅西書中曾被提及(西四 15~16)。但是，該卷書也提及普世教會。基督被稱為「教會全體之首」(西一 18；參：一 24)。有人或許將該語錄侷限於地方性的教會，但是，「教會全體」這一短語暗示了屬天的集會。然而，我們必須承認，該詞的用法仍然有其靈活性，因為保羅並沒有想要區分普世教會和地方教會，儘管重點在於屬天的集會。

對普世教會的關注，在以弗所書是最顯著的。這或許是因為該書信是致各教會的公函。耶穌是教會的元首(弗一 22)。藉著教會，神的智慧向天上執政、掌權者顯明出來(弗三 10)。神的榮耀

¹⁴⁸ O'Brien 1987a: 88-119，尤其 93-98。

¹⁴⁹ 相反於 Dunn 1998: 578-79 對該經文的理解。或許在哥林多前書十五章 9 節；加拉太書一章 13 節和腓立比書三章 6 節，作者所想到的是更廣泛的指涉。

¹⁵⁰ 見 Roloff, *EDNT* 1: 414-15。

在教會中格外顯明（弗三 21）。以弗所書五章 22~33 節使用頗多筆墨談及丈夫、妻子和基督、教會之間的對應關係（尤其見：弗五 32）。基督是教會的頭（弗五 23），教會要順服基督（弗五 24）。基督藉著自己的死向教會彰顯了愛（弗五 25）。儘管焦點在於普世教會，普世教會和地方教會之間卻沒有保持清晰的界線。儘管如此，保羅討論的焦點仍然在於作為整體的教會。

身體和教會的合一

在保羅著作中，有關教會的最著名的隱喻是「基督的身體」。學者們對該隱喻的起源十分著迷，¹⁵¹ 但沒有一種理論可以被證實。最終，保羅從何得到這一思想並不重要，重要的是他如何使用這一隱喻。前一問題永遠只不過是一種假設，而後一問題可以從保羅的書信中去探索。

在保羅較早的書信中，身體的隱喻用來強調教會的合一。在哥林多前書十章 16~17 節，保羅提供了一個類比：在主的晚餐上分享的同一塊餅，與基督身體之間的類比。同領一杯意味著共同享受基督寶血的功效，而同領一塊餅意味著共同承受基督的死所帶來的利益（林前十 16）。¹⁵² 保羅指明了同為「一個餅」（林前十 17）這一事實的重要意義。一塊完整的餅表明信徒雖多，卻是一個身體——即在基督裏合一的身體。¹⁵³ 所有信徒都同享同樣的一個餅。信徒的生命源自他們以被釘十字架而又復活的主為飲食。

一個有關「教會是一個身體」的詳細討論，緊接著出現在哥林多前書十二章。針對屬靈恩賜所起的紛爭，在哥林多教會帶來很大的混亂（林前十二~十四）。保羅努力澄清問題，但並不想制止信徒在教會團體中使用那些恩賜。他的要旨是多樣性中的一致性（亦見：羅十二 4~5）。保羅提醒哥林多人：多樣性並不會抹殺一致

¹⁵¹ 關於該討論的概覽，見 Dunn 1998: 549-551。

¹⁵² 正如 Fee 1987: 467-69; Barrett 1968: 232 所認為的。

¹⁵³ 見 Stuhlmacher 1993: 83-84。

性，而恰恰是一致性的一種表現。身體的隱喻充滿了整個哥林多前書十二章 12~27 節。身體只有一個，卻有許多不同的肢體；肢體的多樣性不會取消只有一個身體的事實。身體的合一在洗禮中得以實現——信徒受洗成了一個身體（林前十二 13）。¹⁵⁴ 就定義而言，一個身體的特徵也是多樣性（林前十二 14），因為身體是由許多肢體組成的。任何肢體都不應感到比其他肢體更卑賤或更尊貴（林前十二 15~24），因為每一個肢體都是必需的。身體的合一藉著肢體的彼此照顧而表明出來，因此，所有肢體都分享彼此的喜樂或憂愁（林前十二 25~26）。

一些學者對以弗所書和歌羅西書出自保羅手筆表示懷疑，在他們支持自己觀點的理由中，有一條是關於身體隱喻的變化。保羅在此提到：基督是身體的「頭」（弗一 22~23，四 16，五 23；西一 18，二 19），而不是像哥林多書信中那樣：「頭」是整個身體的一個肢體。¹⁵⁵ 學者以此為基礎而質疑保羅的作者身分，是不具有說服力的。將教會理解為基督的身體，是一種隱喻的用法，為了強調不同的要點而改變一個隱喻，是很常見的。反對身體隱喻的這種改變的人，他們對隱喻的理解過於死板了。保羅在此強調的是基督對教會所擁有的主權地位。

「合一」也是以弗所書和歌羅西書的主題。信徒必須讓基督的平安在他們的集體生活中掌權，因為他們蒙召原本就是作為基督的身體而彼此和睦（西三 15）。在以弗所書二章 11 節~三章 13 節，保羅強調了猶太人和外邦人在基督裏面的合一。藉著基督在十字架上的工作，猶太人和外邦人不再彼此疏離，他們也不再與神疏離。他們都「藉這十字架……與神和好了」（弗二 16）。外邦人的加入

¹⁵⁴ 洗禮是由耶穌在聖靈中執行的，而不是由聖靈執行的（相反於 Dunn 1970a: 127-28; O'Donnell 1999: 311-36 的觀點）。

¹⁵⁵ 現代質疑保羅作者身分的學者代表是 Best 1998: 6-40; Lincoln 1990: lix-lxxiii。關於對保羅作者身分的令人信服的辯護，見 Hoehner 2002: 2-61; O'Brien 1999: 4-47 = 歐白恩 2009: 59-118。

得到了特殊強調，因為他們先前是與聖約子民隔絕的，而且與神給以色列的應許隔絕。基督已經來臨，並且摧毀了隔在猶太人和外邦人中間的牆。和平建立在猶太人和外邦人之間，這種和平藉著他們現在共同擁有的「一個身體」而表現出來。這種和平根植於福音，即有關被釘十字架並復活的主的信息（弗二 17~18）。正是這一福音向那些近處和遠處的人宣講了和平。正是在這一福音的基礎之上，猶太人和外邦人共同得到了藉著聖靈通往神那裏的道路。保羅為著以下事實而大為歡喜：外邦人不再是作客旅和寄居的，而是與以色列同為國民，同為神家的成員。我們再次看到，教會是真以色列這一主題在此浮現出來。¹⁵⁶ 神向保羅啟示的奧秘是：外邦人「在基督耶穌裡，藉著福音，得以同為後嗣，同為一體（*syssōma*），同蒙應許」（弗三 6）。¹⁵⁷

既然教會是那麼非同尋常，當我們後來得知神百般的智慧「藉著教會」而彰顯時（弗三 10），我們也就不會感到意外了。教會珍藏著神對歷史的計畫，向被造的萬有彰顯神拯救計畫的深奧智慧。教會是神榮耀的核心體現，是神彰顯其恩典和慈愛的「劇院」。教會體現了神的智慧，並向整個宇宙宣告：整個歷史的運作都不是毫無目的的，而是一一實現了神的計畫。既然教會是神一切旨意的中心，所以保羅呼召教會行事為人就當與蒙召的恩相稱（弗四 1~3）。當教會跟隨她的主時，她就使神和主耶穌基督得著榮耀。當教會「竭力保守聖靈所賜合而為一的心」時（弗四 3），教會就尤其

¹⁵⁶ 林康（Lincoln 1987: 608-17）主張，外邦人納入神的子民當中，不應被理解為外邦人成為以色列的一部分。而是，教會應被視為一個新的實體，一個新造。因此，教會可以說是「第三個族類」。其他人稱教會是「重新創造的以色列」（Grindheim 2003: 537）。

¹⁵⁷ 葛林翰（Grindheim 2003: 533）主張，該奧秘「是對神已經計畫的某些事情的實現，是先前不為人所知而現在宣講出來的真理」。葛林翰（Grindheim 2003: 531-53）正確地認為，外邦人將來的得救在舊約聖經中早已應許，因此，「新穎之處」不在於救恩的應許，而在於外邦人在摩西律法以外而被接納為神的子民。

活出了他們蒙召的身分。我們已經從以弗所書二章 11 節~三章 13 節看到：教會的合一是藉著基督的寶血而建立起來的。教會蒙召不是創造合一，而是維繫已經存在的合一。該合一的基礎在以弗所書四章 4~6 節再次得到宣講。

在討論屬靈恩賜時（弗四 7~16），身體的合一依然是其中的主題。神賜給教會各樣的恩賜，以便使身體得到建立（弗四 12）。這種建立進而被定義為「在真道上同歸於一」（弗四 13）。當信徒開始認識神的兒子，當他們長大成人並且滿有基督長成的身量時（弗四 13），那種合一便實現了。對教會的這個異象在得贖之日到來之前不會完全實現，但是，保羅期待在這個世代能夠得到相當程度的實現。教會將會變得穩固，這樣就不會因各樣新奇的詭計和欺騙搖來搖去（弗四 14）。因此，保羅所展望的合一不能僅僅被描述為一種和睦和相愛的感覺——儘管愛的表達至關重要。所要求的合一是紮根於真理的，會因錯誤的教導而遭受危險。只有當教會對福音的真理忠心並且避免與福音相敵對的教導時，合一才可能實現。因此，根據以弗所書四章 15 節的教導，只有藉著宣講福音的真理，教會才能朝著頭的方向而成長。這節經文並不只是說：信徒應該在愛中講誠實的話；而是說：我們應該憑著愛而宣告福音的真理，因為從上下文來看，焦點在於基督已經賜給教會恩賜，好使他們傳講真道，並且警告錯誤教導的危險。¹⁵⁸

有關教會合一的主題是如此普遍，因此，我們必須再簡要概述一些經文。例如，在羅馬書，保羅寫信要將羅馬的眾教會以福音為中心而結合在一起，這樣，他們就能支持他到西班牙的宣教旅程。有關軟弱和剛強信徒的那一部分（羅十四 1~十五 13）指出：教會因不潔淨食物和守節期的問題而分成兩大陣營。如果他們為著各種問題而爭論不休，保羅將幾乎不可能說服教會支持福音的進一步拓

¹⁵⁸ 見 Lincoln 1990: 259-60; Best 1998: 406-08; O'Brien 1999: 310-11 = 歐白恩 2009: 522-24。與之相反，霍納（Hoehner 2002: 564-65）認為該短語的意思是：我們應該在愛中真實地生活。

展。保羅的目標是為著猶太人和外邦人的和睦而殷勤勞苦，以便他們「一心一口榮耀神我們主耶穌基督的父！」（羅十五 6）。哥林多教會也因著食物的問題而產生紛爭（林前八 1~十一 1）。從一些方面講，這段經文與羅馬書十四章 1 節~十五章 13 節存在一些不同之處，但是，對合一的渴望卻是與羅馬書十四~十五章的內容平行對應的。

哥林多人還因著他們對教會領袖的評價而產生分裂（林前一 10~四 21），以致有人跟隨保羅，有人跟隨亞波羅，有人跟隨磯法，更有人說他們跟隨基督。保羅為他們的分門結黨而極為憂愁，因為個人崇拜會廢掉基督的十字架。他希望教會在十字架的根基上合一——十字架削弱了人的驕傲。分門結黨之所以存在，不是因為保羅和亞波羅擁不同的神學（否則保羅就不會鼓勵亞波羅拜訪哥林多教會了〔林前十六 12〕），而是因為哥林多人自己依附於某個領袖，而排斥其他領袖，這種傾向迎合了哥林多人的「自我」。有強而有力的證據證明：腓立比教會也受困於不合一的破壞。¹⁵⁹ 保羅特別勸勉友阿爹和循都基彼此和好（腓四 2~3），並要求其他信徒幫助她們二人如此行。保羅一直不斷地勸勉合一（腓一 27~二 4），這暗示了教會中的這一嚴重問題需要糾正。

教會是聖殿和子民

保羅並不經常稱教會為神的殿（*naos*）。然而，他的確曾經如此，而這一點具有重大意義（林前三 16~17；林後六 16；弗二 21），因為聖殿對猶太教來說是具有根本重要地位的，它是猶太教所賴以存在的支柱之一。¹⁶⁰ 截然不同於猶太教的觀點，對保羅來說，耶路撒冷的聖殿不再佔據核心地位。他絲毫未提及在宗教禮儀中服事的祭司，也未推薦任何獻祭的做法，因為至終的祭物已經由基督獻上。在希臘—羅馬世界，沒有聖殿、祭司和獻祭的「宗教」

¹⁵⁹ 見 Peterlin 1995，儘管他過於強調了他的洞見。

¹⁶⁰ 關於教會作為新聖殿的主題，見 Beale 2004: 245-68。

是相當奇怪的。而福音的「新」恰恰在這一點上體現出來。神的新殿並不侷限於一個建築物，而是教會（林前三 9）——即神的子民是神居住的所在。這一新殿的根基是耶穌基督，聖靈住在信徒當中，而不是住在耶路撒冷的聖殿中（林前三 16）。

在哥林多後書六章 16 節，保羅闡明說：舊約聖經中的聖殿這個意象如今已經實現——神住在其子民的群體中。污穢不是因為不潔淨的食物或違反其他利未規條，而是因著罪（林後七 1）。有關聖殿的意象也可以從「通路」（*prosagōgē*）一詞看到。通向神的道路不是藉著一些禮儀，而是藉著對基督的信心（羅五 2）。信徒現在得到神那裏，不是藉著獻祭制度或耶路撒冷的聖殿，而是在聖靈中、並且以十字架為基礎而到神那裏（弗二 18）。既然外邦人現在是神之聖殿的一部分，他們就是神家裏（*oikioi*〔弗二 19〕）的新成員。在舊約的聖殿裏，外邦人院與以色列人院隔離，中間掛著顯著的告示，宣告任何擅自闖入聖殿禁區的外邦人都要被殺掉。¹⁶¹ 在神的新殿中，猶太人和外邦人不再彼此隔絕，而是成為同一個家庭中的平等成員。

以弗所書指出，教會是建立在使徒和先知的根基上（弗二 20），而沒有說建立在基督的根基上。乍看之下，這似乎與哥林多前書三章 10~11 節矛盾，因為後者提到房子的根基只是耶穌基督。但是，我們必須避免過於死板地解釋隱喻，不可以為保羅總是一成不變地使用同樣的隱喻，去實現同樣的目的。實際上，以弗所書的經文所表達的要點，與哥林多前書三章 10~11 節的要點相同。耶穌基督是房子的房角石（弗二 20），也就是說，祂是整個建築物最根本的部分。¹⁶² 整個建築從祂而得到其形狀和結構。¹⁶³ 這樣

¹⁶¹ 「任何其他種族的人均不可以越過圍繞聖殿的圍牆。凡被當場抓住的人都只能暗自為接著而來的滅頂之災『感恩』了」（引於 Lincoln 1990: 141）。

¹⁶² 關於基督是房角石，見 Hoehner 2002: 404-7。林康（Lincoln 1990: 154-56）持相反觀點，他認為基督在此是壓頂石（*capstone*）。

的陳述傳遞了與哥林多前書三章 10~11 節所表達的同樣的真理：耶穌基督被宣告為教會的唯一根基。說使徒和先知是教會的根基，這與基督是根基並不真正衝突，因為使徒和先知的教導必須符合有關耶穌基督的福音才會具有權威。

信徒在基督裏是神的殿，是「同被建造，成為神藉著聖靈居住的所在」（弗二 22）。此處的神學與我們已經在哥林多前書三章 16 節和哥林多後書六章 16 節看到相似：教會是神的殿。從這一方面講，以弗所書並不代表是對哥林多書信的進一步發展。在提到教會是「神的家」（提前三 15）時，教牧書信也沒有偏離真正的保羅的教導。¹⁶⁴ 這裏很可能反映了聖殿的意象，但以下涵義也是可能的：教會是按照家庭的樣式而組織在一起的（參：提前三 4~5、12，五 4）。

舊約聖經經常稱以色列為神的「百姓」（*laos*）。有些令人意外的是，保羅極少使用該詞來指耶穌基督的教會（羅九 25~26；林後六 16；多二 14）。¹⁶⁵ 然而，該詞的使用表明，對以色列的祝福如今在基督的教會裡實現了，因為在羅馬書九章，保羅使用了何西阿書一章 9 節和二章 23 節的預言並應用在教會身上。

¹⁶³ 席拉特（Schlatter 1999: 188）捕捉到這個事實：保羅並不是視自己為英雄，也不是教導信徒應該仰望他或他的偉大。他只是高舉神和基督。

¹⁶⁴ 有人（如 Marshall 1999: 507-08）認為，我們在此看到的不是聖殿的意象，而是從世俗家庭而來的例證（參：提前三 4~5）。但是，在此沒有必要是「二者取其一」的關係，因為有關柱石和支撐的用語也暗示了對建築物的指涉（Knight 1992: 179-80; W. Mounce 2000: 220-21）。

¹⁶⁵ 馬歇爾（Marshall 1999: 285-86）主張，提多書二章 14 節對 *laos* 一詞的使用表明：舊約聖經用以指神子民的語言，現在應用在耶穌基督教會的身上。所引喻的舊約聖經經文（參：出十九 5；申七 6，十四 2，二十六 18）導致了這一結論（見 Knight 1992: 328; W. Mounce 2000: 431-32）。

屬靈恩賜

在閱讀哥林多前書十二~十四章時，我們看到，針對屬靈恩賜而起的爭論使哥林多教會產生了分裂。以下表格代表保羅所列舉的屬靈恩賜。

林前十二 8~10	林前十二 28~30	羅十二 6~8	弗四 11
智慧的言語	使徒	說預言	使徒
知識的言語	先知	執事	先知
信心	教師	教導	傳福音
醫病	行異能	勸化	牧師—教師
行異能	醫病	施捨	
作先知講道	幫助人	治理	
辨別諸靈	治理事	憐憫人	
說方言	說方言		
翻方言	翻方言		

對屬靈恩賜（*charisma*）以及與恩賜相關之聖靈的強調，凸顯了保羅的一個重要主題。¹⁶⁶ 恩賜並不表明更高的屬靈度。哥林多信徒似乎相信：像說方言那樣的恩賜，證明聖靈是以某種更加明顯的方式而存在。¹⁶⁷ 保羅完全拒絕那樣的觀點。人所擁有的任何能力都是來自神，是其恩典的結果，無人配得誇口。「這一切都是這位聖靈所運行、隨己意分給各人的」（林前十二 11）。一個人所擁有的恩賜歸功於聖靈的主權，而不能歸功於人自身的靈性。

既然恩賜是神恩典和主權的結果，我們可以說，所有的恩賜都是在基督的主權之下運用的。保羅在哥林多前書十二章 1~3 節開始討論屬靈的恩賜，他明確指出：若不是被聖靈感動的，沒有能說

¹⁶⁶ 關於保羅著作中的屬靈恩賜，見 Dunn 1975b: 199-258 所作的認真研究。

¹⁶⁷ 正如 Fee 1987: 571-73; Garland 2003: 558-59 所認為的。

「耶穌是主」的（林前十二 3）。凌駕於所有恩賜之上的旌旗，是對基督主權地位的承認，而所有恩賜都是來自聖靈的默示。因此，神所立定的旨意便是使多樣化（*diairesis*）的恩賜存在（林前十二 4~6）。任何認為所有信徒都將運用同一種恩賜的觀念，都應當被棄絕（林前十二 27~30）。其實，也不應該所有信徒都使用同樣的恩賜。如果每個人都只是一隻眼睛或一張耳朵（林前十二 17），那人就成了怪胎了。就其本質來講，一個身體必定是由不同肢體組成的（林前十二 12、14；羅十二 4~5）。

聖靈賜下恩賜，不是為了滿足人的自戀情結，而是「叫人得益處」（林前十二 7）。因此，教會不能容許分裂傷害了身體；相反的，肢體要彼此相顧（林前十二 25~26）。在哥林多前書十四章，保羅諄諄善誘地想要告訴讀者：恩賜是為了造就別人。他認為在聚會中未翻出的方言是毫無益處的，因為它們不能建造其他人（林前十四 1~5）。先知講道的恩賜勝於說方言，因為其他人可以因聽道而得到造就、安慰、和勸勉（林前十四 3）。對保羅來說，造就和領悟是不可分割的（林前十四 26）。

以弗所書四章指出，神將有恩賜者賜給教會的目的是「為要成全聖徒，各盡其職，建立基督的身體」（弗四 12）。在真道——有關福音的真理教義——上的合一表明：教會建造是教會的根本大計（弗四 13）。保羅對領悟能力的特別關注是很突出的。被新奇和危險的教導搖動以致飄來飄去，是不成熟的證據（弗四 14）。另一方面，成熟的信徒則領受有關基督的真理並藉此得以成長。教會的造就因合宜的教導和理解而成為實際（弗四 15~16）。強調學習並不令人感到意外，因為所列舉的有恩賜的人包括：使徒、先知、傳福音的，以及牧師和教師（弗四 11）。這並不是說，只有一些基督徒在建造基督的身體上發揮作用。身體藉著所有個別肢體的運作而成長（弗四 16：*en metrō henos hekastou merous*）。

看待屬靈恩賜的最重要視角，或許出現在哥林多前書十三章。在討論屬靈恩賜的中間，特意插入這章經文。我們千萬不要認為這

是離題，或偏離了哥林多前書十二~十四章的主要目的，似乎這與前後兩段的內容不相關似的。彼此相愛遠比運用任何一種恩賜更重要。將恩賜凌駕於愛之上，等於是捨本逐末，將暫時的放在了首位，而忽略了永恆的（林前十三 8~13）。

我們一直在從整體上審視恩賜的問題，但是保羅所指出的各種具體恩賜還沒有被定義。絕大多數學者都同意，該列表並不是窮盡一切的，而是具有代表性的，儘管任何額外的恩賜或許都可以歸入羅馬書十二章 6~8 節所列舉的某一類別之下。篇幅所限，無法在此定義所有的恩賜。因此，我將焦點放在那些引起紛爭或特別重要的恩賜上。正如在彼得前書四章 10~11 節那樣，所列舉的恩賜可以放在服事和教導的標題之下，而且它們被賜下的目的都是為了教會的成長。

教導的恩賜在羅馬書十二章 7 節和哥林多前書十二章 28 節都特別提到。在以弗所書四章 11 節，當保羅提到「牧師和教師」時，他可能也想到了這同樣的恩賜。教導不同於說預言，因為它是根植於並依賴過去傳遞下來的傳統。¹⁶⁸ 它所涉及的不是即興而說出話語，而是解釋已經有的話語。保羅在不只一個場合強調：教會應當與已有傳承保持一致（羅六 17，十六 17，帖後二 15；提前四 11，六 2；提後二 2；多一 11）。這一傳承必須不斷被教導和解釋。

最難定義的恩賜很可能是說預言、方言和使徒。說預言的恩賜可以定義為以即興的措辭傳達來自神的啟示。¹⁶⁹ 例如，在哥林多前書十四章 6 節，「啟示」和「預言」很可能具有意義上的重疊（參：林前十四 26）。預言和啟示之間的密切關係，得到了哥林多前書十四章 29~33a 節的強調。尤其具有指導意義的是哥林多前書

¹⁶⁸ 見 Greeven 1952-1953: 19-23; Ridderbos 1975: 453; Rengstorf, *TDNT*, 2: 147; Aune 1983: 217。

¹⁶⁹ 關於對說預言恩賜的類似理解，見 Aune 1983; Grudem 1982; Turner 1996: 185-220; Hays 1997: 234, 242; Forbes 1995: 218-21；但是，傅比斯（Forbes）在某些方面區分了路加和保羅的概念。

十四章 30 節，這節經文從啟示的角度描述了說預言的恩賜——是突然賜給旁邊坐著的那人的啟示。

保羅所討論的最具爭議的恩賜是說方言的恩賜。顯然，哥林多信徒相信說方言是更屬靈的標記，他們或許憑藉他們說方言的能力來支持他們的過度實現之末世論，而這使得保羅必須教導他們從適當的角度來看待這一恩賜。說方言是從神而來的恩賜，不應被藐視或禁止（林前十四 39），然而，說方言的恩賜不應被誤以為是進入屬天存在的大門。方言、預言和知識都屬於那有限的、不完全的，等到那完全的隨著基督的再來而顯現時，這些有限的都將停止（林前十三 8~12）。

若沒有相應的翻譯，方言是不造就人的（林前十四 1~19），因為沒有人明白說的是甚麼，而保羅在討論有關方言和預言的問題時，其首要關切是造就教會。在哥林多教會中，混亂佔了主導地位，所以，保羅將說方言限制在兩三個人身上（林前十四 27~28）。如果沒有翻譯者，說方言者就應當保持沉默。保羅反對以下觀點：說方言的恩賜控制了信徒，以致他們無法控制自己。「先知的靈原是順服先知的」（林前十四 32）。信徒能夠、而且必須控制他們的行為。

對保羅來說，到底說方言所涉及的是外國語言，還是狂喜之下發出的某種聲音？¹⁷⁰ 在使徒行傳二章，這一恩賜似乎是人的語言，因為來自各地的人聽到使徒「用眾人的鄉談說話」（徒二 6）、「說我們生來所用的鄉談」（徒二 8）、「用我們的鄉談」（徒二 11）。在使徒行傳其他地方，也沒有出現過具有不同特徵的說方言的恩賜（徒十 44~48，十九 6）。使徒行傳隨後的章節不太可能提

¹⁷⁰ 關於說方言的本質問題，見 Forbes 1995: 44-74, 92-102 令人信服的論證；亦見 Gundry 1966。主流的觀點在 Garland 2003: 583-86; Fee 1987: 598 中得到了辯護。尤其見 Thiselton 2000: 970-88 極其詳細而又高度具有啟發性的討論。

到了不同形式的說方言的恩賜，因為路加沒有指出與第一次出現的說方言不同的個案。

然而，絕大多數學者相信，保羅與路加不同，而這當然是有可能的。然而，方言不太可能只是一些狂喜式的發聲而沒有任何隱含的語言符號，因為保羅也提到了翻方言的恩賜。¹⁷¹ 除非方言具有某種可破解之符號，否則，翻方言便不可能發生。「方言」（*glōssa*）一詞暗示了某種語言，某種符號。一些學者主張，此處所談之方言是天使的語言（見：林前十三 1）。在這種情況下，方言可算為一種語言。然而，如果這樣，這種語言的符號對人類來講將是不可破譯的。¹⁷² 然而，對保羅來講，提及天使的語言，可能只是一種修辭手法。在哥林多前書十三章 2 節，當他提到明白「各樣的奧秘」和「各樣的知識」的預言恩賜時，他肯定使用了誇張的手法。與此相似，在「萬人的方言」之後加上「天使的話語」很可能是一種誇張（林前十三 1）。

支持方言是某種狂喜的禱告語言，最強而有力的證據來自哥林多前書十四章 2 節。那說方言的「原不是對人說，乃是對神說，因為沒有人聽出來。然而，他在心靈裏卻是講說各樣的奧秘」。但另一方面，在使徒行傳二章，那些說方言的在向人「講說神的大作為」（徒二 11），而那些在場的人的確明白正在講的話。因此，哥林多前書十四章所描述的是一種無以言表、只向神講說的話，而使徒行傳二章涉及的是人們能夠明白的語言，而且是講論神的。

儘管大多數解經家現在似乎都贊同狂喜之發聲這種觀點，筆者仍舊未被說服，因為兩段經文都必須在各自的上下文中來解讀，而不是作為孤立的證據經文。在哥林多前書十四章 1~5 節，保羅主張，先知講道勝過講方言，因為前者是可領悟的。另一方面，翻出

¹⁷¹ 關於另一個觀點，見 Thiselton 1979。關於對狄瑟頓（Thiselton）提出具有說服力的反駁，見 Forbes 1995: 65-72。

¹⁷² 關於這種觀點，見 Fee 1987: 597-98, 630-31; Carson 1987b: 77-88 = 卡森 2005: 137-57。

來的方言相當於先知講道，因為聽者能夠理解所說的內容。保羅在哥林多前書十四章 2 節對說方言的評論必須認真理解。此處所指的是未被翻出的方言。如果在場沒有翻譯者，那麼，就沒有人能夠明白說方言者在講甚麼。他就是在講說在場的人不能明白的奧秘，是在「對神說」，而只有神能明白他所說的。這種有關方言的陳述與使徒行傳二章並不衝突。在使徒行傳二章，方言是可理解的，因為那些在場的人明白正在被講說的語言。說方言者本人在講說奧秘，因為他們大概不知道他們在講甚麼。甚至在哥林多前書十四章 1~5 節，保羅同意，如果有翻譯者可以把方言翻出來，說方言就不再是一種奧秘了。因此，沒有壓倒性的證據證明使徒行傳和哥林多前書談到的是兩種不同的說方言的恩賜。在兩種情況下，方言都是指可識別的符號。哥林多前書十四章 2 節並沒有反對這一思想，因為保羅在此只是在描述未被翻出的方言的特徵。在那種情況下，只有神知道所講的內容。然而，如果有翻譯者在場，方言便不再是奧秘的。

在哥林多前書十二章 28~29 節和以弗所書四章 11 節，保羅談到有使徒恩賜的人。¹⁷³ 保羅通常使用 *apostolos* 一詞描述自己那具有權柄的事奉。但是，我們不應因此而得出結論，認為該詞是一個一成不變的專業術語。例如，在哥林多後書八章 23 節和腓立比書二章 25 節，該詞最佳定義為「使者」，並沒有暗示任何特殊的權柄（亦見：羅十六 7）。在哥林多前書十二章 28~29 節和以弗所書二章 20 節，三章 5 節，四章 11 節，「使徒」一詞很可能用於術語含義。保羅似乎並不預期在他之後還有任何使徒，因為他聲稱自己是使徒中的最後一位（林前十五 7~8）。使徒的獨特性體現在：教會是建立在使徒和先知的根基上的（弗二 20）。一旦根基被建立起

¹⁷³ 賈蘭德 (Garland 2003: 599) 主張，哥林多前書十二章 28 節的使徒「似乎是一個封閉的團體」。狄瑟頓 (Thiselton 2000: 1015) 也如此認為，他指出：哥林多前書十二章 28 節所談及的是「末世的使徒」，而他們是「沒有繼承者」的。

來，那種具有權柄的使徒和先知便不再需要了。¹⁷⁴ 事實上，神有關教會本質的啟示（弗三 5）已經獨特地啟示給了使徒和先知。因此，當保羅在哥林多前書十二章 28 節說到「第一是使徒，第二是先知」時，他的思想與以弗所書二章 20 節是一致的，在此節經文中教導的，是使徒和先知特有的根基性角色。

宣教

許多研究保羅和新約聖經神學的神學家絲毫未談及宣教。但是，保羅是一位宣教士—神學家，而且對其教會來說是宣教牧師。我們從使徒行傳和保羅書信看到，保羅總是在不斷植堂以擴展其宣教工作。保羅的神學推動其宣教。鮑士奇 (Bosch) 正確地說道：保羅相信在基督之外的人類是「全然失喪的」。¹⁷⁵ 當保羅想到外邦人，那些不相信基督而且在以色列之外的人時，他稱他們是與基督無關、沒有神的人（弗二 11~12）。那些沒有聽到福音的人將受到審判，因此，神的道必須要傳遍地極（羅十 14~17）。保羅並不認為救恩可以藉著自然界的啟示（羅一 18~32）或良心（羅二 14~15）而得，因為他指出：本可以藉著被造物而認識神的人是無可推諉的，因為他們壓制所得到的啟示。同樣，那些認識神的道德規範——不論是藉著摩西律法或某種印在心裏的律法——的人將因他們的不順服而滅亡（羅二 12）。我們需要記住，保羅所談論的人回應神藉著自然或良心啟示的問題，所屬段落的結論是關於罪的普世性——所有人都他們的因罪而受到定罪（羅三 9~20）。因此，救恩只能藉著相信耶穌基督而得。因此，保羅的神學推動他去宣講福音——不論是向猶太人還是外邦人。

保羅渴望到福音的處女地傳福音，這樣，基督就會在祂的名未被稱過的地方得到讚美（羅十五 20~24；林後十 13~16）。他作為使徒所受的苦，是導致福音在全新地區被傳開的主要手段（西一

¹⁷⁴ 見 Hoehner 2002: 398-99。

¹⁷⁵ Bosch 1991: 134 = 白陳毓華譯 1996: 173。

24~29)。他的受苦是基督受苦的必然結果，因為他的受苦是藉以將福音傳至外邦人的手段。

史考特 (Scott) 主張，保羅因舊約聖經的教導 (結五 5，三十八 12) 而相信：耶路撒冷是世界的中心或「中央」。¹⁷⁶ 他向外邦人的宣教始於耶路撒冷，然後從那裏延伸至世界各國。史考特所強調的是：保羅受到了創世記十章所記載的萬國圖表的影響，因此，他獨特的宣教目標就是到達雅弗人那裏。事實上，史考特認為，保羅渴望到西班牙去，因為那裏的人是雅弗後裔的最後一支，他們必須相信才能確保外邦人的數目添滿 (羅十一 25)。針對這一觀點，史納博 (Schnabel) 正確地提出一些問題，儘管我在此僅列舉其中一些。¹⁷⁷ 第一，沒有清楚的證據表明保羅根據萬國圖表而作出宣教的決定，因為他在其著作中從未提到過。第二，保羅其實是依靠神的引領，這令人質疑他是否依靠萬國圖表。如果保羅可以簡單地遵循萬國圖表，那他還需要神的帶領嗎？第三，史考特相信，保羅到雅弗人那裏去的計畫開始於主後 48 年，這樣，其宣教工作的前 15 年左右一直未能執行這一計畫。如果史考特是正確的，那麼，是甚麼導致保羅在主後 48 年採取了新的宣教模式呢？第四，一些屬於雅弗人的地域保羅並未踏足過 (庇推尼、瑪代以及雅弗人居住的一些歐洲地區)。如果保羅遵循萬國圖表，很難解釋他為何沒有專注於到這些地方去。第五，如果保羅在以弗所以外的亞細亞傳道，並且如果他在革哩底宣講福音 (見提多書)，那麼，這證明他在非雅弗人地區曾勞苦傳道。所以，史考特的建議雖引人入勝，卻缺乏充分的證據，故令人難以接受。

保羅有沒有鼓勵他所植堂的教會從事宣教的工作呢？¹⁷⁸ 令人意外的是，支持他曾如此行的證據相當貧乏。¹⁷⁹ 然而，卻有足夠的證

¹⁷⁶ Scott 1995。

¹⁷⁷ Schnabel 2004a: 498-99; 2004b: 1298-99。

¹⁷⁸ 關於該問題的一個有幫助的學術概覽，見 Plummer 2006: 1-42。

¹⁷⁹ 例如，見 Bowers 1991。

據使我們可以結出以下結論：保羅渴望他的教會向別人傳福音。¹⁸⁰ 例如，在腓立比書一章 12~18 節，我們看到，大多數信徒因保羅受的捆鎖而更加放膽傳神的道。另外，在腓立比書二章 16 節，他很可能勸勉教會講說生命之道，¹⁸¹ 這表明他們應當向外人宣講福音。事實上，保羅在腓立比書二章 15 節引喻了但以理書十二章 3 節，但以理書中的信徒發出如同天上的光，並且「使多人歸義」。同樣，當腓立比教會的信徒閃亮發光時，他們也將生命之道傳遞給別人。最可能體現了信徒預備好傳福音的經文是以弗所書六章 15 節，這節經文引喻以賽亞書五十二章 7 節作為其背景。另外，「聖靈的寶劍」——即「神的道」(弗六 17)——指的是福音的道。既然寶劍是進攻性的武器，它很可能表示了福音藉著宣教士傳福音的工作在世界中的拓展。保羅呼召信徒效法他的榜樣 (林前四 16，十一 1)，這暗示他鼓勵哥林多信徒傳福音，尤其是因為在哥林多前書十一章 1 節的上下文中，保羅在指出他所渴望的是：因他生命的事奉，不論是猶太人還是外邦人、不論是強壯者還是軟弱者，都同得這福音的好處 (林前九 19~23)。¹⁸²

布魯默 (Plummer) 主張，教會的宣教特徵隱藏在福音的根本性質之內。¹⁸³ 福音是神的大能，能夠帶來救恩 (羅一 16)。十字架的道理儘管在人看來是愚拙的，卻擁有神拯救的大能 (林前一 17~25)。福音的道在乎聖靈的大能 (帖前一 5)。事實上，福音的道不能被捆鎖，因為它擁有內在的能力 (提後二 9)。這道無論到哪

¹⁸⁰ 見 Plummer 2006: 71-105; Schnabel 2004b: 1459-67; Köstenberger and O'Brien 2001: 191-98。

¹⁸¹ 《英語標準譯本》(ESV) 將 *epechontes* 一詞翻譯為「持定」(hold fast)，但布魯默 (Plummer 2006: 74-77) 認為「講論」(hold forth) 是更好的譯法。或許，保羅在此想要表達雙重意思。

¹⁸² 另外一些也指出了教會傳福音工作的經文是林前七 12~16，十四 23~25 (見 Plummer 2006: 93-96)。亦見：多二 1~10，以及 Plummer 2006: 98-105 的精彩討論。

¹⁸³ 見 Plummer 2006: 50-64 的全面討論。

裏，都會成長和結果（西一 5~6），這暗示了福音不可抗拒的力量。拯救人的道在所有信徒生命中有效做工（帖前二 13）。這道從帖撒羅尼迦信徒那裏傳揚出來（帖前一 8），因此，信徒應當為了它的傳播而禱告（帖後三 1）。

洗禮

保羅著作中沒有出現關乎洗禮的詳細討論和辯護。他大概從他之前的信徒那裏領受了有關洗禮的傳統，然後照此執行。有人認為，保羅對洗禮的理解來自神秘宗教。¹⁸⁴ 極個別學者今天依然擁護這一觀點。¹⁸⁵ 我們對神秘宗教禮儀的瞭解稀少得令人沮喪，而且沒有決定性的證據證明：某一特定洗滌方式是入會所必需的。事實上，如果不同宗教禮儀都採用同樣的入會洗禮儀式，我們也不應感到意外。因為水洗是描繪新生命開始的一種明顯的方式。然而，這種平行關係卻不能證明一種做法依賴另一種。無論如何，保羅和神秘宗教之間缺乏清晰的對應關係。

對保羅來說，洗禮與一系列複雜的入會事件有關：領受聖靈、承認基督為主、相信基督以及被稱義等等。¹⁸⁶ 然而，如果我們試圖從所有這些經文中發現洗禮，那我們就有可能犯錯，儘管保羅從未想到過會有任何未受洗卻擁有聖靈的信徒。儘管那些被聖靈膏抹和蓋了印記的人（林後一 21~22；弗一 13）是在受洗（即歸信）時領受了那樣的印記或膏抹，如果我們認為這些隱喻本身就是指洗禮，那我們就是超越了證據所能證明的範圍。

我們最好從保羅的「一洗」宣稱（弗四 5）開始。有人提問這裏是指聖靈的洗禮還是水的洗禮。保羅肯定是將接受聖靈和受洗結合在一起（林前十二 13；多三 5），因此，他從未想到過會有受洗而沒領受聖靈的人。然而，在此，水的洗禮很可能在他腦海中佔據

¹⁸⁴ 正如 Reitzenstein 1978: 78-79; Bousset 1970: 188-94 所認為的。

¹⁸⁵ 參 G. Wagner 1967; Wedderburn 1987; Agnersnap 1999: 52-98。

¹⁸⁶ 參 Stein 1988: 116-26。

了主導地位，因為正如我們在使徒行傳中所看到的，洗禮總是加入新羣體的入會禮。¹⁸⁷ 水的洗禮預示受洗者已經加入基督徒的教會。保羅在以弗所書四章 5 節使用洗禮作為合一的記號，因為一個理所當然的事實是：所有因保羅而歸信的人都在歸信的那一刻受洗。人們無需為受洗的必要性而辯論，因為從未有任何信徒拒絕接受洗禮。極有可能，新約聖經時代的洗禮是浸水禮。¹⁸⁸ 因此，此處的畫面是：信徒被浸沒於水下，若沒有從水裏上來，他便死在那裏。

哥林多前書十二章 13 節傳達了通常的受洗經歷：我們不拘是猶太人，是希臘人，是為奴的，是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈。正如鄧恩（Dunn）所堅持認為的，保羅這一表述的先例是源自施洗約翰的傳統：「我是用水給你們施洗，祂卻要用聖靈給你們施洗」（可一 8；參：太三 11；路三 16；約一 33；徒一 5，十一 16）。哥林多前書十二章 13 節的 *en* 一詞不應被翻譯成「被」，而應是「在……裏面」，因為在新約聖經的其他地方，洗禮的施行者總是以 *hypo*（被）一詞引介的（如，太三 6、13、14；可一 5；路三 7，七 30），而信徒受洗所使用的物質材料是由 *en* 引介的（太三 6、11；可一 8；路三 16；約一 26、31、33；徒一 5，十一 16）。在哥林多前書十二章 13 節，洗禮尤其與加入基督的身體連在一起，因此，洗禮意味著加入神子民的大家

¹⁸⁷ 尤其見 Cross 2002；亦見 Cross 1999: 185-87。相反於 Knight 1992: 341-42; W. Mounce 2000: 448 的觀點。馬歇爾（Marshall 1999: 318）傾向於與威廉·孟恩思（Mounce）相同的方向。

¹⁸⁸ 馬歇爾（Marshall 2002）主張，洗禮的方式可能是倒水而不是浸入水中。柯斯坦柏格（Köstenberger 2007: 18, n. 21）堅持認為是浸水禮，因為「馬歇爾沒有注意到，*baptizō* 一詞是 *baptō* 的加強形式，明顯是指『浸』，也極有可能是指浸入。他也沒有注意到，《七十士譯本》裡面的一些經文，其中的 *baptizō* 毫無爭議餘地，都是傳達浸入的概念（例如：乃縵在約旦河『蘸洗』（*ebaptisanto*）了七次，王下五 14《呂振中譯本》），他也沒有考慮到馬太福音三章 16 節與其平行經文的描述：耶穌從水裏上來，這也強而有力地表明是浸入（亦見《巴拿巴書信》十一 11；參：《十二使徒遺訓》七章）」。

庭。我們在此看到洗禮和聖靈之間的密切關聯，這證明領受聖靈和接受水的洗禮是同時發生的，可視為一個完整的事件。¹⁸⁹

洗禮的入會特徵得到了哥林多前書六章 11 節和以弗所書五章 26 節的確認。在前一經文中，保羅說道：「你們奉主耶穌基督的名，並藉著我們神的靈，已經洗淨……了。」而在後一經文中，基督捨了自己，使教會成為聖潔，「用水藉著道把教會洗淨」。提多書三章 5 節也與之相似：「祂便救了我們，……是照祂的憐憫，藉著重生的洗和聖靈的更新。」這些經文中無一具體提到洗禮，但是，「洗淨」和「潔淨」這樣的詞明顯是指這種行動。¹⁹⁰ 一些學者輕看任何談及水的洗禮的經文，他們堅持認為這些經文的中心在於聖靈。¹⁹¹ 這種解釋是「非此即彼」解經方法的一個個案，但「兩者兼具」的方案在此更加合理。聖靈作為被關注的焦點，在提多書三章 5 節和哥林多前書六章 11 節是很明顯的。這些經文的背景很可能是以西結書三十六章 25~27 節。此處的以清水洗滌，與接受新心和新靈的意思是相近的。¹⁹²

在提多書三章 5 節，「重生」(*palingenesia*) 和「更新」(*anakainōsis*) 二詞一併修飾「洗」(*loutrou*)，作平行用詞。¹⁹³

¹⁸⁹ 關於對這一點的強調，見 Beasley-Murray 1962: 168-69。

¹⁹⁰ 有人認為對「印記」的描述也提到了洗禮（林後一 22；弗一 13），但是，這種用語過於模糊，不足以形成清晰的關聯（Hartman 1997: 53；亦見 Garland 1999: 107 n126）。賀里斯（Harris 2005: 210）小心謹慎地主張，這並不直接指向洗禮，在此所談論的只是「洗禮的暗示」（*evocative of baptism*）。

¹⁹¹ 例如，Dunn 1970a: 121。

¹⁹² 一些學者認為以弗所書五章 26 節引喻的是以西結書十六章 8~14 節中的「新娘的洗浴」，而不是洗禮（如 O'Brien 1999: 422-23 = 歐白恩 2009: 688-89; Hoehner 2002: 753-54; Dunn 1970a: 162-65）。但是，在此無需持「非此即彼」的觀點（正如 Hartman 1997: 106; Lincoln 1990: 375-76; Beasley-Murray 1962: 201; Bruce 1984: 386-88 所正確認為的）。

¹⁹³ 見本書第十三章，註腳 126。

洗包含重生和更新，但並不能據此將「洗」本身作機械式的理解，以致認為水具有使人改變的神奇力量。「重生」和「更新」都來自聖靈。聖靈在保羅神學中具有根本性的地位，因為接受聖靈先於水的洗禮。儘管如此，保羅仍然將水洗和聖靈的洗結合在一起。二者都是在歸信之際發生的。二者從概念上講是可以分開的，但是保羅經常在其著作中將二者融合在一起。如果我們把二者分割開，以致認為以上所述之經文完全沒有談及水的洗禮，那就有違保羅的初衷了。

洗禮也以另一種方式描述了歸信的經歷：信徒被投入或浸入基督裏面。在加拉太書三章 26 節，保羅確認，信徒因著信而在耶穌基督裏成為神的兒女。該宣稱的根據（*gar*，「因為」〔《呂振中譯本》〕）是，所有信徒在受洗歸入基督時都披戴了基督：「因為你們凡受了洗歸入基督的，便是穿上了基督為衣服」（加三 27《呂振中譯本》）。對信徒來說，最根本的現實不在於他們的種族（猶太人或希臘人）、性別（男或女），或階級（為奴的或自主的）。最根本的問題在於他們是否在基督裏，因為所有在基督裏的都是亞伯拉罕的後裔（加三 28~29）。一個人成為亞伯拉罕家族的成員，不是藉著割禮，而是藉著信心。在洗禮中，他們已經從首先的亞當裏面被遷移到了末後的亞當裏，從救贖歷史的舊時代遷到了新時代。

羅馬書六章也強調：信徒在洗禮中歸入了基督。羅馬書六章 3 節的將禮解釋為信徒被投入基督耶穌裏面，被沉浸於末後的亞當裏面。那些受洗歸入基督的，就已經有分於祂的死（羅六 3~4）。羅馬書六章 3~5 節是否也表達了有分於耶穌的復活，這一問題仍有爭議。如果答案是肯定的，那麼，洗禮這一畫面所表達的涵義是：與基督一同被浸入水下（死亡和埋葬），然後再次從水裏上來。¹⁹⁴ 保羅沒有明確地將復活描繪成「從洗禮的水中上來」，但是，羅馬書六章 4~5 節似乎暗示了那樣的思想。藉著在基督的死和復活上與祂

¹⁹⁴ 見 Schreiner 1998: 308-9。

聯合，死亡已經被勝過。正是在洗禮中，老的亞當與基督一同死了：「我們的舊人和祂（基督）同釘十字架」（羅六 6）。

信徒已經藉著洗禮與基督同死、同復活，歌羅西書二章 12 節暗示了這一點。保羅告訴歌羅西信徒：他們「既受洗與祂一同埋葬，也就在此與祂一同復活，都因信那叫祂從死裡復活神的功用」。保羅確認，信徒已經在洗禮中與基督一同埋葬。如果「在此」（*en hō*）是指洗禮——洗禮是緊鄰的先行詞——那麼，保羅也斷言：信徒也藉著洗禮與基督一同復活。¹⁹⁵ 我們必須再次指出，不能機械地理解洗禮。它不可避免地與信心結合在一起（西二 12）。保羅使用水的洗禮作為「歸信」的快捷表達方式，因為一系列複雜的事件與洗禮連在一起：信靠基督、領受聖靈、承認基督是主、稱義、得著兒子的名分等等。

哥林多前書十五章 29 節傳達了洗禮對初期基督徒的重要性。該經文指出，至少有一些哥林多的信徒代死人受洗（《思高聖經》、《現代中文譯本修訂版》）。有關這一做法的細節是模糊的。學者們不能確切辨明哥林多信徒為何為死人施行洗禮。¹⁹⁶ 或許，非常偶然地，某位信徒在認信和接受洗禮之間的時期去世。哥林多信徒認為洗禮是如此重要，以致他們便決定代替該去世之人執行洗禮。¹⁹⁷ 我們從哥林多前書十章獲知，有人從神奇魔力的角度來理解洗禮和主的晚餐的涵義，認為他們這樣就可以免於受到任何損失，以致不會再犯不潔淨的罪。以色列人出埃及的經歷透露了有關洗禮的預兆，因此，洗禮並不會自動使一個人免於神的忿怒（林前十 1~12）。保羅從未將受洗與基督徒之後的生活樣式分開——似乎洗禮是唯一激勵信徒的動力似的。

¹⁹⁵ 關於此處所辯護的觀點，見 Beasley-Murray 1962: 153-54。

¹⁹⁶ 關於不同理解的概覽，見 Schnackenburg 1964: 95-102; Thiselton 2000: 1240-49。

¹⁹⁷ 正如 Wright 2003: 338 所認為的。

哥林多前書一章 10~17 節也有助於我們辨明保羅對洗禮的觀點。哥林多信徒已經分裂成了不同的派別，有人擁護保羅，有人擁護亞波羅，還有人擁護彼得，而其餘的人表示是屬基督的。保羅的使命不是「為施洗，乃是為傳福音」（林前一 17）。如果有人以為這是對洗禮的否定，那他就錯了。當然，所有因保羅而歸信的人都受了洗，但是，保羅是否親自為他們施洗並不重要。我們不應從此而得出結論，認為他視洗禮本身為無關緊要的。儘管如此，在此，與傳福音相比，洗禮顯然是其次的。我們在此看到這一暗示：洗禮有可能被錯誤地高舉，從而成為對保羅所宣講之福音的抵擋。洗禮對保羅來說是重要的。然而，這必須在福音的前提下來理解。因此，佔據首要地位的不是洗禮，而是福音。¹⁹⁸

主的晚餐

在保羅著作中，有關主的晚餐的顯著特徵之一是：若非因為哥林多前書，我們或許根本不知道與保羅有關的教會羣體在執行這一聖禮。這有助於提醒我們：保羅書信是針對具體情形而寫的情境書信。主的晚餐是在教會中傳承並接受的傳統的一部分（參：太二十六 28；可十四 22~25；路二十二 19~20；徒二 42、46，二十七）。保羅在建立各個教會時，很可能就已經把有關主的晚餐的傳統告知了教會。主的晚餐很可能在保羅建立的教會中定期領受，而且在絕大多數情況下，沒有出現特別的問題。因此，除了在哥林多前書之外，該問題並未被提及。同在洗禮問題上一樣，一些學者已經主張，主的晚餐這一做法來自神秘宗教。但是，反對洗禮源自神秘宗教這一觀點的證據，在此也同樣適用。我們掌握的有關神秘宗教禮儀的資料極少，而且，儘管用餐在很多宗教禮儀中是很普遍的，該類比卻不能證明彼此的依賴關係。較可能的情況是，保羅的理解來自歷史上的耶穌，這從他自己在哥林多前書十一章 23~26 節的解釋中可以看到。如果我們對比一下保羅的措辭和對觀福音的記

¹⁹⁸ 見 Schnabel 2004b: 1442。

載，我們立刻明顯看到：保羅的記載更加接近我們在路加福音二十二章 19~20 節所看到的。

在哥林多前書十章 14~22 節，保羅在領受主的晚餐和參加供應祭偶像食物的筵席之間做了類比，為要說服他們不要參與後者。在主餐中領受那杯的人，是在同享基督之死為他們帶來的利益。與此相似，領受所擘開之餅的人是在同享基督身體的益處。擘開的餅象徵基督的身體為祂子民的緣故而犧牲。杯象徵基督的寶血，為祂子民而流出。所有的信徒都同領一餅，我們從此看出：只有一個身體——即教會。

第二處談及主的晚餐的經文是哥林多前書十一章 17~34 節。識別出教會的確切問題是很困難的，但是，該情形的大致本質是足夠清晰的。保羅感到沮喪，因為在哥林多信徒聚集領受主的晚餐時，教會會友之間表現出了紛爭。在這一個案中，紛爭不是神學意義上的，而是社會意義上的。在保羅的時代，主的晚餐是作為正常用餐的一部分來領受的。顯然，該教會羣體中的富有成員在用餐時吃得很奢侈，而窮人則甚至沒有足夠的食物吃。極其可能的情况是：在領杯儀式和擘餅儀式之間有一個正餐。¹⁹⁹ 一種觀點認為，富人先於窮人來就餐，而且在窮人到達之前 (*prolambanō*) 已經在吃喝。²⁰⁰ 在窮人到達時，他們幾乎沒有東西可吃了。富人如此對待窮人表明：他們仍在保持世俗社會上常見的階級差別。按照這一觀點，保羅因此勸告在吃的時候要互相等候 (*ekdecheste*) (林前十一 33)。但是，哥林多前書十一章 21 節令這種觀點成為不可能的，因為「各人」(*hekastos*) 一詞和子句「吃的時候」(*en tō phagein*) 更有可能是指整個會眾一同用餐。²⁰¹ 另外，「這個飢餓，那個酒醉」這種表述 (林前十一 21)，是指在同一節經文所描述的吃飯的狀況，因此是與整個會眾有關的。所以，以下這種情形

¹⁹⁹ 對這一觀點的支持，見 Hofius 1993: 77-88。

²⁰⁰ Stuhlmacher 1993: 86-87。

²⁰¹ 關於此處這種主張，見 Hofius 1993: 90。

是更有可能的。²⁰² 富人自己將飯帶來並享用，而窮人卻無錢購買足夠量的飯食。²⁰³ 富人和窮人都在同一時間、同一地點聚集。富人吃飯時豪華奢侈，而窮人的飯食微薄而不足以糊口。哥林多前書十一章 33 節的命令式動詞 *ekdecheste* 並不是指「彼此等待」(《和合本》)——這幾乎是所有中英文版本的翻譯。該詞的意思其實是彼此「接待、接受、歡迎」，也就是在餐桌團契上彼此熱情款待(《新漢語譯本》「要彼此款待」；《今日新國際版》「你們要所有人一起吃」)。²⁰⁴

保羅極其忿怒，對貧窮弟兄姊妹的漠不關心竟然發生在領受主的晚餐時。事實上，他們的行為表現說明，正被慶祝的並不是主的晚餐(林前十一 20)。他們一方面說是為了敬拜主，另一方面卻出現窮人被蔑視和富人醉酒的情況，這是自相矛盾的。富人的行為是藐視神的教會以及羞辱貧窮人(林前十一 21)。惡待弟兄姊妹的人沒有明白：主的晚餐所表達的涵義是：基督為了別人而捨了自己的生命。他們未能領悟基督之死的意義，那就是：祂藉著自己的死創造了一群新的子民。因此，在主的晚餐上惡待其他信徒的人幾乎不明白、或根本不明白基督為何而死。²⁰⁵

保羅在哥林多前書十一章 23~26 節強調，在主的晚餐上，他們應當紀念主為了別人而捨了自己的生命。如果富人恰恰在慶祝主

²⁰² 見 Hofius 1993: 88-96 的重要分析。

²⁰³ 正如賀弗斯 (Hofius 1993: 90-92) 所證實的，*prolambanō* 這一動詞也可以翻譯成「攜帶」，並不一定是指「在……之前吃」。亦見 Garland 2003: 540-41 令人信服而清晰的討論。亦見 Hays 1997: 196-97, 202-3; Thiselton 2000: 863。費依 (Fee 1987: 542) 對該詞義的理解舉棋不定，但傾向於以下立場：此處不應是指時間上的先後。

²⁰⁴ 正如 Hofius 1993: 93-94 所認為的。

²⁰⁵ 哥林多前書十一章 29 節所說的「分辨這身體」可能是指基督的身體(正如 Hofius 1993: 114, n. 223; Garland 2003: 552-53; Thiselton 2000: 891-94 所認為的)，而不是作為基督身體的教會(如 Fee 1987: 563-64)。

的晚餐時欺壓貧窮的弟兄姊妹，那麼，他們根本不是在紀念主的死。人若誠心紀念主的死，這會改變他們的每日生活。²⁰⁶ 在保羅的概念中，「聖禮的虔誠」和社會上的欺壓是水火不容的。在聖餐中宣告主的死（林前十一 26），必須與主耶穌捨己的特質相稱。只有當教會成員共同分享食物、窮人不會受到冷落時，他們才是在真正奉主的名而領受聖餐。如果有人反對並為自己的行為辯護，他們應當呆在家中（林前十一 33~34）。保羅並非建議信徒待在家中滿足自己的私欲——似乎他們在家就可以為自己而活而在教會聚會時就不可以；保羅其實是在責備他們沒有按照十字架的真意而活，保羅嚴厲告誡他們：如果他們堅持為自己而活，他們就不應與神的子民一同聚集。²⁰⁷

這段經文提醒我們，保羅沒有將神學問題和社會問題分開。那些以不配的樣式領受主的晚餐的人——在這種情況下是指欺負窮人——是有罪的，因為他們干犯了「主的身、主的血」（林前十一 27）。他們使用主的晚餐作為滿足自我利益的機會，而這恰恰違背了主的晚餐的真諦。保羅呼籲信徒：在同領餅和杯時，要「省察」（*dokimazetō*，林前十一 28）自己，因為那些欺壓窮人並且不自我省察的人會為自己招致審判。事實上，保羅暗示，會眾中的一些人不是「真正的」（*dokimoi* [林前十一 19，《和合本》作「有經驗的人」]），即他們不是真正的信徒。然而，在哥林多前書十一章 29 節，臨到教會中那些人身上的審判卻不同於臨到假信徒身上的審判。在哥林多前書十一章 30 節，審判並未達到永恆審判的嚴重程度。主藉著疾病管教一些人，有些人甚至因此而去世。保羅認為那

²⁰⁶ 對「紀念主」的呼召，使人回想到逾越節的設立，其目的是讓以色列人紀念神為其百姓而施行的拯救。當然，主的晚餐的紀念是以耶穌為祂百姓而死和神應許的實現為中心的（Stuhlmacher 1993: 85-86）。亦見 Garland 2003: 547-48 以及 Thiselton 2000: 878-82 對紀念這個問題的全面討論。

²⁰⁷ 正如 Garland 2003: 555 所正確認為的。

種審判是一種憐憫的行為，因為這些審判使信徒免受世人在末日審判中要經受的永遠的定罪（林前十一 31~32）。

「領受」（*paralambanō*）和「傳給」（*paradidōmi*）二詞暗示，保羅從他之前的信徒那裏領受了有關主的晚餐的傳統（林前十一 23）。²⁰⁸ 我們已經指出，保羅傳統與路加的整體架構是最為接近的。對保羅來說，主的晚餐是在紀念福音最核心的信息。餅代表基督的身體，是為罪人而破碎犧牲的。對此的紀念並不僅僅是一種思想中的行動；而是涉及一個人生命的更新變化，因為保羅將此與對教會中貧窮弟兄姊妹的真誠關懷連在一起。另外，該紀念行為也是在宣告耶穌是被釘十字架和復活的主。²⁰⁹ 那些真正經歷藉著基督死亡所帶來的福分的人，他們渴望祝福別人，正如他們本人已經領受了赦免的福分那樣——該赦罪之福分是藉著基督為他們捨己而來的。紀念主不只是一種心智活動，它決定一個人的存在。²¹⁰ 這杯代表耶利米書所應許之新約的開啟（耶三十一 31~34）。基督所流的寶血開啟了一個新的世代——新約成為實際的世代。新約不僅提供了赦罪之恩，也提供了內住的聖靈（結十一 18~19，三十六 26~27）。保羅也補充了一個關於主的晚餐的前瞻性詞語。分享主的晚餐的人是在宣揚主的死——直到祂再來（林前十一 26）。或許，保羅在此是在反思耶穌的語錄——祂將要在神的國裏吃這逾越節的筵席（路二十二 16）。主的晚餐也傳遞了保羅神學的「已然又未然」之特徵。新約已經到來，但還沒有完全實現。²¹¹ 當主再來時——即當國度完全實現時——新約才會圓滿實現。

²⁰⁸ 見 Barrett 1968: 264-65; Conzelmann 1975: 195-96。費依（Fee 1987: 548）的闡述甚至更加清晰。

²⁰⁹ 見 Hofius 1993: 106-08。但是相反於賀弗斯（Hofius）的觀點，對筆者來說，紀念並沒有清晰地發生在為餅和杯禱告祝謝的過程中，儘管這是可能的。同樣可能的情況是：紀念發生在對福音的宣講以及在禱告中。

²¹⁰ Hofius 1993: 109。

²¹¹ 學者們經常過度解讀保羅在此的評述。正如 Garland 2003: 549-50 所正確認為的。

學習教會歷史的學生都知道，對主的晚餐的解釋一直都是引起很多爭議的問題。絕大多數爭論集中在：當耶穌談及餅時所說的「這是我的身體」（林前十一 24），到底是甚麼意思。路德和慈運理（Zwingli）針對此處的「是」（*estin*）一詞展開過激烈的爭論。但不幸的是，他們最終並沒有達成一致。我們應在多大程度上從字面理解該詞？我們其實有人們經常忽略的另一個線索。在哥林多前書十一章 25 節，保羅如此報告了耶穌的話語：「這杯是用我的血所立的新約。」顯然，此處的「是」不能從字面意義來理解，因為這杯本身不是實際上的新約。其實，保羅的意思是：這杯代表藉基督的血成就的新約。²¹² 與此相似，當耶穌說這餅「是我的身體」時，這很可能代表了基督藉著自己的犧牲而為教會成就的。

教會領袖

關於教會中的職分和領袖的問題，我們應當從一開始就指出：學者們經常持兩種對立的觀點：「真實的」、「靈恩的」保羅；相對於「不真實的」、「秩序井然」的保羅。²¹³ 例如，蓋士曼（Käsemann）說道：「因為我們可能不假思索地斷言，使徒在世期間，與保羅有關的羣體並沒有長老的制度。」²¹⁴ 按照這一觀點，真正的保羅的教會是靈活、開放、自由和聖靈引導的，而保羅時期之後的教會成為組織化、僵化死板並且由領袖主導，因此聖靈的自由運行不再是常態。這種「靈恩」保羅對抗「組織化」保羅的畫面具有極大的缺陷。²¹⁵ 保羅帶領的教會是充滿聖靈的，但同時也是結構

²¹² 見 Garland 2003: 546; Fee 1987: 550。康哲曼（Conzelmann 1975: 197-98）持相反觀點，他是從聖禮的角度來解釋的。

²¹³ 例如，Käsemann 1964a; Dunn 1977: 109-16。

²¹⁴ Käsemann 1964a: 86。

²¹⁵ 正如 Campbell 1994 所正確認為的。

分明的。靈恩和結構並不是互相排斥的。²¹⁶ 對聖靈的倚靠並不排除秩序。

如果我們認真閱讀保羅書信，我們就會看到，領袖和教師是從一開始就存在的。描寫那些領袖的用語是有變化的，這表明從一開始並沒有標準的頭銜存在。然而，我們卻不能因著多樣化的名稱而主張：組織化的領導制度是不存在的。當然，早期書信並沒有包含任何有關教會帶領制度的詳細討論。但這並不等於那樣的帶領制度是不重要的或不存在的。既然保羅書信是情境式的，我們不應期望他的書信談及所有的主題。所以，我們不會感到意外，有關教會帶領的問題在一些書信——如教牧書信——中比在其他書信中談及更多。保羅在教牧書信中對該主題的討論更加全面，這或許是因為他意識到他在世的日子不多了。

教會領袖的存在，在保羅早期的書信中就已經是很明顯的了。在帖撒羅尼迦前書五章 12 節，保羅鼓勵信徒敬重那在他們中間勞苦、治理、勸戒他們的。²¹⁷ 這三種功能一併提及，以及勸勉信徒在愛中因「他們的勞苦」而敬重那些人（帖前五 13），這兩點表明這是指教會中的領袖。

我們也在哥林多前書十六章 15~16 節看到對領袖的提及。保羅勸勉哥林多信徒順服司提反一家人以及一切在福音上同工同勞的

²¹⁶ 蓋士曼（Käsemann 1964a）與鄧恩（Dunn 1977: 109-16）持相反的觀點，他們更推崇靈恩式的保羅，勝於在保羅書信中更加組織化的表達，見 Campbell 1994。

²¹⁷ 見 Wanamaker 1990: 191-94; Best 1972: 234-35，儘管筆者對 *proistamenous* 一詞的解釋不同於他們，筆者認為這是指那些管理教會的人，而不是贊助者（正如 Morris 1959: 165-66; Beale 2003: 160 所正確認為的）。其他人認為這裏包括雙重意思（Bruce 1982b: 119; Marshall 1983: 148）。

人。²¹⁸ 這節經文和帖撒羅尼迦前書類似，沒有明確談及領袖執行的具體工作。僅僅看到他們工作、勞苦和服事（*diakonia*，林前十六15），並不能使我們獲取足夠的資訊，以了解領袖的具體工作。稍微具體的經文是帖撒羅尼迦前書五章12~13節，因為除了「勞苦」一詞外，這裏還提到那些人在主裏「治理你們」和「勸誡你們」。從這些經文中不可能得到有關領袖工作的任何具體畫面。保羅呼籲哥林多教會的會眾要「順服」（*hypotassō*）那些領袖。號召別人順服，並不是自上而下行使權柄的一個例子。保羅並不是說，領袖可以強迫會眾順服。他鼓勵會眾甘心樂意並喜樂地順服領袖。

加拉太書六章6節指出，在最早期的教會中存在領袖。²¹⁹ 那些在神的話語上受教的人，應當向那些教導的人提供經濟上的幫助。在經濟上幫助教師，暗示了由教會支持的一種固定的教導事奉（參：林前九14）。那些教導的人大概也在會眾中間擔任一定的領導角色。有關教會帶領的最有趣的經文是腓立比書一章1節，保羅在此談及的主題是「監督和執事」（*episkopois kai diakonois*）。²²⁰ 保羅沒有在任何其他書信的引言中直接稱呼領袖的頭銜，甚至在腓立比書，持有那些頭銜的人也沒有在其他地方直接出現。或許，保羅在此是對領袖說話，因為保羅呼召他們效法保羅（腓一12~26）、基督（腓二5~11）、提摩太（腓二19~24）、以及以巴弗提（腓二25~30）的榜樣，過謙卑和服事的生活。學者們經說那些「職分」是早期大公教會的，意思是教會開始具有組織上的形式，而這一形式不斷發展變化，至終在羅馬天主教教義中得到充分的表

²¹⁸ 哥林多前書十六章15~16節提到的人很可能是擔任領袖的，但是賈蘭德（Garland 2003: 168-70）正確地強調：他們的領袖身分不應使他們尋求自我利益，而應用於堅固其他信徒。亦見 Thiselton 2000: 1338-39。

²¹⁹ 關於從這些教師中可以收穫甚麼信息的有幫助的討論，見 Longenecker 1990: 278-79。

²²⁰ 歐白恩（O'Brien 1991: 46-50）正確地主張，這裏涉及兩個截然不同的職分。亦見費依（Fee 1995: 66-69）的有幫助的討論，儘管他錯誤地認為「長老」一詞包含監督和執事兩個職分。

達。認為腓立比教會是早期大公教會，這樣的主張缺少說服力，因為該書信沒有其他證據可以證明這種傾向，僅僅憑藉列出的職分並不足以證實早期大公主義的存在。保羅提及領袖，幾乎是隨意性的，而且他沒有針對領袖的功能做出具體的指導。引人注意的是，具有具體職分的領袖是存在的，而且他們大概在指導教會方面擔任特定的角色。

教牧書信對教會領袖的談論多於所有其他保羅書信。保羅指導提多在各城設立「長老」（多一5），²²¹ 但在兩節經文之後，「監督」一詞出現了（多一7）。單數形式的「監督」有時被視為是由別於複數形式的「長老」的。但更有可能的是，此處的「監督」是一個通用詞。²²² 「長老」（*presbyteros*）一詞尤其來自猶太教背景，是指那些在羣體中受敬重的領袖。我們很難從舊約聖經以及之後猶太文獻中分辨他們的確切角色。「監督」（*episkopos*）一詞的背景更加難以理解。有人強調其希臘—羅馬世界的背景，而其他人則認為這與死海古卷文獻具有對應關係或受其影響。²²³ 無論如何，該詞似乎強調功能，即監督和照管早期基督徒會眾的屬靈健康。

腓立比書和提摩太前書的平行對應尤其令人感興趣，因為二者都提到監督和執事（*diakonoi* [腓一1；提前三1~13]）。*Diakonoi*（執事；或僕人）一詞經常用於泛指保羅和其他人所從事

²²¹ 正如費茲梅（Fitzmyer 2004: 584）所指出的，提摩太和提多都沒有被稱為「主教」或「監督」（亦見 W. Mounce 2000: 387）。另外，儘管提摩太被稱為「執事」（*diakonos* [提前四6]），但該詞在此顯然是指一種泛指，而非涉及任何特定的職分（正如 Fitzmyer 2004: 587 所認為的）。

²²² 正如 W. Mounce 2000: 387, 390; Knight 1992: 290-91, 175-77; Fitzmyer 2004: 587 所正確認為的。參 Marshall 1999: 149, 160。雖然 Campbell 1994: 182-205; F. Young 1994 持相反觀點，但費茲梅（Fitzmyer 2004: 591）認為，在以弗所書中，長老和監督的功能是不同的。關於一個令人信服的論述，見 Merkle 2003。

²²³ 關於不同背景之概覽，見 Beyer, *TDNT*, 2: 608-20。

的事奉（林前三 5；林後三 6，六 4，十一 23；弗三 7，六 21；西一 7、23、25，四 7；提前四 6）。在這些經文中，該詞並不是指某一特定職分。然而，在一些經文中（羅十六 1；腓一 1；提前三 8、12），該詞的確可能是指一種職分。例如，非比可能是堅革哩教會的一名女執事（羅十六 1）。²²⁴ 明確指出監督／長老和執事的不同並不容易，但是有兩個對於長老的要求沒有重複出現在對執事的要求中。²²⁵ 監督和長老必須善於教導，也必須善於管理（提前三 2、4～5，五 17；多一 9）。²²⁶ 這兩個資格從未向執事要求過。這暗示：執事所從事的事奉是幫助和服務，而不是教導和管理。²²⁷

許多學者相信，教牧書信是較晚出現的文獻，他們甚至將寫作時間定為第二世紀，根據是：教牧書信所關注的焦點是教會結構和教會領袖的問題。然而有證據表明，教牧書信和第二世紀書信的寫作架構是有區別的。例如，在伊格那丟的書信中，單一主教制佔據了中心地位，對順服主教的勸勉常見諸筆端。在教牧書信中卻找不到對單一主教制的教導。多位領袖是以同工的形式在一個群體中共同事奉的，沒有一個人的職分高於其他人。在教牧書信中，帶領人當然具有重要的地位，但他們沒有憑藉其職分而恆常要求動用其權柄。保羅強調的是具有權威的教導，而不是具有權威的人。

我們已經指出，監督／長老必須具備兩個獨特的功能：教導和帶領。當然，這兩個功能是相當籠統的。儘管如此，這兩個功能卻

²²⁴ 關於對非比是執事的支持，見 Schreiner 1998: 786-88。

²²⁵ 在一個重要的研究中，柯林斯（J. N. Collins 1990）指出，與 *diakonia* 有關的詞組表明了一種權威式的使者、仲介者或中間人，而不是一種卑微的服事。然而，克拉克（Clarke 2000: 233-45）證實，柯林斯的解釋是有問題的，而服事的觀念是更有可能的。

²²⁶ 正如 W. Mounce 2000: 174 所正確認為的。費茲梅（Fitzmyer 2004: 589）可能錯誤地說道：「最重要的」資格是教導的能力，因為保羅強調了品格特徵。但教導的確將長老和執事區分開來。

²²⁷ 很多問題並未明確指出，這留給每個地方堂會一定的自由度，根據具體需要而決定一些事宜（正如 Schlatter 1999: 314 所認為的）。

提供了一個上層的「建築結構」，使監督／長老在其下執行他們的工作。他們的主要呼召是傳遞福音的傳統和真理。換句話說，與當今許多宗派的情形不同，他們的帶領主要不是官僚性質的。監督／長老是藉助他們教導的事奉、藉著他們對福音的持守（提前五 17）而施行其領導權的。在教牧書信中，有關傳統和教導的重要性是不容置疑的。保羅經常對照不健康的教導和純正的教導（提前一 10，六 3；提後一 13，四 3；多一 9、13，二 1～2）。必須捍衛的真理就是福音（提前三 16）。假教師偏離了真理（提前一 3～11，四 1～5），因此以可信的話為中心的教導是至關重要的（提前一 15，三 9，四 9；提後二 11；多三 8）。似乎在每一種情況下，可信的語錄都與「救恩」有關，這再次表明佔據中心地位的是救恩的信息，而不是領袖本身。

教會紀律

管教／紀律和糾正遍佈保羅書信，甚至在一些情況下需要採取嚴厲的措施。哥林多前書五章中有關犯亂倫罪的那人的個案具有啟發意義。他很可能與其繼母保持著性關係，因為保羅說「他收了他父親的妻子」（林前五 1《呂振中譯本》），而不是「他收了他的母親」。²²⁸ 保羅頒佈了將這人趕出教會的命令，而一旦他離開教會，他就進入撒旦的權勢範圍（林前五 3～5）。這種管教背後的動機是愛，是為了使這人「的靈魂在主耶穌的日子可以得救」（林前五 5）。若非「敗壞肉體」，那人便不會得救（林前五 5）。教會中的那種罪之所以使保羅如此忿怒，是因為「一點麵酵能使全團發起來」（林前五 6）。換句話說，縱容那樣的罪肯定意味著罪在教會中蔓延。教會的純潔遭遇到威脅，因為一旦那樣嚴重的罪被縱容，其他各種罪將會潛入進來，也會被教會所接納。

保羅在帖撒羅尼迦後書中的建議與哥林多前書五章的經文一致。那些不聽從信中指示的人應當被隔離，好叫他們因羞愧而悔改

²²⁸ 正如 Conzelmann 1975: 96; Garland 2003: 158 所認為的。

(帖後三 14~15)。與拒絕悔改者斷絕交通必須發自愛。管教應該是以兄弟之愛和家庭之愛為導向的勸誡，不應紮根於敵意和仇恨。然而，管教依然需要執行。

一旦我們明白了這一模式，保羅針對那些停止做工者的指導就很清楚了(帖後三 6~13)。²²⁹ 保羅在致帖撒羅尼迦的第一封信中解釋說：信徒必須杜絕懶惰，尤其因為這在非信徒面前是對基督徒信仰的一個壞的見證(帖前四 11~12，五 14)。保羅本人辛勤勞動以養活自己的見證(帖後三 7~9)，為信徒設立了一個榜樣，如此勤勞乃是遵行主所要求的，儘管嚴格來講保羅本人配受經濟上的支持。為了刺激懶惰者改正，應該禁止他們吃飯，直到他們願意工作(帖後三 10)。

管教尤其針對拒絕悔改的犯罪者。顯然，犯亂倫之罪的那人符合這一情況(林前五章)。好爭競的人——如果氣急敗壞地爭論卻拒絕接受指正——也屬於同一類型(多三 9~11)。甚至在這種情形下，需要先對其警告一兩次。但是，如果他們繼續抵擋，那麼信徒應當放手，任憑那頑固之輩自行其是。保羅警告哥林多人，如果他們不嚴肅對待，保羅將被迫對那樣的人執行紀律(林後十二 19~十三 3；參：林前四 18~21)。逐出教會的管教方式，適用於兩種情況：不悔改的犯罪行為，和脫離了福音標準的異端教導。福音本身是執行紀律的規範所在，那些因福音而改變的人渴望去愛、鼓勵和堅固別人。堅固功能的一部分發生在彼此勸勉和糾正的過程中。但有時或許到了一定地步，必須藉著把不悔改的人趕出教會來對其進行堅固。

²²⁹ 華納梅克(Wanamaker 1990: 279-88)正確地主張，該經文中的問題是懶惰(參 Marshall 1983: 220; Best 1972: 331-335)。唐弗里德(Donfried 2002: 221-31)主張，這段經文中的 *ataktos* 一詞的意思是「混亂無序的」，也就是指他們從更廣泛的意義上違背保羅的命令。但是，這一觀點不能解釋該詞所出現的上下文的內容。

一般書信和啟示錄

一般書信和啟示錄沒有對教會做出詳細的討論。當然，這些書卷都是寫給教會的，是針對不同教會的集體生活而撰寫的。既然每篇著作都是針對教會中的具體情形而作的回應，所以，談及教會的主題也是不同的。我們應該再次提醒自己以記住這些著作的情境性特徵。沒有更多談及關於教會的事宜，這並不意味著作者對教會論缺乏興趣。例如，這些作者中無一談及主的晚餐，但如果因此而斷定這些教會不執行或拒絕主的晚餐，那就太魯莽了。這些作者只是談論了針對出現於教會的具體情況而急需作出回應的問題。

希伯來書

在希伯來書中，神的子民被視為同一位父親的兒女(來二 10~11)。²³⁰ 耶穌坐在寶座上，被尊稱為主(來一 3)，但祂也是所有信徒的兄弟，因此他們構成了同一個聚會或會眾(來二 11~12)。所有信徒聚集在一起，因著神拯救的美善而讚美祂(來二 12)。神所悅納的祭就是讚美的祭(來十三 15)。教會也被視為一個家(來三 6)，而耶穌是忠心的兒子(來三 1~6)。「家」(*oikos*)一詞表明，教會是神的新國民，是神真正的居所。²³¹ 耶穌基督的教會被視為「天上諸長子之會」(來十二 23)。²³² 神的子民可以說是屬天的國民，正如神真正的城是在天上，而不是在地上；它是「天上的耶路撒冷」，不是地上的耶路撒冷(來十二 22)。²³³ 在希伯來書中，教會這個羣體正面臨逼迫(來十 32~34)，因此他們面臨的一

²³⁰ 關於希伯來書中的教會，見 Rissi 1987: 117-24。

²³¹ 在民數記十二章 7 節，家也代表神的百姓，而摩西是這一家的帶領人(正如 Lane 1991a: 78 所認為的)。

²³² 有人認為該天上的會是指天使，但是它很可能是指神子民在天上的聚集(正如 Attridge 1989: 375; Bruce 1964: 376-77; Lane 1991b: 468-69 所認為的)。

²³³ 見 Peterson 1982: 161-62。

個試探是：忽略與其他弟兄姊妹的定期聚會（來十 25）。因此，作者勸勉信徒要定期聚在一起，因為那樣的聚會是信徒定期彼此鼓勵的場合。在聚會中，信徒得到力量去「彼此相顧，激發愛心，勉勵行善」（來十 24）。作者在希伯來書十三章 1~6 節粗略勾勒了集體生活的一些特徵。藉著每日從其他信徒所得到的鼓勵和勸勉，人們可以避免干犯離棄真道的罪（來三 13），而那種勸勉不可能從羣體之外得到。希伯來書沒有為只關心個人私有領域的基督徒信仰留絲毫餘地。信心和順服只有在與其他信徒交往中才能得到培育和成長。作者不希望苦毒之靈從信徒中間生發並污染許多人（來十二 14~17）。信徒必須殷勤尋求和平和聖潔，以免教會失去凝聚力和存在的目的。

希伯來書是根據該書的核心目的談及教會的領袖的，該目的就是：信徒必須持守信心。因此，作者勸勉他們紀念先前的領袖，因為他們的生活證實了他們信心的生命力（來十三 7）。顯然，作者希望他們回想他們對帶領他們之人的愛和景仰，以便效法那些領袖而建立自己的生活樣式。作者相信，從領袖流淌至會眾的愛心會在信徒身上留下印記。領袖的影響不只侷限在他們的榜樣上，因為他們藉著宣講「神之道」而塑造教會（來十三 7）。領袖不是使人關注自己，而是定睛於神在基督裏的工作。他們呼召教會牢記福音——即基督在十字架上的工作是得救的基礎。

如果對比希伯來書十三章 7 節和希伯來書十三章 17 節對領袖的提及，我們就會發現，前者所談及的領袖似乎已經去世了。²³⁴ 信徒應該紀念他們以及他們「為人的結局」（來十三 7）。另一方面，他們應當「順服」和「依從」現在的領袖（來十三 17）。需再次指出，那種順服必須從這整封書信的角度來看待。順服帶給教會的是益處而不是傷害，因為這樣順服領袖意味著讀者依然繼續持守信仰，而免於離棄真道。換句話說，作者是在指出：要順服領袖，因

²³⁴ 在該書信被撰寫之際，這話所指的領袖已經過世了（正如 Lane 1991b: 527; Attridge 1989: 392 [很可能] 所認為的）。

為領袖本人忠於自己所宣講的福音。作者不是在鼓勵對權柄的盲從，而是謙卑地接納那些被神任命而為他們的生命守望的人。作者提醒讀者，領袖本身要為他們的工作交賬，所以，他們萬不能使用自己的地位來謀求自己的心意。希伯來書作者對領袖的頭銜並不在意，他只是簡單地稱他們為「引導的人」（*hēgoumenoi*）。當然，這並不意味著領袖是沒有頭銜的，而只是表明作者並沒有特意要表達他們的頭銜。看來，他們的核心工作包括宣講神的道和餵養信徒。我們幾乎不能從希伯來書中得到有關屬靈恩賜的清晰檔案，但是，作者的確在希伯來書二章 4 節順便提到過。此處所提及之屬靈恩賜與神蹟、奇事和異能有關，它們證實了福音的有效性。²³⁵ 神按照祂自己的旨意賜下恩賜。希伯來書沒有談及教會傳福音的責任，大概是因為離棄真道的危險佔據了本書信的中心舞臺。在患難之中堅持信仰的教會，向世界宣告了基督獻祭的寶貴以及福音的榮美，但這不是希伯來書的中心主題。

雅各書

雅各書的勸慰性和實踐性特徵，排除了任何有關教會的詳細討論。然而，一些有關教會本質的奇妙暗示偶爾閃現出來。第一節經文指出，讀者是「散住十二個支派之人」（雅一 1）。學者們爭論，這是指猶太讀者還是外邦信徒，²³⁶ 但該問題對此處的討論意義不大。不論如何，耶穌基督的教會現在已經被視為真正的神的子民，正如十二個支派在舊約聖經中被視為神的子民那樣。雅各書五章 14 節指明了如下事實：教會是信徒的聚會，因為這裏提到「教會的長老」。該聚會的猶太特徵得到雅各書二章 2 節「會堂」一詞的

²³⁵ 見 Attridge 1989: 67; Lane 1991a: 39-40。

²³⁶ 戴維得斯 (Davids 1982: 64) 認為，該書是寫給居住在巴勒斯坦之外的敘利亞和小亞細亞境內的猶太基督徒的（參 Moo 2000: 49-50）。勞斯 (Laws 1980: 47-49) 堅持認為，這個指稱的意義主要體現在：它聲稱神的子民現在是真以色列。因此，無法從此處經文獲知該團體的種族構成 (Dibelius 1975: 66-67 也如此認為)。

暗示。整卷雅各書都強調，愛和造就應該是該團體的生活特徵。孤兒和寡婦應該在經濟困難時得到照顧（雅一 27）。信徒應該得到同等的尊嚴和尊重，對任何社會群體的歧視都不可容忍（雅二 1~13）。惡毒的言語會摧毀別人，並釋放出苦毒的靈。因此，信徒應該彼此以溫柔和恩慈相待，對所有人也都應該如此（雅三 1~12，四 11~12）。信徒的羣體生活在雅各書五章 13~20 節得到體現。信徒應當以聖歌讚美神，表達他們的喜樂。在羣體生活中，信徒應當彼此認罪，彼此代禱。信徒之間應當彼此關心，比如盡可能把失迷真道者找到，並重新帶回到羣體中來。離開他人而獨自追求個人性的信仰，這與神的子民共同生活的本質是相衝突的。雅各對教會的長老一筆帶過。這表明，他並不想特意提供一個有關教會領袖的專門教導（雅五 14）。²³⁷ 雅各書的猶太背景很可能為本書信中所談論的長老提供了背景，因為長老在猶太人羣體中佔據權威地位。顯然，多位長老共同擔任教會領袖，因為雅各說到「教會的長老（複數形式）」（雅五 14）。在該實例中，雅各集中關注的長老角色，是為會眾中間生病的人禱告。我們在此看到，牧養的監護不只包括宣講神的道，也包括為受苦的人禱告。新約聖經其他提及長老的實例表明：在早期教會中，「長老」是領袖的常見稱呼。

雅各沒有勸勉其讀者向其他人傳福音；而是專注於他們作為信徒的集體生活。儘管如此，如果信徒按照雅各的教導而生活，體現在他們生活中的公義和慈愛，肯定會在他們的羣體凸顯出來。在我們的現代世界中，我們可以使自己與外界世界隔離開，但是在雅各當時的時代，人們過著更加群體性的生活。因此，如果信徒不歧視他人（雅二 1~13），如果他們的言語充滿喜樂和愛，而不是爭吵（三 1~12，四 1~6），如果他們在面對艱難時忍耐（一 2~

²³⁷ 見 L. Johnson 1995: 330。相反於勞斯 (Laws 1980: 226) 的建議，此處所指的是長老，不只是會眾中的年長成員。戴維得斯 (Davids 1982: 192-93) 指出，此處的長老是本地堂會的正式帶領人，而且是多位長老。亦見 Dibelius 1975: 252-53。

18)，如果他們向社會上的邊緣人羣表示關懷（一 27），而且如果他們在公義的生活中彰顯出智慧，那麼，非信徒就會看到這一切，從而受到激發，就會前來向基督徒詢問：是甚麼導致了他們的改變。

彼得前書

在彼得前書中，耶穌基督的教會被認為是真以色列，是神真正子民的餘民。正如以色列是神在舊約聖經中所揀選的子民，現在的教會成為被神揀選的（彼前一 2）。本書信幾乎肯定是寫給外邦人的（彼前一 18，四 3），但是現在，他們已經成為真以色列的一部分。他們是分散而寄居世界各地的屬神的人（彼前一 1，二 11）。作為神的子民，教會因著他們的信仰而遭受到歧視和逼迫。因此，他們是屬神的散居各地的子民，在這世界是寄居的，正在等候他們最後要得的產業。教會是真以色列，這一主題在彼得前書二章 9~10 節繼續出現。教會是神所「揀選的族類」(*eklekton genos*)。與這一稱謂最接近的對應表達，來自以賽亞書四十三章 20 節。上主應許要在第二個出埃及中搭救以色列。第二個出埃及最終在耶穌基督和神的新子民的救恩中得以實現，神的這一新子民包括猶太人和外邦人。彼得也引用了有關以色列的一個憲章式的陳述（出十九 6）：他稱教會為「君尊的祭司」(*basileion hierateuma*)²³⁸ 和「聖潔的國度」(*ethnos hagion*)。以色列應當擔任神的祭司，將神的榮耀彰顯於周圍的國家。²³⁹ 現在耶穌基督的教會——真以色列——應當將神的賜福帶給世界（參：彼前二 5）。耶穌基督的教會被分別出來，成為神的特別且聖潔的子民。教會作為真以色列，這

²³⁸ 關於這一理解，見 Achtemeier 1996: 164; Goppelt 1993: 149, n. 65。艾略特 (J. Elliott 1966: 196) 對該經文的理解特別不同，他認為這是指教會是神這位君王的家（亦見 Dryden 2006: 121-22）。關於進一步的討論，見 Schreiner 2003: 114-15。

²³⁹ 所以，強調的要點在於教會擔任神的祭司，而不是個別性地。關於這一觀點，見 Best 1969: 287。

一真理在彼得前書二章 10 節也得到表達。彼得引喻了何西阿書二章 23 節，而且有趣的是，保羅在羅馬書九章 25~26 節也曾經引喻過同一節經文，而且與彼得對該經文的使用極其相似。在何西阿書，神因以色列人的罪而拒絕將他們看作祂的子民，但是神應許要施憐憫給他們，並且再次復興他們，成為祂的子民。彼得在耶穌基督的教會身上看到了該應許的實現，而教會包括猶太人和外邦人。他們是神的真以色列；他們是那些本不是神的子民、但現在被歸入蒙神賜福的群體中的人。

教會不僅是真以色列，她也構成了新的聖殿。耶穌既是聖殿的活石，又是房角石（彼前二 4~8）。所有屬於耶穌的人也都是活石，被建造成為神的屬靈的家。耶路撒冷的聖殿不再是神旨意的中心所在；耶穌基督的教會——包括來自所有種族背景和社會階級的人——構成了神的聖殿。²⁴⁰ 作為神的屬靈的家（彼前四 17），教會面對因逼迫而來的煉淨和分別為聖的工作。因此，教會在患難中對神的信靠將會末日歸榮耀給神（彼前四 19）。

在過去，彼得前書經常被認為是有關洗禮的文獻，但是，今天很少人持這種觀點。²⁴¹ 實際上，洗禮在彼得前書中只出現在一節經文中，但是那節經文的意思卻引起了激烈的爭論。²⁴² 在挪亞的時代淹沒世界、挪亞卻藉以得救的大洪水，作為基督徒的榜樣或典範。但是，在新約中水所涉及的涵義是甚麼呢？答案是洗禮。實際上，我們看到令人驚訝的陳述：「這水所表明的洗禮……也拯救你們」（彼前三 21）。在審視該陳述之前，我們必須思考洪水從哪些方面預表或對應了洗禮。大洪水淹沒了古代世界，是導致死亡的工具。與此相似，洗禮——在新約聖經時代以浸禮的形式執行的——也是發生於一個人被淹沒於水下的時候。任何進到水下的人都死了。正如波濤洶湧的洪水成為毀滅的工具，同樣，洗禮的水也是毀滅的

²⁴⁰ 關於對該觀點的支持，見 Beale 2004: 331-33。

²⁴¹ 見 Schreiner 2003: 42-43。

²⁴² 接下來的討論主要取自 Schreiner 2003: 193-96，但有一些改動。

水。然而，在新約神學中（參：太三 16；可十 38~39；羅六 3~5），信徒在導致人死亡的洗禮之水中存活下來，因為他們是與基督一同受洗的。他們藉著基督的死和復活而從死亡中得到拯救（羅六 3~5；西二 12）。因此，當我們讀到彼得前書三章 21 節時並不會感到意外：「藉著耶穌基督復活。」像大洪水中的水那樣，洗禮之水表明：毀滅即將到來，但是信徒從這大水中被拯救出來，因為他們與基督一同受洗——而基督也已經藉著復活從死亡之水中被拯救出來。正如挪亞在波濤洶湧的洪水中得到拯救，同樣，信徒藉著基督的勝過死亡，也從翻騰的水中被拯救出來。「現在」一詞指的是現今這一末後時代，即應許實現的時代。隨著耶穌基督的降臨，救恩的世代已經到來。²⁴³

所以很明顯，彼得並沒有抱持機械式的洗禮觀——似乎洗禮本身具有內在拯救能力似的。那種從聖禮角度看待洗禮的觀點是他所未曾想過的。洗禮的拯救大能紮根於耶穌基督的復活。²⁴⁴ 彼得說過：洗禮「本不在乎除掉肉體的污穢」（彼前三 21）。任何以為洗禮具有內在拯救能力的觀點都應被棄絕，因為關鍵問題不在於水本身具有某種潔淨的功效。²⁴⁵ 水可以洗去皮膚上的污穢，但洗禮卻不單單因為某人被浸入水中而能夠拯救他。

洗禮的意義在這一對比子句中得到了解釋。洗禮不在乎除掉肉體的污穢，而是「求在神面前有無虧的良心」（彼前三 21；《新譯本》與《新國際版》作「向神許願常存純潔的良心」）。《新譯本》與《新國際版》的翻譯（the pledge of a good conscience）代表了對該短語的一種詮釋。翻譯為「許願」的名詞（*eperōtēma*）在新約聖經中只出現在這裏。另一方面，該名詞的意思可能來自動詞 *eperōtaō*，其意思在新約聖經中通常是「請求」或「要求」。該動詞在新約聖經共出現 56 次（如：太十二 10，十六 1，二十七 11；

²⁴³ J. Elliott 2000: 674; Brox 1986: 177 也如此認為。

²⁴⁴ Achtemeier 1996: 267-268。

²⁴⁵ Selwyn 1981: 204; J. Elliott 2000: 679。

可七 5，九 21；路二 46；約十八 7；林前十四 35）。²⁴⁶ 如果該名詞的意思來自動詞 *eperōtaō*，那麼，翻譯成「請求、要求、懇求」是恰當的。我們在《和合本》與《英文標準譯本》看到了這種解釋：「求在神面前有無虧的良心」（參《思高聖經》、《和合本修訂版》）。《新譯本》與《新國際版》所反映的那種解釋，可以從該詞在蒲草文獻的用法得到支持。在這些情況下，該詞可用於指契約中的規定。一個人保證或承諾要遵守契約中的條款以及每一條款的具體規定。與此相似，我們也可以認為這節經文（彼前三 21）是指在洗禮中所作的應許或保證。²⁴⁷ 這一解釋從詞彙學基礎上講是完全可能的，與彼得的神學也不衝突。然而，更可能的理解是：該詞的涵義來自其動詞形式。對 *eperōtēma* 一詞的兩種解釋從詞彙學上講都是可能的。然而，從上下文來看，洗禮更可能是與向神懇求或請求一個無虧的良心有關。該短語中的所有格很可能是作受詞。信徒在洗禮中請求神——在基督死而復活的基礎上——洗淨他們的良心並赦免他們的罪。²⁴⁸ 所以，這一思想與希伯來書十章 22 節的內容極為相似：信徒可以坦然無懼地來到神的面前，因為他們的「心」已經「被潔淨，就不再覺得有罪了」（參：來十 2）。²⁴⁹ 毫無疑問，在希伯來書中，良心被洗淨是由於基督的十字架。正如彼得在彼得前書三章 18~22 節所強調的：基督的死是信徒被帶到神面前的憑藉。祂為信徒而死，就是義的代替不義的而死。因此，信徒得以進入神的同在，是單單本於神的恩典。彼得所關注的焦點不是信徒在洗禮中所作的承諾，而是在於基督的拯救工作和祂的復活。在

²⁴⁶ 正如 Grudem 1988b: 163-64 = 顧韋恩 1995: 182-83; Beare 1947: 149; Michaels 1988: 217; Greeven, TDNT, 2: 688-89 所認為的。

²⁴⁷ 正如 Angel, NIDNTT, 2: 880-81; J. Elliott 2000: 679-80; Brox 1986: 178; Hartman 1997: 119 所認為的。

²⁴⁸ 關於對這一解釋的支持，見 Achtemeier 1996: 271-72; Goppelt 1993: 268-69; Schelke 1980: 109。

²⁴⁹ 許多學者認為希伯來書十章 22 節指的是洗禮。見 Hartman 1997: 124; Attridge 1989: 289; Lane 1991a: 287; Bruce 1964: 250-51。

被釘十字架而又復活的主的工作基礎上，信徒可以確信，他們對無虧良心的請求一定會得到應允。

彼得尤其強調了把教會緊緊連接在一起的愛和喜樂。巴比倫——幾乎肯定是指羅馬——的教會向一間姊妹教會的信徒問安（彼前五 13）。信徒當以聖潔的親吻和深情厚誼彼此相愛（彼前五 14）。彼得一再重申彼此相愛的需要（彼前一 22，三 8，四 8）。這種愛意味著，一切的惡毒、詭詐、嫉妒和背後的惡言都應當禁止（彼前二 1，三 10）。謙卑、溫柔和饒恕應當成為神子民的區別特徵（彼前三 8~9）。信徒應當竭力尋求和睦與良善（彼前三 11）。信徒萬不可留給非信徒批評的把柄，而且教會必須保持敬虔的品格（彼前三 13~17，四 15）。信徒端正的「行為」（*anastrophē*）將他們從所居住的世界中分別出來。²⁵⁰

彼得也談到了羣體中的領袖，稱他們為「長老」（彼前五 1~4）。²⁵¹ 顯然，在彼得致信的所有教會中，都是長老擔任領袖：本都、加拉太、加帕多家、亞西亞和庇推尼（彼前一 1）。如果在那些地區的所有教會中都有長老，這大概說明長老在早期基督教歷史中是相當普遍的。我們已經看到，在雅各致信的教會、在使徒行傳中以及在保羅書信中，領袖也被稱為長老。在保羅的第一次宣教旅程中，他在彼西底的安提阿、以哥念、路司得和特庇都任命了長老（徒十四 23）。耶路撒冷的教會也有長老（徒十五 2）。我們也在以弗所教會看到長老（徒二十 17；提前五 17）。顯然，在革哩底島上也有被任命的長老（多一 5）。如果「長老」和「監督」是指同一職分，那麼，在腓立比教會也有長老（腓一 1）。雅各書可能

²⁵⁰ *Anastrophē* 是彼得最喜愛的詞彙之一（彼前一 15、18，二 12，三 1、2、16）。

²⁵¹ 此處的「長老」一詞很可能指一種職分，這得到了絕大多數評論家的確認（如 Selwyn 1981: 228; Goppelt 1993: 340; Achtemeier 1996: 321-22）。

是寫給巴勒斯坦的教會的，如果是這樣，我們在巴勒斯坦的整個地區也看到長老的存在（雅五 14）。

彼得強調了長老的事奉。他們的責任是牧養神所託付給他們的群羊，這種牧養的工作包括對教會的「照管」（*episkopountes*）和帶領（彼前五 2）。²⁵² 可以想見，他們的帶領尤其包含對神話語的教導。然而，彼得以三組對照性的表述強調了領袖應當如何帶領教會（彼前五 2~4）。他們的事奉不應出於勉強，而是應當甘心樂意地執行神的旨意。他們的動機不應是貪財，而應熱心幫助神的子民。最後，領袖面對一個危險——利用他們的領導權轄制和強迫別人。領袖斷不能利用他們的個人魅力或恩賜強迫別人服從。他們應該藉助福音的真理而治理，而不應仰賴自己的個人魅力。因此，他們應當作群羊的榜樣，而不是試圖迫使教會滿足他們的願望。彼得向長老保證：他們的勞苦在末日將得到回報。

有關年幼的順服年長的，這一教導很難理解（彼前五 5）。²⁵³ 聖經註釋書籍討論了一些可能的解釋。或許，彼得尤其想到了年幼的人，因為他們更傾向於固執任性並抵擋領袖。無論如何，整個羣體都應以謙卑和恩慈彼此相待，因為這是潤滑真正的基督徒羣體的膏油。

彼得簡要提到了屬靈恩賜的問題，將其劃分為言語的恩賜和服事的恩賜，並且強調它們均源自神的恩典（彼前四 10~11）。恩賜反映了神對其教會的良善。既然恩賜是從神而得到的，使用者必須視自己為管家，而不是鼓吹自己為真正的執行者。恩賜是為堅固別人而賜下的，使用這些恩賜的人不應該使人關注自己。所以，若有講道的，要努力按著神的聖言而忠實地傳講；若有服事人的，要按

²⁵² 分詞 *episkopountes* 在某些文本中並沒有出現，但它極可能是原始文本所包含的，因為它出現在大多數證據中，也出現在《西奈抄本》（Codex Sinaiticus）的修正本中。可能因著稍後的教會傳統開始區分長老和監督（主教）的職分，所以許多經文抄寫員在抄錄過程中省略了該詞。

²⁵³ 關於該問題的進一步的討論，見 Schreiner 2003: 236-38。

著神所賜的力量服事，而不是依靠自己的力量。這樣，教會就將得到神的幫助，而神也就會得到榮耀。

絕大多數新約聖經書信沒有特別勸勉人去傳福音。這種省略可以有各種解釋。或許，如果教會能夠按照那些書信中的教導而活出福音的內涵，那麼福音便會自然吸引教會以外的人。彼得特別關心的是，信徒的生活方式能夠使非信徒受到強烈的吸引，從而承認——現在或在末日——神在教會中間（彼前二 11~12、15、20，三 14、16，四 14~16）。臨到信徒頭上的羞辱必須是一種冤枉的行為，以致對基督徒的反對不應是源於他們未能活出良善的行為。那種敬虔的行為似乎應該也具有福音的衝擊力。彼得特別指出，妻子應當敬虔生活，並盼望丈夫會因此被感化過來（彼前三 1~6）。引申來說，僕人和主人的關係或許也應當如此，儘管書信中對此缺乏直接的教導（彼前二 18~25）。事實上，對「品行端正」的勸勉——這樣非信徒就會「在鑑察的日子歸榮耀給神」（彼前二 12）——極可能是指信徒生活的拯救效果，儘管評論家爭論彼得在此是否想到了最終的審判和拯救。²⁵⁴ 如果此處所談及的是救恩，那麼，彼得對信徒的倫理勸勉——這經常也涉及基督徒行為對非信徒的衝擊力——就間接地與福音的涵義融合在一起了。

彼得後書和猶大書

彼得後書和猶大書完全沒有提到有關教會論的具體教導。這兩封書信是寫給正遭受假教師威脅的教會的。從這兩封書信中可以看出，兩位作者關心的是教會的純正。信徒萬不可被錯誤的教導所腐蝕。兩封書信都體現了教會面臨來自放縱主義的危險，這種思潮拋棄了所有的道德約束。放縱主義很可能源自對保羅教導的扭曲（彼後三 15~16）。神為自己而呼召出來的這個群體，需要見證出道德的良善——這是美麗和而可愛的。這樣，教會就可以見證出神

²⁵⁴ 見 Schreiner 2003: 123-24。

的拯救之愛。所以，呼召教會要聖潔，是這兩封書信對教會論所作出的主要貢獻。

啟示錄

啟示錄是寫給一世紀位於小亞細亞的、正面臨逼迫和患難的教會的。作者勸勉神的子民要堅定信仰，抵擋向羅馬妥協的誘惑，堅決不尊羅馬皇帝為主。教會明顯正經歷患難（如：啟六 9~11，十一 8）。但在患難之中，他們依然應當承認主在歷史中做王掌權，並且敬拜神這位唯一的主和至高無上者（如：啟四 1~五 13，七 12、15，十五 3~4）。啟示錄的一個顯著特徵是：本書是寫給各個教會的（啟一 4、11，二 1~三 22）。在致各教會的信的導言部分，每個教會的名字都被一一提及（啟二 1、8、12、18，三 1、7、14）。然而，針對特定教會而寫的信，也特別指明是向所有教會所說的話（啟二 7、11、17、29，三 6、13、22）。啟示錄並不是一部以抽象的方式呈現世界歷史進程的超越時間的天啟著作；而是談及在第一世紀正遭受羅馬帝國主義威脅的眾教會。教會被描述為「金燈臺」（啟一 12、20，二 1、5）。²⁵⁵ 那兩位見證人——很可能是指教會——也被稱為兩個燈臺（啟十一 4）。²⁵⁶ 作為燈臺，教會應當向世界彰顯神的良善和至高地位。當他們拒絕向羅馬妥協、並且為了基督的緣故而忍受歧視和逼迫時，他們的光芒就全然照耀出來。作為見證人，他們宣告神的主權地位高於羅馬這一偶像——後者亦要求人完全效忠。教會呼籲各地所有的人從將來的審

²⁵⁵ 見 Beale 1999b: 206-08，他在此也強調說，金燈臺代表神與其子民同在。

²⁵⁶ 這兩位見證人代表整個教會——包括猶太人和外邦人——的先知性見證（Schnabel 2002b: 247）。燈臺描繪了他們作見證的功能，因為他們呼召人們悔改；數字「二」來自舊約聖經中對兩人見證的要求（申十七 6，十九 5）（Schnabel 2002b: 248）。

判中得蒙拯救。²⁵⁷ 他們在遭遇敵對時依然對基督保持忠心，這向世界傳遞了這樣的信息：基督配受高於君王之上的尊崇。

啟示錄的根本主題之一是：教會是真以色列。這一真理以多種方式表達出來。在舊約聖經中，以色列是祭司的國度（出十九 6），為神所用，要向世界傳達神的賜福。然而現在，神的祭司國度是耶穌基督的教會（啟一 6）。神的國度不能被認為是羅馬，羅馬

²⁵⁷ 瑞希（Rissi 1966: 80-83）主張，啟示錄應許了普世的拯救。包衡（2000: 108-43=Bauckham 1993a: 84-108; 1993b: 238-337）的觀點相當複雜。他指出，在啟示錄五章和十章，打開書卷與教會的宣教見證有關。因此，教會的受苦和忠心信徒的犧牲導致了萬民的悔改（啟十一 13）。包衡（Bauckham 1993b: 12-13, 310-13）對啟示錄十一章 3~13 節，十四章 14~16 節和十五章 2~4 節的解釋是：它們預示了一種普世的盼望，因為在啟示錄二十一章 3~4 節和二十二章 2~3 節，我們看到所有民族——而不只是聖約之民——進入神的拯救應許中。新耶路撒冷打開的城門預表了萬民的拯救。但相反於瑞希的觀點，包衡（Bauckham 1993b: 313 n100）拒絕認為啟示錄二十一章 8 節、27 節以及二十二章 15 節體現了普救主義。另一方面，史納博（Schnabel 2002b: 251-53）懷疑包衡之建構的可行性。史納博正確地主張，啟示錄十~十一章的異象關注的焦點是審判，而不是拯救。啟示錄十一章 13 節提到的懼怕指向了審判，「其餘的」（*hoi loipoi*）是非信徒，正如在啟示錄九章 20 節，十九章 21 節和二十章 5 節那樣。儘管使神得榮耀可能暗示了拯救，但我們知道神在審判中也能得到榮耀（參：詩九十七 7~9；賽四十二 12~13）。啟示錄的整個背景也支持審判而不是拯救，該書中的審判主題佔據了突出地位。並非所有歸榮耀給神的個案都是救贖性的——正如歸榮耀給神的尼布甲尼撒王的例子那樣（但四 34）。另外，在啟示錄十一章 13 節，因地震而死的七千人導致其餘的人歸榮耀給神，可能是指對非信徒的完全的審判，或者指忠心餘民的得救，而不是暗示萬民的得救，因為啟示錄十一章 13 節的核心是兩個見證人的命運，而不是有關萬民的拯救（見 Schnabel 2002b: 253-55）。包衡（Bauckham 1993b: 283-96）也主張，在啟示錄談及兩次收割的經文中，莊稼的收割是救恩性的，而葡萄園的收割代表了審判。但再一次，二者似乎都是指審判（Schnabel 2002b: 257-62）。關於進一步的討論，見 Bauckham 1993b: 306-18; Schnabel 2002b: 262-70。

的祭司也不是神賜福的中保。在耶穌基督裏的信徒——即散居希臘—羅馬世界中的各個小教會——代表神在這個世界的前哨站。在啟示錄中，猶太會堂兩次被稱為「撒旦一會的人」（啟二 9，三 9）。²⁵⁸ 在我們的社會背景中，我們會被那樣嚴厲的譴責嚇得臉色發青，尤其是因為已經給基督教歷史帶來污點的「反猶太主義」。然而，我們必須將約翰的話放置於他本人所處的歷史背景中。教會勢單力薄，在政治上沒有權力，與猶太教相比缺乏任何法律權利——後者在希臘—羅馬世界是合法的宗教。另外，在早期基督教歷史中，情況恰恰相反，是猶太人不時逼迫新的基督徒團體。約翰從未想到他的話語被用來為歧視或殺害猶太人提供藉口。他將猶太會堂稱作屬撒旦的，並非為了煽動對猶太人的仇恨。這種令人震驚的責備，是為了阻止基督徒干犯離棄真道的罪，或走向錯誤的方向。令人感到意外的是，約翰表示，猶太人並不是神的子民。而只有對耶穌基督忠心的這一小群才代表神的真正子民。啟示錄三章 9 節表達了令人震驚的反轉。猶太非信徒要來向在基督耶穌裏的信徒下拜。按照詩篇八十六篇 9 節的內容，將來是外邦的國民要向以色列的神雅威下拜。在舊約聖經中，當上主為其子民報仇時，以色列的仇敵將要在以色列腳前下拜（賽六十 14）。他們甚至要在以色列腳前「舔塵土」（賽四十九 23）。約翰間接引喻了同樣的經文，並藉此指出，反對基督教會的猶太人在末日要在信徒面前下拜，並承認神與後者同在。²⁵⁹

²⁵⁸ 見 Aune 1997: 164-65，他指出很有幫助的一點，即類似的表達也出現在昆蘭文獻所記載的猶太人內部爭執中，以及在遺訓文獻（testamentary）中。但相反的是：該表述表明，耶穌基督的教會現在是真以色列（Beale 1999b: 241）。

²⁵⁹ 正如 Osborne 2002: 190-91 = 奧斯邦 2008: 256-57 所正確認為的；畢爾（Beale 1999b: 287-88）持相反觀點，他認為這裏是指猶太人在末日的得救。

啟示錄七章 1~8 節和十四章 1~5 節也表達了教會是新以色列這一思想。²⁶⁰ 當然，一些解經家認為 144,000 人是指字面意義上的以色列人。我們在前面所呈現的證據表明，約翰是從象徵意義的角度使用「以色列」一詞的，用以指神的新子民。以色列的十二支派所預表的更偉大實體現在呈現出來了：耶穌基督的教會。144,000 是一個象徵性的數字：它是 12 的平方，再乘以 1,000。因此，它代表了神子民的全體，以及神對亞伯拉罕應許的實現。²⁶¹ 該數字也代表了神的軍隊，這可以與舊約聖經中作為神之軍隊的以色列的人口總數相比。神大能的勇士是那些為了羔羊的緣故而受苦的人。所以，耶穌基督的教會是神的真正的會堂——即神的子民聚集的地方。²⁶² 教會並沒有取消種族意義上的以色列，因為在天上的城門上寫著以色列十二個支派的名字（啟二十一 12）。但是，真正的以色列——由猶太人和外邦人共同組成——在耶穌基督的教會中得以實現。使徒的名字刻在城牆的根基上（啟二十一 14）。人若非是建造在耶穌基督福音的使徒之根基上，便不得進入這城。正如神的子民可以被稱為真以色列，他們也可以被描繪成數不清的眾人（啟七 9~17）。將 144,000 人（啟七 1~8）緊接著放在無人能數過來的眾人（啟七 9~17）之前，並沒有造成衝突。約翰將教會描繪成兩種不同的畫面，藉此教導說，一方面，教會是真以色列，實現了神在以色列身上的目的。而另一方面，教會也是一個無人能數清數目的極大的群體——有來自各國、各族、各民、各方的人，這實現了神對亞伯拉罕的應許，即全世界要因他而蒙福（參：創十二 3）。啟示錄強調了神子民的普世性。基督從所有的文化背景中都救贖出一些人（啟五 9）。約翰強調指出，在天上的城中，神親自與人同

²⁶⁰ Bauckham 1993a: 77 = 包衡 2000: 103-4; 1993b: 180; Beale 1999b: 416-23。

²⁶¹ Bauckham 1993a: 77 = 包衡 2000: 103-4。關於畢爾對啟示錄七章 9 節中應許的解析，見 Beale 1999b: 429-30。

²⁶² 史密斯（Smith 1990; 1995）主張，對十二支派的羅列是基督教的解釋，而包衡（Bauckham 1991）認為這是一種傳統的猶太意象。

住，因此「他們要作祂的子民」（啟二十一 3）。複數形式的「各民」（*laoi*）歌頌了神拯救工作的多樣性，拯救的對象包括來自所有文化和語言背景的人類。²⁶³

神的子民也被描述為真正的聖殿——神居住的地方。當約翰被吩咐丈量聖殿時，這並非指位於耶路撒冷的字面意義上的聖殿（啟十一 1~2）。²⁶⁴ 這一點得到了量一量「殿中禮拜的人」這一命令的確認（啟十一 1）。那些在殿中敬拜的人，沒有必要接受字面意義上的丈量。那些被量過的人，代表當神從其聖殿——即天堂——開始執行審判時免於神忿怒的人（啟十一 19，十四 15、17，十六 1、17）。反之，沒有被量的殿外的院子，代表在神的統治完成之前非信徒所施加的逼迫（啟十一 2）。²⁶⁵ 在仍未完全和仍有罪惡的時間內——42 個月，神的子民將會遭受逼迫。儘管如此，神仍然應許要使屬祂的人在殿中作柱子（啟三 12）。在新耶路撒冷沒有字面意義上的聖殿（啟二十一 22），因此，在聖殿中作柱子的意象應許：信徒將永遠與神同在。他們要在祂的聖殿（這並不是指有建築物的聖殿）敬拜祂，終日歡喜快樂地敬拜祂（啟七 15）。那獸褻瀆神的名並祂的「帳幕」（啟十三 6），神的帳幕不是從建築物的角度定義的，而應定義為神的子民，即「那些住在天上的」。

在啟示錄中，神的子民也被描繪成一位婦人。舊約聖經中的先例是很明顯的，因為在舊約聖經中，以色列經常被比作雅威的新娘（如：何一 1~3 5；耶二 2、20、24、32~34，三 1~2、6~11、20）。彌賽亞出自神的子民（啟十二 1~5）。神的子民得到應許，要統治全世界，而這位婦人的形像象徵了這一統治：她頭戴十二星

²⁶³ 見 Osborne 2002: 734 = 奧斯邦 2008: 979; Beale 1999b: 1047。

²⁶⁴ 見 R. Mounce 1977: 219-20 = 孟恩思 2007: 358; Beale 1999b: 557-65; Osborne 2002: 409-11 = 奧斯邦 2008: 552; 歐尼 (Aune 1998: 598; 604) 錯誤地認為這也指身體意義上的保護。

²⁶⁵ R. Mounce 1977: 220-21 = 孟恩思 2007: 359-61; Caird 1966: 132; Osborne 2002: 412-13 = 奧斯邦 2008: 556-57; Beale 1999b: 565-71。

的冠冕，身披日頭，腳踏月亮（啟十二 1）。²⁶⁶ 神的子民現在生活在曠野的艱難中，在撒旦統治的 1,260 天內，撒旦對她進行試探（啟十二 6）。這代表從基督的死亡和復活到祂再來之間這一時期。但是，正如神如鷹將以色列民背在翅膀上、並拯救她脫離埃及（出十九 4），同樣，祂也會保守祂的子民在曠野免受撒旦的攻擊。因此，撒旦（隱藏在羅馬帝國的外衣下）將不會勝過他們（啟十二 14）。在此，該時間階段被稱為 42 個月，但這只不過是表達 1,260 天的另一種方式而已。這裏也提到該婦人有孩子，有人試圖區分該婦人和她孩子的身分（啟十二 17）。但是，正如我們在約翰二書已經看到的，這種做法誤解了經文的內容。該婦人代表作為一個整體的教會，而孩子代表教會中個別的成員。²⁶⁷ 啟示錄十二章強調，神要堅固並保守教會，為使她有力量抵擋那龍的攻擊。

啟示錄的結尾確認了教會被比喻成婦人這一點。教會是基督的新婦（啟十九 7，二十二 17），她將要享受羔羊的婚筵（啟十九 7、9）。圓房的那一天即將來臨，新娘——即基督的教會——在那天將要光芒四射，因為她拒絕使自己沾染污穢。因此，她身穿光明潔白的衣服，等候即將到來的婚禮（啟十九 8）。

我們在啟示錄看到，教會代表真以色列。教會正面臨劇烈的衝突和誘惑，因為與羅馬帝國主義的妥協將意味著他們得以進入主流社會，並且能夠得到經濟上的保障。約翰呼召教會採取與主流文化抗衡的立場，並在艱難的社會中堅持忍耐，儘管羅馬逼迫、甚至殺害拒絕向她屈膝的信徒。短暫的痛苦過後將是永恆的喜樂，因為教會正期盼著羔羊的婚筵。教會拒絕向羅馬屈服，而是向耶穌基督保持忠心，他們在這樣的過程中向世界作了見證。非信徒因著教會的

²⁶⁶ 關於對不同理解可能的概覽，見 Aune 1998: 680-81。參 R. Mounce 1977: 236 = 孟恩思 2007: 386-87; Caird 1966: 149; Beale 1999b: 626-27; Osborne 2002: 456 = 奧斯邦 2008: 614-15。

²⁶⁷ 見 R. Mounce 1977: 247 = 孟恩思 2007: 402; Osborne 2002: 484-85 = 奧斯邦 2008: 652-53; Beale 1999b: 676-78。

見證而得到呼召，告訴他們要擺脫羅馬所施捨的經濟和政治上的保障。他們應當在耶穌基督裏面找到避難所，相信一個新天新地的應許正等待著那些忠心的信徒。

結論

新約聖經中的教會，最突出的特徵是：神的子民是因其與耶穌的關係來界定的。組成真以色列的並不是種族意義上的猶太人、而是承認耶穌基督為救主和主的人。因此，對作為真以色列的教會的關注，是與本書以基督為中心和以神為焦點的主題相吻合的。教會總是被呼召，要使其生活與所蒙的恩召相稱。因此，基督因著信徒的彼此相愛和他們道德上的榮美而得到榮耀。洗禮體現了教會的獨特性，它象徵著離棄舊的生活，並且向著耶穌基督有新的委身。同樣，教會例行的聖餐也提醒自身：他們開始於受洗的新生命是建立在耶穌基督死亡的基礎上的。所以我們看到，新約聖經中的教會代表了那些屬於耶穌基督的人。有時，教會被稱為神的子民，或基督的身體，或真以色列，或神的殿，或神的「會所」或會堂。在每一種情況下，教會都代表那些已經經歷神的拯救應許的人，也就是那些認罪悔改並相信耶穌基督的人。

像任何組織那樣，教會也有領袖。他們通常稱為長老或監督，二者指同一個職分。一些證據支持第二個職分——執事——的存在，其功能是長老的助理和助手。這樣的領袖是教會的僕人，他們的職責是按照福音的教導而引導教會。他們無論如何也不能以專制的方式強迫人執行他們的權威。事實上，全體會眾都蒙聖靈賜福而得到屬靈的恩賜，因此，當教會聚在一起時，所有人都彼此服事。身體的每一個肢體都領受了聖靈。如果教會內的人所教導的或他們的生活方式與福音相悖，並且拒絕轉離罪惡，那麼他應當接受教會的管教。但是，那種管教應該憑愛心而執行，而且渴望陷入罪惡的人能夠悔改，並且重新被接納入教會。畢竟，教會的呼召就是以其生活樣式而使神藉著耶穌基督得榮耀。那樣的生活方式只能藉著聖靈的

力量才成為可能。耶穌基督的教會代表神在地上的國民。藉著在一個已經遠離真神的世界中過討神喜悅的生活，信徒反射出了神的榮耀。

我們也在新約聖經中看到，教會應當將福音傳到地極。福音的信息——耶穌是被釘十字架而又復活的主——不應被侷限在特定人群或地理疆域之內。神呼召各地的各民都要悔改，並相信耶穌基督是主和救主。對宣講福音的命令，在福音書和使徒行傳中較為清晰，而令人意外的是，它在書信中並沒有得到同等程度的強調。儘管如此，我們仍在書信中看到一些跡象，它們也表明教會應當出去宣揚好消息。當然，書信所強調的信息是：當教會在愛中生活並藉此將榮耀歸給神，福音的馨香之氣便自然四處飄散了。

第 18 章

神子民的社會世界

關於信徒與他們所生活的這一世界的互動關係，新約聖經都有哪些教導呢？他們與之朝夕共處並在其中實踐其信仰的這個社會世界和環境，與他們有怎樣的關係呢？我們從一開始就必須指出：對於在耶穌基督裏的信徒來說，末世論影響著他們全部的生活。神所應許救恩的實現表明：新的世代已經破曉，儘管信徒還要等待神所有應許的實現。信徒和世界的關係被放置在「已然又未然」的張力之中。一方面講，神的應許已經實現，所以，信徒現在已經是神的兒女；而另一方面，他們還在等待神在他們生命中工作的全部完成。不論是對信徒還是對這世界來講，他們都還不是他們應當成為的樣子，也不是他們將要成為的樣子。因此，信徒在面對世界時，既擁有不折不扣的現實主義，又有泰然自若的樂觀主義。他們憑著不折不扣的現實主義而估量這個世界，看到並宣告依然存在於被造世界的罪惡。他們不會掩蓋這世界的邪惡，甚至不會掩蓋依然存在於他們生命中的罪惡，裝作完全脫離了這一真實世界的腐蝕。然而，信徒也充滿了泰然自若的樂觀主義。他們知道神一定會實現祂的目的，帶來一個新的創造——一個新天新地，有公義居住其間。現在污染世界的罪惡不會長久存在，也不會得勝。福音的盼望應許信徒：公義將會得勝；而罪惡將會失敗。因此，信徒在世界上面對的一切都必須在將來的亮光下來看待，因為將來公義的世界代表著終極的實際，而罪惡的統治是短命的。因此，信徒可以面對世界，

而不至於淪為憤世嫉俗、悲觀絕望和歪曲事實的犧牲品。他們在面對這一世界時知道它的終局如何，並且確信一個新造就要破曉。

如果我們在本章一開始簡要介紹一下新約聖經作者的末世論世界觀，將是很有幫助的。我首先從保羅的末世論入手。保羅的末世論可以由哥林多前書七章 29~31 節所概括：「弟兄們，我對你們說，時候減少了。從此以後，那有妻子的，要像沒有妻子；哀哭的，要像不哀哭；快樂的，要像不快樂；置買的，要像無有所得；用世物的，要像不用世物，因為這世界的樣子將要過去了。」在解釋這些話語時，我們不應以為保羅是否定物質世界的，或者持有某種形式的斯多亞主義（Stoicism）。¹他並沒有擁護禁欲主義，禁戒婚姻和財產。也沒有拒絕這一世界的喜怒哀樂，從而高舉修道主義的生活。從保羅的末世論立場來看，婚姻和財產沒有被排斥，而是附加了條件的限制。他們必須在這一現實邪惡世代之短暫性的亮光下來思考二者。婚姻或財富不應被珍視為最寶貴的東西，因為它們也同樣是注定要消逝的。那些毫無保留地沉溺於自己的配偶或財物的人，已經——或許不知不覺地——忘記這個世界是短暫的。保羅並沒有要求一種人工創造的虛擬生活，以致刻板且非人性地看低人間的喜怒哀樂。有人或許認為保羅支持一種幾乎是斯多亞主義的生活——不容許喜怒哀樂深深地影響信徒。這種解釋極大地誤解了保羅。他的目的是要避免「天堂可以在地上實現」的觀點。考慮到末世意義上的將來，信徒必須明白，所有的喜怒哀樂都是轉瞬即逝的。我們不應認為人類的人際關係或人的情感足以代表終極的或最後的實際。信徒必須從現實主義的角度面對這一世界，也就意味著要從暫時的角度來面對它。

保羅的末世論立場在他對割禮的評述中表明出來。如果有人認為人必須受割禮才能得救，那麼保羅完全反對這種割禮（羅四 9~12；加二 3~5，五 2~4；腓三 2~11）。但是，割禮本身對保羅來說是無關緊要和微不足道的（加五 6，六 15；林前七 19）。對保羅

¹ 見 Fee 1987: 337-42 和 Hays 1997: 127-28 具有說服力的經文解析。

來說，重要的是新的創造——神在基督耶穌裏面開啟的末世工作（加六 15）。為著文化的緣故而接受割禮是可以的，也是合宜的，只是人不可把這當作討神喜悅的一種行為。與此相似，飲食也不會使神看中人（林前八 8；《呂振中譯本》作「不能將我們舉薦於神」）。信徒有自由吃他們想吃的任何食物——只要不被自己的肚腹所轄制（林前六 12~13）。² 如果有人開始告訴別人必須吃特定食物才能討神的喜悅（西二 16~23），那種要求必須被拒絕，因為它違背了福音的內容。食物藉著自然的過程而在身體中消化並排除，這並不包含任何內在的價值。如果一個人吃的食物使其他弟兄姊妹感到厭惡，那麼，他應該出於愛、為了其他信徒的緣故而禁戒不吃（羅十四 1~十五 7；林前八 1~十一 1）。然而，這種禁戒不能從食物本身的角度來解釋。食物並無內在的污穢作用，它代表神美好恩賜中的一種（林前十 25~26）。另外，那些禁止婚姻和禁止食用特定食物的人，從本質上講是否認神美好的創造（提前四 1~5）。保羅沒有褒獎禁欲主義，也沒有禁止任何食物或婚姻。然而，所有這些恩賜都必須從神的新造工作和神的應許在將來實現的角度來對待。鑑於它們的暫時性質，它們斷不可被接納為最重要的東西。但是，他們也不應遭到排斥。信徒可以享受神所賜的恩賜（提前六 17），但是，他們不應自私地去攫取。他們應當總是隨時準備好慷慨地幫助那些有需要的人（提前六 17~19）。

簡要概括新約聖經中的一些其他主題，可以使我們稍微瞥見信徒與世界交流中當持有的立場。使徒約翰勸誡信徒不要愛世界，因為這世界及其上的快樂都是暫時的，而從神而來的喜樂是永不止息的。彼得前書和希伯來書都提醒信徒：他們在這個世界上是客旅，是寄居的（彼前一 1，二 11；來十一 13；參：彼前一 17）。儘管有一些人反對，彼得在本書信中並不是指字面意義上的「寄

² 在哥林多，一些教會成員可能經常召妓以滿足自己的性貪婪（Rosner 1994: 127-28）。海斯（Hays 1997: 101-2）主張：哥林多人的立場，反映了男性主導的社會下人們對召妓這一問題所持的常見的希臘化觀點。

居」，而是從隱喻的角度使用該詞的。³ 本書信的讀者盼望著將來苦難結束的日子，到那時，他們將要享受末世的救恩。同樣，希伯來書作者提醒讀者：像亞伯拉罕、以撒、雅各一樣，他們也是在這個世界寄居的。他們盼望天上的、即將到來的城（來十一 10~16，十三 14）。我們在此想到啟示錄中的內容：那獸現在正統治世界，但是將來會有神應許的新天新地，神完全在其中居首位（啟二 1）。末世的預留和盼望是新約聖經見證的特點，也是理解新約聖經對今世生活所持立場的根本基礎。

在本章，我們從主題的角度來探討新約聖經的社會世界。我們要考虑新約聖經之社會世界的五個問題：(1) 富足和貧窮；(2) 婦女的角色；(3) 婚姻；(4) 與執政掌權者的關係；以及 (5) 奴隸制度。在每一個主題之下，我們要思想每位新約聖經作者是如何看待該問題的。

富足和貧窮

路加福音—使徒行傳

在路加有關富足和貧窮的教導中，徹底重新評估在此世界中的生活，是很明顯的。我在此不會探討所有對觀福音對富足和貧窮這一主題的教導，而是限制在路加福音—使徒行傳上，因為路加特別強調了這一主題，而且這些經文中的絕大部分也都出現在馬太福音和馬可福音中。

耶穌宣告了對貧窮者、饑餓者、哀哭者、和受逼迫者的祝福，卻向那些富足者、飽足者、喜笑者和被同伴讚美者宣告了審判（路

³ 艾略特（J. Elliot 1981: 37-49, 129-32; 2000: 100-102）既從字面、也從隱喻角度理解該詞，但從隱喻角度的理解是可能性更大的（正如 Chin 1991; Feldmeier 1992: 203-10; Bechtler 1998: 78-81 所認為的）。見 Dryden 2006: 126-32 對此有幫助的討論，他認為寄居的生活具有一種社會成分，但德萊登（Dryden）並不像艾略特那樣從字面來理解該詞。

六 20~26)。⁴ 此處的語錄不應被解釋為字面意義上的表述，似乎這世界上每個貧窮的人都會自動得到神的賜福。⁵ 在物質上匱乏的人代表那些信靠以色列之神的人，相信祂會滿足他們的每一個需要。⁶ 提及逼迫顯示出，是他們對「人子」（路六 22）的忠心招致了別人的忿怒。這一祝福並不是屬於在任何地方、因各種不同原因而遭受逼迫的所有人；而是專門屬於那些因為委身於耶穌而受逼迫的人。因此，馬太版本的「心靈貧窮的人」（太五 3《呂振中譯本》）與路加的意思是接近的。⁷ 儘管如此，我們不能完全否認路加談及字面意義之貧窮的可能性。總之，耶穌談論的是那些已經將自己的生命交付在神的手中，同時又飽受貧窮、饑餓、哀哭和逼迫的人。

耶穌有關有福和有禍的教導是令人震驚的，因為這些教導完全顛覆了世界的價值觀。這種教導的意義，只有在我們從末世的角度看待一個人在今世的地位時才會凸顯出來。因耶穌的緣故而貧窮並

⁴ 關於路加福音一使徒行傳中的這一主題，見 L. Johnson 1977; Seccombe 1982。

⁵ 見 Seccombe 1982: 23-96; Meier 1994: 384-86 n157。

⁶ 賀爾德 (Heard 1988: 47-58) 主張，貧窮人是以色列忠心的餘民，而且以賽亞書五十六~六十六章提供了識別貧窮人的背景。但是，相反於賀爾德 (Heard 1988: 57) 的觀點，貧窮人未必是那些忠心持守律法的人，而是那些作為耶穌門徒的人。因此，貧窮人代表的是遭受逼迫的耶穌門徒 (Esser, *NIDNTT*, 2: 824-25; 參 Seccombe 1982: 88-91)。所以，那些強調字面意義上貧窮的人是錯誤的 (持正確觀點的是: Fitzmyer 1981a: 532; Merklein, *EDNT*, 3: 194; Tannehill 1986: 127-32)。布朗 (R. Brown 1977: 363-64) 主張，重點在於屬靈上的貧窮，儘管物質上的匱乏也不是完全沒有包括在內。亦見 L. Johnson 1977: 140。葛林 (Green 1995: 79-84) 堅持認為，「貧窮」表明了社會地位低下這種意思，而不只是物質上的貧窮。

⁷ 埃塞爾 (Esser *NIDNTT*, 2: 824) 主張，馬太福音五章 3 節「源自舊約聖經和猶太背景，指那些遭受苦難卻單單依靠神的人」。關於與此處主張相容的對富足和貧窮的分析，見 Marshall 1970: 141-44 = 馬歇爾 2010: 207-11。

且受逼迫的人，現在已經享受到國度的能力並得著末世飽足和喜樂的應許。另一方面，那些現在富足和受尊重的人，在末日卻要哀哭並遭受饑餓。從將來國度的角度來看，屬地生活的快樂被相對化了。

馬利亞的頌歌表達了同樣的信息，因為在耶穌因聖靈感孕之後，馬利亞在盼望將來神施展大能的那一天（路一 51~53）。狂傲的人將被趕散，有政治權柄的將要失位，富足的要空手回去。相反，謙卑的要被升高，饑餓的要得飽美食。⁸ 此處的貧窮人不應等同於所有物質缺乏的人，因為他們特指屬神的子民，他們正遭受不信神的國民的逼迫。⁹ 如果末世只是一個敬虔的夢幻，那麼，追求權力和財富將是明智之舉。耶穌獨特的使命是宣講福音——即神的拯救應許向貧窮人的實現（路四 18）。耶穌以上那些宣告的意義是很明顯的，因為在祂於拿撒勒所作的里程碑式的演講中，耶穌應許了所宣講內容的實現。在路加福音中，該演講標誌著耶穌事奉的開始。給貧窮人的好消息，不能等同於浪漫主義式地接受貧窮。國度的到來預示著：那些受壓迫的、貧窮的人不會永遠處在那樣的命運中。神的拯救應許即將成為實際，因此，貧窮人將要經歷到神的寵愛。需再次指出，我們一定不能使「貧窮」一詞完全脫離其字面上的意義。而另一方面，該詞肯定具有屬靈上的涵義。向被囚者所應

⁸ 此處的不定過去式 (aorist tense) 可以指稱過去的行為。但是，考慮到路加福音的末世論特色、以及馬利亞所預言的還未在以色列歷史中實現這一事實，該應許應該是與將來有關的。布朗 (R. Brown 1977: 363) 認為這一切都在基督的死亡和復活上得以實現。他主張，這是從復活後的角度看待神藉耶穌所成就的救恩。費茲梅 (Fitzmyer 1981a: 360-61) 反對把它們當做預言的完成式 (prophetic perfects)，或與馬加比的勝利有關。他認為這是修辭性語言，談及耶穌的生活和事奉。馬歇爾 (Marshall 1978b: 83-84) 指出，它們可能是預言的完成式，甚至現在已經得到部分實現。馬歇爾的觀點是最令人滿意的 (亦見 Seccombe 1982: 76-77)。Bock 1994: 153-56 包含對這段經文的有幫助的概覽和解釋。

⁹ 正如 Seccombe 1982: 82 所認為的。

許的自由，並非只是從巴勒斯坦的監獄中被釋放出來，而是指那些被罪捆綁的人蒙耶穌搭救出來。對瞎子重見光明的應許不僅是字面上的，也是屬靈意義上的。¹⁰ 耶穌開了瞎子的眼，但這表明了發生在耶穌事奉過程中的屬靈意義上的看見。與此相似，向窮人所應許的福音包括賜給信靠耶穌之人的屬靈的富足（參：路七 22~23）。

聽從耶穌所講有關國度降臨之信息的人，不應像世人那樣看待金錢和財富。從這一方面講，施洗約翰的信息與耶穌教導的信息是一樣的（路三 11~14）。真誠的悔改藉著甘願與缺乏者分享食物和衣服而彰顯出來。鑑於約翰清苦的生活方式，我們或許期望他主張徹底的社會變革。¹¹ 但我們看不到這一狀況的蛛絲馬跡。他並沒有鼓勵稅吏離開他們的工作崗位，去追求另一種生活方式；他們有責任在稅吏的工作崗位上作誠實、正直的人——不徵收高於法律規定的稅額。與之相似，約翰也沒有命令士兵離開軍隊，以從事民事的工作。約翰勸勉他們以他們的軍餉為滿足，並且避免利用他們的職位從下屬榨取錢財。

耶穌經常警告財富的危險，因為它們會使人遠離國度。在有關不同土壤的比喻中，神的道可以被錢財和宴樂所擠住（路八 14）。有一個人懇求耶穌插手干預其家庭的財政紛爭，幫助他們作斷事的官（路十二 13~15）。耶穌拒絕捲入家庭因如何分配家業而起的紛爭，而是警告這人提防貪心的危險，並且提醒他：人的生命不在乎家道豐富。耶穌對這人的勸誡，引介出有關愚蠢財主的比喻（路十二 16~21）。這人是愚蠢的，因為他沒有從末世來臨的角度思考問題。他已經忘記死亡正在迫近，隨時可能發生，所以他傾注畢生精力思考他的投資。這位財主確信，他退休的年月可以持續多年，所以他可以利用時間吃喝玩樂。耶穌責備這人，並不是因為他的收成豐富，因為這可以代表神的賜福。我們也不應認為該比喻教導所有

¹⁰ 見 Bock 1994: 408-9 仔細認真的研究。

¹¹ 正如費茲梅（Fitzmyer 1981a: 465）所指出的，約翰並沒有要求人們推翻他那時代的社會結構。

的金錢投資都是錯誤的。¹² 這位財主是愚蠢的，因為他沒有重視神的存在。¹³ 他暴露了自己可被稱為無神論世界觀的生活方式，忘記了神在世人生活中的干預。因此，他的退休日子甫一開始，他就猝死了。從根本上來講，他實際上過著無神論者的生活。他填滿了自己的退休帳戶，卻沒有讓神來做他的財寶和喜樂。¹⁴

耶穌有關財富的警告，並不只是講給非信徒的。祂自己的門徒也需要時時警醒，因為他們也同樣容易被財富所吞噬（路十二 22~34）。¹⁵ 錢財方面的擔憂暴露了對神的父愛缺乏信心。甚至更嚴重的是，這暴露了一種為自己而活、而不是為神國而活的渴望。¹⁶ 耶穌並不是要求門徒作完全出世的禁欲主義者。祂警告人留意財富的危險，是因為它們很容易使人與神分開。¹⁷ 慷慨給予並拒絕憂慮的人表明，他們的寶貝是在神裏面，而不是在財物裏面。法利賽人嘲笑耶穌的教導，因為他們不能容忍任何人批評他們與金錢的「戀愛關係」（路十六 14~15）。耶穌潔淨聖殿的理由之一是，它已經變成人們謀取錢財的場所，不再是禱告和敬拜的殿（路十九 45~46）。邀請窮人和身體殘障者共享晚宴，是為神國而活的一個標記，如此行的人將會在末日得到國度的獎賞（路十四 12~14）。

在路加福音中，耶穌經常強調，只有那些不將財富奉為神的人才能進入神的國。那位富有的官渴望在末日得到永生（路十八

¹² 相反於席康比（Seccombe 1982: 144），這人的罪並不是「囤積」本身。關於一個更具說服力的理解，見 Hultgren 2000: 109。

¹³ 見 Marshall 1978b: 524; Fitzmyer 1985: 972。

¹⁴ 賀爾德（Heard 1988: 61）說道：「這位財主的罪是囤積；他竭力為自己聚集神的所有賜福。」

¹⁵ 路加福音十二章 33 節並非真正是說：耶穌的所有門徒都應該交出他們所有的財物；然而，他們必須甘願為了國度的利益而使用他們的錢財（正如 Bock 1996: 1167 所認為的；亦見 Seccombe 1982: 153-55）。賀爾德（Heard 1988: 62）認為該經文是一個反對囤積貨物的命令。

¹⁶ 席康比（Seccombe 1982: 150-52）主張，必須禁止的是與作耶穌門徒有關的焦慮，並不是一般意義上的焦慮。

¹⁷ 見 Schlatter 1997: 166-74。

18)。換句話說，他渴望得救（路十八 26）並進入神的國（路十八 24）。耶穌命令他捨棄一切財產，並且作祂的門徒而跟隨祂，這樣才能得到救恩，擁有天上的財寶（路十八 22）。¹⁸ 這位富有的官捨不得丟棄他的財物，結果他離開了耶穌。擺脫金錢的獨裁而得到的自由，只屬於那些已經經歷神拯救大能之神蹟的人（路十八 27）。彼得和門徒得享恩典的大能，因為他們捨棄了所有來跟從耶穌（路十八 28~30）。路加並不是在暗示，每個信徒都必須——從字面意義上——捨棄所有財富才能得到永生。¹⁹ 那只是給那位富有的官的特定命令。然而，我們看到，當撒該將一半財物分給窮人、並以四倍償還他所訛詐的那些人以後，救恩臨到了他的家（路十九 1~10）。²⁰ 路加並沒有教導一個特定的公式，似乎我們可以精確地計算我們應該捨棄多少才能得到永生。²¹ 耶穌並沒有具體指出一個人應該給出多少，因為祂所關心的不是數量，而是在對神的委身中所表現出來的悔改之心。²² 約翰馬可的母親馬利亞大概擁有豐碩的財富，因為她有能力在她家中招待教會（徒十二 12）。²³ 顯然，她沒有被命令賣掉房子並將所有的財物都分給窮人。儘管如此，我們必須避免走向另一個極端。撒該的得救並非與他的財富完全無關，因為神國拯救的大能，藉著他新生的慷慨和甘願痛改前非的決心而表

¹⁸ 博克指出有關撒該的例子（路十九 8），他把財物的一半分給了別人。他正確地指出，此處的關鍵問題是神的首要地位問題，耶穌的命令具有特定性，並不是要求於所有人的（Bock 1996: 1482-83）。亦見 Seccombe 1982: 118-32。

¹⁹ 賀爾德（Heard 1988: 68）堅持認為，門徒必須甘願「捨棄所有——如果神呼召他們如此行」。

²⁰ 我們在此看到撒該的慷慨（正如 Bock 1996: 1520 所認為的）。賀爾德（Heard 1988: 73）指出，撒該「依然是一個家道豐富的人」。

²¹ 正如 Juel 1983: 91; Heard 1998: 73 所正確認為的。

²² 正如 Schlatter 1997: 172 所認為的。

²³ Heard 1988: 68。波希爾（Polhill 1992: 281 n153）評論說，馬利亞的家是一個證據，證明在早期教會私人財產是得到保留的，財物也是自由分享的。

現出來。約翰馬可的母親並沒有一味囤積財富，而是將其房子用作教會。對路加來說，問題是控制一個人的是甚麼，因為被金錢俘虜的人就會把金錢當作神來服事。神國徹底的命令在有關貧窮寡婦的記載中表現出來：她給的雖少，卻是她全部的積蓄（路二十一 1~4）。

有關不誠實管家的比喻，是路加福音中最具爭議的記載之一（路十六 1~9）。²⁴ 這位管家並沒有誠實工作，所以他的主人將他解雇。為了確保他將來舒適的生活，這位管家找到欠主人債務的人，大幅削減了他們的債務，對一些人減了百分之五十，對一些人減了百分之二十。這種行為不是社會公正的好例子。²⁵ 這位管家行為自私，只為了確保自己的將來，因為他無力鋤地，又羞於討飯。該比喻所要告訴耶穌跟隨者的是甚麼呢——尤其考慮到這位受到褒獎的管家的不誠實？該比喻的效果在於對照和對比。²⁶ 與不義管家截然不同，信徒不應該以不道德的方式使用他們的財物；但是，像這位管家一樣，信徒應該善用他們的金錢，以保障他們的未來。事實上，他們使用錢財的方式應該能夠使他們被接到「永存的帳幕裏」（路十六 9）。²⁷ 人如何使用財物會在最後的審判中發揮作用。²⁸ 耶穌在緊隨比喻之後做出的評論，支持了此處提出的解釋（路十六 10~13）。在末日，真正的財寶只能賜給那些為了神國的利益而使用財富的人。人們使用金錢的方式，會顯明他們是委身於神，還是委身於財富，是服事神，還是服事瑪門。

²⁴ 因篇幅所限，在此無法詳細探視該比喻。關於一個有幫助的闡釋，見 Bailey 1976: 86-110。亦見 Seccombe 1982: 160-69。

²⁵ 相反於費茲梅（Fitzmyer 1985: 1101）的觀點，我們無法清晰看出，削減債務是與這位管家的職責有關（參 Bock 1996: 1329-30）。

²⁶ 見 Jeremias 1972: 182。

²⁷ 費茲梅（Fitzmyer 1985: 1098）堅持認為，該管家是因其精明而受到誇獎，而不是因其不誠實。

²⁸ 見 Bock 1996: 1334-35; L. Johnson 1977: 157。

有關財主和拉撒路的比喻，表明了將來兩種角色的倒置（路十六 19~31）。財主生活奢華卻因「高興過頭」而不顧窮人的需要，因此，他將要面臨審判和痛苦折磨（參：賽五十八 7）。²⁹ 強生主張，從上下文來看，財主代表法利賽人（參：路十六 14~15），他們忽略律法和先知的信息，即要求向窮人慷慨的信息。³⁰ 這位財主的奢華生活暴露了他所敬拜的是甚麼。我們應該看到，該比喻包含這樣的信息：悔改是可能的，但悔改不能僅僅侷限於頭腦內部的改變，卻缺乏在日常生活中相應的具體改變。真正的悔改必定包含像我們在撒該的故事中所看到的那種改變：對缺乏者的愛藉著具體行為表現出來。³¹ 與此相似，對路加來說，早期教會的集體生活——貧窮信徒的需要從中得到滿足——成為慷慨的模範（徒二 44~45，四 32~37）。³² 路加並沒有強制要求將個人財產上繳，也沒有擁護任何特定形式的社會分配。³³ 亞拿尼亞和撒非喇的死亡，不能歸咎於他們沒有把所有財物都繳給教會（徒五 1~11）。彼得特別指出，他們的財物屬於他們自己，他們有自由任意處置他們賣地而得的價銀（徒五 4）。亞拿尼亞和撒非喇的罪是撒謊，因為他們串通一氣在人面前裝假，好使人認為他們極其慷慨，甚至為了教

²⁹ 耶利米亞 (Jeremias 1972: 186) 持相反觀點，他使耶穌的信息脫離了路加福音的上下文。

³⁰ L. Johnson 1977: 140-44; 參 Seccombe 1982: 176-79。

³¹ Marshall, 1970: 242; Heard 1988: 65。

³² 關於這些經文的詳細討論、它們在其文學脈絡中的位置，見 L. Johnson 1977: 183-204。關於平行經文、以及路加福音上下文的討論，見 Seccombe 1982: 200-209。強生 (Johnson 1977: 161) 也指出，路加福音十五章 31 節是一個有趣的平行記載，這表明：當人們彼此分開時，他們不再共享一切。另外，將個人的財物放在使徒腳前，代表順服十二使徒的權柄 (L. Johnson 1977: 201-04)。

³³ 正如 Seccombe 1982: 207-09; Capper 1998: 512 所正確認為的。

會而把所有賣地而得的價銀都奉獻了。³⁴ 路加的確讚揚了慷慨的行為和援助缺乏者，但這不應被認為是一種命令：命令把人的財物奉獻，歸為公用。

關心缺乏的人，這一主題充滿了路加的敘述。哥尼流得到讚揚，因為他經常賙濟窮人（徒十 2）。未能滿足講希臘話寡婦的飯食需要並非小事（徒六 1~6），因為如果有人缺少食物和關心，這會嚴重影響教會的見證。所以，使徒們竭盡全力迅速、公正地糾正了問題。針對耶路撒冷要爆發饑荒的預言，安提阿的教會不能置之不理，視之為遠在天邊的苦難（十一 27~30）。教會立即採取了行動，把禮物送至有需要的耶路撒冷弟兄姊妹那裏。保羅對自己的事奉表達了褒獎，他提醒以弗所的長老：他藉著工作供給自己，並沒有利用事奉作為謀財的藉口（徒二十 33~34）。或許，路加有關金錢的信息，可以由保羅所引述的耶穌本人的話語來概括：「施比受更為有福」（徒二十 35）。路加沒有把給予視為重擔或痛苦。供給其他人的需要不會抑制人的喜樂，反倒會提升喜樂。當信徒藉著給予別人而證明神是他的分時，他的喜樂會增強和擴大。

保羅書信

和路加一樣，保羅經常談及信徒所應承擔的經濟責任。假教師渴望利用信徒而發財，由此就可以分辨出他們。他們「拿神的道來兜售謀利」（林後二 17《新漢語譯本》）。他們傳福音的渴望被不單純的動機和謀利的渴望污染了（提前六 5）。另一方面，保羅拒絕接受報酬，為要在他的聽眾面前設立服事的榜樣（林前九 1~23；帖前二 5）。在哥林多後書，保羅將自己與假教師對照，強調了自己純全的動機和錢財方面的正直（林後二 17，四 2）。在哥林多後書，他無論如何不肯接受教會的支持，他想藉此表明，他與假

³⁴ 這一個案的罪是撒謊，不是未能奉獻所有（正如 Barrett 1994: 262; Heard 1988: 68; L. Johnson 1977: 208; Seccombe 1982: 212 所認為的）。

使徒是截然不同的（林後十一 7~15）。非信徒因愛錢財勝過愛神，而暴露了他們的屬靈狀況（提後三 2）。

信徒新生命的記號是給予和慷慨，而不是吝嗇和貪婪。基督裡的新生命絕不容許偷竊（羅十三 9；弗四 28）。信徒應該殷勤做工，這樣他們就有能力與有缺乏的人分享。在帖撒羅尼迦前後書，保羅警告信徒不要懶惰，大概是因為一些人以「主來的日子近了」為藉口而停止了做工（帖前四 11~12，五 14；帖後三 6~12）。拒絕做工會在非信徒當中給福音帶來壞名聲，而且當信徒變得懶惰、倦怠時，他們也為罪惡的進入開了一扇門。他們應當效法保羅辛勤做工的榜樣，並藉此不再給任何人帶來經濟上的負擔（帖後三 7~9）。信徒應該渴望幫助經濟上有需要的人。但是，對於有能力卻拒絕工作的人，向他們提供金錢卻不是愛的表現，因為這樣是在慫恿懶惰的生活方式（帖後三 10）。

信徒並沒有因富有而遭受批評（提前六 17~19），來自財富的快樂也不應受到藐視。神是這世界及其上各種恩賜的創造者（提前四 3~5；參：林前十 23~25）。儘管如此，擁有錢財的人比較容易驕傲和自大，這會導致他們的生活是以錢財為中心，而不是以神為中心。擁有巨大財富者面臨一個危險：將神放置在他們生活的邊緣，而不是中心地位。按照保羅的教導，貪心就等於拜偶像（弗五 3；西三 5）。再者，神賜下財富，是為了使富人和有需要的人分享，並且慷慨捐助。只有擺脫財富的捆綁、不奉其為神的人，才能在末日真正享受生命（提前六 19）。慷慨大方和樂意幫助有需要的人，應該是屬神之人的標籤（羅十二 8）。這種慷慨在熱情好客中表現出來（羅十二 13；提前五 10）。教會應該供養他們中間的教師和領袖，使他們能專心於福音的事奉（林前九 1~14；加六 6~8；提前五 17~18）。

慷慨和渴望幫助有需要的人，應該是神子民的印記。對於敬虔度日而且超過六十歲的寡婦來講，如果她們缺乏有能力幫助他們的

家人，她們應該得到教會的幫助（提前五 3~16）。³⁵ 保羅讚揚了腓立比教會，因為他們支持了他在宣講福音方面的事奉（腓一 3~6，四 10~19）。他為他們的慷慨幫助而心存感激，但他避免任何絕望或恐慌的感覺。他甚至在缺乏的情況下仍然學會了知足。腓立比信徒的慷慨，代表了神在他們心中的做工，但是任何認為他們是最終供應者的觀念都必須拋之腦後。是神在基督耶穌裡供給了他們一切的需要。奉獻而幫助別人的人可能會充滿驕傲，而沒有將榮耀歸給神。如果給予是為了張揚給予者的慷慨，而不是彰顯神，這種給予其實是與真愛背道而馳的（林前十三 3）。

在保羅書信的多個地方，他都表達了同一個關切：為在耶路撒冷貧窮的聖徒捐助（羅十五 22~29；林前十六 1~4；林後八 1~九 15；加二 10）。³⁶ 這種對捐助的收集不應被視為外邦人所欠的稅。保羅鼓勵外邦人捐助耶路撒冷的貧窮信徒，因為外邦人所受益的救恩信息最早是從猶太人那裏來的。因此，外邦人是欠了猶太人福音的債。藉著給予，外邦人證明了他們與耶路撒冷信徒的團結，並且證實了神子民的合一。另外，給予者表明他們已經被恩典得著，因為他們效法基督的榜樣——祂就是為了別人而捨棄祂的豐富，成為貧窮的（林後八 9，九 15）。保羅也在哥林多後書八~九章強調：給予是通向蒙福和喜樂的道路。³⁷

新約聖經的其他見證

新約聖經其餘的書卷也不時提到富足和貧窮的問題，確認了我們從其他地方所看到的相關真理。熱情好客在希臘—羅馬世界中是

³⁵ 反對認為這是關於寡婦的命令，見 L. Johnson 1996: 179-83。贊同者，見 Kidd 1990: 104-06。

³⁶ 關於保羅書信中收取捐助的有益研究，見 Nickle 1966。

³⁷ 有人主張，哥林多後書八~九章代表兩封不同的書信（如 H. Betz 1985）。但是，有很好的理由相信，他們是在同一時間寫成的（正如 Carson, Moo, and Morris 1992: 275-77 = 卡森、穆爾 2007: 419-21; M. Harris 2005: 27-29 所認為的）。

極其重要的，尤其是對為了能夠繼續趕路而需要在別人家裏歇腳休息的信徒來說。因此，當看到對熱情接待客旅的勸勉時，我們並不感到意外（來十三 2；彼前四 9）。另一方面，如果熱情接待教導錯誤基督論的人，那卻是在支持錯誤的福音信息上有分（約貳 7~11）。相反，對那些為了基督的名而艱苦跋涉、以便將福音帶給別人的人，他們理應得到來自其他信徒的經濟幫助（約叁 5~8）。假教師是以貪心為動機的（彼後二 3、14），而且像巴蘭那樣，他們鼓吹他們的信息，是為了謀取不義的工價（彼後二 15~16；猶 11）。人若愛這世界上的事，就不會享受將來世代的福分（約壹二 15~17）。真正的愛一定會回應缺衣少食者的實際需要（約壹三 17；參：來十三 16；雅二 15~16）。

信徒面臨這樣一種誘惑：為了今世的舒適和快樂而在信仰上妥協。大淫婦巴比倫的一個誘人之處，是她珠光寶氣的財富和她的美貌（啟十七 4）。這世界的奢華和快樂，屬於那些接受巴比倫（羅馬）的印記並敬拜那獸的人（啟十三 16~17，十八 7）。運到羅馬的東西金光閃閃、悅人眼目（啟十八 11~16），但是那些與羅馬為伍的人，卻注定要和她一同經受審判。他們全然不顧神以及即將到來的末世審判。信徒不應向巴比倫投降，因為屬於那城市的喜樂是轉瞬即逝的，巴比倫很快就要被完全毀滅。信徒能夠勝過對錢財的貪愛——藉著相信神一定會供應他們的需要，並且相信神永不會棄絕他們（來十三 5~6）。對神會供應一切錢財和需要的信心，使信徒得到力量，堅決不與巴比倫妥協。

雅各書經常談及富足和貧窮。對該主題的關注或許部分地與讀者的具體情況有關：他們正面對生活中的壓力（雅一 2~4、12~15）。³⁸ 這些困難可能也包括經濟壓力（雅一 9）。雅各對這一主題的關注，也反映了他對耶穌傳統的依賴——耶穌針對財富的危險

³⁸ 包衡（Bauckham 1999b: 188-91）主張，富人和窮人是社會上的兩極階級，而絕大多數人不屬其中一種。

作過很多討論。³⁹ 雅各似乎從未使用「富有」（*plousios*）一詞來指信徒。根據雅各書一章 9 節的內容，卑微的信徒在末日要得到末世的辯護。雅各稱貧窮人為「弟兄」（*adelphos*），表明他們是神子民的成員。相對地，當雅各提到富足的人時，「弟兄」一詞卻被省略了，而且他提到富足人要面對末世的降卑，並且必要過去（雅一 10）。⁴⁰ 在雅各書一章 11 節，他不只是說富足人的財富必要消逝，而是說富足人本身「要這樣衰殘」（雅一 11）。雅各書二章 6~7 節繼續批判富足人。作者稱富足人欺壓信徒，拉他們到公堂去，並且褻瀆基督的聖名。很明顯，說話褻瀆基督的人不屬於神的子民。雅各書五章描繪了將來對富足人的審判（雅五 1~6）。雅各預言，末世的審判即將到來，而不斷積聚的豐盛財富卻無力阻擋那日的審判。富足人在他們寬闊的田產上過著豪華、奢侈的生活，而同時他們卻虧欠工人的工錢。

在雅各書四章 13~16 節，雅各並沒有直接稱那些擁有財富者為非信徒。⁴¹ 他嚴厲地警戒富足人不要陷入驕傲，似乎他們自己的聰明才智足以確保將來的利益。有這種驕傲的人未能看清，生命只是一縷青煙，轉瞬即可飄逝。任何商業上的成功都歸功於神的旨意，而不能至終歸功於商人的能力。

很重要的一點是，我們應當記住，雅各書並沒有在書信中談及非信徒。他的話語直接指向那些受到誘惑、想要奉承富人的信徒。當富人加入他們的敬拜時（雅二 1~13），信徒可能向富人表示了偏心，卻忽略了窮人。如果信徒可以討好富人並從他們那裏求得恩惠，他們可以提高自己的生活。實際上，有些信徒已經成為「淫亂

³⁹ 見 Davids 1982: 44-47。

⁴⁰ 見 Davids 1982: 76-77; Laws 1980: 62-64; L. Johnson 1995: 190-91; Edgar 2001: 148-49; L. Cheung 2003: 256, 261。Moo 2000: 66-67 持相反觀點。

⁴¹ 平納（Penner 1996: 172-77）主張，雅各書四章 13 節~五章 6 節包含與耶利米書十二章 1~4 節同樣的譴責，因此，雅各說話的對象是驕傲的非信徒。

的人」，因為他們出賣了對神的委身，為了換取世界的愛、世人的贊同、以及舒適的生活（雅四 1~4）。他們利用禱告作為滿足自己私心的手段。同樣，他們也在富足人面前卑躬屈膝，為了得著他們施捨的一些好處。雅各提醒他們：神揀選了世上的貧窮人，成為祂國度中的成員（雅二 5）。而且，只有那些向有需要的人施憐憫者，才會在末日經歷神的憐憫（雅二 13）。

那些相信神會供應其所需一切的人，就能夠自由地服事和幫助別人。雅各認為，人若只是聽到人的需要卻不記在心裏並且伸手幫助，他的虔誠就是毫無用處的。因此，孤兒、寡婦應當得到供養和人的照顧，而不應被遺忘（雅一 27）。加入教會的貧窮人應當與富足人得到同樣的尊嚴和人的尊重（雅二 1~13）。信心藉著滿足缺衣少食者的需要而顯出其功效（雅二 14~16）；而不只是在口頭上虔誠地禱告，求神賜福饑餓的人和衣衫襤褸的人。按照雅各的教導，真正的信心必須導致具有實際意義和可見的行為，否則那就根本不是真正的信心。

結論

新約聖經有關財富的教導，與本書的中心主題是相關的。富足和貧窮必須在新約聖經末世論的亮光下來考慮。心思被財富所控制是愚蠢的表現，因為現在的世界正在過去，而新造已經出現，而且一定會全部實現。除此之外，那些財迷心竅的人表明：他們的神是財神而不是真神。新約聖經以神為中心的視角，呼召讀者在父、子和聖靈裏面找到喜樂。

婦女

路加福音—使徒行傳

在古代世界，婦女經常遭到蔑視，顯然無法享有與男人同等的地位。⁴² 路加對婦女的記載，應該藉助神在基督裏的拯救目的來解釋。⁴³ 神的新子民的特徵是其包容性和平等性。外邦人不需要遵守律法，也能夠加入神的子民中，而且婦女擁有和男人一樣的通向神拯救應許的道路。在路加版本的耶穌降生敘述中，婦女發揮了突出的作用（路一~二章）。以利沙伯和馬利亞以敬虔女人而著稱，她們信靠雅威，而且遵守雅威的誠命。以利沙伯及其丈夫撒迦利亞都在遵行主的誠命禮儀方面無可指摘（路一 6）。馬利亞甘心作主的婢女，行主的旨意（路一 38），她成為主的門徒的典範。聖靈降臨在以利沙伯身上，她就講說神的話，向馬利亞預言有關基督的降生（路一 41~45）。與此相似，馬利亞也講說主的話語，她講論的重點不是有關臨到她本人的福分，而是關於神的聖約應許的實現（路一 46~55）。亞拿被稱為女先知，她宣講了主的話語（路二 36~38）。這些婦女中的每個人都講論神在歷史中實現祂的聖約，而且以利沙伯和馬利亞都在神拯救應許實現的過程中扮演了重要的角色。

路加經常聚焦在耶穌對婦女的憐憫之心，這表明神的拯救目的不僅包括男人，也包括女人。耶穌醫治了西門的岳母的熱病（路四 38~39）；使拿因城寡婦的兒子從死裏復活（路七 11~17）；當祂在法利賽人家吃飯時，祂赦免了那個女人的罪，因為女人以行動表明了對耶穌的愛（路七 36~50）；祂醫治了患血漏的婦人，使睚魯的女兒從死裡復活（路八 40~56）。耶穌所行的神蹟彰顯了祂

⁴² 關於希臘—羅馬世界中婦女和妻子的地位，見 J. Elliot 2000: 553-58, 585-99 有幫助的概覽。

⁴³ 關於路加之婦女觀的概覽，見 Tannehill 1986: 132-39；亦參 Green 1995: 91-94。

的拯救大能，證明「神眷顧了祂的百姓」的真理（路七 16）。這些也證明，救恩是藉著相信神而得到的。因此，耶穌對有罪的富人說：「你的信救了你；平平安安地回去吧」（路七 50）。同樣的話語，祂也對那從血漏之病中被醫治的婦人說（路八 48），這表明：身體的醫治成為末世拯救的一種指徵。⁴⁴

對婦女的實際關切也同樣出現在使徒行傳中，教會的見證因著未能照顧好講希臘話的寡婦而受到影響（徒六 1~6），因為，如果教會不能照顧好教會成員的日常需要，那麼，其宣講的神拯救世人的信息的真理性就會被人懷疑。彼得使大比大從死裡復活，她對信徒的愛藉著各種實際的方式而表明出來（徒九 36~41）。保羅從一位用法術的女孩身上趕出巫鬼，這將女孩從利用她大得財利的人手中拯救出來，使她現在得以經歷神在基督裏的拯救工作（徒十六 16~18）。

路加對婦女的關切藉著多種方式展現出來。在神尋找失落者的比喻中，路加記錄了失去的羊（路十五 3~7）和丟失的錢幣（路十五 8~10）的比喻。前者關注男人的世界，而後者則與女人的世界相認同（參：路十七 35）。我們應該指出，兩個故事都屬於路加福音的中心，體現了神拯救所有人的心願。有關寡婦和不義法官的比喻（路十八 1~8），承認並認同了婦女在古代近東世界的艱辛。因此，另一位寡婦在奉獻金錢時的犧牲，更顯得是非同尋常的（路二十一 1~4）。在耶穌被釘死的過程中，那些跟隨祂的婦女一路跟隨，並準備安葬祂的屍體，這表明了她們對耶穌的愛（路二十三 49、55~56）。路加也指出了特定婦女的悔改歸信，比如呂底亞（徒十六 14~15）和大馬哩（徒十七 34）。在其他地方，他也提到過婦女的得救（徒五 14，八 12，十七 4、12），或者男女同被下到監裏（徒八 3，九 2，二十二 4），證明了神的子民中間包括女人。路加從未陷入感情用事，因此，我們看到，當那個女人宣告馬

⁴⁴ 在翻譯路加福音七章 50 節和八章 48 節時，《英語標準版》（ESV）將相同的希臘文短語翻譯為不同的英語，這模糊了二者的平行對應關係。

利亞因懷胎並乳養耶穌而有福時，耶穌更正並提醒她：順服神才是真正蒙福的唯一道路（路十一 27~28）。

路加也強調了婦女在事奉中的角色。不僅男人跟隨耶穌；女人也是耶穌的門徒，並且以財物支持耶穌的事奉（路八 1~3）。⁴⁵ 在猶太教文化和希臘—羅馬世界中，女人經常得不到教育機會。與之相反，耶穌卻讚揚馬利亞，因她選擇聆聽主的話語，而不是跟從馬大的做法——後者正為準備給耶穌做飯而焦急不已（路十 38~42）。⁴⁶ 耶穌從死裏復活之後，祂首先向婦女顯現——儘管她們在以色列中並不被當作有效的見證人——並且向她們宣告祂已經勝過了死亡（路二十四 1~12）。這些婦女隨後向其他男性門徒分享了這一好消息。在五旬節之前，耶穌的門徒好幾天持續禱告。路加指出，那群人包括一些婦女（徒一 14）。說預言的恩賜並不專屬男人，因為當聖靈澆灌在僕人和使女身上時（徒二 18），先知約珥的預言就得以實現——有關聖靈降臨和神拯救應許實現的預言。婦女作為先知，這一點得到了腓利的四個女兒的確認，她們都是以說預言而著稱的（徒二十一 9）。男人也沒有被禁止從女人那裏學習，因為百基拉和亞居拉共同把亞波羅帶到一邊，專門把有關福音的真理給他指導得更加準確（徒十八 26）。所以我們看到，女人在宣傳和教導有關救恩的福音方面也佔有一席之地。

⁴⁵ 亦見 Tannehill 1986: 138。哲維爾（Jervell 1984: 153）正確說道：此處提及的婦女不是宣教士，而是參與「服事工作」，但哲維爾（Jervell 1984: 146-57）錯誤地將重點放在這些婦女是猶太人和亞伯拉罕的女兒這一點上，並且暗示這是她們在路加福音比在使徒行傳中更加突出的原因。

⁴⁶ 譚尼希爾（Tannehill 1986: 137）指出，馬利亞在此的表現相當於一位門徒。亦見 Witherington 1984: 101。

馬太福音和馬可福音

正如路加特別關注了婦女的情況，我們在馬太福音和馬可福音也看到同樣關切婦女。⁴⁷ 在家譜中提到女人的名字，這絕對是非尋常的，但馬太在其家譜中提到四個女人（太一 3、5~6），部分原因或許是由於她們展望了馬利亞在耶穌降生中所扮演的角色（太一 18~25）。馬太和馬可都包括了醫治患血漏婦人和使睚魯女兒復活的記載（太九 18~25；可五 22~43）。麵團中麵酵的比喻來自女人世界（太十三 33）。另外，馬太還展示了婦女的常見工作（太二十四 41）以及十個童女的比喻（太二十五 1~13）。耶穌藉著醫治迦南婦人的女兒而表達了祂的憐憫之心（太十五 22~28；可七 25~30）。耶穌對離婚的教導也是為了保護婦女不被丈夫虐待（太五 31~32，十九 1~12；可十 2~12）。馬太和馬可也都記錄了馬利亞為耶穌的安葬而預備的香膏（太二十六 6~13；可十四 3~9）。在耶穌死的時候有婦女在場，她們盼望在安葬耶穌時處理祂的屍體，而且這些婦女也是耶穌復活的首批見證人（太二十七 55~56、61，二十八 1~10；可十五 40~41、47，十六 1~8）。

約翰福音

婦女在約翰福音中也佔據了出人意外的突出地位。在約翰福音第二章 1~11 節，一個令人甚感興趣的對話發生在耶穌和祂母親之間。當母親想要說服耶穌干預此事並為婚筵提供一些喜酒時，耶穌明確表示：祂聽從祂父的吩咐而不是母親的吩咐。儘管如此，馬利亞還是相信耶穌會提供一些幫助，因此，她告訴僕人：不管耶穌吩咐甚麼，便照樣去行。與撒瑪利亞婦人的相遇顯出了耶穌對一位遭受排斥的女子的憐憫和慈愛（約四 4~42）。耶穌的行為表明：婦女和撒瑪利亞人並非處在祂的拯救目的之外，儘管門徒因耶穌與女

⁴⁷ 此處的討論比較簡潔，為避免不必要地重複在閱讀路加福音時已經提及的。

人講話而「義憤填膺」。這位婦女成為村子裏其他撒瑪利亞人聽到耶穌之福音的仲介。在其事奉末期，耶穌使拉撒路從死裏復活。耶穌與拉撒路的兩位姐姐——馬大和馬利亞——的相遇，在約翰筆下得到了較為詳實的講述（約十一 1~44）。她們二人都是模範門徒，馬大還承認了耶穌是彌賽亞和神的兒子。約翰也記錄了馬利亞在耶穌即將死亡之前膏抹祂的情景（約十二 1~8）。那些忠於耶穌的、站在十字架下的婦女被一一列舉了名字（約十九 25）。約翰也收錄了約翰把馬利亞當作母親一樣來照料的記載（約十九 26~27）。約翰在有關復活的記載中，也是聚焦於抹大拉的馬利亞的角色（約二十 1~2），而且耶穌首先向馬利亞顯現（約二十 11~18），她又向其他人轉達了這一好消息。

保羅書信

根據保羅書信的內容，婦女在一些重要方面參與了教會的事奉。一些婦女是為主而多多勞苦（*kōpiaō*）的，這包括馬利亞、土非拿氏、土富撒氏和彼息氏（羅十六 6、12）。保羅在其他地方使用「勞苦」一詞來描述他本人（林前四 12，十五 10；加四 11；腓二 16；西一 29；提前四 10）以及其他領袖（林前十六 16；帖前五 12；提前五 17）的事奉。挑出其他婦女，作為福音事奉的同工（*synergos*），比如百基拉（羅十六 3），以及友阿爹和循都基（腓四 2~3），而「同工」一詞也用於提摩太（羅十六 21；帖前三 2）、提多（林後八 23）和其他同工（林後八 23；腓二 25；西四 11；門 1、24）。另外，保羅和亞波羅是與神同工的（林前三 9）。在友阿爹和循都基的情況中，她們似乎是宣教士，因為保羅提到她們在傳福音上的勞苦（腓四 3）。百基拉和亞居拉也在旅行過程中建立了家庭教會（羅十六 3~5；林前十六 19；提後四 19）。現在的學術界已經確定，羅馬書十六章 7 節的猶尼亞是位女性。⁴⁸ 一個可能的解釋是：這節經文提到她和安多尼古（非常可能是她的

⁴⁸ 這已經幾乎得到了普遍的支持。見 Schreiner 1998: 795-96。

丈夫)是「為使徒們所熟知的」(《英文標準譯本》),但是該短語更可能應該翻譯成「在使徒中是有名望的」(《和合本》、《新譯本》;參《呂振中譯本》)。在後一種翻譯中,「使徒」一詞是指作為宣教士的人。⁴⁹ 猶尼亞很可能在傳播福音方面特別與其他婦女一同做工。

在早期教會中,女性極可能也擔任了執事。羅馬書提到非比是「堅革哩教會中的女執事」(羅十六 1)。⁵⁰ 在「執事」一詞後緊跟著指出特定教會的名字,這暗示:此處的執事是一種職分。甚至有人主張,羅馬書十六章 2 節的 *prostatis* (「幫助者」)一詞證實非比佔據一個很突出的職分。但是,該詞並不是用來指稱領袖職分,《新修訂標準版》恰當地翻譯為「施恩者」。非比是教會的贊助者,而且很明顯也資助了保羅的經濟需要。提摩太前書三章 11 節是否指女人可以擔任執事,這一點是有爭議的,但是有一些理由使我們選擇回答「是的」。首先,「也是如此」一詞暗示,保羅是在繼續談論執事。第二,在此列舉的資格要求,與要求於男性執事的出奇相似(提前三 8)。第三,這裏不太可能是指妻子,因為如果這樣,就等於是保羅談及執事的妻子卻對長老的妻子隻字未提,這是相當不可能的,因為長老比執事具有更加重大的責任。第四,從早期教會歷史看,女執事是存在的。⁵¹

支持婦女擔任領袖職分的論據相當不能令人信服。⁵² 儘管教會在革來氏家聚會(林前一 11),但這並不能證明她是領袖,因為當教會在約翰馬可母親家聚會時,她並不是耶路撒冷教會的領袖(徒十二 12)。保羅是否限制女性從事某種事奉,是今天具有爭議的問

⁴⁹ 正如 Schnackenburg 1970: 294; Käsemann 1980: 413-14; Stuhlmacher 1994: 249 所認為的。Dunn 1988b: 895; Byrne 1996: 453 持相反觀點。

⁵⁰ 關於對非比擔任執事這一觀點的支持,見 Wilckens 1982: 131; Moo 1996: 914 = 穆爾 2012: 1412-14; Byrne 1996: 447。

⁵¹ 見 Pliny, *Letter* 10.96。

⁵² 關於這一觀點的有代表性的表述,見 Payne 1981: 173-75, 183-85, 190-97。

題。女性似乎可以擔任執事,卻不能擔任牧師、監督或長老。後面這三者的功能很可能代表了同一個職分(參:徒二十 17、28;多一 5、7;彼前五 1~2)。在提摩太前書二章 12 節,保羅禁止女人教訓男人,或在男人之上運用權柄(《和合本》作「我不許女人講道,也不許她轄管男人」)。⁵³ 有人堅持認為,此處的勸誡應該理解為暫時性的限制,因為當時處境中的女人容易宣傳錯誤的教導或缺乏擔任教師的必要教育。這種觀點必須遭到反對,因為保羅將其命令建立在神創造秩序的基礎上——因為先造的是亞當,後造的是夏娃(提前二 13)。保羅本可以簡單地指出:該命令是由於女人容易傳播錯誤的教導或被錯誤教導所矇騙。但他並沒有這樣做,而是將其命令建立在神美好創造的基礎上。緊跟其後的那一節經文(提前二 14)是很難理解的,它可能是指夏娃先被欺騙。這樣,在撒旦誘惑他們的過程中,他先攻擊夏娃而不是亞當,藉此顛倒了神原本的創造目的。按照保羅的思想,女人可以擔任執事,因為執事的事奉是輔助性的,不涉及教訓男人或對男人運用權柄。長老或監督的職分是專屬於男人的,因為承擔牧養事奉的資格包括善於教導和領導(提前三 2,五 17;多一 9)——這恰恰是禁止女人執行的兩種行為(根據提前二 12)。

保羅在哥林多前書十一章 2~16 節對女人裝飾問題所做的教導,相當有爭議,而且難以理解。此處所談論的裝飾是與髮型有關、還是與蒙頭有關,學者們有不同看法。⁵⁴ 儘管哥林多前書十一章 15 節似乎支持髮型一說,但餘下的經文稍微更傾向於支持蒙頭一說。保羅希望女人蒙頭——由於男人做頭的地位(林前十一 3)。一些學者堅持認為,保羅在這節經文中是指妻子,但上下文並沒有提

⁵³ 關於對該經文的透徹的討論——包括與其他不同解釋的廣泛互動,見 Schreiner 2005。

⁵⁴ 關於支持蒙頭一說,見 Fee 1987: 506-12; Keener 1992: 22-31; C. Thompson 1988; 對髮型一說的支持,見 Hurley 1981: 254-71; Blattenberger 1997; Hays 1997: 185-86。

供這種理解的明確證據，沒有提供諸如我們在其他勸勉妻子的經文中所看到的那種證據。⁵⁵ 此處引起爭議的還有另外一個問題：「頭」(*kephalē*)一詞的意思，到底是指「對……有權柄」還是「源頭」。對該詞所進行的認真研究表明：該詞從隱喻的角度使用時，總是一貫地表達「權柄」的意思。⁵⁶ 即便該詞在此可以翻譯成「源頭」，經文的意思並沒有重大的改變。因為這樣一來，女人被要求蒙頭，因為男人是她們的源頭。再一次，保羅使用了神創造的秩序，來為男人和女人之間的區別辯護(林前十一 8~9)。⁵⁷ 保羅的教導並不僅僅侷限在哥林多的情況，而是代表了所有教會的做法(林前十一 2、16)。女人被允許、甚至被鼓勵說預言，並且在教會中禱告(林前十一 5)。但是，她們這樣做時的樣式和態度，應該符合神所創造的秩序。男女之間角色的不同，並不能抹殺男女在基督裏的身分的根本平等(林前十一 11~12)。⁵⁸ 我們在此想到加拉太書三章 28 節：男人和女人在基督裏已經合而為一，有著平等的通向救恩應許的道路。當然，男女在基督裏的平等，具有社會角色上錯綜複雜的關係。然而，根據保羅自己的著作，男女之間的平等並不會取消他們在功能和角色上的區別。同樣，神是基督的頭(林

⁵⁵ 正如 Hays 1997: 185 所正確認為的。

⁵⁶ 關於「頭」一詞表示「權柄」的意思，見 Fitzmyer 1993a; Grudem 1985, 1991, 2001; Arnold 1994；關於對「源頭」的支持，見 A. and B. Mickelsen 1986; Kroeger 1987。余爾凡(Cervin 1989)主張，該詞的意思是「傑出」。但是，即便這是正確的，在古代世界中，「傑出」也不能與權柄分開。海斯(Hays 1997: 184)擁護「平等主義」，但他同意：在該經文中，「頭」是指權柄。

⁵⁷ 費依(Fee 1987: 491-530)同意，此處規定了兩性的區別，但他似乎將此區別僅限於同性戀的情況；海斯(Hays 1997: 186-87, 190-92)在此偏離了保羅的教導，但他警告不要迴避經文本身所要表達的。

⁵⁸ 哥林多前書十一章 10 節引起人們的激烈爭論。這可以是指女人應當在她們的頭上配戴服權柄的標記，或者她們應當適當整理頭髮並控制好自己的頭(Hays 1997: 187-88)，或者是她們有說預言和禱告的權柄。最後一種解釋並不能很好地符合上下文，而第一種解釋是最有可能的。

前十一 3)，而基督順服父神(林前十五 28)，這並沒有犧牲基督是神(羅九 5；多二 13；參：腓二 6；西一 15)、同時也與父神平等這樣的真理。按照第一世紀時的文化背景，男女之間角色的不同，藉著女人蒙頭而體現出來。

另一處與女人有關而且備受爭議的經文，是哥林多前書十四章 33b~36 節。⁵⁹ 保羅要求，女人必須在教會中安靜。在這一個案中，他很可能是在對妻子說話，因為她們被指示在家——而不是在私人聚會中——向丈夫請教問題。有人曾經提出主張，認為哥林多前書十四章 34~35 節代表了後來人的插補，因為在少數西方文本中，這兩節經文被放在哥林多前書十四章 40 節之後。⁶⁰ 「插補說」並不具有說服力，因為我們可以理解抄寫聖經者為何有可能把對女人的討論挪移到本章最後：因為這樣一來，保羅對說預言的教導就不會被打斷。另外，沒有抄本證據可以證明這兩節經文的缺少。有關女人安靜的命令並不是絕對的，因為保羅已經說過，女人可以禱告和說預言——如果她們的裝束是合宜的(林前十一 5)。如果在聚會中講話是絕對禁止的，保羅應該就不會詳細地教導在禱告和說預言時的合宜裝束了。有人指出：哥林多前書十一章 2~16 節所論及的聚會是私人性的或家庭式的聚會、而不是正式的教會聚會。這一說法也不具有足夠的說服力，因為那種觀點犯了年代錯誤——沒有證據顯明早期教會有一些非正式的聚會。其他人堅持認為，保羅禁止女人說方言。然而，缺乏來自上下文的證據支持被禁止的言語為

⁵⁹ 關於對不同可能解釋的討論，見 Fee 1987: 699-705; Carson 1991a: 141-45 (編按，即：卡森 2005: 217-34)；Keener 1992: 70-100; Hays 1997: 245-49; Thiselton 2000: 1150-61。

⁶⁰ 彭腓利(Payne 1995)主張，來自《福登席思抄本》(Codex Fuldensis)的證據和《梵蒂岡抄本》(Vaticanus)的一個曲音橫槓(*barumlaut*)符號表明，哥林多前書十四章 34~35 節是後人加上去的。然而，尼克庫曼(Niccum 1997)證實，彭腓利所援引的證據並不真正支持「插補說」。費依(Fee 1987: 699-702)也支持「插補說」，但他的觀點被狄瑟頓(Thiselton 2000: 1148-49)成功地反駁了。

方言。一個更為可信的觀點是：女人被禁止論斷男人所說的預言，因為那種做法相當於對男人施加帶領權，而這是保羅在提摩太前書二章 12 節所禁止的。⁶¹ 儘管這一觀點可能是正確的，而且與保羅對男女關係的更宏偉的視角一致，但是該禁止卻也是相當寬泛的，也缺乏足夠的證據支持這種特定的解讀。

對這段經文的最自然的理解似乎是：女人因提出問題而打斷了教會的崇拜過程。我們沒有必要說：女人在崇拜時與她們的丈夫分開而坐，而且隔著座位大聲提問題時造成了喧嘩。顯而易見，是發出問題的方式具有挑戰性，而且令他人厭煩。因此，保羅提醒會眾謹記聖經的原則：妻子應該順服她們的丈夫。因此，提及的律法很可能是創世記一～二章，那裡勾勒了男女之間的角色關係。保羅並不是命令：女人在任何可想到的聚會場合都必須安靜。他特別要求在這一特定場合下保持沉默，因為她們講話所產生的問題是源自她們不順從的靈——就是拒絕維護教會的秩序。

其餘的見證

在新約聖經其餘的書卷中，我們看到極少數對女人的談及。希伯來書高舉了撒拉、喇合及其他女人，稱她們為信心的榜樣（來十一 11、31、35）。撒拉得到彼得的讚揚，被稱為敬虔、順服的妻子（彼前三 6）。名為耶洗別的假先知因傳播有毒害的教導而被定罪（啟二 20～23）。約翰的忿怒並非指向女人作先知這一點，而是她所預言的內容。「蒙揀選的太太」（約貳 1）和「蒙揀選之姊妹」（約貳 13）很可能不是指某些具體的婦女，或甚至是教會中的領袖。絕大多數學者同意，二者都是指教會。⁶²

⁶¹ 正如 Carson 1991a（編按，即：卡森 2005: 217-34）所認為的。

⁶² 見第十七章，註 132。

結論

耶穌基督開啟的新世代明確指出：男人和女人在基督裏都是平等的，女人成為亞伯拉罕後裔的方式與男人是一樣的：藉著相信耶穌基督（加三 26～29）。耶穌非同尋常地尊重女人，並且鼓勵她們學習祂的話語並成為祂的門徒。女人所擁有的恩賜包括先知、執事和宣教士。她們在事奉中與男人一起勞苦。儘管如此，在基督裏的新世代並不表示要廢除男女之間的所有角色差異。女人不能擔任牧師、長老和監督。女人和男人被視為平等，然而，男人持有特定的帶領教會的責任。

婚姻、離婚和兒女

對觀福音對婚姻和離婚的教導

對觀福音提到了婚姻和離婚，但該主題在約翰福音中並沒有出現。對觀福音中包含一段較長的經文（太十九 3～12；可十 2～12）以及兩個簡短的語錄（太五 31～32；路十六 18）。在較長的這段經文中，法利賽人問耶穌有關離婚的問題，在這種情況下，耶穌的觀點應該被放置於猶太人辯論的背景中。希列（Hillel）學派持相當寬鬆的立場，他們對申命記二十四章 1～4 節的解釋是：幾乎任何理由的離婚都是容許的。我們在約瑟夫（Josephus）的生平中看到了這一政策的執行。煞買（Shammai）學派制定了一個更嚴格的解釋，主張離婚只有在諸如通姦這種大罪的情況下才可接受。有意思的是，昆蘭社群似乎徹底禁止離婚。⁶³

耶穌拒絕只是定睛在何時可以容許離婚這一問題上，轉而強調了婚姻的永恆性。祂引用創世記一章 27 節和二章 24 節，想以此使聽眾牢記：婚姻是紮根於創造的，是神對人類美好旨意中的一部

⁶³ 關於離婚和再婚的詳細論述，見 Hugenberger 1998 與 Instone-Brewer 2002。

分。在創造中，一男一女的存在具有深遠的意義。這表明：婚姻是由一男一女的聯合構成的。神沒有設立婚姻為多妻或多夫制，因為起初只有一個男人和一個女人。婚姻的本質藉著創世記二章 24 節的三個要素而得到解釋：婚姻包括離開、連合以及一體。首先，婚姻要求離開自己現在的家。這樣，原生家庭不再是首要的。第二，婚姻是盟約式的，因為「連合」一詞具有盟約的內涵。一個人與妻子或配偶連合，正如以色列與上主連合——而且單單與上主連合——一樣。一個人離開自己的原生家庭，使自己連接於一個新的盟約紐帶。第三，婚姻在二人結為一體的連接中達致圓滿。丈夫和妻子在性交中成為一體，儘管成為一體的連接遠遠比僅有性行為的連接更加深奧。所有三個要素都必須存在，才構成婚姻。一男一女僅有性關係，並不等於二人有了婚姻關係；也必須包含盟約式的委身在內。

耶穌強調，婚姻中的盟約委身關係是最根本的，而且那種盟約不會被離婚所打破。神已經把在婚姻中彼此保證委身對方的二人連接在一起。打破這種紐帶的就是分開神所結合的，因此這是被禁止的。所以，在耶穌的教導中，有關離婚的語錄強調：離婚和再婚都是犯了姦淫。耶穌並沒有進行詳細的拉比式的辯論，沒有考慮在哪種情況下可以允許離婚。祂只是著重強調了一般性的原則：婚姻是神聖不可侵犯的；離婚和再婚構成了姦淫罪。

然而，馬太福音的兩處經文都包含例外條款，而這一例外條款當然引發了許多討論。⁶⁴ 有人曾經指出，該例外條款只出現在馬太福音中，所以它只是屬於馬太的，而不是真正出自耶穌之口。⁶⁵ 這種觀點不太可能，因為如果我們把馬太福音作為一個整體來審視，我們就會看到：馬太的寫作是嚴肅認真的，而不是自由散漫的。其他人則主張，例外情況與訂婚期間的性方面的罪有關，這是該例外

⁶⁴ 關於不同觀點的概覽，以及與此處的主張類似的觀點，見 Hays 1996: 352-56 = 海斯 2011: 469-73。

⁶⁵ 例如，Stein, *DIG* 197。

情況僅僅出現在馬太福音中的原因，因為在猶太文化中，打破訂婚被視為幾乎與婚姻破碎同等嚴重。⁶⁶ 另外，在馬太福音一章 18~20 節，約瑟對馬利亞的所謂犯罪的回應，似乎可以用來闡述在訂婚期間因姦淫罪而導致的訂婚之約的終止。儘管從馬太福音的上下文看存在訂婚一說的根據，人們所提出的方案卻無法令人滿意，因為我們不清楚 *porneia* 一詞是否僅僅指訂婚期間的罪。*Porneia* 一詞所指寬泛，可以指一般意義上的性犯罪。所以，如果斷定該詞僅僅限定為指訂婚期間的性犯罪，我們需要來自馬太福音五章 31~32 節或十九章 3~12 節的清晰的上下文線索。

在該例外情形中，*porneia* 一詞可以定義為「亂倫」。在這種情況下，如果發現圓房關係的雙方是一種亂倫關係，婚姻應該被解除。在哥林多前書五章 1 節，*porneia* 一詞的意思顯然是指亂倫，而且在使徒行傳十五章 20 節、29 節，該定義也可能是適合的。然而，這一定義如果用於馬太福音中的例外條款，則完全沒有說服力。我們已經指出，*porneia* 一詞是很寬泛的，指一般的性淫亂。因此，如要縮小該詞意思的範圍，使之特指「亂倫」，我們必須擁有來自上下文的令人信服的證據。哥林多前書五章 1 節的上下文提供了這一資訊，因此，提及的淫亂很明顯是指亂倫。使徒行傳十五章 20 節和 29 節較具爭議，正是因為其上下文並沒有從根本上解決這一問題。然而，在馬太福音中，我們沒有來自上下文的證據，證明 *porneia* 一詞可以限制理解為亂倫。或許，甚至更重要的是這一事實：具有亂倫關係的婚姻被宣告為非法。並不是說二人離婚了，而是婚姻被取消了。最後，我們所擁有的證據表明：在以色列人中間，亂倫的婚姻關係是罕見的，因此，耶穌不太可能是在講述一個並不常見的情形。

⁶⁶ 關於離婚和再婚的不同立場的概覽，以及一個敏銳、透徹的評析，見 Köstenberger 2004: 227-58。關於另一個有幫助的討論，見 Blomberg 1990b。

另一個解決方案由赫斯（Heth）和溫翰（Wenham）提出，他們主張，*porneia* 一詞是一般意義上的詞語。但是，例外情況從句法上講可以適用於離婚，卻不適用於再婚。⁶⁷ 這意味著，一個人可以因配偶的姦淫罪而合法離婚，然而，儘管離婚是容許的，再婚卻是永遠禁止的。該例外條款允許離婚卻從不允許再婚。赫斯和溫翰利用第一世紀早期教父的做法來支持他們的觀點。最近，赫斯已經放棄了他的觀點，但是，溫翰依然堅持他最初的結論。⁶⁸ 需要再次指出，這一觀點並不令人信服，因為從句法上講，無法清楚看出例外條款涉及離婚卻與再婚無關。如果將離婚和再婚都包含在內，該例外條款讀起來是更自然的。

因此，馬太似乎主張：婚姻是不可分開的——除非發生了姦淫的罪。⁶⁹ 如果出現了姦淫的罪，那麼，離婚是被允許的。有人反對說，這種解決方案是行不通的，因為如果那樣，耶穌的觀點就和煞買學派的觀點毫無區別了。而且若果真如此，我們又當如何解釋門徒的驚訝呢（太十九 10~12）？然而，耶穌的觀點仍然有別於煞買學派，因為後者要求犯姦淫罪的人離婚。耶穌並沒有要求離婚，而只是允許離婚，而且祂強調了婚姻的不可分離性。⁷⁰ 其他人反對說，這樣的觀點與馬可（可十 2~12）和路加（路十六 18）的觀點有衝突，因為對後二者來說，離婚後的任何情況的再婚都被認為是犯了姦淫。持這種反對觀點者沒有明白，馬可和路加都是在概述耶穌對婚姻的一般教導。耶穌所關注的焦點是婚姻的永恆性。不將例外條款包含在內，其實並不令人感到意外，因為馬可和路加傳達了耶穌教導的主要重點：婚姻是不可分開的。當法利賽人和撒都該人走近耶穌、向祂求神蹟時，我們可以清楚看到馬太和馬可的不同，這為我們提供了一個理解二者不同的有幫助的例子。在馬太福音，

⁶⁷ Heth and G. Wenham 1984；也正如 Luz 2001: 492-94 也如此認為的。

⁶⁸ 見 Heth 2002；G. Wenham 2002。

⁶⁹ 見 Davies and Allison 1997:16-17。

⁷⁰ 見 Bockmuehl 1989。

耶穌說：「一個邪惡淫亂的世代求神蹟，除了約拿的神蹟以外，再沒有神蹟給他看」（太十六 4）。在馬可福音，耶穌回答說：「這世代為甚麼求神蹟呢？我實在告訴你們，沒有神蹟給這世代看」（可八 12）。請注意，例外情況在馬可福音中被省略了，在馬太福音中卻被具體指出了。馬可表達了一般原則——沒有神蹟給他們，而馬太添加了一個例外。我們精確地看到在談論離婚時的同樣模式。馬可傳達的是耶穌的一般教導：結婚後若離婚便構成了姦淫。而馬太同意這一觀點，只是又補充了與性方面的不忠有關的例外情況。

保羅對結婚和離婚的教導

保羅對婚姻的觀點紮根於舊約聖經。反對婚姻的人是在順從屬魔鬼的教導，因為婚姻是創造秩序的一部分，而且代表神賜給人類的美好禮物之一（提前四 1~5）。保羅在此幾乎肯定是在反思有關創造的記載：神創造了亞當和夏娃，他們是為了對方而被創造的，神也設立了婚姻。在提摩太前書，提摩太要鼓勵失去丈夫的年輕寡婦再婚並生兒育女（提前五 11~15）。很明顯，一些處於這種情況的婦女——在其丈夫去世後——已經決定要過單身的生活，但是，她們現在卻渴望結婚，而且慣常將時間花費在背後的閒言碎語和無果效的行為上。結婚的一個好處是：這會促使這些婦女有效地利用她們的時間。這樣，她們就可以集中精力撫養孩子並管理好家務。我們在提多書二章 3~5 節也看到類似的觀點。年長的婦女應該教導年輕的婦女，以便後者可以過討神喜悅的生活。年輕的婦女應該愛並順服自己的丈夫、愛兒女並料理好她們的家。她們應當過道德正直的生活，在她們所作的一切事上警醒小心，免得因她們的行為方式而使福音受到譏諷。

保羅在哥林多前書七章所說的，似乎和他在提摩太前書五章的建議相互矛盾，因為在哥林多前書七章，他鼓勵單身生活；而在提摩太前書五章，他建議年輕的寡婦結婚。該矛盾只是表面上的。保

羅鼓勵單身生活的前提是：如果一個人能夠全部奉獻給主並全心服事祂的話（林前七 32~35）。保羅承認，並非所有人都有單身的恩賜（林前七 7、36~40），而且提摩太前書五章中的寡婦的表現使保羅確定，她們需要再婚。保羅在哥林多前書七章中對單身的講論是非同尋常的，因為標準猶太人的觀點是：所有人都應該結婚。保羅主張的兩個世代重疊的末世論（eschatological reservation），促使他重新評估婚姻的重要性。儘管婚姻是好的——因為它是神創造秩序的一部分——它卻不應被視為最美好的祝福。它只是現在世代中美好的恩賜之一，是注定要過去的。因此，若有人有力量為了國度的緣故而保持單身，這是值得褒獎和鼓勵的。儘管如此，單身生活並不是被強求的，而每個人都必須尋求神賜給他的恩賜。強烈的性渴望可能說明一個人應該結婚（林前七 9、36）。在這一情形下，哥林多前書七章 1~5 節經常被人誤解。保羅並非從無可奈何的角度被迫承認：在婚姻中，夫妻之間必須有經常的性關係；而事實是：他是在回應一些持禁慾主義的哥林多信徒，他們相信禁戒婚姻中的性關係代表一種更高的屬靈境界。⁷¹ 保羅堅決反對那樣的觀點，並且指出：丈夫和妻子彼此相屬，他們的身體不再屬於他們自己。他們有義務使對方享受性生活，而不能藉著鼓吹他們屬靈的委身而終生禁戒性生活。因此，保羅的讓步並不是指丈夫和妻子或許可以有性關係；而是：夫妻可以為了專心禱告的緣故，而在有限的時間內停止性生活。⁷² 保羅並不鼓勵停止性生活，但他的確容許如此行。我們也應該從哥林多前書七章 3~5 節來看待夫妻關係的相互性。我們接下來很快就要指出：保羅也勸妻子要順服她的丈夫。然而，我們必須小心，不要限制保羅對夫妻關係的理解，以致以為這是單一面向的。他顯然也知道：丈夫和妻子是平等的，是在基督裏同為後嗣的（參：加三 28）。

⁷¹ 正如 Fee 1987: 273-84; Hays 1997: 113-14 所認為的。

⁷² 正如 Fee 1987: 283-84; Thiselton 2000: 510-11 所認為的。Conzelmann 1975: 118 持相反觀點。

保羅對夫妻平等性和相互性的教導，並不抹殺二人蒙召所要承擔的特定責任。丈夫被命令要愛他們的妻子，而妻子蒙召要順服她們的丈夫（弗五 22~33；西三 18~19）。保羅對丈夫與妻子、父母與兒女、以及主人與僕人關係的教導，構成了家庭法規的一部分。學者們已經仔細調查了該法規的起源，而且提出了多種不同的理論。現在最常見的觀點可能是：這些法則是在亞里斯多德教導之後成形的，儘管甚至在這一情況中，他們已經被基督的福音所轉化。⁷³ 最接近的對應背景來自受希臘文化影響的猶太教（斐羅，《論十誡》〔Decalogue〕165-167；《為猶太人辯護》〔Hypothetica〕7.14；《論特殊法律》2.226-227；約瑟夫，《斥阿皮昂》2.190-219；《託福西萊德名書》〔Ps.-Phoc.〕175-227）。

丈夫對妻子的愛應該是捨己的，這種捨己之愛的原型來自基督對教會的愛（弗五 25）。苛刻和嚴酷是應當禁止的（西三 19）。真正的愛意味著使妻子得到滋養和呵護，正如一個人滋養、呵護自己的身體那樣（弗五 28~30、33）。丈夫應該愛妻子，因為丈夫是妻子的「頭」（*kephalē*〔弗五 23〕）。「頭」一詞已經引起了很多的討論。很多人主張：該詞的意思是「源頭」而不是「對……有權柄」。在一些經文中，該詞或許具有「源頭」的意思（弗四 15；西二 19）。⁷⁴ 然而，在其他經文中，該詞顯然是指一個人對其他人所享有的權柄（參：弗一 22；西一 18，二 10）。⁷⁵ 有關權柄的觀念，在以弗所書五章 23 節也是很清楚的，因為妻子被呼召要使自己順服，因為（*hoti*）丈夫是頭。順服和作為頭的並置表明：此處被談及的是權柄。另外，很難理解從何種意義上講，丈夫可以被視為

⁷³ 關於對該研究的有幫助的概覽，見 O'Brien 1982: 214-19; Goppelt 1993: 162-79; Dunn 1996b: 242-46; Lincoln 1999。關於亞里斯多德的背景，見 Balch 1981; J. Elliott 2000: 504-07。克勞奇（Crouch 1972）主張，歌羅西書家庭法規的目的是限制婦女和奴隸，因為他們對加拉太書三章 28 節的理解導致了社會的動蕩不安。

⁷⁴ 正如 Arnold 1994 所認為的。

⁷⁵ 見以上註 56。

他們妻子的源頭，因為他們無論從身體上講、還是從屬靈意義上講都不是妻子的源頭。當然，這種做頭的地位，不應被以殘暴專橫的方式而濫用，因為丈夫應該滋養和呵護他們的妻子。丈夫和妻子功能的不同，也並不代表妻子是低等的，因為在歷史結束之際，基督將會順服天父，但是依然保持與父在本質和尊貴上的平等（林前五 28）。丈夫和妻子之間的關係也不能降格為受第一世紀的文化影響。保羅在談論婚姻時引述了創世記二章 24 節，而耶穌在與法利賽人的辯論中也引述了同樣的經文（弗五 31）。保羅根據這節經文而辯論說：丈夫和妻子之間的關係是一個奧秘，因為它反映了基督和教會的關係。既然婚姻反映了基督和教會的關係，對丈夫愛妻子和妻子順服丈夫的呼召，就不能當作文化產物而拒絕。⁷⁶

保羅對離婚的觀點在羅馬書七章 2~3 節和哥林多前書七章 10~16 節得到了闡釋。羅馬書中的這處經文沒有直接談論離婚的問題。保羅使用了有關結婚和離婚的例證，來解釋他對律法的觀點。儘管離婚不是主要話題，保羅使用它作為例證，這一舉動本身也是具有指導意義的。只要人還活著，他的婚姻關係就一直具有約束力（正如林前七 39 所指出的）。配偶還在世時便再婚，這就構成了姦淫。只有在配偶去世後，再婚才是可允許的。保羅在哥林多前書七章 10~11 節的評論，與羅馬書中的情形是一致的。離婚和再婚不是基督徒可以選擇的。任何與配偶分開的人都應該保持單身，或尋求與配偶復合。保羅對離婚問題的反思可以解釋為：離婚是無論如何都被禁止的。另一方面，他的陳述或許也可以解釋為一種泛指，是允許例外情況的。保羅有關那些與非信徒結婚者的建議暗示：後一個理解是正確的（林前七 12~16）。如果一位信徒的配偶是非信徒，信徒不應主動提出離婚。這位信徒也不應擔心與非信徒維持結婚會玷污自己，因為非信徒配偶藉著與信徒的婚姻關係而成為聖潔。然而，如果非信徒離棄婚姻，那麼，信徒就不需要為此愁煩，

⁷⁶ 正如 O'Brien 1999: 430-35 = 歐白恩 2009: 701-7 所認為的；亦見 Köstenberger 1991。

感覺必須盡一切可能挽留婚姻。保羅呼召信徒不是受捆綁，而是得平安。如果非信徒想要離婚，保羅顯然賦予信徒離婚的自由。脫離先前婚姻的這種自由，是否也包含允許一個人再婚的自由呢？保羅使用的語言不很明確，因此，對該問題的爭議一直存在。然而，最可能的一種理解是：先前婚姻的解除也會賦予再婚的自由。⁷⁷ 典型的猶太人的觀點是：離婚為新的婚姻敞開了門。假如保羅離開了標準主流觀點，那麼，他有必要提供進一步的明確說明，以確保讀者明白再婚是被禁止的。保羅在哥林多前書七章 15 節說到讀者不受那種婚姻的「拘束」（*douloō*），該詞與哥林多前書七章 39 節的「約束」（*deō*）一詞屬於同樣的語義範圍之內。這表明，從捆綁中得自由也意味著有再婚的自由。

保羅也要求監督必須「只作一個婦人的丈夫」（提前三 2）。提摩太前書五章 9 節在談到女人時也使用了同樣的結構：「只作一個丈夫的妻子。」只有符合這一資格的女人，才有資格得到作為寡婦的經濟撫恤。這一結構很難解釋，因為它出現在有關資格的一覽表中，而且沒有進一步的解釋。以下是一些可能的解釋。⁷⁸ (1) 任何形式的再婚，都使人無資格擔任監督或以寡婦的身分接受經濟撫恤金。《新標準修訂版》看來採納了這一觀點，因它把提摩太前書三章 2 節和五章 9 節的短語翻譯為「只結過一次婚」（參《呂振中譯本》、《思高聖經》）。這種觀點是不可能的，因為保羅在其他地方允許再婚——在配偶去世之後（羅七 3；林前七 39）。如果寡婦符合保羅在其他地方對再婚的教導，那麼他似乎不太可能會禁止寡婦領受資助。(2) 保羅在提摩太前書三章 2 節所禁止的是多妻制。這一觀點無法立足，因為這無法解釋在提摩太前書五章 9 節出現的平行表述，保羅不可能在此禁止多夫制，因為同時嫁給一個以上丈夫的

⁷⁷ 亦見 Hays 1996: 361 = 海斯 2011: 481。費依 (Fee 1987: 302-5) 持相反觀點，他認為再婚不在保羅此處所思想的範圍之內。

⁷⁸ 關於不同解釋的概覽以及對此處所建議之觀點的辯護，見 Page 1993; Köstenberger and Jones 2004: 259-66。

情況在希臘—羅馬世界是聞所未聞的。另外，多妻的情況無論如何也是十分罕見的。因此，這不太可能是保羅所排除的情況。(3) 那些離過婚和再婚的人，被禁止擔任主教，或者以寡婦的身分接受救助金。這一觀點比前兩個觀點更加可行，而且很可能是正確的。然而，提摩太前書三章 3 節對醉酒的排除表明，第四種觀點才是正確的。(4) 監督必須忠於自己的妻子，並且愛她，而且這種穩定的婚姻關係在人眼中是可見的，而且已持續相當長的一段時間。這樣，他的婚姻就會受到教會的尊敬，教會也不會因任命該人為監督而招致責備。對監督不可醉酒的要求也支持此處堅持的觀點。當保羅說到監督不可醉酒時，他並不是指監督應該在其過去的生活中從未有過任何醉酒的記錄。他的要點只是在於：監督現在必須在教會內有長期的、穩定的好名聲，是感官敏銳和清醒的人。同樣，只有那些常年證明是忠實丈夫的人，才可以擔任監督。

彼得的婚姻觀

彼得對婚姻的觀點與保羅的觀點特別相似（彼前三 1~7），由此，一些人相信二者觀點擁有共同的傳統來源。彼得的焦點放在妻子順服丈夫的責任上，這或許是因為彼得側重關注的是那些處在從屬地位的人，因他所致信的教會正面臨逼迫。⁷⁹ 因此，妻子的回應對所有信徒具有示範作用。⁸⁰

我們也應該看到，彼得關注的焦點在於丈夫為非信徒的妻子。那樣的丈夫不會因妻子糾纏不休的說教而回心轉意，從而信主。妻子應該藉著她們溫柔的靈和聖潔的行為來影響丈夫。在希臘—羅馬世界，正如今日一樣，人們容易定睛在外在妝飾上，而不是在道德

⁷⁹ 像保羅一樣，彼得所想到的是妻子甘心的順服，而不是被丈夫強制順服（A. Spencer 2000:109）。

⁸⁰ 郭培特（Goppelt 1993: 218-19）主張，對順服的呼召違背了女人基本的平等權。但是，彼得本人並沒有如此看問題，因為他稱妻子為同作後嗣的。凱利（J. Kelly 1981: 127）正確地主張，該命令源自神創造的秩序（亦見 Schelke 1980: 88）。

品格上。希臘—羅馬的道德家鼓勵女人在這一點上努力，比如塞尼加（Seneca）、金口狄奧（Dio Chrysostom）、朱凡諾（Juvenal）、普魯塔克（Plutarch）、愛比克泰德（Epictetus）、普林尼（Pliny）、塔西圖（Tacitus）、以及俄維德（Ovid）等等。⁸¹ 因此，彼得鼓勵讀者定睛在內在美德上，而不是在辮頭髮、戴金飾、穿美衣這樣的妝飾上。⁸² 像古時的聖潔婦人那樣，她們應當以神為盼望和信靠，並且使自己順服丈夫。這種順服應當從對神的盼望中自然流淌出來，而不應是出自懼怕。我們必須牢記在心的是，在當時的希臘—羅馬世界，如果妻子與丈夫敬拜不同的神，那是有違當時文化的。普魯塔克評論說：「神明是首先的和最重要的朋友。所以，妻子理當只承認她丈夫所敬拜的神，而拒絕一切迷信的宗教和怪異的迷信行為。」⁸³ 因此可以說，妻子的順服並不是絕對的和毫無例外的。顯然，對這些委身於基督教之神的女子來說，她們不應在人生最重要的領域順服丈夫。所要求的順服也並不意味著不平等，因為妻子也是與丈夫一同作為後嗣的。他們同享末世的終局。丈夫應當以慷慨和溫柔對待自己的妻子，尤其是因為妻子是軟弱的器皿（從身體上講是軟弱的），而丈夫有可能利用他們身體上的力量虐待、恐嚇或強迫妻子。不能敬重妻子的丈夫，其禱告會受到阻礙。⁸⁴

⁸¹ Seneca, *Helv.* 16.3-4; *Ben.* 1.10.2; 7.9.4-5; Dio Chrysostom, *Ven.* 7.117; Juvenal, *Sat.* 6.457-463; 490-511; Plutarch, *Conj. praec.* 141E; Epictetus, *Ench.* 40; Tacitus, *Ann.* 3.53; Ovid, *Am.* 3.130-149。

⁸² 正如 Balch 1981: 101-2; Achtemeier 1996: 212; Michaels 1988: 160 所正確認為的。

⁸³ Plutarch, *Conj. praec.* 140D（英譯者：J. Elliott 2000: 557-58）。

⁸⁴ 我們應當補充說，希伯來書包含很簡短的有關婚姻的勸勉：命令讀者尊重婚姻，避免淫亂和姦淫（來十三 4《新譯本》）。

父母和兒女

新約聖經並沒有詳細講述父母和兒女的關係。⁸⁵ 需要再次指出的是，對這一關係的理解根植於舊約聖經的經文中。父母需要愛兒女，並供應他們的需要（帖前二 11；多二 4；參：林後十二 14）。好的父母渴望祝福兒女，給他們好東西（太七 9~11）。在古代世界中，兒女經常受到非難和輕視（參：太十八 4，十九 13~14），但他們理應受到重視，因他們是神所愛的。兒女處在父母的權柄之下，因此，他們應該順服父母（弗六 1；西三 20）。保羅引入第五條誡命，藉此指出兒女應當孝敬父母（弗六 2）。兒女在思想方面還未發育成熟，因此他們需要繼續長大成熟（參：林前十三 11，十四 20；弗四 14；參：路七 32）。所以，他們必須接受管理和管教，這樣才能在敬虔的品格上成長（提前三 12）。真正愛孩子的父母會盡全力管教孩子，這樣他們才會在道德方面成長（來十二 7~11）。希伯來書作者評論說，孩子若不被管教，說明他不是親生兒子。所以，所有關心自己孩子的父母，都會注意鍛造孩子的品格。反過來說，兒女應當尊重並孝敬負責管教他們的父母。父親需要小心，不要以不合理的糾正手段而激怒兒女（弗六 4《新譯本》；西三 21）。否則，兒女可能會對進步產生絕望，進而放棄改變的努力。所以，新約聖經並沒有單單鼓勵管教，而是在養育、慈愛和指導的氣氛中進行管教。

⁸⁵ 關於對該主題——即探索新約聖經有關作兒女的教導以及在希臘—羅馬世界的背景下思考這些教導——的透徹研究，見 Balla 2003。巴拉（Balla）證實，不論是在猶太人的世界中，還是在希臘—羅馬世界中，兒女孝敬父母的責任都是人們所預期的。所謂耶穌的激進語錄並不能抹殺這一責任，儘管這些語錄的確體現了這一觀點：神的命令優先於父母的要求。

結論

婚姻、父母和兒女——這些是神創造秩序的一部分，所以不會持續到新造當中。信徒千萬不能將這些關係放在首位，以致使它們超過了神自己。儘管如此，所有這些關係都是來自神的美好恩賜，所以不應遭到拒絕。新約聖經作者具體指出，一個人應該如何在這些不同關係中討神的喜悅。

政府

路加福音—使徒行傳

神子民的呼召是：在耶穌兩次降臨之間，在社會上生活。耶穌的第一次降臨實現了神的聖約應許，第二次降臨意味著國度的完全實現，以及神仇敵的完全毀滅。在這一中間過渡階段，人世間政府藉著其結構和統治的形式來治理其中的人類。路加的兩卷本著作展現了早期基督徒處理與政府關係的立場和信念。⁸⁶ 很顯然，當前的政府結構並不反映將來的神的國度。信徒正在等候將來的那天：邪惡的統治者將被廢除，而神將實現祂與其子民的聖約（路一 50~55、68~75）。儘管現在神的聖約已經在基督裏面得以實現，廢除邪惡統治者的目標還未實現。十字架和復活先於耶穌再來並制伏所有敵人的那一天。在同一時間，既然政府被自私的野心所扭曲，它就會繼續使人類飽受痛苦。⁸⁷ 彼拉多屠殺了一些來耶路撒冷獻祭的

⁸⁶ 布倫特（Brent 1999: 73-139）主張，路加福音—使徒行傳談論了許多與帝王崇拜相關的東西。但是，布倫特的論點建立在路加福音—使徒行傳較晚寫作日期的基礎上（約主後 85 年），而筆者認為該日期太晚，以致不太可能。而且，在筆者看來，布倫特似乎並沒有成功地將其論點強加於路加福音—使徒行傳。關於這一觀點——即羅馬帝國的帝王崇拜發揮了重要作用（甚至在奧古斯都時代），見 Brent 1999: 17-72。

⁸⁷ 人們經常主張，路加寫作福音書和使徒行傳的目的是為了為基督徒運動進行政治辯護，但這種觀點是不可能的（見 Maddox 1982: 91-99）。

加利利人（路十三 1），或許是因為他們的民族野心。希律安提帕把施洗約翰下到監裏，最終將他斬首，因為他公開責備希律娶兄弟腓力之妻而犯的罪（路三 19~20）。法利賽人警告耶穌離開，因為希律安提帕想要殺祂（路十三 31~33）。耶穌沒有掩蓋安提帕的腐敗，而是稱他為狡猾的狐狸，因他善弄政治權術。耶穌並不懼怕希律，因為希律不能阻礙神的計畫，即耶穌要在耶路撒冷而死。路加在此暗示說：儘管世上的國度用心惡毒，神依然統治和掌管它們。同樣的音調也在使徒行傳四章 24~28 節響起，作者在此引用了詩篇二篇。政府官員和宗教領袖一同商議敵對上主和祂的基督，而這卻恰恰實現了先知的預言。那些掌權者以為他們的陰謀詭計將會得逞，但是，他們卻在不經意之間實現了神所預定的計畫，因為神的拯救計畫正是藉著基督的十字架而實現的，這與那些施加影響者的期望恰恰相反。希律安提帕處死了約翰的兄弟雅各，並且把彼得下到監裏（徒十二 1~24）。鼓動他們處死耶穌的同樣的仇恨，再次驟然爆發出來。然而，路加精心編排其寫作結構，以便使信徒在神的主權和至終的得勝中得到安慰。如果神樂意，祂可以把彼得從監獄中釋放出來，不管獄卒如何對其加強看守。最重要的是，到最後，像希律那樣的統治者都會被審判，並且被除掉。希律傲慢地把屬神的特權歸給自己，所以神將他擊打致死。這證明，那些殺害信徒的人將面臨他們自己的審判之日。

我們在前面曾經指出，彼拉多不願在耶穌受審時為祂辯護，他的狡詐藉此暴露無遺，儘管他多次宣告耶穌是無罪的（路二十三 4、14、20、22；徒三 13）。猶太領袖也受到責備，因為他們同謀逮捕了耶穌，為要將祂殺害。這同樣的模式在使徒行傳中繼續出現。彼得和約翰在醫治了癱腿之人後，便被暗暗地逮捕並受審（徒四 8~12）。公會想要刑罰使徒，但是他們本人也承認他們沒有合理的根據懲罰他們（徒四 13~22）。與此相似，使徒們由於宣講復活的耶穌而被鞭打，這也絲毫沒有法律依據（徒五 17~42）。對司

提反的指控也是歪曲事實和錯誤的，在公會領袖忿怒以致失去理性的情況下，他們將司提反殺害（徒六 8~七 60）。

在使徒行傳中，猶太人經常慫恿群眾或司法權威人士反對保羅（徒十三 45，十四 2、19，十七 1~9、13，十八 12~17）。在腓立比，羅馬的掌權者讓人鞭打了保羅和西拉（徒十六 19~40）。在發現自己侵犯了法律的公正之後——因為他們打了羅馬公民，官長就勸保羅和西拉離開城市。然而，保羅堅持讓官長道歉並承認他們的非法行為。保羅並不是以報復為動機的；他要求官長道歉的目的是：這樣，就不會成為一個先例，憑藉此先例，當權者會認為他們鞭打福音的傳講者是合理的。⁸⁸ 如果能攔阻這種先例的發生，保羅依然有機會宣講福音，直到地極。當保羅在聖殿被打時，對他的控告是缺乏根據的，因為保羅從未帶領過外邦人進入聖殿（徒二十一 29）。文書上承認，對保羅的指控缺乏將他下到監獄或處死的足夠證據（徒二十三 29）。⁸⁹ 保羅繼續在總督腓力斯面前為自己的好行為辯護，腓力斯顯然相信對保羅的控告是缺乏根據的（徒二十四 10~27）。與此相似，當非斯都向亞基帕王解釋保羅的情形時，他同意保羅沒有做任何該處死的事情，他甚至承認他想不出任何可以呈報給凱撒的指控（徒二十五 22~27）。如果民事權威不能提供審訊保羅的理由，將他關押就屬於明目張膽的觸犯公正原則。保羅在亞基帕王、非斯都以及其他人士面前呈報了自己的案情後，他們達成的一致判決是：保羅並沒有犯甚麼該死該綁的罪（徒二十六 31）。事實上，政治權威人士最後承認：如果保羅不想上訴於凱撒，他就可以被釋放了（徒二十六 32；參：二十八 17~20）。

我們從路加福音—使徒行傳中所看到的是：民事當權者在對待耶穌及其門徒時經常違背公正的原則。執政掌權者當然沒有被刻畫為道德的典範。同時我們也看到，基督徒並沒有構成對帝國的威

⁸⁸ Barrett 1998: 802 指出，該故事有助於「警告那些官長」。

⁸⁹ 正如 Fitzmyer 1998: 728; Barrett 1998: 1084 所正確認為的。

脅。⁹⁰ 信徒並沒有從事非法活動，對他們的指控若不，是誇大其詞，就是缺乏可靠的根據。

並不是所有的經文都從負面刻畫執政掌權者。路加承認，耶穌醫治其僕人的那位百夫長是良善的（路七 1~10）。百夫長哥尼流是公義和善良的人，而且他得到了救恩的禮物（徒十 1~十一 18）。省長士求保羅對福音有積極的回應（徒十三 5~12）。與此相似，一些實例表明，政府人員承認甚麼是公義的並且照此而行。當猶太人控告保羅時，迦流拒絕受理控告，而且斥責猶太人將內部宗教紛爭捲入政治領域（徒十八 12~17）。底米丟是一位製作亞底米神銀龕的銀匠，他在以弗所發起了攻擊保羅及其同工的暴動（徒十九 23~41）。該省的官員對保羅友好，勸告他不要冒險到失去控制的暴民中間去（徒十九 31）。路加相當幽默地告知讀者：人群中大多數人並不知道他們為何而喧嚷（徒十九 32）。本市的官員為保羅及其同伴辯護，指出他們並沒有做甚麼錯事，如若有何紛爭，他們可以利用正常合法的手段解決紛爭（徒十九 37~39）。這次暴動可能會使羅馬遷怒於以弗所，因為這次事件是毫無根據的（徒十九 40）。本市官員的合理講論使形勢安定下來，恢復了秩序，這表明執政掌權者的存在是為了避免無政府主義。

儘管執政掌權者是不公義的，路加卻沒有指出，基督徒應該訴諸於暴力反抗。約瑟和馬利亞順服人口普查的命令，並且按照政府的規定回到約瑟的家鄉登記（路二 1~7）。我們從這段經文中也看到神的旨意在運行，因為人口普查事件成為預言實現的媒介：耶穌降生在伯利恆（參：彌五 2）。更重要的是，耶穌鼓勵祂的跟隨者向凱撒繳稅（路二十 20~26）。⁹¹ 因此，耶穌並不支持一些人的觀

⁹⁰ 但是，正如巴瑞特（Barrett 1998: 1）所指出的，這並不是本書的目的所在。

⁹¹ 對不同解釋的清楚概覽，見 Fitzmyer 1985: 1292-94。耶穌在這次辯論中擊敗了祂的敵人，因為祂指明：他們攜帶並使用帶有凱撒頭像的錢幣，而祂本人卻不曾擁有這些錢幣（正如 Fitzmyer 1985: 1291）。

點，即向凱撒繳稅犧牲了神的主權地位，等同於拜偶像。⁹² 耶穌也沒有聖化凱撒，因為祂教導人們必須把神當得的歸給神。這當然是指神要求至高的忠誠和委身，因此，如果人們必須在順服神和順服人的權柄之間作出選擇的話，他們必須順服神（徒五 29）。⁹³

我們不會再次重複去看其他福音書中那些與路加福音—使徒行傳內容一致的經文。路加福音—使徒行傳向我們呈示了最全面的描述，但其他福音書也並沒有與我們在路加福音—使徒行傳中所看到的內容有任何衝突。統治者的邪惡在馬太福音也是明顯的。希律竭力從東方博士口中探明耶穌是在何時、何地降生的，為要將這位應許的繼承人置於死地（太二 1~19）。得知博士們沒有返回後，希律殺害了伯利恆周圍兩歲和兩歲以裏的所有嬰孩。儘管該事件沒有在任何其他地方有過記載，這卻完全符合希律的性格，因為眾所周知，他處死了他的一些孩子和他的妻子瑪利安妮（Mariamne）。神的主權在該事件中也閃耀出來，因為儘管大希律圖謀毀滅彌賽亞，他的陰謀卻失敗了，而神的旨意卻實現了。希律的兒子與其父親相比，也是五十步笑百步。當約瑟得知亞基老作了猶太的王之後，他重新回到加利利（太二 22）。大希律的另一個兒子希律安提帕在關押和殺害施洗約翰的事情上彰顯了他邪惡的性格（太十四 1~12；可六 14~29）。

保羅書信

體現保羅政府觀的首要經文是羅馬書十三章 1~7 節。儘管提多書三章 1 節被一些人判斷為保羅之後的，經文所表達的觀點與羅馬書十三章 1~7 節卻是一致的。⁹⁴ 保羅命令信徒順服執政掌權者。⁹⁵

⁹² 見約瑟夫，《猶太戰記》2: 118。

⁹³ 見 Marshall 1978b: 736，他主張，將「對地上統治者的順服建立在對神順服的基礎上——神的律法要求人必須順服神在地上所立的權柄」。

⁹⁴ 偶爾有學者們指出，羅馬書十三章 1~7 節代表了後人的添加（如 Kallas 1965; Schmithals 1975: 175-87），但是那種觀點在新約聖經學術界並沒有變得流行。

儘管有一些學者反對，但此處的權柄並不包括空中掌權者的能力。⁹⁶ 順服屬惡魔的力量，在保羅看來是難以想像的（參：西二 8～15），而且很明顯的是，稅是繳給世間的掌權者、而不是繳給天使的。保羅強調，統治者都是神所任命並設立的。將神視為任命統治者，這並非全新的思想。在此，保羅回溯到舊約聖經，其中一直教導神至高無上的主權（撒下十二 8；箴八 15～16；賽四十五 1；耶二十七 5～6；但二 21、37，四 17、25、32，五 21；參：《所羅門智訓》六 1～3；《便西拉智訓》十七 17；《阿立斯蒂亞書信》〔*Let. Aris.*〕219、224；約瑟夫，《猶太戰記》2. 140）。

神的至高無上的主權在祂興起法老一事上闡明出來（羅九 17）。⁹⁷ 我們在帖撒羅尼迦後書也看到同樣的真理。那不法的人將要出現，稱自己為神，並且抵擋獨一的真神（帖後二 3～8）。然而，在那攔阻他的被除去之前，他不會出現（帖後二 6～7）。⁹⁸ 限制邪惡的力量是神親自設立的。因此，我們從這段經文看到：邪惡的統治者會在神所設定的時間來到。儘管保羅將法老的興起和那不法的人的到來歸結為神的旨意，他卻沒有因此而得出結論說：神要為邪惡本身負責。他也沒有豁免法老和那不法的人為自己邪惡的行為所當擔負的責任。神憑藉其至高無上的主權而命定所發生的一

⁹⁵ 「順服」一詞不能弱化為指「順從」、「尊敬」或「以尊敬的態度與他人合作」（Achteimer 1996: 182; Michaels 1988: 124; A. Spencer 2000: 110 持相反觀點）。請注意「順服」一詞與彼得前書三章 5～6 節的「聽從」一詞處於同樣的語義範圍之內。正如 Grudem 1988b: 135-37 = 顧韋恩 1995: 158; Goppelt 1993: 224 n44 所正確認為的。亦見 Kamlah 1970: 240-41。

⁹⁶ 相反於 Cullmann 1956: 95-114; Wink 1984: 46-47 的觀點。

⁹⁷ 本段內容取材自 Schreiner 2001: 449。

⁹⁸ 華納梅克（Wanamaker 1990: 254-57）主張，動詞 *katechō* 應該翻譯為「佔優勢」（prevail），而現在暫時佔優勢、直到被除去的這一位是羅馬皇帝。關於不同解釋的概覽，見 Morris 1959: 224-27; Marshall 1983: 193-200; Beale 1999b: 213-18。

切，然而，祂並不被任何邪惡所玷污。另外，那不法的人和法老要為自己邪惡的行為而負責。

保羅呼召信徒要順服掌權的（參：多三 1），因為他們藉著罰惡賞善來維繫社會秩序。掌權者有權利和責任使用刀劍來施行公義，刑罰作惡的（羅十三 4）。此處的刀劍可能是指死刑，適用於那些故意而且惡意殺人者。⁹⁹ 保羅再次引用了舊約聖經的傳統，尤其是創世記九章 6 節。羅馬書十三章談到的稅收，可能是指尼祿執政期間引發了爭議的高額稅。¹⁰⁰ 但不管怎樣，保羅是從總體上講論這一問題的，而不是過多專注於羅馬的具體情形。

有時，羅馬書十三章 1～7 節幾乎被人視為專題論文，似乎保羅是在從綜合的角度談論信徒和執政掌權者之間的關係。然而，我們必須想到，該勸誡是相當簡潔的，而且最初是寫給羅馬的教會的。保羅並沒有打算從任何細節審視政府的角色問題。因此，本段經文中的勸勉不能支持以下宣稱：在任何可能的情況下，人都要順服政府。對順服的呼召代表信徒對世俗統治者的通常回應態度。信徒不應輕易發怒，進而抗拒掌權者，而是應當謙恭地、順服地回應所頒佈的命令。保羅從其自身作宣教士的經歷完全知道，那些掌權者很容易有失公正，並因此助長邪惡，而不是良善。耶穌受審和被處死的故事本身就代表了公義的喪失。另外，如果有人將不加限制的權柄賦予政府，這就是強迫經文講出它本身並沒有想說的内容。保羅的目的並不是詳細列舉出各種具體情況，即那些因忠於神而導致的違反政府命令的情況。

彼得前書

彼得前書二章 13～17 節對政府的觀點，與我們在羅馬書看到的極其相似，因此，一些學者認為彼得前書的作者借用了保羅傳統，或者羅馬書和彼得前書來自同一傳統。彼得沒有說統治者是神

⁹⁹ 對所指為死刑的支持，見 Schreiner 1998: 684-85。

¹⁰⁰ 見 Schreiner 1998: 686。

所設立的；相反，他強調，信徒應當順服執政掌權者。正如在羅馬書十三章那樣，政府的存在是為了罰惡賞善。因此，政府的存在可以阻止無政府狀態和各樣非法之事毀滅整個社會。甚至最壞的政府也可以發揮一些限制作惡者的作用。在其第一封書信中，彼得致信給一個正在面臨人的批評和逼迫的教會，但他並不希望信徒因對抗政府而加劇社會形勢惡化。信徒應該以其好行為和模範公民的身分而為人所知。他們的順服並不是出自奴性的屈從或諂媚奉承，因為信徒在基督裏是自由的。然而，那種自由不應成為作惡和放縱情欲的藉口，而應用於行善。信徒應該尊重君王和所有人民。需再次指出，彼得並沒有涉及有關例外情況的問題，而只是呈現了信徒面對政治當權者的一般的回應態度。

啟示錄

在啟示錄中，約翰從另一視角來看待政府。¹⁰¹ 羅馬城代表巴比倫，尤其是指一切的貪婪、奢華和淫亂（啟十七 1~十九 10）。最重要的是，巴比倫喝醉了聖徒的血（啟十七 6，十八 24，十九 2）。信徒所生活的背景是：當權者逼迫信徒，甚至殺害了他們（啟二 13，六 9~11，二十四 4；參：三 10）。撒旦可能在別迦摩安放了座位，因為那裏有人行帝王崇拜儀式（啟二 13）。¹⁰² 在約翰筆下，羅馬帝國所呈現給人的，並不是公正和公義的模範，而是貪婪殘忍、毫無人性的獸，踐踏、虐待神的子民（啟十三 1~18）。這獸的形象來自但以理書七章，世界的國在此被描述為毫無人性的獸，牠向其攻擊目標發洩怒氣，造成浩劫。啟示錄中的獸囊括了但以理書七章中所有獸的邪惡本質，因此，羅馬帝國被視為人類邪惡權勢

¹⁰¹ 見 Cullmann 1956: 71-85。

¹⁰² 帝王崇拜之異教在新約聖經中的影響是有爭議的。關於一個有幫助的入門介紹，見 Cuss 1974。關於該異教在小亞細亞的作用，見 Price 1984。關於該異教在啟示錄中發揮了重要作用的觀點，見 Brent 1999: 164-209。

的至高點和高潮。¹⁰³ 尤其凸出的一點是，啟示錄中的獸要求得到獨一無二的地位和人的敬拜，因此，牠明顯是與全能神和羔羊對抗的敵人。該獸有自己的先知，為其說話（啟十三 11~18），而且牠聲稱自己的復活（啟十三 3）。¹⁰⁴ 正如包衡所指出的，我們看到了邪惡的三位一體：龍、第一個獸和第二個獸。龍賜給第一個獸權柄（類似天父將權柄賜給基督），而第二個獸號召所有人來敬拜第一個獸（類似聖靈榮耀基督）。¹⁰⁵ 這獸向信徒施加其威力，逼迫、屠殺反對牠的人（啟十三 7）。保羅所專注的是作為一個整體的限制邪惡力量的政府，而約翰強調了政府的撒旦和妖魔性之本質。羅馬以及所有政府的問題是：他們渴望獨裁統治。隱藏在政府要求絕對順從和降服之野心背後的是撒旦自己，他利用政府推行自己的邪惡目的，為要使人敬拜他自己。

表面看來，啟示錄可能呈現了一個暴徒般的無序政府，因為它貪婪地吞吃人的性命，永不知足。事實上，羅馬的能力來自撒旦本身（啟十三 4）。然而，神至高無上的統治高於獸的所有權力，因此，離開神的旨意，獸甚麼也做不了。啟示錄經常提到神的寶座，以此突出祂掌管萬有這一真理（如：啟一 4，三 21）。整個啟示錄第四章關注的焦點是作為創造主的神——因此，祂也是至高無上者。同樣，耶穌也是世上君王的元首（啟一 5）。甚至在啟示錄十

¹⁰³ 絕大多數學者主張，啟示錄十三章 18 節中的 666 這一數字指的是尼祿。包衡 (Bauckham 1993b: 384-452) 主張，約翰使有關尼祿再世的天啟文學傳統歷史化了。

¹⁰⁴ 這裏的第二個獸——或者先知——可能是指帝王崇拜的異教祭司（正如 Price 1984: 197 所認為的）。Caird 1966: 17; Bauckham 1993b: 446 也如此認為的。饒柏·孟恩思 (2007: 419-20 = R. Mounce 1977: 259) 認為，所指或者是帝王崇拜之異教的祭司，或者是「負責在亞西亞省分執行皇帝崇拜的地方議會」（Beale 1999b: 717 也如此認為）。奧斯邦 (2008: 685 = Osborne 2002: 510) 主張，此處所指超越了鼓吹帝王崇拜的祭司群體。

¹⁰⁵ Bauckham 1993b: 434。包衡 (Bauckham 1993b: 431-41) 有關基督論之邪惡模仿 (Christological parody) 的整個討論極具啟發性。

三章——本章體現了獸在地上的統治——約翰也反復提到：屬於獸的權柄是「被給予」(edothē)的。該動詞形式最有可能是以神為動作者的被動語態(divine passive)，它強調指出：獸所得到的任何程度的權柄都是神親自授予的。¹⁰⁶因此，神容許牠說誇大褻瀆的話(啟十三5)，統治全地四十二個月(啟十三5、7)，征服聖徒並殺害他們(啟十三7)。甚至假先知的那種能力和神蹟也是被賜予的(啟十三14~15)。但是，儘管神掌管萬有，罪惡卻不能歸在祂身上。撒旦和獸的目的與動機是惡毒的；但是，神的目的和動機是純全的，神至終掌權並且掌管所發生的一切。約翰沒有試圖從哲學角度辯護：神如何能夠一方面掌管萬有，而同時卻不被罪惡所玷污。他只是默認神掌管萬有，然而同時又確認：撒旦和獸所干犯的滔天罪行是浩大的，當受神的審判。

結論

信徒正在等待神對世界的統治完全實現的那一天。同時，神已經設立了世上的掌權者來阻止無政府主義，並且控制非法的事情，以致某種程度的和平和秩序能夠實際存在。信徒被呼召順服這些掌權者——除非掌權者所命令的是神所禁止的。新約聖經作者對於掌權者的腐敗和邪惡，並非幼稚到無知的程度。在路加福音—使徒行傳和啟示錄中，作者都揭示了政府的深重罪惡、甚至妖魔化的本質。羅馬和平(*pax Romana*)肯定不是羅馬政權背後的全部故事！然而，信徒不應持有革命者的情懷，似乎他們可以藉著政治改革而帶來神的國度。他們應當繳稅，並且在一般情況下都要順服權柄。儘管如此，他們至終的委身是屬於神自己和主耶穌的。因此，任何無條件效忠政府的命令都是必須抗拒的。

¹⁰⁶ 正如 R. Mounce 1977: 254 = 饒柏·孟恩思 2007: 411; Beale 1999b: 695; Osborne 2002: 499 = 奧斯邦 2008: 670-71; Caird 1966: 167 所認為的。

奴隸制度¹⁰⁷

奴隸制度在希臘—羅馬世界中相當常見。¹⁰⁸人們曾經估計，在羅馬帝國，奴隸和自由人的比例是1比5。如果在奧古斯都時代的人口是五千萬到六千萬之間，那麼，就會有一千萬到一千二百萬左右的奴隸。人們不只是因為在戰爭中被捕而淪為奴隸，儘管這是導致奴隸產生的主要途徑。也有人因綁架而被迫成為奴隸，或者許多人出生在奴隸之家。在一些情況下，經受經濟困境的人會出賣自己成為奴隸。¹⁰⁹其他人被購買為奴隸，或者因犯罪而成為奴隸。許多奴隸生活淒慘，尤其是那些在礦場辛苦工作的人。然而，也有其他一些奴隸擔任醫生、教師、管家、樂師、工匠、理髮師、廚師或店主，而且他們本人也可能擁有其他奴隸。¹¹⁰在一些情況下，奴隸甚至比他們的主人受教育程度還高。熟悉美國歷史中奴隸制度的人必須小心，不要把這一歷史經驗強加於新約聖經的時代，因為希臘—羅馬世界的奴隸處在主人的控制之下，因此沒有獨立的存在。¹¹¹他們很容易遭到主人殘暴的虐待，而且奴隸的孩子也屬於主人，而不屬於生他們的父母。奴隸沒有合法權利，主人可以打他們，在他們身上打下烙印，甚至對其進行身體虐待和性虐待。哈里爾(Harrill)評論說：「不論一些新約聖經學者如何聲稱，古代奴隸制並不比現代奴隸制更人道。」¹¹²塞尼加的評論揭露了奴隸制度的邪惡：「你或許給奴隸加上鎖鏈，並隨心所欲把他投入各種艱難的

¹⁰⁷ 關於古代世界的奴隸制度，見 Bartchy 1973: 37-120; Bartchy, *DLNT*, 1098-1102; D. Martin 1990: 1-49; Harrill 1995: 11-67。以下有關奴隸制度的內容取自 Schreiner 2003: 135-36; 2001: 435，略加改動。

¹⁰⁸ 接下來的數據來自 Harris 1999: 34。關於其對羅馬帝國奴隸制度的概覽，見 Harris 1999: 25-45。

¹⁰⁹ 見 Harrill 1995: 30-42。

¹¹⁰ 見 Harrill 1995: 47。

¹¹¹ 見 Bartchy, *ABD* 6:66。

¹¹² 哈里爾(Harrill 1995:95-99)尤其批評了巴琦(Bartchy)關於這一問題的著作。

試煉中；但是，鐵錘的力量過猛，以至於經常使奴隸關節脫臼，或者在剛被鐵錘打碎的牙齒上留下一塊肌肉；主人的怒氣已經導致許多人癱腿，許多人殘疾，甚至在其受害者順服之時」（《論怒氣》〔*Ira*〕3.27.3）。¹¹³古代的奴隸制度毫無疑問是殘暴的，經常是壓制性的，但這並不意味著所有的主人都是殘暴的。¹¹⁴在希臘—羅馬世界，奴隸可以在主人的幫助下買贖自己的自由，這一程序被稱為「釋奴」（*manumission*）。根據哈里爾的記載，釋奴主要發生在城市奴隸身上，但是，絕大部分奴隸對此毫無盼望。但另一方面，哈里爾提供了令人信服的證據，證明釋奴是相當常見的，儘管這一釋放並沒有使他們完全脫離主人而得到自由。¹¹⁵

在新約聖經中，針對奴隸制度而提出勸勉的兩位作者是彼得（彼前二 18~25）和保羅。彼得勸告奴隸要順服他們的主人，即便主人是殘暴和不公正的。那些儘管道德高尚卻遭受邪惡對待的奴隸，將來要得到從神而來的獎賞。如此生活的奴隸是在效法基督的榜樣，祂也曾受到不公正的對待，卻將自己的生命交託給神——祂將來要宣告最終的審判。儘管彼得談到有關奴隸的問題，但對奴隸的勸勉卻可以透過類比的方式，應用到教會所有成員的身上，因為該書信的主題是如何合宜對待苦難。¹¹⁶所以，對奴隸的勸慰之言被視作一種典範，表明應如何回應本人遭受不公正對待的情形。彼得並沒有探討奴隸制度是否對社會有利，但他並不是作為社會有權勢者而發言，談論社會弱勢群體的責任；他是以同為信徒以及為福音而一同受苦者的身分來寫這封信的（彼前五 1），是作為毫無政治

¹¹³ 筆者為該引用而致謝 J. Elliot 2000: 521。

¹¹⁴ 見 Harris 1999: 41-44 的平衡概述。

¹¹⁵ Harris 1999: 40-41；參 Harrill 1995: 53-56。哈里爾（Harrill 1995: 75）評論說：「在羅馬政權之下，城市的奴隸解放經常發生。」哈里爾（Harrill 1995: 94, 100）批評巴琦，因為後者指出奴隸不能拒絕奴隸解放。但是，賀里斯（Harris 1999: 60-61）主張，巴琦正確地指出，主人決定奴隸是否能夠得到自由。

¹¹⁶ 正如 Achtemeier 1996: 196-97; Michaels 1988: 135 所認為的。

和社會影響力的人而寫作的。受信的教會代表由信徒所組成的小小的前哨站，他們在龐大的社會面前顯得渺小。彼得和教會在第一世紀所居住的社會環境，排除了任何對當時形勢的政治評述。然而，有趣的是，在啟示錄對羅馬的物欲橫流和好色邪蕩所作的抨擊中，也包含了買賣人口（啟十八 13），這暗示那種做法是違反人性。¹¹⁷

在分辨保羅對奴隸制度所持的觀點時，保羅主張的兩個世代重疊的末世論佔據了中心地位。因此，一個人的社會地位或階級不再重要。現在的世代是暫時的，很快就過去。因此，一個人是為奴的還是自主的，並不那麼重要（林前七 29~31）。事實上，保羅相信神已經「分」（*emerisen*〔林前七 17〕）給每個人當受的呼召（林前七 17、20、24）。真正重要的一點是：奴隸在基督裏是自由的；¹¹⁸反之，自由的公民需要記住：他們是基督的奴隸（林前七 22）。信徒不應誇耀社會地位；最重要的是信徒應該活出在基督裏的救恩（林前七 23）。¹¹⁹信徒不應成為這世界上其他人的奴隸。正如羅馬書六章 15~23 節所強調的。他們應該作義的奴僕，而不是惡的奴僕。

當保羅在加拉太書三章 28 節斷言不分為奴的和自主的時，他並非是在否認希臘—羅馬世界的社會現實。他在以弗所書（弗六 5~9）、歌羅西書（西三 22~四 1）和腓利門書對奴隸的教導表明：他根本不是一個革命家；他認為希臘—羅馬社會的現有形態應該保留。同時，保羅的福音也改變了當時的社會世界，因為信徒可以從

¹¹⁷ 見 Osborne 2002: 650 = 奧斯邦 2008: 867-68; Beale 1999b: 910。

¹¹⁸ 下面要觸及的主題在 Harris 1999 一書中得到了精彩的論述。

¹¹⁹ 馬饒富（D. Martin 1990: 51-68）持相反觀點，他堅持認為，「作基督的奴隸」用於表明帶領的地位和社會地位的提高。賀里斯（Harris 1999: 128-31）正確地讚揚了馬饒富的研究和他的看見：即 *doulos* 一詞可能是從正面使用的。但是，這一觀點——即保羅認為奴隸制度代表社會地位的提高——是沒有說服力的，而且馬饒富低估了與奴隸制度相關的屈從性，而絕大多數讀者在聽到 *doulos* 一詞時都會想到「屈從」的意思。

新的視角看待奴隸制度問題。保羅對待奴隸如所有其他人一樣，而且從他們作為信徒的角度，勸勉他們過討神喜悅的生活。他向奴隸講話時，並不是視他們為財產或所有物，而是個體的人，他們需要對耶穌基督的福音作出回應。在基督耶穌裏，一個人是否是為奴的還是自主的，這已經沒有區別。屬於基督是最根本和最具決定意義的現實。我們不應當總結說：保羅的奴隸觀缺乏具體的社會後果。然而，承認一個奴隸是在基督裏的弟兄或姊妹——這肯定改變了如何對待一個人的方式。這一世界的不同社會階級只是暫時的。因此，信徒不應以為它就是最終的局面並以此而生活——似乎這是關乎一位信徒弟兄的所有重要的身分。如果信徒因為奴隸的社會地位而鄙視或嘲諷他，這就表明他們已經被現今邪惡的世代所俘虜，而沒有將他們的盼望寄託在將來的世代上。基督已經使為奴的和自主的都從一位聖靈受了洗（林前十二 13）。在新亞當裏面，不論一個人是外邦人或猶太人，是受割禮的或未受割禮的，是下層社會的人如野蠻人或被人藐視的西古提人，是為奴的或自主的，這一切都已經不再重要（西三 11）。新的亞當——即基督——可以包含所有人。主人和奴隸在主裏都是弟兄姊妹。在基督徒群體中有兩種有缺陷的理解，而且二者都出自同一種錯誤的思想觀念。有些人可能因著自己顯赫的社會地位而高看自己，而其他的人則因自己是奴隸而為自己的命運悲歎自憐。對於這兩種結論，保羅一併反對。真正重要的是聖靈的恩賜，以及他們屬於基督——末後的亞當——的身分。屬於基督的就是新人類的成員，第一位新人就基督。舊的人類是邪惡世代的產物，正在漸漸消逝。

但這並不等於說：這一世界的生活是毫無意義的，或只是一個海市蜃樓。保羅鼓勵奴隸如果有自由的機會，就去利用（林前七 21）。¹²⁰ 看來，我們有具體的證據證明，保羅並沒有讚揚奴隸制

¹²⁰ 關於詮釋歷史的詳細審視，以及針對哥林多前書七章 21 節所作的令人耳目一新的句法和上下文探究，見 Harrill 1995: 68-128。他的研究結果證實：如果出現機會，保羅鼓勵奴隸抓住機會以得到自由（亦見 Fee

度。如果信徒能夠使自己從奴役中得自由，他們應該如此行。¹²¹ 然而，保羅所強調的是：在神面前，人的社會地位是無足輕重的。保羅提醒哥林多信徒：神通常撇下有智慧的、有能力的、有尊貴的人（林前一 26~28）。神揀選了那些在世人眼中沒有智慧的人、在社會上沒有權勢的人和來自下層社會的人。

在保羅致腓利門的書信中，我們看到保羅是如何解讀主人和奴隸之間的關係的。他勸勉腓利門重新得回阿尼西母，但後者「不再是奴僕，乃是高過奴僕，是親愛的兄弟」（門 16），這暗示了阿尼西母是腓利門的奴隸。從其他一些線索也可以明顯看出，腓利門對阿尼西母擁有權柄，如：後者在過去對腓利門「沒有益處」，但是現在有了改變（門 11）；關於阿尼西母的將來，保羅需要腓利門的認同；保羅承諾歸還阿尼西母所欠的所有債（門 18~19）。這卷書中更難——甚至不可能——解決的疑問，是促使阿尼西母到保羅那裏去的因素。¹²² 他是從腓利門那裏逃出來的嗎？他是偶然碰上保羅的嗎？或者，他是否逃離腓利門並特意到保羅那裏求助？有人認為是腓利門派他到保羅那裏去的，但是，如果情況是這樣的，他顯然不願再回到腓利門那裏去。正如經常出現在保羅書信中的，我們必須承認我們不知道——而且至終不可能知道——這些問題的答案。保羅和腓利門雙方都很清楚相關的情形，因此，書信本身沒有提供詳

1987: 315-18; Harris 1999: 60-61)。哈里爾 (Harrill 1995: 194) 對該經文的翻譯是：「你們是被召做奴隸的。對此不要擔心。但是，如果你們的確有機會成為自由人，就轉而利用這一自由。」但另一方面（不具有說服力地），巴琦 (Bartchy 1973: 155-59) 堅持認為，這節經文所教導的是：被解放的奴隸應該像自由人那樣去生活，這與神的呼召是相稱的。亦見 Thiselton 2000: 553-59 所作的長篇討論，他認為此處的要點是：一個人必須利用好當下的處境。

¹²¹ 這與一些評論家的觀點相反，他們主張，在哥林多前書七章 21 節，保羅勸勉奴隸要保持他們的奴隸身分（正如 Barrett 1968: 170-71; Conzelmann 1975: 127 所認為的）。

¹²² 關於阿尼西母並非逃犯的觀點，見 Dunn 1996b: 301-7。

細的解釋。我們的確知道阿尼西母是腓利門的奴隸，他與保羅相遇，而且跟隨保羅而信主（這至少暗示他找到了保羅〔門 10〕），他在獄中服事保羅，並且保羅覺得應該把他送回腓利門的家。

特別引起當代讀者注意的是：保羅絲毫沒有明確要求腓利門釋放阿尼西母，儘管有人認為這是隱含在本書信中的。與此相似，提摩太前書六章 2 節最可能的意思是：保羅勸勉奴隸要順服信主的主人，正是因為那樣的主人是神家中的一份子。¹²³ 保羅也沒有建議基督徒主人釋放他們的奴隸。他勸勉主人和奴隸，在各自的生活崗位上，行事要與其基督徒的身分相符。我們必須記住，保羅並不是在現代西方世界的政治傳統中長大的。甚至在基督徒群體中去終結像奴隸制度那樣的社會制度，也很可能從未進入過保羅的腦海，因為我們沒有證據證明保羅時代的人考慮過結束奴隸制度。無論如何，如果尚處在繃裸中的基督教信徒發動一場消滅奴隸制度的運動，也肯定是徒勞無功的。當時完全缺乏實現這一目標的政治手段。另一方面，我們也必須強調，基督徒運動不會設立或創造奴隸制度。¹²⁴ 在希臘—羅馬世界中，奴隸制度是被人們接受的社會制度，信徒必須按照世界的原貌而與其進行交流，而不能在古代世界艱難的生活現實中建造一個夢幻般的、烏托邦式的理想新世界。事實上，如果真的推翻了奴隸制度，許多奴隸大概早已失去了他們生存所需的唯一經濟來源。¹²⁵

我們已經指出，哥林多前書七章 21 節表明：保羅更希望信徒都是自由人。這句話的涵義是：他並沒有鼓勵作為一種社會制度的奴隸制度。保羅的觀點或許可以追溯至舊約聖經中，一些經文表明，使希伯來同胞淪為奴隸，實在是不情願之舉（出二十一 2~11；尼

¹²³ 正如 Dibelius and Conzelmann 1972: 82; Knight 1992: 246-47; Marshall 1999: 630-33; W. Mounce 2000: 328-29 所認為的。

¹²⁴ 正如 Harris 1999: 61-62 所正確認為的。賀里斯繼續說道：甚至希臘—羅馬世界的奴隸本身，也從未想像過一個奴隸制度不再存在的世界。

¹²⁵ 賀里斯 (Harris 1999: 67) 談及以下後果：「大批人群突然失去工作，並且沒有供養自己的手段。」

五 5)。對照一下保羅對奴隸制度的觀點，和他對婚姻、家庭的觀點，是具有啟發意義的。保羅將男女之間角色的不同，放置於神創造的秩序中，也就是放在罪進入世界之前的那個神起初所創造的美好世界中。男女之間功能的不同並不是罪的後果。他將二者的不同歸結為神在創造中的旨意，正如他反對同性戀一樣——因為它違背了被造秩序。與此相似，父母和兒女之間的關係也是紮根於創造的。神的創造旨意是讓亞當和夏娃生養眾多（創一 28），因此，從世界的一開始，父母就擔負起了養育兒女的責任。當然，罪的進入破壞了男女之間、父母和兒女之間的關係。虐待和扭曲現在進入了世界，而這些是在罪出現之前所不曾存在的。在談論丈夫和妻子、父母和兒女的關係時，保羅特別警告那些「強勢一方」提防濫用他們的領導責任，因為他清楚地意識到：擁有權利者是多麼容易惡待處在他們之下的人。然而，保羅沒有在任何地方指出，婚姻或家庭是在本質上有缺陷的制度。他把這些制度建立在神創造秩序的基礎之上，將它們視為這世界合宜和美好生活中的一部分。

但另一方面，保羅從未在任何地方將奴隸制度放置於神創造的秩序當中。在創世記一~二章，沒有任何經文暗示奴隸制度是神原本對一些人的心意。事實上，如果有人想從創世記一~二章進行辯論，他應該得出相反的結論。保羅從未直接批評奴隸制度，但是，他也沒有把它建立在創造的基礎上——正如他如此對待男女之間的關係以及婚姻和家庭的設立那樣。綁架和販賣奴隸被視為可憎的罪行，是與福音相敵對的（提前一 9~11；參：申二十四 7）。¹²⁶ 他沒有具體地鼓勵人剷除奴隸制度，但他也沒有擁護它。正如哈里斯所說的：「容忍不等於是贊同。使徒針對奴隸制度所作的指示，並不能被解讀為他們贊同奴隸制度。」¹²⁷

¹²⁶ 見 Harris 1999: 53-54。

¹²⁷ Harris 1999: 62。賀里斯 (Harris 1999: 62) 繼續說道：「接受和擁護之間、容忍和贊同之間的區別，並不是有關學究氣的詭辯或語義學上的操練。」賀里斯 (Harris 1999: 62-65) 以三個理由支持其論點。第一，

我們在腓利門書中找不到保羅口頭直接教導阿尼西母的話語，但是，我們可以從該書信總結說：保羅勸他回到腓利門那裏去，順服後者的權柄，並且做一位可發揮自己用處和樂於幫助他人的奴隸。這些教導與在其他地方對奴隸的勸勉是一致的。以弗所書和歌羅西書對奴隸的勸勉出奇地相似（弗六 5~8；西三 22~25）。它們都鼓勵奴隸順服他們的主人。奴隸不僅應該順服主人（參：多二 9），而且要全心全意地工作。竭力把工作做到最好。提多具體描述了怎樣才算做好工作（多二 9~10）。他們不應該頂撞主人，也不應該私拿主人的資金；他們應該作主人可以信賴的奴隸。如果這樣做，他們就會向不信主的主人彰顯出福音的美好。與此相似，在提摩太前書六章 1 節，保羅鼓勵奴隸要恭敬他們不信主的主人，這樣，神的名和神的福音就不會在世人的眼中被褻瀆。

在以弗所書和歌羅西書，保羅命令奴隸出於敬畏主的緣故而順服主人，因為奴隸應該在他們所行的一切上全心尋求取悅並敬重主人（弗六 5~8；西三 22~25）。我們看到，保羅神學的一個中心主題在他對奴隸的勸勉中浮現出來。他們應該在所行的一切上榮耀和尊崇主。順服主人的奴隸得到應許，將來要得到永恆的基業（西三 24；參：弗六 8）。

有關對主人的勸勉之詞，是以簡潔著稱的（弗六 9；西四 1），這大概是因為在早期基督徒群體中，主人的數目遠遠少於奴隸的數目。保羅警告主人不要濫用他們的權柄。他清楚地意識到，有權柄者是多麼容易利用他們的社會地位來壓迫處在他們之下的人。主人必須禁止以飛揚跋扈和專橫傲慢的態度威脅奴隸，好像他們是奴隸生活中的最終權威似的。其實，主人和奴隸擁有同一位在天上

我們可以找到其他例子，表明某種行為可以被容忍、卻不被讚揚。例如，離婚在某些情況下是被容許的，但它從未是被鼓勵或被視為理想狀況。第二，新約聖經作品沒有贊同奴隸制度，而是將奴隸視為應對主負責的人，並且警告主人不要濫用他們的權力。第三，所有信徒在主裏面都歸為一，這從根本上削弱了奴隸制度。

的主，這位主是不偏待人的，如果主人虐待奴隸，這位天上的主就會審判他們。因此，主人必須行正義的事，公正地將奴隸當得的歸給他。而且正如奴隸那樣，他們也是出於對基督的敬畏而執行他們作為主人的工作的。

總之，奴隸制度從未作為一種社會制度而被讚揚過，因為它並不是根植於創造秩序的，也不是神起初對人類的心意。儘管如此，早期基督徒並沒有批評這一制度本身，也沒有擁護要將其推翻。在末了的事完全實現之前，奴隸制度將一直存在於現今這一邪惡的世界。但是，一個新造正在來臨，在這一新造中，奴隸制度以及所有其他邪惡的事都將不復存在。同時，信主的奴隸應該順服主人，並藉此在他們居住的社會中宣揚福音。如果他們能夠得到自由，他們應當如此行；但是，一個人的社會地位不應該得到重視或輕視，因為現今世界的結構制度正在過去。

結論

在思考第一世紀基督徒的社會世界時，突出的一點是從末世論的視角看待日常生活中的現實。這世界中的任何恩賜和快樂——不論是關係到財富或婚姻——都不能被高舉到首要地位，因為現今邪惡的世代不會存到永遠。信徒正在盼望將來的世代，盼望新造，以及有公義居住其間的天上的城。他們意識到他們在這個地球上是在客旅，是寄居的。因此，沒有任何人的政府——甚至像羅馬這樣有權力的政府——會永遠長存。在我們考量女人和奴隸的地位時，我們看到：新約聖經作者並沒有擁護推翻當時的社會制度。儘管如此，女人和奴隸都因是照著神的形象受造的人而配得尊重。在現今世代存在的社會等級制度不會長存。一個新的世界正在到來，舊的事物將會過去。所以，從末世論的角度看待社會問題，符合新約聖經的視野是以神為中心的這一特點。一個人在地上短暫寄居期間，真正重要的不是他的社會地位，而是他與神的關係。神的至高地位和基督的中心地位，應該藉著基督徒日常生活的方方面面而表現出來。

這樣，其他人就會看見有一些東西比性快感、政治權力或物質的舒適更偉大。這世界的國度將會逐漸消失，但是上主及其基督的國度將永遠長存。

第19章

神應許的完全實現

引言

我們在本書中已經看到，「已然又未然」充滿整個新約聖經，而且是理解新約聖經神學的關鍵。神的應許已經隨著耶穌基督的降臨，藉著祂的事奉、死亡和復活而實現。耶穌基督的復活和聖靈的澆灌代表了將來世代的到來。儘管新造、新出埃及和新的世代已經來到，它們卻還有沒有完全實現。死亡這最後的敵人還沒有被消滅。撒旦仍然使神的子民受苦，而且苦難依然是神子民存在的特徵。不僅如此，基督徒仍然因罪而掙扎，還沒有從罪中得到完全的自由。事實上，舊造依然存在，因此舊造本身也在嘆息，等候從罪和死的奴役中得到自由（羅八 18~25）。因此，神應許的最終實現是不可避免的，只有這樣，整個宇宙才會實現它原本的目標。中間過渡時期將會結束，父、子、聖靈三一神的榮耀將永遠散發光芒。

在新約聖經中，耶穌的再來、其子民將來的拯救和獎賞、以及最後的審判是緊密關聯的。為了清楚表述，我將把它們分成不同的主題。然而，我們必須記住，至終，這三方面是彼此交織在一起的。因此，在討論過程中不可避免會出現一些重疊。當耶穌再來時，神拯救的所有應許都將全部實現。信徒將得到所應許的獎賞，而那些拒絕相信和順服的人所當受的審判將最終執行。神和羔羊要得到聖徒永遠的敬拜，而舊造的苦難和嘆息將要永遠過去。

耶穌的再來

對觀福音和使徒行傳

在思考耶穌的再來時，我們將一併思考全部對觀福音，因為它們的教導在相當大程度上出現了重疊。我會在中間穿插使徒行傳的相關描述，因為路加福音和使徒行傳出自同一位作者筆下。在這之後要審視的是約翰福音和約翰書信，以及啟示錄。最後是保羅書信和一般書信。

對觀福音警告讀者，在有關基督再來的問題上，他們面臨被欺騙的危險。有關彌賽亞的虛假聲稱將要出現，那些自稱基督的人都是騙子（太二十四 4~5 與其平行經文）。¹ 戰爭的爆發和饑荒或地震的出現，並不代表末日的到來，因為這些事情只是陣痛的開始（太二十四 6~8 與其平行經文）。² 人們應拒絕基督將在這個或那個地點降臨的斷言，因為當耶穌再來時，祂的出現將如同照亮整個天空的閃電一樣清晰（路十七 23~24）。

在對觀福音的末世講論中（太二十四章；可十三章；路二十一章），耶穌的再來與耶路撒冷的毀滅有著密切的關係。³ 當然，耶路撒冷和聖殿的被毀意味著對以色列的審判，因為她在聽到耶穌所講有關國度的信息時沒有悔改，或承認耶穌是彌賽亞。以色列在主後 70 年敗於羅馬人的手下，這證實了耶穌的信息以及祂自我宣稱的

¹ 正如哈格納（Hagner 1995: 690-91）所指出的，丟大（徒五 36）、加利利的猶大（徒五 37）以及那位埃及人（徒二十一 38），都可以算是聲稱自己為彌賽亞的人，就像巴柯季巴（Simon bar Kosiba）在主後 135 年所做的。

² 有關陣痛的隱喻可以有多種方式的使用（見 France 2002: 512-13）。正如哈格納（Hagner 1995: 684）所說的：「神刻意留下了該時間的不確定性，這樣就使信徒專注於隨時做好準備。」

³ 關於這幾章的文獻數目龐大。對這一解釋的一個簡潔和清楚的概覽，見 Carson 1984: 488-95 = 卡森 2013: 924-38; Davies and Allison 1997: 328-31; Luz 2005: 184-89。

正確性。耶穌不僅預言耶路撒冷將要被毀滅（參：路二十一 20~24 與其平行經文）；祂也強調，祂的跟隨者將會面臨強烈的反對（尤其見：路二十一 12~19），有時會招致朋友、甚至家人的反對，有時會被捕、甚至死亡。將要來的審判和得到申冤的應許，與對忍耐到底以得到末世獎賞的鼓勵是不可分割的（路二十一 19 與其平行經文）。

在有關末世的講論中，對耶路撒冷審判的應許越是被強調，對耶穌再來的應許就會更加令人難解。馬太和馬可預言：在災難臨到耶路撒冷時，日頭要變黑，月亮不再發光，星宿從穹蒼墜落，天勢震動（太二十四 29；可十三 24~25）。路加的預言與之相似，儘管他不僅強調天上的異兆、也強調了海的翻騰和人類的恐懼（路二十一 25~26）。在這些事件之後，人子要駕著雲從天而降（可十三 26；路二十一 27），而馬太補充說：他們將看見「人子的兆頭」（太二十四 30）。許多學者都主張，耶穌出現了錯誤。⁴ 祂應許將要在耶路撒冷被毀滅後降臨，但祂並沒有如此行。在很多人看來，認為耶穌出現錯誤的觀點也得到了馬太福音十章 23 節的支持。⁵ 耶穌保證，門徒完成在以色列的傳福音工作之前，祂就會再來。但是，兩千年過去了，而耶穌顯然沒有在門徒在以色列宣講國度信息期間降臨。⁶ 耶穌也向祂的一些門徒保證，他們在看見「人子降臨在祂的國裏」之前不會經歷死亡（太十六 28）。但是，所有的門徒

⁴ 例如，Schweitzer 1968: 223-69, 330-97; Kümmel 1974: 149。哈格納（Hagner 1995: 711-13）主張，福音書作者是從馬上降臨的角度理解耶穌信息的，儘管耶穌本人並沒有想要表達這種解釋。

⁵ 史懷哲（Schweitzer 1968: 358-60, 370-7, 386, 389）主張，耶穌對末日的預言，發生在門徒在以色列境內完成宣教工作之前。在門徒返回後，他們藉此證明耶穌錯了，於是耶穌決定去耶路撒冷以強迫國度的降臨。

⁶ 關於對這節經文討論的概覽，見 Beasley-Murray 1987: 283-91。與此處提出觀點相反的是，梅洱（Meier 1994: 339-48）主張，馬太福音十章 23 節；馬可福音九章 1 節（與其平行經文）和馬可福音十三章 30 節（與其平行經文）不是正典經文。

都已經去世，而耶穌還沒有降臨。所以，有人聲稱：耶穌判斷失誤了。耶穌應許很快再來（參：路十八 8），但是，已逝去的兩千年質疑了耶穌話語的正確性。

其他人堅持認為，耶穌其實並沒有錯，因為祂並沒有應許將親自駕雲而來。賴特說道，許多人誤認為，有關人子再來的語錄是指字面意義上的耶穌駕著雲彩回來。⁷ 賴特指出，人們沒有明白，我們在這些經文中看到的是天啟文學的意象，不應從字面解釋。所以，末世講論所預言的耶穌降臨，已經在聖殿被毀時實現了。⁸ 「人子的兆頭」（太二十四 30）並不是藉著耶穌親身駕著雲彩從天上飛下來而發生的。當耶穌有關耶路撒冷被毀的預言發生時，人子已經帶著能力和榮耀降臨。認為耶穌出現錯誤的人便使自己陷入錯誤，因為他們從字面上理解福音書，而沒有合宜地解釋天啟文學的語言表述。對另一語錄——還沒有在以色列的城邑完成傳福音的工作，人子就來了（太十 23）——的理解也與此相似，因為在主後 70 年耶路撒冷被毀時耶穌已經返回了，並藉此審判了以色列，且為門徒申冤。⁹ 馬太福音十六章 28 節（與其平行經文）中的這一語錄也應如此解釋：有人在沒嘗死味以前必看見人子降臨在祂的國裏，儘管耶穌的這些話也適用於登山變像、耶穌的復活和五旬節。所以，它不需要是指字面意義上的耶穌降臨。

當耶穌談及人子的降臨時，解開祂話語的意思並不容易，尤其是因為它們被夾雜在有關耶路撒冷和聖殿被毀的講論中——該審判在主後 70 年實現了。簡單讀一下這些講論，我們就能夠理解為何有人認為耶穌錯了，但這一觀點具有一些嚴重的缺陷。首先，很難相信，如果對觀福音被認為包含那樣重大的錯誤，在主後 70 年之後它

⁷ Wright 1996: 339-68。

⁸ 法蘭士 (France 2002: 500-503, 530-40) 主張，馬可福音十三章和馬太福音二十四章都是和聖殿被毀有關，但馬可福音十三章 32 節和馬太福音二十四章 36 節是例外，在這兩節經文中，所指改變為耶穌的再臨。

⁹ 見 Wright 1996: 365。

們依然繼續被當作權威文獻來使用。耶穌在談論這同樣的問題時保證：祂的話永不會廢去（太二十四 35 與其平行經文）。但是，如果耶穌在祂降臨一事上出現了錯誤，那麼，祂就是在其信息的一個根本問題上出現了錯誤。¹⁰ 如果是這樣，早期教會也本該能夠識別出在當今學者眼中明顯的問題，進而質疑對觀福音作為聖經的地位了。對觀福音繼續得到使用，而且在早期教會的生活中，信徒依然堅定、執著地盼望耶穌的再來。這兩點表明：從一開始，耶穌的話語就被解釋為毫無錯誤的。第二。如果福音書是在主後 70 年之後寫成的，那麼，對觀福音作者會把顯然沒有應驗的耶穌話語收錄進去嗎？耶穌保證：當聖殿被毀時，祂將要再來，但是，祂卻沒有如此行。一個更可行的解釋是：耶穌沒有在主後 70 年降臨，福音書作者並不認為這一點違背了祂所說的話。

在使徒行傳三章 19~21 節，我們可以發現談及耶穌再來之迫近性的神奇話語。彼得呼籲其猶太讀者要悔改，並經歷藉著耶穌而得到的赦罪。如果他們如此行，「那安舒的日子」就會來到，而且神要「差遣……基督」到他們這裏來。¹¹ 一些人堅持認為，彼得在此教導：如果所有猶太人都悔改了，耶穌就會立刻再來。¹² 其他猶太著作反映了類似的觀點。例如，撒旦意識到「在以色列所信靠的日子裏，敵人的國度將會完結」（《但遺訓》〔*T. Dan*〕六 4）。我們也讀到神將要來完成歷史（《西緬遺訓》〔*T. Sim.*〕六 2~7）——「如果你們使自己遠離嫉妒和內心每一點剛硬之處」（《西緬遺訓》六 2〔亦見《以斯拉四書》四 39；《巴錄二書》七十八 6~7〕）。然而，波希爾 (Polhill) 指出：這些經文教導我們，耶穌

¹⁰ 把福音書當作權威著作的早期基督徒知道，福音書作者可靠地保留了耶穌的話語。因此，如果把對耶穌的觀點與所謂的福音書作者的錯誤分開，這無法令人滿意。

¹¹ 巴瑞特 (Barrett 1994: 205) 主張，複數形式的 *kairoi* 表明，使徒行傳三章 20 節並不是指主的再臨，而是指向歷史中的安舒日子的實現。

¹² 見 Haenchen 1971: 208。關於對這一觀點的反對，見 Fitzmyer 1998: 288。

已經以彌賽亞的身份降臨，而在祂再來時，以色列人能否得享安舒的日子，取決於他們的悔改與否；這很可能是正確的。¹³ 如果這是正確的，那麼安舒的日子——引自以賽亞書三十二章 15 節——可能是指聖靈的恩賜。¹⁴ 使徒行傳三章 21 節明確指出，只有當先知所應許的一切都發生時，祂才會從天上降臨，這樣，整個宇宙都會被恢復到神從起初所創造的秩序中。所以，耶穌的再來代表救恩歷史的實現——神的所有拯救應許的完成和實現。我們在此看到，新約聖經末世論典型的「已然又未然」的特徵。

另一個可能是：一些談到耶穌再來的措辭，並不是指祂在將來的親自降臨。如前所指，馬太福音十六章 28 節（與其平行經文）中的應許——門徒在沒嘗死味以前必看見人子降臨在祂的國裏——已經出現過各種不同的解釋。有人主張，耶穌出現了錯誤，但耶穌也可能是指祂的登山變像的經歷、祂的復活—被高舉、或五旬節。¹⁵ 許多學者拒絕認為這是指登山變像，因為它不代表耶穌真正地降臨在祂的國裏。然而，我們似乎有很好的理由認為，這裏是指登山變

¹³ Polhill 1992: 134-35。

¹⁴ 正如 Pao 2000: 132-33 = 鮑維均 2003: 174-76 所認為的。

¹⁵ 關於各種解釋的概覽，見 Carson 1984: 380-81 = 卡森 2013: 730-34; Hagner 1995: 486-87; Bock 1996: 858-59; Luz 2001: 386-87。在上述列表中，我們還可以添加以下觀點：該語錄在耶路撒冷被毀時已經得到實現。關於認為是指「登山變像」的觀點，見 Cranfield 1963: 285-88; Blomberg 1992: 261; Fitzmyer 1985: 786（部分地）；關於對人子復活—被高舉的支持，見 France 2002: 342-43。馬歇爾（Marshall 1978b: 378-79）認為三種情況可能都包含在其中（參 Nolland 2005: 695-96 的展望性觀點）。博克（Bock 1996: 859-60）認為既指登山變像，也指復活。戴維斯和艾利森（Davies and Allison 1991: 677-79）聲稱，復活是第二次降臨的前兆。裘梅爾（Kümmel 1957: 25-29）認為，我們在此看到耶穌錯誤教導的一個例子（參 Luz 2001: 387）。哈格納（Hagner 1995: 485-87）主張，福音書作者錯誤地應用了耶穌所說的，他們認為耶穌想要表達自己的再臨，而實際上耶穌很可能是指耶路撒冷和聖殿的被毀。正如博克（Bock 1994: 858）所指出的，與以上觀點相反，只有「一些人」將會看見國度的降臨。

像。在每卷對觀福音書中，在有關耶穌降臨的講論之後都緊接著出現登山變像的記載（太十七 1~13；可九 2~13；路九 28~36），這表明：登山變像代表了耶穌所講有關祂降臨之話語的實現。我們也應該注意到，耶穌說到：只有一些門徒在看見祂在能力中降臨之前不會死亡（太十六 28 與其平行經文），而這與耶穌只帶領彼得、雅各和約翰與祂一同來到山上是相吻合的。在此關頭介紹一種正典視角將是有幫助的。顯然，彼得後書一章 16~18 節將登山變像詮釋為耶穌第二次降臨的序曲，是對耶穌在末日降臨的一種期待。¹⁶ 因此，似乎並不是所有談及耶穌降臨的經文都必須理解為指祂在將來的再臨。

正如我們在前面所討論的，在有關末世的講論中（太二十四章與其平行經文），耶穌的降臨與耶路撒冷的毀滅是密切相關的。因此，有人堅持認為，耶穌在此並非指親身降臨，而是使用天啟文學的語言表述：祂要來審判耶路撒冷，並且為其子民辯護。儘管這一提議使耶穌免於錯誤，卻不是理解這段經文語言的最自然方法。經文本身提到：「（人子）有能力，有大榮耀，駕著天上的雲降臨」（太二十四 30；參：可十三 26；路二十一 27）。雲彩暗示當耶穌降臨時祂要親自出現，因為所有三節平行經文都提到：當祂降臨時，祂要被人看見。如果說耶穌在聖殿和耶路撒冷被毀時親自被人看見——這是過於強解經文的語言，即便是在天啟文學的背景下都超過了可信的程度。¹⁷ 使徒行傳一章 9~11 節確認說：路加認為耶穌降臨是肉身中的親自降臨。門徒看見耶穌駕著雲離開地球，而且天使告訴他們，正如「你們見祂怎樣往天上去，祂還要怎樣來」

¹⁶ 見 Schreiner 2003: 312-18 所作的更詳細的討論。

¹⁷ 見 Stein 2001: 213; Bock 1996: 1686; Fitzmyer 1985: 1349-50; Carson 1984: 505-06 = 卡森 2013: 956-58; Marshall 1978b: 776-77。

(徒一 11)。¹⁸ 既然在祂離開時人們看見祂在雲彩中被提升天，可以推斷，當祂再來時，人們同樣會看見祂在雲彩中降臨。

耶穌在榮耀中降臨，這一點也暗示：祂的降臨對所有人來說都是明顯可見的，但耶路撒冷的被毀——儘管它代表對耶穌話語的重要確認——並不足以作為不可辯駁的證據，證明耶穌是以色列的彌賽亞。事實上，馬太說道：當耶穌降臨時，「地上的萬族都要哀哭」（太二十四 30）。法蘭士（France）對此的解釋是：當耶路撒冷毀滅時，地上所有的猶太支派都將哀哭。¹⁹ 這種解讀是可能的，但是這裏所引喻的撒迦利亞書十二章 10~12 節，在新約聖經其他地方用於描述基督再臨（參：啟一 7）。這表明，這一短句包含所有的民族，而不應該侷限為以色列民族。²⁰ 另外，天使的聚集最有可能是發生在歷史結束的時候，而不能解釋為主後 70 年之後福音的成功傳播（太二十四 31 與其平行經文）。²¹ 我們在馬太福音其他地方看到，天使招聚人們是為了最後的審判（太十三 39、41、49）。認為這是指耶穌親身以明顯方式降臨，另一支持的證據出現在路加福音二十一章 28 節，這節經文把人子降臨與神子民得贖的迫近性連在一起。顯然，此處的救贖不可能是指悔改歸信或首次加入神的子民，因為救贖是將來發生的，而且屬於已經是神子民的那些人。耶路撒冷的毀滅也不應是指門徒將來的得贖，因為耶路撒冷的被毀儘

¹⁸ 賴特（Wright 1996: 635）主張，使徒行傳一章 11 節並非來自歷史中的耶穌，因此它是「復活後時期的創造」。但是，我們沒有理由懷疑此處經文的真實性，因為賴特採納這一解釋的動機可能是為了保留他自己對基督再來的觀點。另外，即便該語錄不是真實的，它依然構成了與賴特觀點相反的有關基督再來的早期證據。關於對將來發生事情的清晰的解釋，見 Barrett 1994: 84。

¹⁹ France 1971: 236-38。

²⁰ 關於為此處採納之解釋的辯護，見 Carson 1984: 493-94, 505 = 卡森 2013: 932-36; 956-57；參：Nolland 2005: 984; Luz 2005: 201。

²¹ 尤其見 Carson 1984: 506-07 = 卡森 2013: 958; Hagner 1995: 714-15; Luz 2005: 202-03。

管證實了耶穌話語的準確性、卻沒有救贖任何人。因此，路加必定是指末世的救贖，而該救贖在耶穌以顯而易見的方式親自再來並引入審判日的時候才會發生。

耶穌降臨的個人性和可見性特徵，也得到了以下類比的暗示：祂的降臨被比作閃電照亮整個天空（太二十四 26~27 與其平行經文）。²² 該闡釋的目的是為了消除任何以為彌賽亞隱藏在曠野或藏匿在某個城鎮的觀點。恰恰相反，彌賽亞的降臨將會像照亮整個天空的閃電那樣清晰明確。²³ 這一意象是否符合主後 70 年發生的耶路撒冷的被毀是值得懷疑的，因為關鍵問題是基督的親身臨在。耶路撒冷的被毀並不能回答那個具體的問題，因為將會有人宣告基督在曠野或在其他地方。對此類聲稱的反駁是：基督的再來對所有人都是一個公開事件。

耶穌在公會面前宣告：祂是人子，要坐在神的右邊，駕著天上的雲降臨。這是指耶穌將來要親自以可見的方式降臨（太二十六 64 與其平行經文）。²⁴ 其他對觀福音的平行經文甚至比馬太福音更清楚地表明了這一點：即所展望的是將來親身的降臨（可十四 62；路二十一 27）。耶穌的語錄不能被限制為只指耶路撒冷的被毀，因為在耶路撒冷被毀滅時，對猶太掌權者來說，耶穌並沒有明確得到辯護。沒有證據表明，他們在這些發生的事件中可以觀察到耶穌得到了辯護。這些經文應該更自然地解釋為：公會的人將會實實在在地看見耶穌坐在神的右邊，而且他們會看見耶穌返回地球。

²² 見 Carson 1984: 503 = 卡森 2013: 952-53; Hagner 1995: 707。

²³ 正如 Nolland 2005: 980; Davies and Allison 1997: 354; Luz 2005: 199 所認為的。

²⁴ 路加（路二十二 69）強調了耶穌在其復活—升天的經歷中得到的辯護（Bock 1996: 1797）。有人主張，馬太福音和馬可福音中語錄的「到來」部分不是指再臨，而是指在歷史中到來（復活—升天），為要得到屬神的權柄（如 France 2002: 611-13; Hooker 1967: 167-71）。關於對該觀點的反對，見 Bock 1987: 141-42。

當耶穌說：門徒還沒有在以色列的城邑完成傳福音的工作之前，祂就會降臨（太十 23），祂很可能是指耶路撒冷的被毀。²⁵ 這節經文絲毫沒有談及「看見」人子或祂要在能力和榮耀中降臨。無論如何，向猶太人傳福音的工作會繼續下去，直到耶穌再來（參：太二十八 18~20）。向以色列的猶太人傳福音的工作，在耶穌來施行審判之前不會完成。

正如我們已經看到的，有關耶穌話語準確性的問題，也出現在末世講論之中。耶穌的降臨與耶路撒冷的毀滅有關，但明顯的一點是：在耶路撒冷被毀滅時，耶穌並沒有降臨。我們在此必須承認的是聖靈預言的本質。某個審判或拯救的行為，經常充當將來審判和拯救的預表和對應。²⁶ 所以，對耶路撒冷的審判是最終審判的序曲和展望。耶穌再來的時間是在最後大審判時。可能有人反對，認為這只是為了挽救耶穌話語的準確性。我們應該再次想起，耶穌本人正是在這同一篇講論中說道：祂的話從不會廢去（太二十四 35 與其平行經文）。儘管如此，這一反對必須得到嚴肅認真的對待。我們從舊約聖經本身得到證據，證明聖經預言的功能正如我們在此所提議的。如果我們思考一下以賽亞書中的新出埃及（賽四十 3~11，四十二 16，四十三 2、5~7、16~19，四十八 20~21，四十九 8~11，五十一 10~11），我們在此所提出的觀點就會變得更加清楚。以賽亞在這些經文中應許：以色列將從巴比倫返回應許之地，而該應許在主前 536 年實現。儘管以色列返回了錫安，以賽亞書四十~六十六章的應許卻沒有全部實現。以賽亞應許了一個新造（賽四十三 18~21），甚至新天新地（賽六十五 17~22，六十六 22），它將開啟一個和平、喜樂和長壽的時代。以賽亞預言，以色列將永遠不會再被擊敗（賽四十五 17），而且萬民都要屈膝，承認雅威是主（賽四十五 23~24，四十九 22~23）。主的救恩將到達地極（賽

²⁵ 見 Hagner 1993b: 278-80。

²⁶ 對此處預表觀點的支持，見 Carson 1984: 488-511 = 卡森 2013: 924-66 對這一章的解釋。

四十九 6，五十五 5），以色列的疆界將得以拓展，使列國處在其統治之下（賽五十四 2~3，六十一 5，六十六 23）。萬民要來到錫安，把他們的財寶帶到耶路撒冷（賽六十章）。顯然，當以色列從巴比倫返回時，以賽亞書四十~六十六章的應許並沒有全部實現。然而，不論是猶太教的運動、還是早期基督教運動，都沒有人認為以賽亞預言有誤。

早期基督徒相信，以賽亞所預言的要在將來得到完全實現。事實上，他們相信，許多出自以賽亞之口的預言正在拿撒勒人耶穌的事奉中開始實現。²⁷ 筆者所要表述的要旨在於：我們在耶穌的末世講論中所看到的，是重複了以賽亞書四十~六十六章的特徵。正如以賽亞的預言只是部分地實現（以色列的確從巴比倫返回，但整個受造還未被更新），同樣，耶穌的預言也是得到了部分實現（耶路撒冷的確被毀，耶穌卻還沒有再來）。以賽亞的預言儘管只得到部分實現，卻沒有被認為是錯誤的。這一事實成為解釋末世講論的一個範例。神的子民經常能夠從舊約聖經中看到，預言只得到部分應驗，因此他們盼望著將來完全的實現。這一視角有助於解釋：當耶路撒冷在主後 70 年被毀時耶穌並沒有降臨，而早期教會為何既沒有對此感到震驚、也沒有因此而陷入信心的危機呢？對耶路撒冷的審判也作為一種模式，預示了將來的審判。

儘管對觀福音經常強調，耶穌很快就要再來，而且耶穌本人肯定也鼓勵門徒為其降臨做好準備，卻依然有一些跡象表明祂再來的延遲。耶穌宣告說，福音要傳給萬民，然後祂才返回（太二十四 14）。²⁸ 我們必須小心，不要把過於狹窄的定義強加於「萬民」聽

²⁷ Watts 2000 以馬可福音為基礎詮釋了這一觀點。

²⁸ 見 Hagner 1995: 696 的警告。法蘭士 (France 2002: 516) 主張，在聖殿被毀之前，福音將要被傳給萬民。法蘭士 (France 2002: 517) 機智地評論說：如果此處所指的是再臨（筆者如此認為），我們必須小心，免得過於從字面解釋這節經文。或者認為再臨將一直被推遲，直到地球上最後一個民族聽到福音，因為界定「民〔族〕」（*ethnos*）的尺度是不

到福音這種表述，似乎我們能夠從耶穌的言語中進行末世計算似的。「全」（《思高聖經》）一詞並非總是從綜合意義上使用的。說「猶太全地」（太三 5）或「全耶路撒冷」（可一 5）都來聽施洗約翰的講道，並不等於耶路撒冷和猶太的每個具體的個人都聽到了約翰的講道。「萬民」（太二十四 14）這一短語表明了福音的廣泛範圍，卻沒有給我們一個數學公式來決定末日何時到來。然而，「福音要向萬民傳講」這一宣告，暗示了耶穌再來之前的一段時間間隔。

耶穌的一些比喻也暗示了一個延遲的時間階段。惡僕如果開始認為家主延遲回家，他就會陷入罪中（太二十四 48；路十二 45）。²⁹ 在有關童女的比喻中，新郎到來的時間延遲了（太二十五 5）。耶穌再來之前的時間被描述為主人的一次出門（太二十五 14）。³⁰

另一方面，耶穌的降臨是相對急迫的，因為乍看之下祂似乎在耶路撒冷被毀時就會降臨——正如在上面所指出的（亦見：太二十三 37~39 與其平行經文）；³¹ 但另一方面，一些經文也強調：沒有人能夠預測或計算人子再來的日子。令人震驚的是，甚至天使和耶穌本人都不知道祂再來的時間（太二十四 36 與其平行經文）。³² 精

確定的，「全」（《思高聖經》）一詞的意思也不十分清晰，而且很難限定到底怎樣才算做「福音被傳遍」。

²⁹ 馬歇爾（Marshall 1978b: 533-34）主張，從路加福音的上下文來看，有很好的理由認為，對遲延的教導使人想到歷史上的耶穌（亦見 Bock 1996: 1171-72）。

³⁰ 關於耶穌教導中有關延遲的跡象，見 Carson 1984: 490 = 卡森 2013: 966。

³¹ 自從康哲曼（Conzelmann 1960）的研究成果問世以來，在研究路加福音的學術界，人們普遍認為路加強調了再臨的延遲。但是，康哲曼過於強調了這一主題，而實際上既有表明迫近性的經文，也有表明延遲性的經文（見 Maddox 1982: 100-157）。

³² 連威廉（Lane 1974: 482）有效地解釋了該「不知」的聲稱在其上下文中的意義。他主張，此處的重點在於牧養問題。如果甚至人子和天使都不

確的時間唯有父自己知道；只有祂知道耶穌甚麼時候再來。人子的到來被比作挪亞的日子（太二十四 37~44 與其平行經文）。生活按部就班地進行，突然洪水就來了。沒有人可以判斷審判就在眼前了。因為耶穌再來的日子是不可計算的，所以，對所有人的警告就是要時刻預備好。

如果我們需要強調與耶穌降臨有關的任何一個主題，那就應該是：祂的門徒必須隨時預備好祂的再臨。一方面，如上所指，耶穌再來的時間是不確定的；但另一方面，其他語錄表明，在祂再來之前將出現一些兆頭，預告祂馬上就要出現。正如無花果樹馬上要結果子之前樹葉發芽長大，同樣，一些特定兆頭也要在耶穌降臨之前發生（太二十四 32~33 與其平行經文）。然而，我們必須再次承認，所列舉的許多兆頭（太二十四 4~28）都與耶路撒冷的被毀有具體的關係，我們很難決定它們是否與耶穌將來的再臨有一些對應關係。門徒必須時刻準備好。他們應該像忠心為主人工作、等候他回來的僕人那樣（太二十四 45~31 與其平行經文）。他們應該像聰明的童女那樣，一直期待新郎的到來，並且燈裡一直裝滿了油（太二十五 1~13）。他們應該忠心地使用他們的恩賜，這樣，當耶穌降臨時，他們就會領受永生的獎賞（太二十五 14~30 與其平行經文）。因此，所要求的準備就緒，與末世的計算毫無關係，似乎忠心的信徒可以預測到耶穌再來的時間似的。³³ 門徒藉著遵行神的旨意而證明他們已經為耶穌的再來做好了準備。因此，當人子在榮耀中再來時，綿羊將因他們敬虔、忠心的行為而得到永恆的獎賞，而惡人將永受刑罰，因為他們不行良善（太二十五 31~46）。

知道、也不能夠知道再臨的時間，那麼教會必須警醒，並繼續憑信心生活，直到最後。不知道具體日子並不意味著可以計算出月或年（正如 Carson 1984: 508 = 卡森 2013: 961-62; Hagner 1995: 716 所正確認為的）。關於解釋的歷史，見 Luz 2005: 213-14。

³³ 「準備就緒」並不意味著一個人能夠計算出末日的時間；而是意味著藉著聖潔的生活而顯明其準備好的心態（正如 Hagner 1995: 730, 737, 746; Carson 1984: 518 = 卡森 2013: 978; Lane 1974: 483-84 所認為的）。

有關惡僕的比喻以一個發人深省的問題結束：人類會堅守信仰，直到人子再來的時候嗎（路十八8）？

門徒必須以鋼鐵般的意志，面對艱難的時刻並勇敢前行。由於嚴重的逼迫和世人的憎恨影響教會，門徒正受到離棄真道的誘惑（太二十四9~13與其平行經文）。假先知將要興起，並引誘一些門徒接受他們的新奇理論。因此，耶穌的跟隨者必須忍耐到底，才能得到救恩，因為末後的獎賞屬於那些繼續信靠耶穌為基督的人。

總之，對觀福音和使徒行傳清楚地教導了耶穌將來的再來，儘管它們警告了那種對末世猜想的企圖，即試圖確知耶穌再來的具體時間。最重要的是，耶穌將來的降臨，應該成為對門徒時刻做好準備迎見主來的鼓勵和警告。

約翰著作

長期以來，學者們已經承認：約翰福音是以已實現的末世論為焦點的，因此，其中極少包含有關耶穌再來的語錄。儘管著重在已實現的末世論，約翰並沒有丟棄將來的末世論。耶穌在祂的臨別講論中安慰祂的門徒，他們為著耶穌即將離開而傷心難過。耶穌應許門徒：祂父的家中有「許多住處」（約十四2），祂離開是要去為他們預備地方。然後，祂保證會再來，把門徒帶到祂那裏去，這樣，他們將來就會永遠與耶穌同在。有人認為耶穌在此是在談論聖靈的降臨，而不是祂的第二次降臨，但是上下文清楚地指明：耶穌意圖談論的是祂的再來。³⁴（1）耶穌提到父的家有很多住處，而這家並不在地上。（2）耶穌去是在父的家中為門徒預備住的地方，而門

³⁴ 這段經文的意思存在爭議。有人認為是指耶穌再臨或門徒的死亡（如 Barrett 1978: 457）。其他人主張是指耶穌再來或復活（Lindars 1972: 471）。甘德理（Gundry 1967a）主張，這是指聖靈的降臨和耶穌再來。布特曼（Bultmann 1971: 602）認為，這是指在死亡時發生的降臨。但是，最可能的觀點是：這單單是指耶穌將來的再臨（正如 Beasley-Murray 1987: 250-51; Carson 1991b: 488-89 = 卡森 2007a: 756-57; Ridderbos 1997: 489-92; Köstenberger 2004: 426-27 所認為的）。

徒在地上是得不到這樣住處的。（3）在該上下文中，耶穌不是要來和門徒住在一起，而是要來接門徒，以便他們和祂住在一起。耶穌說：「我……接你們到我那裏去，我在哪裏，叫你們也在那裏」（約十四3）。顯然，當耶穌再來時，門徒要被轉移到一個新的地方。耶穌的再來是信徒的盼望所在，因為它代表他們與耶穌美好的相交——正如耶穌在世時他們與祂所享受的相交那樣——的全面實現。當耶穌再來時，他們的團契關係將會更加深厚和豐富，而且永不分離。到那時，門徒將要永遠與父和子住在一起。

在約翰福音中，唯一另外一處談及耶穌再來的經文是一具體事件（約二十一18~23）。但是，這一事件本身證明：它是作者世界觀的一部分。³⁵這一事件再次提醒我們：沒有一部新約聖經著作旨在綜合性地闡述基督教信仰。這一常識已在本書被提及多次，但是這一點依然值得重複。因為在新約聖經學術領域閱讀廣泛的人都知道，新約聖經文獻的局部性已經反復被人忽略甚至遺忘了。此處正討論的經文出現在約翰福音的最後一章。耶穌呼召彼得來跟從祂，並且以象徵的手法指明彼得將來死亡時的樣式（約二十一18~23）。彼得於是詢問，耶穌所愛的那位門徒命運如何，而耶穌回答說：如果祂的旨意是讓祂所愛的這位門徒一直活著，「等到我來的時候」（約二十一22~23），這也是祂作為主人和主宰的特權。顯然，死亡和悲傷將繼續存在於這個世界，甚至在聖靈降臨之後依然會如此。但是，當耶穌再來時，一個新的世界將會到來。耶穌再來時，依然活著的那些人將不會經歷死亡。約翰福音的最後一章，糾正了任何類似如下的理解：即耶穌應許在祂所愛的這位門徒經歷死亡之前再來。本處經文甚至似乎保留了耶穌再來的迫近性和不確定性。祂的再來是迫近的，因為這可能會發生在約翰在世的那段時間

³⁵ 然而，許多學者認為約翰福音二十一章是添加到約翰福音上的一個附錄。關於支持本章原創性的辯護，見 Carson 1991b: 665-68 = 卡森 2007a: 1035-39。

內；但是，再來也是不確定的，因為耶穌並沒有保證祂一定會在約翰死亡之前來到。

我們在前面探究了約翰一書的末世論特徵。約翰宣告說，這世界和黑暗的世代正漸漸過去（約壹二 8、17）。敵基督的存在表明：末世已經破曉（約壹二 18）。當耶穌顯現時，末世就會結束（約壹二 28），而約翰立刻將耶穌的這一顯現定義為「當祂來的時候」。祂來的時候就是審判之日。到那日，不住在祂裏面的將要經歷審判帶來的羞辱。祂顯現的日子也是信徒「得見祂的真體」的時候（約壹三 2）。³⁶ 然後，信徒將被變得像耶穌那樣，而且要經歷到救恩的全部。對信徒來說，耶穌再來的那日，是對信徒將要改變的保證——他們要像耶穌那樣；但對那些不屬於耶穌的人來說，則是審判之日。

如果我們把啟示錄放置於約翰整個文集之內來考慮——我們有好的理由如此行——我們就會看到：將來的末世論在約翰的思想中發揮了重要作用，這再次提醒我們各種不同正典文獻的侷限性質。在啟示錄中，約翰經常提到即將到來的、與末了有關的審判和獎賞，我們在適當的時候會探究這些經文。最後的審判和獎賞與耶穌的再來是不可分割的，而且將在耶穌再來時發生（參：啟二 25）。在此，我們將注意力轉移到啟示錄談及耶穌再來的經文。本書一開始就聲稱，它所談及的是「必要快成的事」（啟一 1），並且指出「日期近了」（啟一 3）。³⁷ 本書結尾處確切指出末了的事「必要

³⁶ 看見耶穌的結果是：信徒要變得像耶穌那樣（Marshall 1978a: 172-73）。關於為這一觀點的辯護，見 Smalley 1984: 146-47。布朗（R. Brown 1982: 395-96）認為，這節經文過於模糊，以致不能得出明確的結論。

³⁷ 凱爾德（Caird 1966: 12）認為，迫近性並非指基督的再臨和歷史的完結，而是指教會即將遭受的逼迫。但是，絕大多數人認為是指耶穌再臨和歷史的結束（見 Aune 1997: 21; Osborne 2002: 59 = 奧斯邦 2008: 79）。畢爾（Beale 1999b: 185）聲稱，在最後的實現之前有一些暫時性的實現。

快成」（啟二十二 6），而且「日期近了」（啟二十二 10）。約翰這些話指的是其預言的全部，並非單單指耶穌的再來。然而，耶穌的再來是很快就要發生的事件之一。這一點得到了啟示錄結尾話語的確認。在說了「預言的事件將很快實現」不久，耶穌立刻兩次宣告說：「看哪，我必快來！」（啟二十二 7、12）。啟示錄以第三個應許結束——「是了，我必快來！」而約翰立刻接著說：「主耶穌啊，我願你來！」（啟二十二 20）。有關耶穌快來的應許，也出現在本書其他地方（啟三 11），而且可以公正地說：這一點遍佈啟示錄的整個信息之中（啟一 7）。有時，即將來到者是父（啟一 4、8，四 8）。在一些上下文中，耶穌的到來可能並非指開啟新天新地的再來，而是指歷史中的某個審判，但更可能的理解是：所有這些經文也是指耶穌的再來（參：啟二 5、16，三 3，十六 15）。³⁸

有關耶穌再來的最長的描述，是啟示錄十九章 11~21 節。當耶穌來施行審判並向敵對祂的人發動戰爭時，祂要騎著一匹白馬。祂的衣服蘸了血，這與以賽亞書六十三章 1~6 節遙相呼應：雅威在審判以東時，血濺在祂的衣服上，並且污染了祂一切的衣裳。舊約聖經的背景表明，耶穌衣服上的血不是象徵祂的救贖工作，而是象徵祂的忿怒傾倒在敵人身上。審判的涵義也與啟示錄十九章 11~21 節的上下文吻合。耶穌帶著天軍和利劍來擊潰敵人，並且以鐵杖統治他們。鐵杖引喻詩篇二篇：雅威應許，祂的受膏者將擊敗抵擋祂統治和祂的彌賽亞統治的列國。另外，在啟示錄十九章，耶穌來踹全能神烈怒的酒醴，因此，神的敵人要接受對他們的公正刑罰。這一審判的場景與本章最後幾節的經文是一致的（啟十九 17~21）。約翰在此呼應了以西結書三十九章，並且展望了飛鳥貪吃耶穌敵人肉之肉之場面。那獸和假先知被抓住，而且被投入火湖，而耶穌其餘的敵人被祂的利劍所屠殺（即出自祂口中的利劍）。因此，啟示錄

³⁸ 關於前一觀點，見 Caird 1966: 32; R. Mounce 1977: 89 = 饒柏·孟恩思 2007: 155-56; Beale 1999b: 232-33; 關於後一觀點，見 Osborne 2002: 118 = 奧斯邦 2008: 157。

十九章 11~21 節強調：耶穌的再來代表審判之日的到來——審判那些抵擋祂和不順服祂統治的人。

總之，在約翰著作中，只有啟示錄強調了耶穌在降臨之日要審判祂的敵人，並賞賜義人。在那日，神要實現祂的拯救應許，而且新天新地——即新造——將要開始。儘管沒有得到強調，耶穌的再來在約翰福音和約翰一書中也不是絲毫沒有提及。耶穌將會返回，把門徒帶到祂所住的地方，因此，他們應毫無畏懼，而是應該憑信心堅持。事實上，對於耶穌的再來，信徒可以有完全的信心，因為他們將要在親眼看見祂時被改變成祂的模樣。

保羅書信

在保羅書信中，基督將來的降臨是與審判和獎賞之日連在一起的——這種情況也普遍存在於新約聖經其餘的書卷中。³⁹ 這表明了保羅神學中的末世論附加條款或兩個世代重疊的末世論。因為，儘管神的拯救應許已經在基督裏得到「是」的回答（林後一 20），那些應許還沒有全部實現。過度實現的末世論——將屬天存在的實現放置在此時此地——從根本上被保羅拒絕。與一些假教師的觀點相反的是，信徒身體的復活還沒有發生（提後二 18）。基督的復活與信徒身體上的復活之間存在一個間隔時期。信徒的復活只有當耶穌再來時才會發生（林前十五 23）。

保羅使用了三個不同的詞語來描述耶穌的再來：祂的降臨（*parousia*）、顯現（*epiphaneia*）和顯出來（*apokalypsis*）。「降臨」一詞曾用於描寫司提反來與保羅見面（林前十六 17「來」），以及提多與哥林多信徒的會面（林後七 6~7「來」）。在新約聖經中，「降臨」一詞總是表達了這樣一種觀念：一個人親身與另一個人在一起（參：林後十 10；腓一 26，二 12）。所以，當保羅談到耶穌的「降臨」（*parousia*）時，他是指將來的一個事件，祂將要親自在肉身中返回（參：林前十五 23；帖前二 19，三

³⁹ 關於對保羅神學中耶穌再來的透徹的研究，見 Plevnik 1997。

13，四 15，五 23；帖後二 1、8）。「顯現」（*epiphaneia* [帖後二 8「榮光」；提前六 14；提後一 10，四 1、8；多二 13]）一詞尤其使用在教牧書信中。在希臘文化思想中，該詞用以表示某個隱藏神明的顯現，也就是某位神明進入人間幫助人。⁴⁰ 保羅也曾有一次使用該詞來指基督的第一次降臨（提後一 10）。但以上提到的經文表明：該詞最常見的意思是指基督的第二次降臨。該詞的動詞形式出現在歌羅西書三章 4 節，這節經文談到基督將來的顯現。甚至現在，耶穌已經與祂的子民同在，但祂完全的榮耀神性還是隱藏的，將來要顯明出來。最後，「顯出來」（*apokalypsis*）一詞兩次用來指耶穌的到來（林前一 7；帖後一 7）。「顯現」一詞暗示：耶穌現在對其子民是隱藏的，但在末日，祂的帕子要被揭開，向所有人顯現。

如果我們能夠說，對耶穌再來的盼望是早期教會的根本盼望，那麼這一盼望顯然遍佈整個保羅神學。在亞蘭文短語 *marana tha* 的使用中，我們可以清楚看到這一點。該短語翻譯出來是「吾主，來吧！」（林前十六 22《思高聖經》；《和合本》作「主必要來！」）。保羅在此幾乎肯定是在借用早期巴勒斯坦教會的措辭，當時人們藉此表達了渴望耶穌再來的心願。⁴¹ 在保羅著作中，耶穌基督的到來與「日子」是連在一起的，不論是稱為「主的日子」或只是「日子」，或者「耶穌基督的日子」，甚至是「那日」（參：羅二 5、16；林前一 8，三 13，五 5；林後一 14；帖前五 2；帖後一 10，二 2；提後一 18，四 8）。保羅在此的用語很明顯使人想到在舊約聖經中反復提及的「耶和華的日子」，而後者也是前者的

⁴⁰ 在一個對 *epiphaneia* 一詞的詳盡研究中，劉安得烈（Lau 1996: 179-225）證實，該詞通常既有「隱藏的東西顯明出來」的意思，也指干預並幫助有需要的人。亦見 Stettler 1998: 139-49。見 Marshall 1999: 287-96 對這一研究的概括，以及他本人的評價。

⁴¹ 關於這節經文的命令語氣意義，比較啟示錄二十二章 20 節；《十二使徒遺訓》十 6。正如 Hofius 1993: 11, n. 213; Hays 1997: 292-93 所正確認為的。

先例（如：賽十三 6、9；珥一 15，二 1；摩五 18；俄 15；番一 7、14）。⁴² 舊約聖經提到，在最後耶和華的大日到來之前，有一些耶和華的日子。耶和華的日子是耶和華來審判其敵人並拯救其百姓的日子，但是耶和華只拯救真正信靠祂和順服祂話語的人（摩五 18）。同樣，保羅設想中的耶和華的日子是主耶穌再來的日子。⁴³ 到這日，那些屬於神的子民將得到獎賞，並且經歷他們救恩的完全實現，而那些悖逆神和拒絕聽從福音的人將會被審判。

耶穌的降臨代表信徒的盼望，他們熱切地盼望著那一天的到來。人們經常說歌羅西書體現了已實現的末世論；然而，兩個世代重疊的末世論在本書信也有所體現。只有當耶穌顯現時，使徒的榮耀也才會顯現出來（西三 4）。⁴⁴ 聖徒將得到榮耀，因為現在隱藏的到那時就要顯露出來，也就是耶穌的至大榮耀（多二 13）。榮耀和喜樂將是無比巨大的，以致耶穌的降臨被稱為信徒的「福樂的盼望」（多二 13《呂振中譯本》）。當耶穌返回時，聖徒將會感到驚奇，並充滿喜樂（帖後一 10）。他們不僅在神裏面喜樂，而且將因神在其他信徒裏面或藉著其他信徒所行的一切而歡喜快樂（林後一 14；帖前二 19）。耶穌來到時，救恩將得到完全實現，因為祂要在末日搭救信徒脫離神末世的忿怒（帖前一 10）。現在受罪羈絆的身體將得到更新、改變，正如復活基督榮耀而有能力的身体一樣（腓三 20~21）。⁴⁵ 信徒深刻意識到，神拯救工作的圓滿還沒有在他們裏面完成，因此，他們還在等候主的來臨（林前一 7）。儘管如此，他們仍滿有信心地生活，因為他們確信，神將要完成祂已經開始的使人成聖的工作（林前一 8；腓一 6；帖前五 23~24）。對將來聖潔的應許並不妨礙對信徒的勸勉和禱告，以及鼓勵他們過聖潔

⁴² 關於對主的日子之簡要概覽，見 Hiers, *ABD*, 2: 82-83。關於最近的研究，見 House 2007: 179-224。

⁴³ 在保羅神學中，耶和華的日子被解釋為基督的日子（見 Kreitzer 1987: 112-29）。

⁴⁴ 見 O'Brien 1982: 167-68。

⁴⁵ 正如 O'Brien 1991: 463-65; Fee 1995: 380-84 所認為的。

的生活，直到耶穌基督再來（帖前三 13）。信徒必須持守福音直到耶穌再來（提前六 14；提後一 18）。既然那日子已經臨近，信徒必須抵擋邪惡的兵器，而披戴耶穌基督（羅十三 14）。盼望耶穌再來的人，應該相信他們將得到「公義的冠冕」（提後四 8）。保羅大概也應許，當主耶穌降臨時，以色列人將要得救（羅十一 26~27），因為當祂再來或接近祂再來時，祂將要從以色列人中挪去不義，並且赦免他們的罪。⁴⁶

耶穌基督的降臨也意味著審判日的來臨。到那日，神的忿怒和公義的審判將要顯明（羅二 5）。祂將要審判人們在暗中所行的隱秘事，並將它們暴露在光中，使所有人都看見（羅二 16）。主的日子將顯明人的事奉是否忠心地建立在基督這一根基之上（林前三 13）。⁴⁷ 只有那些離棄罪惡的人，才會在那日從審判中被拯救出來（林前五 5）。信徒應該熱切宣講神的話，因為耶穌正要來建立祂的國度，並且向所有人宣告審判（提後四 1~2）。

耶穌的再來致帖撒羅尼迦教會的書信中尤其得到關注，因為帖撒羅尼迦信徒明顯對耶穌的再來及其意義感到迷惑。⁴⁸ 在帖撒羅尼迦前書四章 13~18 節，帖撒羅尼迦信徒對已去世的信徒的命運感到困惑。他們好像認為，當耶穌再來時，已經去世的信徒會有一些損失。⁴⁹ 鑑於我們已經遠離當時的歷史背景，我們很難精確重建

⁴⁶ 孟克 (Munck 1959: 297-308) 主張，保羅相信：為耶路撒冷聖徒收集的奉獻款，將會在以色列人的歸信中發揮至關重要的作用。那種觀點看來並沒有得到保羅在羅馬書九~十一章論述的支持，因為在這幾章裏，保羅沒有提到奉獻一事。

⁴⁷ 海斯 (Hays 1997: 55-56) 正確地主張，保羅在此討論的不是個別信徒的事奉，而是教會領袖的服事。Schnabel 2004a: 952 也如此認為。

⁴⁸ 然而，朗格聶克 (Longenecker 1985) 正確地指出，在帖撒羅尼迦前後書中，基督論比末世論更重要。

⁴⁹ 華納梅克 (Wanamaker 1990: 172) 概覽了不同的可能並且主張，帖撒羅尼迦信徒「擔心這些人的去世會導致他們當耶穌再臨時不能進入天堂」（亦見 Wanamaker 1990: 164-66）。畢爾 (Beale 2003: 131-33) 指出，帖撒羅尼迦信徒開始懷疑已去世信徒身體的復活。

他們到底在想些甚麼。保羅向帖撒羅尼迦信徒保證，當耶穌再來時，已去世的信徒不會被撇下。⁵⁰ 事實上，他們將首先復活，然後那些活著的人才會被提。所以，在這段經文中，保羅的主要目的是安慰那些因信徒去世而哀痛的人（參：帖前四 13、18）。保羅在帖撒羅尼迦前書四章 16 節談到一些有關主再來的細節：「因為主必親自從天降臨，有呼叫的聲音和天使長的聲音，又有神的號吹響；那在基督裏死了的人必先復活。」從這節經文可以清楚看到：耶穌的到來將伴隨著號筒的吹響，這使得以下常見的觀點變得太不可能：即認為在耶穌到來之前的第七年將有一個「秘密的被提」。

在帖撒羅尼迦前書五章 1~11 節，保羅回應了耶穌的傳統，確切指出主的日子將像賊來到一樣。沒有任何精確的末世論推算可以得知主哪天到來。事實上，正當這世界以為和平和安全近在咫尺時，那恰恰是耶穌降臨的時刻。所以，對信徒來說，主的再來呼召信徒要保持警惕和警醒。與耶穌再來連在一起的審判，在帖撒羅尼迦後書一章 5~10 節得到了強調。耶穌將帶著一大群天使降臨，而且「在火焰中顯現」（帖後一 7）。祂要報應那不認識神和那不聽從主耶穌福音的人。保羅向帖撒羅尼迦教會寫這些話，是為了鼓勵他們要忍耐，並向他們保證：那些反對和逼迫他們的人，將因自己的行為和對信徒的逼迫而遭到報應。

當保羅撰寫帖撒羅尼迦後書時，這些信徒依然對耶穌的再來感到困惑。大概由於他們正在忍受深重的苦難，他們似乎認為，若不是第二次降臨和最後的復活已經在屬靈領域發生過了，就是基督的

⁵⁰ 梅恩斯 (Mearns 1981) 主張，保羅在帖撒羅尼迦前後書中改變了他的末世論，而第一個改變是由帖撒羅尼迦一些信徒的死亡導致的。在他們死亡之前，保羅主要抱持已實現的末世論。對梅恩斯的回應需要很大的篇幅，而這超過了此處所能允許的範圍。不管怎樣，考慮到對司提反死亡的記載（徒八 1），認為一些基督徒的死——不論數目多少——使保羅感到意外，是不太可能的。而且，在保羅撰寫帖撒羅尼迦前書之前，在其宣教事奉的 15 到 20 年間，肯定還有很多其他信徒也離開了這個世界。

再來可以隨時發生（帖後一 4~7，二 1~3）。⁵¹ 保羅擔心帖撒羅尼迦信徒可能會被欺騙，所以就教導他們，在對末世的熱情中，不要失去他們的理智（帖後二 2~7）。在那不法的人顯現以及嚴重的離道反教之事發生之前，主不會降臨。⁵² 保羅確信，這兩個事件都還沒有發生，因此，主的再來不可能已經發生了，也不會立刻發生。那不法的人正在被某人或某物限制著，在那種限制的力量被挪去之前，他不會登上歷史的舞臺。學者們長期以來對那限制者到底是甚麼感到困惑，但這不應攔阻我們對該問題的討論。保羅在提及那不法的人將在神的聖殿坐下，並且擁立自己為王時，聖殿可能是指耶路撒冷的聖殿。但是，在保羅書信其他地方，神的殿或主的殿是指教會（參：林前三 16~17；林後六 16；弗二 21），而且更可能的一種情況是：那不法的人造成了教會內的離道反教之事，而且他立

⁵¹ 畢爾 (Beale 2003: 199-201) 主張，此處的情形是這樣的：有些人為已經實現的屬靈復活以及已經發生的基督再來而辯護。在一篇精彩紛呈的文章中，斯蒂文森 (Stephenson 1968: 442-51) 主張，儘管「主的日子已經到來」這一觀點從詞彙學角度有大量的支持，卻不是帖撒羅尼迦後書二章 2 節的真實意思。他聲稱，那種觀點毫不合理，因為如果帖撒羅尼迦信徒相信被提已經發生，他們也不會相信保羅被撇下了。從提摩太後書二章 18 節看，他們不應該是在為已經實現的復活而辯護，因為，如果他們支持那種觀點，保羅應該會以哥林多前書十五章中的那種討論方式回應他們。以下觀點也是不合理的：主的日子是一段延長的時間，因為主的日子與帖撒羅尼迦前後書中的耶穌再臨是一致的。因此，斯蒂文森 (Stephenson 1968: 451) 總結說，保羅是以誇張的手法講話，為了反對認為主的日子「即將來臨」的觀點。斯蒂文森的觀點有一個難處：即這與通常對 *enistēmi* 一詞的理解不同。關於更寬泛的討論，見 Wanamaker 1990: 237-41。

⁵² 此處的離道反教，並不是具體指以色列（如 Best 1972: 282-83 所認為的）或非信徒中間出現的背叛，而是泛指耶穌基督教會內部的離道反教之事（如 Beale 2004: 274-75 所認為的）。此處的離道反教，指的是教會內許多人——或許是大多數人——將會離棄真道 (Beale 2004: 280-81)。正如畢爾所指出的，那種離道反教之事，並不會阻止非信徒不信之心變得更加剛硬，以及對真信徒的嚴重逼迫。

自己為神。⁵³ 那不法的人得勝的時日並不長，因為主耶穌將用口中的道滅絕他（帖前二8）。

保羅在帖撒羅尼迦前書五章教導說，主要像賊那樣突然在人意想不到的時候到來，但是帖撒羅尼迦後書二章告訴我們，在主再來之前有些特定的事情必須發生。帖撒羅尼迦後書是否犧牲了耶穌再來的迫近性呢，或者它是否導致了末世計算呢？有人已經提出主張說：此處不同的末世觀表明，帖撒羅尼迦後書不是真正出自使徒之筆，而且它從根本上與帖撒羅尼迦前書是有衝突的。⁵⁴ 這兩封書信的確有不同的側重，但是，二者之間的衝突卻並不明顯。我們已經從耶穌的教導中看到，在強調迫近性的語錄和強調延遲性的語錄之間存在一種張力。同樣的張力似乎也存在於保羅書信中。在帖撒羅尼迦後書二章，主再來之前將要發生的那兩個徵兆，並沒有確定到一定程度，以致使人能夠精確計算出主再來的時間。他們也不必排除基督再來的迫近性，因為這兩個徵兆似乎很快就會發生。華納梅克（Wanamaker）正確地指出：「正如馬可福音十三章所呈現的，基督再來的迫近性以及再來之前要發生一系列的事件，對於第一世紀的基督徒而言，同時接納這一事實，顯然毫無困難。」⁵⁵ 無論如何，帖撒羅尼迦前書五章強調，主的再來將是非信徒意想不到

⁵³ 畢爾（Beale 2004: 269-92）正確地主張，帖撒羅尼迦後書二章4節的神的殿，是指耶穌基督的教會，而不是字面意義上的耶路撒冷的聖殿。Wanamaker 1990: 246; Bruce 1982b: 168-69 持相反觀點，儘管布魯斯依然從隱喻角度看待這句話，認為是指篡奪神之地位的人。關於一個與布魯斯的相似的觀點，見 Marshall 1983: 190-92。畢爾（Beale 2004: 275）指出，該短語在新約聖經出現 10 次，而且在每一種情況下——除了馬太福音二十六章 61 節——都是指教會。另外，畢爾（Beale 2004: 279）認為，信徒不太可能因那不法的人利用聖殿作為其施展陰謀的根據地而離道反教，因為基督徒已經不再相信聖殿的中心地位了。

⁵⁴ 關於這一問題，見 Marshall 1983: 36-38。

⁵⁵ Wanamaker 1990: 178。

的，他們對此毫無準備。另外，那些不順服福音的人將缺乏分辨能力，他們無法辨識出那不法的人的到來以及離道反教的發生。

總之，保羅重複了我們已經在新約聖經其他地方看到的。耶穌將要再來，這將會帶給聖徒安慰和解放，對不敬畏神的人則意味著審判。因此，保羅鼓勵信徒要忍受艱難和逼迫，相信他們正面臨的敵對只是暫時的。

希伯來書

希伯來書極少提到耶穌將來的再臨。但是，說它極少提及第二次降臨，可能會誤導人，因為作者其實經常談到將來的盼望和正要來臨的審判。雖然不能將耶穌的到來與審判和獎賞分開，但是作者卻聚焦於等候人類的審判或喜樂，目的是為了激發讀者堅持並避免離棄真道。希伯來書一章 6 節的意思存在爭議，但是它可能是指耶穌的再來。那時，天使將承認祂對世界的主權地位並敬拜祂。⁵⁶ 「再」（*palin*）這個詞可能修飾動詞「使……到……來」（*eisagagē*）（如《和合本》小字），如果真是這樣，我們所看到的就是耶穌的再來。這種解釋可能得到了希伯來書二章 5 節的支持，這裏提到耶穌統治的「世界」（*oikoumenē*）是將來的世界，而且將來統治的並不是天使。同樣的「世界」（*oikoumenē*）一詞也出現在希伯來書一章 6 節，這兩節經文之間或許可以因此建立一種關聯。我們無法確知希伯來書一章 6 節的涵義，作者或許想到了耶穌的第一次降臨，儘管總體說來，更有可能略微偏向於指第二次降臨。

希伯來書有兩處明確提到第二次降臨的經文。在希伯來書九章 11~28 節，作者強調了耶穌在十字架上獻祭的確切性質和有效性質。祂一次的獻祭便有永遠的功效，而無需添加更多的獻祭。在希伯來書九章 23~28 節，耶穌的死將屬於祂的人從未日的審判中搭救出來。最後審判和拯救的那一天就要來到，而且正如希伯來書所

⁵⁶ 例如，正如 Käsemann 1984: 101 所認為的。

宣告的，當耶穌「第二次顯現」時，那一天就會來到（來九 28）。當這些事發生時，已經被耶穌「一勞永逸」之獻祭潔淨的人，將會經歷他們拯救的完全實現。

在希伯來書十章 35~39 節，耶穌的第二次降臨再次與將來的獎賞和審判連在一起。作者勸勉讀者要憑信心堅持，不要丟棄他們的信心。在信心上忍耐到底的將會得到所應許的獎賞，但是那些因畏懼而退後的將會滅亡。希伯來書作者在論述中間引用了哈巴谷書二章 3~4 節，他認為這是指耶穌的再來。既然耶穌將會再來，而且不會拖延，信徒就必須在信心中忍耐，以便得到所應許的獎賞。我們在希伯來書中看到：耶穌的降臨是與審判和拯救的日子緊密交織在一起的，而這一點並不令人感到意外。

彼得前書

在彼得前書，對耶穌降臨的理解必須以書信具體談及的處境為基礎。讀者經歷苦難，所以彼得經常提醒他們思想將來的產業，同時警告他們將要臨到不能堅持信仰者身上的審判。信徒現在所面對的患難可以產生喜樂，因為他們真實的信心將會「在耶穌基督顯現的時候」帶來極大的賞賜（彼前一 7）。患難和將來賞賜之間的這種關係，也得到了彼得前書四章 13 節的確認。信徒應當在現今的患難中喜樂，因為當基督「榮耀顯現的時候」，他們將歡喜快樂，而且這種歡喜快樂會超越他們現在正經歷的喜樂，並且使這一喜樂得以完全。彼得充滿了信心，因為正如他已經有分於基督的苦難，他也同樣會有分於基督顯現時所要彰顯的榮耀（彼前五 1）。同樣，敬虔履行自己責任的長老也將在「牧長顯現的時候」得著獎賞（彼前五 4）。本書信「以將來為導向」的特徵，得到了彼得前書一章 13 節的確認：作者勸勉讀者以完全的信心「專心盼望耶穌基督顯現的時候所帶來給你們的恩」。當耶穌再來並為其子民申冤時，神恩典的旨意將得到全部實現。彼得最常用的詞是「啟示」（*apokalypsis*）（彼前一 7、13，四 13，《和合本》作「顯現」）。在其

他地方，他曾使用動詞「啟示」（*apokalyptō*〔彼前五 1，《和合本》作「顯現」〕）和「顯現」（*phaneroō*〔彼前五 4〕）。與啟示有關的名詞和動詞表明，當耶穌再來時，這一帷幕將會被拉起來，而神的子民將會看見過去一直隱藏的，也就是為他們所存留的榮耀將來。與此相似，「顯現」一詞也暗示：甚至在現在的世代，耶穌已經與信徒同在；但將來的那一天正在來臨，也就是所有人都將清楚看見耶穌臨在的那一天。信徒應當忍受患難，知道現在隱藏的和模糊不清的將會很快成為顯明的。

雅各書

雅各書以其實踐和勸誡特徵而著稱，它只包含兩處直接提到耶穌基督的經文（雅一 1，二 1）。本書信經常教導好行為對得到末世獎賞的必要性。另外，審判之日很快就要臨到那些作惡之人的頭上（雅五 1~6）。在這些經文之後就是雅各書唯一一處談及主再來的經文（雅五 7~9）。作者勸勉讀者要忍耐等候，直到主來。信徒需要忍耐，這一點被比作好似農夫在莊稼收穫之前盼望春雨、秋雨那樣。從上下文來看，「主近了」幾乎肯定是指主很快再來的應許。相應地，讀者應該堅固自己的內心，並且忍耐到底。除此之外，他們不應該容許眼下生活中的緊張和壓力致使自己抱怨他人。否則，他們本人就將面臨審判。雅各在此似乎是使用耶穌傳統（參：太七 1~5 與其平行經文）。信徒應禁止批評別人，因為耶穌即將到來，而且已經站在門口了，祂正準備好在末日宣佈最後的審判。

彼得後書和猶大書

在彼得後書，耶穌的第二次降臨顯然是本書信最重要的主題之一。假教師否認耶穌將會再來，他們或許主張，預言祂再來的舊約聖經經文沒有得到正確的解釋（彼後一 20）。⁵⁷ 如果耶穌不會再

⁵⁷ 關於這一觀點，見 Bigg 1901: 269-70; J. Kelly 1981: 323-24。

來，那麼也不會有將來的審判，因此，否認耶穌的再來，就為放縱主義和道德無政府主義敞開了大門。假教師堅持認為，期待耶穌再來是荒誕不經的，因為這世界是完整統一的，地球上的生活自從天地被創造以來一直保持原樣（彼後三 4）。他們很可能也是指存在於再來之應許和現今經歷之間所謂的長時間的間隔（彼後三 9）。這種「延遲」表明，所謂耶穌的再來只是一個幻想而已。

彼得並不認為否認第二次的降臨是一件小事，反而在彼得後書二章指出：這些「教師」的觀點證明他們是假教師（彼後二 1），不屬於神的子民。登山變像是對耶穌第二次降臨的展望和序曲。因為耶穌的威嚴已經顯露出來，而且在那次經歷中，祂得到了從父而來的尊貴和榮耀（彼後一 16~18）。⁵⁸ 耶穌得到榮耀，這一點不能被視為非歷史的而遭到排斥，因為彼得是故事發生的目擊見證人。登山變像的經歷確認並堅固了對預言的解釋（彼後一 19），因為它明確指出：舊約聖經的預言指出了耶穌的再來。因此，預言照亮了將來，顯明耶穌將要再來。⁵⁹ 聖經中應許的那新的日子將要出現，而耶穌將如晨星，在信徒心中升起。如果任何人在解釋那些預言時認為其中沒有提到耶穌的再來，那麼，他就是在扭曲那些預言的真意，因為預言及其解釋源自聖靈（彼後一 20~21）。

在彼得後書三章，彼得回應了假教師的反對，因為他們毫無根據地聲稱反對主的第二次降臨。反對者指出如下事實：自從「列祖睡了以來」，萬物繼續存留，如同起初（彼後三 4）。此處的「列祖」並非是指第一代使徒。在新約聖經中，「列祖」（*pateres*）一詞通常是指舊約聖經中的族長（*patriarchs*），而從未用以描述第一代的使徒（如：太二十三 30、32；路一 55、72，十一 47；約四 20；徒三 13、25，十五 10，二十八 25；羅十一 28，十五 8；林前

⁵⁸ 正如 Fornberg 1977: 80 所認為的。

⁵⁹ 關於對這一觀點的進一步支持，見 Schreiner 2003: 318-21。

十 1；來一 1，三 9，八 9）。⁶⁰ 另外，在舊約聖經的大量經文中，「列祖」一詞都是指族長。而且，這節經文本身提供了強而有力的證據，證明「列祖」是指舊約聖經的族長，因為彼得對他們的描述與「起初創造的時候」這一短語是平行對應的。因此，彼得所批判的錯誤教導是：自從天地創造以來，地上的生活一直在無外力干預的情況下繼續前行。

彼得利用三個論據來反駁假教師的「均變論」（*uniformitarian*）觀點。第一，他們不明白神創造世界的涵義是甚麼（彼後三 5）。世界的創造顯明：地上的生命不是一成不變的，而是有一個開端，而這一開端意味著現狀與前狀之間巨大的突變。第二，地上的生命並非在無任何外力干預的情況下獨自前進，因為挪亞時代的大洪水淹沒並毀滅了世界（彼後三 6）。任何有關一成不變的聲稱，都與聖經對神世界審判的記載相衝突（參：彼後二 5）。第三，將來，這個世界將面臨火的審判。而且到那日，不義之人將受到審判並毀滅（彼後三 7）。彼得使用耶穌傳統警告說：主的日子將像賊來到一樣，因此，沒有人能夠藉著觀察現今世界而破譯出那日到來的時間（彼後三 10）。這一世界將會被火熔化，而一個新天新地將會出現（彼後三 12~13）。⁶¹

針對主再來的明顯延遲，彼得提供了兩個進一步的解釋。⁶² 首先，在人看來是遲延的，在神看來卻不是遲延，因為在人看來是一千年，但在神看來卻只是一日（彼後三 8）。神對時間現實的體驗

⁶⁰ 相反於許多評論家的觀點（如 Bauckham 1983: 291-92; J. Kelly 1981: 355-56）。

⁶¹ 學者們針對彼得此處的陳述而爭論。有人認為他預言了現今世界的毀滅和一個全新世界的創造（如 Overstreet 1980: 362-65）。似乎，更可能——儘管無法肯定——的情況是，神要藉著火淨化舊的世界，進而從同樣元素中創造出一個新的世界（Wolters 1987）。

⁶² 方恩伯（Fornberg 1977: 69）堅持認為，許多學者過於強調耶穌再臨的延遲性。方恩伯指出，福音書中有許多經文證明，在基督返回之前有一個暫時的間隔期。

與人的感受不同，因此，在人感覺是漫長難耐的時間，對神卻不是那樣。第二，從人的角度看，所應許的再來可能比預期的更漫長，但是，耽延卻提供給人悔改和得救的機會（彼後三 9、15）。因此，表面的耽延反映了神的憐憫，而不應被視為神未能忠於自己的應許。

在猶大書中，第二次降臨不像在彼得後書中那樣總括全局，儘管這兩封書信的很多內容都是相同的，而且猶大也面臨反律法主義者。猶大引用了《以諾一書》中的預言，來證實主將來的再來（猶 14~15）。主要來向所有不義之人執行審判，而且主的勝過邪惡到時會全部實現。藉此，猶大向讀者保證：勝利一定屬於主，而那些行惡之人的影響力是短暫的。

結論

耶穌的第二次降臨是新約聖經神學的理論基礎（standard fare），而且不可分割地與將來的審判和對神子民的獎賞連在一起。耶穌的再來代表神應許的全部實現和應驗，代表新造的黎明已經到來。在耶穌再來之確定性的前提下，新約聖經作者們勸勉信徒要忍耐，堅定信心並且過敬虔的生活。

審判

對觀福音和使徒行傳

我們從探究對觀福音和使徒行傳中的審判主題開始。那些悖逆和不信者將要受到審判，這警告不能被當作無關緊要的主題而擱置一邊，因為該主題遍及對觀福音和使徒行傳。我們依然有理由把對觀福音對該問題的所有教導結合在一起，因為它們彼此之間的區別是微乎其微的。施洗約翰警告聽眾：只聽其宣講卻不真正悔改是很危險的，因為神將來的忿怒將會傾倒在悖逆的人身上（太三 7~10 與其平行經文）。不結果子的樹將被砍下並扔入火中。

在耶穌的教導中，將來的審判以多種不同的方式表達出來。不悔改的人就要滅亡（路十三 1~5）。以色列——以無花果樹為其象徵——如果不結果子就會被砍掉（路十三 6~9）。吹毛求疵地論斷別人的人，將在末日面對面接受神的審判（太七 1~2 與其平行經文）。與此相似，人如果不饒恕傷害他們的人，自己也不會得到神的饒恕（太六 12、14~15，十八 34~35）。他們不願和好，卻大肆攻擊，而這會反過來砸在自己頭上，因為不饒恕的心顯明他們從未真正得到神的饒恕。人若得罪了別人卻不求人的饒恕，他就會——可以說——被扔入監牢，永不得出來（太五 21~26；參：路十二 57~59）。儘管通向生命的道路向所有人敞開，卻僅有少數人能夠找到它，而大多數人卻會走上通往滅亡的大路（太七 13~14 與其平行經文）。事實上，儘管人們以為許多作為神選民的猶太人會積極回應耶穌講解的國度信息，但他們卻拒絕如此行，所以他們將不得參加末世的筵席（太八 11~12 與其平行經文）。神會把他們丟棄在黑暗之中，而他們必在那裏「哀哭切齒」，飽受痛苦（太八 12）。

「哀哭切齒」這一短語經常出現在馬太福音中，用以表達將來審判所帶來的劇烈痛苦。在有關稗子的比喻中，那些作惡的人將在「世界的未了」被扔進火爐中，他們必要在那裏哀哭切齒（太十三 40~42）。火爐以隱喻的手法刻畫了那些將要被神審判之人注定要經受的苦難。在有關漁網的比喻中，天使同樣要在「世界的未了……從義人中把惡人分別出來」（太十三 49）。在末日審判中，作惡的人將會被丟在火爐裏，而他們將要在那裏哀哭切齒（太十三 50）。在有關參加婚筵的比喻中，婚筵象徵末日的基督筵席。沒有穿禮服的被趕出筵席，而且被丟在外邊的黑暗裏，他們必要在那裏哀哭切齒（太二十二 11~13）。在家主離開期間，不按家主的心意而行事卻放縱行惡的人，將發現家主突然返回（太二十四 44~51 與其平行經文）。家主將不會放過那樣的僕人，定會「把他腰斬了」（路十二 46《和合本》小字），剝奪他一切的獎賞。浪費主人

所託付的銀子的那人（太二十五 14~30 與其平行經文），象徵不追求良善生活的人，他們將被「丟在外面黑暗裏，在那裏必要哀哭切齒了」（太二十五 30）。在路加的記載中，當那位貴冑作了王並且返回之後，那些不讓他作王統治他們的人便被殺了（路十九 27）。

耶穌在警告與其同時代的眾人時，使用了多種多樣、精彩紛呈的方式。論到那使人偏離義路者，「倒不如把大磨石拴在這人的頸項上，沉在深海裏」（太十八 6 與其平行經文）。憑自己尋求生命並在今世得著生命者，在神看來，他們要在末日失去生命（太十 39，十六 25 與其平行經文）。在面對壓力或因人的排斥而不認耶穌的人，末日也要在天父面前被耶穌否認（太十 33 與其平行經文）。褻瀆聖靈的人將永不得赦免（太十二 32 與其平行經文）。凡不是天父栽種的樹，在審判之日必要被拔出來（太十五 13）。在末日，有人會受到審判，而其他人將免受審判（太二十四 40~41）。在審判之日，人們要因說過的邪惡的話語而被定罪（太十二 36）。尼尼微人和南方的女王將確認臨到耶穌同代人身上的審判（太十二 41~42 與其平行經文）。僅僅稱呼耶穌是「主」，並不能使人免於審判（太七 21~23），同樣，行神蹟、說預言和趕鬼也不能。只有行神旨意的人才會免於審判。與此相似，建造房子——即口頭上宣告相信和委身——對末世救恩來說並不足夠（太七 24~27 與其平行經文）。只有那些抵禦生命的風暴而且堅持順服的人，才會得到最後的獎賞。不順服的人會受到審判。固執地抵擋國度信息的人，將會經歷到比所多瑪更嚴重的審判（太十 15），因此，聽到耶穌講道卻不悔改的加利利各城，在審判日將要滅亡（太十一 20~24 與其平行經文）。

耶穌經常使用火或地獄（*geenna*）的意象來描述最後的審判，地獄引喻耶路撒冷城南部的欣嫩子谷（書十五 8，十八 16）。⁶³ 曾有人在此地把自己的孩子獻給偶像為祭（代下二十八 3，三十三

⁶³ 見 Böcher, *EDNT*, 1: 239-40。

6；耶七 31，三十二 35）。約西亞曾經玷污了這一山谷，使它成為不潔淨的（王下二十三 10）。耶利米預言：欣嫩子谷在將來要成為殺戮谷（耶七 32，十九 6；亦見《以諾一書》二十七 1~3，五十四 1~6，九十 25~27；《西卜神諭篇》1:103; 2:292；《巴錄二書》五十九 10，八十五 13；《以斯拉四書》七 36）。談及火的審判的這些經文，可能屬於同一範圍的涵義（參：賽六十六 24）。耶穌在提到地獄時，很可能是依據了這一傳統。人若容許淫慾支配其內心，而不對其進行徹底的手術——在此藉著挖眼和砍掉手腳的意象生動地表達出來——他就會在地獄受苦（太五 27~30；亦見：十八 8~9；可九 43~47）。地獄的威脅也指向那些在怒火的驅使下侮辱和貶低別人的人（太五 22）。人們應該對既能將身體、又能將靈魂投入地獄的那位感到恐懼戰兢（太十 28 與其平行經文）。法利賽人和文士若勾引一個人入教，就是「使他作地獄之子，比你們還加倍」（太二十三 15）。毒蛇的後裔不能逃避地獄的刑罰（太二十三 33 與其平行經文）。談及火的審判的經文，應該與地獄的威脅放在一起（太三 10、12 與其平行經文，七 19，十三 40、42、50）。在綿羊和山羊的比喻中，不行良善卻過著邪惡生活的人將被投入「永火」裏去（太二十五 41），這一審判被稱為「永刑」，與「永生」形成鮮明對比（太二十五 46）。或許，我們也可以將有關財主和拉撒路的比喻納入其中，儘管很難決定我們可以在多大程度上應用該比喻的細節（路十六 19~31）。不管怎樣，該比喻明確清楚地教導：財主將因缺乏對窮人的關心而受到審判。這裏的刑罰被稱為「極其痛苦」，而且他在火中極其疼痛，哪怕有一滴水滴在他的舌頭上，都是他極其渴望的。

正如我們或許可以預料的，在使徒行傳中，審判尤其在宣揚福音的演講中提及。彼得催促聽眾救自己「脫離這彎曲的世代」（徒二 40）。「救自己」這一觀念暗示，他們可以使自己免於將來的審判。復活的耶穌已經被神立為「審判活人、死人的主」（徒十 42）。在保羅向雅典人所作的演講中，耶穌的復活對如下宣稱提供

了確認：祂要在已定下的日子審判世界（徒十七 31）。當保羅在私人對話中教導腓力斯有關將來的審判時，後者甚覺恐慌（徒二十四 25）。保羅比較含蓄地警告了那些不願明白神藉著耶穌的事奉所施行的拯救工作的人（徒十三 40~41）。神的所有敵人都成為基督之腳凳的那日就要來臨（徒二 35），而這一日正是舊約聖經所預言的耶和華的日子（徒二 20）。

總之，將來的審判在對觀福音中經常得到教導，也反復出現在使徒行傳中。這一判斷表明：生活中的決定是極重要的，人類是有責任的道德行動者，必須擇善棄惡，擇生棄死。神是公正的審判官，祂必要報應那些犯罪卻拒絕悔改的人。這種教導對義人是一大鼓勵，鼓勵他們堅持信靠神，直到末日。

約翰著作

正如我們在前面指出的，約翰福音專注於已實現的末世論。然而，甚至現在，審判就已經臨到那些拒絕相信耶穌是基督的人身上，而且該審判具有將來的面向。神的忿怒常在那些不相信子的人身上，所以他們「不得見永生」（約三 36《和合本》小字；參：九 39~41）。*Opsetai*（「見」）這一動詞是未來時態，這表明：審判不能僅限於現在。這一點得到了約翰福音五章 27~29 節的確認。耶穌在此宣告了，將來行善之人和做惡之人的復活：前者復活得生，後者復活定罪。與此相似，耶穌在與宗教領袖的一次對話中預言：他們若不信，必要死在自己的罪中（約八 24）。我們再次看到，相關的動詞是未來時態的 *apothaneisthe*（將要死）。這表明：所談及的死亡還沒有完全實現。反之，耶穌應許說，聽從祂話語的人「就永遠不見死」（約八 51），其暗涵的意思是：那些不能持守神話語的人將經歷死亡。該講論的上下文可以顯示：這裏的死不只是身體上的死亡。耶穌在現今世代的事奉中所說的話，將成為末日審判的工具（約十二 48）。

正如約翰福音那樣，約翰書信也是以現今之末世論為中心的。儘管如此，現今的世界正「漸漸過去」（約壹二 8、17），只有那些行神旨意的將存到永遠——這暗示了將來的審判。當耶穌顯現時，審判之日也就隨之到來（約壹二 28）。當審判來臨時，只有那些活出愛的人才能在神面前坦然無懼（約壹四 17）。有的罪是導致死亡的（約壹五 16），而從約翰一書總體來看，此處的死亡應該不是身體的死亡，而是最後的審判。⁶⁴ 這與分離主義者所造成的威脅是一致的（約壹二 19）。他們聲稱與神和基督有相交，卻不真正屬於神的子民（約壹一 6~10；參：二 3~6，四 1~6）。這也與約翰二書 8 節相吻合，約翰在此勸誡信徒，不要因聽信幻影說基督論的教導而失去他們的賞賜（約貳 7），而聽從那樣教導的人不屬於父和子（約貳 9）。

如果約翰福音和約翰書信的特徵是已實現的末世論，啟示錄則以其將來末世論以及對將來審判和拯救的強調而著稱。對很多人來說，這種巨大差別確認了以下判斷：使徒約翰不可能是啟示錄的作者。然而，我們需要承認：在約翰福音和約翰書信中也有談及將來審判和拯救的經文。因此，這種區別可能是由於每卷書所涉及的不同背景而導致的。長期以來，許多新約聖經學者經常把新約聖經文獻與其來源分開，從而忘記了這些著作自己的宣稱，即這些著作都是情境式的。結果，當他們閱讀新約聖經的著作時，他們以為每卷書都包含該作者綜合性的神學體系。如果我們牢記每卷書各自的目的，我們就可以解釋啟示錄為何更加強調將來的事情：這是由引發約翰寫作的具體情形以及他所選擇的寫作體裁決定的。

有關審判的主題遍佈啟示錄。⁶⁵ 所預言的審判，並不是每一個都與末世的大審判有關，儘管歷史中的各種審判構成了最終審判的

⁶⁴ 正如 Marshall 1978a: 247-49; Smalley 1984: 279-98 所正確認為的。

⁶⁵ 啟示錄深深受到了舊約聖經的影響。關於舊約聖經在啟示錄中的應用，見 Moyise 1995; Beale 1984。莫伊西（Moyise）的觀點以文本互涉（intertextuality）為焦點，而畢爾強調了約翰在使用舊約聖經時體現了

序曲和展望。在啟示錄中，審判的畫面出現在以下時刻：當七印被揭開時（啟六 1~17，八 1）；當七號被吹響時（啟八 2~九 21，十一 15~19）；以及當七碗被傾倒時（啟十五 5~十六 21）。「七」這一數字代表了神審判的完整性和終結性。印、號和碗所代表的審判程度逐漸增強，最終，碗的審判給全地帶來毀滅。前五印的審判呈現出從基督的十字架和復活一直到時間末了的人類歷史（啟六 1~11）。在這一階段，有戰爭、饑荒、死亡以及神子民的受逼迫和殉道。有趣的是，對觀福音也體現了同樣的有關末世的特徵，因為耶穌也預言了戰爭（太二十四 6~7）、饑荒（太二十四 7）和逼迫（太二十四 9~13）。前六號的審判是結局的序曲，或許也代表了處於十字架和復活之間的全部歷史。鑑於這裏使用的是天啟文學語言，很難具體得知審判的本質是甚麼。⁶⁶ 前四號給世界帶來三分之一的毀滅：樹木、海裏和海上的生命、以及太陽和月亮（啟八 6~12）。擁有魔鬼之能力的蝗蟲，也以同樣的方式摧殘人類，以致人們寧願死去（啟九 1~11），而且三分之一的人類被魔鬼的騎兵團所殺害（啟九 13~19）。前六碗的審判更加嚴重，看似代表最後的審判或表明末日即將來臨的審判（啟十六 2~16）。敬拜那獸的人得到罪惡的印記，海洋變成血，海裏的萬物都死去了。所有的淡水都變成了血；惡人被熱氣烤灼；世界陷入黑暗；最後的哈米吉多頓戰爭即將爆發。

印、號和碗在程度上逐漸加深，然而，它們似乎也存在一些重疊，因為在每一組裡面，審判都是逐漸加劇，直至最後達到高潮。印和號似乎代表從基督的死亡和復活直到末日的這一段歷史，而碗似乎包括臨近末日之前所發生的事件。儘管如此，第六印、第七號

但以理書的構成性質。莫伊西正確地聲稱，畢爾認為整本啟示錄都是以但以理書為原型的，而這一觀點超過了證據的支持。

⁶⁶ 包衛（2000: 24-25 = Bauckham 1993a: 20）堅持認為，啟示錄審判的意象一定不能按字面理解。他說：「約翰取材於同時代信徒的最艱難的經歷，以及對戰爭與自然災害的最強烈的懼怕，以天啟文學語言凸顯其效果，而且藉助聖經引喻之用語而表達出來。」

和第七碗都預示了末日的到來。一個引起人好奇的特徵是：末日看來是從第六印、而不是從第七印開始的。然而，第七印似乎體現了一種文學手法，其功能是将七號介紹出來（啟八 1~5），而印和號之間的文學過渡和銜接，可以解釋末日為何在第六印表達出來。⁶⁷ 毫無疑問，第七號介紹了末日，因為約翰具體指出：世上的國成了我主和主基督的國；祂要作王，直到永永遠遠（啟十一 15）。神已經在掌權，並要開始作王（啟十一 17）。與此相似，第七碗藉助「成了！」這一短句而介紹出來（啟十六 17）。歷史已經到達最高峰。啟示錄的顯著特徵之一是其循環性質，歷史的末了在本書得到不斷重複的表述。因此，啟示錄並不代表一種從開始到結尾的直線前進的故事脈絡，而是以多種不同的方式從系統化的角度將歷史表現出來。約翰帶領讀者來到萬物結束的地方，然後又從頭開始全部的歷史。因此，全部歷史及其結尾藉著多樣化的方式表達出來。藉助多次重複同樣的內容，約翰向讀者提供了看待歷史以及即將到來之審判和拯救的多種視角。

在我們審視第六印時（啟六 12~17），藉助參照本書其餘內容以及描述該印的語言風格，我們可以明顯看到該印刻畫了最後審判的畫面。⁶⁸ 第六印以地震開始（啟六 12）。在啟示錄的其他地方，地震象徵歷史的結尾已經到來。⁶⁹ 當天使把香爐倒到將要吹響七號的地球上時，地震開始發生，因為七號報告了末日的來臨（啟八 5）。人類城市的傾倒和神子民的申冤，與地震同時發生（啟十一 13）。當第七號已經響起，當世上的國已經成為基督的國時，地震開始發生（啟十一 19）。同樣，當第七碗傾倒下來時，大地震震動了巴比倫城（啟十六 18）。末日也伴隨著雷鳴和閃電（啟八 5，十一 9，十六 18）以及巨大的冰雹（啟十一 19，十六 21）。神的聖殿被打開，而且自從耶利米時代就早已丟失的約櫃又重新出現（啟

⁶⁷ 見 Beale 1999b: 445-46。

⁶⁸ 正如 Beale 1999b: 396-401。

⁶⁹ 見 Bauckham 1977。

十一 19)。作者告訴我們，存法櫃的帳幕在七碗傾倒下來之後出現（啟十五 5）。雷轟、閃電和冰雹表明，神施行審判的日子馬上到來——是大而可畏的審判。聖殿的打開和約櫃的重現暗示：神馬上就會以嶄新、巨大和終極的樣式向其子民啟示自己。

現在返回第六印的描述。我們觀察到它具有末日審判的所有特徵。描寫第六印的用語，使人想起舊約聖經對耶和華的日子的描述（參：賽十三 10，三十四 4；珥二 10）。太陽變黑，月亮變紅像血，星辰墜落於地，天空好像書卷一樣被捲起來（啟六 12~14）。末日即將到來，整個宇宙正天旋地轉、分崩離析。被挪移錯位的山嶺和海島證實了世界的崩潰（啟六 14）。與此相似，在第七號的描述中，逃避的海島和消失的眾山，也表明了最後的審判和世界末日（啟十六 20）。⁷⁰ 啟示錄中「白色大寶座」的審判，也描繪了同樣的事件，因為在審判時，天地都從神面前遁逃了（啟二十 11）。世人所認識的那個世界已經不在了。以下內容也描繪了萬物被吞噬的畫面：所有人藏在山洞和巖石穴裏，並且央求山和岩石倒在他們身上，以使他們擺脫神和羔羊的忿怒（啟六 15~16）。有關隱藏的意象，再次使人回想到舊約聖經中的耶和華的日子（賽二 10、19），求山倒在身上的懇求，引喻了何西阿所宣告的審判（何十 8）。

印、號和碗的審判，代表神和羔羊的忿怒（啟六 16~17，十一 18，十五 1、7，十六 1、19）。當神傾倒下祂的忿怒時，祂要完成其公義的審判，並毀滅那些敗壞這世界的人（啟十一 18，十五 1）。啟示錄八章 1~5 節的意象表明：傾倒下來的審判也是聖徒禱告的結果。⁷¹ 神要為其子民申冤，並藉此證明祂是公義的（啟六 9~11）。在最後審判之前發生的一系列審判行動，預示了最後的審判，它們旨在喚醒人類，使他們悔改，並轉離他們的罪（啟九 20~21，十六 9、11）。不幸的是，大多數人在受到審判時並不離棄他

⁷⁰ 見 R. Mounce 1977: 304 = 饒柏·孟恩思 2007: 487; Beale 1999b: 844。

⁷¹ 正如 Caird 1966: 107; R. Mounce 1977: 182-83 = 饒柏·孟恩思 2007: 306-7; Beale 1999b: 454-57 所認為的。

們的罪和所拜的偶像；他們非但不悔改，反倒因苦毒而抱怨神，並且因臨到他們身上的痛苦而咒詛神。約翰尤其強調，神的審判是公義的（啟十五 3~4，十六 5~7，十九 2）。與因暴怒而發瘋的虛假神明的行為不同，神的審判並不是獨斷專橫和反復無常的。祂的審判證明祂是聖潔、真實和公正的。那些審判行為不但不會使神的良善受到質疑，反而為之提供了證據。惡人當得神的審判，因為他們曾肆意流過聖徒與先知的血（啟十六 6，十九 2）。神的審判代表祂對惡人的公平、公正的報應，因為他們曾使別人受苦。

啟示錄中的印、號和碗的審判，並沒有完全窮盡神的審判。「住在地上的人」這一短語，成為描述非信徒的術語（啟三 10，六 10，八 13，十一 10，十三 8、12，十七 2、8；參：十三 14）。他們的名字沒有寫在生命冊上，他們敬拜的是那獸，而不是永活的真神（啟十三 8、12，十七 8）。他們被假先知為提高那獸的地位所行的神蹟奇事迷惑（啟十三 14），而且喝醉了巴比倫大淫婦的酒（啟十七 2）。他們因神子民的死亡而興高采烈（啟十一 10）。因此，他們將面對即將到來的試煉和禍患（啟三 10，八 13）。

巴比倫的傾倒迫在眉睫，也描繪了最後的審判（啟十四 8，十六 19，十七 1~十九 5）。巴比倫被描繪成一個淫婦（啟十七 1、15~16，十九 2），她曾玷污了整個世界。使用「巴比倫」一詞描述神的敵人，這一做法源於舊約聖經，在舊約聖經中，巴比倫是反對神之作為的大城（如：賽十三 1~十四 23，二十一 9，四十七；耶五十 1~五十一 64）。按照約翰的描述，巴比倫顯然是代表羅馬城（啟十七 1、18）。羅馬將因其淫行而受到審判（啟十七 2）。這城享受著珠光寶氣般的奢華（啟十七 4），令人眼花繚亂的各種貨品不斷湧入這城。所以，當這城傾倒時，君王和商人將為之悲慟哀哭（十八 3、9~19）。羅馬將因其褻瀆神及逼迫神的子民而傾倒（啟十七 3、6，十八 24，十九 2）。約翰強調，對羅馬的審判意味著該城理當受到審判（啟十八 4~8），而且審判顯明了神的大能、

力量和對萬有的至高主權。⁷² 神已經藉著審判羅馬來為祂的子民申冤，因此聖徒將要歡喜快樂（啟十八 20）。整個天上要響起讚美和崇拜的聲音，為神的救恩、榮耀和權能而敬拜神（啟十九 1~5）。整個天空要充滿對神的讚美，因為神已施行公義的審判，並且為被巴比倫殺害的神的子民申冤。

對全地的審判至終是人子的工作，這一行為——正如在舊約聖經中那樣——被比喻成大地的成熟和收割（啟十四 14~16；參：珥三 12~13；耶五十一 33）。⁷³ 這種審判也被刻畫為葡萄的收穫以及葡萄在酒醉中的被踹，結果血從酒醉裏流出來，流到各處（啟十四 17~20）。我們在前面指出，當耶穌再來時，祂是作為審判官而來，要毀滅惡人（啟十九 11~21）。葡萄酒醉的意象再次表現了神忿怒的傾倒（啟十九 15），濺了血的衣服（啟十九 13）並不代表救贖，而是代表在審判中所濺到的血（參：賽六十三 1~7）。假先知和那獸都被扔入火湖（啟十九 20）。從耶穌口中所出的利劍擊殺了列國（參：結三十八 20~23），而且以西結所預言的以人為食物的鷲鳥（結三十九 4、17~20），將啄食人的肉（啟十九 17~21）。

⁷² 包衡（2000: 25-26 = Bauckham 1993a: 20-21）正確地指出，巴比倫受審判的畫面，不應該強行解釋為字面意義上對羅馬的審判。一方面，巴比倫在地震中滅亡（啟十六 17~21）；但另一方面，該城被描述為一個淫婦：她「被那獸及十位君王鞭打、吞吃並燃燒」（Bauckham 1993a: 21 = 包衡 2000: 26）。最後，該城成為「沙漠鳥獸的」巢穴。然而它的煙卻永遠上騰，沒有止息（啟十八 2，十九 3）。約翰並沒有希望讀者費盡心思、試圖探明這些審判如何與史實相吻合。

⁷³ 一些學者主張，莊稼和葡萄樹的收割都象徵審判（R. Mounce 1977: 279-83 = 饒柏·孟恩思 2007: 449-51; Aune 1998: 801-03; Beale 1999b: 770-84），而其他人認為莊稼的收割代表拯救，而葡萄園的收成代表審判（Bauckham 1993b: 290-96; Osborne 2002: 549-56 = 奧斯邦 2008: 736-46）。來自約珥書三章的舊約聖經背景暗示，二者都是指審判。亦見畢爾和歐尼有說服力的論證。

最後的審判也被稱為「白色大寶座」的審判（啟二十 11~15）。那些名字寫在生命冊上的人將免於審判。全地的所有人都將按其行為而接受評估，那些作惡之人將被投入火湖。約翰在其他地方也確認，最後的審判是按照人的行為（啟二十二 12）。凡不潔淨的人絕不可進入新耶路撒冷，行可憎與虛謊之事的也不得進入（啟二十一 27）。當耶穌談及不屬新耶路撒冷之人時，也確認了同樣的信息：「城外有那些犬類、行邪術的、淫亂的、殺人的、拜偶像的，並一切喜好說謊言、編造虛謊的」（啟二十二 15）。與此相似，那些在約翰的預言上加添或刪去甚麼的人，將經歷這書上所警告的災禍，他們既不能吃生命樹的果子，也不得進入聖城（啟二十二 18~19）。

我們已經在好幾處經文中看到，最後的審判被描述為「火湖」（啟十九 20，二十 10、14~15）。⁷⁴ 火湖是那獸和假先知（啟十九 20）、魔鬼（啟二十 10）、死亡和陰間（啟二十 14~15）以及那些名字不在生命冊上的人的最終歸宿。⁷⁵ 火湖的刑罰——正如火的意象所暗示的——意味著永遠的痛苦（啟二十 10）。另外，火湖也等同於第二次的死（啟二十 14），而「第二次的死」這種表述暗示了決定性的、終結性的死亡，永無返回的餘地。凡不能得勝的，將被第二次的死所毀滅（啟二 11），而那些經歷了第一次復活的，將永遠不會經歷第二次的死（啟二十 6）。相反，作惡之人將難免第二次的死；他們將從生命冊上被塗抹（啟三 5）。這一點可從啟示錄二十一章 8 節清楚看到：「惟有膽怯的、不信的、可憎的、殺人的、淫亂的、行邪術的、拜偶像的，和一切說謊話的，他們的分就在燒著硫磺的火湖裏；這是第二次的死。」身體的死亡並不代表最後的刑罰，因為那些因忠於耶穌而被殺的信徒將不會被第二次的

⁷⁴ 關於該背景，見 Osborne 2002: 690-91 = 奧斯邦 2008: 921-22; Beale 1999b: 970。

⁷⁵ 相反於 Rissi 1966: 73-74 的觀點，啟示錄中敞開的門，並不意味著火湖不是一個永恆的處所。

死所傷害（啟二 10~11，十二 11）。耶穌擁有死亡和陰間的鑰匙（啟一 18），祂將永遠勝過死亡和陰間（啟二十 14，二十一 4）。我們在上面指出，火湖中的人將經受永遠的痛苦（啟二十 10）。⁷⁶ 敬拜那獸的人將來所受的刑罰被定義為「永永遠遠的痛苦」（啟十四 11）。⁷⁷ 痛苦將永不停息，那些經受神之忿怒的人將「晝夜不得安寧」（啟十八 7、10、15）。

總之，因為強調已實現的末世論，約翰福音和約翰一書專注於因人的不信和悖逆而導致的審判。然而，甚至在這兩卷書中也包含最後審判的信息——這一審判將使現今世代已經開始的一切歸於完結。另一方面，約翰在啟示錄中卻是以最後的審判為焦點的，而且他以各種不同的方式、以烈火般之猛烈程度表達了同一現實。約翰向義人保證，惡行將受到刑罰，所有作惡之人都將得到報應。另外，有關最後審判的信息也是對義人的鼓勵，幫助他們堅持忍耐。他們必須忠心到底，因為他們不希望面臨悖逆之人所要遭受的命運。

保羅書信

在保羅書信中，最後的審判以多種方式表達出來。這一審判經常被描述為神忿怒（*orgē*）的傾倒。對保羅來說，神的忿怒通常是末世性的，代表神最後的審判，儘管我們在羅馬書一章 18~32 節看到神的忿怒甚至現在就已經顯明出來，因為甚至在現今的時代，神就已經使人遭受到罪的後果（參：羅四 1；弗二 3）。⁷⁸ 神忿怒的頂點和最後的爆發，則是留到審判之日（羅五 9；帖前一 10，五 9）。不悔改者是在為自己積蓄忿怒，而該忿怒將在那日顯明出來

⁷⁶ 因此，這裏並沒有教導完全消亡（正如 Osborne 2002: 715-16 = 奧斯邦 2008: 955; Beale 1999b: 1028-30 所正確認為的）。

⁷⁷ 這一痛苦持續到永遠，惡人不會被剪除（正如 Beale 1999b: 762-63; Osborne 2002: 541-43 = 奧斯邦 2008: 726-28 所正確認為的）。

⁷⁸ 埃克斯坦（Eckstein 1987）持相反觀點，他認為，甚至連羅馬書一章 18~32 節也是指神的忿怒在未來的傾倒。

（羅二 5），他們將遭受神公義的忿怒（羅二 8）。神的忿怒並不是變幻無常的；它注定要臨到繼續悖逆的人身上（弗五 6；西三 6）。基督徒應戒除報復，而是要等候主的忿怒——至終一切都將得到公正的處置（羅十二 19）。一些學者去除了保羅對神忿怒之觀點的位格特徵，從而認為，應該將此理解為罪的自然後果。⁷⁹ 那樣的觀點是透過西方文化和思潮的鏡頭來看待保羅，而保羅則是在舊約聖經的滋養中成長起來的，在舊約聖經中，神的忿怒顯然是具有位格的。將神的忿怒與其位格特徵分離開來，這反映了一種自然神論，與現代人的思維模式相稱，卻偏離了對保羅的正確解讀。

我們已經在討論中看到，忿怒與神的審判是緊密連在一起的。正如我們從神忿怒的角度指出的，祂的審判主要是末世性的。所有人都將在末世審判時站在神的面前（羅三 5，十四 10）。神要按照人的行為而評估各人（羅二 6；林後五 10，十一 15；參：提後四 14）。既然一個人所做的一切將準確而完整地顯露出來（林前四 5），神的審判就將是符合事實的（羅二 2）；也就是說，這將符合事情的本相。因此，沒有人可以抱怨審判是不公平的，因為神的審判是「公義」的（羅二 5）。祂會按照人的行為而公正地審判（羅二 6~11）。律法之下的人要以他們是否遵守律法而被評定，而沒有律法的人要以他們是否按照寫在內心的律法生活而被評定（羅二 12~13）。神對行為的審判並不受外表的限制，因為祂按照人的「隱秘事」而判斷人（羅二 16）。因此，神的最終評判將是無可辯駁的。

在帖撒羅尼迦後書，保羅強調了神在審判時的公正。神並不是憑主觀臆測而審判的，而是審判那些不信真理、倒喜愛不義的人（帖後二 10~12）。不敬虔之人所受的審判是公正的，因為這是對他們逼迫信徒的公平報應（帖後一 6）。⁸⁰ 保羅在此反思了出現在舊約聖經中的「以眼還眼」（*lex talionis*）的標準，即刑罰與罪行

⁷⁹ Dodd 1932: 21-24; Green and Baker 2000: 51-56 即如此認為。

⁸⁰ 見 Wanamaker 1990: 224。

是等量的。帖撒羅尼迦後書一章 6 節的審判出現在第二次降臨時。那時，耶穌將與其大能的天使一同來到（帖後一 7~10）。這使人回憶起對觀福音所記載的有關耶穌對地獄的講論。耶穌將帶著火而來，並且向那些不認識神的以及那些拒絕順服福音的人報仇。預期中所受到的毀滅似乎是永遠的（帖後一 9）。⁸¹ 被懲罰的人將永遠與主恩惠的同在分離。

有關火的隱喻，在另外地方也被用於描述審判的篩選過程（林前三 13~15）。審判的最終結果經常被稱為「消滅」或「滅亡」（*apollymi, apōleia* 或 *olethron*）。我們已經在帖撒羅尼迦後書一章 9 節看到，當耶穌再來時，未得救的人將面臨「永遠滅亡」（《現代中文譯本修訂版》、《中文標準譯本》、《新漢語譯本》）的結局。這一毀滅將突然來臨，毫無警告（帖前五 3）。那些以錢財為神的人，其結局就是毀滅（提前六 9）。與此相似，那些敵對信徒者，因其敵對行為而表明他們正走向滅亡之路（腓一 28）。那些敵對十字架的人服事自己肚腹並以地上事為念，他們的結局就是滅亡（腓三 19）。「那不法的人」只能強盛一時，最終卻注定要被「毀滅」（帖後二 3）。神已經命立誰將經歷末世的毀滅（羅九 22）。然而，這一陳述絕不能與保羅其他的教導割裂開來，因為人之所以毀滅，是因為他們犯了罪（羅二 12），並且因為他們拒絕了十字架的信息（林前一 18）。滅亡的人不認為十字架有任何魅力；他們對其反感，並且認為它散發著死亡的氣味（林後二 16）。因此保羅也可以說：那些人滅亡，是因為他們被撒旦弄瞎了眼（林後四 4）。但需要再次提醒，撒旦使人瞎眼的工作並不能免去人的責任。保羅明確指出，還未相信福音的人應該立刻相信，如若不信，便是他們本人的罪過。

罪的後果也被稱為死（羅六 16、21、23，八 6）。死亡已經進入這一世界，並且因亞當的罪而在所有人身上作了王（羅五 12~

⁸¹ 正如 Wanamaker 1990: 228-29; Morris 1959: 205-06; Best 1972: 261-62; Beale 2003: 188-89 所認為的；參 Marshall 1983: 178-80。

19；林前十五 21）。此處之死亡不應被侷限為身體上的死亡或僅僅為與神分離，因為它同時涵蓋二者。摩西律法儘管來自神，卻不能征服死亡，而是成為罪的工具，並因此也導致死亡（羅七 5、10、13；林後三 7）。保羅也把最後的審判描述為末世的羞辱或羞愧（羅九 33，十 11；林前一 27；參：腓一 20）。從心理學角度講，將來惡人所遭受的刑罰必定包含困苦（羅二 9；帖後一 6）和患難（羅二 9）。

總之，在保羅書信中，最後的審判是神忿怒的結果，它經常以毀滅和死亡這樣的用語表述出來。審判代表了神公義的報應——臨到那些不相信福音和拒絕遵行神旨意的人。我們應該注意，保羅強調最後審判的目的之一是鼓勵讀者堅持，並且提醒他們：他們肯定不想遭受與其他惡人同樣的命運。

希伯來書

希伯來書具有講道的特點，作者勸勉讀者不要離棄真道。這一講道的特點體現在整封書信中，所提供的勸勉和對審判的警告被放置於以下框架之內：鼓勵和警告讀者不要離棄永生神。藉助逃離審判的意象，作者試圖激勵信徒。離棄真道者將不會從神那裏逃脫——祂已經成就如此大的救恩，並且從天上警戒過他們（來二 3，十二 25）。將來的賞賜被稱為「安息」，那些硬著心、繼續不信和悖逆的人，將不能得享神的安息（來三 11、18~19，四 3~5）。他們非但得不到安息，而且——可以說——要飽受末世之勞累和疲倦之苦。在希伯來書六章 7~8 節，作者提供了一個來自農業世界的例證。那些干犯離道反教之罪的人，就好比領受了從神而來的清涼雨水卻不結果子、反倒長出荊棘和蒺藜來的人。不結果子的植物將受到咒詛，他們的結局就是被燃燒。作者使用燃燒的意象來刻畫最後的審判，並且暗示：背叛者將受到神的咒詛。⁸²

⁸² 正如 Attridge 1989: 173 所正確認為的。

與此相似，在希伯來書十章 26~31 節所發出的嚴厲警告中，作者警戒讀者關於故意丟棄基督獻祭的後果。這種行為的後果，比在摩西之約底下受刑罰的人更嚴重。罪人將要經歷神的審判和祂的烈火（來十 27，十二 29）。身體上的死亡顯然是罪的結果，因為撒旦藉著人對死亡的懼怕而將其擄為奴僕（來二 14~15）。但是，希伯來書作者思忖了死亡之後的審判（來九 27），這暗示了對於那些不順服主的人，等候他們的將是比身體死亡更可怕的刑罰。神的報應和審判要傾倒在那些踐踏基督獻祭的人身上（來十 30）。他們正面臨要落在永生神手裏的可怕前景（來十 31）。落在神審判之手中的人將會發現，神對那些膽小退後、不能堅持的人是毫不喜歡也不會心慈手軟的（來十 38）。畏懼退縮的人最終將遭受滅亡（*apōleia* [來十 39]）。

雅各書

在雅各書中，將來的審判與本書信勸慰之風格特徵是密不可分的。例如，罪的結果就是死（雅一 15）。⁸³ 與此相似，如果陷在罪中的人不離棄罪惡，死亡就是他最後的結局（雅五 20）。富足的人在末世要被降卑，而不是被升高（雅一 10）。對富足人的審判被比作美麗的花朵。當花朵綻放、閃耀出絢麗之美容時，似乎看來永不會凋謝（雅一 11）。但是，神的審判如同日頭。正如日頭日復一日的曝曬足以使一朵花枯萎並零落枝頭，同樣，富足人在審判之日也要消亡。我們在另一個預言中看到，富足人將被審判（雅五 1~6）。富足人是指那些剝削工人並虧欠工錢的人。然而，在末日，富足人將因臨到他們的苦難而哀傷慟哭。他們所依賴的財富將會消失。在末日，他們的財寶將變成他們的審判，而不是財富。接下來的那段經文指出，這一審判將在主再來時實施（雅五 7~9）。耶穌是已經站在門口的審判官。不憐憫別人的在末日也得不到憐憫（雅二 13），因為唯獨神本人才是審判萬人的（雅四 12）。

⁸³ 關於雅各書的末世論，見 Chester 1994: 16-20。

彼得前書

在其第一封書信中，彼得對信徒將要得到賞賜的談論，遠超過對審判的談論，這或許是因為他努力聚焦在神應許受苦的信徒將來所得的福分上。儘管如此，有關神審判的陳述也的確存在一些。神是毫無偏心的審判官，祂按照人的行為判斷人（彼前一 17）。耶穌從不利用威脅和報復，因為祂相信神將會在末日公正地審判那些逼迫祂的人（彼前二 23）。神喜悅義人，但在審判之日祂要向作惡之人變臉（彼前三 12）。那些侮辱和逼迫信徒的，現在或許被容許如此行，但在末日，他們必須在審判人的神面前交賬（彼前四 5）。⁸⁴ 甚至現在，信徒正在經歷藉苦難而施行的煉淨式的審判，從此可以看到：非信徒所得之報應將會是多麼的深重（彼前四 17~18）。

彼得後書和猶大書

審判這一主題遍佈在簡短的彼得後書和猶大書中。兩封書信都提到假教師已經給教會帶來威脅，並且作者應許說，這些教師將會因他們的行為而經歷惡劣後果。在彼得後書和猶大書中，假教師們似乎都鼓吹放縱主義（彼後二 1~3；猶 4）。這些教師膽大任性、頤指氣使地命令別人（彼後二 10~12；猶 8~10）。但是，兩位作者在回應時都強調指出：對那些放縱作惡之人的審判是一定的。彼

⁸⁴ 在彼得前書四章 6 節，彼得並非說福音要向身體上死亡的人宣講；而是警告說，悖逆者將被神審判。因此，教會應該忍受逼迫，因為如果他們加入惡人的行列，他們也要被審判。如果彼得立刻補充說：悖逆者在死後還有另外的機會聽到福音、從而免於受審，那麼彼得在此對義人的警告將會失去力量。如果信徒——連同逼迫他們的人一起——將來還有第二次的機會，那麼為何義人還需要堅持呢？這樣做又有何意義呢？因此，該經文最可能的意思是：彼得是在談論生前聽到並相信福音、而後來去世的人。關於這一觀點，見 Achtemeier 1996: 290-91; J. Elliott 2000: 733-34。關於對經文進一步的討論，見 Schreiner 2003: 205-10。

得和猶大都提醒讀者，關於神在歷史中已經執行的審判：⁸⁵ 大洪水（彼後二 5，三 6）；在大洪水之前不守本位、離開自己住處的天使（彼後二 4；猶 6）；在曠野犯罪的以色列人所得到的審判（猶 5）；所多瑪和蛾摩拉的毀滅（彼後二 6；猶 7）。在歷史中對天使的懲罰，預示了他們在審判日將要得到的最後審判（彼後二 4；猶 6）。所多瑪和蛾摩拉在烈火中所遭受的毀滅，可以算是一種預表，指向將來的「永火」（猶 7；參：彼後二 6）。

因此，神在過去歷史中的審判是最後審判的序幕，同時預示了最後的審判。這些審判保證神一定會定不敬虔之人的罪，因為神從起初就已經定意要審判他們（猶 4）。這些審判的先例也證明：儘管神的審判不會是即刻的，它卻是一定的（彼後二 9）。耽延不會一直持續到永遠（彼後二 3）。神已經為現在的天地預備了火的審判，也就是不敬虔之人受審判遭滅亡的日子（彼後三 7）。彼得使用了與主的日子有關的語言，來描繪審判的畫面，概括了舊約聖經的常見主題（彼後三 10）。他或許也引喻了耶穌的話語，因為他說審判的日子是惡人所意想不到的，因為那日子要像賊一樣來到。現在的天地將要廢去，而世界中有形質的都要被烈火銷化（彼後三 10~12）。假教師不僅扭曲了保羅的著作，也扭曲了舊約聖經的內容，因此，他們將面臨末世的滅亡（彼後三 16；參：二 1）。他們的毀滅被比作動物的宰殺和敗壞之結局（彼後二 12）。猶大向那些效法該隱、巴蘭和可拉的人宣告了審判的噩耗（猶 11）。「墨黑的幽暗」的意象被用來描述即將到來的審判（猶 13）。有趣的是，猶大書引用了《以諾一書》一章 9 節的一個預言，來支持將要來臨的審判（猶 14~15）。該預言的焦點在於基督的降臨，並且強調，所有不敬虔的人都將因他們不敬虔的生活而受到審判。

⁸⁵ 這兩段經文的細節問題都引起了爭議。見 Schreiner 2003: 335-41, 441-54。

結論

新約聖經作者多次反復教導：惡人將得到將來的終審。神要彰顯祂的審判，懲罰那些拒絕相信福音以及違背祂旨意的人。這一審判以多種方式描述，但是明確的一點是：這必定包括身體上和心理上的痛苦，而且會持續到永遠。這一審判證明了神的正義，並向信徒保證：行惡之人將因他們的行為而接受公正的報應。另外，對審判的警告旨在激勵義人堅持忍耐，因為如果他們加入惡人的行列，他們也將面臨同樣的命運，即拒絕福音之人所將要面臨的那種悲慘命運。

獎賞

對觀福音和使徒行傳

我們在對觀福音中看到，在天國的信息被宣講時，那些拒絕悔改的人將面臨審判。以此類推，那些相信並順服的人將領受最後的獎賞。八福中許多地方都應許了耶穌的門徒將要得到的末世利益。哀憫的人將得到安慰；溫柔的人將承受地土；饑渴慕義的人要得到飽足；憐憫人的將認識神的憐憫；清心的人將看見神；使人和睦的人將成為神的兒女（太五 4~9；參：路六 21）。八福中的每一個福都表達了應許給耶穌門徒的末世獎賞的不同側面。或許，門徒將要得到的報償，可以藉助他們將看見神的這一應許而得到最佳傳遞（太五 8）。對此，另一個表達方法是：他們將完全認識到作神的兒女到底意味著甚麼，或者也可以說：他們所渴望的公義將屬於他們，而惡人將不再壓迫義人和統治世界。將來那一天正要來臨：和平掌權，謙卑人享受新的創造。現在被逼迫的人保證將在天上得到一個令人驚喜的獎賞（太五 12 與其平行經文）。

耶穌並沒有教導冷漠遁世的康德式哲學倫理 (Kantian ethic)。祂應許門徒，如果他們跟隨祂，他們就會得到非同尋常的獎賞。⁸⁶ 人們應避免為了給人留下印象而履行宗教職責，因為為得人的讚揚而表現出的虔敬不會使人從神那裏得到獎賞 (太六 1)。耶穌使用了有關這一原則的三個實例，來闡釋祂在施捨、禱告和禁食三方面的教導 (太六 2~18)。耶穌使用了豐富多彩的例子，來表達人們想得到人的讚美的強烈渴望。只有那些在無人注目的情況下、以真誠之心而行敬虔之事的人，才會領受末世的獎賞。顯然，耶穌並不是否認想得到那一獎賞的渴望，而是批評那種憑自己賺取的心態。因為祂始終如一地教導：那些取悅人的將失去他們的獎賞，而那些為榮耀神而生活的人將得到獎賞。與此相似，耶穌的門徒不應在地上積聚財寶，因為那些財寶會失去 (太六 19~29 與其平行經文)。相反，他們使用金錢的方式應該顯明他們是積聚財寶在天上。那些免於憂慮，而且給予並幫助別人的人，將得到在天上的「永不壞的錢囊」 (路十二 33)。耶穌向那位富有的官保證，只要他變賣自己的財物並且成為耶穌的門徒，他就一定能在將來得到那樣的財寶 (太十九 21 與其平行經文)。

正如我們可能會期望的，所應許的獎賞藉著幾個不同的意象傳遞出來。在人面前承認耶穌的，在審判的那日也要在父面前被耶穌承認 (太十 32 與其平行經文)。為耶穌的緣故捨棄生命，想來令人害怕，但至終卻是值得的，因為捨棄生命的最終將得到生命 (太十 39 與其平行經文，十六 25 與其平行經文)。接待和支持先知、義人以及信靠耶穌的門徒的，都將得到回報 (太十 41~42 與其平行經文)。同樣，愛仇敵的也要在天上領受大的賞賜 (太五 44~48 與其平行經文)。有關信徒將要得到的利益，最突出的意象之一出現在耶穌所講有關警醒僕人的比喻中 (路十二 35~40)。當耶穌返回時，按照主人旨意而行的僕人將得福。當主人返回時，他要使自己裝束如僕人，服事僕人，並一同享用末世盛筵 (參：太二十六 29

⁸⁶ 關於這一主題，見 Piper 1979。

與其平行經文)。耶穌應許門徒一個特殊的角色——審判以色列十二支派 (太十九 28 與其平行經文)。為耶穌的緣故而犧牲了一切的人將承受「永生」 (太十九 29 與其平行經文)。對觀福音並不經常從「永生」的角度談及將來的獎賞。但是，該詞的確出現於有關富有的官的比喻中 (太十九 16 與其平行經文)，而在有關綿羊和山羊的比喻中 (太二十五 46)，「永生」也是義人所領受的賞賜。門徒將來的賞賜也被描述為承受神的國以及如下應許：父樂意把國賜給你們 (路十二 32)。耶穌提到了因他們所說的話而在神面前被稱義或得到辯護的人 (太十二 37)。馬太也使用了但以理書的語言 (但十二 3)，向那些行神旨意的人保證：他們在父的國裏，「要發出光來，像太陽一樣」 (太十三 43)。惡人和義人不會永遠共存，因為在這一世代完結之際，他們將被彼此分開 (太十三 49)。為耶穌的緣故而捨棄自己生命的，將得到生命 (太十六 24~27 與其平行經文)。忠心遵行神命令的，要在審判之日得以倖免 (太二十四 40~41 與其平行經文)。忠心的僕人在將來的國裏將被分配管理一些事務 (太二十四 47 與其平行經文)。忠心使用其恩賜的人，將得到獎賞 (太二十五 14~30 與其平行經文)。照料其他饑餓、患病、寒冷和坐監的基督徒的人，將被賜予將來的國和永生 (太二十五 31~46)。

對觀福音極少從信徒復活的角度談及將來的獎賞；而是聚焦在耶穌從死裏復活上。耶穌與撒都該人的辯論清楚地表明：死人的復活是信徒末世盼望的一部分 (太二十二 23~33 與其平行經文)。耶穌根據諸如埃及記三章 6 節的這類經文，提出如下主張：將來的復活是亞伯拉罕、以撒和雅各的分 (太二十二 32 與其平行經文)。「我是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」——這表明：他們目前正處在不具肉身形體的狀態中，而將來卻要復活。⁸⁷ 另一處清楚談及信徒復活的經文，是路加福音十四章 14 節：向有需要者慷慨解囊的人「到義人復活的時候要得著報答」。

⁸⁷ 這一點在 Wright 2003: 423-26 得到了令人信服的解釋。

使徒行傳中的福音講道，自然集中在耶穌從死裏復活這一點上，它們證實：耶穌的復活紮根於舊約聖經的預言，而且有目擊證人為之作見證（徒一 22，二 24~32，三 15、26，四 2、10、33，五 30，十三 30~37，十七 3、18、31）。然而，我們在前面已經指出，耶穌的復活代表末世的開啟，因此，祂的復活保證了神子民的復活（徒四 2）。所以，耶穌的復活使保羅的事奉充滿活力，並且賦予他將來復活的盼望（徒二十三 6）。然而，復活的盼望並不排除不義之人的復活——正如使徒行傳二十四章 15 節所明確表達的。將來的復活將會完全滿足義人的期盼，同時為放縱行惡的人帶來審判的日子。

總之，對義人的獎賞在對觀福音中以豐富多彩的方式傳遞出來，也得到了使徒行傳的確認。該獎賞不是別的，正是永生，這一永生從以下不同角度表達出來：得到憐憫、承受地土、得飽足、享受基督的筵席、從死裏復活、以及看見神。聖經作者激勵信徒繼續相信並且順服——因著所應許給他們的美好將來。

約翰著作

我們在第二章曾經指出，約翰所強調的是已實現的末世論：應許門徒現在已經有了永生。然而，「永生」一詞也指信徒將永遠享有的獎賞，因為「永恆的」一詞暗示：所得到的生命永無終結。「永生」和「滅亡」之間的對照也暗示了這一點（約三 16，十 28），因為正如「滅亡」暗示將來對不敬虔之人的審判，同樣，永生是指存到永遠的生命。⁸⁸ 現在擁有永生的人將來不致被審判（約五 24）。為自己利益而經營並且不願捨棄生命的人將失去生命，而恨惡自己生命的將得著永生（約十二 25）。永生的核心本質是：它是持續而長久的（約六 27），因此，它不應僅僅侷限於現在的世代。

⁸⁸ 注意約翰福音十章 28 節中的未來式動詞 *apolōntai*。

永生與將來的復活被放置一起——這確認了它所具有的將來特徵。耶穌「就是復活、就是生命」（約十一 25《呂振中譯本》）。這一復活也不能僅僅從已實現之末世論的角度來定義，因為在約翰福音的一些地方，永生與將來的復活連在一起。在末日，主將使擁有永生者從死裏復活（約六 40）。父賜給子的所有人在末日都要復活，一個也不會失落（約六 39；參：十 28~29）。只有那些被父吸引的人才會到子這裏來，而且神應許將在末日叫他們復活（約六 44）。與此相似，那些吃耶穌的肉、喝耶穌的血的人，現在就有了永生，而且耶穌要在末日叫他們復活（約六 54）。很難決定，在約翰福音五章 21 節，「父使死人復活」到底是指靈裏的復活，還是代表最後身體的復活。然而，毋庸置疑的是，約翰福音五章 28~29 節是指將來身體的復活。約翰特別提到那些將從墳墓中出來的人。此處的經文一定與約翰福音六章有所區別，因為此處的復活包括行善的和作惡的。作惡的也要從死裏復活，最終卻要被定罪；而行善的將得享復活的生命。一些學者刪去了約翰有關身體復活的陳述，因為他們主張：這些陳述是後人添加上去的，與約翰已實現之末世論相衝突。然而，持「添加說」的人淪為他們自己所認定的約翰神學觀點的犧牲品，結果，他們以過於簡單化的方法將其一帶而過，而沒有觀察到它的豐富性和複雜性。藉著聲稱這些經文是添加上去的，他們強迫約翰進入一個單維的視角。這種判斷強迫約翰神學進入一個預先決定的框框內，而不承認我們從經文中明明看到的。

鑑於約翰書信因具體處境而具有的侷限性，它們並沒有經常談及信徒的末世獎賞。不過，約翰的確承認末世的過渡：真光已經照耀，黑暗正漸漸過去（約壹二 8、17）。因此，遵行神旨意的將永遠常存（約壹二 17）。⁸⁹ 住在子和父裏面的，將得到所應許的永生（約壹二 25）。永生的話題在約翰福音中是很突出的，所以，約翰一書中有關永生的應許將這兩卷書連起來（約壹一 2，三 15，五

⁸⁹ 馬歇爾（Marshall 1978a: 146）說道：「他要在審判的風暴中依然屹立。」參 Smalley 1984: 88-89。

11、13、20；參：五 12）。耶穌再來時信徒的命運如何？這一問題並沒有得到全面揭示，但神應許他們要經歷道德更新，以致當耶穌顯現時，他們要像耶穌那樣，而且他們要親眼看見祂的面（約壹三 2~3）。今世所經歷的與罪惡的掙扎到時將要停止，一個新的世代就要破曉。信徒也不應該因審判之日的臨近而過於害怕。因為愛在他們裏面是完全的，所以他們滿懷信心和勇氣地盼望著審判之日的到來，因充盈內心的愛而確信：當審判日來臨時，他們不會受到刑罰（約壹四 17~18）。⁹⁰ 信徒滿有確據，知道他們現在享有永生，因為神的兒子住在他們裏面（約壹五 12~13；參：二 12~14）。同樣的信心也出現在約翰二書。如果真理住在他們裏面，他們就不會失去真理；他們將永遠擁有這一真理（約貳 2）。儘管如此，為了得著滿足的賞賜（約貳 8），信徒必須抵制假教師所鼓吹的幻影基督論。這一賞賜並不是一個額外選項，而是救恩所必須的，因為聽信錯誤基督論的人不屬於神（約貳 9）。⁹¹

正如啟示錄專注於將來的審判，同樣，信徒將來的賞賜也成為了約翰的主要關注焦點。他提醒受苦的信徒不堅持忍耐的後果，也提醒他們：如果保持忠心的話，他們將要得到的巨大福分。事實上，本書一開始就是有關祝福的應許：念這書上預言的和那些聽見又遵守其中所記載的，都是有福的（啟一 3）。本書是以同樣的有關祝福的應許結尾：凡遵守這書上預言的有福了！（啟二十二 7）。該祝福幾乎肯定是末世的獎賞，正如本書其他有關祝福的經文所表明的。⁹² 「在主裏面而死的人」將得到福分和末世安息，因為他們的行為證實：他們真正屬於神（啟十四 13）。同樣，當耶穌再來時，那些警醒、保持清醒並且穿戴良善的人將得到獎賞，蒙福（啟十六 15）。末日的福分是為那些受邀參加羔羊婚筵的人而預備

⁹⁰ 見 Smalley 1984: 258-60。

⁹¹ R. Brown 1982: 686-87; Smalley 1984: 330-32。馬歇爾（Marshall 1978a: 72-73）在這一點上難以取捨。

⁹² 畢爾（Beale 1999b: 1127）正確地認為，該祝福是末世獎賞。

的（啟十九 17；參：三 20）。那些在第一次復活有分的人有福了（啟二十 6），因為他們始終相信耶穌，並且拒絕敬拜那獸（啟二十 4）。洗淨自己衣服的人有福了，而做惡之人則相反，他們不能進入聖城（啟二十 14~15，二十一 27）。如果約翰所描述的是身體的復活，這應該是在他所描述的第一次的復活。但是，第一次復活是字面意義上的，還是屬靈意義上的——這一問題引起了人們的激烈爭論，但在此不便展開討論。⁹³

屬於耶穌的人現在已經屬於神國，而且將來要與耶穌一同作王（啟一 6、9，五 10）。正如耶穌將用鐵杖治理列國，耶穌的跟隨者也要如此行，因為他們已經得勝（啟二 26~27，三 21）。在第一次復活有分的人將要與基督作王一千年（啟二十 6），儘管這一統治的本質引起了激烈爭論，這到底是指聖徒在基督復活和再來之間在天上作王呢？還是指在新天新地開始之前聖徒在地上作王呢？許多學者對此意見不一。

作為那獸的羅馬帝國以死亡威脅神的教會，但是，約翰向讀者保證：他們將勝過死亡。⁹⁴ 得勝的將得到亞當從未得到過的福分，因為他們將在樂園中吃生命樹上的果子，因此永遠不死（啟二 7）。約翰以修辭性的語言將生命樹描述為具有醫治效果（啟二十二 2），而且，此處的醫治似乎是指最後的得救（參：啟二十二 18~19）。⁹⁵ 只有那些洗淨衣服的人才能有分於生命樹（啟二十二 14），而洗淨很可能是指因耶穌的死而被洗淨的人。忠於耶穌以至於死的人將被賜予永恆生命的冠冕（啟二 10）。他們可能遭受身體

⁹³ 關於各種不同觀點的有幫助的討論，見 Grenz 1992。關於對前千禧年觀點的支持，見 Ladd 1977: 17-40 = 賴德 1985: 9-46; Blaising 1999: 157-227; Osborne 2002: 699-719 = 奧斯邦 2008: 932-58; 無千禧年觀點，見 Kline 1975; 1976; Hoekema 1979: 223-38; Beale 1999b: 972-1031; 後千禧年觀點，見 Chilton 1987: 493-529。

⁹⁴ 關於那獸和尼祿的關係，見 Bauckham 1993b: 384-452。

⁹⁵ 見 Beale 1999b: 1108; Osborne 2002: 772 = 奧斯邦 2008: 1032。

的死亡，但是，第二次的死卻不會傷害他們（啟二 11），而且他們的名字永不會從生命冊上被塗抹（啟三 5）。

在啟示錄中，得到將來獎賞的喜樂和歡欣，以多種方式描述。被救贖者站在象徵天堂的錫安山上，彈著琴，並且高興地唱起新歌（啟十四 1~3）。⁹⁶ 那些屬於神和羔羊的人將永不會遭受饑餓、乾渴或酷熱的折磨（啟七 16）。神要擦去他們眼中的每一滴眼淚（啟七 17，二十一 4）。羔羊將以生命的泉水止息其子民的乾渴（啟七 17，二十一 6，二十二 1、17）。神的子民將要穿戴白衣和細麻衣——象徵為神子民所預備的將來的榮耀和美麗（啟三 4~5、18，六 11，七 9、13~14，十九 8、14），這代表信徒將得到的純潔和完全。得勝的將分享那隱藏的嗎哪（啟二 17），這是專為屬於主的人預備的。白石很可能是指用作「入場券」用途的石頭，使人有資格進入某個城市。所以，這代表進入聖城（啟二 17）。得勝的將成為神的聖殿的柱石，而且神的名字和新耶路撒冷的名字將刻在上面（啟三 12）。換句話說，他們將成為新羣體——新天新地——的一部分。

應許給信徒的所有福分，都可以被概括為神要親自與其子民同住（啟二十一 3）。⁹⁷ 神與其子民同住一起，這代表其聖約應許和拯救應許的全部實現，是一切救贖歷史的高潮。神應許的實現不應侷限為神與人類關係的臻於圓滿。神藉著新造實現了祂的應許——當祂創造新天新地的時候（啟二十一 1）。⁹⁸ 新天新地的應許根植於舊約聖經。我們在以賽亞書中看到，新天新地的創造將使耶路撒冷更新變化，開啟一個永無止息的喜樂和豐盛的世代（賽六十五 17~25）。在這一新世界中，豺狼和羔羊同居。獅子不再食肉，蛇要

⁹⁶ 我們在此或許看到一個「已然又未然」的模式（正如 Beale 1999b: 732; Osborne 2002: 525 = 奧斯邦 2008: 705 所認為的）。

⁹⁷ 畢爾（Beale 2004: 313-34）主張，在啟示錄中，隨著新殿的到來，救贖歷史臻於完滿。

⁹⁸ 見 Rissi 1966: 55-56。

吃土（引喻創三 15 所應許的得勝）。住在新耶路撒冷的人將永遠敬拜神。新造與新耶路撒冷的創造是密不可分的（啟二十一 1~2），正如我們在以賽亞書六十五章 17~25 節所看到的。

新耶路撒冷是一個地方，還是一群子民？我們所讀到的是：新耶路撒冷作為一座城從天而降，但它也被比作神的子民，如同主的新婦一樣（啟二十一 2）。同樣，當天使告訴約翰他要將羔羊的妻——祂的新婦——指給他看時，約翰看到新耶路撒冷從天上降下（啟二十一 9~10）。在此可能最好不要尋求「非此即彼」的答案，彷彿必須從新耶路撒冷作為地方和作為子民之間二選一。⁹⁹ 約翰所表達的真理可能是：新造帶來一個新的世界和一群新的——或者完全的——子民。它既是一群子民、又是一個處所：一個美麗絕倫的新婦和一個華麗光明的新世界。¹⁰⁰ 這一理解與約翰在其他地方的表述一致。例如，耶穌既是獅子，又是羔羊（啟五 5~6）。約翰被告知，耶穌是獅子，但他所看見的卻是羔羊。約翰看到羔羊，這一點並不排除耶穌也是獅子這一真理。對「兩者皆是」觀點的進一步的支持，來自對聖城的描述：這城有牆也有根基（啟二十一 12~14）。對城門、根基和高牆的描述，支持耶路撒冷作為地方的觀點；但我們也看到，該城住著所有年代的人，因為以色列十二個支派的名字刻在城門上，而十二使徒的名字刻在根基上（啟二十一 12~14）。

約翰濃墨重筆地描述了新耶路撒冷，所使用的語言表明，他是象徵手法描述的，因為他試圖描繪出難以描繪的畫面，試圖捕捉超越人之想像力的未來新世界。關於這城，最重要的一點很可能

⁹⁹ 甘德理（Gundry 1987）斷言：新耶路撒冷是一群子民，因此任何與地方有關的觀念都被排除在外了。甘德理在此即犯了這種「非此即彼」的錯誤。

¹⁰⁰ Bauckham 1993a: 132-40 = 包衡 2000: 179-89; Osborne 2002: 733 = 奧斯邦 2008: 977-78 也如此認為。

是：它充滿了神的榮耀（啟二十一 11）。¹⁰¹ 住在其中的人若舉目觀看，就會注視到神的美麗、美好、能力和威嚴。城市的美被比作閃耀光輝的珍貴寶石（啟二十一 11）。城市難以描述之美，藉著以下表述傳達出來：牆是碧玉造的；城是精金的，城牆的根基是用各樣寶石修飾的；而門上鑲嵌著光彩奪目的珍珠（啟二十一 18~21）。寶石代表被恢復的樂園（創二 11~12；結二十八 13），而且應驗了與新耶路撒冷有關的預言（賽五十四 11~12）。¹⁰²

城市的高牆象徵城市的堅不可摧，可免於所有邪惡勢力的影響（啟二十一 12）。¹⁰³ 在古代世界，城市都有城牆保護著，為了防止敵人輕易攻破。城牆的高度是一百四十四肘（啟二十一 17），該數字來自十二的十二倍數。所以，該數字象徵該城牆的完美。在舊的創造中，沒有任何城牆是完美無缺的。所有的城牆都在時間的長河和歷史的沉浮變遷中受到了損害。但是，這一城牆的一磚一瓦都不會脫落。約翰繼續說道：一百四十四肘不但是按照人的尺寸，也是按照天使的尺寸。當然，沒有人知道天使的尺寸是怎樣的。藉著提及天使，約翰告知讀者：他是以象徵手法來寫作的。¹⁰⁴

惡人永遠不能進入城門或玷污城門，因為這城是為洗淨自己衣服並且吃生命樹上果子的人而預備的（啟二十二 14~15；參：二十一 27）。該城是一個完美的立方體，其長、寬、高都是一萬二千斯塔狄（約 2,200 公里）（啟二十一 16 《思高聖經》、《現代中文譯

¹⁰¹ 包衡（2000: 179-80 = Bauckham 1993a: 132-33）主張，這也代表宇宙中的山，即天和地相遇的地方。

¹⁰² Bauckham 1993a: 134 = 包衡 2000: 181。瑞希（Rissi 1966: 72）認為這與以西結書二十八章存在關聯，而且認為它指出了「代表十二支派所有百姓的祭司功能」。關於更加全面的討論，見 Osborne 2002: 754-59 = 奧斯邦 2008: 1007-13; Beale 1999b: 1079-88。

¹⁰³ 而且，惡人位於城牆外（啟二十二 15）（見 Rissi 1966: 67-68）。

¹⁰⁴ 正如 Beale 1999b: 1077 所正確認為的。Osborne 2002: 754 = 奧斯邦 2008: 1007 持相反觀點，他認為天使所使用的是人類通常的或標準的尺度。

本修訂版》附註、《呂振中譯本》附註；《和合本》作「四千里」）。同樣，在舊約聖經中，至聖所也是一個完美的正方形（王上六 20），¹⁰⁵ 約翰在此對至聖所的引喻，突出強調了這城的主要意義，因為正如神以特別的方式住在至聖所，彰顯其全然令人敬畏之威嚴；同樣，祂也在新造——新耶路撒冷——中居住，彰顯其恩慈和尊榮。《和合本》將 *stadiōn dōdeka chiliadōn*（一萬二千斯塔狄）譯為「四千里」，這完全忽略了原文數字所要表達的深刻內涵，使中文讀者無法一眼看到數字的象徵意義：「十二」的一千倍。當約翰說到「城門白晝總不關閉」（啟二十一 25）時，其語言的象徵意義也是很明顯的。如果城中的國民不把城門關閉以保護城市，那麼，高牆便是形同虛設、毫無用處的。高大城牆的堅不可摧，因城門總是敞開著而失去用途（參：賽六十 11）。然而，敞開的城門表達了在新耶路撒冷城中之生活的另一個特徵。這城是如此安全和保險，以致大門從不需要關閉。¹⁰⁶ 無任何敵人能夠威脅城中的國民所享受的平靜和安寧。乍看之下，列國將他們的尊崇和榮耀歸於新耶路撒冷，讀者或許會以為這暗示了該城的不完美（啟二十一 24、26）。然而，約翰在此實際上是引喻了以賽亞書六十章：主將要興起、發光，照亮以色列和耶路撒冷。列國將親眼看見主神向以色列所施的寵愛，而且他們將長途跋涉來到以色列國，將本國之物從千里之外帶來。所以，我們再次看到。所使用的語言應該是象徵性的，而不是字面意義上的。列國並不會真正地將本國的貨物運送到新耶路撒冷。這只是約翰用以表述以下真理的一種方式而已：舊造中的每一個美好的恩賜，都在新造中得以完全和實現。¹⁰⁷

¹⁰⁵ 正如 Rissi 1966: 62 所正確認為的。

¹⁰⁶ 見 Osborne 2002: 764 = 奧斯邦 2008: 1019-20。

¹⁰⁷ 包衡（2000: 182-83 = Bauckham 1993a: 135）如此說：「這使人類歷史和文化得以圓滿結束，因為這一切都已經獻給了神。」關於對這一觀點——約翰的表述並非字面意義的——的支持，見 Beale 1999b: 1094-96。

舊造中的聖殿總是指向其在新造中的實現。在新耶路撒冷不再需要聖殿的建築物，因為其聖殿就是主神和羔羊（啟二十一 22）。舊造中的聖殿代表主神與其子民的同在，但主神和羔羊在新造中與其子民的同在代表神應許的最高峰。所以，當神應許說：其子民將是祂聖殿的柱石時（啟七 15），從啟示錄的結論中我們可以清楚看到：提及的聖殿是象徵性的。得勝的將永遠與神同在。

在舊造中，太陽為人類提供了光明和溫暖，但在新造中，太陽和月亮已成為多餘，正如以賽亞書六十章 19~20 節所預言的。神的榮耀和羔羊為全城供應了熱和光（啟二十一 23）。城中沒有黑夜，因此絲毫沒有邪惡或朽壞的危險（啟二十一 25，二十二 5）。城中無一物是受咒詛的，而是充滿了神的寶座和羔羊的同在（啟二十二 3）。新耶路撒冷將一直洋溢著喜樂，因為聖徒永遠敬拜神。神所有應許的完全實現將屬於聖徒，因為他們將親眼看見神的面，而且神的名字必寫在他們的額上（啟二十二 4）。¹⁰⁸

總之，在約翰福音和約翰一書中，信徒的獎賞是從永生的角度來描述的，信徒現在已經擁有的這一永生將在復活時達到頂峰。在啟示錄中，信徒將來的獎賞藉著萬花筒般的各種意象而表達出來。約翰帶領讀者，將注意力集中在等候信徒的奇妙獎賞上——如果他們忍耐到底的話。約翰也藉此鼓勵他們繼續忍受逼迫。然而，獎賞的要旨在於神與祂子民的同在——信徒親眼看見神的面。然而，佔據舞臺中心的不僅是神，還有羔羊。因此，本書主要主題之一在信徒的最後獎賞中可以清楚看到，因為等候聖徒的喜樂，是神和羔羊的永遠的、散發著榮耀的同在。

保羅書信

保羅以多種方式描述了信徒最後的獎賞。另外，信徒在審判之日所要得到的獎賞，是與保羅的救恩觀密切相連的——即前面已經

¹⁰⁸ 包衡（2000: 193 = Bauckham 1993a: 142）如此評論看見神的面：「這是人們在對神的永恆敬拜中永恆喜樂的中心。」

提到的「已然又未然」的救恩觀。因此，我不會再重複我們在前面已經提到的，即救恩如何既是已經開啟的、同時又是在將來得以完全的。我只是簡要地勾勒出保羅所理解的，那在將來等候信徒之獎賞的各種方式。

信徒的最後獎賞與基督的第二次降臨是密不可分的。當基督再來時，信徒將親自面對面看見祂（林前十三 12）。保羅並沒有詳細解釋與耶穌基督將來的會面，但他的確在其他地方說過：當基督再來時，信徒將會感到驚奇和稀奇（帖後一 10）。等候信徒的喜樂被比作一場婚禮——被許配的新婦終於可以和她相愛的人結為一體了（林後十一 2）。既然基督將在榮耀裏顯現，那麼可以推論：當祂再來時，屬於祂的人也將在榮耀中顯現（西三 4）。死亡並不是信徒的終點，也不是進入了非存在狀態。相反，那些屬於基督的人將繼續屬於主（羅十四 8），而且是以現在無法理解的那種更深和更豐滿的方式存在。他們將脫離現今邪惡世代的患難和痛苦而得享自由（帖後一 7；參：加一 4）。他們將在神為屬祂之人所預備的安慰中得享安息（林後一 3~7）。當基督再來時，信徒將充滿喜樂和歡愉；他們將在主裏面喜樂，也因其他信徒——在他們的幫助下得到最終救恩的信徒——而歡喜快樂（腓四 1；帖前二 19~20，三 9）。

我在前面曾提出如下主張：稱讚是神在最後審判到來之前所作的末世性宣告。該宣告的內容是：相信基督的人將免受審判。在末日，神的宣告將向全世界傳達（如：羅二 13；加二 17）。信徒最後的獎賞通常被稱為「得救」，因為信徒從神的忿怒下被搭救出來，而這一忿怒將在末日傾倒下來（羅五 9~10；帖前一 10，五 9；參：羅十三 11；提前二 15，四 16；提後二 10，四 18）。在末日，信徒將得到最後的獎賞，而且他們要在眾人面前得到神的稱讚（*epainos*）（羅二 29；林前四 5），真正屬於主的，要在祂面前站立（羅十四 4；林前十 12）。此處的「稱讚」不應被模糊地解釋；它具體指神要賜給信徒的永生。永生只賜給那些行善的人，它不會

成為做惡之人的分（羅二 7，六 22~23，八 6；加六 8；提前六 19）。另一方面，永生是神的禮物，並不是人賺取的。一些人聲稱，保羅忽略了他思想中的這一張力，而且沒有解決這一張力。但這一結論缺乏說服力，因為這一觀念——永生既是行為的結果、又是神白白的恩賜——恰恰出現在同樣的上下文中（羅六 22~23）。永生是神憐憫的結果，只賜給那些信靠基督的人（提前一 16）。對那些享受生命和永活的人來說，他們之所以得到永生的恩賜，不是建立在他們行為的基礎上，而是因著神的恩典，這是神在創世之前已經賜給他們的恩典（提後一 9~10；多三 5~7）。因此，神會扶持信徒，使他們在神判斷所有人的時候聖潔、毫無過犯（林前一 8；弗一 4，五 27；西一 22；帖前三 13，五 23）。

神在末日的審判是按照行為，卻不是在行為的基礎上（羅二 6~10；林後五 10）。¹⁰⁹ 羅馬書二章 26~29 節明確指出，這些行為是聖靈在信徒裏面的更新能力的結果。最後的獎賞應該從產業的角度來描述，保羅經常把信徒的產業與進入神的國聯繫起來。那些行惡之人、放縱犯罪的人不會承受神的國（林前六 9~10；加五 21；弗五 5）。末世獎賞是為那些跑完賽程的人存留的（林前九 24~27；腓三 12~14）。國度是為神所呼召的人而預備的（帖前二 12），神保證要拯救那些屬於祂的人，因此，他們要承受神的應許（加三 29，四 7；多三 7）。事實上，這些來自加拉太書和提多書的經文以最強烈的聲音宣告：這一產業不可能憑行為而得；它只能因著信心和神的恩典而得。

保羅的主張——只有行善者才能承受神的國——需要小心謹慎的解釋。這些好行為是信心的果子，是聖靈工作的結果。他們本身並不成就救恩。¹¹⁰ 保羅的確提到過「因行為稱義」（羅二 13）。葛富恩（Gaffin）正確地指出，並沒有兩種稱義：「現在的稱義憑信

¹⁰⁹ 葛富恩（Gaffin 2006: 97）正確地主張，保羅在此是指得到永生所必需的好行為，並不是指不同於永生的另一個獎賞。

¹¹⁰ 關於對該主題的進一步討論，見 Schreiner 1993b。

心，而將來的稱義靠行為；或者現在的稱義單憑信心，而將來的稱義憑信心加行為。前者以基督的工作為基礎，而後者以我們的行為為基礎——儘管視之為聖靈的能力所帶來的行為；或者認為現在的稱義以信心為基礎，同時展望將來的、以一生忠心而活為基礎的稱義。」¹¹¹ 與以上所有錯誤觀點不同的是，葛富恩從保羅神學「已然又未然」之本質中找到了答案，這一答案便是使人生發仁愛的信心（加五 6）。所以，將來的稱義是現在稱義的彰顯。並不是說，現在的稱義和將來的稱義按照不同的原則而運作。行為「不是根基或基礎。也不是博得神讚許的輔助工具，似乎它們可以補充信心的不足。而事實是，它們是那一信心必要和外顯的判斷標準，是真實、鮮活之信心的必不可少的果實和證據」。¹¹²

在基督再來的那日，信徒將得到榮耀（羅八 17、30；西三 4）。保羅經常使用「榮耀」（*doxa*）一詞來描繪信徒將來的喜樂。¹¹³ 將來的榮耀帶給信徒盼望，而盼望使信徒在試煉和艱難之中仍保持旺盛的生命力（羅五 2，八 18、21），這一盼望是以現在就住在他們裏面的基督為堅實基礎的（西一 27）。等候信徒的榮耀現在還無法看見，但是，儘管它是隱藏的，當該榮耀顯現時將是極重無比、永遠的榮耀（林後四 17~18；提後二 10）。因此，當信徒最終領受神從起初就應許並為他們存留的榮耀時，他們將被極大的驚喜所充滿（羅九 23；林前二 7；帖前二 12；帖後二 14）。不同的詞彙被用來描述同一個事實，是因為沒有任何單個的詞足以捕捉到等候信徒的滿足的喜樂。信徒不僅將得到榮耀，也將得到平安，脫離現在困擾他們的愁煩（羅二 10，八 6）。來自這一世界的羞辱和謾罵將一去不再復返，而代之以從神而來的尊貴（羅九 21；參：提後二 20~21）。

¹¹¹ Gaffin 2006: 98。

¹¹² Gaffin 2006: 98。亦見 Gaffin 2006: 102-3。

¹¹³ 關於保羅著作中的「榮耀」，見 Hegermann, *EDNT* 1: 346-47。

保羅應許在基督裏的人：他們將永不死亡或朽壞（羅二 7；林前十五 42、50、53~54；提後一 10）。¹¹⁴ 然而，永不死亡的應許紮根於保羅的復活觀。在猶太思想中，復活標誌著末世的到來、將來世代的開啟以及現在邪惡世代的結束。在保羅神學中，將來的世代已經隨著基督的復活來到（羅一 4；提後二 8）。基督的復活是一個歷史事件，是有見證人可以證實的（林前十五 1~11）。¹¹⁵ 然而，必須承認的是，信徒的復活並不是在他們相信的一刻便立即發生的。基督的復活預示了將來世代的開啟，但是在基督復活和信徒復活之間，存在一個意想不到的時間間隔。基督是初熟的果子，而信徒的復活在耶穌基督再來之前不會發生（林前十五 20~28）。¹¹⁶ 基督復活和信徒復活之間的時間間隔，在保羅神學中的地位非同小可。教導復活已經發生的人，等於已經丟棄了信心（提後二 18）。信徒的復活是將來的事件，是以耶穌基督的復活為基礎的應許（羅八 10~11；林前六 14；林後四 14，五 1~10）。

有關復活的最令人著迷的經文之一，是帖撒羅尼迦前書四章 13~18 節。保羅向帖撒羅尼迦信徒保證：已去世的信徒並不會有絲毫的損失，他們要在活著的信徒被提之前先經歷復活。他以如下真理安慰信徒：他們將與其他信徒和主永遠同在。在帖撒羅尼迦前書，保羅教導說，活著的信徒將被主提走。而在哥林多前書，他補充了如下信息：當主再來時，活著的人將在眨眼之間被改變（林前十五 51~53）。他們必死的身軀將被改變，以致成為不朽壞的身體，因為信徒無法帶著必朽壞的身體進入神的同在（林前十五 50）。¹¹⁷

我們應該在此稍作停留，以便強調如下真理：對保羅來說，復活不是虛幻飄渺的，而是意味著肉身的軀體從死裏復活。哥林多人

¹¹⁴ 見 Harris 1983: 189-205。

¹¹⁵ 關於哥林多前書十五章 1~11 節的經文，見 Wright 2003: 317-29。

¹¹⁶ 在哥林多前書十五章 24 節，保羅很可能並沒有想明確指出一個時間間隔，所以，很難認為此處教導了一個千禧年的統治（正如 Fee 1987: 752-54 所認為的）。

¹¹⁷ 見 Fee 1987: 799-802; Thiselton 2000: 1292-96。

顯然認為身體復活的觀念是不受人歡迎的。他們可能認為：與基督一同經歷屬靈的復活，才是信徒的盼望所在。保羅以極重的筆墨強調了身體復活在盼望中的核心地位。他主張：基督從死裏復活，而且向許多見證人顯現（林前十五 1~11）；他還指出：拒絕接受信徒身體的復活，等於否認基督的復活（林前十五 20~28）。保羅稱那些拒絕身體復活的人為愚蠢的人，因為他們不能理解身體是如何被改變的，¹¹⁸ 而且他呈現了長篇論證，為要支持信徒身體上的復活（林前十五 35~58）。他同時主張必朽壞的屬地身體和復活身體之間的一致性和差異性。為解釋這種關係，他將有關復活的應許比作一粒種子：一開始看似沒有生命氣息，最終卻結出小麥和五穀來。在創造世界中的「身體」的多樣性——不論是屬地的身體還是屬天的身體——證明：復活將成為現實。現在，人的身體飽受軟弱和衰敗的侵襲，擁有從亞當承襲而來的必死身體的特徵。然而將來，身體將是榮耀的、強壯的，擁有榮耀、復活基督的身體。有人可能認為，在保羅的觀點中，復活的身體不是肉體的，因為保羅指出一個「有靈性的身體」（林前十五 44）。然而，稱身體是有靈性的，並不意味著它不是肉體的，因為整個哥林多前書十五章都強調了復活所具有的與肉體有關的特徵。¹¹⁹ 這裏的「有靈性的」是指聖靈這一新世代的禮物。因此，此處的要點在於：身體將要被聖靈注入生命力和能力。自然之身軀的軟弱和死亡將屬於過去，而新的身體將因聖靈的工作而成為不朽壞的、不衰殘的。因此，當保羅宣稱「血肉之體不能承受神的國」（林前十五 50）時，他並沒有將復活的肉身從將來的國度中排除；而是指：從亞當承襲而來的必死和必朽壞的身體，不能進入神的國。只有那些被聖靈改變的，才能享受神的同在。¹²⁰ 信徒生活在那一應許完全實現之前的時間階段，但是將來復活的應許保證了他們最終的勝過死亡。保羅福音的應許，將隨著身

¹¹⁸ 見 Wright 2003: 342-60。

¹¹⁹ 正如 Lincoln 1981: 42; Wright 2003: 348-56 所正確認為的。

¹²⁰ 正如 Wright 2003: 358-59; Hays 1997: 272 所正確認為的。

體的得贖而到達瓜熟蒂落的一刻（羅八 23；弗一 14）——舊造的離去和新造的到來。

有人主張，保羅改變了他有關復活時間的觀點。當他撰寫哥林多前書時，他顯然相信：信徒的復活將與基督的再來同時發生（林前十五 23~24、52）。難道是與哥林多後書一章 8~11 節有關的災難性經歷——連同其他事情——導致保羅丟棄了過去的觀點，以致他現在期待復活會在人死亡時立即發生？¹²¹ 支持這種觀點的人通常引用哥林多後書五章 1~10 節作為這種改變的證據。然而，這段經文的涵義過於模糊，不足以顯出這種變化。¹²² 既然保羅是在致信於同一間教會，他本應需要更清楚地指出，他過去對復活的觀點是不同的。然而，他在哥林多後書五章 1~10 節強調了我們已經在哥林多前書十五章看到的。與現在身體有關的嘆息和勞苦，將被安穩和歡喜所取代，因為信徒將穿戴上一個全新的身體。舊的身體像帳篷一樣，是暫時、軟弱的；而等候信徒的新身體如房子一般，是堅固、強健、永存的。保羅可能是在說，復活的身體是在人死亡時得到的，因為他說當我們地上的帳篷被拆毀之後，「必得……在天上永存的房屋」（林後五 1）。現在時態的「我們有」（*echomen*）或許可以詮釋為：在死亡的那一刻，信徒將擁有復活的身體；但更可能的理解是：現在時態用以表示得到復活身體的信心和確據。¹²³ 認

¹²¹ 例如，正如 Moule 1966b; W. Davies 1948: 309-19 所認為的；亦見 Harris 2005: 174-82。

¹²² 正如 Lincoln 1981: 59-71; Witherington 1992: 204-08; Wright 2003: 361-72 所正確認為的。有人曾證實與保羅末世論相關的發展理論的弱點，關於此方面的研究工作，見 Lowe 1941，雖較為陳舊但卻很有意義。

¹²³ 正如 Lincoln 1981: 63-65; Osei-Bonsu 1986 所認為的。關於不同理解可能的深入討論，見 Harris 2005: 374-80。賀里斯（Harris 2005: 380）主張，保羅所談論的是「在死亡時從理論意義上得到屬靈的身體；在耶穌再臨時真正得到這一身體」。與以上所提出的觀點相比，這一觀點可行性較小，因為保羅在此很可能並不是從抽象的角度闡述，也很難理解這

為現在時態一定代表現在的時間——這是一種語法錯誤，因為時態的時間意義必須從上下文來分辨。因此，現在時態並不一定明確表達了復活時間的變化。¹²⁴ 這似乎得到了腓立比書三章 20~21 節的確認，而該經文很可能寫於哥林多後書之後。保羅在此期待，當耶穌基督顯現時，現在的身體——伴隨各種困難和不便的身體——將被改變。

神不只應許信徒復活的身體，因為祂也應許其子民一個新造（羅八 18~25）。現在，被造物在罪的重負下一同受苦，被造世界因人類犯罪的影響而嘆息勞苦。當新造破曉、現在有限的被造被超越時，神的應許將全部實現。新造將是一個完美的世界，充滿完全的自由和喜樂，在其中，這一世界的憂愁和嘆息將一去不返。死亡和每一個屬魔鬼的勢力都將被擊敗，每個仇敵都將降服於基督，而基督將把國度交給父神，因此，神在萬物之上，為萬物之主，直到永遠（林前十五 24~28）。¹²⁵ 當保羅說到亞伯拉罕及其後裔將要承受的世界時，他是指這一全新的世界（羅四 13）。亞伯拉罕的所有後裔都將得享神早已為他們預備的新世界。他們不但要享受這一美好世界，而且要作王管理這一世界。信徒將審判世界，並且審判天使（林前六 2~3）。這些經文所涉及的細節稀少，但清楚的一點是：信徒將與基督一同作王（提後二 12；參：羅五 17），並且要承受神的國（林前六 9~10，十五 50；加五 21；弗五 5）。

一觀點如何能夠從實踐的角度與我們在此所提議的區別開來，因為信徒在死亡時還沒有得到復活的身體。

¹²⁴ 事實上，根據哥林多後書五章 1~10 節和腓立比書一章 21~23 節，保羅似乎相信存在一個時間間隔（正如 Lincoln 1981: 70-71, 104-06; Barrett 1973: 153-55, 159 所認為的）。對此觀點的反對，見 Garland 1999: 251-52，他反對任何認為這裏表達了一種過渡階段的觀點。關於對存在過渡階段的更廣範圍的辯護，見 Esler 2005: 199-208, 234-51。

¹²⁵ 保羅是否預見到一個在末日到來之前所出現的、由基督做王掌權的暫時國度？關於針對該問題的學術研究歷史的討論，以及支持那一觀點的論據，見 Kreitzer 1987: 131-64。

總之，保羅持續關注了信徒將來的獎賞。人們如果相信耶穌基督並且藉助好行為彰顯出信心，他們就將得到永生。在末日，他們將從神的忿怒中被拯救出來。他們將永遠得享平安和喜樂。當基督顯現時，他們將甚感驚奇並被奇妙的喜樂所充滿。而且當基督顯現時，他們將散發出榮耀的光輝。信徒將從死裏復活，並將住在神早已應許的新造中。保羅以豐富多樣的方式詳細描述了擺在信徒面前的喜樂，鼓勵信徒繼續相信和順服，直到得贖的日子。

附記：以色列的未來

在新約聖經中，大多數作者對以色列的未來隻字未提。在這一點上，保羅獨樹一幟，因為在羅馬書九～十一章，他對以色列的未來進行了詳盡的討論。當然，保羅的以色列觀必須放置於他在其他地方所表述的整個神學架構下來探討。¹²⁶ 保羅在加拉太書所談論的根本問題，是亞伯拉罕兒女的身分問題。這僅僅侷限於受割禮的人嗎？神的子民應該從民族和猶太人的角度定義嗎？保羅的回答是清楚和明確的。亞伯拉罕的兒女不能僅僅被視為是那些接受割禮的猶太人。相信耶穌基督的就是亞伯拉罕真正的兒女（加三 6～9）。真正的割禮與身體上的手術毫無關係；它是屬靈意義上的現實，屬於那些蒙恩承受了聖靈之工作果效的人（羅二 28～29；腓三 3；西二 11～12）。「神的以色列民」（加六 16）在神的新造工作中找到其核心所在（加六 15），這與屬於向著世界已經被釘十字架之人的新生命是密不可分的（加六 14）。

在以弗所書二章 11 節～三章 13 節，保羅以不同的方式表達了同樣的真理。基督的新子民是以「一個新人」（弗二 15）為中心的，這個「新人」就是耶穌基督的教會。將猶太人和外邦人隔開的牆已經被推倒（弗二 14）。藉著耶穌基督的死，猶太人和外邦人都

¹²⁶ 一些學者總結：保羅最終是自相矛盾的。E. Sanders 1983: 193, 197-99; Hübner 1984b: 122; Räisänen 1988: 192-96。

被帶到神的面前，他們藉著耶穌基督成為神的國民。外邦人不再與神的諸約和應許隔離，像被關在門外的陌生人那樣。他們現在作為完全的國民被融入神的子民當中，是與猶太人同作後嗣的，是同一個身體上的不同肢體（弗二 19，三 6）。從根本上講，神的新子民不在乎猶太人或外邦人，而是以基督為中心的人。

羅馬書九章 6～13 節與上述觀點基本一致，因為神從未應許過亞伯拉罕的每個生理上的後裔都將得福。在以色列民族內部，一直都存在一個真正的以色列。從這一背景來看，保羅很可能將以色列侷限為民族意義上的以色列——這與加拉太書六章 16 節不同，¹²⁷ 因為在羅馬書九～十一章中沒有清楚的證據證明：「以色列」一詞可以將其所指範圍擴大，以包括外邦人信徒。與先知傳統一致，保羅在此教導說：在以色列人中，總是存在一個群餘民（羅九 24～29，十一 1～10）。

餘民的得救似乎是保羅針對作為族群之以色列的將來而提供的答案。神正在實現祂的應許，在歷史過程中拯救一部分以色列人。按照這一線索，一些學者在解釋「以色列全家都要得救」（羅十一 26）這句話時，認為保羅是在教導：神要在歷史中拯救以色列民族。¹²⁸ 其他人堅持認為，此處的「以色列」是指耶穌基督的教會，同時由猶太人和外邦人組成。¹²⁹ 儘管後一觀點正確地看到：對保羅來說，「以色列」並不總是指民族意義上的以色列；卻仍然面臨諸

¹²⁷ 加拉太書六章 16 節是否把耶穌基督的教會稱為神的以色列民，這一點具有爭議。最可能的情况是，這裏是指教會。相反於 Richardson 1969: 70-84 的觀點。持正確觀點的有 Betz 1979: 322-23; Longenecker 1990: 298-99; Weima 1993: 105; Martyn 1997: 574-77; Beale 1999a。畢爾主張，以賽亞書五十四章 10 節以及以賽亞書三十二～六十六章的新造背景，為保羅對該詞的使用提供了背景。其他學者堅持認為，保羅所談論的是猶太基督徒（如 Richardson 1969: 74-84）。

¹²⁸ 正如 Ridderbos 1975: 358-59; D. Robinson 1967: 94-95; Merkle 2000; Schnabel 2004b: 1317-19 所認為的。

¹²⁹ R. Martin 1989: 134-35; Calvin 1961: 255 = 加爾文 1971: 230-31。

多的問題，應該被拒絕。第一，在羅馬書九～十一章，無任何經文在使用「以色列」一詞時是指耶穌基督的教會。它總是指民族意義上的以色列。¹³⁰ 第二，在前一節經文——羅馬書十一章 25 節——中，「以色列」是指民族意義上的以色列，用以與外邦人相對。在外邦人不斷湧入神子民中的過程中，以色列人剛硬的心將一直持續。保羅之後在羅馬書十一章 26 節宣告「以色列全家都要得救」。似乎很清楚，以色列肯定是指與在羅馬書十一章 25 節相同的實體，尤其是當我們另外考慮到以下情況時：這節經文提到的是以色列暫時的硬心，這種硬心將被羅馬書十一章 26 節所表達的他們的被收納代替。第三，羅馬書十一章 28 節確認：保羅繼續稱民族意義上的以色列為一個獨立的實體。

前面已經提到的觀點——即以色列全家都要得救是指餘民的拯救——也不具有說服力。持這一觀點的人沒有明白，對餘民的保存本身並沒有窮盡神的應許的實現。餘民的命運只是證實，神將要以豐富和全面的樣式實現其應許。¹³¹ 保羅所談論的不僅僅是餘民的得救，而是「全部以色列」都要得救。另外，羅馬書十一章 25 節的「奧秘」一詞，暗示了保羅論證過程中一個獨特的方法，即漸進以至高潮式的呈現。如果保羅說「神將繼續在歷史過程中拯救以色列的餘民」，這並不是甚麼奧秘。¹³² 當我們觀察到保羅論證的時間特徵後，以上這種理解便得到了進一步的加強。絕大多數學者已經主張，「於是」（*kai houtōs*）表達的是方式，不是時間，儘管有人曾堅持認為該短語具有時間意義。¹³³ 即便該短語表明了方式，時間上的意義也是融入上下文中的。以色列將一直硬心，「直等到外邦人的數目添滿了」（羅十一 25）。保羅盼望著將來以色列再次被接在橄欖樹上的那一天（羅十一 23~24），期待著將來有一天使以色

¹³⁰ 正如 Das 2003: 106-7 所正確認為的。

¹³¹ 正如 Das 2003: 108 所認為的。

¹³² 正如 Das 2003: 108 所認為的。

¹³³ 見 Van der Horst 2000。

列受苦的過犯和硬心將會被他們的「豐滿」（*plērōma* [羅十一 12]）所取代。現在，大多數以色列人被神丟棄（*apobolē*），但保羅盼望著將來的「收納」（*proslēmpsis* [羅十一 15]）。以色列的收納和歸信，是復活之前的救贖歷史的最後一個事件，保羅將這一復活稱為「死而復生」（羅十一 15）。羅馬書十一章 26 節似乎也暗示了將來的救恩，此處的「一位救主從錫安出來」，很可能是指基督將來的降臨。這暗示了在基督第二次降臨之際或之前，以色列將要得救。¹³⁴

因此看來，以色列的得救是指末世的一個事件，發生在基督第二次降臨之際或之前。那時，民族意義上的以色列將要得救。¹³⁵ 「以色列全家都要得救」並不意味著歷史中每一個個別的以色列人

¹³⁴ 達斯（Das 2003: 110）主張，此處是指基督第一次的降臨，但未來時態卻表明了第二次的降臨。

¹³⁵ 保羅在帖撒羅尼迦前書二章 14~16 節的嚴厲措辭，似乎與羅馬書十一章 26 節所傳述的盼望背道而馳，對前一經文，學者們有過各種各樣不同的回應。一些人認為，這些經文是後人添加上去的（Pearson 1971; D. Schmidt 1983）。然而，支持該觀點的論據和證據並不充分（正如 Hagner 1993a 所認為的）。其他人主張，我們必須接受這一事實，即保羅此處的教導與他在羅馬書九～十一章的教導相互衝突（正如 Okeke 1981; Simpson 1990 所認為的）。後一觀點誇大了這一經文的意義，因為保羅並非在談論所有的猶太人，而只是那些逼迫教會和反對福音的人。另外，聖經經文並沒有排除將來的悔改或歸信——甚至是對一些猶太逼迫者來說。否則，保羅在此所撰寫的內容也會排除他本人悔改歸信的可能性，因為他過去就是逼迫教會的。帖撒羅尼迦前書二章 16 節提到神忿怒的降臨，雖然此處動詞是不定過去式（*ephthasen*），卻應該解釋為指將來的事件——神的最後審判。此處使用不定過去式，並不令人感到意外，因為它所表達的是最後審判的確定性，正如羅馬書八章 30 節的不定過去式動詞 *edoxasen* 指的是確鑿的得榮耀的應許。達斯（Das 2003: 128-39）提出另一個方案。他接納文本的真實性，卻主張：忿怒的宣告不是指最後的忿怒，因此，這裏提到的猶太人可能還會得救。唐弗里德（Donfried 2002: 195-28）認為，神的忿怒一直指向以色列直到最後。然後，他們就將得救。

都將得救，因為保羅所指的是末世的事件。這也並不是說：當以色列得救時，每一個還活著的以色列民族的人都將必然包含在內。該應許是針對大多數以色列人的。這樣，神就實現了祂向其子民所立的應許（羅九 6），也確認了祂自己話語的有效性。保羅之所以提出以色列得救的問題，是因為這是與神對其聖約應許的信實休戚相關的，證明神是忠於自己話語的。¹³⁶

一個日益流行的主張是：羅馬書九～十一章向以色列應許了救恩，但以色列的救恩卻不是藉著相信耶穌基督而得到。¹³⁷「兩約論」（two-covenant theory）認為，外邦人是因信基督得救；而以色列藉著擁有與神獨特的約而得救——而該約的基礎是謹守律法。如果以色列人把律法強加於外邦人，他們就錯了，因為這就意味著他們沒有看到：外邦人得救的方式不同於猶太人的得救。以色列在相信基督以外而得救的觀點，極大地誤解了羅馬書九～十一章的內容。¹³⁸我們必須牢記，羅馬書九～十一章是一個整體單位，因此，該整體中的每一個部分都必須參照整體來理解。對基督的信心是以色列人得救所必需的，這一點從幾個證據中可以清楚看到。(1) 保羅因以色列與基督分離而痛心，為了他同胞的得救，他甚至甘願自己永遠被神咒詛（羅九 3）。保羅之所以為了以色列而憂傷，是因為，只要以色列人還與基督分離，他們就永遠不會得救（羅十 1）。(2) 羅馬書九章 30 節～十章 21 節控告以色列沒有相信福音和信靠基督以致得救。(3) 與此相關的是，羅馬書九章 30 節～十章 21 節特別排除了律法作為得救之道路的可能。保羅並沒有暗示律法是導致猶太人得救的另一個道路。他認為以律法為基礎的義是錯誤的道路，與相信基督這一得救之路格格不入。(4) 將要把以色列從罪

¹³⁶ 這一觀點並不表明，當耶穌再臨時，猶太人是在其民族特權的基礎上得救（如 Schnabel 2002a: 56 似乎暗示的）；而是，他們單單因神奇異的憐憫而得救。

¹³⁷ 例如，Stendahl 1976: 3; Gaston 1987: 92-99; Gager 1983: 252, 261。

¹³⁸ 關於對這一觀點的批判，見 E. Sanders 1978; Hafemann 1988; Hvalvik 1990; Das 2003: 97-106。

中拯救出來的救贖者是耶穌本人（羅十一 26）。因此，以色列只有信耶穌才能得救。¹³⁹ (5) 保羅在羅馬書十一章 23 節具體指出，以色列的不信是攔阻他們被接到橄欖樹上去的因素。

因此，我的結論是：保羅稱耶穌基督的教會是真以色列（如：在加拉太書），也指出了以色列民族將來的得救（羅九～十一章）。然而，以色列民族將來的得救只能藉著相信耶穌基督而成就。換句話說，那些相信基督的以色列民族的人，將成為真以色列——耶穌基督的教會——的一部分。神翻轉了人們所期望的得救的順序，祂先是拯救外邦人，然後是以色列人。藉此，神將出人意外的憐憫賜給人類。因此，沒有任何人能夠聲稱：救恩是他們配得的權利。¹⁴⁰

希伯來書

希伯來書作者提醒讀者：若能在信心中堅持忍耐，就可得著將來屬於他們的獎賞，以此方式來勸誡讀者不要離棄真道。事實上，有關獎賞的神學在希伯來書中是很顯著的。作者斷言：如果人不相信「神賞賜那尋求祂的人」，他就不能討神的喜悅（來十一 6）。如果他們不丟棄對基督的忠心，他們必得「大賞賜」（來十 35）。因為神是信實的，堅持相信的人將得到神所應許的（來十 36）。正如希伯來書十章 39 節所清楚表達的，該應許正是指救恩，因為它與末世的毀滅形成對比。希伯來書作者，並沒有想到超越於永生的獎賞，對他來說，獎賞就是永生或救恩。救恩是信徒將要承受的末世禮物（來一 14）。這一救恩是為那些正確回應本書信警告的人預備的（來六 9）。他們將承受神給祂子民的拯救應許（來六 12）。神

¹³⁹ 賀弗斯（Hofius 1990: 37）指出，以色列並不是「藉著教會的宣講福音而得救的；而是主（Kyrios）親自直接拯救了『所有以色列人』」。但是，『主親自直接拯救所有以色列人』的真正涵義是：非基督不能得救；非福音不能得救；非相信基督不能得救」。

¹⁴⁰ 這一點在 Thielman 1994a 得到了精彩的呈現。

向其子民所賜的福是一種盼望——盼望承受神所應許的全部（來六 7、18）。將來的獎賞也被描述為不能震動的國（來十二 28），這代表神應許的神聖不可侵犯。神要領祂的兒女進榮耀裏去，因此，現今世界的朽壞和殘缺將消失殆盡（來二 10）。將來的福也被稱為「安息」（來三 11、18，四 1、3、5、8~11）。作者解釋說，在約書亞時代和大衛的日子，人們沒有得到完全的安息，對希伯來書的讀者依然如此。在今世生命結束之際，當人歇了地上的工時（來四 10），當舊約聖經中的安息在屬天的安息裏面得以實現的時候，這一安息將到達頂峰。¹⁴¹

希伯來書並沒有強調所得的獎賞將包含從死亡中復活。儘管如此，作者暗示他持定復活的盼望（來六 2，十一 35）。但他關注的中心是激勵信徒因已經有的盼望而堅持忍耐。這一點在希伯來書十一章尤其突出。正如我們在前面所指出的，這一章告訴讀者：古時的聖徒並不是依靠當時的狀況或他們的眼見，而是依靠神的應許。摩西捨棄了法老的皇家特權，為要得著將來的獎賞（來十一 24~26）。離開了基督的工作和新約信徒的同伴，舊約底下的信徒不會得到神所保證的完全（來十一 39~40）。

信徒的獎賞也從將要來的屬天之城的角度描述。¹⁴² 那城甚至現在就已經存在於天上——新耶路撒冷，信徒在此時、此地已經屬於這一天上的城（來十二 22~23）。儘管如此，信徒現在不能看見的——有分於天上的城——將被所有人看見，在將來要完全實現。像亞伯拉罕那樣，信徒在等候那將來的城（來十一 10），因為既然神是該城的建造者和設計者，那城就永不會衰殘。信徒的家鄉不是現在這模樣的地球；神已經為屬祂的人預備了一個更美的家鄉和一座更美的城——一個天上的城（來十一 13~16）。神給亞伯拉罕、以撒和雅各的應許將得到最終的實現。希伯來書十三章 13~14 節確認說，對天上城的渴望並不侷限於亞伯拉罕、以撒和雅各。信徒現

¹⁴¹ Lincoln 1982: 205-14 即如此認為。

¹⁴² 見 Attridge 1989: 332, 374, 399。

在是客旅，處在受屬地群體接納的圈子之外。這世界的城不能、也不會永遠長存。然而，將要來的城——那天上的城——將永遠不會廢去。它成為信徒確實的盼望和偉大的期望。

天上之城的應許不像我們在啟示錄中看到的那樣詳細，但是，希伯來書明顯是沿著同一思想軌道前行的。現在的被造秩序將被震動（來十二 25~29），而一個新的、不可震動的新秩序將會到來。這一思想看來與啟示錄對新天新地的應許極其相似。舊造將讓位於新造，人的城將被神的城所取代。因此，希伯來書鼓勵信徒要忍耐，要相信一個偉大的獎賞正等候他們。因此，他們也應該像耶穌那樣，因為那擺在前面的喜樂而存心忍耐（來十二 2）。

雅各書

雅各書對信徒將來所得的獎賞僅一筆帶過，而沒有詳細討論。以敬虔的樣式面對各種試煉的，將在道德上得以完全（雅一 4）。這與約翰的應許極其相似——神的兒女必要像耶穌（約壹三 2）。忍受試煉的將得到「生命的冠冕」（雅一 12），此處的冠冕是指永生的應許，屬於真正屬主的人。同樣，信徒也是承受神國的人（雅二 5）。雅各並沒有詳細解釋承受神國但具體意義，但這似乎與我們在其他地方所看到的享受新造的應許一致。神也應許：謙卑的人將得到末世的申冤（雅一 9）。命運翻轉的一天正要來臨：謙卑人將因他們的信心和順服而得獎賞。

彼得前書

信徒將來的獎賞在彼得前書中地位突出，這大概是因為彼得渴望以得獎賞的確據來安慰受逼迫的信徒。因此，從本書信一開始，彼得就提醒信徒要有「活潑的盼望」，這是「藉耶穌基督從死裏復活」而有的盼望（彼前一 3）。耶穌基督的復活是將來世代的開始，而且成為一種暗涵的應許：信徒將來一定會復活。信徒的末世獎賞被稱為基業（彼前一 4，三 9）。而且彼得強調，這基業是不

能朽壞、不能玷污的，因此，甚麼也不能使等候信徒的喜樂減少。信徒的獎賞也被描述為將在末日領受的恩典（彼前一 13，二 20）。將來的生命中充滿了異乎尋常的歡喜快樂（彼前四 13），因為信徒將要被升高，而不是被降卑（彼前五 6）。之後他們將享受末世的救恩（彼前一 5、9），而稱讚、榮耀、尊貴將在他們的生命中不斷昇華（彼前一 7，二 7）。所有人類所渴慕的美好日子將永遠屬於信徒（彼前三 10）。

彼得後書和猶大書

我們在前面已經提到，彼得後書和猶大書專注於臨到假教師身上的審判。儘管如此，信徒將來的獎賞在兩封書信中也都有提及。甚至現在，信徒已經與神的性情有分；但當神給其子民的全部應許得以實現時，信徒所擁有的神的性情將達致完全（彼後一 4）。正如主從邪惡的世代中將羅得和挪亞拯救出來，同樣，祂也會保守祂的子民，使他們在末日領受所應許他們的（彼後二 5、7、9）。操練敬虔品質、真正活出信心的人，將會完全得著神所應許的，毫不虧損；他們將得到獎賞，從而進入耶穌基督永遠的國（彼後一 10~11）。¹⁴³ 在末日，他們在主裏面將是無可指摘的，而且要承受救恩（彼後三 14~15）。換句話說，他們將享受神所應許的新天新地（彼後三 13）。彼得後書簡短的篇幅使得作者無法詳細解釋新天新地的本質。在新世界或新造中，義將做王掌權，至高無上。現在的天地要被烈火銷化（彼後三 10、12）。不確定的一點是：到底是現在的天地要被毀滅、然後神創造一個新天新地？還是現在這一天地的焚燒具有煉淨和更新的效果、以致新天新地保持與現今宇宙的連續性、但同時又是完全更新的？我們對此不可能有完全肯定的回答。但彼得似乎更可能是在談及對舊造的煉淨和更新，以致變成一個新造。同樣，希伯來書盼望著天上之城的到來，啟示錄也盼望著

¹⁴³ 關於對此處所建議之觀點的進一步支持，見 Schreiner 2003: 304-6。

天上之城的降臨，而這正是指新天新地。彼得不只應許了信徒個人所得的獎賞，也應許了一個新造。

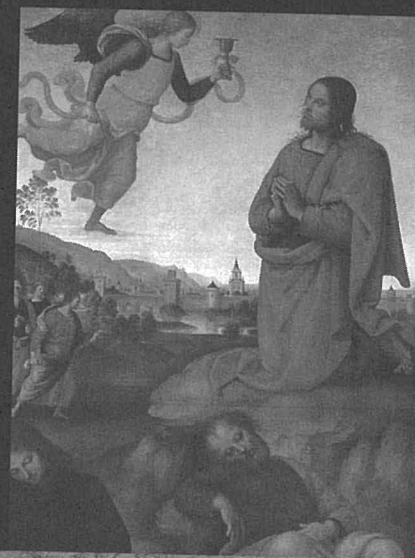
猶大書盼望著耶穌基督的降臨。祂要向屬祂之人施憐憫，將永生作為禮物賜給信徒（猶 21）。在末日，信徒將要站立，在神面前無瑕無疵，而且充滿無以言表的極大喜樂（猶 24）。信徒所渴望的完全到那時將成為現實。

結論

當耶穌基督再來時，所應許的新造將成為現實。神的聖約應許到時將得以實現。當新世界帶著其全然的榮美出現時，舊造的嘆息將一去不返。賦予新造如此極致魅力的，是有關神及祂將與子民同住的異象。信徒將帶著榮耀的身體進入新造，這榮耀的身體是信徒在「已然又未然」的時間間隔期內所一直饑渴盼望的。他們將得到永生的獎賞和國度的應許——他們在地上憑信心已經得到的。信徒一直盼望的最後的基業和救恩，到時將成為現實。反之，拒絕相信基督和拒絕順服基督真道的人，將面臨最後的審判。他們的毀滅將隨著撒旦的毀滅而發生。神國圓滿降臨，不僅意味著對信徒的獎賞，也意味著對抵擋福音和逼迫信徒的惡人的刑罰。新天新地將會到來，神將充滿萬有且為萬物之首。信徒將永遠敬拜父、子、聖靈並永遠以神為樂。

EPILOGUE

跋



筆者在本部分的目的是：簡要概括我們在本書已經讀到的內容。我已經主張，新約聖經的焦點在於神在舊約聖經所賜應許的實現。新約聖經代表了在舊約聖經開始之故事的高潮。但該故事有點像一部神秘小說，因為故事的實現方式是出人意外的。神的應許藉著聖靈、在基督裏實現，然而，我們仍然需要等候應許的全部實現。應許的實現具有「已然而又未然」的特徵。應許已經開始實現，但還沒有完全實現。

我們還必須看到故事的主要特徵。所實現的應許是神的應許，而神這位歷史的主宰正在一步步執行祂的計畫。具體來講，祂賜下祂的兒子耶穌基督，來實現祂給亞伯拉罕、摩西、大衛和眾先知的應許。耶穌是亞伯拉罕的兒子，祂比摩西更偉大，祂是真正的大衛（彌賽亞）、人子、主、以及神的兒子。事實上，祂是神。正是藉著祂，神的應許成為實際。祂是被父所差遣的那一位，是來成就父旨意的那一位。但是，藉耶穌而實現應許的方式，顛覆了人類的期望。耶穌藉著承擔起主的僕人的角色，而勝過了罪和死。祂藉著經受苦難並且在十字架上擔當其百姓當受的刑罰，而征服了罪惡。新約聖經作者使用了諸如「拯救」、「和好」、「稱義」、「救贖」以及「兒子名分」等等琳瑯滿目的詞彙，試圖表達耶穌基督在十字架上所成就的。另外，新約聖經實現了舊約聖經所應許的，這是因為神所應許的拯救已經藉著舊約聖經所應許的聖靈而實現。耶穌既是聖靈的承載者，也是將聖靈澆灌在祂百姓身上的那一位。祂憑藉聖靈的大能而從事祂的事奉。而且在耶穌復活和得榮耀之後，祂將同一位聖靈賜給了屬祂的人。

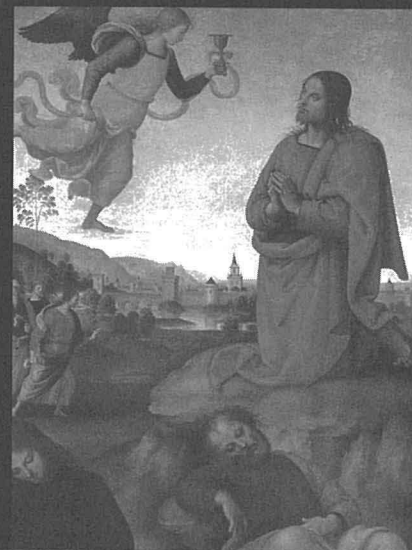
新約聖經的其餘內容，解釋了有關神之應許的故事是如何體現在人類生命中的。因為罪和死的權勢對人類的控制，人類需要神釋放的工作。罪和死是摧毀人類的「邪惡雙塔」，而人類卻不僅僅是在罪之下的被動的小卒，而是主動地把自己交給了罪。因此，為了得享耶穌對邪惡的得勝，人類必須為自己的罪惡而悔改，並且信靠耶穌基督為救主、救贖者和主。這種悔改的信心是一種堅持忍耐的

信心，是一種徹底的信心，是藉著把自己的全人獻給神和耶穌基督而榮耀神和基督的信心。因此，活在神和基督統治之下的人，就活出了新的生命樣式。事實上，耶穌基督的教會是一個全新的團體，基督的愛在其中彰顯出來。他們現在是真以色列，他們應當藉著彼此的關係以及與世界的關係——當他們向世界宣講有關基督救恩的好消息時——而彰顯基督的愛。

最後，這一故事還沒有結束。信徒依然在等候故事的大結局。他們在等候新的創造、新出埃及的完成、以及新約的最終實現。耶穌將會再來更新整個宇宙。一個新的世界就要來臨——就是新造和新天新地。在那一世界中，神將充滿萬有，而且耶穌基督將永遠被尊崇。失落的樂園將重新恢復——而且不只是恢復，而是更加超越。我們要親眼見神的面（啟二十二 4），而神的榮耀將藉著基督而彰顯，直到永遠！

APPENDIX :
REFLECTIONS ON NEW TESTAMENT THEOLOGY

附錄：反思新約神學



引言

從某種意義上講，聖經神學這一學科¹如同教會歷史一樣古老。² 例如，早期教父提出了「信仰準則」(*regula fidei*)，用以概括聖經的信息。在批判諾斯底主義時，愛任紐是從與拯救歷史有關的某一特定觀念入手的。當然，改教家也從事聖經神學的研究，儘管他們並沒有總是將它與系統神學截然分開。在宗教改革後時期，科齊烏斯(Cocceius, 1603-1669)意識到「約」在聖經中的中心地位。結果，聖約神學在改革宗傳統中發揮了主要的作用。我們不能低估「約」在聖經神學中的重要性，因為聖約神學是從歷史脈絡來理解聖經的，聚焦在神拯救應許的實現上。³ 聖經的救贖歷史特徵在聖約神學中得到承認，因為神的拯救計畫被理解為盟約式的，而且可以識別出：神是按照不同階段實現其應許的。對聖經神學的強調也出現在敬虔主義(Pietism)中。斯賓塞(P. J. Spencer, 1635-1705)和法蘭克(A. H. Francke, 1663-1727)重新返回聖經，來區分聖經的信息與他那一時代的更正教正統神學(Protestant orthodoxy)，儘管他們沒有形成羽翼豐滿的聖經神學理論。

蓋柏勒 (Johann Philip Gabler)

絕大多數學者認為，聖經神學開始於蓋柏勒(Johann Philip Gabler, 1753-1826)於1787年所作的一篇演講，該演講的題目是〈聖經神學與教理神學的正確分野及各自的獨特目標〉(An Oration on the Proper Distinction Between Biblical and Dogmatic

¹ 本章的目的，不是解釋或解決與從事聖經神學或新約神學有關的各種問題。此領域的問題過於複雜，在此處的「簡單素描」中不可能呈現。筆者的目的是：從入門的層面，幫助讀者了解此學科的一些問題，並且表述筆者本人從事聖經神學的方法。

² 關於繼續探究聖經神學的重要性，見 Hengel 1994: 329。

³ 針對約和末世論在從事神學研究中的地位，見 Horton 2002 所作精彩而具有洞察力的討論。

Theology and the Specific Objectives of Each)。⁴當然，不可能精確指出聖經神學開始形成的具體日期。塞勒爾 (J. S. Semler, 1725-1791) 曾經參與一場運動，該運動試圖在聖經中發現超越時間的真理，並且試圖明白聖經中神的話語。塞勒爾賦予這一事業正統的地位並引起人們的關注。他宣告是甚麼構成了神的話語，以及有一個理性的過程可以幫助人從聖經中提取出神的話來。

的確，在蓋柏勒之前已經有其他人打算從事聖經神學。儘管如此，蓋柏勒的演講對聖經神學而言仍是一個有幫助的起點。蓋柏勒擔心，教理神學 (dogmatic theology) 會脫離聖經本身，所以他希望聖經神學能夠為一些老問題敞開一扇新窗，並且能夠影響教理神學，以致達成有關聖經教導的更大一致。蓋柏勒希望，存在於系統神學中令人沮喪的多樣性問題，能夠藉著聖經神學而得到補救。⁵一方面，蓋柏勒當然是正確的。系統神學應該得到聖經神學的幫助。系統神學經常過於被意識形態的或哲學上的議程所俘獲，以至於改變了聖經的教導。另一方面，蓋柏勒卻過於天真了。聖經神學和批判研究並不比系統神學更加統一。⁶學者們在從事聖經神學中的分歧，與他們在從事系統神學中的分歧一樣尖銳。如今我們知道，聖經神學根本無法自傲，因為它也無法客觀地、清晰地解決系統神學領域的爭論。儘管如此，那卻是蓋柏勒在其演講中所表達的希望。

人們也經常指出，蓋柏勒提倡以歷史和客觀的方法來從事聖經神學。⁷那種歷史方法能夠將聖經神學和系統神學區分開。然而，

⁴ 關於該演講的英文版，見 Sandys-Wunsch and Eldredge: 1980: 134-44。

⁵ 博爾思 (Boers 1979: 24) 評論說，蓋柏勒希望「保證將聖經重新確立為所有神學的基礎，以聖經為根基的教理神學將成為皇冠和最終的成果」。亦見 Sandys-Wunsch and Eldredge 1980: 145, 148-49。

⁶ 在回顧了新約聖經研究中從自然神論到杜賓根學派之間這一段時期後，貝爾德 (Baird 1992: 399) 指出：「最終的答案或許只是一個幻覺。」

⁷ 例如，Hasel 1984: 115-17。關於擁護以歷史路徑來從事聖經神學的方法，見 Barr 1999。這是一個細緻而嚴密的方法。

學者們近來正確地主張：蓋柏勒的方法並不只是歷史的。他也相信，聖經神學也應該有詮釋的功能。⁸對蓋柏勒來說，歷史應當是聖經神學的根基，但是如果學者們僅僅滿足於歷史或描述，這一研究工作就不會正確地展開。⁹

蓋柏勒指出了從事聖經神學的三个步驟。第一，我們必須從經文的歷史背景來研究經文，並且從正典中搜集所有的材料——既包括有條件的，也包括不改變的。對蓋柏勒來說，那樣的工作構成了「真正」的聖經神學。「『真正的 [wahre] 聖經神學』，是對舊約聖經和新約聖經、以及它們的作者和寫作背景所作的歷史性研究。」¹⁰這一階段包括聖經神學的歷史性和描述性的研究，但這僅僅是蓋柏勒聖經神學研究程序中的第一步。他不相信，聖經神學僅僅由描述聖經所講的內容組成。第二，我們必須把超越特定歷史而不受條件限制的材料歸類。現在具有規範性的材料所承擔的功能是：對第一階段搜集的材料進行過濾研究。顯然，在第二個階段，蓋柏勒超越了單一的描述。聖經神學家現在需要決定哪些材料是有條件的，而哪些是超越性的。¹¹在第二階段，解釋者的世界觀和哲學顯然發揮了至關重要的作用。第三，我們必須得出一些共通觀念，是想屬神的並超越了僅僅是人的思想的。¹²這些是普遍的觀念，與非歷史的和無條件的概念和規則一致。¹³這些普遍的觀念是「純粹」(reine) 聖經神學的根基：「然後，聖經作者之間真正的一致，要參照普遍觀念來檢驗。」¹⁴所以，對蓋柏勒來說，聖經神

⁸ Scobie, 1991a: 51。

⁹ 正如 Scobie, *NDBT*, 13 所認為的。

¹⁰ Scobie, *NDBT*, 13。

¹¹ Sandys-Wunsch and Eldredge 1980: 147 評論說，在蓋柏勒的方案中，聖經神學的目的之一是識別出「純歷史的特徵，以便將其剔除並揭示真理」。

¹² Stuckenbruck 1999: 145。

¹³ Stuckenbruck 1999: 145。

¹⁴ Stuckenbruck 1999: 146。

學是超越時間限制的，達到了與普遍觀念一致的程度。事實上，蓋柏勒已經根據自己的哲學聲稱哪些觀念是普遍性的。因此，從其聖經神學完好無損得出的真理啟示，似乎正是那些符合他的先存哲學觀念的思想。

按照蓋柏勒的理解，「純粹」聖經神學竭力區分「受時間限制」的思想和永恆的基督教真理；而後者成為教理神學的研究主題。按照這一觀點，聖經神學不是僅僅描述性的，也是釋經過程的一部分。¹⁵ 事實上，我們可以說：蓋柏勒的「純粹」聖經神學與其世界觀有著不可解脫的關係。司徒肯布魯克（Stuckenbruck）正確地總結說，一旦到達分析的後期階段，蓋柏勒體系中的歷史檢驗就被拋棄了。¹⁶ 蓋柏勒終究也沒有擺脫教理上的先入之見，因為普遍觀念是教理學的根基。

蓋柏勒希望能夠達成神學上的統一。他相信存在一個統一的聖經神學，並且認為聖經經文只有一個意思。¹⁷ 然而，他卻區分神的話和聖經，從而步塞勒爾的後塵。¹⁸ 這一做法具有嚴重的後果，因為這導致如今是由解釋者在從事聖經神學時決定超越性的道。不可避免地，一個人的哲學或世界觀決定著哪些可以被接納為神的話。蓋柏勒沒有清楚地看到，他的聖經神學觀點從一開始就是具有偏見的，因此，「純粹」的聖經神學被所謂的普遍觀念馴服了。¹⁹ 因

¹⁵ Scobie, *NDBT*, 13。

¹⁶ Stuckenbruck 1999: 147。

¹⁷ Stuckenbruck 1999: 147。

¹⁸ Stuckenbruck 1999: 148。

¹⁹ 一些當代學者從我們有偏頗的世界觀來支持後現代主義。例如，葛林（Green 2002: 8）在本質上選擇後現代主義的方法來從事聖經神學。結果，聖經內容的「有效性」「取決於閱讀聖經的人」。依筆者來看，那一種方法倡導的是釋經學的虛無主義（hermeneutical nihilism）。葛林（Green 2002: 9-10）最終擁護以下觀點：聖經的講述缺乏和諧，或者至少認為，我們永遠不能看到和諧體現在哪裏。因此，葛林（Green 2002: 20）認為，神的創造和救贖工作與「對聖經文本的客觀閱讀」之間存在一個鴻溝。顯然，文本是在某種世界觀的背景下來閱讀的，但

此，在蓋柏勒的聖經神學觀中，歷史性的解經並非像有些人聲稱的那樣具有決定性作用。事實上，這對蓋柏勒發揮了很大的負面作用，因為我們藉著這種歷史解釋方法，來決定聖經中受時間限制的內容，並且將它們與文本中的普遍觀念分開。²⁰ 例如，蓋柏勒試圖尋找神蹟背後的真理，卻否認神蹟的歷史性。從這一方面講，他不同於那些認為聖經歪曲了歷史、因此根本不包含真理的人。²¹ 那些人由此認為，一個人需要除去神話，才能看見文本的真正涵義，因為「『純粹』的聖經神學只能包含那些超越特殊性的內容」。²² 我們在此看到了蓋柏勒的世界觀在從事聖經神學中的巨大影響力，因為他默認：神蹟不可能是歷史性的。因此，真理蘊含於神話內部、或者隱藏在故事的殼內。

有意思的是，我們可以對比蓋柏勒與另一個較近期的有關聖經神學的提議，後者是史天達（Kristen Stendahl，生於1921年）的研究成果。²³ 史天達離開蓋柏勒的方向，因為他指出：聖經神學試圖僅僅明白某段經文最初被寫作時的意思，而系統神學關心的是經文現在意味著甚麼。史天達清晰地將聖經神學和系統神學分開：前者

是，那種世界觀必須首先得到證實。否則，我們就只能在我們的群體內隨意解釋聖經，而沒有受益於外來的檢驗和制衡。

²⁰ Stuckenbruck 1999: 148-49。

²¹ Stuckenbruck 1999: 152。

²² Stuckenbruck 1999: 152。關於神話在蓋柏勒思想中的重要性，見 Baird 1992: 186。貝爾德引述了蓋柏勒的引言部分的內容。蓋柏勒在該引言部分說道：「一般說來，神話是古代世界的傳奇故事，以感官的方式表達了當時代的人的思想和言語。在這些神話中，一個人不應該希望事件按其實際發生的狀況來解釋；而只能按照它在那一時代被呈現的樣式來解釋，這些方式包括感官的思想和判斷，圖畫、視覺以及戲劇化的言語和表達。藉著這些方式，事件在那一時代得以呈現出來。」例如，耶穌受試探的故事，實際上只是由一個異象導致的內在衝突體驗。但是，福音書作者受限於他們自身的時代階段，而將其描述為似乎是撒旦試探了祂（Baird 1992: 187）。

²³ Stendahl, *IDB*, 1: 418-432。

是歷史性的，而後者進入了哲學當中。蓋柏勒對二者也持有類似的區分，但是他沒有將研究「意味著甚麼」的任務交給系統神學。對蓋柏勒來說，把具有規範性的內容分離出來，是聖經神學的部分工作。因此，他的聖經神學比史天達的擁有更廣的範圍。蓋柏勒試圖為教理學提供一些規範性的觀念。史天達卻將聖經神學限制為純屬描述性的。我們已經看到蓋柏勒方法中的一些弱點，但是范浩沙（Vanhoozer）看到了史天達方法的問題：「史天達似乎已經將康德（Kant）對公共事實和隱秘價值的分野帶入了聖經解釋的行為中，並造成致命後果……。完全無法明白的是，一個人如何可以從對過去的描述過渡到對現在和將來的應用中。」²⁴ 另一方面，蓋柏勒的唯理主義（rationalism）將聖經降低為不受時間限制的真理，將歷史捲入其哲學方法之中，結果，將現代信徒不能接受的聖經真理排除掉。對開創了聖經神學的這位鼻祖的簡要探視，促使我們提出這一問題：我們應當如何從事聖經神學？

新約神學的進路

本部分的目的不是綜合探視新約神學的歷史或進路。我只是簡單地介紹一些特定的人或運動，他們將為新約神學的工作提供一些背景知識。在蓋柏勒之後不久，聖經神學和系統神學就有效地分離了。在從事教理學工作方面，聖經神學幾乎沒有發揮任何作用。導致這一現象的理由之一是：那些從事聖經神學的人，是以自然主義的前提為出發點。聖經神學並不是從某種中立的立場來探索的。特定研究者的世界觀極大地影響了他們的研究工作。

在十九世紀，鮑爾（F. C. Baur, 1792-1860）和施特勞斯（D. F. Strauss, 1808-1874）給聖經研究帶來巨大影響。他們研究工作的特點是：使用歷史進路，試圖重建新約聖經時代的真實歷史。他們的結論來自對新約聖經所記載之事件的批判式構想。在鮑爾的作

²⁴ Vanhoozer, *NDBT*, 53-54。

品中，我們觀察到黑格爾哲學（Hegelian philosophy）的影響，尤其是黑格爾的辯證法。他將某種張力放置於猶太基督教（彼得資料、馬太福音和啟示錄）和外邦基督教（加拉太書、哥林多前後書、羅馬書）之間。我們在此看到一個正論（thesis）和反論（antithesis）的實例。鮑爾主張，這種衝突導致了一個綜論（synthesis），這被稱為早期大公主義（early catholicism）（馬可福音、約翰福音、使徒行傳）。鮑爾的重建，從它的特殊提議來說最終被人拒絕了，但它對新約聖經研究產生了巨大的影響，並且繼續影響著今天的學者。施特勞斯主張，耶穌的生平（按照福音書作者所記載的）應該從神話的角度來理解，而且他竭力反駁對耶穌神蹟的理性解釋，而這一解釋在他那一時代的學術界是很典型的。施特勞斯將福音書作者的作品看作一個整體，並視之為神話性的。但是，他的作品引發了巨大的爭議，因為他也將包含神蹟事件的記載——比如童女懷孕、餵飽五千人和耶穌從死裏復活——視為神話。²⁵ 神蹟不能被接受，因為它們違反了自然律。²⁶ 施特勞斯堅持認為，耶穌必須在歷史的基礎上來研究，而那種研究排除了超自然的成分，因為從本質來講，「歷史的」必定排除神蹟的存在。

鮑爾、施特勞斯以及其他人的工作（這被稱為杜賓根學派〔Tübingen school〕）至少具有兩方面的優勢。他們承認聖經的多樣化。馬太和雅各當然與保羅有不同的側重點。我們需要小心，不要把新約聖經見證都強迫為一個單調的統一體，卻沒有認識到出現於不同作者的多重視角。另外，他們也明白聖經啟示的歷史性本質。聖經神學不同於系統神學，因為前者以聖經的歷史時間軸為中

²⁵ 關於對這一點的支持，見 Baird 1992: 251-53。

²⁶ 史特勞斯（D. Strauss）說道：「批評家正在做一件美好而必要的工作，他們把所有那些使耶穌成為超自然存在的內容都掃除淨盡了...。但是，他們把人的拯救歸於理想化的基督（ideal Christ）和一種道德模式——歷史的耶穌藉著那種道德模式使許多原理特徵表明出來」（引自 Baird 1992: 256-57）。

心，尤其關注啟示的逐漸發展。儘管杜賓根學派的著作對這一原理的應用方式存在很多缺陷，卻抓住了聖經啟示的歷史本質。

杜賓根學派的缺陷超過了其在洞見方面的貢獻。首先，鮑爾所使用的黑格爾方法具有內在的扭曲，這表明特定的哲學世界觀被應用在新約聖經裏面。正論、反論和綜論的模式因其簡潔而吸引人，但是至終它卻未能公正地對待所談論文獻的本質，因為該模式被強行讀入新約聖經當中。第二個問題與第一個問題有關。為了適應其自身看待現實的哲學觀念，杜賓根學派重建了新約聖經歷史，並因此偏離了新約聖經本身。主觀臆斷的歷史重建，成為新約聖經研究的基礎。最後，啟蒙運動的遺產也在鮑爾和其他人的作品上投下了陰影。神蹟的可能性從根本上被否定了，這暴露了反超自然現象的世界觀，一種無神論概念上的新約神學。預先在定義上設定歷史排除神蹟——這等於是事先決定神蹟不可能、也不會發生。這樣的立場暴露了這些學者的哲學信念，他們堅定擁護那種觀點，而不是持開放態度，以面對神蹟在歷史中的可能性。²⁷

有趣的是，我們看到：到十九世紀五十年代之前，學者們已經停止試圖撰寫有關整本聖經的神學著作。取而代之的是，我們看到的是分開的新約神學和舊約神學。一個人一旦開始試圖撰寫有關整本聖經的神學，他必定會至少在某種程度上看到文獻的不一致性。到十九世紀後半葉，宗教歷史變得越來越流行。一部宗教歷史僅僅描述從舊約聖經或新約聖經中發現的歷史。新約神學表明：新約聖經信息具有一定程度的總體統一性。宗教歷史僅僅從所謂的公正和客觀的立場，呈現出以色列或教會的世界觀和宗教生活。比較雷德（William Wrede）、布塞特（William Bousset）的作品，與席拉

²⁷ 作為對照，見 Stuhlmacher 1977。他在從事聖經神學時對超然性持開放態度。

特（Adolf Schlatter）的作品，即可呈現出從事新約神學的不同立場。²⁸

博爾思正確地主張，雷德（1859-1906）實踐了「真正」的聖經神學，而不是——借用蓋柏勒的術語——「純粹」的聖經神學。²⁹ 雷德相信，聖經神學侷限於歷史性的工作，因此，他僅僅停留在蓋柏勒聖經神學模式的第一步。按照雷德的理解，學者們應該試圖描述新約聖經中的宗教。雷德的聖經神學模式，在其寫於 1897 年的論文〈論所謂新約神學的任務和方法〉（On the Task and Method of So-Called New Testament Theology）中詳細闡述。³⁰ 我們立刻注意到他使用的是「所謂的」（*sogennanten*）新約神學。雷德懷疑人們從事新約神學的可能性。他採納的是一種歷史的進路。他主張，新約神學的唯一任務是描述性的。雷德是「宗教歷史」學派（*Religionsgeschichtliche Schule*）的一員。他駁斥了人可以撰寫新約神學的觀點，因為那樣的工作必定要接納新約聖經中的神聖一致性（*divine coherence*）。然而，如果我們是真正的歷史學家，我們應使自己侷限在宗教歷史當中，不論是以色列的歷史還是早期教會歷史。他確信，對文獻所持的信仰立場，從一開始就使人對歷史性的工作存有偏見，而這使人不具備作為歷史學家的資格。如果一個人想要從事學術研究工作，他必須排除任何有關神默示的觀念或文獻具有權威性的觀念。因此，這就意味著：一個人必須超越聖經正典，而去撰寫一部真正的宗教歷史。其實「正典」這一概念本身就意味著：某些特定著作享有一定特權，並且被接納為具有權威的。但是根據雷德的觀點，那樣的判斷剝奪了一個人作為歷史學家的資格。歷史的真正本質恰恰是：所有的文獻資料都必須考慮在內，否則無法書寫任何早期教會的歷史——當此歷史收入啟示錄，卻排除

²⁸ 關於對雷德和席拉特的評價，以及對新約神學的總體考量——尤其是關於布特曼的貢獻，見 Morgan 1973: 1-67。

²⁹ Boers 1979: 46。

³⁰ 摩根在其著述中（Morgan 1973: 68-116）翻譯了雷德的論文。

（比如說）《革利免一書》或《十二使徒遺訓》。所以，歸根結柢，雷德拒絕任何新約神學的觀念。他反而主張：一個人應該從事撰寫宗教歷史。

雷德的模式至少有部分得到了塞特（1865-1920）的貫徹執行。這體現在後者的著作《主基督》（*Kyrios Christos*）當中，該書出版於1913年。³¹ 布塞特試圖在歷史的基礎上理解保羅神學，想竭力識別從巴勒斯坦基督教到希臘化基督教的轉變。布塞特堅持認為，希臘化基督徒在歸信之前是神秘宗教崇拜者。結果，不出意外，他們將他們原來持有的神秘諸神的觀念投射到基督教信仰上。要為這一轉變負起大半責任的是使徒保羅。因此，保羅實際上使基督教信仰轉變成了神秘宗教。布塞特試圖在歷史基礎上解釋保羅神學的興起。他把保羅神學的誕生放置於歷史運動中，而保羅羣體正是從這一歷史運動中得到了他們的神學。

從事新約神學的另一個徹底不同的方法由席拉特（1852-1938）在十九世紀後期和二十世紀初期提出。³² 博爾思認為，席拉特容許教理神學先於聖經神學，³³ 但席拉特正確地認識到，聖經神學不可能在哲學的真空中進行。宗教歷史學派的學者在從事新約神學時採納了無神論的前提。他們默認，新約神學的根基是內蘊性的（*immanent*），而不是超越性的（*transcendent*）。另一方面，席拉特堅持認為，絕對的歷史客觀性只是一個幻想。那些自認為持中立立場的人，其實是在反對新約聖經本身的宣稱。席拉特並非主張歷史應該被忽略，或清掃到桌子底下。他警告，離開了觀看和察驗歷史中真實發生的事情，一個從事神學工作的人「充其量只是詩人；而最糟則是做夢者」。³⁴ 聖經神學家的呼召是認真觀察文本本

³¹ 英文譯本出版於1970年。見 Bousset 1970。

³² 摩根在其著述中（Morgan 1973: 117-66）翻譯了席拉特的論文〈新約神學和教理神學〉（*The Theology of the New Testament and Dogmatics*）。

³³ Boers 1979: 75。

³⁴ Schlatter 1973: 121。

身實際上說了甚麼，而不是因先入為主的觀念而使自己對文本視而不見。³⁵ 真正的新約神學是一種謙卑的操練，因為我們必須承認有很多東西是向我們隱藏的，承認我們不具備「神的視角」，能夠看透所成就的一切事情。³⁶ 因此，前設在從事新約神學中具有至關重要的作用：「我們必須清楚看到，歷史鑑別學從來沒有單單建立在歷史事實的基礎之上，而是也始終都以批判者的信條作為其根本。」³⁷ 另外，如果我們想要合理地從事歷史研究，舊約聖經文獻是理解新約聖經的基礎。席拉特也不同意雷德對正典的觀念。他堅持認為，正典的獨特地位是紮根於歷史中的。³⁸ 在新約聖經時代之後，早期基督徒賦予正典著作獨特的角色。因此，正典的獨特性不是僅僅一種主觀隨意的建構，而是在教會歷史中找到其合法性。在二十世紀上半葉，席拉特撰寫了兩卷本的新約神學。其研究工作的持久性十分明顯，因為該書在二十世紀九十年代後期被翻譯成英文。³⁹ 席拉特的作品幾乎有別於所有其他新約神學著作，因為他始終如一地強調耶穌的信息對聽者生活的影響。席拉特的工作並不只是沉醉於觀念，而是使讀者直接面對悔改的呼召。

在席拉特寫作的同一時間，霍志恆（Geerhardus Vos, 1862-1949）也在默默地卻始終如一地從事聖經神學的重要研究工作。⁴⁰ 霍志恆領悟了聖經神學的末世論特徵，並且在其許多書籍和文章中探索了這一主題。霍志恆思想的影響力後來在喬治·賴德的著作中是顯而易見的，因為賴德著作的特色是救贖歷史。⁴¹ 霍志恆很低調

³⁵ 「顯然，如果一個人沒有誠實地放下個人的所有偏見、以及所屬學派或派別的觀點，並且認真地觀察，學術研究工作只能淪為偽善」（Schlatter 1973: 122）。

³⁶ Schlatter 1973: 143, 149-50。

³⁷ Schlatter 1973: 155。

³⁸ Schlatter 1973: 146-47。

³⁹ Schlatter 1997; 1999。

⁴⁰ Vos 1930; 1953; 1980; 2001。

⁴¹ 見 Ladd 1993 = 賴德 1984。

地從事其研究，但他認識到了聖經啟示的歷史特徵，同時認真篩選了歷史鑑別學者的著作，學到了那些學者有益的部分，卻摒棄了不具備說服力的內容。儘管霍志恆的著作相對鮮為人知，卡爾·巴特（Karl Barth, 1886-1968）卻在激發人們對聖經神學的興趣方面帶來了顯著的效果。在第一次世界大戰期間和之後，人們對進化自然主義和人類內在的善良喪失了信心。二十世紀向人類證實：人類出現了極其嚴重的問題。許多人開始懷疑可以從純客觀的角度來獲取歷史性的真理。巴特提醒許多人注意神啟示的優先性，而且他重新給人們注入了對神學的興趣。巴特的影響體現在了艾科若（Walther Eichrodt）的著作中，後者於二十世紀三十年代撰寫了宏偉的舊約神學。⁴²

在新約聖經研究領域，布特曼（1884-1976）在某種程度上似乎與巴特形成了互補，但是布特曼——或許是二十世紀最具影響力的新約聖經學者——的思想有一些不同的方面。博爾思堅持認為，布特曼試圖從事蓋柏勒曾經倡導的「純粹」聖經神學，儘管博爾思並不認為布特曼取得了成功。對布特曼的研究是使人著迷的，因為他部分地採納了雷德和宗教歷史學派的模式。他接納了雷德的自然主義，排除了神藉著神蹟而超自然地干預世事的一切可能性。在其著作中，他對宗教歷史的強調，在其有關基督教之前的諾斯底主義對新約聖經的影響這個結論中表明出來。然而，布特曼並不滿足於僅僅對新約聖經的信息作歷史性的描述。他超越了雷德（和史天達），因為他使聖經文本「去神話化」（demythologize），目的是為其同時代的人發現永恆不變的信息。與雷德不同的是，他撰寫新約神學，因為他並不使自己侷限在「真正」的聖經神學上，而是也試圖撰寫「純粹」的聖經神學。布特曼在保羅和約翰神學中為「宣講」（kerygma）定位，並且堅持認為：耶穌的信息僅僅是新約神學的前設，而不是新約神學本身的一部分。他利用海德格的存在主

⁴² Eichrodt 1961; 1967。關於對主要舊約聖經神學著作的有幫助的概述，見 Barr 1999: 27-51, 286-344, 439-467, 497-529, 541-562。

義（Heideggerian existentialism），以人類學為焦點，來揭示宣講的核心。因此，存在主義成為評估新約聖經信息的前設。例如，神國的到來並不表示發生在時空歷史中的真實事件；而是表明：在還來得及時，人類需要為神作出一個決定。因篇幅所獻，在此無法詳細探究布特曼的神學。但大致看來，新奇的範疇和假設構成了其新約神學的總體框架。

聖經神學運動興起於二十世紀四十年代和五十年代，可以追溯到卡爾·巴特的影響，聖經神學運動具有一些特徵。第一，該運動的擁護者反對哲學體系。他們渴望讓聖經按著原貌為自己說話，而不是受制於哲學的世界觀。第二，他們對比希臘思想和希伯來思想。後者被認為是經驗性的、具體的和時間性的；而前者被認為是抽象的、哲學的和非時間的。第三，他們強調新舊兩約之間的一致性。第四，他們體現了聖經在其環境中所顯出的獨特性。如果一個人對比當時的文化和宗教，聖經就會脫穎而出。第五，那些身處聖經神學運動的人——像巴特那樣——反對更早期的自由神學。第六，他們強調神在歷史中的啟示。神在歷史中的大能作為彰顯了其主權地位和獨特性。

聖經神學運動有許多優勢，但它也遭受到了嚴厲的批評。巴爾（James Barr）尤其證實：所謂的希臘思想和希伯來思想之間的對比並沒有得到證實。⁴³ 聖經神學運動過於強調了希伯來思想的簡單性和具體性，似乎它可以和任何哲學性的世界觀徹底分離似的。而且不明確的一點是，聖經神學運動並沒有徹底拋棄對聖經的批判觀點；如果接納這種觀點，聖經是如何與其環境分開的呢？⁴⁴ 最後，神的作為不能夠與神的話語分開。神的作為必須得到解釋，因此，沒有話語的行為不具有啟示意義。聖經的啟示模式既包括行為、也包括言語，既包括事件、也包括解釋。

⁴³ 尤其見 Barr 1961: 14-88。

⁴⁴ 見 Childs 1970。關於其既接納舊約聖經又接納新約聖經的神學，見 Childs 1992。

蔡爾茲 (Brevard Childs) 批評了聖經神學運動，而且提出了自己的不同模式，即正典方法。聖經文本的最終模樣成為聖經神學的基礎。根據蔡爾茲的觀點，歷史性和描述性的工作並不是中立的，而文本的最終形式必須被視為對更大現實的見證。新舊兩約必須相互參照來解釋。換句話說，蔡爾茲在其正典方法中承認永活之神的存在性。他認為全部正典都指向神的話語和祂在世界上的作為。蔡爾茲駁斥了史天達的方法，按照後者的方法，聖經神學的目標被侷限於「聖經原本的意思是甚麼」；但按照正典方法，原本的意思和現在的意思是連在一起的。蔡爾茲正確地樹立了本著整本聖經而從事神學的重要性，而且正確地看到了正典之間的統一性。儘管如此，人們還是想知道蔡爾茲之提議的內在相關性是否可靠。他憑著大膽卻又冒險的信心，將正典的最終樣式與歷史鑑別角度的判斷分開了，但是他在對文本歷史的分析中接受了歷史鑑別的結論。⁴⁵ 一個人研究文本的基礎，如果是一種將文本分裂為一千個小塊的歷史性方法，那麼，他又如何能合理地安置作為神學統一體的正典文本呢？⁴⁶ 如果文本前面的編輯與最後的編輯出現衝突怎麼辦呢？卡森正確地說道：「蔡爾茲帶出了一個統一的結果。但是，只要基礎文獻的統一性得到比結果多一點點的確認，而且該統一性或多或少地藉著與正典範圍有關的教會傳統的幫助而被採納，那麼他如何得出的結論，就不清楚了。」⁴⁷

從事聖經神學的另一個顯著不同的方法，由古特立提議並實踐。⁴⁸ 古特立從事聖經神學的方法，與從事系統神學的典型方法有許多相似之處。學者們很快就遺棄了古特立的著作，認為它具有偏見。但是，他的著作有一些值得探討的理由。畢竟，系統神學的核心類別是來自聖經本身的。這些類別已經被接受了數百年，因為它

⁴⁵ 關於與查爾茲的模式進行具有洞察力的、批判性的對話，見 Noble 1995。關於對查爾茲提出的尖銳批評，見 Barr 1999: 378-438。

⁴⁶ 關於文本的初步階段也是被默示的這一觀點，見 Grisanti 2001。

⁴⁷ Carson, *NDBT* 97。

⁴⁸ Guthrie 1981 = 古特立，1990、1991。

們對神的子民有益。一些聖經神學方法或許可能很容易避免這些類別，因為他們想避免給人留下印象，認為他們在從事系統神學。古特立也以簡單明瞭的方式，談論了人們在研究聖經神學時面對的問題。儘管如此，他的著作依然包含一些缺陷。第一，以系統神學為中心，可能導致強加一些類別，而這些類別並不屬於聖經中的思想。第二，如果一個人採納系統神學的類別，那麼，實際被聖經作者提到的主題可能會被忽略，因為它們不符合已經設定的類別。最後，也是最重要的是，系統神學的方法並不是充分以聖經的歷史時間軸為中心。真正的聖經神學意味著，它從歷史的角度展開聖經的神學，所關注的是我們在救贖歷史中所處的位置。

筆者在此的目的，並不是詳盡地評論對聖經神學的各種不同提議。⁴⁹ 然而，具有指導意義的是，我們看到一些已經被提出的普遍接受的主題或中心。艾科若針對舊約聖經提出了「約」；⁵⁰ 馮拉德 (Gerhard von Rad) 提出了傳統歷史；⁵¹ 華德·凱瑟 (Walter Kaiser) 提出了神的應許；⁵² 帖日恩 (Samuel Terrien) 提出了主的隱蔽性同在；⁵³ 高偉勳 (Graeme Goldsworthy) 提出了國度。⁵⁴ 一些學者已經聲稱，聖經的中心主題是稱義。⁵⁵ 其他人為救恩歷史辯護。⁵⁶ 不同的選擇是，鄧伯瑞 (William Dumbrell) 在其討論啟示

⁴⁹ 對聖經神學的持續不斷的興趣，在 Rowland and Tuckett 2006 的文章中顯而易見。二人在文章中討論了聖經神學的本質。引人注目、同時在當代又不至於令人意外的一點是：所提出的方法有高度的多樣性。

⁵⁰ Eichrodt 1961; 1967。

⁵¹ Von Rad 1962; 1965。

⁵² Kaiser 1978 = 華德凱瑟 1987。

⁵³ Terrien 1983。

⁵⁴ Goldsworthy 1981 = 高偉勳 1990。

⁵⁵ 許多學者已經提出這一觀點，但它的源頭是馬丁·路德。

⁵⁶ 例如，Cullmann 1967; Kümmel 1973; Goppelt 1981; 1982b; Ladd 1993 = 賴德 1984。亦見芮德博 (Ridderbos 1975) 研究保羅的著作。見亞伯勒 (Yarbrough 2004) 的意義重大的著作。亞伯勒證實了救恩歷史進路持久的遺產，並且批評了拒絕救贖歷史合理性的學者們。

錄二十一～二十二章的著作中，指出了新耶路撒冷、新殿、新約、新以色列和新造。⁵⁷ 馬歇爾 (I. Howard Marshall) 和狄爾曼 (Frank Thielman) 二人最近都闡釋了新約神學，他們的方法是：按照順序審視每一卷書的神學，同時堅持正典見證的一致性。⁵⁸ 在史垂克 (Georg Strecker) 的研究中，我們看到了一個更加標準的鑑別進路。⁵⁹ 季瑟 (Harmut Gese) 和司徒眉齊 (Peter Stuhlmacher) 已經詳細研究了傳統方法的歷史。⁶⁰ 方法和主題的多樣性顯明了聖經神學的複雜性，這也證實：大家永遠不會贊同某個具體的單一中心主題。另一方面，凱爾德 (G. B. Caird) ——在賀斯特 (L. D. Hurst) 所完成的一部著作中——提供了一個主題式的方法，以救恩為其主題。凱爾德想像了一張會議桌——類似使徒大會。其中到場的有保羅、彼得、雅各和其他人。他們為各自對神在基督裏的拯救作為的理解而辯論。⁶¹ 許多學者現在同意，單一中心過於簡化了，應該避免。哈澤爾 (Hasel) 說道：多主題的方法是最公正對待聖經材料的，儘管他也指出：任何中心主題幾乎肯定都是以神為焦點的。⁶² 冷吉歐 (Lemcio) 提議了一個六重重點的方法：(1) 神 (2) 差派或高舉 (3) 耶穌；人類 (4) 必須以悔改和信心回應 (5) 神，藉此

⁵⁷ Dumbrell 1985。

⁵⁸ Marshall 2004 = 馬歇爾 2006；Thielman 2005。

⁵⁹ Strecker 2000。

⁶⁰ Gese 1981；Stuhlmacher 1992；1999。關於對季瑟 (Gese) 的概述和評價，見 Barr 1999：362-77。也請注意衛爾肯斯的卓越的六卷本著作，還在撰寫過程中 (Wilckens 2003；2005a；2005b；2005c；forthcoming)。其他德國新約神學著作的作者是 Hübner 1990；1993；1995；Weiser 1993；Gnilka 1994；Schmithals 1997；Hahn 2002a；2002b。關於法國人的貢獻，見 Vouga 2001。關於對二十世紀九十年代的新約神學著作的有幫助的概覽，見 Matera 2005：6-15。

⁶¹ Caird 1994。最近，艾斯勒 (Esler 2005) 已經提出了一個解釋性的和對話性的方法。該書擁護了一種方法和進路，而沒有構成新約神學本身。該書諸多令人著迷的部分之一，是為作者的解釋目的所作的激烈辯護。

⁶² Hasel 1978：204-20。

(6) 他們將得到益處。⁶³ 史柯比 (Scobie) 同意，單一中心主題的方法不應鼓勵；而應代之以交織在一起的幾個相關的主題。⁶⁴ 筆者在本書的主張是：在基督裏尊神為大，是新約神學的根基或目標，而且神在救恩歷史中執行祂的目的，為要最終實現其目標。⁶⁵

對比一下最近從事新約神學的兩種不同的方法，或許具有啟發意義。我們所要對比的是賴撒梭 (Heikki Räisänen) 和巴拉 (Peter Balla) 的模式。賴撒梭研究聖經神學的模式，在其於 1990 年出版的著作《超越新約神學》(Beyond New Testament Theology) 中得到了闡釋。⁶⁶ 這一標題已經說明了一切，而且該書使我們想到雷德當年的著作。⁶⁷ 按照賴撒梭的觀點，新約神學的目標是澄清宗教在社會中的地位，而不是服務於教會。賴撒梭因巴特的影響而感到懊惱，堅持認為：如果學者拋棄宗教歷史學派的觀點，而採納辯證法神學，他們就犯了致命的錯誤。在許多方面，賴撒梭的學說可謂雷德的翻版。賴撒梭主張說雷德正確地區分了神學和宗教。然而，不幸的是，賴撒梭認為：人們並沒有遵循雷德所勾畫的前景，結果，宗教和神學已經被不當地混合在一起——儘管它們應當彼此分離。

因此，賴撒梭提出了雷德模式的修改版。他指出了有關聖經神學的六大原則。第一，假想的讀者必須是世俗世界，而不是教會。如果核心轉移到了後者，那麼這一事業的科學特徵便被降低了。第二，新約神學應當關心資訊，而非宣講。布特曼和康哲曼 (Conzel-

⁶³ Lemcio 1988。請注意冷吉歐的提議是如何在許多方面與本書的提綱相吻合的。

⁶⁴ Scobie 1991b：178。

⁶⁵ 葛林 (Green 2002：15) 擔心某個中心會背叛「啟蒙運動之唯心主義」，並且以「神學抽象命題」代替「神的故事」。人若贊同超自然的世界觀並相信聖經話語的真理性，不可能等同於啟蒙運動的唯心主義，除非犯了時代錯誤，將奧古斯丁放置在這一範疇當中。另外，如果故事游離於所有真理宣稱之外，那麼葛林的故事本身也就成為抽象的了。

⁶⁶ Räisänen, 1990。

⁶⁷ 十年之後，一個修訂版問世 (Räisänen, 2000)。關於對賴撒梭的較正面的評價，見 Barr 1999：530-40。

mann) 都在這一點上誤入了歧途。當新約神學家講說先知性的話語時，他們就失去了客觀的基礎。如果神學家是在向學術界講話，他們就能夠無所畏懼地呈現結果，而不會誠惶誠恐地檢驗，看是否教會贊同這樣的結果。在一個後基督教的時代，基督教的文獻不應對社會具有規範作用。我們的任務只是解釋這些文獻在說甚麼。第三，根據賴撒梭的理解，新約神學包含了早期基督教的思想，而不僅僅是正典。如果研究的目標在於宣講，那麼將這一任務限制在正典上是可以理解的。但是，那樣的決定不符合歷史性的工作。那些將新約神學建立在正典基礎上的人，是在容許自己的個人信仰和偏見闖入從事新約神學的工作中。賴撒梭堅持認為：無論如何，我們從正典文獻中也是無法找到一致性的。因此，正典的幫助微乎其微。第四，新約神學應當是純粹歷史性的。歷史研究不會以從事神學為其目標。賴撒梭所謂的「現實關切」(actualizing concerns) (也就是文獻對今天的相關性) 不應該影響歷史研究。我們必須誠實使用數據和方法，正如我們誠實處理其他文獻資料那樣。第五，我們不應要求人先有信仰才能從事歷史工作。事實上，學者必須使研究的問題和個人價值觀保持清晰的距離。否則，學者就容易將個人信仰強行讀入新約聖經。最後，新約神學不應將興趣放在重建歷史的耶穌這點上，而應關心在新約聖經中所刻畫的有關耶穌的信心意象(faith image)。歷史的耶穌在歷史長河中失落了。我們所能認識的耶穌，只能是在福音書中所呈現的那個耶穌。⁶⁸

巴拉在其 1997 年的專著《新約神學的挑戰：為該事業的辯護》(*Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*) 中提供了顯著不同的結論。⁶⁹ 從某種意義上講，巴拉是同意賴撒梭的。巴拉認為，新約神學理應是一種歷史性的事

⁶⁸ 關於聚焦於新約聖經多樣性的一個提議，見 Dunn 1977。不幸的是，鄧恩看到了過多的多樣性，卻忽略了一致性（正如 Lemcio 1988: 4-5 所正確認為的）。

⁶⁹ Balla 1997。

業。他將神學定義為「與神有關係的一切宣稱和一切行為」。⁷⁰ 然而，他認為人們可以將新約神學侷限在正典上，即便他們沒有賦予新約聖經以獨特的地位。在學術環境中，新約神學可以作為純粹歷史性的事業。我們無需以新約正典的獨特性或其信息內部的一致性為前提。

巴拉有效地反對了包爾(Walter Bauer)的命題：在早期教會歷史中的一些場合，異端先於正統教義。包爾得出的結論是：政治因素決定了哪些教義被貼上異端的標籤，而哪些被接納為正統。⁷¹ 巴拉堅持認為，包爾經常以文本沒有提到的內容為基礎進行辯論，而且錯誤地解釋證據。⁷²

巴拉為將新約神學侷限在正典上而辯護，因為歷史證實：早期基督徒區分並識別出了具有權威的著作。⁷³ 因此，將研究只侷限在正典上，得到了歷史基礎的辯護。按照巴拉的觀點，馬吉安(Marcion)的異端思想並沒有導致正典的建立，而是在已經開始的這一過程中——也就是將某些作品高舉至與舊約聖經同等的地位——發揮了強化的作用。⁷⁴ 使徒們很可能視自己為舊約聖經先知的繼承者（參：彼後三 16），而且意識到了他們獨特的權柄。另外，在研究新約聖經中，人們有很好的理由為神學的統一性辯護。我們不能證明在新約聖經文獻中有神學發展的觀念，也無法明確看到耶穌和保羅在神學上的分歧。我們在新約聖經中所看到的，是所有信徒所共享的一個基本信條。

巴拉在教理神學和聖經神學之間畫了一條清晰的分界線：應用文本並使其系統化的工作屬於前者，而後者在本質上是歷史性的。因此，這意味著信徒和非信徒都可以從事新約神學。在這一點上，巴拉似乎採納了史天達的模式。巴拉聲稱，任何前設都不應採納；

⁷⁰ Balla 1997: 21。

⁷¹ Bauer 1971 (德文原版, 1934)。

⁷² Balla 1997: 50-56。

⁷³ Hengel 1994: 332 也主張，在歷史基礎上，研究可以只侷限在正典上。

⁷⁴ Balla 1997: 145。

無論我們的信仰立場如何，都能從歷史角度研究文獻。我們不應要求一個人成為信徒之後才能從事新約神學，儘管所有人都應對文獻的內容持開放態度。新約神學的目標是描述新約聖經的內容，而不是擁護它的真理。⁷⁵ 因此，這一事業是歷史性的，儘管歷史性的方法並不排除該任務的神學特點。儘管如此，神學前設不應該假設任何特定的結果。這一任務應該侷限在正典上，但是，我們應該避免任何「正典中的正典」這種觀念。

從事新約神學的方法

我們應當如何從事新約神學？我在此借用幾位學者對新約神學的定義。⁷⁶ 系統神學以非時間性為焦點，而聖經神學強調聖經的時間軸，即救贖歷史的發展。當然，任何優秀的系統神學家都應該通曉聖經神學，並反復考慮聖經中的漸進啟示。儘管如此，聖經神學更加具體地闡釋聖經中的救贖歷史時間軸，而不再前進一步、進而將聖經應用於今天的世界。但另一方面，系統神學將聖經中的神學應用在今天。因此，符瑞姆（Frame）正確地指出系統神學是應用的神學。⁷⁷ 卡森如此定義聖經神學：「聖經神學是關於整本聖經的神學，從描述性和歷史性的角度來探討。」⁷⁸ 史柯比所提供的定義是：「聖經神學可以定義為：按照順序，對包含在正典舊約聖經和新約聖經中的神的啟示進行研究。」⁷⁹ 兩個定義都強調：聖經神學涵蓋整本聖經，而且歷史在聖經神學中具有根本性的地位。聖經神學承認神啟示的漸進和發展，並且把神的啟示當作一個生機的整體而展開。另一種表達方式說聖經神學「讓聖經文本設立議程」。⁸⁰

⁷⁵ Balla 1997: 217。

⁷⁶ 在這一部分的內容中，筆者尤其受到了卡森和史柯比的影響。

⁷⁷ 正如 Frame 1987: 97-98 所認為的。

⁷⁸ Carson 1995: 20。

⁷⁹ Scobie 1991a: 36。

⁸⁰ Rosner, *NDBT*, 5。

范浩沙很好地領悟了聖經神學的任務：「『聖經神學』是一種解釋聖經之方法的名字，它默認神的話語是藉助多種多樣的文學體裁和受歷史制約的人類文字而以文本的形式傳遞出來的。」⁸¹ 他繼續說道：「從更正面的角度講就是：聖經神學符合文本本身的關注。」⁸²

聖經神學以對聖經文本的直接關注為焦點，這使其有別於系統神學。卡森指出，聖經神學「比系統神學更接近文本，努力看到每一個文集的獨特性，並利用自己的範疇將多種多樣的文集結合在一起。因此，理想的狀況是，聖經神學成為一種橋樑，連接起負責任的解經和負責任的系統神學（儘管三者中的任何一個都必定會影響其他兩個）」。⁸³ 蓋柏勒的夢想——聖經神學幫助系統神學——儘管在歷史上並沒有得到完美執行（甚至蓋柏勒本人也沒有做到），但這一夢想應該成為聖經神學的主要目標之一。儘管如此，這兩個領域卻不應該混為一談，聖經神學與系統神學的區別應該得到保留。例如，相反於聖經神學，系統神學應該考慮到歷史神學。⁸⁴ 如果系統神學研究者沒有反思兩千年的教會歷史是如何應用聖經的，那麼，就無法有效地將聖經應用於當今世界。我們已經指出，系統神學包括將聖經中的神學應用在聖經的讀者身上。然而，歷史神學並不是聖經神學數據庫中的一部分。⁸⁵ 當然，我們都受到了教會歷史的影響，但是在從事聖經神學時，我們並不直接考慮教義在教會歷史中的制定。卡森很好地表達了系統神學和聖經神學的區別。他說：聖經神學是一個「仲介式的學科」，而系統神學是「頂端式的學科」。因此，這就意味著聖經神學的歸納方法應該是所有系統神學的基礎。系統神學表達了一個人的世界觀以及這一世界觀如何應

⁸¹ Vanhoozer, *NDBT*, 56。

⁸² Vanhoozer, *NDBT*, 56。

⁸³ Carson, *NDBT*, 94。

⁸⁴ 關於以下要點，見 Carson, *NDBT* 101-2。

⁸⁵ 然而，高偉勳（Goldsworthy 2003）的觀點也是正確的。他堅持認為：聖經神學如要卓有成效，必須與歷史神學和教義神學進行交流對話，因為我們不是在真空中從事研究。

用於當今社會；聖經神學包含這一世界觀的基本建築材料。因此，系統神學只有建立在聖經神學的基礎上，才能真正向當代人說話。所以，研究聖經的最終目的是形成系統神學，因為在將聖經應用到今天的問題時，才等於是車輪真正接觸到了路面。然而，聖經神學可以防止系統神學採納怪異的思想模式。

聖經神學如果包括全部聖經，它將對系統神學產生最強大的衝擊力。卡森正確地指出：「但是從理想角度講，儘管正如其名字所暗示的，聖經神學是對聖經各種各樣的文本中進行歸納式分析，它卻應該竭力揭示和表述所有聖經文本的統一性——主要是使用那些文本自身的類別。從這種意義上講，它是正典的聖經神學，是『全聖經』的聖經神學。」⁸⁶ 換句話說，聖經神學「必須以和諧一致的正典為前提」。⁸⁷ 馬特拉（Matera）正確地指出，新約神學不是宗教歷史，而是「具有特定的神學任務」。⁸⁸ 因此他主張，我們應該有足夠的勇氣宣告：「內在統一性」是存在的。⁸⁹

我們因此可以推論出，在從事聖經神學時，有關前設的問題是極其關鍵的。實際上，所有人都會同意：對任何聖經神學來講，在歷史語境中研究文本都是至關重要的。⁹⁰ 筆者並不是在否認文本應在其歷史語境中得到認真的研究。文本的原始數據斷不能被強行塞入某種預先設定的模子。事實上，一些學者（如史天達、賴撒梭和巴拉）堅持認為，我們在從事聖經神學時可以作為客觀的歷史學家。他們聲稱，信徒和非信徒都可以將聖經神學視為歷史學科而進行研究。當然，文本的歷史根源性必須得到尊重，我們也可以從那些與我們持不同世界觀的人那裏學習。然而，那些認為聖經神學能

⁸⁶ Carson, *NDBT*, 100。

⁸⁷ Carson 1995: 27。

⁸⁸ Matera 2005: 15。

⁸⁹ Matera 2005: 16。

⁹⁰ 但我們應該指出，太多的時候，主觀臆測代替了頭腦清醒的歷史研究（正如 Hengel 1994: 334-37 所正確認為的）。亨格爾（Hengel 1994: 337）尤其警告學者抵制對新結果和新洞見的貪婪。

夠從純中立之立場進行研究的人就大錯特錯了。每個人都是帶著某種世界觀而來研究文本的，該世界觀就是影響他如何理解文本的一種哲學。在評價聖經文本的工作中不可能有一個中性的阿基米德支點。沒有任何人擁有「神的視角」，可以使人評估所有的現實。巴拉正確地指出，將聖經神學侷限於正典是有歷史根基的。一個人也必須預設，唯有正典是聖經神學的範圍，因為它是神的話語。這並不是說，一個人可以隨意假定神話語的真理性，因為事實情況是：沒有任何其他世界觀，可以像聖經世界觀那樣合理解釋所有的現實，而且所有其他的世界觀只有在某些地方借鑑聖經的世界觀才能存活。儘管如此，聖經的神性特徵和權威，是不能被人做出至終的證實的；這並不是說，好像我們可以決定性地向別人證實聖經是真實的。在所有哲學世界觀中，都必須得到預設測透所有現實的出發點。但是，我們可以證實，除了全部正典聖經所生成的世界觀，沒有任何其他世界觀可以使這一世界的存在看似有意義。

范浩沙正確地觀察到，在從事聖經神學過程中，神學信念是必定蘊涵其中的。他說：「相反於蓋柏勒的理解，一個人並不是首先從事歷史家庭作業，然後才從事神學。相反，一個人對文本的解釋早已受到了他的教理信仰的影響。詮釋和神學之間的關係，更像是對話式的，而不是直線式的、或單向式的過程。釋經學使人注意到讀者帶入文本的先入之見，這提醒我們：神學從一開始就參與在解釋的工作中。」⁹¹ 我們在此又想到巴拉。他對歷史的強調應當被保留。儘管如此，他似乎認為：採用中立和歷史的方法，就能夠證實保羅和雅各在有關稱義的問題上並不矛盾。從某種意義上講，巴拉是正確的。對文本的認真解釋表明，雅各和保羅並不是彼此針鋒相對的。因此，我們必須從文本數據本身進行論證，並且表明雅各和保羅是一致的。但另一方面，筆者懷疑，巴拉之所以傾向於能夠解決保羅和雅各所謂矛盾的論證方法，這可能是因為他的世界觀的緣

⁹¹ Vanhoozer, *NDBT*, 55。葛林（Green 2002: 16）也正確地認為「聖經和教義之間的關係」是「互相知會與彼此影響的」。

故。其他人對這些數據的態度完全不同，這恰恰是因為他們相信聖經的話語一定是自相矛盾的。事實上，許多現代學者相信，科學的、理性的和合理的批判態度，必須承認聖經中包含錯誤，而任何其他立場都是面臨危險的和反智的。換句話說，他們從一開始就帶著啟蒙主義的世界觀來看待聖經。然而，他們竟認為——當然是錯誤地——他們是中立的。范浩沙評論說：「現代聖經鑑別學儘管宣稱是科學地研究文本，實際上卻是帶著世俗理性中的反神學——這使他們對文本的統一性存在偏見——和反敘述性釋經學的前設來看待文本的。」⁹² 許多學者不會承認范浩沙對他們的指控，而是聲稱他們只是簡單地接受文本現象的帶領。然而，他們未能清晰地看到，甚至他們對現象的觀察，也已經帶上了他們世界觀的烙印——他們的哲學前設。史柯比也堅持認為，聖經神學並非純粹中立的：「以基督教信仰為基礎，其前設包括相信聖經傳遞了神的啟示，相信神在聖經中的話語包括基督徒信仰和生活的規範，相信在舊約聖經和新約聖經中的不同材料可以藉助某種方式，而與神在整部聖經中的計畫和目的關聯起來。這樣的聖經神學位於聖經『原本的意思』與它『今天的意思』之間的某個點。」⁹³

在從事聖經神學時，我們千萬不能認為它可以從想像中的客觀立場來研究。范浩沙說道：「一起閱讀舊約聖經和新約聖經，必定意味著採取既是釋經學、又是神學的立場……。從預表角度或以兩約對照的方式閱讀聖經，便意味著容許基督教神學改變一個人帶入文本的前設。」⁹⁴ 在整個工作中最關鍵的問題之一是：在讀聖經時，我們是否注意神的意圖是甚麼。⁹⁵ 我並不是暗示神的意圖可以

⁹² Vanhoozer, *NDBT*, 58。

⁹³ Scobie 1991a: 50-51。

⁹⁴ Vanhoozer, *NDBT*, 60。

⁹⁵ 普蘭丁格 (Plantinga 2003: 25) 如此陳述了主導這一工作的默認前設：「第二，這一事業的一個默認前設是：聖經——整本聖經——的主要作者是神自身。當然，聖經的每一卷書也都有一個屬人的作者或眾位作者；但是，主要的作者是神。這促使我們對待整本聖經要像對待一個統

離開文本的話語而以某種神秘方式獲得。文本的神聖內涵不是藉助異夢或個人啟示賜予的。我也不是在拋棄歷史研究的重要性。理解聖經作者的意思，對聖經神學具有根本的重要意義，也是領悟神的意思的基礎。聚焦於前設，並不意味著可以忽略歷史證據。席拉特 (Schlatter 1973: 136) 正確地提醒我們：我們必須按照文本的原貌來看待。儘管如此，當我們思考聖經中的許多作者以及他們各種各樣的目的時，我們意識到是神在監管整個過程。聖經有神的目的，而且它是在歷史進程中實現的。⁹⁶ 例如，詩篇第二篇的作者當然是在談論以色列歷史上的一個王。但是，如果我們讀完整本聖經，我們會清楚地看到，該詩篇至終是在談論耶穌基督。所以，范浩沙正確地指出：我們必須「按照其真正的、全面的、神聖的目的」而閱讀聖經。⁹⁷ 神的目的和人的意思並不是相互衝突的，但前者可能會超越後者所能領悟的程度。范浩沙說：「只有該文本的最終面貌，才彰顯了神所要傳達的完整意圖；因此，文本最終成形的樣式是最好的證據，我們憑此可以決定作者——屬人的和屬神的——最終在做些甚麼。」⁹⁸ 然而，如果聖經學者不接受聖經是神所默示的毫無矛盾的話語，他就不會如此閱讀聖經。

許多將聖經視為僅僅是人的話語的人，很自然地得出如下結論：這些聖經作者彼此反對，而且沒有一致的信息。因此，我們不可能從事整本聖經的聖經神學，因為聖經包含彼此對立的神學。⁹⁹

一的核心思想那樣，而不是像對待古典書籍的雜燴。與其說聖經是一個多卷獨立書籍的圖書館，倒不如說它是擁有多個部分卻有一個核心主題的一本書。」

⁹⁶ 普蘭丁格 (Plantinga 2003: 17-57) 主張，那些接受聖經默示和神對世界干預的人，擁有牢固的根基，以此來思考以下兩點：聖經是神的話語；聖經代表神對現實的看法。這與歷史鑑別主義的做法是截然相反的。後者在前設中排除了神對世界的干預。

⁹⁷ Vanhoozer, *NDBT*, 61。

⁹⁸ Vanhoozer, *NDBT*, 62。

⁹⁹ 葛林 (Green 2002: 11) 跟隨郭定格 (Goldingay) 而說道：說聖經是神所默示的，是指它超越於原讀者，而繼續具有重要性和意義。對默示的

范浩沙正確地指出：「將聖經神學侷限為於歷史性的描述，就等於是放棄努力，不再將聖經視為對教會具有神學規範作用，並且拒絕神的默示和神的作者身分。結果，他們拒絕將聖經視為神的話語。」¹⁰⁰ 他總結說：「本文的建議是：如果你想公正地對待聖經本身的本質，你必須擁有真正的神學關注，而不能主觀臆測；你不能僅僅將聖經視為人的言語行為的彙集，而是當作神的一致性的正典作為。」¹⁰¹ 在本書中，筆者已經默認：新約神學是紮根於神的話語的，而神的話語是一致而連貫的。同時，我也主張，我們有實際的證據支持這樣的聲稱。例如，我們很好的理由認為：約翰福音不僅僅關注神學，也是建立在準確的歷史基礎上的。

在思考聖經神學是如何運作時，有關前設的問題是極其關鍵的。因為，如果人不將全部正典視為神的權威的話語，他就會不可避免地贊同某種形式的「正典中的正典」的觀念。聖經神學必須是正典意義上的，而且同時關注新約聖經和舊約聖經。¹⁰² 因此，這也就「不可避免地涉及基督教的前設」。¹⁰³ 馬吉安排除了一些被普遍接納的書卷，從而建立了自己的正典。當路德詆毀雅各書並高舉那些呈現了基督的內容時，他似乎陷入了「正典中的正典」這樣的錯誤。自由派神學家將自己對歷史中耶穌的重建放在首要地位。布特曼更青睞於保羅和約翰，勝過新約聖經其餘的作者。司徒眉齊因其一致的釋經學而代表了一種真正的進步。他主張，我們必須對超然性和信心持開放態度。¹⁰⁴ 信心和神蹟不能被排除在聖經神學之外。這些著名的立場來自蓋士曼（Ernst Käsemann）的一位門生。儘管如此，司徒眉齊主張，保羅和雅各是互相矛盾的。按照司徒眉齊的

這個定義是相當缺乏力量的，而且很難與人們在歷史上所推崇的、應用於文學經典的默示概念區別開來。

¹⁰⁰ Vanhoozer, *NDBT*, 63。

¹⁰¹ Vanhoozer, *NDBT*, 62。

¹⁰² Scobie 1991a: 52。

¹⁰³ Scobie 1991a: 55。

¹⁰⁴ Stuhlmacher 1977。

模式，很難知道神的話到底在哪裏。我們應當聽從保羅還是雅各？如果離開我們的主觀傾向，我們又是在甚麼基礎上重這個而輕那個呢？任何「正典中的正典」的思想都沒有正確地看到：整部聖經都是神的話語。哈澤爾正確地評論說：我們從事聖經神學的方法，應該使我們「竭力公正地對待聖經文本所見證的現實的所有方面」。¹⁰⁵

本人的新約神學的目標是要承認：新約聖經自稱是神的話語。正因為如此，新約聖經是具有權威的，也是前後一致的。所以，撰寫新約神學是完全可能的，儘管沒有任何新約神學能夠觸及新約聖經信息這一深井的最底端。

¹⁰⁵ Hasel 1982: 66。

參考書目

- Aalen, S. "δὸξά." *NIDNTT* 2:44-48.
- Abasciano, Brian J. 2006. "Corporate Election in Romans 9: A Reply to Thomas Schreiner." *JETS* 49:351-71.
- Achtemeier, Paul J. 1996. *First Peter*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Adamson, James B. 1989. *James: The Man and His Message*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ådna, Jostein. 2006. "The Servant of Isaiah 53 as Triumphant and Interceding Messiah: The Reception of Isaiah 52:13-53:12 in the Targum of Isaiah with Special Attention to the Concept of the Messiah." Pages 189-224 in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Edited by B. Janowski and P. Stuhlmacher. Translated by D. P. Bailey. Grand Rapids: Eerdmans.
- Agersnap, Søren. 1999. *Baptism and the New Life: A Study of Romans 6.1-14*. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press.
- Alexander, T. D. 2002. *From Paradise to Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic = 亞歷山大 2008: 劉平、周永譯, 《摩西五經導論：從伊甸園到應許之地》(上海：人民出版社)。
- Allan, John A. 1963. "The 'in Christ' Formula in the Pastoral Epistles." *NTS* 10:115-21.
- Allison, Dale. 1982. "The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels." *NTS* 28:1-32.
- . 1993. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress.
- Anderson, A. A. 1972. *Psalms 73-50*. Vol. 2 of *The Book of Psalms*. NCB. Grand Rapids: Eerdmans.
- Anderson, Paul N. 1996. *The Christology of the Fourth Gospel: Its Unity and Disunity in the Light of John 6*. WUNT 2/78. Tübingen: Mohr Siebeck. Angel, G. T. D. "ἐρωτάω." *NIDNTT* 2:879-81.
- Arnold, Clinton E. 1994. "Jesus Christ: 'Head' of the Church (Colossians and Ephesians)." Pages 346-66 in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ; Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*. Edited by J. B. Green and M. Turner. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1996. "Returning to the Domain of the Powers: *Stoicheia* as Evil Spirits in Galatians 4:3, 9." *NovT* 38:55-76.
- Attridge, Harold W. 1989. *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Aune, David E. 1969. "The Problem of the Messianic Secret." *NovT* 11:1-31.

- . 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1997. *Revelation 1–5*. WBC 52A. Dallas: Word.
- . 1998. *Revelation 6–16*. WBC 52B. Nashville: Thomas Nelson.
- Avenarie, Friedrich. 1996. *Tora und Leben: Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*. TSAJ 55. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1999. “Erwählung und Vergeltung: Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie.” *NTS* 45:108–26.
- Badenas, Robert. 1985. *Christ, the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective*. JSNTSup 10. Sheffield: JSOT Press.
- Bailey, Kenneth E. 1976. *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1980. *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Baird, William. 1992. *From Deism to Tübingen*. Vol. 1 of *History of New Testament Research*. Minneapolis: Fortress.
- . 2003. *From Jonathan Edwards to Rudolph Bultmann*. Vol. 2 of *History of New Testament Research*. Minneapolis: Fortress.
- Balch, David L. 1981. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. SBLMS 26. Chico, CA: Scholars Press.
- Baldwin, Joyce G. 1978. *Daniel*. TOTC. Leicester, UK: Inter-Varsity Press = 包德雯 2003: 李蕙英譯·《但以理書》·丁道爾舊約聖經註釋(台北:校園)。
- Ball, David Mark. 1996. “I Am” in *John’s Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications*. JSNTSup 124. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Balla, Peter. 1997. *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*. WUNT 2/95. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2003. *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment*. WUNT 155. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Balz, H. “κόσμος.” *EDNT* 2:309–13.
- Banks, Robert. 1975. *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*. SNTSMS 28. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barclay, John M. G. 1988. *Obeying the Truth: A Study of Paul’s Ethics in Galatians*. Edinburgh: T & T Clark.
- . 1996. “‘Do We Undermine the Law?’ A Study of Romans 14.1–15.6.” Pages 287–308 in *Paul and the Mosaic Law*. Edited by J. D. G. Dunn. WUNT 89. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Barnett, Paul. 1999. *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Barr, James. 1961. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1988. “‘Abbā’ Isn’t ‘Daddy.’” *JTS* 39:28–47.
- . 1999. *The Concept of Biblical Theology*. Minneapolis: Fortress.

- Barrett, C. K. 1954. “The Eschatology of the Epistle to the Hebrews.” Pages 363–93 in *The Background to the New Testament and Its Eschatology*. Edited by W. D. Davies and D. Daube. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1968. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. HNTC. New York: Harper & Row.
- . 1970. *Luke the Historian in Recent Study*. Philadelphia: Fortress.
- . 1973. *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. HNTC. New York: Harper & Row.
- . 1978. *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. 2nd ed. London: SPCK.
- . 1982. *Essays on John*. Philadelphia: Westminster.
- . 1994. *Acts 1–14*. ICC. Edinburgh: T & T Clark.
- . 1998. *Acts 15–28*. ICC. Edinburgh: T & T Clark.
- Bartchy, S. Scott. 1973. *Mallon Chresai: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21*. SBLDS 11. Missoula, MT: Society of Biblical Literature.
- . “Slave, Slavery.” *DLNT* 1098–1102.
- . “Slavery: New Testament.” *ABD* 6:65–73.
- Barth, G. 1963. “Matthew’s Understanding of the Law.” Pages 58–164 in *Tradition and Interpretation in Matthew*. Edited by G. Bornkamm, G. Barth, and J. H. Held. Philadelphia: Westminster.
- . “πίστις.” *EDNT* 3:91–97.
- Bassler, Jouette M. 1982. *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom*. SBLDS 59. Chico, CA: Scholars Press.
- Bauckham, Richard J. 1977. “The Eschatological Earthquake in the Apocalypse of John.” *NovT* 19:224–33.
- . 1983. *Jude, 2 Peter*. WBC 50. Waco: Word.
- . 1985. “The Son of Man: ‘A Man in My Position’ or ‘Someone?’” *JSNT* 23:23–33.
- . 1990. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. Edinburgh: T & T Clark.
- . 1991. “The List of the Tribes in Revelation 7 Again.” *JSNT* 42:99–115.
- . 1993a. *The Theology of the Book of Revelation*. NTT. Cambridge: Cambridge University Press = 包衡 2000: 鄧紹光譯·《啟示錄神學》(香港: 基道書樓)。
- . 1993b. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. London: T & T Clark.
- . 1995. “James and the Jerusalem Church.” Pages 415–80 in *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Vol. 4 of *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Edited by R. Bauckham. Grand Rapids: Eerdmans.
- , ed. 1998. *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1999a. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans = 包衡 2002: 李樹德譯·《被釘的神——新約的獨一神論與基督論》(香港: 基道書樓)。

- . 1999b. *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*. New York: Routledge.
- . 2001. "The Restoration of Israel in Luke-Acts." Pages 435-87 in *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*. Edited by J. M. Scott. JSJSup 72. Leiden: Brill.
- . 2006. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2007. "Historiographical Characteristics of the Gospel of John." *NTS* 53:17-36.
- Bauer, Walter. 1971. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Translated by the Philadelphia Seminar on Christian Origins. Edited by R. A. Kraft and G. Krodel. Philadelphia: Fortress.
- Baugh, Steven M. 1992. "'Savior of All People': 1 Tim. 4:10 in Context." *WTJ* 54:331-40.
- . 2000. "The Meaning of Foreknowledge." Pages 183-200 in *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace*. Edited by T. R. Schreiner and B. A. Ware. Grand Rapids: Baker Academic.
- Beale, G. K. 1984. *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*. Lanham, MD: University Press of America.
- . 1999a. "Peace and Mercy upon the Israel of God: The Old Testament Background of Galatians 6,16b." *Bib* 80:204-23.
- . 1999b. *The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2003. *1-2 Thessalonians*. IVPNTC 13. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- . 2004. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Beare, F. W. 1947. *The First Epistle of Peter: The Greek Text with Introduction and Notes*. Oxford: Blackwell.
- Beasley-Murray, G. R. 1962. *Baptism in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1986. *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1987. *John*. WBC. Waco: Word.
- Bechtler, S. R. 1998. *Following in His Steps: Suffering, Community, and Christology in 1 Peter*. SBLDS 162. Atlanta: Scholars Press.
- Beckwith, Roger T. 1995. "Sacrifice in the World of the New Testament." Pages 105-10 in *Sacrifice in the Bible*. Edited by R. T. Beckwith and M. J. Selman. Grand Rapids: Baker Academic.
- Beker, J. Christiaan. 1980. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress.
- Bell, Richard H. 2002. "Sacrifice and Christology in Paul." *JTS* 53:1-27.
- Bellefontaine, Elizabeth. 1993. "The Curses of Deuteronomy 27: Their Relationship to the Prohibitives." Pages 258-68 in *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Edited by D. L. Christensen. SBTS 3. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Belleville, Linda L. 1980. "'Born of Water and Spirit': John 3:5." *TJ* 1:125-41.

- . 1986. "'Under Law': Structural Analysis and the Pauline Concept of Law in Galatians 3:21-4:11." *JSNT* 26:53-78.
- . 1991. *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3:1-18*. JSNTSup 52. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Bennema, Cornelis. 2003. "Spirit-Baptism in the Fourth Gospel: A Messianic Reading of John 1,33." *Bib* 84:35-60.
- Berger, K. "χάρις." *EDNT* 3:457-60.
- Best, Ernest. 1969. "1 Pet. 2:4-10: A Reconsideration." *NovT* 11:270-93.
- . 1970a. "Discipleship in Mark: Mark 8:22-10:52." *SJT* 23:323-37.
- . 1970b. "1 Peter and the Gospel Tradition." *NTS* 16:95-113.
- . 1971. *1 Peter*. NCB. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1972. *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*. HNTC. New York: Harper & Row.
- . 1981. "'Dead in Trespasses and Sins' (Eph. 2.1)." *JSNT* 13:9-25.
- . 1998. *Ephesians*. ICC. Edinburgh: T & T Clark.
- Betz, Hans Dieter. 1979. *Galatians*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- . 1985. *2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Betz, Otto. 1998. "Jesus and Isaiah 53." Pages 70-87 in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Edited by W. H. Bellinger Jr. and W. R. Farmer. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Beyer, Hermann W. "ἐπισκέπτομαι." *TDNT* 2:599-622.
- Bietenhard, H. "ἄνομα." *NIDNTT* 2:648-56.
- Bigg, Charles. 1901. *The Epistles of St. Peter and St. Jude*. ICC. Edinburgh: T & T Clark.
- Black, Matthew. 1992. "The Messianism of the Parables of Enoch: Their Date and Contribution to Christological Origins." Pages 145-68 in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Edited by J. H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress.
- Blackburn, Barry. 1991. *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Anēr Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*. WUNT 2/40. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Blaising, Craig. 1999. "Premillennialism." Pages 157-227 in *Three Views on the Millennium and Beyond*. Edited by D. Bock. Grand Rapids: Zondervan.
- Blattenberger, David E., III. 1997. *Rethinking 1 Corinthians 11:2-16 through Archaeological and Moral-Rhetorical Analysis*. SBEC 36. Lewiston, NY: Mellen.
- Block, Daniel I. 1995. "Bringing Back David: Ezekiel's Messianic Hope." Pages 167-88 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Text*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 1997. *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1998. *The Book of Ezekiel: Chapters 25-48*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Blomberg, Craig L. 1984. "The Law in Luke-Acts." *JSNT* 22:53-80.
- . 1990a. *Interpreting the Parables*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

- . 1990b. "Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy: An Exegesis of Matthew 19:3-12." *TJ* 11:161-96.
- . 1992. *Matthew*. NAC. Nashville: Broadman.
- . 1998. "The Christian and the Law of Moses." Pages 397-416 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2001. *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Böcher, O. "γένεσις." *EDNT* 1:239-40.
- Bock, Darrell. 1987. *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*. JSNTSup 12. Sheffield: JSOT Press.
- . 1994. *Luke 1:1-9:50*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 1996. *Luke 9:51-24:53*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 1998. "Scripture and the Realization of God's Promises." Pages 41-62 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2000. *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus: A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:61-64*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bockmuehl, Markus. 1989. "Matthew 5.32; 19.9 in the Light of Pre-Rabbinic Halakah." *NTS* 35:291-95.
- . 2000. *Jewish Law in Gentile Churches: Halakah and the Beginning of Christian Public Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Boers, Hendrikus. 1979. *What Is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament*. Philadelphia: Fortress.
- Bolt, Peter G. 2004. *The Cross from a Distance: Atonement in Mark's Gospel*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Borgen, Peder. 1980. "Observations on the Theme 'Paul and Philo': Paul's Preaching of Circumcision in Galatia (Gal. 5:11) and Debates on Circumcision in Philo." Pages 85-102 in *The Pauline Literature and Theology: Scandinavian Contributions [= Die Paulinische Literatur und Theologie: Skandinavische Beiträge; Anlässlich der 50. Jährigen Gründungs-Feier der Universität von Århus]*. Edited by S. Pedersen. Teologiske Studier (Forlaget Aros) 7. Aarhus, Denmark: Aros; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1982. "Paul Preaches Circumcision and Pleases Men." Pages 37-46 in *Paul and Paulinism: Essays in Honor of C. K. Barrett*. Edited by M. D. Hooker and S. G. Wilson. London: SPC.
- . 1988. "Catalogues of Vices: The Apostolic Decree, and the Jerusalem Meeting." Pages 126-41 in *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*. Edited by J. Neusner et al. Philadelphia: Fortress.

- . 1992. "There Shall Come Forth a Man: Reflections on Messianic Ideas in Philo." Pages 341-61 in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Edited by J. H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress.
- Boring, M. Eugene. 1990. "Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel." *Semeia* 52:43-81.
- Borsch, F. H. 1992. "Further Reflections on 'The Son of Man': The Origins and Development of the Title." Pages 130-44 in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Edited by J. H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress.
- Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books = 白陳毓華譯 1996: 《更新變化的宣教》(台北: 中華福音神學院出版社)。
- Bousset, Wilhelm. 1970. *Kyrios Christos: A History of Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*. Translated by J. E. Steely. 5th ed. Nashville: Abingdon.
- Bowers, Paul. 1991. "Church and Mission in Paul." *JSNT* 44:89-111.
- Brady, James R. 1992. *Jesus Christ: Divine Man or Son of God?* Lanham, MD: University Press of America.
- Brandon, S. G. F. 1967. *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*. New York: Scribner.
- Braswell, J. P. 1991. "'The Blessing of Abraham' versus 'The Curse of the Law': Another Look at Gal. 3:10-13." *WTJ* 53:73-91.
- Brauch, M. T. 1977. "Appendix: Perspectives on 'God's Righteousness' in Recent German Discussion." Pages 523-42 in *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* by E. P. Sanders. Philadelphia: Fortress.
- Brent, Allen. 1999. *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*. VCSup 45. Leiden: Brill.
- Breytenbach, Cilliers. 1989. *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. WMANT 60. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Broer, I. 1986. "Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus." Pages 128-45 in *Das Gesetz im Neuen Testament*. Edited by K. Kertelge. QD 108. Freiburg: Herder.
- Brown, Colin. 1984. *Miracles and the Critical Mind*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Brown, Raymond E. 1966. *The Gospel According to John I-XII*. AB 29. Garden City, NY: Doubleday.
- . 1970. *The Gospel According to John XIII-XXI*. AB 29A. Garden City, NY: Doubleday.
- . 1977. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. Garden City, NY: Doubleday.
- . 1982. *The Epistles of John*. AB 30. Garden City, NY: Doubleday.
- . 1994. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. 2 vols. ABRL. New York: Doubleday.

- Brox, N. 1986. *Der erste Petrusbrief*. 2nd ed. EKKNT. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Bruce, F. F. 1951. *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*. London: Tyndale.
- . 1954. *Commentary on the Book of Acts*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans = 布如司 1969: 李本實譯, 《使徒行傳》(斗六: 浸宣出版社)。
- . 1964. *The Epistle to the Hebrews*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1975. "Paul and the Law of Moses." *BJRL* 57:259-79.
- . 1982a. *The Epistle to the Galatians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1982b. *1 & 2 Thessalonians*. WBC 45. Waco: Word.
- . 1984. *The Epistles to the Colossians to Philemon and to the Ephesians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bryan, Steven M. 2002. *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration*. SNTSMS 117. Cambridge: Cambridge University Press.
- Büchsel, F. "ἰλάσκομαι." *TDNT* 3:310-18.
- . "μονογενής." *TDNT* 4:737-41.
- Buckwalter, H. Douglas. 1996. *The Character and Purpose of Luke's Christology*. SNTSMS 89. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998. "The Divine Saviour." Pages 107-23 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bühner, J. A. "παῖς." *EDNT* 3:5-6.
- Bultmann, Rudolf K. 1951. *Theology of the New Testament*. Vol. 1. Translated by K. Grobel. New York: Scribner.
- . 1955. *Theology of the New Testament*. Vol. 2. Translated by K. Grobel. New York: Scribner.
- . 1960. "Romans 7 and the Anthropology of Paul." Pages 147-57 in *Existence and Faith*. New York: Meridian.
- . 1962. *Jesus and the Word*. Translated by L. P. Smith and E. H. Lantero. New York: Scribner.
- . 1963. *The History of the Synoptic Tradition*. Translated by J. Marsh. Rev. ed. New York: Harper & Row.
- . 1964. "Dikaiosynē Theou." *JBL* 83:12-16.
- . 1971. *The Gospel of John: A Commentary*. Translated by G. R. Beasley-Murray. Philadelphia: Westminster.
- . 1995. "The Problem of Ethics in Paul." Pages 195-216 in *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*. Edited by B. S. Rosner. Grand Rapids: Eerdmans.
- . "πιστεύω." *TDNT* 6:174-228.
- Burge, Gary M. 1987. *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Burkett, Delbert. 1994. "The Nontitular Son of Man: A History and Critique." *NTS* 40:504-21.

- . 1999. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*. SNTSMS 107. Cambridge: Cambridge University Press.
- Byrne, B. 1996. *Romans*. SP 6. Collegeville, MN: Liturgical Press. Cadbury, Henry J. 1927. *The Making of Luke-Acts*. New York: Macmillan.
- . 1933. "The Titles of Jesus in Acts." Pages 354-75 in *The Acts of the Apostles: Additional Notes to the Commentary*. Part 1, vol. 5 of *The Beginnings of Christianity*. Edited by F. J. Foakes-Jackson and K. Lake. London: Macmillan.
- Caird, G. B. 1966. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*. New York: Harper & Row.
- . 1994. *New Testament Theology*. Completed and edited by L. D. Hurst. Oxford: Clarendon Press.
- Callan, Terrance. 2001. "The Christology of the Second Letter of Peter." *Bib* 82:253-63.
- . 2003. "The Style of the Second Letter of Peter." *Bib* 84:202-24.
- Calvin, John. 1961. *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*. Translated by R. MacKenzie. Calvin's Commentaries 8. Edited by D. W. Torrance and T. F. Torrance. Repr., Grand Rapids: Eerdmans = 加爾文 1971: 趙中輝、宋華忠譯, 《羅馬人書註釋》(台北: 基督教改革宗翻譯社)。
- Campbell, R. Alastair. 1994. *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*. Edinburgh: T & T Clark.
- . 1996. "Jesus and His Baptism." *TynBul* 47:191-214.
- Capes, David B. 1992. *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*. WUNT 2/47. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Capper, Brian. 1998. "Reciprocity and the Ethic of Acts." Pages 499-518 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Caragounis, Chrys C. 1986. *The Son of Man: Vision and Interpretation*. WUNT 38. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Carey, George L. 1981. "The Lamb of God and Atonement Theories." *TynBul* 32:97-122.
- Carras, George P. 1992. "Romans 2,1-29: A Dialogue on Jewish Ideals." *Bib* 73:183-207.
- Carson, D. A. 1979. "The Function of the Paraklete in John 16:7-11." *JBL* 98:547-66.
- . 1981a. *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension*. Atlanta: John Knox = 卡森 2007b: 蔡蓓、潘秋松譯, 《神的全權與人的責任》(South Pasadena: 美國麥種傳道會)。
- . 1981b. "Historical Tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, What?" Pages 83-145 in *Studies of History and Tradition in the Four Gospels*. Vol. 2 of *Gospel Perspectives*. Edited by R. T. France and D. Wenham. Sheffield: JSOT Press.
- . 1982. "Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel." *TynBul* 33:59-91.
- . 1984. "Matthew." Pages 3-599 in *The Expositor's Bible Commentary*. Edited by F. E. Gaebelein. Grand Rapids: Zondervan = 卡森 2013: 周俞雲翔譯, 《馬太福音》, 麥種聖經註釋(South Pasadena: 美國麥種傳道會)。
- . 1987a. "The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:31 Reconsidered." *JBL* 106:639-51.

- . 1969. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Translated by J. Bowden. New York: Harper & Row.
- . 1975. *1 Corinthians*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- . 1987. *Acts of the Apostles*. Translated by J. Limburg, A. T. Kraabel, and D. H. Juel. Edited by E. J. Epp with C. R. Matthews. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Conzelmann, Hans, and Andreas Lindemann. 1988. *Interpreting the New Testament: An Introduction to the Principles and Methods of New Testament Exegesis*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Cosgrove, Charles. 1984. "The Divine *Dei* in Luke-Acts: Investigations into the Understanding of God's Providence." *NovT* 26:168-90.
- Couser, Greg A. 2000. "God and Christian Existence in the Pastoral Epistles: Toward Theological Method and Meaning." *NovT* 42:262-83.
- Cranfield, C. E. B. 1963. *The Gospel According to Saint Mark: An Introduction and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1975. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Introduction and Commentary on Romans I-VIII*. ICC. Edinburgh: T & T Clark = 潘秋松譯 1997: 《羅馬書註釋》，上冊（台北：中華福音神學院出版社）。
- . 1979. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Commentary on Romans IX-XVI and Essays*. ICC. Edinburgh: T & T Clark = 潘秋松譯 2006: 《羅馬書註釋》，下冊（台北：中華福音神學院出版社）。
- . 1990. "Giving a Dog a Bad Name: A Note on Heikki Räisänen's *Paul and the Law*." *JSNT* 38:77-85.
- . 1991. "The Works of the Law in the Epistle to the Romans." *JSNT* 43:89-101.
- Creed, John Martin. 1930. *The Gospel According to St. Luke: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*. London: Macmillan.
- Cross, Anthony R. 1999. "'One Baptism' (Ephesians 4.5): A Challenge to the Church." Pages 173-209 in *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*. Edited by S. E. Porter and A. R. Cross. JSNTSup 171. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- . 2002. "Spirit- and Water-Baptism in 1 Corinthians 12.13." Pages 120-48 in *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*. Edited by S. E. Porter and A. R. Cross. JSNTSup 234. London: Sheffield Academic Press.
- Crouch, J. E. 1972. *The Origin and the Intention of the Colossian Haustafel*. FRLANT 109. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Croy, N. Clayton. 1998. *Endurance in Suffering: Hebrews 12:1-13 in Its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context*. SNTSMS 98. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crump, David Michael. 1992. *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts*. WUNT 2/49. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2006. *Knocking on Heaven's Door: A New Testament Theology of Petitionary Prayer*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Cullmann, Oscar. 1956. *The State in the New Testament*. New York: Scribner.

- . 1963. *The Christology of the New Testament*. Translated by S. C. Guthrie and C. A. M. Hall. Rev. ed. Philadelphia: Westminster = 庫爾曼 1965: 胡鴻文譯，《新約基督論》（香港：道聲出版社）。
- . 1964. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. Translated by F. Filson. Rev. ed. Philadelphia: Westminster.
- . 1967. *Salvation in History*. Translated by S. G. Sowers. New York: Harper.
- . 1995. *Prayer in the New Testament: With Answers from the New Testament to Today's Questions*. Translated by J. Bowden. Fortress: Minneapolis.
- Culpepper, R. Alan. 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. FNT. Philadelphia: Fortress.
- Cuss, Dominique. 1974. *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*. Paradosis 23. Fribourg: University Press.
- Dahl, Nils Alstrup. 1986. "Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians." *HTR* 79:31-39.
- Danby, Herbert, ed. 1933. *The Mishnah*. New York: Oxford University Press.
- Danker, Frederick William, and William Arndt, eds. 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 4th ed. Chicago: University of Chicago Press = 鮑爾、丹克編，麥陳惠惠、麥啟新譯，《新約及早期基督教文獻希臘文大詞典》（香港：漢語聖經協會，2009）。
- Das, A. Andrew. 2001. *Paul, the Law, and the Covenant*. Peabody, MA: Hendrickson.
- . 2003. *Paul and the Jews*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Dauids, Peter H. 1982. *The Epistle of James*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Davidson, Richard M. 1981. *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typology Structures*. AUSDDS 2. Berrien Springs, MI: Andrews University Press.
- Davies, Glenn N. 1990. *Faith and Obedience in Romans: A Study in Romans 1-4*. JSNTSup 39. Sheffield: JSOT Press.
- Davies, W. D. 1948. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London: SPCK.
- . 1952. *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come*. JBLMS 7. Philadelphia: Society of Biblical Literature.
- . 1964. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, W. D., and Dale C. Allison. 1988. *Introduction and Commentary on Matthew I-VII*. Vol. 1 of *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. ICC. Edinburgh: T & T Clark.
- . 1991. *Commentary on Matthew VIII-XVIII*. Vol. 2 of *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. ICC. Edinburgh: T & T Clark.
- . 1997. *Introduction and Commentary on Matthew XIX-XXVIII*. Vol. 3 of *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. ICC. Edinburgh: T & T Clark.
- Deidun, Thomas J. 1981. *New Covenant Morality in Paul*. AnBib 89. Rome: Biblical Institute Press.

- Deines, Roland. 1997. *Die Pharisäer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*. WUNT 101. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2001. "The Pharisees between 'Judaisms' and 'Common Judaism.'" Pages 443–504 in *The Complexities of Second Temple Judaism*. Vol. 1 of *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. Edited by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2/140. Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic.
- Deissmann, Adolf. 1927. *Paul: A Study in Social and Religious History*. Translated by W. E. Wilson. 2nd ed. New York: George H. Doran.
- Delling, G. "τελειωτής." *TDNT* 8:86–87.
- Demarest, Bruce. 1976. *A History of Interpretation of Hebrews 7,1–10 from the Reformation to the Present*. BGBE 19. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dempster, Stephen G. 2003. *Dominion and Dynasty: A Biblical Theology of the Hebrew Bible*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- . 2007. "The Servant of the Lord." Pages 128–78 in *Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity*. Edited by S. J. Hafemann and P. R. House. Nottingham, UK: Inter-Varsity Press.
- deSilva, David A. 1995. *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews*. SBLDS 152. Atlanta: Scholars Press.
- Dibelius, Martin. 1934. *From Tradition to Gospel*. Translated by B. L. Woolf. 2nd ed. London: Nicholson & Watson.
- . 1975. *A Commentary on the Epistle of James*. Revised by H. Greeven. Translated by M. A. Williams. Edited by H. Koester. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Dibelius, Martin, and Hans Conzelmann. 1972. *The Pastoral Epistles*. Translated by P. Buttolph and A. Yarbro. Edited by H. Koester. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Doble, Peter. 1996. *The Paradox of Salvation: Luke's Theology of the Cross*. SNTSMS 87. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodd, C. H. 1932. *The Epistle of Paul to the Romans*. MNTC. London: Hodder & Stoughton.
- . 1935. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder & Stoughton.
- . 1936. *The Parables of the Kingdom*. London: Nisbet.
- . 1953. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donfried, Karl Paul. 2002. *Paul, Thessalonica, and Early Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Drane, John W. 1975. *Paul: Libertine or Legalist? A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles*. London: SPCK.
- Dryden, J. de Waal. 2006. *Theology and Ethics in 1 Peter: Paraenetic Strategies for Christian Character Formation*. WUNT 2/209. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dumbrell, William J. 1985. *The End of the Beginning: Revelation 21–22 and the Old Testament*. Homebush West, NSW: Lance.

- . 1986. "Law and Grace: The Nature of the Contrast in John 1:17." *EvQ* 58:25–37.
- Dunn, James D. G. 1970a. *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*. Philadelphia: Westminster.
- . 1970b. "The Messianic Secret in Mark." *TynBul* 21:92–117.
- . 1970c. "2 Corinthians III.17—'The Lord Is the Spirit.'" *JTS* 21:309–20.
- . 1971. "John 6: A Eucharistic Discourse?" *NTS* 17:328–38.
- . 1975a. "Rom. 7,14–25 in the Theology of Paul." *TZ* 31:257–73.
- . 1975b. *Jesus and Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. London: SCM Press.
- . 1977. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. Westminster: Philadelphia.
- . 1983. "The New Perspective on Paul." *BJRL* 65:95–122.
- . 1985. "Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3:10–14)." *NTS* 31:523–42.
- . 1988a. *Romans 1–8*. WBC 38A. Dallas: Word.
- . 1988b. *Romans 9–16*. WBC 38B. Dallas: Word.
- . 1990. *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians*. Louisville: Westminster John Knox.
- . 1991. "Once More *Pistis Christou*." Pages 730–44 in *SBL Seminar Papers, 1991*. Edited by E. H. Lovering Jr. Atlanta: Scholars Press.
- . 1992a. "Yet Once More—'The Works of the Law': A Response." *JSNT* 46:99–117.
- . 1992b. "The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith." *JTS* 43:1–22.
- . 1993. *A Commentary on the Epistle to the Galatians*. BNTC. Peabody, MA: Hendrickson.
- . 1996a. *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1996b. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1997. "4QMMT and Galatians." *NTS* 43:147–53.
- . 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Du Plessis, I. J. 1994. "The Saving Significance of Jesus and His Death on the Cross in Luke's Gospel—Focusing on Luke 22:19b–20." *Neot* 28:523–40.
- Easton, B. S. 1932. "New Testament Ethical Lists." *JBL* 51:1–12.
- Eckert, J. "καλέω." *EDNT* 2:240–44.
- Eckstein, H. J. 1987. "'Denn Gottes Zorn wird von Himmel her offenbar werden': Exegetische Erwägungen zu Röm 1:18." *ZNW* 78:74–89.
- Edgar, David Hutchinson. 2001. *Has God Not Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James*. JSNTSup 206. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Edwards, Ruth B. 1988. "Charin anti Charitos (John 1:16): Grace and Law in the Johannine Prologue." *JSNT* 32:3–15.

- Ehrman, Bart D. 1991. "The Cup, the Bread, and the Salvific Effect of Jesus' Death in Luke-Acts." Pages 576-91 in *SBL Seminar Papers, 1991*. Edited by E. H. Lovering Jr. Atlanta: Scholars Press.
- Eichrodt, Walther. 1961. *Theology of the Old Testament*. Vol. 1. Translated by J. A. Baker. Philadelphia: Westminster.
- . 1967. *Theology of the Old Testament*. Vol. 2. Translated by J. A. Baker. Philadelphia: Westminster.
- Elliott, J. H. 1966. *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase "basileion hierateuma."* NovTSup 12. Leiden: Brill.
- . 1981. *Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia: Fortress.
- . 2000. *1 Peter*. AB 37B. New York: Doubleday.
- Elliott, Mark A. 2000. *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Elliott-Binns, L. E. 1956. "James 1:18: Creation or Redemption?" *NTS* 3:148-61.
- Ellis, E. Earle. 1957. *Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1992. "Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents." Pages 212-24 in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin*. Edited by M. J. Wilkins and T. Paige. JSNTSup 87. Sheffield: JSOT Press.
- Emmrich, Martin. 2003. "Hebrews 6:4-6—Again! (A Pneumatological Inquiry)." *WTJ* 65:83-95.
- Ervin, Howard M. 1984. *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: A Critique of James D. G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Esler, F. S. 2005. *New Testament Theology: Communion and Community*. Minneapolis: Fortress.
- Espy, John M. 1985. "Paul's 'Robust Conscience' Re-examined." *NTS* 31:161-88.
- Esser, H. H. "πρωτός." *NIDNTT* 2:820-25.
- Evans, Craig A. 1988. *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*. JSOTSup 64. Sheffield: JSOT Press.
- . 1989. "Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?" *CBQ* 51:237-70.
- . 1993. *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*. JSNTSup 89. Sheffield: JSOT Press.
- . 1998. "Are the 'Son' Texts at Qumran Messianic? Reflections on 4Q369 and Related Scrolls." Pages 135-53 in *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*. Edited by J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger, and G. S. Oegema. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2001. *Mark 8:28-16:20*. WBC 34B. Nashville: Thomas Nelson.
- . 2002. "The Baptism of John in a Typological Context." Pages 45-71 in *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*. Edited by S. E. Porter and A. R. Cross. JSNTSup 234. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Evans, Craig A., and Donald A. Hagner. 1993. *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*. Minneapolis: Fortress.
- Farmer, W. R. 1957-1958. "Judas, Simon, and Athronges." *NTS* 4:147-55.
- . 1998. "Reflections on Isaiah 53 and Christian Origins." Pages 260-80 in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Edited by W. H. Bellinger Jr. and W. R. Farmer. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Fee, Gordon D. 1980. "Eidōlothyta Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8-10." *Bib* 61:172-97.
- . 1987. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1988. *1 and 2 Timothy, Titus*. NIBCNT 13. Peabody, MA: Hendrickson.
- . 1992. "Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?" *BBR* 2:29-46.
- . 1994. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson.
- . 1995. *Paul's Letter to the Philippians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Feldmeier, R. 1992. *Die Christen als Fremde: Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. WUNT 64. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fisk, Bruce N. 1989. "Eating Meat Offered to Idols: Corinthian Response and Pauline Response in 1 Corinthians 8-10 (A Response to Gordon Fee)." *TJ* 10:49-70.
- Fitzmyer, J. A. 1967. "Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11." *JBL* 86:25-41.
- . 1979. *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*. SBLMS 25. Chico, CA: Scholars Press.
- . 1981a. *The Gospel According to Luke I-IX*. 2nd ed. AB 28. New York: Doubleday.
- . 1981b. *To Advance the Gospel: New Testament Studies*. New York: Crossroad.
- . 1985. *The Gospel According to Luke X-XXIV*. 2nd ed. AB 28A. New York: Doubleday.
- . 1989. *Paul and His Theology: A Brief Sketch*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- . 1993a. "Kephālē in I Corinthians 11:3." *Int* 47:52-59.
- . 1993b. *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle*. New York: Paulist Press.
- . 1993c. "The Consecutive Meaning of eph' hō in Romans 5:12." *NTS* 39:321-39.
- . 1993d. *Romans*. AB 33. New York: Doubleday.
- . 1998. *The Acts of the Apostles*. AB 31. New York: Doubleday.
- . 2000. "Melchizedek in the MT, LXX, and NT." *Bib* 81:63-69.
- . 2002. "The Savior God: The Pastoral Epistles." Pages 181-96 in *The Forgotten God: Perspectives in Biblical Theology*. Edited by A. A. Das and F. J. Matera. Louisville: Westminster John Knox.
- . 2004. "The Structured Ministry of the Church in the Pastoral Epistles." *CBQ* 66:582-96.
- . "κύριος." *EDNT* 2:328-31.
- Fletcher-Louis, Crispin H. T. 2003. "'Leave the Dead to Bury Their Own Dead': Q 9.60 and the Redefinition of the People of God." *JSNT* 26:39-68.

- Fohrer, G., and W. Foerster. "σωτήρ." *TDNT* 7:1004-24.
- Forbes, Christopher. 1995. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*. WUNT 2/75. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fornberg, T. 1977. *An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter*. ConBNT 9. Lund: Gleerup.
- Fossum, Jarl. 1987. "Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5-7." *NTS* 33:226-43.
- . 1995. *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christianity*. NTOA 30. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frame, John M. 1987. *The Doctrine of the Knowledge of God: A Theology of Lordship*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed Publishing.
- . 2002. *The Doctrine of God*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed Publishing.
- France, R. T. 1971. *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- . 1989. *Matthew: Evangelist and Teacher*. Grand Rapids: Academie Books.
- . 1996. "The Writer of Hebrews as a Biblical Expositor." *TynBul* 47:245-76.
- . 2002. *The Gospel of Mark*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Frankemölle, H. 1986. "Gesetz im Jakobusbrief: Zur Tradition, kontextuellen Verwendung und Rezeption eines belasteten Begriffes." Pages 175-221 in *Das Gesetz im Neuen Testament*. Edited by K. Kertelge. QD 108. Freiburg: Herder.
- Franklin, Eric. 1975. *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*. Philadelphia: Westminster.
- Friedrich, Gerhard. 1954. "Das Gesetz des Glaubens Röm. 3,27." *TZ* 10:401-17.
- Fuchs, E., and P. Reymond. 1980. *La deuxième épître de Saint Pierre; L'épître de Saint Jude*. CNT 2/136. Lausanne: Delachaux & Niestlé.
- Fuller, Daniel P. 1975. "Paul and 'The Works of the Law.'" *WTJ* 38:28-42.
- . 1980. *Gospel and Law: Contrast or Continuum?* Grand Rapids: Eerdmans.
- Fung, Ronald Y. K. 1981. "The Status of Justification by Faith in Paul's Thought: A Brief Survey of a Modern Debate." *Themelios* 6:4-11.
- Furnish, Victor Paul. 1984. *II Corinthians*. AB 32A. New York: Doubleday.
- Gaffin, Richard B., Jr. 1988. "'Life-Giving Spirit': Probing the Center of Paul's Pneumatology." *JETS* 41:573-89.
- . 2006. *"By Faith, Not By Sight": Paul and the Order of Salvation*. Waynesboro, GA: Paternoster.
- Gager, John G. 1983. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York: Oxford University Press.
- Gagnon, Robert A. J. 2001. *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Nashville: Abingdon.
- Gardner-Smith, P. 1938. *Saint John and the Synoptic Gospels*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garland, David E. 1979. *The Intention of Matthew 23*. NovTSup 52. Leiden: Brill.
- . 1999. *2 Corinthians*. NAC. Nashville: Broadman & Holman.
- . 2003. *1 Corinthians*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.

- Garlington, Don B. 1994. *Faith, Obedience, and Perseverance: Aspects of Paul's Letter to the Romans*. WUNT 79. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Garrett, Duane A. 1997. *Hosea, Joel*. NAC. Nashville: Broadman & Holman.
- Gasque, W. Ward. 1989. *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Gaston, Lloyd. 1987. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Gathercole, Simon J. 2003. *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2006. *The Pre-existent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gempf, Conrad. 1993. "Public Speaking and Published Accounts." Pages 259-303 in *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*. Vol. 1 of *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Edited by B. W. Winter. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gentry, Peter. 2003. "The Son of Man in Daniel 7: Individual or Corporate?" Pages 59-75 in *Acorns to Oaks: The Primacy and Practice of Biblical Theology; A Festschrift for Dr. Geoff Adams*. Edited by M. A. G. Haykin. Dundas, ON: Joshua Press.
- Gese, Hartmut. 1981. *Essays on Biblical Theology*. Translated by K. Crim. Minneapolis: Augsburg.
- Gleason, Randall C. 2002. "The Eschatology of the Warning in Hebrews 10:26-31." *TynBul* 53:97-120.
- Gnilka, Joachim. 1994. *Theologie des Neuen Testaments*. HTKNT. Freiburg: Herder.
- Goldsworthy, Graeme. 1981. *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament*. Exeter: Paternoster = 高偉勳 1990: 陳克平、陳慕賢譯, 《天國與福音》(香港: 基道書樓)。
- . 2003. "The Ontological and Systematic Roots of Biblical Theology." *RTR* 62:152-64.
- . "Kingdom of God." *NDBT* 615-20.
- Gombis, Timothy G. 2002. "Being the Fullness of God in Christ by the Spirit: Ephesians 5:18 in Its Epistolary Setting." *TynBul* 53:259-71.
- Gooch, Peter D. 1993. *Dangerous Food: 1 Corinthians 8-10 in Its Context*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.
- Goppelt, Leonhard. 1981. *The Ministry of Jesus in Its Theological Significance*. Vol. 1 of *Theology of the New Testament*. Translated by J. E. Alsup. Edited by J. Roloff. Grand Rapids: Eerdmans = 郭培特 1991a: 古樂人譯, 《新約神學》, 上冊(香港: 種籽出版社)。
- . 1982a. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Translated by D. H. Madvig. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1982b. *The Variety and Unity of the Apostolic Witness to Christ*. Vol. 2 of *Theology of the New Testament*. Translated by J. E. Alsup. Edited by J. Roloff. Grand Rapids: Eerdmans = 郭培特 1991b: 古樂人譯, 《新約神學》, 上冊(香港: 種籽出版社)。

- . 1993. *A Commentary on 1 Peter*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gordon, T. David. 1989. "A Note on *Paidagōgos* in Galatians 3.24–25." *NTS* 35:150–54.
- Green, Joel B. 1988. *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*. WUNT 2/33. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1990. "The Death of Jesus, God's Servant." Pages 1–28 in *Reimagining the Death of the Lukan Jesus*. BBB 73. Edited by D. D. Sylva. Frankfurt: Hahn.
- . 1995. *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1997. *The Gospel of Luke*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1998. "'Salvation to the End of the Earth' (Acts 13:47): God as the Saviour in the Acts of the Apostles." Pages 83–106 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2002. "Scripture and Theology: Failed Experiments, Fresh Perspectives." *Int* 56:5–20.
- Green, Joel B., and Mark D. Baker. 2000. *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament and Contemporary Contexts*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Greeven, Heinrich. 1952–1953. "Propheten, Lehre, Vorsteher bei Paulus: Zur Frage der 'Ämter' im Urchristentum." *ZNW* 44:1–43.
- . "ἐπερωτάω, ἐπερώτημα." *TDNT* 2:687–89.
- Grenz, Stanley J. 1992. *The Millennial Maze: Sorting Out Evangelical Options*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Grigsby, Bruce H. 1982. "The Cross as an Expiatory Sacrifice in the Fourth Gospel." *JSNT* 15:51–80.
- Grindheim, Sigurd. 2003. "What the OT Prophets Did Not Know: The Mystery of the Church in Eph. 3,2–13." *Bib* 84:531–53.
- . 2005. *The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel*. WUNT 2/202. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Grisanti, Michael A. 2001. "Inspiration, Inerrancy, and the OT Canon: The Place of Textual Updating in Inerrant View of Scripture." *JETS* 44:577–98.
- Grudem, Wayne A. 1982. *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Washington, DC: University Press of America.
- . 1985. "Does *Kephalē* ('Head') Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples." *TJ* 6:38–59.
- . 1988a. *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*. Westchester, IL: Crossway.
- . 1988b. *The First Epistle of Peter*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans = 顧韋恩1995: 歐思真譯, 《彼得前書》, 丁道爾新約聖經註釋(台北: 校園書房出版社)。
- . 1991. "The Meaning of *Kephalē* ('Head'): A Response to Recent Studies." Pages 452–68, 534–41 in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*. Edited by J. Piper and W. Grudem. Wheaton: Crossway.
- . 2000. "Perseverance of the Saints: A Case Study from Hebrews 6:4–6 and the Other Warning Passages in Hebrews." Pages 133–82 in *Still Sovereign: Contemporary*

- Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace*. Edited by T. R. Schreiner and B. A. Ware. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2001. "The Meaning of *Kephalē* ('Head'): An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged." *JETS* 44:25–65.
- Grundmann, Walter. 1933. "Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus: Zum Problem der Einheitlichkeit der paulinischen Verkündigung." *ZNW* 32:52–65.
- . "ταπεινός." *TDNT* 8:1–26.
- Gundry, R. H. 1966. "Ecstatic Utterance (N.E.B.)?" *JTS* 17:299–307.
- . 1967a. "In My Father's House Are Many *Monai* (John 14:2)." *ZNW* 58:68–72.
- . 1967b. "'*Verba Christi*' in 1 Peter: Their Implications concerning the Authorship of 1 Peter and the Authenticity of the Gospel Tradition." *NTS* 13:336–50.
- . 1974. "Further *Verba* on *Verba Christi* in 1 Peter." *Bib* 55:211–32.
- . 1980. "The Moral Frustration of Paul before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7–25." Pages 228–45 in *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His Seventieth Birthday*. Edited by D. A. Hagner and M. J. Harris. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1985. "Grace, Works, and Staying Saved in Paul." *Bib* 66:1–38.
- . 1987. "The New Jerusalem: People as Place, not Place for People." *NovT* 29:254–64.
- . 1994. *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gundry Volf, Judith M. 1990. *Paul and Perseverance: Staying In and Falling Away*. WUNT 2/37. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Guthrie, Donald. 1981. *New Testament Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press = 古特立 1990-1991: 高以峰、唐萬千譯, 《古氏新約神學》(台北: 中華福音神學院)。
- Guy, Laurie. 1997. "The Interplay of the Present and the Future in the Kingdom of God (Luke 19:11–44)." *TynBul* 48:119–37.
- Haenchen, Ernst. 1971. *The Acts of the Apostles*. Translated by B. Noble and G. Shinn, under the supervision of H. Anderson, and with the translation revised by R. McL. Wilson. Philadelphia: Westminster.
- Hafemann, Scott J. 1986. *Suffering and Spirit: An Exegetical Study of II Cor. 2:14–3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence*. WUNT 2/19. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1988. "The Salvation of Israel in Romans 11:25–32: A Response to Krister Stendahl." *ExAud* 4:38–58.
- . 1995. *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. WUNT 81. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2000. *2 Corinthians*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan.
- Hagner, Donald A. 1993a. "Paul's Quarrel with Judaism." Pages 128–50 in *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*. Edited by C. A. Evans and D. A. Hagner. Minneapolis: Fortress.

- . 1993b. *Matthew 1–13*. WBC 33a. Dallas: Word.
- . 1995. *Matthew 14–28*. WBC 33b. Dallas: Word.
- Hahn, Ferdinand. 2002a. *Die Vielfalt des Neuen Testaments: Theologie-geschichte des Urchristentums*. Vol. 1 of *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2002b. *Die Einheit des Neuen Testaments: Thematische Darstellung*. Vol. 2 of *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hamilton, James M., Jr. 2006a. "The Glory of God in Salvation through Judgment: The Centre of Biblical Theology?" *TynBul* 57:57–84.
- . 2006b. *God's Indwelling Presence: The Holy Spirit in the Old and New Testaments*. NACSBT. Nashville: Broadman & Holman.
- Hanson, Paul. 1998. "The World of the Servant of the Lord in Isaiah 40–55." Pages 9–22 in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Edited by W. H. Bellinger Jr. and W. R. Farmer. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Hare, D. R. A., and D. J. Harrington. 1975. "'Make Disciples of All the Gentiles' (Mt 28:19)." *CBQ* 37:359–69.
- Harnack, Adolf von. 1957. *What Is Christianity?* Translated by T. B. Saunders. New York: Harper.
- . 1995. "The Old Testament in the Pauline Letters and in the Pauline Churches." Pages 27–49 in *Understanding Ethics: Twentieth Century Approaches*. Edited by B. S. Rosner. Grand Rapids: Eerdmans.
- Harner, Philip B. 1970. *The "I Am" of the Fourth Gospel: A Study in Johannine Usage and Thought*. Philadelphia: Fortress.
- Harrill, J. Albert. 1995. *The Manumission of Slaves in Early Christianity*. HUT 32. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Harris, Murray J. 1983. *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1992. *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus*. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 1999. *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- . 2005. *The Second Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hartman, Lars. 1995. "Code and Context: A Few Reflections on the Parenthesis of Colossians 3:6–4:1." Pages 177–91 in *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*. Edited by B. S. Rosner. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1997. *"Into the Name of the Lord Jesus": Baptism in the Early Church*. SNTW. Edinburgh: T & T Clark.
- . "Baptism." *ABD* 1:583–94.
- . "ἄνομα." *EDNT* 2:519–22.
- Hasel, Gerhard F. 1978. *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1982. "Biblical Theology: Then, Now, and Tomorrow." *HBT* 4:61–93.

- . 1984. "The Relationship between Biblical Theology and Systematic Theology." *TJ* 5:113–27.
- Hawkin, David J. 1972. "The Incomprehension of the Disciples in the Markan Redaction." *JBL* 91:491–500.
- Hay, David M. 1973. *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. SBLMS 18. Nashville: Abingdon.
- Hays, Richard B. 1987. "Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ." *CBQ* 49:268–90.
- . 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- . 1991. "Pistis and Pauline Christology: What Is at Stake?" Pages 714–29 in *SBL Seminar Papers, 1991*. Edited by E. H. Lovering Jr. Atlanta: Scholars Press.
- . 1996. *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: HarperSanFrancisco = 海斯 2012: 白陳毓華譯, 《基督教新約倫理學》(台北: 校園書房出版社)。
- . 1997. *First Corinthians*. IBC. Louisville: John Knox.
- . 2001. *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*. 2nd ed. SBLDS 56. Chico, CA: Scholars Press.
- Head, Peter M. 1995. "The Self-Offering and Death of Christ as a Sacrifice in the Gospels and the Acts of the Apostles." Pages 111–29 in *Sacrifice in the Bible*. Edited by R. T. Beckwith and M. J. Selman. Grand Rapids: Baker Academic.
- Heard, Warren. 1988. "Luke's Attitude toward the Rich and Poor." *TJ* 9:47–80.
- Hegermann, H. "δόξα." *EDNT* 1:344–48.
- Hemer, Colin J. 1989. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Edited by C. H. Gempf. WUNT 49. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hengel, Martin. 1971. *Was Jesus a Revolutionist?* Translated by W. Klassen. Philadelphia: Fortress.
- . 1974. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. London: SCM Press.
- . 1976. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Translated by J. Bowden. Philadelphia: Fortress.
- . 1977. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Philadelphia: Fortress.
- . 1980. *Acts and the History of Earliest Christianity*. Translated by J. Bowden. Philadelphia: Fortress.
- . 1981. *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*. Translated by J. Bowden. Philadelphia: Fortress.
- . 1983. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. Philadelphia: Fortress.

- . 1987. "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik." Pages 248–65 in *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60th Birthday*. Edited by G. F. Hawthorne with O. Betz. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1989a. *The Johannine Question*. Philadelphia: Trinity Press International.
- . 1989b. *The Zealots: Investigations into the Jewish Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Translated by D. Smith. Edinburgh: T & T Clark.
- . 1991. In collaboration with Roland Deines. *The Pre-Christian Paul*. Philadelphia: Trinity Press International.
- . 1994. "Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft." *NTS* 40:321–57.
- . 1996. *The Charismatic Leader and His Followers*. Translated by J. C. G. Greig. Edited by J. Riches. SNTW. Edinburgh: T & T Clark.
- . 1997. "Präexistenz bei Paulus?" Pages 479–518 in *Jesus Christus als der Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*. Edited by H.-J. Eckstein and H. Lichtenberger. BZNW 86. Berlin: de Gruyter.
- . 2000. *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- . 2006. In collaboration with Daniel P. Bailey. "The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period." Pages 75–146 in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Edited by B. Janowski and P. Stuhlmacher. Translated by D. P. Bailey. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hengel, Martin, and Anna Maria Schwemer. 1997. *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years*. Louisville: Westminster John Knox.
- Hermisson, Hans-Jürgen. 2006. "The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah." Pages 16–47 in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Edited by B. Janowski and P. Stuhlmacher. Translated by D. P. Bailey. Grand Rapids: Eerdmans.
- Herrick, Gregg. 1997. "The Atonement in Lucan Theology in Recent Discussion." http://www.bible.org/page.php?page_id=999 (accessed April 11, 2007).
- Hester, James D. 1968. *Paul's Concept of Inheritance: A Contribution to the Understanding of Heilsgeschichte*. SJTOP 14. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Heth, William A. 2002. "Jesus on Divorce: How My Mind Has Changed." *SBJT* 6:4–29.
- Heth, William A., and Gordon J. Wenham. 1984. *Jesus and Divorce: The Problem with the Evangelical Consensus*. Nashville: Thomas Nelson.
- Hiers, R. "Day of the Lord." *ABD* 2:82–83.
- Higgins, A. J. B. 1964. *Jesus and the Son of Man*. London: Lutterworth.
- Hill, Craig C. 1992. *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church*. Minneapolis: Fortress.
- Hill, David. 1967. *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*. SNTSMS 5. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoehner, Harold W. 2002. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic.

- Hoekema, Anthony A. 1979. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hofius, Otfried. 1987. "Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus." *ZNW* 78:1–25.
- . 1989. *Paulusstudien I*. WUNT 51. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1990. "'All Israel Will Be Saved': Divine Salvation and Israel's Deliverance in Romans 9–11." *PSB* 1:19–39.
- . 1993. "The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition: Reflections on 1 Corinthians 11:23b–25." Pages 75–115 in *One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor. 11 and Other Eucharistic Texts*. Edited by B. F. Meyer. Macon, GA: Mercer University Press.
- . 2000. *Neutestamentliche Studien*. WUNT 132. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2001. "The Adam-Christ Antithesis and the Law: Reflections on Romans 5:12–21." Pages 165–205 in *Paul and the Mosaic Law*. Edited by J. D. G. Dunn. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2002. *Paulustudien II*. WUNT 143. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2006. "The Fourth Servant Song in the New Testament Letters." Pages 163–88 in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Edited by B. Janowski and P. Stuhlmacher. Translated by D. P. Bailey. Grand Rapids: Eerdmans.
- Holladay, Carl R. 1977. *Theios Aner in Hellenistic-Judaism: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*. SBLDS 40. Missoula, MT: Scholars Press.
- Holtz, Traugott. 1995. "The Question of the Content of Paul's Instructions." Pages 51–71 in *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*. Edited by B. S. Rosner. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hooker, Morna D. 1959. *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. London: SPCK.
- . 1967. *The Son of Man in Mark: A Study of the Background of the Term "Son of Man" and Its Use in St. Mark's Gospel*. Montreal: McGill University Press.
- . 1991. *A Commentary on the Gospel According to St. Mark*. London: A & C Black.
- . 1998. "Response to Mikeal Parsons." Pages 120–24 in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Edited by W. H. Bellinger Jr. and W. R. Farmer. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- . 2006. "The Nature of New Testament Theology." Pages 75–92 in *The Nature of New Testament Theology: Essays in Honour of Robert Morgan*. Edited by C. Rowland and C. Tuckett. Malden, MA: Blackwell.
- Hoover, Roy W. 1971. "The Harpaggmos Enigma: A Philological Solution." *HTR* 64:95–119.
- Horbury, William. 1998. *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. London: SCM Press.
- Horrell, David. 1997. "Theological Principle or Christological Praxis? Pauline Ethics in 1 Corinthians 8.1–11.1." *JSNT* 67:83–114.
- . 2002. "The Product of a Petrine Circle? A Reassessment of the Origin and Character of 1 Peter." *JSNT* 86:29–60.

- Horsley, R. A. 1992. "Messianic Figures and Movements in First-Century Palestine." Pages 276-95 in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Edited by J. H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress.
- Horsley, Richard A., and John A. Hanson. 1985. *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*. Minneapolis: Winston.
- Horst, Pieter W. van der. 2000. "'Only Then Will All Israel Be Saved': A Short Note on the Meaning of *kai houtōs* in Romans 11:26." *JBL* 119:521-25.
- Horton, Michael S. 2002. *Covenant and Eschatology: The Divine Drama*. Louisville: Westminster John Knox.
- House, Paul R. 1998. *Old Testament Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press = 郝思 2014: 傅湘雯譯, 《郝思舊約神學》(South Pasadena: 美國麥種傳道會)。
- . 2007. "The Day of the Lord." Pages 179-224 in *Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity*. Edited by S. J. Hafemann and P. R. House. Nottingham, UK: Inter-Varsity Press.
- Howard, David M., Jr. 1990. "Review Article: The Case for Kingship in Deuteronomy and the Former Prophets." *WTJ* 52:101-15.
- Howard, George. 1979. *Paul: Crisis in Galatia; A Study in Early Christian Theology*. SNTSMS 35. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hubbard, Moyer V. 2002. *New Creation in Paul's Letters and Thought*. SNTSMS 119. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hübner, Hans. 1973. *Das Gesetz in der synoptischen Tradition: Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition*. Witten: Luther-Verlag.
- . 1984a. *Law in Paul's Thought*. Edinburgh: T & T Clark.
- . 1984b. *Gottes Ich und Israel: Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11*. FRLANT 136. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1990. *Prolegomena*. Vol. 1 of *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1993. *Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*. Vol. 2 of *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1995. *Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung, Epilegomena*. Vol. 3 of *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . "μὲνω." *EDNT* 2:407-8.
- Hugenberger, Gordon. 1995. "The Servant of the Lord in the 'Servant Songs' of Isaiah: A Second Moses Figure." Pages 105-40 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 1998. *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hughes, J. J. 1979. "Hebrews ix 15ff. and Galatians iii 15ff.: A Study in Covenant Practice and Procedure." *NovT* 21:27-96.

- Hughes, Philip E. 1977. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hultgren, Arland J. 2000. *The Parables of Jesus: A Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hurley, James B. 1981. *Man and Woman in Biblical Perspective*. Grand Rapids: Zondervan.
- Hurst, L. D. 1987. "The Christology of Hebrews 1 and 2." Pages 151-64 in *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology*. Edited by L. D. Hurst and N. T. Wright. Oxford: Clarendon Press.
- . 1990. *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*. SNTSMS 65. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurtado, Larry. 1988. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. Philadelphia: Fortress.
- . 2003. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hvalvik, Reidar. 1990. "A 'Sonderweg' for Israel: A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25-27." *JSNT* 38:87-107.
- Instone-Brewer, David. 2002. *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Jackson-McCabe, Matt A. 2001. *Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom*. NovTSup 100. Leiden: Brill.
- Jenson, Philip P. 1995. "Models of Prophetic Prediction and Matthew's Quotation of Micah 5:2." Pages 189-211 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. Grand Rapids: Baker Academic.
- Jeremias, Joachim. 1954-1955. "Paul and James." *ExpTim* 66:368-71.
- . 1967. *The Prayers of Jesus*. SBT 2/6. London: SCM Press.
- . 1971. *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. Translated by J. Bowden. New York: Scribner.
- . 1972. *The Parables of Jesus*. 2nd ed. New York: Scribner.
- Jervell, Jacob. 1972. *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg.
- . 1984. *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History*. Minneapolis: Augsburg.
- . 1996. *The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, Luke T. 1977. *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*. SBLDS 39. Missoula, MT: Scholars Press.
- . 1982a. "Rom. 3:21-26 and the Faith of Jesus." *CBQ* 44:77-90.
- . 1982b. "The Use of Leviticus 19 in the Letter of James." *JBL* 101:391-401.
- . 1995. *The Letter of James*. AB 37A. New York: Doubleday.
- . 1996. *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.

- . 2002. "God Ever New, Ever the Same: The Witness of James and Peter." Pages 211–27 in *The Forgotten God: Perspectives in Biblical Theology*. Edited by A. A. Das and F. J. Matera. Louisville: Westminster John Knox.
- . 2006. "Does a Theology of the Canonical Gospels Make Sense?" Pages 93–122 in *The Nature of New Testament Theology: Essays in Honour of Robert Morgan*. Edited by C. Rowland and C. Tuckett. Malden, MA: Blackwell.
- Johnson, S. Lewis, Jr. 1980. *Old Testament in the New: An Argument for Biblical Inspiration*. Grand Rapids: Zondervan.
- Johnston, George. 1970. *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*. SNTSMS 12. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, Donald L. 1974. "The Title *Kyrios* in Luke-Acts." Pages 85–101 in vol. 2 of *SBL Seminar Papers, 1974*. Edited by G. MacRae. Cambridge, MA: Society of Biblical Literature.
- Joubert, S. J. 1998. "Facing the Past: Transtextual Relationships and Historical Understanding of the Letter of Jude." *BZ* 42:56–70.
- Juel, Donald. 1983. *Luke-Acts: The Promise of History*. Atlanta: John Knox.
- Kaiser, Walter C., Jr. 1978. *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan = 華德凱瑟 1987: 廖元威等譯, 《舊約神學探討》(台北: 中華福音神學院出版社)。
- Kallas, James. 1961. *The Significance of the Synoptic Miracles*. London: SPCK.
- . 1965. "Romans xiii.1–7: An Interpolation." *NTS* 11:365–74.
- Kamlah, E. 1970. "'*Hypotassesthai*' in den neutestamentlichen 'Haustafeln.'" Pages 237–43 in *Verborum Veritas: Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag*. Wuppertal: Brockhaus.
- Kammler, Hans-Christian. 2003. "Die Prädikation Jesu Christi als 'Gott' and die paulinische Christologie: Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b." *ZNW* 92:164–80.
- Karris, R. J. 1985. *Luke: Artist and Theologian; Luke's Passion Account as Literature*. New York: Paulist Press.
- Käsemann, Ernst. 1964a. "Ministry and Community in the New Testament." Pages 63–94 in *Essays on New Testament Themes*. Translated by W. J. Montague. Philadelphia: Fortress.
- . 1964b. *Essays on New Testament Themes*. Translated by W. J. Montague. Philadelphia: Fortress.
- . 1968. *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*. Translated by G. Krodel. Philadelphia: Fortress.
- . 1969. "The Righteousness of God' in Paul." Pages 168–82 in *New Testament Questions of Today*. Translated by W. J. Montague. Philadelphia: Fortress.
- . 1980. *Commentary on Romans*. Translated and edited by G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1984. *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*. Translated by R. A. Harrisville and I. L. Sandberg. Minneapolis: Augsburg.

- Keck, Leander E. 1986. "Toward the Renewal of New Testament Christology." *NTS* 32:362–77.
- . 2006. "Paul in New Testament Theology: Some Preliminary Remarks." Pages 109–22 in *The Nature of New Testament Theology: Essays in Honour of Robert Morgan*. Edited by C. Rowland and C. Tuckett. Malden, MA: Blackwell.
- Kee, Howard Clark. 1990. *Good News to the Ends of the Earth: The Theology of Acts*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Keener, Craig S. 1992. *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson.
- . 2003. *The Gospel of John: A Commentary*. Vol. 1. Peabody, MA: Hendrickson.
- Kelly, Brian. 1995. "Messianic Elements in the Chronicler's Work." Pages 249–64 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. Grand Rapids: Baker Academic.
- Kelly, J. N. D. 1981. *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Kertelge, Karl. 1967. "Rechtfertigung" bei Paulus: Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. NTAbh 3. Münster: Aschendorff.
- Kidd, Reggie. 1990. *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles: A "Bourgeois" Form of Early Christianity?* SBLDS 122. Atlanta: Scholars Press.
- Kidner, Derek. 1975. *Psalms 73–150: A Commentary on Books III–V of the Psalms*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press = 柯德納 1995: 劉良淑譯, 《詩篇》, 下冊(台北: 校園書房出版社)。
- Kilgallen, J. 1976. *The Stephen Speech: A Literary and Redactional Study of Acts 7,2–53*. AnBib 67. Rome: Biblical Institute Press.
- . 1988. "Acts 13,38–39: Culmination of Paul's Speech in Pisidia." *Bib* 69:480–506.
- Kim, Seyoon. 1982. *The Origins of Paul's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1983. *The Son of Man as the Son of God*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2002. *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kingsbury, Jack Dean. 1975. *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*. Philadelphia: Fortress.
- . 1983. *The Christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- . 1986. *Matthew as Story*. Philadelphia: Fortress. Klappert, B., and G. Fries. "λόγος." *NIDNTT* 3:1081–1117.
- Klausner, Joseph. 1929. *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*. Translated by H. Danby. New York: Macmillan.
- Klein, William W. 1990. *The New Chosen People: A Corporate View of Election*. Grand Rapids: Academic Books.
- Kleinknecht, H. "λόγος." *TDNT* 4:77–91.
- Kline, Meredith. 1975. "First Resurrection." *WTJ* 37:366–75.
- . 1976. "First Resurrection: A Reaffirmation." *WTJ* 39:110–19.

- Knight, George W., III. 1992. *The Pastoral Epistles*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Koester, Craig R. 2003. *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*. 2nd ed. Minneapolis: Fortress.
- Köstenberger, Andreas. 1991. "The Mystery of Christ and the Church: Head and Body, 'One Flesh.'" *TJ* 12:79-94.
- . 1998. *The Missions of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2002. "John." Pages 2-216 in *John, Acts*. Vol. 2 of *Zondervan Illustrated Bible Back-grounds Commentary*. Edited by C. E. Arnold. Grand Rapids: Zondervan.
- . 2004. *John*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2007. "Baptism in the Gospels." Pages 11-34 in *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*. Edited by T. R. Schreiner and S. D. Wright. Nashville: Broadman & Holman.
- Köstenberger, Andreas J., with David W. Jones. 2004. *God, Marriage, and Family: Rebuilding the Biblical Foundation*. Wheaton: Crossway.
- Köstenberger, Andreas J., and Peter O'Brien. 2001. *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Kreitzer, L. Joseph. 1987. *Jesus and God in Paul's Eschatology*. JSNTSup 19. Sheffield: JSOT Press.
- Kroeger, Catherine Clark. 1987. "The Classical Concept of Head as Source." Pages 267-83 in *Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home*. Edited by G. G. Hull. Old Tappan, NJ: Revell.
- Kruse, Colin. "Virtues and Vices." *DPL* 962-63 = 霍桑、馬挺編，楊長慧譯，《21世紀保羅書信辭典》，2冊（台北：校園書房出版社，2009），1376-79。
- Kümmel, Werner G. 1957. *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus*. SBT. London: SCM Press.
- . 1973. *The Theology of the New Testament according to Its Major Witnesses: Jesus—Paul—John*. Translated by J. E. Steely. Nashville: Abingdon.
- . 1974. *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament: Zwei Studien*. TB 53. Munich: Kaiser.
- Laato, Timo. 1991. *Paulus und das Judentum: Anthropologische Erwägungen*. Åbo: Åbo Akademis Förlag.
- . 1997. "Justification according to James: A Comparison with Paul." *TJ* 18:43-84.
- Ladd, George E. 1957. "Why Not Prophetic-Apocalyptic?" *JBL* 76:192-200.
- . 1972. *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1977. "Historic Premillennialism." Pages 17-40 in *The Meaning of the Millennium: Four Views*. Edited by R. G. Clouse. Downers Grove, IL: InterVarsity Press = 賴德 1985: 李經寰譯，〈歷史的千禧年前派〉，《千禧年四觀》，9-46頁（台北：中華福音神學院出版社）。

- . 1993. *A Theology of the New Testament*. Edited by D. A. Hagner. Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans = 賴德 1984-1986: 馬可人、楊淑蓮譯，《新約神學》，2冊（台北：中華福音神學院出版社）。
- Lake, Kirsopp, and Henry J. Cadbury. 1979. *The Acts of the Apostles: English Translation and Commentary*. Part I, vol. 4 of *The Beginnings of Christianity*. London: Macmillan.
- Lane, William L. 1974. *The Gospel According to Mark*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1991a. *Hebrews 1-8*. WBC 47A. Dallas: Word.
- . 1991b. *Hebrews 9-13*. WBC 47B. Dallas: Word.
- Lau, Andrew Y. 1996. *Manifest in the Flesh: The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles*. WUNT 2/86. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Laws, Sophie. 1980. *A Commentary on the Epistle of James*. HNTC. San Francisco: Harper & Row.
- Lee, Aquila H. I. 2005. *From Messiah to Preexistent Son: Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms*. WUNT 2/192. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lehne, Susanne. 1990. *The New Covenant in Hebrews*. JSNTSup 44. Sheffield: JSOT Press.
- Lemcio, Eugene E. 1988. "The Unifying Kerygma of the New Testament." *JSNT* 33:3-17.
- Liebers, Reinhold. 1989. *Das Gesetz als Evangelium: Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus*. ATANT 75. Zürich: Theologischer Verlag.
- Lightfoot, J. B. 1953. *St. Paul's Epistle to the Philippians*. Grand Rapids: Zondervan.
- Lincoln, Andrew T. 1981. *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology*. SNTSMS 43. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1982. "Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament." Pages 197-220 in *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*. Edited by D. A. Carson. Grand Rapids: Zondervan.
- . 1987. "The Church and Israel in Ephesians 2." *CBQ* 49:605-24.
- . 1990. *Ephesians*. WBC 42. Dallas: Word.
- . 1999. "The Household Code and Wisdom Mode of Colossians." *JSNT* 74:93-112.
- . 2000. *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Lindars, Barnabas. 1972. *The Gospel of John*. NCB. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1983. *Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*. London: SPCK.
- . 1991. *The Theology of the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Litfin, Duane. 1994. *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*. SNTSMS 79. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lohse, Eduard. 1971. *Colossians and Philemon*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Longenecker, Richard N. 1970. *The Christology of Early Jewish Christianity*. SBT 2/17. Naperville, IL: Allenson.

- . 1978. "The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of New Testament Thought." Pages 161–85 in *Unity and Diversity in New Testament Theology: Essays in Honor of George E. Ladd*. Edited by R. A. Guelich. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1982. "The Pedagogical Nature of the Law in Galatians 3:19–4:7." *JETS* 25:53–61.
- . 1985. "The Nature of Paul's Early Eschatology." *NTS* 31:85–95.
- . 1990. *Galatians*. WBC 41. Dallas: Word.
- Longman, Tremper, III, and Daniel G. Reid. 1995. *God Is a Warrior*. SOTBT. Grand Rapids: Zondervan.
- Lowe, J. 1941. "An Examination of Attempts to Detect Developments in St. Paul's Theology." *JTS* 42:129–42.
- Lull, David. 1986. "'The Law Was Our Pedagogue': A Study in Galatians 3:19–25." *JBL* 105:481–98.
- Luz, Ulrich. 1968. *Das Geschichtsverständnis des Paulus*. BEvT 49. Munich: Kaiser.
- . 1989. *Matthew 1–7*. Translated by W. C. Linss. Minneapolis: Augsburg.
- . 1995. *The Theology of the Gospel of Matthew*. Translated by J. B. Robinson. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. *Matthew 8–20*. Translated by J. E. Crouch. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- . 2005. *Matthew 21–28*. Translated by J. E. Crouch. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Machen, J. Gresham. 1965. *The Virgin Birth of Christ*. Grand Rapids: Baker Books.
- Maddox, Robert. 1982. *The Purpose of Luke-Acts*. FRLANT 126. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Maier, G. 1984. "Jesustradition im 1. Petrusbrief." Pages 85–128 in *The Jesus Tradition Outside the Gospels*. Vol. 5 of *Gospel Perspectives*. Edited by D. Wenham. Sheffield: JSOT Press.
- Marcus, Joel. 2000. *Mark 1–8*. AB 27A. New York: Doubleday.
- Marshall, I. H. 1970. *Luke: Historian and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan = 馬歇爾 2010: 黃龍光譯, 《路加: 歷史學家與神學家》(台北: 校園書房出版社)。
- . 1974. "The Development of the Concept of Redemption in the New Testament." Pages 153–69 in *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on His Sixtieth Birthday*. Edited by R. Banks. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1976. *The Origins of New Testament Christology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- . 1978a. *The Epistles of John*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1978b. *The Gospel of Luke*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1980a. *Last Supper and Lord's Supper*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1980b. *The Acts of the Apostles*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans = 馬歇爾 1987: 蔣黃心淵譯, 《使徒行傳》, 丁道爾新約聖經註釋(台北: 校園書房出版社)。

- . 1983. *1 and 2 Thessalonians: Based on the Revised Standard Version*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1996. "Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus." *NTS* 42:339–58.
- . 1999. In collaboration with Philip H. Towner. *The Pastoral Epistles*. ICC. Edinburgh: T & T Clark.
- . 2002. "The Meaning of the Verb 'Baptize.'" Pages 8–24 in *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*. Edited by S. E. Porter and A. R. Cross. JSNTSup 234. London: Sheffield Academic Press.
- . 2004. *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press = 馬歇爾 2006: 潘秋松、林秀娟、蔡蓓譯, 《馬歇爾新約神學》(South Pasadena: 美國麥種傳道會)。
- . 2005. "Political and Eschatological Language in Luke." Pages 157–77 in *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation*. Edited by C. G. Bartholomew, J. B. Green, and A. C. Thiselton. SHS 6. Grand Rapids: Zondervan.
- Martin, Dale B. 1990. *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- Martin, Ralph P. 1986. *2 Corinthians*. WBC 40. Waco: Word.
- . 1988. *James*. WBC 48. Waco: Word.
- . 1989. *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*. Rev. ed. Grand Rapids: Zondervan.
- . 1994. *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. NTT. Cambridge: Cambridge University Press. [見上文: Andrew Chester, 他寫了雅各書部分。]
- . 1997. *A Hymn of Christ: Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation and the Setting of Early Christian Worship*. Rev. ed. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Martyn, J. Louis. 1979. *History and Theology in the Fourth Gospel*. Rev. ed. Nashville: Abingdon.
- . 1985. "Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians." *NTS* 31:410–24.
- . 1997. *Galatians*. AB 33A. New York: Doubleday.
- Matera, Frank J. 1992. *Galatians*. SP. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- . 2005. "New Testament Theology: History, Method, and Identity." *CBQ* 67:1–21.
- Mathewson, Dave. 1999. "Reading Heb. 6:4–6 in Light of the Old Testament." *WTJ* 61:209–25.
- Matlock, Barry. 2000. "Detheologizing the *Pistis Christou* Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective." *NovT* 42:1–23.
- McCartney, D. G. 1989. "The Use of the Old Testament in the First Epistle of Peter." PhD diss., Westminster Theological Seminary.
- McConnell, R. S. 1969. *Law and Prophecy in Matthew's Gospel: The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew*. Basel: Reinhardt.
- McEleney, N. J. 1974. "The Vice Lists of the Pastoral Epistles." *CBQ* 36:203–19.
- McKelvey, R. J. 1961–1962. "Christ the Cornerstone." *NTS* 8:352–59.
- . 2003. "Jews in the Book of Revelation." *IBS* 25:175–94.

- McKnight, Scot. 1991. *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Minneapolis: Fortress.
- . 1992. "The Warning Passages in Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions." *TJ* 13:21–59.
- Mearns, C. L. 1981. "Early Eschatological Development in Paul: The Evidence of I and II Thessalonians." *NTS* 27:137–57.
- Meier, John P. 1976. *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt. 5:17–48*. AnBib 71. Rome: Biblical Institute Press.
- . 1977. "Nations or Gentiles in Matthew 28:19?" *CBQ* 39:94–102.
- . 1985a. "Structure and Theology in Heb. 1,1–14." *Bib* 66:168–89.
- . 1985b. "Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb. 1,5–14." *Bib* 66:504–33.
- . 1991. *The Roots of the Problem and the Person*. Vol. 1 of *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. New York: Doubleday.
- . 1994. *Mentor, Message and Miracles*. Vol. 2 of *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. New York: Doubleday.
- . 2001. *Companions and Competitors*. Vol. 3 of *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. New York: Doubleday.
- Menzies, Robert P. 1994. *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts*. JPTSUP 6. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Merkle, Benjamin L. 2000. "Romans 11 and the Future of Ethnic Israel." *JETS* 43:709–21.
- . 2003. *The Elder and Overseer: One Office in the Early Church*. New York: Peter Lang.
- Merklein, H. "πρωχός." *EDNT* 3:193–95.
- Metzger, Bruce M. 1983. "The Fourth Book of Ezra: A New Translation and Introduction." Pages 517–59 in *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1 of *Apocalyptic Literature and Testaments*. Edited by J. H. Charlesworth. Garden City, NY: Doubleday.
- . 1994. *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*. 2nd ed. London: United Bible Societies.
- Meyer, B. F. 1979. *The Aims of Jesus*. London: SCM Press.
- Michaels, J. Ramsey. 1988. *I Peter*. WBC 49. Waco: Word.
- Michel, Otto. 1966. *Der Brief an die Hebräer*. 12th ed. KEK. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . "παῖς θεοῦ." *NIDNTT* 3:607–13.
- Mickelsen, Berkeley, and Alvera Mickelsen. 1986. "What Does *Kephalē* Mean in the New Testament?" Pages 97–110 in *Women, Authority and the Bible*. Edited by A. Mickelsen. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Mitton, C. Leslie. 1966. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Moessner, David P. 1990. "The Christ Must Suffer, the Church Must Suffer: Rethinking the Theology of the Cross in Luke-Acts." Pages 165–95 in *SBL Seminar Papers, 1990*. Edited by D. J. Lull. Atlanta: Scholars Press.
- . 1996. "The 'Script' of the Scriptures in Acts: Suffering as God's 'Plan' (*Boulē*) for the World, for the 'Release of Sins.'" Pages 218–50 in *History, Literature and Society in the Book of Acts*. Edited by B. Witherington III. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2005. "Reading Luke's Gospel as Ancient Hellenistic Narrative: Luke's Narrative Plan of Israel's Suffering Messiah as God's Saving 'Plan' for the World." Pages 125–51 in *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation*. Edited by C. G. Bartholomew, J. B. Green, and A. C. Thiselton. SHS 6. Grand Rapids: Zondervan.
- Mohrlang, Roger. 1984. *Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives*. SNTSMS 48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moloney, Francis J. 2002. "Telling God's Story: The Fourth Gospel." Pages 107–22 in *The Forgotten God: Perspectives in Biblical Theology*. Edited by A. A. Das and F. J. Matera. Louisville: Westminster John Knox.
- Montefiore, Claude G. 1914. *Judaism and St. Paul: Two Essays*. London: Goschen.
- Montefiore, Claude G., and H. Loewe. 1974. *A Rabbinic Anthology*. New York: Schocken.
- Moo, Douglas J. 1983. "'Law,' 'Works of the Law,' and Legalism in Paul." *WTJ* 45:73–100.
- . 1984. "Jesus and the Authority of the Mosaic Law." *JSNT* 20:3–49.
- . 1991. *Romans 1–8*. WEC. Chicago: Moody.
- . 1996. *Romans*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans = 穆爾 2012: 陳志文譯, 《羅馬書》, 麥種聖經註釋 (South Pasadena: 美國麥種傳道會)。
- . 2000. *The Letter of James*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moore, George Foote. 1921. "Christian Writers on Judaism." *HTR* 14:197–254.
- Morgan, Robert. 1973. *The Nature of New Testament Theology: The Contributions of William Wrede and Adolf Schlatter*. SBT 25. Naperville, IL: Allenson.
- Morris, Leon. 1959. *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1965. *The Apostolic Preaching of the Cross*. 3rd ed. Grand Rapids: Eerdmans = 莫里斯 2011: 王珏譯, 《使徒所傳的十字架》 (北京: 宗教文化出版社)。
- . 1969a. *Studies in the Fourth Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1969b. *The Revelation of St. John*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans = 莫里斯 1990: 陳詠譯, 《啟示錄》, 丁道爾新約聖經註釋 (台北: 校園書房出版社)。
- . 1971. *The Gospel According to John*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Motyer, J. Alec. 1993. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Moule, C. F. D. 1966a. "The Christology of Acts." Pages 159–85 in *Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schubert*. Edited by L. Keck and J. L. Martyn. Nashville: Abingdon.

- . 1966b. "St. Paul and Dualism: The Pauline Conception of the Resurrection." *NTS* 12:106–23.
- . 1977. *The Origin of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1995. "The Son of Man: Some of the Facts." *NTS* 41:277–79.
- Mounce, Robert H. 1977. *The Book of Revelation*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans = 饒柏·孟恩思 2007: 李忠晉、潘秋松譯, 《啟示錄》, 麥種聖經註釋 (South Pasadena: 美國麥種傳道會)。
- Mounce, William D. 2000. *Pastoral Epistles*. WBC 46. Nashville: Thomas Nelson.
- Moxnes, H. 1988. "Honor, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans." Pages 207–18 in *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*. Edited by J. Neusner et al. Philadelphia: Fortress.
- Moyise, Steve. 1995. *The Old Testament in the Book of Revelation*. JSNTSup 115. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Müller, Christian. 1964. *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk: Eine Untersuchung zu Römer 9–11*. FRLANT 86. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müller, P.-G. "ἀρχηγός." *EDNT* 1:163–64.
- Munck, Johannes. 1959. *Paul and the Salvation of Mankind*. Translated by F. Clarke. Richmond: John Knox.
- Murphy O'Connor, Jerome. 1976. "Christological Anthropology in Phil. II, 6–11." *RB* 83:25–50.
- Murray, John. 1959. *The Epistle to the Romans*. Vol. 1. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mussner, F. 1964. *Der Jakobusbrief*. 4th ed. HTKNT 13. Freiburg: Herder.
- Neiryneck, F. 1986. "Paul and the Sayings of Jesus." Pages 265–321 in *L'Apôtre Paul: Personnalité, style et conception du ministère*. Edited by A. Vanhoye. BETL 73. Leuven: Leuven University Press.
- Neusner, Jacob. 1971. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. 3 vols. Leiden: Brill.
- . 1984. *Messiah in Context: Israel's History and Destiny in Formative Judaism*. Philadelphia: Fortress.
- . 1991. "Mr. Sanders' Pharisees and Mine: A Response to E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*." *SJT* 44:73–95.
- Niccum, Curt. 1997. "The Voice of the Manuscripts on the Silence of Women: The External Evidence for 1 Corinthians 14.34–35." *NTS* 43:242–55.
- Nickle, Keith F. 1966. *The Collection: A Study in Paul's Strategy*. SBT 48. Naperville, IL: Allenson.
- Nicole, Roger R. 1955. "C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation." *WTJ* 17:117–57.
- . 1975. "Some Comments on Hebrews 6:4–6 and the Doctrine of the Perseverance of God with the Saints." Pages 355–64 in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*. Edited by G. Hawthorne. Grand Rapids: Eerdmans.
- Noble, Paul R. 1995. *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*. BIS 16. Leiden: Brill.
- Nolland, John. 1980. "A Fresh Look at Acts 15.10." *NTS* 27:105–15.

- . 1986. "Grace as Power." *NovT* 28:26–31.
- . 1998. "Salvation-History and Eschatology." Pages 63–81 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2005. *The Gospel of Matthew*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- O'Brien, Peter T. 1977. *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. NovTSup 49. Leiden: Brill.
- . 1982. *Colossians, Philemon*. WBC 44. Waco: Word.
- . 1987a. "The Church as a Heavenly and Eschatological Entity." Pages 88–119 in *The Church in the Bible and the World: An International Study*. Edited by D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 1987b. "Romans 8:26, 27: A Revolutionary Approach to Prayer?" *RTR* 46:65–73.
- . 1991. *The Epistle to the Philippians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1992. "Justification in Paul and Some Crucial Issues of the Last Two Decades." Pages 69–95 in *Right with God: Justification in the Bible and the World*. Edited by D. A. Carson. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1999. *The Letter to the Ephesians*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans = 歐白恩 2009: 陳志文、潘秋松譯, 《以弗所書》, 麥種聖經註釋 (South Pasadena: 美國麥種傳道會)。
- . 2004. "Was Paul Converted?" Pages 361–91 in *The Paradoxes of Paul*. Vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. Edited by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2/140. Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic.
- O'Donnell, Matthew Brook. 1999. "Two Opposing Views on Baptism with/by the Holy Spirit and of 1 Corinthians 12:13: Can Grammatical Investigation Bring Clarity?" Pages 311–36 in *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*. Edited by S. E. Porter and A. R. Cross. JSNTSup 171. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Oegema, Gerbern S. 1998. "Messianic Expectations in the Qumran Writings: Theses on Their Development." Pages 53–82 in *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*. Edited by J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger, and G. S. Oegema. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Oepke, A. "λούω." *TDNT* 4:295–307.
- Okeke, G. E. 1981. "1 Thessalonians 2:13–16: The Fate of the Unbelieving Jews." *NTS* 27:127–36.
- Oropeza, B. J. 2000. *Paul and Apostasy: Eschatology, Perseverance, and Falling Away in the Corinthian Congregation*. WUNT 2/115. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ortlund, Raymond C., Jr. 2002. *God's Unfaithful Wife: A Biblical Theology of Spiritual Adultery*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Osborne, Grant R. 2002. *Revelation*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic = 奧斯邦 2008: 顧華德譯, 《啟示錄註釋》, 2冊 (台北: 中華福音神學院出版社)。

- Osei-Bonsu, Joseph. 1986. "Does 2 Corinthians 5:1-10 Teach the Reception of the Resurrection Body at the Moment of Death?" *JSNT* 28:81-101.
- Oswalt, John N. 1986. *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- O'Toole, Robert F. 2000. "How Does Luke Portray Jesus as Servant of YHWH?" *Bib* 81:328-46.
- Overstreet, R. Larry. 1980. "A Study of 2 Peter 3:10-13." *BSac* 137:354-71.
- Owen, Paul, and David Shepherd. 2001. "Speaking Up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was *Bar Enasha* a Common Term for 'Man' in the Time of Jesus?" *JSNT* 81:81-122.
- Page, Sidney. 1993. "Marital Expectations of Church Leaders in the Pastoral Epistles." *JSNT* 50:105-20.
- Palmer, Darryl W. 1993. "Acts and the Ancient Historical Monograph." Pages 1-29 in *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*. Vol. 1 of *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Edited by B. W. Winter. Grand Rapids: Eerdmans.
- Pamment, Margaret. 1981. "The Kingdom of Heaven according to the First Gospel." *NTS* 27:211-32.
- Pancaro, S. 1975. *The Law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*. NovTSup 42. Leiden: Brill.
- Pao, David W. 2000. *Acts and the Isaianic New Exodus*. Grand Rapids: Baker Academic.
- 鮑維均 2003:《古道新釋：從使徒行傳看以賽亞書中救贖歷史的成全》(香港：漢語聖經協會)。
- 2002. *Thanksgiving: An Investigation of a Pauline Theme*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Parsons, Michael. 1995. "Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul's Writing." Pages 217-47 in *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*. Edited by B. S. Rosner. Grand Rapids: Eerdmans.
- Pate, C. Marvin. 1995. *The End of the Age Has Come: The Theology of Paul*. Grand Rapids: Zondervan.
- Paulsen, H. 1992. *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief*. KEK. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Payne, Philip B. 1981. "Libertarian Women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo's Article, '1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance.'" *TJ* 2:169-97.
- 1995. "Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Corinthians 14.34-5." *NTS* 41:240-62.
- Pearson, Birger. 1971. "1 Thessalonians 2:13-16: A Deutero-Pauline Interpolation." *HTR* 64:79-91.
- Peisker, C. H. "προφήτης." *NIDNTT* 3:74-92.
- Penner, Todd C. 1996. *The Epistle of James and Eschatology: Re-reading an Ancient Christian Letter*. JSNTSup 121. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Penney, John Michael. 1997. *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology*. JPTSUP 12. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Pennington, Jonathan. 2007. *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*. NovTSup 126. Leiden: Brill.
- Perrin, Norman. 1967. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. New York: Harper & Row.
- Pervo, Richard I. 1987. *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress.
- Peterlin, Davorin. 1995. *Paul's Letter to the Philippians in Light of Disunity in the Church*. NovTSup 79. Leiden: E. J. Brill.
- Peterson, David. 1982. *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the "Epistle to the Hebrews."* SNTSMS 47. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1993. "The Motif of Fulfillment and the Purpose of Luke-Acts." Pages 83-104 in *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*. Vol. 1 of *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Edited by B. W. Winter. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1995. *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1998. "The Worship of the New Community." Pages 373-95 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Petzer, J. H. 1984. "Luke 22:19b-20 and the Structure of the Passage." *NovT* 26:249-52.
- Petzer, Kobus. 1991. "Style and Text in the Lucan Narrative of the Institution of the Lord's Supper (Luke 22:19b-20)." *NTS* 37:113-29.
- Picirilli, Robert E. 1975. "Meaning of Epignosis." *EvQ* 47:85-93.
- Piper, John. 1979. *"Love Your Enemies": Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paranaesis; A History of the Tradition and Interpretation of Its Uses*. SNTSMS 38. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1980. "Hope as the Motivation of Love: 1 Peter 3:9-12." *NTS* 26:212-31.
- 1993. *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic.
- 2002. *Counted Righteous in Christ: Should We Abandon the Imputation of Christ's Righteousness?* Wheaton: Crossway.
- Plantinga, Alvin. 2003. "Two (or More) Kinds of Scripture Scholarship." Pages 19-57 in *"Behind" the Text: History and Biblical Interpretation*. SHS 4. Edited by C. Bartholomew et al. Grand Rapids: Zondervan.
- Plevnik, Joseph. 1986. "Recent Developments in the Discussion concerning Justification by Faith." *TJT* 2:47-62.
- 1989. "The Center of Pauline Theology." *CBQ* 51:461-78.
- 1997. *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation*. Peabody, MA: Hendrickson.
- 2003. "The Understanding of God as the Basis of Pauline Theology." *CBQ* 65:554-67.

- Plummer, Robert L. 2006. *Paul's Understanding of the Church's Mission: Did the Apostle Paul Expect the Early Christian Communities to Evangelize?* PBM. Waynesboro, GA: Paternoster.
- Pokorný, Petr. 1991. *Colossians*. Translated by S. S. Schatzmann. Peabody, MA: Hendrickson.
- Polhill, John B. 1992. *Acts*. NAC. Nashville: Broadman & Holman.
- Porter, Stanley E. 1989. *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*. New York: Peter Lang.
- . 1990. "Two Myths: Corporate Personality and Language/Mentality Determinism." *SJT* 43:289–307.
- . 1994. *Idioms of the Greek New Testament*. 2nd ed. Sheffield: JSOT Press = 波特 2013: 葉雅蓮譯, 《新約希臘文的慣用語》(台北: 中華福音神學院)。
- Price, S. R. F. 1984. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Procksch, O. "ἀγιάζω, ἁγιασμός." *TDNT* 1:111–13.
- Provan, Iain W. 1995. "The Messiah in the Book of Kings." Pages 67–85 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. Grand Rapids: Baker Academic.
- Przybylski, Benno. 1980. *Righteousness in Matthew and His World of Thought*. SNTSMS 41. Cambridge: Cambridge University Press. Radl, W. "προορίζω." *EDNT* 3:159.
- . "σφίζω." *EDNT* 3:319–21.
- Radmacher, Earl D. 1990. "First Response to 'Faith According to the Apostle James' by John F. MacArthur Jr." *JETS* 33:35–41.
- Rainbow, Paul A. 2005. *The Way of Salvation: The Role of Christian Obedience in Justification*. Waynesboro, GA: Paternoster.
- Räsänen, Heikki. 1983. *Paul and the Law*. Philadelphia: Fortress.
- . 1986. *The Torah and Christ: Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity*. SESJ 45. Helsinki: Finnish Exegetical Society.
- . 1988. "Paul, God, and Israel: Romans 9–11 in Recent Research." Pages 178–206 in *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*. Edited by J. Neusner et al. Philadelphia: Fortress.
- . 1990. *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*. Philadelphia: Trinity Press International.
- . 1992. *Jesus, Paul, and Torah: Collected Essays*. Translated by D. E. Orton. JSNTSup 43. Sheffield: JSOT Press.
- . 2000. *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*. 2nd ed. London: SCM Press.
- Reasoner, Mark. 1999. "The Theme of Acts: Institutional History or Divine Necessity in History?" *JBL* 118:635–59.
- Reitzenstein, Richard. 1978. *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance*. Pittsburgh: Pickwick.
- Rengstorf, Karl H. "διδάσκω." *TDNT* 2:135–65.

- Reumann, John H. P. 1982. *Righteousness in the New Testament: Justification in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue, with Responses by Joseph A. Fitzmyer and Jerome D. Quinn*. Philadelphia: Fortress.
- Rhee, Victor (Sung-Yul). 2001. *Faith in Hebrews: Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics*. StBL 19. New York: Peter Lang.
- Rhyne, C. T. 1981. *Faith Establishes the Law*. SBLDS 55. Chico, CA: Scholars Press.
- Richardson, Peter. 1969. *Israel in the Apostolic Church*. SNTSMS 10. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ridderbos, Herman. 1975. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1997. *The Gospel According to John: A Theological Commentary*. Translated by J. Vriend. Grand Rapids: Eerdmans.
- Rissi, Mathias. 1966. *The Future of the World: An Exegetical Study of Revelation 19.11–22.15*. SBT 23. Naperville, IL: Allenson.
- . 1987. *Die Theologie des Hebräerbriefs: Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*. WUNT 41. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rivkin, Ellis. 1978. *A Hidden Revolution: The Pharisees' Search for the Kingdom Within*. Nashville: Abingdon.
- Robinson, D. W. B. 1967. "The Salvation of Israel in Romans 9–11." *RTR* 26:81–96.
- Robinson, J. A. T. 1962. *Twelve New Testament Studies*. Naperville, IL: Allenson.
- Rodriguez, Angel Manuel. 1979. "Substitution in the Hebrew Cultus and in Cultic-Related Texts." ThD diss., Andrews University Theological Seminary.
- Rogerson, John W. 1970. "The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-examination." *JTS* 21:1–16.
- Roloff, J. "ἐκκλησία." *EDNT* 1:410–15.
- Rooke, Deborah W. 2000. "Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb. 7." *Bib* 81:81–94.
- Rosner, Brian S. 1994. *Paul, Scripture, and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5–7*. AGJU 22. Leiden: Brill.
- . 1995. *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1998. "The Progress of the Word." Pages 215–33 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- . "Biblical Theology." *NDBT* 3–11.
- Rowe, C. Kavin. 2003. "Luke and the Trinity: An Essay in Ecclesial Biblical Theology." *SJT* 56:1–26.
- Rowland, Christopher, and Christopher Tuckett, eds. 2006. *The Nature of New Testament Theology: Essays in Honour of Robert Morgan*. Malden, MA: Blackwell.
- Russell, Walter B. 1993. "Does the Christian Have 'Flesh' in Gal. 5:13–26?" *JETS* 36:179–87.
- . 1995. "The Apostle Paul's Redemptive-Historical Argumentation in Galatians 5:13–26." *WTJ* 57:333–57.

- Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress.
- . 1978. "Paul's Attitude toward the Jewish People." *USQR* 33:175-87.
- . 1983. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress.
- . 1985. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress.
- . 1990. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*. Philadelphia: Trinity Press International.
- . 1992. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Sanders, Jack T. 1987. *The Jews in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress.
- Sandys-Wunsch, John, and Laurence Eldredge. 1980. "J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality." *SJT* 33:133-58.
- Sapp, David A. 1998. "The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53 and the Christian Doctrine of Atonement." Pages 170-92 in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Edited by W. H. Bellinger Jr. and W. R. Farmer. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Satterthwaite, Philip E. 1995. "David in the Books of Samuel: A Messianic Hope?" Pages 41-65 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. Grand Rapids: Baker Academic.
- Schäfer, Peter. 1974. "Die Torah der messianischen Zeit." *ZNW* 65:27-42.
- Schelke, K. H. 1980. *Die Petrusbriefe; der Judasbrief*. HTKNT. Freiberg: Herder.
- Schibler, Daniel. 1995. "Messianism and Messianic Prophecy in Isaiah 1-12 and 28-33." Pages 87-104 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. Grand Rapids: Baker Academic.
- Schlatter, Adolf. 1973. "The Theology of the New Testament and Dogmatics." Pages 117-66 in *The Nature of New Testament Theology: The Contributions of William Wrede and Adolf Schlatter*. Edited and translated by R. Morgan. SBT 25. Naperville, IL: Allenson.
- . 1997. *The History of the Christ: The Foundation for New Testament Theology*. Translated by A. J. Köstenberger. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 1999. *The Theology of the Apostles: The Development of New Testament Theology*. Translated by A. J. Köstenberger. Grand Rapids: Baker Academic.
- Schmidt, D. 1983. "1 Thess 2:13-16: Linguistic Evidence for an Interpolation." *JBL* 102:269-79.
- Schmidt, K. L. "καλέω." *TDNT* 3:487-500.
- Schmithals, Walter. 1975. *Der Römerbrief als historisches Problem*. SNT 9. Gütersloh: Mohn.
- . 1997. *The Theology of the First Christians*. Louisville: Westminster John Knox.

- Schnabel, Eckhard J. 1995. "How Paul Developed His Ethics." Pages 267-97 in *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*. Edited by B. S. Rosner. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2002a. "Israel, the People of God, and the Nations." *JETS* 45:35-57.
- . 2002b. "John and the Future of the Nations." *BBR* 12:243-71.
- . 2004a. *Jesus and the Twelve*. Vol. 1 of *Early Christian Mission*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- . 2004b. *Paul and the Early Church*. Vol. 2 of *Early Christian Mission*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Schnackenburg, Rudolf. 1964. *Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology*. Translated by G. R. Beasley-Murray. Oxford: Blackwell.
- . 1970. "Apostles before and during Paul's Time." Pages 287-303 in *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His Sixtieth Birthday*. Edited by W. W. Gasque and R. P. Martin. Translated by M. Kirwan and W. W. Gasque. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schneider, G. "παيداγωγός." *EDNT* 3:2-3.
- Schnider, F. "προφήτης." *EDNT* 3:183-86.
- Schoeps, H. J. 1961. *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*. Translated by H. Knight. Philadelphia: Westminster.
- Scholer, John M. 1991. *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews*. JSNTSup 49. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Schrage, Wolfgang. 1981. *Die konkreten Einzelgebote in paulinischen Paränese: Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*. Gütersloh: Mohn.
- . 1995. "The Formal Ethical Interpretation of Pauline Paränese." Pages 301-35 in *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*. Edited by B. S. Rosner. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schreiner, Thomas R. 1991. "'Works of the Law' in Paul." *NovT* 33:217-44.
- . 1993a. *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law*. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 1993b. "Did Paul Believe in Justification by Works? Another Look at Romans 2." *BBR* 3:131-58.
- . 1998. *Romans*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2000. "Does Romans 9 Teach Individual Election unto Salvation?" Pages 89-106 in *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace*. Edited by T. R. Schreiner and B. A. Ware. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2001. *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- . 2003. *1, 2 Peter, Jude*. NAC. Nashville: Broadman & Holman.
- . 2005. "An Interpretation of 1 Timothy 2:9-15: A Dialogue with Scholarship." Pages 85-120, 207-29 in *Women in the Church: An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9-15*. Edited by A. J. Köstenberger and T. R. Schreiner. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic.

- . 2006a. "A New Testament Perspective on Homosexuality." *Themelios* 31:62-75.
- . 2006b. "The Penal Substitution View." Pages 67-98 in *The Nature of the Atonement: Four Views*. Edited by J. Beilby and P. R. Eddy. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- . 2006c. "Corporate and Individual Election in Romans 9: A Response to Brian Abasciano." *JETS* 49:373-86.
- . 2007. "The Commands of God." Pages 66-101 in *Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity*. Edited by S. J. Hafemann and P. R. House. Nottingham, UK: Inter-Varsity Press.
- . "Circumcision." *DPL* 137-39 = 霍桑、馬挺編，楊長慧譯，《21世紀保羅書信辭典》，2冊（台北：校園書房出版社，2009），200-3。
- Schreiner, Thomas R., and Ardel Caneday. 2001. *The Race Set before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Schrenk, G. "δικαιοσύνη." *TDNT* 2:192-210.
- Schultz, Richard. 1995. "The King in the Book of Isaiah." Pages 141-65 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. Grand Rapids: Baker Academic.
- Schürmann, Heinz. 1974. "'Das Gesetz des Christus' (Gal. 6, 2): Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus." Pages 282-300 in *Neues Testament und Kirche: Für Rudolf Schnackenburg*. Edited by J. Gnilka. Freiburg: Herder.
- Schweitzer, Albert. 1931. *The Mysticism of Paul the Apostle*. New York: Henry Holt.
- . 1968. *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Translated by W. Montgomery. Repr., New York: Macmillan.
- Schweizer, Eduard. 1970. *The Good News According to Mark*. Translated by D. H. Madvig. Atlanta: John Knox.
- . 1979. "Traditional Ethical Patterns in the Pauline and post-Pauline Letters and Their Development (Lists of Vices and House Tables)." Pages 195-209 in *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*. Edited by E. Best and R. McL. Wilson. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1982. *The Letter to the Colossians*. London: SPCK.
- Scobie, Charles H. H. 1991a. "The Challenge of Biblical Theology." *TynBul* 42:31-61.
- . 1991b. "The Challenge of Biblical Theology." *TynBul* 42:163-94.
- . "Biblical Theology." *NDBT* 3-20.
- Scott, James M. 1992. *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of Huiiothesia in the Pauline Corpus*. WUNT 2/48. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1993a. "Paul's Use of Deuteronomical Tradition." *JBL* 112:645-65.
- . 1993b. "'For as Many as Are of the Works of the Law Are under a Curse' (Galatians 3:10)." Pages 187-221 in *Paul and the Scriptures of Israel*. Edited by C. A. Evans and J. A. Sanders. JSNTSup 83. Sheffield: JSOT Press.

- . 1995. *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*. WUNT 84. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1997. *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*. Edited by J. M. Scott. JSJSup 56. Leiden: Brill.
- Scroggs, R. 1983. *The New Testament and Homosexuality: Background for Contemporary Debate*. Philadelphia: Fortress.
- Secombe, David Peter. 1982. *Possessions and the Poor in Luke-Acts*. SNTSU B/6. Linz: Fuchs.
- . 1998. "The New People of God." Pages 349-72 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Segal, Alan F. 1977. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. SJLA 25. Leiden: Brill.
- . 1990. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven: Yale University Press.
- Seifrid, Mark A. 1985. "Paul's Approach to the Old Testament in Rom. 10:6-8." *TJ* 6:3-37.
- . 1987. "Jesus and the Law in Acts." *JSNT* 30:39-57.
- . 1989. "Messiah and Mission in Acts: A Brief Response to J. B. Tyson." *JSNT* 36:47-50.
- . 1994. "Blind Alleys in the Controversy over the Paul of History." *TynBul* 45:73-95.
- . 2000a. "The 'New Perspective on Paul' and Its Problems." *Themelios* 25:8-12.
- . 2000b. *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- . 2001. "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism." Pages 415-42 in *The Complexities of Second Temple Judaism*. Vol. 1 of *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. Edited by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2/140. Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2005. "The Knowledge of the Creator and the Experience of Exile: The Contours of Paul's Theology." Paper presented at the Society for New Testament Studies Seminar "Inhalte und Probleme einer neutestamentlichen Theologie," Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, 2-7 August 2005.
- . "In Christ." *DPL* 433-36 = 霍桑、馬挺編，楊長慧譯，《21世紀保羅書信辭典》，2冊（台北：校園書房出版社，2009），638-43。
- Selwyn, E. G. 1981. *The First Epistle of St. Peter*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic.
- Senior, Donald. 1984. *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*. Wilmington, DE: Michael Glazier.
- . 1985. *The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew*. Wilmington, DE: Michael Glazier.

- . 1989. *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke*. Wilmington, DE: Michael Glazier.
- Shelton, James B. 1991. *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Sherwin-White, A. N. 1963. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- Silva, Moisés. 1976. "Perfection and Eschatology in Hebrews." *WTJ* 39:60-71.
- . 1986. "The Place of Historical Reconstruction in New Testament Criticism." Pages 109-33 in *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Edited by D. A. Carson and J. D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.
- . 1990. "Is the Law against the Promises? The Significance of Galatians 3:21 for Covenant Continuity." Pages 153-66 in *Theonomy: A Reformed Critique*. Edited by W. S. Barker and W. R. Godfrey. Grand Rapids: Zondervan.
- . 2004. "Faith versus Works of Law in Galatians." Pages 217-48 in *The Paradoxes of Paul*. Vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. Edited by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2/140. Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2005. *Philippians*. 2nd ed. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.
- Simpson, John W., Jr. 1990. "The Problems Posed by 1 Thessalonians 2:15-16 and a Solution." *HBT* 12:42-72.
- Smalley, Stephen S. 1973. "Spirit, Kingdom and Prayer in Luke-Acts." *NovT* 15:59-71.
- . 1978. *John: Evangelist and Interpreter*. Nashville: Thomas Nelson.
- . 1984. *1, 2, 3 John*. WBC 51. Waco: Word.
- Smith, Christopher R. 1990. "The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7.5-8." *JSNT* 39:111-18.
- . 1995. "The Tribes of Revelation 7 and the Literary Competence of John the Seer." *JETS* 38:213-18.
- Snodgrass, Klyne R. 1988. "Matthew and the Law." Pages 536-54 in *SBL Seminar Papers, 1988*. Edited by D. J. Lull. Atlanta: Scholars Press.
- Soards, Marion L. 1987. "Käsemann's 'Righteousness' Reexamined." *CBQ* 49:264-67.
- Spencer, A. B. 2000. "Peter's Pedagogical Method in 1 Peter 3:6." *BBR* 10:107-19.
- Spencer, F. Scott. 2005. "Preparing the Way of the Lord: Introducing and Interpreting Luke's Narrative; A Response to David Wenham." Pages 104-24 in *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation*. Edited by C. G. Bartholomew, J. B. Green, A. C. Thiselton. SHS 6. Grand Rapids: Zondervan.
- Spicq, Ceslas. 1952-1953. *L'Épître aux Hébreux*. 2 vols. *EBib*. Paris: Gabalda.
- Sproul, R. C. 1995. *Faith Alone: The Evangelical Doctrine of Justification*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Squires, John T. 1993. *The Plan of God in Luke-Acts*. SNTSMS 76. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stanley, Christopher D. 1990. "'Under a Curse': A Fresh Reading of Galatians 3:10-14." *NTS* 36:481-511.

- Stanton, Graham. 1988. "Matthew." Pages 205-19 in *It Is Written: Scripture Citing Scripture; Essays in Honour of Barnabas Lindars*. Edited by D. A. Carson and H. G. M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Starr, J. M. 2000. *Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in Its Hellenistic Context*. ConBNT 33. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Stein, Robert H. 1981. *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster.
- . 1988. *Difficult Passages in the Epistles*. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2001. "N. T. Wright's *Jesus and the Victory of God*: A Review Article." *JETS* 44:207-18.
- . 2007. "Baptism in Luke-Acts." Pages 35-66 in *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*. Edited by T. R. Schreiner and S. D. Wright. Nashville: Broadman & Holman.
- . "Divorce." *DJG* 192-99.
- Stendahl, Krister. 1976. *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays*. Philadelphia: Fortress.
- . "Biblical Theology, Contemporary." *IDB* 1:418-32.
- Stenschke, Christoph. 1998. "The Need for Salvation." Pages 125-44 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1999. *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*. WUNT 2/108. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stephenson, A. M. G. 1968. "On the Meaning of *enestēken hē hēmera tou kyriou* in 2 Thessalonians 2,2." Pages 442-51 in *Studia Evangelica: Papers Presented to the Third International Congress on New Testament Studies Held at Christ Church, Oxford, 1965*. Vol. 1. Edited by F. L. Cross. TUGAL 102. Berlin: Akademie-Verlag.
- Stettler, Hanna. 1998. *Die Christologie der Pastoralbriefe*. WUNT 2/105. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2004. "Sanctification in the Jesus Tradition." *Bib* 85:153-78.
- Stockhausen, Carol Kern. 1989. *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant: The Exegetical Structure of II Cor. 3, 1-4, 6*. AnBib 116. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Stott, John. 1964. *The Epistles of John*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans = 斯托得 2001: 劉良淑譯, 《約翰書信》, 丁道爾新約聖經註釋 (台北: 校園書房出版社)。
- Strauss, Mark L. 1995. *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*. JSNTSup 110. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Strecker, Georg. 2000. *Theology of the New Testament*. Translated by M. E. Boring. Louisville: Westminster John Knox.
- Stronstad, Roger. 1984. *The Charismatic Theology of St. Luke*. Peabody, MA: Hendrickson.

- Stuckenbruck, Loren T. 1995. *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*. WUNT 2/70. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1999. "Johann Philipp Gabler and the Delineation of Biblical Theology." *SJT* 52:139–57.
- Stuhlmacher, Peter. 1966. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. 2nd ed. FRLANT 87. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1977. *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture: Towards a Hermeneutics of Consent*. Translated by R. A. Harrisville. Philadelphia: Fortress.
- . 1983. "Jesu-tradition im Römerbrief: Eine Skizze." *TBei* 14:240–50.
- . 1986. *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology*. Philadelphia: Fortress.
- . 1987. "The Hermeneutical Significance of 1 Cor. 2:6–16." Pages 328–47 in *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60th Birthday*. Translated by C. Brown. Edited by G. F. Hawthorne and O. Betz. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1992. *Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*. Vol. 1 of *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1993. *Jesus of Nazareth, Christ of Faith*. Translated by S. S. Schatzmann. Peabody, MA: Hendrickson.
- . 1994. *Paul's Letter to the Romans*. Translated by S. Hafemann. Louisville: Westminster John Knox.
- . 1999. *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung: Der Kanon und seine Auslegung*. Vol. 2 of *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2006. "Isaiah 53 in the Gospel and Acts." Pages 147–62 in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Edited by B. Janowski and P. Stuhlmacher. Translated by D. P. Bailey. Grand Rapids: Eerdmans.
- Suggs, M. J. 1970. *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel*. Cambridge: Harvard University Press.
- Talbert, C. H. 1976. "Shifting Sands: The Recent Study of the Gospel of Luke." *Int* 30:381–95.
- Talmon, S. 1992. "The Concepts of Mašiah and Messianism in Early Judaism." Pages 79–115 in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Edited by J. H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress.
- Tannehill, Robert C. 1986. *The Gospel according to Luke*. Vol. 1 of *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Philadelphia: Fortress.
- Terrien, Samuel L. 1983. *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology*. San Francisco: Harper & Row.
- Thielman, Frank. 1994a. "Unexpected Mercy: Echoes of a Biblical Motif in Romans 9–11." *SJT* 47:169–81.

- . 1994b. *Paul and the Law: A Contextual Approach*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- . 1995. "Law and Liberty in the Ethics of Paul." *ExAud* 11:63–75.
- . 1999. *The Law and the New Testament: The Question of Continuity*. New York: Crossroad.
- . 2005. *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach*. Grand Rapids: Zondervan.
- Thiselton, Anthony C. 1977–1978. "Realized Eschatology at Corinth." *NTS* 24:510–26.
- . 1979. "The 'Interpretation' of Tongues: A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus." *JTS* 30:15–36.
- . 2000. *The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Thompson, Cynthia L. 1988. "Hairstyles, Head-Coverings, and St. Paul: Portraits from Roman Corinth." *BA* 51:99–115.
- Thompson, Marianne Meye. 1988. *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- . 2000. *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament*. Louisville: Westminster John Knox.
- . 2001. *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Thompson, Michael. 1991. *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1–15.13*. JSNTSup 59. Sheffield: JSOT Press.
- Thompson, R. W. 1986. "How Is the Law Fulfilled in Us? An Interpretation of Rom. 8:4." *LS* 11:31–40.
- Thurén, L. 1995. *Argument and Theology in 1 Peter: The Origins of Christian Paraenesis*. JSNTSup 114. Sheffield: Academic Press.
- Tiede, David L. 1980. *Prophecy and History in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress.
- . 1993. "'Fighting against God': Luke's Interpretation of Jewish Rejection of the Messiah Jesus." Pages 102–12 in *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*. Edited by C. A. Evans and D. A. Hagner. Minneapolis: Fortress.
- Turner, Max M. B. 1982. "The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts." Pages 100–157 in *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*. Edited by D. A. Carson. Grand Rapids: Zondervan.
- . 1996. *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*. JPTSup 9. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- . 1998. "The 'Spirit of Prophecy' as the Power of Israel's Restoration and Witness." Pages 327–48 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2005. "Luke and the Spirit: Renewing Theological Interpretation of Biblical Pneumatology." Pages 267–93 in *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation*. Edited by C. G. Bartholomew, J. B. Green, and A. C. Thiselton. SHS 6. Grand Rapids: Zondervan.
- Twelftree, Graham H. 1993. *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. WUNT 2/54. Tübingen: Mohr Siebeck.

- . 1999. *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Tyson, Joseph B. 1986. *The Death of Jesus in Luke-Acts*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Unnik, W. C. van. 1969. "The Critique of Paganism in I Peter 1:18." Pages 129–42 in *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*. Edinburgh: T & T Clark.
- VanderKam, J. C. 1973. "The Theophany of Enoch 1:3b-7,9." *VT* 23:129–50.
- . 1992. "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71." Pages 169–91 in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Edited by J. H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress.
- Vanhoozer, Kevin J. "Exegesis and Hermeneutics." *NDBT* 52–64.
- Vermes, Geza. 1973. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: William Collins.
- . 1983. *Jesus and the World of Judaism*. Philadelphia: Fortress.
- . 1993. *The Religion of Jesus the Jew*. Minneapolis: Fortress.
- Verseput, Donald J. 1987. "The Role and Meaning of the 'Son of God' Title in Matthew's Gospel." *NTS* 33:532–56.
- Vickers, Brian. 2004. "The Kingdom of God in Mark." *SBJT* 8:12–35.
- . 2006. *Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation*. Wheaton: Crossway.
- Vielhauer, Phillip. 1963. "Jesus and der Menschensohn: Zur Diskussion mit Heinz Eduard Tödt und Eduard Schweizer." *ZTK* 60:133–77.
- . 1966. "On the 'Paulinism' of Acts." Pages 33–50 in *Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schubert*. Edited by L. Keck and J. L. Martyn. Nashville: Abingdon.
- Von Rad, Gerhard. 1962. *The Theology of Israel's Historical Traditions*. Vol. 1 of *Old Testament Theology*. Translated by D. M. G. Stalker. New York: Harper & Row.
- . 1965. *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. Vol. 2 of *Old Testament Theology*. Translated by D. M. G. Stalker. New York: Harper & Row.
- Vos, Geerhardus. 1930. *The Pauline Eschatology*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed Publishing.
- . 1953. *The Self-Disclosure of Jesus: The Modern Debate about the Messianic Consciousness*. Edited by J. G. Vos. 2nd ed. Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed Publishing.
- . 1980. *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*. Edited by R. B. Gaffin Jr. Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed Publishing.
- . 2001. *The Eschatology of the Old Testament*. Edited by J. T. Dennison Jr. Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed Publishing.
- Vouga, François. 2001. *Une théologie du Nouveau Testament*. MdB 43. Geneva: Labor et Fides.

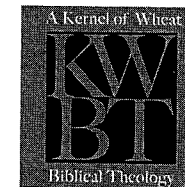
- Wagner, Günter. 1967. *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries: The Problem of the Pauline Doctrine of Baptism in Romans VI.1–11 in the Light of Its Religio-Historical 'Parallels.'* Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Wagner, J. Ross. 2002. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul "in Concert" in the Letter to the Romans*. NovTSup 101. Leiden: Brill.
- Wallace, Daniel B. 1996. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan = 華勒斯 2011: 吳存仁譯, 《中級希臘文文法》(台北: 中華福音神學院)。
- Wallis, Ian G. 1995. *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*. SNTSMS 84. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walton, Steve. 2000. *Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians*. SNTSMS 108. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walvoord, John F. 1966. *The Revelation of Jesus Christ*. Chicago: Moody.
- Wanamaker, C. A. 1990. *The Epistles to the Thessalonians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Warfield, B. B. 1950. *The Person and Work of Christ*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Watson, Francis. 2004. *Paul and the Hermeneutics of Faith*. London: T & T Clark.
- Watts, Rikki E. 1998. "Jesus' Death, Isaiah 53, and Mark 10:45: A Crux Revisited." Pages 125–51 in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Edited by W. H. Bellinger Jr. and W. R. Farmer. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- . 2000. *Isaiah's New Exodus in Mark*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Webb, Robert L. 1991. *John the Baptizer and Prophet: A Socio-historical Study*. JSNTSup 62. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Webb, W. J. 1993. *Returning Home: New Covenant and Second Exodus as the Context for 2 Corinthians 6:14–7:1*. JSNTSup 85. Sheffield: JSOT Press.
- Wedderburn, A. J. M. 1987. *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*. WUNT 44. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weima, Jeffrey A. D. 1990. "The Function of the Law in Relation to Sin: An Evaluation of the View of H. Räisänen." *NovT* 32:219–35.
- . 1993. "Gal. 6:11–18: A Hermeneutical Key to the Galatian Letter." *CTJ* 28:90–107.
- . 1994. *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings*. JSNTSup 101. Sheffield: JSOT Press.
- Weinfeld, Moshe. 1972. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon Press.
- Weiser, Alfons. 1993. *Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie des Evangelien*. KSt 8. Stuttgart: Kohlhammer.
- Weiss, Johannes. 1971. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. Philadelphia: Fortress.
- Wendland, E. R. 2000. "Stand Fast in the True Grace of God! A Study of 1 Peter." *JTT* 13:25–102.

- Wenham, David. 1987. "Being 'Found' on the Last Day: New Light on 2 Peter 3:10 and 2 Corinthians 5:3." *NTS* 33:477-79.
- . 1995. *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2005. "The Purpose of Luke-Acts: Israel's Story in the Context of the Roman Empire." Pages 79-103 in *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation*. Edited by C. G. Bartholomew, J. B. Green, and A. C. Thiselton. SHS 6. Grand Rapids: Zondervan.
- Wenham, Gordon J. 1995. "The Theology of Old Testament Sacrifice." Pages 75-87 in *Sacrifice in the Bible*. Edited by R. T. Beckwith and M. J. Selman. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2002. "Does the New Testament Approve Remarriage after Divorce?" *SBJT* 6:30-45.
- Westerholm, Stephen. 1978. *Jesus and Scribal Authority*. ConBNT 10. Lund: Gleerup.
- . 1986. "Torah, *nomos*, and Law: A Question of 'Meaning.'" *SR* 15:327-36.
- . 1988. *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2004. *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*. Grand Rapids: Eerdmans = 魏斯特鴻 2014: 陳永財譯, 《保羅神學: 新舊觀》(South Pasadena: 美國麥種傳道會)。
- . 2006. "Justification by Faith Is the Answer: What Is the Question?" <http://www.ctsfw.edu/events/symposia/papers/sym2006westerholm.pdf> (accessed May 23, 2006).
- Whybray, R. N. 1978. *Thanksgiving for a Liberated Prophet: An Interpretation of Isaiah Chapter 53*. JSOTSup 4. Sheffield: Department of Biblical Studies, University of Sheffield. Wilckens,
- Ulrich, 1980. *Der Brief an die Römer*. Vol. 2. EKKNT. Zürich: Neukirchener Verlag.
- . 1982. "Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses." *NTS* 28:154-90.
- . 2003. *Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden*. Part 2 of *Geschichte der urchristlichen Theologie*, vol. 1 of *Theologie des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2005a. *Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*. Part 1 of *Geschichte der urchristlichen Theologie*, vol. 1 of *Theologie des Neuen Testaments*. 2nd ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2005b. *Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission*. Part 3 of *Geschichte der urchristlichen Theologie*, vol. 1 of *Theologie des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2005c. *Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons*. Part 4 of *Geschichte der urchristlichen*

- Theologie*, vol. 1 of *Theologie des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . Forthcoming. *Kritik der historischen Bibelkritik*. Vol. 3 of *Theologie des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wilkins, Michael J. 1995. *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic.
- Williams, Catrin H. 2000. *I Am He: The Interpretation of "Ani Hû" in Jewish and Early Christian Literature*. WUNT 2/113. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Williams, Sam K. 1975. *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept*. HDR 2. Missoula, MT: Scholars Press.
- . 1980. "The 'Righteousness of God' in Romans." *JBL* 49:241-90.
- . 1987. "Again *Pistis Christou*." *JBL* 49:431-47.
- Williamson, Ronald H. 1970. *Philo and the Epistle to the Hebrews*. ALGHJ 4. Leiden: Brill.
- Wilson, Stephen G. 1983. *Luke and the Law*. SNTSMS 50. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wink, Walter. 1984. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress.
- Winter, Bruce W. 1997. *Philo and Paul among the Sophists*. SNTSMS 96. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wisdom, Jeffrey R. 2001. *Blessing for the Nations and the Curse of the Law: Paul's Citation of Genesis and Deuteronomy in Gal. 3.8-10*. WUNT 2/133. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Witherington, Ben, III. 1984. *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life*. SNTSMS 51. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1990. *The Christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress.
- . 1992. *Jesus, Paul and the End of the World*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- . 1994. *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*. Minneapolis: Fortress.
- . 1998. "Salvation and Health in Christian Antiquity: The Soteriology of Luke-Acts in Its First Century Setting." Pages 145-66 in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Edited by I. H. Marshall and D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Witmer, Stephen E. 2006. "*Theodidaktoi* in 1 Thessalonians 4:9: A Pauline Neologism." *NTS* 52:239-50.
- Wolters, A. 1987. "Worldview and Textual Criticism in 2 Peter 3:10." *CTJ* 25:28-44.
- Wrede, William. 1962. *Paul*. Repr., Lexington: American Theological Library Association.
- . 1971. *The Messianic Secret*. Translated by J. C. G. Greig. Greenwood, SC: Attic.
- Wright, N. T. 1980. "The Meaning of *περὶ ἁμαρτίας* in Romans 8:3." Pages 453-59 in *Papers on Paul and Other New Testament Authors*. Vol. 3 of *Studia Biblica* 1978:

- Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford, 30 April 1978.* Edited by E. A. Livingstone. JSNTSup 3. Sheffield: JSOT Press.
- . 1992a. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology.* Minneapolis: Fortress.
- . 1992b. *The New Testament and the People of God.* Vol. 1 of *Christian Origins and the Question of God.* Minneapolis: Fortress = 賴特 2013: 左心泰譯, 《新約與神的子民》(台北: 校園書房出版社)。
- . 1995. "Romans and the Theology of Paul." Pages 3–67 in *Romans.* Vol. 3 of *Pauline Theology.* Edited by D. M. Hay and E. E. Johnson. Minneapolis: Fortress.
- . 1996. *Jesus and the Victory of God.* Vol. 2 of *Christian Origins and the Question of God.* Minneapolis: Fortress.
- . 1997. *What St. Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids: Eerdmans = 賴特 2000: 白陳毓華譯, 《再思保羅神學爭議》(台北: 校園書房出版社)。
- . 1998. "The Servant and Jesus: The Relevance of the Colloquy for the Current Quest for Jesus." Pages 281–97 in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins.* Edited by W. H. Bellinger Jr. and W. R. Farmer. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- . 2003. *The Resurrection of the Son of God.* Vol. 3 of *Christian Origins and the Question of God.* Minneapolis: Fortress.
- Yamauchi, E. 1973. *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences.* Grand Rapids: Eerdmans.
- Yarbrough, Robert W. 2004. *The Salvation Historical Fallacy? Reassessing the History of New Testament Theology.* History of Biblical Interpretation 2. Leiden: Deo.
- Yeung, Maureen W. 2002. *Faith in Jesus and Paul: A Comparison with Special Reference to 'Faith That Can Remove Mountains' and 'Your Faith Has Healed/Saved You.'* WUNT 2/147. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Yinger, Kent L. 1999. *Paul, Judaism, and Judgment according to Deeds.* SNTSMS 105. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, Frances M. 1994. "On *Episkopos* and *Presbyteros*." *JTS* 45:142–49.
- . 1998. "Who's Cursed—and Why? (Galatians 3:10–14)." *JBL* 117:79–92.
- Young, Norman H. 1987. "Paidagogos: The Social Setting of a Pauline Metaphor." *NovT* 29:150–76.
- Zehnle, Richard. 1969. "The Salvific Character of Jesus' Death in Lucan Soteriology." *TS* 30:420–44.
- Ziesler, J. A. 1972. *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry.* SNTSMS 20. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1988. "The Role of the Tenth Commandment in Romans 7." *JSNT* 33:31–56.
- . 1989. *Paul's Letter to the Romans.* TPINTC. Philadelphia: Trinity Press International.
- Zimmerli, W., and J. Jeremias. 1957. *The Servant of God.* London: SCM Press.

麥種聖經神學系列



顧名思義，麥種聖經神學系列以聖經神學研究為焦點，選題範圍除聖經神學、舊約神學、與新約神學外，亦納入聖經不同作者、書卷的神學，以及重要的聖經神學專題，將學術界精心研究的成果介紹給華文讀者，期盼能為華人的聖經與神學研究打下紮實的基礎。



❖ 聖經神學導論

From Eden to New Jerusalem

亞歷山大 T. Desmond Alexander

❖ 保羅神學：綱要

Paul: An Outline of His Theology

芮德博 Herman Ridderbos

❖ 郝思舊約神學

Old Testament Theology

郝思 Paul House

❖ 保羅神學：新舊觀

Perspectives Old and New on Paul

魏斯特鴻 Stephen Westerholm

❖ 馬歇爾新約神學

New Testament Theology

馬歇爾 I. Howard Marshall

❖ 保羅神學：基督論

Pauline Christology

費依 Gordon D. Fee

❖ 史瑞納新約神學

New Testament Theology

史瑞納 Thomas R. Schreiner

❖ 保羅神學：聖靈論

God's Empowering Presence

費依 Gordon D. Fee

麥種聖經註釋



真正使這一系列與其他註釋書不同的是，它從福音主義這一解經傳統的內部發聲。福音主義是更正教內部跨越傳統宗派界限的一個非正式運動。它的中心與精神在於堅信聖經是神默示的話語，藉著受聖靈感動的人手寫出，是絕對沒有謬誤的。通過聖經，神呼喚人類去享受與其創造主和救主之間充滿愛的個人關係。依照這一傳統，「麥種聖經註釋」的各書卷並不將聖經當作只是人為創作的古代文學作品，它特別注意文本的文學特徵、神學主題、及其對今天信仰生活的影響。



❖ 路得記

The Book of Ruth

哈伯德 Robert L. Hubbard Jr.

❖ 詩篇 上 下

Psalms

范甘麥倫 Willem A. VanGemeren

❖ 以賽亞書 上 下

The Book of Isaiah

歐思沃 John N. Oswalt

❖ 馬太福音

The Gospel According to Matthew

卡森 D.A. Carson

❖ 約翰福音

The Gospel According to John

卡森 D.A. Carson

❖ 羅馬書 上 下

The Epistle to the Romans

穆爾 Douglas Moo

❖ 加拉太書

Galatians

穆爾 Douglas Moo

❖ 以弗所書

The Letter to the Ephesians

歐白恩 Peter O'Brien

❖ 提摩太與提多書信

The Letters to Timothy & Titus

唐書禮 Philip Towner

❖ 希伯來書

The Letter to the Hebrews

歐白恩 Peter O'Brien

❖ 啟示錄

The Book of Revelation

饒柏·孟恩思 Robert Mounce

❖ 新約引用舊約 上 下

Commentary on the New Testament Use of the Old Testament

畢爾·卡森 (編) G. K. Beale & D. A. Carson (ed.)

❖ 主耶穌的畫像

Jesus according to Scripture

博克 Darrell L. Bock

❖ 主耶穌的比喻

Stories with Intents

斯諾德格拉斯 Klyne R. Snodgrass



美國麥種傳道會

A Kernel of Wheat Christian Ministries