

應許的神

God of Promise

聖約神學導論

麥克·荷頓 Michael Horton 著

駱鴻銘 譯



應許的神

God of Promise

聖約神學導論

麥克·荷頓 Michael Horton 著
駱鴻銘 譯

應許的神——聖約神學導論

作者：麥克·荷頓 (Michael Horton)

翻譯：駱鴻銘

編譯：彭彥華

封面設計排版：林怡吟

發行人：麥安迪

出版發行：改革宗出版有限公司

TEL : (886)2-2718-3110 FAX : (886) 2-2718-3112

通訊處：台北市105松山區南京東路4段133巷6弄40號1樓

劃撥帳號：19902327 戶名：改革宗出版有限公司

承印者：永望文化事業有限公司

行政院新聞局出版事業登記證局版北市業字1731號

2015年8月初版

Website: www.crtsbooks.net

版權所有 請勿翻印

God of Promise: Introducing Covenant Theology

Copyright © 2006 by Michael Horton

Originally published in English under the title

God of Promise

by Baker Books,

a division of Baker Publishing Group,

Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.

All rights reserved.

ornament designed by Freepik.com

Chinese edition © 2015 by RTF Publishing Co., Ltd. (Taiwan)

1F, No. 40, Alley 6, Lane 133, Sec. 4, Nan-Jing E. Road, Taiwan, R.O.C.

Tel: (886)2-2718-3110 Fax: (886)2-2718-3112

e-mail: rtf4tw@ms64.hinet.net

· Printed in Taiwan ·

ISBN : 978-986-6687-74-7

定價：新台幣 380 元

國家圖書館出版品預行編目資料

應許的神：聖約神學導論/ 麥克·荷頓 (Michael Horton) 著；駱鴻銘 譯；

-- 初版.-- 臺北市：改革宗，2015. 8

面；公分.--

譯自：God of Promise: Introducing Covenant Theology

ISBN: 978-986-6687-74-7 (平裝)

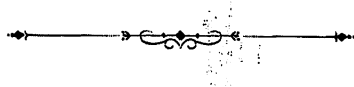
1. 神學

242

104015887

獻給

我在加州西敏神學院的老師、同事及學生，
他們向我展現出聖約神學在信仰與生活上的豐富。



應許的神
God of Promise
聖約神學專論

目錄

麥序	7
致謝	13
第一章 建築架構	15
第二章 神與外交關係	35
第三章 兩位母親的故事	53
第四章 新約	75
第五章 從聖經到系統：聖約神學的核心	111
第六章 護理與聖約：普遍恩典	163
第七章 聖約的子民	187
第八章 約的記號與印記	197
第九章 新約的順服	245



麥序

麥克·荷頓是加州西敏神學院的教授，也是《現代宗教改革》（*Modern Reformation*）雜誌的主編、知名電台節目（*The White Horse Inn*）的主持人、多產作家和牧師。在這些工作當中，他忠心地闡明及護衛正統的改革宗神學。神也大大地使用他來影響許多人的生命。《應許的神》是他最重要的著作之一。我們非常高興看見此書被翻成中文。

正如此書的副標題所言，此書的主題是聖約神學。前半部分的內容是談論聖經裡的約和聖經神學，後半部分是談論系統神學裡的約。荷頓主張，聖約的概念在這兩個領域裡是整合性的核心概念；透過這個概念，我們也可以看見聖經神學和系統神學的一致性。

副標題表明此書是一本「聖約神學導論」。「導論」在此是指它提供一段概述。而且荷頓並未假定讀者已對聖約神學相當熟悉。但「導論」的意思不是指它的討論沒什麼份量。此書的前後兩部分都很快地帶我們進入學術性和歷史性細節。在談到聖經神學的部分，荷頓討論在舊約時代鄰近以色列的古代近東國家對約抱持什麼概念。荷

頓介紹幾本談到古代近東盟約的學術作品——主要是曼德歐（George E. Mendenhall）所寫的《以色列和古代近東的律法與盟約》（*Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*），以及克萊恩（Meredith Kline）所寫的《大君王的條約》（*The Treaty of the Great King*）。荷頓以克萊恩為師，而他也緊緊跟隨克萊恩的想法。在談到系統神學的部分，荷頓向我們介紹那形成正統改革宗神學框架的三大聖約：救贖之約、行為之約（有時也稱為創造之約或自然之約）、恩典之約。

從各方面來看，這本書都值得一讀。對那些沒聽過或不熟悉曼德歐和克萊恩的人來說，此書的前半部分是相當有價值的。而此書後半部分的每一章對我也很有價值。荷頓護衛位居改革宗神學核心的三個聖約，回應了反對這些聖約的不同批評者。他也說明神與我們所立的約，可以幫助我們更為理解神的護理、身為神子民的意義、聖禮是應許的記號與印記、以及新約的順服。

雖然荷頓非常嚴謹地持守改革宗神學，但我認為讀者應該注意他對摩西之約抱持一種獨特的觀點。根據《西敏信條》所言，摩西之約是「恩典之約的一種施行」。但我認為荷頓似乎有意否認這點。我之所以說「似乎」，是因為他的表達有一些混淆和不夠清楚的地方。就我看來，他有意說摩西之約根本是一個行為之約。但在一個特別的轉折之處，他主張摩西之約不同於神與亞當所立的行為之

約，因為前者跟救恩無關。摩西之約是神與以色列所立的一種全國性聖約，關乎神所賜的應許之地。此外，荷頓主張摩西之約並未要求完全的順服（這點也跟亞當之約不同），只要基本的忠誠就可以了。他在論到摩西之約時說（第三章）：

西奈之約本身並不包含憐憫。它完全是一種效忠的誓言，百姓起誓要遵行律法書上的所有命令，其中的祝福是長久住在應許之地，而咒詛則是被擄和死亡。

另外，他在另一處說（第二章）：

不過，我們必須區分「律法的嚴格與個人救恩的關係」（律法要求一種絕對的完美……），以及「律法的嚴格與以色列全國性聖約的關係」（律法藉著提出關於違約的規定，來要求一種外在的順從）……在人墮落之後，若神還是以絕對完全的順服當作條件，那麼祂對此行為之約的安排——即使這安排是針對一種全國性的約，而非針對個人的救恩——就無法真正順利展開了。

在某些方面，荷頓採用世俗舊約學者的看法，尤其是桑德斯及其跟隨者的觀點。荷頓寫道（第七章）：「借用桑德斯（E. P. Sanders）對『守約律法主義』的著名定

義，他們是靠恩典進入那地，但要靠順服留在那裡。」

就我所知，荷頓是唯一對摩西之約抱持這些觀點的改革宗神學家——雖然他的跟隨者不斷宣稱事情並非如此。改革宗神學家們教導說，摩西之約在恩典之約的框架下，重述了行為之約。

但很少人教導說整個摩西之約根本就是一個行為之約。金馬可（Mark Kim）在2013年所寫的博士論文裡談到荷頓和聖約神學，而他大致上都跟隨荷頓的看法。^{註1}然而，金馬可檢視歷史上的七位重要改革宗神學家（John Calvin, Thomas Watson, Francis Turretin, Herman Witsius, John Gill, Charles Hodge, Louis Berkhof）對約的看法，其結論是，他們都不認為摩西之約完全是一個行為之約。此外，在眾多改革宗神學家當中，荷頓的看法裡的某些細節——尤其是論到摻雜著罪的基本順服是行得通的，以及摩西之約跟永恆的救恩無關——實在是他獨有的想法。在改革宗神學的歷史裡從未有過這樣的暗示，而我也認為這些細節是非常難以置信的。

細心的讀者會注意到，荷頓在書中反駁羅伯遜（O. Palmer Robertson）及他的精彩著作《聖約中的基督》（*Christ of the Covenants*）的一些論點。就我看來，在這場辯論中，羅伯遜在各方面都佔上風。羅伯遜從出埃及記

註1 Mark Kim, *Michael Horton's Covenant Theology as a Defense of Reformation Theology in the Context of Current Discussions*, Doctor of Theology dissertation, Toronto University, 2013.

到申命記中指出十七處經文，都提到亞伯拉罕之約，並清楚說明神正在成就這個約。羅伯遜也提到整個獻祭制度和贖罪日。荷頓在書中提及這些事，但奇怪的是，他沒有說明這些事如何符合他的觀點。

儘管有這美中不足之處，但荷頓在神學上仍然持守正統的改革宗立場。他對摩西之約的觀點，並未改變他在神學上的立場。事實上，他對摩西之約的觀點，有一部分是為了護衛因信稱義的教義，好反駁某些異議份子。無論如何，有關我們應該如何看待摩西之約，實在是個相當複雜的題目，我們為荷頓的事奉獻上感恩，也高興看見此書的中文版面世。

麥安迪 (Andrew McCafferty)

改革宗長老會宏恩堂主任牧師

2015年9月



致謝

除了從普遍的改革宗傳統（還有Richard Muller及其他人最近對這傳統的檢視）得到幫助以外，我特別受惠於 Geerhardus Vos、Herman Ridderbos、Louis Berkhof、Meredith G. Kline 的著作。正如獻詞所提到的，此書是我多年跟他人討教學習的成果，這些人包括：Robert B. Strimple、W. Robert Godfrey、Dennis Johnson、Mark Futato、Meredith G. Kline。我也要感謝那些在牛津大學及耶魯大學使我受益良多的老師，尤其是我博士論文（題目是研究英國改教經院神學的重要人物）的指導教授 Alister McGrath。如今，在我回到母校擔任教授之後，我要特別感謝我的同事們，他們不斷砥礪我的思想，並在其中展現出非凡的教牧風範。特別感謝 Bryan Estelle，他十分仔細地花時間閱讀原稿並提出建議，使我得以改正幾處錯誤。至於我的學生們，他們就像我的同事們一樣，經常挑戰我要更忠於訓練神僕人的任務，以致不違背我們在基督身體裡所共同承擔的重大呼召。我也要感謝在 Baker Books 工作的 Paul Brinkerhoff 和 Don Stephenson，他們願意出版此書並處理相關細節。最後，我要感謝我太太 Lisa

及四個孩子，他們每天提醒我要在實際生活裡信靠這位應許的神。

麥克·荷頓



第一章 建築架構

我們生活在一個違背承諾的世界裡。由真誠溝通和實際委身所組成的網絡，將我們彼此連結在一起，但這張網絡十分脆弱，只要其中任何部分承受重大的壓力，我們的關係所倚靠的信任就會輕易地冰消瓦解。拉扯這張網絡的，通常不只是我們的自私自利，即公然違背我們對人的委身（在認罪禱告中常以「我們做了什麼事」的形式出現）；也包括追求一些只具次要價值的事物（「沒做我們應該做的事」）。不論是哪一種，我們都違反了關於愛的律法。

正如耶穌對我們的提醒，在律法的「兩塊石版」之間有種不可分割的關聯，這兩塊石版分別表明：對神的愛（垂直層面）和對鄰舍的愛（水平層面）。在人類元首亞當的墮落裡（此墮落在以色列歷史裡再次上演），我們看見人類關係的緊張，是起因於他們先對聖約之主不忠。然而，不論在人類違背承諾之前、之中或之後，作出應許與持守應許的神都一直與人同在，祂不會讓這張網絡完全崩離析。

神的存在本身就是一種立約性的存在：聖父、聖子

和聖靈活在永不止息的彼此相愛與委身之中；三一神以自己的位格為出發點，向外創造了一個受造物群體，好作為神位格之間關係的一個巨大類比。我們是按照三一神的形像被造的，天生就會向外建立相互依賴的關係，我們不只是在自己身上、也在他人身上找到生命的意義。與三一神之位格不同的是，我們曾經是不存在的。但當神真的決定施行創造時，祂的定旨不像某位孤獨君王發出的旨意，而是來自欣喜的聖父、聖子和聖靈，祂們要為彼此間永恆的「給予—領受」關係，在受造物之中建立一種有限的類比。神不只是創造我們，然後賜給我們一個約；祂乃是將我們創造成立約的受造物——當然，我們沒有參與在祂的神性裡，而是參與在那即將展開的歷史劇本中。每個人天生就是立約的受造物，都跟神有一種關係。本書會討論這種關係的性質在墮落之後發生什麼變化，但毋庸置疑的是：每個人都跟神有關係，而這關係是一種立約的關係。既然這是事實，我們理所當然會想要更多認識這關係的性質。

那到底什麼是「約」（covenant）呢？下一章會提出更清楚的解釋，但從最常用來形容這概念的希伯來字詞（*berit*）來看，我們一開始可以說：「約」是一種「起誓與約定」的關係，牽涉到互相的委身，雖然這委身未必是對等的。如同我們即將看到的，有些聖約是單方面施加的命令和應許，另一些聖約則是共同訂立的；有些是附有條

件的，有些則是無條件的。換句話說，在這「起誓與約定」的主要概念底下，我們會在聖經裡看見相當多樣化的約。

令人驚訝的是，這位偉大的神不只屈尊創造了關於祂自己的有限類比，祂也進一步降卑與他們建立一種夥伴關係，委任他們運用祂的公義和慷慨來治理其餘受造物。

我之所以寫下這段簡短的概述，目的就是要表明這個立約網絡的豐富性，以及它十分重要地將聖經的多樣化教導組織起來。赫林克（I. John Hesselink）說：「改革宗神學就是聖約神學。」換句話說，改革宗神學受到一種關切所引導，也就是要把各樣的聖經教義跟具體的聖約連在一起，好作為這些教義的適當背景。但這是現代人的普遍認知嗎？一提到「改革宗」（即加爾文主義的）神學，人們會馬上聯想到所謂的「加爾文主義五要點」，以及它那著名的首字母縮略詞：「TULIP」（total depravity、unconditional election、limited atonement、irresistible grace、perseverance of the saints）。與擁有主權恩典的神相遇，是基督徒生活中最能改變生命的經歷之一，但這只是改革宗神學內容的開端。儘管有些改革宗友人和批評改革宗神學的人，把加爾文主義簡化為「五要點」（甚至是預定論），但改革宗傳統的信條、要理問答和標準的教義作品，都表明了一種遠勝於「五要點」，且更加豐富、深刻、以及包羅萬象的信仰，即信靠那位立約的神。**改革宗**

神學與聖約神學是同義詞。

上個世紀的學術研究，有助於加強傳統改革宗神學對聖約主題的推崇。在廿世紀中期，曼德歐（George E. Mendenhall）整合其他學者的一些研究，證明了希伯來聖經（即舊約聖經）和古代近東（即世俗的）條約之間有值得注意的相似之處。「在基督教傳統裡，聖經的兩部分被賦予的名稱【譯註：即舊約和新約】是基於一個信仰上的概念，即神與人之間的關係是靠『約』建立起來的。」^{註1}

雖然世俗學者也有自身的前提和偏見，但最近對於聖約在聖經裡所扮演的重要地位皆有共識，這不太可能是委身於一個核心教義的結果。神學家的嗜好之一，就是在特定的教派或神學系統裡找出一個核心教導，並藉此來理解這教派的所有教義與實踐。例如，有人說羅馬天主教是以教會論作為起點，並由此推論出其他所有教義；路德宗是以稱義作為起點，而加爾文主義者的起點則是預定論和神的主權。

因此，這帶給人一個印象，即系統神學是從外部被強加在聖經經文之上，而不是讓聖經為自己說話。毫無疑問，這種事有時的確發生在改革宗傳統裡，如同發生在其他傳統裡一樣。然而，這種界定核心教義的做法，在現代已強烈地遭受合理的質疑。這種做法把一個由互相關聯的

註1 G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955), 24.

主題所組成的複雜網絡，簡化成一個單獨的教義，並從這教義推論、衍生出其他所有教義。雖然我們可以在改革宗圈子裡發現這種過度簡化的一些例子（這總是引發那些強調不同重點之人的內訌），但在改革宗神學最具代表性的陳述裡，我們看到此神學的成熟發展已大大排除類似的現象。

例如，雖然「神的揀選」在改革宗神學裡是一個重要教義，但在信條和要理問答中，它是和其他教義一同被視為重要教義的。它從未作為一個核心教義，並由此推論出其他所有教義；相反地，它是在一張互相關聯的教義網絡裡，為人所闡明與護衛，而其中所有教義都有嚴謹的釋經（對聖經的解釋）作為支持。

那麼，若預定論不是改革宗神學的「核心教義」，那什麼才是呢？如同越來越多神學家最近所證明的，這種教義根本就不存在。改革宗神學是基於以經解經的原則，來嘗試解讀神的整個計劃。換句話說，就是用那些最清楚、最重要的經文，來解釋那些比較困難、對聖經信息較沒那麼重要的經文。至少，改革宗神學的目標是訴說聖經所說的事，並強調聖經所強調的事。若聖經本身全都在啟示「基督應驗聖父的救贖計劃」（如同耶穌自己所說的），那麼當我們說聖經的核心就是見證基督時，我們不是在將不合乎聖經的神學框架套在聖經上。我們並非先在聖經以外靠自己得出關於基督的概念，然後再以此作為

起點來判斷聖經（推論式的）；相反地，我們是從聖經學習到基督位居經文的核心（歸納式的）。

若離開聖經裡關於三一神的教義，或聖經裡關於人類、創造、墮落、救贖與來世的教導，「基督」本身就會變成一種抽象的概念。

那麼，把這些主題整合在一起的是什麼呢？把這些主題整合在一起的，不是某一個核心教義，而是一種建築架構，其中的樑柱撐起聖經的整個信仰與實踐。我們相信，這個由聖經自己產生的特別建築架構就是「聖約」。這不只是指關於聖約的概念，而是指神在歷史中與人立約的具體事實；此立約事實提供了背景，使我們得以在聖經的驚人多樣性之中，認出聖經的一致性。

克萊恩（Meredith G. Kline）曾說：「我們相信大家會漸漸發現，就重新評估舊約聖經正典而言，過去廿五年來最重要的發展，不是死海古卷的出現，而是根據古代近東的外交條約，來研究及發現舊約聖經裡的約。」^{註2} 聖經含有許多不同的文學形式，而條約是最基本的一種形式。^{註3} 舊約聖經的歷史記載「是條約序言的延伸……跟律法及預言連結在一起，而這兩者都是用來當作執行約的一種手段。」^{註4} 事實上，克萊恩主張：「聖經裡有一種建

註2 Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 25.

註3 *Ibid.*, 27.

註4 *Ibid.*, 57.

築的層面……這使我們聯想到出埃及記對神的『家』的描繪。這個家是用聖經正典所建造的，而此聖經是出自得勝的耶和華。」^{註5}

大多數建築物的架構通常都是隱而未現的。當然，我們從外表可以清楚區分不同的建築風格。我們可以分辨新古典主義建築和維多利亞式房子的差異，即使我們可能不懂專業的建築術語。不過，至少就大多數建築物而言，我們很少會注意到牆壁背後那複雜精細的鋼筋水泥結構。這點對改革宗神學來說也是如此。聖約是其中的架構，但它完全不是一個核心教義。在某些主題裡，有些約顯得更加突出和重要。在討論三位一體、基督的中保身份和揀選的主題時，救贖之約比較突出；當我們談到神與世界（尤其是人類）的關係時，創造之約比較顯眼；而當我們討論救恩和教會的主題時，恩典之約最引人注意。然而，改革宗神學家無論何時嘗試探討並解釋聖經的豐富時，他們總是從聖約的角度來思考他們討論的每個主題。

那麼，這種方法的好處是什麼呢？

這造成什麼差別？

首先，正如我盼望在開頭幾章表明的，這種聖約架構是從正常閱讀聖經（從創世記到啟示錄）而自然出現

註5 Ibid., 79.

的。當我們以一個核心教義作為起點時，我們很容易為這教義而誤用聖經，然後將經文丟在一旁，不再需要經文本身，結果只靠邏輯推論來建立其他教義。我們時常聽到有關聖經教導的重要辯論最後不了了之，雙方各持一詞地說：「你們有你們的經文，我們有我們的經文」，好像聖經本身有內部的不一致和矛盾。對基督徒來說，所有的經文都是「我們的經文」。我們必須證明自己對某個特定要點的解釋，不只是根據某段經文的教導，同時也與聖經的全部教導一致。聖經本身是前後一致、毫無矛盾的，但當我們面對聖經的多樣化教導所引發的複雜問題時，我們不總是知道如何解決這些問題。我們必須擁有聖經本身提供給我們的架構，否則我們就會根據自己的起點，隨著自己的假設來想像什麼應該是對的、而什麼是錯的。我盼望開頭幾章的內容會使讀者耳目一新，即驚歎聖約的一致性鞏固、加強了聖經裡的多樣性。

其次，當我們認識聖經的聖約架構時，就可以整合現代那些支離破碎或混亂的觀念。例如，在許多講究學術的神學和流行的敬虔觀念中，神和受造界若不是被視為互相分離，就是被混為一談。換句話說，神被視為完全遠離我們，以致我們無法真正認識祂，或跟祂建立一種個人的關係。人們不知道神跟祂創造的世界之間有何關係。有些人把神從祂自己的領土驅逐出去（例如自然神論），這些人承認神的存在，但否認祂親自參與在這世界裡。因此，

神經常被理解為一種非位格的力量或抽象原則。其他人則直接將神等同於這個世界，猶如神和人類之間的差異只是數量上的差異（神比較偉大、更具威嚴、更聰明、更有能力），而不是本質上的差異（神與受造物截然不同）。諷刺的是，在這兩種情況下，神都被描述成無關緊要的：一種是說神離我們太遙遠，另一種則說神與我們合併——成為我們的意志、才智、情感、經歷的一部分。偶像崇拜的特點，就在於將我們的自主性（即主權）置於神之上，而做法就是靠驅逐或合併。一方面我們忽視神的真實性；另一方面，我們把神當作一種投射，反映出我們自身所感受到的需要，並利用祂來服務我們自己的目的。如同我們將要討論的，聖經指出神與世界的關係是一種立約的關係，而這關係是自然神論所忽略的一座橋樑，也是任何混淆造物主和受造物之人無法克服的一道障礙。

聖約神學也提到「人類」與「非人類的受造物」之間的整體性，但沒有隨便抹煞兩者的差異。在我們的時代裡，人類拿自己的主權當作藉口，而對受造的自然界造成許多傷害。儘管創造之約把人類放在一個擁有特權的地位上，好為了神的榮耀及其他受造物的益處而保護、看管它們；但我們的無神論文化卻不認為人類需要對一位至高的神負責，而我們的野心和慾望必須臣服在祂之下。與此同時，由於不明白人類具有管理受造物的身份，我們今日有許多鄰舍把人類和非人類的受造物混為一談，正如他們把

造物主降級為受造物一樣，他們努力把道德責任的基礎建立在神聖的受造物上，來代替他們對神聖的造物主應負的責任。聖約神學非常明確地指出這種危險。

此外，我們在各方面都看到一種傾向，即傾向分離或混淆個人和群體。一方面，猖獗的西方個人主義已掀起一場讓所有人彼此對抗的戰爭。個體本身擁有至高的主權，這種思想已深深感染了教會的信仰和實踐，到處都在強調「我以及我個人跟神的關係」，而這種強調已取代聖經對於「約的連結」（covenantal solidarity）的假定。事實上，聖約神學需要這種連結，包括：聖父、聖子、聖靈在救贖之約裡的連結；我們與其他受造物的連結，尤其是我們藉著創造之約而「在亞當裡」，並藉著恩典之約而「在基督裡」。

值得注意的是，聖經在這方面的強調幾乎都落在有關連結的隱喻上：神的子民、聖潔的國度、會眾、身體（包括頭和不同的肢體）、葡萄樹及其枝子、用來建造靈宮的活石、一個大家庭……等。不過，今天許多基督徒也很容易對個人主義反應過度，他們過份強調群體的層面，以致嚴重低估了聖經對「個人與神的關係」的看重，而在約裡的每個人都必須接受這種關係，以及根據這種關係來行事為人。在面對這種處境時，我們該如何整合神學及實踐裡的個人與群體層面呢？我會主張，這不只是靠恢復某個概念或見解，同時也要靠恢復一個具體的立約背景和實

踐；其中個人不再是至高無上和自我封閉的，也不是迷失在「群體」的人群裡，而是自由地歸屬於神、也彼此歸屬。

與上述內容相關的是，我們常在流行的敬虔觀裡遇到身體和靈魂之間的對立。救恩常被理解為從這世界得著解脫，並前往另一個較高級的世界，一個屬靈、非物質的世界。然而，這概念完全不同於聖經對救恩的理解。聖經相信身體復活和來生，它並沒有將我們的身體和周遭的物質世界排除在外，而是將這兩者包括在內！這是保羅在羅馬書八章18-24節所宣告的好消息：惟有當我們的身體復活，而整個受造界也加入我們、從墮落的影響中得著釋放，我們才算是完全得救。

大部分基督徒的信仰和實踐，也傾向分離或混淆神的國度和這世界的國度。我們之所以分離神的國度和這世界的國度，是由於未能明白一件事：在創造之約裡，所有受造物（尤其是所有人類）已跟神這位造物主與審判者建立一種關係。我們所有人在道德上是緊緊在一起的，具有對彼此的責任。每個人（無論基督徒或非基督徒）都具有神的形像，而我們可以與非信徒一同工作，好履行聖經關於愛鄰舍的命令。因此，我們必須認真看待這個世界，因為我們與非信徒共享神的形像，並與他們一同參與普通的世俗職業和文化上的努力。與此同時，伊甸園裡的墮落標示創造之約遭到破壞，而從那時開始，人類就沿著兩條不

同的路線發展：那些建造城市之人所走的路線，以及那些求告耶和華之人所走的路線（創四17-26）。這兩條路線在個別基督徒身上交會，而基督徒同時是這兩個國度的公民。但這兩個國度是有區別的。創造之約不同於恩典之約，而世界也不是教會。神的國度不是透過文化成就來向前推展，而是透過神的拯救。聖約神學奇妙地聯結這些重要信念，又不至於將它們混為一談。

這種聖約框架還有另一個好處，就是它讓人們可以平衡地關切教義和實踐，而不只是一味地厚此薄彼。當論到信仰和實踐之間常見的戰爭時——這是場介於教義與生活、「頭腦的知識」與「內心的知識」、「知道」與「行道」之間的常見爭論——我發現聖約神學特別具有豐富的價值。就我們在聖經裡發現的聖約思想而言，真知識一定不會缺乏愛和順服。在希伯來人的語言裡，認識（know）神實際上就是承認（acknowledge）神，也就是跟隨神並承認祂的主權，如同一位僕人在莊嚴的隊伍裡跟隨前頭的君王。此處關係到一個豐富的聖經語詞：「hesed」，或譯為「對約的忠誠」。由於這種神學不是出於抽象概念或假定的普世原則，而是從關於實際立約的歷史事實所產生的，所以它兼具理論與實踐的性質。聖約神學的背景正是實踐性的：此背景是一種具體的群體生活，並由神所規定的生活模式所塑造、批判、規範和導正。

與此相關的是，我們該如何看待稱義和成聖之間的關係。在我們的時代（如同在其他時代一樣），以下這項真理正遭到攻擊：我們在神面前被宣告為義，是基於另一位（即基督）「對約的忠誠」（*hesed*）。聖約神學認為，個人在神面前的稱義和神在歷史洪流中顯明自己為義，就如同一個銅板的兩面。它也認為，神在稱義行動當中的宣告，極為重要地關係到這判決在重生、成聖和得榮耀方面所產生的影響。由於聖約神學區分神的「命令」和「應許」，即區分神在亞當裡和在西奈山跟人類所立的有條件之約，以及祂跟永恆的聖子、墮落後的亞當與夏娃、亞伯拉罕、大衛、和在基督裡的我們所立的無條件誓言，所以此神學能夠清楚表達我們在聖經裡所發現、既微妙又重要的細微差異。聖約神學可以做到這點，而又不致切割或混淆律法與福音。

同樣地，聖約神學為神和人的互動關係提供一個更寬廣的聖經背景。一個約會牽涉到兩方當事人，因此若我們從聖約開始著手，而不是從抽象的哲學問題起步，整個討論就會有重大的改變。經常有人假設，加爾文主義強調一套關於「神的主權」的經文，而亞米念主義強調的是教導「人的責任」的其他經文。如此一來，雙方的對立只是因為沒有正確、平衡地教導這兩種道理。當然，有一種極端加爾文主義符合這個描述，他們的心思全被一種關於神主權的扭曲概念所佔據，然後把其他所有東西都邊緣化。

這是一種從核心教義加以推論的方式，也是我們上述所批判的對象。但極端加爾文主義並不是加爾文主義。當改革宗神學聽見聖經同時教導「神的主權」與「人的責任」（或「神的揀選」與「福音的普世邀請」），它就肯定這兩種教導，即使它承認自己不太清楚神如何在幕後協調這兩者。

但亞米念主義（如同極端加爾文主義）似乎是從一種全然掌控的前提開始的，然後從這前提推論出可能的經文詮釋。它的核心教義似乎是某種關於人類自由的自由意志主義者的概念；根據這個概念，若要人類為自己負責，人的意志不但必須免受外在的脅迫，而且也必須免受意志主體的偏好和性格所影響。

然而，當我們在聖約的背景及其歷史開展裡，閱讀所有關於神的主權和人的責任的經文時，就會發現抽象和推測性的問題被具體和歷史的問題所取代。神並沒有限制祂的至高主權（或其他任何屬性），來為人類的自由騰出空間。事實上，正是在祂的自由裡，我們受造物的自由才可能發生（徒十七24-28）。但神也不是一位蠻橫運用權能的任性暴君。相反地，祂不只屈尊施行創造，同時也以聖約的形式來跟受造物建立密切的關係。

聖約神學是在以下的背景裡表達它對神的主權的看法，這背景就是：三一神在永恆裡的愛（救贖之約），神與祂所造萬物的連結（創造之約），以及祂在基督裡靠著

聖靈所要完成的救贖計劃（恩典之約）；因此，聖約神學不但能夠騰出適當位置給聖經裡關於「支持至高主權」的經文，也能適當看待那些強調人類行動之重要性的經文。在聖約裡，耶和華與僕人都要因各自對約的忠誠而受到考驗：我們必須同時認真看待雙方的行動，而不能有所偏頗。這個重點可以遏止我們那偏好臆測的傾向。我們能夠得知自己是在基督裡的後嗣，並不是靠窺探神在永恆裡的隱密旨意，而是透過聚焦在祂與我們所立之約的歷史展開上。這麼做會使我們腳踏實地。

聖約神學也幫助我們把舊新約聖經合在一起來讀，而又不至於混淆它們。我們許多人在教會裡的成長過程中，很少接觸到舊約聖經，而就算有所接觸，通常也是以聖經故事的形式呈現，其中列舉出一些道德特點來供我們仿效。但許多基督徒不太確定該如何看待聖經的舊約部分。聖經應被當成一本書來讀，從創世記一直讀到啟示錄嗎？聖經有一個主要的故事情節嗎？與此相關的是，神是否只有一群子民呢？或者是，舊約聖經記載神為一群子民（以色列）準備一項救恩計劃，然後新約聖經記載神為另一群子民（教會）準備另一項救恩計劃呢？

聖約神學是以連續性（而非不連續性）作為出發點，這不是因為任何先入為主的偏見，而是因為聖經本身是從應許一路進展到應驗，而不是從一個獨特的計劃轉向另一個計劃，然後又再次回到原初的計劃。與此同時，聖

約神學也承認聖經本身區分出不同類型的聖約。有些聖約要求堅定不移的順服，以此作為它們應驗的條件，神在西奈山所立的約就是如此。

舉例來說，若我們讀申命記時，把它當作關於祝福與咒詛的永恆原則，我們就是混淆了西奈之約和永恆的救贖計劃，前者是關乎一個國家的、地緣政治的實體（即以色列國），而後者是在神對亞伯拉罕的無條件應許裡發揚光大，並在基督裡得著應驗。此外，當我們閱讀聖經時，聖約神學會大大幫助我們瞭解其中的一些連續性和不連續性。一方面，就貫穿整本聖經的單一恩典之約而言，聖約神學幫助我們看見舊約和新約【編註：在本書中，請注意舊約和新約是指「old covenant」及「new covenant」，而舊約聖經和新約聖經是指「Old Testament」及「New Testament」】之間的基本連續性；另一方面，若談到由神單方面所作的應許，和以個人順服神命令為條件的約定，聖約神學則幫助我們看見舊約聖經內部本身的不連續性。

聖約神學也能幫助我們將講道和聖禮串連起來，而人們常搞不清這兩者的關係。在神與人立約的整個歷史裡，每當用口頭宣告立約時（包括說出約的祝福與咒詛），就會透過公開可見的儀式來加以印證和認可這宣告。今日，許多基督教傳統分成兩派，一派的方向是以講道為中心，另一派則是以聖禮為中心。有些教會至少在做

法上，假設我們就算沒有洗禮和聖餐，也能過得很好，只要有講道（或許再加上一個好的詩班！）就行了。其他教會——我要再次說明這不一定表現在理論上，但至少是表現在做法上——則似乎假設只要聖禮本身很壯觀就可以了。事實上，我們需要在這個時代重申講道和聖禮是分不開的，一個是從口頭上更新聖約，另一個則是從視覺上確認我們參與在聖約之中。若要證實講道和聖禮之間彼此依賴的關係，不是靠我們認為對教會有用的理論，而是訴諸聖經的背景，因講道和聖禮在這背景下都是源自「切一個約」。

最後，聖約神學也關係到我們現今常感受到的一種裂痕，這裂痕是介於基督徒群體的培育與它對世界的使命之間。伴隨著對聖約群體的強調，以及強調透過公開聚會來進行兩代之間的門徒塑造，我們就能明白神呼召我們經由個人及團體的見證來擴展這個大家庭。

從永恆觀念到歷史事件

正如舊約學者艾羅特（Walther Eichrodt）所主張的：「耶和華與以色列之間的聖約聯合，是舊約聖經所有原始資料的基本要素，儘管這些資料零散不全。」^{註6}打從一開始，以色列人就把自己視為眾支派組成的一種聯

註6 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trans. J. A. Baker (Philadelphia: Westminster, 1951), 1:36.

盟，這聯盟所效忠的不是國家主義，也不受政治目的所約束，而是蒙神「呼召出來」，要透過立約的方式歸屬於祂。因此，「神的自我揭示不是一種推測性的理論，也不是以教訓的形式闡述出來。這種揭示是闖入祂子民的生活、與他們相交，並根據祂的旨意來塑造他們，好叫他們可以認識祂的本體。」^{註7} 這聖約所具有的應許性質，「為生命提供一個目標，並使歷史變得有意義」。

因此，這逐出那不斷纏繞異教世界的恐懼，即懼怕神是一位霸道與任性的神。在這位神面前，人們可以確實知道自己的地位；這營造出一種信任和安全感的氛圍，他們在其中不但得著力量，願意降服於神的旨意，也得著喜樂的勇氣，來面對生命中的問題……歷史藉此獲得一種價值，而這是它在古代文明宗教裡無法得到的……他們對神的行動的看法，深深地受限於自然神話的思想形式。另一方面，在以色列當中，對立約之神及其救贖行動的認識，使他們有能力理解並陳述歷史的過程，起先只局限於以色列國的命運，但後來也擴展到普世的歷史，明白這兩者都是神的旨意產生的結果。^{註8}

註7 Ibid., 37.

註8 Ibid., 38, 42. 馮拉德 (Gerhard von Rad) 沿著類似思路來寫作，他主張正典的救贖歷史是透過聖約神學來區分它的時期：「跟某些較為壯麗的歷史部分相比，神行動的焦點如今凸顯出來，而這種區分所產生的結果，就是不同時期之

幫助以色列人防範民間宗教，並使耶和華的旨意（而非對國家的熱心）成為他們生活基礎的，主要就是有關聖約（及其必然結果，即揀選）的概念。^{註9} 我們唯有從神立約的角度來看，才能理解舊約聖經，而新約聖經也是如此。^{註10}

的確，我們生活在一個違背承諾和夢想破滅的世界裡。此外，有許多「聖約」出現在聖經裡。但聖約的主題在聖經裡真的如此關鍵，並重要到足以被視為聖經的建築架構嗎？倘若如此，哪種類型的聖約最具決定性呢？本書接下來的內容就是要回答這兩個問題。

間的明確關係（許多舊的歷史總結沒有暗示這種關係）如今清楚顯明出來。在這方面，最明顯的決定性時刻就是耶和華所立的約。」（Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, trans. D. M. G. Stalker [New York: Harper, 1962], 1:129）。

註9 艾羅特寫到：「在這類的流行宗教裡，神性所展現的只是國家自我意識的更高層面、國家的『精神』，或專屬於某個特定國家的自然力量裡的神秘物質。約的概念大大戰勝了這類宗教。因此，以色列宗教被貼上「揀選的宗教」的標籤，而使用這個措詞是指神的揀選使以色列宗教完全不同於一般的自然宗教。」（Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1:43）

註10 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), xi.



第二章 神與外交關係

我們在第一章宣稱聖約主題是聖經的建築架構，
我若這宣稱是正確的，那麼有關「約」的聖經概念到底具有什麼背景呢？我們必須再次提醒自己，我們不是把聖約主題當成一個核心教義。換句話說，這不是要把聖經的所有內容都簡化成聖約，而是承認聖經的所有教導都扎根於肥沃的聖約土壤。克萊恩在他開創性的著作《大君王的條約》（*The Treaty of the Great King*）裡，^{註1} 不僅介紹聖經的內容，也說明聖經的形式具有哪些特性。我們首先會簡短探討「約」的世俗背景，然後再集中注意力來看聖經的聖約架構。

聖經與國際法

神的護理的顯著例子之一，就是國際條約的出現。這件事之所以值得注意，不只是因為它在充滿惡棍、暴徒和治安人員（類似西部影集裡的角色）的世界裡，為公義和安全奠定了基礎，同時也因為它是一個合適的背景，襯

註1 Meredith G. Kline, *The Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963).

托出神要與以色列建立的關係。在聖經還沒被寫下來以前，世俗盟約就已在古代近東佔有一席之地，那時是以「宗主-附庸條約」的形式出現。^{註2} 宗主是有如皇帝般的大君王，而附庸則是我們今天所謂的「附庸國」。這種宗主-附庸的關係，就像以下雙方的關係一樣：中世紀的封建制度騎士及其佃戶，殖民時期的白金漢宮和奈洛比（肯亞共和國首都）或香港，前蘇聯的莫斯科及其衛星國。

曼德歐在他的權威著作《以色列和古代近東的律法與盟約》（*Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*）裡，強調古代（特別是赫人）條約和舊約聖經（包括思想與實際做法）的聖約架構之間有顯著的相似之處。^{註3} 研究古代近東的學者希勒斯（Delbert Hillers）也提到這種相似性：「『宗主條約』這個詞變得很常見，而這個出自封建制度的措詞，非常吻合當時的處境。」^{註4} 赫人帝國（主前1450–1180年）所使用的條約，跟我們在聖經裡發現的約特別類似。這些國際條約使用了「起誓與約定」這個措詞。

註2 有關聖經與古代近東「宗主條約」之間的關聯，請參考本章註1提到的書籍。

註3 Mendenhall, *Law and Covenant*.

註4 Delbert R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969), 30. 在我討論約如何把律法層面和關係層面連在一起時，我會訴諸這個論點，來對抗現代神學家將這兩者對立起來的傾向（他們通常明顯地偏愛後者）。拿封建制度來作比較，這具有巨大的涵義；例如，對安瑟倫派的贖罪理論的常見批判（雖然它對批判採開放態度），如今可以被重新加以評估（cf. Kline, *Treaty of the Great King*）。

讓我們假設有幾個位於某帝國郊區的村莊聯合起來，試著組成一種聯盟或聯邦。他們也許可以互相交換資源，也有能力建立對彼此有利的制度。不過，他們供養不起一支常備軍，只能籌組一支弱小的民兵組織，而這群民兵連擊退一幫龐大匪徒都有困難，更不用說要抵擋帝國軍隊的入侵了。因此，這個聯邦的領袖（或許本身也是一個王）就向另一位大君王求援。這位大君王通常是那地區的皇帝，其勢力大到足以保護附庸國。在這種情況下，較小的王（附庸王）可以與大君王（宗主王）立約，或者較常見的是，宗主王拯救附庸國脫離即將發生的厄運，所以他有權併吞那蒙受恩惠的一方，並使他們與他的帝國立約。他們會成為他的子民，而他會作他們的宗主王。他們自己的王可以繼續在當地治理，但其身份比較像是皇帝指派的總督。

我們在這些古代條約裡常看到一件事，即它們不只是法律上的契約，同時也牽涉到最深厚的情感，而這不曾見於現代的類似條約。大君王就像是父親，他收養那些從壓迫底下被他解救出來的俘虜。因此，他們不僅要在外表上順服這位大君王，更要愛他；不只是一要懼怕他，更要敬畏他；不只是把他視為該領土的合法主人，更要公開承認他是真正的最高統治者。當然，宗主王有好有壞，但古近東文化至少都同意這是合法盟約不可缺少的要素。

我們會覺得這些事有點難以理解，因為對我們大多

數人來說，我們的日常經驗是由自由民主的生活所塑造，而此民主生活將個人的選擇與權利視為神聖不可侵犯。在西方所謂的已開發國家裡，居主導地位的模式是社會契約：每個人雖然天生擁有獨立主權，但都要為國家放棄一點主權，好換取某種利益作為回報。然後，國家要以某種代理人的身份，為人民（主要是被理解成眾多個體）的集體意志而行動。在這故事較為悲觀的版本裡（特別是霍布斯〔Thomas Hobbes〕提出的版本），人類天生就傾向於彼此爭戰，而唯一能拯救我們免於互相毀滅的，乃是一個無比強大的國家。無論根據古代近東條約產生的國家性質是什麼，都必定跟這版本所說的不一樣。

那麼，這種古代條約最具代表性的特點是什麼呢？在征服迦南地的前一個世紀，赫人條約包含幾個典型的元素。^{註5}

首先是開場白（「某某偉大君王，赫人之地的王，某某人的兒子……大能的勇士如此說」），表明制定此條約之人的身份。

第二個元素是歷史序言。這不只是在裝飾門面而已，而是要證明條約接下來的內容具有正當性。既然有已知的歷史事實——假設宗主王已拯救這個弱小國家脫離

註5 柯洛瑟（Viktor Korošec）所寫的*Hethitische Staatsvertraege*（Leipzig: n.p., 1931），成為比較赫人條約的主要來源。這些條約是在古代赫人首都的檔案館裡發現的，立約日期可追溯到主前十五和十四世紀（在征服迦南地的前一個世紀）。由於希勒斯同時更新並擴充了（超越曼德歐的研究）柯洛瑟所列出的宗主條約的「元素」，所以我們會跟隨他的主張。

入侵的軍隊——那麼這群百姓就當以感恩的心來接受這條約。藉著講述故事的原委，宗主王表明較小的王沒有討價還價的餘地。大君王已恩待了較小的王及其百姓，他們也就沒有權利再對大君王提出要求了。

歷史序言使條約具有一個穩固根基。如同民間的條約一樣，這種條約跟古人所說的宗教神話（例如他們宗教關於創世的神話）是完全不同的。這些古人的宗教是循環和神話式的，但他們的政治卻有明確的歷史根基。難怪當神以條約為主題來說明祂與以色列的關係時，這種看重歷史的特性不但塑造了祂子民的政治生活，也塑造了他們的宗教生活。他們並不是一方面有關於神話的非理性領域（宗教），另一方面又有關於歷史和政治的理性領域（每天的生活）。相反地，神宣稱祂的主權遍及於以色列人的所有生活，並且這全面的宣稱乃是建基於歷史，而非建基於神話或關於真理與道德的普遍原則。祂說：「我是耶和華你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來。除了我以外，你不可有別的神。」（出廿2-3）以色列之所以對神負有義務，乃是因為發生了某些事情。

古代條約的第三個元素是規定或條款。所有的赫人條約都包含這一點，正如我們在剛才所引用西奈之約的總結所看到的：「我是拯救你的……因此，你不可……你應該……」這些規定或條款會直接被提出來。那些遵守這些規定的人就是守約者，而違反規定的人就是背約者。古代

條約在此處也會訴諸一些見證人，而這牽涉到呼喚各自的神明。雙方會呼喚天神、山神或水神來見證這個誓言，並在某一方違反規定時見證他的不是。

我要再次強調，這應該是一種信賴、互愛和真正忠誠的關係，而不只是關乎外表的義務和贊同。這些規定並不武斷，也不只是法律上的行為準則，而是一種全然合理的責任。它們符合這些古人經歷到的拯救所具有的特性。它們通常涉及到以下幾點：不可私下與其他君王結盟，不可對宗主王發怨言，以及每年要向大君王進貢付稅。附庸國也必須保證會組成一支軍團，加入宗主王的軍隊，以便隨時支援另一個在宗主王保護之下的附庸國。

很自然地，緊接在這些規定之後的就是懲處，詳細說明若附庸國未能遵守條約時會導致什麼後果。懲處包括把百姓逐出他們的家鄉和土地，使他們流亡異鄉。

宗主王原本沒有義務去保證對付那些入侵他附庸國領土的人，他乃是出於仁慈而將這些領土當成自己的首都看待；相對地，萬一附庸國違反約的條款，他也會同樣猛烈地對付附庸國本身。緊接在懲處之後，就是祝福和咒詛的公式化表達。萬一附庸國真的不忠心，宗主王就會呼喚作見證的神明降下懲罰，而這假定這些神明很快就會代表宗主王及其軍隊來採取行動。宗主王保證自己會護衛他的附庸國，儘管他在立約之前完全沒有義務這麼做。用政治術語來說，這叫作「請求庇護」。當附庸王陷入困境時，

他就可以求助於宗主王的拯救保證。他被授權使用大君王的名號，就像使用火災警報器的拉桿一樣：只要打破玻璃，拉下拉桿（即呼求宗主王的名號），他就可以確定得到他主人的立即保護。

第五項基本元素是把刻寫下來的條約存放在雙方的神殿裡（為了讓雙方的神明可以擔任長久的見證人），而且還要定期地公開誦讀條約，好讓每個新世代的人清楚了解自己的義務。^{註6}

除了條約本身之外，還有公開的儀式，用來印證條約並使其生效。這類儀式包括一件事，即宗主王和附庸王要在被剖成兩半的動物中間經過，如同在說：「若我沒有遵守這個約，願同樣的命運臨到我身上。」在其他儀式中，附庸王要沿著通道走在大君王身後，作為忠誠、事奉和順服的象徵。（因此，聖經裡有「跟隨神」的類似說法」。另外也會舉行慶祝的筵席來確認這條約。

有個重要特色是宗主王自己從來不會起誓，畢竟這是他的條約。約裡的規定和懲處（咒詛和祝福）都落在附庸國身上。^{註7} 無論宗主王出於恩惠而決定做什麼事情，都完全出於他的自由。希勒斯寫到：「每當提到盟約時，都是指大君王賜給他附庸國的約——它是大君王所立的約。他是此約的創始人。那加在附庸國身上的特定義務，

註6 Hillers, *Covenant*, 34.

註7 *Ibid.*, 35.

也被稱作大君王的『話語』，因為當大君王發表談話時，他所說的話就是命令。」^{註8}

不過，在聖經裡連續出現的主題之一，就是列國及他們的軍隊、君王、神明、戰車、象牙皇宮都無法施行拯救，反而聚集起來敵擋耶和華和祂的受膏君王（參詩篇第二篇）。以色列最首要的身份不是一個國家，而是一個教會，一個蒙召離開黑暗、罪孽、邪惡及壓迫的群體，為要形成神普世國度的核心。不單是他們的政治，連他們的宗教也是建基於歷史事件，這些歷史激發他們的信心，深信這位立約的主必會忠於祂的應許。因此，他們的確信是有根有基的。他們的未來並非模糊不定，任由機運或反覆無常的星宿、神明、魔鬼、自然力量所擺佈；相反地，他們的未來是在一位良善之神的手裡，而祂已屈尊與他們立約。他們知道，若他們呼求這位立約之主的名號，就會從他們的仇敵手中得救。他們知道這點，因為神已在埃及和巴比倫聽見他們的哀聲，並且最終要藉著救主的降生來回應祂子民的哀聲，這位救主會將他們從罪惡裡拯救出來。

聖經裡的約

在外邦的宗教和哲學裡，人類常被視為（至少在他們的靈性或理智層面）神聖本體的一種火花。一個特殊種

註8 Ibid.

族常被認為具有神性，而他們的王則被視為神明的化身。當然，以色列的情況並不是如此。至高無上的神，是萬物的創造者和主宰，祂完全不同於祂的受造物。神的本性或知識跟受造物沒有任何一致的地方。這也就是說，神是超越一切的神。因此，我們與這位神之間的任何關係，都必定不是一種自然的關係——亦即不能用造物主與受造物共享一種屬靈本體來解釋這種關係。根據聖經，這種關係——一個約——是神本乎祂的自由所設立的。我們之所以跟神有關係，不是由於我們的本體跟神有共通的層面，而是由於祂自己與我們立約，要作我們的神。

當我們否認造物主和受造物之間有任何自然關聯時，就表明聖經所強調神的**超越性**（祂那無限的崇高），這點與異教神話極為不同。然而，神選擇透過聖約來跟我們建立個人的關係，這件事則突顯出祂的**臨在性**（或親近性）。因此，當神改編國際條約來當作祂與受造物之間關係的樣本時，就不令人意外了。這種關係實際上是一種「外交關係」。受造物（即使我們是照神的形像被造）從來不具有神性，也不是半個神，而是永遠與神有別。雖然受造物和造物主之間也許有些相似之處，但兩者的差異永遠是更大的。換句話說，神和人之間的差異不只是在數量上（即神比較偉大、有智慧、無所不能……等），更是在本質上。這就是為何神與人之間的關係，在神學上被描述成一種類比（analogical）的關係，而非單一意義

(univocal)的關係。這也就是說，造物主與受造物之間沒有任何確切的（單一意義的）相同之處。與此同時，按照神形像受造的人類，可被形容為神的一個類比：相似但絕不相同。「約」正是用來表達這種「外交關係」的恰當概念。

儘管列國相信自己受到神明和反覆無常的力量所擺佈，落在一種被視為神聖的自然循環之中，但以色列可以確信自己和整個受造界是在神的手中，而這位神是有位格且值得信賴的。這種信賴的關鍵就在於聖約。這種約定帶來某種程度的安全感，使他們在一種相互關係中知道自己歸屬於神。神已把自己跟他們連繫在一起。因此，他們的世界觀產生的是歷史，而不是一種神話式的自然循環。以色列人的確信是來自應許與應驗（一種向前推進的動向），而不是來自產生與重新產生（一種循環）。歷史變得很重要，因為它是神的舞台，祂在其中應許要為祂百姓及整個世界實現祂的計劃。即使以色列人是有罪和悖逆的，他們仍然可以確信那關乎未來救贖的好消息。幫助以色列人防範民間宗教，並使耶和華的旨意（而非對國家的熱心）成為他們生活基礎的，主要就是有關聖約（及其必然結果，即揀選）的觀念。^{註9}

但古代近東條約與聖約之間是否只有表面上的相似呢？「約」（*berit*）這個詞在舊約聖經裡出現兩百多次，

註9 Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1:37.

甚至在沒有使用這個詞的情況下，仍然有立約的例子發生。以色列與耶和華所立的約，完全不會產生一種律法主義式的宗教，而是意味他們不再受到心胸狹窄的軍閥和霸道的宗主王所擺佈。「聖約關係本身可被視為一種自由的保證，脫離其他政治上的宗主權力。」^{註10}

儘管舊約聖經裡的約，在基本結構與元素上跟赫人條約非常類似，但使以色列與其他列國有別的，正是他們的神扮演著宗主王的角色，而不只是見證一種由人間君王施加在別人身上的關係。耶和華和以色列之間的關係，正是宗主王和附庸國之間的「我—你」親密關係的翻版。

「當我們說宗教是以約當作基礎時，就意味著那源自法律習俗的一種行為模式，已被轉移到宗教的領域裡。」^{註11}

我們會先來看律法書，然後再探討先知書、兩約之間的時期和新約時代，好試著全面考察我們在聖經裡發現的具體聖約形式。我們的目標是從歸納特定的情況，然後再推論出一般的情況；也就是說，從對特定經文的解釋，前進到更寬廣的聖經神學軌道，最後再帶出系統神學的教導。

我們先從律法書開始。不過，即使是聖經的這個部分，也不完全等同於我所描述的宗主條約的形式。請記住，這種國際條約是由宗主王施加給別人的，他自己不

註10 Hillers, *Covenant*, 7.

註11 *Ibid.*, 24.

需承擔任何固有的義務。它是把義務加在別人身上。換句話說，它屬於我們所謂「純法律」的類別——這說法不具任何貶義，猶如「法律」天生就是壓迫人的。畢竟，如同我們所說的，歷史序言（實際的拯救）已證明約裡的規定（實際的法律）是正當的。然而，這種條約並不認為附庸國只要盡力遵守規定就可以了，也不保證宗主王會對背約者寬宏大量。用聖經的措詞來說，宗主條約是「人若遵行，就必因此活著」這一類的約定！

以色列人在西奈山下所起的誓，跟宗主條約有明顯的相似之處。神已把他們從埃及拯救出來，並將他們當作祂的百姓，但如今他們必須承認耶和華是立約之主。當他們聽見約的條件（規定）時，他們回答說：「耶和華所吩咐的，我們都必遵行。」（出廿四3）在西奈山所立的約，是以色列人所起的一種誓言，正如在宗主條約的情況一樣。此處可明顯看到條約形式的元素：歷史序言（從埃及得著拯救）；約裡的規定（十誡）；伴隨祝福與咒詛的獎懲，其中警告以色列人只是「寄居的」（利廿五23），若他們違背此約，就會被趕逐出去。事實上，律法書（即摩西五經）本身已預言這事將會發生（參申廿九章）。

不過，我們必須區分「律法的嚴格與個人救恩的關係」（律法要求一種絕對的完美，而這是我們從墮落以後就無法達到的），以及「律法的嚴格與以色列全國性聖約的關係」（律法藉著提出關於違約的規定，來要求一種外

在的順從)。當然，神可以容忍多大程度的悖逆，好讓以色列能繼續住在祂的土地上，這永遠是由神來決定的。祂也的確多次展現祂的耐心（長久忍耐）。然而，神在這段關係裡的多次容忍，指出西奈之約跟墮落前的亞當之約並不完全相同。在人墮落之後，若神還是以絕對完全的順服當作條件，那麼祂對此行為之約的安排——即使這安排是針對一種全國性的約，而非針對個人的救恩——就無法真正順利展開了。請記得，猶太人的神治政體（即舊約〔西奈之約〕）的目的，是透過預表來指向那位將要來臨的彌賽亞。這個預表性的國度把焦點放在對基督的期盼，但假若此國度的存續一直都是取決於以色列人的順服，神怎能讓這個國度維持下去呢？若留在應許之地的條件，就像留在伊甸園的條件一樣被嚴格執行的話，以色列人甚至無法進入應許之地（如同我們在出埃及記第卅二至卅四章看到的事件，更不用說他們在曠野對神的試探了）。

正如克萊恩所說的，以色列國必須具有一種「適當程度的全國性忠誠」。^{註12} 以色列國必須對此約有足夠的順服，才能使預表的意義顯明出來，好達到此國家存在的目的，也就是使人注意它所預表那真正、永存的神的國度。這不是說，這世界所需要的救主，只要能大致接近那完美順服的要求就行了。畢竟，若任何人想要得救，仍然

註12 See Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 65, 125.

需要有一位來成就神與亞當及其後裔所立的行為之約。必須要有第二位亞當，而不只是第二個以色列。在神與亞當所立的行為之約，和此行為之約的再版（西奈之約）之間，既有連續性也有不連續性，兩者的差異主要是取決於歷史背景的轉變（即人類的墮落，以及神決定要建立一個預表系統，其中的所有細節都是要預表祂兒子在世界歷史上的登場）。

十誡和約書亞記第廿四章也符合宗主條約的模式（「人若遵行，就必因此活著」），但曼德歐提到：「我們可以很容易看出，亞伯拉罕之約（以及挪亞之約）具有完全不同的形式。」

在創世記第十五章和第十七章的敘事中，以及後來提到這個約的時候，聖經都清楚說明或暗示：耶和華自己起誓要在未來實現某些應許。我們太常忽略神沒有把任何義務加在亞伯拉罕身上。割禮原本就不是一種義務，而是一個立約的記號，如同創世記第九章提到的彩虹一樣。它是用來識別約的領受者，以及具體指出此約的存在。或許，它也是為了保護約的領受者，就像神在創世記第四章給該隱立的記號一樣。另一方面，摩西之約幾乎是完全相反的情況。它把特定的義務加在眾支派身上，但沒有

指出耶和華必須承擔特定的義務，儘管立約關係本身已預設耶和華會保護和扶持以色列。^{註13}

我之後會再回頭說明這點，並分析宗主條約和王室贈與（或稱為庇護之約）之間的差異：前者是有條件的，而後者是宗主王所立的無條件應許。

如同前述所言，我們在思考以色列時，不該只想到那完全由血脈相連的支派聯盟。聖經本身表明，那些穿越紅海、並在西奈山下聚集的人，當中也有一群「閒雜人」（民十一4）。每個人、每個家庭，都發誓要忠於神在西奈山發布的規定。那時沒有君王作為代表來「代替」百姓；他們自己起誓要遵行神的律法。使此約生效的莊嚴儀式可分為兩部分，正如曼德歐所說：「一部分的儀式是把血灑在祭壇和百姓身上，另一部分是在耶和華面前享用筵席。」此外，「把法版存放在約櫃裡的傳統，無疑跟摩西之前時代的立約習俗有關。」^{註14} 既然赫人條約將說閒話或不信的言語行為等同於違背約的規定，那麼「以色列人在曠野裡常發出的『怨言』，也在約的啟發下得到新的意義。」^{註15}

約書亞記第廿四章所提到的約，完全跟隨赫人條約的特點：指出此約的作者（書廿四2）、用「我-你」形式

註13 Mendenhall, *Law and Covenant*, 36. 不過，就「該隱的記號」而言，我們可以合理地認為這是一種口頭和派系上的「記號」，而非一種可見的記號。

註14 *Ibid.*, 38.

註15 *Ibid.*, 39.

陳述的歷史序言、約裡的規定、百姓自己作見證、把約書存放在聖所裡、以及另外的見證物（大石頭）。

約的形式本身，

是「對歷史有感覺」的來源，而這在以色列文學裡是一道難解的謎。也許更重要的是，自從以色列本身開始存在以來，我們今天所謂的「歷史」和「律法」就被連結成一個有機的單元。既然崇拜儀式至少跟立約的宣告或更新有關，我們就能看到在早期的以色列當中，歷史、崇拜儀式和「律法」是分不開的，而且以色列宗教的歷史，並不是新的神學概念逐漸浮現出來的歷史，而是這三個元素彼此分離與重新結合的歷史，如此就構成以色列宗教的特色，使他們有別於鄰邦的神話式宗教。^{註16}

在以色列的王國時期，耶和華在君王受膏時擔任見證人。^{註17} 但赫人宗主條約與聖約之間的相似性卻開始減少了。希伯來聖約的一個有趣特色是，神把「永遠的約」跟大衛及其王位結合在一起：「在以色列國當中，『永遠的約』（*berit 'olam*）一詞的出現只跟大衛王朝有關，直到放逐時期為止。」^{註18} 到底發生了什麼事？難道有兩個

註16 Ibid., 44.

註17 Ibid., 45.

註18 Ibid., 40n38.

不同的聖約傳統嗎？我們會在下一章討論這個問題。



第三章 兩位母親的故事

保羅的對手認為：救恩不僅來自猶太人，也只臨到那些變成猶太人的人，但這位外邦人的使徒挑戰他們，並解釋舊約聖經裡有兩種不同類型的約。保羅在加拉太書第四章有力地提到兩個約、兩座山和兩位母親。律法之約是在西奈山設立的，產生一個地上的耶路撒冷，此約等同於為奴的夏甲；而應許之約是賜給亞伯拉罕及其後裔，產生一個天上的耶路撒冷，此約等同於自主的婦人撒拉。保羅相信，把這兩個約混為一談是加拉太異端的問題核心，而這也是改教家在十六世紀對天主教提出的控訴。

律法和應許的不同原則（前者是依靠個人的表現，後者是藉由別人的表現而承受產業）引發兩種對立的宗教形式。保羅堅持說，我們要不是靠自己順服律法來承受產業，就是靠另一位順服律法，然後再唯獨出於恩典而將這產業賜給我們；這兩者不可能同時並存。身為一份產業的受益人，不同於身為一位成功的夥伴，後者是因為提供服務而得到回報。保羅不只在加拉太書這麼說，也在羅馬書第三至四章及其他經文提到這點。根據羅馬書，亞伯拉罕

再次被當作唯獨因信稱義的典範，這稱義「不在乎遵行律法」（羅三28），好叫這份產業（揀選、救贖、新生命）可以臨到外邦人，如同臨到猶太人一樣。因此，人完全沒有誇口的餘地（羅三27）。「做工的得工價，不算恩典，乃是該得的；惟有不做工的，只信稱罪人為義的神，他的信就算為義。」（羅四4-5）救恩一直是透過恩典之約而來的（建基於永恆且單方面的救贖之約），而非基於一份合約或我們個人對律法的遵行。

因此，我們看到兩個原則或「定律」在運作，而保羅在加拉太書第四章實際將其稱為「兩約」：律法之約和應許之約。前者承諾完美的順服會帶來祝福，而任何過犯都會帶來咒詛；後者承諾將祝福當作禮物，而這禮物是源自另一位個人表現。這兩個約有相同的目標，承諾了相同的祝福，也以同樣的咒詛作為威脅。不過，根據前一個約，我們要靠自己去獲得祝福；而在後一個約裡，祝福是被當作產業而賜給我們。

聖約神學可能會加深保羅在加拉太教會認出的混淆，也可能消除這種混淆，端看我們所說的是哪一種聖約神學。為了提供一個合乎聖經神學的定義，我們必須回頭看保羅關於「兩位母親」的著名寓言，並試著辨認出其中的舊約聖經背景。雖然聖經裡確實有兩個以上的約，但它們全都可被歸類成兩種約定：施加義務的有條件之約，以及宣告屬神應許的無條件之約。我會試著表明，區分這兩

種約對解釋聖經信息而言是相當重要的。

在前一章的結論裡，我們開始看到不是所有聖約都符合宗主條約的模式。可能有一種以上的聖約嗎？若是如此，另一種聖約跟宗主條約的結構（我們在西奈山和約書亞記第廿四章清楚看到這結構）有何不同呢？在過去的兩個世紀裡，經常有學者試圖把所有資料塞進一個定義裡。如同希勒斯所評論的：「這不是六個盲人一同摸象的情況，而是一群學有專精的古生物學者，從六種不同生物的化石，創造出不同的怪物。」^{註1} 即使當我們談論舊約聖經裡的以色列時，也不能只談論一種聖約，猶如神對聖約只有一種安排，而這種安排可以解釋一切有條件及無條件的用語。我們會先來看西奈之約（律法之約）的確切本質，然後再檢視亞伯拉罕之約（應許之約）的本質。

摩西為父，夏甲為母

保羅的猶太讀者在讀到加拉太書第四章的寓言時，很可能認為保羅沒受過什麼教育。任何曾在安息日專心聽講的人，都知道撒拉是以撒的母親（因此也是猶太人之母），而夏甲是以實瑪利的母親（因此也是阿拉伯人之母）。此外，西奈山是自由之家，它對猶太人的身分來說具有決定性的意義，就像獨立宣言對美國人的意義一樣。

註1 Hillers, *Covenant*, 7.

保羅是否搞不清楚自己民族歷史的基本細節呢？這不太可能，因為他曾是受過嚴格訓練的文士，而且還是受教於法利賽人最敬重的傳統。

此外，耶穌先前曾惹火猶太人的宗教領袖，因為祂說他們的血統不足以使他們成為亞伯拉罕的子孫（約八39-59）。唯有看他們對祂的反應，才能證明他們是否為亞伯拉罕的真後裔。

保羅並非搞不清楚狀況。在整卷加拉太書中，他極力主張律法之約不同於應許之約；一個是指西奈之約及其適用於迦南地生活的禮儀與民事律法，另一個是指亞伯拉罕之約及其應許，即地上萬國都要透過一位後裔而得福。保羅在此表明，前一個約關乎屬地的暫時措施，用來預表後一個約所應許、所證實的屬天永恆實體。他堅持說，先前所立的約（亞伯拉罕之約）不能被後來所立的約（摩西之約）廢掉。那些企圖靠行律法稱義的人，都處在律法的咒詛（即約的懲處）之下，因為此約不是要求及格就好，而是要求個人對約的規定有絕對完全的順服。

透過一種屬地的、暫時的約，只能獲得屬地的、暫時的福份，而以色列已證明自己沒有比其他民族更優秀，他們甚至無法靠自己的忠誠而留在那預表性的土地上。我們必須再次強調：在神與亞當及全人類所立的行為之約裡，蒙神悅納的標準是個人對律法的絕對完全順服。這就是保羅在此談論的標準：不只是外在地、一般性地順服命

令（割禮、飲食律法、十誡、遵守節期……等），這種順服足以適當地維持神治政體；更重要的是內心真正地愛神和鄰舍，這是神最初在創造之時對人類的要求。正如批評保羅的人把律法和應許的原則混為一談，他們也混淆了全國性聖約所要求的相對忠誠（好使他們可以留在預表性的土地上），和神對每個人所要求的絕對忠心（為了成就一切的義，並因此安全地留在神的屬天同在中）。亞伯拉罕之約引導人到基督面前，並藉此使人得著那代表永恆自由的屬天實體；西奈之約則是「訓蒙的師傅」（加三24），藉著預表、影兒及表明我們無力遵守此約，來引導人歸向基督。所有試圖靠遵守西奈之約而稱義的人，都不再是以亞伯拉罕後裔的身份來尋求救恩。我們看到情況被倒轉過來：那些試圖與摩西及西奈山建立密切關係的人，結果卻錯過了先前的應許之約在那位後裔身上的應驗，因為我們只能透過信心來接待這位後裔。

保羅的論證可以輕易由舊約聖經的背景得到支持。出埃及記第廿章（這裡記載了神在西奈山賜下十誡）具有一種宗主條約的特色。希勒斯指出：

請注意在出埃及記第廿章，耶和華這方沒有任何正式的義務，正如赫人君王在與附庸國訂立的條約裡，不會起誓去做任何事情一樣。耶和華的善意是不言自明的；祂是滿有恩典帶領他們脫離為奴之家的那一位。祂會繼續表現信實

和仁慈，因為祂對那些愛祂、守祂誠命的人，必持守信實直到千代。但祂在此沒有做出任何誓言。^{註2}

聖經裡有多處關於祝福與咒詛的公式化表達，特別是在利未記廿六章和申命記廿八章。事實上，申命記本身就是西奈之約的一種總結。的確，希勒斯說：「從宏觀的角度來看，這整卷書就是一個約，有歷史序言、約的規定，以及第廿八章裡作為結尾的祝福和咒詛。」^{註3}此外，還有立約的血被灑在百姓身上，在那之後摩西就跟七十位長老（連同亞倫及其眾子）到山上與神同享筵席。

約書亞記廿四章也表明相同的宗主條約模式。首先，我們在第八章讀到：「隨後，約書亞將律法上祝福、咒詛的話，照著律法書上一切所寫的，都宣讀了一遍。」（書八34）事實上，第廿四章如此強調個人表現的原則，以致百姓要見證自己的是與不是。若他們順服，他們就會在應許之地蒙福並受到肯定；若他們悖逆，他們就會遭受咒詛，並被趕出應許之地。

與出埃及記廿章不同的是，約書亞記廿四章的敘事前言一直追溯到亞伯拉罕時代。不過，令人注意的是它仍然保留了宗主條約的形式：「今日就可以選擇（你們）所要事奉的」（書廿四15）。每個家庭都必須自行接受這個

註2 Ibid., 52.

註3 Ibid., 54.

約，不像赫人條約是與國家元首訂立的。這裡最清楚地顯出約的條件對個人表現的強調。而在以色列全國與神立約的這些例子裡，都具備了宗主條約的元素：歷史序言、規定、獎懲、祝福與咒詛的公式化表達、獻祭，以及儀式性的筵席。這裡的原則很清楚：「人若遵行，就必因此活著」。而以色列人的回應也同樣清楚：「我們會遵行這一切話」。這是一種講究個人義務的約，要求起誓者履行所有條款和條件，否則就要承擔後果。接下來我們要回頭來看神在此之前與亞伯拉罕所立的約。

亞伯拉罕為父，撒拉為母

亞伯拉罕之約和西奈之約到底有何不同？前者最重要的出處應該算是創世記第十五章。古代近東條約會涉及到一些立約儀式，而我們發現以色列的習俗也沿用其中許多儀式。希勒斯提到：「不過，最廣受證實的起誓立約形式，則是牽涉到把動物切成兩半。」

那隻被宰殺的動物就代表起誓的人。「正如這隻牛犢被切開，願瑪提爾（Matiel）也如此被切開」，這是主前第八世紀的一份亞蘭人條約所記載的立約方式，而另一份更早的文獻也描述了類似儀式：「阿巴安（Abba-An）向誓言之神雅倫霖（Yarim-Lim）起誓，並切開羔羊

的頸部，說：『若我不守承諾……』」在以色列人當中，用來代表立約雙方的普遍做法，似乎是切開動物並從中間經過（參耶卅四18）。希伯來的立約用語——「切一個約」（*karat berit*），就是源自這種儀式。^{註4}

荷馬（Homer）也使用相同的用語：「切一些誓約」（*horkia tamnein*）。^{註5} 早在主前1400年，亞蘭人和腓尼基人的記載就使用了「切一個約」這個詞，而希伯來人的記載也是如此。^{註6} 這表明切開動物的儀式（以及流血的結果）跟約的制定被視為同一件事。立約就是切開動物，反之亦然。

在指出這個背景之後，我們就比較能理解創世記十五章裡的奇怪儀式了。宗主王通常會將王室禮物賜給對他忠心的附庸國，而耶和華也同樣對亞伯蘭說：「我是你的盾牌，必大大地賞賜你」（創十五1）。神既是守護者，抵擋敵對的勢力；也是施恩者，會確保未來的產業。亞伯蘭根據明顯的情況提出抗議：他沒有後裔，因此也沒有未來。雖然他試圖靠自己的個人表現（藉著夏甲）來掌握未來，但耶和華仍向他保證，他的產業只會透過祂的應許（藉著撒拉）而臨到。在第7-11節裡，這個應許是由古

註4 Ibid., 40-41.

註5 Ibid., 41.

註6 Dennis J. McCarthy, S.J., *Treaty and Covenant: A Study in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Rome: Biblical Institute Press, 1963), 52-55.

代近東的切開動物儀式所印證，而這儀式代表正式認可一項條約。不過，在這個案例中，立約雙方並未一同走過被切開的動物中間。反而是神獨自走完全程，承擔起最終實現應許的所有責任，並背負起違約將導致的一切咒詛。這是一個單方面的應許。

研究古代近東文獻的學者，在創世記十五章看到一個關於王室贈與（此贈與跟宗主條約有別）的典型例子。王室贈與是「一位君王直接贈送給臣民的禮物……典型的簡短例子如下：『從今日起，烏加里特王阿米斯坦（Ammistamru king of Ugarit）的兒子尼馬杜（Niqmaddu），已經奪取了位於烏拉密（Ullami）的巴貝亞家（house of Pabeya），並將它永遠賜給努日亞納（Nuriyana）及其後裔。願永遠無人從努日亞納及其後裔手裡將它奪走。王的印記。』^{註7}但古代近東的王室贈與從來沒有用自我咒詛的方式來起誓。從神這方面來看，祂與亞伯拉罕所立的約就如同一個宗主條約，神在其中單方面起誓要親自履行所有條件，並承受違約招致的所有咒詛；但從人這方面來看，這個約是一種王室贈與，是基於大君王的全然恩慈而白白賜下的產業。

亞伯拉罕之約和挪亞之約非常類似。兩者都不包含歷史序言或約的規定（即施加在立約僕人身上的義務），因此兩者看起來都不太像宗主條約。挪亞之約是「神單方

註7 Hillers, *Covenant*, 105.

面的應許，跟挪亞的行為無關」，因為儘管神完全知道「人從小時心裡懷著惡念」，祂仍然立了此約。^{註8} 當耶和華看著彩虹時，祂自己會記得遵守誓言。在彩虹裡甚至隱含著自我咒詛的誓言（彩虹如同一把瞄準祂的弓）。挪亞之約是一種「贈與之約」（創六8-9），一個單方面的神聖誓言，「與亞伯拉罕之約有相似的含義」。^{註9}

如同挪亞之約一樣，亞伯拉罕之約也只有約束神。神自己負起義務要把迦南（即「亞摩利人之地」）賜給亞伯拉罕。使這段古代記載特別令人印象深刻的是，它用大膽的方式來描繪耶和華向亞伯拉罕起誓……這個約與西奈之約同樣都是「約」，但立約雙方的角色卻明顯不同。^{註10}

有人可能回應說，割禮的命令代表一種條件，滿足此條件才能繼承神賜給亞伯拉罕的應許。然而，這個割禮儀式並沒有被當成繼承產業的條件，而是給那些已經有權繼承產業的後裔作為一種記號與印證。

割禮是「我與你們立約的記號」（創十七11，新譯本）。它是一種記號，用來認出那些與神

註8 *Ibid.*, 101-2.

註9 *Ibid.*, 102.

註10 *Ibid.*, 103.

的應許有分的人，而且它具有像彩虹一樣的功能，也就是讓神記得祂自己的應許。當然，任何缺少這記號的人都不能領受這個福份，但割禮仍然不是十誡那一類的命令。割禮的功能跟十誡大不相同。當保羅對比律法與應許並宣告說：「神是透過應許而賜福給亞伯拉罕」，我們必須承認他說得沒錯……若有人說這類的約代表一種與西奈之約相矛盾的宗教觀念，那他就推論得太遠了。正如我們所見，出埃及記第廿章所記載的這一種約，只把義務施加在臣民身上，然而它假定耶和華也會憑著正直公義來行事。它不是一種建立暴政的工具。相反地，雖然像亞伯拉罕之約這樣的約，沒有詳細說明亞伯拉罕該如何行事為人，但它假定亞伯拉罕在這段關係裡——以耶和華為神的一種關係——會持續信靠神，並正直地行走在祂面前。然而，在承認這些事之後，我們看見這兩種約的重點如此不同，以致它們幾乎可說是互相對立的。^{註11}

因此，到目前為止，我們可以區分西奈之約這類明確的宗主條約，以及挪亞和亞伯拉罕之約這類的王室贈

註11 Ibid., 104-5.

與。我們甚至可以把神在亞當墮落後所作的應許——所謂「最初的福音」(*protoeuangelion*)——算為一種無條件的王室贈與之約。神跟亞當的最初約定很明顯是有條件的，但神在創世記第三章所作的應許與此約定不同，祂應許賜給亞當及夏娃一位彌賽亞後裔，而祂會消除他們與蛇結盟所造成的傷害。我們會在第四章更完整地探討這件事。

不過，就我們的論述目的而言，我們必須知道早在申命記裡，律法（西奈）之約所具有的暫時性已很明顯了。甚至在申命記裡（在百姓實際違反約的條款之前），他們真正的盼望就不只是全國能留在那塊預表性的土地上，而是緊緊相連於神賜給亞伯拉罕的應許。希勒斯注意到：

西奈之約沒有提供什麼讓人樂觀的理由，但從神賜給亞伯拉罕的應許裡可以獲得一些盼望。

「日後你遭遇一切患難的時候，你必歸回耶和華你的神，聽從祂的話。耶和華你神原是有憐憫的神，祂總不撇下你，不滅絕你，也不忘記祂起誓與你列祖所立的約。」（申四30-31）^{註12}

值得注意的是，這裡已經預料到王國的興起了（假設申命記在摩西時期就大致編纂完成）。事實上，在申命

註12 Ibid.

記十七章14-20節，有個絕佳例子說明了將來的大君王必須完成的事。因此，即使在律法書本身（強調每位以色列人都有個人義務要履行全國性聖約的條件），注意力就轉移到作為代表的君王身上，他要履行以色列的個人義務，並藉此履行「永遠的約」的條件。因此，應許之約（賜給亞伯拉罕及其後裔）不只在舊約聖經裡成為真正盼望的唯一基礎，它更是在律法書本身——律法書就是摩西五經（Torah），這部分的舊約聖經特別關心神在西奈山賜下的命令——就已經是如此。難怪我們在約翰福音讀到「律法本是藉著摩西傳的；恩典和真理都是由耶穌基督來的」（約一17），而耶穌是「摩西在律法上所寫的和眾先知所記的那一位」（約一45）。

亞伯拉罕及其後裔的譜系一直延續到大衛身上。儘管西奈之約的運作原則是一種大致上的全國性忠誠，但大衛之約是扎根於應許之約的土壤。你可能還記得贈與之約（與宗主條約不同）是一種直接贈送的禮物，或一種基於過去表現（並非取決於現在或未來的成就）而賦予土地及頭銜的行為。雖然神完全沒有將大衛後裔的表現列入考量（撒下七1-29，廿三1-5及詩八十九篇都強調這點），但這位大宗主王的確是基於大衛過去的忠誠來設立這個王室贈與，而這是連大衛自己目前和未來的罪也無法廢除的。就這方面而言，大衛是基督的一個預表，祂乃是基於自己過去表現——祂勝過罪惡和死亡——來領受祂的產業

（贈與之約），而祂的兄弟姐妹則是透過信心來與祂聯合，並單單藉此繼承祂的土地、兒子名分與富足。

若我們回到創世記十五章1節，閱讀神對亞伯拉罕所說的這句話：「（我）必大大地賞賜你」，就可看出亞伯拉罕之約和大衛之約之間的緊密關聯。正如克萊恩所言：

「賞賜」（*sakar*）這個詞是用來指帶領一場軍事戰役所得到的報酬。在以西結書廿九章19節，這個詞是指埃及變成戰利品，而耶和華將這戰利品賜給尼布甲尼撒作為他軍兵的酬勞（參賽四十10，六十二11）。創世記十五章1節所傳達的意義是，這位大君王藉著給予一份特別的獎賞，來表揚亞伯拉罕對聖約責任的顯著順從表現；雖然亞伯拉罕曾為了忠於主耶和華，而放棄所多瑪王要給他的財物，但神的獎賞絕不只是用來補償他這次的損失。^{註13}

在後來的事件中，當亞伯拉罕願意獻上他的兒子以撒時，神就進一步獎賞他的順服（創廿二16-18）。以撒及其後裔之所以能領受這些應許的結果，也正是因為亞伯拉罕的忠誠（創廿六2-5）。我們要再次強調，這忠誠不是亞伯拉罕得救的基礎，而是福份臨到亞伯拉罕之後裔的一種管道。克萊恩寫到：「神喜悅用亞伯拉罕的模

註13 Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue*, vol. 3 (S. Hamilton, MA: self-published, 1986), 57.

範表現來當作獎賞的基礎，好賜給以色列人一個獨特的角色，就是他們要組成預表性的國度，為基督的降臨佈置背景。」^{註14} 當然，這不是說亞伯拉罕的順服是他在神面前稱義的基礎（這跟創世記十五章6節及新約對此經文的詮解相矛盾），而是說他的順服本身預表了基督，基督會藉自己的順服來賺取永生的獎賞，而神對舊約的安排也預告了此事。

甚至在救贖之約裡（神的三個位格在永恆裡所立的約），選民也是作為順服的獎賞而賜給聖子的；聖子在祂的一生、受死、以及復活勝過神及祂百姓的仇敵當中，都代表選民而獻上順服。就像神與挪亞和亞伯拉罕所立的約一樣，大衛之約也不是有條件及暫時的約。在撒母耳記下廿三章1-5節，神應許要與大衛及其後裔建立一個「永遠的約」，即使祂知道他們會犯罪並敗壞祂的聖山。我們再次看見，這與挪亞之約相似，神在挪亞之約裡單方面起誓不會再興起大洪水，即使祂知道人類「終日所思想的盡都是惡」（創六5）。

我們在上一章的結論提到，赫人宗主條約與聖約之間的差異在大衛作王時開始擴大。正如我們所見，這種差異在亞伯拉罕時期就已存在，但如今隨著大衛的出現，

亞伯拉罕之約的傳統成為耶和華與大衛立約的

.....
註14 Ibid., 325.

模式，耶和華藉此應許要讓大衛一族永遠坐在王位上（撒下廿三5）。耶和華約束祂自己（如同祂在亞伯拉罕之約和挪亞之約裡所做的一樣），因此以色列人無法逃避他們對君王的責任。神與亞伯拉罕所立的約是「預言」，而大衛之約則是「應驗」……摩西律法的傳統對所羅門的吸引力，並沒有特別大過此傳統對保羅的吸引力。^{註15}

一直等到主前第八世紀的先知們出現，摩西之約（連同它與赫人條約的相似性）才重新回到以色列人的視野裡。因此，在以色列歷史的這個時刻，「聯盟的觀念又再度浮現」。重新發現律法書，帶來了一種徹底的整頓與清理。

約西亞王和百姓一同立約（他們在耶和華面前立約，也就是以耶和華為見證人，而非立約的對象），要遵行耶和華的命令……這讓約西亞和宗教領袖徹底明白，他們過去愚蠢地以為自己活在樂園裡，假定耶和華不能取消祂在大衛-亞伯拉罕之約裡的委身，祂必定會維護這個國家。在沉寂了將近350年之後，他們再度發現了摩西之約。^{註16}

註15 Mendenhall, *Law and Covenant*, 46.

註16 *Ibid.*, 47.

這些主前第八世紀的以色列人驚訝地發現，這個約「不但提供了祝福，也預備了咒詛（王下廿二13）」。^{註17}

若我們說神與以色列所立的約（以一個國家的身份與神結盟）是有條件的，而以色列國如此徹底地違背了這個約，以致它的神治政體地位被廢除了，這說法並不是一種反猶太主義。時代論和現今在主流神學界流行的「兩約理論」，都認為土地的應許是永遠且不可收回的，甚至認為神對以色列和教會有不同的計劃。^{註18}然而，這兩種解讀都忽略一件事，即希伯來聖經本身用嚴格的有條件措詞來描述這個全國性聖約。這是律法書和先知書所見證的事，而耶穌和保羅也如此見證，更不用說第二聖殿時期猶太教裡的激進猶太團體了。事實上，在耶穌那個時代，每個人會相信以色列之所以被放逐，是直接起因於他們集體違背了西奈之約的條件。此外，新約聖經也認為舊約（大致等同於西奈之約）被廢棄了，舊約已完成它暫時的功能，也就是為建造真正永恆的聖殿而提供鷹架。

我們必須認真看待西奈之約列出的懲處（警告），

註17 Ibid., 48.

註18 這裡的「兩約」與我們平常所說的兩約極為不同。根據現今在主流基督教及天主教圈子裡盛行的觀點，神以一種方式與猶太人立約，並用另一種方式與外邦人立約。每個約都有自己的規定和條件、威脅和祝福。相對地，新約聖經清楚表明新約使舊約遭到廢棄。這不是指教會取代了以色列，而是說以色列擴大到把外邦人包括在內。有關為「兩約」觀點辯護的作品，請參Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Minneapolis: Augsburg, 1977) and Lloyd Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1991).

也不可因神學偏見就摒棄那必然存在於恩典之約裡、且貫穿舊新約聖經的連續性——雖然神與亞當、亞伯拉罕、大衛所立關於後裔的約，在結構上不同於那有條件的、雙方共同採納的摩西之約。

請試著站在以色列人的位置，想像自己生活在西奈之約的條件下。若你在自己的土地上受到外國的壓迫，過著放逐的生活，你會得出什麼結論呢？神是否沒有遵守祂的應許？或是我們失敗了，因此神把我們永遠剪除了？若我們更新我們的誓言，並逐步提升我們對律法書的忠誠，神是否會以宗主王的身份重新向我們施恩？我們只有回到聖經才能回答這些問題，當然這裡所指的是舊約聖經（例如，請參詩八十九38-39；耶十三12及其後經文）。

在這些經文中，我們發現兩種不同的聖約傳統：一個是有條件的，另一個是無條件的。曼德歐嘗試解釋其中的差異：

若要調和這兩個聖約傳統，就意味要大大強調神的赦罪，而這成為耶利米所預言之新約的基礎……基督教的新約很明顯延續了亞伯拉罕-大衛之約的傳統，承接後者對彌賽亞（大衛的子孫）的強調。保羅使用亞伯拉罕之約來證明摩西之約只具暫時的效力；但儘管如此，早期教會仍不斷主張，新約聖經信仰的基本結構實際

上是摩西信仰的延續。^{註19}

儘管曼德歐所走的是高等批判學術的陳腐路徑，進而得出關於潛在歷史動機的結論，他仍然正確地承認，這兩個聖約傳統在整本舊約聖經裡是同步並行的。摩西（西奈）之約是百姓的誓言，他們起誓要履行約裡的條件，好叫他們「在神所賜的地上得以長久」；亞伯拉罕之約則是神親自作出的應許，祂會透過亞伯拉罕的後裔，而單方面地實現祂百姓的救恩。

西奈之約是每個家庭都參與在其中的約，而大衛之約（就跟亞伯拉罕與挪亞之約一樣）是他們聽說的約——此約是為他們益處而立的，但不是直接跟他們立的。^{註20}大衛之約的其中一個面向，是以色列君王要成為耶和華的兒子。詩篇第二篇（尤其是第7節）以詩歌的形式提到這點。

就連惡行也無法破壞大衛之約。若君王犯罪，國家就會受苦，因為神會責罰他們，如同父親責打犯錯的兒子。但即使如此，神的誓言仍會堅立！這一點最為清楚地證明那介於此約和西奈之約中間的巨大鴻溝，因為西奈之約強調的是以色列人的責任。以色列人的經歷無疑可

註19 Mendenhall, *Law and Covenant*, 49.

註20 Hillers, *Covenant*, 110.

支持這裡的陳述，無論是大衛對烏利亞所做
的事、所羅門的背道……等，皆證實神無論如
何都受到這個應許所約束。但與此同時，儘管
此約與西奈之約有鮮明的對比，仍然有一種從
較舊的西奈之約模式而來的轉移。此較舊的約
提到，整個以色列的順服會帶來祝福，悖逆則
帶來咒詛，而如今大衛之約闡述的主題是：從
此之後，以色列的歷史將由它君王的品格來決
定。^{註21}

事實上，在詩篇第八十九篇裡，神對大衛及其王朝
的應許，被視為一種自然律的原則，如同天上的星辰一樣
穩固。大衛及其後裔所做的事，或沒有做到的事，都不能
阻止神成就這個約。「在西奈山所立的約，就和百姓的信
心一樣脆弱、不穩固；但神與大衛所立的約，就如同日月
一樣穩固，跟神一樣可靠。」^{註22}

天主教的聖經學者麥肯錫（Steven L. McKenzie），
也指出西奈之約與大衛之約的明顯差異，對比它們的條
件性和應許性。在民數記廿五章12-13節，我們清楚看
到一個關於王室贈與的例子，而這贈與是基於過去的英
勇行為。有關大衛之約的經文則包括撒母耳記下第七章
（另參撒下廿三5；王上八15-26，九1-9，十五4-5；代上

註21 Ibid., 112.

註22 Ibid., 117-18.

十七章，廿二12-13，廿八7-10；代下六4-17，七12-22，廿一7；詩八十九篇，一三二篇；賽五十五3；耶卅三14-26）。撒母耳記下第七章強調（尤其是第5節對「你」的著重）這個約完全是神的屈尊俯就（一種應許之約）。大衛想要為神建造殿宇，但大衛之約是神單方面的應許，祂要為大衛建立家室。「這個關於永恆王室家族的應許，基本上構成了大衛之約的內容。」^{註23} 早從大衛的兒子所羅門開始，這個附庸王就是不配的，然而此條約卻沒有受到影響（王上十一29-39）。以色列在各方面已嚴重違背這個條約，以致神只是「因祂僕人大衛的緣故」，才繼續與他們同在（王下八19，廿6；參王上十一34，十五4-5）；這跟「因亞伯拉罕/列祖的緣故」的意思一樣，而若從新約聖經回頭來看，最終也跟「因基督的緣故」的意思一樣，因祂是亞伯拉罕的後裔。因此，無論神何時彰顯祂的仁慈，不因以色列的過犯而執行約的咒詛，這仁慈從來都不是基於西奈之約本身，而是基於亞伯拉罕（或大衛）之約（參王下十三23）。西奈之約本身並不包含憐憫。它完全是一種效忠的誓言，百姓起誓要遵行律法書上的所有命令，其中的祝福是長久住在應許之地，而咒詛則是被擄和死亡。

我們再次看見，在西奈之約的背後，有亞伯拉罕之約的事件及其局部應驗（即摩西帶領以色列人離開埃

註23 Steven L. McKenzie, *Covenant* (St. Louis: Chalice, 2000), 66.

及)。神和以色列之間的關係不全是基於律法。畢竟，神揀選以色列，並拯救他們脫離埃及，不是因為他們自己的義，而是因為祂的溫柔憐憫（申命記第六到八章）。他們蒙拯救脫離埃及的奴役，並被帶進應許之地，完全是出於神的恩典，純粹是一種約的贈與（創廿六5）。每位以色列人在神眼中的義人地位也是如此：以亞伯拉罕之約作為根據，並且唯獨本乎恩典、唯獨因著信心、唯獨倚靠基督。不過，在進入應許之地後，以色列就要以一個國家的身份，來決定自己是否會繼續留在神的土地上或被趕出去。雖然亞伯拉罕之約從來不曾——也絕對不會——被起誓的神廢除，但亞伯拉罕之約的單方面應許性質，在此仍然讓步於有條件的西奈之約。

我們在下一章會進入先知書來發展這個兩約神學，最後再來看那在耶穌基督裡展開的新約。



第四章 新約

我們已解決了我們論證裡最困難的部分。畢竟，
我若我們在聖經的「律法書」裡都能找到應許之約和律法之約，那麼這兩種約之間的差異在先知書裡應該會變得更加明顯。事實的確是如此，而原因並不令人驚訝。當以色列的歷史展開時，我們清楚看到以色列的表現並沒有比亞當更好，他們也無法在神的園子裡帶來安息，並遠離罪惡、不公義、戰爭、衝突、仇恨和壓迫。若神是基於「個人善盡義務才能蒙福」的原則來審判，那麼亞當和以色列就沒有任何盼望了。然而，在亞當和以色列失敗之後，神卻說了另一段話，一段屬於應許而非命令的話語——儘管人類作惡多端，神仍然起誓要成就祂的計劃。

先知書中的「兩約」

即使有些經文沒有出現「約」這個詞，它們仍然具有「約」的背景。例如，「認識」（*yada'*）這個動詞是正式條約裡的用語，並明顯屬於學者稱為「盟約訴訟」（*covenant lawsuit*）的文學模式，而此文學模式在先知書裡隨處可見。事實上，先知們最重要的身份就是擔任聖約

律師，向百姓提出神的要求，也向神提出百姓的申訴。

我們也可在世俗條約中找到與「單單認識耶和華」相對應的觀念，即附庸國應該避免跟其他宗主王有任何往來。對附庸國來說，這裡的含義是要在法律上承認宗主王是他們的上司，而不只是把這種約定當成一項資訊而已。正如以色列只承認耶和華是他們的神，耶和華也承認只有以色列是祂的子民。神透過阿摩司對以色列說：「在地上萬族中，我只認識你們」（摩三2）。（在攻擊列國的神喻中，阿摩司從較疏遠的第三人稱講論，轉移到親密的第二人稱講論，這種轉變是別有深意的。^{註1}）同樣的觀念也出現在耶利米書廿四章7節與何西阿書十三章4-5節。顯然地，這種「認識」不能被簡化成一種神秘或理智層面的事。它牽涉到立約的夥伴關係。

「盟約訴訟」實際上是一種特定的聖經文體。^{註2}除了明顯的法庭場景以外，「通常也呼喚天地或山嶺來作見證，並傳喚被告以色列」。^{註3}這類的例子很多（申卅二章；賽一2-3；耶二4-13；彌六1-8）。正如約是在歷史裡設立及遭到破壞，盟約訴訟也會覆述歷史，並基於歷史上的種種行動來提出申訴。不論在世俗條約或聖約裡，都提出威脅要差遣野獸來消滅背約者（參利廿六22），而這威

註1 我很感謝我同事Bryan Estelle給我這個啟發。

註2 Hillers, *Covenant*, 124.

註3 *Ibid.*, 125.

脅也有相對應的祝福：「我要叫惡獸從你們的地上息滅」（利廿六6）；「在那裡必沒有獅子，猛獸也不登這路」（賽卅五9）。許多咒詛非常類似世俗條約裡的咒詛，甚至在許多情況下完全相同：絕子絕孫；不再歌唱；充滿生氣的城市變得一片死寂；母親無奶可餵孩子；遭受嚴厲的圍城攻擊，以致父母將吃掉自己的兒女來生存下去；無人埋葬死者……等。

耶利米書第卅一章以最清晰的語調宣告新約。即使以色列人已違背他們在西奈山所立的約，耶和華仍然應許一個新約，而亞伯拉罕之約的祝福將在新約裡得著最終的實現。神的百姓不會只接受外在的割禮，而是要接受內心的割禮：神要賜給他們新的心。律法不只是從外部加在他們身上，而是會寫在他們的心上。這一切將會發生，因為神「要赦免他們的罪孽，不再記念他們的罪惡」（耶卅一34）。

因此，有關律法與福音、外在命令與內在意願、條件與應許、字句與聖靈之間的對比，並不是保羅自己想出來的，而是源自舊約聖經；在這方面，耶利米書含有最為明顯的對比之一。事實上，神透過耶利米堅定地說到，這個新約「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，他們卻背了我的約」（耶卅一32）。這裡的重點非常清楚：新約不是在西奈山所立之舊約的一種更新，而是一個完全不同的約，

有著完全不同的基礎。

耶利米曾經歷約西亞的改革及復興的盼望，但如今他藉著神的話語：「我雖作他們的丈夫，他們卻背了我的約」，而「簡潔並徹底地廢除了舊秩序」。^{註4} 無論這個新約跟舊約有何相似之處，它「將會由耶和華主動展開；它不會是某位君王的改革計劃。而它的內容可以用這個古老公式來總結：『我要作他們的神，他們要作我的子民』……這個情況將要實現，因為耶和華會赦免他們的罪孽，不再記念他們的罪惡。」^{註5}

在約西亞的改革下，西奈之約被更新了。如同列王紀下第廿三章表明的，這裡的約是「在耶和華面前」立的，不是「我-你」的模式，也不是由耶和華主動實施的。「這完全是約西亞王和百姓的主意。」^{註6} 這是百姓的承諾，而不是耶和華的承諾。我們也可在百姓被擄之後的更新裡看見這個模式（王下十一17；代下廿三3；拉九～十章；尼九～十章）。約西亞王和所有百姓「在耶和華面前」更新此約（王下廿三3）。這種對西奈之約的更新，是在重新發現律法書的情況下發生的，然後被擄歸回的人也實施這種更新（拉十3）。這種更新運動的模式，一直持續到耶穌的時代：以色列國重新委身於他們在西奈

註4 Ibid., 167.

註5 Ibid., 168.

註6 Ibid., 146.

山所起的誓，並想要藉此擺脫壓迫者，為彌賽亞的統治預備這地。這就是為何法利賽人如此謹慎地注意舊約聖經律法的細微末節。

將西奈之約完全等同於恩典的亞伯拉罕之約，是一種大錯特錯的看法；但我們也不能說西奈之約只不過是最初行為之約（神與墮落前的亞當所立的約）的再版。在墮落之前，亞當並不需要恩典。神的創造都是好的，而祂所創造的巔峰就是具有神聖形像的人，他能以受造物的身份用各種可能的方式反映出神的榮耀。在這點上，我同意上一代改革宗神學家克萊恩（及其他許多人）的看法。

與此同時，我們可以說在墮落之後，所有聖約都是建立在歷史序言上，而這序言毫無疑問具有恩典的性質。正如我們所見，以色列不是因為他們的義而被揀選並脫離埃及。甚至連十誡也是以出埃及的事件作為開場白。這很明顯是一個宗主條約：「我已經做了某件事，因此你必須聽我的命令。」然而，在西奈山發生的事本身並不具有恩典的性質。這個由百姓所立的約，確立了個人對所有誡命的順服，是居住在應許之地的基礎。這個民族國家可能違背神的約；土地的應許是暫時和有條件的，正如神對亞當的考驗一樣。這些應許不是最終的實體。

甚至早從離開埃及的路上開始，以色列人就多次證明自己無法履行一句簡單的保證：「我們都必遵行」。神必須對他們的過犯有所預備，因此就有了獻祭。「立約的

血」是摩西五經的一個早期主題，這不只是談到使約生效的儀式，同時也關係到血的象徵性質，這血要被灑在會幕裡的施恩座上（位於約櫃的上邊），並遮蓋那放在約櫃裡遭人背棄的石版。因此，我們可以下結論說，雖然神帶領以色列人到西奈山下的過程，以及摩西的代求和獻祭暫時平息神的怒氣，都使我們看見西奈之約是滿有恩典的，但以色列最終仍然因為悖逆而喪失留在應許之地的資格（這地是神出於恩典賜給以色列的）。

我們在這裡沒有提到的部分是「因你們列祖的緣故」。正如我們所見，耶和華解釋說，祂在以色列的悖逆歷史裡多次克制自己，全都是因為祂委身（*hesed*）於亞伯拉罕之約，而非委身於西奈之約。神那永不改變的約，在神這方面提供某種寬容或耐心；雖然根據西奈之約的條件，以色列可能老早就被審判了，而他們最終也的確遭到審判。一旦彌賽亞出現之後，舊約（西奈之約）就不再需要存在了，因為實體已取代預表和影子。因此，彌賽亞藉先知的靈宣告那臨到以色列民的「咒詛」。保羅也藉基督的靈宣告西奈山與錫安山、夏甲（在與摩西的聯合當中，諷刺地、甚至是可恥地被等同於地上的耶路撒冷）與撒拉（在與亞伯拉罕和基督的聯合當中，被等同於天上的耶路撒冷）的絕對對立。在耶穌和保羅時代的以色列人，誤以為自己跟亞伯拉罕、撒拉和錫安山站在同一陣線，但事實上他們只是處在律法之約底下。他們認為自己是根據西奈

之約的條件而稱義的，但事實上他們只能被這些條件定罪。對猶太人和外邦人來說，唯一的盼望就是被納入亞伯拉罕（「天上的耶路撒冷」）裡，而方法是唯獨透過信心來與基督聯合。

神透過大衛來實現這個應許之約，如同祂也透過列祖來實現這個約——不是透過他們自己個人的順服，好像這順服是某種救贖的媒介，而是透過他們的後裔（在大衛的例子裡，這位大衛子孫的王位是「永遠長存的」），以及這位大衛子孫（祂比所羅門更偉大）的個人順服。大衛不是透過他個人的王權或王國而帶來救恩，而是透過「永遠長存的王位」——由大衛子孫（彌賽亞）所建立的永恆王朝。只有透過西奈之約，以色列才能立足於應許之地——藉著百姓自己對此約的個人忠誠。但惟有透過應許之約，人們——以色列人或外邦人——才能成為亞伯拉罕的兒女（就新約聖經的意義而言）。如同亞伯拉罕之約，大衛之約也是神單方面和無條件設立的。惟有用這種方式，祝福才能流到地極，而不只是流到猶太人身上，正如神對亞伯拉罕的應許所要達成的目標。

耶和華以至高主權使亞伯拉罕領受祂的恩惠，而祂也以相同方式對待大衛。這是王室贈與的表達方式，而不是宗主條約的表達方式。雖然許多詮釋者直接把這兩種約混為一談，但其他人（例如希勒斯）則在另一個方向走過頭了，他們斷定約的整體概念都是有條件的，並認為新約

聖經因此完全放棄約的概念，而用「*diatheke*」來代替，後者通常是指「遺命」。這兩種回答都無法解釋聖經的資料。

新約聖經並沒有變得缺少關於約的教義，但它的確包含一種王室贈與，而這贈與完全跟「遺命」一致。就這王室贈與的基礎而言，它是單方面賜下的，然而它也要求真誠的夥伴關係及未來的順服，作為合理的回應。此外，若我們從聖經來閱讀關於王權的事，就會發現這個王室贈與是基於大衛的過去表現而成立的（如同古代世界的常見情況）。然而，這跟保羅在羅馬書第四章的論點一致嗎？他不是以大衛作為例子，說大衛就像亞伯拉罕一樣唯獨因信稱義（跟行為無關）嗎？

若我們沒有區分舊約的「預表和條件層面」（以律法為基礎），以及「這些層面所指向的實體」（以應許為基礎），就會出現矛盾的情況。如同亞伯拉罕一樣，大衛也因著過去的表现而領受一個贈與之約，但這王室贈與是關係到他後裔的永久王位（正如神對亞伯拉罕的贈與跟他後裔的土地有關），而不是關乎他個人的救恩。

只有亞伯拉罕和大衛的那位最偉大子孫，才能憑著祂對約的忠誠來賺取永恆的福份，而屬地的迦南地和大衛王位只是預表性地指向這福份。因此，亞伯拉罕和大衛跟我們一樣，都是唯獨本乎恩典、因著信心、倚靠基督的功勞，來繼承真正的上帝之城，並與基督一同坐在天上。

若跟亞伯拉罕的戰役相比，大衛的軍事戰役更清楚地預告了他偉大子孫的更偉大勝利，這子孫因為戰勝而領受一個更偉大的獎賞。因此，就個人救恩而言，亞伯拉罕、大衛和我們其餘的人，都不是靠個人表現（不論是過去、現在或未來的表現）來領受永恆的產業，而完全是倚靠基督的表現。因此，我們領受這份慷慨的贈與，如同繼承遺命一樣。

亞伯拉罕和大衛對這件事毫無置喙的餘地。他們個人的錯誤（詳細地記載在聖經裡）也不能使神的計劃受挫。他們必須單單相信神的應許。

第二聖殿時期的猶太教

在舊約聖經和新約聖經之間的時期，希律所蓋的聖殿取代了所羅門當初的建築；在這第二聖殿時期猶太教的背景下，產生許多對末世的不同期待。正是在這個時期，有位童貞女被告知她將要懷孕，並生出一位救主。我們不可能鉅細靡遺地論述第二聖殿時期的整個猶太教信仰。不過，我們會簡短地分析愛色尼人（Essene）的聖約神學，作為討論的橋樑，好使我們更了解約的概念在新約聖經裡的發展。

愛色尼人與法利賽人、撒都該人是同時代的人，他們的大本營在昆蘭（Qumran），而昆蘭在主後68年對抗羅馬帝國的起義中遭到摧毀。在1947年，那些在洞穴裡

的文獻首次出土。這群昆蘭團體使用「約」(berit) 這個詞的次數，「差不多是新約聖經作者使用次數的五倍」，他們甚至也使用「新約」這個詞。^{註7}《管教手冊》(The Manual of Discipline) 是昆蘭團體的憲法，雖然它一開始就要求會眾為自己的罪受責備並懇求神的赦免，但它也牽涉到一個明顯取決於個人順服的約。

他應該立下一個必須遵守的誓言，發誓只要他還活著，就會盡心盡意地遵守摩西律法的一切吩咐……任何人一旦立了此約，說要遵行所有律例，並要與這聖潔的集會聯合起來，他們就要根據他的智慧及行為，來共同審查他的靈性，也就是看看他對律法的理解與順服……。^{註8}

《大馬士革文件》(The Damascus Document) 是昆蘭文集的一部分，它用鮮明的措詞來看待世界，例如：光明與黑暗、義人與惡人、內心及生活皆完全遵守律法的人與背約者。永生會賜給那些遵從神公義命令的人，而永恆的滅亡則在等候那些違背神命令的人。在這世代的結尾，那些與外邦人或不潔淨之人有任何往來的人，都會失去繼承產業的資格。雖然法利賽人願意留在耶路撒冷，嘗試潔淨邪惡的百姓，並把自己奉獻給妥拉 (Torah) 和聖殿，

註7 Ibid., 171.

註8 The Manual of Discipline (1QS), v 1-vi 2, quoted in Hillers, Covenant, 173.

但愛色尼人已放棄在耶路撒冷推行改革的可能性。他們要在曠野作神的忠心餘民，藉著純淨的敬拜來預備彌賽亞的降臨，而耶路撒冷的菁英則會跟外邦人一同被神的審判洪流沖刷殆盡。對他們來說，「新約」顯然是一個律法之約。耶利米所說的「新約」不同於西奈之約，但愛色尼人卻認為新約會恢復或更新百姓所立的法律誓言。他們認為，新約事實上是舊約的一種更新。

新約聖經

在一個明確提到「約」的罕見例子裡，我們的主稱祂自己的獻祭——以及作為記號與印證的最後晚餐——「是我立約的血，為多人流出來，使罪得赦」（太廿六28）。新約聖經維持對以下信念的一貫見證，即「屬神的身份」——換言之就是「產業」——是以基督為中心，而非以西奈山為中心。這就是為何由基督的獻祭所展開的「新約」，透過耶利米書第卅一章而回溯至大衛及亞伯拉罕身上。我們在希伯來書讀到，新約跟舊約不一樣，它與神的兒子（而非神家中的僕人）相連，是一個更美的約，並且是憑更美之應許立的（參來八章）。希伯來書作者提到耶利米的預言時說：「既說『新』約，就以前約為舊了；但那漸舊漸衰的，就必快歸無有了。」（來八13；另參來九11-23）所有注意力都從以色列（在西奈山起誓的一方）轉移到基督身上，祂是亞伯拉罕的後裔和大衛的子

孫。舊約的獻祭制度從未真的將罪除去，而只是提醒敬拜之人想起自己的過犯，但基督獻上的祭完美地將罪永遠除去，把所有敬拜之人引進幔子後面的至聖所裡，以致幔子不再隔離百姓與神的榮耀。

在希伯來書十章28-29節，作者鮮明地對比了這種關於舊約（西奈之約）和新約的認識。在基督裡的福份大過在摩西裡的福份；相對地，若人們仍然信靠律法的影兒，而非信靠福音的應許，他們也會承受更嚴厲的咒詛。因此，如同保羅一樣，希伯來書的作者也對比預表性的律法之約（西奈之約）和應許之約（亞伯拉罕之約）。雖然舊約已經終止，但亞伯拉罕之約仍舊有效。

當初神應許亞伯拉罕的時候，因為沒有比自己更大可以指著起誓的，就指著自己起誓，說：「論福，我必賜大福給你；論子孫，我必叫你的子孫多起來。」這樣，亞伯拉罕既恆久忍耐，就得了所應許的。人都是指著比自己大的起誓，並且以起誓為實據，了結各樣的爭論。照樣，神願意為那承受應許的人，格外顯明祂的旨意是不更改的，就起誓為證。藉這兩件不更改的事，神決不能說謊，好叫我們這逃往避難所、持定擺在我們前頭指望的人可以大得勉勵。（來六13-18）

正如我們在加拉太書看到的，這裡再次突顯出一個重點：那些想靠自己個人的順服（即西奈之約）來獲得祝福並避免咒詛的人，其實已經遭到定罪；而那些唯獨倚靠基督（即亞伯拉罕之約）來繼承福份的人，才是神所應許的真正後裔。

在保羅書信裡，我們也看到保羅用一種由小至大的論證，來詳盡闡述舊約和新約。就這意義而言，律法（等同於舊約）和福音（等同於新約）是互補的：獻祭和聖殿都預先指向基督。但保羅想到的不只是從舊約到新約的進展，而是也想到亞伯拉罕應許之約和西奈律法之約的差異。當論到我們如何領受產業，並成為永生的受益人時，保羅將這兩個約置於完全對立的局面。它們分別代表兩種不同的「原則」（*nomoi*）：行為的原則（律法）和恩典的原則（應許）。

若我們把舊約主要等同於西奈律法之約，就會得到類似哥林多後書第三章所說的對比：「寫在石版上的舊約」對比「寫在心版上的新約」；「儀文」對比「神的靈」；「叫人死」對比「叫人活」；「屬死的職事」對比「屬靈的職事」；「定罪」對比「稱義」；「廢掉」對比「長存」；「蒙著帕子」對比「揭開帕子的榮耀」。

與此同時，我們也必須明白這種「律法-應許」、「西奈山-亞伯拉罕」、「摩西-基督」之間的對比，並不是保羅首先採用的。耶穌自己早已這麼做，特別是在於祂

宣告約的咒詛（「有禍了」），指責宗教領袖的自以為義，並重新吸引真以色列人到祂身邊，而不是到聖殿和妥拉面前。祂所使用的比喻突顯出這個重點，尤其是稅吏與法利賽人的故事（路十八9-14）、咒詛無花果樹並接著審判聖殿（可十一12-25）、兇惡園戶的比喻（可十二1-12），以及兩個兒子的比喻（太廿一28-32）。另外還有關於亞伯拉罕的真兒女的陳述（約八39、59），更不用提祂與那富有少年官的互動了（可十17-31）。我們也可以參考耶穌在路加福音十六章14-17節的教導。對彼得來說，當潔淨與不潔淨的區別在異象中戲劇性地瓦解時，他的觀點也發生了改變（徒十9-16，十一1-18）。而且神透過耶利米說，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」（耶卅一31-32）。

當我們按照聖約來如此理解基督的位格與工作時，會發現一件非常奇妙的事：這位聖約的主同時也是聖約的僕人。聖子是神，這位神用話語來創造世界。事實上，耶穌基督就是「道」，萬物都是藉著祂造的（約一3）。祂也是那位在伊甸園向人類說話、發出命令的神，並且在西奈山再次說話及賜下命令。祂的話語震動山嶺，使聽聞者充滿敬畏。然而，這位發出命令的神也取了人的肉體，並從山上下來，為要代替山下的聽眾。儘管亞當和夏娃、還有以色列都回答：「我們都必遵行」，但他們都悲慘地失敗了；而耶穌不只是信實的發言者，也成為神話語的忠實

聽眾和遵從者。祂不只以聖約之主的身份發出命令，同時也以聖約僕人的身份忠實地代替我們作出回應。難怪基督是這新的立約關係的一切！

約與遺命

當人們在解釋條件之約（宗主條約）和應許之約（贈與之約）的差異時，所使用的最簡單方法之一，就是分別用條件之約和應許之約來看待舊約聖經和新約聖經。此種看法認為，若新約聖經的作者們想要保留「約」的概念，他們使用的希臘文字詞就會是「*syntheke*」，而不是「*diatheke*」【編註：後者在希臘文的意思一般是指「遺命」】，因為前者是指一種雙方的約定。新約聖經作者完全丟棄了舊約聖經對「*berit*」一詞的使用：「*diatheke*」實際上並不是「*berit*」的直譯，而是一種完全不同的概念。雙方的約定是由兩位活著的當事人所訂立的，而遺命則是在贈與者過世後直接留給後嗣。希勒斯就是採用這個觀點，來研究最後晚餐與「新約」之間的關係。

根據摩西對「立約的血」一詞的用法，血是用來使咒詛生效；百姓被等同於犧牲的動物，若百姓犯罪，這些祭物的命運就會成為他們的命運。耶穌在最後晚餐所說的話，的確使耶穌等同於祂的門徒——請注意在所有譯本裡，都有

「為你們」、「代表你們」或類似的話語——但重點不是要把他們帶到咒詛之下，而是要代替他們獻上為祭。因此，雖然其中的話語呼應西奈之約，但真正的概念是連結到耶利米所說的赦罪之新約。^{註9}

在哥林多前書十一章27節，出現一個關於不按理吃餅喝杯的咒詛。但希勒斯下結論說，新約聖經其實並不包含一個約（covenant）。他認為基督的降臨已徹底改變約的概念，以致這概念只是它的前身（即舊約聖經對約的概念）的一種影子，這可從影子-實體、應許-應驗的模式得到合理支持。^{註10}

儘管把約的概念視為一種條件性的法律約定（跟應許或遺命相對立），會讓事情變得簡單化，但這種做法卻與證據不符。因此，經常有人提議說，雖然可以用指稱雙方立約的對等希臘文（*syntheke*）來翻譯「*berit*」這個字，但有關約的整個概念只談到西奈之約，新約其實根本不是一個約，而是一個「*diatheke*」（遺命），就跟一般遺命的情況一樣。

首先，我們應當留意，那把希伯來文聖經翻譯成希臘文的七十位文士（此譯本被稱為七十士譯本或簡寫為LXX，代表「七十」），在基督降世之前已將「*berit*」翻

註9 Hillers, *Covenant*, 187.

註10 *Ibid.*, 188.

譯成「*diatheke*」；若說他們勉為其難地放棄一種雙方立約的概念，轉而接受一個只跟人死後分配財產有關、而跟國際條約無關的外來概念，這是不太可能的事。既然如此，新約作者們也不會只因為想要跟希伯來文「*berit*」一詞保持距離，就覺得有義務為了神學上的理由而選擇另一個詞來代替「*syntheke*」。正如麥肯錫指出的，「*diatheke*」在新約聖經裡共出現33次（福音書和使徒行傳：太廿六28；可十四24；路一72，廿二20；徒三25，七8。保羅書信：羅九4，十一27；林前十一25；林後三6、14；加三15、17，四24；弗二12；來七22，八6、8、9〔兩次〕、10，九4〔兩次〕、15〔兩次〕、16、17、20，十16、29，十二24，十三20；以及啟十一19所提到的「約櫃」）。「這說明新約聖經對『約』的觀點乃是取自希伯來聖經（舊約聖經），並且沒有對這觀點做出什麼改變。」^{註11}

其次，若我們要認出經文裡的「約」，不能只看這個詞（*berit/diatheke*）是否出現，而是要根據實際發生的行動及其背景來判斷。在大衛的整個生平敘事裡，撒母耳記下廿三章5節是唯一提到大衛之「約」的經文，然而詩篇許多經文都提到這個約（詩八十九3、19-37、39，一三二12；參耶卅三21；何六7，八1）。神向大衛應許一個永恆的王朝，而希伯來書明確地把這應許視為一個

註11 McKenzie, *Covenant*, 84.

「約」，並將它應用在基督身上（來五5-6），霍志恆（Geerhardus Vos）也令人信服地說到，大衛自己明白這應許是指向彌賽亞。^{註12} 若有人主張「約」在新約聖經裡毫無地位可言，我們同樣也可以聲稱「遺命」在舊約聖經裡沒有地位。^{註13}

第三個論點是，先知們自己把神古時應許的應驗視為一個「新約」（賽五十九21；耶卅一31-33，卅二40，五十5；結十六60、62，廿37，卅四25，卅七26；何二18），而這也是新約聖經作者們的理解（林前十一25；林後三6；加四24；來七22，九15）。

佩恩（J. Barton Payne）曾主張整本新約聖經的教義是關乎遺命，而跟約沒什麼關係。^{註14} 然而，羅伯遜（O. Palmer Robertson）正確地指出，一個代替性的死亡必然跟約有關，而不單單只跟遺命有關。

「遺命」的條款本身已假定死亡是無可避免的，而且它所有的規定都是基於死亡的事實。但約的條款提供了或生或死的選項……只有在

註12 Geerhardus Vos, *Eschatology of the Old Testament*, ed. James T. Dennison (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 2001), 130.

註13 Geerhardus Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, ed. Richard Gaffin Jr. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed 1980). "In Hebrew Scriptures the meaning 'testament' has no standing at all" (165).

註14 See J. Barton Payne's *Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1962); cf. his argument in *New Perspectives on the Old Testament* (Waco: Word, 1970).

違約的情形下，立約者的死才會實際發生。我們應該在跟約有關（而非跟遺命有關）的死亡的背景下，來理解耶穌基督的死……代替別人而死，無論如何都不是立下遺囑或遺命所關心的事。立遺囑之人是處在自己的地位上死去，而不是代替別人而死。^{註15}

我們不能用這些詞的一般用法來決定這件事，而是要看聖經作者對它們有什麼特定用法。「*berit*」與「*diateke*」這兩個詞之間的關係起先並不明顯。

然而，死亡跟「約」有密不可分的關係，正如它跟「遺命」密切相關一樣。目前對神與亞伯拉罕立約的研究至少確認了一件事，即死亡跟約之間有極為重要的關係。對亞伯拉罕之約和摩西之約的展開而言，必須象徵性地表達出立約者的死亡。神會對背約者執行死亡的咒詛，這預告性地解釋了以色列為何在漫長歷史中遭受神的審判。死亡跟約顯然是相關的。它們有兩方面的具體關聯。首先，立約者的死亡在約的展開之時象徵性地表達出來。若缺少這種死亡誓言的層面，就無法完成立約的程序。其次，當神執行約的審判時，背約者的死亡就

註15 O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1980), 12.

會在歷史上實際發生。一旦真的違反對約的委身，死亡就變得無可避免。因此，「遺命」和「約」都牽涉到死亡。死亡使遺命開始生效。死亡也展開並證實一個約。顯然地，在希伯來書這個段落（來九15-20）的前幾節經文，關心的就是死亡與「約」的這層關係。^{註16}

羅伯遜指出：「希伯來書九章15節的前「約」（*diatheke*）是指摩西之約。神並沒有透過摩西設立一個『遺命』，而是設立一個『約』。」^{註17} 第17-20節更清楚地強調這點。「一個遺命（單數）不是確立在『一群死人（複數）』身上」。^{註18} 羅伯遜拒絕克萊恩的看法，後者認為這裡是談到王朝延續的規定，而運用一種遺命和約之間的文字遊戲。^{註19} 但羅伯遜（我也如此認為）指出希伯來書第九章關心的不是約的延續，而是約的展開。^{註20} 「確立」在此處的希臘文是「*bebaia*」；「生效」的希臘文則是「*ischuei*」（參來九17，新譯本）（在馬太福音廿六章28節，「流出來」〔*ekcheo*〕顯然是獻祭的用語，而且流血是為了「使罪得赦」，不是為了繼承遺產。）

註16 Ibid., 139.

註17 Ibid., 140.

註18 Ibid., 142.

註19 See Kline, *Treaty*, 41.

註20 Robertson, *Christ of the Covenants*, 142n12.

這不是說亞伯拉罕在此立約關係裡沒有任何義務。神已經要求他離開他的家鄉（創十二1）。然後也清楚要求他為家中所有男丁施行印證的割禮（創十七1、4）。但當此約在創世記十五章正式設立時，神藉著獨自在動物屍塊中間經過，而生動地刻劃出此立約關係的恩典特性。此約必會應驗，因為神自己承擔起全部的責任，為要看見此約的實現。^{註21}

在創世記十五章裡，這個切開動物的莊嚴儀式（此儀式具有單方面的性質），回答了亞伯拉罕的問題：「我怎能知道？」（創十五8）。耶穌在舉行最後晚餐時，也正是上演這種在屍塊中間經過的情節：「如今祂把自己獻給你們。祂說，『你們拿著吃，這是我的身體；這是我立約的血，為多人流出來。你們都喝這個。』」^{註22}

這種觀點不僅在詞彙編纂方面更為合理，也在神學方面擴展「*berit*」和「*diatheke*」這兩個詞，使它們具有更寬廣的意義，而這些意義確實出現在舊新約聖經所包含的不同約定裡，並且將最後晚餐跟主耶穌的獻祭性死亡連在一起。霍志恆說到：

我們的主確實把祂的死和祂展開的新「*diatheke*」

註21 Ibid., 146.

註22 Ibid.

連在一起。但這絕不是要我們把這「*diatheke*」視為一種藉死亡而生效的遺命。對最後晚餐的真正詮釋是，它是一種獻祭的筵席，而基督的死構成了這個獻祭。因此，若新的「*diatheke*」與耶穌的死相連，我們就必須沿著獻祭的方向來尋找其中的關連；也就是說，我們必須假定這死亡以獻祭的地位導致此「*diatheke*」的誕生，並且因著跟獻祭相同的理由，而成為聖禮的主要特色。由此看來，我們可以合理地認為，此「*diatheke*」是某種藉獻祭而展開的事物，它不是一個「遺命」，而是一個「宗教上的分配」或「約」。耶穌很明顯拿這新「*diatheke*」的血來跟出埃及記廿四章提到的血相比（那裡提到的血正是獻祭的血，展開了西奈之約〔*berit*〕），而這也要求我們做出這種解釋。而且當耶穌說這代表死亡的血是「為多人」（*hyper pollon*）【編註：原文也有「代替多人」的意思】流出來時，就產生一種完全與遺命矛盾的思想，因為立遺命的人並不是為他後裔（或要讓他們得益處）而死；相反地，若一個人的死亡是為了使他人得益，這十分符合獻祭的觀念。^{註23}

若我們根據「約」和「遺命」來尖銳地區分舊約聖

註23 Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 175.

經和新約聖經，就會把「應許-應驗」的模式貶低到最不重要的地步。如同麥肯錫所言：「在這些設立主餐的經文及其他新約經文裡（來十29，十二24，十三20），這種透過血來確認一個約的做法，是借用於希伯來聖經裡的立約儀式（參出廿四8）。」^{註24} 我們必須從（約〔*berit*〕的）應驗的角度來看待主餐的設立，而不是將它視為救贖歷史裡的一個全新概念。尤其是根據希伯來書九章20節，我們可以看到耶穌在設立主餐時提到的「約」（*diatheke*），並不是以遺命作為背景，而是以出埃及記廿四章的灑血作為背景，而這血啟動或展開了一個約。

有人把「*berit*」跟「神人合作論」（*synergism*，認為稱義和重生是神與人合作的結果）劃上等號，而這做法的問題在於：它把系統神學的範疇強加進來，而不允許這個詞有更寬廣的意義。霍志恆注意到，這種情形也發生在「*diatheke*」這個詞身上。正如「*berit*」有某種廣闊範圍的可能意義，「*diatheke*」也是如此。「*diatheke*」這個詞起源於其動詞型式，一般是指「分配一個人的財產或事務」，後來希臘法律用這詞來指一個人的遺命，或是在較少見的例子裡指「條約」或「彼此負有義務的法律」。^{註25} 因此，其動詞型式可以指「安排一個人的事

註24 McKenzie, *Covenant*, 6.

註25 *Ibid.*, 169-70.

務」，或更常見的意義是指「立一個遺囑」。^{註26}

既然新約聖經使用這個詞，霍志恆就問到：「我們看到神制定了此宗教上的『*diatheke*』，那麼這種想法（預期死亡的來臨）如何能應用在神身上呢？在新約聖經裡，當『*diatheke*』以『遺命』的意思出現時，有一次跟基督的獻祭相關，有一次則跟神對亞伯拉罕的應許相關。」^{註27} 最後，保羅在以弗所書二章12節提到「應許的諸約」，若「約」永遠只能是相互負有義務的有條件約定，那就幾乎不可能有「應許的諸約」了。

總而言之，我們應避免最終會導致相同混亂的兩種錯誤。一方面，我們必須避免斷定，約的概念本身就是以個人表現作為條件；另一方面，也必須避免斷定，約的概念本身就具有恩典的特性。在這兩種情況下，我們都是先入為主地判斷什麼是約，而不是去看這個詞在聖經裡有哪些不同的用法。正如我們所論述的，在舊新約聖經裡，「約」是一個涵義很廣的詞彙，包含各式各樣的約定——最明顯的就是有條件的律法之約和無條件的應許之約。在舊約聖經本身，就已經存在這兩種約：宗主條約和王室贈與，而後者完全符合新約聖經對「*diatheke*」或「遺命」的概念。正如一位大君王基於附庸國的顯著忠心服事而賜下禮物，新約聖經也說信徒與基督（祂是耶和華的真正僕

註26 Ibid., 170.

註27 Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 171.

人)一同成為後嗣，靠著恩典來繼承基督藉個人順服所繼承的產業。祂的死亡使我們開始領受這份產業，正如立遺囑者的死亡使遺囑生效並開始分配遺產一樣。因此，新約聖經並沒有丟棄舊約聖經對約的概念，而是將新約視為一種王室贈與，也就是神對挪亞、亞伯拉罕及大衛所作的應許誓言。

許多人認為，我們在上述指出的對比是保羅首先提出來的。有些註釋家為了使保羅不冒犯早期的猶太教信仰，就試著強調單一的恩典之約，而此約在舊新約聖經之間含有強烈的連續性；其他人則極為強調其中的不連續性，幾乎如同馬吉安一樣把舊約聖經完全等同於如今已遭廢棄的律法，並把律法歸類在一種負面的範疇裡。還有其他人直接認為保羅無可救藥地充滿矛盾，而且就算他的假設有可能得到證明，他的論證也很難令人信服。

我們承認保羅顯然做出很好的區分，但這些區分並不是他原創的，而是深深根植於先知書的教導。對這位外邦人的使徒來說，過份簡化地把舊約聖經等同於「律法」，並把新約聖經等同於「恩典」，這實在是令人無法想像的。神預先向亞當宣告、並透過亞伯拉罕展開的恩典之約，其內容在舊新約聖經裡從未改變。任何信靠基督的人，並不是某種介於以色列和萬國之間的中間人種，而是亞伯拉罕的真正後裔，無論他們是猶太人或外邦人。然而，保羅是在舊約聖經裡發現兩種獨立的聖約傳統：亞

伯拉罕之約和西奈之約。耶穌基督應驗了第一個約的單方面應許，也應驗了第二個約的雙方面條件。因此，祂是亞伯拉罕的真正後裔，也是真以色列——以色列人曾說：「我們都必遵行」，但實際上卻失敗了，而耶穌代替他們履行了西奈之約的條件。若要歸屬於神的恩典之約，就必須透過基督到神面前，而非透過摩西；或者，按照希伯來書作者的說法，我們必須來到錫安山而非西奈山（來十二22）。霍志恆曾說，在加拉太書第四章，

保羅提到兩種截然不同的「*diatheke*」，即兩種具有不同運作方法、並帶出相反結果的重要宗教系統。一個是被比作夏甲的「*diatheke*」，在地理上與西奈山相連；另一個是被比作撒拉的「*diatheke*」，其地理中心位於天上的耶路撒冷。此處跟哥林多後書第三章的敘述有點不同：在哥林多後書第三章，舊約和新約被拿來對比它們原本所具有「神的旨意」和「神的賜予」的性質；而在加拉太書第四章，西奈-夏甲的「*diatheke*」則是被猶太教扭曲的舊系統。但在這兩段經文中，保羅都是用對比的方式來論述觀念，而且這對比都是負責扮演引言的角色。^{註28}

儘管使徒保羅樂意對比新舊秩序，但他還是使用

註28 Ibid., 163.

「*diatheke*」來作為共同的用詞：不是「舊律法」/「新律法」，而是「舊約」/「新約」，「因為就基本的層面而言，約超越了律法的範疇，而且聖經作者想要說明，基督徒的優越地位，主要就是在於這種超越律法的性質。」^{註29}

保羅從不懷疑以下這件事：在整個舊約歷史裡，那些信靠神對亞伯拉罕之應許的人是得救的（事實上，他是
以基督為中心來解釋舊約，例如他在哥林多前書十章4節和9節所說的話）。然而，西奈之約（即神治政體）在神的救贖計劃裡是一個插曲，也是神所使用的工具，為要透過亞伯拉罕之後裔而將生命帶給全世界，如同神在創世記十七章的應許：亞伯拉罕要作「多國之父」。

保羅的對手也宣稱，耶利米書第卅一章和新約的應許已在他們中間應驗了。如同我們看到的，愛色尼人也宣稱自己屬於這個新約，但他們把這新約視為舊約的一種更新。我們可以合理地說，在加拉太的這場辯論裡，保羅的對手宣稱自己是新約的執事，但他們也認為新約是舊約的一種更新（儘管他們接受基督）。這就能解釋為何使徒越過西奈之約和摩西，而以亞伯拉罕之約作為新約的基礎。當論到我們（猶太人和外邦人一起）如何繼承神所應許的福份時，律法之約和應許之約就被置於絕對的對立。保羅所堅持的是，他的對手就像他們當代的非基督徒猶太人一

註29 Ibid., 164.

樣，沒有在他們的希伯來聖經裡認出這兩種約的對比。

正如耶利米所預言、以及新約聖經所表明的，新約並沒有完全抵觸摩西的角色或以色列的角色。事實上，摩西在摩押平原上要求百姓給他們的心行割禮（申十16，新譯本；另參申卅6）。但問題在於他們無力辦到，儘管他們答應要這麼做。西奈之約和亞伯拉罕之約的差異，不是在於它們的目標，而是在於它們的效力。神從西奈山上隨著煙霧和雷聲發出命令，但在摩西之約的安排裡，沒有特別提供什麼來為此約的履行作預備。沒錯，在獻祭裡有為赦罪作預備：雖然這些獻祭只是影兒，本身無法除罪，它們仍然是真正的施恩管道，使以色列人得以藉此抓住神的赦免，而這赦免將由基督的獻祭所確保。但沒有特殊的預備來幫助每位以色列人給內心行割禮。神的命令是公義、良善的，但不包含履行這命令的能力（參羅七章）。相對地，在耶穌的登山寶訓裡，祂向那些無力給內心行割禮的人宣告祝福（太五1-11）。事實上，耶穌沒有廢除律法，反倒是堅固律法：完全的義仍然是蒙神接納的基礎（太五20）。問題在於，這個義是我們自身的義，還是歸算給我們的義——在耶穌接下來對律法的詮釋裡，清楚表明若這義指的是前者，我們就完全沒有盼望了（太五21-48）。

只有在新約裡（新約是亞伯拉罕—大衛之約的實現），才能確實保證從罪的捆綁和罪咎當中得著釋放。

「律法既……有所不能行的，神就差遣自己的兒子……」

（羅八3）在這點上，舊約明確地被等同於摩西律法（用最強烈對比的方式），以致保羅可以說：「若受割禮，基督就與你們無益了」（加五2）。

從保羅所寫的其他許多經文可以得知，他的意思並不是說割禮對舊約底下的聖徒沒有益處，更不是說洗禮在現今對新約底下的聖徒沒有益處。他其實是在警告他的對手：他們對割禮的信靠只是冰山一角，反映出他們信靠那作為影兒的律法，以致就他們添加在律法上的意義而言，他們切斷了自己跟應許的聯繫，而割禮的設立原本乃是要印證這應許。

這些加拉太異端者極為諷刺地扭曲了割禮原本的意義。當割禮被扭曲之後，就只不過是代表那更為常見的依靠行為，不但加拉太書證實此事，羅馬書第四章也是如此，那裡將「遵行律法」和「行為」跟「信心」和「應許」並列來討論。亞伯拉罕不但在他受割禮之前就稱義了；甚至在他本身還不敬虔的時候，他就不靠行為而稱義了。重點不只是神稱那些未受割禮的人為義，更是神稱那些邪惡的人為義。若稱義只取決於受割禮或未受割禮，保羅就絕不會藉著暗示以下這件事來使他的讀者感到羞愧：他們不明白人是透過信心而非行為，才能在神面前站立得住（參羅十章）。保羅的某些讀者所爭論的是，神是否會基於另一位的義，而稱本身邪惡的人為義。

因此，論到亞伯拉罕之約，我們可以肯定它完全不

是一種雙方面的約或宗主條約。

以最嚴格的意義來說，它是一種分配之「*berit*」，神單方面設立此約的目的，是要藉祂所說的應許來強烈地約束自己，並因此使這應許永不改變、穩固可靠。保羅正是為了把「*berit*」的這層含義，忠實地翻譯成他讀者的思想方式，好讓他們能徹底明白這件事，所以他才說神與亞伯拉罕立了一個遺命式的「*diatheke*」。^{註30}【譯註：參加三15】

司提反在使徒行傳裡的殉道講論使我們得知，「神首先賜下一個應許之「*berit*」，然後祂加上了一個律法之「*berit*」。創世記就是為這件事鋪路，而司提反也引用這件事。」^{註31}這也是保羅在加拉太書的理解，他在那裡主張前者（亞伯拉罕領受的應許）不能被那後來的律法之「*berit*」廢掉。

羅伯遜正確地說到：

我們只能根據摩西之約來理解以色列的全國性災難。大衛之約的確是有效的，但以色列違反了摩西之約的規定，結果導致他們的被擄變得無可避免。由於以色列不遵守神在摩西律法裡

註30 Ibid., 178.

註31 Ibid., 179.

頒布的誠命律例，被擄就發生了（參王下十七
13及其後經文）。^{註32}

不過，他從這事實得出結論說：「神的聖約子民的歷史表明，諸多聖約基本上是一體的。亞伯拉罕之約、摩西之約、大衛之約並沒有互相取代；它們乃是互相補充。有種基本的一致性把它們連繫在一起。」然而，他的論證邏輯似乎暗示說：在以色列的歷史裡，有條件之約和無條件之約的差別比一致性更大。

應許性的誓言（亞伯拉罕之約），「構成後來整個發展的基礎；後續的兩個約就是建立在這寬廣基礎上」。^{註33} 西奈之約是在一個暫時的預表性國度裡實現；亞伯拉罕之約則是在屬天的末世性國度裡實現。透過啟示（方向是從神到人類）和祭司職份（方向是從人類到神），神自己確保了約在神和人類之間的來回活動。^{註34} 「祂開創構想，祂主動展開，祂也獨立實現。」^{註35} 「因為萬有都是本於祂，倚靠祂，歸於祂。願榮耀歸給祂，直到永遠。阿們！」（羅十一36）只有新約能產生真正敬拜神的人。「律法主義缺乏敬拜的最崇高意義。它強調服從，卻不強調愛慕。」^{註36}

註32 Robertson, *Christ of the Covenants*, 34.

註33 Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 226.

註34 Ibid., 227.

註35 Ibid., 231.

註36 Ibid.

結論

很少人比舊約學者艾羅特更強調聖經的聖約架構。不過，他跟許多聖經學者及神學學者一樣，都沒有認出「約」在聖經裡可以有不同的用法。天主教學者麥卡西（Dennis J. McCarthy）就針對這點而批評艾羅特及其他人：「他們為了將整本舊約聖經的材料歸屬在西奈之約底下，就掩蓋亞伯拉罕之約、摩西之約、大衛之約彼此間的歷史關係和觀念差異。」^{註37} 麥卡西也主張（如同希勒斯一樣），在先知書裡可以特別看出一種顯著的重點轉移，也就是從強調西奈之約變成強調亞伯拉罕之約，而這轉移使人們的盼望被更新了。「因此，應許之約（無論是大衛之約或亞伯拉罕之約）扮演一個重要的神學角色。」^{註38} 根據大衛之約跟世俗條約之間的比較，麥卡西認為大衛之約不能被簡化成帶有相互義務與咒詛的宗主-附庸條約。^{註39}「此外，大衛之約的基本陳述提到此約具有永久性，而這永久性並不是取決於大衛子孫的忠誠；相反地，神透過拿單所說的應許明確表明，即使君王對神不忠，他的王位仍必堅定。這跟正式的宗主條約剛好相反。」^{註40}

接著，為了替下一章作準備，我盼望讀者已明白以

註37 Dennis J. McCarthy, S.J., *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions* (Atlanta: John Knox, 1972), 5.

註38 *Ibid.*, 48.

註39 *Ibid.*, 50-52.

註40 *Ibid.*, 51.

下的聖經神學論證：

一、關於「約」在舊新約聖經裡的一致性：

1. 「律法」和「應許」不能分別代表舊約聖經與新約聖經，也不能代表「*berit*」與「*diatheke*」，它們只是描繪出兩種不同聖約的特性，而這兩種聖約存在於相同的歷史裡。
2. 那些處在舊約底下的信徒，就跟新約的信徒一樣，也是藉著相信所聽見的應許而與基督聯合，儘管此事在摩西之約的預表底下只能約略地表達出來。

二、關於「約」在舊新約聖經裡的不連續性：

1. 神在亞當墮落之後與他所立的約，就跟祂與挪亞、亞伯拉罕、大衛所立的約一樣，代表神那無條件的誓言。在這些例子裡，耶和華（宗主王）自由且恩慈地要求自己去做成就一個應許，即使祂所遭遇的反對，甚至會是來自此誓言的受益者。我們可以把這些約稱為「王室贈與」、「應許性的誓言」、「無條件的分配」，或任何從古代法律習俗得出的類似措詞，但它們跟宗主條約有明顯的分別；在宗主條約裡，地位較高的一方（宗主）會要求地位較低的一方（附庸）承擔忠心服事的義務，其中也會提出祝福或咒詛作為回報。

2. 後面這種約構成了耶和華與以色列在西奈山所立的約，這可從後續關於違反、恢復、悖逆的循環及最後的被擄看出來。雖然這個管理神治政體的約，具有一種重要的教育功能，使以色列人明白自己的罪性和贖罪的必要性，甚至透過複雜的獻祭及聖殿系統來預先指出這贖罪，但它仍然無法將罪除去，也讓所有想靠此約稱義的人落在它的咒詛之下。因此，在一方面，舊約時期的聖徒是根據亞伯拉罕之約的應許而因信稱義；但在另一方面，他們必須藉著嚴格遵守妥拉才能繼續維持這個神治政體。
3. 根據這一點，我們幾乎不可能把神與祂子民建立關係的歷史，簡化成一個恩典之約。亞伯拉罕和大衛見證了一個「永遠的約」，而此約完全是靠耶和華那無條件的決心來成就；但西奈之約從一開始就是作為一個暫時的、過渡時期的秩序，預期神的末世性國度將會遍及全地。恩典之約從亞當墮落後直到如今從未間斷，但有條件和預表性的西奈之約如今已廢棄了（來八13），它的任務已完成了（加三23~四7）。

使徒保羅不是個反律法主義者。這意思是說，他不反對律法，反倒是維護律法，而他的福音宣告了一個奇妙的事實，就是神透過基督順服的一生、獻祭式的死亡和榮

耀的復活與升天，而同時「使人知道祂自己為義，也稱信耶穌的人為義」（羅三26）。因此，困擾保羅的並非律法本身。「斷乎不是！只是非因律法，我就不知如何為罪……這樣看來，律法是聖潔的，誡命也是聖潔、公義、良善的。」（羅七7、12）律法不是問題所在；我們本身才是問題（羅七13-24），所以與神和好並獲得祝福的唯一方法就是「靠著我們的主耶穌基督」（羅七25）。

在加拉太和其他地方傳播律法主義病毒的人，他們的錯誤不在於對律法抱持正面的觀點，而是在於不明白律法的目的是要帶領神的子民歸向基督。保羅的對手試圖透過暫時的、有條件的律法之約來獲得永恆的應許，但實際上卻是將自己逐出真以色列。他們明確犯下的罪行，以及他們對自身順服的倚靠，都顯示他們被「剪除」離開那位唯一能使他們蒙神接納的基督。至少對他們來說，西奈之約只是象徵那正在等候他們的定罪，因為（對那些違反律法的人來說）「在律法之下」就等於遭受咒詛（加三10）。

儘管律法的原則和應許的原則有一些共通點，但它們的本質反映出不同種類的約。對繼承產業而言，個人對命令的順服是一種跟相信應許完全不同的基礎。雖然聖經主張道德律是蒙救贖百姓的永久生活方式，但此道德律永遠無法成為得生命的管道。每個約都有兩方立約者，而我們也承擔忠實夥伴的責任，但蒙神接納的基礎是另一位

（即耶和華的僕人）對約的持守；而且因著祂對約的忠誠，我們如今可以唯獨透過信心來繼承所有應許，並成為撒拉的兒女和天上耶路撒冷的國民。

由眾先知在很早以前就宣告的新約，同時包括了稱義和重生、歸算的義和分賜的義、罪得赦免和一顆渴慕神及其榮耀的新心。然而，正如我們在耶利米書第卅一章看到的，這個硬幣的第二面（一顆新心）是第一面（稱義與罪得赦免）的結果。如同保羅所警告的，我們在唯獨本乎恩典、因著信心、倚靠基督而領受稱義和赦罪之後，並不是就接著認為成聖取決於個人的成就（加三1-4）。在新約裡，所有福份都是以基督和祂的順服作為唯一的根基，此根基使我們有資格成為後嗣。所有的福份（並非一部分的福份而已）都被包含「在基督裡」。這為律法主義和反律法主義劃下句點：沒有任何福份起因於我們個人的成就；與此同時，那些繼承稱義福份的人，也同樣領受了重生與成聖的恩典。儘管我們在神面前的地位（稱義），有別於我們內在的更新（重生和成聖），但我們的地位連一刻也無法與內在的更新分離。因此，由於神指著自己起誓，所以那些被稱義的罪人也會堅忍抵擋懷疑、試探、世界、肉體和魔鬼；他們終有一天會靠著相同的王室贈與來繼承產業並免除一切爭戰。



第五章 從聖經到系統 — 聖約神學的核心

最好的系統神學從來不會把一個系統強加在聖經之上，而是試著從聖經本身得出聖經的主要教導。在這時候，我盼望讀者已經明白，聖經本身要求我們區分兩種類型的約：無條件的約和有條件的約。藉著一些舊約學者的幫助（甚至包括非改革宗的學者），我們已經看見以下兩者的差異：一種是神指著自己所起的誓，起誓對象包括墮落後的亞當及夏娃、挪亞、亞伯拉罕及撒拉、大衛及其後裔，而新約也屬此列；另一種則是西奈之約明確提出的有條件行為原則。這一章要開始進入系統神學領域的核心，將我們對這主題所做的聖經神學發展，連於傳統改革宗對三大主要聖約的概念：救贖之約（介於聖父、聖子、聖靈之間的一個永恆約定）、創造之約（神在亞當裡與人類立的約），以及恩典之約（神在基督裡與信徒及其兒女立的約）。

三大主要聖約

聖約神學有時也被稱為「盟約神學」（federal

theology），因為它強調那在一位代表性元首裡的團結。由某位代表所帶領的政府體制常被稱為「聯邦」或「聯盟」（federal），而聖經呼籲我們不要只把自己看成不同的個體，而是要把自己視為「在亞當裡」或「在基督裡」的人。

在這改革宗（聖約）神學裡出現一個廣泛的共識，即認為聖經裡存在著三個不同的約：救贖之約（*pactum salutis*）、創造之約（*foederus naturae*），以及恩典之約（*foederus naturae*）。^{註1} 其他在聖經裡的約（挪亞之約、亞伯拉罕之約、摩西之約、大衛之約）都可歸類在這些更廣闊的約定之下。在區分行為之約和恩典之約時，我們會接觸到前幾章得出的結論，也就是談到律法和福音、有條件和無條件、靠個人順服來繼承產業和靠另一位位的順服來繼承產業（透過相信應許）。不過，在我們專心討論神在歷史中展開的這兩種約之前，讓我們先來看另一個隱藏在其他所有聖約背後的約。

一、救贖之約

大多數聖約都是神在歷史中與受造物所立的約。然而，救贖之約是神的三個位格之間所立的永恆約定。聖父在身為中保的聖子裡揀選了一群子民，為要透過聖靈來賜

註1 例如，請參：Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol. 2 (New York: Scribner, Armstrong and Co., 1872), 117–22, 354–70; Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), 211–18, 260–88.

給他們得救的信心。因此，這個由三一神在永恆裡所立的約，已經考慮到人類的墮落。選民從遭到定罪的一群人當中被揀選出來，而他們並沒有比其他人更好或更有資格。神完全是根據祂的自由來揀選，好同時彰顯祂的公義與憐憫，而救贖之約就是這個救贖劇本的序幕。

我們已經可以看出，約的架構會大大挑戰有關專制暴君的觀念。聖父在聖子裡、透過聖靈揀選一群子民。因此，我們的救恩首先是出於神位格之間的團結一致。聖父、聖子、聖靈在賜予和領受時所經歷的喜樂，滿溢到流入造物主與受造物的關係裡。在救贖之約裡，聖父及聖靈對聖子的愛，透過賜給聖子一群子民而彰顯出來（祂要作他們的生命元首）。與此同時，聖子對聖父及聖靈的愛，則彰顯在祂保證會付出最大的個人代價來救贖這個大家庭。

這就是為何我們不應該探查神的隱秘預定旨意，或試著在我們自己身上尋找這定旨的證據，而是應該如同加爾文所主張的，要將基督視為我們蒙揀選的「鏡子」。神向我們隱藏祂的預定，但沒有隱藏基督。祂揭開歷世歷代隱藏的奧秘（即基督的位格和工作），成為我們蒙揀選的唯一可靠見證。信靠基督的人，就是屬基督的人，也是在基督裡蒙揀選的人。

到目前為止，我已提供了一些定義，但我還沒有提供任何根據經文的辯護。究竟這個救贖之約是神學上的臆

測，還是嚴謹釋經的產物呢？

在回答這問題時，我們首先必須注意某些當代改革宗神學家的看法，他們認為聖經沒有提到這個永恆的約。然而，這同一批神學家肯定傳統改革宗關於揀選的教義：神從亞當的定罪族類中揀選許多人，要使他們成為在基督裡的人；這不是因為神預先看見那些蒙揀選之人的美德，而是唯獨根據神那白白的恩典。若我們同時持守三位一體和無條件揀選的教義，那麼當我們用神位格之間所立下永恆的約來描述這個預定旨意，也就沒什麼值得反對的地方了。其次，我們並不是憑空推測，而是有經文作為根據。例如，在基督的事工裡，聖經（尤其是約翰福音）說聖父已把一群百姓賜給聖子（約六39，十29，十七2、4-10；弗一4-12；來二13〔引用賽八18〕），而聖靈呼召與保守這群百姓，為要完成新的創造（羅八29-30；弗一11-13；多三5；彼前一5）。事實上，承認救贖之約，只不過是在承認聖子的捨己與聖靈的重生之工共同執行了聖父的永恆計劃。不但我們是「從創立世界以前」就在基督裡被揀選的（弗一4）；同時基督自己也被說成是「創世以來被殺的羔羊」（啟十三8，新譯本）。

救贖之約不只強調神在揀選恩典上的主權和自由，也強調這個神聖計劃具有三位一體和以基督為中心的特性。它全是「在基督裡」發生的；因此，聖約神學的重點落在「基督擔任中保」的主題上。甚至在創造和墮落之

前，選民就根據神對歷史所定的計劃而「在基督裡」了，雖然他們還沒實際出現在歷史當中。救贖之約的概念絕非抽象臆測的結果，而是聖經的一個明確教導，且能最有效地防止我們落入這種臆測。若脫離這種約的架構來為神在預定上的主權強力辯護，就很容易忽略我們在基督裡根據福音應許而蒙揀選的具體啟示，而落入推理性的爭辯之中，並導致我們永無止境地臆測神的隱秘計劃。

儘管過去有這種共識，今日的改革宗神學家並非全體一致認為，這個永恆定旨可以基於釋經而被正式視為一個約。例如，羅伯遜承認這個永恆的定旨：

但承認救贖在神的永恆計劃裡具有的角色，不同於提出聖父與聖子在創造之前彼此訂立一個約。用約的措詞來建構神那永恆計劃的奧秘，只是一種出於人為的努力。究竟神的定旨在創造之前是怎麼一回事，聖經並沒有太多著墨。若具體地說聖父與聖子在創世之前，彼此贊同一個帶有條件、介於三位格之間的「約」，其實是不恰當地擴張經文證據的界限。^{註2}

此外，在三位一體當中怎麼可能會有一種「出於主權的分配」呢？^{註3}

註2 Robertson, *Christ of the Covenants*, 54.

註3 Ibid.

我們在此再次看見，把「約」定義得太過狹隘所產生的危險。在上述引用的經文裡，可以明顯看出神的三個位格參與了某種「先於時間」的分配：聖父揀選一群百姓來賜給身為中保的聖子，並由聖靈來保守這群百姓。在這些經文裡（尤其是約翰福音的經文），耶穌一再提到「祢〔聖父〕所賜給我的人」（例如，約十七6、9、11、12）。光是有關救恩中保的概念，就需要某種具保證性的約定。事實上，這個介於三位一體之間的約，正好可以抵擋極端加爾文主義對於「一神派救恩論」的傾向；這種救恩論認為，「神」（即聖父）出於主權地預定了救恩和遺棄，而這預定跟聖子及聖靈的工作無關。一個三位一體的救恩論，必然是出於對此約的強調。霍志恆曾說：「神的福祉存在於三位格之間的美好關係裡，而人同樣也是在他跟神的聖約關係裡蒙受福祉。」^{註4}

對釋經者來說，一部分的困難是在於這些經文沒有明確把這定旨視為一個約。然而，正如我們所見，先知們一直到後期才承認大衛之約是一個約（詩篇第八十九和一二三篇）。儘管羅伯遜指控這個救贖之約的教義是種臆測，但他自己也引進一些前所未聞的約。除了挪亞之約、亞伯拉罕之約、摩西之約和大衛之約以外，他也列舉出「開端之約」（與墮落後的亞當立的約）和「最終成全之約」（與基督立的約），而這兩者在聖經裡都沒有被明確

註4 Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 245.

視為一個約。當然，聖經沒有把神的三位格之間的約視為一種宗主-附庸條約。畢竟，神的每個位格是平等的：在三位一體的永恆關係中，沒有任何主僕之分。此外，此約在聖經裡也沒有正式的條約結構——沒有歷史序言、規定、懲處……等。但我們說過，聖經裡不是所有的約都符合這種宗主條約的模式。除非我們過度限制對「約」的定義，否則很難正當宣稱救贖之約是出於臆測且沒有聖經根據。

因此，救贖之約是聖經的清楚啟示，正如聖經也清楚提到三位一體和永恆的定旨——要為聖子揀選、救贖、呼召一群子民，並使他們稱義、成聖及得榮耀。與此同時，若非這個永恆計劃已實際在我們的時空中實現，它對我們來說就仍然是完全隱藏的，而聖經把大部分的注意力都放在這計劃的實現上。雖然救贖之約是永恆的，並以神的三個位格作為立約夥伴；但創造之約與恩典之約是在人類歷史中展開，並以創造主和受造物為立約夥伴。

《西敏信條》第七章非常簡潔地陳述了這兩個在歷史中展開的約：

神與受造者之間有極大的差距，雖然有理性的人都應當以神為他們的創造主而順服祂，但他們絕對無法得著祂，以祂為他們的福份和賞賜，除非神本身自願屈尊俯就，而祂也確實樂意藉著立約來這麼做。神與人立的第一個約是

行為之約，神在此約中應許賜生命給亞當，並透過他將生命賜給他的後裔，條件是人要完全、親自地順服神。人因著墮落，使自己無法藉行為之約得到生命，神就自願立第二個約，通常稱為恩典之約。在這約裡，祂透過耶穌基督將生命與救恩白白賜給罪人，要求他們相信基督而得救，並應許將聖靈賜給一切預定得永生的人，使他們願意並能夠相信祂。

二、創造之約（或稱行為之約）

這個建立在創造本身、由神最初與祂的代表人亞當所立的約，曾被賦予不同的名稱，包括：創造之約、自然之約、律法之約、行為之約。我在之後會提出證明，所有這些名稱都是恰當的。這個約的前提是，有一位公義且聖潔的僕人，而此人完全有能力履行神律法的規定。此約應許順服會帶來福份，而悖逆會帶來咒詛。它所談到的人類是處在無瑕疵本性的狀態下，而不是處在一種蒙恩的狀態下。不過，我還是選擇使用「創造之約」這個名稱，因為它是最少爭議且最被廣泛使用的。

若救贖之約仍然備受爭議，這個所謂的創造之約（身為一個行為之約）則更是如此，尤其是在當代的改革宗神學討論裡。我會提出一些在傳統上最具代表性的看法來定義這個立場。根據柯塞由（Johannes Cocceius，

1603—69) 的看法：

帶著神的形像出現在世界舞台上的人類，生活在律法和聖約之下，而這約是一個行為之約……當我們進一步說，那在創造時領受神形像的人，被安置在神的聖約底下，我們並不是指他有權跟神相交團契，而是說他在這種景況下，應該尋求跟神相交團契的權利，努力讓這種景況穩定下來，並因此擁有神所提供的友誼，但條件是他必須順服神的律法。^{註5}

這個聖約是「神與正直狀態下的亞當（全人類的元

註5 Johannes Cocceius, *Summ. Theol.* 22.1 in Heinrich Heppé, *Reformed Dogmatics*, rev. and ed. by Ernst Bizer, tr. G. T. Thompson (London: Wakeman Great Reprints, from 1950 ed.; copyright held by HarperCollins), 281; 可參考 Herman Witsius, 1.2.1: 「行為之約是神與亞當之間的協議，他是按照神的形像受造的，為要作全人類的元首和君王。神透過行為之約來應許亞當，若他完全遵守祂一切的命令，就會得到永生和幸福；但就算他只犯了最小的罪，也會受到死亡的懲罰；而亞當接受了這個條件。」(Heppé, *Reformed Dogmatics*, 283) 此約的條件是「他必須靠著這種天然的聖潔、公義和良善，來獲得一種蒙福的生命」(Eglin, *De foedere gratiae*, 2.10, Heppé, *Reformed Dogmatics*, 283)。Heppé說到：「根據這點，行為之約跟以下四點有關 (*Wytenbach Tent.* 2, 571)：『在立約時，高位者對低位者提出要求的行動就叫作規定 (*stipulatio*)；高位者分配好處給低位者的行動則叫作應許 (*promissio*)；低位者為了滿足高位者的要求，所擔負起的行動就叫作履行規定 (*adstipulatio*)；而低位者請求高位者實現應許，這種行動就稱為請求獎賞 (*restipulatio*)。因此，在任何盟約裡都有四種行動，兩種屬於設立盟約的一方，兩種屬於接受盟約的一方。在神與第一位人類所立的約裡，我們可以辨認出這四種有關約的行動。當神要求人完全遵守律法時，我們看到約裡的規定 (*stipulatio*)；當神應許人得著屬天的生命，並且已經賜下世上的最大福分時，我們就看到應許 (*promissio*)。另一方面，只要人努力遵守神的律法，他就是在回應神的要求並履行規定 (*adstipulatio*)；若他在這方面堅持不懈，他到最後可能要求得著神的美好應許，這時就出現請求獎賞 (*restipulatio*) 的行動。』」(295)。

首)所立的約，祂藉此約要求人類完全順服行為的律法，應許他若順服就會得到屬天的永生，並警告他若悖逆就會永死；而在人類這一方，他答應要完全順服神的要求（Heidegger IX, 15）。」^{註6}

此約是神「與正直狀態下的亞當」所立的約，這點非常重要。在墮落之前，人類元首亞當既不是有罪的，也沒有被證實為義。他正在接受考驗：他究竟會遵循立約之主在工作與休息、管理與統治方面的模式，或是會走自己的道路，在神的話語以外尋求自己的好處？他被創造是為了順服神，並完全有能力讓自己維持在正直的狀態下。因此，若要求恩典或憐憫來作為起初創造及立約的基礎，是犯了時代錯置的毛病，正如巴特（Karl Barth）和許多近代改革宗神學家所犯的錯。「律法」在那時不是某種外在法規，列出一連串用來規範人性的行為準則，而是神自身道德屬性的一種反映，神決定要以類比的方式來跟祂的人類夥伴分享這種屬性。

在聖經裡，律法和愛是攜手並進的。順服神就是愛祂，若人想知道如何愛神，聖經給予的清楚答案就是律法。此律法絕不專橫霸道，而是神本性的表達。它不是一種無情的法律規條，而是具體啟示出我們按照神形像受造所具有的道德本性。神在創造人類後所說的祝福：「一切所造的都甚好」，是要我們明白神在此處從鏡中看見了

註6 Cited in Heppe, *Reformed Dogmatics*, 283.

自己。律法不但對神來說是自然的，對具有祂形像的人來說也是自然的。差別在於神無法違背祂的道德屬性，因為祂必定是聖潔和公義的，而受造物則不一定如此。正如他們是倚靠神而存在的受造物，他們的聖潔和公義也取決於他們完成「人生主要目的」的決心，而這主要目的就是：「榮耀神，並永遠以祂為樂」（《西敏小要理問答》，第1問）。

正如上述提過的，創造（行為）之約的概念以信條之姿出現在《西敏信條》裡，而且《多特信經》到處都以這概念作為前提。創造之約的基本元素甚至出現在奧古斯丁的聲稱裡：「第一個約就是神對亞當說的話：『你吃的日子必定死』」，而這就是為何他的所有後裔都「違背了神與亞當在樂園裡所立的約。」^{註7} 愛任紐（Irenaeus）也預先指出盟約神學家在這論點上的主要前提，並清楚承認「律法之約」和「恩典之約」的差異。^{註8}

註7 Augustine, *City of God* (bk. 16, chap. 28), ed. David Knowles, trans. Henry Bettenson (New York: Penguin Books, 1972), 688–89. 他提到「原罪普遍存在於全人類身上，因為所有人在亞當裡都違背了神的約，也都在他裡面犯了罪。」有許多不同的約，「但神與第一位人類所立的約無疑是：『你吃的日子必定死』……因為這個約（咒語）從一開始是：『你……必定死。』如今，我們看見神在之後賜下一套更明確的律法，而使徒說：『哪裡沒有律法，那裡就沒有過犯』，那我們要如何理解詩篇說『我看世上所有罪人為違背律法的人』呢？這只能基於以下假設來理解，即只要是被罪所捆綁的人，就是違背了某種律法。」因此，甚至連嬰孩「也被視為違背那從天上賜下的律法。」他繼續清楚區分這個約和神與亞伯拉罕所立的恩典之約。

註8 愛任紐甚至區分「律法/行為之秩序」和「福音之約」（“Against Heresies,” bk. 4, chap. 25, from *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson (repr; Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 5.16.3, p. 554; 4.13.1, p. 24; 4.15.1; 4.16.3 pp. 25–26.

雖然人們很自然會對特定細節提出改進和不同意見，但這不代表加爾文跟他後來的釋經者之間存在著對立。這意思是說，這位改教家的思想脈絡在後來被加以精煉和發展，而不是被他在神學上的繼承人所扭曲。事實上，盟約神學的建築師清楚承認一件事，即他們對於行為-恩典之約的建構，起源於他們先前致力於區分律法與福音。烏爾西努（Zacharias Ursinus）是《海德堡要理問答》的主要作者之一，也是建構盟約神學的神學家，早在他所寫的《海德堡要理問答註釋》（*Commentary on the Heidelberg Catechism*）的第一頁就說：「教會的教義是關於律法與福音的完整純潔教義，其中論到獨一真神、祂的旨意和作為，以及我們對祂的敬拜。」^{註9}

教會的教義可分成兩部分：律法和福音；在律法和福音裡，我們得以明白聖經的要點和主旨……因此，律法和福音是聖經的兩個主要部分，也組成了我們在聖經裡理解的全部教義……因為律法是我們的訓蒙師傅，要領我們到基督那裡，迫使我們飛奔到祂那裡去，並向我們表明什麼是祂所成就、並在如今提供給我們的公義。但福音是談到基督的位格、職分和帶給人的益處。因此，我們在律法和福音裡擁

註9 Zacharias Ursinus, *Commentary on the Heidelberg Catechism* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1985, from the 1852 Second American Edition), 1.

有整部聖經，其中包含從天上啟示出來的救恩教義……律法規定我們當做的事，也禁止我們當避免的事；福音則宣布那透過及因著基督而賜下的白白赦罪……我們從本性就可得知律法；福音則是從神而來的啟示……律法基於完全順服的條件而應許生命；福音則基於信靠基督及開始新的順服而應許生命。^{註10}

伯撒（Theodore Beza）是加爾文在日內瓦的繼承人，他在自己所寫的信仰告白裡得出完全相同的論點，並加上警告說：「忽略律法與福音的區別，是濫用聖經的主要根源之一，而這種濫用在過去及現今一直敗壞基督教信仰。」^{註11} 柏金斯（William Perkins）是伊麗莎白時代的清教徒主義之父，他透過自己所寫的《講道的藝術》（*Art of Prophesying*, 1592），來傳授實踐神學給歷世歷代的傳道人。他在這部作品裡論到：

在應用方面的基本原則，是要知道這段經文所陳述的是律法或福音。因為當傳講神的話語時，律法和福音有不同的運作方式。律法揭露罪的弊病，而副作用則是激起及煽動罪。但它沒有為此提供任何解藥……因此，首先要教導

註10 *ibid.*, 2-3.

註11 Theodore Beza, *The Christian Faith*, trans. James Clark (East Essex, England: Focus Christian Ministries Trust, 1992), 41ff.

人明白律法，然後就是傳講福音。^{註12}

歐陸和英國的改革宗傳統意見一致地堅持這種區別，而且當盟約神學變得越來越完善時，這種區別是更加鞏固而非遭到摒棄。這種使「律法-福音」與「行為之約-恩典之約」可以互換的模式，一直持續到伯克富（Louis Berkhof）所寫的《系統神學》（*Systematic Theology*）都是如此，讀者可參考他在以下標題所寫的內容：「作為蒙恩管道的聖經可分為兩部分」。^{註13}

霍志恆護衛行為之約的重要性，將其視為改革宗思想的基本要素之一。首先，「約」從很早以前就被視為非常重要——這觀念並不是如赫比（Heinrich Heppe）所說來自墨蘭頓，而是來自為了對抗重洗派的慈運理和布靈格，雖然一些路德派人士也發現這個觀念很重要。^{註14}

註12 William Perkins, *The Art of Prophesying* (Edinburgh: Banner of Truth, 1996), 54.

註13 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), 612 : 「在神話語裡的律法和福音。宗教改革的教會從一開始就區分律法和福音為神話語（蒙恩管道）的兩部分。我們在理解這個區別時，不該將其等同於舊約聖經和新約聖經之間的區別，而是要將這區別視為同時適用於舊新約聖經。在舊約聖經裡有律法和福音，而在新約聖經裡也有律法和福音。在聖經裡，律法包括神所啟示出來的一切吩咐或禁令，而福音所包括的內容（不論是出現在舊約聖經或新約聖經裡），則是關乎那使神與人和好的工作，以及宣揚神在耶穌基督裡尋找和拯救之愛。在恩典之約中，這兩部分都有各自的適當功用。

布魯根（J. Van Brugen）在他所寫的《海德堡要理問答註解》（*Annotations on the Heidelberg Catechism*, Neerlandia, AB: Inheritance Publications, 1998），對這方面有更清楚的說明：「因此，這份要理問答提到福音，並刻意不用『神的話語』這個詞，因為律法不能使人產生信心。律法（我們可以將律法和福音區分為神話語的兩部分）審判人；它無法呼召人到神那裡，也無法在他裡面產生信心。福音才辦得到。」（170頁）

註14 Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 243ff.

如同路德一樣，改革宗也嘗試區別律法和福音，好避免人們把稱義和重生理解為任何型式的「神人合作論」（synergism，即把救恩視為神與人合作的過程）：「不論在神人合作的土壤裡種植什麼，都無法結出健康的改革宗神學果實。」^{註15}

這點也可應用在行為之約上。霍志恆注意到愈來愈多人反對行為之約，他用充分的證據回應說，行為之約的教義也是從早期就存在了，而且改革宗大家庭對此有廣泛的共識，不論是英國或歐陸的改革宗人士。我們應該「毫無困難地承認行為之約是一個古老的改革宗教義」，他使用的例子是烏爾西努所寫的《大要理問答》（Larger Catechism）。「我們可在第9問看到行為之約的教義。律法和福音的對比，跟行為之約和恩典之約的對比是彼此相關的。」^{註16}只有在改革宗關於行為之約的教義裡，才可能維護以下的教導：神的榮耀、人類受造時最初擁有的正直，以及基督的主動順服和被動順服的歸算。^{註17}「若我們沒有弄錯，某些人出於本能對行為之約的反感，是因為他們沒有正確認識這美好的真理。」^{註18}有趣的是，霍志恆也發現永恆的救贖之約跟暫時的創造之約之間有種緊密關聯：

註15 Ibid., 235.

註16 Ibid., 237, including n. 4.

註17 Ibid., 243.

註18 Ibid., 244.

當我們把中保的工作也放在這亮光底下來看時，就會發現這工作是行為之約的教義的另一面。接著我們才能來談論救贖之約或和平籌定（Counsel of Peace）。這裡有兩個選項：我們若不否認神安排「約」來作為獲得永生的一種普遍規則，就必須把「藉著中保而得永生」視為一種約的安排，並把立約當作這件事的背景。因此，以下這件事就變得顯而易見：對行為之約的否認，有時跟沒有正確認識救贖之約是連在一起的。^{註19}

因著救贖之約及創造（或行為）之約的緣故（聖子在前者當中被立為選民的中保，並在後者底下以中保和第二亞當的角色而靠律法贏得永生），「賺取永生的權利已永遠從人的手中被奪走……就這點而言，整個宗教改革（包括路德派和加爾文主義者）都反對天主教的看法，因為天主教不明白這個基本真理。」^{註20} 換句話說，救贖之約把選民的救恩比作基督的功勞成就，即祂親自順服並滿足神的律法。

雖然這種看法很難代表一種充分發展的盟約神學，但加爾文的確提出創造之約的主要特色。^{註21} 在一些地

註19 Ibid., 245.

註20 Ibid., 246.

註21 加爾文（John Calvin），《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*），1.15.8：「在此正直狀態下，只有人願意，就能藉著自由意志而獲得

方，加爾文指出基督已透過祂的順服而為祂子民「賺取」救恩，這再一次強調滿足律法是永生的必要前提。^{註22}

我們絕不能用時間順序的措詞來看待這些不同的約（救贖之約、創造之約、恩典之約）。某些做法傾向於此，也就是把舊約聖經等同於「律法」，並把新約聖經等同於「福音」。也不能認為「律法」和「應許」的原則——不論它們被應用在最初的創造之約或再版的西奈之約——分別只具有負面和正面的含義，如同它們固定地分屬

永生。這裡不適合討論神隱秘的預定，因為我們現在的主題不是關於這事可不可能發生，而是關於人最初擁有的本性。因此，只要亞當願意，他就可以站立得住，而他跌倒完全是出於自己的意志……然而，他當時對善惡的選擇是自由的，不但如此，他的思想和意志也是完全正直的，而且他的全人也被設計成要順服神，直到他害自己失去這一切福份。這就是哲學家們搞不清楚的地方，因他們企圖在廢墟中尋找房屋，在一片混亂中尋找有條有理的結構。他們主張，除非人有選擇善惡的自由，否則就不是理性的動物；他們也認為，若人不能靠自己的籌劃來安排生活，那麼善與惡之間的區別就被消除了。若人最初的本性沒有改變，這些聽起來都很有道理。但既然他們對這改變一無所知，也就難怪他們將天地混為一談！」

註22 Ibid.「不過，基督藉著祂的順服，真實地為我們從父神那裡獲得和賺取恩典。許多經文都證實這點。我認為這事極為明顯：若基督為我們贖罪、承受我們所欠的刑罰、藉祂的順服平息神的忿怒……那祂就是以自己的義為我們獲得救恩，這是祂應得的獎賞……因此，將基督的功勞視為跟神的憐憫相對立，實在是極為荒唐。」（2.17.1, 3，粗體強調另加）

《比利時信條》說亞當「干犯了得生命的誡命」（第十四條），這是聖約神學剛成形時使用的術語（特別是由布靈格〔Bullinger〕和馬提爾〔Martyr〕所使用），這術語可以跟「行為之約」互換。第廿二條說：「我們相信，為要得到這偉大奧秘的知識，聖靈在我們心中引發真實的信心，好使我們接受耶穌基督和祂一切的功勞，並且除祂以外別無所求……因此，我們要如同保羅說：我們唯獨因信稱義，靠信心而不靠行為。然而，正確來說，我們不是指信心本身可以使我們稱義，因為信心只是一個工具，我們藉它而接受基督為我們的義。但基督是我們的義，是指我們得著祂為我們和代替我們所成就的一切功勞及聖潔工作。」（粗體強調另加）我們救恩的基礎是基督的功勞，而不是我們的順服——甚至不是我們的信心。事實上，若我們必須依靠自己（不論這依靠的程度多麼輕微）或其他受造物而來到神面前，那我們就滅亡了。

定罪與稱義的範疇。在創造之時（以及在西奈山設立神治政體時），律法是神和人類之關係的基礎，並且完全是積極正面的。事實上，此律法的再版本身也是滿有恩典的，即使這兩個約（行為之約和恩典之約）的原則基本上是不同的。

這些人的錯誤是把保羅反對「律法」（與「應許」相對）的辯論解讀成：（1）認為「律法」本身有問題（例如，布特曼〔Bultmann〕和蓋士曼〔Kasemann〕等人的看法），也因此（2）把對「律法主義」的控告讀進所有關於律法之約的記載裡。根據保羅所說，沒有人可以靠「遵行律法」而稱義，這不是因為從來不曾有一種可以靠律法稱義的約定（創造之約就是這種約定），而是因為自從墮落以後（以色列的歷史重演了這個墮落），所有人類（包括以色列）如今都「在亞當裡」。直接的問題不是處在律法之下，而是「在亞當裡」，即處在一位違背律法之人底下。但除非他清楚了解規定和懲處，否則怎能在律法下被合理地判刑呢？難道這不正是一個約嗎？

盟約神學家透過釋經而用兩種方式建立創造之約的概念：首先，他們把「約」的定義跟創世記敘事的少數細節連結起來；其次，他們注意到許多後續經文都提及這種自然的約定。

關於第一種方式，他們主張聖經裡的每個約是由一連串的公式所構成，最顯著的就是由立約雙方伴隨規定和

獎懲（祝福和咒詛）所起的誓言。雖然聖經沒有明言，但這些元素似乎存在於有關創造的敘事裡。亞當受造時是處在一種正直的狀態，他有能力完全順服神，因此有資格擔任合適的人類夥伴。此外，神命令人完全地順服，並且基於此條件而應許人有權利吃生命樹的果子（這不是一種禮物）。雖然創造本身是一種禮物，但進入神那安息日的安息則是一種有條件的應許，也就是必須在試驗期間表現出忠誠的順服。

作為進一步的確認，在六天工作日（試驗期）結束後出現的安息日，也維持著那永遠確定蒙福的應許。若亞當違背此立約關係，他就「必定死」，而我們從亞當隨後的失敗中得知，這咒詛所帶來的不只是屬靈的災難，同時也是肉體的、人際關係的、甚至是環境的災難。當我們考慮到聖經的其他相關經文時，就會清楚看見亞當並不只是一個個體，而是身為一位公眾的代表。不只是他與神立約，而是他代表所有人類與神立約，人類全體以結盟的方式參與在亞當裡。若亞當是我們的立約元首，那麼這種安排就只能被描述為一個約。的確，就某種意義而言，整個受造界都在亞當裡受到審判（創三17-18；羅八20）。保羅就是同時想到這種法律與關係方面的背景，才會提出他那著名的論述，即亞當的「罪的歸算」是第二亞當的「義的歸算」的必然推論（請特別參考羅馬書第五章）。^{註23}

註23 此看法也拒絕人們在前半個世紀以來常採取的立場，也就是將神與人的關

此外，立約的文學元素似乎也出現在創世記的敘事裡，這尤其可從其他經文對創世記的詮解看出來。甚至在創世記第一到三章裡，也能認出我們所描繪關於約的特色：一個歷史序言設定了舞台（創世記一到二章）、約的規定（創二16-17）和懲處（創二17下），而夏娃和蛇就是在爭論這點（創三1-5），最後神以審判的形式執行了這個懲處（創三8-19）。正是在這重大決定之後，神為人類命運提出一個全新的、意想不到的基礎（創三21-24）。註²⁴

除了創世記第一到三章之外，其他經文似乎也考慮到這種安排。舉例來說，馬斯特赫（Peter Van Mastricht）很典型地訴諸何西阿書六章7節，那裡提到以色列「如亞當背約」（參伯卅一33，約伯記這節經文的最合適翻譯是「像亞當所行的」）。身為一個預表末世樂園的神治政體，以色列這個國家的存在是創造之約的一種翻版——因此，聖經作者才會拿以色列跟亞當和最初的創造相

係裡的「關係」和「法律」層面對立起來。「約」本身就是一種法律關係。

註²⁴ 此外，根據最近對古代近東條約的研究，我們可以跟克萊恩一同斷言，創世記敘事裡的安排具有立約的所有要素。這段敘事不只是出現公式化的規定和獎懲，這是以前的神學家就認出來的；這類盟約的其他固定要素，例如開場白和歷史序言也有出現（see Meredith Kline, *Kingdom Prologue* [vol. 1, South Hamilton, MA: self-published, 1986], 1:13）。事實上，創世記第一至二章很明顯構成這種開場白（「起初，神創造天地」）和歷史序言，而這兩者為接下來的立約條件提供了背景和理由。這個約是「透過神的話語和委身行動而產生的，並且以神最終的賜福和咒詛作為獎懲……創世記的作者是用當時人們所熟悉的國際條約措詞來描述創造之約，因此創造之約是一種宗主-附庸條約，其中提議要特別賞賜忠心服事的附庸國。」有關立約的特定要素，請參Klaus Baltzer, *The Covenant Formulary* (Philadelphia: Fortress, 1971)。

比。^{註25} 以色列蒙召把自己視為神的國度，一個有神同在新的園子與新創造，並在神面前代表人類——所有這些都是在預表那位真以色列、忠心的亞當，而祂也是真正屬天的聖殿和神的永恆安息日。

如同神與亞當立的約一樣，祂與摩西所立的西奈之約也是有條件的。若以色列對神忠心，百姓就可以「在耶和華你神所賜你的地上得以長久」（出廿12）。因此，以色列能否留在應許之地，跟亞當的情況一樣是有條件的——雖然在這兩個事件當中（即最初的創造和賜下這地），神都在立約之前展現祂的良善。兩者也應用相同的條件和獎懲。正如我們所見，保羅訴諸兩位亞當來論述原罪和稱義的歸算，他也使用兩座山、兩位母親的類比，來對比行為（律法）之約和恩典（應許）之約（加拉太書第三至四章）。

但就我們此處的論述目的而言，我們必須注意一件事（如同馬斯特赫指出的）：聖經極力維護行為之約的原則。「遵行律法」要求的是「一絲不苟的順服（『凡不常

註25 雖然有一些神學家提出這個類比，但在韋修斯（Herman Witsius, 1636–1708）的著作裡有較為徹底的描述和分析。請參Herman Witsius, *The Economy of the Covenants* (Escondido, CA: The den Dulk Christian Foundation, 1990). 若要看較為近代的歸納，請參Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946)：「除了這個無疑屬於摩西之約的福音特性以外（『屬於』，不是『等同於』），這個約在神話語裡是以兩方面來呈現。首先，這是一個與猶太人所立的全國性聖約。從這個觀點來看，立約雙方是神和以色列百姓；約的應許是國家的安全和土地的繁榮；條件是百姓以國家的身份來順服摩西律法；而中保是摩西。從這方面來看，它是個律法之約。它說：『人若遵行，就必因此活著』。其次，就如同新約聖經一樣，它也包含了一個對行為之約的更新宣告。」（2:375）

照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛』）」。

馬斯特赫說，唯有在這個背景底下，我們才可能明白耶穌基督如何扮演「盡諸般的義」的角色。

希伯來書二章14-15節（兒女既同有血肉之體，祂也照樣親自成了血肉之體，特要藉著死敗壞那掌死權的，就是魔鬼）……若你說使徒不是提到那在樂園所立的約，而是在西奈山所立的約；我的回答很簡單，就是只要神與以色列在西奈山所立的十誡（其中包含對行為之約的證明），重新制定且更新了那在樂園裡的約，那麼使徒就是提到在樂園裡的約。^{註26}

馬斯特赫所指出的進一步論證如下：

新約聖經仍然保有行為之約的同義詞：羅馬書三章27節（這樣，有什麼可誇的呢？沒有可誇的了。憑什麼準則說沒有的呢？憑行為嗎？不是的，而是以信心為準則說的〔新譯本〕）、加拉太書二章16節（既知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督……因為凡有血氣的，沒有一人因行律法稱義）。^{註27}

註26 Peter Van Mastricht, *Theologia Theoretico-Practica*, vol. 3 (Editio nova, Utrecht and Amsterdam, 1725; repr., Morgan, PA: Soli Deo Gloria, 2002), xii, 23, quoted in Heppel, *Reformed Dogmatics*, 290.

註27 Ibid., 289-90.

若有人反對說，這些經文只是在證明相反的結論——即人無法在一個行為之約底下被稱義——這些神學家會回答說，只有在墮落後的人類（即有罪的人類）不能靠行為稱義。然而，亞當原本是處在一種正直的狀態，他完全有能力順從神的命令。身為受造物，亞當和夏娃的喜悅就是去遵行神的旨意。

若否認亞當在原則上有可能成全行為之約，就是在質疑他最初的正直狀態。^{註28} 除了釋經方面的論證以外，馬斯特赫也舉例說明此教義在系統神學內部的重要性。

若否認行為之約，我們就很難適當地答覆基督教信仰的許多主題，例如原罪的傳承、基督的補贖，以及祂對神律法的順服：羅馬書八章3-4節（律法既因肉體軟弱，有所不能行的，神就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉體中定了罪案，使律法的義成就在我們這不隨從肉體、只隨從聖靈的人身上）；加拉太書三章13節（基督既為我們受了咒詛，就

註28 路德宗和改革宗都一致拒絕蘇西尼派的看法，即形像只在於統治權和道德上的清白，而不包括智慧、公義和聖潔（可參考Francis Turretin, *Institutes of Elenetic Theology*, trans. George M. Giger, ed. James T. Dennison Jr., vol. 1 [Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed 1992], 467）。而且他們反對天主教的看法，他們主張人類是在公義的狀態下受造的，而不只是處在一種「中立」的狀態；他們也共同宣稱，這個原初的公義狀態是自然的，而不是一種超自然的恩賜（可參考John Theodore Mueller, *Christian Dogmatics* [St. Louis: Concordia, 1934], 206）。

贖出我們脫離律法的咒詛……)。^{註29}

《海德堡要理問答》的另一位作者俄利維亞努 (Olevianus)，在最初行為之約的禁令裡看見整個律法的精華——對神和對鄰舍的愛。^{註30} 在這種情況下，亞當可以期待——為他自己及其立約後嗣——尊貴地進入最終的成全、神那安息日的安息，以及永遠被確認為義。用《瑞士公認信條》(Formula Consensus Helvetica)的話來說，「附加在行為之約裡的應許，不只是屬地生命與福份的延續」，而是被確認為義並享有永恆的屬天喜樂。^{註31}

我們用來支持創造之約的最後一個論證是柯塞由 (Cocceius) 提供的，他的措詞明顯受到加爾文思想所影響：從良心而來的論證。人類天生就知道他們冒犯了神對人的友誼與相交。這一切預先假定了一種已遭破壞的最初關係。^{註32} 根據柯塞由的說法，我們可從以下幾件事得知這是一種真實的約：(1) 良心 (羅二15)，(2) 對永生的渴望，(3) 「神藉著每日持續賜下恩惠，來鼓勵人尋求那創造與施恩的神，並且去愛祂、榮耀祂、感謝祂。」^{註33} 每個人不只是知道神的存在，同時也知道神的公義命令，而他(她)卻以不義來壓抑這命令。那麼人

註29 Hepppe, *Reformed Dogmatics*, 290.

註30 Ibid., 294.

註31 Ibid., 295.

註32 Ibid., 286.

註33 Ibid., 287.

類怎麼會有這種認知呢？除非先前已存在一種關係，否則人類怎麼會負有義務呢？而且除非人類故意違背特定的律法，否則怎麼會受到審判、甚至被定罪呢？

不過，聖經從來沒有假定人類普遍都認識福音。律法是普世皆知的，因為這種認識是出於天性。人類在受造時天生就知道律法，而福音則是在悖逆事件中宣告的好消息。福音必須被宣講出來，但律法原本就屬於每個人良心的一部分。因此，人類與神之間最初的關係，是一種律法與愛的關係，而不是恩典與憐憫的關係。所以，嚴格來說，把神的恩典添加在創造之約裡，是一種草率的做法。當然，神決定創造並採取行動，以及祂與受造的人類建立約的關係，這些都是出於祂「自願屈尊俯就」（《西敏信條》，7.1）。然而，若恩典要保留它的力量，來作為神對那些應遭定罪之人的仁慈，比較聰明的做法是把神的智慧、良善、公平和公義視為創造的主要特色。恩典和憐憫是針對背約之人發出的，也反映出神委身於恢復這墮落的世界。

因此，正統改革宗神學就是在這個框架底下，來理解耶穌基督的主動順服，並強調祂必須取得人性才能為祂的聖約後嗣完成救贖。^{註34} 祂的主動順服是指祂在33年裡

註34 約翰福音再次特別強調「成全諸般的義」，這是耶穌使命的核心。耶穌自己使用了得勝的第二位亞當——順服且忠心的聖約僕人——的措詞，祂「來，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我來者的意思行」（約六38）；祂能在順服試驗的最後說：「祢所託付我的事，我已成全了」（約十七4）。十字架上那令我們難以忘懷的熟悉話語：「成了」（約十九30），呈現出一股鮮活的意義（正

完全順服天父，好叫祂能「盡諸般的義」（太三15，五17）。律法原先就存在於創造之約裡，而這確立了一個事實，即神不能以有罪的為無罪，也不能什麼都不做就赦免罪人。在創造之約的背景下，律法必須完全得到滿足，無論是以個人或代表的方式來成全律法。因此，擁有神形像的人若要反映出神，就是要成為公義、聖潔、順服的人，即由聖約憲章所定義的聖約僕人（何六7，另參賽廿四5；耶卅一35-37，卅三20-22、25-26）。

所有人類都是按照神的形像受造的（即使在墮落之後也是如此），而這正是因為他們的存在本身（透過立約）參與在創造之約當中。按照神的形像受造，就是與神立約。雖然此約被人類的背叛所污染，但它仍然是有效的。我們要不是「在律法之下」，就是「在恩典之下」——也就是說，若不是連於創造之約（亞當），就是連於恩典之約（基督）。在墮落之後，神向人類展現的任何正面行動，都可被視為恩典的作為。從祂存留該隱的性命，到祂今日在世俗國家裡的護理，神都在克制祂的怒氣，也約束罪惡帶來的影響，甚至在普遍恩典裡將美善的事物賜給惡人。然而，與神和好的條件仍然是有效的：在創造之約底下，所有人都處在咒詛之下。無論神在現今如何以恩典支撐那些仍舊「在亞當裡」的人，祂都會根據行為來執

如聖殿的幔子裂開所具有的意義一樣），人類如今藉此受邀進入安息之地，並得以吃生命樹上的果子。

行最後的審判，而全然完美將是唯一可接受的標準。

以色列的歷史重現了亞當的受造和墮落。如同亞當一樣，以色列也被安置在一個不是由他們建造的美麗園子裡，同時若他們在應許之地當個忠心管家，就可得著神的安息日作為獎賞。因此，以色列的試驗在兩方面指向基督：一方面藉著重申人類因犯罪而無力成全律法，另一方面則藉著設立各種儀式、獻祭、聖殿、王權、祭司職分，來作為將來那一位真正忠心的「亞當-以色列」的影兒。祂升上高天時擄掠了仇敵，並因祂的順服而為自己及同作後嗣的人贏得了獎賞。因此，我們在祂身上看到律法和福音緊密相依，公義和恩典同等彰顯，而不至於將這些事通通混為一談。

這種解釋有助於發展關於基督人性的健全概念。神無法什麼都不要求就直接拯救我們。我們的救主必須是第二位亞當。在耶穌那相對短暫的彌賽亞生涯中，祂透過四十天在曠野接受考驗（事實上，也包括祂在世上的整個人生），重現了亞當在伊甸園裡的試驗，還有以色列所面臨的四十年試驗。基於主耶穌代表性地（即以盟約元首的身份）成就了創造之約，祂如今可以在恩典之約裡將祂的獎賞分配給我們。

這個創造之約或「行為之約」的教義一直受人批評，而批評者不只是那些在改革宗傳統以外的人，也包括許多改革宗圈子裡的人。不過，正如我們所見，這個教義

有釋經方面的支持，而且若沒有這個教義，在聖經傳統裡的許多東西就會變得不完整。雖然我們在前幾章所仰賴的聖經學者，其中很少位聽說過、更遑論贊同一個關於創造之約的正式教義，但特別自從上個世紀中期以來，許多努力已使人們開始體會這個教義的重要性。事實上，不是每個教義都可不約而同從這麼多聖經研究中得著支持。若聖經學者為聖約研究提供新的材料，那麼現在或許是系統神學該迎頭趕上的時候了。在將近一個世紀之前，霍志恆曾承認說：

雖然許多人認為，把約的概念帶回人在墮落之前的最初信仰景況裡，是一種教義上的時代錯置，例如改革宗神學在行為之約的教義上所做的事。但最近有一群完全令人意想不到的人士，明確地肯定聖經支持這個觀點。連像威爾豪森（Wellhausen）這樣的學者也說，在所謂的祭司文件裡，可看到神與人所立的四個連續的約決定了古代歷史的動向，因此人們也使用「四聖約書」的名稱來表明這份文件的特殊結構。威爾豪森和其他人也主張，此文件的作者必定是把神與始祖在最初受造狀態時所立的約，看作這四個約當中的第一個約。因此，這受到許多譏笑的「行為之約」，透過釋經而恢復原有的地位，而這也表明改革宗神學家不像

批評者所認為的那麼全然缺乏歷史觀念。^{註35}

羅伯遜認為，創造之約比救贖之約有更多釋經方面的根據。首先，他引用猶太註釋家的支持，他們指出神的約最初遭到違背的時刻，不是發生於西奈山的金牛犢事件，而是「亞當在伊甸園的不順服」。^{註36} 根據羅伯遜的看法，「在神和剛被創造的人之間，顯然存在一種生死的約定（創二15-17）……在神與挪亞之前的人類的關係中，存在著立約的所有基本元素，而這提供了足夠的基礎，使我們可以將這些處境稱為『立約』。雖然『約』這個詞沒有出現，但一種立約關係的本質確實存在。」^{註37}

不過，正是在這點上，羅伯遜對採用行為之約-恩典之約的對比有所保留。他堅持（如同慕理〔John Murray〕一樣）說，恩典對神和人類之間的任何關係都是最基本的，而且行為在任何這類約定裡也是必要的。這種舉棋不定的態度使羅伯遜把律法和應許的原則混為一談：「雖然救恩是憑著信心，但審判卻是憑著行為」。^{註38} 他沒有清楚說明救恩如何跟審判區分開來，但在聖經裡的好消息是，信徒在現今就已領受了最後審判的判決：「不定罪

註35 Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 193.

註36 A. Cohen, *The Twelve Prophets, Hebrew Text, English Translation and Commentary* (London: Soncino, 1948), 12, quoted in Robertson, *Christ of the Covenants*, 22n3.

註37 Ibid., 25.

註38 Ibid., 56.

了」（羅八1）。羅伯遜承認：「保羅對比了舊約時期的亞伯拉罕之約和摩西之約（加三15-19）。這位使徒清楚表明，承受神所賜的福份不是本乎律法，而是本乎應許。藉著這種對照，他讓摩西的律法之約和亞伯拉罕的應許之約對立起來。」到目前為止都沒什麼問題。

然而，我們必須再次承認，保羅在這整個討論裡的最終目的，是要區分基督的真正福音和所有類似的猶太化虛假福音。他的討論集中在那被視為與應許無關的律法，以及此律法在基督裡的應驗。摩西律法從來都沒打算脫離應許而運作。律法若脫離它的應許層面（此層面在基督裡得到應驗），就永遠無法提供一條使罪人變義人的道路。^{註39}

但對保羅來說，難道事實不正是：即使「律法」結合應許的層面，也永遠無法提供一條使罪人變義人的道路嗎？難道情況不正是：由於人的罪，所以「律法……有所不能行的，神就差遣自己的兒子」（羅八3）？

因此，羅伯遜不認同克萊恩為傳統聖約觀所作的辯護，這種觀點將以色列的全國性聖約（西奈之約）等同於律法（甚至將其視為創造之約的再版），並且將恩典之約（亞伯拉罕之約）等同於個人的揀選和救恩。不過，我們

註39 Ibid., 59, emphasis added.

再次看見，克萊恩的立場很難說是標新立異。它不僅闡述了改革宗在過去的重要共識，同時也受到非改革宗學者對希伯來聖約的許多研究所支持。若我們一開始就先入為主地將約定義成需要恩典，我們就會忽略律法和應許在聖經裡的鮮明對比。我們對約的概念必須寬闊到足以涵蓋我們在聖經裡發現的不同例子；否則，我們在系統神學所下的結論就是在影響解經，而非來自解經的成果。

這帶領我們思考以下這個具有爭議的宣稱：西奈之約代表一種律法之約，而非一種應許之約——換句話說，它在某種意義上是神最初與亞當所立之約的再版。承認創造之約（一種行為之約）具有聖經根據是一回事，而主張以色列國與神在巴勒斯坦訂立的就是這種行為之約，則又是另一回事了。我們該如何理解這事呢？

克萊恩評論到：「西奈之約本身是『……要人藉著律法來領受產業，而不是藉著應許——不是靠信心，而是靠行為。』」^{註40} 羅伯遜誤解了這個立場，以為這是在主張兩種得救方法，但克萊恩就如同我們之前提到的神學家一樣，清楚區分「在恩典之約（貫穿舊新約聖經）裡的得救方法」和「以色列國留在應許之地的方法」，而後者很清楚是倚靠全國性的順服。羅伯遜的確承認西奈之約突顯出我們的罪和自我信靠。「在這方面，西奈之約代表一種

註40 Meredith G. Kline, *By Oath Consigned* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 23, quoted in Robertson, *Christ of the Covenants*, 60.

約的施行，並且跟亞伯拉罕的應許之約形成最鮮明的對比。」^{註41} 若是如此，我們就不清楚為何羅伯遜不願將西奈之約視為在原則上不同於亞伯拉罕之約，並因此將神治政體視為律法之約的一種更新，尤其是創造之約和西奈之約有這麼多相似之處（包括歷史序言、規定、獎懲，甚至是立約的記號）。

羅伯遜的確認為起初的創造之約有釋經根據。「透過這個創造/說話的關係，神以主權設立了一個生與死的約定。這個介於神與人之間的最初約定，可以被稱為創造之約」^{註42}。此外，由於挪亞之約具有絕對和無條件的特性（神獨自作出應許），所以它使墮落後的受造界更密切關連於恩典之約，以及更貼近神為得贖的受造界所定的最終目標。

挪亞之約突顯出創造之約與救贖之約的緊密關連。神與挪亞所立的約定，在很大程度上需要更新祂對受造物的供應，並密切反映出最初創造之約的用語。創世記六章20節和八章17節提到「飛鳥……牲畜……和一切爬在地上的昆蟲」，這是要對照創世記一章24、25、30節的類似描述。神吩咐挪亞及其家人「要生養眾多，遍滿了地」（創九1、7），而這反映出祂

註41 Robertson, *Christ of the Covenants*, 61.

註42 Ibid., 67.

在創造時賜下的同一個命令（創一28）。^{註43}

有關「*tolodot*」（後代）的段落進一步證實了這點：「創世記六章9節是以『……的後代記在下面』這個片語開始的，而這片語在創世記裡共出現十次。這片語每次都指明這卷書開始了另一個主要段落。這片語決定性地把『挪亞在耶和華眼前蒙恩』的陳述（創六8），跟挪亞是個『義人』的證實分開（創六9）。」^{註44}此外，他的家庭也被包括進來，如同他們處在更廣義的恩典之約裡：「『我卻要與你立約，你同你的妻，與兒子兒婦，都要進入方舟（創六18）。』」^{註45}

神在亞伯拉罕之約裡單方面地立下自我咒詛的誓言（創十五章）；與此類似地，在創世記八章20-22節的誓言也包括一個記號：彩虹。正如克萊恩提到的：「『我的虹』（*my bow*）是從希伯來文『*qeset*』翻譯過來的，而這個字的意思通常是指武器【編註：「*qeset*」一詞可以翻譯成彩虹或弓】。因此，暴風雨過後透過陽光再次閃耀的彩虹，乃是神爭戰的弓被擺在一旁，象徵恩典平息了一道又一道猶如閃電的怒氣。」^{註46}這是一個「死亡的抵押

註43 Ibid., 110.

註44 Ibid., 113.

註45 Ibid.

註46 Meredith G. Kline, "Genesis," in *New Bible Commentary Revised*, ed. D. Guthrie and J. A. Motyer (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 90, quoted in Robertson, *Christ of the Covenants*, 125.

品」，伴隨著蛇的後裔要被摧毀（創九6），以及神的救贖計劃得以在世上重新開始。^{註47}

這彩虹在新創造裡與寶座的場景一同出現：「看那坐著的，好像碧玉和紅寶石，又有虹圍著寶座，好像綠寶石」，連同廿四位長老（十二支派與十二使徒）圍繞在宗主王耶和華的寶座旁（啟四3-4）。

羅伯遜提醒我們：「出埃及的敘事是從神聽見以色列人的哀聲開始的，而神就『記念祂與亞伯拉罕、以撒、雅各所立的約』（出二24）。」^{註48} 因此，聖經是把律法放置在立約的背景裡，而非單純地把約簡化為律法。這是一個非常重要的觀察。與此同時，我們必須記住在律法書或先知書裡，沒有任何經文把後續設立的聖約放置在西奈之約的背景裡。儘管以色列人不忠於西奈之約，神仍然憐憫他們，而這憐憫總是合理地基於亞伯拉罕領受的應許，我們沒有看到任何經文這樣寫：「然而，神為了祂與摩西及百姓在何烈山所立的約，就保持祂對大衛/大衛家的信實。」神所立的約並沒有反向運作。神從來不曾基於西奈之約本身，而持續信實地對待不忠的以色列國——因為若基於這個約，祂早就趕逐他們了（如同祂一再說明的）。相反地，正是基於西奈之約，神最終放逐了猶大，並透過耶穌的先知事奉，廢除這個神治政體並宣布對它的審判。

註47 Ibid., 124–25.

註48 Ibid., 171.

這再次表明以下這個事實：摩西的事奉不能帶來福祉（即約的獎懲的積極面）——不是因為此約有瑕疵，而是因為那些齊聲說「我們都必遵行」的人，沒有實踐自己的諾言。

無論最初的亞當之約，跟神在西奈山與以色列會眾立的約有何相似之處，我們都不應忽略這兩者的差異：亞當是在正直的狀態下蒙神接納，而以色列雖然缺乏正直卻蒙神揀選（申七7-8，九6）。著名的舊約學者蔡爾茲（Brevard Childs）提醒我們：

以色列成為神的子民，不是靠著一種自然的約定，而是透過他們從埃及得救的經歷，此經歷被理解為神的恩惠行動……根據出埃及記十九章1-6節，以色列是神的特殊產業，而他們的存在是以順服聖約作為條件。以色列的身份不是建立在順服的基礎上，但漠視約的義務會讓人懷疑他們跟神的關係。^{註49}

這個重點也跟亞當之約有關：神按照自己的形像創造亞當，並不是基於亞當的順服，然而以下兩件事還是有極大的差異——一方面，神出於祂的良善而創造人類，並在人類墮落之前跟他們建立特殊關係；另一方面，神出於祂的恩典而揀選以色列。由於這個緣故，我們說恩典預先

註49 Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 138.

假定了立約夥伴缺乏正直。事實上，它預先假定了人處在一種犯罪的狀態。

因此，舉例來說，保羅所想到的究竟是一般的律法（順服神的命令），還是想到那可以區分猶太人和外邦人的標記（例如飲食律），這問題本身就是一種虛假的選擇題。保羅是同時想到這兩者，因為後者是前者的一種特色。摩西的事奉無法給人帶來生命，這純粹是因為律法本身除了提出命令以外，沒有能力去做任何事——即便這是神自己的律法。這裡所談的不只是某些律法而已：「但到了神我們救主的恩慈和祂向人所施的慈愛顯明的時候，祂便救了我們，並不是因我們自己所行的義，乃是照祂的憐憫。」（多三4-5）

雖然十誡在一開始就直接宣告神的拯救——藉此表明它跟亞伯拉罕領受的應許相關——但它基本上是一個律法之約。它是一種純粹的宗主條約，沒有添加任何義務在神身上，而只是宣告神的命令（連同神對順服與悖逆的獎懲）。倘若即將進入迦南地的以色列人順服神在此顯明的旨意，他們就會「在耶和華你神所賜你的地上得以長久」（出廿12）。神沒有應許他們會領受屬天的安息，而只是應許他們領受這屬天安息在地上的副本，新約聖經就是如此理解屬地和屬天的耶路撒冷之間的關係。因此，這跟神賜給亞伯拉罕的應許沒有絲毫抵觸。在舊約聖經裡，沒有人是靠行為來獲得這份產業，而只能依靠神的應許。然

而，以色列在應許之地的國家地位，卻是取決於他們有否履行此約的條件。

如同希伯來書所強調的，亞伯拉罕和約書亞都沒有把屬地產業視為最終的產業。相反地，他們透過這種安排而仰望關於屬天安息的最初應許。這也符合保羅在加拉太書裡的堅持，即後來的約不能廢掉先前的約。律法的原則是繼續留在屬地土地的基礎；應許的原則是進入並留在屬天土地的基礎。如此一來，我們就能避免落入兩個問題，而這兩個問題都是起因於混淆土地的應許（律法）和永恆的安息日（福音）。第一個問題是以前的時代主義所犯的錯誤，即認為舊約信徒試圖靠行為稱義；第二個問題是守約律法主義（covenantal nomism）所犯的錯誤，也就是把留在屬地土地的條件視為得享永生的條件，無論對以色列人或新約信徒來說都是如此。

無論是在舊約底下的以色列人或在新約底下的信徒，他們的稱義都是唯獨本乎恩典、因著信心並倚靠基督。雙方的差異在於：在救贖歷史裡出現的神治政體，是以預表性的國度位居核心地位。但當所預表的實體在基督裡出現時，這種指導教育就因進入成年時期而不再需要存在；基督不僅代替我們成全律法，同時也將祂的靈傾倒在亞伯拉罕的真正後裔身上，不分猶太人和外邦人。因此，許多人正確地堅稱神的恩典之約具有連續性，此約從亞當到挪亞、亞伯拉罕、摩西、大衛和基督，都是關於那在神

的約裡的永恆福份。但這連續性是介於舊新約聖經之間，而不是介於亞伯拉罕之約和西奈之約之間。不只有改教家提出這兩個約之間的明顯對比，耶利米、耶穌和保羅早已這麼做，而希伯來書的作者也要我們公平看待亞伯拉罕之約和摩西之約的不同目標與原則。神治政體是摩西事工的外在可見實施，非常密切地被等同於舊約，並且跟新約之間只有一種預表方面的連續性。只有永恆的安息構成這些在舊約聖經裡的約之間的連續性，而這些約都在基督裡得著應驗。摩西自己被視為不配進入那暫時的安息，然而他在基督裡配得進入那永恆的安息。

我們看到創造之約和西奈之約有許多相似之處，而且很明顯是經過刻意安排：以色列（一個流奶與蜜之地）是神的園子，應該將所有的「蛇」清除乾淨，以免這些「蛇」引誘祂百姓離開正路，並威脅到神與祂百姓同住的地方。當百姓遭到放逐時，這土地就被荊棘重新佔據。此外，這兩者都是從歷史序言開始的：在前者的情況裡是創造，而後者的情況是出埃及的新創造。兩者都具有一種有條件的特性，都伴隨聽從並唯獨跟隨耶和華的規定，而其獎懲都是順服得生命、悖逆得死亡。兩者的原則都是「人若遵行，就必因此活著」（利十八5）。

羅伯遜極力主張說，在摩西之約底下的獻祭，表明此約並不是一種行為式的約定。^{註50} 但事實上，這些獻祭

註50 Robertson, *Christ of the Covenants*, 171. 這正是桑德斯 (E. P. Sanders) (in

只是證明保羅所說的話（參加三17），即後來的約不能廢掉先前的約；換句話說，雖然以色列身為一個共同體，只要他們順服就能留在應許之地，但個人的救恩仍然是信靠應許的結果。羅伯遜說：「人們有時認為，律法之約暫時地取代了應許之約，或以某種方式與應許之約同步進行，作為人們得救的另一種方法。」^{註51} 然而，他沒有為這種說法提供任何註腳或補充說明；事實上，也很難找到持守這種觀點的可靠改革宗神學家（無論是過去或現在的神學家）。據我所知，沒有任何改革宗神學家只因為舊約信徒能否留在應許之地是取決於全體的順服（此應許之地預表屬天的實體，特別是那位將從天降下、為要忠心遵守聖約的真以色列人），就主張這些舊約信徒是靠行為得救的。羅伯遜暗示說，克萊恩把摩西律法看成「為神的百姓打開一條通往救恩的新道路」，但這其實是嚴重誤解了克萊恩的立場。^{註52}

顯然地，律法在摩西之約訂立之前和之後都在運作，那麼為何此約會特別被稱為「律法之約」呢？首先，它之所以被視為一個律法之約，是因為它更為完整地表達出神先前宣布的命令。神對祂聖約子民所要求的責任，

.....
Paul and Palestinian Judaism [Minneapolis: Augsburg Fortress, 1977] 和其他人所列舉的理由，他們將猶太教視為「守約律法主義」（covenantal nomism），其中由神的恩典和人的忠心共同合作，好獲得神所應許的福份。

註51 Ibid., 174.

註52 Ibid., 175.

特別集中在正典的這個段落和救贖歷史的這個時期裡。其次，無論此約具有什麼特色，其特色都是以律法為基礎。這裡的用字是經過仔細挑選的：我的意思不是說神在這時期對待祂子民的整個方式，都受到律法的原則所控制，或完全基於律法、而非基於應許來對待他們；我的意思是，無論摩西的事奉具有什麼特色，都脫離不了屬地的、國家的、暫時的、過渡性的、影兒的及訓蒙的性質，而且這事奉是透過律法（預表那位「真以色列」）、而非透過應許來執行的。儘管如此，這位真以色列自己仍然成全了「照律法書上所記一切之事去行」，而這證明個別信徒及其後裔——甚至在神治政體的時期——是根據一種恩典之約來繼承永生。以色列的背約，就跟大衛和他後裔的背約一樣，都不能廢掉神對亞伯拉罕及其後裔（包括我們所有在基督裡的人）的應許。

甚至連賴特（N. T. Wright，他批評宗教改革在研究保羅時持有偏見）也觀察到命令和應許之間的必要區別。

「正如後來的傳統所言，神會透過亞伯拉罕來解決亞當所犯的罪。」^{註53}

除了創世記卅五章11-12節以外（第四十八章3-4節呼應這兩節經文），這個命令（「要生養眾多……」已經轉變成一個應許（「我……使你

註53 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), 21. 他引用*Genesis Rabbah* 14.6.

的後裔極其繁多」)。 「極其」這個詞被添加在第十七章的經文裡。而且最重要的是，得迦南地為業與勝過仇敵，已取代了要治理大自然的命令（創一28）。在總結創世記的這個面向時，我們可以說：亞伯拉罕的兒女是屬神的真正人類，而他們的家鄉就是新伊甸園。^{註54}

亞伯拉罕之約和摩西之約的關係，就像「永恆安息日的安息」與「預表性的安息」之間的關係一樣（後者是指在應許之地上於每個第七日臨到的安息）。事實上，安息日的制度具體說明了這個雙重層面：外在的遵守是不可少的，但當我們以基督及其工作為中心來看安息日時，其內在意義就變得清楚多了（賽六十一1-3；參路四18-19）。

由於新約代表亞伯拉罕領受之應許的應驗，所以我們可以說新約把律法放到適當的位置上。因此，羅伯遜注意到：

新約徹底改變了安息日的觀點，這是相當合適的。如今在基督裡的信徒不必遵循舊約百姓的安息日模式。他不是先工作六天，滿心期盼安息的來到。相反地，他在每周的一開始，先歡慶基督的復活這個偉大事件所成就的安息。然

註54 Ibid., 23.

後，他喜樂地進入六天的工作，透過基督已贏得的勝利而確信成功將會來臨。^{註55}

三、恩典之約

在聖約架構裡的第三個約是恩典之約。一旦第二位亞當成功地成就了創造之約（「我為他們的緣故，自己分別為聖，叫他們也因真理成聖。」〔約十七19〕），此功勞的益處就根據一個恩典之約而透過聖靈散播開來。因此，神賜福的條件在此被翻轉過來。耶穌並未承認罪人本身具有良善、真理和美好，而是基於另一位具有的公義（*iustitia alienum*）來宣告他們為義。這是一個真實的判決，而非一種法律上的虛構，因為約所需要的公義確實完全存在於盟約元首身上（憑著成就了創造之約），而祂的身體則透過跟祂連結而擁有此公義。

恩典之約就跟創造之約一樣，也是神和人類夥伴所立的約——立約者包括墮落的亞當、塞特、亞伯拉罕和大衛。在這個約裡，神為得罪祂的人預備所需，而這是基於另一位代表他們成就了律法之約。因此，它不是一個以律法為基礎的約（「人若遵行，就必因此活著」），而是以應許為基礎的約（「活著，然後你會如此行」）。這個約有真實的立約夥伴（神和信徒及他們的兒女），也有真實的條件（悔改和信心），但因它奠基於永恆的救贖之約和

註55 Robertson, *Christ of the Covenants*, 73.

中保基督對行為之約的履行，所以連人對這些條件的滿足也是神所賜的恩典，而非單純地要求人去滿足條件。

改革宗神學家們認為，正是這種對比使保羅神學充滿活力。耶穌是那位成就行為之約的忠心以色列人，以致我們可以根據恩典之約，而透過祂的勝利來繼承應許。這個恩典之約是神在人類墮落後於伊甸園宣布的，也是所謂的「最初的福音」（創三15）。最終，神會呼召亞伯蘭離開那疏離的城市，並與他訂立恩典之約，伴隨著一個暫時性的、且完全是條件性的行為之約。此恩典之約為永遠繼承天上的耶路撒冷奠定基礎，而此行為之約則為暫時繼承地上的耶路撒冷設立條件（地上的耶路撒冷預表性地再次結合敬拜與文化，指向神在基督裡的統治）。亞伯拉罕自己就透過這個暫時的應許，而仰望「那座有根基的城，就是神所經營所建造的」（來十一10）。

就這暫時的土地賜與而言，以色列（「如亞當」，何六7）玷污了那地，違背了這個有條件的約，導致他們從神的這個新聖殿-園子裡被趕出去；不過，恩典之約再次預備了拯救的條款，使那些仰望應許而非依靠律法的人可以得救。亞伯拉罕之約（而非摩西之約）確立了此拯救條款。在這個背景下，我們就能更加理解以下的經文：「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」（耶卅一32），還有「我是這麼說，神預先所立的約，不能被那四百三十年以後的律法廢掉，叫應

許歸於虛空。因為承受產業，若本乎律法，就不本乎應許；但神是憑著應許把產業賜給亞伯拉罕。」（加三17-18）

因此，藉著恩典之約，神在新創造裡恢復了那些在舊創造裡失去的事物，以及那些無法根據在自然界中設立的最初原則而加以恢復的事物。因著恩典之約及彌賽亞成就了行為之約，所以「那進入安息的應許……還給我們留著」（來四1，新譯本；另參來四9）。

所以，聖約神學總是以末世論為導向，確信創造只是人類存在的開始，而不是人類存在的目標。人類受造是要通過考驗期，並獲得吃生命樹上果子的權利。因此，人類存在的最終目標並未在創造時完全顯明，而是被提出來當作一種未來的獎賞。人類要帶領受造物以勝利之姿進入那由生命樹所代表的完美境地。亞當原本應該模仿神的治理，並以受造物的身份攀爬那永恆榮耀的階梯，好為他自己及後裔贏得獎賞，且在偉大的宗主王底下接受他的附庸王地位。如今只有在第二位亞當成就創造之約的情況下，具有神形像的人最終才能到達這個目標。

神對亞伯拉罕的呼召是「離開本地、本族、父家」（創十二1）。同樣地，耶穌也吩咐祂的門徒撇下漁網來跟從祂。無論神對祂子民有什麼規定或要求，這些規定永遠不會成為一種根據，使祂藉此判斷他們在祂面前的地位。就像十誡的序言一樣，恩典之約在每段施行期間，都

發出一個單單要人「來」的主權呼召，而其基礎就是那已經發生且正被宣告的拯救。既然本書接下來的大部分內容會集中探討恩典之約，那就容我先簡短說明到此。

有關這些約的結語

在加爾文主義系統的許多教導裡，某種順序會使一個教義的成立與否取決於另一個教義。這可能是把某種跟經文無關的嚴密邏輯強加進來的結果。另一方面，這也可能反映出聖經教導跟系統神學的一致性。無論如何，這些聖約的成立與否也是彼此息息相關的。尤其是從教會歷史來看，霍志恆的懷疑似乎是正確的，即若沒有適當區分並維護創造之約與恩典之約、律法與應許，最終就會損害「唯獨恩典」(*sola gratia*)的原則。

另一方面，以主張「唯獨恩典」著稱的神學家巴特(Karl Barth)，將「行為之約-恩典之約」這個架構的發展，視為改革宗傳統裡的一個「致命的歷史時刻」。^{註56} 巴特至少在某種程度上拒絕這個架構，因為此架構把恩典視為一種在墮落之後的現象。他也強烈反對「將啟示理解為一連串的階段」，這「導致後來的神學將啟示加以歷史化」。^{註57} 不過，就這些指控而言，我們應該重新評估以

註56 Karl Barth, *Göttingen Dogmatics*, ed. Hannelotte Reiffen, trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 1.27.3.

註57 *Ibid.* and the introduction by Daniel L. Migliore, xxxviii.

前的盟約神學的一些構想，尤其是因為其中的某些弱點已在巴特的教義學裡受到批判。

根據我們對改革宗聖約神學的概述，我們看見聖經非常強調一件事，即最初的創造之約跟摩西律法一樣沒有被棄置，而是被成就了——不是被我們成就，而是在創世之前就被指定為中保的基督成就了此約，祂在這末後的日子裡顯現，且生在律法以下，要把律法以下的人贖出來。

「沒有一樣禮物不是靠祂贏來的。」^{註58}

羅洛克 (Rollock) 已經證明，中保基督在恩典之約方面的工作，正是在祂身上成就了亞當所破壞的行為之約。「因此，我們的中保基督，為了我們而自願服在行為之約和律法底下，並以祂聖潔良善的一生滿足了行為之約的條件……同時也經歷了人類在行為之約裡該受的咒詛，這咒詛是因為人類沒有履行良善聖潔行為的條件……因此，我們可以從兩方面來看基督，即祂在行為之約底下的行為和受苦，而且祂在這兩方面都完美地成就了此約，並為我們的緣故而成為我們的中保 (Rollock, Works, I, 52f)。」^{註59}

註58 Ibid., 248.

註59 Rollock, Works, 1:52ff, quoted in Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 249.

英國國教的清教徒普雷斯頓（John Preston）補充

說：

聖經說：「這應許是向那位後裔立的」，然而這應許也是向我們立的，但這個約卻是與亞伯拉罕立的：這些事怎麼可能同時並存呢？答案是：神向那位後裔（即基督自己）所立的應許是：祢要作永遠的祭司；我要將大衛的國度賜給祢；祢要坐在王位上；祢要作和平之君，政權必擔在祢的肩頭上；還有，祢要作我子民的先知……這些就是賜給那位後裔的應許。至於神向我們所立的應許，雖然也屬於同一個約，但在以下這方面有所不同：主動的部分被交付給彌賽亞（那位後裔），而被動的部分則由我們領受的應許所構成：你們會被教導；你們會被立為先知；你們的罪會被赦免……所以這應許也是賜給我們的。這應許是如何向亞伯拉罕立的呢？聖經說：「地上的萬族都要因你得福。」這意思是說，我們領受的應許是衍生出來的應許。主要和最初的應許是向耶穌基督立的。^{註60}

正如我們所知，古代的基督教神學家已大致預料到

註60 John Preston, *The New Covenant* (ed. 1639), 374–75, quoted in Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 250.

這些教義發展。^{註61} 霍志恆認為救贖之約是恩典之約的基礎，並堅持這是改革宗的重要共識。「救贖之約並不是獨立存在的，而是整個救恩的基礎。它是在聖經裡的偉大前奏，從永恆開始回響到我們的時代，我們在其中可以聽見最純粹的恩典曲調。」^{註62} 我們可以說，救贖之約是使恩典之約充滿恩典的原因。我們與基督的聯合，就是在救贖之約的背景下獲得清楚的認同。

正如改革宗神學家尼塞爾（Wilhelm Niesel）指出的，就連律法的第三種功用（作為生活準則）也是要帶領我們歸向基督。他補充說，雖然「改革宗神學以類似路德

註61 雖然準確地以這種方式來闡述聖約神學，要等到十四個世紀之後，但愛任紐已提出許多符合這方式的釋經主題。例如，他在強調「救恩的整個安排」時，緊緊地跟隨著救贖歷史的思路，而不是專注在一些臆測性的概念上，這點類似於聖約神學家的作法。他談到亞伯拉罕的因信稱義是在受割禮之前，而在他之後舉行的割禮，是要見證他同時是外邦信徒及猶太信徒之父，這兩方在基督裡都屬於同一個約。他甚至提到那介於亞伯拉罕和基督之間的摩西之約：「但割禮和守律法佔據了介於中間的時期」（“Against Heresies,” bk. 4, chap. 25, in *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson [repr. Grand Rapids: Eerdmans, 1989], 495–96）。應許-應驗的模式為聖約釋經法奠定了根基。「因此，任何人只要認真讀聖經，就會在經文裡發現有關基督的描述，以及有關新呼召的預表。因為基督是藏在田地裡的寶藏，也就是這個世界的寶藏（因為「田地就是世界」）；但藏在聖經裡的寶藏就是基督，因為祂已透過預表和比喻而被指明出來了」（496頁）。因此，他提到「作為預表的出埃及」和「我們真正的出埃及」（502頁）。我們「在亞當裡」都犯了罪（5.16.3, 544）。既然我們透過一棵樹而失去生命，我們也要靠著神所賜的樹（即基督的十字架）而重新獲得這生命。」（5.17.3, 545）我並不是要暗示說，這裡所重述的要點大致上等同於聖約神學，但這的確呈現出跟之後的聖約神學一致的重要主題。Cf. Ligon Duncan, *The Covenant Idea in Irenaeus of Lyons* (Greenville, SC: Reformed Academic Press, 1998)；Cf. Everett Ferguson, “The Covenant Idea in the Second Century” in *Texts and Testaments: Essays on the Early Church Fathers*, ed. W. E. March (San Antonio: Trinity University Press, 1980)。

註62 Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 252.

宗的方式，承認律法和福音之間的對比」，但「律法」——就第三種功用來說，即作為基督徒生活的指導——如今也變得符合恩典之約的特性。

若我們享有與基督的聯合，那麼不只是我們自己得稱為義，就連我們的行為在神眼中也是義的。這個關於行為得稱為義的教義（在改革宗教會裡發展出來的），在倫理道德方面具有最重大的影響。它使我們明白，屬基督的人不需要受到不斷自責所折磨。相反地，他可以帶著確信和喜樂地從事日常行為。^{註63}

根據霍志恆所言：「某些改革宗神學家嚴格地區分律法和福音，並認為福音完全由應許所構成，但就連他們也強調一個事實，即律法（作為人們生活的全面標準）也決定了人與福音的關係。」^{註64} 有趣的是，霍志恆說雖然西奈之約應被視為行為之約的一種再版，但這種再版只是

註63 Wilhelm Niesel, *Reformed Symbolics: A Comparison of Catholicism, Orthodoxy and Protestantism*, trans. David Lewis (Edinburgh and London: Oliver and Boyd, 1962), 217, 220–21. 在此值得一提的是，加爾文在思考律法和福音在恩典底下的關係時，運用了一種辯證法。有時加爾文所說的「律法」是指整體性的舊約（即摩西之約），在這種情況下的模式，是從「影子/應許/萌芽期」朝向「實體/應驗/成熟期」邁進。在其他地方（有時在同一個段落裡），「律法」是指「純粹的律法」（*nuda lex*），即那與應許對立的一般命令範疇。許多當代解讀加爾文的人，在這方面沒有察覺到這個辯證法，因此經常傾向簡化加爾文的看法，要麼是把加爾文和路德分得太開，要麼是沒有注意到他們之間的細微差異。See Michael Horton, “Calvin and the Law-Gospel Hermeneutic,” *Pro Ecclesia*, 6 (1997): 27–42; cf. Michael Horton, “Law, Gospel and Covenant,” *Westminster Theological Journal*, 64, no. 2 (2002), 279–87.

註64 Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 254.

為了維持恩典之約的應許：

當聖靈的工作透過律法和福音而領人真正歸信時，此歸信的一個基本部分，就是渴慕這個已失去的、有關約的理想。我們也可以解釋，為何以往的神學家沒有一直清楚區分行為之約和西奈之約。在西奈山，神不是賜下「純粹」的律法，而是賜下行為之約的一種翻版，並且可以說是為了讓恩典之約能在西奈山延續下去。^{註65}

因此，我們不是只透過稱義的教義，才能向良心焦慮的人保證神對他們滿有恩慈，同時也可以站在更寬廣的基礎上而向人如此保證，這基礎就是亞伯拉罕所領受的恩典之約。「聖約既不是一種假設性的關係，也不是一種帶有條件的局勢；它乃是生動活潑的團契，有恩典的大能在其中運行。」^{註66} 我們得以在神面前站立的這種關係，從頭到尾（不只在稱義的時刻）都奠基於神自己所起的誓，並由祂愛子的工作所成就，以及透過聖靈的工作而生效。基督靠著親自成就了創造之約，已為我們贏得了吃生命樹

註65 *ibid.*, 255.

註66 *Ibid.*, 256. 在路德宗的教義學裡，「一切都仰賴於這個稱義，而這稱義是可能失去的，以致信徒只能看到這恩典的一小部分榮耀，並且可以說是為當下而活。從約的觀點來看是相反的。人是先藉一種奧秘的聯合而連於基督（約的中保），並且可以憑信心而覺察到這種聯合。透過這種與基督的聯合，凡在基督裡的，也同時賜給信徒。」

果子的權利。祂根據律法之約所獲得的產業，如今基於應許之約而成為我們的產業。這是基督徒確據的最佳根基，也是我們在生死當中獲得每日安慰的最豐富來源。



第六章 護理與聖約

— 普遍恩典

聖約幫助我們在護理的教義裡看見，神的主權和
人類的自由（更確切地說，是屬於受造物的自由）有密不可分的關係。畢竟，創造的模式是立約性的：大君王發言，然後僕人（星辰、風、走獸、飛鳥、魚、山嶺、河流、海洋，最後是那令人驚嘆、被賦予靈魂的塵土——亞當）忠心地回應。「『要有……！』就有了……」這也符合訂立條約的模式。大君王會定下條約的條件，而僕人會回答：「我在這裡。情願照你的話成就在我身上。」這產生兩個基本要點如下：

一、神的發言和我們的回應是不同層次的事。

唯獨神這位大君王有能力從虛無當中施行創造。具有神形像的人無法創造自己的形像，而只能反映出身為本體的神。沒有一種由神和我們共同分配及享有的自由；自由分成兩種，一種是至高無上、必然存在、自給自足、獨立自存的造物主享有的自由；另一種則是神賜給具有祂形像、非獨立自存的受造物的自由。身為具有神形像的人，我們永遠是神的類比，沒有任何跟神完全相同的地方。我

們的知識、自由和能力，不只是低於神的知識、自由和能力（數量上的差異）；它們更是屬於完全不同的層次（本質上的差異）。對至高者和受造物而言，自由並非只有單一意義：有一種屬於神的自由，還有一種屬於受造物的自由。因此，自由是透過類比而非等同的方式而分別歸屬於神和人類。也就是說，我們的自由是神的自由的一種「類比」（相似但有著更大的相異），然而這兩種自由沒有任何完全相同的地方。

二、不過，受造物的回應對立約而言是必要的。

我們可以透過約而清楚看見這種關係，因為（就跟創造本身一樣）條約牽涉到大君王的命令和僕人的回應。即使立約雙方並不平等，仍然存在著真正的夥伴關係。脫離這種立約的框架，就很容易用近乎宿命論的方式來談論神的主權，猶如受造物只是沒有生命的木偶，在神的具體命令下才會採取行動。然而，創世的記載實際上提供一幅非常不同的畫面。我們不只讀到至高主權的命令（「要有……！」）；我們也聽見受造物擁有某種自由，好實現其受造的命運（「地上要長出……」[新譯本]）。同樣地，神透過立約而跟人類建立關係，而在這些聖約裡不但有神的主權行動，也有人類夥伴的真實自由行動。

當人們在辯論神的主權與人的自由時，常常開啟關於哲學可能性的無止盡臆測；但那表明神與受造物之間關係的聖約架構，則提供了一種更安全、更有益的資源。聖

約永遠是認識這位大君王及其僕人的良好途徑：雙方是不平等的夥伴，各自以造物主和受造物的身份而存在、認識事物、行使意志、採取行動。

非救贖性的約

在人類墮落之後，若不是因為三一神已定下永恆、無條件的協議（要救贖一群子民），神可能早就正當地跟祂的受造物斷絕關係了。為了將祂所揀選的這群新子民呼召出來，以及看顧那些敵對祂計劃的其餘人類，神無條件地保證了祂對所有受造物的普遍恩典。

跟普遍恩典最明顯相關的約，就是神與挪亞所立的約。正如我們在前幾章提到的，這個約是神單方面立的約，而這一點跟神與墮落後的亞當夏娃立的約、亞伯拉罕之約和大衛之約一樣。儘管他們及其後裔會繼續犯罪，神仍然會履行祂的誓言直到最後。在聞到挪亞出方舟後獻祭的馨香之氣時，耶和華應許說：

我不再因人的緣故咒詛地（人從小時心裡懷著惡念），也不再按著我才行的，滅各種的活物了。

地還存留的時候，

稼穡、

寒暑、

冬夏、

晝夜就永不停息了。（創八21-22）

正如罪代表人類受造時的公義遭到破壞，洪水則代表創造本身遭到破壞。這個約就像一個新創造：神發誓要維護受造界的自然運作，即使祂會面對人類的敗壞。此約不只是神與挪亞自己所立的，而是「與你們和你們的後裔立約，並與你們這裡的一切活物，就是飛鳥、牲畜、走獸，凡從方舟裡出來的活物立約。我與你們立約：凡有血肉的，不再被洪水滅絕，也不再被洪水毀壞地了。」（創九9-11）這個約也有一個記號：空中的彩虹；猶如神取出一把弓，並將箭瞄準在天上的自己，以免祂違背條約。這是與整個受造界訂立的和平條約。不過，神在此沒有賜下救贖罪人的應許，或是透過彌賽亞而使他們與祂和好的應許。這是一個單方面的誓言，並非取決於人類的行為，但它也不是救贖性的約。這是一個要維護受造界之自然秩序的應許，不是要將受造物從罪和死亡中拯救出來。

雖然普遍恩典的概念在某些圈子裡受到質疑，但改革宗神學普遍認為這是聖經教導的一個重要層面。雖然「普遍恩典」這個特定措詞直到最近才出現，但其主要內容卻非如此。只要基督徒承認，他們相信神仁慈地護理一個處在罪和審判底下的世界，我們就觸及這個教義了。

我們在挪亞之約以前就看見類似的事情。雖然這件事本身不是一個約，但它仍然有相同的特色：我在此想到

的是該隱的記號（創四章）。在人類墮落之後，這對王室夫婦被放逐到「伊甸園的東邊」，而天上的守門人把守著這個地上樂園的入口。此樂園如今被荊棘佔領，像一棟受咒詛的房屋。在墮落之前，亞當、夏娃及他們的工作都是聖潔的。連他們最平凡的日常工作，也是他們使命的一部分，要將神的國度擴展到全地，並使所有受造物確定處在完美的義當中。他們本應帶領他們的後裔和整個受造界，進入神自己在祂六日勞動後所享受的安息日的安息。我們再次看到，人類受造是要在各方面成為神的一種類比。然而，在墮落之後，人類的本性不再是聖潔的，也無法靠自身在文化上的努力來實現神的普世國度。如今，所有受造物都因著亞當而處在一個普遍咒詛之下。所有人（包括信徒和非信徒）都會經歷人生的痛苦、困難和失望，最後則是死亡。但墮落之後就只有這些嗎？只有普遍咒詛嗎？

亞當和夏娃在伊甸園東邊建造了一個教會，也建造了一個國家和文明，無論它們剛開始是多麼微小。從此不再只有一個約、一個使命。儘管創造之約的文化使命（要生養眾多……治理這地）仍然有效，它卻無法領人通往樂園，而是只能得到地上暫時的福份。如今，神設立了一個新的約，這個約不是基於人類的表現：它是神單方面的應許，要差派一位彌賽亞來打碎蛇的頭，並且不但要扭轉咒詛的暫時後果，也要扭轉它那最嚴重的永恆後果。神聖與世俗在亞當及夏娃的家庭裡相遇了，正如它們在今日的基

督徒家庭中相遇一樣。儘管我們的世俗工作既不能拯救人也非有罪的、既不是聖潔的也非可恥的，而且我們並肩地與非基督徒在工作上同享神的普遍賜福，但我們仍然屬於這個恩典之約，在其中藉著與基督聯合而享有永恆福份。一般家庭是建造世俗群體的基礎材料，而基督徒家庭則是建造聖約群體的基礎材料。這兩座城——人的城和神的城——在此交會。它們不像在伊甸園一樣彼此相融，而是共同受到肯定。儘管有普遍咒詛，它們的共同工作仍享有神的普遍賜福，但這賜福不會將天堂帶到地上。

不過，隨著下一代出現，這個故事變得更加複雜。即使在這個聖約家庭裡，亞伯透過神所規定的獻祭（預表基督）來敬拜神，但該隱卻因選擇他自己的敬拜形式而被神所拒。結果是爆發第一場宗教戰爭：神的城對抗人的城。真正值得注意的是，即使在該隱背叛神並謀殺兄弟之後，神也沒有將他從地面上除滅。神沒有立刻審判該隱，而是在他被驅逐出去、「流離飄蕩在地上」時（創四12），為他立了某種「記號」，賜給他安全的引導。「耶和華對他說：『凡殺該隱的，必遭報七倍。』」（創四15）

這個死刑的延遲讓該隱得以建造一座城市。事實上，第四章後半部分羅列了該隱的家庭成員，其中包括一些偉大的文化開拓者，涵蓋藝術到科學的領域。然而，這是座驕傲、殘酷及喜愛報復的城市。這章的結尾是一個誕

生的宣告：「亞當又與妻子同房，她就生了一個兒子，起名叫塞特，意思說：『神另給我立了一個兒子代替亞伯，因為該隱殺了他。』塞特也生了一個兒子，起名叫以挪士。那時候，人才求告耶和華的名。」（創四25-26）

所以，我們是從一個創造、一個約、一群子民、一個使命、一座城市開始這個故事的。接著在墮落之後，有一個創造之約和一個恩典之約（前者的文化使命對所有人仍然有效，而此約的律法也普遍地刻在人的良心上；後者的福音公開地向悖逆者作出宣告），一座人的城和一座神的城（前者是世俗的，但即使在它拒絕神時，神仍然暫時以恩慈的手托住它；後者是聖潔的，但即使它蒙神接納，仍然與這墮落世界共同承擔普遍咒詛）。若沒有區分律法之約和應許之約，會導致我們對救恩的理解有許多混亂，而當我們沒有適當區分神對世俗秩序的一般看顧，以及祂為了救贖祂子民所付出的特殊關注時，也會產生重大的問題。

基督教的基要主義傾向把這世界簡單劃分為信徒和非信徒。前者是蒙福的、神所愛的、聖潔的、行義的，而後者則是受咒詛的、神所憎惡的、不聖潔的、行惡的。有時這會被極端化：信徒是好人，他們在道德、政治及教義上的理由永遠都是正確、合理的，絕對不能受到質疑。除非文化被信徒的計劃所掌控，否則就是邪惡的，不配獲得信徒的支持。這種觀點忽略一個事實，即聖經表明我們所

有人——信徒和非信徒——都同時處在普遍咒詛和普遍恩典之下。

基督教的自由主義傾向將這世界單純視為一個蒙福的群體。這種看法忽略聖經區分那些在聖約群體之內和之外的人，以致無法認真看待普遍咒詛，因為它無法認真看待罪。這是一種正面、樂觀的宗教。事實上，它認為沒有人會受到神的審判，每個人都會享受到神最豐盛的賜福。此外，這賜福不只是神施行普遍恩典的結果，更是祂施行救贖恩典的結果。我們並不是生活在伊甸園的東邊；建造神的國度、消滅世上一切苦難邪惡的這個聖潔目標，並沒有因墮落而夭折。萬事萬物都是聖潔的。

從聖經來認識普遍恩典和聖約，會幫助我們避免這些錯誤觀點。首先，人類在目前並不是簡單地分為蒙福的人和受咒詛的人。當然，那個時刻正要到來，但在眼前這個時代，信徒和非信徒都一樣要承受生產的痛苦、工作的重擔、罪所產生的暫時果效，還有日漸朽壞的身體最終要迎接的死亡。他們也共享生命的普遍福份，例如多子多孫、豐富的自然資源、婚姻的喜樂、以及實現世上夢想的自由。基要主義者必須明白，聖經裡不只有救恩和咒詛這兩種類別。在現今的世代中，有一種類別是既非聖潔也非不聖潔的，而只是一種普遍的類別。

耶穌證實了在現今這個時刻有第三種類別：普遍恩典正在回應普遍咒詛，神在其中降雨給義人、也給不義的

人，並呼召我們在對待仇敵時要效法祂的慷慨（太五43-48）。耶穌也警告祂的聽眾，不要在神的園子裡缺乏耐心地除去稗子，而是要等候祂在末日的審判（太十三24-30）。祂也責備雅各和約翰，因他們虛張聲勢地想要吩咐火從天上降下來燒滅那些撒馬利亞人，理由是這些人拒絕接待傳講天國的主（路九51-56）。

與此同時，雖然人類目前不是簡單地分為得救的人和失喪的人、麥子和稗子，然而這不應導致一種興高采烈但危險的自信，以為這種區分永遠不會發生。耶穌說，即使是現在，那些相信的人也已經出死入生了，而那些不信的人，「罪已經定了」（約三15-18）。此外，神良善地澆灌所有人的園子，突顯出神恩慈地賜下這種暫時益處給那些目前不是、以後也永遠不會成為祂朋友的人。換句話說，普遍恩典不是救贖恩典。事實上，非信徒利用神克制祂怒氣的耐心，不把它當作是接受彌賽亞的機會，而視它為將來不會有審判的證據，並因此認為自己可以繼續犯罪（彼後三1-9）。神不是單純地恨惡不信的人，並任由他們逞其詭計；祂給他們食物吃、給他們衣服穿、醫治他們、照顧他們，也給他們許多地上的喜樂。然而，這不應該讓我們下結論說，神在普遍恩典中對所有人的愛和關心，相同於祂在救贖恩典裡對選民的愛和關心。

無論是基要主義或自由主義的觀點（我在此已描述這些觀點的特色），都沒有高度敏感於神在歷史上如何對

待人類。諷刺的是，這兩者似乎都同意，神在此時此刻跟非信徒的關係是一個永恆不變的事實：他們要不是鮮明地區分綿羊和山羊，就是在「神就是愛」的旗幟下仁慈地接納所有人。但我們已提過，新約聖經向我們指出更重要的細微差別。在「得救的」和「失喪的」這兩個類別之間，有著神的普遍恩典。

發生在「伊甸園的東邊」的事情是：文化不再是神聖的，而是世俗的，然而世俗不能照字面解讀為「無神的」，即一個超出神所關心和參與的領域。即使是那些對神（祂已在祂話語中啟示自己）充滿敵意的人，也仍然可以分辨善惡，因為他們是照神形像受造的，律法已刻在他們的良心上，這個屬於他們本體的原始憲章迴盪在他們的記憶中，就像存留在空香水瓶裡的香味一樣。

聖約與末世論

十九世紀的末葉見證了兩種末世論的衝突（末世論是有關歷史與受造物之結局的觀點）。一種是根植於「勝利主義」的末世論。自從英國在1589年打敗西班牙無敵艦隊，並產生大有勇氣與信心的新英格蘭清教徒以後，勝利主義就成為英美基督教的一大特色。它最終受美國文化的影響，而變得世俗化，成為一種對於自身未來的一般自信，認為美國是具有神聖命運的、神所使用的「救贖者國家」。另一種則是根植於「理想破滅」的末世論，這理想

破滅是由於人們無法看見夢想在逐漸改善的社會裡實現。當第一次世界大戰尚未爆發時，大多數美國基督徒相信在耶穌再來之前，會有一個宣教的黃金時代，以及社會進步會從美國散播到世界各地。在「止息所有戰爭的戰爭」並未終結所有戰爭時，人們對末世的期待就此產生了巨大改變。如今人們比較容易相信耶穌會在任何種類的黃金時代之前再來（若有這類黃金時代的話），而且在基督再來之前，世局實際上只會變得越來越糟糕。最常被用來描述這兩種不同看法的用語是「後千禧年論」和「前千禧年論」。千禧年論乃是相信照字面意義有一個千年黃金時代；前千禧年論主張耶穌必定在千禧年之前再來，而後千禧年論則主張祂會在千禧年之後再來。

那麼，在這種後千禧年和前千禧年的對抗以前，大多數基督徒的立場是什麼呢？這些分類本身大約是最近這一百年才發生的事，但至少自從奧古斯丁以來，大多數基督徒對「末世」的看法，一直是指介於基督第一次降臨和第二次降臨的時期，而我們如今生活的這個世代是既有苦難，同時神的國也透過聖道和聖禮而傳揚開來。換句話說，在啟示錄第廿章裡象徵性描述基督的一千年統治，就是我們所生活的這個時期，此後是基督的再來，那時祂要把國交與父神。這種觀點通常被稱為「無千禧年論」，但這卻是一個誤稱——我們並非認為千禧年不存在，而是相信事實上現在就是千禧年。我們所拒絕的是照字面來解讀

這一千年，因為啟示錄是從象徵的角度來使用數字。

無論是哪一種千禧年論，都密切關係到「基督教國家」自從康士坦丁大帝歸信到第一次世界大戰之間的勝利。在第五世紀時，奧古斯丁明確地區分了「兩座城」，這兩座城有各自的起源、目的、命運、信息和方法。然而，奧古斯丁不容許人使用世俗刀劍來壓制多納徒派（Donatists）——這是一群分裂教會的人，類似於改教家時代的極端重洗派。跟奧古斯丁一樣，路德和加爾文在理論上為「兩個國度」的看法辯護，但他們在實踐上沒有一直遵行此看法。儘管奧古斯丁、路德和加爾文在末世論上是支持無千禧年論，但他們仍然受到「基督教國家」模式的影響。不是只有千禧年論（無論是前千禧年論或後千禧年論）能變成一種動力，使人將地上的某些國家、文化或計劃等同於全球和諧的「黃金時代」，無千禧年論同樣也會被世俗化。若把神的國度等同於基督教此刻在世上的進展，就很容易進一步把基督教的命運等同於帝國的命運。「基督教國家」就是這種不聖潔聯合的結果。

在整個中世紀時期，神聖羅馬帝國經常認為自己的身份是舊約神治政體的應驗，即神的真以色列。羅馬皇帝是大衛王（「神聖」由此得名）和凱撒（「羅馬」由此得名）的一種混合體。這整個帝國和所有基督教國家，構成了基督的身體（*corpus Christianum*）。而這一個神的國度會成長，並將它那統一的宗教信仰與文化、它的敬拜與文

明，散播直到地極。基督的身體不只是一個屬天的、屬靈的實體，透過聖道、聖禮、教會懲戒、敬拜及恩典之約裡的團契而可見於世上，更是一個強大的屬世機構，為某個特定的屬世帝國的利益而服務。

這就是隱藏在許多事情背後的迷思，包括：十字軍東征、宗教裁判所、美國的奴隸制度，以及為屠殺美洲印第安人辯解的「美國天命論」（manifest destiny）【譯註：指在十九世紀鼓吹美國對外侵略擴張為天命所定的一種理論】。不用說，對這兩個國度的混淆，要為假借神和彌賽亞之名所犯下的滔天暴行，負起最大的責任。十九世紀時，大部分基督徒都很樂觀。戒酒協會的成立是當時眾多運動之一，而這些運動是圍繞著「一個基督教化的美國」這個異象而動員起來的。在十九世紀末葉，同為福音派的斯特朗（Josiah Strong）和慕迪（D. L. Moody），代表著日漸增長的分裂，一方是抱持勝利主義的後千禧年論者，另一方則是抱持悲觀主義的前千禧年論者。斯特朗認為，「除非金錢的權勢被基督教化，否則這世上的國度不會成為主的國度。」^{註1} 早在保守派-自由派陣營兩極化之前，美國的福音派主義就已擁護所謂的社會福音，正如十九世紀福音派傳道人布什奈爾（Horace Bushnell）在以下所說的評論（由斯特朗所引用）：

註1 Horace Bushnell quoted by Josiah Strong, "Our Country," in William G. McLoughlin, ed., *The American Evangelicals, 1800-1900: An Anthology* (Gloucester, MA: Peter Smith, 1976), 196.

人類的天賦已大幅度地被基督教化了。長久以來，世上國家的政治權力被視為要維護個人的安全和自由，而如今終於真正履行它們受人公認的職份了。建築學、藝術、法律、學校和學問大致上已被基督教化了。但金錢的權勢（它是最有效且巨大的力量之一）才正要開始被基督教化；雖然有些令人感到盼望的跡象表明，這權勢最終要完全降服於基督並為祂的國度所使用……當那日來到時，就是所謂新創造的早晨。現在豈不是那日初露曙光的時刻嗎？^{註2}

但佈道家慕迪卻獨樹一幟。雖然慕迪一開始很能代表芬尼（Charles Finney）的社會行動主義，但他對於屬世帝國能在多少程度上變成神的國，卻變得越來越悲觀。他後來寫到：「我把這世界看成一艘遇難的船艦，神已賜給我一艘救生艇，並對我說：『慕迪，盡你所能地搶救他們吧。』」^{註3} 雖然復興佈道會經常被視為一種工具，也就是透過傳福音和社會行動而使社會變得基督教化，但慕迪卻把它視為一種使人歸信的方法：「拯救靈魂」。神聖羅馬帝國的美國版本，將基督教醫院、大學、女子協會、男子協會的蓬勃發展，視為得到神的贊同的記號，甚至可說

註2 Ibid.

註3 D. L. Moody quoted in George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (New York: Oxford University Press, 1980), 38.

是神國向前推進的記號。

如同馬斯登（George Marsden）在多處證明的，無論是基督教右派或基督教左派，都是源於這個在十九世紀晚期的福音派主義。正是這個相當晚近的思路（更準確地說，這是一種行動主義），而非對奧古斯丁及改教家們的深刻反思，引導著當代的福音派行動主義。諷刺的是，即使是堅定的前千禧年論者如法威爾（Jerry Falwell），聽起來也很像是過去的後千禧年論者。前後不一致地表現出「兩個國度」的立場是一回事；人們因為混淆某個特定文化和神的國度，而想實現一種基督教國家的模式，則又是另一回事。

我們知道奧古斯丁教導「兩個國度」的看法：

這些是兩種不同的愛：……第一種是社會性質的愛，第二種是自私的愛；第一種是為了天上的社會而考慮公眾福祉，第二種是為了傲慢的支配而攫取對社會事務的自私控制；第一種是順服神，第二種是企圖與神為敵；第一種是寧靜的，第二種是永不安寧的；第一種是和平的，第二種是製造紛爭的；第一種喜愛真理，而不喜愛那些犯錯之人的讚美，第二種會為了貪求人的讚美而不擇手段……因此，兩種愛形成了兩座城：屬地的城由自私的愛所形成，甚至達到藐視神的程度；屬天的城由對神的愛所

形成，甚至達到藐視自己的程度。^{註4}

因此，屬地的國度會設立各種法律和風俗，來製造屬地的平安——對墮落後的人類來說，這是不小的成就。但屬天的城一直有不同的抱負，它尋求屬天的平安，並呼召人離開列國而進入神的國度。這不代表他們如今不再是地上之城的居民，而是說他們不再從這城得到最終的安慰、滿足或盼望。世俗社會是神在人類墮落之前和之後賜下的禮物，而它必須由基督徒和他們的非信徒鄰舍來共同培育。事實上，「我們相信神絕不會讓人的國度、統治和管理，脫離祂的護理的律法之外。」^{註5}然而，屬地的城永遠是巴比倫——它和它的居民永遠不會被轉變為神的居所。神的國是透過宣講福音而向前推展，而不是靠武力：「因此，這座城正在建造當中；那些傳講真理之人的手，正從山嶺上切割石頭；這些石頭被切成方形，好成為一棟永恆建築的一部分。」^{註6}

路德借用了奧古斯丁對新約聖經的洞見，雖然他藉著使教會臣服在政府之下，來反對教會支配世俗的領域（公道地說，慈運理、布瑟、布靈格也採取同樣的做法，而加爾文在某種程度上也這麼做）。

這種「兩個國度」的看法代表路德宗的共識。但加

註4 Augustine, *City of God*, quoted in Vernon J. Bourke, ed., *The Essential Augustine* (Indianapolis: Hackett, 1983), 201.

註5 Ibid., 222.

註6 Ibid., 208.

爾文和加爾文主義呢？尼布爾（H. Richard Niebuhr）在《基督與文化》（*Christ and Culture*）一書中將加爾文主義分類為「基督轉化文化」的模型。這是可以辯論的。例如，我們發現在以凱波爾（Abraham Kuyper）為首的荷蘭加爾文主義，非常強調神和基督的權柄遍及生活所有領域，而不只是在宗教方面有權柄。北美的長老會由於受到後千禧年樂觀主義所左右，因此傾向將這兩座城混為一談，而南方長老會則明確地區分了這兩個國度——或許有時為了維持奴隸制度而區分信仰與實踐。

但論到改革宗和長老會的信仰告白，以及他們最具代表性的教義學或系統神學時，可以很容易看出他們有一個共識，此共識是關於合乎聖經的、奧古斯丁主張的「兩個國度」的教義。這並不令人驚訝：若人們區分創造之約和恩典之約、律法之約和應許之約、「摩西及以色列身為融合宗教與文化的神治政體」和「亞伯拉罕及他對天上之城的信心」，他們很可能也會區分神的國和這世界的國度。為了證明這個結論，讓我們來看一下加爾文所說的話。

加爾文在一些著名的法國人文主義圈子裡接受訓練，他熟悉許多文學作品和主題。他沒有完全否定這項遺產，即使他越來越明白世俗思想的弱點，他仍然繼續欣賞其長處。他主張說：「每當我們在世俗作家身上看到這些事時，我們要讓那閃耀在他們身上的真理之光教導我們，

儘管人的思想已墮落扭曲、殘缺不全，卻仍然披戴及裝飾著神的美好恩賜。」他接著說到：

古代的法官非常公正地設立了社會秩序和紀律，難道我們要否認這個明顯的事實嗎？哲學家細膩地觀察及描述大自然，難道我們要說他們是盲目的嗎？……那些為我們的益處而努力開發藥物的人，難道我們要說他們癡狂了嗎？對於數學方面的所有學問，我們該怎麼說呢？難道我們要說它們是瘋子的胡言亂語嗎？……那些聖經稱之為「屬血氣的人」，對世俗事物的研究的確敏銳又深刻。因此，我們從他們的例子可以得知，即使人性已喪失真正的良善，神仍然留給他們諸多的恩賜。^{註7}

在十六世紀時，無論是羅馬天主教或基督教，普遍都不反對加爾文所謂的「人為帝國」（即基督教國家）。加爾文在那時也不清楚這「人為帝國」會如何演變。然而，他堅持我們必須承認自己處在「雙重的政府底下……免得我們（這事經常發生）愚蠢地混淆了這兩個完全不同本質的政府」。正如身體和靈魂彼此有別而又不必然對立，「基督的屬靈國度和世間的政府也完全不同」。但他接著說：

註7 Calvin, *Institutes*, 2.2.15.

然而，這種區分不應使我們將政府視為某種污穢、跟基督徒完全無關的事物。這是某些喜愛放肆的狂熱者所誇耀的話語……但正如我們剛才指出的，這種政府有別於基督的屬靈、內在國度，所以我們必須明白兩者並非彼此對立。^{註8}

因此，這位日內瓦的改教家站在下列兩方中間：一方主張基督歸屬於文化（天主教），另一方主張基督對抗文化（重洗派）。加爾文明白，今日的世界所展現的既不是神的最後審判，也不是神的最後救贖；他欣然接受這第三種類別：普遍恩典。因著神在創造和護理上的良善，世俗國度只有在觸怒神時才會被祂丟棄，但因著人的罪和悖逆，這世界的城永遠無法與神和好，只能在歷史終結時面對祂最後的審判。

重洗派熱切地想要逃離世界，而這是加爾文多方指責的事。重洗派的《施萊芬信條》（Schleitheim Confession, 1527）主張以下的二元論，而這也強烈標示出美國的基要主義：

我們一致同意分離：我們要與惡人分離，也要與魔鬼栽種在世上的邪惡分離；簡單來說，我們不應跟惡人有任何相交，不應在許多令人憎惡的事上支持他們。事情就是這樣：許多人沒

註8 Ibid., 4.20.1-2.

有信靠順服神，他們沒有讓自己與神聯合，也不渴望遵行祂的旨意，既然神極為憎惡他們，那麼從他們心中發出來的就只可能是令人憎惡的事。^{註9}

因此，大部分重洗派信徒完全從公民社會中撤離，去組成自己的社區。諷刺的是，這些社區也混淆了兩個國度：世俗和屬靈的政府被視為同一個政府，正如過去在基督教國家的情況一樣。儘管有些重洗派信徒選擇撤離，但其他人卻試圖推翻現存的政府，並靠武力建立神的國，例如閔次爾（Thomas Muntzer）發起的悲慘革命。

加爾文認為，重洗派在這方面的問題是出於他們不肯區分創造與墮落，或區分神所設立的兩個國度。這樣一來，在神面前的稱義，就跟道德、社會和政治上的公義混為一談，這不但有礙於福音，同時也損害了基督徒和非基督徒之間的相處。因此，加爾文寫到：「這種多樣性適合用來維持人對神律法的遵守，若有人討厭這種多樣性，就代表他對公共福祉心懷憎恨！有人說，這會使神透過摩西頒布的律法受到羞辱，以新的法律來取而代之。但這個說法毫無根據。」^{註10} 畢竟，加爾文說：「神的律法（我們稱之為道德律）不過是在見證自然律，以及見證神已銘刻

.....
註9 Ibid.

註10 Calvin, *Institutes*, 4.20.16.

在人裡面的良心。」^{註11} 甚至連非信徒也可以公正而審慎地施行治理，正如保羅在那充滿異教徒的環境下所指出的（羅十三1-7）。

加爾文不同於路德及其他改革宗同儕，而這不同主要就在於如何實踐「兩個國度」的理論。雖然一個國家不需要由基督徒領袖或律法來管理，也能成為公正的國家，而且基督徒的信念也不需要配合某套政策才能推展，但個別信徒仍然同時是天國和地上國度的成員，無法切割他們在這兩個國度裡的公民身份。從改革宗的看法裡，我們開始看出這兩個國度有一種更大的互動。雖然改革宗神學清楚區分這兩者，但此神學也許更強調創造和救贖之間的連續性。神的形像在有罪的人類身上遭到扭曲，但沒有完全消失。儘管文化活動永遠無法拯救人，但蒙救贖之人會從新的角度來看創造和文化活動。改革宗傳統對文化事務的濃厚興趣，從未被視為跟天國公民身份完全無關，而是部分地體現了天國公民對鄰舍的關懷。

當然，在改革宗的立場裡有一種張力，即我們認為神掌管生活的全部領域，但又宣稱「我們還不見萬物都服祂（基督）」。站在勝利主義這方的人犯了錯（抱持一種強調「已然」的、過度實現的末世論），而站在悲觀主義那方的人也犯了錯（抱持一種強調「未然」的、缺乏實現的末世論）。但倘若加爾文主義者沒有義務去忍受暴政，

.....
註11 Ibid.

那麼，他們也沒有被賦予自由去替天行道，或運用那在末日保留給萬王之王的審判權柄。他們也不應試圖透過國家的權力，而將獨特的基督教信念強加在社會上，如同天主教和極端重洗派想做的事一樣。相反地，他們應該根據適合每個國度的獨特政策，來履行他們的雙重公民身份。聖經的功能是作為聖約子民的憲法，而不是世俗國家的憲法。

正如我之前提過的，區分兩個國度的關鍵就在於區分律法和福音。那些將世間公義和在神面前的公義混為一談的人，很可能會搞混社會的道德革新和神的國度。但在此處，路德宗和改革宗的看法之間有一個細微的差異。儘管改革宗人士在有關我們蒙神接納的主題上，強烈堅持律法和福音的區別（甚至是對立），但他們不認為律法在任何時刻都只是用來控告人。律法有第三種功用，而路德宗在原則上也接受這點。根據這種功用，律法是用來引導信徒，而信徒永遠不會再次落在律法的威脅和定罪之下。除非我們想靠律法來滿足神的要求，否則律法和福音就不是對立的。但它們在各方面總是有所區別。律法可以引導我們過敬虔生活，但它永遠無法——甚至在我們稱義之後——帶給我們任何生命。

正如我們無法從律法得著任何生命，我們也無法在文化的成就上獲得任何確據。除非我們想靠某個國家來謀求一條得救之路，否則我們的屬地和屬天公民身份不是對

立的，如同律法和福音並非對立一樣。一旦我們認識到，透過我們在政治或文化上的工作，無法使我們永遠脫離暴力、壓迫、不公義和不道德，我們就會帶著強烈的感恩（感謝神在基督裡的救贖恩典），自然地尋求改善這些不好的事。此外，我們是回顧神曾賜福的創造來從事這項文化工作，並盼望這個相同的創造在將來會得著恢復，那時，這世界的國度最終會永遠成為神和基督的國度，一個永無止境的世界。



第七章 聖約的子民

就我們到目前為止所學到的而言，還有一個明顯的問題：舊約和新約之間——也可以說在以色列和教會之間——有什麼連續性和不連續性？聖經本身是否有從約來詮釋教會的本質？假如有，這對信徒在群體裡的實際生活會帶來什麼不同？對他們與立約之主的相交又會造成什麼差異？

一群子民還是兩群？

雖然時代論的前千禧年論最近作出一些修正（此立場通常跟某種保守的基督教教義分不開），但還是認為以色列和教會之間的區別是不變的真理。儘管時代論的許多代表人物已放棄一種極端立場（認為舊約的以色列人是靠行為得救，跟新約信徒靠恩典得救形成對比），但他們仍然堅定主張一種強烈的不連續性，即在神的計劃中有兩個不同的聖約和兩群子民。^{註1} 主流的基督教學者逐漸主張

註1 這仍然是聖約神學跟所謂「改進的時代論」之間的關鍵差異。See Robert Saucy, *The Case for Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: Zondervan, 1993).

神對以色列和教會有兩套不同計劃。^{註2} 這個鮮明區分以色列和教會的原則（允許這兩者各自跟神立約），雖在廣泛分歧的不同神學裡運作，但似乎已成為當代基督教的主要立場。

時代論者和主流神學家，經常使用傳統基督教教導裡的一種類似批判，並將這類批判命名為「取代神學」或「替代論」（即在神的計劃裡，教會已取代或替代了以色列民）。

我不會把焦點放在敵對的看法和它們對「替代論」的批評上，我在本章的目標是說明聖約神學的立場，盼望此立場能使人避開「取代神學」和「對應兩套救恩計劃的兩群子民」這兩種極端。

到目前為止，我已試著指出，以色列從一開始就知道有兩個不同的約。在西奈之約裡，百姓發誓要「遵行律法書上的一切話」，此約要求絕對的、完全的順服：違反一個規定就等於破壞整個約。其中的應許是有條件的：若你們遵行我所吩咐的一切事，就會長久居住在我要賜給你們的土地上。當然，土地的贈與本身是基於神恩慈地拯救百姓離開埃及；但如今他們是否失去或保有這塊土地，則是取決於他們在這塊土地上受到考驗時的表現。從這方面來看，西奈之約是個行為之約，重複了神與人類在亞當裡所立的約。不過，還有一個完全出於應許的約，一個由神

註2 See Stendahl and Gaston note above (chap. 3, note 18).

向亞伯拉罕、以撒、雅各起誓所立的單方面和平之約。此約不像宗主條約，它是無條件的約，在形式上跟挪亞之約一致。在形式和內容上，它跟「永遠」的大衛之約相當，並且通往耶利米書第卅一章及其他地方所說的新約。

在此啟發之下，我們有理由說以色列和教會之間是有區別的。不過，這不是指舊約聖經和新約聖經之間的區別，猶如它們提供了兩種不同的得救方法，或兩種與神相交的方法（這就是聖約觀點跟上述其他觀點的明顯不同之處）。正確來說，這是一種存在於兩約聖經裡的區別，源自於兩個不同的約：一個是以色列與神在西奈山所立的全國性聖約，另一個是神與信徒及其兒女所立的恩典之約。律法之約關係到以色列是否能留在這片屬世土地上；應許之約關係到在耶穌基督（祂是亞伯拉罕的後裔）裡的永恆產業。沒有任何以色列人是靠行為稱義的，但這個國家必須遵守律法的條件，才能繼續佔有那預表屬天安息的屬地土地。先知們（在施洗約翰和耶穌身上達到高峰）已經將斧頭放在樹根上：如今地上的耶路撒冷和她的兒女都是為奴的。只有在基督裡，無論是猶太人或外邦人，才能成為亞伯拉罕的子孫。

神不管以色列了嗎？

這個觀點同時挑戰了「替代論」和「兩群子民」的神學。它對前者的挑戰在於，它不認為教會取代了以色

列，而主張教會成全了以色列。保羅在羅馬書第九到十一章沿著這個思路提出幾個要點，而大標題就是神對以色列的應許並未失敗。首先，他說神一直運用祂的至高主權來揀選祂要拯救的人，並且略過其他人，甚至是在以色列內部也一樣（例如，以撒和以實瑪利、雅各和以掃）。其次，他說神暫時使以色列變得盲目，好讓外邦人可以被納入恩典之約裡。第三，他說這既不是完全的盲目（他舉自己為例，證明神在現今仍然呼召猶太人歸向彌賽亞），也不是最終的盲目（他訴諸那在末時會發生在他猶太同胞身上的大規模信主）。外邦信徒不該以他們的立約身份為傲（如同替代論所助長的思想），因為他們只是被嫁接到以色列的聖潔枝子上。雖然經文的描述很簡短，但卻總結了保羅向外邦人宣教的整個重點，以及他對以色列和教會之間關係的看法。教會並沒有取代以色列。回顧那在耶穌的咒詛下枯萎的無花果樹，象徵著禍哉的宣告和國度的比喻，而這幅關於以色列的圖畫則是要表明，雖然以色列以背約者的身份接受全國性的審判，但在透過基督而得救的個人層面，他們仍然藉著大規模的修剪和嫁接而得以存活。當外邦選民的數目滿了之後，神就會把祂的靈澆灌在全體猶太百姓身上（羅十一25-32）。

約與正典

我們在第一章已看到，希伯來聖經（特別是摩西五

經)非常類似於古代近東條約，這類似不只是在內容上(歷史序言、規定、獎懲)，也在儀式的形式上：把條約石版等同於條約本身；用莊嚴的切約儀式來表明背約的自我咒詛；以及將石版放置在立約雙方的神殿裡，呼喚神明和大自然來見證約的命令。

這些跟古代條約的明顯相似處，出現在摩西五經的一些段落裡，而這些段落是奠定西奈正典的最濃縮材料(出廿五16、21，四十20；申四2，十2，卅一9-13；參申廿七章；書八30-35)。

儘管不能修改條約的基本結構，但考慮到歷史的變遷及連續性，條約可能會發生多次的更新。克萊恩寫到：

這兩個層面(永久的層面與可變更的層面)在法律上的相容性，必定是在於承認以下兩者的區分：一個是附庸國對大君王的基本忠誠(或是平等的雙方在條約裡採取的和平立場)，這忠誠在理論上應該是永久的；另一個是條約的確切細節，例如界定疆域和進貢規定……等，這些是可以更改的。^{註3}

這類條約是在不平等的雙方之間訂立的，而臣民們不能修改它們。他們可以起草新的約，但從來不修訂這些約。^{註4} 在摩西的時代，這類條約成為一種在國際外交上

註3 Kline, *Structure of Biblical Authority*, 269.

註4 *Ibid.*, 272.

廣泛使用的形式，而現存的古代近東文件也一致證明附庸國不可修訂或更改條約。例如，有一份條約宣告：「無論誰……更改這石版上的任何一個字……願見證此石版的眾神將此人的後裔從赫人之地徹底拔除。」^{註5} 申命記裡的聖約也遵循這種形式：「所吩咐你們的話，你們不可加添，也不可刪減，好叫你們遵守我所吩咐的，就是耶和華你們神的命令。」（申四2）同樣的聖約審判也出現在約翰所寫的啟示錄裡：「我向一切聽見這書上預言的作見證，若有人在這預言上加添什麼，神必將寫在這書上的災禍加在他身上；這書上的預言，若有人刪去什麼，神必從這書上所寫的生命樹和聖城刪去他的分。」（啟廿二18-19）事實上，啟示錄第二至三章反映出先知書裡「盟約訴訟」的模式。

「舊約聖經是具有正典性質的約，它類似於其他古代條約，既是『永久的』，卻也是可能改變的」——這些改變是由神這位立約者在救贖歷史裡的計畫所決定。^{註6} 因此，神在揀選和救贖上的「永不改變的誓言」和「永遠的約」，可以越過各種變化和偶發事件而在歷史中照常實施，正如聖經傳統本身所證明的一樣。

舊新約聖經正典具有約的性質，既是「永久

註5 摘錄自圖特哈里四世（Tudhaliyas IV）與烏彌提伯（Ulmi-Teshub）所立的條約，引用自Kline, *Structure of Biblical Authority*, 29.

註6 Kline, *Structure of Biblical Authority*, 14. 這本書探討了正典與約之間的關係。

的」，又是可能修訂的，而這使我們得知聖經在某種一般、絕對的意義上並非封閉的正典。事實上，與其談論聖經的正典，不如談論舊約聖經正典和新約聖經正典，或談論構成聖經的具正典性質的約。每個具有權威的約，其範圍都是固定的，但它們所構成的歷史順序卻不是一個永遠封閉的系統。舊約聖經和新約聖經是連續出現的獨立聖約正典。它們的內容都具有神聖權威，但這不意味著可以將它們的規範，從約所架構的歷史過程裡抽離出來，並加以絕對化……每個成文的約對附庸國而言都已成定局，不能加以修改、刪減或加添（如同條約文件所明文禁止的），然而宗主王可以修訂每個約。當神國度的歷史從一個時期進行到下一個時期（特別是從舊約過渡到新約的階段），我們看到這種修訂不會破壞原本的約，反而是加以成全。只有在來世的永恆狀態裡，才適合用「封閉」來描述一部正典。有關約的正典性的另一個必然推論是，舊約聖經不是基督教會的正典。從一個嚴格的法律觀點來看，舊約聖經將自己定位為歷史條約，神藉它來安排以色列在彌賽亞降臨之前的生活，而這生活屬於教會的歷史檔案，而不是教會的憲法。聖約神學合

乎聖經地堅持，救贖之約的舊施行（律法）和新施行（福音）在基督論裡具有一致性；然而，舊約並不是新約。^{註7}

正典和聖約是互相決定的，希伯來書的寫作目的是規勸悔改信主的猶太人，不要在針對基督徒的逼迫之下返回猶太教，而此封書信充滿了屬地事物（舊約）和屬天事物（新約）的對比，我們在之後的內容會探討這個模式。舊約有一個暫時的、過渡的、甚至是正在消失的層面，因為它讓步於新約及其更美的應許、中保、祭司職分、聖殿、獻祭和家鄉。麥肯錫說：「以色列的選民身份地位，以及他們在應許之地的生存，完全取決於他們是否順服申命記裡的約」。^{註8} 當然，最初的土地贈與是一份禮物，但以色列必須靠忠心來保有這份禮物。借用桑德斯（E. P. Sanders）對「守約律法主義」的著名定義，他們是靠恩典進入那地，但要靠順服留在那裡。麥肯錫補充說：「不順服會導致失去那地，而百姓也會被驅逐（申八19-20，十一16-17）。申命記的結尾（第廿七至廿八章）描寫了在以巴路山和基利心山上的儀式，那裡陳列出兩種選項：順服就蒙福，悖逆就導致極可怕的咒詛。」^{註9} 跟這種守約律法主義截然不同的是新約所產生的期待，要成就亞伯

註7 Kline, *Structure of Biblical Authority*, 14.

註8 McKenzie, *Covenant*, 273.

註9 *Ibid.*, 274.

拉罕之約和大衛之約的寶貴應許：「你們原不是來到那能摸的山……」（來十二18）。正因如此，萬民不是流歸西奈山，而是來到錫安山，參與他們在新創造裡的角色，要在永恆的安息日、於造物主面前一同加入受造物國度的盛大行列。



第八章 約的記號與印記

身為應許的聖靈，三一神的第三個位格將基督的「新創造」付諸實現。聖父說話，聖子是說出來的「道」，聖靈在歷史中使這話語生效並實現。但聖靈如何成就這事呢？根據聖經的記載，祂是透過賜下信心來完成這工作。但這信心是從哪來的呢？這信心是藉著福音的傳講所產生，並從聖禮得著堅固，而聖禮是神的聖約應許的記號與印記。

現代的立約儀式不同於舊約聖經裡的立約儀式。我們可以想想沙達特（Anwar Sadat）和比金（Menachem Begin）在簽署埃及與以色列之間的和平條約時所拍的照片，或是其他人在簽約時擁抱的場面。有時在完成簽約時，會舉辦國宴。在較為日常的約定中，我們會在達成協議時握手。

聖禮的儀式屬於這個立約的世界。每當我們見證洗禮或領受聖餐時，神就是在祂跟我們的約定上握手。當然，立約有兩方當事人——我們立約時也彼此握手——但神在這個約裡是用祂的手包覆住我們的手。儘管我們必須相信神在約裡賜下的應許，但神卻是這個約的保證人。

有可信的話說：

我們若與基督同死，也必與祂同活；

我們若能忍耐，也必和祂一同作王；

我們若不認祂，祂也必不認我們；

我們縱然失信，祂仍是可信的，因為祂不能背乎自己。（提後二11-13）

舊新約聖經都肯定聖禮的性質是「記號與印記」，而「記號與印記」很明顯是確認立約的用語。如同我們所見，立一個約被視為「切一個約」：確認的儀式跟立約本身是分不開的。霍志恆說：在西奈山，我們可以「完整地在確認的儀式裡」發現立約的概念。^{註1} 這會如何促進我們對這些偉大福份的理解和感恩呢？

神以立約（聖道）和確認（聖禮）的方式同在

在《宗教與倫理百科全書》裡，海斯丁（James Hastings）提到「基督教崇拜和其他所有形式的崇拜之間的巨大差異。」

其他宗教的目標是製造某種法術的效果。他們想透過獻祭和禱告來操弄神明，並藉著有缺陷的象徵事物，來取得跟神明的某種聯繫或聯合。這是在異教世界的普遍情況，同時也存在

註1 Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 137.

於猶太教的聖殿崇拜當中。只有在會堂和基督教形式的崇拜裡，才是宣講神話語的主要地方，人們在那裡用命令、教導和勸勉的口氣來向會眾講述聖經。^{註2}

儘管海斯丁錯誤地認為，舊約的聖殿崇拜的特徵也是用「有缺陷的象徵事物」來試圖操弄神明，但他的觀察基本上是正确的，他注意到聖經信仰與其他宗教的鮮明對比。即使是基督教的某些形式，也經常給人一種印象，就是我們可以藉著獻祭來安撫神，並用敬虔和崇拜儀式來操縱神，讓祂乖乖聽我們的命令。然而，聖經信仰的重點是，我們要接受聖約之主的要求、命令和約束。難怪神的話語在此信仰裡佔據最重要的位置。

天起了涼風，耶和華神在園中行走。那人和他妻子聽見神的聲音，就藏在園裡的樹木中，躲避耶和華神的面。耶和華神呼喚那人，對他說：「你在那裡？」他說：「我在園中聽見祢的聲音，我就害怕，因為我赤身露體，我便藏了。」（創三8-10）

這是我們第一次（但不是最後一次）看見，神的同在對人來說不但是好消息，也同時是壞消息。對那些跟祂

註2 James Hastings, ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: Scribner, n.d.), 2:601.

有正確關係的人來說，神的同在是種福份。那些處在神的拯救和保護之下的人，就可以找到安全感。相反地，「落在永生神的手裡，真是可怕的！」（來十31）

神是無所不在的。因此，當我們說到神的「親近」或「遙遠」時，我們是在談論自己跟祂之間的關係。如同改教家清楚看見的，有關神同在的問題並不抽象，猶如孩子們詢問「神在哪裡？」一樣地抽象。相反地，這個問題非常實際，尤其是因為我們的問題很實際：就我們的處境而言（處在罪惡死亡中），神對我或我們來說究竟在哪裡？在墮落之前，亞當和夏娃喜愛神親近他們；但在墮落之後，他們聽見祂的腳步聲就害怕。

每當以色列試圖假設神滿有恩典地親近他們，卻藐視祂的旨意時，其結果就是偶像崇拜：最終，他們的神是一位能夠親近人的神，但不會讓人感到恐懼，也不會使人因悖逆而受到審判威脅。我們可以看出以色列人的舉動在以下兩種情況的顯著對比，一種情況是神對他們說話，另一種是他們製造耶和華的神像。在前一種情況下，他們充滿了恐懼（出廿18-21）。他們遠遠站立，呼喊摩西擔任他們的中保。希伯來書的作者告訴我們，「那些聽見這聲音的人，都請求神不要再向他們多說話，因為他們擔當不起那命令」（來十二19-20，新譯本）。但在金牛犢面前的情況是，「百姓……坐下吃喝，起來玩耍」（出卅二6）。

在金牛犢事件和摩西為百姓有效代求（求神不要毀滅百姓）之後，摩西懇求神與他們同在——即求祂那顯現的榮耀能陪伴、護衛和帶領以色列：

摩西對耶和華說：「祢吩咐我說：『將這百姓領上去』，卻沒有叫我知道祢要打發誰與我同去，只說：『我按你的名認識你，你在我眼前也蒙了恩。』我如今若在祢眼前蒙恩，求祢將祢的道指示我，使我可以認識祢，好在祢眼前蒙恩。求祢想到這民是祢的民。」耶和華說：「我必親自和你同去，使你得安息。」摩西說：「祢若不親自和我同去，就不要把我們從這裡領上去。人在何事上得以知道我和祢的百姓在祢眼前蒙恩呢？豈不是因祢與我們同去，使我和祢的百姓與地上的萬民有分別嗎？」

耶和華對摩西說：「你這所求的我也要行，因為你在我眼前蒙了恩，並且我按你的名認識你。」摩西說：「求祢顯出祢的榮耀給我看。」耶和華說：「我要顯我一切的恩慈，在你面前經過，宣告我的名。我要恩待誰，就恩待誰；要憐憫誰，就憐憫誰。」又說：「你不能看見我的面，因為人見我的面不能存活。」耶和華說：「看哪，在我這裡有地方，你要站

在磐石上。我的榮耀經過的時候，我必將你放在磐石穴中，用我的手遮掩你，等我過去，然後我要將我的手收回，你就得見我的背，卻不得見我的面。」（出卅三12-23）

我們可以明顯看出幾件事：首先，耶和華的回答——即祂的同在——是在回應摩西的需要，他需要再次確認自己的呼召和百姓的得救。更具體來說，神回答了摩西的請求，即他想確認自己確實在神眼前蒙恩，並且會繼續蒙恩。這不只是為他自己著想，他也說：「求祢想到這民是祢的民」（13節）。耶和華回答說：「我必親自（原文是 *panim*，『我的面』）和你同去，使你得安息」（14節），而這重新肯定了祂與亞伯拉罕、以撒、雅各的立約誓言。若沒有這種同在，摩西和以色列的蒙揀選及與萬民有別，就是空洞無用的：「人在何事上得以知道我和祢的百姓在祢眼前蒙恩呢？」（16節上）可以用來區別以色列和萬民的記號，不是以色列的義，而是耶和華的同在（16節下）。

在耶和華重新肯定祂所應許的同在後，摩西利用這個機會來更加親近祂的立約之主。這段經文的後半段最引人注目的地方，就是人不可能看見神的面——但神卻自願屈尊俯就，用一種不傷害人類的方式來顯現自己。這個顯現（神藉此讓摩西得知祂的同在）是一種宣告，甚至可以說是一篇講道。神不會彰顯祂那尊貴的榮耀（祂的面

〔*panim*〕，意謂完全的同在），而只是顯出祂的背。雖然神向摩西遮掩祂那顯現的榮光，卻讓摩西看見祂的背，而這實際上等於聽見神宣告祂的良善。摩西所求的是看見完全彰顯榮耀的神（*deus nudus*），但為了摩西（以及百姓）的益處著想，神只屈尊彰顯祂的良善和恩典，因為神的完全同在是有限受造物無法承受的，而且也會嚇壞有罪受造物的良心。耶和華會透過話語、榮耀的雲彩、約櫃、會幕和聖殿來表明祂的同在，但祂永遠不會在今生向受造物彰顯祂的面（完全的同在）。

在亞倫的祝福裡，「願耶和華使祂的臉光照你」（民六25）等同於它所依附的兩句片語：「願耶和華賜福給你，保護你」和「願耶和華向你仰臉，賜你平安」（民六24、26）。「他們（祭司們）要如此奉我的名為以色列人祝福；我也要賜福給他們。」（民六27）在詩篇裡，詩人也以同樣方式來請求神顯明祂的良善：「有許多人說：『誰能指示我們什麼好處？耶和華啊，求祢仰起臉來，光照我們。』」（詩四6）神的面就是神的同在，而以色列人將這同在理解為神恩待他們的一種指標。下列事實進一步證明了這點，即當神的「臉」或「面」沒有「仰起」或「光照人」時，百姓就會充滿恐懼：「耶和華向行惡的人變臉，要從世上除滅他們的名號。」（詩卅四16；彼前三10-12重覆這節經文）另一方面，「耶和華靠近傷心的人，拯救靈性痛悔的人。」（詩卅四18）請再次注意，神

的「面」和神出於憐憫的「親近」之間有緊密的關聯。

即使是在彌賽亞身上——祂是那「不能看見之神の像」、萬有的創造者，神「喜歡叫一切的豐盛在祂裡面居住」（西一15-19）——神也沒有立刻以令人眩目的榮耀彰顯祂的完全同在。就目前來說，道成肉身的聖子已顯明神的「背」（祂在恩典中的屈尊俯就），而這就已經足夠了，正如歌羅西書接著講述的：

因為父喜歡叫一切的豐盛在祂裡面居住。既然藉著祂在十字架上所流的血成就了和平，便藉著祂叫萬有，無論是地上的、天上的，都與自己和好了。

你們從前與神隔絕，因著惡行，心裡與祂為敵。但如今祂藉著基督的肉身受死，叫你們與自己和好，都成了聖潔，沒有瑕疵，無可責備，把你們引到自己面前。（西一19-22）

事實上，這就是保羅的職分：「要把神的道理傳得全備，這道理就是歷世歷代所隱藏的奧秘，但如今向祂的聖徒顯明了」，而這奧秘就是「基督在你們心裡成了有榮耀的盼望。我們傳揚祂……」（西一25-28）。保羅在羅馬書第十章也說，在神的降卑（屈尊俯就）的邏輯中（這邏輯就是「出於信心的義」與「出於律法的義」相對立），「神的同在」在這尚未結束的末世裡，就像「我

們所傳信主的道」一樣近。我們不需要自己爬到天上或下到陰間（羅十5-8）。「因為『凡求告主名的，就必得救。』」（羅十13）我們應該在神的話語裡尋求祂的同在，並應該更特定地在「信主的道」裡尋求祂滿有恩典的同在。因為「信心是從所聽的道來的，所聽的道是藉著基督的話來的」（羅十17，新譯本）。

我們一再看見這種對聽道的強調，而所聽見的道符合恩典之約的應許層次，並對比於我們將在來生看見的景象。「我們如今彷彿對著鏡子觀看，模糊不清；到那時就要面對面了」（林前十三12）。既使我們如今在基督的面上有分於將來的榮耀。「那吩咐光從黑暗裡照出來的神，已經照在我們心裡，叫我們得知神榮耀的光顯在耶穌基督的面上。」（林後四6）然而，這依舊沒有超越應許的層次——福音的道、傳揚關於基督的事、如今顯明的奧秘、在基督裡得知神榮耀的光。我們只有在來生才能看見神完全的同在，而這同在是顯在榮耀聖子的面上：「祂右手拿著七星，從祂口中出來一把兩刃的利劍，面貌如同烈日放光。」（啟一16）我們會在生命樹下，接受生命河的餵養，「以後再沒有咒詛，在城裡有神和羔羊的寶座，祂的僕人都要事奉祂，也要見祂的面。祂的名字必寫在他們的額上。」（啟廿二3-4）

我們在上述看到的這些措詞：名字（求告主名、名字寫在額上）、話語、傳揚、應許、同在、有關神的面的

見證……等，都是立約用語的一部分，而不是抽象的理論或空談。它們屬於歷史，而非屬於永恆的形式，並且是以類比的方式從古代近東的國際外交手段汲取出來的。在命令和應許的神的話語裡，我們認識到自己的身份：律法說我們生來就「處在罪惡之下」；福音則說我們藉著信心而「在基督裡」。這就是有關立約的聖道，但在舊新約聖經裡，我們也看見確認此和平條約的記號與印記。

切一個約：割禮與洗禮

既然舊新約聖經都將「割禮/洗禮」和「逾越節/聖餐」描述為約的記號與印記，我們就來思考一下約和聖禮之間的關係。首先，在創世記第十五章，神與亞伯蘭所立的約是由一個儀式展開的，而我們剛開始可能會覺得這儀式很奇怪。在儀式開始之前，神已宣告祂的立約誓言：一個確定的單方面應許。儘管創世記第十五章是一段立約的敘事，而不是約的本身，但我們仍然可看見約的正式結構。

顯然地，這個即將上演的切動物儀式，其目的是要消除亞伯蘭對耶和華所說應許的懷疑。克萊恩提到：「在神對亞伯拉罕的應許上，祂加上第二件不可更改的事（來六17-18）。」^{註3} 即使神叫亞伯蘭數算眾星，表明他將有

註3 Kline, *By Oath Consigned*, 16.

數不清的後裔從不生育的撒拉而出，但這位族長的信心仍然在動搖：「主耶和華啊，我怎能知道必得這地為業呢？」（創十五8）然後，神吩咐他準備這個奇怪儀式：要把動物「劈開分成兩半」，一半對著另一半擺列，看起來像是一條走道。亞伯蘭照著神的吩咐去行，而神用一個異象來證實祂的誓言，此異象就是這位守約的神從肉塊中間經過。正如我們所見，這個儀式在古代近東相當常見，雖然此約的單方面性質使它有別於典型的宗主條約。典型的宗主條約是由附庸國承擔誓言和違約的可怕咒詛。正如在亞述王亞述尼拉力（Ashurnirari）所立的著名世俗條約裡，被宰殺的公羊從牠平常的功用中分別出來，為要代表附庸國及其百姓：

這隻公羊從羊群中被帶出來，不是為了獻祭，不是為了某某節日，也不是為了替某個病患舉行儀式，也不是單純為了宰殺……而是要給亞述尼拉力（亞述王）跟他所拯救的馬提魯立約用的。若馬提魯違背這個由眾神所見證的條約，就會像這頭從羊群裡帶出來的公羊一樣，不再回到羊群裡，也無法保留牠的頭。願馬提魯和他的子孫、貴族、土地上的人民，被趕出這塊土地，不再返回管理這地。這個頭不是公羊的頭，而是馬提魯的頭，他的子孫、貴族和

人民的頭。若這些人違背這條約，那麼正如公羊的頭被割下來，牠的腿被放到牠的嘴裡……願這些人的頭也被割下來……這個臂膀不是公羊的臂膀，而是這個人的臂膀，他的子孫、貴族和人民的臂膀。若馬提魯違背這條約，那麼正如公羊的臂膀被撕裂……願他的臂膀，他的子孫、貴族和人民的臂膀也被撕裂……（西一10以下）^{註4}

在亞伯蘭的異象中，耶和華獨自起了一個自我咒詛的誓言，呼喚律法的咒詛臨到祂頭上，祂將這咒詛加在自己身上，不論人類夥伴將來是否背約。

可以理解的是，「立」一個約就是「切」一個約（*karat berit*）。在背約者和宰殺的動物之間，以及在記號和記號所代表的事物之間，有一種非常緊密的代表與認同關係，以致割禮可以單單被稱為「約」。摩西的米甸妻子西坡拉，就曾經訝異於這信仰所具有的「流血」特性（特別是關於割禮，出四25-26）。

在聖經的信仰裡，「約」和「血」密不可分地連在一起。正如羅伯遜所言：「約就是一種以主權施行的流血約定」。^{註5}「約」（*berit*）經常和「切」（*karat*）這個動詞一起使用，因此立一個約就等同於切一個約。「『切一

註4 McCarthy, *Treaty and Covenant*, 195.

註5 Robertson, *Christ of the Covenants*, 4.

個約』這個說法不只出現在聖約歷史的某個階段而已。相反地，它的出現明顯橫跨舊約聖經的整個篇幅。律法書、先知書和智慧書都一再提到這個片語。」^{註6} 因此，一個約就是一個「死亡的誓言」。

這種詮釋可從先知耶利米所說的話得到強烈支持。當他回顧以色列不忠於他們對約的委身時，他要他們記得曾舉行的儀式，也就是「將牛犢劈開，分成兩半，從其中經過」（耶卅四18）。因為他們的背約，他們等於呼喚約的咒詛臨到自己身上。因此，他們可以預料自己將會身首異處。他們的屍首「必給空中的飛鳥和地上的野獸作食物」（耶卅四20）……「流血約定」這個片語在觀念上符合聖經所強調的事：「若不流血，罪就不得赦免了」（來九22）……「生命是在血中」（利十七11），因此流血代表一種對生命的審判。^{註7}

在創世記第十七章，割禮儀式以相當字面的方式「切了」亞伯拉罕及其後裔跟神所立的約。換句話說，割禮確認了這個約，使此約在領受割禮的人身上生效。

「剪除」一詞在整本舊約聖經（和新約聖經）裡，

註6 Ibid., 8.

註7 Ibid., 10-11.

跟被神拒絕是同義詞。克萊恩指出，儘管創世記十七章的割禮對以撒來說只是一種象徵性的「剪除」，表明他經歷了神的流血審判，並歸屬於神的子民，但以撒在創世記廿二章的整個人獻上為祭卻與此不同。「在第八天割除包皮時，他只是以一種象徵性的咒詛行動，在遠離神祭壇的地方經歷神的審判之刀。但整個身體的剪除，即以撒的肉體要在神的祭壇之火裡燒盡，乃是落在實際的審判咒詛之下。」^{註8} 當然，耶和華的使者藉著預備一隻卡在灌木叢的公羊，而中止了以撒的獻祭。

神在第十五章藉著冒煙的火爐顯現時（「舊約的各各他」），^{註9} 就已預告了所謂「以撒的獻祭」這個插曲。正如神在第十五章將自己放在自我咒詛之下（冒煙的火爐經過動物肉塊就是象徵此事），祂也在第廿二章藉著卡在灌木叢的公羊而象徵性地取代以撒的位置。祂會落在自己的刀下。難怪保羅稱十字架是「基督的割禮」（西二11，新譯本）。克萊恩提醒說，耶穌跟以撒一樣接受了嬰兒割禮，在先知所預言的降生時刻經歷了「部分的、象徵性的剪除」。

但基督在十字架上的割禮，不但呼應了創世記第廿二章的燔祭，同時也是割禮的真正成全。它所「除掉」的不只是一種象徵的部分，而是

註8 Kline, *By Oath Consigned*, 43-44.

註9 *Ibid.*, 45.

「除掉你們的罪身」（西二11，新譯本）；不只是一種象徵性的咒詛誓言，而是在受咒詛的黑暗和遺棄中透過死亡來剪除祂的肉體（西一22）。註¹⁰

以賽亞所預言的就是耶穌：

我們都如羊走迷，各人偏行己路；
耶和華使我們眾人的罪孽都歸在祂身上……
因受欺壓和審判，祂被奪去，
至於祂同世的人，
誰想祂受鞭打、從活人之地被剪除，
是因我百姓的罪過呢？
祂雖然未行強暴，口中也沒有詭詐，
人還使祂與惡人同埋；誰知死的時候與財主同葬。
耶和華卻定意將祂壓傷，使祂受痛苦。
耶和華以祂為贖罪祭。
祂必看見後裔，並且延長年日。
耶和華所喜悅的事必在祂手中亨通……
祂卻擔當多人的罪，又為罪犯代求。
（賽五十三6-12）

受洗的人透過與基督在祂的「割禮-死亡」中聯合，也同樣經歷了神的審判之刀。克萊恩說：「這是一種審判

註¹⁰ Ibid.

性質的死亡，來作為犯罪的處罰。然而，在基督的死上與祂聯合，也要與祂一同復活，死亡無法阻止祂的復活並稱義。」^{註11} 祂承擔了約的獎懲，即咒詛（「剪除」）和福份（稱義和生命）；而我們透過信心參與在這個聯合中。最終而言，耶穌的行動是一種關乎審判和稱義的末世記號。「此處，舊約的預言藉著指出基督的「割禮和復活」代表「咒詛和賜福」，而宣告了新約拯救人脫離人為割禮的咒詛。」^{註12}

約翰的洗禮「顯然是末世審判的記號」，是一種盟約訴訟和先知們所下的最後通牒。^{註13}「斧子已經放在樹根上，要執行這個割禮的審判（參太三7-10；路三7-9）。」^{註14} 當時決定一個人是否犯罪的兩種主要試驗形式，就是水和火的神裁試驗（*ordeal*）【編註：這是古代的一種審判方法，將嫌疑犯丟進水中或火中，由神明來裁定此人是否犯罪，無損傷者代表無罪】。施洗約翰引進了這些試驗，並說那位在他以後來的，會用聖靈與火給人施洗（太三11）。同樣地，彼得把洗禮比作挪亞一家安全度過的洪水，另一方面也警告非信徒在未來會遭受火的審判（彼後三5-7）。儘管法利賽人也為他們的跟隨者施洗（作為一種潔淨的儀式），但約翰的洗禮卻與此明顯

註11 *Ibid.*, 47.

註12 *Ibid.*, 49.

註13 *Ibid.*, 51.

註14 *Ibid.*, 54.

不同：它引進了末世性的審判。它是審判的一種記號與印記，是一種神裁試驗。

時候到了，如今在約旦河畔（耶和華曾在此處透過神裁試驗來宣告應許之地屬於以色列），耶和華要求以色列人承認自己喪失神國的福份，以及承認自己要為即將到來的震怒負責。然而，約翰的宣告是在向百姓傳「福音」（路三18），因為此宣告邀請悔改的人在約旦河裡，以一種象徵性的神裁試驗來預先參與彌賽亞的審判，也因此預先為自己確保了罪得赦免的判決，不用承受將來的審判。^{註15}

同樣地，「保羅把以色列過紅海的神裁試驗描述為受洗（林前十2），而彼得也把挪亞洪水的神裁試驗稱為洗禮（彼前三21）。」施洗約翰同樣也宣告：「祂要用聖靈與火給你們施洗」（太三11-12；路三16-17；參可一8）。^{註16}

約翰要人注意這個重大差異；他自己的洗禮只是個象徵，而將要來的那一位會用神的權能，以一種實際的神裁試驗為人施洗……耶穌藉著祂的受洗而將自己分別為聖，直到祂在十字架

註15 Ibid., 56-57.

註16 Ibid., 57.

的神裁試驗中獻祭而死……「我有當受的洗還沒有成就」（路十二50；參可十38）。^{註17}

耶穌在提到約拿的神蹟時，使人想起那把撒但比作龍的古老聯想。而當耶穌下到約旦河時，祂就已經在跟這隻龍（大魚）搏鬥，並預告了十字架與復活。^{註18}「因此，當古代教會說耶穌藉著下到約旦河受洗，壓碎了這隻龍的頭時，我們不得不重新賞識他們的洗禮儀式。」^{註19}約翰的洗禮是割禮的一種更新，而耶穌則將信徒帶進新約的實體當中。

施洗約翰帶來的盟約訴訟引發了「最後通牒」的階段，而耶穌就是在這階段展開祂的事工。事實上，克萊恩說，約翰的下監「是耶穌動身前往加利利的信號」，祂開始宣告「日期滿了，神的國近了（可一15；太四17），並在拿撒勒會堂裡，宣佈神悅納人的禧年來臨了（路四19、21）。」^{註20}

耶穌的洗禮是一種神裁試驗，就跟洪水一樣（彼前三20-22）。在這段經文中，既然斷言「洗禮的水具有拯救的功用」（彼前三21），洪水事件裡的水也應該象徵一種救恩管道（彼前三20）。挪亞及其家人是藉這個「洗

註17 Ibid., 58-59.

註18 Ibid., 60.

註19 Ibid.

註20 Ibid., 64.

禮」得救的，他們安全地通過這個水的試驗，而這就向他們及歷世歷代證明自己的清白。彼得說，這個洗禮不是洗去肉體的污穢，而是一種良心的潔淨。「良心是關乎控告與辯解；它適用於法庭。因此，洗禮就跟人在神的審判寶座前有關。」^{註21}

如同在出埃及記一樣，先知也提到水和火的神裁試驗所具有的末世性質：

雅各啊，創造你的耶和華，
以色列啊，造成你的那位，現在如此說：
「你不要害怕！因為我救贖了你。
我曾提你的名召你，你是屬我的。
你從水中經過，我必與你同在；
你蹙過江河，水必不漫過你；
你從火中行過，必不被燒，
火焰也不著在你身上。
因為我是耶和華你的神，是以色列的聖者、你的救主。」（賽四十三1-3）

若彼得將洗禮和透過水的拯救連在一起，保羅在哥林多前書第十章就是把洗禮跟新的出埃及連在一起。這裡讓我們看到神透過火柱而在火裡的顯現（神也在燃燒荊棘裡向摩西顯現），跟司法審判有關。「在出埃及

註21 Ibid., 66-67.

的危機中，火柱是用來遮蔽、引導和保護這個蒙揀選的民族；因此，它對以色列而言是一個有利的判決（參出十三21-22，十四19-20）」，但對埃及人來說卻是定罪的火。^{註22} 這火柱對以色列來說「是一種保護和榮耀」（賽四2-5）。^{註23}

在這兩個例子中，受洗「歸入摩西」或「歸入基督」，都跟潔淨的問題無關，而是屬於法庭的範疇，跟司法審判有關：

當使徒保羅說以色列先祖在雲下和海中經過，並受洗歸了摩西，他的意思是神藉這些要素而將他們帶進一個神裁試驗裡。透過這個試驗，祂宣告他們被接納為祂的聖約僕人和百姓，並因此處在摩西（祂的中保代理人）的權柄之下。^{註24}

同樣地，在基督的受洗歸入死之後，祂「為我們的稱義而復活」（羅四25，新譯本）。因此，新約的「新」，就不在於廢除律法，而是律法最終透過一位替代和代表性的元首而得到成全。^{註25} 若說舊約同時含有警告和應許，而新約只含有應許，這是不正確的；因為基督仍

註22 Ibid., 68.

註23 Ibid.

註24 Ibid., 70.

註25 Ibid., 74.

然「如同試驗的火柱一樣地顯現，站在七個教會中間」，這顯現帶著警告和應許，並透過祂的使徒表明那些被嫁接到聖約之樹上的外邦人，仍然可能被折下來（羅十一17-21；參太八12；約十五1-8；來六4-8）。^{註26}

由此看來，洗禮比舊約底下的割禮含有更豐富的意義，因為它是屬於更偉大的實體的聖禮；在這聖禮裡，神的審判和稱義如今都在基督裡藉著聖靈而出現。「基督徒的洗禮是一種末世神裁試驗的記號。在洗禮中，立約的主會要求祂的僕人交帳」：那些藉信心與祂聯合的人可得著稱義和生命；那些仍然「在亞當裡」的人則受到定罪和死亡——即使他們在表面上曾跟聖約子民有關係。那些拒絕這洗禮儀式所確認之應許的人，他們的地位就跟那些在曠野裡的人一樣：「因為有福音傳給我們，像傳給他們一樣；只是所聽見的道與他們無益，因為他們沒有信心與所聽見的道調和。」（來四2）

因此，所有屬於恩典之約的人，都可以說是有分於這還不完整的末世性生命，甚至連那些離棄道理的人也是如此，但他們的景況比那些在恩典之約以外的人還糟，因為他們是「已經蒙了光照〔受洗〕，嘗過天恩的滋味〔領聖餐〕，又於聖靈有分，並嘗過神善道的滋味，覺悟來世權能的人」（來六4-5）。最後的片語特別提醒我們聖禮所具有的末世性質：聖禮不只是指出我們與基督一同坐在

註26 Ibid., 77.

天上的事實，同時也實際傳遞並證明這事實。

因此，從約的觀點來看洗禮，可以避開兩種危險：一種是把記號直接當成記號所代表的事物，猶如洗禮的儀式可以使人得救（即使此人沒有透過信心來接受救主）；另一種則是把記號和記號所代表的事物完全分開。

就前者而言，人們認為洗禮是以一種機械（甚至是魔法）的方式來運作：只要施行聖禮，就有功效（*ex opere operato*）。但在這種情況下，聖禮本身具有一種內在的能力，這能力不是從基督而來的，因為無論一個人是否接受基督，聖禮都是有效的。重要的是，我們拒絕一種虛假的兩難困境，即若不贊同這種機械式的聖禮觀，就必須認為聖禮只是一種象徵。這兩者都採用了錯誤的假設，就是聖禮本身能做（或不能做）任何事。在亞述人的條約中，切一個約的不是公羊的頭，而是亞述王；同樣地，跟我們及我們的兒女訂立和平條約的，乃是耶和華這位立約之主。因此，問題不在於聖禮對我們做了什麼，而是神用聖禮為我們做了什麼。聖禮的立約背景所揭露的世界觀，完全不同於我們在這方面所繼承的希臘世界觀。聖禮存在於起誓和約定的世界裡，而不是存在於本質和外型（*substances and accidents*）的世界裡。【編註：在天主教的聖餐觀裡，當神父獻上餅和酒時，餅和酒的外型仍然保留，但本質已變為基督的身體和血，而這是受到亞里斯多德的哲學所影響。】

不過，另一個極端是把記號和實體完全分開。有些經文明確地將洗禮跟重生和赦罪連在一起，而這個極端會想辦法透過解釋來消除這種連結。保羅提到基督「用水藉著道把教會洗淨」（弗五26）。神「救了我們，並不是因我們自己所行的義，乃是照祂的憐憫，藉着重生的洗和聖靈的更新」（多三5）。羅馬書第六章直接說我們受洗歸入基督，顯然不打算把歸入基督跟洗禮分開。事實上，洗禮是真正的割禮（西二11-12）。第一篇被記載下來的使徒講道吩咐說：「『你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦，就必領受所賜的聖靈；因為這應許是給你們和你們的兒女，並一切在遠方的人，就是主我們神所召來的。』……於是領受他話的人就受了洗。那一天，門徒約添了三千人」（徒二38-41）。

毋庸置疑，「記號與印記」跟「實體本身」是有區別的：在這方面，新約的聖禮跟舊約的聖禮沒什麼不同。洗禮跟割禮一樣，是恩典之約的記號與印記，而不是揀選、重生和稱義的原因。事實上，雖然希伯來書的作者說聖約群體的成員是聖靈工作的受益人，並因此已經「蒙了光照，嘗過天恩的滋味……並嘗過神善道的滋味，覺悟來世權能」（來六4-5），但他也說他們所處的地位類似於曠野裡的以色列人：「因為有福音傳給我們，像傳給他們一樣；只是所聽見的道與他們無益，因為他們沒有信心與所聽見的道調和」（來四2）。信徒不只需要接受洗禮，

同時也必須接受那在洗禮中應許賜給他們的基督。

黎德保（Herman Ridderbos）在對羅馬書的研究當中，寫下一些很有幫助的評論。

在先前的章節裡，我們一再看到保羅認為洗禮（以及聖餐）具有極大的重要性。洗禮是一種媒介，使人領受神在基督裡賜給教會的救恩……毋庸置疑，「洗淨」和「用水洗淨」的措詞是指洗禮。就這兩個措詞而言，我們發現洗禮被描述為救恩的記號和管道，要洗去和潔淨人的罪（這跟早期的整個基督教宣告一致）。^{註27}

黎德保指出在許多例子裡，「洗禮都有資格算為聖靈的洗」。^{註28}他注意到保羅無論在哪裡談到「印」（例如林後一21-22，那裡說神「膏抹我們……在我們身上蓋了印，就是賜聖靈在我們心裡作憑據」，新譯本），這印都跟洗禮連在一起。^{註29}「當保羅在加拉太書三章27節把洗禮形容為『披戴基督』：『你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了』，他想表達的就是我們藉洗禮而與基督聯合。」^{註30}

註27 Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, tr. John R. deWitt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 397.

註28 *Ibid.*, 398.

註29 *Ibid.*, 399.

註30 *Ibid.*, 400.

黎德保斥責一些註釋家把這些例子裡的「洗禮」屬靈化。此外，正如改革宗神學（或聖約神學）對聖餐的理解，聖靈的工作是非常關鍵的。人們在現今如何藉著與基督「同死同復活」，而成為與祂聯合的人呢？難道基督正在不斷地死亡嗎？在洗禮中，基督並沒有因著要將這死亡帶給我們，而延長祂的死亡；相反地，聖靈在洗禮中將我們帶到基督的死亡當中。^{註31} 這不只是一種象徵的說法：

洗禮是我們得以分享基督的死亡和埋葬的途徑（「藉著洗禮」，羅六4），是這種聯合生效的地方（「在洗禮中」，西二12，新譯本），是基督潔淨教會的管道（「用水……洗淨」，弗五26），而且神已經拯救了教會（「救了我們……藉着重生的洗」，多三5），因此洗禮本身可以被稱為重生的洗和聖靈的更新（多三5）。所有這些陳述都清楚提到洗禮在救贖媒介裡的重要性；它們提到在洗禮中和藉著洗禮所發生的事，而不只是說到洗禮之前發生的事，或說洗禮只具有確認的作用。^{註32}

另一方面，若缺少信心，洗禮就無法帶來所代表的事物。^{註33} 不過，使洗禮產生功效的仍然不是信心，而是

註31 Ibid., 408.

註32 Ibid., 409.

註33 Ibid.

神自己。「洗禮是神所使用的管道，是祂說話行事的地方。另一方面，這排除了所有錯誤聯想，以為洗禮本身重要到可以賜給人救恩（*ex opere operato*）。」^{註34}

逾越節與聖餐：聖約筵席

在古代近東文化和舊約聖經裡，充滿了用筵席來確認條約的例子。這使我們想起摩西、亞倫和以色列長老們在西奈山上與耶和華一同吃喝。

我們已經看到「切」的儀式跟立約之間有非常緊密的關聯。我們不能將記號和所代表的事物視為完全等同，也不能將它們視為完全無關。由於記號和所代表的事物之間的緊密關聯，所以割禮可被稱為「約」；同樣地，逾越節的儀式本身也被稱為「耶和華的越過」，而後來的世代被要求將自己視為代表性地（即透過約）出席逾越節的第一個世代，要整裝待發地期待他們的救贖（出十三14-16）。此外，如同我們所見，古代條約為緊急情況作了預備：附庸國可以呼求宗主王的名字，好得著軍事救援。呼求耶和華的名，在世俗條約裡有其類似之處，附庸國可以藉由呼求宗主王的名，來拯救他百姓脫離入侵的軍隊。在這背景下，難怪以色列人會拿起逾越節的杯，說：「我要舉起救恩的杯，稱揚耶和華的名。」（詩一一六13）因

註34 Ibid., 411.

此，我們不能將約的某一部分孤立出來。約不只是由話語來確保，而是也藉行為來確保；不只是靠說出來的應許，而是也靠那證實誓言的儀式確認行動。當以色列人拿起逾越節的杯，他們正是在為了得救而呼求神的名，不過他們的呼求並沒有使這筵席成為一個立約的場合；相反地，這筵席本身是要確認這個約。

保羅說，以色列人不只是「在雲裡、海裡受洗歸了摩西」（林前十二）；他們也「都吃了一樣的靈食，也都喝了一樣的靈水。所喝的是出於隨著他們的靈磐石，那磐石就是基督」（林前十三-四），即使他們當中的大多數人都沒有領受所代表的事物（林前十五）。保羅不是想像有一塊真正的石頭，不知怎地變質成耶穌基督的身體和血。他所採用的不是希臘羅馬神祕宗教的思想形式，而是古代近東的盟約語言，正如舊約聖經所採用的一樣。因此，儘管曠野裡的磐石並沒有神奇地變成石頭以外的東西，它仍然被分別出來作為基督的一種聖禮。這塊磐石和從它側邊流出的水，成為一種確認應許的記號，以致那些從這磐石喝水的人，實際上是飲自基督本人。

保羅把記號和所代表的事物視為既有別又聯合：「我們所祝福的杯，豈不是同領〔koinonia〕基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是同領基督的身體嗎？我們雖多，仍是一個餅，一個身體，因為我們都是分受這一個餅。」（林前十五-十六-十七）因此，在這兩種情況（摩西的靈

食和靈水是影子，而基督的餅和杯是應驗）裡的聯合都跟約有關，而且都以中保的行動為中心。保羅繼續論述記號與所代表的事物之間的聯合，他對比主的晚餐和異教的獻祭筵席，那些在這筵席裡「吃祭物的」，就是「在祭壇上有分」（林前十18）。

因此，這一切論述使我們避免了兩種極端：聖職主義（sacerdotal）的錯誤，以及紀念主義者（memorialist）的錯誤；前者沒有區分記號和所代表的事物，而後者不承認記號和所代表的事物之間的聯合。對前者來說，真正的聖禮實際上並不存在：洗禮就是重生，而餅和杯變成基督的身體和血。記號被所代表的事物併吞了：它不再存在，儘管表面上看起來還存在。對後者來說也一樣，實際上根本沒有聖禮，因為所剩下的只有單純的記號本身。洗禮和聖餐可能是一種屬靈事件的活動，用來激勵參與者去反省、自我省察和紀念敬虔的事，但它們本身並沒有被視為神大能的見證和工作的場合。

在這時候，我們可能需要知道這兩個極端如何看待保羅要求人自我省察：「人應當自己省察，然後吃這餅、喝這杯。因為人吃喝，若不分辨是主的身體，就是吃喝自己的罪了。」（林前十一28-29）這個警告被聖職主義者從上下文抽離出來，用來指出配得領受聖餐的條件，這條件是承認基督的身體和血以餅和杯的形式出現（天主教的立場），或至少出現在餅和杯的裡面、側邊和底下（路德

宗的觀點)。另一個極端是認為這段經文在警告人要嚴格地自我省察，要分辨他們是否擁有足夠的恩典記號來領聖餐。

然而，上下文是非常重要的，因為這警告是用來表達一種教會紀律，要駁斥偶像敬拜和分裂教會的罪。哥林多教會的許多人，在吃祭外邦偶像之物的事上炫耀他們的基督徒自由（林前第八章）。除了神學上的分裂以外，這個教會也捲入社交方面的分門別類。在古代羅馬社會裡，當民間筵席在有錢人家中舉辦時，座位的安排清楚地見證了當時的等級制度。享有特權的賓客會坐在餐廳的主桌，而其他人則坐在另一個房間或中庭裡。最好的佳餚美酒是給主桌的客人享用，而坐在中庭的人只能吃殘羹剩飯。

顯然地，教會裡的「愛筵」已經變成世俗筵席的翻版，甚至在餐廳裡有酒醉和暴飲暴食（或許甚至有狂歡）的情況，而地位最低的人卻空著肚子離開。難怪保羅把他們對主餐的慶祝，相比於以色列人在金牛犢旁邊坐下吃喝、起來玩耍（林前十7）。就在此處，保羅說祝福過後的杯和餅是同領基督的身體和血（林前十16）。雖然這告訴我們許多關於聖餐性質的事，但重點是這個神聖筵席把所有參與者聯合成一個身體（林前十17）。在一種重要的意義上，他們不再是單獨的個體，也不是某個特定社會階級的成員。他們不能在祭偶像的食物和社交紛爭方面彼此傷害，然後又假裝在分享這個聖約筵席。「你們聚集在一

起，不是吃主的晚餐，因為吃的時候，各人都先吃自己的晚餐，結果有人飢餓，有人醉了。難道你們沒有家可以吃嗎？還是你們藐視神的教會，使那些沒有的羞愧呢？」

（林前十一20-22，新譯本）

接著，就在保羅談完設立聖餐的話語之後，他發出要自我省察的警告：「所以，無論何人不按理吃主的餅、喝主的杯，就是干犯主的身、主的血了。」（林前十一27）一個人不能合理地在聖餐中領受基督的身體和血，又同時在傷害基督的身體（即教會）。「所以我弟兄們，你們聚會吃的時候，要彼此等待。若有人飢餓，可以在家裡先吃，免得你們聚會，自己取罪」（林前十一33-34）。

不管新約聖經在何處談到合一，總是可以看到聖禮如影隨形：「一主，一信，一洗」（弗四5）；「所以，你們因信基督耶穌，都是神的兒子。你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了。並不分猶太人、希臘人、自主的、為奴的，或男或女，因為你們在基督耶穌裡，都成為一了」（加三26-28）；「我們雖多，仍是一個餅，一個身體，因為我們都是分受這一個餅」（林前十17）。基於這個理由，「無論何人，不要求自己的益處，乃要求別人的益處」（林前十24）。「就如身子是一個，卻有許多肢體；而且肢體雖多，仍是一個身子。基督也是這樣。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。」（林前

十二12-13)

因此，聖餐是一種聖約筵席。這意思是說，雖然聖餐主要是確認神給我們的保證，但它也確認我們對神和對彼此的保證。聖餐同時含有垂直層面和水平層面。在聖餐中，我們領受基督的身體和血，也被聯合成基督的身體。當我們靠著聖靈領受我們的永活元首時，我們就成為一群子民。當我們藉餅和杯而一同分享 (*koinonia*) 基督時，餅和杯就進一步使我們連結並彼此相交 (*koinonia*)。我們不能以個人主義的方式來看待聖餐，而只能將聖餐看作一種聖約筵席。在這裡，那介於窮人和富人、為奴的和自主的、猶太人和外邦人、男人和女人之間的等級分類制度都被取消了，猶如「今世」的規則被「來世」的美妙旋律所勝過了。

聖餐是一種聖約筵席，而這在實踐方面具有重大涵義，正如改教家們所理解的。事實上，布瑟 (Martin Bucer，史特拉斯堡的改教家) 廣泛地談到「聖餐」和「富人與窮人的相交責任」之間的關係。在我們的時代，德登斯 (Karl Deddens) 論述到：

我們在此處看到執事工作的根源。根據《海德堡要理問答》的第38主日所說，我們以歡樂的精神來慶祝聖餐時，這也是我們向窮人表達憐憫的時機。從理想方面來說，執事單單從這個

（聖餐的）奉獻當中，就應該足以去執行供應會眾裡的窮人的工作。若聖餐的這個歡樂特性，在我們的服事中得到完全的表達，這個理想就會變成實際。^{註35}

布瑟是正確的：若我們是一群以聖餐為導向的人，我們對待彼此的行為會有什麼改善呢？還會有教會各走各的路線、完全不考慮彼此嗎？還會有教會受洗歸入資本主義、某個政黨、種族主義或文化基督教，而非歸入基督嗎？從許多方面來看，今日的美國教會就跟哥林多教會一樣，按著社經地位、種族、政治立場、年紀大小而分門別類。由於聖餐主要是神接見與賜福祂子民的地方，所以它也成為屬天社會在地上的縮影，是基督國度的一種殖民地，它永遠不會停止去侵佔罪與死的國度。講道、洗禮和聖餐形成一個獨特的地方，這地方屬於神所創造的合一團體，遠離這世界的分裂競爭行為。在這地方，所有人在基督裡是合一的。使他們合而為一的，絕不是音樂風格、社經地位、種族膚色、年紀或政治取向。在教會、洗禮盤和聖餐桌前，只有一條真正重要的分界線：基督和偶像。

因此，敬虔派對聖餐的看法，其問題在於它著迷於個人的內在敬虔，以致大大失去了聖餐身為神聖筵席的意義，此筵席確實地使我們與基督連結、也與彼此連結。此

註35 Karl Deddens, *Where Everything Points to Him*, trans. Theodore Plantinga (Neerlandia, AB: Inheritance, 1993), 93.

看法沒有把聖餐首先視為神對我們的拯救行動，然後視為我們與彼此在基督裡的相交，而只是將聖餐看作另一個被律法威脅的機會。我們不是在錫安山上慶祝自己預嚐羔羊的婚宴，而是仍然在西奈山下恐懼戰兢。難怪人們對經常舉行聖餐越來越沒有興趣。

有趣的是，1578年的多特會議總結到：「在慶祝聖餐的那一日，我們需要教導人明白關於聖禮的道理，尤其是明白聖餐那隱密的特性……」德登斯補充說：

若教會更經常地慶祝聖餐，我們不應把這種改變視為順應那些「重視聖餐者」（這些人想要減少對話語事奉的強調）；相反地，我們應該將這改變視為在遵行基督的吩咐……有些人說：「但會眾沒有要求更頻繁地舉行聖餐！」這也許是真的，但這種考量並不重要。事實上，我們應該認真反省會眾為何沒有這種要求。^{註36}

德登斯觀察一些在荷蘭舉行的重大大會，這些大會提到應當「更經常地慶祝聖餐……指出哥林多前書十一章17節和其他經文作為支持」。他抱怨說某些因素促使人們削弱了聖餐的重要性：無節制的過度說教，破壞了聖餐的節慶性質，另外還有敬虔主義在某些圈子裡的影響。

註36 Ibid., 91.

在敬虔主義和神祕主義的影響下，他們裡面產生一種「不配」的感覺，他們害怕自己會「吃喝自己的罪」。至於那些有足夠膽量到聖餐桌前的人，他們的表情讓人以為這是在舉行喪禮而非慶典。^{註37}

我們必須向會眾清楚說明，他們無法將自己「逐出教會」。畢竟，「逐出教會」的確意味不能領受聖餐。然而，我們沒有權利將自己逐出教會。若會友沒有正在受到教會的管教，他們就是配得領受聖餐的人。我們不能把保羅的警告簡單地解讀為：選擇領受聖餐與否的權利在個人手中，每個人必須自行決定他們的信心與悔改是否足以領聖餐。畢竟，聖餐的賜下正是要用好消息（基督為他們犧牲並復活升到父神的右邊），來堅固軟弱的信心與悔改之心、鼓舞沮喪灰心的靈魂。

黎德保正確地認識到，在哥林多前書的背景底下的「按理吃喝」，是關乎人們在就近聖餐時，理解並敬畏眼前發生的事，而不是以狂歡、爭鬧、褻瀆聖物的態度來領聖餐。^{註38}「以不敬虔的方式領受餅和杯，並且使自己暴露在審判之前，並不會廢除聖餐的恩典性質。」^{註39}正如福音的傳講是讓人聽見好消息，聖餐則是為了我們的其他

註37 *Ibid.*, 92.

註38 *Ridderbos, Paul*, 426.

註39 *Ibid.*, 427.

感官，用看得見的方式來證明這好消息。神屈尊俯就地吸引我們的全人（身體和靈魂），要我們以衷心的信靠和感恩的順服圍繞在救主身旁。

基督徒生活中有許多有益的事，可以在信仰的道路上協助我們。禱告和讀經的操練、跟信徒之間的團契、傳福音和關心社會，都是個人和教會在世上不可缺少的習慣。然而，講道和聖禮作為恩典的管道，卻跟其他事物有所不同。儘管如《海德堡要理問答》所言，禱告是「感恩的主要部份」，但它的移動方向是從我們到神（由下往上）；然而，講道和聖禮的移動方向卻是從神到我們（由上往下）。

我們無法賜恩典給自己。只有神這位大君王能夠賜福給祂的子民——尤其是這福份包括收養罪人進入祂的王室家庭。我們所做的任何事——無論對基督徒生活而言多麼重要——都無法傳遞或證實神的應許。只有神才能做到這點，而這就是為何祂設立福音傳講和聖禮來作為祂的工作管道（*modus operandi*）。若聖禮的地位在我們的公眾崇拜中被削弱，我們沒多久就會發現神子民退步到靠自己和自己的方法來尋求屬靈的健康。聖約之主不但知道我們需要什麼，祂也在自己所規定的崇拜儀式中供應我們的需要。慕理（John Murray）正確地堅持說：

我們透過聖餐的管道來領受基督的身體和血。

我們藉此明白重點是在於神的信實……我們必

須記住，救恩不只是在於它的開端。透過聖禮這個管道，我們得以成長直到救恩在最終完全實現。我們很容易去追求某種虛假的靈性，並把聖禮視為流於形式主義和儀式主義，不一定能表達我們最深的敬虔。我們必須當心，不要讓虛假的情緒取代了順服。^{註40}

聖禮的作用是什麼？

有關聖禮功效的辯論，常常陷入一種對「靈」與「物質」的哲學辯論裡。有形的物質（例如餅和水）怎能傳遞無形的恩典呢？天主教的回答是：要忘掉有形的物質，並用屬靈的事物來取而代之。另一方面，紀念主義者（改教家慈運理的路線）直接斷定說，有形的物質不可能傳遞屬靈的實體。因此，洗禮必定是一種標記，表明信徒承諾要做個忠心的門徒（或父母承諾要忠心地養育孩童），而聖餐必定是對這目標的再次委身。

不過，若我們捨棄這些哲學措詞，而從約的角度來思考，就知道這幅圖畫從一開始就錯了。洗禮的水和聖餐的餅杯（藉著聖靈而與聖道結合），跟它們所代表及印證的屬天實體是連在一起的，正如古代近東對流血和盟約筵席的看法一樣。這裡並不存在著靈和物質的對比——若

註40 John Murray, *Collected Writings* (Edinburgh: Banner of Truth, 1977), 2:368–69.

真有這種對比，道成肉身也就不具任何拯救價值了。亞述國王知道，當他把手放在公羊的頭上說：「這不是公羊的頭，而是馬提魯的頭」，他不是表達一種有關本質轉變的形上學陳述，也不是把這行動簡化成一種生動的實物教學。他乃是在這行動當中，證實了條約所列舉的祝福和咒詛。公羊的頭在這種儀式中經歷的轉變，不是從一種本質轉變成另一種本質，而是從一種用途轉變成另一種用途。我們可以說，它變成一個「盟約」的頭，代表著那與馬提魯相連的政治團體。條約藉此獲得了印證。

此外，恩典不是一種跟位格無關的東西，而是一個位格具有的屬性。它不是一種屬靈補藥，可以從一個人傳遞給另一個人，而是神自己向那些只配受審判之人所顯明的態度和行動。若我們用來思考恩典的方式，是把它想成一位君王所顯明的恩惠，而不是想成某種透過管道來傳遞的東西，那就可以解決關於聖禮的許多混亂了。

因此，跟慈運理的觀點不同的是，這裡的對比不是介於物質和屬靈實體之間（前者軟弱到不足以傳遞後者），而是介於「今生」和「來世」之間。一方面，我們的良心在今生仍然不斷受到攻擊，而基督已經升到父神的右邊；另一方面，來世已部分地出現在基督的復活和聖靈的受差遣上——祂是另一位保惠師（*parakletos*，約十四16）。如同耶穌所闡述的，聖靈的角色也是以盟約訴訟的形式出現：使人知罪並歸信（約十六8-15）。從升天的基

督那裡差下的聖靈，會將信徒帶進與救主的相交當中，即使救主的身體並不在場（約十四26，十六13）。「祂要榮耀我，因為祂要將受於我的告訴你們。」（約十六14）這個與基督的相交是屬靈的，但這不是要指出這相交跟物質對立，而是指出這相交跟聖靈的關係，聖靈以神聖位格的身份，從那永恆的安息裡被差派進入今世，為要使新約信徒參與在這已部分實現的新創造當中。三一神在今世與祂百姓的同在，確實是一種降臨（*adventus*）、一種臨在、一種既缺席又在場的同在。

加爾文說，聖餐的餅藉著神的話語而被分別為聖，但這話語的宣告不是針對餅，而是為了聽眾的好處。「這就是古代教父所說的轉變……總之，祝聖儀式只是一種莊嚴的見證，主藉此指定我們如何屬靈地使用這屬地、可朽壞的記號；除非我們清楚聽見祂的吩咐和應許，以致信心得到造就，否則這記號就不具屬靈功用。」^{註41} 如此一來，加爾文避開了以下種種錯誤：將記號視為無關緊要，只強調記號所代表的事物（天特會議）；將記號和所代表的事物混為一談（路德）；將記號和所代表的事物完全分開（慈運理）。

聖禮是由一種可見記號所構成的，並藉這記號相連於所代表的實體……但我必須補充說，我

註41 John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists*, trans. William Pringle, reprint (Grand Rapids: Baker, 1996), 3:206.

們看到的不是一個空洞或無意義的記號，那些憑信心領受這應許的人，實際上也領受了基督的身體和寶血。因為若這種效果沒有真的添加在記號上，我們的主就是徒然吩咐祂的百姓吃餅，並宣告說這是祂的身體。^{註42}

加爾文提到餅和身體的類比。^{註43} 他提醒我們想起主所說的話，就是祂不會再跟他們一起喝這杯，直等將來那日子來到：「祂的門徒很快會失去祂的同在。」^{註44} 然而，在聖餐當中，「祂驚人地展現出祂的紆尊降貴，以此方式俯就我們肉體的軟弱能力，好鼓舞我們的信心。」^{註45}

慈運理堅持說，若信心需要這種物質的道具，就不是真正的信心，但加爾文和改革宗信條明確地反對此看法。更重要的是，神自己賜給亞伯拉罕一個記號和印記，來藉此回應亞伯拉罕對祂應許的懷疑。聖禮極佳地證明了神那父親般的良善，以及祂俯就我們的軟弱。

改革宗信條跟隨加爾文的主張，即我們必須同時把握住兩個重要的真理：首先，基督的身體已經升到天上去，因此並沒有出現在聖餐的餅和杯裡面；其次，信徒

註42 Ibid., 207, 209, emphasis added.

註43 Ibid., 210.

註44 Ibid., 211.

註45 Ibid., 213.

仍然領受到這位從馬利亞而生、並為我們的罪而死在十架上的基督，但祂如今是坐在天上父神的右邊。領受的管道是個奧秘，而實現這種相交的媒介則是聖靈。有些人主張，基督的升天意味我們只根據祂的神性來領受祂（因為祂的神性是無所不在的），但此看法已被正確地定為涅斯托流異端（將基督在一位格裡的神人二性切割開來）。除非我們贊同涅斯托流主義，否則若離了祂的人性，我們也無法與基督的神性（一直是無所不在的）有任何相交（*koinonia*）。這是加爾文的論點。慕理在底下也提出相同看法：

我們也必須記得，從耶穌的死所產生的一切功效，都存在於那高升且得榮耀的基督身上。但祂是在那受苦的身體上得榮耀。我們在思想祂時，絕不可忘了祂的身體。因此，我們與基督身體的相交，跟祂那得榮耀的身體有關；更準確地說，我們是與祂那得榮耀的身體相交。從祂發出的功效，是祂以「神-人」的身分發出的功效，而這身分也包括祂那得榮耀的身體。所以，這身體在我們跟祂的相交裡扮演不可或缺的功能，而聖餐就是這相交的印證和溝通管道。^{註46}

註46 Murray, *Collected Writings*, 379.

因此，聖餐是一個不可簡化的奧秘。正如基督所應許的，聖靈將原本屬於基督的事賜給我們。祂使我們與基督聯合，並如同一體地從祂得著餵養。聖靈不只在我們心裡呼叫「阿爸，父！」，同時也在如今使我們與升天的主相交。因此，我們在聖餐中所得著的事，不只是確認我們有份於那曾經獻上的祭，同時更是真實領受所獻上的那一位。祂在當時捨了自己的生命，而在如今成為我們的生命。除非我們領受基督自己，否則我們無法領受基督所帶來的益處。聖靈的職責就是使此時的我們，得以參與在過去當時發生的事實，以及參與那在未來才會完全實現的事實。聖禮無法避免我們所身處的末世性張力：「已然」和「未然」。

正如洗禮最首要是神的保證，祂要作我們和我們兒女的神；聖餐最首要也是保證神那永不改變的誓言。加爾文提到，主耶穌在設立主餐時所說的「為你們」，就這點而言是非常關鍵的。「因此，當我們就近聖餐桌時，讓我們不要只廣泛地記得這世界已被基督的寶血所救贖，而是每個人都要思想自己的罪已被贖清了。」^{註47} 透過我們憑信心吃餅喝杯，「此約得到確認，以致顯得牢靠又穩固。」^{註48} 聖餐是「用我血所立的新約」，而「我們推論一個應許已被包含在聖餐裡了」。加爾文在想到慈運

註47 Calvin, *Commentary*, 214.

註48 Ibid.

理的立場時，補充說到：「這駁斥了某些人的錯誤，他們主張信心不會因著聖禮而得到幫助、滋養、支持或加強。因為在神的約和人的信心之間，總是存在一種相互關係。」^{註49}

主耶穌把這新設立的聖餐稱為領受祂血所立的新約，並藉此「表明古代的象徵如今已終止了，讓位給一個穩固且永存的約」。^{註50} 聖禮不只是信仰告白的標記或「徒具形式的記號」；個人或群體的敬虔也不可能使聖禮成立。聖禮之所以能成為「救贖的有效管道」（參《西敏大要理問答》第161問），不是由於記號本身的能力或人的行動，而完全是出於神的行動。

聖禮所提供的益處，跟福音本身所提供的益處是一樣的：基督和祂所有的珍寶。聖禮向信徒表明及印證那在福音宣講裡聽聞的應許。慕理說，「我們藉此明白重點是在於神的信實」。^{註51} 事實上，「若人貶低洗禮，他就是在侮辱神的智慧和恩典，尤其是瞧不起祂的信實。神藉著設立洗禮為印記，來向我們證實我們跟祂的聯結，好叫我們可以在祂的恩典之約裡有更加穩固的信心」。^{註52}

因此，改革宗並不否認基督在聖禮裡的同在，但更致力於宣稱記號和所代表之事物的聯合（不是變質說或

註49 Ibid., 215.

註50 Ibid.

註51 Murray, *Collected Writings*, 368.

註52 Ibid., 375.

將這兩者混為一談）。正如沃勒比（Johannes Wollebius，1586–1629）所說：「說基督出現在餅裡面是一回事，而說祂在聖餐裡與人同在又完全是另一回事。」^{註53} 換句話說，改革宗神學的確相信基督在聖餐裡的真實同在，但不把聖餐侷限在餅和杯本身。在聖餐裡，我們同時領受了記號和它們所代表的實體。戒指在婚禮中不只是象徵一種聯合。至少按照傳統的說法，我們會說：「我與妳以此戒指結為夫妻」。若這在人類設計的儀式中是真實的，那在聖約儀式裡則更是如此，因其中用帶著神權柄的印記來表明祂的應許。

《比利時信條》（*The Belgic Confession*，1561）再次強調由於人類的軟弱和焦慮，所以聖禮是必要的，而且聖禮的本質是神的行動（印記、保證、滋養和供應），為要加強並維護我們的信心。

我們相信：慈愛的神顧念我們的軟弱，為我們設立了聖禮，來印證祂對我們的應許、善意和恩典，並培育和堅固我們的信心。祂添加這些聖禮在福音話語上，向我們的外在感官呈現祂話語的教導，以及祂在我們內心的工作，為要使我们確認祂賜給我們的救恩。聖禮是內在無

註53 Johannes Wollebius, in *Reformed Dogmatics: J. Wollebius, G. Voetius, F. Turretin*, trans and ed. John W. Beardslee III (New York: Oxford University Press, 1965), 134.

形之事的可見記號與印記，是神透過聖靈的大能而在我們身上動工的管道。聖禮不是用來愚弄我們的空洞記號，因為它們所代表的實體乃是耶穌基督，若沒有基督，它們才是毫無意義的。^{註54}

的確，這些改革宗信仰告白繼續主張這個看法：在這些聖禮當中，神透過聖禮而外在呈現出來的事，也確實地以內在的方式「賜給我們」。事實上，加爾文在日內瓦的繼任者伯撒（Theodore Beza）如此解釋聖禮：

這無疑是確定的，若我們按照神的命令而舉行聖禮的儀式，那麼這儀式就在天上得到認可：從那時起，餅和杯就在祝聖的行動中產生地位上的改變，因為它們是主的身體和寶血的真正象徵——這種改變不是出於它們本身的性質，也不是藉由宣告某套說詞，而是神的兒子如此安排……然而，我們不該把這想成是變質說，或是他們所謂真實的結合、滲透或混合，而是要把這想成記號和實體之間有相對的、在聖禮裡的聯合……因為基督的身體不必實際地出現在地上，我們也能一同領受基督；我們乃是藉由聖靈和信心而升到天上去，並在那裡領受

註54 *Belgic Confession, Art. 33, Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* (Grand Rapids: CRC Publications 1988), 111.

祂，好叫我們可以與祂一同坐在天上。^{註55}

伯撒在他所寫的信仰告白裡補充說：「但記號和所代表的實體之間的聯合，唯獨是聖靈的力量和能力所造成的。」這能力甚至不存在於信心裡，而是「神在祂話語和聖禮裡顯出的能力，我們從祂而得著信心……這就是為何早期教會在舉行聖餐禮儀時，會使用這個說法：『要升高你們的心！』」^{註56}

在較為近期的時代，普林斯頓神學家亞歷山大·賀智（A. A. Hodge）曾討論有關同在的議題，並含蓄地批評那些在傳統裡以非改革宗的方式理解「屬靈同在」的人（即慈運理）：

若祂不是真實的同在，那麼聖禮就對我們沒有任何益處或價值。我們不能說這同在只是屬靈的，因為「屬靈同在」這個說法的意義並不明確。若它是指基督的同在並不是一種客觀的事實，而只是一種頭腦上的理解，或認為祂主觀地出現在我們的意識裡，那麼這說法就是錯誤的。基督本身是客觀存在的事實，祂也在聖禮裡真實地同在和工作，正如餅與杯一樣真實，或如同牧師和我們身旁的同領聖餐者一樣

註55 Beza, *Christian Faith*, 50–67.

註56 Ibid.

真實。若這說法是指，基督的同在只是由聖靈來代表祂，這也不完全正確，因為基督是一個位格，而聖靈是另一個位格，基督乃是親自與我們同在……我們也不能說基督的神性與我們同在，但祂的人性卻缺席，因為那與我們同在的，乃是完整、無法分割的具有神人二性的基督位格。^{註57}

基督應許永遠與祂的教會同在。「但我們如何理解這『同在』呢？把『同在』的概念和空間中的接近混為一談，是個極大的錯誤……因此，『同在』不是一個跟空間有關的問題，而是一種關係。」^{註58} 這是改革宗對於聖餐中的同在的理解關鍵。正如恩典不是關乎物質，而是關乎神的接納；聖禮中的同在也不是關乎空間，而是關乎約的確認和保證。在洗禮盤與聖餐桌前，就和我們坐在教會長椅上聽人宣講福音一樣，我們完全可以確定：神與我們同在；祂親近我們。而且祂是在平安中降臨。

最後，聖餐不只是在記憶中回顧過往，以及在當下領受餅杯，它同時也宣告基督的再來：「你們每逢吃這餅、喝這杯，就是宣揚主的死，直等到祂來。」（林前十一26，新譯本）在聖餐中，神和求告祂名的百姓都預言

註57 A. A. Hodge, *Evangelical Theology: A Course of Popular Lectures* (Edinburgh: Banner of Truth, 1976), 355.

註58 *Ibid.*, 356.

式地宣告，國度以軟弱的方式（基督的死）臨到，是為了主的國度將來能在榮耀和權能中降臨。正如基督的復活確保了「內在的人」（inner man）得著新生命，它也保證了每個信徒的身體都要復活。聖靈受差遣是要作為「我們得基業的憑據，直等到神之民被贖」（弗一14）。而正是這位聖靈使我們領受實體（基督和新創造），這實體是祂透過聖道和聖禮所應許和保證的。

黎德保特別指出保羅的概念：

聖餐不只是一種主觀的回想，而是積極地顯明基督的死所具有的持續、實際的意義。「宣揚」在這方面有一種預言性的宣告意味……其中的每件事不只是指向過去，也指向未來。聖餐是在宣告：藉著基督的死，那新的永恆恩典之約已經生效，即使這約仍然處在一種預備及尚未完全實現的階段。^{註59}

聖餐本身也是「教會合一的基礎與標準，而教會是神的新子民」。^{註60} 聖靈在聖餐裡所扮演的末世角色，在改革宗的觀念裡非常關鍵。霍志恆寫到：「保羅經常把聖靈跟來世聯結在一起，祂具有超自然的救贖大能，而基督徒生活的特性完全是來自這位聖靈。」^{註61}

註59 Ridderbos, *Paul*, 422.

註60 *Ibid.*, 423.

註61 Geerhardus Vos, *Redemptive History and Interpretation*, 125.

這再次突顯出立約話語及其聖禮確認儀式之間的緊密關聯。在較古老的聖餐儀式中，這個層面是藉由神子民的信仰告白而表達出來：「基督死過，基督復活了，基督將會再來。」有關基督生平歷史的客觀事實（即福音），產生出能夠領受聖禮的人，而聖禮則滋養及堅固人對這救恩信息的信心。

《海德堡要理問答》第65問說：「這信心是從哪裡來的呢？」回答是：「聖靈藉著福音的傳講，在我們心裡產生這信心；又藉著聖禮的施行，來堅固這信心。」神用聖餐來證實祂永遠的約，而在我們共同領受這項禮物時，我們就是在今世宣揚（事實上，也是在旁觀的世人面前展示）那屬於來世的實體。



第九章 新約的順服

到目前為止，我們已強調舊約聖經本身呈現出兩種不同的約：律法和應許，而後者是恩典之約的基礎。當然，由於我們的罪惡景況，我們只能基於一個無條件的神聖誓言，才能領受亞伯拉罕的福份。然而，救恩不是藉著撇開律法才臨到我們，反而是藉著成全律法。雖然我們是透過恩典來領受救恩，但救恩首先是靠另一位徹底順服而為我們贏取的。就真實的意義而言，我們是靠行為得救的：基督的行為。然而，我們領受這個救恩，是透過相信祂為我們成就的拯救工作。因此，律法得到了維護——而且不只是律法，同時也包括那吩咐「人若遵行，就必因此活著」的行為之約。基督履行了神的要求，並被高舉到父神的右邊。因著祂的得勝，我們也會在那偉大的最後審判中得以被宣告無罪。我們已在白白稱義的福音中得著神對此事的保證，這稱義甚至在現今就已屬於我們，正如我們的洗禮和參與聖餐所證實的。

但除了基督已為我們成全了律法之外，律法是否也在其他意義上得著維護呢？若西奈之約已經失效，而且我們如今是「在恩典之下」——即在應許之約底下，不在律

法之約底下——那麼律法的原則是否不再適用於新約信徒了呢？我們是否可以忽略舊約聖經的所有道德教導，如同它們不具約束力，並且只接受我們在新約聖經裡看見的命令呢？若律法仍然有其重要性，究竟它在基督徒生活中佔有什麼地位呢？

若我們正在問這個問題，我們就能確信自己正確地理解福音這個好消息。保羅用了好幾章篇幅來闡述罪人因信稱義、而非靠行為稱義的信息後，就在羅馬書六章1節問到：「這樣，怎麼說呢？我們可以仍在罪中，叫恩典顯多嗎？」若我們所聽聞的福音信息，使我們懷疑自己是否可能完全免除律法，那我們可說是正確聽懂了福音。當然，保羅對這問題的回答是一個響亮的「不！」他的回答不像一種律法之約的回答。換言之，他沒有說：「若你繼續犯罪，你就會承擔後果（失去獎賞或甚至失去救恩）。」相反地，他回答說那些受洗歸入基督的死的人，不可能繼續留在墳墓裡；他們已經蒙聖靈帶領進入新的生命。好消息會變得越來越好，它不但足以拯救我們脫離罪咎，同時也要救我們脫離罪的轄制。但我們難道不需要遵行任何規範就能產生這種新的順服嗎？難道把律法視為準則，就意味著我們在基督裡藉著聖靈活過來之後，又重新陷入那叫人死的字句嗎？

正當地使用律法

許多人討論律法在新約裡的角色時，常因沒有作出重要區別而在一開始就犯了錯。結果，不同的群體很容易直接選邊站，要不是贊成、就是反對律法可用來當作基督徒的準則。那麼，有哪些區別是我們必須明白的呢？

（一）我們必須記住律法本身和律法之約的區別。

從歷史來看，解經家是在兩個層面上理解「律法」和「福音」（我認為這是合理的）：（1）律法的原則（個人履行律法的規定）有別於應許 / 福音的原則；以及（2）舊約（應許）和新約（應驗）之間的關係。因此，人們一方面可以說福音在「律法」（若把它當作摩西五經）裡顯明出來，另一方面仍然肯定律法（命令）和應許彼此有別，甚至當談到我們在神面前稱義的問題時，可以承認律法與應許是完全對立的。

「律法」是一種原則，單純地指神的一切吩咐。任何以「命令」（指出該做或不該做的事）形式從神而來的話語，就是律法。這可以藉下列形式出現：十誡；布置聖殿的詳盡規定；耶穌對離婚與再婚的教導；或加拉太書五章16-24節所列出活在聖靈裡的教導。舊約聖經和新約聖經在發出命令方面沒有絲毫不同，因此我們不能簡單地把舊約聖經等同於律法，並把新約聖經等同於應許。從聖經的觀點來看，誠命本身沒有任何問題；它們表達出神

自己的道德屬性。聖經努力要證明的，不是基督徒沒有任何律法規範，而是我們不可能靠著遵守律法而成為神國的后嗣。一旦我們排除根據律法之約來跟神建立關係的可能性，我們仍然要從聖經來決定自己是否有義務遵行神的律法。

甚至連西奈之約也包含應許的元素。這就是為何我們在分類時必須小心。我們可以說律法裡有福音，若我們的意思是指舊約聖經裡有福音（舊約聖經包括那被視為「律法書」的部分，而福音則是指「好消息」）。此外，我們也可以說福音裡有律法，若我們的意思是指新約聖經裡有命令。儘管恩典之約的基礎是神那無條件的揀選及救贖恩典（沒有混淆律法和福音），但此約的施行很明顯含有命令和應許。只有當我們談到約的基礎時，律法和福音才是完全對立的。也就是說，只有當我們用律法和福音來分別指稱「律法之約」與「應許之約」時，律法和福音才是彼此有別、甚至是對立的。

當我們記住這點時，我們甚至可以在申命記裡發現福音的應許，如同克萊恩所指出的。

然而，當我們注意那發生在摩押平原的口頭確認儀式，而且申命記之約藉此得以成立，我們就必須說此約是基於以色列的效忠誓言，而非基於雙方的誓言。當然，這一點跟神在創世記十五章的顯現行動並無類似之處。不但如此，

神在申命記卅二章40節的誓言所具有的地位，也不同於神後來在大衛之約裡的誓言所具有的核心地位（參撒下七14以下；詩八十九3，一三二11）。^{註1}

換言之，出於亞伯拉罕之約的某些應許元素仍然有效，但西奈之約本身在形式和內容上卻是一個律法之約。約書亞記第廿四章把以色列對此約的更新描述為「律例典章」，就支持了這是個律法之約的觀點。^{註2} 克萊恩補充說：

保羅將西奈之約詮釋為一種有關國度產業的制度，在原則上完全對立於藉著應許所保證的產業：「因為承受產業，若本乎律法，就不本乎應許」，而且「律法原不本乎信，只說：『行這些事的，就必因此活著。』」（加三18、12；參利十八5）加爾文在思考保羅提出來的對比時說到，雖然憐憫的應許也出現在整個律法裡，但它們是從別處借用過來的，所以「當我們只討論律法的本質時，就不能將這些應許視為律法的一部分。」^{註3}

註1 Kline, *By Oath Consigned*, 19–20.

註2 *Ibid.*, 20.

註3 Calvin, *Institutes*, 2.11.7, quoted in Kline, *By Oath Consigned*, 22.

加爾文提出的這個區別，基本上就是以下兩者的區別，即「神透過摩西所立下的整個制度……和身為整套明確律法的西奈之約。根據保羅的教導，我們必須明白西奈之約本身使承受產業變成本乎律法，而不是本乎應許——不是靠信心，而是靠行為」。^{註4} 換句話說，加爾文和克萊恩都區分了廣義的律法和狹義的律法。

（二）決定律法在新約裡的角色時，我們要採取的第二步，就是區別我們在聖經裡所看到不同類型的律法：道德律、民事律和禮儀律。

若西奈之約如今已廢棄了，那麼聖經這部分所包含的特定命令，就應被視為神眷顧以色列時賜給他們的。沒錯，在西奈山賜下的十誡，嚴格說來主要是針對以色列。我們其餘的人只是「在旁邊聽到」這些誡命。此外，這些誡命不是單獨賜下的，神在隨後也頒布那些建立神治政體的律法：關乎以色列的社會政治和崇拜生活。民事律顯然只有在神治政體存在時才有效，這類律法是關於房頂上的圍欄，以及如何對待土地、寄居者和囚犯……等。禮儀律同樣也只有神治政體存在時才「具有權威」，這類律法是用來管理崇拜事務，包括特定的潔淨儀式、區分潔淨與不潔淨的動物和人，以及跟聖殿、祭司及獻祭有關的律法。彼得看見潔淨和不潔淨動物的異象，使他全心接受對

註4 Ibid., 23.

外邦人的使命，而這一個經典的例子，表明舊約如今已被廢棄了。那象徵猶太人要與外邦人分離的嚴格潔淨律法，也已經失效了（徒十9-43）。因此，加爾文（路德宗的改教家墨蘭頓[Philip Melancthon]也是如此）合理地跟隨許多教會教父，區分出舊約的三類律法：道德律、民事律和禮儀律。

由十誡所總結的道德律，已經刻印在我們的良心上，因為我們是按著神的形像受造的（羅一～三章）。雖然十誡是其他律法（用來管理神治政體）的核心，但其中許多誡命在以色列成立之前就已出現在文明國家裡了（著名的漢摩拉比法典就是個典型例子）。此外，道德律的命令在新約聖經裡獲得詳盡闡述。在這過程中，新約聖經藉著強調這些命令的內在意義，反而加強了它們的力道，而非減少它們的要求。這意味著兩件事：其一是表明我們的假冒為善，即我們以為只要外表遵守律法就算守住律法了；其二是引導那些由聖靈將律法寫在他們心上的人，而律法寫在心上乃是一部分的新約福份。

主耶穌將兩塊石版上的十誡總結為全心愛神和愛鄰舍，而這證明舊約和新約在神的要求方面具有連續性（太廿二37及其平行經文）。就道德律而言，神的期望從舊約聖經到新約聖經都從未改變，因為神無法改變祂自己的道德屬性。保羅對於在聖靈裡生活和聖靈果子的精彩描述，只不過是詳細闡述道德律的內在意義：愛神和愛鄰舍。

不久之前，當我們正等待參加一個廣播座談節目時，一位猶太拉比和我開始討論我們的共同基礎與差異。他說，我們的差異主要在於猶太教和基督教對律法的看法。他說，對猶太人而言，罪是明確違反神的誠命——某種由我們親手所做的事，但耶穌卻教導說，人在心裡就可能違反誠命了。我挑戰這位拉比對舊約聖經的解讀，律法在舊約聖經裡的目標是出自內心的順服，而不只是外在行為的順服。尤其可想想先知們多次痛責百姓，指出他們藉形式主義來逃避守律法的更深動機和目的。然而，耶穌和使徒們確實強化了愛的命令的內在意義。耶穌沒有讓律法變得更容易，反而是更難遵守。當耶穌宣講登山寶訓時（呼應摩西在西奈山頒布律法），明顯可以看見耶穌並不是一位「更和藹可親」的摩西（太五17~六4，十九1-12、16-30）。

猶太教和基督教的聖約神學都同意一件事，即敬虔是針對他人的——主要不是針對自己，而是看我們如何對待神和鄰舍。今天有許多基督徒把敬虔、靈修、靈性、基督徒生命等字眼，跟信徒在私下所做的事聯想在一起。「你的行為如何？」是一種簡略的表達方式，其實是在問你有否好好保持個人讀經、靈修和其他屬靈操練。當然，這些都沒有錯。事實上，耶穌為我們示範了如何固定私下讀經和禱告。然而，聖約的取向更強調的是我們一起做了什麼事，以及為彼此做了什麼事。我們當然需要做自己該

做的事，但聖約神學強調一種相互關係，而此強調不同於個人主義式的敬虔。如同愛丁堡大學的歷史神學家大衛·萊特（David F. Wright）所言：「加爾文所提倡的敬虔，主要是指在公眾和教會方面的敬虔。這裡的敬虔比較是關乎『常聽講道』和參與聖餐，而較不關乎個人讀經或每日例行禱告，更不用說參加小組查經或禱告小組了。」^{註5}這不是說這些事都不重要，而是說能被用來約束神子民的，乃是律法的兩塊石版（愛神和愛鄰舍），而非超出聖經以外的例行公事。

因此，就內容而言，新約聖經充實了道德律在態度、傾向和動機方面的意義，而不只是關心外在的行為。就責任來說，新約信徒甚至有一個更大的義務，由於聖靈已為他們的心（而不只是肉體）行割禮，所以如今愛神和愛鄰舍成為一種更「理所當然的事奉」，而這是由於我們領受了「神的慈悲」（羅十二1）。因此，雖然專屬於神治政體的民事律和禮儀律不再具有約束力，但道德律仍然有效。這不僅清楚闡明在聖經書頁裡，也刻印在每個人的良心當中。

（三）決定律法在新約裡的角色時，我們必須區別道德律的三種功用。

在聖經裡，律法有時被用來約束犯罪的行為。即使

註5 David F. Wright, book review of Elise Anne McKee, ed., *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*, in *The Bulletin of the Institute for Reformed Theology* 4, no. 2 (Fall 2004): 9.

是以迫害教會而聞名的異教徒君王，也可以被稱為「神的僕人」，如同羅馬書十三章所說的：

在上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於神的。凡掌權的都是神所命的。所以，抗拒掌權的就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罰。作官的原不是叫行善的懼怕，乃是叫作惡的懼怕（羅十三1-3）。

因為非信徒至少片段地知道道德律，這能讓行惡的人在想到民事刑罰時三思而行。這常被稱為律法的民事功用。

律法的第二種功用，是藉著顯明我們的罪而驅使我們到基督面前；因此，它常被稱為訓蒙的功用。正是在這個意義上，保羅說：「如果不是律法說『不可貪心』，我就不知道什麼是貪心……沒有律法，罪是死的……這樣，律法是聖潔的，誠命也是聖潔、公義和良善的」（羅七7-13，新譯本），即使因著我們的罪，這功用只會帶來壞消息和死亡。

律法的第三種功用常被稱為準則功用，因為它為基督徒的生活提供規範。這個功用只適用於信徒，因為律法咒詛的威脅已經除去了。律法不再能定我們的罪，律法看我們在基督裡如同那些已成就律法的人，它不再跟我們唱反調，而是被刻在我們的心上。律法成為我們喜愛的對

象，即使我們在思想、言語、行為上仍會繼續冒犯律法（羅七21-24）。

我們不能把律法和愛對立起來，因為如同我們說過的，他們在古代近東條約和聖經裡是攜手並進的。我們的主把律法總結為愛神和愛鄰舍，而當保羅提到愛完全了律法時（羅十三10），他所想到的正是道德律。有趣的是，他在談論聖靈果子的經文之前，重覆提到這點（加五14）。因此，我們不能說新約用愛的義務取代了律法的義務，因為律法一直都被視為詳細說明愛的責任。原本得永生的條件是個人盡義務來成就律法，但如今我們已從這義務中得著釋放，也因此脫離了律法的咒詛，我們可以首次自由地、真正地去愛和服事別人，而這是遵行律法的最深層目的。

盼望我們能從這些例子看見，這種區別並不是從系統神學推論出來的，而是從經文本身自然產生的。此外，不只是加爾文和改革宗傳統，連路德和路德宗也堅持律法的這三種功用，包括律法作為信徒生活準則的持久意義。^{註6}

在明白這些區別之後，我們該如何理解新約裡的條件呢？正如福音裡有律法（福音是指狹義的新約聖經，而律法是指廣義的命令），新約裡也有明顯的條件。但在—

註6 Formula of Concord, Epitome, Art 6, in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, trans. and ed. Theodore G. Tappert (Philadelphia: Fortress, 1959), 479–81.

個應許之約裡怎麼會有條件呢？畢竟應許之約是絕對的、不能改變的、無條件的神聖誓言啊！

約與條件

神在亞伯拉罕之約、大衛之約和新約裡的應許，是以救贖之約——介於神的三位格之間的永恆約定——為根基，而這應許在本質上是無法改變、不可破壞的，並且跟人類的順服或悖逆無關，只關乎我們的中保耶穌基督的順服。在這個永恆之約裡，我們是受益人，而不是夥伴。神會拯救祂的選民，克服擋在祂前面的所有阻礙（包括我們）。不過，恩典之約在施行時也牽涉到一些條件。這是一個與信徒及其兒女所立的約。在這恩典之約裡，不是每個人都是選民：地上的以色列是比天上的以色列更大的群體。有些以色列人在曠野聽見福音，並以信心來回應，但其他人卻沒有信心——希伯來書的作者也用這點來警告這個恩典之約在新約聖經裡的後嗣（來四1-11）。

新約聖經列出了得著最終救恩的一些條件。非聖潔沒有人能見主（來十二14），而這聖潔不只包括起初的悔改和信心，也包括在這兩方面堅忍到底，而這會顯明在我們對神和鄰舍的愛心上。這種聖潔不僅僅是決定性的——意思是說，它不只是我們稱義（這義是從歸算而來的，而不是神直接給予我們的）的一部分，同時也是我們成聖（從聖靈而來的內在更新）的一部分。

耶穌說得非常清楚，綿羊和山羊會藉著他們的不同回答，而在末日時被分別開來（太廿五章）。不過，我們必須記得，綿羊顯然不知道自己曾給飢餓的人吃東西，給赤身露體的人穿衣服，並且看顧窮人和在牢裡的人，但山羊卻堅持自己曾這麼做。聖潔的定義是愛神和愛鄰舍，而這通常是別人從我們身上看到的，而不是我們自己看到的。然而，這聖潔是我們得榮耀所不可或缺的條件：只有在人開始這新的順服時（無論多不完美），他將來才會坐在天國的筵席上。有一些人雖然「已經蒙了光照〔受洗〕，嘗過天恩的滋味〔領聖餐〕，又於聖靈有分，並嘗過神善道的滋味，覺悟來世權能」（來六4-5），卻仍舊會離棄道理。

難道這不會嚴重危及一個無條件應許的好消息嗎？我們不是一直努力將這應許跟行為之約區分開來嗎？這是非常重要的問題，尤其是今日對於如何看待聖經裡的這些嚴肅警告，似乎存在著許多混亂。我們首先要做的事，就是重新檢視一些細微的區分。

第一項區分是介於「稱義」和「成聖與得榮耀」之間。我們太常交換使用稱義和救恩這兩個詞，因此「我們的稱義除了信心之外沒有任何條件」這句話，使某些人斷定信心是救恩的唯一條件。不過，聖經對救恩有更寬廣的理解，即救恩包含神在恢復墮落受造界方面的整個工作。

正如我們所見，稱義只能透過信靠基督，而不能依

靠行為。事實上，在信靠基督之前還有其他條件。有些讀者可以回想他們的歸信過程。有人把聖經送給他們，另外的人帶他們去教會，而在那裡又有其他人跟他們建立友誼。然後有一天，在他們聽見神的話語時，聖靈就產生神話語的應有效果。當然，這些細節可能有很多變化，但它們都是條件，（從人的角度來說）我們若缺少它們就不會認識救主。

我們通常必須聽聞律法，並降服在它使人知罪的大能下，將目光從自己身上轉向基督。我們的心必須被改變，好叫那原本抵擋神話語的心，如今能接受這話語。然而，這些都不屬於稱義的根基或管道。用《西敏信條》的話來說，信徒被稱義「不是因他們裡面有任何功勞或好行為，而是單單因著基督的緣故」（第十一章）。當我們說某些事在我們被稱義之前必須發生，並不是指這些事是我們稱義的管道。條件並不是管道。

那些被稱義的人正走在成聖的道路上，並在將來有一天會得榮耀。因此，我們不可能說一個人被稱義了，卻仍然「死在過犯罪惡之中」（弗二1）。「屬血氣的人」（指非信徒），拒絕「神聖靈的事，反倒以為愚拙，並且不能知道，因為這些事惟有屬靈的人才能看透」（林前二14）。任何人若在基督死的形狀上與祂同埋葬，也要在祂復活的形狀上與祂同復活（羅六4-5）。對那些已在基督裡的人來說，他們不可能再回到屬靈瞎眼和死亡的光景

中。根據這點，我們可以說只有那些正在成聖的人會得榮耀。我們不應將神所要求的內在聖潔跟稱義混為一談，但此聖潔也不能跟稱義完全分開。那些蒙神稱義的人，會帶著喜愛律法的新心進入天堂，而任何藐視神律法的人，都將無法進入這律法所管理的神聖區域。

第二，我們必須區分律法之約裡的條件，和應許之約裡的條件。律法可以命令人，但它無法將它所要求的事賜給人。這不是律法的目的（加三21）。它只能宣告那些履行律法的人在神面前為義。因此，若談到律法之約裡的條件，就在於遵循這個公式：「行這些事的，就必因此活著；沒有行這些事的，就必然要死。」律法所應許的福份，是看人是否成就約裡的規定。

然而，在應許之約裡，事情卻是截然不同的。當然，律法本身的要求並未改變，但蒙神接納的基礎卻改變了。在耶利米書第卅一章，神單方面地保證要將我們的石心換成肉心，並把祂的律法寫在我們的心上，好讓我們能夠喜愛祂的命令——但這件事本身是祂唯獨出於恩典而赦免我們一切罪孽的結果。神在這個約裡所要求的一切事，也都由祂賜給我們了！這不只是指祂答應赦免我們的罪，然後讓我們自己去處理石心和悖逆的生活方式。祂所應許和提供的救恩是完全的，沒有留下任何要靠我們自己的力量去完成的事。這個無條件的應許不只包含稱義，同時也包含重生、成聖和我們得榮耀所需的一切。

因此，恩典之約就其基礎來說是無條件的，此約乃是基於那永恆的救贖之約。亞伯拉罕和他的任性後裔們，以及大衛和他那惡名昭彰的子孫們（有其父，必有其子），都無法阻撓神要透過他們來成就的救贖計劃；同樣地，也沒有任何事情可以攔阻神的永恆救贖之約在每個選民身上實現。祂的羊沒有一隻會失落；每隻羊都會堅忍到底。因此，像「所有堅忍到底的人都必得救」這種條件，對我們來說就不是一種威脅——如同我們若想獲得救恩，就必須想辦法滿足的條件；相反地，我們知道神自己會為我們實現這個條件，而這一切都是根據祂自己的美意（腓二13）。

然而，不是所有屬於聖約群體的人都會堅忍到底。有些人是撒在麥子當中的稗子，是落在石頭地或被荊棘擠住的種子。有些枝條不會結果子，並且必被剪除。我要再次強調，這只會威脅到那些實際上是失落的人，這些人像以掃一樣為了一點食物而出賣自己的長子名分。人有可能在外表上屬於這個約，但實際上卻沒有透過信心而與基督聯合。

凡是忠心參與每週聖約更新儀式的人，都不應受到最終在末日被趕出教會的威脅。受威脅的應該是那些在我們當中不悔改和不信的人。這就是為何希伯來書第六章在提出可怕警告之後，接著就說出這些安慰的話語：「不過，親愛的弟兄們，我們雖然這樣說，但對於你們，我們

卻深信你們有更好的表現，結局就是得救。」（來六9，新譯本）那些離棄信仰的人，是聖約群體的一份子，並且明顯受益於聖靈在他們當中的工作，甚至（以某種奧秘的方式）受益於聖靈透過聖道與聖禮在他們裡面的工作。然而，這種約的連結本身無法帶給人「得救的結局」。神會藉著福音的傳講而在我們心裡生發信心，並藉著聖禮來印證此信心，但不是所有聽聞福音和領受聖禮的人，都確實接受了透過這些事而賜下自己的基督。那些悔改並信靠基督的人，都能知道這些警告跟他們無關。我們的主從來不會吹滅將殘的燈火，也不會折斷壓傷的蘆葦。

律法所不能行的

當我們把福音縮減到只剩下赦罪，我們就無法明白神在新約裡為我們成就的事是何等「長闊高深」。一方面，我們很容易忽略神仍然對我們有所要求；另一方面則是忽略那令人得釋放的好消息，也就是成聖最終不是取決於我們自己。許多基督徒承認，稱義和赦罪是唯獨本乎恩典、因著信心及倚靠基督，並假設這只牽涉到一種最初的行動。一個人是靠恩典「得救」的，但接著的基督徒生活是根據行為表現來決定進入或離開神的永恆賜福。保羅在加拉太書三章2-3節所想的的就是類似的事：「我只要問你們這一件：你們受了聖靈，是因行律法呢？是因聽信福音呢？你們既靠聖靈入門，如今還靠肉身成全嗎？你們是這

樣的無知嗎？」

在我們開始談論律法的第三種功用時（律法用來指導基督徒的行為），這個問題很容易以「反律法主義」和「律法主義」的形式浮現出來（前者相信我們已免除一切遵行律法的義務，後者把律法當成獲得永生的管道）。沒有基督徒真的認為，基督徒生活是完全沒有任何準則的。事實上，雖然在我成長的圈子裡，教導說十誡跟新約信徒沒有任何關係，但有許多不合聖經的文化禁忌會趕緊填補這個空缺。既然我們以為那些在吃飯時喝酒的基督徒大概不是基督徒（至少不是得勝的基督徒），那麼比起十誡在那些接受道德律的教會裡的作用，這些準則的作用實際上是更「律法主義的」。

因此，若我們都同意，基督徒個人和群體需要某種生活準則，那問題就在於這些準則應該來自我們或來自神。我結婚有一段時日了，但還是沒有克服一個嗜好，就是買我妻子不太想要的禮物給她。我買給她的禮物，經常是我想要她擁有的東西，或是我以為她想要的東西。當我沒有得到我想要的回應時，我的反應（就算我沒說出來）經常是如此：「若妳每次都講明妳想要的聖誕禮物或生日禮物是什麼，我就永遠無法自發地、有創意地表達我對妳的愛。」當然，我有無數方法可以在特定日子以自發、有創意的方式表達我的愛，但若我不考慮她喜不喜歡這禮物，到頭來這就不是一個愛的記號，而是自私的記號了。

當我們任性地決定哪種對恩典的回應能討神喜悅時——可能出於我們渴望表達自發、有創意的回應，我們不但無法討神喜悅，實際上反而會令神更加生氣。我妻子和我一樣都是罪人，但神是完全聖潔的。祂不只啟示了自己所喜悅的事，同時律法也表達出祂的道德屬性。祂對我們的任何吩咐，都是祂的道德屬性所要求的事。祂的命令從來不是出於一時衝動，而是源自祂那永不改變的本性所決定的旨意。

若以上的論證是正確的：神已賜下祂的律法，祂的律法反映出祂那永不改變的屬性，而新約聖經的吩咐擴展並深化了道德律，而非取消或刪減此律法；那麼就代表我們跟以色列人一樣有義務遵行神在道德律裡的一切吩咐。我們可以輕易地區分這個「道德律」和「禮儀律及民事律」，後者跟摩西的神治政體密不可分，而道德律對信徒和所有人類來說仍然有效，因為它從創世以來就保存在人的良心裡了。

在為律法的第三種功用辯護時，同樣重要的是提醒我們自己，即使根據這第三種功用，律法還是有做得到和做不到的事。畢竟，有時人們有一種印象，就是雖然律法不能使我們稱義，但可以使我們成聖。我們可能在稱義方面仔細區分律法和福音，但在看待基督徒生活時卻將它們混為一談，猶如那些稱義的人可以從律法獲得力量來奔走天路。然而，這在成聖方面是不可能的事，如同律法無法

使我們稱義一樣。在律法的不同功用上，它的基本功能從未改變：它發出命令；這就是它的職責。律法（這裡是指神的「命令」）所做的事從來不曾超過這個範圍。無論是十誡或保羅在聖靈果子方面的教導，這類道德指示可以引導我們，使我們知道恩慈天父要我們去做的事，但它從來無法激勵我們的心或給予我們動力。這就是為何順服是聖靈所結的果子。請記住，耶利米的預言不只提到赦罪，更是關乎一種完全的恢復，而這恢復是從重生和新順服開始的。

這種衷心的信靠和順服一直是神的心意。神按照祂的形像創造了我們，使我們作為祂的子民，為要反映出祂的榮耀，並忠心地奉祂的名來治理其餘受造物，直到全地充滿祂的榮耀。人類最初受造時是強壯的，不是軟弱的；是忠心的，不是悖逆的；是公義的，不是邪惡的；是以神為中心的，不是以自我為中心的。人的墮落產生了一道裂痕和偏離。然而，神無法改變祂的道德屬性或祂對人類（祂形像的持有者）的期望。除非神完全恢復祂在人身上的形像，並能夠再次把人類當成完全的夥伴來相交，否則祂絕不會停止這工作。

正是在這個觀點下，我們在詩篇第四十篇讀到詩人口裡所唱的「新歌」。

祭物和禮物，你不喜悅；

祢已經開通我的耳朵。

燔祭和贖罪祭非祢所要。

那時我說：看哪，我來了！

我的事在經卷上已經記載了。

我的神啊，我樂意照祢的旨意行；

祢的律法在我心裡。

（詩四十6-8）

先知書裡也不斷重覆這句話：赦罪雖好，卻比不上順服。然後我們來到希伯來書第十章：

律法既是將來美事的影兒，不是本物的真像，總不能藉著每年常獻一樣的祭物，叫那近前來的人得以完全。若不然，獻祭的事豈不早已止住了嗎？因為禮拜的人，良心既被潔淨，就不再覺得有罪了。但這些祭物是叫人每年想起罪來，因為公牛和山羊的血，斷不能除罪。

所以，基督到世上來的時候，就說：

「神啊，祭物和禮物是祢不願意的；

祢曾給我預備了身體。

燔祭和贖罪祭是祢不喜歡的。

那時我說：『神啊，我來了，

為要照祢的旨意行；

我的事在經卷上已經記載了。』」

以上說：「祭物和禮物，燔祭和贖罪祭，是祢

不願意的，也是祢不喜歡的」（這都是按著律法獻的）。後又說：「我來了為要照祢的旨意行。」可見祂是除去在前的，為要立定在後的。我們憑這旨意，靠耶穌基督只一次獻上祂的身體，就得以成聖。（來十1-10）

這個論證已經夠清楚了。這裡的重點不只是舊約的崇拜無法除罪（雖然這點是正確的），同時也指出赦罪本身不是新約所應許的唯一福份，作者接著透過引用耶利米書第卅一章，而為我們再次講述新約裡的福份——不但有赦罪，還有律法寫在我們的心上（來十15-17）。他不只宣告我們的罪已藉著基督的死而一次永遠地蒙赦免，也說對神的順服已藉著我們的盟約元首而一次永遠地賜給我們，以致神最終可以收納我們，如同我們在祂的兒子裡已成為馨香的供物。換句話說，這段經文強調：神真正想要的不是那因違背聖約而獻上的動物贖罪祭，而是人類自己因順服聖約而獻上的感恩祭。律法為違反聖約而作出預備，但永遠無法帶來真正的赦罪和感恩的順服生命，而順服的生命才是神最終所喜愛的。相反地，每當以色列人為全家打包行李，在贖罪日旅行前往耶路撒冷時，他們攜帶的綿羊或山羊所發出的咩咩叫聲，就會不斷提醒他們想起自己的罪。

最終，神要把我們的罪拋在我們（及祂的）腦後，並使我們恢復成祂喜悅的樣式。此外，祂要埋葬我們的

罪，好叫祂能使我們復活得新生命，以及祂最終能得著一個喜愛祂旨意的大家庭。律法無法帶來最終的赦罪；「因為律法從來沒有使什麼得到完全」（來七19，新譯本）。福音則同時帶來最終的赦罪和將來的完全：我們在現今已蒙赦免，並開始領受將來在榮耀中會得著的完全。

因此，這個宣告不只提到赦罪，還有一個關乎好消息的雙重信息。首先，基督的獻祭不但是指祂的死亡，同時也包括祂在世上的一生；不但是指祂樂意被釘在十字架上，也包括祂每天順服天父的聖約旨意。其次，由於基督的生與死已歸算給我們，所以聖靈如今可以使我們產生順服的心，而這是律法永遠無法做到的事。「祂是除去在先的（舊約），為要立定在後的（新約）。」神為這個新約獻祭所預備的，不再是哀鳴的綿羊和山羊，而是一個身體——我們主自己的身體：這是一個順服和死亡的祭。但藉著我們在神面前永蒙悅納，這獻祭也繼續使人心更新並產生新的順服，正如耶利米書第卅一章所應許的。當然，我們的順服永遠是不完全的。內在的更新永遠是進行式，還未達到我們在得榮耀時將享有的聖潔內心和生命。不過，我們已經與基督同死，並已經以新生命的樣式與祂同復活。這些新約的福份是不會徒然返回的。

諷刺的是，雖然律法應許人順服就可得生命，但它帶來的卻是死亡（羅七10）。律法的統治永遠無法產生它所要求的順服。這跟我們的直覺是完全背道而馳的。在所

有宗教裡，以及對我們在街上遇到的一般人來說，宗教的目的就是勸人為善。每個人身上都帶有對行為之約的殘缺認識，也都有律法寫在他（她）的良心上。相比之下，福音是從我們外部而來的消息，是透過別人傳遞給我們的。它對我們來說是不自然的，並且是完全陌生的。律法無法帶來生命。宗教是為奴之家。然而，福音卻帶來關於另一位為我們成就之事的好消息。

如今，那些在基督耶穌裡的不定罪了……律法既因肉體軟弱，有所不能行的，神就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉體中定了罪案，使律法的義成就在我們這不隨從肉體，只隨從聖靈的人身上。（羅八1-4）

神自己做了律法永遠做不到的事。律法發出命令，但惟有神能施行拯救。

這不只對剛信主的人來說是好消息，對成熟信徒來說也是好消息。正如慕理所言：「律法在成聖方面所能做的事，並不會比它在稱義方面能做的事更多。」^{註7} 即使根據律法的第三種功用，律法的職責也不是使我們有能力變得聖潔，如同它無法在一開始使我們從死裡復活並在神面前稱義一樣。在基督徒生活裡，生命和能力的唯一來源從一開始就沒變過，這來源在於一個好消息：神已成就律

註7 John Murray, *Principles of Conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 181f.

法（及我們的順服）永遠做不到的事。因此，我們在回應律法時（就第三種功用而言），永遠必須記住自己在恩典之約裡，已根據神的應許而得救、正在得救、並且將來還要完全得救。因為我們如今在基督裡，所以神的律法——表達出祂對我們生命的公義判決——在宣布判決時跟福音是一致的：「無罪」。如今，律法既承認我們在神面前是義的，也指引我們的方向，顯明神喜悅祂那永不改變的旨意更勝於獻祭。赦罪雖好，卻比不上順服。贖罪祭對赦免罪孽而言是必要的，但感恩祭才是神最看重的。正是由於神的慈悲（既定事實），我們才能把自己當作活祭獻給神（羅十二1-2）。

所以，好消息是若你在基督裡，你就是新造的人。既定的事實（即有關神已成就之事的好消息——「神的慈悲」）會推動我們遵行神的命令（即律法的第三種功用）。你在靠恩典領受赦罪和稱義之後，接著絕不是靠律法之約來決定你的成聖。這裡的諷刺仍然保留著：律法之約帶來定罪，而應許之約則帶來順服，這順服是律法所要求、卻永遠無法在人心裡引發的。另一方面，若你活在公然悖逆神的應許的光景中，而且內心不喜歡祂的律法，那麼即使你看起來被納入聖約群體中，這產業仍舊不屬於你。福音比我們所能想像的更偉大，而對那些拒絕福音在我們生命中帶來改變的人來說，審判則是嚴厲的。

有個例子可以幫助我們整理這些思緒。請想像一艘

擁有最新設備的帆船，它配備著衛星科技，可以繪製出到達目的地的航線。當你偏離座標時，它甚至能發出警示的信號。你倚賴這些令人讚歎的設備，在張滿風帆的情況下冒險駛入外海，直到最後海風逐漸平息，而你留在一片死寂的海面上。收音機警告說，有個暴風雨突然正從東方逼近這裡。有些航行者透過無線電提供了建議，但儘管導航系統提供了這麼多資訊，還有同伴們提供的有用建議，你仍然明白若沒有風，你就無法安全返航。你只能枯坐在那裡，雖然擁有最棒的科技，卻無法航向港口。

基督徒的生活經常就像這樣。在興奮地得知我們罪得赦免和稱義之後，我們就在張滿風帆的情況下駛出港灣。我們心中充滿對救主的愛和感恩，也渴望遵行祂在聖經裡為我們設定的航線。但當我們航行進入外海時，我們遭遇到屬靈的危機。我們發現到，神的律法雖然提供了方向，但沒有提供前進的動力，而且我們可以找到其他事物來替代全副裝備的屬靈科技。我們以為只要讀某本書、參加某個研討會、遵行某套靈命得勝計劃、或採取某些戰勝生活罪惡的步驟，就可以讓船再次朝正確的方向航行。

這些指引通常既不是律法（即神的命令）、也不是福音（即神的應許和在基督裡的作為），而是從其他航行者而來的建議。在某種意義上，他們提供的建議更像是律法而非福音，因為它把期望和要求當作成功的條件強加在我們身上。然而，你得到的建議越多，你就越深刻感到你

在屬靈的水域裡是死的。在精疲力竭的情況下，你要麼放棄，並承諾不再出海航行，要麼明白你真正需要的是一陣強風吹在你的帆上；這道強風永遠是那具有拯救職分的基督。你真正需要的是，再次好好聆聽一切關於神的事和祂成就的救贖大工，以及聆聽祂因著信實（即使這些航行者不忠心）而預備一個新世界在等候著你。單單這些信息就會揚起你的風帆，以致當暴風雨來襲時，你也可以安全返回港口。

我們的整個基督徒生活就是一個帶著自信航向外海的過程，我們在精疲力竭下陷入一片死寂，然後因神的寶貴應許而再次揚帆起航。我們從來不是一直處在一帆風順或一片死寂的時刻，而是在整個基督徒生活中經歷高低起伏。這就是我們在羅馬書第六至八章發現的過程，從得勝的既定事實（羅六1-11），到道德倫理的命令（羅六12-14），再回到既定的事實（羅六15~七6），再到與罪奮鬥得精疲力竭（羅七7-24），再回到得勝的既定事實，「感謝神，靠著我們的主耶穌基督就能脫離了」（羅七25），然後有未來的盼望在等候著我們，即使連現在我們也有聖靈作為這盼望的憑據（羅八1-39）。

因此，以上一切論述的重點是，即使就律法的第三種功用而言（引導而非定罪），律法也只能做律法有能力做到的事。我們不可認為律法在一開始驅使我們到基督面前（第二種功用），然後基督又驅使我們回到律法那裡，

好讓我們在成聖方面能蒙神悅納（第三種功用）。事實上，律法繼續提供我們最好的指引，但若是離開基督和祂為我們、在我們裡面成就的事實，律法就只能導致我們陷入絕望或自以為義。就跟我們剛信主時一樣，我們必須永遠以感恩的心，將那揚起我們風帆的能力歸功於福音，並將此感恩所採取的正確航線歸功於律法。不論是在一開始、路途當中或直到最後，福音都是「神的大能，要救一切相信的」（羅一16）。

這是一本出色的概論，介紹神在聖經裡自我揭露的聖約框架。對認真學習的人來說，這是不可多得的作品。

巴刻 (J. I. Packer)

這本書嚴謹且有力地護衛了聖約神學的傳統觀點。荷頓對約的教導，不但蒐集了知名改革宗神學家的看法，也加上他自己的深刻洞見和評論。

柴培爾 (Bryan Chapell)

荷頓忠心地闡明及護衛正統的改革宗神學，神也大大地使用他來影響許多人的生命。《應許的神》是他最重要的著作之一，我們非常高興看見此書的中文版面世。

麥安迪 (Andrew McCafferty)

