

[澳]莫里斯(Leon Morris)◎著 喻小菲 崔晓雄◎译

救赎:它的意义及重要性

圣经图书馆

THE ATONEMENT: ITS MEANING
AND SIGNIFICANCE

图书在版编目(CIP)数据

救赎:它的意义及重要性/(澳)莫里斯著;喻小菲,崔晓雄译.

--上海:华东师范大学出版社,2012.5

ISBN 978-7-5617-9153-0

I. ①救… II. ①莫…②喻…③崔… III. ①思想史—研究—西方宗教
IV. ①B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 257613 号



The Atonement: Its Meaning and Significance

by Leon Morris

Copyright © Leon Morris 1983

This translation of The Atonement first published in 1983 is published by arrangement with Inter-Varsity Press, Nottingham, United Kingdom

Simplified Chinese Translation Copyright © 2012 by East China Normal University Press Ltd.

ALL RIGHTS RESERVED.

上海市版权局著作权合同登记 图字: 09—2010—297 号

圣经图书馆

救赎:它的意义及重要性

(澳)莫里斯 著

喻小菲 崔晓雄 译

责任编辑 倪为国 何 花

封面设计 吴正亚

责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

网 址 www.ecnupress.com.cn

电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537

门市(邮购)电话 021-62869887

地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印 刷 者 上海景条印刷有限公司

开 本 890×1240 1/32

印 张 8.5

字 数 142 千字

版 次 2012 年 5 月第 1 版

印 次 2012 年 5 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5617-9153-0/B·678

定 价 34.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。

——刘勰《文心雕龙·宗经第三》

圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。

——《提摩太后书》3:16

圣经图书馆

The Biblical Library

主编

Chief Editors

杨克勤 梁慧

K. K. Yeo, Hui Liang

学术顾问委员 (以中文姓氏笔划为序)

Academic Advisory Board (in the order of the number of strokes in Chinese surnames)

贝尔 (美国海涵学会) David Baer (Overseas Council, USA)

朱厄特 (德国海德堡大学) Robert Jewett (University of Heidelberg, Germany)

刘小枫 (中国人民大学) Liu Xiaofeng (Renmin University of China, PRC)

克拉兹 (德国哥廷根大学) Reinhard Gregor Kratz (University of Göttingen, Germany)

克莱因 (以色列巴伊兰大学) Jacob Klein (Bar-Ilan University, Israel)

麦格拉思 (英国牛津大学) Alister McGrath (Oxford University, UK)

帕特 (美国范德比特大学) Daniel Patte (Vanderbilt University, USA)

佩杜 (美国布莱特神学院) Leo G. Perdue (Brite Divinity School, USA)

罗宾斯 (美国爱默瑞大学) Vernon Robbins (Emory University, USA)

卓新平 (中国社会科学院) Zhuo Xinping (Chinese Academy of Social Sciences, PRC)

杨慧林 (中国人民大学) Yang Huilin (Renmin University of China, PRC)

赵敦华 (中国北京大学) Zhao Dunhua (Beijing University, PRC)

柯林斯 (美国耶鲁神学院) John J. Collins (Yale Divinity School, USA)

威瑟林顿 (美国阿斯伯里神学院) Ben Witherington III (Asbury Seminary, USA)

格斯滕伯格 (德国马堡大学) Erhard S. Gerstenberger (University of Marburg, Germany)

朗曼 (美国威斯蒙特学院) Tremper Longman (Westmont College, USA)

萨肯菲尔德 (美国普林斯顿神学院) K.D. Sakenfeld (Princeton Theological Seminary, USA)

温特 (澳大利亚麦考瑞大学) Bruce Winter (Macquarie University, Australia)

奥登 (美国德鲁大学) Thomas C. Oden (Drew University, USA)

圣经图书馆

主编：杨克勤 梁慧

缘起

自西学入华以来，中国文教体制分崩离析，中国学人一直无法回避的问题：西方文明如何轻而易举割断我们的学统，终止了我们的道统。中西之争的题域一直困扰着我们。其实，中西文化各有其哲学思想、伦理道德及宗教文化之渊源，而这些渊源无不以古雅圣贤经书为开端和基石，形成经典。所谓“经典”，系指一种影响悠久文明形态走向的文本源头，蕴涵先知圣贤的智慧，其历经时间的长久考验，仍然能作用于今天的世界共同体与文本进行生命交汇，具有孕育一种重植根基、重温知新、重现思想的能力。刘勰《文心雕龙》道：“三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（宗经第三）“经典”的魅力在于它隐含宇宙秩序的永恒原则，背负磅礴的天理及诚意，其理想和认知超越了所起源的历史人文环境，构筑了现代社会、经济和文教体制的重要基础。因此，倡导以经典为基础和以文本为依据的主要目的：一，避免对古文化“道听途说”或“皮相论据”；二，以治经方法回归原典，重拾学统学理，从中取得借镜，在与圣贤的席谈中，寻索真知灼见，破解“中西之争”之伪；三，回归经典意味当下，我们要从“中西之争”的题域回归“古今之争”的视域，进而通达“古今之变”。

西方文明的最重要基石之一是圣经。本丛书“圣经图书馆”以希伯来和基督宗教正典文本为经，以人心并大道的普世共通性为纬，勾勒整全西方文明的基础图景，诚如宋儒陆象山云：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”（《象山先生行状》）虽然这些经典的思想源流、历史演进和影响主要在西方，但希伯来

和基督教智慧发源于古代西亚，不是西方文明的专利品，而是人类的精神珍宝和学术宝库，故使徒保罗写道：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”（《提摩太后书》3:16）

本丛书“圣经图书馆”旨在引介、注疏、移译和诠释各部经书，积累西方经学史的重要文献，改变我国西学研究长期偏重哲学论著、忽略宗教经典注疏的偏颇，以期对西方文明有整全而深入的理解。且在此基础上，鼓励、催生与中国文化的碰撞、对话和汇通。对“经典”的述作，旨在传承、固守、辨析一种文明形态的思想光谱，垒砌一种文明发展的基石。

“圣经图书馆”以“文史哲”为进路，旨在消弭“文史哲”的分割，此乃是中西方共通的古典治学之道。其中，以“文”为基础，即对文本的字、句、文法的分析和理解，包括训诂和修辞（或辩说）两大部分。古拉比及古希罗学人注重解经学和修辞学，中国先人自有类似注疏治学传统，讲究从“小学”进至“大学”。“小学”以字词训诂、文言语法和音韵为主，通晓字义和句义后，进入“大学”，在天地宇宙的视域中体认求索修身治国之道。以儒家为例，传统中国的“大学”建立在对德的自觉体认之上，天道统摄人道，“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”（《大学·明明德篇》）。而西方的“大学”则以哲学为主，亚里士多德以神学为第一哲学，后来的基督教神学基本认同了这一看法，把“文史哲”的方法转换为以圣经文本为主，继而遍寻史料史实，再以系统神学或神哲学为至真。

“圣经图书馆”规划出版研经工具书、参考书和注经书，旁涉文化背景探讨、史料整理和思想梳理，同时鼓励圣经跨文化解读方面的翻译和原创著作，以此裨益汉语及全球学界。在“置身区域，迈向环球”的大趋势下，“圣经图书馆”的撰述编译工作由国内外学者承担，并邀请国际圣经学界资深学术顾问，发轫并共臻经典编撰这一学术事业。

二〇〇九年九月九日

The Biblical Library

Chief Editors: K. K. Yeo; Hui Liang

Prospectus

To many Chinese intellectuals, the arrival of Western studies to China contains both blessing and danger. The dilemma they confront is how to embrace the good and to reject that which threatens the cultural values and intellectual traditions of China. The conflictual relationship between the East and the West remains the central *problematique* for many Chinese scholars today. The series editors believe that the philosophy, morality, and religious practice of both the East and the West have their own etiologies worthy of respect and understanding. East and West have given rise to civilizations, world views, and cultural excellence that owe their origin to foundational texts or Scriptures. These classical texts are deemed sacred; they contain the wisdom of prophets and sages, have stood the test of time, and continue to shape contemporary global societies. When these texts are read intertextually, respectfully and appreciatively, they will benefit the peoples in the East and the West, the South and the North.

One of the central texts and cornerstones of Western civilization is the Holy Bible. Now it is a prized possession of the world, and not the monopoly of Europe or the West alone. Students of world scriptures today have the opportunity to read such texts historically and to develop fresh new hermeneutical insights for entering into dialogue with them. The Biblical Library takes into consideration sacred Scriptures of the Judeo-Christian tradition on the one hand and the hearts and minds of its universal readers on the other. The biblical text contends that “all scripture is inspired by God and is useful for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness.” (2 Timothy 3:16)

The Biblical Library seeks to promote the wholistic approach to Scripture through methodological and exegetical studies, historical research and reflection, and finally through philosophical and conceptual inquiry. Being grounded on the Chinese horizon but committed to benefit global biblical interpretations, the objective of the Series is consistent with classical Confucianist, Daoist, rabbinic, and Greco-Roman studies. Thus, the Series aims to publish biblical introductions, commentaries, translations, and hermeneutical studies of the Bible. Building on this foundation, the Series encourages the intertextual and cross-cultural reading of the Bible with the varied cultures of China. The Series hopes to benefit Chinese readers as well as to enhance the scholarship of Western readers. We value indigenous theologies in the context of global biblical interpretation. The diversity of the Academic Advisory Board, as well as writers, editors, and translators, will illustrate our commitment to cross-cultural collaboration.

目 录

前言 /1

引言 /1

第一章 约 /1

第二章 牺牲 /34

第三章 赎罪日 /64

第四章 逾越节 /88

第五章 救赎 /109

第六章 和好 /139

第七章 挽回 /162

第八章 称义 /195

结语 /227

缩写词 /231

圣经经文索引 /232

总索引 /239

第一章 约

[14]这是耶稣生命中最后一个夜晚。他在楼房里和他的门徒们一起吃饭。在吃饭的过程中他拿起桌上的饼，向神祝谢了，擘开饼来并递给门徒们说，“这是我的身体。”之后他拿起一杯葡萄酒，祝谢了，递给他们说，“这杯是用我的血所立的新约”（林前 11:23—25），或是，“这是我立新约的血。”（可14: 24）

当耶稣以这样的方式开始了圣餐，这个一直同穿各个世纪延续至今，并且遍及全世界的服侍时，他就将他的流备和新约的确立联系在了一起。有一个小问题是，一些古卷在《马太福音》和《马可福音》的记述中没有“新”这个字，而且在《路加福音》中包含它的整个一节经文可能都被删掉了。学者们或许对研究出究竟哪个记述可能是正确的乐此不疲。但对于我们当前的研究目的来说，我们可以忽略这些兴致。我们最早的记述——也就是《哥林多前书》没有这样的文本性疑点。并且无论如何，不管你想怎样描述，耶稣所立的任何约就是一个新的约，因为旧的约已经存在了几百年。

耶稣所说的“用我的血所立的新约”是什么意思呢？答案并不清晰。今天我们还使用“约”这个词，但并不是“用我的血所立

2 救赎：它的意义及重要性

的新约”或“这是我立新约的血”中的“约”的意义。《简明牛津英语辞典》将一个约定义为“在两个或更多的人之间的相互协议，来确定做或不做某种行动；某些时候[15]指，当事人中一方的承诺”。它进一步告诉我们，今天人们使用这个术语时，主要用的是它的法律意义或神学意义。它的神学意义是“用来指与那神圣的一位(Divine Being)所立的约，或由那神圣的一位所定的约，如同在圣经中所启示的，等等。”但即使有这些信息，我们也还不能真正充分地明白耶稣所说的关于血与这个约的关系的那些话，以及这约为何是一个新的约。

为此我们必须回到旧约，在那里约的概念随处可见并且十分重要。约，最早可以追溯到神与挪亚所立的那一个(创 6:18; 9:9 等等)。一些学者也提到神与亚当所立的约，他们认为旧约中对我们最早的祖先的记载足以使我们认为在他和神之间有一个约。可能如此，但圣经提到神和亚当的关系时并没有使用“约”这个词；所以我们最好关注那些明确提到了“约”的段落。

与挪亚所立的约是一个神与人之间的约。但还有些约，神在其中并不是主角，而是人与人之间的约。看起来比较合理的观点是，这个术语最早是指这类人与人之间的约，而之后人们思考，这个词可能也适合用在神与他们的关系上。所以，从人与人之间的约开始研究会很有益处。这些约总是被当作非常严肃的事情来对待。它们有点像我们签订的很正式的商业协议，或有约束力的合同，或在许多情况下制定的条约。对我们来说，这样的交易本质上是世俗的，属于商业和外交的范畴，但对于希伯来人，约从根本上说是宗教性的。一个约是在神面前所定下的承诺，并且要在恰当的宗教仪式当中庄严地生效。

在旧约中，极少出现纯粹以个体身份订立的约。在整本旧约中有一个这种个人性的约，大概就是大卫和约拿单的约，而这

个约也依然具有更广的含义,因为约拿单是国王的儿子,他被认定有一天也会成为国王。他进入的每一个庄严的约定都可能之后成为国家性事务。不管上面这个约属于哪种情形,其他所有的约都是在代表人之间订立的,这意味着他们所代表的人也同样被这个约所约束。例如,雅各和拉班立了[16]一个约(创 31:44—54),并且这约的约束力明显是在他们作为族长所代表的两个家族身上,而不仅仅在这两个人个人的身上。

一个约总是为了有益的目的而在人们之间立下的。从来没有一个约强制双方以某种方式彼此伤害。一个约总是通过一方,并且通常是双方所立的誓言,来促进对方的利益。一个约总是意味着忠于对方,它从来都不仅仅是一个执行某种外在责任的协议。

似乎没有经文描述过立约的方法。古人非常明白怎样立约,因此他们也没有想过要为了后人的益处去陈述立约的详细步骤。但我们将许多的立约过程放在一起研究,可以得出一个程序,就是下面的模式。

1. 在条款上达成一致

很显然,除非双方就某些在将来对至少一方(更常见的是双方)形成约束的行动步骤达成一致,否则不会有什么约。而且如我们所说的,它约束他们去帮助彼此,使彼此获益而从不加害。

2. 发誓

进入一个约不能轻率。各方都必须知道对方确实决心完全履行他自己要承担的义务。所以双方都会庄严宣誓,他们会履行约中的义务。这一点很重要,有时整个立约的过程会被简称为“起誓”(例如,路 1:73)。

4 救赎：它的意义及重要性

3. 献祭

在古代，献祭是普遍的宗教仪式，但立约时的献祭似乎有些特别。所献的动物被切成两半放在地上，这样立约的双方可以从中间走过去(创 15:10, 并对比 17 节; 耶 34:18)。希伯来人一般不说“立一个约”，而说“切一个约”，这个事实说明这点在立约程序中是独一无二的特征。也有其他的表达方式，比如他们会说“树立”一个约，或[17]“给出”一个约，“制定”一个约，“起誓”或“宣告”一个约，甚至有时说“做”一个约。显然，宣称一个约已经成立，并没有固定的表达方式，但毫无疑问说“切”一个约是最常见也是最生动形象的方式。

4. 见证

通常会有一个见证，但与我们所理解的不同。我们认为，一个见证是某个在场的人，可以证明所做的事。但亚伯拉罕和亚比米勒是用七只母羊作他们立约的见证(创 21:27—30; NIV 版本在这里用“协定”来翻译希伯来语 *berith*，但这个希伯来词通常译作“约”)。雅各和拉班则堆了一堆石头来作他们的见证(创 31:44—48)。见证并不是一个独立的、能自由讲话并能证明事实或约的条款的人。见证更接近于某种用来提醒立约者他们所做之事的物品。

5. 节期

可能立约时的献祭会包含一个节期(比如平安祭，利 7:15, 等等)。即使不是，至少在某些场合下，立约是以举办一个节期为记号的。雅各和拉班立约的故事结尾是这样的：“雅各就指着他父亲以撒所敬畏的神起誓，又在山上献祭，请众弟兄来吃饭。”(创 31:53—54)。

很可能还有别的特征。比如,在约拿单和大卫立约的时候,约拿单将他穿的外袍给了他的朋友,还有他的战衣、刀、弓和腰带(撒上 18:4)。其他国家中的类似礼仪证实了这样的礼物交换,而且它很有可能是在以色列的立约中的常规部分,即使我们没有经常读到。当我们尝试研究在古代以色列如何立约时,我们遇到的问题是,在我们的资料中有很多事情都没有说。我们可以清楚地看到,切祭牲这件事就是如此。亚伯拉罕和耶利米的例子证实了切开动物和从切块中经过的事实,但这两个例子相隔多个世纪,而且在它们之间再没有提到任何例子。我们只得假定这件事在那几百年[18]中一直持续不变,但却没有相关记载。类似的,其他的特征可能在我们的资料中没有记载。不过对于以上提到的几点我们很有信心,我们还是把握了古以色列立约中的主要特征。

对“切”约的意义有争论。我们找不到人们这种行为的理由,而只能尝试从立约的场景本身出发去弄明白。一些学者从这种行为中所看到的,是太过奇异的意味。比如说,史密斯(W. Robertson Smith)坚持认为“切”约的意义是,立约的双方被带入了那些牺牲神秘的生命中。我可能永远不能完全理解“切”约的意义,但我更难接受,像雅各或亚比米勒那样的人会有史密斯所提到的那种观念。

更有可能的是,雅各他们看着牺牲被切成了块子,而他们严肃地站在这些碎块中间,如果最后他们对他们严肃许下的承诺失信的话,他们也会招致同样的结局。约是一个严肃而重要的责任。它不能轻率地承担。

《耶利米书》中有一段关于献祭的经文,比较明确地说明了“切”约就是这个意义。在那一段中,破坏约的人都被判定要受刑罚。神说,“这些人在我面前立约。后来又违背我的约,不遵

行这约上的话，我必待他们如同他们所劈开为两半，又从中间经过的牛犊一般”（耶 34:18）^①。在古巴比伦的立约记录中也同样有清楚的证据，这个记录提到有一个叫 Mati'-ilu 的人参与了立约。记录这过程的文本说到献一只山羊为祭时，是这样记载的：

这个头不是这只山羊的头……它是 Mati'-ilu 的头……如果 Mati'-ilu 违背了誓言，如同这只山羊的头被砍掉一样……Mati'-ilu 的头也会被砍掉……这个腰子不是这只山羊的腰子，而是 Mati'-ilu 的腰子……^②

随着动物身体的各个部分都和 Mati'-ilu 联系在一起，人们的关注点也就毫无疑问地落在了那如果他违背约的条款就会临到的可怕命运上。

我们已经看到，人与人之间的立约通常是在代表人之间立的。亚伯拉罕以这样的方式和[19]亚比米勒立约（创 21:27）。当要打仗时这个族长可以带出来 318 个精练壮丁（创 14:14），因此显然他是一个相当有势力的家族的首领，同时亚比米勒是基拉耳的王（创 20:2）。很明显这样两个人之间立的约是超越个人性的约定。它涉及到他们各自作为族长的团体。事实上，对此亚比米勒已经有了详细的解释，他对亚伯拉罕说：“凡你所行的事都有神的保佑。我愿你如今在这里指着神对我起誓，不要欺负我与我的儿子，并我的子孙。我怎样厚待了你，你也要照样厚待我与你所寄居这地的民。”（创 21:22—23）。圣经并没有

① 在这里，和合本圣经的翻译和英文 NIV 版有很大出入。后半句没有参考和合本，为译者自译。——译注

② A. Jeremias, 《古代东方光明中的旧约》（*The Old Testament in the light of the Ancient East*, vol. ii, London, 1911），第 49 页。

确切地告诉我们亚比米勒立约时承诺要做什么,但必定是在暗示说,亚比米勒会保持他宣称在过去已经展现的“厚待”。即使他没有做出具体的承诺,它仍是一个有效的约。有时一个约可能是单方面的,所有的义务只由一方来承担。

其他的人与人之间的立约也不时地被提到,例如亚们人拿辖和基列雅比人之间所提出的约(撒上 11:1),这个提议没有实现,因为拿辖提出了将这个城中每个人的右眼剜出来的条件。大卫在希伯仑与“所有以色列的长老”立约,让他做王(代上 11:3)。还有别的例子。但以上提到的例子已经足以说明约的一般含义以及它在古代以色列人生活中的重要性了。

君王和国家的约

神与人民立的约真的是旧约中非常重要的约。近些年,古代的宗主权之约备受关注,主要就是那些与赫人的王有关的约。在这些约中,臣仆们通常对某个大君王发誓效忠,而且有人提出,这类的约很可能塑造了希伯来人常用来协助表达他们与神关系的模式。这些约中还有一些是平级的,诸如国王们起誓承认彼此的边界,遣返出逃的奴隶等等。对我们当前的研究目的来说最重要的是那些和下属所立的约,在详细地宣告大君王的“仁慈”的同时,责任以及如果背约会遭至的诅咒[20]也被加在了臣仆的身上。当然,若是持守忠信会得到相应祝福也被列举了出来。学者们从旧约中找到了这样的约。一个平级立约的例子可能是希兰和所罗门立的约(王上 5;这里并没有用“立约”这个词,但这个关系显然是立约性的)。而对于宗主权之约,常被引用的就是以色列人和基遍人立的约。(书 9;*berith* 这个词有几次用到,6,7,11,15,16 节)。

与神的立约

不管是不是那些宗主权之约形成了以色列人的表达模式，无可争议的是，在旧约中“约”最常用于神与他百姓之间的关系。与神的约要追溯到挪亚。当神告诉这个族长他将要使洪水泛滥在地上并毁灭罪人的时候，他加了一句：“我却要与你立约。”(创 6:18)洪水退去以后，神说：“我与你们和你们的后裔立约，并与你们这里的一切活物，就是飞鸟，牲畜，走兽，凡从方舟里出来的活物立约。我与你们立约，凡有血肉的，不再被洪水灭绝，也不再被洪水毁坏地了。”(创 9:9—11)。神接下来又赐下彩虹来“作为我与地立约的记号”(13节)。

在这个约中表现出一些特征，从中我们能够发现与神立的约的特点，这样的特征并不总能在纯粹的人与人的约中发现。首先，神是发起者。圣经没有说挪亚在这方面做了什么。神提出了这个约，神规定了条款。说人应当与神谈判是难以想象的，因此与神的约永远都是接受神所提出的。其次，挪亚是一个代表人，所以这个约也包括他以外的人，事实上它的条款与所有在地上的生命有关。没有信息告诉我们这个约是怎样成立的或当中有没有什么定好的仪式，但提到了作为记号或是见证的彩虹。这个约的另一个最为重要的特征是，它是一个纯粹恩典性的约。挪亚没有被要求做什么。神单方面给了他一个应许，说他将永远不再用洪水毁灭地了。

[21]神与亚伯拉罕所立的约极为重要，并且因为新约中提到它是一直有效的，因此就更显重要(基督的到来被看作是这个约的应验，路 1:68—73；可比较《罗马书》四章)。神应许亚伯拉罕会有数不清的后裔并且承受迦南地为业(创 15:5—7)。当亚

伯拉罕问他如何能知道这些时，神与他立约。他让这位族长带来特定的动物和飞鸟。亚伯拉罕要把这些动物劈开，并一半对着一半地摆列（因为某种原因鸟没有被劈开）。照着应有的程序“有冒烟的炉并烧着的火把从那些肉块中经过”（17节）。火光似乎是象征神的临在，而从肉块中经过象征着庄严地进入这约。亚伯拉罕并没有从肉块中经过，而之后他也没有承担任何的义务，他仅仅是神美好恩惠的接受者。在这当中，亚伯拉罕是一个代表人。这个约不仅仅涉及到他，也同样涉及他的后裔（18节）。他们被包含在给亚伯拉罕的祝福当中。

不久以后，受割礼的要求被加在这个族长身上，他的后裔也包含在这个约中：“你们所有的男子，都要受割礼。这就是我与你，并你的后裔所立的约，是你们所当遵守的。”（创 17:10）但这并不是说，约完全出于恩典的原则被废弃了。割礼不是一种功德性行为，好让人在那给亚伯拉罕和他的后裔的约中赚取一个位置。它被特别地说成是“立约的记号”（11节）。与彩虹在挪亚之约中的作用相似，它是一个记号，显明那些受了这个印记的人是含在与亚伯拉罕立的约中。这约始终被视为一个依靠神的良善的约，而不是依靠人的成就。它不是对忠实服侍之人的赏赐，而是一个来自神慈爱的应许。

西奈之约

神立了其他的约，例如和亚伦及他的子孙的约（民 18:19），和大卫的约（撒下 23:5），这当中最重要的可能是在西奈山和整个以色列民族立的约，记载于《出埃及记》二十四章。它开始于摩西“将耶和華的命令典章都述说与百姓听”，百姓又齐声回答他说：“耶和華[22]所吩咐的，我们都必遵行。”（出 24:3）第二天

清早摩西在山下筑一座坛，按以色列十二支派立十二根柱子。然后“以色列人中的少年人”（有意思的是，不是祭司们）去献燔祭和平安祭（5节）。看起来这些献祭没什么特别之处（除了没有提到祭司以外）。但是，所用的血是以一种独特的方式来处理的。摩西取出一半的血，将它盛在盆中，同时将另一半洒在坛上（这里“洒”的希伯来原文比 NIV 译本的“洒”表达了一种猛烈得多的动作）。他向百姓宣读了“约书”，之后他们回答说：“耶和華所吩咐的，我们都必遵行。”（7节）

这时摩西拿起剩下的血，就是他盛在盆里的一半，将它洒在百姓身上（和 6 节“将另一半的血洒在坛上”里的“洒”一样，用的是同一个猛烈的动词）。他说：“这是立约的血，是耶和華按这一切话与你们立约的凭据。”（8节）之后提到一些长老观看神，并且又吃又喝，显然是表明献祭的完成（9—11节）。

这个约极为重要。这百姓现在是神的百姓，是与这独一无二的神有立约关系的百姓。而神是这百姓的神，在全地上与这一个民族有立约关系。我们说所有之后在旧约时期发生的事都要在这个背景下去理解，这也绝非夸张。以色列处在和神的特殊关系中，这决定了以后的旧约作者所告诉我们的一切，即便所有的作者都没有使用立约的术语也依然如此。因为，不管他们是否选择使用这样的用语，这个民族处在任何别的民族都没有的与神的相交关系中，这样的观念支配了旧约时代的思维模式。艾希罗特（Walther Eichrodt）在他《旧约中的神学》一书中对材料的处理方式就描述了这一点。在第一卷中，在“问题与方法”这章之后，他在每一章的标题中都用到了“约”这个词：“立约关系”，“约的定例”，“立约的神的名”，“立约的神的性情”等等。与神的约支配着以色列的宗教。对旧约时代的以色列来说最要紧的就是，这个民族与这位独一无二的神有着立约关系，它所有的生活和思

想都围绕着这一事实。

约的特点

[23]《出埃及记》二十四章里的立约仪式中有一些不寻常的特征,其中有三个尤其特别。第一个是个人性参与的要素。在其他的立约中有一个代表人,他进入这个约并且借此也使所有他所代表的人被包括进来。例如,挪亚和亚伯拉罕就是代表人。但在《出埃及记》二十四章中,约是与一个民族立的,而非摩西。摩西的角色像是一个司仪,他引导整个过程,但他自己没有订立这个约(当然,除了他是作为百姓中的一员因此被包含在约里以外)。有两次,百姓都是自己去接受约中的义务(3,7节)。血洒在了他们身上,而不是选出来的代表身上(8节)。摩西显然认为这样的参与是重要的,因为圣经记载他的话是:“耶和华我们的神在何烈山与我们立约。这约不是与我们列祖立的,乃是与我们今日在这里存活之人立的。耶和华在山上,从火中,面对面与你们说话。”(申 5:2-4;“何烈”是西奈山的别名)。

我们很有可能会想,一个人能代替另一个人做的是有限制的。确实如此,在一个约中祖先还是首先代表他自己,比如亚伯拉罕,同样确实的是,我们到最后都必须自己进入这约中或是使自己置身其外。永远靠着我们祖先的属灵财产而活是不可能的。斯科特(R. B. Y Scott)说:

只继承那早已逝去的年代遗留下来的信仰形式和实践要素,却没有使自己真正进入祖先之约的宗教群体,会发现这约不再有效,而永活的神已经在为自己继续寻找一群新

的子民了。^①

这个立约仪式中的第二个不寻常的特征是将血洒在百姓的身上。我们应该将更多的注意力放在其上，因为在洒血于百姓身上的同时所说的话“这是立约的血”（出 24:8），似乎是耶稣为何说“这是我立新约的血”的一个理由。因为我们对立约的仪式，以及在一般的献祭中[24]血的功用不熟悉，我们很容易忽略这点：这是一个最不寻常的举动。事实上在整本旧约的其他部分，只在两个仪式中血被洒在人的身上：祭司承接圣职的任职典礼，以及痊愈的麻疯病人的洁净礼。当亚伦和他的儿子们正式被任命为祭司的时候，人们宰了一只公绵羊，摩西将一些血抹在亚伦的右耳垂上和右手的大拇指上，并右脚的大拇指上，先是亚伦然后是他的儿子们（利 8:23-24）。麻疯病人痊愈后的洁净礼中也有类似的仪式（利 14:14）：血被抹在右耳垂上和右手的大拇指上，并右脚的大拇指上，同时还要求祭司将混合了鸟血的水在那人的身上洒七次（7节）。

我们找不到这些使用血的仪式的意义解释，但通常与献祭有关的用血是指从罪和污秽中得洁净。没有理由怀疑，将血洒在人们身上是出于这个理由。在祭司和麻疯病人的洁净这两个例子中，还有一个观念就是奉献自己，在神的百姓中过新生活。所有这些似乎都给我们提供了重要的线索来理解《出埃及记》二十四章。全会众都从罪和过去的污秽中得了洁净，同时又被分别为圣，有了新的身份，就是做神的百姓。

这个约的第三个不寻常特征是，百姓将遵守神律法的义务

① R. B. Y. Scott,《先知的适当性》(*The Relevance of the Prophets*, New York, 1944),第210页。

放在他们自己的身上。这并不是说他们是被要求这样做,或这是此约的一个条件。但当摩西告诉他们“耶和華的命令和典章”时,他们就“齐声说”“耶和華所吩咐的,我们都必遵行”。在那之后摩西就将耶和華的命令写了下来。在把血洒在祭坛上之后,摩西向百姓宣读了“约书”,而他们回答“耶和華所吩咐的,我们都必遵行”(出 24:3-4,7)。从其他地方看来,十诫是他们特别记在心里的。因此有一段圣经将摩西从山上领受的包含十诫的“石版”与“耶和華与你们立约的版”等同(申 9:9)。[25]同样,有一段以“以色列人哪,我今日晓谕你们的律例典章,你们要听……”开始,并接着说“耶和華我们的神在何烈山与我们立约”,之后立即就列出了十诫(申 5:1-2,6-21)。在别的地方我们读到,神吩咐摩西说,“你要将这些话写上,因为我是按这话与你和以色列人立约”,而摩西就“将这约的话,就是十条诫,写在两块版上”(出 34:27-28)。有可能在最后一段中这个写法版的“他”实际上是神,但无论如何我们解决了这个问题,十诫与这个约的关系是清楚的。

奇怪的是《出埃及记》对于神要做什么只字未提。在别的与神所立的约中,神总是说他会做重要的事情。那些约事实上比神的应许更为庄严,在立约的框架当中很自然地加入了庄严。与神立一个约,而在其中神却没有特别什么特别的应许,这是不常见的。不过,《出埃及记》二十四章中暗示了神会祝福这些百姓,还有提及这约的其他段落也明确说了神的祝福。我们读到这样的话:“我要眷顾你们,使你们生养众多,也要与你们坚定所立的约”。这一段接着讲到在丰收上的祝福以及神会住在百姓中间,“我要在你们中间行走,我要作你们的神,你们要作我的子民”(利 26:9-12;比较,出 19:5-6)。毫无疑问,这约说明在神的计划中,以色列被放置在一个特别的地位上。我们也不应当怀

疑，這預示着許多奇妙的祝福。

百姓反復說要守神誠命的承諾留待考慮。有的人將這個理解為，這個約是一個行為之約。他們的想法是，以色列人答應為神做某些事情，而作為回應，神答應為以色列人做某些事情。但《出埃及記》二十四章不應當以這樣的方式去理解。神和以色列人之間立的約源自神對這個民族的揀選。神的選擇才是首要的和決定性的因素，在之前關於這個約的說明中也很清楚：“我向埃及人所行的事，你们都看見了，且看見我如鷹將你們背在翅膀上，帶來歸我。如今你們若實在聽從我的話，遵守我的約，就要在萬民中作屬我的子民，因為全地都是我的。你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的[26]國民。”（出 19:4—6）。首要的是神的揀選，以及神將百姓從埃及拯救出來的行動。的確，義務緊跟着出現（“你們若實在聽從我的話，遵守我的約”）但它們並非這個揀選的原因。不論是神還是百姓的話當中，都沒有類似“如果你為我做這個，我就為你做那個”這樣的句式。

雅各從神看到一個異象時的反應，與此形成鮮明的對比。這位族長被深深地感動了，他起了一個誓並這樣表達了他的感受：

神若與我同在，在我所行的路上保佑我，又給我食物吃，衣服穿，使我平平安安地回到我父親的家，我就必以耶和華為我的神。我所立為柱子的石頭也必作神的殿，凡你所賜給我的，我必將十分之一獻給你。（創 28:20—22）

雅各肯定是在說，“如果你為我做某些事情，我就會為你做某些事情。”但《出埃及記》二十四章中的以色列人，他們不存在同樣的態度。相反，在那裡百姓感恩地接受了神的仁慈，作為回

应他们又起誓做他的奴仆。

这个过程好比一场皇家婚礼。当王子迎娶一个平民时，这个年轻人不会在婚礼后对他的新娘说：“亲爱的，你有一个美好的开始。如果你努力以正确的方式生活，你将有可能在某一天成为皇室家庭的一员。”他应当说的是（如果他愿意的话）：“你已经是皇室家庭的一员了。你是高贵的。对你来说，按照一个皇室成员应有的方式来生活非常重要。”

这和以色列的情况类似。我们看到摩西的话是有顺序的：“以色列啊，要默默静听。你今日成为耶和华你神的百姓了。所以要听从耶和华你神的话，遵行他的诫命律例，就是我今日所吩咐你的。”（申 27:9-10）。这百姓首先成为了“神的百姓”。那已经发生了，是过去式了。现在（“今日”）才是诫命和律例。他们已经进入了特权地位。现在他们必须过与他们的地位相称的生活。

以色列在一种特别的意义上是神的百姓，以及神是以色列的神这一点支配着整个旧约时代以色列人的思想。他们不是觉得他们能以[27]立约为基础来恳求神。他们偶尔这样做，比如诗人祷告说：“求你顾念所立的约。因为地上黑暗之处，都满了强暴的居所。不要叫受欺压的人蒙羞回去。要叫困苦穷乏的人赞美你的名”（诗 74:20-21）。但这并不常见，可能是因为以色列人十分明白他们显然没能遵守他们一方的义务。你不能以一个你经常并全面破坏的约为基础来向神祈求。

但即使他们不能靠约来祈求，他们也当记得神对约是忠实的。摩西说：“所以，你要知道耶和华你的神，他是神，是信实的神。向爱他，守他诫命的人守约，施慈爱，直到千代”（申 7:9）。神是信实的神。他值得信赖，会坚守立约中他的那部分，即使以色列没有遵守她的部分。这给所有以色列人的思想带来了重大

影响。

它使以色列与别的民族区别开。即使神与他的百姓会立约这样的观念并不局限于以色列，但一般来说在以色列周围的那些小国似乎都这样认为：在某种意义上他们的神与他们骨肉相连，与他们密切相关。这产生了安慰性的信念：他最终还是帮助他们的。因此，摩押人认为他们的神基抹有时可能会对他们发怒并惩罚他们。但当事情变得严重时他们仍可依靠他来得到帮助。他不得不如此，因为就最终的结局来说，他的未来和他们密切相联。如果他们灭亡了，他也会灭亡。就这一点来说他们倒确实是对的。摩押灭亡了，而基抹在哪里？

但以色列没有这个安慰性的想法。以色列可以指明神与这个民族立约的一个确切时间。他在那之前就已经存在了。而如果他能这样做一次，他也可以再做一次。以色列人从来没有这种错误的想法，以为神如果要救他自己的话就必须拯救百姓。他会说：“你们要成为圣洁，因为我是圣洁的。”（利 11:44）他们知道，处在和神的约中并不意味着，神无论如何都一定会帮助他们。他们知道，处在和神的约中反而意味着，他们无论如何也必须努力变得像他一样。约的概念向希伯来的宗教中加入了道德性的观念，这对全人类的未来有着极重要的影响。

新 约

[28]但不幸的是，尽管以色列人知道做神的百姓意味着什么，他们并没有照此遵行。就像以法莲人，“他们不遵守神的约，不肯照他的律法行。”（诗 78:10）；“他们仍旧犯罪”，“因他们的心向他不正，在他的约上，也不忠心”（诗 78:32, 37）。以赛亚抱怨说：“他们犯了律法，废了律例，背了永约”（赛 24:5）。耶利米

也说：“以色列家和犹大家背了我与他们列祖所立的约”（耶 11:10；另见 22:9；34:18）。以西结告诉百姓神的话：“你轻看誓言，背弃盟约”（结 16:59）。对背约的控告非常清楚且不断重复。当与他一起立约的人一直不停地背约时，虽然神仍然信实，也不存在实质上的约了。

正如我们之前所说，以色列并不是以她已经遵守了律法为条件来进入这个约的，这是个事实。但同样，做神的百姓包含了以神百姓的样式生活，这也是事实，而这些人并没有那样去生活。他们持续不断地犯罪、犯罪、犯罪。而他们的先知则不断地告诫、告诫、告诫他们说，他们使自己与神远离，将自己与他的祝福切断。这是个没有希望的处境。说没有希望是因为每一个将百姓带回并让他们守约的努力，都意味着对这同一群人做某种新的事。然而神是守约的神。他说：“我永不废弃与你们所立的约”（士 2:1）。当一个守约的神面对一个背约的民族时，该怎么办呢？

先知耶利米指出了全新的根本解决之道。他传讲了这来自神的话：

耶和華說，日子將到，
我要與以色列家和猶大家另立新約，
不像我拉着他們祖宗的手，領他們出埃及地的时候，與
他們所立的約。

[29]我虽作他们的丈夫，他们却背了我的约。这是耶和華說的。

耶和華說，那些日子以后，我与以色列家所立的约乃是
这样，

我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。

我要作他们的神，他们要作我的子民。

他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说，你该认识耶和華，

因为他们从最小的到至大的都必认识我。

我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶。

这是耶和華说的。（耶 31:31—34）

这意味着与过去根本性的诀别。它代表着对人与神关系的一种全新的解决之道。并不是说神的高标准在某个时候会放松，神的律法要被放在他们里面，写在他们心上。这道德律法被放在了中心地位。不同的地方是，律法现在成为人的一部分，他们在他们里面，改变着他们。他们因他们自己的所是而遵守它。这要超过仅仅遵守一套外在的诫命和律例。它指向整个心灵的转变。神的百姓将会盼望着一心一意实行神的意愿。完全不存在道德要求或标准的放松，它们反而被加强了，因为它们现在要成为神百姓内心深处的东西。

这同时包含对神的认识。在里面有神律法的人将不需要有人教导他如何认识耶和華。他们会有对他的个人性认识，无论他们在世人眼里看来有多么卑微，或是因此有多么伟大。渺小或伟大都不会使人丧失资格。在旧约中只有很少的人被认为是真正认识神的。而在耶利米所预言的日子里，认识神更像是一种渴望，是人们会极为向往，却感到不太可能得到的东西。在新约中可以看到这种根本性的转变，它会使神所有的百姓都有对他的个人性认识。

[30]新约会建立在赦罪的基础上，而不是一种愿意遵守神律法的宣告上。确实，在旧约中贯穿着大量关于罪和如何对付罪的经文。同样，献祭系统也是对罪之关切的明证，表明罪是严重

的,不会被轻易赦免,但神已经预备了一个赦罪的方法。可是,西奈立约的重点不在这个上面。重点反而落在百姓反复宣告说他们会遵守神的诫命上面。他们在守约上的失败损害了旧约的效力,而这使得新约对赦罪的强调非常引人关注。新约不会像头一个约一样被削弱。它给予罪人的软弱以完全的忍耐。罪人能够认识神的事实是以另一个事实为前提,即神已经预备好要将他们的罪和邪恶彻底除去。这如何能实现,先知耶利米没有说。他陈明的是事实而不是方法。但对于这事实本身他毫不怀疑。赦罪是新约的基础。

《耶利米书》的这一段对新约来说是最重要的一段,但绝不是唯一重要的一段。耶利米之后告诉我们,神要“与他们立永远的约”(耶 32:40;另见 50:5),并且他借着神的应许道出了它的实质:“我要使他们彼此同心同道”(耶 32:39)。以西结是另一个预先看见神“永远的约”(结 16:60;37:26)的先知。这约将是一个“平安的约”(结 34:25;37:26)。以赛亚则说出了非常重要的一点,他说耶和华的仆人将要作“众民的约,作外邦人的光”(赛 42:6)。旧约的关注点通常都是以色列,因此这里将外邦人与这个约联系在一起就非常地有意义。以赛亚也认为,这个约将会是永约(赛 55:3;61:8),而且他里面有一个越发强烈的观念,就是圣灵要加在人身上,神的话不会离开他们的口(赛 59:21)。

这样的段落清楚说明,先知们并不认为以色列的失败就是结束。他们无法想象立约和守约的神会一直满足于一个被背弃的约和一个堕落的世界。他们充满信心地期盼着,有一天神会毅然介入并且有效地对付人类罪的问题。而且他们用“约”这个词汇来[31]部分地阐释这样的介入——将会有一个新约。

约与遗命

当我们要理解新约时，就立刻面临一个语言问题：我们要怎样表达希腊词 *diatheke* 的准确意思呢？在希腊人当中这个词通常指遗嘱或遗命，也就是一个人说明在他死后该如何处置他的财产的文件。关于是否在一两个特别的例子中这个词可能有另一个含义，存在小小的学术争议，但对于在绝大多数的例子中它表示遗嘱和遗命这一事实，没有争议。在古典希腊文和莎草纸文献中，它都常常而且几乎可能是一直被用来表达这个意义。这是传统上基督徒理解这个词的方式，而我们圣经的扉页也用“旧约”和“新约”^①这样的提法证实了这一理解。

可是当旧约被翻成希腊文时，正是 *diatheke* 这个词被用于翻译希伯来词的 *berith*，也就是“约”。这不是一个偶然现象，因为出现了 277 次。毫无疑问译者们是想用 *diatheke* 来表达“约”一词的意思。他们没有考虑通常用来表达约的词：*syntheke*，反而用了在别处通常表示遗嘱的词。

对新约的解释者来说，关键的问题是：“在新约中我们应当将 *diatheke* 理解为‘遗嘱’还是理解为‘约’？”或者说，新约的作者们遵照的是希腊文的通行用法呢，还是旧约的译者的用法？答案并不简单，因为他们似乎有时遵照这个，而有时遵照另一个。或许他们并没有像我们一样细致地区分这两个概念。*diatheke* 一词的基本意思是一个具有权威性的决定，一个由神规

① 圣经扉页上用的 *testament* 一词，事实上更表达了“遗命”的意思。但这个词在翻译成汉语时，用的是“约”（除个别地方之外，参见来 9:16, 17; 11:22），从中文意思表达上看不出区别来。这里的翻译仍使用通常的“旧约”、“新约”，而不是用“旧的遗命”、“新的遗命”。下同——译注

定条款的约和一个已故之人的遗嘱，在这一点上是一样的。

或许我们应该注意到，在古代希腊，一个遗嘱和我们今天所有的作用并不完全相同。当一个人死的时候，财产会自动地被他的儿女拥有，不需要立遗嘱。儿女在操办葬礼和保留对死去之人的记忆方面有[32]重要的责任。但如果他没有儿女怎么办？他会收养一个儿子并立下遗嘱将他的财产给他的养子。作为接受财产的条件，这个养子会完成加在他身上的宗教和其他义务。

这样的收养关系是不能取消的。一个养子不能被否认。如果一个人没有儿子并收养了一个继承人，而后来却有一个亲生的儿子，他不能拒绝承认他所收养的孩子。这个养子要继续享有作为儿子的地位并且和亲生儿子分享财产。事实上这个养子的处境比亲生儿子还要稍微好一点，因为亲生儿子还有可能不被承认，并与家庭以及他的继承权款隔绝，但养子却不可能。有一个很有趣的故事提到，一个亲生的儿子被拒绝承认，之后又被家庭饶恕并重新接纳。但这家的人可能比较易怒，因为在这之后父亲决定再次拒绝承认他。在文献中我们看到，这个孩子宣称说他的父亲没有权力这样做，因为他现在拥有的是养子的地位！

所有这些都强调了这个事实，在希腊人当中 *diatheke* 代表某种以最终极的权威来规定的事情。没有人可以与立遗嘱的人讨价还价来修改其条款，他已经死了。现在只有“照它做或无视它”两种选择。我们已经看到在旧约中，虽然有一些人与人之间订立的重要的约很适合谈判，但意义最为重大，也绝对在数量最多的关于约的记载，是神与人的立约。这里神规定条款，人不能与神谈判来改变他的想法以达成另一种对接受人更有利的条约。很可能旧约的翻译者们觉得，*syntheke* 这个词，因为通常

指契约，如果用它来翻译神所立的约，会表达错误的意思。它过于关注两面性了，即做最小的让步而得到最大的收获。它表示通过一个人的谈判技巧来达成一个最佳协议。而这不是旧约作者所谈到的，所以译者们弃用了这个有可能表达出这个意思的词。作为替代，他们用了表示用权威来定下条款的词语。而一旦他们为了表达神所立的约选择了这个词，他们就不得不也用它来[33]表达其他的约了。

当我们查考新约时，*diatheke* 有时表示一个约，而有时表示一个遗嘱，这似乎无可辩驳。例如，在《加拉太书》三章 15 节里，它的意思是“约”，那里保罗举了一个例子，他说：“虽然是人的文约，若已经立定了，就没有能废弃或加增的。”至此，这话既可以指一个约也可以指一个遗嘱，但保罗接下来马上说：

所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的。神并不是说众子孙，指着许多人，乃是说你那一个子孙，指着一个人，就是基督。我是这么说，神预先所立的约，不能被那四百三十年以后的律法废掉……(加 3:16-17)

对 *diatheke* 一词的第二个使用清楚表明，保罗是指神与亚伯拉罕立的约。这里这个词只能指“约”。

但是在《希伯来书》九章 16-17 节中，我们却得到不同的结论。“凡有遗命(*diatheke*)，必须等到留遗命的人死了。因为人死了，遗命(也是 *diatheke*)才有效力……”我们不能说“人死了，‘约’才有效力”。正相反，约是与活着的人有关的。所以在这一段中我们必须将这个词理解成遗嘱。

因此，很显然，如果我们想要弄清楚哪一个才是特定段落想说的意思的话，就必须十分小心。这是一个重要的问题。

[34]戴斯曼(A. Deissman)十分支持这样的观点:在新约中我们应当一直把这个词当作“遗嘱”来解释。他很直接地说:“在公元后第一世纪的地中海世界里,没有人会认为在 *diatheke* 一词中含有‘约’的观念。圣保罗不会,事实上也没有。”^①此后不久他写到:“这一点不仅仅关系到一个表面的问题:就是我们应当在圣经的扉页上写‘新遗命’还是‘新约’;它最终成为与全部宗教历史有关的问题:是一个恩典的宗教,还是行为的宗教?”^②虽然戴斯曼如此强烈地坚持他的立场并提醒我们,传统上我们使用“旧约”和“新约”两个术语时,都是在“遗嘱”的意义层面上使用的。但他的立场仍然站不住脚。在我们提到的《加拉太书》三章15—17节的例子中,似乎不可能在任何意义上将 *diatheke* 解释为“约”以外的意思。戴斯曼认为基督教是一个恩典的宗教而非行为的宗教的观点,同样可以在将这个词语理解为“约”的前提下推论出来。我们不能试图去扭曲经文的意思来使它们适合“遗嘱”的意思。如同我们将要看到的,许多新约的段落都应当采用“约”的意思。

在我们结束对戴斯曼的讨论之前可以稍微注意一下他提到的圣经扉页问题。我们习惯了“旧约”和“新约”的用法,以致于很少停下来想一想,以我们使用这个词的方式来说这样的标题,这在作者看来是非常奇怪的。如果我们用另一种译法并将它们理解为“旧的约”以及“新的约”的话,我们会更好地把握其意思。圣经这扉页见证了约的观念的重要性。摩西、大卫、众先知以及其他人的著作都是在旧约里的。但借着耶稣的死所立的新约根

① A. Deissmann,《来自古代东方之光》(*Light from the Ancient East*, 伦敦, 1927),第337页。

② 同上。

本上是一条全新的通往神的路，也要求它自己的相关著作来阐明它。现在很清楚的是，我们不是靠遵守摩西律法来到神面前。我们不靠献上动物为祭来到神面前。我们也不靠一丝不苟地执行在旧约中所有繁琐的律例来到神面前。我们是通过耶稣基督来到神面前，更确切地说是靠着进入他借自己的死所立的新约。

基督的新约

当耶稣拿起饼并擘开时，说这是他的身体，而当他拿起葡萄酒说“这是我立新约的血”时，他事实上是指着圣餐礼和他的死说的，但他同样是指着《耶利米书》三十一章说的。我看不出我们如何有可能将“遗嘱”的意思带进这一段中。耶稣是在说，旧约先知的预言被应验，而他的流血是这应验中不可缺少的一部分。他说他的血是[35]“为多人流出来的”(可 14:24)，这清楚表明他的流血是为了让许多人得到赦免。耶稣是在设立一个将要延续千百年的仪式来纪念他，并且他将这仪式与他的死将要带给信徒的赦免，以及旧约作者们都盼望着的新约，都联系在一起。

我们已经看到，在旧约中约的观念最为重要。没有什么观念在旧约中比这个观念更为根本了，即：神出于他的爱已经拣选了一个特别的民族并将他们带入了与他自己立约的关系中。整个以色列的历史都来自于此。他们所遵守的律法是由立约的神所赐的律法，而他们所献的祭是这个约所规定的要完成之事的一部分。约支配着一切。艾希罗特说：

事实上在旧约中，每一个对(以色列的)信仰起决定性作用的词句，都依赖这个明确或隐含的前提，也就是在一个在

历史中完成的，神的自由的行动，这个行动把以色列提升到“神的百姓”这一行列，在这百姓中神的性情和意志会显现出来。因此，“约”这个词可以说是一个简易的记号，象征着一个在范围上更广的保证。这个保证在最深的层面上支配着这个民族信仰的形成，没有它，以色列就不再是以色列了。^①

相应地，要谈论新约的确立就不能只提到一些在犹太教范畴内的小修小改了。它要用某些新的东西将那被视为核心的东西替换掉。基督的十字架正处于中心地位。它改变了一切。一旦基督的祭献上了，那在圣殿中心的献祭就没有意义了。在新约时代的犹太人坚持律法的中心地位，并且坚持遵守律法对于得救有根本上的重要性。然而这样的坚持在对恩典的强调面前都消亡了。

因此，耶稣是在设立一个在千百年中都对他的跟随者有着深远意义的仪式。他指出，这正是先知预言的应验，因为耶利米所说的[36]“新约”现在已成现实。他强调说，对罪的赦免源自他作为献祭的死，这也确立了新约。

这绝对是革命性的！耶稣取代了他同时代的犹太人所热心强调的并极其深爱的那一整条通向神的道路。他在指向一条又新又活的路。

神的百姓

在新约的其他段落中我们发现了好多关于这个新约的信

① W. Eichrodt,《旧约神学》(*Theology of the Old Testament*, 第1卷, 伦敦, 1961), 第14页。

息。从反面来讲，它不靠遵守律法来生效，这在《加拉太书》三章中说得十分清楚。那里保罗指出，在他那个时代的犹太人视为如此令人骄傲的律法，是在神与亚伯拉罕立约后 430 年才赐下的。他论证说，一旦一个约被合宜地确立了，无人能改动它的条款。因此律法不能影响来到神面前的方法，这方法在亚伯拉罕那里已是很明白了，而且也会最终延伸到地上所有的民族（加 3:15—17；比较创 12:3）。保罗接着从反面论证：“因为承受产业，若本乎律法，就不本乎应许。但神是凭着应许，把产业赐给亚伯拉罕。”（18 节）我们只能二取其一。律法和恩典作为得救的途径是互相排斥的。结论是明显的，律法在神的意图中确实有地位，但这个地位并不能带来拯救。神在他对待亚伯拉罕的事情上已经足够清楚地表明了，唯一的路是恩典之路。没有什么能改变这点，当然律法也不能。律法是 430 年之后才赐下的。

在别的地方保罗清楚地说：“律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子，成为罪身的形状，作了赎罪祭。”（罗 8:3）律法不管用。拯救之途要依靠基督的代赎之死，而不是靠人遵守律法。在整个新约中，神的方法是恩典之法这一点是清晰的，而且一直都清晰。律法的地位也是重要的，但它不是拯救的路。

与亚伯拉罕的约

在新约的教导中一个有意思的特征就是，神与亚伯拉罕所立的约一直被认为与西奈之约有不同的立足点。新约[37]已经替代了西奈之约：一个将成文的律法放在中心地位的约，和一个本质上是发自内心的、将律法刻在心上的约，这两者间存在着天渊之别。

但是，神与亚伯拉罕所立的那个约是不同的。它没有提到遵守律法，在这约中神承诺通过亚伯拉罕祝福地上所有的民族。亚伯拉罕之约并没有被新约取代，而继续着它完全的效力。我们可以看到保罗如何在他的信中将这一点讲给加拉太人。我们同样在《路加福音》里所记的撒迦利亚之歌中看到它的重要性。那位年老的祭司赞美神是“因他眷顾他的百姓，为他们施行救赎。在他仆人大卫家中，为我们兴起了拯救的角”（路 1:68—69）。显然这指的是基督的到来，将救恩带给人。想象中它会接着提及新约。但这歌却转到神“向我们列祖施怜悯，纪念他的圣约，就是他对我们祖宗亚伯拉罕所起的誓”（72—73 节）的行动上去了。基督的到来并不意味着亚伯拉罕之约的终结。相反，它是达成亚伯拉罕之约的途径。

保罗论到亚伯拉罕时有很重要的一段，也论证了这一点，尽管他并没有具体地提到这约（罗 4）。他论证说，亚伯拉罕是因信称义，不是因行为，而显然作为立约记号的割礼（创 17:10—11），是“作他未受割礼的时候因信称义的印证”（罗 4:11）。这让他能够证明，亚伯拉罕是“一切有信心之人的父”（同上），而不管他们是否受了割礼，再次强调，亚伯拉罕是所有信徒之父（16—17 节）。即使保罗在这里没有用约的术语，意思也很明显，他是认为亚伯拉罕进入了与神正确的关系中，而这正确的关系在保罗所处的那个时代的基督徒也是拥有的。

我们可以从保罗用撒拉和夏甲——亚伯拉罕的两个妻室——所打的比方中得出同样的结论。撒拉是自主的妇人，夏甲则是使女，保罗用她们来代表“两个约”（加 4:24）。夏甲“是指着阿拉伯的西奈山，与现在的耶路撒冷同类。因耶路撒冷和他的儿女都是为奴的”（25 节）。明显这是指保罗所否定的犹太教。它走的是律法之路，也因此[38]受奴役。但相反，“那在上

的耶路撒冷是自主的，他是我们的母”，“弟兄们，我们不是使女的儿女，乃是自主妇人的儿女了”（26、31 节）。同样，在亚伯拉罕之约中所显明的途径是具有恒久的意义的。我们基督徒，保罗说，是以亚伯拉罕的方式来到神的面前，就是一种信赖的方式。我们被算在亚伯拉罕之约中，这约是恩典之约、信心之约，也是自由之约。

更美之约

《希伯来书》的作者非常喜欢透过约来理解基督的救赎工作。事实上 *diatheke* 这个词他用了 17 次，而所有其他的新约作者加在一起只用了 16 次。显然他喜欢用这个术语，并且发现它对于表达重要的真理来说，是一个符合要求且很有用的词。

他再三地使他的读者确信，耶稣所立的约是比旧的约“更美”的一个约。当基督“成为祭司”时，神起誓说这个祭司职份将是“永远的”。我们的作者分析说，“既是起誓立的，耶稣就作了更美之约的中保”（来 7:21-22）。在这个约中有些事情是非常确实的，因为它是由誓言所支持的。但在西奈之约中没有对等物（作者显然是在证明，亚伦等次的祭司没有神圣的誓言来支持他们的祭司职份，20 节）

稍后我们发现，新约“是凭更美之应许立的”（来 8:6）。作者并没有详细地说这些应许是什么，但从上下文来看，很明显在他的心中特别地想到了赦罪的应许。那被写进了《耶利米书》三十一章 34 节所提到的新约之中，而且在新约圣经中，每当新的约被提起的时候都会出现。关于这新道路最奇妙的一件事情就是，它完全出于恩典。我们的罪被赦免了。我们丝毫没有赚取我们的拯救，而是作为神白白的礼物而接受它。没有什么比这

个应许更美了。我们的作者继续强调这个，说“那前约若没有瑕疵，就无处寻求后约了”（来 8:7）。这使得他接下来大段地引用了《耶利米书》三十一章，他的引用是要表明神事实上在挑剔。旧约并不让他满意。它被一个更美之约所取代。我们或许应该在此之外再加上一点：在新约中这血“所说的比亚伯[39]的血所说的更美”（来 12:24）。这带我们回到事情的最开始。暗示了新约要比从人类诞生以来所有过的任何事物都要“更美”。

保罗也会同样论证新约的优越性。他告诉哥林多人说，这个约“不是凭着字句，乃是凭着精意。因为那字句是叫人死，精意是叫人活（精意或作圣灵）”（林后 3:6）。显然一个叫人活的约要比叫人死的约要更美好。保罗在这里的论点就像他在《加拉太书》四章中的那样：比起旧约，新约产生了自由，而前者过于专注在对详细典章的遵守上了。他又补充说，新约比旧约更有荣光。他提醒他的读者摩西的面皮发光的时刻，那时它必须被遮起来（出 34:29—35）。他并不质疑旧约也有荣光。但他指出，那样的荣光只是暂时的（“渐渐退去”，林后 3:7），意思是它要逊于那不会退去的荣光，就是那从“属灵的职事”而来的荣光（8节）。他接下来详细地说明新约更有荣光的其他方面，但它们都归结到这一点，就是新约带来了恒久有效的救恩，而旧约除了带来了定罪之外，在此是无为而终。

新约的优越性体现在它带来的赦罪，相比之下旧约要求的是人做不到的。这一点出现在许多地方。注意，《希伯来书》的作者引用《耶利米书》三十一章——它预言了新约——的方式会很有启发性。在第八章中他做了详细的引用，从立新约的应许开始，直到关于赦罪的话才结束（来 8:8—12）。之后他又提到了耶利米同样的预言，但引文要短得多。他又第二次引述了这些关于立新约以及神的律法要刻在人们心上的话。“以后就说，

‘我不再记念他们的罪愆，和他们的过犯’”(来 10:16—17)。他只提到了这两件事：新约的内在性和新约带来的赦罪。他没有提别的一切。显然，只有新约的内在性以及唯独由它所提供的赦罪功效，对他来说才是重要的。新约不仅仅告诉我们关于赦罪的信息，它实际就带来了赦罪。

我们的作者也说到，即使生活在前一个约下面的敬虔的人们，[40]也是仅仅靠着基督所做的，才能得到罪的赦免。“基督作了新约的中保”，他写道：“他既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业”(来 9:15)。旧约中的敬虔人靠着献祭的方式来到神面前。但“公牛和山羊的血，断不能除罪”(来 10:4)。祭物所能起到的所有作用，只是“叫人想起罪来”(3 节)。那真正将这些罪一次就永远除去的是耶稣献祭性的死。用动物献的祭是神在前一个约的时代中促成赦罪的方式，但正是基督的死，而不是动物的死，真正地将人从他们的罪恶中拯救出来。没有别的方式可以对付罪，而很明显，这使得新约不但比旧约，也比任何其他可以想得到的方法要更优越。它是神用来除掉我们的罪的方法，而且它是一次就永远地除去了罪。

有时会有—种思想认为在新约中人们被奉献或分别为圣给了神。比如我们读到，那使基督徒“成圣之血”(来 10:29)。这位作者和保罗都使用“成圣”这个词，但意思不完全相同。在保罗那里它们指变为圣洁的过程，也就是在恩典中不断地长进。但在《希伯来书》中，更确切地说，它是指一个人被分别出来属于神的开端。我们也可以从我们已经提到的关于亚伯的经文中看到这一点。我们的作者提到要奔向“新约的中保耶稣，以及所洒的血。这血所说的比亚伯的血所说的更美”(来 12:24)。所洒的血指洁净与奉献。亚伯的血向神呼喊要求复仇(创 4:10)，但

耶稣的血带来饶恕和服侍神的奉献。被赦免的人属于神。在《彼得前书》开头的问候语中也可以看到这一点，那里提到拣选带来的结果是“顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的”（彼前 1:2）。洒血与顺服连在一起，因此它的意义同样是我们从《希伯来书》中所看到的分别出来归于神。

另外有一件事我们一定要注意。在《希伯来书》结尾美好的祝福当中，作者说：“但愿赐平安的神，就是那凭永约之血使群羊的大牧人我主耶稣，从死里复活的神……”（来 13:20）。这里我们应当注意^[41]提到基督受难是“一次就成了永远”（例如，来 9:12）。从这封书信中得出的主要论点是，基督借着他的死所开启的到神面前的道路，是神最终的方法。在旧约中有各式各样的作为预表的象征，但它们所起的全部作用就是预备耶稣的到来。神最终的启示在他的里面。作为神的儿子，他用他的死来对付罪，并最终将罪确实地除掉了。从此“就不用再为罪献祭了”（来 10:18）。旧的方法被基督所做的取代了，但基督的跟随者不需要担心他所设立的方法会在世界尚存的日子被取代。新约有一个彻底的终结性，它是永远的，直到世界的末了，时间的终点，都不会有别的方法了。

因此，将耶稣的死视为新约的设立，就是将它视为对整个宗教的根本性重塑。正是这一个献祭不仅仅设立了一个约，而且也借此除掉了罪。这在《马太福音》记载的耶稣的话中清楚可见：“这是我立（新）约的血，为多人流出来，使罪得赦”（太 26:28）。既然如此，那复杂的规条就没有必要了。这些规条支配着到神面前的道路，为犹太教所特有，保罗也用了极大的力气来反对它们。现在人们看见，到神面前的道路是通过基督，而且只能通过他。“除他以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”（徒 4:12）

如同保罗清楚看到的，这给了我们从别处无法找到的自由。要到神面前我们不必受这样或那样的仪式的约束，或是要靠遵守这套或那套的规条。我们是靠着基督的名放胆来到神面前，其他的都失效了，其他的也不再重要。当然，做基督的跟从者需要全心全意和全部的时间。但之所以会如此，只是因为这含在将属于基督这话的真实意义活出来的过程中。

每一个基督徒都借着信心进入这个约，这里对于亚伯拉罕之约继续有效的论述很重要。对新约作者们来说，亚伯拉罕是经典的信心榜样，而被包括在亚伯拉罕之约里也意味着是像这位族长一样靠信心而活。并非所有的亚伯拉罕的后裔都被包含在他与神立的约中，保罗也特别指出，从实际意义上说亚伯拉罕的子孙是那些有信心的人，不管他们是不是亚伯拉罕肉体的后裔，也不管他们是不是[42]受了割礼。当然，对于信心在这约当中的地位的思考也让我们去思考我们信心的真实性。没有信心，就不是这个约中的一员。

圣餐一直都是个提醒者，提醒我们这个约的地位。每当我们在圣餐仪式中吃主的饼喝主的杯时，我们“是表明主的死，直等到他来”（林前 11:26）。我们在向别人和我们自己宣告，我们深深地确信主的死是核心。唯独依靠这死，我们的罪被除去，而我们也被带入了与神正确的关系当中。我们与神所立的约是建立在如此巨大的代价上的，我们在这约当中的参与就是一个保证，保证进入这个约的我们将会按照与这约相称的方式来生活。

正如我们在《希伯来书》中所看到的，和至少在整個新约中都提到的，这新约是神最终的方法。这约是永远的。没有什么方法可以再改进一个永远的约。耶稣是“更美之约的中保”。

供进一步学习：

1. 思考一下亚伯拉罕之约。(创 15; 17:1-7, 19-21; 路 1:67-75; 罗 4)。从这几段经文中, 我们可以学到什么来帮助我们思考基督徒的道路?

2. 比较一下与旧约(出 24:1-8)和新约(耶 31:31-34)相关的经文段落。关于这条又新又活的道路, 它们教给了我们什么?

3. 谈到主晚餐的设立的段落阐明了新约的哪些内容?(见太 26:26-29; 可 14:22-25; 路 22:14-20; 特别是林前 11:23-34)

4. 《希伯来书》说新约是“更美之约”(来 7:22)。通过你对整卷《希伯来书》的阅读, 你认为它在哪些方面是“更美”的?

5. 在你详细地研读新约之后, 作为研读的结果, 你自己的生活中应当做出怎样的改变?

第二章 牺 牲^①

[43]牺牲是我们经常用到的一个术语,但和古人所理解的意义完全不同。我们朦胧地意识到曾经有人真的将动物作为牺牲献祭给他们的神,或许我们也会认为仍然有人在那样做。但当我们现在使用这个词时,几乎总是用它的比喻义。我们不是在谈论什么献上动物,我们是在谈论某种需要我们自己付出代价并使他人得益的行为(或许有时是为了我们自己在将来的某种好处)。因此,我们可能说到某些父母为了给他们的孩子一个好的教育而做出的牺牲。像我这样的老人记得在二战期间,我们常常被号召为了帮助我们的国家而做出牺牲。那意味着抛弃舒适生活和涨工资,也意味着使用次等的替代品而不是坚持用高级货;有时它意味着完全不带某些东西就离开。我们也可能说到一个运动员在训练中所做的牺牲。为了他将来更

① 在英文中,sacrifice 一词同时指“献祭”和“牺牲”。作者在这两个意义上使用它,在英文中自然不成问题。但在中文两个意思显然无法用一个词概括。因此在译文中根据上下文两种译法都有。但在标题这里译为“牺牲”,是因为首段提到了我们通常对这个词的理解和古人有何不同(这也是本书的主要目的之一,见引言部分)。——译注

大的好处，他抛弃了现有的安逸和闲暇。所有这些用法都在表达一个意思，就是有这样或那样的损失。对我们而言牺牲意味着付代价。

圣经中的人使用这个词的时候当然也会表达付代价或个人损失的意思。但他们心里通常有一个更具体的意象，他们想到的是在庙里献祭用的牺牲。有无数种形式的牺牲，现代学者常常发现不可能将所有的牺牲都放在同一标题下，以致于我们好像可以说，“牺牲是这样的”或“牺牲是那樣的”。关于牺牲，不会只有一个观念，也没有一个共同的来源对应所有的种类。一些[44]旧约的牺牲是献上谷物或液体（主要是酒），但这类牺牲在新约中并不占主要地位，新约主要提到的是动物的牺牲，旧约中已知的主要有四种：燔祭，平安祭（NIV 译为“联合祭”[fellowship offering]，赎罪祭以及赎愆祭。新约并不经常提到这些祭的名称，尽管有时候特定的牺牲会被用来描述基督所献的祭。比如，根据《新国际译本》，保罗说到神是“差遣自己的儿子，成为罪身的形状，作了赎罪祭”（罗 8:3），多数人都会同意这个翻译是正确的译法。《希伯来书》引用《诗篇》第四十篇中的一段，其中有这样的话“燔祭和赎罪祭是你不喜欢的”（来 10:6；参见 8 节）。一个文士同意耶稣说的“爱人如己，就比一切燔祭，和各样祭祀，好的多”（可 12:33）。新约也有一次曾提到过逾越节的献祭（林前 5:7）。虽然“赎罪日”这个术语并没有被具体地提到，但至少有一处经文表明，作者很明显是知道赎罪日的献祭的（来 9:7）。

但这类具体的引用很少，更常见的是一种笼统的引用。例如我们读到“基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物，和祭物，献与神”（弗 5:2）。又有，基督“在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪”（来 9:26）。当我们读到施洗约翰的这些

话“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的！”（约 1:29），或是《启示录》里的先知的那些话“我又看见宝座与四活物并长老之中，有羔羊站立，像是被杀过的”的时候，我们无法怀疑，他们是想到了献祭。在许多提到了血的段落背后，我们也同样能看到献祭，例如“他爱我们，用自己的血使我们脱离罪恶”（启 1:5）。

毋庸置疑的是，有时新约中的人在他們想表达某些关于基督的死的意义时会将“牺牲”当作一个很有帮助的词来使用。因此对我们来说，如果我们能够的话，找出这个词对那些写它和首先读到它的人是什么意思就变得重要起来。这意味着，首先，我们必须仔细察看旧约如何提到牺牲及它们的流血。

由于在旧约各卷书中提到献祭的次数和复杂性，我们立刻就遇到了困难。[45]这在《利未记》中尤其如此，它详细说明了大多数的献祭制度。通常对于像我们这样从来没有见过献动物为祭的人来说，它们没有什么意义，无论如何，单单是这大量的典章就让我们很容易因为其中规则和场合的繁琐而受阻不前，一读它就让人困惑。但如果我们注意到，尽管这些祭之间有明显的区别，但总体上仍然存在一个清晰的相似性，这可能会帮助我们在这表面上的混乱当中理出某种秩序来。四种重要的动物祭牲中的任何一种被献上时，我们都可以看出 5 个或 6 个阶段（见 46 页的表）。

1. “带近前来”

第一个阶段是，礼拜的人将他要献上的动物“拉近前来”。对我们来说这看起来不过是必要的献祭预备，并且是当中明显的一个环节。若一个来礼拜的人不把祭牲拉近前来，他如何能献祭呢？但对希伯来人来说，这被视为一种有意义的行动。这行动是如此有意义甚至“拉近前来”这个动词，它的一个表达“使

[46]《利未记》中的动物祭牲
(数字指的是《利未记》中的章节)

	燔祭	平安祭	赎罪祭	赎衍祭
1. 礼拜的人“带近前来”	羊群或牛群中的公兽；牛，绵羊或山羊；鸽子(1:5,10,14)	驯服的动物，公的或母的(3:1,6,12)	为祭司或全会众，用公牛犊(4:3,13以下)；为官长，用公山羊(4:22)；为个人，用母山羊(4:27以下)或羊羔(4:32)	公绵羊加上银子(5:15)
2. 礼拜的人按手在指定的祭牲头上				
3. 礼拜的人亲自宰杀指定的祭牲				
4. 祭司洒血	洒在坛的周围(1:5,11)；鸟的血要流在坛的旁边	洒在坛的周围(3:2,8)	为祭司或会众，对着幔子弹七次，又抹在香坛的四角上，倒在燔祭坛的脚那里(4:6以下,17以下)；为个人，抹在香坛的四角上，倒在燔祭坛的脚那里(4:25-30)	洒在坛的周围(7:2)
5. 祭司烧于祭坛上	整只动物或鸟(1:9,13,17)	特定的部位(3:3以下,9以下,14以下)	与平安祭相同(4:8-10)	特定的部位(7:3以下)
6. 对剩余祭肉的处理	—— (兽皮归祭司7:8)	部分归给祭司(7:31-34)；其余的给礼拜的人吃(7:15-21)	为祭司或会众，烧在营外(4:11以下,21)；为个人，由祭司中的男丁吃(6:25以下,29)	由祭司中的男丁吃(7:6)

被拉近前来”或“带近前来”的使动形式，变成了有“献祭”意思的技术性用词。说一个人拉近前来了什么，或者说一个人拉近前来的是什么并无必要。“使被拉近前来”这个动词足够表达献祭的概念了。

这当然有某些含义。当一个礼拜的人拉一只动物近前来，是因他有敬拜的意图。他想要尊崇神，脱离他的罪，与神和人相联结而生活。他变得顺服，带来了指定的祭。在多數的献祭中都指定了那些驯服的动物中某一种的幼仔(牛，绵羊或山羊，有时是鸽子；有的动物被排除在外，例如马或驴)。它必须在礼仪上是洁净的，而且，除了某些甘心祭允许有例外(利 22:23)，它必须没有瑕疵，在它的族类中是完美的。

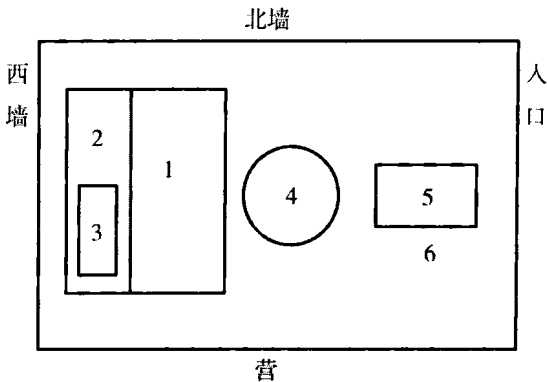
2. 接手

礼拜的人将手按在动物的头上(利 1:4, 等)。这个希伯来动词的意思类似靠在动物上面。它是一个紧密的接触，而不是随意地碰一下。这个词的意义有争论。有的人主张它的意义是，礼拜的人将他自己和祭牲视为同一。如果是这样，这个行动是在[47]说，“这是我的牺牲。这是我献上的动物。”它当然至少有这个意思。不过其他人认为，这个行动象征着礼拜的人的罪被转移到了动物身上，因此当它死去的时候，它承担了礼拜的人为他的罪应当受的刑罚。它被照着它所担当的罪应得的方式来对待。他们主张，这是明显的象征，而且它有事实的支持。之后确实有不少段落告诉我们，当礼拜的人将他的手按在动物身上的时候，他就承认他的罪。如果没有象征性的转移，使动物是因为人所承认的罪而死的话，就很难明白接手的意思。

3. 宰杀动物

动物由礼拜的人亲自宰杀。如果献的是一只鸟则会由祭司来执行(利 1:14-15; 5:7-8, 等),但这可能是因为祭牲的体型小。因为下一步要用到血,对于一只小鸟来说,一个人宰杀而另一个人收集和使用它的血可能会有问题。但动物[48]当然是礼拜的人亲自执行宰杀(利 1:3-5; 3:1-2 等)。他以这样的方式来象征性地表达他确认他的罪值得受最严厉的刑罚。他亲自执行这个死刑的行动,表明了他应当承受死亡这个真相。

会幕可能的平面图



1. 会幕中的圣所
2. 会幕中的至圣所
3. 圣约柜
4. 洗濯盆
5. 铜祭坛
6. 可能的倒灰之所

4. 血的使用

到目前为止,我们看到不管什么样的祭,包含的行动都是一

样的。不管它是燔祭、平安祭、赎罪祭还是赎衍祭。1到3阶段中所有的情形都是一致的。区别从第4阶段开始出现。这里，一切都取决于所献的是什么祭。

而且在这里，祭司的工作开始了。到目前为止，一直是礼拜的人自己做一切的事。但在第4阶段，是祭司来收集血并接着使用它。祭司是用一个圆锥形的器皿来收集血，至少在后来有圣殿的情况下是这样的。这种形状使得祭司不可能把器皿放下来，这意味着他必须毫不延迟地取走它，并用来做指定的事情，好使这血没有任何机会沉淀或是凝固。

如果献的是燔祭，就要求祭司“奉上血，把血洒在坛的周围”（利1:5,11）；如果献上的是是一只鸟，它的血要“流在坛的旁边”（利1:15）。其程序和献平安祭一样（利3:2,8,13）。献赎罪祭的时候有比较大的不同，而且在这里，这种不同还取决于这个祭是为了谁而献的。如果是为祭司或是整个会众，血要在划分至圣所的幔子前面弹七次，然后祭司要把一些血抹在香坛（在幔子前面的一个小坛）的四角上，再把其余的血倒在会幕门口，燔祭坛的脚那里（利4:5—7,16—18）；当这祭是代表一位犯了罪的统治者或是会众中一个犯了罪的成员时，就没有在幔子前的七次弹血了，血要被抹在香坛的四角上并倒在会幕门口，燔祭坛的脚那里（利4:25,30,34）；在献上一只鸟的情况下，一部分的血被“弹在坛的旁边，剩下的血要流在坛的脚那里”（利5:9）。

在赎衍祭当中要怎么做并不完全清楚。我们读到，它的血“要洒在坛的周围”（利7:2），这和[49]燔祭以及平安祭的条例完全相同。这容易让我们认为，血在这三种祭中是以同样的方式来处理的。但是在《利未记》五章中，赎衍祭和赎罪祭之间看起来没有大的区别，而且有的人主张说两者遵行的是同样的仪式。要支持这一点的话，还有一个证明是，有一个条例对两者都

适用(利 7:7)。有的学者则主张,赎衍祭更多是处理一个人对他邻舍的冒犯,而赎罪祭则更多与对神的冒犯相关。他们指出,无论如何,有的赎衍祭是伴随着金钱上的补偿的(利 6:5)。但人对神犯罪时,也有金钱上的补偿(利 5:14—16),所以这并不能证明什么。事实上,我们没有足够的信息来形成定论。但对本书的目的来说,这不要紧。我们只要注意到,赎罪祭的庄严性在一个要用到血的复杂仪式中被突出了,而这必然产生的结果就是清楚地表明:罪不会被轻易除掉。

5. 烧在祭坛上

动物的某些部位总是要在祭坛上烧掉,这明显是表明,当这些部分在祭坛的火中变成烟向上升时,它被算作神的份,它被“献与耶和華為馨香的火祭”(利 1:9, 13, 19)。在燔祭中,整个动物都要在祭坛上的火中焚烧,因此第 5 阶段就完成了献祭。在其他三种祭中,某些指定的部位被烧在祭坛上,通常是腹内的脂油。在这一点上,这三种祭之间似乎没有什么区别。圣经特别地说到赎罪祭的规定包含与平安祭相同的部分(利 4:8—10, 26, 31, 35),而同时赎衍祭中的规定似乎也和平安祭中的相对应(利 7:3—5; 参见 3:3—5)。

6. 对剩余祭肉的处理

如同我们所看到的,在燔祭当中没有第 6 阶段。所有的祭肉都在第 5 阶段被焚烧了,但我们当注意到这毁灭也不是完全的——动物的皮要归给献燔祭的祭司(利 7:8)。如果赎罪祭是为了一名祭司或是为全会众而献的话,指定的部位要在祭坛上焚烧,然后动物剩下的部分要被带到“营外”一个洁净的地方,并在那里把指定的[50]皮、肉、头、腿、脏、腑、粪烧掉(利 4:11—

12, 19—20)。如果这祭是为了一个非祭司的个人而献的话，肉就要给献祭的祭司(利 6:25—26)和其他的祭司(29 节)吃。另一个使赎衍祭和赎罪祭相联系的条例是：“献赎愆祭赎罪的祭司要得这祭物。献燔祭的祭司，无论为谁奉献，要亲自得他所献那燔祭牲的皮”(利 7:7—8)。最后一句话看起来像是关于燔祭的条例加到了赎衍祭的条例上一样，但它可能是要表明，兽皮在所有的献祭中都是祭司的常规所得。如果不是这样，我们就不知道在其他的祭当中兽皮都怎么处理了。

大的区别出现在平安祭。通常的部位被烧在祭坛上，如同我们所注意到的。接下来指定的部位被留出来给了献祭的祭司，即胸和右腿(利 7:31—34)。动物其余的部分由礼拜的人吃掉(利 7:15—21)。这使得这样的献祭成为一个非常欢乐的场合。人们会在过节的心情中来聚在一起，并享受一顿美餐作为献祭行为的完成。这类的祭是在大的场合下献的，常常和燔祭一起。因此，我们发现在征服迦南的那欢乐的日子里，当约在约书亚的带领下被重申时，这两个祭是放在一起的(书 8:31)；当扫罗的王权被确立时献了平安祭(撒上 11:15)；奉献圣殿的时刻，是神圣的喜乐彰显出来的时刻，当时所罗门献上了大量的平安祭(王上 8:63)。不过，这些祭也同样可以在困难时期献上。例如，当以色列打了一场败仗后“坐在耶和華面前哭号”时(士 20:26; 21:4)。还有一个奇怪的例子是，那个“妓女的打扮，有诡诈的心思”(箴 7:10)的女人引诱那个单纯的男青年的时候，说了许多诱惑的话，在这之外她还说了一句：“平安祭在我这里。”(14 节)很显然，在这个例子里，平安祭只不过是传统的宗教象征而已，她真正想强调的是吃肉的快乐。

优点和缺陷

以上我们勾勒出了献祭系统的概貌。献祭系统本身有一些明显的优点。任何认真思考过并以献祭的方式来到神面前的人都不会怀疑，罪是一件严重的事情。它不可能轻轻松松一甩手就被撇在一旁，^[51]而是要用流血才能除掉。而且这个献祭系统并不是含糊的和不确定的，礼拜的人们知道他们必须做什么，这些给了他们与神相交的盼望。人们不会陷入疑惑中，不知道他们是否能够和如何能够来到神的面前。他们有一条清晰、明确的路，他们依靠这条路可以很有把握地走向神。这个惊人的仪式，当它是由那些内心态度正确地人正确地执行时，一定能有效地表达出他们信仰的真情。礼拜的人的虔诚会被激发和激励。在这个献祭方法中的根本要素就是付代价。大卫对亚劳拿说：“我不肯用白得之物作燔祭献给耶和华我的神。”（撒下 24：24）没有一个人，当他通过献上他羊群中最好的为祭这样的方式来到神面前时，会轻看这种方式的殊荣和价值。他会意识到——今天我们许多人没有这样的意识——服侍神必须要我们付出代价。

但如果在献祭系统中有着重要的价值的话，同样也有一些缺点。正是这个系统的形式化，可能会使人们忽略被献祭强烈神圣化的属灵真理。我们都不会认为《箴言》七章中的女人是一个属灵上很好的光辉范例，尽管她明显地做了献上祭物的行动。有些人一丝不苟地献上祭物，但却忽略更重要的事，诸如以正直对待他们的同伴以及对神真诚地敬拜，先知们经常以他们为靶子。每个时代，人们都发现：比起活出纯洁的生命，外在的行为要更容易做一些。

许多学者宣称,在整个系统当中有一个严重的缺陷,在其中由牺牲所遮盖的罪都不是很严重的类型,多数都是无意间犯的罪行和对仪式一些禁忌的触犯。他们指出,对于“擅敢行事”的犯罪(《新国际译本》译作“挑战性的”),无祭可献(民 15:30)。我们要清楚,整个的献祭系统都是为了与神有立约关系的人,或许我们可以说是为了那些在恩典状态下的人。但那使他们被置于约以外的罪行,也让他们同样被置于献祭的范围以外。因此以利儿子们的罪以及他没有制止他们恶行的过失就如此的严重,以致“以利家的罪孽,虽献祭奉礼物,永不能得赎去”(撒上 3:14)。

在可以用献祭解决的罪过的种类上面是有某些局限的。但要说它唯一能遮盖的罪[52]是那些无意犯下的罪行和对仪式的冒犯,也肯定是言过其实了。没有理由认为,唯一能被遮盖的罪是那些在《利未记》中特别提到的罪。在那里所列举的罪不过是一些例子。不可能说,多个世纪以来,一整个民族一直在执行一个如同《利未记》所记的一样详细且代价高昂的献祭系统,却坚定地相信它只不过对几个相对较轻的过犯有用,而同时,他们真正的和那些深刻折磨他们良心的罪行却没有解决办法。显然,拉比时代提到了详细的过犯,献祭是用来对付严重罪行的,我们也有充分的理由主张说,这是从最开始就有的。

旧约从未以确定的话告诉我们为何献祭是用来除掉罪的。它就是如此,这就足够了。我们多次被告知,牺牲被献上是“为了赎罪”或类似的用途。而且,如同我们已经注意到的,“血”这个词经常被用到。在实际的献祭当中,使用动物的血是一个最重要的特征,特别是在赎罪祭当中。当代的讨论通常认为,正是血给了我们献祭的意义的线索。对我们来说将注意力放在我们主题中的这一方面上会有丰厚的回报。

血

在旧约中总共有 362 次用到了“血”这个词，因此它一点也不少见。有 103 次它指牺牲的血，其中 94 次是我们刚才已经看到的利未系统中的献祭，其中还有 6 次是和头一次的逾越节有关，另外 3 次指的是异教徒的献祭。

但无疑这个词最频繁的使用是指暴力引起的死亡，这个用法有 203 次。例如我们读到，“凡流人血的，他的血也必被人所流”（创 9:6），这句里的第一个“血”简单说来，是指凶杀，第二个“血”简单地说，是指死刑。这个类别下可以有一些细分，比如当我们读到“无辜的血”时，上下文中可能有明显的动词，表明是“流”无辜人的血（如玛拿西所做的，王下 24:4）；但表达这个意思可能根本不需要动词，比如耶利米告诉逼迫他的人说，如果他们杀了他，他们就“使无辜的血”在他们自己身上了（耶 26:15；《新国际译本》加上了“无辜的血”的中心语“罪”，但希伯来圣经中没有“罪”这个词，只要说“无辜的血”就足够了）。[53]在这个类别下，还有十几次“血”是表示，人的血归在自己的头上（例如，书 2:19）。还有 5 次是表示，被杀掉的动物的血，比如约瑟的哥哥们杀了一只羊并用这血染在约瑟的彩衣上（创 37:31）。

血和生命

但对于最近的讨论比较重要的段落，是那些将生命和血联系起来的部分。有七处这样的经文，当中可能最著名的是《利未记》十七章 11 节“因为活物的生命是在血中。我把这血赐给你们，可以在坛上为你们的生命赎罪，因血里有生命，所以能赎

罪”。多数人会对这一节的最后部分有不同的理解，比如《修定标准译本》的译法是：“是血能赎罪，因为生命的原因。”对这段的希伯来文的理解表明，因为生命和血有联系，所以血能赎罪。人们普遍认为，这一点被那条禁止吃还带血的肉的命令强化了。《利未记》中的经文接下来说：“你们都不可吃血，寄居在你们中间的外人也不可吃血。”它接下来规定，当一个以色列人打猎得了“可吃的禽兽”，他要放出它的血来，用土掩盖，因为“论到一切活物的生命，就在血中。所以我对以色列人说：‘无论什么活物的血，你们都不可吃，因为一切活物的血就是他的生命。凡吃了血的，必被剪除。’”（利 17:12-14）。^①

这样的段落显然是表明，以色列人将生命与血看作是紧密相连的，并且他们对血有着极大的敬重。当我们注意到一些偶尔出现的比喻性陈述时就更可以确定这点了。例如有一次，大卫的三个勇士闯过非利士人的营盘，从伯利恒城门旁的井里打水，拿来献给他们的领袖。大卫很渴望从这个井里喝到水。但当这三个勇士冒死将它弄来时，他认为这太宝贵以致不肯喝。他将水奠在神面前，说：“这水好像他们的血一般。”^②（撒下 23:17）。但我们必须记住，这是一个比喻性的用法。大卫并不是指，喝了这水就等于真的喝了所谈到的人的血或是生命。

还有些段落将“生命”和“血”以平行的方式放在一起，[54]好说明（据说是这样的）在它们之间没有大的区别。比如，我们读到“流你们血，害你们命的……是人，我必讨他的罪，就是向各

① 此处原稿为 12-24。但《利未记》十七章没有 24 节，故推断应为 14。——译注

② 这里的直译是“这血岂不是这些冒死前去的人的血吗？”

人的弟兄也是如此”(创 9:5)。还有“他要救赎他们的生命脱离欺压和强暴；他们的血在他眼中看为宝贵”(诗 72:14, RSV^①；NIV 的译文是“因为看他们的生命为宝贵”，因此“要救他们”)。但从类似的这些经文中不应当推论出太多的东西。在头一个例子中，尽管用到了“生命”和“血”这些词，但直观的意思是凶杀。如果某人杀害了另一个人，那么神会要他负责。这一段并不支持那些否认血与死亡间有关联的观点。至于诗篇七十二篇，当然，在头一个分句中的“生命”与第二个分句中的“血”之间有一个对应。但这句的意思似乎应该用《诗篇》一百一十六篇 15 节中类似的话来解释，“在耶和华眼中，看圣民之死，极为宝贵”。诗篇七十二篇 14 节解释了“血”的通常意思，而对应的“救赎他们的生命”则表示“从死亡中拯救”。

旧约中的人当然会将生命视作与血有特别的联系。显然，当血从动物或人的身上被取出的时候，生命也被取走。有的学者对此极为强调，而且到一个地步竟然说，对希伯来人来说，“血”是表示生命，而不是死亡。因此希克斯(F. C. N. Hicks)写道：

血，事实上，需要与死亡的观念区分开。对我们来说，照我们当代人的联想，它仅仅是杀戮和毁灭的证据，令人厌恶的证据。对古代世界的人来说它并非令人厌恶，却是宝贵的。它是生命，这个词曾经被拘束和误用，现在被正确地解释了。^②

① 其中含有“的生命”一词。——译注

② F. C. N. Hicks, 《祭物的完全》(*The Fullness of Sacrifice*, London, 1946), 第 242 页。

类似的，泰勒(Vincent Taylor)说：“牺牲被宰杀，以使它的生命以血的形式被流出来……生命的赐予是献祭性崇拜当中的根本性观念。”^①

从这一观点来看，血和死亡之间几乎没有关系。血所代表的是生命，而不是死亡。当一个祭司带着一个装满血的盆站在祭坛边上的时候，它并不真的是[55]血：它是装满了生命的盆。动物遭受了厄运：没有这只动物的死，祭司就不能用生命装满他的盆。但它的死不是仪式中有意义的部分，它生命的舍弃才是重要的。

血和死亡

虽然上述的观点在某些圈子里很流行，然而它靠着旧约中的证据难以维持。我们已经看到了，旧约的作者们在 362 次对“血”这个词的使用当中，有 203 次是指暴力引起的死亡。此外，将这个词用于献祭中的血，往往集中在《出埃及记》和《利未记》中，在当中，它出现了 78 次（《出埃及记》19 次，《利未记》59 次），在旧约其余的部分，总共才提到了 25 次。但将“血”用在暴力引起的死亡上，这没有特别集中地出现在什么地方，它广泛地分布在整个旧约中。那些认为若我们要理解旧约，就必须将血与死亡分开的观点，如同 Hicks 所说的，是完全不对的。事实恰恰相反。除了两卷书之外，最常见的贯穿旧约的“血”所表达的就是暴力引起的死亡。

事实上，将“血”和“生命”联系在一起的段落同样支持这个

^① Vincent Taylor,《耶稣和他的祭物》(*Jesus and His Sacrifice*, London, 1939), 第 54—55 页。

观点。希克斯和泰勒所寻求的“血”与“生命”的等同只是在他们照字面理解了几段经文，而且忽略了其他绝大多数情况下得出的。如果仔细察看那些写到“生命是在血里”的段落，会发现它们事实上的意思是“被死亡终止的生命”，而不仅仅是“生命”。我们已经注意到，在“流你们血，害你们命的……是人，我必讨他的罪，就是向各人的弟兄也是如此”（创 9:5）。这些话中，作者头脑中想到的是凶杀，不管我们发现“生命”和“血”这两个词在语法上有怎样的联系。这一段是在告诉我们，任何人杀了另一个人，将要按谋杀负责。宣称这样的一段经文是在表达造出了生命而非死亡，是很荒谬的。

献祭中的血似乎表明了同样的意思。我们已经在《利未记》十七章 11 节中看到，血与救赎紧密相连，在别的地方也同样如此。但这一点不应当被夸大。赎罪并不总是和血特别地联系在一起，祭司仅仅是被要求以这种方式来使用血。然而有十几次，确实是有《利未记》十七章 11 节所表明的联系。例如，我们读到[56]一只公牛或公山羊“(它)的血，既带入圣所赎罪”(利 16:27)。像这样的段落证明是靠着献上生命完成了赎罪，而不是靠死亡。

但是再看一下非常类似的一段，其中讨论了凶杀：“血是污秽地的。若有在地上流人血的，非流那杀人者的血，那地就不得洁净。”（民 35:33）关于赎罪的话和那些用来描述献祭效果的话是一样的。但在以下这个词组中，“血”的意思是确定无疑的：“流那杀人者的血”意指对杀人者实行死刑。在这一段以及其他类似段落中血是指死亡而不是生命。

那些将血和生命联系起来的人通常没有注意到希伯来单词“nephesh”，这个词在《利未记》十七章 11 节和其他段落中译为“生命”，但它并不完全表达英语单词“life”（即“生命”）的意思。

它常常有“在死亡中终止的生命”的意思。它在那些讲到“拿去”、“失去”，“毁灭”或是“终止”生命的段落中找到。还有 30 次，它表达的是试图杀害某人，即“寻索他的 nephesh”（例如，出 4:19；诗 35:4）。这与英语的用法并没有很大的不同，但其他用法却和我们所说的非常不一样。比如，在策划一个谋杀时，希伯来人可能说“为 nephesh 而埋伏”或“陷害 nephesh”（例如撒下 28:9；箴 1:18）。或者，我们注意那些要把约拿扔进海里的水手在扔他时的祈祷：“不要因这人的 nephesh 使我们死亡”（拿 1:14, RSV；NIV 在“这人的 nephesh”之前加上了动词“取走”，但在希伯来文中没有这个动词）。他们指的是他的死。类似的，约押让那个来自提哥亚的聪明妇人向大卫王提到，有一些人想治死一个人以“偿他打死兄弟的 nephesh”（撒下 14:7）。

而且，在一系列的段落里，nephesh 事实上都译为“死”或其他类似的词。比如，有一个命令是：“不可为死人用刀划身。”（利 19:28）而且，在《以赛亚书》中有一个有趣的经文序列，上文提到耶和华以他的仆人的 nephesh 为“赎罪祭”^①，下文则说这位仆人“将他的 nephesh 倾倒，以至于死。”（赛 53:10—12）赎罪祭和死有紧密的联系。

我并不是说，nephesh 通常不应当被认为具有“生命”的意思。它意味着生命，但我们不应当忽视它与[57]死亡的关联。一个可能表达“死亡”的词，当它指从身体中取出的血的时候，很少有清晰的证据能证明，此时它的意思是“生命”而不是“死亡”。

我们同样应当记得，希伯来人极为强调生命与身体的关联。他们经常指出，他们并不是从灵魂不朽的角度来思想死后的生命，而是用身体的复活。对他们而言，“生命”和“身体”是相匹配

① 和合本这里译为赎罪祭。但从英文来说，直译应为“赎衍祭”。——译注

的。如果对他们来说,很难想象人的生命在身体死亡后还能继续存活的话,为什么我们要主张,他们认为被杀动物的生命在祭司拿着的盆里持续着呢?这样一个概念看起来与希伯来人通常看待生命和死亡的方式很不合拍。

无论如何,有许多的段落毫无疑问是在说,用于献祭的动物或鸟当它们的血被使用的时候是被认为已经死了。我们比较随意地举个例子,当祭司对一间因为某种传染病(其译法各式各样,AV译为“腐蚀性麻疯病”,RSV译为“恶性的麻疯病”,NIV译为“毁坏性的霉”^①)而不洁净的房屋行洁净的礼仪时,他要“把香柏木,牛膝草,朱红色线,并那活鸟,都蘸在被宰的鸟^②血中与活水中……”(利 14:51)。这里,我们看到一次在献祭和洁净的背景下清楚提及的“血”,而毫无疑问作者想到的是死。流血的鸟清楚地被称为“死鸟”。

除敬拜以外的赎罪

那些主张将“血”与“生命”划等号的人坚持说,当祭被献上时,牺牲的死只有很少的意义,甚至没有意义。重要的,他们说,是生命的舍弃。当生命被交出来,被舍弃,为了新的功用而被取走的时候,就确保了赎罪。但我们不应当忽略这一事实:有的时候赎罪的尝试或完成,与会幕或是圣殿中的仪式相去甚远。对这样的段落的考察会告诉我们一些希伯来人理解赎罪的方式,以及是否它通常与生命联系在一起。

有时候赎罪的进行是用钱的。在数点人数的时期,每个以

① 和合本译法是“蚕食的大麻疯”,例如《利未记》十三章 51 节。——译注

② 直译就是“死鸟”。——译注

色列人要在他被数的时候向耶和华[58]神交纳他生命的赎价(出 30:12)。这钱很清楚地被说成是“赎罪银”(16节)。也有别的例子,但其中不存在是生命还是死亡的问题,也因此对我们的研究不会有太多帮助。除了付的钱和杀的动物也许都能被认为是一种代价。

然而在一些段落中,毫无疑问的,赎罪被认为是由于死亡。因此在以色列人那次做了金牛犊并且敬拜它的时候,摩西让他们铭记他们犯了大罪的事实,说:“你们犯了大罪。”但他想要扭转这件事,他说:“我如今要上耶和华那里去,或者可以为你们赎罪。”然后他回到神那里,请求赦免他们。他补充说:“不然,求你从你所写的册上涂抹我的名。”(出 32:30-32)他寻求赎罪的方法是要他自己的名被涂抹。他献上他的死来为他们的罪代赎。

在旷野的时代中另有一次对赎罪的寻求。一些摩押女人引诱了以色列的男子,并引诱他们加入了放荡的行为和对偶像的崇拜中。非尼哈坚决采取行动,杀了一个以色列人心利,以及与他发生淫乱的一个叫哥斯比的摩押女人,她是摩押一个宗族的首领的女儿。圣经记载说非尼哈“为神,有忌邪的心,为以色列人赎罪”(民 25:13)。再一次,赎罪用的是死亡的方式,这一次是两个敌对神的主要罪人的死。

第三个例子是对待不知凶手的凶杀案的程序。邻近城中的长老要取一只未曾耕地、未曾负轭的母牛犊,把母牛犊牵到流水未曾耕种的山谷去。他们要在那里打折母牛犊的颈项,并在它的身体以上洗手,说:“‘我们的手未曾流这人的血。我们的眼也未曾看见这事。求你赦免你所救赎的以色列民……’”这样,流血的罪必得赦免。”(申 21:1-8)母牛犊的死是为任何可能被归在这城之上的罪来赎罪。在这一段中“血”这个词在7-9节中提

了4次,而动词 kipper“赎罪”,出现了2次,但在这当中的任何情况下,赎罪都没有和血联系在一起。[59]是母牛犊被打折颈项而死,而不是任何在血中所舍弃的生命带来了赎罪。

第四件事是在大卫统治时代的一次饥荒,神启示这位君王这是因为扫罗王杀死了一些基遍人(撒下 21:1)。因为在《约书亚记》九章中所记的协议,对以色列人来说基遍人是不应当被侵害的,但显然扫罗在某个没有记载下来的场合中违背这个协议。现在大卫召来基遍人并问他们,“我可用什么赎这罪……”(3节)。基遍人回答说,他们不要金银,也不要治死任何一个人。当大卫王追问他们时,他们说:“现在愿将他(扫罗)的子孙七人交给我们处死。”(6节)这是一个可怕的故事,而我们也无须以为以色列的神赞成将前任国王的七个无辜后裔治死。对我们来说有意义的是,基遍和大卫都毫无异议地接受:赎罪的方式是死亡。

因而有相当多的证据表明,古以色列接受赎罪可以由相关的牺牲者的死产生,而这与在圣殿中的任何献祭都有不少的区别。我们无须同意摩西对他自己的死的价值的观念,或要同意基遍人对处死扫罗一些后裔的重要性的看法,我们就能明白,他们认为赎罪意味着什么以及它应当怎样实现。当然,死亡是除了献祭以外实现赎罪的合适方法这一事实,并不证明这一定是献祭中实现赎罪的途径。但至少它造成了一个对血与生命完全等同论点的疑问。如果赎罪是由生命的舍弃来得到的,我们在辩论中已经证明了,那为什么在献祭以外的赎罪会不断地发生,而且不是靠着舍弃任何的生命而是靠着死亡的痛苦呢?既然献祭包含了动物的死亡,我们不当将这些死亡看为有意义的吗?

圣殿中的赎罪

在以色列的敬拜体系当中，有很多可实现赎罪的活动，在这些活动中最为常见的一种做法^[60]就是把所有的祭总体性地看为有效的。一个典型的例子就是以西结的异象当中的规定，王的本分是“奉上燔祭，素祭，奠祭。他要预备赎罪祭，素祭，燔祭，和平安祭，为以色列家赎罪”（结 45:17）。这没有将赎罪限定在献祭中的任何一个部分当中，因此也就不在任何一个祭中。许多这样的段落给人留下的总体印象是，整个献祭的行为，而不是任何一个仪式细节，才是重要的。的确，在所引用的例子当中，甚至没有任何一个祭被单独挑选出来。赎罪在总体上绝对与它们都有联系。虽然确实有时候圣经说，血与赎罪相连（如，利 17:11），但这一点也不具普遍性。

的确有的时候，赎罪特别地与献祭过程中某些个别的部分有关。例如，我们读到礼拜的人“要按手在燔祭牲的头上，燔祭便蒙悦纳，为他赎罪”（利 1:4）。又以类似的方式说，“所有的脂油，祭司都要烧在坛上，正如平安祭的脂油一样。至于他的罪，祭司要为他赎了”（利 4:26；另见 31, 35 节）。有可能这些对脂油的提及，即在每个仪式的最后出现的部分，目的是对整个仪式的总结。但是照它们的样子看来，它们看上去非常像是在声明，烧掉脂油是赎罪的完成。当然它们没有特别地将血和赎罪联系在一起。

脂油一直被认为是特别重要的：“脂油都是耶和华的。”（利 3:16）吃脂油和吃血在同样的条款中都被禁止，而且事实上有时用的是同样的表述：“脂油和血都不可吃。”（利 3:17）对血的使用，当然，是献祭中不可缺少的部分，但接下来将脂油烧在祭坛

上仍然不可缺少。除敬拜以外我们看见差不多一样的态度。“敌人的血”和“勇士的油”(所以不是 NIV 的“肉”)在大卫对扫罗和约拿单那优美的挽歌中是联系在一起的(撒下 1:22)。如果我们将血当作生命的象征,脂油看起来仍然如此。当然,在两个例子当中作者心里想的都是死亡而不是生命。在以赛亚对百姓对待献祭的错误态度的谴责当中,血和脂油这两者他都提到了(赛 1:11;参见 34:6)。显然,脂油对于理解献祭的有效性来说非常重要。同样明显的是,[61]我们没有理由将脂油和生命等同起来。

有时有些话似乎表明,救赎在献祭中的实现不是通过流血舍弃生命,而是别的方法。例如,当亚伦和他的儿子们被庄严地分别出来作为耶和华神的祭司时,他们被教导要“吃那些赎罪之物”(出 29:33)。这是指一些饼和一只公绵羊的肉,当然,它所有的血已经被放掉了。也有明确地提到赎罪的地方,在那里血没有包含在内,也没有别的什么可能象征着生命。另一次提到了以吃来实现赎罪的事件是在拿答和亚比户的死亡之后发生的(利 10:17),在这一次事件中有一个质疑是为什么祭肉没有被吃掉。在这两段中都谈到死去动物的肉,我们很难看到这如何能够成为生命的象征。每个例子中都很清楚地表明,牺牲的死才是重要的事情。

另外,在一些比喻性的段落中使用了献祭的图景来作为杀戮的象征。因此耶利米说到了报仇的日子:“刀剑必吞吃得饱,饮血饮足。因为主万军之耶和华……有献祭的事”(耶 46:10)。西番雅有一些严厉的话:“耶和华已经预备祭物,将他的客分别为圣。到了我耶和华献祭的日子,必惩罚首领和王子……”(番 1:7-8)在诸如此类的段落中明显献祭是意味着死亡。先知们说的是杀戮恶人,并且将它说成是献祭,目的是更为生动地表达

他们的论点。若将献祭看作本质上是为了更高的目的而舍弃生命，这样的段落都没有意义。显然它们的力量来自于先知们从死亡的角度来看待献祭这一事实，并且他们因此将它当作一个适当的比喻，在那里他们所想到的是神的仇敌的死。

我们可能应当再提一下逾越节的设立，在当中血是防止毁灭的方法。它要被涂在门框上和门楣上好使灭命的天使越过他们(出 12:7,13,22-23)。确实，这头一次的逾越节与通常的仪式性献祭很不一样。但它含有仪式性的暗示，并且引入了每年的逾越节献祭。同样的，在这个情景下对血的使用，也不可能使我们将它理解为生命。[62]作者心中所想到的是用来赎罪的牺牲品的死亡(即使没有用确定的术语说献祭是用来赎罪的)。

因此，说希伯来人将血理解为象征生命，或者说他们将这两者等同起来的证据，是不足的或者是不足以清楚地证实这个观点的。这个观点依靠以十分字面的意思来联系生命和血的段落，并且将它们视为所有别的经文的解释。

但这个观点忽略了希伯来人喜欢用生动形象的比喻方式使用“血”这个词的事实。因此大卫控告约押，说他在太平之时流人的血，如在战争时一样，将这血染了他的腰带和他的鞋(王上 2:5)。如果“血”等同于“生命”，我们要怎么理解这句话呢？再者，《诗篇》的作者说义人如同在恶人的血中洗他们的脚一般(诗 58:10；参见诗 68:23)。约伯呼喊说：“地啊，不要遮盖我的血”(伯 16:18)，而以赛亚传讲神的话语说：“你们的手都满了杀人的血。”(赛 1:15)在《约珥书》中有一些著名的话，说的是神在天上地下显出神迹奇事，“有血有火，有烟柱”，并且接下来说到月亮要变为血(珥 2:30-31)。例子不胜枚举。希伯来人倾向于用绘声绘色的比喻来使用“血”这个词，特别是把它作为指代死亡的生动方式。

当牺牲被献上为祭时，我们应当将它看作杀死动物以代替杀死礼拜的人，而血的使用则当看作以仪式作为证据向神展示，死亡已经为了赎罪而发生了。当新约的作者提到基督的死作为献祭的时候，我们不应当认为他们是在将他的血和他的生命作某种牵强的联系。相反他们是在严肃地提到他的死的意义。

新约中的血

在新约中“血”这个词并不如它在旧约中使用得那么频繁（有 98 次）。但是，如同在旧约中一样，出现频率最高的一个单类别是指暴力引起的死亡。因此保罗告诉我们，他在一个场合下的一段祷告，他回忆他的祷告是“你的见证人司提反，被害流血的时候……”（徒 22:20）。既然司提反是被石头打死的，在此种死亡方式当中真正流出来的血并不多。显然，流血被认为是与暴力引起的死亡等同的。我们在另一个祷告中看见同样的事，[63]在《启示录》当中那些殉道者祷告：“圣洁真实的主啊，你不审判住在地上的人给我们伸流血的冤，要到几时呢？”（启 6:10）。他们被形容是“为神的道，并为作见证，被杀之人”（9 节），而提到他们的血必定包含了所有形式的由暴力所导致的死亡。如果说在作者心里所想到的只是那些因为真的是身体流了血才导致的死亡，这是讲不通的。它是指所有那些因为他们的忠信而被治死的人，不管他们以何种方式被处死。“亚伯的血”和“撒迦利亚的血”（路 11:51）也是同样道理。这些表达非常类似“基督的血”（弗 2:13），并且表明这应当被理解为“基督的死”。

有十几次，“血”是指犹太献祭中的血。这些基本上不会妨碍我们，因为它们对于我们从对旧约的研究中所得到的观点没有什么添加。它们仅仅表明，过去的说法在新约的时代仍在

继续。

对基督之血的提及通常清楚地表明了作者所想到的是他的死。例如，保罗说到“他在十字架上所流的血”（西 1:20；NIV 有所改述），这里的意思肯定是“他在十字架上的死”。钉十字架（如同石刑）是一种流血很少的处死的方式，所以不会有什么对于血本身的强调。它仅仅是一种提及死的方式。“靠着他的血称义”（罗 5:9）的话也是同样道理，它在其语境中不会和下面一节中的“藉着神儿子的死，得与神和好”有太大的差别（尽管，当然，“称义”和“和好”是看待赎罪的不同方式；“血”和“死”才是基本相同的）。

基督的献祭

因此，在新约中“血”一词的用法，并不支持它指生命的观点。我们不要以为，当新约作者们用到这个词的时候，他们指的是从身体的束缚中释放出来并可用于新的和更大用途的生命。他们的意思是，基督已经死了。如果他们的表达方式能使人想起献祭和流血的话，那么他们的意思就是，耶稣的死要被视为一个祭，它实际地完成了旧约中的献祭指向的但却做不到的事情。

[64]外在的献祭性语言以不同的方式被运用。有两个词要考虑，“祭物”（*thysia*）和“礼物”（*prosphora*）^①，有时候它们在一起出现，例如《希伯来书》十章 5 节所引用的“祭物和礼物”。通常当我们思考旧的方式下的祭物时，我们知道它们不能够给礼拜的人带来赦免。如同《希伯来书》作者所说，“公牛和山羊的

① 分别对应英文词 *sacrifice* 和 *offering*。其意思都可译为“献祭”。但有细微的差异。这里采用《希伯来书》十章 5 节的译法。下文有引用。——译注

血，断不能除罪”(来 10:4)；它们“不能叫礼拜的人得以完全”(来 9:9)。

相比之下，耶稣所献的祭是有功效的。它是在爱中献上的祭物：“基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物，和祭物，献与神”(弗 5:2)。另外，我们应当注意到，有很多经文都强调基督献上的祭物是他真实的身体。比如，《希伯来书》的作者指出，在他否定了燔祭和赎罪祭并且强调了顺从神旨意的重要性的那一段里说：“我们凭这旨意，靠耶稣基督只一次献上他的身体，就得以成圣”(来 10:10)。这旨意很重要，而且我们不应忽视，基督是出于自愿而献上自己为祭的，这与那不可理解的、不情愿的、必须得献上的动物的祭，是截然不同的。但我们不可以走到一个极端说，重要的只有顺服的意志，基督靠着完全顺服神的旨意而救了我们。那样的说法包含了真理，但《希伯来书》说，我们所讨论的神的旨意就是“以耶稣基督的身体为祭物”。在髑髅地发生的才是重要的。顺服的意志是很重要，但那破碎的身体同样重要。

作者也愿意承认，利未系统的献祭在他们自己的范围内有一定的功效。但当我们思想天国的实际时，他坚持说，必须“用更美的祭物去洁净”(来 9:23)。动物的牺牲永远不能产生在天国里也有效的洁净。但基督的牺牲却可以。“他在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪”(来 9:26)。“把自己献为祭”意味着一种比任何在利未系统下面可能有的祭物，都要好得无比的祭物。

那是作者所强调的一点。另一点是基督救赎之祭的终结性。他不断地告诉我们基督献上他自己为祭是“一次即永远”，诸如此类。信徒“靠耶稣基督只一次献上他的身体”，就得以成圣(来 10:10)；他“献了一次永远的[65]赎罪祭”(12节)；“他一

次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全”(14节)。而他说了这就彻底排除了任何进一步献祭的可能性，当罪已经被赦免时(经过基督所做的)，“就不用再为罪献祭了”(来 10:18)。基督献祭的完全终结性是一个重要的真理。

属灵的祭物

还有别处提到了献祭。新约中，基督徒喜欢用这个图景来表明他们对神的服侍中重要的方面，这服侍是他们对于神借着牺牲他的儿子给他们带来的伟大救恩的回应。认为基督献上了给我们带来了救恩的完全的祭，并不使人进入廉价的恩典中。它并不表示我们什么祭都不用献。它意味着我们的献祭是在一个不同的秩序下进行的。它不是赎罪，而是对那能赎罪的祭的付代价的回应。

救恩的路是一条牺牲的路。那意味着，从根本上说是基督的牺牲一次即永远地除掉了罪。但它同样意味着，那些得到这牺牲的人要以牺牲的方式生活。他们将身体献上“当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的”(罗 12:1)。保罗说他自己为了服侍别的基督徒，而成为祭物(腓 2:17)，并且他将腓利比基督徒送给他的礼物称为是“极美的香气，为神所收纳所喜悦的祭物”(腓 4:18)。《希伯来书》的作者提到“以颂赞为祭——那承认主名之人嘴唇的果子”，并且他说，行善和捐输的事是神所喜悦的祭(来 13:15-16)。另一个是彼得，他认为基督徒是“藉着耶稣基督奉献神所悦纳的灵祭”(彼前 2:5)。显然，在应当有的基督徒对神的服侍中，献祭是一个重要的因素。

唯一的赎罪祭

但在新约中,在使用献祭性术语的时候,它主要是在强调基督所做的。真正重要的祭是耶稣在髑髅地十字架上的死。他带来的救赎是一个真实的救赎,[66]而不是一种文学比喻。但正如救赎将我们救恩的某些方面生动地放在了我们面前,献祭也一样。新约时代的人们曾站在他们的祭坛旁边,当祭司为他们收集在献祭中献上的动物的血的时候,他们在一旁观看。他们看见祭司以指定的方式使用血。他们看到指定的祭牲部分或是全部被烧在祭坛上升的火中。他们将这看为馨香的气味,这和我们的香的观念有些不同,

自始至终,就像《希伯来书》的作者特别要说明的,他们看见这一切,但也必定被疑惑困扰。献祭是对付罪的一种很壮观而严肃的方式,它激发了情感并且让礼拜的人有事可做。但它真的除掉了罪吗?任何会思考的人会相信,某种可怜的动物,可能是一只公牛,或者山羊或羊羔的死,能够使他与一位圣洁又公义的神建立正确的关系吗?

但基督的牺牲完全不同。所有旧的和熟知的图景会帮助他们去理解基督的死。他们会把血领会为洁净,将死领会为除掉罪的方法。而他们会看到,那些在动物献祭中不过是模糊暗示出来的事情,在基督里已经完全地成就了。

有很多看待十字架的方式,这一章不比其他方式告诉我们的更多,也不代表十字架全部的意义。但它是重要的一章。它以它自己独特的方式显出了十字架的含义。我们可以说,它至少强调了以下这些事情。

1. 罪是污秽的

在古代的圣殿中，任何事情的安排都是在强调神的圣洁。即使仪式上的错误也被视为污秽，而罪更是如此。罪玷污了礼拜的人并使他不洁净。罪意味着他不能够来到圣洁的神面前。

2. 洁净

当祭物被献上时，礼拜的人就被洁净了。不管是仪式上的玷污还是道德上的过失，献上祭物都被视为洗掉了罪，并使礼拜的人能够立刻处在一个洁净的状态中。他的罪被完全除去了。

3. 牺牲的死是有价值的

[67]在献祭中血必须以指定的方式来使用，而动物的部分或是全部必须被焚烧在祭坛上。所有这些都到了死的必要性，如果罪要被除掉的话，死都不可少。罪不是某种轻微的，可以轻描淡写的，不用费力就能被除掉的。罪意味着死亡(结 18:4; 罗 6:23)，并且只有这才足够除掉它。

4. 赦免需要付足够的代价

大卫对亚劳拿说：“我不肯用白得之物作燔祭献给耶和华我的神”(撒下 24:24)，当他这样说的时候他表达了献祭的一个意义。献祭这个术语意味着，赦免的方法是代价高昂的。直到我们了解耶稣在十字架上的死，我们才能看到这重价完全的意义。但这个概念本身的含义是，赦免只有付了足够代价后才能实现。

5. 属灵的祭物

新约的作者寻求对基督所献之祭的回应。信徒必须将他自己献上当作活祭，这当然意味着，他整个生命的道路会因为基督

为他所做的而不一样。基督的牺牲意味着救恩之法是白白的，但它并不意味着它是廉价的。

但真正重要的事情是，基督已经献上了完全的祭，并且“就不用再为罪献祭了”。

供进一步学习：

1. 研读《利未记》一到七章、《诗篇》五十一篇、《希伯来书》七章 11 节到十章 18 节。列出你在旧约的献祭系统中所发现的优点和缺陷。这个系统教导了什么功课，使你可以应用到自己的属灵生命上？

2. 我们从那些将“生命”与“血”联系起来的段落中能学到什么，可以使我们更深了解献祭的本质？（使用索引）

3. 列举那些提到基督徒应当献上的祭的段落。（在索引中查找新约中提到“献祭”的地方。）它们告诉我们，基督徒生命的本质是什么？

4. 关于基督的献祭，我们从《希伯来书》中可以学到什么？

第三章 赎罪日

[68]来到神的面前，这在摩西和亚伦的时代是一件棘手的事情。一方面，它是最好的祝福，没人希望没有神所应许的同在。在旷野的日子神曾说：“我必亲自和你同去”（出 33:14），摩西把这同在看作必不可少的。没有它，他就不愿意动身。“你若不亲自和我同去，就不要把我们从这里领上去。”（出 33:15）但神确实赐下了他的同在，还说“他们的营，这营是我所住的”（民 5:3）。神的同在甚至可以被随时提起，如同某种几乎可以被认为是理所当然的事情一样，比如，经文说“摩西从耶和华面前取了杖去”（民 20:9）。

但另一方面，神是令人敬畏和有能力的。以错误的方式来到他的面前可能会是灾难性的。那就是拿答和亚比户的故事的关键。他们“在耶和华面前献上凡火，是耶和华没有吩咐他们的”（利 10:1）。结果“就有火从耶和华面前出来，把他们烧灭，他们就死在耶和华面前”（2 节）。他们具体的过错是什么并不清楚。但馨香的献祭是有细致规定的（出 30:7-9）。并且显然，这两个年轻人选择了他们自己的做事方法而不是接受神所吩咐的。而且他们刚经过了被立为祭司的庄严仪式，也就是仪

式的高潮：“耶和华的荣光就向众民显现。有火从耶和华面前出来，在坛上烧尽燔祭和脂油”（利 9:23—24）。这就使得他们所做的更加地严重了。这时比任何时候都更需要严格地遵照神所吩咐的。这些人有着崇高的声望，而那些与[69]神接近的人必须比众人更多地向神的命令负责。拿答和亚比户没有这样，而他们的结局就成了一个给所有人的醒目的警告：来到神的面前必须要小心谨慎。

但那并不意味着，就没有办法来到神面前了。纵览那讲述旷野漂流的经文，其中贯穿着一个思想，就是神希望住在他的百姓中间并被他们所认识。但其方法必须是正确的。人们不可以认为神可以被轻慢，或者他们可以在任何他们愿意的时候闯到他的面前，而他们恰恰就是这样。因此我们读到：“要告诉你哥哥亚伦，不可随时进圣所的幔子内，到柜上的施恩座前，免得他死亡，因为我要从云中显现在施恩座上”（利 16:2；NIV 使用了“Most Holy Place”[至圣之处]和“atonement cover”[蔽罪处]两个词来翻译传统上译的“圣所”和“施恩座”）。即使是大祭司也无权轻慢神的同在。那里在一个特别的意义上是神同在之处的小小的空间，不能轻易进入。任何擅自以错误的方式和错误的时间进入的人一定会招致死亡，如同拿答和亚比户的结局所表明的。神是威严且有权能的——并且高高在上。这一点绝不能忘记。

但一年仅有一天，这条路是敞开的。但需要正确的方式，要有合适的预备，而且即使这样也只有一个人可以进入至圣所。不过，还是实现了。之所以能实现是与这个民族的罪被除掉有关，这给这个场合增添了重要性和庄严性。

它是一个禁食的日子，本身就有其意义。犹太的礼仪年里有几场盛会，但只有一次大的禁食日，即赎罪日。在这最为庄严

的一天，百姓纪念神的伟大和至高，以及他们因为自己所犯的罪而使自己陷入的困境。因此他们加入到生动而不寻常的仪式性活动当中，好使那些罪被除掉。当然，他们有一个常规的献祭系统，每天在祭坛上献上动物。有的祭是表达对神的忠诚，而有的则表达与他的联结或是感恩，但有许多是针对赎罪的。但很明显，它们不够。它们没有涵盖所有可能发生的情况，而且甚至在它们正确地献上之后[70]，人们还是有不安的感觉，觉得神可能还是因为某些没有赎清的东西而对他们不满。

所以，在第七个月的第十天，这个禁食和忏悔的严肃时刻就到来了。只在这一天使用的特殊仪式，清楚地表明了罪的严重性以及对付它的重要性。这是“替罪羊”（也就是“逃羊”^①）之日，当动物在旷野迷失时它就带走了百姓的罪恶。而这日子就是在整个这一年当中，大祭司进入至圣所的唯一的一天。显然，这一天非常的特别。

赎罪日中的仪式

大祭司以用水洗身开始这一天(利 16:4)。这本身就是特别的，因为在他供职的其他日子中，对他的要求最多不过是洗手和脚(出 30:19—21)。但这一天十分特别，而洗濯的方式也是一个诚心诚意的方式(如同在别的一切事上一样)。在洗身之后，大祭司要穿上纯白的细麻衣，它象征着圣洁，并且也比他供职时所穿的华美的袍子更能配合这一天的谦卑特色。接下来他取来献祭所用的主要的动物。为他自己和他的本家，他要献上一只公牛犊

① 在英文中的“替罪羊”(scapegoat)的词根 scape-与“逃”(escape)一词形状很相似。——译注

作赎罪祭，一只公绵羊作燔祭；为以色列人的共同体，他要献上两只公山羊作赎罪祭，一只公绵羊作燔祭(利 16:3,5)。那一天也要献上别的祭(民 29:7—11)，但这些都是重要的祭。

大祭司从公牛开始献祭，将它献上“为自己和本家赎罪”(利 16:6)。而这时，时候尚早，头一个欢乐而又让人兴奋的紧张时刻到来了。

大祭司进入了至圣所。

他拿着一个香炉，从坛上乘满了火炭和两把捣细的香料，进入幔子，到了那个又小又黑的室内，就是至圣所(12节)。他要及时把香放在火上，而两把左右的香会保证有厚厚的烟云来遮掩施恩座“免得他死亡”(13节)。这样做显然是为了遮盖施恩座，神同在的象征，使它不被人所看到，而不是遮盖祭司并[71]保护他远离神的忿怒。其效果是，维持了一位有着自己的神秘性的神，同时使大祭司安全。受到这样的保护后，祭司接下来把公牛的血带进至圣所。在那里他要在施恩座的东面弹一次，然后又又在施恩座的前面弹七次(14节)。

在献上公牛之后，大祭司为这两只山羊拈阄，“一只归耶和华，另一只归为替罪羊”(希伯来语，“归阿撒泻勒”；见第8节)。他接下来将“归耶和华”的那只为百姓献上为赎罪祭。当要用到这动物的血时，第二个激动人心的时刻来临——大祭司第二次进入至圣所，用这血来做之前他已经用血为自己赎罪一样的事情：“他因以色列人诸般的污秽，过犯，就是他们一切的罪愆，当这样在圣所行赎罪之礼。”接着，“因会幕在他们污秽之中，也要照样而行。”(16节)

这当中的要点是，每日生活中的各样事情使得百姓很容易沾染各种仪式上的不洁，而且对耶和华神的悖逆是以色列民中的流行病(如同在所有人中一样)。这一切意味着，他们已经污

秽了他们去做礼拜的地方，所以赎罪日仪式中的这一部分就是除去不洁。当大祭司来到“耶和华面前的坛那里”并在两种动物的血中取些抹在坛上四角的周围，又把血弹在坛上七次(18—19节)的时候，想到的可能就是这个。《利未记》没有具体说这是什么坛，今天大多数的解经家主张说它是献燔祭的坛，可是拉比们认为它是香坛。

现在，大祭司和敬拜的场所都在仪式上洁净了。注意力转移到了我们无论如何都认为要更为严肃的事情上——就是百姓所有的罪。大祭司将两手按在剩下的那只山羊的头上并承认“以色列人诸般的罪孽过犯，就是他们一切的罪愆”。我们在上一章中看到，对于在献祭正常流程中的按手有一些争议，但对于这次的按手却没有。我们明确地读到，大祭司要“把它们(这些罪)都归在山羊的头上”。之后他要“藉着所派之人的手，(将羊)送到旷野去。要把这羊放在旷野，这羊要担当他们一切的罪孽[72]，带到无人之地”。(21—22节)

这是这一天中最重要的处于中心的的活动。这个民族的罪被严肃地承认，并按照神的吩咐处理了。它们不再被算在百姓的头上。

现在罪和污秽已经被处理了。大祭司脱下他主持仪式和带领百姓举行那些清洁的礼仪时，所穿的朴素的细麻布衣服。他穿上他荣美的袍子，还要为他自己和本家献上燔祭(3,5节中提到的绵羊)，这祭表达了神的百姓以及他们的代表对神的忠诚。同样是在这个时候，祭司要烧掉赎罪祭的脂油，公牛和山羊的残骸都要带到营外并全部用火焚烧(27节)。

这就是《利未记》十六章所描述的这一天的大事。除了这一章外，我们几乎没有关于这一天的信息。但是每次它被提到的时候，它都是一个特别庄严的日子。在这一天人们不可做任何

的工作,而且他们必须“刻苦己心”,也就是禁食,并“从这月初九日晚上到次日晚上”(利 23:32)。任何不守这禁食的人“将要从他的民中剪除”,同时守安息日的义务被强化了,因为“凡这日作什么工的”,耶和华神“必将他从民中除灭”(利 23:29—30)。特别的祭被献上,以纪念这一年一度的守节(民 29:7—11),更不用说我们已经注意到的不寻常的献祭了。在香坛的四角上进行赎罪在《出埃及记》三十章 10 节中也简短地提到了(参见利 16:18),但这并不比《利未记》十六章带给我们更多的信息。它仅仅是强调了赎罪日在整个犹太人的敬拜中有着广泛的重要性这一真理。还有另一个参考:当禧年到来时,要在赎罪日这一天,在全地的各处吹角来宣告它的到来(利 25:9)。

赎罪日的意义

这一切都表明,这一天是有着特殊的重要性和庄严性的一天。仔细地履行一年只有一次的仪式,一定会给礼拜的人留下深刻的印象,使他们明白罪的严重性的事实,并且明白,如果要使罪不至于造成百姓与神的隔绝就必须要做一些事。它的规定根本上看起来[73]像是心照不宣的默认,献祭系统并没有除掉所有的罪,尽管在旧约的时代这个结论似乎没有得出来。但《希伯来书》的作者得出来了。他列举了一大堆的事实来说明,赎罪日表明通常所献的祭不能够除掉罪(来 9:7—9),而且他甚至更进一步说,即使赎罪日也不能做到(来 10:1—4)。

这个日子中有两个特别值得注意的特点。第一,当然是在这一天,并且全年中也仅仅在这一天可以进入至圣所。它大概没有什么可以夸耀的,因为它是一个极为受限的许可。只有大祭司可以进去,而且他也只有在进行了最为严格的预备之后才可以。但

至少它维持了通向神面前的盼望，只是要借着一个代表。

另一个特点是百姓的罪被放在了替罪羊的身上。关于“归阿撒泻勒”(在 NIV 及其他译本中是“替罪羊”[scapegoat])这个短语的意思存在着争议。有的学者主张这是一个恶魔的名字，甚至可能是撒但自己，因此可以说，恶就被送归了它本来所在的地方。还有的人认为它的意思是“彻底的毁灭”(罪不再有了)。而第三种观点是说，它表示“悬崖绝壁”(至少在之后山羊会被最终推下悬崖)。靠着我们能得到的信息是不可能弄清楚的。清楚的是，百姓看到他们的罪被完全地除掉了。罪被放在了山羊的身上，并被带入了旷野，因此他们不会再见到它们了。

这日子是一个重要的国家性的盛会，许多学者主张，根据这一点，作者主要想到的是整个国家的罪而不是各人的罪。这并非没有道理。但无疑在之后，个人的罪也被认为是因为遵守这个日子而被遮盖了，这个观念从最开始就有也不是不可能。这些仪式证明了一个信念，通常所献的祭没有遮盖百姓所犯的所有罪。还需要更多的东西，这一点将会在新约当中展开并强调。

拉比们^①和赎罪日

[74]《利未记》十六章并没有给我们赎罪日仪式的完全指引。基本的轮廓是清晰的，而我们有充分理由说，一切必须的都在这里说到了。但是仅仅靠在这一章中所给出的说明，不可能帮助我们详细地讨论整个的仪式，而且这个空白恐怕需要很多

① 在我们的时代的最初几个世纪，有许多做学者的犹太拉比。他们口教言传，但在大约二世纪末，他们致力于将教导写在一本名叫《米示拿》(意思是“指导”)的编著中。从这个以及之后的犹太著作中，我们得到了关于在新约的时代的犹太人的观念和实践的颇有价值的信息。

的填充，而不是一两个。举一个小小的例子，大祭司被指引拿着一个盛满火炭的香炉进入至圣所，也要带着香，好用来制造厚厚的烟云(利 16:12)。但却没有如何将它带出来的说明。香炉是在至圣所中年复一年地堆起来吗？大祭司带入这一年的香炉的时候，是否要将上一年的移走呢？还是说他在这一天的活动的晚些时候把他的香炉带出来呢？没有什么指示。主要问题很清楚，而用惯常的程序来填补这些空白也不会有什么困难。我所强调的只是，存在着空白。

在拉比的著作中有大量的信息告诉我们，这些空白在之后的时代中是如何被填补的。当然，没有任何办法可以知道，这些是否就是在旧约时代的做事方式，但拉比们向我们展示了新约时代中的做法。这可能就是新约作者们所知道的赎罪日。一般来说，拉比们给赎罪日添上的材料在效果上都更强调这日子的庄严。有许多的陈述将它放到了安息日的高度，而有的还将它看得更为庄严。其他的规则致力于确保仪式中的每一个细节被专注地并且正确地执行。在《米示拿》中有整整一册都在谈这个日子，从这一事实可以估计到拉比们对赎罪日的重视程度。

全过程是从禁食日本身算起的前七天开始的。那时大祭司从他的家出来到圣殿中，这样他能更容易远离意外的不洁净。如果他沾染了不洁他就会被禁止主持这个日子[75]，而那样的话以色列怎么办呢？为了防止万一，如果因为某种原因他不能够胜任的话，就会指派一个助手来代替他主持。他可能会在七天中染上不洁，他也可能会在这七天中死了！事实上大祭司从未有谁不合格，而这被认为是有关圣殿的十大奇迹之一(《先贤集》5:5；这是《米示拿》第四部分的第九篇)。根据一个谨慎的拉比的说法，如果他的妻子在献祭之前死去的话，另一个妻子要随时待命。他的理由是，大祭司被要求不单单为他自己，也同样为

他的“本家”献祭(利 16:6), 而一个家庭最少也得有一个妻子。然而这个学究式的观点被大多数人所拒绝, 这是基于一个常识, “如果是这样, 那么这样的事就没有穷尽了”(《论赎罪日》^①1:1。要始终一致的话就必须有一个为待命妻子而预备的待命者, 一直下去何处是个头?)

整个七天当中, 大祭司要执行诸如献上血, 烧香, 修理油灯之类的祭司职责, 显然是要使他一直经手祭司在礼仪上的事, 这样一切都会平稳地进行到那一天。出于同样的精神, 在这盛大之日的头一天晚上, 将要用来献祭的动物要被带到他的面前, 这样他可以熟悉它们。在第三天和第七天, 他身上要洒上母牛犊的灰以防他不知不觉中沾染了某种不论他自己还是别人都不知道的不洁。一个有趣的条款是, 他要被不停地教导正确的仪式并被要求亲自把它背下来“免得你忘记了, 或者免得你从来没有学过”(约玛 1:3)。在赎罪日的前夕, 他被严肃地敦促不要改动任何他的带领人告诉他的事(约玛 1:5)。这点看起来涉及到了在撒都该人和法利赛人之间的一个争议。前者主张说, 香应当在幔子外面被点燃, 但法利赛人厌恶这种可怕的行为并坚持说, 它只能在幔子里面被点燃。

在这盛大之日前的夜晚, 大祭司吃少量的食物(吃得多了会容易睡觉, 而他将一点都不会睡觉)。一群祭司要确保他整夜都保持醒着(根据马蒙尼德[maimonides]的说法, “以免任何不纯洁会影响到他”)。他用这时间来阅读和讲述圣经, 要不然就听别的某个人做这些敬虔的事。

[76]到了早晨他将自己浸在水里。在这一天他总共要浸入

① 《米示拿》第二部分(节期篇)的第五篇, 论关于大祭司在赎罪日的礼仪规定。——译注

水里五次,他每次换袍子的时候就要用水洗身。另外他要洗他的手和脚十次。这第一次的浸水是在圣殿的院中的一个地方,用细麻单布与众人的视线隔开(他其他所有的浸水都是“在圣殿中的旁屋(parwah chamber)^①边上”,〈论赎罪日〉3:3;这是在祭司院的南边)。在洗身之后他穿上他的金色袍子并献上日常的燔祭。

这时,这一天的特别献祭开始了。大祭司第二次浸水洗身,并换上在那一天作为他的特征的朴素的白色细麻衣。他将两手按在公牛上并承认他的罪以及他本家的罪。这个认罪中一个值得注意的特点是,在他的祷告中他用到了神的神圣名字,即由“耶和華”^②(LORD)这个词所指代的名字(如同许多译本中所拼写的),学者们认为是“雅威”(Yahweh)。通常这个名词从来不读出来,恐怕被错误地使用了,使得人可能触犯“不可妄称主名”的命令。人们使用一个可敬的称呼来替代,如“主”或是“那圣者”。但在这一天,大祭司十次使用“耶和華”这个神圣的名字。

用来决定两只山羊命运的阉最初是木质的,但之后用了金的。一个上面刻着“归耶和華”而另一个刻着“归阿撒泻勒”。它们被放在一个盒子里,由大祭司摇一摇。然后他将两只手都放进去把它们抓出来,一只手一个。他把阉放在山羊的头上并且说,“给耶和華的赎罪祭”,看起来似乎没有在这两只动物间做什么区分。他将一根红的羊毛线系在归阿撒泻勒的羊的头上,并将一根相似的线系在那将要宰杀的羊的脖子周围(约玛 4:1-2)。

这时他第二次到公牛那里,并将两手按在这动物身上。他的认罪与他在头一个场合下的不同,因为这一次他所承认的罪

① 这个词出现于 Yoma 中,无法找到合适的译法。或译为“旁屋”(参见王上 6:2-10),但从后面的注释来看可能不准确。——译注

② 事实上,LORD 这个词在英文中的本意是“主”。而和合本将大写的 LORD 直译为“耶和華”。——译注

中,是与自己相关的,而不仅仅是他自己的本家,同时还包括“亚伦的子孙,你圣洁的百姓”。他宰杀了公牛,将血放在一个盆中交给一个人,这个人要负责搅拌以确保它不会凝结。

在至圣所中

大祭司接下来要从坛上取火炭,放到一个金的香炉中,[77]他还要将两把香料放入一个勺子。他带着这些进入至圣所,右手拿着香炉,左手拿着勺子。《米示拿》上说,在入口处挡着两幅幔子,在它们中间有一肘的距离。外面的幔子背朝南边卷起,而里面的朝北^①。这样大祭司就能两手满满地从它们中间穿过。在至圣所里,他在两个用来搬运约柜的杠中间放下香炉(约玛 5:1)。在约柜被搬走时,通常的做法是将它放在一块叫“Shetiyah”(意思是“基石”)的、有三个指头那么高的石头上。然后他把香堆在火炭上,这样整个地方充满了烟云。

他出来并在圣所里祷告,但仅仅是“免得使以色列陷入恐惧中”。百姓明白,进入至圣所是危险的,如果大祭司不能很快地再次出现他们就会焦虑。现在他取来血并带着它回到至圣所。在那里他向上弹一次,又向下弹七次,边弹边数,“一次,一次加一次,一次加两次……”他做这个,并非好像他在向上或向下弹血,而是“好像他在挥动鞭子一样”(约玛 5:3)。约瑟夫(Josephus),一世纪的犹太历史学家,他说,弹血是“朝着天花板七次,在地上也一样”^②,但似乎这个观点并没有什么支撑。

① 因为至圣所在圣殿的西边,约柜在至圣所的西侧。因此这个布置可以让大祭司从中间通过。——译注

② 约瑟夫,《犹太古史》,第3卷,第242—243页。

接下来他宰杀了标有“归耶和华”的山羊。他取来它的血，做与他用公牛的血所做的同样的事。那样就完成了他在幔子里边的的工作，但他在外边有更多的事要做。他从公牛的血开始，将它弹在幔子的外边一面八次，也像他之前那样一边弹一边数。他放下公牛的血，取来山羊的血，并以相同的方式弹在幔子外边的一面上。他接着将公牛的血倒入公羊的血，再将这混合的血倒进之前装公牛血的容器（显然是要确保混合得彻底）。仪式的下一步颇有些难懂。他取出一些混合血，把它弹在金香坛的四角上，将一些血弹在坛上，并将其余的血倒在燔祭坛西边的脚那里。他必须^[78]要留下一些血，因为他下面要将它弹在外面的坛上，并最后将剩下的倒在祭坛南边的脚那里。一个独特的注解告诉我们，这两股血水在沟渠中汇合并流入了汲沦溪，在那里它被卖给了园丁们当作肥料（约玛 5:6），这是一个有趣的，对敬虔与实用的调和。

替罪羊

现在该说替罪羊了。大祭司将他的两手按在这动物的身上并忏悔，承认“你的百姓的邪恶、过犯和罪，就是以色列家在你面前所犯下的，对你的冒犯和得罪”（约玛 6:2）。这只羊就被带走。理论上任何人都可以履行这个职责，但形成的常例是让祭司家族中的一员来做。在去深谷的沿路上设有十个岗亭，每两个之间的距离是半个安息日的路程，每一个岗亭都由耶路撒冷的杰出市民负责，他们会邀请带羊的人吃饭和喝水。之后他们会护送他到下一个岗亭，再返回他们自己的岗亭，这样返回的路程就不会超过安息日规定的界限。

从最后一个岗亭开始就无人与这个人同行。他们仅仅是

站着，观看他将深红色的线分成两段。他将其中一段系在石头上，另一段系在羊的角上。接下来他从背后将羊推下悬崖。它不断翻滚，还没有降到一半就摔得粉身碎骨（约玛 6:6）。就这样确保这动物不会回来了之后，这个人回到最后一个岗亭，并呆在那里直到黄昏（那是另一天的开始）。

这期间，大祭司早些时候已经完成了他在被宰杀的动物身上的工作。他切下献祭的部分并将它们烧在祭坛上。他将残骸中的剩余部分放在搬运的杠上，这样它们可以被带到焚烧的地方。大概他是将它们交给了带到那里的人，但这一点没有说。

替罪羊到达旷野之后，人们就用挥舞毛巾的方式作为信号将这个信息传回耶路撒冷。一位拉比 R. Ishmael，认为这并不真的有必要。他坚持说，一根深红色的毛线系在了圣所的门上，而当替罪羊到达旷野时^[79]这根线会变白，正应验了耶和华借着先知以赛亚所说的话，“你们的罪虽像朱红，必变成雪白。”（赛 1:18）。根据《犹太法典》（Talmud）^①的说法，这个神迹在圣殿被毁前 40 年时终止了（约玛 39b；“Talmud”的意思是“教导”，是一本比《米示拿》更晚也更全的拉比教导文集的名字，“约玛”是它当中一个部分的名称。）

即使如此，在收到信号后大祭司就来到妇女们的院子里，并开始诵读律法中规定的段落，即《利未记》十六章和二十三章 26—32 节，在那之后他要靠记忆来背诵《民数记》二十九章 7—11 节。他以一些祷告来总结这日活动中的这一部分。他诵读和祷告的时候穿细麻衣或是他自己的白色袍子都可以。在他做这些的同时动物的残骸就被焚烧。

① 有的按发音，译为“塔木德”。——译注

欢乐的记号

这一天的忏悔部分就结束了。大祭司再一次浸水洗身并换上他的金色袍子。这一天的主题现在是威严与华丽，而不是先前仪式中的忏悔与朴素。大祭司献上他的(利 16:3)和百姓的公绵羊(利 16:5)，以及七只一岁的公羊羔(民 29:8)。

到这里读者可能会想起来大祭司将香炉留在了至圣所，他将它连同香勺放在了叫 Shetiyah 的石头上，而它们还在那里。这时大祭司要回去拿它们。首先他必须换上朴素的细麻袍(这当然要经过再一次的浸水洗身!)。如此穿戴后他回到至圣所中，取回香炉和勺子并再出来(《论赎罪日》7:4)。

他最后浸一次水并换回他的金色袍子。这是焚烧下午的香和修理油灯的正确装束。那就完成了他这一天的职责，而他就自由地回家了。在那里他“因从圣所中安全地出来了”而为他的朋友们摆设宴席(《论赎罪日》7:4)。它可是一次危险的经历。实在应当为其平安的结果而欢喜快乐。

在另一册中，我们读到对赎罪日结束时的欢乐的进一步解释：“耶路撒冷的女儿们常常穿着洁白的衣裳走出来，这些衣服是借来的，没有人会因没有而窘迫……而且耶路撒冷[80]的女儿们出来在葡萄园中跳舞”(《论斋戒》^①4:8)。这一天是很庄严

① 即“Taanith”，坦乃英，即教师之意。由亚兰文的 *teni* 而来，意指口语相传的学习。Tanna(-im 是复数词)，是指那些犹太教米示拿的作者，这是在公元头两世纪最流行的称呼。这通常也指在米示拿里所说到的或是在米示拿期间的教师(即公元 20—200; *Enc. Jud.*)，而他们的教训收集在一起变成坦乃英文献。——参杨克勤编译，《圣经研究手册》(上海：中国基督教协会，2002)。——译注

的，专注于这个民族的罪的严肃事情上。但在这一天的结束，当赎罪完成了，大祭司在进入至圣所时活下来时，主导性的标记就成了安慰和快乐。

罪的除去

在新约时代，犹太教极为看重对赎罪日上规定的仪式的正确执行。所有在旧约之上添加的似乎都是为了确保一切能在恰当的秩序下进行，并使礼拜的人对他们罪的严重性以及用神的方法来脱离它的重要性深信不疑。

但是我们不应当认为，这仪式的举行本身就是有效的，仿佛所需要的只是正确地举行一遍活动并背诵正确的话。他们认为悔改和补偿是必须的，并坚持用强烈的措词。

如果一个人说，“我要犯罪并悔改，再犯罪再悔改”，他就将没有悔改的机会。（如果他说，）“我要犯罪，而赎罪日将实现赎罪”，那么赎罪日也不会实现赎罪。赎罪日为人对神的冒犯实现赎罪，但对于人与他的同伴之间的冒犯，赎罪日只有他与他的同伴和息了才会实现赎罪（〈论赎罪日〉8:9）。

赎罪日显然被认为是重要的，但只有正确的内心态度和这个人尽他所能地消除他犯罪的后果时才确实如此。不时有人提出，事实上只有态度才是重要的，仪式不过是一个虚饰，是一系列戏剧性的符号。实在是祷告和禁食。有时可以找到一种拉比的说法来支持这个立场，例如，“就算没有献任何祭，这一天本

身就实现了赎罪”^①。但这一类的事似乎是在圣殿[81]被毁之后一段时间里的一个合理化。当不再能献祭时,人们就寻找某种别的方法。

但是没有证据表明,当圣殿还在起作用时,任何负责的犹太人会主张献祭不重要。将《约玛》这一册从头读到尾,就像进入了一种氛围,每一个仪式的细节都是神所吩咐的,而且必须以谨慎细致的心来照着执行。在一切必须严格地按照正确的次序来完成的要求中,我们就可以看到这一点。如果大祭司变得糊涂了并且以不正确的次序做了某些事,他就必须回到原始错误发生的地方,并从那里重新开始(约玛 5:7)。仪式不可有任何的不同。毫无疑问,悔改被认为极重要,没有它就会使仪式变得无用(尽管偶尔我们发现这样的观点,即赎罪日对所有以色列人有效,除了那些将他们自己从以色列中隔绝的人以外)。但是没有什么可以说明,当圣殿仍然存立时,负责任的人会主张悔改就足够,不需要执行神所吩咐的仪式。一切都必须按照神所指引的来执行。

准确地说是什使赎罪生效,并不完全清楚。这是西门(R. Simeon)的话:

随着被弹在(至圣所)里面的山羊的血为以色列赎罪,同样公牛犊的血也为祭司赎罪;而随着向替罪羊宣读所承认的罪为以色列赎罪,同样向公牛犊宣读所承认的罪也为祭司赎了罪(《论宣誓》^②1:7)

① 引自《犹太百科全书》(*The Jewish Encyclopedia*),第二卷,第286页。

② 即“*Shebuoth*”,犹太法典中第四部分的第六篇。——译注

在这里赎罪与血和认罪都有联系，也与三种不同的动物有联系，即公牛、用作赎罪祭的山羊及替罪羊。拉比们看起来并不是将赎罪与这天活动中的任何一部分相联系，而我们多半应当将它看为和整个守节相关而不是与某个时刻特别地相关。

但当正确的内心态度和赎罪日正确仪式的执行连在一起时，显然，在新约时代的犹太教认为这民族的罪就已经被除掉了。这由欢乐的场景突出地表现出来，将这一天推向终点。与这相关的当然是[82]大祭司毫发无伤地从至圣所出来了。从罪中得洁净以及通向神面前这两者都是这一天仪式中的重点。

一些旧约学者提出了整个献祭系统能除掉什么类型的罪的问题。他们主张，可以期待的只有无意中犯的罪和仪式上的不洁净。即使是赎罪日，他们坚持说，也与这一类的事有关，就是人们一年里在无意中沾染的并因此污秽了他们礼拜场所的不洁净。以这个观点，赎罪日是用来使圣殿再一次在仪式上清洁的。我极度怀疑是否有足够的证据支持这样的立场，但不管在旧约时代究竟是如何看待这一天的，照拉比们的看法，对于它的范围没有疑惑。

对于因放纵而临到圣殿及其圣物的不洁，赎罪由那只血被弹在（至圣所）里面的山羊以及赎罪日实现；对于其他所有在律法中提到的过犯，轻微的或严重的，肆意的或无意的，有意识或无意识的，疏忽之罪或故意之罪，要被剪除之罪或经法院判定处决之罪，都由替罪羊来赎罪（《论宣誓》1:6）。

这日子是神奇妙的预备。拉比们认为，合宜地遵守时，它对所有人的所有罪有效。

新约中的赎罪日

赎罪日在《希伯来书》中被详尽地论述了,尽管在别处它没有引起新约作者们太多的注意。它仅仅作“禁食的节期”在《使徒行传》二十七章9节提到,但只是一个时间记号,并没有对这日子的意义有所论述。有人认为这个日子的观念,尽管不是一个精确的术语,也在一些段落中暗示了(特别是林后5:21;加3:13),但这一点上有疑议。不过这些都是零星的,我们必须求助于《希伯来书》以获取一个清晰有力的关于这日子的意义的论述。在旧约和拉比的著作中都有一个对其两重意义的强调——这日子意味着亲近神和被洁净。

正如《利未记》十六章中的情形一样,《希伯来书》的作者在论述时[83],首先提到通向神的面前。他谈到了会幔的布置并指出,大祭司是唯一被允许进入至圣所的人,而且他在整个一年中也只有一个场合可以。他得出一个结论:“圣灵用此指明,头一层帐幕仍存的时候,进入至圣所的路还未显明”(来9:8)。此种途径下的道路不是“以色列的罪得赦免的路”,而是“大祭司可以进入至圣所的路”。当然,两者有联系。确实有一个双重的联系:首先,罪阻断了通路,因此如果通路要被打开的话,罪必须被对付;第二,在这一天进入至圣所的意图就是表明罪应当被对付。

可能这个与罪的关联引发了对血的强调。大祭司进入这种圣之所是“一年一次独自进去,没有不带着血(进去的)”(来9:7)。对大祭司来说,进入至圣所是一次冒险,其结果无法预见。因此,他为进入而专心做的每一个预备都必不可少,而最重要的一个预备就是献上一只祭牲的血。只有借着血,这百姓的代表,

他的罪才能得洁净，并被接受和认可适合通向神的面前。

《希伯来书》的作者记得这一点。他指出，基督进入天上的圣所不是“用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事”（来 9:12）。基督的血与动物的血之间的差别很重要，因为“公牛和山羊的血，断不能除罪”（来 10:4）。正如动物的血不可能除掉罪，同样它也不可能获得通路。基督的血不一样。它真实地打开了通向神面前的道路。

我们的作者用两种方法比较了由大祭司所获得的有局限性的道路与基督所获得的道路。首先，大祭司经过的只是地上的会幕或是圣殿，但基督经过的却是“那更大更全备的帐幕，不是人手所造也不是属乎这世界的”（来 9:11）。作者又从另一个角度说：“基督并不是进了人手所造的圣所，（这不过是真圣所的影像）乃是进了天堂，[84]如今为我们显在神面前”（来 9:24）。大祭司所面对的通路是通往在圣殿中那又小又黑的室内，那是神同在的象征。基督所面对的通路则是通往在天国中神的面前之路。

第二个对比和百姓有关。大祭司不过是能单独进入至圣所，他不能带上任何人和他一起。而且，他只能在一年中的一天进去。大祭司按着他的职分，十分顺服又仔细地完成了他庄严工作的全部，这却只能获得一条十分有限的道路：只有一天的，也只有他自己能使用的道路。百姓也只能一直满足于这条道路。但《希伯来书》强调了两个奇妙的真理：基督打开了通向天国中的神面前的路（如同我们刚才看到的，来 9:11-12, 24），以及，这道路不仅仅为他自己，也同样为所有他的百姓。我们的作者极力地劝我们说：

弟兄们，我们既因耶稣的血，得以坦然进入至圣所，是

藉着他给我们开了一条又新又活的路从幔子经过，这幔子就是他的身体。又有一位大祭司治理神的家……就当存着诚心，和充足的信心，来到神面前。（来 10:19—22）

因为基督流了血，所有相信他的人就有了通向至圣的道路，这个真理也附带地以另一种方式，由对观福音书作者告诉了我们，他们说到：在耶稣死的时候，圣殿里的幔子“从上到下裂为两半”（太 27:51；可 15:38；路 23:45）。赎罪日的仪式使基督徒明白，因着基督所做的，他们发现通向神面前的那条路已经在他们面前打开了。

除 罪

我们现在要转向另一个在赎罪日的活动中十分重要的观念：从罪中得洁净。无疑，在旧约对这一天的守节中，这是一个突出的思想，尽管并不容易准确地断定，到底是什么实现了赎罪。大祭司承认百姓的罪并将两手按在替罪羊的头上，并“将它们归在羊的头上”。作为结果，“这羊要担当他们一切的罪孽，带到无人之地”（利 16:21—22）。到这里，[85]看起来足够清楚了，但又存在一个困难，因为大祭司还献上了另一只山羊作为赎罪祭（它当然是用于赎罪的），在那之后我们就读到，他已经“为自己和本家并以色列全会众赎了罪”（利 16:17）。我们也不能靠着诉诸犹太人的传统来解决这个难题，因为《米示拿》没有提到在这两只羊身上的认罪有什么区别。一般来讲，它没有清楚说明，赎罪与这日子中的哪个活动更相关。

认为两只羊事实上是一个祭的提法似乎更有价值，它们被要求几乎完全一样甚至应当同时购买，这一点支持了这个提

法。如果接受这个观点，我们的想法就是，献两只羊的这个祭获取了通向至圣的路，并同样除掉了罪。还有一个复杂的因素是，在公牛身上进一步的认罪以及对悔改的要求。可能我们最可靠的做法是主张整个一天的活动对于获取祝福都是必要的，而且圣经并没有试图要在整体中的各个部分之间制造明显的区别。

不论这个问题如何解决，毫无疑问，赎罪日被认为是罪被除掉的日子。约瑟夫说替罪羊是“用于转移罪并用于给众百姓赎罪的”^①，这个观点在他的时代为多数犹太人所接受。但《希伯来书》的作者讨论了这个问题。他努力地否定了赎罪日的仪式除掉了罪的观点。“这些祭物”，他说，“是叫人每年想起罪来，因为公牛和山羊的血，断不能除罪”（来 10:3-4）；它们不过是“属肉体的条例，命定到振兴的时候为止”（来 9:10）；“洒在不洁的人身上”的血和灰可以“叫人成圣，身体洁净”（来 9:13），但更多的它们就不能做了。它们一年又一年不断地被献上的事实向我们的作者显明，它们不能让使用它们的礼拜者得以完全。如果它们能的话，它们不早就已经完成了任务，并且献祭的事岂不早就止住了吗（来 10:2）？

但是通常的动物献祭和赎罪日[86]上特别的献祭所不能做到的，耶稣完美地实现了。耶稣“用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事”（来 9:12）。对于“永远赎罪的事”就不会有什么改进了。耶稣并不是“多次将自己献上，像那大祭司每年带着牛羊血进入圣所”（来 9:25）。我们的作者再三强调的事实是，耶稣将自己一次献上，成全了永远的事（来 7:27；9:12, 26, 28；10:10, 12, 14, 18）。他献祭的终结性比起大祭司每年重复的

① 约瑟夫，《犹太古史》（*Jewish Antiquities*），第3卷，第241页。

赎罪日工作,更让人印象深刻。

同样还有,其他大祭司和耶稣之间的对比。前者必须为自己的罪献祭(来 7:27;9:7)。但耶稣“圣洁,无邪恶,无玷污,远离罪人,高过诸天”(来 7:26)。这样一位大祭司不需要为他自己献上祭物。他的圣洁无罪确实是他所献之祭的完美性中不可缺少的一部分。

或许我们应当注意到,在有一点上两者是相近的。在利未系统中所有的献祭,包括在赎罪日献的祭,被认为有神圣的起源。当大祭司进入至圣所时,或是将百姓的罪归在替罪羊的头上并将之送到旷野时,他是在完成神出于自己的怜悯而要求人完成的事情。没有任何迹象表明,有任何的魔术在上演或是有任何强迫神的企图。没有任何试图平息被冒犯神明的忿怒的异教观念。赎罪有神圣的起源,而罪被除去只是因为神希望如此并指定了方法,借此方法能够实现它。在基督的工作中我们看到了这一点。《希伯来书》的开篇是一个威严而庄重的句子,强调神一直在对待他百姓的行动上采取主动,而这神圣的主动性在基督的工作中达到顶点。作者从未忘记救恩全归神这一事实。特别的,当他用赎罪日仪式的术语来表达基督的救赎时,他引用了《诗篇》四十篇,并将其应用在基督的身上,他来是要遵行天父的旨意,“我们凭这旨意,靠耶稣基督只一次献上他的身体,就得以成圣”(来 10:10)。一切都出于恩典,因为一切都出于神。

因此,赎罪日在新约描述出的基督拯救工作的图景中占有一席之地。它为我们了解这又新又活的道路贡献了两个思想:道路与赦免。

1. 道路

[87]我们的罪使我们与神隔绝(赛 59:2)。我们没有补救这个处境的办法。但基督为他的百姓开启了一条通向神面前的道路。这并不是一条临时性的通路。基督徒每一天都活在这个确信中：通往神面前的道路是敞开的。他们不需要地上的祭司作为中保。事实上，现在整个的生命都活在神的同在当中。对普通的基督徒来说，这是一个最重要的真理。一个普通人不过就是那样的——非常普通。他或她在这世界的眼中没有任何的重要性。的确那是生活中让人沮丧的事之一。当不义发生在我们身上时，我们没有办法接近那些能纠正事情的大人物。我们一直不停地被低层的官僚欺负并且被办公室接待员冷待。我们也有可能要花上几个小时来听候某些下级官员的意思。

这就是生活的一部分，即使对此能有什么办法的话，我不知道那个办法会是什么。但信徒们有真正重要的道路。基督对赎罪日的成全已经为他的百姓中最谦卑的人们打开了通向神面前的道路。这条道路的意义在祷告和与神相通中体现出来了，在地上没有任何事物可以夺走它。

2. 赦免

替罪羊的寓意，在基督完全的担当罪恶时成全了，它意味着罪被真实地赦免。动物牺牲的血永远不能对付人的问题，人是照着神的形象造的。但基督的血能够，并且做到了。我们的赎罪日就是主钉十字架的那天。耶稣“要用自己的血叫百姓成圣，也就在城门外受苦”(来 13:12)。

供进一步学习：

1. 在旧约的时代,通向神的路是如何被限制,被守住的? 从中,关于神,我们能学到什么?

2. 《希伯来书》的作者使用赎罪日的仪式来教导基督的工作的重要功课。列举一下他所发现的两者间的差别和相似之处。

3. 如何用替罪羊来阐明基督作为替罪者的工作?

第四章 逾越节

[88]新约的作者在尝试解释十字架的意义时,并没有将逾越节视为要参考的主要概念。当他们在献祭的层面思考时,他们更喜欢一般性的参考。但也有例外,保罗曾明白地说:“基督,我们的逾越节已经被杀献祭了”(林前 5:7;NIV 的翻译是“我们逾越节的羔羊”,但有对这个翻译的反对意见,之后将会讨论)。四部福音书都有相关的章节。对观福音书将圣餐的设立放在逾越节的宴席上,这至少意味着,一直以来对耶稣之死的纪念是以这样一个和逾越节有关的方式来进行的。约翰似乎是将耶稣之死放在逾越节的牺牲被献上的时刻,并将他的死在某种意义上作为了逾越节的献祭。我们也不应当忽略这一事实:《出埃及记》在新约中被回顾了多次,而出埃及无疑是从逾越节开始的。很明显,对于初代基督徒来说,要想了解基督拯救工作中的某些方面,最好的办法就是思想逾越节。

旧约中的逾越节

关于逾越节,现代的旧约学者提出了难题。它最原初的形

式是什么？它如何与除酵节相联系？和月朔的关系是怎样的？以及和头生奉献的关系？还有和新年的关系？它应当被认为是新年吗？这些问题和其他这类的问题有它们的重要性，但对我们当前的目标来说它们可以被忽略。它们不是初代基督徒所问的问题，甚至不是他们所问的问题的类型。[89]如果我们要明白新约的作者，当他们将逾越节的比喻用于基督时所想的是什么，我们就必须明白一世纪的人对于逾越节的看法。那就意味着，我们必须照着原本的样子去理解旧约中的记叙。对初代基督徒而言，旧约的故事被神圣地记述下来，就是他们的神将他们的祖先从埃及救出来，并使他们成为国民。所以我们要来看一看这个记述。

以色列人在埃及过着悲惨的奴仆生活。九个灾难降在埃及又离开，但没有一个赢得了这些被压迫的人民所热望的解放。神不断地传话给法老说：“容我的百姓去”（出 5:1;8:1,20;9:1,13;10:3），但法老没有容他们去。这时出现了第十个灾难的预言，比前九个中的任何一个都更为严重，“在埃及一切头生的儿子都必死。”在这个灾难中，神要保护他自己的百姓，“至于以色列，无论是人是牲畜，连狗也不敢向他们摇舌。”这明确地表明，神在积极地行动以保护他的百姓，“好叫你们知道耶和华是将埃及人和以色列人分别出来。”（出 11:5,7）

以色列的解放并不是自动到来的，他们必须照着神所指示的去做并且确定他们是顺从神命令的人。在亚笔月的第十天，每一家或几家必须挑出一只绵羊羔或山羊羔，数量上的规定是为了足够这几家吃一顿（出 12:3-4）。羊羔或山羊羔要一只一岁大的公羊，并且要没有瑕疵。接下来在这个月的第十四天，被挑出来的动物要“在夜晚之间”被宰杀。这个短语的意思并不直接和明确，它能以多种方式来理解而不仅仅是一种（NIV

译本认为它是“在黄昏”的意思)。在 1 世纪这短语被理解为指在太阳开始下落(照我们的时间大约是下午 3 点)和它真正消失之间的时间。动物的一些血要被抹在吃羊羔者的房屋的“左右的门框上和门楣上”(出 12:7)。动物要在当夜,整个用火烤,与无酵饼和苦菜同吃。整只动物都要吃完,而如果有任何一点留到早晨,就要用火烧掉。吃的时候“当腰间束带,脚上穿鞋,手中拿杖”(出 12:11)。这指示接下来说,要“赶紧地吃”;“这是耶和华的逾越节”(出 12:11)。

[90]抹血很重要,而理由也马上给出了,“这血要在你们所住的房屋上作记号,我一见这血,就越过你们去。我击杀埃及地头生的时候,灾殃必不临到你们身上灭你们”(出 12:13)。以色列人照着吩咐做了(出 12:28)并逃脱了那降在埃及人身上的毁灭。头生的死亡是给埃及人的最后一击。他们不想再有灾难了。因此他们催促以色列人离开这个国家。以色列人不需要再一次的命令。他们快快地离开了,他们“就拿着没有酵的生面,把抔面盆包在衣服中,扛在肩膀上”(出 12:34)。

这就是所发生的事。神告诉以色列人,他们必须永远持守这个节日,以纪念神给他们的拯救(出 12:14—15)。他们不仅要谨守被救出来的那一晚,也要七天吃没有酵的饼(也就是无酵饼)。旧约经常提到的“除酵节”就包括了逾越节及之后的七天。这个节要作为以色列的定例,没有受割礼的人不可以吃(出 12:43—49)。

一个伟大的时刻

逾越节成了犹太年中最重要的一部分。它所纪念的不仅仅是一次拯救,而是那产生了一个国家、一个民族的拯救,它使伟大

列祖们那已经在埃及堕落为奴隶的后裔，成为了一个国的国民。他们进入埃及的时候只有七十个人(出 1:5)，但被拯救时他们已经是人数众多。在一个非常真实的意义上，逾越节标志了一个民族的诞生，而这个民族是神的百姓。为了纪念这个伟大的时刻，历法被更改了。逾越节所在的那个月从此以后是一年的开始(出 12:2)。

逾越节是一年中以色列的男丁三次朝见耶和华中的一次(出 23:14—17、申 16:16。在这些段落中“除酵节”明显是指逾越节和之后的七天)。我们不能确定在早期，它如何被定期地遵守，但有几处提到了对它的遵守：在旷野中(民 9:1—5)，在迦南地(书 5:10)，在所罗门统治下(代下 8:13；参见王上 9:25)，[91]在希西家统治下有一次盛大的守节(代下 30:1—27)，另一次在约西亚的统治下(王下 23:21—23；代下 35:1—19)，还有被掳之人从巴比伦回归时(斯 6:19—22)。显然它是最重要的节期，即使有的时候它应当被遵守却没有被遵守(代下 30:5)。

逾越节对以色列人来说，是对记载在他们的圣书当中的伟大拯救一年一度的提醒。在一些现代学者看来，似乎在埃及的希伯来人的数量很小，而那些从中逃离的也不过是很小的一撮。但对于 1 世纪的人来说，这不是他们在读他们的圣书时所读到的。对他们来说十分清楚，神曾经干预了历史，将他的百姓奇妙地从一个大有能力的压迫者手中救了出来。神曾迫使这世界上最强大的政权容他的百姓离去。当法老有将神的百姓留下作奴隶的固执想法的时候，神使法老释放了他们。

旧约中后面的书卷回顾了《出埃及记》，并在所有的拯救中将它视为最伟大的一个，是神为释放他的百姓所能做的事中的经典例子。像《诗篇》一样的作品中许多次提到了那些让人激动的日子。在一段启示性的经文中，耶利米在出埃及的许多个世

纪后，谈到了这次拯救。事实上，耶利米并不是沉浸在对历史的回忆中，而是试图藉此表达他所预见到的那将要临到百姓身上的灾祸的严重性。他论证他的观点，告诉他的听众，他们的困境将会如此的严重以致于要使他们脱离将会需要一个比那将他们的祖先带出埃及的那一次更伟大的拯救。

耶和華說：“日子將到，人必不再指着那領以色列人從埃及地上來永生的耶和華起誓，却要指着那領以色列家的後裔從北方和趕他們到的各國中上來、永生的耶和華起誓。他們必住在本地。（耶 23:7-8）。

再没有什么能比这个例子，更清楚地说明这个事实的了：对以色列来说确定无疑的拯救，就是那每年在逾越节的时候都被纪念的一系列出埃及的事件。那是一个标准，别的一切拯救都要以它来衡量。

[92]所以，逾越节首先是纪念一个伟大的拯救。但有的人如此强调这一点，甚至他们否认它也应当被正确地看作是一个献祭。他们把“献祭”看成一个术语，用于除罪或是表达对神的忠诚之类的仪式，而他们在逾越节当中没有看到这一类的事情。但这论点肯定是太过了。逾越节被说成是“耶和華的供物”（民 9:7,13）而且在当中用到了“献祭”这个动词（申 16:2,4,5,6）。的确，有的时候它被称为“逾越节的祭”或是“逾越节的祭物”（出 12:27;34:25）。最开始它是一个在个人家中的家庭仪式，没有祭司的中保。在之后的时代中，它也是在各人的家中而不是在圣殿或圣所的院中被吃掉，但这两个事实都不改变它被称为祭这一点。

没有真正的理由可以怀疑，逾越节被看为一种真实的献祭，

而到了一定的时期,羊羔的宰杀在圣殿中进行,有祭司来使用血之后就更是如此了。因此,有可能某种赦免罪的观念与它相关联。似乎最终所有的献祭都为了至少在一个方面赎罪,而这对于逾越节来说也是如此,如同其他所有的献祭一样。此外,当以西结提到逾越节的时候,他说王在这节的七日中每日献上赎罪祭(结 45:21—23),这可能很有意义。有的人把注意力放在最开始的逾越节中使用血的重要性上面,并据此提出,从罪中得洁净的观念从一开始就有。这可能也说得过了,但要否定在以后的时代中有这样的观念并不容易。

尽管如此,没有人否定,在逾越节中最根本的观念是拯救。这个日子有它庄严的一面,并且属灵的人一直都记得他们的不配,以及当他们走向神时对赦罪和洁净的需要。我们不可忽视这一点。但这一一年一度的仪式的主题肯定是拯救。逾越节提醒礼拜的人,神是伟大的,他曾经介入并将他的百姓从强敌手中解救出来(而且如果需要可以再这样做),而从那次拯救中出现了一群国民,他们在一个特别的意义上是神的百姓。

拉比作品中的逾越节

[93]拉比的著作大量地关注逾越节(例如,《米示拿》用了一整册来讨论它)。这使得我们可以建立起这个节期在新约时代如何被遵守的一个相当整全的图景。显然,它是一个大场面。约瑟夫说,在公元 66 年有 255,600 只动物在这个节上被献祭,有 2,700,000 个礼拜的人参与其中。^① 所有人都同意,这些数字

① 约瑟夫,《犹太战记》(*The Jewish War*),卷六,第 424—425 页;在卷二第 280 页中,他估计的数目为 3,000,000。

被严重夸大了，但即使我们考虑到这个夸大，仍然明显的是，这个节期非常大众化。大量的人上到耶路撒冷去过节。犹太人从世界所有已知的地方为它而来，因此耶路撒冷在一年中的这个时候总是非常的拥挤。

古代的仪式被小心翼翼地遵守。然而，在埃及地的头一次逾越节和之后的节日之间有一个差异，而这同时导致了几个不同。例如，牺牲不再是在当月的第十天挑选，血也不再被涂在门框上和门楣上（《论逾越节》[Pesahim] 9:5）。头一次逾越节的羊羔被速速地吃掉，如同百姓准备好了只要一有许可就会随时动身一样，但后来人们变得安逸起来并且在闲暇中吃，像是已经自由的人一样。一个奴隶是站着吃东西，但即使是以色列中最卑贱的人也被禁止站着吃逾越节羊羔，“除非他坐在桌上”（《论逾越节》10:1）。这样的对比突出了从神为他的百姓所做之事而来的祝福。神已经使他们自由了。

这个日子的节日特征以某些不寻常的活动来显明。比如，逾越节就是一年很少的几个要在祭坛前吹笛的场合之一（《论估价》[Arakhin] 2:3）。它是一年中唯一的一次要将圣所刷白，也是唯独有两次要将祭坛刷白的场合中的一次（住棚节是另一次，见《论尺寸》[Middoth] 3:4）。

为逾越节做的预备要适当地提前。之前一个月就要修缮路和桥，好使朝圣者到耶路撒冷的路不至于受阻。耶路撒冷是可以吃祭物的唯一地方（《逾越节》5:8；《论祭品》[Zebahim] 1:8）。坟墓要被粉饰，好使人们不致于无意中沾染不洁。对于有任何疑问的地方都要经过严格的测试，确定是否有不洁（《论帐棚》[Oholoth] 18:4）。[94]这是一个最重要的节日，任何的不洁在这样一个场合中都不能被忍受。

对于拉比们警惕的程度，一个精彩的例子是说一个人长了

一个疔疮,并在这个时候想得到医治。如果一个医生切下它,那么当它从身体上被切下来的时候它就变成了死的组织。碰到它会让任何人不洁净,而医生或是病人或是两者基本上可以肯定会失去守这个节的资格。因此做法是,医生切得正合适,使得疔疮还留下一丝挂在身体上。它仍然是这个人身体的一部分并因此是活着的,也因此就不具有污染性。病人之后把它插在一根荆棘上,一下子扯下来,这样就使它从身上被割掉了。以这样的方式,他们都不会碰到这个有污染性的组织,也都可以守这节(《论剪除》[Kerithoth] 3:8)!

耶路撒冷的市民有义务使他们的家适合朝圣者使用,并且不计代价。然而对一个人来说,将他的空酒罐子和所献祭牲的皮留给接待他的主人,是一个礼貌的行为(犹太法典,《论赎罪日》12a;《弥基录》[Megillah] 26a)。不论有多少人上到耶路撒冷,都总会有地方给他们,这被当作是圣殿时代的十大奇迹之一(《先贤集》5:5)。

预备晚餐

在尼桑月第十四天的晚上(犹太人的一天是从日落开始的,因此这个晚上是那天的开头),每一家的家长要严肃地寻找酵,安静地做,拿着蜡烛。所有找到的酵都要立刻除掉,用火烧或是弄碎,抛入风中或是投入海中(《论逾越节》2:1)。在第二天早上除掉酵仍是合法的,彻底毁掉它的准确时间,要由放在圣殿门廊的两个被污之饼中的第二个被移除的时间来确定(《论逾越节》1:5)。

在圣殿中的晚祭会提前一个小时进行,好给大量的逾越节献祭腾出时间。圣殿的庭院里充满了礼拜的人和他们的祭牲,

门也是关上的。这一群人献完了祭后他们就出去，第二群人同样进行这个过程，然后第三群人也重复这个过程。利未人为每一群人咏唱哈利路亚诗篇（Hallel，指《诗篇》第 113 到 118 篇），但为[95]第三群人没有唱完全部的诗篇，因为他们的人数要少一些。每一次，实际宰杀山羊羔或绵羊羔的工作要由这一群的代表来完成，动物是为了他们而献上的，而且为了表达这个目的，这个代表甚至可能是一个奴仆（《论逾越节》8:2）。血被接到一个盆里并由一排祭司传下去，最后一个将它泼在祭坛处的一个喷嘴里面。指定的部分要被烧在祭坛上。每只动物都必须为了特定的一群人献上，其中可能包括女人，奴隶或未成年人，但不可以某一群中只有这样的人（《论逾越节》8:7）。

现代普遍认为，牺牲是一只羔羊，而且人们接受了“帕斯加尔绵羊羔（Paschal，‘逾越节的’的另一种说法）”或是“逾越节绵羊羔”这样的说法。这具有误导性，因为山羊羔也被广泛接受（《论逾越节》8:2；《论素祭》[Menahoth] 7:6）。在最初的规定当中所用的术语可能的意思是一只绵羊羔或是一只山羊羔（见 NIV 在《出埃及记》十二章 3 节的脚注）。有一个记录记载了关于绵羊是否要优于山羊的严肃讨论，得到的结论是二者是等同的（《论剪除》6:9）。很奇怪（而且不准确），“逾越节羊羔”的提法一直延续了下来。

当圣殿仪式结束后，礼拜的人就将属于他的宰杀好的动物带走用火烤，但他不可带出耶路撒冷（《论鞭笞》[Makkoth] 3:3）。它要全部烤掉，有一把石榴木的烤肉叉把它从口穿到尾。无论在烤还是在接下来吃的过程中都要小心，免得有骨头被折断。

节 期

当吃的时候这只动物当然是主菜,而且它必须被全部吃掉。一群人中的每个成员都被要求至少要吃橄榄那么大的一块。如果动物的任何一部分没有吃掉的话(而这包括骨头,肌肉等等)它就要在第二天被焚烧。晚餐其他的必要组成部分有苦菜和无酵饼。一个有趣的条款是,每个成员都应当有四杯红葡萄酒,即使要从贫民救济金中出钱提供(《论逾越节》10:1)。这不是说,这一餐是一场醉酒的狂欢。拉比们憎恶醉酒并且要求这酒要被冲得很淡,通常的比例是三份水兑一份酒。在上下文中有一次偶然地提到了一个混合四个杯的水壶,并且似乎表明用到了温水。在用来描述从埃及所得的拯救的四个词句中,[96]可以找到这四个杯的正当性(出 6:6-7)。为了增加这一餐的快乐,按规定所有人都应当从献晚祭的时候起禁食。

晚餐以专门的祝福开始(也就是感恩),为这个节日,也为这葡萄酒。之后,喝第一杯酒。然后苦菜、无酵饼和烤好的动物被带到这群人的首领面前。似乎食物并不是马上被吃掉。而是在倒出第二杯酒之后,家里的儿子问他的父亲为什么这一夜会有这样不寻常的事情发生。这是在提醒父亲去解释这一切的意义,而且要求他的解释包含从《申命记》二十六章 5 节开始的整个一段(《逾越节》10:4)。拉班·迦玛列(Rabban Gamaliel)列出了三件事,如果这个人要完成他的义务的话就必须在这个解释中包括:

“逾越”、“无酵饼”和“苦菜”的意义。其中“逾越”是因为神越过了在埃及我们祖先的家;“无酵饼”是因为我们的祖先从埃及被救赎出来;“苦菜”是因为埃及人苦待我们在

埃及的祖先的生命(《逾越节》10:5)。

这一部分以咏唱哈利路亚诗篇(诗 113—118)为结束,根据沙麦派(Shammai)的主张,人们会唱到一百一十三篇的末尾,根据希列尔派(Hillel)则是唱到一百一十四篇的末尾。在这之后是对救赎的感恩。

第二杯葡萄酒被喝了下去。人们要洗手,而两块无酵饼中的一块要在感谢之后被擘开。夹着苦菜的碎饼蘸上赫罗塞思(枣、葡萄干等物,再加上醋制成的混合品),递给群中的成员。这带我们来到晚餐的主要部分:吃绵羊羔或山羊羔。

然后是第三杯葡萄酒,带领人通过它给晚餐祝福。这看起来就是保罗所说的“所祝福的杯”(林前 10:16),而且这个名字说明,很有可能正是在晚餐中的这个时刻耶稣设立了圣餐。接下来是第四杯葡萄酒,并唱哈利路亚诗篇的剩下部分。最后用两个被称为[97]“诗歌中的祝福”的简短祷告结束整个晚餐(《逾越节》10:7)。

规定上说不可以有 epikoman,但不幸的是现在没有人知道这个词的意思是什么。它源自两个希腊单词,其意思类似于“饭后”。这被理解成是表明不可有点心。或者它的意思是,在晚餐结束时不可有狂欢(这会使这庄严的纪念降低为不过是一种普通的欢乐聚会)。一切都要在午夜前结束,这是从圣经的话语中得出的规定,“当夜要吃羊羔的肉”(出 12:8)。但事实上,圣经紧接的段落只是规定了肉不可以被留到早晨(10 节),但“圣人们”将午夜作为定规,以此保证天亮之前命令能切实地被执行“好使人远离过犯”(《论祝福》^①1:1)。

① 《论祝福》(Berakoth),字面意思是“祝福”。《米示拿》的第一部分。——译注

逾越节的意义

拉比们告诉了我们很多守逾越节的正确方法，他们注重整个节日的欢乐性。但他们并不倾向于深入地探讨所做之事的意义。然而，有一些提示帮助我们理解在他们眼中这一切的意思。

在某种程度上逾越节被视为显明了赦罪。这完全不是这个仪式中最突出的特征，但似乎逾越节和其他献祭一样有这部分的目的。于是我们读到“神告诉以色列人：‘我现在审判灵魂，而我要告诉你们我如何对你们施怜悯，通过逾越节的血和割礼的血，我也要赦免你们’”（《出埃及记》注释 xv. 12）。据此，约瑟夫告诉我们，以色列人“准备好出发，献祭，用血洁净房屋……”^①似乎血的使用总会让人想到赦罪。因此，在逾越节所洒的血和献祭在这方面的意义相同，这并不意外。

但拯救的观点要重要得多。逾越节在很多时候都被视为以色列从埃及得救赎或释放。因而，“因着两种血，以色列从埃及被救赎——逾越节的血和割礼的血”（《出埃及记》注释 xvii. 3）。逾越节的祭牲在这里被视为赎价，它是将百姓释放出来所付出的代价。[98]这让人欢欣鼓舞。

因此我们一定要献上感谢、赞美、荣耀、尊贵，要高举、要颂扬，并赞美他为我们的祖先和我们行了这一切的奇事。他将我们带出捆绑，进入自由；带出悲伤，进入欢喜；带出哀痛，进入节日；带出黑暗，进入极大光明；带出奴役，进入救赎；因此让我们在他面前说“哈利路亚”（《论逾越节》10:5）。

① 约瑟夫，《犹太古史》，卷二，第 312 页。

这样一个欢乐的观念是普遍的，而且要说它在拉比关于逾越节的文献中是发现频率最高的观念也很可能是对的。这个节期纪念这个民族历史上最伟大的拯救，并且重点也因此放在了每个人都应当在耶和華神面前欢乐的事实上。但我们不应当忽略赦罪和救赎中那些其他的方面。

逾越节的时候，共同体的观念非常突出。犹太人从世界各地前来守这节，这事实本身就有意义。逾越节并不是一个需要遵守的、纯粹个人性的、按照个人喜好发生的事件。虽然庆典中最重要的部分发生在家庭里，一小群一小群的人当中，但这场合是集体性的，而不是个人性的。《米示拿》禁止为一个人而宰杀祭牲（《论逾越节》8:7）。事实上却有另一个观点同意这样做，但根据犹太法典，只有当这个人能全部吃完祭牲时，这种做法才被允许（《论逾越节》91a）。因为需要吃掉一整只绵羊羔或是山羊羔，这一点事实上就禁止了这种可能。同样，约瑟夫也说，单独的过节是不被允许的^①。逾越节是这个民族的一个集体性的欢乐时刻，而不是个体的个人性幸福。

在头一次逾越节，就是在埃及的那次，聚集在一起的是一个家庭或一组家庭，但在之后的时代家庭组合被认为没有必要。但必须有一群人，而且通常认为，十个人是下限。约瑟夫就是这样说的^②，但也有文献提到五个人一组（例如，《米示拿》、《论逾越节》9:10），虽然这样的小型组合可能是例外。十是更被接受的数字。有的说，数字的上限是二十，但《米示拿》有时会说到一个一百个人的组（《论逾越节》8:7）。[99]然而，因为这节多半是在私人的家里过的，二十会是一个更为常见的数字。有趣的是，

① 约瑟夫，《犹太战记》，卷6，第423页。

② 同上。

即使当人们不再在家里聚集时,组仍然很小。可能最初逾越节的情形更多的是以小数目的人数被人记住的。

献祭时在圣殿的聚集给了民族的合一必要的强调。这很重要,因为正如我们所看到的,逾越节庆祝了这个民族的诞生。这出现在犹太人讲解《民数记》的材料中,它被称为《西弗瑞民数记》(Sifre Numbers^①)。它告诉我们,百姓被救赎是为了使他们属于神(关于《民数记》十五章 37—41 节)。作者写到,当神在旷野给他们诫命时,以色列人发埋怨。但神回复说,他是他的奴仆,“为这个缘故我救赎了你们,我会给出法度而你们要遵守它们。”这里明显要表达的意思是,以色列被救赎并非是为了百姓自己的个人舒适,而是为了他们能成为神的仆人。出埃及的救赎是一个群体性的救赎,使得这个群体特别地归给神,作他的百姓。

积极地参与守节很重要。在许多地方我们读到了每个人都必须吃至少一个橄榄那么大的祭肉的要求。参与也必须是一个心的参与,如同父亲在庆典的开始阶段给他儿子的解释所表明:“他的父亲照着他儿子的理解力教导他”(《论逾越节》10:4)。同样也和最初的一代有某种程度上的一致,因为“每一代人必须视他自己如同亲自从埃及出来一样”。这个要求由《出埃及记》十三章 8 节所支持(《论逾越节》10:5。不过我们应当注意到,这些话在某些抄本中是缺失的)。

逾越节无疑是犹太人回顾历史的时刻。他们回顾从埃及被救出来的历史。到了某个时候,人们开始有了这样的观念:在旧约中记载的许多重要事件都发生在逾越节。因此,这个节日也开始有了弥赛亚成分并不意外。犹太人盼望神差来他的弥赛

① Sifre 的意思类似于“注释”。——译注

亚，并特别地认为就是逾越节的时候来，还有什么比这个更为自然呢？认为以利亚会在逾越节来到的观念也肯定是在某个时候出现的，还有弥赛亚会在这个节期来临的观点。这个观点在一本[100]叫《〈出埃及记〉注释》(章节是 18:12)的犹太解经书中被证实，这书的作者对此是如此地确信乃至他说，如果任何人出现在一个逾越节以外的时候并称他自己是弥赛亚的话，他就要被拒绝。他出现的时候的不正确就足够拒绝他的宣告了。我们不能确定，新约时代对这观点的认同程度有多深，但肯定的是这个观点和新约时期犹太人的观点没有不一致的地方。而且特别的是，这节期的本质几乎要把它的弥赛亚性强加在那些盼望救主的人心中。

新约中的逾越节

新约中有几次提到的逾越节与我们的研究无关。它们仅仅告诉了我们，有些事情发生在逾越节前，或诸如此类。它们和基督的救赎工作，也和基督徒应有的生活方式没有关系。当然或多或少是有些关联。

我们从逾越节和圣餐的关系开始论述，那次的晚餐聚焦于基督的死。在全部三卷对观福音书中，都用“逾越节的晚餐”来称最后的晚餐(太 26:17—18；可 14:14—16；路 22:11—15)。有一个问题在于，《约翰福音》将耶稣的死放在逾越节牺牲被宰杀的时候。对此没有一个解释得到了普遍的赞同，但最有可能的解释是，那个时代使用了不同的日历。耶稣和他的门徒似乎用的是非官方的日历，并且他们的逾越节晚餐是在官方日历所指定日期的前一天。那可以解释为什么在关于最后晚餐的记述当中没有提到绵羊羔或是山羊羔，那是逾越节晚餐的核心特征。

圣殿的权威不会允许在错误的日子献上逾越节的祭。约翰的记述是根据官方的日历。无论如何，两个记载都将耶稣的死与逾越节联系在了一起。

在所有的福音书中都很明显，耶稣选择了他死去的时间，这个事实加强了那个联系。约翰告诉我们，耶稣说：“我将命舍去，好再取回来。没有人夺我的命去，是我自己舍的。”（约 10:17—18）耶稣不需要在那时候上耶路撒冷；他可以禁止犹太人的背叛，不使它发生；他可以将这事告诉其他的门徒，而他们会阻止犹太人在那时去见大祭司；他不需要^[101]在犹太人去到客西马尼园的时候去那里。显然，耶稣是选择了正好在这个时候死去，在每个人都知道的逾越节。他没有解释这样做的理由。但逾越节的主题是众所周知的。

在他生命的最后一夜，耶稣设立了一个仪式——圣餐——我们可以将它与逾越节做有益的比较。二者当然有显著的区别。逾越节的核心特征，被献上的动物，在基督教的仪式中缺失了。四杯葡萄酒中有三杯也同样缺失了，还有一杯就是分享的杯。逾越节绝不是普通的场合，而是一个宏大的一年一度的节日，那时礼拜的人从全世界各地来聚集在一个中心位置。圣餐从一开始似乎就是普通的一周一次的仪式，在信徒的当地聚会中进行，它不是世界范围内教会的聚集。再者，逾越节纪念一次过去的拯救。主的晚餐当然也做这事，但它做得更多。“圣餐”^①（Holy Communion）这个称号本身就指一种现在进行的活动（参见《公祷书》：“在你的心里依靠他而活，借着感恩的信心”），同时“（你们）是表明主的死，直等到他来”（林前 11:26）的

① 中文译为“圣餐”不足以完全表达英文中的意思。直译也可为“圣洁的共享”或“圣洁的交流”。——译注

话则指向未来。

但是两者有着重要的相同点。它们都在庄严的仪式下使用了饼和葡萄酒，它们都有对过去的严肃的纪念，它们都有对未来的活泼的盼望。我们完全可以说，圣餐的设立是设立在逾越节，通过这种方式，它引导我们注意到了我们主的拯救工作中的某些重要的方面。它使我们回顾了神在髑髅地伟大的作为，也使我们向前看，看到基督再来完成他拯救工作的那时候。并且它显出了基督徒道路的某种共同的本质，因为它是一个要求当地的群体信徒都参与的仪式。

有的人看到，施洗约翰的话当中有指着逾越节说的：“看哪，神的羔羊！”（约 1:29, 36），但这似乎不太像。我们也不应当过于强调这样的词句：“犹太人的逾越节”（约 6:4），如同有些人一样，他们提出这些话是暗示这话与“基督徒逾越节”有对比。但这肯定是过分延伸了这句话的意思。我们难道要认为“犹太人的住棚节”（约 7:2）暗示了一个“基督徒的住棚节”吗？而这样的类比何处是个尽头？早期的基督徒并不是盲从犹太人的仿效者，而且他们^[102]也没有照着犹太宗教年的各种仪式来仿制他们的仪式。这样的暗示只存在于那些提出这点的人心里，并没有真实的证据。

最具意义的事实是，约翰将耶稣的死放在了逾越节的牺牲在圣殿中被宰杀的时候。这不过是个大概时间，但我们必须记住，在那个年代人们通常并不像我们一样精确地估计时间。约翰告诉我们，彼拉多坐在审判座上审判耶稣是在“大约六时”^①（约 19:14）。在圣殿里献晚祭是在逾越节的牺牲被杀的那一天，在八时半或者，如果它是安息日的前夕，在七时半。考虑到

① 在和合本译为“午正”。——译注

要将耶稣从彼拉多的督府带到各各他的时间,似乎约翰是要说,耶稣被挂在十字架上的时候是祭牲被宰于圣殿的时刻。

下面的事实也支持了这一点,就是约翰看到耶稣没有一根骨头折断,圣经的话成全了。这确实是相当的惊人。首先,和耶稣一起被钉十字架的两个人的腿都被打断了,而如果那发生在他们身上,那么按预期,也会发生在耶稣的身上。其二,耶稣的肋旁被枪所扎——一个最不寻常的动作(约 19:31-36)。要耶稣的骨头经过这两件事而不被折断,是十分意外的。约翰并没有说他想起了旧约中的哪一段或哪几段,但多数人同意,他是想到了逾越节祭牲的骨头不能被折断的要求(出 12:46;民 9:12。有的人想到了《诗篇》三十四篇 20 节,但这看上去很不合适)。在像约翰一样富于神学性的作者那里,很难不给人这样的印象:也就是说,约翰他想表达的真理是,耶稣用他的死成全了犹太人在逾越节中所寻求却没有寻见的一切。耶稣的死给予了逾越节所指向却不能给予的东西。逾越节预表了神会带来的伟大拯救,他在古时的拯救为此建立了模式。在耶稣里,特别是在他的死里面,那伟大的拯救完成了。

保罗特别将基督的献祭与逾越节等同起来,他写到“基督,我们的逾越节”(林前 5:7。NIV 在“逾越节”的后面加上了“的羊羔”,但这个词在希腊文的原文中没有,而且具有误导性,这里其实没有羊羔的图景)。保罗在责备哥林多人,他们没有惩戒犯罪的成员。特别是他们在一个教会成员有着[103]可憎的败坏罪行的情况下,没有采取果断的行动(林前 5:1-2)。保罗坚持说,败坏在基督徒的共同体中不可容忍。“岂不知”,他说:“一点面酵能使全团发起来吗?”他坚定地指导他们说:“你们既是无酵的面,应当把旧酵除净,好使你们成为新团。”(6-7 节)

这就引到了“基督,我们的逾越节,已经被杀献祭了”的观

念。保罗用酵来象征罪恶，这会使他们回想起来，在犹太人的逾越节仪式中要搜寻酵，好确保它在献祭之前被完全地毁掉了。保罗的论点是，对基督徒来说逾越节的祭就是基督，一个已经献上的祭。信徒早就应当为此弃绝罪恶。这祭是一个鲜明的提醒：基督是为拯救我们而受死，除这以外，它还意味着我们下决心离弃一切的罪。对罪人来说，基督的死意味着他们对罪死：他们已经与基督同钉十字架(加 2:20)，他们要向罪看自己是死的(罗 6:11)。信徒被赦免了，但不仅仅如此：他还胜过了罪。逾越节以及它对拯救意义的强调，是一个对救赎和基督徒道路的非常恰当的象征。

最初的逾越节将以色列人从灭亡中拯救了出来，并引导他们进入了新的生命，在这新生命中埃及的一切都过去了。他们不再是压迫者的奴隶，他们自由了。基督徒也是这样。基督的死是神决定性的介入，将他们从灭亡和罪中拯救出来，并引导他们进入一条新的人生道路。而通过那条新的路，他们从罪的奴役中得了自由，这奴役迄今为止都是他们的特征，也是所有人的特征。

可能我们应当来看另一处提到逾越节的地方，它将基督描述为“无瑕疵无玷污的羔羊”(彼前 1:19)，它所接的前一节经文提到了救赎。但逾越节的祭牲是山羊羔的可能性和绵羊羔一样大，进一步说，绵羊羔除了逾越节外还在献祭中使用。所以这个联系还不能说是十分确立。我们最多能说，逾越节符合这个描述。我们不能很肯定地说，作者所想到的一定是这逾越节。不管怎样，这一段比起我们从别处看到的来说也没有说更多了。它强调了通过耶稣的血得拯救的意义，这是在使用逾越节的比喻时最主要的概念。

[104]通过这一切，很显然新约的作者并没有将逾越节作为

他们解释耶稣之死的主要方式。保罗在《哥林多前书》五章7节中的解释肯定与此相关。但有的人坚持说,可以认为其他所有的段落都与逾越节无关。也许吧,但对于它们是否真的应当如此解释,以及在我们试图理解基督徒这条又新又活的道路时我们是否可以忽略逾越节,都存在很多疑点。除了保罗特别地提到逾越节之外,我们还应当至少记住三件事:

1. 耶稣选择在逾越节的时候死去。

2. 对观福音书的作者们将耶稣的死放在他和十二使徒吃完逾越节晚餐之后,但他们将逾越节晚餐和圣餐联系在一起,一直以此来纪念耶稣救赎的死。

3. 约翰选择这样写:耶稣的死发生在逾越节的祭牲在圣殿中被宰杀的时候。这意味着,他将耶稣的死视为真实的逾越节献祭。

耶稣死的时候,耶路撒冷中的人们的注意力都集中在了逾越节。要坚持说这对基督徒而言没有意义,这可不是一般的困难。

逾越节可能不是新约用来解释救赎的首要范畴,但它肯定是新约思想中附属的一个。逾越节献祭对犹太人的意义,也是基督的献祭对基督徒的意义,而且还更多。逾越节强调了拯救的思想,从一个有权势的敌人手中拯救出来。因为耶稣作为逾越节的祭牲而死去,那些相信他的人就不再服于罪恶的力量之下了。他们被救了出来,他们自由了。

而且逾越节提醒我们,我们彼此是肢体。逾越节是一个集体仪式,和别的人一起庆祝的一个节日。无论是在旧约还是当代的犹太教里,逾越节都要一群人来守。这样的守节强调了神的救恩不是单纯的个人经验的真理。从埃及得拯救标志着一个

民族的诞生，标志着神百姓的出现。在十字架上的拯救标志着真以色列的出现，不受民族限制的神的百姓。[105]现在，神的百姓被直接地看为所有那些被基督拯救的人，不论他们来自什么民族。他们不再是罪的奴隶。他们属于神，也在被神救赎的人的联合当中属于彼此，因为“基督我们的逾越节已经为我们被献祭了”(林前 5:7, AV 译本)。

供进一步学习：

1. 概述最初的逾越节仪式中的主要特征。关于神对他百姓的拯救，它们告诉了我们什么？
2. 在犹太人当中逾越节不是一个私人的仪式，而是一个共同体的盛会。在基督教中有类似的共同体盛会吗？
3. 你认为：
 - (a) 在它最初的仪式中；
 - (b) 对拉比们来说；
 - (c) 对现代的基督徒而言逾越节的核心意义是什么？

第五章 救 赎

[106]一个观念贯穿了新约,那就是自由。对那些首先拥护基督徒道路的人来说它意义重大,它给他们带来了释放。在这一点上,它对着我们这个时代呼喊,因为我们愿意得自由。我们一直被提醒,我们的自由上面有着限制。我们的心理学家常常给人这样的印象,我们都被困在了一张由繁琐的限制组成的复杂的网中,因此自由是一个幻觉。还有些人,他们更有社会学头脑,他们将我们看做我们的阶层、教养、体格以及通常的生活细节的奴隶。社会的结构就是在产生不公平,并限制我们的自由。这些日子,所有国家都在口头上承认人权的重要性,然而同时让人沮丧的是,在很多国家中,自由是一件脆弱的事,也很容易因那些不服从者会被囚禁而终结。自由难以获得,但它一直是一个有意思且重要的主题。

这对基督徒来说尤其如此。传统的基督教往往会陷入一种严格界定的生活方式中。任何触犯共同接受的禁忌的人容易被看作不过是有名无实的基督徒。严格的模式容易被规定出来。即使激进的人也不例外。他们倾向于将他们的“自由”之路看作唯一的基督徒道路,并且他们强力地批判让人窒息的保守派。

我们所有人，都容易抬高我们的自由而同时却又习惯于一个受限的存在，这存在实际上是我们自己制造的奴役。

更有意思的是一世纪的基督徒，他们知道奴役的原意是什么，而且他们有的人实际上就是奴隶，他们坚持认为在基督里的人就是自由的。[107]“基督释放了我们，叫我们得自由”，保罗写到(加 5:1)，而早期的教会似乎因活出了这些话所指明的而极大地欢喜。

基督徒谈论自由的一种方式就是用救赎的概念。这是一个我们可很容易曲解的概念，至少部分是因为它成为了如此重要的一个宗教术语。的确，对我们来说它几乎完全是一个宗教词汇，但对于一世纪的人们来说它不是。我们不时地在非宗教的语境中使用这个术语，比如当我们谈到从一个债务中得救赎或之类的事。但这相对少见。当我们听到“救赎”这个词的时候，几乎永远会认为说话的人是在阐述某个宗教主题。“救赎者”意指“耶稣基督”。这一组词在宗教的背景下最为常见。

但对新约作者来说，重要的事情是这整个一组词并非宗教性的，它是世俗性的。一个人不一定要皈依一个特别的宗教，才能在听到某个人使用这个术语的时候明白其意思。救赎是普通老百姓在他们普通的日常生活中所用语言的一部分。基督徒可以使用它，因为知道它是一个生动形象的词，是一个任何人都可以理解的词，也是在恰当使用时可以有力地表达基督教教训中一个重要方面的词。它不是一个宗教用词的事实，使得它具有实用性和广泛的可理解性。

另外一点就是，我们倾向于在一个比古代的人更为普遍的意义上使用这个词。在大量的现代著作中，救赎和“拯救”几乎是同一个意思，这个教是怎样实现的不是特别的重要。但在古代这个词有特定的意思，它不仅仅指拯救，而且是以一种特殊的

方式拯救。如果我们看看这个术语的使用方式的话就会发现这一点。

希腊背景

这个在无孔不入的古代希腊文化中使用的术语有着它在战争中的起源。在古代当人们去打仗时，他们没有我们现代文明中的文雅。他们没有原子弹，没有毒气，没有细菌战。但在他们自己的简陋方式下，他们尽其所能地使彼此的生活不安。让他们快乐的一个小习惯就是，当战斗结束时，[108]胜利者有时会骑着马跑遍战场，将尽可能多的被征服者聚拢起来，然后他们将这些人带走当奴隶。它意味着相当大的收获以及战利品的增加，虽然我猜这些新的奴隶不会太喜欢。

不管怎么说，当他们把新奴隶们带回家并检查过之后，他们有时会发现他们在抓来的人当中有重要人物。这些是上流人，在他们自己的国家有很大的重要性，但他们的教养和生活方式使得他们尤其不适合艰苦而卑下的劳动以及通常由奴隶来做的那种工作。但即使他们不如奴隶那么好用，他们在他们自己的家乡却受到重视。

因此胜利者就让消息传回被征服的地方，说他们准备要释放这样那样的俘虏，当然永远都要收一定的酬金。家乡的人就会到处传一个头盔(或是任何别的他们用来筹集资金的方式)，当他们得到了要求的金额后，就送到胜利者的国家，将他们的兄弟买回来。这就是被古人称为“救赎”的过程。对此他们用到了“救赎”这个动词，而任何完成它的人叫做“救赎者”。那笔钱被称为“赎价”。

你看到这其中的意思了吗？有的人他们适合呆的地方是回

到家乡，和他们的兄弟在一起。但在一个残酷的战争事故下，他们落入了强敌的权势中，他们不能获得自由。如果置之不管，他们就会在余生中一直当俘虏。如果要使他们得自由，就必须钱。要使他们回到他们该属于的地方，他们必须从他们的被中买出来。

这种将战俘买出来的行为就是救赎的基本观念。但救赎词汇后来被用来指别的形式释放。例如，它们有时会用来释放奴隶。我们通常认为奴隶就是指一生做奴隶，而且也确实他们大多数当然是这样。但对一个奴隶来说，有可能得到自己，有时他的主人会给他自由，仅仅是因为他喜欢他，想向他施恩，或是一个善良的人可能买下他并放他走。但对我们的目标说，有一个过程特别有意义，我们称这个过程为“神圣的释放”（sacral manumission）。它是这样的：

一个极渴望自由的奴隶可以存下获得自由的钱。这会是个漫长而困难的过程，因为他的劳动就本身而言属于他的主人。但如果他下定了决心[109]的话，他可以一直攒下零碎的钱币并且不断地建立他的小金库，直到他有足够的钱为止。

接下来他会到某个神明的庙里去，将钱投给庙的银库。他的主人会和他一起过来，通过严肃而繁琐的手续将他卖给这个神明，而价钱当然是这个奴隶自己辛苦攒下来的。在陈述细节的文件中通常会包括一些诸如“为了自由”之类的话，而这就使人相当明白，这个奴隶被释放了，而不是被庙里的权威作为卑贱的苦工买了下来，做维持庙的运行所需的卑下的活儿。他们将会在墙上刻下对这个过程的记述。而如果任何人在任何时候质疑这个以前的奴隶现在是自由人的权利的话，他可以带那人到庙里，并指给他看那刻着的，永远陈述他得自由的事实的话。有不少这样的铭文保留了下来，它们无疑会使我们知道所

发生的事。这里就是一个这样的铭文的例子，发生在公元前200到100年：

日期。为了自由，皮提亚的阿波罗从安菲萨的索西比乌那里买了一个女奴，她的名字是尼该亚，罗马血统，价钱是三弥拿半银子。根据法律，之前的卖主是：安菲萨的尤纳斯都，他已收到了价银。然而，尼该亚将这个购买权交给了阿波罗，为了自由。见证人的名字列在下面。^①

尼该亚攒下了她的身价，三个半弥拿的银子，投进了阿波罗神的银库，并“为了自由”被“卖”给了这个神明。严格说来她现在属于阿波罗，而且可能会有一些宗教的义务要放在她的身上，使她记得这个事实。但是就人们来说她自由了，价钱已经付了，她不再是一个奴隶。

关于希腊背景，或许我们还应当注意一件事。新约的作者明显在使用这个众所周知的概念，大部分情况下他们选择了一个大众化的词汇，但是在“救贖”的用词上有一个小小的区别。讲希腊语的人通常用 *lytrosis* 这个词的地方，新约的作者倾向于用复合词 *apolytrosis*。[110]很难讲这两个词的意思之间有什么区别。通常在这个时期，似乎有一种使用合成词的喜好。人们喜欢用更长、更堂皇的术语而不是简单、普通的词汇。可能新约作者对 *apolytrosis* 的使用不过是这个倾向的另一个例子，但也可能有更多意义。他们一共有10次用到 *apolytrosis*，并且还有另外9次用到和它同词根的别的词。我现在还远不能宣称

① 引自 A. Deissmann, 《来自古东方的光》(*Light from the Ancient East*, London, 1927), 第323页。

读过所有现存的希腊文学作品，但通过我所读的资源，我发现在所有的希腊著作中只有 10 个使用 *apolytroxis* 的例子。它是一个罕见的词，因此新约的用法引人注目。在我看来，新约的作者选择使用一个不常见和独特的词是因为他们想显明这一事实，即基督借着为罪人而死而带来的救赎绝不是普通的救赎，不只是其他的救赎之外的另一次而已。这个独特的词用在其他的救赎上似乎也完全合适，但它用在这个独特的救赎上才恰当。

犹太背景

但初代的基督徒不是希腊人(尽管他们用希腊语来写作)，而是犹太人。他们将我们的旧约作为他们的圣经，而他们从其中读到了救赎。假定他们是以和在他们的圣经中发现的大致一样的方式来用这个术语的，至少我们应当从那里来研究它。他们往往使用旧约的希腊译本，它被称为《七十士译本》。将这个译本和最初的希伯来语圣经比较就会发现，救赎的几个词汇分别译自希伯来语中三个不同词群的词。查看这些词群怎样被使用会给我们丰厚的回报。

这些希伯来语词根中的头一个是 *g'l*。它与家庭有关，并且它是一个用处广泛的术语，涵盖了各种类型的可以延长生命并造福家庭的事情。它指的是人们为了那些与他们有亲属关系的人的利益而做的事情。史密斯(C. Ryder Smith)认为遗憾的是，英语中没有一个是表达“为亲戚”意义的动词，那样就能找到一个和这个词族的动词极为匹配的词。既然我们没有这样的词，我们就必须利用别的术语。但不管我们选择用哪个，基本的词义就是[111]促进家庭的利益和福利。

因为一个家庭会做许多事，所以这个词包含的活动范围很

广。一个有意思的用法是在《路得记》中，它用来指亲属的责任。就是说，当一个人没有留下后代就死了的时候，他的亲属要照管这家庭的财产。一个男人没有可以延续他名字的人，这被认为是一件可怕的事，而且律法规定，死去之人的兄弟应当娶这个寡妇，他们的第一个孩子要被当作是死去之人的孩子。他的名字以这样的方式延续下去，而不会从以色列中被涂抹(申 25:5—6)。如果没有兄弟，责任就落到了最近的亲属身上。路得是一个没有孩子的寡妇，所以包括在这个律法的条款下。波阿斯认可了她的需要，并且他也精心筹备去尽到对亲属的这个责任。但他指出，实际上有一个比他还要近的亲属，那个人可以首先拥有这个女人，而直到他丢弃这个权利，波阿斯才可以进一步娶路得为妻(得 4:1—12)。

但这不是会落在亲属身上的唯一责任。当发生了凶杀时，被杀之人的整个家庭都被伤害了。对关系最近的亲属就有要求，他要采取行动并处决凶手，他在此是“报血仇者”的身份(民 35:19, 等等)。流血玷污了地，而只有当“报血仇者”处决了凶手时这地才得洁净。如今在英语中“报血仇者”似乎与“亲属”没有太多的联系，这两个词也都和“救贖者”没有太多的共同之处，但它们都是同一个希伯来语单词的翻译。它是指一个人以各种方式中的任何一种来寻求该家庭的益处。

旧约提到了一些别的方式。一个家庭成员可能会变得很穷并将自己卖为奴隶来还债(利 25:47)。但买主没有权利让他一辈子做奴隶。那个奴隶有权得救贖(利 25:48—49)。如同新的主人可以拒绝将这个奴隶卖给公众中的某个人一样，他不能拒绝将这个奴隶卖给此人最近的亲属，因为存在一个救贖的权利。这奴隶的一个兄弟，或是他的叔叔，或是他的堂兄弟或家族中的任何人都可以提供金钱，而这个奴隶就必须得救贖。的确，如果

他自己可以筹到钱的话，他就有权利救赎他自己。

但是当然，如果一个人变穷了并需要钱，他最后[112]能卖的就是他自己了。他会首先卖掉他的财产，如果接下来情况有所改善的话，通常来说，他就有赎回财产的权利。有些限制要记住。例如，在有城墙的城里面的房屋必须在一年之内赎回（利 25:29—30）。这个限制不适用于村庄中的房屋，就是周围没有城墙的住宅，因为对赎回来说，这种情形就被认为接近一块田地，并且没有时间限制（利 25:31）。但除了一些这样的限制以外，贫穷的人都有权利赎回财产。财产之前的主人自己，或是他家里其他的成员，可以提供金钱，而财产就必须卖回给他。每个家庭一代接一代地保住它的基本财产是很重要的，而赎回的过程提供了一个方法。通过这种方法，不时出现的暂时性财政紧张就不会造成永久性损失土地和家园的后果。

在耶利米的时代有一个使用这种权利的实际例子。神的话临到耶利米，叫他去买下他的堂兄弟在亚拿突的田地，“因你买这地是合乎赎回之理”（耶 32:7；希伯来语的意思更为准确，“赎回的权利是属于你的”）。耶利米顺从这个引导，并且他接着告诉了我们，他怎样称了银子，在契上画了押，将契封缄，并且是按照这个律法通常的要求（耶 32:9—12）。

对本书的目的来说，最有意思的是，*g'l* 可指所有类型的为了家庭利益的行动，但当旧约被译成希腊文时，只有当涉及到付钱获取释放的时候才会使用这些买赎的词。这个释放可能是人或是财产。但付钱的概念是根本性的。如果没有付钱，翻译者就会用某个别的词。例如，我们在他们对《民数记》三十五章中的“报血仇者”的处理就可以看到这一点。这里没有提到付钱，亲属仅仅是处决了凶手。这不是买赎，但它是在这个希伯来词广泛的用法范围之内，但却不符合希腊的买赎范畴。希腊的买

赎意味着要付钱来获取释放。既然这没有被包含进去，翻译者就没有用任何买赎的词汇来译“报血仇者”了。

神，是救赎者

有时候神被说成是救赎，而这带给了我们一点问题[113]，因为难以想象神会向他所有创造中的任何一个付钱。直到如今，我们研究过的每一个买赎的词汇，在使用时所表达的思想都是以付钱的方法获得释放。但我们也同样读到，神对在埃及被压迫的以色列人说：“我要用伸出来的膀臂重重地刑罚埃及人，救赎你们脱离他们的重担，不作他们的苦工”（出 6:6）。而当谈到的拯救成就之时，我们发现摩西和以色列人所唱的是：“你凭慈爱领了你所赎的百姓。”（出 15:13）

显然神没有向埃及人付钱来拯救他的百姓。但我们不应当忽略这里提到的“伸出来的膀臂”（出 6:6）或是“你伸出右手”（出 15:12）这些话。相比之下，在有些段落中神被视为如此伟大而地上的人被视为如此的渺小，以至于最伟大的人在神面前也微不足道。于是我们读到“万民都像水桶的一滴，又算如天平上的微尘。他举起众海岛，好像极微之物”（赛 40:15）。一滴水在一个水桶里算不得什么。一点微尘，在商人看来都不愿费力气在称之前去将它从他的天平上擦掉，这微尘的确是非常细微的。以这种方式，先知显出了神的伟大，以及任何在地上的权势抵挡他的旨意都是不可能的。

但当作者想到救赎的观念时并没有使用这种语言，他宁可强调“伸出来的膀臂”。因此诗人唱：“你是行奇事的神。你曾在列邦中彰显你的能力。你曾用你的膀臂赎了你的民……”（诗 77:14-15）。而在《箴言》中我们读到，“不可挪移古时的地界。

也不可侵入孤儿的田地。因为他们的保护者(更确切的译法是“救赎主”),大有能力”(箴 23:10—11)。耶利米曾提到“以色列人和犹大人一同受欺压。凡掳掠他们的都紧紧抓住他们,不肯释放”。这情形是让人绝望的,敌人太强大了。但接下来他说:“他们的救赎主大有能力,万军之耶和华是他的名。他必伸清他们的冤,好使全地得平安,并搅扰巴比伦的居民”(耶 50:33—34)。

像这样的段落都有一个对神能力的强调,这能力他是为了他的百姓而使用。[114]像他那样的伟大,可以不费力气就轻松地拯救他们。但因为爱他的百姓,他使用他的能力,他付代价来救他们。正是这一点给救赎术语的使用赋予了意义。魏斯科主教(Bishop Westcott)写到:“我们不能说神为了救赎他的百姓向埃及的压迫者付出了什么代价。但另一方面,使用大能大力的观念,就是“救赎”会付出很大代价的观念,却到处都有。这个能力可能通过神的权能,或是爱,或是自我牺牲表现出来,这些最终都是一致的。^①”这个术语可能是比喻化的使用,但这个比喻保留了它的原意。付代价的观念并没有被忘记。

救赎与恩典

在《七十士译本》中被译为救赎的第二个希伯来语词根是 *pdh*。它没有像在 *g'l* 里那样的家庭义务的意义,或者说事实上根本就没有义务的意思。在这个词根被使用的地方,至少在多数的情况下,人们可赎,也可不赎。也就是说有一个恩典的元素

① B. F. Westcott,《〈希伯来书〉评注》(*The Epistle to the Hebrews*, London, 1892),第 296 页。

在里面。人或是物可能仍然被留在被掳状态。但别人可以选择救赎。

在应用到驯养的动物身上时，我们在某种程度上看到它的力度。这个原则是在《出埃及记》十三章 12 节规定的：“你要将一切头生的，并牲畜中头生的，归给耶和华，公的都要属耶和华。”那意味着，牲畜中一切头生的要被献为祭。但有的动物被认为不适合用来献祭，例如驴。根据这条律法，头生的驴属于神，不属于人类的主人，但它不能被献在祭坛上。这样的动物必须被赎出来或是杀掉，人类主人不可从它获益。“凡头生的驴，你要用羊羔代赎”，规定这样说，“若不代赎，就要打折它的颈项”（出 13:13）。献人为祭也同样被禁止，而且在这个情况下没有别的选择来代替把人赎出来，所以经文接下来给出了固定的指导，“凡你儿子中头生的都要赎出来”。

当以色列人从埃及地被拯救出来时，这规定有着有趣的应用。几乎毫无疑问，当他们在那地做奴隶的时候，这样的规定即使是已经有了，也不能够执行[115]。所以很显然，我们看到的这些规定只是在以色列被带出为奴之地后才赐下的。这样就会有大量的以色列头生的儿子，他们从未被赎过，对他们要怎么做呢？“耶和华对摩西说，‘你要从以色列人中数点一个月以外，凡头生的男子，把他们的名字记下。你要拣选利未人归我，代替以色列人所有头生的，也取利未人的牲畜代替以色列所有头生的牲畜。’”（民 3:40-41）。利未人要归于神。他们要在圣殿和其他一切的地方服侍他，以这样的方式他们成为了赎价，做了救赎整个民族所有头生儿子的代价。实际上头生的人的数目总共有 22,273（民 3:43），而利未人总共只有 22,000（39 节）。为了满足余下的数目就用钱来付代价，利未人无法补足数目的那些头生的人，每个人是五舍客勒。这笔钱交给了亚伦和他的儿子

(46—48节),大概是用于某种对神的服侍了。

有明显的规定说“头生的牛,或是头生的绵羊和山羊,必不可赎,都是圣的”(民 18:17)。它们是要求献在祭坛上的动物。礼拜的人在这点上没有什么选择。对人的后代也是,如我们所看到的,人头生的必须被赎出来(也参见民 18:15)。这也同样适用于不洁净的动物的头生。它们不能被献在祭坛上,但它们不属于人类的“所有者”,因此它们必须被赎出来(民 18:15)。这与一个人可能许愿献上一只动物为祭给耶和華神的情形有关。这种情况下,他不能奉献牛或羊的头生,因为这些动物已经属于耶和華了(利 27:26)。但他可以献上别的献祭用的动物(利 27:9)。另外赎出的方法使他有了可献上不洁净动物的办法。他不能在献祭中使用不洁净的动物,但他可以将它奉献给耶和華,然后在它所估定的价值以外加上五分之一将其赎出来(利 27:11—13)。“若不赎回,就要按所估定的价值卖了”(利 27:27)。可能价银要归入圣殿的银库。

有这个动词的段落,如同有 *g'l* 的段落一样,都在强调是神赎出了以色列,此外,和有 *g'l* 的情况一样, *pdh* 的使用也通常会带有使用了大能大力的意义,神使用它是因为他爱他的百姓[116]。尼希米为以色列祷告说,“这都是你的仆人,你的百姓,就是你用大力,和大能的手所救赎的。”(尼 1:10)类似的,诗人提到“赎他们脱离敌人的日子。他怎样在埃及地显神迹,在琐安田显奇事”(诗 78:42—43;他接下来详述了那些大能神迹中的一部分)。而在大卫的祷告中有那么一段,这位君王问,“世上有何民能比你的民以色列呢?你从埃及救赎他们作自己的子民,又在你赎出来的民面前行大而可畏的事,驱逐列邦人和他们的神,显出你的大名。”(撒下 7:23)。如同其他的词族一样,这些段落很明白地表明了代价的基本观念。神做了大能的事来拯救

他所爱的。他的拯救是付足了代价的。

在这个词族被使用时,我们必须注意的另一件事情是,不包含义务的意思。即使是用 *g'l*,我认为我们也不能说,它的意思是表明神没有自由。旧约的作者一直认为神是全能的和自由的,他做他所愿意做的事。但 *g'l* 有着家庭的观念,因此可能是期待神,这位大能的天父,伟大的亲属,会行使自己的义务。但对于 *pdh* 来说,不是这样。用到这个动词的地方都没有任何类型的义务的可能。它显示出另一个思想,神的拯救永远是一个恩典。罪人永远不能说,“神必须救我。他有义务为我做某件事。”对神来说没有必须做的事。他自由地拯救,他救是因为他是一位爱的神。当这个词群被使用时,恩典和救赎是相配的。

赎 价

第三个词族和词根 *kpr* 有关。这一个与其他的不同,因为在其他词族当中动词是最突出的(尽管也有名词出现),但在这一族中我们发现“赎价”这个名词(*kopiler*)是典型。它意指一个人为了得释放而付出的钱。

例如,它被用于一个拥有一头危险的公牛的人。如果这牛触死了一个人,它就必须被杀死。但如果牛主知道这头公牛“素来是触人的”[117],而且他也因此被警告过,他就有责任确保这头危险的公牛一直被关起来。而如果他大意了,让这动物跑了出来并触了某个人以致于死,主人就有麻烦了:“就要用石头打死那牛,牛主也必治死”(出 21:28-29)。这个人知道这动物的危险,他知道他有责任把它关起来。他却没有这样做,而使某个人丧了命。那就是他的过失,他必须遭到惩罚。

但可能这会有一点严厉。它和蓄意谋杀是十分不同的,没

有预谋的恶意。这个人的罪是过失性的，你可以理解为粗心的罪犯，但他不是一个谋杀犯。因此有规定说“若罚他赎命的价银（字面的意思就是赎价），他必照所罚的赎他的命”（30节）。他付出赎价并且被释放。死刑不再威胁到他。

这个词同样用在数点百姓时发生的事上：“你要按以色列人被数的，计算总数，你数的时候，他们各人要为自己的生命把赎价奉给耶和華，免得数的时候在他们中间有灾殃”（出 30:12）。若不顺服耶和華的命令在百姓中就会有瘟疫。这赎价就用在有生命的地方，不然的话生命就会被夺去。

在另一个地方这个术语用在一个祷告中，一个人从死亡中被拯救：“救赎他免得下坑。我已经得了赎价”（伯 33:24）。或是，照《箴言》书所说，“人的贖財，是他生命的赎价”（箴 13:8）。在所有这些场合中都很清楚，这个术语表达了为拯救而要付出的观念。有时这个词是比喻性的用法，但基本的观念是清楚的。*kopiler* 一词就是为了得释放而付出的钱数。

这个词有一次被用于神的作为，他说：“我已经使埃及作你的赎价，使古实和西巴代替你。因我看你为宝为尊，又因我爱你，所以我使人代替你，使列邦人替换你的生命”（赛 43:3-4）。明显在这里有一个比喻性的要素，但同样明显的是，这个词表达了代价的思想。神的百姓是付足了代价才被拯救出来的。

我们对旧约中救赎术语用法的研究，使我们得出了这样的结论，救赎的术语与靠着付代价而得的释放有关[118]。它不仅仅用于释放，因为别的术语可以并且是这样用的。付代价（“赎价”）的观念是所有救赎词汇的基础。有时会有一种比喻性的用法，特别是当这些词用于神的作为时，事实上所强调的并不是所付的价值。但总会有付足代价以得拯救的思想。有时是从奴役中拯救，而有时是从死刑中得拯救。但无论在圣经里还是

在圣经外都是这个用法。我已经就我所能的搜寻了古代的文献,而我的结论是:救赎,除了一些基于通常用法之上的比喻性用法外,都是指从一个被掳状态(战俘)下,或是奴役状态下,或是死刑下,被释放出来。而且它总是一种特别的拯救,需要付出代价。付出代价的观念对救赎来说是根本性的。

有时我们可以从在现代我们使用这个词的方式中看到几分这个词原本的意味。“当铺”这个词的用法就是一个例子。我必须承认,对于这个主题我没有第一手的认识,但我的一些不幸的朋友告诉我,这个过程有点像是这样:你带着你所珍爱的所有物过去,而“大叔”会断定他会为它给你多少。东西交给他而钱交给你,还有一张当票。

接下来的情形最有意思。当铺老板不能够处置你留给他的东西。它是你的,不是他的,而他被要求安全地看管它。当然,如果你什么也不做,最终你就会失去对它的权利,而他就可以合法地卖掉它。我不是在谈论它的最终命运,而是这个中间时期。在这段时间里它是你的,他不能处置它。但它对你而言的好处却可能成为他的。因为如果你要有效地拥有你的东西,你就必须带上当票到当铺去,还要带上你所借的钱和它的利息,并买回——赎回——你的财产。它是你的,但为了能从它获益你必须把它买回来。

我们同样在对体育的描述中看到几分原本的意思。可能有一个板球运动员在一段时间很低迷。他的球棒不再上演神奇,而他也随时可能被球队开除。因此,正当[119]所有人开始认为“他不行了,他的时代终结了”的时候,他却开启了一个辉煌的时代,所有的体育记者都一同歌颂,“琼斯用他华丽的表现拯救了他自己!”注意他们用我们这个动词的方式。他们并不用在在他第一次的锦标赛中就发挥出色的运动员身上。因为他没有

可失去的名声，因此也不需要救赎。他们也不用在一个处在其职业生涯的顶峰，只是在他一长串的胜利中又添上了一笔的运动员身上。他的地位是稳固的，而他也不需要救赎。不是的。他们将它用在一个情况糟糕的运动员身上。他的名声已经远去了。于是，可以说，他用他意想不到的成功将它买了回来。

罪的奴隶

当我们想要的只是理解新约时，这一切会有什么帮助呢？要回答这个问题我们就必须回到圣经的开头。我们在《创世记》一章读到神创造了一切的存在，包括人类。那意味着我们都属于神。因着创造我们是他的。他照着自己的形象样式造了我们，也为他自己而造了我们。而且我们所做的任何事都不能改变这一点。我们可能转离神，我们可能自私自利，只考虑我们自己的利益而活，我们甚至可能否认神的存在。但我们不能改变那个事实，因为他将我们造成属于他的。

然后在《创世记》二章中我们读到在伊甸园里的生活。我们最初的祖先在那里活在与神的相交之中，神是他们的创造者。但在那样的生活图景中罪来临了，而那意味着许多事情的根本改变。要明白它的基本意义，我认为最简单的办法是去看《约翰福音》8章。那里我们读到耶稣与一些犹太人的争论。“你们若常常遵守我的道”，他说，“就真是我的门徒。你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由”（约 8:31-32）。这最后的话似乎激怒了他们。你知道是怎么回事。有时当你在讨论中时，你的对手用了一个特别的词刺激了你，你发现因着那用在你身上的话产生了愤恨，你很难专注于讨论的主旨。我想这有点像这些犹太人的情形。“自由”，他们可能会对自己说，“自由。这个人到底

在说什么？”然后，带着对生命实际情况的极度漠视，如同在他们中间的罗马士兵所表现的一样，他们喊着说“我们是亚伯拉罕的后裔，从来没有作过谁的奴仆。你怎么说，我们必得以自由呢？”耶稣的回答是[120]，“我实实在在的告诉你们。所有犯罪的，就是罪的奴仆”（还有的抄本是“所有犯罪的都是奴仆”。约 8：33—34）。

而那真是太对了。罪使我们所有人成为了奴隶。以有脾气的人为例（而我们中谁是无罪的？）。他发现他的爆发给所有的人，更特别的是给那些他生命中最为关心的人，带来麻烦和苦恼。因此他悔改。他决定要自控，不说那些刺耳的话。而如果他是一个有毅力的人，可能他会做到——一阵子。但接着过了一天又有刺激来了，而且在他明白所发生的事之前，他就已经在那些生气的话和行为中爆发了，这给别人带来了极大的痛苦也给自己带来了深深的悲伤。你看到所发生的是什么了吗？他不自由。就这件事而言，他是一个奴隶。

而就每一种罪而言，这都或多或少是对的。或许你能够记得你头一次犯了一个特别的罪。它真是一个挣扎。你抗拒诱惑，但最后你失败了。下一次就没有同样的挣扎了，而后来甚至更少。最终你做起这件错事变得几乎是轻而易举且自然而然了。你看到罪恶将你变成奴隶了吗？

但麻烦的是我们仍处在这个情形下。罪对我们来说简直是太强大了。我知道有时我们能够赢得一次胜利。我们每个人都知知道什么是克服一个坏习惯，在某个时候或别的时候。它不轻松，但能够实现。但不能够实现的，是改掉我们所有的坏习惯，以至于我们连一件坏事都不做。而正因为我们不能做到这件事，耶稣所表达的意思就变得清楚了。犯罪就是成为罪的奴隶。

基督是救赎者

现在让我们把这一切总结起来看一看。神创造了人，将他造为属于神自己的。人属于神。神将他放在伊甸园，活在与他相交的关系中。但人犯了罪。人变成了罪的奴隶。他不能挣脱。这正符合古代世界认为需要救赎行动的情形。我们这属于神的已经落入了一个强敌之手，我们不能从中挣脱。如果我能敬虔地表述，那么可以说，如果神想要得回我们的话，就必须支付代价。

而新约的伟大教导就是，神已经付了这代价。他已经赎了我们。基督成为了我们的救赎者。[121]耶稣亲自告诉我们，这就是他来到地上的原因：“因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价”（可 10:45）。他用的“赎价”一词就是一个术语，用于表达为使一个战俘或奴隶被释放而付出的钱。我们曾被俘掳，我们曾在罪恶的牢牢掌控之中，我们不能挣脱。但代价已经付了，而结果是我们自由了。“罪必不能作你们的主”（罗 6:14）。

保罗可能会以稍微不同的方式来使用救赎的术语。“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅”，他写到，“因为经上记着，‘凡挂在木头上都是被咒诅的’”（加 3:13）。他指的是律法，律法论到因犯死罪而以这种方式被处死的人说：“被挂的人是在神面前受咒诅的”（申 21:23）。保罗是在说，基督在十字架上的死意味着，他担当了那诅咒，不然的话它会落在我们的身上。他代替我们受难。他承担了本要临到我们的。他担当了罪人引发的诅咒，而这被认为是付了代价，是一个救赎的行动。

基督的死是救贖，而一群罪人靠这付出的代价而得自由，这个思想随处可见。因此保罗写信给罗马人说到“基督耶稣的救贖”(罗 3:24)，而且在下一节中就指明是凭着他的血。在另一处我们读到：“我们藉这爱子的血，得蒙救贖，过犯得以赦免”(弗 1:7)。《希伯来书》的作者说到基督的工作是“永远赎罪的事”(来 9:12)，这不仅显明了代价，也显明了这个代价的付出所产生的永久果效。附带的，我们还可能注意到，虽然《希伯来书》的作者并不经常使用救贖的术语，但基督付代价来拯救的观念却贯穿在了他的书信中。他用这样的话来述说基督：“基督在肉体的时候，既大声哀哭，流泪祷告恳求那能救他免死的主，就因他的虔诚，蒙了应允。他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从。他既得以完全，就……成了永远得救的根源”(来 5:7—9)。这段话明确地表示，我们的救贖不是用低廉的价格买来的，而且在提到耶稣所受之苦的其他段落当中也同样含有这个意思(例如：来 2:10,18; 12:2—3;13:12 等等)。即使没有用到准确术语的地方，也有救贖中的基本观念[122]。比如有一些段落用到了诸如“买”这样的动名词，例如保罗在米利都的讲道。他劝以弗所教会的长老“牧养神的教会，就是他用自己血所买来的”(徒 20:28)。

有一段非常重要的经文，在当中《希伯来书》的作者给了他的读者一个确信：基督“受死赎了人在前约之时所犯的罪过”(来 9:15)。这里的重要教导是：正是基督的十字架为那些在他来之前的好几个世纪中生活的人提供了道路，使他们从他们的罪中得救贖。他们已经有献祭以及此类的事情，但这些并非除掉他们罪的方法，因为“公牛和山羊的血，断不能除罪”(来 10:4)。在神的护理中，唯一的救贖行动提供了拯救所有时代的人的方法。人们要得拯救并不一定非要活在基督受难之后。基督的死对于所有得救贖的人来说都是足值的赎价，不论他们活在什么

年代。

救赎与未来

再者，如果救赎能够像这样影响到过去，它同样可以影响到万事的结局。耶稣说到，人子的到来要“有能力，有大荣耀”，并接着说，“一有这些事，你们就当挺身昂首。因为你们得赎的日子近了”（路 21:27—28）。从一种意义上说，我们的救赎已经完全地成就在十字架上。代价已经彻底付清了，没有什么别的需要做的了。但此时此刻，我们看见的不过是救赎所表示的事情的开始。只有当基督再来时，我们才会完全地认识它。

当保罗写这些话时同样想到了这一点：“我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎”（罗 8:23）。新约强调，当我们的救主再来建立他的国度时，身体的价值不会在万事的更新状态中失去。基督徒对来世生命的观念不是灵魂不朽的观念（一个由某些异教信仰的希腊人所持的观念），而是身体复活的观念。保罗在《哥林多前书》十五章中明确地说，像我们这样的身体不能直接进神的国 [123]。那些在基督来临时仍然活着的人会在他们进入最终的状态前被改变。但那并不意味着身体被丢掉了。身体的价值都会以某种方式保留，而且在这些段落中我们认为保罗将这一点与救赎联系起来。救赎并不仅仅意味着我们的罪被除掉了。它不是一个消极的概念。它意味着，当基督再来时我们将带着我们被改变的身体进入那国度。救赎望向的是那将要来临的世界中的生命，而且没有任何要与那生命相配的东西不在救赎的范围内。换句话说，救赎是如此伟大和广阔，以致于它完全的潜能无法在此地和此时全部显现。为此我们必须等候天国的

降临。

同样的思想我们可以在读这一段时读到。“不要叫神的圣灵担忧。你们原是受了他的印记，等候得赎的日子来到”（弗 4：30）。这里没有提到身体，但明显这些话是展望性的。基督徒已经接受了圣灵这奇妙的礼物。事实上，圣灵已经“印”了他们。在古代许多人不能阅读，因此将一个人的名字写在他的财产上没有意义。为了应付这种情形，人们就使用了印章。一个人会将某种图案作为他自己的象征，例如一只鹿或是一个三角。他会做一个印，使他可以将他选择的象征符号盖在像泥土或是蜡一样的软物质上，等它硬了之后就会留下这个印记。于是就由所盖在上面的印记来表明这个东西是谁的。保罗是说，圣灵的同在就是“印记”，表明神的所有权的标记。凡有这印记的人就属于神。但在这里同样有一个思想就是，这不是事情的最终状态。信徒现在有圣灵，但在救赎的日子，当基督在末日再来的日子，他们将会进入他们的救赎所表明的一切当中。现在圣灵的同在是奇妙的，但不过是一个预尝。将要来的是更伟大的事。

展望性的段落中有另一处让人极为感兴趣，也是因为在大多数的英文译本中都不容易看到它完全的意思。它出现在《希伯来书》十一章，在那里作者总结他对信心的讨论，并笼统地提到了一些实践了信仰的人。“有妇人得自己的死人”，他写到，“复活。又有人忍受严刑，不肯苟且得释放，为要得着更美的复活”（来 11：35）。[124]这里“不肯苟且得释放”的意思更确切的说是“不接受得救赎”。这里的要点是，这些人有可能得却又不肯去得的救赎并不是单纯的释放，而是有条件的释放。大多数解经家同意，作者所想到的就是在逼迫的时代会出现的情形。

比如，我们在《马加比后书》读到了在安提阿古·伊皮法诺发起的逼迫当中的七兄弟之死，每个人的死都发生在他拒绝了

以背教为条件的放生之后。可能《希伯来书》的作者特别想到的是兄弟中最小的一个的死。在六个年轻人因为他们持守对神不变的忠诚而被处死后，发动逼迫的国王尽力地要至少保住这第七个。他许诺他，如果背教的话会得到财富和高地位。然后他叫来这个年轻人的母亲来帮助劝说他。她同意了，但当她对她的儿子说话时她鼓励他要坚定。她对他最后的鼓励是这些话：“别怕这个屠夫，不要辜负你的弟兄。接受死亡吧，这样我就能在神的恩慈中得回你和你的兄弟”（《马加比后书》7:29）。这无疑是在拒绝一个有条件的救赎，而是展望那更美好的复活。最后儿子和母亲都被杀，也都坚定了他们对神的忠诚。

如果《希伯来书》的作者想到的是这一类的事情，那么很清楚，他对“救赎”这个词的使用是非常恰当的。他不是指无条件的释放，而是要付出代价才得释放，而且这个背道的代价在一个敬虔的人那里只会被看成是太过沉重的代价。作者在《希伯来书》的这一段里对这个词的使用，一点也不会支持那些认为救赎的意思不过是“拯救”的人的观点。在新约中救赎是指付出一个代价来拯救，而当考虑到人的救恩时这个代价就是神儿子的死。

并非不言自明的真理

有一段重要的经文以这样的话来劝勉基督徒：“你们既称那不偏待人，按各人行为审判人的主为父，就当存敬畏的心，度你们在世寄居的日子。知道你们得救赎，脱去你们祖宗所传流虚妄的行为，不是凭着能坏的金银等物。乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵无玷污的羔羊之血”（彼前 1:17—19）。[125]“敬畏的心”这个短语看似奇怪，因为显然我们会期待“在快乐中度你们的日子，因为你们得赎了……”但不是。作者敦促他的读者，为

了他们得赎之路的缘故而敬畏。

我认为他可能是在指明,救赎是某种奇迹性的事情。它是我们永远无法料到的祝福。我们的罪使我们陷入了绝望的境地,而我们没有权利认为我们可以从中得拯救。如果我们回到在十字架之前生活过的一位敬虔人的思想,可能会帮助理解这一段话。在《诗篇》四十九篇中我们看到一位古时圣徒的默想,他思想到财富能给富人所带来的能力的有限。他主要想到的是,即使是富人,他在死亡面前的那种无能。因此他写到,“(那些倚仗财货自夸钱财多的人)一个也无法赎自己的弟兄,也不能替他將赎价给神,因为赎他生命的价值极贵,只可永远罢休”(诗49:7-8^①)。那就是基督来之前的处境。当然,诗人此时此刻主要想到的是生命,但这原则可以广泛使用。如果甚至我们当中最富有的人都不能赎任何一个人脱离肉体的死亡,更何况那作为罪的工价的永死呢?

似乎彼得也想到了类似的事情。“你们的罪”,他仿佛是在说,“是非常严重的事。它使你们敌对神并将你们交于永恒的审判当中。在那样的处境中无法生还。你们是绝望的,不可挽回地丧失了。对这样一种处境没有任何赎价。而之后,不可思议并难以置信的是,一个赎价出现了。它意味着沉重的代价,这代价就是神伟大的儿子的死。但那个代价被付清了,而你们被救赎了。永远不要认为你们的救赎是当得的。永远不要将它当作一件平常的、普通的事。它是曾发生过的最不可思议的事。但它确实发生了。那么,以感恩和敬畏接受它。存敬畏的心

① 注意,在和合本中,《诗篇》四十九篇7-9节的顺序,与NIV版中的顺序不一样。二者的8,9两节是倒过来的。因此,这里的引用应为《诗篇》四十九篇7,9节。——译注

度日。”

那也是我们应当有的态度。对于救赎，没有什么是自动发生或是理所当然的。罪人没有理由期待他们能从他们的罪及其永恒的后果中被拯救出来。基督为他们死这件事是如此的奇妙，因此这件事永远要以敬畏和惊奇来接受。同样，我们也应当以敬畏之心度我们的日子，因为我们的救赎不是一件关乎金银等物的事，而是关乎“基督的宝血”。

基督自由的百姓

[126]“基督释放了我们，叫我们得自由”，保罗写到，“所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制”（加 5:1）。这里的“叫我们得自由”就用了我们之前见过的释放奴隶的文件的格式。这个奴隶被神明买下，不是为了做庙里的苦工，而是“为了自由”。因此基督徒被基督买下，不是为了让他进入某种新的奴役形式，而是为了让他得自由。许多这样的释放文件接着确认，这个被释放的人将永远不能再被变成奴隶，而且当中的条款会将沉重的惩罚加在任何想奴役这自由人的尝试上面。自由是宝贵的，并且不可失去。信徒以同样的方式活在自由中，他不会“再被奴仆的轭挟制”。

但生活中让人稀奇的就是，基督徒常常忘了这一点。被用了这么大的代价买赎后，他们很快就寻找某种新的奴役。即使在早期的教会中，不久就有人开始说基督教是“新律法”并使他们服于一种律法主义，这些话正与新约的作者对犹太教的批判一样。而这在教会历史中一直在延续。一次又一次，不是那在基督里的自由成为信徒的特征，而是严格地遵守他们所发明或发现的某些新的规则成为了特征。这可能包括严格的禁欲主

义,或是坚定地相信前面的道路要依靠对某些仪式规则的遵守之类。或是到另一个极端,就是服从一种新的放纵,以至于所有倾向有秩序的方式的人都被认为是违背了真实的基督教。人类有一种恶魔似的聪明,可以发现将自身带入奴役的方法。保罗的话一点也没有过时。

基督徒的道路从来都不是一条严格遵从某种体系的道路。这并不意味着,规则就不曾有过帮助。大多数基督徒都认为有某种规则会非常有帮助,例如他们日复一日的祷告和读经,以及有规律地参加礼拜。许多人接受了一种“生活规则”来为他们指明基督徒服侍的有效途径。我对此没有任何反对之意。我只是说,信徒永远不能将这些规则中的任何一种当作神圣不可侵犯之物。他们不能使自己服于规则,仿佛它们是基督徒生命的本质一样。[127]它们不过是从属性的帮助。信徒“为了自由”而被救赎,而他们也必须活在自由当中。

基督的奴仆

要理解基督的奴仆这一点,我们必须将它与其他将信徒比喻性地看为奴仆的说法联系起来。保罗写“岂不知你们的身子就是圣灵的殿么?这圣灵是从神而来,住在你们里头的。并且你们不是自己的人。因为你们是重价买来的。所以要在你们的身子荣耀神”(林前 6:19—20)。从一个意义上说基督徒是自由的,他不对一个体系效忠,也不对任何人的发明效忠。从另一个意义上说他不是自由的,他被基督买下并属于他。“基督徒”这个名字就是一个提醒,他是“基督的一个人”,他活着是要与他的新身份相称。保罗指出,如果一个人在被基督呼召时是奴隶的话,不需要过于忧虑他的身份,因为他是主里的自由人,而同时

在蒙召时是自由的人必须永远记住他是主的奴仆(林前 7:22)。在这个语境中保罗接着说,“你们是重价买来的。不要作人的奴仆。”(23 节)

或许我们应当将此与这个事实相连,在他们被救赎之前,信徒是罪的奴仆(约 8:34)。他们常常会试图用他们自己的体系和规则来掩饰这一事实,但关于他们的基本事实就是他们被罪所奴役。然而当基督救赎时,罪不再掌权了。这可以被说成是自由,也可以描述为做了基督的奴仆。任何一种表述方式都提醒我们,罪在信徒的生命中已经被打败了,现在他属于基督,他是自由的。

圣经的最后一卷包含了唱给基督的“新歌”。“你配拿书卷,配揭开七印。因为你曾被杀,用自己的血从各族各方,各民各国中买了人来,叫他们归于神,又叫他们成为国民,作祭司,归于神。在地上执掌王权”(启 5:9—10)。这显出了这代价的伟大。作为天上敬拜的对象,他“曾被杀”,并用他的血为神买了人来。但他买下他们并非仅仅是将他们从一种奴役转为另一种。从一种意义上说他们是他的奴仆,从另一种意义上他们是自由的。他们成为了“国民”和“祭司”以及他们将“执掌王权”的断言就显明了这一点。[128]他们有着王族身份并因此与卑下的地位有着天渊之别。他们是祭司并因此不需要祭司性的中保。那买下他们的死已经足够了。而且他们将要掌王权。他们不在奴役之中,相反,是在统治的位置上。那将他们从罪中释放出来的买赎,将他们带入了荣耀的基业中。

救赎是看待基督在十字架上所做之事的一种形象的方式。它生动地将基督之死所带来的救恩的一些重要方面,带到了一世纪的人的面前。它特别强调了这三个真理。

1. 人生而就是罪的奴仆

这不仅仅是说，他们偶然地做恶事。在现代世界的状况下，无可否认的是在人们的生活中有着大量的罪恶。但可能有人主张，并且确实有一些人本主义者和别的人主张，这罪恶在人类进步的路途上并不是一个无法克服的对象。人可以做好事，在他的内心深处有这个善，可以对人发出呼声，而当他回应时就可以超越他那低级的自我并且产生不利己的行动。他们说人类的未来就在于此。

当基督徒谈到救赎时他们断然拒绝了这整个的立场（尽管他们没有否认人当然在有些时候会有不利己的行为）。他们说，人们所行的恶仅仅是他们本性中的罪恶的外显。耶稣对此是这样说的：“从人里面出来的，那才能污秽人。因为从里面，就是从人心里，发出恶念，苟合，偷盗，凶杀，奸淫，贪婪，邪恶，诡诈，淫荡，嫉妒，谤讟，骄傲，狂妄。这一切的恶，都是从里面出来，且能污秽人”（可 7:20—23）。我们所行的恶，不是意外的和偶然的，它从我们的本质中发出来。而既然是我们的本质，我们就永不能挣脱。我们的得胜，相对而言，永远都是微不足道和不完全的；我们的失败，则一直伴随我们并且它们的后果可能是灾难性的。救赎提醒我们现实地面对生命的实际。

2. 基督付出了自由的代价

所以我们看见，打破罪恶的辖制不容易。我们也看到，被罪牢牢控制的人的处境，是被古代世界的人看为需要救赎的处境 [129]，它要求高昂的代价。显然代价永远要和救赎所要求的相称。赎一个领主会比赎一个普通士兵要求更高的价钱。而当它是整个人类的问题时，这个代价确实是非常的高昂。但这代价被付上了。基督的死就是这代价，使得全人类都得到自由成为

了可能。

在教会历史中,有时会问到这个问题,“这价钱付给了谁?”早期教父倾向于回答,“给撒但”。他们有的人弄出了这么一套理论来说明救赎工作的方式。他们主张,因为我们的罪我们都命定要下地狱,罪人属于撒但。在那样的情形下,神事实上主动提出与撒但交易。他会交出他的儿子来交换罪人。撒但意识到他会在这个交易中得到相当的利益,并愉快地接受了这个提议。耶稣在十字架上的死表明了圣子被交给了撒但。但当撒但将耶稣带入地狱时他发现(用现代人优雅的用语来说),他“贪多嚼不烂”。在第三天基督凯旋地复活了,而撒但却留在悲伤中,不仅失去了他之前所拥有的罪人,还失去了他为交换他们而得来的圣子。

这套理论没有经过深思熟虑去解决这一点:神必定预见这事。所以这个理论意味着他欺骗了撒但。但是,愿神赐福吧,这却没有使教父们发愁,事实上他们有的人还以这理论为荣。它简单地表明了,神比撒但要更智慧,也更强大。他们有的人想出了用钓鱼的流程来说明这个过程。基督的身体是诱饵,神是鱼钩。撒但吞下了诱饵,并且像一条可怜的鱼一样被神这鱼钩抓住并杀掉。

这样的理论在今天不过是用来给我们消遣的。当我们试图弄明白神在基督里为我们所做的事时,我们就不能够严肃地接受它们。但它们提醒了我们,在新约中一直都没有任何的暗示这赎价的接受者是谁。换句话说,我们必须将救赎理解为一种有用的比喻,它让我们能够清楚地看到基督伟大的拯救工作当中的一些方面,但它却不是整个救恩过程的一个准确的描述。我们不可越过新约所告诉我们的去强行理解它。寻找赎价的接受者是不当的做法。我们没有理由要求知道每一个细节[130]。

我们必须照着新约作者的方式来使用这个比喻,不然我们就会掉进错谬当中。

这并非意味着,我们应当淡化救赎的意义。我们需要看到这个比喻的主旨。这种看待十字架的方式显出了为我们的救赎所付的代价的重要性。它向我们表明,基督的死是意味深长的。他的死并不是一个好人因为没有足够能力去抵抗恶人的阴谋因而牺牲了。相反,它是神之爱的结果,是神战胜罪恶的代价高昂的方法。以这样的方式去看,基督的死就是有效的代价,除去了我们在罪恶中的奴役。

3. 得赎之人是自由的

基督徒都承认罪的强大,并且他们不能靠自己从它里面挣脱出来。但基督徒道路的奇妙就在于这是一条自由之路。那作为人类本性部分的罪已经被基督战胜了。信徒活在自由中。既然代价已经支付了,奴役也结束了,他们不再活在奴役之中。

因此,圣经在救赎上的教导持续地呼唤基督徒活在自由所意味的一切当中。但自由的要求很高,而我们太过频繁地去接受某种形式的奴役。这可能来自我们过度热情地让自己去跟从某些严格的基督徒生活规条;也可能是缺乏热情的结果,我们默许自己在罪的力量下,也不做任何实质性的努力不去顺从它做事。任何一种方式下,我们都是在否定神百姓基本的自由。对那些被基督之死的代价所救赎的人来说,两条路中的任何一条都不是他们当走的。“基督释放了我们,叫我们得自由。”

供进一步学习：

1. 从希腊人使用救赎这个术语的方式中，我们可以学到什么来理解救赎？
2. 旧约对救赎这个词的用法可怎样帮助我们认识救赎的意义？
3. 圣经是以哪些方式来显明人在本性上是罪的奴隶这一真理的？
(在一本好的索引中，查找像“赎买”、“救赎”、“奴隶”和“罪”这些词。)
4. [131]“救赎”的图景是如何帮助我们理解十字架的意义的？
5. 你会如何持守基督为你赢得的自由呢？

第六章 和好

[132]保罗告诉我们，神“借着基督使我们与他和好，又将劝人与他和好的职分赐给我们。这就是神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上，并且将这和好的道理托付了我们。所以我们作基督的使者，就好像神藉我们劝你们一般。我们替基督求你们与神和好”（林后 5:18-20）。有的学者认为，和好的概念是理解救赎的最佳方式。如果是这样的话，一定是因为和好被视为许多新约段落的主旨而不是因为这个词的具体使用。“和好”这个词只不过在少数的段落中出现（全部都在保罗书信中），虽然这少数的几段肯定都很重要。但我们应当记住，很多经文并没有使用具体的词汇，但隐含了和好的意思。

和好是我们现在也很常用的一个术语，和圣经成书的年代人们使用它的方式基本相同。它的意思是“恢复友谊”、“争吵之后的和解”。

它不是一个描述通常的好关系的词。它是指当敌对被克服以后出现的好关系。试想，我到你家里做客，而当我在你那里时的朋友布朗先生偶然来访。如果你的朋友布朗先生和我相处得很好的话，你就不会在第二天对你其他的朋友说：“昨晚布朗先

生和莫里斯博士在我家和好了。”“和好”一词完全是用错了。这是布朗先生和我的头一次见面，对我们来说不可能“和好”。当然，如果这事实上不是我们的头一次会面，而是在过去已经彼此认识，并且有雷霆般的争吵[133]，而你若能使我们变得意见一致，那么“和好”就绝对是正确的用词。这就是我们使用这个术语的方式。它意味着在人们产生了对立之后使他们进入友好的状态中。它意味着将敌人转化为朋友。它意味着用友谊代替仇恨。它意味着终止争吵。

如果我们要严谨地使用这个词的话，首先留心它开头的“re”前缀^①，它暗示了三个状态，首先是友谊，接下来是争吵，然后再是友谊。我们并不是一直主张，在使用这个术语时一定要三个状态都有，如果有的人见面就吵架，而之后两人一致了，我们也会很高兴地使用“和好”这个词。但严格地说“和好”的意义要多于“调解”的意义。

让我们来看圣经作者们如何使用这个词。如同我们处理救赎一样，我们也从圣经的开篇起始。当神创造了我们最初的祖先时，他创造他们进入与他自己的相交关系中。他把他们放在伊甸园里，并且这产生的祝福图景向我们展示了一切应该是怎样的。神和人在完全的和谐当中，没有任何东西破坏这个图景。直到罪来之前都没有。

敌 对

友谊是一件极好的事，它是使生命丰富的经验之一。我们

① 在英文中，“和好”一词是 reconciliation，其前缀为“re-”，表示“再一次，重复”的意思。下文的“调解”一词英文是 conciliation，就没有这个前缀。——译注

也都欠了友谊很多的债，它开阔了我们的视野并给我们带来了幸福。但友谊是一件脆弱的东西，它必须被小心地照料，不然我们就会失去它。例如，如果你和我相处得很好，而之后没有明显的理由，我用了一个下流的名字称呼你并猛击你的鼻子，那就很难看到友谊的状态的维持了。当然，如果事情发生后，你会像一个好基督徒一样反应（我当然希望你）并对你自己说：“可怜的人。他可能是不知道怎样会更好。我猜他们那个地方的人一直都在做这样的事情！”但你的饶恕精神并不意味着还有友谊的存在，它只意味着，从你这方面来说没有障碍。但要使友谊存在，必须是双方都有正当的态度。没有的话，我们可能会有一种武装性休战，停止公开的冲突。但友谊却不只是那样，它意味着双方都有热情和善意。单方面的友好不是友谊。

当友谊存在时它可能会终止。[134]而且没有什么方式比一方阻挠另一方的意愿能更为确定地终止它了。让我们想象一下，你有一天很平静安稳地坐在公园里。一个人和他的小儿子从旁边散步经过。这个小家伙（比方说他不过两三岁的样子）看到池塘中间有一朵睡莲，他想要过去采摘它。父亲说：“不要。”这话完全不能让这个男孩满意。他坚持，父亲也一样坚持。男孩就生气了，他用脚跺地，他喊叫并且一般会大哭大闹。一个明显的冷淡——尽管我们相信是暂时的，在父子之间产生了。

我们从这个小男孩的例子中活生生看到的，我们在生活中也会经常看到。我们都喜欢我们心目中像睡莲一样漂亮的东西，而当不被允许拥有的时候就会被激怒。每当有人阻止我们做某种我们想做的事情，或是不让我们得到我们想要的某种东西时，我们总是会动怒。而如果我们的心的就在那东西上的话，我们的怒气会变得十分的可怕。

在我所使用的例证中我们应该说，父亲是对的。他不能允

许这个小男孩跳进睡莲池子里。这个男孩错了，他必须被阻止，因为他的欲望不是一个好的欲望。但一个好的愿望被阻止时的情况也是一样的，我们会毁掉友谊，生出怒气来。因而一个社会改革家可能遇到的情况是，富有的或有影响力的人通过别人的痛苦来生财，或许地主拒绝对他们的佃户做正当的事，让他们住在肮脏的小屋里，而同时他们自己却过着奢侈的生活。改革家想亲自改变这种局面，但马上遇到了强劲的反反对，他发怒了。如果他没有发怒的话，我们不会认为他是个更好的人，而会认为他是个更糟的人。事实上，通常我们完全不会称他的情感为怒气，而是称其为义愤填膺。对于罪恶可能会有强烈的、值得称赞的反反对。

阻挠神的旨意

神的旨意永远是正义的。神的目的是让人过上丰富和满足的生活。但罪人，因为他是罪人，使他自己敌挡这样的旨意。结果就是被圣经所说的“神的忿怒”，这是很可怕的。当他正义的旨意被阻挠的时候，神发怒了。我们应当清楚，罪永远都在以某种方式阻挠神的这些旨意。

[135]首先，罪阻挠了神对罪人的旨意。罪一直使我们无法做真正的人。如果我说了谎我就变成了骗子——而神的意思并不是让我成为一个骗子。如果我偷了什么东西我就变成了一个贼——而神对我有比变成贼更美好的旨意。这适用于所有的罪，每个罪都降低我，使我无法做一个真正的人。在我们看来很严重的罪是这样，比如谋杀，而在我们看来很轻微的罪也是如此，如骗人或是背后说人。罪使我们骄傲并自我中心。不管是什么罪都会毁坏我们，它使我们无法成为我们能够成为的最好

的样式。我们不可以为，神不在意这个。他在意。圣经明确地说，神“天天向恶人发怒”（诗 7:11）。对神来说，我们成为我们能成为的最好样子非常重要，而当我们使自己成为不完全的人时，我们就激起了他的忿怒，也毁掉了一切与他相交的希望。

第二，当我们对他人犯罪时我们也引起了同样的后果，因为我们的罪以某种方式伤害了他们，并影响了神对他们的旨意。我想起我曾经认识的一个很懒的人。在我的家乡有一句箴言，“懒惰毫无益处，除非懒得适当。”别相信它。我曾见过一个完全的懒人，只有一次，且不是一个有吸引力的情景。这个人住在一个非常孤立的地方，它距铁路线 7 英里，而沿线距最近的城镇又有 10 英里。他在的地方没有路通往任何一个地方，这样人们就不可能偶然顺路访问他了，上门的人极少。这个人住在一个农场上，人们认为他是个农民，但当我第一次拜访他并和他握手时，我很好奇地发现，他的手要比我的更柔软，他在他的农场上什么活也没干。他发现政府有各式各样的补助、补贴和救济品。有很多救济机构，他们的目标就是帮助有需要的人。他发现依靠积极的申请和以适当的方法与各个当局打交道，他实际上能够什么活儿也不干就得到这些补助。从某种程度上说，这是一个非凡的成就。

但使这整件事变得有意思的事是，这个人自己娶了一个老婆，而且他们有一个大家庭。这些小孩在那样一个孤立的地方长大，他们很少看到什么来访者。他们过重地受到了他们父亲的榜样的影响。他们看见这个人比任何人都多。事实上他们基本上就很少看到别的人。从小时候起，[136]他们就认为他们父亲的生活就是正常的和正当的生活方式，这对他们来说是很自然的。对他们来说，聪明就意味着找到依赖政府和他人的方法——任何方法，除了工作。这是我唯一一次看到小孩子没有

理想地长大，而这不是一个好现象。

此时我不认为神，我们主耶稣基督的父，会很平静地看待这样一个人。我知道神经常阻止罪恶，并使毫无盼望的情形生出美好。我承认对这些孩子来说，有可能他们会反对从家长那里看到的恶，甚至在如同我所提到的这样一个家庭里也可能出现勤劳的市民，具有清晰的目标和坚强的性格。但当我充分地考虑所有这些可能性时，我不可能相信我们的神会不在意那些小孩子的前途被扭曲，他们的生命被罪恶影响。父亲的罪经常会在孩子的生命中产生后果，而神为此发怒。

我们许多的罪都对别人产生影响。这在对人身的犯罪中很明显，抢劫、暴力等等。但不管我们是否看见，这影响都存在。“没有人是个孤岛。”对我们来说不可能过孤独的生活，好使我们做的恶事对任何人都不造成伤害，只对我们自己造成伤害。我们的生活会对别人造成影响，或好或坏。当我们对他们产生坏的影响时，我们就阻挠了神在他们身上的旨意，并引发了神对我们自己的忿怒。我们使自己与神为敌。

神的仇敌

《雅各书》告诉我们，“与世俗为友，就是与神为敌”（雅 4:4；NIV 译为“对神的恨”，但希腊文单词是 *echthra*，意思是“敌对”，“敌意”）。从一个得救之人的立场，保罗回顾说，“因为我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好，既已和好，就更要因他的生得救了”（罗 5:10）。因此他写给歌罗西人的话是“你们从前与神隔绝，因着恶行，心里与他为敌。但如今他藉着基督的肉身受死，叫你们与自己和好……”（西 1:21-22）。

因此很明显，新约称神和罪人是仇敌。很明显，仇敌可就不

仅仅是比一个忠实的好朋友要差那么一点点的人了。仇敌是属于对立的阵营，他反对一个人所做的。[137]罪人所做的努力与神的方向是相反的。我们对此要非常清楚，我们所犯的罪不可避免地会激起神的敌对。

有时人们会强调说，当使用和好的用语时，新约的作者是在说人的顺从，而不是神。他们据此主张，我们不应该有任何的看法认为是神需要被改变。神是爱，并且他也一直在等候人回转归向他。这敌对发自我们自己的内心，而当我们脱离它时，一切就都好了。

这话包含着真理，因为神是爱，并且他一直准备迎接悔改的罪人。但同样也有错误，因为正是神的命令产生了敌对。而且正因为如此，人就算是无意识地敌对神，这种无意识也无法改变敌对的局面。罪人总是乐于忘记过去。他不是太关心他在自己里面觉察到的那些小罪，也不能想象为什么神会关心。他非常乐于让过去照旧，并简单地在当下和神做朋友。在他那方面是一点也不希望有敌对。

现在假设在人当中，我们看见这么一个场景。琼斯说：“史密斯是我的仇敌。”而史密斯却说：“不，不。我没有敌意。我十分乐意放下过去，这样我们能做朋友。”我们这时就很难发现这样说的合理性，即，说所有的敌意都是从史密斯来的。事实上是琼斯，而不是史密斯，提到了敌对关系。显然是琼斯看到了朋友关系上的阻碍。如果有和好的话，主要是他的态度需要应对，而不是史密斯的态度。

在旧约当中有一个例子能解释这个术语的使用。有一次大卫服侍迦特人的首领亚吉，而这个服侍在非利士的军中被质疑：“他用什么与他主人复和呢？”他们问（撒上 29:4, RSV 版）。大卫一直否认他在敌对扫罗，而且他的行为也证实了他的话。是

扫罗的敌意必须被除去，尽管“复和”用在了大卫的身上。

神和人的关系与此类似。如果人对这个问题不是特别关心的话，我们就不能说“所有的敌对都在人一方。一切需要做的只是人的改变”。显然，神让我们过圣洁生活的要求才是敌对的根源。只要神对自我中心、漠视他人的需要以及各种圣经称为罪的那种没有爱的普遍态度发怒，[138]那么神的态度就会成为一个重要因素，真正的那个重要因素。除非我们看到神在敌对一切的恶事和恶人，否则我们就无法哪怕一丁点地明白新约对基督赎罪工作的理解。“一人既替众人死”，保罗写到，“众人就都死了”（林后 5:14）。但为何都死了呢？当保罗附带地提到罪人的死时，就向我们表明了神对罪的敌对，也表明了神树立的赦罪之法。如果人要被赦免，就必须应对神的敌意。只要神坚持一个要求而人却对此漠不关心，那么在神和人之间就不会有相交。那只会使敌对永存。

和好注意到了罪所造成的现实局面。圣公会三十九条信经中的第二条说基督“真实的受难，被钉十字架，死并且被埋葬，使他的父神与我们和好……”这里它肯定是在用超出新约范围的语言，但它并不是在做与新约不同的教导。它认真地对待了新约告诉我们的神对一切罪恶的敌意。

和好如何发生？

不幸的是，如今争吵和敌对正是生活中的主要部分，我们对它们都很熟悉。但争吵未必会持久，这同样是生活的主要部分。在发生了争吵之后，很可能再一次地成为朋友。这个过程很值得我们看一下。

让我们假设，你和一个朋友发生了争吵。在这激烈的时候

说了很重的话,而你如此重视的友谊受到了破坏。或许当你冷静下来时会对自己说:“和他争吵我真是傻啊。他是个好人,也是一个宝贵的朋友。”然后你就想“我愿意再一次做朋友。我愿一切回到从前。”你决定努力地去修复伤害。你将采取主动。然后你做了什么呢?你采取措施处理争吵的根源。如果是因为说了使人不舒服的话,你就到你的朋友那里去对他说:“我对我所说的道歉。我真诚地致歉。我完全收回那话。”你尽你所能的除去敌对的起因,你去解决它。如果还需要做什么,你就会去那样做。[139]如果是一封必须要写的信,你就写信;如果是需要签什么文件,你就去签;如果是要付钱,你就付钱。你会思考纠纷的根源是什么并且除去它。只有当根源被确认并且处理了,才会有真正的和好。没有这一点,可能只不过是造成一个不稳定的、仓促弥合的缓和。但那不是和平,也不是和好。附带要注意的是,在现代世界的许多纠纷中,这一点似乎被忽略了。人们专注于表面的症状而不去抓住深层的纠纷的起因。这永远不可能产生持久的和平。

除去罪

我们已经看到,在神与人之间敌对的根源就是人的罪。永远都是罪激起了神的忿怒,而那就是神和人之间良好关系的阻挠。如果要有和好,这个阻挠就必须被处理。在处理这个问题上,神不接受任何折中的方法。他差遣他的儿子来住在人当中,向我们表明我们应当怎样活。他差遣耶稣来死在十字架上并因此除掉我们的罪。通过和好来理解十字架的时候,不能说明为什么主的死可除掉罪。这些描写十字架意义的重要又生动的用词中的每一个都对全景做出了自己的贡献。但没有哪一个能说明

十字架全部的意义。和好所表明的是，根源已经被处理了，而不是在说明如何处理的。十字架意味着，罪被除掉了。在人和人的创造主之间的相交，不再有任何的阻碍了。

我们或许应当注意到，在希腊语中“和好”对应的词和我们用的英语词在使用方式上有小小的不同。对我们来说它意味着，争吵结束了，而完全的和谐关系已经被重新建立了起来。但保罗写信给罗马人说，“我们既藉着我主耶稣基督，得与神和好，也就藉着他，以神为乐”（罗 5:11）。这暗示了，和好在某种意义上已经靠着基督在十字架上所做的而完成了，而且只有在那之后才提供给了那些接受的人。一个罪人的心中除了罪恶什么也没有，但在那之前和好就已经在十字架上成就了。这个和好是一个已经成就的并且可以提供给人的和好，人们在这之后“接受”了这个和好。[140]这意味着这个过程有比人的接受更多的东西（尽管这个接受的回应很重要，我们一会儿将要看到）。当保罗称和好是我们所接受的时候，他显然不仅仅是在说罪人的心灵转变。在同一语境下，他说基督是“在我们还作罪人的时候”为我们死（罗 5:8）。不管我们的回应是什么这都是真的，它是对神在基督里为了罪人的救恩所成就之事的陈述，而不是对任何人的回应的陈述。

有的学者忽略了这一点并主张，因为神是爱，所以我们的救恩所要求的不过是我们从我们的罪中回转。而神这一方他不需要什么，他就在那里，仅仅在等候我们走向他。和好这个术语所指的不过是罪人方面的态度转变。一位作者将和好与“神的爱充满人心，敌对的消失，对赦罪愉快地接受”等同起来。另一位告诉我们，《罗马书》三章 23 到 26 节“按照通常所理解的，它显然是在保证，如果人悔改了，神的‘忿怒’就消失”。而另一位这样解释和好：“与神的和好可以解释为，通过神在我们对世界的

使用、与人的相处及对他国度的忠诚中所赐的祝福，来认识神与我们的恩典的关系。”显然所有这些说法都有一些真理的成分。如果一个人的心里充满了神的爱，喜乐地接受了赦罪并悔改他的罪，如果他认识到了神和人之间恩典的关系并做出了合宜的回应，没人会对他与神的和好有异议。

但主张说这是新约作者在提到和好时所想到的，就是另一回事了。所引用的这三种说法里都找不到基督所成就之事的位位置。他们将一切都归于人类的行动：是人在悔改，人在认识神恩典的关系，诸如此类。

但将基督放在基督教之外，是在发明一个新的宗教。那必定不是新约的传道者所宣讲的。对他们来说，基督在十字架上的死是核心。那个死有效地对付了罪，使得它不再是一个阻碍。是基督所做的——而不是人改变自身的态度——产生了和好。照我们刚才看到的学者们的观点，和好只不过是清除误会，是人们没有意识到^[141]神其实对他们没有敌意。而他们终于发现他的爱是最重要的，并因此开始明白他们所必须做的只是改变他们的态度，别的就不需要了。但基督在基督徒的道路中有着更为重要的作用，而不仅仅是向人们指出他们对神有某些错误的观念而已。基督处于基督教的核心，而他死在十字架上是一切的中心。如同保罗所说“我们却是传钉十字架的基督”（林前 1:23）。基督教传道人的惯常信息，也就是福音的本质，是基督的死。

成就和平

有时会用“成就和平”这类的话来表达和好。对此，《以弗所书》二章中有一段值得注意的论述。这里作者在关注两种不同

的分隔，神和人之间的以及犹太人和外邦人之间的。他告诉我们，外邦人“与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人。并且活在世上没有指望，没有神”（弗 2:12）。但因为基督所成就的，而且特别因为他的死，一切都改变了。“你们从前远离神的人，如今却在基督耶稣里，靠着他的血，已经得亲近了。”（13 节）

接下来就是这个值得注意的宣告，“因他是我们的和睦”（14 节）。基督是如此紧密地与成就和平的过程连在一起，以至于他可以被看成是和睦本身。离开他我们就没有和平，他就是我们的和平。^①

和平在圣经中是一个重要的概念，在圣经中它的意思与我们当代的用法有一点不同。我们容易忽略这点是因为经典的教育对我们理解英语有极大的影响，它给了我们一个与圣经不同的概念。我们是简单地从古代希腊人那里借用了和平的观念。对他们来说（并因此对我们来说）它基本上是一个否定性的词。它的意思是没有战争、冲突或是动乱。如果我们在任何一个特定的时刻碰巧没有遇到冲突的话，那我们就是处于和平状态。

但圣经理解的和平要比那丰富得多。新约的作者从旧约圣经的希腊译本中得到他们关于和平的观念。在那里，希腊单词 *eirene* 通常用于翻译希伯来单词 *shalom*，而且它在某种程度上继承了这个希伯来词的意思。*shalom* 完全不是一个否定性的词，它有着肯定的意思。[142]它不是指没有战争或是动乱这些事，而是指具有某种东西。它的意思是神的富足与丰满的祝福的存在。这个词被用作通常的问候语，*shalom l'kha*，即“平安归

① 中文中的“和平”，“和睦”，“平安”，在英文中都是 *peace* 一词。而这三个词在中文中的意思，虽然略有差异，但大体上也是一致的。——译注

于你”，从这个用法中我们可以看到这一点。当一个希伯来人走在街上并对另一个希伯来人说 *shalom l'kha*，“平安归于你”的时候，他的意思不是“我希望你不要卷入争战”，他的意思是“我相信神丰盛的祝福将会充充满满地在你的身上”或“我祝愿你所有的方面都兴盛”。

shalom 一词中的基本概念是完全、整全、稳固和健康，人们对这一点有相当一致的看法。这个词指的是生命的丰满，不缺乏好处。有时 *shalom* 在旧约中的用法和我们使用“和平”的方法大致相同，因为希伯来人认为战争是恶事，而他们所寻求的祝福其中的一个组成部分就是没有战争。希伯来人在古代世界很不寻常，因为他们的伟人多数都不是战士。大卫是个例外，但除他以外的希伯来的伟人都是和平人士，像亚伯拉罕、摩西和先知。希伯来人并不崇尚战争，却寻求和平的祝福。没有战争不过是一个丰满的和平中的一部分。但和平不只是那个部分，它是件奇妙伟大的事，因此我们说“神的和平超越了一切的头脑”。没有战争包括在其中，但也有其他的诸如物质上的丰富等事情。同时，属灵的丰盛在希伯来人所追求的丰满的和平当中也是一个必要的组成部分。

当我们读到基督是我们的和睦时，圣经告诉我们，我们生命中的完全、整全和稳固都依赖于他。他所做成的事供给了我们最深的需要。我们曾与神隔绝，但他使我们亲近。他“拆毁了中间隔断的墙”（弗 2:14）。有许多关于这个“隔断”或是“墙”意思的讨论，不容易给出最终的答案。但值得注意的是，犹太人和外邦人之间的怨恨的一个象征，就是耶路撒冷圣殿中的墙，它将外邦人的庭院和妇女的庭院隔开了。外邦人在圣殿里能进入的最远的范围也就是这个庭院了，在使这庭院与旁边的庭院分隔的墙上贴着的告示很清楚地说明了这一点。上面刻着：

[143]任何外族人不可翻越圣所周围的栏杆和围墙。任何被抓住的人将会使他自己受到不可避免的死刑。^①

说保罗写的就是这面墙，这个观点有些太过了。但这墙和它上面的铭文在某种程度上可以使我们看到在犹太人和外邦人之间隔绝的深度，而无疑，在《以弗所书》二章中这一点正摆在我们面前。

沿着这个思路下来会有一个问题，因为如同我们所看到的，这段话考虑到了两个分隔，一是犹太人与外邦人之间的，这个铭文正好说明它是怎样生动的一个象征；二是在神与人之间的分隔，它在新约中不断地出现在我们面前。二者都由基督除去了。他的死意味着传“和平的福音给你们远处的人，也给那近处的人”（弗 2:17）。基督的死使得无论是犹太人还是外邦人都与神亲近了，并且当他们这样时他们彼此间也亲近了。与神和好意味着同样地与人和好，如同耶稣自己教导的，“你在祭坛上献礼物的时候”，他说，“若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物。”（太 5:23—24）我们不可能又进入基督借着死所成就的和好，又同时对别的人怀着怨恨。这两种和好是紧密相连的。因此，在《以弗所书》二章中很难把它们分开并不意外。

和平在圣经中的意思和我们通常对这个词的解释有十分不同的内容，这点在《罗马书》末尾的一些话中也清楚可见。作者使他的读者确信，“赐平安的神，快要将撒但践踏在你们脚下。”（罗 16:20）神在这里被描述成是“赐平安的神”，但他被这样描

^① 引自 Jack Finegan, 《远古之光》(*Light from the Ancient Past*, Princeton, 1946), 第 246 页。

述却是因为他的一个战争性的行动！这对我们来说是奇怪的说法，但打败撒但正是平安中的一个必要组成部分，正如新约的人们所理解的一样。因此对他们中任何一个人来说，以这样的方式来谈到神，即因着神将恶者践踏而将神说成是平安的神，是十分自然的。有什么能比这段更生动形象地说明“平安”的意思呢？

和平意味着消灭罪恶。和平意味着神与人之间阻隔的拆毁。[144]和平意味着在人面前有神丰盛的祝福。和平意味着正面积极，它不是不再有什么——比如那使我们与神隔绝的阻隔或是别的东西，和平是同在，神的同在。基督“是我们的和睦”。

和好中人的责任

至此，我们已经了解了神为带来和好所做的事情。我一直在强调的真理是，神的行动在和好中才是重要的，而不是人的。我拒绝了某些学者的观点，他们认为和好事实上仅仅是人的工作，只需要人从罪中回转并发现他处在与神的相交当中。但那不合新约的教导，特别是它并没有公正地评价新约对十字架的强调和坚持。基督所做的才具有核心意义。

但这并不意味着，在整个过程中人都是被动的。在这个研究的早期我们注意到，一个友好的状态要存在就必须双方都有良好的关系。神的态度毫无疑问。他是爱，而且他对他所造的人永远是爱的一位。他差遣他的儿子为罪人死，使得他们可以与他和好。那是基本的，但不是事情的全部。同样需要考虑的是人的态度，如果他被自己的自私和罪恶挑唆，和好也将无法成全。

让我们回到之前用过的你和你朋友争吵的例子。我们看到，如果你想采取主动产生和好的话，你就要直面争吵的起因并尽你所能地除掉这个起因，否则就不会有和好。所以你收起你的骄傲并道歉或是做别的必须要做的任何事。

但假设，当你以这样的方式道歉赔罪时，你的朋友却一点也不接受。假设他盯着你说：“哼，我以前见过你这种人。你说了和做了这些之后，你再做什么我都不在乎了。我永远也不会再叫你朋友了。”

你会做什么？你已经道歉了。你已经尽你所能地除掉了问题的根源。你已经清楚表明了你想做朋友，而且在你这一方不再有障碍。你相信你已经拆掉了那使你们分离的阻碍。但正如无疑需要两个人才能吵起来一样，和好也需要两个人才能产生。[145]如果你的朋友不这样的话，就不会有和好。你最多能说，通向和好的路是大大敞开的。此刻没有任何阻碍，但同样也没有和好。

与神和好的问题也是一样。神从来没有做错，但他仍然采取主动来除去敌对的起因。他对付了我们的罪，而从这个角度来看可以说和好已经完成了。

但从另一个角度来看还没有完。保罗深情地写到，“神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上。”然后他接着说，“并且将这和好的道理托付了我们。所以我们作基督的使者，就好像神藉我们劝你们一般。我们替基督求你们与神和好。”（林后 5:19—20）。你看到了吗？一切都靠基督成就了，不需要再做什么了。然而还有某件事需要做。这个和好在任何一个人生命里都不会起作用，直到他接受它，直到他自己与神和解。基督成就了和好意味着这道路是敞开的。“要来的，就可以来。”但如果谁要到那里的话他就必须来。这就像在《启示

录》二十二章 17 节中的邀请“口渴的人也当来。愿意的都可以白白取生命的水喝”。译为“愿意”的词的原意是“要”，表达一种决心，而不是某个时刻的短暂愿望。这一段指出，生命的水是白白赐给的，但同样它必须被“取”。没有丝毫的理由使得罪人不能进入神丰盛的祝福。但直到他如此行之前，他还是在之外的。对于消极等待的人来说什么也不会发生。和好也是一样。保罗“求”哥林多人“和好”。基督已经为他们敞开了道路，愿他们进来。

人不像无生命的东西，甚至也不像说不出话的牛。人是会思考，有感情的存在。他们不是被随意地拽进了救恩，尽管他们当然是被拣选进入救恩的。这里有奥秘，但对新约来说很明显，转向基督从来都不是单纯的人的决定。被拯救的人是神拣选来得拯救的。没有什么能掩盖神圣主动的重要性。的确从拣选的角度，有充分的理由说我们整个的救恩都是出于神的。

[146]但我们整个的救恩是对能思考、有感情的人的救恩，神赋予了这些人他们自己的意志。我们必须与神和好的这点使我们想到，在救恩的过程中这些神赐给的意志必须被正确地使用。当基督成就了和好时，我们就能被呼召与神和好了。

每一种看待救恩的方式，都说明了别的方式所不能说明的东西。每一种都使我们对于基督为我们所做之事有了特别的了解。和好特别说明了以下六点。

1. 罪是阻碍

罪是人与神之间的关系上的问题，而且不是只针对和好来说才是如此，但和好必须从这一点出发。若人没有犯罪，也不会有和好的必要和它的位置了。但亚当犯罪了，人们也都在犯罪。我们和全人类共同有的罪以及我们对自己所做的恶都在我们与

神之间树起了一道屏障。即使在人们中间，罪也使彼此之间疏离。而罪永远使我们与神疏离。在人们是如此轻忽地对待罪的时候，这一点需要被强调，如今在我们自己的时代就是这样，它不使我们担忧，我们也不明白为何它会使神为我们的生活担忧。但圣经的话很清楚，罪制造了一个无法穿越的障碍，切断了祝福。罪使我们与神隔绝。

2. 罪必须被对付

没有什么事实可以被人假装不见。障碍在被除去以前会一直是个障碍。和好这个观念的中心思想是，要使人们合在一起就意味着要有效地处理一切使他们分离的东西。因此这种看待十字架的方式提醒我们，在神与人之间不会有真正的友好，除非并且直到罪的障碍被拿掉。障碍不会因为愿望就消失。我们似乎常常按这样的假设行动，也就是如果我们安静地坐着等待，任何不愉快的事都会过去。但这不会发生，在每天生活的日常事件中它不会发生，在使我们与神隔绝的罪的问题上它也不会发生。现代人觉得这难以接受。对我们来说，看到我们必须改变我们的态度并从譬如自我中心这样的事上转离并不困难。对于罪构成了一个非常实在的障碍使我们与神隔绝^[147]，以及它必须被有效地解决，我们却完全不清楚。但新约不断地告诉我们，是基督的死实现了和好，是十字架在神与人之间（并且也就在犹太人和外邦人中间）缔造了和睦。

3. 在神与罪人之间有一个实际的敌对

我们不可认为“神的忿怒”一语不过是一个修辞手法，我们可以很平安地忽略它。神实在是憎恨一切的恶事。但我们却对新约中有关我们罪的后果的教导感到不舒服。部分原因是因为

我们太多听到神是爱。今天有一种被认为是理所当然的说法是，神对我们的态度是爱，并且将永远如此。我乐意用最有力的话来确认这说法，但我们所谈论的是爱而不是强烈的情感。我们通常看不到的是，爱能带来极强的行动。真正的爱会永远坚决地反对被爱者里面的罪恶。大约一个世纪以前吉福德(E. H. Gifford)写到：“在这里，人类的爱可以提供一个真实的类比：一个父亲越爱他的儿子，他就越恨在他里面的醉酒，谎言，或是背信弃义。”^①我们永远不可忽视这一事实：真正的爱具有对被爱者很严格的一面。

我们同样不应当忽视的事实是，罪使我们与神的关系彻底出了问题。当我们犯罪时我们就使自己与他对立，并且我们招致了他对我们的忿怒。我们使自己成为神的仇敌。我们看到，新约毫不犹豫地罪人说成是仇敌，并且它用了像“为敌”一样的术语来描述罪人与神的关系。今天人们倾向于认为罪是一种普通寻常的事，并且在生活中也不是特别严重的一个方面，但回到新约之中我们不会读到这样的态度。初代基督徒是在所有人都犯罪这个意义上，将罪视为“普通”的。但他们没有将它视为在一位良善的神所创造的世界中的一件普通的事。他们视之作为一种不同的权势入侵下的结果。有罪的人使自己归入了那个权势，他们使自己与神对立。

这很严重，因为罪对罪人自己造成的结果很严重。它使他们失去了淳朴和爱他人，这原本是被造的目的；[148]它使他们成为首先关注自己的成功的人（无论他们如何理解成功）；它限制了他们的眼界并使他们无法做完全的人；它使得他们产生了

① E. H. Gifford,《〈罗马书〉评注》(*The Epistle of St. Paul to the Romans*, London, 1886),第114页。

一个世界，就像我们现在所在的这个世界，充满了压迫和欺骗，强大者以牺牲弱小者来获得成功，富人以牺牲穷人为代价来变得更富有，千万人缺少必要的食物甚至死于饥饿，而同时，国家（不可思议的是也包括贫穷的国家）却花了天文数字的钱去搞军备竞赛。我们所行的恶就是我们的毁灭。它使我们与神要给我们的丰盛生命断绝。罪限制了我们的自由，使我们不能成为完全，阻止我们完全地享有生命。

罪是严重的，也在于它使我们与神疏离。对一些人而言，如果我说它使我们与我们的存在理由背离，这可能更容易理解。我们不是被造去犯罪的，我们被造是为了与彼此也与神和谐共处。当我们转向罪的时候，就如我们随意所行的，我们就使自己与我们应当成为的一切都疏离了，也与那造我们并赐给我们如此丰富的享受的神疏离了。人类的罪带来了一个深深的，并且非常真实的敌对。

4. 和好是神的工作

新约一点也没有暗示说，和好可以由我们所做的产生。我们制造了屏障使我们与神（也和彼此）隔绝，但我们却不能拆毁它。有一些神学家为强调人的责任就说，人引起了与神的疏离，而人能够也应该去终止它。按照这样的观点，神的态度一直都没变，他一直爱着我们，而他仅仅是在等候我们回转向他。只要我们回转了，和好就产生了。

但这不是新约所说的。新约坚持说，对罪必须采取某些行动。不可能仅仅是忽略它，将它视为从未发生。它确实发生了，它的结果伴随着我们，它树立了一个持续的敌对。为了和好能够发生，这样的敌对必须处理。而保罗强调说，这就是基督所做的。在这个描述当中没有说到基督的死如何除去了罪，而是强

调了他的死已做到了这一点。在救赎当中,我们看到这是靠付代价的方式成就的,在称义当中,是靠承担刑罚成就的,等等。在和好中没有对应的事,[149]但这种看待救赎的方式认为,一切要做的都完成了。重要的是除掉敌对的起因,而当基督死在十字架上时他就除掉了它。

这件事也只有他可以做到。人是如此地深陷罪中,以至于他们甚至连渴望离开罪的动机都没有,更不用说除掉它了。而即使人想这样做,它又是如此大的一件事,过于他所能做的。它超越了人的能力,但却没有超越基督,他的伟大使得他足以完成这个伟大的任务,并且他也完成了。“他是我们的和睦。”

5. 和好发自神的爱

如同保罗所理解的,和好不仅仅是一个大能的工作或是某种我们藉着它就能与神的威严或圣洁相联系的事情。它是一个神完成的工作,因为他爱我们。神的爱这伟大的事实是整本新约的基石。神是爱,并且他也一直在爱中行动。可能很有意义的是,新约中第一次提到和好的那一段中,保罗强调了神的爱,并且他将十字架看作那爱的显明。不仅是基督的爱,也是神的爱。“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死,神的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着他的血称义,就更要藉着他免去神的忿怒。因为我们作仇敌的时候,且藉着神儿子的死,得与神和好……”(罗 5:8—10)。在十字架上看到的神的爱,立刻就引出了靠基督的血称义以及借着圣子的死和好的思想。爱与和好不可分离。和好是爱的结果。

这一点一定要强调,是因为很容易过分强调谈到“仇敌”和“神的忿怒”的那些段落。通过以上的讨论,很明显我主张必须十分严肃地看待这些段落。但对它们的理解不可使人质疑这伟

大的真理：在这个世界上最伟大的和根本性的事实，是神的爱。正是神对我们的爱才使得他如此恨我们的罪。如果他不那么爱我们，他也不会关心它。但他以他圣洁本性中全部的热情来[150]爱我们，并且因为他爱我们他提供了和好。爱与和好紧密相连，而圣经中和好的概念也不能脱离爱去理解。

6. 和好必须被接受

这个看待救赎的方式一定程度上强调了人的回应的必要性。这样的回应无疑是一直都有的意思。没有这回应我们就丧失了。当然，比如救赎的图景对此并没有大的强调。那里强调的是代价的付出以及俘虏的解放。而和好如果没有态度的改变就没有意义。和好的确是由基督实现的，但它要起作用的话就必须被接受。因此和好的图景总是把一个挑战放在我们面前，它呼召我们离开罪中之乐。它提醒我们，在发生矛盾后和解必须是双方的。它强调了基督为除去敌对的起因而完成的事情的伟大。它强调了那促使他去这样做的爱的伟大。因此，它是一个紧迫的呼召，要求回应。“我们替基督求你们与神和好。”

供进一步学习：

1. 人是如何成为神的仇敌的？
2. 在什么意义上我们可以说神与人和好？又在什么意义上可以说人与神和好？
3. 在和好的过程中，基督的死起的是什么作用？
4. 圣经所说的“成就和平”是什么意思？在索引的帮助下，照你在圣

经中所能找到的,尽可能多地研究关于和平的经文。

5. 若有人问,人如何能与神和好,你会怎么给他解释?
6. 在你自己的生命中,和好意味着什么?

第七章 挽回

[151]我希望这一章对普通的读者来说不会太难,但这不太现实(我个人甚至担心这个希望会变成失望!)。麻烦在于,似乎没有人可以将挽回简单地讲明。对我们大多数人来说,这个术语简直是不可理解的,于是它的意思是什么看起来不太重要。而且结果往往是,人们显然懒得去努力明白是否有什么是重要的。但事实上确实有许多重要的地方,这个概念对圣经中的信仰来说就很重要。因此若我们对我们的基督教信仰认真的话,我们至少必须努力去理解它。

首先,我们要注意,不管是动词“挽回”还是名词“挽回祭”(propitiation),在新约中都频繁出现。的确,如果你使用一个现代的译本,可能你在任何地方都找不到它。现在最喜欢用的替代词是“补偿”(expiate)^①及它的名词(expiation)(如在 RSV, NEB 等译本中)。对我们大多数人来说这个变化似乎没什么关

① 英文中,propitiation 与 expiation 两词有相同的后缀,并且都有“赎罪”的意思。这里的汉语翻译将两词的意思离得很大,但英语中并不是如此(至少在表面上不是如此)。——译注

系,因为我们也不是很明白“补偿”的意思。我们容易问“区别在哪里呢?”,“有人能知道两者各自的意思吗?”而且因为两者准确地都说都不是日常生活的用语,我们就很容易得出结论说,其实在当中没什么重要的问题,因此选择用哪个词不是特别重要。

但这是表面现象。这两个概念实际上非常不一样。挽回意味着从怒火中回转,补偿则更接近对错误的补救。挽回是一个关系个人所是的词,即一个人挽回了一个人。补偿则与个人无关,即一个人补偿了一个罪或是过犯。

[152]当我们谈到基督的救赎工作时,我们采用哪一种意思来理解就产生了极大的不同。如果我们说补偿,我们的意思就是,有一个非人格性的过程,使得罪的效果被消除了。我们可能会认为这个过程是一个对污秽的祛除、一种赦罪的方法,或是一个除掉了罪的牺牲,但我们断然拒绝将此与神的忿怒扯上关系。但如果我们说挽回,我们想到的是一个人格的过程。我们在说,当人犯罪时神发怒了,并且如果他们要被赦免,就必须对那怒气做些什么。我们更是在说,基督的死是除去神对罪人的忿怒的方法。这个问题绝不是表面的。

我们或许会觉得,“挽回”不是一个好词。它是一个长单词,是我们大多数人很少会使用的单词,我们许多人也不理解,而去理解的人当中又有一些人很容易将它与“平息”相混淆。翻译者也常常很自然地觉得,它应当被某个更容易理解的词替换掉。我赞同这个做法,只是这个术语的基本意思必须保留。我与几乎全部的现代译本的分歧在于,他们没有保留这基本的意义。更明确地说,他们采用了某些译法来掩盖神的忿怒。但这是一个非常重要的概念(我将会努力说明),它在任何一种对基督工作的确切理解中都不可缺少。

HILASKOMAI 一词的用法

如果缺少一些语言学工作，恐怕我们就不能够认真地研究这个主题了。我们必须考察传统上翻译成“挽回”或“设立挽回祭”（例如，在 RV, ASV 中）的希腊语动词的意思，而它在现代的大多数译本中都按别的方式翻译了。通常来说，这个动词 *hilaskomai* 在希腊人当中是个常用词，它的意思是从怒气中转离。就一般的希腊文献而言，没有任何疑问，它的意思就是“挽回”。

有些学者事实上提出了一个反对意见。他们指出，正好在新约时代之前的时期，人们通常认为神明会对他们的崇拜者发怒，并且必须借着上好的祭物才能平息怒气。同时他们提出，更有价值的观念到新约时代出现了，[153]而老的、简陋的观念就渐渐消失了。因此他们论证说，我们应当附从这个趋势，并从我们的新约中去掉“挽回”一词。

这些学者提到的这个趋势很可能确实存在过，我不准备否认它。但有意思的是，持这个观点的学者并没有提供任何真实的证据来证明，*hilaskomai* 以及与之相关的词汇是用来表达这个观点的。不论这些词出现在哪里，它们的意思都是从忿怒中转离。据我所知，在整个希腊文献的范围内只有两个地方有可能是例外，而且这两处都不是很有说服力^①。*hilaskomai* 词族一直指的是挽回。当然，很可能圣经的作者们从某些熟知的词中演化出了一种新的意思，并在之后按照新的意思来使用这些

① 我考察的段落已列在《使徒宣讲的十字架》的第 145—147 页中，而我认为，我已经表明了，两者都不会解释为通常的“挽回”之外的意思。

词,但他们却没有告诉任何人他们所做的,也没有清楚地表明当他们使用这些词的时候所要表达的新意思。要知道这是否确实发生,我们必须考察证据。值得注意的是,如果他们做了这件事,他们真是非常有效地隐藏了自己所做的事情,因为直到我们的时代都没有人怀疑过这新的意思。总之,最需要注意的一点是,这个词族的意思毫无疑问就是希腊著作中通常所指的挽回。由此可以推测,在新约之中,它也会有类似的用法。

旧约中神的忿怒

在考察那些有挽回词汇的段落前,请注意一下圣经提到神的忿怒时的方式,这会很有帮助。当人们否认圣经使用的词汇是挽回时,他们在质疑的其实就是这个忿怒。因此重要的是,圣经说得很清楚,这个忿怒是个事实,并且圣经也说了很多。

在旧约中,用来表达神的忿怒的词超过 20 个(除此之外还有许多别的词只用来表达人的怒气)。提到神的忿怒的地方超过 580 次,因此不能说它是一个偶尔出现的主题。圣经一直都在说神的忿怒。在对外邦人的神明的描写中,我们没有发现类似的表达。[154]异教崇拜的是反复无常的神,崇拜的人永远不能猜到这些神明接下来会怎样。他们永远不能知道他们的神什么时候会发怒,或者是什么惹到了这些神明。希伯来人不会处在疑惑中,他们知道那使神发怒的事,也是唯一的一件事,就是罪。他们知道神永远对罪发怒——有这么多处提到神的忿怒的原因,是他们对这个问题有太多的经验和知识!神会对普遍性的罪发怒(伯 21:20),或是对具体的罪发怒,包括流人的血(结 16:38)、奸淫(结 23:25)、欺压寡妇和孤儿(出 22:22—24)、强暴(结 8:17—18)、贪婪和虚谎(耶 6:11—13)等等。激起神的忿怒

的罪首先是偶像崇拜，这被频繁地表明出来（出 32:8—10；申 6:14—15，等等）。

神的忿怒的观念在旧约中是如此的普遍，又被如此强烈地强调，因而人大概会认为，当人犯罪时神会发怒，这将被人们承认并当做很基本的事实。但实际却不是如此。比如，多德（C. H. Dodd）注意到“神的忿怒”是一个在讲到犯罪后的灾难的段落中常常见到的短语，因此他提出了巧妙的见解，认为这是一种速记式的表达。它只是描述一个客观过程，即犯罪之后有灾难的简短方法。他认为，现代人认为是一个自然发生的过程，古代的人却宁可说是“神的忿怒”。因此多德说，我们可以这样看待先知的工作：

我们可以不再以纯粹神秘的视角来看待“神的忿怒”，而是以原因结果的视角：罪是原因，灾难是结果……在说起忿怒和审判时，先知和诗人所想到的主要是那些被认为是罪的必然结果的灾难事件，不论它们是事实上发生了还是期待中会发生。而当他们说起怜悯时，他们主要想到的是神与他的百姓之间的人格性关系。忿怒是人类犯罪的结果；但怜悯不是人类良善的结果，而是在神一直都有的性情当中。^①

这个观点被广泛地采用。神的忿怒不是一个十分受欢迎的概念，而当一位著名学者建议我们丢掉它时，对我们就产生了吸引力。我们喜欢想，[155]我们没什么需要怕神的，不管罪是如

① C. H. Dodd,《(罗马书)评注》(*The Epistle of Paul to the Romans*, London, 1944),第22—23页。

何地折磨我们的良心。

但问题是，不管多么有吸引力，多德的假设与事实并不符。在圣经中，神的忿怒有很强的人格性。先知们不认为神会请假并仁慈地允许世界照它自己的方式运转，然后各种冷冰冰的机制自己运行。他们强调的是神的主权，他们将祂视为在人类的事上采取主动的神。特别的，他们确信对罪的刑罚是出于神自己。他们会问：“灾祸若临到一城，岂非耶和华所降的吗？”（摩 3:6；参考“他使力强的忽遭灭亡”，摩 5:9）。他们所说的神会说：“我造光，又造暗。我施平安，又降灾祸。造作这一切的是我耶和华。”（赛 5:7）整个旧约都包含这个意思，而且还有十分明显的意思就是，神在人类的一切事上都是至高的。他主动地使他的目的成就，不论这目的是赐福他的百姓，还是对罪人的审判。

这在一些表达“神的忿怒”的段落中非常清楚。以这段话为例：

看哪，耶和华的名从远方来，
 怒气烧起，密烟上腾。
 他的嘴唇满有忿恨，
 他的舌头像吞灭的火。
 他的气如涨溢的河水，
 直涨到颈项，
 要用毁灭的筛箩，筛净列国。
 并且在众民的口中，
 必有使人错行的嚼环……
 耶和华必使人听他威严的声音，
 又显他降罚的臂膀，

和他怒中的忿恨，
并吞灭的火焰……（赛 30:27—30）。

或是《以西结书》中的这些话：

我快要将我的忿怒倾在你身上，向你成就我怒中所定的，按你的行为审判你，照你一切可憎的事刑罚你。我眼必不顾惜你，也不可怜你，必按你所行的报应你，照你中间可憎的事刑罚你。[156]你就知道击打你的是我耶和華。（结 7:8—9）

或是诗人的这个呼喊：

神啊，你丢弃了我们，使我们破坏；
你向我们发怒……
你使地震动，而且崩裂……
你叫你的民遇见艰难。你叫我们喝那使人东倒西歪的酒。（诗 60:1—3）。

没法知道怎样的话才能更清晰地表达神的忿怒被视为人格性的这一真理了。这些表达神的忿怒的话是如此生动形象，并且是频繁出现的。

确实，在旧约中灾难被视为罪不可避免的结果。但那并不是因为某种客观过程在起作用，而是因为一位道德的神不会允许人犯罪而不受惩罚。因为神实在是一位道德的神，当人犯罪时他会发怒，人是神为了比犯罪更高的目的所造的。圣经再三强调的是，神亲自工作施行他的怒火，如同他亲自工作显明他的

怜悯一样。多德是将忿怒和怜悯分开来看,如同前文所示,他将忿怒视为一个非人格性的客观过程,而将怜悯视为神的人格性行动。但先知们没有做任何这样的区分。弥迦祷告说:“你不永远怀怒,喜爱施恩。”(弥 7:18)类似的,诗人以相同的语气说到赦免和忿怒:“你赦免了你百姓的罪孽,遮盖了他们一切的过犯。你收转了所发的忿怒,和你猛烈的怒气。”(诗 85:2-3)我看不到如何能够严肃认真地宣称,在这样的段落中怜悯被视为人格性的而忿怒却为非人格性的。两者用的是同样的语言。

我不断地在强调,类似的段落是频繁出现的。我们不应认为,“神的忿怒”的段落只代表了一个少数的异类,只是偶尔在一些不太清楚的段落中被发现,多数的作者也不知道这一点。实际上,神的忿怒是要反对罪的观念贯穿了旧约。我已经指出,旧约作者用了 20 个不同的词来表达神的忿怒的思想,这些词一共出现了超过 580 次。那是一个庞大的数字。[157]如果我们将它们都撇开,那么我们的旧约就会留下相当多的缺陷。数据本身就表明了神的忿怒是一个相当重要的旧约概念。如果我们对旧约忠实的话,我们就不能丢掉它或是忽略关于神面对一切的罪时那种人格性的怒气的真理。神永远敌对罪恶,这是生命中的一个事实。忿怒可能是他“非常的工”(赛 28:21),暗示怜悯与他的性情更相宜,但它就是他的工。如果我们对此事实视而不见,就只会对我们自己有害。

这一切使我们得出的结论是,在旧约中对神的忿怒有某种强调。它始终是由人类的罪激起的,并且如果人要被赦免,就必须考虑到这个忿怒的事实。它不会因为被冠上别的某个名字或是被视为一种客观过程而消失。有太多的生动的人格性经文讲到它。或许我们应当注意到,有 10 次神被说成是“不轻易发怒”(出 34:6,等等)。他不是一位易怒的神,一点点刺激就会大动

肝火。但是，尽管不轻易，他的发怒是真实的。他的忿怒也是恒定的，如果我们还继续犯罪的话。

作为这一节的结束，我们应当留意到，正如旧约的作者们所看到的，神的忿怒没有因着某种人类的行动而收回。异教的宗教可能会对他们的敬拜者的贿赂有回应。以色列的神却不会这样。他对罪的怒火严厉而实在，并且如果要除去它，除了靠神自己以外，靠谁也不行。在旷野中他“屡次消他的怒气”（诗 78:38）。我们可以像《美国标准版》一样将这句翻译为“许多次的，他的怒气中转离”（这个动词就是用在“回答柔和，使怒消退”这句话中的那个，见《箴言》十五章 1 节；在《箴言》二十九章 8 节也有这个动词）。另见“我为我的名，暂且忍怒”（赛 48:9），还有我们之前注意到的一些相关段落，“你不永远怀怒，喜爱施恩”（弥 7:18），以及“你收转了所发的忿怒，和你猛烈的怒气”（哀 85:2-3）。旧约中对于神的怒气的程度和严重性都说得非常清楚。但同样清楚的是，神会收回他的怒气。这里有一个悖论，如果我们要理解那合乎圣经的信仰的话就必须维持它。这个论是：神对罪恶的态度不是被动的，他热心地反对它，但他同时是一位有怜悯的神并且我们的赦免也是由于他，这意味着我不再是他忿怒的对象。忿怒和怜悯都属乎神。

在《七十士译本》中的挽回

[158]多德还有另一招，他考察了我们的用词在《七十士译本》中的用法。《七十士译本》是希伯来语旧约的希腊语译本，这个译本正是初代基督徒的圣经，因此可以预计的是，他们是《七十士译本》的方式以及《七十士译本》中这些词的意思来用些词的。多德的论点是，在《七十士译本》中 *hilaskomai* 词族

全没有“挽回”的意思。照他的说法,《七十士译本》的译者们为这个古老的词族发明了一个新的意思,而新约的作者采用了它。

对于任何没有希伯来语或希腊语知识的人来说,要跟得上多德错综复杂的思路不是件容易的事。但这样做很重要,是因为第一,一个对我们理解新约来说最重要的概念处于危险之中。第二,许多人认为多德已经解决了这个问题。因此,让我来试一试澄清多德论证的要点,并表明我的反对意见以解决这些问题。

在《七十士译本》中 *hilaskomai* 和与它相关的词主要是从词根是 *kpr* 的希伯来词汇翻译过来的。但这并不是绝对的,多德找出了三类需考虑的经文:

1. 用 *hilaskomai* 词族以外的词来翻译词根是 *kpr* 的希伯来词汇的那些段落。
2. 用 *hilaskomai* 词族来翻译词根不是 *kpr* 的希伯来词汇的那些段落。
3. 用 *hilaskomai* 和与它相关的词来翻译词根是 *kpr* 的希伯来词汇的那些段落。

第三类是最大的一类,显然它非常重要。特别是,以 *kpr* 为词根的动词出现得相当多,并且它就是通常在英文中译为“赎罪”的词。我们已经考察了它与献祭的关系,再去察看这个问题没有意义。所以我们会注意到,一般来说它的意思比较接近“借着无瑕疵的牺牲的死来除掉罪”。这并不一定意味着“使神的忿怒转离”,但它肯定与此一致。如果宣称说这个动词暗示了没有神人格性的忿怒这么一回事,也不需要考虑这件事的话,就非常危险。多德的论点从这一类词中得不到支持。

[159]他论点的威力在于其他的两类词。论点的主要意思是,你可以通过与一个词相伴的一组词来明白它的意思。就是说在翻译的过程中与 *hilaskomai* 相伴的词,也必定与 *hilas-*

komai 的意思相近。多德通过研究具有第一类词的那些经文，提出了这样的看法：除 *hilaskomai* 以外用来翻译 *kpr* 的别的词，与怒气一点关系都没有。它们的意思类似于“圣化”或是“消除(罪)”。他论证说，*hilaskomai* 必定有类似的意思，并且它也同样与怒气无关。

对有第二类词的经文，他的论证也是这样的。那些用 *hilaskomai* 来翻译的除了 *kpr* 之外的别的词的意思类似于“从罪中得洁净”或是“得到怜悯”。它们的意思不是“除去怒气”。

多德说，两组词都将 *hilaskomai* 以及与它相关的词归入了“恩典”或“赦免”这类词中，而不是归到“忿怒”或“怒气”这类词中。他发现，*hilaskomai* 与“恩典”和“怜悯”的词族有关联，而不是和“怒气”的词族相关联。因此它的意思也类似于“有恩惠”或是“赦免”，而不是“转离怒气”。

这个论证听起来很有力，因此有许多人会相信，这并不意外。但它有一些根本性的弱点。一个就是，它完全忽略了翻译的实际情况。任何一个词都有一系列的意思，它的意思好像是一个圆圈而不是一个点。很少有一种语言中的某个词的意思范围能够精确地与另一种语言中的某个词重叠的。译者会为重叠的部分选择一个词，也会为没有重叠的部分选择别的词。多德说那些没有重叠的部分也仍然必须有相近的意思。但我们一考察翻译的方式，就会发现完全不是这么回事。在许多情况下，而且可能是大多数情况下，意思不是相近的。

让我们举一个译成英文的例子，这样非专业的人可以更容易明白这一点。希腊语单词 *kosmos* 与英文单词“world(世界)”的意思非常接近，并且绝大多数情况下，我们可以用“world”来翻译 *kosmos*。但有些地方这两个词的意思并不重合，*kosmos* 不表示“世界”的意思的一个例子是《彼得前书》三章 3 节，那里

kosmos 被译为“adornment(妆饰)”(我们用的“cosmetic”[妆饰性的]一词就是从 *kosmos* 一词及它的同根词的这种用法中衍生出来的)。没有人会怀疑,比起这个词的通常英文对应词“world”[160],“adornment”才是 *kosmos* 在这特殊的一段当中的更正确的理解。多德的论证方法会要求我们坚持说,在英语中“world”和“adornment”有相近的意思,它们二者都可以被用来翻译这一个希腊语单词。但无疑它们不相近。这个方法是荒谬的。我们在说英语中 *kosmos* 的对应词主要是“adornment”(而 *kpr* 的希腊语对应词主要是 *hilaskomai*)的同时,我们不能说其他用来翻译 *kosmos* 的词要有与“world”相近的意思(或者说其他用来翻译 *kpr* 的希腊语词汇要有与 *hilaskomai* 相近的意思)。它们可能会非常的不同。

即使我们允许多德的方法有某些限定条件下的有效性,无疑多德也越过了我们可以做的任何限定了。这一点我们可以从这一事实看到:他将像“圣化”和“消除”这样意思遥远的词分在一组。我不明白为什么他没有留意到,这些词完全没有相近的意思。如果 *hilaskomai* 有一个类似于“圣化”的意思,它就不能有一个类似“消除”的意思(因此反过来说也是这样)。意思的范围太广了,证明不了什么。而且即使那样多德也没有表明,在 *hilaskomai* 的翻译当中所涵盖的这些词的意义范围实际有多广。尼科尔(Roger Nicole)博士断言,有相当大数目的用来翻译 *kpr* 词族的希腊语词汇多德都没有考虑到,事实上他只留意了不超过 36% 的证据。如果所有的证据都考虑到的话,尼科尔认为我们应当这样重写多德的结论:

《七十士译本》中凡没有用 *hilaskesthai* 这类词来翻译 *kipper* 及 *kipper* 的同根词的地方,译者用了具有“圣化”、

“赦免”、“除去”、“遮盖”、“赎买”、“奉献”、“给予”、“掩饰”、“膏立”以及“村庄”和“没药”等意义的词来进行翻译，否则他们无法表达 *kipper* 及它的同根词的全部意义。因此(按多德的论述)，我们应当预期，译者们认为 *hilaskesthai* 这类词表达了与以上所有的词相近的意义。^①

尼科尔的观点就是，这就使得这个论述不具任何意义。尼科尔认为，多德的论述有固有的缺陷，所以什么也证明不了。多德忽略了翻译工作的一个基本事实。

收回忿怒

[161]如果我们要探究《七十士译本》的译者所理解的 *hilaskomai* 的意思，方法就是仔细地考察这个词所在的上下文所要表明的意思，而不是当无法用 *hilaskomai* 来翻译原文的时候，把代替它的别的译词的意思硬扯进来。我们从这样的考察中发现了有趣的事情，在使用 *hilaskomai* 的上下文中相当多地提到了神的怒气。例如 *hilaskomai* 可用在《耶利米哀歌》三章 42 节中。那里，*hilaskomai* 对应的是希伯来语词 *slh* 而且正确表达的意思是“你并不赦免”。这段话整体的意思是“我们犯罪背逆，你并不赦免。你自被怒气遮蔽，追赶我们……”在这段中，*hilaskomai* 可能确实可以译为“赦免”，但这个赦免所针对的百姓是神愤怒的对象。因此 *hilaskomai* 在这里所指的赦免，是包括了神的忿怒的转离的赦免。挽回在这里不可忽略。

① 《威斯特敏斯特神学期刊》(*Westminster Theological Journal*, xvii, 1955), 第 129 页。

《出埃及记》三十二章 14 节是《七十士译本》的译者使用 *hilaskomai* 的另一处经文。《新国际译本》将希伯来原文译为“动了怜悯之心”，我不会反对这个翻译，但要注意这节经文是对摩西的一个祷告的回应。摩西的祷告是“耶和华啊，你为什么向你的百姓发烈怒呢……？……求你转意，不发你的烈怒，后悔，不降祸与你的百姓”（11—12 节）。在这个上文中，有神忿怒。而发怜悯意味着那样的忿怒不会彻底地发出。类似的，诗人论到神说“但他有怜悯，赦免他们的罪孽，不灭绝他们。而且屡次消他的怒气，不发尽他的忿怒”（诗 78:38）。我们可以继续找下去。我们不断地发现，无论这个词如何翻译，在它的上下文中都有神的忿怒的意思。在考察了《七十士译本》中动词 *hilaskomai* 的每一次出现后，我做了一个总结：

有六次，在这个动词的紧邻的上下文中明确地提到了忿怒。有一次提到百姓被判了死刑。有两次提到诗人有极大的痛苦。另一种情况是在上下文中提到有一个行动，就是旧约认为比其他一切都要更惹动神的忿怒的那个行动 [即，拜偶像]。我们不能说，[162] 这些段落中肯定没有神的忿怒的概念，而且在每一种情况下，“挽回”的译法都相当合适。面对这一切，显然我们不能说“挽回”这个动词已经没有它的力量了。^①

我无法设想，这种对此词族的使用方式的考察如何能忽视神的忿怒。不管你怎么翻译，在这些词的上下文中，神对罪的忿怒都被展现了出来，但这个词族指一种结果，就是忿怒不再继

① L. Morris,《使徒宣讲的十字架》，第 158 页。

续。对此我们还有比“挽回”更好的用词吗？

我并不是在赞同一种简陋的，异教的挽回观点，将其看成一种对天上的贿赂过程。那种观点有一个例子，就是当摩押处于很大的困境时，摩押王率领 700 拿刀的兵要攻破以色列，却没有成功。“便将那应当接续他作王的长子，在城上献为燔祭。以色列人遭遇大怒^①，于是三王离开摩押王，各回本国去了”（王下 3：26—27）。显然摩押王相信，他的神对他发怒，而他能献上的最大的祭就是他的儿子，所以他把他儿子献上了并在接下来以色列的撤退中感受到了他的神的回应。这类事在以色列的宗教中是没有的。旧约的信仰中没有这种来自一位愤怒的神的拙劣粗俗的挽回。

旧约有的是对神忿怒真实性的认识。旧约中没有什么可以让我们宣称，神对我们所行的恶漠不关心。相反，他要求正直。“你们所当行的是这样，各人与邻舍说话诚实，在城门口按至理判断，使人和睦。谁都不可心里谋害邻舍，也不可喜爱起假誓。因为这些事都为我所恨恶。”这是耶和华说的”（亚 8：16—17）。他对罪恶之人的敌对是最强烈的：“恶人和喜爱强暴的人，他（神）心里恨恶”（诗 11：5）。除非我们能认识到神是一位绝不改变的爱的神，也是一位对罪永不更改的敌对的神，我们就不能正确看待旧约。当旧约的作者说到神的怒气时所想到的正是那永不更改的敌对。那怒气和他的爱不可分割地紧密相关。正是因为他爱我们，他才会如此敌对我们里面的罪恶，那罪恶使得我们如此严重地偏离我们应当成为的样式，并且使我们与如此多的

① 在和合本中译为“以色列人遭遇耶和华的大怒（或作招人痛恨）”，但事实上此句意思不明。此处采用的是《新国际译本》，《英王詹姆斯译本》等常见英文译本的译法。——译注

祝福隔绝。[163]神的忿怒不是因为被轻视而产生的应激反应，它是神对于那使我们无法成为最佳样式的事情的强烈敌对。神的爱不是一种不经考虑的感伤，它是纯净的火，一种力量，最强烈地反对一切毁坏神所爱之人的东西。

如果我们将忿怒想成是不可控制的热情，那么当然没法将此概念用到以色列的神身上。但当我们看到有一种忿怒与圣洁的爱相伴的时候，就是另一回事了。旧版的祈祷书译本在《诗篇》三十六章 4 节说到一个邪恶的人，“他也不憎恶任何的恶事。”那是一个可怕的谴责。或许，当我们想到希伯来人并不认为神也是这样毫不关心道德的时候，我们就能明白他们说神的忿怒是想表达什么意思了。神爱公义，并因此热心地反对每一样罪。但因为神的爱，他提供了让他所爱之人从忿怒中被拯救的道路，否则那忿怒就会吞灭他们。

新约中神的忿怒

我们已经注意到，有一些写书的人认为，神的忿怒的概念应当从旧约中被去掉，因此甚至更多的人这样对待新约就不足为奇了。多德主张，在耶稣的教导中“怒气作为神对人的态度已经消失了，而他的爱和怜悯变成了全部”。他认为保罗在大体上也同意这一点，而且保罗使用神的忿怒的概念“不是为了描述神对人的态度，而是为了描述一个道德的世界中的一个因与果的必然过程”。^① 他用极具魅力的论调说到，《罗马书》三章 25 节“所

① C. H. Dodd,《(罗马书)评注》(*Romans*)，第 23 页。

表达的意思……是赎罪，不是挽回。多数译者和解经家都错了。”^①许多人认同多德，在基督徒的世界里，神的忿怒的概念被广泛质疑。

作为开始，让我们注意，希腊语有两个单词用来表达怒气，*orge* 和 *thymos*。这两个词通常按基本一样的方式使用，事实上在新约的时代很难找出它们中有什么截然的区别。然而，在新约中，至少在提到神时，有一个差别，因为除《启示录》中的[164]形象场景外，*thymos* 这个词只有一次用于神。*orge* 显然被认为是更适合用于神的怒气。

orge 这个词与 *orgao* 有关，它的意思类似于“成长成熟以达到某种结果”。比如，我们用 *orgao* 来表示当树的汁水吸上来时，树的芽就发起来，并随着它的成长，变成熟的果子。所以这个词指的是从事物的内在本质中发出来的事物，与此相符，字典常常将“自然冲动”等解释为 *orge* 首要的意思。它是从一个人的本性中所发出来的怒气，它源自他固有的性情。当用于神时，它的意思是，他的忿怒是由于他对一切恶事不变的反对。比较之下，*thymos* 与 *thyo* 有关，表示“激动，发怒”。这个词所带的图景常用来刻画一种怒气，像是沸溢、突然的失控和热烈的爆发。如同我前面说的，这两个词不能被截然区分，但无疑它们有不同的感觉。施特林(G. Stählin)对于在《启示录》和保罗书信中不同的用法有一个有趣的评论：“我们可以比较恰当地说，与热烈爆发这概念相连的 *thymos* 非常适合描述先知的异象，但不适合描绘保罗所要表达神之忿怒的概念。”^②我不是说，这两个

① C. H. Dodd,《圣经与希腊人》(*The Bible and the Greeks*, London, 1954),第94页。

② G. Friedrich (ed.),《新约神学词典》(*Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, 1967),卷5,第422页。

词每一次出现都有区别。我不认为有,但考虑新约的作者们使用这两个词的方式,可将我们引向对神的忿怒的重要思考。神的忿怒不是一种情绪的爆发,而是由神是谁以及他的本性而自然生出的对罪恶的不改变的反对。

“忿怒”这个词在福音书中出现得不多,但还是有,而且在没有用到这个词的地方,也会有神的怒气的观念。在四福音书中,施洗约翰用“将来的忿怒”警戒他的听众,而耶稣说有“震怒临到这百姓”(路 21:23)。在第四本福音书中我们发现“神的震怒常在”那“不信子的人”身上(约 3:36)。据记载耶稣自己在一个场合下发了怒(可 3:5)。但更为重要的是那些没有用到“忿怒”一词却明显含有这个观念的段落。耶稣许多次说起地狱,而这就暗示了神的忿怒的结果。他提到“地狱的火”(太 5:22,等等),提到[165]“永火”(太 18:8),也提到那个可怕的地方,“在那里虫是不死的,火是不灭的”(可 9:48)。他说到“(当怕)那杀了以后,又有权柄丢在地狱里(的神)”(路 12:5)。有更多的主题是关于审判、外面的黑暗、“哀哭切齿”的,诸如此类。若我们严肃地面对福音书的话,就不可能还坚持说,耶稣没有教导神忿怒的真实性。

对新约的其余部分也是如此。有些段落明显地提到了神的忿怒,而有的地方没有用到“忿怒”这个词但其观念是有的。有时会有反对意见强调说,这些“忿怒”在大多数情况下与神没有明显联系。少数人甚至会这样说,这意味着忿怒是人格化的用法,不应该将它看成是神的特质。但一些人会肯定地宣称,这表明不是所有的新约作者都乐意将“忿怒”与神紧密相连,就他们中的一些人而言,在某种意义上,“忿怒”或多或少是独立运行的。

但从这种用法中得出的结论并不一定是对的。它忽视了

“神的忿怒”肯定是一个新约用语的事实(约 3:36; 罗 1:18; 弗 5:6, 等等)。其他用语也是相关的, 例如“他的忿怒”(启 14:10; 16:19)以及“你的忿怒”(启 11:18)都是关于神的。“羔羊的忿怒”(启 6:16)同样将忿怒与那圣者联系起来。*thymos* 一词所指的怒气在《启示录》中的好多个场合中都与神有关(见启 14:10, 19; 15:1, 7, 等等)。总的来说这个情况相当地明显, 就是新约的作者在合适的情况下会毫不犹豫地说到“神的忿怒”。在没有特别地提到神而使用“忿怒”的地方, 并不一定意味着是对神的忿怒有不确定。他们可能是因为, 旧约的人已经如此有力地写到了神的忿怒, 因此在新约的时候说“忿怒”就足够了, 没人会怀疑这忿怒究竟是谁的。

但这不仅仅是那些特别地用到了“忿怒”术语的段落的问题。也有别的段落明显地用了这个概念, 即使这个词本身没有出现。例如, 保罗写信给帖撒罗尼迦的人, 他论到那日子说: “那时, 主耶稣同他有能力的天使从天上在火焰中显现, [166] 要报应那不认识神, 和那不听从我主耶稣福音的人。他们要受刑罚, 就是永远沉沦, 离开主的面和他权能的荣光”(帖后 1:7-9)。这是和其他地方称为“神的忿怒”的事情一样严厉的事实, 它应该算是神的忿怒, 即使保罗没有选用“忿怒”这个词来表达它。

如果我们考虑到多德的观点说“神的忿怒”是用于一种客观的因果过程, 就很值得注意一下《罗马书》第一章。那里, 保罗说到罪人的堕落是他的罪的结果。最容易想到的可能性就是, 他会将其视为一个自然过程, 类似“人做了罪人, 这就自然产生了罪的刑罚”。但保罗不是这样看的。他三次说“神任凭他们”落在他们罪的结果中(罗 1:24, 26, 28)。在这一段中保罗不厌其烦地强调神的作为。他完全可以不要这个表达而轻松地表达他自己的观点。

因此,在对新约教导的研究当中,神的忿怒是一个不可忽略的主题。它有时出现在明白的话中,而有时在一些段落的主旨当中。它在耶稣的教训中可以找到,也可在他的跟从者的教导中找到。新约没有给我们留下怀疑的余地:神确实热心地敌对罪并将刑罚不悔改的罪人。

知道“神的忿怒”在新约中是一个有意义的范畴是很重要的。据此,救恩的过程必须考虑到人类在这个方面的困境,就像考虑到别的方面一样。我们迄今为止所考察的概念,例如新约、救赎甚至和好,都不足以涵盖对忿怒的克服。表达挽回的词出现得并不很多,但考虑到“忿怒”以及相关的词的大量出现,在我们思想基督的死为我们所成就之事时,就必须认真地思想它们。因此,我们要转向那些具体地说到了挽回的段落。

被说成是挽回祭的基督

头一段提到挽回的经文是保罗告诉我们的,他说神设立基督作“挽回祭[*hilasterion*],借着他的血,通过信心”(罗 3:25, AV 译本)。*hilasterion* 这个词显然属于挽回的词群,但它在这一段中的阐述是一个争论的话题。《新国际译本》将其译为“赎罪[167]的祭”(旁边还注明了另一种译法“会转离他的忿怒的一位”),《修订标准译本》译为“一个补偿”,《新英文圣经》译为“借着 he 牺牲之死补偿罪的方法”(这显然包含了对血的提及),而《佳音圣经》译为“人们的罪借之得赦免的方法”。在这我们不缺少观点,而且各种各样的译本的存在本身就表明,这一段的意思不是那么明晰。同时有人怀疑,这个问题部分源自现代对使用“挽回”的反对。现在不喜欢神的忿怒的观念,而我们更少考虑挽回中平息的含义。在翻译中的多样化等于一大堆不同

的、寻找替代挽回观念的方法。

但无论我们是否喜欢,这些语言所指向的正是挽回。“挽回”这个词是我们已经在旧约中考察过的词族中的一个,并且我们已经看到它是指忿怒的转离。无论是在旧约的希腊译本还是在圣经外的希腊文中,都没有理由将它视为意指“挽回”之外的别的意思。在这一段中保罗所提到的这个词 *hilasterion* 可以表达的意思是“转消忿怒的方法”或“转消忿怒的地方”。有的人认为,我们在《罗马书》第三章中看到的应该是后一个意思,并且他们寻找了这个词在《七十士译本》中的用法,是表示约柜的盖,也就是“施恩座”。他们认为这是我们应当在当前这段中翻译它的方式。但有确实的理由拒绝这个看法。在《七十士译本》中,*hilasterion* 还被用于除施恩座以外的东西,例如在以西结的祭坛上的磴台(结 43:14,17,20,等等)以及在《阿摩司书》九章1节中更为模糊的所指。在叙马库斯译本(Symmachus's translation)中它用于挪亚方舟。要表达“施恩座”的观念,我们需要比这个词的简单用法更多的东西。当它表达“施恩座”的意思时,《七十士译本》总会在上下文中给出提示,但在《罗马书》三章中却没有任何相应的提示。这个词是“挽回之物”或类似的意思。《罗马书》三章的上下文中没有什么在表明所谈的“挽回之物”是施恩座。“转消忿怒的方法”是更好的译法。

《修定标准本》的“补偿”似乎不过是因为要反对挽回这个圣经观念而产生的。我们已经在多德的著作中看到了这种反对的思想,而且它在一些圈子中已被广为接受。但语言学反对他们。*hilasterion* 这个词是一个指人的行动的词,它表示转消某人的怒气的方法[168],而不是非人格性的对罪的补偿。《新国际译本》和《佳音圣经》的译法要好一些,但二者都没有考虑到这个词有一个明显的意思,而且这个意思与忿怒的转消有关。这些翻

译没有一个符合这个词的基本意思,或是它在旧约中的用法。

有时会有人说,我们应当将我们这一段理解为对赎罪日仪式的引用。我比较愿意尊重这个看法,但我发现圣经没有表达这个意思。根本上讲,这种说法是来自于那种说 *hilasterion* 指“施恩座”的观点。有了这个出发点,这观点又接着暗示说,这个关于会幕物件的条款只用于赎罪日,别的日子大祭司都不能进入施恩座所在的至圣所(而当然,也没有别的任何人可以在任何时候进去)。结论是,保罗用这个庄严的禁食日及其仪式来描述基督为我们所做的。

但我已经解释了,说这个词的意思是“施恩座”的证据不足。就算施恩座可以被看成是“挽回之物”,也没有什么能表明保罗想到的就是这个特别的“挽回之物”。我们也应当记住,这位使徒与《希伯来书》的作者大量地使用利未仪式系统的方式是不同的。如果保罗将一个对祭司做法的引用毫不解释地扔进来,却没有任何随后的跟进,这不是保罗的风格。并不是说保罗不会突然使用一个他在别处都没有用过的概念。他这样做过,例如在《哥林多前书》十章4节中他提到了磐石。但在那里他的意思很容易被理解,这里就不能了,特别是这里引用的条款所涉及的圣殿物件在保罗的时代确实已经不存在了。施恩座在《历代志下》三十五章3节中最后一次被提到,之后发生了什么我们无从得知。但在新约的年代,它不在圣殿中,它已经消失很长时间了。在赎罪日要执行洒血的仪式,但不是洒于施恩座,而是一块在传统上约柜坐落之处的石头。这块石头有三个指宽那么高,被称为“Shetiyah”。要将保罗的话解释为对赎罪日的引用,难度太大。

一个支持这词是在表达“挽回”的有力论据(这个词通常的意思就是“挽回”,在这点之外的另一个支持)是上下文。在《罗

马书》的开始阶段[169]，保罗有力地证明了神的忿怒“从天上显明在一切不虔不义的人身上”（罗 1:18）。他接着既用外邦人也用犹太人的例子证明这一点，并且引用一系列的旧约来证明他的论点（罗 3:10-18）。这样说并不过分：就是在保罗的问安和引言之后，《罗马书》前面部分的全部，都是对全人类的一个全面起诉，其观点就是要表明所有人都是罪人（罗 3:23），并因此表明他们都在神的审判之下，都是他忿怒的对象。

从《罗马书》三章 21 节保罗开始了非常重要的一段，其中他显明了基督的死是如何对付罪的问题的。基督对付罪的过程之一是他对忿怒的处理。忿怒的观念对保罗来说是重要的，这表现在保罗安排他的论证次序的方式上，他以此来表明所有人都是忿怒的对象（罗 1:18; 2:5,8; 3:5。参考 4:15）。但除非 *hilasterion* 的意思是“挽回”，否则保罗就是只把全人类都放在了神的忿怒之下，却任由他们在那里了。保罗用到了别的术语，像救赎和称义，但它们与忿怒无关，这两个词分别指付价钱释放人自由和付上受刑罚的代价。只有 *hilasterion* 涉及的是从神的忿怒中得拯救，它的意思就是“转消忿怒”。

如果我们将 *hilasterion* 降低到非人格的“补偿”，如同某些现代译本和解经家所做的那样，那神的忿怒会怎样呢？保罗无疑在他全面的论证的最初就强调了神的忿怒。将这个词理解成“补偿”的话，就无法解决神的忿怒。我们要怎么想呢？难道我们以为，尽管我们在某种意义上已经得救了，神的忿怒仍然有力么？或是以为，神的忿怒最终能被完全忽略么？我们如何能使这些观念与保罗的论证相符呢？为了正确地对待这位使徒所说的，我们必须将“挽回”这个观念加入到对这一段的理解中，也就是说救恩意义的一部分就是神的忿怒转消了。

重要的并不是为“挽回”这个词争辩。我不觉得它是个优雅

的词,也不是一个在今天能被多数人领会的词。让我们想尽一切办法来抛弃它吧,如果我们能找到更好的方式来表达它所表达的意思的话。只是虽然我关心的不是这个词本身,但我极其关注的是它所表达的观念。明显的事实是, *hilasterion* 表示“转消忿怒的方法”,而新的译本都忽略了这一点。而且当忽略它的时候,[170]他们也忽略了一个非常重要的圣经概念。他们所用的其他词并不能显出这真理,即基督救赎的工作在一方面也涉及到了神对罪人的忿怒。这个圣经主题对我们来说太重要了,完全不可忽视它。迄今为止,这些将“挽回”替换掉的翻译方式却都在忽视这个主题。

动词“挽回”

相应的动词“挽回”(英文是 to propitiate)在新约中并不常见。它与救赎相关的使用只有一次,即《希伯来书》二章 17 节,那里作者说到基督成为了“慈悲忠信的大祭司,为百姓的罪献上挽回祭”。这里《新国际译本》将这个动词译成“赎罪”(旁边注明了另一种译法“他好转消神的忿怒”),而《修定标准本》将它译做“为遮盖”(to make expiation for),《新英文圣经》也类似地译为“遮盖”(to expiate),《佳音圣经》用“因此人的罪可以被赦免”来意译。我们再次看到,所有这些译本背后的动机是不愿意承认这个词族与消除忿怒有关。

在这段中有一点是支持类似“遮盖”这样的译法的,即这个动词将“罪”作为它的直接对象。这是一个很不寻常的结构,在圣经以外的所有希腊文献中它只被引用了一次,而在旧约希腊语译本中用了另一次。在伪经《西拉书》中有 6 个例子,并且它们有时确实被认为是新约作者背景的一部分,这些例子也支持

“遮盖”的意思。整个论述的基本观念是“挽回”的对象是人，而“遮盖”的对象则是罪。那么既然这里的对象是“罪”，经过合理的推断，这里的意思就应该是“遮盖”。

但要使这个论证成立并不容易。例如《西拉书》中的段落就不支持这点，而这些段落很重要，因为显然这卷书是不只一次将“罪”当作我们这个动词的直接对象的唯一一卷书。让我们看一处经典经文：“不要说‘他的怜悯是大的，他会赦免[原文是“被挽回，是为了”]^①我的众多罪恶”，因为在他既有怜悯又有忿怒，他的怒气常在罪人身上”（《西拉书》5:6）。“罪”是我们所研究的动词的直接宾语，但这并不表明在这里“遮盖”的意思就是对的，而忿怒已被抛弃。这一节相当直白的意思是，[171]如果任何人继续安然地活在他的罪中，依靠着神的怜悯来帮助他，他将会有大麻烦。对“忿怒”和“怒气”有着明显的所指。犯罪者将会发现，神的怒气在罪人身上是实际存在的。没有神的忿怒的概念，这段话就没有意义。我们不可能认为，那针对一个人的“众多”的罪所发的忿怒，仅仅因为神是有怜悯的就会转消。《西拉书》的这一段不支持说这个动词已经没有了转消怒气的意思，正好相反，这一段正需要的就是这个意思。

没有必要详细列举出所有的例子。已经很清楚，在绝大多数例子中，其上下文都明确地说明了这个动词与除去忿怒有关。如果有一段在说神的忿怒正在发出，而接下来又用我们所讨论的这个动词来指向一种欢乐的处境的出现，那么，照你所想到的最直接的意思去翻译它吧，它的意思就是忿怒转离了罪人。

既然“遮盖”的意思在任何地方都无法被证明，我们就应当将《希伯来书》二章的动词与在别的地方一样理解为“挽回”，“转

① 英文是 be propitiated for, 用 for 介词引入宾语。

消怒气”的意思。这一段的意思将会是，“为百姓的罪挽回”。对这个词的这个理解与它在别处的意思相符，也与《希伯来书》整体的教导一致。更应当被注意到的是，紧挨着的上下文也赞同这个意思，因为基督被称为是“在神的事上，慈悲忠信的大祭司”。如果特别需要怜悯，并且基督是在“神的事上”服侍，所服侍的神又是全然反对罪的话，那么罪人就处在灾难中了。在这些话描述出的处境中，忿怒的转消是非常适用的。

我们的罪的挽回祭

“挽回祭”这个名词 *hilasmos* 在新约中出现了两次，都在《约翰一书》中^①。第一段是给读者一个确信，“在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。他为我们的罪作了挽回祭。不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪”（约一 2:1-2）。这里《新国际译本》用“赎罪祭”来翻译 *hilasmos*，但旁边注明了另一种译法，“他是那转消神的忿怒的一位”。另一段说“不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了”（约一 4:10）。同样，在旁边注明了另一种[172]译法“他是那转消神的忿怒的一位”。在两段当中（如同在别处），这个译本的旁注都承认了这个词的真实意思。

像多德以及《修定标准本》的译者（他在两处都用“遮盖”来翻译）一样的学者拒绝神的忿怒的观念，在这里，也在别处。但据我所知，在他们之前所用的理由之外也没有什么新的了。如

① 和合本中可以在别处找到“挽回祭”一词，比如《罗马书》三章 25 节。但事实上，在那里使用的词是 *hilasterion*（前文提到过的动词“挽回”），而不是这里的名词 *hilasmos*。——译注

果我们觉得这观念并没有在那些段落中得到充分的证明,那在这里它也没有被证明。并且我们在此还有更多的反对理由。第一个是上下文。在《约翰一书》二章 2 节中,即使是多德也承认“通过紧临的上下文,看起来这里最合适的意思是‘挽回’”^①。这看起来不仅仅是可能,而且是必然。基督被说成是“父那里的代言人”(AV 和 RSV; NIV 则译为“那为我们辩护而向父神说话的一位”)。如果我们需要基督这样的帮助,那么显然我们这罪人就有麻烦了。我们要面对神因我们所行的罪而对我们的敌对,或者是如同圣经表明的神的忿怒。另外注意一下,基督被称为“那义者”,并且在几节之前有一处提到了他的血(在 1:7 中)。我们回顾《罗马书》三章 25 节,那里出现过另一个“挽回”的词,在其上下文中有几次提到了神的义以及在基督的血中的挽回。这样的相似性加强了的确信:这一段同样是在指挽回。

在《约翰一书》四章 10 节的例子中,通过上下文来看,并没有绝对的理由选择“挽回祭”作为翻译,可是至少我们可以说“挽回祭”相当的合适。如果我们接受它,我们就有了另一个形象的悖论,这悖论的图景引领我们更深地理解基督的救赎工作^②。如果我们将它降低至“遮盖”,这一段就没那么色彩鲜明了。

结 论

根据上文,结果看起来已经很明显,传统上理解为“挽回”的词不应当被淡化为“遮盖”或之类的意思。它们完全是人格性的

① C. H. Dodd,《约翰书信评注》(*The Johannine Epistles*, London, 1961),第 26 页。

② 见《约翰一书》四章 10 节不是我们爱神,乃是神爱我们,差他的儿子,为我们的罪作了挽回祭,这就是爱了。这里是一个悖论的图景。

词汇：它们一定与一个人的行动有关。它们告诉我们的是一位伟大人物的忿怒。而“遮盖”是在一个低于人格的层面，它的意思最多是涂抹过错或是罪或是任何事情。它没有考虑到人也被包含在其中的这个事实。

因而，除“挽回”以外的解释都只能提供一个次等的意思。[173]它们忽略了人格的因素，而这在“挽回”一词中是至关重要的。另外它们也不符合语言学的事实。我们已经看到，无论是在旧约还是新约，有充分的理由将相关的希伯来语和希腊语的词理解为除去神的忿怒。圣经一直认为，神的忿怒是罪人必须最终面对的严酷事实。神在面对罪时绝非中立，而是强烈地并人格性地主动反对它。

可能现代大部分对“挽回”一词的反对都来自一种普遍的感受，认为“忿怒”不是一个能很好地描述神的词。他在我们心胸狭窄的怒气之上，而他的感情必须与人类的怒气截然不同，因此我们很容易有这个想法，即我们在谈论神时应当抛弃这个概念。就我个人来说会感受到这样一种观点的强烈吸引力。没人想要把我们从人类怒气中所深深感知到的弱点归在神身上。

但这样一种方法不是太可信。它得出的结果不过是提醒我们，不能把像我们自己一样的怒气归在神身上。对我们而言，怒气总是包含了像激动和缺少自控这样的要素。我们常谈论到我们的失态或是之类的事。没人想要将人类怒气中最坏的部分归在神的身上。

但每当我们说到关于神的什么事时，肯定永远都会有这种对品格的暗示。“当然，不能有我们从哪怕是最好的人身上看到的缺陷。”这不但适用于忿怒，也适用于我们能谈到的关于神的一切。我们毫不犹豫地谈论神的爱。但谁敢说那充其量也还是那么渺小的人类的爱，就真的是当我们谈论神的爱时所想表达

的呢？这同样的道理不也存在于良善、怜悯以及我们事实上用来描述神的一切品质么？人类生活中的词可以充分地引导我们认识所希望谈论的神的品格，但无论如何也不能说，神在活出他的品格时却有全部人类的软弱。

对忿怒来说也一样。我们知道人有一种品格，我们称为“义愤”，而这使我们能大略明白什么是一种纯粹而不自私的怒气。当我们说到“神的忿怒”时，所想到的就是与这类似的品格。我们通过这个词想表达的是“一种忿怒。这种忿怒没有丝毫的缺陷，不同于人的忿怒。因为即使在最好的情况下，人的忿怒依然是有缺陷的”。我们用这个词，不是因为它是一个完美的词，而是如同奥古斯丁在很久以前所说的“免得我们一直沉默不语”。[174]它不是理想的，但它是我们能用的最好的词。它表达了神所展现出来的、强烈的和人格性的对罪恶的敌对，并且目前为止提出的替代词都不能表达同样的意思。我们没有更好的词能表达神对每一件罪恶事物的厌恶了。

这并不意味着我们就应当接受关于“怒气”和“挽回”的粗俗理解。圣经非常明确地说，神的忿怒不可能按着异教徒认为他们的神会接受的那种方式被挽回。圣经中的神不是反复无常或是任性的，他不会毫无理由地将惩罚施加在迷茫的礼拜者身上，然后这些人必须用昂贵的祭物来贿赂他，好使他能重新有好心情。主张我们必须认真严肃地对待挽回，并不是要复兴那不可接受的、次于基督教的观念。相反，只是要我们接受那贯穿圣经的观念，不管是新约还是旧约，这观念就是神热心地敌对一切形式的罪恶。这主张是要我们面对一件事实的真实意义，即在考虑罪的赦免时必须注意到神的敌对。我们为何以为可以忽略它呢？

有的人在接受这点上有困难，因他们觉得忿怒与“神是爱”

的事实不相容。他们如此确信神的爱甚至他们说,不会有所谓神的忿怒这回事。但这是不正确的理由。爱的反面不是忿怒,而是恨。我们可以说,如果神是一位爱的神,他不会恨他所造的,但我们不能说,他永远也不会对他们发怒。事实上,很可能正相反。神越是爱,他就越会对一切能破坏他所爱之人的完全的事物发怒,也就是对一切的罪发怒。神的忿怒和神的爱是同样的。神的忿怒就是,神的爱对于他所爱之人里面的一切罪以强烈的义愤熊熊燃烧。

我主张,如果存在神对罪的敌对,那么这就必须在赦罪产生的过程中被考虑进来。这不是说,我们必须贿赂神使他变得仁慈。但它意味着,神带给我们救恩的那方法也必须考虑到他对罪的强烈敌对。他不会随便一挥手就赦免,他的忿怒必须要处理。

因为那些将这个词降低到不过是“遮盖”的人很少面对所产生的问题,所以这一点越发的重。如果没有“神的忿怒”,如果“忿怒”是一个错误的术语,而且没有什么可以与这个圣经的教导相对应,那么就会产生问题“为什么应当遮盖罪呢?”以及另一个问题“如果罪没有被遮盖会发生什么呢?”[175]还有另外一个问题“会有什么不愉快的后果产生吗?”如果有这样的后果,那么还要面对另一个问题“面对那些后果时,神会采取行动吗?”除非我们预备好了说,罪不会带来什么显著的后果,恶人会永远逃脱他们罪行的惩罚,到最后罪恶会得胜凯旋。否则我们似乎只能采取的观点是,在最后神会采取行动对付罪和罪人。随便你怎么称呼它,神的忿怒必须包含在对人类的最终结局的一切严肃思考当中。

非人格性的遮盖的观点面临着另一个困难。将人格性从赦罪的过程中拿走后,它产生了这个问题“在一个事实上的有神论

世界中，一个非人格性的过程的意义是什么呢？”如果神创造了这个世界，并且如果他安排它照着现有的方式运转，就是以一种或另一种方法来使罪得到惩罚，那么当惩罚发生时神就不是无关的。那么如果有一种除掉罪的过程（遮盖），那么神就必须也在其中。我们不能把神排除在他的创造之外。所以要脱离这样的观念似乎是不可能的，即救恩的发生是因为神人格性的行动。而这就意味着挽回，而不是遮盖。它是用人格性的术语表达的赦免，而不是一个非人格性过程的最终结果。

我们同样应当记住，神的忿怒是一个真正的基督教观念。批评它的人中有人似乎是在主张，它是一个从异教中引入基督教的观念。但完全不是这么回事。希腊哲学很久以前就抛弃了神性中可能有怒气的这个观念。他们主张，神性是受限的，毫无激情，也完全没有任何情绪的波动。基督徒不顾他们所处环境的批评，坚持神的忿怒的观念。神的忿怒，它不是从那样的环境中渗透到基督徒的系统里并使他们无力抗拒的一个外来的观念。

同样我们应当注意到，像罗马的革利免^①和黑马这样的早期基督徒作家都无疑有挽回的观念。他们将这个动词和“神”的直接宾格放在一起使用，并表达了“挽回”的意思。对这个结构没有什么可怀疑的。我一再地论证，存在一个意义的连续，就是说无论在旧约还是新约都有神的忿怒，以及与它相关的赦免，而这当然也持续到了早期教会。但如果那些主张《七十士译本》的译者和新约的作者为这个词群发明了一个新意思的观点是[176]正确的话，那么在我们之前居然没人明白这些新意思，旧

① 原文是“*1 Clement*”（《革利免一书》），与“作家”一词不能对应，故采用其作者的名字。——译注

约译者和新约作者们对这词族的新理解竟然与他们一起消亡了。在这个时代之前,我们没有在早期教会或是别的任何地方发现这个新的理解。声称除我们自己以外所有时期的基督徒都没能理解这个并不是不重要的圣经教导,这太骇人听闻了。

所以很难不给我们留下这样的印象,那就是这个声称根本上是这一时代的新观点。我们不喜欢神的忿怒这个概念,而我们愉快地接受了一个让我们可以摆脱它的论点。但神的忿怒是真实的,新约各卷的作者不比旧约作者更少表明这一点。我们必须处理那忿怒,尽管可能让人不愉快,但**我们的罪,我的罪**,就是那忿怒的对象。如果我们严肃地对待圣经,就必须意识到,每一个罪都会使神不喜悦,并且除非对我们所犯的罪做些什么,否则我们最终要面对的完全就是神的怒气。神已经给了我们充分的机会,但我们犯罪了。后果就是他的忿怒。

但当然,我们已经在这一章中考察过的重要教导就是,神的忿怒不是最后的结局。基督在十字架上所做的有一部分就是挽回,他采取这样的行动使得那忿怒不再针对我们。他已经献上了转消忿怒的祭,而当我们信赖他时我们就不再需要惧怕神的忿怒了。这是一个使基督徒得平安的奇妙应许。最终我们没什么可惧怕的了,因为“他为我们的罪作了挽回祭”。

供进一步学习:

1. 对你所知提到了神的怒气的旧约段落做一个摘要。(如有必要可以用索引。)注意一下这怒气的原因是什么。
2. 你认为“神的忿怒”的意思是什么?
3. 在新约中,你在哪里可以找到神的忿怒的观念?(在索引中查找

“忿怒”、“怒气”、“刑罚”等词。)从中你得出了什么结论?

4. 挽回这个概念怎样帮助我们认识十字架的意义?

5. 沿着保罗在《罗马书》一到三章中的论证思路仔细地走一下。注意它是怎样让我们去认识到这件事的,也就是有一个针对罪发出的神圣忿怒,并且基督要以他的救赎工作去解决它。

第八章 称 义

[177]称义是基督教思想家极为注重的主题。特别是宗教改革以来。但现在更普遍的情形是，人们是对称义的地位感到兴奋，而不是去仔细地注意称义本身的意义。对一些人来说，它是基督徒救恩中最关键的和最终的目标。理解了称义，你就理解了一切重要的事情。而对另一些人来说，它是律法主义里让人恼怒的一部分，它将注意力从新约如此有意义的个人范畴中转移开，并将我们降低到了过于细微的律法争论之中，我们最好没有它。当然，在两者之间有各种层次的意见。但是，不管你是否喜欢它，它是一个重要的圣经主题，特别是在保罗的书信中。

但情况很复杂，因为在英语中我们有两个词族来表达“公正”(justice)和“公义”(righteousness)的概念(对我们来说，它们相当不同)，而在希伯来语和希腊语中，还有许多别的语言中，只用一个词来表达这两个概念。这意味着，如果我们要研究称义的话我们就必须也同样注意到那些关于公义的词。这需要大量的工作，因为新约有 92 次使用名词 *dikaioyne* (“公正”或“公义”)，39 次使用动词 *dikaioo* (“证明为义”或“算作义的”)，10 次使用名词 *dikaion* (原则的具体表达——“法令”或“对义的判

决”),81次使用形容词 *dikaios* (“公正的”或“公义的”),以及5次使用副词 *dikaios* (“公正地”或“公义地”)。这当中有一大部分将最终被证明对我们理解救赎没有什么作用,但需要考察的段落[178]数目确实惊人。毫无疑问,这个范畴值得做最深入的研究。

对律法的态度

我们不能将自己局限在称义的词汇当中。我已经指出,称义是一个法律性词汇,而这意味着我们必须注意在圣经时代的人们看待法律的方式,因为这是称义被提出的背景。在那些日子里,以及在那些地方的人们看待法律的方式与我们不尽相同。对我们来说,“律法主义”是个难听的字眼。我们不喜欢那些被认为是过分专注于律法里没有太大意义的细节上的事。我们坚信,法律的专家可以从律法中找到各式各样的漏洞来使他们自己得益,也能找到律法所规定的各式各样的限制来束缚别人。我们不喜欢它,并且我们往往会质疑任何对律法的强调。如果在争论中我们能将“律法主义者”的标签贴到我们的对手身上,我们就稳操胜券了。现在没有人会理会一个律法主义者。

但回到从前人们的思想中,我们不会读出这种态度。对圣经中的人来说,律法有特别的地位。他们不断地以我们觉得奇怪的方式来使用法律术语。这可能源自他们对压迫和专制的习以为常。人人都知道,富人有一套法律,而对穷人则有另一套。的确,有时候这甚至被写进了法规条例当中。有一个著名的巴比伦法典叫作“汉谟拉比法典”(大概在公元前1792—1750年),它规定了对各种罪行的惩罚。以处理同一个罪行的这三章为例,我们看到在犯罪者和受害者中存在着差异:

如果一个公民打了比他地位高的人的脸，他就要在公会中挨 60 下皮鞭的打。

如果一个有公民地位的人打了与他一样地位的人的脸，他将要赔一弥拿的银子。

如果一个奴仆打了与他一同做奴仆的人的脸，他将要赔十舍客勒银子。^①

紧接下来的条例规定，如果一个公民[179]敲掉了一个同是公民的人的牙齿，他自己的牙齿要被敲掉。但如果敲掉的是一个奴仆的牙齿，他只要赔三分之一弥拿的银子就足够了。马丁(W. J. Martin)认为有可能这个法典的条款在实践中并没有实施，而一直只是一个范本^②。但如果这就是范本的话，那么在实践中必定会有更大量的不公正了。

与这样的实践相对，严格地遵守公正就是一个人们热切期盼的结果。坚定地实行公平公正是处在那样的环境中的人的指望，就如同在今天怜悯对于我们是一个指望一样。我们往往会批判像“要以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚”一样的规定(申 19:21)。但对那时代的人来说，这必定是一种美好的进步。它意味着，富人和有权势的人不能够从对地位低下之人所犯的罪中逃脱惩罚。他们必须在严格的公正下受惩罚，照他们所犯的罪准确地受刑，不论是对谁犯的罪。而对于穷人和无依无靠的罪人来说它意味着惩罚不会过分。不会超过以一只眼还一只眼，或是一颗牙还一颗牙。严格的公正很重要。

① 引自 D. Winton Thomas (ed.),《旧约时代的文件》(*Documents from Old Testament Times*, London, 1958),第 34 页。

② 同上, p. 28.

特别是希望从君王那里能寻找到的公正，这点非常值得注意，例如大卫所施行的公正和审判(撒下 8:15)。

会这样思考的人，当他们写到神时，就会毫不犹豫地使用法律术语，这并不意外。亚伯拉罕的问题就被记载下来：“审判全地的主，岂不行公义[或作‘行公正’]吗？”(创 18:25)。这里亚伯拉罕用法律术语“审判”来对神说话，而神因为他自己的身份就自然地被人期待会按公义行事(或公正行事)。类似的思考方式构成了在旧约中许多对神的陈述的基础。

通过律法工作的神

神被认为是以律法的方式来工作。透过这点来看待人生是合宜的。“空中的鹳鸟知道来去的定期。斑鸠燕子与白鹤也守候当来的时令。我的百姓却不知道耶和华的要求^①”(耶 8:7)。译为“要求”的词是 *mishpat* 的复数形式，这个是希伯来语中通常表达“审判”的词。它是一个法律术语。如果我们将它译为“要求”，我们就应当在“律法的要求”这个意义上理解这个词。[180]神以律法的方式工作，如同他将一种“法则”放到鸟的生命里，掌管它们的来去，他也如此为他的百姓定了律法。在这两者中他都关心律法。

旧约的作者们在提到神的作为时，比起其他方式的比喻，他们通常更喜欢用法律性的比喻。神将以色列从埃及拯救出来的事很容易被描述为对法老一次胜利或是一次大能的工作，而且

① 事实上，和合本的译法是“耶和华的法则”，比较贴近原文。但《新国际译本》的译法是“耶和华的要求”，不那么贴近。但作者使用的是《新国际译本》版本，所以这里翻译为“要求”。——译注

有时圣经就是这样描述的。但它同样是一次公义的行动。神说：“我要伸手重重地刑罚埃及，将我的军队以色列民从埃及地领出来”（出 7:4；另见 6:6）。神所做的无疑是一系列的大能的行动，对强大的埃及人来说都太有能力了，以至于无法面对或是阻挡。但圣经作者将这些行动视为“审判”^①。神应当击打埃及人并拯救被压迫的以色列人，这是“公义”的。当神击杀头生的生命时，他就带来了“审判”（出 12:12；民 33:4）。

另一个表达这种思考方式的著名例子出现在底波拉之歌中，当时那位可敬的妇人称神大能的拯救是“耶和華公义的作为”（士 5:11）。神对他百姓的拯救不是霸道的，他推翻压迫者的行动是公义的。但同样的态度就意味着以色列也不能例外。对这个民族的惩罚同样也是审判的执行（结 5:8, 10；在这两节中 NIV 的译法“惩罚”都译自 *shephatim*，意思是“审判”）。

当以色列人说到神的作为时，这种对法律性比喻的偏好不断地出现。在《弥迦书》中有一个极大的审判场景，那里神被刻画成起诉律师（或者是一个群众运动的发起人）：“要起来向山岭争辩，使冈陵听你的话。山岭和地永久的根基啊，要听耶和華争辩的话。因为耶和華要与他的百姓争辩，与以色列争论”（弥 6:1-2）。法律术语大量出现。山岭被描述成评审员或是将要听审案子的陪审团。神按公认的法律方式来阐明他的控告。

对世上的各族也有一个类似的普遍的邀请：“都要近前来才可以说话。我们可以彼此辩论”（赛 41:1）。还有“你们要呈上你们的案件，雅各的君说，你们要声明你们确实的理由”（赛 41:21）。以赛亚这位先知可能是想坚定地宣告他所确信的，因此他用法律性的语言[181]来宣告说：“称我为义的与我相近。谁与

① 这个词在和合本中译为“刑罚”，但在《新国际译本》中译为“审判”。——译注

我争论,可以与我一同站立。谁与我作对,可以就近我来”(赛 50:8)。耶和华对“列国”和“凡有血气的(人)”的控告也用法律术语提出(耶 25:31),此外还有许多类似的章节“耶和华起来辩论,站着审判众民。耶和华必审问他民中的长老,和首领”(赛 3:13-14)。

这个清单会相当的和足够的长,而且其上的内容将会源源不绝。我们不当认为将法律范畴用于神不过是偶然,而且怎么说也不是主要的方式。法律范畴频繁地出现,事实上是如此频繁因而明确地表明,它与希伯来人思想中的某些根深蒂固的东西非常符合。律法和神是结合在一起的。律法与神的性情相宜,并且它也必要和他的百姓相宜。

神的律法

因此,在旧约中实际给出的律法常与神有联系,这件事不当让我们感到惊奇。在旧约中指“律法”的伟大单词是 *torah*。现代的学者经常将这个词所表达的基础意义视为“指示”。他们很可能是对的,当这个术语用于祭司所给出的指示时就更是如此了。于是玛拉基规定“祭司的嘴里当存知识,人也当由他口中寻求律法,因为他是万军之耶和华的使者”(玛 2:7)。同样我们读到,“我们有祭司讲律法,智慧人设谋略,先知说预言,都不能断绝”(耶 18:18)。但 *torah* 常常用于我们所理解的“律法”,如我们读到“本地人和寄居在你们中间的外人同归一例”(出 12:49)。

对我们当前的研究来说有意思的事情是,在两种用法下 *torah* 都总是与耶和华神有关系。它被说成是“耶和华的律法”或是“他的律法”,如果当时是神在说话,就是“我的律法”。在祷告

中一个人会说“你的律法”。我们还有 16 次读到“摩西的律法”，这其实是一回事。没有人主张，摩西创立了这律法。他仅仅是传达了神告诉他的（例如出 20:1—17）。至于祭司的 *torah*，这也来自于神，如同我们看到何西阿的一些话说“你弃掉知识，我也必弃掉你，使你不再给我作祭司。你既忘了你神的 *torah*……”（何 4:6）。*torah* 总是与神有联系。在旧约中这个词出现了 220 次，而清楚地表明了所说的不是神的 *torah* 的场合，[182]似乎只有不超过 17 次。

这个情况也在其他法律词汇那里重复出现。有两个词表示“条例”，一个是 *hōq*，在它 127 次的使用中有 87 次与神有联系，另一个是 *huqqah*，在 104 次的使用中有不少于 96 次也有这样的联系。*Mishpat* 这个名词是“审判”的常见用词，当以这个意思使用时它通常是复数形式，该词有大约 180 次与耶和华神有联系。与此相符的是，它的对应动词的分词被用于指神的“审判”。在这种及另一种使用方式下，这个动词超过 60 次被用于神。

这个清单可以接着列出其他的法律术语，但没什么必要。已经引用的足够表明，旧约的作者们并不将律法看作一种难以承担的要求，是由人的才智发明出来的，使生活变得艰难的要求。相反它是一位爱的神智慧的规定，为了保证他的百姓得到他们所需要的指导，使他们可以过有规律的生活，这生活是讨神喜悦的并且也成全了对人来说最好的目的。

在先前的章节中我们看到，约是在希伯来人中一个支配性的概念。不应忽视的是，约是另一个法律术语。约是一个法律性文件。约的中心性将律法摆在了一个很重要的位置。立约的人追求像善意（甚至是爱）和忠诚这样的品质，但这不应当使我们忽视下面的事实：约并不是一个随意的充满善意的表述，约在

本质上是一个法律协议。这可由约书亚在带百姓进迦南时所做的来说明：“约书亚就与百姓立约，在示剑为他们立定律例典章”（书 24:25）。再者，我们从神与亚伯拉罕立的约中读到“他又将这约向雅各定为律例，向以色列定为永远的约”（诗 105:10）。这个对应当中“律例”（或“律法”，*hōq*）的意思和约非常接近。

这一切显然表明，旧约的作者们乐于将法律性的范畴应用于神的工作。我们不能说，这局限于少数的作者或者在旧约中只有一小部分。它到处都是，事实上完全是普遍性的。这对于我们理解希伯来信仰有非常重要的作用。以色列的邻国似乎没有这样的概念。[183]他们的神是反复无常的，会以难以捉摸的方式行事，他们完全不可预计神的行动。但律法与神的关系使得以色列人脱离了这样的道德和宗教上的混乱。不是说他们将律法想成以某种方式在胁迫神，仿佛某种神都必须向之屈服的东西。这样的观念是无稽之谈。神高于一切人和一切事物。更确切的说，律法可以说是被看作神的一部分，这是他工作的方式。神本质上是公义的，他是公正的，他可以被信赖，他会永远照着公正行事。

当我们处理称义的主题时，将这一切记在心里非常重要。称义不能被视为一个独立的主题，并像一个独立概念一样被研究。它从属于看待神和神的作为的一整套方式。如果是像在旧约中所描绘的神那样的一位神要救人类的话，那么他将会以一种义的方式去拯救，这种方式会给予律法和公正以恰当的考虑。我们不能不考虑新约对称义的提及，如同我们对待如此多浅薄的律法主义一样，那些律法主义就算不考虑也不会有任何损失。在旧约中对法律范畴的使用是一种阐明信仰真理的方法，在新约中藉着提到称义律法就被进一步地说明，这也意味着我们必须以完全认真和严肃的态度来对待那用以阐明神为带给

他百姓救恩而做之事的律法。

称义的意思

根据我们到目前为止的考察,如同旧约作者们所理解的,公义与公正有紧密的联系,这不应当让我们惊奇。事实上这一个词代表了这两个概念。现代英语世界中的传统教育或许使我们更难明白这一点了。我们的理解多来自古典,而在古典希腊语作家那里,公义是德性上的美德。像这样的看法当然有时也会出现在希伯来人当中。那在神面前行得正的人会永远对于道德上的正直有深切的关注,而且希伯来人可能用“义”这个术语来表达这一点。但是,对他们来说这些词的基本意思仍然是法律性的而不是道德性的。很久以前斯金纳(J. Skinner)写到,在旧约关于公义的观念中,“法庭的要素居压倒性优势”,并且他接下来解释说:

[184]这个意思是,希伯来人习惯性地从法律的视角来思考对与错的问题,认为它们是要由法官来解决的问题,而源自 *tsdq* 的词汇也强调了 this 视角。这事实上是所有希伯来人对公义的普遍观念中的特点:不管是道德品质还是宗教身份,它们就其本身来说仍有争论余地,而且是不完全的,直到它们被一个类似法庭判决的事实确认了为止^①。

人们想到的公义是要与神的律法相符,而不是与一种道德

① 见 James Hastings (ed.),《圣经词典》(A Dictionary of the Bible, Edinburgh, 1904),卷4,第273页。

规范相符。它是一个宗教性的而非道德性的术语。

在像《以赛亚书》5章 22—23 节这样的章节中，律法的基础非常明显，尽管我们的翻译并不总是反映出这一点。《新国际译本》将这位先知的的话译为：“祸哉，那些勇于饮酒，以能力调浓酒的人。他们因受贿赂，就称恶人为义，否定无辜人的公正^①。”译为“否定无辜人的公正”的话的字面意思是“将义人的义夺去”（AV 译本的译法正是如此）。要知道，道德上的公义是不可能被夺走的。如果一个人在道德上是公义的，那他就是在道德上公义的，无论腐败的法官会如何判断。以赛亚所说的是，某些法官是爱好饮酒的，他们拒绝按着公正给出裁决。他们从一个拥有公正的人那里夺走了“义的地位”；他们抢夺了他有资格得到的无罪宣判。

类似的，定恶人为义的，定义人为恶的，都为耶和华所憎恶（箴 17:15），一个是错误地赋予了地位，另一个则是错误地拿走了地位。神提出了在审断中应当遵照的做法：“人若有争讼，来听审判，审判官就要开释义人，定恶人有罪”（申 25:1）。这里的“开释”其实应当译为“定义人有理”^②。在这一节当中称义和定罪形成了对比，它们是彼此相对的法律术语。称义的意思大致相当于我们所说的“开释”（就是《新国际译本》翻出来的主要意思）。我们可以在《以赛亚书》中再一次看到这个法律基础“他们可以带出见证来，自显为是[“他们可以被称义”，RV 译本]”（赛 43:9）。[185]称义的依据就是带来见证以建立法律的证明。

可以引用的段落还有许多。称义的法律基础是明显的。当

① 和合本对这一节的翻译是准确的，即“将义人的义夺去”。引用的经文是照《新国际译本》译过来的，译为“否定无辜人的公正”。——译注

② 和合本对这一节的翻译是准确的，即“定义人有理”。引用的经文是照《新国际译本》译过来的，译为“开释”。——译注

然称义的词群也出现在许多没有使用法律方式的段落中,我们说称义的法律基础是明显的,这并不是想要降低那些段落的重要性,而且那样的段落数量很多。这种情况很像我们使用英语“判断”一词的方式。“判断”的名词和动词都被用于各种的非法律性行动上,但那不会改变“判断”是一个法律术语的事实。也不会改变这个事实:正是“判断”的法律性用法给了我们理解其他所有用法的提示。我想表达的是,虽然“证明有理”和“称义”之类的词很可能会有许多的使用方式,包括道德性的,但其基础的意思是法律性的,并且是它们法律上的用法给了我们理解别的一切用法的提示。

举诗人的祷告为例:“求你不要审问仆人。因为在你面前,凡活着的人,没有一个是义的[=会被称义]”(诗 143:2)。作者面对着一个重要的问题:“罪人如何能够被一位义的神接纳?”诗人认识到了自己的有限,他完全无力去达到神要求他达到的标准。因此他寻求怜悯(1节),他依靠神“无尽的慈爱”(8节)。而在我们特别关注的那一节中(上面引用的第2节),诗人用法律的术语来恳求。他祈求的是,他不被包含在神的控诉当中,因为他知道在这样一个控诉当中他无法得到无罪的宣判。显然他想到的不是一个实际的控诉,他是用这个法律的比喻来显出他对自己的不配的深深确信。而这,他说,不只适用于他。在地上没有人能够依靠他自己的价值和功劳在神面前被接纳。我们都是罪人,并且我们的罪使得我们无法在神的眼中被称为义。

神的称义

有时这个术语会很惊人地被用来表示,是神被称为义。在《诗篇》的那段著名的祷告中,诗人以这样的话对他的创造主说:

“你责备我的时候，显为公义。判断我的时候，显为清正”（诗 51:4）。问题不在于有人要来审判神。但诗人使用了法庭的图景来证明他的观点。当一个人在法庭上被开释时，是表明公义站在他的一方。因此每当神参与审判时，一个结果就是他总会被表明是义的。他“显为清正”，他“被称为义”。无疑这里的动词[186]有类似“使为义”的意思，如同一些人提出的。审判的过程表明神是公正的，或者这个过程本身就是一个形象的宣告，宣告神是公正的。

“称为义”相同的基本意思也在别处出现，比如以利户指责约伯“自以为义，不以神为义”（伯 32:2）。以利户他控诉的不是约伯以某种方式“使”自己为义而不使神为义。相反他控诉的是，约伯应当称神为义，表明神是义的，但约伯反而专注于表明自己是义的。不管动词的对象是约伯还是神，这段话都明确地表示，当时所想到的是一个宣告的过程。

神作为审判官的行动与他公义的性质常摆在我们的面前。“诸天必表明他的公义。因为神是施行审判的”（诗 50:6）；耶和華“来了。他来要审判全地。他要按公义审判世界，按他的信实审判万民”（诗 96:13）。一个与法律术语有趣的关联是“万军之耶和華，因公平(*mishpat*)而崇高，圣者神，因公义(*tsedaqah*)显为圣”（赛 5:16）。在这个令人印象深刻的关于神的性情的陈述中，这两个法律术语与神的至圣连在一起。对我们当前的研究目标而言，很有意义的事情是，即使在谈到神的至圣时，先知也会非常自然地用法律术语来表达他的意思。

义与救恩

这个术语的另一个特征是它与救恩的联系。神带来救恩是

一件公正、公义的事情。诗人这样唱到，“耶和華发明了他的救恩，在列邦人眼前显出公义”（诗 98:2），在这个平行句中“救恩”与“公义”的意思非常接近。本质上说，这位诗人在这一节的两部分中谈的是同样的事，但他用了两种不同的方式来表达。神的公义很可能是藉着他对自己百姓的救恩而表现出来（并被认识到）。当耶和華神说“惟有我的救恩永远长存，我的公义也不废掉”（赛 51:6），或是当诗人祷告时说，“我的口终日要述说你的公义，和你的救恩”（诗 71:15）时，也表达了同样的意思，就是神的公义藉着救恩表现出来。

我们也许可以通过这样的章节（这样的章节有许多）推断，公义和救恩是并行的。在有真实的公义的地方，[187]救恩就会跟着出现。从某个角度来说，是神的公义带来了救恩，这样说并不过分。我们同样可以推断说，救恩，照圣经作者所理解的，是公义的和正义的。这些作者并不认为神对他百姓的拯救是没有道德考虑的。异教的神可能会被他们的崇拜者想成是大能的拯救者，而且是在丝毫不考虑这些崇拜者的道德水准的情况下进行拯救。但对以色列人来说，神是公正的。当神拯救百姓时，是因为他这样做是公正和公义的。如果他们继续留在罪中就不能期待拯救，而只会招来惩罚。但当他们完成了作为神的百姓的责任时，他们就能够很确信地期待神来救他们。

不过这不是新约使用这个术语的方式。在新约里我们看到的思想是神拯救罪人；在旧约中公义这个术语并没有用来表达这个思想。但上述两者并不是相互矛盾的。这只是术语在使用方式上的不同。而且事实上在旧约中，公义是指神对他百姓的拯救，而不是对罪人的拯救。更确切的说，对罪人的拯救是由像“怜悯”这样的词来表达的。

新约中的一个重要观念就是，公义必须是被归给的。在旧

约的段落中也有这种“归给”的观点，就如我们读到的，“亚伯兰信耶和華，耶和華就以此为他的义”(创 15:6)。这给一些现代人提出了一个难题，因为我们如此坚定地相信公义是一个道德品质，而且它是“人本性里的好”。在这个意义上我们说公义只是被归给我们的，这就是无稽之谈。任何追求道德上的公义的人都必须为自己争取功劳，并依靠他自己的好行为。那只要不是在虚构和想象的层面上，这种道德的公义就不能被“归给”或是“算作”或是“加给”他。但当我们把公义看作在本质上是一个法律的术语，也就是“公义的地位”的话，就是另一回事了。一个地位或身份是可以被归给的。这个故事说，神因为亚伯拉罕的信心而将这个身份归给了他。保罗将这个�故事作为他证明因信称义的经典例证。亚伯拉罕得到他“公义的地位”不是因为任何功德性的行为，而仅仅是因为他信靠神。

非尼哈是另一个被算为义的人：“非尼哈站起，刑罚恶人，瘟疫这才止息。那就算为他的义，世世代代，直到永远”(诗 106:30-31)。与亚伯拉罕有一个不同，[188]非尼哈有一个相当热心的行动，即他在巴力毗珥杀了两个为首的罪人(民 25:6-8)。他很少能被引用来作为仅凭信心得到公义的具说服力的范例。但这不说明他的态度就不重要，而且他是因着为耶和華的荣耀所发的热心得到了称赞(民 25:11)。

怜悯与信赖

阅读新约的人很少能找到不带“因信”的称义。这成为了基督徒不断讨论的重要教义之一。就“因信称义”这个术语本身而言，它是新约的一个教义。在旧约中我们从未发现它被清楚地阐明。但那并不意味着，在旧约的日子里神就以一种不同的方

法来拯救百姓。表述的方式有所不同,但基本的思想是一样的。在旧约和在新约中同样清楚的是,人们被神接纳是因为他的赦免之恩与怜悯。他们被劝诫过敬虔的生活,但神的怜悯是决定性的。在《以赛亚书》中有一段非常伟大的经文明确地宣告,神的美好恩惠不是靠人类的功劳赚来的:“你们一切干渴的都当近水来。没有银钱的也可以来。你们都来,买了吃。不用银钱,不用价值,也来买酒和奶”(赛 55:1)。这位先知接着劝勉说,“当趁耶和华可寻找的时候寻找他,相近的时候求告他。恶人当离弃自己的道路。不义的人当除去自己的意念,归向耶和华,耶和华就必怜恤他,当归向我们的神,因为神必广行赦免”(赛 55:6—7)。这样的一段经文很明确地说明,罪人可以向神寻求怜悯和救恩。救恩是通过神的恩典而来,这个确信是十分普遍的。

因此,弥迦因神的赦免而欢喜:“神啊,有何神像你,赦免罪孽,饶恕你产业之余民的罪过。不永远怀怒,喜爱施恩。必再怜悯我们,将我们的罪孽踏在脚下,又将我们的一切罪投于深海”(弥 7:18—19)。在这样看待赦罪的视角之下,没有给人类的功劳留下任何的余地。而弥迦接下来说“你必按古时起誓应许我们列祖的话,向雅各发诚实,向亚伯拉罕施慈爱”(20节),当他这样说的时候是将我们带回了列祖时代,这就好像是在表明“神一直以怜悯待人。我们可以依赖[189]那向雅各和亚伯拉罕施恩的那一位”。有一个非常感人的对神的信赖的表述来自耶路撒冷被毁后的时代:“我们不致消灭,是出于耶和华诸般的慈爱。是因他的怜悯不致断绝。每早晨这都是新的。你的诚实极其广大”(哀 3:22—23)。这位旧约的虔诚人即使是在他所深爱的城市被毁后,还能够信靠神的怜悯。

旧约中明确地谈到信心的地方不多。在《哈巴谷书》中有著名的一段“惟义人因信得生”(哈 2:4)。近来多数的学者都强调,

在这里的希伯来语的意思是忠诚而不是信心。他们认为这句话是在指一个可以被别人信任的人而不是指一个在信靠的人。让我们同意这个观点。不过仍然要注意的是，对这位先知（实际上对旧约的所有圣徒也普遍如此）来说，一个人在各种试炼中的忠诚来自他对神的忠实信靠。忠诚和信靠这两个概念事实上离得不远。哈巴谷确实不是在构想一个依靠自身的努力的人，或因自己的忠诚而夸耀。哈巴谷是在说一位谦卑地与神同行的人。

这个思想也明确地出现在频繁提到的倚靠当中。如果“信心”不是一个常见的旧约词的话，那么“倚靠”就是，并且这两个词在意思上区别不大。“我倚靠你的慈爱。我的心因你的救恩快乐”（诗 13:5）。还有“看哪，神是我的拯救。我要倚靠他，并不惧怕。因为主耶和华是我的力量，是我的诗歌。他也成为我的拯救”（赛 12:2）。还有这些安慰性的话：“坚心依赖你的，你必保守他十分平安，因为他倚靠你。你们当倚靠耶和华直到永远。因为耶和华是永久的磐石”（赛 26:3-4）。要列举出一长串类似的段落一点儿也不困难，因为对神的倚靠是旧约中最重要的观念之一。

有时倚赖与公义有关系。例如，诗人劝他的读者说：“当将你的事交托耶和华，并倚靠他，他就必成全。他要使你的公义，如光发出……”（诗 37:5-6）。我们刚刚读到《以赛亚书》二十六章 3-4 节，其中提到了“倚靠”，这里有必要补充一句，这几句话的开头是“敞开城门，使守信的义民得以进入”（2 节）。另外“倚靠耶和华的人”似乎与得土地的“义人”是同一群人（诗 125:1,3）^①。从反

① 《诗篇》125:3a “恶人的杖不常落在义人的分上”。和合本没有表达义人有土地分给他们的意思。《新国际译本》译本将这句翻译成：The scepter of the wicked will not remain over the land allotted to the righteous. 根据《新国际译本》译本直译就是：“恶人在分给义人的土地上无份。”

人说,“倚靠他(自己)的义”的人会陷入大麻烦中(结 33:13)。

[190]从这一切来看非常明显,在旧约时期人们显然是必须信靠神的。接纳的途径在于神的拯救行动,而他所要求的态度就是以信心来倚靠。虽然“因信称义”的话没有出现在旧约中,但实质性的教义却有。神拯救人。他们救不了自己。而他们需要有的态度就是信(或是信赖)。他们不知道这个新约的术语,但他们知道,对神信心的倚靠就是实质所在。

犹太教中的称义

拉比的著作中假定了,人在神面前被接纳是根据他们的功德。我们在旧约中所看到的法律用语常用来表达他们的这个确信。神的审判会确定一个人是否是义的,但这个审判的方式多种多样。拉比著作里有许多次提到,神一年有四次审判这世界:在逾越节时有关于出产的审判,在五旬节有关于果实的审判,住棚节是关于降雨的审判,而在新年神会衡量人的功德并且定赏罚。因此他们在赎罪日之前(有 10 天的时间)来悔改他们的罪。如果他们在那之前没有这样做的话,神的判决就不会更改了。

神似乎受到这些判决的约束,也有一些额外的条款来应对他不愿意如此的情况。因此,如果这个民族在新年被判为恶并且得到的结果是缺乏降雨,但在赎罪日之后悔改了,就会有一个问题。神的判决不能更改,但神会从他已经悔改的百姓那里收回祝福吗?拉比们认为这不可能。他们教导说,在这种情况下神就安排这稀缺的雨水都降在最佳时机和最需要的地方,这样可以使益处最大化。另一方面,如果百姓在新年被判为义并且得到的结果是有丰富的降雨,但随后却堕落了,那么神一定会使这丰富的降雨在错误的时机和贫瘠的土地上降下(《犹太新年》

[Rosh Hashanah], 17b)。

但意义最大的是在世界末了的最终审判。有许多处都提到了这次审判,而且很显然在拉比中间被毫无异议地接受的观点是,人将会按他们的行为受审判:如果一个人做了善事[191]他将会进入乐园,但如果他的行为是恶的,那么地狱将会等待着他。我们可以引拉比埃利泽(R. Eliezer)的一些话:

当 R. Eliezer 生病时,他的门徒来看望他。他们对他 说:夫子,指教我们生命的路,好让我们通过它赢得来世的生命。他们对他说:要关切你同伴的荣誉,也别让你的孩子去冥想,要把他们放在学者们的两膝之间,当你祷告时,要知道你是站在谁的面前,通过这样的方法你们可以赢得来世。(《论祝福》,28b)

这位拉比所在的年代大约是一世纪末二世纪初,所以他离新约的时代不远。这个人和他学生的态度都清楚地表明,他们毫不怀疑被神接纳的方法就是人自己的功德。可能会有关于如何积攒功德的争论,但所需要的就是这个,这一点毫无疑问。

每一个行为都意味着某种额度的功德或是过失。审判之日会将功德和过失放在秤上衡量,并且这里经常会出现天平的图景。当好行为超过坏行为时这个人就是义的,而当坏行为过重时这个人就是邪恶的,并且要进地狱。而当天平正好平衡怎么办呢?学者们并不一致。埃利泽(或是埃利埃泽[R. Eleazar])坚持说,这时神会照《弥迦书》七章 19 节“他要把我们的罪孽压下去”所说的,将天平盛功德的那端压下去(这和我们的翻译刚好相反,但对希伯来人来说这是一种可能的理解)。而哈宁纳(R. Jose b. Hanina)教导说,神会将天平盛过失的那端抬高,为

此他引用《弥迦书》七章 18 节“抬起罪孽”作为圣经依据^①(《论新年》,17a)。我们很容易就会迷失在这些学究的争论中,从而忽视对我们的研究来说真正有意义的东西,也就是说双方都毫无异议接受的是,要成为义就意味着在审判之日得到无罪的判决,如同成为罪就意味着失去这无罪的判决一样。显然对这些学者来说“义”是一个法律术语,而在审判之日得到无罪判决十分重要。

整个这套拉比系统造成的一个结果就是得不到任何的确信。没人能知道某样好行为或坏行为到底是多少分量,因此也就没人能知道[192]他在天上的帐户到底是盈余还是负债。著名的希列尔说“在你死的日子以前都不要相信自己”(《先贤集》2:5)。一个人可能在此时处于义的位置上,但谁能知道他将会犯什么罪,以及他所犯的这罪将会有多大的分量呢?当撒基(R. Johanan b. Zakkai)临死前,他的学生来看望他。他们因为他哭了就哀伤,他们问他为什么,他回答说,“当两条路摆在我面前,一条通向乐园而另一条通往地狱,而我又不知道我将被带向哪一条时,我怎能不哭?”(《论祝福》,28b)。他只是很认真地对待了他所依靠,并为之而活的信条。他知道成为义并不是去达到某种已知的道德标准,而是在神面前得到无罪宣判。而他不知道的是,他是否已经活得足够好以至可以得到那宣判。

拉比们在旧约之上建立起他们的教训。我们可以评论说,他们在许多地方都误解了它,特别是他们过高地估计了人类的

① 《弥迦书》七章 19 节:必再怜悯我们,将我们的罪孽踏在脚下,又将我们的一切罪投于深海。和合本和其他译本中没有表达“他要把我们的罪孽压下去”的意思。《弥迦书》七章 18 节:神啊!有何神像你,赦免罪孽,饶恕你产业之余民的罪过?不永远怀怒,喜爱施恩。在这里同样没有“抬起罪孽”的意思。——译注

努力在拯救中的分量。但对我们当前的目标而言，重要的是他们的术语。他们无疑是沿用并发展了像“公义”和“称义”这样的旧约术语的法律用法。他们帮助建立了新约作者们使用这些词的方式。

新约中的称义

有的人对新约教导的称义理解有误，因为他们忽略了旧约和拉比的背景。他们假定“公义”和“义”等词的意思就是我们通常所理解的意思，他们没有从中跳出来而且还进一步地将称义视为一种过程，人借这个过程“使他们成为义”，并因此从他们的罪中得救。当然，确实所有的基督徒都将救恩部分地理解成使人成为义。但称义的术语并没有因此就被用于表达基督拯救工作的这个方面。

我所主张的是，公义、称义以及相关的词语要按它们在旧约时所使用的方式以及拉比们所发展的方式下理解。施伦克(G. Schrenk)强调了它们与希腊表达方式的不同，“在新约的 *dikaios*(公正与公义)与希腊的美德典范之间有深深的鸿沟，后者将人孤立于独立的成就中”；“从内容上讲，新约中的 *dikaios* 在很大程度上取决于旧约”。^① [193]初代基督徒是犹太人，并且从公认的犹太用法中大量地取用他们的术语。他们从小就在旧约的教导中受熏陶，也习惯了拉比使用公义这类词的方式，我们不应当期待有什么别的理解的可能。特别是他们从旧约对公义的法律理解中，建立了一种无疑会在他们同时代人当中被接受的用法。他们拒绝了拉比们认为的那种

^① G. Kittel (ed.),《新约神学词典》，前揭，卷二，第187, 188页。

特殊的称义方式,也就是人类功德的方式,但他们保留了这个术语的许多内涵。他们很熟悉审判日的概念,在那一天所有人将会在神面前受到审判,结果就是有的人将会被判定为义(即被称义),而其他人被定罪。

我不是说,在新约中每一次出现“公义”的术语时都是这种情况。有些段落中这些词大体是按通常的希腊方式来使用的。例如,彼拉多的妻子和十字架下的百夫长都把耶稣称作“义人”(太 27:19,这里 NIV 翻译为“无辜人”。另见路 23:47)。按照许多抄本,彼拉多本人称耶稣为“义人”(太 27:24)。但他们都是罗马人,而我们也不应当指望他们会在典型的希伯来方式下使用这些词。初代基督徒则是另一回事,并且他们更愿意追随旧约和耶稣本人。

当耶稣说到审判之日将要发生的事的时候,我们看见他自己使用这个术语的方式。“我又告诉你们,凡人所说的闲话,当审判的日子,必要句句供出来。因为要凭你的话定你为义,也要凭你的话,定你有罪”(太 12:36-37)。定为义(等于宣告无罪)与定罪被视为司法程序的表现。这是一个当审判时在神面前是否能获得无罪宣告的问题。

另一个好的例子是耶稣说到将会有的审判的章节,到那时他会“在他荣耀里同着众天使降临”,然后“他要坐在他荣耀的宝座上”审判万民,将一部分人安置在他的右边(接纳),一些人在他的左边(定罪)(太 25:31-33)。那些得到无罪判决的被称为“义人”,而最终的结局通过这些话表达出来[194]:“这些人[即恶人]要往永刑里去。那些义人要往永生里去”(太 25:46)。相当明显,这段中的“义人”就是那些得到无罪宣判的人,他们在神面前受审判时所有的位置是“站立在右

边”(英文是“right-standing”)^①。

同样的用法在保罗著作中也有。这位使徒写到“因一人的顺从,众人也成为义了”(罗 5:19)。这众多的“义人”显然是众多的蒙拯救者,那些被神所接纳的人。而他们被接纳的依据则是基督的工作。

通过一个稍微不同的角度,这个用语的法律意义就可在一些章节中看到,在这些章节中形容词“公义的”被用于神。例如,保罗要得“按着公义审判的主”在审判之日要赐给他的冠冕(这个冠冕也是“公义的冠冕”)(提后 4:8)。同样还有天使对神说的话,“你这样判断是公正的”(启 16:5)。在两个例子中,神在他审判的行动中都被视为“公义的”或是“公正的”。在新约中有非常重要的一段经文包含了这个词,就是保罗说到,神成就了在基督里的救恩是“今时显明他的义[另有版本译为‘公义’],使人知道他自己为义,也称信耶稣的人为义”(罗 3:26)。这一段有救赎和挽回的概念,但它着重强调了称义。若没有看到神在他提供给罪人的救恩方法中,是显为公正的或公义的并在律法上是正当的,那所作出的任何解释都是不充分的。

这一段里用了名词“义”(或“公义”)、动词“称义”以及形容词“义的”。保罗明显是在强调称义的主题,他说神拯救罪人的方法是根据义。神是义的,这不但体现在救恩行动中,也体现在他拯救的方式上。有的解经家忽略了这一点,因而史密斯(C. Ryder Smith)写到“用现代的话来表达保罗的意思就是,他说:‘神喜悦造人,以至于人有可能犯罪;他也确实造了人,以至于每样罪都可以在人群中散播它的恶。我们刚才已经看到了这可怕

① 英文 right 一词既可以表示“右边”,也可以表示“公义”。这里的 right-standing 一语双关,既表示“公义的地位”,又表示“在神右边的位置”。——译注

的结果(罗 1:18—3:18)。神,肯定已经预见到了这事,如果他不找到一条将人从这当中拯救出来的道路,他就不会是公义的。但他已经藉着差遣他的儿子找到了这样的道路。”^①

[195]你看到了吗? 困扰史密斯的问题是“如果神不赦免人,他如何能够是公义的?”但困扰保罗的问题正好相反,“赦免人的神如何能够是公义的?”保罗上文说到,神“设立他[耶稣]作赎罪祭[这个短语的意思是‘挽回祭’],是凭着耶稣的血,藉着人的信”。然后他紧接着说:“要显明神的义。因为他用忍耐的心,宽容人先时所犯的罪”(罗 3:25)。人经常犯罪,你应该期待一位义的神会惩罚他们。那才是义的意思。保罗论到,罪人配为他们的罪受惩罚,但在过去神并不总是惩罚了罪,罪人继续照他们的样子活着。这时你可以说,这表明神是怜悯的,或是富有同情心的,或是仁慈的,或是忍耐的,或是爱的。但你不能说,这表明他是义的。不管别的怎样,没有对罪的惩罚就表明,没有义显明给我们。因为神并没有总是惩罚罪人,人们可能就会想,他不是一位义的神。

不再如此了! 保罗说。十字架显明了神的公义和公正。在此行动中罪被彻底除掉了,基督在十字架上死了,神被视为义。不是神赦免罪显明神是义,而是神以特定的方法来赦免罪显明了他是义。这特定的方法就是十字架。是十字架使得神在他的赦罪当中显为义。

传统上这被理解为,十字架代表了对罪的代价的完全偿还。律法不再对那些被基督拯救的人索取什么。保罗没有用明确的话来说明这一点,但这看起来就是他话里的意思。在基督所做

^① C. Ryder Smith,《圣经救赎教义》(*The Bible Doctrine of Salvation*, London, 1946),第 218 页。

的事之后，律法对那些信靠基督的人不再能有索取。毫无疑问的是，保罗说神是以一种符合公义的方法来赦免罪。神在赦免罪时并没有把道德律法弃之一旁不管不顾。我们永远不能说他的赦免仅仅是因为他对于魔鬼来说过于强大。那样说就意味着最终在神那里，力量即公义。称义的用语永远是对任何这样的观点的反击，它强调了我们的神是公正的这一真理。他是公义的，即使当他拯救那不配得救恩的百姓时他仍然顾及了道德。神以一种不但有能力而且也公义的方法来施行拯救。

[196]在许多场合保罗都说到“神的义”，而这产生了大量的讨论。有的人主张，这个短语指的是在神他自己里面的一种品质，而另外的人认为，它的意思倒不如说成是“从神而来的义”（可能这个希腊语的结构就是这个意思）。似乎在某些语境中要求的是头一个意思，例如当保罗问“我且照着人的常话说，我们的不义，若显出神的义来，我们可以怎么说呢？”（罗 3:5）。在这里几乎不会有疑问，“义”是指在神里面的一种正直的品质。

但在别的场合中，这个短语表示的是神归给人的义或是“义的地位”。于是保罗写到“但如今神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证。就是神的义，因信耶稣基督，加给一切相信的人”（罗 3:21-22）。我们再一次看到，保罗乐于用义这个术语来表达基督徒的救恩。当他提到“所赐之义”时我们又看到了这一点（罗 5:17），因为在道德性的美德这一意义上，义不可能是一种赐予。道德性的美德必须靠在日常生活中的道德成就来赚取。保罗明显是在说一种法律性的地位，一种在神面前的地位。地位可以被赐予，而这位使徒说，这种地位正是被赐予的。

因此，称义的意思是与义的地位相符。罪已经使我们在神那里出了问题，而称义就是那个过程，我们藉着它就能被算为

义。不管怎样，所有的宗教都必须面对这个终极问题：“人，作为罪人，如何能够在一位义的神那里成为义？”多数的宗教以某种形式回答说“通过人的努力”。人犯了罪，所以人必须做被要求的事情来使一切复原，并且消除他犯罪的影响。而在新约中的伟大教导是，我们被称为义，不是靠我们所做的，而是靠基督所做的。保罗简单明了地说，我们是“因他的血称义”（罗 5:9）。他将我们的称义与耶稣的死直接连在了一起。

信 心

但倘若保罗能有力地证明，罪人无法靠他们自己的努力在神面前获得义的地位，那么他也能同样有力地证明，他们有信的必要。因此他对比了外邦人进入救恩的方法与犹太人的挣扎，[197]这挣扎使他们仍旧失丧。保罗也藉着下面的话强调了信心的地位：“这样，我们可说什么呢？那本来不追求义的外邦人，反得了义，就是因信而得的义。但以色列人追求律法的义，反得不着律法的义。这是什么缘故呢？是因为他们不凭着信心求，只凭着行为求”（罗 9:30—32）。信心是进入神所加给的这个义的唯一途径。的确，在多数学生认为是《罗马书》主题的高潮部分，保罗引用了先知哈巴谷的话：“义人必因信得生”或是这更好的表达“那因信而成为义的人必将得生”（罗 1:17）。

鉴于保罗强调了任何一种行为在获取救恩上的无能，或许我们就没必要费力地去指出，信心没有被描述成又一种不同的行为了。保罗不是在说“靠行为得救太难了。因此神允许你们拿出更容易的——信心。”他根本没有把信心看成一种功德。相反，信心是抛弃所有对功德的依靠。信心就是承认在罪人里面没有任何东西可以有效地带给他救恩。信心是人将自己完全地

交给神。信心是为救恩而伸向神的手。信心不过是借以接受救恩的工具。

让我来试着说明这一点。在我年轻的时候大多数教会都有主日学，并且每个主日学通常都会有一年一度的野餐。若从某个角度来看，它是一年中的亮点。有一次在一个这样的野餐中，碰巧要我在午饭的时候拿着一罐 4 加仑的冷饮，在孩子们当中到处走，去把它提供给口渴的人喝。我停在一个小男孩面前，他显然过了一个忙碌的上午。他的脸红红的，有很多汗，看来是相当的热。那时我想，他可能是澳大利亚第一渴的人了。而我手中则有 4 加仑的活力饮料，我有的唯一愿望就是快快摆脱它。按我的年轻朋友所需的全部给他水喝，没有什么能比这更使我快乐了。但他没有大杯子，他没有办法接受我愿大量倒给他的饮料。幸好有人可以提供需要的器皿，使这个小孩不至于在丰富的水的供应中渴死。但绝不是他最后递出的杯子赢得了这礼物。是的，杯子是必不可少的，没有它这孩子就不能接受这冷饮。但这个杯子不过是他接受冷饮的工具而已。

[198]信心与那有些类似。它不是一种功德，它是我们接受恩赐的工具。它是对一切自我依靠的抛弃，就是抛弃一切靠我们自己的努力来成就救恩的企图。信心是伸出来接受神的美好恩赐的手，是带着神绝不会对他的承诺失信的这种确信而伸出来的手。

称义与神的爱

有的人反对整个称义的概念，其理由是它不符合神的爱的基本观念。一位爱人的神，他们如此争辩说，在他赦免之前不会经过像遵从某种律法这样无意义的事情。他们还说，整个称义

的观念都让人不满意，它将救恩从根本上放进了法律范畴，而且它包含了有点像转移刑罚之类的事情，这在法律上是不可能的。因此推论下去，最好是抛弃这整个的概念，并且将注意力集中在神爱我们并拯救我们，这是作为他爱的结果的这一事实上。他不需要惩罚或是补偿，他仅仅是爱和赦免。

针对这些观点，我们有许多可说的。其中之一就是，那些在此事上跟随这种教导的人，常常因他们论证它的方式削弱了自己的理由。他们强调了与他们所知的那种法律的类比，甚至还用到了治安法庭的类比。我不时听到的例子是，一位法官发现在他面前的是他从前的室友，他已经犯了一个严重的罪行。因为他正好是法官，要向他这室友收取法律所要求的足够的罚金。但因为这室友仍然是一个朋友，法官就自己付了那罚金。

在这个例子中也显示了，即使在我们的水平上，有时也可能将一种公义的和友谊的爱结合在一起。但它忽略了某些重要的真理。其一就是，我们的法律系统在需要付罚金就行的罪行和需要监禁的罪行之间做了区分，在某些司法管辖区还规定了死刑。对于罚金来说，谁来交这钱都无关紧要。我知道在某些情况下一个人会很想进监狱，这样他就可以成为他所做事业的勇士，但却不能实现，因为某个敌人替他交了罚金。无论付罚金的是谁，法律的要求都得到了满足。一旦交付了罚金，就不再有惩罚了。

但对于监禁或是死刑来说就是另一回事了。[199]它们不允许有替代者。这不仅仅是付代价的问题，重要的是，需要那个正确的人，也就是那个有罪的人，来付这个代价。而在这件事上，罪的工价就是死(罗 6:23)。这类的惩罚在我们的法律系统中是不可转移的，触犯者必须自己承担后果。我们用地方法庭做类比是站不住脚的。

但我们的救恩并不是要与某些现代国家的法律系统一致。所谈到的法律是神的律法。我们的系统可能没有给爱和怜悯的实施留余地,但神的律法无疑却有。事实上对神来说,爱是基本的事情(约一 4:8,16)。但神的爱并不意味着,神的律法被撇在了一边。这两个是同时有效的。而在称义这个问题上我们必须记得,救主既是审判官,也同样是被告的一位。神定意要让刑罚产生,但他也同样定意要自己承担它。而罪人就被赦免了,但不是任何原来的罪人,而是那在“基督里”的罪人。这个情形有些复杂。当新约的作者用到称义的术语时所表达的是,我们的救恩有法律的一面,如同具有其他的方面一样。从这个视角来说正是代价的付上,确保了律法对那些在基督里信靠他的人,不再能有所索取了。

称义和爱同时有效这一点,可以从对这两个概念使用得最多的人正是保罗这一事实中看到。他绝对是称义这个词最频繁的使用者。的确,有的人甚至认为称义仅仅是保罗的概念。但保罗对爱同样有很多的强调。人们不是总能意识到,保罗比新约任何其他作者都更多地说到了爱。他 75 次用到了名词 *agape*, 34 次用到动词 *agapao*, 以及 27 次用到形容词 *agapetos*。这在新约中对这三个词的 320 次的使用中总共占了 136 次。约翰通常被认为是“爱的使徒”,但这三个词在约翰的 5 篇著作中总共只出现了 112 次。

那强调称义重要性的作者,正是使用爱的词汇最多的作者。我们为何要认为这两者是对立的呢?爱肯定是称义的源头。因为神实践了他的爱,他提供了罪人可以借着称义的方法。

我们同样应当记得,爱并不必然使赦免变得容易。即使在我们当中,爱也会使得饶恕的过程变得复杂。[200]让我们假设,某个过路的流浪汉闯入你的家里并偷走了你极其珍视的某

样东西。接着他被抓到了。他不承认曾经盗窃过你，但他的罪是明显的。比方说，被抓的时候还带着赃物。这件事确定无疑。

你对自己说，“或许这个穷人在生活中从来没有过一点机会。我是一个基督徒。我已经被大大饶恕了，而我也应该饶恕人。”因此你饶恕了他。非常的容易。

但假设这个盗窃你并对你说谎的人不是一个你以前从未见过，也不会再见到的路过的流浪汉，而是你最好的朋友。这时候饶恕就变得困难了。而使它变难的，使情况变得复杂的事情，正是你的爱。你整个人都急切地想要之前的友谊得到恢复。你全心全意地想要饶恕。但就是因为你如此地爱你的朋友，想要生出你非常愿意给出的饶恕就并不容易。而如果那盗窃你并对你撒谎的人不是你的朋友而是你的儿子，你要对他尽到指引他人生最佳道路的义务，你也全心全意地爱他，那么饶恕事实上就有可能非常复杂了。爱会使饶恕确实地发生，但它不会使其很容易地发生。

所以当人们说，这个关于称义的谈论是把这个问题不必要地搅混了，我们只能反驳说，他们没有把这个问题思考透彻。当我们以圣经的权威做这样的陈述，也就是从一个角度来讲，基督带来的救恩是一个称义的过程时，对我们来说最好是去努力明白这当中的意思，而不是说服我们自己，认为我们还知道一种更好的方法。没有任何的方法要比神所提供的方法更好，就是十字架的方法。让我们在深深的谦卑中接受神所做的事。

称义是一种看待十字架的方式，对于我们，它主要说到三件事。

1. 罪

头一件事就是，在神面前我们都是犯罪的人。我们已经考察过的每种看待十字架的方式，都是从人是罪人的前提出发的。没有罪，什么问题也不会有了。但有不同的方式来看待罪。救赎视它为奴役人的势力，[201]我们需要从中得解救。和好将它视为争吵的起因。称义从一个法律的视角来看待它。罪人就是违背了神的律法的人，对他们的判决必须是“有罪”。

2. 惩罚

圣经大量提到了法律，像神的律法等等。它将罪人视为在神的定罪之下。但因为十字架，相信的人就不用害怕了。律法的要求已经得到了满足。从这个视角来看待十字架表示，基督将那本应是我们来承担的罪的刑罚接受为自己的。其结果就是，那些来到基督面前的人收到了一个礼物，就是在神面前“义的地位”或者说“义”。

3. 信心

第三件事就是，这称义不是无差别地给所有人的。“那些在基督耶稣里的”才会“如今就不定罪了”（罗 8:1）。信心不仅仅是基督徒道路的一种可取的附属品而已。它是那道路的本质。它是接受神称义的礼物必不可少的工具。

称义提醒我们，我们的救恩有一个法律性的方面。神的律法没有最终被扔在一边，仿佛不重要似的。它是如此重要，以至于耶稣以义的方式，通过他的死带来救恩（罗 3:26）。在我们这样的时代这需要被强调，许多人不再明白我们在圣经中所看到的道德的价值，并否认有道德上的绝对性。如果所有的道德都是相对的，那么义就与救恩没什么关系了，而罪人也并不真的是

可责的。“理解一切就是饶恕一切”这就是在向我们这一代发出声音的那种格言。

但它与新约不符。理解和做出合适的宽容很重要,但它不会使错的变成对的。圣经明确地说,有的事是对的,有的是错的。那没有达到神的标准的就是罪人,并且应该受罚。

直至我们看到了这一点并且承认我们自己本来的样子——没有达到神的标准的人,是“没有指望,没有神”的罪人(弗 2:12)——基督徒的道路对我们来说就不会变得有意义。我们处于困境,因为神确实要我们照着我们所知道的最高的和最好的标准来生活,[202]而绝不是因达不到而去寻找堂而皇之的理由。

但当所有事实都产生了一个在审判日“有罪”的判决时,神介入了。这种看待救恩的方式使得十字架不可缺少,因为正是在那里,神律法的要求被完全清偿了。神的救恩与公义相协调。在成就救恩的方法中,神是公义的。

但新约的作者明确地说,这个救恩并不是毫无差别地临到所有人。罪人拒绝神的宏恩,把他们自己囚禁在不顺从当中,继续留在那一群在末日必然被定为“有罪”的人当中。要被称义,我们就必须进入信仰,去相信,去信靠。当我们将信心放在基督里面,并且也只有当我们将信心放在他里面时,我们得称为义,因为“人称义是因着信,不在乎遵行律法”(罗 3:28)。称义藉着我们明白两个伟大的真理来触摸我们的生命。一个是,我们是以一种公义的方式得救的,因为这又新又活的路并非没有注意到道德的真实性。另一个就是,基督称义的工作是对我们的挑战,挑战我们相信。“是用你的心!你相信,并且被称为义。”

供进一步学习：

1. 使用索引来做一个清单，列举旧约的作者表明“公义”或是神行动中的公正的方式。
2. 你认为称义的基本意思是什么？写出你自己的定义。
3. 在《弥迦书》中，关于救恩之法你有什么发现？
4. 旧约的背景对新约中称义术语的含义有什么样的影响？
5. 十字架如何带来称义？
6. 你如何将信心与称义联系起来？

结 语

[203]本研究带给我们新约对基督十字架意义的丰富教导。我们视它为新约的确立：它完全取代了旧的方式，并开启了一条全新的道路将人带到神的面前。它意味着神新的百姓的出现，这个观点也同样是别的一些隐喻的结果。我们看到，基督的死是献祭，成就了所有旧约的献祭所指向却不能做到的事，不管我们认为它是普通的献祭还是像逾越节或赎罪日一样的特别献祭。通过“神的羔羊”这表达，似乎出现了一种全新的指向献祭的方式，这个方式从一种特殊的角度向基督徒显明了这个事实：基督已经成就了所有献祭的实义。还有一些表述指明罪的洁净、进到神面前以及神的百姓所享受的自由。还有一些概念表达的是，人的罪已经激起了神的忿怒或是使人与神疏远。并且也有表达转消忿怒，带来和好的概念。神的律法的概念也不可缺少，我们被它提醒，基督是以义的方式拯救我们的。

救赎有很多侧面，我们可以从许多角度中的任何一种来看待它，每一种都带给我们一种对救恩之道的独特见解。有的是强调，基督替代我们。我们是罪人，我们该受惩罚，但我们却没有遭受。基督替代了我们，因而我们得了自由。新约见证了一

个多面的救恩，一个可以从许多方式来认识并且无比完满的救恩。我们的需要不管是哪方面的，[204]基督都已经完全满足了它。

十字架的伟大就在于，神以他的恩典拯救我们。我们不靠功德来得我们的救恩，而是接受它作为白白的恩赐。但我们所考察的词汇中的每一个都提醒我们，这指明了我们基督徒要怎么活。十字架就是立新约，而这意味着我们要如同神的百姓一样生活。十字架是完全的献祭，而这表明我们要将身体献上当作活祭。如果基督为我们死，我们就要为他而活。他已经除去了我们的罪，如同赎罪日所提醒我们的一样，并为我们赢得了通向神面前的道路。而这意味着我们拥有一个伟大的特权，我们既不可忽视它，也不可随便使用它。基督我们的逾越节已经为我们被献上，因此我们——就是教会——组成了神的百姓，并且因此我们应当除净每一样罪恶。逾越节警告我们不要自高自大。神的羔羊将我们带回到完美的祭当中，以及这祭所代表的一切。

当新约的作者使用救赎的词汇时，他们向我们表达的要点是，为了将我们从罪恶里释放出来，一个重大的代价已经付上了。我们要活在自由中，这是比我们中许多人所以为的要更高的一个计划。我们也可以从罪激起神与人之间的敌对的角度来考察罪的问题。和好是一个过程，而且在其中我们不是被动的，尽管我们对于和好的发生做不了什么。我们接受和好作为白白的恩赐，但这种看待十字架的方式提醒我们，它必须被接受。而当保罗想到在神与人之间成就的和平时，他也想到了随之的必然结果，就是人与人之间的和平，特别是在犹太人和外邦人之间。神的忿怒对每一样罪恶发作，而当基督成就的事将神的忿怒除去时，我们必须存应有的惧怕，免得它再被激起。而在本书

最后的研究中我们看到，基督以一种义的方法为我们赢得了救恩，这方法明确地高举了神的律法。既然我们是通过这样明确高举神圣律法的方式被拯救的，我们就必须按照高举律法的方式而活。

因此，这些看待十字架的方式中的每一种都在强调，救恩之路不是人的功德之路。一切都是出于恩典，因为一切都出于神。并且每一种方式都向我们表明了这真理，即基督为我们赢得的这条又新又活的道路也对相信的人产生要求。基督已经给出了一切，[205]包括他的生命来开启这条又新又活的路。因此也要求我们为他付出一切，好使我们得以走在那条又新又活的道路上。

对十字架意义的理解将会对我们的生活方式产生影响，弄清楚这一点是非常重要的。人们很容易产生的印象是，对救赎的研究属于某种虚无飘渺的，远离世界的神学家学者，它无疑有智力上的乐趣，但与眼下的生活没有关系。完全不是这么回事。在本书中我已经努力表明，十字架与我们有关，它提及我们的需要，也挑战我们进入新的信仰征程。我们绝不能仅仅因为圣经作者是用古代世界的图景进行表述，就因此错过他们要传达给读者的真理。我们很容易就会停留在图景上，将这些作者所说的当作过时的而丢弃，认为这些话虽然在以前的时代可能很有意思，但对处在非常不同的环境中的我们却没有实际用处。当我们花费很大的力气去阐明这些古代著作的意思时，我们发现，十字架在对 20 世纪的人说话，和它对之前任何的世代所说的相比，都一样的响亮，一样的清晰，也一样的具有挑战性。

是一种真实的直觉引导基督徒将十字架看作他们信仰的核心。因为两个理由十字架处于他们信仰的核心。首先，正是藉着十字架而不是别的任何方式，基督成就了他们的救恩。仅凭

这一点，对十字架的研究就可以成为一件有意义的工作。

而且耶稣说若有任何人——确实是任何人——要跟从他，就必须天天背起自己的十字架(路 9:23)。基督徒的道路就是十字架的道路。比起那构成现代社会主体的无情、自私、麻木、冷漠、暴力、欲望以及压迫来，十字架的道路意味着与它们显著不同并且实在是好得太多的事情。十字架否认，自夸和自傲会是一条令人满意的道路。十字架断言，一个人必须丧掉他的生命才能得着生命。十字架是多方面的，而本书所做的事就是表明，不论你通过什么方式来看待它，它都对我们构成挑战。我们所考察的每一个重要的形象化词汇，都告诉我们一些重要的事情，包括十字架对基督的意义，以及对我们理解他为我们获取救恩的这方法的意义。十字架表明，基督徒救恩的内容是丰富的和完满的。不论我们的需要是什么，基督都满足了。但这些词中的每一个也同样告诉了我们有关基督徒生活意义的事。[206]十字架的道路是一条延伸到我们生活中每一个角落的路。那些开始了解它的人知道，基督的那条又新又活的道路对生活的每一个方面都有意义。

“我们既……得以坦然进入……是藉着一条又新又活的路……就当存着诚心和充足的信心来到神面前……又要彼此相顾，激发爱心，勉励行善。”

缩写词

[8] ASV American Standard Version, 1901 美国标准版

AV Authorized (King James') Version, 1611 钦定本

GNB Good News Bible, 1976 佳音圣经

NEB New English Bible, 1961—70 新英文圣经

NIV New International Version, 1974—78 新国际译本

RSV Revised Standard Version, 1946—52 修订标准译本

RV Revised Version, 1881—85 修订译本

圣经经文索引

(本索引中的页码系原书页码,即正文[]中的页码)

创世记[207]	31:44—54 16, 17	12:14—15 90
1—2 119	37:31 53	12:22—23 61
4:10 40		12:27 92
6:18 15, 20	出埃及记	12:28,34,43—49 90
9:5 54f	1:5 90	12:46 102
9:6 52	4:19 56	12:49 181
9:9—11,13 15, 20	5:1 89	13:8 99
12:3 36	6:6—7 96, 113, 180	13:12—13 114
14:14 19	7:4 180	15:12—13 113
15 42	8:1,20 89	19:4—6 25f
15:5—7 21, 187	9:1,13 13, 89	20:1—17 181
15:10,17 16, 21	10:3 89	21:28—30 117
17:1—7 42	11:5,7 89	22:22—24 154
17:10—11 21, 37	12:2 90	23:14—17 90
17:19—21 42	12:3—4 89, 95	24 21ff, 42
18:25 179	12:7 61, 89	29:33 61
20:2 19	12:8,10 97	30:7—9 68
21:22—23 19	12:11 89	30:10 72
21:27—30 17, 19	12:12 180	30:12—16 58, 117
28:20—22 26	12:13 61, 90	30:19—21 70

- 32:8-10 154
 32:11-14 161
 32:30-32 58
 33:14-15 58
 34:6 157
 34:25 92
 34:27-28 25
 34:29-35 39
- 利未记**
 1-7 67
 1:3-5 48
 1:4 45, 60
 1:5,10,14 46, 48
 1:9,13,19 49
 1:14-15 47f
 3:1-15 46, 49
 3:16-17 60
 4:3-32 46, 48ff, 60
 5:7-9 47f
 5:14-16 46, 49
 6:5 49
 [208] 6: 25 - 29
 46, 50
 7:2-6 46, 48f
 7:7 49f
 7:8 46, 49f
 7:15-21 17, 46, 50
 7:31-34 46, 50
 8:23-24 24
 9:23-24 68
 10:1-2 68
 10:17 61
 11:44 27
 14:14 24
- 14:51 57
 16:2-5 69f, 79
 16:6-27 70ff
 16:12 74
 16:17 85
 16:18 72
 16:27 56
 17:11 53, 55f, 60
 17:12-24 53
 19:28 56
 22:23 45
 23:26-32 79
 23:29-30,32 72
 25:9 72
 25:29-32 112
 25:47-49 111
 26:9-12 25
 27:9, 11 - 13, 26 - 27 115
- 民数记**
 3: 40 - 41, 43 - 49 115
 5:3 68
 9:1-5 90
 9:7 92
 9:12 102
 9:13 92
 15:30 51
 15:37-41 99
 18:15,17 115
 18:19 21
 20:9 68
 25:6-8,11 188
 25:13 58
- 29:7-11 70, 72, 79
 33:4 180
 35:19 111f
 35:33 56
- 申命记**
 5:1-2 25
 5:2-4 23
 5:6-21 25
 5:22 24
 6:14-15 154
 7:9 27
 9:9 25
 16:2,4-6 92
 16:16 90
 19:21 179
 21:1-8 58
 21:23 121
 25:1 184
 25:5-6 111
 26:5 96
 27:9-10 26
- 约书亚记**
 2:19 53
 5:10 90
 8:31 50
 9 20, 59
 24:25 182
- 士师记**
 2:1 28
 5:11 180
 20:26 50
 21:4 50

路得记	历代志下	72:14 54
4:1-12 111	8:13 90	74:20-21 27
	30:1-27 91	77:14-15 113
撒母耳记上	[209]35:1-19 91	78:10,32,37 28
3:14 51	35:3 168	78:38 157, 161
11:1 19		78:42-43 116
11:15 50	以斯拉记	85:2-3 156f
18:4 17	6:19-22 91	96:13 186
28:9 56		98:2 186
29:4 137	尼希米记	105:10 182
	1:10 116	106:30-31 187
		113-118 94, 96
撒母耳记下	约伯记	116:15 54
1:22 60	16:18 62	125:1,3 189
7:23 116	21:20 154	143:1,2,8 185
8:15 179	32:2 186	
14:7 56	33:24 117	箴言
21:1 59		1:18 56
23:5 21	诗篇	7:10,14 50f
23:17 53	7:11 135	13:8 117
24:24 51, 67	11:5 162	15:1 157
	13:5 189	17:15 184
列王纪上	34:20 102	23:10-11 113
2:5 62	35:4 56	29:8 157
5 20	36:4 163	
8:63 50	37:5-6 189	以赛亚书
9:25 91	40 44, 86	1:11 60
	49:7-8 125	1:15 62
列王纪下	50:6 186	1:18 79
3:26-27 162	51 67	3:13 181
23:21-23 91	51:4 185	5:16 186
24:4 52	58:10 62	5:22-23 184
	60:1-3 156	12:2 189
历代志上	68:23 62	24:5 25
11:3 19	71:15 186	26:3-4 189

28:21 157
 30:27-30 155
 34:6 60
 40:15 113
 41:1,21 180
 42:6 30
 43:3-4 117
 43:9 184
 45:7 155
 48:9 157
 50:8 181
 51:6 186
 53:10-12 56
 55:1 188
 55:3 30
 55:6-7 188
 59:2 87
 59:21 30
 61:8 30

耶利米书
 6:11-13 154
 8:7 179
 11:10 28
 18:18 181
 22:9 28
 23:7-8 91
 25:31 181
 26:15 52
 31:31-34 28f, 34,
 38, 42
 32:7,9-12 112
 32:39-40 30
 34:18 16, 18, 28
 46:10 61

50:5 30
 50:33-34 113

耶利米哀歌
 3:22-23 189
 3:42 161

以西结书
 5:8,10 180
 7:8-9 155f
 8:17-18 154
 16:38 154
 16:59 28
 16:60 30
 18:4 67
 23:25 154
 33:13 189
 34:25 30
 37:26 30
 43:14,17,20 167
 [210]45:17 60
 45:21-23 92

何西阿书
 4:6 181

约珥书
 2:30-31 62

阿摩司书
 3:6 155
 5:9 155
 9:1 167

约拿书
 1:14 56

弥迦书
 6:1-2 180
 7:18 156f
 7:18-20 188, 191

哈巴谷书
 2:4 189

西番雅书
 1:7-8 61

撒迦利亚书
 8:16-17 162

玛拉基书
 2:7 181

马太福音
 3:7 164
 5:17 10
 5:22 164
 5:23-24 143
 12:36-37 193
 18:8 165
 25:31-33 193
 25:46 194
 26:17-18 100
 26:26-29 42
 26:28 41
 27:19,24 193
 27:51 84

马可福音	8:31-34 119f	4:15 169
3:5 164	8:34 127	5:8-10 140, 149
7:3-4 9	10:17-18 100	5:9 63, 169
7:20-23 128	19:14,31-36 102	5:10 136
9:48 165		[211]5:11 139
10:45 121	使徒行传	5:17 196
12:33 44	2:1 10	5:19 194
14:14-16 100	3:1 10	6:11 103
14:22-25 42	4:12 41	6:14 121
14:24 14, 34f	9:20 10	6:23 67, 199
15:38 84	13:5,14 10	8:1 201
	17:5,13 10	8:3 36, 44
路加福音	18:12 10	8:23 122
1:68-73 21, 37,	20:28 122	9:30-32 197
42	21:23-24,26 10	11:1 10
1:73 16	22:20 62	12:1 65
2:21-23,41-42 9	27:9 82	16:20 143
4:16 10		
9:23 13, 205	罗马书	哥林多前书
11:51 63	1-3 176, 194	1:23 11, 12, 141
12:5 165	1:17 197	5:1-2 103
21:23 164	1:18 165, 169	5:7 44, 88, 102,
21:27-28 122	1:24,26,28 166	104f
22:11-15 100	2:5,8 169	6:19-20 127
22:14-20 42	3:5 196	7:22-23 127
23:45 84	3:10-18 169	10:4 168
23:47 193	3:21 169, 196	10:16 96
	3:23-26 140, 169	11:23-25 14
约翰福音	3:24 121	11:23-34 42
1:29 44, 101	3:25 163, 166f,	11:26 42, 101
1:36 101	172, 195	15 122f
3:36 164f	3:26 194, 201	15:3,11 12
6:4 101	3:28 202	
7:2 101	4 11, 21, 37, 42	哥林多后书
7:22-23 9	4:11 37	3:6-8 39

- 5:14 138
 5:18-20 132, 145
 5:21 82
- 加拉太书**
 2:20 103
 3:13 82, 121
 3:15-17 33f, 36
 4:24-31 37ff
 5:1 106f, 126
- 以弗所书**
 1:7 121
 2:12 141, 201
 2:13 63, 141
 2:14 141f
 2:17 143
 4:30 123
 5:2 44, 64
 5:6 165
- 腓立比书**
 2:17 65
 3:5 10
 3:8 11
 4:18 65
- 歌罗西书**
 1:20 63
 1:21-22 136
- 帖撒罗尼迦前书**
 2:14 10
- 帖撒罗尼迦后书**
 1:7-9 166
提摩太后书
 4:8 194
- 希伯来书**
 2:10, 18 121
 2:17 170f
 5:7-9 121
 7:11-10:18 67
 7:21-22 38, 42
 7:26-27 86
 8:6-7 38
 8:8-12 39
 9:7 44, 83, 86
 9:7-9 73, 83
 9:9 64
 9:10 85
 9:11 83f
 9:12 41, 83f, 86, 121
 9:13 85
 9:15 40, 122
 9:16-17 33
 9:23 64
 9:24 83f
 9:25 86
 9:26 44, 64, 86
 9:28 86
 10:1-4 73
 10:2 85
 10:3-4 40, 64, 83, 85
 10:4 122
 10:5 64
- 10:6, 8 44
 10:10 64f, 86
 10:12, 14 65, 86
 10:16-17 39
 10:18 41, 65, 86
 10:19-22 84
 10:29 40
 11:35 123f
 12:2-3 121
 12:24 38ff
 13:12 87, 121
 13:15-16 65
 13:20 40
- 雅各书**
 4:4 136
- 彼得前书**
 1:2 40
 1:17-19 124
 1:19 103
 [212]2:5 65
 3:3 159
- 约翰一书**
 1:7 172
 2:1-2 171f
 4:8 199
 4:10 171f
 4:16 199
- 启示录**
 1:5 44
 5:6 44
 5:9-10 127

238 救赎：它的意义及重要性

6:9—10 63

14:10,19 165

16:19 165

6:16 165

15:1,7 165

22:17 145

11:18 165

16:5 194

总索引

(本索引中的页码系原书页码。)

- [213]Aaron 亚伦 21, 24, 61, 68f, 115
Abel 亚伯 39f, 63
Abihu 亚比户 61, 68f
Abimelech 亚比米勒 17, 18, 19
Abraham 亚伯拉罕 10f, 17f, 21, 23, 36ff, 142, 179, 182, 187f;
Access to God 见 Approach to God
Achish 亚吉 137
Adam 亚当 15
Adoption 收养 32
Anathoth 亚拿突 112
Antiochus Epiphanes 安提阿古四世伊比凡尼 124
Apollo 阿波罗 109
Apolytrosis 救赎 109f
Appeasement 和息、平息 80, 86, 152, 167
Approach to God 来到神的面前 13, 68f, 73, 82ff, 87, 203f
Arabia 阿拉伯 37
Ark of the covenant 约柜 77, 168
Assurance 保证 191f
Augustine 奥古斯丁 173
Avenger of blood 报血仇者 111f

240 救赎：它的意义及重要性

Azazel 阿撒泻勒 71, 73, 76

Baal-Peor 巴力毗珥 188

Babylon 巴比伦 18, 91, 113, 178

Benjamin 便雅悯 10

Bethlehem 伯利恒 53

Blessing 祝福 25, 96, 142, 144f, 163, 190

Blood 血 22ff, 34f, 38ff

and death 和死亡 55ff

and life 和生命 53ff

and redemption 和救赎 121

in the New Testament 新约中(的血) 62f

of Christ 基督的宝血 63, 83f, 103, 121, 125, 127, 172, 196

of the covenant 立约的血 23, 40f

of the Passover 逾越节的血 89f, 92, 95, 97

on people 洒在百姓身上的血 23f

Boaz 波阿斯 111

Burnt offerings 燔祭 44, 46, 48ff, 60, 70, 72

Calendar 日历 90, 100

Calf, golden 金牛犊 58

Calvary 髑髅地 64f, 101, 122

Canaan 迦南 21, 50, 182

Census 计算人数 57f, 115, 117

Charismatic movement 灵恩运动 12

[214]Chemosh 基抹 27

Church 教会 10f, 101, 122, 129, 204

Circumcision 割礼 9f, 21, 37, 97,

Cleansing 洁净 24, 57, 82, 92, 203

Clement 革利免 175

Commandments, the The 十诫 24f

Communion, Holy 圣餐 14, 34f, 42, 88, 96, 100f, 104

Community 共同体 98, 101, 104

Consecration 献祭 40

Cost 赎价 67, 113f, 116ff, 121, 124, 129f

- Covenant 约 1, 51, 182, 203f
 at Sinai 西奈之约 21ff, 23ff
 better 更美的约 38ff
 method 立约的方法 16f
 new 新约 28ff, 34ff, 166, 203f
 of kings and nations 君王和国家的约 19f
 with Abraham 亚伯拉罕之约 21, 36ff, 41
 with God 与神的立约 15, 20f
 witness to 约的见证 17
- Cozbi 哥斯比 58
- Cross, blood of 十字架宝血 63
 centrality of 十字架的中心性 11f, 35, 140, 144, 202, 205
 taking up the 背起十字架 13, 205
- Cush 古实 117
- David 大卫 15, 17, 19, 21, 34, 37, 51, 53, 56, 59f, 62, 67, 116, 137, 142, 179
- Day of Atonement 赎罪日 44, 第三章, 168, 190, 203f
 and Holy of Holies 和至圣所 76ff
 and Joy 和喜乐 79f, 81
 and removal of sin 和除罪 80ff, 84ff
 ceremonies of 和礼仪 70ff
 in the New Testament 在新约中 82ff
 limitations of 的局限 73, 85
 rabbinic information 拉比的信息 74ff
 significance of 的意义 72f
- Deborah 底波拉 180
- Dedication 奉献 24, 50
- Defilement 污秽 24, 51f, 66, 71f, 82
- Deissmann, A. 戴斯曼 33f, 109
- Deliverance 释放 89ff, 97, 99, 103f, 107
 at a price 付代价的 117f
 of prisoners of war 战俘 107f 的
 of slaves 奴隶的 108f
- Demand of God 神的要求 137f

diathēkē 31ff

Dodd, C. H. 多德 154ff, 163, 166ff, 172

Eden 伊甸 119f, 133

Egypt 埃及 26, 89ff, 93, 96f, 99, 104, 113f, 116f, 180

Eichrodt, W. 艾希罗特 22, 35

Election 拣选 25f, 40, 145

Eli 以利 51

Elihu 以利户 186

Elijah 以利亚 99

Enemy, enmity 仇敌, 敌意 13, 120, 132ff, 136ff, 147ff, 198, 204

Ephraim 以法莲 28

Exodus 出埃及 88, 91

Expiation 补偿 85, 97, 151f, 163, 167ff, 174

Faith 信 37, 41f, 123, 188ff, 196ff, 201f, 205

Fasting 禁食 cha 3

Fat 脂油 49, 60f, 72

Feast 宴席 17, 50, cha 4

Finality of God's way 神最终的方法, 终结性 41f

[215]Finegan, J. 芬尼根 143

Flood 洪水 20

Forgiveness 赦罪 11, 30, 35f, 38ff, 65, 67, 87, 92, 97f, 103, 121, 133, 159, 174f, 188, 195, 199f

Freedom 自由 39, 41, 98, 103f, 106ff, 116, 119, 121, 126ff, 130, 203f

Friedrich, G. 弗利德里希 164

Gehenna 欣嫩子谷 191

Gehinnom 地狱 192

Gentile 外邦人 30, 141ff, 147, 169, 196f, 204

Gerar 基拉耳 19

Gethsemane 客西马尼 101

Gibeonite 基遍人 20, 59

Gifford, E. H. 吉福德 147

Glory 荣耀 39

- Golgotha 各各他 102
 Grace 恩典 11, 20f, 33ff, 38, 65, 114ff, 159, 188, 204
 Greece 希腊人 31
 Greek 希腊 110, 122, 141
 Guilt 罪愆 200ff
 Guilt offering 赎愆祭 44, 46, 48ff, 56

 Hagar 夏甲 37
 Hallel 哈利路亚诗篇 94, 96, 192
 Hammurabi 汉谟拉比 198
 Hands, laying on of 按手 46f, 60, 71, 76, 78
 Hastings, J. 184
 Hebron 希伯仑 19
 Hell 地狱 129, 164f
 Hermas 黑马 175
 Hezekiah 希西家 91
 Hicks, F. C. N. 希克斯 54f
 hilaskomai 挽回 152f, 158ff
 hilasmos 挽回祭 171f
 hilasterion 挽回祭 166ff
 Hiram 希兰 20
 Hittite 赫人 20

 Holy Spirit 圣灵 123, 127
 Hoq 182
 Horeb 何烈山 23
 huqqah 条例 182

 Immersion 洗浴 76, 79
 Immorality 淫乱 103
 Incarnation 道成肉身 12
 Initiative with God 与神亲近 20
 Inwardness 内在性 29, 37, 80f
 Isaac 以撒 17
 Israel 以色列 10f, 21, 25ff, 30, 35, 59, 74, 81, 89ff, 104, 113, 115f,

141, 187

Israelite 以色列人 10, 20, 22, 81, 89ff, 113ff, 180, 183

Jabesh Gilead 基列雅比 19

Jacob 雅各 15, 17, 18, 26, 180, 182, 188

Jeremiah 耶利米 17, 52, 112

Jeremias, A. 耶利米 18

Jerusalem 耶路撒冷 10, 37f, 80, 93ff, 100, 180

Jew 犹太人 9f, 85, 93, 110, 141ff, 147, 169, 193, 196f, 204

Joab 约押 52, 62

Job 约伯 186

John, the Apostle 使徒约翰 199

The Baptist 施洗约翰 44, 164

Jonah 约拿 56

Jonathan 约拿单 15, 17, 60

Joseph 约瑟 53

Josephus 约瑟夫 77, 85, 93, 97f

[216]Joshua 约书亚 182

Josiah 约西亚 91

Joy 欢乐 79f, 97f, 125

Jubilee 禧年 72

Judas 犹大 100

Judgement 审判 169, 179f, 185f, 190f, 193f, 201

Justice 公义 177, 179, 183, 194ff

Justification 称义 37, 148, 169

and blood 和血 63

and love 和爱 198ff

in Judaism 在犹太教中的称义 190ff

in the New Testament 在新约中的称义 192ff

meaning of 称义的意思 183ff, 196

of God 神的称义 185f

Kid 童子 89, 92, 95f, 98, 103

Kidron 汲沦 78

Knowledge of God 认识神的知识 29f

- kpr* 希伯来语词根 116f
- Laban 拉班 16, 17
- Lamb 羔羊 89, 92, 95f, 98, 101ff
and Christ 和基督 101ff, 165, 203f
- Law 律法 10f, 24f, 29f, 34ff, 49, 79, 111, 121, 126, 178ff, 196, 198, 203f
and love 和爱 181ff, 199
God's method 神的方法 179ff
- Legalism 律法主义 126, 177f, 183
- Leprosy 麻风病 24, 57
- Levites 利未人 115
- Liberation theology 解放神学 12
- Love of Christ 基督的爱 44, 64, 149
(Of God 神的爱 11, 21, 27, 35, 116, 130, 137, 140f, 144, 147, 149f, 162f, 171, 174, 181ff, 185, 189, 198ff
in Paul 保罗里面 199
- Maimonides 马蒙尼德 75
- Manasseh 玛拿西 52
- Martin, W. J. W. J. 马丁 179
- Mati'-ilu 古巴比伦名字 18
- Mercy 怜悯 37, 154, 156f, 171, 185, 187ff, 195
- Mercy-seat 施恩座 70f, 167ff
- Messiah 弥赛亚 11, 99f
- Mildew 发霉 57
- Miletus 米利都 122
- mishpāt* 179ff, 182
- Moab 摩押 27
- Moabite 摩押人 58, 162
- Morris, L. 莫里斯 153, 162
- Moses 摩西 9f, 21ff, 26f, 34, 39, 58f, 68f, 113, 115, 142, 161, 181
- Nadab 拿答 61, 68f
- Nahash 拿辖 19

246 救赎：它的意义及重要性

Nehemiah 尼希米 116

nephesh 56f

New Year 新年 190

Nicaea 尼该亚 109

Nicole, R 尼科尔 160

Noah 挪亚 15, 20, 33, 167

Oath 誓言 16, 37f

Obedience 顺服 22, 24ff, 30, 40, 89, 121, 194

Obligations 义务 16, 24ff, 116

orgē 163ff

Paradise 乐园 191f

Participation, personal 个人性参与 23, 95, 99, 101

Parwah Chamber 旁屋 76

Passion 受难 163

Passover 逾越节 9f, 44, 52, 61, 190, 203f

[217] companies at 过逾越节的群体 98f

Feast 节期 95ff

in the New Testament 新约中的逾越节 100ff

in the Old Testament 旧约中的逾越节 88ff

in Rabbinic writings 拉比作品中的逾越节 93ff

significance of 逾越节的意义 97ff

Paul 保罗 9ff, 33, 36f, 39ff, 44, 62f, 65, 88, 103, 107, 121ff, 127, 132, 136, 139ff, 145, 148f, 163ff, 167ff, 187, 194ff, 199, 204

pdh 144f

Peace 平安 141ff, 147, 149, 176, 189, 204

Peace offering 平安祭 44, 46, 48ff, 60

Penalty 惩罚 117, 148, 169, 195, 198f, 201

Pentecost 五旬节 10, 190

People of God 神的百姓 22, 26ff, 35ff, 84, 90, 99, 105, 203f

Peter 彼得 125

Pharisee 法利赛人 9f, 75

Philistine 非利士人 53

Phinehas 非尼哈 58, 187f

- Pilate 彼拉多 102, 193
- Praetorium 督府 102
- Prayer 祷告 10, 27, 62, 79f, 96, 117, 121, 181, 185f
- Priest 祭司 22, 24, 37f, 48ff, 51, 55, 57, 61, 66, 92, 95, 127f, 170f
- Prophet 先知 10, 28, 34, 61, 142, 180f, 189, 196f
- Propitiation 挽回 194f
 - Christ as 基督作为挽回祭 166ff
 - in the Septuagint 七十士译本中的挽回 158ff
 - 'to propitiate' 挽回 170f
- Punishment 刑罚 155, 166, 174ff, 187, 190, 194f, 201, 203
- Purification 洁净 9f, 64, 66, 82
- Purpose obstructed 旨意被阻挠 134ff
- Quarrels 争吵 128f, 150
- Rabban Gamaliel 拉班·迦玛列 96
- Rabbi Eliezer 拉比埃利泽 191
 - Hillel 拉比希列尔 96, 192
 - Ishmael 拉比以实玛利 78
 - Johanan 拉比约哈难 192
 - Jose 拉比约瑟 191
 - Shammai 拉比沙麦 96
 - Simeon 拉比西缅 81
- Rainbow 彩虹 20f
- Ransom 赎价 40, 58, 97, 108, 115ff, 121f, 125, 129
- Reconciliation 和好 63, 166, 201, 203f
 - man with man 人与人(和好) 143
 - man's response 人的回应 140, 148ff, 150, 204
 - method of (和好)的方法 138f
 - of God 神的 138
 - of Jew and Gentile 犹太人和外邦人的(和好) 143, 147
- Redeemer 救赎者 107, 110ff
 - Christ as 基督作为救赎者 120ff
 - God as 神作为救赎者 112ff, 115f
- Redemption 救赎 12, 66, 83, 86, 96ff, 148, 150, 166, 169, 194, 200,

248 救赎：它的意义及重要性

204

and grace 和恩典 114ff

and the future 和未来 122ff

and the Holy Spirit 和圣灵 123

Greek background 希腊背景(下的救赎) 107ff

Jewish background 犹太背景(下的救赎) 110ff

Miraculous 神奇的救赎 125

Repentance 悔改 70, 80f, 85, 137, 140, 190

Representative 代表 20f, 23

[218] Resurrection 复活 57, 122, 124

Righteousness 义 第八章

and salvation 与救恩 186ff

imputed 被加给的义 187

of God 神的义 196

Rule of life 生活规则 126, 130

Ruth 路得 111

Sabbath 安息日 9f, 72, 74, 78, 102

Sacral manumission 神圣的释放 108f, 126

Sacred name 神圣的名字(在《赎罪日》一章中,可以缩写成“圣名”) 76

Sacrifice 献祭,牺牲 12, 16f, 22, 34f

advantages and defects 优点和缺陷 50ff

and death 和死亡 57ff, 61f, 67

of Christ 基督的(献祭) 63ff, 103f

spiritual 属灵的(祭物) 65, 67, 204

stages in (献祭)中的阶段 45ff

Sadducee 撒都该人 75

Salvation of God 神的救恩 11, 86, 145, 148f, 157, 175, 186ff, 190,
194, 200, 204

Sarah 撒拉 37

Satan 撒旦 73, 129, 143

Saul 扫罗 50, 59f, 137

Scapegoat 替罪羊 70ff, 78f, 84f, 87

Schrenk, G. 施伦克 192

Scott, R. B. Y 斯科特 23

- Seal 印记 123
- Seba 西巴 117
- Shālôm 平安 141f
- Shechem 示剑 182
- Shetiyah 基石(一块石头的名) 77, 79, 168
- Sin 罪 11, 28, 30, 38ff, 119, 125, 137f, 140, 146ff, 170f, 176, 187, 196, 203
- cleansing from (罪)得洁净 24
 - effects of 罪的效果 135f, 146ff, 154ff
 - of inadvertence 无意的(罪行) 51f, 82
 - putting away 除掉 40ff, 64ff, 70, 80ff, 84ff, 139ff, 148
 - seriousness of (罪)的严重性 69f, 72, 80
 - slaves of (罪的)奴仆 119ff, 127f, 103, 105
- Sin offering 赎罪祭 36, 44, 46, 48ff
- Sinai 西奈 21, 23, 36ff
- Skinner, J. 斯金纳 183
- Slaves of Christ 基督的奴仆 127f
- Smith, C. Ryder 史密斯 110, 194f
- Smith, W. Robertson 史密斯 18
- Solomon 所罗门 20, 50, 90
- Stählin, G. 施特林. G 164
- Stephen 司提反 62
- Suzerainty treaties 宗主权之约 19f
- Symmachus 叙马库斯 167
- Synagogue 会堂 10
-
- Tabernacles 会幕 101, 190
- Taylor, V. 泰勒. V 54f
- Tekoa 提哥亚 56
- Temple and atonement 圣殿和赎罪 59ff
- Testament 约, 遗命 31ff
- Thomas, D. Winton 温顿 178
- Thymos* 163ff
- Tôrâh* 律法书(托拉) 181f
- Trust 信赖

250 救赎：它的意义及重要性

Wedding 婚礼 26

Westcott, B. F. 魏斯科(主教) 114

Will of God 神的旨意 64

Will, yielded 顺服的意志 64

Witness 见证 17

Wrath of God 神的忿怒 71, 134ff, 139f, 203f

Impersonal 非人格 154ff, 166

[219] in the New Testament 新约中 163ff

in the Old Testament 旧约中 153ff

removed by God 被神除去 157

Yeast 酵 94f, 103

Zechariah, blood of 撒迦利亚,(撒迦利亚)的血 63

Song of (撒迦利亚)之歌 37

Zimri 心利 58

Zoan 琐安 116



上架建议 ▶ 宗教、文学

ISBN 978-7-5617-9153-0



9 787561 791530 >

定价: 34.80元

www.ecnupress.com.cn