




北京大学基督教文化研究系列

赵敦华 © 主编

The Apostolic Preaching of the Cross 

使徒所传的  
十字架

[澳] 莱昂·莫里斯 著

王珏 译

宗教文化出版社

✝ | 北京大学基督教文化研究系列  
赵敦华 © 主编

The Apostolic Preaching of the Cross ✝

使徒所传的  
十字架

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

使徒所传的十字架/(澳)莱昂·莫里斯著;王珏译.

-北京:宗教文化出版社,2011.8

(基督教文化研究丛书)

ISBN 978-7-80254-413-0

I. ①使… II. ①莫…②王… III. ①基督教-研究 IV. ①B978

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第174718号

---

Wm. B. EERDMAN PUBLISHING CO. Grand Rapids, Michigan  
第三版 © 延代尔出版社(Eerdman Publishing)

使徒所传的十字架

[澳]莱昂·莫里斯(Leon Morris) 著

王珏译

---

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿44号(100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095201(编辑部)

责任编辑: 张秀秀 sue68@yahoo.cn

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京金秋豪印刷有限责任公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230毫米 32开本 11.375印张 250千字

2011年9月第1版 2011年9月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-413-0

定 价: 35.00元

---

## 北京大学基督教文化研究系列

**主 编：**赵敦华

**执行主编：**杨克勤 冀建中

**编 委：**张志刚 孙尚扬 徐龙飞

吴 飞 吴玉萍 蔡 蓁





## 第一版 前言

当笔者第一次开始认真阅读关于赎罪的文章时，就发现有几个重要神学词语的使用方式似乎让人觉得它们对不同的人具有不同的意思，譬如：“赎回”、“安抚”和“称义”。我们以开篇主题赎回为例，就如我们将要指出的那样，一些作者实际上将其等同于解脱；另外一些人认为这个词是指一个替代性交易；还有一些人将其作为整个基督教救恩的泛指术语来使用。有些人认为这个词含有一个落伍的意思，就是在十字架上对罪的满足，而另外一些人认为这实质上是个具有前瞻性的词，表达了从罪的捆绑中得到的解放，从而使信徒可以过仿效基督的生活。类似的不确定和歧义现象也出现在其他几个术语的用法上。

目前应该有可能找出这些典型基督教表达方式的含义了。这个找寻路线是基于这样一个事实：即新约作者们都浸于旧约的语言和观念，从而烂熟于胸。那么考察相关的旧约章节就会使我们发现作者们思想的一个形成因素，而这也因此必将帮助我们理解他们的语言。



同样，因为新约是以普通人的普通语言写成（而非学者和文人的正统语言写成），近代所发现的蒲草纸经卷、陶片和铭刻所带给理解这种语言的亮光必然照亮很多的新约表达方式。那么这是一个需要进一步考察的领域。

古犹太文献是第三个来源。虽然基督徒强烈抵制拉比们的很多结论，然而他们也使用了同样的术语并讨论了许多同样的问题。故此，对于我们探索的任何术语，考察拉比们使用的方法应该也是有帮助的。

这本书并非是对赎罪进行全方位的研究，而是一个必要的预备。它尝试来理解一些关键词，就是那些对理解新约赎罪含义至关重要的词汇，而方法是理解这些词在旧约、蒲草纸经卷和拉比作品中的含义。然后我们把这些探索结果放入新约背景中，来进一步检验这些结果，因为我们不应该忽视早期基督徒们可能对他们借用的任何术语的含义进行了修正或添加。

在本卷中，我会纳入之前为不同刊物撰写的文章中所包含的一些内容和措辞。包括下面这些：“圣经希腊语中 *ἰλάσκεσθαι* 等的用法”（《评注时报》，*The Expository Times*, IXII, No. 8）；“上帝的愤怒”（《评注时报》，*The Expository Times*, IXIII, No. 5）；“圣经中术语‘血’的用法”（《神学研究期刊》，*The Journal of Theological Studies*, New Series, III, Pt. 2）；“因信称义：旧约和拉比的预想”（《福音季刊》，*The Evangelical Quarterly*, XXIV, No. 1）；“旧约中赎回的观念”（《更正神学评论》，*The Reformed Theological Review*, XI, No. 3）；“圣经中的赎罪观”（《澳大利亚圣经评论》，*The Australian Biblical Review*, II, Nos.3,4）。



这些刊物的编辑们允许我重发这些内容，对此我深深感激。

很多朋友在不同方面给予了我帮助，很难表达我全部的感激之情。这里我特别提到至为尊敬的 Newton Flew 博士，他和我讨论了本书中的很多章，已故至为尊敬的 H.W. Oldham 在本书撰写初期不断给我建议，我的同事 F.I. Andersen 先生热心地帮助编辑了索引部分。最后，对于诸位出版商在本书编写的不同阶段给予的所有帮助，深表感激。



## 第三版 前言

对新版本的需要使我有了彻底修订本书的机会。许多修改仅是字面上的变化，但也有一两处实质性的改变。材料的排列上有了一两处调换，特别是在第一章有大幅调整。我也利用这次机会来纳入一些新的材料，特别是新的第四章“上帝的羔羊”，和第六章“安抚”中关于 *ἰλαστήριον* 的部分。这个部分之前发表于《新约研究》(*New Testament Studies*, II, No. 1)，编辑准许我于此处再次刊印，对此我很感激。

对那些通过他们的评论和回顾促成了这次修订的人们，我在此表达对你们的感激之情。对于我注意到的这些评论，我曾认真考虑，结果就是产生了我刚才提到的许多的小改动。但我仍然认为本文轮廓在本质上是正确的，而我也很高兴能有这次机会使它以新的面貌出现。

莱昂·莫里斯



# 目 录

一版前言 / 1

三版前言 / 1

## 第一章 赎回 (Redemption) / 1

I. 词源因素 / 2

II. ἀπολύτρωσις / 7

III. 犹太背景 / 10

IV. 拉比作品中的赎回 / 20

V. 新约中的 λύτρον 词群 / 23

VI. ἄγοράζω 的使用 / 51

VII. ἐξαγοράζω 的使用 / 54

VIII. περιποιῶμαι 的使用 / 59

IX. 结论 / 60

X. 对《加拉太书》3:13 中 ὑπέρ 的附注 / 62

## 第二章 约 (Covenant) / 65

I. 简介 / 65





## 使徒所传的十字架

---

- II. 旧约中约的观念 / 67
- III. 犹太教对约的观念 / 85
- IV. 七十士译本中的 διαθήκη / 89
- V. 圣经以外希腊语中的 διαθήκη / 90
- VI. 新约中的 διαθήκη / 94
- VII. 结论 / 112
- VIII. 附注：约和中保 / 115

### 第三章 血 (The Blood) / 118

- I. 旧约中的“血” / 118
- II. 新约中的“血” / 129
- III. 对“血”这个词语意义的附注 / 134

### 第四章 上帝的羔羊 (The Lamb of God) / 137

### 第五章 安抚 (一) (Propitiation) (1) / 155

- I. 简介 / 155
- II. 圣经之外希腊语的 ἰλάσκομαι 词群 / 156
- III. 旧约中的上帝之怒气 / 160
- IV. 七十士译本中的 ἰλάσκομαι 词群 / 168
- V. 结论 / 191

### 第六章 安抚 (二) (Propitiation) (2) / 196

- I. 新约中上帝的愤怒 / 196
- II. 七十士译本中的 ἰλάσκομαι 词群 / 203
- III. 结论 / 231



- 第七章 和好 (Reconciliation) / 238**
- I. 简介 / 238
  - II. 七十士译本中的 *καταλλάσσω* 词群 / 240
  - III. 犹太教中的和好 / 241
  - IV. 新约中的专门用语—和好 / 245
  - V. 新约中对和好的观念 / 273
  - VI. 调节和替代 / 279
- 第八章 称义 (一) (Justification) (1) / 281**
- I. 简介 / 281
  - II. 旧约中的律法和审判 / 283
  - III. 七十士译本中的 *δίκαιος* 词群 / 290
  - IV. 信心的位置 / 296
  - V. 犹太教中的称义和信心 / 299
- 第九章 称义 (二) (Justification) (2) / 303**
- I. 新约的教导 / 303
  - II. 称义的重要性 / 327
  - III. 称义和替代 / 334
- 第十章 结论 / 337**
- 缩写表 / 344
- 译后记 / 347



## 第一章 赎回

赎回是一个在许多现代神学作品中宽泛使用的术语。很多时候它几乎被等同于“解脱”。或许基督教可以被认为是一个“赎回的宗教”，即一个承诺把人从罪的困境中救赎的宗教，这与人们意想靠着自己的努力达到理想状态的“律法宗教”是相对立的。如果说有多少人用过这个词，这个词就有多少种的意思，这或许是有些夸大了。但这个大量被使用的词，其多样意义的确让人困惑。

“赎回”这个词的广泛运用是当代的一个发展。我们发现这个词既不是古代大众化的用语，也不是圣经中一个特有词汇。事实上，当我们注意到这个词在现代神学中的广泛使用时，我们也许会相当惊讶地发现其在新约中却比较罕见。例如，比起我们今天，这个词在古代出现频率较低，这个词的内涵那时也更有限而更精确。我们会发现，这个词不是指一般意义上的解脱，而是一种特有的解脱。另外一个差异是我们把“救赎主”、“赎回”等词语作为宗教术语使用。每当我们听到这些词，我们就想到了宗教。



但当一世纪的人听到它们时，他立即用非宗教用语开始思考。的确，这就是早期基督徒使用这些词的原因。我们的任务就是要尝试找回这个意义，而不是认为赎回对古人的意思与对我们的意义是完全一样的。

## I. 词源因素

这个词群中的基本词是 λύτρον, “赎出”。这个词来源于 λύω, 这是一个基本意思是“松开”的动词。这个词可以用来表示各种松开, 例如: 解开衣服、解开盔甲、解开动物等等。有时这个词用在人身上, 表示人已经从囚禁中释放出来。这个词特别用于战俘在付了赎金后, 得到释放。后来发展出了一个新的词群来专指此种释放。在词根-λυ 上加后缀-τρον, 就成了名词 λύτρον。后缀-τρον 最初表示某种行动的行动手段。常用于指工具, 如: ὄροτρον, “一个犁”。第二个是指行动发生的地点, 如: θέατρον, “一个看的地方”、“一个剧院”。复数是第三个常常使用后缀-τρον 的地方, 表示行动产生的代价, 如: τὰ διδάκτρα, “学费”, 或 τὰ θρέπτρα, “抚养费”、“护理人员的薪水”。<sup>①</sup>λύτρον 是个较晚出现的词, 属于第三种用途。相应的, 其意思是指“释放的费用”、“赎金”。一个全新的词群由 λύτρον 发展出来了。这样我们就有了动词 λυτρόω, “收

<sup>①</sup> 参 A. Debrunner 的《希腊语造词法》(*Griechische Wortbildungslehre*. Heidelberg, 1917), 第 176-177 页; J. H. Moulton 和 W. F. Howard 的《新约希腊文语法》(*A Grammar of New Testament Greek*, Edinburgh, 1919), 第 368-369 页。



到赎金后释放”（中动态，“付了赎金保证释放”、“赎回”）。然后是名词 λύτρωσις，“付赎金的释放的过程”，还有不同使用这些形式的组合词，特别是带有 ἀπό 和 ἐκ 的那些词。释放是以付代价为前提的，这个观念是这整个词群存在的基础，认识这一点很重要。还有其他的词含有简单释放的意思。人们可以使用（而且曾经是经常使用）λύε 或 ρύομαι 等等。但当人们选择使用 λύτρον（或它的同源词）时，那是因为他们需要一个词，其本身就能表达付代价得释放的观念，而不是需要一个必须由上下文中才能推测出这个意思的词。当然词源因素并非是唯一的考虑因素。用法才是我们最终的标准。但留意到这个词群的存在是因为人们希望能够精确表达付代价得释放这个观念，留意这些在开始的时候是有价值的。<sup>①</sup>

因此在表面上，赎回这个词是关于释放代价的支付方法。

看上去好像这是由希腊语的整体用法导致的。人们反复使用这些词来表达此种释放。有时也会见到这个词群的比喻性用法，但要体会这些比喻还是要先认识到付代价的观念。非此就无法理

<sup>①</sup> 当然还有其他的词可以表达释放的代价，如：δλλαγμα、ἀντάλλαγμα、τιμή、πoinή、ἄποινα、ζωάγρια、ἀντίψυχον。就选择这个而非其他词根的原因，参 B. B. Warfield，它的形成必须要回溯到其原型 λύειν 的自然影响，每当想到赎出，这个原型就会出现在脑海，并导向由此派生出来表达这个意思的其他字母组合。换言之，一个希腊人想表达赎出时，会“自然地”说 λύτρον，因为他在思考赎出时，他就是用 λύειν 来思考的。（PTR, X V, 1917, 第 207 页；他接着说，λυτροῦν “只能是指为赎金或用赎金的释放”）同参，这个动词存在的唯一原因就是要使有歧义的 λύειν(ἀπολύειν)之外还有一个无歧义的词语，以确定地、可以脱离上下文地、或不需以整体理解来决定用法地、来直接传达赎金赎出的概念。故此，我们就不会感到惊讶地注意到，在整个粗俗的希腊文学史里，λυτροῦν、λυτροῦσθαι 一直保持着这个意思没有改变。他的一个意义就是“付赎金”（如前，第 208 页）。





解比喻。而且在绝大多数使用比喻的情况下，都可见到实际的付费观念。

这个词群不是仅限于用在战俘身上。用于战俘的释放是常有的，但也适用于其他的情况。所以一个奴隶可以赎回他的自由。他要把微薄收入和挣到的其他小钱都积攒起来，或许这需要很长一段时间，直到他挣够了必要的数目。那时他就可以获得自由了。B. P. Grenfell 和 A. S. Hunt 用下面这些词勾勒了如此的一个过程：“主人和奴隶达成了释放的条件，钱庄代收释金，并由钱庄把交易的细节通知市场监察官，或许还有提交释金收据……然后市场监察官就很可能宣布这个奴隶自由了”。<sup>①</sup>

他们引用了一个典型的这种文件，其时大约为公元 86 年，译文如下：“科瑞蒙 (Chaeremon) 问安于市场监察官。女奴隶欧芙洛欣 (Euphrosyne) 现年 35 岁，是奴隶地米都斯 (Demetrous) 家的女儿，现给予其自由。她女主人艾罗尼 (Aloine) 的父亲科门 (Komon) 是奥克西林库斯地区狄奥尼修 (Dionysius) 的儿子，自由的条件是用赎金 (ἐπί λύτροις) ……，受艾罗尼 (Aloine) 已故哥哥狄奥哥鲁斯 (Dioscorus) 之子科门 (Komon) 的保护。赎金已付，10 银币和 10 塔兰特，3000 铜币。再见”。<sup>②</sup>

另外奴隶也可以通过宗教过程得释放。这种情况下，他给某些神明庙产一些钱。然后其主人庄重而冗长地发誓把这个奴隶卖给了这个神明。这些文件中经常出现“得以自由”、“不再被奴仆的鞭挞

<sup>①</sup> 奥克西林库斯的希腊文残页 (Oxyrhynchus Papyri. London, 1898), 第 105 页。

<sup>②</sup> 上面引用过的，第 106 页。明确得到了赎金，其他地方也有同样情况，如同一系列中文件 49, 722。



制”等语句（参加拉太书 5：1）。法律上，他成了这个神明的奴隶（他需要履行一些神圣的责任以提醒他这个事实），但就别人来说，他是个自由人了。A. Deissmann 指出了这个过程对理解新约多处经文的重要性。他从特尔斐(Delphi)多边形墙的题文上找到了一个这种奴隶释放的例子，时间在公元前 200-199 年：“时间。特尔斐居民(the Pythian)的神明阿波罗从安菲萨(Amphissa)的稣士比斯(Sosibius)处购一罗马籍女奴隶尼西亚(Nicaea)，使其得以自由，价格为 3 迈纳银子。根据法律，前一个卖主是安菲萨的依娜都斯(Eumnastus)。他已收到赎价。然而尼西亚(Nicaea)已把这次购买拜托给了阿波罗，以得自由”。<sup>①</sup>

由此清晰可见，这个词很常用，而且人们常用于从捆锁得释放。Deissmann 甚至说：“一世纪时任何人听到希腊语 λύτρον ‘赎金’，他很自然就想到了释放奴隶时用的购买金”。<sup>②</sup>

有时这个词群被用于表示赎罪捐献。<sup>③</sup>这一点不需要太多的评论，因为这是个自然发展。敬拜者们因着他们自己的罪，意识到自己处在非常的困境中。他们就用赎罪的捐献来把自己

<sup>①</sup> 《古代东方之光》(*Light from the Ancient East*. London, 1927), 第 323 页。C. K. Barrett 引用了同样的题文，但他把 Deissmann 翻译为“购买”的 *ώνών* 理解为“销售的行为”，即题文自身。《新约背景：文献选》(*The New Testament Background: Selected Documents*. London, 1956) 第 52 页 f。这也许是 Deissmann 理解的方式，因为他拒绝译为“购买的钱”。LS 把两个意义都赋予了 *ώνή* (他们没有引用 *ώνά* 的形式)。

<sup>②</sup> 同上，第 327 页。AG 同样把 *λύτρον* 定义为“释放的价格，赎金(特别是释放奴隶的赎金……)”。他们接着为这后一种用法引用了八个例子。

<sup>③</sup> 见 LS 中引用的证据(第八版)；F. Steinleitner 著的《语境中的告白》(*Die Beichte im Zusammenhang*. Leipzig, 1913), 第 36 页 f；W. M. Ramsay 的《希腊研究学刊》(*The Journal of Hellenic Studies*, X, 1889), 第 227 页 f。



买赎回来。

上面这一切的重要性在于，新约的许多部分是写给外邦人的。虽然我们不能简单痛快地认为这个词群对外邦人仅仅意味着这一个意思，但我们却不能忽视这个用法的范围和重要性。使用赎回这个术语时，如果其意义不符合其周知的惯用法，就需要给出充分的理由。<sup>①</sup>

有时人们以比喻的用法使用这个词，就如斐洛 (Philo) 把智者说成是“愚人的赎金”，<sup>②</sup>或者把“理性对智慧和知识的渴望”说成是人生的“长子”或人生的“赎金”。<sup>③</sup>但他在第一例“愚人的赎金”处补充说道，愚人的存在“如果不是智者出于怜悯和远见为愚人提供了保护，是一个小时也延续不下去的”。在第二例，因着比喻的用法，“赎金”和“长子”的词义力量都稍有削弱。换言之，虽然斐洛酷爱寓意的方式，但他是知道“赎金”真正所指的。

派生动词 *λυτρόω* 作主动态时通常是指“收到赎金后释放”，或也有可能是“坚持要赎金”。其中态的意思是“付了赎金保证

---

<sup>①</sup> Büchsel 反对 Deissmann 的方式，因为这与注释不符。他认为，唯一理解保罗赋予这个词的意义的方法是看保罗的书信 (*TWNT*, I V, 第 358 页, n.23)。其当然有固定意义。保罗没有理由在使用一个词时，不考虑其正常用法的意义。正确的顺序当然是要找出这个词对他同时代人的意义，然后查看保罗的书信中这个词的用法是否一样，还是他赋予了一个新意义于这个词。而且，Deissmann 指出了保罗采用了奴隶释放文件中常见的几个表达式，对此 Büchsel 却视而不见，如：*τῆ ἐλευθερίᾳ* 和 *ἐπ' ἐλευθερίᾳ* (加拉太 5: 1, 13)，第二个是一个“文件的方式”；“花钱”买 *τιμῆς* (林前 6: 20; 7: 23) 等等。

<sup>②</sup> 同上，第 121 页。

<sup>③</sup> 同上，第 126 页。



释放”，即：“赎回”。<sup>①</sup>其根本的意思就是付代价以换回（通常情况下）自己的和他人的所有物。还有一个派生的名词 λύτρωσις。这个词很罕用，似乎很多词典从圣经以外的希腊语用中只能找到三个例子。它也与这个词群的通常意义相符合。

## II. ἀπολύτρωσις 的用法

虽然 ἀπολύτρωσις 是个罕用词，但考虑到在新约中经常使用它，就有必要考查这个词在非圣经文献中的用法。从这个词的结构上，我们或许预测它强调的是通过赎金得到的自由（“从……买赎出来”）。然而单从这个词的用法上，很难得出这一点。这个词的意义似乎与非复合词 λύτρωσις 有同样的意思。下面基本上是新约之外所有用到这个复合词的篇章。

1. 普鲁塔克 (Plutarch)， “他们的丝弦笛乐和不断的闹酒声响彻每条岸边，他们拘捕高级将领，和他们以赎金去赎回被攻陷的城市，这都是对罗马霸权的羞辱。”<sup>②</sup>这个词清楚地表达了在收到赎金后，可以取回被攻陷的城市。

2. 雅理斯泰的信件 (*The Epistle of Aristeas*)， “考虑到时间已经迫切需要……解放那些被国王父亲从犹大地迁移来的犹太

<sup>①</sup> MM 注释道，这个“动词和它的同族词在地方话中很常用”，而且他们引用了一系列的篇章，从 P. Eleph. 198 (Ptol.) 和 P. Par. 2218 (c.165BC) 到 4 世纪后期一个基督徒的祷告文。

<sup>②</sup> 庞培，24.5 (洛布的翻译，Loeb trans).



人”；而且有一次，“王命令写信给关乎此事的以利亚撒(Eleazar)，说明释放犹太俘虏的过程。”<sup>①</sup>在这两个篇章中都提到了战俘的释放，并特别提到了价钱，“所有拥有这样俘虏的人要立刻释放他们，并领取每个俘虏 20 德拉克马的赎金。”<sup>②</sup>

3. 斐洛两次使用了这个词。他讲到有一个被俘的斯巴达年轻人，他“认为比起自己当前毫无价值的生活，死是一个更好的命运，并且因着没有被赎的希望，就爽快地自尽了”。<sup>③</sup>这就是这个凭赎金得释放术语的通常用法。在其他地方，他谈到了亚伯拉罕为所多玛求情(创 18:23)，“开始时，他请求饶恕的条件是五十人，但最后降为 10，达成了赎回的可能性”。<sup>④</sup>在此，10 被认为是赎金。如果这个城市可以找到这个数目，就会从灾难中被释放出来。如果找不到，它就消失了。

4. 约瑟夫斯(Josephus)，“赎回他们的价格会超过 400 钱”。<sup>⑤</sup>这个词的意思很浅显。

5. 狄奥多罗斯(Diodorus)谈到一个由奴隶和其主人们达成的释放协议。但在这个协议完成前，斯凯沃拉(Scaevola)介入了，而且“一边期望着付赎金……一边却把他钉死了”。<sup>⑥</sup>所以

---

<sup>①</sup> 雅理斯泰的信件(*The Epistle of Aristaeus*)12.33 (引自 R. H. Charles 的《旧约的伪经和伪仿》, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, *Pseudepigrapha*, Oxford, 1912)。

<sup>②</sup> 同上，第 22 页。

<sup>③</sup> 每个善者都是自由的 (Quod Omnis Prober Liber Sit) 114。

<sup>④</sup> 基要学习 (De Congressu Quaerendae Eruditionis Gratia) 109。

<sup>⑤</sup> 《犹太古史》(*Ant.*) 12.27。

<sup>⑥</sup> 片段 (*Fragments*) 37. 5. 3 (引自 T. K. Abbott 的《以弗所书 1:7 之国际批评评论》)。





非常有理由认为 ἀπολύτρωσις 这个词就是指通常在收到付款时的释放。

6. 源自库斯岛 (Cos) 上一段碑文谈到了一个通过宗教释放奴隶的过程。<sup>①</sup>因为这个交易也被描写为一个 ἀπολύτρωσις, 所以有人怀疑 ἀπελευθέρωσις 的意思究竟是什么。那些执行 ἀπελευθέρωσις 的人受过教导“在祭司们报告必要的捐献已经完成前, 不能写 ἀπολύτρωσις 的正式记录”。然而不能对此太过深挖。这个交易可以从不止一个角度来看。这是一个解脱的行为。奴隶自由了。所以这个交易完全可以称为是 ἀπελευθέρωσις。但他不是简单地被其主人一个慷慨的手势释放了。而是有一个代价付出了。所以这个交易也是 ἀπολύτρωσις。对这个交易的描述可以是松散概括性的, 也可以是精确具体的。但因着付代价的事实无可置疑, 那么 ἀπολύτρωσις 就不可能含有其通常意义之外的任何所指了。

7. 对卢奇安 (Lucian) 的评注者为了嘲弄诸神, 讲到一个故事, 其中宙斯为了逃避将临的灾难, (τοῦ ἐπαναστάντος ὀλέθρου) 变为一个山羊, 然后, 他继续讲到一个肥兽 (βόσκημα) 被作为他的“赎金”。<sup>②</sup>人们又一次在通常意义使用了这个词。

8. 这个词在七十士译本中出现过一次, 当尼布甲尼撒王说, “七年满时, 即我的赎回时”(但 4:30)。一些人把这里的 ἀπολύτρωσις 仅理解为解脱。<sup>③</sup>但根据上下文, 这是很难站住脚的。

<sup>①</sup> W. R. Paton 和 E. L. Hichks 的《库斯岛的碑文》(The Inscriptions of Cos; Oxford, 1891), 第 52 页 (no. 29)。

<sup>②</sup> H. Rake 编的《卢奇安的评注者》(Scholia in Lucianum; Lipsiae, 1906), 第 220 页 (Scholia in Luciani Peregrin. 13)。

<sup>③</sup> 例如: 前面引用 Büchsel 的作品, 第 354 页。



王的话是对但以理在 24 节话语的直接回应，“为你的罪向他祈祷，用布施来赎回你所有的污秽”。当然这里有比喻的成分，但重要的是，施舍是一种代价，藉此王可以把自己从其罪的后果中赎回来。

这个名词的其他例子似乎没有了。通过这些可以很清楚地看到这个词的意义是清晰连贯的。在每段文字中，毫无例外，都含有希望通过付赎价得到释放的意思。<sup>①</sup>

### III. 犹太背景

现在我们要离开希腊语，把注意力转向这一词群的犹太背景。在关于新约的近期作品中，为了发现新约中的伟大思想，常会发现必须考察的是希伯来根源，而不是希腊根源。我认为不能就此得出结论：我们可以忽略希腊语的用法；所以我查看了希腊人使用这些术语的方法。但旧约里的用法无疑非常重要，下面我们就对此进行考察。

---

<sup>①</sup> 其相对应的动词 ἀπολυτρόω 没有出现在新约里，所以没有必要全面讨论它。但值得注意，几乎在使用这个词的每个场合，都谈到赎金。这些段落包括，柏拉图的《律法》(Laws) 919a；狄摩西尼(Demosthenes), 159. 15 (菲利普的信 3, Philip's Letter 3, Loeb 版, 第 336 页)；波利比奥斯的《诸史》(Polybius, *The Histories* 2.6.6, 21.38.3)；普鲁塔克的《庞培》(Plutarch, *Pompey* 24)；波利亚努斯(Polyaenus)5.40；托依布纳(Teubner)编辑的 Julian 所著的《对无知的怀疑论者、作品的第六次演讲》(*Sixth Oration, to the Uneducated Cynics, Works*) I, 第 253 页；约瑟夫斯(Josephus)著的《钟》(Bell), 2.14. 1；米南德(Menander)著的 *Misoumenos* 21, 斐洛的《寓意解释》(*Leg. Alleg*)3.21；《亚里斯提亚书》(*Letter of Aristeas*)20；LXX 版,《出埃及记》21：8；Zp3：1(但这个似乎有误)。Warfield (*PTR, XV, 1917, 第 210 页 f*) 和 T.K.Abbott 的《以弗所书 1：7 之国际批评评论》都说卢奇安使用了动词来描写阿基里斯 (Achilles) 赎回赫克多 (Hector) 尸体，但都没有给出出处。



基本词 *λύτρον* 在七十士译本中非常简单而直接。它总是指一个赎回的价钱。<sup>①</sup> 例如在统计人口时，需要支付半个舍客勒 (*shekel*): “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”(《出埃及记》30:12)。这不是释放一个战俘或奴隶。这里谈的是死刑。人的命没有了。但他支付的半个舍客勒却使他从死刑中被释放了出来，从而可以成为一个自由人。这是一个使用 *λύτρον* 的典型章节。这个用法有持续性。每当人作出赎回的举动时，他们就要付出代价，这个代价就用 *λύτρον* 来表示。

在七十士译本中，这个词群里最重要的词是动词 *λυτρόω*，它出现了 99 次。绝大多数情况下，它表示的都是其典型意义，但却额外，出现了一个新用法。有时当这个词的主语是上帝时，就不会提到赎价的问题，确实也没有付赎金的理由。上帝不用向人付赎金。这些章节很重要。最好我们通过了解其希伯来源语来了解它们。*λυτρόω* 可译为两个希伯来动词，*g'l* (出现了 45 次) 和 *pdh* (42 次)。其他词根的出现没有超过 4 或 5 次的。<sup>②</sup> *λύτρον* 引入了另一个希伯来词根，它有六次被译为 *kōpher*。我们按顺序来考察这些希伯来词语。

<sup>①</sup> 参 MM, “可以留意在七十士译本中，这个词总是被用来表示一个同义词”。

<sup>②</sup> 还有这个词群中的另外一些词，即 *λύτρωτός* (利 25: 31、32) 和 *ἐκλύτρωσις* (民 3: 49)。但因为这些词没有在新约中出现，所以我们没有关注它们。毕竟，它们的用法不影响主体。



*a.g'l* <sup>①</sup>

这个词群的基本观念与家庭关系有关。<sup>②</sup>这个词有一种家庭气氛，这个气氛从来没有从这个词所包含的各种意思中消失掉。

在使用分词的章节里，这个词根的基本意思就是指一个男性亲属，正如我们可从下面这段话读到的那样，心利“就杀了巴沙的全家：连他的亲属 (*gō'alōyw*)、朋友也没有留下一个男丁”(王上 16: 11; 也参，民数 5: 8; 路得 2: 20; 3: 9、12)。《约伯记》3: 5 也是这个意思，这位长者发愿说，愿“黑暗和死荫” *g'l*，即“如亲属般索取”，他出生那日。

履行亲属的义务就是喜乐地采取一系列的行动。或是迎娶已故亲属的寡妇 (路得 3: 13)，或是把一个亲属从奴隶中赎回 (利未 25: 48f)，或是取回以前因经济困难时卖掉的土地 (利未 25: 26)，或是杀死谋杀亲属的凶手 (民数 35: 19 等等；这里“生命的复仇者”，最终是亲属)。如果某物以前的主人想把他献给主的这物拿回，他就要赎回 (利未 27: 13、15、19、20、27、28、31、

---

<sup>①</sup> *gō'al* 和 *g'ullāh* 出现了 118 次。有 59 次是用 *λότρον* 等翻译的，用 *ῥύομαι* 翻译了 12 次 (11 次是在《以赛亚书》中的)，*ἀγγιστεύω* (= “下一个或接近，至亲”，LS) 等有 40 次，*ἐξαιρέω* 有两次，*ἐκλαμβάνω* 有一次，还有四次中所用的希腊词没有一个可以被认为是同义词。

<sup>②</sup> BDB 给出的意义是“作为一个亲属，赎回”，O. Procksch 说“*g'l* 表示一个家庭律法中的概念” (*TWNT, IV*, 第 331 页)。所以 C. Ryder Smith 说，在对这个动词的不同翻译中，“最接近希伯来意思的是‘尽一个亲属的职责’”。他还说，“可以期望曾有一些英语动词如‘致亲属’”(《圣经中的救贖论》，*The Bible Doctrine of Salvation*, London, 1946, 第 19 页)。S. R. Driver 的观点并没有切中要害，他认为这个动词的意思是“恰当地恢复一个丧失的要求或权力，要求收回、再次证实”(申 7: 8, ICC)。



33；不能由此贖回的事物也见利未 27：28、33）。

因此旧约使用这个词时含有两个不同的意思。首先是泛指家庭责任，然后是由此责任产生的比较具体的概念：付赎价。这样的转换不难理解，人们继续使用这个希伯来词语来表达其中一个意思；但七十士译本的译者们做出一个区别，当翻译 *g'l* 时，如果其含有付赎金的概念，他们就只使用 *λύτρον* 这个词群。当 *g'l* 的主语是人时，使用 *λύτρον* 词群中的任何一个词就一定含有赎金的意义。当然 *g'l* 也可以是指一个家庭义务，但七十士译本的译者们使用 *λύτρόω* 更多的是要表达由这个家庭义务产生的付赎金之结果。

这里有一些非常重要的章节，其中耶和华 (Yahweh) 是动词 *g'l* 的主语。在这些章节中我们可以认为上帝就是他民的大亲属，当他的民在困境中，特别是当他们失去自由或身处危险时，他们可以指望他来救援。显然，把他的民从埃及的枷锁中救出来就是这种情况。“我是耶和华，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。我要以你们为我的百姓，我也要作你们的神”（《出埃及记》6：6；同参出 15：13；诗 74：2；77：16（15）；78：35；106：10）。这种解脱成了描述后来从巴比伦被解脱赎回的模板（诗 107：2；赛 43：1；44：22、23；48：20；52：3、9；63：9；耶 31：11；何 13：14；弥 4：10）。我们在《以赛亚书》40-66 章中可以看见同样的脉络，耶和华 13 次被称为是救赎主 (*gō'āl*)，而他的民被称为是“赎民”（诗 107：2；赛 35：9 等等）。耶和华的救赎行动不是仅限于浩大的国家救赎，因为雅各祈祷“就是一生牧养我直到今日的上帝，救赎我脱离一切患难的那使者”（创 48：15、16）。与此类似，诗





篇的作者认为上帝“教我脱离死亡”（诗 103：4；比较，诗 69：18；72：14；119：154）。

有时人们可以就上面的内容争辩说，这个动词已经失去原本的意义，现在仅指“解脱”（to deliver）。但这看上去与事实不符。如果这个词仅仅表示解脱，那么我们可以预料人们偶尔会使用这个词来表示没有赎金地解脱一个人。但情况不是这样。每当这个动词的主语是人时，这个解脱就总是伴随着支付赎金。换言之，这个词本身不是用来表示“解脱”，而是表示“有代价的救赎”，但之所以是这个意义，完全是因为耶和华是这个词的主语。

考察耶和华是主语的章节后，我们发现一个有趣的事实，在很多由耶和华实施救赎的地方，并不认为他是可以不费吹灰之力就实现了这些的。然而在其他章节，有时在离谈救赎的章节不远，会谈到在他的眼中，把列邦的能力加在一起也是微不足道，几乎等于零。虽然圣经的作者们持这个观点，但当他们把耶和华思想为救赎者时，他们倾向于认为他付出了很大的努力。所以我们读到，“我要用伸出来的膀臂救赎你们”（《出埃及记》6：6）；“你是行奇事的上帝。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）；“不可侵入孤儿的田地：因他们的救赎主大有能力”（箴 23：10, 11）；“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”（耶 50：34）；这种对耶和华努力的强调似乎是把救赎这个词应用于他的作为之原因。这样的努力被视为是“代价”，就此给这个暗喻赋予了意义。耶和华的行为是自负代价的。可以说，虽然耶和华可以用一个代价微小的努力来处理这个情况，然而因他爱自己的民，他就“在万国眼前露出圣臂”



(《以赛亚书》52:10)。<sup>①</sup>

### *b.pdh*<sup>②</sup>

这个词根的基本意思无疑就是“通过支付价格来赎回”，表达了一种商业交易的性质，而且这不是亲属的义务，而 *g'l* 含有亲属义务的意思。这个动词的典型用法可见于描述头生的被归给神的章节，“那时你要将一切头生的，并牲畜中头生的，归给耶和华；公的都要属耶和华。凡头生的驴，你要用羊羔代赎；若不代赎，就要打折它的颈项。凡你儿子中头生的都要赎出来”（出 13:12；参民数 18:15-17）。头生的属于主；他们本应在祭坛上被献为祭。但在特定情况下，允许或要求用替代物来代替已献出或丧失的生命，这个替代物就是 *pdh* 的基本概念。所有其他的用法也许都是从这个概念里派生出来的。

因着头生的都要归于耶和华，所以就拿利未人来代替所有的长子（民 3:40）。因为以色列的长子数目比利未人多 273 个，多出来的每个取赎银五舍客勒（民 3:46）。这个交易的替代性质是确定无疑的，“（我是耶和华，）你要拣选利未人归我，代替（他哈 *tahath*；七十士译本 *ἀντί*）以色列人所有头生的”（民 3:41）。

<sup>①</sup> 参 B. F. Westcott: “不能认为上帝为了赎回自己百姓而付钱给埃及的压迫者。另一方面，施展大能的思想、‘赎回’代价极大的思想却到处可见。代表着力量的上帝之大能、或爱、或自我牺牲都最终相互一致了”（上面引用过的，第 296 页）。还有 F. J. Taylor: “付款的思想并没有被完全遗忘”（*TWBB*，第 186 页）。

<sup>②</sup> *Pdh* 在七十士译本中有 43 次被译为 λυτρόω，两次译为 λύτρον，一次为 λύτρωσις，一次为 ἀκολυτρόω，三次为 ἀλλάσσω，两次为 σώζω，四次为 ρύομαι，一次为 ἀφορίζω，而 προσμόξατο（撒上 14:45）像是一个复述。《民数记》18:16 节没有翻译。同源词有 11 次，λύτρον 等九次，ρύομαι 一次，διαστολή 一次。



这个词被用于表达婢女小妾的赎身，与这个词的用法很吻合（出 21：8；利未 19：20）。《出埃及记》里讲到，当一个人若不喜欢这样的婢女小妾，“就要许她赎身”。有一种看法是认为这人应该直接放她走，但这种看法在 11 节中被否定，这里有另外一种获得自由的方法，显然就是“不用钱赎，白白的出去”。

在很多这样的情况中，相关人可以根据自己的喜好决定是否赎回。没有 *g'l* 里面包含的义务（*g'l* 意味着这是一个要履行的家庭义务），与此相符合，几乎在所有使用 *pdh* 的场合，任何人都可以去赎回，因此这个动词也许意味着恩典的成分。<sup>①</sup>

耶和華在有些章节里是这个动词的主语。也许可以这样描述从埃及得到的解脱，例如谈到“你从埃及救赎他们作自己的子民，驱逐列邦人和他们的神”（撒下 7：23；同见申 7：8；9：26；13：5；15：15；24：18；代上 17：21；诗 78：42 等等）。有些章节中，没有具体描述耶和華救赎的特定场合，例如，“我虽要救赎他们，他们却向我说谎”（《何西阿书》7：13；同见申 21：8；尼 1：10；赛 1：27；耶 31：11）。其他的关于从“阴间”（何西阿 13：14）、“他一切的罪孽”（诗 130：8）和“他一切的愁苦”得救赎的章节也都与此类似。还有些地方，这个动词用于表示对个人的救赎（撒下 4：9；约伯 5：20；33：28；诗 31：5；69：18；119：134 等等）。

粗读这些章节时，也许会让人以为这里的救赎就是指解脱。但是当看到在使用 *g'l* 时，通常有一种隐含的意思，就是耶和華为了他的民在给自己打气振作；这里表达的不是普通的行动。故此诗篇

<sup>①</sup> 参 *TWNT, IV*, 第 333 页。然而这个恩典的因素不应该与 *g'l* 所隐含的责任形成太尖锐的对立。从路得 3：13；4：4-6 中可清楚地看到 *g'o'el* 会拒绝执行赎回的行动。



的作者抱怨道，“他们不追念他手的能力，和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）；尼希米祷告说，“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）；而且大卫会说，“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，显出你的大名...？”（撒下 7：23）。比这些具体引用更让人印象深刻的是，有很多章节普遍暗含：耶和华在救赎他们时，是代替自己所爱的那些人来施展大能力的。

在这些证据面前，似乎不可能推导出，这个词已经演变为仅仅是“解脱”的同义词那么简单，当然解脱的含义很突出。我们一定会感到那时选择这个词来描述上帝的行动必有确定的理由。牛津辞典（Oxford Lexicon）说，当耶和华作主语时，有“支付的含义”，这看上去正是这种情况。这个词表示有代价的解脱。

### *c.kōpher*

名词 *kōpher* 的意思是赎金数目，这个词总是让人想到付款。在圣经中使用这个词时，就是为了赎回一个已经献出或丧失的生命而支付的金额。这个词的词义唯一不受上下文限制的地方在撒上 12：3 和阿摩司 5：12，这两处都是指贿赂。然而即使在这里，J. Herrmann 也认为这里有可能不是指通常意义的贿赂，而是从那些已经献出或丧失生命的人那里错误地收取了赎金。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 他的话是，“在撒上 12：3 中，撒母耳可以证明他从没有拿过 *kōpher*（七十士译本中：ἐξίλασμα），上下文中不能完全确定是否这也是指‘为了赎回一个被定了罪的生命而支付的钱’，但至少这不是指相反的意思。阿摩司 5：12 也是这样”（*TWNT*, III, 第 303 页）。



这个名词的第一次出现的地方很有典型意义。如果一个人的牛顶死了另一个人，那么根据规定这个牛主人的生命就丧失了：“就要用石头打死那牛，牛主也必治死。”允许他通过支付 *kōpher*（赎价）赎命，就照所“罚他的”金额（《出埃及记》21：28）。我们看到在统计人口时，关于支付半舍客勒银子规定的根本含义也是如此：“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 *kōpher*（赎价）奉给耶和华”（出 30：12）。这里的观念是，除非耶和华的命令得到遵行——为生命支付 *kōpher*（赎价），人们中间会有灾殃，而那些生命会在灾殃中灭亡。约伯 33：24 节中有类似的例子，这里的意象（imagery）把我们的视线指向 *kōpher*（赎价），救赎他免得“下坑”（“为正在丧失的生命支付的金额”<sup>①</sup>）；《约伯记》36：18 有些不同，此处这位老者的苦难被当做是支付的金额（“你重重的苦难成了你的赎金，或赎价（33：24），代替你的生命为神所接纳”<sup>②</sup>）；《箴言》13：8 中，一个人的财富是他生命的赎价；《箴言》21：18 中，“恶人作了义人的赎价”。<sup>③</sup> 有一个场合中，这个词用于表达耶和华解脱他的民：“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...。所以我使人代替你，使列邦人替换你的生命”（赛 43：3）。此处明确提到赎金，替代的观念很清楚。Herrmann

<sup>①</sup> S. R. Driver 和 G. B. Gray (*JCC*)，第 291 页。

<sup>②</sup> 同上，第 313 页；与此类似，E. C. S. Gibson 引用 Delitzsch 关于“要求他付赎金作为恢复的代价”的话（前面引用过的地方，in loc）。

<sup>③</sup> C. H. Toy (*JCC*)说：“这个对仗形式表示义人在通常的公义程序里会受到惩罚，但上帝用恶人替代了他”（第 406 页）。他反对将它作为“一个太粗俗的概念”，但他坚持这节说到“替代”的经文显出了 *kōpher* 的效果。



提出下面的观点：“在《以赛亚书》43：3-4 中，替代的观念清晰地与 *kōpher*（赎价）相捆绑；埃及和其他邻国作为以色列的替代赎金（替代 *L ösegeld*）；4 节中明白地讲到以命换命”。<sup>①</sup>

为了全面，我们必须注意有一些场合下不能用 *kōpher*（赎价）。所以“杀人犯死罪的，你们不可收 *kōpher*（赎价）代替他的命，他必被治死”（民 35：31）。而且，当一个非有意杀人者逃到逃城后，想回到其本地，“你们不可为他收 *kōpher*（赎价）”（民 35：32）。《诗篇》49：8 *kōpher*（赎价）背后的含义就是，生命极贵重，人无法找到与之相当的赎价，而另外一个层面上，被激怒的丈夫不会从奸夫手里收取 *kōpher*（赎价）的（箴 6：35）。

从这些例子中我们看到，每当使用这个词时，这个词就必然与它所要求的赎金、替代思想相联系。在七十士译本中，要估量 *λύτρον* 的重要性，就不能忽视这个词的分量，正如 Procksch 所说：“*λύτρον* (-α) 作为 *kōpher* 的翻译，总是指一个替代保障的赎金 (*Ersatzgabe*)，其价值体现于遮盖一个债务，如此可知债务并非是可以轻易取消的。”<sup>②</sup>

研究七十士译本中由 *λύτρον* 所转化的三个主要词群所传达的意义后发现，救赎总是表示支付代价后的解脱。也许还有其他的意思，就如 *g' l* 中的家族义务，或是 *pdh* 中的恩典成分，但每种情况中不变的层面就是基本的付款概念。

我们看到在耶和華是这个动词的主语时，付款的意义倾向减弱，但是并没有消失。在强调耶和華的救赎是以他施展大能力为代价时，

<sup>①</sup> 在上述引文中 (*Loc. cit.*)。

<sup>②</sup> *TWNT*. IV, 第 330 页。



也就指向了代价的含义。而且不能忽视的是，赎金的思想有时显而易见，就如《以赛亚书》43章中我们所注意到的那样。故在《诗篇》73(74):2, “求你记念你古时所得来的(或可能, 是买来的, ἐκτίσω)会众, 就是你所赎作你产业支派的”, 和《以赛亚书》52:3, “耶和華如此说, 你们是无价被卖的, 也必无银被赎”。在最后这两个章节处, 似乎没有支付价钱为代价, 就不可能有救赎。这两处可能是比喻性的用法, 但这不能使我们对他们的根本意义视而不见, 正是这个根本意义强化了这些寓意章节的分量。

那么总体情况是很清晰了。七十士译本中的如此用法使我们可以确认 λύτρον 和其同源词可以恰当地表达付代价得救赎, 虽然上帝作主语时, 付代价的意思有所消退, 但却没有消失。在七十士译本中, λύτρον 这个词没有一次出现时, 而没有表达或明确暗示代价的, 这个词本身与代价有非常清晰的联系。我们可以有信心地说, 只要新约作者们与七十士本的观点完全一致, 那么他们在使用这个词群的诸词时, 就一定有一些付代价得解脱的观念。

#### IV. 拉比作品中的赎回

我们已经看到了在旧约中表达赎回观念时所用到的三个希伯来词根, 它们也以基本相同的方式用于拉比文献中。g'1 用于表示产业的赎回(Arak. 9:1、2、3、4等)和已经献给神的东西(Arak. 7:3、4、5等)。关于耶和華成就的解脱的这个词之使用频率有所增加,



我们发现不但提到了过去的解脱，如出埃及（例：Pes. 10：6），而且频繁提到了将来的解脱，那时以色列的苦难将会结束。我们或可引用十八种祝祷（the Eighteen Benedictions）中的第七个作为一个典型例子。“看顾我们的苦难，为我们征战，为你名的缘故速速赎回我们：因你是大能的救赎者。在耶和华以色列的救赎主那里是何等有福。”<sup>①</sup> 我们觉察到此处含有因施展大能而产生代价的意思，我们已经在旧约中注意到了相同的观念。但必须承认这个词的使用倾向于形式化了，所以总是这种含义。这个用法有一个特点，就是其与弥赛亚相联系，弥赛亚常被视为是荣耀未来的大救赎主，这不能不对基督教术语产生影响。<sup>②</sup>

*Pdh* 经常被用于表达不同的赎回。故它可以指赎回产品（men. 10：4）、赎回掠夺物（Sanh. 10：6）、第二个十一奉献（B. M. 4：8）、普遍的奉献物（Arak.6：2）、属于圣殿的物品（Meil.6：2）、动物祭品（Hul. 10：2）。这个词也常用于表示赎回人，特别是俘虏，这是犹太人很看重的一个义务（见 Kid. 3：8；Git. 4：9；A. Zar. 3：9；Ket. 1：2 等等）。

*kōpher* 大量出现于《塔木德》（Talmud）中的一些部分，是赎金的专有名词，在某人的牛触死他人（出 21：30）或其他类似场合中，此人为赎回自己已丧失的生命而必须支付的赎金。当一个人表达自己愿意代另一个人受苦，而反复表示“我能为你做弥

<sup>①</sup> 引自《犹太百科全书》（*The Jewish Encyclopedia*, XI, New York and London, 1905），第 271 页。

<sup>②</sup> 参 G. F. Moore 的《犹太教》（*Judaism*, II, Harvard, 1958），第 298 页，和《犹太百科全书》（*The Jewish Encyclopedia*），“Go'el”文章。





补吗”，这样的话语后面隐含着提供一个 *kōpher* 来释放另一个人的观念。这种为得释放而支付代价的观念深入犹太人的意识，这可见于申 25：11 的阐释，就如 H. Danby 指出，这是“对于‘侮辱’索要损失赔偿费的基础。‘你要砍下她的手’的惩罚，其意思就是，‘她要付罚金’”。<sup>①</sup>

的确，有些犹太作品中付代价的赎回的观念似乎已经有些模糊了。故此，虽然西拉书 (Sirach) 五次使用了 *λύτρον*，但没有一次必然是指支付，尽管有可能上帝救赎的努力被视为是所付的代价了 (见西拉 Sir., 51：2-3)。但这个词群的词汇还是保留了其基本意义，例如，像约瑟夫斯 (Josephus) 这样的作家就频繁使用 *λύτρον* 来表示为赎回俘虏而支付的赎金。<sup>②</sup> 在以诺书 (Enoch) 98：10 有一个赎金观念的有趣用法，“所以不要期望活命，你们这罪人们，你们应该离开去死；因你不懂赎金”，这个章节使我们想起了《诗篇》49：7-9。

综上所述：尽管有趋势在某些时候这些词会更强调解脱而非支付代价，犹太教随着旧约，基本同样以正典书卷的方式继续使用我们在旧约里看到的三个赎回词群，而希腊语的作者们可以回想七十士译本中的用法。虽然在希腊文和希伯来语中，这些词的含义有发展，用法有延伸，但大多数作品中的基本思想仍然是支付代价得解脱。

那么我们可以理解，在普通希腊文作品中、在旧约中和在拉比作者中，赎回的基本意思就是支付赎金来换取解放。语境或许

<sup>①</sup> 《米什拿》(The Mishnah, Oxford, 1933), 第 342 页, n.8.

<sup>②</sup> 例见 TWNT, IV, 第 341 页中列出的经文。



有所不同，因为这个词可以用于释放战俘、释放一个因自家牛触死人的牛主人、赎回典当物、或者是一个奴隶希望得解放。但总是含有为了达到想要的效果，从而支付赎金的思想。

当上帝是这个动词的主语时，我们注意到一个区别，因为让上帝给人支付赎金是不可思议的，在这些章节中就倾向于更强调解脱的观念，而非解脱的手段。即使在这些地方，我们也看到了，旧约作者们没有忘记这些词带有上帝对他民所成就之事的含义，因为他们认为他来解脱也付出了一些代价。很明显，那个暗喻是有意义的。

## V. 新约中的 λύτρον 词群

### a. λύτρον

在新约中只有一处出现了 λύτρον：“因为人子来，并不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价 (λύτρον ἀντί πολλῶν)” (可 10：45；太 20：28 几乎一样)。

有些人不顾这个词出现在《马可福音》中（普遍认为是最早的福音书）、不顾文本含义的确定性，居然否认这句话的真实性。Hastings Rashdall 猛烈攻击这个章节，<sup>①</sup> 并提出了四个反驳其真实性的主要理由：(1) 关于赎价的关键词并没有出现在《路加福音》22：26-27。(2) 这个章节看上去经过教会或教义上的修饰。(3) 与上下文无关联性（他认为这条是最强的反对理由）。(4)

<sup>①</sup> 《基督教神学中的赎罪观》(The Idea of Atonement in Christian Theology, London, 1919), 第 29-37, 49-56 页。



与耶稣整体的教导不协调。由于其他反对者没有更多有力的反对理由，我们就把 Rashdall 的这些反对理由作为分析案例。

如果我们注意到路加与马可所记述的不是同一件事的话，那么第一点就没有威胁性了。路加的记述是关于在楼上大屋里的争论，就是哪个门徒是最大的；而马可所指的是西庇太的儿子们请求坐高位这件事。除非我们能确认路加是把自己的记述建基于马可所记述的另外一件事上，或是建基于马可对同一件事的不同描述上，否则用不用赎价这个术语都与马可这段章节的真实性毫无关系。所以必须要首先证明《路加福音》22：26-27 和《马可福音》10：45 最终都是源于耶稣的同一句话，但这一点没有得到证明。所以这两处描述的相似性可以通过这两个场合的类似性得到充分的解释。<sup>①</sup>

R. Bultmann 反对这个说法，认为这两处经节是“众所周知的教义转换……教义的含义最早出现于《路加福音》22：27”。<sup>②</sup>就《马可福音》10：42-45，他说，“这段话可以从 43 节中的老话来理解……这句话最初是泛指服侍的伟大，后来特别用于基督徒传统中的基督教会。为了达到这个目的就在《马可福音》10：42 加了一个陪衬，并在最后加上了耶稣的榜样。的确，《路加福音》22：27 节最终无疑早于《马可福音》10：45，而《马可福音》10：45 从希腊化基督教的救赎理论中形成了对耶稣的认识。”<sup>③</sup>但这不是个论证。这是教义断言。只能说服易受极端主观性影响的人。对于认为这节经

<sup>①</sup> B. H. Branscomb 评论道：“从数量上看，这曾是耶稣最常见的主题之一，有些时候形式稍有变化，其中的教导出现在福音书中”（*MNTC*，《马可福音》*Mark*，第 190 页）。

<sup>②</sup> 《概要传统史》（*The History of the Synoptic Tradition*, Oxford, 1963），第 93 页。

<sup>③</sup> 上面引用过的，第 144 页。



文是“受保罗神学影响”从而对《路加福音》22：27进行了“教义重写”的观点，C. E. B. Cranfield 指出“《路加福音》22：24-27具有受了外邦基督徒影响的特点，而《马可福音》10：45的表达式带有浓烈的巴勒斯坦气息”，并且他引用了 Büchsel 和 Jeremias 的观点为依据。<sup>①</sup>

第二个主要反对理由具有高度的主观性，因为在一个人看来一定是被修饰过的地方，在另一个人看来也许正是真实性的印记。<sup>②</sup> Branscomb 提出一些证据来支持修饰观点，他争论道，赎金的思想“在福音书的其他地方几乎完全没有”，而“在保罗书信中却经常出现，以至于可以恰当地解释为何在这里会出现这个表达方式”。<sup>③</sup> 但赎金思想在福音书中不常见的现象仅仅意味着这不是耶稣对其死亡进行教导的中心点；当然不是在暗示这句话不具真实性。关于在保罗书信中常见到赎金思想的说法只能有保留地接受。圣保罗在现存书信中从来没有用过 *λύτρον* 这个词，而且当他使用赎回的范畴时，其常见度也没有有些人想象的那样高，例如，还远不如称义高。<sup>④</sup> 另

---

<sup>①</sup> CGT, (在前面引用过的)。S. E. Johnson 对这种思想也持反对态度，这种思想认为这种说法反映了外邦教会的神学，他坚持认为“对这节经文的背景，只要看看《以赛亚书》52：13-53：12 就够了”(BNTC, 在前面引用过的地方)。

<sup>②</sup> 故此，J. Moffatt 认为所讨论的这节经文是“有记录的最能自证的说法之一”(MNTC, 《哥林多前书》，1Corinthians, 第164页)。

<sup>③</sup> 上面引用过的，第190页。

<sup>④</sup> A. Richardson 对这种看法毫不留情：“曾经有认为……这些话不是耶稣所说的，而是马可把保罗的神学加进了耶稣的教导；但所有这些异议反映的不是新约的观点，而是其倡导者们的观点。要是圣徒马可这样才华横溢以一句话总结了圣徒保罗的神学，并为了把它归功于耶稣，这的确会让人印象深刻，特别是当我们注意到(*λύτρον*)这个词在这位使徒现存的作品中从来没有使用过时，就更是如此了”(《新约神学简介》，*An Introduction to the Theology of the New Testament*, London, 1958, 第220页)。



## 使徒所传的十字架

有一个小点，这里使用的语言并非是我们通常插入一个教义时会用的语言，因为新约作者们通常使用诸如基督的“宝血”或“死”等表达方式，而非献上生命这样的说法。

但 Rashdall 认为下一点是最强有力的反对理由，我们用他自己的话来说：“我们的主一直把其死亡当做一种服侍——是门徒们要效法的服侍。这里突然转向一个不同的思路——而后又立即转开，再也不提也不做解释”。<sup>①</sup> 首先这是在要求耶稣的话语中必须要有严格的逻辑，但这与福音书的氛围不协调，即使要求严格的逻辑，也只能是少数几次；第二，Rashdall 给出的陈述不能成立，因为我们的主从没有把他的死说成是一种侍奉。他是说过门徒们谦卑侍奉的必要性：“你们中间谁要做大的，就要做众人的仆人”。通过讲解自己来地上的目的，即他因此可以侍候他人并以自己生命为代价来赎回他们，他把这一点解释得很清楚。如果耶稣认为他的死是一种侍奉，似乎合逻辑的做法是，他会给予解释，哪怕是简单地解释一下这个侍奉都包含什么，例如：成为多人的赎价。那么在说完前面的话后，也许不需要立即说到赎金，但后面会自然带出的。

上面辩论的另一个形式是这样的，因为经文里说到了侍奉，耶稣此处的任何行为必须由门徒们效法而行。故此 E. P. Gould 把耶稣的死比喻为殉道士们的死，<sup>②</sup> 而且，Rashdall 否认基督的死带来的好处“是独特的 (*sui generis*) ——以至于与其他义人

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 51 页。接着他注意到了 Loisy 的话：“赎金里带有的生命概念属于另一个过程，而非侍奉的过程”。

<sup>②</sup> ICC，在前面引用过的地方。他的话是这样的，“这个陈述全部所要求的……就是他的生命变成了代价，人藉此从自己的枷锁中得以自由。美国内战中的战士把自己的生命作为奴隶们的 *λύτρον* 献出了，每位烈士的死亡都是一个 *λύτρον*，在那位救赎者的死亡中的含义可能不止这些，但在此处他的话语里没有更多的意思”。



受苦带来的好处有任何性质上的不同，也否认基督的死是为了形成一个赎罪的或替代性的祭品”。<sup>①</sup>但这样的解释似乎太依赖于上下文。一句话的语境无疑是重要的，但毕竟语境只从整体上显示语流；并不能从细节上最终决定语义。况且，在这个情况中，似乎有些过度限制的倾向了。如果耶稣的死是独特的（*sui generis*），这并不意味着就没有可以仿效的地方。似乎没有什么特别的理由认为，我们的主不会把门徒们的注意力引向一些其他方面诸如：克己和服侍其他在他的死里有份的人，而后再指出在其他方面的最高侍奉。

认为赎金的说法与耶稣整体的教导不谐调的反对理由今天似乎站不住脚，尽管原因仅仅是许多人都认为，耶稣在受难仆人的预言中看到了对自己使命的描绘。如果他认为自己的使命与《以赛亚书》53章中的描述有任何可比性的话，<sup>②</sup>那么很清楚，把自己的使命比做是付赎金的过程，这就很谐调的。还有其他一些相关的考虑因素，例如：耶稣多次预言自己的死，以及最终导致他走向骷髅地的整个态度，所以这个反对理由不能说是具有什么分量。

故此，本章开始处的经节没有任何一个反对理由是确定无误

<sup>①</sup> 上面引用过的，第35页。与此类似，W. Russell Maltby说：“他活在侍奉中并在侍奉中死去；他为人所做的最大的侍奉就是为他们死。在这个背景下，可以说他的死是我们仿效的最高榜样。但这一切都没有谈到怜悯”（《基督和他的十字架》，*Christ and His Cross*, London, 1935, 第136页）。可以毫无异议地承认基督的死是“最大的侍奉”，但这并不意味着其中没有替代性赎金的思想。

<sup>②</sup> 很多学者都支持赎金论，与赛53章相呼应，例如：W. F. Howard, *ET*, L (1938-1939), 第109页；A. Richardson, 在上述引文中 (*loc. cit.*)；R. H. Fuller的《耶稣的使命与成就》(*The Mission and Achievement of Jesus*, London, 1954), 第57页。



的。也许 W. Manson 说得对，“传统上认为耶稣说过的任何话之真实性都不是我们的能力可以证明的”。<sup>①</sup> 然而，引用同样这位学者的话来说，我们至少能认为，“耶稣视自己的工作和教导对自己的国家是至关重要的，其工作就是要皈依并赎回众人，这是其用生命追求的目标，不能绝对地说耶稣没可能认为自己的牺牲成了多人的祭品 (*asham*)，而这正是其工作的完全和实现”。<sup>②</sup> 我们绝大多数的人感到赎金论的真实性就如这件事的实际发生情况一样确定。

现在我们转回所用之词语的意义。我们已经晓得在七十士译本中，*λύτρον* 一致表示支付替代性的赎金，而且在圣经之外也普遍是这种意义。虽然有可能这个词会具有象征意义，然而要认识到这是相当不寻常的情况，对于含有这个词的篇章，如果认为其没有替代性的意义，我们有理由要求给出充分的证据。<sup>③</sup> 在这种情况下，这个词实际上会强化这个语境中含有的替代性意义，而绝非把替代性删去。

学者们对赎金论的闪族语背景进行了考察，发现了更多的证据来支持替代观念，无论是 G. Dalman 认为这个章节中 *λύτρον*

<sup>①</sup> 《耶稣弥赛亚》(*Jesus the Messiah*, London, 1943), 第 132 页。

<sup>②</sup> 上面引用过的，第 133 页。Manson 对证据(第 133 页)的检验使我们有强有力的根据来接受赎金说的真实性。

<sup>③</sup> 故此 F. Steinleitner 说在这个段落中，*λύτρον* 的意思是“逃命钱(*Loskaufgeld*)”(*《语境中的告白》Die Beicht in Zusammenhange*, Leipzig, 1913, 第 37 页)。与此类似，L. Pullan “‘赎金’这个词强调的不仅是为信徒获得的自由以及所付代价的昂贵，而且强调了他出于深厚的同情献上自己的生命替代了我们的生命这一真理。缺失了这个意义就不能满足所使用的这些词语的自然意义”(《赎罪》, *Atonement*, London, 1907, 第 101 页)。



的闪族语的对应词应该为 *pidhyōn*,<sup>①</sup> 还是 O. Procksch 认为的 *kōpher*。<sup>②</sup> Dalman 把赎金理解为用于“代替丧失的生命”，而 Procksch 表示，一个替代物的概念 (*Stell-vertretungsgedanke*) “总是伴随着给予 *kōpher*”，<sup>③</sup> 而且他又说 *kōpher*=λύτρον 的等式总是意味着“为了换一条人命而给予的替代性奉献”。<sup>④</sup>

介词 ὀντί 无论在经典著作里还是在 κοινή 里，<sup>⑤</sup> 都具有典型的“替代”、“替换”的含义。在圣经里的希腊语中也是如此，H. E. Dana 和 J. R. Mantey 指向七十士译本中的章节，例如：“献为燔祭，代替 (ὀντί) 他的儿子” (创 22 : 13)，“现在求你容仆人住下，替 (ὀντί) 这童子作我主的奴仆” (创 44 : 33)，还有“我从以色列人中拣选了利未人，代替 (ὀντί) 以色列人一切头生的” (民 3 : 12)。他们指出这个用法在新约中得到延续；他们引用了亚基老 (Archelaus) 接替 (ὀντί) 希律作了王 (太 2 : 22)，还引用了下面的语句：“求鱼，反拿蛇当 (ὀντί) 鱼给他” (路 11 : 11)，“这头发是给她当作 (ὀντί) 盖头的” (林前 11 : 15)，“耶稣……他因 (ὀντί) 那摆在前面的喜乐，忍受了十字架” (希伯来 12 : 2)。<sup>⑥</sup> 还有一些 Dana 和 Mantey 没有

<sup>①</sup> 《耶稣—约书亚》(*Jesus - Jeshua*, London, 1929), 第 118 页。

<sup>②</sup> *TWNT*, IV, 第 331 页, Orr 在 *HDCG*, II, 468 中也是这个观点, 他还说, “绝大多数人都承认这个联系”。

<sup>③</sup> 上面引用过的, 第 330 页。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> 就古典用法见 Liddell 和 Scott, 就 κοινή 参 MM。参 MM: 目前 ὀντί 最常见的意思就是简单的“替代”。

<sup>⑥</sup> 《希腊文新约的语法手册》(*A Manual Grammar of the Greek New Testament*, New York, 1955), 第 100 页。同参 C. K. Barrett, “λύτρον 中的核心观念是等值”; “λύτρον 的意思正是等值和替代” (A. J. B. Higgins 编的《新约论文集和研究, 怀念 Thomas Walter Manson》, *New Testament Essays, Studies in Memory of Thomas Walter Manson*, 1959, 第 6 页)。





提到的地方，在这里“替代”（instead of）很难翻译，就如“以恶报恶”（罗 12：17；彼前 3：9；帖前 5：15）；虽然 Büchsel 把它或出现 ἀνθ' ὧν 和 ἀντί τούτου 的地方都译为“*anstatt*”，<sup>①</sup> 但当全面斟酌这类章节时，这个介词最常用的意思，无论是新约里还是新约外，都是“替代”或“交换”。

有时也有人否认这个结论的效力。<sup>②</sup> 也许会想当然地以为有时 ἀντί 的某一用法并不暗示替代。《马太福音》17：27 就是这种情况，而 H. Wheeler Robinson 正是以此处为据争辩说“介词 *anti* 只意味‘因为’”。<sup>③</sup> 但不能过分执著于此，要决定一个词的意思，我们必须考虑它的惯用意义，而不是把注意力紧盯在例外情况（这里就只盯着一个例外）。如果要把替换的意义从这个术语中挪去，这是可以的，但不是因为在例外情况中，ἀντί 也许不强调替代，而仅仅是因为有理由认为，这个篇章例外地使用了这个词。但事实上，它的用法完全是正常的，似乎没有理由反驳 Dana 和 Mantey 的结论，即：在赎金论里，ἀντί 必定表示“替代”或“交换”，而且“两个都暗含代替的意思”。他们补充说，“这个地方之所以难于理解，不在于语言的歧义性，

<sup>①</sup> TWNT, I, 第 373 页。

<sup>②</sup> 例如：C. Ryder Smith, 上面引用过的，第 157 页。

<sup>③</sup> 《救赎和启示》（*Redemption and Revelation*, London, 1942），第 229 页。他的意思也许正是 ἀντί 在这个理论里是指“为了”。如果他还有其他的所指，但因为这是它的通常意义，就会有词典编纂者反驳他。在绝大多数的地方，这个词都是指“替代”、“代替”。J. H. Moulton 说“新约中的 ἀντί 保留了其个体性”。他说它表达了“等值或回报或替代的思想”（《新约希腊文语法》一部前言，*A Grammar of New Testament Greek, I, Prolegomena*, Edinburgh, 1930, 第 100 页）。



而在于神学上的争议”。<sup>①</sup>

但无论如何，即使我们和 Wheeler Robinson 从这个介词中挪去替代的意义，我们也无法从篇章中把这个意思挪走，因为我们所面向的情景是，多人受咒诅，他们的生命丧失了。如果耶稣以自己的生命“为多人做了赎价”，并由此把他们从被定罪的状况中释放了出来，那么就发生了一个替代性的交易，我们就会理解每个单个的词了。<sup>②</sup>

约瑟夫斯有一个说明 λύτρον ὀντί 的例子，他说，当克拉瑟斯（Crassus）来到圣殿时，有个叫以利亚撒（Eleazar）的祭司看出这个罗马人意图劫掠圣所，就给了他一个金条，λύτρον ὀντί πάντων。<sup>③</sup>无疑，这句话里含有替代的意义——金条用来替代圣殿里的财宝。当然在这个场合里我们面对的是无生命物，但在其他场合，这样的说法与福音书中的情景是非常相似的，而且它带出的推论支持替代的意义。

由此我们已经看出，并不存在实质性的理由来质疑这段经文的真实性，也没有理由怀疑这些词就其表面意思看，含有替代的意义，

<sup>①</sup> 同样，F. J. Taylor 说这个前置词“表示替代的思想，在其他地方是通过耶稣为人担当来表达这个意思的”。(TWBB, 第 187 页)。

<sup>②</sup> Büchsel 的评论表达出了这一点：“在《马可福音》10: 45 中：δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ὀντί πολλῶν 中，ὀντί πολλῶν 的场景依赖于 λύτρον，而不是 δοῦναι。所以从太 17: 27 的意义上说，ὀντί 的意义是 a，而非 b（他已经定义 a 为‘代替’，b 为‘为了……的好处’）。因此，所付出的耶稣的生命足够偿付多人的赎金。但如果把 ὀντί πολλῶν 与 δοῦναι 联系在一起，以 b 意义来理解，这个说法就保留了替代概念实现的意思。因为许多人被定罪失去生命并非是可珍视的事，而是他们的生命和他们自身是可珍视的；所以耶稣给予的是他的生命、他的自身。为了他们的好处，他所做的正是去替代了他们” (TWNT, I, 第 373 页)。

<sup>③</sup> 《犹太古史》(Ant.) 14. 107。



表达了以《利未记》27：11 中的方式进行以命换命的概念。<sup>①</sup> H. B. Swete 评论道，“耶和华期待一个 λύτρον，就是 αντί ψυχῆς（利未 24：18），就是为了众人的 ψυχαί 而给出自己的 ψυχή（14：34）作为赎金”。<sup>②</sup>

有时即使感受到了语言力量的人也会错失了这段章节的分量。所以 Büchsel 给予了赎金论恰当的解释：“赎金论无论何种情况下都包含一个替代的概念。因为或可把 αντί 理解为‘代替’或‘为了...的好处’：当耶稣献出生命时，发生在他身上的事本应该临到众人身上，他替代了他们。很清晰，《马可福音》8：37、《马太福音》16：26 都支持这个说法”。<sup>③</sup> 但后来他认为在耶稣的死和众人所欠的债之间并非是直接等价关系，他接着说：“耶稣献出生命证明了他完全的顺服，而正是这一点，作为运行在人中间的大能力，胜过了罪。上帝要的等价物就在于此”。<sup>④</sup> 耶稣的死是其完全顺服父的证据，这里没有问题，这对于理解赎罪是很重要的，这也没有问题。但问题在于这处的章节没有涉及于此。不能通过释经从而推导出这些。此处话语的重点不在于耶稣是顺服的，也不在于正是这种顺服使罪人们受益，而在于为了赎回罪人，耶稣的生命被舍弃了。

<sup>①</sup> A. Lods 对利 27：11 的评论使我们想起了赎金论。“从这个经文里似乎可以看出，上帝的圣洁威胁到了罪人的生命（‘灵魂’）：作为等价物，他必须留出血，这是一个灵魂、一个生命。存在一个替代人的赎金、赎回、死亡”（《先知们和犹太教的崛起》，*The Prophets and the Rise of Judaism*, London, 1937, 第 294 页）。

<sup>②</sup> 在前面引用过的地方。

<sup>③</sup> *TWNT*, IV, 第 344 页。在同一篇文章里还有其他关于替代的有力陈述，如第 345、346 页。

<sup>④</sup> 上面引用过的，第 348 页。



正如 C. G. Montefiore 所认识到的，所使用的语言使我们不能低估了诸如 Gould 和 Rashdall 的阐释。虽然他反对赎金论，但他如此认识它的意义：“诚然，为别人献出你的生命可能是最高的服侍 (McNeile)，但 ‘lutron’ 这个词似乎暗含着更多的意思。参玛喀比传 4 书、2 书 (Cp. 4 Macc. vi. 29, xviii, 22, i. II, 2 Macc. vii. 37)。上帝设法使耶稣的死帮助救赎了他人。这是在这个更特殊的意义上，耶稣为了多人的缘故献出了自己的生命”。<sup>①</sup> 这没有解释出这个章节的全部意义，虽然我有所不能满意，但这段话承认，我们一直在讨论的那些阐释与所使用的词语不相符。λύτρον 如此，ἀντί 也是如此；<sup>②</sup> 都暗示替代，如果我们忽视此点，就必须以一种非常不自然的方式来阐释这个章节。再者，不定过去式的使用“显示此处的修辞不是指向一生之长的牺牲，而是一个明确的自我降服的举动”，<sup>③</sup> 而这或许很重要。最后，异议较少的就是，这些关键词使人想起了《以赛亚书》53 章及为众人受苦的仆人，而且在旧约的这处章节里，替代受苦的思想是显而易见的。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 《概要性的福音书》(The Synoptic Gospels, I, London, 1927), 第 253 页。

<sup>②</sup> 参 A. M. Hunter: “要在这里找出赎罪论是冒失的；然而所用的前置词 (ἀντί, ‘代替’) 清楚地暗示了替代……那么至少我们要说 (在我看来似乎) 耶稣之死替代了 ‘多人’”(《耶稣的工作和话语》, The Work and Words of Jesus, London, 1950, 第 98 页)。

<sup>③</sup> W. Manson, 上面引用过的, 第 131 页。

<sup>④</sup> “《以赛亚书》53:6 节中显著的替代思想出现于赎金论中”(A. M. Hunter, 上面引用过的, 第 100 页)。同样 W. Manson 说: “这里的人子是指世上的耶稣……所宣扬的就是他通过接受耶和华的仆人献祭的功能完成了自己的呼召, 这仆人 ‘通过代替进行干预, 偿还了百姓的罪’”(上面引用过的, 第 131 页)。引用自 BDB, 第 80 页。



对上面的讨论做一个总结：赎金论的自然意义就是耶稣替多人而死，为了替代他们的生命而献出了自己的生命，<sup>①</sup> 我们找不到抛弃这种阐释的理由。要把这些与一些进行赎罪的理论结合在一起的话，或许容易也或许不容易，但无论怎样，我们没有理由回避这个希腊语的原意。<sup>②</sup>

### b. λυτρόω

新约中第一次出现 λυτρόω 的章节，是在去以马忤斯的路上发生的谈话中，当时两位门徒说到耶稣时，如此道，“但我们素来所盼望要赎以色列民的，就是他”（路加 24：21）。素来盼望全能上帝进行干预，那时候他的能力将把他的民从所有敌人的手下释放出来，并带其进入一个祝福和繁荣的时代，他们以这种典型的犹太方式来使用“赎回”（redeem）这个词。这个章节对我们的目的并非是最重要的。显然，认为赎回不可能通过十字架实现的这种观点本身，不能告诉我们多少关于十字架上所成就的赎回。

然而，《提多书》2：14 对于理解基督教的赎回有特别的重要性。我们读到，“为我们舍了自己，要赎我们脱离一切罪恶”。这里相当明显地涉及赎金论（马可 10：45），就此指向了替代，这

---

<sup>①</sup> 参 J. Schniewind, “耶稣为了我们丧失的生命把自己的生命作为替代献出来了” (SJT, V, 1952, 第 272 页)。

<sup>②</sup> Vincent Taylor 在处理对这个理论的一些反驳意见时说，“认为圣洁的上帝不会有宣布无罪的行为，或认为人不需要被宣布无罪，这是一个现代思想，把它归为古时候的思想是一种污蔑行径”（《耶稣和他的牺牲》，*Jesus and His Sacrifice*, London, 1939, 第 105 页）。



里的论据就是 *λυτρόω* 的惯用法和特别提到的赎金价格（舍了自己）。

后面的章节更清楚，赎回我们的价格“乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血”（彼前 1：18 后）。与“金和银”的价格相比，是为了不让我们未察觉这里有一个通常的赎回过程。<sup>①</sup>

似乎只有很特别的理由才可以去除这两处章节里支付赎金的概念。两处章节都提到了价格，也提到了付赎金使我们脱离了险恶的环境。这里有一个替代的思想，因为是基督而非罪人们支付了金额，所以是他为赎回罪人们而受了替代性的死。

### c. *λύτρωσις*

*λύτρωσις* 就像是 *λυτρόω* 在新约里出现了三次（路 1：68；2：38 和《希伯来书》9：12）。在《路加福音》中的两处章节是犹太人的特有用法，就如我们在路 24：21 中看到的 *λυτρόω* 一样。这两处的经节对我们当前的目标不是很重要。

当我们转向《希伯来书》9：12 时，我们看见了一个完全不同的思想领域。基督被比作是大祭司，“不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事”，这就把我们带入了献祭的领域。但献祭的概念与赎回的概念相混合，而“自己的血”必须既被视为是赎回的价格，又是指向献祭的过程。

---

<sup>①</sup> 这里也应当注意到，引出赎金价钱的方式“基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血”带我们进入献祭概念的领域。不管作者是否从普遍意义上认为献祭的本质是赎金，他一定认为基督之死既是所付赎金的价钱又是一个献祭用的祭品。



(参彼前 1:18-19, 也是把献祭与赎回的概念相混合)。

尽管《希伯来书》的作者不常提到赎回, 但此处我们仍会注意到为了使我们的得救, 基督所付的代价, 这个思想在此书信中常常出现。或许没有哪里的语气比这里更强烈“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……还是因所受的苦难学了顺从”(《希伯来书》5:7及后)。这段经文主要是谈在客西马尼园中的痛苦,<sup>①</sup> 强烈地表明了救赎过程中的代价因素。我们不是用低廉的代价被赎回的。这个思想也出现在“原来是他……要领许多的儿子进荣耀里去, 使救他们的元帅因受苦难得以完全”(《希伯来书》2:10)。而且, 这里还有基督经受试探而忍受痛苦的含义(来 2:18; 并见 4:15), 甚至说他“死在城外”(来 13:12)。同样的脉络可见于强调降卑为人的章节; 为尝死味, 他被放在低于天使的位置(来 2:9), 他不把十字架上的羞辱当做一回事, 忍受了十字架上的死亡, 并忍受了罪人的憎恨(来 12:2、3)。所以从多个角度, 都可见对我们救赎之代价的强调, 在评估作者的赎回思想时, 我们不能忘记此点。即使他没有用具体的这个词汇, 他也带有这个词所蕴含的代价含义。

#### d. ἀπολύτρωσις

ἀπολύτρωσις 这个词很罕见, 就我所能确定的, 在新约之外只出现过十次。它的结构很好地传达了一个“付赎金而买断”的意思, 并相应地强调了结果, 就是产生了预期的解脱, 这并非是

<sup>①</sup> 例见, Westcott, 上面引用过的。



如 Chrysostom 所认为的解脱发生模式。<sup>①</sup> 但这也是绝对的；因为一方面 κοινή 的作者们对组合词有众所周知的偏好，而另一方面，λύτρωσις 是表达预期之解脱的最好选择。例如，它被用于“永远的赎回”（来 9：12），这是最有决定意义的。而且，ἀπολύτρωσις 这个词的实际用法显示其本质意义是“付赎金”而非“解脱”。在前面一个部分，我们已经查看了这个词出现的所有非圣经文本，而且每个场合下我们发现它都指向一个支付赎金得到释放的过程（这个过程也出现于其对应动词 ἀπολυτρόω 使用的每个场合）。这就构成了我们的预设，在新约里它会继续表达这样一个过程。

ἀπολύτρωσις 在一般文献里出现的次数极少，而它在新约里作为赎回之代表性术语的出现次数却明显不同。它在新约里出现了十次，而同词根的其他词加在一起才有九次。这与七十士译本也有明显差别，在七十士译本中，ἀπολύτρωσις 只出现了一次，而且是出现在《马所礼经卷》(Mssoretic Text) 一处没有对应希伯来词语的地方。同时在七十士译本中，λυτρόομαι 作为这个词群的典型代表出现了 99 次，而这个词在新约中只有三次，而且其中一次也不具有特定的基督教含义。这个术语上的差异不常被注意到，也很难解释。我们注意到了在七十士译本中的某部分中，这个词的用法与希腊文献的惯用法有些许不同，因为有些章节

<sup>①</sup> 参他常引用对罗马书 3：24 节的评论，καὶ οὐχ ἀπλῶς εἶπε λυτρώσεως, ἀλλ' ἀπολυτρώσεως, ὡς μηκέτι ἡμᾶς ἐπανελεθεῖν πάλιν ἐπὶ τὴν αὐτὴν δουλείαν：“而且他说不仅是‘付赎金’，而且是‘付赎金买断’，所以我们再也不会沦入同样的奴役中了”。Chrysostom 在这里不是那么关注作为结果的过程，所以他强调的是前置词。





(当上帝作为主语时)中, *λυτρόμαι* 等的用法没有明确暗示赎金。因此, 新约的作者们在希望表达赎回的概念时, 可能会觉得七十士译本的用法不是他们所想要的。不管这样的解释是否准确, 无可置疑, 术语是不同的, 而且像有些作者们那样推断新约追随七十士译本也是没有道理的。必须允许新约来为自己辩护。

当我们来看 *ἀπολύτρωσις* 在新约中出现的十次时, 就发现有三次表达了代价, 暗示代价的有两次, 有三个场合下提及带有一定末世论意义的将来赎回, 有一次的涵义非常普通, 还有一处关于非基督徒的赎回。有些作者们(例如: Büchsel, Abbott)在这个或那个的例外用法上产生了分歧, 但因为我们已查看了在新约之外完全一致的用法, 似乎先处理与一般用法相一致的章节为好。

这三处最为清楚的章节是《罗马书》3:24、《以弗所书》1:7和《希伯来书》9:15。当然每一个都已讨论过了, 如果说每一个都得出了普遍接受的结论, 那就夸大其词了。然而每处章节都提到了赎回之代价是个事实, 因此, 除非有充分的理由, 我们必须在此再次下结论说, 这个词群采用的仍是典型用法。

《以弗所书》1:7中我们读到了基督, “我们藉这爱子的血得蒙救赎, 过犯得以赦免, 乃是照他丰富的恩典……”。本来应该认为“藉这爱子的血得蒙救赎”就是付赎金价格的明确标志, 但有人对此有异议, 例如: T. K. Abbott。他说动词 *ἀπολυτρόω* “正确的意思不是‘赎回’(*λυτροῦσθαι*), 而是收到赎金时释放”, 这一点他是正确的(虽然他应该注意到 *ἀπολυτροῦσθαι* 和 *λυτροῦσθαι* 都是“赎回”)。但当他考虑到派生名词 *ἀπολύτρωσις*



时，他引用了一些例子，明显是要证明这个词是主动态的意义<sup>①</sup>而非中动态意义，且说：“就用法看，似乎如果我们要赋予 ἀπολύτρωσις 以赎金的含义，这个词就是‘坚持要赎金’或‘收到赎金时释放’，而不是‘支付赎金’”。

但这是错误的。首先，这个派生名词既可以有主动态意义，也可以有中动态意义，<sup>②</sup>没有特别的理由认为应该选择主动态。然后不可思议的是，Abbott 没有给予他的例子足够的检查，因为他从斐洛（Philo）所引用的明显是个中动态意义的例子。当斐洛说 ἀπολνούς ἀπολύτρωσιν ἄσμενος ἑαντὸν διεχρήσατο，意思明显是说“因为没有付赎金的希望，他爽快地自杀了”。这不可能是说“坚持要赎金是没有希望了”，因为是他自己需要被赎出来，而不是他掌管的人需要被赎出来。对 Abbott 还有一个类似的批评，就是他没有注意到 ὀχρόνος μὲν τῆς ἀπολυτρώσεως ἦλθε（但以理 4：30）也证明是支付赎金的释放，<sup>③</sup>而非收到赎金得释放。尼布甲尼撒没有坚持让任何人付赎金，但当他使用这些词时，却是指自己从困难中得

<sup>①</sup> 他关注的段落是普鲁塔克(Plutarch)的《庞培》(Pomp 24：2)；约瑟夫斯的《犹太古史》(Ant.) 12. 2. 3；斐洛的每个善者都是自由的 (Quod Omn. Prob. Lib.) 17；狄奥尼修 (Diod.) 的片段(Frag. Lib. 37. 5. 3; Dn. 4：30)。

<sup>②</sup> 所以 T. Zahn 说：“不能忽视的是，根据环境，作为基础意义的 λυτροῦν, ἀπολυτροῦν (释放 dimittere) 主动态通常所具的意义或是 λυτροῦσθαι, ἀπολυτροῦσθαι(赎回 redimere) 中动态通常所具的意义，还有这个派生实词要么表示把人从管制中释放出来的行动，要么表示人通过付赎价或甚至不付赎价把在监禁中的人或物释放出来的行动”（《保罗致罗马人的书信》Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig, 1910, 第 179 页）。虽然他说存在不付赎金得释放的情况，但值得注意的是他没有例子，是否真有这种情况尚存疑。Procksch 也指出了 ἀπολύτρωσις 的双重意义，并给出自己的判断认为，在圣经中，它是中动态意义(TWNT, IV, 第 336 页)。

<sup>③</sup> 24 节谈到赎金，即救济。同见上面第 18 页。



到了解脱，故此这一定是中动态的意义。Abbott 也引用狄奥多罗斯 (Diodorus Siculus)，这个人谈到一个奴隶已经和其主人们达成了的释放协议。斯凯沃拉 (Scaevola) 介入了，φθάσας τὴν ἀπολύτρωσιν…… ἄνεσταύρωσεν<sup>①</sup>。此处 ἀπολύτρωσιν 的意思让人疑惑。如像 Abbott 所说的那样，把它理解为“期盼收到赎金时给予释放”，也就是从主人的角度来解释 ἀπολύτρωσιν。但从上下文来看，也完全可以从奴隶的角度来解释为，“期盼支付赎金后得释放”。最多可以说这个章节与第一种的解释相吻合；但并非确定无疑地证实就是第一种解释。Abbott 似乎是以主动态的意义从约瑟夫斯那里引用了一个章节，<sup>②</sup> 而同一章节却被 Warfield 以中动态的意义所引用，<sup>③</sup> 这就说明了很难确定哪个意义是正确的。雅理斯泰的信件 (*The Epistle of Aristeas*) 中这个词有两次出现时，Abbott 没有给予处理，这两个可能都是中动态用法，而且库斯岛上谈到一个奴隶得释放的那段碑文中，中动态能再次予以恰当的意义。<sup>④</sup>

似乎 Abbott 的立场不可能被维持。ἀπολύτρωσις 被无可置疑地解释为“坚持要赎金，收到赎金时释放”的情况，只能限于他从普鲁塔克 (Plutarch) 那里引用的章节，而所有其他例子都带有“支付赎金后得释放”的含义，甚至有些是明确要求此种解释。如果如此，用自然的方式来阐释《以弗所书》1:7 就没有障碍了。这个章节谈到基督通过以自己流血的代价把信徒赎回来。或许正

<sup>①</sup> 《片段》(Frag. Lib. 37. 5. 3)。

<sup>②</sup> 《犹太古史》(Ant.) 12. 27。

<sup>③</sup> PTR, XV (1917), 第 213 页, n. 40。

<sup>④</sup> 见上面, 第 16 页。



确阐释此段经文的线索，可以从 Abbott 引用的“在罗密欧来救（redeem）我之前”（《罗密欧与朱丽叶》Romeo and Juliet）中找到。此处这个词无疑是指“解脱”，并没有付代价的意思。同样无疑的是，这并非是通常的英语用法。这段话可以被理解，但这却不是理解这个英文动词的可靠依据。也同样不能以此去理解希腊文的赎回概念。这个词根的基本意思是关于付代价得释放，尽管会有寓意性的用法，却不能被作为标准。大背景仍然是支付代价的概念，也正是这个背景概念赋予了暗喻的冲击力。

ἀφαισιν 作为 ἀπολύτρωσιν 同位语的出现并非真的能改变什么，因为这不过是说存在多种方式来理解基督的工作，而且没有一种是让人完全满意的。前面我们已经注意到存在混合赎回和献祭概念的合指词（如：来 9：12；彼前 1：18-19），而此处是一个类似的合指：赎回和赦免。<sup>①</sup>

另外一种企图回避此章节分量的做法是，把 τὴν ἀπολύτρωσιν 理解为末世的最终解脱。但即使这是本节正确阐释，也不能去除 ἀπολύτρωσιν 的效力。反而会强调，赎回即使是末世的最终赎回，也要依靠于十字架上所付的代价。赎回完全实现的时间似乎对赎金代价的涵义没有什么真正的影响。

但有没有确实的理由从末世的角度来理解本章节呢？似乎没有。作者用的是现在时（ἔχομεν），好像是认为赎回是已经实现

<sup>①</sup> 参 C. H. Dodd 对《罗马书》3：21-26 的评论：“我们发现他把三个隐喻结合在一起：第一个取自法庭——称义的比喻；第二个来自奴隶制——解放的比喻；第三个来自古代宗教的献祭仪式——以血补偿。在此三个隐喻下，他描述了上帝为人所做的”（*MNTC*, 第 56 页）。



了的，所以当下已经为信徒所拥有。如果没有什么理由把罪得赦免（它与赎回相混合）理解为遥远将来的事，也同样没有理由认为赎回是指遥远的将来。当然赎回具有终极层面的意义，我们也确实不能此时此地就把我们得到的赎回视为是完全实现了的。最终的完成须待主的到来。但新约也的确认为，赎回并非仅仅是指将来的事（参“你们已得赎”，彼前 1：18），此处作者所关注的正是信徒现在就拥有的赎回。

《罗马书》3：24 的上下文带来了棘手的问题，但就 ἀπολύτρωσις 来说，其意思似乎很清楚。此处保罗再次使用赎回的暗喻，并又一次在上下文中提到代价，尽管此例中在形式上并没有和 ἀπολύτρωσις 相联合。使徒说，“因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信……”诚然，“他的血”与赎罪祭的联系比与赎回的联系更直接，但无疑也间接地指向了所付的代价，故此摩法特（Moffatt）把 ἀπολύτρωσεως 翻译为“赎金”也是合理的。W. Sanday 和 A.C. Headlam 就 ἀπολύτρωσεως 形成了类似的看法，他们说，“我们几乎不能不认为，λύτρον 含有其全部的效力，它与 τιμή 相同，而且两者都是用于描述基督的死。重点在于人得赎回的代价”。<sup>①</sup>

代价含义很清楚的第三处章节是《希伯来书》9：15，这里我们读到受死“赎了人在前约之时所犯的罪过”。“赎了罪过”这种

<sup>①</sup> ICC，在前面引用过的地方。F. J. Leenhardt 认为这个词语表示“一方面是从埃及的解脱，另一方面通过向解放的神明支付自己的私产来解放一个奴隶”（在前面引用过的地方）。C. K. Barrett 坚持认为这个词可以简单地表示“解脱”，但这里“与血和死亡的联系表示它并没有完全丧失其原初‘支付赎金’的意义，通过支付价钱来获得解放”（在前面引用过的地方）。



表达方式是不寻常的，但这不改变其中心思想，即提到的赎回是受死发生后的结果；的确，受死正是为了达到赎回这个效果。而且，基督藉他的死偿付了我们得自由的代价，这个含义也出现在这处经文中。<sup>①</sup>

就其他出现这个词的章节，《以弗所书》1:14 必须与 1:7 一起联合考虑。在同一个上下文中，作者把同一词用于表示两种完全不同的意义，这样做几乎不可思议。（实际上是因为文体的缘故，ἀπολύτρωσις 两次出现于前后句中。）因为 ἀπολύτρωσις 在 7 节中负载的是其通常意义，那么力倡 14 节有了不同的意义就牵强附会了，除非有说服力的理由存在。但似乎没有出现这样的理由。

《歌罗西书》1:14 节也是同样的情况，这节经文就其所指的赎回来看，就是《以弗所书》1:7 的重复，只是省略了表示所付代价的词汇。如果有令人信服的理由，我们当然可以说这处省略意义很重大，ἀπολύτρωσις 含有不同的意义，但这样的理由不明显。事实上，这处上下文支持严格采用赎金的概念，因为这是

---

<sup>①</sup> “赎了罪过”这个表达式引发了一些评论，有时会导致一些奇怪的结论，例如 Hofmann 的：“是罪过 (παραβάσεις) 自身被认为是落于上帝的愤怒之下应受惩罚，藉着救主的工作被从这种状况里解脱了出来” (F. Delitzsch 引自《对给希伯来人的书信评论》，*Commentary on the Epistle to the Hebrews*, II, Edinburgh, 1887, 第 104 页)。但在希腊文中，这个所有格可以表达多种关系。故此人们常常注意到《马太福音》1:12 中的 τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος 仅是表达“一个巴比伦——迁移”，究竟是巴比伦的迁移，还是迁到或是迁自巴比伦？这个形式没有也没有能力说明。但上下文和我们对此的普遍知识清除了一切的不确定性，这个表达被认为是“迁到巴比伦”。这里也是如此。所说的是“罪过——赎回”，我们对基督教的整体语境的知识使我们能够认为这意味着从罪过中被赎回。是犯罪者而非罪过被赎回了。Delitzsch 在前面引用过的地方能找到有益的注释。



个暗喻，为要说明把人从强敌囚禁中解脱出来。13 节中，靠着更强有力的介入打败征服了敌人，使人从囚禁中解脱出来，但在 14 节，“用大能的臂膀（13 节 ἐρύσατο）拯救被囚者的胜利者”的这个比喻改变了，变成了“靠支付赎金释放被囚者的博爱主义者”。<sup>①</sup>从《以弗所书》1：7 和这里的语境看，无疑我们应考虑支付赎金。

有三处章节具有末世论的思想，即：“一有这些事，你们就当挺身昂首，因为你们得赎的日子近了”（路加 21：28）；“就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎”（罗马 8：23）；“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”（《以弗所书》4：30）。无疑这里每一处所谈到的赎回都比信徒已经经验到的具有更多的内容。正如那时的犹太人（以及以后每个时代直到今日的犹太人）期待着“赎回”，基督徒也是如此。有一天他们的弥赛亚将要回到地上，那时将有大“赎回”，这是他们所有人最关心的事。引人瞩目的是这些与犹太观念的相似之处。用词、解脱的应许、解脱与弥赛亚的关系、对此的热切期盼，所有这些都与犹太观念相似。

但在我们断定这只是犹太用法的另一个例子并把这些章节中的 ἀπολύτρωσις 等同于解脱之前，还有几点必须要考虑。第一点让我们注意到术语的差异。犹太观念通常用 λυτρούμαι 来表达，这个词在新约中出现了三次，其中两次清晰地表达赎回，就是含有明确代价意义的赎回。与这个犹太观念相一致的是名词

<sup>①</sup> J. B. Lightfoot, 前面引用过的地方。



λύτρωσις，但表达末世赎回的词不是这个 λύτρωσις，而是 ἀπολύτρωσις。这个术语上的差异或有也或没有重要性，但在这里就其现状来看，它有不同的概念。

之所以不能把这些经节纯粹按犹太观念简单地理解为最终解脱的重要原因在于，新旧约之间存在着十字架。旧约的作者们在谈到将来的救赎时，并不精确了解上帝的弥赛亚将如何实现这个救赎。新约作者们已经看到了以支付宝血为代价而得到的赎回。在阐释我们所引用的词语时，必须要考虑到基督徒对上帝为人得救赎而大能干预的整体体验，不能离此而孤立地加以阐释。譬如当我们读圣徒保罗那炽热的话语时，发现他看任何事都是从十字架出发，而对于他，这十字架已使万物都更新了，看到此我们不能不为之所动。很难找到一个理由来说明为什么这两处经文中的救赎会例外于此。不但不例外，考虑到保罗在其他地方对十字架和赎回的论述，我们必须也在此确信，他是单单从十字架的角度来理解赎回的。

而且这是基督教义中一个确定的线路，救赎是个现时实在，而非是如果一切顺利最终会给予信徒的一个东西，但在此时此地还不能完全实现。现在我们享有圣灵的“保证”，但只有在将来才可能有完全的体验。“亲爱的弟兄啊，我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明”（约壹3：2），这是典型的新约教导，适用于赎回概念。说将来的赎回并不非得说，还存在另一个与十字架上已经实现的赎回毫无关联的赎回，那个赎回在将来等待着我們，那样的赎回仅仅是从外敌处得到的解脱，这是典型的犹太风格的解脱。事实上，藉救赎者的死所实现的一次性赎回将会在未





来的赎回上达到完全。虽然没有理由怀疑我们所引用的这三个章节都指出了神的能力将会有更多的惊人举动，但如果把它们从基督徒生活和思想的背景下剥离出来的话，我们就能使这三处与基督为世人赎罪之事相断开了。而新约一贯坚持，我们得赎是以十字架上的死为代价的。<sup>①</sup>

下面只剩下《哥林多前书》1:30和《希伯来书》11:35待考察了。前一处经节说“你们得在基督耶稣里是本乎上帝，上帝又使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎 (redemption)。如经上所记：夸口的，当指着主夸口”。这里没有什么可以绝对地确定 ἀπολύτρωσις 的意思，所以我们必须从惯用法和其他章节中判断它的意义。如果从这些其他章节，我们能够确信 ἀπολύτρωσις 的意思就是解脱，那么我们就自然地认为这里还是这个意思。<sup>②</sup> 但是，如果对这个词出现的其他地方进行研究后，我们感到这个词还有更多的意义，我们就不能让任何事阻止我们把这些更多的意义应用于这里的语境。在这个章节里那些结论性的话语中，实际上是暗示，人完全无能力做出任何在上帝的眼中看为美善的事，我们应该找到积极的支持使我们去思考赎回中所含的全部意义。<sup>③</sup>

最后一处章节是关于受迫害的时候，谈到了加在受苦者身上

---

<sup>①</sup> Orr 的评论很恰当：“他的 (如圣徒保罗) 思想与圣徒彼得 (参彼前 1: 8-19) 的很相像，λύτρον 是 ἀπολύτρωσις 概念的一部分。赎回有两个永远不能分割的方面——藉‘赎金’赎回，譬如从罪的恶感和审判中赎回；还有靠能力赎回，就是从罪的辖制和其他邪恶后果中赎回。门徒的福音同时含有这两部分’ (HDCG, II, 第 469 页)。

<sup>②</sup> 正如 Johannes Weiss 做的那样，“它大约 = σωτηρία” (前面引用过的地方)。

<sup>③</sup> A. Schlatter 认为 ἀπολύτρωσις 在这里作“这个赎金 (Loskauf)”，并继续阐释这个比喻，说“藉此从会众头上移除了死亡审判”(《保罗的补偿物耶稣》Paulus der Bote Jeru, Stuttgart, 1934, 第 97 页)。



的诸般折磨。然而个人的命运各不相同，作者提到有妇人得自己的死人复活。但还有些人“忍受严刑，不肯苟且得赎”，这被解释为简单的“释放”。在此语境中这个阐释不是不可能，但也不是必然的。这些受刑者不会是面对一个无条件得自由机会。正相反，他们不肯得赎“为要得着更美的复活”一定是暗示着这是有条件的，而这些条件会使他们很难或无法保持他们在上帝眼中的地位。简而言之，这个语境使我们意识到给他们释放的条件就是背信。作为他们得释放的条件，要求他们付出代价，一个对虔诚的人来说极沉重的代价。

以利亚撒 (Eleazar) 之死 (玛喀比传 2 书 6 : 18 及后) 和七个兄弟的故事 (玛喀比传 2 书 2, Macc 7 : 1) 中都可以找到这种情形。这些兄弟中最年轻那个的情况特别能说明问题，也许这就是作者当时想告诉希伯来人的。六个兄弟拒绝付出背信的代价以换取释放而被处死了，暴君劝小伙的母亲去规劝他救他的命。然而她却督促他要坚持立场，并在最后恳切地说：“不要怕这个屠夫，反要证明你配做他们的兄弟，接受你的死，靠着上帝的怜悯，我可以再生你和你的哥哥们”(玛喀比传 2 书, 2 Macc 7 : 29)。<sup>①</sup> 作者在对希伯来人谈到为要得着更美的复活而不肯得赎时，如果当时的思想中是面对着这样的选择，那么他选用 ἀπολύτρωσις 这个词就是特别地适合，因为这样的解脱只能是靠一个巨大的代价才能换来的。这个章节中没有什么因素会对我们已经产生的结

---

<sup>①</sup> 参二哥的临终话语：“你们这些遭诅咒的恶棍！你们可以夺去我们的生命，但这世界的王要让我们复活，他为自己的律法而死，并要使我们复活有永远的生命”(9 节)。



论形成困扰。

通过我们分析 ἀπολύτρωσις 的出现场合发现，似乎一切都是基于我们看待这个问题的角度。如果我们忘记了这个词的原意，反而从一个更具比喻性的例子着手，我们就会因为相信新约中这个词已失去了原意，<sup>①</sup> 从而造出一特例来。但如果我们首先寻求发现对于希腊语作者们这个词通常的意义，然后再打开新约查看，是否基督徒们在以惯用法来使用这个术语或者他们削弱了它的意义，就会看到第一代的基督徒们在语言上不比其他入逊色。在所有场合下 ἀπολύτρωσις 都具有其自然意义。

有时有人会坚持主张赎回对于早期基督徒来说已经变成了一个学术术语，而非一个含义丰富的概念，故此它本身已具有一个在其他场合所没有的意义。于是 Büchsel 说：“ἀπολύτρωσις 这个词在早期基督教已经成为一个表达宗教内容的词语，而且获得了一个其他地方找不到的特殊意义”，接着他称 ἀπολύτρωσις 为一个“专业术语”。<sup>②</sup> 但很难找出这样立场的合理性。毕竟，一个专业术语如果要被理解，其听众必须要接受其为一个专业术语。要么是在整个圈子里有这个用法，要么是个人的用法，但就必须由其给予解释，或者至少他是经常将其作为专业术语来使用，而别人对此又很熟悉。他不能把一个具有已知意义的词，自己赋予一个新意义，而后偶尔地并不加解释地用其表达这个新意义。如果

<sup>①</sup> 参 Büchsel 的评论：ἀπολύτρωσις 的词源意义“在圣经的用法中是‘彻底移除’”（*TWNT*, IV, 第 358 页）。而且 C. Anderson Scott 也说，“基本上这个意义被弱化的仅剩‘解脱’了”（《圣徒保罗眼中的基督教》，*Christianity According to St. Paul*, Cambridge, 1932, 第 28 页）。

<sup>②</sup> *TWNT*, IV, 第 358 页。



Büchsel 是正确的，那我们就一定要质问保罗为什么要这样做！（用 Büchsel 自己的话说）“ἀπολύτρωσις 不属于第一代基督徒传道教训时的主要思想，马可到马太、约翰、使徒书信还有《启示录》中都找不到它。其在路加中出现的次数也很稀少。对于保罗，它的重要性不能与 δικαιοσύνη 和 καταλλαγή 相比”，<sup>①</sup> 那它究竟是哪种技术术语？这样的立场似乎是为了避开赎回思想带来的影响。这个词的意义是无可置疑的，其惯常意义很契合新约的章节，这也是无可置疑的。

### e. ἀντιλύτρον

这个词只在新约（提前 2：6）出现过一次，已知的在圣经之外的使用是更晚的事。从意义上看，它似乎与 λύτρον 区别不大，但这个前置词强调替代的思想；它表示“代替——赎金”。这个词非常适于提摩太的这个章节，这个章节说基督是“舍自己作万人的赎价”。这个思想明显与马可 10：45 等等相像，<sup>②</sup> 即耶稣代替该死的人死了。<sup>③</sup> 如果《马可福音》章节中有替代的思想，那么考虑到在此增加了这个强调替代概念的前置词后，就更有理由认为这里有替代的思想。

那么立场就是，凡与 λύτρον 相关联的词都一贯表示赎金思想。这些词使我们认识到了一个从现代语境中已经消失的概念，

<sup>①</sup> 在上述引文里。

<sup>②</sup> 参 Büchsel, 上述引文, 第 351 页。

<sup>③</sup> 参 Orr 在 *HDCG*, II, 第 469 页中的文章：“‘赎金’在这里正是表示了‘为交换已付的价钱’，‘赎金’和补偿性牺牲的思想通过基督和解性或挽回性的死融合于救赎的概念中了”。



至少是很大程度上消失了，而早期的基督徒却喜欢用此来说明一个浩大复杂主题的其中一方面。从这个方面看，他们眼中的赎罪就像是支付赎金的过程。基督徒曾是被判死刑的人（罗 6：23），他们曾是罪的奴仆（约 8：34；罗 6：17，7：14）。现在他们已经从死刑中被赎回来了（“从死的律”中得自由了，罗 8：2，参林前 15：54 及后；约一 3：14；提后 1：10 等等），<sup>①</sup> 他们已经从罪中释放了（约 10：34-36；罗 6：6 及后、18、22）。他们日常生活中所熟悉的过程像一幅图画生动地描述了：当救主为他们付出生命时，在灵的世界里所发生了的那些事情。

G. A. Deissmann 是如此来描述赎回这个术语对 1 世纪的一个平常人所具有的力量：“一个哥林多的基督徒奴隶在复活节期间走在通向亚略哥林多山（Acrocorinthus）的路上，那时圣保罗的信寄到了，奴隶望向西北方向，帕尔纳索斯山（Parnassus）高耸的又为冰雪覆盖的山顶越来越清晰了，众所周知在雄伟山顶上的神庙里，阿波罗神（Apollo）、塞拉皮斯（Serapis）或医神阿斯克勒庇俄斯（Asclepius）会付钱买奴隶去释放的。在晚上聚会的时候，把从以弗所刚刚寄来的信读给了大家，立刻，新的医治者在灵里与他的信徒们同在，把他们从另一个枷锁中释放出来，付代价赎回了罪和律法的奴隶们——而且这个代价不是伪善的虚构，并非是先由他从奴隶手里接过来辛苦赚来的银子，而是他自己用每天新的自我牺牲作为赎金来支付，要唤醒在捆锁中被折磨的人来得

---

<sup>①</sup> 在圣经中，人被认为是罪的（罗 6：17）奴隶、人的（林前 7：23）奴隶、腐败的（罗 8：20）奴隶，还有世界基本诸灵的奴隶，而外邦人被认为还是他们偶像的奴隶（加 4：8）。



自由”。<sup>①</sup>

没有必要淡化圣经作者们的语言，没有必要把他们多彩的比喻变为一律的乏味。他们不希望用赎金作为一个面面俱到的话语来描述赎罪的意义和过程，而是尽可能地由它画出一幅画，来反映这个伟大工作的一个方面。在几处章节里，所明白提到的关于支付赎金的比喻在另一些章节里被理解为基督的死。从联想的本质看，这里包含着替代的观念；他的死替代了我们的死，他的血替代了我们的枷锁。所有语言上的戏法都不能把这一点从新约中移去。

## VI. ἀγοράζω 的使用

这个词最初是指“常去公用广场”，由此最终演变为“获得、在广场买到”，后来就固定为这个动词的标准意义（但与场地、广场的联系消失了）。这个词常指“购买”，在新约里这个词以此意义出现了24次，来表示购地（太13：44）或食物（路9：13）。但有六次是说基督徒是被“买”来的，我们就是要关注这些经节。

七十士译本对此似乎帮助不大，因为其中所指的都是一些单纯的商业交易，如：食物（创41：57；42：5、7等）、禾场（代上21：24）等等。它主要是从希伯来文词根 *shbr* 和 *qnh* 译来，间或出现一两个其他词根，也对我们的考究无甚帮助。

在希腊文化的希腊语中，表示购买的这个用法很普遍，一个

<sup>①</sup> 上面引用过的，第329页。



需要考察的特别用法就是，这个词也指购买奴隶，<sup>①</sup>与我们正在探究的新约经节很相似。就我所知，这个词不是与释放奴隶相联系，而是这个动词常与 τιμής (价钱 price) 一同使用 (林前 6: 20; 7: 23)，这样的联合使用非常频繁，所以 Deissmann 称之为“相当固定的表达法”。<sup>②</sup>

如果基督徒是被买回来的概念与希腊语世界的习惯相契合，它与犹太语境中也同样适用，正如拉比对《民数记》(Numbers) 的释经 (米特拉拉斯 Midrash) 文件 (西非拉 Sifre) 中的比喻所言：“这可以比喻为一个国王，他朋友的儿子成了囚犯。国王赎回了 他，但双方都很明确，他将 成为国王的奴隶，所以任何时候，如果他违背国王，国王就会说：‘你是我的奴隶！’他们一到某地，王对他说：‘把拖鞋拿来！把衣服拿到浴室！’这个 (国王朋友的) 儿子开始表示不满。王就拿出交易合约，对他说：‘你是我的奴隶！’”<sup>③</sup> 米特拉拉斯 (Midrash) 接着指出耶和 华以类似的方式赎回了以色列人，不是“预期他们成为 (他的) 儿子们，而是成为 (他的) 奴隶们”。

保罗然后说，“你们不是自己的人；因为你们是重价买来的” (林前 6: 19, 20)，又或者，“作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆。你们是重价买来的，不要作人的奴仆” (林前 7: 22, 23)，他不是要把我们的注意力，导向我们已经考察过的赎回类词汇所

<sup>①</sup> 例：P. Oxy. 1149 (Grenfell 和 Hunt，上面引用过的，VIII，第 250 页)。

<sup>②</sup> 上面引用过的，第 324 页，n. 2。

<sup>③</sup> 参由 P. P. Levertoff 翻译的《对民数记的米特拉拉斯 (拉比阐释)》(Midrash Sifre on Numbers, 115, London, 1926)，第 110 页。



表达的基督徒生活之那个方面。那类词汇的重点在于被赎回之人的最终自由上；这里却是在强调一个事实，即被赎回之人似乎相互矛盾地成了奴隶，是上帝的奴隶，因为他们是以高价买来的。这个思想是对前一思想的必要补充。信徒被基督买回来不是为了自私安逸的自由。相反，因为他们是用极大代价买来的，他们成了上帝的奴隶，要做合他旨意的事。

当作者谴责假先知们“私自引进陷害人的异端，连买他们的主他们也不承认”（彼后 2：1）时，这个购买的概念带出了罪的可憎。已被主所买回，他们就属于他，且他们的生命也要为他的荣耀而活。只有在这个背景下，他们的罪才能显出其邪恶来。在他们的不忠与在爱里为他们付出代价的基督大爱之间或许也形成了对比。

上帝购买后拥有所有权的思想也见于启示录，“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”（启 5：9 及后）。并且，“从地上”买来的那十四万四千人，是“从人间”买来的，作“初熟的果子归与神和羔羊”。（启 14：3、4）。很清楚，在每个情况中，这些被买回来的人与上帝有特殊关系，并且这个特殊关系决定了他们的行为。<sup>①</sup> 过去我们或许注意到了，在许多经节中都可以找到这个思想，它没有直白地使用赎回或购买的术语，

<sup>①</sup> 这个希伯来语的 *be* 表示代价的意思，这或许是《启示录》1：5 中归属的背景含义，“他爱我们，使我们脱离罪恶 *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*”，在这种情况下本节经文的意思正如 J. Denney 所说，“基督的血是我们得解放的代价，他偿付了这个赎金价钱”（《基督之死》，*The Death of Christ*, London, 1951, 第 134 页）。R. H. Charles 支持这个观点并引用 WH 对将 *λαύουσιν* 变体理解为 *λύουσιν* 的做法给予的解释“这是因为未认识到希伯来语中 *ἐν* 表示代价的用法……并因对 vii. 14 的错误应用”（ICC, 前面引用过的地方）。





就例如：说基督徒是上帝或基督的“奴隶”。

这种赎罪观强调了基督里的新生活。正因为我们是基督的奴隶，所以我们被带入这种生活方式，而且我们成为他的奴隶是因为他买赎了我们。除了将这个概念理解为已经为所购买之物付出了相等的价钱，不然就没有强调替代。重点在于被赎回的是属于上帝的这一事实。

## VII. ἐξαγοράζω 的使用

前置词减缓了这个非组合动词的力量，而且我们发现 ἐξαγοράζω 广泛地表达两个意思，一个是“赎回”（例如出现在 *Diod.* 36.2，表示赎回一个婢女<sup>①</sup>），而另一个则是“全买”，但这个不会妨碍我们，因为在新约两处章节中出现的是前一个用法，用这个动词来表示赎罪。第一处如是说：“基督既为我们受了咒诅（‘受’原文作‘成’），就赎出我们脱离律法的咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅”（加 3：13）。此处有两个特别的问题，即：咒诅是如何降在人身上，它又如何降在基督身上。

第一个问题的答案比较简单，因为 13 节中的 *κατὰρας* 明显就是保罗在前面第 10 节中同样用过的那个词。那里他说，以“行律法”为本的都是被咒诅的，也就是那些把永生的希望寄予按律法而生活的人，接着他引用了《申命记》27：26 节（七十士译本

<sup>①</sup> 对于我们所考虑的这个动词，参 E. de W. Burton 的解释，他认为其意义是“在解脱者以某种形式付出代价的情况下进行的赎回、解脱”（*ICC* 评加拉太书 3：13）。



中稍作修改，以使他的观点表达的稍微清楚一些，但不影响七十士译本中的意思)。那处章节的观点正如保罗所说，“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅”。他是在确认，在上帝的眼里没有人靠自己的努力可以得喜悦。相反，他最好的行动也只能招致灾难，因为圣经对未能守住全律法的人已经咒诅了。因为没有人能守住全律法，那么就都在咒诅之下。

对于基督把人身上的咒诅挪走了，保罗是如何理解的呢？他说基督为我们受了咒诅，这与律法上所说的“凡挂在木头上都是被咒诅的”相互联系。不能守住律法的人都受咒诅；基督如此死亡为了承受或成为咒诅；我们本应受到咒诅的人现在自由了。

“为我们成了咒诅”似乎是一种体现希伯来思维模式的表达形式，类似的还有，如《哥林多后书》5：21中，认为是上帝“使”基督替我们“成为罪”。Lightfoot 在次经中找到了类似的章节，那里安娜 (Anna) 说自己已成为咒诅，κατάρρα ἐγενήθη ἐγὼ ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ (*Protev. Jac. 3*)，他认为希伯来文中少有形容词的情况或可部分地解释这一现象，“但所涉及的宗教概念可以给予更多的解释。人们认为祭牲承受了人的罪，为他们赎了罪。咒诅就从他们身上转到了祭牲身上。在一定意义上，罪和咒诅拟人化了”。<sup>①</sup> 他援引替罪羊、ἀμαρτία 的使用 (利 4：25)

---

<sup>①</sup> 上面引用过的地方。参他的复述：“基督用赎金将我们从律法的咒诅下赎回，他自己替代了我们并为我们的缘故成了咒诅”。V. F. Storr 的评论很重要，因为尽管他自己并不接受这一观点，但他认识到保罗的语言教导就是这个概念：“律法就如乌黑的雷云一样悬在人的头上，他们惧怕地看着它，上帝审判的闪电可以随时从云中发出。怎么办呢？上帝采取了主动。基督来了并在十字架上为我们承受了罪带来的死亡……基督承担的刑罚从严格公正的角度本是我们应受的……死亡是律法的咒诅，而基督自己承受了这咒诅”(《十字架的问题》，*The Problem of the Cross*, London, 1924, 第 55 页)。



和 ἀμάρτημα(利 4 : 29)来说明存在将罪的祭牲与罪等同的用法,他还引用了希伯来语 *hi'ih* 的类似用法,以及其他民族中与此相同的思维模式。等同的用法似乎贯穿于希伯来宗教和思想。所以预言的行为与所预言的事件在某方面是一件事(如耶 19; 结 4),名字和本人也不能分开,等等诸如此类。把基督与诅咒相等同就等于用图画来说明他把我们的诅咒背负在自己身上,而我们就不再背负了。<sup>①</sup>

对于保罗引用《申命记》21 : 23 省略 ὑκὸ θεοῦ 的做法,学者会有争议,例如 Sydney Cave 说:“不管‘他为我们成了诅咒’是何意,从语境中可以清楚地知道这个诅咒不是上帝的诅咒,而是律法的诅咒”。<sup>②</sup>但如此截然对立的用法发生在像保罗这样的作者的身上是极其不能让人信服的。研究一下他引用旧约的方式就可清楚认识到他把其中的话语当做是上帝亲口说的。虽然一个

---

<sup>①</sup> 不同时期的多位学者都同意类似的阐释,如 Delitzsch:“他这样自己承担了(诅咒),亲自代表了处刑诅咒”(上面引用过的,第 426 页)。D. W. Simon 把这节经文里基督的行动描写为“采取了受诅咒之人的地位或关系”(《人的赎回》, *The Redemption of Man*, London, 1906, 第 267 页);甚至 H. Bushnell 说:“或许‘自己成为诅咒’这个表达式的确是在暗示他以某种方式承受了我们罪恶罚性的后果”(《替代性的祭》, *The Vicarious Sacrifice*, London, 1866, 第 121 页)。J. Scott. Lidgett 评论道:“他被变为诅咒,这就是他遇到全部的恶果,而恶果是律法不悦的标志”(《赎罪的属灵原则》, *The Spiritual Principle of the Atonement*, London, 1914, 第 47 页)。与此类似, W. Manson 说耶稣“承受了他们的罪对自己灵魂的诅咒”(《耶稣弥赛亚》, *Jesus the Messiah*, London, 1943, 第 165 页),而且 H. G. G. Herklots 说:“他们挂在树上的那个人的确受了诅咒;但人之罪带来的诅咒正是被这个人白白地承受了,在他身体里面有全部的神格”(《新约的新研究法》 *A Fresh Approach to the New Testament*, London, 1950, 第 23 页)。

<sup>②</sup> 《基督工作教义》(*The Doctrine of the Work of Christ*, London, 1937), 第 45 页,并参 Burton:“诅咒表达了律法主义的判决,因此从这个意义上,律法的诅咒是真实的诅咒,但不是说受了诅咒的他是被上帝诅咒”(前面引用过的地方);而且还对《加拉太书》3 : 10 评论道,“这里说的诅咒不是上帝的诅咒,而是正如保罗在 13 节明确所称的是律法的诅咒”。



当代作者会区分上帝的诅咒和律法的诅咒，接受后者而摒弃前者，但确实很难想象保罗会有这样的思路。Lightfoot说：“他（即基督）已经受惩罚，这在律法以下预示着上帝的诅咒。这样他就成了 *κατάρα*。但他不是字面意义上的 *κατάρατος ὑπὸ θεοῦ*，所以圣保罗本能地省去了这几个不能严谨应用的词，如果加上这几个词，就需要一些附加说明”。<sup>①</sup>但这似乎已是我们力所能及的边界了。尽管保罗有一些关于律法的强烈措辞，但归根结底就是：律法不能带来救赎。如果有律法的诅咒，那么在保罗的思想里，最终也是来自于上帝的，代表上帝对罪的审判。<sup>②</sup>在他的思想里，律法的诅咒不可能来自于人，把律法实体化为一个存在就误读了保罗。故此，当保罗说基督已担负了律法的诅咒，他是在说，因为我们未能守住上帝的律法从而落在律法的捆绑中，但现在我们被解救了出来。正如 Büchsel 所说：“从律法的诅咒下被解放出来的根本意思是，他不但给了我们实际的自由，而且是个有法律依据的自由”。<sup>③</sup>上帝的律法对我们不再有效了。

这含有确定的替代观念。如果我本应受咒诅，但基督代替成了咒诅，而我现在自由了，从咒诅中被赎了回来，那么基督的行动就带有替代的性质，正如 H. Wheeler Robinson 所认识到的那

---

<sup>①</sup> 上面引用过的地方。H. L. Goudge 不惧于说“上帝的诅咒”，他说，“故此，耶稣死于十字架这件事对于圣徒保罗来说意味着，他死于上帝的诅咒之下”（《十字架上的荣耀》，*Glorying in the Cross*, London, 1940, 第 97 页）。

<sup>②</sup> 参 G. S. Duncan：“即使保罗没有用这么多的话语来说这个诅咒是上帝加给的，然而正如他后面的论证所展示的那样，他相信带有诅咒后果之律法的介入是为了把上帝救赎的目的推进一步；既然是上帝在后面把律法赐下，他也是诅咒来源之一”（*MNTC*，《加拉太书》，第 101 页）。

<sup>③</sup> *TWNT*, I, 第 126 页。



样，他在这个章节中看到“一个最清楚的指代，圣保罗所理解的基督之死是替代性和惩罚性的”。<sup>①</sup>除了替代，或许还有其他意思，但如要舍去替代层面的词义，就必要曲解这些词。<sup>②</sup>

第二个使用这个动词的章节告诉我们，上帝差遣他的儿子来，“生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”（加 4：4）。这里表明此处的赎出来是差他儿子来的全部目的，赎回的方式包括子自己“在律法以下”来。

非复合词动词 ἀγοράζω 在表达基督徒为基督所购买的这个概念之中，似乎还包含着购买后的状态这一含义，虑及此处，就特别值得注意，在两处章节中用到 ἐξαγοράζω 时，就会加上表示信徒后来状态的言语。从《加拉太书》3：14 我们看到，赎回就是“叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人；使我们因信得着所应许的圣灵”，而《加拉太书》4：5 告诉我们，我们被赎回，“叫我们得着儿子（υιοθεσίαν）的名分”。我们从律法的辖制下被完全释放出来而获得的合法地位，是不能与后来的生活相分割开来的，否则就是错误的。被赎回者已领受了圣灵的恩赐，并像那些被当做儿子纳入上帝家庭里的人一样，在圣灵里生活，唯

<sup>①</sup> 上面引用过的地方，第 231 页。他还说，“基督实际上承受了普世诅咒的一部分（其结果）并因此使上帝可以满有恩典地把所有的诅咒都去除”（同上）。H. A. A. Kennedy 在谈到这节经文时说“为了我们的缘故……在救赎里基督受了诅咒”并称基督为“他百姓的救赎者和替代者”（《解释者的希腊文圣约》，*Expositor, Eighth Series*, X, 第 405 页）。类似的是 F. V. Filson 把《加拉太书》3：13 节置于经文列表的开始，这个列表是为了展示“从一个方面，这个死被认为是基督替代性地承受了人之罪应受的刑罚”（《圣徒保罗的补偿观》，*St. Paul's Conception of Recompense*, Leipzig, 1931, 第 15 页）。

<sup>②</sup> 见第 62 页对这个段落的额外注释。



此是保罗心中的赎回。

## VIII. περιποιῶμαι 的使用

新约中有处经节用这个动词来指赎罪，就是保罗在米利都向长老们所说的话，其中他说：圣灵立你们作全群的监督，你们就当为自己谨慎，也为全群谨慎，牧养神的教会，就是他用自己血所买来的（徒 20：28）。这个动词的词义与前面我们已经考察过章节中的那些词相互关联，但同时具有自己的侧重点。

περιποιέω 实际上是指，“使…保持在…上”，就是“保护、保存”。用于中动态时，它指“为自己保存或保留”，由是“获得、拥有”。在七十士译本中，它更常表达“拯救、保护生命、让其活着”的意思（参路 17：33），但在一些章节，就明显要用“获得”（如：创 31：18，36：6；耶 48：36 等等）。K. Lake 和 H. J. Cadbury 根据前面的意思，把保罗这段话中的这个动词译为“拯救来的”，<sup>①</sup> 但这似乎是对此经节的误解。人只需要“被保全性命”并非是新约的观念。相反，圣经一直把人当做是完全丧失的，直到通过基督的行动，把他从罪的境况中买出来。根据语境需要一些意义诸如“购买的”（摩法特）或“获得的”（修订标准版 RSV）。那么这个意思就是，教会是上帝支付代价得来的，即 δὴ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου。不管我们是采用 Lake 和 Cadbury 的看法，

<sup>①</sup> F. J. Foakes Jackson 和 K. Lake 编的《基督教之诸开端》(The Beginnings of Christianity, IV, London, 1933), 第 261 页。



从而翻译为“因他自己的血”，还是沿用钦定版修订本（RV）的“用他自己的血”，都很清楚是指基督为赎回人而牺牲的行动。

这个动词似乎含有个人产业的意味。故此执事们或许为自己获得了“美好的地步”作为产业（提前 3：13），而其对应名词 *περιποιήσις* 在彼前 2：9 中似乎也传达了同样的意思。这个经节引自《出埃及记》19：5，*περιποιήσις* 代表希伯来语的 *segullah* “产业，财产”。如果认为《使徒行传》20：28 中具有这个意思是合理的，那么我们就把教会理解为是被上帝获得的，要成为他自己特有的财产，他所珍爱的产业。<sup>①</sup>

无论我们能说这是从经文里推导出来的与否，很清楚它要证明的就是，教会是用基督的宝血为代价获得的。我们又一次看到了付代价的思想；流血是为了失丧的罪人们。

## IX. 结 论

通过前面的考察我们看到，用到赎回系列的词语时，凸显了赎罪过程中的三个方面。

### a. 罪中的状态，从其中人要被赎回

这被比喻为一种奴隶的状态，在这种辖制下，人无法自己摆脱，所以赎回代表外面有人付了此人不能付的代价，从而进行了

<sup>①</sup> 参《以弗所书》1：14 节中 *ἀπολύτρωσις* 和 *περιποιήσις* 的联用。



干预。圣经有时用固定术语来描述这个奴隶状态（如：约 8：34；罗 7：14），但更多的是以此为预设。圣经神学的一个基本宗旨就是，人无法处理其所在罪中的状态，有关赎回的经节必须要以此为背景进行阐释。

### b. 已付的代价

许多的解经家对此太过忽略，他们倾向于把关于赎回的词语视为“解脱”的另一种表达方法。但我们的研究表明这是错误的，因为无论新约内还是新约外的材料都把支付代价看为是赎回的必要成分。除非我们的语言学出了问题，否则当新约谈到赎回时，它是指基督已经付了我们得赎的代价。就所付代价的程度必须与相关的购买相合适，这表示一种等值，一种替代。

有时赎回会和一些其他表达法联用，如：“从诅咒中被赎回”，这时有更多的意味在其中。在这个特别的表达式中，似乎保罗是在说，基督担当了我们本应担当的，从而成了我们的替身。我们已注意到，许多学者们同意这样的阐释，他们的赞同会让人对此印象更深刻，因为很多人感觉这是对赎罪的错误理解，但现在认识到这是这位使徒的思想。他觉得很有必要把十字架上所成就的事，用多种范畴来阐释，似乎不得不得出这样的结论，替代是其中之一。替代的地点和性质或要求谨慎的定义，但圣保罗心中的替代观似乎是不容置疑的。而且就马可 10：45 中的赎金说来讲，这里的替代观念对圣保罗来说并不奇怪。





### c. 信徒后来的状况

有时替代观念的支持者们会被指责为不关心道德价值，但这样的批评不能强加于圣经作者们的身上。在圣经中我们看到已付的代价、已被担当的诅咒，就是要把已被赎回的人带入上帝儿子们的自由中，这一自由或有些矛盾地被称为是上帝的奴隶。这个赎回的全部观点就是已不再处于罪的辖制下了；被赎回的人得救是为了成就他们主人的旨意。

## X. 对《加拉太书》3：13 中 ὑπέρ 的附注

此处这个介词可能是在传达一种替代的观念。诚然，这个词通常是指“为了”，但这并非是全部的意思。它也能表示替代。例如：在尤里披帝兹（Euripides）的《阿尔刻提斯》（*Alcestis*）里，故事围绕展开于阿尔刻提斯替丈夫而死，前置词 ἄντι, ὑπέρ 和 πρό 实际上可以相互替换。ὑπέρ 在这些章节中显然是指替换。而且，动词 ὑπερβλήσκω 和 ὑπεραποβλήσκω 的出现也证明这个前置词是指替代。

在古典文献中如此，在蒲草纸卷上更流行的语言中也是如此。故此 E. Mayer 说，“把 ὑπέρ 等同于替换、代替、替代某人（必须指人）的用法相当广泛，但基本上这种用法是在表示：这不是一个简单的、外在的、机械的替换，而主要意思应该还是其基本



意思‘为了、为着、从某人的利益出发’，如此也可以接受。然而有些情况下，也可见 ὑπέρ 完全是 ἀντί 的意思”。<sup>①</sup> 我们可以观察到这一点，例如在蒲草纸卷中，经文抄写者说他在在 ὑπέρ 某人抄写。无论我们如何翻译它，都不外乎是他在替某人抄写。

新约中的用法也是如此，卡尔巴特(Karl Barth)把 ἀντί、ὑπέρ 和 περί 联系起来，指向基督“作为我们代表和替身的行动”。他说，“在这些章节中首先要表达的是基督赎罪的特别观点，这些前置词通常是在说一个本应是我们的地方、我们应该属于那里、我们已被带离了那里、另一个人去了那里、这个人为了我们的原因和利益在那里，因为只有他能做到、我们在他做的事上不能添加什么，因为我们做这些事的地方已由他占据了、如果还有些什么事能做，也只能产生于他已替我们并为我们已作之事，如果我们不能注意到这些，这些前置词就不能理解”。<sup>②</sup> 这个论点不是出于某一具体经节。而是因为巴特感受到了这些前置词在整个新约中的力量。

C. Hodge 对《哥林多后书》5:14 的评论很有价值。他指出 ὑπέρ 或许有广义的“为...的好处、为了”及狭义的“替代”。他进而说，“在所有谈到一个人另一个人死的经节中……或在指向一个祭品的经节中，替代的观念都很明晰。这样的论点不是基于前置词的词义，而是基于事件的性质。祭性的死能带给献祭者

<sup>①</sup> 《亚历山大蒲草纸卷语法》(Grammatik der Griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, II, 2, Berlin and Leipzig, 1934), 第 460 页。

<sup>②</sup> 《教会教义》之《和解教义》(Church Dogmatics, IV, The Doctrine of Reconciliation, Part One, Edinburgh, 1956), 第 230 页。



好处的唯一途径就是藉着替代。所以，当说基督作为赎罪祭为我们死了，意思就是他替我们死了。他的死代替了我们的死，为要把我们从死亡里救出来”。<sup>①</sup>

在新约中的一些经节中，似乎必须要用替代来理解。谈到那些“ὐπέρ 死人受洗礼的”（林前 15：29），无论我们如何翻译，就是这种情况。而阿尼西母（Onesimus）的伺候 ὐπέρ σοῦ（腓利门 13；Goodspeed 译为“代替你”），或者传道者“代替基督”劝告的行为（林后 5：20，钦定版），也都不例外。考虑到提前 2：6 节和马可 10：45 的相似性，前一处的 ὐπέρ 一定和后一处的 ἀντί 意义相同。其他把 ὐπέρ 自然地理解为替代的经文还包括约翰 10：11；11：50；罗马 16：4。

从全部这些似乎已经足够清楚了，至少在一些说基督 ὐπέρ ἡμῶν 已死的章节，没有理由不赋予 ὐπέρ 以替代的意义。就所讨论到的章节，这样的阐释强而有力。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 在前面引用过的地方。

<sup>②</sup> A. T. Robertson 把这段经文归入“ὐπέρ 在其中会导致‘代替’，并只有强行才能移除这个含义”的那些经文中（《依据历史研究的希腊文新约之语法》，*A Grammar of the Greek New Testament in the light of Historical Research*, New York, 1919, 第 631 页）。他拒绝在 ἀντί 和 ὐπέρ 之间做生硬的区分。他认为，替代的概念“依赖于行动的性质，而非 ἀντί 和 ὐπέρ”（上面所引的著作中，第 630 页）。



## 第二章 约

### I. 简介

约是旧约中几个首要概念之一，所以早期基督徒至少是部分地沿着这个概念的几条路线来寻求阐释新信心，而且因着一些先知们已经预见到有一天新约会替代旧约，就更是如此，人们对此不会感到突兀。新约中 *διαθήκη* 出现了 33 次，其中 16 次是指新的约，17 次谈到“两个约”，并把新的和旧的进行对比（加 4：24）。在那 16 次中，六次指“约的血”（或类似词语）（太 26：28；可 14：24；路 22：20；林前 11：25；来 9：20；10：29），这使我们想起了这个主题与赎罪的关联性，两次把新的约说成是“更好的约”（来 7：22；8：6），四次提到新的约中有预言实现的具体记录（罗 11：27；来 8：8、10；10：16），有一次是让人有些迷惑地指向天国中“他的约柜”（启 11：19），剩下三个是比较泛泛而指（林后 3：6；来 9：15；12：24）。

有趣的是，有八次似乎是在暗示西奈山的约（包括上面提到



的指向“两约”的地方)(林后 3:14; 加 4:24; 来 8:9、9:9; 9:4、4、15、20), 在另外两处, 复数“诸约”可能也包括了这个约(罗 9:4; 弗 2:12); 四次谈及与亚伯拉罕的约(路 1:72; 徒 3:25; 7:8; 加 3:17), 三次暗示“人的诸约”(加 3:15; 来 9:16、17)。

《希伯来书》的作者似乎对基督徒方面的事特别有兴趣, 他 17 次使用 διαθήκη 这个词, 而这个词在新约的其他全部地方也才出现了 16 次(这 16 次包含设立圣餐时用过的四次), 并且他用这个词灵活地表达西奈山的约和新的约, 让我们感到特别有趣的是, 他没有提到与亚伯拉罕的约。

动词 διατίθεμαι 在新约里出现了 6 次, 但因为除路 22:29 之外(此处它指“指派”, 而非“立约”), 它每次都和 διαθήκη 一起出现, 似乎没有必要对其进行另外考察。<sup>①</sup>

首先, 我们注意到存在一个大难点, 因为在七十士译本中 διαθήκη 一般被用来翻译希伯来词语 *berith*, 这个词通常指“约”, 而在希腊语的非圣经文献中, διαθήκη 几乎毫无例外地指临终遗愿。让人不容易看出哪个意义是新约中的意思, 而且又一直有人不断提出不同的观点。所以, G. A. Deissmann 会说:“在 1 世纪时的地中海区域, 没有人会从 διαθήκη 中去发掘‘约’的概念。圣保罗不会这样做, 而且也没有这样做”。<sup>②</sup> 对于他, 这是一个

<sup>①</sup> 然而有可能这个动词能提供线索来明白名词 διαθήκη 在最后晚餐记述中的理解方式。如果是这样, 那么这个动词在此处的意思“指派”表示的就是这个名词里有“带有权柄的部署”这样的意义。这一点的讨论见 Candlish 在 *ET*, IV, 第 21 页的言论。

<sup>②</sup> 《古代东方之光》(*Light from the Ancient East*, London, 1927), 第 337 页。



结果，产生于下面的一段话中：“这一点不是关乎一些表面问题如：在圣卷的封面该写‘新遗训’还是‘新誓约’；最终它会成为所有宗教史的大问题：靠恩典的宗教，抑或是靠行为的宗教”？

① 另一方面，J. B. Lightfoot 说：“在七十士译本中，它（即 *διαθήκη*）被普遍用来表示一个约……在新约中除了一个例外，其他的都是这个意思。即使在这个例外《希伯来书》9：15-17 中，圣书作者也是先用‘约’，而后滑向‘遗训’”。② B. F. Westcott 更进一步，他辩称甚至这个经节也是用约来表达词义的。③ 由此可见，新约中这个词的词义分歧最广，而且各自坚持己见。

## II. 旧约中约的概念

### a. *berith* 的派生词

我们首先要查看在希伯来语中 *berith* 的意义。尽管 Henry S. Gehman 很乐观，但这个词的派生词还是相当含混的，他说：“很明显，这个词的希伯来词源是很清楚的：Akkadian *barū* - ‘捆绑’、‘束缚’，和 *bir'itu* - ‘加脚镣的’、‘枷’，这表示希伯来词 *berith* 含有束缚和捆绑的意思”。④ 无疑这是个有吸引力派生词，但这不是唯一的一个。故此，E. Kautsch 说道：“在 J. P. Valetton 和 R.

① 上面引用过的地方，第 337 页。

② 《圣徒保罗给加拉太的书信》(*Saint Paul's Epistle to the Galatians*, London, 1902), 第 141 页。

③ 《给希伯来人的书信》(*The Epistle to the Hebrews*, London, 1892), 第 300 页。

④ 《今日神学》(*Theology Today*, VII, 1950, 第 27 页)。



Kraetzschmar 彻底地考察后，无疑 *berîth* 首先是一个世俗用语，意即‘切开’，也就是，把一个或多个的献祭祭牲……”<sup>①</sup>名词 *berîth* 的形式是从词根 *bry* 产生的阴性名词形式，而词根 *bry* 使我们注意到：*bārâh*，一个实际表示“吃”的动词；表示“食物”的名词 *biryâh*，和 *bārûth* 的词形。与这个词根所联系的派生词使圣宴成为约的重要特征。还有另外一些相联系的派生词，但整个主旨太模糊，得不出很多结论。我们必须相应地求助于这个词的用法以找出它的重要性。

#### b. *kārath berîth* 的意义

这个词经常与动词 *kārath* 联用以表示“切开一个约”。这与 Kautsch 对这个词之派生词的看法相一致，但这会产生一个问题，为什么要使用另一个词根的动词，所以这样的看法没有分量。H. Clay Trumbull 把切割的思想与原始部落中结义兄弟的仪式联系在一起，他说，“原始的歃血为约的仪式需要切入肉中以尝血”。<sup>②</sup>用这种观点来理解的“切开一个约”就是一个指代某个仪式的古老措辞，这个仪式在古时候曾流行于立约时，但其后已不再使用了。这是有可能的；但从整体上看，似乎把这个词句联系于将献祭的祭牲切开更为合适（创 15：9 及后；耶 34：18）。尽管在旧约里不常提及，但这似乎已是立约的一个组成部分。正如 G. Quell 所说：“切开某物，使 *berîth* 出现，正是‘切开一个 *berîth*’

<sup>①</sup> HDB, V, 第 630 页 b.

<sup>②</sup> 《血约》(The Blood Covenant, New York, 1885), 第 264 页。



所要表达的”。<sup>①</sup>

立约时必须把一个动物切开，这似乎已经清楚了（从耶 34：18 似乎可以看出，立约各方需要从切开的动物中间走过）。为何人们认为这很必要？原因不清楚，因为仪式从来不予解释。我们自己需要从这个已发生的行动中得出自己的结论。有些作者说，这个动作代表立约方都象征性地进入了牺牲品的生命。<sup>②</sup>但这很难被接受。人们会想，对于像拉班或亚比米勒这样的人来说，这意味着什么（或者那件事对今天的大多数人有何意味），为何这能庄严地立约。说由此他们进入了一个共同的生命是不够的，因为即使他们确实进入了，对于一个带有 *berith* 从而显然具有深远影响力的合约来说，似乎一起进入一个动物的生命不能使其庄严性达至极致。

如果把切开动物作为祈求同样的命运临到违约方，这样看起来会更易理解。A. B. Davidson 支持这个观点，他说在立约时的一个必须要素就是“各方祈求如果违约，就降祸或诅咒……在自己身上，同时，从被宰杀的动物中间走过象征性地表达了这种诅咒”。<sup>③</sup> E. Kautsch 从类似的角度来看待这件事，<sup>④</sup>两人都进一步评述，希伯来形式的誓言“上帝将这事临在我身上，并且加倍”或许与这样的仪式相互联系。这或许可以从耶和華的威胁中得到证明，“但是他们破坏了我的约……我要把他们剖开，像他们剖开小牛一样”（耶 34：18，新修订标准版；希伯来文此处不是完全清楚）。

<sup>①</sup> *TWNT*, II, 第 108 页。

<sup>②</sup> 参后面第 75 页对 W. Robertson 的引用。

<sup>③</sup> *HDB*, I, 第 510 页。

<sup>④</sup> *HDB*, V, 第 630 页。





在一个关于巴比伦人之约的记载中，这个观点就很直白，这个记载说到将一个山羊献祭，然后说：“‘这个头并非羊头...而是 Mati'-ilu 的头……如果 Mati'-ilu（背了）这个誓言，就如这个山羊被砍了头……Mati'-ilu 的头也将被如此砍下……这个腰也非羊的腰，而是 Mati'-ilu 的腰’，等等”。<sup>①</sup> 就砍开一个动物的目的，我们几乎找不到更直白的描述了，必须要认识到它的重要性，因为这个故事的发源地在几百年中与希伯来人有多样的关系。从其他国家可以引来其他的礼仪，就如 Trumbull 所举的例子一样，<sup>②</sup> 这些仪式也是在强调同样的观点。要把圣经中描述的仪式阐释的自自然然，又考虑到非希伯来环境中那些例子的直白解释，把动物割开所具何等的重要性似乎就没有疑问了。

### c. 实际的诸约

在讨论旧约中记载的实际的约之前，我们需要注意到近年来通过发现古代近东所普遍使用的约的模式，约的概念有了新启示。<sup>③</sup> 现存的绝大多数是赫人（Hittite）的记载，但似乎没有理

---

<sup>①</sup> 引自 A. Jeremias 的《根据古代东方的旧约》(*The Old Testament in Light of the Ancient East*, II, London, 1911), 第 49 页。在立约时把动物切成碎块得到了广泛的佐证。

<sup>②</sup> 上面引用过的地方，第 44、53 页。

<sup>③</sup> 见 George E. Mendenhall 在《圣经考古家》(*The Biblical Archaeologist*, XVII, Sept. 1954, 第 50-76 页)上发表的重要文章“以色列传统上的立约诸形式”。另外，Mendenhall 在《圣经考古家》(*The Biblical Archaeologist*, XVII, May. 1954, 第 26-46 页)上发表的文章“古代东方和圣经律法”中也谈到了约。同参 R. de Vaux 的《古以色列它的生活和诸制度》(*Ancient Israel Its Life and Institutions*, London, 1961, 第 147-50 页); J. Bright 的《以色列史》(*A History of Israel*, London, 1960, 第 134 页)。J. A. Thompson 的廷代尔讲座《古代近东条约和旧约》(*The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament*, London, 1964)中有很有用的证据总结。



由怀疑这个形式曾经普遍存在。这些是宗主大国国王强加于附属国的条约，这特别有价值，因为这些条约里的条款是由统治权柄所规定的。下级仅是接受这些条款，并同意履行强加在他身上的责任。明显与耶和华与以色列的约很相像。赫人的记录表明这种形势曾很流行，也给理解约的一些方面带来了启示。但圣经中的约与其有一个很重要的不同点，那就是赫人的文件里神明仅仅是约的见证人和保证人，而耶和华不仅是这样。他还是立约方。实际上他和他的民形成了约的关系。

当我们考察旧约里约的诸指代词时，我们面对的是一个被广泛使用且含义深刻的概念。它既表示人中间的协议，也表示神人间的约定。或许先从人之间的协议开始更合逻辑。

(i) *人之间的约*。大多数的这种约是由代表人来立的，譬如部落首领或统治者，根据 Quell 的看法，<sup>①</sup> 旧约里只有一种纯属个人间的约，就是大卫和约拿单之间的那种。这种盟约出自双方相互的爱，没有具体条款，尽管大卫说：“求你施恩与仆人；因你在耶和华面前曾与仆人结盟”（撒下 20：8）。很明显这使双方对对方至少都有一种泛泛的权利。立这种约的仪式我们所知甚少；所知的就是，当立约时，约拿单把自己的衣服和武器送给大卫作礼物（撒下 18：4），似乎这种程序在其他国家的类似仪式中也广为使用。然而，从大卫的上面话中可见一种宗教的因素，就是“耶和华的约”。

在其他的约里这种宗教因素是重要特点，例如在雅各和拉班

---

<sup>①</sup> 上面引用过的地方，第 112 页。



的约里（创 31：44 及后）。圣经中直白地说雅各如此起誓，“指着父亲以撒所敬畏的神”。立约中还有献祭，并且结义兄弟们一起吃饭，显然在献平安祭时会伴随着吃祭牲。在这个例子中，盟约的条款被记录了下来，因为他们堆起一堆石头作为约的见证。亚伯拉罕和亚比米勒之间约的见证是七只母羊羔（创 21：30，并参：33 节中的垂丝柳树）。在立约的记述中，尽管没有提到祭牲或吃供物，但用很多笔墨来描绘了誓言。我们不必奇怪于省略祭牲或吃供物，因为事实上很少有把立约的完整程序记载下来的。有趣的是，在亚伯拉罕的时代和耶利米的时代之间没有再提到切开动物，但我们必须相信在那些岁月中仍然延续着这种作法。古时候的人非常清楚如何“切”一个约，但他们没有写下那些没有必要的细节。

把我们从多种立约场合所得到的线索放在一起后，我们发现立约时有以下重要事项：（1）起草条约条款。（2）起誓遵守条约。（3）宰杀动物仪式，包括被切开献为祭牲的动物和在立约宴中吃掉的动物。另外还有一些其他必要行为，如把一堆石头、一群羊或一棵树作为见证人，我们已经看到这些都是为了这个目的。

（ii）*神人间的约*。用“约”这个词来形容神人间的关系可以回溯到大洪水的故事，我们看到耶和华对诺亚说的话：“我要与你立约；你同你的妻，与儿子、儿妇，都要进入方舟”（创 6：18）。上帝不仅主动发起这个约，而且是他立的全部的“约”。在这件事中诺亚被刻画为没有什么作为，既没有寻求立约，也没有要去履行约的义务。此处和后面指这段经文的地方都没有说到这



个约的设立方法。故此，对于所采用的立约过程，我们没有什么可说的。但我们或许会注意到，立约时诺亚不是代表个人，而是代表人类（创 9：9、10），条款是以应许的形式来列出的（创 9：11），有守约的见证或印记，就是彩虹（创 9：12-16）。重要的是，这是个恩典的约。耶和華毫无拦阻地把祝福降在他仆人身上。不是因为受到了什么侍奉才以此作为回报的。

下一个参考的约是与亚伯拉罕立的约。当这位老祖先问，他怎么才能知道自己以后（后代）会继续迦南地时，耶和華命令他取一些动物，并切成两半，之后，“日头正落的时候，亚伯兰沉沉地睡了，忽然有惊人的大黑暗落在他身上”（创 15：12）。接着继续讲述上帝的承诺，“日落天黑，不料有冒烟的炉，并烧着的火把，从那些肉块中经过”（创 15：17）。这个立约过程中有一些有趣的特点，特别瞩目的就是再一次我们看到耶和華承担全部的义务。独有他一个象征性地经过这些肉块中间，或许因为亚伯兰没有任何义务。这个老祖先是一个恩惠或一个应许的接收者，而非受约履行一定义务的立约方。而且，就如与挪亚立的约，这个约是与人的代表而立（明确提到亚伯拉罕的“后代”），约的条款以承诺的形式给出。然而在这个例子中，我们找不到可以作为见证的人或物，除非是认为冒烟的炉和烧着的火把完成了这个要求，但这似乎不太可能。但他们代表了上帝的同在。

后来我们确实看到给了亚伯拉罕一定的责任，这些责任与这个约有关。“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……我的约就立在你们肉体上，作永远的约。但不受割礼的男子，就是在阳皮上未被割的男子，必从民中剪除，



因他背了我的约”（创 17：10-14）。但这与恩典的原则和神采取主动的原则基本没有矛盾，因为一方面割礼与其说是一个合约的义务，不如说是一个约的标记、印记、象征，而另一方面这是由耶和华强加的，而非经过自由协商后由亚伯拉罕同意的。在全部这个约里，上帝意志的绝对主权是显而易见的。

在圣经中有许多这样关于与耶和華立约的例子，从其中我们注意到了第三种。在《出埃及记》24 章中有个约并非是与做代表的个人们设立的，而是与以色列全民族设立的。其中耶和華再次处于主动位置，他召摩西和其他人一起上来见他，但给了摩西特殊待遇（见 2 节）。在他们出发前，摩西告诉百姓“耶和華全部的命令、典章”，而众百姓回答说：“耶和華所吩咐的，我们都必遵行”。在一个特制的坛上献燔祭和平安祭，但不是由祭司们来献，而是由“以色列中的少年人”来献。血被装起来，分成两份，一份由摩西洒在坛上。然后他宣读了“约书”，百姓又表示愿意顺服耶和華说：“耶和華所吩咐的，我们都必遵行”。做完这一切，摩西拿起另一半的血洒在百姓身上，说，“你看！这是耶和華按这一切话与你们立约的血”。仪式中包含了摩西和百姓的其他代表，他们上来“观看神，又吃又喝”，显然这是指一个吃祭牲之宴。

对于以色列民以后的历史这个仪式极端重要，因为自此以后这个国家与耶和華有了特别的关系，是其他民族所没有的。

这个新的安排有三个特点必须注意，即：百姓的参与、“约的血”还有百姓要负的义务。关于第一点，这次的约不像以前的



约是由几个代表设立的，而是与长老们自己立的。<sup>①</sup> 摩西的话强调了这一点，他：“耶和華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，与我们今日在这里存活之人立的”（申 5：2 及后）。H. H. Rowley 对此评论道：“这就暗示，与长老们的约对出埃及的这一代人无效，只有他们自己进入这个约时，这个约对他们才有效有意义。同样的道理，他们的约对于后来的世代也不是自动生效的”。<sup>②</sup> 对于列祖能使其后代承受这个应许的范围，我们并不试图去缩小，然而个人的参与似乎是最終的原则。没有人可指望其祖先在灵里的资本。正如 R. B. Y. Scott 指出的那样，“如果宗教群体只带有已死去一代的信仰和行为的势头，还没有把父辈们的约变成自己的，就会发现那个约不再有效，而一直活着的上帝已继续去为自己寻找新的一代人了”。<sup>③</sup>

血被一些人视为是结义时的手段，Trumbull 把这个观点表达得很清楚：“那么现在带着双方都接受的替代之血和已协议好的合约，来照上帝和上帝之民间的血约象征仪式来履行吧”。<sup>④</sup> 他还说：“当全部的以色列人在西奈山被领入血约之约的特殊地位时，用于圣约的血，一半来自一方，而另一半来自于另一方；两份血都是由一个共同的且双方都接受的象征替代物所提供的”。<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> 这段记述似乎是在强调百姓的行动，如：出 24：3、7。

<sup>②</sup> 《圣经的拣选教义》(The Biblical Doctrine of Election, London, 1950), 第 48 页。

<sup>③</sup> 《先知们的相关性》The Relevance of the Prophets, 第 210 页。被引用于 Rowley, 上面引用过的地方, 第 139 页。

<sup>④</sup> 上面引用过的地方, 第 239 页。

<sup>⑤</sup> 上面引用过的地方, 第 240 页。



根据这个观点，这个血本质上与结义兄弟时所用的血是一样的。但无论如何这里有首创性，在结义时，结义兄弟们用的是相互的血，而在西奈山上，一个双方都接受的替代物为双方提供了血（如此由一个替代物来提供血，这在其他场合还没有见过）。这样的观点强调了协议双方的亲密关系，但在一些关键点不成立。因为在记述中没有地方显示，曾有任何一方认为这血是替代自己的血或对方的血的；必须把这个想法植入这个故事方可。而且这导致了双方具有平等地位的观念，而这看上去没有道理。M. Buber 对这点的总结更合适，他说：“耶和华（YHVH）自己与以色列人进入了一个政治的、神政的协约，‘其中双方的关系带有原始游牧部落和其摩洛（*melek*）的性质’”。<sup>①</sup> 通篇之中耶和华在主导所有的事，这是无疑的。正是因为他的意志产生了这个约，并照他的条款立的约。没有百姓独立行动的概念。

W. Robertson Smith 认为血在本质上与切开动物是一样的：“出 24：8 ‘这是耶和华与你们立约的血’，由此可见把动物切开和在双方身上洒血是一致的。牺牲物可能被切为两半（如在《出埃及记》中，血被分为两份），然后双方一起吃祭牲；吃完后，双方站在被分开的动物中间，预表他们已经被带入祭牲的神秘生命中了”。<sup>②</sup> 但这似乎与情景不很相符。没有理由认为我们在这里看到的洒血就是希伯来人立约的特征；事实上其他地方没有提到过这种联系。看起来没有明显的理由把洒血与切开动物尸体等

<sup>①</sup> 《摩西》（*Moses*, Oxford, 1946），第 115 页。

<sup>②</sup> 《闪族的宗教》（*The Religion of the Semites*, London, 1927），第 481 页。



同起来；这两个动作似乎都很特别。正如我们所见，我们没有充分的理由把被带入“祭性的神秘生命”的思想归结为典型的犹太古传统。而且，为了把这件事看为是血约的典型例证，Robertson Smith 似乎忽略了这是一个独特仪式的事实。再次引用 Buber 的话，这个仪式“尽管可以使人想起闪族的血约传统，但在性质上是独特的”。<sup>①</sup>

其他人把这个仪式至少是在某种程度上视为是赎罪性质的。故此 Davidson 引用 Robertson Smith 的话并评论说：“或许是这样；但这个牺牲物主要是献给神的祭物，双方共享于同样的血中，这带有赎罪的性质，是在与神形成新关系时，百姓得以赎罪和圣洁”。<sup>②</sup>祭性通常所具的赎罪性质可以支持这个观点。<sup>③</sup>这个观点还有犹太人的支持，因为 G. Dalman 评述道：“犹太教翁凯拉斯他尔根译本（Onkelos and Targum Yer. I）也说第二部分的血浇在祭坛上是‘为了赎百姓的罪’。故此他们认为是赎罪的血”。<sup>④</sup>这个看法也具有内在的可能性，因为处于罪中的人不是与上帝立约的合适人选，所以献上赎罪祭去除罪似乎是符合逻辑的一步。但完全接受这种观点的障碍在于血的处理上。一部分血洒在人的身上，这很难用赎罪祭物来解释。

在旧约中另外仅有的两次洒血在人身上似乎可以带来理解洒

---

<sup>①</sup> 上面引用过的地方，第 115 页。

<sup>②</sup> HDB, I, 第 512 页。同见 L. Pullan 的《赎罪》（*The Atonement*, London, 1907），第 110 页。

<sup>③</sup> 参 J. Pedersen: “一切以任何形式与献祭相关之物都带有了补偿的力量”（《以色列》，*Israel*, III-IV, London, 1947, 第 364 页）。

<sup>④</sup> 《耶稣—约书亚》（*Jesus - Jeshua*, London, 1929），第 166 页。





血的线索，就是亚伦和其子们被立为祭司时和医治一个人的麻风病时。在前一个例子中，我们看到关于洒血功用的直白描述：“摩西取点膏油和坛上的血，弹在亚伦和他的衣服上，并他儿子和他儿子的衣服上，使他和他们的衣服一同成圣”(wayeqaddesh)(利 8：30)。这里血是成圣仪式的一部分，效果就是使被洒血的人“成圣”。在被医治的麻风病人的例子中，祭司要取牛膝草等物，然后他“要一同蘸于宰在活水上的鸟血中，用以在那长大麻风求洁净的人身上洒七次，就定他为洁净”(利 14：6、7)。洒血明显带有洁净的功效，因为祭司立即定这个人为洁净。的确这里是从不洁净变为洁净，而非从罪中得到洁净，但考虑到旧约中这两者的紧密关联性，就必须重视用血洁净的做法。

从这两个例子我们可以得出一个原则，洒血可能是代表进入了一种新的状态，即从以前的污秽中得到了洁净并且为了神圣之目的成圣了。这两种思想在《出埃及记》24章中可能都有。我们应该把血既看为是赎罪性的，又同时看为是成圣性的。为了使它们可以参与立约，它去除百姓的罪并使他们成圣。正如 F. J. A. Hort 指出的：“洒血的首要功用是要把耶和华和人之间的约神圣化，这个约是两者之间无形的纽带，这个纽带通过血的同源表示出来，就是代表耶和华的祭坛上的血和每个百姓身上的血……把血洒在百姓的身上被看做是百姓的成圣和象征性的洁净”。<sup>①</sup>W. Eichrodt 注意到了关于亚伦和得医治的麻风病人的这两处章节，但很奇怪的是，他忽略了它们，因为洒血“有另外一个意义，就

<sup>①</sup> 《圣徒彼得的第一封书信》(The First Epistle of St. Peter, London, 1898), 第 23 页。



是成圣和洁净的意义”。<sup>①</sup>让人感到好奇的是他没有注意到，使这些经文相互关联的正是成圣和洁净的思想。

前面我们注意到，《诗篇》50：5“招聚我的圣民到我这里来，就是那些用祭物（zābhah）与我立约的人”见证了祭牲和约之间的联系，我们可以认为这个经节是指在西奈山立约的那件事，<sup>②</sup>也可以认为是代表确认此约的每次献祭。<sup>③</sup>“约的血”在《撒迦利亚书》9：11也提到了，但这个经节没有明示用何种方式来理解这个血以及其所含的意义。<sup>④</sup>

下面吸引了我们注意力的是百姓所承诺的顺服，如我们已了解的，早先的约里没有提到这些。<sup>⑤</sup>与诺亚和亚伯拉罕立的约就纯粹是恩典之约，上帝应许祝福这两位祖先及其后裔，却没有提到他们要承担什么相应的义务。乍看上去似乎西奈山的约已放弃恩典的原则，百姓现在要努力挣得上帝的祝福。似乎功德而非恩

<sup>①</sup> 《旧约神学》(*Theologie des Alten Testaments*, I, Leipzig, 1933), 第73页, n. 8 (英文译本, I, 第157页, n. 2)。

<sup>②</sup> 《米什拿》(Mishnah, San. 10：3)依据 R. Eliezer 的权威认为这节经文指旷野中的那一代人。

<sup>③</sup> 参 F. W. Dillistone: “自今以后 (如: 出 24 中的立约), 在以色列的生活里, 约和献祭就不可分割地捆绑在了一起。只有通过献祭约才能被更新被深化; 至少在理想状态下, 每一个被献上的祭品都是对最初之约的见证”(《十字架的重要性》, *The Significance of the Cross*, London, 1946, 第59页)。

<sup>④</sup> 这节经文在拉比中至少有时被认为是指逾越节的, Dalman 就是采用了这种阐释 (前面引用过的地方, 第166页)。但对《利未记》6：5节的 Rabbah 米特拉斯 (Midrash, 拉比阐释, Soncino 翻译的, 第85页) 将其理解为西奈山之约的血。

<sup>⑤</sup> Bright 强调了这一点: “要注意到这个形式与先祖之约的形式有显著的不同, 后者中诺特色已为此做了多么大的准备。那时, 约依赖于对将来的无条件的诺应许, 信徒在其中所必需的只是信任。这里, 与此相反, 约是基于已经完成了的恩典的行动, 和有沉重义务性的诸事件”(前面引用过的地方, 第135页)。



典成了标准，并且这个经节谈到了百姓对耶和华的顺服，却没有提耶和华要做的应许，就让人更加以为如此了。然而这最后一点并不重要，因为在其他地方我们已把《出埃及记》24章中暗含的讲明白了，就是耶和华将作为以色列的神，并将祝福他们（如：出 19：5、6；利 26：9-12）。

不应该误解这个约里过渡给百姓的义务。这些义务并不代表本不该有的任意妥协之结果。这整个立约的过程很清楚被视为是处在上帝的引导下。这并非是由独立各方自由达成的协约，其中百姓自己决定他们要承担的范围。他们的责任就是无条件地降服于上帝——他们绝对的主宰。<sup>①</sup>正如 G. Vos 所说：“尽管都强调 Berith（约）的双方性，然而在圣经中，Berith（约）在其起源及其内容上，总是基于上帝的主权而非双方性”。<sup>②</sup>在《出埃及记》24章中没有地方显示上帝选择这些百姓是因为他们同意执行他的命令。相反，上帝是出于他白白地恩典拣选以色列作为他的百姓，既拣选了，就加给他们自己的命令。但拣选是先有的、基础的，我们从拣选中可以察觉恩典的因素。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 申 33：5 或可翻译为，“他在耶书仑成了王，就是百姓各首领聚会的时候”，在这种情况下，这个约可被视为百姓接受了耶和華為王。参 S. R. Driver：“正如当时的情况那样，在西奈山‘大会的日子’（9：10，10：4，18：16），当各支派及其首领（21节）聚在耶和華那里时，他掌了以色列的主权”（ICC，《申命记》，Deuteronomy，第 394 页）；也见下面第三部分拉比们的观点。

<sup>②</sup> PTR, XI, 1931, 第 516 页。

<sup>③</sup> 参 N. H. Snaith 对我们在《阿摩司书》中所见的约之概念的评论：“阿摩司认为上帝以一种特别又独特的方式拣选了以色列。‘在地上万族中，我只认识你们’，3：2。伴随着这种拣选的是具体的道德要求……先有拣选，后有要求。这位先知先说了上帝对以色列的拣选，然后说：‘因此，我必追讨你们的一切罪孽’”（《旧约的独特概念》，The Distinctive Ideas of the Old Testament, London, 1944, 第 108 页）。



这样的过程和双方讨价还价的过程中间之差别通过比较一个经节就可以看出来，例如雅各说：“神若与我同在，在我所行的路上保佑我，又给我食物吃、衣服穿，使我平平安安地回到我父亲的家，我就必以耶和华为我的神……凡你所赐给我的，我必将十分之一献给你”（创 28：20 及后）。此处我们看到一个本质上是讨价还价的过程。雅各的态度是，“如果你为我做这些事，那么我将为你做那些事”。但《出埃及记》24 章中的思想是不同的。这里耶和华通过把百姓从埃及地中解脱出来已经给予了他们恩典：“向埃及人所行的事，你们都看见了；且看见我如鹰将你们背在翅膀上，带来归我”（出 19：4）。这个国家的行为就是那些人的回应：“耶和华啊，您对我们本慈善。我们知道您的良善，我们起誓属于您，顺服您的旨意”。

A. M. Stibbs 写过一篇有趣的文章，其中把这次立约比作一个婚礼：“在西奈山的旷野里，耶和华让以色列人明白他对他们所存的目的，并要求他们以合作为回应。他说，‘我……把你们带来归我。所以现在，如果你们确实顺服我们的话，遵守我的约，你就超过其他民族成为我的至宝；……而且你们将是祭司的国度并神圣的国家’。然后所有的百姓一起回答说，‘耶和华所说的我们都将遵守’。这个立约的景象很像婚礼仪式，当后来以洒血的形式使人亲眼看见上帝和以色列的约成立时，这两个景象就更加相像了；如同在婚礼上戴上戒指作为‘二人间所立婚约和誓言的象征和保证’。



以色列民就像新娘一样庄严地回答，‘我们愿意’。<sup>①</sup>这个约并不代表百姓要通过行善来努力挣得上帝的喜悦。相反，这是百姓接受上帝给予的恩典，及其所暗含的一切。

所暗含的并非不重要。现在以色列人是上帝的百姓，从此以后他们必须按照这个令人骄傲的称号所固有的标准来生活。这个地位可以很好地总结为：“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 及后）。他们被拣选并仅仅是为了接受祝福，而且还要服侍他。他们要“作祭司的国度，为圣洁的国民”（出 19：6）。灵里的特权和灵里的义务是紧紧交织在一起而不可分割的，所以那些拒绝遵守上帝命令的人自绝于他的祝福。

这个约里没有自动的成分，没有什么可以束缚耶和华，使其无视这个国家的可能作为，从而必须祝福她。常常有人指出，在以色列附近的其他国家里，神明与其百姓的自然关系意味着神明随其国家的兴衰而兴衰，所以如果他要拯救自己，他就一定要救其百姓，所以约的概念把以色列从其错误中解脱了出来。如果他

<sup>①</sup> 《普世的和当地的教会》（*The Church Universal and Local*, London, 1948），第 18 页。参 W. A. L. Elmslie：“希伯来人在何烈山的誓言宣布了他们声明，就是这位上帝对他和他们祖先之约从来都是信实的，并对这些先祖们健忘的后人彰显了自己恒久的怜悯。这个誓言就是他们承认了上帝持续的恩典——对这恩典他们现在回应了、发誓自己也要忠心、愿意从现在开始信任他的带领并从此走他的道路”（《我们的信心是怎么回事》，*How Came Our Faith*, Cambridge, 1948，第 210 页）。也见 H. H. Rowley：“要实现这种解脱，他们（即以色列人们）不必做任何事，只是相信并跟从他们的领袖。解脱之后，他们顺服约把自己交给上帝”（《持久的福音》，*The Enduring Gospel*，由 R. G. Smith 所编，London, 1950，第 28 页）。



拣选了他们，他也可以抛弃他们；使遵守他的命令成为约的一部分就意味着，其百姓如果要得祝福，就必须按他所坚持的方式生活。因此不能把遵守耶和華的命令当做一个小事情（参耶 11：1 及后），而应该作为整个约的概念中固有的基本成分。未能遵守神的道就意味着完全背离了约，所以，或许可以从行为的角度来恰当地理解这一点，但绝不能由此而忽略了恩典的因素，我们已看到恩典是显著的特征。

如此我们的结论就有些自相矛盾了。约是上帝白白的恩典，但是上帝拣选了他的百姓，又加给他们道德要求，这些要求可以说成是百姓在约里的义务，但并没有因此贬损约的免费性质。我们一再地被清楚告知，百姓被拣选是出于上帝的爱，而非因为他们自己有什么，所以强调的是上帝无条件的爱。我们看到一些章节，其中讲到百姓违约，因此招致了上帝的怒气和惩罚，这些没有让人感到有何明显的矛盾。这两个方面对理解旧约教导都很重要。

约的概念支配了以色列对其与上帝之关系的理解，这一点怎么说都不过分。她是耶和華的百姓；他是以色列的上帝。数个世纪中百姓都紧紧地抓住这个核心教义。在旧约时代，这并没有成为困难时呼求耶和華帮助的理由。偶尔才会诉求于约的关系，但这是很例外的情况，或许因为以色列很清楚自己没有守住约中属于自己的部分。相应地，她就不能坚持约是她要求的理由。相反她倾向诉求于上帝自己的本性，所以我们看到一些请求，如：他会帮助因他的大怜悯、因他名的缘故等等。

但是如果以色列没有感到自己履行了约中的义务，那么，她



## 使徒所传的十字架

---

就是确信或至少她绝大部分的灵魂都确信，耶和华已经履行了他的部分。“我们纵然失信，他仍是可信的，因为他不能背乎自己”（提后 2：13），这是新约中的一句话；但它代表了旧约中的思想。所以，Snaith 说“上帝坚定地爱以色列”，并说：“正因为这坚定地、不动摇的爱，约最终也不能被完全违背。立一个约需要两方，破除一个约也需要两方。以色列或已抛弃上帝，但上帝没有抛弃以色列”。<sup>①</sup>他是守约的上帝，他对不忠的以色列有不动摇的爱，这是旧约重要概念之一。

即使百姓违约，上帝也忠诚于约，但这不能被理解为耶和华漠视以色列的道德状况。旧约的典型观点就是耶和华一刻也没有放松他对道德的要求。这个给以色列的宗教打上了永远的烙印，使其非常不同于其他古老的宗教。并不是唯有以色列有约的观念，有证据显示其他宗教中也有这个观念。我们从巴力比利土或约的巴力（Baal-berith）可见端倪（士 8：33 等），而且 Quell 引用了一些古代宗教，其中都有约的观念。<sup>②</sup>但使以色列的宗教有别于其他的是其对道德的要求，耶和华给其百姓的道德要求既严格又坚持其遵守。在百姓明显无法达到要求时，也没有降低的迹象。

的确，旧约预见了一个新的约将替代这个约，这一思想在《耶利米书》31：31 及后处有经典的陈述（也见于旧约的其他地方）。此处说到新的约“不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候，与他们所立的约。我虽作他们的丈夫，他们却背了我的约。

<sup>①</sup> 上面引用过的地方，第 112 页。

<sup>②</sup> 上面引用过的地方，第 112 页。



这是耶和华说的”。然而就道德要求来说，新的约与旧的一样严格，因为“我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上”。正如后来所表现的，新的约在某些方面有激进的革新，而在道德内容上却没有降低上帝的要求。整个旧约中约的概念都带有对百姓强烈的道德要求。

需要注意的是，有些经节带有对一个人与此约进行联合的盼望，这一定就是新的约。所以我们读到关于这位仆人的部分“我耶和华……将……使你作众民的约，作外邦人的光”（赛 42：6；49：8 中可见同样的思想）。T. K. Cheyne 说：“‘众民的约’意即‘耶和华和以色列之间约的媒介或中保’。正如这位仆人被称为人里面的‘光’，他也可以被称为是人里面的‘约’”。<sup>①</sup>如此也可以见到“立约的使者”的说法（玛拉基 3：1）。在《撒迦利亚书》里也有一处“至于你，因着你约的血，我已将你们从深坑的囚牢中释放出来了”等等，七十士译本在此处是，καὶ σὺ ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξακέστευλας δεσμίους σου ἐκ λάκκου κτλ，“而您，在您的约的血中，已将您的囚犯从深坑中释放出来”等等。因此在新约对约进行重新阐释时，旧约中暗示的这个思想将是至关重要的。

### III. 犹太教中约的观念

拉比作品中约的用法使我们在新旧约一些概念的理解上受

<sup>①</sup> 《以赛亚的诸预言》(*The Prophecies of Isaiah*, I, London, 1884), 第 266 页。





到了启示。我们按照重要次序来论述。

### a. 约的血

拉比们继续旧约的观念，认为立约的血是赎罪性的。司特拉克-比勒贝克 (Strack-Billerbeck) 通过引用他尔根 (Targum, 旧约亚兰文注译) 引出此点：“为了强调血的赎罪功效，翁凯拉斯他尔根译本 (Targ. Onk) 没有译为‘摩西把血洒在百姓身上’，而是‘摩西取了血，把它洒在坛上以赎百姓的罪，接着说：看，这是耶和華基于这些话与你们立约的血’。耶路撒冷他尔根一 (Targ. Jerus. I) 几乎与此一字不差”。<sup>①</sup>当然这是公元后的事，但看到犹太教公认的阐释脉络仍然是有趣的事。然而，其他地方中这个思想似乎不突出，例如，在利未记注释 (Leviticus Rabbah) 中的一大段里没有提到西奈山之血的问题。就血的意义，这个章节中有个让人感兴趣的提议，如果背约，血象征着呼求降下惩罚：“R. Issac 说：当一个国王对其军队起誓时，他拿着一把剑，含义就是：谁违反了这些条件，就让这把剑砍下他的头。与此类似 (在西奈山)，摩西拿起了一半的血”。<sup>②</sup>

约的血有时采用了很不同的方式，即男子为了进入约而行割礼的血。而塔木德 (Talmud) 记载了沙麦 (Shammai) 和希列 (Hillel) 两个对立学派间的一场讨论：“沙麦 (Beth Shammai) 认为：一个人必须要让几滴约的血从其身上流下 (即那些出生行割礼的)，而希列 (Beth Hillel) 的规矩是：这不必要。R. Simeon B. Eleazar 说：

<sup>①</sup> 《以赛亚的诸预言》(The Prophecies of Isaiah, I, London, 1884), 第 991 页。

<sup>②</sup> 利未记注释 6 : 5 (Soncino 译, 第 83 页)。



一个人生来受割礼，因为几滴约的血必须从其身上流出，就这一点，沙麦和希列并无异议”。<sup>①</sup>司特拉克-比勒贝克（Strack-Billerbeck）就这种阐释方式认为：“人通常会把‘约的血’*dm bryth* 理解为割礼的血”。<sup>②</sup>与这种想法相近的是习惯引用“割礼的约”，<sup>③</sup>并或许习惯把以色列人成为“约的儿子们”，<sup>④</sup>或许后一种用法可以另外解释。

### b. 新的约

在新约里，耶利米所预言之新的约被热烈地应用于基督之死带来的新情况，但在拉比作品却对此无甚兴趣。在《雅歌书》米特拉斯（Midrash，犹太人的旧约注释）中有一处如此说，以色列人向上帝学习没有遗忘，后来从摩西这里学习，却忘记了，所以他们来见摩西说“‘我们的领袖摩西呀，望上帝能向我们第二次显现！愿他用他嘴唇的吻来亲吻我们！愿他将律法（Torah）的知识原样印在我们心里！’他就回答他们说：‘现在不可以，但将来可以’，正如经上说，我要将我的律法放在他们里面，写在

<sup>①</sup> *Shab.* 135 a (Soncino 译，第 679 页)。

<sup>②</sup> I, 第 991 页，他们只引用了一处经文，但显示出在一些平行经文中都对这一节进行了重复。

<sup>③</sup> 但需要注意，这个名称常被直接用于指称与亚伯拉罕所立之约，而没有提及西奈山之约和此约之血（见 SB, II, 第 671 页）。新约中也有一次这样的表达，即《使徒行传》7:8。

<sup>④</sup> 参 SB 就《使徒行传》3:25 的言论：“‘约之子’ (= υιοι της διαθήκης) 在以绝对意义使用时的意思是‘割礼之约之子’，并置以色列人于非以色列人的对立面” (II, 第 627 页)。



他们心上”。<sup>①</sup>这段话明显是把新的约指向未定的将来之弥赛亚的时候，似乎拉比们通常都是认为这个预言将会如此实现的。有一处章节很有趣，它确认与亚伯拉罕的约是永久性的，这就与基督徒的观点明显冲突。<sup>②</sup>尽管这个章节成书较晚，它却表明拉比一贯的兴趣是在于第一个约，而对新的约还不愿意太关注。

### c. 与亚伯拉罕的约

刚才引用那一段是为了强调上帝与亚伯拉罕的约是永久性的，而且其中上帝应许说，他保证此约不会被取代。在绝大多数的章节里也都可见到亚伯拉罕之约的持续性，它既指上面引用的“约之儿子们”，又指“割礼的约”。多处可见亚伯拉罕被赋予独特的地位，例如：“祝福的圣者在他的世界里有五样产业：律法是一样，天地是一样，亚伯拉罕是一样，以色列是一样，圣殿是一样”。<sup>③</sup>无可置疑，正如基督徒认为亚伯拉罕代表了来到上帝面前的正确方法，也认为亚伯拉罕的约具有持续的效力，拉比们也是如此观点，但两者对这些点的阐释并不相同。

### d. 遗愿 (*testament*) 的概念

在旧约时代希伯来人中间似乎并不存在通过遗愿和遗嘱来处置自己的财物，这是由继承法处置的事情。但到了后来，开始流行通过遗愿来处置财物，希腊词 *διαθήκη* 被直译入希伯来文成

<sup>①</sup> *Cant. R. i. 2, 4* (Soncino 译, 第 83 页)。

<sup>②</sup> *Cant. R. i. 14.*

<sup>③</sup> *Ab. vi. 10* 并参 *Ab. v. 2, 3.*



为 *diyyatêqê*, 表示遗愿。司特拉克-比勒贝克 (Strack-Billerbeck) 对于此事的犹太法律写了长篇注释, 他引用了拉比文献中关于此事的例子, 仅仅参考这些注释就可以明了了。<sup>①</sup>这在阐释新约较难章节时很有用处, 这些章节对于 *διαθήκη* 是指“誓约”抑或是“遗训”存疑, 而此时犹太人已很熟悉遗愿的概念, 并在新约中的确采用了这个希腊词语来表示此概念了。

#### IV. 七十士译本中的 *διαθήκη*

当七十士译本的译者们面对希伯来词语 *berîth* 的时候, 他们几乎无一例外地把它译为 *διαθήκη* (共有 277 次), 所以可以说 *berîth* 是唯一一个用 *διαθήκη* 以如此频率翻译的词。<sup>②</sup>很明了, 七十士译本的译者们把 *διαθήκη* 几乎等同于 *berîth* 了。

这样翻译的一个有趣之处在于这些译者们把 *συνθήκη* 这一常用词理解为“协定”或“协约”, 从而直接译为盟约。他们选择的这个词表示单边性的协议, 很适用于表示这样一种约定, 其中一方处于支配地位并由其规定了条款, 正如那些其中一方是上帝的协约。这个词在七十士译本中也被用于表示人之间的约定。旧约中重要的盟约都有上帝的参与, 或许这一事实影响了这些译者。他们既已把

<sup>①</sup> III, 第 545 页。

<sup>②</sup> 还出现的其它词语有 *'ahawâh* “兄弟关系”、*dôbhâr* “词语”、*kâthûb* “所书写的”、*tôrâh* “律法”, 每一个在这个联系中都出现了一次, 而且 *'êdhûth* “见证”用了四次。另外, *διατίθεμαι διαθήκην* 有一次用于翻译 *shlm* (Hiph)。



这个词译为 *berith* 表示旧约中这种典型的协议，那么他们就或多或少必须以这个词来表示那些非典型的协议安排。

从词源上说，*διαθήκη* 带有放下、处置的意思，这个带有二元性的前置词使人注意到这是相对于另一个的放下。最终它表达了通过遗愿处置产业的意思，但在发展到这个阶段前，很有可能它是指通常依靠命令的处置，与是否写在遗愿中无关。如果这就是七十士译本中的用法，就如我们所见，这是希伯来词语 *berith* 所传达的思想。到目前，这个基础的希伯来词语显示出了 *διαθήκη* 的意义，它表示双方中间的交易，其中一方具有决定地位，规定协议的条件，一般来说是强加自己的心愿，而另一方唯一的作用就是接受或摒弃控制方的决定。

七十士译本中与 *διαθήκη* 平行使用的一些词语支持这个意义，例如：*νόμος, πρόσταγμα, έντολαί, δικαιώματα, κήματα*。<sup>①</sup> 这些词没有一个与双方协定或协议相吻合，全都是表示一个完全单方的安排。

## V. 希腊语非圣经文献中的 *διαθήκη*

除了七十士译本和新约，*διαθήκη* 似乎都无一例外地表示了遗愿或遗训。Moulton 和 Milligan 说，“这个词在蒲草纸经卷和碑文中一致表示遗训、遗愿，其如此的使用频率使任何讲解显得多

<sup>①</sup> 见 *TWNT*, II, 第 129 页。



余”。相比较之下，*συνθήκη* “最终表示合约 (*compact*)，正如 *διαθήκη* 总是而且只是表示遗嘱 (*will*)”。<sup>①</sup>

W. D. Ferguson 对马其顿的碑文中的法律词汇进行考察后，对 *διαθήκη* 总结道：

“1. 这个词是遗嘱性的，而非合约性的。它不是双方同意、相互约定的合约，而是一方给另一方的命令，或是把财产授予另一方，或是兼有这两者……”

2. 很明显 *διαθήκη* 中吩咐的总是在遗嘱人去世后方可执行……”

3. 遗留财产时或许伴随有要实现的命令，在这种情况下，要想接受财产就必须接受委托……”

4. *διαθήκη* 这个词在碑文中的用法与其在新旧约的用法有相似处，都是一方采取主动……设立 *διαθήκη* 的一方总是带有命令权，在附加条件不能被实现时，有权收回”。<sup>②</sup>

F. O. Norton 对这个词从其在最早时代到古希腊罗马时代的用法进行了详尽的考察，他在整体上支持上面所引用著者们的立场。但是，虽然他承认 *διαθήκη* 这个词通常表示一个遗训，他又认为这不是它的根本意义。在他的理解中，这个词表示“一个人就他死后的产业所做的筹划或安排。具体的内涵或许不必要，但从这个词出现的上下文可以看出，在那些例子中有这样的所指。如果有更多的例子，我们很可能会发现其所指的不仅仅是死后的

<sup>①</sup> MM *sub* *διαθήκη*.

<sup>②</sup> 《马其顿碑文和新约常见的法律术语》(*The Legal Terms Common to the Macedonian Inscriptions and the New Testament*, Chicago, 1913), 第 46 页。



财产分配，应该还有其他”。<sup>①</sup>从这个词的词源上看，有可能像他所认为的那样，但对于 Norton 认为这个词有时表示一个合约 (compact) 的观点，他仅能找到两个例子来支持 (*Isae. 6 : 27*; 阿里斯托芬 *Aristoph. Av.440*)，而且在这两个例子中，前者无疑是指遗训，Norton 辩称这既是个合约也是个遗训，而合约是其主要含义。但这不能成为一个很有力的例子，现在只剩下一个在古典文献中用 *διαθήκη* 表示合约的例子了，即阿里斯托芬 (*Aristophanes Av. 440*)。这个是没有疑惑的 (虽然 W. M. Ramsay 对此有些踌躇)，<sup>②</sup>部分原因是即时的情景要求使用这个意思，(除非他们与我这样的猴子、造剑的立约 [*διάθωνται διαθήκην*]，我不会通过阿波罗 (Apollo) 与他妻子 [*διέθετο*] 立，不要来咬我等等)，<sup>③</sup>另一部分的原因是，过了一小会儿，用 *τὰς σπονδάς* 来表示这同一个约定。

然而，如果充分考虑这个用法对理解 *διαθήκη* 历史之重要性的话，必须承认它远早于新约时代 (《群鸟》*The Birds* 大约是在公元前 5 世纪时)，这个来自那样早时代的清晰例子并不怎么能否定这样一个事实，那就是在公元 1 世纪时，而且在之前的几个世纪里，*διαθήκη* 的公认意义 (除了七十士译本的例外) 就是遗愿、遗训。

<sup>①</sup> 《*διαθήκη* 的词典编撰研究和历史研究》(*A Lexicographical and Historical Study of διαθήκη*, Chicago, 1908), 第 30 页。

<sup>②</sup> 他说：“所引用的这个唯一的例外……不是很清晰。它含有一个笑话，是基于一个不了解的关于猴子和这位夫人(或他的太太)的流行故事”(《解释者》，*The Expositor, Fifth Series, VIII*, 第 325 页 n.)。

<sup>③</sup> 引自 Norton, 上面引用过的，第 37 页。



然而我们应该指出，这里所处理的遗训与我们所理解的遗愿并不完全相同。在希腊早期，产业似乎是自动传给死者的孩子，他们会尽埋葬的责任，以后陷于种种祖先崇拜中。这被认为是极重要的事，这对没有儿子的人就很重要了。于是，一个没有后嗣的人通常会领养一个儿子，养子在他死后继承产业，并尽适宜的礼数。如 Ramsay 所说：“约 (Diatheke) 原来是一个转让宗教责任和权力的安排，并不仅仅是遗赠金钱和产业”。<sup>①</sup>

收养子是关键的一步，事实上是无法撤销的一步。如果在收养子后，自己又有了亲生子，不能赶走养子，他必须和亲生子分享遗产。在这种特别的情况下，养子所处的情形好过亲子，因为后者可以被赶走。Ramsay 使我们注意到一个篇章，其中一个父亲赶走了儿子，后来又和好了，后又赶走了，这个儿子上诉第二次的赶走不合法，因为他现在是养子的地位了。<sup>②</sup>

Ramsay 用这件事来证明 διαθήκη 的不可更改性。尽管在早期是这种情况，但 Norton 引用的证据似乎说明，在后期时已有了必要的机制使已改变主意的遗嘱人可以执行他的新愿望。<sup>③</sup>（所有早期的遗愿都围绕于收养，但后期可能在没有养子的情况下也能遗传产业。）

故此，世俗希腊语中的证据显示 διαθήκη 在其历史的早期表示任何根据规定的赠与，但不管这是否准确，后期这个词就固定为（据现存资料显示）一个最后的遗愿和遗训了。七十士译本中

<sup>①</sup> 引自 Norton，上面引用过的，第 324 页。

<sup>②</sup> 同上，第 302 页。

<sup>③</sup> 同上，第 63 页。





的用法是很异常的，因为在七十士译本中，这个词之推测早期用法似乎成了通常的用法，且成了可能是唯一的用法。

## VI. 新约中的 διαθήκη

新约中判断 διαθήκη 的两个意义并非易事。有些章节中使用这个词指旧约中的约定，在这样的上下文中必须把它理解为七十士译本中的那个意义。另一方面，有些章节中它似乎是指“遗愿”或“遗训”，而相应的，在存疑的地方最终决定这个词的意义还是很困难的。

### a. 人的 διαθήκαι

方便起见，我们可以先从关于人之间做法的章节开始考查，然后由此推向上帝的 διαθήκη。我们先看圣保罗的一些话：“弟兄们，我且照着人的常话说：虽然是人的 διαθήκη，若已经立定了，就没有能废弃或加增的。……我是这么说：神预先所立的 διαθήκη，不能被那四百三十年以后的律法废掉，叫应许归于虚空。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”（加 3：15 及后）。这里有些思路强烈认为 διαθήκη 的意思是遗训。“照着人的常话说”自然是指这个词要用通常的方式来理解，正如我们所见的，现存的资料清楚显示这是指一个遗愿。这里的不可更改性或许可以理解为（正如 Ramsay 理解的那样）涉及养子的遗愿，这种情况下的条款是不可更改的。而且 18 节中的“产业



(inheritance)”与遗训性的行为相符。

尽管这看上去有庞大的证据，但也不是不可反驳的。“照着人的常话说”也可以是说，保罗目前从圣经中已找到例证，现在想引用一下人之间的事例。而且，即使是一个涉及养子的遗愿，正如我们已看到的，后来也可以被修订。E. de W. Burton 也表示，18 节中的 κληρονομία 并不一定指严格意义上的遗产 (inheritance)，有时也可以用来表示“所有物 (possession)”。<sup>①</sup>

17 节中表示把产业赐给亚伯拉罕的词就是表示希伯来词语 *berith* 的那个，从这里面我们可以发现，这个词表示“约”是很有力的论点。所以必须认为此处的 διαθήκη 与七十士译本中的意思相同。但这样的论点要求 15 节的 διαθήκη 与 17 节中的是同一类型。这似乎是具有决定性的看法。与此相应，我们同意此处的 διαθήκη 表示“约”而非“遗训”，而同时又承认相反观点的论据也很有力量。但我们对这个章节的理解与 G. S. Duncan 相同，他说：“这两个翻译采用哪个都关系不大，因为从一个真正属灵的观点来看，上帝所参与的‘约’本质上就是一个如‘遗愿’一样的单边性的计划”。<sup>②</sup>而且，尽管 διαθήκη 的根本意思是约，这里这位门徒似乎有可能是在尝试这个词的其他意思。基督的死总是萦绕于他的思路中。

这个标题下另一个要考虑的章节如是说：“凡有 διαθήκη (遗命)，必须等到留遗命的人死了。因为人死了，διαθήκη 才有效力；若留遗命的尚在，那遗命还有用处吗？”(来 9：16 及后)。此处

<sup>①</sup> ICC, 《加拉太书》(Galatians, 第 185, 503 页)。

<sup>②</sup> MNTC, 《加拉太书》(Galatians, 第 106 页)。



乍读上去似乎这个词的意思又是“遗愿”，而且很多评论者都采用了这种翻译。而反对的意见是，比引用这些经节更早和更晚的时期里，*διαθήκη* 似乎都是被用来表示“约”。那么在这个时间里它应该也是表示“约”。否则我们就得推测，这个作者开始时认为这个词是“约 (covenant)”，后来改为“遗命 (testament)”，再后来又改回“约”，这似乎不太可能。

而且，Westcott 让我们注意动词 *φέρεσθαι* 的用法：“没有人认为立约的人‘必须死’，但可以说，他的死必须被‘提出来’、‘呈现’、‘介绍到场景里来’、‘给予证据’。”<sup>①</sup>结果，我们不能简单地把它说成是，*διαθήκη* 的设立者必须死，但 Westcott 似乎没有对他注意到的不同替换词的价值给予足够的关注。例如 F. Delitzsch 强烈辩称，这个动词带有这样的含义，就是只有当死亡成了“众人厌恶的事实”，遗愿才生效。“在这之前，遗愿没有法律效力”。<sup>②</sup>*φέρεσθαι* 的用法让人好奇，但不能说它绝对不会是“遗愿”。17 节中的 *ἐπὶ νεκροῖς* 也是如此。它们不是我们原以为那样的，而是在考虑到后半节经文中用到 *ὁ διαθέμενος*，就不能以其为证据说，作者的心里一定不会是遗嘱者的死亡。A. Carr 评论道，“不能确认只有遗嘱者死后遗嘱才能生效，一个恰当起草并经证明过的遗嘱在遗嘱者活着的时候就有效了”。<sup>③</sup>但无疑要毫不迟疑地摒弃这个观点，因为很明显除非遗嘱者死了，否则遗嘱完全不

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 265 页。

<sup>②</sup> 《给希伯来人的书信评论》(Commentary on the Epistle to the Hebrews, II, Edinburgh, 1887), 第 107 页。

<sup>③</sup> 《解释者》(The Expositor, Seventh Series, VII, 第 350 页)。



能起作用。也就是说，尽管我们已经看到一个希腊人的遗嘱或可以立即生效，一个罗马人的却不可以。但评论家们都同意《希伯来书》的作者是涉及于罗马法律范畴中，而不是希腊的范畴里。这里如果是指遗嘱，我们看到的就是罗马人的遗嘱，而罗马人的遗嘱在遗嘱者死亡前是不起作用的。

Carr 进一步提出，*βεβαία* 和 *ισχύει* 都是指约而非遗嘱，<sup>①</sup>同样道理这个提议也不能成立。它们完全可以指遗嘱，必须有其他的原因来决定它们的所指。

如果 *διαθήκη* 要生效，关键点似乎是 *διαθέμενος* 就必须死亡。Westcott 认为这表达了，立约献祭中的动物祭牲必须死亡，而这又代表了立约方的死亡，这样立约方在此事上就没有生命或没有权力了。“约的不可更改性从立约者剥夺了自己一切变动的权利可以看出：以死亡来签署协议的过程还没有完成时，当代表立约者的祭牲还活着的时候，也就是立约者仍然拥有行动的能力和自由来更改时，约就还没有生效”。<sup>②</sup>或许已经注意到 Westcott 在从文本中得出这一个结论的过程中，他已经抛弃了血意味着生命而非死亡的观点，所以“约的血”与其他种类的血有完全不同的意义。一个更有力的反对看法是，Westcott 认为死亡代表 *διαθέμενος* 在这件事上已经没有了自由，如此他就把全部的重点放在了约的不可更改性上了。但《希伯来书》的作者强调的并非协议的不能更改性，而是约如何生效。保罗在《加拉太书》中说“不能废弃或加增 *διαθήκη*”，但这并不是这段话的中心思想，中

<sup>①</sup> 《解释者》(*The Expositor, Seventh Series, VII, 第 350 页*)。

<sup>②</sup> 在上述引文中。



心思想“只有当一个人死亡，*διαθήκη* 才生效、有效、才能运行”。Westcott 阐释失败的原因在于这个阐释不能和约的框架自然融合，我们只能自己得出结论：必须认为这个经节表示的是其自然的意义。耶稣的死是必须的，因为只有当 *διαθέμενος* 死亡后，他的 *διαθήκη* 才能生效。<sup>①</sup>

这些讨论表明给新约中的 *διαθήκη* 一个完全令人满意的阐释是极其困难的。或许最好的阐释就是认为 *διαθήκη* 从本质上是指根据命令所做的布置。这样就可以自然过渡到遗训的概念，或是我们在旧约中看到的那类约，这类约都强调上帝和人进入了一种上帝单方作为的而非双方作为的合约。需要记住的就是这个词表示上帝的作为，而人是祝福的接收者；而且我们没有理由认为在新约时代，这个词就会被理解成了双方性的合约，而其中每方都承担一定的责任和义务。<sup>②</sup>

### b. 旧的 *διαθήκη*

我们刚才考察过的章节（来 9：16 及后）清楚地指出，在新约中至少有一个例子是用 *διαθήκη* 来表示遗愿或遗训的。有些人认为这个意义需要以《加拉太书》3：15 为背景来辨别。所以问题就是，是否这个用法在新约中并非主流（世俗的用法或许使人有了这种推测）。然而考察新约中 14 处参照旧约使用 *διαθήκη* 的

---

<sup>①</sup> James Moffatt 认为这个作者“有效地利用了这个术语的双重意义”，并进而指出这个对遗愿的例子“有缺陷，但只有当超出这位作者所要暗示范围之外后才有缺陷”（*ICC, 《希伯来书》, Hebrews, 第 127 页*）。

<sup>②</sup> 它表示一个行动，这个行动从其主要本质来说是单方面的，当然这不是否定存在人必须接受或拒绝 *διαθήκη* 的一个方面。但这个词语强调的并不是这个接受或拒绝，而是带有权柄地设立约的条款。



地方可以使人毫无疑问地看到，七十士译本中的用法也是新约中的用法。

如在《希伯来书》8：9的用法就让人无可否认，这里在引用《耶利米书》31章时，*διαθήκη*出现了两次。耶利米的确是在谈新的约而非旧的，但关键是*διαθήκη*这个词在《希伯来书》中的意思与七十士译本中的用法完全一致，都等同于希伯来词语*berith*。它们还都指约柜和约台（来9：4），很清楚这是指旧约，而不能把它理解为一个遗愿。

《希伯来书》9：15节似乎都是在考虑西奈山的约，当我们看到19节引用摩西洒血在百姓身上时，就完全明晰了。然后20节“上帝所命的立约的血”就是明白地引用《出埃及记》24：8，<sup>①</sup>这显示当基督徒听到“立约的血”时，他们头脑中出现的就是西奈山上的情景。从《出埃及记》24：8上帝立（*διέθετο*）之约中的这个动词更换为这里上帝所命（*ἐνετείλατο*）之约的动词，这个变化需要留意，因为这与*διαθήκη*表示根据命令做安排的一般意思相符合。无论我们如何翻译这个词，无论我们认为这个希腊术语的首要意义是什么，所清楚的是这个词所包含的就是一个上帝之主权处于完全支配地位的动作。

“前约”（来9：15；8：7）和“旧的约”（林后3：14）也是在指西奈山上的约。在《哥林多后书》3：14保罗说道“诵读旧的约”，保罗似乎是通过这种不同寻常的词语转变来指旧约记载。这样不仅可以使人记起立约的过程，由此这个国家被带进与上帝的约中，并在约中与上帝建立了关系，而且使人意识到所有的文献

<sup>①</sup> 这对于理解其他把血与新的约相联系的新约经文也许很重要。



## 使徒所传的十字架

都有赖于并都在诉说这个关系。他用的形容词是 *παλαιός*，这个词常用来形容“那些不仅旧、而且磨损了的的东西”，<sup>①</sup>这个词给人的感受与 *ἀρχαῖος* 所带来的感受不同。也许会注意到，这两个词语都暗指新的约，《加拉太书》4：24 就是这样，它把西奈山的约对照于新的约。

在《加拉太书》4：24 中用了复数 *διαθήκαι*，这个复数也出现于《罗马书》9：4 节和《以弗所书》2：12 节，旧约中的诸约通常不明确指明，除非两处章节都把它们特别看为是犹太人的财产。<sup>②</sup>《以弗所书》的章节说“所应许的诸约”（《罗马书》中的章节也指这些应许），这使人们注意到对上帝一方特有的强调，上帝方面是神人之间事项的特点，七十士译本称这些事项为 *διαθήκαι*。

所以新约中对旧的约的索引证实 *διαθήκη* 是用来表示“约”而非“遗嘱”的，但仅表示那种由一方支配的约。谈到上帝与亚伯拉罕立约的地方支持这一点，新约中有四处这样明确提及的地方（路 1：73；徒 3：25；7：8；加 3：17）。每个地方都清楚显示其所指的事件在旧约中是用 *berith* 表示的。但我们再次看到，重点是在上帝的作为上，因为第一处经节把 *διαθήκη* 等同于“他对亚伯拉罕所起的誓”；第二处把 *διαθήκη* 的本质看为上帝对亚伯拉罕的应许，“地上万族都要因你的后裔得福”；第三处说上帝“赐”（gave）约；而第四处是保罗论证中的一个关键部分，即上帝待人用的是应许和白白恩典的方式，并非是用任何律法——

<sup>①</sup> G. Abbott-Smith 的《新约希腊词汇手册》（*A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Edinburgh, 1944），*sub* *παλαιός*。

<sup>②</sup> 拉比作品中有时用的是复数形式的约。见 SB. III, 第 262 页。



行为的方法。

综合考虑，把 διαθήκη 翻译为英文中的“约”（covenant）或许是令人遗憾的，因为这个词带有双方共同决定的合约、协议、条件的含义，这是我们所考察的那些神人之间的事项中所没有的。但找到一个更好的翻译也不容易，而且这个翻译已经非常固定了，现在要找一个替换词也是不现实的。但意识到这个翻译的局限性还是很重要的。

总结起来：新约中索引旧的约的章节显示，我们不能把新约中的 διαθήκη 限制为“遗愿”，但“遗愿”中所表达的单方面行动的思想是不能删去的。新约和旧约一样都坚持认为，与上帝所立任何的约中上帝都是超越的，人仅仅是同意接受上帝的恩典和指引。

### c. 新的 διαθήκη

早期基督徒使用的术语“新的约”带有同样的预设，导致后来的基督徒使用“旧约”和“新约”的说法，这也导致我们毫不犹豫地接受了圣经中的分界线。也就是认为上帝已在耶稣基督里做成了一件新事，使人与其创造者之间的关系发生了彻底的改变。基督使人可以通过某种方式来到上帝面前，而这种方式不能没有他。之前人们是通过律法来解决人的罪的问题，现在他们可以用一个不同的方式来处理了，因此他们就从责罚和罪的权势下自由了。正如保罗所说：“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，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上”（罗 8：3、4）。信仰上帝无疑已经在耶稣基督里完成了救赎人类的行动，并由此产生了一个全新的局面，这是基督徒信心





的核心。这个信仰贯穿于整本新约。

当作者们谈到“新的约”的时候，他们采用了一个众所周知的概念来表达这个伟大事实的一个重要方面（众所周知，是对犹太人和熟知犹太经卷的人而言的）。使用“新的约”这一现实状况表明人们记得旧约中的 *berith*，而且当新约作者们使用 *διαθήκη* 时，他们首先想到的是与旧约模式一脉相承的上帝之安排，而非一个遗愿。然而，考虑到这个词在圣经之外的广泛运用，以及基督之死在所立新的约中被赋予的地位，似乎在绝大多数有 *διαθήκη* 的情况下，有可能衍生的想法是，这是一个让其后裔相应获益的死亡。

必须记住新约的作者们所理解之新的约与早期所知的上帝本性从根本上是和谐的，特别是与向先祖们所显现的上帝是相一致的。但他们认为西奈山之约和亚伯拉罕之约之间有一个重要的区别，我们接着来关注这个区别。

(i) *新的约和与亚伯拉罕立的约*。就如我们已经所见，新约中有四次提到与亚伯拉罕立的约。三次视这个约有持续的效力，例外的是提到“割礼的约”的《使徒行传》7:8。但即使如此，也可以认为这个经节不是在强调割礼，而是此约所表明亚伯拉罕蒙拣选。在其他经节中，《路加福音》1:72 及后面告诉我们此约的本质就是“叫我们既从仇敌手中被救出来，就可以终身在他面前坦然无惧的用圣洁、公义侍奉他”。为了让他的民可以侍奉他，上帝施行统治，从中清楚可见此约效力的持续性。这节经文的中心就是，在那些使撒迦利亚发出赞美歌声的事件中，上帝纪念他的约并据此行动。与亚伯拉罕的约并不麻烦，而是带有其独特性：上帝的“临到”并“拯救”他的民，为他们“兴起了



拯救的角”，并“施怜悯”。

《使徒行传》3章中彼得讲道中的引用少了些诗意，却同样确定。摩西和后来“从撒母耳以来的众先知，凡说预言的，也都说到”，这些被引用来为基督作见证。然后作者说：“你们是先知的子孙，也承受神与你们祖宗所立的约，就是对亚伯拉罕说：地上万族都要因你的后裔得福。神既兴起他的仆人，就先差他到你们这里来，赐福给你们，叫你们各人回转，离开罪恶”（徒3：25、26）。这里亚伯拉罕的约再次被认为是具有持续效力的，基督的到来是被放在给这位先祖应许的背景中来理解的。

第四处经节中，与亚伯拉罕的约与颁赐律法相对比，得出结论：“神预先所立的约，不能被那四百三十年以后的律法废掉，叫应许归于虚空。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”（加3：17及后）。亚伯拉罕的约明显指出上帝对待人的方式永远是用恩典和应许，而非律法。亚伯拉罕的约具永远的效力，而律法是暂时的。律法是“为过犯添上的，直到那蒙应许的子孙来到”（加3：19）<sup>①</sup>。并且，它是“我们训蒙的师傅，为要引我们到基督那里，使我们因信称义。但这因信得救的理既然来到，我们从此就不在师傅的手下了”（加3：24及后）。这整个经节都是在强调，在上帝的旨意中，律法的地位是次要的（同参罗3：20；5：20；8：3；10：4；加

<sup>①</sup> 见对这节经文中思想的评论（如：Lightfoot, Duncan, Burton），这个思想就是律法从本质上从属于约，它的功能仅是使人知罪。参 G. O. Griffith：“正确理解的话，律法是为恩典服务的；是上帝为教导人明白自身不足而采用的方法，并由此领人进入义，只有在那里才能找到它”（《圣徒保罗给罗马人的福音》，*St. Paul's Gospel to the Romans*, Oxford, 1949, 第108页）。



2:16、21等)。论点的主线无疑认为是认为亚伯拉罕的约之永久性。上帝既已确认和亚伯拉罕的约，那么就不能添加什么或废除什么，只能以此为背景来阐释律法。

这也并非是这位门徒一个孤立的思想。在《罗马书》4章中我们再次读到这个概念，他称亚伯拉罕是因信得救，就与后来的基督徒一样。这是认为基督徒的启示与亚伯拉罕的约是承上启下的。《雅各书》2:21带有同样基本的预设，尽管这里作者关注的是证实行为而非信心的必要性。但重要的是他认为决定亚伯拉罕在上帝眼中地位的原则就是决定基督徒位置的同样原则。《希伯来书》11章中再次强调了思想，就是上帝接纳亚伯拉罕的原因就是其接纳基督徒的原因。

如此或许可以公正地说，新约认为亚伯拉罕的约与基督徒启示之间有真正的传承性，前者所暗示的在后者中表明了出来。上帝是以恩典的原则对待这位先祖，而他是凭信心接受了祝福。基督徒与此并无分别；只是对于基督徒恩典的原则在基督的生命和工作中得到了完全的实现。

(ii) *新的约和西奈山的约*。当我们来研究西奈山的约时，我们发现有可能从中找出恩典的原则，但百姓庄严承诺要遵行的律法是这个约不可或缺的部分。而且，旧约中在多处地方先知们谴责这个国家未能守约，而结果是这个约变为无效。新约的作者们极其关注的正是西奈山之约中律法的方面。他们自然地把基督徒的方式与西奈山的约看成是相互对立的，正如他们自然地看到了亚伯拉罕之约在基督徒的方式中得到了延续和实现。尤其特别的是，他们在基督徒的方式中看到了比西奈山之约更好的因素，



它完成了西奈山所预表但无法实现的东西，就是罪得赦免。我们按顺序来考察这几点。

1. 《希伯来书》的作者明确把新的约说成是“更好的约”（来7：22；8：6）并进而指出“那前约若没有瑕疵，就无处寻求后约了”（来8：7）。接着他引用耶利米关于新的约的预言，着重引用“所以主指前约的缺欠说”（来8：8）。这章结尾是：“既说新约，就以前约为旧了；但那渐旧渐衰的，就必快归无有了”（来8：13）。无疑他认为旧约已经完成了它的使命，<sup>①</sup>现在已经不再使用了，耶稣基督的工作使新的关系能替代它了。第九章中他对此进行了详述。

尽管保罗不如《希伯来书》的作者那样充分使用约的范畴，他的表达本质上具同样的思想，如他说“新的约的执事，不是凭着字句，乃是凭着精意”，并指出“那字句是叫人死，精意是叫人活”，并把“定罪的职事”与“称义的职事”相对比（林后3：6及后）。这里把旧的方式又一次与新的相对比，而且认为新的比旧的具不可衡量的优越性。保罗的核心思想之一就是，在基督之前，人试图通过律法的方式侍奉上帝，但现在恩典的方式已经被指明出来了。故此在《加拉太书》第三章中他强烈辩称，来到上帝面前的方式是应许和恩典的方式；绝对不是律法的方式。当然在这一章（和其他章）中，他认为亚伯拉罕已经接收到了这个祝福，但他坚持认为他是因着他自己的信心得到的。不是律法乃是恩典成了他的另一论点。他认为上帝从来都是以恩典来接受人，以律法来接近上帝的方式从来

---

<sup>①</sup> 参 F. C. N. Hicks: “因为旧约——或更准确地说选民们全部的前基督经历——都没有解决生命的问题。它的功能是发现并陈述之”（《祭的完满》，*The Fullness of Sacrifice*, London, 1946, 第117页）。



都未曾有效果过。他认为律法是出于上帝的，但在范围上是有限的。它就是把人带到基督面前的老师。于是，与颁赐律法相连的约比起新的约是无法估量的逊色，新的约丰丰富富地表明要依靠恩典并藉着信心。无疑他会接受《希伯来书》9：15节中的思想：基督受死赎了人在前约之时所犯的罪过；因为他很肯定移除罪的一个方法就是通过耶稣基督的工作。很清楚，保罗、《希伯来书》的作者和全部其他新约的作者的确都认为新的方式更新了一切。这比旧的方式好的太多了。

新的优越性何在呢？基本上就是“那字句是叫人死，精意是叫人活”（林后 3：6）。这句话使人想起基督说过，“我来了是要叫他们得生命，并且得的更丰盛”（约 10：10）。新约作者们的特征就是他们强调人有可能得着生命，因为耶稣已来并做成了他伟大的赎罪工作。他们并不是轻视旧的约；相反他们认为这是由上帝制定的。但本质上这是一个预备和初级阶段。他们发现它所预表的在基督的工作中实现了。故此《希伯来书》的作者把犹太人的献祭置于次要的地位：“但这些祭物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 及后）。他论点中的精髓就是公牛和山羊的血不能做到的，基督的血不但可以做到，而且已经做到了。

2. 新的约从根本上关注的是罪得赦免。这与《出埃及记》24章中的约形成了对比，《出埃及记》24章中的百姓欣然同意遵行上帝的命令。当一代又一代的人未能达到设在他们面前的标准时，可以看到人是不可能如此顺服的。当我们看耶利米对新的约的伟大预言时，它包括了“我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上……我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶”（耶 31：33 及后），这具有重大意义。新的约的这个方面在新约章节里显著地呈现在我



们面前。于是当《希伯来书》的作者从《耶利米书》引用这段经文并证明这在基督徒中已得实现时（来 8：8 及后），先知就罪得赦免的话就被完整地写了下来。正是在这一点上，作者说新的约要代替“快归无有了”的旧约。在这封书信稍后的地方这个联系更加清楚，那里作者再次引用《耶利米书》里的这个章节。这次他的引用短了很多，仅挑选了一些对他的论点重要的语句，就是：“主说：那些日子以后，我与他们所立的约乃是这样，我要将我的律法写在他们心上，又要放在他们的里面；以后就说：我不再记念他们的罪愆和他们的过犯”（来 10：16 及后）。可以承认，“以后就说”是译者们的解释性修饰，但这真切地表达了作者的思想，意义重大的是他把对赦免的所指与对新的约的所指连在一起，而在原文中它们之间隔着几节经文。很明显对于这位作者，赦免是新的约的根本成分。<sup>①</sup>他的书信清楚地表明在这位作者关于基督徒事项的全部观念中，赦免占了很大的部分。上面的引用证明这不仅就是事实，而且当作者使用“新的约”时，他想到的就是这个赦免。尽管旧的约中有恩典的因素，但要守律法的要求使其不易被看出，作者看到新的约在强调这一点。从根本上说，这是一个基于上帝赦罪的约。

在圣徒保罗所引用的唯一关于新的约的预言上，出现了同样地把新的约与赦罪相联结的倾向。他这样引用《以赛亚书》：“必有一位救主从锡安出来，要消除雅各家的一切罪恶；我除去他们罪的时候，这就是我与他们所立的约”（罗 11：26 及后）。这个引用的第

---

<sup>①</sup> 参 Moffatt, “在这个耶利米的预言里，作者的真正兴趣在他于 10：16-18 再次谈到它时表露了出来；真正吸引住他的是关于在最后有白白的完全的赦免之应许”（ICC, 评《希伯来书》8：8）。



一部分是对《以赛亚书》59：20节（七十士译本）的引用，这是不难理解的。但关于罪得赦免的内容并没有出现在这个经文；而是出现于《以赛亚书》27：9。我们已从《希伯来书》中看到的以一个更醒目的形式同样出现在这里。保罗在谈到这个约时，因为想表达出它的精义，就在对《以赛亚书》59：20的应用上，额外增加了一些话语，而这些话语在原文出现的地方与此处相隔了许多章，但这就把新的约里的核心真理表达出来了。

所以新约中每次指向所预言的新的约时，都明确地把赦罪和新的约联系在一起。在一些明确谈到预言的章节也可见对赦罪的引用。故此在《希伯来书》9：15有一处有趣的地方，“为此，他作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过”，这里受死引发了新的约带来的赦免之道，甚至是赦免在前约时所犯的罪过。由此显然可以得出结论，这些罪在前约时不能真正得赦，所以新的约是绝对必需的。或许这位作者在说耶稣是“作更美之约的中保，这约原是凭更美之应许立的”（来8：6）时，他想到的正是这个真理。正如从后面的部分可见，更美之应许是那些关于赦免和神人和好的应许。

在保罗的两处引用中，这个思想并不是很凸显，但却似乎蕴含在背景之中。当保罗说到这两个约时，他把现在的耶路撒冷和天上的耶路撒冷进行对比，他要强调的就是新的约中的人所被赋予的自由。他说现在的路撒冷“和她的儿女都是为奴的”（加4：25），然而“在上的耶路撒冷是自主的”。似乎很明了，这个自由中的一个方面就是从罪的权势中得了自由，这个自由是因为基督已经将信徒的罪恶移除从而临到信徒的。在保罗说自己是新的约



的执事并进而比较“定罪的职事”与“称义的职事”的那些章节里，保罗的意思也是同样的。因为可以肯定他在这里就是说，在旧的约下，后果必然是定罪，而在新的约下，人的罪被除去从而成为义人了。

新的约的这个方面似乎也可从一些说到“约的血”的章节中得到体现，因为正是耶稣流血，罪才得以移除，约才得以设立。在这两个思想中似乎有一个联系，有时从《马太福音》26：28节浮现出来：“因为这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦”。绝大多数的评论者把“使罪得赦”看为一个注释语；如果是这样，这句话表达了约的血对一个最早期基督徒所带有的含义。<sup>①</sup>《马可福音》中缺少对罪得赦免的引用，但是说到了这血是为多人流的。《路加福音》相应的章节说：“这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的”，<sup>②</sup>因此这也是在强调基督流血的地位。尽管这并不要求我们一定认为它是指我们理解的罪得赦免，但至少与此相呼应。或者说，其他说到“约的血”的地方也是一样的。

这与我们在《出埃及记》24章中对约的阐释相一致，特别是

<sup>①</sup> W. C. Allen 对这节评论道：“马太通过加上 εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν，显示出他把这个约理解为上帝和多人之间的约，藉此使他们的罪得赦了”（*JCC*，第 276 页）。对我们当前目的更适合的是 A. H. M'Neile 的评论，他从“这是我立约的血”中看到了对平安祭的指称，而从“使罪得赦”中看到了对赎罪祭的所指，于是接着说，“但前者以后者为前提，即使耶稣没有说过‘使罪得赦’”（在前面引用过的地方）。也就是说，他从新的约的这个概念里看到了赦罪的思想。

<sup>②</sup> 这里在文本上有一个难点，所以绝大多数的学者拒绝这些词。然而有些人接受它们为真实的，有 G. Vos 于 *HDCG*, II, 第 375 页；A. J. B. Higgins 的《新约中主的晚餐》（*The Lord's Supper in the New Testament*, London, 1952），第 37-40 页；J. Jeremias 的《耶稣的圣餐话语》（*The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955），第 87-106 页，而且还有 Jeremias 引用的一个让人印象深刻的作者列表，上面引用过的，第 106 页，n. 1。





与那个章节中对“约的血”之重要性的解释相一致。那里我们有理由认为这个表达象征着悔改和成圣，因为为了进入与上帝的新关系中，百姓已被洁净。所以在新的约里，通过满足罪得赦免的条件，流的血成为洁净百姓并使其成圣的手段，使其从而进入到与上帝的新关系中。如果有可能我们在新约中把“约的血”看为是暗指《出埃及记》24：8，那么似乎我们必须从其中看到它也指向悔改性和成圣性的死亡，而人由此被带入与上帝的新关系中。

当然也可能新约中对“约的血”的所指是溯回《撒迦利亚书》9：11节，而非《出埃及记》24：8，耶利米亚（Joachim Jeremias）就采用了这样的阐释，<sup>①</sup>而文森特泰勒（Vincent Taylor）将其作为释经家加以引用。在拉比的文献里，逾越节的血两次被说成是“约—血”，《撒迦利亚》9：11被认为是在谈以色列从埃及中得解脱。耶利米亚认为耶稣（在其最后的日子想到的就是《撒迦利亚书》的这一章，由太21：5可见）把他的血比作是出及时逾越节羔羊的血。他坚持道，耶稣把“他自己的死说成是赎罪的死，使人类从罪恶中得以洁净，设立了与上帝新的永恒的团契——就是上帝国的团契”。我同意泰勒博士的说法，就是这里是指《出埃及记》24：8节的可能性更大，但就如刚引用的话语所示，即使耶利米亚是对的，约—血的意义也是一样的。它仍然是洁净的手段，并把人带进与上帝的团契中。

---

<sup>①</sup> 《耶稣和他的牺牲》（*Jesus and His Sacrifice*, London, 1939），第138页。R. Mackintosh（《赎罪的历史理论》，*Historic Theories of Atonement*, London, 1920，第54页）也接受这个观点。



3.《出埃及记》24章中描述的仪式可以把百姓带入与上帝的关系中，从此被称为圣民，在新的约中也有类似之事。故此我们读到“那使他成圣之约的血”（来10：29），还有接近“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）。这个“洒血”似乎是指向《出埃及记》24章中记载的洒血在百姓身上这件事，那时百姓象征性地被洁净并被神圣化，从而进入了和上帝的新关系中。<sup>①</sup>在《彼得前书》1：2节中还有一处提及洒血，此处我们再次应视其是对《出埃及记》24章之约的引用，因为正如 Hort 指出的，<sup>②</sup>旧约中只有三处洒血在百姓身上的例子，而且没有理由支持这节经文是在暗示其他的任何一个。所以这位作者是要把读者的注意力导向一个事实，就是基督徒已被带入与上帝的新的约里了，而且通过洒血在身上，他们由此被接受了。如果我们再次引用 Hort 的观点，就发现其意义在于“流血是洒血的前提，十字架上先有的牺牲是新约圣化的前提”。<sup>③</sup>在此背景下，作者谈到顺服的这个事就与旧约经文产生了另一个接触点，因为旧约中百姓同意遵守耶和华的命令。尽管新的约中的百姓是靠基督的工作被接纳，而不是靠任何自己的行为，然而真正的信心会在他们的生命里结出虔诚生活的果子。这些显示新的约中圣化方面的经文把此点表明了出来。

但所引用的经文教导的不仅是摆在基督徒面前的道德高标

---

<sup>①</sup> 参 Delitzsch：“在两个约中，洒血都是很常见的，它是一个媒介，藉此可以理解每个约中的应许”（上面引用过的，第354页）。

<sup>②</sup> 上面引用过的，第23页。

<sup>③</sup> 上面引用过的，第24页。



准。还会给他们一种能力使他们可以把他们本应有的生命活出来。《希伯来书》8：8节对《耶利米书》31章的引用含有这样的话语：“主说，日子将到，我要与以色列家和犹太家另立新约；我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上”。早期的基督徒们发现，处于新约中的百姓的此种内在活动通过圣灵在他们心中的工作得到了实现。上帝圣灵将赐能力是新的约的一个组成部分，所以尽管标准没有一丝放松，但内住的圣灵使新的约中的百姓可以不断胜过魔鬼的力量。

4. 就新的约，新约中教导的一个进深方面就是，它使我们注意到了这个新安排的终极性。或许可以认为以下这个事实中暗示了这一点，即新的约基于罪得赦免，而且预言“不再記念他们的罪恶”（耶 31：34）直接表达了这个终极性。新约中在这个经文出现这样的表达“那永约之血”（来 13：20）是一个祝福，这里的形容词提醒我们这个约不会过时。或许我们从对天上约柜的所指中可以推导出同样的结论（启 11：19）。这个暗指相当神秘，但这似乎指出了上帝允许认为上帝的新的约是永久性的。

## VII. 结 论

在约和替代之间似乎没有必然的联系，除非是作为立约过程中必要部分之祭牲的死亡可以被象征性地视为是立约方的死亡。这是有可能的，例如我们已看到 Westcott 就持这种观点。但我们接受的是一种可能性更大的观点，即祭牲的死象征着对违约方降



下诅咒的呼求。从这个角度看，一个约就是双方之间非常庄严的带有义务和祝福的协议，尽管有些情况下或许某些特定的约是单方性的。但是没有理由把替代和这样的约相联系，正如不能和其他形式的双方协议相联系一样。

但是虽然从整体上看，或许不能认为约包含着替代的过程，但很有可能某种特定的约或许含有一个替代的方面。因此一些评论者们认为在《出埃及记》24章中的事件中含有替代的过程，其视角要么是认为祭牲是结义兄弟时各方的替代物，要么是认为赎罪祭牲是在替代罪人。

在新约中基督的死与立此约之间有一个必要联系。给希伯来人书信的作者在讨论这个新的约时写道，“哪里有 *διαθήκη*，就必须要有设立它所需的他之死”，而这与新约在这个主题上的教导主线相符合。尽管不总是明白说出，但似乎都能理解基督的死是必需的。如果他没有死，就不会有、也不能有新的约。使用 *διαθήκη* 来表示新的约至少部分地说明了这一点，因为正如我们已见，这个词曾经常表示一个遗愿，它通常会在人的脑海中产生死亡的概念。即使出现在脑海里的是约的概念而非遗愿的概念，但这一个词具有的遗愿涵义一定会出现，从而使这个表达具有不寻常的味道。“一个像《希伯来书》作者这样身处希腊文化下的人，或者一个像保罗这样的犹太人，在使用希腊语进行思考，并用  $\delta$  表示约 (covenant) 时，不会不稍微意识到这个词在那个时代惯常的意义”。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> *MM sub διαθήκη.*



那些把赦免与约相联系的经节也有这样的暗示。正如我们理解的，这在新约中是个通常的概念，新约中同样常见的是，基督的死与我们得赦免是相互联系的。新约的作者们认为基督的死是赦罪的必要条件，所以当把他们把这样的赦免作为是新的约的根本因素时，他们是要表明主的死是这个过程的组成部分，而非仅仅是个偶然事件，在这一点上，应该不会有大的争议。

新的约仿效《出埃及记》24章，这说明了同样的事。无论对诸约的认识如何，基本上不能否认祭性的血是这个仪式中所必需的。如果新的约根源于旧的，就可以相应地认为基督的死是这个过程中的必要部分。从不断引用“约的血”也可看出同样的观点，因为正如我们将要从下一章中看到的：必须把圣经中的血理解为死亡的刑罚。在几个地方都看到约的血这一事实使我们认识到血不是被视为无足轻重的，而是这个过程中极重要的部分。如果我们坚持认为新约时代祭性的实质在于代替惩罚，<sup>①</sup>那么这样的想法会驱使我们相信设立新的约要求他死亡，而他的死亡是替代罪人们的死。但这不是约这个术语中所强调的方面，而主要的思想是上帝与那些成为上帝子民之间的新关系。

故此我们或者说，使用约这个词语来形容基督的工作使我们意识到，因着他的死，有了上帝的民，且与他有特别亲密的关系。回头看，这强调了赦免，因为只有罪得洁净的人才可以被

<sup>①</sup> 故例如：W. P. Paterson 在 *HDB* 中的文章“献祭”；A. E. Garvie 的《现代困惑中的基督徒之确定性》(*The Christian Certainty amid the Modern Perplexity*, London, 1910), 第 79 页；H. Maldwyn Hughes 的《赎罪是什么》(*What is the Atonement?* London, n. d.), 第 58 页。



恰当地称为上帝的民，而且这解释了为什么强调与约相连的赦免。向前看这强调着生命的更新，因为上帝的民必须是上帝的民。

### VIII. 附注：约与中保

这里顺便对中保这个话题多付几言，因为有三处说耶稣已经成了一个更好的约之“中保”，有一次说他是这个约的“保证人”。<sup>①</sup>

如果我们先看后面这个词，其希腊语是 ἔγγυος，这个词似乎是从古时一个表示“手”的词演变而来，因此表示“在手中”。它传达了保证的意思，因为在手中的就是有保证的。MM (J.H. Moulton 和 G. Milligan 的《希腊文圣经词汇表》) 认为，这个词在法律文件中很常用，表示保证者、担保者。当我们读到耶稣已作了“更美之约的中保”(来 7:22) 时，就知道这是说耶稣保证我们有新的关系。这个新关系是他用自己的行动带来的，而且现在他本人向我们保证这个新的关系是有效力的。

从词源上看，另一个词 μεσίτης 表示“站在中间的那个人”，它用来表示调解人或和事老。A. Opeke 辨析了三个意义：“1. 中立或可信任的人（调解人或和平谈判者）；2. 广义上的调解人；3. 为了恢复关系的和解人、谈判者，否则关系不复存在”。<sup>②</sup>他发

<sup>①</sup> 中保的概念远远超出了固定术语所提到的地方。Ryder Smith 说它“弥漫在新约里”（《圣经的救贖论》，*The Bible Doctrine of Salvation*, London, 1946, 第 183 页）。

<sup>②</sup> *TWNT*, IV, 第 603 页。



现在给希伯来人的书信里用的是第一个意义，而在新约的其他部分用的是第三个，第二个没有出现。MM 同样发现了这个词常在蒲草纸卷里表示仲裁者，也表示中间人和保证人。

新约中出现这个词语的地方以《加拉太书》3：19 节尤为重要，尽管这几个地方不是指着新的约说的，因为它们说明了人们是怎样理解这个词的。保罗说这律法“是藉天使经中保之手设立的。但中保本不是为一面作的，神却是一位”。第一个中保明显是摩西，在立第一个约时这位先祖的行动是中保性的。这里就看到一个原则“中保本不是为一面作的”，这就是说一个中保暗示着有两方的存在；如果只有一方存在，就不会有中保。用 Westcott 的话来说就是：“一个广泛意义上的约和一个明确是神人之间的约都要求有个居于立约方之间的中保，把立约方适时地带入伙伴关系”。<sup>①</sup>

在给希伯来人的书信中有三处经节要考虑：“如今耶稣所得的职任是更美的，正如他作更美之约的中保，这约原是凭更美之应许立的”（来 8：6）；“为此，他作了新约的中保，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）；（你们来到）“并新约的中保耶稣，以及所洒的血。这血所说的比亚伯的血所说的更美”（来 12：24）。三处经文都谈到了给予处于新的约中之人的祝福，而后两处明确提到因主的死而产生的约。中保性的行动似乎在于这个死亡，是这个死设立了约并由此把上帝与人带到了一起。摩法特（Moffatt）认为这

---

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 218 页。



几处经节中的 μεσίτης “实际上……是 ἑγγυος 的同义词”，<sup>①</sup>但这似乎没有理由。更好的是（与 Westcott 一样）看每个词都有自己的意思，这几节经文里思想的是约的设立，而《希伯来书》7：22 节是对约的保证。

那么中保的观念使我们产生两个想法，新的约由基督自己明确保证，而且正是他的行动设立了这个约。这两个想法使我们看到了圣经的特有立场，那就是我们的救赎完全是本于上帝，因为它完全是出于基督。

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

---

<sup>①</sup> ICC. 《希伯来书》(Hebrews, 第 107 页)。





## 第三章 血

圣经中“血”这个词，特别是指旧约中祭物的血和新约中基督的血，其意思存有争议，争议一方仅提几个人如：W. Milligan、B. F. Westcott、N. Hicks 和 Vincent Taylor，他们的作品提倡“血”指生命而非死亡，所以献祭的本质就是献上生命。对此反对的一方如：J. Denney、J. Moffatt、J. Armitage Robinson，还有近期的 J. Behm<sup>①</sup>和 F. J. Taylor。<sup>②</sup>

### I. 旧约中的“血”

#### a. 经文归类

*Dām* 这个词以不同的意义在希伯来圣经中出现 362 次。其使用的情况可以归类如下：

---

<sup>①</sup> *TWNT* 中的文章 αἷμα。

<sup>②</sup> *TWBB* 中的文章“血”。一些重要的陈述见第 126 页的额外注释。



(i) 有暴力色彩的死亡：203 例。

(1) 一般性质：165 例。我把一些经文归入此类，例如：“流人血的，他的血也必被人所流”（创 9：6）；“报血仇的”（民 35：19 等）；“那追讨流人血之罪的，他记念受屈的人”（诗 9：12）。

(2) 出现在词语“无辜血的”中的：21 例。“你却要从以色列中除掉流无辜血的罪”（申 19：13）。

(3) 他的血要流在自己身上的：12 例。“凡咒骂父母的，总要治死他……他的血要流到他身上”（利 20：9）。

(4) 动物的死：5 例。“凡以色列家中的人，宰公牛或是绵羊羔，或是山羊……若未曾牵到会幕门口、耶和华的帐幕前献给耶和华为供物……流血的罪必归到那人身上；他流了血”（利 17：3 及后）。

(ii) 生命与血相联系：7 例。

“论到一切活物的生命，就在血中”（利 17：14）。

(iii) 吃带血的肉：17 例。

(1) 禁止的行为：12 例。“脂油和血都不可吃”（利 3：17）

(2) 发生的事例：5 例。“百姓肉还带血就吃了”（撒上 14：32）。这一组与前面《利未记》17：11、14 的紧密联系。

(iv) 献祭的血：103 例。<sup>①</sup>

(1) 一般性质的：94 例。“不可将我祭牲的血和有酵的饼一同献上”（出 23：18）。

(2) 设立逾越节：6 例。

(3) 非信徒的献祭：3 例。

<sup>①</sup> 有可能在考察完后，看上去，献祭的血的意义本质上属于其他组中的一个，但目前似乎最好的还是把它作为一个独立的组。



(v) 其他用法：32 例。

(1) 把尼罗河水变为血：8 例。

(2) 生产过程等：12 例。

(3) 流血：3 例。

(4) 颜色：3 例。

(5) 葡萄的：2 例。

(6) “血的新郎”：2 例。

(7) 隐喻性质：2 例。“这三个人冒死去打水，这水好像他们的血一般，我断不敢喝”（撒下 23：17）。

从这些数字可以看出 *dām* 最常见的用法是表示因暴力死亡，这比表示祭牲的血多了两倍。在分布上也有不同，祭牲的血常见于《利未记》和《出埃及记》（《利未记里》的实际数字是 59 次，《出埃及记》为 19 次），其他地方较少提及，旧约中其他地方指祭牲之血的不过 25 次。相比之下，用血表示暴力死亡的并不特别见于旧约的某一处，几乎到处都有。就此数据来说，当希伯来人听到“血”这个词时，最有可能在其头脑中联想起来的是暴力死亡。

### b. 血与生命间的联系

认为“血”从根本上指“生命”的人对《利未记》17：11 给予了大量的关注，“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”。还有一句话很重要，“血就是生命”（创 9：4；申 12：23）。他们也指出关于吃带血的肉的禁令（利 3：17；7：26 及后；17：10、12、14 等）、大卫拒绝道“这三个人冒死去打水，这水好像他们的血一



般，我断不敢喝”（撒下 23：17）、平行陈述句——耶和華要追讨“你的血，就是你生命的血”和“那人的生命”（创 9：5），还有《诗篇》作者把“灵魂”和“血”平行使用（诗 72：14）。这形成了庞大的证据，表明希伯来人认为在生命和血之间有紧密的联系。

但是否还表示其他的意思？许多人认为是的；例如，Vincent Taylor 说：“宰杀祭牲是为了让它的生命可以以血的形式释放出来……目的是为了有可能把生命献给上帝。越来越多的比较宗教专业的学生特别是研究旧约敬拜的学生，认为献祭敬拜的根本意思是给予生命”。<sup>①</sup>从这种观点看，宰杀动物就是必需的，但仅仅是因为没有其他的办法获取血——生命。献祭与死亡没有什么关系。

很难为这种观点找到证据。这已跨出了所引用经文的字义，因为没有地方说血是表示生命而非死亡。当我们对一些被引用的经节进行考察时，发现它们实质上并不支持这个观点。所以，尽管“你的血，就是你生命的血”和“那人的生命”确实是相同的使用方式（创 9：5），但它对这个理论的支持却不过是表面化的。“血”在这里意味着死而非生命。当耶和華说他要追讨一个人的命或血时，他不是要在要那个人去制造生命或把生命还给他：他是说那个人要为毁灭生命而负责。《诗篇》72：14 中“灵魂”和“血”的平行使用的意思也是如此。“他们的血在他眼中看为宝贵”的意思通过《诗篇》116：15 可以明白，“在耶和華眼中，看圣民之死极为宝贵”，所以这节经文前半部分中的赎回灵魂就是在表达

<sup>①</sup> 《耶稣和他的牺牲》（*Jesus and His Sacrifice*, London, 1939），第 54 页。同参 E. L. Mascall（总结了 Hicks），“这个宰杀只是一个不可少的前奏，藉此生命被释放出来，可以被献为祭”（《基督的圣体》，*Corpus Christi*, London, 1955，第 89 页）。



“救命免了死亡”（参诗 116：8）。

与此相似，大卫拒绝道“这三个人冒死去打水，这水好像他们的血一般，我断不敢喝”，他的话是个比喻，也是这个意思。大卫当然不是按字面意思说要享用这些人的血或生命，不能牵强附会地曲解这句话。我们考察的这个观点的一个缺陷就是坚持把一些关于血的话从字面意思去理解，但有大量的证据证明这个词经常用于不同的比喻中。“无辜血的”就是这样，还有很多诸如“他的血要流在自己头上”的表达方式，仅从字面意思是无法理解的。“受贿陷害死无辜之人的（字面意思：流无故人的血），必受咒诅”（申 27：25），很明显是不可能把这句话仅限于真的导致流血的杀人犯，却把没有导致流血出来的杀人犯释放掉。同样，A. M. Stibbs 指出另一个比喻性用法，用“带有‘血’的词语如图画般生动地……特有地表示一个人与他人之死相关”，<sup>①</sup>而且他引用犹大说关于约瑟的话，“我们杀我们的兄弟，藏了他的血，有什么益处呢？”（创 37：26），和描述约押的话“他在太平之时流人的血，如在争战之时一样，将这血染了腰间束的带和脚上穿的鞋”（王上 2：5），还有《诗篇》作者为义人复仇的思想“要在恶人的血中洗脚”（诗 58：10）。如此的例子还有很多，这样就很难坚持认为像《利未记》17：11 这样的经文是从字面意义上说生命在血里。

而且 *nephesh* 这个词在《利未记》17：11 中被译为“生命”，但这与英语中的“生命”并无关系，这或许不是不重要的。它可以指像“死亡中断气的生命”之类的东西。它出现在一些章节，而这些地

<sup>①</sup> 《经文中词语“血”的意义》（*The Meaning of the Word “Blood” in Scripture*, London, 1954），第 10 页。



方在表示“带走”、“失去”、“毁灭”、“放弃”或“吞吃”生命，或者表示“把一个人的命交给另一个人的手中”，或者表示“离去”的生命。表示“杀害”的一个常用说法是“毁灭 *nepesh*”（创 37：21；民 35：11；耶 40：14 等），通常人们说想谋杀的人是“寻求他的 *nepesh*”，这个表达法出现了 30 次（如：出 4：19；诗 35：4），对这个说法形成支持的还有“躺下等候 *nepesh*”、“为 *nepesh* 设下落网”等等（撒上 28：9；箴 1：18）。一些经文说“杀害 *nepesh*”或 *nepesh* “正在死去”（民 31：19；结 13：19；18：4）。

这个词以不同的方式来表达死亡，这确实很重要。但对我们现在的目的更重要的是一些经文中明确用 *nepesh* 表示死亡。当水手们把约拿要扔进海里时，他们祷告说“不要因这人的 *nepesh* 使我们死亡”（拿 1：14）。很清楚他们所想的是他的死而不是他的生命。还有一些经文把“以命换命”作为谋杀的惩罚，这些也是同样的情况，例如：“将那打死兄弟的交出来，我们好治死他，偿他打死兄弟的 *nepesh*”（撒下 14：7）。<sup>①</sup>那么有些经文中 *nepesh* 被译为“死的”或类似的词语，如“不可为死人 (*lānepesh*) 用刀划身”（利 19：28；参：利 21：1；22：4；民 5：2；6：11；9：6、7、10；该 2：13，还加上 *mēth*，利 21：11；民 6：6；19：11、13）。“生命的血”发现了两次（箴 28：17；耶 2：34），而且两次都代表暴亡。从这些经文中可以得出，不能认为《利未记》17：11 等经文中 *nepesh* 和 *dām* 的联合使用可以证明在血流出之后生命还存在。在其他上下文中使用 *nepesh* 和 *dām* 更可能是表

<sup>①</sup> 参出 21：23；利 24：18；申 19：21，还有一些经文，其中放走一个犯人要受的处罚就是处决责任看守，王上 20：39、42；王下 10：24。



示死亡所停止的生命。<sup>①</sup>论据包括人们认为“肉体的生命”在血中，而当血流出后，这个生命就不存在了。《以赛亚书》53：10 *nephesh* 的用法对理解献祭很重要，这里是用献祭的术语来说奉献 *nephesh* 的（这是个 *'asham*，一个赎罪祭）。但在 12 节里，献 *nephesh* 被描绘为“他把自己的 *nephesh* 倾倒，以至于死”。

而且，在动物被宰杀之后仍说其生命还存在于血中就是忽视了希伯来人对生命与身体之关联性的强调。希伯来人并不认为生命在本质上是非物质性的，他们并不把以后要来的生命与灵魂的永恒性相联系，相反，他们将其与身体的复活联系在一起。如果他们很难相信身体死亡后生命还在延续，那么在动物被宰杀后，他们也很可能会认为动物的生命不存在了。实际上在绝大多数涉及祭性的地方，在谈血之前，都明确提到了动物被宰杀。随意举个例子：当作者说到洁净麻风病人的房间时，祭司“要……蘸（一些东西）在被宰的鸟血中”（利 14：51），很难相信作者这时头脑里思想的是生命，因为已经明确说鸟被“宰了”。当我们读到“灵魂—本质”（作者 W. O. E. Oesterley 和 E. O. James）或读到血表示“生命是向着灵魂范围献出、奉献、转化、袒露之思想”时，<sup>②</sup>似乎我们与希伯来的极端实用主义倾向还很遥远。可能性更大的是 A. M. Stibbs 的总结是正确的：“因此流血

<sup>①</sup> 参 Lods 对这节经文的解释：“通过代理的赎金、救赎、死亡”（《先知们和犹太教的崛起》，*The Prophets and the Rise of Judaism*, London, 1937, 第 294 页）。

<sup>②</sup> Vincent Taylor 的《新约教导中的赎罪》（*The Atonement in New Testament Teaching*, London, 1946），第 198 页。在相当大的程度上，他对血之意义的理解使他说“那些坚持认为献祭中最显著的概念就是生命被献给了上帝的学者们是有根据的”（《耶稣和他的牺牲》，*Jesus and His Sacrifice*, London, 1939, 第 59 页）。但他坦承“假装认为献祭的这个概念是个旧约教导的或是拉比所教导的主题，那么这是很傻的”（同上）。



不是代表生命从肉体的负担中被释放了出来，而是代表肉体中生命的终结。这是在说肉体的死亡，而非在灵魂里的复活”。<sup>①</sup>

### c. 赎罪的问题

考察赎罪方面之经文是与此相关的，因为如果它们显示赎罪一般都是与生命相联系的，那么考虑到《利未记》17：11节，它们就对生命与血基本是一样的这种观点形成了支持。这就会增强那些感觉献祭之本质是献上生命的人们的论调。但如果另一方面我们发现赎罪是与死亡相联系的话，这就会成为反对上两种结论的证据。

除《利未记》17：11之外似乎还有11处以同样方式把赎罪与血相联系的地方。有些经文非常具体，使人非常确信血的赎罪功效，例如，当我们读到公牛和公山羊的“血既带入圣所赎罪”（利16：27），或读到“他一年一次要用赎罪祭牲的血，在坛上行赎罪之礼”的方法（出30：10）。但在我们得出这些经文意味着通过献生命而赎罪的结论之前，我们还要看一处用血赎罪的经节，即“因为血是污秽地的：若有在地上流人血的，非流那杀人者的血，那地就不得赎”（民35：33）。这里明确提到用血赎罪，但却是处决杀人犯，而不是把他的生命献给上帝。这节经文对《利未记》17：11起注释作用，但其重要性却常被忽视。《利未记》的经文有些歧义性，血既可以理解为献上生命，也同样可以指处以死亡。在几乎所有把血与赎罪相联系的经文

<sup>①</sup> 上面引用过的，第11页。





中都存在这种歧义性。这就使《民数记》35：33 节更显重要，因为这一节里没有歧义——这里赎罪的血就是罪犯被处死时所流出的血。诚然，这不是这个词语严格意义上所表示的祭牲，所以有些人怀疑把它运用于献祭场合的合法性。但考虑到两种场合都是关于赎罪、两个场合中的方法都是血、两个场合中都指向上帝，而且两个场合中都说赎罪完成了。这就很难否认这节经文的关联性了。

另外还有 22 处的经文中，赎罪是通过其他方法而非献祭实现的，这些就显示在希伯来人的思维中，赎罪与献生命之联系并非密不可分。其中四处尤其重要。第一处中摩西说他要努力赎百姓的罪，并尝试求上帝从其册上涂抹自己的名（出 32：30-32）。第二处说非尼哈杀了心利和哥斯比，就此赎了罪（民 25：13）。第三处大卫把扫罗的七个后代交由基遍人悬挂起来（撒下 21：3 及后），而第四处中当不知杀人犯是谁时，为了避免惩罚就要杀母牛犊（申 21：1-9）。这里每处经文中都在赎罪或考虑赎罪，但公正地说没有一处是指把生命献给上帝。每一个场合中都是以结束生命或处死来赎罪。把扫罗的后代吊起来以及打断母牛犊的脖子，这与表示把生命献给上帝相差太远。最后一处中尤引人注意的是，7-9 节中四次提到血，两次使用动词 *kipper*（赎价），而根本没有把赎罪与血相联系。

现在转回那些把赎罪与祭礼相联系的经文，这些通常是泛泛说到整个的祭牲，例如：“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）。共有 38 次以此种方式谈论赎罪，整体印象就是，人们认为是这全部的献祭使赎罪完成了，



而非仅仅献血。有时赎罪会与整个仪式中的某一点而不是洒血相联系，这个事实强化了上面的印象。故此在他按手在燔祭牲的头上时（利 1：4）<sup>①</sup>或在烧脂油时（利 4：26）<sup>②</sup>都提到了赎罪。如果是全部的献祭赎了罪，那么这种表达的顺序就是自自然然的，而如果说全部献祭的本质是献上包含于血中的生命，那这种说法就很奇怪了。

还有些经文提到赎罪时，与其相联系的是祭礼所规定的仪式，但似乎都明确排除了血。因此亚伦和其儿子们都被教导“他们吃那些赎罪之物”（出 29：33）。因为这些东西是放了血的尸体，就不可能是指血或生命。在另一处类似的经文中，摩西责备亚伦的孩子说：“这赎罪祭既是至圣的，主又给了你们，为要你们担当会众的罪孽，在耶和華面前为他们赎罪，你们为何没有在圣所吃呢？”（利 10：17）。这些例子似乎都不可能是在表达赎罪本质上是献上生命。相反，这两个例子中动物的死似乎被认为是赎罪所必需的。

还要注意一些经文，其中杀戮一些国家被比作是献祭。故此耶利米在谈到毁灭埃及的勇士和她的盟友时说：“刀剑必吞吃得饱，饮血饮足；因为主万军之耶和華在北方幼发拉底河边有

---

<sup>①</sup> 与此类似，我们看到当认罪并按手在动物的头上时，在《米什拿》（Mishnah）中提到了赎罪。（《日子》，Yom.3：8；4：2；6：2）。

<sup>②</sup> 考虑到赎罪与脂肪的联系，值得注意在整个献祭过程中所赋予脂肪的极其重要的地位，故此这与赎罪的联系就不让人感到奇怪了。故此明确地说“脂油都是耶和華的”（利 3：16），禁止吃脂油的术语与禁止吃血的完全一致（利 3：17）。与此类似在以赛亚的谴责中脂油与血相互紧密地联系在一起（赛 1：11 并参赛 34：6）。如果使用血并最后倾倒在坛角对献祭至关重要，在坛上烧脂油也具有同样的重要性。而且，大卫在为扫罗和约拿单哀哭时（撒下 1：22），很清楚脂油与血一样是生命（或死亡）的象征。



献祭的事”（耶 46：10）。西番雅也说过类似的话，“因耶和华已经预备祭物，将他的客分别为圣。”（番 1：7）。如果献祭的根本是把生命献给上帝，这些经节就完全无法解释。只有当我们认为献祭从根本上是杀灭祭牲时，这些经文才能恰当地被解释。

在其他一些地方，与赎罪相联系的仪式如有：把油浇在被洗净的麻风病人头上（利 14：18、29），献香（民 16：46），替罪羊（利 16：10），还有其他一些。但这些似乎不能促进我们的查考，所以就忽略这些，我们仅留意这里似乎是显示把献上的某种东西从奉献者处移走。<sup>①</sup>把动物作为祭品时，几乎都无例外要杀死。

还要注意逾越节的仪式。在最初的逾越节，虽然没有提到赎罪，却把血作为免灾祸的方法。“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）。不能理解为什么把血抹在门楣和门框上是代表献上生命。很明显这是在表示已经发生死亡了，而且这个死亡替代了头生的死亡。

那么我们得出结论，在旧约中 *dām* 的用法证明了它代表的是暴力夺取的生命，而非要达到一些新功能而在延续着的生命，简而言之，是死而非生命，关于赎罪的引用经文支持了这个观点。

---

<sup>①</sup> H. Hubert 和 M. Mauss 在他们对献祭概念的重要考察中得出结论认为，本质是要毁灭祭牲品，至少是被视为敬拜者的财产（《社会学年鉴》*L'Année Sociologique*, II, 1897-8, 第 71、75、133 页等）。Eugene Masure 认为献祭的本质是“财产的宗教性转让”（《基督徒的献祭》，*The Christian Sacrifice*, London, 1944, 第 34 页）。



## II. 新约中的“血”

新约中 αἷμα 出现了 98 次，有时它仅仅是指血而没有任何对生命、死亡或类似其他的暗示。于是我们看到有五次“血肉”的表达法、四次谈论与血有关的女人，还有一个不寻常的说法“不是从血气生的”（约 1：13）。这个词在所有这些经节中出现了 24 次。

这个词有 25 次是表示暴力死亡，这个主题出现的次数最多，这与我们已经从旧约中看到的情况是一样的。圣徒保罗的话是个好例子“你的见证人司提反被害流血的时候，我也站在旁边”（徒 22：20）。因为这是用石头打死的，就没有强调字面上的流血。这仅仅是代表暴力死亡。所以在《启示录》中殉道者发问“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，要等到几时呢？”（启 6：10）。如果坚持认为这是在强调字面意义上的流血，那这节经文就无法解释。这些殉道者是那些“为神的道、并为作见证被杀之人的灵魂”（启 6：9），与他们怎么遇难没有关系。在这一主题下，出现这个词的经节中有一个很重要，就是“亚伯的血”和“撒迦利亚的血”（路 11：51），因为它们与“基督的血”是平行关系，而且两者都直接表示死亡而非任何献上的生命。

可能由此演变出一个用法，就是“血”代表的是灵的死亡，而非肉体死亡，正如圣徒保罗对反对他的犹太人说：“他们既抗拒、毁谤，保罗就抖着衣裳，说：你们的血罪归到你们自己头上，我却干净。从今以后，我要往外邦人那里去”（徒 18：6；并见徒



20：26)。

有 12 次我们看到对动物祭牲血的引用，都是用希伯来文；除了一个例外，其他经文对人们怎样看待祭牲谈得不多，暗示了实际所做的，却没有解释为何这样做。唯一可能的例外是《希伯来书》9：13，这里“山羊和公牛的血”与“母牛犊的灰”相联系，因为后者无疑是指死亡，或许可以认为前者也是如此，至少与此相一致。

其他余下的经节都以这样或那样的方式指向基督的血，有些地方似乎是明确谈论他的死，都没有必然是在暗示献祭。所以在《罗马书》5：9 节告诉我们“靠着他的血称义”和“藉着他免去神的忿怒”。这与下一节中“藉着神儿子的死”和“因他的生得救了”是平行关系，这与前面三处经文中对死的所指是一致的。似乎不能不得出结论，这里“他的血”是指主的死。“他在十字架上所流的血”（西 1：20）也是如此，因为十字架不属于献祭系统，只是代表一个尤其痛苦的死亡。似乎没有理由以其他的方式去理解《以弗所书》2：13 节，特别是因为这里“靠着他的血，已经得亲近了”似乎与“藉这十字架使两下归为一体，与神和好了”（16 节）基本上是同样的意思。大祭司向门徒们所说的话很明白“你们倒把你们的道理充满了耶路撒冷，想要叫这人的血归到我们身上”（徒 5：28），这里明显是指基督的死，还加上对这个死要负的责任。《约翰一书》5：6 也是如此表示死的，这里说耶稣已经“藉着水和血”而来了；即使是坚持认为血代表释放生命的 Westcott 也说：“无疑十字架上的死满足了‘藉着血来的’



的概念”。<sup>①</sup>也许我们应该把《启示录》中的两节经文也归属于这个主题，即说他是“用自己的血使我们脱离罪恶”（启 1：5）和说他的衣服是“溅了血的衣服”（启 19：13）的两处经节，但或许有些人喜欢把他们归于献祭一类。

有个有趣的经文，其中不能认为血是指献祭，就是有喝基督血的那处经文（约 6：53），因为希伯来献祭体系中没有喝血的例子。认为这处经文是代表参与基督的生命只是对我们讨论之主题的假设，因为不能证明之。实际上，这是表达另一种意思，因为把血和肉分开来说指的是死亡而非生命，<sup>②</sup>而且我们不要忽视了与喝血相伴的是吃肉。没有理由认为这两个是在表达本质上不同的思想，很难理解后面一个为何是在表达参与生命。但如果我们为了证明生命是在血里坚持这样理解的话，我们就破坏了这个例子；那么生命也要在肉里了。很清楚这个经文是指基督的死。<sup>③</sup>或许我们应该也留意一下《哥林多前书》10：16；11：27节，尽管这两处都没有明确提到喝血，但它们都是一类的经文。综上所述，似乎只有把基督的血理解为指向他的死时，本段落里考察过的经文才能令人满意。

还有一组把基督的血作为我们得赎回的代价（徒 20：28；弗 1：7等）。这一组似乎认为血是指死亡，但对包含血的这些经

<sup>①</sup> 上面引用过的。

<sup>②</sup> Bernard 说约 6：53 节中，*πίνεν τὸ αἷμα* 表达式的应用“与 *φαγεῖν τὴν σάρκα*，截然不同，这显示了肉和血已经被分离，故此它表示了死亡，这甚至比 *φαγεῖν τὴν σάρκα* 更加确定”（*JCC*，上面引用过的）。Westcott 也认为从这个分离中表达了暴力死亡（上面引用过的）。

<sup>③</sup> 可以注意到在旧约中这两个表达带有隐喻意义，即诗 27：2；撒下 23：17。



文没有强调，因为有可能把它们理解为奉献生命，当然条件是要从其他地方找到证据。

剩下的经文似乎都是指祭牲的血。有六次是约的血，无需解释这是表示献祭：故此神设立耶稣作 *ἱλαστήριον... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* (罗 3:25)，这里 *ἱλαστήριον* 指向祭牲。<sup>①</sup>整个《希伯来书》9章中都提到祭牲的血，这表示当 12、14 节说到基督的血时，它们是指献祭体系，10:19 节也是如此。“所洒的血”（来 12:24）是不寻常的词语，它指一个献祭的行为，这个上下文显示《希伯来书》13:12 节考虑的赎罪祭。《彼得前书》1:2 节中的洒血是献祭的行动，而“无瑕疵、无玷污的羔羊”（彼前 1:19）之血很清楚是献祭的血。“羔羊的血”（启 7:14; 12:11）也许是同样的意思。最后与《约翰一书》1:7 节中的血相联系之洁净观念似乎是暗示着献祭。

我们在处理旧约中的献祭时，我们找到了理由认为其主导观念是处死而非释放生命。而这些经文把基督的死看为是一个献祭，这并不影响上面的结论。这些经文没有一处的上下文显示当作者用献祭的术语来谈论基督的死时，他所思考的是献上生命。正相反，当我们认为血是代表死亡时，每一处阐释得都很自然。

一两个关于献祭的经文更加让我们认为血是指死亡。故此在《希伯来书》9:14 我们读到：“他的血岂不更能……洗净你们的良心，除去你们的死行，使你们侍奉那永生神吗？为此，他作了新约的中保，既然受死……”。很难想到有什么理由不把这里的

<sup>①</sup> 参 W. Sandy 和 A. C. Headlam: “不可能从这个经文中移除双重的思想(1)一个祭；(2)一个怜悯性的祭” (ICC, 《罗马书》, Romans, 第 91 页)。



“血”根据后面的“既然受死”来解释，而去另求阐释。

《希伯来书》12：24 中血和死的联系可以说是更加直白，我们看到“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”。无论我们是否包含括号里的字，比较的双方是亚伯的血和耶稣的血。<sup>①</sup>毫无疑问亚伯的血是比喻这位先祖的死，相应地除了把耶稣的血理解为他的死，其他的解释都不够自然。然而洒血显示作者的头脑中思考是献祭，所以对于他而言，祭性的血似乎是指向死亡。

而且在《希伯来书》13：11 及后面我们读到：“原来牲畜的血被大祭司带入圣所作赎罪祭，牲畜的身子被烧在营外。所以耶稣要用自己的血叫百姓成圣，也就在城门外受苦”。这里的比较是在赎罪祭和耶稣的血之间，引出《利未记》里献祭的目的不是要把注意力放在献血上（尽管这对这位作者也很重要，就如我们从他前面的如此用法中可见），而是放在去营外把尸体烧掉上。献祭的这个部分只能是指动物的死亡，一定不是把任何的生命献上。又一次我们看到献祭是暗示着耶稣的死亡。

故此基本可以确定在新旧约中，血从根本上是指死亡。可以承认有些经文里有可能血是代表生命，但即使这样，如果将其理解为“死亡中所放弃的生命”的话，理解的会更贴切（就与圣经中的整体用法相一致了）。似乎尤其没有理由去反驳 J. Behm 的判断：“‘基督的血’就像是‘十字架’，仅仅是另一种的，这是对

---

<sup>①</sup> 认为“亚伯的血”是指亚伯祭的血的这种观点，我认为是站不住脚的，因为“这血所说的”这个指称标志着这个经文是暗示创 4：10。在创 4 中没有地方显示亚伯祭的血在说话。





基督之死的救赎意义更清楚的表达”。<sup>①</sup>

### III. 对“血”的意义的附注

A. M. Stibbs 在其专著《圣经中“血”的意义》(*The Meaning of the Word "Blood" in Scripture*)一文中,<sup>②</sup>从一些作品中搜索言论来支持他的观点:“血”代表“释放的生命”而非“处以死亡”,搜索的来源可见于 Nathaniel Micklem, C. H. Dodd, O. C. Quick, F. C. N. Hicks, P. T. Forsyth, B. F. Westcott, W. Sanday 和 A. C. Headlam 的作品里。这个名单可以很容易地延长。H. Clay Trumbull 的《血约》(*The Blood Covenant*)中这个思想尤其突出,<sup>③</sup>在这部作品里像“不仅血对生命至关重要,而且从特别的意义上看,血就是生命”。<sup>④</sup>甚至早在 H. Bushnell 的时候就有类似的言论,他说:“并非是生命被献上、圣化和神秘化,把这些种种联系附加上以后,由于生命停止,即洒血代表的死亡,起了效果。不,不是这样,而是生命起了作用,这生命是神圣的、神秘的、新创造性的”。<sup>⑤</sup>“在血中的是生命,并非是死亡”。<sup>⑥</sup>在《赦免与律法》(*Forgiveness and Law*)中他有类似的陈述,<sup>⑦</sup>但这不是他的赎罪观的核心。

<sup>①</sup> *TWNT*, I, 第 173 页。

<sup>②</sup> 第二版(2nd edn. London, 1954), 第 4 页。

<sup>③</sup> 纽约 (New York, 1885)。

<sup>④</sup> 上面引用过的, 第 38 页。

<sup>⑤</sup> 《替代性的祭》(*The Vicarious Sacrifice*, London, 1866), 第 401 页。

<sup>⑥</sup> 上面引用过的, 第 434 页。

<sup>⑦</sup> 伦敦 (London, 1874)。



这些观点的支持者们几乎都忽视了一个事实，新约中说基督的血带来了许多不同的效果，但没有一样是具体与生命相联系的。正如 A. M. Farrer 所说的那样：“在新约里基督的血是赎价、洁净的办法和核准一个神圣之约的因素；但对于认为它是生命之交流这样的种种思想，是在圣经里面从来没有说到过，必须要推测出来”。<sup>①</sup>这是个重要的观点。新约里从来没有表达过那样的思想。那些事先已经认定“血”必然是这个意思的人们，必须从新约中推测出这个思想。其支持者们依靠新约外的一些资源，并称它们支持是“生命”的观点，但这些资源并不像所宣称的那样全部给予支持，加上了这一点之后，这整个的观点都尚存疑，不具分量。

很多著名学者都强烈反对这种观点。故此 James Moffatt 说：“闪族语学者们警告我们不要从这些话语（利 17：11）中寻找用祭牲代替罪人的观点，也不要得出献祭牲给上帝之本质是献出生命的理论”。<sup>②</sup>

James Denney 很直率地反驳说，“Westcott 着迷于一种奇怪的不定性”，要在基督的血里区别出“(i) 他的死，和 (ii) 他的生命；或者 (i) 流他的血，和 (ii) 献他的血；或者 (i) 牺牲他的生命，和 (ii) 解放他的生命并使人们可以得到……我冒昧地说，在《希伯来书》和《约翰一书》中进行如此的分辨，在圣经任何部分的阐释中没有比这种幻想更毫无根据的了……说他通过死亡，使他的生命而非死亡被‘解放了’，可以为人们‘得到了’，这种说法毫无意义。恰恰相反，他复活的生命之所以重要、之所以成为拯救

<sup>①</sup> A. G. Hebert 编的《教区圣餐》(The Parish Communion, London, 1957), 第 89 页。

<sup>②</sup> ICC.《希伯来书》(Hebrews, 第 17 页)。



罪人的大能，正在于他的死亡”。<sup>①</sup>

J. Armitage Robinson 是如此评论的，“犹太人的观念里‘血’不仅仅是——也不主要是——生者血管中流淌的生命之流：它更是死亡中倾倒出的生命；更加特别的是在宗教方面，它是祭牲死亡的象征”。<sup>②</sup>同样，Frederic Platt 拒不同意 Westcott 所作的区分：“给予的生命”和“解放了的并使人们可以得到的生命”，<sup>③</sup>而 G. F. Moore 反驳“把生命献给上帝是献祭的本质”这种观点，他指出“在后期犹太人的思想中也没有这样的理论”。<sup>④</sup>最近 F. J. Taylor 写道：“血几乎不可能是代表释放的生命……因为早期犹太人的思想里没有死后灵魂存在的确切概念”，<sup>⑤</sup>而在同一卷书中 C. R. North 接受血代表生命的观点。<sup>⑥</sup>J. Behm 把基督的死等同于“血”。<sup>⑦</sup>所以 C. Ryder Smith 对《希伯来书》10：19 评论说：“正如新约中的其他地方，基督徒用这个伟大的象征强调的是死亡，不是生命”。<sup>⑧</sup>

<sup>①</sup> 《基督之死》(*The Death of Christ*, London, 1951), 第 149 页。

<sup>②</sup> 《圣徒保罗给以弗所的书信》(*St. Paul's Epistle to the Ephesians*, London, 1904), 第 29 页。

<sup>③</sup> *HDAC*, I, 第 121 页。

<sup>④</sup> 《圣经百科全书》(*Enc. Bib.*, col. 4220 及注释)。

<sup>⑤</sup> *TWBB*, 第 33 页。

<sup>⑥</sup> *TWBB*, 文章“献祭”。

<sup>⑦</sup> *TWNT*, II, 第 136 页。在处理  $\alpha\lambda\mu\alpha$  时他得出了类似的结论(*TWNT*, I, 第 173 页)。

<sup>⑧</sup> 《圣经的救赎论》(*The Bible Doctrine of Salvation*, London, 1946), 第 233 页；并参 J. S. Stewart 的《基督里的男人》(*A Man in Christ*, London, 1947), 第 237 页；F. W. Dillistone 的《十字架的重要性》(*The Significance of the Cross*, London, 1946), 第 68 页；G. O. Griffith 的《圣徒保罗给罗马人的福音》(*St. Paul's Gospel to the Romans*, Oxford, 1949), 第 17 页。



## 第四章 上帝的羔羊

施洗约翰被记载有两次说耶稣是“上帝的羔羊”（约 1：29，36），第一次时他还加上，“带走世人罪孽的”！许多世纪以来，基督徒在敬拜时特别喜欢用“上帝的羔羊”来指耶稣。在很多的仪式中都有“啊，上帝的羔羊，除去世人罪孽的，怜悯我们吧”这样的请求，喜欢即时祷告的人们会发现自己常说“上帝的羔羊”。这个标志在基督徒艺术中很有亲和力，许多的图画和彩色玻璃窗上都有羔羊。这样的表达具有一些特别的地方，以至于不需要解释，就能打动人的心。如此的话语本身就暗含着一种神圣性。

我们如此习惯地使用这个表达，以至于我们很少停下来去思考这个令人好奇的描述法。为什么耶稣要被称为“上帝的羔羊”呢？这样称呼他到底是什么意思？问这样的问题总比回答简单。约翰没有给予解释，而在其之前也没有人这样用过，所以我们不能求助于他的前辈们。

首先我们注意所有格“上帝的”（of God）含义模糊。可以



## 使徒所传的十字架

指“属于上帝”，也可以指“上帝提供的”（参创 22：8）。可以认为这个羔羊与上帝处于特殊关系中。也可以从上帝主动救赎人类这个方面来理解。这个羔羊除去世人的罪孽。圣经认为只有上帝能做这样的事。所以这个羔羊也许可以是上帝为了完成他的旨意而提供的那羔羊。

没有充足的理由来决定究竟是哪种意思。但这第四位福音传播者习惯使用那些具多种而非一种意思的表达方式，很明显他是想把所有可能的意思都容纳进来。例如，William Temple 曾指出这个福音书的开篇词通常翻译为“太初”（in the beginning），这也可以理解是指根本的永恒的现实。他说，“所以这个词的确有两个意思；这里用这个表达方式表示两个意思‘历史的太初’和‘宇宙的根源’”。<sup>①</sup>在第三章有一个众所周知的此类例子就是“Ἐνωθεν 生的”。这是说“重生”还是“从上面生的”？希腊人对两种意思都能接受。大多数的学者们都同意这个意思都是对的，即可能是同时指两个意思。约翰多次如此使用。他习惯不使用唯一语义的词而使用多义词，明显是有意使人对全部的意思都有所了解。有可能这就是他在此处的用意。根据他的习惯他希望我们能同时思考到两个意思。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《圣徒约翰的福音解读》(Readings in St. John's Gospel, London, 1947), 第 3 页。

<sup>②</sup> 或许要注意另一个可能性，这个表达可能反映了希伯来语结构，即通过指向神来表达伟大(如当尼尼微被形容为“对神是个大城”，即“一个非常大的城”，约拿 3：3)。故此 J. C. Ryle 提出“上帝的羔羊”或许是一种表达“杰出的、伟大的、神圣的、且极优秀的羔羊”的方式，他并且以“上帝的雷”作为这种结构的例子(《对诸福音书的评注性思考，圣徒约翰》，Expository Thoughts on the Gospels, St. John, I, London, 1957, 第 60 页)。他自己更喜欢的观点是“它表示上帝从一切永恒中预备的羔羊”。



当我们寻找这个术语的先例时，我们却找不到。就我们所知，“上帝的羔羊”（ὁ ἀμνός τοῦ θεοῦ）这样的表达在《约翰福音》之前的文献里没有出现过。我们无权说约翰是从如此这般的什么地方引用了这个表达。就我们所知，这个词是从他开始的。于是我们被驱动去考察与这个用法很相近的思想和表达法，它们可能真是其源头。因为如果我们找到了源头，我们当然就会得出其意义。这里有一些提议。

1. 逾越节的羔羊。也许最经常的是人们想到了逾越节。这本福音书通篇都可看出这个福音传播者经常想到逾越节的情景，这就成了这个观点的支持。他提到逾越节的次数多过任何其他的宴会。绝大多数的评论家都同意，他把基督的死与在圣殿宰杀逾越节的祭牲放在同一时间，这就把基督的死与逾越节的献祭等同起来，正如保罗在《哥林多前书》5：7做的那样（约19：36常被认为是对出12：46或民9：12的引用，这两个都指逾越节；有人认为是指诗33：21，但这似乎不太可能）。于是就使人想到，约翰的福音书开篇就包含着施洗者的这句话正是他突出主题的方式。接着这个主题在他的福音书通篇中得到了发展。

用逾越节的形象来描述基督的工作非常合适。这使我们想起许多世纪前在埃及地被杀的绵羊羔和山羊羔，对于献了祭并把血涂在门框的家庭这就是避灾祸的方法。这个伟大的解脱萦绕在百姓的脑海中，在整个旧约里常有地方在指它。从某种意义上正是出埃及和相关事件把一群由奴隶组成的乌合之众变成了上帝的百姓。所有这些对于理解基督为我们所做的是很重要的。人类因自己的罪陷在灭亡里，他牺牲自己使人得到解脱。这就把人从罪



的奴隶变成了上帝的百姓。这个描绘很有分量。

但有人反对这样的阐释。一些学者反驳这样的等同，理由是人们不认为逾越节是在献赎罪祭，而这里显然是说上帝的羔羊除去世人的罪。逾越节并不被认为是要除去罪孽。虽然有时是声誉很高的学者们以此为反驳理由，但理由还是不充分。有证据证明所有的献祭都被认为是赎罪性的，<sup>①</sup>这也包括逾越节。但无论如何，在拉比的作品里就特别包括了逾越节。有个释经（米特拉斯 Midrash）说，“藉着逾越节的血和割礼的血，我要怜悯你，我要赦免你”。<sup>②</sup>这个释经说以色列民因为他们拜偶像而处于上帝的定罪之下。他们该受死亡的刑罚。但逾越节的血使他们得了释放。很清楚这个献祭被视为是赎罪性的。这个献祭处理了他们的罪。在另一个把逾越节等同于赎罪祭的联系里，又一次提到了在埃及地拜偶像的这件事。其引用了《民数记》7：46 并加以评论道，“这是在暗指逾越节的献祭”。<sup>③</sup>如果逾越节的献祭不被认为是赎

---

<sup>①</sup> 利 17：11 把赎罪与“这血”联系在一起（这一定是逾越节献祭上流的血），并非是与任何特别的献祭联系在一起。参 J. Pedersen, “以任何方式与献祭联系在一起的一事物都获得了赎罪的能力”（《以色列》，*Israel*, III-IV, London, 1947, 第 364 页）。也见 C. R. North: “同样在旧约时代结束时，所有的献祭被认为具有赎罪的价值”（*TWBB*, 第 206 页）。

<sup>②</sup> 犹太版本出 15：12（Soncino 编，第 176 页）。Dalman 把最后一处译为“我怜悯你的灵魂”（《耶稣—约书亚》，*Jesus-Jeshua*, London, 1929, 第 167 页）；他引用另一处的米特拉斯（Midrash，拉比阐释），“我看见这逾越节的血就怜悯你”（同上）。J. Jeremias 把同样的地方翻译为“就要为你赎罪（*mkpr 'l npshwtykm*）”（《耶稣的圣餐话语》，*The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, 第 147 页，n. 3）。他引用了其他几处拉比文本，这几处表明逾越节被视为是补偿性的。

140 <sup>③</sup> 犹太版本民 13：20（Soncino 编，第 554 页）。这个段落继续引用“我一见这血，就越过你们去”（出 12：13）来表明，他们已经被从自己的偶像崇拜中赎回来了。



罪性的，那就很难理解为何它会与赎罪祭如此紧密地联系在一起。

约瑟夫斯的作品里有一处与此相关。他告诉我们在埃及的以色列人“在做好了准备后开始，献祭、用血洁净房屋……”<sup>①</sup> 这明确是指逾越节，并认为是洁净罪的逾越节。

这些文本使人不可能继续认为逾越节不是赎罪性的。无论最初设立时的情况如何，到了新约的时候人们的确认为它有赎罪的一面。似乎没有适当的理由认为，因为“上帝的羔羊”除去罪，所以它不應該是指逾越节。

更重要的是完全没有证据证明逾越节的祭牲曾经会被称为“上帝的羔羊”。我们经常使用“逾越节的羔羊”，以至于快要忽视了这并不是1世纪的表达方法。逾越节献上的祭牲事实上不一定是绵羊羔。它可以是、也曾经经常是一个山羊羔。<sup>②</sup> 使用“逾越节的山羊羔”的理由与“逾越节的羊羔”一样多。1世纪的人在指逾越节的祭牲时，他们既不说绵羊羔，也不说山羊羔，就叫“逾越节”，τὸ πασχα。《哥林多前书》5：7里有一个著名的例子，保罗称基督为“我们的逾越节”（τὸ πασχα ἡμῶν）。

G. Buchanan Gray 直率地说，“逾越节的祭牲……事实上不一定是个羊羔，在实际使用的年代也不称为羊羔；正确的叫法是‘逾越节’，只能合理地如此推测，如果第四本福音书的作者想要这

<sup>①</sup> 《犹太古史》(Ant.) ii. 312。

<sup>②</sup> 上面引自犹太版《民数记》的段落清楚地把山羊说成是逾越节的牺牲：“为了偶像崇拜的罪，一个公山羊被献为赎罪祭了”（13：20；Soncino 编，第554页）。





么使用，就像圣徒保罗，他会使用一个正确无歧义的称谓”。<sup>①</sup>

虽然很多人如此使用，但认为这些词是指逾越节，我看不出这样阐释的理由。不能由于现代的言语习惯如此，就认定在1世纪时也有这样的用法。“上帝的羔羊”的含义太宽泛，不足以使1世纪的人具体地联系到逾越节。在现代人的头脑里有这样的联系，但在希腊语中却没有。

2. “被牵到宰杀之地的羊羔”（赛 53：7）。完全存在这种可能性。不提别人，Vincent Taylor 就认为“上帝的羔羊”是指受苦仆人的那一章，具体就是《以赛亚书》53：7、12。<sup>②</sup>但《约翰福音》里没有地方显示有这样的认定。在《约翰福音》里，羊羔就是“上帝的羔羊”。在《以赛亚书》里没有使用这个称谓。对这些章节进行的语言学研究也不认同此点。

支持这个观点的一个重要证据是《以赛亚书》里的羔羊被认为是与除罪有关，《约翰福音》中的羔羊也确实同样与此有关。但即使如此，也尚不能使人说服。必须要面对事实，虽然《以赛亚书》53章说这个仆人要为罪受苦，但没有说羊羔也要以同样方式受苦。“被牵到宰杀之地的羊羔”是用来描绘这个仆人的谦卑与顺服，而不是说它有替代罪的功用。

在我看来，似乎“上帝的羔羊”如果要被认为是暗指《以赛亚书》53：7节中的羔羊，就需要满足两个条件：“羔羊”被认为是弥

<sup>①</sup> 《旧约中的献祭》(*Sacrifice in the Old Testament*, Oxford, 1925), 第397页。

<sup>②</sup> 他说，“这位福音传播者想到的是耶和華的那位仆人，因为《以赛亚书》53：7、12都显然指的是一个羔羊和替罪”(《耶稣和他的牺牲》，*Jesus and His Sacrifice*, London, 1939, 第227页)。



赛亚的称谓，并且《以赛亚书》53章得到广泛认可是关于弥赛亚的。如此这两个就可以自然地相一致了。或许第一个条件可以予以认可。《启示录》里羔羊的象征显示早期基督徒是如此来指弥赛亚的。但这对我们用处不大。因为施洗约翰在《约翰福音》一章使用的表达方法就足以表明这是对弥赛亚的称谓。困难的是另一点。如果《以赛亚书》53章没有被广泛认可是指弥赛亚，就需要其他的话语来证明对这个预言的所指。在我看来，似乎 H. H. Rowley 找到的证据反而使人更难接受：在前基督徒时代这个受苦的仆人曾被广泛地认为是弥赛亚。<sup>①</sup>所以我认为这样的认定是完全不可能的。

3. 受苦的仆人。这个观点与我们刚刚思考过的观点很相像，但它没有过多依赖于《以赛亚书》53中的“羔羊”上。在这个观点中，只有当《约翰福音》一章中“羔羊”一词被认为是指“仆人”时，这个词才能被正确理解。“上帝的羔羊”从而变得几乎完全等同于“主的仆人”。J. Jeremias 这样说：“ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ 这个表达法含有事实上和语言学上两个困难。(1)对于后期犹太教来说，把救主描写为一个羔羊是很陌生的。(2)这是个独一无二的联合所有格结构。但如果我们参考阿拉米语 (Aramaic) 中的 *talyā*，就发现它有两个意思 (a) 羔羊，(b) 男孩、仆人，这样上面的两个困难就得到了解决。也许在 ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ 的后面隐藏着从 *'ebhedh YHWH'* 的意义角度来理解的阿拉米语 *talyā dē'lāh*”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《约翰莱兰兹图书馆公报》(*Bulletin of the John Rylands Library*, Sept. 1950, 第 103 页, n. 4)。

<sup>②</sup> W. Zimmerli 和 J. Jeremias 的《上帝的仆人》(*The Servant of God*, London, 1957), 第 82 页。



Jeremias 的确使我们注意到了这个困难,但他是否找到了解决的办法却不确定。例如他没有说明是否有确定的理由来认为希腊语  $\alpha\mu\nu\acute{o}\varsigma$  “羔羊”曾被接受为阿拉米语 *talya* 的翻译对应词。他也没有阐明这个阿拉米词语是否曾作为希伯来语 ‘*ebhedh* “仆人” 的对应词。<sup>①</sup>他也没有直面难点: 一个像“主的仆人”这样如此熟知的表达式没有被认可,反而是将其翻译为“上帝的羔羊”这样一个又棘手又异常的表达方式,这似乎很不可能。我必须再次强调虽然我们熟悉这样的表达法,但不能使我们错误地认为 1 世纪的人们也熟悉明了这个表达法。虽然 Jeremias 的理论有吸引力,但似乎并不能真正解释清楚。

4. *每日的献祭*。每天早晚要在圣殿的祭坛上献一只羊羔作牺牲。这或许是关于献祭中最让人熟知的。也许要提到 Hoskyns, 他在这里看到了对理解《约翰福音》中这一点的提示。他写道,“救赎的前提是献祭。从罪中被救赎有赖于献祭,其中早晚在圣殿中献给上帝的羊羔提供了一个恰当的类比”。<sup>②</sup>

似乎没有理由认为这个每日的献祭就不应该是指“上帝的羔羊”,如果真是如此,那么约翰当时脑海里出现的就一定是这个。

---

<sup>①</sup> C. H. Dodd 做了如此批评: “ $\alpha\mu\nu\acute{o}\varsigma$  在七十士译本中从来没有被译为 *talya*。没有例子说明 *talya* 用来翻译 ‘*ebhedh*……’ 故此我们缺少证据来支持下面的观点: 要么认为说阿拉米语的教会(或施洗约翰)曾经用 ‘*bd YHWH* 表示 *d’lh*’, 或是认为那些把 *talya* 理解为 ‘羔羊’ 的双语译者们曾  $\alpha\mu\nu\acute{o}\varsigma$  采用作为其对应词”(《第四部福音书的阐释》, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, 第 235 页)。

<sup>②</sup> 由 F. N. Davey 编, E. C. Hoskyns 著的《第四部福音书》(*The Fourth Gospel*, London, 1950), 第 169 页。他再次说到“约翰本人所做的首要见证, 他宣称耶稣是上帝的, 因其完全的顺服, 就满足并超越了圣殿里通常的祭——一个每天早晚都献上的没有瑕疵的羔羊”(上面引用过的, 第 176 页)。



但我们没有理由认为它是广为人知的。就我们的证据所显示的，尚没有把它做如此理解的。我们还不能把这个献祭作为是《约翰福音》中这个术语的源头。

5. “柔顺的羊羔”（耶 11：19）。有一次先知耶利米说，“我却像柔顺的羊羔被牵到宰杀之地”（耶 11：19），有可能约翰当时想到了这节经文。这个提法唯一的吸引力似乎是，先知所提到的羊羔之柔顺可以指基督走向死亡时的不反抗。这里强调了无辜性。但我们没有理由认为这个特别的形象是广为人知的，以至于提到“上帝的羔羊”就会使人立即想起它。而且耶利米也没有把这个羊与除去罪联系在一起，而《约翰福音》中羔羊的特点就是除去罪。柔顺与无辜与赎罪是不同的。把这处经文与《约翰福音》中的羔羊相联系有一个古老的证据。奥利金（Origen）提到过它，并将其与《以赛亚书》53：7相联系。<sup>①</sup>但虽然有如此的权威，被说服的人却不多。

6. 替罪山羊。对上一个提法最致命的反驳是这样的，人们不认为耶利米所说的羊羔是除去罪的。也许是作为对这类提法的回应，有些人认为这是在暗示《利未记》16章中的替罪山羊。这的确弥补了耶利米里面的羊羔所缺少的，因为如果替罪山羊完成了一件事，那就是带走了罪。这与“带走世人罪孽的”这句话很吻合。

但尽管如此，要找出认真对待这个提法的理由还是相当困难的。因为毕竟替罪山羊是山羊而非绵羊羔。我找不到证据来证明

<sup>①</sup> 见 J. H. Bernard 在 ICC 上的《圣徒约翰》(St. John, I, 第 43 页)。



替罪山羊曾被称为“上帝的羔羊”。的确没有证据显示它曾有这样的名称或类似叫法。

7. 启示文学里得胜的羔羊。一个非常有趣的提法产生于启示文学里常用的羔羊形象，这在1世纪时是非常流行的。这里羔羊的常用法很出人意料，至少对我们是这样的。在启示文学里经常会用不同的兽表示人。而羔羊，特别是有角的羔羊，被用来表示领袖、得胜的征服者。或许启示文学的作者们有意选择这种动物，因为这是一种人们认为最不可能代表得胜征服者们的动物。或许这里有带领羊群之头羊的意味，而这又使人想起带领百姓的弥赛亚。不管如何推理，事实是无疑的。启示文学的确是如此使用羔羊的。

《启示录》中或许有一个非常明显的例子。其中基督被视为是大能的征服者。这个论调贯穿全书。这位作者很喜欢用“这个羔羊”来指得胜的主。这样的名称暗示着主的死，因为羔羊曾是用于献祭的动物，信徒唯有藉着基督的死才能得救的思想在《启示录》中并非罕见。但与此相伴的还有基督得胜的思想。这个羔羊是至上的。“但愿颂赞、尊贵、荣耀、权势都归给坐宝座的和羔羊，直到永永远远”（启5：13）。

既然《启示录》如此明白地展示，基督可以被称为是得胜的羔羊，有些人就认为这提示了我们如何理解《约翰福音》一章中的形象。他们提出施洗约翰出于其对末世论的深厚兴趣，把耶稣看为是上帝得胜的英雄。C. H. Dodd 强有力地为此论点做了辩护。



①他认为有四种可能性：赎罪祭、逾越节羔羊、受苦的仆人还有“作为 ἀρχὸν καὶ ἡγούμενος τῶν προβάτων 的公羊，即作为‘以色列王’的弥赛亚”。②他考察后摒弃了前三个可能性，得出结论“我们只剩下一个可能性，就是羔羊代表基督，他是上帝群羊的首领，即‘以色列的王’”。③

这不是辩论中最具说服力的方法。值得注意的是 Dodd 引用了一些小的积极证据。他可以接受其他立场的弱点，并可以接受大致上的可能性，即在这种上下文中羔羊一定是指与胜利相联系的末世羔羊。

也有不同的看法。一个较弱的反驳认为启示文学中的得胜羔羊通常是有角的羔羊（参启 5：6）。但《约翰福音》一章中没有提到角。而且《启示录》中“羔羊”这个词是 ἀρνίον，而《约翰福音》一章中的是 ἀμνός，但对于此种差别，我们也许不能太追究。一个更有分量的反驳看法认为《约翰福音》中的“上帝的羔羊”，其具体功能是除去罪，而这种功能与得胜的羔羊却无关。相反他是一个打败上帝敌人们的羔羊。尽管可以承认这两个概念是相兼容的，但《约翰福音》一章中的语言并不能自然地勾起人们对末日的记忆。

Dodd 对此的回应是，这个希腊词语仅仅需要表示“除去罪”。这不一定是指赎罪。他指出“犹太人的弥赛亚的一个功能就是终

① 上面引用过的，第 230-237 页。

② 同上，第 233 页。

③ 同上，第 236 页。



止罪，与赎回性之死的思想相去甚远”。<sup>①</sup>但这就忽视了十字架。离开十字架去终止罪永远不能帮助我们理解以十字架为中心的系统如何发生了除罪，而基督教总体上，特别是第四卷福音书都是以十字架为中心的。约翰的语言与 Dodd 所引用之作者们的语言不同，他的语言似乎的确是在表示“上帝的羔羊”将要除罪，其方式与启示文学中征服者的方式不同，征服者将使事物得到更新，其中也没有罪的存在。

C. K. Barrett 也认为 Dodd 没有对所用的语言给予恰当的处理。他指出 Dodd 就弥赛亚终止罪所引用的文本没有包含 αἴρειν。他认为 αἴρειν ἁμαρτίαν 是在表达希伯来语 *ns 'ht'*, *ns' 'wn*，“这在祭仪的场合并非罕见，常表示不仅除去恶，还要除去罪”。<sup>②</sup>这一点很关键。《约翰福音》的语言所意味的多于 Dodd 所愿意承认的。其与启示文学也不相同，对此差异必须予以彻底的处理。

考虑到第四卷福音书的读者，从而产生了另外一个反驳看法。认为回答这个问题有种种困难的说法是过于轻描淡写了。但无论这部福音书的第一批接收者确切是谁，绝大多数的学者都同意至少部分是为了那些被 Barrett 称为“‘希腊文化中更高级宗教’的追随者们”。如果我们要认为这是巧合，那就会有太多的地方需要求证于希腊人的思维。现在很难看出那些读者怎么能够读懂这是在暗示有角羔羊。再次引用 Barrett 的话，“我们或许会问，这些人会如何理解以诺 (Enoch) 的有角羔羊？他们确实会谈到属灵的祭牲们，以类比于希腊世界里类似的祭仪，但诉求于这些

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 237 页。

<sup>②</sup> *NTS*, I, 1955, 第 210 页。



祭仪得出的如果不是羔羊——弥赛亚的末世形象，这就很难让人想象了”。<sup>①</sup>这些措辞很强烈，但还有待于证明。Dodd 的论证很难具有分量，除非我们愿意相信这部福音书无意述求于希腊语世界。在这个情况下，更是如此，因为我们只有两个所指，而且都没有解释。像《启示录》这样的书中如此频繁地出现“羔羊”，任何的读者，无论是希腊文化的还是闪族文化的，一定会开始问它们是什么意思。但是两个未解释的所指是不同的命题。它们都不显眼。都没有被特别强调。它们也不构成这部福音中的核心思想。似乎可以判断，这部福音书的第一批读者看见它们时就一定能明白。但如果确实是与末世征服者相联系，就非常难想象希腊文化下的读者如何能做到这一点。但无论如何，需要记得第四部福音书中的末世意味要少于新约的其他部分。

同样真实的是，虽然存在相当数量对末世羔羊的所指，就我们所知，还没有一个被称为“上帝的羔羊”。必须再次坚持指出这是个不寻常的表达式。如果我们要称它是指一种特别的羊羔，那么我们就需要有说服力的理由。而这样的理由还没有展示出来。

8. *上帝提供的羊羔* (创 22:8)。当亚伯拉罕和以撒在登摩利亚山时，以撒感到困惑。他对父亲说，“请看，火与柴都有了，但燔祭的羊羔在哪里呢？”亚伯拉罕回答说，“我儿，神必自己预备作燔祭的羊羔” (创 22:7 及后)。约翰或许当时是想到了这件事。这里把上帝和羔羊联系在一起。认为上帝预备的羔羊被称

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 211 页。





为“上帝的羔羊”是有道理的。我们知道这件事在犹太人的思想里地位显著。“捆绑以撒”是非常有名且是拉比们所钟爱的主题。以撒情愿被作为祭牲献上，这给犹太评注者们留下了深刻的印象，他们常常引用这次捆绑（Akedah）。这件事在基督徒的思想中没有那么大的重要性，但这个事实却不应该使我们无视其对1世纪犹太人的重要性。

这一点是如此重要，以至于 G. Vermes 认为，当承认这一点后，《约翰福音》中的章节就不再被视为难点了。“对于巴勒斯坦犹太人来说，所有的羊羔祭牲，特别是逾越节羔羊和每日的（Tamid）献祭，是对以撒被绑（Akedah）的纪念，其效果就是解脱、赦罪和弥撒亚的救赎”。<sup>①</sup>因为所有的羊羔祭牲都指回以撒被绑，所以必然是指“上帝的羔羊”。

A. Richardson 是另一个支持这个观点的人，尽管可能不如 Vermes 那么直率。Richardson 对“上帝的羔羊”的不同解释进行了查考，认为这个是最可信的。他指出“犹太人的思想越来越认为与上帝的约之关系是建立在亚伯拉罕献以撒之上：圣徒约翰正在力陈，上帝与基督里的人的新关系（这个新的约）是基于《创世记》22：8 节所含应许的实现上，而上帝预备了赎普世罪恶的羔羊……基督就是上帝应许给多国之父亚伯拉罕的祭牲羔羊，故此他是上帝赐予的普世罪恶承担者”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《圣经和犹太教传统》（*Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961），第 225 页。同见 H. J. Schoeps 的《保罗》（*Paul*, London, 1961），第 141-149 页。

<sup>②</sup> 《新约神学介绍》（*An Introduction to the Theology of the New Testament*, London, 1958），第 228 页。T. F. Glasson 也倾向于认为创 22 是这个表达的背景（《第四福音书中的摩西》，*Moses in the Fourth Gospel*, London, 1963，第 96-100 页）。



这是一个令人感兴趣的思路，而且 Richardson 把这一独特认定所蕴含的意思表达得很完全。但如果我们能够确认施洗约翰的思路类似于拉比们的思路的话，那么我们在接受这个观点的时候就会有更多的信心。然而在很多地方他们确实是有分歧的，要确立这样的认定，就需要展示或至少使人感到有可能，他们在以撒被绑的重要性上没有分歧。如果可以显示代替以撒的祭牲（很偶然的是个公羊，而非羊羔，创 22：13）曾有“上帝的羔羊”之类的名字，也会起到支持的作用。这个表达法远不是不解自明的，它没有明显地或直接地指《创世记》22 章。尽管这个观点的一些支持者对此很有信心，但还是不能认为这个观点已经被确立。

9. 赎愆祭。我们很习惯把赎罪祭想成是一只公羊，而且事实确实也曾是如此。但有一些特定场合中规定是要把一只羊羔作为赎罪祭献上（例：利 14：12、21、24；民 6：12）。我们甚至看到“赎愆祭的羊羔”这样的字句（利 14：24 等）。故此就有了一些证据来证明《约翰福音》一章中指的是赎愆祭，就是除去罪的祭。在 James Morgenstern 看来似乎很明了：“无疑这里耶稣就是被理解为那个仆人，理解为’shm，‘一个赎愆祭’，他为了把人类从其罪污中赎回而牺牲了自己，并由此达成了救赎”。<sup>①</sup>

对于这些表示除去世人罪孽的词语来说，没有更让人满意的解释了。赎愆祭的解释极其吻合。但仍然有困难使其解释的让各方面都满意。毕竟，以前赎愆祭不是羊羔，而常是另一种动物。公羊是特有的赎愆祭牲，有时或许是个公山羊。“羊羔”与这类

<sup>①</sup> 《旧约全书》(Vetus Testamentum, XI, 第 425 页)。



特殊的献祭没有必然的联系。用另外一种方式来表示异议的话，似乎完全没有理由认为赎愆祭为何被说成是“上帝的羔羊”。

已经看到，对这个表达式的意义有不少的提法。有些给出了分歧极大的提法，并强烈主张这些提法。我们已经看到好几种的提法都有许多可称道的地方，但或许可以公道地说都太具体了。

“上帝的羔羊”这个表达太模糊了，我们无法认定它是特指某种羔羊，至少对于前面已看过的提法是如此的。这是一个非常泛泛的表达，而那些提法又都太具体。每个提法都存在关键的难点。

我发现这个表达式的读者很难不感觉到它是关于献祭的。我们已看到的大多数提法有个共同点，就是以这样或那样的方式把这些词语解释为：为了除去世人的罪孽，把基督献为祭了。从末世的形象来看这个羔羊是个引人瞩目的例外。Dodd 认为它是暗示启示文学中得胜的羔羊，虽然这个羔羊在《启示录》中的确是与献祭有关，但在大多数的启示文学中却与献祭无关。就如我们所见，Barrett 反驳了 Dodd 的观点。他不能接受这是具体地指启示文学中的羔羊。但他认为，羔羊的形象会引导我们认为，至少是部分地认为，这个羔羊具有末世的观念。这一点在《启示录》里有充足的证明，而使用“上帝的羔羊”的施洗约翰，也同样对末后的事有浓厚的兴趣，称他为末世代表实在是很合适的。考虑到这一切，Barrett 提出两个理解这个表达式的关键点：“如果把‘上帝的羔羊’作为神学概念，减少些其原初性增加些内容的深刻性，那么(1)施洗约翰从末日的意义把弥赛亚描述上帝的羔羊，这就与他原稿的信息是吻合的。那么(2)这就与教会施洗约翰传统的理解完全相符，并且特别与传福音者约翰重铸前面福音传



统的行动相符合。我斗胆提出我们在此找到了解决‘上帝的羔羊’名称问题的方法”。<sup>①</sup>

考虑到《启示录》中的用法，不能完全否认“上帝的羔羊”里有末世的成分。但 Barret 的论证还不能说服我。他的论证方法推测性很强。或者可以坦然地承认“上帝的羔羊”里融多种意思。但我没有感觉到从中可以推出末世论。《约翰福音》一章中的羔羊是除去罪孽的。就目前所引用的对羔羊末世意义的所指，并没有一个与除罪行动有关。

需要面对一个事实，在旧约中含有“羔羊”的绝大多数章节都是指这种或那种的献祭。虽然有一些是泛泛而指，但绝大多数是关于献祭牲的。在正典旧约中，七十士译本使用名词 ἀμνός 共有 96 次，其中不少于 85 次指的是献一只或多只羊羔作为祭牲（71 次指燔祭）。还有一次是指除去罪，而我不明白怎么能排除对祭牲的所指。旧约提到的羔羊除了那些被用来献祭的，没有一个与除罪有关。<sup>②</sup>因为都在关注除罪，没有人谈到羊羔的形象在旧约之外的用法：它代表羊，并非一个献祭的羊。

我们或许可以公正地得出结论，约翰想到的是把基督作为祭牲献上。除了献祭的羊，没有其他的羊能除罪，这一点很关键。

当我们尝试着要更精确地确定其所指时，就会有难度。比起其他地方，七十士译本在旧约中献祭处凡是使用 ἀμνός，“羔羊”，

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 213 页。

<sup>②</sup> 或许会认为《以赛亚书》53：7 中的“羊羔被牵到宰杀之地”与移除罪相联系，因为它指那位受苦的仆人，并且他被描写为是为罪受苦。但首先，为罪受苦并不是与“羔羊”这个词相联系，第二，这个仆人为描述为赎罪祭（赛 53：10）。这里也没有例外。



这样的献祭就是燔祭，但还不构成特别的理由来认为作者在《约翰福音》一章中专门想到的就是这个祭。当我们回顾所提出的种种提法时，尽管没有一个是完全让人满意的，但我们还是注意到了其中几个有很多值得推崇的地方。我们早前已经注意到约翰有一个习惯，就是使用有多种而非一种理解方式的表达法，从而达到合成图景的效果，这个事实要考虑进来。

“上帝的羔羊”的确是同献祭相关的，它使人想起多种而非一种的献祭。我面前的结论就是，约翰通过这样的表达传达出了他的信念，即在耶稣基督里，所有种类的献祭所预表的都得到实现了。这个词语是献祭性的。但却不能被限制为某一种祭。耶稣成就了完美的祭，彻底除去了世人的罪孽，这是一个更让人满意的概念。献祭系统所指出的全部真理，都在他身上得到了完全的体现。

根据这样的观点，把这羔羊说成是“上帝的”(of God)似乎就表明了完美的祭性是上帝亲自预备的那个。人所献的祭或许可以把真理的这个或那个部分表明出来。但只有上帝能有彻底处理罪的祭性。



## 第五章 安抚（一）

### I. 简介

在新约里动词 *ἰλάσκομαι* “安抚”出现了两次，即在税吏的祷告里“神啊，开恩可怜我这个罪人”（路 18：13），和《希伯来书》中，耶稣被称为是大祭司“为百姓的罪献上挽回祭”（来 2：17）。名词 *ἰλασμός* “安抚”出现在“为我们的罪作了挽回祭”这句话中，这句话在圣徒约翰的第一封书信中出现了两次（约一 2：2；4：10），而《罗马书》3：25 节说上帝已藉着对“基督血”的信，使他成了 *ἰλαστήριον*，这个词还出现在《希伯来书》9：5 节表示“施恩座”。还有形容词 *ἰλεως*，它出现在惯用表达式“这事必不临到你身上”（太 16：22），还出现于“我要宽恕他们的不义，不再记念他们的罪愆”（引自耶 31：34 的来 8：12）。

这样的经文数目不是很多，还有一些（如：太 16：22 和来 9：5）也不是指赎罪。另外，虽然《路加福音》18：13 和《希伯来书》8：12 或许教导了我们上帝与人的和好之道，但最初它们



并没有具体地指向十字架。这样我们就只有四个所指是确切无疑的。但我们不能因此就轻视这个概念而忽略过去，因为即使这个专有术语没有出现，这个概念却常常存在，从那些谈到上帝之愤怒的经文里就可以看见这样的例子。这个推理思路很有说服力，以至于 S. R. Driver 把安抚看成是新约中阐释基督之死的三大范畴之一。<sup>①</sup>

ἴλεως 与 ἰλαρός 是同源词，原始意义表示“喜乐”、“快乐”。故此 Büchsel 让大家注意柏拉图 (Plato) 的话，酒 ποιεῖ……ἴλεων，以及其常与 εὐμενής 的联用。<sup>②</sup>由此导出了动词 ἰλάσκομαι，它的意义就是“使欢乐或使有恩典”，并因此“平息、安抚”。这是这个动词的特有意义，也主导了相关词语的用法，所以这整个词群都指安抚。名词 ἰλασμός 传达了“可以达成安抚之事物”的思想，而形容词 ἰλαστήριος 表示“安抚性的”。除了常常出现于七十士译本中的 ἐξιλάσκομαι，其他从此词根产生的词语，我们不予特别关注。

## II. 圣经之外希腊文中的 ἰλάσκομαι 词群

相当多的人都认同这个词群在异教徒中被用于表示“安抚”、“平息”。G. Smeaton 力推这个观点，他谈到 ἰλασμός 时说：“这

<sup>①</sup> HDB, IV, 第 132 页。

<sup>②</sup> TWNT, III, 第 300 页。



这个词在古希腊语中，当用于神明时，一致认为它是平息上帝或避开他怒气的方法；在所有的希腊文文献中无不如此”。<sup>①</sup> 自他以后，我们的知识特别是对古希腊语的知识，都已大大增加，但 Moulton 和 Milligan 明确告诉我们这个词群在希腊文化和古典希腊语中指与某人安抚平息。他们评注道：“在古希腊语中，*ἰλάσκομαι* 意指自己调节适应‘使人对自己慈悲’”，<sup>②</sup>而且他们接着说“复合词 *ἐξιλάσκομαι* 也有类似用法，七十士译本中就有”。

可以找到更多类似的例子，但这样就有些多余了，因为对这一点几乎没有异议。无论在圣经中的用法如何，在圣经之外的作品中这无疑主流用法。但异教徒的用法并非是固定不变的。故此 C. H. Dodd 说：“在古希腊语和古希腊共同语 (*Koine*) 中，*ἰλάσκεσθαι*, *ἐξιλάσκεσθαι* 固定表示‘使平息’、‘使安抚’，以人称词为宾语。*ἐξιλάσκεσθαι* 的第二个意思为‘补偿’，以非人称词为宾语”。<sup>③</sup> Büchsel 用类似的思路说道，“如果到目前为止 *ἐξιλάσκομαι* 仅仅表示使有恩典的话，就很难想象怎么选择它来翻译 *kipper* (赎价)。所以很容易猜出 *ἐξιλάσκομαι* 和 *ἰλάσκομαι* 获得了补偿、赎罪的意思。”<sup>④</sup>

值得注意，Büchsel 使用了非常保守的语言。他仅仅给出个人的看法认为（很容易猜出），有趋势偏离安抚的原始意思。但

<sup>①</sup> 《使徒们的赎罪教义》(*The Apostles' Doctrine of the Atonement*, Edinburgh, 1870), 第 455 页。

<sup>②</sup> MM *sub* ἰλάσκομαι

<sup>③</sup> JTS, XXXII, 1930-31, 第 352 页。他的文章未作实质改动又发表于《圣经与希腊文》(*The Bible and the Greeks*)。

<sup>④</sup> 上面引用过的，第 316 页。





他没有引用具体的段落。这对于研究 *ἰλάσκομαι* 等词很重要。一个人即使认为人们那时正在偏离早期原始意思，却找不到例子，而是其中含有的 *ἰλάσκομαι* 等词反映了这个趋势。这就很难不得出这样的结论，虽然 Büchsel 所说的大致趋势或曾显而易见，但目前考察的这个词群却没有被用来表现这个趋势。换言之，尽管人们或许一直在修正他们对神明本质的观念，但当他们使用 *ἰλάσκομαι* 等词时，它表达的还是安抚的古老意思，而非一些后来发展出来的意思。既然找不到更新意思的具体例子，就必须认为这个就是它的用法。

Dodd 主张有两个段落支持“补偿”的意思，即柏拉图的《律法》(Laws, 862 c)，还有满泰努斯 (Men Tyrannus) 碑文。前者中说 τὸ ἀποίνους ἐξιλασθέν τοῖς δρῶσιν καὶ πάσχον ἐκάστας τῶν βλάψεων ἐκ διαφορᾶς εἰς φίλιαν ἀεὶ πειρατέον καθιστάναι τοῖς νόμοις。作者说立法者必须致力于通过赔偿损失恢复好关系，现在的问题是 τὸ ἀποίνους ἐξιλασθέν 是指对罪进行补偿还是使人息怒？上下文似乎无疑是在指一个人。<sup>①</sup>或许可以把这段话解释为给予补偿；但最自然的诠释是，被得罪的一方接受了赔偿性支付，因此他对受害者的怒气平息了。Büchsel 评注时巧妙地把诸种可能性总结为“……就违法者通过赔偿受害方变为无罪这个意义来说，可以把 ἐξιλασθέν 理解为得到补偿；但受害方因着解决问题的赔偿，不再对冒犯者存有怒气，从而双方变成朋友，就这个意义说，更好的是：理解为得到平息”。<sup>②</sup>似乎不可能坚持认为

<sup>①</sup> 参 Büchsel: 从前面平行部分得出，ἐξιλασθέν 是指人而非物。

<sup>②</sup> 参 Büchsel: 从前面平行部分得出，ἐξιλασθέν 是指人而非物。



ἐξιλασθέν 在这里是清楚地表示“补偿”；最多可以说不能完全排除这种阐释。

在满泰努斯 (Men Tyrannus) 碑文的 ἀμαρτίαν ὀφείλω Μηνι Τυράνω ἦν οὐ μὴ δύνηται ἐξιλάσασθαι 这句话中，动词的宾语是罪，所以这个碑文给补偿理论的支持者以更多的支持。在圣经之外作者中，用罪作直接宾语的用法是罕见的，这使我们认为这个直接宾语很有可能是个泛指。<sup>①</sup>考虑到异教徒作者们其他的固定用法，或许最好把这段话理解为，这个以具体方式犯罪的人所犯下的罪是他无法安抚的。似乎 MM (Moulton 和 Milligan) 就是这样理解的，<sup>②</sup>而 Büchsel 同意 Dodd 的看法，赋予这个动词以“补偿”的意义。<sup>③</sup>无论如何根据碑文的年代（大约是公元后 2、3 世纪），我们不能认为这里反映出的用法曾影响过新约的作者们。

为了支持这些词可能含有补偿意义的这种观点，至多可以说这两个段落（其中一个晚于圣经）能够用这种方式来阐释。但这两个段落都不是必然要如此阐释的，考虑到这些文献中其他固定用法，我们必然得出这样的结论：当一个 1 世纪的希腊人听到这组词语时，在他的脑海中可以产生安抚的概念。

<sup>①</sup> 就类似的宾格可见下面第 203 页。

<sup>②</sup> 在上述引文中。

<sup>③</sup> 在上述引文中。



### III. 旧约中上帝的怒气

长期以来人们已认识到七十士译本中这组词的使用法与世俗文献中的不同。例如 Westcott 就对这种差异做了很多的研究。近年来为了显示这个差异的状况和意义，没有人比 C. H. Dodd 做得更多了，他完全否定了这组词应该理解为“安抚”。他认为其意思是“补偿”。故此就《罗马书》3：25 节，他说：“这里所含的意思（根据七十士译本的使用法，这一直对保罗是确定的）就是补偿，而不是安抚。绝大多数的译者们和评论家们都错了”。<sup>①</sup>他又说：“《约翰福音》的使用法与圣经中的整体用法相一致。就如在其他地方把它译为‘安抚’是错误的，此处这种通常的理解也是错误的”。<sup>②</sup>

这些结论是重要的，而且为越来越多的人所接受，因为使人欣慰的是我们知道，我们有坚实的理由来相信，圣经中的上帝并不像异教中的神明那样可以安抚。已经展示了这一点，这个结论是确定的。圣经作者们没有异教徒的概念，认为神明是性情不定的、惩治性的，对于得罪其的敬拜者任意刑罚，得罪其的人必须要通过安抚性献祭来贿赂他，使其情绪变好。Dodd 的工作很重要，使这一点得到了完全的澄清。

然而，当我们把全部的敬意归于这位伟大学者的贡献时，我们必须请求谅解，因为对最后那个词是否曾被说过，我们还有疑

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 360 页。

<sup>②</sup> 同上。



感。我们欣然同意，圣经中的上帝观并没有异教所理解的愤怒和安抚，但 Dodd 似乎是说上帝没有任何意义上的怒气和安抚。我们已经看到他摒弃了安抚的观念；但在他对《罗马书》的评注中，他更进一步说上帝的怒气是个“过时的词汇”，适合于“一个彻底过时的思想”。<sup>①</sup>对于很多人来说，上帝的怒气似乎是深植于新旧约的，不能将其贬为过时。另有一些人用问题表达自己的看法，譬如“如果七十士译本的译者们和新约作者们不是指安抚，那为什么他们要选用表示安抚的词语呢？而且这些词都充满了安抚性的联系”。<sup>②</sup>有人会认为这个过程一定是被误解了；而且，如果 Dodd 是对的，他们选用的这些词事实上致使他们被误解到今日。

上帝的怒气常常被混淆为不理智的情感，我们从人的身上频繁地看到这种不理智的情感，而且异教的神明通常被认为有这种情感。但这不是唯一的可能性。所以 Maldwyn Hughes 博士说：“我们要认识到，用愤怒表达我们的思想并不是个理想的词汇，我们使用这个词，就如奥古斯丁说的，仅仅是‘为了我们不沉默’。我们关注的是事实而非词语。我们必须面对的事实就是，本质上

<sup>①</sup> MNTC, 《罗马书》, (Romans, 第 20 页)。

<sup>②</sup> 参 R. W. Dale 对这个词的犹太用法的评论：“没有一个例子可以使我们断言，在用于关于恢复人之间的友好关系时，出现在这个例子中的怜悯或它的任一派生词是在表示藉此一个犯错之人的性情被改变了；它却总是在表示被得罪之人的性情被改变了；在用于关于触犯上帝的律法时，它总是在描述为了得到上帝的原谅，罪得以被遮盖的方式”（《赎罪》，*The Atonement*, London, 1902, 第 162 页）。James Denney 的一处评论值得留意，“典型的宗教词语是不能随意赋予新的用法的。λασμός 或怜悯的思想并非是相隔绝的概念……它是一个思想体系中的组成部分”（《基督之死》，*The Death of Christ*, London, 1951, 第 150 页）。



在完全圣洁的上帝这里对于非圣洁的事物必须有永恒的反对”。<sup>①</sup>如果我们能用这样的方式来理解上帝的怒气，那么对于我们把愤怒作为一个现实来思考，并把安抚作为是罪人避开怒气的手段，就不会有不可克服的异议，而罪人如果不这样做，其处境就很悲惨。

对于旧约时代的人们，上帝的怒气既真实又严重。人们不认为上帝是无常地发怒（好像是异教的神明），但因为他是道德的存在，所以他的愤怒是指向任何形式的错误。一旦激怒，就不易平息，有让人畏惧的后果。但还要公正地加上一句，旧约一贯视上帝为怜悯的上帝。尽管人犯罪，并由此招致他怒气的后果，但上帝并不为罪人死亡感到喜乐。他预备方法使罪的后果或可避开。

当“愤怒”这个词用于耶和华中时，有超过二十多个词来表达它（除此之外，还有另外一些词仅仅用来表示人的愤怒）。这些词使用的非常频繁，有 580 多次。这形成的证据如此庞大，我们不能期望能全部处理到，仅能把详细的查考结果用泛泛的术语来表达。

旧约中上帝的怒气具有一致性。不是变化无常的情绪，而是其神圣属性对恶的严厉反应。只有罪能激起上帝的怒气，且必然激起怒气。可以是泛指怒气（《约伯记》21：20；《耶利米书》21：12；《以西结书》24：13），也可以是更精确地归类为流血（结 16：38；24：8）、行淫（结 23：25）、暴力（结 8：18）、贪心（耶 6：11）、报复（结 25：

<sup>①</sup> 《什么是赎罪》(What is the Atonement? London, n. d), 第 54 页。



17)、欺负孤儿寡妇（出 22：23 及后）、俘虏弟兄（代下 28：11-13）等等。怒气向以色列发作，因为约哈斯效法耶罗波安行恶，（王下 13：3）和因为玛拿西的恶（王下 23：26），而摩西担心两个半支派不过约旦河将导致类似的后果（民 32：14）。干犯安息日招致怒气（尼 13：18），怒气还会临在“没有把上帝的真理表达出来的人”（伯 42：7，摩法特），而基甸害怕自己反复试验耶和華会招致上帝的怒气（士 6：39）。

“有怒气向以色列上腾。因为他们不信服神，不倚赖他的救恩”（诗 78：21 及后），从这样的经文中我们或许能找到上帝怒气的根本原因，或者从那些把悖逆与上帝怒气联系起来的经文也能找到，如：“我们犯罪背逆，你并不赦免。你自被怒气遮蔽，追赶我们”（哀 3：42 及后），或者“你们今日既悖逆耶和華，明日他必向以色列全会众发怒”（书 22：18）。旧约中所说能激起上帝怒气的罪中之罪就是拜偶像的罪。可以泛泛地如此说（申 6：14 及后；书 23：16 等），或也可以联系具体拜偶像的行为如：拜金牛犊（出 32：10 及后）、或与巴力毗珥联合的罪污（民 25：3）、或与拜偶像有关的行为（赛 66：15-17）。有些时候被审判的原因是离弃耶和華（申 29：25 及后；王下 22：17），而在《以斯拉记》9：14 中的原因是违背上帝的命令并与所提到的异教徒结亲。

这些和许多其他的例子很清楚地显示在旧约中，任何罪的触犯者都可以招致上帝的怒气。上帝为了自己的缘故造人，造了人使他们成为自己的百姓，并照他的命令生活。当他们不这样行的时候，他们无可避免地要激起他必然的反对，就是他的怒气。

表现耶和華愤怒的事件，也就是他怒气的后果包括诸如：通



常的痛苦（诗 88：7）、或具体的不幸如瘟疫（结 14：19）、击杀（结 9：8）、毁灭（结 5：15）、咒诅、羞辱等（耶 42：18）、交在敌人手中（代下 28：9）、耶路撒冷陷落（哀 11：17）、荒凉（赛 13：9；耶 4：26）、旱灾（但 11：17）、瘟疫（撒下 24：1 及后）、麻风病（民 12：9），尤其是流亡（王下 23：26；赛 42：25；结 19：12 等）。还有其他的一些后果，几乎任何灾难都可以理解为上帝愤怒的标记。

把这些灾难与上帝的愤怒联系在一起，有时这可以理解为是在表示，上帝的怒气只不过是一种无人格因素在内的报应。例如，C. H. Dodd 说先知们的工作就是把“‘上帝的愤怒’从纯神秘的领域里带出来，并置入因果领域里：罪是因，而灾难是果……谈到愤怒和审判，先知们和诗篇的作者们主要想到的就是作为罪之必然后果的那些事件，无论是实际发生了还是尚在来临中；而当他们谈到怜悯时，他们主要想到的就是上帝和他百姓间的个人关系。愤怒是人罪恶的后果；怜悯并不是人良善的后果，而是上帝特性本身中所带有的”。<sup>①</sup>

但这并不符合事实。首先先知们已经强有力地发展出了上帝主权观。人能做的事没有可以避开他的，而且似乎没有任何事是离开了他而做成的，因为“至高者在人的国中掌权”（但 4：17）。作为罪之结果的惩罚和免去这些惩罚的赦免都是出于上帝，因为上帝在一切的生命中。“灾祸若临到一城，岂非耶和華所降的吗？”（摩 3：6）是其中一个先知的疑问，他也强调了正是耶和

<sup>①</sup> MNTC, 《罗马书》(Romans, 第 22 页)。



华“使力强的忽遭灭亡”（摩 5：9）。在《以赛亚书》45：6 我们看到了类似的话语：“我是耶和華，在我以外并没有别神。我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸；造作这一切的是我耶和華”。没有必要继续罗列下去了，因为旧约到处都认为上帝在他整个创造中都是积极的，而且从对人的惩戒中可以认出他的手。

而后先知们和《诗篇》的作者们在谈到耶和華的怒气时，他们使用了带有最强烈人格意义的词汇。从下面这些经文中我们能得出些什么其他的结论吗？“我快要將我的忿怒傾在你身上，向你成就我怒中所定的……我眼必不顾惜你，也不可怜你……你就知道击打你的是我耶和華”（结 7：8 及后）。或者“耶和華的怒气必不转消，直到他心中所拟定的成就了”（耶 23：20）。或者“看哪，耶和華的名从远方来，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，要用毁灭的筛筛净列国……耶和華必使人听他威严的声音，又显他降罚的膀臂和他怒中的忿恨，并吞灭的火焰与霹雷、暴风、冰雹。亚述人必因耶和華的声音成为碎片”等等（赛 30：27-31）。“神啊，你丢弃了我们，使我们破败。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）。

很难想象先知们和《诗篇》的作者们在谈到耶和華的怒气时，还有什么更强烈表达人格意义的词汇可以使用。虽然灾难被视为人类罪恶不可避免的后果，旧约中就是如此观点，但绝不是出于无人格大自然无情的规律，而是因为圣洁的上帝定意要把他积压的愤怒降在犯罪的人身上。事实上，正是在很大程度上因为旧约





中的愤怒是如此丰满地具有人格，怜悯才变得如此丰满地个人化，因为怜悯是同一位曾经愤怒的上帝的行动，因为他允许挪去自己的愤怒。需要注意到，很多章节把上帝的愤怒和怜悯作为具有人格的行动置于同等层面，例如：“他不永远怀怒，喜爱施恩”（弥 7：18），或者“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 及后）。

的确有些经文使用或多或少非人格的词语来谈论愤怒，但这些都是暗示耶和華持续的行动。例如《诗篇》38：3：“因你的恼怒，我的肉无一完全；因我的罪过，我的骨头也不安宁”。如果不是有前面两节经文强调了人格上帝的行动：“耶和華啊，求你不要在怒中责备我，不要在烈怒中惩罚我。因为你的箭射入我身，你的手压住我”，此处经文也可以被用来证明愤怒是无人格的报应。这是典型的旧约教导。无论在上帝愤怒中还是怜悯中，他的行动都是具有人格的。

我们现在来留意避开上帝愤怒的一些方式。一个方法就是除罪，例如，彻底消灭犯罪的城市（申 13：15-17）、把在犯罪的人杀掉（民 25：4）、释放俘虏（代下 28：11-13）、或遣走外邦妻子（结 10：14）。有时方法是有正确的内心，例如：悔罪（约 3：7、10）、或自卑（代下 12：7）。关于审判（耶 21：12）、和心里行割礼（耶 4：4）的经文也并不陌生。记载摩西和耶利米都曾站在上帝的面前，或许是因着代祷的缘故，使愤怒成功地从以色列转走了（诗 106：23；耶 18：20），以类似的方式也提到了约伯的祷告（伯 42：7 及后）。

认为这些事和那些事移走了上帝的愤怒的时候，要看到后面



有一个基本的真理，上帝的本性是怜悯而非发怒。事实上愤怒被认为是他“奇怪的行为”，正如《以赛亚书》28：21中看到的：

“耶和华必兴起，像在毗拉心山；他必发怒，像在基遍谷。好作成他的工，就是非常的工；成就他的事，就是奇异的事”。虽然愤怒是个让人惧怕的事实，但这绝不能被认为是描述上帝的终极词汇。“神必不收回他的怒气”（伯9：13）这句话与此并不矛盾，这并非是说他的怒气无法平息，而仅仅是说微不足道的人不能改变他的旨意。这是对收礼物而息怒之异教观念的否定。但不能由此推出他习惯于以最大的限度惩罚人，就如我们从《约伯记》35：15中看到的“但如今因他未曾发怒降罚”，又或是像《诗篇》作者那样的疑问“难道神忘记开恩，因发怒就止住他的慈悲吗？”（诗77：9）。就上帝的本性是怜悯而非愤怒，《弥迦书》里有处美妙的提醒：“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及后）。

有十处经文让人充满了兴趣，其中上帝被认为是“不轻易发怒”（出34：6；民14：18；尼9：17；诗86：15；103：8；145：8；耶15：15；珥2：13；拿4：2；鸿1：3）。在读这些经文时，我们倾向于关注“不轻易发怒，满有怜悯”这样的话语。但我们不要忽视了，在紧接着的上下文中，作者们说耶和华“万不以有罪的为无罪”（民14：18）、或“你们应当禁食、哭泣、悲哀，一心归向我”（珥2：12）。对于写这些话的人，上帝“不轻易发怒”的思想可不是老生常谈。这是让人惊讶的启示，是让人带着敬畏又惊叹的心去接受的事。



在那些认为是由上帝自己移走自己愤怒的经文里，这样的思想达到了顶峰。所以《诗篇》78：38 告诉我们说“而且屡次消他的怒气，不发尽他的忿怒”，而在《以赛亚书》48：9 中上帝说“我为我的名暂且忍怒，为我的颂赞向你容忍，不将你剪除”（参诗 85：2 及后，这里让人感到意外，赦免和移除愤怒几乎相同）。还可以再引用些其他的经节，但似乎不必要了。旧约给我们描述的整体图画中，上帝是本性好怜悯的一位，但同时又是人凭自己不足道的努力无法左右的一位。最终，赦免总是因为上帝就是那样的，而非因为人能做些什么。因为上帝就是上帝，对人的罪，他必须作出最强烈的反应，因此我们理解了上帝愤怒的概念。但因为上帝就是上帝，愤怒就不能是终极的词汇。“因为耶和華本为善，他的慈爱存到永远”（诗 100：5）。

#### IV. 七十士译本中的 *ἰλάσκομαι* 词群

##### *a. C. H. Dodd* 的作品

Dodd 对这个词群的处理很有价值，他首先指出七十士译本中没有以 *ἰλάσκομαι* 等词汇去翻译 *kipper*，它使用的词汇带有“使仪式中的人或物‘神圣化’、‘洁净’、或对罪‘取消’、‘去除’‘赦免’”的意思；由此他得出：“我们应该因此预见到他们认为 *ἰλάσκεσθαι* 是带有相似意义的一组词汇”。<sup>①</sup>他下一个观点是，对

<sup>①</sup> *JTS*, XXXII, 1931, 第 353 页。



于 *Kipper* 及其派生词, 不使用 *ἰλάσκομαι* 等词汇来翻译, “它们被用来翻译另两组中的词语: (i) 人做主语, ‘从罪和污秽中洗净’、‘补偿罪’; (ii) 上帝作主语, ‘有恩典’、‘有怜悯’、‘赦免’”。<sup>①</sup>他第三个主要分歧在于他对用 *ἰλάσκομαι* 等词语翻译 *kipper* 词群的经文的处理方法, 并且得出结论“七十士译本的译者们认为 *kipper* (用作宗教词汇时) 不具有安托神明的意思, 但含有采取一个行动使罪或污秽得移除的意思”。<sup>②</sup>

对于这种方法进行批评时或许可以说, 这种方法只能以一种泛泛的方式来定义这个词群。故此 Dodd 需要在他的第一个主要部分, 把意义差异很大的词语合成一个词群, 如“神圣化”和“取消”。如果同一个词群中的词语意义相差很大, 很明显我们无法从中得出 *ἰλάσκομαι* 词群的确切意义。事实上 Dodd 没有指出整个领域。Roger. R. Nicole 在一篇重要的文章“C. H. Dodd 和安托信条”中指出,<sup>③</sup>对于用以翻译 *kipper* 及其同宗词(如 *ἀφαιρῆν*, 赛 27: 9; *ἀντάλλαγμα*, 赛 43: 3 等)的一大群词语, Dodd 没有予以考虑。Nicole 坚持认为 Dodd 考察的只不过是证据中的 36%。他认为如果考察了全部的证据, Dodd 的结论应改写为: “七十士译本的译者们没有用 *ἰλάσκεσθαι* 一组的词去翻译 *kipper* 及其同宗词, 他们用的词语带有‘神圣化’、‘赦免’、‘移除’、‘遮盖’、‘付赎金’、‘奉献’、‘给予’、‘遮挡’、‘膏抹’、‘村庄’、‘没药’、或者他们

<sup>①</sup> 上面引用过的, 第 356 页。

<sup>②</sup> 上面引用过的, 第 359 页。

<sup>③</sup> 《威斯敏斯特神学期刊》(*Westminster Theological Journal*, XVII, 1955, 第 117-15 169 7 页)。



就根本没有翻译这些词。我们应该因此预见到译者们认为 *λάσκεισθαι* 是带有相似意义的一组词汇”。<sup>①</sup>当然这就使这个陈述失去了意义，这就是 Nicole 的看法。

这个方法还面临着进一步的危险。例如 *κόσμος* 这个词，尽管通常用“世界”来表示，但有时可以译为“装饰”（彼前 3：3）。我们不能由此就声称“装饰”和“世界”是意思类似的词语。事实上，希腊语中的 *κόσμος* 这个词涵盖了一系列的意义，而英语中没有能表达确切意思的对应词，所以我们必须使用不同的词语，而其中一些的意思与其他的差别很大。这是翻译中常见的事，很难理解 Dodd 怎么会忽视了。或许可以说 *kipper* 与 *ἐξιλάσκομαι* 几乎意思相同；但不能由此推论出用 *ἐξιλάσκομαι* 翻译的其他希伯来词语都与 *kipper* 的意思相近，也不能说用 *kipper* 翻译的其他希腊词语必然与 *ἐξιλάσκομαι* 有类似的意义。选择不同词语的原因或许正是因为第二个语境中需要一个词语，而这个词语与第一个语境中适用的词语在意义上是不同的。<sup>②</sup>

要消除这些疑点就要详细考察语境，不能过于关注词语，而是关注 *λάσκεισθαι* 等词汇翻译出来的思想。有时翻译 *λάσκεισθαι* 最好的词语或许是“赦免”或“洁净”；但如果有时为了移去上帝的愤怒，作为必要的方法，变成了特别的赦免或特别的罪之洁

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 129 页。

<sup>②</sup> J. Barr 指出，即使是在一种语言中我们也必须谨慎。在英语中“时间”(time)这个词在一些场合中与“时机”(occasion)差别不大，而在另一些时候与“期间”(period)很接近。但“时机”和“期间”在“很多或所有的场合都有很大的区别”（《圣经中关于时间的词汇》，*Biblical Words for Time*, London, 1962, 第 108 页）。Barr 作品中的这整个一部分对 Dodd 所采用的方法给予了致命的批评，尽管他没有明确地针对之。



净，继续认为这个词完全没有了安抚的意义也是无益的。Dodd 完全忽视了在很多经节中都有明确提到移除上帝的愤怒，相应地除非经过重大修改，否则他的结论不能被接受。

### *בִּלְאִסְכּוֹמַי*

这次动词一共出现了十一次，都是中动态或被动态，都是以耶和華為主语（有时是乞求语气，“如果您，等”）。<sup>①</sup>它翻译的希伯来动词带有“赦免”的意思，但我们不能由此想当然地推理出它完全没有安抚的意思。以《出埃及记》32：14 为例（这里动词翻译的是 *nhm*）：“于是耶和華后悔，不把所说的祸降与他的百姓”。不管我们如何翻译，我们必须注意到在这个语境中，它是指移走愤怒，因为之前摩西曾对耶和華恳求说“你为什么向你的百姓发烈怒呢？”（11 节），并祷告说“求你转意，不发你的烈怒；后悔，不降祸与你的百姓”（12 节）。愤怒与耶和華的“后悔”之间的联系明白可见。

与此类似，在《耶利米哀歌》3：42 节中 *בלאסכומי* 翻译的是 *slh*，可以理解为“赦免”。但这种赦免的意思中含有移走愤怒的成分，我们从这个语境的话语中可以看出：“我们犯罪背逆，你并不赦免（没有被安抚）。你自被怒气遮蔽，追赶我们”。所以在《但以理书》9：19 我们看到：“求主赦免”，这与“我向你祈求，使你的怒气和忿怒转离你的城耶路撒冷”（16 节）基本一样。《列王纪下》24：3 明确提

<sup>①</sup> 这个动词以绝对的状态使用了四次，三次人作与格，三次罪作与格，一次罪做宾格。其基本的希伯来词是 *slh* (6 次), *kppr* (3 次), *nhm* (1 次), 而对于以斯帖补篇 13：17 却没有希伯来对应词。



到耶和华的愤怒，并强调玛拿西所犯的一切罪，这两个方面联合显示了这个动词带有“安抚”的意思，<sup>①</sup>而在《诗篇》77（78）：38，这个动词所带有的赦免意义上与避开上帝的愤怒是一样的，“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”。对于《诗篇》78（79）：9（参5节）中出现的这个动词，我们或可作出几乎一样的结论，而在《诗篇》24（25）：11中没有提到愤怒，而说《诗篇》作者的罪“重大”，而他正受着苦，这或可以理解是上帝的愤怒，因为他是孤独困苦、愁苦祸患艰难、而且仇敌众多（16节）。

有节经文中这个动词的宾语是罪，有时会对此给予了很多研究，并且主张其意义应该是“补偿”而非“安抚”（诗64（65）：4）。但即使我们忽视有些手稿带有间接宾语（Swete 引用 R c.a., T），这个语境也告诉我们“作恶之人的话语已经压制了我们”，这样我们又一次看到与上帝的愤怒自然相联系的事情。<sup>②</sup>

《以斯帖记》3：13（另看10节）也是如此，因为此处百姓都在死刑以下。还有一处经文，《列王纪下》5：18（此处这个动词出现了两次）乃缦为在临门庙屈身请求赦免，十诫的第二诫禁止如此屈身，因为耶和華是“嫉妒的上帝”。而且乃缦刚刚脱离了外邦，所以预想他是用典型的外邦用法来使用这个词的。

<sup>①</sup> 一些人认为这里  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  是指“目的”，因为马所礼经卷(Massoretic text)中的希伯来文  $\text{מִן הַיָּד הַזֹּאת}$ 。但即使接受这一点，仍然是在强调罪的严重性，无论如何，从其它的经文诸如王下23：26中显然看出是玛拿西惹怒耶和華。

<sup>②</sup> Nicole 通过指出一个事实来表明依赖此宾格的危险性，这个事实就是  $\text{ἐλάσκοναι}$  词群作为一个整体，这个宾格“可以用来指移除了的不洁、清洁了的物品、献上了的祭品、和解了的人！”（上面引用过的，第131页）。



总结起来：有六次在紧接着的上下文中明确提到了愤怒，有一次是人们处于死刑之下，有两次是《诗篇》作者正承受巨大的痛苦，而另外一次中的行动是在旧约中最能激起上帝愤怒的行为。我们不能说在这些经节中上帝的愤怒一定不存在，而每一个被翻译为“安抚”后都很合适。面对这些，很清楚不可能继续认为这个动词已经失去了它的效果。<sup>①</sup>

### c. ἰλασμός

这个名词在不同的场合中出现了十次。有时它与 *kpr* 连在一起，就如“赎罪日”等等，（关于赎罪的观念，我们将在 ἐξιλάσκομαι 的地方处理。）

在《但以理书》9：8 这个词用于赦免，“主，我们的神，是怜悯饶恕人的”。这里再次与上帝的愤怒相关，就如我们从“咒诅都倾在我们身上”（11 节）里可以看到，他使“大灾祸”临到他的百姓（12 节），而且但以理祷告说“求你使你的怒气和忿怒转离”（16 节）。这个词出现于《诗篇》129（130）：4，还有一次是出现于困境中：“我从深处向你求告”（1 节）。安抚的意思在玛喀比传（Maccabees）2 书 3：33 节中很清晰，这里阿尼亚（Onias）为了使希利奥多鲁（Heliodorus）免受更多的惩戒而献祭，这处经文的整体要旨无疑是要表达避开愤怒。

故此我们从 ἰλασκομαι 看到的安抚思想，也在 ἰλασμός 中出现了。每当它表示“赦免”的意思时，上下文就显示出避开上帝

<sup>①</sup> 这个动词也可见于罗马教宗 Sixtus 版本(Sixtine text)的《历代志下》6：30 节，但这里上下文再一次谈到，这些灾害证明了上帝的不悦。





愤怒的意思。<sup>①</sup>

#### d. ἰλαστήριον

这个词用于表示约柜上的施恩宝座（22次），也表示以西结祭坛上的一个台（5次）。它或是指“赎罪的地方”（Mason）或是“赎罪的手段”（Büchsel, Deissmann等），但无论指什么，都与祭仪有关，我们把相关概念的讨论留待 ἐξιλάσκομαι。

这个词也出现于玛喀比传（Maccabees）4书17：22，但在此处它可能是源于形容词，而非实词。谈到七兄弟的死：“事实上，他们已成为这个国家罪的赎金（ἀντίφυχον）；藉着这些义人的血和他们安抚性的死（或他们死的安抚），上天解救了以色列”。此处“安抚”的意思很明白，或许对阐释《罗马书》3：25节很有帮助。

#### e. ἰλεως

这个词出现了35次，细节的考察似乎不必要了。我们说这个词从整体上与这个词群其他词的用法相符合，因为这个词通常表示耶和华在将他的怒气从百姓身上移开时的态度。这个形容词在所罗门献圣殿的祷告中几次出现（见王上8；代下6），这个祷告的形式有循环特色“你的民若犯罪，你如此惩罚他们，他们若悔改认罪，那求你垂听赦免”。所有的痛苦似乎都是由上帝的愤怒造成的（旧约中不时有地方明确说到这是耶和华怒气的后果），

<sup>①</sup> ἰλασμός 也出现于对 Sir 18：20 中 A 的解读以及对 Sir 32：5 中的 K\* 的解读中，但在这两个地方中 ἐξιλασμός 是更能经受考察的解读。



如果认为提到的这些痛苦并非是由上帝的愤怒导致的，那就与旧约整体意旨相违背了。考虑及此，那么此处的“赦免”似乎暗含有移除愤怒的意思。所以当发现有人被杀害时，最近城中的长老一定要杀一个母牛（申 21：8）。如果这不是一个安抚性的仪式，就很难解释了，而后“求你赦免你的以色列民”就很合适了。在其他出现这个词的经文，我们通常发现会提及或暗示上帝的愤怒，就如已经考察过的那些词，我们觉得这个词最终是指移除愤怒。

### f. ἐξιλάσκομαι

尽管动词 ἐξιλάσκομαι 没有在新约中出现，但因为这个词与 ἱλασκομαι 意义上的近似，又因为其在旧约中的重要性，应该对其用法进行考察。这个词出现了 105 次，如此大量的出现是因为，人们常用这个动词去翻译与献祭相关的“赎罪”（希伯来语 *kipper*）。ἐξιλάσκομαι 用于翻译 *kipper* 83 次，而用于其他希伯来词根总共只有 11 次，这说明 ἐξιλάσκομαι 和 *kipper* 这两个词同义，或至少七十士译本的译者们是如此认为的。

*kipper* 的用法自然分为两个部分，以祭仪导致赎罪部分或非祭仪导致赎罪部分，目前前者占大多数。但对于我们当前的任务，后者是更重要的部分，实际上它可以使我们看出，在传统使用祭仪之外，这个动词本身所具有的意思。因为就 *kipper* 来说（其他词也是无疑），一个大家熟悉其在日常事务中用法的词，似乎有可能在说明祭仪时被采用并被修改，因为它可以很好地表达记忆中关于上帝的某一方面。在这个过程中有可能是一个传统的意义



变成了这个词的一个意义，祭仪的用法完全有可能与世俗的用法有些不同。然而这有待考察，但不影响我们的主要论点，即非祭仪用法是根本性的。很久以前 Dr. S. H. Langdon 就注意到这一点，他说：“在考察希伯来祭仪术语前，先考察其用于与仪式无关的文本是更合逻辑的”。<sup>①</sup>但不幸的是，他所注意到的如此文本不多。近来 J. Herrmann 也注意到非祭仪文本的重要性。<sup>②</sup>

(i) *kipper* 的非祭仪用法。有 *kipper* 表示不依靠祭仪而得赎罪的文本，其引人瞩目的地方在于它与名词 *kōpher* 有近似的意义，我们已经对 *kōpher* 进行过考察，<sup>③</sup>而这个词我们发现几乎无例外（或是毫无例外）都是指为了赎回一个已失去的生命而进行的支付。

《出埃及记》30：12-16 特别重要，因为此处 *kipper* 和 *kōpher* 一起出现，它们的联系很清楚。这个经文是关于点数时为了没有灾殃从而支付作为 *kōpher* 的半舍客勒银子。为一个人的生命而支付的思想很清楚，支付的钱用 *kōpher naphshō*（“生命的赎价”12节）和 *keseph hakkippūrim*（“赎罪银”16节）这两个来表达，而两次说它是为“赎生命”（15、16节）。动词 *kipper* 在此处意为赎罪，且是通过支付一定数额的金钱作为赎金达成赎罪。战士们将战利品的一部分献出，他们称为“耶和华的供物”，这具有类似的意思，目的是“好在耶和華面前为我们的生活赎罪”（民 31：50）。很清楚这里动词 *kipper* 具有名词的性质，意思是“献上 *kōpher*”。《创世记》32：20 节中这个意思也很清晰，那里雅各认为

<sup>①</sup> ET, XXII, 第 323 页。

<sup>②</sup> TWNT, III, 第 302 页。

<sup>③</sup> 见上面第 24 页。



他给以扫的礼物具有将自己从哥哥怒气中“买赎回来”的效果。<sup>①</sup>从《以赛亚书》47:11 中可以找到更多的支持,如果能接受把 *shahrāh* (“发现”)修正为 *shahadhāh* (“买赎”)就更是如此了。这样就会产生一个有趣的平行结构,因为这节经文的意思就变成了:“因此,祸患要临到你身,你不知如何买赎 (*shahadhāh*): 灾害落在你身上,你也不能除掉(付钱了解 *kapperāh*)”。<sup>②</sup>

在其他的例子中, *kōpher* 不是指钱,而是指生命。故此摩西说:“我如今要上耶和華那里去,或者可以为你们赎罪”(出 32:30)。但当他向耶和華祈求时,他“赎罪”的方法是为他们把自己的命献上(32节)。这里 *kipper* 又一次表示“支付 *kōpher*”,但这里的 *kōpher* 是一条命。《撒母耳记下》21:1-14 对我们理解 *kipper* 很有教育意义,这里因着扫罗杀基遍人出现了饥荒。大卫

<sup>①</sup> *hillāh' eth-penē* 应该与这个表达式做一比较, BDB 将 *hillāh' eth-penē* 解释为:“字面上,使某人的脸变得甜美悦人”,并因此“缓和、怜悯、祈求恩宠”。*kipper* 中的思想类似,但还带有通过具体方法使人脸色和悦的意思,即献上礼物。就是用 *kōpher* 移除怒气。

过去认为此处 *'akhapperāh phānāyw* 是指“我要遮住他的脸”的提议,我们注意到这与语境不符,因为雅各接着说“以后我要见他的面”。

<sup>②</sup> 参 Herrmann:“在《以赛亚书》47:11, *kpr* 表示‘支付 *kōpher*’、‘提供 *kōpher*’、‘藉着 *kōpher* 而避开’,与 *shhd* 类似(‘提供 *shōhadh*’、‘藉着 *shōhadh* 避开’),由此, *kpr* 似乎是从 *kōpher* 而来的一个名词,就如 *shhd* 是从 *shōhadh* 而来的那样;故此这是个避开致死灾难的问题”(注尾,第 304 页)。

BDB 引用一些希伯来学者作为支持,给 *shahadhāh* 了一个可能的解读。但需要记得其他学者们从阿拉伯文的类比中在修订版中解读为“让人开心而避过”(分别见 BDB 中 *sub shōhadh* 和 *shōhar* 中的权威)。如果这被接受为这个词的词义,就又有了一个有趣的平行结构,其中 *kpr* 的意思就是上面所提出的。

BDB 在关于 *kipper* 的部分找出了这个动词与 *kōpher* 的联系,这里认为《以赛亚书》47:11 的意思是“灾害落在你身上,你也不能怜悯去掉它(通过支付 *kōpher*, 见赛 43:3)。在《箴言书》6:35 中, *shōhadh* 与 *kōpher* 相平行。”



召集他们问道：“我当为你们怎样行呢？可用什么赎这罪（'akhappēr），使你们为耶和華的产业祝福呢？”（3节）。用'akhappēr“支付 kōpher”，基遍人对此的理解可以从他们的回答中清晰地看出：“我们和扫罗与他家的事并不关乎金银”；从他们回答的后半部分可以看到他们认同以命换命的原则：“也不要因我们的缘故杀一个以色列人”（4节）。最终扫罗的七个后代交给基遍人由其吊死，这就成了所要求的 kōpher（尽管没有明确使用这个词）。整段话很有教导意义。

《民数记》35：33节几乎就是基遍人行为的原则声明。前面两处经节已说过，谋杀不能以支付 kōpher 了结，理由是这样的：“这样，你们就不污秽所住之地，因为血是污秽地的。若有在地上流人血的，非流那杀人者的血，那地就不得赎”。在这个上下文中，本节的最后一部分一定是指“除非是凶手的血，其他的都不能作此凶杀的 kōpher”，我们又一次看到了这两个词紧密联系的证据。摩西的歌（申 32）让我们进一步看到运用统一原则的例子。耶和華“将为他的地、他的百姓补偿”（43节）。而且在 41、42 节特别指出了敌人的血。“他要伸他仆人流血的冤”（43节）这句话清楚表示了这是以命换命的交易。

《申命记》21：1-9 节含有必须以血偿血的概念，由此我们进一步看到用 kōpher 安抚或安抚上帝愤怒的思想。发生了谋杀案，尸体在田野里，不知案犯是谁。既然还没有用“流人血之人的血”偿付 kōpher（民 35：33），就必须认为上帝的愤怒临在以色列人中间。为了移走上帝的愤怒，最近城市的长老们就要把一个母牛犊带到一个指定的地方，在那里将其颈项打断。除了认



为这是带有安托性质的献祭之外，很难从中得出其他的结论，<sup>①</sup>这里动物的血成了这人的血的 *kopher*。基于此，人们向耶和華禱告祈求他接受百姓的贖罪，而这节经文就是要让他们确信血已经被贖了（8节）。

*kipper* 还在其他与祭仪无关的地方出现，绝大多数的理解方法都是我们在上面已经列出来的。故此当我们读到“因怜悯诚实，罪孽得贖平”（箴 16：6）时，似乎这些品质是一种付出的代价——比喻性的语言——因此伴随污秽产生的愤怒就被买贖掉了。再看过几节后，这个动词又出现于“王的震怒如杀人的使者，但智慧人能止息王怒”等，<sup>②</sup>意思是为买贖掉愤怒而给予 *kopher*。

从刚才看到的这个经文里可见用礼物移走愤怒的思想，在其他带有赦免意思的经文后面或许隐含着这个思想。当用到 *kipper* 这个词时，让人想到的赦免是与移走愤怒相关的，这个词暗含着献上 *kopher* 的联想。所以在《以赛亚书》27：9 中有赦免的思想，但是要雅各“叫祭坛的石头变为打碎的灰石，以致木偶和日像不再立起”之时，才能得到这种赦免。这个国家为拜偶像受到了责罚，在旧约中最能激起上帝愤怒的罪或许就是拜偶像了，补偿的

<sup>①</sup> S. R. Driver 说，“这个仪式中的母牛犊明显是用来替代未找到的杀人犯的，它承担了本应是杀人犯的惩罚(*JCC*，《国际批评评论》，《申命记》，第 241 页)，这在我看来是有些太过而没有依据了。如果我们设想在仪式后找到了杀人犯，就知道这个仪式的效用了。我们推测这种情况下他不会免受惩罚，但如果惩罚已经被担当了，就可以免了。这个仪式的真正用意是为了把上帝的愤怒从民众中移除；正是通过 *kopher* 才买到了免除为罪受刑罚。

（米什拿）(*Mishnah*)说如果宰杀母牛犊后找到了杀人犯，他仍要被处死（*Sot* 9：7）

<sup>②</sup> 《箴言书》16：14。BDB 在的下面注评说，“平息过往的怒气，箴 16：14（例如通过送礼物）”。



办法就是打碎祭坛的石头，抛弃他们对其的敬拜。这被认为是得到赦免的 *kōpher*。

《以西结书》16：63 节中没有提到要献上特别的 *kōpher*，但却提到了上帝的愤怒（38、42 节），这就清楚地表明我们在这里遇到的仍是相同的概念系列。《诗篇》78：38 中的平行结构使“赦免（贖）他们的罪孽”几乎等同于“他消他自己的怒气”，《诗篇》79：9 与此类似，从提到这个情形里上帝的怒气（5、6、8 节）中可以明白移除愤怒作为洁净罪的方法了。《诗篇》65：3“至于我们的过犯，你都要赦免”，虽然前面“罪孽胜了我”强调了罪的严重性，这或许激起了怒气，但这节对于 *kōpher* 或上帝的愤怒的所指却并不清楚。《但以理书》9：24 的精确意思不易确定，但“为你本国之民和你圣城，已经定了七十个七，要止住罪过，除净罪恶，贖尽罪孽”这句话似乎是说，提到的这段“动荡时代”在贖罪中带有 *kōpher* 的性质。

耶利米针对敌人的祷告后面蕴含有类似的理念：“不要赦免他们的罪孽……愿你发怒的时候罚办他们”（耶 18：23）。这里耶和华的愤怒与拒绝接受 *kōpher* 之间有紧密的联系。

因为与巴力毗珥联合的罪而招致了耶和华的愤怒时，为了止住伴随而来的灾祸，非尼哈杀了心利和哥斯比，这里安抚的概念很清晰。我们看到这个行动：“祭司亚伦的孙子、以利亚撒的儿子非尼哈，使我向以色列人所发的怒消了，因他们在他们中间，以我的忌邪为心，使我不在忌邪中把他们除灭……他为神有忌邪的心，为以色列人贖罪”（民 25：11-13）。这里忌邪的祭司献上作恶者的生命，这被认为是 *kōpher* 从而避开上帝的愤怒。基本无疑，这里充分体现



了安抚的意义，<sup>①</sup>就是献上 *kōpher* 而移除愤怒的安抚。

这里有两节经文，其中都与洁净污秽相关（代下 30：18；赛 6：7）。许多宗教都认为不遵守仪式会招致神明的愤怒，尽管这两个都有安抚上帝的愤怒的意思，但两个中似乎都没有指明支付 *kōpher* 的行动。但应注意到这两节经文在时间上都晚于《撒母耳记上》3：14 节，而 *kipper* 是由此开始有了祭仪的涵义。于是祭仪的概念有可能隐于这些经文中对这个词的使用之中。如果真是如此，这个词世俗用法的基本论点就自然没有受影响。

从前面对这些证据的考察中似乎可以看出，旧约使用 *kipper* 表示通过祭仪以外的方法来赎罪时，它通常带有“通过支付 *kōpher*、赎金，从而避开惩罚，特别是避开上帝的怒气”的意思，赎金或是钱或是生命。故此祭仪以外的 *kipper* 表示了替代性的过程。这非常清楚，所以不需要对以生命替代生命的情况进行评论，当这个句子改变为以钱支付时，原则仍是一样的。每种情况下，交易的本质是提供能被接受的替代品。

事实上在我们已考察的所有经文中，*kipper* 和 *kōpher* 的联系很紧密，这似乎很重要，因为当我们要确定一个词的词义时，其在希伯来文中的用法具有决定性。<sup>②</sup>在考察 *kipper* 的意义时，学者们常从其他闪族语中援引词语；虽然这些证据的重要性应予以适当的承认，但

<sup>①</sup> 参 Dodd 在 *JTS*, XXXII, 1931, 第 355 页中的,《最原始意义的“怜悯”故事》(the story is one of “propitiation” in the crude sense).

<sup>②</sup> 参 G. F. Moore: “在研究旧约时，因着方法上的错误，就出现了大量的错误，调查常常是从词源推测开始的，而不是从用法的实际情况出发”（圣经百科全书 四 col. 4220）(*Enc. Bib.*, IV, col. 4220)。E. König 也如此说：“*kipper* 这个词的希伯来文中的用法是唯一的起点，由此才能决定这个词的原初意义”（*ET*, XXII, 第 380 页）。





最终是希伯来人的实际用法最为重要。这里的重要性在于，*kipper* 和 *kōpher* 这两个词的用法正如我们已见到的那样，*kōpher* 或许是更早一些，而 *kipper* 或应被认为是源于 *kōpher* 的一个名词。有七个地方的赎罪是以生命作为 *kōpher* 献上的，有九个地方 *kōpher* 是钱、或物、或一个象征性的价格，这似乎具有结论性、覆盖性，因为这个词在非祭仪场合的使用情况大多数都已被涵盖了。

(ii) *kipper* 的祭仪用法。要精确找出祭牲是如何能赎罪是不容易的，因为动词 *kipper* 获得了一个专有意义，这个专门意义遮蔽了它的其他意义。在绝大多数地方，它表示“实现上帝与人之间的和解”，但却看不出如何获得了和解。这个词已带有传统意义。而很多地方都表明上面提到的 *kipper* 和 *kōpher* 之间的关系是我们理解其在祭仪中涵义的关键。

故此，如果我们看《民数记》16：41-50 节中所叙述的事件，其中的赎罪或可以被认为是祭仪和非祭仪用法中的联结。此处会众抱怨摩西和亚伦，于是耶和华对百姓的怒气导致了瘟疫（46 节）。移开怒气的方法就是由亚伦献香（46 节），由一个被正确洁净的祭司所采取的如此行动必须要在祭仪的范围里加以考察。但这并非是一个已规定好的献祭，这完全是一个在非常危急的时候为了移走耶和华愤怒而献上的供物，这与支付 *kōpher* 的近似性是很显然的。如果认为所献少量的香没有很大的价值，故此所得到的赦罪与所付出的代价完全不成比例，从而对此反驳的话，那么



答案一定就是赎罪总是与所付的代价完全不成比例的，<sup>①</sup>即使在非祭仪性的赎罪中也是如此，例如半个舍客勒，或当一个人的牛触了别人，为免罪而付的款。赎罪中总有恩典的成分。即使如此，正如我们能从非祭仪的用法中能理解到支付 *kōpher* 的重要性，我们或许也能认识到，如果一个人要想使其罪得赦，恩典和必须献祭是其中的两个成分。

我们已经注意到在《民数记》31章中的事情，战士们献出一部分的战利品，他们称其为“耶和华的供物”，“好在耶和華面前为我们的生命赎罪”。除了将其当成是一个非祭仪的处理方法，似乎没有理由将其看为是其他的什么了，因为没有献祭的迹象。但这与《民数记》七章中族长们的献祭之间区别不多，因为他们的供物 (*qorbān*) 包括“一个银盘子，重一百三十舍客勒；一个银碗，重七十舍客勒，都是按圣所的平……一个金盂，重十舍客勒”，这些贵重金属物品似乎与战士们的奉献相似。但我们不能把族长们的礼物与祭仪分隔开，因为 *qorbān* 这个词的整体意思中不但包括贵重金属，还包括燔祭、赎罪祭和平安祭。

在《民数记》15:25中似乎也可见祭仪与 *kōpher* 的紧密联系，“祭司要为以色列全会众赎罪 (*wekhipper*)，他们就必蒙赦免，因为这是错误。他们又因自己的错误，把供物 (*'ethqorb-ānām*)，就是向耶和華献的火祭和赎罪祭，一并奉到耶和華面前”等等。这里把赎罪的献祭明确说成是 *qorbān*，G. Buchanan Gray 说这个

<sup>①</sup> 参对《民数记》的米特拉斯 (Midrash, 拉比阐释): “摩西想: 谁能为自己的灵魂付赎金呢? ……圣者、祝福的那一位告诉他: ‘我不是照我的标准要赎金, 而是根据他们的能力……’”《民数记》12:3的米特拉斯 (Midrash Rabbah, Numbers 12:3), (Soncino 译, 第451页)。



词是“生动地表达了礼物的意义”。<sup>①</sup>似乎得出的必然结论就是在这个章节中，*kipper* 代表了一个通过献合适礼物赎罪的过程（其他的经文中也有献祭包含送礼物的思想，例如：申 16：16；士 6：18、19；赛 18：7；番 3：10 等等<sup>②</sup>）。

对于“以利家的罪孽，虽献祭奉礼物，永不能得赎去”（撒 上 3：14）这句话，似乎正是在这个概念范围内才能被我们理解。这句话中的以利家犯罪得罪了耶和华，从而激起了他对他们的愤怒。通过支付 *kōpher*，有可能移除这个愤怒（根据当时的思想）吗？并用这种方式使已失去的生命被赎买回来吗？14 节中的话语专门反驳了这种想法。在这样的情况下，没有可做 *kōpher* 的祭品。在这个不可否认的早期经文中，祭仪被看做是一个献 *kōpher* 的途径，这对理解祭仪或许很重要。

显然这就是在埃及 Yeb 的犹太人对祭仪的看法。当祭祀们写信给犹太的总督比革瓦伊，催促他下令重建他们的圣殿时，他们说，如果他同意了他们的请求，他们就会替他献祭并为他祷告，“在天堂里，这将在上帝亚由（Ya'u）的面前成为你的功德，可不是一个在他面前献了价值一千舍客勒的祭牲和燔祭的凡人眼中的功德”。<sup>③</sup>这里提到了等同的金钱，这就清楚地表示对于这些

<sup>①</sup> 《旧约中的献祭》(*Sacrifice in the Old Testament*, Oxford, 1925), 第 51 页。

<sup>②</sup> Davidson 说：“不管献祭更早时或更原初是何意思，至少在旧约中献祭的本质是给上帝礼物”（《旧约神学》*The Theology of the Old Testament*, Edinburgh, 1994, 第 353 页）。他还说：“传统上的解释是牺牲品的死是为献祭者的罪而替罪的。有可能这个思想成了献祭的一部分”（同上），但他质疑这个想法是否从律法中可以找到。

<sup>③</sup> A. Cowley 的《公元前五世纪的阿拉米语蒲草纸卷》(*Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford, 1923), 第 114 页, no. 30, 27 行。



作者们，在上帝面前有效的礼物是献祭的原理。

在赎罪祭中规定，有些情况中在全额补偿之外要额外加上五分之一，这在大体方向上或许是一致的。故此，对于无意干犯“耶和华的圣物的”，规定“他因在圣物上的差错要偿还，另外加五分之一，都给祭司。祭司要用赎愆祭的公绵羊为他赎罪，他必蒙赦免”（利 5：16）。这里额外的五分之一像是一种不寻常的 *kōpher*，赎罪祭中其他的例子或许也是这样。

尤其让人感兴趣的是当一个人应受补偿，但因为已去世而无法受补偿，同时又没有亲人，补偿（全额加额外的五分之一）仍然必须要支付，是付给耶和華（民 5：8）。似乎这里有个原则，即如果要使赎罪生效，必须支付 *kōpher*。

要引用更多的例子就需要很长的讨论，此时有些不合适。如果这个文章中有何坚持的地方，那就是祭仪之外的用法，加上一些祭仪与非祭仪相一致的用法例子就足以说明此点了。献祭体系形成的整体印象，就是献上安抚性的奉献，这一点或许也值得注意。与其说经过是对细节的考虑，不如说是在对整体的概括浏览之后，我们得出了这样的结论。<sup>①</sup>

同样值得注意的是，先知们见证了一个信念，那就是祭牲是献给耶和華的礼物，希望他能称许。像《以赛亚书》1：11 和《弥迦书》6：6 这样的经文清楚地表明在敬拜者们的脑海里存有这样的献祭理论。先知们对百姓的态度进行了很多的谴责，特别是指出道德因素的首要性；但很重要他们从没有提出一个不同的献祭

<sup>①</sup> 参下面第 174 页从《犹太百科全书》(the Jewish Encyclopedia)中引用的话语。



理论。似乎有理由认为，如果他们认为这个理论是错误的，他们就会说出来，而且也会指出一个更好的理论。

所以动词 *kipper* 似乎暗含着通过适当的献祭而移走上帝愤怒的意思。这一意思与 ἐξιλάσκομαι 的普遍用法相符合，而似乎正是这个原因，这个动词如此频繁地被用来翻译 *kipper*。

在七十士译本中的有些经文中，除了 *kipper*, ἐξιλάσκομαι 还被用来翻译其他的词，这对我们刚才得出的 ἐξιλάσκομαι=*kipper* 等式的影响还有待考虑。我们已注意到，这个希腊动词用来翻译 *kipper* 83 次；其他的有翻译 *hṯt* 5 次，*hllh* 3 次，*plll* 和 *'shm* 各一次 (*yḏ* 也有一次，但这个似乎是出于对希伯来词语的误解)，<sup>①</sup> 还有 11 次并没有对应的希伯来词语。

就 *hṯt* “要除罪，就要献赎罪祭”来说，不需要说什么。它的用法在用 ἐξιλάσκομαι 翻译其的地方，与 *kipper* 的用法无甚区别。所以在《历代志下》29：24，这个动词表示“他们使自己的血成了赎罪祭”，这与我们已经考察过的用法很接近，尤其是 *kipper* 在非祭仪场合带有以命换命概念的用法相接近。其他的例子都在《以西结书》，在 ἐξιλάσκομαι 和以 *kipper* 为基础希伯来语的地方，很难在它们之间找到什么样的区别。在《以西结书》43：20 中尤其明显，无法判断这个希腊词语究竟翻译的是这两个希伯来动词中的哪一个。

*hillāh* 是指“安抚、平息”，这个希伯来词语出现了三次，ἐξιλάσκομαι 被用来翻译它（亚 7：2；8：22；玛 1：9）。每次都

<sup>①</sup> 或也可能是不同的解读(但现在已丢失)。无论哪种情况，对我们的问题都没有启示。



清晰可见安撫思想，如 Dodd 所说，他称这三次的出现是“古希腊罗马对 ἐξιλάσκεσθαι = ‘安撫’ 通常理解的无误例证”。<sup>①</sup>

用 ἐξιλάσκομαι 来翻译《诗篇》105 (106) :30 中的 *pill* (“介入”，因此导致“审判”，或由另一条思路引致“祷告”) 是很罕见的，虽然 Dodd 的异议或许要从《民数记》中的故事来理解。《诗篇》作者回忆起在以色列犯与巴力毗珥联合之罪时非尼哈所做的赎罪，译者用“他施安撫”来替代“他介入”或“施审判”。

ἐξιλάσκομαι 有一次被用来翻译 *'shm*，这带给我们一个难点，因为这个希伯来动词是指“有罪”，所以 ἐξιλάσκομαι 很难符合这样的意义范围。或许正如 Dodd 提议的，译者们受了 *'shm* 和 *ht'* 之相似性的影响，这种情况下，我们必须认为当前所考察的经文与已经考察过的那些相接近。

这样，我们得出的关于用 ἐξιλάσκομαι 翻译 *kipper* 的研究结论，与用它翻译其他的希伯来词根的用法就没有相互矛盾的了。从这个动词的基本意思中仍然可见到用献赎金移除上帝愤怒的意思。

从这个部分，我们通过考察带有 ἐξιλάσκομαι 的结构而得出结论。既然有时这个动词被认为常用于表示“补偿”，那么值得注意的是，在旧约的正典中从来没有罪在其后作宾语的（除非我们把狄奥多田(Theodotion)希腊文译本也作为“正典”)。在狄奥多田的《但以理书》里有一处这样的用法，为百姓定了“七十个七”似乎表明了上帝的愤怒(9:24)。还有六处在西拉(Sirach)

<sup>①</sup> *JTS*, XXXII, 1931, 第 355 页。



书，其中三次确定是指移除愤怒（西拉 3：30；5：6；28：5），或许还有两个（西拉 20：28；31：33）。对于反驳安抚意思的观点来说，这些证据支持力不强大。可作为证据的只有两处被动态，是以罪为主语的（申 21：8；撒上 3：14），这两个经文中都有可能认为是安抚。以祭仪物品为宾语（祭坛、圣所等）的有九处，把这些作为一组归类理由不足，因为其意义不同（16：16、20、33（两次）；结 43：20、22、26；45：18、20；同参代下 29：24 中让人好奇的以“血”为宾语的用法）。如果一个人补偿罪，罪就没有了，但如果是洁净圣坛，祭坛还在那里。似乎最好是认为这个动词有复杂的意义，但要把移除愤怒看为它的基本意思。对罪或对一个（不洁的）圣坛等等的愤怒是可以移除的。

另外上帝作为这个动词的主语有三次，后面跟随的有：人作为宾语（结 21：63）、περί（西拉 16：7）、还有 ὑπέρ（代下 30：18）。但这里有价值的不多，因为在第一个和最后一个中，动词是被动态，意思是“被安抚了”。与那两个以上帝为主语的被动态可归为一类的是三个以上帝为宾语的经文，意思很清楚是指“安抚”（亚 7：2；8：22；玛 1：9）。在以人为宾语的地方也找到了安抚的意思（创 32：20），而以“愤怒”（箴 16：14）为宾格的地方也基本是同样意思。这个动词最常用于人称意义，最常见的结构中是 περί 带一个人称所有格，“关于某人去安抚”（58 次，如：创 30：15、16；利 1：4）。有时要加上罪的 περί（利 4：35）或罪的 ἀπό（利 4：26）或不洁净的（利 15：15、30）。人的 ὑπέρ 出现了一次（结 45：17），动物带的 ἐπί 有一次（利 16：10）。

剩下的，这个动词的出现次数绝对有十次（利 6：30），戴罪



的 περί 有两次(出 32 : 30 ; 利 5 : 10), 带有 περί 或 ἐπί 的有四次(出 30 : 10 ; 利 8 : 15 ; 14 : 53 ; 16 : 18), 还有两处被动态, 一处的主语是土地, 另一处的宾语是人而动词是非人称的动词(民 35 : 33 ; 撒上 6 : 3)。

这些结构显示这个动词有不同的用法, 但这些表达式没有必然的理由被赋予补偿罪的意思。相反, 似乎重点是在人之间的关系上, 比起“补偿”来, 这一事实更与“安抚”的意思相符合。七十士译本中的 ἐξιλάσκομαι 很确定是个复杂的词语, 但避开怒气似乎是一个不变的根本意思, 所有的用法都可以由此得到自然的解释。即使上帝作主语也是如此, 因为虽然旧约强调上帝愤怒的真相和严重性, 但最终还是可以求助于上帝自己移除愤怒的。“他屡次消自己的怒气”(诗 77 (78) : 38 (七十士); 同参伯 14 : 13 ; 诗 85 : 4-6 ; 箴 24 : 18 ; 赛 48 : 9 ; 57 : 16 ; 60 : 10)。

总结起来: 我接受 Westcott 和 Dodd 的判断, 在旧约里并非通常是外邦意义上对愤怒神明的粗鄙地安抚, 这从七十士译本中 ἰλάσκομαι 等的用法中可以看出。由上帝做这个动词(除了被动态)主语的一个例子、由他作宾语用法的罕有程度, 以及对 ἰλάσκομαι 及其同源词所翻译的希伯来词语的研究都使我们得出了这样的结论。在前面的考察中我们没有太关注于捍卫这个观点, 但不应该认为这会降低它的重要性。极其重要的是我们应该明白粗鄙意义上的安抚是不可能适用于以色列的上帝身上的, 并且所使用的希腊词语反映出了这个关于上帝的观点。Dodd 和其他人对这个真理做了让人信服的证明, 我们对此感激不尽。

然而, 当他们急于证明这个伟大的真理时, 这些学者们似乎





走得过远了。当我们到了一个阶段从而必须说“七十士译者们使用‘安抚’，但他们的意思并不是‘安抚’时”，这是必须停下来的时候了。有理性的人使用一个语词时，不会是指其他的意思，考虑到其他不变的希腊词语用法，似乎对一个一世纪的人来说，当他使用 *λάσκομαι* 词群中的一个词汇时，不可能不向其听者传达着一些安抚的意思。

虽然要小心避免以外邦人自然感受到的粗鄙用法来使用这些词，但要坚持七十士译本中 *λάσκομαι* 词群的这些词并没有被去除它们的意味，也没有被赋予一个全新的意思。相反却有一个确定的连续性，当使用这组词时，尤其是移除愤怒似乎就一定出现了。我们已注意到在很多用到这些词的经文里都明确说到耶和华的怒气，而且在其他地方也都对此有明显的暗示，必须认为这些经文（与 *λάσκομαι* 等的根本意思相联系）已经为其他的经文定了基调。

对这个词群的考察使我们不可避免地进入到了与 *kipper* 相联系的意义范围，此时我们有理由认为在 *kipper* 和 *kōpher* 之间有紧密的联系。对于我们做出的关于 *λάσκομαι* 等含有移除上帝怒气的结论，这也提供了进一步的支持，因为这意味着祭仪本身带有支付赎金的意思，有充分的理由把这个赎金看作为一种安抚。就如犹太百科全书所说：“每一种献祭都可以被认为是一种赎价（*Kofer*），其原始的意思就是一个安抚性的礼物”。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> II, 第 275 页。S. R. Driver 在他发表于 HDB 的文章“怜悯”中，对 *kipper* 进行了详尽的考察并得出结论，当这个动词用于仪式意义时，它表示“使怜悯”，在其他地方则表示“合心意地处理”、或“合心意”。也见他对于《申命记》的评注 (ICC)，第 425 页。



所以我们得出结论，从带有 *λάσκομαι* 及其同源词的经文里似乎可以确认出安抚的意思。

## V. 结 论

前面几个部分已经显示，如果要把上帝愤怒的概念从旧约里剔除，就不能不造成无法修补的损失。这不是其中一、两位作者独有的概念，而是整个作者群中都普遍具有的，所以圣经中的重要部分，没有哪一个可以说是“没有上帝愤怒概念”的！必须要强调这个概念的普遍存在性，因为今天在某些圈子里有一种将其忽视或淡化的趋势。这个概念或需谨慎理解，但却是旧约中的重要部分，如果我们忽视了它，就不可能正确理解犹太的上帝观和人观。

最重要的是，上帝愤怒的概念强调了罪的严重性。旧约并不认为：罪仅仅是个小瑕疵，而仁慈善良的上帝并不认为没有什么严重的。相反，旧约中的上帝爱公义（诗 33：5；48：10 等等），而他对不公义的态度可以被称之为愤恨。有一个典型的表达，“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 及后）。不仅上帝恨恶罪，他也恨罪人：“耶和华试验义人，惟有恶人和喜爱强暴的人，他心里恨恶。他要向恶人密布网罗，有烈火、硫磺、热风作他们杯中的份。因为耶和华是公义的，他喜爱公义”等（诗



11：5-7)。这些经文揭示了面对一切的罪恶时最强烈的厌恶之情。正是由这样一位爱自己百姓又恨恶罪恶的上帝心中发出了如此的请求，“我从早起来差遣我的仆人众先知去说：你们切不要行我所厌恶这可憎之事。”（耶 44：4）。因此当我们读到一些经文呼吁爱上帝的要带有同样的态度时，我们不感到奇怪，“你们爱耶和华的，都当恨恶罪恶”（诗 97：10）。

对于旧约中这个方面的教导，现代人感到难以接受，至少部分原因是他们已经太了解上帝是爱了。但要注意旧约时代的人都知道并珍视这一真理，这是很重要的。上帝爱他们但同时他又恨一切的罪恶并将严厉惩罚之，在把这两点结合起来上，那时的人们没有什么不可逾越的困难。例如在何西阿的预言里，这两个思想都受到了强调。一方面，我们看到了一幅美丽的图画，耶和方向这个国家求爱（2：14 及后），其话语如：“我用慈绳爱索牵引他们”（11：4），或“以法莲哪，我怎能舍弃你？以色列啊，我怎能弃绝你？我怎能使你如押玛？怎能使你如洗扁？我回心转意，我的怜爱大大发动。我必不发猛烈的怒气，也不再毁灭以法莲”（11：8 及后），还有父亲教导幼小的儿子要在 11：1-3 中行走的难忘画面。而另一方面，我们看到了对上帝恨恶罪的最直接了当的陈述，这些罪恶存在于这个国家中，并且上帝一定要临格于其中并实行惩罚：“耶和華说：他们一切的恶事都在吉甲，我在那里憎恶他们，因他们所行的恶，我必从我地上赶出他们去，不再怜爱他们；他们的首领都是悖逆的。以法莲受责罚，根本枯干，必不能结果；即或生产，我必杀他们所生的爱子。先知论以色列：我的神必弃绝他们，因为他们不听从他；他们也必飘流在



列国中。”(9:15-17);“撒玛利亚啊,耶和华已经丢弃你的牛犊;我的怒气向拜牛犊的人发作”(8:5);“以色列忘记造他的主,建造宫殿。犹大多造坚固城,我却要降火焚烧他的城邑,烧灭其中的宫殿。”(8:14)。

旧约中的很多地方都可以找到这样的例子,它们需要一些解释。我们可以说还有一些思想还没有得到统一;但如果我们对记载持坦诚的态度,我们就不能简单地说有一半的证据是不存在的。我们看过的一个人已经将这两个真理告诉了我们,且是用强烈的语言告诉我们的(何西阿是如何的真实,旧约的其他作者就是如何同样的真实),虑及此,似乎更好的方式是说上帝的爱和上帝的愤怒是上帝本性中两个相互兼容的方面。上帝的愤怒是存在的,但或许我们可以这样说,上帝总是带着温柔发怒的。即使当他对人的罪发怒时,他也是从最强烈的程度在爱人并为其利益着想。上帝的爱也存在,但这不是一个随便的情感,从而对被爱者的道德漠不关心。相反这个爱是洁净的烈火,要把阻碍被爱者成为其最好状态的一切都烧为灰烬。

的确,愤怒尤其可以认为是针对被爱者的愤怒,正如 J. Fichtner 指出的,<sup>①</sup>比起其他的什么神明,愤怒更经常相联系于“耶和华”,这个立约之名。有些时候,当说到上帝针对外邦人的愤怒时,这些经文的重要性不应该被降低(愤怒是指向一切罪恶的)。但更多的时候,愤怒是上帝针对其选民中的罪而做出的反应,就是他所爱的那些人。

<sup>①</sup> TWNT, V, 第 396 页。



似乎在很大程度上都是基于我们如何理解愤怒。如果我们认为是一种不可遏止的情绪爆发，那我们是在用外邦的概念来思想，这是完全不能运用于旧约中的上帝的。<sup>①</sup>但如果我们把愤怒理解为神圣之爱的另一面，烧烤并洁净的火焰，那么我们就有了一个有价值的概念，不仅是对理解古老的经卷，也是对正确理解上帝的本性。“也不憎恶恶事”（诗 36：4，祷告本版本）是对一个人品质的可怕谴责。希伯来人对他们所敬拜的上帝从来没有赋予如此软弱的道德性。

对旧约中的安抚概念的研究正是以此为背景的。旧约教导，哪里有罪恶，哪里就有愤怒。但这并不意味着要毁灭所有的人，因为这是慈爱父亲的愤怒，他求自己的孩子回转向他。<sup>②</sup>上帝这里有赦免，而赦免必然带有息怒。<sup>③</sup>但有一点很重要，需要留意，移除愤怒不是因为人献的祭影响了上帝从而他后悔了，而是上帝因为自己的原因息怒了。从这一点就足以看出，当我们说安抚时，我们说的不是外邦人概念中的安抚。例如在《利未记》17：11，“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

---

<sup>①</sup> 参 G. O. Griffith: “我们想象‘愤怒’时，我们或会想到风暴的猛烈。希伯来的先知们说到‘上帝的愤怒’时，将愤怒伦理化，所以它意味着上帝的圣洁对各种道德罪恶的绝对不可调和的敌意”（《圣徒保罗给罗马人的福音》，*St. Paul's Gospel to the Romans*, Oxford, 1949, 第 21 页），或另一次：“这个愤怒并非是个人的怒气断续的爆发，而是圣洁对罪恶不可调和的敌意，是永远燃烧的敌意”（注尾，第 85 页）。

<sup>②</sup> 参，例如：何西阿书 11：1-4 和 11：5。

<sup>③</sup> G. Buchanan Gray 说：“补偿罪和安抚上帝在希伯来思想中关系紧密”（前面引用过的，第 74 页）。



你们的生命赎罪”，就清楚地表达了这个立场。<sup>①</sup>可以把祭仪看为通过献 *kōpher* 而移除上帝愤怒的一个手段；但如此移除罪，不是因为以色列的上帝能被收买，而是因为他已经赐给百姓这个避开愤怒的方法。先知书和其他书中很多地方都清楚地表明这并非是无条件的办法。祭仪并不是送贿赂，但它是上帝设立的移除罪、进行安抚的方法。正如 P. T. Forsyth 所说：“旧约中的赎罪不是要平息上帝的怒气，而是上帝恩典的圣礼。一方面表达了上帝的怒气，而另一方面表达了上帝的恩典，而且这恩典在运行……献祭本身首先是对上帝恩典法则和显明的旨意的顺服行动”。<sup>②</sup>

所以我们相信 *ἰλάσκομαι* 及其同源词其意义中包括移除愤怒，这既是因为我们对七十士译本中出现的这些词考察的结果，又是因为除了这些词语本身，有大量的证据表明上帝的愤怒属于旧约中的概念。这两个原因互相支持，使我们得出结论，圣经认为上帝的本性中有愤怒的因素，但靠着上帝自己的安排，这个愤怒可以避开。我们可以恰当地把这个避开表述为“安抚”，只是这个词不能用外邦的意义来理解，把它理解为对神明行贿的过程。要谨慎使用这个词，但没有理由完全抛弃之。

<sup>①</sup> 参 P. T. Forsyth: “已给予！你曾见过它的威力吗？‘我已经将赎罪的血给了你们。这是我按我的原则、为了我自己的目的、为了让你遵守所设立的，但这是我的礼物。’耶和华自己将羔羊作为燔祭献上了”(《基督的工作》，*The Work of Christ*, London, 1948, 第 90 页)。

<sup>②</sup> 同上，第 90 页。与前面相联系时让人很感兴趣，H. Wheeler Robinson 视“怜悯性的”为献祭的四大主要用途之一。(《救赎与启示》，*Redemption and Revelation*, London, 1942, 第 249 页)。



## 第六章 安抚（二）

在前一章里我们注意到新约中有四节经文对于理解安抚尤其重要，但并非考察完这四节，我们就穷尽了安抚的概念。新约中，很大一部分是基于我们对上帝愤怒的地位和本质是如何理解的，这与旧约类似。如果认为这个愤怒是非常真实的，以至于罪人处于严重的后果下，那么移除愤怒就是理解救恩的一个重要部分；但如果我们把上帝的愤怒弱化，那我们就发现其实不必要那么认真地对待安抚。相应地，我们在考察新约对这个主题的教导时，我们从那些提到上帝愤怒的经文开始。

### I. 新约中上帝的愤怒

比起旧约来，新约中用的词汇没有其丰富，而提到的次数也没有其频繁。但是相关的经文却显示，对于早期的基督徒来说，他们和旧约时代的人一样认为上帝的愤怒是真实的。

在旧约中愤怒的部分，我们注意到了一些人认为在先知们的



眼中，愤怒只不过是一个无人格意义的报应过程。就新约来说，也存在这样的观点。例如：C. H. Dodd 说，在耶稣的教导里，“愤怒作为上帝对人的态度消失了，而他的爱和怜悯涵盖了一切”。<sup>①</sup>他认为圣徒保罗实质上认同这一点，并就上帝的愤怒认为“不要再描述上帝对人的这个态度了，而要描述在道德宇宙中必然的因果关系过程”。<sup>②</sup>他引用《罗马书》1：18 作为依据。很难明白这样的观点如何能站得住脚。

有两个希腊词是特别用来表示上帝之愤怒的，即 θυμός 和 ὀργή。有时这两个词似乎表示同义：事实上，Büchsel 不认为我们能够区别这两个词。从词源上看是有分别的，因为 θυμός 是从 θύω 变化来的，θύω 表示往前冲或沿着冲，就如 Grimm-Thayer 所说：“沿着冲或向前冲，会很热，呼吸急促；所以柏拉图说得很正确，克拉蒂留斯 (Cratylus), 419e θυμός ἀπὸ τῆς θύσεως κ. ζέσεως τῆς ψυχῆς；相应地，它既表示灵魂在身体中喘气，也表示人在喘气和膨胀时的激切”。<sup>③</sup>另一方面，ὀργή 源自 ὀργάω, ὀργάω 表示“预备好承受、为某事成熟”。<sup>④</sup>它后来表示自然的性情或品质、任何灵魂的活动、特别是强烈的情感和非常愤怒。这就区分了这两个词，θυμός 更倾向于表达强烈的怒气，这种怒气速来速去，而 ὀργή 被用来表示一种更稳定的情感，<sup>⑤</sup>而 Grimm-Thayer

<sup>①</sup> MNTC, 罗马书, 第 23 页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 词汇表 sub θυμός。

<sup>④</sup> LS, s. v. 第八版说这个词的意思是“恰当地膨胀和充满水汽”。

<sup>⑤</sup> 故此 G. Stählin 就 ὀργή 说：然而这个词包含着一种有意识、甚至是故意的因素，这在 θυμός 中是没有的；例如在《雅各书》1：19(βραδύς εἰς ὀργήν) ὀργή 就基本不能用 θυμός 来替代(TWNT, V, 第 419 页)。





引用柏拉图和 Gregory Nazianzum 的话来展示这一点。

这个原初的区别并不常被注意到，但从这里我们可以看出  $\acute{\omicron}\rho\gamma\eta$  在形容上帝的愤怒上比  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  更适合，而且事实上，在《启示录》之外，后面这个词只有一次用来表示上帝的愤怒，在《启示录》中强烈愤怒的思想与这个一直使用的生动形象相一致。<sup>9</sup>所有这些都是想说，圣经的作者们在形容上帝的愤怒时，习惯上使用的词并不是要表示情感的突然燃起又快速消失，而是能表示从上帝的本性里发出的对一切罪恶强烈又稳定的敌对。

在福音书中“愤怒”这个词出现的次数不多。<sup>10</sup>但有一次把耶稣自己描述为生气了（可 3：5），而且他把耶路撒冷的被围说成是“震怒临到百姓”（路 21：23），而他的先行者警告人们“将来的愤怒”（太 3：7；加 3：7）。我们也读到关于不顺服的人（或不信的； $\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \upsilon\lambda\acute{\omega}$ ），“神的震怒常在他身上”（约 3：36），此处愤怒是罪人应得的份，相对于信徒要得的永生。

但在其他“愤怒”没有出现的地方，就会有强烈的措辞来描述上帝对一切邪恶的敌意。故此耶稣明确地用“地狱的火”（太 5：22 等）或是用“永远的火”（太 18：8）来教导那些处于要下地狱的人，在那里，“虫是不死的，火是不灭的”（可 9：48）。对于他来说，要敬畏“那杀了以后又有权柄丢在地狱里的”上帝（加

---

<sup>9</sup> 再次引用 Stahlin 的话：“就  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ ，这个词带有情感爆发的意思，虽然可以说，它非常适合表达一个旁观者的所见，但却不能表达保罗的上帝愤怒观”（前面引用过的，第 423 页）。

<sup>10</sup> Stahlin 在介绍其对“上帝愤怒的启示”一部分时说：“福音传播者对耶稣描绘的一个组成特点就是愤怒。可以确认，这个主题少用明显的词语表达……但常常事实就摆在那里”（前面引用过的，第 428 页）。



12:5)。耶稣对迦百农和其他城市(太 11:20、24)和法利赛人(太 23)进行了严厉的谴责,表现出对罪恶的不容忍性,这一点有可见于“你们若不悔改,都要如此灭亡”(加 13:3、5)和“凡亵渎圣灵的,却永不得赦免,乃要担当永远的罪”(可 3:29)之中。对犹太的描述与整体的态度相符合,“那人不生在世上倒好”(可 14:21),而且在那审判的日子,对一些人的判决是“你们这被咒诅的人,离开我,进入那永火里去”(太 25:41 并参 46 节)。在耶稣的比喻中,审判是一贯的主题(如:太 13:42、50; 18:34; 21:44; 22:7、33)。“外边的黑暗里”也是如此,在那里“必要哀哭切齿了”(太 8:12; 13:42、50; 22:13; 24:51; 25:30; 加 13:28)。面对这些经文,很难坚持认为耶稣已经抛弃了上帝愤怒之概念。对于耶稣,上帝对于邪恶的反应是一个庄重又可怕的事实。

新约中的其他部分与此并非不同。对于“愤怒”常常没有明确与上帝联系在一起的情况,有人认为这含有很重要的意义。认为这是指向一种半拟人化,即愤怒被理解为分离于、甚至是完全独立于上帝的一种东西。<sup>①</sup>对此有两个回答。第一个回答是,在“愤怒”出现的地方可以得出不止一个结论。我们完全有理由认

<sup>①</sup> 所以 Sydney Cave (本文作者受益于他的作品,无以回报)说:“它们(即律法和愤怒)几乎是拟人化了的力量,因它们本源于上帝,它们部分独立于上帝而运行,对人有敌意而上帝却没有这样的敌意”(《基督工作的教义》, *The Doctrine of the Work of Christ*, London, 1937, 第 43 页)。这个提法受到 F. V. Filson 系统地批驳:“没有道理把愤怒与上帝分开,并将其拟人化,并最终使其成为独立于上帝的人格化力量……保罗头脑里没有一个被称为愤怒的独立存在”(《圣徒保罗的补偿概念》, *St. Paul's Conception of Recompense*, Leipzig, 1931, 第 40 页, n. 2)。Stählin 的话与此类似(前面引用过的, 第 425 页)。



为，那些说到上帝惩罚罪恶从而愤怒要来临的先知们，他们的工作很成功，以至于对于上帝之愤怒就是将要显现之愤怒这一点，不需要再强调了。第二个回答是，“愤怒”与上帝的联系并不像有些人想让我们相信的那样纤细。“愤怒”（ἡ ὀργή）被专门说成是上帝的（约 3：36；罗 1：18；弗 5：6；西 3：6；启 19：15）。另外，ἡ ὀργή σου（启 11：18）和 τῆς ὀργῆς αὐτοῦ（启 14：10；16：19）明显是说上帝的愤怒，而绝大多数的人都认同《罗马书》9：22 应该正确地翻译为“倘若，神要显明他的忿怒”（美国版 AV、修订版 RV、修订标准版 RSV 等等）。而且“羔羊的愤怒”（启 6：16）从个人的角度把愤怒与一位天上的存在联系在一起。在《启示录》14：10、19；15：1、7；16：1；19：15 中，θυμὸς 特别被用来传达与上帝相联系的愤怒，而在《启示录》16：19 一节中，愤怒被清楚地说成是上帝的愤怒。当我们把含有与上帝相联系之“愤怒”的经文列出来时，我们还没有看到全部的画面，因为有些经文中没有含有愤怒，而忿怒的意思却又很清楚，那就必须把这里的联系推测出来。故此，C. Anderson Scott 列出一些经文，其中“圣徒保罗直接或间接地把上帝与愤怒的概念联系在一起”有：《罗马书》2：5；3：5；5：9；《以弗所书》5：6；《歌罗西书》3：6；《帖撒罗尼迦前书》1：10，而他认为“那些含有同样的所指，却表达得不明确的有”：《罗马书》4：15；《以弗所书》2：3；《帖撒罗尼迦前书》5：9。<sup>①</sup>他还指出了《罗马书》1：18；《帖撒罗尼迦前书》2：16。



我们还没有列完。对于“那时，主耶稣同他有能力的天使从天上在火焰中显现，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）这节经文该如何理解？这里明显是说这位使徒期盼着有一天的到来，那时他在其他地方所称为“上帝的愤怒”将完全地倾泻出来。不可能认为他是在指一个无人格意义的报应，因为他说的是一个人的启示。同样在《罗马书》2：5-9，尽管我们没有看到“上帝的愤怒”这样的词汇，我们却感觉不到使徒所考虑的是一个运行中的无人格意义的报应，而此时上帝袖手一旁观看。保罗的语言有力地描述了一幅图画，其中上帝亲自而又积极地对待罪人。正如《希伯来书》12：29 所说，“我们的神乃是烈火”。<sup>①</sup>

P. T. Forsyth 在他的《基督的工作》（*The Work of Christ*）这本书后面有一个珍贵的附注，其中这个问题得到了透彻的讨论。他问道：“当一个人罪恶累累而又乐在其中时，难道上帝对此仅仅是站在旁边观望吗？上帝对这个人的压力不是使他瞎眼、受刺激、硬起颈项、沉于罪中从而要使其独与恩典隔绝吗？将这一切看为是上帝宽容地观看着的一个过程，这样说充分吗？绝对者能对一切事都是消极的吗？果然如此的话，那具人格的上帝的内在

<sup>①</sup> R. V. G. Tasker 说到耶稣的一些严厉话语时评论道：“这是非常严厉的话语，但这只是上帝藉耶稣彰显之启示的一部分，而这位主人彰显上帝爱和怜悯的言行也是同样的组成部分。如果把这些严厉的话语掷于一边，而把全部的注意力集中于宣扬圣父的福音书之章节的话，表现出的就会是一个软弱的基督教，就不会做也不能做基督来世的使命，即将人从将来的愤怒中救出来”（《圣经中关于上帝愤怒的教导》，*The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, London, 1951, 第 36 页）。



活动何在呢？而这位上帝于事物中的内在性是他当代伟大启示中的一个。”<sup>①</sup>

前面我们已看到 Dodd 从《罗马书》1：18 得出结论，认为“上帝的愤怒”这个概念是用来“形容道德宇宙中必然的因果关系”。但我们看到就是在这些经文中表现出了上帝个人化的活动，原因是这样的，虽然圣徒保罗或许说外邦人的罪导致了不可避免的后果，又或者会使用一些类似的无人格化意义的表达式，但他似乎只是要避免其惯用方式以强调上帝的行动。“神任凭他们……以致玷辱”（24 节）；“神任凭他们放纵可羞耻的情欲”（26 节）；“神就任凭他们存邪僻的心”（28 节）。的确罪有其后果；但对于圣徒保罗，离了上帝这也不能发生，因为在那些后果中可以查知上帝的工作。实际上，可以认为这整个部分都是对开篇词的扩展，“原来，神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上”。而且正如 H. Wheeler Robinson 所说：“这个上帝的愤怒并不是抽象规律盲目自动的运行——总是一种想象，因为‘规律’是个概念，在它找到表达的器皿前，它并不是一个实在。上帝的愤怒是

---

<sup>①</sup> 上面引用的第 242 页。他还说：“上帝的爱与他的愤怒是一样真实的”（同上）。参 Emil Brunner：“他的圣意是不受条件限制的活泼：如果在祝福或救赎上不能生效，那么作为人违背上帝秩序的后果，圣意就会向相反方向运行而产生灾难。但这个旨意是个人化的。上帝就在这愤怒中，实际上就是他的愤怒”（《中保》，*The Mediator*, London, 1942, 第 518 页）。所以 P. Althaus 说：“只要上帝是上帝，他就不能否认自己里面的圣洁和愤怒”（《神秘基督》，*Mysterium Christi*, G. K. A. Bell 和 A. Deissmann 编，London, 1930, 第 198 页）；或换言之：“罪不仅决定了人的态度，也决定了神人之间的关系。人的态度仅是这个关系中的一部分；全部的关系由上帝的愤怒而左右”（前面引用过的，第 200 页）。



上帝个人的愤怒”。<sup>①</sup>

## II. 新约中的 *ιλάσκομαι* 词群

现在我们回到这个词群的专门术语上，通常认为这传达了安托的思想。有四个经文要讨论，其他的关注于事物而非基督工作的阐释。逻辑上，或许我们应该先考察动词 *ιλάσκομαι* 的出现情况；但考虑到出现 *ιλάστήριον* 的经文之重要性和难度，我们应该先从这个词开始。

### a. *ιλάστήριον*

近期大多数的作者们都看到 *ιλάστήριον* 中含有对施恩座的所指，而且因为过去通常只是在赎罪日时使用它，<sup>②</sup>就得出结论，认为必须从那天中诸仪式的意义上来说来阐释《罗马书》3：25节。

<sup>①</sup> 《救赎与启示》(Redemption and Revelation), London, 1942, 第269页。

<sup>②</sup> 有许多的地方都谈到约柜(施恩座是其盖子)，在至圣所外使用，例如书3：3；4：5等，在《撒母耳记上》4章中有个著名的事件，就是非利士人把约柜掳去了。似乎很清楚当时作战时要随军抬着约柜，参，乌利亚对大卫说：“约柜和以色列，与犹太兵都住在棚里”(撒下11：11)。许多近期的作者们都认为，那时约柜经常使用于与祭仪有关的活动如登基庆典或神圣婚礼。在代下35：3中最后一次提到约柜，吩咐把它放在圣殿中，显示出那时还在用一些今日不知的方式使用它。但因为我们首要关注的是以后的用法，是与新约时代的人相关的，我们可以将这些用法置于一旁。而且更应该如此做的理由是，因为在这些经文中没有一个提到 *kappōreth*，很有可能当时没有把它与约柜一起带着。在代上28：11中用“*kappōreth*所”来指至圣所，并且说耶和華是“坐在二基路伯上的”(诗80：1)，这似乎是在暗示它不仅仅是约柜的一个盖子。显然 *kappōreth* 有其存在的独立理由，而且曾与耶和華的同在紧密联系。



这个词汇在《希伯来书》9：5节中明显是指施恩座。但这不能决定《罗马书》经文中这个词语的意思（这是这个词在新约其他地方唯一一次的出现）。过去普遍认为这个词不很具体，要理解为“安抚的方法”之类，这个想法现在还有一些倡导者，在我看来似乎对此有许多可探讨的地方。

这个词的词形帮助不大，因为词尾-τηριον 的意义不是完全清楚。有些例子中它用来表示地方，如 ἀκρουτήριον，也可以表示方法，如：σωτήριον，还有些很多的倡导者宣扬这其中一个是 ἰλαστήριον 的正确解释。<sup>①</sup>显然这个问题的答案在于用法而非词形。

对于《罗马书》3章中的 ἰλαστήριον 究竟是个形容词还是一个名词尚还存疑。确实出现过形容词词形，例如从 Fayûm 发现的一个蒲草纸卷中用它来修饰 θυσία，<sup>②</sup>在玛喀比传 (Maccabees) 4 书 17：22 中修饰 θάνατος，在约瑟夫斯 (Josephus) 中修饰 μνήμα。<sup>③</sup>但就这个词的这种用法，没有很多的例子可以引用，而且没有一处可做

---

<sup>①</sup> 见 F. Blass 和 A. Debrunner 著、R. W. Funk 译的《新约的希腊文法》(A Greek Grammar of the New Testament, Cambridge, 1961, 第 59 页)，其中这个词尾被认为代表地点。然而 J. H. Moulton 和 W. F. Howard 详细地记下“地点”和“用具或方式”两种意义(《新约希腊文的语法》，A Grammar of New Testament Greek, II, Edinburgh, 1919, 第 342 页)。他们认为 ἰλαστήριον 的意思属于后一种。A. T. Robertson 认为这个词尾通常表示地点，但对于《罗马书》中的 ἰλαστήριον，他认为其意义为“怜悯性的礼物”或“怜悯的方式”(《希腊文新约的语法》A Grammar of the Greek New Testament, London, n. d. 第 154 页)。

<sup>②</sup> B. P. Grefell 和 A. D. Hunt 的《Fayûm 诸城镇和它们的蒲草纸卷》(Fayûm Towns and their Papyri, London, 1900, 第 313 页, no 337)。

<sup>③</sup> 《犹太古史》(Ant.) xvi. 7.1.



名词性实词如  $\theta\upsilon\mu\alpha$ 。与其是作为名词<sup>①</sup>理解，似乎不如将其作为关系词  $\delta\upsilon\upsilon$  的述词更好。<sup>②</sup>在语法上这似乎没有问题，但在完成所有的考察前，它只能作为这个词语的一个可能的理解方法，唯一有分量的反驳似乎是数据上的， $\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$  多次做中性名词出现，罕有作为形容词的。在我看来，在《罗马书》中似乎必须要以这个考虑为导向。在没有充分证据的情况下，我们不能推测保罗会舍弃更常见的形式而采用罕见的形式，似乎不能找到这样的证据。我们因此得出结论，这个篇章中的  $\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$  很可能是个名词。

用同样的标准我们将它作为中性名词而非阳性名词，尽管一些采用安托概念<sup>③</sup>的拉丁版本似乎将其作为非阳性名词 (Sanday 和 Headlam 认为这个古叙利亚词语语义模糊，但可以用其来支持这个解读)。对这个词的如此理解有一些著名的支持者，例如：James Morison 引用维克里夫 (Wyclif) “一个帮助者”、波贝 (Purvey) 的“原谅者”、克兰麦 (Cranmer) “怜悯得到者”、伊拉斯谟 (Erasmus) “调解者” (尽管他也给出更常见的“安抚性的”)、梅朗东 (Melanchthon) 的“安抚者”、还有其他一些人，

<sup>①</sup> 然而 G. F. Moore 说“(根据  $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ ,  $\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ ,  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ , 等的类比)解释为‘赎罪性的祭’并非完全确定，尽管很有可能性”，《圣经百科全书》(Enc. Bib., col. 4229)。与此类似，Charles Hodge (在前面引用过的地方，*in loc*) 偏向于“怜悯性的祭”，而 J. Denney 在对这节经文复述时用了同样的表达式，《神学研究》(Studies in Theology, London, 1895. 第 115 页)。F. Platt 说：“将它解释为‘怜悯性的献祭’——这是一个方式，要使上帝持续地恩典罪人，并是神人和好的方式——是最自然的，也的确是唯一适合《罗马书》3 章的解释；比起其他的解释，保罗其他的经文与这个解释更和谐”(HDAC, II, 第 283 页)。

<sup>②</sup> 所以 W. Sanday 和 A. C. Headlam, ICC, 在前面引用过的地方(*in loc*)；J. Denney, 《解释者的希腊文圣约》(Expositor's Greek Testament, II, London, 1900, 第 611 页)；Vincent Taylor, ET, L, 1938-1939, 第 296 页；以及其他人 (et al)。

<sup>③</sup> 参 Sanday 和 Headlam, 在前面引用过的地方。





## 使徒所传的十字架

①除了这些人，E. He. Giffor 再加上阿奎那 (Aquinas)、埃斯蒂乌斯 (Estius) 和亨格尔 (van Hengel)。②尽管有这些伟大的人物，对这个词语的如此理解还是要反对的，因为首先，*ἱλαστήριον* 的如此用法似乎是忽略了对其古时用法进行考证，第二，如果保罗希望如此表达，似乎没有理由解释他为何不用 *ἱλαστήριον*。

有多种使用这个词的方式，方便起见，就把 Deissmann 所做的总结列在这里：

“1. 最常见的是表示献给诸神明或某一神明的表达心愿性的奉献（库斯碑文、约瑟夫斯、狄昂屈梭多模 Dio Chrysostom、Johannes Kameniates）。

2. 约柜上的金板……（七十士译本，以及斐罗和《希伯来书》中对其的引用或所指）。

3. 祭坛上的突出部分（*ἄλυσμα*）。

4. 祭坛的地方（撒巴 Sabas）。

5. 祭坛（Hesychius, Cyril）。

6. 诺亚方舟（Symmachus）。

7. 一个修道院（Menander, Joseph Genesisios）。

8. 一个教会（Theophanes Continuatus）。”③

显然这个词有许多不同的用法。但有些人认为保罗只将其作为 *kappōreth* 来理解。

① 《对保罗给罗马人的书信第三章的一个关键阐述》(A Critical Exposition of the Third Chapter of Paul's Epistle to the Romans, London, 1866), 第 284 页。

② 《圣徒保罗给罗马人的书信》(The Epistle of St. Paul to the Romans, London, 1886), 第 98 页。

③ 《圣经百科全书》(Enc. Bib., col. 3033)。



1. 这样认为的主要理由是，在七十士译本中，*ἰλαστήριον* 常被翻译为 *kappōreth*。Hatch 和 Redpath 列举了二十处经文（共有二十七处经文含有 *ἰλαστήριον*）将它译为这个希伯来词语。有人辩称七十士译本对圣徒保罗具有决定意义，故此我们必须认为在《罗马书》3 章中他用 *ἰλαστήριον* 要表达的意思就是七十士译本译者们特别要表达的意义。

但七十士译本的用法是什么呢？首先这些把旧约译入希腊文的译者们有一个几乎不变的习惯就是使用冠词，但当这个词第一次出现时却有个唯一的例外，而且这个词也并不是单独使用，而是和 *ἐπίθεμα* 合用。如此对 *kappōreth* 不寻常的翻译引发了许多的揣测，但为了我们当前的任务，我们注意到 *ἐπίθεμα* 完全可以具有冠词的功能。这个冠词表示这不是“某一个导致安抚的事物”，而是“那个特定导致安抚的事物”，而且 *ἐπίθεμα* 还有使 *ἰλαστήριον* 具有非通常意义的效果。考虑及此，《出埃及记》25：16 节似乎是说，“你要造一个纯金的 *kappōreth*”，似乎不必要在希腊文中介入一个冠词。另一方面，考虑到这个词所具有的广泛的意义，*ἰλαστήριον* 不用冠词将会致使其太宽泛，甚至不能理解，故此需要有不同的方法。一旦对此明了了，再谈到“那个导致安抚的事物”就不会影响理解了，于是就不再有如此翻译的需要了。

T. W. Manson 提议 *ἐπίθεμα* 或许是个修饰词。<sup>①</sup>从很多方面来看这是个有吸引力的提法，也的确可以解决一些问题，但所引用的证据不坚实，而其对于宁取较难读法的原则（*difficilior lectio*

<sup>①</sup> *JTS*, XLVI, 1945, 第 3 页。



potior) 是否给予了足够的重视也尚存疑。因为其他地方没有出现 ἐπίθεμα, 很难明白为何手稿 (MSS) 的大多数会支持较长的文本, 除非它是最初的版本。

除上面这个解释外, 还有其他的解释, 例如, Deissmann 认为 ἰλαστήριον 表示“安抚性的事物”, 在其第一次出现时加上 ἐπίθεμα 是为了表示其精确意义。Büchsel 认为 ἰλαστήριον 在这里是一个修饰 ἐπίθεμα 的形容词: “由此可清楚地知道, τὸ ἰλαστήριον 本身不是指一个空间意义上的事物, 而是广泛意义上的赎罪事物 (das Sühnende ganz allgemein)”。<sup>①</sup>

在这个表达式第一次出现时进行了这样的翻译, 或许这里面有些重要性, 但人们会问, 就七十士译本翻译者们所展现出来的一致性方面, 是不是本来可以做得更好些。ἰλαστήριον ἐπίθεμα, “安抚性的遮盖”, 如此翻译 *kappōreth* 并非是不可以理解的, 而且在这样翻译一次后, 译者们后来又回到了更简洁的 ἰλαστήριον, 而此过程也没有什么深刻的含义,<sup>②</sup>这也不是不可能的。

然而我们必须注意到当七十士译者们使用 ἰλαστήριον 来翻译 *kappōreth* 时, 他们总是在上下文中说明 ἰλαστήριον 是表示何种安抚性的事物。在含有表示 *kappōreth* 的这个词的经文中, 没有一处不清楚说明其所指, 例如: 提到约柜、或基路伯、或同时提到两者。事实上, 在表示其他事物时, 总是有类似的提示。故

<sup>①</sup> TWNT, III, 第 320 页。

<sup>②</sup> James Morison 认为 *kappōreth* 含有“怜悯”和“遮盖”两个意思, 但译入希腊语的译者们如果只是用一个词语, 那就必须在这两个定义中做选择。故此, ἰλαστήριον 保留了怜悯而丢失了遮盖, 而 ἐπίθεμα(约瑟夫斯)保留了遮盖却遗失了怜悯。这段经文成功地表达了两个意思(前面引用过的, 第 290-291 页)。



此在《以西结书》，尽管“长凳”或“突出部分”不是完全明确，但上下文清楚地将这个词与祭坛联系在一起（《以西结书》43：14、17、20），当西马库斯（Symmachus）希腊译本使用方舟这个词时（创6：16[15]），希伯来语 *tēbhāh*），上下文就清楚解释了它的所指。斐罗也是如此，他说到约柜的遮盖或盖子时，进一步解释其被称为 *λαστήριον*。《阿摩司书》9：1 之所以难以阐释，且强化我们认为七十士译本是基于对希伯来语误读之看法的理由，皆在于：上下文中没有显示所指的是什么。有个出现 *kappōreth* 的地方没有提到约柜等，就是《历代志上》28：11 节，七十士译本翻译为 *ἐξλάσιμος*。这样的解读为其自身带来难度，很显然关键是没有足够确定地将 *λαστήριον* 本身视为 *kappōreth*。

我们必须记得《以西结书》和《阿摩司书》经文的重要性，在其中 *λαστήριον* 被用于 *kappōreth* 之外的事物。《阿摩司书》9：1（除非是基于另一个已遗失的希伯来文版本）是对《马所礼经卷》（Mssoretic Text）误读或误译的结果，但关键是七十士译本的读者在此处读到 *λαστήριον* 时，他基本上是不会将其理解为 *kappōreth* 的。

《以西结书》中的五个地方也是如此。显然它们与 *kappōreth* 没有联系，但必须把它们归入七十士译本用法中的一部分。

即使是基于七十士译本，我看不出如何可以避开得出这样的结论，就是没有冠词的 *λαστήριον* 不一定表示施恩座。这个词自身表示“安抚性的”，如果施恩座是如此性质的，那以西结祭坛突出部分中的一个也是如此的（又或者根据西马库斯 Symmachus，甚至诺亚方舟也是如此）。*λαστήριον* 可以表示 *kappōreth*，但这是因为指着其功能而言，而不是因为它已成为这个希伯来词语的固定译



法。如果 *kappōreth* 曾是“安抚性的”，那么其他的事物也曾是如此的。

2. T. W. Manson 辩称，在新约之外的基督教文献中，*ἱλαστήριον* 表示一个地点。他进而推理道，在《罗马书》三章中，它也是一致地表示“上帝怜悯最大程度彰显的地方”。<sup>①</sup>他指向了一些的经文，*ἱλαστήριον* 在其中表示圣所、全部教堂和一个修道院。如果我们问为何教堂会被称为 *ἱλαστήριον*，用 Johannes Kameniates 的话来回答就是“因为它们是社区献给神的安抚性礼物（ὡςπερ τινὰ κοινὰ πρὸς τὸ θεῖν ἱλαστήρια）”。<sup>②</sup>如果教堂有此意义，这或许就可以解释为何会用同一个词表达修道院和圣所了。

Manson 还注意到在《以西结书》里 *ἱλαστήριον* 含有地点的意思。“它们标明了祭坛和祭仪的位置”。<sup>③</sup>这里或是对位置的暗示，但在像“赎罪地点”这样的话语里，这个词是把我们的注意力导向赎罪而非地点。正是这样的思路使我们必然认为字典编纂家 Hesychius 和 Cyril 的观点似乎有些太确定了，他们都认为 *ἱλαστήριον* 和 *θυσιαστήριον* “实际上是可以互换的两个词”。Hesychius 把 *ἱλαστήριον* 定义为“καθάρισιον, θυσιαστήριον”。这看上去他喜欢的解释就是 *καθάρισιον*，尽管有时这个词可以指

<sup>①</sup> 前面引用过的，第 4 页，H. P. Liddon 引用 Levy (Chald. Dict.) 作为证据，赋予 *kappōreth* “补偿地点”的意义，《圣徒保罗给罗马人书信解释性分析》(Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans. London, 1893)，第 75 页。

<sup>②</sup> 引用在《圣经百科全书》(Enc. Bib., col. 3031)。

<sup>③</sup> 前面引用过的，第 3 页。Schleusner 将 *azōrāh* 理解为“atrium, crepido altaris, sive: spq̄tium, in quo sacerdotes circa altare obambulare poterant”可以支持此点。(Novus Thesaurus Philologico - Criticus: sive Lexicon in LXX, London, 1829, sub ἱλαστήριον)。



θυσιαστήριον。Joannes Alberti 在对 Hesychius 的注释中，引用 Cyril 的解释“θυσιαστήριον, ἐν ᾧ προσφέρει (videtur προσγέρε) περὶ ἁμαρτιῶν”。并非是 ἱλαστήριον 和 θυσιαστήριον 本身同义，而是后者中所具有的洁净罪之意思使其在这方面与前者意义重合。安抚意义上的祭坛也许正是 ἱλαστήριον 所表达的。

圣所也是如此。正是圣所里举行的仪式避开对罪的惩罚并呼求了上帝的恩典，所以相应地从一个方面看，圣所可以被视为 ἱλαστήριον。

故此在这些经文中，没有一处是在强调地点，把 ἱλαστήριον 视为“安抚的手段”而非地点似乎更为合适。在对诺亚方舟的所指里，这也是更可行的（Manson 所引用的），因为方舟不能自自然然地被解释为一个地点。

3. 基督作为 ἱλαστήριον 的概念与《罗马书》3章里的律法和先知（《罗马书》3：21 及后）相联系，Büchsel<sup>①</sup>和其他人力主我们一定要根据摩西五经看到对补偿罪之中心点的所指，及赎罪日诸仪式。

这个论点基本上没有说服力。如果是基于其他理由，我们或能在 ἱλαστήριον 表示基督与赎罪日仪式之间找到联系，这会是个有趣的印证，但其本身不具什么分量。对律法的所指在 21 节，对 ἱλαστήριον 的所指在 25 节，没有证据显示这是两个紧密联系的思想。另外，也看不出我们为何要把 ἱλαστήριον 与律法相联系而非与先知们相联系。况且，律法和先知们见证的不是

<sup>①</sup> TWNT, III, 第 322 页。



ἰλαστήριον, 而是上帝的公义, 无论我们认为这些是如何的紧密联系, 它们也还是不一样的。

4. T. W. Manson 提出《罗马书》1-3章“实际上是为全人类详尽的认罪, 其高潮在 3:23 节”, 其后面“紧跟的是对基督之死的描述, 只有将其与赎罪日大祭司的祭仪行动联系在一起时, 才能正确理解之”,<sup>①</sup>这明显是指着“藉他的血”说的。

这也难以接受。面对这些经节:“原来, 神的忿怒, 从天上显明在一切不虔不义的人身上”(1:18)时, 和三重“神任凭他们”(1:24、26、28)、“无论你是谁, 也无可推诿”(2:1)、“你这人哪, 你以为是这样吗”(2:3)、“将患难、困苦加给一切作恶的人, 先是犹太人, 后是希腊人”(3:9), 作为认罪来理解, 无疑《罗马书》1-3章就显得很稀奇了。这不是认罪, 而是争论。保罗论点的核心不是“让我们认罪吧, 这样我们或被赦罪”,<sup>②</sup>而是“无论承认与否, 全都犯了罪, 都需要上帝主动提供的赦免”。

5. Gifford 对表达式 ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι 中的 αὐτοῦ 给予了极力地强调; 他力主是对施恩座所指的首要理由就是这个词, 他认为祭牲的血洒在了 *kappōreth* 上, 而基督的安抚性质在于其自己的血。

但首先 αὐτοῦ 似乎并没有被如此地强调从而带有所有这些

<sup>①</sup> 前面引用过的, 第 7 页。

<sup>②</sup> 参 W. D. Davies, “《罗马书》3:10 前后或可以听到认罪的声音, 但却更是对人类罪恶的根源和发展的冷静解释, 从《罗马书》1:18 前后, 我们发现思想上是拉比式的, 而表达上是斯多亚式的; 在《罗马书》2:1 前后辩论式的指控中以及《罗马书》3:1 前后复杂的思想中, 不可能听不到这些”(《保罗和拉比式的犹太教》, *Paul and Rabbinic Judaism*, London, 1948, 第 242 页)。



含义，<sup>①</sup>第二，纵使它被强调，也可以做其他的理解。因为除了基督的牺牲，无论要通过何种方法达到安抚的效果，或通过献祭、或献还愿礼物、或诺亚方舟、教会或圣所、或任何你愿意的方法，都是外在的。而基督是籍自己的血而达至了安抚。

6. 自奥利金 (Origen) 之后的希腊教父似乎通常都把 *ἰλαστήριον* 理解为施恩座。<sup>②</sup>这使人印象深刻，但在尊重这样看法之重要性的同时，我们需要记得，提到这个词语的教父们与这位使徒隔了好几个世纪，他们对这个词语的理解不能成为决定性的。

7. Sanday 和 Headlam 观点的合宜性得到了很多人的欢迎，他们说，“上帝完全的荣耀在基督的身上，他就是‘神真正的荣光 (Shekinah)’，这就自然与他的死——赎罪高潮仪式中的顶点——相联系在一起了”。<sup>③</sup>

对此没有多少可说的。这样观点的合宜性是无可疑的。但其他的观点也是合宜的，我们发现自己处于主观性的困境中了。

Nygren 参考上下文的做法给这个观点加上了些客观性的色彩。他列举了一些与施恩座相联系的概念之后接着说：“这些就是保罗头脑中的理由。他提出的是相同的概念——上帝彰显、上帝的愤怒、他的荣耀、血、施恩座”。<sup>④</sup>但这些没有一个是必然指向 *kappōreth* 的。上帝也可以在燃烧的树丛中彰显自己；除了与

<sup>①</sup> W. D. Davies 认为它“尚存疑……αὐτοῦ 是否被强调了”(同上)。

<sup>②</sup> 见 Gifford 附录里收集的证据。《罗马书》3:25 注解(前面引用过的, 第 97 页)。

<sup>③</sup> 前面引用过的, 第 87 页。

<sup>④</sup> 《罗马书评注》(Commentary on Romans, London, 1952), 第 157 页。





相联系的仪式，其他的方法也可以移除上帝的愤怒（如在《出埃及记》22：10-14）；旧约中随处可见上帝的荣耀，似乎不是全部都与 *kappōreth* 紧密相联系的；而血更常见的是洒在其他地方而非洒在 *kappōreth* 上。没有一个是自然地且必然地导向 *kappōreth*，甚至它们联合使用时，也可以用保罗展示的这个总概念得到完美的解释，而不需要以施恩座为解释。

所以虽然将 *ἱλαστήριον* 看为是指赎罪日祭仪的证据不能说是微不足道或是缺少变化，但也绝不是不可置疑的，现在让我们来考虑另一方所力主的观点。<sup>①</sup>

1. 首先及首要的事实就是在使用中可以表示广泛不同的事物，这是我们已经注意到了的，而且与赎罪日没有必然的联系。在旧约之外这个词通常的意义是“许愿性的礼物”，<sup>②</sup>而且很明显，这个词本身与移除上帝的愤怒相联系，但却并不与实现这个目的的任何方法相联系。<sup>③</sup>当然，在某一特别人群譬如犹太人 or 基督徒中，有可能它已获得了一个专门意义，但对此我们需要有证据。

---

<sup>①</sup> 我没有特别注意 C. Anderson Scott 的观点，他认为“我们可以翻译或复述”《罗马书》3：25 节为：“上帝将他设立成血中的牺牲，使他能通过信心达致和解”（Abingdon Commentary，在前面引用过的地方；在其他地方他有类似的言论）。正如 Vincent Taylor 所展示的，他的观点有许多的不可能性，*ET*, L, 1938-39, 第 295 页。

<sup>②</sup> 参 Büchsel 的“在圣经的和犹太人的希腊语之外，中性名词 *ἱλαστήριον* 的意义显示为‘许愿性的礼物’”（*TWNT*, III, 第 321 页）。

<sup>③</sup> Vincent Taylor 广泛地解释了这个词，在将其视为形容词性时，认为最好的翻译是“补偿的方式”或“赎罪”，反对是对赎罪日的所指，前面引用过的，第 296 页（也见《原谅与和解》*Forgiveness and Reconciliation*, London, 1946, 第 39 页）。H. Moule 认为“原初的意义”是“补偿的代价”（《圣徒保罗给罗马人的书信》*The Epistle of St. Paul to the Romans*, London, 1896, 第 93 页）。K. Barth 浏览过 *kappōreth* 的词源后，翻译为“怜悯的遮盖”（在前面引用过的地方）。



我们已经看到，尽管七十士译本常使用 *kappōreth* 的 *ἱλαστήριον*，但这不是不变的，甚至在其出现的地方，冠词置于其前，而上下文中有时却是指约柜或基路伯。新约中，在 *ἱλαστήριον* 唯一另一次出现的地方，我们就看到了这个用法，即《希伯来书》9：4、5节“包金的约柜……柜上面有荣耀基路伯的影罩着施恩座”。这里作者同时提到了约柜和基路伯，而且他把冠词与 *ἱλαστήριον* 联用。但是这三个都没有出现于《罗马书》3章，我们必须意识到保罗说的是基督被作为“一个安托物”而非“那个安托物”，同时上下文中缺少对设施之周围物件的所指。以如此普遍的方式来使用这样概括性的词语，就会很难看出是对圣殿设施中哪一具体物件的暗示。对比于保罗在《哥林多前书》5：7中对逾越节指称的方式，*τὸ πάσχα ἡμῶν*，在这里冠词和代词强化了 *πάσχα* 的自然意义，这样就使意思得以澄清了。<sup>①</sup>《罗马书》3章中没有对等表述法。

2. 这一时代的作者如约瑟夫斯和斐罗的用法否定了其与赎罪日之间的联系。约瑟夫斯使用这个词不是指 *kappōreth*，而是作为一个限定性形容词，把一个白色石头称为“一个安托性的纪念碑 (*ἱλαστήριον μνημα*)”，<sup>②</sup>而当他要指称 *kappōreth* 时，他称其为 *ἐπίθεμα*。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> James Denney 就 *ἱλαστήριον* 是指施恩座有这样的论点，“语法上有理由不同意这种翻译。要清楚，保罗写的一定是 *τὸ ἱλαστήριον ἡμῶν*，或类似语句。参林前 8 节(基督我们的逾越节)。一个‘施恩座’还达不到那么自证自明，以至于保罗将其置于他的福音核心却不需要任何的解释”(在前面引用过的地方，第 611 页)。

<sup>②</sup> 《犹太古史》(*Ant.*) xvi. 7. 1.

<sup>③</sup> 《犹太古史》(*Ant.*) iii. 6. 5.



有人会说斐罗有时使用这个词表示 *kappōreth*，但这与情况不符。有几次他称呼这个的时候，他用了一些名词如：*ἐπίθεμα* 和 *πῶμα*，紧接着解释道，在圣经中它被称为 *ἱλαστήριον*。<sup>①</sup>他基本上不能期望他的希腊大众读者们对希伯来圣经有详尽的知识，因此也不能以他的解释去证明太多的东西，虽然如此，他的话也显示他那个时代的一般大众对 *ἱλαστήριον* 的意义都很清楚，而且清楚它不是指 *kappōreth*。

一位现代犹太作者如 J. Klausner 就看不出保罗使用的 *ἱλαστήριον* 是指 *kappōreth* 的，这不能不让人产生兴趣。事实上他将两者进行了清晰的对比，倾向于认为保罗的意思是“安抚性的死”，与玛喀比传里的殉道者的意义相当。他说，“保罗以完全一样的意义使用了玛喀比传四书 17：22 中的词语 *hilastērion*（罗 3：25），而在七十士译本中，这个词是 *kapporet* 的译词（‘施恩座’或‘约柜盖’）”。<sup>②</sup>

3. 给罗马人的书信并不使用《利未记》中的象征意义，认为是对 *kappōreth* 的所指就不太合适了。对一个仅出现一次的思想进行反驳意义不大，因为我们在新约中的其他地方还有这样的现象（例如：林前 10：4 中的磐石、约 3：14 中的铜蛇）。对 *kappōreth* 的所指像是地质上的漂移性——上下文中没有对其的出现给予提示，其后也不进行任何解释。很难设想保罗会从《利未记》中采用一个孤立的观念，仅使用一次，而又不给予解释或提示他是

<sup>①</sup> 见，例如：摩西生平 (*De Vit. Mos.*) ii, 95,97. 在基路伯篇 (*De Cherub.*) 8 中，没有这样的解释，但在此看到基路伯与 *ἱλαστήριον* 相联系，明晰了暗示。

<sup>②</sup> 《从耶稣到保罗》(*From Jesus to Paul*, London, 1946), 第 140 页，注 13。



在指圣殿设施中的一个事物。这样的做法在希伯来人中或还可理解，但在《罗马书》中似乎就出格了。

我们还记得赎罪日本身能够很好地描绘赎罪的不同方面，如果在这里保罗真的是在思考这些，我们就会期盼他进一步扩展这个思想，或许谈到仪式的其他部分。

4. Sanday 和 Headlam 指出在同一时间里把基督同时说成是祭祀、牺牲和洒血地点是很难让人接受的，尽管完全有理由认为他既是祭祀也是牺牲。把他同时认为是祭司和牺牲是一个引人瞩目的悖论，但如果加入第三个词语“洒血地点”的话，就会使这个形象复杂的令人难以承受，施恩座（或赎罪地点）被洒上了它自己的血。还有一点就是，基督徒的洒血地点是十字架而非基督。

5. 还要考虑到在历史上曾使用过 *kappōreth*，但已经有数个世纪没有洒血在上面了，所以我们处理的不是当代的行为方式。就如我们从《米什拿》(Mishnah) 中看到的，<sup>①</sup>过去有洒血的仪式，但却不是洒在 *kappōreth* 上的。相反，血是洒在约柜的传统位置上，即一个被称为 *'ebhen sh'ithiyāh* 的有三指厚的石块上。<sup>②</sup>那么洒血是定期洒在一个已知的地点，这个地点有自己的名称，既不是 *kappōreth* 也不是 *ἱλαστήριον*。也不能认为很少人知道这个洒血，因为在《米什拿》、约瑟夫斯<sup>③</sup>和其他地方都提到了它。<sup>④</sup>因着这个洒血的重要性，任何对犹太赎罪日感兴趣的人都是应该知道它

<sup>①</sup> *Yom.* 5 : 3, 4.

<sup>②</sup> SB, III, 第 179 页.

<sup>③</sup> 《犹太古史》(*Ant.*) lii. 10. 3.

<sup>④</sup> 细节见 SB.



的，没有兴趣的人在保罗的话语里看不出对赎罪日诸仪式的暗示。

造成这个难点的部分原因是考虑到，犹太教的焦点已经是犹太会堂而非圣殿了。人们更习惯于听到朗读摩西五经，而不是看到献祭的仪式，但还会有人辩论道，他们可能从经文朗读中因此熟悉了 *kappōreth*。虽然这有些说服力，但似乎还不具决定性。首先在圣经中提到 *kappōreth* 的频率不高（《出埃及记》和《利未记》之外，只在《民数记》和《历代志上》中各出现了一次）。第二这个事物本身不引人注目。Deissmann 于是说，“甚至对于一个熟悉七十士译本的基督徒来说，那些含有 *λασθήριον* 的偏僻经文也还未被了解：今天有多少的圣经读者，不，今天有多少的神学家，如果没有被迫去研究它，会熟悉 *kappōreth* 吗？”<sup>①</sup>

还有一点，那时听到这个词的人几乎都会从这个词的惯用法“安抚性的”意义上来理解这个词。Deissmann 用一个例子来说明这一点，他说现代读者在圣经中遇到 *Gnadenstuhl* 或“施恩座”时，他们永远不会从“盖子”的意义上来理解这两个词的。

6. 动词 *προέθετο* 与通常安抚方式的概念相一致，如果像大多数学者所认为的那样表示“公开地设立”，就与 *kappōreth* 不那么相符了。这不是绝对的，在新约其他地方这个词只出现了两次（罗 1:13 和弗 1:9），意思是“定意”、“预定”，<sup>②</sup>这样的意义在这里很合适。中性的用法也支持这一点，但那样我们就期待后

<sup>①</sup> 《圣经研究》(*Bible Studies*, Edinburgh, 1901), 第 132 页。

<sup>②</sup> 新约中同源名词 *πρόθεσις* 习惯表达预定，但不能由此做出太多的推论，因为它也用于表达陈设饼。



面跟的有不定式。因着语法的原因，又因为“公开地设立”在这个语境下能做出很好的解释（这个语境中包含了一些对公开性的所指），所以大多数人将其接受为真正的意思。<sup>①</sup>这就在反驳以“施恩座”来翻译 *ἱλαστήριον* 的做法，因为 *kappōreth* 被隐藏而不在公众的视野里了。事实上，关于 *kappōreth* 的一切是赎罪日诸仪式的重要部分，而这些仪式也不全部都是公开的。这就缺乏理由认为在秘密的 *kappōreth* 和公开的设立基督之间有一种对比，因为若是这种情况，就必须立即认为 *ἱλαστήριον* 是指 *kappōreth* 的。如果要使这个对比成立，那就要求这个词清晰无歧义以察觉到这个暗示。但 *ἱλαστήριον* 不是这种情况。

7. 《罗马书》3章和玛喀比传四书17:22之间的相似性或具有重要意义。我们在后一部书中读到七兄弟的死，文本接着说“他们事实上已成为这个国家罪的赎金；藉着这些义人们的血和 τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν（或者 τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν），神圣的上帝把以前被邪恶对待的以色列解救了出来”。上帝的愤怒被理解为是临在百姓的身上（见玛喀比传二书7:32-8），而这些弟兄的死被当成是安抚性的奉献，而这移开了上帝的愤怒。这样我们就看到与《罗马书》的文本有几处相似点——都把上帝的愤怒看为是活跃的，都谈到了所流的血，玛喀比传四书把死理解为赎金（ἀντίφυγον）而《罗马书》3章理解为救赎（ἀπολύτρωσις），都把死看为替代性的，而且都从中看到了上帝

<sup>①</sup> MM 倾向于“被献上的”、“被提供的”这样的意义，他们引用了一个碑文“献钱作为赎金”，还有一个治发烧的处方“把一个暖瓶置于脚上”。这样的意义在《罗马书》中非常适合，但让人不解的是很少有人对此给予关注。



的手。所有这些形成了一个强烈的推测，就是这个词 *ἰλαστήριον* 在两个文本中是一样的意思。不一定要推测有依存关系：这两个文本中所表达的观念类似，就这么简单。<sup>①</sup>

虽然这样查考证据仍然很难给出一个是与否的最终证明，但仍可坚持认为在可能性的天平上，《罗马书》3章 *ἰλαστήριον* 更倾向于是指移除上帝的怒气，而不是具体地指施恩座或赎罪日的诸礼仪。

对于《罗马书》3章中 *ἰλαστήριον* 的另一个争论是我们应该将其理解为安抚还是补偿？近来许多作者选择了后者。从紧邻的上下文中没有支持的证据。但我们或许可以从更广阔范围的上下文中得到帮助。《罗马书》的前三章（问候语之后）是紧密联系的推理过程，其中对于人是如何被上帝所接纳的，这个门徒阐明了他的理解。在1：15节中，他提到了传福音，这引致他对福音的本质进行了思考，在他所理解的福音中，“上帝的公义”在运行着，而且义人藉信心生活（罗1：16、17）。

通常不会认识到因信称义第一次的出现就在逻辑顺序上立

---

<sup>①</sup> 参 Büchsel：“在玛喀比传四书17章中同样是上帝提供了赎罪的方法并因此拯救；唯有通过替代性的死，通过个人的自我奉献，人群才能被赦罪，而不是通过在圣殿中用动物献祭的礼仪”（*TWNT*, III, 第323页）。他也将注意力导向1：11、6：28，他将后一章节的重要部分解释为：“用我的血作为赎他们罪的方法，用我的灵魂替代他们的灵魂”（同上，注23）。

通常认为就外观上，玛喀比传四书希腊化程度高于希伯来化程度，但它关于这一事件的思想群，加上玛喀比传的前几部书就使所引用的表达式显得很重要了。Hastings Rashdall认为“非常有可能”这段经文是圣徒保罗“思想和表达”的来源（《基督神学中的赎罪观》，*The Idea of Atonement in Christian Theology*, London, 1919, 第132页）。



即引出了上帝愤怒的思想。“原来神的忿怒 (γάρ), 从天上显明在一切不虔不义的人身上,” 等等 (罗 1: 18)。Agar Beet 强调这一点的重要性, 他说: “16、17 节包含了对这封书信总结, 其全分量都基于一个设定, 那就是人都离开了福音, 处于上帝的愤怒之下”, 对此他并不过分。<sup>①</sup>对于保罗, 救恩本质上是接受的救恩, 且是发出去的救恩。

这位门徒在引出上帝愤怒的思想后, 接着他对这一主题给予了详论, 方法就是更充分地展示如何从人的罪恶所引发的后果中可以查知上帝愤怒的运行。上帝愤怒的思想贯穿于这部书此部分的余下地方, 这里保罗阐明他的论点, 外邦人和犹太人是一样的罪人, 都处于上帝的愤怒和审判下, 在这种情形下, 他将这两点视为同一件事, 我们从 2: 5 和 3: 5、6 可以看到审判和愤怒是不可分割的。

在一章的余下部分, 保罗阐明了上帝的愤怒临在外邦世界。正如从这一章中引出了愤怒的当前状况, 第二章中对愤怒的将来

---

<sup>①</sup> 《圣徒保罗的罗马书评论》(A Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans, London, 1881), 第 50 页。参 F. Godet: “从 17 节到 18 节的过渡词是 ‘因为’ (For), 转折只能是: 靠福音有了公义的启示, 因为有对临到整个世界之愤怒的启示” (《圣徒保罗的罗马书评论》, Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans, I, Edinburgh, n. d., 第 164 页)。现代学者们有一个好奇的地方就是摩法特(Moffat)用“但是”(but)来翻译了这里的 γάρ, 而且 Dodd 的评论就是基于这个误译。Dodd 说, “1: 18 中的这个转折连词 ‘但是’ (but) 表明, 上帝 ‘愤怒’ 的启示与他公义的启示是相对立的, 而非相一致的” (前面引用过的, 第 18 页)。但连词 γάρ 并不是转折性的。如果, 也是我们必须, 在 Dodd 陈述的第一部分, 用“推测性的”来替代“转折性的”的话, 我们不是也应该把他结论里的“相对立的”与“相一致的”调换次序吗?





状态进行了阐释，<sup>①</sup>其中可见：“你定了自己的罪”（1节）；“我们知道这样行的人，神必照真理审判他”（2节）；“你以为能逃脱神的审判吗？”（3节）；“为自己积蓄忿怒，以致神震怒，显他公义审判的日子来到”（5节）；“惟有结党……忿怒和恼恨、患难和困苦”（8节及后）；“凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡；凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受审判”（12节）；“神审判人隐秘事”（16节）。这样的话语使人们对这位使徒火一般燃烧的信念毫无疑问，他相信上帝的愤怒是可怕的事实，作恶者面对着一个让人害怕的前景。这一章的余下部分表明犹太人在上帝面前与外邦人一样是罪人，而在第三章接着说明了这与犹太人是选民的事实不相冲突。而后他可以以《罗马书》3：9总结他的观点，“我们已经证明：犹太人和希腊人都在罪恶之下”。他引用了一系列的旧约经文来强调这一点，并陈明律法的目的来加强这一点，“好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下”（3：19）。

关键的章节 3：21-26 正是要在这样的背景下进行研究。这部书前面部分的全部主旨展示了所有的人——犹太人和外邦人，都一样处于上帝的定罪和愤怒之下。我们已经看到这两个概念相互交织在一起，在这个论点中两者皆不可少。但现在，保罗说，进来了一个新的因素。律法的全部功效曾是要显明，在上帝面前人当受谴责，都是罪人（罗 3：20）。但现在，竟然在律法之外，

<sup>①</sup> “但将来的愤怒是确定的。一个像保罗这样虔诚的人不会怀疑这一点。相反，他相信这个延误是最后大愤怒的积蓄，那些现在没有受到惩罚的人一定在那时收到足量的惩罚。好争论的、不顺服的和不义的将从上帝的愤怒那里得到完全的报应”（F. V. Filson, 前面引用过的，第 48 页）。



上帝的义显现了出来，这义使罪人藉基督的工作被称为义了，“基督就是上帝设立的 *ἰλαστήριον*”。上下文要求这个词具有安抚的意义，因为保罗用了大量的篇幅来证明，上帝对罪人的愤怒和审判。<sup>①</sup>虽然 21-26 节中另有些表达式谈的是审判的部分，但只有这个词表达了移除这个愤怒。直到这个章节的论证中，愤怒的地位是如此重要，以至于我们有理由在得到拯救的过程中，去寻找一些表达取消愤怒的迹象。不仅需要补偿，因为补偿处理的是次人际关系范畴的事，正如 Horace Bushnell 早就指出的，<sup>②</sup>而神人之间的关系必须是完全意义上的个人间的关系。

需要注意在这段经文中存在替代的思想。我们已经注意到这段经文与玛喀比传四书 17:22 之间的相似性，后面这部书的章节中这个奉献被肯定地说成是 *ἀντίψυχον*，这个词中的替代意义不能取消。这不能证明《罗马书》中的章节里也有替代的意义，但这显示出替代的思想可以达到对这段经文顺其自然的理解。

上下文中也隐含着替代。正如我们所见，在这个经节达到了论证的顶点，保罗在此导出主题：世人都处在上帝的愤怒下，这句话包括一切它所能包括的意思，但现在有了一个新方法。藉基督的血可以达致安抚，所以有信心的人就不再害怕愤怒了。因此我们发现，虽然原本罪人必要承受上帝倾下的愤怒，但基督已为他们受苦了，现在他们可以自由了。但这么说就是在说替代。

<sup>①</sup> 参 R. W. Dale: “圣徒保罗的用意是阐明整个世界都处于上帝的愤怒下，如果有人要得救，必须想办法避开愤怒。这就是他的用意，这一点越清楚，对整个论证的检验就越严格”（《赎罪》，*The Atonement*, London, 1902, 第 232 页）。

<sup>②</sup> “……我们只怜悯一个人，而只对一个事实、或行动、或事物进行补偿”（《原谅与律法》，*Forgiveness and Law*, London, 1874, 第 83 页）。



这与这段经文中其他的主要思想并不冲突，即上帝的义通过人称义的方法显明出来。诚然，这里对这个启示有一定的强调（参 21、25、26 节），但仅仅是这样的启示还没有能力把人从罪恶中释放出来。有此能力的是一个被显明出来的特殊行动，一个安抚性的行动，藉此移除上帝的愤怒并将人带入与神的新关系中，而且这个行动本质上是替代性的。正如 Büchsel 所说：“但启示和替代在此并没有矛盾，只有对人的替代落实的同时，启示才发生于人群……没有替代的启示在法律效力上不能超越律法，故此不能带给人有效的 ἀπολύτρωσις”。<sup>①</sup>或换言之，他在注释中说，一个宣告“带来的仅仅是定罪，而非征服罪，要征服罪，就要依靠由彰显上帝的那一位来完成，就是替代罪人而死的那一位”。<sup>②</sup>

### α. ἰλάσκομαι

既然这个动词在整部新约中只出现了两次，而且其中一次并不是指基督为人所做的工作（路加 18：13），那这个部分就只有《希伯来书》2：17 可供考察了。这里说基督的真实人性是必须有的，因此在上帝 εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ 的事情上，他可以成为怜悯信实的大祭司。这节经文带给我们一些难点，我们按顺序给予查考。

首先，在旧约许多出现这个词和其同源词的地方，我们都可见到有或暗示或明确地对上帝愤怒的所指，这里却没有这些。然而只要上下文中没有迫使我们放弃愤怒概念的证据，这一点就不

<sup>①</sup> TWNT, III, 第 323 页。

<sup>②</sup> 前面引用过的，第 323 页，注 24。



具结论性。因此，我们最终必须在愤怒意义无疑的上下文里，接受这个词之明确意思的引导。但有迹象显示这里有愤怒的思想。其中一个迹象就是这里说基督在其赎罪的行动中是位“有怜悯”的大祭司。这个词显示了罪人们糟糕的状况。他们只能等待对他们罪恶行为报应的惩罚，这一思想使我们想起其他经文中所讲到的“上帝的愤怒”。还有就是，基督被认为是在“关乎上帝的事上”是位大祭司，这就把我们的视线导向赎罪中上帝的方面而非人的方面。<sup>①</sup>含蓄地说，*ιλύσκομαι* 这个词所表达的上帝之方面有可能包含着安抚。

而后，这个动词后面的宾格吸引了我们的注意力，虽然这些时期有很多这样的用法，它仍然是非常不寻常的结构。我们已经考查过世俗希腊文中的一个例子，<sup>②</sup>也看到它可能带有安抚的意思。对于这个词出现于希腊文的旧约里，一些学者对此做了很多研究。然而在 *ιλύσκομαι* 后面只有一个罪做宾格，而经文正典中，在 *ἐξιλύσκομαι* 后面没有任何宾格（《但以理书》9：24 的狄奥多田 Theodotion 译本中仅出现过一次，西拉书 *Sirach* 出现了 6 次）。有一或两处地方，这个动词是被动态，而罪作为主语。当我们想到这两个动词在它们里面出现了 116 次，而且还有四或五处地方以人作宾格，带有明显的“和好、安抚”的意思时，上面这个列表就不是那么让人印象深刻了。

<sup>①</sup> 参 G. Milligan: “基督作为大祭司的根本在于向上帝所做的必要行为，而不在于对于人所拥有的祭司权利”（《希伯来书神学》，*The Theology of the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, 1899, 第 105 页，注 3）。

<sup>②</sup> 同上，第 147 页。



西拉书中罪做宾格的六处例子让人很感兴趣，有时人们认为这种结构中的动词带有“补偿”的意思，考虑到这一点，就更让人感兴趣了。但这些经文表达的是这样一些东西，如：“不要说，他的爱伟大；对于我众罪，他已被安抚了：因为怜悯和愤怒属于他，他的愤怒要临在罪人身上”（西拉 5：6）。这里是明确在说，自鸣得意地认为上帝的怜悯已成为其救赎的那个人将看到，上帝的愤怒要临到他。尽管罪做宾格，这个上下文还是显示出这个动词具有安抚的因素，这六个例子中可能有五个都是如此情况。<sup>①</sup>对于《诗篇》64(65):4 和《但以理书》9：24(的狄奥多田 Theodotion 译本)，既然至少可以辩驳如果纳入安抚的意思，这些经文的例子会得到最好的解释，那么似乎就没有多少理由认为这个结构不含避开愤怒之思想了。反倒是反向表达是正确的，以罪为宾格跟在 *ἰλάσκομαι* 或 *ἐξιλάσκομαι* 的后面，在其出现的这几个地方，似乎总体上都是在暗示安抚。

更加要记得的是在新约时期，常常用宾格替换一个介词结构，这即使会导致意义上的变化，也小得微不足道。故此，*ἁπορέω* “被迷惑了”的后面跟随的是 *περί*（路 24：4 和约 13：22）；但《使徒行传》25：20 有宾格，而意义看上去几乎是相同的。类似的还有，*εὐδοκέω* 后面常跟 *ἐν*（太 3：17；林前 10：5 等），但也有跟直接宾语的（太 12：18<sup>②</sup>）。还可以比较 *πενθέω ἐπί*（启 18：11），宾格（林后 12：21）；

<sup>①</sup> 同参《西拉书》16：11，这里 F. Delitzsch 的评论似乎道出了其意义，“赎罪，*ἐξιλασμός*，就是移除 *ὀργή*”（《希伯来书评论》，*Commentary on the Epistle to the Hebrews*, II, Edingburgh, 1887, 第 456 页）。

<sup>②</sup> 这个宾格写为 *κ\**, B, 115, 244, 892 等，也有写为 *εἰς ὄν* 的。



κλαίω ἐπί (路 19 : 41 ; 23 : 28), 宾格 (太 2 : 18) ; θαυμάζω ἐπί (路 2 : 33), 或 περί (路 2 : 18), 宾格 (路 7 : 9 ; 24 : 12) ; ὑπομνήσκω (彼后 1 : 12), 宾格 (约 14 : 26) ; διαμαρτύρομαι ἐνώπιον (提后 4 : 1), 宾格 (提后 4 : 1) ; <sup>①</sup>κόπτομαι ἐπί (启 1 : 7 ; 18 : 9), 宾格 (路 8 : 52) ; φοβέομαι ἀπό (路 12 : 4), 宾格 (太 10 : 28) ; ὀμνῶ ἐν (太 23 : 16) 或 κατὰ (来 6 : 13), 宾格 (雅 5 : 12) ; ψεύγω ἀπό (林前 10 : 14), 宾格 (林前 6 : 18) ; φυλάσσω ἀπό (路 12 : 15), 宾格 (徒 21 : 25) 。

列举这些例子的原因不在于它们与 ἰλάσκομαι 完全对等，因为这至少在一些例子中是可以商榷的，而是因为它们表明使用这些结构在新约作者中有相当大的自由度。尤其是宾格常出现于我们基本没有预期到的地方，这些地方使用介词结构的效果也使人满意。在这些情况下，特别强调《希伯来书》2 : 17 节出现的宾格似乎并不明智。既然上面没有一个动词的意义因为用宾格而不用介词结构从而被改变，因此有理由质疑，我们为何要相信 ἰλάσκομαι 就是一个例外呢？

故此似乎最好还是把《希伯来书》2 : 17 中的宾格看为普遍方面的宾格，而且最好把这个表达式的意义理解为“为人类的罪做的安抚”。这好过于忽略这个动词的通常意义而仅仅定义为“补偿”。这种思路就是从动词的宾语来推导动词的意义，John Owen 早就对这个过程提出了反驳看法。<sup>②</sup>虽然我不能完全接受他处理这段经文

<sup>①</sup> 参 F. Blass-A. Debrunner 的《新约希腊文的语法》(Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen, 1943), 第 72 页。

<sup>②</sup> W. H. Goold 编的《希伯来书解说》(An Exposition of the Epistle to the Hebrews, III, Edinburgh, 1862), 第 474 页。



方法的每个细节，但他对我们讨论的这个动词的观点的确是有根据的：“使用这个动词，那么会有如下理解：（第一）*违规、犯罪、有罪、或债务，被移除了*；（第二）一个*被侵犯的人*，对他安抚、赎罪、进行和解了；（第三）一个*侵犯别人的人*，被原谅、被接纳了；（第四）一个*祭牲或其他赎罪的方法*。有时表达的是一个，有时是另一个，但用这个词就指向了全部这几个意义”。很有价值的一点是，这个动词常常暗含的意义多于其明确表达的意义。

还有一点，有些手卷中将这节经文写为 ταῖς ἁμαρτίας 而非是 τῶς ἁμαρτίας；摩法特（Moffat）引用了“A 5. 33. 623. 913, Athen. Chrys. Bentley 等等”。如果我们努力要找真正的文本，我们就不必对这个写法太在意，虽然如此，但这个列表让人惊讶又印象深刻。似乎无疑，有些抄写者把这个宾格（accusative）改为了与格（dative），在这个关联中，这个情况更是常常发生。产生这个变体表明人们感到在 ἰλάσκομαι 后面难以使用宾格结构。这似乎显示这个所谓的“补偿”意义在出现变体的群体里不被接受。

因此实际上没有充分的理由认为这节经文中 ἰλάσκομαι 使用的不是其通常意义。经过考察，通常宣称的反驳理由不具分量，而且不乏迹象表明这个词用的就是其通常意思。正如我们在对旧约里用法进行考察的那一章里所见，这个关于献祭动词的通常用法里含有安抚的因素，这节经文似乎在清楚地暗示基督的祭祀行动中也有这个因素。

### b. ἰλασμός

这个词出现了两次，都是在《约翰一书》里，出现这两次的



表达式都指基督是“为了我们罪进行的安抚”。第一处经文向我们保证“若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督：他为我们的罪作了挽回祭”（约一 2：2）。第二处关于上帝的爱，“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）。这里又一次对传统理解法提出了反驳，譬如 Dodd 说：“这里与其他地方一样是不适用‘安抚’的”。<sup>①</sup>

所谓的原因就是我们已经看过的，即：*ἰλάσκομαι* 等被认为在七十士译本中已发展出一个意义，是圣经外希腊文中所没有的，而且，联系于约翰的经文，没有提出新的看法。的确需要注意，Dodd 的态度中具有一定的谨慎性，因他说：“比起保罗和《希伯来书》，我们在求助于七十士译本中的用法时，没有那么大的信心，因为约翰的书信比起其他新约的作品或许较少受到七十士译本的影响”。<sup>②</sup>然而他注道，*ἡτιᾶ ἰη* 分别被译为 *ἰλασμός* 和 *τὸ περὶ ἁμαρτίας*，所以他认为“约翰的表达看上去就是可选择译法的综合”。<sup>③</sup>基于这些，他把约翰的用法和前面已经考察过的那些合在一起，认为这个词汇仅是表示取消罪和洁净罪人。但 Dodd 仅是表明了约翰的经文与七十士译本的相联系，如果我们对于七十士译本中这个词群含有安抚意义的结论是正确的，那么这里就同样有这个意义。

有一、两个考虑因素支持这一点。第一个是上下文。就第一点，甚至 Dodd 都说，“从紧接着的上下文中，似乎有可能是‘安

<sup>①</sup> 《圣经与希腊文》(*The Bible and the Greeks*, London, 1935), 第 95 页。

<sup>②</sup> 前面引用过的，第 94 页。

<sup>③</sup> 前面引用过的，第 95 页。





抚’的意思”。<sup>①</sup>关键在于基督被认为是“在父那里的一位中保”，如果我们罪人在上帝那里需要中保，那么显然我们的处境不妙，我们胜不过自己的恶行，我们将感受到上帝对一切罪恶都会有的怒气。在这些状况下，我们完全可以说基督移走了上帝的愤怒，所以在上下文中 *ἰλασμός* 是个很自然的词语。

而且，除了这个词来自 *ἰλάσκομαι* 词群，还有认为基督是“那义者”的指称，而在前面几节中提到了他的血（约一 1：7）。从中我们可以察觉一个与《罗马书》3：25 的惊人巧合，含有安抚意义的《罗马书》3：25 那段经文几次指向上帝的公义，并说凭基督的血完成了安抚。就如我们考察《罗马书》经文所显示的，正如我们所相信的那样，那里可以察知安抚的思想，语言上的巧合提示《约翰一书》中也能找到这个观念。

在约翰一书 4：10 节中，如果 *ἰλασμός* 所具的是其常用意义，人们就会看到其中一个有反响力的悖论，这些悖论对理解基督徒的献祭观非常重要。我们把移除上帝愤怒的功劳归于上帝自己（参西 1：21 处有关于移除敌意的类似陈述），但如果理解为更平淡的“补偿”，这个经节就大大逊色了。

还有一点，这个暗示的本质是要强调基督是移除愤怒的祭牲，而不是要让读者关注于移除上帝愤怒的任何举动。B. F. Westcott 解释得很好：“基督被称为‘安抚’而不是简单地称为‘安抚者’（就如 4：14 节中他被称为‘救主’一样），这是为了强调他本人既是安抚性的祭牲又是祭司的思想（可比较于《罗马书》

<sup>①</sup> MNTC, 《约翰的书信》(*The Johannine Epistles*), 第 26 页。



3:25)。安撫者可以利用安撫的手段，這是他自身之外的東西。但基督就是我們的安撫品”。<sup>①</sup>

所有這些都不能改變我們之前對於這個詞群的結論。這並非一個粗鄙意義上向神明行賄的過程，而是選擇了一個詞來提醒我們上帝確實存在的憤怒，<sup>②</sup>這憤怒顯明於一切的不義，這憤怒我們不需要再懼怕了，因為基督“為我們的罪作了挽回祭（安撫品）”。

一個並非不重要的看法認為，早期基督徒並不把 *ιλίσκομαι* 諸詞理解為補償。例如，克萊門前書（1 Clement）和赫馬斯（Hermas）都在使用 *ἐξιλάσκομαι* 時，以神明為賓格，表示“安撫”，<sup>③</sup>所以如果七十士譯者們和新約作者們對這個詞群發展出一個新的意義，這個新意義已與他們一同消逝了。考慮到外邦作者中的普遍用法，無論早期或晚期，以及在斐洛和約瑟夫斯中的用法，還有那些提到的基督徒作者的用法，從通常意義上來理解新約作者們會好得多，即是指安撫而非補償。

### III. 結 論

我們該如何總結這些呢？有些神學家不假思索地反駁所有上帝憤怒和安撫的思想，認為這不合基督徒的上帝觀。所以 N.

<sup>①</sup> 《聖徒約翰的書信》（*The Epistles of St John*, London, 1892），第 44 頁。

<sup>②</sup> 參 E. Brunner：“在憤怒的實際狀況中，‘憐憫’（*ἰλασμός*）啟示了上帝神秘的愛”（前面引用過的，第 520 頁）。

<sup>③</sup> 克萊門前書（1 Clement）. vii. 7，赫馬斯（Hermas）. v. I, 2, 1。這些經文引自 *TWNT*, III, 第 315 頁，注 67。



Berdyaev 说：“圣经中描写的上帝之愤怒仅是外界的主题，反映了犹太人的愤怒”。<sup>①</sup>或换个说法：“任何形式的愤怒都不是上帝所有的，他的怜悯是无限的”。<sup>②</sup>这样的话几乎可以无休止地引用下去，因为在许多的现代作者看来，上帝的愤怒概念是个诅咒。

我们必须对这样的立场持一定的理解态度，因基督徒的上帝观最确定的就是他是爱，任何干扰对此基本真理有清楚理解的要立即抛弃。没有这一点，基督教就没有意义。然而事实必须是新旧约圣经常说到上帝愤怒的这个事实。

或许问题出在我们错误地将上帝的愤怒和上帝的爱对立了起来。我们能使用的必然是可以适用于人之愤怒的那些词语，这导致了我们的不解，因为我们很难同时愤怒而同时又具有爱。但经过分析，似乎很大部分的原因在于我们的愤怒是自私的情感，通常带有很大的不理性成分并缺少自制。然而即使在人的愤怒中，如果把至少一些很无价值的成分去除掉时，“义怒”这样的事也是可以明白的，我们就此可窥见烈火一般的对正义的追求，这与纯洁的爱完全相吻合。

对上帝愤怒的概念持反对态度的人应认识到，这个愤怒不是一些不可抑制地爆发出来的不理智的情感，而是对正义烈火般的追求，并伴随着对一切的罪恶的完全痛恨。或许愤怒在形容这样态度时并非是个完美的词语，但没有更好的了，对于任何没有表达出这一真理的代用词，我们必须拒绝接受。或许在用愤怒这个词汇时带有一定程度神人同性的意思，但一定要记得，“对于那

<sup>①</sup> 《自由与圣灵》(Freedom and the Spirit, London, 1944), 第 92 页。

<sup>②</sup> 前面引用过的，第 175 页。



些根据这个词在圣经中的意义坚持认为存在上帝愤怒的人们，不是他们在指责神人同性说是虚假的。而是那些赞同上帝像个随和善心慈悲之士的人们在进行这样的指责”。<sup>①</sup>我们有时在人身上可以看到一种温情，就是没有严厉一方面节制的温情，对此我们不是称之为爱而是称为感情。圣经中说到上帝的爱时并不是这个概念，而是这样一种爱，它极其渴求被爱者的善，以至于对于任何的邪恶都发出烈火般的愤怒。D. M. Baillie 在说到上帝的愤怒时这样表达，它就像是“在关乎我们的罪时，上帝不可阻挡之爱发出的烧灭一切的烈火”。<sup>②</sup>

现在如果上帝对邪恶有如此的敌意，如果作为罪人的人要被上帝接纳，显然需要做些什么。有时圣经把我们的注意力导向敌意的缘由，并说罪已得赦或得洁净了。但有时圣经也把注意力导向敌意本身，并因着安抚，愤怒被移除了。圣经使用这个词时，表达的就是这个词的意思，这样的证据就如我们前面看到，是如此的充分，以至于 S. R. Friver 认为在阐释基督的死时，安抚是新

<sup>①</sup> L. Pullan 的《赎罪》(*The Atonement*, London, 1907), 第 194 页。参 Emil Brunner: “如果我们正确理解，就发现它不是简单、幼稚的神人同性。相反，这是上帝的必要表达，因为他认真对待自己和我们。他如此认真对待我们，以至于我们被改变了的对他的态度导致了他对我们态度的改变……因此‘上帝愤怒’的这个词语意味着我们这一方导致了沟通被破坏，这个词对上帝也意味着背弃。它意味着我们的罪在他眼里也是罪，我们与他的分离对他也是一个现实，他神圣的意愿遇到了抵挡从而改变成了抵挡：‘上帝抵挡骄傲人’。上的律法一定不能被违背；如果我们违背它，它就违背我们”（《基督教的丑闻》，*The Scandal of Christianity*, London, 1951, 第 77 页）。

<sup>②</sup> 《上帝曾在基督里》(*God Was In Christ*, London, 1948), 第 189 页。与此类似，T. H. Hughes 说到“爱的催促或刺激”（《赎罪》(*The Atonement*, London, 1949, 第 115 页），而且 Maldwyn Hughes 博士称上帝的愤怒“正是那扑不灭也不熄灭的圣爱”（《什么是赎罪》，*What is the Atonement?* London, n. d., 第 56 页）。



约所采用的三大范畴之一。<sup>①</sup>Denny 从一个稍稍不同的角度说：“如果从上帝的爱中把耶稣安抚性的死抹除掉，认为上帝的爱就失去了意义或许不公正，但的确是抹去了门徒们所理解的意义”。<sup>②</sup>新约的作者们所知道的爱并不是一个对一切形式的罪不以最强烈方式回击的爱。

正是上帝对罪人的深厚之爱，加上他对罪不妥协的反击，产生了圣经所称的安抚。既然上帝不会任由人去承受自己犯罪所带来的种种恶果，基督就去承担了，正如 J. C. Lambert 所说，“随着上帝爱的涌流，在新约书信中的基督之死非常清晰地呈现为对罪的安抚……新约中有大量的证据表明在这些作者们的眼中，从替代的意义上，基督的死实际上就是我们的死，任何不承认此点的阐释似乎都很困难和勉强”。<sup>③</sup>这个陈述再一次强调这个事实，那就是安抚是上帝爱的流淌。在外邦中，安抚被理解为敬拜者自己能做的一个行动，这个行动使神明改变了主意。用直白的语言讲，他给自己的神行贿，使其给予自己恩惠。当这个词用于圣经时，要抛弃这些毫无价值且粗鄙的想法，只保留这个词的核心内

<sup>①</sup> 《上帝曾在基督里》(God Was In Christ, London, 1948), 第 144 页。

<sup>②</sup> 《基督之死》(The Death of Christ, London, 1951), 第 152 页；Heinrich Vogel 说过类似的话：“任何以上帝愤怒为好笑的人永远也不会因他的恩典赞美他”（《基督徒的浓缩干粮》The Iron Ration of a Christian, London, 1941, 第 102 页）。P. T. Forsyth 说到上帝的爱时，常说：“人们把他的爱与怜悯的观念相分离，而使徒们认为是相一致的（约一 4：10），并将其视为人情感的无限延长（认为真正的启示就是如此）。审判被视为是父的一种手段，而非他神圣父性的组成部分。那么就不奇怪爱已经变淡了，失去能力了。在这个过程中不再被理解为神圣的爱了”（《上帝的辩护》The Justification of God, London, 1948, 第 85 页）。

<sup>③</sup> HDCG, I, 第 433 页。



容，也就是安抚表示通过献上礼物来移除愤怒，而这个导致安抚的礼物来自上帝自己。<sup>①</sup>他提供了人到他面前的办法。故此，安抚这个概念的使用见证了两个重大现实，一个现实——上帝对罪反应的严重性，另一个现实——上帝伟大的爱使他自己提供礼物使人避开怒气。

一般来说，那些要把安抚的概念降低为仅是补偿的人们没有正视补偿带来的问题，例如“为什么罪应该得到补偿”？“如果没有补偿会有什么后果”？“上帝的手会出现于这些后果中吗”？从圣经的观点看，似乎很显然，如果罪没有补偿，如果人“死在自己的罪中”，那么他们就要面对上帝的不悦，这只是对上帝的愤怒临在他们身上的另一种表达。似乎为了避开上帝的怒气有必要给予补偿，所以抛弃安抚的概念似乎并不能获得什么。

那么现在存在一个给补偿赋予意义的问题。这个词在通常使用时似乎表示移除罪或罪疚，但客观上这些都是不能被移除的东西。只有在个人关系的层面，补偿才有可理解的意义。罪已经改变了神人间的关系，离开了补偿对这些关系产生的效果，就无法理解补偿。除非我们准备认为，补偿里所发生的一切只是人的主观改变，这样我们似乎就坚持了这样一种观点，即补偿里有着一个朝向上帝的方面，所以上帝现在对待罪人不同于以前了。罪人经历到了上帝的恩典，而不是上帝的严厉，这只是发生安抚的另

---

<sup>①</sup> 见例：《利未记》17：11；《罗马书》3：25。对于这个暗示，参 J. G. Simpson：“现在所有我们能说的就是，正是永远的子将自己无瑕地献给永远的父，这时，对替代性祭牲的道德拒绝消失了”（《什么是福音》*What is the Gospel?* London, 1914, 第192页）。



一种表达方法。如果我们给补偿一个完全个人化的意义，那么似乎就把我们带回到了安抚概念；如果不是这样，就难于明白我们将如何理解这个词汇。的确，如果仔细对安抚这个词进行辩护，比起缺少个人意义的补偿，安抚是更易被理解的概念。

如果我们要保持基督徒的上帝观，坚持认为上帝作工于人的事上，以及上帝痛恨罪恶，那似乎就有必要保留诸如安抚的观念。的确，我们必须保留上帝愤怒的观念，因为正如 Edwyn Bevan 所指出的，认为上帝不会发怒的观念既不属于希伯来人也不属于基督徒，而是来自希腊哲学。<sup>①</sup>希伯来人和基督徒都认为上帝会愤怒，不但这与希腊哲学观不同。而且它是更高超的观念。姑且承认它含有神人同性的意象，它却指出一个上帝里面的现实，而这赋予道德评判以意义和力量。<sup>②</sup>

同样，除非我们赋予上帝愤怒以实际的内容，除非我们认为上帝将人恶行的痛苦后果加在人的身上是人应得的，否则我们就

---

<sup>①</sup> “很久以前希腊哲学就特别批判了这个观念，这个观念在古人、希腊流行宗教和旧约中很常见。它教导愤怒是人里面一个软弱和羞耻的情绪，将这样一个情绪归给一位神明是荒诞和褻渎的。任何初涉希腊哲学的人都知道一个原则，神明必须是 *apathe*，不带任何搅扰性的情绪。上帝愤怒的观念并非是有外邦环境渗透入基督教的；而是在面对外邦的批评中，教会所坚持的”（《象征与信仰》*Symbolism and Belief*, London, 1938, 第 210 页）。

<sup>②</sup> 从一个稍稍不同的角度 Hodgson 说：“除非我们使用他为了我们属世生命从而托付于我们的他能力之一部分，我们不能呼吸或动一动手指。当我们用他的能力去犯罪时，我们怎能确信他仍旧圣洁，他依旧是毫无污点的完美，并在我们头脑恢复一些且为罪悔改时，仍然能够欢迎我们回来分享他良善的生命？……上帝的愤怒和上帝的惩罚是面对罪恶现实且保持基本乐观之教义的核心内容。相信上帝在他的愤怒中起誓，做某些事的人必不能进入他的安息，这样的信仰使教会能够每天在开始敬拜时说，‘来，让我们向耶和華歌唱，让我们在我们救赎力量里诚心欢乐吧’”（《赎罪的教义》*The Doctrine of the Atonement*, London, 1951, 第 60 页）。



会使上帝的赦免陷于空洞。<sup>①</sup>因为如果没有荒漠的煎熬试探，上帝就应该忽略罪。只有当我们认为罪已经将我们诱致一种景况、在其中我们只配上帝将最严厉的责罚降在我们身上时，我们才能把赦免当做是真有意义的事。当景况在逻辑上要求上帝应该对付罪人，而上帝却维护了他的时候，唯有此时我们才能说恩典。但如果对罪导致的可怕后果避而不谈，就没有给恩典留出空间。

最后一点，圣经中展示的安托过程带有替代的因素。新旧约中安托的方法都是献上礼物，根据上帝的设计，就是以牺牲生命为礼物。圣经明确讲出，上帝的愤怒临在罪人身上，是神子替他们的死将其转移了。要么是罪人为自己的恶行受惩罚，要么是Hodgson所说的“结合了惩罚与赦免的自我惩罚”。<sup>②</sup>要么是我们死，要么是他死。但“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”（罗5：8）。

---

<sup>①</sup> 参 Bevan, 前面引用过的, 第 246 页。

<sup>②</sup> 前面引用过的, 第 79 页。





## 第七章 和好

### I. 简介

T. H. Hughes 的理论认为“在新约里，赎罪的基本概念就是和好的概念”。<sup>①</sup>这个概念必须基于新约思想的整体氛围，而不是基于具体所指，因为当我们参考圣经经文索引书时，具体谈论和好的经文虽然很重要，但数量极少。在保罗两个著名的经文中很清楚地表达了这个概念（罗 5：10 和林后 5：18-20）。在两处经文中我们都找到了动词 *καταλλάσσω* 和名词 *καταλλαγή*。在新约的其他地方，这个动词没有再出现，而名词仅出现于《罗马书》11：15 节，犹太人被丢弃就是“天下就得与神和好”。符合动词 *ἀποκαταλλάσσω* 两次用于指基督的死（弗 2：16；西 1：20）。新约中出现过这个词群中的其他词，但它们都不用于表达赎罪。

---

<sup>①</sup> 《赎罪》(*The Atonement*, London, 1949), 第 312 页。Vincent Taylor 说过类似的话：“新约中形容赎罪目的的最好词汇是和解”(《新月教导中的赎罪》*The Atonement in New Testament Teaching*, London, 1946, 第 191 页)。



有时具体的词汇并没有出现，但和解的概念却很清晰，例如说到“导致和好”。这就向我们展示了整部新约中与上帝和好的观念。其他的观念或许与和解的观念也有联系。故此，Vincent Taylor 在和解的标题下，讨论自由、儿子的身份、与上帝的团契和成圣。<sup>①</sup>尽管要考虑这些观念，但作为和解观念的一部分似乎不恰当，在本讨论中我们只关注那些谈到和解与和平的经文。

我们首先考察 καταλλάσσω 及其同源词。这个词群最终源于 ἄλλος。相应地，ἀλλάσσω 的基本意义要么是改变（造其他的）要么是交换（提供另一个）。第一个意义在《使徒行传》6：14 节有个好例子，而第二个在《罗马书》1：23 有个好例子。<sup>②</sup>在不同的组合词里，基本意思都有所调整，但基本意思都得到了确认。例如，ἀντάλλαγμα 用于表示买东西时的价钱，或更泛泛地说是同等物或替代物的价钱，就如《马可福音》8：37，“人还能拿什么 ἀντάλλαγμα（换）生命呢？” ἀπαλλάσσω 表示“通过移除而去造其他的”（如徒 19：12）。<sup>③</sup>

καταλλάσσω 中前置词的具体意义不易确定（却要参下面引用 Moulton 和 Howard 的话），但基本意义“改变”仍在。这个词曾用于表示换钱的过程，一摞硬币被换成数额相当的另一摞。也有其他更具比喻性的用法，让我们特别感兴趣的是这个词曾表示“置其他人于敌对状态”，“化敌为友”。名词 καταλλαγῆ 有与动词相一致的意义：“交换”、“和解”，而后一个意义是其在 新约中的意义。

<sup>①</sup> 见《赦免与和解》(Forgiveness and Reconciliation, London, 1946), 第 70 页。

<sup>②</sup> 同参诗 105：20, και ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μύσου κ.τ.λ.

<sup>③</sup> 其他的用法当然源于此，一个常见的如《希伯来书》2：15“释放”。



在余下的用法中, διαλλάσσω 在意义上与 καταλλάσσω 很相似, 但因为其在新约中不用于表达赎罪, 我们就基本上不关注它。ἀποκαταλλάσσω 在新约之前没有被找到过, 新约中出现于《以弗所书》和《歌罗西书》, ①在这些书信中却没有发现 καταλλάσσω。这个词的意义与最后提到的那个动词的意义几乎一样, 或许语气有所加强。故此, J. H. Moulton 和 W. F. Howard 认为它意味着“产生一个彻底的变化(完成时 κατά)回来, 和解”。②

## II. 七十士译本中的 καταλλάσσω 词群

在旧约正典中, καταλλάσσω 只被发现了一次, 就是在《耶利米书》31(48):39中, 在 MT 中, 它被写为 *ekh hattâh*, 但在七十士译本中似乎表示“它是如何被改变的”! 这个章节对我们的帮助不大。

名词 καταλλαγή 出现于《以赛亚书》9:5, 这里七十士译本是否源于 MT 尚有疑问。前者似乎表示“因为他们要偿还每件骗来的袍子, 而且(每件)衣服都要赔偿(μετά καταλλαγῆς)”。虽然这段经文很难, 但似乎很清楚 καταλλαγή 以其更古老的意义表示交换来的东西、一个等同物或替代物。

ἀποκαταλλάσσω 没有出现于七十士译本。这个词群里其他词的

① Büchsel 认为可能是保罗造了这个词 (TWNT, I, 第 259 页)。

② 《新约希腊文语法 II》(A Grammar of New Testament Greek, II, Edinburgh, 1919), 第 368 页 f.



用法对我们帮助不大，但有一个例外，就是非利士人的首领用 *διαλλάσσω* 来谈论大卫，“他用什么与他主人复和呢？”（撒下 29：4）。关键在于认为要与大卫复和，而不是扫罗而不是大卫有敌意要被消除。对于理解关于人要与上帝复和的经文，这里有重要意义。

### III. 犹太教中的和解

根据司特拉克-比勒贝克（Strack-Billerbeck）的看法，“在拉比的作品里，有两个动词 *ritstsáh* 和 *piyyēs* 被特别用于表示 *καταλλάσσειν*”。<sup>①</sup>这两个动词都谈到了消除敌意，第一个含有导致喜悦的意思，而第二个有导致安静的意思。所以两个都暗示之前有敌意，有时会明确指“愤怒”，或在上下文里有表示恶感的类似证据。

和解有时发生在人之间，但它常是与神和解的一部分。因此 R. Jose 讲了一个比喻：“一个人借给邻居一个 *maneh*（重量单位），并在王的面前定下了偿还日期，而另一方以王的生命起誓偿还。到时间后，他却没有偿还，于是他到王的面前请求原谅。然而王对他说：对不起我的，我可以原谅，但现在去求你的邻居原谅你”。<sup>②</sup>不难看出这个比喻的用意，这是一个典型的拉比教导，人如果

<sup>①</sup> III, 第 519 页。

<sup>②</sup> b R. H. 17b (Soncino 翻译, 第 70 页)。同见 *Ber.* 31b: “R. Eleazar 说: 由此我们知道如果一个人怀疑他的邻居做了一个错事, 而其邻居事实上并没有做这个错事, 他就必须请求原谅; 而且, 他必须祝福他” (Soncino 翻译, 第 192 页)。



希望与他的上帝和解，就必须和他的伙伴和解。当然和解的责任在于做错事的人。但有时，我们听到被得罪的人采取主动，希望弥合不和。<sup>①</sup>

上帝被认为是因着罪而对人怀有怒气的，于是和解就是必要的。一些释经书（米特拉斯 Midrash）谈到了金牛犊事件之后的和解。例如 R. Isaac 是这样记载的：“摩西通过第二次的石板使上帝与以色列和解了”。它然后让人感到好奇地解释道，摩西装出生百姓气的样子，致使上帝说他们两个都不可以生百姓的气，这样他就和百姓和解了。<sup>②</sup>在另外一处我们看到，当他发现上帝因着金牛犊而对百姓发怒时，“摩西立即起来求上帝施怜悯，请求他与百姓和解”。但上帝仅仅移除了他一部分的愤怒，当会幕建起来时，摩西在想这是否会把余下的愤怒除去：“他与百姓和解了吗？他还会向百姓彰显其怜悯的特性吗？”答案是他和解了。在同一章的稍后部分，有祭司 R. Berekiah 以 R. Simon 之子 R. Judah 之名的说话：“圣者，祝福的那位，对摩西说：‘之前有敌对状态存于我和我的孩子之间，有敌意存在于我和我的孩子之间，有争执存在于我和我孩子之间。然而现在，会幕建成了，我和我孩子之间的是爱，我和我孩子之间的是和平’。这解释了文本‘因他将向他的百姓论和平’，即向以色列，因为他们已经造

<sup>①</sup> Yoma 87a 大量说到被调解的责任并赞扬 R. Zera 给所有得罪他的人以达成和解的机会：“当 R. Zera 对任何人有怒气时，他就会反复在他旁边经过，出现在他面前，好使他可以上来（怜悯他）”（Soncino 翻译，第 435 页）。这个段落然后接着说到了 Abba，因为他采取主动寻求与一个得罪他的人和好。

<sup>②</sup> 《申命记注释》（Dt. R. 3 : 15, Soncino 翻译，第 84 页）。



了会幕”。<sup>①</sup>

我们到目前所引用的这些经文或许会留下一个印象，拉比是以极其神人共性的方式在谈论上帝的愤怒，的确他们有时是这样的。但有很多的经文反映了上帝更高尚的观点。所以“她（即耶路撒冷）如成了寡妇”这节经文，Rab Judah说：“（这节经文暗示着）祝福：‘如一个寡妇’；不是真寡妇，而是其丈夫去了海外（完全）准备回到她这里的”。<sup>②</sup>这里作为惩戒加在这个国家的苦难被视为暂时性的。上帝很快就会结束这一切。所以我们看到：“来呀，看圣者，祝福的那位的行动与血肉之人的品格是何等的不同啊。对于血肉之人，如果他生同伴的气，很有疑问他是否能抚慰他（后者）。即使你说，他（后者）能被抚慰，仍不能确定仅仅语言是否就能抚慰他（后者）。但在于圣者，祝福的那位，如果人暗地里犯了罪，仅仅语言他能得到抚慰”。<sup>③</sup>当然这不能被理解为不必要谈内里的性情，这样说法是为了对上帝是怜悯的给予有力的确认。

有时和解的思想带有宇宙层面的意思（如西 1：20）。所以“R. Safra 在结束祷告时补充说：耶和华我们的神，愿你的旨意成就，在天上的家里、地上的家里和思考摩西五经的门徒间，成就和平”。<sup>④</sup>当我们读到上帝“成就和平（*hishlim*）在他的工作和他的生物之间。如何成就的？他使火与我们的父亚伯拉罕平安相处；他使刀剑与以撒平安相处；他使天使与雅各平安相处”的时

<sup>①</sup> 所有这些都是引用自《民数记注释》(Nu. R. 12：1, Soncino 翻译, 第 448 页)。

<sup>②</sup> b *Taan.* 20a (Soncino 翻译, 第 99 页)。

<sup>③</sup> b *Yoma* 86b (Soncino 翻译, 第 429 页)。

<sup>④</sup> b *Ber.* 16b-17a (Soncino 翻译, 第 99 页)。



候，<sup>①</sup>或许有不同的解释。这里成就平安的正是上帝。有时也会认为以色列成就了和平，就是这个国家接受律法作为与上帝和平的手段并因此防止了世界的灭亡（*Gn. R.* 66 : 2; *Cant. R.* 7 : 1）。

我们或许在此注意到了，约瑟夫斯三次用了动词 *καταλλάσσω*。两次他用此表示人之间的和解，就是当女人对大卫说：“先与你自己的儿子和解，熄灭你对他的怒气”，<sup>②</sup>以及当那个利未人走在他的妾后面“安慰了她并与她和解了”。<sup>③</sup>第三次说到撒母耳“整夜求上帝与扫罗和解，不要大大生他的气”。<sup>④</sup>这个动词也有三次出现于玛喀比传（*Maccabees*）2 书（1 : 5; 7 : 33; 8 : 29）。这三次动词都是被动式，而主语是上帝，例如“如果为了责备和更正，我们永活的耶和華被惹怒了一小会儿，他也又与自己的仆人得了和解”。尽管在新约中认为上帝与人得了和解的经文或尚需讨论，但在玛喀比传中的这个立场是无疑的。

在说到恢复圣殿敬拜的地方出现了名词 *καταλλαγή*，“在全能者的愤怒中（这地方）被荒废了，与伟大全能者和解时，这里再次恢复了其所有的荣耀”（玛喀比传 2 书 5 : 20）。这里这个名词再次被用于表示和解，这里提到了上帝的愤怒，这就很清楚是使上帝和解了，而不是单单使人和解了。

所以犹太人确实认为上帝在人犯罪时生气了，这就要求有和

<sup>①</sup> *Cant. R.* 3 : 11. 1 (Sonnino 翻译，第 171 页)。

<sup>②</sup> 《犹太古史》(*Ant.*) 7 : 184 (洛布版. V, 第 459 页)。

<sup>③</sup> 《犹太古史》(*Ant.*) 5 : 137 (洛布版. V, 第 65 页)。

<sup>④</sup> 《犹太古史》(*Ant.*) 6 : 143 (洛布版. V, 第 239 页)。参 Büchsel: “当上帝允许它发生时，他会放弃自己的愤怒，重新变得有恩典，这是我们称之为上帝的 *καταλλαγῆναι*” (*TWNT*, I, 第 254 页)。



解的行动。他们在谈到使上帝与人和解了时，没有什么顾虑，他们这样说是表示上帝的义怒被转移了。在导致和解的方法上有不同的看法，但拉比最好的思想就是认为是上帝自己带来了和解。在人的方面，拉比们寻求去发现悔改和与他人和解的意愿。

#### IV. 新约中的和解

新约中使用了和解的动词和名词等形式，其主要难点在于在和解过程中，能否说使上帝与人和解了，抑或是这个过程里，只是使人和解了。如我们所见，旧约中的固定词语对此所谈甚少（尽管旧约常谈上帝的愤怒和移除愤怒，这只不过是上帝和解）。使上帝与人和解的思想可见于拉比作品、伪经和诸如约瑟夫斯等作者的作品中。但所有这些只不过是表明，认为使上帝与人和解的思想在以前是相当正常的，以及 *καταλλάσσω* 及其同源词（或等同词）被用于表示上帝的这种和解。

我们必须允许新约表达自己的观点，果然如此的话，我们就会立刻惊讶地发现，从来没有那么多的词被用来表示使上帝与人和解的观念。他几乎总是动词的主语，并且认为他使人与自己和解了。这个表达方式强调了和解的过程源于上帝。正是藉着他大爱的工作，人得与自己的创造者恢复了正确的关系。但这并非就已涵盖了全部。囊括性的论证总是危险的，加上这里存在所讨论的几节经文，就更是如此了。

和解大标题下有几个要考虑的部分，如新约中的达致和平及团契等概念，我们或可以认为这是 *καταλλάσσω* 所含同一概念中





的组成部分（我们已经看过 Vincent Talor 就“和解”进行了广泛的探讨）。但就我们的任务来说，对 καταλλάσσω 这些词所表达的“敌意”、“达致和平”这些观念进行探讨就足够了。

### a. ἐχθρός 和 ἔχθρα

新约无疑教导了人是上帝的敌人这个观念：“因为我们作仇敌的时候，我们得与神和好”（罗 5：10）；“你们从前与神隔绝，因着恶行，心里与他为敌”（西 1：21）；“与世俗为友就是与神为敌”（雅 4：4）。毋庸置疑，圣经认为人因为自己的罪成了上帝的敌人。但考虑到新约强有力地坚持了上帝压倒性的大爱，今日这在许多人看来，似乎不能认为上帝会带有敌意地看待人。换言之，因为神的爱，所以当说到人是上帝的敌人时，应将这种敌意理解为是单向的，是人对上帝的存有敌意，而这种敌意得到的回报只有爱。

虽然新约中 ἐχθρός 和 ἔχθρα 的用法具有一些重要性，但并不形成一个最终结论。所以存在重复的命令“爱仇敌”（太 5：44；路 6：27、35），或另外的，保罗的“你的仇敌若饿了，就给他吃；若渴了，就给他喝”（罗 12：20），这些表明基督徒在面对敌意时的态度具有爱的特征；他不可以复仇性地回应。上帝的态度不可能低于他对自己百姓的要求。的确，我们得到应许，上帝爱人，甚至在他们还是罪人和敌人时就爱他们（罗 5：8-10）。

但这并不表示上帝在面对罪时无所作为。毕竟就连一个基督徒还是有可能在义怒的同时，仍然保持爱的态度的。我们不能认为上帝就不可能如此。正是如此，我们不能忽视 ἐχθρός 通常表



示相互的敌意（当只是单方的敌意时，也能这样用）。在《加拉太书》4：16节我们见到这样的经文，“我将真理告诉你们，就成了你们的仇敌吗？”这里保罗把自己说成是仇敌，尽管是在加拉太人一方头脑中即时产生了敌意。<sup>①</sup>上下文总体上似乎规定了这样的意义，特别是“为了你们的缘故 (δι' ὑμᾶς)”和 ἀγαπητοί 的同义词必须被理解为“上帝所爱的”。C. Anderson Scott 认为不应该赋予“语法对称”以过多的重要性，并把这段经文理解为“从福音的角度看，仍然为你们的缘故与上帝为敌；但从拣选的角度看，出于祖先们的缘故仍然是被爱的”。<sup>②</sup>但这似乎并不合这位门徒的思想。整个这一章里，他都在辩驳救赎临到外邦人仅仅是因为以色列离弃了做上帝选民的呼召（见 11、12、15、19 等）。当谈到上帝对以色列的态度时，他并不遮遮掩掩，他认为这个国家被遗弃了（15 节），他把他们比喻为折下的树枝（17、19 节等），他说，“神既不爱惜原来的枝子”（21 节），他把注意力引向上帝对以色列所采取的行动，这可作为让人吃惊的“严厉”例子（22 节）。况且，如果仅有这个国家的敌意，而无上帝相应的回应，很难明白着如何会使福音临到了外邦人。这一章的全部基调以及前面关注过的具体语言点，都显示 28 节中这个国家被认为是上帝敌意的对象，而绝大多数的学者们都接受这个观点。

另外，“因为基督必要作王，等神把一切仇敌都放在他的脚下”（林前 15：25 及后），这里可以看出上帝对自己的仇敌并非

<sup>①</sup> 从帖后 3：15 节或许可以得出类似的结论。

<sup>②</sup> 《圣徒保罗的基督教》(Christianity According to St. Paul, Cambridge, 1932), 第 77 页。 247



是被动的。尽管必须谨慎对待《路加福音》19：27，因为这是个比喻，但从中或许可以得出同样的结论。在《使徒行传》13：10中，吕马被称为“众善的仇敌”。但上帝并非是不作为的，因着“主的手”，这个行法术的眼睛了。与此类似，保罗说某些“基督十字架的仇敌”的结局就是“沉沦”（腓3：18），而雅各说上帝“抵挡骄傲的人”（雅4：6）。

故此对含有“仇敌”之经文的考察表明，上帝对自己的仇敌采取敌对行动。需要承认，对于认为上帝对自己的仇敌怀有敌意，这还不是完整和最终的证据。但这些证据的确指向了这个方向。

对于  $\xi\chi\theta\rho\alpha$ ，这是一种敌对状态，通常表示相互的敌意，正如希律和彼拉多被认为是“彼此有仇”（路23：12）。另一方面，当我们读到“体贴肉体的，就是与神为仇，因为不服神的律法，也是不能服”（罗8：7），这似乎只意味着来自人一方的敌意，但接下去“属肉体的人不能得神的喜欢”指出这里没有忽略上帝的反应。在其他的经文里，“为敌（仇恨）”是“肉体表现”之一（加5：20）。这里对我们的帮助不大，除非我们推定“肉体表现”的这些词语在任何环境下都不适用于上帝，但这个假定被同一经节中出现的“恼怒（wraths）”（ $\theta\upsilon\mu\acute{o}\iota$ ）推翻了，因为“上帝的愤怒”这一思想符合圣经教导。 $\xi\chi\theta\rho\alpha$  也出现于《雅各书》4：4，“你们这些淫乱的人哪，岂不知与世俗为友就是与神为敌吗？”在这个上下文中，这暗示着上帝对自己敌人的敌意反应（参6、9-10节）。《以弗所书》2：15前后也有同样的意思，在前面说到了犹太人和外邦人之间的相互敌意，而后面又看到了同样的敌意，只是似乎加上了人神之间的敌意了。无论如何理解，通过十字架敌意已



经去除了。W. Foerster 对这节经文的评论“相互的敌意和对神的敌意（而非来自上帝一方的敌意，如加 3：10，而是对神的敌意，如罗 8：7）”<sup>①</sup>基本上是这个讨论的总结。ἐχθρα 出现的经文或许不能证明上帝对人的敌意，但圣经中的其他经文可以。

在达至和解前，是否可以认为上帝在某种意义上对人怀有敌意，似乎这个问题应该从圣经的整体立场来决定，而不是从出现 ἐχθρός 和 ἐχθρα 的几处经文出发。唯有在圣经中我们看到了罪导致敌意的思想，这一定有其重要性。常常没有考虑到的是，罪人对上帝没有敌意。他很满足地与自己的创造者和睦相处，事实上他不认为正是自己的罪造成了敌对状态。对于自己一方错误行径的小事，他不是很在意，他也不明白为什么上帝这么在意。假如琼斯说史密斯是他的敌人，但史密斯会说，“不是，我很和气的！”那么即使“敌人”这个词安在史密斯身上，我们也必须认定是琼斯一方带有敌意。所以当罪人满足于让往事都过去吧时，但上帝（通过他仆人们的口）谈论敌对，就很难坚持认为上帝一方怎么能没有敌意。关键在于造成敌意的是上帝对圣洁的要求，而并非是人有意识地对上帝持有敌意。

重要的是明白从圣经的观点看，上帝对任何邪恶的事都一定是敌对的。整个新旧约中有大量的经文谈论到“上帝的愤怒”、上帝对邪恶的惩罚、要求上帝的追随者“恨恶邪恶”和很多类似的事。所以除了对一些特别经文阐释的细节，圣经中极力地持续地教导上帝对一切的邪恶是积极地反对。圣经也不（但有些人似

<sup>①</sup> TWNT, II, 第 815 页。



乎倾向于)区分上帝和对错误的惩罚。他们认为“愤怒”里有一个与上帝相分离的半拟人化的实体,它并不真正代表神。另外有些人认为愤怒是非人格化报应法则的运行,还存在另外一些非圣经立场。

但所有这些替代理论似乎与对上帝主权和内在性的真正信仰是不相容的。如果上帝真把宇宙造成了一个道德宇宙,其中罪后面紧跟的是惩罚,那么对于所发生的惩罚,也不能认为上帝与此无关。我们可以选择像圣经作者们一样来解释上帝愤怒导致的结果,或者我们更喜欢其他的解释方法,但重要的是我们不要忽略事实。圣经坚持认为上帝以最可能强烈的方式回应人的罪。<sup>①</sup>

这并不会在上帝的爱上打了折扣。我们不是被迫要在愤怒的上帝和爱的上帝之间作选择;相反,愤怒正是爱的另一面。E. H. Gifford 贴切地评论道,“人的爱在此正可作为一个类比:父亲越爱儿子,就越恨恶他身上的醉酒、撒谎或背叛”。<sup>②</sup>如果对一个有各样缺点的人的父亲尚有这种可能性,就不能认为在上帝是不

---

<sup>①</sup> 参 C. Ryder Smith: “愤怒的概念,即使是作为正义的结果,对今天的思想也是一个冲击,但任何有神论者如果说没有这样的概念是很可质疑的。当一个有神论者看着这个世界,他不是至少必然会问:‘上帝已经把世界造成这个样子,如果人或国家犯罪,悲剧就要降在他们身上’吗?……一个现代有神论者说上帝这样造世,如果人犯罪,他们就受苦,而圣经作者是说‘上帝的愤怒’。的确乍看之下,这里有区别,前者认为上帝是间接地行动,而后者是直接地行动,但对于万能者是否有这样的区别是存疑的,而且究竟这两者间真有最终的区别吗?两者都把一定的责任归给了上帝”(《圣经中的救贖论》*The Bible Doctrine of Salvation*, London, 1946, 第 128 页)。

<sup>②</sup> 《圣徒保罗给罗马人的书信》(*The Epistle of St. Paul to the Romans*, London, 1886), 第 114 页。他把《罗马书》5:10 中的“仇敌”理解为上帝的仇敌,说:“上帝的仇敌此处指那些处于他愤怒之下的人,当免罪而移除愤怒时,就使他们与他和解了”(同上)。



可能的，就是在人最纯洁的义怒中也还带有种种瑕疵，但上帝的愤怒完全没有这些瑕疵。

也必须不能忽视基督必须以死来使人与上帝和解，这本身也证明了上帝一方的敌意，特别是因为他的死是我们都能获取的。

“一人既替众人死”，圣徒保罗说，“众人就都死了”（林后 5：14）。但为何都需要死？这自然指向了上帝的敌意，上帝的敌意在死亡的判决中显明了出来。A. Schlatter 这样说，“正如保罗从基督的死中看出这是为自己准备的死亡，他也意识到上帝敌对他。做出死刑判决的上帝把人当做自己的敌人进行抵挡”。<sup>①</sup>

那么我们得出结论，把圣经对 *ἐχθρός* 和 *ἐχθρα* 的教导与更多对上帝愤怒的教导联系在一起后显示出，上帝对一切的邪恶都的确存有敌意，而这个敌意与上帝对罪人的厚爱并不矛盾。

### b. καταλλάσσω 和 καταλλαγή

此标题下最重要的经节是《罗马书》5：8-11，此处提醒了我们上帝在十字架上展现出来的爱、我们藉基督的宝血称义、我们并藉他从愤怒中被拯救了出来，那么：“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。不但如此，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”。

这里请我们首先注意在人之外存在和解的一方面，是个客观因素。圣经说我们已得和解，因此这在一定程度上是不依赖于我

<sup>①</sup> 《保罗和基督的血》(Paulus der Bote Jesu, Stuttgart, 1934), 第 565 页。



们的。显然和解必须是个人间的才能有效，我们必须进入一种得到了和解的状态；但还有一种含义就是认为把和解送给了我们。换言之，新约的观点是，和解在十字架上成就时，人的心里还尚无任何的回应。<sup>①</sup>和解有客观的一方面，或也可以认为这是在暗示存在使上帝与人和解的意思。正如 James Denney 说的：“用最简单的话来说，赎罪在客观上就是，若非基督和他的爱，上帝的样子会和我们看到的不一样”。他接着论到反对这样立场将导致的严重后果，“替代的说法是，不依靠基督和他的爱在上帝眼中的价值，上帝仍然和我们看到的一样。但这实际上就把基督从基督教中彻底地清除了出去”。<sup>②</sup>

保罗用 *ἐχθρός* 这个词来表示和解前人的状态（罗 5：10）。可以认为在这个上下文中，*ἐχθρός* 所传达的主要思想就是人曾对上帝含有敌意，因为这位使徒正努力向我们证明上帝爱的伟大，并且他坚持正是在人敌对上帝的时候，上帝造就了和解。但这并不意味着我们已经穷尽了 *ἐχθρός* 的含义。正如我们在前面一章里看到的，这是一个完全可以表示上帝对人的罪有严厉反应的词汇。当然，不能用其他经文里的用法来决定这里的意义，这也是

---

<sup>①</sup> 参 Denney：“除非我们能传基督关于罪的工作已经完成，*καταλλαγή* 或和解或和平是独立于我们已经完成的，代价无法估量……我们就根本没有给罪人带来真正的福音”（《基督的死》*The Death of Christ*, London, 1951, 第 86 页）。P. T. Forsyth 说过类似的话：“基督的死已经完成了和解。保罗传的不是一个渐次的和解。他传的被老神仆们曾经称为已完成的工作……他传的是一次完成的事——一个作为每个灵魂和解基础的和解，而不单单是一个邀请”（《基督的工作》*The Work of Christ*, London, 1948, 第 86 页）。

<sup>②</sup> 《基督教的和解教义》（*The Christian Doctrine of Reconciliation*, London, 1918），第 239 页。



正确的，但这的确表明了圣经中有证据认为上帝反对罪和罪人，*ἐχθρός* 指称的就是罪和罪人。正如 Vincent Taylor 说的，“我们必须认为，在《罗马书》5：10 中 *ἐχθροί* 描绘的不仅是人的敌对态度，还有他们在上帝眼中的品格，他视他们为敌人；但他使他们与自己和解了”。<sup>①</sup>

那么从更广阔的新约思想背景来看，《罗马书》5：8-11 节显示出的和解既有朝向上帝的一面，也有朝向人的一面。紧接着的上下文也支持这个看法，因为在关于和解的词语前面就是对“愤怒”的指称，而人藉着基督被从其中救了出来，<sup>②</sup>这是典型的保罗思想，我们从五章里看到的是从这封书信的前三章里发展而来的。

除了上下文，我们讨论的经节意义也指向了同一方向。故此说我们藉着基督的死已得了和解，似乎这表明了赎罪中朝向上帝的方面，而非朝向人的方面。正如 H. P. Liddon 说的，“基督的死移除了上帝对人的敌意，而人停止了对上帝的敌意，这是信心在道德上的结果。所以，必须把 *καταλλάγέντες* 和 *καταλλάγημεν* 理解为，不仅表示基督徒道德本性与上帝的和解，又是神与人在基督里的新关系，是基督使这一切成为可能的”。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 《赦免与和解》(*Forgiveness and Reconciliation*, London, 1946), 第 75 页。

<sup>②</sup> 参 Godet 对《罗马书》的评注：“首先敌意一定要属于他，就是会愤怒的他；基督的血……流出首先不是要改变我们的性情朝向神，而是要改变上帝对我们的行动”（《圣徒保罗给罗马人书信的评论》*Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, I, Edinburgh, n.d., 第 330 页）。

<sup>③</sup> 《圣徒保罗给罗马人书信的解释性分析》(*Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans*, London, 1899), 第 100 页。





诚然如此，当一个人具有了对耶稣的信心时，就有了心灵和外表的改变，就如他对上帝的敌意被消除了那样。同样真实的是，我们在十字架上看见的上帝之爱是大能的力量，给人带来了信心。但认为保罗想在这段经文里表达任何这样的真理是非常困难的。如果他就是想说这样的事，那么当他说到上帝将他的爱给我们时（8节），他就会有一个辉煌的开头。但他说这番话的目的不是要让人认为这个爱使人放下了自己的敌意。相反这是在强调，正是“当我们还是罪人的时候”，“基督就为我们死了”。由此他进而谈到了称义、从愤怒中被救出来、还是罪人的时候就得了和解。这个使徒并非不在意新生命，因为他接着就提到新生命是和解的结果——“既已和好，就更要因他的生得救了”。藉他的生命或在他的生命里得救了，这无疑是对保罗在《哥林多后书》4：10节话语的另一种表达方式，“使耶稣的生也显明在我们身上。因为我们这活着的人，是常为耶稣被交于死地，使耶稣的生在我们这必死的身上显明出来”。所以人里面有了如此的改变，不是要继续活在肉体里，他现在展示是基督活在他里面。但这似乎是和解的结果，而非和解本身。

这里我们所获得帮助不大，英语里表示和解等词语并不能完全表达出希腊语的原意。在英语里，如果我们说上帝与人和解了，我们所想到的和解意味着双方现在有正确的关系了。当把和解理解为已经彻底实现时，或许希腊词语表达的也是同样的意思。但仍然有可能使用希腊词语来表示上帝已经解决了双方团契之间的拦阻，而且他现在把和解提供给人。所以保罗可



以说人“得与和好”。<sup>①</sup>这是上帝给予的礼物。如果这是上帝给予的礼物，那么就必须有这个礼物存在，才能给出。因此和解有个意义，就是在人接收到之前就存在了。不能否认，有可能和解应与人的配合联系在一起理解，因为“与神和好”也是圣徒保罗的话。所需要坚持的认识就是希腊语和英语的用法很不相同。希腊语比英语更倾向于单方的过程，《罗马书》5：9-11节中有不止一处在暗示一个在很大程度上是单方面的过程。

另一处谈论和解的重要经文在《哥林多后书》5：17处：“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。一切都是出于神，他藉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，并且将这和解的道理托付了我们。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。神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义。我们与神同工的，也劝你们，不可徒受他的恩典”。

这里我们没有提到在上下文中的愤怒，就如在《罗马书》中

---

<sup>①</sup> 参 Denney, “非常不幸，英语里和解这个词（通常在德语里的对等词是 *versöhnen*）与希腊词 *καταλλάσσειν* 有严重差别，但又不易觉察。在英语里我们说到上帝使我们与他自己和解时，我们不能不理解为这个人实际上是与上帝和平了，已经将所有的惧怕、不信任、爱好罪恶等置于一边了，从而在事实上已经与神有了和平友谊的关系。但 *καταλλάσσειν* 在形容上帝的工作时，或 *καταλλαγή* 在形容它的即时结果时，并不一定有这么深远的意义。新约中的和解工作是一个完成了的工作，我们必须将其理解为，在传福音之前，就已经被完成了的”（《基督之死》*The Death of Christ*, London, 1911, 第103页）。



的那样，<sup>①</sup>这个上下文对基督里的新生命有重要的教导，这显示了在和解和其导致的基督徒得胜生活之间有紧密联系。有些人认为这是指和解在本质上是人里面的活动，但这似乎就说得太过了，并忽略了保罗的一些观点。

首先请我们注意，这位使徒头脑中的过程是由上帝做成的。“一切”，他告诉我们，“都是出于神，他使我们与他和好”；“神在基督里叫世人与自己和好”，“神使那无罪的，替我们成为罪”。尽管有一个方面确实存在，就是人被劝导与神和好，但无疑保罗思考的是上帝已经为人做好的，而不认为这仅仅是人的行动。

而且在 19 节，和解被解释为“不将他们的过犯归到他们身上”。这与圣经中所说是罪拦阻了神人团契的道理是相当一致的，所以要使两方之间和平，就必须对罪采取行动。当然可以认为，人必须离弃罪，达到这个目标，就与神和解了。故此 C. Anderson Scott 将和解等同于“将上帝的爱浇灌于人的心里，敌对消失了，喜乐地接受了赦免”，<sup>②</sup>与此类似，C. Ryder Smith 谈到上帝的愤怒时这样说，“但在此（如《罗马书》3：23-26）总是被想当然地以为，只要人悔改，‘上帝的愤怒’就消失了”。<sup>③</sup>这样的言论当然有道理，因为如果一个人真正悔改，心里充满了上帝的爱，发现自己对上帝的敌意消失了，并喜乐地接受了赦免，那他就一

---

<sup>①</sup> 而 R. H. Strachan 说这个愤怒“必须作为背景，如果我们要从这些经文里来明白保罗是如何表达他所理解的基督十字架之根本意思的，我想我们也必须要明白这些”（*MNTC*，林后，第 116 页）。

<sup>②</sup> 《圣徒保罗的基督教》（*Christianity According to St. Paul*, Cambridge, 1932），第 84 页。他又说：“这不是保罗对‘赎罪’的全部论述，但这是核心”。

<sup>③</sup> 《圣经中的救赎论》（*The Bible Doctrine of Salvation*, London, 1946），第 218 页。



定与上帝和解了。

但很难相信这就是全部的真相，或这就是保罗在我们讨论的这节经文里的意思。这样的言论已经危险地接近于把基督置于和解之外了，<sup>①</sup>保罗特别想强调的是基督的行动，尤其是他死的必要性。因为虽然在这些经文里这位使徒没有具体提到主的死，但毫无疑问这就是他所思想的。从保罗的观点看，只有藉着这个死，人的过犯方能免除，所以 19、21 节在保罗的头脑中出现的是鲜活的十字架。虽然基督的行动只是要展示上帝的爱会在人的心里激发起爱和感激并使他们悔改和解，但他不认为和解本质上只是关于人的主观方面。但他说上帝使基督替我们成为“罪”时，似乎很清楚，至少他认为主的死是可以以一种客观的方式获得，而后再用来除去人的罪的。<sup>②</sup>

近来通常会断定保罗在这里的意思不过是基督对罪人有完全的怜悯，就像是一个慈爱的母亲对自己犯错的儿子一样。这样

---

<sup>①</sup> R. Travers Herford 并非是专门论述和解，而是泛泛地论述基督教，他说：“基督教建基于一个人而非一个理念，保罗抓住了这个事实”（《新约时代的犹太教》*Judaism in the New Testament Period*, London, 1928, 第 227 页）。这个评论与我们的论点有关联，因为基督徒的和解观并非是个理念，譬如一个人只要悔改，就一切都好了；和解观是关于一个人。典型的基督徒思想认为和解是基督完成的，也只有从他这里才能找到。“上帝的和解基于这一点，就是在他无罪的永恒的子身上……降下了罪的审判”（P. T. Forsyth, 前面引用过的，第 82 页）。

<sup>②</sup> 参 Forsyth：“这个最伟大的经节说上帝在基督里和解了，这个经节用同样的语气说这都是因为使基督成为了我们的罪。和解与基督的死相联系，他的死就如同是补偿”（《十字架的关键》*The Cruciality of the Cross*, London, 1948, 第 68 页）。J. Scott Lidgett 说：“基督进入我们的罪，自己背负了我们的罪，被罪所包裹。他站在我们一边代表我们的利益，就好像他是个罪人一样，并带着这一切为我们死了”（《赎罪的属灵原则》*The Spiritual Principle of the Atonement*, London, 1914, 第 42 页）。



的类比经常用来表示母亲比儿子承受了更剧烈的痛苦，比起不完全悔改的他，她更厌恶罪。虽然这是对的，但这似乎不是保罗的意思。相反，这节经文要与《加拉太书》3：13节联系起来理解，《加拉太书》的经节说基督为我们受了“咒诅”，这表示他承受了罪全部的后果。<sup>①</sup>上帝使他成为罪，从而我们或称为“上帝的义”，那么从某种意义上，他背负了我们的罪，从而我们不必再背负了。正如 Denney 所说，“基督为我们死了，就是作为我们罪之代价的死，虽然他是无罪的，但在他的死上，上帝对我们罪的惩罚落在了他身上；上帝对世人的罪执行了死刑”。<sup>②</sup>或引用一个更近期的作者，这个经文的意思是“他使他为罪的代价替我们死了”。<sup>③</sup>G. Schrenk 的阐释也是这样的：“因为基督是替代我们做了 *ἀμαρτία*，我们就可以成为 *δικαιοσύνη ἐν αὐτῷ*”。<sup>④</sup>比起那些缩小了这个经文效力的解释，这样的阐释与保罗的思想更接近。

这一切都是关于保罗所称的“和解词语”，带给人的信息就是他们必须“与上帝和好”。这强调人们需要回应上帝的恩典。和解并非是独立于人的反应而成就的。尽管从某种意义上，可以

---

<sup>①</sup> H. Wheeler Robinson 也把这两节经文用在一起，来说明在《加拉太书》3：13节中基督为我们受了咒诅：“这是一个最清晰的说明，圣徒保罗认为基督的死既是替代性的又是罪有应得性的，与其相当的是林后 5：21，这里无罪的被说成是为我们成了罪，如此我们或可得到赦免并真正地成义”（《救赎与启示》*Redemption and Revelation*, London, 1942, 第 231 页）。

<sup>②</sup> 《神学研究》(*Studies in Theology*, London, 1895), 第 112 页。

<sup>③</sup> A. B. Macaulay 的《耶稣之死》(*The Death of Jesus*, London, 1938), 第 174 页。

<sup>④</sup> *TWNT*, II, 第 212 页。与此类似，L. S. Thornton 就这节经文和《加拉太书》3：13：“不管这些神秘的语句意味着什么，它们的确把主放在了罪人的位置上”（《基督身体里的平常生活》*The Common Life in the Body of Christ*, London, 1950, 第 445 页）。



认为和解是在基督工作的基础上提供给人的，但就任何个人来说，只有在他自己与上帝和好之时，这才是有效的。但是如果在我们的论述中，有需要人一方采取的行动的话，这不应该使我们忘记和解真正重要的部分是上帝的行动，而非人的反应。因为上帝已使基督成为我们的罪，因为上帝不将人的过犯归在人身上，所以有了和解这个词，这个好消息能够也必须被宣讲给人。保罗或是在劝读者们，“不可徒受他的恩典”。但这是“上帝的恩典”，他谈论的并非仅仅是在人心里发生的主观变化。<sup>①</sup>

除了这两处经文，*καταλλάσσω* 只出现于《哥林多前书》7：11节，这里保罗指责那些结了婚的“妻子不可离开丈夫（若是离开了，不可再嫁，或是仍同丈夫和好）”。无疑很重要的是，这里妻子被视为积极寻求和解的一方，劝她“和好”，这表明她和丈夫两方都有改变。<sup>②</sup>

《罗马书》11：15节中也有名词 *καταλλαγῆ*，“若他们被丢弃，天下就得与神和好”，但这对我们帮助不大。保罗在这里展开论述，正是因为犹太人被暂时的抛弃，和解临到了外邦人，但他没有说明是以何种方式实现此和解的。所以为了我们能理解这个词语，我们依赖于那些已经考虑到的经文。

---

<sup>①</sup> 参第230页注3中引用的经文。从19、21节，Büchsel得出结论“和解本身之中包括了称义”（*TWNT*, I, 第258页）。

<sup>②</sup> Büchsel评论说：“如果在这种状况中，妻子完全消极，她和丈夫之间就不会有新的联合，也不会和解”（*TWNT*, I, 第256页）。J. Pearson认为此处的“和好”就是“要安抚并取悦于丈夫”（《教义解读》，*An Exposition of the Creed*, Oxford, 1890, 365, 第644页）。



### с. ἀποκατάλλασσω

对于这个标题，有两个经文还没有考虑，即《以弗所书》2：11 和《歌罗西书》1：19。前者从犹太人和外邦人之间的敌意引出，外邦人从前是“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”的。但基督的到来改变了这一切。他将“两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙，而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下藉着自己造成一个新人，如此便成就了和睦”。由此这位使徒直接想到基督成就了神人关系的变化，并说他“既在十字架上灭了冤仇，便藉这十字架使两下归为一体”。所有的结果就是外邦人“不再作外人和客旅，而是与圣徒同国，是神家里的人了”。

这个段落有力地坚持了和解过程中上帝的主动性。的确整个过程都是从基督的角度来描写的，没有说人在这件事上做了什么。他们以前是“局外人”，现在“得亲近了”，所有都是基督的工作。这里没有《哥林多后书》5章中的“求你们与神和好”，当然公正地说，这里暗示了这一主题的此方面。但眼前所呈现的关键就是上帝的主动性和上帝的努力；没有怎么提到人的回应。

这似乎与一种论调一致，这种论调认为在和解一事上，不需要去使上帝和解。但实际上这个经文没有显示这一点。可以轻松地承认这一切都是出于上帝的，但这并不含有不需要处理上帝对罪有敌意的思想。和解要归功于上帝的这个事实并不能决定和解的过程是如何的。



一切都是基于我们是如何理解“敌对”的。如果仅仅是人对上帝有敌意，那么所想到的和解就没有朝向上帝的一方面，但如果含有上帝严厉敌对罪人的思想，那么就不能忽略这一方面。紧接着的上下文中没有什么可以决定此点。对于“敌对”，无论我们采用何种阐释，这个论点都一样存在。但如果我们对这封书信更广阔范围里的思想给予关注时（我们仅限于这部作品，但有些人认为这不是保罗写的），我们不能忽视上帝积极地反对邪恶。所有的人被认为是“可怒之子”（弗 2：3）。另外，作者说道，“不要被人虚浮的话欺哄，因这些事，神的忿怒必临到那悖逆之子”（5：6）。主人们受督促不要恐吓，因为他们自己在天上也有一位主人，“他并不偏待人”（6：9）。有些人，即淫乱的、污秽的、有贪心的，被明确说是和神的国是无分的（5：5）。作者如此热忱地谈论救恩之部分原因，似乎也是因为他想到了人是从何种境况里被拯救了出来，并被带入了何种的新境况中。从整体上看这封书信，似乎很清楚，作者认为上帝敌对罪恶。所以我们可以相信，和解思想中那个为他们移除这种敌意的因素就是“在基督耶稣里”。

这可以在 2：17 找到支持，基督“来传和平的福音（εὐηγγελίατο εἰρήνην）……因为我们两下藉着他被一个圣灵所感，得以进到父面前”。好形势就是上帝已经移除了阻拦罪人到他面前的障碍。认为人所要做的一切就是认识到他总是爱他们并将接受他们是不足以解释这处经文的。作者提到了十字架上基督之死所带来的新境况。因着这个死，有了好消息。人现在来到上帝的面前是不需要惧怕了，因为敌意已经被“消灭”了。





另外，作者在讨论和解时，考虑到了犹太人和外邦人之间的敌意，这是双方互相的敌意，这个考虑或许不是微不足道的。虽然还不能下结论，但它的方向是指向和解影响双方。

故此，看了所有这些证据后，似乎在这节经文里作者思考的是十字架上的死移除了上帝对罪的愤怒，并且神人之间因此有了和平。需要承认还缺少最终的证据，但可以辩称，这是对现有证据最自然的解读方法。

含有 ἀποκαταλλάσσω 的其他经文告诉我们上帝喜欢藉着他“在十字架上所流的血成就了和平，便叫万有都与自己和好了”（西 1：19）。并继续论述：“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（或如页 46，B 和 Hil 写道‘你已得了和解’）等等”。

重点再一次放在了上帝的行动上。正是由于他的好意才实现了和解，整个经文都在强调他所成就的，而不是人任何微不足道的努力。

每次提到和解时都谈到了方式。第一次加上了“藉他十字架上的血就和好了”；第二次说和解是“在他经历死的肉身里”。因此和解与主的死很清晰地很紧密地连在一起，这就暗示了这死亡通过移除拦阻的确成就了一些事。诸如对于死亡这样的解释再一次清楚地显示，那种认为上帝爱人所以如果人回转向他就万事大吉了的这种解释，是不足以表达作者的思想的。很难不产生这种印象，就是保罗在教导我们基督的死时，不仅是激发了人的情感和行动，还有其他方面的功效。

有时会有人辩驳道，关于敌意本质的陈述指出，和解仅仅发生



于朝向人的一方。人被认为是“在他们的恶行上，已经与神离弃，在心里与其为敌了”。有些人认为这就表明和解是指改变这个状态并代以更好的思想和行为状态。但这就没有证据支持了。的确，人心理和行为上的敌对是真实且严重的，这必须在神人有完全和谐关系之前就被移除。但我们可以认为，这会限制和解的概念，因为这意味着上帝对这一切的反应并不严厉。这封书信的作者的想法并非如此，因为他提到“神的忿怒”必临到“那悖逆之子”（西3：6），他说“那行不义的，必受不义的报应，主并不偏待人”（西3：25），还有失去得“奖赏”的可能性（西2：18）。这些概括性的思考加上所讨论的经文表明了圣徒保罗认为十字架是真正可以移除罪实现和解的方法，因为所讨论的经文似乎暗示罪人因着圣洁上帝对他们罪的态度而处于极糟糕的境况。

人对此的反应无疑是重要的，而且很清楚这反应会导致人彻底的改变。但关键是人只是对上帝已为其做成的事进行反应；它本身并非是和好的过程。

故此，在新约中用到和解词语的经文里显然含有一些思想。广为熟知的思想就是认为，正是人的罪成了与上帝相通的障碍；要达到和解就必须处理罪。这就是使上帝与人和解的说法可以成立的理由，因为显然上帝不可能在移除这个拦阻前后会以同样的方式看待人。同时和解总是属于上帝的工作，我们通过几种方式来强调这一真理：即上帝的爱是和解中支配性因素。

和解包括上帝的和解这一方面的思想在 *διαλλάσσω* 的用法上找到了支持，这个词与 *καταλλάσσω* 在意义上紧密相关。我们已经注意到尽管要去除的敌意是扫罗的，但在七十士译本中这个词



## 使徒所传的十字架

用来表示使大卫和解，所以我们曾认为这个经文要说的是使扫罗而非大卫和解。在《马太福音》5：23 我们看到了完全相同的用法，“所以，你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好……”这里主动采取行动的一方又一次被说成是使其和解，在《哥林多前书》7：11 中的 *καταλλάσσω* 似乎也是如此用法。所以语言学上的用法使我们有理由认为，当把和解应用于神人的关系上时，它部分是既表示使上帝和解，也是表示使人和解。而且正如 Handley Moule 所说，*καταλλαγή* 及其同源词“在惯用法上更多是指获得被触怒之王的原谅，而不是指反叛者同意接受他的好意”。<sup>①</sup>与此类似的是 T. J. Crawford 早就指出，*καταλλάσσω* 和 *διαλλάσσω* 在圣经作品中用于“表示移除敌意，不是从冒犯一方移除，而是从被冒犯的一方移除”；而且他又说“当一方被认为‘要使其与另一方和解’或‘使他自己与另一方和解’时，根据希腊惯用法，要赢得的是后者而非前者的友谊和好感”。<sup>②</sup>这经常被忽视。有些人认为即使熟悉的英语用法起决定作用，但重要的当然是希腊语的意义。这就表明，我们所能说的就是既从上帝一方也从人的一方产生的改变，这需要一个更好的词汇来表达。

<sup>①</sup> 《基督徒教义提纲》(*Outline of Christian Doctrine*, London, 1892), 第 79 页。

<sup>②</sup> 《关于赎罪的圣经教义》(*The Doctrine of Holy Scripture respecting the Atonement*, Edinburgh, 1871), 第 67 页。也参 Pearson: “表达使人与上帝和好的圣经语言，在我们世俗语言中是使上帝与人和好”(前面引用过的, 364, 第 643 页)。



#### d. 言和 (*Making Peace*)

“言和”这个词实际上不常出现于新约，但信徒与上帝和好了是个平常的概念。既然这不适用于自然状态下的人（参《以弗所书》2：3，“本为可怒之子”），就有理由认为这个词暗含言和的意思。

εἰρήνη (*peace*) 这个词值得我们对其内容予以关注。在希腊人中，它首先被用于表示休息下来的状态，就是停止敌对之后的结果，就是相对于战争的和平。但在七十士译本中，这个词的意义被延伸了。原因是经常用它来翻译希伯来词语 *shālôm*，<sup>①</sup>这个词的意思比世俗希腊文章中的 εἰρήνη 的意思要更广泛。*shālôm* 能被用来表示没有战争时的休息状态，其在旧约中出现了 236 次，其中 38 次是这个意义。但不能认为这就是这个词的根本意义。更好的是将其视为一个更广泛意义上之安康的一部分。因为这个安康是在没有战争时促成的，又因为实际上，这样没有战争的时光可以被视为总体安康不可或缺的部分，人们感觉用 *shālôm* 这个词来形容缺少争执的状态也无不适。但这不能使我们无视一个事实，就是在其他地方可以找到这个词的根本意思。BDB 认为它的根本意思是“完正、健全、福祉”和“平安”。G. von Rad 认为“这个词的根本意义是‘安康’，而且实际上明显侧重于物质利

<sup>①</sup> εἰρήνη 在七十士译本中共发现了 282 次，192 次作为希伯来语的对应词（在 HR 中，包括三个标有问号的经节），有 76 次要么没有希伯来对应词，要么是否 εἰρήνη 基于当时的文本尚存疑。另外，9 次用于翻译 *betah*（两个问句），翻译 *shqt* 和 *shlwh* 各一次，而 HR 中在 *hlq*, *lqh* 和 *tsh* 标题下各有一个经文（每次都是问句）。从这些数据可以明白在旧约中 *shālôm* 等于 εἰρήνη。



益方面”。<sup>①</sup>E. de W. Burton 说 *shālôm* “具有‘健全’、‘繁荣’、‘安康’的意思”。<sup>②</sup>无疑这个词对希伯来人意味着最广泛意义上的安康。

对一个如此含义丰富又多样的概念进行彻底的考察所需要的空间超出了我们的能力范围，我们考察一、两处要点就够了。*shālôm* 常与物质上的繁荣联系在一起（例如利 26：5）。但有时我们发现含有更属灵的意义，如《诗篇》作者说，“慈爱和诚实彼此相遇；公义和平安彼此相亲”（诗 85：10）。先知也写道，“公义的果效必是平安，公义的效验必是平稳，直到永远”（赛 32：17）。<sup>③</sup>在这些经文里，我们必然感到 *shālôm* 不仅有物质繁荣的含义，还有道德内容。这还可以从下面这些事实推导出来，有时 *shālôm* 被归于耶和华，就如《约伯记》25：2，“他在高处施行和平”，或在《列王纪上》2：33 说到大卫和他的家“必从耶和华那里得平安，直到永远”。与此相应的还有名字“耶和华沙龙”、“耶和华是平安”（士 6：24）。我们遇到一些经文里有“平安的约”，显然这里的平安来自耶和华，这个表述里也有如此的暗示（民 25：12；赛 54：10；结 34：25；37：26；玛 2：5）。故此，尽管我们不能说新约中与上帝和平的观念已经在旧约中分辨出来，但我们可以说含有道德意义的平安概念已经有所铺垫，其源头在于上帝。

因为 εἰρήνη 是如此常用于翻译 *shālôm*，不可避免就会带有这个希伯来词语的某些意义。七十士译本的读者必然已经注意

<sup>①</sup> TWNT, II, 第 400 页。

<sup>②</sup> ICC, 加拉太书, 第 425 页。

<sup>③</sup> 类似的思想可见于赛 26：2、3；诗 119：165；箴 12：20；耶 33：6；亚 8：19；玛 2：6 等等。



到，在使用这个词的不同语境中，*εἰρήνη* 表示的不只是停止敌对状态。特别是他一定会看到这个词常表示由上帝而来的祝福（民 6：26；赛 45：7；亚 8：12），而且常带有道德含义（诗 33：14；赛 32：17；亚 8：12；玛 2：6 等等）。

在两约之间的期间，这个用法依然沿用，并加入了其他因素。我们已经看到，拉比们认为神人之间存在敌对，并且通过不同的方式达到了和解。<sup>①</sup>撒督残篇（Zadokite fragment）说耶和華与一切肉体争战（1：2），但这不能说明什么，因为这些话语“是口传的形式基于《耶利米书》25：31”。<sup>②</sup>旧约常常说耶和華与人有争端并和解，因为惩罚并不总是临到他们。但关键是使用 *shālôm*（或 *εἰρήνη*）并不能证明和解，在这方面撒督残篇保持了旧约的用法。在《十二先祖之约》（Testaments of the Twelve Patriarch）中，*εἰρήνη* 与上帝的审判相连用，就如在一个时期内执行审判之时（十二先祖之约，利 18：2），但后来“全地将要平安”（4 节）。平安来自上帝，在一个有趣的经文里出现了“平安的天使”。先祖但说“亲近神以及为你求情的天使，因他是神人间的中保，为了以色列的平安，他抵挡敌人的国”（十二先祖之约，但 6：2）。这里神人之间有冲突，或者无论如何，在上帝和撒但之间有冲突，焦点都是人里面的恶。但尽管平安用于表示成功的结果，似乎比起神人间的平安状态，它更具有“安康、繁荣”的意义。

《埃塞俄比亚语以诺启示录》（Ethiopic Enoch）里的用法虽然

<sup>①</sup> 见第 216 页。

<sup>②</sup> Charles 的《次经和伪经》（*Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, Oxford, 1963），第 799 页。下面的引用出自这个翻译。



更接近神人间的平安状态，还是有些与此类似的。这里我们看到平安和审判的思想联系在一起：“地将整个裂为两半，地上的都要消亡，有审判临于所有（人）。但他要赐平安给义人，保护选民，怜悯要临到他们”（以诺 17：8）。与此类似，平安似乎与赦免紧密相连：“你既没有平安，罪也不得赦”（以诺 12：5），“将要赦罪，并有完全的怜悯、平安和宽容”（以诺 5：6，并参 5：4；16：4）。

约瑟夫斯作品里似乎给我们帮助不大。他把 εἰρήνη 用于表示亚伯拉罕在夺回罗得和所多玛人后的平安归回，<sup>①</sup>这个用法相当普遍。当他称隐士派的艾赛尼人(Essenes)为“平安的执事”时，或许带有道德的含义。<sup>②</sup>还有一个有趣的经文，其中他说扫罗有了灵魂的平安，<sup>③</sup>但因为这个平安是邪灵离开而有的休息状态，或许这对我们没有多大意义。斐罗曾说上帝是平安：“要知道，好朋友，唯有上帝是真正的平安”，<sup>④</sup>另外，他认为上帝是唯一的平安来源，如此这样说上帝，“他的声音赐予非尼哈最高的祝福，平安——一个人不能给予的礼物”。<sup>⑤</sup>而当他说“节制的果效就是安定和平安”时，<sup>⑥</sup>他似乎赋予了 εἰρήνη 以道德的内容。

所以，这些不同的犹太作品似乎都倾向于保持七十士译本中赋予 εἰρήνη 的一些广泛意义。尤其是把平安常常视为是从上帝来的，并常带有道德含义。对于这些将其与上帝对罪的审判联系起

<sup>①</sup> 《犹太古史》(Ant.) i, 179.

<sup>②</sup> 《犹太战争史》(Bell.) ii, 135.

<sup>③</sup> 《犹太古史》(Ant.) vi. 211.

<sup>④</sup> De Som. ii. 253.

<sup>⑤</sup> Vit. Mos. i. 304.

<sup>⑥</sup> De Jos. 57.



来的作者们，他们的观点接近了新约中上帝处理完罪之后有平安的观点。

新约 εἰρήνη 的运用有一个让人惊讶的特点，就是直接或间接地把它与上帝联系在一起的频繁程度。这个词很难归类，它属于某一类意义的同时并不能阻止它又属于另一类，任何的分类都必然带有很大程度上的主观因素。但可以说在这个词出现的 92 次中，15 次指相对于战争、个人争执或混乱的和平，而所有剩下的都可能暗示着上帝是给予者。把平安具体地与父或子相联系的有 40 次，包括书信中的问候。

我们目前观点中尤其重要的是那些把平安与上帝直接相联系的经文。首先这些经文表明信徒里面的平静。这并非是每个人都有的；这是基督徒专有的平安。如 Burton 所说，这是“头脑中的平静，这产生于确信与神和好并处在祂爱的照看下的应许”。<sup>①</sup>《约翰福音》14：27 节是这个用法的一个很好的例子，耶稣说，“我留下平安给你们，我将我的平安赐给你们。我所赐的，不像世人所赐的”。这里平安显然与说话者相联系——是“他的”平安——而且它显然与世上的平安不同。过了一会主还说了类似的话“我将这些事告诉你们，是要叫你们在我里面有平安。在世上你们有苦难，但你们可以放心，我已经胜了世界”（约 16：33）。这里平安又与基督联系在了一起，与世界的礼物——苦难形成了对比。这里的平安似乎基于基督已经胜了世界这个事实。所以圣徒保罗再次说：“体贴肉体的就是死，体贴圣灵的乃是生命平安”

<sup>①</sup> 前面已经引用过的，第 426 页。





(罗 8:6)。他后来又说体贴肉体就是与上帝为敌，这使我们可以有信心地说，他理解的平安是敌意已除的平安。这平安来自于基督为人所做的工作。<sup>①</sup>

平安来自上帝的观念是如此彻底地被接受了，以至于他被称为“赐平安的上帝”，这个表达式暗含着祂行动的一个特色就是带来平安。一个特别有教育性的例子就是《罗马书》16:20，“赐平安的神，快要将撒但践踏在你们脚下”。就在这个他被称为“赐平安的神”语句里，同一上帝又被描绘为以战争样的行动践踏撒但。没有什么能更生动地阐述这个事实了，即新约中的平安并非仅仅是没有战争的状态。它是一个更积极的概念，是一个可以与争执相容的概念，就如刚看的经文那样。它代表了灵命里最高层次的安康，是因着与上帝有正确关系而带来的灵魂里的繁荣。<sup>②</sup>上帝通过打败撒但而带来了这个关系。在《希伯来书》后面的大祝福里也可看出上帝是赐平安的上帝以及平安与基督的赎罪工作相联系观念，“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)。这些经文清楚地表明，赐予平安是上帝特有的行动，并且与基督赎罪之死相联系。我们谈到的经文没有用许多笔墨来说我们得平安是因为基督死了，但避开这样的推论是让人难于明白的。(参罗 15:33；林

<sup>①</sup> 还有其他经文含有平安表示头脑或灵魂里的平静，根据已接受的基督徒观点，这种状态应被理解为基督为人做工的结果，这些经文包括：罗 14:17；15:13；加 5:22；弗 6:23；帖后 3:16；彼后 3:14。

<sup>②</sup> P. T. Forsyth 认为“平安——在他(如保罗)看来，并不是指平静，而是对与上帝的和好及合作而具有的生命的信心”(《积极的传教和现代思想》*Positive Preaching and the Modern Mind*, London, 1949, 第 111 页)。



后 13 : 11 ; 腓 4 : 9 ; 帖前 5 : 23 ; 中的“赐平安的神”，还有帖后 3 : 16 中“赐平安的主”）。

有一些经文中的平安似乎几近与救赎相同。所以在哥尼流家，彼得说“藉着耶稣基督（εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ）传和平的福音，将这道赐给以色列人”（徒 10 : 36）。这里很难区别 εἰρήμη 和 εὐαγγέλιον，而且 εἰρήνη 的内容必然是指由罪导致的敌意已在基督里被解决了。《罗马书》5 : 1 也非别样，“藉着我们的主耶稣基督得与神相和”与因信称义最紧密地连在一起，这里 εἰρήνη 似乎包含的不只是头脑里的平静。我们又看到“平安的福音”（弗 6 : 15），这里的意思似乎是说，要传福音，就是上帝在基督里的工作产生的结果就是完全意义上的平安。但对于这种联系，最重要的经文是《以弗所书》2 : 14，这里基督被称为“我们的和睦”，说他“成就和睦”，并且来传“和平的福音给你们远处的人，也给那近处的人”。这个经文也有其自身难点，因为作者首先谈到犹太人和外邦人之间的敌对，这在他的思想里没有完全消失。但同时神与罪人间更深的敌对产生了。<sup>①</sup>基督藉其自己赎罪的死，已经消除了这种敌对。他已带来全面的平安，这平安包括了灵命里面完全的健康，以及与神正确的关系，并且此关系导致了与别人有了正确的关系。基督是如此彻底地与这个和睦过程相契合，以至于可以说他是“我们的平安”。对于

<sup>①</sup> 参 Foerster：“如果看不到律法的双重角色，就不能正确评估这个经文，律法把外邦人与以色列、以色列与上帝分裂开来。因着律法，犹太人与外邦人、上帝与人相互敌对。所以 14 节 αὐτοὺς γὰρ ἔστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν 要综合地理解：基督废除律法时，他去除了人的双重混乱，与其他人的敌对和与上帝的敌对。εἰρήνη 表示与上帝的和睦和人人的和睦，所以是一个综合性的‘秩序’；对所有关系的救赎”（TWNT, II, 第 413 页）。



平安并非人力能造，只能是上帝的礼物这个思想，没有什么能比这表达的更明确了（同参：加 6：16；腓 4：7；西 3：15）。

这个有着广泛含义的平安来自于上帝，这个思想很重要。新约并不认为自然状态下的人与上帝是和睦的。相反，只要他在基督以外，他就与上帝为敌，“原来体贴肉体的，就是与神为仇，因为不服神的律法，也是不能服。而且属肉体的人不能得神的喜欢”（罗 8：7）。这一点不必过多解释，因为这是新约对未被福音触摸过之人的通常看法。但新约教导上帝并不听之任之，这也是新约的特点。在耶稣基督人的里面，他进行干涉，并带来了新的状态，这被称为“平安”。它不仅包含停止敌意，还有很多其他的，正如我们已看到的；但它的确包括终止敌对。事实上，这是此概念所含的其他祝福的基础。正因为神和他的创造物之间有了平安，他要祝福的意愿才畅行无阻。

我们已经看到，有些经文中平安的思想明晰地与基督带来的赎罪相联系，而在没有明晰表达这种联系的经文里必须得出同样的推测。因为一方面，人无力影响这个结果。而另一方面，要有平安，就必须成就一些事。圣经坚持罪的严重性隔绝了上帝与人，圣经也从来不接纳这种思想，就是认为人有一天可以轻而易举地被原谅飘进神的国，因为神就是那样的。原因只有一个，就是上帝在基督里主动行动，才有了达到平安的可能。



## V. 新约中的和好观

这是我们教义必须依赖的证据，而由此证据得出的结论具有多样性。一方面有很多人坚持认为那些说到上帝使人与自己和解的经文非常重要，当人认识到自己的罪以及上帝爱的伟大时，才会有和解。另一方面有一些人坚持赎罪的客观性，强调上帝圣洁和公义的要求，否定在考虑这个主题时忽略一些经文的作法，譬如谈到上帝愤怒的那些经文。

对于前一个立场，可能没有人比 Dr. J. Oman 更坚定了。他坚持认为上帝不需要使他自己与我们和解。“被使和解 (to be reconciled) 就是被原谅 (to be forgiven)，被原谅就是被使和解，而基督对父完全的彰显基于使我们的思想首先和解。并不是上帝基于条件原谅我们后，使我们和解了，而是当我们得知他在期盼赐予恩典时，我们得了原谅。如果具有虔诚洞察力的话，就不会说我们需要祈求上帝使他与我们和好”。<sup>①</sup>这位作者还强调和解是此时此地生命中的一个要素，就是与自己命运的和解。“与上帝为敌首先是与他给我们设定的生命为敌，因为我们坚持为了其他的目的而非他设定的目标而生活，所以与上帝和解首先是通过在生命中仅仅需求他的旨意从而与自己的生命和解。它即时的意义就是与他设定的规律和他要求的责任相和解。所以首先这至少是

---

<sup>①</sup> 《恩典与个性》(Grace and Personality, Cambridge, 1919), 第 217 页。



关系到今生的，而不是另外一个什么，不是承诺在现时混乱中坐在天堂里，不是在一个无情感的永恒里坐在遥远的天堂上”。<sup>①</sup>他这样定义和解：“与上帝和解可以定义为，通过在我们对这个世界的使用、对待同胞以及忠诚于他的国这些事上所得到的祝福，使我们认识到上帝对待我们有何等的恩惠”。<sup>②</sup>

对于 Oman 博士在陈述其观点时表现出来的学识和真诚，我们很敬佩，并认同他关于上帝的恩典首先在于和解方式上的观点，这从根本上是正确的。但如果对此进行全面考虑的话，是否所有对此主题进行教导的经文都已考虑到，特别是和解中与上帝之子死亡相联系的那个方面的，我们必须请求允许对此存疑。从 Oman 博士的观点中很难看出为什么基督需要死亡，其必要性最多就是“认识到上帝对待我们有何等的恩惠”。但圣经中似乎坚持认为，十字架上成就的一些事的效果是人没有参与的。换言之，所有表示赎罪客观存在的这些经文需要解释，但对于这一点，他们没有得到解释。<sup>③</sup>最终一切都依赖于我们如何理解人之罪的结果所导致的境况。如果罪所有的意义就是指人离弃了神，有一天他可以又游荡回来，除了自己的处境和愿望，他不需要考虑其他的，如果如此，那我们刚才看的观点就是合适的。但如果人已被

<sup>①</sup> 前面引用过的，第 118 页。(Oman 的斜体)。

<sup>②</sup> 前面引用过的，第 121 页。

<sup>③</sup> Vincent Taylor 反对“认为和解依赖于人谦卑地接受上帝在基督里成就的启示”，他说：“反对的真正原因在于这种观点已经在很大程度上放弃了诉说基督之爱所成就的，这爱表现出来的是如此的与众不同。而注意力放在了人对这一切的心理反应，这是他高兴地看到的，而不是放在上帝在基督里为人所成就的工作”（《赦免与和解》*Forgiveness and Reconciliation*, London, 1946, 第 107 页）。



定罪，所以上帝审判了他，那么如果人要与上帝恢复合宜的关系，需要的就不仅仅是悔改，因为和解不能置定罪于不顾而发生。<sup>①</sup>

我们或可以引用 James Denney 的话来引出下一点，他清楚地表示，我们所一直倡导的这种和解并非是在上帝敌对的情况下赢得的。相反，这是来源于他，并完全是因为他的意愿是要祝福我们。Denney 说：“使他和解的意思并非是在违背他旨意的情况下，从他那里为我们赢得了什么，其意义是，在基督所成就的、且被我们所占有了的基础上，实现了他要祝福我们的意愿，这在以前是不能实现的”。<sup>②</sup>James S. Stewart 看到了这个陈述，并如此评论道：“但这不就是在以两个有区别的意义来使用和解吗？事实上，在上帝一方所发生的事与人的一方有如此根本的区别，以至于用同一个词来描述两方只会导致混乱”。<sup>③</sup>在我看来，这似乎是个悖论，这两个论述中都包含着真理。Denney 似乎是正确的，因为正如我们前面部分里努力要澄清的，圣经中的和解不仅仅依靠于人对上帝恩典之邀请的回应。和解对上帝的重要性与对人的是一样的，正如 Denney 所说，“他要祝福我们的意愿实现了，这在以前是不能实现的”。

然而对于 Stewart 的困难，必须予以理解，对于如 Denney 所倡导的如此和解观，有可能会让人产生许多反驳的看法。Denney 所说的和解带给上帝和带给人的含义并非相同，持有类

<sup>①</sup> “在和解的工作里所必须处理的、必须克服的，不是人不信任上帝，而是上帝对人的定罪”（J. Denney, 《神学研究》 *Studies in Theology*, London, 1895, 第 103 页）。

<sup>②</sup> 《基督教的和解教义》（*The Christian Doctrine of Reconciliation*, London, 1918, 第 238 页）。

<sup>③</sup> 《基督里的人》（*A Man in Christ*, London, 1947），第 221 页。



似观点的大多数人或许会承认这是真理。当然我认为在人一方发生的事与神一方是不同的。对于人，即使在其最完美的行动中也含有无价值的东西，而对于上帝的工作，却没有这些；无论何境况都是不同的。人因着自己的罪，已经离弃了上帝，并竖起障碍将两方隔开。造成疏远的责任完全在于人的一方。所以如果和解要发生，对于人之过去的态度必须要有彻底的改变。人必须悔改并离弃自己的罪。在上帝的一方却没有这样的事。

而且，如人所见，和解是由外面来的。但对于上帝却非如此。上帝使世人与自己和好。我们不能说有第三方使上帝和解了。相反必须认为他使自己和解了。即使是说基督使上帝和解了也不能描述出实际情况，因为这会意味着神格里有了不和谐，同时也会对上帝爱的永恒性产生怀疑。但我们必须坚持上帝对我们的爱在和解的过程中是不变的。P. T. Forsyth 在“情感的改变”和“对待的改变”之间作了区分，他接着说，“上帝对我们的感情从不需要改变，但上帝对待我们的方式，上帝与我们的实际关系——必要改变”。<sup>①</sup>这个区分很重要。上帝的爱永不改变。但基督成就的赎罪意味着人不再被作为敌人对待了（这本是他们罪有应得的），但现在受到了朋友的待遇。上帝使自己和解了。

故此我们可以说使上帝和解了。当我们以这种方式用于上帝时，有必要且必须谨慎使用这个词。但每种语言不都有这个情况

---

<sup>①</sup> 《基督的工作》(*The Work of Christ*, London, 1948), 第 105 页。在另一个地方他说道：“十字架意味着在上帝那里发生的变化比人这里多……真正并彻底的宗教更倾向于以神为中心，而非人为中心”(《上帝的称义》*The Justification of God*, London, 1948, 第 37 页)。



吗？我们必须面对的情况就是，每当谈论上帝时，我们必然使用那些用来描绘人的语言，由此就必然会有一些保留。这在和解及其他术语都是一样的。当我们说使上帝与人和解时，这样的话有多种的不贴切，它并不是说上帝彻底地改变了自己对人的态度。相反这是我们在探索着表达一种信念，即虽然上帝对任何形式的罪都持尽可能强烈的反对态度，以至于人处于他的定罪之下，然而当和解生效时，神人之间有了和平，就不定罪了。上帝现在不再把人看为他圣洁公义愤怒的对象了，而是他爱和祝福的对象。

我们必须不能忽视神人间的关系是相互性的。有些人的作品中，人好像是影响这个情形的唯一因素。在他们说完“上帝是爱”之后，就不再需要关注神了，他们所有的注意力都集中在了人所作的上面。<sup>①</sup>和解就变成了人对上帝态度的改变，这就是全部了。但正如 A. E. Garvie 所说：“当人们说使人与上帝和好，而非使上帝与人和好时，就忽略了神人关系是相互性的，忽略了这关系带有道德上的互应性。现在对福音派神学的讽刺漫画里，上帝被描绘成了充满仇恨、报复心极强的样子，我们认为这种描绘是可鄙的，可以永远地抛弃之，福音派的神学仅仅是坚持认为，道德上的完美不会漠视人里面的道德分歧差异，即便罪可以证明公义，

<sup>①</sup> 参 W. Milligan 对献祭与和解的评论：“献祭首先或核心的观念不是单单赦免罪、或赎罪、或获得上帝的喜悦，这只是使双方中一方与另一方的关系——上帝与自己创造物的关系——受到了影响；用信心来思考，如此上帝的爱就仅仅是使人心产生感激的动力。献祭本身与双方与对方的关系相关。这个行动表达了约的恢复中所暗示的一切，对上帝和对以色列是一样的。它使双方回到了相互和解和团契的状态中”（《我们主的复活》*The Resurrection of Our Lord*, London, 1884, 第 276 页）。





也必须谴责罪。在赦免行动里面蒙了赦免之人的良心必须要听到并认同这个定罪”。<sup>①</sup>不可能把上帝从其宇宙中挪开去，并坚持他对自己百姓的道德状况漠不关心。他的爱有不改变的一致性；但我们不能由此推理出这爱的表达方式也总是不变。爱可以比喻成火焰。火焰可以发光并给予温暖，或它也可以烧焦或烧毁，其本质都没有改变。罪人从圣洁上帝那里看到的方面，就是我们称之为的上帝之愤怒。但当神子自己处理了这愤怒之后，人可以明白他爱的温暖了。我们不是非难上帝的一致性，但我们坚持神人之间的关系是相互的，要理解圣经中关于和解的教导，就必须记住这一点。<sup>②</sup>

还有一点就是，除非真实面对并处理导致疏远的原因，真实的和解也不会发生。但如果将其忽视或粉饰过去，就会导致一种不安的休战状况，但这不会恢复真正的团契关系，没有真正的和解。正如 Dr. H. Maldwyn Hughes 所说：“人与人之间如果忽视深层的冒犯原因，就不会和好。要有彻底恒久的和解，就必须根除掉深层原因。如果神人要和好，就不能是简单地使用忽略罪的权

---

<sup>①</sup> 《基督教护教手册》(A Handbook of Christian Apologetics, London, 1913), 第 121 页。

<sup>②</sup> 参 P. T. Forsyth: “我们的和解是人与人之间的和解。并不是一边是一个秩序或过程，而另一边是人。所以两者间关系上真正深入的改变意味着双方的改变。在实际与人的交往中，这非常清楚……任何仅仅意味着单方面改变的和解完全不是真正的和解”(《基督的工作》The Work of Christ, London, 1948, 第 75 页)。或者参 H. Maldwyn Hughes: “赎罪成就的是人与人之间关系的改变，如果不是双方都受影响，就不会产生这样的改变。和解必然是双重的……当上帝使我们与他和好时，我们与他的关系以及他与我们的关系都被置于一个新的基础上了”(《什么是赎罪?》What is the Atonement? London, n.d., 第 20 页)。



宜之计，只能是征服罪”。<sup>①</sup>圣经中一贯的教导就是人不可能战胜导致敌意的原因。人的智谋找不到办法来移除人的罪所竖起的障碍。但使人处于敌对状态的罪，在他的死里面，上帝已经直面它并将其移除了。所以有了彻底的和解，所以人可以在悔改和信任中归向神，而上帝看人的眼中也带着喜悦，而非愤怒了。

所以我们坚持认为，没有理由反驳圣经证据所支持的这个结论，即和解包括的必须是我们称之为上帝和人双方的改变，因为上帝的愤怒已经不再指向人了。我们可以用 D. W. Simon 的话来总结：“从保罗语言的自然意义上看，不能避开三点：第一，一个改变——可以换一个合意的名称——发生于上帝与人的关系中也发生于人与上帝的关系中；第二，这个改变要归功于基督的干预；第三，从上帝人格化的意义上看，上帝自己是这个计划或方法的发起者，由此带来了他自己和人的改变，而且这改变有正确的依据”。<sup>②</sup>

## VI. 和解与替代

在这整个的讨论中，替代在很大程度上出现在其背景中，因为和解自身与替代没有特别紧密的联系。和解带来的是之前不存在的和谐关系，暗喻关注于生疏并克服这种生疏。暗喻本身仅仅关乎这些事。

<sup>①</sup> 前面引用过的，第 146 页。

<sup>②</sup> 《人的和解》(The Redemption of Man, London, 1906), 第 271 页。



但在克服生疏的特别方式里，有可能发生替代。在赎罪的这个特别情况中，生疏的根本原因是人的罪；只要罪还在，就不可能与上帝和谐。所以在移除罪时，和解才能进行，移除罪的方法就是基督赎罪性的死。不管其他的和解行动如何，圣经中清楚地说明神人间的和解只能藉着神子的死亡才能发生。相应地我们就可以查知替代的因素，因为正如 Büchsel 所说，“藉着耶稣的死，得与神和好（罗 5：10），显然这不仅使我们受了益，显明了神的爱（罗 5：8），而且替代了我们（林后 5：20、14）”。<sup>①</sup>



## 第八章 称义（一）

### I. 简介

在考察过这本书的前几章里的那些概念后，当我们转向称义的主题时，第一印象就是要考察的材料数量很多。我们已经注意到，安抚虽然是个重要的概念，但在新约中只有四次是用来指赎罪。与此类似的有和解，一些现代学者倾向于认为新约中对和解的根本教导是与赎罪相关的，但和解也仅出现于五处经文，且都在保罗书信里。与此形成对比，要解释称义的话，所要面对的有：出现了 81 次的形容词 *δίκαιος*、92 次的名词 *δικαιοσύνη*、两次的名词 *δικαίωσις*、39 次的动词 *δικαιώω*，10 次的名词 *δικαίωμα*、和五次的副词 *δικαίως*。经过考察，其中许多与赎罪的关联性很小，但仍然可以认为，仅仅这些要考察经文的数量就表明，我们正在处理的这个概念对评估赎罪非常重要。就上帝为人所成就之大事，比起其他某一、两种对此的思考角度来，称义的重要性在有些地方有被贬低的倾向，但我们的资料来源并不支持这种倾向。特别是，圣徒保罗的确是如此频繁地使用这个概念，以至于我们



不得不认为这对于他是个据统治地位的思想。

这些词是如何从其词根衍生来的尚不清楚。讨论的结果发现，最早的资料显示，其似乎有两个意思“习惯”和“正确”。相应地，如果我们仅仅是要努力找出新约时期这个词群的意思，寻找其最初词根的意义在很大程度上是件学术性的事。几百年来所讨论的这些词传达的就是这两个意思。至少  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$  很清楚是这样的，<sup>①</sup>虽然不可能证明它是所有这类词的基本词，但有可能是这个词群中的基本词。但正如 1 世纪时的用法，似乎这些词的确带有“正确”、“公正”的味道。他们不是表示独断专制的意思想，而是表示与某些正确的标准相符合。义人就是用这个标准判断为正确的人，义表示已达到这一标准的状态。

有必要对于动词  $\delta\upsilon\kappa\alpha\iota\acute{\omega}$  多说几句，这个词在新约中译为“称……为义或证明合法”，但理解的方式不止一个。因为带有  $-\acute{\omega}$  的动词通常表达一个引发原因，有些人提议  $\delta\upsilon\kappa\alpha\iota\acute{\omega}$  必然是指“使成为义”。但首先这类表达道德品质的动词没有引发原因的意思（例如， $\acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\omega$  表示“认为有价值”，而非“使其有价值”，与此类似的还有  $\acute{\omicron}\mu\iota\acute{\omega}$ ， $\acute{\omicron}\sigma\acute{\iota}\omega$  等等）。而且无论如何，一个词的意义最终是要由人们对其的用法来决定的。我们不能说，因为一个动词是如此如此构成的，所以希腊人必然也是如此意思。我们所能做的就是注意他们实际上是如何使用的，并推导出它对他们具有的意义。通过这样的检验， $\delta\upsilon\kappa\alpha\iota\acute{\omega}$  确实不是指“使成为义”。在希腊文献里，它一般似乎是指“持以为正确”、“当做正确”，并由此产生“作为权

<sup>①</sup> 见，如：W. K. C. Guthrie 所引用的证据，《希腊人和他们的神》(The Greeks and their Gods, Boston, 1956)，第 123-7 页。



利而要求”和“给某人一个公道”。后面的意义常用来表示“惩治邪恶”，所以有趣的是在很多世俗文本中，其意思是惩治，这与圣经中的用法形成了鲜明的对比。圣经之外这个动词的结构和用法都不能支持我们要理解的意思“使成为义”。<sup>①</sup>

## II. 旧约中的律法和审判

对于想了解称义的人来说，七十士译本中有大量的材料。描述“义的”、“义”等的词出现了几百次，但即使如此也没有涵盖全部。义、称义和其他类似概念不可分割地与其他概念连在一起，例如：审判、上诉法庭以及律法本身。即使我们简略地考察，也有必要关注这些，因为它形成了称义的背景。称义不是一个孤立的概念。这是全方位理解上帝和世界的一部分，它通过律法提供了一个方法来理解上帝赋予事物的秩序。对于旧约中的人，上帝是律法的上帝，<sup>②</sup>如果将其排除，他们宗教中相当大的一部分就

<sup>①</sup> F. Godet 甚至说：“对于 δικαιόω，在所有古典文献里没有一处表示：使成为公义”（《圣徒保罗罗马书评论》 *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, I, Edinburgh, n.d., 第 157 页）。J. Morison（《保罗马书三章之批判性阐述》 *Critical Exposition of the Third Chapter of Paul's Epistle to the Romans*, London, 1866, 第 179, 183 页）还有 A. Plummer (*JCC*, 圣徒路加, 第 208 页) 都有类似陈述。

<sup>②</sup> H. G. G. Herklots 甚至说，“他曾是律法”（《新约的新研究法》 *A Fresh Approach to the New Testament*, London, 1950, 第 18 页；Herklots 的斜体）。参 P. T. Forsyth, “圣洁的律法并非神的创造物，而是他的本性”（《现代宗教思想中的赎罪：一个神学座谈会》 *The Atonement in Modern Religious Thought: A Theological Symposium*, London, 1903, 第 79 页）。



无法理解。

律法作为理解上帝法则的范畴，其重要性可从亚伯拉罕的问题里查知，“审判全地的主岂不行公义吗？”（创 18：25）。这里用法律上的术语“审判官”来称谓上帝。他与全地的关系亦可从法律范畴予以表达。上面这个问题表达了一种确信，就是他的行为依据道德法律。不能指望外邦的神也是这样行事。或许人们已经预期到他们的反应是极其变化不定的。耶和华却不是这样。神与律法相联系之思想所造成的差异或是以色列的宗教高超于邻国宗教的基本原因。耶和华的行为总是以律法为根据。人们可以指望他行事公义。而且因为他是公义的，他要求自己的百姓也要行事公义，行为要依据道德法则。如果他们不这样做，那么耶和华同样的道德本性就要求他要惩罚他们。不可避免，上帝的愤怒是对所有罪的神圣反应。希伯来人依赖于此。上帝的本性要求如此行事。耶利米说，“空中的鸛鸟知道来去的定期，斑鸠、燕子与白鹤，也守候当来的时令；我的百姓，却不知道耶和华的法则”（耶 8：7）。审判对于耶和华自然地就像鸟的这些行为对于鸟一样。

审判<sup>①</sup>与称义常常联系在一起。《诗篇》作者祷告道，“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”（诗 143：2），这里非常清楚，这两个概念是相互联系的。但最有说服力的经文是在《申命记》：“人若有争讼，来听审判，审判官就要定义人有理，定恶人有罪”（申 25：1）。显然称义是整个审判

<sup>①</sup> 更多关于审判的观念，参我的《圣经的审判观》（*The Biblical Doctrine of Judgement*, London, 1960）。



过程的一部分。当人有了争端，他们就来找审判官。解决他们争执的过程被称为“审判”。在审判中，当宣判的结果有利于一方时，我们说这一方被“称为义”。显然称义就是在法律诉讼中宣判的结果有利于一方。有很多的经文中，都把称义与审判的一些方面或其他方面联系在一起。<sup>①</sup>这些经文说明旧约中的义与法律概念相联系。因此必须尝试对法律概念进行研究。

谈到旧约中的律法，蹦入脑海的词汇是 *tôrâh*（摩西律法或摩西五经），可以将其定义为“方向、指示、律法”（BDB）。无论我们认为其基本意思是“律法”，还是像大多数现代学者们倾向的“指示”，这个词都毫无疑问地与耶和華（Yahweh）紧密联系在一起。这个词出现的 220 次中，有 80 多次都明确地说是他的（“耶和華的律法”、“我的律法”、“他们的律法”等等）。还有 16 次把它归为摩西的，考虑到旧约一致认为是这位先祖从上帝那里接收到了律法，这就等同于是上帝的了。绝大多数的其他地方似乎都暗示 *tôrâh* 来自于耶和華。事实上我只能发现不到 17 处的地方，其中这个词似乎是清楚地表示上帝律法以外的东西。<sup>②</sup>

如果是其他东西，那么用其他的词语表示律法就更加让人吃惊了。故此，我们从词根 *hqq* 导出了形容耶和華的“我们律法的

<sup>①</sup> 例如：《诗篇》51：4；143：2；赛 43：9、26；50：8。也见“义人的思念是公平（审判 judgement）”（箴 12：5）。及时把这样的经文完全列出来，也不能讲述全部的情况，因为可将审判看为公义的组成部分而又实际上没有使用任何关于义的词语（例：亚 8：16）。

<sup>②</sup> 常有人指出 *tôrâh*（摩西律法或摩西五经）被用于祭司性的指示（如在耶 2：8；18：18；结 7：26；何 4：6；该 2：11；玛 2：6、7、8、9 等等）。但即使认为是祭司性的 *tôrâh*，人们也分明地认为这不是属于祭司们自己，而是属于耶和華（何 4：6；玛 2：6）。





赐予者”(赛 33:22), 还有两个形容“律例”的词: *hōq* 和 *huqqāh*。前者在其出现的 127 次中有 87 次与耶和华直接相连, 而后者在其出现的 104 次中, 有不少于 96 次也是这样的。仅仅这些统计数据就足够证明耶和华被认为是对律法有浓厚兴趣的神。这些词语的使用方法也增加了这些数据的说服力。而且律法主导自然现象。上帝“为雨露定命令”(伯 28:26), 以“永远的定例”为海的界限(耶 5:22)。耶利米从这样的条例中推论出耶和华恒久的怜悯(耶 31:36)。故此律法不仅是上帝对自己百姓的要求: 这也是他管理自己宇宙的法则。人们可以指望他会按律法行事。

从其他的法律术语中我们可以得出类似的结论。名词 *mishpāt* 与耶和华联系在一起有大约 180 次, 其意义常为“诸法”(而它与我们已经考查过的词汇差别甚微)。<sup>①</sup>也可以以更笼统的方式来运用这个词, 有时与表示义的词语相联系, 例如: “你的公义好像高山, 你的判断如同深渊”(诗 36:6); “我是耶和华, 又知道我喜悦在世上施行慈爱公平(或审判 *judgement*) 和公义”(耶 9:24)。这里审判和公义似乎是耶和华本性的一部分, 这就与下面这个动词的用法相符, 被用于表示上帝行为 60 多次的动词 *shāphāt* 可以用分词形式形容耶和华为审判官(诗 50:6; 士 11:27)。还可以列举更多。词根 *ykh* 被用来告诉我们“他必在多国的民中施行审判, 为远方强盛的国断定是非”(弥 4:3; 参

<sup>①</sup> N. H. Snaith 区别了 *tôrāh* 和 *mishpāt*: “它们是不同的, 因为 *torah* 在早期是指最初的宣读, 而 *torah* 是指根据前者的决定。但两者都同样是上帝的话语”(《旧约独特的思想》*The Distinctive Ideas of the Old Testament*, London, 1944, 第 75 页)。另一方面, J. Pedersen 认为 *mishpāt* 是“与 *hōk*(已设定的), *tōrā* (指示), *mišwā* (传统)”(《以色列》*Israel*, I-II, London, 1926, 第 351 页)。



赛 11 : 4 和伯 9 : 33 中的“听诉讼的人”)。与此类似, *dyn* 可以用来表示充满信任地上诉于作为审判官的耶和華, 而且这个上诉是基于审判官是“公义的上帝”这一事实(诗 7 : 8)。 *rībh* 可用于表示耶和華為百姓进行干预(“应当称颂耶和華, 因他伸了拿八羞辱我的冤”, 撒下 25 : 39; 同参耶 50 : 34; 赛 50 : 8, 最后这个经文引人注目, 因其将称义与法律程序联系在一起)。或者它可以指耶和華对自己百姓的指控(赛 45 : 9; 57 : 16; 耶 2 : 9、29 等)。

即使我们已经考察完了所有的法律术语, 还不能描述出整幅图景。像 *shlm* 这样的动词没有必然的法律意义, 但却是有关联的。例如当亚多尼比色说, “现在神按着我所行的报应我了”(士 1 : 7), 显然他指的是他被上帝审判, 并在这个审判的基础上受到了对付。这个思想在耶利米那里表达得更甚, 他说, “耶和華是施行报应(‘*el gemūlōth*)的神, 必定施行报应”(耶 51 : 56; 参撒下 3 : 39)。“你照着各人所行的报应他”(诗 62 : 12)是个总原则, 而很多的经文可以用来显明它的运行。像 *pqd* 这样的词常传达的思想是: 耶和華在审判人时的公义行动。

我们不应忽视使用 *shephāṭim* 表示上帝大能行动的重要性。举一个例子, 耶和華说, “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; 还有出 6 : 6; 12 : 12; 民 33 : 4; 结 5 : 10 等)。把以色列解脱出来的一系列事件可以被视为展示上帝能力的标志。对于这些事, 不仅要从小能的角度还要从公义的角度来观看。所有的都与律法相符合。

旧约中的人想到上帝的行为时, 有时似乎会非常规地使用法



律例子，这个情况也很重要。今天我们倾向于对“律法主义”持怀疑态度。的确，如果我们能证明对手对律法兴趣太浓，我们就已经驳倒对方一半了。今天没有人对一个律法主义者感兴趣。但我们不能认为古时候也是这种态度。使用律法的范畴并非出于强迫，因为律法事实很清楚又必须被详述。人们选择了使用律法范畴。人们急切地掌握并愉悦地使用它们。旧约中的人喜爱一个好的律法执行情景，不知疲倦地把他们的上帝描绘成其中的参与者。“耶和華起来辩论，站着审判众民。耶和華必审问他民中的长老和首领”（赛 3：13），“惟耶和華坐着为王，直到永远，他已经为审判设摆他的宝座。他要按公义审判世界，按正直判断万民。”（诗 9：7）。或者来看看弥迦描述的庄严的律法执行情景“以色列人哪，当听耶和華的话！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；参赛 41：1、21；50：8；耶 25：31）。这个列表还可以延伸下去。耶和華和律法和谐并行。

根据这样的展望，人们就像在法庭上一样，可以指望在耶和華面前上诉（伯 23：3；耶 12：1）。我们有时会看到这样的陈述“他本不像我是人，使我可以回答他，又使我们可以同听审判”（伯 9：32）。这样的经文表明在神人之间存在巨大的差距。对于上帝喜欢律法和审判的原则，它们并不加以修饰。

对律法的兴趣还可以从上帝要求人执行审判这一事实看出来（诗 33：5；箴 21：3；赛 5：7；56：1 等等）。对末世审判的反复预言（赛 32：1；耶 32：5；33：15 等）也很重要。审判不



是暂时性地适应人的当前位置。它要延续到末了。

考察此主题的这个部分时，我们不能不留意到，约是一个律法概念。就如在关于这个主题的那一章里所注意到的，对于神与其百姓的关系，约是一个特别的理解途径。正是约使以色列在上帝的眼里有了地位。律法的基础是约本质里的固有成分（参书 24：25），而且这一成分常常表现出来，例如在《历代志上》16：17（等于诗 105：10），“他又将这约向雅各定为律例；向以色列定为永远的约”。这里的平行关系使“律例”与“约”几乎等同。或者再看耶利米用自然律的概念来描述约：“若是我立白日黑夜的约不能存住，若是我未曾安排天地的定例，我就弃绝雅各的后裔”等等（耶 33：25）。白昼黑夜规律性的运行被说成是其本身遵守与耶和華立的约，因此把约和律法等同了起来；然后这被用来说明与以色列这个国家所立之约的永久性。

通过这样简单的考察，似乎很清楚地看到，旧约一致地认为上帝是藉律法来做工的。这不是一、两位作者的观点，而是到处都可以找到的。这可以在多种概念中找到证明，包括许多从法庭行为中直接引用来的概念。在外邦人中，神明被认为是高于所有的法律，仅有他自己的愿望可以限制自己。所以他的行为完全不可预测，虽然他要求自己的崇拜者要顺服和服侍他，这种服侍的道德内涵即使有，也很少，而且完全没有逻辑必要性。但在希伯来人的上帝那里却完全不同。旧约从来不认为在他之外还有什么东西可以指导他的行为，我们必须警惕一种思想，就是认为在他之上还有一个律的思想。但耶和華其本性被认为是完全公义的，把公义的律法包含进了他的本质存在中。所以他行事的方法可以



被称为律法——他必要惩治恶行并奖赏公义。他自己行事公义，并且他要求自己的百姓也如此行。这是旧约的一贯教导。正如 G. Quell 所说，“上帝设定公正，作为公义上帝必须公正，这对旧约意味着完全的敬虔，此论点不会被忽视”。<sup>①</sup>所以，当我们面对旧约中称义的法时，我们所处理的不是一个有时短暂出现的孤立的观念，而是一个贯穿全部旧约的律法思想。

### III. 七十士译本中的 $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ 词群

在希伯来语和希腊语中，“称义”和像“义”这样的词语等都来自同一词根（这一事实本身说明这个词群本质上所具有的法庭意义）。我们必须把网撒向更大的范围。这些词出现的频率是如此之高，以至于简单的查考只能是浏览一些经文。但我们相信这些经文具有代表性。

#### a. 称义

义和称义这些词在希伯来语中源于词根 *tsdq*，其基本意义引发了许多讨论，最受支持的那些派生词的本质意义表示的是坚硬和笔直。我们不能在此来讨论各种观点的优劣，只能表明由 Snaith<sup>②</sup>推导出来的那些思想似乎显示后一种意义更受青睐，而且这个词群使我们想到了标准。“*Tsedeq* 及其同源词表示上帝在这

<sup>①</sup> *TWNT*, II, 第 178 页。

<sup>②</sup> 前面引用过的，第 72 页。



个世界中所维持的标准。就是以此标准来判断一切。这标准的内容完全依赖于上帝的本性”。<sup>①</sup>如果是这样，那么义的思想就是指与上帝的标准相符合，称义就是一个达到与标准相符合或被宣布与标准相符合的过程。

当我们来看含有动词“称义”的那些经文时，无疑其意义是宣布为义，而非使其成为义。所以我们找到的方向就是审判官“要定义人有理，定恶人有罪”（申 25：1）。法庭背景是确定的，这个动词只能是指“宣布为义”或“宣判无罪”。同样的用法可见于“我必不以恶人为义”（出 23：7），和对他们的咒诅中“他们因受贿赂，就称恶人为义”（赛 5：23）。但我们读到“他们可以带出见证来，自显为是”（赛 43：9）时，我们从另一个角度可以看到这个术语的法律含义，称义的根据是基于见证人证词的法律证据。

这些是典型的经文，即使有些地方的法庭意味不浓，也不能说明我们所相信的其基本意义为宣布无罪是错的。在希伯来语和希腊语中，我们讨论的这个动词可以用于多种非法律语境，这很像动词“审判”。但另外，我们讨论的那些希伯来和希腊词语就像这个动词，使我们想起了法律程序，这些词的基本意义都来自于这些法律程序。这个动词被用于耶和华的（诗 51：4）这一事实清楚地表明，这是指一个宣布的过程而非一个使其成为义的过程，因为要使他“成为义”这句话除了意味着使他（上帝）“在人前成为义”或“称为义”之外，不可能有其他的含义。

<sup>①</sup> 前面引用过的，第 77 页。



最后让我们来看《诗篇》作者的重要话语：“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”（诗 143：2）。这里我们面对的是宗教的终极问题，结论就是任何人都不能靠着自己的行为对自己的地位有信心。

### b. 人的义

源自这个词根的名词和形容词本质上带有同样的法庭意义。义人是那些在上帝公义法庭上被宣布无罪的人，而公义就是那些被宣布为无罪之人的地位。故此，J. Skinner 认为义在旧约中的概念里，“法庭因素占主要地位”时说：“这就是说，习惯上，对错的问题是从法律的角度上被视为那些要由审判官裁定的事件，从 *tsdq* 派生出来的词语强调了这一点。事实上，典型的希伯来公义观在其所有的发展阶段上是这样的：无论它表示的是道德含义还是宗教地位，在得到一个类似于法律语句的确认前，适宜于将其本身视为可变的以及未完全的”。<sup>①</sup>不是与希腊语 *δικαιοσύνη* 或英语“义”划个简单的等式就可以理解这个希伯来概念的；这不是个道德术语，而是个宗教词汇。它起源于法庭领域，并在上帝的律法中找到了归宿。

从诸如《以赛亚书》5：23 中可清晰地看到这个概念带有的法庭背景，这个经节诅咒他们“将义人的义夺去”，因为显然不能把一个人的道德品质夺走。这里指的是邪恶的审判官们为了利益，进行错判，因此使无辜人得不到应得的无罪宣判。这就是被

<sup>①</sup> HDB, IV, 第 273 页。参 L. Köhler 认为义人“首先是指一个被控告有罪的人，处于要证明自己无辜的地位”，《希伯来人》（*Hebrew Man*, London, 1956），第 174 页。



形容为“定义人为恶的”（箴 17：15）的罪，而《箴言》24：23 对恶人说：“你是义人”，显然这是解释“审判时看人情面是不好的”这句话。在《申命记》16：18-20 节中有类似主题的教导，其中源于 *tsdq* 词根那些词（“正直”、“公义”）不受约束地与法律术语（“审判官”、“审判”等）混用在一起。

这样的混用并不罕见，的确“审判和公义”是旧约里常见的词汇。也有一些是指“欺压人的夺去公义、公平的事”（传 5：8）及其类。我们必须把阿摩司激动的祈求置于同一范畴里，“惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔”（摩 5：24）。

在《约伯记》里常见到源于这个词根的词汇被用于法庭事务，正如这位先祖说：“我已陈明我的案，知道自己有义”（伯 13：18）。这里他的意思只能是，就像是在法庭诉讼中一个审判官将会给出判决，宣布他为义的。那么当耶和华对约伯说“你岂可废弃我所拟定的？岂可定我有罪，好显自己为义吗？”（伯 40：8）的时候，这个经文的法庭意味和对定为义的反对显示出，“义”在这里非常近似于“法律上宣布为义”。这就为我们提供了背景知识，我们必须以此为背景来理解这个被三次重复且几乎同样的问题：“人在神面前怎能成为义呢？”（伯 9：2，还有 15：14；25：4）。每个地方讨论的都是耶和華面前的地位，暗示的是人完全无法靠自己得到这样义的地位。

当然“义”的确具有道德含义，在许多经文里都强调了这一点。但这个意义是从法庭思想里自然发展出来的，我们无须怀疑法律思想是其基本含义。





### c. 上帝的义

旧约一贯认为耶和华是公正的（或公义的）上帝。他常被描述成一个审判官，例如：“诸天必表明他的公义，因为神是施行审判的”（诗 50：6）；“因为他来了，他来要审判全地。他要按公义审判世界”（诗 96：13）；“万军之耶和华因公平（审判 judgement）而崇高”（赛 5：16）。显然旧约中的人喜欢按上帝的能力把他视为一个审判官。

底波拉歌里所表达的使我们饶有兴趣地看到对上帝的本性里这个方面的强调。回顾到耶和华所成就的伟大解脱，她唱到：“人必述说耶和华公义的作为（公义）”（士 5：11）。所谈到的作为自然是能力的显现。但让这个希伯来人所高兴的不仅仅是这些作为展现了能力，它们也是他们上帝公义本性的证据。“耶和华是公义的，他喜爱公义”（诗 11：7）。这并不被视为是暂时的，而是视为上帝里面永远的成分，因他说过“我的公义也不废掉……我的公义永远长存”（赛 51：6、8）。

上帝是公义的审判官这个思想里暗含的是，上帝要求人要有公正的生活。旧约里常有这样的表达，以至于如果我们要引用来证明的话，就显得多余了。从根本上说，耶和华已经在人面前安置了他的律法，他期望他们走在其中。

旧约关于上帝公义的教导有一个有趣的特点，就是常与救赎相联系，正如《诗篇》作者说：“耶和华发明了他的救恩，在列邦人眼前显出公义”（诗 98：2），又如先知传耶和华的话语：“我的救恩永远长存，我的公义也不废掉”（赛 51：6）。这样的联系



非常常见，足以使我们想到这并非是偶然的；公义含有救赎的方面。但这救赎总是根据道德律法的，是与公义相符合的救赎。这是上帝百姓的解脱，他们成为解脱的对象，仅仅是因为他们是上帝的百姓。前面我们注意到，这与新约对上帝公义的教导并不相同。那里我们有不同的认识，认为“上帝的公义”给罪人们带来了救赎（和完全意义上的救赎）。<sup>①</sup>

#### d. 认为的义

尽管认为的义这个概念在旧约里并非主导思想，但考虑到它对于新约信条的重要性，我们必须关注它在旧约里的用法。旧约记载亚伯兰“信耶和华，耶和华就以此为他的义”（创 15：6）。还有，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）。两人都带入一种与上帝合宜的关系里：他们都被赐予与上帝“相合宜”的地位。在非尼哈的情况里，被赞扬的是一种行为，但动机是重要的，如我们从《民数记》25：11 可见“他们在他们中间，以我的忌邪为心”。这两个例子很重要，特别是亚伯兰的例子，因为它们表明人之所以在上帝面前被认为是义的，并非是因为过了一个有德行的生活。

<sup>①</sup> HDB, IV, 第 277 页。



## IV. 信心的位置

既然我们想到新约对称义的教导时，很少有不加上“靠信心”的，所以值得我们探究，这是否在旧约中有其根源，还是新约时代的一个全新思想。当然保罗不认为他说的是一个全新的教义，因为他说亚伯拉罕的称义方式与他那个时代的基督徒是一样的，即靠信心。事实上，他用这个先祖的例子向他那个时代的人来说明，上帝总是依照人是靠信心称义这个原则来做工的。

在旧约里没有正式地称述这个教义，如果我们要找到对这个真理的完整陈述，我们一定会失望的。因为我们必须等到新约时代。但却有这个教义的精义。因信称义至少包括：人在上帝眼中被接纳，并非是因为他自己有什么成就，而是因为在他赦免之爱里表现出来的上帝之怜悯，如果我们对此理解，那么就有许多经文可以引用了。所以如果我们寻找迹象来表明，人一方正确的态度是信任上帝，而非自己的行为时，我们会很容易找到的。

因着上帝的怜悯而被接纳，因此，上帝的礼物完全不是自己挣来的：“你们一切干渴的都当就近水来，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）。很清楚，人被接纳的原因是上帝的怜悯而非自己的行为：“当趁耶和華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，不义的人当除掉自己的意念，归向耶和華，耶和華就必怜恤他；当归向我们的神，因为神必广行赦免”（赛 55：



6)。另外，弥迦曾说：“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），而下一节说，“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”，这近似于圣徒保罗的方式，把我们带回到先祖的时代。似乎他要说的是：“上帝以怜悯待人，而且总是这样”。

这些重要的经文表达了重要的思想。我们可以引用的经文多的用不完，因为上帝的怜悯是旧约的主要观念之一。以色列信心里的一个组成部分就是，耶和华是怜悯的上帝——“他的怜悯不至断绝。每早晨这都是新的”（哀 3：22）。相应地，何时人有了深重的罪恶感，何时上帝就被认为是人的唯一希望：“主耶和华啊，你若究察罪孽，谁能站得住呢？但在你有赦免之恩……我等候耶和华，我的心等候，我也仰望他的话”（诗 130：3-5）。所以《但以理书》9章里强调了人的罪（5节），但却又有希望，因为“主，我们的神，是怜悯饶恕人的”（9节），而且“我们在你面前恳求，原不是因自己的义，乃因你的大怜悯”（18节）。

这个概念几乎包含了另一点，即人对上帝的正确态度是信任，因为如果被接纳是因为上帝的怜悯，那么显然人不能依赖于他自己所做的。他必须安息于自己的信心。这正是《哈巴谷书》2：4节中的含义，“惟义人因信得生”。正如 E. H. Gifford 所说，希伯来词语 *'emûnâh* 通常表达的是忠诚而非信任，是“可依赖的



信心，而不是需要依赖的信心”。<sup>①</sup>但对于一个希伯来人来说，在困难环境中的信实只能来源于对耶和华的依赖，所以这两个思想的差距并非真的那么大。希腊文版本把这个词翻译为 πίστις，我们对此感到是有理的，而英文版是译为“信心”。但不管我们如何翻译，这个经节的思想是义人靠着对上帝不断的依赖而生活的。

尽管如此，表现信任耶和华中重要性的经文也不缺乏。所以《诗篇》作者唱到：“我倚靠你的慈爱，我的心因你的救恩快乐”（诗 13：5），没有什么比另一首《诗篇》里的话语更能完全地表达谦卑依赖上帝的态度了：“我们的心向来等候耶和华中，他是我们的帮助，我们的盾牌。我们的心必靠他欢喜，因为我们向来倚靠他的圣名。耶和华中啊，求你照着我们所仰望你的，向我们施行慈爱”（诗 33：22）。《诗篇》里还有很多类似的经文，但这个概念并不是只体现在它们里面。所以尼希米思想到亚伯拉罕被上帝接纳的事就说：“你见他在你面前心里诚实”（尼 9：8），而先知这样表达他的信心：“看哪！神是我的拯救，我要倚靠他，并不惧怕；因为主耶和华中是我的力量，是我的诗歌，他也成了我的拯救”（赛 12：2）。另外我们还看到一些经文如，“坚心倚靠你的，你必保守他十分平安，因为他倚靠你。你们当倚靠耶和华中直到永远，因为耶和华中是永久的磐石”（赛 26：3）。这个列表也几乎可以无限地延伸下去，因为对耶和华中信赖明显地贯穿了整个旧约。但对于这个立场已经谈论的够多了，我们在结束这部分的时候，希望

<sup>①</sup> 《圣徒保罗给罗马人的书信》(The Epistle of St. Paul to the Romans, London, 1886), 第 62 页。



注意一个事实，那就是这个信任的态度不时地与 *tsdq* 词群的某个词连用在一起，如《诗篇》64：10：“义人必因耶和华欢喜，并要投靠他”，或《诗篇》31：1：“耶和华啊，我投靠你，求你使我永不羞愧，凭你的公义搭救我”。

## V. 称义与对犹太教的信心

我们已经看到，在旧约里法庭意义是称义的基础，这在拉比们的作品里得到了强化。拉比的作品对这整个主题兴趣盎然，到处都认为义意味着被上帝接纳，因为已在他的审判上被宣布无罪了。

有几种方式来思考上帝的审判。现在总结一种审判概念，因此“一年有四次对世人的审判”。<sup>①</sup>这种认识相当普遍，每年新年的那一天，上帝考量人的德行，然后予以奖赏和惩罚，但这些只是延续到赎罪日，罪行尚可悔改，之后他的法令将确立不再更改。<sup>②</sup>但对于不悔改的，他的愤怒会临到，故此我们这里得到了暂时性惩罚的概念。

但要临到世界里的审判更重要，有很多地方谈到这一点。以诺书一书（I Enoch）1-5 章就有对此审判的描述，在智慧书（Wisdom）里有一处非常有名的经文描写道，义人仅是“好像已经死了……因为即使在人的眼里他们受了惩罚，他们的盼望也

<sup>①</sup> 《米什拿》(Mishnah, R. H. i. 2)。时间是逾越节、五旬节、新年和住棚节。

<sup>②</sup> 见例 b R. H. 17a, b。



充满了永生；虽然受了一点管教，他们却有大好处……但不敬虔的要受报应”等等（智慧书 3：2-10，修订版），另外还有：“当他们的罪被数算时，他们要惧怕战兢”（4：20）。这最后的审判要成就完全的公义：“你已审判好了，你已定罪好了，已为邪恶人预备了地狱，已为义人预备了天堂”。<sup>①</sup>

这个审判的本质预设人有能力靠自己的努力在上帝的眼中有德行，我们发现这种推测贯穿于拉比文献。或许我们能做这样一个有代表性的陈述：“当以利以谢拉比（R. Eliezer）生病时，他的门徒们来看他。他们对他说：老师，请教我们生命的道路吧，我们好通过这道路赢得来世的生命。他对他们说：要殷勤把荣耀归给你的同伴，不要让你的孩子们陷入冥想，把他们带到学者们的膝前，祷告的时候，要知道你站在谁的面前，这样你就能赢得将来的世界”。<sup>②</sup>

以利以谢拉比是公元后 90 年的人，犹太人这样的观点在时间上与新约时代相隔不远，这向我们清楚地指出，那时的犹太教把人可以在上帝眼里有德行视为公理，唯一的问题是如何达到。对此问题有许多的答案，整体上我们可以说是通过遵守上帝的一些律法而被视为有好行为，德行是靠遵行上帝的命令得到的。尤其常常提到的是研究摩西五经（Torah）和行善。

每个好行为都被认为是带有一定量的德行，而与此类似的是，每个恶行都导致相应的罪过。最后的审判就是衡量人在一生中的德行和罪过，常用一个天平的度量来代表。如果好行为多过

<sup>①</sup> b Erub. 19a (Soncino 翻译，第 129 页)。

<sup>②</sup> b Ber. 28b (Soncino 翻译，第 173 页)。



坏行为，那么这个人被定为义，就成了受祝福的人，然而如果坏行为占多数，等待他的就是地狱。这对于我们的研究很重要，因为新约各书的作者基本上都是虔诚的犹太人，我们要清楚1世纪的犹太教认为的义人，与其说是那些有一定道德品质的人，不如说是在上帝审判中得到判定的人。“义”曾是一个法庭术语。<sup>①</sup>当然基督徒作者们有可能对此反对，就如他们反驳犹太系统那样，但我们要对此找到证据。不能仅仅是揣测。

犹太人的体系带来了一定的后果。其中之一就是没有确信。无论一个人曾经如何生活，他总是有可能滑入一些严重的罪行，从而其罪过大过了他的德行。因此 Hillel 的结论是：“不要相信自己，直到死的那一天”。<sup>②</sup>人也不知道每个好行为所附带的德行量具体是多少，所以也不知道自己的地位到底在哪里。拉比文献 *Berakhoth* 28b 为我们描述了一幅生动的画面，一个年老的拉比，虽然是个好人，但在面对死亡时仍然惊慌，因为不知道他是去天堂还是地狱。如果真的相信拉比的前设，那就不可避免这样的不确定性，这与基督徒对救赎的确信形成了鲜明的对比。

另外这为上帝的怜悯留出的空间很小。的确拉比的作品喜欢谈论耶和华的怜悯，但在实际中他们为这怜悯的运行留出的空间极小。它有一些范围，例如当一个人的德行和罪过相等时。那么上帝会压下天平上德行的一边。但总体上一个人最终是根据自己的行为决定自己的永恒命运的，上帝扮演的是公义审判官的角色。

<sup>①</sup> 这一点参 SB, IV, 第 3-19 页。

<sup>②</sup> *Ab. ii. 5.*





## 使徒所传的十字架

---

最后我们必须简单提到犹太教赋予信心重要的地位。但这个信心指的不过是一种理智上的相信，而非基督教所知的信心。这被视为是许多有德行行为中的一个，以至于实践它的就能在上帝面前获得德行加分。对于基督教信心，热烈地忠诚于并献身于一个人是非常重要的，但在犹太教中却没有类似的事。



## 第九章 称义（二）

### I. 新约中的教导

在处理新约中的称义主题时，旧约和后期犹太作品是很重要的。即使“称义”有稍稍讨论的空间，但许多人因为想当然地认为每个人都知道“义人”和“义”的意思，从而犯了严重的错误。在圣经中，“义”的意思与其演化到20世纪西方文明中的意思不尽相同，或者它与1世纪世俗希腊人理解的也不相同。在非圣经希腊文中，这个词群与道德行为相联系。故此 *δικαιοσύνη* 是四个重要德行之一，而形容词 *δίκαιος* 表达的是与此德行相联系的那种行为。

但是，虽然可以说新约灌输了这个最高的道德标准，而有时这些标准又可以通过义这个词群中的词表达出来，但这个词群的典型意义是源于希伯来词根而非源于希腊词根。我们已经了解，旧约中的义人是那些被上帝接纳的人，他们已经得到了无罪的判定。这样的思想是由拉比发展出来并详加论述的。他们描绘了一



个大法庭，那时人都要在上帝面前受审判。一些人要被接纳为义人，而另一些要被定罪为邪恶人。正是由那些习惯于此种义观的人们发展出了新约中的术语。基本上，义人就是被上帝所接纳的人，这些人与他的道路相符合。

现在如果一个人被接纳了，就是真的被上帝接纳了，他就会在自己里面发现与全爱全圣的天父有了如此的关系，他就再也不是同一个人了。用圣经的语言讲，他重生了，而道德品质在他的新生命里有重要的地位。希伯来人和希腊人对于所讨论的术语不同的理解会使人对于其代表的含义产生混淆。或许可以说，基督徒最终实践的是希腊人理解的 *δικαιοσύνη*，但他的起始点是希伯来人的理解。在对此有认识之前，新约很难被理解。

### a. *δίκαιος*

G. Schrenk 在处理新约中的 *δίκαιος* 时，首先强调了与我们坚持的希腊语常用法的区别。“新约 *δίκαιος* 与希腊的道德理想绝不相同，希腊道德理想中的冥想法使人以为靠自己的行为就足够了”。后来他又说：“本质上新约的 *δίκαιος* 在很大程度上取决于旧约”。<sup>①</sup>这个结论是考察了这个词语出现的经文后得出的。

如果我们首先看彼拉多妻子、彼拉多自己或十字架处的百夫长的话语，他们都说耶稣是“义人”（太 27：19、24；路 23：47），可能会给我们造成错误的印象。在这些经文中，我们觉察到类似与希腊概念中的义。但这不是新约典型的陈述，如果我们从他们的话中总结

<sup>①</sup> *TWNT*, II, 第 189、190 页。



出了标准，那么我们会用这个模式强加在其他经文上。

因此，我们必须先看诸如《马太福音》25：31的经文，这里用典型的犹太人的方式描绘了一个大法庭，那些被宣布无罪的人被称为“义人”（特别参看这个场景中的高潮部分，“这些人要往永刑里去，那些义人要往永生里去”）。另外，法利赛人和税吏的故事是这样陈述的：“耶稣向那些仗着自己是义人，藐视别人的，设一个比喻”（路18：9）。与此类似，犹太人的窥探者，为了要在他的话上得把柄，“装作好人（义人）”，这人表扬主乃是诚诚实实传神的道（路20：20）。这些事件中的犹太色彩是确定无疑的，如果不按通常的犹太概念去阐释“义人”，就违背了释经法。（可2：17；路14：14；15：7等。）

显然在新约里，希伯来人理解的义人就是被上帝接纳的人们。但不是说这没有对旧约的观念有所发展。新约中对判定一个人为义人的要求与犹太教所接受的要求不同。然而对于1世纪普通的犹太人，义人就是有很多有德行行为的人，对于基督徒来说就是信基督耶稣的人。故此，圣徒保罗引用《哈巴谷书》中“义人必因信得生”，但他并不是仅仅重复一个被普遍接受的概念。他转化了信心的概念，把它理解为个人对耶稣就是活的救主之热忱的相信。一个人有了这样的信心时，他就成了义人，能被上帝接纳了。在《加拉太书》3：11、《希伯来书》10：38节中都有类似的对《哈巴谷书》经文的引用，每次都是从基督徒的角度来理解信心的。在《罗马书》5：19节中以不同形式表达了同一思想，“因一人的顺从，众人也成为义了”。这里“义人”再一次指向了那些被上帝接纳的人们，被接纳的原因就是基督所成就的。前



面我们考察了的那些救赎与信心相联系的经文，正如其中暗示了基督的行动，上面的那节经文里也暗示了接受上帝礼物者的信心，这基本不需要再指出来了。

要坦然承认，我们发现新约中的表达并非都是如此。例如，圣徒马太的福音比起圣徒保罗的书信来，就更认同于犹太人的观念。但对基督教教义发展的追寻，并非是我们的任务。相反，我们所关注的是这个概念在其最终的基督教形式中的含义。当我们用这种观点来处理新约时，我们发现，首先 *δικαιος* 典型的用法是表示那些被上帝接受的人们，第二，被他接受的人们即义人们所依靠的是他们的信心和基督所成就的。

当我们理解了义人是那些被上帝接纳的人们这一事实后，一些关于认为的义或赋予的义的争执似乎就不再成为问题了。认为的或赋予的一个地位之间有什么样的区别呢？Denney 对此说过：“认为的义和注入的义之间的差别并不真正存在。基督作为安抚或安抚物，因替罪的爱把自己全然献上，相信基督的人并非是虚拟地被视为与上帝有了合宜的关系；事实上他的确与上帝有了合宜的关系，而上帝也是如此待他的。他对上帝这位救赎者有了合宜的态度，这态度含有应许和使一切变得合宜的能力或含义，在这一点上如果要人为地进行区分，只会造成理智上和道德上的混乱”。<sup>①</sup>为了被上帝接纳，凡出于信任来依靠基督所成就的就被接

---

<sup>①</sup> 《基督教的和解教义》(*The Christian Doctrine of Reconciliation*, London, 1918), 第 164 页。他还说：“当他宣布一个罪人为 *δικαιος* 时，这个人就是 *δικαιος* 了。在这个人知道基督并相信他之前，他与上帝的关系完全错误；上帝只能定他的罪。现在因着他的信心，他与上帝有了完全合宜的关系，就再也没有定罪了。这里也没有任何非真实的成分，没有类似于法律小说的东西”（前面引用过的，第 292 页）。



纳为义，并且如果我们记得“义人”这个词本质上的法庭意味，似乎不需要过分地追究是认为的义还是赋予的义。同理，对于 Denney 认为包含了“应许和使一切变得合宜的能力或含有义”的说法，也可能对此会吹毛求疵，因为根据保罗的观点，人称义不是因为自己有任何的德行，而仅仅是因为基督所成就的和自己的信心。

形容词 *δικαιος* 在五处经文里用于描述上帝（约 17：25；罗 3：26；提后 4：8 约壹 1：9；启 16：5）。第一处是相当普遍的所指，“公义的父啊，世人未曾认识你”；但在最后一处，显然其意思是关于审判的过程，“昔在、今在的圣者啊，你这样判断是公义的”。无疑这里通过公义审判的过程，上帝被展现为是公义的，这与“按着公义审判的主”（提后 4：8）相符合。在《约翰一书》里，上帝被认为是“信实的，是公义的，必要赦免我们的罪”，我们也可以将这里理解为，这是指上帝的赦免依据于代表他神圣本性的律法。余下的那节经文里，保罗说耶稣安抚性的死是“好在今时显明他的义，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义”。这是关于圣徒保罗称义观的一个关键经文，显然我们必须认为上帝是 *δικαιος*，这表现于他称罪人为义的行动，在十字架上成就的赎罪。我们已经了解在旧约里上帝的行为被认为是依据于永恒的公义律法，公义是其本身的一部分，似乎这就是保罗在这里要声明的。在上帝进行赦免时，他并不是把道德责任当做相当微不足道的事。这不是他的爱战胜了他的公义。上帝的行为公义，在他的赦免中也体现这一点。这也不是孤立的概念。贯穿新约的一个背景思想就是，上帝不是变化无常的，相反他的行为



总是符合于他的神圣本性。有时这是明显可见的，例如当保罗写信给帖撒罗尼迦的信徒时说：“神既是公义的，就必将患难报应那加患难给你们的人；也必使你们这受患难的人与我们同得平安”（帖后 1：6）。现代人更喜欢的是谈论上帝的爱，而非思考他的公义，但如果我们要忠实于圣经的话，我们就必须要知道这两方面。新约认为上帝的公义是如此重要，以至于不能忽视或敷衍过去。即使是被当做怜悯行为的赦免也被认为是公义的行动。

### b. δικαιοσύνη

新约很多经文中，δικαιοσύνη 的用法与犹太教的用法类似。所以，当我们的主说，“你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国”（太 5：20），<sup>①</sup>显然对于犹太教和新教来说，义都是一个熟悉的概念。但同时必须要认识到这里有全新的内容。考虑到法利赛人的根基，很难明白怎么才能超过他们的义。但耶稣并不认可他们的根基。他认为他们靠行律、一丝不苟地遵行律法的字句并不能积累德行。对于耶稣，精义比字句重要，义被赋予了新的意义。尽管这无疑是对犹太教的继承，但这也是一个新的分歧点。这就是新约典型的义的概念。离开了其希伯来源头，就不能完全理解它，而希伯来源头也不能完全解释它。

---

<sup>①</sup> 从下面关于罪的论述中可以推导出基本上是以犹太教方式联系在一起的义和律法：“哪里没有律法，那里就没有过犯”（罗 4：15）或“违背律法，就是罪”（约一 3：4）。对于后面这个经文，E. A. Knox 评论道：“圣徒约翰并没有把罪定义为违背一个具体的命令，就是有权柄发布并可由权柄取消的命令，而是定义为违背律法，就是与代表上帝本性的律法原则相敌对”（《和解的喜乐浪潮》*The Glad Tidings of Reconciliation*, London, 1916, 第 127 页注）。



有些人认为新约中义的精义可从其与怜悯的紧密关系中寻找。例如，有人指出，关于《马太福音》6：1，有些版本写为 δικαιοσύνην，而有些版本写做 έλεημοσύνην，于是推测道，在新约时期义被认为几乎与怜悯相同，其法庭意味仅是偶然现象。但这样的文本批判没有道理。不同的版本并不总是同义，甚至一般情况下都非同义。最让人印象深刻的就是《以赛亚书》40-66章中救赎与义的联合，以及七十士译本中用了 δικαιοσύνη 和 έλεος 两个词来翻译 *hesed*。如我们已知，在旧约里其法庭意味是根本性的，与怜悯的联系是偶然性的，凡是花工夫详细查考了新约中出现了 92 次 δικαιοσύνη 的人，都不会怀疑新约中其法庭意味也是首要的。当 δικαιοσύνη 特别用于表示上帝对待人时，它的确是含有怜悯的因素。但首要的概念无疑是法庭意味。例如，当圣徒保罗说到因信而有义时，他想到的不是人里面的怜悯，而是他们在上帝面前的合法地位。义似乎有时与怜悯相对立，例如在《提多书》3：5，“他便救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照他的怜悯”，人的义的确与上帝的怜悯形成了对立。

因为耶稣基督已来到世上，对于新约作者们，义的整体意思已被修正。“行义的才是义人，正如主是义的一样”（约一 3：7）使义的内涵成了与道成肉身之主的亲密关系。这又是一个重复出现的思想，在很多没有明确表达的经文里，这是其背景思想。对于早期的基督徒，一切都变成新的了，包括义的标准，因为神子已经来到人世了。因此，有许多经文鼓励信徒要过义的生活。的确，新约的一个特点就是，道德意义上的义是属基督之人的标志，事实上，不是他们自己的义而是上帝的义使他们得了救赎。（对比腓 3：10 公义





生活的目标。还有9节里明确拒绝任何“自己的义”。)

但是尽管高调要求过公义的生活，而且术语义部分是用于表达过公义的生活，但这的确不是这个术语典型或特有的用法。在旧约和犹太教里，从普遍意义上讲，这个词群的法庭背景才是真正重要的。

在《罗马书》9：30-32 我们看到这样一个经文：“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，他们正跌在那绊脚石上”。这里的法庭意味很浓。犹太人靠自己的德行寻求在上帝面前义的地位，而外邦人对此并不寻求。然而他们却得了义，即因信而来的义。犹太人急切地要在上帝面前树立自己为义，但却没有做到，因为他们是靠行律法，而不是靠上帝设定的信心。显然义被用于表示一个地步、地位、一个无罪的宣判，而不是一个道德品质。这样在这里，义显然是表示被上帝所接纳，在他面前的“正确”，我们可以看见希伯来的背景思想；但被接纳不是因为有德行的行为，而只是因为信心，我们看到了基督教特有的贡献。“绊脚石”也是基督教思想的组成部分，因为信心不是单单主观方面的东西。而是基于基督在十字架上的死。保罗所理解的义，其根本是上帝藉信徒的信心为信徒做了和解的工作。

反复所强调的是，这个义不关乎人的德行，不关乎是否遵守律法。保罗对律法的义并不陌生，他告诉我们在这方面他“无可指摘”。但他与耶稣基督的相遇改变了他的思想。他的目标现在成了“为要得着基督，并且得以在他里面，不是有自己因律法而



得的义，乃是有信基督的义，就是因信神而来的义”(腓 3：6-9)。这里他直率地否定了来自律法的义，在其他地方，他的言辞可能会更强烈，如“义若是藉着律法得的，基督就是徒然死了”(加 2：21；这似乎是在暗示，义的获得不仅不是通过律法，也不能通过律法)。①又如《罗马书》4：14 节，“若是属乎律法的人才得为后嗣，信就归于虚空，应许也就废弃了。因为律法是惹动忿怒的”(这又一次表明，如果人可以通过守律法成义，那么基督里的启示就无用处)；或是《罗马书》10：4，“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义”(这里说得很清楚，信徒不能依靠律法)。基本上不必要继续论述这一点了。对于圣徒保罗，在神的眼里没有来自于人的义，这是绝对的基础，对此基本上不会有异议。

我们已留意到，他说义来自于上帝，这是对他很重要的另外一点。这并非是他独有的理解，例如，我们发现登山宝训中含有这个思想，“饥渴慕义的人有福了，因为他们必得饱足”(太 5：6)。显然这里说到的人已认识到，他们自己的努力在上帝面前不会也不能成为义，是由他自己来满足他们的渴求。②所以又一次劝导人，“你们要先求他的国和他的义”(太 6：33)，必须把义和国视为要从上帝那里寻求的礼物。与此类似，诺亚“自己也承受了那从信而来的义”(来 11：7)，似乎义被视为来自上帝的礼物。

但这个思想是在圣徒保罗的作品里得到了最全面的阐述。他

① 正如 Burton 所说，“这句话要阐明的是运用了基督徒观点的反证法(a *reductio ad absurdum*)”(ICC, 《加拉太书》，第 141 页)。

② 对于这节经文，Schrenk 说：“……与犹太人德行概念相对立，δικαιοσύνη 被视为礼物，是上帝加给那些寻求他的人的”(前面引用过的，第 200 页)。



说“恩典藉着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生”(罗 5：21)，这里义非常接近于永生的礼物。保罗说的“上帝的义”的这句话也暗示着我们依靠于神的思想。就这句话已经有很多文章给予论述了，特别引起争论的是，究竟这是指上帝本性的特质呢？抑或这义是指加给信徒们的礼物呢？W. Sanday 和 A. C. Headlam<sup>①</sup>所归纳的思路似乎能够给予总结，那就是这包含了两方面的意思。一方面，像《腓立比书》3：9 这样的经文使我们确信这是上帝的义，现在由这位使徒拥有，并藉此得救了。另一方面，我们不能忽视一个事实，那就是新约一直认为上帝是公义的，不少的经文中都必须把 ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ 这样的表达式认为是指代上帝的本性（如：罗 3：5、25）。对于 F. Delitzsch，的确可以说，“上帝的行为与其律法相和谐”，<sup>②</sup>但这不能从静止的状态中去理解。δικαιοσύνη 是个有活力的术语，它使我们明白了救赎的本源出于上帝。仅仅是因着他的行动，我们能被算为义。在福音上，保罗说，“神的义显明出来”(罗 1：17)。福音的本质内容与上帝的义紧密联系。这又出现于《罗马书》3：21：“但如今，神的义在律法以外已经显明出来……就是神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人”。

而且，义被定义为与基督的死有了关系。主的死是要显出上帝的义（罗 3：25）。我们又想起在旧约中义和救赎相互联合（特别是在赛 40-66），但这里这个思想有了发展，而且是超多个方向的发展。因此，旧约里的救赎关注的是从现世的祸患中得解脱，

<sup>①</sup> ICC, 《罗马书》，第 24 页。

<sup>②</sup> 《希伯来书评论》(Commentary on the Epistle to the Hebrews, II, Edinburgh, 1887), 第 433 页。



如果这不是绝对的，也在很大程度上是这样的，这里关注的是对罪的补偿。<sup>①</sup>比起使用这个术语的旧约时代的人来，圣徒保罗处理的是更加根本性的问题。当我们处理七十士译本中的 δικαιοσύνη 时，正如我们所见的，就得救的人来说，也存在着差异。在旧约里，我们看到一幅图画，其中上帝解救受欺压的和困苦的，但那些得解救的总是“义人”，οἱ δίκαιοι。而圣徒保罗在这里的思想与此形成鲜明对比。他认为人完全没有能力取得“义人”的地位。稍后，他说上帝是“称罪人为义的”的（罗 4：5），这也是他的思想。他所关注的上帝之义是这样的，当人尚在罪中、不晓得上帝心意、处于上帝的愤怒之下之时，这义就找到他们并称他们为义。

上帝进行干预来拯救自己的百姓，这件事本身不仅是公义的，他拯救的方式也符合公义。通过他解救人的行为，他显明自己为义。保罗说，上帝设基督“为安抚物（或挽回祭）……是要显明他的义，因为他用忍耐的心，宽容人先时所犯的罪，好在今时显明他的义，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义”。上帝过去没有总是完全严厉地惩罚罪，而是“宽容”这罪，就冒了会在人眼里显得不完全公义的风险。但现在，在十字架上，已永远地去除了这个风险。他已显出自己完全公义。

这并不总是被人意识到，例如，C. Ryder Smith 写道：“用现

---

<sup>①</sup> 参 L. S. Thornton: “杜特罗以赛亚(deutero Isaiah)中所展现的圣经称义观在保罗的教导里有了更具体的意义。通过我们主的补偿行为，他使上帝有可能宣布我们为‘无罪’，因此使我们从律法、罪和永死里释放出来”（《基督身体中的普通生命》*The Common Life in the Body of Christ*, London, 1950, 第 56 页注 2）；他又说这“包括了对上帝公义的证实”。



代的话来表述保罗的意思，他就是说：‘上帝很高兴地造人，这样他们就可能犯罪了；他造人也是为了每个罪都可以在人群中传播罪的邪恶传染性；我们已经了解这个丑恶的结果（罗 1：18-3：18）；上帝一定预见到了这一切，如果他不找到救人的方法，他就不是公义的；他找到的方法就是把自己的儿子差来’”。<sup>①</sup>虽然这么说有一定的道理，但感觉着这没有表达出保罗的基本意思。Ryder Smith 面对的问题是“如果上帝不原谅，他怎么能是公义呢”？但保罗所顾虑的与此正相反，“如果上帝原谅，他还怎么能是公义的呢”？对 Ryder Smith 的复述意味着，结果是最重要的——人得救来显出上帝是公义的，而方法是相对不重要的。但保罗在此的论述点更关注的是方法而不是结果。这不是泛指的救赎，而是通过十字架的救赎显出上帝是公义的。

典型的更正教认为这意味着，基督承受了对我们罪的刑罚，上帝以此显出不能允许对永恒的公义律法有质疑。<sup>②</sup>加尔文如此说：“因为律法不允许豁免，而上帝却豁免了罪，看上去上帝的公义有了污点。而基督作为赎罪祭就可以去除这个污点”。<sup>③</sup> 或也可以引用其后一位圣徒的话：“圣经表明的救赎计划假定惩罚罪的上帝的公义已经得到了满足……圣经承认上帝是公义的这

<sup>①</sup> 《圣经的救赎论》(The Bible Doctrine of Salvation, London, 1946), 第 218 页。

<sup>②</sup> 参 Scott Lidgett: “故此，对于这位使徒，基督之死里包含了对犹太律法的处理，其严肃性在于，即使其形式是犹太教的，甚至受文本的限制，‘挂在树上的都是受诅咒的’，但这个犹太教形式是对普世诸原则的特殊唯一的表达，所代表的要求和满足是如此神圣，以至于启示了上帝之义为不仅犹太人且是世人成就救赎所采用的方法”（《赎罪的属灵原则》The Spiritual Principle of the Atonement, London, 1914, 第 46 页）。

<sup>③</sup> 前面引用过的地方 (Owen 的翻译)。



个事实，因为他因着自己道德的超越性坚决地惩罚所有的罪，因此使罪人得到赦免的基督要满足上帝的公义。其首要并主要的设计……就是要满足公义的要求；所以称罪人为义的上帝可以是公义的”。<sup>①</sup>这种阐释遭到了强烈的反对，但似乎在这一点上，它点出了这位使徒话语的要旨。可以说赎罪包含的内容不只是这些。但考虑到这个经文确定的法庭色彩以及保罗论述的总体方向，我们基本上不能否认，在这里他表达出了这种观点，即基督为人的罪受了刑法并以此显明上帝对律法的在意。像 Hastings Rashdall 这样的神学家都认可这种观点，尽管他自己的赎罪观与此非常不同。他说：“圣徒保罗基本上没有说明上帝在没有其子之死的情况下，为何不能豁免对罪的惩罚。但不能否认，那些宣称这会与上帝的公义不相符的神学家们仅仅是提出了保罗思想的隐含前提，这里上帝的公义要求罪必须受到惩罚，并始终如一地要求施加上帝曾威吓过的特别惩罚，即死亡”。<sup>②</sup>

对这种阐释的反驳意见认为，一方代替另一方承受刑罚不是真正的公义，所以当基督为我们受苦时，这并不是履行了律法的要求。这个反驳看法有一些说服力，如果我们处理的是人的法律，就会更有说服力了。但事实是我们处理的不是人的法律。我们谈

<sup>①</sup> Charles Hodge 的《系统神学》(*Systematic Theology*, II, London and Edinburgh, 1878), 第 492 页。

<sup>②</sup> 《基督教神学中的赎罪观》(*The Idea of Atonement in Christian Theology*, London, 1919), 第 91 页。替受刑罚的思想出现在一些经文里，δικαιος 之类的词没有出现一个，例如在《罗马书》8:3 节，Rashdall 评论说：“在耶稣的死里，对亚当及其后裔之罪的审判得到了满足，除此之外，还能有什么意思呢？”(前面引用过的，第 93 页)。



论的法律是反映上帝神圣本性的律法，这个本性既是怜悯也是公义。所以上帝的公义，不是变化无常的，而是要依靠律法方法的，这个公义里有很大的怜悯空间，并非僵硬、单调并律法主义的。无论我们的法律范畴是否有怜悯的空间，圣经里的律法范畴能够有并且有。正是在这个经文里，我们思想到了上帝忍耐的心（ἀνοχή），而这忍耐导致了对人之罪的宽容。公义和怜悯都不容削弱；也不容分割。

有些经文把义作为礼物，例如：“那些受洪恩又蒙所赐之义的，岂不更要在生命中作王吗”（罗 5：17），在这些经文里似乎隐含着法庭的思想。如果义是一个礼物，显然它不能是生命的特质。在上帝面前的地位似乎是唯一适合上下文的阐释。正如 G. O. Griffith 所说：“如果义意味着‘好行为’，它就一定不能被赋予；但保罗的观点认为，这并非是他的意思：从根本上说，它是指正确的关系，而这正是上帝所提供的”。<sup>①</sup>所以在“神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义”（林后 5：21）里，也有清晰的法庭意味，当然这个表达式里要传达的不止这些。<sup>②</sup>在

<sup>①</sup> 《圣徒保罗给罗马人的福音》（*St. Paul's Gospel to the Romans*, Oxford, 1949），第 108 页。

<sup>②</sup> 故此 A. Schlatter：“他在我们里面显出自己的义；这义形成了我们的里里外外，给我们意愿和命运，使我们与上帝的意愿合一，并使我们在他的生命里有份”（《保罗认为的基督之补偿》*Paulus der Bote Jesu*, Stuttgart, 1934, 第 568 页）。Rashdall 恰如其分地提炼出了这节经文中的法庭含义，他说：“这只能意味着上帝把无罪的基督当做好像有罪的样子来对待，把我们的罪应得的刑罚加在了他身上；如此的刑罚使罪人当做义人来对待成为了可能”。他将此视为“必然表示替代受罚或替代献祭几处经文中的一个。它们就摆在那里，离开它们圣徒保罗的论点就无从理解”（前面引用过的，第 94 页）。



《哥林多前书》1:30 节里也是这样，这里基督被认为是“神又使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎”。

现在我们来看一看归因于或认为是的问题，这对于许多人似乎是法庭思想的必然推论。传统上的更正教对认为的义有大量的论述，已经很精确地说明基督的德行计算在了信徒的身上。所以加尔文曾说“神子虽是毫无瑕疵，却担负了我们罪污的羞辱，而又把他的圣洁穿戴在了我们身上”。<sup>①</sup>但在当代这个立场受到了强烈的反对，例如 N. H. Snaith 坚持认为：如果我们认为是“认为的义”，“我们就还没有从保罗穷其毕生之力所反对的教义中解放出来，即因义得救”；他接着说：“事实上，对于救赎，上帝没有要求任何意义上的义作为条件。他要求的是信心”。<sup>②</sup>

把圣经极端化的做法是很难得到证据的。不同于 Snaith 的看法，圣经明确地说亚伯拉罕信神，这就算为他的义（罗 4:3），并奠定了总原则“惟有不作工的，只信称罪人为义的神，他的信就算为义”（罗 4:5）。这一章进而谈论这个主题，并在 23 节达到了高潮，“‘算为他义’的这句话，不是单为他写的，也是为我们将来得算为义之人写的”。考虑到这样清晰的论述，似乎不可能认为保罗会否定给予信徒认为的义。另一方面，他从来没有以如此的笔墨来谈论基督的义算给了信徒，有理由怀疑在论证称义时，他是否会有这样的想法，当然这可以认为是从信徒与基督同

<sup>①</sup> 《设立》(Institutes, II, 16. 6, 翻译, Beveridge, I, 第 439 页)。

<sup>②</sup> 《旧约特有的思想》(The Distinctive Ideas of the Old Testament, London, 1944), 第 16 页。





证 (identification) 教义中得出的推论。<sup>①</sup>

但是，如果我们首要的思想是正确的，那么义的基本含义就是上帝面前的地位，<sup>②</sup>那么因着基督赎罪的工作，我们应该想到上帝赋予人的地位。被认为的义是有道理的，因为没有理由认为要靠信徒的好行为来得到道德的义，相反它是从外面来的、从上帝来的礼物。但在理解这整个主题时，更好的似乎是把赋予的地位这种思想看为是首要的思想，而不是通过数量相对较少的关于归因于或认为是的经文来理解。

下面我们必须注意到，虽然一方面圣徒保罗强调了义是个法庭事务，而另一方面他坚持认为义只能通过信心得到，由此把这个概念与信徒的内在灵命联系在了一起。这内在的经历和外在的地位都必须记住（参罗 4：11、13； 9：30； 10：6； 腓 3：9 等等）。

在犹太人的思想中，在审判之日以前没有称义（因为只要一个人活着，他就总有可能犯罪并从他暂时正确的地位滑落下来）。要认识到称义有将来的一面（参加 5：5）。但这一点虽然不能忽视，但这并非是基督徒观念所强调的。相反圣徒保罗所坚持的荣耀真理是：称义是现在的经历。这一点有时从一些具体的表达中

<sup>①</sup> 参 E. A. Knox：“他为什么不能说是认为的义或基督的义算为他的了？如果基督住在他里面，上帝会在他里面看到什么？上帝会把他的当做什么？不就是内住活着的基督并他全部完美的义吗？”（前面引用过的，第 74 页）。

<sup>②</sup> “称义的内容就是义，这义对于保罗既不是认为的，也不是给予的；并不像以前所相信的是基于德行，而是基于信心所赋予的地位；这信心就是对上帝的信心，特别是对在基督的牺牲里彰显出来的上帝的信心”（C. Anderson Scott 的《圣徒保罗认为的基督教》 *Christianity According to St. Paul*, Cambridge, 1932, 第 97 页）。



可以看出，如《罗马书》3：21中的“如今”，还有就是在牵扯到称义时，常用现在时态。但我们并非是从一些孤立的经文而是从保罗教导的整体基调中得出了这个真理的重要性。因为称义是上帝的行为，而非人的行为，对此的确信并不意味着说现在被称义了就是个专横的说法。称义既是现在的也是将来的，但在新约里强调的是现在的一面。

### c.δικαίω

我们已看到有充分的理由认为 *δικαίος* 和 *δικαιοσύνη* 在新约中都是从其法庭背景来理解的。当我们来考虑 *δικαίω* 时，这个术语的法庭性质甚至更加清晰，事实上离开法庭意义，很难解释这个动词的任何一次运用时的含义。

在一些经文中可以看出其犹太用法的延续。故此耶稣说“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）。很清楚这个思想和犹太人理解的审判日之大审判是一样的，*καταδικασθήση* 对 *δικαιωθήση* 的反对似乎倒是对此的证实。《使徒行传》13：39 和《罗马书》3：4 也是如此。

上一段最后一个经文称上帝显为公义，这足以展现这个词的意思必然类似于“宣布为义”，因为不可能认为这个使徒（或为陈述此点，保罗引用的《诗篇》作者）的意思是“使上帝成义”。他要确认在审判的过程中，上帝的话语会显出他自己为义。还有一处谈到使上帝为义（路 7：29），另有一处是使基督为义（提前 3：16）。这为数不多的经文非常重要，因为这至少显示出新约的



作者们认为 *δικαιόω* 是表达“宣布为义”或“显出为义”。

有些经文里说人要证明自己为义，这些经文亦有同样的结论性，例如《路加福音》10：29 节中的律法师，或耶稣说的法利赛人：“你们是在人面前自称为义的，你们的心，神却知道；因为人所尊贵的，是神看为可憎恶的”（路 16：15）。特别是在刚才这个经文里，我们谈论的称义显然是宣布或表现为义：这个经文的后半部分指出这不会是指使成为义。

到目前我们所考察过带有法庭意味的经文并不是每一个都会描绘出一个法庭的场景。清楚的是都普遍存在比喻的因素。但这不应该使我们无视每处经文里都暗示了审判和有利的宣判。这种情况类似于英语动词中的“审判”并“宣判无罪”。这些可以用于完全与法庭事务无关的事情。然而无可否认，它们源于法律行为并保留了法律意义的本质部分。*δικαιόω* 就是这种情况。它可以用于并被用于那些没有正式法庭宣判的事务。但不能更改的事实就是，在圣经和其他地方，这个动词本质上是个法庭词汇，并且其基本意思是宣判无罪。故此 R. S. Franks 可以说：“圣徒保罗的称义就是用法律术语来表达罪得赦免。称义就是在上帝面前宣布罪人为义”。<sup>①</sup>

这在诸如《罗马书》2：3 中就表现得很明白，“原来在神面前，不是听律法的为义，乃是行律法的称义”。保罗接着说“就在神审判人的日子”。他显然是以当时犹太人的观念来论述的，而且我们已经看到这意味着称义的人是那些在上帝公义法庭上

<sup>①</sup> 《赎罪》(*The Atonement*, London, 1934), 第 62 页。他接着说，称义“不是基于律法原则在运行：完全是恩典的行为”。



被宣布无罪的人。这些词语使人不禁想起拉比的思想，但与此不同，它们的意思很清楚，就是有一类人被算为义，是被定为无罪的了。<sup>①</sup>这里存在着不可避免的法庭因素。每一次保罗使用这个词语时，似乎都是这样。他认为所有的人都要在上帝面前受上帝的审判。这个动词表示了给出判决，由此人们被判为义或可被上帝所接纳的。

圣徒保罗在几处地方清楚地指明，这个地位是不靠人的努力、靠守律法而得到的。在《罗马书》前一个部分里，保罗论述的高潮部分出现于下面这个经文，“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法”（罗 3：28）。他在其他地方的论述甚至可以说是更加强调这一点。“既知道人称义不是因行律法，乃是因信耶稣基督，连我们也信了基督耶稣，使我们因信基督称义，不因行律法称义，因为凡有血气的，没有一人因行律法称义”（加 2：16，修订版 mg）。“没有一个人靠着律法在神面前称义，这是明显的”（加 3：11）。这样的论述完全排除了仅靠人的努力可以称义的任何可能性。圣徒保罗甚至没有说是“守律法”，即犹太人的律法，而是用了无限定的术语“律法”，普遍意义上的律法。一切的律法行为在上帝的眼里都不足以称道。

当圣徒雅各明确地说“这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信”（雅 2：24）的时候，他采取了不同的立场，他用亚伯拉罕和喇合的例子来支持自己的立场。但要注意到，他间接地承

---

<sup>①</sup> 这位使徒当然是在处理一个假想的情况，而不是在证明人事实上称义的方法。其他地方（加 2：21；3：11 等）他说得很清楚，人通过自己的努力来守律法，是不能成为义的。



认了信心的地位。他的论点不是针对信心本身，而是针对没有行为的信心。他反复地说这种信心是死的，“这样，信心若没有行为就是死的……身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的”（雅 2：17、26）。而且，这封书信并没有从已普遍接受的意义上要求有律法的行为；没有要严守律法的字句来积累德行的思想。相反，强调的是爱（2：8）、谦卑（4：6）和类似的品格。雅各的“行为”很像保罗的“圣灵的果子”。我们必须认识到雅各表达自己观点的语言与保罗的语言很不相同，但在同时，一个事实是他没有用另一套基于律法行为的理论来取代保罗的称义论。在他的理解中，行为的意思与保罗的不同，信心的意思与保罗也不同。他要求的是“使人生发仁爱的信心”（加 5：6），如果我们可以借用保罗的语言，他的论点针对的是那些信心虚假的人，他们的生活没有侍奉。

圣徒雅各说“所栽种的道，就是能救你们灵魂的道”（雅 1：21），看上去他思考的是救赎中上帝的行为，圣徒保罗一再地指出这个思想。这是上帝计划的一部分，因为圣经预见到“神要叫外邦人因信称义”并且“所召来的人又称他们为义”（加 3：8；罗 8：30）。另外保罗以得胜的口吻提出问题又给出答案：“谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了”（罗 8：33）。不仅任何的律法行为不可能使人称义，而且仅靠人力的奋斗也不行。保罗思想的精髓就是，这只能由上帝的行为达成，并是荣耀地达成。自然，这个称义是与十字架相联系的，因我们是“靠着他的血称义”（罗 5：9）。

靠上帝的行为称义的思想与耶稣在法利赛人和税吏之比喻



中的思想很相像。税吏承认自己的罪，并仰赖于上帝的怜悯。他完全安全依赖于上帝，没有靠什么律法行为。耶稣说，“这人回家去比那人倒算为义了”（路 18：14）。

我们所需要知道的就是，虽然称义是上帝的行为达成的，但要使它在个人的生命里起作用，他们就要有信心。这在很多经文里都可以找到，原则就是“惟有不作工的，只信称罪人为义的神，他的信就算为义”（罗 4：5）。当然信心并非是对一套命题有着理智上的执著，而是对十字架上上帝的作为全人的回应，他充满信心地把自己交托给自己的创造者，现在并永远地安息在他里面。在圣徒保罗的时代，这个教义之新是很激进的，正如 G. O. Griffith 提醒我们的：“常有人说‘因信称义’这样的语言对于现代人是无意义的。但常常被忘记的是对于古代人来说，这样的语言也是无意义的，除非福音赋予其意义”。<sup>①</sup>认为这个教义在 1 世纪时相当能被接受，而今天思想界已不同了，所以不能接受这个教义了，这种认识是不公正的。1 世纪的思想界也是不同的。但圣徒保罗在福音的这个方面用了很多笔墨，即使其语言对听众是陌生的，因为这个方面似乎至关重要。我们也许会、也许不会喜欢与法庭相关的形象。但基督徒福音的核心就是，尽管我们的作为不能使我们在上帝的面前被接受，但如果我们是基于对上帝自己在基督里的作为的信心，我们就会被接纳。而圣徒保罗喜欢用法庭宣判无罪的用语来表达这个伟大的真理。

---

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 106 页。



### δ.δικαίος 词群中的其他词

这个词群中其他的词语在新约中出现频率最高的是 δικαίωμα。基本上它的意思就是七十士译本中“条例”，以《路加福音》1：6 中的七十士用法为例，撒迦利亚和伊利莎白都“遵行主的一切诫命礼仪（έντολαῖς καὶ δικαιώμασι）”（同参罗 2：26；来 9：1、10）。与法律概念的联系很明显，法庭意义很清楚。

但这个词有多层意义，例如，我们看到在祷告里“万民都要来在你面前敬拜，因你 δικαιώματα 已经显出来了”（启 15：4）。修订版译为“你公义的作为”，但无疑 δικαιώματα 的确有这个意义（虽然有些评论家是在不同的章节认可此点的，如这里、启 19：8 或罗 5：18）。语境不排斥这一意思，Charles 的解释似乎更好：“δικαιώματα 在这里是指上帝的法庭对万民或怜悯或定罪的审判”。<sup>①</sup>这与这个词本身内在的含义相符合，也与 Charles 提出的证据相符。

在其他含有 δικαίωμα 的经文中，《罗马书》5：16 写道，“审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义”。δικαίωμα 与 κατόκριμα 相对立并且所指的是审判，这使我们认定它的意思是“称义的审判”或“宣判无罪”。这或许确定了这个词在 18 节中的意思，尽管这个经文以 δικαιώματος 回答 παραπτώματος 的结构使一些评论家们更倾向于“义行”之类的意思。如果前者是这个词的正解，那么圣徒保罗指的是父的无罪宣判；如果后者是正解，

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 106 页。



他的理解是子的补偿。虽然这位使徒不是不可能在如此短的篇幅里以两个如此不同的意思来使用这个词，但似乎没有必要以此来理解这个经文。Gifford、Godet、Sanday 和 Headlam 这样的评论家们所总结的理由似乎已足够认为这里的意思是“称义的审判”。

现在剩下的只有《启示录》19：8节了：“就蒙恩得穿光明洁白的细麻衣。这细麻衣就是圣徒所行的义”。有很多人在此处接受了修订者们所赋予这个词的意义。但考虑到一个事实是，我们在其他地方找不到这一意义，可能更好的是把这个词理解为称义的审判，由此赋予了圣徒们在上帝眼中的地位。

名词  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\sigma\iota\varsigma$  与  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\mu\alpha$  所不同的在于， $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\mu\alpha$  表达的确切意思就是称某人为义的行为。在新约里它出现了两次(罗 4：25；5：8)。前一个经文说耶稣我们的主“耶稣被交给人们，是为(διὰ)我们的过犯；复活，是为(διὰ)叫我们称义”。这两个  $\delta\iota\alpha$  花费了人们许多的才智，产生了一些相分歧的结果。但正如 Gifford 所说，立场似乎是带有宾格的  $\delta\iota\alpha$  “只是从一个结果追溯到一个原因，表达了在它们之间存在一个引发关系，但却没有确定它的特征”。<sup>①</sup>因此，“为了我们的过犯”在语法上可以是指“因为我们曾有过犯”或是“为了赎我们的过犯”。与此类似，“为让我们称义”可以表示“因为已经实现了我们的称义”或“考虑到我们的称义”。似乎两种理解称义的方式都没有必然的理由，但前一种观点可能与保罗通常陈述称义事实的方式更相和谐。但无论如何，如果我们采用后一种观点，其理解角度就必须是：复活

<sup>①</sup> 《圣徒保罗给罗马人的书信》(The Epistle of St. Paul to the Romans, London, 1886), 第 109 页。





## 使徒所传的十字架

是上帝大能的称义行动之完成，而不能是：复活好像是与死无关的称某人为义的行动。<sup>①</sup>

另一个含有这个词的经文这样写道：“如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了”（罗 5：18）。这里所用的表达式 εἰς δικαίωσιν ζωῆς 是不寻常的。或许要理解为考虑到生命的称义。正如 Gifford 所说，“这个所属关系表达了效果或目的：‘称义’是达到或为了‘生命’”。<sup>②</sup>上下文（17、21 节）显示，这是末世论意义上的生命，故此这个经文表示称义带来永恒的生命。这里的称义与 κατάκριμα 相对立，因此无疑这是一个有法庭意义的术语，意味着“宣布无罪的行动”。

这个词根的其他词汇对我们目前的研究不很重要。δικαιῶς 所用的意义是“公正地”（路 23：41；彼前 2：23；后一处明显带有法庭意义），还表示“公义地”（林前 15：34；帖前 2：10；提多书 2：12）。δικη 在《使徒行传》28：4 节中是个人化的公正，在另两处都表示“惩罚”（帖后 1：9；犹大书 7）。δικάστης 在《使

---

<sup>①</sup> 参看前面引用过的关于 Godet 对这里这个观点更全面的论述，对于另一个观点，请参 Gifford、Schrenk 在 *TWNT*, II, 第 228 页的论述。尤其是 (Inter alia) 后者说：“因为死和复活一直紧密地联系在一起出现，又因为被钉十字架的是唯一的因他同时又是复活的那一位，所以保罗能同时说：我们是藉耶稣的死称义，他复活是为了让我们称义”。

L. S. Thornton 对此经文的评论是：“称义的信心是这样一些人的信心，‘他们相信，就如圣经所说的他使耶稣我们的主从死里复活了’……再一次，我们的救赎不仅依赖于所相信的内容，而且依赖于所相信的形式。除非我们关于基督复活的心意味着这是上帝的神迹，就像在《罗马书》4：17-22 节中所详细描述，我们的称义就有危险了”（前面引用过的，第 278 页）。

<sup>②</sup> 上面引用过的，第 120 页。



徒行传》7：27、35（两次都引用自出2：14）中表示“审判官”。δικαιοκρισία 只被发现于“神震怒，显他公义审判的日子”（罗2：5）中。这里上帝的愤怒临到罪人，这被认为是显示了上帝的审判是公义的。

故此，在所有这个词群中，我们可以感觉到总体上与法庭和审判的紧密联系。有时法庭意义很浓厚，而有时又不易觉察，在面对这些词如此之多的出现次数时，这个情况是可以预见到的。但我们能够从几乎每一次的出现里都发现到暗含的法庭语气，而且很清楚，对于很多重要的经文，只有当我们意识到这些词语有的法律程序中的形象时，才能理解这些经文的意义。我们尤其重要的结论就是，称义从本质上是一件关于在上帝眼里有合适地位或位置的事情，这个地位表明我们已被他接纳了。

## II. 称义的重要性

一些神学家轻视称义里的法庭因素，而有一些则完全将其排除。所以 John Oman 对法律范畴反驳道：“我们称义了，因为靠着信心我们进入了一位有恩典的上帝的世界里，脱离了陈旧僵硬的律法要求，同时我们性格的陈旧僵硬界限和陈旧的权利自我宣告都消失了，新的世界是我们父的家，在那里秩序和权利以及终极现实都充满了爱、没有律法”。<sup>①</sup>这样的话说得很漂亮，对于

<sup>①</sup> 《恩典和性格》(Grace and Personality, Cambridge, 1919), 第206页。



靠信心进入的新生命之描述，当然没有人会有异议。但这样的描述是否是新约理解的称义则是另一回事。赎罪产生的结果有很多，信徒受祝福的状况可以有多种方式来描述，Oman 描述的是其中之一，且是非常重要的点。但只是忽略了有很多圣经证据的称义，因为正如前面考察已说明的，称义本质上是一个法律概念。对于基督教，可以说有很多方面都比律法方面更重要，但这不能成为我们用法律术语来描述其他方面的理由。称义本质上是关于信徒之法律地位的，所以我们必须用其他的范畴来描述新生命。

我们也同样地反对这样一种立场，这种观点认为，“要称义，不是要降低或甚至是勾销罪的结果，而是对其置之不顾地去与上帝和好，如此我们在面对一切的恶时，就会有信心地确知我们最终会得胜，靠着上帝改变罪的一切后果，无论这恶是出于本性的还是道德的，无论是我们自己的罪之结果，还是产生于与他家里其他人的必要关系”。<sup>①</sup>再一次我们要说，这些话里有真理的成分，的确，基督徒的信心里包含信徒与上帝的和好并且要依靠上帝使他们胜过邪恶。但它关于称义的部分却不是圣经中的观点。把“称义”这个名称从其自身领域挪用到其他领域会更取悦这位神学家，但似乎意义不大。

有些观点认为称义的实质在于信徒改变了的本性，我们也反对此种观点。W. Fearon Halliday 与此种观点接近，他说：“经常

---

<sup>①</sup> Oman 前面引用过的，第 221 页。同参 E. Wolf，“称义意味着从罪中被解脱出来”（A. Richardson 和 W. Schweitzer 编的《今日的圣经权威》，*Biblical Authority for Today*, London, 1951, 经 282 页）。



忽视的是，人无法在上帝面前称义，除非他的本性发生了如此大的变化，以至于上帝的认同是认同了一个实在”。<sup>①</sup>的确，成圣和称义是不能分割的，而是紧密地相互联系。但这不是说我们可以混淆这两者。如果一个人真的因信称义，那么这个信心一定在上帝的能力里带领他进入新生命，可以认为一个经历暗示着另一个经历的发生。但认为这两个经历本质上是一样的却是另一回事。尽管实际上，它们是并行的，但为了讨论，还是应该对它们分开考虑，称义是圣经为改变了的地位给出的名称，而非是为改变了的本性。

如果我们不喜欢称义论，比起将其张冠李戴于非圣经的教导，更直接的方法是完全抛弃之。N. Berdyaev 就是这样做的，他宣称称义既不可能也不必要。“实际上恩典能改变一个人，而不是称一个人为义，因为是上帝能力在自由地运作于人的本性。我们要问的是，就上帝来说，有必要使人称义吗？似乎我们面对的是人思维之局限性创造出来的一个司法概念，而人思维的局限性是不能够接受基督教神圣真理的”。<sup>②</sup>另外他还说：“基督来到世上的含义在于人本性的真实改变，在于创造一个新的属灵的

<sup>①</sup> 《和解与现实》(*Reconciliation and Reality*, London, 1919), 第 154 页。

<sup>②</sup> 《自由与圣灵》(*Freedom and the Spirit*, London, 1944), 第 351 页。他接着说：“即使在东正教里，不同学派的神学也受称义观的影响，尽管在受影响的程度上低于天主教。神学教义认为人靠基督得救并靠基督的牺牲与上帝和好。

但如果我们更深入地对此进行考察，我们就会看到很多人不是靠基督得救，而是在基督里得救、在基督已经开始的新灵程里得救、在新的本性里以及新的灵命里得救。基督首先是这个新生命和上帝国度的启示。称义和救赎仅仅是在灵命进程里第二时间——东正教比天主教更容易掌握这个真理”。



人……基督教的核心概念是改变而非称义”。<sup>①</sup>

但是只有当我们要完全抛弃据理于圣经的做法时，我们才能接受这类观点。任何对于串注下过工夫的人根本不会怀疑，新约的核心真理之一就是称义。比起和好或其他阐释十字架的方法，它的运用频率远高出许多。我们完全有理由质疑，考虑到新约所赋予基督之死的核心地位，对人之改变的论述次数怎么会和称义一样多？而且甚至是新生命也被认为是上帝面前新地位即称义的结果。我们接受 Berdyaev 的提醒：上帝爱的能力运作于人的里面是基督徒行事为人不可分割的部分，但同时我们必须拒绝用它来替代称义。

称义是深深植根于圣经的一个概念，它见证了律法在上帝主权里的重要性。不能为了方便从而去求助于律法和爱之间的对比，就把这个见证置于一边不顾，因为正是圣经告诉我们上帝是爱，而圣经强调律法的地位。但的确可以怀疑这个对比是否有根据。虽然确实有毫无爱心的律法主义，有时在基督教教义史上人们正是把一些这样的律法主义强加在上帝身上，然而断言上帝是同时以律法和爱为原则来行事的，这并无内在的矛盾。<sup>②</sup>实际上，除非我们可以说上帝也是律法，否则我们宣扬上帝是爱就没有任何意义；因为除非在上帝的本性里有固有的律法因素，我们就不能保证我们今天看到的爱会不会明天就变成了愤怒。或许正是因

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 176 页。

<sup>②</sup> 参 Gustaf Aulén：“彰显于律法中的上帝的旨意不是其他，就是他爱的旨意。律法与福音都是他爱的表达”（《教会、律法和社会》，*Church, Law and Society*, New York, 1948, 第 66 页）。“律法和福音不可分……他们仅仅是同一信息的不同方面”（前面引用过的，第 100 页）。



为认识了这一真理，又明白了称义的律法意义，才会使人远离律法主义，正如 R. S. Franks 所说的：“上帝的公义在于他的爱被作为行为的原则”。<sup>①</sup>Denney 也强调说：“有一点再怎么强调也不过分，那就是如果把普世的因素或律法从人际关系中剔出了，那就没有留下什么可理解的东西了：没有推理、没有道德、没有宗教、没有罪或义或赦免、没有可被思想和良心所感知的东西了”。<sup>②</sup>

现在，如果上帝是律法的上帝，这对我们目前的研究有两个重要的结果。第一就是他要求人根据他的律法生活；第二就是，他的赦免只会与反映他神圣本性的律法相互共鸣。

关于第一点，圣经一再坚持上帝要人根据他设在他们面前的律法来生活。而且我们知道，法律本性的一部分就是对违法的予以处罚，在这方面，圣经的律法也不例外。我们一次又一次地读到，上帝以极不悦的态度看待违背律法，他的愤怒临到罪人，没有人可以豁免，因为他不偏待人。W. Milligan 认为死就是“上帝律法对罪人的第一要求”，<sup>③</sup>或 B. F. Westcott 说，“特别的行为（例如罪）要求按比例的赔偿，债务人的道德惩戒要能够满足被违背的法律”，<sup>④</sup>这与《罗马书》6：23（另外还有很多其他经文）相

<sup>①</sup> 上面引用过的，第 152 页。H. Bushnell 说：“我们不能否认永恒的公义之律是上帝完美的基础、是神或人类一切法律的基础，如果对于这个事实给予考虑并予以恰如其分的解释，就发现这永恒的公义之律是爱之律的另一个概念”（《替代献祭》*The Vicarious Sacrifice*, London, 1866, 第 252 页；并参第 187、254 页）。

<sup>②</sup> 《基督之死》(*The Death of Christ*, London, 1911, 第 277 页)。还有 H. Wheeler Robinson 说的：“公义之律本身属于上帝的本性”（《赎回和启示》, *Redemption and Revelation*, London, 1942, 第 273 页）。

<sup>③</sup> 《我们主的复活》(*The Resurrection of Our Lord*, London, 1894), 第 140 页。

<sup>④</sup> 《圣徒约翰的书信》(*The Epistles of St John*, London, 1892), 第 39 页。



符合。现代人在很大程度上已忘记了这一点，但圣经坚持罪的后果是惩罚，而且这惩罚不仅是罪的暂时后果。

那么我们来看第二点，上帝的赦免只能符合于反映他神圣本性的律法。在上帝处理人的罪造成的局面时，我们不能期望他对道德要求轻描淡写。局面要求创造者说，“这没关系，我随意可赦免的”，对此上帝不予回答。P. T. Forsyth 语气强烈地说，上帝“不会拿自己的神圣开玩笑。他的旨意不会违背他神圣本性，而且他也不会废弃与神圣本性连接在一起的审判。在上帝神圣本性的罗盘里，没有什么能使他废除道德法律，就是神圣的律法。否则就是对其自身灵魂的损害。所以必须要处理。上帝的律法比社会的法律更松散吗？能否以散漫、戏弄的态度对待它？或因爱的冲动将其弃于一旁？如果这是可能的，那我们会如何轻视上帝的爱呀……上帝神圣的律法就是他自身神圣的本性。他爱的条件就是永恒的尊重。这是不能更改的”。<sup>①</sup>尽管我们知道上帝是爱，所以相信他不会让人完全承受所预言的刑罚，但我们必须知道上帝的赦免是基于高举道德律法而非轻视之。

我们必须在这样的语境下来理解圣经对称义的教导。正如我们所见，称义本身是个法律术语，表达了宣布为义的过程，但它本身并没有说明这是如何实现的。新约对人称义实现的方式上有

<sup>①</sup> 《基督的工作》(*The Work of Christ*, London, 1948), 第 112 页。他还说：“道德法律与其他各种法律的不同在于，它有一个要求，是普世性的要求，是对我们永远的要求。这必须被满足，就像我们与其碰撞所受的创伤要得到照顾一样。它不是一个空缺要被填补。它是一个要求，因为我们现在是在一个道德的世界，而非一个自然的世界。填补一个空缺是一回事，满足一个要求是另一回事。要求必须被满足”(前面已经引用过的，第 124 页)。同参 Hodgson 对惩罚的评论，上面第 212 页引用过。



些悖论的因素。因为圣徒保罗在《罗马书》4:5节说“他称罪人为义”(宣布罪人无罪!)。然而我们不能认为上帝为了实现这个悖论,就放松了道德律法,因为已断言他在称义的行动中是 *δίκαιος* 的了(罗3:26)。P. T. Forsyth 对此真理一再重复,他坚持称义既是上帝的称义也是人的称义;事实上先有上帝的称义,然后才可能成为人的称义。“我们受命要认识到上帝对人的要求先于人对上帝的要求。而两者都受制于上帝对自己的要求,受制于上帝达到自己的要求。我们不情愿地了解到,上帝对人的称义是人称上帝为义的秘诀”。<sup>①</sup>“我们只有在这个上帝称义——这个自我称义——的基础上,我们才能明白人的称义。罪人唯有靠着诅咒了罪的事物才能得救”。<sup>②</sup>

那么这就是称义的意义。对于基督赎罪的工作,这不是唯一的视角,但如果我们要对基督为我们成就的大工有恰当全面的认识,就必须对其他方面给予应当的思考。但我们不能抛开称义所坚持的:十字架上所成就的一部分是关于上帝本体之基础的,即不改变的律法。在达到赦免的过程里,律法得到了尊重。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 《上帝的称义》(*The Justification of God*, London, 1948), 第40页。

<sup>②</sup> 《十字架的残酷》(*The Cruciality of the Cross*, London, 1948), 第102页,并参:“上帝只有在人面前使自己和自身神圣的律法称义之后,才能使人称义”(《*The Work of Christ*, London, 1948, 第136页)。

<sup>③</sup> 新约强调上帝是父,但这不能模糊上帝行事方式中律法地位的重要性,因为正如 J. Scott Lidgett 提醒我们的:“父亲这个身份有必要是可以立法并司法的。要培育其子女真正生命的强烈愿望迫使其为他们昼夜警醒、给他们立下那些提升生命的规矩、并以一丝不苟的严厉对待他们对真理和良善的离弃。真正的父亲在这些方面决不会随意的,比起那些对自己面前之人的行为缺少关心的审判官,他的眼睛更具观察力,他的审判更具不变的公义”(前面引用过的,第230页)。





### III. 称义和替代

在称义和替代之间没有内在的联系，有些系统里只是包含了其中的一个。仅以拉比的犹太教为例，它坚持认为一个人有可能因着自己积累的德行在上帝面前称义，在这种称义里面，没有替代的思想。但在基督为实现我们的称义而采用的特殊方式里，对替代有明确的强调。

在更正教前辈神学家中，这几乎是理所当然的事。故此，加尔文说道：“我们被宣布无罪的事是这样的，导致我们要受刑罚的罪被转移到了神子的头上（赛 53：12）。我们必须特别地记住这个替代，好使我们不致生活在惶惶不安和焦虑中，好像正义的报应就要临到我们似的，而实际上神子已经把这转移到了自己身上”。<sup>①</sup>James Morison 从一个稍稍不同的角度说 δικαίωω 是指“司法已经宣布替代之义这个现实，而且这已经由信徒合法地拥有了”。<sup>②</sup>这些神学家们所主张的人称义的现实意味着替代的过程。

后来这个强调被遗失了，特别是当人们开始以为赎罪之本质是从权势中而非是从对罪之刑罚中得救赎以后，就更是这样了。有个思想几乎成了公理，那就是赎罪的正解中不包含替代，十字

<sup>①</sup> 《设立》(Institutes, II, 16. 5, 翻译, Beveridge, I, 第 439 页)。

<sup>②</sup> 《对保罗给罗马人的书信第三章的一个关键阐述》(A Critical Exposition of the Third Chapter of Paul's Epistle to the Romans, London, 1866), 第 198 页。



架的真意要在其他地方寻求。<sup>①</sup>但近来有些作者们认识到这样的反应太极端了。故此 F. W. Camfield 说，在基督的成就里“我们面对着替代这个现实”，他进而庄严地声明“称义与替代荣辱与共”。<sup>②</sup>另外正是卡尔巴特（Karl Barth）提出我们需要再次学习圣经中关于替代的教导和含义，<sup>③</sup>而且他说：“是的，正是在我们悲哀的深渊里，他为我们代求，以自己替代了我们，拦住了我们应受的代价，承担了我们承担不起的痛苦和赔偿”。<sup>④</sup>

刚才引用的这些话像是一个断言，那就是称义的方法里含有替代的过程——因着基督的替代，我们避开了自己罪的代价，并且他承受了我们受不起的痛苦。其他一些作者也有这个思想。H. Maurice Relton 一再重复赎罪中有替代的一面，下面他的这段话里包含了他大部分的论点：“在十字架的牺牲里我们已看到了真正的替代因素……我们提出，在废弃的最终痛苦上，都是因为他为我们还了代价；灵的死亡就是罪的代价”。<sup>⑤</sup>但这只是换了一种方式来表达基督徒的称义方法是替代性的而已。H. Wheeler

<sup>①</sup> 有时曾承认，圣经的称义观是替代性的，而这个方面被拒绝了。Rashdall 说：“圣徒保罗的观点显然是：基督已经偿付了刑罚，所以人不用再付了。要忠实地表述圣徒保罗的教义，就不可能抛弃替代的思想，或替代性的惩罚”。（上面引用过的，第 92 页）。

<sup>②</sup> *SJT*, I, 第 289 页。完整的引用是这样的：“因为人最后要在事情面前对质，所以就努力要把这些事情推开，因此基督被钉了十字架。但这里我们也看到了替代这个现实。靠信心的人不再靠自己成义。他现在是仰望基督成为他的称义。而且他的称义不仅是人的经历，还是一个客观现实，而人所有的存在都与此相关。称义和替代荣辱与共”。

<sup>③</sup> 《行动中的上帝》（*God in Action*, Edinburgh, 1936），第 123 页。

<sup>④</sup> 上面引用过的，第 16 页。

<sup>⑤</sup> 《十字架与祭坛》（*Cross and Altar*, London, n. d.），第 110 页。



Robinson 也确认了这一点，他把称义等同于“通过基督（法庭意义上的）替代流血，从而宣布罪人无罪了”。<sup>①</sup>我们以 A. Schlatter 的话来结束我们的引用，他是这样评论《哥林多后书》5：21 节的：“上帝对罪采取的行动，被他承受了，从而使我们可以看清楚，人把上帝作为敌人时会发生什么”。<sup>②</sup>

这些简短的引用表明，虽然称义的替代观在今日并不广泛受欢迎，但至少不能以含混不清为理由而抛弃。对于敬虔和深刻的人，它自有其魅力。应当承认的是，当我们说“替代”时，我们并没有描述称义，更没有描述赎罪；要对其中任何一个有全面的了解，都必须花费更多的工夫。但我们所主张的是，除非掌握这个真理中被称为“替代”的这个方面，否则我们是不可能真正地理解这一真理的。今天凡在基督耶稣里的人不再被定罪了，原因至少在一方面可以陈述为，基督为我们被定了罪，这样我们就不再被定罪了。但这就是在说，通过一个替代的过程，我们被称义了。

<sup>①</sup> 《救赎和启示》(Redemption and Revelation, London, 1942), 第 235 页。

<sup>②</sup> 上面引用过的, 第 568 页。



## 第十章 结 论

在前面的部分里，我们已经考察了新约用于形容神子赎罪工作的一些更具重要性的词汇。我们也看到了现代研究启发了我们对这些术语意义的理解，使我们能够更清楚地明白它们对第一批基督徒作者和读者所具的意义。我们没有尝试对新约中大量的证据给予系统的处理，我们甚至也没有留意到其他具有相当重要性的范畴。但通过这些本质上只算是初步的研究，我们已经理清了一些方面，并可以开始欣赏一些比喻了，而这些比喻对新约时代的人是有帮助的，因为他们希望把注意力引向上帝行为的这个或那个方面时，他们发现无法全面地描述之。

与主观理解中的赎罪相对立的是客观的赎罪事实，我认为我们对这些证据的考察已经证明这个客观事实有强大的支持。我们所考察过的这些概念没有一个能自然地划为主观观点。十字架上所发生的对人是相当客观的，正是这个原因我们对自己的救赎有着最完全的确信。它最终依赖于上帝所成就的，而非他的行动对人心产生的一些效果（这并非是否认此等效果的存在及其重要



性)。因此赎回使我们注意到了所付的代价，我们也明白了认为这不过是解脱的论点经不起验证。它使我们看到了恶的苦境，人因自己罪的后果而身陷其中：他处于被奴役的地步而无法挣脱，同时又处于上帝的定罪之下（古代世界使用赎回这样的术语，就是因为这是与如此这般的灾难相联系的）。但至少我们注意到了所付的代价，因赎回的根本就是代价，并在事实上把赎回与其他的解脱方法区分开了。尽管这个过程可能以暗喻的方式来使用（如描述上帝救自己的百姓脱离埃及，或从流亡中救出），然而即使这个时候也有代价的思想。

新约中也是如此。基督成就的救赎并不被认为是不费吹灰之力得来的。相反，是花了大代价买来的，是以他的血为代价的。毫无疑问新约的作者们认为赎回是个客观事件，在这个过程里基督付了代价，为他们带来了救赎。有种思想认为这不过是说他的榜样激励着他们变成一个更好的人，这种思想是不可救药地偏离了。不管赎回究竟是什么，他是基督买赎回来的。首先它是外在于人的事件（尽管把赎回用于个人时，当然需要信心的操练，这会有些主观的成分）。

根据圣经的观点上帝的百姓是那些已经与他立约的人，这或可被认为既是人的行动又是神的行动。但神永远被认为是主动方，人之方面的行动不过是接受上帝已立好条款的约。因此约的概念，就如圣经所理解的，强调的是上帝的行动，下面这个事实可以对此给予支持，那就是仅仅是因为神子为人死从而除去了人的罪，所以新约里的约才得以设立。这样看十字架时，人之行动发挥作用的空间极小，我们再一次看到，从本质上讲，赎罪是为



人成就的，并非是人里面所成就的。

术语“这血 (the blood)”的使用也不例外，现代作者们用这个词时，经常表达的意思是：在某种意义上是基督的生命救了人。这个思想有不同的表述方式，有些方式会导致人们认为赎罪是主观的事，当然其他的一些方式有更多的空间使人认为这是客观事实。但我们对证据分析后的结论是，认为“这血”首先使我们关注的是“这生命 (the life)”的看法是错误的，事实上，新旧约在用这个表达式时，都是在强调死亡。虽然不是不可能以阿伯拉德 (Abelard)的方式来理解死亡，然而圣经中那些关于基督之血的经文留给我们的印象是，它们是在把我们导向主的死，这被认为是罪得以处理的方法，不仅是为了激励人去对付罪。

我们发现有必要对谈到安抚的经文给予尽量全面的考察，因为存在一个倾向，就是认为那些把这个希腊词语等同于补偿的学者们已经做出了最后的判断。我们知道圣经中有大量的篇幅谈论到上帝的愤怒，这是我们对下面这个事实无可怀疑：上帝虽然是爱的上帝，但他并不容忍罪，就好像这是无关紧要的一样。相反，罪会招致来自上帝神圣本性难于平息的敌意，除非对此做些什么，否则罪人就处于很麻烦的境况。如果我们的想法是正确的，即安抚代表的是通过把子献上从而移除了上帝的愤怒，那么就有很强有力的证据证明，赎罪的根本过程是教主为人做了一些事。意味着神人之间存在敌对状况的和解概念里也有这样的思想，是基督的死消除了这种敌对状态。新约表明通过消除导致敌意的原因即罪，达成了和解，而罪的消除是靠主的死通过某种方式完成的。这两个概念都同样明显，赎罪的根本过程发生在十字架上，



不仅仅是人默从上帝对罪的审判并弃恶去侍奉上帝这么简单。

当我们来处理称义时，我们看到这在本质上是一个法律术语，表达了一个无罪的判定。在不同人群的理解中，其发生的途径有多种，有许多发生途径与靠行为得救赎的过程相一致，例如，犹太人就是这样理解的。但新约的专有解释是称义靠的是十字架。因着基督死了，人称义了，这似乎包含着他为人承受了刑罚的思想。至少这进一步表明了，一个人得到了救赎，在其过程中有一些外在于此人的事发生了。

故此，我们所考察过的这几个概念都见证了一个事实，那就是认为赎罪是主观之事的观点是不恰当的。我们再一次重复，这不是在否认这样的观点会使我们看到一些重要的真理，或是在否定赎罪中没有主观的方面，尽管我们希望这个理论是那样的客观。但我们断定这个根本过程只在十字架上发生过一次，而那些证据，就如我们一直在考察的那些概念，强有力地指出有一些事成就于人之外，但从某种方式上是为了人的好处。

今天大多数的学者都会认同这样的论述，但还有一个问题是，我们如何理解这个客观因素，特别是我们究竟该认为基督的死仅是代表性的，还是说他的死也是替代性的。基督作为我们的代表死了，这得到了广泛的认可，但绝大多数的学者声称不需要替代性的思想，因为替代思想里一切有价值的都已保存于代表性的观念中了。也就是说，所接受的是他代表我们死了，而不是他替我们死了。

在前面的部分里，我们已经注意过影响这个主题的一些部分了，它们会影响到这个问题。考虑到我们已经推导出来的，很难



不得出结论认为，我们对赎罪的理解里必须包括替代的观念。特别是安抚和称义的概念，看上去它们基本上是在要求我们以替代的方式来理解它们，保守地说，其他的概念与这样的阐释是一致的。我们也看到有些有实力的学者们感到这样的赎罪观是必需的。虽然在此对替代概念进行全面的考察有些不合时宜，但还是可做一些观察的。

首先我们可以回顾一下 James Denney 的言论：“上帝不宽恕：他的怜悯本身绝对的正直。他是公义的上帝，即使在称不敬畏神的人为义人时也是如此；他把基督耶稣设为安抚物，让无罪的他受了罪人的死，这就是解开一切秘密的钥匙。而且，我们嘴唇自然冒出的表达这一切的那个词不正是替代这个词吗？”<sup>①</sup>Denney 的这些话提醒我们记起了一个事实，我们必须永远记住在处理赎罪时，即罪人得赦免时，不能忽视罪的后果。“上帝不宽恕”，所以我们在得出理论时，不能好像他是对罪的代价漠不关心一样。虽然要承认，这会产生问题，但替代的确强调了赎罪的这个方面。其他的概念并不总是能做到这一点。

接下来请我们注意有不止一个理解替代的方式，而且有些方式比其他方式更有价值。故此 R. C. Moberly 说：“一个不相干的人，如果为了钱受雇佣去经受失去一肢或失去自由，这对平等总是个耻辱。但一个因条件、血缘、或情感与犯错的人相认同的人；一个为了部落的错误把自己献上的族人；一个被征服国家或军队之心甘情愿的代表；代替自己孩子的父亲；为了自己妻子缘故的

---

<sup>①</sup> 《阐释者》(The Expositor, 第六期, III, 第 449 页)。





丈夫；情愿为了这些人而受刑罚，难道发生这样事情的情形是不能理解的吗？这不正是带着最深厚的期望去希望犯错方能被转变吗？这样的行为不正是他高尚品德的冠冕吗？”<sup>①</sup>他把这个思想继续阐发了下去，我们还从来没有见过这样关系亲密的替代；但问题是我們是否看出他所说的那些情形可以应用于耶稣基督的身上。无论如何，当我们说到与他死相关的替代时，我们要记住的是，对于那些他代为受苦的人，他使自己成为和他们一样的人，所以如此产生的替代不是由随便一个不相干的人去替代，而是一个与他们有最亲密关系的人为他们死了。

对此主题有一个非常值得推荐的处理方法，是由阿尔特豪斯（P. Althaus）在他的文章《神秘的基督》（*Mysterium Christi*）中提出的，他用自己的术语“排除性的”和“包括性的”对替代做了区分。对于前者的例子，他引用了那些在地下工作的矿工，他们替代了社区的其他人。其他人去地下工作的必要性就被排除了。他认为后者的行动就好像是一个母亲，为自己失足孩子受苦并希望领他悔改。“替代者为自己的百姓警惕地守望着那些危险和痛苦，并希望领他们一起来守望。很清楚，这里替代的意义不是那种由强者为弱者采取行动而产生了缓解的好处，相反是给他们活泼的有效的能力，这能力是这位代表的特征”。<sup>②</sup>我们不需要相信阿尔特豪斯已经解决了所有关于替代的问题，但当我们说这位替代者承担了罪的代价时，我们或许感到有一些很有价值的东西从这个思想里消失了，这种思想认为替代，就如我们在赎罪中所见

<sup>①</sup> 《赎罪与个性》（*Atonement and Personality*, London, 1924），第7页。

<sup>②</sup> 上面引用过的，第214页。



到的，不纯粹是外在的事。然而只有当罪人与他的替代者成为一个人时，因此与他的替代者标准一致地看待罪时，这个有价值的东西才能达到其价值的最大化。

“上帝不宽恕”；“一个与犯错者紧密认同的”；“包含性的替代”。这三个表达式并非是像“芝麻开门”那样能解决赎罪的问题，但至少当把它们三个放在一起时，它们的确显示出对替代的正确理解是一个非常有效果的概念，在衡量基督为我们在十字架上所成就之事时，这是我们所不能忽视的。



## 缩写表

- AG W. F. Arndt 和 F. W. Gingrich 的《新约希腊-英语词汇表》(*A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Cambridge, 1957)
- AV 钦定版 (the Authorized Version)
- BDB F. Brown, S.R. Driver 和 C.A. Briggs 的《旧约希伯来-英语词汇表》(*A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, 1997)
- BNTC Black 的《新约评注》(New Testament Commentaries)
- CGT 《剑桥希腊文圣经》(The Cambridge Greek Testament)
- ET 《评注时报》(*The Expository Times*)
- Enc.Bib. T.K. Cheyne 和 J.S. Black 合编《圣经百科》(*Encyclopedia Biblica*. London, 1914)
- HDAC J. Hastings 编的《使徒教会词典》(*A Dictionary of the Apostolic Church*. Edinburgh, 1915)
- HDB J. Hastings 编的《圣经词典》(*A Dictionary of the Bible*. Edinburgh, 1904)



- HDCG J. Hastings 编的《基督和福音书词典》(*A Dictionary of Christ and the Gospels*. Edinburgh, 1906)
- HR E. Hatch 和 H.A. Redpath 著的《七十士译本用语索引》(*A Concordance to the Septuagint*. Graz, 1954)
- ICC 《国际批评评论》(*The International Critical Commentary*)
- LS H.G. Liddell 和 R. Scoot 汇编的《希腊-英语词汇表》，其新版由 H.S. Jones 和 R. McKenzie 修订 (*A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1940)
- LXX 《七十士译本》(*The Septuagint*)
- JTS 《神学研究期刊》(*The Journal of Theological Studies*)
- MM J.H. Moulton 和 G. Milligan 的《希腊文圣经词汇表》(*The Vocabulary of the Greek Testament*. London, 1929)
- MNTC 《摩法特新约评论》(*The Moffatt New Testament Commentary*)
- MT 《马所礼经卷》(*The Massoretic Text*)
- NTS 《新约研究》(*New Testament Studies*)
- PTR 《普林斯顿神学评论》(*The Princeton Theological Review*)
- RV 钦定版修订本 (*The Revised Version*)
- SB H.L. Strack 和 P. Billerbeck 著的《依据塔木德及米特拉新的新约批注》(*Kommentar zum Neuen Testament AUS Talmud und Midrasch*. München, 1922-28)
- SJT 《苏格兰神学期刊》(*The Scottish Journal of Theology*)



## 使徒所传的十字架

---

- TWBB** A. Richardson 编的《圣经神学词汇书》(*A Theological Word Book of the Bible*. London, 1950)
- TWNT** G. Kittel 编的《新约神学词汇》(*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart, 1949-)
- WH** B.F. Westcott 和 F.J.A. Hort 著的《希腊原文新约》(*The New Testament in the Original Greek*. London, 1881)

圣经的不同版本、米什纳和塔木德文献（前缀 b 代表一篇来自巴比伦塔木德的塔木德文献）和其他作者的书如：约瑟夫与斐罗（Josephus and Philo）都使用习惯缩写。圣经经节索引通常来自钦定版修订本；对约瑟夫与斐罗的引用来自洛布版本（Loeb edition），而米什纳来自 H. Danby 的翻译。



## 译后记

受杨克勤教授所托，莱昂·莫里斯（Leon Morris）所著的《使徒所传的十字架》（Apostolic Preaching of the Cross）的翻译工作基本完成了。在过去这段时间里，与其说是在翻译这本书，不如说是译者在学习这本书更好。虽然此书第一版的时间是1955年，但莫里斯博士广博的学术眼界、语言学与释经学的研究方法、缜密的思维以及透彻的分析使此书在其涵盖的领域中仍然处于权威地位；而莫里斯博士诚挚的信心也时时感染着译者。

此书通过详尽地分析新约中的一些关键词汇，使读者可以了解新约作者们是如何理解这些词汇的，由此尽可能从新约作者们的角度来理解新约。其方法就是追溯这些词汇的词源及其相关术语、在旧约中的用法、在七十士译本中的用法、新约的用法，以及圣经之外古时希腊和犹太人的概念。作者也采用了蒲草纸经卷、拉比作品和其他一些古时文献。在详尽分析的过程中，作者试图纠正对这些词汇的误用和滥用。从中译者受益



## 使徒所传的十字架

匪浅，受益颇多的主要在两个方面：圣经翻译方面和教义方面，而这两个方面又是相互影响的。

以赎回 (Redemption) 为例。赎回这个词常被理解为“解脱” (Deliverance) 或“拯救” (Salvation)。而现代人听到这个“赎回”词语时，就想起了宗教。但在1世纪时，这个词是个日常生活用语而非宗教术语，表示的意思是“通过支付赎金而赎回”，基础思想是“替代”。这就与“解脱”或“拯救”有所区别。但在圣经不同的中文译本中，赎回的译法是不同的。以《路加福音》24：21 为例：和合本是“但我们素来所盼望要赎以色列民的，就是他”；而现代中文译本是“我们原来盼望他就是要来拯救以色列的那一位！”。又如《路加福音》1：68，和合本“因他眷顾他的百姓，为他们施行救赎”；现代中文译本“他眷顾他的子民，释放了他们”。又如《歌罗西书》1：14“我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免”，现代中文译本“藉着他的爱子，我们得到自由——我们的罪得赦免”。这几处经节似乎显示和合本的翻译更能表达“通过支付替代性的赎金而赎回”的意思，但这并非是说和合本在各个方面都是最好的。

上面的例子使译者看到：对这些关键词的不同理解，会产生对教义的不同理解，也就进而产生不同的圣经译本。圣经原初作者们的理解无疑是至关重要的，无论是对圣经感兴趣者还是将来圣经、拉比作品、蒲草纸卷的翻译者，它都极具参考价值。但因着本书的学术性和复杂性，又限于译者的水准，需更正的地方必然存在，欢迎批评指正。



最后要感谢杨克勤教授，正是因为他的鼓励和修正，译文才得以产生并变得流畅起来。国际精英会（ILG）支持此书翻译和出版，对国内学界的圣经文本研究所作的贡献，令人欣慰。另外还要感谢内人杨磊姐妹，是她辛勤完成了本书中所有希腊文和希伯来文的输入工作，并参与了内容和格式的校对。

王珏（深圳大学）

2011年2月23日



# 使徒所传的十字架

The Apostolic Preaching of the Cross

