

分道揚鑣

基督教與猶太教的分離及其對基督教特性的意義



The Partings of the Ways
Between Christianity and Judaism and
their Significance for the Character of Christianity

James D. G. Dunn

鄧雅各 著
楊 慧 譯

現 代 系 列

透過深入研究《新約聖經》、原始基督教及第二聖殿猶太教，本書指出原始的基督教與第二聖殿猶太教的分道揚鑣，是逐漸和緩慢的，並強調基督教的猶太根源和基督教持久不變的猶太特質。

當今的漢語聖經學術界中，有關原始基督教與猶太教密切關係的專著不多。第二聖殿猶太教的深入研究，至今仍舊是漢語聖經學界的一個冷門。本書中譯本的出版將推動漢語聖經研究在這方面的發展。

譯者簡介

楊慧

中國人民大學文學博士。現任昆明理工大學外國語言文化學院教授。著有《兩「希」傳統中的女人》、《兩約間的希伯來文學》，譯有《保羅·利科哲學中的聖經敘事》。

ISBN 978988816503-2



9 789888 165032

\$265

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN THOUGHT
MODERN SERIES 233

The Partings of the Ways

Between Christianity and Judaism
and their Significance for
the Character of Christianity

James D. G. Dunn

The Logos and Pneuma Press

分道揚鑣

基督教與猶太教的分離
及其對基督教特性的意義

鄧雅各 著

楊慧 譯

道 風 書 社

歷代基督教思想學術文庫·現代系列·233

策劃 楊熙楠

分道揚鑣

——基督教與猶太教的分離及其對基督教特性的意義

作者 鄧雅各

譯者 楊慧

執行編輯 汪麗娟 殷子俊

道風書社 香港新界沙田道風山路33號

網址：<http://www.iscs.org.hk> 電子郵件：publishing@iscs.org.hk

原書版權 © 1991, 2006 James D. G. Dunn

中譯本版權 © 2014 漢語基督教文化研究所有限公司

本書之部份製作費用由陳桂蘭女士贊助。

2014年初版

本書由漢語基督教文化研究所與 James D. G. Dunn 商定出版。

版權所有，未經版權持有人之書面允准，不得以任何方式翻印、貯存或傳送本書之任何部分。學術論文或評論之引用除外。

Chinese Academic Library of Christian Thought: Modern Series 233

Publishing Supervisor: Daniel H. N. YEUNG

The Partings of the Ways

Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity

by James D. G. Dunn

Translated into Chinese by YANG Hui

This publication is funded in part by Ms. CHEN Guilan.

Copyright © 1991, 2006 James D. G. Dunn

Published by arrangement with James D. G. Dunn

Chinese edition © 2014 Institute of Sino-Christian Studies Ltd.

Published by the Logos and Pneuma Press. All rights reserved.

First published 2014

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong
Tel: (852) 2694 6868 Website: <http://www.iscs.org.hk> Email: publishing@iscs.org.hk

PRINTED IN HONG KONG ISBN-13: 978-988-8165-03-2

歷代基督教思想學術文庫

策劃 楊熙楠

文庫學術委員

(以中文姓氏筆劃順序)

王曉朝

北京 清華大學哲學系

李秋零

北京 中國人民大學哲學系

陳佐人

美國 西雅圖大學神學及宗教學系

賴品超

香港中文大學文化及宗教研究系

總序

文庫學術顧問

ACADEMIC ADVISORS TO THE CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF
CHRISTIAN THOUGHT

柯林斯(Adela Yarbro Collins)
美國 耶魯大學神學院教授

舒士拿一費奧倫查(Francis Schüssler Fiorenza)
美國 哈佛大學神學研究院教授

福特(Bruno Forte)
意大利 那不勒斯大學神學系教授

約恩森(Theodor Jørgensen)
丹麥 哥本哈根大學神學系榮休教授

考夫曼(Gordon D. Kaufman)
美國 哈佛大學神學研究院榮休教授

烏爾蘇拉·金(Ursula King)
英國 布里斯托爾神學及宗教研究學系榮休教授

漢斯·昆(Hans Küng)
德國 圖賓根大學普世宗教研究所榮休教授

麥格夫(Alister McGrath)
英國 倫敦大學英皇學院教育及專業研究系教授

莫爾特曼(Jürgen Moltmann)
德國 圖賓根大學神學系榮休教授

奧特(Heinrich Ott)
瑞士 巴塞爾大學神學系榮休教授

潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)
德國 慕尼黑大學神學系榮休教授

羅明嘉(Miikka Ruokanen)
芬蘭 赫爾辛基大學神學系教授

施賴特爾(Robert J. Schreiter)
美國 天主教神學研究院神學系教授

泰森(Gerd Theissen)
德國 海德堡大學神學院教授

田樂道(Notto R. Thelle)
挪威 奧斯陸大學神學系教授

特雷西(David Tracy)
美國 芝加哥大學神學研究院榮休教授

韋爾克(Michael Welker)
德國 海德堡大學神學系教授

歷史地觀之，基督宗教有社會和思想兩個層面。前者指基督教會的形成及在諸民族社會中的傳入和生長過程；後者為基督信仰在神學、哲學、文學、藝術中的思想性歷史表達。基督宗教的社會層面和思想層面儘管相關聯，仍各具不同的形態。

基督教思想成形於公元最初三百年，其時有希臘語思想者和拉丁語思想者（希臘教父和拉丁教父）假希臘化哲學思想和羅馬哲學思想，表達對基督事件之認信，開基督思想之先河。在中世紀，基督思想在拉丁語文化中與古希臘思想再度融糅，形成歐洲中古思想之主流。近代以來，基督新教隨宗教改革而衍生，民族國家形成，基督思想遂與歐洲諸民族語言文化融糅，形成風貌各異之基督思想。俄羅斯則直承早期希臘語基督思想，形成獨特的俄語基督思想（東正教思想）。近百年來，隨肇始於歐洲之社會現代化過程，基督思想亦植入亞洲，產生漢語、韓語、日語之基督思想。

語文乃思想文化之容器，基督思想之品質超逾民族性，形態卻僥依於民族語言織體。故基督思想既具普世性，又具民族語文思想個性。基督思想歷近兩千年語程，迄今仍在諸民族文化言路中伸展，成為世界性文化之重要結構要素。

翻譯乃民族文化拓展之良辰，「周、秦之語言，至翻譯佛典之時代而苦其不足；近時之語言至翻譯西典時，而又苦其不足。」（王國維語）中國學界百年翻譯之業為漢語思想走出自我封閉，拓展自身開闢了途徑。四十年代，美國神學家、漢學家章文新博士創設「基督教歷代名著集成」翻譯計劃，與中國神學家謝扶雅教授等共同從事，至六十年代已成三十二部。《集成》開創了基督教思想典籍的漢譯事業，令學術界感佩。同時，《集成》也有歷史局限：選題系統性強而譯述零碎（不少典籍為節譯）；漢譯表達不盡人意；對十九世紀以來的基督教思想學典顧及不足。最令人遺憾的是，《集成》未完成預定規劃而終。

本文庫願繼前輩學者漢譯基督教思想學典未盡之業，以補漢譯泰西學術中遂譯基督教思想學典之不足。文庫定名為「歷代基督教思想學術文庫」，表明僅涉及基督宗教的思想史文獻，旨在積累歷代基督教思想的漢語學術典藏。

本文庫以翻譯為主，分三個系列：

- I. 古代系列（希臘化時代至中古末期基督思想文獻）：含希臘語早期基督思想和中古拉丁語基督思想的典籍。
- II. 現代系列（從十六世紀至當代基督宗教的神學思想文獻）：含近現代西方各民族語文之天主教、新教、東正教的基督思想典籍。
以上兩系列亦包括猶太教思想和漢語基督教思想文獻。
- III. 研究系列（近現代研究基督思想的人文—社會科學文獻）：含近現代中西學者以人文—社會科學語境中對基督思想的研究典籍。

雖然基督宗教思想之傳統是在不同的信仰群體內建構生成的，但神學研究作為一門學科在現代學術語境中亦躋身於公共大學和文化建制，形成兩種個性不同（但不一定相悖）的論述取向。為此，現代系列和研究系列之主要分野為著述之取向，若偏近大公教會神學傳統者屬現代系列，若偏近人文—社會科學維度者則屬研究系列。

現代學術（人文—社會科學）的首要任務是，以知識學的原則和方法檢審歷史和現實中的思想和社會，盡可能與意識形態保持距離地研究人類的意識理念和生活樣態。在這種學術形態中，基督教神學作為一門傳統思想也發生了變化，成為人文—社會科學的一個組成部分。

基督教思想及學術不僅是歐美思想文化的傳統並迄今仍為其基本結構要素，亦已成為漢語思想及學術的一個組成部分。從現代學術的角度，研究基督教思想和社會之歷史和現實，是漢語學術界的一項任務。

文庫之編譯工作由中國人文學者從事，編譯者願承中古漢語學者為豐富漢語思想文化傳譯佛典之心智和毅力，「安知不如微蟲之為珊瑚與羸蛤之積為巨石也」（章太炎語）。

漢語學術思想值現代轉型重鑄之際，文庫願益於漢語思想之豐碩，不負漢語學術之來者。

漢語基督教文化研究所

二〇〇四年十二月

目 錄

中譯本導言 (盧龍光 施文華撰)	xvii
第二版序言 (汪麗娟譯)	1
第一版序言	29
略語表	33
第一章 導論：從鮑爾到桑德斯	37
一、鮑爾與萊特福特	37
二、歷史的耶穌與信仰的基督	44
三、插曲的結束	51
四、耶穌的猶太性與基督教的猶太框架問題重現	55
五、新研究的必要	63
第二章 第二聖殿猶太教的四大支柱	66
一、一神論：神是一	68
二、揀選——聖約子民，應許之地	72
三、以妥拉為中心的聖約	76
四、以聖殿為中心的土地	90
五、結論	96
第三章 耶穌與聖殿	98
一、耶穌對聖殿的肯定態度	98
二、潔淨的問題	100
三、赦罪的問題	110
四、「潔淨聖殿」	114

五、耶穌關於聖殿的話	118
六、誰，或者甚麼殺死了耶穌？	122
七、耶穌是否視自己的死為獻祭，來結束所有獻祭？	125
八、結論	129

第四章 「人手所造的」聖殿 132

一、第一代基督徒對聖殿的態度	132
二、希臘化猶太人又怎樣？	138
三、因聖殿分裂的社群	142
四、司提反的辯護	144
五、司提反事件的意義	149
六、續集	155
七、結論	160

第五章 「非人手所造的」聖殿 161

一、變換種類：(1) 保羅與聖殿	161
二、變換種類：(2) 保羅與獻祭	165
三、變換範疇：(3) 保羅與祭司職	169
四、變換範疇：(4) 保羅與潔淨	171
五、變換範疇：(5) 耶路撒冷	177
六、《希伯來書》	180
七、《彼得來書》與《啟示錄》	189
八、《約翰福音》	191
九、結論	194

第六章 耶穌、聖約與妥拉 198

一、耶穌把自己置於了律法的對立面？	199
二、「罪人的朋友」	206
三、耶穌、法利賽人的哈拉卡和昆蘭社群——同桌吃飯的問題	214
四、耶穌與外邦人	224

第七章 保羅與「恩約守法主義」 230

一、第一代基督徒與律法	230
二、從迫害者到使徒	233
三、割禮的問題	243
四、耶路撒冷會議	249
五、關於食物的律法——安提阿事件	253
六、保羅成熟的律法觀	262

第八章 上帝的以色列 269

一、《新約》寫作中的「反猶太教」問題	269
二、猶太人是誰？	274
三、保羅與以色列	279
四、使徒行傳的見證——被棄絕的人民？	285
五、馬太福音的證明——分歧的基督教會與猶太會堂	289
六、約翰的爭論——「邪惡之子」？	298
七、結論	306

第九章 耶穌與一神	310		
一、耶穌與虔敬的敬拜者	311		
二、作為彌賽亞的耶穌	314		
三、作為上帝之子的耶穌	321		
四、作為人子的耶穌	324		
五、耶穌的權威	330		
六、第四福音書的耶穌	332		
七、附加的終末層面	335		
八、結論	342		
第十章 一神，一主	344		
一、耶穌復活的重要性	344		
二、上升至神聖功能	347		
三、作為主的耶穌	352		
四、作為末後的亞當的耶穌	357		
五、作為神聖智慧的耶穌	364		
六、耶穌與聖靈	374		
七、作為上帝的耶穌	377		
第十一章 基督教是一神論嗎？基督論的首回重要爭論	383		
一、《希伯來書》	384		
二、《雅各書》與《彼得前書》	390		
三、《馬太福音》	393		
		四、《約翰啟示錄》	396
		五、第四福音書——基督論與危機	405
		六、第四福音書——神聖的啟示者	409
		七、走得太遠？	420
		第十二章 分道揚鑣	423
		一、公元一世紀七〇年危機的意義	424
		二、兩條路何時最終分裂？	438
		三、基督教的猶太教淵源以及分道揚鑣對於基督教的意義	447
		(1) 神只有一個	447
		四、(2) 上帝的子民	454
		五、(3) 上帝的律法(聖經與傳統)	461
		六、(4) 祭司職與職分	465
		七、結論性的思考	471
		附錄一 教會的統一性與多元性——一種《新約》視角	473
		一、導論	473
		二、基本的統一	476
		三、基本的張力	483
		四、基本的多元性	492
		五、結論	500

中譯本導言

盧龍光

香港中文大學崇基神學院榮休院長

施文華

德倫大學哲學博士

附錄二 兩個聖約還是一個聖約？ ——猶太教身份與基督教身份的 互相依賴 汪麗娟譯	505
一、導論	505
二、關於基督教開端的神話	508
三、名字有甚麼關係？	520
四、「異端的福音」	530
五、結論	538
參考書目	543
《聖經》與古代文獻索引	568
現代作者索引	598
主題索引	607

一、英文原著者簡介

鄧雅各（James D. G. Dunn，1939-）無疑是當代保羅研究——尤其是在英語世界——最重要的學者之一。他先後畢業於英國的格拉斯哥大學（University of Glasgow）與劍橋大學。曾在《新約》研究重鎮，英國德倫大學（University of Durham）擔任萊特福特神學講座教授（Lightfoot Professor of Divinity）多年，著作豐富，桃李滿天下。二〇〇二年鄧雅各被選為新約聖經研究學會（Studiorum Novi Testamenti Societas）的主席。這是《新約聖經》研究在國際上最有權威的一個學術組織。在過去的二十五年中，只有三位英國學者獲得這個榮譽。鄧雅各也在二〇〇六年獲選為英國研究院（The British Academy）的院士。

本書全名為《基督教與猶太教的分道揚鑣及其對基督教特性的意義》（*The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*; London: SCM, 1991 [1st ed.], 2006 [2nd ed.]，下簡稱《分道揚鑣》）。其內容主要是鄧雅各先後於一九九〇年春在羅馬宗座額我略大學（Gregorian

Pontifical University)，一九九〇年夏在加州的福樂神學院（Fuller Theological Seminary）以及柏克萊新學院（New College, Berkeley）的講稿。^{*}本導言將按章給著作介紹和點評。

二、各章介紹和點評

第一章 導論：從鮑爾到桑德斯

鄧雅各這部名著的主題和具體內容，是有一個非常重要的根源的。他從德國圖賓根學派（The Tübingen School）的著名創始人鮑爾（F. C. Baur, 1792-1860）講解基督教與猶太教分道的前因後果，並且以鮑爾到桑德斯（E. P. Sanders）這一段歷史，作為導論。緊接下去那十一章的標題是以耶路撒冷的第二聖殿（Second Temple）以及與這聖殿密不可分的律法（妥拉 [Torah]），聖約（Covenant）和獨一神為焦點。同樣重要的，當然是耶穌和保羅對上述這些主題的觀點和態度以及猶太教的領袖對他們的強烈反應。這點關聯是非常合理和重要的。因為耶穌和保羅與第一世紀猶太教的衝突，主要也是在這些關鍵性的課題上。根據《馬可福音》十四章 58 節的記載，猶太人的祭司長和全公會（Sanhedrin）曾揚言以毀壞聖殿的罪名來控告耶穌（參閱徒 6:14）。猶太人的大祭司和長老，也以同樣的罪名，在羅馬巡撫腓力斯面前指控保羅（徒 24:6）。猶太人在公會控告司提反的罪名也是一樣，他「不住地糟踐聖所和律法」（徒 6:13；參閱徒 7:47-50）。

鄧雅各在這一章導論的結尾中，作了一個很重要的

建議（頁 21-23）。^{**}他認為，在研究和探討原始基督教和耶穌以及保羅的時候，「歷史研究」和「《新約聖經》文本的文學研究」必須要同時兼顧，不可厚此薄彼。他非常嚴肅的提醒學者說，有關歷史上的耶穌以及他所帶動的那個運動的研究，不能只是為了滿足我們「人類天性的好奇」。它必須要有一些真正「研究出來的答案」。鄧雅各建議學者應當給上述這一些以及其他密切相關的問題一個「新探討」。他的建議至少是基於兩個關鍵性的「神學理由」。一、如果耶穌果真是上帝在歷史上的道成肉身，那耶穌這個人在「歷史上的特殊性」，對我們人類而言，就必然是「上帝」（God）最基本的定義了。二、對第一和第二代的基督徒來說，當時的《新約聖經》「正典」（canon）可以說是如同憲法對一個國家般重要。

第二章 第二聖殿猶太教的四大支柱

這「四大支柱」分別是：一神論（Monotheism），選召，妥拉（律法），聖殿。鄧雅各以上述這「四大支柱」來代表耶穌和保羅那個時期的猶太教是一個非常明智之舉。他在文本中，也清楚顯示他對這四根支柱的理解和詮釋，是非常有深度和有歷史和文獻為扎實依據的。正如鄧雅各所指出的那樣，原始基督教與第一世紀猶太教分道揚鑣（parting of the ways）的主要原因，是耶穌所發起的那個運動，從開始就不斷地對這四根支柱提出問題，或是對它們重新下定義或詮釋。但這些新定義和詮釋都是主流的猶太教不能接受的（頁 47-48）。

針對猶太教的四根支柱與原始基督教的關係，鄧雅各一連串發出了好幾個重要的問題：猶太教與基督教是

^{*} 作者於本書第二版更新了第一版出版後的討論成果，並更換了附錄的文章。中譯本將同時出版兩版的附錄文章，分別為附錄一（第一版）及附錄二（第二版）。——編注

^{**} 以後引述本書的頁碼，皆為英文版第二版的頁碼，即本書的邊碼，不贅。——編注

何時開始分離的？猶太教的四根支柱是何時受到質疑和挑戰的？這是從耶穌開始的嗎？或是耶穌之後？是耶穌的使命使得他不得不對這四根支柱提出質疑和挑戰？是不是所有的質疑和挑戰都是一起提出來的？或是它們是在間斷中先後出現的（頁 47）？這些問題較後都會在書中得到處理。可是，這些問題又該如何來處理？鄧雅各的建議是，就按這四根支柱來分別處理：一神，選召，妥拉（律法），聖殿。但是，要從何處先開始？答案是很明顯的。因為只要稍微考查一下原始基督教的歷史，例如《馬可福音》十一章 15-18 節以及《使徒行傳》六、七兩章，就不難發現，是聖殿在當時猶太教的地位以及圍繞着它的宗教和敬拜那持續下去的重要性，使得聖殿成為首當其衝，首先受到質疑和挑戰。但是，問題又如何以及為何是那樣的？這是下一章要處理的。

第三章 耶穌與聖殿

就上述的內容而言，特別是聖殿在當時猶太教所佔的絕對重要地位，第三章以「耶穌與聖殿」作為標題是完全合邏輯的。在處理這個問題的時候，一個必然要考慮的前題，很自然是耶穌自己對聖殿的態度。假使對聖殿首先提出質疑和挑戰的是耶穌，那這樣的做法是否刻意？若是，其目的又何在？這些問題很重要，因為耶穌的跟從者與初期的基督教，似乎都慣於以耶穌對聖殿的態度與觀點為例。這些考慮至關重要，因為耶穌和原始基督教對聖殿的態度，直接和間接的決定了他們與當時整個猶太教的關係。

根據福音書的記載，耶穌自己對聖殿的態度，其實非常正面（例如路 2:41-51；約 5:1，7:10；可 14:49；太 23:37-39；路 13:34-35 等）。耶穌潔淨聖殿那件很不尋常的行動，也清楚表明他對聖殿的尊重與愛護（可

11:15-17）。按《馬可福音》十四章 58 節的記載，有一些猶太人曾在公會面前，指控耶穌有意拆毀耶路撒冷的聖殿。這很明顯是一個大誤會。因為耶穌說這些話，是以自己的身體來比喻聖殿。假使耶穌相信耶路撒冷的聖殿有一天會被一個「天上」（heavenly）和永恒的新聖殿所取代，這個思想其實也符合猶太人當時的終末觀（《以諾一書》90:28-29）。就這一點而論，耶穌對第二聖殿的態度，是沒有昆蘭（Qumran）社群那麼負面和偏激的。

鄧雅各緊接下去提出了一個很重要的問題：「是誰或是甚麼導致耶穌被殺害？」（頁 67）根據一般傳統的觀點，是與耶穌為敵的法利賽人殺害了耶穌的。但近年來有學者如桑德斯等，對這傳統的觀點提出了一些疑問。鄧雅各也認為這樣的疑問是有道理的。因為根據《新約》福音書有關耶穌受難的記載，法利賽人並不是關鍵性的人物。與此同時，祭司長在耶穌受難期間出現的次數可就多了：《馬可福音》十六次（14-15 章）；《馬太福音》十九次（26-28 章）；《路加福音》十三次（19-24 章）；《約翰福音》十四次（18-19 章）。這一點非常重要，因為這表示耶穌的死與祭司長所控制的聖殿比法利賽人所最關注的律法（Torah）有更加密切的關係。縱使是那樣，釘十字架畢竟還是一個羅馬人的刑罰。因此，容許耶穌被釘十字架的羅馬政權，還是要對耶穌的死負不少責任的。桑德斯對耶穌受難的一些歷史可靠性有一些懷疑的地方。鄧雅各認為桑德斯的懷疑是過度的。因為至少馬可福音對耶穌受難的記載以及記述的程序，是可以經得起歷史的考驗的（頁 69）。總而言之，耶穌的死，主要還是大祭司這一派的人促成的，縱使耶穌對聖殿的負面態度只是大祭司這一些人自己的想象，或是刻意用來控告耶穌的「罪狀」。假設耶穌真

是借着聖殿來挑戰大祭司的話，對大祭司來說，它的政治含義也許比神學還大，因為大祭司這些人最關注的，還是權力的問題。這也完全符合猶太教當時的實在情況。這一點也是那個時代一些猶太學者們可以證實的（頁 70）。

耶穌與第二聖殿的關係是複雜的。鄧雅各如下的三點也許可以作為暫定的結論（頁 74）。一、不論是對還是錯或是誤會，至少對大祭司那一派人而言，耶穌對耶路撒冷的第二聖殿，是持負面和批判態度的。這也無疑是對他們權力和地位的嚴重挑戰，是絕對無法接受的。二、門徒在耶穌被處死之後，仍舊繼續上聖殿去這件事（徒 3:1），也許有助於說明耶穌對聖殿的態度是正面的。三、第二聖殿時期的猶太教可說是複雜和多元的。因此，耶穌對當時猶太教，包括聖殿，持有個人的看法和態度，也不足為奇。不論他的看法和態度是否被理解或誤解，被接受或是被拒絕。

第四章 「人手所造的」聖殿

這一章所關注的問題是「第一代基督徒對聖殿的態度」（頁 57）。他們的態度是與耶穌一樣，還是有別？根據路加的記載，第一代基督徒是以耶路撒冷的聖殿為他們的宣教活動與敬拜生活的焦點（路 24:53；徒 2:46，3:1，5:42）。這一點就很顯然與昆蘭社群很不相同了。因為後者是完全拋棄耶路撒冷及其聖殿的。不但如此，昆蘭社群還是一個祭司的社群。它很清楚是有意取代被它認為已經腐敗了的耶路撒冷祭司制度和宗教。在此值得一提的，是耶穌與門徒的師生關係，與法利賽人的很相似。至於講希臘話的猶太基督徒（Hellenists，徒 6:1）對聖殿的態度又如何？按鄧雅各的解釋，他們主要是指在猶太境外長大和生活，一般上只講希臘語的

猶太人。他們之中有不少人後來回到了猶太地，包括耶路撒冷，並且成為基督徒。他們以往的背景，包括宗教和語言，就很自然會與猶太本土的其他猶太人有隔閡了。使徒行傳所記載的司提反，可說是講希臘話的猶太基督徒最重要的代表人物。他最終被耶路撒冷的猶太人用石頭處死，是與聖殿有直接關係的（徒 6:12-14，7:57-60）。猶太人當時在大祭司面前控訴的罪狀是：「這個人說話，不住地糟踐聖所和律法」（徒 6:12-14）。不但如此，指控司提反的猶太人還補充說，「我們曾聽見他說，這拿撒勒人耶穌要毀壞此地〔聖殿〕」。司提反曾為自己作出很長的辯護。就當時猶太教的領袖來說，司提反在辯護詞中最嚴重和最冒犯他們宗教的一句話，肯定是「其實，至高者並不住人手所造的〔聖殿〕」（徒 7:48）。鄧雅各正確地指出司提反在辯護詞中最重要兩點（頁 87-88）：一、拒絕耶路撒冷的聖殿為上帝臨在和實現他旨意的焦點。二、猶太人對耶穌的拒絕是他們不斷拒絕上帝使者的高峰。總而言之，原始基督教與猶太教最終的分道揚鑣，很明顯是與聖殿分不開的。

第五章 「非人手所造的」聖殿

根據《使徒行傳》七章 58 節的記載，當司提反被猶太人處死的時候，保羅（當時名叫掃羅）不但也在場，並且還可能是一個很重要的人，因為「作見證的人把衣裳放在……掃羅的腳前」。因此，當司提反在辯護詞中說，「其實，至高者並不住人手所造的〔聖殿〕」（徒 7:48），保羅應該是聽到的。這一點很有意義，因為成為基督徒以後的保羅，也認同類似的神學觀點（參徒 17:24）。保羅的聖殿觀在他的書信中表達的很清楚，尤其是在哥林多前書。保羅把信徒或是教會看成是

「上帝的殿」，是上帝聖靈的居所（林前 3:16-17）。那就是說，基督徒信眾或是教會，可說是已經取代了耶路撒冷那座「人手所造」的聖殿，因此也就失去了它存在的功用和意義。基督徒信眾或是教會，已經成為新「聖殿」，並且是「非人手所造的殿」。這個神學思想，對猶太教來說，是絕對不能接受的，正如祭司長和全公會當年曾以毀壞聖殿的罪名來控告耶穌（參徒 6:14）。於是，猶太人的大祭司和長老，也以同樣的罪名，在羅馬巡撫腓力斯面前指控保羅（徒 24:6）。

鄧雅各的觀點是對的。保羅既然相信那「非人手所造的殿」，也就是基督徒信眾或是教會，已經取代了耶路撒冷那「人手所造」的聖殿，那個圍繞着聖殿的宗教（temple cult），包括一切的獻祭等，也自然隨之失效（頁 105）。這樣下去，整個祭司制度也就沒有存在的價值了。

這樣的思想 and 邏輯是革命性的。針對以聖殿為中心的宗教，獻祭和整個祭司制度作出最全面論述的，應該是《希伯來書》了（不論此書與保羅的關係如何）。

而《約翰福音》對有關原始基督教和猶太教分道這件大事，有很大的啓發。鄧雅各的結論是很有深度的：《約翰福音》的作者所關注的那個耶穌運動或群體就正好是在猶太教的聖殿宗教這觀點上，與主流的猶太教分道的（頁 123）。

在討論第二聖殿這時期的猶太教，一個不可忽略的事實是：雖然公元七〇年以後，耶路撒冷的聖殿已經不復存在，猶太教仍然可以借着「拉比猶太教」（rabbinic Judaism）繼續傳承下去（頁 126）。

第六章 耶穌，聖約與妥拉

這裏所關注的最重要問題當然是：耶穌有刻意反對

律法（妥拉）嗎？（頁 129）。這是一個大而複雜並且富有爭議的問題，因為耶穌在許多情況和場合中的言行，都涉及了這個非常敏感的問題，尤其是因為猶太教的律法還分為書寫成文的以及口傳的。有關耶穌對猶太教律法的觀點和態度，他在《馬太福音》五章 17 節的表態至關重要：「莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。」既是那樣，耶穌又為何聲稱，「你們聽見〔《舊約聖經》〕有話說……只是我告訴你們……」？這似乎是意味着耶穌的話語要比《舊約聖經》更有權威。有關耶穌這句話的意義和詮釋，見仁見智。鄧雅各對這個問題的看法是可以接受的，他認為耶穌這句話並不表示他有意廢除《舊約》的律法（妥拉），他只是給上帝的話語一個更新和更具挑戰性的詮釋和教導（頁 133-134）。

從整體來看，耶穌所懷疑和挑戰的，其實不是他自己一貫尊重的《舊約聖經》，而是猶太教一些像法利賽和文士那樣的人。他們以字面或是人為的一些行為規範，如哈拉卡（halakah）等，作為標準，最終完全忽略了上帝律法中的精意。法利賽人對安息日的理解和規範，就是最好的一個例子。耶穌是對的，若是稍微細心去看十誡中守安息日的條文（出 20:8-10），就不難發現，「安息日〔確實〕是為人設立的，人不是為安息日設立的」（可 2:27）。結果是耶穌真正理解和領悟安息日的原意和精神。「好撒瑪利亞人」（路 10:30-37）的故事，不但是對法利賽主義那非常狹窄的宗教和民族觀念的一個批判和挑戰，也完全符合《舊約聖經》的創造和上帝觀以及上帝的廣泛性恩典。

第七章 保羅與「恩約守法主義」

鄧雅各在這一章一開始的時候，就作了一個很重要

的觀察。他的觀察，並非是自己推測出來的，而是基於《新約聖經》的論述。他說，假使耶穌自己在第二聖殿猶太教的圈子中是一個令人感到不安的人物，他對這圈子內部社群所劃的界限及使用律法作為自我定義的不同嘗試提出質疑；然而，他最早的跟從者在耶穌受難以及復活之後，就似乎比較少面臨同樣的問題了。至少在第一世紀中葉左右那些年間，耶穌跟從者在猶太教圈子內，似乎感到稍為安舒（頁 154）。這一點對理解以耶路撒冷為中心的猶太基督徒與猶太教的關係很重要。

鄧雅各的觀察是（頁 154-156）：一、最初期的猶太基督徒將自己的社群看成是忠誠於猶太人甚至是處於猶太教的高峰，是更新了猶太教，十二使徒代表了最新組成的十二支派。二、他們似乎把繼續遵從律法這件事，看成是理所當然的。三、他們繼續與耶路撒冷的聖殿保持關係。四、他們在此階段，似乎並沒有關注到向外邦人宣教的事。五、有些法利賽人甚至還對他們表同情（徒 5:33-39）。簡而言之，最初期的猶太基督徒將自己的社群看成是第二聖殿猶太教社群的一部分。

若是那樣，猶太教的第二和第三根支柱，也即是上帝的選召和以律法（妥拉）為核心的聖約是何時被置疑的？這就直接牽連到使徒保羅了。保羅從迫害信徒到變成一個熱心的宣教者這個極大的轉變本來就是非常戲劇化的。保羅後來與猶太教，甚至與猶太基督徒，最大的爭議，肯定是割禮以及在耶路撒冷的會議中所涉及有關遵守律法的問題，如食物條例等（加 2:1-10；徒 15）。

表面看來，保羅似乎是一位反對遵守律法的人，正如猶太教以及保守的猶太基督徒當時對保羅的誤會與懷疑一樣。其實不然，正如鄧雅各所指出的那樣，保羅所反對的，並不是律法本身，或是好行為或善功，而是猶太教在理解、遵守和實踐律法的時候限制了上帝廣大的

恩典，結果阻礙了外邦人以外邦人的身份去獲得和享受這樣的恩典（頁 181）。鄧雅各所指出的這一點至關重要。因為不只是保羅同時代的人嚴重的誤解了保羅，歷代以來的基督徒也是一樣，誤以為保羅只堅持「因信稱義」的道理，因而反對律法本身和善功。同樣大的誤會，當然是以為第二聖殿猶太教完全忽略了恩典，因而只知道善功，或是只依賴自己的好行為在上帝面前蒙悅納，而忽略了聖約的基礎是上帝的恩典，故此我仍將「聖約」稱為「恩約」。

作為蒙恩得救的信徒，保羅不但沒有反對律法本身，反而希望律法能在信徒的身上得以成就（頁 182）。不同的是，因悔改而成為基督信徒的保羅，很自然是從「信」（信心、信服、信實）的角度和觀點去理解和詮釋律法的。因此，遵守和實踐律法被看成是「信服真道」的必然結果（羅 1:5）。這樣一來，基督徒的「信」，非但沒有廢掉律法，反而是「堅固」了它。就如保羅在《羅馬書》三章 31 節自問自答那樣：「這樣，我們因信廢了律法嗎？斷乎不是！更是堅固律法。」不但如此，對保羅來說，基督徒在嘗試遵守和實踐上帝的律法的時候，還有「愛」作為後面的動機與動力。保羅稱之為「仁愛的信心」（加 5:6）。

有必要再次提醒的是，保羅在批判當時猶太教的「恩約守法主義」（covenantal nomism）的時候，並沒有攻擊律法或是聖約本身。保羅批判和攻擊恩約守法主義，是因為猶太教以律法來堅持在上帝子民的周邊設下界限，把外邦人和猶太人完全區分出來，使得只有那些在圈子內的猶太人，才能承受亞伯拉罕給他後裔的應許（頁 182）。鄧雅各因此認為，保羅有效地削弱了第二聖殿猶太教的第三根支柱，也即是律法。但不是律法本身，而是當時猶太教所理解，詮釋和操縱的律法。因為

當時的猶太教把律法看作是保護和保證以色列是唯一擁有恩約特權的工具，而將外邦人排拒在外（頁 183-184）。

第八章 上帝的以色列

與這個標題分不開的一個重要問題是：原始基督教是否從新約時代開始，就已經「反猶太」了？（頁 186-189）。《路加福音》，《使徒行傳》和《約翰福音》等，都常被認為是「反猶太」的。但誰是第二聖殿時期的「猶太人」？。鄧雅各認為在第二聖殿時期，「猶太人」一般上應該是指按種族起源和宗教實踐來下定義的一個群體，因此與周邊的其他人有別（頁 190）。

鄧雅各認為保羅在《羅馬書》九至十一章用「以色列」一詞是用心良苦的（頁 192-197）。保羅從來沒有否認過「以色列」是上帝的選民，也不相信以色列已經被上帝拋棄了。可是，保羅在肯定的同時，也刻意的強調他所指的「以色列」是超越了當時猶太教在猶太人和外邦人之間所作的劃分（弗 2:14, 19），並且期望着一個真正屬於普世的教會出現（弗 1:22-23）（頁 196）。簡而言之，保羅絕對沒有把自己看成是一位站在以色列以外的人來看以色列。在猶太教之外也許是有的，但那樣的猶太教是與根據同時代的法利賽人所劃定的，與「以色列」不相同，而保羅自認仍舊是一位以色列人（頁 196-197）。有關「上帝的以色列」這個重要和富爭議性的問題，鄧雅各曾根據《馬太福音》和《約翰福音》以及《使徒行傳》和保羅書信等重要的文獻作了一番考究。他得出的一些結論是（頁 212-214）：一、上述這些《新約》文獻在書寫的時候，「猶太教」的本質未有定論，仍在爭議中，而它的界限也還未清楚劃定。二、我們因此不要那麼快給上述那些作者下定論說，他

們是「反猶太教」（Anti-Judaism）或是「反猶主義」（Anti-Semitism），因為他們爭論的背景和我們是很不相同的。三、至於猶太教的第二根支柱，律法，保羅和法利賽派的分歧是沒有公元七〇年後的情況那麼明確的。總的來說，馬太、路加、約翰和保羅都沒有放棄律法。就約翰而言，他所更關注的，是基督論，而不是律法。四、根據上述的考證，這些《新約聖經》的作者都沒有與當時第二聖殿猶太教的第二和第三根支柱——也即是律法和恩約——明顯的分道揚鑣。

第九章 耶穌與一神

這是一個很大和非常具爭議的題目，因為與它有密切關係的，還有耶穌是上帝的兒子，是「人子」，是彌賽亞，是大衛王的子孫等問題。與此同時，耶穌自己對權柄的意識以及行使，也是極具爭議的問題。當然，在耶穌那個時代或是在他的前後，也有不少其他人物作類似的宣稱。可是，正如鄧雅各所指出的那樣，單在耶穌對權柄的清楚意識以及行使方面，就似乎與其他人物很不相同了。鄧雅各認為，這樣的觀察和結論，是《新約聖經》可以經得起嚴謹和正確的聖經研究評鑑的（頁 238）。當耶穌用「只是我告訴你們……」（太 5:39, 44）這些近乎狂傲的話語的時候，他很明顯是把自己看着是上帝在世上的代言人，甚至是上帝自己。暫且不論那樣的話語是否可以接受，它的出現已經可說是很不尋常了。

上述那些多而複雜，爭議不休，圍繞着歷史上的耶穌的大小問題，在耶穌自己那個時代並沒有解決，也沒有明確的答案。僅是從《約翰福音》的基督論，就可以看出來了。但有一點是可以肯定，那就是沒有人懷疑猶太人對上帝那傳統的理解以及上帝借着他所揀的使者向

人啓示他的旨意的信念（頁 239）。

但與此同時，在耶穌那個時代，基督徒的彌賽亞觀還未有清楚的被建立。耶穌作為「上帝的兒子」這個信念，也還沒有一個非常清晰的焦點。耶穌身為「人子」也同樣沒有成為一個清楚的名號。耶穌最終被處死的原因，是政治性多過於宗教性的，因為他的言行對當時的掌權者和一些建制，包括聖殿的既得利益者，是很大的挑戰。除了《約翰福音》的記述之外，耶穌的言行，似乎沒有被看作是對「上帝的整全性」或「獨一性」的一種破壞或顛覆。鄧雅各的結論是：在猶太教一神論這個信仰上，耶穌還是站立在第二聖殿猶太教的範圍內的（頁 240）。

第十章 一神，一主

鄧雅各認為耶穌的復活對這個重要的主題是關鍵性的。耶穌的復活也因此是原始基督教最早宣教的核心（頁 241）。它也是在保羅之前，對耶穌基督的宣信中，最基要的信條（徒 2:24-32，3:22-26，13:30-37；參閱林前 15:1-19；羅 1:3-4，4:24-25，8:34）。鄧雅各也同時指出，耶穌的復活是基督論最重要的內容。

不但如此，耶穌復活讓耶穌被宣告為「主」（徒 2:36；腓 2:6-11）。在《哥林多前書》八章 6 節，保羅一方面提及「一位上帝，就是父」，另一方面又講到「一位主，就是耶穌基督」，這是意義深長的。因為至少對保羅來說，兩者似乎是沒有構成甚麼競爭或衝突。他可以同時稱耶穌基督為「主」，又宣告上帝為「父」，後者完全符合猶太教的一神論。再者，那位被尊稱為「主」的耶穌，自己也同樣可以尊上帝為「主」（林前 15:24-28）（頁 250-251）。

很重要的一點是，對保羅和原始的基督教來說，稱

耶穌基督為「主」，並不表示將他與上帝等同起來（頁 251）。可是，耶穌究竟是不是「上帝」這個問題，最終似乎還是無可迴避的。在保羅的書信中，《羅馬書》九章 5 節應該是最接近於將耶穌基督與上帝等同起來的（頁 266-267）。在一些比《羅馬書》更早的書信中，耶穌幾乎已經和上帝並列在一起了，例如《帖撒羅尼迦前書》三章 11 節：「願上帝我們的父和我們的主耶穌……」。縱使是那樣，鄧雅各卻認為最早的基督徒對耶穌的敬拜以及保羅自己的基督論似乎還沒有被他同時代的猶太人看成是干犯了他們傳統的一神思想（頁 270）。那就是說，原始基督教的基督論仍舊還未導致基督教與當時猶太教的分道揚鑣。

第十一章 基督教是一神論嗎？基督論的首回重要爭論

這可說是鄧雅各這本書相對比較複雜的部分。他在這一章所引用和探討的文獻和資料，已經遠遠超越了《新約聖經》的範圍。其中包括耶穌和保羅那個時代以及前後的智慧文獻。猶太思想家斐羅（Philo）也被包括在其中。在基督論方面，也涉及「智慧基督論」（Wisdom christology）和「亞當基督論」等（頁 271-274）。

鄧雅各在這一章所引的《新約聖經》著作雖然很廣，從《馬太福音》到《希伯來書》，《雅各書》和《彼得前書》等。但焦點是放在約翰的著作：《約翰福音》和《啓示錄》。這樣的做法當然有一定的道理。因為約翰的著作一般上都被看成是在《新約聖經》中最後才完成的，接近公元第一世紀末。因此，《約翰福音》和《啓示錄》的基督論，也自然被認為是比保羅和其他《新約》著作有了更進一步的發展。

對鄧雅各來說，《啓示錄》開始那一段，也即是一

章 12-16 節，可能是整部著作中最引人注目的。這一段經文所描繪的那一位「人子」與《舊約》一些經文太相似了，包括《但以理書》七章 9 節，十章 5-6 節和十三章，以及《以西結書》一章 24,26 節，八章 2 節等。總的來說，按照《啟示錄》的描繪，耶穌的身份和地位已經與父上帝同等。這似乎已經是沒有甚麼疑問了。

按《約翰福音》的見證。耶穌當日和猶太教的領導層最大的爭論，就是耶穌的身份問題。結果祭司長和猶太人向羅馬巡撫彼拉多要求耶穌被釘死在十字架的「罪名」是：「我們有律法，按那律法，他是該死的，因他以自己為上帝的兒子」（約 19:7）。不但如此，也同樣是約翰福音，借着門徒多馬的宣信，稱復活了耶穌為「我的主，我的上帝」（約 20:28）。有關《約翰福音》的基督論，鄧雅各作了這樣的評語：「顯然，第四福音書超越了我們所讀過的那個時期基督教的其他作品，使智慧基督論的重要性得到了充分的展現。對耶穌來自天上的出身的強調，在這裏遠比在《哥林多前書》八章 6 節和《歌羅西書》一章 15 節中徹底，也強烈得多。」（頁 297）此外，《約翰福音》的基督論也遠遠的超越了任何我們在第二聖殿時期的猶太教所見過的。這肯定是公元七〇年以後的拉比們不能接受的（頁 297-298）。因此，鄧雅各的結論是合理的：當時基督教給耶穌的宣稱，已經是走的太遠了。從拉比猶太教的角度來看，基督教與猶太教的分道，可說是已經發生了（頁 300）。

第十二章 分道揚鑣

鄧雅各這最後一章，很明顯是全書的最高潮和總結。他一開始的提問是很有意思的：歷史中，是否有一個轉捩點，在它之前，基督教與猶太教最終的分道，是可以避免的，而在它之後，卻一切都無法扭轉過來？

（頁 302）。對許多人來說，這個轉捩點最明顯的可能時間就是猶太人在反抗羅馬帝國失敗的那一年，也即是公元七〇年，當時聖城耶路撒冷被毀了（頁 302）。當二十世紀開始的時候，這是一個主流的觀點。如今，這個觀點卻被認為是太過簡單化了。隨着這個大災難而興起的，可說是有兩個第二聖殿猶太教的繼承者，那就是法利賽派的繼承者拉比猶太教，以及以外邦人為主的基督教。假設《使徒行傳》，《馬太福音》和《約翰福音》的記載是準確的話，我們就不能相信基督教與猶太教的分道在公元七〇年就已經發生，並且兩者的分道是一次過的（頁 303）。

鄧雅各在經過詳細的研究和引用了非常廣泛和重要資料之後，作了不少的觀察和評論。至少下列這幾點是值得一提的。一、就算是進入了公元第二世紀，不僅一些基督徒的派系可以被稱為是「猶太基督徒」（Jewish-Christian），總的來說，連整體的基督教也可以被看作是「猶太基督教」（Jewish Christianity）（頁 307）。二、有證據可以相信，在很長的一段時間裏，猶太人和基督徒繼續有接觸（頁 308）。三、猶太教與基督教最後的「分道」是在猶太人第二次反抗羅馬帝國的時候，也即是公元一三二至一三五年，才發生的（頁 312）。

鄧雅各在書的末了自我反思的時候，還是強調基督教的猶太根源：對他來說，整個研究留下的長久印象，肯定是基督教那持久不變的猶太特質（頁 337）。鄧雅各特別提到猶太的聖經成了基督教聖經的組成部分。當然，最重要的是，道成肉身正是發生在耶穌這個猶太人的身上（頁 337）。

從十九世紀末到二十世紀中左右，也即是死海古卷被發現前的那半個世紀，不少《新約聖經》學者，尤其是歐洲大陸的，曾經過於片面的強調希臘文化和思想，

包括諾斯替派（Gnosticism），對原始基督教，包括保羅在內的影響。自死海古卷等重要文獻面世以後，這個錯誤強調基督教希臘色彩的觀點才漸漸被糾正過來。原始基督教的猶太背景和本質，如今已經是《新約》研究的主流觀點和思想。鄧雅各在這方面所作的貢獻，是學術界一致肯定的。在《分道揚鑣》這部著作的結論中，鄧雅各再次明確的表明了這個觀點。他認為原始的基督教，基本上是第一世紀猶太教內部的一個「更新運動」。這個更新的運動，在第一世紀首先在猶太教內部開始突破，然後圍繞着猶太教本身（頁 337）。鄧雅各最終的心願和期盼是：源自猶太教更新運動的原始基督教這個例證，給了我們一個更新的期盼，那就是，上帝將會在猶太人和外邦人之間，為了他的子民以色列以及全世界，再成就新的事。

三、保羅新觀

鄧雅各這本名著的主題和具體內容，雖然分成十二章來講解，其實基本上都離不了保羅新觀（New Perspective on Paul）所議論的範圍。我們這篇導言也因此回顧和審視保羅新觀。保羅新觀這個論題，對鄧雅各的著作和觀點比較不太熟悉的讀者來說，是特別有意義的。因為認識保羅新觀，可說是理解《分道揚鑣》這部重要著作的一支鑰匙。

在保羅書信的研究課題中，學者們對保羅的救贖論和律法觀以及對「稱義」（justification）的理解和詮釋，始終是爭議不休。十六世紀宗教改革家馬丁路德通過自身的經歷與神學反思所得出的答案是：救恩不是靠功德而是基於人對基督的信靠。律法不能使人稱義，它只能定人有罪。基督徒「因信稱義」，從律法主義中被

釋放了出來（加 2:16-21）。¹路德竭力反對當時羅馬教會的神學教義，強調罪人無法藉着功德來賺取救恩。對路德來說，恩典與功德是彼此對立的。此外，當時教廷也藉着有關煉獄的教條和迷信，勸信徒購買「贖罪卷」，把它看成是贖罪的一個手段，以達到為羅馬聖彼得大教堂籌款以及為那些與教廷關係友好的諸侯增加收入的目的。路德因此提出了「唯獨恩典」（*sola gratia*）、「唯獨信心」（*sola fide*）以及「因信稱義」（justification by faith）的神學。路德強調《聖經》的最高權威，反對羅馬教廷的集權制，教階制及神職人員的任命制。以路德的神學思想為依據從而形成的路德宗（Lutheranism），亦稱為「信義宗」，因為路德強調「因信稱義」的神學教義。²因此，「因信稱義」便成了整個基督新教的核心教義。路德認為，他當時所反對的教會的教義，與使徒保羅所駁斥的猶太教律法主義（“legalistic” Pharisaic-Rabbinic Judaism）是完全一致的。而路德的「因信稱義」神學也就一直被視為正統的信義宗傳統（Orthodox Lutheran Tradition）。

十九世紀的德國著名新約學者鮑爾及其圖賓根學派繼承了路德的律法與福音對立的傳統解釋，並依此為據擴展其論點，那就是，早期基督教內部的衝突主要是發生在以保羅為首，不受律法約束的外邦基督徒與那以彼得為中心的猶太基督徒之間。鮑爾及其學派在研究保羅方面所佔的主導地位，一直延至二十世紀七十年代。從七十年代開始，學者們開始對那視保羅的福音乃是與律法對立的傳統觀點提出挑戰及質疑。正如道格拉斯·穆

1. 另參《路德文集》（*Luther's works*），26.140-57。

2. 路德為反對羅馬教會的功德主義，特別突出因信稱義的神學。他的因信稱義有三個重點：一、罪人的拯救是完全依賴上帝的主動和恩典；二、這外來的恩典，是上帝給予所有相信者的，他們因信基督而被上帝稱為義；三、被上帝宣告為義的信徒，在上帝面前的地位，也就隨之徹底的改變。

爾 (Douglas Moo) 所指出的，保羅律法觀的研究者在過去十年間已經經歷了「典範轉移」(paradigm shift)。因此，當一九七七年桑德斯提出保羅時代的巴勒斯坦猶太教是「恩約守法主義」而不是律法主義 (legalism) 的時候，以鮑爾為首的主流觀點便漸漸開始瓦解了。³哈格拿 (Donald A. Hagner) 形容桑德斯的觀點是保羅研究領域中被人稱為一個哥白尼式的革命 (a Copernican revolution)。⁴

桑德斯的《保羅與巴勒斯坦的猶太教》(*Paul and Palestinian Judaism*) 一書，旨在重新建構巴勒斯坦的猶太教和保羅思想。全書分為兩大部分：第一部分主要研究和分析巴勒斯坦的猶太教 (Palestinian Judaism)。⁵桑德斯將拉比文學 (Tannaitic [Rabbinic] literature)，死海古卷、次經 (Apocrypha) 及偽經 (Pseudepigrapha) 與保羅文學作了詳細的比較。他結果發現，除了《以斯拉四書》(4 Ezra) 主張律法性的完善主義 (legalistic perfectionism) 以外，⁶所有古猶太文獻均顯示救恩不是靠人的好行為，而在於成為與上帝立約的子民。因此，桑德斯得出的結論是，從公元前二〇〇年至公元二〇〇年的巴勒斯坦猶太教應該稱為「恩約守法主義」。那就是，人在上帝計劃中的地位，是建立在恩約的基礎上的。人因此應該以順服誠命作為正確的回應。「約」已經為人的過犯提供了贖罪的途徑，而這「約」是建立在

上帝的恩典之上，而非人的功德 (因此我們稱為「恩約」)。⁷恩約守法主義的宗教共同模式特徵是：一、上帝揀選了以色列；二、上帝賜予以色列律法；三、上帝應許持守對以色列的揀選；四、上帝對順從的要求；五、上帝賞賜順從和懲罰過犯；六、上帝的律法提供了贖罪的途徑；七、上帝與人那個約的關係得以維持或重新建立；八、藉着順服，贖罪和上帝的憐憫，凡是被保守在恩約內的人，都屬於將會得救的群體。首末兩點特別特別值得注意。那就是，「揀選」和「救恩」(salvation) 完全是靠上帝的恩典和憐憫，而不是人靠自己的成就。⁸

《保羅與巴勒斯坦的猶太教》這本書的第二部分是關於保羅的思想。它認為保羅對恩典和行為 (grace and works) 以及主耶穌的即將再來的理解與猶太教是一致的：一、救恩是來自恩典，審判則是按照行為。二、行為是人保留在救恩內的條件，但行為本身是不能為人賺取救恩的。三、保羅期望主耶穌即將再來的思想，是來自基督教本身的傳統而非猶太教。⁹但是，桑德斯也同時指出，保羅的宗教思想模式，不能被描述為恩約守法主義，而是「參與式的終末論」。那就是，信徒「參與」基督的死、復活和聖靈。¹⁰

保羅對「義」(righteousness) 的理解與希臘文化以及巴勒斯坦的猶太教並不相同。在希臘文化中，義是一種美德 (virtue)。義有德行 (being righteous) 與敬虔 (being pious) 之分，以及人際關係與人神關係之間的區別。在猶太的文獻中，義，主要是與順從律法和為

3. Douglas Moo, 〈保羅與過去十年的律法〉(Paul and the Law in the Last Ten Years), 載 *SJT* 40 (1987), 頁 287-307。

4. Peter Stuhlmacher, 《重探保羅稱義的教義：對新觀的挑戰》(*Revisiting Paul's Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective*; Downers Grove, IL: IVP, 2001), 頁 75-76。

5. E. P. Sanders, 《保羅與巴勒斯坦的猶太教：宗教模式比較》(*Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*; Philadelphia: Fortress, 1977), 頁 33-428。

6. 桑德斯認為此書甚至將猶太教變為個人自義 (individual self-righteousness)。

7. Sanders, 《保羅與巴勒斯坦的猶太教》, 頁 75。

8. 同上, 頁 422。

9. 同上, 頁 543。

10. 同上, 頁 548-552。

過犯悔改以及保持自己被上帝揀選的地位有關。而對保羅來說，義，變成了一個專用神學術語或轉換用詞。它主要是強調被基督所拯救的人，不是靠遵行律法被上帝稱為義，而是唯獨因信基督被轉入得救的群體中（transferred to the body of the saved）。¹¹

桑德斯認為，保羅的律法觀不同於猶太教，主要是它是以基督為中心的救恩論作基礎的。保羅因此在處理當時猶太教的一些律法條文上，與猶太教存有很大的區別。最明顯，也是最具爭議性的，就是保羅認為，外邦人是不必遵守割禮而可以成為上帝子民的。上述的區別主要是基於保羅的救贖論，基督論和聖靈論。¹²

此外，桑德斯認為保羅的思想深受希臘化猶太教（Hellenistic Judaism）的影響。保羅為了使猶太律法不成為宣教的阻礙，以便吸引更多的外邦信徒，宣佈割禮，安息日及食物條例已經失效。就保羅而言，唯獨藉者基督，罪人才可以獲得救恩，律法對救恩因此已經失去了它的價值。由於保羅給予律法不同的詮釋和辯解，桑德斯認為他的一些言論似乎有雜亂之嫌。

自《保羅與巴勒斯坦的猶太教》這部著作面世以後，桑德斯在這個領域繼續研究和出版，著有《保羅，律法和猶太民族》（*Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983）；《保羅》（*Paul*, 1991）；《猶太教：公元前六十三年至公元六十年的實踐和信仰》（*Judaism: Practice and Belief 63 BCE- 66 CE*, 1992）。

桑德斯對猶太教和保羅律法觀的重新詮釋，在學術上引起了極大的震撼和反響。鄧雅各的回應最具影響力並成為根據桑達斯的「猶太教新觀」而建立的保羅新觀

的主要創建者之一。「保羅新觀」作為一個標籤或學術用語始於鄧雅各一九八二年四月十一日在曼徹斯特大學（University of Manchester）的「曼遜紀念講座」（The Manson Memorial Lecture）「保羅新觀」（The New Perspective on Paul）。¹³ 鄧雅各一部完整的「保羅新觀論文集」，於二〇〇五年在德國的圖賓根出版。¹⁴ 在這部著作中，鄧雅各將新觀概括為以下五點：一、建基於桑德斯的「恩約守法主義」，這就是第二聖殿猶太教新觀，及猶太教中以恩典為本的特點；二、律法的社會作用，是恩約守法主義不可分割的部分，不但與保持猶太人與上帝的關係以分別為聖，更因此必須與其他民族分隔；三、因此，保羅在有關「義」的辯論上，主要焦點是為了克服因律法加諸於「所有」猶太人和外邦人之間的障隔。因此，上帝要拯救「一切」相信的，包括了猶太人和外邦人（羅 1:16-17）；四、保羅把律法的行為（works of the law）成為了一個主要的口號，以解釋他所強調的稱義的福音，因為很多猶太基督徒，堅持某些律法要求的行為是維持在聖約內和救恩內必須的行為；五、保羅新觀抗議保羅的因信稱義這教義被忽略的一面，就是它對抗民族主義和種族主義的重要因素，這使基督教信仰在過去和現在被扭曲及減低了影響力。¹⁵

鄧雅各肯定了桑德斯論點的基本立場（他稱之為第二聖殿猶太教新觀），認為保羅時代的猶太教也是以恩典為主的宗教，因為上帝無條件地揀選了以色列民族並

11. 同上，頁 544。桑德斯這種「猶太教新觀」和傳統路德宗之間的差異，見盧龍光，《保羅新觀》增訂本（南京：金陵協和神學院，2012），頁 3-5。

12. Sanders，《保羅與巴勒斯坦的猶太教》，544。

13. James D. G. Dunn，《保羅新觀》（The New Perspective on Paul），載 *BJRL* 65 (1983)，頁 95-122；其後發展為全面的看法見 James D. G. Dunn，《使徒保羅的神學》（*The Theology of Paul the Apostle*; Grand Rapids: Eerdmans, 1998），第十四章，頁 338-340、354-366。

14. James D. G. Dunn，《保羅新觀論文集》（*The New Perspective on Paul: Collected Essays*; WUNT 185; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005；修訂本：Grand Rapids: Eerdmans, 2008）。

15. 同上，頁 16-17。

與其立約。與此同時，選民是通過順服律法和為過犯悔改來回應，保持（而不是進入）他們與上帝的關係。不過，鄧雅各對桑德斯的理論，尤其是他對保羅的詮釋，也加以批判。鄧雅各主張保羅的思想和猶太教均屬於恩約守法主義，並且前後一致，並無雜亂，只是保羅持有一個很不一樣的基督論。鄧雅各也同時指出，桑德斯在處理有關保羅與猶太教的關係方面有欠缺，以致淡化了保羅書信中的猶太色彩，特別是《羅馬書》九至十一章保羅傾吐了他自己常為自己猶太同胞的不信而痛心及深負欠債感。因此，鄧雅各以保羅的猶太根源為切入點，對《羅馬書》進行了新詮釋。鄧雅各認為《羅馬書》與保羅的外邦宣教息息相關。全書的主旨在於說明福音是給予世上所有人的，包括猶太人和外邦人。儘管福音是源於猶太人和具有猶太特色，但在上帝的計劃中，福音的對象不只限於猶太民族，也包括外邦人在內。換言之，《羅馬書》體現了福音的猶太性和普世性的雙重特徵。¹⁶

在有關保羅律法觀的問題上，鄧雅各提出了一個與桑德斯不同的解釋。鄧雅各反對視猶太教為律法主義的宗教，就是靠行為得救的傳統解釋。鄧雅各指出，保羅駁斥的，是猶太人因擁有律法的優越感，而不是靠行為得救的律法觀。他認為，遵守律法要求的行為（works of the law），¹⁷即割禮，守安息日和飲食等條例，是猶太人的身份記號以及選民的象徵。結果導致猶太人的一種民族優越感和宗教自豪感。守律法的行為所帶來的社會功能，也造成猶太人與外邦人的隔離，並因此強化了當時

猶太人和外邦人的敵意。但根本的問題並不是出於猶太人的律法主義或行動主義，而是猶太人的民族主義及自負的特殊主義。因此，保羅所極力反對的守律法行為，不是指猶太人靠好行為得救，而是指那些堅持外邦人必須藉着「律法的行為」（works of the law）而歸屬猶太民族才能得救的說法，並以遵守律法要求的行為，尤其是割禮等作為歸化的標誌。保羅對律法的負面理論，並不是針對律法本身，乃是針對猶太民族主義者對律法的誤解和誤用。¹⁸因此，鄧雅各正確的指出，保羅和猶太人之間的關係，其實並不是對立的，更不是反猶太的。

總而言之，鄧雅各雖然接受了桑德斯對信義宗傳統的某些批判，包括其他學者對第一世紀猶太教的誤解，他也同時提出一套比桑德斯更為合理的對保羅的解釋。鄧雅各認為深受第一世紀猶太教影響的保羅，對律法的正反面理解和陳述是正確的。保羅的思想和教導因此不存在自我矛盾。他對律法本身是良善的，始終保持着一貫的信念。鄧雅各不僅為保羅的一致性作出合理和有力的辯護，還認為桑德斯對「稱義」（justification）的詮釋是一種「個人化的詮釋」。¹⁹

與鄧雅各對保羅與律法關係持不同意見的另外一位學者是芬蘭的瑞生寧（Heikki Räisänen），他的著作《保羅與律法》（*Paul and the Law*）嘗試用新的角度來解釋保羅的律法觀。²⁰瑞生寧接納了桑德斯對早期猶太

16. James D. G. Dunn, 《羅馬書》（*Romans*; 2 vols.; WBC 38; Dallas: Word, 1988）。

17. 「律法的行為」這個用語在保羅書信中總共出現了八次：加 2:16（3次），3:2, 5, 10；羅 3:20, 28。

18. James D. G. Dunn, 《耶穌、保羅與律法：〈馬可福音〉與〈加拉太書〉研究》（*Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians*; Louisville: Westminster/John Knox, 1990），頁 190-200。

19. 同上，頁 200-203。

20. Heikki Räisänen, 《保羅與律法》（*Paul and the Law*; WUNT 29; Tübingen: Mohr Seibeck, 1983），頁 256-263；《妥拉與基督：早期基督教的律法問題德文及英文論文集》（*The Torah and Christ: Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity*; SESJ; Helsinki: Finnish Exegetical Society, 1986），頁 300-301。

教的解釋，並提出保羅之所以貶低甚至放棄律法，是因為他深受希臘化基督徒社群的影響以及回應猶太派基督徒的攻擊，旨在推廣福音和外邦的宣教事工。瑞生甯以為保羅在律法與福音方面的答辯，不但沒有達到成功的效果，而且還顯示了某些觀點的自相矛盾。瑞生寧對保羅的理解和評論，其實並不能從保羅書信中找到足夠的證據。

由桑德斯發起的那個對早期猶太教及保羅律法觀的重新構建，到了鄧雅各的《羅馬書》注釋面世的時候，在一定的程度上，可說是改變了不少自宗教改革以來，學者對猶太教和保羅律法觀的傳統解釋，保羅新觀已在學術界取得一個很廣泛的共識。²¹雖然反對保羅新觀的學者，大不乏人。²²

21. 見 Graham N. Stauton, 〈保羅的福音〉 (Paul's Gospel), 載 J. D. G. Dunn 編, 《劍橋聖保羅手冊》 (*The Cambridge Companion of St. Paul*; Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 頁 179; 及反對保羅新觀的 D. A. Carson, 〈導論〉 (Introduction), 載 D. A. Carson, Peter O'Brien & Mark A. Seifrid 編, 《稱義與多變的律法主義 (卷一): 第二聖殿猶太教的複雜性》 (*Justification and Variegated Nomism, Vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism*; Grand Rapids, MI: Baker, 2001), 導論, 頁 4。兩者皆不約而同的指出, 保羅新觀的大致進路已被西方學者廣泛接受, 並在新約學者中極具影響力。馮蔭坤在《加拉太書注釋》(台北: 校園, 2008), 頁 160、203 承認保羅新觀是過去數十年的保羅研究最重要的發展 (之一), 並且大行其道, 甚至他引用了反對保羅新觀的韓國學者金世潤 (Seyoon Kim) 的說話: 「自宗教改革運動以還……沒有任何學派……比新觀的學派對保羅研究發揮了更大的影響力。」(頁 160)
22. Stuhlmacher, 《重探保羅稱義的教義》; Michael B. Thompson, 《保羅新觀》 (*The New Perspective on Paul*; Cambridge: Grove, 2002); Seyoon Kim, 《保羅與新觀: 再思保羅的福音的起源》 (*Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002); Stephen Westerholm, 《保羅新舊觀: 「路德式」保羅及其評論》 (*Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*; Grand Rapids: Eerdmans, 2003); D. A. Carson, Peter O'Brien & Mark A. Seifrid 編, 《稱義與多變的律法主義 (卷二): 保羅的悖論》 (*Justification and Variegated Nomism, Vol. 2: The Paradoxes of Paul*; Grand Rapids, MI: Baker, 2004); Michael F. Bird, 〈當最終塵埃落定: 邁向一種後「新觀」觀〉 (*When the Dust Finally Settles: Coming to a Post-New Perspective Perspective*), 載《神學學刊》 (*Theological Journal*, 2.2 [2005]), 頁 57-69。

四、著作對漢語神學的意義

漢語神學在過去這二十年來的成就，不論是在中國大陸，或是在海外華人學術界，都是非常令人欣慰的。可是，就研究的領域以及出版而言，不論是外文的翻譯或是華人學者自己的原著，主要還是以神學或是哲學為主。在比較之下，《聖經》研究就顯得很薄弱。這一點在中國大陸尤其明顯。原因當然很多，包括中國大陸學術界過去缺乏學習希伯來文和希臘文這兩門《聖經》語文的機會。值得慶幸的是，這樣的情況近年來已經有很明顯的改善。《聖經》研究在中國大陸比較薄弱或是過去不被重視的另一個原因，應該是與第一代發起和推動漢語神學的學者們有直接或間接的關係。那就是，第一代學者們的學術背景，主要是文、史、哲，尤其是西方哲學。因此，當他們從西方哲學開始跨入神學領域的時候，他們把閱讀和研究的重心和興趣放在神學，尤其是西方神學，是完全可以理解的。若是要從那樣的學術背景進入嚴謹的《聖經》研究，包括對《聖經》原文的學習，道路可說是漫長和艱巨的。這也就說明了當今在中國大陸從事《聖經》研究和著作的，皆以中青年的學者為主。但在海外華人的《聖經》學者，不少已在國際學術界佔有重要地位，並且組成了華裔聖經學者學會 (Ethnic Chinese Biblical Colloquium)，由二〇〇四年至今已召開了三屆國際華裔聖經學術會議 (香港、新加坡、台灣)，第四屆在二〇一四的八月在香港舉行，出席者接近一百人，來自世界十三個國家或地區。

我們為《分道揚鑣》這部名著的中文翻譯深感欣慰。相信它肯定會在推動和發展今後漢語《聖經》研究方面，作出一定的貢獻。在當今的華文《聖經》學術界中，似乎很少有關原始基督教與猶太教密切關係的專著。假設有話，也很難見到有鄧雅各那樣嚴謹的治學

精神以及客觀和公正的態度與立場。總的來說，第二聖殿猶太教的深入研究，至今仍舊是漢語《聖經》學界的一個冷門。根據廣泛和可靠的資料和文獻把第二聖殿猶太教深入研究的成果與原始基督教聯繫在一起來探討和仔細分析的漢語原著，就少之又少了。

五、著作對普世華人教會和基督徒個人的啓發和教育

總的來說，在普世華人教會和基督徒個人的傳統觀念中，原始的基督教與第二聖殿猶太教是一開始就「分道揚鑣」和「勢不兩立」的。可是，鄧雅各嚴謹研究的結果，卻提醒我們，原始的基督教與第二聖殿猶太教的分道，是逐漸和緩慢的。最終的分道，是在耶穌以後的一百年，也即是公元第二世紀的三〇年代，猶太人第二次反抗羅馬帝國失敗後，才發生的。作者鄧雅各在書的末了，再次強調基督教的猶太根源和基督教那「持久不變的猶太特質」（頁 337）。鄧雅各還特別提到猶太教的聖經成了基督教聖經的組成部分。當然，最重要的還是道成肉身的耶穌，出身為猶太人的這個歷史事實。因此，鄧雅各這個在總結中的慎重提醒，對普世的華人基督徒是特別有必要的。普世的華人基督徒過去對第二聖殿猶太教的誤解是很多的，包括律法、法利賽人和拉比猶太教。與這一些有密切聯貫，並且是更關鍵性的，還是第二聖殿猶太教在得救或是蒙上帝接納這個問題上的誤會。結果把一個本來是非常大和複雜的《聖經》神學問題簡單化了。以為猶太教完全是靠遵守律法的「行為」或是「善功」來得救。另一方面，基督教則是完全「因信」被上帝「稱義」。「因信稱義」肯定是《新約聖經》，特別是使徒保羅的信仰和教導。但內容果真是那麼簡單嗎？第二聖殿猶太教就完全不講上帝的「恩

典」，而只重視靠遵守律法的「行為」或是「善功」嗎？與此同時，保羅那非常豐富的神學思想，就只限於「因信稱義」嗎？鄧雅各這部重要的著作，不僅給我們提出了這些關鍵和基要的問題，還非常有深度和全面的給讀者們提供了讓人信服的答案，而根據猶太教新觀建立的保羅新觀，可以對華人基督徒作出獨特的貢獻。²³

不但如此，鄧雅各最終的心願和期盼，也應該是普世華人——不論是學者或普通信徒——的心願和期盼：源自猶太教更新運動的原始基督教的見證，給了我們一個更新的期盼，那就是，上帝將會在猶太人和外邦人之間，為了他的子民以色列以及全世界，再成就新事。

23. 盧龍光，〈保羅新觀對保羅研究之貢獻及其對華人基督徒〉，載《山道》卷 13 第一期（總第 25 期）（2010），頁 23-48，重印於《保羅新觀》（增訂版），頁 103-127。

獻給

羅馬凡納若柏英語學院

(The Venerable English College)

各職員、師生

感謝他們的款待和團契

以及

紀念

約瑟·格列高里·麥卡錫

(Joseph Gregory McCarthy)

講座首次以其名義

在一九九〇年舉辦於

羅馬宗座額我略大學

(The Gregorian Pontifical University)

本書題名為「諸次分道揚鑣」(The *Partings* of the Ways)，*用了複數形式，如今第二版也仍用這個書名。理由很明白，就是想要清楚表明，不能簡單認為基督教與拉比猶太教的分離是在某一個特定時間點或某一個特定地點發生的，好像這兩者僅有一次分道揚鑣似的。¹基督教和拉比猶太教現在是相當獨立的兩種宗教，兩者當初的相互分離則有一個過程，而且經歷了相當長的時間，才達到明確的最終分裂，時間比人們大多所意識到的更久。²當然，存在諸多不同的節點，撕裂或分開的情況在某些節點上比在另一些節點上更明顯；一些在特定地點發生的不同事件及衝突，顯著加快了分道揚鑣的進程。有些人從事後追溯的角度說，存在幾個「引爆點」，其中以耶穌被釘十字架和耶穌復活（或者，最早的關於

* 中譯本考慮中文不強調單複數的特點，取「分道揚鑣」為書名。——譯注

1. 同樣的標題意味見於 B. Wander, 《公元一世紀早期基督教與猶太教的諸次分裂過程》(*Trennungsprozesse zwischen frühen Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr.*; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994)；尤其見頁 2、289。
2. A. H. Becker & A. Y. Reed 編,《從未分裂的道路》(*The Ways that Never Parted*, TSAJ 95; Tübingen: Mohr Siebeck 2003) 的主要論點從書名上就可明顯讀出，然而編者偏認為自己的任務是消除「一種觀念，認為公元一世紀或二世紀唯獨有一次『分道揚鑣』且直截了當」(頁 22)；但是「唯獨一次……且直截了當」，實在是假想出來的脆弱觀點。貝克 (Becker) 本人即總結道：「其實有許多『道路分裂』，在不同時間、不同地點，以不同方式發生。」(頁 392) 貝克與里德 (Reed) 也強調了諸分裂之後接着有諸次「趨於會和」的情況。但我質疑，是否能把奧利金 (Origen) 和杰羅姆 (Jerome) 援引《希伯來聖經》的做法描述成諸道路「趨於會和」(該論點見於稍後一篇文章, A. Salvesen, 〈諸道路的一次趨於會和?〉[A Convergence of the Ways?], 頁 233-258)，還是應當把這描述為「基督教聖經的猶太化」(這是該文的副標題；文末圖表 [頁 258] 的標題說得更恰當：「希臘語和拉丁語聖經的『希伯來語化』」)。

耶穌從死裏復活的種種宣稱) 這兩個節點為起始, 這幾個「引爆點」從一開始或多或少就是決定性的。³一些人強調那些最早宣佈耶穌復活的宣稱具有天啟末日論的維度, 他們這樣強調, 似乎就暗示, 基督教從一開始就被看做是在一個相當不同的層面上的, 除了保羅的猶太基督徒對手曾有的的一次宣稱以外, 基督教與舊以色列就沒有任何救贖史上的連續性。⁴但是, 大多數人接受這樣的觀點, 基督教最初是作為第二聖殿猶太教內部的一個教派(即「拿撒勒派」)起作用的(《使徒行傳》24:5, 14)。這樣的話, 關於道路是否會或是否應該分裂的問題, 無論如何都不可能在第一代以及下一代基督徒的時期得出一個明顯的結論。

十五年前我寫了《分道揚鑣》。在此後的十五年間, 我認識到分道揚鑣的過程比最初設想的更為複雜。我接受利厄(Judith Lieu)的批評, 說關於諸條分裂的『道路』的想象過於簡單:⁵很可能把兩種在孕育中的宗教暗示為

3. 例如, C. A. Evans, 〈從耶穌到游斯丁的猶太教—基督教分裂的根本原因〉(Root Causes of the Jewish-Christian Rift from Jesus to Justin), 載 S. E. Porter & B. W. R. Pearson 編, 《諸多世紀以來基督教—猶太教關係》(Christian-Jewish Relations through the Centuries, JSNTS 192; Sheffield Academic, 2000), 頁 20-35, 該文主張, 「在許多猶太人看來, 根本的關鍵是以下事實: 耶穌被處死了, 上帝之國未能被實體化」(頁 23)。P. Fredriksen, 〈何為「分道揚鑣」?〉(What “Parting of Ways”?), 載 Becker & Reed 編, 《從未分裂的道路》, 頁 35-63, 該文作者認為, 我「提出, 耶穌拒絕接受義人和罪人的種種區分〔我並不想這樣表述〕, 也就隱含地拒絕接受分隔猶太人和外邦人的社會界限和種族界限。」(頁 35-36, 注 1)。但她沒注意到我對過程的強調, 而且忘記了在耶穌之前就有不少猶太人, 尤其是約拿和施洗約翰, 質疑那些「義人」所劃定的界限。
4. 尤其是 J. L. Martyn, 《加拉太書》(Galatians, AB 33A; New York: Doubleday, 1997); 亦見氏著, 《保羅書信中的神學問題》(Theological Issues in the Letters of Paul; Edinburgh: T. & T. Clark, 1997)。
5. J. Lieu, 〈「分道揚鑣」: 是神學建構, 還是歷史事實?〉(“The Parting of the Ways”: Theological Construct or Historic Reality?), 載 JSNT 56 (1994), 頁 101-119, 收入氏著, 《既非猶太人亦非希臘人?——建構基督徒身份》(Neither Jew nor Greek? Constructing Christian Identity; Edinburgh: T. & T. Clark, 2003), 頁 11-29。

兩個各自內部同質(甚至可以說來自同一塊石頭)的實體, 各自走着獨一的路徑, 在地中海及中東地區多樣的環境中始終一致地向前發展;⁶社會學意義上的實際情況倒可以形容為「眾人走出來的縱橫交錯的小路」。⁷從辯護的角度可以說, 本書書名裏「道路」用複數形式(The Partings of the Ways)這一點, 無需(或者說不應)理解成所涉及的僅有兩條道路, 彷彿拉比猶太教和基督教都是各自沿着一條單獨的、非常確定的道路前進, 而這條道路又分岔為兩條同樣單獨又確定的道路。⁸換一個隱喻說, 成為拉比猶太教和基督教的是些較大的水流, 在這些水流內中, 則有一股股不同的潮流。但我還是更喜歡「道路」或「路徑」的意象。另一種可能的稱法是二十世紀七十年代開始流行的「軌跡」(trajectories),⁹這詞意味着就那些實體而言被預先決定的「飛行路線」。而

6. 「『分道揚鑣』模式的問題是……它本質上是採用關於猶太教或基督教的抽象概念或普遍概念, 而我們對於猶太教或基督教的認識是具體的、地域性的。」(Lieu, 〈「分道揚鑣」: 是神學建構, 還是歷史事實?〉, 頁 108-118)。對另一些薄弱之處的評論見 Becker & Reed 編, 《從未分裂的道路》, 頁 19-22; 但也提到一些有力的方面(頁 15-16、18-19)!
7. Lieu, 〈「分道揚鑣」: 是神學建構, 還是歷史事實?〉, 頁 119-120。利厄在《猶太與希臘—羅馬世界中的基督教身份》(Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World; Oxford University, 2004)回到該主題。她評論說, 關於基督教與猶太教關係的爭論在很大程度上未能在何種方式、何時、因何緣故上達成共識, 並且, 「之所以未能達成共識, 有兩個關鍵原因: 一、問題涉及的對象是觀念, 是人, 抑或系統, 這從來都不清楚; 二、有一項很重要的影響因素, 即回應這個問題的是假設中的當時的猶太人、基督徒、外邦人, 是當代的學者, 抑或乃至是當代的信徒——當代的學者和當代的信徒都因知道後世歷史而有事後之明」(頁 305, 以及頁 305-310)。利厄在通信中又加了一項更複雜的因素, 「文學類型的過濾」; 我很感謝她對本篇新導言的初稿加以評論。
8. 具有相同缺點的還有其他不同的模式, 見 M. Goodman, 〈「分道揚鑣」的模式建構〉(Modeling the “Parting of the Ways”), 載 Becker & Reed 編, 《從未分裂的道路》, 頁 119-129。文中列出的不同模式, 很大程度上就對應了單獨的、一維的線性發展, 然而, 要把像不同宗教運動這樣的複雜社會現象用模式來呈現, 至少二維的平面寬度是必不可少的。
9. J. M. Robinson & H. Koester, 《早期基督教的發展軌跡》(Trajectories through Earliest Christianity; Philadelphia: Fortress, 1971)。

「水流」在某種程度上也有同樣的缺陷，它意味着一股不可抵抗的力量在開出自己的水道。「道路」或「路徑」的意象不必就意味着直通的道路，它也可以包括一片荒草地或山坡地上數條或多條路徑縱橫交錯的情況，這些路徑的走向並不總是清楚的，漫遊的人會順着路走，卻並不清楚是在朝哪裏走；一路走來的那條路徑總是在回望時看得更清楚！¹⁰

不過，最主要的事實仍然是：「猶太教」與「基督教」許多個世紀以來一直是相當不同的宗教。因此關於這情況如何產生的問題——已知兩者共同開始於第二聖殿猶太教內部——就是無法避開的，無論我們用的意象是甚麼。揭示道路如何分裂的任務，是要向回看，要去分辨一路走來的路徑——為甚麼猶太教和基督教變成彼此分離的宗教，而不是認為，這兩個孕育中的宗教走過了預先已確定的路，而且兩者的路徑的分裂是無法避免的。¹¹而且，「道路」意象承接了這兩種宗教傳統中現成的主題，即宗教實踐是一種生活「道路」，¹²而不是僅僅關於所要信仰的教條。這是一個主要原因，使我仍然認為「第二聖殿猶太教的四大支柱」是一些明顯的領域，
xiv 考察這些領域會發現第二聖殿猶太教的繼承者之間的前期分歧，而這些早期的分歧日後將加深，變成猶太教和

基督教之間清楚的、且常常是尖銳的區分和分離。¹³因為這四大「支柱」不僅包括信條式的主張（最主要是示瑪），而且聖殿¹⁴和律法兩項也與實踐非常相關。¹⁵因此，儘管發生分裂的「道路」這個意象有種種不足，我還是採用這意象，其實就是關於許多起「分裂」的意象，希望這意象能化解紛爭又不至誤導讀者。

儘管有上述種種理由，我還是很快意識到，對這個麻煩的「分裂」過程的早期及稍後階段尤其需要更謹慎的陳述。我們在甚麼意義上可以說公元一世紀的「猶太教」？那時一個「猶太人」是甚麼？「基督徒」和「基督教」甚麼時候作為明確的稱謂出現？第二聖殿猶太教包含多種形式到甚麼程度，對促成拉比猶太教和基督教兩者出現的種種發展有多大的寬容？如果說明分裂過程的開端要求我們在所用語言上花更多心思，如果這足夠去反思第一個世紀的實際情況，那麼，要就最終的分裂可以說是發生在甚麼時候的問題來說明這個過程的稍後階段，當然就需要對我們的語言做實質性修正了。

一、誰分裂了，或，甚麼分裂了？

整個討論的一個基點是，認識到在第二聖殿猶太教¹⁶

10. 其他模式見 D. Boyarin, 〈語義學差異；或：「猶太教」／「基督教」〉(Semantic Differences; or, "Judaism"/"Christianity")，載 Becker & Reed 編，《從未分裂的道路》，頁 74-77：語言上相似的（或與語言相適應的）族類譜系（語族或方言族的出現，這些語言或方言即使變得大相逕庭，仍繼續相互作用），或者是博亞林 (Boyarin) 自己的「水波理論」（「種種革新就像投石於水中激起的水波那樣散播開來又相互作用」）。

11. 但是，要主張「道路從未分裂」(Becker & Reed 編，《從未分裂的道路》)，就是反應過度了。一位撰文者克拉夫特 (R. A. Kraft, 〈各方的份量〉[The Weighing of the Parts]，頁 87-94) 評論說，「很明顯，通向經典基督教和經典拉比猶太教的諸道路在公元四世紀時確實是分開的」（頁 87）。

12. 詳盡的研究參見 W. Michaelis, 詞條「道路」(hodos)，載 TDNT，卷五，頁 42-96。

13. 試比較：旺德 (Wander) 列出了被認為造成分裂的因素 (氏著，《公元一世紀早期基督教與猶太教的諸起分裂過程》，頁 36-37)。

14. R. Bauckham, 〈分道揚鑣：發生了甚麼以及為何發生〉(The Parting of the Ways: What happened and Why)，載 *St. Th.* 47 (1993)，頁 135-151，作者認為聖殿是真正的核心問題（如同昆蘭社群以及同撒馬利亞人的分歧中），並認為我對這一點還沒有足夠的認識。（頁 142-144，以及注 32）。

15. 相關的是 M. Zetterholm, 〈基督教在安提阿的形成：對猶太教與基督教分離的社會科學探討〉(The Formation of Christianity in Antioch: A Social Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity; London: Routledge, 2003)，作者批評我的「理論視野和分析工具」[「幾乎僅僅專注於意識形態的方面」(頁 4)]。

16. 當然，「第二聖殿猶太教」的說法也帶來幾個問題；例如參見拙作《記憶中的耶穌》(Jesus Remembered; Grand Rapids: Eerdmans, 2003)，頁 255-292。但是，某個指稱性的術語是不得不用的！

的後期階段以及公元二世紀的早期，「猶太人」和「猶太教」，「基督徒」和「基督教」等範疇僅僅處在出現和獲得定義的過程中。¹⁷

xv 「猶太人」(Jew, *Ioudaios*) 一詞開始是指認某個來自猶大地 (Judaea, *Ioudaia*) 的人。因此, *Ioudaios* 首先更應譯為「猶大地人」(Judaean)。僅僅在所指的對象何時從「猶大地人」擴展到了「猶太人」的問題上尚有爭議;¹⁸當然, 無論那擴展在何時發生, 都不會完全一致, 也不會在同一時間全面發生。這種模糊不確定突顯出在第二聖殿猶太教晚期一貫存在的張力, 這種張力在第一代基督徒試圖確定自己身份時是十分關鍵的: 以色列的傳承是從種族上決定的, 還是從宗教上決定。僅僅在公元一世紀末希臘-羅馬作家才開始把 *Ioudaios* 作為宗教指稱(「猶太人」)來使用,¹⁹所以之前這詞在自我身份認定中、在旁觀者眼中都是模糊不確定的。²⁰

「基督徒」首次出現在《使徒行傳》十一章 26 節, 指的是信仰彌賽亞耶穌並追隨耶穌「道路」的人。顯然, 路加用「基督徒」一詞並非想要暗示「基督徒」很早就明確與「猶太人」相區分了, 因為路加反倒強調, 當地猶太人和由保羅改信的人之間進行的爭論是內部爭論——「所爭論的……關乎言語、名目, 和你們的律法」

17. 我在一篇論文中開始探索這個問題維度, 該論文現在已收入本書作為附錄 (即本書附錄二。——編注)。

18. 鮑威爾 (Bauer) 詞典的英文第三版中建議, 《新約》中的 *Ioudaios* 應該始終譯作「猶大地人」(Judaean) (BDAG, 頁 478-479)。但不同觀點參見 S. J. D. Cohen, 《猶太性的開端: 界限、變化、不確定》(*The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*; Berkeley: University of California, 1999), 第三章。作者主張, 詞意的轉變開始於公元前一世紀末, 從種族-地理方面的詞轉變為有宗教含義的詞。

19. Cohen, 《猶太性的開端》, 頁 96。

20. 以色列國一九四八年的重建, 恢復了這種意義模糊: 不確定「猶太人」首先是種族的身份認定還是宗教的身份認定。

(《使徒行傳》18:15)。²¹因此, 「基督徒」一詞最初是對「拿撒勒派」的另一種叫法, 而拿撒勒派是第二聖殿猶太教內部所實踐的諸多「道路」之中的一條。而這個推論由以下事實得到證實: *Christianoi* 出自拉丁詞 (*Christiani*), 構詞的模式就像 *Hērōdianoī* (Herodians)、*Kaisarianoi* (Caesareans),²²即, 依照被視為領袖的那個人來命名的派別之下的支持者或成員。這意味着, 「基督徒」的稱號是安提阿的羅馬官方發明的, 他們意識到, 猶太人和依附猶太教的人在安提阿相互混合, 追隨那位被認為是「基督」的人的群體日益龐大, 是這個混合體內部的重要派別。²³同樣, 只是在公元二世紀早期的希臘-羅馬作者那裏才開始出現「基督徒」這一稱謂 (塔西佗 [Tacitus]、蘇埃托尼烏斯 [Suetonius]、小普利尼 [the younger Pliny])。²⁴

正如《分道揚鑣》第一版中已經表明的那樣,²⁵「猶太教」(Judaism, *Ioudaismos*) 一詞在文獻中首次出現是在《馬加比二書》(2:21; 8:1; 14:38)。這些段落清楚表明一種自我理解的出現, 這種自我理解是由馬加比家族對敘利亞壓迫的反抗所決定的, 並且表現了他們的反抗。「猶太教」一詞本身顯然是造出來作為與「希臘化文明」(Hellenism, *hellēnismos*, 見《馬加比二書》4:13) 以及「外邦文明」(foreignness, *allophylismos*) 相反的詞。這就是說, 在《馬加比二書》的作者看來, 「猶太教」

21. 更多的例證見《使徒行傳》三章 22-26 節、十五章 13-18 節、二十八章 20 節, 以及耶韋爾 (J. Jervell) 在許多著作中給出的論證, 他最近的一部著作是《使徒行傳的神學》(*The Theology of the Acts of the Apostles*; Cambridge University, 1996)。

22. BAGD, 頁 1090; 亦見本書, 頁 352 (邊碼)。

23. 約瑟夫 (Josephus) 記述, 在安提阿有許多希臘人和敬畏上帝者或者說「猶太化的人」在這一時期被猶太教的方式吸引, 與猶太群體混合 (《猶太戰記》2.462-463; 7.45)。

24. BAGD, 頁 1090。

25. 《分道揚鑣》第一版, 頁 22 (同本書頁 30 [邊碼])。

是一個概括了其民族及宗教身份的詞，這個身份的標誌從一開始就是不屈不撓地堅持遵行與眾不同的、具有規定性的妥拉，如割禮、食物律法等（《馬加比一書》1:60-63；2:46；《馬加比二書》6）。這表明，相比今天「猶太教」一詞的規範用法，該詞起先較為狹義，表達的是一種帶有很強民族主義的自我理解（「猶大地人」），以及一種特定的宗教身份，對這個身份的定義恰恰就是它明確限定了並且堅決維護了自己與其他宗教的截然區分。²⁶「猶太教」一詞在《新約》的唯一一次出現是在《加拉太書》一章 13-14 節，保羅談到他之前「猶太教的」生活方式，我們思考這裏「猶太教」一詞的意義，不能忘記上文關於該詞的辨析。這裏特別要避免犯年代錯亂的錯誤，不要得出結論說，保羅由此就表示了他已經摒棄了我們今天所認的「猶太教」，或者說，他摒棄了公元一世紀時與此相當的對應物（我們所說的「第二聖殿猶太教」）。因為保羅所想到的「猶太教」就特徵而言恰恰就具有那令馬加比家族有別於其他人的「奮銳熱情」（zeal）（《馬加比一書》2:26-27, 50, 58；《馬加比二書》4:2），這奮銳熱情使保羅極力破壞「上帝的教會」（*qahal Yahweh*）（《加拉太書》1:13；《腓力比書》3:6）。可以更準確地說，皈依的保羅拋棄了那種更特殊的、限定更嚴的猶太教理解，那是法利賽人中的奮銳黨所支持的猶太教理解；²⁷這即是說，《加拉太書》一章 13-14 節的

26. *Ioudaismos*「意味着與我們今天所稱的猶太教不同的某種東西」；它的意思是「一直忠於猶大地人的生活方式並忠於耶路撒冷的政治大業」（Boyarin, 〈語言學差異〉, 頁 67-68）。博亞林把「宗教」理解為「一個與其他經驗分離的人類經驗範疇」,「無法嵌入作為一個整體的文化中」（頁 70），他主張,「宗教」是基督教的發明；但是他並不討論柯恩的論證（見上文, 注 15），而且很難理解發生在皈依者保羅身上的事情（頁 68, 注 15）——他所承認的這一點很能說明問題。

27. A. F. Segal, 《皈依者保羅：法利賽人掃羅的使徒身份與叛教》（*Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*; New Haven: Yale University, 1990）。

「猶太教」是第二聖殿猶太教多種形式中的一種，而不是第二聖殿猶太教整體，雖然奮銳黨會想要他們（這種形式）的「猶太教」被視作唯一合法的猶太教表述（在後一處，他們也許更願意用「以色列」一詞，而不是「猶太教」）。²⁸在晚期第二聖殿猶太教這股大水流中，信仰耶穌是彌賽亞的人成為一支日益強大的潮流。²⁹

有意思是,「基督教」一詞的出現與上述情形多少有些相似。該詞在我們的資料中第一次出現,也是在公元二世紀早期,也就是說,在使徒教父時期(伊格納修[Ignatius],《致馬格內西亞人書》(*Magnesians*) 10.1-3;《致羅馬人書》(*Romans*) 3.3;《致費拉德爾菲亞人書》(*Philadelphians*) 6.1;《波利卡普殉道記》(*Mart. Pol.*) 10.1)。以上文獻有兩處把「基督教」與「猶太教」對立起來,作為兩個截然不同的存在,很大程度上是要用兩者彼此間的截然區分來定義的。正如「猶太教」起初是通過與「希臘化文明」的對比或對立來定義的,「基督教」起初是通過與「猶太教」的對比或對立來定義的。³⁰但是,這種相似是否還能更進一步?我方才提過,保羅所用的「猶太教」(《加拉太書》1:13-14)應該被視為對現實中多樣化的第二聖殿猶太教的某種派別性或教派

28. 尤其見 P. Tomson, 〈古代猶太教和新約中的名稱「以色列」和「猶太人」〉(The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament), 載《貢獻》(*Bijdragen*, 47 [1986]), 頁 120-140、266-289; 亦見 J. Neusner, 〈拉比猶太教真的是種族性的嗎?〉(Was Rabbinic Judaism Really "Ethnic"?), 載 CBQ 57 (1995), 頁 281-305 (此處參看頁 285-301)。

29. 波卡姆 (Bauckham) 有理由提醒人們不應該用一種過於簡單化的模式來理解這個時期的許多「猶太教」:「共同的猶太教」能夠容納很大範圍的多樣性;「對某個宗教的諸多不同詮釋大可以在一個單一的、甚至是非常統一的社群內並存」;多樣(正如包括法利賽人和撒瑪該人那樣)並不同於彼此分隔(正如猶太人和撒瑪利亞人那樣)(氏著,〈分道揚鑣〉,頁 137-141)。

30. 亦見 K.-W. Niebuhr, 〈保羅和安提阿的伊格納修所論的「猶太教」和「基督教」〉(“Judentum” und “Christentum” bei Paulus und Ignatius von Antiochien), 載 ZNW 85 (1994), 頁 218-233 (此處參看頁 224-233)。關於本段亦參看 Lieu, 《既非猶太人亦非希臘人?》, 第八章。

性的理解。《分道揚鑣》一書提出的問題是，伊格納修最初的「基督教」定義是否得要以同樣的或與此相當的方式來理解。也就是問，伊格納修是否支持要像保羅使用「猶太教」一詞那樣，狹義地、嚴格地（教派性！）理解這個起源於耶穌的運動（為了儘可能使用非定性的指稱）？是否試圖把「基督教」定義為對立於「猶太教」的做法只是基督教這條大水流中的一股潮流，只是出現在公元一世紀的諸條更為多樣、但都可以稱做「基督教」的道路中的一條路徑？另一種可能的理解方式是，認為伊格納修所做的基督教與猶太教的對立是構成基督教自我理解的一個要素。這就會把我們逼向這樣一個處境，猶太教與基督教的對話只可能在彼此把對方當作「他者」而隔着一道鴻溝的兩方之間進行。但是，正如第二聖殿猶太教是比《馬加比二書》和保羅著作中的「猶太教」更龐大、更多樣的存在，也許我們應該認識到，出現於公元一世紀的基督教比伊格納修著作中似乎暗示出的那個基督教更龐大、更多樣。³¹

xviii

以上只是草草檢視了用來描述誰分裂以及甚麼分裂的主要術語（猶太人、基督徒；猶太教、基督教），然而應該也足以表明分裂進程的最初階段是多麼複雜。定義這些術語時碰到的困難正好能夠提醒我們，以事後之明的角度能更清楚地做出這樣的定義，而將事後得出的這些更清楚的定義返用在早期階段上，就可能給一個遠沒那麼清晰的情況強加一種虛假的清晰。我們如果想要像保羅等公元一世紀的作者那樣看待事情，而不是僅僅憑完美的事後之明來看，就要非常小心年代錯亂的解釋

31. J. G. Gager, 〈猶太基督徒是否目睹了伊斯蘭教的興起？〉（Did Jewish Christians See the Rise of Islam?），載 Becker & Reed 編，《從未分裂的道路》，頁 61-372：「我們可不能這樣來談『猶太教』和『基督教』，就好像它們各自是自身一致的存在；我們要談就必須談不同時間不同地點的猶太人和基督徒」（頁 396）。

說明。在保羅關於猶太人／基督徒的自身同一性的論述裏，他的看法還是模糊的。³²如果他個人的這些看法作為一種基督教正典的觀點，對基督徒仍然有很大效力，那麼，也許我們應該比通常情況更全面地注意這樣一種在身份問題上的模糊不清。在此情況下，《分道揚鑣》一書變得與二十一世紀基督教尋找新的自我理解及新的身份的求索更有關連，而不是更少關連。

二、何時分裂？

《分道揚鑣》第一版中，我莽撞地得出結論，認為公元二世紀可以看到最終的「分裂」——隨着猶太人反抗羅馬的第二次起義而發生的，當然也就是在公元二世紀末。³³進一步的研究很快就讓我更清楚地認識到，這些

32. 見拙文，〈保羅認為他是誰？——猶太基督徒身份研究〉（Who Did Paul Think He was? A Study of Jewish Christian Identity），載 NTS 45（1999），頁 174-193。
33. 《分道揚鑣》，頁 243（同於本書頁 318〔邊碼〕）。有著作基於對公元二世紀文本更全面的討論，有力地支持該結論：S. G. Wilson, 〈相關的陌路人：公元七〇年至一七〇年的猶太人和基督徒〉（*Related Strangers: Jews and Christians 70-170 CE*; Minneapolis: Fortress, 1995），尤其是頁 285-288；亦見頁 306 注 37。波卡姆也認為，基督徒沒有參與巴柯巴起義（Bar Kokhba revolt），這「或許標誌着他們被趕出共同的猶太教，使得自己不再成為拉比在控制耶路撒冷猶太教上的主要對手」（氏著，〈分道揚鑣〉，頁 145-146）。相似的文章見 J. Tomson & D. Lambers-Petry, WUNT 158（Tübingen: Mohr Siebeck, 2003）。文章認為，決定性因素是由兩次猶太起義引起的政治及社會大變動（此處參見頁 22-27 和 309-311）。這是學者們共有的觀點（Becker & Reed 編，《從未分裂的道路》，頁 1；頁 4-5 對「主敘述」有很好的表述）。在某種程度上形成反差的是，E. A. Judge, 〈基督教的興起和猶太教：從羅馬人的視角看〉（*Judaism and the Rise of Christianity: A Roman Perspective*），載 *TynB* 45（1994），頁 355-368。作者指出，羅馬人「看來並未意識到猶太人基督徒的聯繫」，他推論認為，「人們必須假定在早期階段就有了社會層面上的截然區分」（頁 366），儘管從羅馬當局將早期基督徒認做一個與他者不同的團體這件事，也許並不表明許多或大多數基督徒的身份意識。William Horbury, 〈相互接觸及爭論的猶太人與基督徒〉（*Jews and Christians in Contact and Controversy*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1998），作者注意到，「公元一世紀末左右以後的著作中似乎才可以清楚地看出在基督徒意識裏接受了與猶太社群分離」。他也提到，保持猶太人統一的種種考慮從早期開始就限制了猶太社群對異己的寬容程度（保羅對基督徒的逼迫，《哥林多後書》十一章 24 節；《約翰福音》九章 22 節），並且他主張，「詛咒持異端邪說者的祝禱」（*birkat ha-minim*）與此是一致的（頁 11-13）。旺德（注意

xix 只是進一步的分裂，對有些人來說，具有重大意義，但對另一些人來說，也許並不比被趕出會堂更重要（第四福音書談到這事）。³⁴其實，在一九八九年主題為「公元七〇至一三五年之分道揚鑣」的德倫－圖賓根研討會（Durham/Tübingen Research Symposium）上首先得出的結論已經指向一個並不那麼清楚明確的過程：「正確地說來，『分道揚鑣』是非常細碎的，經過了很長時間，不僅受神學因素的影響，也受了社會的、地理的、政治的等各式各樣因素的影響。」³⁵然而，我從那時開始更清楚地看到，如果說分道揚鑣過程的開端遠不是那麼明確，那麼這個過程的結果就更不明確了，最終的分裂比我之前所認為的要遲得多。

本書第二版附錄裏新增一篇文章，文中匯集了一些基本材料。³⁶我在文章中尤其關注了這樣的事實：基督教

到，大多數《新約》研究認為猶太教與基督教之間的決裂確實反映在「詛咒者持異端邪說者的祝禱」裏（氏著，〈公元一世紀早期基督教與猶太教的諸起分裂過程〉，頁3）。但相反的看法見下文注34。

34. 「詛咒者持異端邪說者的祝禱」在這一點上引起了大量混淆，尤其是 J. L. Martyn, 《第四福音書中的歷史與神學》（*History and Theology in the Fourth Gospel*; Nashville: Abingdon, 1979），這部很有影響力的研究著作認為「詛咒者持異端邪說者的祝禱」是《約翰福音》九章 22 節的背景。但是，接下來的討論讓我們看到，「詛咒者持異端邪說者的祝禱」很可能是那以後才出現的，在其原本的表述中似乎不可能已經包含了明確指向基督徒的內容。當前的討論參見 D. Boyarin, 《邊界線：猶太教－基督教的劃分》（*Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*; Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004），頁 67-73，以及那裏列出的參考書目，尤其包括 P. W. van der Horst, 〈近期的「詛咒者持異端邪說者的祝禱」研究〉（*The Birkat ha-minim in Recent Research*），載《希臘文明－猶太教－基督教》（*Hellenism-Judaism-Christianity: Essays on their Interaction*; Kampen: Pharos, 1994），頁 99-111；亦見 Horbury, 《相互接觸及爭論的猶太人與基督徒》，第二章及頁 240-242。
35. D. J. Dunn 編，〈猶太人與基督徒：公元七〇年至一三五年的分道揚鑣〉（*Jews and Christians: The Parting of the Ways AD 70 to 135*; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992）；拙文〈記憶中的耶穌〉（*Grand Rapids: Eerdmans, 1999*），頁 367；以及本書第十二章第 1 節（五）。
36. 見本書頁 343-346（邊碼）（同頁 100-103）。我在文章中特別參考了 J. Parkes, 《教會與會堂的衝突》（*The Conflict of the Church and the Synagogue*; Jewish Publication Society, 1934; reprinted New York: Macmillan）；以及 M. Simon, 《對抗以色列：對羅馬帝國（公元一五二年至四二五年）內基督徒與猶太人

領袖遲至公元四世紀，不得不持續地譴責並告誡會眾不要去會堂，不要守猶太教節日和猶太教習俗。³⁷這清楚地表明，公元一至四個世紀的整個第一至第三世紀期間，我們或可稱之為「普通基督徒」的人都並不把基督教和猶太教看作兩個分離的宗教，更不是兩個對立的宗教。他們的立場更像基督教分宗派時常見的那樣，也就是，「普通基督徒」感到可以自由不受限制地參加不同宗派的儀式，不會認為這樣做是對自己所屬的比較特殊的基督教傳統不忠。顯而易見，那時這兩條道路在許多人眼中（仍然）是交疊的，因此，他們可以把參與會堂看作與委身教會是完全一致的。在這整個時期都能如此頻繁地發現那樣的譴責與告誡，這個事實告訴我們兩點。其一，在這個時期的基督徒當中，那種認為猶太教與基督教依然交疊的觀念是很普遍的。其二，是基督教的領導層認為，必須促使對基督教道路和猶太教道路作出一種

關係的研究》（*Versus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire [AD 152-425]*; 1948, 1964; Oxford University, 1989）。還可參見 Lieu, 〈「分道揚鑣」：是神學建構，還是歷史事實？〉，頁 110-118/20-29；以及氏著，〈基督教對猶太教的看法中的歷史與神學〉（*History and Theology in Christian Views of Judaism*），載氏著，〈既非猶太人亦非希臘人？〉，頁 117-134（此處參看頁 126-131）；概述見 Becker & Reed 編，〈從未分裂的道路〉，頁 6 注 17（參考書目，頁 2 注 7），和 Fredriksen, 〈何為「分道揚鑣」？〉，頁 60 注 79、頁 61 注 82。不同的結論見 J. T. Sanders, 〈分裂宗教者、支持教派者、持不同意見者、離經叛道者：猶太人與基督徒關係的最初一百年〉（*Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*; London: SCM, 1993）；在散居猶太人中「幾乎看不到任何一派基督徒與不是基督徒的猶太人之間有關係」（頁 231），但作者並未將研究拓展到最初一百年以後的時期。旺德在《公元一世紀早期基督教與猶太教的諸起分裂過程》中也將討論限制在公元一世紀的時期，而且單集中關注巴勒斯坦。

37. 新研究見 D. S. Ben Ezra, 〈守「猶太教」秋季節日的「基督徒」〉（“Christians” observing “Jewish” Festivals of Autumn），載 Tomson & Lambers-Petry 編，〈猶太－基督徒的形象〉（*The Image of Judaeo-Christians*, WUNT 158; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003），頁 53-73；亦見氏著，〈誰的齋戒？九月齋期和贖罪日〉（*Whose Fast Is It? The Ember Day of September and Yom Kippur*），載 Becker & Reed 編，〈從未分裂的道路〉，頁 259-282。

明確得多、清晰得多的區分。³⁸但是，這裏可以提出一個問題，是基督教的領導層還是「普通基督徒」更忠實於第一世紀基督教的傳統。

我在附錄文章中也把人們的注意力引向複雜的分道揚鑣圖像的另外兩個方面。³⁹其一是，有不那麼明確的跡象顯示，拉比同一些猶太人有相似的矛盾，這些猶太人相信耶穌是彌賽亞，但又希望繼續像猶太人那樣行事。⁴⁰「猶太基督教」——「仍想同眾多猶太人一樣遵循猶太人律法而生活的基督徒」(Origen, 《駁塞爾蘇斯》[*Contra Celsum*], 5.61)——在基督教和猶太教兩方都遭受了「惡評」, 它是兩方都不可接受的異端。⁴¹這實在是不幸的情況，因為猶太基督教很大程度上填補了基督教和猶太教這兩條分歧道路之間的中間地帶。⁴²「猶太基督徒」的消失多多少少是跟公元四世紀下半葉時基督教和猶太教的最終分裂同時發生的，⁴³這一點並不令人意外；我們可以

xxi

38. 貝克和里德提出這樣的主張，「猶太人和基督徒（或者至少是他們中的菁英）可能在整個古代晚期以及中世紀早期都力圖彼此『分裂』，而這正是因為兩者在那段時期中從未真正達到決定性的或最終的『分裂』，而只有達到了這種程度的分裂，一方的傳統才變得與另一方的自我界定無關，甚至令那種選擇同時參與兩者的做法變得不受歡迎或難以想象」（《從未分裂的道路》，頁 23）。
39. 見本書頁 346-350（邊碼）。
40. 亦見 Wilson, 《相關的陌路人》，第六章；Horbury, 《相互接觸及爭論的猶太人與基督徒》，第五章。
41. 人們經常引用杰羅姆 (Jerome) 對拿撒勒派的評論：「儘管他們想要既做猶太人又做基督徒，但他們既不是猶太人也不是基督徒」（《書信集》[*Epistolae*], 112.13）。有一篇很有價值的對此問題的縱覽：J. Carleton Paget, 《猶太基督教》(Jewish Christianity)，載 W. Horbury 等編，《劍橋猶太教史 (卷三)：羅馬時代早期》(*The Cambridge History of Judaism, Vol. 3: The Early Roman Period*; Cambridge University, 1999)，頁 731-775。
42. 亦見 Wilson, 《相關的陌路人》，頁 143-159；更多的討論文章載 Tomson & Lambers-Petry 編，《猶太—基督徒的形象》。
43. 尤其參見 A. Y. Reed, 〈「分道揚鑣」後的「猶太基督教」〉(“Jewish Christianity” after the “Parting of the Ways”)，載 Becker & Reed 編，《從未分裂的道路》，頁 189-231；A. H. Becker, 〈超越時空的灰牆〉(Beyond the Spatial and Temporal Limes)，載同上，頁 373-392，文中正確地提到，對「分道揚鑣」的研究一直過於狹隘地集中在西方（君士坦丁議決），並且未能研究那些不在基督教

推想，剩餘的猶太基督徒團體被這兩個變得相當不同的宗教吸收了。最近三十年左右重新出現了彌賽亞派猶太人（「追隨耶穌的猶太人」），這很讓我們想到上述「猶太基督徒」的消失所帶來的遺憾，想到「猶太基督教」代表的種種可能性。這樣的彌賽亞派猶太人似乎既得不到當今的基督教領導層認同，也不被當今的猶太教領導層認同。⁴⁴顯然，由對比（或對立）造成的身份質疑在當今是很敏感的問題，正如在公元最初幾個世紀裏那樣。

我在附錄文章中還讓人們注意分道揚鑣圖像的另一個方面：是基督徒保存了大量第二聖殿晚期及以後的猶太文獻，而不是拉比。⁴⁵其實，與其假設像《以賽亞升天記》(*Ascension of Isaiah*) 和《十二族長遺訓》(*Testaments of the Twelve Patriarchs*) 這樣的文獻是「基督教」改編了本屬「猶太教」的文獻，也許更恰當的倒是把這些文獻看做猶太—基督教著作，表明一種猶太人自我定義內的耶穌信仰。⁴⁶這提醒我們，這樣的基督徒認為自己是延續了第二聖殿猶太教中有更大差異的支流；因此加強了前兩節中的論點。但是，這也提醒我們，拉比猶太教本身

xxii

- 帝國統治下生活的猶太人和基督徒之間的關係。在阿拉伯、美索不達米亞、敘利亞，把那些最先與迅速發展壯大的伊斯蘭教遭遇的基督徒描述為猶太基督徒也許是適當的（而且是十分準確的）。另見 Gager, 〈猶太基督徒是否目睹了伊斯蘭教的興起？〉，頁 361-365。
44. 此觀察據 D. Cohn-Sherbok, 〈現代的希伯來基督教和彌賽亞派猶太教〉(Modern Hebrew Christianity and Messianic Judaism)，載 Tomson & Lambers-Petry 編，《猶太—基督徒的形象》，頁 287-298。
45. J. H. Charlesworth, 〈從基督教增加的次經著作看基督徒與猶太人的自我定義〉(Christian and Jewish Self-Definition in Light of the Christian Additions to the Apocryphal Writings)，載 *JCSJ*，頁 27-55，在本書第十二章第 1 節（四）中已提過。；M. A. Knibb, 〈基督教對猶太—偽銘文的採納和轉換：以《以諾一書》為例〉(Christian Adoption and Transmission of Jewish-Pseudepigrapha: The Case of 1 Enoch)，載 *JSJ* 32 (2001)，頁 396-415。
46. 此論證見 D. Frankfurter, 〈超越「猶太基督教」〉(Beyond “Jewish Christianity”)，載 Becker & Reed 編，《從未分裂的道路》，頁 131-143，作者在更普遍地就告誡人們不要「將現代對宗教的明晰性和正統性的焦慮投射回宗教界線模糊變動的時期」（頁 131）。

是一個較小的潮流，處於從第二聖殿猶太教引出的較大河流之內。這裏，我們應該強調一點，這一點需要在研究中時刻注意：第二聖殿猶太教並不是一夜之間轉變化為拉比猶太教的。過於簡單化的、犯了年代錯誤的舊觀點認為，耶路撒冷在公元七〇年被毀之後，當猶太教在雅麥尼亞重建，就變成了拉比猶太教。與此相反，當代越來越多人有了這樣的共識：拉比們直到很久之後才讓他們對以色列傳統的詮釋佔上風，或者說，強制推行了他們對以色列傳統的詮釋⁴⁷——或許其實是在差不多同一個時期，即公元四世紀下半葉，當時國家對基督教的認可加快了最終的分裂。由此得出的必然推論是，從嚴格意義上說，在公元一世紀至二世紀或三世紀裏一直居住在西方散居地的猶太大眾不應該被看作拉比猶太教的一部分。換言之，猶太人、相信耶穌是彌賽亞的猶太人、基督徒等之間在早期的這幾個世紀裏缺少明確界線的情況變得更加明顯易見了，這也在提醒我們，諸次分道揚鑣用了很長時間才變得明確，以及時間比我們通常所認為的要長得多。

在這個問題上，應該特別提到博亞林（Daniel Boyarin）的最新文章，這屬於當前爭論中最有啟發性的一篇文章。⁴⁸作者的基本論點對上文所述的觀念做了加工，「猶太教和基督教直到古代晚期的很晚時候才成為

彼此分離的存在」。⁴⁹他的具體論證是，基督教作者和拉比都發展出了正統／異端的模式，這是他們各自用來建立自我身份的手段。在這兩個事例中都有從教派分歧的結構到正統—異端結構的轉變，而且都是在公元二世紀上半葉開始的，「剛開始形成的基督教和剛開始形成的猶太教都是從教派團體轉變……為正統教會，同相對而言的其他異端並存的」。⁵⁰這個觀察有益於討論，這部分是因為「正統」、「異端」的範疇在之前通常被認為是基督教的術語。但更重要的是，自從鮑威爾（Walter Bauer）具有劃時代意義的研究發表後，⁵¹這些範疇在某種程度上成了基督教自我定義中有爭議的、競爭性的術語。鮑威爾稱，「正統」是關於競爭中勝利取得身份的人的信條，「異端」是關於競爭失敗者的信條，而範疇化當然就是獲勝者的語言。博亞林則強調，在剛出現的基督教和剛開始的猶太教內部都發生了與此非常相似的過程。用本文的意象來說，基督教和猶太教都將自己定義為在公元一世紀出現的較寬道路之內的較窄路徑，「正統」一方都將兩條道路中間的交疊區域稱為「異端」。因此，我

47. 相關文章例如見 P. S. Alexander, 〈從拉比猶太教的角度看「分道揚鑣」〉（“The Parting of the Ways” from the Perspective of Rabbinic Judaism），和 M. Goodman, 〈散居猶太人對聖殿被毀的反應〉（Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple），載 Dunn 編，《猶太人與基督徒》，分別為頁 1-25 和頁 27-38。

48. Boyarin, 《邊界線》；亦見其之前的著作，《為上帝而死：殉道與創造猶太教及基督教》（*Dying for God: Martyrdom and the Making of Judaism and Christianity*; Stanford: Stanford University, 1999）；亦參看 M. S. Taylor, 《反猶太教和早期基督徒身份：對學界共識的批判》（*Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*; Leiden: Brill, 1995）。

49. 博亞林幾乎馬上又觀察到，「人們沒有理由設想，『拉比猶太教』會變成在『應許之地的子民』中普遍的、霸權性的猶太宗教形式，倒是很有理由相信與此相反的情況」；而且「從現象學角度看，猶太教和基督教在其發展的最早階段是無法區分的存在體……」（《邊界線》，頁 89）。

50. Boyarin, 《邊界線》，頁 21、28、30；尤其見該書第二章，其中很說明問題地引用了 J. Lieu, 〈「我是基督徒」：殉道和「基督徒身份」〉（“I am a Christian”: Martyrdom and the Beginning of “Christian Identity”），載氏著，《既非猶太人亦非希臘人？》：「基督教是通過對立而獲得了其真實的身份，因此，也許是第一次，當面對『他者』的時候，當那『另一方』試圖否定基督教存在的時候，所有身份變得清楚明白了」（頁 72）。更詳細的見 Lieu, 《猶太與希臘—羅馬世界中的基督教身份》，第四章（「界限」）和第九章（「他者」）；還有幾篇文章載 G. N. Stanton & G. G. Stroumsa 編，《早期猶太教與早期基督教中的寬容與不寬容》（*Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*; Cambridge University, 1998）。

51. W. Bauer, 《最早期基督教中的正統與異端》（*Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*; Tübingen: Mohr Siebeck, 1934; ET: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*; Philadelphia: Fortress, 1971）。

之前的《新約中的統一與多樣》(Unity and Diversity in the New Testament)⁵²一書中嘗試提出的問題仍然成立：倘若認定對耶穌和福音的其他回應是過於極端的表述，那麼不也應該承認正統派也可能有過於極端的面相嗎？對於有分歧的觀念和實踐，過於謹慎的嚴格區別難道會比過於籠統的收容接納造成更大的錯誤嗎？

簡而言之，要回應「道路何時分開」這個問題，答案就得是：經過一個很長的時期，在不同時間、不同地點，而且不同人群對此有不同判斷，其不同取決於甚麼是認定的界限標誌，以及取決於由誰判斷。因此，在某些人看來，道路分裂得早，或者說，這是明確的自我定義的領導層所要求的；但是在許多普通信徒和實行者看來，有一個持續了很久的包容時期，只是在君士坦丁議決之後才最終打破了這種包容。⁵³

三、重提猶太教的四支柱

上文的第一段結尾提到另一個問題：第二聖殿猶太教不僅看到拉比猶太教出現，也看到基督教出現，它對這些發展有多寬容？關於這個問題，只需把注意力引向進一步討論，從討論中可以看到這個問題有一個非常肯定的答案。我在研究中把聖殿作為了猶太教的第一支柱，對此需要說明兩點。第一，波卡姆(Richard Bauckham)

52. 《新約中的統一與多樣：最早期基督教特徵的研究》(Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity; London: SCM, 1977, 21990, 2006)；已見拙著《分道揚鑣》，頁253-254(同於本書頁331-332[邊碼])。我對「聖經與傳統」的思考(《分道揚鑣》，第十二章第5節)有進一步的發展，見《新約中的統一與多樣》第三版的前言。

53. A. D. Crown, 〈猶太教與基督教：道路的分裂〉(Judaism and Christianity: The Parting of the Ways)，載A. J. Avery-Peck等編，《猶太教與基督教何時開始》(When Judaism and Christianity Began; Leiden: Brill, 2004)，頁545-562，文章的結論是「尼西亞會議的成果必須被視為猶太教和基督教的分道揚鑣」(頁561)。

堅持認為，導致基督教分離的核心因素是聖殿，正如導致撒瑪利亞人(以及昆蘭愛色尼派)分離的因素是聖殿一樣。波卡姆特別提到，早期的耶路撒冷教會並未撤離聖殿，也沒有把聖殿的儀式看作無效(參看《馬太福音》5:23-24；《使徒行傳》3:1)，由此完全還是作為「共同猶太教」中的一部分，儘管耶路撒冷教會似乎把自己看做就是終末論意義上的聖殿——這種對耶路撒冷聖殿的理解是比昆蘭社群的觀點更為徹底的相對主義！⁵⁴如果事情是這樣，我們就該超出波卡姆的限度，而愈加注意那更徹底的聖殿批判(在耶路撒冷城中就已發生!)，這就是與司提反聯繫在一起的聖殿批判(《使徒行傳》6:14；7:48)。⁵⁵第二，我們要回想本書第十二章第6節所做的觀察：儘管聖殿被毀，然而不但基督教，而且拉比猶太教也能夠繁榮發展；拉比猶太教因為聖殿被毀而承受了種種後果，比基督教承受聖殿被毀後果的方式更前後一貫。我們之前對這個觀察還不夠注意，應該再加關注。

就律法而言，神學與實踐之間的張力變得明顯了，或許變得非常關鍵。就神學而言，從討論「保羅新觀」而開始的爭論，既可以用來強調猶太教的「恩約守法主義」和保羅的呼召——呼召人信服而且呼召一種使人生發仁愛而有功效的信心(《羅馬書》1:5；《加拉太書》5:6)——之間的相似，也可以用來強調兩者的差異。⁵⁶正

54. Bauckham, 〈分道揚鑣〉，頁143-145。

55. 旺德認為，《使徒行傳》第六章節的衝突已經明確預示了猶太人和基督徒以後的分離(《公元一世紀早期基督教與猶太教的諸起分裂過程》，頁130)。

56. 見拙著，《保羅新觀》(The New Perspective on Paul, WUNT 185; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005)；但之前就有論述，例如M. Hooker, 〈保羅與「恩約守法主義」〉(Paul and "Covenantal Nomism") (1982)，載氏著，《從亞當到基督：保羅問題論文集》(From Adam to Christ: Essays on Paul; Cambridge: Cambridge University, 1990)，頁155-164。因此，儘管在保羅看來，對基督的信仰是起統一作用的中心，信心/恩典對律法，或基督對律法的對立過於簡單，不足以成為理解的關鍵來分析保羅的救贖論或者其社會責任的教

如早期猶太教的救贖論是圍繞揀選與律法的雙重焦點展開的，保羅的神學與此相似，是圍繞恩典與信服的雙重焦點展開的。保羅同他的猶太先輩一樣，期待一種根據事工的審判，期待對基督徒也是這樣（《羅馬書》2:6-16；14:10-12；《哥林多後書》5:10），而且他想象，信徒們有可能在他們所投身的賽跑中被棄絕，包括他自己（《哥林多前書》9:24-27；《腓立比書》3:11-14）。因此，我們從神學層面上不得不承認這兩種救贖論有重要交疊。顯然，更有決定意義的因素是，猶太人的自我身份在多大程度上同律法緊密相連——「割禮」等同於猶太人，潔淨與不潔的律法構成了守約的身份。這是有關文化的事，有關心理學上的深層自我理解，隨着聖殿被毀，在儘管分散各地、卻是一個民族的倖存猶太人看來，這種自我理解對他們的種族身份、對他們宗教的繁榮，甚至變得更加至關重要了。並不是神學的刀子把猶太—基督徒切分成猶太人和基督徒兩個分開的存在；散居地猶太教包括很多不同的實踐方法，讓猶太人和外邦人之間能夠進行社會交往，⁵⁷而所謂的「使徒諭令」表明，基督教一方有相似的和解意願。然而正如二十世紀合一運動所發現的那樣，在共同表述層面的最初和解常常掩蓋了在文化和心理學層面的深刻得多的差異（根深蒂固的視角和長期確立的實踐）——同樣地，正是因為在博士們和拉比們的意識中，基督徒身份和猶太人身份是依賴於他

訓——一定程度上觀點與此有反差的是 Zetterholm，《基督教在安提阿的形成》。

57. 見 E. P. Sanders,〈猶太人與外邦人的聯繫和加拉太書二章 11-14 節〉(Jewish Association with Gentiles and Galatians ii, 11-14), 載 R. T. Fortna, B. R. Gaventa & J. L. Martyn FS 編,《保羅與約翰研究》(Studies in Paul and John; Nashville: Abingdon, 1990), 頁 170-188; Cohen,《猶太性的開端》, 頁 140-174; 此外見 J. M. G. Barclay,《從亞歷山大里亞到他雅努的地中海散居地的猶太人 (公元前三二三年至公元一一七年)》(Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan [323 BCE-117CE]; Edinburgh: T. & T. Clark, 1996)。

們確立並且保持各自的不同，而不是依賴於他們怎樣能夠和諧共處，神學上和解的可能性就由此破滅了。⁵⁸

我曾在《分道揚鑣》第一版中得出結論，認為基督論即使不是被視為分道揚鑣中唯一的決定性因素，也是決定性因素之一：要把耶穌理解為在上帝／人的界分中屬於上帝一邊的嘗試，結果被證明是猶太教一神論完全無法接受的。基督徒堅持認為基督教是一神論信仰，但這觀點對猶太人和穆斯林沒有產生影響，猶太人和穆斯林仍然覺得基督教的三一論是無法理解的。基於這個強硬的現實，我在《分道揚鑣》中主張，在基督教最初兩代人的時期，在第二聖殿猶太教對於獨一神與他的人類造物和他的選民之間多種多樣的互動方式有多種不同的反思，而基督徒試圖表述耶穌的重要性的努力沒有越出這些不同反思的範疇。我現在也不認為有必要大幅度修改上述看法。不可否認，一些人想要看到已經有一道很大的裂痕開始把最早的基督教同猶太教關於上帝啟示和上帝拯救的反思分離開來，而且這道裂痕尤其表現在第一代基督徒對耶穌的崇拜中（《哥林多前書》8:4-6；《腓立比書》2:10-11）。⁵⁹但是我仍然認為，我們應該更重視這樣一個事實，即保羅看來（故意地）要避免在提到耶穌時使用某些特定的敬拜和祈禱語言，保羅一直把上帝認作「我們主耶穌基督的上帝和父」（《羅馬書》15:6；《哥林多後書》1:3；11:31；《歌羅西書》1:3；《以弗所書》1:3, 17），以及他僅有一處直白地說出他所理解的那

58. 塞特霍爾姆 (Zetterholm) 主張，這場身份危機是早期基督教內部的危機：「發生在安提阿的分道揚鑣主要是信仰耶穌的猶太人和信仰耶穌的外邦人之間的分裂」（《基督教在安提阿的形成》，頁 233）。

59. 尤其見 L. W. Hurtado,《主耶穌基督：最早期基督教中的虔信》(Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity; Grand Rapids: Eerdmans, 2003)。

種上帝與被高舉的耶穌的關係（《哥林多前書》15:24-28）。⁶⁰

此外，博亞林認為有一點很重要，基督教發展出邏各斯（Logos）基督論應該被看作是密切對應着猶太教（《他爾根》[Targums]）的美拉（Memra）神學。^{*}他論證說，「由於分裂的猶太教和基督教雙方的異教研究者所做的工作，才使邏各斯神學（以及由此引出的三一論）作為猶太教和基督教的一個差異而出現」。拉比神學選擇把原本傳統的邏各斯（或美拉）的上帝學說稱為一種異端，或者說是絕對的異端（*the heresy*），也就是「天上的兩個權柄」異端的原型，這樣一來，實際上就給基督教貼上了異端的標籤。而基督教的異教研究者一邊則把神格唯一論（Monarchianism）及形態論（Modalism）稱為異端，因為他們稱呼它「猶太教」！⁶¹這個主張會引起爭論，但它讓最初幾個世紀裏相當混亂難解的基督論爭議變得有意義了，⁶²而且它加強了我們一直有的強烈印象，公元最初幾個世紀裏對猶太教和基督教的各種不同表述有彼此交疊之處，對這個交疊之處值得我們進一步去注意。⁶³

就第四根「猶太教支柱」，即以以色列的揀選而言，我承認，我最終還是發現自己最認同保羅。這裏我指的

60. 見拙著，《使徒保羅的神學》（*The Theology of Paul the Apostle*; Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T. & T. Clark, 1998），頁 252-260。

* “Logos”是一個古希臘文用詞，表示「道」、「言語」，而“Memra”是猶太文學中的亞蘭文用詞，是「道」、「言語」的意思。——譯注

61. Boyarin, 《邊界線》，頁 92、145-146。作者對赫塔多（Hurtado）的回應很值得注意：「我相信，二位一體論不是特別屬於基督教的；只有與耶穌聯繫在一起的二位一體論是特別屬於基督教的」（頁 283 注 97）。

62. 參看我在《形成中的基督論》（*Christology in the Making*; London: SCM², 1989=Grand Rapids: Eerdmans, 1996）前言中初步的思考（頁 xxx-xxxii）。

63. 另一種可能的觀點見 M. Casey, 《從猶太先知到外邦人的上帝》（*From Jewish Prophet to Gentile God*; Cambridge: James Clarke, 1991），這個觀點採用了（在我看來）很明確的「身份標誌」，已超出了歷史上合理的明確程度。

是處於衝突中的保羅，他想要保持忠實於自己的傳統，但又（且主要地）忠實於在基督裏給他的啟示。他解決這個衝突的辦法，如果可以這麼描述的話，就是《羅馬書》九章至十一章的經典論述，論述在並非基督教所特有的（當然不會強調是基督教特有的）期待中達到高潮，即期待從錫安出來的救主使以色列全家都得救（《羅馬書》11:26），並且在最後的一神論頌讚中表達了驚嘆（11:33-36）。我是既同《羅馬書》八章結尾致基督的讚詞完全地產生共鳴，又同《羅馬書》十一章結尾的一神論頌讚完全共鳴，而這一點就明白顯示了我自己的立場衝突。然而這裏的重點是，在這些章節（《羅馬書》九章至十一章）中，保羅將焦點從猶太人和希臘人／外邦人這組對比範疇上移開，轉到了「以色列」上。而重點就是，他雖然沒有拋棄以色列子民的種族特徵（11:25-26），然而堅持稱，以色列要發現自己的身份是「以色列」，不是在於種族後裔或一種獨特的生活方式，而是在於上帝的呼召（9:6-13）。使以色列成為「以色列」的，是上帝的呼召；他還論證，上帝的呼召已經擴展到不僅包括猶太人，也包括外邦人（9:24-26）。⁶⁴這在大多數猶太人聽來仍然是有爭議的（而且是無法接受的）論證。⁶⁵但是，它是這樣一個猶太人的論證，他尋求既要忠於自己的經文和傳統，又要成全上帝的呼召，叫以色列

xxviii

64. 此外見本書頁 354-357（邊碼）；亦見《使徒保羅的神學》，第十九章。

65. 然而有非常不同的回應，見 Neusner, 〈拉比猶太教真的是「種族性」的嗎？〉（Was Rabbinic Judaism Really “Ethnic”?），和 D. Boyarin, 《激進的猶太人：保羅與身份政治》（*A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*; Berkeley: University of California, 1994）。當然，這裏沒有人呼籲要恢復猶太教「特殊神寵論」和基督教「普救論」的舊對比；例如見拙文，〈猶太教是特殊神寵論派還是普救論派？〉（Was Judaism Particularist or Universalist?），載 J. Neusner & A. J. Avery-Peck 編，《古代晚期的猶太教（第三部）：我們的立場孰在：古代猶太教的問題和爭論》（*Judaism in Late Antiquity*, part III: *Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism*; Handbuch der Orientalistik, Leiden: Brill, 1999），卷二，頁 57-73。

成為萬民的光。⁶⁶而且，這作為從第二聖殿猶太教的多樣性中浮現的一種猶太人的論證，既值得基督徒也值得猶太人給予更多注意，包括（雖然有些令人失望）那些忙於猶太教—基督教對話的人的更多注意，對於最後提到的那些人，保羅似乎更讓人覺得為難，而不是資源。⁶⁷

四、前方的（多條）路

《分道揚鑣》最讓人失望的書評（從我的觀點看）出自一些猶太作者，他們把這些公開的講座看做對基督教「必勝主義」的表達。⁶⁸當然，後現代詮釋學提醒我們，可以用種種不同於作者意圖的方式正當地或「本真地」閱讀一個文本。可我還是覺得這些批評令人沮喪，因為這些批評同我在該書中所抱的希望和意圖是如此嚴重地不一致。我的失望集中在兩個方面。其一是，我工作的一個重要部分是要展示基督教和拉比猶太教在公元一世紀或第二聖殿猶太教晚期有共同根源，我希望，更充分地了解我們的共同傳統將有助於我們推進相互理解和真正的對話。西格爾（Alan Segal）曾在以前使用了一個有用的（如果同時對彼此形成挑戰的）意象：猶太教和基

66. 這個隱喻是指向保羅在《加拉太書》一章 15-16 節中把他的改信描述為一個呼召，他所用的語言明確呼應《耶利米書》一章 5 節和《以賽亞書》四十九章 1-6 節，而且無疑是故意地這樣呼應。

67. 此外見本書頁 357-365（邊碼），亦見拙文，〈猶太人保羅和他所說的以色列意義〉（The Jew Paul and his Meaning for Israel），載 U. Schnelle & T. Söding 編，《保羅的基督論：釋經文集》（*Paulinische Christologie: Exegetische Beiträge*，H. Hübner FS; Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht, 2000），頁 32-46，重印載 T. Linafelt 編，《榮耀的陰影：大屠殺之後解讀新約》（*A Shadow of Glory: Reading the New Testament after the Holocaust*; New York: Routledge, 2002），頁 201-215。

68. 拉比 A. M. Bayfield，《教會時代》（*The Church Times*），14.2.92；Josephine Knopp，載《教會合一研究學刊》（*Journal of Ecumenical Studies*，29 [1992]），頁 485。比比較好的評論，見 A. F. Segal，載《神學》（*Theology*，March 1993），頁 150-152。

督教是一母所生的同胞兄弟。⁶⁹博亞林的論點是基督教和猶太教投入了一個相似的過程中，都把自己定義為同另一方相反，在他們之間劃出「邊界線」，這個論點表示失敗（「叛教」？）和成功（「必勝主義」？）都是一些過程和態度，這些在邊界線兩側都會發現，它們是「猶太—基督教劃分」的過程裏無法避免的伴生物（對劃分過程的合理化）。⁷⁰我自己的具體論述在前一個段落裏曾提到，是力圖恢復保羅在對話中的地位，他是一個為了以色列而向外邦人傳道的使徒，而不應當被描述為背叛以色列的「叛教者」；對話雙方應該對他的教訓進行更仔細的思考，思考他的這種真正屬於第二聖殿猶太教的觀點。⁷¹

同樣令人失望的是評論者未能認識到《分道揚鑣》一書副標題的重要：「〔基督教與猶太教之分裂〕對基督教特性的意義」。我給書起這個標題，是為了暗示一點，我展示諸次分道揚鑣中的各種因素和分裂的過程性特點，主要對我的基督教友，他們中大多數人傾向於想當然地把基督教／猶太教的區分（對立！）當作從一開始就如此的。（要了解這一點，只需聽聽某些根據對《約翰福音》的膚淺解讀進行發揮的基督教講道。）我所關注的當初是，現在也仍舊是，基督教在很大程度上是由它的猶太教傳統所塑造的，基督教在很大程度上是作為第二聖殿猶太教的豐富多樣分支中的一支而出現的，基督教的猶太性質在很大程度上仍然是構成其身份的必需

69. A. F. Segal，《利百加的孩子們：羅馬世界的猶太教與基督教》（*Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*; Harvard University, 1986）。博亞林表述得最為強烈：「猶太教不是基督教的『母親』；它們是雙生子，屁股連在一起」（《邊界線》，頁 5）。

70. 我這裏呼應博亞林著作的副標題：「猶太—基督教的劃分」。

71. 亦見拙文，〈保羅：以色列的叛教者還是以色列的使徒？〉（Paul: Apostate or Apostle of Israel?），載 *ZNW* 89（1998），頁 256-271。

成分，而這種程度的關係是基督教應該實現的。一種宗教，當其經文的三分之二（《舊約》）是另一種宗教的經文（《希伯來聖經》），那麼它只有徹底說明這一事實，才能夠正確地理解自身。⁷²要認《舊約》／《希伯來聖經》（Tanah）為經，就是要肯定基督教的猶太性質（或以色列性質；但是因為重建了「以色列」國，要在神學上重視「以色列」術語就更難了）。一個把自己同猶太教區分開來、同猶太教拉開距離，以此來表述自己身份的基督教，永遠都冒着這樣一個危險，會丟失（或者說看不到）自己身份的一個重要方面——基督教在早期幾個世紀中把自己同猶太教的交疊之處看作異端，否認這部分是自己的，也否定它的重要性。因此我建議，有一項重要的任務擺在我們面前（這個我們當然有基督徒，但也包括猶太人），就是要更充分地（並且互相地）探索那丟失了的交疊領域。為了讓這樣的相互探索有可能成功，我們將不得不同時自願懸置起異教研究者、拉比、基督教導師等在相互視角下對身份的表述，這些人只會把他者看成對自己身份的威脅；並且願意把猶太教和基督教更加看做許多年裏一直分開長大的同胞兄弟，對於他們，和好很可能帶來出乎意料的賜福，這尤其在於，這種和好可能會促進他們發現自我。

利厄也批評了《分道揚鑣》的神學議程。⁷³我不否認這項指控：因為我從未意圖做一個社會學描述的練習。但我並不對做這樣的工作畏縮不前。當然對基督徒來說，更好地了解基督教從何而來以及基督教身份如何形

72. 霍伯里（Horbury）觀察到，「這些基督徒承認他們所繼承的聖經是猶太人的遺產，他們想要分享那具有猶太人所認可的正典形式的猶太教聖經……對聖經正典的確認是基礎性的共同前提，而兩個社群共享一種聖經文化，這種文化的焦點就是正確所稱之為的共同聖經」（氏著，《相互接觸及爭論的猶太人與基督徒》，頁 25-26，以及進一步在頁 26-35 和第八章）。

73. Lieu, 〈「分道揚鑣」：是神學建構，還是歷史事實？〉，頁 107-110/17-20。

成，是神學方面的關切。基督教從猶太教那裏「拿來」的恰恰是以色列的神學傳統（尤其是信仰上帝是獨一的，信仰上帝是啟示者、拯救者）；因此，更好地理解這個「拿來」是如何發生的，以及關於基督教它說了甚麼，它對二十一世紀的基督徒仍然有甚麼意義，這是正當的關切（如果你願意，也可以稱之為「神學的」關切）。為了強調這個問題，我們可以提到先前用來理解「拿來」的兩個詞，即叛教（apostasy）和取代（supersession）。⁷⁴當然，這後兩個詞更真切地反映了早期幾個世裏佔統治地位的基督教觀點。但是，《分道揚鑣》一書中的神學議程就是要質疑這些觀點，要問一問，給予基督教一個更明確的身份（與猶太教對立）所帶來的收益是否花了過大的代價，尤其是在基督教反猶太教（以及後來的反猶主義）的可怕歷史中。道路分裂了，確實如此；但是，難道就沒有甚麼可說的來支持保羅所盼望的：當彌賽亞來臨時，道路將最終再度匯合？

鄧雅各（James D. G. Dunn）

德倫大學

二〇〇五年八月

（汪麗娟譯）

74. 同上，頁 105-106/15-16。

作為一名學者，我最令人困擾的缺點（或許是一種力量！）就是渴望看到宏大的畫面，渴望儘可能描繪出綜合的圖景。作為一名研修《新約聖經》和基督教早期歷史的學生，我總是希望看到各部分完美地配合。這並不是說我不願意投入到細緻的工作中去——在對特定的文本的分析中，這些細緻的工作是必要的。事情並非如此。然而，我總是想回顧，以便看出我的發現是否與我們擁有的其餘信息協調一致（不是僅僅《新約》，而是處於歷史背景之中的《新約》著作）。如同在一個巨大畫布上作畫的畫家，我需要不時駐足檢查，那些特定的部分是否與整體配合一致。作為其他作品的評論者，我必須承認，最令我感到惱怒的是，一篇論文或一本專著的結論從《新約》文本的某部分裏得出，卻不曾質疑這結論是否適合整幅圖畫的其他部分。

這就是其他章節背後隱藏的基本原理。在二十世紀八十年代，基督教起源於第二聖殿猶太教、基督教在猶太教框架中顯現——這思路在我腦海中越來越清晰，它是理解基督教早期歷史的關鍵，並且直到現在也是理解基督教自身特質的主要問題。對於使用了大量的猶太人的神聖經典作為自己聖經的一部分的宗教，對於將自己的信仰集中於一個一世紀的猶太人——耶穌身上、並且通過耶穌將信仰集中起來的宗教，不追究其猶太教淵源，是不可能的。

這結論並非我獨自做出的，近年來關於這主題的大量文獻都可以證明。但是個人的獨特的研究並不多見，

很少有人試圖將這些線索串聯起來，而那些嘗試這麼做的人總會留下一些疑問。儘可能清晰地理解基督教早期歷史，是我自己的長期課題，而上述挑戰作為這項課題的一部分，是我不能忽視的。一九九〇年二月至四月，
xxxii 我受邀在羅馬的宗座額我略大學（Gregorian Pontifical University）講學，這對我來說是一次難得的機會——我自己將這些線索集中起來，看看會出現一個怎樣的模式。

講座的格式規定了寫作的風格。我每週做兩次講座，兩場在同一天，這樣連續進行了六個星期。十二場講座的內容能夠很合理地改編為十二章的結構形式，我非常滿意做這樣的保留。然而，這樣的結構有其自身的限制。我無法將所有關於這主題的觀點都羅列出來。進行範圍如此廣泛的討論，參考文獻的範圍極大。因此，我只能處理那些具有代表性的觀點，以及我認為使特定的問題尖銳化的觀點。尤為重要的是，我與桑德斯（E. P. Sanders）之間的爭論的持續是恰當的。我需要壓縮概括自己的觀點，這能夠幫助解釋我自己早期的一些觀點達到的程度（這些早期的觀點達到了一種自我迷戀的程度，這是我致歉的）。然而，如我已經指明的那樣，這些講座是我自己的反省，以使我自己的細緻研究，以及別人的細緻研究，與那個更廣泛的圖景相契合。

如果所安排的講座次數更多或更少，或許我將設計不同的、更適宜的結構。把揀選與妥拉的討論壓縮為只一次地順序論過（第六章至第八章），也許是最大的缺點，如果有不同的設計，我會給予舊約／新約（old covenant/ new covenant）問題更多的關注。在第八章，反猶主義（anti-semitism）／反猶太教（anti-Judaism）的問題似乎討論過多，佔據了整個一章。本應該對第二世紀進行更充分的關注的，尤其是巴拿巴（Barnabas）、游斯丁（Justin）、梅里托（Melito），和偽克萊門主義者

（pseudo-Clementines），但是實際上，本書未作詳細討論。而且，把最終「分道揚鑣」的時間確定在猶太人的第二次起義的時候（一三二年至一三五年），那就更是不必要了。一個簡單的事實是，沒有一個設計是完全令人滿意的。

因為我將這些演講視為更充分理解基督教早期歷史的廣闊計劃之一部分，我盡力推進這計劃，以期得到對此課題進行研究的同行及學生的建設性批評，從而開拓我未來在這領域工作的視野。這是學者的學院屬性與探詢過去的對話本質對我的意義所在。

這些講座以同樣內容在一九九〇年夏季，於帕撒迪納福樂神學院（Fuller Theological Seminary, Pasadena）的暑期學校開設，然後以簡略版本在柏克萊新學院（New College, Berkeley）開設。後來，在一九九一年一月的埃克塞特與普利茅斯循道教區（Exeter and Plymouth Methodist District）的學術會議上，我也就這本書的內容做了更簡短的發言。我感謝所有那些給我幫助的人——不論是在課堂上，公開的會議上，還是私下的談話中。他們的幫助使本書內容更成熟，以及表達更精煉。
xxxiii

斯坦頓教授（Graham Stanton）與桑德斯教授熱心地閱讀了初稿的部分內容，並提出了很有幫助的建議，當然，他們對本書提出的任何觀點並不負責任。

我的妻子邁忒（Meta）與我要把特別的謝意獻給列高里大學神學系主任奧考林斯（Gerry O'Collins），因為最初是他邀請我到羅馬。同時也感謝凡納若柏英語學院（Venerable English College）的院長肯尼迪主教（Jack Kennedy），以及他的同事和學生，他們使我的六個星期羅馬之行如此難忘——是我和妻子一生中的亮點。還要感謝麥卡錫夫婦（Eugene and Maureen McCarthy），他們慷慨地為我提供了訪問教授基金，他們的友誼是我們整

個經歷中難忘的祝福。衷心感謝在帕撒迪納、伯克利、埃克塞特受到的熱情款待和美好的友誼。與他們的討論是有趣的，超越了學術的界限。最後，我要感謝邁忒，她不但支持我，鼓勵我，還幫閱讀演講稿，幫助完成索引工作，我對她的感謝難以言盡！撰寫論祭司職和婦女的章節時，腦海中總想着她。

至少在我看來，基督教的猶太傳統是如此的重要，因此，希望我的論述能夠對進一步增進基督教與猶太教、基督徒與猶太教徒的理解有所裨益。

鄧雅各

德倫大學

一九九一年七月

略語表

- AB 安可《聖經》系列 (Anchor Bible)
- AGAJU 晚期猶太教以及原始基督教史研究系列 (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums)
- AJA 《美國考古學學刊》 (*American Journal of Archaeology*)
- AnBib 《聖經》選集 (Analecta Biblica)
- ANRW 《羅馬世界的繁榮與衰落》 (*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*)
- BAGD W. Bauer, 《新約聖經與其他早期基督教文獻希臘語—英語詞典》 (*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*; ET, ed. W. F. Arndt & F. W. Gingrich; 2nd. edition, ed. F. W. Gingrich & F. W. Danker; University of Chicago, 1979)
- BCE 公元前 (Before the Common Era)
- BDAG 《新約聖經與其他早期基督教文獻希臘語—英語詞典》第三版 (ed. F. W. Danker, 1999)
- BDB E. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, 《舊約希伯來語—英語詞典》 (*Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*; Oxford: Clarendon 1907)
- BETL 神學學刊文庫 (Bibliotheca ephemeridum theologicum)
- BJRL 《曼徹斯特萊蘭茲大學圖書館通訊》 (*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*)
- BJS 布朗猶太研究系列 (Brown Judaic Studies)
- BZ 《聖經學刊》 (*Biblische Zeitschrift*)
- CBQ 《天主教聖經季刊》 (*Catholic Biblical Quarterly*)

- CD 大馬色文獻 (Damascus Document)
- CE 公元 (Common Era)
- CIJ 《猶太銘文集》 (*Corpus Inscriptionum Judaicarum*)
- ConB 聖經典籍 (Coniectanea biblica)
- EJMI 《早期猶太教與其現代詮釋者》 (*Early Judaism and Its Modern Interpreters*; ed. R. A. Kraft & G. W. E. Nickelsburg; Atlanta: Scholars, 1986)
- EKK 新教—天主教《新約》注釋 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament)
- ET 英語譯本 (English translation)
- EvTh 《新教神學》 (*Evangelische Theologie*)
- ExpT 《解釋時代》 (*Expository Times*)
- FRLANT 《舊約》與《新約》的宗教與文學研究系列 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments)
- FS 紀念文集 (Festschrift)
- GLAJJ M. Stern, 《研究猶太人與猶太教的希臘與拉丁作者》 (*Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*; 3 vols.; Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976, 1980, 1984)
- HBT 《聖經神學的視域》 (*Horizons in Biblical Theology*)
- HE Eusebius, 《教會歷史》 (*Historia Ecclesiastica*)
- HNT 新約手冊 (Handbuch zum Neuen Testament)
- HTR 《哈佛神學評論》 (*Harvard Theological Review*)
- HUCA 《希伯來聯合大學年鑒》 (*Hebrew Union College Annual*)
- ICC 國際批判注釋 (International Critical Commentary)
- IDB G. A. Buttrick 編, 《詮釋者聖經詞典》 (*Interpreter's Dictionary of the Bible*; 4 vols.; Nashville: Abingdon 1962)
- IDBS 《詮釋者聖經詞典》增刊 (Supplementary volume to IDB)
- JBL 《聖經文學學刊》 (*Journal of Biblical Literature*)
- JCSD E. P. Sanders 編, 《猶太教與基督教的自我定義 (卷二)》 (*Jewish and Christian Self-Definition, Vol. 2*; London: SCM /Philadelphia: Fortress, 1981)
- JJS 《猶太研究學刊》 (*Journal of Jewish Studies*)
- JRS 《羅馬研究學刊》 (*Journal of Roman Studies*)
- JSJ 《猶太教研究學刊》 (*Journal for the Study of Judaism*)
- JSNT 《新約研究學刊》 (*Journal for the Study of the New Testament*)
- JSNTSup 《新約研究學刊》增補系列 (JSNT Supplement Series)
- JSOT 《舊約研究學刊》 (*Journal for the Study of the Old Testament*)
- JTS 《神學研究學刊》 (*Journal of Theological Studies*)
- Lampe G. W. H. Lampe, 《教父希臘語詞典》 (*A Patristic Greek Lexicon*; Oxford: Clarendon, 1961)
- LCL 勒布經典文庫 (Loeb Classical Library)
- LSJ H. G. Liddell & R. Scott, 《希臘語—英語詞典》 (*A Greek-English Lexicon*; 9th ed.; rev. H. J. Jones; Oxford: Clarendon, 1940; with supplement, 1968)
- NCB 新世紀聖經 (New Century Bible)
- NICNT 新國際《新約》注釋 (New International Commentary on the New Testament)
- NovT 《新約》 (*Novum Testamentum*)
- NovTSupp 《新約》增補 (Supplement to NovT)
- NTS 《新約研究》 (*New Testament Studies*)
- OCD N. G. L. Hammond & H. N. Scullard, 《牛津經典詞典》 (*Oxford Classical Dictionary*; Oxford: Clarendon, 1970)
- PG 希臘教父文獻彙集 (Patrologia Graeca)
- SANT 《舊約》與《新約》研究系列 (Studien zum Alten und Neuen Testament)
- SBL 聖經文學學會 (Society of Biblical Literature)
- SBLDS 聖經文學學會論文系列 (SBL Dissertation Series)

- SBLMS 聖經文學學會叢刊系列 (SBL Monograph Series)
- Schürer E. Schürer, 《耶穌基督時代的猶太人歷史》 (*The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*; rev. & ed. G. Vermes et al.; 4 vols.; Edinburgh: T. & T. Clark, 1973, 1979, 1986, 1987)
- SR 《宗教研究》 / 《宗教科學》 (*Studies in Religion/Sciences religieuses*)
- SJT 《蘇格蘭神學學刊》 (*Scottish Journal of Theology*)
- SNTSMS 《新約》研究會專論叢刊 (Society for New Testament Studies Monograph Series)
- St. Th. 《神學研究》 (*Studia Theologica*)
- SUNT 《新約》語境研究系列 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments)
- TDNT G. Kittel & G. Friedrich 編, 《新約神學詞典》 (*Theological Dictionary of the New Testament*; 10 vols; ET: Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976)
- TS 《神學研究》 (*Theological Studies*)
- TSAJ 古代猶太文本與研究系列 (Texts and Studies in Ancient Judaism)
- TynB 《丁道爾通訊》 (*Tyndale Bulletin*)
- TübZTh 《圖賓根神學學刊》 (*Tübinger Zeitschrift für Theologie*)
- TZ 《神學學刊》 (*Theologische Zeitschrift*)
- VC 《基督眺望》 (*Vigiliae christianae*)
- WBC 聖言《聖經》注釋 (Word Biblical Commentary)
- WMANT 《舊約》與《新約》研究叢刊 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament)
- WUNT 《新約》科學研究系列 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)
- ZNW 《新約科學學刊》 (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*)

第一章

導論：從鮑爾到桑德斯

基督教是公元一世紀由猶太教內部發起的一場運動。這無可爭議的事實對理解早期的基督教至關重要。然而它的重要性還未得到充分的欣賞。這事實同樣對基督教的特性發生着持續的、決定性的影響。但是它隱含的意義還未得到充分的關注。而這些就是本書諸章節的基本關注。

這討論與幾個簡單的問題緊密相關。作為世界的兩大重要宗教，拉比猶太教與基督教，都源於同門——第二聖殿猶太教。¹它們為甚麼會分道揚鑣？既然早期基督教充滿着徹底的猶太教的特點，為甚麼它又發展成為一個獨立的宗教？甚麼是基督教特別強調的——而這強調使兩種宗教分道揚鑣？這分離發生得有多快？我們能否將之簡單地稱為分離？它是否不可避免的？是否應該可以被避免的？這些問題激發了以下章節的討論。

一、鮑爾與萊特福特

在過去的兩個世紀裏，這些問題的重要性已經在鮑爾 (Ferdinand Christian Baur) 的著作被提到了顯著位置。因此，鮑爾在他的《保羅》 (*Paul*) 一書的開頭寫道：

1. 在論及耶穌及第一代基督徒生活時代的猶太教時，「第二聖殿猶太教」 (Second Temple Judaism) 是最簡單、也是最容易為大家接受的方式。這稱謂使其與公元七十年後發展獨特特色的拉比猶太教有所區分，更像是對「前基督教時代的猶太教」的一種描述。

……基督教沒有保留猶太教的形式，而是聲稱自己是一個獨立的、與猶太教分離的宗教，它如何做到了這一點？它如何為自己確立了宗教思想與生活的一種新的解放形式？而這種與猶太教所有的民族性特質截然不同的形式，正是基督教主要歷史的終極的、至關重要的部分。²

2

早在幾年前，鮑爾就已經在關於哥林多信眾中的基督派的文章中發展了他對於基督教起源的解釋。在文章的第二部分「早期教會彼得與保羅基督教的對立」，鮑爾已經清晰地闡明了他的中心論題。³也就是說，早期基督教被兩個派系的衝突所定性，一個堅持猶太教傾向，另一個是保羅的基督教。從這個初始的發現，鮑爾對早期基督教歷史的重構不可阻擋地發展起來。舉例來說，《使徒行傳》的歷史價值不能不受到質疑，因為在它的敘述中，保羅與彼得十分相似，而使徒書信中的保羅顯然與《使徒行傳》中的保羅大不相同。《使徒行傳》一定是受了這個動機的驅使：在晚些時候，有一種試圖調和保羅派系與彼得派系之間的衝突的傾向。⁴伊格納修（Ignatius）與波利卡普（Polycarp）的書信不可能是真的，因為把寫信時間定在二世紀二十年代不適合以下範式：彼得派系與保羅派系的衝突一直在持續，直到二世紀末才得以和解。

鮑爾這個涉及面極廣的理論構架在《教會歷史》一

2. F. C. Baur, 《保羅：耶穌基督的使徒》（*Paul: the Apostle of Jesus Christ*, 1845; ET: London: Williams & Norgate, 1873），卷一，頁3。

3. F. C. Baur, 〈哥林多信眾中的基督派——最早期教會中彼得基督教與保羅基督教的對立〉（*Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom*），載 *TübZTh* V:4 (1831)，頁61-206。

4. 尤其參見鮑爾《保羅》一書的導言。

書中得到清晰的論述。⁵以最簡單的言語來說，基督教是人類宗教意識的最高表達，因為基督教的精神性——在八福的第一福中得到了最精闢的表達——與其他任何宗教相比，都更加自由地脫離了一切外在的、感官上的、物質上的形式的束縛。基督教教義最顯著的特點是：它超越了表面、偶然、特殊，而升向了普遍、無條件、本質。真宗教總是與特定的傳統習俗與地域緊密相連——而基督教拒絕了這種看法，這是基督教普世主義的核心。保羅派系與彼得派系之間的爭論，就是圍繞着猶太教的特殊神寵論（particularism）與基督教的普世主義（universalism）展開的。問題在於，這種絕對的道德與精神的洞察力只能以一種特定的形式進入歷史，而這特定的形式就是壓縮的、狹隘的猶太教的國家彌賽亞觀念。於是，耶穌的一部分追隨者堅持耶穌的民族外貌特徵、忽略他教導的道德與精神的普世主義，就不足為怪了。但是保羅一定有這樣的信心：他要把基督教從猶太教的一個支派的地位中解救出來，解放基督教「在精神上與目的上全然的普世主義」。⁶這分析使鮑爾的結論在當代的運用中更具爭議性：天主教在保羅派系與彼得派系之間作了妥協，即存留了猶太教形式的、外在的儀式；而新教則如同保羅的基督教，保持了內在的、精神性的教義！⁷

3

鮑爾認為這議題對於基督教的自我理解是至關重要的，這一點鮑爾在《教會歷史》中作了清楚的斷言：

5. F. C. Baur, 《最初三個世紀的教會歷史》（*The Church History of the First Three Centuries*, 1853; ET: London: Williams & Norgate, 1978-1979）。

6. 參見 Baur, 《最初三個世紀的教會歷史》，頁5-6、9、27-29、33、38-39、43、49-50等。

7. B. N. Kaye, 〈萊特福特與鮑爾論早期基督教〉（*Lightfoot and Baur on Early Christianity*），載 *NovT* 26 (1984)，頁193-224，參見頁201。

存在於最初根源中的純道德因素，是基督教無法改變的、實質的基礎，這是不容置疑的。基督教從未離棄過這基礎，毫不否定其真確的特性。⁸

在英語世界的學術圈中，對鮑爾之早期基督教描述攻擊最多的是萊特福特（Joseph Barber Lightfoot）。萊特福特同樣確認了這問題的嚴重性：

假如原始的福音書僅僅是猶太教許多階段中的一種，如一些學者指出的那樣，假如世世代代賴以為生的那些彌足珍貴的信仰只是追悔、反思、不斷的增補，假如它們在基督的位格與教導中沒有任何基礎的話，那麼聖保羅的教導實際上是徒勞，而我們的信仰也是徒勞的。⁹

萊特福特也承認，保羅與猶太基督教之間有着強烈的對抗。在《加拉太書》二章 3 節，保羅提到提多雖是希臘人，但在到訪耶路撒冷時也沒有被強迫行割禮。萊特福特並不否認，在保羅的語言中有這樣的暗示：主要使徒（雅各、彼得與約翰）對保守的、猶太化的「假兄弟」是持同情態度的。

基本上來說，那幾個最主要的使徒很可能建議保羅屈從於他們的觀點……由於割禮問題而舉行的使徒會議，是使和談破裂的隱藏原因。¹⁰

8. Baur, 《最初三個世紀的教會歷史》，頁 37。

9. J. B. Lightfoot, 《加拉太書》（*Saint Paul's Epistle to the Galatians*; London: Macmillan, 1865），頁 xi；亦參見頁 293。

10. 同上，頁 105-106；而且，頁 350：聖保羅的語言給我們留下了這樣的印象（儘管證據並不能被認為是確鑿的）：他們（主要使徒）並沒有立即反對、拒絕猶太化的人，而是希望安撫他們，調和矛盾。

在〈聖保羅與其他三位〉（*St Paul and the Three*）一文中，萊特福特毫不遲疑地說，「我們總是太傾向於忽視對保羅的系統化仇恨，而忽略這重要事實，會導致對整個使徒時代的歷史的誤讀和誤解」。¹¹「法利賽人的偏狹」（萊特福特語），是「從一世紀開始的割禮教會的疾病」。¹²

萊特福特與鮑爾的不同之處在於，他應用了歷史批評的方法。鮑爾從無爭議的保羅書信的顯著證據開始，推斷出隱藏在整個基督教早期歷史中的衝突，他透過一個哲學圖式的透鏡閱讀。萊特福特則利用他無人匹敵的古代語言和著作的知識，以對語言和主要文本的上下文的歷史分析作了回應。在其三大卷對伊格納修和波利卡普的研究中，萊特福特完全摧毀了鮑爾的意圖：鮑爾嘗試將這些二世紀末的文獻按時間排列，以迎合他的計劃。¹³然而，萊特福特並沒有完全毀壞鮑爾的計劃，如柏萊特（C. K. Barrett）指出的那樣，萊特福特的「修正的鮑爾立場」之影響是：摧毀了圖賓根學派（Tübingen School）的年代表。¹⁴萊特福特自己聲明：

11. 同上，頁 311。

12. 同上，頁 322-323。萊特福特以令人沮喪的結論結束了這篇文章：「不論我們自己的時代的神學分歧乃至宗教分歧多麼大、仇恨多麼深，我們都不能否認這個事實：我們追求理想的卓越。早期教會充滿的內部鬥爭一點兒不亞於外部壓力，因此夫子才有了這樣令人難過的警告：『我來並不是叫地上太平，及是叫地上動刀兵。』」（同上，頁 374。）

13. J. B. Lightfoot, 《使徒教父（第一部）：羅馬的克萊門；第二部：伊格納修、波利卡普》（*The Apostolic Fathers. Part I: S. Clement of Rome* [2 vols.; London: Macmillan, 1869; 21890]; Part II: *S. Ignatius, S. Polycarp* [3 vols. London: Macmillan, 1885; 21889]）。

14. C. K. Barrett, 《應以何種方式書寫歷史》（*Quomodo historia conscribenda sit*），載 *NTS* 28（1982），頁 303-320，此處參見頁 310、313-314。在一篇早期的文章中，柏萊特（C. K. Barrett）指出，從萊特福特直接引用的東西並不能完全對應於這個時代的英語作家，他總結道：「我們可以說，鮑爾未必問了正確的問題，而萊特福特未必把這些問題放在了正確的歷史背景中」，見〈萊特福特〉（Joseph Barber Lightfoot），載《德倫大學學刊》（*Durham University Journal*, 64 [1972]），頁 193-204，此處參見頁 203。

- 5 與這種錯誤形式（法利賽人的偏狹）的鬥爭，似乎從很早的時候就開始了，在使徒們的一生中一直進行，並持續到後來的年代（我假設為其後的一代）。¹⁵

德國學界的反應就更為複雜。但結果是，它使討論的焦點不斷地從「基督教發源於猶太教」這個問題上移開。

最早的、最有影響力的對鮑爾的回應來自里敕爾（Albrecht Ritschl），在其《早期天主教教會的形成》（*Die Entstehung der altkatholischen Kirche*）的第二版中，¹⁶他指出，早期基督教歷史並非是兩塊單片石塊之間的相互擠壓碰擦。彼得（與最初的使徒）應該從保羅的敵對者（那些推行猶太化的基督徒）中區分出來；而且外邦人的基督教也與保羅有所區分，而保羅對之影響甚微。鮑爾過於簡單的劃分，以圖表很容易就被闡明：

早期基督教的圖譜



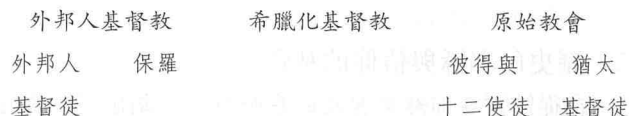
這劃分的詳盡細節是里敕爾之後百餘年最重要的趨勢之一，尤其被宗教歷史學派所採用。這學派是現代時期第一批大力宣揚基督教存在另一種表達的學者：他們發現了原始教會與保羅基督教（即希臘化基督教）之間的基督教。¹⁷關於早期基督教的圖譜仍然在擴展中：

15. Lightfoot, 《加拉太書》，頁 336。

16. Bonn, ²1857。

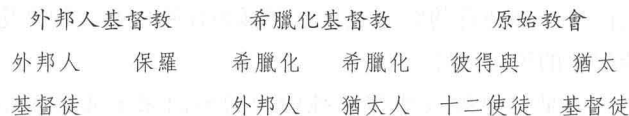
17. W. Heitmüller, 〈論保羅與耶穌的問題〉（Zum Problem Paulus und Jesus），載 *ZNW* 13 (1912)，頁 320-337，尤其參見頁 329 及以下；重印載 K. H. Rengstorff 編，《新德國研究中的保羅形象》（*Das Paulusbild in der neuen deutschen Forschung*；Darmstadt: WB, 1964），尤其參見頁 135 及以下；W. Bousset, 《主

早期基督教的圖譜



二十世紀的時候，同樣的趨勢還在持續——部分是以重現的方式，但從不認為加利利的基督教是獨立於耶路撒冷的。¹⁸最有影響力的是關於基督論的研究：通過對早期基督教圖譜中更為複雜的關係的研究，通過對希臘化基督教的進一步劃分（希臘化猶太基督教與希臘化外邦人基督教），它試圖解釋基督論的發展情況。於是，又出現了一個圖譜：

早期基督教的圖譜



這些劃分的價值在於，它讓在二十世紀研究基督教起源的學生充分認識到一世紀基督教的多樣性。早期基督教不能簡單地以明顯的派系鬥爭的方式來看待。想要更接近於一世紀的現實，就要把它看作是一個廣闊背景中的完整圖譜——一端是保守的猶太教基督徒，而另一端是激進的外邦人基督徒。然而，這結果卻模糊了一個主要問題：基督教產生於第二聖殿時期的猶太教，模糊

基督》（*Kyrios Christos*, 1913; ²1921; ET: Nashville: Abingdon, 1970），第三章。參見布爾特曼（Rudolf Bultmann）寫的《主基督》第五版及英譯本導言。

18. E. Lohmeyer, 《加利利與耶路撒冷》（*Galiläa und Jerusalem*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936）；L. E. Elliot-Binns, 《加利利的基督教》（*Galilean Christianity*; London: SCM, 1956）；W. Schmithals, 《保羅與雅各》（*Paul and James*, 1963; ET: London: SCM, 1956）。

了基督教中的持續的猶太特性。

二、歷史的耶穌與信仰的基督

自從鮑爾在耶穌與其後的基督教之間劃出了一道巨大的裂隙，整個討論就完全以此種方式進行，而猶太教的因素很大程度上被邊緣化甚至被忽視了。在裂隙的兩邊，這現象都有文獻為證。

(一) 耶穌 在鮑爾之後的自由派新教主義中，在里敕爾與他的學生哈納克 (Adolf von Harnack) 的自由派新教主義中，耶穌被有力地從其猶太背景中抽離了。在鮑爾的理想主義傳統中，耶穌被展現為一個沒有時間限制的道德家——他的倫理教訓與他的猶太背景無關，因此可以輕易地轉用於其他世紀。以一種進化論的世界觀來看，道德的進化總是輕易地被假定為與生理上的進化同步；最便宜的結果就是，耶穌被描繪成為人類進化過程中的道德高峰。

於是，里敕爾能夠以純倫理的術語來定義耶穌信息——上帝國——的核心範疇：

上帝國包括那些信仰基督的人，因為他們彼此相愛而不分性別、階級與種族，因而帶來了一種道德態度的伙伴關係和道德的財富，而這種道德友誼與財富以種種可能的變體延伸到人類生活的全部範圍。¹⁹

通過在果殼之中找尋果仁，在短暫中尋找本質與永恆，哈納克發現，永恆存在於耶穌關於上帝的教導中：上帝

19. 《稱義與復和》(Rechtfertigung und Versöhnung)，卷三，頁 271；見引於 G. Lundström，《耶穌教導中的上帝之國——從十九世紀後半葉至今的闡釋史》(The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. A History of Interpretation from the Last Decades of the Nineteenth Century to the Present Day, 1947; ET: Edinburgh: Oliver & Boyd, 1963)，頁 5。

是所有人的父親，是每一個人的靈魂中的無限價值。對耶穌的真正信仰，並不是跟隨教義的正統，而是要「行耶穌所行的」。²⁰

這樣做的結果就是把耶穌從其猶太背景中抽離出來。耶穌信仰中的猶太成分可以被剝離、拋棄，因為它們是不相關的，沒有永恆的價值或意義。耶穌，作為沒有時間限制的典範，不論從其本人²¹來看還是從其教導²²來看，都已經超越了他所處的社會歷史背景。耶穌教導中恆存的價值不受他的猶太性影響。其結果是，基督教的幻影說 (Docetism) 出現了——耶穌其人與其教導獨立於歷史。還應該指出的是，其中還包含了一層更不怎麼令人愉快的意思：耶穌的猶太性是不受歡迎的、原始的、為了達到真正的價值可以被剝離的。在哈納克看來，猶太教的天啟末日論是一種災難性的宗教，是可憐人的宗教²³——而這對猶太人的反感，在其後的四十年中帶來了可怕的後果。

這思路引起的反應也令人注目，如韋斯 (Johannes Weiss) 和史懷哲 (Albert Schweitzer) 極為成功地展示的那樣。²⁴他們從批判這種將耶穌祛歷史化、祛猶太化的做法入手，將耶穌置於猶太人的天啟末日傳統中。與里敕

20. A. Harnack, 《甚麼是基督教?》(What is Christianity?; London: Williams & Norgate, 1901; 5th edition, London: Benn, 1958)，頁 110。

21. 如斯特勞斯 (D. F. Strauss) 著作中的觀念：D. F. Strauss, 《批判性地審視耶穌的生平》(The Life of Jesus Critically Examined, 1940; ET: 1946; reprinted ed. P. C. Hodgson; Philadelphia: Fortress, 1972; London: SCM, 1973)，「結論性的論述：耶穌生平中之教條的輸入」(Concluding Dissertation: The Dogmatic Import of the Life of Jesus)，頁 757 及以下。

22. 哈納克 (Adolf von Harnack) 亦是。

23. Harnack, 《甚麼是基督教?》，頁 23-24。

24. J. Weiss, 《耶穌宣揚的上帝國》(Jesus' Proclamation of the Kingdom of God, 1892; ET: Philadelphia: Fortress/London: SCM, 1971)；A. Schweitzer, 《追尋歷史的耶穌》(The Quest of the Historical Jesus; ET: London: A. & C. Black, 1910)，尤其參見頁 348 及以下 (史懷哲自己的術語是「徹底的終末論」[thoroughgoing eschatology])。

爾以世俗的、倫理的術語對上帝之國的描繪不同，韋斯展示了上帝之國屬於彼岸世界 (*other-worldly*)，它並非以人類手段可以帶來，而是依賴於神聖的干預；它是終末論的——不是一個發展中的、倫理上的純潔社會，而是現在秩序的終結；而未來——並不存在於使徒的社會；簡而言之，就是事件，一則上帝在不遠的未來發生的事件。與哈納克把耶穌描繪成一個不受時間限制的倫理說教者不同，史懷哲把耶穌描繪成一個天啟末日論狂熱者，對上帝即將來臨的最終干預充滿了期待，他的倫理只是給生命在終結前的短暫存在時期內的過渡倫理，他自己因為試圖要創造終末論的處境（這種處境的發展高潮本該是上帝的干預）而被毀滅。

這結果激起了我們研究的極大興趣。韋斯與史懷哲將耶穌和他的教導肯定地放在猶太天啟末日論傳統中。其結果是使耶穌與當下無限地疏離；對史懷哲來說，耶穌是作為「一個陌生者和一個謎」、「一個不知名的人」來到我們中間的。²⁵但是韋斯與史懷哲都發現，承認這個結論是不可能的，他們兩人又以令人驚訝的鎮定自若，返回到自由派新教的古老範疇中去，而這本是他們自己有效地摧毀的觀點。韋斯毫無愧色地對他的著名研究作了如下總結：

耶穌教導中毫無保留地正確並應該形成我們系統神學的核心，並非他關於上帝之國的思想，而是上帝子民的宗教與倫理的伙伴關係。²⁶

而史懷哲最終滑入了一種「對生命的崇敬」或密契主義的基督教的變體：

25. Schweitzer, 《追尋歷史的耶穌》，頁 397、401。

26. Weiss, 《耶穌宣揚的上帝國》，頁 135。

他作為一個不知名的人臨到我們，沒有名字，古老的，在湖邊，他來到那些不認識他的人們中間。他用同樣的話對我們說着：「你們跟我來！」並給我們設定任務，而這些任務是他在我們的時代不得不完成的。他命令。對那些服從他的人，不論他們是聰明還是無知，他都會顯露自己，在人的辛勞中、矛盾中、痛苦中，他顯露自己。在與他的關係中，這些難關都應該被克服。作為一種不可言說的奧秘，人應該在自己的經驗中認識他是誰。²⁷

這裏有一個事實是引人注目的：把耶穌肯定地放入一世紀猶太背景（猶太天啟末日論）的企圖，被證明是如此令人焦慮不安，以致其結果不得不實際上被否認或忽略。歷史的耶穌只能在猶太的終末論中才能得到理解，即耶穌是猶太終末論的倡導者。但是只有把耶穌與當下疏離，把耶穌作為不相關的人來描繪，這做法才能成功。想要長久保留耶穌的價值，唯一的途徑就是剝離耶穌的猶太框架與猶太外套，再次保留自由派新教的耶穌，那個無時間限制的道德主義者或那個典範。他的猶太背景和猶太特性仍然是一個困惑、²⁸一個尷尬。

（二）最早期的基督教 與此同時，耶穌與早期基督教之間的裂隙在另一方面越來越明顯。

在哈納克看來，是這樣的：耶穌之後的整個後續過程可以用「將耶穌所傳的消息『希臘化』」來描述。這

27. Schweitzer, 《追尋歷史的耶穌》，頁 401。

28. 因此，科赫 (K. Koch) 專著的標題《對天啟不知所措》 (*Ratlos vor der Apokalyptik*) 在英語譯本中變換了一個完全不同的標題《對天啟的重新發現》 (*The Rediscovery of Apocalyptic*; London: SCM, 1972)。讓我們來看一下他挑戰性的宣言：「天啟是釋經學家從歷史的角度釋經的標準，但是他們究竟在多大程度上能夠真正領會他們所言說的那個時代的精神？」 (頁 11)

意味着把耶穌簡單的消息放入了更加複雜的、希臘文化的哲學範疇中；特別是，把耶穌關於上帝之愛與兄弟之愛的教導轉化為一種救贖的宗教。上帝需要和解（通過血祭等方式），而正是在此處，基督論，即基督的教義，代替了耶穌自己的教導，神聖的上帝之子的教義排擠掉了那個加利利的先知的教導，十字架的教義代替了上帝之愛與赦罪的宣言。²⁹而正是保羅開啟了這過程。

從另一個角度來看，也是以古老觀念論的方式（這一點鮑爾可能已經意識到），能將同樣的過程描繪為剝去耶穌的消息的外殼，並賦予其普遍的價值。³⁰同樣，這又要歸功於保羅！

在這樣的分析中，判斷的標準是清晰的：把耶穌的消息的猶太特性祛除是一件好事；把它置換成希臘哲學的類型是一件壞事。但這結果加深了歷史的耶穌與保羅信仰的基督之間的裂隙：歷史的耶穌屬於猶太教；保羅信仰的基督屬於希臘文化。而只有通過忽略這些歷史的背景，通過從兩者中提煉出無時間限制的核心，兩者的價值才能得以保存。

隨着宗教歷史學派的出現，通過反思的方式，基督教被重置入了歷史的背景，即那個時代的其他宗教背景中，尤其是希臘—羅馬世界的宗教，這是值得讚賞的。在實踐中，這意味着，對海特穆勒（Wilhelm Heitmüller）和鮑塞特（Wilhelm Bousset）來說，基督教本身可以被視為密契祭禮——受那個大環境的影響，它迅速地融入那個大環境、改變自己。在聖禮與基督論中，這過程顯現得最為清晰。海特穆勒強烈認為，洗禮與聖餐受到了這種祭禮的聖禮觀念、起始禮儀和禮儀方法之嚴重影

29. Harnack, 《甚麼是基督教？》，頁 132 及以下。

30. 同上，頁 131-312。

響。³¹鮑塞特提供了關於基督論發展的最早的充分研究——先是把基督視為基督密契祭禮的主（Kyrios），然後全面推向諾斯替的救世主。³²

這結果加寬了耶穌與隨後產生的基督教、基督教最初的猶太框架與希臘化範疇之間的裂隙，而希臘化範疇很快就接管並主宰了基督教，在其後的歲月裏，這趨勢塑造着基督教——決定性的趨勢是希臘化的而非猶太式的。難怪瑞德（William Wrede）將保羅讚為「基督教的第二奠基人」，相比那第一位（耶穌），「他毫無疑問有更強大的——而非更好的——影響」。³³

（三）布爾特曼 二十世紀中期，裂隙兩邊的觀點被一位頂尖的新教《新約》學者——布爾特曼（Rudolf Bultmann）綜合了起來。

在裂隙的一邊——布爾特曼很樂意承認耶穌的猶太性，至少同意韋斯提出的術語（猶太啟示論）。但是結果如何？一方面，它意味着耶穌屬於《新約》神學的猶太前言，實際上就是基督教本身的猶太前言；於是，在長達兩卷的《新約神學》（*New Testament Theology*）（六百頁）中，討論耶穌的消息只佔短短的三十頁。³⁴另一方面，它意味着耶穌持久的價值只有以存在主義哲學的路徑才能得到理解。耶穌對上帝國的宣言與期待屬於神話的範疇，在這個範疇中，耶穌建構了他的消息。對布爾

31. W. Heitmüller, 《保羅的洗禮與聖餐——描述及宗教史解釋》（*Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903）。

32. 參看上文注 17。

33. W. Wrede, 《保羅》（*Paul*, 1904; ET: Boston: Beacon, 1908），頁 180。

34. 《新約神學》（*Theology of the New Testament*; ET: London: SCM, 1952; 1955）。布爾特曼的《當代處境中的原始基督教》（*Primitive Christianity in its Contemporary Setting*; ET: London: Thames & Hudson 1956），耶穌被包括在「猶太教」這一章中。

特曼來說，「神話」意味着原始的，而這種原始的概念形式在現代科學的世界中已經過時了。³⁵他反對自由派新教的觀點：耶穌消息的終末論是果殼，是應該被剝離的。相反，它又是耶穌教導的不可分離的部分；耶穌的消息是徹頭徹尾神話式的。因此，只有祛神話，它才變得適當。布爾特曼認為，祛神話意味着進入存在主義哲學的範疇。布爾特曼對自由派新教的批評是細緻的、尖銳的。然而，最終的結果還是一樣。作為存在主義者的耶穌，代替了自由派新教中的道德主義者的耶穌。但是猶太的背景，或者框架，或者神話，始終是要被拋棄的。耶穌只有擺脫他的猶太性的糾結，才能獲得適當的位置。

在裂隙的另一邊，即早期的基督教這一邊，布爾特曼使裂隙更大，因為他認為，福音書的諾斯替化發生得很早。在布爾特曼那裏，我們看到一種對前基督教的諾斯替救世主神話的全力追尋。布爾特曼唯一使基督論的發展範疇變得有意義的做法，尤其在保羅與約翰那裏，就是假設基督教依賴於一種已經定型的、廣泛流傳的天堂救世主形象的神話，這形象在特定的諾斯替的術語中，被表述為「宇宙的形象，一種先於存在的神聖存在，上帝的兒子，從天上下來並化為人形」。因此，在《新約神學》關於希臘化教會的教義之章節中，布爾特曼勾畫出了一種普遍流傳的諾斯替救世主神話。此外，他甚至相信這個神話在保羅之前就已經存在，而且已經影響着希臘化教會的基督論。³⁶即使這種前基督教神話深刻地

影響着希臘化猶太人的智慧思考（如布爾特曼已經指出的那樣），³⁷整個論題的結果是清楚的：基督教迅速地從其猶太的框架中、從具有鮮明猶太性的耶穌中脫離出來；而正是在這種脫離後的形式中，基督教發展成為它現在的樣子。

三、插曲的結束

上述的最後一個階段在很大程度上已經枯槁無效了，這有幾個原因：

（一）在巨大裂隙的耶穌的一邊，布爾特曼的存在主義式重新解讀並不比其源頭哲學的影響長久。對歷史耶穌的新追尋開始反對布爾特曼對耶穌的祛歷史化，³⁸而這種追尋最後也在無法解決的方法論的問題中（主要問題是無法規定統一標準以識別耶穌「真正的」話語與馬可的編寫）瓦解於混亂。但是，這追尋是危機的一部分，而這危機更嚴重，因為它影響着研究《新約》文本的整個歷史批評方法。於是，許多學者感到絕望，他們認為，關於歷史的耶穌，根本無法得到的令人信服的材料。³⁹

（二）在相當大的程度上，但同時又是布爾特曼所沒有意識到的，耶穌與早期基督教之間的巨大裂隙本身

35. R. Bultmann, 《新約與神話》(The New Testament and Mythology, 1941; ET), 載 H. W. Bartsch 編, 《宣道與神話(卷一)》(Kerygma and Myth, Vol. 1, London: SPCK, 1953), 頁 1-44。然而, 布爾特曼對「神話」太過隨意的定義, 使他招致了很多嚴肅的批評, 參見拙文〈祛神話化——新約中的神話問題〉(Demythologizing – the Problem of Myth in the New Testament), 載 I. H. Marshall 編, 《新約詮釋》(New Testament Interpretation; Exeter: Paternoster, 1977), 頁 285-307, 此處參見頁 296-300。

36. Bultmann, 《新約神學》, 頁 166-167。

37. 〈《約翰福音》引子的宗教史背景〉(Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, 1923), 載《解經》(Exegetica; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1967), 頁 10-35。

38. 布爾特曼最傑出的學生克澤曼(Ernst Käsemann)對布爾特曼提出了批評, 通常認為這發動了一場「新的追尋」——〈歷史的耶穌的問題〉(The Problem of the Historical Jesus, 1954; ET), 載氏著, 《新約主題論文集》(Essays on New Testament Themes; London: SCM, 1964), 頁 15-47。

39. 寧哈姆(D. E. Nineham)強烈表達了這觀點; 見他在 J. Hick 編, 《上帝道成肉身的神話》(The Myth of God Incarnate; London: SCM/Philadelphia: Westminster, 1977)一書中的「結語」。這種悲觀主義的另一種頗有影響力的表達, 見於 W. Wink, 《人類改造中的聖經》(The Bible in Human Transformation; Philadelphia: Fortress, 1973)。J. Bowden, 《耶穌: 未回答的問題》(Jesus: The Unanswered Questions; London: SCM/Nashville: Abingdon, 1988), 對這問題也不斷地提出質疑。

就預設了：猶太教與希臘化文明是兩種截然不同的實體，因此，希臘化的意味着非猶太的，希臘化的影響實際上就表現為將猶太的東西棄之不理。而猶太教與希臘化文明的這種區分如今也不再得到支持。頗有影響力的，是亨戈爾（Martin Hengel）的著作，尤其是他厚重的同名研究。⁴⁰他的基本觀點是：希臘化的影響在耶穌之前的幾個世紀已經深入巴勒斯坦——從亞歷山大大帝開始，甚至在他之前。舉例來說，我們非常確定的是，在耶穌的時代，希臘語為巴勒斯坦人熟知並廣泛地使用。從一些銘文上我們知道，在耶路撒冷，人們是需要以希臘文閱讀、理解公共告示的；在耶路撒冷周圍發現的保存下來的銘文，有三分之一是用希臘文寫成的；即使是猶太人第二次反叛羅馬時期（二世紀三十年代）的巴柯巴（bar Kochba; Kosiba）書信，也有兩封是用希臘文寫成的，也就是說，巴柯巴自己更願意用希臘文而非希伯來文，⁴¹而這時期，避免任何「希臘化」含義的強烈的民族主義正在盛行。嚴格來說，耶穌的時代，其實並沒有非希臘化的猶太教。

亨戈爾還提醒我們，在耶路撒冷，從很早的時候，大概從基督教興起的那些最初的日子，就有一群希臘化的、說希臘語的基督教信仰者。⁴²也就是說，從「亞蘭語

40. M. Hengel, 《猶太教與希臘化文明》（*Judaism and Hellenism*; 2 vols.; ET: London: SCM/Philadelphia: Fortress, 1974）；如今也參見氏著，《公元一世紀猶太地的「希臘化」》（*The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*; ET: London: SCM /Philadelphia: TPI, 1989）。學術界現在達成了一項新共識：在哈斯摩尼王朝的早期，希臘化本質上並不是甚麼問題；只有當一個人「過分希臘化」時，這個問題才變得嚴重起來。G. G. Porton, 〈後聖經時代猶太教的多元性〉（*Diversity in Postbiblical Judaism*），載 *EJMI*，頁 57-80，在此參見頁 58。

41. 另見 E. N. Meyers & J. F. Strange, 《考古學·拉比與早期基督教》（*Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*; Nashville: Abingdon/London: SCM, 1981），第四章；Hengel, 《公元一世紀猶太地的「希臘化」》，第二章。

42. 見 M. Hengel, 《海蘇斯與保羅之間》（*Between Hesus and Paul*; ET: London: SCM/Philadelphia: Fortress, 1984）一書中的同名文章。另見本書第四章；亨

（Aramaic）階段」到「希臘語階段」的轉化，並非在基督教改革事件進行的時候發生，這轉化不能被認為是基督教在巴勒斯坦廣泛傳播的四〇年代和五〇年代完成的事。在耶路撒冷，福音書是用希臘語、以「希臘化的」術語廣泛傳播的；從一開始，耶穌教導的傳統就是從亞蘭語翻譯成希臘語。實際上，如果希臘語在巴勒斯坦如此流行，尤其是在城市，那麼我們可以假定，在耶穌受難節與第一個復活節之前，就已經有關於耶穌的教導與故事的希臘文版本了。為甚麼不？⁴³

在這樣的證據面前，從祛猶太化的意義上談論希臘化，或者暗示猶太耶穌與說希臘語的基督教之間的裂隙，就被否定了。當然兩者有差異（這主題我們必須加以討論），但不是因為我們能清楚地把一個階段劃分為「猶太的」，把另一個、稍後的階段劃分為「希臘化的」。

（三）在裂隙的另一邊，對前基督教的諾斯替救世主神話的追尋，越來越被證明是徒勞的。布爾特曼對前基督教神話的重構，實際上主要取材於第四福音書的敘述，這基於一個假設：第四福音書的材料源於諾斯替。⁴⁴但是，這自然又是一個循環的辯論，沒有來自外部的支撐，這論點是站不住腳的；而這樣的外部支撐極其缺乏。沒有實際證據表明，這樣的神話先於基督教存在。相反，所有跡象表明，這神話是後基督教（二世紀）時代發展起來的，而在那時，將耶穌視為主要基石之一的基督教

戈爾認為，耶路撒冷人口的 10-20%可能使用希臘語作為他們的方言或是母語，即大概 8,000 至 16,000 人（頁 10）。

43. 既然希臘語在巴勒斯坦如此盛行，我們可以做這樣的推測：耶穌本人也會說一些希臘語。既然這時期的猶太錢幣使用希臘的題字，那麼《馬可福音》十二章 13-17 節提到的交流至少部分是以希臘語完成的。我們還可以這樣問：在耶穌與彼拉多之間，會用甚麼語言交流（可 15:2-5）；彼得與哥尼流之間會用甚麼語言交流（徒 10）。

44. 據福勒（R. H. Fuller）的說法，布爾特曼樂意承認這一點，見《當前研究中的新約》（*The New Testament in Current Study*, London: SCM, 1963），頁 136 及注 1。

信仰已經形成。只有從二世紀開始，我們才發現包含着救世主形象的諾斯替系統的出現。極為可能的是，基督教的耶穌信仰提供了這模型——是基督教把這成分加入了諾斯替系統發展起來的眾多混雜的思想之中。⁴⁵

當然，有幾位學者在拿戈瑪第經集 (Nag Hammadi Library) 中發現了證據，這些證據暗示了一種非基督教和前基督教的神話。但是，在二世紀宗教哲學的大熔爐中，非基督教並不意味着前基督教。拿戈瑪第信仰的時間與特性都指向二世紀，而且，在這些文本中，沒有實質性材料動搖這結論。就這些抽出的材料與暗示而言，對前基督教神話的支持並不充分。使一些《新約》學者痛苦的拿戈瑪第熱，如同先前一代的曼德恩 (Mandean) 熱一樣。⁴⁶*這是一個持久穩固的病毒，但是我們應該相信，歷史批評的健康身體到時候就會將其甩掉。

還有一種企圖，就是找出斐洛 (Philo) 背後的那個神話與屬天的智慧。斐洛對例如《創世記》一章 27 節的解讀，可以完全被解釋為融合了不同方面的影響：一是早期的猶太智慧，一是斯多亞主義的信念，相信邏各斯是理性的力量，它支撐着宇宙，另外還有柏拉圖的觀點，認為屬天世界是永恆實在的領域。而早期猶太智慧傳統，是詩化的希伯來語生動擬人風格的經典表達。⁴⁶前基督教的諾斯替救世主神話或原人 (Urmensch) 神話，僅僅是一種多餘的假設。不必將這些視為一個早期沒有保存下來而現在殘破不全的神話的片段，反而有證據強有

45. 對此點及其後果，另見 J. D. G. Dunn, 《形成中的基督論》(Christology in the Making; London: SCM/Philadelphia: Westminster, 1989), 頁 99-100、215-216; 亦見氏著, 《羅馬書》(Romans; WBC 38; Dallas: Word, 1988), 頁 277-279。完整的討論參見 S. Petrement, 《分離的上帝：諾斯替主義的起源》(Le DIEU séparé: les origines du gnosticisme; Paris: Cerf, 1984)。

* 曼德恩人為諾斯替派教徒，如今在伊拉克仍有後裔。——譯注

46. 另見本書第十章。

力地表明：這些因素是日後在建構後來的那個神話時成為其柱石的。

簡而言之，企圖尋到一位歷史的耶穌，他對信仰來說缺乏價值，或是一位對信仰來說具有重要價值而與其猶太性分離的耶穌，並且他明顯不同於希臘化的信仰的基督，這些企圖都已經不可挽回地徹底失敗了。

四、耶穌的猶太性與基督教的猶太框架問題重現

這些陳舊的探究方案都毫無結果，而與此同時，在過去的二十年中，對早期基督教與第二聖殿猶太教之中的猶太背景的興趣又極大地復甦了。在這一點上，有一些因素具有特別的意義。⁴⁷

(一) 死海古卷 它們於四十年前被發現，但是其影響直到現在才在整個《新約》與早期基督教學界顯現出來。這部分是因為有些古卷還沒有出版。⁴⁸但是部分是因為需要很長的時間才能理解這項發現將發揮怎樣的充分影響。對我們來說重要的一點是，我們現在已經擁有來自耶穌時代的文獻，而這些文獻直接與那個時代的猶太教內部的團體之一相聯繫。我們並不缺少來自這個時代的文獻，我們的麻煩在於：一些像《禧年書》(Jubilees) 和《所羅門詩篇》(Psalms of Solomon) 這樣的文獻，我們不能確定其作者是誰，它們代表了第二聖殿猶太教時期甚麼樣的團體，其宣講對象是誰。我們對死海古卷很有把握的是，它包括了愛色尼派的著作，表達了他們的

47. 至於當代對早期猶太教研究的一些觀點，見 EJMI, 「導言」, 頁 1-30 附參考書目。

48. 死海古卷的一些經卷不能出版，這是現代學術界最大的恥辱之一。一些學者四十年前承擔了研究這些經文的責任，這時期的另一些學者通過這些研究提供了重要的見解。

觀點。⁴⁹也就是說，我們第一次擁有了關於耶穌時代猶太教中一個主要的亞群體的觀點之第一手證據，而對於其他一些主要的亞群體——法利賽人、撒都該人、奮銳黨人⁵⁰（根據約瑟夫[Josephus]的劃分），我們沒有第一手證據。

此外，這些文獻形象地再現了第二聖殿猶太教時期的多元性。在死海古卷被發現之前，我們可以輕易地假定，那個時期有一個標準的猶太教主導思想，那個時期其他作品都只是例外，是極小的少數群體的觀點。但是現在，整幅畫面突然改變了，因為這些群體中的一個，能夠為自己說話。現在事實已經很清楚：第二聖殿猶太教是由許多個分裂的、多元的利益群體組成的。他們繼承了同一份遺產，我們會繼續討論，⁵¹但是他們卻以不同的方式在表述着那一份遺產。⁵²

（二）死海古卷的發現重新燃起了對所謂的「新舊約之間的猶太教」之研究的興趣，即對猶太教次經與偽經的研究興趣。一百年前的世紀之交，曾有一股研究的浪潮，在查爾斯（Robert Henry Charles）編輯的兩卷本著作中達到了高潮。⁵³接着在半個世紀的時間中，完成了少

49. 雖然有一些疑慮，但是從老普林尼提供的證據和昆蘭（Qumran）發現的關於死海西北角愛色尼（Essene）團體的考古證據來看，還是很接近「真相」的（《自然史》[*Naturalis Historia*]，V.73；載 *GLAJJ*，1.472；1.480-1 注釋），附近發現的古卷是我們能夠辨別出昆蘭社團和死海古卷是愛色尼派的；把這些經卷與愛色尼派相聯繫，獲得了一致的贊同（J. Murphy-O'Connor，〈猶太沙漠〉[*The Judean Desert*]，載 *EJMI*，頁 119-156，此處參見頁 124-125）。

50. 後兩者是相互關聯的團體，在第一次猶太起義（公元 66-73 年）被鎮壓時，民族政權和政治體制被摧毀。或者至少可以說，他們的文獻沒有存留下來，也沒能產生持續的影響；而猶太教的天啟觀卻存留了下來。這一點見第十二章。至於法利賽人，見本書第六章。

51. 見本書第二章。

52. 見例如 Porton，〈後聖經時代猶太教的多元化〉，更多討論見本書第六章。

53. R. H. Charles，〈舊約次經與偽經〉（*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*；2 vols.；Oxford: Clarendon, 1913）。

量富有新意但較分散的研究。但在最近二十年左右，一大批介紹這些文獻的新導論出現，⁵⁴並且這些文獻本身又有新校勘本問世，⁵⁵使得相關的興趣又活躍起來。然而，這一切的重要性並非一直得到充分的重視。事實是，這些文獻與斐洛、約瑟夫的著作、死海古卷一起，在時間上與初期基督教徒的作品最接近。它們並非僅僅順便拿來用以填補《舊約》與《新約》之間空白的資料，如那個不恰當的名稱「新舊約之間」（intertestamental）所暗示的那樣。它們與死海古卷一樣，為我們提供了關於耶穌與他同時代人的背景的知識，而這些知識我們從別處無法得知。只要我們認為有一種標準的猶太教（除此之外的文本都是『異端』），那麼，那些小群體的、不重要的少數人的觀點就會被極大程度地忽視。如今它們也被視為另外一些可能的、具有競爭力的對猶太教的理解；與它們並存的另一種可能的理解，就是由拿撒勒的耶穌掀起的運動。於是，我們獲得了一個清晰得多的視角來考察這運動最初出現時的各種參與因素，也對這些參與因素有了清晰得多的把握。

（三）另一個因素是拉比傳統的傳統歷史分析。在

54. 尤其參見 J. H. Charlesworth，〈偽經與現代研究及附錄〉（*The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*；Chico: Scholars, 1981）；G. W. E. Nickelsburg，〈聖經與米示拿之間的猶太文獻〉（*Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*；Philadelphia: Fortress/London: SCM, 1981）；M. E. Stone，〈第二聖殿時期的猶太作品〉（*Jewish Writings of the Second Temple Period*；Assent: Van Gorcum, 1984）；E. Schürer，〈耶穌基督時代的猶太人歷史〉（*The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ*；revised by G. Vermes, F. Millar & M. Goodman；Edinburgh: T & T. Clark；vol. 3.1, 1986）；R. A. Kraft & G. W. E. Nickelsburg，〈早期猶太教與它的現代詮釋者〉（*Early Judaism and its Modern Interpreters*；Atlanta: Scholars, 1986）。

55. 尤其是 J. H. Charlesworth 編，〈舊約偽經〉（*The Old Testament Pseudepigrapha*；2 vols.；New York: Doubleday/London: Darton, Longman & Todd, 1983；1985）；H. F. D. Sparks 編，〈舊約次經〉（*The Apocryphal Old Testament*；Oxford: Clarendon, 1984）。

這點上，紐斯納（Jacob Neusner）作出了巨大貢獻。⁵⁶在紐斯納產生影響之前，這時期的學者，不論是猶太人還是基督徒，都傾向於這樣的假定：米示拿（Mishnah）、托塞塔（Tosefta）、塔木德（Talmud）、米大示（Midrash）等經書中的拉比傳統，可以被自由地用來建構一世紀猶太教的圖景，而這圖景可以被視為事實上的標準猶太教。即使是聲名赫赫的耶雷米亞斯（Joachim Jeremias），也陷入了這圈套。⁵⁷在猶太傳統的這邊，馬咯比（Hyam Maccoby）也可以受到同樣的批評。⁵⁸這錯誤是雙重的。首先，這類文獻通常是三世紀和四世紀的作品，⁵⁹將其作為一世紀的觀點與環境的見證是錯誤的；其次，這樣做會極大地忽視我們確知是同樣出自這時期的其他文獻（〔二〕中提到過）。當然，這錯誤相當令人震驚。從猶太學者的角度來看，這一點是可以理解的，因為對他們來說，拉比猶太教的傳統已經持續了一九〇〇年。但是對基督徒學者來說，這一點是令人吃驚的，因為他們本該會不留情面地批評任何試圖以同樣的方式閱讀三世紀和四世紀基督教文本來回溯一世紀的研究教父時期的學者。⁶⁰

56. 尤其見他的《公元七〇年代之前法利賽人的拉比傳統》（*The Rabbinic Traditions about the Pharisees before AD 70*; Leiden: Brill, 1971）以及之後的許多出版物。

57. 如 J. Jeremias, 《耶穌時代的耶路撒冷》（*Jerusalem at the Time of Jesus*; ET: London: SCM, 1969）。

58. H. Maccoby, 《公元一世紀的猶太教》（*Judaism in the First Century*; London: Sheldon, 1989）。

59. 尤其如 H. L. Strack & P. Billerbeck, 《從塔木德與米大示出發的新約注釋》（*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*; München: C. H. Beck, 4 vols., 1922-1928）。施特拉克（H. L. Strack）和比勒貝克（P. Billerbeck）受到不公正的指責，說他們尤其是比勒貝克將這些材料歸在一起是錯誤使用了這些材料。

60. 在這一點上，亞歷山大（P. S. Alexander）的批評也很中肯，見〈拉比猶太教與新約〉（*Rabbinic Judaism and the New Testament*），載 *ZNW* 74（1983），頁 237-246；這篇文章的觀點與薩爾達里尼（A. J. Saldarini）的也很相似：A. J. Saldarini, 〈拉比猶太教的重建〉（*Reconstructions of Rabbinic Judaism*），

紐斯納則走出了合乎邏輯的一步，把這些尤其在對基督教徒文本的研究中發展出來的源頭分析、形式分析、傳統歷史批評手法，用於研究拉比的文本，因此，他成功地證明了一個事實：這些傳統是一代人接着一代人，一層一層地被建立起來的，直到它們達到現在這樣的狀態（在米示拿與後來的拉比著作中）。當然，人們很容易想到以下述方式來回應，正如有些學者對耶穌傳統的傳統歷史分析所回應的那樣：現在我們沒有甚麼確定的；我們不能確定有甚麼具體的傳統可以追溯到耶穌的時代。⁶¹這結論太過極端，正如紐斯納也認為的那樣。這一點我們將會看見。我們這裏需要指出的是，紐斯納的著作，因為結合了（一）與（二），所以成功地揭示並破除了這個古老的假設：在一世紀七十年代之前，曾經有一種標準的猶太教，或者說拉比猶太教或是法利賽猶太教已經建立，並且建構着這種標準的猶太教。

（四）第四個因素是，最近一段時期，對猶太教的特性有了重要的重新評價。幾世紀以來，人們總是假定（尤其是在新教的圈子裏），猶太教或法利賽人的猶太教是狹隘的、律法主義的宗教。法利賽人認為宗教就是「做功—得義」，即通過善功獲得救贖——於是爭論隨之而起——它為耶穌的福音和保羅的福音提供了一種有力的襯托，因為耶穌和保羅的福音帶來了恩典與赦罪的宗教。長久以來，猶太學者抗議這種對猶太教的描繪，

載 *EJMI*，頁 437-477，在此參見頁 454-457；另外，可參考氏著，《法利賽人的文士與撒都該人》（*Pharisees Scribes and Sadducees*; Wilmington: Clazier, 1988/Edinburgh: T. & T. Clark, 1989），頁 7-9、199 及以下。

61. 參見上文注 39。在桑德斯（E. P. Sanders）的《耶穌與猶太教》（*Jesus and Judaism*; London: SCM/Philadelphia: Fortress, 1985）一書中，過度反應是顯而易見的，儘管桑德斯這本書並未顯示耶穌傳統中有多少是經得起嚴格的歷史審查的。

他們認為這是對法利賽人和對猶太教的一種諷刺，一種歪曲。他們所知道的猶太教與前一種假設並不相同：猶太教強調懺悔、赦罪、贖罪。那個忽視或否認猶太教這些特點的耶穌和保羅，是他們所不能理解的。一些基督教學者也抗議對猶太教的偏見，如摩爾（G. F. Moore），赫弗德（R. T. Herford）、帕克斯（J. Parkes）。⁶²但是直到桑德斯（E. P. Sanders）的《保羅與巴勒斯坦的猶太教》（*Paul and Palestinian Judaism*）問世，對猶太教的偏見似乎始終貫穿於學界，尤其是英語國家。⁶³

新出現的觀點是：傳統關於保羅福音的新教觀點，更多地產生於路德對保羅的闡釋，而非保羅自己。路德反對中世紀教會關於「善功」的教義，最終通過保羅關於「因信稱義」的教導發現了與上帝的和解——上帝自由地接受個體，而不是依靠個體自己的任何善功。問題在於，路德在閱讀中把自己的經驗放在了保羅身上。他假定保羅也面臨着同樣的問題：某個主流傳統教導通過事工（即獲得善功的善行）來稱義。並且因為路德的「因信稱義」教義，曾使他自己獲得了極大的安慰，他認為保羅在皈依基督教的時候也形成了同樣的見識。⁶⁴一個明

62. G. F. Moore, 〈關於猶太教的基督教作品〉（*Christian Writes on Judaism*），載 *HTR* 14（1921），頁 197-254；R. T. Herford, 《新約中的猶太教》（*Judaism in the New Testament*; London: Lindsey, 1928）；J. Parkes, 《基督教堂與猶太會堂的衝突——反猶主義起源的研究》（*The Conflict of the Church and Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*; New York: Athanum, Macmillan, 1934）。

63. London: SCM, 1977，尤其見頁 1-12、33-59。S. Sandmel, 《猶太教與基督教中的第一代基督徒：確定性與不確定性》（*The First Christian Century in Judaism and Christianity. Certainties and Uncertainties*; New York: Oxford University Press, 1969），這本書把摩爾（G. F. Moore）的作品視為很重要的分水嶺：「在摩爾之前，沒有對猶太教的公允的研究和評價」（頁 66）。

64. 在桑德斯的作品中，斯湯達（K. Stendahl）早期的一些觀點獲得了重新的認識和肯定，〈使徒保羅和西方內省道德〉（*The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*），載 *HTR* 56（1963），頁 199-215；再版於《猶太人和外邦人中的保羅》（*Paul Among Jews and Gentiles*; London: SCM, 1977），頁 78-96。

顯的推論是：保羅時代的猶太教一定與路德時代的天主教有着同樣的教導——作為律法主義的猶太教，沒有為恩典和赦罪留下任何位置。簡而言之，路德以自己的經驗解讀了保羅以及保羅所面對的情境。⁶⁵

不幸的是，這模式仍然頑強地保存在新教的學界。舉例來說，後來的保羅研究：布爾特曼、克澤曼（Ernst Käsemann）、里德博斯（Herman Ridderbos）、柯蘭費爾德（C. E. B. Cranfield），都沒有真正擺脫這基本的範式：法利賽人和法利賽猶太教，是陰鬱狹隘的律法主義的宗教的倡導者。⁶⁶現在，由於桑德斯的貢獻，在很多人眼裏這看法已衰落。我們可以看到早期猶太教的另一面：在某種程度上，它實際上是恩典與赦罪的宗教，而這看法是從前未曾有過的（由〔一〕和〔三〕得知）。⁶⁷

這範式的轉換是巨大的，而且帶來一些基本的、直到現在仍在激烈爭論的問題。舉例來說，假如法利賽人不是律法主義的狂徒，那麼我們如何解釋福音書傳統中耶穌與法利賽人的衝突？衝突中要解決的是甚麼？他們是否真的完全對立？福音書傳統在這一點上是否這樣的結果：早期基督徒在複述自己內部的衝突？假如保羅並不抗議善功善行稱義（*merit-earning-good-works righteousness*）的概念，那麼他反對的是甚麼？那麼多猶太學者對新教的保羅（the Protestant Paul）的困惑，是新教詮釋下的保羅所導致的，還是保羅本人導致的？這些問題我們還得回頭再來回答。眼下僅僅需要指出：我們是在對研究早期基督教的眾多觀點進行重新評估，而在這種重新評估中，基督教發源於猶太教、基督教與猶太

65. 進一步的討論見拙文〈上帝的正義：關於因信稱義的更新觀點〉（*The Justice of God. A Renewed Perspective on Justification by Faith*），載 *JTS* 43（1992）。

66. 更詳細的討論見拙著《羅馬書》；參見例如頁 lxv、185、587。還可參考拙著《耶穌、保羅和律法》（*Jesus, Paul and the Law*; London: SPCK, 1990）。

67. 本書第七章有詳細的討論。

教的關係這問題具有絕對的優先性。耶穌成長於其中、早期基督教發源於其中的猶太教究竟是甚麼樣的？為甚麼基督教從猶太教中脫離出來成為獨立的宗教？於是，這些圍繞本書主題的問題更激烈緊迫地重新浮現出來。

(五) 還有一個因素也不能被忽視：基督教學界對大屠殺一直持批判態度，對基督教歷史中一直存在的反猶主義 (anti-semitism) (至少是在《新約》中潛在的) 的識別。尤為重要的是梵二會議的《教會對非基督宗教態度》宣言 (*Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*)，它包括以下的敘述：

21 教會雖然是天主的新子民，但不應視猶太人為天主所擯棄及斥責，一若由《聖經》所得結論似的……教會既反對迫害任何人……痛斥一切仇恨、迫害，以及在任何時代和由任何所發動的反猶太人民的措施 (§4)。⁶⁸

最近的普世教會協會 (World Council of Churches) 也值得一提：他們意識到，教會與猶太人的關係是使徒信仰的核心部分，因此必須成為當下的合一日程的一部分。⁶⁹

然而，在過去的十五年中，新問題又出現了，尤其是蘿特 (R. Ruether) 提出的尖銳問題。⁷⁰蘿特的挑戰是坦率的，也得到了一些人的響應。反猶主義是基督教的

68. W. Abbott, 《梵二會議文獻》(*The Documents of Vatican II*; America, 1966), 頁 666-667 指出，最後一句話的意味在會議進行當中被削弱了，因為先前草稿中「以及譴責」(and condemns) 這個短語被刪除了。

69. H.-G. Link 編, 《今天的使徒信仰》(*Apostolic Faith Today*; Geneva: WCC, 1985), 頁 259-260、265。

70. R. R. Ruether, 《信仰與兄弟相殘——反猶主義的神學根源》(*Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*; New York: Seabury, 1974)。

痼疾，是教會將耶穌視為彌賽亞而引出的一個必然推論。要如此完全地接過「以色列」的彌賽亞，如此完全地接過「以色列」的概念和「上帝子民」的概念，就是反猶主義的，或是至少反猶太教的。基督教徒是反猶主義的，因為他們是基督教徒，這一點有清晰的暗示。基督教的反猶主義的發展是不可避免的：這種傾向在《新約》中就已經成型：在《約翰福音》以及在描述早期基督徒使命的《使徒行傳》中，猶太人被定格為耶穌的敵人；在《馬太福音》二十七章 25 節，猶太人是作為耶穌的謀殺者出現的；在《約翰福音》八章 44 節中，猶太人被描述為撒但的孩子。⁷¹

面對如此的挑戰，重新審視最早期的基督教與其源頭信仰之間的關係，無疑是非常重要的。

五、新研究的必要

重新研究基督教的早期階段是重要的。

(一) 放棄這種歷史追尋的誘惑一直存在，因為種種困難已如前述，並且在歷史問題上缺乏普遍的一致意見。事實上，如今許多學者更願意集中精力對《新約》文本進行文學研究。當然，對這些文本的文學與修辭特色的識別與欣賞是相當重要的，對我們理解和使用這些文本是非常有價值的。但這不是歷史研究的替代。《新約》文本的文學研究，作為歷史研究的補充，已經顯示了其價值 (歷史文學批評)；如果這些文本的歷史特色被忽略或者貶值，那麼其文學價值也會減少；文本從其原來的背景中被釋放 (freed) (所謂「被解放」[liberated]!)，文本就更加容易被濫用，更屈從於讀者的意願。

22

(二) 希望探究耶穌的歷史真實性，希望探究在我

71. 更多討論見本書第八章。

們歐洲歷史與文化中如此有影響力的運動的初始，這是人類的好奇心使然——歷史的困難只會促進這種好奇心而不會減弱它。這種對耶穌、對初期基督教無窮盡的迷戀，在似乎無休無止的有關主題的電影、戲劇、音樂與文獻中有所反應。我們有責任確保「路人」的好奇心會得到可靠研究的回答——否則，這便會成為僅僅懷着好奇心的人想象出的一系列故事，或是夾帶私心者懷有偏見的描繪，或是官能刺激販賣者（他們為沉迷電視的一代設定圖像）生產的幻象。

（三）新探究並不只出於神學的原因——至少還有兩個原因。首先，如果耶穌是歷史中的上帝的「道成肉身」，那麼那個人的所有歷史獨特性就是我們對上帝的基本定義——對我們之於上帝的理解、上帝對人類的意志，它是根本性的。其次，基督教的正典賦予了那個時期（基督教的第一代與第二代）的文獻極大的重要性。因此，對這些文獻以及這些文獻的影響的理解，對於任何定義基督教的企圖來說就是核心的。它們比其他任何文獻都更能說明基督教是甚麼。

所有這些因素促成了現在常被提到的「歷史耶穌的第三次追尋」⁷²的興起，這並不令人感到驚奇。恰恰是願意承認並重視耶穌的猶太背景和猶太特徵、以及他的工作這一點，為進入耶穌傳統提供了新鮮的刺激和新穎的角度。這追尋發生的時間，正好是舊的追問者失去了方向、失去了繼承者，並準備放棄追問的時候，也是（猶太的）耶穌與（基督教的）保羅之間的裂隙再次擴大的時候。⁷³

72. 尤其參見 S. Neill & T. Wright, 《一八六一至一八八六年的新約詮釋》(The Interpretation of the New Testament 1861-1886; Oxford University Press, 21988), 頁 379-403。

73. 這在馬咯比 (H. Maccoby) 的著作《神話的構建者：保羅與基督教的發明》(The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity; London: Weidenfeld

在這些章節中，我們並不過多地捲入那追尋，儘管我們的研究對其也是一種貢獻。我們所要關注的範圍更加廣闊。尤為特別的是，激勵着這追尋的問題可以被表述為：既然耶穌是一個猶太人，既然基督教從第二聖殿猶太教中發展出來，既然猶太教的經典仍然是基督教《聖經》的一部分，那麼它們向我們講述的基督教——不僅是它的初始，而且是它的持久的特性。要聚焦我們的問題，最好是使用本章開頭的術語。公元一世紀末，兩大世界宗教誕生了——拉比猶太教和基督教。它們來自於同一個源頭。它們為甚麼會分道揚鑣，並且變得如此不同？它是如何發生的？有甚麼單一的原因或事件使得這種決裂不可避免嗎？或者這種裂痕是長時間的、緩慢的過程，如果兩方都有良好的意願，這決裂本來有可能彌合嗎？「分道揚鑣」讓我們從兩大宗教中學到了甚麼？它們持續的互動向我們說明了甚麼？

但是首先，我們必須對這框架有一個清楚的了解，這框架指公元一世紀七十年代之前的第二聖殿猶太教。

& Nicolson, 1986) 一書中達到了可笑的程度；但是危險同樣存在於桑德斯的觀點：因為桑德斯認為猶太教和基督教是兩種截然不同的宗教模式。

第二章

第二聖殿猶太教的四大支柱

如第一章所述，現在學界普遍認為，公元一世紀的時候，尤其是我們考察的七〇年之前，並沒有一個單一的、統一的猶太教類型。早期的假設認為，耶穌生活的一世紀的巴勒斯坦，已經有一種標準的拉比猶太教，這假設已經被拋棄。猶太學者如紐斯納和西格爾（Alan Segal），認為這時期的猶太教是多元的。¹另一種說法是，第二聖殿猶太教在很大程度上來說由許多不同的利益群體組成。約瑟夫認為有四個教派或是「思想學派」——法利賽派，撒都該派（Sadducees），愛色尼派（Essenes），奮銳黨（Zealots）（《猶太古史》[*Jewish Antiquities*]，13.171；《猶太戰記》[*Jewish War*]，2.118）。²此外，大多數那個時期的猶太教

1. J. Neusner 等編，《基督教轉型時代的猶太教及其彌賽亞》（*Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*; Cambridge University, 1987; A. F. Segal, 《近古時代其他的猶太教》（*The Other Judaisms of Late Antiquity*; BJS 127; Atlanta: Scholars, 1987）。R. T. Herford, 《新約時代的猶太教》（*Judaism in the New Testament Period*; London: Lindsey, 1928），還需要指出的是，蒙蒂菲奧里（C. G. Montefiore）已經開始經常使用「許多猶太教」這個說法了，頁 14-15。
2. 約瑟夫在《猶太戰記》一書中（*Jewish War*, 2.118）把「奮銳黨」稱作一個「教派」（sect），後來又稱為「第四哲學」（fourth philosophy）（《猶太古史》[*Jewish Antiquities*]，18.9, 23），另外三種哲學分別是：法利賽派、撒都該派、愛色尼派（《猶太戰記》，2.119）。相關討論見 M. Hengel, 《奮銳黨》（*The Zealots*, 1961; 1976; ET: Edinburgh: T. & T. Clark, 1989），第三章；Schürer, 卷二，頁 598-606。「教派」（sect）這個詞並不是令人滿意的術語；另一些時候，我使用「宗派」（faction）這個詞，但是也不盡如人意（具體討論見本書第六章）。對於目前的討論來說，我喜歡科恩（S. J. D. Cohen）提出的定義——「教派是小的、有組織性的團體，指的是從一個大的宗教團體中分離出來，認為自己才體現着這個大團體的理想，認為只有自己才明白神的意願」，見氏著，《從馬加比到米示拿》（*From Maccabees to*

的偽經被認為是「教派的文獻」。³更不要說普通大眾，應許之地的子民（拉 10:2, 11；尼 10:30-31；比較耶 39:10；約 7:49），⁴還有大批居住在以色列土地之外的猶太人，即散居的猶太人（diaspora）。⁵總之，關於七〇年之前標準的或正統的猶太教的觀點，是非常可疑的。⁶

然而，我們仍然能夠為第二聖殿猶太教找到一個共有的、統一的核心，一個所有猶太教的多元形式都賴以建立的四重基礎，一個所有教派都以自己的方式闡釋的共同遺產。我們不能說這四個共同的因素就是猶太教，因為每一個教派或群體對這四個因素的理解、強調的側重點以及表達的方式不同。即使「猶太教」（希臘文 *Ioudaismos*，英語 *Judaism*）這個名稱在那個時代的文本中使用，它也可能包含着一種教派主義對這術語的理解。⁷但是不管怎樣，這名稱可以被使用；有一種東西可以被識別出來，它就是「猶太教」，它對於第二聖殿猶太教時期不同的、多元的表達來說是共同的。這種共同的因素，正是我們努力想要在七〇年之前的猶太教的不同親屬中澄清的家族類同之處。

- the *Mishnah*; Philadelphia: Westminster, 1987），頁 125。但是，還有其他不同種類的教派，以及不同程度的教派主義。就狹義的定義來說，或許只有昆蘭社團才可以稱之為「教派」；就廣義定義來說，耶穌引發的運動也應該包含其中。進一步討論見 Saldarini, 《法利賽人的文士與撒都該人》，尤其是頁 70-73、123-127。
3. 進一步的討論見本書第六章。
4. 進一步的討論見 *IDB*, 1.106-107；尤其見於 A. Oppenheimer, 《鄉民：希羅時代猶太人的社會歷史研究》（*The Am Ha-aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*; Leiden: Brill, 1977）。
5. 見西蒙（M. Simon）的評論《真實的以色列：羅馬帝國時代（公元 135-425 年）基督徒與猶太人關係的研究》（*Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire [AD 135-425]*; Oxford: Littman library, Oxford University, 1986），頁 33-34。至於地理分佈的細節，見 Schürer, 卷三，頁 1-86 的地理調查報告。
6. 例如可以參考 N. J. McEleney, 〈早期基督徒時代的猶太教中的正統〉（*Orthodoxy in Judaism of the first Christian Century*），載 *JSJ* 4（1973），頁 149-153；以及上文注 1 提到的文獻。亦參見本書第一章第四節（一）、（二）。
7. 進一步的討論見本書第八章第二節。

為了聚焦於我所說的「早期猶太教的四大支柱」，⁸我當然不會對早期猶太教做一個完整的分類或描述。許多人想要把其他因素，尤其是猶太教的經典，帶入到這個核心。對律法的充分討論是可能的（本書第二章第三節），儘管在接下來的章節中，「律法」的涉及面會寬泛得多。由於另一些猶太教研究的鼓勵，我還是很有信心的，這些研究表明，用這些術語對早期猶太教進行的分析並非完全特殊。⁹事實將會很明顯：正是這些基本的闡釋差異的事件，使基督教從那時期的其他猶太教教派中獨立出來。

一、一神論：神是一

一神論對於耶穌時代的猶太人來說是絕對基本的概念。¹⁰每天每個猶太人都被教導讀示瑪（*Shema*）：「以

8. 當然，這比喻來自我們更加熟悉的「伊斯蘭教的五大支柱」。

9. 在我的腦海中浮現的，是 H. R. Greenstein, 《猶太教——永恆的約》(*Judaism - An Eternal Covenant*; Philadelphia: Fortress, 1983)，在這本書中，作者這樣劃分猶太教的組成部分的：一、上帝；二至三、妥拉；四、以色列：子民；五、以色列：土地；另外可參見 S. Nigosian, 《猶太教：神聖的道路》(*Judaism. The Way of Holiness*; Crucible, 1986)，這本書主要有五個章節：一、神聖的上帝；二、神聖的子民；三、神聖的土地；四、神聖的經典；五、神聖的儀式。還可參見 E. L. Fackenheim, 《甚麼是猶太教？》(*What is Judaism?*; New York: Summit, 1987)，在這本書中，作者以引用開始他的回答，引用的是佐哈爾（Zohar）中的諺語：「上帝、妥拉和以色列是一體」（頁 43）。同樣見 Herford, 《新約時代的猶太教》，頁 16-21、30、36-37；Cohen, 《從馬加比到米示拿》，頁 103、105；見 M. R. Wilson, 《我們的父亞伯拉罕：基督教信仰的猶太根源》(*Our Father Abraham. Jewish Roots of the Christian Faith*; Grand Rapids: Eerdmans, 1989)，頁 259，該書提出「四大支柱：上帝、妥拉、子民和土地」；見 P. M. van Buren, 《猶太—基督教現實的神學（第二部）：以色列子民的基督教神學》(*A Theology of the Jewish-Christian Reality. Part 2. A Christian Theology of the People of Israel*; San Francisco: Harper & Row, 1983)，第二章至第七章。

10. 「摩西律法的基本原理就是展現上帝存在的真理」——L. E. Goodman, 《一神論》(*Monotheism*; Allanheld, Osmun & Co., 1981)，頁 113；在公元一世紀初，對於所有猶太人來說，他們的上帝是唯一的神，他們的宗教是唯一的宗教，這是很普遍的看法——E. E. Urbach, 《公元一至三世紀猶太教的自我隔離或自我確認：理論與實踐》(*Self-Isolation or Self-Affirmation in Judaism*

以色列啊，你要聽！主—我們上帝是獨一的主。」(申 6:4)；實際上，在《申命記》第六章 7 節的基礎上，一個虔敬的猶太人一天要讀兩遍示瑪。毫無疑問，耶穌也是這樣被教育的。同樣地，猶太人的義務，十誡，也有着同樣的要求：「除了我以外，你不可有別的神。」(出 20:3) 根據塔木德，這兩條經文在公開禱告中是每天必須背誦的；即使是在後來的實踐中，我們也無須懷疑，十誡中的第一條已經根深蒂固地存在於猶太教的信仰與現實當中了。這樣的推論來自於當代猶太教的文獻。比如說，約瑟夫指出：「神是唯一的，這對希伯來人來說是普遍的認識」(《猶太古史》，5.1, 27, 112)；斐洛在他的論證中將十誡中的第一條推向了極致：

讓我們把這第一條也是最神聖的一條誡命深深銘刻於心，承認並尊崇一位高於一切的主，讓多神的想法不再進那些人的耳朵，這些人把在純潔與善良中尋找真理作為生活的準則(《論十誡》[*De decalogo*]，65)；

而猶太女先知，儘管以外邦人的姿態預言，但也直言：「他是唯一的主，沒有別的」(《西卜神諭篇》3:629)。¹¹

這裏，我們不必探究猶太教一神論的早期歷史。對我們而言，知道它在後放逐時代已經成為猶太教基本的

in the First Three Centuries: Theory and Practice)，載 *JCSJ*，2.269-298，在此參見頁 273。

11. 進一步討論見 G. F. Moore, 《基督教時期最初幾個世紀中的猶太教》(*Judaism in the First Centuries of the Christian Era*; Cambridge: Harvard University, 1927)，1.360-2.372；亦見 F. Mussner, 《猶太人——猶太教對於基督教信仰的重要性》(*Tractate on the Jews. The Significance of Judaism for Christian Faith*, 1979; ET: Philadelphia: Fortress, 1984)，頁 52；這兩位學者都引用了斐洛的話 (Philo, 《論創世》[*De opificio mundi*]，171)，斐洛指出：承認上帝的統一性是摩西第二大教導（第一大教導是承認上帝的永恆）。

教義就足夠了。前放逐時代的融合主義 (syncretism) 被認為是遭到放逐的主要原因 (摩 5:25-27; 耶 19:13; 徒 7:42-43)，第二以賽亞大膽的再斷言為放逐時代的猶太人提供了重整旗鼓的有力武器，第二以賽亞認為，以色列的上帝是唯一的神 (尤其注意賽 45:20-25)。猶太教典型的自我確認與悔罪，對融合主義有着強烈的反感，對偶像禮拜有着惡毒的敵意。《猶滴傳》八章 18 節的聲明顯示了這特點：「在我們這一代，或是在現今的日子，我們沒有一個支派，一個宗族，一個村鎮，或者一座城邑敬拜過人手所造的神，儘管人們過去曾經這樣做。」嚴厲抨擊異教的偶像崇拜，從那時起成為猶太文學的一個特色 (賽 44:9-20; 《所羅門智訓》11-15; 《耶利米書信》; 《西卜神諭篇》3:8-45)。

所有這些總體上說與希臘化宗教的精神形成了強烈的對照。而那時總體的傾向是一種融合主義，即把不同的地方神或族裔神視為一個相同的神聖存在的不同表達。如黑格爾指出的那樣：「在希臘化時代發展起來的有學識的人普遍的宗教態度……認為不同的宗教最終都會成為一個神的表達。」¹²舉例來說，希臘的宙斯與羅馬的朱庇特就是一個神，是相同的；在英格蘭的巴斯 (Bath) 有一個密涅瓦—蘇黎斯 (Minerva-Sulis) 的雕像，密涅瓦是羅馬女神，經常被等同於希臘神話裏的雅典娜，而蘇黎斯是當地的對應物；在獻給伊希斯 (Isis, 最初是埃及女神) 的偉大讚美詩中，她被描述為「你有無數的名字」，因為她與其他許多神祇是一致的。¹³

我們或許會說，這是神學，這種神學襯托出亞歷山

12. Hengel, 《猶太教與希臘化》，卷一，頁 261；亦見頁 26-27；R. M. Grant, 《諸神與獨一神》(《Gods and the One God》, Philadelphia: Westminster/London: SPCK, 1986)，第六章。

13. OCD, 詞條「伊希斯」(Isis)。

大大帝與羅馬統治者的政策：為了尋求同戰敗者的合作。通過把當地的宗教吸收進整個帝國的綜合體系中，宗教成為明智地統一不同民族的手段，這樣可以防止它集結成為一種民族主義的感情。因此，安提奧庫斯·埃庇方尼 (Antiochus Epiphanes) 在耶路撒冷聖殿開始了奧林匹斯宙斯的崇拜 (《馬加比二書》6:1-2)；對一個希臘化猶太人來說，雅威不過是宙斯的一個當地的表達。這態度在《阿里斯蒂亞書信》(Letter of Aristeas) 中，由阿里斯蒂亞自己 (一個亞歷山大里亞的猶太人) 充分地表達：「國王啊，這些人 (亞歷山大里亞的猶太人) 敬拜上帝，那全能的造物者，所有人都敬拜他，包括我們自己，不同的是我們用不同的名字。他們稱他的名字是宙斯或朱庇特。」(《阿里斯蒂亞書信》16)。然而眾所周知，這政策引火燒身；馬加比革命者 (Maccabees) 及其後繼者不是融合主義者。於是希臘—羅馬世界中有文化的希臘化人普遍相信：猶太人是無神論者——不是因為他們是一神論者，而是因為他們是排他的一神論者，而有文化的希臘化猶太人是典型融合主義的一神論者 (Josephus, 《斥阿皮昂》[*Contra Apionem*], 2.148; 《波利卡普殉道記》[*Martyrdom of Polycary*], 3.2; Justin, 《護教書》[*Apology*], 1.13.1)。¹⁴亨戈爾在攻擊這種態度時適當地引用了塞爾蘇斯 (Celsus)：「(他們) 認為有一個神，他們把他叫作至高者、我的主 (Adonai)、屬天者 (Heavenly One)、萬軍的 (Sabaoth)，或隨便他們想怎麼來稱這世界；此外，他們甚麼都不承認。」而塞爾蘇斯自己的觀點是：「以希臘人所用的名字，還是以印度人用的名字或埃及人用的名字稱呼那個至高無

14. E. Stauffer, *TDNT*, 卷三，頁 121。這種一神論 (相信一個唯一至上的存在) 在很多宗教中都存在，而且富於哲學基礎。儘管希臘—羅馬的宗教以及中東的宗教都是多神論，但是這種多神宗教中也存在着等級制度。

上的神，其實沒有甚麼分別。」(參見《駁塞爾蘇斯》[*Contra Celsum*]，1.24)

以色列主要以兩種方式解決了其他諸神的問題。一種是使其處於從屬地位 (subordination)。其他民族的神就降格為天使，受雅威的指派統治這些民族 (如申 32:8-9；《便西拉智訓》17:17；《禧年書》15:31)。換句話說，他們被描繪成雅威法庭中的扈從 (如伯 1-2)，而國王這麼多助手，極大地增加了國王的權威。另一種方式是吸納或是馴服。於是，其他宗教中的神聖智慧或是偶像被描繪成一種不同的神聖存在。但是，如我們將見，猶太人的智慧書作者更多是以雅威的自我啟示方式來描繪智慧的。如在《便西拉智訓》二十四章 4 節中，智慧將自己描繪為有寶座「在雲柱中」；即智慧被認為是主的顯現或是主的天使 (出 14:19-20, 24)。在《所羅門智訓》十章及以下中，智慧被描繪成雅威對以色列和族長的關心。¹⁵以這樣的方式，體貼的猶太人就保留了與其他宗教的對話而不用放棄他們的一神教。

我們無須更多討論這話題，就我們的觀點來說，這已經足夠：在拉比猶太教中，瀆神是最嚴重的罪，因為瀆神破壞了上帝獨一無二的王權，是對第一誡命的破壞，因此被視為最根本的罪。¹⁶這個問題對拉比來說是如此的根本，以致於否認「獨一神」的人被稱為 *kofer ba-'Iqqar*，即「否認信仰第一原則的人」。¹⁷

二、揀選——聖約子民，應許之地

在以色列的自我理解中，還有一點同樣基本：他們

確信他們是雅威揀選的，獨一神通過一份特殊的合同，或聖約 (covenant)，使自己對以色列負有義務，也使以色列對他負有義務。¹⁸這一點比一神論更深地植根於前放逐時代，在遠古的故事和信經的教義中，這一點不斷重申着亞伯拉罕的選擇與土地的應許。《創世記》十二章 1-3 節和十五章 1-6 節敘述了最初的選擇和上帝對亞伯拉罕的應許，而這一點在十五章 17-21 節以及十七章 1-8 節以聖約的形式得到了明確的規定。在《申命記》七章 6 節及以下，我們能夠看到這種強勢的陳述：要從應許之地上清除其他民族，不要與他們有任何混雜 (申 7:1-7)。而中心部分則敘述了上帝解救以色列出埃及的神聖動機，以及將那應許給列祖的土地賜予以色列的承諾 (申 6:20-25, 26:5-10)。¹⁹

與第二聖殿猶太教的其他支柱一起，這些確信重建了後放逐時代的信仰：我們只需要重新檢驗第二以賽亞的影響 (賽 41:8-9, 44:1) 以及以斯拉改革的重要性：堅決反對異族通婚，借此使人民與土地免於混雜。以色列是上帝為自己揀選的人民。馬加比反抗文化上與民族上同化 (公元前二世紀) 的力量，得自這個信念：以色列的土地和人民，並不僅僅是眾多民族中的一個，而是那個獨一神的特殊揀選。「猶太教」 (*Ioudaismos*) 一詞就是在這個時期第一次出現在文學中的 (《馬加比二書》2:21, 8:1, 14:38)，而在每一次的敘述中，對「猶太教」的熱忱與信仰都由馬加比反抗的英雄表現出來。這裏暗含的意思是明顯的：這個詞是與「希臘化」相對立的，

30

15. 進一步的討論見本書第十章。

16. 如 H. W. Beyer, *TDNT*, 卷一, 頁 622; Moore, 《基督教時期最初幾個世紀中的猶太教》, 卷一, 頁 465-467。

17. E. E. Urbach, 《哲人》 (*The Sages*; Jerusalem: Magnes, 1979), 頁 26。

18. 「潛在於希伯來社會的根本隱喻，其實可以由聖約這個詞來表達」，見 A. F. Segal, 《利百加的孩子們：羅馬世界的猶太教與基督教》 (*Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*; Cambridge: Harvard University, 1986), 頁 4。

19. 更多討論見 Mussner, 《論猶太人》, 頁 11-13, 另附更多文獻。

主要為了表達「猶太」(Judaea, “Jews”) 族人²⁰通過對「希臘化」同化的反抗而重申對聖約的信仰。於是，「猶太教」這詞從最初用做強烈民族主義地斷言以色列的揀選、在上帝應許之地擁有宗教自由(如果不是民族自由)的神聖權利開始，這詞的含義就不斷被強化。

一直延續到我們這個時代的猶太人作品，始終強調着同一個信念。比如，《禧年書》十五章 31-32 節：

他揀選以色列作為自己的子民。他尊崇他們，把他們聚集一處，因為有很多民族、很多人民，而那也是屬於他的，但是他派聖靈統治他們，以防他們(異族)引誘他們(以色列)偏離他的正道。但是對以色列，他並沒有派天使或靈來統治，因為他自己就是他們的統治者，他會保護他們……

同樣，在《所羅門詩篇》九章 8-9 節：

現在，你是上帝，我們是你愛的子民；看看我們，滿懷同情，啊，以色列的上帝，因為我們是你的，不要拿走你對我們的慈悲，讓他們降臨到我們身上。如果你在眾民族中揀選了亞伯拉罕的後裔，賜予我們你的名，主，永不止息。

我認為不必更詳細地引用這些觀點，因為以色列是上帝的遺民這想法，見於猶太文學的很多流派。²¹在死海古卷

20. 更多討論見本書第八章。

21. 《申命記》32:9；《列王紀上》8:51, 53；《列王紀下》21:14；《詩篇》33:12, 74:2；《以賽亞書》63:17；《耶利米書》10:16；《彌迦書》7:18；《猶滴傳》13:5；《便西拉智訓》24:8, 12；《禧年書》1:19-21, 22:9-10, 15, 33:20；《馬加比三書》6:3；《巴錄二書》5:1；《託斐洛書》(Pseudo-Philo) 12:9, 21:10, 27:7, 28:2, 39:7, 49:6。還可參見拙著《羅馬書》就《羅馬書》四章 13 節

與拉比傳統中，確信以色列是上帝的揀選，是上帝的葡萄園，這一點是絕對自明的。²²在散居的猶太人中，相信《申命記》三十章 1-10 節暗示，盼望重歸應許之地，並以此為寄託的人不在少數。²³

耶穌對所有這些毫無疑問是熟悉的。如《祝福十八篇》(Shemoneh 'Esreh) 所述，他大概每天都被告導這樣祈禱：上帝被稱為「我們列祖的上帝，亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝與雅各的上帝……」(祝福第一篇)。祈禱者要重聚散居的猶太人(祝福第十篇)。第十四篇寫道：「要仁慈，主我們的上帝，以你偉大的悲憫，對以色列你的民和耶路撒冷你的城；對錫安，你榮耀的歸宿……」。最後的請求則是：「把你的和平帶到以色列，帶給你的子民，帶給你的城市，帶給你的遺民……」(祝福第十八篇)。²⁴

還有一個事實也很重要：我們從不曾聽說耶穌去過加利利的兩個希臘化城市——塞弗里斯(Sepphoris)與提比哩亞(Tiberias)——的任何一個，這沉默比甚麼都更有說服力，或許未去過前者更甚，因為它是加利利的地方首府，而且離拿撒勒只有一山之隔。因此，我們必須小心對待福音書傳統中的這些沉默的因素。²⁵許多加利利人無疑很憎恨這些異質的因素，它們隨着征服者而侵

和九章 4 節所作的分析。

22. 「使一個猶太人成為異端的，並不是疏於遵守戒律，也不是遠離傳統，而是否認猶太人是神揀選的特殊屬性……」(Urbach, 〈公元一至三世紀猶太教的自我隔離或自我確認〉, 頁 292-293)。戴維斯(W. D. Davies)總結了拉比的立場：「法利賽人非常珍視這看法：以色列與雅威、與土地有着一種無法改變的關聯，這已經成為法利賽人的一條教義」, 見氏著, 《福音與土地》(The Gospel and the Land; University of California, 1974), 頁 55。同時可參見 Sanders, 《保羅與巴勒斯坦的猶太教》, 索引部分, 詞條「揀選」(Election)。
23. 見拙著《羅馬書》, 頁 603。
24. 這些文本取自巴勒斯坦的校訂本, 見 Schürer, 卷二, 460-461。
25. 一些學者認為有一種極大的可能性, 即耶穌是木匠, 並且為西弗里斯(Sepphoris)的重建而工作; 這討論還見於 Hengel, 《公元一世紀猶太地的「希臘化」》, 頁 74 注 90。

入應許之地，並且對以色列的歷史、文化和宗教非常反感。耶穌一定非常清楚這一點：前六世紀的加利利的猶大人，對破壞雅威排他的權柄的任何因素都懷有強烈的敵意，而這被後來的奮銳黨所繼承。

這些都是事實，儘管猶太教那時已經充分地「希臘化了」。「希臘化文明」(Hellenism) 實際上就是那個時代的一種國際文化——如同拉丁文化在中世紀一樣。

- 32 所以，在語言或組織方面拒絕這種希臘化是不可能的。「希臘化文明」不是「中立」事務上的問題，在「中立」的事務上，信仰的種種特殊之處是不會受到威脅的。有相當多的統治精英也因此對「希臘化」的文化更開放——其中包括後期的哈斯摩尼王朝 (Hasmoneans)，當然還有希律王朝 (Herodians) ——大希律起先是安東尼 (Mark Anthony) 的朋友，後來又成為奧古斯都 (Augustus) 的朋友，而希律王亞基帕 (Herod Agrippa) 從小就是羅馬皇帝克勞底亞斯 (Claudius) 的朋友。²⁶雖然如此，以色列的獨特性和「上帝賜予他們土地」的教義，使其與其他民族隔離開來，並在以色列的自我理解中保持了基本的、規定性的因素。無需提醒，讀者一定能發現，對今天的許多猶太人而言，情況也是如此。²⁷

三、以妥拉為中心的聖約

對理解第二聖殿猶太教至關重要的，是對妥拉核心性的認識：作為神揀選的子民之以色列人的自我意識，妥拉佔據核心位置。²⁸這在《申命記》有清楚的表達。《申

26. 參見本書第一章第三節。

27. 見 D. Flusser, 〈前言〉(Foreword), 載 C. Thoma, 《猶太教的基督教神學》(A Christian Theology of Judaism; New York: Paulist, 1980), 頁 9-10——「猶太教的基督教神學並沒有承認神建立的以色列與土地之間的聯繫，對我而言，這在今天也是很難辦到的。」

28. 「從根本上說，是妥拉把猶太教整合在一起，並給了它一種身份確認」

命記》是以色列聖約神學的經典陳述，而它很快就把它這模式印在猶太人的自我理解中。²⁹它為桑德斯稱之為「恩約守法主義」(covenantal nomism) 提供了經典的陳述——「恩約守法主義」強調了兩個關鍵詞：妥拉是上帝給以色列的聖約的一部分，要遵守摩西的律法來回應上帝對以色列人的揀選，「守法主義」是在「恩約」中的生活方式，用以證明、保持雅威子民的地位。³⁰這部書的核心(申 5-28) 是對何烈山/西奈山的重申(5:2-3)。二十九章 1 節總結了所有教導：「這是上主在摩押地吩咐摩西與以色列人立約的話，是在他和他們於何烈山所立的約之外。」整部書不斷地強調了恩約守法主義，不斷地重申了應許(與警告)：「你們都要去行，使你們可以存活得福。」(申 4:1, 10, 40, 5:29-33, 6:1-2, 18, 24, 7:12-13 等等) 這命令是恩約守法主義的最精煉的總結之一。

我們知道，經常有學者考察後發現，希伯來語的 *torah* 比希臘語的 *nomos* 的含義寬泛得多，而《七十士譯本》用後者表示前者，歪曲了猶太人的思想，並賦予猶太「律法主義」(legalism) 概念一個未被確證的基礎。³¹我們

(Mussner, 《論猶太人》, 頁 141)。正如對「聖約」那樣(見上文注 18), 西格爾 (A. F. Segal) 這樣評價妥拉：「妥拉是以色列社會的基本象徵」(《利百加的孩子們》, 頁 38)。「摩西的妥拉對於猶太教的中心意義，相當於一個國家的國旗。」(P. Alexander, 《耶穌時代的猶太律法：問題的澄清》[Jewish Law in the Time of Jesus: Towards a Clarification of the Problem], 載氏著, 《律法與宗教：關於以色列和早期基督教中律法的位置論文集》[Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity; ed. B. Lindars; Cambridge: James Clarke, 1988], 頁 44-58, 在此參見頁 56。)

29. 例如見 E. W. Nicholson, 《上帝與他的子民：舊約中的聖約與神學》(God and his People: Covenant and Theology in the Old Testament; Oxford: Clarendon, 1986)。

30. 見 Sanders, 《保羅與巴勒斯坦的猶太教》, 頁 75、180。我發現桑德斯的分類很有幫助，我在早期的著作中也提到過，見拙作《耶穌，保羅和律法》的索引「恩約守法主義」。

31. 參見 S. Schechter, 《拉比神學概覽》(Aspects of Rabbinic Theology, 1909; New York: Schocken, 1961), 頁 117; Herford, 《新約時代的猶太教》, 頁 30-32; C. H. Dodd, 詞條「律法」(The Law), 載《聖經與希臘人》(The Bible and the Greeks; London: Hodder, 1935), 頁 25-41; H. J. Schoeps, 《保羅：猶太

同時也應該意識到（這一點很重要），把 *Torah* 等同於法律（law）的思想就牢牢地扎根於《申命記》本身。在《申命記》中，*torah* 指的是包括法律、條例、傳統的風俗習慣的一個集合，這些明白解釋了以色列的聖約的責任——「這一切律法」（4:8），「所有這些律法上的話」（32:46）；這等式（「*Torah* 等於摩西五經」）的基礎，已經牢固地建立了（30:10：「這律法書」）。但這並不能作為證據支持進一步把 *nomos* 與律法主義聯繫起來——那是傳統上詆毀「晚期猶太教」的另一個做法。然而這確實就意味着，不能把之後保羅用 *nomos* 一詞來概括摩西給以色列的義務，看作希臘化猶太人以《七十士譯本》來歪曲傳統，從而加以摒棄。保羅的神學討論是與猶太人思想與生活中重要的一支相互影響着的。³²

以斯拉的改革再一次把妥拉放在以色列人生活的核心位置。與第二聖殿猶太教的其他基本特點一起，恩約守法主義的模式在馬加比革命時代被大大加強了。在馬加比時代，聖約子民、律法子民的以色列身份岌岌可危（《馬加比一書》1:57, 2:27, 50；《馬加比二書》1:2-4, 2:21-22, 5:15, 13:14）。對這危機的回應以「對律法的熱心」表現出來，並成為民族反抗的口號（《馬加比一書》2:26-27, 50, 58；《馬加比二書》4:2, 7:2, 9, 11, 37, 8:21, 13:14）。³³從這些段落我們可以清楚地看到，在馬加比家族與其後繼者珍視的虔敬裏，對律法的熱心、對

聖約的熱愛與對民族的忠誠緊密地交織在一起。

在馬加比革命後，揀選、聖約與律法的交錯仍然是猶太人自我理解的基本而持續的主題。例如，便西拉（ben Sira）應合了《申命記》的假設：雅威的王權與對以色列的特殊揀選（申 32:8-9；《便西拉智訓》17:11-17）。便西拉是第一個把宇宙神聖智慧稱為「至高上帝的約書、摩西命令我們遵守的作為雅各遺產的律法」（24:23）的人。他總是把律法與聖約連在一起：「約的律法」（39:8, 28:7, 42:2, 44:19-20, 45:5）。《禧年書》是另一部對恩約守法主義作經典描述的書。它不斷重複雅威訂立的聖約、與之相關的律法的義務、雅威對以色列人的特殊揀選（如 1:4-5, 2:21, 6:4-16, 15, 22:15-16, 23:19：「律法與聖約」）。昆蘭社群的情形也一樣：聖約的關係主要通過理解上帝規則以及遵守上帝命令的方式得以理解（如 CD 1.15-18, 20, 3.10-16；1QS 1.7-8, 5.1-3）。《託斐洛書》（*Pseudo-Philo*）的情況也一樣。他認為，律法與聖約——或者說（以色列的）揀選與上帝的命令，但指的是一回事——之間的關聯是自明的（9:7-8, 23:10, 30:2, 35:2-3）。所以，《所羅門詩篇》十章 4 節說：「律法是永恆的約」，在《〈出埃及記〉注釋》（*Mekilta Exodus*）二十章 6 節有這樣的說法：「聖約其實就是指妥拉」。我們因此能夠肯定，我們這裏是與猶太人自我理解中最基本的一種思想相遇。

儘管猶太教的多樣性在以上文獻中得以展現，但是仍然有幾處例外：我們還是能說一種「恩約守法主義」的普遍模式是保羅時代的猶太教的特色。³⁴也就是說，它

宗教歷史中的使徒神學》（*Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*; London: Lutterworth, 1961），第五章。

32. 尤其參見 S. Westerholm, 〈Torah、Nomos 與律法：「意義」的問題〉（*Torah, Nomos and Law: A Question of "Meaning"*），載《宗教研究》（*Studies in Religion*），15 [1986]，頁 327-336；亦參見 A. F. Segal, 〈近來學術界討論中的 Torah 與 Nomos〉（*Torah and nomos in Recent Scholarly Discussion*），載《宗教研究》13（1984），頁 19-28，再版於氏著，《近古時代其他的猶太教》，頁 131-145；目的相同然而更早的反對主張參見 Urbach, 《哲人》，頁 288-290。
33. 進一步討論見第八章第二節。

34. 至於約在「兩約之間時期」的猶太教中的重要性，見 A. Jaubert, 《猶太教的聖約觀念》（*La notion d'alliance dans le Judaïsme*; Editions du Seuil, 1963）。「恩約守法主義」模式的主導地位是桑德斯建立起來的，見 Sanders, 《保羅與巴勒斯坦的猶太教》，儘管加林頓（D. Garlington）對此有所補充；見《「信仰的服從」：歷史背景中的保羅用語》（“*The Obedience of Faith*”: A

35 是基本的指涉框架的一部分，許多（或大部分）猶太人想當然地認為：上帝與他自己的子民以色列人立了特殊的聖約，為了完備這聖約，又為以色列人提供了律法，作為生活在聖約中的方式。³⁵

因為這恩約守法主義的基本公理，幾個推論隨之而來；既然律法問題是最重要的問題之一，那自然是試圖理解「分道揚鑣」如何以及為何發生的最有爭議的問題，因此，進一步探討這第三個支柱是非常必要的。以下兩個推論勾畫出了這時期猶太人自我理解的特點，這是我們感興趣的，也是值得我們關注的，因為它與我們的主要追問有着特殊的關聯。

（一）首先，在這種理解中的律法是一種基本表達，表達了以色列作為獨一神特殊揀選的子民的獨特性。以社會學的術語來說，律法作為「身份的標籤」與「界限」，強化了以色列的獨特性，並將其與周邊其他民族區別開來。³⁶ 這區分深深根植於以色列的民族意識中（利

Pauline Phrase in Historical Context; Ph.D. Diss.; Durham University, 1987），他闡明了整個「偽經」當中存在的模式。還可參見 J. J. Collins, 《雅典與耶路撒冷之間：希臘化的猶太人散居地的猶太人身份》（*Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*; New York: Crossroad, 1983），然而他指出，這模式在散居地的文獻中並不是連續性的。「兩約之間時期」的文獻不是見證保羅時代的（多種）猶太教的唯一證據，它只是一種主要的證據，在描述公元一世紀猶太教的作品中，這種證據的連續性不能因為與放逐前或是拉比文獻的相比較而打折扣。「有一種共識：聖約神學可以解釋公元一世紀的猶太教。」（A. F. Segal, 〈拉比作品中的聖約〉[*Covenant in Rabbinic Writings*]，載氏著，《近古時代其他的猶太教》，頁 147-165，在此參見頁 153。）

35. 參看 Fackenheim, 《甚麼是猶太教？》，頁 47，他對於這問題提供了一個傳統的答案——誰或者甚麼是猶太人？——猶太人就是必須遵守上帝與以色列所立的聖約的人，這過程在西奈山妥拉啟示的出現中達到了高潮。

36. J. Neusner, 《猶太教：米示拿的證據》（*Judaism: The Evidence of the Mishnah*; University of Chicago, 1981），頁 72-75；W. A. Meeks, 《第一代城市基督徒：使徒保羅的社交世界》（*The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*; Yale University, 1983），頁 97；J. D. G. Dunn, 〈律法之功與

20:24-26；結 44:9；珥 3:17；《所羅門詩篇》17:28）：在以斯拉改革中，這區分達到了頂點，並付諸於實踐（拉 10:11；尼 13:3），且被這時期的英雄英雄的事例加強，如但以理、猶滴與多比，³⁷這在《禧年書》中得到了強有力的表達（《禧年書》22:16）：

與外邦人分開，

不要與他們同桌吃飯，

不要像他們那樣行事，

不要成為他們的伙伴。

因為他們的行為是污濁的，

他們所有的道路被污染，

卑劣、令人噁心。

《阿立斯蒂亞書信》表達了同樣的觀點，而這強化了一種社會學的洞見。

立法者在他的智慧中……以帕利塞德岩床和鐵牆包圍著我們，不讓我們以任何方式融入任何其他民族……為了防止我們與其他民族接觸或是融入那種壞影響當中，他建籬笆圍住我們，以嚴格的食物、飲酒、接觸、聽、視等律例規約我們，遵從律法的規範（《阿立斯蒂亞書信》139，142）。

同樣，斐洛也說：「應該分開定居，不要合於其他民族……」

律法之詛咒（《加拉太書》三章 10-14 節）（*Works of Law and the Curse of Law [Galatians 3.10-14]*），載 *NTS* 31（1985），頁 523-542，其中頁 524-527 在《耶穌、保羅與律法》一書中再版，見第八章，此處參見頁 216-219。「猶太思想的特點之一就是『我們』與『他們』之間的對比。」（見 Cohen, 《從馬加比到米示拿》，頁 35。）

37. 進一步的討論見本書第二章第三節。

由於他們獨特的習俗上的不同，他們不能融於其他人，不能拋棄他們父輩的生活方式。」（《論摩西生平》[*De Vita Mosis*]，1.278）一篇意大利的墓地銘文讚揚一個婦人「在猶太教裏過着優雅的生活」——猶太教被看作是「引導猶太人生活的一處隔離之地」。³⁸猶太人自我理解以及社會實踐的這特點，被其他民族看在眼裏，並成為羅馬知識分子反猶爭論的一部分，這一點在塔西佗（Tacitus）的《歷史》（*Histories*）中得到了清晰的敘述（特別是 5.5.2）。

與此相應，外邦人被描述為 *anomos*，他們的作為被描述為 *anomia*：意思是他們「沒有律法，在律法之外」，也就是在與律法相連的、以律法為標誌的地域（以色列）之外；這在《詩篇》（28:3，37:28，55:3，73:3，92:7，104:35，125:3）以及《馬加比一書》（外邦人與叛教者：3:5-6，7:5，9:23，58，69，11:2，14:14）中都有描述。在這裏，外邦人等同於罪人（《馬加比一書》2:44，48；《多比傳》13:6；《禧年書》23:23-24；《所羅門詩篇》1:1，2:1-2，17:22-25；太 5:47；路 6:33；加 2:15）。這生活在律法中的欲望不足為怪，律法是他們與無律法者和罪人的區分標誌，成為宗派主義（*factionalism*）最主要的關注，也成為從馬加比時代到拉比猶太教出現這段時期的猶太教的特色。³⁹

37 （二）另一個很自然的、或多或少都無法避免的看法是：這獨特性意味着特權，即被獨一神揀選、被賜予聖約與律法的民族擁有一種特權。在那些忽視、否定外邦人，將其視為罪人的敘述中，這一點顯而易見。面對

38. Y. Amir, 〈術語 Ioudaismos: 猶太希臘化自我認同的研究〉（*The Term Ioudaismos: A Study in Jewish-Hellenistic Self-Identification*），載《以馬內利》（*Immanuel*，14 [1982]），頁 35-36、39-40。

39. 進一步的討論見本書第六章第二節。

越來越強大的外邦人世界，這些敘述不得不試圖對以色列的這種宣言作辯護。因此，斐洛與約瑟夫以一種可理解的（如果不是誇張的）驕傲說，在希臘人與野蠻人中間普遍有一種欲望，那就是採納猶太人的習俗與律法：

斐洛（《論摩西生平》，2.17-25）：「他們吸引並獲得了所有關注……我們的立法的聖潔，不僅已經成為猶太人，也成為所有人的奇蹟的源泉。」

約瑟夫（《斥阿皮昂》，2.277-286）：「大眾長久以來一直顯示出一種接受我們的宗教律例的願望……不是我們自己意識到我們律法的優越性，我們一定是被大量的律法禮拜者迫使以我們的律法為傲。」

在摩西的律法中表現出來同樣的驕傲，似乎一直延續着一個強烈的企圖：把摩西描繪成「第一位智者」——他不僅是俄耳甫斯（Orpheus）的老師，而且柏拉圖和畢達哥拉斯也從他的著述中吸取智慧。⁴⁰

作為上帝對以色列的特殊恩寵的標記，律法中的驕傲在對妥拉神聖智慧的識別中也得以說明：被普遍渴慕的智慧，從創世之初就存在，但是人類的眼睛是看不到的——只有在律法中才得以體現，其他任何地方都不能完全或清楚地體現，這一點在《便西拉智訓》二十四章 23 節中也有所表現。⁴¹在《巴錄書》三章 36 節到四章 4 節中，也出現了同樣的聲明：

40. Eupolemus，殘篇一；Artapanus，殘篇三；Aristobulus，殘篇三至四；Eusebius，〈為福音書預備〉[*Praeparatio Evangelica*]，9.26.1，9.27.3-6，13.12.1-4）。文本載 Charlesworth 編，《舊約偽經》，卷二。亦參見 J. G. Gager，《希臘異教世界中的摩西》（*Moses in Greco-Roman Paganism*; SBLMS 16; Nashville: Abingdon, 1972），第一章。

41. 見本書，頁 25（邊碼）。

……（他）把她賜給他的僕人雅各，
 賜給他所愛的以色列。
 她就是上帝的誠命之書，
 是永遠長存的律法。
 38 牢牢持有她的人必生，
 拋棄她的人必死。
 轉過來吧，雅各，要把她抓住；
 走向她閃耀的光芒吧。
 不要把你的榮耀讓給他人，
 或者把你的優勢讓給異族。
 我們是受祝福的，啊，以色列，
 因為我們知道甚麼是上帝所喜愛的。

對那些居住在巴勒斯坦、面臨着羅馬強權的人來說，這種特權意識是很難維持下去的。《所羅門詩篇》發現了一個解決的辦法：把舊有的區分（如《馬加比二書》6:12-16）放在規誡與懲罰之間（尤見於《所羅門詩篇》3，10，13），如《所羅門詩篇》十三篇 6-11 節寫道：

罪人的毀滅是可怕的
 但是任何事情都損害不了義人，所有這些事情，
 因為對義人（對在無知中所做的事情）
 與罪人的毀滅不同
 因為主將放棄他的毀滅
 他將以紀律掃除他們的錯誤
 因為義人的生命長存
 但是罪人將遭到毀滅……

不容易滿足的是《以斯拉四書》中的以斯拉，他與他的猶太同胞一樣都把律法視為神聖恩典的標記（3:19，

9:31），但是他不能理解上帝怎麼能赦免有罪的民族，而讓其遵守律法的子民受到如此苛待（3:28-36，4:23-24，5:23-30，6:55-59）。⁴²

簡言之，早期猶太教的特徵就是以以色列的獨特性及特權意識。作為上帝揀選的子民，他們通過與上帝的聖約關係而不同於其他民族；通過那些對聖約（因此對上帝）忠誠之人實踐妥拉，這種特權意識得以保存。大可不必從每一支猶太教中列舉這樣的確信；這些已經充分地說明了早期猶太教中廣泛流傳的這些確信，這些確信作為猶太人自我理解的一部分，是他們對其社會的基本看法。

社會學的視野同樣讓我們看到，對特殊揀選的確信與恩約守法主義如何幾乎是不可避免地成為猶太獨特性的表達——特別是律法，尤其是儀式上的實踐，都加強了獨特身份的意識，使以色列從其他民族中區分出來，它是對聖約忠誠的檢測器。無論猶太人從內部來看，還是希臘—羅馬世界從外部來看，有三點都是突顯出來的——割禮、安息日、食物律法。

（1）對割禮的聖約要求在《創世記》十七章 9-14 節已經創立，這一點不容置疑：

……這就是我與你並你的後裔所立的約，是你們所當遵守的。你們都要受割禮，這是我與你們立約的證據……我的約就立在你們肉體上作永遠的約。但不受割禮的男子必從民中剪除，因他背了我的約。

42. B. Longenecker, 《終末論與聖約：〈以斯拉四書〉與〈羅馬書〉一至十一章的比較》(Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11; JSNTSupp 57; Sheffield Academic, 1991)。

在這裏，割禮的重要性顯現為身份的標記，而這界限在馬加比革命時期加強了。希臘化文明對這身體的損毀非常厭惡，因此許多猶太人放棄了這主要的聖約標記。用《馬加比一書》的話說：「他們根據外邦人的習俗在耶路撒冷建造體育場，除去了割禮的標記，放棄了神聖的約。」（《馬加比一書》1:14-15）在隨後的起義與鎮壓中，實施割禮還是放棄割禮成為尖銳的問題：一邊是敘利亞人的律令：婦人如果為孩子實行了割禮，那麼這個婦人連同受過割禮的孩子都要被絞死（《馬加比一書》1:60-61；《馬加比二書》6:10）。廢除割禮被認為是打破與外邦人的隔閡的最佳辦法，雖然割禮保護和維持着以色列的獨特性。而另一邊是馬加比起義者的觀點：他們對「以色列境內所有他們發現未實施割禮的男童」強行實施割禮（《馬加比一書》2:46）；對他們而言，割禮顯然被作為以色列的自我認同所必不可少的條件。基於同樣的原因，哈斯摩尼王朝得以在敘利亞衰落的時候擴張疆域，他們在被征服的加利利和以土買（Idumea）地區強制實施割禮（Josephus,《猶太古史》，13.257-258）。除非這些人實施割禮，否則很難想象居住在這些地區的居民屬於以色列。

40 割禮用以區分猶太人的功能在希臘—羅馬世界得到廣泛的認知，並且常常受到評論。⁴³但是，當時同樣廣為人知的是，其他一些民族也實施割禮，如撒瑪利亞人、阿拉伯人、埃及人，⁴⁴這就使得前述的區分功能更值得關

43. 主要見 Petronius,《好色之徒》(Satyricon), 102.14; 以及氏著,《殘篇》(Fragmenta), 第 37 篇; Tacitus,《歷史》(Historia), 5.5.2; Juvenal,《諷刺詩集》(Satires), 14.99。以上文本載 GLAJJ, §§194、195、281、301。

44. Herodotus,《歷史》(Historia), 2.104.2-3; Strabo,《地理》(Geographica), 16.4.9、17.1.51; 奧利金 (Origen) 筆下的克爾蘇斯, 見 Origen,《駁克爾蘇斯》(Contra Celsum), 5.41。以上文本載 GLAJJ, §1、118、123、375, 猶太教的文獻參見《耶利米書》九章 25-26 節; Philo,《論特殊律法》(De specialibus legibus), 1.2。

注了。顯然，對猶太人來說，這儀式被賦予了突出的重要性：由於猶太人的堅持，這儀式對猶太人民族和宗教（聖約）的獨特性之定義及保存是至關重要的。塔西佗以武斷的方式說道：「他們採用割禮，為了以這種不同將自己與其他民族區分開來。」（《歷史》，5.5.2）⁴⁵

(2) 守安息日，這也被認為是猶太人獨特的制度。在猶太人的自我理解中，它是十誡的一部分，並且在創世之初就扎根於猶太傳統了（創 2:2-3；出 20:8-11）。在《出埃及記》三十一章 16-17 節和《申命記》五章 15 節，它被強調作為聖約的責任的一種主要表現；在《以賽亞書》五十六章 6 節中，安息日與聖約緊密相連，也是改宗者被接受的基本標誌；約瑟夫指出，在馬加比時代之前，「違反安息日」就是不忠於聖約的主要表現（《猶太古史》，11.346）。在馬加比時代，其劃定界限的地位得到了加強（《馬加比一書》1:43），而在我們所討論的這個時期，巴勒斯坦對安息日的強調不斷增加，這在《禧年書》二章 17-33 節、五十章 6-13 節，《馬太福音》二章 23 節至三章 5 節都有清晰的表述。⁴⁶

在散居的猶太人當中，安息日是種族身份及熱愛祖先的習俗的象徵，而外邦人也因這習俗辨別猶太人。散居的猶太人遵守安息日這特殊的習俗，即使是社會或團

45. 進一步討論見 L. H. Schiffmann,《在十字路口：多角度看猶太教—基督教的分裂》(At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism), 載 JCSJ, 卷二, 頁 115-156, 在此參見頁 125-127; 還可參見氏著,《猶太人是誰》(Who was a Jew?; Hoboken: Ktav, 1985), 頁 23-25; J. Nolland,《未受割禮的改宗者?》(Uncircumcised Proselytes?), 載 JSJ 12 (1981), 頁 173-194; J. J. Collins,《他性的象徵：公元一世紀的割禮與救贖》(A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century), 載 J. Neusner & E. S. Frerichs 編,《「像他人看我們一樣看我們自己」：古代晚期的基督徒、猶太人和「他者」》(“To See Ourselves as Others See Us”: Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity; Chico: Scholars, 1985), 頁 163-186; Schürer, 卷三, 頁 169; 還可參見拙著《羅馬書》, 頁 119-120。

46. 進一步討論見本書第六章第一節 (一)。

41 體禁止類似的行為。⁴⁷對其他人來說，這規定的日子是不尋常的，許多外邦人也為之吸引。約瑟夫甚至宣稱：「大眾長久以來對我們的宗教律例非常好奇，也採納我們的習俗；我們在安息日遠離工作的習俗，廣泛傳播到每一個城市，不論是希臘人的城市還是蠻族的城市，沒有哪一個民族不受這習俗的影響。」（《斥阿皮昂》，2.282）但是，約瑟夫的話有點誇張，他只是想指出，這獨特的猶太習俗之傳播範圍是多麼廣泛。⁴⁸

（3）第二聖殿猶太教的第三個顯著特徵是猶太人的食物律法。它們的重要性在妥拉中清晰可見（利 11:1-23；申 14:3-21）。同樣，食物律法在馬加比時代成為猶太性以及對聖約的忠誠度的測試器。「在以色列，許多人堅守律法，不吃不潔的食物。他們寧死也不願因為食物而被污染，不願褻瀆神聖的聖約；而他們的確死去。」（《馬加比一書》1:62-63）這些律法使猶太人變得不同，這事實使他們不可避免地在表達以色列約的地位的時候顯露出獨特性。⁴⁹在猶太英雄英雄雌的通俗故事裏（猶太孩童和我們時代的其他人無疑很喜愛這些故事），拒絕在這個關鍵問題上軟化（即拒絕吃外邦人的食物），使但以理、多比、猶滴、以斯帖、約瑟夫保持了其猶太身份、表現了對聖約的忠誠（但 1:3-16，10:3；《多比傳》1:10-12；《猶滴傳》12:2, 19；《以斯帖記》14:17；《約瑟與亞西納書》[*Joseph and Asenath*]7:1，8:5；《馬加比三書》3:4）。

猶太人對這些問題的審慎在古代世界也是眾所周知

47. Philo, 《致該猶書》(*De Legatione*)，155-158 以及 Josephus, 《猶太古史》，14.241-246, 258, 263-264，他們兩人都小心地證明：猶太散居地的社團也遵守安息日。

48. 進一步討論見本人的《羅馬書》，頁 805-806。

49. 禁食豬肉（屬於不潔的動物）、行割禮……在這個時候已經成為一種象徵性的界限標誌行為，這與其在《聖經》教導中最初的意義已經有所不同……它已經代表着猶太人的身份（Segal, 《利百加的孩子們》，頁 34-35）。

的，而猶太人拒吃豬肉這問題經常引出人們好奇、困惑、玩笑的議論。有一次斐洛帶領一個代表團去謁見卡利古拉（Caligula）皇帝，而卡利古拉突然打斷斐洛的請求，問了一個不相關的問題：「你們為甚麼不吃豬肉？」

（Philo, 《致該猶書》[*De Legatione*]，361）。普魯塔克（Plutarch）曾經在「飯桌談話」中討論過猶太人不吃豬肉的問題（Plutarch, 《飯桌談話》[*Questiones Convivales*]，4.5）。⁵⁰很明顯，這些飯食的規定成為猶太身份的又一 42 測試器，它是將猶太人從外邦人中區分出來的最顯著的身份標記之一。

關於妥拉，我們已經討論甚多，因為妥拉在上帝子民的定義與聖約的實踐中扮演的角色和引起的話題，必然在基督教早期階段以及在其後拉比猶太教的自我定義中成為很主要的關注問題。對我們的時代而言，再怎麼強調妥拉與猶太人的自我理解及身份認同的密切關係，都不會過分。對割禮、安息日、食物律法的強調，並非否定其他律法、或與恩約守法主義相關問題的重要性，⁵¹也並非暗示，猶太人自我理解的根基，是對儀式（安息日怎麼都不能算作「儀式」）的過分強調。⁵²而是要指明，在以色列所必須面對的環境中，尤其是馬加比時代之後，食物律法重要性在以色列作為上帝的聖約子民的自我理解中越來越被強調：它清晰可見的表達帶來了猶太人對獨特性與分離性的意識，它是檢測聖約子民是否對

50. 進一步的討論以及其他例子見拙著《羅馬書》，頁 800。

51. 參見上文注 49。

52. 西格爾卻不幸地滑入了這個圈套，因為他把猶太人這些「特殊律法」與儀式性律法等同起來，儘管事實上斐洛在《論特殊律法》（*The Special Laws*）裏的相關論述基本上是講解十誡（A. F. Segal, 《皈依者保羅：法利賽人掃羅的使徒身份與叛教》[*Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*; New Haven: Yale University Press, 1990]）。

上帝忠誠的標尺，是判斷好壞的標準。如我們所見，正是因為割禮、安息日與食物律法如此清楚明白地定義了猶太身份並且劃出了身份的界限，所以當耶穌以及將耶穌作為彌賽亞的信仰引發許多猶太人痛苦地重新評價傳統時，這三個方面就不可避免地成為主要起始點。

四、以聖殿為中心的土地

把公元七〇年之前的歷史時期的猶太教描繪成「第二聖殿猶太教」，並非僅僅出於方便的原因；它清楚地表明聖殿在那個時期以色列人的民族與宗教生活中扮演的角色。這已經有文獻證明了。

(一) 聖殿尤其是政治中心。猶太地 (Judaea) *從技術上來說是聖殿國家 (temple state) 或聖殿土地 (temple land)。也就是說，耶路撒冷聖殿為猶太地作為一個希臘化的羅馬帝國治下獨立的統一體提供了根據。基於同一個根據，聖殿所屬的疆域是一片被用來為聖殿信徒提供資源 (樹木、祭祀用的動物等) 的土地。在這裏，為甚麼加利利以及其他附屬於猶太地疆域的居民被哈斯摩尼王朝的統治者強制實施割禮的更進一步的原因就顯而易見了。通過將其「猶太化」，把他們變成「猶太人」，新疆域就可以被視為猶太地的延伸。⁵³

認識到聖殿在政治上的重要性，同樣有助於解釋大祭司及祭司家族在廣大的猶太地境內的政治權力。⁵⁴正是對這種權力的認識，促使皇室權威與大祭司權威在約拿單 (猶大·馬加比的繼任與弟弟) 事件 (公元前一五三或一五二年) 中合流；哈斯摩尼王朝自此竭力想把兩種

* 古巴勒斯坦南部地區。——譯注

53. 還可參見 B. Reicke, 《新約時代》(The New Testament Era, 1964; ET: Philadelphia: Fortress, 1968; London: SCM, 1969), 頁 68-69。

54. Jeremias, 《耶穌時代的耶路撒冷》, 頁 193-194, 他指出, 這個權力集中在四大主要家族的手中。

勢力聯合起來。無疑, 大希律本會在公元前三十七年征服了耶路撒冷之後繼續這工作, 只是從種族上來說, 他沒有這資格 (他是土買人)。⁵⁵此外, 既然以色列是宗教國家, 它的宗教律法也就是它的國家和公民的法律。因此, 它的主要法庭「公會」(Sanhedrin), 也是行使廣泛的立法與執法權力的主要工具, 在羅馬統治下這權力範圍更寬。⁵⁶因此, 在公元七〇年聖殿被毀前的幾百年, 大祭司與祭司派 (撒都該人) 能夠保持對「公會」嚴密控制。⁵⁷

(二) 聖殿也是經濟的中心。需要回顧的是, 以耶路撒冷的位置來說, 經濟的基本誘因非常薄弱。這個城市不在任何貿易通道、河流航道上, 也不是港口。它得以持續存在的唯一原因, 就是人們為了聖殿而直接或間接來到此地。聖殿無疑是耶路撒冷主要的稅收來源。用實施利益來說, 我們只需要想想每天連續不斷的獻祭、半舍客勒 (shekel) *的聖殿稅就夠了。每年, 每個二十歲以上的猶太男性 (包括羅馬行省裏散居的猶太人) 都要繳納聖殿稅。⁵⁸三條主要朝聖道路 (如下所示) 都熙熙攘攘; 在逾越節, 耶路撒冷的標準人口要翻好幾倍。⁵⁹每一個虔誠的猶太人必須把他土地上收成的十分之一用在耶路撒冷裏 (即所謂的「第二什一稅」[second tithe])。⁶⁰朝聖產生並支撐的商業與貿易一定是巨大的。

此外, 貿易也將聖殿視為運營的中心。在地中海東部的典型城市, 市場與聖所是合一的, 這在耶路撒冷多

55. 關於希律王的血統, 見 Schürer, 卷一, 頁 234。

56. Schürer, 卷二, 頁 377。

57. 更多細節見 Schürer, 卷二 199-236。

* 古希伯來和巴比倫的錢幣。——譯注

58. 見 Schürer, 卷二, 271-272; GLAJJ, 卷一, 頁 198-199。

59. Jeremias, 《耶穌時代的耶路撒冷》, 頁 84。

60. 更多細節見 Schürer, 卷二, 頁 264-265, 注 23。

少有所體現，而且由於希律王的巨大的聖殿平台所提供的寬廣空間，我們就可能看到寬廣的聖殿外院作為經濟中心的功能：在聖殿進行交易、進行商業談判。聖殿自身似乎行使着經濟中心的職能；作為最安全的地方之一，聖殿有效地行使着銀行的功能。從《馬加比四書》四章 3 節中我們知道，聖殿持有私人財產，而且很有可能聖殿能夠放貸。因此，聖殿的平台還有可能為實際的貿易中心或市場提供了必要的基礎設施。但是實際上能夠提供給我們的證據很少，所以這一觀點是臆測的，不過至少，它提醒我們不要過於迅速地假設：耶穌在聖殿掀翻的桌子僅僅是在從事聖殿本身的生意。⁶¹

還應該回顧的是，在耶穌活動的時期，聖殿正在重建。希律重建工程的浩大直到今天還是清晰可見的。計劃使用的大量高等材料（雪松、雪花石膏、大理石、黃金），本身就會是意義重大的；而進一步的人力與財力的投入會使經濟活動更為膨脹，這又突顯了聖殿在整個猶太地經濟中的核心地位。

45 (三) 當然，聖殿最重要的功能還在於它是宗教中心。耶路撒冷各種糾纏的母題之絕對重要性（即錫安[Zion]與聖殿作為選民與應許之地的焦點），得到了極為詩意的（還未說神話般的）表達。它是上帝之城，是雅威降下其名字之處，是獨一神的臨在於塵世中的顯明之處——是一個宗教中心和一個充滿感情力量的神學象徵

45（見例如王上 8:48，9:3；詩 76:1-2，87:1-3；賽 49:14-16；結 43:6-7；《便西拉智訓》36:18-19）。⁶²

61. 參見 Jeremias，〈耶穌時代的耶路撒冷〉，頁 49；進一步討論見本書第三章第四節。

62. 見 E. Lohse，*TDNT*，卷七，頁 307-319；J. D. Levenson，〈西奈與錫安〉（*Sinai and Zion*；San Francisco: Harper & Row, 1985）；B. C. Ollenburger，〈偉大國王的錫安城〉（*Zion the City of the Great King*；JSOTSupp 41；Sheffield: JSOT, 1987）。至於我們這個世紀討論的錫安與錫安主義的力量，見 M. Buber，〈論

猶太人所有文獻與禮儀都以錫安為中心，過去是，將來也是。比如說，誰能不被《詩篇》一三七篇 1 節及以下那美妙的、深摯的感情所打動？

我們曾在巴比倫的河邊坐下，

一追想錫安就哭了。

因為我們把琴掛在那裏的柳樹上；

因為在那裏，掠奪我們的要我們唱歌，

搶奪我們的要我們作樂，說：

給我們唱一首錫安歌吧！

我們怎能在外邦唱上主的歌呢？

耶路撒冷啊，我若忘記你，

情願我的右手忘記技巧！

我若不紀念你，

若不看耶路撒冷過於我所最喜樂的，

情願我的舌頭貼於上膛！

將耶路撒冷理想化，這在一個又一個世紀裏所寫的一系列文本中有很好的表達：《以賽亞書》六十章 14 節寫道：

素來苦待你的，他的子孫都必屈身來就你；

藐視你的，都要在你腳下跪拜。

他們要稱你為「上主的城」，

為「以色列聖者的錫安」。

在《禧年書》八章 19 節：「錫安山在地的中心」；《西卜神諭篇》五章 248-250 節：「受庇佑的猶太人，神聖的

錫安：一個理想的歷史》（*On Zion. The History of an Idea*, 1952; New York: Schocken, 1973）。

屬天的種族，住在大地中心的上帝之城」。⁶³

正是一種宗教狂熱，使耶路撒冷和聖殿具有了無以倫比的重要性。例如，斐洛在描寫他的同胞對律法和祖宗習俗的熱情時這樣寫道：「他們對聖殿充滿極大的、獨特的熱情」（《致該猶書》，210-212）。約瑟夫說：46 「獨一聖殿為獨一神而備」（《斥阿皮昂》，2.193）。朝聖的節日——逾越節、七七節（Weeks，相當於五旬節 [Pentecost]）、（秋季的）住棚節（Booths）——都已經被論及；對這些節日之重要性的重申，還見於《路加福音》二章 41 節、《約翰福音》七章 1-10 節、《使徒行傳》二章 5 節。總之，我們不應該忘記，在那時期的猶太教中最根本的整個獻祭、贖罪、赦罪體系，是全然以聖殿為中心的。⁶⁴如紐斯納指出的那樣：「妥拉使聖殿成為支點、焦點……以色列的生命從聖壇流出；使以色列成為中心的，是聖壇。」⁶⁵但是我們也不能低估聖殿給予那些控制聖所、控制信徒及獻祭體系的人的力量，因為這意味着他們控制了通向上帝的道路——這是一種令人敬畏的、可怕的力量。

聖殿對所有猶太人來說都是中心嗎？有三種可能的答案：（1）昆蘭的愛色尼派似乎已經放棄了聖殿，他們有了另一種選擇——建立了自己的社群。然而，他們批判的並不是聖殿本身，而是玷污了聖殿的虛假的祭司制度。他們把自己當作是真正的敬拜上帝場所，但這只是暫時的辦法，直至真正的聖殿得到重建與恢復。⁶⁶

63. 進一步討論見 Lohse, *TDNT*, 卷七, 頁 324-325; Davies, 《福音與土地》, 頁 7-8。

64. 還可參見本書第一章第四節（四）和第三章第三節。

65. Neusner, 《猶太教：米示拿的證據》, 頁 74。

66. 見 G. Vermes, 《死海古卷：透視昆蘭》（*The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*; London: Collins, 1977）, 頁 181-182; 還可參見氏著, 《英譯死海古卷》（*The Dead Sea Scrolls in English*; London: Penguin, 1987）, 頁 50-51。

（2）我們也聽說過其他現實存在的猶太聖殿——最著名的一座位於尼羅河畔的早期猶太殖民地伊里芬丁（Elephantine）。還有一座更為重要，它當時還現存於埃及的萊恩托波力斯（Leontopolis），是公元前二世紀興建的，直到公元七十四年被羅馬人關閉（Josephus, 《猶太戰記》，7.420-436；《猶太古史》，13.62-73）。⁶⁷既然猶太祭司制度內部的分裂不僅造成萊恩托波力斯聖殿興建，而且大概還導致了昆蘭社群成立，那麼一個合理的猜測便是：兩個撒督（Zadokite）團體對耶路撒冷聖殿及其祭司制度做出了一個非常相似的批判，這個批判分別促成了這兩次行動。⁶⁸然而，各式各樣的希臘化猶太人的著作對此保持沉默（這些著作大部分在離亞歷山大里亞不遠的地方寫成），這似乎暗示着，絕大多數在埃及定居的猶太人並不認為萊恩托波力斯聖殿對耶路撒冷聖殿造成了真正的威脅，或者認為這微不足道的挑戰甚至不值一提。⁶⁹ 47

（3）最後我們將簡單地提一下猶太會堂（synagogue）的建立：會堂是猶太祈禱者的中心，他們在那裏閱讀律法書，尤其在散居的猶太人的聚居區，這些會堂被描繪成「祈禱者之家」。幾乎是可以肯定，會堂的這種發展，部分是出於散居的猶太人想要補償他們不能去聖殿敬拜的渴望，就用在獻祭的時間敬獻早禱與晚禱來補償，很可能這些信徒在進行禱告時都面朝耶路撒冷的聖殿。⁷⁰但是，這信仰的實踐行為並不能被認為是與聖殿的對立，

67. 參見 *GLAJJ*, 卷一, 頁 405-406。關於基利心山（Mt. Gerizim）上建的撒瑪利亞人聖殿的重要性，見本書第四章第六節（一）的討論。

68. C. T. R. Hayward, 〈萊恩托波力斯的猶太聖殿：一次再考察〉（*The Jewish Temple at Leontopolis: A Reconsideration*）, 載 *JJS* 33（1982）, 頁 429-443。

69. Kraft & Nickelsburg, *EJMI*, 頁 19 對其他聖殿的重要性估價過高。這與科恩不同，在《從馬加比到米示拿》中，科恩說：「作為宗教的核心，耶路撒冷聖殿不僅對於以色列土地上的猶太人來說是核心機構，對散居地的人來說也是如此」（頁 106）。

70. 見 Schürer, 卷二, 頁 449, 以及頁 423-454; Cohen, 《從馬加比到米示拿》, 頁 64-69。

而只能被認作不完全的替代，大多數人不會把它當作真正的聖殿看待。我們也讀到有巴勒斯坦之內的「會堂」，最引人注意的是就在耶路撒冷的會堂（徒 6:9*），⁷¹但是，在公元七〇年之前的巴勒斯坦的背景中，synagogē 更精確的翻譯應該是「聚會的房子」，因此，這減少了任何可能的暗示：會堂被當作是與聖殿相當的另一種選擇。⁷²

總之，認為耶路撒冷聖殿在第二聖殿時期各種各樣的猶太教中間位於核心位置的評價是合理的。它體現了那個時代的猶太人的共同確信：上帝揀選了以色列，賜予他們錫安山周圍的土地，這是上帝之名和他的榮耀在塵世的居住地。

五、結論

這些就是耶穌時代（多種）猶太教賴以建立的四大支柱：不言自明的確信被不同信仰猶太教的群體的多樣
48 闡釋和實踐所包圍。「分道揚鑣」之所以出現，是因為耶穌發起的新運動發現，越來越有必要在或多或少的程度上質疑並重新定義這四大支柱——無論如何，都到了主流猶太教無法接受的程度。

這些道路是甚麼時候開始分開的？裂隙是甚麼時候開始產生的？這些支柱是甚麼時候被破壞的？這過程開始於耶穌還是在耶穌之後？耶穌的傳道是否使這分裂不可避免？它是突然發生的嗎？這破壞是以搖擺不定的方

* 文中提到利百地拿會堂、古利奈、亞歷山大、基利家、亞細亞各處會堂。——譯注

71. 「狄奧多圖斯會堂的開始，很有可能與《使徒行傳》第六章 9 節提到的會堂有關，這要追溯到希律王的時代。」（Hengel, 《公元一世紀猶太地的「希臘化」》，頁 13。）

72. 至於當前關於會堂起源的討論，正確的判斷見於 Cohen, 《從馬加比到米示拿》，頁 111-115；還可參見 H. C. Kee, 〈公元七〇年後會堂的轉型：其對早期基督教的重要性〉（The Transformation of the Synagogue after 70 CE: Its Import for Early Christianity），載 *NTS* 36（1990），頁 1-24。

式進行的嗎？這就是我們將要在以下章節討論的。

如何開始？最顯而易見的步驟就是一項一項地檢驗早期基督徒對這四大支柱的態度。這步驟有一個危險，那就是為了分析而製造了一些人為的區分。我們會盡力抑制這危險，但是，在一些遠為複雜圖畫中將種種特殊因素做一定的區分總還是必要的，否則分析就是不可能的（這在當代的歷史與政治評論中也一樣，這是我們當下的任務）。

從哪裏開始？即使是對基督教發起運動的早期歷史的粗略檢查（可 11:15-18, 14:58；徒 6-7），我們也會發現：當時，是聖殿與聖殿祭禮（the Temple cult）的地位與持續重要性，使其成為四大支柱中首先被質疑的一個支柱。如果是這樣的話，這是怎樣發生的，原因又是甚麼呢？這就是我們接下來要討論的問題。

第三章

耶穌與聖殿

當我們開始探究真正意義上的「分道揚鑣」，我們首先關注耶路撒冷的聖殿——第二聖殿猶太教四大支柱的最後一個（第二章已經討論過）。我們首先從耶穌談起——研究基督教從其複雜的猶太教源頭中的產生，還能從其他的哪裏開始麼？耶穌自己對聖殿的態度如何？鑒於耶路撒冷聖殿確實或早或晚地對基督徒失去了其重要性的情況，耶穌是否帶頭破壞了這支柱？如果是這樣的話，耶穌是否故意這樣做的？耶穌出於何種原因這樣做？他腦海中有沒有甚麼目標？如果不是這樣的話，後來的基督教怎麼可以提起耶穌本人的態度與傳道的指示來證明自己輕視和毀壞這支柱是合理的？所有這些對耶穌以及隨之而來的基督教與猶太教（至少是以聖殿為中心的猶太教）的關係有怎樣的說明？這些問題就是促使我們的第一階段探詢的動力。

一、耶穌對聖殿的肯定態度

有大量證據表明，耶穌對聖殿持非常肯定的態度。這當然包括記述耶穌參加聖殿活動的福音傳統（路 2:41-51；約 5:1，7:10）。在《馬可福音》十四章 49 節中，耶穌提醒那些前來逮捕他的人：「我天天教訓人，同你們在殿裏。」《馬太福音》二十三章 37-39 節以及《路加福音》十三章 34-35 節說：「耶路撒冷啊！耶路撒冷啊！我多次願意聚集你的兒女，好像母雞把小雞聚集在翅膀

底下」，這表明耶穌拜訪耶路撒冷（極可能也到了聖殿）的次數比共觀福音提到的次數要多。就此來說，第四福音書的傳統把對耶穌傳道的敘述大部分集中在耶路撒冷及聖殿周圍，這一傳統得到了更有力的支持。我們也可以單單引用《馬太福音》五章 23-24 節的說法：

你在祭壇上獻禮物的時候，若想起弟兄向你懷怨，就把禮物留在壇前，先去同弟兄和好，然後來獻禮物。

50

這段話表明了耶穌這裏是預設了聖殿祭禮被一直延用下去。¹馬太還記錄下，耶穌雖然有些抗議，但他後來還是願意付聖殿稅的（太 17:24-27）。最後，值得回顧的是路加如何特地讓他的福音始於聖殿，終於聖殿（路 1:5-23，24:52）。

耶穌還被以另外一些與此相關的方式描述成一個又好又虔誠的猶太人。有福音傳統記述他參加進「猶太會堂」活動的傳統是「他平常的規矩使然」（路 4:16）。²《馬太福音》一章 44 節與《路加福音》十七章 14 節強烈暗示，耶穌是樂於在現行的宗教與社會制度中工作的（他打發潔淨了的癲瘋病人去把身體給祭司察看，「獻上摩西所吩咐的禮物」）。³還有一點是引人注目的：耶穌教給門徒的祈

1. 參看 D. J. Antwi, 〈耶穌是否認為他的死亡是救贖的獻祭？〉(Did Jesus Consider His Death to be an Atoning Sacrifice?)，載《詮釋》(Interpretation, 45 [1991])，頁 17-28，此處參見頁 20-21。
2. 同時參見《馬可福音》1:21-27，3:16:2-6；《馬太福音》9:35；《路加福音》4:15，13:10。
3. 「對眾人作證據」(For a testimony/as proof to them)，是對《馬可福音》一章 44 節結束的短語最不容易引起爭論的翻譯了，還可參見 V. Taylor, 《馬可福音》(The Gospel According to St Mark; London: Macmillan, 1952)，頁 190; R. Pesch, 《馬可福音(卷一)》(Markusevangelium, Band I, Herder; Freiburg: Herder 1977)，頁 146; J. Gnilka, 《馬可福音》(Markus, EKK 2; Benziger: Zürich 1979)，1.91，儘管一些人堅持認為這句話的含義應該是「作為反對

禱與那時的猶太教祈禱模式非常相近——尤其是與卡迪什 (Kaddish) *，兩者之間的強烈呼應顯示，可能在當時卡迪什就已經是被並列地使用的，祈禱者用卡迪什來為民眾的利益祈禱：⁴

卡迪什

願他偉大的名為尊貴，為神聖，
 在這根據他的意志
 並由他所創造的世上
 願他在你在生之時建立他的王國
 在整個以色列人在生之時，
 願這即將迅速來臨

主禱文

以你的名為聖；
 你的國降臨。

51 在所有這些地方，耶穌都被表現為一個又好又虔誠的猶太人。當然，這裏沒有暗示有超出他那個時代的猶太教之外的發展，或是與他那個時代的猶太教發生了破裂。
 然而，與此同時，在很多領域開始出現疑問了。

二、潔淨的問題

潔淨的問題及其重要性在第二聖殿猶太教中具有核心地位。這在聖殿本身的結構中一目了然。

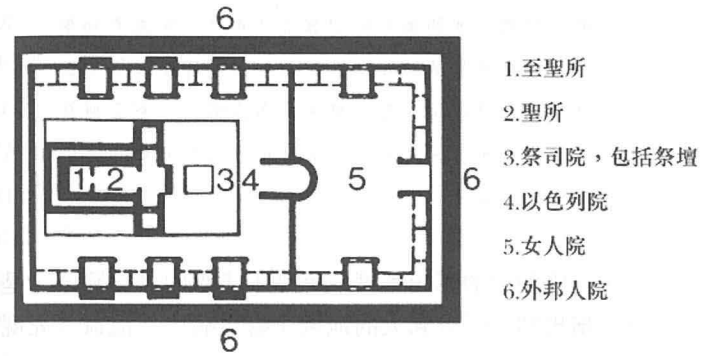
這裏的象徵意義十分明顯：最裏面的聖所由一系列的同心圓所保護，為了最大限度地確保聖所不受污染。

他們的證據」，(見 F. Hahn, 《早期教會的敬拜》(The Worship of the Early Church; Philadelphia: Fortress, 1973), 頁 24; 參見 R. Guelich, 《〈馬可福音〉一至八章》(Mark 1-8, WBC 34A; Dallas: Word, 1989), 頁 76-77。

* 猶太教每日作禮拜時或為死人祈禱時唱的讚美詩。——譯注

4. J. Jeremias, 《新約神學：耶穌的宣講》(New Testament Theology: The Proclamation of Jesus; ET: London: SCM /New York: Scribners, 1971), 頁 198-199; 參見文獻《主禱文和猶太教祈禱儀式》(The Lord's Prayer and Jewish Liturgy; ed. J Petuchowski & M. Brocke; 1974; ET: London: Burns & Oates, 1978), 頁 37。

聖殿山與耶路撒冷本身形成了更大的同心圓，而以色列的土地就是最外圍的同心圓。⁵



(希律時代聖殿的簡化圖)

這態度在米示拿《論器皿》(Kelim) 一章 6-9 節中得到了充分的論述：

神聖分為十個等級。以色列的土地比其他地方的土地要神聖……(以色列土地上的)帶圍牆的城市的神聖等級又更高，他們必須把癲瘋病人送出城市……(耶路撒冷的)城牆內的神聖等級又更高，因為(只有)他們能以第二什一稅和次聖物(Lesser Holy Things)為食。聖殿山的神聖等級又更高，因為患漏症的男人或女人、月經期的女人以及剛生完孩子的女人都不允許進入那裏。聖殿牆的神聖等級又更高，因為外邦人及接觸過死人的人不能進入那裏。女人院的神聖等級又更高，在水裏浸過的人當天不能進入(因為不潔淨)……以色列院的神聖等

5. Jeremias, 《耶穌時代的耶路撒冷》，頁 79; Davies, 《福音與土地》，頁 58 及以下——「猶太人的神聖感情只有在這片土地上才有可能」(頁 60)。

級又更高，因為贖罪不徹底的人不能進入……祭司院的神聖等級又更高，因為以色列人也不能進入那裏，除非他要行按手禮、屠宰祭物及行搖祭。在門廊與聖壇之間的地方神聖等級又更高，因為有殘疾的或解開頭髮的人不得進入。聖所的神聖等級又更高，因為沒有洗手和洗足的人不得進入。至聖所是最神聖的地方，因為只有大祭司在（聖殿）禮拜的時候才能進入。

以上目錄列出的不同程度上算做不潔淨的名目範圍，是值得指出的——外邦人的地域，癲瘋病人，流血，死屍的玷污，身體的殘疾，鬆開的頭髮，沒有洗濯的手足。還有一個經常引用的例子是米示拿《論節日獻祭》（*Hagiga*）二章 7 節。⁶同樣值得回顧的是米示拿的第六部，它致力於潔淨的探究，在六十三篇短文中有一十二篇是關於潔淨的，幾乎佔了總長度的四分之一。⁷

剛才引用的文本，展現了已發展的拉比觀點。但是，前面已經指出，聖所的獨特建築結構已經暗示了一種態度，而它在妥拉的教義中被清楚地說了出來，尤其是在《利未記》的祭司立法（P legislation）中，而約瑟夫也表現出同樣的潔淨邏輯（《斥阿皮昂》，2.102-109）。例如，《利未記》七章 19-21 節表達了對獻祭物的潔淨度的關注；十六章 11, 15-16, 18-19 節記述了祭司每年一度的潔淨制度以及聖壇、聖所在贖罪日的儀式。在十五章 31 節還記述了其他各種潔淨的條例：「你們要這樣使以色列人隔絕，免得他們玷污我的帳幕，就因自己的污穢死亡。」在《民數記》三十五章 34 節又有這樣的話：「你

們不可玷污所住之地，就是我住在其中之地，因為我一上主住在以色列人中間。」⁸

所有這些都對第二聖殿猶太教有特殊的重要性。《以斯拉記》九至十章全部是關於潔淨被重建的以色列、從周圍民族的污穢與不潔淨中重新恢復土地的敘述（拉 9:1-4, 11, 14）。祭司對妥拉的重新修訂無疑給妥拉及信眾一個準確的形式，並且深深地打上了祭司特徵的烙印，使其成為第二聖殿猶太教的特殊機制。馬加比危機的最低潮，是在聖殿的聖壇上獻祭豬（典型的不潔淨動物），《馬加比一書》一章 54 節（參 1:47）記述了這「荒唐的瀆聖罪」，《但以理書》稱之為「荒唐的僭越／可惡」（但 8:13, 9:27, 11:13, 12:11）（也有的將其描述為恐怖）。馬加比起義的高潮是從污穢中清潔聖殿並重新在聖殿供奉（《馬加比一書》4:36-59），這事件的重要性在獻殿節（Hanukkah）*中仍然得到紀念。彼拉多作猶太地總督的初期，把羅馬的標準（跪拜羅馬皇帝的像）帶入耶路撒冷，引起了猶太地居民的恐懼，而卡利古拉於公元三十九至四〇年企圖在聖殿建立帶有自己令人厭惡的肖像的雕塑，也同樣引起了猶太人的恐慌（Josephus, 《猶太戰記》，2.169-174, 192-198；《猶太古史》，18.55-59, 261-278；Philo, 《致該猶書》，207-253；Tacitus, 《歷史》，5.9.2）。

在耶穌的時代，許多猶太人堅守潔淨律法，這一點在《猶滴傳》十二章 7 節有說明，如每晚洗澡；《禧年書》三章 8-14 節記述了孩子出生後的潔淨律法；《所羅門詩篇》八章 12, 22 節控訴「以各種不潔之物」污穢祭

6. 引自拙著《耶穌、保羅和律法》，頁 141。

7. 進一步討論見 Neusner, 《猶太教：米示拿的證據》，在這本書的綜述中有這研究的詳細資料（頁 63-69、77-78、101-110 等）。

8. 關於《聖經》提及的不潔淨的食物或事物，見 E. P. Sanders, 《從耶穌到米示拿的猶太律法》（*Jewish Law from Jesus to the Mishnah*; London: SCM Press, 1990）, 頁 137-139、147-148、151。

* 猶太教的節日，又稱修殿節，燭光節。——譯注

禮；在死海古卷中，1QS 3.5 記述了藐視者的不潔淨；CD 5.6-7（像《所羅門詩篇》8:12）和 12.9-20 記述了各種潔淨條例，約瑟夫記述了月經期以及接觸死人的七天內要隔離（《猶太古史》，3.261-262）。在耶路撒冷或其他地方有關七〇年之前的大量發現，為我們提供了確實的證據。⁹散居的猶太人還有另一些關注，如斐洛指出死屍的不潔淨（《論特殊律法》，3.205-206）；《西卜神諭篇》三章 591-592 節指出了尊崇身體的條例。¹⁰

這些證據表明：潔淨在耶穌時代的猶太教中是被廣泛關注的問題。但文獻記錄也可以說明，潔淨尤其是三個主要群體所重點關注的。

54 (一) 祭司 祭司潔淨的特殊重要性是祭司在聖所的重要位置的結果（見利 21-22）。這顯然是好撒瑪利亞人寓言的背景（路 10:30-37）。這裏的暗示很明顯：死人或是死屍的污穢因素阻止祭司在履行聖殿職責（利 21:1-3）。儘管這暗示沒有明確提及，但是對於猶太人來說這是很清楚的。¹¹耶利米同樣指出祭司應該保持潔淨，這在後來的文獻中可以找到證據。米示拿《論聖化》（*Kiddushin*）三章 12 節寫道：「只有祭司或利未人的女兒有資格、純血統以色列的女兒適合嫁給祭司。」而在實踐中，祭司通常是與祭司的女兒結婚。¹²

(二) 法利賽人 根據現有的資料，耶穌時代的法利賽人是潔淨派（purity sect）。¹³他們關注的是謹守潔淨

9. Sanders, 《從耶穌到米示拿的猶太律法》，頁 31、38、214-227。

10. 見桑德斯的討論（同上，頁 258-271）。保羅關於潔淨的描述是比喻性質的（見本書第五章第四節），這表明，保羅一方面充分意識到潔淨律法的重要性，另一方面也意識到在他那個時代，有些潔淨律法是不必要或不能接受的。

11. 同上，頁 41-42。利未人存在同樣的邏輯（桑德斯）。或者說，利未人的要求更為嚴厲：他甚至不會冒險去碰觸一件很容易清除的不潔淨事物。這些事件的結果是：越是祭司申明的可原諒的行為，利未人就越不容許。

12. Jeremias, 《耶穌時代的耶路撒冷》，頁 217-218。

13. 參見例如 Schürer, 卷二，頁 396-400；Segal, 《利百加的孩子們》，頁 124-128；其他見於 Sanders, 《從耶穌到米示拿的猶太律法》，頁 152。

律法，他們控制着信眾與聖殿的連結，在聖殿外參與祭禮——為了在以色列全地延伸聖殿的神聖性。來自《聖經》的證據非常明顯：「你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民。」（出 19:5-6）從字面來看，這句話的意思是：為了成為聖潔的子民，那些不是祭司的人要像祭司一樣生活；而另一重意思則是：關乎聖殿神聖性的潔淨律法在聖殿外也要保存。紐斯納認為，對潔淨的關注尤其表現在飯桌上：即使是世俗的食物（沒有獻過祭的），即普通的食物，每日的餐飯，都應該在潔淨的狀態中被食用，就像祭司在聖殿中事奉一樣。¹⁴桑德斯反對這種誇大的說法，¹⁵但它仍然表明了法利賽人對潔淨的強烈關注：法利賽人達到這個程度——即使不能把他們劃分為潔淨派，但也至少達到他們關注的水平。¹⁶這種準確的程度在以下我們將要審視的一些傳統中以及在馬太描述的傳統中（太 23:24-26）都有暗示。¹⁷這並不是說，這些關注是法利賽人所特有的，也不是否認法利賽人在對待其他條例時比其他人要自由；¹⁸而是肯定了潔淨是法利賽人的關注，大概也是他們的名稱「分離派」（separatists）的由來。¹⁹

14. 紐斯納的著作，例如《公元七〇年代之前法利賽人的拉比傳統》，卷三，頁 288；還可參見氏著，《從派別之爭到敬虔》（*From Politics to Piety*; Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973），頁 83；還可參見氏著，《猶太教：米示拿的證據》，頁 70。

15. 「沒有任何證據表明法利賽人試圖像祭司一樣生活……完全是誇大其詞……完全是誤導」（Sanders, 《從耶穌到米示拿的猶太律法》，頁 248-249）。

16. 同上，第三章結論部分，頁 245-252。桑德斯的批評矛頭直指這種觀點：法利賽人基於不潔淨而排斥他人。如果基於拉比的證據，這或許是公允的評價；但也必須考慮一點，有跡象表明：法利賽人因擔憂自己的「義」而產生了幾個「教派」，在耶穌那個時代，這些教派將不同於他們的人或是與他們意見不一致的對手都歸為「罪人」一類；參見本書第六章。

17. 見本書第六章第二節。

18. 見下面的討論，當然，相對的「自由」並不表明他們不關注，他們仍然努力在避免不潔淨。

19. 進一步討論見 Cohen, 《從馬卡比到米示拿》，頁 119、129-132、154-159、162；Saldarini, 《法利賽人的文士與撒都該人》，頁 215、220-225、233-234、290-291、301 注 32。

55

(三) 愛色尼派 不論對法利賽人的結論是否合適，對愛色尼派的看法是足夠清晰的：愛色尼派認為他們是僧侶式的社團（CD 3.12-4.12；4QFlor 1.1-7）。他們的異常在於：反對耶路撒冷現行的祭司制度，因為聖殿已經被「邪惡的祭司」玷污了（1QpHab 8.8-9），而且祭司制度是不合法的。²⁰於是，他們把自己視為另一種聖殿社群。²¹對潔淨的關注在愛色尼派更加重要，例如，他們強調滌罪的清洗，強調保持團契聚餐潔淨的規則。²²「大眾潔淨」這個習語經常用在接受新成員的步驟以及規訓管理中：新人在能夠「接觸大眾潔淨」之前，必須要經過一年見習（1QS 6.16-17）；同樣，規訓經常包括被「大眾潔淨」排除在外（1QS 6.24-25，7.2-3，15-16，19）。²³此外，儘管他們與當時的聖殿信徒分裂，但是聖殿對他們來說仍然具有相當的重要性，聖殿經卷表明了這一點。愛色尼派也強調潔淨：「我將要尊崇的那個城市，因我的名和（我的）的聖殿在其中，那城市應是神聖而潔淨的，沒有那些可能使它們變得不潔淨的不法之物。所有在它之中的都應是純淨的。不論甚麼進入它，都應是潔淨的……」（11QT 47）。

20. Vermes, 《英譯死海古卷》，頁 30-33。

21. 進一步討論見 B. Gärtner, 《聖殿、昆蘭社群與新約》（*The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*; SNTSMS 1; Cambridge University, 1965），第二至第三章；G. Kinzig, 《在昆蘭社群和新約中對祭禮的重新解釋》（*Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971），第二部分。

22. 進一步討論見本書第六章第三節。

23. 見 Vermes, 《死海古卷：透視昆蘭》，頁 95-96；M. Newton, 《昆蘭社群的潔淨概念與保羅書信中的潔淨概念》（*The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*; SNTSMS 53; Cambridge University, 1985），頁 10-26。還未出版的 4QMMT 表明：昆蘭社群的潔淨概念與拉比經卷（尤其是《米示拿》中《論手》[*Yadain*] 4.6-7）中的潔淨概念是有抵觸的，昆蘭社群在幾點上與撒都該人的嚴格的觀點一致；見 L. H. Schiffman, 《第二聖殿猶太教時期的猶太律法體系與聖殿經卷》（*The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law of the Second Temple Period*），載 G. J. Brooke 編，《聖殿經卷研究》（*Temple Scroll Studies*; Sheffield Academic, 1989），頁 239-255，在此參見頁 245-251。

簡而言之，對潔淨的關注是身體力行的猶太人，尤其是那些耶穌時代最虔敬的猶太人的特徵。這種關注被聖殿的聖潔所激勵。而這些關注的重要性是不能被貶低或減少的（桑德斯有這個傾向）。²⁴雖然大部分的不潔淨可以被消除而不必大費周折，但是保持潔淨、避免不潔淨的這種關注程度，顯示出這個問題的重要性。此外，正是在教派並立的背景中，這些在「小問題」上的不同，成為爭論、譴責的原材料，如《所羅門詩篇》八章 12 及 22 節、1QS 3.5、4QMMT（上文中提到）等清晰指出的那樣。²⁵

通過對這些背景的回顧，耶穌傳道過程中的幾段插曲就明白起來。我們只需參考一下馬可的敘述。

《馬可福音》一章 40-45 節：強調了《利未記》十三至十四章中記述的皮膚病在潔淨律例中的重要性，因此，如果一個人熟悉妥拉的話，就不會忽視耶穌接觸癩瘋病人重要性（可 1:41）。

《馬可福音》一章 23, 26-27 節、三章 11 節：講述了耶穌驅鬼的故事，但他自己被指責有「污鬼」在身（3:30）。

《馬可福音》二章 25-26 節：耶穌引用了大衛王及其跟從他的人不顧神龕的聖潔，取了陳設餅吃的故事。

《馬可福音》五章 1-17 節也是關於潔淨的——住在墳塋中的污鬼（這主要是針對死屍的不潔淨，是最不潔淨的），被耶穌驅趕到了豬（不潔淨的動物）的身上，而這些都發生在外邦人的疆域裏（不神聖的土地）。

《馬可福音》五章 21-43 節／24-34 節：講述了血漏

24. 參見 Sanders, 《從耶穌到米示拿的猶太律法》，頁 235——「額外潔淨的一些細節性舉止」。雖然桑德斯意識到這一點，但是未能指出不同派別對於這些細節性舉止（在外人看來是小問題）的爭論的重要性。

25. 見 Segal, 《利百加的孩子們》，頁 34，第二章已經引用過；第六章也引用了這一點。

57 的女人的故事。即使沒有呼應《利未記》十五章 25 節、《馬可福音》五章 25 節，這故事的重要性對任何一個猶太人來說都是顯而易見的。既然經期的流血使女人變得不潔淨，既然這種不潔淨的日子在血流止住以後要延續七天，這個女人在大部分時間（如果不是全部時間）都處在不潔淨的狀態（利 15）。她從來不能參加重要的宗教儀式，進入聖殿或參與朝聖宴會。她的社會生活是被限制的：尤其是法利賽人（但不僅是他們），不允許她與他們一起，怕受到污染。在猶太人的潔淨律法的背景中，她的地位在社會層面與宗教層面都被削弱，這是可以想象到的。可是，在這個故事中她居然碰觸了耶穌！而耶穌也沒有拒絕！顯然，她的碰觸一點兒也不會使耶穌不潔淨。非但如此，耶穌還立刻進了猶太會堂主管的家，而在當時虔敬的猶太人看來，他是不潔淨的狀態，而且把這種不潔淨傳遞給其他人。

《馬可福音》七章非常明確地討論了潔淨的問題：緊接着 15 節對潔淨的討論，馬可在 19 節中講述了耶穌對待外邦女人的故事（在神聖土地的潔淨之外）。（可 7:24-30）。考慮到《馬可福音》的整個主題的重要性，值得思考的是，其中的基本問題如何記錄了耶穌自己的關注，因而具有了重要意義。桑德斯認為，七章 2 節與 5 節更像是歷史的敘述——他廣泛的論證的一部分就是：耶穌與法利賽人之間並沒有實質性的衝突。²⁶桑德斯認為，我們不能假定對手的潔淨要求在公元七〇年之前已經發展到如此嚴苛的地步；相反，七章 1-2 節思考了後來的分歧：基督徒與法利賽人的繼承者都是愚鈍的；這些

26. Sanders, 《耶穌與猶太教》，頁 178、199、209、264-265。在《從耶穌到米示拿的猶太律法》，頁 31、39-40、90-91、228-231 中，桑德斯說：法利賽人在他們自己的安息日和節日宴會時洗手，但是拉比文獻中並沒有證據顯示他們在平時吃飯前洗手。

律例在被放進米示拿《論手》之前就已經發展了。但是《馬可福音》七章 2 節很明顯是前馬可傳統：馬可（或者其原始資料）不得不為其外邦人讀者解釋這傳統（七章 3-4 節）；既然《馬可福音》幾乎不可能被歸為七〇年之後（如果它是之後）很久的作品，那麼暗示就是清楚的：七章 1 節提到的耶穌門徒與法利賽人之間的衝突在七〇年前肯定發生過（前馬可傳統並不意味着七〇年之前）。這對桑德斯的觀點無疑是釜底抽薪，因為桑德斯企圖在七〇年之前法利賽人對合法食物律法（halakoth）的發展與之後的發展之間打進楔子。早在七〇年前，部分法利賽人對此就寄予了關注，這一點已被證實。²⁷這一點是否能使我們稱法利賽人為「潔淨派」，對此還未有定論；但是它的確與昆蘭社群發展了的合法食物律法形成了比較。既然七〇年之前的法利賽人的關注與耶穌時代的大部分法利賽人的觀點沒有太大的不同，我們無須懷疑「潔淨」在耶穌與其他人（至少是一些法利賽人）之間確實變成一個重要的問題。重要的因素是，潔淨傳統在耶穌的門徒、而且在很可能耶穌自己那裏被忽視了。在耶穌的回答中，至少有一種明顯對潔淨關注的貶低與相對化作法（七章 15 節）。我們必須返回這主題。需要指出的是，在《馬可福音》的話語形式中，耶穌的話應該被理解為完全將潔淨及不潔食物的律法拋棄或廢除的合法化（七章 19 節）。²⁸

27. 在這一點上 4QMMT 再次顯示出它的重要性（注 23）。

28. 進一步討論見拙文〈耶穌與儀式潔淨：《馬可福音》七章 15 節傳統歷史的研究〉（Jesus and Ritual Purity. A Study of the Tradition History of Mark 7.15），載《為福音的緣故》（*A cause de l'évangile*, J. Dupont FS; Lectio Divina 123; Editions du Cerf, 1985），頁 251-276；還可參見拙文〈法利賽人、罪人與耶穌〉（Pharisees, Sinners and Jesus），載 J. Neusner 等編，《形成的猶太教與基督教的社會世界》（*The Social World of Formative Christianity and Judaism*, H. C. Kee FS; Philadelphia: Fortress, 1988），頁 264-289；這兩篇文章在《耶穌、保羅與律法》一書中作為第二章和第三章再版。

一幅連續的圖畫開始出現：耶穌並沒有分擔許多（大部分？）法利賽人對潔淨的關注或關注的程度，事實上他鬆懈了這關注，忽略了或降低了潔淨條例的規定，而這些規定主宰着社會的接觸（人們與皮膚病、死屍污染、流血的接觸）。這些行為在何種程度上惡化了耶穌與那些把潔淨看得很重要的人之間的關係，我們很難說。這有賴於他們在事件中被激怒的程度以及他們自身的重要性。我們沒有辦法精確地計量。我們能說的只是，《馬可福音》對這結果的描述見證了對耶穌行為的記憶：作為耶穌傳道的一個特點，耶穌在潔淨的問題上的確激怒了一些人，如同在洗手是否必要的問題上他與法利賽人的特殊爭論一樣。既然潔淨在猶太人宗教中佔有核心位置，既然這關注如此多地集中於聖殿，那麼，某人對潔淨如此漫不經心，卻還受大眾歡迎，這人自然會被認為對以聖殿為中心的整個宗教體系產生了威脅。²⁹

59 三、赦罪的問題

這問題也很容易被誇大。舉例來說，佩林（N. Perrin）認為耶穌傳道明顯的特點之一是他給那些被無情的猶太教排除在赦免之外的人赦罪：「耶穌的信息的核心特點是……罪的赦免所具有的挑戰。」「巴勒斯坦的猶太教面臨着危機：因為耶穌宣佈了終末的赦罪，『稅吏和其

29. J. Riches, 《耶穌與猶太教的轉型》(*Jesus and the Transformation of Judaism*, London: Darton, Longman & Todd, 1980), 第六章, 還可參見 M. J. Borg, 《耶穌教導中的衝突、神聖與政治》(*Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*; New York: Edwin Mellen, 1984)。這兩本書都探討了耶穌對於潔淨這主題的看法而耶穌的觀點引起了諸多爭論。這些討論都有其依據, 雖然他們的觀點的整體平衡還有待商榷, 並且我對多個解經要點都有質疑。關於貝格爾 (K. Berger) 的文章〈作為法利賽人的基督和作為法利賽人的早期基督徒〉(*Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer*), 載 *NovT* 30 (1988), 頁 231-262 的討論, 見拙著《耶穌、保羅與律法》, 頁 87。

他把自己變為外邦人的猶太人』則高興地接受。」³⁰桑德斯對這拙劣的模仿作了抗議：「稱稅吏與邪惡的人渴望赦罪，但是在尋常的猶太教中卻求告無門，這難道是一個嚴肅的提議嗎？」³¹

這抗議是合理的，因為一個簡單的事實是：猶太教是一個赦罪的宗教。整個祭禮 (cult) 被設定為以便保持、恢復上帝與其子民的一種積極的關係。獻祭的體系，尤其是贖罪的供物以及贖罪日，主要是為赦罪而設計的。在《利未記》四至五章中，關於贖罪供物的條例，不斷地出現在教導的末尾：「祭司要為他的罪贖罪，而他必蒙赦免」(4:26, 31, 35, 5:10, 16, 18)。這種罪過不僅包括冒犯上帝，也包括鄰居的犯罪 (利 6:1-7)。總之，猶太教是一個悔罪與贖罪的宗教。

當然，赦罪是神聖的特權，詩篇作者能夠直接描述上帝的赦罪，如《詩篇》三十篇、五十一篇，這與祭禮形成對比 (51:16-17)。但是沒有一個猶太人會認為這是拋棄祭禮 (於是《詩篇》作者在五十一篇 18-19 節繼續描述)。在《耶利米書》三十一章 31-34 節，也有相似的模稜兩可，在這裏，神聖赦罪的應許達到了頂點 (31:34)。這些段落的結構應用或者至少允許一種對比：外在的儀式 (西奈山的聖約) 與新聖約 (一種不同種類的聖約——立即的、非儀式的聖約？31:33-34)。但是事實上這種對比是非常熟悉的：真正的服從以及發自內心的奉獻 (心的割禮) 和僅僅外在的、形式化的服從之間的對比 (特別比較耶 9:25-26；1QpHab 11.13)。一個虔敬的猶太人不會認為這是鼓勵對祭禮或獻祭系統的忽視；如同先知的批評，它是雙向的，而不是非此即彼的。畢竟，它是上帝的律法，它

30. N. Perrin, 《重新探究耶穌的教導》(*Rediscovering the Teaching of Jesus*; London: SCM, 1967), 頁 107、97。

31. Sanders, 《耶穌與猶太教》, 頁 202；參見頁 200-204。

應該寫在心裏，並非一部不同的律法。於是，應許被理解為對全部律法的全心全意的擁抱，包括祭禮的律法。³²

那麼，耶穌的傳道中有無勝於赦罪的問題？如果有話，它是甚麼？

主要段落是《馬可福音》二章 1-12 節——尤其是 5-7, 10 節。這一點很容易被淡化或是忽略。這問題首先是基督論的——「除了上帝之外誰還能赦罪？」；「……你應該知道人子在地上有赦罪的權柄……」（2:7, 10）。但事實上，這是一個可疑的解釋。耶穌實際上說的話是：「你的罪被赦免了」——這就像祭司在聖殿對每一個帶來贖罪供品的人說的話。³³在馬可講述的故事中，對基督論的強調在二章 7 節和 10 節中被突出。而「人子」（son of Man）這短語同樣值得矚目，但對它沒有評論：作為回顧的一個段落，它顯然沒有被群眾認為是提升耶穌地位的或對耶穌神聖地位的宣告。實際上，在馬太的版本，這短語是用亞蘭語的習語（相當於「人」[man]）來表達的，³⁴這句短語的力度可能來自最後的幾句話：「眾人大為驚奇，就歸榮耀與上帝，因為他將這樣的權柄賜給人（men）」（太 9:8）。

32. 甚至在昆蘭守約者中，這一點也能得到證實，昆蘭社群認為自己實現了新聖約的盼望（CD 6.17-20, 19.32-35, 20.8-12），因為很清楚，他們是從強化西奈山上所賦予的律法這個角度來理解新聖約的，見 Y. K. Yu, 《新聖約：應許與其實現》（*The New Covenant: the Promise and its Fulfilment*, Ph.D. Diss., Durham University, 1989），第三章、第四章。

33. 正如桑德斯在《從耶穌到米示拿的猶太律法》，61 頁所指出的那樣：其他人認為，以上帝的名義赦免一個人的罪，這已經超越了「先知的」權威——V. Taylor, 《馬可福音》（*The Gospel According to St Mark*; London: Macmillan, 1952），頁 196，引自 J. V. Bartlet, 《馬可福音》（*St Mark*; Century Bible; Edinburgh, 1922），頁 125。

34. 希伯來文/亞蘭文習語「人子」僅僅是「人」的意思（如詩 8:4），這一點是眾所周知的。《馬可福音》二章 10 節正是使用了這個意思——參見 Taylor, 《馬可福音》，頁 197；還可參見 C. Colpe, *TDNT*，卷八，頁 430-431；參見 M. Casey, 《人子：〈但以理書〉七章的闡釋與影響》（*Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*; London: SPCK, 1979），頁 159-161, 228-229；參見 B. Lindars, 《人子耶穌》（*Jesus Son of Man*; London: SPCK, 1983），頁 44-47。

而且，施洗約翰極有可能也赦罪（至少在可 1:4 和路 3:3 中有所暗示），而沒有任何明顯的挑起違背神聖特權的指控。在昆蘭出土的拿波尼度（Nabonidus）祈禱文片斷中，拿波尼度說道：「一個驅魔人赦免了我的罪愆」，這裏明白暗示了神聖赦罪中人類的中介作用（4QprNab 4）。

然而在共觀福音的敘述中，耶穌的宣道造成了冒犯。為甚麼會這樣？《馬可福音》二章 1-12 節講了甚麼問題？更精確地說，如果對基督論的關注在馬可的敘述中十分明顯，那麼潛在的問題是甚麼？在這樣的環境中，甚麼可能造成冒犯？不是因為耶穌為他赦罪（而他可能其他地方被拒絕赦罪）；畢竟，他可以到聖殿獻祭，並且（或者）像其他猶太人一樣從贖罪日得到好處。也不是因為耶穌宣稱他因為說這樣的話而具有獨特的地位（任何一個祭司都能這樣說）。答案很可能是：他宣稱人的罪愆在祭禮之外得到赦免而不需要涉及祭禮（即使是暗示）。可能是他在赦罪的時候篡奪了上帝的角色，而這角色是上帝指派給祭司和祭禮的。³⁵上帝隨時、隨自己的意志赦免罪愆。但是人只能以上帝賜予的術語、結構——聖殿、祭司制度和獻祭來宣佈赦罪。從這個角度來說，耶穌的話和他的行為可能因為篡奪上帝的特權、忽略上帝設置的術語和結構，而被認為是一種瀆神。³⁶

我們也可以說，如此的赦罪宣告正是耶穌傳道的特點（可 3:28；加 7:47-49），而且他還教他的門徒這麼做（約 20:23，但是在復活節後；參看太 16:19, 18:18，「捆

35. 參見 Antwi, 〈耶穌是否認為他的死亡是救贖似的獻祭？〉，頁 26-27，然而，他對事件的敘述是誇大的。

36. 參見 Sanders, 《從耶穌到米示拿的猶太律法》，頁 61-63，他認為：沒有懺悔或補償儀式就宣佈赦罪，這假設本身就是一種冒犯。很可能，施洗約翰的宣稱同樣大膽，因為他的宣稱讓人想到他可能是彌賽亞的指向（參看路 3:15；約 1:19-20）。拿波尼度（Nabonidus）赦罪的重要性已經消失，文獻只有第一卷的開始被保存下來。

鄉與釋放」包括了赦罪的宣告)。³⁷這是我們必須回轉繼續討論的一個主題。³⁸

62 在這裏，我們看到對以聖殿為中心的宗教的暗含挑戰，因為在以聖殿為中心的宗教中，赦罪並宣佈得到上帝接納主要是在祭司的手中進行。承擔祭司的工作、宣佈赦罪的人，沒有聖殿權威的授權，沒有涉及祭禮，當然會被視為質疑祭禮之重要性乃至其必要性，更具威脅性的是，它破壞了那些權力建立於這個體系之上的人的權威。

四、「潔淨聖殿」

《馬可福音》十一章 15-17 節的傳統是歷史事件，對此學術界很少有人質疑，但是為甚麼？

(一) 一種觀點是：它是一個革命行動——這在一些學者中有所討論，如布蘭頓 (S. G. F. Brandon)。³⁹這觀點並非不着邊際，因為乍看的確如此。因為聖殿是自然的堅固據點，所以任何革命團體都以其為目標努力爭奪，這對他們的起義成功與否關係重大。這在馬加比起義時代已經被證實 (《馬加比一書》4:36-41, 60-61)。希律建立了巨大的聖殿平台之後就更是如此，這是公元六十六年起義的首要目標 (Josephus, 《猶太戰記》, 2.320,

37. 參見關於「約束與釋放」(或許關乎教導的權威)的討論, 如 G. Bornkamm, 《〈馬太福音〉中的教會「約束」與「釋放」的權威》(The Authority to "Bind" and "Loose" in the Church in Matthew's Gospel; ET), 載 G. Stanton 編, 《〈馬太福音〉詮釋》(The Interpretation of Matthew; London: SPCK/Philadelphia: Fortress, 1983), 頁 85-97; 參見 J. Gnauk, 《馬太福音(卷二)》(Das Matthäusevangelium, Vol. 2; Freiburg: Herder, 1988), 頁 66-67; 參見 R. H. Hijs, 《「約束」與「釋放」: 馬太的權威》("Binding" and "Loosing": the Matthean Authorizations), 載 JBL 104 (1985), 頁 233-250 (驅鬼行為)。

38. 見本書第三章第七節的討論。

39. S. G. F. Brandon, 《耶穌與奮銳黨》(Jesus and the Zealots; Manchester: Manchester University, 1967); 還可參見氏著, 《耶穌的審判》(The Trial of Jesus, 1968; London: Paladin, 1971)。

328-330, 422-424, 535-537)。也因此,《馬可福音》十五章 7 節提到了最近的一次「作亂」(巴拉巴即參與其中),就可能很重要。布蘭頓也對三個僅被路加保存的驚人信息給予了關注:西門在耶穌的門徒中是一個「奮銳黨」(路 6:15);⁴⁰耶穌對其門徒的一個令人困惑的教導是說他們應當買刀(路 22:36);耶穌被解到彼拉多面前,被控告為叛亂(路 23:2)。這些證據至少提出一個問題:在這個問題上基督徒是否有個「隱藏的行動」?

然而,解釋為「隱藏行動」是不太可能的。由於安東尼婭堡壘俯瞰聖殿山(希律設計),所以聖殿院子裏任何重大的軍事或類似軍事的行動都會遇到羅馬駐軍的迅速反應,羅馬人對逾越節前後的季節的熙熙攘攘尤為警惕(這一點在《使徒行傳》二十一章 30-35 節有生動的描述)。⁴¹這個軍事行動的領導人,不太可能在其後的四天中還自由地在同一個聖殿院子裏公開講道。換句話說,這裏的問題是,不可能簡單地在政治上掩蓋這個事件的歷史細節;事實是,若要迎合布蘭頓的論題,關於耶穌在耶路撒冷最後一個星期的整個傳統就得作徹底的改動。⁴²

(二) 大部分人發現這個觀點很有說服力:耶穌參與了一個象徵性的行動,如古代的先知一樣。但是象徵甚麼?哈恩(Ferdinand Hahn)認為,耶穌的所為構成了對聖殿的嚴厲批評。阻止或妨礙為獻祭提供動物,相當於要求結束整個獻祭體系。⁴³這個問題中的難點在於,結

40. 在《馬太福音》和《馬可福音》中,「奮銳黨」的西門(可 3:18; 太 10:4)沒有翻譯,用的是亞蘭文"the Cananaion, Simon"——這個詞顯然避免了翻譯成"Zealot"的尷尬,見 Hengel, 《奮銳黨》, 頁 69-70。

41. 進一步討論見 Schürer, 卷一, 頁 366。在公元六十六年起義的最初階段,起義者的行為非常激烈,他們利用聖殿來抵抗羅馬人及其盟軍。

42. 進一步討論見 E. Bammel & C. F. D. Moule, 《耶穌與其生活時代的政治》(Jesus and the Politics of His Day; Cambridge University, 1984)。

43. Hahn, 《早期教會的敬拜》, 頁 27-30。

論在文本中不是顯而易見的，而是通過行動推導出來的；並沒有暗示說這是耶穌意欲做的；這與《馬可福音》十一章 17 節得出的暗示也不一致（對於外邦人，聖殿仍然是起着聖殿功能的）；實際上與早期基督教社群的歷史也不符合。⁴⁴

（三）桑德斯強烈認為，耶穌行動的象徵性在於摧毀聖殿。⁴⁵這當然與其他相關的證據相一致：尤其是《馬可福音》十三章 2 節和十四章 58 節，這一點是我們必須回顧的；這一點還與一個事實相一致：馬可把「潔淨聖殿」放在詛咒無花果樹這個故事的上半部分和下半部分之間（詛咒無花果樹和從無花果樹得到的教訓），似乎明白暗示：無花果樹對於馬可筆下的耶穌來說，是聖殿的貧瘠和對聖殿的詛咒（可 11:12-14, 20-21）；而在《馬可福音》十一章 17 節中，馬可回應了耶利米的預言：聖殿的毀滅迫近了（《耶利米書》七章 11 節中稱聖殿為「賊窩」）。至少在馬可的闡釋方法中，這些當然與耶穌的行動相關聯。但是象徵從行動本身（掀翻桌子）來看不是不言自明的；在先知傳統中，先知行動的象徵通常是很清晰的（如王上 11:29 及以下，22:11；賽 20:1 及以下；何 1:3）。

（四）或許，另一種更有可能的解釋是：這行為表達了這種信心——必須使聖殿聖潔以便它為終末的功能做好準備，這更切近這一段的傳統標題「潔淨聖殿」。
64 為錫安做的終末潔淨是必要的：⁴⁶這在《以賽亞書》四章 4 節、《瑪拉基書》三章 1-4 節、《禧年書》四章 26 節，以及昆蘭古卷（11QT 29.8-10）中有清楚的暗示。這些段落落在多大程度上顯示了對當前祭禮的批評，並不清楚。

44. 見本書第四章第一節的討論。

45. Sanders, 《耶穌與猶太教》，頁 61-71。

46. 在本書第二章第四節我們已經指出，在猶太人的思想中，耶路撒冷、聖殿和錫安是相關的主題。

《馬可福音》十一章 17 節可能暗示了這批評，表現在 17 節明確引用《以賽亞書》和暗指《耶利米書》七章 11 節，使兩者形成鮮明的對照，而之前（可 11:16）又似乎是對撒迦利亞最後一句話的呼應（「當那日，在萬軍之上主的殿中必不再有迦南人」，見亞 14:21）。⁴⁷但是更加重要的可能是這個信心：耶路撒冷必須被淨化以便展示上帝的榮耀，也為了吸引外邦人——如《所羅門詩篇》十七章 30 節唱的那樣：

他（高貴的彌賽亞）將潔淨耶路撒冷，恢復它從前的神聖；因此萬民從天涯海角慕名而來，看他的榮耀。

這事實很重要：即《馬可福音》十一章 17 節所提到的就是《以賽亞書》五十六章 7 節中的期待——也就是被有力證實了的在第二聖殿猶太教中存在的盼望：最後的日子裏，外邦人作為終末的改宗者，必成群結隊地來到耶路撒冷。⁴⁸耶穌本人分享了這盼望，這在《馬太福音》八章 11-12 節／《路加福音》十三章 28-29 節和《馬可福音》十二章 9 節有明白的暗示。

如果是這樣，那麼這暗示就很清楚了：耶穌的行為具

47. 本書第二章第四節（二）已經暗示過這種可能性：聖殿的主院是被當做市場來使用的。近來一些觀點是：耶穌批評了對聖殿的這項濫用，見 R. Bauckham, 〈耶穌在聖殿的演講〉（Jesus' Demonstration in the Temple），載 B. Lindars 編，《法律與宗教：律法在以色列及早期基督教中的地位》（Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity; Cambridge: James Clarke, 1988），頁 72-89；還可參見 C. A. Rvans, 〈耶穌在聖殿的行為：清理還是破壞？〉（Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?），載 *CBQ* 51（1989），頁 237-270。

48. 《詩篇》22:27 節；《以賽亞書》2:2-3, 56:6-8；《西番雅書》3:9-10；《撒迦利亞書》14:16；《多比傳》13:11；《所羅門詩篇》17:33；《西卜神諭篇》3:702-718, 772-776；《便雅憫智訓》9:2；還可參見 Sanders, 《耶穌與猶太教》，頁 213-218。

有終末論意義上的重要性——它是「潔淨」聖殿的象徵表達，假如聖殿用以實踐其意圖的終末功能，潔淨就是必要的，這象徵性的意圖導致了這些情況。從（三）引用的證據，可以得到以下合宜的推論：如此潔淨聖殿，也包含了毀滅的暗示；⁴⁹儘管這象徵的行為本身可能更多的是抗議和潔淨而非毀滅。解決方案中存在的問題是：馬太與路加省略了《馬可福音》十一章 17 節（以及《以賽亞書》五十六章 7 節）中的「為萬國」，而對《撒迦利亞書》十四章 21 節的呼應也不明確。然而，所有福音書作者都同意這樣的闡釋：耶穌的行為是對聖殿祭禮的象徵性潔淨；而三部共觀福音都提到《以賽亞書》五十六章 7 節的內容。因此，無論如何，它可能仍是最好的解決方案。⁵⁰

在這種情況下，對我們現在的追問十分重要的是：要注意到耶穌的行為是如何充分適應先知傳統的——既是以象徵行為的方式也是以抗議聖殿制度之濫用的方式，正如在《以賽亞書》、《阿摩司書》、《彌迦書》中可以發現的那樣。不論耶穌的行為包含的批評多麼地激進，它也是一種先知式批評，是我們所要討論的。

五、耶穌關於聖殿的話

這裏，一個主要的證據來自《馬可福音》十四章 58 節——在耶穌被捕後的審問中，有人作見證告耶穌，稱聽見他說：「我要拆毀這人手所造的殿，三日內就另造一座不是人手所造的。」在《馬可福音》中，它確實是被作為假見證來描述的；儘管馬太通過弱化話語形式（「我能拆毀……」），以及通過使得這是假見證的事實不那麼明確（太 26:60-61），由此淡化這個論點。但是馬太和馬可都

49. 見本書第三章第五節的討論，參見 B. Witherington, 《耶穌的基督論》(The Christology of Jesus; Minneapolis: Fortress, 1990), 頁 107-116。

50. 還可參見 Borg, 《耶穌教導中的衝突、神聖與政治》，頁 171-177。

毫不猶豫地顯示：對耶穌說過那些話的控訴在耶路撒冷是廣為人知的（可 15:29/太 27:39-40）；更為重要的是，所有三部共觀福音都毫不遲疑地報導了耶穌對聖殿毀滅的預言（可 13:2）。還有一點也很重要：《約翰福音》第二章 19 節記述了耶穌親口說的話，與所控告的內容相當：「你們拆毀這殿，我三日內要再建立起來。」有一點我們也應該指出，在《使徒行傳》第六章 14 節中，對司提反的控告以同樣的話呼應了對耶穌的指控：「我們曾聽他（司提反）說這拿撒勒人耶穌要毀壞此地……」；而《多馬福音》提供了一個很相似的說法：「耶穌說：我要毀壞（這）處所，沒有人能〔重〕建它。」（《多馬福音》71）

我們如何看待這些材料？的確，耶穌一定說過有關聖殿被拆毀或聖殿消失的話。耶穌的話在共觀福音中被提及，作為聖殿被拆毀的預言，而這在公元七〇年得到了驗證；但除此之外，它更多地是被當作假見證，被不實地加到耶穌身上。約翰對聖殿的拆毀和重建作了完整的敘述，並認為這是耶穌自己說的話，但是對這話作了不同的闡釋（聖殿是耶穌自己的身體，見約 2:21）。至於《使徒行傳》第六章 14 節，乍看是對司提反的指控，它看起來似乎是路加試圖把第一位殉道者的死亡描述為與耶穌之死同一的模式（參見路 23:34 和徒 7:60）。但是我們不得不問：為何路加在第一卷（《路加福音》）中沒有作出與《馬可福音》十四章 58 節相應的敘述？對耶穌的指控之省略似乎使平行敘述變得很奇怪。一種可能的答案是：路加試圖造成一種印象，就是聖殿的角色直到司提反及希臘化基督徒的時代才成為問題；而鼓勵路加或使路加能夠這麼做的原因基於這個記憶中的事實：司提反繼承並使用了耶穌關於聖殿的話的傳統。⁵¹

51. 見本書第四章第三節的討論。

由於耶穌就這個話題的確說過些甚麼，那麼他的話究竟是甚麼意思？只有把這話的前半部分歸於耶穌（作為十三章 2 節的變體），⁵²那麼才能認為耶穌在期待着一個沒有聖殿的新時代（參啟 21:22）。或者是，如果完整的話都歸於耶穌，⁵³那麼很可能他呼應着一個天啟末日論式的盼望，即在新時代有一個新的天堂聖殿。對這表達引用最多的是《以諾一書》九十章 28-29 節：

然後我靜靜地站着，望着那古老的處所變形：
所有柱子被拔起；所有裝飾被擠壓，與建築一起被
去掉，被棄在土地南部的一處地方。我一直觀看，
直到羔羊的主建起一座新處所，雄偉高大勝過第一
個處所，就在第一個處所的地點，覆蓋了第一個處
所——所有柱子都是新的，所有裝飾也都是新的，
與第一個處所一樣或比第一個更加雄偉，那舊的已
經消失。

然而，這是對《以西結書》四十至四十八章中雄偉聖殿
67 異象的一種自然詮釋，我們知道它深深影響昆蘭社群的

期待（5Q15；11QT）。《禧年書》一章 17 節和 27-28 節指出了同一個方向——「我要在他們中間建造我的聖所……在他們中間傳揚從摩西到我的聖所建立之間的故事，直到永遠」（參見詩 102:15-16；《多比傳》14:5）。這也是猶太的天啟末日論式的期待之特點（這在《以斯拉四書》9:38-10:27；《巴錄二書》32:3-4；《便雅憫遺訓》9:2；《西卜神諭篇》5:423-424）。⁵⁴最有趣的是 4Q Flor 1.10 及以下，它敘述了大衛子孫中有一個人將要建立聖殿（撒下 7:12-14），這被解釋為末世的皇室彌賽亞。我們看到，這種期待與《馬可福音》十四章 58 節的指控多麼契合。

所有這些都說明了：耶穌對聖殿未來的期待，不論是其形式還是其價值，似乎把耶穌放在猶太的天啟末日論的期待中，這是就我們所知在耶穌的時代中而言——對現有的聖殿的批評，至少是認為有將聖殿淨化一新的必要，而且不一定是主流猶太式的（如果我們可以這麼談論公元七〇年之前的情況），但一定完完全全是猶太式的。⁵⁵

我們還能再說甚麼嗎？如果耶穌關於新聖殿的話提到了一個新終末論的社群，⁵⁶它就暗含着與現在的聖殿分裂的意思。這觀念，新的終末論（聖殿）社群的觀念，似乎在早期基督教思想中迅速出現，而最初對現在的聖殿的批評與分裂的想法並不強烈，除了昆蘭社群。⁵⁷但是

52. J. R. Donahue, 《你是基督嗎？——〈馬可福音〉中的審判敘事》（*Are you the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*; SBLDS 10; Missoula: SBL, 1973），頁 103-113；參見 D. Lührmann, 〈《馬可福音》十四章 55-64 節——《馬可福音》中基督論與聖殿的毀滅〉（*Markus 14.55-64: Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium*），載 *NTS* 27（1980-1981），頁 457-474；參見 Borg, 《耶穌教導中的衝突、神聖與政治》，頁 177-198；參見 J. Schlosser, 〈耶穌之論聖殿終結〉（*La parole de Jésus sur la fin du Temple*），載 *NTS* 3（1990），頁 398-414。

53. 如 Taylor, 《馬可福音》，頁 566-567；R. J. McKelvey, 《新聖殿：新約中的教會》（*The New Temple. The Church in the New Testament*; Oxford University, 1969），頁 67-72；參見 G. Theissen, 〈耶穌的聖殿預言〉（*Die Tempelweissagung Jesu*），載 *ZZ* 32（1976），頁 144-158；參見 Sanders, 《耶穌與猶太教》，頁 71-76。對以上兩種立場都不同意的，見 L. Gaston, 《沒有一塊石頭留在石頭上》（*No Stone on Another*; NovTSupp 23; Leiden: Brill, 1970），第三章結論部分，頁 242-243）總結說：這句話的後半部分才能歸於耶穌。

54. 參見 Sanders, 《耶穌與猶太教》，第二章。

55. 博格 (M. J. Borg) 的結論是一樣的，見《耶穌教導中的衝突、神聖與政治》，頁 198。

56. 參見 D. Juel, 《彌賽亞與聖殿：〈馬可福音〉中的耶穌審判》（*Messiah and Temple. The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*; SBLDS 31; Missoula: Scholars, 1977），但是只針對《馬可福音》中對這問題的討論；參見 Gaston, 《沒有一塊石頭留在石頭上》，頁 229-243，他認為：聖殿象徵着新社群這看法源自耶穌自己。

57. 參見本書第四章第一節（三）的討論。

耶穌自己關於更新聖殿的說法仍然是模糊不清，難以真正把握。

六、誰，或者甚麼殺死了耶穌？

基督教圈子裏一個長期存在的看法是，耶穌的主要對手是法利賽人，正是他們造成了耶穌的死亡——當然，這看法尤其被《馬可福音》三章 6 節的敘述加固。但是這看法是有問題的，至少這看法的習慣形式是無法得到支持的——這有兩點主要原因。

68 首先，這看法與誇大耶穌與法利賽人之間的對立的看法緊密相關：法利賽人是律法主義者，狹隘、愛管閒事、不快樂的人。他們憎恨耶穌，因為耶穌赦免並接納那些被驅逐的人。桑德斯尤其反對這看法；⁵⁸實際上，他以及其他一些人提出了一個相反的看法：耶穌與法利賽人並沒有重大的差異。⁵⁹這個問題還需要進一步的討論；現在我們只需要指出，傳統認為法利賽人造成了耶穌的死亡的看法受到了嚴重的、正當的挑戰。

還有一個事實更加重要：在福音書的受難敘述中，法利賽人幾乎沒有角色。在《馬可福音》中，十二章 13 節之後就再沒有提過法利賽人。在《馬太福音》中，法利賽人只在二十三章的爭論和二十七章 62 節出現過。在《路加福音》中，除了十九章 39 節（進入耶路撒冷），再沒有提到過法利賽人。在《約翰福音》中，只有十二章和十八章 3 節提過法利賽人。對比發現，大祭司

58. Sanders, 《耶穌與猶太教》，索引「法利賽人」。

59. 同上，頁 291——「我發現，耶穌與法利賽人之間並無根本的衝突」。更有甚者，有些人認為耶穌自己就是法利賽人，如 H. Falk, 《法利賽人耶穌》(Jesus the Pharisees; New York: Paulist 1985)；參見 Maccoby, 《神話的構建者》，頁 29-44。桑德斯就我對他的批評的一個方面做出了回應（氏著，《從耶穌到米示拿的猶太律法》，頁 344 注 1），但是忽略了我在《法利賽人、罪人與耶穌》一文中提出的批評；更多討論見本書第六章。

(archiereis) 出現的次數比法利賽人多得多：《馬可福音》十四至十五章出現了十六次；《馬太福音》二十六至二十八章出現了十九次；《路加福音》十九至二十四章出現了十三次；《約翰福音》十八至十九章出現了十四次。如此再清晰不過了：就受難敘事本身而言，造成耶穌死亡的猶太一方的主角是大祭司；法利賽人可能沒有扮演甚麼角色，也許實際上沒有扮演任何角色！假如猶太一方是大祭司而不是法利賽人對耶穌之死負責，那麼隱含的暗示就是：關鍵問題在於聖殿而不是律法。

更進一步地說，還有兩個問題。首先，所有福音書都有一個傾向，即把耶穌之死歸咎於猶太人，而非羅馬人。尤其是《馬可福音》十五章 6-15 節（參見約 18:38）。但是有一點是無疑的：耶穌被釘了十字架，而且十字架無可爭議地是羅馬的刑罰。

其次，在桑德斯看來（儘管不是他一個人提出這個問題），在猶太教最高法院前的審判情景從歷史的角度來看是不可信的。⁶⁰其中有一點是因為瀆神的指控（可 14:64 意釋）是有問題的：《馬可福音》十四章 62 節很可能反映了復活節後的基督論；⁶¹而《約翰福音》十八章 19、24 節對此並沒有提及。另一個原因是，使徒如何知道耶穌與大祭司之間的對峙？還有一個原因，法庭在逾越節的第一個晚上的會議（《馬可福音》與《馬太福音》）是不可信的；《路加福音》把審問放在了第二天早晨；而《約翰福音》根本沒有提及公會的審判；而《馬太福音》與《路加福音》記錄了兩個審判——一個在晚上，一個在早晨。

然而，桑德斯在這裏也許過分懷疑。事實上，《馬

60. Sanders, 《耶穌與猶太教》，頁 297-298。

61. H. Perrin, 〈《馬可福音》十四章 62 節：一種基督教解釋傳統的最終成果？〉(Mark 14.62: The End product of a Christian Peshet Tradition?)，載 NTS 12 (1965-1966)，頁 150-155。

可福音》十四章 57-61 節的審問從歷史的角度來看是合理的。任何關於重建聖殿的話、假見證，都幾乎一定會，或至少很容易會被當作宣告先知約拿預言的實現——《撒母耳記下》七章 12-14 節：上帝允諾大衛，他的子孫「必為我的名建造殿宇；我必堅定他的國位，直到永遠。我要作他的父，他要作我的子……」。這裏有因素的重合——大衛的子孫（皇室彌賽亞），將建造聖殿，而上帝將視其為自己的兒子（上帝的兒子）。我們發現，在《撒母耳記下》七章 12-14 節已經勾畫出了死海古卷對皇室彌賽亞的期盼（4QFlor = 4Q174 1.10 及以下）；而在這種期盼中，《撒母耳記下》七章 12-14 節的另一個特點就被吸收了：大衛的子孫就是上帝的兒子。⁶²由於這一點，大祭司的問題就變成了一個最自然的問題——「你（被控告說要重建聖殿，因此）是（皇室的）彌賽亞不是？那當稱頌者的兒子？」⁶³根據我們的理由，這是指控耶穌的案子的核心，因此不難想象耶穌的門徒們知道了耶穌與大祭司的對峙（通過滿懷同情的參與者的所聞——當時的或後來的），正如它很可能已經成為那時公眾謠言的話題（可 15:29 大意）。

總之，極為可能有一場公會領導者（大祭司集團）主持的審問，這場審問中耶穌對聖殿的挑戰（無論對此是如何理解的）是核心問題。如果祭司集團已經認定耶穌是一個麻煩製造者，必須使其沉默，那麼一個自然的

62. 4Q174 似乎暗示：《詩篇》二篇彌賽亞式的頌歌與《撒母耳記下》七章有着某種關聯，甚至認為，《詩篇》二篇 7 節之前的斷裂又得到了恢復。但是把彌賽亞描繪成上帝的兒子，這在死海古卷中隨處可見（1Qsa 2.11-12; 4QpsDan A^a；參看《利未遺訓》4:2；《以斯拉四書》7:28-29；這些在拙著《形成中的基督論》中都有引用）。因此，桑德斯說彌賽亞與上帝的兒子之間的聯繫在基督教運動之外是不存在的（氏著，《耶穌與猶太教》，頁 298），這觀點是錯誤的。

63. 參見 O. Betz,《我們知道耶穌的甚麼?》(What do We Know about Jesus?, 1965; ET: London: SCM, 1968), 頁 83-93。

步驟就是憑藉《撒母耳記下》七章 14 節提供的連結，把耶穌關於聖殿的話和（皇室）彌賽亞、上帝的兒子聯繫起來，把它轉化成政治術語（皇室彌賽亞／猶太人的王），而這是向羅馬人告發耶穌的基礎。這完全符合對在彼拉多之前那場審訊的記憶，而耶穌被釘十字架也是基於他構成這個威脅——「猶太人的王」（可 15:26）。

這個重構並不能解決與福音敘事有關的所有問題。⁶⁴但是它對於我們的追問是十分必要的。這基本的輪廓具有很高的可信度，並且與我們掌握的材料相吻合（這些材料允許我們對福音書作者帶有偏見的敘述作進一步的考察）。

總之，耶穌之死最可能的歷史性重構，在於認識到：猶太一方的主要推動者是大祭司集團。⁶⁵在這種情況下，我們認為主要的問題是聖殿以及眾人眼中耶穌對聖殿的挑戰。這是從神學意義上，或者更有可能是從政治意義上的挑戰，即對那時的猶太教內部的祭司制度和權力基礎的挑戰。我們或許可以僅僅指出，這結論來自當代幾位研究那個時代的猶太學者的強力支持。

七、耶穌是否視自己的死為獻祭，來結束所有獻祭？

「耶穌的死標誌着猶太教獻祭體系的終結」，這觀點隨後得到強而有力的表達——例如尤其是在《希伯來書》。⁶⁶但是事實上很難說清楚它最早在早期基督教思想

64. 至於精彩的綜述，見 D. R. Catchpole,《耶穌的審判》(Trial of Jesus), 載 IDBS, 頁 917-919。至於對審判敘述令人信服的評價，見 A. Strobel,《真理的時刻》(Die Stunde der Wahrheit; WUNT 21; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1980)。

65. S. Zeitlin,《誰把耶穌釘上了十字架?》(Who Crucified Jesus?; New York: Bloch 5, 1964); E. Rivkin,《甚麼把耶穌釘上了十字架?》(What Crucified Jesus?; Nashville: Abingdon, 1984; London: SCM, 1986); Maccoby,《神話的構建者》。

66. 進一步討論見本書第五章第六節。

中出現的時間——這是我們將不得不一次又一次回顧的問題。這裏的問題是：耶穌如何看待自己的死亡？很顯然，如果我們給出「是」的答案，那麼一個必然的結論就會立刻出現：耶穌期望、試圖與聖殿、與猶太教持續的獻祭實踐來一次激烈的決裂。

我們無須對前一個問題「耶穌是否預期了自己的死亡」深入探究。儘管過去對這肯定的答案有過諸多爭論，71 但是一些重要的證據使肯定的答案成為極有可能的，只要指出這些證據大概就足夠了。(1) 關於分享他(耶穌)所受的洗，喝他(耶穌)所喝的杯的說法(可 10:38/太 20:22-23/路 12:50)，更不用說《馬可福音》八章 31 節、九章 31 節、十章 33 節、45 節所提到的「受難的預言」。(2) 關於先知命運的傳統(可 12:12，太 23:29-36/路 20:47-51)；路 13:33；太 23:37/路 13:34)。(3) 深深根植於猶太傳統中的受苦義人(《所羅門詩篇》24, 34, 69；《所羅門智訓》3:1-10, 5:1-5)，這在《以賽亞書》五十三章及《但以理書》七章都有重要的表現。⁶⁷ (4) 最後晚餐中設立聖餐的話(可 14:22-24)。(5) 施洗約翰的先例以及耶穌已經造成的敵意——例如，指控巫術及違背安息日當然也是造成他死亡的原因(米示拿《論公會》[Sanhedrin], 7.4)。沒有必要論證所有這些材料的歷史性，即便這樣的論證從技術上來說是可能的，因為結論只是基於這個事實：耶穌在離他死前的一段時間已經預見到他的死亡，或者至少意識到他的死亡是其使命的可能結果。⁶⁸

67. 參見 E. Schweizer, 《在耶穌及其後繼者那裏的蒙羞與榮耀》(Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern; Zürich: Zwingli, 1962)；L. Ruppert, 《耶穌作為受苦的義人?》(Jesus als der leidende Gerechte?; SBS 59; Stuttgart: KBW, 1972)；G. W. E. Nickelsburg, 《兩約之間猶太教的復活、不朽與永生》(Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism; Harvard Theological Studies 26; Cambridge: Harvard University, 1972)。

68. 進一步討論見 Jeremias, 《新約神學：耶穌的宣講》，頁 277-299；H. Schürmann, 《耶穌如何勝過及理解其死》(Wie hat Jesus seinen Tod bestanden

考慮到耶穌很可能已經預見他的死亡，所以我們這裏的問題是，他如何理解其死亡，或者說，他一直以來是如何理解其死亡？這不是一個要不惜一切代價去避免的災難，否則他不會離開相對來說比較安全的加利利，而去耶路撒冷。他在加利利非常受歡迎，而他卻把自己放在主要對手聚居的地方。他一定認為他被棄有積極意義，是上帝的意圖，是上帝為了拯救以色列的善意的一部分。⁶⁹但是這對於聖殿祭禮來說意味着甚麼？這就是我們的問題。因為這裏的證據不明顯，因此闡釋不可避免地帶有臆測的性質。

(1) 以受苦的義人的方式來理解被棄與死亡，如《所羅門智訓》三章和五章那樣，這樣的話就幾乎肯定不會包含破壞祭禮的意味。

(2) 也可以視為殉道者的死亡，如《馬加比二書》七章 37-38 節那樣，甚至可能以《馬加比四書》十七章 22 節使用的獻祭方式，這樣也不會牽連到獻祭的祭禮。即使是《馬加比四書》的殉道神學反映了亞歷山大里亞的猶太人的某種想法：散居的猶太人需要某種程度的補償，因為他們不能定期參加聖殿的獻祭，所有這些馬加比時代的文本，包括馬加比革命本身，目的是保衛、支持以色列與上帝的關係，如聖殿祭禮表達的那樣。

(3) 苦難結束時的苦痛，後來被稱為「彌賽亞式悲哀」，在《路加福音》十二章 49-50 節有獨特的表達：

und verstanden?)，載 P. Hoffmann 編，《以耶穌為方向——致施密特》(Orientierung an Jesus. Für Josef Schmid; Freiburg: Herder, 1973)，頁 325-363；V. Howard, 《耶穌是否言及自己的死亡?》(Did Jesus Speak about His Own Death?)，載 CBQ 39 (1977)，頁 515-527；H. F. Bayer, 《耶穌對受難與復活的預言》(Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection; WUNT 2.20; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1986)。

69. E. Schweizer, 《做主與做門徒》(Lordship and Discipleship; London: SCM, 1960)，頁 36。

我來要把火丟在地上，倘若已經着起來，不也是我所願意的嗎？我有當受的洗還沒有成就，我是何等地迫切呢？

這文本暗示着：耶穌是施洗約翰預言的實現和轉化，耶穌就是那個後來的：見《馬太福音》三章 11 節和《路加福音》三章 16 節：

我是用水給你們施洗；他要用聖靈與火給你們施洗。

其重要性在於這個事實：最好地理解施洗者的話，就是把這看作他意圖用自己的隱喻來表達他對末日苦難的期待——這苦難是一個已經牢固確立的天啟末日論母題，如《撒迦利亞書》十四章 12-15 節、《但以理書》七章 19-22 節，十二章 1 節、尤其是《以賽亞書》三十章 27-28 節，都呼應着施洗者自己的比喻。這裏的問題是：耶穌或許已經視自己的死亡為某種替身，對末日的苦痛的忍受是新時代誕生（上帝之國來臨）的過程的必要組成部分。⁷⁰然而，這對於聖殿及祭禮來說意味着甚麼，還不甚清楚。

(4) 聖約的獻祭，以便引入那新聖約，這在路加和保羅關於最後的晚餐中「這杯是我血所立的新約」的敘述中有清晰的表達（路 22:20/林前 11:25）——這呼應了《出埃及記》二十四章 5-8 節（摩西把血撒在百姓身上，並說這是立約的血）。然而，我們還能進一步說甚麼，這並不清楚。在這研究中，引起我們興趣的主要是

70. 見拙文〈「聖靈中洗禮」隱喻的誕生〉（The Birth of a Metaphor – Baptized in Spirit），載 *ExpT* 89（1977-1978），頁 134-138。耶穌預言中的受難，包括《馬可福音》十章 45 節，在（1）至（3）中都有討論。

耶穌最初說過些甚麼，這仍然是令人困惑的、不清楚的。關於餅的話，《馬太福音》與《馬可福音》沒有闡釋性的補充，只是說：「這是我的身體」；《路加福音》和保羅的書信增加了一句：「為你們捨的」。但是關於杯的話，情況就翻轉過來了：只有《馬太福音》和《馬可福音》寫道：「這是我立約的血，為很多人流出來的（為了罪人得赦免）。」⁷¹這裏的觀點是：約的獻祭不同於日常生活中的每年一度的贖罪供品。至於耶穌是否以後一種方式看待自己的死亡，這一點還不確定。因此，耶穌是否視他的死亡為一種獻祭，使獻祭的祭禮成為不必要，這一點根本不明確。

對現代的學者來說，這一點非常困難，因為它與耶穌所期待發生的是甚麼這個問題緊密相關。上帝之國的來臨對聖殿來說意味着甚麼？聖殿的拆毀與重建對祭禮來說意味着甚麼？更新的、淨化的聖殿，以及外邦人的終末朝聖，這些是否暗示，上帝之名和上帝的臨在仍然被理解為位於聖殿中或以聖殿為中心？這是否仍然依賴於祭禮以及儀式獻祭的延續？在新時代裏，上帝的臨在是以何為中介的？不幸的是，我們只能提出問題，而沒有辦法給出答案。

八、結論

有一點很清楚，關於聖殿的功能與持續的角色的問題，對耶穌來說是重要的，對他死亡的使命的結果來說也是重要的。但是這重要性究竟是甚麼？

（一）他的行動和話語可以說是包含着在潔淨問題

71. 關於「立約的語句」的早期形式的討論，見拙著《新約中的統一性與多元性》（*Unity and Diversity in the New Testament*; London: SCM/Philadelphia: Westminster, 1977; London: SCM/Philadelphia: TPI, 2nd 1990），頁 165-167，以及該處注 23 所引的文獻。

上對祭禮的含蓄批評。但是這引起的後果難道比《所羅門詩篇》或昆蘭的守約者所作的批評更嚴重？或者相比早期先知所作的批評，早期先知迫切要求在以色列人的靈性中有一個合適的平衡和優先性，是否耶穌的批評比他們的批評更嚴重？

74 (二) 他的行動和話語包含着在赦罪宣告問題上的對祭禮的含蓄批評。但是施洗約翰也宣佈在祭禮之外可得赦免(可 1:4/路 3:3)⁷²——當然，也結合着一種儀式行為，但終究是沒有涉及聖殿祭禮。可能，昆蘭社群也體驗着恩典(赦罪與接納)，在這恩典中，他們為其讚美詩中的話感到歡欣鼓舞(1QH)，即使他們從未接近過聖殿。因此，在這一點上，耶穌仍然在第二聖殿猶太教的討論與實踐範圍內。

(三) 「潔淨聖殿」只是對現在的聖殿功能的一種批評，是為了終末的功能淨化聖殿、重建聖殿的一種表達——聖殿的終末功能是新時代的焦點，是外邦人的終末朝聖與對上帝的終末敬拜。所有這些關於祭禮以及其在未來的功能的說法都是不明確的。

(四) 耶穌被處死的原因還不是非常清楚。這有可能是祭司對他們認為的(不論對還是錯)威脅到他們特權和權力的事件的猛烈(不必要的猛烈)反應的結果。這並不意味着耶穌真的那麼猛烈地反對聖殿。

(五) 並不是很清楚耶穌如何理解他自己的可能死亡，尤其是他如何理解這死亡對祭禮的持存與獻祭體系的持存潛在地意味着甚麼。

(六) 最後，我們可以就憑以下一點來預期：耶穌追隨者在早期耶路撒冷集會的實踐，似乎暗示着對聖殿

72. 然而需要指出的是，《馬太福音》沒有提及約翰施洗中的恕罪(太 3:2, 11)，他斷言，在最後的晚餐他說的立約的話中出現了同樣的話(使罪得赦)(太 26:28)，這可能暗示：赦罪確實依賴於耶穌的死亡獻祭。

的關注和忠誠。⁷³在這種情況下，耶穌不太可能曾站出來清楚地、毫不含糊地反對聖殿。

總之，耶穌在這個問題上仍然屬於第二聖殿猶太教的多樣性中的一種。我們也不該忘記，法利賽人及其繼承者們即使在聖殿被毀後仍然可以重建標準的猶太教——即使是一直沒有聖殿和獻祭的祭禮，猶太教仍然持續了十八、十九個世紀。耶穌就處在這種多元性當中。當然，他的傳道和教導中有很多元素可能吸引、支持將來從聖殿中分裂。但是沒有甚麼要求或逼迫，使耶穌從以耶路撒冷聖殿為中心的猶太教中分裂出來。 75

73. 見本書第四章第一節的討論。

第四章

「人手所造的」聖殿

在這些章節裏，我們一直在討論基督教早期如何看待聖殿——主要是聖殿作為聖約所應許的神聖土地（上帝指定這個地方作為他在地上臨在的主要表現）的核心的功能問題。猶太教的這條支柱（本書第二章第四節）很快便遭到破壞，而相隔不久，它在基督徒的眼中就不是那麼重要了。這一點不容置疑。但是為甚麼會發生？發生得有多快？我們能否獲得一個對早期基督教的明確印象，以便回答這個問題？我們已經看到，關於耶穌的證據多麼模稜兩可。這種模稜兩可無法回答這個問題：耶穌是否意圖創造一個不以聖殿、不以耶路撒冷獻祭的祭禮為中心的敬拜？但是第一代基督教徒如何？——他們是耶穌門徒中最早的一批，是緊隨着基督教日曆上耶穌受難節、復活節、聖靈降臨節事件之後的一代人。他們如何看待自己與聖殿及祭禮的關係，尤其是緊隨着這些事件之後？

這就是我們這一章試圖回答的問題。首先討論最早的一個復活節後的社群，然後討論希臘化猶太人，以及由他們開始的一系列事件。

一、第一代基督徒對聖殿的態度

在早期或者最遲在三十年代中期，在耶路撒冷有一群猶太人相信耶穌就是彌賽亞，並且從死裏復活，¹這一

1. 至於支持五旬節傳統的史實性的一些觀點，見拙著《耶穌、保羅和律法》，第六章。

點我們無須爭辯。那麼他們對聖殿的態度如何？他們的態度與耶穌的一致還是不同？或者說證據也是模稜兩可的？答案似乎是：他們仍舊聚焦於聖殿。這至少是從持續的、強有力的證據得來的印象。這些證據是：

（一）路加在他的福音的末尾和《使徒行傳》的前五章描繪了一個始終如一的畫面：拿撒勒人教派中最早的成員並沒有與耶路撒冷發生摩擦，並且保持着對聖殿的尊崇（路 24:53；徒 2:46，3:1，5:42）。為甚麼？儘管路加從未如此表達，但最明顯的答案是：他們認為聖殿是上帝對以色列的應許的終末論高潮中的核心（參見徒 1:6，21-22，3:21），而且重要的是，它被看作耶穌將要復臨的地方（參見比較瑪 3:1；徒 3:20；羅 11:26）。我們可以看到，猶太人「復位神學」（restoration theology）教派的勢力多麼強大，不論是以外邦人對錫安山的終末朝聖的方式，還是以重建聖殿的方式；而且耶穌自己似乎在某種程度上也抱這種看法（太 8:11-12 等）；「潔淨聖殿」以及耶穌關於聖殿的話在這種背景下可以得到很好的理解。²很自然，在那些情況下，沒有要把福音從耶路撒冷帶出傳給外邦人的需要或迫力，既然他們期望的是讓外邦人加入進來。³

（二）最早相信耶穌是彌賽亞的信徒似乎也進入聖

2. 見本書第三章第四和五節。

3. 我們很難以相信《馬太福音》二十八章 18-20 節的時代，「大使命」（the great commission）以現有的形式給出的。或者，正如路加暗示的那樣，它已經被完全忽視？當然，《新約》其他章節的證據表明：以三重名義作為洗禮套語是後來的一種加工（《新約》中提到的所有基督教的洗禮都是「以耶穌的名義」）。因此，關於使命的詞彙反映了傳教使命的一些後期觀點，因此，我們很難說它原初的動因究竟是甚麼；參見 B. J. Hubbard，《馬太對於原始的使徒使命的編輯：〈馬太福音〉二十八章 16-20 節注釋》（*The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28.16-20*; SBLDS 19; Missoula: SBL, 1974）；亦見下文注 61。因此，《馬太福音》二十八章 18-20 節如果與《使徒行傳》一至五章的見證有所衝突，前者的可靠性也是無法估算的，進一步討論見本書第七章第一節。

殿，並參與聖殿祭禮。這是一個有爭議的提法，但是證據堅定地指向這個結論。(1)《使徒行傳》三章1節有明顯的暗示，五章21節似乎也有所暗示：耶穌最初的追隨者遵守的是傳統的祈禱鐘點。也就是說，祈禱的時間也就是獻祭的時間：《詩篇》一四一篇2節和《路加福音》一章10節表明，薰香是祈禱時的供品，而且薰香的供給本身就是早禱和晚禱的獻祭儀式的一部分。⁴(2)《馬太福音》五章23-24節的教導被保存在某種用來持續指導其門徒行為的文獻中，或許是問答手冊，或者僅僅是耶穌教導語錄(太5-7)。這表明，在那些聽從耶穌教導的信眾中間，也保留了對在祭禮中奉獻及獻祭規定的遵守。⁵(3)根據《使徒行傳》二十一章24節的敘述，耶路撒冷的信仰者希望保羅通過參加規定的潔淨儀式來表明對聖殿的忠誠。很有可能他們也抱着《使徒行傳》二十一章28節所表達的態度：「神殿是聖地，不能被污穢」。根據《使徒行傳》二十一章26節，保羅實際上參加了潔淨儀式，儀式以「為他們各人的獻祭」完成。(4)初代的信徒留在耶路撒冷，這個事實大概帶有同樣的暗示：既然聖殿是耶路撒冷持續存在和其地位的主要原因，他們留在耶路撒冷的唯一原因就是離聖殿近一些，以便參加它的儀式，得到它的好處。⁶批評聖殿的必然結果在耶穌(死亡)⁷以及昆蘭的愛色尼派(與耶路撒冷分裂)事件中已經很明顯。反過來說，留在耶路撒冷的決定是

4. Schürer, 卷二, 頁302-307。

5. 對比 L. Goppelt, 《新約神學(卷一): 耶穌傳道的神學重要性》(Theology of the New Testament, Vol. 1. The Ministry of Jesus in its Theological Significance, 1975; ET: Grand Rapids: Eerdmans, 1981): 《馬太福音》五章23節「並非假定耶穌的門徒繼續為聖殿提供禮物; 這僅僅是一種比喻的特質」(同上, 頁96)。但這是非常武斷的判斷, 並且與著者在同一頁中引用的另一項證據對立。

6. 「聖殿除了獻祭外還應該承擔其他功能, 這觀念對於公元一世紀的猶太人來說似乎非常遙遠」(Sanders, 《耶穌與猶太教》, 頁64)。

7. 參見本書第三章第六節。

肯定了對耶路撒冷和聖殿祭禮的持續認同。

(三)在《使徒行傳》的演說與佈道中，有一個驚人的缺失，缺少後來非常突出的十架神學：耶穌被殺的歷史事實雖然被提及，但並非被解釋為救世或獻祭(徒2:23, 36; 3:13-15; 4:10; 5:27-28; 7:52; 10:39; 13:27-28)。就所提及的那些事情而言，強調的是那些殺害耶穌的人對此負有責任以及上帝隨後證明了基督無罪。有一些可能的暗示：耶穌是雅威的僕人(3:13, 26; 4:27, 30)；但是它們的功能是強調緊隨受苦的復活的主題，並非強調代替性的受苦。同樣的，《使徒行傳》五章30節和十章39節對《申命記》二十一章22-23節的暗指，更表明被釘十字架的恥辱和丟臉，同保羅在《加拉太書》三章13節中更細緻複雜的神學相比，它還未有所發展。⁸

很難說《使徒行傳》眾演說中這個母題在多大程度上是反映了路加的神學。在這方面，我們應當注意《路加福音》與《馬可福音》十章45節的平行敘述上的欠缺(路22:27——「我在你們中間是服事人的」——沒有提及《馬可福音》中說的「我捨命作多人的贖價」)。還有一件驚人的事實：因為《路加福音》二十二章19-20節和《使徒行傳》二十章28節中是用明顯更為獻祭式語言敘述最後的晚餐，這就陷入了某些《路加福音—使徒行傳》最困難的文本難題⁹——這至少暗示着，原來的文本因為某種原因被加工過(一種不完全的十架神學?)。不論真相是甚麼，在早期階段(根據路加的敘述)不存

8. 見 E. Kränkl, 《上帝的僕人耶穌》(Jesus der Knecht Gottes, Regensburg, 1972), 頁102-129; 還可參見本書第七章第二節。

9. 就前一點, 參見 B. M. Metzger, 《希臘語新約文本考釋》(A Textual Commentary on the Greek New Testament, London/New York: United Bible Societies, 1975), 頁173-177; 就後一點, 見 J. H. Ropes, 《基督教的開端第一部: 使徒行傳(卷三): 使徒行傳的文本》(The Beginnings of Christianity, Part I. The Acts of the Apostles, Vol. 3. The Text of Acts, ed. F. J. Foakes-Jackson & K. Lake; London: Macmillan, 1928), 頁197-199。

在明確的把耶穌之死視為獻祭的神學，這一點引人注意，它加深了一個印象：在那個時代，耶穌的死可能還未被視為代替性的獻祭來取代對其他儀式獻祭的需要。¹⁰

(四) 這裏還需提及一件事實的重要性：早期耶路撒冷社群與昆蘭社群不同。他們的相似處早已經被指出了¹¹——他們都是終末論的教派，生動地體驗著聖靈，尤其還共享財物。但是其他的不同更顯著。(1) 一方面，昆蘭守約者放棄了耶路撒冷，放棄了耶路撒冷的聖殿；然而，如我們指出的那樣，拿撒勒教派似乎堅定地留在耶路撒冷。(2) 另一方面，昆蘭是一個祭司社群，他們表明了一個態度：他們是除耶路撒冷腐敗的教派之外的另一種選擇。¹²然而在第一代基督徒身上，沒有這種自我理解和實踐的蹟象；沒有證據顯示，加入了他們的祭司(徒 6:7) 在家庭教會或群體中行使祭司的職責；沒有證據顯示，十二使徒行使着祭司的職能而將其他信徒視為「俗人」。¹³總之，沒有任何證據暗示，早期耶路撒冷的教會與聖殿分裂。(3) 或許我們可以再補充一點：其時的師生關係的模式(這種關係是耶穌門徒的特徵)，可

能是法利賽人提供的。¹⁴如同第一代信徒的社群聚會的形式，可能是猶太會堂(synagogue)的模式。至少，耶路撒冷教會其後的領導模式，基本上是仿效社群會堂(community synagogue) / 「家庭聚會」的模式：猶太會堂的領導人——耶穌的兄弟雅各(徒 12:17, 15:13; 加 2:9)，領導人周圍是社群的長老(徒 11:30, 15:2, 4, 6, 22-23, 16:4, 21:18)。¹⁵重點是：既然法利賽人和猶太會堂的人都與聖殿沒有爭執，與其對等的拿撒勒派與聖殿也沒有裂隙。

(五) 儘管可能早期耶路撒冷的教會已經把自己看做是實際上的上帝的終末聖殿，上帝子民的終末集體(「上帝的教會」)，¹⁶上文的說法依然是對的——在這一點上，他們至少與昆蘭社群共有着一個終末論的自我意識。¹⁷這個結論來自保羅：在《加拉太書》二章 9 節，保羅稱雅各、磯法、約翰為「柱石」。這個稱謂在《七十士譯本》中經常被用來指帳幕的支撐或聖殿的柱石。尤為著名的是所羅門聖殿的前方建造的兩根一樣的柱子(王上 7:15-22; 代下 3:15-17)，一個起名叫雅斤，一個起名叫波阿斯，這顯然具有立約的重要性(王下 23:3; 代下 34:31)，而我們對此一無所知。¹⁸因此很有可能，這裏是指他們三人是「聖殿的柱石」(如啟 3:12)；要不然他們在哪裏能被當作「柱石」？

或許巴雷特(C. K. Barrett)是正確的，因為他認為， 81

10. 《哥林多前書》五章 3-5 節(「基督為我們的罪而死」)引用的這種表述，不能作為表達第一代巴勒斯坦信仰者思想的可靠證據，因為這表述是以希臘語表達的，當然在後來的《七十士譯本》中也受閃語的影響。因此康策爾曼(H. Conzelmann)對此提出了強烈的質疑；見氏著，《哥林多前書》(Corinthians, 1969; ET: Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1975)，頁 252-254。同時參見本書第四章第五節。

11. 尤其見 O. Cullmann, 〈昆蘭文本對於研究基督教發端的重要性〉(The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity)，頁 18-32，同時參見 S. E. Johnson, 〈死海紀律手冊與《使徒行傳》中的耶路撒冷教會〉(The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts)，頁 129-142，載 K. Stendahl 編，《死海古卷與新約》(The Scrolls and the New Testament; London: SCM, 1958)。同時參見下文(五)的討論。

12. 見本書第三章的討論，以及第六章，頁 147-148 (邊碼)的討論。

13. 假如馬太對最初這階段有所思考(正如他在《馬太福音》十章 5-6 節、十五章 24 節所做的那樣)，我們就不應該在這一點上過多糾纏於《馬太福音》十六章 19 節，因為馬太在《馬太福音》十八章中就「社群的規則」也作了討論，特別是在談到「門徒、兄弟、教會」時使用了更加寬泛的概念。

14. 尤其見 M. Hengel, 〈神賜能力的領袖及其追隨者〉(The Charismatic Leader and his Follower, 1968; ET: Edinburgh: T. & T. Clark, 1981)。

15. 這裏需要指出的是，正是因為會堂是社群聚會的地點，這些長老就是社群的長者，以及與猶太會堂有關的長者。因此沒有必要用昆蘭社群的上層(mebaqqer)和議會制度來解釋雅各及其長老團的模式。

16. 「我迫害過上帝的教會」(林前 15:9; 加 1:13; 參看腓 3:6)，這句話聽起來有些公式化，或許反映了已經成型的早期耶路撒冷教會的自我理解。

17. 參見本書第三章頁 50 (邊碼)。

18. 參見 IDB, 卷二，頁 780-781。

這證據是終末論性質的：¹⁹這與聖殿被毀與重建的思索有關，人們記得耶穌是捲入其中的；²⁰這與後來的保羅、猶太人、彼得共有的自我理解相一致。²¹也就是說，雅各、磯法和約翰可能被耶路撒冷教會認為是終末聖殿的柱石，在他們的支撐下，他們的社群得以建立。但是，即使是這種自我理解，似乎也不能說明他們與耶路撒冷和其教派之間有甚麼不同。正是在這一點上，他們與昆蘭教派的對比再一次顯明：昆蘭社群認為自己是祭司社群，這使他們遠離聖殿，²²第一代基督徒並沒有與耶路撒冷發生紛爭，並沒有把自己與聖殿對立起來。

因此，我們必須得出這個結論：對第一代基督徒來說，耶路撒冷聖殿的持續有效並不是一個問題。

二、希臘化猶太人又怎樣？

希臘化猶太人在我們的探究中非常重要，這主要是因為他們讓我們不得不正視聖殿的重要性的問題。我們在《使徒行傳》第六章 1 節中第一次與希臘化猶太人遭遇，非常突然：「那時，門徒增多。有說希臘話的猶太人向希伯來人發怨言，因為在天天的供給上忽略了他們的寡婦。」路加到此刻才提及他們，並一定意味着，他們直到《使徒行傳》一至五章敘述的相關事件之後的某刻，

19. C. K. Barrett, 〈保羅與「柱石」使徒〉(Paul and the "Pillar" Apostles), 載《保羅研究——紀念茲瓦恩》(Studia Paulina in Honorem J. de Zwaan; Haarlem: Bohn, 1953), 頁 1-19。

20. 見本書第三章第五節。很有可能，至少馬可解釋了這種預測：耶穌被控成立了新社群(可 14:58)；見 Juel, 《彌賽亞與聖殿》，同時參見本章第五節(二)。

21. 見本書第五章。

22. Cullmann, 〈昆蘭文本對於研究基督教發端的重要性〉, 頁 21 和 Johnson, 〈死海紀律手冊與《使徒行傳》中的耶路撒冷教會〉, 頁 133-134 (Stendahl, 〈死海古卷與新約〉) 都指出了一種對比：在 1QS 8.1-4 提到了十二個人、三個祭司處於社群的領導地位；在早期基督教社群中，有十二個使徒，其中包括(?)三個「支柱」。但是有一點很重要：雅各、彼得和約翰不是祭司。

才出現在耶路撒冷的耶穌彌賽亞的信眾中。這裏暗含的意思是：《使徒行傳》第六章 1 節所概述的問題在之前的一段時間已經醞釀着，可以推測，這是「門徒增多」導致的結果。但是路加之前已經向聽眾描繪過：五旬節那天聚集的門徒包括「從天下各國來」的猶太人(2:5)，而且那天門徒新增了三千人(二 2:41)。如果這文本是在歷史中直接傳承下來而沒有過多加工，那麼《使徒行傳》一至五章與第六章之間所暗示的進展可能就是那麼巨大的。根據歷史的發展，接下來的分析就無須假設，只需跟隨路加自己的記述。

「希臘化猶太人」(Hellenists) 這個詞主要意味着「說希臘語的人」。²³但是我們已經指出：希臘語是那時的國際通用語，巴勒斯坦地區主要城市的大部分居民都能夠或多或少地使用或理解希臘語。²⁴因此，《使徒行傳》第六章 1 節中另一個團體希伯來人可能也說希臘語；保羅稱自己為「希伯來人」(該詞在《新約》中僅再出現兩次：林後 11:22；腓 3:5)。之所以用「希臘化猶太人」這個詞，主要因為他們只會說希臘語。然而生活在耶路撒冷本土的猶太人至少也能聽懂希臘語，雖然他們主要的語言是亞蘭語，因此區分「希臘化猶太人」的事實是：希臘語是他們交流的唯一語言。²⁵

這反過來暗示，就「希臘化猶太人」之情況而言，我們或多或少排除了散居在外的猶太人，而這件事實本身就解釋了「希臘化猶太人」明顯的希臘化特徵。這裏

23. LSJ 和 BAGD, 詞條「希臘化猶太人」(hellenistēs)。

24. 見本書第一章第三節(二)。

25. 尤其見 C. F. D. Moule, 〈再問一遍，希臘化猶太人是誰？〉(Once More, Who Were the Hellenists?), 載 *ExpT* 70 (1958-1959), 頁 100-102; 還可參見 M. Hengel, 《耶穌與保羅之間》(Between Jesus and Paul, 1975; ET: London: SCM, 1983), 頁 4-11, 另外參見 R. Pesch, 〈「希臘化猶太人」與「希伯來人」——論《使徒行傳》九章 29 節和第六章 1 節〉(“Hellenisten” und “Hebräer”. Zu Apg 9.29 und 6.1), 載 *BZ* 23 (1979), 頁 87-92。

需要引起注意的是：這時期散居各地的猶太人的大多數，尤其是在美索不達米亞、埃及、敘利亞、小亞細亞和羅馬本地居住的；²⁶對他們而言，希臘語即使不是唯一的交流語言，也是主要的交流語言。他們有相當部分的人希望回到耶路撒冷並且定居在那裏，這是很自然的事，因為他們首先是猶太人，其次才是「希臘化猶太人」。這一點在《使徒行傳》第六章 9 節中得到某種程度的強調，因為這一節提及了古利奈、亞歷山大里亞、²⁷基利家、亞細亞各處會堂的幾個人。這些「得自由的人」可能是被龐培 (Pompey) 奴役的猶太人或者其後裔 (公元前六十年龐培佔領耶路撒冷時被俘)。²⁸

在這裏，現有的證據會引向不同方向。一方面，「希臘化猶太人」這個稱呼本身對於虔敬的猶太人來說可能含有輕蔑的色彩，這些虔敬的猶太人總是驕傲地回憶着馬加比保衛和重新確認以色列獨特的選民身份及守約責任。²⁹希臘化猶太人只能以希臘語交流這個特殊的事實，足以表明他們深受希臘文化 (語言作為文化的表現和工具) 的影響。因此，這個名稱本身就預示着某種懷疑，尤其是用於與「希伯來人」作比較的時候 (再次參見腓 3:5)，這些「希臘化」猶太人的守約忠誠就值得懷疑了。³⁰希臘化猶太人是否遵守着律法？是否保持着區分猶太人和外邦人的界限 (如食物律法，安息日等等)？

26. 也參見 Schürer, 卷三, 頁 3-5 以及本書第二章, 注 5。

27. 很有可能, 判斷一個會堂的標誌, 就是它的使用者是否從三大猶太人散居地回歸的, 如分散在羅馬的 (注 26 和注 28)、亞歷山大里亞 (Philo, 《反駁弗拉庫》[*In Flaccum*], 43——在亞歷山大里亞和埃及有少於一百萬的猶太人), 和古利奈 (Cyrenians) (《馬加比一書》15:23; 可 15:21; 徒 11:20)。

28. Schürer, 卷三, 頁 133。

29. 見 M. Simon, 《聖司提反與原始教會中的希臘化猶太人》(*St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*; London: Longmans, 1958), 頁 12-13。關於馬加比危機對「猶太教」品質的打造, 見本書第二章。

30. 《馬加比二書》的特色是「希臘化猶太人」(《馬加比二書》4:13) 與「猶太教」(《馬加比二書》2:21, 8:1 等等) 的對比。

尤其是, 這樣的猶太人在捐什一稅、獻祭、用朝聖節日餐的活動中是否仍以聖殿為信仰的中心?

另一方面, 我們知道許多散居的猶太人 (即使不是大多數的話) 仍然保持着虔敬。我們之前已經指出: 聖殿的稅收大部分來自散居地向猶太地輸送的物資, 這其中有羅馬人不尋常的供給。從斐洛和約瑟夫的記載中我們得知, 從散居地到耶路撒冷朝聖是很流行的 (Philo, 《論特殊律法》, 1.69; Josephus, 《猶太戰記》, 2.14)。在這一點上需要補充的是: 《使徒行傳》第六章 1 節提及的許多希臘化猶太人 (如果不是大多數) 主要是那些返回耶路撒冷並定居在那裏的人, 儘管事實是: 作為自由人, 他們或許是羅馬公民,³¹即使如此, 他們選擇了返回耶路撒冷。這表明他們對聖殿的虔敬程度, 而從位於聖殿附近的許多墳墓中, 我們得到可見的證據。然而同時, 他們只能以希臘語交流的事實使他們在完全參與聖殿祭禮的事上處於劣勢; 《使徒行傳》第六章 9 節關於猶太會堂的材料表明: 那是他們集會的首要關注 (在那裏希臘語是通用語言), 他們集會來祈禱和朗讀妥拉 (?)。³²

所有這些其實是為司提反事件設置了場景。我們無須深究《使徒行傳》第六章 1 節顯示的問題, 即是否所有被揀選的七個都是希臘化猶太人 (6:3-6), 他們的地位是否與「使徒」相對。然而需要指出的一點是: 「希伯來人」與路加說的「希臘化猶太人」(6:1) 都屬於耶穌的「教派」(sect)。因此, 關於他們之間的張力的暗示 (只要這兩個詞放在一起對比, 這暗示就不可避免) 是: 希伯來人 (基督徒) 也存在着與希臘化猶太人 (基督徒) 同樣的可疑之處: 是否忠誠於聖約的獨特性, 包括聖殿。³³

31. Schürer, 卷三, 頁 132-133。

32. 參看 Hengel, 《耶穌與保羅之間》, 頁 14、25-29。

33. 同時參見拙著《新約中的統一性與多元性》, 頁 268-275。

三、因聖殿分裂的社群

然而，這些導致審判司提反的事件，將讀者的視線從基督教社群轉移到更廣泛的希臘化猶太人的社群上。儘管路加用「希臘化猶太人」一詞來指說希臘語的基督徒，但是很明顯，這些人屬於更為基本的希臘語社群的一部分，屬於「自由人會堂」（6:9）。顯然，這種更廣泛的希臘化社群中的一些人開始接受耶穌為彌賽亞，並且以其名受洗。我們還須正視一個問題：在這個龐大的希臘化社群中，很多成員，可能包括很小的孩子，都成為拿撒勒派的成員。司提反似乎十分積極傳揚他的新忠誠對象（至少，根據路加的敘述來看是這樣）（6:8, 10）。

在這個龐大的希臘化猶太人的社群中，司提反鼓吹一種反聖殿的新信仰，這是造成麻煩的原因。根據路加的敘述，司提反招致的抱怨是他「說了褻瀆摩西和上帝的話」（6:11）。或者用他被指控的罪名來說：「這個人說話不住地糟踐聖所和律法，我們曾聽見他說：這拿撒勒人耶穌要毀壞此地，也要改變摩西所交給我們的規條」（6:14）。這裏明顯呼應對耶穌的指控（可 14:58）。我們已經發現，耶穌一定說過關於拆毀聖殿的話。³⁴這裏的呼應並不僅僅是為了在司提反和耶穌之間形成對應，因為關於耶穌的審判，《路加福音》並沒有與《馬可福音》十四章 58 節對應的敘述。因此，對於這個呼應，更為可能的解釋是：同樣的控告曾被用來指控耶穌，它現在也發生在司提反的傳道中，出於同樣的原因，司提反的控告者將其揀出來控告司提反。換句話說，司提反的被捕是因為他強調了耶穌教導中關於聖殿的話，而耶穌關於聖殿的話正是耶穌自己被捕的主要原因（可 14:58），這也造成了龐大的希臘化猶太人社群中的普遍的敵意，以

34. 見本書第三章第五節。路加也認為這是一個錯誤的控告（參見可 14:58），這事實表明：對聖殿懷有敵意的傳統，造成了福音書作者們的一定困擾。

致司提反被捕並受審。³⁵ 六章 11 節和 14 節中關於控告的其他因素，也或多或少與聖殿有關，因為摩西的律法以及由律法而生的「習俗」大部分涉及聖殿祭禮的管理。³⁶

所有這些表明：龐大的希臘化猶太人社群本身有裂隙，或者至少，這個社群中的部分人在觀點上有很大的分歧。如果操希臘語的猶太人從散居地返回耶路撒冷，那麼使他們這麼做的主要原因之一就是：他們想離錫安山近一些，因為這是上帝立名的地方，這一點我們已經指出。對這些希臘化猶太人來說，司提反的傳道就是挑釁、冒犯，毫無疑問司提反這麼做了，他違反了他們的核心信仰。降低聖殿的重要性，首先就剪斷了他們留在耶路撒冷的全部理由。³⁷

這裏暗示的問題並不稀奇，用我們今天的話來說就是代溝。那些回到耶路撒冷的人可能是更年長的一代，或許為了回到應許之地的中心而用盡了一生的積蓄。另一方面，司提反可能屬於年輕的一代；或許他厭惡被老一代帶回到他們認為的文化死水中去（至少在希臘化猶太人的術語中是這樣）；或許，在司提反的例子裏，他帶着新一代年輕歸信者的熱情，為了這新委身而多少有些固執、直言不諱。當然這種推測是臆測性的；但是它與我們擁有的證據緊密相關，而且使這些證據顯得合情合理。

35. 見 Simon, 《聖司提反與原始教會中的希臘化猶太人》，頁 95-96；G. Lüdemann, 《根據〈使徒行傳〉中的傳統看早期基督教》（*Early Christianity According to the Traditions in Acts*; London: SCM/Philadelphia: Fortress, 1989），頁 81-85。

36. 在假定司提反「批評律法」，並因此受到指控（Lüdemann, 見注 35）方面，我們過快地下了結論。同時見四章 5 節，七章 2 節；進一步討論見拙著《耶穌、保羅與律法》，尤其見頁 91-93。

37. 參見 P. F. Esler, 《路加福音—使徒行傳中的社群與福音：路加神學中的社會與政治動機》（*Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*; SNTSMS 57; Cambridge University 1987），頁 139-148。

然而，司提反被捕這個情節之最重要的特點是：是聖殿而非宣揚耶穌是彌賽亞，造成了司提反的被捕。顯然，認定耶穌是彌賽亞並沒有引起強烈的反對；根據《使徒行傳》一至五章，這一點在希伯來信仰者中並沒有引起太大的麻煩。也因此，希臘文化的影響本身也不是甚麼嚴重的問題；希臘化在巴勒斯坦地區廣泛傳播，單單「希臘化猶太人」不會引起多少注意。但是兩者的結合——信仰耶穌的希臘化猶太人——卻帶來了不同的問題：這種混合是爆炸性的。當新教導直接反對聖殿的時候，警鐘就敲響了。更龐大的希臘化猶太人社群對聖殿投入太多，以致必定要駁斥任何對聖殿祭禮的激進批評；更大的耶路撒冷居民圈，包括最高祭司，在經濟上、政治上和宗教上都深深依賴聖殿。甚至那些更龐大的以耶穌之名受洗的社群也會不高興——如果他們的身份是「希伯來人」這件事實遭到忽視。

這一點使我們注意到《使徒行傳》第七章的證據。

四、司提反的辯護

《使徒行傳》第七章能否作為證明司提反的觀點或者希臘化猶太人社群中信奉耶穌為彌賽亞的觀點的證據？這一點頗有爭議。(1)毫無疑問，那段演說至少是經過路加加工；路加風格的痕跡清晰可見、無可爭議。³⁸另一方面，這段演說的內容是獨特的。在《使徒行傳》中再沒有其他相似敘述。³⁹更為重要的是，路加對於聖殿

的態度在《使徒行傳》的其他地方是非常肯定的：如前指出，福音書以聖殿開始，以聖殿結束（路 1:8 及以下，24:52）；《使徒行傳》一至五章關於第一代信徒的敘述（2:46，5:42）；之後路加又採用屈從的態度來描述保羅與聖殿的和解（21:26，22:17，24:12，18，25:8）。⁴⁰因此，如我們所見，這個歸於司提反的演說中對聖殿的尖銳批判，不太可能是路加的杜撰，或表達了路加自己的調和態度。這很好地解釋了路加對這宗事件的強調。⁴¹

(2) 有時學者會說，第七章的演說與上下文不協調，因為這段話的大部分內容與對司提反的指控不相關，不是對指控的回應（6:14）。⁴²但是這觀點是對這段演說的誤讀，這一點我們將要討論。

(3) 事實上，六至八章的特點與內容強有力地支持着這個猜測：路加從一些希臘化猶太人的（口頭或是書面的）文獻中汲取了這份材料。就演說本身而言，我們需要假設的只是：它代表了希臘化猶太人的教導，也許是他們的一本小冊子，用於解釋他們被逐出耶路撒冷的原因（8:4，11:19）。如果司提反是希臘化猶太人中的領袖人物，在這種情況下，這段演說就會被認為是對他本

Schweizer, 〈關於《使徒行傳》中的演說〉(Concerning the Speeches in Acts), 載 L. E. Keck & J. L. Martyn 編, 《路加福音—使徒行傳的研究》(Studies in Luke-Acts; Nashville: Abingdon/London: SPCK, 1966), 頁 208-216。

40. 進一步討論見 M. Bachmann, 《耶路撒冷與聖殿——路加的猶太文化中心觀中的地理—神學因素》(Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologische Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kulturzentrums; Stuttgart: Kohlhammer 1980), 附參考書目; J. B. Chance, 《耶路撒冷、聖殿與路加福音—使徒行傳中的新時代》(Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-Acts; Macon, Georgia: Mercer, 1988)。

41. 參見例如 G. Lüdemann, 《根據〈使徒行傳〉中的傳統看早期基督教》, 頁 88; R. Pesch, 《使徒行傳》(Die Apostelgeschichte, EKKV; Zürich: Benziger/Neukirchen: Neukirchener 1986), 卷一, 頁 244-247。

42. 主要參見 M. Dibelius, 《〈使徒行傳〉研究》(Studies in the Acts of the Apostles; ET: London: SCM, 1956), 頁 167-169; E. Haenchen, 《使徒行傳》(The Acts of the Apostles, 1965; ET: Oxford: Blackwell, 1971), 頁 286。

38. 見 J. Kilgallen, 《司提反的演說》(The Stephen Speech, AnBib 67; Rome: Biblical Institute, 1976); 見 E. Richard, 《〈使徒行傳〉第六章 1 節至第八章 4 節: 作者的寫作方法》(Acts 6.1-8.4. The Author's Method of Composition; SBLDS 41; Missoula: Scholars, 1978)。

39. 值得注意的是, 目前很多關於《使徒行傳》中演說的概括, 主要依賴於經文中公開傳道式宣講的比較; 即這些比較遺漏了《使徒行傳》七章和十七章。見 U. Wilckens, 《〈使徒行傳〉中的傳道演說》(Die Missionsreden der Apostelgeschichte, WMANT; Neukirchen: Neukirchener, 1963); 見 E.

人的觀點的充分表達。這時期的歷史記載也沒有提供更多的線索，至於司提反是否真的在所敘述的場合說過這段話，對《使徒行傳》的典型讀者來說並不是一個問題。這段演說表達了司提反可能說過的話，這點就足夠了，不論實際上他能否這麼說過或做過。⁴³就我們現在的目的來說，我們需要假設的也不過如此。

88 這段演說包含着兩個主題：(i) 反對把聖殿作為上帝的顯現和目的的焦點；(ii) 把反對耶穌作為反對諸多上帝使者的高潮。⁴⁴這裏我們需要先處理第一個問題。

乍看，這段演說似乎直接重述以色列歷史——這就造成了上文(2)已經提到的誤讀問題。但是情況遠非如此。我們應該注意以下幾點。(一)演說的大部分內容涉及的是建造聖殿之前的以色列歷史。如果把這段演說作為一個整體來閱讀，這一點就相當明顯：前半段持續強調的是——上帝在以色列歷史中的臨在並沒有被限制在一片土地或是一座建築物中。就拿亞伯拉罕為例：上帝是在應許之地以外向亞伯拉罕顯現的，「當日我們的祖宗在美索不達米亞還未住哈蘭的時候」(7:2)；儘管應許之地是給他的後代的，但是上帝「並沒有給他產業，連立足之地也沒有給他」(5節)，並且告訴他：「他的後裔必寄居外邦，那裏的人要叫他們作奴僕」(6節)。約瑟也是這樣：「上帝與他同在」——在埃及的時候。雅各也是這樣：雅各被葬在撒瑪利亞的示劍(16節)，而不是在希伯倫(儘管《創世記》四十九章29-32節，五

十章13節記述要葬在希伯倫)⁴⁵——也就是說，在猶太地之外。摩西也是如此：他一生大部分時間在應許之地以外生活(29,36節)；上帝的使者是在應許之地以外很遠的地方向他顯現的(30節)，他遇見上帝的「神聖土地」也在巴勒斯坦之外，那裏既沒有聖殿也沒有聖壇。當然，這些敘述並沒有被特殊強調，但是這段演說揀選這些因素來充分說明上帝對先祖的所為，並不是一個偶然的事件。相反，以色列人重述自己故事的歷史，本身就是重新認識歷史、分辨細微的差別、重新編寫歷史的過程。⁴⁶

(二)在這段演說的第二部分，更多地轉向了以色列的敬拜的主題。它強調的第一點是：荒野時代有着近乎理想的敬拜形式：他們擁有摩西，摩西在西奈山獲得了啟示；他們有 *ekklesia*，《七十士譯本》中用這個詞來表示以色列這個集會，後來被基督徒採用而表示「教會」；他們有上帝的使者；他們有「活的神諭」；這些是他們在到達應許之地前就擁有的(38節)。而這之後的敘述與之前的敘述形成了鮮明的對照：那以後，以色列的歷史急轉直下——他們拒絕了荒野時代的單純敬拜，卻去崇拜那對可觸摸的偶像(40-41節)；然後這段演說以一個顯著的跳躍，直接把叛教行為申了上來：從荒野中對可觸摸的偶像金牛犢的偶像崇拜(41節)到對

89

43. 這似乎是評價這些證據(關於這主題的討論)最明智的方法，這主題的討論見 H. J. Cadbury, 《路加福音—使徒行傳的形成》(*The Making of Luke-Acts*, 1927; London: SPCK, 1958), 頁 184-190; Dibelius, 《〈使徒行傳〉研究》, 頁 138-185。亦見注 35。

44. 我很樂意承認在這一點上得益於 Simon, 《聖司提反與原始教會中的希臘化猶太人》。

45. 關於撒馬利亞對司提反傳統影響的可能性，見 C. H. H. Scobie, 《撒馬利亞基督教的起源與發展》(*The Origins and Development of Samaritan Christianity*), 載 *NTS* 19 (1972-1973), 頁 390-414, 尤其見頁 391-398; 另外可參見 J. Coggins, 《撒馬利亞人與〈使徒行傳〉》(*The Samaritans and Acts*), 載 *NTS* 28 (1982), 頁 423-434; 這一點受到普默(R. Pummer)的質疑，見《撒馬利亞人的摩西五經與新約》(*The Samaritan Pentateuch and the New Testament*), 載 *NTS* 22 (1975-1976), 頁 441-443; 還可參見 E. Richard, 《〈使徒行傳〉七章：關於撒馬利亞人的見證的調查》(*Acts 7. An Investigation of the Samaritan Evidence*), 載 *CBQ* 39 (1977), 頁 190-208。

46. 當然，這樣做的結果是，司提反/路加追隨着一條前人走過的路，這些前輩留下了《歷代志》這樣的作品。

星空力量——「天空的主人」的敬拜（42 節），而這正是飄流曠野的原因，這一點每一個猶太人都知道（42-43 節；摩 5:25-27）。還有一點暗示不能被忽視：以色列在應許之地的整個過程本身都籠罩在這兩段叛教時期內。

（三）在以下的幾句話中，上述觀點就更加清晰：荒野時代在帳幕中的敬拜的好日子與聖殿時期形成了強烈的對照——聖殿時期是一種衰落。「荒野中帳幕的見證」，是摩西根據上帝的指示造的，「都要照我所指示你的樣式」（出 25:9, 40），然後被帶進了應許之地，持續成為以色列敬拜的中心和手段，直到大衛王朝，「大衛在上帝面前蒙恩」，那是以色列的黃金時代（44-46 節）。但是大衛並沒有得到允許建造聖殿，卻是所羅門建造了上帝的殿宇（46-47 節）。

「然而至高者並不住人手所造的」（48 節）。這最後一句話或許是希臘化表達的最令人震驚的特點。希臘文 *cheiropoiēton* 這個形容詞的意思是「人手所造的」，在這裏，這個詞的使用有着駭人的意味。為甚麼？因為這個詞是希臘化猶太人用來譴責偶像崇拜的，正是這個詞總結了典型的猶太人的爭論：外邦人的上帝是手工製作的，「人手所造的」。偶像以 *cheiropoiēton* 來定義，意思是「人手所造的東西」；⁴⁷這暗示任何一個說希臘語的猶太人都不會誤解，路加當然也不會不清楚，因為在這裏，這個詞的使用強調了一種蔑視（41 節；同樣參見十七章 24 節）。因為把這個詞用來形容聖殿，會使猶太人聽眾或讀者震驚——聖殿本身就是對以色列／猶太宗教信仰的最根本的破壞，因為上帝的顯現不能被壓縮或者在任何一個物質的或人手制的實體中顯現！——聖殿

47. 見《七十士譯本》中《利未記》26:1, 30；《以賽亞書》2:18, 10:11, 16:12, 19:1, 21:9, 31:7, 46:6；《但以理書》5:4, 23, 6:27；《猶滴傳》8:18；《所羅門智訓》14:8。

本身就是偶像！如果用一個比方來說就是：某個英格蘭人宣稱女王是不合法的。

然而演說並未就此結束。接着在 49-50 節引用了《以賽亞書》六十六章 1-2 節，這是猶太聖典中對聖殿的錯誤評價的最強烈的批判之一：

天是我的座位，地是我的腳凳。
你們要為我造何等的殿宇？主說，
哪裏是我安息的地方呢？
這一切難道不都是我手所造的？

儘管這段話引自先知對祭禮的批判，而這幾乎並不會給虔敬的猶太人造成問題，只會鼓勵他們正確地行祭禮，但是因為它緊接在將聖殿描述為偶像的話後面，口氣就更否定，而且在指責上加了侮辱的意味。聖殿對猶太人的敬拜和猶太人的身份認同如此重要，因此這段話的攻擊最初很微妙，但是後來便很生硬，很直接。⁴⁸任何人要是發表這樣的觀點，而且是在耶路撒冷（在比如昆蘭社群或萊恩托波力斯，會安全一些），⁴⁹一定會激怒猶太人聽眾，因為這是猶太人聽眾不能忍受的。

故事的其餘部分是大家熟知的，這裏不再贅述。

五、司提反事件的意義

如果我們可以假定司提反是因為說了反對聖殿的話而被指控（徒 6:11, 14），如果《使徒行傳》七章的演說充分代表了司提反的觀點，那麼這兩點似乎使證據更加

48. W. Schmithals, 《保羅與雅各》（*Paul and James*, 1963; ET: London: SCM, 1965），頁 21，並未能正確評價這種攻擊的尖銳。同時參見 S. G. Wilson, 《路加福音—使徒行傳的外邦人與外邦傳道》（*The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*; SNTSMS 23; Cambridge University, 1973），頁 148-150。

49. 見上文，頁 34（邊碼）。

可靠，這使我們能夠從司提反的演說中得出許多結論，而這些證據直接與我們的追問相關。

(一) 首先對我們來說，司提反開啟了初期基督教運動中對聖殿的激烈批評。即使我們不得不修改這個結論的限定而更廣泛地談論希臘化猶太人（而不是談論司提反），或者即使我們只談論這宗事件之影響的傳統（而不做如此清晰的歷史性的結論），這個觀點同樣有效。第二代或第三代基督徒認為司提反以及希臘化猶太人是基督教與一世紀中期以聖殿為中心的猶太教之間分裂的開端。

91 (二) 既然希臘化基督徒或許不能參與聖殿中進行的祈禱，他們很可能不再去聖殿（這是不是他們以耶穌之名受洗的結果，我們現在還不能說）。他們的禮儀生活的地點或許在家庭教會，對希臘化猶太人來說，其功能相當於猶太會堂或是對猶太會堂的補充（6:9），在這種地方，唯一通用的語言是希臘語。⁵⁰這與希伯來人形成強烈的對比，這一點我們在本章第一節中已經討論過，因為希伯來人在聖殿、在家庭教會都可以進行禮儀。這也可能意味着獻祭制度（聖殿存在的理由）已經停止，對希臘化基督徒也不再具有意義——這仍然與希伯來人形成對比。生活方式的差別或許不大，但是對生活在耶路撒冷的猶太人而言，在人以何種手段同上帝相關聯的事上，態度及看法的轉變是意義深遠的，雖然只是一個開端（見下文〔八〕的討論）。

(三) 司提反似乎看到了耶穌教導中的一個獨特的方面，即對聖殿的論述，而這教導的重要性被其他耶路撒冷的門徒們忽略了。耶穌的第一批跟隨者顯然強調了耶穌教導中的那些元素——與猶太遺產保持延續性的那

50. 參見上文注 25、27。

些元素，因此作為拿撒勒派的成員，他們忠實地遵行聖殿祭禮和律法。但是司提反突出了耶穌教導中與猶太遺產潛在的非延續性，並將其發展成為對立的一面。司提反的貢獻如此之大，沒有他，耶穌教導中的這些因素可能已經被淹沒或失去光彩，而耶穌本人也只能被銘記為一位猶太教之中的教師及改革者。對基督徒的自我理解來說同樣重要的是，如此激烈批判之動機，可以追溯至耶穌教導的傳統。

(四) 在司提反身上，我們看到了耶穌傳統與散居地猶太教傳統之間互動的開始、以希臘化術語翻譯及闡釋福音書的開始。這種互動最顯著的特色是希臘化猶太詞彙 *cheiropoiēton* 的使用。在這裏，我們應該簡單地指出：在馬可關於指控耶穌（這指控後來也用於司提反）的敘述中（可 14:58），同樣的話被使用——耶穌說過這樣的話：「我要拆毀這人手所造的殿，三日內就另造一座不是人手所造的。」也許重要的是：在馬太的版本中省略了這兩個詞：*cheiropoiēton*（人手所造的）和 *acheiropoiēton*（不是人手所造的）（可 26:61）。既然馬太似乎經常省略馬可所用的某些詞彙，馬太知道那些是馬可對一般傳統的加工修飾，⁵¹那麼很有可能在這宗事件的敘述中也會如此。也就是說，我們已經看到在馬可的敘述中有關於聖殿的指控，這些證據顯示希臘化地用希臘語重新表達耶穌原話的影響。⁵²把耶穌關於聖殿的話變為希臘語、變為希臘化的範疇，這使得聖殿在基督徒與猶太人之間確實成了問題，可能也在基督徒（希伯來人）和基督徒（希臘化猶太人）之間造成了一個問題。

92

51. 如《馬可福音》3:7-12, 20-21, 23, 30。

52. *cheiropoiēton* 和 *acheiropoiēton* 就是這樣的解釋性的補充，這點具有廣泛的共識；見 Taylor, 《馬可福音》，頁 556；R. Pesch, 《馬可福音（卷二）》（*Das Markusevangelium*, Band II; Friburg: Herder, 1977），頁 434。

(五) 我們不應過分強調司提反對猶太教批評的程度。《使徒行傳》第七章的演說，儘管是希臘化的表述，但並沒有攻擊律法，而律法被認為是與聖殿一體的。⁵³這段演說事實上給了摩西尤為突出的位置，把摩西抬得很高：他的日子是「上帝應許的日期」（17節）；他「俊美非凡」（20節）；「他學會了埃及人一切的學問，說話行事都有才能」（22節）；⁵⁴他知道「上帝是藉他的手搭救他們（他的弟兄）」等等。而對律法的言說也是充滿肯定的：它包含着「活的聖言」（38節）；它是「天使所傳的」（53節），這都是肯定的描述（參30, 35, 38節）；⁵⁵在演說高潮部分論及的問題並非律法，而是以色列人「不遵守律法」（53節）。簡而言之，這段演說批判的矛頭僅僅指向聖殿，因為聖殿與荒野時代的帳幕如此不同，而帳幕是摩西十誡制定的真正的律例。正是這件事實使我們相信：司提反是一個改革者而非叛教者，也就是說，司提反把以色列歷史中的荒野時代理想化了，他想回到那個相對純潔的時代，回到最初的律例中去。⁵⁶還有一點同樣重要：這段演說提到了早期先知的態度——他們批評信眾對聖殿盲目信任。作為「使以色列遭災的人」（王上18:17），司提反的作用尤其特殊。換句話說，儘管他激烈地批判聖殿，他說話的身份仍然是一名渴望生活在民族聖典中實際寫定的那些條款之下的猶太人。⁵⁷

53. 很奇怪的是這一點經常被忽略；見上文注36。但是也可參見S. G. Wilson, 《路加與律法》(Luke and the Law; SNTSMS 50; Cambridge University, 1983), 頁61-63; Esler, 《路加福音—使徒行傳中的社群與福音》, 頁122-125。

54. 在這一點上，對摩西的描繪相當於對摩西的頌揚(eulogizing)，而頌揚是這時期希臘化猶太人的歷史作品的特點；見本書第二章，注40。

55. 正如《七十士譯本》中《申命記》33:2；《禧年書》1:29及以下，Philo, 《論夢》(De somniis), 1.143；Josephus, 《猶太古史》，15.136；《希伯來書》2:2；《加拉太書》3:19是例外。

56. 尤其見Simon, 《聖司提反與原始教會中的希臘化猶太人》，頁46-47。

57. 見本書第八章，頁212-213（邊碼）。

(六) 然而他這樣做，就向更廣泛的傳道靠近了一步。他確實有可能有意識地這樣做。或許在這段演說當中有一個暗示：新運動應該像亞伯拉罕一樣——亞伯拉罕總是在遷移中（2-4節）；應該像荒野中的教會（38節）；他們遷移時一起移動的帳幕是上帝顯現的記號，比「人手所造的」聖殿更超越。⁵⁸這或許是過度解讀這段演說。但是演說中批評聖殿之詞，很快就有了必然的結果（如果我們沒有錯的話）：原本第一代基督徒與耶路撒冷的緊密聯繫被割斷了。⁵⁹《使徒行傳》第六至七章描述的司提反觀點，一定為第一代基督徒中思想的轉變提供了一種可能——從前他們相信上帝會把外邦人帶進來，在聖殿敬拜，以使他們轉變信仰（這是傳統的猶太人觀點），⁶⁰現在他們認識到，上帝實際上想要他們從猶太人中出來，到外邦人中去。⁶¹

(七) 司提反的殉道導致了初期教會遭受第一次主要的迫害（徒8:1-4；11:19）。將耶穌視為彌賽亞的「異端」信仰，加上對聖殿的激烈批判，這兩者的結合顯然太過分。當然，正是這一次迫害促使新運動進一步開展，不論它是否情願，也不論是否懷着（新的）信念。它直接導致了以色列之外的傳道，上帝的福音傳向了撒瑪利亞、安提阿，然後傳到了外邦人中，這一點我們已經看到。但是保羅也牽扯到這次迫害中，作為虔誠的散居地猶太人，他試圖撲滅希臘化猶太人中興起的異端思想，然而，這次迫害反過來卻使保羅皈依基督教，給基督教

58. 尤其見W. Manson, 《希伯來書》(The Epistle to the Hebrews; London: Hodder & Stoughton, 1851), 第二章；還可參見L. D. Hurst, 《希伯來書：背景與思想》(The Epistle to the Hebrews: Its Background and Thought; SNTSMS 65; Cambridge University, 1990), 第四章。

59. 見本書第四章第一節的討論。

60. 見本書，頁77（邊碼）。

61. 要明確描述大使命中，最自然的設定恐怕就是：耶穌的使徒們被升天的基督呼召，「去使萬民作我的門徒」（太28:19；參看林前15:7）。見上文注3。

帶來了不可勝數的後果。

94 (八) 通過以上的討論，我們意識到一種明顯的可能性：正是在司提反和希臘化猶太人那裏，才開始出現耶穌之死的神學，認為耶穌之死是一次結束了所有獻祭的獻祭——這是差異點之一或對耶穌之死的理解（發展中的），這差異或理解標誌着初期基督教的光譜拓寬。

(1) 這種假設恰好與從聖殿中分離、與(二)所指出的獻祭體系之分離相契合。(2) 我們沒有發現這樣的觀點出現在最初的耶路撒冷教會（「希伯來人」）中；而希臘化猶太人似乎在某種程度上發展了耶穌在某些方面的教導，這一點(三)、(四)都討論過。(3) 《使徒行傳》中唯一直接引自《以賽亞書》五十三章的話出自腓利之口，而腓利是一個希臘化猶太人（徒 8:32-33，相當於賽 53:7-8），而且是按照《七十士譯本》。(4) 至於《哥林多前書》十五章 3 節的早期傳統：「耶穌為我們的罪死了」，保羅清楚地表明，這是他皈依後所領受的。可以推測，這傳統是當時一些希臘化猶太人已有的，這些人就是保羅當初想要迫害的希臘化猶太人（他們因為在司提反被處死後遭迫害而分散四處，見徒 8:1-4，9:1-2）。⁶²此外，《哥林多前書》十一章 24 節表現出的另一種早期傳統（如我們已經指出），似乎是更早期的觀點的一種發展，而這個觀點的發展是為了展示耶穌之死的獻祭與代人受罪的意義。⁶³ (5) 最後，如果這段演說暗示了司提反與《希伯來書》之間的某種聯繫（如〔

62. 通常認為，希臘化猶太人（基督徒）正是遭迫害的主要（如果不是唯一的話）焦點，而施加迫害的是其他希臘化猶太人。同時見注 10。還可參見 M. D. Hooker, 《持續性與斷裂性：猶太背景中的早期基督教》(Continuity and Discontinuity. Early Christianity in its Jewish Setting; London: Epworth, 1986)：「有一種可能是：基督是猶太人獻祭的替代品這想法，是由於同這些獻祭割斷而導致」（頁 14）。

63. 見本書第三章的討論，頁 72-73（邊碼）。

六〕所討論），那麼有一點就至關重要：《希伯來書》最強調《新約聖經》中關於耶穌之死的一勞永逸性，即一次獻祭免除了所有獻祭。⁶⁴

總之，司提反與希臘化猶太人對於基督教自我理解與思想表達的發展所作的貢獻，甚至可能比路加指出還大得多，尤其在迫使拿撒勒派（或者至少是拿撒勒派中的希臘化猶太人）重新評估對聖殿的態度方面，這種貢獻更大。就聖殿（作為第二聖殿猶太教的支柱）而論，司提反事件標誌着基督徒與猶太教徒分離的開始，可能在某種程度上來說也是「希伯來」基督徒與「希臘化」基督徒之分裂的開始——這種稱其為「第二聖殿猶太教」⁹⁵才最顯示其特點的猶太教，第一次被撕開了一道大縫隙。

六、續集

在《使徒行傳》之後的敘述中，聖殿與聖殿祭禮的問題幾乎隱藏的對照，這一點很重要，尤其對我們的研究來說——這裏的「隱藏」，是說它沒有顯露在敘事的表面，但對於那些精通猶太傳統和猶太歷史的人來說，它不難看清楚。

(一) 腓利到撒瑪利亞宣講基督（徒 8:5-25） 每一個猶太人都清楚地知道，使猶太人與撒瑪利亞人分離的一個主要問題是聖殿的問題。撒瑪利亞人在得到波斯統治者的允許後，於公元前四世紀在基利心山（Gerizim）建造了聖殿，他們以《創世記》二十二章 2 節和《申命記》十二章 5 節的敘述為依據，認為基利心山就是上帝所指示的地方，這是抗議耶路撒冷聖殿宣稱自己是雅威的唯一真正的聖所。⁶⁵這爭端及其基本的特點，在《約翰

64. 見本書第五章第六節的討論。

65. 「正是這種爭論（基利心山是上帝指定的以色列崇拜生活的中心），而不僅僅是撒瑪利亞聖殿的存在問題，造成了撒瑪利亞人和猶太人之間的永久的隔

福音》四章 20 節得到了充分的表述：撒瑪利亞婦人說，「我們的祖宗在這山上禮拜；你們倒說，應該禮拜的地方是在耶路撒冷」，⁶⁶雖然實際上，基利心聖殿在公元前一二八年左右已經被許爾堪（John Hyrcanus）摧毀。

因此，這裏顯示的觀點是：拿撒勒派自由而不受阻礙地接納撒瑪利亞人，這行動被視為是忽視甚至不忠於耶路撒冷聖殿以及第二聖殿猶太教主流群體認定耶路撒冷聖殿而作的主張。當然，路加確實保留了耶路撒冷和撒瑪利亞擴張之間在救贖史上的（*heils-geschichtlich*）連續性，因為他描述了這件事實：直到彼得與約翰從耶路撒冷來並將手按在皈依者的頭上，聖靈才出現（8:14-24）。但是在這敘述中，在建立與保持這種連續性時並未提及或暗指聖殿——這件事的意義是被如此強調的：彼得與約翰（希伯來人的領袖人物，也是這教派的領袖）

96 返回耶路撒冷，向撒瑪利亞的村民傳講福音（8:25）。

（二）腓利使衣索匹亞太監歸主（徒 8:26-40） 路加一開始描述衣索匹亞太監以及他拜訪耶路撒冷的原因，包含着一個特別的諷刺：這一點凡猶太人都看得出來。他「上耶路撒冷禮拜去了」（8:27）；但是《申命記》二十三章 1 節說得很清楚：「被閹割的，不可入上主的會」。因此，這是故意顯示衣索匹亞太監對參與耶路撒冷的敬拜，也就是對參與聖殿崇拜很熱心，但被禁止這麼做。這情節的重要性在於：路加敘事的焦點並不在太監的種族或社會地位，而在他的處境。在最初確認身份

之後（「一個衣索匹亞人，太監，銀庫總管」，8:27），他就一直被稱為「太監」（8:34, 36, 38, 39）。⁶⁷這對照是如此清晰，任何一個猶太聽眾都不會漏過。⁶⁸

這裏我們又得到一個例子——一個被聖殿與祭禮的律法排斥在主上帝敬拜之外的人。緊隨在撒瑪利亞人那裏取得的突破，腓利又使衣索匹亞太監歸主。這裏清楚地暗示了一點：福音的傳播範圍擴展了，不僅是聖殿崇拜許可的那些，也因此，新信徒與聖殿及其傳統之間的裂隙也擴展了。當然，《以賽亞書》五十六章 3-5 節也期待着太監將被聖殿接受的那一天（同樣的敘述見《所羅門智訓》3:14）；路加無疑視腓利的使命是這個希望的實現。然而，這裏的問題是：所取得的突破是發生在腓利和太監都正離開的時候，是發生在遠離耶路撒冷和耶路撒冷聖殿之外的地方。⁶⁹

（三）保羅的皈依（徒 9:1-30） 儘管保羅自己宣稱自己是法利賽人，而且在《使徒行傳》二十五章 5 節、《腓立比書》三章 5 節也這樣描述自己，但是他是作為大祭司一方的代表，帶着大祭司授予的權威前往大馬士革的，難道這一點不重要嗎？或許我們可以得出這個結論：正是作為祭禮的代表、作為祭禮所代表的權力的體現，保羅才既是迫害者，又是皈依者。在對保羅皈依的第二次描述中，作者有意使用了諷刺的手法：保羅

97

閹」（J. D. Purvis, 〈撒瑪利亞人和猶太教〉[The Samaritans and Judaism], 載 *EJMI*, 頁 81-98, 在此參見頁 89）。撒瑪利亞人與那個時期的猶太人之間的仇恨，見 Josephus, 《猶太古史》，20.118-24；還可參見塔西陀（Tacitus）的《編年史》（*Annales*），12.54。

66. 見 Schürer, 卷二，頁 16-20。許雷爾（Schürer）和珀維斯（Purvis, 〈撒瑪利亞人和猶太教〉，頁 90-95）指出，目前的一個爭論是：撒瑪利亞人應否被看成是猶太教的一個教派或團體。

67. 希臘語 *eunouchos* 的第二層含義是「侍從、管家」（chamberlain）。但是因為他的地位是由「宮廷官員」（*dynastēs*）這個頭銜指稱的，所以“*eunuch*”這個詞指的必定是身體的狀況（參見 BAGD, 詞條「太監 [一]」[*eunouchos* 1]）。而我們想當然地認為，在那個時代，中東女王的男侍從包括那些被閹割過的人。大希律王的個人侍從中有三個是 *eunuchs*（Josephus, 《猶太戰記》，1.488；《猶太古史》，16.230）。

68. 斐洛就這時期猶太教內部對太監的敵意作了說明（氏著，《倫特殊法律》，1.324-325）；同時參見 Josephus, 《猶太古史》，4.290-291。

69. 在這一點上，我受學生斯賓塞（F. S. Spencer）的啟發，見氏著，《〈路加福音〉中的傳道者腓利》（*Philip the Evangelist in Lucan Perspective*; JSNTS 65; Sheffield: JSOT, 1992），頁 185-187。

正是在聖殿中得到了確證召他向外邦人傳道的異象（22:17-21）。而且這個信息是突然的——是在耶路撒冷之外得到的：「你去吧！我要差你遠遠地往外邦人那裏去。」（22:21）當然，我們可能在這些問題上對路加的敘述做了過多的解讀。另一方面，路加把保羅的皈依緊接在第八章之後，或許是特意要讓人注意到這弦外之音。

（四）彼得在沿海平原的傳道（徒 9:32-11:18）

這是最後一組向我們展示安提阿的希臘化猶太人的故事（11:19）。聯結關於彼得傳道使命的記錄的線索是潔淨的問題。這尤其體現在哥尼流的事件中（10:10-16 以及 11:5-10：「凡俗物和不潔淨的物我從來沒有吃過」……「上帝所潔淨的你不可當作俗物」；10:28 有一個清晰的指示：「上帝已經指示我，無論甚麼人都不可看作俗而不潔淨的」），這一點在聖靈的談話、洗禮與潔淨中都有所暗示（10:44-48；15:9：「又藉着信，潔淨了他們的心」）。但是這條線索也與第九章的末尾相聯結：通過描述彼得在「硝皮匠西門」家裏住了多日，哥尼流事件的主題得到了強調（9:43；10:6, 32）。⁷⁰這裏暗示了一點：對各種各樣的潔淨規則以及限制有了多樣的突破，這些潔淨的規則原本是為了保證祭禮的聖潔。最顯著的一個突破就是：原本外邦人不允許接近耶路撒冷聖殿（上帝顯現的地方），現在他們都「為主所悅納」（10:35），通過祭禮而集中體現的猶太人與外邦人之間的差別已經不再成為問題（10:45-47，11:12, 15-18，15:8-9）。

這裏我們可能還會發現一點：路加省略了馬可對於

70. 皮革業是個厭惡性也不受人尊重的行業，被視為缺陷以及離婚的理由，人們會疏遠他們，就像遠離屍體和墳墓一樣（《米示拿》中《論婚書》[Ketuboth] 7.10；《論最後一道門》[Baba Bathra]，2.9）。路加只是在《使徒行傳》九章 13, 32, 41 節開始把拿撒勒人稱為「聖人」，這一點是否同樣意義重大？首先被喚醒而意識到將祭禮上被分離開的情況做類比，是那些遠離耶路撒冷和祭禮的人。

耶穌關於潔淨的教導的全部敘述（可 7:1-23），而馬可明白地表示：耶穌取消了所有潔淨律例的範圍（可 7:15, 19）。路加同樣省略了《馬可福音》十四章 58 節對於耶穌詆毀聖殿的指控的敘述，兩項省略形成了對比。⁷¹有一個事實非常重要：這兩項省略都與聖殿祭禮有關，與維持潔淨的律法有關。在這些與耶穌有關的關鍵問題上，路加顯然不想追隨聖殿與新運動之間的裂隙。與馬可不同，路加把與聖殿信徒的裂隙放到了後面的敘述中。直到司提反事件以及彼得自己接受了哥尼流的皈依，與聖殿信徒的裂隙才開始加劇。

（五）安提阿的希臘化猶太人（徒 11:19-26） 因此，或許並不偶然的是，當路加的敘述轉向希臘化猶太人並繼續描述安提阿事件的時候，他還指出：正是在安提阿教會，在保羅的引薦下，「基督徒」這個詞才首次出現。對那些聽說司提反的故事並追隨司提反的叛逆觀點的人來說，新身份的描述是必要的，這主要是因為這裏有一批猶太人是歡迎外邦人的——猶太人之前也這麼做，⁷²但是現在他們不理會聖殿及其祭禮，也不理會律法試圖維護的各種各樣儀式上的條例了。他們不再是單純的「猶太人」（*Ioudaioi*），也不再把目光聚焦於猶太地（*Ioudaia*）聖殿，⁷³他們這些猶太人（和希臘人）最顯著、使他們與以聖殿為中心的猶太人疏遠的特點，在於他們的信仰——信仰耶穌是「基督」，因此，他們的（並以此為人所知的）綽號是——「基督一徒」（*Christ-ians*）。⁷⁴

71. 見上文頁 66、84-85（邊碼）。

72. 見 Cohen，《從馬加比到米示拿》，頁 49-58。

73. 見本書第八章第二節的討論。

74. 同時見 W. A. Meeks & R. L. Wilken，《公元一至四世紀安提阿的猶太人和基督徒》（*Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*; Missoula: Scholars, 1978），頁 18。

七、結論

不管本書第四章第六節列出的每個論點能否都立得住腳，整個圖景已經清晰可見；司提反事件以及希臘化猶太人對耶路撒冷的超越，標誌着從以聖殿為中心的猶太教中產生的發展以及與這猶太教日益加劇的裂隙。至少在這一刻，從耶穌開始的運動正開始成為某種與第二聖殿猶太教不同的東西，兩者在後者最基本的一個特點上是不同的。

99 這宗事件的重要性在那時有多清楚，現在我們並不一定十分確定。司提反對聖殿的批判是對早期理想的回憶嗎？難道是後來導致的迫害所產生的壓力將司提反對聖殿的批判推向了一個直接的對立？腓利打破猶太人與外邦人界限的傳道在何種程度上獲得支持（徒 21:7）？哥尼流事件為彼得帶來怎樣根本的轉變（徒 10:28；比較加 2:12）？「基督徒」這個稱呼是指猶太教中的一個新分支（如法利賽人、愛色尼派、希律家族），還是指處於邊緣的一個群體（如撒瑪利亞人），或是一個與「猶太教」完全不同的新團體？我們能在猶太教擴展和猶太教開始分裂之間劃出界限嗎？

要回答這些問題，我們必須回憶兩件事情。首先，我們看到的「猶太教」與「基督教」之間的分歧越多，我們就越意識到：這個新運動中也同樣有分歧，分歧發生在猶太人基督徒（多數？）與外邦人基督徒之間。第二，一世紀出現的猶太教即使沒有聖殿及其祭禮也有能力重建自身。但是我們關於早期基督徒對聖殿的態度的調查是不完整的，在做出更寬泛的結論之前，我們應該先返回這個問題。

第五章

「非人手所造的」聖殿

至此我們已經看見，耶穌對於聖殿的態度（不論是言辭還是行動）只是第二聖殿猶太教時期眾多對聖殿的態度之一種。而耶穌及其追隨者也只是早期耶路撒冷社群中的一個；他們對聖殿祭禮的認同比耶穌本人所認同的更多。但是司提反和希臘化猶太人使事情有了改變和發展——聖殿本身成為一個尖銳的問題，而傳道工作受希臘化猶太人啟發，其範圍不斷擴展，不僅衝破了種種意圖保護聖殿的阻礙，而且事實上還將它遠遠地拋在身後。我們之前考察過路加對事情發展的記錄，當時討論到保羅以一名安提阿教會領袖的身份出現，而正是在關於保羅的記述中，有至今為止對相關主題的最清楚的交代。我們將會見到，保羅似乎從希臘化猶太人那裏拾起重新詮釋的路線，並且在走得更遠。

一、變換種類：（1）保羅與聖殿

當我們閱讀《使徒行傳》，我們似乎看到一幅圖景：保羅試圖展示他對聖殿有某種持續的忠誠（徒 21:26-30，22:17，24:18，25:8，26:21）。¹但是在保羅自己的書信中，諸如此類的關切似乎並不曾出現。不但如此，保羅

1. 這種強調通常被認為至少部分是路加努力的結果——路加試圖表明：早期教會與舊以色列有着很強的連續性，比我們看到的更統一。見拙著《新約中的統一性與多元性》，頁 352-358；參見 Wilson，《路加與律法》，頁 64-68。見本書第八章第四節的討論。

還清楚地暗示：對他而言，聖殿已經不再是上帝顯現之地，也不再具有聯結上帝與人的功能。因此，他轉變了聖殿的功能類型：從一個地理上的地方變成了人以及人與上帝之間通過聖靈來進行的直接關係：「豈不知你們是上帝的殿，上帝的靈住在你們裏頭嗎？」「豈不知你們的身子就是聖靈的殿嗎？」「因為我們是永生上帝的殿……」（林前 3:16-17；6:19；林後 6:16）。²整個畫面一直延續至《以弗所書》二章 19-22 節，在這個畫面裏：原本較靜態的建築形象消失在一個活潑的有機體形象中，它是那獨一的新人、上帝的社群或上帝的家。³

更令人矚目的是：神聖臨在的集中點（按「結構性」的說法）對保羅來說並不在聖殿這個神聖的建築裏，而是在基督的身體裏——這一點尤其見於《羅馬書》十二章 4-8 節、《哥林多前書》十二章，也見於《以弗所書》四章。對他的第一批讀者來說，身體意象的重要性應該是清楚的。我這樣說並不是指向一種臆測，論斷身體意象是否來源於諾斯替的原人神話（諸個體被理解為一個原始神人的碎片）；儘管在二十世紀的早期和中期，這說法很流行，但如今這觀點已經被完全摒棄。⁴事實上，希臘思想中就已經有城邦 (*polis*) 和人的身體的對比（當我們說「政體」[*the body politic*]時仍然保留了這層意思）；李維 (Livy) 在《歷史》(*Historia*) 卷二，第 32

章中提到阿格里帕 (Menenius Agrippa) 的寓言是最好的例子（同樣見於愛比克泰德 [Epictetus]，2.10.4-5）。⁵那麼，保羅的第一批讀者樂於接受的觀點是：散居地的基督徒社群應該說具有一種社團身份 (*corporate identity*)，他們以自己的行為方式突顯這身份，與其他城市或社團的一樣。

是甚麼給了他們一個明顯的社團身份？他們並不像猶太人一樣有族群身份 (*ethnic identity*)；因為太多外邦人信仰基督教；他們在別人眼裏是否與猶太會堂的社群有明顯區別，這是我們需要稍後討論的問題。⁶他們對特定的聖殿（不論是耶路撒冷的還是別處的）沒有明顯的忠誠或專注；保羅的教會在很大程度上來說是希臘化猶太人與聖殿分離的產物。使他們具有社團身份的正是這種區別，至少從他們的觀點來看，是基督——他們是「基督的身體」；正是因為他們委身於基督、聚焦於基督，他們才成為了基督的身體。

關於教會作為基督身體的問題，還有三點需要注意：

（一）對保羅來說，「基督的身體」在《哥林多前書》和《羅馬書》中並不是（儘管在後來的《以弗所書》可能是）一個普遍的概念。在《哥林多前書》十二章 27 節中，保羅對哥林多信徒說：「你們就是基督的身子……」。這一點使沒有任何教會建築的基督徒聯合起來，直到三世紀。嚴格地說，第一代教會全部是家庭教會（羅 16:5；林前 16:19；西 4:15；門 2；比較徒 12:12）。《羅馬書》十六章 23 節（那「接待全教會」的該猶）暗示了一點——該猶是個例外：他的房子很大，所以能夠

2. 至於更詳細的討論，見 B. Gärtner, 《新約與昆蘭的聖殿與社群》(*The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*; SNTSMS 1; Cambridge University, 1965), 頁 49-66; 參見 McKelvey, 《新聖殿》, 頁 92-124。
3. 《以弗所書》二章 14 節提到了「中間隔斷的牆」，假如隔斷指的是阻止外邦人靠近聖殿（見 McKelvey, 《新聖殿》, 頁 109-110; 還可參見 M. Barth, 《以弗所書》[*Ephesians*, AB 34; New York: Doubleday, 1974], 頁 283-291), 那麼我們可以說：這突破也是一種遠離耶路撒冷聖殿祭禮的突破（參見本書第四章第五節和第六節的討論）；進一步討論見本書第五章第四節。
4. 見本書第一章第三節（三）的討論。這觀點還可參見 W. G. Kümmel, 《新約神學》(*The Theology of the New Testament*; Nashville: Abingdon, 1973/London: SCM, 1974), 頁 210。

5. 參見 H. Lietzmann, 《哥林多前後書》(*I & II Korinther*, HNT 9; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1949), 《哥林多前書》十二章 12 節評論; E. Schweizer, *TDNT*, 卷七, 頁 1038-1039、1041。
6. 進一步討論見本書第十二章。

容納整個哥林多的基督徒。⁷不然，「哥林多的教會」或許只能分作較小的組別，在不同成員較小的房子裏聚會。⁸這意味着保羅將一小批在成員家裏聚會的基督徒視為基督的身體，他們是作為一個教會而聚會的（林前 11:18）。⁹需要指出的一個事實是：正是這種聚會以及一起敬拜，而非聚會的場所，使他們成為基督的身體。那時有些私人房子是帶祭禮室的，如同在龐培古城一樣。¹⁰但是在保羅的教會裏並沒有這樣的房子。

（二）保羅在描繪基督徒社群內部的侍奉（ministry）的時候，大量地使用身體作比喻；實際上，正是為了說明基督徒的侍奉，他才使用了身體的意象（羅 12；林前 12）。對保羅來說，有一點是清楚的：作為基督身體的肢體，每個都有功能（羅 12:6），每個都有侍奉（林前 12:5），每個都有恩賜（林前 12:5, 7；羅 12:4 及以下）。保羅認為，基督的身體在本質上就是一個「恩賜的社群」（charismatic community）。¹¹在這個畫面中，沒有提示，也根本不可能有這樣一種侍奉觀念，就是將侍奉全部集中於少數幾個人，或是從理論或實踐上專限於一兩個人。沒有一種概念是一部分人侍奉或有恩賜，而另一部分（僅僅）被侍奉的。保羅的這一點堅持經常被忽略；但是保羅總是要其讀者深信於此。尤其需要注意的是《哥

林多前書》十二章 17-19 節的漫畫或諷刺畫效果：整個身體（在分工上）簡化為一個肢體，這真是荒謬！如此一來的話，那根本就不是身體（沒有基督！——12:12），而只是一個奇怪又滑稽的模仿罷了。

（三）當然，保羅意識到基督教群體（與其他所有群體一樣），有一個入會儀式（以耶穌之名的洗禮——林前 1:13），還有一個焦點儀式（聖餐——林前 10:16-17）。就聖餐而言，保羅把它與基督的語言和意象相聯繫，並把它與耶路撒冷祭禮的獻祭餐以及異教神廟中的獻祭相比（林前 10:18-21）。但是這種比較是比較社團性和共享（主題詞是 *koinōnia/koinōnos*，即參與／伙伴，或分享／分享者的意思，還有一個詞 *metechein*，也是分享、參與的意思）；¹²它並不是獻祭或是祭禮餐的觀念，而且必須強調，它也完全沒有暗示一種需要祭司主持的餐。因此，在《哥林多前書》十至十二章中 *sōma Christou*（「耶穌的身體」）的所指是模稜兩可的：既是指餅（10:16，11:24，27），也是指基督徒的群體（10:17，11:29）。¹³基督徒群體的一體（oneness）得自於聚餐中分享這行為（10:16，11:23——只有杯是「飯後」舉起的）。¹⁴

總而言之，在保羅傳教的社群中，對「上帝的殿」的結構性關注與以聖殿為中心的猶太教大不相同。

二、變換種類：（2）保羅與獻祭

在獻祭類型的問題上，保羅有相似的觀點。

7. 見拙著《羅馬書》，頁 910-911。有一個普遍的看法認為：《羅馬書》是在哥林多寫的。
8. 有一點值得我們牢記的是：那個時代一個典型的小康之家可以招待三十至四十人，至多招待五十人。參見 J. Murphy-O'Connor, 《聖保羅的哥林多：文獻與考古》（*St Paul's Corinth: Texts and Archaeology*; Wilmington: Glazier, 1983），頁 153-159。其他的參考書目見拙著《羅馬書》，頁 911。
9. R. Banks, 《保羅的社群觀》（*Paul's Idea of Community*; Exeter: Paternoster, 1980），尤其見第三章。
10. 我指的是所謂的「神秘房子」（house of mysteries），參見例如 T. H. Feder, 《龐培城與赫庫蘭尼姆城的偉大寶藏》（*Great Treasures of Pompeii and Herculaneum*; New York: Abbeville, 1978），頁 110-117。
11. 見拙著《耶穌與聖靈》（*Jesus and the Spirit*; London: SCM/Philadelphia: Westminster, 1975），第九章。

12. *Koinōnia/koinōnos*——《哥林多前書》10:16, 18, 20; *metechein*——《哥林多前書》10:17, 21, 30。
13. 相關討論見 C. K. Barrett, 《哥林多前書》（*I Corinthians*; London: Black, 1968），頁 273-275；還可參見 G. D. Fee, 《哥林多前書》（*I Corinthians*, NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987），頁 563-564。
14. 《哥林多前書》十一章 23 節清楚地暗示：麵包在聚餐的時候掰開，很有可能是根據耶穌的指示，在聚餐開始的時候就掰開了。也就是說，整個聚餐在麵包和酒這兩個「元素」之間進行，這一點很多評論家都注意到。

104 (一) 不管我們能否說耶路撒冷的早期拿撒勒「教派」、希臘化猶太人的甚麼，¹⁵保羅的立場是鮮明的：基督的死是一種獻祭，並且（也就不可避免地暗示）作為其結果，就不必再獻祭了。因此在《羅馬書》三章 25 節，耶穌的死被描述為一個 *hilastērion*，這個詞幾乎只可能指約櫃的蓋子（「施恩座」），依照《利未記》十六章的記載，在贖罪日那天，贖罪祭的血要灑在其上，以便替人贖罪。¹⁶無論如何，都不免得出這個結論：耶穌的死是在獻祭的意義上被理解的。不可否認，同樣的詞在《馬加比四書》十七章 22 節也被使用，並用來指馬加比的殉道，這並不被認為是對祭禮的質疑。但是在保羅那裏，明顯有引申：基督獻祭式死亡帶來的好處可以憑着信仰而獲得——也就是說，不需要進一步求助於祭禮；¹⁷耶穌的獻祭 (*hilastērion*) 對於先前的罪愆也是有效的 (3:26)，這可能也暗示着：保羅認為耶路撒冷聖殿整個獻祭體系僅僅是「維持性的操作」，為等待上帝那個獨一的、決定性的贖罪所做的預備——基督。

《羅馬書》八章 3 節也有類似的情況——上帝就差遣他的兒子「成為罪身的樣子，為了對付罪，在肉體中定了罪」。^{*}保羅對耶穌之死的敘述並沒有引起爭議。這裏的短語「為了對付罪」 (*peri hamartias*) 是按字面意

15. 參見本書第四章第一節、第四章第五節 (八)。

16. *hilastērion* 這個詞幾乎僅僅見於《七十士譯本》，其中在《出埃及記》、《利未記》、《民數記》中使用了二十一次，指約櫃的蓋子（贖罪的地方）（尤其參見《出埃及記》二十五章和《利未記》十六章）。這個詞大概還有引申的意思，指「贖罪的手段」，但這並不影響此處的核心問題。更詳細的討論見拙著《羅馬書》，頁 170-172。

17. 如果《羅馬書》三章 25 節的「憑着信仰」稱義是保羅加上去的（很多評論家都這樣認為，見拙著《羅馬書》，頁 163-164），那麼保羅無疑是想強調這一點。

* 此處所引為《和合本修訂版》，較能對應本書之原文 “in the very likeness of sinful flesh and concerning sin and condemned sin in the flesh”。《和合本》則作「成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉體中定了罪案」，其中「作了贖罪祭」對應了下文提及的《七十士譯本》譯法。——編注

思翻譯的，幾乎肯定是有意識地回應及暗示《七十士譯本》同樣的短語，而那裏是譯作「為贖罪祭」（for a sin offering, *l'Fhatta'th*；例如見利 5:6-7, 11）。¹⁸因此，獻祭的暗示是明白無疑的。對我們來說，重點和上文一樣，是耶穌獻祭式的死亡的有效性範圍：基督被派遣來「在肉體中定了罪」——也就是說，基督為人生命中的罪（「罪身」）的問題和權柄提供了決定性的答案。《羅馬書》三章 25 節也有同樣的引申：對「罪身」問題做出如此全面的應對，使其他為罪所做的獻祭都不再必要了。

同樣的推論也出現在《哥林多後書》五章 21 節：

上帝使那無罪的，替我們成為罪，好叫我們在他裏面成為上帝的義。

任何一個熟悉猶太獻祭儀式的人都不會弄錯這獻祭暗示的含義：基督被比擬為那隻為了替不潔淨的人獻祭而被宰殺的無辜羔羊。¹⁹還有一點不得不指出：耶穌的死不能僅僅被看作是解決單獨一個人或單獨一項罪惡的手段，而是為那些「活在基督裏」的人獲得上帝的義的手段——也就是說，這是一勞永逸的。

原本還有可以引用一些文獻。但是重點應該已經很清楚，而且通過以上文本都展示得很充分了。這一點基於一個事實：對保羅來說，耶穌的死（以及復活）並非僅僅是一系列事件中的一件，更不是其他相似的事件（殉道的死）。這事件引出了一個全新的情勢——一個新時代，甚至是一個新創造（林後 5:17）。正如亞當和他的

18. 更多的證據及參考文獻見拙著《羅馬書》，頁 422。

19. 進一步討論見拙文〈保羅對耶穌的死亡作為獻祭的理解〉（Paul's Understanding of the Death of Jesus as Sacrifice），載 S. W. Sykes 編，《獻祭與救贖》（*Sacrifice and Redemption*; Cambridge University, 1991），頁 35-56。

罪引入並確立了一個罪惡和死亡時代的特徵，基督和他的順服引入並確立了一個新的、屬靈的、活的時代的特徵（羅 5:12-21；林前 15:21-22, 45-49）。保羅把耶穌之死和復活詮釋成獨一的、一勞永逸的事件，這意味着一件事已經為將來所有發生的作了鋪墊。它不需要重複；重複會破壞它的劃時代特徵。「他死是向罪死了，只有一次」（羅 6:10）。耶穌的死亡成為他向上帝祈求的基礎，他不斷地調解，祈求上帝判那些人無罪（羅 8:34）。

這一點無須再細加闡述。在這種神學裏，不再需要獻祭的祭禮了。

(二) 在某些方面，保羅在《羅馬書》十二章 1 節使用了獻祭的術語這一點更引人注目：「將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是上帝所喜悅的，你們如此侍奉，乃是理所當然的。」*Sōma*（身體）這裏代表的是人（將例如六章 13, 16, 19 節與十二章 1 節作比較）；因此正確的翻譯應該是——「把你自己獻上」。但是這個人是以他的（她的）肉身顯現的，是在他（她）與世界的關係中顯現的；正是因為他們是肉身，所以他們才能夠體驗世界並與他者發生關係。這裏討論的是在日常生活具體現實中個體奉獻的物質體現（*physical embodiment*）。正是 *sōma*，是這個世界的一部分，又在這個世界中，信仰者才能獻上敬拜。²⁰ 還需要指出的是保羅對 *latreia*（敬拜，*worship*）這個詞的使用。它在《七十士譯本》中出現九次，其中八次指猶太祭禮式的敬拜。²¹ 因此，這裏暗含的意思是：保羅把基督徒日常生活中的委身等同於耶路撒冷祭禮中祭司所做的事工。保羅在這裏勸告基督徒：每一個信徒都應該投身於祭司式的獻祭行為；但是這應該以日常關係為祭壇，在其上進行。

20. 進一步討論見拙著《羅馬書》，頁 709-712。

21. H. Strathmann, *TDNT*，卷四，頁 61。

值得注意的是：這是保羅為了重新定義上帝的子民（羅 9-11）而說的第一件事。²² 這裏暗示着：保羅試圖重新定義守約子民的標誌，這標誌不再是以耶路撒冷獻祭的祭禮為標準或為核心。基督徒也是祭司並且履行祭司的職能；語言及其所代表的東西很重要，不能被忽視。但是，保羅所謂的祭司職能指的是在世界中受規訓的社會生活。祭禮已經世俗化了：或者說，市場已經靈性化了。在所有事件中，祭禮與世界之間的界限已經消除了。祭司敬拜上帝的地方已經不再被認為是受嚴格管控的神聖處所，而是世界本身。

現在，連有一個神聖處所，只允許祭司身份的人入內的這條基本原則也成了問題。關於這問題的討論，我們已經進入第三類範疇——祭司職（*priesthood*）。

三、變換範疇：(3) 保羅與祭司職

從歷史上來看，祭司的範疇與獻祭的範疇是緊密相連的。因此，任何一種對保羅的獻祭觀念的研究，不可避免地會引向並且必然與他的祭司觀念相聯繫。這裏我們需要着重指出《羅馬書》十五章 16 節，因為保羅在此處提醒他的讀者：

使我為外邦人作基督耶穌的僕役 (*leitourgon*)，
作上帝福音的祭司 (*hierourgounta*)，叫所獻上
(*prophora*) 的外邦人，因着聖靈，成為聖潔
(*hēgiasmenē*)，可蒙悅納 (*euprosdektos*)。

很明白，保羅用的是祭司職與祭禮的語言。幾乎可以肯定，在保羅的腦海裏，*leitourgos* 一詞是有其特殊的祭禮

22. 進一步討論見拙著《羅馬書》，頁 705-706。

上的意味（「祭司」），如同在《尼希米記》十章 39 節、《以賽亞書》六十一章 6 節、《德訓篇》七章 30 節、《希伯來書》七章 30 節、《克萊門一書》（*1 Clement*）四十一章 2 節一樣。以下句子中的祭禮語言使這一點無可爭議：*hierourgein* 的意思是「履行祭司的職能」（這在斐洛和約瑟夫的著作中常見）；*prosphora* 的意思是「獻上祭物的行為」，或是指「祭物」本身（像上文那樣）：*euprosdektos* 與 *hagiazein* 這裏都指獻祭。²³

毫無疑問，保羅在這裏以祭司的術語描繪了他的職能。這並不表示保羅認為自己是特殊意義上的祭司，與其他信徒的職能截然不同。在保羅的其他書信中也沒有此類的暗示。祭司職的整個意象已經從祭禮轉移，應用於新意義：保羅向外邦人傳福音的傳道工作。為甚麼儘管保羅顯然是以象徵意義來解釋在這段話裏所有其他的祭司意象（他對外邦人的傳道在終末論意義上相當於舊時代祭司的職能），我們卻該假定保羅以字面意義來使用這段話裏的「祭司」一詞？這必然是永遠無法解釋的。我們也不能假定保羅有意暗示：祭司的語言尤其適合表述使徒的傳道使命或者專用來表述使徒的傳道使命（使徒是祭司，這一點不是所有信徒都同意的）。²⁴保羅也把以巴弗提描繪成為 *leitourgos*（腓 2:25），這裏的侍奉是在保羅被囚的時候照顧保羅的所需；²⁵而且如我們所見，保羅鼓勵他所有的讀者把身體獻上，當作活祭（羅 12:1）。這裏保羅想要表明的是：為福音緣故的所有侍奉

23. 更多的細節見拙著《羅馬書》，頁 859-861。

24. 參見 A. Vanhoye, 《舊約祭司與根據新約的新祭司》（*Old Testament Priests and the New Priest According to the New Testament*; Petersham, MA: St Bede's, 1986），頁 269。

25. 當然，保羅把以巴弗提描繪成「使徒」，卻是作為「你的使徒」，也就是說，對保羅來說，這種「使徒」是派向《腓立比書》中的教會的使者；同樣的用法見《哥林多後書》八章 23 節——「眾教會的使者」。

及禮拜都可以被認為是祭司的職能，在新約中的這些侍奉相當於在舊約中給予那些受膏者的恩典（charisms）。將這種祭禮的語言用於為福音而做的非祭禮式工作，保羅的意圖便很明顯：神聖與世俗之間的藩籬已經打破，而且被棄之一邊了。

我們很難領會，羅馬帝國各個城市中的初期基督教家庭教會有多麼古怪。他們沒有祭禮中心或神廟，沒有祭司，也沒有獻祭。在所有這些方面，他們都與那個時代典型的祭禮很不相同。與他們最近似的社群大概是「協會」（*collegia*）：「協會」是為了共同的目的或利益組成的，並且獲得了正式承認——很典型的有喪葬會（burial societies）。猶太教會堂在這種制度下也能得到法律正式承認。²⁶但是「協會」聚會有其特點：它是正式由祭司進行的宗教行為，其中包括奠酒祭神儀式。貿易行會也會在某個神廟中聚會，因為這位神是他們的保護人。而在猶太教會堂裏，祭司還是被尊為祭司；會堂的總體傾向還是以耶路撒冷的祭禮中心（聖殿）為主。但是在基督徒家庭教會的聚會中，沒有任何與祭禮有關的常見外在標誌。對大多數與第一代基督徒同時代的人來說，是宗教卻沒有祭禮中心，沒有祭司，沒有獻祭，這看起來似乎全然是矛盾的、荒謬的——與宗教團體的標準模式大不相同。這就是這次新運動的特點。第一代基督徒的終末意識就包括了他們感到自己打破了祭禮與世界之分、神聖與非神聖場所之分、祭司與民眾之分——或者說，特別神聖的個體與不那麼神聖的民眾之間的劃分。

四、變換範疇：（4）保羅與潔淨

同樣的問題在潔淨的事上變得明顯。

26. 參見 E. M. Smallwood, 《羅馬統治下的猶太人》（*The Jews under Roman Rule*; Leiden: Brill, 1976），頁 134-136。

（一）在保羅的思想中，潔淨的觀念已經靈性化了。尤其值得注意的是《羅馬書》十四章 14 節：「我憑着主耶穌確知深信，凡物本來沒有不潔淨的 (*koinon*)；唯獨人以為不潔淨的，在他就不潔淨了。」在希臘語中，*koinos* 的意思是「普通的、平常的」，這個詞因為是翻譯希伯來語 *tamē* 或 *hol*，而這兩個詞都意味「世俗的、不潔淨的」，所以就具有了上述的典型猶太含義。這翻譯在《七十士譯本》中還沒有確立，但是自從馬加比革命後，它就成了一個主要關注的問題，如《馬加比一書》一章 47, 62 節以及本書上文中的證據（第三章第二節）所指出的那樣，這一點在《馬可福音》七章 2 節和《使徒行傳》十章 14 節都曾提及。重要的是，保羅全然拒絕承認這樣的觀點，認為這是關乎原則的。²⁷同樣地，在《哥林多前書》十章 25-26 節也有這樣的敘述：「凡市上所賣的，你們只管吃，不要為良心的緣故問甚麼話，因為地和其中所充滿的都屬乎主。」

109 在同樣的語境中，保羅用了另一個表達潔淨的重要猶太詞彙：「凡物潔淨」(*kathara*)（羅 14:20）。在這個語境中，*katharos* 一詞顯然與 *koinos*（14 節）一詞相對，因此，用 *katharos* 這個詞是着眼於食物的潔淨與不潔淨的問題。在《舊約》中，*katharos* 一詞就經常聯繫到這個問題來使用，跟 *koinos* 一樣，*katharos/akatharos*（潔淨／不潔淨），這在「兩約之間」時期成為一個很大的問題。²⁸這裏我們只需要再次指出：在約帕，彼得在房頂上

27. 然而，他可能是出於牧養上的考慮而改造自己的原則（14:14b）。至於《羅馬書》十四章 14 節和《馬可福音》七章 15 節之間的關聯，見拙文〈耶穌與儀式的潔淨〉(Jesus and Ritual Purity)，載《耶穌、保羅與律法》，第二章；還可參見拙著《羅馬書》，頁 819-820。

28. 見例如《創世記》7:2-3, 8, 8:20；《利未記》4:12, 6:11, 7:19；《以斯拉記》6:20 節；《瑪拉基書》1:11；《猶滴傳》12:9；《馬加比一書》1:48；《所羅門詩篇》8:12, 22；《阿利斯蒂亞書信》(Epistola Aristeas)，166；《利

的抗議可以作為這個話題的傳統猶太智慧的代表：「凡俗物 (*koinon*) 和不潔淨的物 (*akatharton*)，我從來沒有吃過。」這裏的核心問題在於，保羅同樣直率但正好相反的宣言：就食物本身來說，「凡物潔淨」！

保羅在其他場合對潔淨／不潔淨的使用也有同樣的暗示。《哥林多前書》六章 11 節：「你們已經洗淨 (*apelousasthe*)」，這裏很清楚指向上文才列出的種種道德污點（「偷竊的、貪婪的、醉酒的、辱罵的、勒索的」）。這裏洗淨的意思就是心靈和良知的洗淨（試比較可 7:21-22；徒 15:9；來 9:14）。在保羅的書信中，還有其他一些話是關於潔淨／使潔淨 (*katharos/katharizein*) 的問題的（提前 1:5, 3:9；提後 1:3, 2:22：「清心」、「清潔的良心」；或許還有林後 7:1、弗 5:26）。²⁹在所有這些例子中，表示潔淨的語言已經遠離儀式潔淨的祭禮的範圍，而代表着靈性上的洗淨和道德上的純潔，不涉及祭禮。

（二）用圍繞着聖殿和聖所的潔淨律例，我們也能說明同樣的問題。³⁰

我們已經看到，區分祭司與民眾的界限已經被打破了：所有為福音而侍奉的人都參與了祭司的職能；不再有專門為少數成聖的人 (*sanctified*) 保留的神聖處所；所有人都通過平等地「在基督裏」（本書第五章第三節中討論過的）而直接到達了上帝在基督中的臨在。祭司領地與以色列領地之間的界限已經打破了：每一個人都可以實行上帝要求的獻祭，並且可以在日常呼召的聖壇前獻祭（見本書第五章第二節）。

未遺訓》15:1, 16:4-5；Philo，《論專門的律法》，4.106；《論美德》(De Virtutibus)，147；Josephus，《斥阿皮昂》，1.307。

29. 進一步討論見拙著《聖靈中的洗禮》(Baptism in the Holy Spirit; London: SCM/Philadelphia: Westminster, 1970)，頁 120-123、162-165。

30. 見本書第三章第二節的討論。

以同樣的方式，另一個更主要的界限被打破了——在以色列領地的周邊（這是把以色列從外邦人世界中區分出來的標誌），以色列的揀選及其與其他民族特殊的分離（set-apartness）之儀式性表達被打破了。這在《以弗所書》中有明確的表達：「拆毀了中間隔斷的牆」（弗 2:14）。³¹但我們從保羅如何使用表示「分離」的語言的方式，即 *hagios*（神聖的）、*hagiazein*（使神聖）這些詞，就已經能夠看出這一點。在《舊約聖經》中，*hagiazein* 這個詞主要用於獻祭（出 29:33, 36-37, 30:29 等等）；用於祭司（出 19:22, 29:1, 21, 44 等等）；用於聖殿（王上 9:37；代下 2:4, 7:16, 20 等等）；尤其用於以色列人自身（出 19:14；利 11:44, 20:8, 22:32 等等）——也就是說，「神聖」（*holy*）作為「成聖的」（*sanctified*），與其周圍的民族分離、同他們劃分開。但是在《羅馬書》十五章 16 節中，³²保羅將 *hagiazein* 這個詞用於獻祭（*prosphora*），而這獻祭大概是包含外邦人的。³³也就是說，那些被定義為不聖潔的人（*un-sanctified*），他們被排斥在聖殿的內堂之外（擅入則死），³⁴他們處在民族的潔淨範圍之外，而如今被保羅認為是祭物本身。界限已經消失。因此當保羅普遍地對基督徒使用 *hagiazein* 一詞時，既包括了猶太人，也包括了外邦人（林前 1:2, 6:11）。在基督以及福音影響下的終末轉變中，這種在祭禮制度上既定的區分已經被拋棄。

因此，保羅的「神聖的」（*hagios*）一詞至少是普遍對基督徒而言的。「聖民（the saints）在猶太文學中是常用的稱呼，用來指以色列民族，他們蒙上帝揀選，並與

其他民族相分離。」（詩 16:3, 34:9, 74:3, 83:3；賽 4:3 等等）³⁵但是保羅是對所有皈依者使用這個詞的，指的是他給其寫信的那些教會的所有成員，沒有提到他們是猶太人，改宗者還是外邦人（例如羅 1:7；林前 1:2；林後 1:1；腓 1:1）。環繞着民族的祭禮的界限被打破了。值得一提的是，這第一個同時包括外邦人與猶太人而不分彼此的群眾有令人吃驚的特徵：他們不獻祭、不承認祭司、不實行割禮，但仍然視自己為「聖民」。

（三）我們還應該指出，將以色列院與女人院劃分開的界限也是同樣的情況。³⁶當然，保羅看起來至少遵循着父權社會的某些標準（林前 11:2-16, 14:34-36）。但是這情況部分可能是由哥林多的特殊情況所決定的（它因為淫亂而臭名昭著），³⁷或者只是針對已婚婦女。³⁸ 111 如此的教導也與其他原則的敘述相呼應，尤其是《加拉太書》三章 28 節：「並不分猶太人、希臘人、自主的、為奴的，或男或女；因為你們在基督耶穌裏都成為一了。」也就是說，種族的界限與社會地位的界限，還有男女的界限「在基督裏」不再算數或發生作用。至於這在實踐中意味着甚麼，從婦女實際上在保羅的傳道或在教會中承擔的角色上，大概會顯示出來。

關於婦女承擔何種角色，最好的記錄見於《羅馬書》十六章，在所列的人名裏，婦女的卓越成績是令人矚目的。³⁹更令人矚目的是她們這些角色的重要性。非比（16:1）是《新約聖經》中第一個被指定的「女執事」。

31. 參見上文注 3。

32. 本書第五章第三節已經引用過。

33. 見拙著《羅馬書》中的討論，頁 860。

34. Schürer, 卷二，頁 284-285；儘管外邦人早上獻祭並被接納更可能是一種禮貌、一種政治上的美好意願（Schürer, 卷二，頁 309-313）。

35. 見拙著《羅馬書》，頁 19-20。

36. 見本書第三章第二節的討論。

37. 參見 B. W. Witherington, 《早期教會中的婦女》（*Women in the Earliest Churches*; SNTSMS 59; Cambridge University, 1988），頁 79-82。

38. 參見 E. E. Ellis, 《保羅神學：傳道與社會》（*Pauline Theology. Ministry and Society*; Grand Rapids: Eerdmans/Exeter: Paternoster, 1989），頁 67-71。

39. 進一步討論見拙著《羅馬書》。

她也被稱為 *prostatis*，希臘讀者一定會想到它通常的含義「保護人」(patron)，這角色對羅馬社會中的婦女並不生疏。⁴⁰百基拉(16:3-5)顯然是夫妻中的領導者(百基拉和丈夫亞居拉；見於徒 18:18, 26；提後 4:19)，其領導在其家庭中聚會的教會是突出的；寧法的情況可能也是這樣，她是家庭教會的女主人(西 4:15)。猶尼亞(羅 16:7)當然也是女人的名字，這一點根據那個時代的人名記錄得知。⁴¹她與安多尼古一起(也許是她的丈夫)，顯然是使徒中的領袖人物，他們比保羅皈依的時間還早(「他們在使徒中是有名望的，也是比我先在基督裏」)。也就是說，猶尼亞和安多尼古屬於使徒的圈子，這一點保羅在《哥林多前書》十五章 7 節就提過。⁴²最後，保羅問候了馬利亞、土非拿氏、土富撒氏、彼息氏(羅 16:6, 12)，保羅稱這些婦女為「勞苦的人」。這個詞在其他類似的場合也用過(林前 16:16；帖前 5:12)。它通常被

112 用來描述領導人(因此保羅在這裏呼籲人們要尊重這些人)。需要注意的是，在《羅馬書》十六章，只有這四個女人得到了如此的描述。這裏的暗示似乎是：婦女在羅馬的早期教會的領導層中是突出的；而且實際上，她們比保羅所知道所問候的那些男子更活躍。

總之，就像猶太人與外邦人之間的界限一樣，祭司與民眾之間的界限、男人與女人的侍奉之間的界限都被

40. 因為假定這個詞在這裏並不是它通常的意思，於是導致例如在《標準修訂譯本》(RSV)中將它翻譯成「幫助者」，而這種假定更多地反映了翻譯者諸多假設而非這個文本本身。

41. 「猶尼亞」(Junia)這個名字出現了超過二百五十次；而這個詞的陽性形式“Junias”，沒有得到過證實。翻譯者假設這裏必定是想用其陽性形式；這種假設驚人地顯示出其無知的偏見。

42. 假如保羅想要用「使徒」(*apostolos*)一詞的「較弱」含義，即「某個教會的使者(emissary)」，他當然會用某個限定性的短語表明這一點，他只在兩處這樣使用了「使徒」一詞(林後 8:23；腓 2:25)。相反，「使徒們」(the apostles)指明了眾所周知的一個群體，即《哥林多前書》十五章 7 節提及的那個群體。

打破了。將女人從教派祭禮中排除的種種文化禁忌如今不再存在，而祭禮本身在對待奉的理解和實踐中也不再是重要的因素。

五、變換範疇：(5) 耶路撒冷

最後，我們需要回顧，耶路撒冷、錫安山和聖殿在猶太人的自我意識中是緊密相關的，⁴³所以我們要審視保羅對耶路撒冷的態度。保羅早期對耶路撒冷的態度我們將稍後再討論。⁴⁴在此我們只需要審視他的成熟態度，這在他主要的書信中表述得很清楚。這裏最重要的一個問題無疑是捐款(the collections)。

捐款是保羅主要關注的問題。這在保羅的主要書信中表達得很清楚(羅 15:25-32；林前 16:1-4；林後 8-9；比較加 2:10)。這還體現在保羅強烈地渴望親自把捐款送給耶路撒冷的「聖徒」：很顯然，這對他而言標誌着其地中海東部的傳道工作的完結(羅 15:15-21, 23)；⁴⁵但是，在他感到能自由實現他去羅馬並開始向西方的外邦人傳道的火熱雄心之前，他還得送交捐款(羅 15:22-29)。

這意味着甚麼？從耶路撒冷的信徒的角度來看，捐款可以被理解為聖殿稅，它每年從散居地流向耶路撒冷，為耶路撒冷的聖殿提供了主要的資金來源；⁴⁶或者更為可能的是：猶太人期待外邦人在末後的日子效忠於耶路撒冷，而它是這個期待的實現(賽 45:14, 60:5-17, 61:6；彌 4:13；《多比傳》13:11；1QM 12.13-15)。⁴⁷但是最

113

43. 見本書第二章第四節的討論。

44. 見本書第七章第四節的討論。

45. 見拙著《羅馬書》，尤其是關於十五章 19 節和 23 節的分析，頁 864-871。

46. 參見 K. Holl, 〈保羅在與原始社群的關係上的教會概念〉(Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde)，載《教會史論文集(卷二)》(*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band II; Darmstadt: WB, 1964)，頁 44-67。還可參見本書第二章第四節的討論。

47. 尤其參見 R. D. Aus, 〈保羅的西班牙旅行計劃以及《羅馬書》十一章 25 節

不可能的是：保羅認為捐款是對猶太人特權的重新肯定，因為這是在同一封書信的前部分極力批判的（羅 2:17 及以下，9:6 及以下）。我們也不必胡亂作猜測，因為保羅在《羅馬書》十五章 27 節已經說明了捐款的原則——外邦人既然在以色列的屬靈的好處上有份，對這些外邦人而言，拿物質的好處與耶路撒冷的聖徒分享就是非常正確的感激行為，是兄弟般的關心（將羅 12:8 及林前 12:25-26 跟徒 24:17 比較）。毫無疑問，保羅也希望鞏固向外邦人傳道這件工作在耶路撒冷領導層眼中的地位（因為它實現了《加拉太書》二章 10 節中的一致想法），並且希望因此保持基督徒諸教會統一，這統一體視於教會在救贖史上（*heilgeschichtlich*）共同延續着亞伯拉罕應許、聖約及（猶太）聖經等這些遺產。⁴⁸

然而，從捐款可能引起的誤解來看，這是個危險的策略。如果捐款不被接受，如保羅所擔心的那樣（羅 15:31），⁴⁹這可能意味着：保羅的方式是不可接受的；或者，耶路撒冷的基督徒認為，接受這樣的救濟在政治上是不適宜的（徒 24:17）⁵⁰，因為他們普遍認為保羅是一個叛教者（徒 21:21, 28）。無論哪一種情形，捐款的悲劇性在於：它不但不能彌合猶太人與外邦人之間的裂隙，而且還會加劇猶太人與基督徒之間已經開始的分裂。問題再一次突顯：像在司提反和希臘化猶太人身上

的「等外邦人的數目添滿了」》（Paul's Travel Plans to Spain and the "Full Number of the Gentiles" of Rom. 11.25），載 *NovT* 21（1979），頁 232-262。

48. 儘管《加拉太書》二章 10 節與其他一些文獻之間的關係可能更為複雜；N. Taylor, 《保羅、安提阿與耶路撒冷：早期基督教內部的關係及其權威的研究》（*Paul, Antioch and Jerusalem: A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity*; PhD Diss., Durham University, 1991）。

49. 見拙著《新約中的統一性與多元性》，頁 256-257。

50. 這裏值得一提的是：這發生在猶太叛亂（公元六十六年）的十年之內，而且叛亂的開始是以這樣一個決定為標誌的——停止對皇帝的每日敬拜，並且「拒絕接受外國人的禮物和獻祭。這行為導致了與羅馬人的戰爭」（Josephus, 《猶太戰記》，2.409）。

體現的那樣，與耶路撒冷和聖殿的分裂使耶路撒冷的基督徒處於尷尬的中間地帶。

還有兩段敘述需要提及。第一段是《加拉太書》四章 21-31 節出現的比方，保羅在這裏道出了猶太的天啟末日論觀念，即天上的耶路撒冷。⁵¹在保羅對這主題的重新加工中，有一點很清楚：當前的對等地點（「現在的耶路撒冷」）是對理想中的耶路撒冷的不完全拷貝，那個理想中的耶路撒冷是上帝的旨意，通過上帝給撒拉和以撒的應許體現出來。換句話說，那個新的、天上的耶路撒冷對保羅來說並不指示任何地理位置，只是與座落在猶大高地上的那個城市形成對比。其實，它指的是一個神聖的理想或目的，是傳統猶太教的耶路撒冷未能完成的理想，但是這理想已經在意識到他們與上帝的關係的猶太人和外邦人群體那裏找到了實現的方式：不是以律法和世襲血統的方式，而是以實現應許和接受聖靈的方式（加 3:1-14, 4:28-31）。簡而言之，對保羅來說，天上的耶路撒冷已經是現實，人們體驗到了應許的實現，它與那些慶賀着有同樣體驗的人成為一體，而且至少在保羅看來，這種體驗在散居地的家庭教會裏比在耶路撒冷的聖殿裏更多。

另外一段也來自保羅最成熟的作品——《羅馬書》十一章 26 節。保羅的信心來自《以賽亞書》五十九章 20-21 節：「必有一位救贖主從錫安來，雅各族中轉離過犯的人那裏……」。然而有一點很有趣：《以賽亞書》五十九章 20 節的希伯來原文這樣寫道：「……將來到錫安」，希臘文的轉譯卻是「為了錫安」，而保羅的解釋卻是「從

51. 這主題在《巴錄二書》4:2-6, 《以斯拉四書》7:26, 10:44-59, 13:36, 《以諾二書》55:2 得到了清晰的表述。但是這顯然出自《出埃及記》25:9, 40；而且保羅並沒有介紹這主題，就好像這是一個新觀點。見本書第五章第六節（三）的討論。

錫安來」。這裏暗含的意思是：保羅願意重新肯定耶路撒冷在終末論的重要性，但卻不願加強舊有的猶太人假設：錫安是終末論的高潮所在地（參看加 4:25-26）。相反，聖殿是這樣的地方：「大罪人……坐在上帝的殿裏自稱是上帝」（帖後 2:3-4；這是保羅唯一明確提過耶路撒冷聖殿的地方）。還有一種可能：保羅認為在耶路撒冷的聖殿中，「不法的隱意」（帖後 2:7 及以下）已經發動，因為在其他地方，保羅清楚地用「不法」（lawlessness）來描述約的恩典在猶太教其餘部分內遭受的歪曲（羅 2：猶太人與外邦人一樣有罪——3:9, 19-20；加 3:10-11）。如果是這樣的話，《加拉太書》四章 25-26 節便證明了保羅的觀點：耶路撒冷本身的核心範疇已經轉化：它已經不再是民族自信的表達，而是具有了一種更普遍的、更靈性的意義，由此不僅對於猶太人，而且同樣對於外邦人，它都能夠用來表達盼望（不管是已經實現的還是沒有實現的）。

總之，就保羅而言，對神聖的空間、儀式獻祭、祭司職能的整個概念，以及關於誰能進入並積極參與在終末論中與此相當的事物的問題，都已經完全轉變。就轉換了的意義而言，這個意象仍然很有價值，只不過不再具有那樣的現實性。

六、《希伯來書》

當我們談到基督教與第二聖殿猶太教的獻祭的祭禮之間的關係的時候，《新約聖經》中有一篇是首先值得我們討論的——《希伯來書》。

（一）首先，是一些最基本的評論。我們很難把《希伯來書》放在《新約聖經》作品覆蓋的時間與地點中去。但是，我們還是可以用一個詞來形容他們的處境：希臘

化猶太人的基督教。實際上，這是我們在《新約聖經》中找到的最匹配司提反（或希臘化猶太人）觀點的對應物。⁵²它體現了猶太人最基本的興趣和關注。尤其是，它解決的是傳統的祭禮儀式問題——祭司職、會幕、祭物：它們應該在基督教中繼續還是應該被取代？它們的新聖約形式是甚麼？這是這封信的核心部分（4:14-10:25）所要解答的問題。作為對司提反的回應，這封信並沒有真正地反對律法。

然而，《希伯來書》或多或少顯示了一些希臘哲學的思想：尤其是柏拉圖關於在上和在兩個世界的觀點：在上的世界是理想或理型的世界，這是真實的世界；在下則是這個世界，是理型世界的影子和複製。天堂是基督居住的地方（4:14, 7:26, 8:1）；他是通往天堂的道路，也就是說，基督是通往上帝的真正存在的道路（9:23-24）。相反，地上的聖所被描繪成「天上事的形狀（copy, *hypodeigma*）和影像（shadow, *skia*）」（8:5），而這兩個詞顯然反映了基本的柏拉圖式構想。⁵³

從這一點，我們可以勾畫出《希伯來書》書寫對象的圖景。這個社群熟悉柏拉圖哲學，或者至少熟悉到懂得這書信的論證所用的一大重要元素。這個社群非常關注猶太傳統中的祭司職和獻祭。但是它沒有捲入關於是

116

52. 參見本書第四章第五節（六）的討論。

53. 參見例如 S. Schulz, *TDNT*, 卷七, 頁 396 (*skia*) ; *hypodeigma* 一詞在《希伯來書》中和 *skia* 連用，看來指的是與柏拉圖的天上原型 (*paradeigma*) 在地上的「複製品」或「模仿」（相關參見 LSJ）。我們無須論證《希伯來書》直接受了柏拉圖的影響，或尤其受了斐洛的影響（尤其參見 C. Spicq, 《希伯來書》[*Hebreux*, EB; Paris: Gabalda, 1952 (Vol. I)], 頁 25-91)；只需認識到他與斐洛至少在某些方面有着同樣的亞歷山大里亞—柏拉圖的背景就足夠了。參見 J. Moffatt, 《希伯來書》(*Hebrews*, ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1924), 頁 105-107; H. Braun, 《希伯來書》(*An die Hebräer*, HNT 14; Tübingen: Mohr-Siebeck 1984), 頁 232-233; 參見 H. W. Attridge, 《希伯來書》(*Hebrews*, Hermenia; Philadelphia: Fortress, 1989), 頁 219。但是即使我們給《希伯來書》的思想無一例外地貼上「天啟末日論」的標籤，在其文本中展開的論證線索（見本文第五章第六節（二））的意義也還是一樣的。

否遵守律法的爭論。所有這些暗示着：《希伯來書》是寫給一個猶太人—基督徒社群的。很難想象一個外邦人—基督徒的社群會對猶太祭禮的問題如此關注，卻對妥拉不甚關注。我們不得不設想一個在散居地某處、相當同質性的基督徒—猶太人社群，他們沒有被保羅提出的問題所困擾；但是渴望聖殿祭禮的儀式和有形內容，這是原始的耶路撒冷教會曾享有的。換句話說，這可能是一群在猶太人叛亂期間（66-70年）、或由於這場叛亂及羅馬人的鎮壓而從耶路撒冷或猶太地移民的基督徒。

有一個普遍的觀點是：這封書信可能寫於公元七〇年前，否則它不會不提及聖殿的毀滅。⁵⁴但是這推論並不必然成立。其他寫於公元七〇年後的基督徒的作品很有理由提及聖殿的毀滅，但是也沒有提及：《克萊門一書》與《致丟格那妥書》似乎都提到耶路撒冷獻祭的祭禮仍在持續（《克萊門一書》41.2-3；《致丟格那妥書》[*Diognetus*] 3.5）。約瑟夫的著作也是如此（《斥阿皮昂書》，2.193-198）。實際上，那個時代大部分猶太人盼望或是假定聖殿會很快重建（就像在巴比倫之囚以後聖殿得到重建一樣）；兩部猶太天啟末日論主要著作（《以斯拉四書》和《巴錄二書》）成書於猶太人反叛之間的時期，從這兩部著作選擇託名「以斯拉」（Ezra）和「巴錄」（Baruch）的這一點上，就很清楚地表現出對重建聖殿的盼望。⁵⁵還有一點值得注意：拉比們即使在七〇年後，仍然持續制定着關於聖殿祭禮的律例，或是基於同一假設。⁵⁶事實

54. 例如 J. A. T. Robinson, 《重新確定新約的寫作年代》（*Redating the New Testament*; London: SCM/Philadelphia: Westminster, 1976），頁 200-215；B. Lindars, 《〈希伯來書〉的神學》（*The Theology of Hebrews*; Cambridge University, 1991），頁 19-21。

55. 見本書第十二章第一節（三）的討論。

56. 「聖人盡一切努力使聖殿的慶典一直生機勃勃」（G. Alon, 《塔木德時代生活在他們土地上的猶太人》[*The Jews in their Land in the Talmudic Age*;

上，這就是《希伯來書》為甚麼總是談荒野中的會幕或帳棚而不提及聖殿的主要原因：作者想要質疑的，是一種特殊的祭禮、特殊的祭司制度以及持續的獻祭所持的那個原則，由此動搖重建的聖殿或者更新的聖殿所依據的神學原理。這也意味着，在這一點上，《希伯來書》超越了司提反對聖殿的批判。

117

（二）讓我們更仔細地討論問題的本身。普遍流傳的一個觀點是：《希伯來書》的寫作目的是為了警告，叫人小心不要重新墜入傳統的猶太教。⁵⁷困擾作者的問題，如果用一個術語來概括的話，恐怕是「負罪感」——當文中的論證被推向高潮時，幾次提及這個主題，這就清楚地顯示了這一點，（9:9, 14, 10:2, 22, 13:18）。⁵⁸問題可能在於：猶太人基督徒習慣於耶路撒冷祭禮的獻祭儀式的強大影響力，因此在基督徒聚會中試圖尋找一種僅僅對赦罪的宣告，因為他們居住在散居地（沒有祭禮中心、沒有祭司、沒有獻祭），在象徵上、在禮儀上是空白的、不能令人滿意的。因此，對這封書信的很多讀者來說，他們渴望那種古老的、他們所熟悉的儀式及其有形內容。

不管背景及年代上的確切細節，《希伯來書》的作者遭遇了一個挑戰：構思出一套獨特的詳細論證，要說明基督已完全取代和超越了舊的猶太教祭禮。新聖約（耶 31:31-34；來 8:8-12：這是《新約》中引用《舊約》最長的兩段之一）並沒有僅僅被描述成進入以色列的祝福，像當初保羅所理解的那樣；而是遠遠超越了猶太教這種母宗教（parent religion）的核心特點——祭禮。《希伯來

Jerusalem: Magnes, 2 vols, 1980, 1984], 頁 115；更詳細的討論見頁 114-118、253-265）。

57. 參見 F. F. Bruce, 《希伯來書》（*Hebrews*, NLC; Edinburgh: Marshall, Morgan & Scott, 1964），頁 xxiii-xxx；Attridge, 《希伯來書》，頁 21-23。

58. 參見 Lindars, 《希伯來書》。

書》的作者試圖通過把柏拉圖的世界觀與猶太教的終末論結合起來以闡明這一點。正如有人把宇宙看作是天上的現實與地上的影子的截然兩分，另外一部分人則認為歷史分為兩個部分：舊的時代與新的時代（現在的時代與即將到來的時代）。

《希伯來書》構思的高明之處在於：作者成功地結合了這兩種對於現實的全然不同的觀點。他把猶太終末論的舊時代等同於柏拉圖眼中由影子和摹本構成的當下世界。而猶太教終末論中的新時代與柏拉圖的真實的、天上的世界是同一的。基督的死不僅標誌着一個從舊聖約時代向新聖約時代轉折，而且也是從影子世界轉向真實的世界、從地上轉向天上。基督同時打破了兩種隔閡。傳統的猶太教及其祭禮儀式、地上的聖殿、重複的獻祭、亞倫式的祭司職，都屬於舊時代，也就是說，屬於影子時代，暫時且不完美。有了基督的死和死中的復活，那舊時代、舊約、猶太教祭禮所表現的時代，就成為了過去；舊時代僅僅是為實現新時代而預備，而這個新時代，已經到來。荒野中的會幕／帳幕僅僅是天上聖殿的影子、天堂是（上帝居住的地方）的影子（來 8:5；出 25:40）；亞倫式的祭司職只是影子，是基督的祭司職的預備，而基督的祭司職是唯一的、不可重複的祭司職，是麥基洗德的祭司等級（來 7:3）；舊聖約的祭司獻祭僅僅是基督之死的預示。在猶太教的舊時代，只有大祭司能進入至聖所（只有在贖罪日能進），現在，基督這獨一的最高祭司以自己的血作為獻祭，已經進入了天上的聖殿，為所有信徒打開了通往上帝臨在的道路（來 9:11-14）。因此，才有了對「靠近上帝」這個主題的不斷重複（來 4:16，7:25，10:22，11:6，12:22）。

如果我們想要完全理解從五章至十章論說的力度，就必須細讀整個說理內容，但是論說的重點是在諸如九

章 9-12 節、23-24 節，十章 1 節等幾個段落。

九章 9-12 節：根據這安排〔外在的帳幕是現今的象徵〕，所獻的禮物和祭物，就着良心說，都不能叫禮拜的人得以完全……但現在基督已經來到，作了將來美事的大祭司，經過那更大的、更全備的帳幕，不是人手造的，也不是屬乎這世界的；並且不是用山羊和牛犢的血，乃是用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事。

九章 23-24 節：照着天上樣式做的物件必須用這些祭物去潔淨（這是舊約的原理），但是天上的本物自然當用更美的祭物去潔淨。因為基督並不是進了人手所造的聖所⁵⁹（這不過是真聖所的影子），乃是進了天堂，如今為我們顯在上帝面前。

十章 1 節：律法既是將來美事的影子，不是本物的真像，總不能藉着每年常獻一樣的祭物叫那近前來的人得以完全。

簡而言之，接近上帝、被潔淨的良心、基督作為祭司的角色這些現實，已經使猶太教祭禮完全成為多餘。119
「基督獻了一次永遠的贖罪祭」；「這些罪過既已赦免，就不用再為罪獻祭了」（10:12, 18）。如果本物已經顯現，那麼誰還會對影子感到滿意？因此信息已經很清楚：不再需要會幕或聖殿，獻祭和祭司職也沒有需要了；回到那些（一些他的讀者似乎想要那樣做）也就是回到了影子裏，回到了低等的摹仿世界。尤其需要指出的是：對

59. 需要注意的是，司提批評聖殿的主要術語重現了兩次（徒 7:48）；見本書第四章第四節的討論。

於《希伯來書》的作者來說，現在只有一個人能被稱為「祭司」，就是耶穌自己。耶穌的祭司身份是獨一無二的一種：他得以為祭司乃是通過他的復活（照「不能毀壞之生命」的大能，見 7:16）；⁶⁰普通人不能與這種樣式匹配（這是「麥基洗德的祭司等級」，見 7:3）。此外，通過這一位真正祭司的有效事工，所有信徒都可以直接進入到上帝面前，而不需要通過人類祭司的中介。其結果是，那些渴望舊式祭司職（像亞倫一樣，屬於上帝子民之中的祭司等級），就陷入了回到舊時代的危險中：這個舊時代是預備及不完美的時代，基督來臨本已讓他們離開了這個時代；他們也陷入了失去與上帝直接溝通的機會的危險中：而這是基督來臨的主要目的。本來只有祭司可以進入的聖所（上帝立他名的地方），現在所有信徒都可以經過基督的直接中介進入那裏；獨特的祭司職已經不需要了。⁶¹

（三）這一點不足為怪：《希伯來書》的作者也使用了天上的耶路撒冷這主題（參看 7:3, 4 對「安息」主題的使用）。但是，有一點頗為奇怪，他將這主題留待結束了主要的討論（來 10）之後才明確地引入：

十一章 10, 16 節：亞伯拉罕等候那座有根基的城，就是上帝所經營、所建造的……他們（祖先）羨慕一個更美的家鄉，就是在天上的。所以上帝被

60. 參見例如 R. McL. Wilson, 《希伯來書》(Hebrews, NCB; Basingstoke: Marshall Morgan & Scott/Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 頁 125-126; Attridge, 《希伯來書》, 頁 203。

61. 我最初在羅馬的講座中，此處緊接着還有幾段討論，現在則將其擴充，作為注釋附在本章末尾。因為它是離題的內容，一定程度上打斷了論證和分析（在羅馬的時候，我就曾不得不拋開剩下的講座內容，投身於熱烈的討論中），因此，在刊印的版本裏，把頗有爭議的推論留到稍後似乎是比較明智的做法。

稱為他們的上帝，並不以為恥，因為他已經給他們預備了一座城。

十二章 22-23 節：你們乃是來到錫安山、永生上帝的城邑，就是天上的耶路撒冷，那裏有千萬的天使，有名錄在天上諸長子之會所共聚的總會，有審判眾人的上帝和被成全之義人的靈魂……

十三章 10-14 節：我們有一祭壇，上面的祭物是那些在帳幕中供職的人沒有權利吃的。⁶²因為牲畜的血被大祭司帶入聖所作贖罪祭，牲畜的身子被燒在營外。所以耶穌在城門外受苦，為了要用自己的血叫百姓成聖。因此，讓我們出到營外，走到他前面，忍受他所受的凌辱。我們在這裏本沒有常存的城，乃是尋求那將來的城。

為甚麼《希伯來書》把天上之城的主題放在了整封信的最後，並且用整整三章來討論這主題，這一點我們並不清楚。⁶³有一點很清楚：這是主宰了論證主體部分的那個主題的變體。如同在《加拉太書》四章 25-26 節，天上之城是以另一種方式來表達（1）上帝對其子民的目的的實在性，因為就這目的而言，地上的城以及它的祭禮是不充分的替代品；（2）上帝的將來目標與現在的耶路撒冷是有關聯的：因為現在的耶路撒冷是對將來的不完美的預示。此外，作者的觀點是一樣的：這個天上的現實、這個將來的盼望，對於那些追隨耶穌的人已經是存在的

62. 這裏不可能指向聖餐，見 Bruce, 《希伯來書》, 頁 401-402; Braun, 《希伯來書》, 頁 463-464; Wilson, 《希伯來書》, 頁 243。

63. 對這些段落的詳細解經，見 Braun, 《希伯來書》, 相應章節; Attridge, 《希伯來書》, 相應章節。

了。他們已經註冊成為了天上之城的公民。然而，還有一個事實也是明顯的（如上述最後一段引用的那樣）：他們向着天上之城進發，其反面是同現在的耶路撒冷已然嚴重疏遠的意識。追隨耶穌意味着「走出營房」；尋找即將來臨的天上之城意味着偏離地上的耶路撒冷。⁶⁴

這裏我們再次發現：運用新耶路撒冷這個母題，不是強化對舊耶路撒冷的忠誠，也不是肯定象徵的力量（以堅定對這個象徵的虔誠）；更不是繼續這種看法：上帝的目的會在地上的耶路撒冷達到其高潮，上帝會在各個民族的眼中維護歷史上的以色列民族。在《希伯來書》中，新的／天上的耶路撒冷這母題強化了這種象徵：上帝的子民仍然在荒野中，仍然是流浪的民族、朝聖的民族，他們仍然在尋求應允的「安息之地」，沒有地上的「固定的居所」（來 3-4）。將地上的耶路撒冷與天上的耶路撒冷作比較，將過時的祭禮與「走出營房」的有效現實作比較，《希伯來書》也對所有過深地扎根於這個時代的宗教制度發出了強烈的警告。《希伯來書》中的天上的耶路撒冷不是以任何具體城市或地理位置為標誌的，它的特點恰恰是通過同它們的對比來體現的——身處地上的生活，卻放眼天上的耶路撒冷；通過「走出營房」而走向天上的耶路撒冷。

簡而言之，就《希伯來書》而言，很難迴避「分道揚鑣」這話題。《希伯來書》比其他《新約》敘述含有更多的分裂意識：雖然分裂早已開始，但《希伯來書》中的分裂是決定性的。與《新約》其他篇章一樣，《希

64. 需要指出的是十三章 13 節「走出營房」的雙重意味：它是「進入」（進入天堂的棲息之處，見 3:18-4:11；進入天上的聖所，見 6:19-20，9:1，24-25）的對立面，它與亞伯拉罕的「走出」相呼應（11:8；它與 11:9-10 對天上耶路撒冷主題的第一次宣告相聯繫）。

伯來書》當然也堅持新舊之間的延續性——「安息」仍然佔有突出的位置（來 3-4）；新聖約的應許已經實現（8:8-12）；同樣的規則仍在延續（來 11:1 - 12:2）等等。但是其中表露出完全拒絕舊傳統的論調，已經大大超越了司提反和保羅所表達的。當然猶太人的主體還是堅持祭禮的價值和重要性，即使他們已經不能夠踐行這儀式，他們還是因為《希伯來書》這樣寫而感到與它有深深的疏離。而作者自己的拒斥與分裂意識在十三章 13 節表達得很清楚。對《希伯來書》和仍然以聖殿及其祭禮為中心的猶太教來說，道路已經分開。

七、《彼得前書》與《啟示錄》

保羅書信與《希伯來書》就祭司職所做出的結論在早期基督教內部並非特殊的、例外的。相反，它們似乎是基督徒以及散居地團體（他們分佈在地中海周邊的東北一帶）普遍的自我理解。這在《彼得前書》與《啟示錄》中有明顯的暗示：

《彼得前書》二章 5 節：「……你們就像活石，被建造成為靈宮，作聖潔的祭司，藉着耶穌基督奉獻上帝所悅納的靈祭」；

122

《彼得前書》二章 9 節：「惟有你們是被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度……」

《啟示錄》一章 5-6 節：「他愛我們，用自己的血使我們脫離罪惡，又使我們成為國民，作他父上帝的祭司……」

《啟示錄》五章 10 節：「又叫他們成為國民，

作祭司，歸於上帝，在地上執掌王權。」

這裏重要的是，這些描述是針對所有基督徒的。在這些作者的思想中，所有基督徒都是祭司，不論是從群體來說（彼前 2:5, 9—*hierateuma*），⁶⁵還是從個體來說（啟 1:6, 5:10—*hiereis*），在基督徒的信仰群體中，沒有等級之分。這在整部《新約》中處處為證。在整部《新約》關於基督徒信仰和基督徒團體的敘述中，沒有任何關於祭司等級的暗示。雖然敘述中提到許多種職事——但是從沒有提到過哪一個個體基督徒承擔着不能與其他基督徒分享的祭司角色。這一點不可能是偶然的，因為在那時的其他諸多祭禮中，祭司職是一個極普遍的現象。在這一點上保持沉默不能不說是一種故意的行為。它只能說明：在最初的兩代教會中，根本沒有祭司這樣的職事或等級存在。⁶⁶

至於這現象存在的原因也很明顯——終末成全的意識是初期基督教運動的主要特徵。從前所需的祭司的中介功能如今通過基督的直接中介向所有人開放了。先知們一直渴望關於上帝直接的知識（如見於賽 54:13；耶 31:31-34；珥 2:28-29），如今在末日得到了（約 6:43-51；林後 3:2-18；徒 2:17-18）。「祭司王國」的舊理想（出 19:6；參看賽 61:6）已經在基督之死以及復活的終末事件以及五旬節聖靈出現的事件中得到實現。在這些敘述中表現出的基督教信仰與傳統的猶太教之不同恰恰表現在：在傳統的猶太教中，聖所是專為特殊的祭司職劃定的；劃定的聖所需要特殊的祭司式的行為，這是只有某

65. Vanhoye, 《舊約祭司與新約中的新祭司》，頁 261-262。

66. 凡胡 (Vanhoye) 堅持認為，《彼得前書》五章 1 節中的「長老」一定隱含了祭司般的角色，但是他也意識到，這牽涉到某種特殊的辯護（氏著，《舊約祭司與新約中的新祭司》，頁 264-267）。

些人才能執行的，而在基督的時代，這些都已經不再適用。正是這種通過基督和聖靈與上帝直接溝通的強烈的終末論意識，使得在第二聖殿猶太教的這主要特點上不可避免要分道揚鑣。

我們還需要補充的是：在《啟示錄》中，新耶路撒冷的主題以典型的天啟末日論形式再次出現（3:12, 21:1-3, 21:10-11, 22-27）。見證人對這主題的處理表現出一個顯著的特點：他將聖殿的主題與新耶路撒冷的主題交織在一起。⁶⁷他竟能夠看見天上的殿，它在《啟示錄》作者的注視下打開，從中傳出天使的審判和上帝的聲音（11:19, 14:15, 17, 15:5-8, 16:1, 17）。他看到長老們「在上帝寶座前，晝夜在殿中侍奉他」（7:15）。得勝的虔誠信仰者，被應允在殿中作柱子（3:12）。然而二十一、二十二節又說，這一切都是比喻：誰說上帝只能在「殿」中居住？誰說上帝只能在「殿」中被敬拜？這只是人的比喻，它只是幫助人設定了一個概念而已。對先知來說，現實就是，天堂是上帝居住的地方；而上帝在現實中的臨在不需要殿堂作為中介。因此在即將來到的天上之城沒有殿，「因為殿就是主上帝、全能者、羔羊自己」（21:22）。手段不得模糊了目的；實現某事的工具不得成為事情本身。

八、《約翰福音》

對我們這部分的研究，有一點非常重要：第四福音書的作者在哪種程度上強調了基督教與猶太教主流的分裂由祭禮的問題開始。

（一）在對耶穌的描繪中，耶穌超越了聖殿，使聖殿黯然失色。耶穌關於重建聖殿的話（約 2:19）——這

67. 進一步討論見 McKelvey, 《新的聖殿》，頁 155-176。

在基督教運動的早期階段是如此的重要（可 14:58；徒 6:14）⁶⁸——如今毫不含糊地被解釋為對耶穌復活的指涉：「耶穌這話，是以他的身體為殿」（約 2:21）。與保羅一樣，「耶穌的身體」已經成為信仰彌賽亞的民族在這由耶穌帶來的新時代裏的社會性關注點。當撒瑪利亞婦人問耶穌如何解決猶太地與撒瑪利亞之間的古老爭端（哪裏是聖所建立的正確的地方：是錫安山還是基利心山），耶穌在井邊對撒瑪利亞婦人的回答更尖銳（4:21-24）：

婦人，你當信我，時候將到，你們拜父也不在這山上，也不在耶路撒冷……時候將到，如今就是了，那真正拜父的，必須用心靈和誠實拜他，因為父要這樣的人拜他。上帝是個靈，所以拜他的，必須用心靈和誠實拜他。

我們再次發現，這個宣稱是清楚明白的：耶穌成就的敬拜使所有關於聖地、聖所、獻祭傳統的舊爭論都成為多餘。對這些事情的關注如今只會阻礙或防止對上帝的真正的敬拜。那敬拜並不依賴特定的聖所。對於第四福音書來說，立場是清楚的：基督已經取代了聖殿的位置；把聖所理解為一個需要被保衛，要為它抵擋競爭者、不受污穢之物侵佔的場所，這在基督來臨所開啟的終末「現在」，已經不再適用。

（二）根據描述，耶穌超越了那些重大的朝聖節慶。尤其是逾越節：耶穌就是逾越節的羔羊（1:29）；逾越節的餅（6:4 節）象徵着耶穌自己（6:51）；他是在宰殺逾

越節羔羊的時候死去的（19:14）；⁶⁹他的死成就了經上對逾越節羔羊的宰殺的記述（19:33：「他的一根骨頭都不可折斷」）（約 19:36，相當於出 12:46）。以相似的方式，他成就了住棚節的象徵：包括把水灑在祭壇上的儀式，這儀式在節期的第七天舉行，而在第一天晚上，還要在女人院裏點亮四盞金燈台。因此，在《約翰福音》七章 37-38 節有這樣的敘述：

節期的末日，就是最大之日，耶穌站着高聲說：「人若渴了，可以到我這裏來喝；信我的人，就如經上所說：『從他腹中要流出活水的江河來』」。

八章 12 節進一步闡發第七章論述的主題：「我是世界的光」。因為現實和真理就在耶穌裏，所以只要有耶穌的地方，就不再需要再慶祝這類具有傳統祭禮形式的節期。

（三）最後，耶穌被描繪成是對猶太教的潔淨條例的實現和超越，如果籠統地說，就是律法（1:17，4:10，5:39-40，6:31-35）。在二章 6 節中，水缸被描繪成「為了猶太人潔淨的規矩」，這無疑是有意為之的。而接下來的「神蹟」（把水變成酒）的象徵意義，不會被任何一個猶太讀者所遺漏：耶穌的「好酒」（2:10）已經代替了猶太教的水，因此要好得多。同樣地，《約翰福音》中提及「潔淨」（purification, *katharismos*）的還有另外一處：福音書作者提到了施洗約翰的門徒和一個猶太人關於潔淨禮儀的爭辯（3:25），其結果再次顯明——這個爭論是處在舊時代水準上的，是「來自地上的」，而耶穌基督和他的教導是「來自天上的」，「天上賜的」（3:27，31-34）。乾淨（cleanness, *katharos*），這裏指真正重要

68. 見本書第三章第五節和第四章第三節的討論。

69. 因此，眾所周知的《約翰福音》與共觀福音之間的衝突在於最後的晚餐與耶穌被釘十字架的時序問題。

的乾淨，是通過耶穌親自的侍奉（13:10-11），通過耶穌講的道（15:3；這是第四福音書中第二處提到潔淨主題的地方）而達到的。因此，我們只需指出，約翰作品中唯一一次使用相關動詞 *katharizein*（「使潔淨」），是說由耶穌的血而得到洗淨，這是通過同他一起「走在光明中」而達到的，罪人要做的是「懺悔我們的罪」（約一 1:7, 9）。這裏的暗示很明顯：如此對潔淨的關注，以及它所護衛的祭禮，如今都已經過時；有一種通過耶穌而達到的潔淨及洗淨，使得舊耶路撒冷祭禮成為無關緊要。

通過所有這些方式，而且以自己的方式，約翰呼應了《新約》作者們普遍的觀點：在彌賽亞耶穌裏，舊聖殿及其祭禮已經成為多餘；用「心靈和誠實」進行的敬拜，不再需要被那些舊的關注所規定。⁷⁰

九、結論

因此，《新約聖經》的教導在這一點上是一致的。就這些《新約》作者們而言，以及就那些他們的讀者而言，第二聖殿猶太教的主要特點之一已經作為過時的東西被拋棄了，不再適用於上帝的終末子民，這個過時的特點特別包括了這種思想，聖所需要特殊的祭司等級的中介，他們代表其餘人來供奉祭物。聖所代表的或聖所需要保護的——上帝在他的子民中的臨在——如今已經集中於基督裏，使得關於這個受保護的聖所的想法以及這個聖所的延續成為多餘。聖殿沒有存在的必要。信徒的個體和群體可以直接得知上帝的臨在，不需要中介。恩典可以而且應當通過任何一個信徒群體的成員得到中介和被體驗到。雖然需要職事的多樣性、需要領導，但是特殊的祭司等級制度是不必要的。上帝的潔淨與恕罪

70. 參見拙著《耶穌、保羅和律法》，頁 353-355。

能夠通過基督的中介直接得到，而耶穌基督是唯一的祭司。不需要祭壇和血淋淋的祭物；耶穌基督自己作了永遠的贖罪祭。在新耶路撒冷，沒有聖殿，「因為聖殿就是主上帝、全能者、羔羊自己」（啟 21:22）。

這就是被早期基督徒毀壞的第二聖殿猶太教的四大支柱的第一個。在這一點上，在很早的階段就已經出現了分裂。然而，即使如此，它的重要性不應該被誇大。因為另一方面，同樣的過程可以被描述為第二聖殿猶太教光譜的開闊。而且，對聖殿的批判也可以被視為是對猶太教內部改革的呼籲，呼籲回到原始的理想當中去。不但如此，早期的基督教運動的發起者顯然既包括那些堅定地擁護聖殿的人，也包括那些主張拋棄聖殿的人。從這一點上來看，這分裂也可以被視為是早期基督教內部的分裂；但是同時，我們不能忘記：正是後者的聲音（那些人認為聖殿已經不再有重要意義）被保存在正典的文獻中。另一方面，我們也不該忘記：公元七〇年後作為基督教最主要的競爭對手出現的猶太教，即拉比猶太教，在沒有延續的聖殿或祭禮的情況下，本身也能夠倖存並繁榮。從那個意義上來說，情況表明：猶太教的第二個支柱也將被破壞，不論以這種方式還是那種方式。在這一點上，「分道揚鑣」遠比我們通常認為的複雜得多。

延伸注釋⁷¹

有了這些分析，尤其是在我看來十分清晰的《希伯來書》論證，我想在這裏稍作停頓。我要承認自己有些困惑，看到《希伯來書》的論點會如此輕易地被一些基督教傳統忽視或置之不理，這些基督教傳統希望繼續證

71. 參見上文注 61。

明在上帝子民中存在特殊的祭司等級是合理的，而這個特殊的祭司職事等級，與所有信徒所具有的祭司職在類型上是截然不同的。當然我承認，出自傳統但違背《聖經》的論證可能具有很大的、決定性的分量。我覺得不解的是，在所有文本中偏偏企圖用《希伯來書》來詳細解釋關於在上帝子民中持續存在一個特殊的祭司等級的教條。用《希伯來書》五章 1 節來證明或解釋基督教的祭司職（如第二次梵蒂岡會議所做的那樣），同時卻忽視這封書信的整體內容裏明確的所爭所論，⁷²在我看來，這種做法所要構建的，是一種加入己見的《聖經》解經，是一種不能真正從傳統出發得到證明的辯解。有傳統對某文本採納並發展一種可能但可能程度不大的詮釋，我在原則上並不反對這些傳統；但是，把與文本本身的主要觀點相左的詮釋當作教條，這難道是合理的嗎？

還有一個類似的論點：基督教祭司的功能是代表基督的唯一、真正的祭司職，這看起來更像事後合理化的說法而不是正當有理解釋《希伯來書》。它明確暗示着：信徒與上帝之間還有個必不可少的恩典中介者，儘管事實上，《希伯來書》關注的恰恰是如何說服讀者，這樣的中介已經不必要了。凡胡（A. Vanhoye）在他關於《希伯來書》中基督最高祭司職的出色研究中恰當地論證道：「在十章 14 節，所有信仰者都被允許參與到基督的祭司職責中。」⁷³但是他似乎未領會終末轉變的整個意義，即，新的已經使舊的成為多餘，真實已經使摹仿退回到影子當中，而這是整書封信的中心論題。因此，尤其當他繼續說到，在十三章 7 節和 17 節的「引導者」是基督的祭司職事的代表，是基督的祭司權威的工具，也就是說，以這種方式，他們是祭司，而其他社群成員不

72. 《萬民之光》（*Lumen Gentium*），§28。

73. Vanhoye，《舊約祭司與新約中的新祭司》，頁 220。

是，⁷⁴這論點恐怕是作者本人不可能接受的。這樣，就不再只是傳統如何詮釋《聖經》的問題，而是傳統本身已經凌駕於《聖經》之上。

74. 同上，頁 229-232、234-235。當然，「引導者」（*leader*）這個詞本身並沒有關於祭司的暗示；從靈性化的觀點看，十三章 10 節和 15 節談論聖壇和獻祭，不能說明甚麼，從十三章 15-16 節可以清楚看到這一點（關於十三章 16 節的討論，見同上，頁 224）。

第六章

耶穌、聖約與妥拉

至此，我們已經看到，隨着越來越多第一代基督徒遷離耶路撒冷，耶路撒冷聖殿及其祭禮的重要性對於他們而言是如何逐漸削弱的；我們也看到，耶路撒冷本身如何一方面仍然是有效的神學象徵，另一方面卻具有了普世的而非民族的重要性。那麼，第二章指出的猶太教的其他支柱又如何呢？

對新出現的基督教與其他兩個「支柱」——揀選與妥拉——的聯繫不可能分別地加以研究，這在第二章已經明確，在這裏隨着討論的推進，還將更加清楚。對揀選的猶太式理解，與猶太教對妥拉的理解緊密相關。妥拉是守約地位的最根本的表達。實際上，從更確切的意義上來說，妥拉本身就是聖約。¹這就是為甚麼「恩約守法主義」（covenantal nomism）這短語，儘管表述得很笨拙，卻很好地概括了第二聖殿猶太教的自我定義——妥拉是上帝賜予的，為了使上帝揀選的子民能夠生活在聖約中。

耶穌與他的門徒如何回應這種對聖約的恩典、律法和揀選的理解？這是否也成了引起基督徒與猶太人、基督徒猶太人與基督徒外邦人爭端的事由？如之前的做法一樣，我們必須從耶穌開始，並追問耶穌與妥拉的關係，

1. 參看《〈出埃及記〉注釋》二十章6節的評論：「聖約其實指的就是妥拉」，本書頁34（邊碼）已經引用過。

另外，我們還需要弄清楚：「以色列被揀選」這條原則，對耶穌來說是否一個問題？

一、耶穌把自己置於了律法的對立面？

耶穌對律法的態度如何？這是常見的問題提法，彷彿妥拉是一個獨立實體，因此它與耶穌的關係可以孤立地來討論：「耶穌與律法」。例如格特布勞德（W. Gutbrod）說的那樣：²

耶穌裏面對律法最核心、最基本的否定，在於
這個事實：耶穌廢除了妥拉的中介地位。決定人和
上帝的關係的，不再是律法以及人與律法的關係。

130

這個問題通常是以截然區分口頭律法和書面律法的方式提出的，但是這具有誤導的作用。「口頭律法」指的是哈拉卡（Halakah），即對（書面）妥拉的法定解釋。³這類解釋的最好範例保留在拉比的傳統中。《米示拿》是第一部把這些傳統編纂成法典的書，完成於公元兩〇〇年左右，但是這做法在《米示拿》之前很早就開始了，

2. 詞條「法」（*nomos*），*TDNT*，卷四，頁1060-1061——這一節的標題是「耶穌對律法的否定」（Jesus' Negation of the Law）；接下來的一節更長，論「耶穌對律法的肯定」（Jesus' Affirmation of the law）。還可參見例如 W. Pannenberg，〈耶穌：上帝與人〉（*Jesus: God and Man*, London: SCM/Philadelphia: Westminster, 1968），頁255；J. Moltmann，〈被釘十字架的上帝〉（*The Crucified God*, London: SCM/New York: Harper & Row, 1974），頁32；Goppelt，〈新約神學〉，卷一，頁101-105；以及參見 R. Banks，〈共觀福音傳統中的耶穌與律法〉（*Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, SNTSMS 28; Cambridge University, 1975），頁3-5所引用的文獻。至於典型的基督教徒對律法特徵的負面描述，見 C. Klein，〈基督教神學中的反猶太教〉（*Anti-Judaism in Christian Theology*, 1975; ET: London: SPCK/Philadelphia: Fortress, 1978），頁39-66。還可參見對潘能伯格（W. Pannenberg）和莫爾特曼（J. Moltmann）的批評，見 J. T. Pawlikowski，〈從基督教—猶太教對話中看基督〉（*Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*, New York: Paulist, 1982），頁37-47。

3. 參見 Schürer，卷二，頁339-346。

可以清楚地追溯到公元前七〇年之前時期的法利賽教師，尤其是希列（Hillel）和沙買（Shammai）以及傳承他們各自側重點的學派（學院）。⁴

必須及時指出的是，這些口頭條例所表達的關切是令人欽佩的。它產生於這個認識：妥拉形成於不同的時代、不同的背景（彼時是遊牧為主，如今是城市為主；彼時期待建立一個獨立的國家，現在則不再是一個獨立自主的民族）。因為已經改變的和正在改變的環境，所以有必要解釋妥拉，考慮到日常生活的複雜，所以有必要對簡單的條例進行詳細說明。法利賽人認識到了這需要，並且回應了這需要，在這方面他們顯得比撒都該人更進步、更實際，因為撒都該人認為書面的妥拉已經足夠了（Josephus, 《猶太古史》，13.297）。⁵於是，出現了一個很自然的結果：更加詳細具體的條例發展起來，也就是所謂的「口頭律法」。「哈拉卡」（Halakah）這個詞，來源於希伯來語，意思是「行走」（*halak*）。作為這些口頭條例（*halakoth*）的總稱，哈拉卡就僅僅指一種指導，教人如何行，具體地指點人如何遵從律法而生活，教導虔誠的以色列人如何響應常常重複的呼召：「遵行上帝的律法／律例／典章／道」。⁶因此，《米示拿》應該被視為判例法的彙編——這些條例（甚至包括互相矛盾的地方）從祖輩開始一直保存下來，並不斷擴充，作為未來條例的基礎。這同樣意味着猶太人（尤其是法利賽人）並不認為口頭律法與書面律法有甚麼區別，因

131

4. 參見 H. Danby, 《米示拿》（*The Mishnah*; Oxford University, 1933），索引「希列學派」（Hillel, School of）、「希列長老」（Hillel the Elder）、「沙買學派」（Shammai, School of）、「沙買長老」（Shammai the Elder）。

5. Schürer, 卷二，頁 407-411。

6. 參見《出埃及記》16:4；《利未記》18:3-4；《申命記》28:9；《約書亞記》22:5；《耶利米書》44:23；《以西結書》5:6-7；《但以理書》9:10；《彌迦書》4:2。

為「口頭律法」只是（書面）律法（即妥拉）的展開和實際應用。⁷

如此一來，呈現出的問題就是：耶穌對口頭及／或書面律法的態度如何？關於這主題的一個經典研究來自於耶雷米亞斯（Joachim Jeremias），他認為耶穌的批評矛頭直指口頭律法（即哈拉卡），認為耶穌尤其批評了法利賽人對律法的詳細說明。⁸對耶雷米亞斯來說，耶穌的批評在三個方面體現得非常明顯。他的論述大致如下：

（一）關於安息日的哈拉卡——《馬可福音》二章 23 節至三章 5 節 從《禧年書》二章 17-33 節、五十五章 8-12 節，以及 CD10-11 得知，安息日哈拉卡在耶穌的時代已經有了很大的改變。舉例來說，《禧年書》二章 29-30 節警告：不允許在安息日準備食物或者打水。《禧年書》五十五章詳細說明了安息日不允許做的工：不允許出發旅行、不允許犁地、不允許點火，不允許騎行等。CD10-11 的規定更加嚴格，包括更加硬性的規定：「安息日不可給牲畜接生。如果牲畜掉進水坑或蓄水池，在安息日不得打撈。」這兩個文獻都比耶穌的傳道時間早一百年左右；因此兩者都顯示，耶穌之前很多年已經存在着充分發展的安息日哈拉卡。《馬可福音》二章 23 節至三章 5 節反映出的哈拉卡發展水平，完全在已發展的哈拉卡的範圍之內（毫無疑問，昆蘭社群實行的就是這些條例）。因此，《馬可福音》二至三章反映出的法利賽式哈拉卡，就那個時代和那個環境而言，無疑是非常可信的。⁹於是，關鍵在於：這裏所展示的是耶穌反對這

7. Schürer, 卷二，頁 389-391。

8. Jeremias, 《新約神學》，頁 208-211；同樣見 Goppelt, 《新約神學》，第九章。

9. 相反於桑德斯（E. P. Sanders）的觀點（見氏著《耶穌與猶太教》，頁 265-266），桑德斯在這一點上對耶雷米亞斯反應過度，而且用嘲弄式的詭辯來削弱他的

種哈拉卡——它阻止耶穌履行愛鄰舍的誡命。

(二) 各耳板 (Corban) ——《馬可福音》七章 9-13

132 節 這一段似乎表明：兒子有可能逃避對父母親盡任何責任，方法是假裝把敬養父母的東西都奉獻給聖殿了，即使他這樣做顯然是出於怨恨或怒氣。¹⁰這或許基於《民數記》三十章 2 節：

人若向上主許願或起誓，要約束自己，就不可食言，必要按口中所出的一切話行。

《民數記》三十章 3 節及以下則列舉了可以忽略第 2 節誡命的情況。《米示拿》的《論許願》(Nedarin) 也顯示出相似的關切，要緩和《民數記》三十章 2 節所明確宣佈的嚴格準則。然而從《馬可福音》七章 9-13 節來看，當時實行的條例似乎是，在所述情況下的許願不能收回。¹¹這裏又一次顯示了耶穌拒絕哈拉卡：律法在子女對父母的事上所規定的首要責任顯而易見，對這條律法的詳細解說恰恰與此背道而馳。

(三) 潔淨律法——《馬可福音》七章 1-8 節 在本書的第三章第二節，我們已經分析過這段經文。這段經文描繪了耶穌拒絕哈拉卡中關於洗手的條例，而這條例似乎在當時很流行；而耶穌拒絕這條例的理由是：本應以內在的潔淨為重，它卻以外在的潔淨為重(可 7:15 及以下)。¹²

論述——「法利賽人並沒有組織起來在迦利利的田野中、在安息日的時候去專門抓捕那些違反安息日條例的人」(可 2:23)。

10. Jeremias, 《新約神學》，頁 210。

11. 桑德斯在《從耶穌到米示拿的猶太律法》，頁 56-57 中懷疑這條例在那個時代的法利賽人中是否盛行，但他注意到在斐洛著作中有相似的條例(《為猶太人申辯》7.5)。

12. 參見本書第六章第三節的討論。

無論何種情況，這似乎都印證了耶雷米亞斯的觀點：耶穌「以激進的方式」拒絕法利賽人的哈拉卡；¹³而對耶穌來說，對律法這樣的嚴苛解釋是違背「要愛人如己」這更重要的義務。

如果說關於耶穌對於「口頭」律法的態度的問題已經相當清楚(至少就我們已經掌握的證據來看)，那麼耶穌對於書面律法的態度的問題就有多得多的爭議。

一方面，我們看到耶穌毫不虛偽地願意遵守律法。人們記得耶穌按照律法的要求佩帶繸子(民 15:38-39；申 22:12) 在外衣四個邊角上(可 6:56 [大意]；太 9:20/路 8:44；太 14:36)。他對潔淨了的癲瘋病人說：「去把身體給祭司察看，獻上摩西所吩咐的禮物」(可 1:44；¹⁴路 17:14)。對於少年財主的請求：「我當作甚麼事才可以承受永生？」，耶穌的回答是讓他注意十誡的第二塊法版(可 10:19)。從為數不少的段落來看，有一點很明顯：耶穌起碼在為他自己的教導尋找權威時經常引用猶太聖經，而且在爭辯時隨時引用(如可 7:10, 10:6-7, 12:26, 29-31)。我們尤其可以引用《馬太福音》五章 17-20 節：

133

莫想我來要廢掉律法和先知；我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全。所以，無論何人要廢掉這誡命中最小的一條，又教訓人這樣作，他在天國要稱為最小的；但無論何人遵行這誡命，他在天國要稱為大的。

13. Jeremias, 《新約神學》，頁 208；參見 Goppelt, 《新約神學》，卷一，頁 90。

14. 參見本書，頁 50 (邊碼) 以及注 3。

不管耶穌是否真的說過這些話，¹⁵這裏需要指出的僅僅是這個事實：通過呈現耶穌這樣的教導，馬太試圖把耶穌塑造成一個能被大家接受的形象。通過「成全」這個詞的使用，馬太筆下的耶穌就是要「完成、完善」，也就是說，馬太對耶穌所有的描繪，是為了「揭示律法真正的含義並在行動中顯明」。¹⁶

另一方面，就某些地方來看，耶穌似乎（至少從表面來看）摒棄了最相關的律法。（1）《馬太福音》五章 38 節及以下——「你們聽見有話說：『以眼還眼，以牙還牙。』只是我告訴你們……」這裏，耶穌所棄置的不是一項針對律法的後出條例，而是律法本身，即以牙還牙的復仇法 (*lex talionis*)（出 21:24；利 24:20；申 19:21）。

（2）《馬可福音》十章 2-9 節——耶穌關於離婚的教訓，乃否定和撤銷摩西律法中同意離婚的條例（申 24:1）。

（3）《馬可福音》七章 14-23 節——這裏耶穌似乎切斷了潔淨與不潔淨食物的律法的整個根基，尤其是在七章 15 節中的話：「從外面進去的，不能污穢人；惟有從裏面出來的，乃能污穢人。」馬可對耶穌的話的理解方式是激進的：「這就是說各樣的食物都是潔淨的。」（7:19）

這裏的問題是，以上這三個例子是否真的否定了律法，還是仍在食物律法及其解釋的（在以往流行的，在當時可接受的）爭論範圍之內？馬太明顯是按照五章 17-20 節的意思來理解第五章裏的對立——馬太把這四節放在接下來關於律法的教導的開頭，其意圖就是讓這些教導這樣被理解。也就是說，馬太顯然把與律法的對立（「你們聽見有話說……；只是我告訴你們……」）

15. 詳細討論見 Banks, 《共觀福音傳統中的耶穌與律法》，頁 204-226；W. D. Davies & D. C. Allison, 《馬太福音（卷一）》（*Matthew, Vol. 1*, ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1988），頁 482-503。參見本書第八章第五節的討論。

16. 見 R. A. Guelich, 《登山寶訓：理解的基礎》（*The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding*; Waco: Word, 1982），頁 139-141。

理解為對相關律法的更深層的解釋，而非對相關律法的取消。無疑，這也適用於他所記錄的耶穌關於食物律法的教導。同樣，馬太對《馬可福音》十章（關於離婚的教導）和《馬可福音》七章（真正的潔淨）的編輯和整理表明：他認為耶穌的教導是將相關律法相對化，不是將其取消。當傳統經文的條例有衝突的時候，我們不得不給予其中一條以高於另一條的優先性，但這並不意味着另外一條就完全不需要了。因此，《創世記》二章 24 節（伊甸園裏關於婚姻的命令）顯示出，《申命記》二十四章 1 節應該以嚴格的方式來解釋（不貞節是唯一可以被接受的離婚理由）（太 19:3-9）。在馬太對《馬可福音》七章 15-19 節的整理中，耶穌對外在潔淨與內在潔淨的尖銳對比消失了，耶穌的話變成了「兩者都可」的教導：內在的潔淨比外在的潔淨更重要，但是這並不是說所有潔淨儀式是不必要的（太 15:17）。¹⁷

因此，如果馬太的版本是接納耶穌教導的合理方式，那麼就可以很合理地論證說，耶穌的教導在當時關於解釋及應用律法的可接受爭論範圍之內。這樣一來，桑德斯和其他一些研究者就可以論證：耶穌並沒有否定律法的權威¹⁸，而且，耶穌和法利賽人之間並沒有真正的分歧。¹⁹

17. 還可參見 B. Lindars, 〈所有食物都是潔淨的：關於耶穌與律法的思考〉（All Foods Clean: Thoughts on Jesus and the law），載氏編，《律法與宗教：以色列與早期基督教中律法的地位》（*Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*; Cambridge: James Clarke, 1988），頁 61-71；見本書第三章第二節和第八章第五節的討論。

18. 參見 Thoma, 《猶太教的基督教神學》，頁 115-116，亦見引於 Mussner, 《論猶太人——猶太教對於基督教信仰的重要性》，頁 120；參見 J. Koenig, 《對話中的猶太人與基督徒：新約基礎》（*Jews and Christians in Dialogue. New Testament Foundations*; Philadelphia: Westminster, 1979），頁 26。

19. Sanders, 《耶穌與猶太教》，頁 291：「我發現耶穌與法利賽人之間並無根本的衝突」。在私人通信中，桑德斯補充道：「在討論共觀福音關於律法的敘述的時候，我論證說，很難找到耶穌與任何人有本質的爭論；也就是說，爭論意見的分歧是在正常的範圍之內。我並不認為耶穌特別接近利賽人。他

135 二、「罪人的朋友」

要像本書第六章第一節開始那樣來提這問題，將是一種誤導。因為這樣做就使整個問題變成了在道德選擇和倫理操守意義上遵守律法的問題，或者更深地說，就是在得知並按照上帝的意願處事的意義上遵守律法。基於這一點，二十世紀大部分時間的討論在很大程度上一直圍繞着舊自由派新教徒所強調的耶穌是個理想的道德教師這一點展開。

然而，這問題其實應該更多地以恩約守法主義的方式來討論——遵行律法是守約地位的體現，是守約者身份的體現——守約者必須遵行律法，這是為了確定並且保持他們作為上帝的守約子民地位的緣故。²⁰這個問題到了耶穌的時代變得重要了，如我們將見，就不僅僅是律法的問題，或者是倫理決定的問題，而是猶太人作為上帝的子民如何生活的問題，如何在現實中遵照上帝的律例 (statutes) 而行 (halakah) 的問題。其結果是（這一點我們也將看到），產生了大量的宗派之爭——更重要的是，那些不同意關於聖約的哈拉卡的宗派實際上就是在解除聖約。

通過分析對耶穌的嘲笑，這一點就會最清晰可見：嘲笑耶穌是「稅吏和罪人的朋友」（太 11:19／路 7:39）。這嘲笑清楚地暗示着：「與罪人為友」是耶穌慣常行為處事的一部分，而這引起了其他猶太人的反感，至少是

們同其他人一樣，都堅持安息日律法與食物律法。從公元一世紀的所有證據來看，我們可以說，在當時所有人的眼中，耶穌似乎並沒有僭越這兩條律法。當時有些人可能會拒絕接受他在經文中尋找類似的證據來證明比如拾麥穗的行為是正當的，但是共觀福音甚至沒有說爭論因耶穌的辯護而停息。眾學派彼此在一些多少與此相當的問題上有分歧，但一方似乎並不因為另一方用不充分的論據來支持自己的做法就視其為僭越。」按記述，在對耶穌的批評裏使用了「罪人」(sinners) 一詞，而對我來說，桑德斯的回答並沒有充足考慮這做法的重要意義。見本書第六章第二節的討論。

20. 目前這個階段的討論能意識到律法的聖約的功能，歸功於 Sanders，《保羅與巴勒斯坦的猶太教》（參見本書第一章第四節和第二章第三節）。

一些法利賽人的反感（可 2:15-16；路 15:1-2）。但是，這些「罪人」是誰？桑德斯在一定程度上合理地批評了耶雷米亞斯：耶雷米亞斯以過於直接的方式把「罪人」等同於「應許之地的子民」(‘amme ha-arets)。²¹但是他關於「罪人」的討論太過集中在這方面，就低估了「罪人」這個詞的全部力度，而且似乎忘記了當一個猶太人把另一個猶太人稱為「罪人」時的強烈譴責意味。因為「罪人」不僅僅意味着道德上或是倫理上的邪惡，「故意僭越律法的人」²²（如詩 1:1, 5, 37:32-36；《便西拉智訓》41:5-8）。如桑德斯指出的那樣，「罪人」也意味着排拒——被排拒的是「那些因為以明確的或不明確的方式拒絕以色列的上帝的命令而無法被社會接受並且身處以色列的宗教之外的人」。²³更確切地說，在耶穌的時代，「罪人」是一個非常宗派化的術語——它指的是那些界限之外的人，而這界限是由使用「罪人」一詞的群體定義的，而「惡」的定義就是在界限之外的行為，是那些自以為在界限之內的人所認為的不被上帝接受的行為。²⁴

關於「罪人」之使用最明顯的例子是：「罪人」或多或少是「外邦人」(Gentile) 的同義詞。²⁵因此《禧年書》二十三章 23-24 節中有這樣的描述：

21. Sanders，《耶穌與猶太教》，頁 176 及以下：「在猶太教的文獻中，我沒有發現任何算是與法利賽人有關的群體認為普通百姓是不可容忍的」（頁 180）。
22. 同上，頁 385，注 14。
23. 同上，頁 210。席夫曼 (L. H. Schiffman) 也低估了「罪人」這個稱號中辱罵的意思，因為他稱：「甚至最惡毒的人也不會指責其他群體的人離開猶太社群。儘管是罪人，但是猶太人都是一樣的」（見氏著，〈十字路口〉[Crossroads]，載 *JCS*，頁 116）；還可參見氏著，〈猶太人是誰？〉，頁 3-4 以及各處。
24. 桑德斯注意到同樣的特點，見其《保羅與巴勒斯坦的猶太教》，索引，「邪惡的人」(The Wicked)；例如書中論《禧年書》，頁 364-375。不幸的是，他未能把這證據融入到他另一著作《耶穌與猶太教》關於「罪人」的討論中。
25. 以下的段落採用了拙文〈法利賽人、罪人與耶穌〉，載 Neusner 等編，《形成的猶太教與基督教的社會世界》，頁 264-289 的部分內容，並加以簡縮。這篇文章再版於拙著《耶穌、保羅與律法》，頁 61-88。

上帝將高抬那些外邦的罪人，讓他們來對抗猶太人

因為猶太人對這些罪人毫無同情憐憫之心……

他們將在以色列製造騷亂，對抗雅各的後代

……

在那些日子裏，猶太人將哀哭、呼號，祈禱

從罪人、外邦人手中得救……

在《所羅門詩篇》中（2:1-2），也有暗示罪人即外邦人的敘述（《所羅門詩篇》作於龐培的羅馬軍團佔領耶路撒冷之後）：

罪人傲慢地以重錘摧毀了堅固的城牆，

而你無能為力，

外邦人進入你們獻祭的地方；

他們的鐵蹄傲慢地踐踏了聖所。

如我們將見，保羅筆下就反映出這典型的用法：他向彼得指出，「我們這生來的猶太人，不是外邦的罪人」（加2:15）。²⁶在這類段落中，統一的概念是外邦人的定義不是殺人犯和強盜，而是其行為在律法的界限之外的人。他們確是「沒有律法的」（law-less）。因為他們沒有律法，所以不屬於律法的子民，而且也不必遵行律法。

然而，這裏需要指出的是：即使在以色列子民的內部，界限也可能存在，而「罪人」指的就是那些不被某個特別宗派認可的。因此《馬加比一書》中有這樣的用法：「罪人和不遵行律法的人」（1:34；2:44, 48），這顯然包括作者認為叛教的那些人，即叛教的猶太人。在馬加比革命的最初的一段時間裏，宗派鬥爭似乎非常激

26. 還可參見《詩篇》9:17；《多比傳》13:8b；《所羅門詩篇》1:1；《路加福音》6:33（罪人）／《馬太福音》5:47（外邦人）；《馬可福音》14:41。

烈，而「罪人」或相關的詞經常用來批判或譴責敵對的黨派或團體。比如說，在《禧年書》和《以諾一書》中，曆法就成為爭論的焦點問題。這兩部書的態度很清楚：遵守錯誤的曆法或節期就是不遵守律法，就是對聖約的違背，就是「行在外邦人的節日裏」（《禧年書》6:32-35；23:16, 26）。就像在《以諾一書》中，「義人」就是「行在義的道中」，就是把自己與那些錯誤地遵守節期、節日的「罪人」區分開來的人（《以諾一書》82:4-7）：也就是說，一些猶太人譴責另一些猶太人為「罪人」，把他們歸為外邦人的行列。

在如此的宗派鬥爭中，尤其值得注意的是「罪人」與「義人」之間的尖銳對立。作者當然是把自己視為「義人」（或其代言），也就是（而且唯獨他們才是）遵行律法、保持着守約地位的人。他們譴責並嚴懲「罪人」——那些生活在聖約之外的人。在每一樁事例中，表達的都是猶太的宗派主義者（義人）譴責其他猶太人為「罪人」。在《以諾一書》一至五章中，「被揀選的義人」斥責那些「不虔敬的罪人」（1:1, 7-9, 5:6-7）：「你們沒有保留、遵行主的律法」（5:4）。這裏，「罪人」指的是那些實踐猶太教義的方式與「義人」不同的猶太人。死海古卷也是一樣。這些守約者發展出一套對妥拉的獨特詮釋——提到「公義的教師」，並且認為自己就是那新聖約，他們否定耶路撒冷的聖殿祭禮，而在昆蘭強化對律法的遵守。那些不與昆蘭團體同道的人是政治上和宗教上的對手，昆蘭團體在公元前二百年與之分離，而且嚴厲地譴責他們是「彼列的人」（men of Belial）、「追求享樂的人」、「欺騙者」；他們從義的道路上偏離，僭越了聖約，諸如此類（CD 1.13-21；1QS 2.4-5；1QH 2.8-19；4.6-8；1QpHab 2.1-4, 5.3-8；4QpNah 2.7-10）。根據對這些段落的慣常解釋，昆蘭團體的這些敵對者主

要包括法利賽人。²⁷

在耶穌傳道約一百年之前的《所羅門詩篇》也有這樣的特色。寫這些詩篇的人認為自己是「義人」（虔敬的人）（如 3:3-7, 4:1, 8, 9:3, 10:6, 13:6-12, 15:6-7）。他們的對手就是「罪人」——不僅僅包括外邦人或惡人，也包括那些居住在猶太地之內的宗派的敵人，可能是哈斯摩尼家族的撒都該人，他們篡奪了祭司的權力、玷污了聖所（1:8, 2:3, 4:8, 7:2, 8:12-13, 17:5-8, 23）。換句話說，「義人」就是譴責另一些猶太人為「罪人」的人。最後，我們還可以列舉出《摩西遺訓》七章：這是對「無神卻裝作義人的人」的直接攻擊；他們的「手和心」都「碰觸了不潔淨的東西」，儘管他們說：「不要碰我免得污染了我」（7:3, 9-10）——這很有可能又是對法利賽人的攻擊，這清楚地反映了關於潔淨儀式的爭論與衝突。

以上列舉出的這些文獻的範圍包括了從耶穌之前一百五十至二百年之間巴勒斯坦地區的猶太人群體那裏流傳至今的主要著作的大部分。這些著作的時間還超出了上述時間範圍。顯著的一點是：他們都打上了宗派之爭的烙印。事實上，猶太教歷史上的這時期似乎充滿了宗派鬥爭。²⁸在古代猶太歷史的其他時期，宗派鬥爭從未如此明顯。很顯然，在耶穌的時代，猶太教充滿着各種不同的群體，而他們都自認為他們才是唯一忠於聖約和律法的人，所以他們都譴責其他猶太同胞對律法不忠誠。

27. 參見 Saldarini, 《法利賽人的文士與撒都該人》，頁 279 注 6。

28. 「猶太人派別之爭的全盛期是在公元前二世紀中葉到聖殿被摧毀（公元七〇年）」（Cohen, 《從馬卡比到米示拿》，頁 143）；同時參見 Saldarini, 《法利賽人的文士與撒都該人》，頁 65、210-211；J. A. Overman, 《〈馬太福音〉與形成的猶太教：馬太群體的社會生活》（*Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of Matthean Community*; Minneapolis: Fortress, 1990），第一章。

而圍繞着幾個爭論的焦點則是「義人」與「罪人」。

所有這一切的重要性都因為社會學和社會人類學的調查而變得更清晰可見——尤其衝突在群體的自我定義中所起的作用這個問題上。²⁹為了形成並保持他們的身份，一個群體不得不與其他群體區分開來。其他群體與他們越接近、越相似，那些區分他們之間的界限就變得越重要。這裏有兩個必然的推論。（1）在這過程中，衝突可以扮演一個很重要的角色，在面對共同敵人的時候，使團體團結起來，加強群體的獨特性意識、在這種獨特性中的稱義意識就很重要。群體越相近或越相似，衝突也就越劇烈：正是兄弟嚴重威脅着身份的認同（這就是著名的「兄弟競爭」現象）；正是與你極為相近的派別拉走了對你的支持並破壞了你作為獨立實體而存在的理由。

（2）在這過程中，他們產生分歧的問題，那些「差異」的事項，顯然是不同競爭群體之間的界標。這意味着，他們各自輪廓的某些特徵，也許就該輪廓上的其他特點來說，並不十分重要，但恰恰因為它們是不同之處，是界限的標誌，就變得重要起來。我們在第二聖殿猶太教作為一個整體上已經認識到這一點，因為猶太人尤其依靠割禮、安息日和飲食律法，使自己與外邦人形成「差異」，與之對立。³⁰而在猶太教內部，顯示差異的界標就必然是關於哈拉卡（恩約守法主義）的分歧：如何作為一個虔敬的、忠誠的猶太人生活。因此，對曆法、對合法的祭司制度、對儀式潔淨的過分強調，就成為我們剛才回顧的證據的一個特點。

29. 在剛才提到的那篇文章中（注 25），我尤其參考了 L. A. Coser, 《社會衝突的基礎》（*The Foundations of Social Conflict*; London: Routledge, 1956）。

30. 參見本書第二章第三節。

問題在於，這樣的衝突並不單純是「合宜的」課堂分歧。它不像是會堂的爭論，在會堂的爭論中，不同的意見可以保留在拉比的傳統之內，觀點的多樣性是可以接受的。上述評價就沒有充分理解這類著作中所顯示的感情深度。這些著作的語言如此激烈，因為差異的問題被視為生與死的問題：這事關個人與群體的身份是否確立；事關能否得拯救；事關上帝與以色列人所立的聖約的意義與特點。這些不同的解釋在旁觀者看來似乎並不要緊，但是對於宗派自身來說，卻是本質的差異，那些顯示為一個群體的人們會不惜任何代價保衛這些差異。所有這些在「罪人」一詞中表現得很清楚：罪人體現了宗派內部的爭論。在耶穌的時代，把一個猶太同胞稱為「罪人」，既是譴責他實際上處於聖約之外，也是保衛自己的身份和界限，保衛群體對「遵行聖約」的詮釋。

140

法利賽人的情況如何？我們不能確認剛才回顧的第二聖殿猶太教的文獻是法利賽人所作（《所羅門詩篇》也許是）。³¹然而，我們確定的是：他們也很有這種派別精神和宗派之爭的特點。以下的幾點證據值得注意。（1）一般同意說，「法利賽人」最早意味着「隔離的人」。他們是被區分出來的，甚至與其他猶太人不同，因為他們執意要為上帝而保持與其他猶太人「隔離」。³²根據法

31. 參見 G. W. E. Nickelsburg, 《聖經與米示拿之間的猶太文獻》 (*Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*; Philadelphia: Fortress/London: SCM, 1981), 頁 212; 賴特 (R. B. Wright) 在 Charlesworth, 《舊約偽經》 (*Old Testament Pseudepigrapha*), 卷二, 頁 641-642 的相關論述。
32. Schürer, 卷二, 頁 396-397: 既然所有以色列人都必須杜絕不潔淨, 「法利賽人一定是因為他們更加嚴格地理解潔淨而得名, 他們將自己隔離開來, 他們的規定大部分人並不參與, 也就是說, 他們不僅僅將自己與外邦人隔離開來, 而且與本民族的其他人隔離開來……正是在這個意義上, 他們被稱為『隔離者』或『自我隔離者』」。參見 Saldarini, 《法利賽人的文士與撒都該人》, 頁 215、220-221。

利賽人的作為一個潔淨群體的理想,³³我們得知其中的含義與以上所說的是一致的, 即這理想表明了一種基本的宗派態度: 為了保護他們的理想和身份, 他們必須對威脅到他們的理想和身份的人持批判的態度。我們會在同桌吃飯的問題上發現這一點如何體現。³⁴ (2) 我們看到, 法利賽人很有可能是死海古卷和《摩西遺訓》作者所激烈批判的對象。如果是這樣的話, 我們就無需懷疑: 至少他們的一部分人會為自己劃清界限, 並且會不遺餘力地反擊他們的攻擊者。(3) 從約瑟夫的著作和《使徒行傳》我們得知, 法利賽人以「嚴格」(*akribeia*) 著稱, 即嚴格遵守律法, 他們追求律法的精確和準確 (Josephus, 《猶太戰記》, 1.108-109, 2.162; 《生平自述》 [*Life*] 191; 《猶太古史》, 20.200-201; 《使徒行傳》22:3, 26:5)。³⁵這一點不足為奇, 如果他們認為那些不嚴格遵守律法的人是對律法的不忠, 那麼他們就稱這些人為「罪人」。(4) 從保羅那裏我們得知, 至少有一個法利賽人不但用言語責備他的猶太同胞, 甚至直接動用武力, 而他這樣做只是為了要維護以色列守約地位的完整性。³⁶

141

針對這背景, 福音書稱法利賽人在評論耶穌的哈拉卡和行為時嘲弄「罪人」就很合理了, 尤其是《馬可福音》二章 16 節作為對「義人」的批判。與其他許多宗派一樣, 對「義」的宣稱無疑是身份確認的根本。他們相

33. 參見本書第三章第二節 (二)。

34. 參見本書第六章第三節。

35. 參見 A. I. Baumgarten, 《法利賽人的名字》 (The Name of the Pharisees), 載 *JBL* 102 (1983), 頁 413-417。

36. 參見本書第七章第二節。很遺憾我們一直錯誤地從保羅那裏了解公元七〇年前的法利賽主義, 不願他是一個「懷有敵意的見證」, 尤其因為保羅是唯一的一個生活在公元七〇年前的時期, 又在那個時期寫作從而為我們留下任何證據的法利賽人。參見 Segal, 《皈依者保羅》, 這會使我們對這問題有一個正確的認識。

信，他們是忠於守約責任的，因此他們是「義人」。既然這宣稱至少與他們獨特的哈拉卡有關，那麼稱義就是對哈拉卡的確認和維護。毫無疑問，這樣的宣稱必然導致一個推論：那些忽視哈拉卡、對哈拉卡有爭議、以不同的方式（以自己的方式）解釋並實踐律法的人就是不義；就是「罪人」。這樣做的結果便是他們對其他猶太人（不管他們是誰）嚴加責備，並且對耶穌與這樣的人交往也嚴加責備。對耶穌的這種宗派的敵意之深也是不容忽視的。不管是法利賽人還是耶穌，甚麼是他們是否真的理解上帝意願的關鍵，這一點的重要性不容忽視。這是桑德斯沒有論及的維度，而這個維度也削弱了對耶雷米亞斯本可說是精采的批評。³⁷

三、耶穌、法利賽人的哈拉卡和昆蘭社群

——同桌吃飯的問題

根據所有這些，耶穌和律法的問題可以而且實際上必須完全重塑。這不僅僅是「律法與福音」的問題，也不能迅速被轉化成這樣的術語。這不是一個人應該或者如何作倫理決定的問題——選擇是條例的倫理還是愛的倫理，儘管根據耶穌的所言所行可能引申出許多這樣的問題。這是挑戰宗派對律法的態度和表述的問題，因為這種宗派的態度破壞了在上帝揀選以色列中所表現出的基本原則。

在以上討論過的安息日爭論中，我們可以看出一些

37. 這一點見桑德斯最近的作品《從耶穌到米示拿的猶太律法》，尤其是頁236-242，關於「排他主義」（Exclusivism）的討論：這一章關注的問題仍然是法利賽人對普通大眾的態度，以及法利賽人是否「把猶太教作為宗教來控制」（耶雷米亞斯仍然是被針對的目標）。然而桑德斯未能指出的是，法利賽人清晰而嚴格的界限有存在的必要，尤其是當這個群體並不控制着整個社會而必須從主流社會中劃分出自己時候（參見 Saldarini, 《法利賽人的文士與撒都該人》，頁8，注11）。另外，他沒有考慮《馬可福音》二章16節使用「罪人」一詞有派別之爭的意味。

端倪。根據《馬可福音》二章23節至三章5節，耶穌明顯反對並批評的是關於安息日哈拉卡的態度，依照這種態度，一位猶太同胞的安康不及一項引申得出的安息日哈拉卡重要。在所有三部共觀福音的敘述中，耶穌的批判矛頭直指法利賽人。但是同樣有趣的是：昆蘭的材料既包含《馬太福音》關於耶穌在安息日治好枯了的手的敘述（太12:9-14），也包含《路加福音》關於耶穌在安息日治好患水腫病的人的敘述（路14:1-6）：「你們中間誰有一隻羊，當安息日掉在坑裏，不把它抓住拉上來呢？」（太12:11/路14:5；參看路13:15）。但是根據CD的敘述，任何人都不准在安息日把掉在坑裏的牲畜拉上來（CD 11），耶穌教導中暗含的意思是明白的：他訴諸於這事實——在這一點上，法利賽人不同意愛色尼派對哈拉卡的解釋，他訴諸於法利賽人自己對哈拉卡更為自由的解釋邏輯。³⁸這爭辯不僅是典型的拉比式爭辯的例證——以小推大（*a minore ad maius, qal wahomer*），它也可以被看作宗派之爭。耶穌事實上在說：「如果你們法利賽人能夠看到與愛色尼派在這一點上爭論的必要，如果你們能看到動物的生命比哈拉卡更重要，那麼你們就能夠認識到同樣的原則適用於在安息日滿足人類的需要。」

然而，耶穌與法利賽人和愛色尼派爭論的最大的焦點，在於同桌吃飯（table-fellowship）的問題。對耶穌和罪人的嘲笑幾乎總是集中在這一點上：「為甚麼他和稅吏和罪人一起吃飯？」（可2:16）；「人子來了，也吃也喝，人又說他是貪食好酒的人，是稅吏和罪人的朋友。」（太11:19）；「這個人接待罪人，又同他們吃飯」（路

38. 這與馬太對《馬可福音》的改編是一致的（見本書第八章第五節〔一〕的討論），因為他把耶穌的教導放在拉比論爭的背景中。但是路加也保留了這傳統，這說明在這個問題上馬太的材料不僅僅是他自己改編的成果。

143 15:2)；「他竟然到罪人家裏去住宿」(路 19:7)。大家記得法利賽人總是在這一點上批判耶穌，因此從這一點上我們推斷：第二聖殿猶太教時期充滿了宗派之爭，他們認為他們自己的身份和界限因在耶穌選擇同桌吃飯的舉動中所包含的批評而受到了極大的威脅。³⁹

這裏我們需要提醒自己的是：在古代的世界，好客的原則和實踐是多麼重要的事，在古代近東地區，同桌吃飯具有非常的宗教和社會意義。在猶太思想中，亞伯拉罕和約伯是值得讚美的好客的表率，而分享食物正是他們好客的表現(創 18；伯 31:31-32)。⁴⁰耶雷米亞斯也論述了同桌吃飯的重要意義：⁴¹

……邀請人吃飯是一種榮耀。這是表示和平、信任、兄弟之情、寬恕的提議；簡而言之，同桌吃飯意味着分享生命。

……在猶太教中，同桌吃飯意味着在上帝面前的同胞情誼，因為每個人在飯桌上分食一塊掰開的餅，將顯示出這樣一個事實：每個人都分享了主人在掰開的餅前說的祝福的話。

我們還應該記得，同桌吃飯對耶穌來說是很重要的。(1) 他的大部分教導都是在飯桌上說的；它類似於一種「席間談話」(可 2:15-17, 14:3-9；路 7:36-50, 10:39-40, 11:37-41, 14:1-24, 19:5-7)。事實上，耶穌對飯桌的喜

39. 參看 Saldarini, 《法利賽人的文士與撒都該人》，頁 133、136、168-169。

40. 亞伯拉罕：Philo, 《論亞伯拉罕》(De Abrahamo), 107-114；Josephus, 《猶太古史》，1.196；《克萊門一書》10.7；《希伯來書》13:2 或許也是；約伯：《約伯遺訓》[Testament of Job] 10:1-3, 25:5, 53:3。還可參見拙著《羅馬書》，頁 744。

41. Jeremias, 《新約神學》，頁 115。他引用的是《列王紀下》二十五章 27-30 節(參見耶 52:31-34)，參見 Josephus, 《猶太古史》，19.321。

愛使他得到了「貪食好酒」的名聲(太 11:19；路 7:34)。

(2) 飯餐也是耶穌教導的一個特點——尤其是婚宴，更具有明顯的終末論意味(可 2:19；太 22:1-14, 25:10；路 14:16-24, 22:30)。尤為重要的是：耶穌暗示其意願，即其同桌吃飯的特徵是由終末筵席所決定，並且預示着終末筵席(路 14:13, 21：那些主人呼召來參加終末筵席的人，正是耶穌鼓勵法利賽主人邀請的人)。

正是耶穌所教以及所活出來的信息，使他與誰同桌吃飯的問題成為爭論的焦點。他與稅吏和罪人一起吃飯，顯然是冒犯其他猶太人的主要原因。我們很容易理解，「稅吏」當時大概一般被看作叛教者，是佔領者當局的幫兇，是佔領者統治被佔領地區的工具。「罪人」，我們已經知道這是一個宗派術語。那麼對耶穌的批判的焦點，如共觀福音所記載，就在於他與這些人同桌吃飯，因為許多法利賽人認為，耶穌這樣做是對他們作為忠誠的守約子民(義人)的自我理解的挑戰，是對他們的身份以及區別身份的界限的一種威脅。

在過去的二十年中，紐斯納從拉比傳統的角度為共觀福音提供了大量的確認材料，尤其是同桌吃飯的問題，紐斯納從公元七〇年前拉比傳統的角度對這問題的重要性作了大量的論證。紐斯納對七〇年以前拉比傳統的研究具有重要貢獻，尤其就希利會堂與沙買會堂之間的爭論，作出了驚人的結論。⁴²

從三百四十一個會堂法律章節片段中，至少二百二十九段，即將近百分之六十七的部分直接或間接地談到同桌吃飯的問題……關於潔淨儀式的會堂律法主要是針對食物的潔淨問題的，包括準備食物

42. Neusner, 《從派別之爭到敬虔》，頁 86。

的人、器具、製作等方面。此外，法利賽人關於安息日和其他節日的律法，在很大程度上包括食物的準備與保存。

紐斯納還指出，這種對食物的關注從屬於法利賽人對將聖殿的神聖和潔淨擴展到整個猶太地區的關注，它不僅表現在特殊的或儀式的飯餐中，也表現在所有飯餐、日用飲食中。⁴³關於這主題的討論的相關材料是很清楚的。

桑德斯在這一點上對紐斯納提出了嚴厲的批評，認為紐斯納對拉比的材料作了錯誤的讀解。桑德斯從自己對拉比傳統的研究中得出了這個結論：紐斯納在這一點上是百分之百地錯了。⁴⁴用這裏的短短幾頁再次檢驗桑德斯與紐斯納之間爭論的證據是不可能的。我們能夠說的是：把紐斯納完全否定的做法是很值得懷疑的。

145 (1) 紐斯納的發現雖然有點言過其實，但是它與其餘證據緊密相連：法利賽人是「把自己隔離的人」，在對妥拉的遵行方面非常「嚴苛」；⁴⁵公元七〇年前的猶太教的宗派之爭在種種差異和分歧上達到了白熱化的程度；飯桌具有重要的宗教和社會意義，因此是界限設立和保持的標誌；⁴⁶我們還將看到，這個問題對於法利賽人的主要對手之一愛色尼派是多麼重要。⁴⁷

(2) 桑德斯自己的分析也得修正。其一，桑德斯意識到法利賽人對屍體的污穢給予了極大的關注，但是他

認為這是「為了滿足額外的潔淨而做的次要行動」。⁴⁸然而，這種歸類法忽視了一個事實：在宗派之爭中，如此的次要問題會成為主要的爭論點。⁴⁹其二，桑德斯自己也承認，把法利賽人從「同僚」(haberim)中區分出來是很困難的。⁵⁰但是在後一種情況中，對於維護飯桌的潔淨並沒有公開的爭論。⁵¹因此桑德斯論點的可靠性就打折扣了。最後，談論這一點需要謹慎，尤其是把拉比的傳統作為證明七〇年之前的法利賽主義(律法主義)的證據的時候。因為當拉比的傳統在標準的猶太教內部建立並獲得統治力量的時候，這些傳統本身就已經從法典變成文化，並不斷地開始修整、完善。因此這些傳統並不能反映七〇年之前宗派之爭的全貌，因為那時法利賽人不得不為保衛自己的身份、保衛猶太教的信仰行為，而與那時猶太教內部的其他派別作鬥爭。⁵²

(3) 這裏還必須堅持的是：共觀福音的傳統至少包括我們關於七〇年之前的猶太教(包括法利賽人)的最重要的證據。它不可能在七〇年後完全被消除，並且尤其在這一點上(對耶穌與「罪人」一同吃飯的批評)，¹⁴⁶它當然追溯到七〇年之前的傳統，⁵³也因此與其他證據非常緊密地結合起來。

因此，即使紐斯納誇大了他的觀點，但是一個相當

43. 同上，頁 87-88。參見本書第三章第二節(二)的討論。

44. Sanders, 《從耶穌到米示拿的猶太律法》，頁 166-236。

45. 見本書，頁 140-141 (邊碼)。

46. 參見 Saldarini, 《法利賽人的文士與撒都該人》，尤其是頁 212-216。今天的猶太人恐怕會很支持這種觀點：正是在飯桌上，當今猶太教的不同種形式能清楚地表現出來。一個人在飯桌上遵行的規則表明了他屬於哪一種宗教派別的猶太人。

47. 見下文頁 146-148 (邊碼)。

48. Sanders, 《從耶穌到米示拿的猶太律法》，頁 232-235。

49. 與 Kraft & Nickelsburg, *EJMI* 形成對照：「在這種情況下，在關於律法的解釋與爭論中的差異，就被提升到絕對真理或者謬誤的層面，也因此，差異導致的結果就是得到救贖還是被罰下地獄」(*EJMI*，頁 18)。還可參見本書第二章第三節以及頁 55-56 (邊碼)的討論。

50. Sanders, 《從耶穌到米示拿的猶太律法》，頁 154-155、250。

51. 參見 Schürer, 卷二，頁 398-400；參見桑德斯之前的論述。還可參見 Saldarini, 《法利賽人的文士與撒都該人》中的詳細討論(頁 216-220)。

52. 參見 Saldarini, 《法利賽人的文士與撒都該人》，頁 8，注 11。

53. 桑德斯接受這觀點：這些批評是耶穌提出的(《耶穌與猶太教》，頁 179)；但是因為他遺漏了派別之爭的背景以及耶穌這些批評的重要性，所以他沒能認識到與紐斯納在這一點上爭論的重要意義。

重要的觀點還是顯現出來。同桌吃飯很可能是法利賽人的律法（其功用是身份的界限和標誌，把他們與其他宗派「隔離開來」的標誌）的重要元素之一。此外，對法利賽哈拉卡提出質問或者就法利賽哈拉卡進行爭論的人，被法利賽人（或者至少是被法利賽人內部的「同僚」）看作是一種威脅，甚至是對他們的身份的攻擊——這是必須要被抵制或者堅決回擊的。很顯然，耶穌在許多法利賽人看來就是這種威脅——他挑戰了洗手的儀式，而這是一種界標，法利賽人以此來與其他猶太人的不潔行為相隔離——他與「罪人」一同吃飯，以此挑戰法利賽人對「義」是甚麼和「義」要求些甚麼的理解。耶穌威脅着法利賽人的身份，挑戰着法利賽人的界限。在法利賽人的眼裏，耶穌的行為等於對聖約的挑戰，耶穌破壞了聖約，甚至可以說放棄了聖約。質疑他們自己對恩約守法主義的確定規定、理解和實踐，不但是對律法的威脅，也是對聖約的威脅（律法是聖約的最基本的表現形式），這實際上讓以色列的建立支柱（即使不是兩個，也是一個支柱）受到質疑。⁵⁴

147 同桌吃飯的問題對於昆蘭的守約者來說更為嚴重。從約瑟夫的描述中，我們已經得知，日用飲食對他們來說多麼重要：潔淨之後，他們會像去某個聖所那樣去餐室；飯前飯後都要禱告，吃飯時要保持絕對安靜；他們吃飯時穿的長袍類似於「神聖的制服」（Josephus, 《猶太戰記》，2.129-133）。將要成為守約者的人要經過嚴格、仔細的見習，才能獲准碰觸「共同的食物」（《猶

54. 這裏值得指出的是：耶穌自己很有可能被法利賽人當成是罪人（在共觀福音中耶穌沒有被稱為罪人，這事實是耶穌被尊重的標誌，耶穌被當成是教師而得到尊重——參見可 12:32-33；路 7:36，11:37，13:31，14:1）。因此，耶穌是否罪人的問題，這不是基督徒以徹底的否定能夠回答的。這種指控中「罪人」的意思，在討論它之前必須分析清楚——這是一個重要的例子，說明了處境式解經及使之可能的歷史研究的必要性。

太戰記》，2.138-139）。這幅圖畫如今已經從死海古卷得到了第一手確認。1QS 6 肯定了共同飲食的宗教重要性。每一頓飯前，餅和酒都必須得到祭司的祝福（6.2, 4-5）。這段文字先描述了團體內吃飯時嚴格的等級座次（6.8-9），⁵⁵接着描述了飯前祈禱的語言和步驟，這與約瑟夫的描述互相呼應（6.16-17, 20-21）。我們尤為感興趣的是 1QS 6 和 1QSa2（這段文字描述了終末的筵席，以色列的彌賽亞也會參加）之間種種極為相似之處。描述這兩頓飯的語言是相似的。也就是說，昆蘭社群的日用飲食被視為是（尊貴的）彌賽亞來臨的終末筵席的預嚐。在這一點上與耶穌的相似是驚人的。⁵⁶

昆蘭社群在共同飯桌上表現出的對聖潔的關注和維護則更令人吃驚。不僅見習者需要經過很長的準備期才能參加共餐，而且，即使是團體驅逐在外或受紀律處分的人也被期待會繼續遵守他們在獲准參加共餐之前所立下的嚴格誓言（Josephus, 《猶太戰記》，2.143）。那些被社群驅逐的人或者不允許參加共餐的人的名單列得很清楚，一般指的是：

沒有人在沾染了不潔之物之後還能加入上帝子民的行列……沒有身體有殘疾的人（或手足麻痺、跛足、或瞎眼、耳聾、啞巴等身體的可見的殘疾）能夠進入聖所……因為聖天使在他們的（集會）上……不讓他加入集會，因為他是污穢的（1QSa 2.3-10）。

以上名單以及名單所關注的事情在 1QM 7.4-6、4Q D^b 和

55. 這一點與斐洛對愛色尼人的描述相符合，見氏著，《善者皆自由》（*Quod omnis probus liber sit*），81；參見 Josephus, 《猶太戰記》，2.150。

56. 見本書，頁 144（邊碼）。

11QT 45.12-14 中都有呼應，而且顯然依據的是《利未記》二十一章 17-24 節，它描述了那些禁止擔任祭司的人：

148 你告訴亞倫說：你世世代代的後裔，凡有殘疾的，都不可近前來獻他上帝的食物。因為凡有殘疾的，無論是瞎眼的、瘸腿的……折腳折手的……（利 21:17-21）。

這是昆蘭教派認為自己是祭司社群的一種最清楚的表現：這些關於誰被禁止擔任祭司的條例只適用於他們自己的團體。昆蘭與法利賽人（或「同僚」）之間的相似是著名的：我們可以說（我們以不同程度的把握），這兩個群體都試圖在日用飲食保持某種從原則上講只有聖殿及其禮拜才要求達到的潔淨水平。就愛色尼派，尤其是對昆蘭的封閉社群而言，潔淨的標準和界限無疑強化了，並且在執行上更加嚴格。

對我們來說尤其突出的是：在這種情況下，耶穌在《路加福音》十四章 13 節和 21 節中所說的話似乎回應着上述這些昆蘭條例。

耶穌又對請他的人說，「你擺設午飯或晚飯，不要請你的朋友、弟兄、親屬和富足的鄰舍，恐怕他們也請你，你就得了報答。你擺設宴席，倒要請那貧窮的、殘廢的、瘸腿的、瞎眼的，你就有福了。因為他們沒有甚麼可報答你」……「……家主就動怒，對僕人說：快出去，到城裏大街小巷，領那貧窮的、殘廢的、瞎眼的、瘸腿的來」（路 14:12-14, 21）。

這種對應既是肯定的，又是對立的。說它是肯定的，因為不管是耶穌還是昆蘭社群，都把同桌吃飯的問題看作

是具有終末論意味的大問題（路 14:13 及 14:21；與 1QS 6 及 1QSa 2 的對應）。但是更令人矚目的是：那些被昆蘭社群排斥在外的人，也正是那些殘廢的、⁵⁷瘸腿的、瞎眼的。那些被昆蘭社群排斥在飯桌之外（也就排斥在終末筵席之外）的人，正是耶穌堅決要包括在內的人。在《路加福音》十四章中，耶穌與之說話的人或耶穌談到的人，正是昆蘭社群排斥的人。很難想象耶穌自己沒有意識到這些對應：對那些昆蘭社群排斥的人的名單的重複，表明對昆蘭的守約者來說，這是一個強調的重點，也表明這份名單大概廣為人知。⁵⁸因此，幾乎可以確定的是，耶穌在《路加福音》十四章 13 節和 21 節中所說的話主要是抗議和挑戰昆蘭社群在同桌吃飯問題上的做法和對彌賽亞的筵席的觀點。

因此，耶穌故意與那些被法利賽人稱為「罪人」的人一起吃飯、呼召其他人請那些殘廢的、瘸腿的、瞎眼的和他們一起吃飯是何用意，就已經很明白了。他在挑戰第二聖殿猶太教內部兩大主要宗派所設立的一些界限。他在抗議這兩大宗派對上帝的恩典的理解和實踐方式——通過劃分界限、嚴格保持界限的做法來把另外一些猶太人排斥在外。他在抗議那些宗派主義者的企圖——他們試圖壟斷上帝的恩約的恩典，壟斷主上帝的聖約的義。換言之，耶穌試圖恢復以色列的完整。⁵⁹

因此，前一個問題也更明白了：耶穌針對的並不是律法。耶穌針對的是宗派式或教派式理解律法的做法。

57. *anapeiros* 這個詞翻譯成「受殘害的」（maimed，按《修訂標準譯本》[RSV]，倒不如翻譯成「殘疾的」（disabled）或是「嚴重殘疾的」，這個希臘語詞的意義相當於《利未記》二十一章 17-21 節以及死海古卷中那些表示身體上的「缺點」、「跛腿的」、「麻痺的」的詞。

58. 我們已經看到約瑟夫對昆蘭社群的行為規則的了解是很準確的。

59. 參看 P. von der Osten-Sacken, 《基督教—猶太教對話：神學基礎》（*Christian-Jewish Dialogue. Theological Foundations*; Philadelphia: Fortress, 1986），頁 50-53。

那種對律法的理解，就是狹隘地解釋律法，以致不同意、不遵行、挑戰這種詮釋的人，都被稱為「罪人」，即使他們也是猶太人，也願意並且渴望生活在他們理解的聖約之下。

四、耶穌與外邦人

上述結論對我們理解耶穌如何看待守約子民，帶來了甚麼後果？宗派主義或教派主義事實上企圖「劫持」或接管聖約及其「義」，耶穌是否通過挑戰這企圖而質疑這種守約子民的觀念？耶穌對外邦人的態度是如何與他對那個時代的宗派的態度相聯結的？到目前為止，我們僅僅考察了耶穌與妥拉的關聯——我們認為妥拉是第二聖殿猶太教的第三大支柱；那麼耶穌對第二聖殿猶太教的第二大支柱（即以以色列作為上帝揀選的子民，與外邦人相區別）的態度如何？如果耶穌挑戰了猶太教內部設立的界限，他是否也挑戰了圍繞着猶太教的界限？

這裏的證據同樣是驚人的。⁶⁰（一）《馬太福音》說，耶穌清楚地限定了門徒的使命，或是限定門徒如何參與他自己的使命：「外邦人的路，你們不要走，撒瑪利亞人的城，你們不要進。寧可往以色列家迷失的羊那裏去」（太 10:5-6）。這一段很有名，因為馬太自己對傳道給萬民的使命深信不疑（太 28:19）；因此，它一定屬於更早的傳統，大概是作為對耶穌教導的記憶，保留在最早的巴勒斯坦基督教內部某個強烈的猶太基督教傳統中。同樣的推斷也出自僅見於《馬太福音》十章 23 節、十五章 24 節的材料：「我實在告訴你們，以色列的城邑你們還沒有走遍，人子就到了」（10:23）；耶穌回答：「我奉差遣，不過是

到以色列家迷失的羊那裏去」（15:24）。我們還可以舉《約翰福音》四章 22 節：「救恩是從猶太人出來的」。因為《約翰福音》急於展示基督教在何種程度上取代了猶太教，⁶¹因此他在這裏可能是採用了關於耶穌傳道的一個舊的、根深蒂固的傳統。同樣，耶穌揀選十二個人作為自己的門徒，有着明顯的象徵意義（「十二」象徵着以色列的十二個支派）；在末日審判的圖畫中，十二門徒審判以色列的十二支派（太 19:28/路 22:30）。⁶²

耶穌使命的唯一例外是《馬可福音》十三章 10 節——「福音必須先傳給萬民」。但是這幾乎一定是馬可的附加詮釋，馬可期望擴大向外邦人的傳道：（1）這句話的用詞完全是馬可式的，這一點很清楚；（2）它打斷了從 9-13 節的討論思路；（3）它與上文剛剛回顧過的證據形成尖銳的對立。⁶³總的證據仍然很清楚：耶穌在傳道的過程中，並不鼓勵門徒在以色列以外的地方傳道。 151

此外，我們先前已經分析過，有三項主要的界限標誌區分了以色列和其他民族，這裏我們可以簡單地指出耶穌對於三大界限標誌的態度。沒有跡象表明耶穌曾經質疑割禮，儘管有評論說，耶穌毫無分別地呼召人們懺悔（這與施洗約翰一樣），使割禮的重要性相對化了。至於安息日，有兩點主要的爭論很重要（可 2:23-3:5），我們應該意識到：這裏的問題並非是否遵守安息日的问题，而是如何遵守安息日，⁶⁴儘管我們將會看到，他所說

60. 更詳細的討論，參看 J. Jeremias, 《耶穌對各邦的應許》(*Jesus' Promise to the Nations*; 1956; ET: London: SCM, 1958); F. Hahn, 《新約中的傳道》(*Mission in the New Testament*, 1963; ET: London: SCM, 1965), 頁 26-41。

61. 參見本書第五章第八節的討論。

62. 進一步參見 Sanders, 《耶穌與猶太教》，第一部分，「以色列的復興」(*The Restoration of Israel*)。參看 P. Lapide (with U. Luz), 《兩種視角中的耶穌：猶太教—基督教對話》(*Jesus in Two Perspectives. A Jewish-Christian Dialog*, 1979; ET: Minneapolis: Augsburg, 1985), 第三論題：「耶穌從未與他的人民斷絕關係」(*Jesus never repudiated his people*) (頁 85-110)。

63. 參見 Taylor, 《馬可福音》，頁 507。

64. 參見拙文《〈馬可福音〉二章 1 節至三章 6 節》，載拙著《耶穌、保羅與律法》，頁 21-22。

的原則能夠有更深遠的應用。至於食物的律法，情況也是一樣，儘管關於耶穌論說真正潔淨的話有不同的理解（可 7:15, 19；太 15:17）。

（二）然而同時，耶穌在人們的回憶中並不是一個對外邦人有敵意的人。當兩個外邦人來請求他幫助的時候（一個是百夫長，一個是敘利腓尼基族的希臘女人），耶穌的態度足以證明這一點（太 8:5-13；路 7:1-10；可 7:24-30 大意）。⁶⁵我們已經看到，耶穌很可能同樣抱有一個猶太盼望——外邦人將到耶路撒冷進行終末朝聖，⁶⁶這可以從「潔淨聖殿」的行為中推斷出，並且在《馬太福音》八章 11-12 節和《路加福音》十三章 28-29 節中得到確認：「從東到西，將有許多的人來，在天國裏與亞伯拉罕、以撒、雅各一同坐席；惟有本國的子民，竟被趕到外邊的黑暗裏去」，這一段也可見《馬可福音》十二章 9 節的大意（主將要把以色列的葡萄園從其反叛的園主手中取回，給其他人）。以上這兩段中更具有威脅性的話，似乎符合猶太的傳統——先知警告猶太人不要自認高於外邦人：在《阿摩司書》九章 7 節中（「我豈不是領以色列人出埃及，領非利士人出迦斐托，領敘利亞人出吉珥嗎？」）；在施洗約翰的佈道中：「不要自己心裏說：『有亞伯拉罕為我們的祖宗』。我告訴你們：上帝能從
152 這些石頭中給亞伯拉罕興起子孫來」（見太 3:9；路 3:8）。在這一點上，耶穌似乎站在自我批評的猶太教傳統中。

我們能說的是，耶穌對外邦人的態度與他對猶太教

65. 根據《馬可福音》七章 27 節，耶穌暗示外邦人是「狗」，這是傳統的罵人用語（參看腓 3:2）；但是需要指出的是，希臘語用的是 *kanarion*，這個詞的意思是「小狗」（家狗或賞玩狗），而不是 *kyōn*（街上的狗）。而且，當耶穌把外邦人當成是「罪人」（路 6:34；參看太 5:47），他恐怕只是想到了這個詞在那個時代的典型猶太用法。

66. 參見本書第三章第四節的討論。

的宗派主義的態度具有相同的特點。⁶⁷（1）即使他不去尋找外邦人、不鼓勵把好消息帶給外邦人，但是他對皈依他的外邦人的態度是肯定的。對百夫長和希臘的敘利腓尼基族的女人的歸信的強調，很顯然是福音書作者重新敘述故事時加以突出的。但沒有理由懷疑，福音書作者這樣做的基礎是他們仍然記得耶穌這樣做過——耶穌對向他求助的外邦人（終究）懷有積極良好的意願，並且被外邦人的信心所感動，按他們所求幫助他們。無論如何，我們都能肯定地說：耶穌認為信仰（不論是誰表達的）比那些從種族上來理解、以儀式來體現的，圍繞並保護被揀選子民的界限更為重要。

（2）好撒瑪利亞人的比喻（路 10:30-37）顯然在很大程度上針對猶太教內部的種族偏見——這偏見認為撒瑪利亞人在人種上屬於雜種，在宗教信仰上屬於叛教者。⁶⁸這裏我們再次看到耶穌摒棄了義人試圖用來保護自己的界限。耶穌大部分時間在挑戰以色列內部的界限，但是我們在這裏至少看到有一次他挑戰的是圍繞着以色列的界限。但這一點不應該被過分強調，因為撒瑪利亞人更像是猶太教的一個支派而非另一個宗教。⁶⁹但是鑒於在《使徒行傳》八章撒瑪利亞人那裏的突破在該卷書中的重要性，⁷⁰好撒瑪利亞人的比喻，可以被視為向或許所有猶太人對撒瑪利亞人的態度（認為撒瑪利亞人是不被社會接受的）的第一次挑戰。

（3）我們也許還可以作更多推斷。確實有證據暗示：耶穌想把上帝的恩典普遍化。《馬可福音》二章 27-28 節可能包含了一個關於 *bar 'nasa* 的原始說法，這短語

67. 參見本書第六章第三節的討論。

68. 參見第四章第六節（一）的討論。

69. 參見 Purvis, *EJMI*, 頁 90-95。

70. 參見本書第四章第六節（一）的討論。

153 *bar 'nasa* 本來具有亞蘭語成語「人」所具有的含義：⁷¹「安息日是為人設立的……所以人（子）也是安息日的主」。也就是說，在終末的條件下恢復的伊甸園裏（人是一切造物之冠，是造物的主人），安息日將作為讓整個人類安息和休養的日子而起作用。如果是這樣的話，這就是對更典型的猶太教對創世故事的用法的一個明確挑戰：猶太教用創世故事來強調以色列自己的重要性；這一點在《但以理書》七章中有經典的表述——像人一樣的形象（代表着至高者的聖民），因為被賜以大權控制獸一樣的形象（代表着敵視以色列的民族），就完成了亞當統治眾獸的創世順序。在《馬可福音》七章 15 節中，也存在這樣一種可能：耶穌宣佈了一種原則，他知道這原則能夠把它用來區分潔淨的民族（猶太人）與不潔淨的民族（外邦人），並且想要這樣去做——這一點馬可已經意識到並且已經指出（可 7:19）。⁷²如果我們可以假定綿羊和山羊的比喻出自耶穌（太 25:31-46），那麼事實就是：耶穌認為上帝的恩典是對外邦人開放的，是打破了民族間的界限的。

然而所有這些都只是未經展開的暗示。在大部分的篇幅中，我們看到耶穌在第二聖殿猶太教的界限內起作用——耶穌對當時流行的宗派之爭給予了尖銳的批判，他挑戰了上帝子民內部的不同派別所設定的界限，對以色列的精神上的傲慢傾向進行了先知式批判，他尋找着外邦人終末的朝聖之路，他尋找着一種新猶太教，一個終末論的以色列——但是所有這一切都是猶太教的框架內，具有猶太教的特徵。在耶穌這裏，沒有明顯的分道揚鑣的證據，不論在妥拉方面還是聖約的方面，即使我們以後見之明，能夠看到指明耶穌方向的基本原則和

71. 見本書第九章第四節的討論。

72. 見本書第六章第一節的討論。

根本洞見注定會引發影響深遠的變化——一旦耶穌的福音是否應該而且應該如何也傳向外邦人的問題提到日程上來，這變化就會發生。

第七章

保羅與「恩約守法主義」

一、第一代基督徒與律法

如果說耶穌在第二聖殿猶太教內部是一個令人不愉快的角色——因為他質疑了猶太教內部的界限和猶太教試圖以妥拉進行自我定義的種種做法——那麼他的第一代追隨者在耶穌受難節和復活節後的餘波下雖然發出同樣的質疑，但似乎並不那麼引起反感。至少在公元一世紀中葉的幾十年中，在猶太地流行的猶太教內部，他們的日子似乎好過一些。

我們必須提醒自己，這些第一代「基督徒」（在這個階段，「基督徒」這個術語本身就犯了年代錯誤）都是猶太人，而且是忠誠的猶太人，這一點很重要。他們並不認為他們是一種新宗教。可以確定的是：他們相信被釘十字架的耶穌是彌賽亞，而且從死中復活了，這使得他們在第二聖殿猶太教的大背景中顯得很怪異，但是在那個時代，他們仍然可以算是猶太人，這一點我們即將討論。¹就我們現在的主題「以色列的揀選和律法」而言，以下的證據是必須要考慮的。

（一）第一代信徒顯然把他們自己視為猶太教的高峰，即一種更新的或者說終末的猶太教，而這是先知們一直追尋的。因此耶穌的十二門徒就被視為重建的以色列的焦點，代表着重新聚集在一起的十二個支族。這至

1. 參見本書第十章第二節。

少看起來像是第一代基督徒記憶中 Q 底本的最終敘述所暗示的：十二個門徒參與審判十二個支派（太 19:28/路 22:28-30）；替換叛徒猶大的願望證明了重建內部秩序的一種需要，顯然出於同樣的原因（徒 1:21-22）；在《哥林多前書》十五章 5 節中，「十二」（the twelve）這個術語已經開始使用，用來指奠基的見證人群體。同樣的，最後的晚餐在信徒的記憶中象徵着新聖約，這證明信徒感到先知的盼望在終末意義上得到了實現。²

155

（二）我們的材料表明：耶路撒冷的第一代信仰者仍舊遵行着妥拉，這一點依材料來看是確定無疑的。在這裏，彼得的親身證明尤其重要：《使徒行傳》十章 14 節和十一章 8 節記載，彼得從來不吃不潔淨的食物；「猶太的眾弟兄」的反應——「你為甚麼進入未受割禮之人的家並和他們一同吃飯呢？」（徒 11:3）。在這兩個實例中，有一點是很明確的：已經建立的恩約守法主義的意識仍然頑強地存在——仍然毫無異議地認為，完全在妥拉所劃分出的界限內行動是正確的，或者說必要的。最早期的社群在食物律法和同桌吃飯的問題上仍然表現出對妥拉的忠誠，這就提出了最強有力的證據，質疑耶穌是否如《馬可福音》七章 15 節和 19 節指出的那樣，明確地對食物律法的問題態度激進。³

（三）我們已經看見，第一代拿撒勒派似乎仍然緊密依附於聖殿。⁴

（四）他們似乎並不想，或極少想離開耶路撒冷。沒有證據表明他們有向外邦人傳道的意識。（1）《使徒行傳》一至五章的一連串文本暗示，他們考慮的僅僅是

2. 見本書頁 72-73（邊碼）。

3. 參見 Sanders，《耶穌與猶太教》，頁 266；其他的參考文獻見拙文《耶穌與儀式潔淨》，載《耶穌、保羅與律法》，頁 55 注 17。亦見本書頁 57-58、134、151、153（邊碼）。

4. 參見本書第四章第一節的討論。

以色列：⁵一章 6 節寫道：「你復興以色列國就在這時候嗎？」一章 21-22 節講述的是十二使徒的揀選；二章 5 節寫道：「有虔誠的猶太人從天下各國來，住在耶路撒冷」；二章 39 節寫道：「因為這應許是給你們和你們的兒女，並一切在遠方的人」，這裏遠方的人可能指的是那些在聖靈降臨節聚集的人（2:5），散居地的猶太人和改變宗教信仰者（2:11），他們重新回到錫安山的願望在聖約的應許和先知的應許中是一個持續的主題；⁶三章 25 節：「你們是先知的子孫，也承受上帝與你們祖先所立的約……」；五章 31 節：「上帝且用右手將他高舉，叫他作君王，作救主，將悔改的心和赦罪的恩賜給以色列人。」（2）與此類似，還有一個事實：在這個時期，耶穌所說的有很大限定性、將以色列作為中心的話（太 10:5-6, 23, 15:24）一直被保存着，這就說明，耶穌這些話一直表達了保存這些話的人所優先考慮的事。如果他們確實考慮到外邦人（參看《使徒行傳》2:39, 3:25），那也應該只是考慮外邦人進入耶路撒冷（各國的終末朝聖），⁷而非去給外邦人傳道（這點在《使徒行傳》十五章 16-17 節中雅各的話有所暗示）。⁸（3）如前指出，⁹有一點是一定的：《馬太福音》二十八章 19-20 節的「大使命」反映了對這使命的某種理解，這種理解在稍後階段才得到清晰、完整的表達——不論這番話本身的歷史根源究竟是甚麼。否則就很難解釋第一代耶路撒冷的門徒

156

5. 我在此僅僅是認為，《使徒行傳》一至五章的一連串證據反映了早期耶路撒冷社群的特點。
6. 參見例如《申命記》30:1-5；《以賽亞書》27:12-13；《撒迦利亞書》9:11-17。需要指出的是《以賽亞書》46:12-13、《耶利米書》2:5, 31:10、《以西結書》11:15；《撒迦利亞書》6:15, 10:9 的「遠離」主題。然而，《使徒行傳》的評論者，總是將二章 39 節理解為有涉及外邦人。
7. 關於各個國家和民族終末朝聖，見本書第三章第四節（四）的討論。
8. 參見本書第八章第四節的討論。
9. 見本書頁 77（邊碼）及注 3。

對這番話的全然忽視（他們只是以『耶穌之名』受洗；他們也並沒有走出以色列，向萬民傳福音）。與此類似的是《使徒行傳》一章 8 節，路加在這裏為他的第二卷提供了「目錄」。簡而言之，沒有證據表明：向外邦人傳道的使命可以歸功於早期拿撒勒派的耶路撒冷社群。

（五）同樣令人注目的是這種敘述：法利賽人對新團體的同情——《使徒行傳》五章 33-39 節：迦瑪列是法利賽人所敬重的教師，滿懷同情地保護使徒；十五章 5 節：這個新派別是很有特點的，因此吸引了幾個法利賽人，這些法利賽人即使信了耶穌為彌賽亞，也仍然不放棄自己的法利賽人身份。在這一點上，我們有來自保羅的確認——耶路撒冷的教會吸引着嚴格遵守律法的人，這些人被保羅稱為「假弟兄」（加 2:4）。之後，《使徒行傳》二十一章 20 節說：你看信主的有多少萬，並且「都為律法熱心」。法利賽人對耶穌的追隨者這種相對的熱心，是共觀福音中對耶穌的傳道的描述和《使徒行傳》對早期耶路撒冷教會的描述的最顯著的差異之一。很顯然，這一新派別至少最初並不被視為一種威脅，至少不如耶穌帶來的威脅大。對這種敘述上的不一致，最好的解釋就是：第一代拿撒勒派對安拉的態度仍然保持着法利賽人認可的標準，在更傳統的規則下。這意味着：第一代基督徒仍然嚴格地遵行着妥拉和哈拉卡。

簡而言之，耶穌的追隨者引領的新運動視自己為第二聖殿猶太教的一部分，並且很大程度上仍然留在猶太教的框架內。

二、從迫害者到使徒

那麼，從甚麼時候開始，第二聖殿猶太教的第二、第三支柱才成為第一代基督徒的問題？第四支柱（聖殿）

157

在司提反和希臘化猶太人那裏受到徹底的質疑，¹⁰那麼，揀選、聖約和妥拉是不是也同樣遭遇質疑？對此，回答經常是肯定的，至少就妥拉而言：對妥拉的徹底批判始於希臘化猶太人；因此，保羅皈依的那個基督教對律法的態度就是那麼極端。¹¹但是，至少就目前我們的證據而言，這一斷言是很有問題的。

我們手上極可能直接追溯到希臘化猶太人的證據都沒有證明，有任何對妥拉的質疑是獨立於對聖殿的質疑的，也就是說，對妥拉的批判總是與對聖殿的批判相連。

(1) 所有與希臘化猶太人相關的材料，只有《使徒行傳》第六章 13 節提到律法的問題（「這個人說話不住地糟踐律法和聖所」）。這被作為控訴司提反的假見證。對司提反的控訴的核心是，這個拿撒勒人耶穌要毀壞此地，並且要改變摩西傳給我們的規條（徒 6:14）；但是，既然律法大部分涉及的是聖殿祭禮的規條，那麼攻擊聖殿就意味着破壞律法。第七章司提反的演說聽起來像是辯解司提反極為尊敬律法（7:38, 53），他的批評單是針對聖殿。¹² (2) 隨着司提反事件之後發生的事情也是一樣：所有的暗示都與聖殿有關，而不是與律法有關；¹³在《使徒行傳》中，對律法和割禮更為寬泛的討論僅僅在彼得（他不是希臘化猶太人）的傳道中才有提及。(3) 如果《約翰福音》四章和《希伯來書》反映的是前保羅時代的希臘化背景，¹⁴那麼其中的暗示就是相同的——受到質疑的是聖殿，而非律法。因此，「希臘化猶太人的證據」

10. 見本書第四章第三至六節的討論。

11. 參見 Hengel, 《耶穌與保羅之間》，頁 23-24；參見 S. Kim, 《保羅福音的起源》（*The Origin of Paul's Gospel*; WUNT 2.4; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981），頁 44-48；比較極端的敘述方式參見 Schmithals, 《保羅與雅各》，頁 25-26。同時參見本書第四章第三節的討論。

12. 參見本書第四章第五節（五）的討論。

13. 參見本書第四章第六節的討論。

14. 見本書頁 93、115（邊碼）。

似乎否定了一種觀點：希臘化猶太人提倡放棄律法，不僅僅包括關於進聖殿、參加聖殿祭禮的律法。

但是，這是否解決了問題？我們也有保羅作為證據：他自己承認是教會的迫害者（也就是說，他主要或專門迫害希臘化猶太人）。《腓立比書》三章 5-6 節：「就律法說，我是法利賽人；就熱心說，我是逼迫教會的；就義說，我是無可指摘的」。最顯而易見的解經法不就是把這三條都與律法連接起來，從而推斷出保羅迫害教會是因為他認為教會拋棄了律法嗎？《加拉太書》三章 13 節：「基督既為我們受了詛咒，就贖出我們脫離律法的詛咒；因為經上記着：『凡掛在木頭上都是被詛咒的』（申 21:23)」。這裏很容易得到一個暗示：耶穌被釘十字架曾被認為是受了上帝的詛咒。當然，在耶穌的時代，《申命記》二十一章 23 節已經用來指向被釘十字架（4QpNah 1.7-8；11QT 64.6-13）。極為可能的是，這一段文字很早就被猶太教用來反駁早期基督教關於被釘十字架的彌賽亞的宣稱¹⁵——實際上，很可能保羅自己就是這麼做的。因此，有一種觀點認為《加拉太書》三章 13 節是保羅對自己早期邏輯的一種反撥，這很有可能。目前學術界對此的一般論證是，保羅曾認為耶穌是被律法所詛咒的；後來他在大馬士革的路上遇見了耶穌，並且認識上帝到為耶穌伸了冤；於是出現了一個必然的推論：如果上帝為被律法詛咒的耶穌伸了冤，那麼律法一定是錯誤的，因此上帝指示：律法已經不再是上帝的意願的表達。金世潤 (Seyoon Kim) 的推論頗為典型：保羅面臨的是二選一的困境——要麼是律法，要麼是被釘

15. 參見 G. I. Brooke, 《聖殿經卷與新約》（*The Temple Scroll and the New Testament*），載氏編，《聖殿經卷研究》（*Temple Scroll Studies*; Sheffield Academic, 1989），頁 181-199，這裏引自頁 181-182 以及本書注 3 中的參考文獻。

十字架的耶穌；保羅相信：耶穌是「律法的終結」（羅 10:4），而這信念要追溯到大馬士革路上的遭遇。¹⁶

然而在我看來，這種推論還是有致命的缺點，主要是因為它忽視了律法區分以色列和其他民族的社會功能。如果我們更進一步地檢查現有的證據，我們會看到，這並非有關如此之律法的問題，尤其並非像傳統上由宗教改革的解經所設定那樣是福音與律法相對的問題。人們忽視了以下的線索。

(一)「熱心」(zeal) 保羅迫害教會的原因是出於「熱心」（《腓立比書》3:6——「就熱心說，我是逼迫教會的」）。很有可能，保羅早期的這種熱心與他「早年在猶太教中的生活」有關，因為在《加拉太書》一章 13-14 節中，保羅自己說：「我在猶太教中……為我祖宗的遺傳更加熱心」。任何一個讀到這些文字的猶太人都能分辨出這裏「熱心」暗示着甚麼。因為在猶太人自我身份的認定歷史中，「熱心」是一個很重要的詞，尤其是在這種情況下——對上帝的熱心，對律法的熱心。在猶太人的團體中，這種熱心的經典範例是眾所周知的，也是被高度肯定的：西緬和利未，他們對上帝的熱心不僅表現在維護其妹妹的榮譽上，還表現在維護以色列的完整、不受陌生人和外邦人的侵犯上（《猶滴傳》9:2-4；《禧年書》30:5-20；而這些都指向《創世記》34 中的情節）；¹⁷非尼哈是另外一個具有「熱心」的猶太人

的例子：他殺害了僭越以色列界限的人，為以色列人贖了罪（《民數記》25:6-13；《德訓篇》45:23-24；《馬加比一書》2:54；《馬加比四書》18:12）；¹⁸以利亞對律法的熱心表現在反對亞哈和耶洗別的多神崇拜（《列王紀上》18；《德訓篇》48:2；《馬加比一書》2:58）；「對律法的熱心」是馬加比反抗敘利亞人的革命中不斷重複的主題，因為敘利亞人試圖破壞以色列人的倫理和宗教的身份（《馬加比一書》2:19-27, 50, 58；《馬加比二書》4:2；Josephus，《猶太古史》12.271）。¹⁹很顯然，這種熱心正是保羅證明他的同胞猶太人所具有的熱心：「我可以證明他們向上帝有熱心……因為不知道上帝的義，想要立自己的義……」（羅 10:2-3）。同樣的話在《馬加比一書》二章 27 節中也有所回應：「讓每一個對律法有熱心的、與上帝立約的人和我一起戰鬥！」。²⁰

「熱心」的意思已經很清楚。在每一種情況下，「熱心」都是指致力於保衛以色列的特殊性。任何人、任何事如果想要破壞以色列屬神的純潔性、想要模糊以色列作為上帝的守約子民的特殊性，就要受到抵制和清除。這種「熱心」在每個事例中都是以拿起刀劍的形式，以訴諸公開的暴力表現出來：毀滅示劍家族的事例（《禧年書》30:18：「實行義和審判的熱心、報復那些反抗以色列的人的熱心」）；還有殺死那把米甸女人帶上床的

160

16. Kim，《保羅福音的起源》，頁 3-4。同時參見拙著《耶穌、保羅與律法》，頁 102-103，注 11-12。

17. 需要指出的是：（一）割禮作為界限標誌的重要性已經在《創世記》三十四章 14 節清楚地體現出來（「我們不能把我們的妹子給沒有受割禮的人為妻，因為那是我們的羞辱」）；（二）宗教熱情與民族純潔性之間的聯繫在《猶滴傳》九章 4 節得到了體現（「所愛的兒女，就是大發熱心，厭惡血統被玷污」）；（三）《創世記》三十四章 14 節的敘述在《禧年書》中得到了體現：與異族通婚會給以色列帶來污染（《禧年書》30:13 及以下）：這種熱忱是利未的祭司職的基礎（30:18）。我們應該指出西緬與利未的故事中的戲

劇性的反調：他們以割禮這種接納儀式為手段，使示劍家失去力量，並毀滅他們，因此保衛了割禮所標誌的界限。

18. 因為非尼哈擊殺以色列人和米甸女人的行為，他被給予了「永遠當祭司職任的約」（《民數記》25:12-13；《德訓篇》45:24；《馬加比一書》2:54）。他被認為是一個英雄，被奮銳黨立作楷模（Hengel，《奮銳黨》，頁 149-177，整段文本見頁 146-228；Schürer，卷二，頁 598-606）。

19. 參見《米示拿》中《論公會》（*Sanhedrin*），9.6——「假如一個人偷了聖器或是被魔法師（Kosem）詛咒或是與亞蘭女子通姦，奮銳黨人就可以攻擊他。假如一個祭司在不潔淨的狀態下獻祭，祭司們就不會讓他進聖所，祭司中的年輕人還會把他趕出聖殿，用棍棒把他的頭劈開」。

20. 詳細討論見拙著《羅馬書》，頁 588。

以色列男人的事例；屠殺巴力的先知的事例（王上 18:40）；引發馬加比革命的行為——殺害背約的叛教猶太人（「他大發對律法的熱心，像非尼哈所做的那樣……」，見《馬加比一書》2:23-26）。

很明白，保羅腦海裏回憶起他自己做一個凶暴的迫害者時的熱心（加 1:13-14；腓 3:5-6），正是這種對律法的熱心，表現為以刀劍來維護以色列的聖約的特殊性。²¹保羅可以稱自己為「熱心人」（zealot），正是因為（用《羅馬書》十章 2-3 節的話來說）他試圖建立一種義，並以此作為以色列的特權——只有以色列人擁有這個特權，其他人都不擁有。²²在熱心於祖先的傳統上，保羅比同時代的人「更進一步」，因為他和那些法利賽人以及本書第六章第二節指出的人一樣：想要在「義」周圍劃出一條更嚴格、更嚴厲的界限，以使他們與外邦的「罪人」區分出來。因此，他對希臘化信徒的反應是暴力的：這與他們對外邦人的開放有關，與維護道德和自我修養的律法無關；保羅的迫害行為來自於對律法的熱心，這個律法作為界限區分出上帝面前的「義」，而這「義」是一種需要加以促進加以維護特權。很顯然，保羅認為希臘化猶太人是一個威脅，他們威脅到保羅作為守約子民的獨特身份，甚至威脅到聖約本身。像西緬、利未、非尼哈一樣，保羅想通過這樣的熱心追求「義」（《詩篇》106:30-31；《禧年書》30:17）。²³

21. 參見 T. L. Donaldson, 〈奮銳黨與改信者：保羅的基督—妥拉對立的起源〉（Zealot and Convert: The Origin of Paul's Christ-Torah Antithesis），載 *CBQ* 51（1989），頁 655-682。我們不能低估非尼哈這類「熱心」中的暴力以及將他的「迫害」說成試圖「毀滅」教會的這一描述中的暴力（「毀滅」：*porthein*；BAGD——「掠奪，蹂躪，毀壞，徹底擊潰」）（加 1:13；徒 9:21）。
22. 關於《羅馬書》十章 2-3 節的解經，參見拙著《羅馬書》，頁 586-589。
23. 《創世記》十五章 6 節描述了正義的熱烈的意願，因此毫無疑問保羅使用《創世記》十五章 6 節來表達他自己關於正義的理念，見《加拉太書》三章和《羅馬書》四章。

（二）皈依²⁴ 有一個顯著的事實是：保羅從不認為他在大馬士革的路上與升天的耶穌的相遇是一種「皈依」，而是一直僅僅把這作為一種「呼召」。²⁵因此，保羅在或許是最早提到的時候說：「施恩召我的上帝，既然樂意將他兒子啟示在我心裏，叫我把他傳在外邦人中……」（加 1:15-16）。《哥林多前書》九章 1-2 節也有類似的話：「我不是使徒嗎？我不是見過我們的主耶穌嗎？你們不是我在主裏面所作之工嗎？假若在別人，我不是使徒；在你們，我總是使徒。因為你們在主裏，正是我作使徒的印證。」在《哥林多前書》十五章 8 節中：「末了，又顯示給我。我原是使徒中最小的，不配稱為使徒，因為我從前逼迫上帝的教會」。

這裏對於我們來說更為重要的是：保羅把這個顯示理解為使徒向外邦人傳福音的使命。對他來說，作為一名使徒始終意味着（就我們所能言）：外邦人的使徒（羅 11:13）；正因為如此，才有了《加拉太書》一章 16 節的「叫我把他傳在外邦人中」。一種不可能的推測是：保羅一直認為自己是使徒（某種一般、非特定的意義上的使徒），之後又下結論說自己的使徒職分是向外邦人傳福音。如果是這樣的話，這就與他認為使徒職分是一種特殊使命的理解就不一致了（尤其參看林前 9:1-2；加 2:8；林後 10:13-16）。就保羅而言，他在與升天的耶穌的相遇中獲得的，是恩典，是在外邦人中贏得信任的使

24. 在接下來的討論中，我會進一步探究已在拙文〈「照亮外邦人的光」：大馬士革路上基督向保羅顯現的重要意義〉（“A Light to the Gentiles”: the Significance of the Damascus Road Christophany for Paul）中討論過的話題，這篇文章載 L. D. Hurst & N. T. Wright 編，《新約中基督的榮耀：為紀念凱爾德的基督論研究》（*The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of G. B. Caird*; Oxford: Clarendon, 1987），頁 251-266；再版載《耶穌、保羅與律法》，第四章。
25. 當然，這一觀點並不是新的，參見例如 Stendahl, 《猶太人與外邦人中的保羅》，頁 7-12；其他討論見拙著《耶穌、保羅與律法》，頁 101，注 1。

徒的職分（羅 1:5, 15:15-16）。這在《使徒行傳》中得到無與倫比的強調。在關於保羅的「皈依」的三段敘述中，沒有一次提到「律法」；相反，三段敘述都提到了對外邦人的使命（徒 9:15, 22:15, 26:17-18）。有一點很清楚，在保羅自己對於他進入新運動的回憶中，以及在路加對此的回憶中，主要的因素是他確信他受召傳福音給外邦人。

這一發現同樣與我們已經得出的關於「熱心」（一）的結論有關。當我們回顧保羅在大馬士革路上的遭遇，我們發現，在這之前，保羅是把外邦人排斥在界限之外的——為了維護守約子民的界限，他不惜動用武力，像非尼哈和其他狂熱的猶太人一樣。但是在在大馬士革的經歷之後，一個天翻地覆的變化發生了：他意識到，通過升天的耶穌，上帝的恩典已經延及外邦人，而他受召為外邦人作上帝恩典的僕役。不難理解，保羅皈依了先前他猛烈攻擊的信仰。²⁶

162 (三) 《加拉太書》三章 13 節 通過這些發現，《加拉太書》三章 13 節就開始變得容易理解了。第 13 節並不是孤立的，而是接着還有一個目的從句：耶穌被釘十字架的詛咒，是為了這個目的——叫亞伯拉罕的福，「因基督耶穌」可以「臨到外邦人」（3:14）。這裏的暗示是，這一本來阻止外邦人做守約子民，阻止他們被接納為守約子民，使外邦人不能分享亞伯拉罕的聖約

26. 我很願意承認有這樣一種可能：保羅對自己的責任的理解是在皈依之後的幾年中逐漸成熟的（參見本書第七章第三節及以下的討論），可以說是「皈依後的自我重建」（尤其參見 Segal, 《皈依者保羅》，第四章；Taylor, 《保羅、安提阿與耶路撒冷》。然而，以上（一）與（二）列出的證據只能得出一個結論：保羅皈依的即使不是唯一的主要特徵也是其中一個主要特徵，是神學觀念的轉變——從排他的神學變為包容的神學。因此，有一點顯得尤其重要：在《加拉太書》一章 13-16 節、《哥林多前書》十五章 9 節中，保羅強調他皈依前對基督教徒的迫害與皈依後作為耶穌的使徒向外邦人（如哥林多人）傳教之間的對比。西格爾（A. Segal）也指出：保羅皈依後的一個結果就是讓外邦人改宗的強烈願望（同上，頁 127）。

的應許，而如今這一詛咒已經因為耶穌除去了。在這裏，保羅的「詛咒」的意思並不十分明瞭，但是《加拉太書》三章 10-14 節的兩個相關的事實提供了一些線索。（1）

《加拉太書》三章 10 節：詛咒依靠着以律法書為本（*ex ergōn nomou*）的人，依靠着在律法之內（*en nomō*）的人。如我們所見，²⁷這些話表明了一部分猶太人對恩約守法主義的典型態度；他們暗示了一種對律法的理解方式以及對律法的實踐方式，這種方式把律法之外的人與上帝的子民區分開來。（2）還有很重要的是雙重指向《申命記》——《申命記》二十七章 26 節：「不堅守遵行這律法言語的，必受詛咒！」（加 3:10）；《申命記》二十一章 23 節：「凡掛在木頭上的人都是在上帝面前受詛咒的。」（加 3:13）。布魯斯（F. F. Bruce）對這些文字的重要性有精闢的分析：²⁸

《申命記》二十七章 26 節的詛咒是在聖約的更新儀式末尾宣佈的，因此特別指向背約者；

根據聖殿經卷的記述：掛在木頭上直至死去的懲罰是對於破壞聖約連結的以色列人而言的。對於違背聖約的以色列人來說，曝曬在「日頭下」是合適的懲罰，這在《舊約》時代屢見不鮮。

用《申命記》二十一章 23 節來指耶穌被釘十字架，其中暗含的意思是：在很多猶太人看來，耶穌破壞了聖約，因此是被驅逐出守約子民的。²⁹而在界限方面，律法再次

27. 參見本書第七章第六節的討論。

28. F. F. Bruce, 《加拉太書》（*Galatians*, NIGTC; Exeter: Paternoster, 1982），頁 1-64；《律法的詛咒》（*The Curse of Law*），載 M. D. Hooker and S. G. Wilson 編，《保羅與保羅主義》（*Paul and Paulinism*, C. K. Barrett FS; London: SPCK, 1982），頁 27-36，在此參見頁 31。

29. 至於他們是否對其他被羅馬人釘了十字架的猶太人也下了如此結論，我們還

扮演了重要的角色——它標識出哪些人、哪些事在聖約允許的範圍內。因此，我們可以猜測：保羅在大馬士革路上得到的啟示可能導致以下的結論或者推論：上帝肯定了那個受律法詛咒的人，也就是說，上帝肯定了破壞聖約的人，也就是，肯定了被聖約排除在外的人，也就是，上帝認可了外邦人。³⁰如果上帝是為了「人」的，那麼他就是為了「外邦人」的；「在基督裏」也就是說：被聖約排斥在外的人，是被上帝接受的。因此保羅可以宣稱：上帝的福音，亞伯拉罕的福，聖靈的恩賜，因基督耶穌而給予聖約之外的人，也就是給外邦人。

如果這些推論是正確的話，那麼我們就得和金世潤的觀點決裂了：金氏和其他一些人認為，保羅神學發端於大馬士革路上的遭遇，而這又成為他因信稱義（經典的信義宗術語）教義的開始——這與「掙得上帝的接受」的概念相對立，也與律法相對立。如果我們是對的，保羅的轉折點並不在於對律法的重新評估，而在於律法之於外邦人的意義，在於是否把上帝的恩典局限在律法之內（*en nomō*）的人，在於是否把那些「沒有律法、在律法之外的」（*anomoi*）排斥在外。做出這一結論，並不

不敢說。考慮到這一時期前後被佔領軍釘十字架的猶太人的數目，很難相信事實如此。我們能說的只是，《申命記》二十一章 23 節適用於被釘十字架的耶穌。當然，耶穌的事件中可能存在着特殊的因素，因此《申命記》二十一章 23 節只提到耶穌的死而沒有涉及遭遇同樣命運的其他猶太人。在本書第六章我們指出：這個因素是耶穌站在了「罪人」的一邊，反對那些「義人」，他們想要把聖約之「義」的界限更嚴格地劃定在以色列內部，同時為維護這種界限。耶穌「向罪人傳道」與保羅迫害耶穌的追隨者之間有着直接的聯繫，可是後來，上帝的義的福音向所有外邦的「罪人」開放。也就是說，希臘化猶太人對外邦人的開放可能重新激起了對耶穌站在罪人一邊的批評，而且是以非常激烈的形式。

30. 如果在猶太的派別之爭中，一個猶太人在遵行律法上有不當（如節日的日期、祭司職分），就會被認為同外邦人一樣或比外邦人更糟糕（《禧年書》6:32-35；《所羅門詩篇》8:13），那麼，有一件事就是很自然的，大概也是不可避免的：一個猶太人做「罪人的朋友」而「掛在木頭上」，就將被等同為在聖約之外的外邦罪人。

是要否定經典的信義宗重新敘述因信稱義教義的重要性，也不是要否定這與保羅的教導緊密相關，直接出自他的教導。這一結論僅僅是想肯定：當出現在保羅的著作中，因信稱義的教義所具有的衝擊和鋒芒，只是為了表達保羅在大馬士革的遭遇中獲得的洞見——上帝的聖約的恩典同樣賜予作為外邦人的外邦人，上帝通過亞伯拉罕的應許的終末實現，並不要求外邦人改變他們的種族身份併入猶太人。³¹

所有這些有多少是後見之明？保羅是甚麼時候開始向外邦人傳福音？這些仍然有爭論，尤其是《加拉太書》一章 17 節的暗示（保羅直接去阿拉伯傳福音了嗎？）。所幸我們並不需要一個明確的答案。對我們來說，只要知道這一點就足夠了：保羅開始對希臘化基督徒持同情的態度，並且開始積極地向外邦人傳福音。事實是，從一世紀三十年代中期起（或者更早？），猶太人的拿撒勒派就開始接受（據推測是）越來越多外邦人了。

三、割禮的問題

談到越來越多外邦人進入新猶太人教派，就立刻引出另外一個問題——割禮；我們的文本清晰地暗示：這些外邦人被拿撒勒派接受是不要求他們行割禮的。然而，前面已經指出一個事實：³²割禮是如此重要，它是身份和界限的標誌，幾乎所有猶太人都必須遵行。無論有多少未受割禮的外邦人進入到猶太人的教派，由於割禮對猶太人的身份是如此重要，我們一定會想到：割禮問

31. 這不是一個新觀點。這一觀點在二十世紀初就見述於 W. Wrede, 《保羅》(Paul); ET: London: Philip Green, 1907), 頁 122 及以下；但是在最近幾十年中，表述最有影響力的是 Stendahl, 〈使徒保羅與西方的內省良知〉(The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West), 載 HTR 56 (1963), 頁 199-215；再版於氏著, 《猶太人與外邦人中的保羅》。

32. 見本書頁 38-39 (邊碼)。

題從一開始就或多或少是這場新運動中不可迴避的問題。然而，這些皈依新猶太教派的外邦人應否受割禮的問題，似乎直到大約公元五〇年才出現（加 2:1-6；徒 15:1-5）。³³為甚麼會延遲？為甚麼這些外邦人受割禮的問題沒有在更早的時候出現？以下幾個事實或許可以給出解答。

（一）哥尼流的先例（徒 10-11） 根據現在的研究成果，我們知道路加必定突出了哥尼流事件的重要性：路加在敘述中插入哥尼流的事件（徒 9:32-11:18），把哥尼流事件與保羅的皈依事件放在一起（徒 9:1-31），從而，哥尼流事件被插入了本來無間斷的希臘化猶太人歷史當中（徒 6:1-8:40，11:19-30）。因此，在路加的敘述中，哥尼流事件顯然先於安提阿的突破性進展。此外，關於這事件的敘述有三次（徒 10:1-48，11:1-18，15:7-9），這使其具有一種優先的位置，因為在路加的敘述中，篇幅上超過它對保羅皈依仅有的三次敘述（徒 9:1-30，22:3-21，26:2-23）。然而，即使保羅皈依事件最重要，哥尼流事件的重要性在於它提供了一個先例——一個外邦人沒有先行割禮而被新拿撒勒派社群接受（以耶穌基督的名受洗），而且是被彼得本人接受了。

然而，我們應該同時指出兩個重要的因素。（1）哥尼流是一個虔誠的人——他「敬畏上帝」，而且已經猶

太化，也就是說，他在很大程度上以猶太人的方式生活（徒 10:2）。³⁴因此，他非常接近猶太教。（2）在哥尼流事件中，路加特別強調聖靈的顯現（徒 10:44-47，11:15-18）。這恩典是如此明顯，因此第一代的猶太基督徒發現他們別無選擇，只有承認上帝簡略了迄今為止要加入上帝子民行列的正常方法（徒 11:23；加 2:7-9）——心靈的潔淨（或割禮）使得肉體的割禮變得似乎不必要了（參看徒 15:7）。於是，那些第一代的信徒（信耶穌為彌賽亞，但是認為沒有理由改變對妥拉的遵守）就把哥尼流事件視為例外——這對成為守約子民的標準模式沒有太大的威脅。

（二）早期皈依者的一大部分，或許是全部，在最早的時候都是改信者和敬畏上帝的人。這一斷言並不依賴於「敬畏上帝的人」這個已經公認的區分類型，因為這一問題仍有許多爭論。³⁵問題在於，許多外邦人被猶太教所吸引，並在不同程度上依附於當地的猶太會堂，這是不爭的事實。約瑟夫和斐洛指出：猶太人的習俗對於非猶太人來說有着相當大的吸引力，包括安息日和飲食律法（Josephus，《斥阿皮昂》2.123, 209-210, 280, 282；Philo，《論摩西生平》2.17-20）。*Ioudaizein*，「像猶太人一樣生活」，已經成為一個大家普遍認可的術語，用

33. 在司提反和希臘化猶太人看來，保羅參與其中的迫害是猶太人內部的派別之爭，見本書第六章的討論。在何種程度上保羅認為希臘化猶太人威脅到猶太人與外邦人之間的界限（7:2），以及那些參與迫害的人也分有這一觀點，我們並不知道（《羅馬書》十章 2 節能夠反映出更晚的猶太叛亂前十年時的情況）。除了保羅所述的（徒 9:2），是否人們十分關切在猶太地之外追捕希臘化猶太人，這一點還需要討論：保羅把自己描述為過分熱心（加 1:14），這暗示着他例外地參與了對拿撒勒派的追捕（腓 3:6）；另一方面，《加拉太書》四章 29 節、《哥林多後書》十一章 24 節、《帖撒羅尼迦前書》二章 14 節似乎表明：一些迫害正在進行中（儘管並不清楚問題是否向外邦人的開放）。甚至《加拉太書》五章 11 節也暗示：割禮成了一個問題，這是保羅自己的傳道工作的結果。參見本書頁 289（邊碼）注 42。

34. 關於「敬畏上帝的人」和「猶太化的人」，見下一段的討論。哥尼流的施捨行為為具有特殊的意義（徒 10:2-4）。施捨救濟行為在猶太教被認為是虔敬的重要舉措（見本書第七章第四節〔三〕的討論）。

35. 參見 A. T. Kraabel, 〈敬畏上帝者的消失〉（The Disappearance of the God-fearers），載 *Numen*, 28（1981），頁 113-126。同時參見 J. Reynolds & R. Tannenbaum, 《阿芙洛迪西亞的猶太人與敬畏上帝的人》（*Jews and Godfearers at Aphrodisias*; Cambridge philological Society Supp. 12, 1987），頁 48-66；Schürer, 卷三，頁 160-171；參見 S. Mcknight, 《外邦人中的光：第二聖殿猶太教時期猶太人的傳教行為》（*A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in The Second Temple Period*; Minneapolis: Fortress, 1991），頁 110-114。

來指對猶太習俗的採納。³⁶當我們觀察在羅馬帝國境內猶太人聚居的主要地區時，我們會發現同樣的情況。斐洛的證據（如前提及），指的是亞歷山大里亞，羅馬帝國的第二大城市。來自小亞細亞的考古和銘文證據表明：在猶太人定居的城市，猶太人社群享有很高的聲譽。³⁷來自羅馬人的材料確認：猶太教在羅馬也具有很大的吸引力。³⁸在這一點上更使我們驚訝的是約瑟夫的報導：公元一世紀的時候，在敘利亞（首府是安提阿），許多外邦人已經「猶太化」，並且與猶太人「混居在一起」（《猶太戰記》2.462-463，7.45）。³⁹

從這些證據中得出的推論是：希臘化拿撒勒派當初次來到安提阿的時候，發現許多敬畏上帝並改變了宗教信仰的外邦人，他們還去安提阿的猶太會堂；正是在安提阿，最初皈依新的耶穌基督運動的外邦人主要就是這些人。⁴⁰如果是這樣的話，幾個重要的因素就是（1）這些外邦人已達到的「猶太化」程度，（2）他們被安提阿的猶太人會堂接受的程度。這些親猶太教的人對大部分耶路撒冷的信徒來說並沒有太大的威脅：畢竟，界限並沒有被推遠太多，而洗禮（以耶穌基督之名）也只是被

認為是向以色列更進了一步。⁴¹更加傳統的耶路撒冷的信仰者可能也願意讓外邦人保持這種奇怪的地位，就像猶太會堂對待敬畏上帝的人一樣——敬畏上帝而依附於猶太會堂／拿撒勒派社群，被看作是走向徹底改變宗教信仰的重要一步，而猶太化的實踐被看作是走向完成割禮的重要一步。⁴²

但是，如果這些能夠解釋為甚麼割禮的問題在初期基督教團體中出現得這麼晚，那麼另外一個問題就顯而易見了：割禮的問題還是出現了，為甚麼在那個時候出現？我們可以猜測，原因至少有三個。（1）哥尼流事件並非只是一個例外，而是一種規則。未受割禮而皈依基督教的外邦人的人數增加得很快。界限的標記已經不僅僅是被模糊的問題，而是被拋棄的問題。

（2）我們不能忘記拿撒勒派成功超越他們的猶太同胞（「猶太人的使命」，見《加拉太書》2:7-8）。如我們已經指出的那樣，⁴³這些增加的猶太教成員似乎包括大量這樣的猶太人：認為他們對耶穌的新信仰是與他們更傳統的信仰和法利賽人的哈拉卡完全調和的。當然，猶太的眾弟兄在《使徒行傳》十一章 18 節中的態度（完全接受哥尼流的先例）和在《使徒行傳》十五章 1-5 節中的態度（基督徒的法利賽人堅持割禮）是不同的；保羅在耶路撒冷指的「假弟兄」也有同樣的要求：「他們私下窺探我們在基督耶穌裏的自由」（加 2:4）。

（3）我們還應該注意到這個時期猶太地的政治局勢的腐敗，至少包括羅馬皇帝卡利古拉（Caligula）引發的

168

36. 《七十士譯本》的《以斯帖記》八章 17 節；Theodotus，載 Eusebius，《為福音準備》（*Praeparatio Evangelica*），9.22.5；Plutarch，《西塞羅生平》（*Life of Cicero*），7.6；Josephus，《猶太戰記》，2.454。這些在拙著《耶穌、保羅與律法》中都有所引用，頁 149。

37. 參見 P. Trebilco，《小亞細亞猶太社群的研究》（*Studies on Jewish Communities in Asia Minor*；SNSMS 69；Cambridge University, 1991）。

38. 參見 Plutarch，《西塞羅的生平》，7.6；Juvenal，14.96-106；Cassius Dio，67.14.1-3；Suetonius，《多米田》（*Domitian*），12.2。

39. 進一步討論見 S. J. D. Cohen，《越過界限，成為猶太人》（*Crossing the Boundary and Becoming a Jew*），載 *HTR* 82（1989），頁 13-33；參見 McKnight，《外邦人中的光》，第五章（作者的重要且令人信服的論點是：第二聖殿猶太教並不重視傳教活動，它不是一個傳教式的宗教）。

40. 這裏有必要回顧一下希臘化猶太人的情況：路加專門作了描述——在《使徒行傳》第六章 5 節中，十二使徒挑選七個執事，其中一個是「進猶太教的安提阿人尼哥拉」。

41. 假如這一時間皈依者的洗禮也開始進行了的話，那麼「以耶穌名義」的洗禮也屬於同樣的灰色地帶（詳細討論見《耶穌、保羅與律法》，頁 168 注 70；McKnight，《外邦人中的光》，頁 82-85）。

42. 參見 Juvenal，14.96-106——敬畏上帝者的兒子一定會接受割禮，這是很自然的事情。

43. 參見本書第七章第一節的討論。

危機：他企圖在耶路撒冷聖殿內設立自己的像（公元四〇年），這威脅與引發馬加比革命的事件一樣嚴重。⁴⁴亞基帕國王（Agrippa）之死（公元44年）或許沉重打擊了一個溫和的希望（考慮到亞基帕與克勞狄[*Claudius*]皇帝的友誼，他勢必會善待克勞狄的子民）。繼位的羅馬帝國的代理人非常虛弱，但是手段狠毒。庫斯庇烏斯·法都斯（*Cuspius Fadus*, 44-46?）命令：大祭司的法衣為了安全起見必須送回羅馬，而且必須打擊杜達（*Theudas*）的叛亂（*Josephus*，《猶太古史》20.6, 97-99）。他的繼承者，提庇里烏斯·尤利斯·亞歷山大（*Tibenus Iulius Alexander*），自己本身是一個猶太教的叛教者，他於公元四十六（？）至四十八年把雅各和西門釘了十字架。雅各和西門是加利利的猶大的兒子，可能因為他們像他們的父親一樣，有煽動猶太人反抗羅馬法律的嫌疑，所以被釘了十字架（他們認為羅馬的法律威脅到以色列對獨一神的忠誠）（《猶太古史》20.102）。至於到他的繼位者那時，情況就更糟糕了（48-52年），耶路撒冷發生了類似叛亂的暴動，造成幾千人的死亡（根據約瑟夫的記載），之後撒瑪利亞以及其他一些地方的賊黨（奮銳黨）紛起（《猶太戰記》2.223-238；《猶太古史》20.105-124）。⁴⁵

在這種情況下，加之猶太人對於自己相對於其他民族而具有的宗教獨特性和守約特權的典型意識，耶路撒冷原本對外邦人更為寬鬆的態度開始發生改變，就不足為奇了（徒11:18）。既然在猶太人的自我理解中，民族身份和宗教身份是相互交織在一起的，⁴⁶那麼任何一個威

脅到民族身份的因素，就必然引發激烈的保衛民族界限和宗教界限的行為。反過來說，宗教方面的改革更容易被看作是對民族身份的威脅。因為界限要嚴格地遵守和監控，所以壓力也就形成——這通常在一個團體受到威脅時更加明顯。既然割禮是這樣一個主要的標誌，是上帝與亞伯拉罕和他的後裔立下的永恆的真正記號（創17:9-14），⁴⁷因此一旦在猶太地或是散居地的社群中，猶太信仰者要嚴格劃分身份的界限時，割禮的問題就突顯出來。⁴⁸

很有可能就是以這種方式，割禮的問題在四十年代後期在新運動中突顯出來——這是早期基督教的第二大爭論（第一大爭論是司提反以及希臘化基督徒對聖殿的看法）。很顯然，正是這個問題主宰了歷史上稱之為耶路撒冷會議的事件（加2:1-10；徒15:1-29）。⁴⁹

四、耶路撒冷會議

當割禮的確開始成為問題，在新運動內部引起嚴重分歧的時候，有三個派系參與了這場激烈的爭論（加2:1-10）。

（一）保羅與提多 保羅在《加拉太書》一至二章的措辭非常謹慎。他想要清楚地表明一點：在寫《加拉太書》的時候，他認為自己無論在何種程度上都既不依賴也不從屬於耶路撒冷教會的領袖。我們尤其需要指出的是：保羅不斷地強調其使徒地位的獨立性（1:1, 12, 16-17）；二章2節和6節對耶路撒冷領袖的描述是疏遠

44. Philo, 《致該猶書》, 184-338; *Josephus*, 《猶太戰記》, 2.184-203; 《猶太古史》, 18.261-309——注意其中的空間。塔西陀也意識到這一點（《歷史》, 5.9）。

45. 更多細節見 *Schürer*, 卷一, 頁455及以下。

46. 參見本書第八章第二節的討論。

47. 見本書頁38-39（邊碼）。

48. 割禮對於民族和宗教的重要性再次得到突顯——羅馬皇帝哈德良決定禁止割禮，作為他對於巴喀巴叛亂的部分回應（*Schürer*, 卷一, 頁538-539）。

49. 這裏的討論並不依賴於將《加拉太書》二章1-10節的會商等同於《使徒行傳》十五章的會商；這裏要討論的是保羅與耶路撒冷的高層之間就割禮的問題在耶路撒冷達成的協議。

的——*hoi dokountes*，「至於那些有名望的」；⁵⁰在二章 6 節中出現了一個著名的插入語：「那些有名望的，並沒有增加我甚麼，上帝不以外貌取人。」但是同時，保羅的語言還表明：在召開耶路撒冷會議的時期，保羅對耶路撒冷的使徒的評價就已經是很高的，而且可能也承認他們的權威；作為安提阿的使者（參看徒 13:3），保羅認為安提阿教會是耶路撒冷教會的女兒（徒 11:19-24），而且保羅可能認為他那時去耶路撒冷解決爭端是正確的選擇。這一態度在《加拉太書》一章 16 節的動詞上有明確的表達（*prosanatithesthai*，意思相當於「請教〔對所得啟示的〕權威規定或詮釋」；儘管他去耶路撒冷不是為了進行這樣的商議，但保羅的話表明：他承認耶路撒冷的領導具有權威性，尤其在這類事情上應該向之請教）；以及一章 18 節（*historeō*，意思相當於「去認識彼得」，這裏所要認識的，無疑包括了以彼得為主要權威的基督傳統）。但是在《加拉太書》二章 2 節中，有一點是清楚的：耶路撒冷的領導做的判斷會使保羅工作的效果大不相同——「我把……福音對弟兄們陳說，卻是背地裏對那些有名望的人說的，惟恐我現在或是從前徒然奔跑」。二章 3 節說：他們沒有勉強提多行割禮，這暗示着，如果他們選擇這樣做，就可以這樣做；二章 6 節說：「那些有名望的，並沒有加增我甚麼」，這裏的暗示是：如果他們決定這樣做，就能夠這樣做；二章 9-10 節說：正是耶路撒冷教會的領導認識到保羅的使命，他們用右手和保羅行相交之禮，他們讓保羅記念窮人。十分清楚的是，保羅是以極大的熱情和勇氣奮力爭取，正是他的爭辯為他贏得了勝利。但同樣有一點很清楚，稱為「柱石」的使徒是否接受保羅的論證，也是很重要的。

50. 參見 H. D. Betz, 《加拉太書》(Galatians, Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1979), 頁 8-7、92、94。

保羅處境的尷尬之處在於，為了強調主要使徒接受了他對福音和對呼召的理解，他不得不也承認他們有給予認可的權威。⁵¹

(二)「假弟兄」 這當然是保羅對他們的描述（加 2:4）。但是很有可能，他們都是基督徒，信奉耶穌為彌賽亞，相信耶穌被釘十字架以及死後復活，並以耶穌之名受洗。很顯然，他們在保留以色列的獨特身份和界限方面比耶路撒冷的領袖更為保守，當然比保羅要保守得多。這裏我們必須指出的是，他們顯然認為，他們新的效忠對象（耶穌彌賽亞）是傳統信仰的延續，認為拿撒勒派的新運動是第二聖殿猶太教時期猶太教內部的一部分。他們並不認為這一新運動與祖先的信仰（猶太教）有甚麼不同。這裏，效忠對象之間沒有甚麼衝突，在猶太教與改進的信仰之間沒有選擇的必要。相反，他們的邏輯是清楚的：作為新運動的成員，必須是猶太人或是成為猶太人，也就是說，要以標準的方式進入聖約，就像所有的改變宗教者所做的那樣。

(三)「那些有名望的人」，那些「柱石」使徒 (2:2, 6, 9) 在保羅的對立面和「假弟兄」之間，這一群體顯然處於中間狀態。很有趣的是二章 3 節的暗示：這些主要的使徒對「假弟兄」持同情態度。⁵²如果保羅同意提多行割禮，如果保羅遵守傳統的信仰實踐，他們一定會很歡迎。但是，保羅因為拒絕遵守，就模糊了他們的猶太人、守約子民身份，而猶太人、守約子民的地位（至少在他們眼中）不但沒有因為他們信仰耶穌是以色列的彌賽亞就受到威脅，反而是被提高了。

51. 關於這一段更加詳細的描述，參見拙文〈據《加拉太書》一至二章論保羅與耶路撒冷的關係〉(the Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2)，載 NTS 28 (1982)，頁 461-478，再版載《耶穌、保羅與律法》，第五章。

52. 參見萊特福特 (J. N. Lightfoot) 的觀點，頁 4 已經引用過。

然而，在這一事件中，是保羅的宣道贏得了勝利：神聖恩典的顯現在保羅的傳道工作中如此清晰，如同在彼得的傳道中顯現的一樣，以致他們不能不同意（2:7-9；參看徒 11:23，15:7-12）。儘管妥拉在這一點上有明確的指示（創 17:9-14），但是如今上帝的意願走向反面，並且以一種沒人能否定的方式表現出來。於是產生了一個重大的決定：割禮對於加入拿撒勒派的外邦人來說不是必須的。一件日益變得嚴峻的異常事情（只要在公共場合不被談起，那麼就可以被忽視），如今被帶到公共的討論中並成為一個問題，而這個問題得到解決，結果對保羅有利。

有一件事情「柱石」使徒確實要求了，那就是在給外邦人傳福音的使命中要記念窮人，要施捨接濟，而這本來也是保羅熱心去做的（加 2:10）。耶路撒冷同意向外邦人傳福音，但是附屬的條件是記念窮人，這不應僅僅看作是由於善心而事後隨意想起的條件，也不僅僅是一種慈善行為。施捨在第二聖殿猶太教中佔有核心位置，是聖約的「義」的重要表達（《詩篇》112:9，《哥林多後書》9:9 引用；《但以理書》4:27；《德訓篇》29:12，40:24；《多比傳》4:10，12:9，14:10-11；《馬太福音》5:20/6:2-4）。⁵³正是因為施捨，使哥尼流成為猶太人可以接受的猶太化外邦人（徒 10:2，4）。從真正意義上來講，施捨是除了割禮之外第二大的好事；所以，因為耶

53. K. Berger, 〈以色列的「施捨」——保羅募捐的歷史背景〉(Alms for Israel: zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte), 載 *NTS* 23 (1976-1977), 頁 180-204。在《七十士譯本》中, *eleēmosunē* 這個詞的意思是「善行、施捨、救濟」, 這個詞用來翻譯希伯來文 *sedeq/s' daqah*, 即「正義、義」(G. Schrenk, 詞條「義」[*dikaïosunē*], *TDNT*, 卷二, 頁 196)。關於接下來的拉比傳統, 參見 Strack-Billerbeck, 4.536-558; 《米大示》解釋《申命記》十五章 9 節是這樣的: 「小心不要拒絕善行, 因為拒絕善行就把自己劃入了偶像崇拜者一類, 阻斷了天堂之路, 正如經上說的, 是『邪惡的』, 是沒有『軛』的。」

路撒冷的使徒對於後者做了讓步，對他們而言，很重要或者說很核心的就是，保羅應該承認前者，作為他們同是猶太人的完整性的表現，不論對耶路撒冷的使徒還是對保羅而言。我們不應該忘記一個事實：剛才指出的這一意見也是傳統的恩約守法主義的要求：這是典型的義的行為，是一個人用來證明並保持他在聖約中的地位的手段。

對於彌賽亞耶穌派來說，割禮的問題就這樣得到解決——對一部分人來說是暫時的，而其他一些人還不能接受，這一點很快就變得很清楚了。這一決定似乎觸動了恩約守法主義的神經或者至少破壞了它的原則，而在那個時代，這原則是猶太教內部認可並遵守的。保羅可能是這樣想的。至少，一個決定性的先例就這樣完成了，而且獲同意使用於其他相關的爭論。然而，更進一步關於施捨的協議，使這問題還有一些不明瞭之處，因為施捨同樣被認為是聖約的義的基準。保羅當時對這問題是如何理解的，我們不清楚。⁵⁴但是它可能使一些人（至少是那些持中立態度的人，如雅各）有了這種印象：只是允許了一個例外，而不是對一個原則做了讓步。於是，一個不可避免的結果發生了：這就是安提阿事件。⁵⁵

五、關於食物的律法——安提阿事件

割禮的問題只是與外邦人如何加入守約子民的問題有關。作為加入的條件，這只是一次過的行為。就這一點來說，割禮的事較容易有例外，就像其他猶太人偶然也會做的一樣（Josephus, 《猶太古史》20.40-42）。然

54. 參見本書第五章第五節（頁 112-113 [邊碼]）的討論。

55. 接下來的討論中，我會進一步發展拙文〈安提阿事件（《加拉太書》二章 11-18 節）〉（The Incident at Antioch [Gal. 2.11-18]）中的觀點（載 *JSNW* 18 [1983], 頁 3-57；再版於《耶穌、保羅與律法》，第六章）。

而還有一個如何在聖約中生活的問題；一個人如何表達他在聖約之下持續不斷地履行他對上帝的義務？就像前面已經看到的那樣，一個虔誠的猶太人，遵行律法並不是進入聖約的方式，也不是在上帝的恩寵裏贏得一席之地的方式。遵行妥拉是上帝要求已經在聖約中的子民、已經被揀選的子民必須做的。律法告訴守約子民作為守約子民如何生活。「恩約守法主義」是一個虔誠的猶太人表現其猶太性（Jewishness）的方式，而猶太性是猶太民族區別於其他民族的標誌。⁵⁶既然這裏關係到日常生活，那麼恩約守法主義的問題就比一次過的割禮問題更為嚴重。

我們已經指出，在恩約守法主義的範圍內，食物律法佔有核心的位置。⁵⁷這裏我們需要提醒自己的是：關於遵行食物律法的條例不僅重迭交錯，而且相互影響：關於本身不潔淨的食物（利 11；申 14）；關於屠宰祭物的儀式以及不能吃血（利 3:17, 7:26-27, 17:10-14；申 12:16, 173 23-24, 15:23）；恐懼被偶像崇拜污染——也就是說，被獻給偶像的肉污染（《馬加比四書》5:2，參看《哥林多前書》8-10）；儀式的潔淨，這是所有猶太人都關切的，但主要是那個時代的法利賽人和愛色尼派。⁵⁸信奉猶太教的猶太人遵行所有這些律法和條例，但是嚴格的程度有所不同；或許，對那些猶太化的敬畏上帝者來說，既然這些條例規定了獨特的猶太人生活方式，那麼他們也就遵守，因為這對於外邦人是很有吸引力的，也是「猶太化」這個詞涵蓋的內容。⁵⁹

我們看到經文上說：在安提阿，猶太人與外邦人同

56. 參見本書第二章第五節的討論。

57. 參見本書第二章第三節和第六章第三節的討論。

58. 參見本書第三章第二節以及第六章第二至三節的討論。

59. 關於 *ioudaizein*（「猶太化」）這個詞的意思，參見《耶穌、保羅與律法》，頁 149-150。

桌吃飯（加 2:12）。這或許意味着，他們同桌吃飯的基礎至少是對食物律法的遵守。徹底拋棄食物律法會在當地的猶太人中引起騷動，因為這是猶太人的自我身份的重要性的體現。⁶⁰大多數剛剛皈依新團體的基督徒，可能是敬畏上帝、改變宗教信仰的人，是約瑟夫所說的外邦的猶太化人（《猶太戰記》7:45），也就是說，他們在加入拿撒勒派之前就已經習慣遵守食物律法。基於這一點，彼得和其他猶太信仰者——被稱為「其餘的猶太人」（而不是希臘化猶太人，見《加拉太書》2:13）——才願意和那些未受割禮的外邦信仰者同桌吃飯。⁶¹

但是保羅接着告訴我們，「從雅各那裏來的人」，「及至他們來到，彼得因怕奉割禮的人，就退去與外邦人隔開了。其餘的猶太人也都隨着他裝假，甚至連巴拿巴也隨夥裝假」（加 2:12-13）。從這一點可以看出，從雅各來的人對安提阿教會的猶太人與外邦人同桌吃飯的事情很有敵意；而他們的敵意導致彼得和其他猶太人從飯桌上退出。為甚麼他們會對同桌吃飯如此敵視？我們無須仔細研究文本的細節，只需要承認一個事實就可：這是從保羅自己的觀點中選出來的；但在保羅的回答中，已經清晰地暗示問題的答案，保羅的回答反映着我們現在已經非常熟悉的一些態度。

174

60. 參見 E. P. Sanders，〈猶太人與外邦人的聯繫以及《加拉太書》二章 11-14 節〉（*Jewish Association with Gentiles and Galatians 2.11-14*），載 R. T. Fortna & B. R. Gaventa 編，《交談在持續：保羅與約翰的研究——紀念馬提恩》（*The Conversation Continues. Studies in Paul and John. In Honor of J. L. Martyn*; Nashville: Abingdon, 1990），頁 170-188，桑德斯同意討論的基本立場，儘管他質疑儀式潔淨是否也是一個因素。

61. 埃斯勒（P. F. Esler）批評我早期的研究，他認為這一時期在猶太人與外邦人之間應該存在着同桌吃飯的伙伴關係（氏著，《路加福音—使徒行傳中的社群與福音》，頁 76-86）；但是他把證據過分簡單化了（參見我在《耶穌、保羅與律法》中的回應，頁 179-181）。參見 Segal，《皈依者保羅》，頁 231-233：「在拉比的文獻中並沒有一條律法阻止猶太人與外邦人一起吃飯」。問題在於，在甚麼條件下這種同桌吃飯的關係是可能的——就像安提阿事件本身批准的那樣。參見 Cohen，《越過界限，成為猶太人》。

(1) 尤其引人注目的是「罪人」(hamartōloi) 這個詞的使用，在二章 15 節中：「我們這生來的猶太人，不是外邦的罪人。」如我們所見，⁶²「罪人」一詞大概是猶太人用來指在聖約之外的人，不論是不遵行律法的外邦人，還是其他不遵行律法的猶太人，在「義人」的眼裏都是罪人，因為他們沒有很好地遵行律法。保羅用這個詞，當然是在附和「從雅各那裏來的人」的態度，這也是顯然對彼得和其他猶太人有決定性意義的態度——在他們看來，律法，尤其是食物律法，是劃分猶太人和外邦人的標誌，是區分守約子民和在約外的人的標誌；如果保持猶太人作為守約子民的身份，那麼就必須遵守律法，這種遵守越嚴格，則被希臘文化同化以及被羅馬壓迫的威脅就越小。使「從雅各那裏來的人」感到吃驚的是，彼得和其他「生來的猶太人」竟然和外邦的罪人一起吃飯，就好像上帝不曾在守約子民與在約外的人之間劃分界限一樣。

(2) 如果說保羅在二章 15 節中是反映了那些從雅各那裏來的人的驚訝，那麼，在二章 14 節中，保羅的話大概也是這樣：「你（彼得）是猶太人，卻隨外邦人行事，不隨猶太人行事！」這裏需要再次注意的是「猶太人」與「外邦人」之間的差別。儘管一些人抗議，但是「隨外邦人行事」並不意味着徹底拋棄律法。⁶³這裏我們可能再次遇到宗派之爭的語言：「隨外邦人行事」是猶

太教內部一個派別對另一個否定或質疑哈拉卡的派別的控訴（《禧年書》6:32-35；《所羅門詩篇》8:13）。⁶⁴以「從雅各那裏來的人」的觀點來看，安提阿發生的同桌吃飯事件無疑是對律法的拋棄；安提阿的猶太信徒已經滑入徹底叛教的深淵。僅僅以「挪亞的律法」（創 9:3-4）規定的習俗來控制同桌吃飯的問題，⁶⁵對於亞伯拉罕的子孫來說是遠遠不夠的，他們作為守約子民的一員，應該受區別於其他民族的聖約的管轄。

(3) 或許，在保羅陳述彼得和其他猶太人把自己同其餘的安提阿信徒「隔開」的話中，還更多地反映保羅所攻擊的態度（2:12）。⁶⁶因為如前所指出，「法利賽人」原本或許是指那些「把自己隔開的人」，為了更嚴格地保持潔淨的程度，獻身於上帝。⁶⁷根據從雅各那裏來的人的法利賽式態度（參看徒 15:5），且不要說對「罪人」一詞的使用，保羅極可能暗示着，彼得和其他猶太信徒退開不同安提阿的信徒一起吃飯的做法，就像法利賽人，至少他們的行為和態度表明，他們在批判、譴責其他猶太人沒有很好地遵行守約的義務。

不論這段文字更細微的差異是甚麼（加 2:11-15），從雅各那裏來的人的敵意是不爭的事實。彼得帶頭從安提阿社群的飯桌上退去並隔開，其他猶太人紛紛效尤，甚至連巴拿巴也這樣做了（這裏的暗示是，他這樣做是心存疑慮的）。保羅稱這一行為是「裝假／虛偽」，與

62. 參見本書第六章第二節的討論。

63. Betz, 《加拉太書》——「從猶太教中完全解放」（頁 112）；T. Hohn, 《安提阿事件（《加拉太書》二章 11-14 節）》（Der antiochenische Zwischenfall [Gal. 2.11-14]），載 *NTS* 32 (1986)，頁 344-361，再次參看頁 351-352。P. C. Bottger, 《保羅和彼得在安提阿——解讀《加拉太書》二章 11-12 節》（Paulus und Petrus in Antiochien. Zum Verständnis von Galater 2.11-21），載 *NTS* 37 (1991)，頁 77-100，這篇文章也沒有意識到這語言裏含有的派別之爭和論戰的特點（頁 80）。這語言附和了「那些從雅各那裏來的人」對彼得的責備，這就足以解釋為何保羅在此用了現在時態。

64. Sanders, 《猶太人與外邦人的聯繫以及《加拉太書》二章 11-14 節》，頁 186-187，必須認識到這裏的語言是「誇張的」。

65. 詳細討論見 D. Novak, 《猶太教中非猶太人的印象：對挪亞律法的歷史性與建設性研究》（*The Image of the Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*; Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen, 1983），尤其參見第一章。

66. 在《加拉太書》一章 15 節也許是有意做一個相似然而與此處形成反差的文字遊戲。

67. 見本文第六章第二節的討論，頁 140（邊碼）以及注 32。

福音的真理不合（加 2:13-14）。但是這只是保羅的觀點。彼得會如何說？（1）他一定看到恩約守法主義的邏輯——猶太人應該與律法保持一致，生活在律法中。（2）他毫無疑問感受到壓力——來自民族主義和民族狂熱的壓力；暗示是很明顯的：保羅說彼得「害怕那些奉割禮的人」（2:12），也就是說，彼得害怕那些仍以割禮作為定義自己的手段的人，不管他們是不是拿撒勒派（參看加 2:7-8）。（3）彼得會擔憂自己還能否發展對那些奉割禮的人的傳道；他不願意被認作「罪人」，尤其不願意被自己「教派」的人認作「罪人」，因為這會使他為許多猶太人所不容。（4）此外，要求外邦信徒遵行律法，並不是甚麼稀奇的事情，相反，這是很正常的；如我們所見，大部分（即使不是全部）第一代的外邦皈依者都是改變宗教信仰者或是敬畏上帝的人，就像哥尼流一樣，都以嚴格的猶太人的方式生活；如果皈依的主要障礙（割禮）不再是問題，那為甚麼不該要求這些外邦人以同情的態度考慮猶太弟兄們的種種顧忌，讓猶太弟兄們可以保住其虔誠的族人對他們的尊重？總之，我們有理由推測，彼得的方針是合理的：他考慮的是其猶太人同胞真正的、深切的信念，他也沒有給外邦人強加一個額外的要求——僅僅是遵行律法的程度不同而已，沒有甚麼與福音本身的原則相衝突的事情。

然而，保羅並不這麼看。實際上，或許正是這一事件，使保羅加倍關注這個問題。對他來說，現在的問題變成了信耶穌僅僅是猶太教的一種延伸，還是信耶穌是一種與猶太教完全不同的、或至少不以作為猶太人為條件的信仰——通常所理解的恩約守法主義的邏輯是否也適用於未受割禮的外邦人；上帝的恩典原初是提供給亞伯拉罕及其後裔的，這恩典是否繼續限於必須是猶太人？對其大部分猶太同胞來說，答案是顯而易見的：當

然！他們遵循的是聖約的邏輯：上帝與猶太人立了約；律法是聖約的一部分；守約子民的成員身份由遵行定義他們身份並統治他們的律法來界定。

然而，保羅遵從的是另一種邏輯——信仰的邏輯。成為上帝的子民是靠信仰，割禮不再是必須的；信耶穌是稱義的基礎（加 2:16）。但是在這一點上，彼得和其他猶太人就裹足不前了：他們似乎把這一原則限定在割禮的問題上，限定在外邦人加入守約子民上，並把「律法的工」（works of the law）（尤其是食物律法）視為信仰的必然的結果；「律法的工」可以被視為這信仰的完成，並可以要求「律法的工」作為信仰的完成。⁶⁸但是保羅強調的是信仰的邏輯。如果是因信仰進入聖約，那麼同樣的原則應該適用於在聖約之內的生活；守約子民的成員身份不應該與關於食物或是同桌吃飯的特殊條例有關，也不應該由這些條例來決定；這一身份唯有依賴信仰（2:16）。保羅繼而回憶他從前是如何像彼得以及從雅各那裏來的人一樣看問題：如果與未受割禮的外邦人一起吃飯會使一個人成為「罪人」，那麼基督耶穌自己也成了這一邏輯的犧牲品（2:17-18）；但是那都是他過去的想法，現在他是因信上帝的兒子而活（2:19-20）。因此保羅敦促加拉太人，既靠聖靈入門，因信仰入門，就要繼續下去（3:1 及以下）。

保羅事實上譴責了彼得狹隘的民族主義思想。信基督是猶太教信仰的高峰，但是它已經不再是一種專屬猶太人的信仰；信仰不應該在任何程度上依賴於信仰者作為一名猶太人活着（也就是說，信仰者的猶太化）。

68. 《加拉太書》二章 16 節可以被翻譯成：「我們是生來的猶太人……既知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督……」。儘管這處解經有爭議（參見拙著《耶穌、保羅與律法》，頁 206-214，尤其是第三點和第九點），但是安提阿事件仍然表明，這確實就是彼得與其他猶太人的理解與態度。關於「行律法」的問題，參見本書第七章第六節的討論。

安提阿事件的結果具有深遠的意義。在這一事件中，保羅未必成功地說服或者反駁了彼得。⁶⁹傳統的觀點是，彼得意識到保羅論辯的力量並且作出了讓步；同桌吃飯的問題又恢復原樣。但是關鍵是，保羅並沒有這樣說。如果他成功地說服了彼得的話，那麼很有可能他已經清楚地向其加拉太讀者表明了這一點——就像他表明他贏得了耶路撒冷教會的同意一樣（加 2:1-10）。這一點對加拉太人來說很重要，所以，如果他的方針確實獲得彼得及其他人有影響力的支持，他幾乎不可能對此避而不談。《加拉太書》二章 14 節及以下對彼得的責備，反而減弱為保羅對自己立場的重申——這裏暗示着，保羅不得不重申自己的立場，因為當他第一次表明立場的時候，他的觀點沒有被接受。此外，如果我們認識到迫使彼得退去並將自己隔開的原因有多重要，我們就更不可能相信彼得會贊同保羅的看法，認為因信稱義的原則處於危險中。遵行律法作為行為的調控器，並不是要破壞因信稱義的原則（《雅各書》二章實際上正是在討論這一問題）。外邦人被要求做的，就是使猶太信仰者在猶太地的同胞猶太人中間還能保有好名譽。

178 這個事件種種更進一步的後果遠離了我們現在所關注的問題，而我們只要注意一點，其中的後果大概包括保羅與其他人之間出現了重要的裂隙，尚在初期的基督教傳教進入了一個新階段。（1）這可能意味着與安提阿的裂隙：保羅之前做過安提阿的傳教士；從現在開始，他看來更是一名獨立的傳教士，先把自己傳道的中心放在哥林多，然後在以弗所（徒 18:11, 19:10）。（2）這可能意味着與巴拿巴的裂隙：先前保羅與巴拿巴是親密的同事；現在他們分道揚鑣了（參看徒 15:36-41）。（3）

69. 保羅在安提阿的交鋒中被擊敗了，這得了當代學界廣泛的共識。

這可能意味着與耶路撒冷的裂隙：如我們所見，在耶路撒冷會議，保羅還是願意承認耶路撒冷領導層的權威，到他寫《加拉太書》，他強調的是他獨立於耶路撒冷教會；⁷⁰幾乎可以肯定的是，正是安提阿事件破壞了保羅與耶路撒冷的關係，這也是保羅對耶路撒冷態度的轉折點。

然而，對我們來說尤為重要的是這種可能性：安提阿事件以及其結果，導致了保羅自己對因信稱義原則的澄清和明朗化。現在，保羅意識到，沒有律法、「在律法之外」的外邦人毫無限制地與猶太人一同分享信仰的體驗和聖靈的應許，這必定影響以色列對恩約守法主義的傳統理解和實踐——不僅僅包括對作為外邦人進入聖約的儀式的割禮的理解和實踐，而且還包括對作為以種族獨特性定義上帝子民的律法的理解和實踐。換句話說，安提阿事件可能是破壞第二聖殿猶太教的第三大支柱——妥拉的關鍵性因素。

這第二個問題對猶太人的自我理解至關重要，我們是否在這裏到達了分道揚鑣的一刻？司提反事件在基督教破壞聖殿的核心位置中確有決定性作用，而安提阿事件，是否為基督教解決了律法的問題？這是否意味着，保羅從這時候起（或許從更早些時候）就放棄了律法，如一些人所主張的那樣？那麼以色列的被揀選又如何？這是猶太教的第二大支柱；既然恩約守法主義是聖約和揀選的表現形式，那麼保羅是不是由此認為，以色列因為不承認耶穌是彌賽亞而喪失了其選民的資格（許多人會認為這是顯而易見的推論）？

無論如何，答案都不可能是簡單的「是」或「不是」。撇開其他一切不論，分道揚鑣（如果我們能這麼說的話），在這一點上仍然在同樣程度上既是基督教和猶太

70. 參見本書第七章第四節（一）的討論。

教之間的分道揚鑣，也是新運動內部的分道揚鑣，或者更確切地說，是在猶太教內部的分道揚鑣。如果我們的分析是正確的，那麼保羅從安提阿離開時是一個孤立的形象。從《新約聖經》內部來看，《雅各書》似乎更偏向保羅在安提阿所反對的某種對律法的態度。⁷¹為了把問題弄清楚，我們將不得不把討論擴展到保羅以外。因此，保羅對以色列的被揀選問題的理解，我們也將在下一章進行討論。

然而，我們至少應該看到，保羅把上帝子民從律法的夢幻中拯救出來的決定性行為的深遠意義。保羅真的希望完全拋棄律法嗎？他的立場所包含的邏輯是否不可避免地是反律法主義的，無論他與此相反地做了多大的抗議？對保羅來說，安提阿事件之後，第二聖殿猶太教的第三大支柱還剩下了甚麼？

六、保羅成熟的律法觀

保羅是否完全拋棄了律法？難道保羅不再認為律法是上帝拯救目的的一個積極的因素？要想仔細研究這一問題需要一篇專論。但是從現在的研究中，我們至少可以發現一點，這對更廣泛的討論可能有重要的貢獻，⁷²因此值得更深入研究。這一點集中於一個短語，即「律法的工」——事實上，保羅在安提阿事件中對彼得的反對集中於這一短語：沒有一個人因律法的工稱義（加 2:16）。保羅反對的究竟是甚麼？

不幸的是，對保羅教義的解釋陷入了宗教改革派對事功的核心爭論，並被這種爭論所模糊；事功觀念認

71. 這裏需要指出的是，《雅各書》二章 18 節似乎使用了保羅在《羅馬書》三章 28 節提出的論點，然後逐條反駁。

72. 更廣泛的討論，參見拙著《耶穌、保羅與律法》，頁 8，注 2-6。

為，任何人都可能通過做善工而被上帝悅納。⁷³這種保羅教義解釋的錯誤在於：他們急於假定保羅所抨擊的也是這個觀念。應該說，這種解釋很容易從《羅馬書》四章 4-5 節得到理論支持：「作工的得工價，不算恩典，乃是改得的；惟有不作工的，只信稱罪人為義的上帝，他的信就算為義。」⁷⁴但是這一段文字主要是對比人的聖約與神人關係；為了顯示在神人關係中 *logizesthai*（「被算為」）有這樣的含義，「被算為」是恩典。這並不是說，猶太人對以色列與上帝的聖約關係的理解是以人的契約（contract）為衡量準則的。⁷⁵我們已經看到並非如此：猶太教是一種典型強調上帝讓人悔改、贖罪的宗教，這與強調人類契約的宗教形式是迥異的。此外，難以置信，保羅說了上帝不想他的人類做善工的話（可以與羅 2:10，12:21，13:3 作比較）。有一種假設認為，保羅對「律法的工」的反對就是對「善工」的反對；我們不說對這點有所懷疑，只是這點是很奇怪的。

那麼我們該如何理解「律法的工」？正如解經一直的做法那樣，這一短語主要應該放在它的時代背景和保羅自己的用法中去理解。

（一）這個短語本身應該被理解為「律法的侍奉」，或者是「律法主義的侍奉」。⁷⁶也就是說，它不是指已經完成的動作或行為（即律法要求的責任、律法決定的宗教體系）。實際上，「律法之工」是我們所說的「恩約

73. 參見本書第一章第四節（四）的討論。

74. 參見 S. Westerholm, 《以色列的律法與教會的信仰：保羅與他的當代闡釋者》（*Israel's Law and the Church's Faith. Paul and His Recent Interpreters*; Grand Rapids: Eerdmans, 1988），尤其頁 109-121。我在《耶穌、保羅與律法》中做了回應，見頁 237-241。

75. 參見拙著《羅馬書》，頁 203-204。

76. E. Lohmeyer, 〈律法書〉（*Gesetzeswerke*），載《保羅神學的問題》（*Probleme paulinischer Theologie*; Stuttgart, n.d.），頁 33-74；J. B. Tyson, 〈《加拉太書》中的「律法之工」〉（“Works of Law” in Galatians），載 *JBL* 92（1973），頁 423-431。

守法主義」在保羅那裏的表述，「恩約守法主義」即服從由於其是守約者身份而加諸其身上的律法。

(二) 與保羅的短語最接近的表述來自昆蘭社群的著作——「律法的行為」(deeds of the law, *ma'she torah*)。⁷⁷「律法的行為」標誌着昆蘭社群與外部的人以及敵人的不同之處(4QFlor. 1.1-7)。在1QS 五章 20-24 節以及六章 18 節中，社群的成員「遵行妥拉的行為」必須每年受檢測。沒有出版的 4Q *Miqsat Ma'aseh Ha-Torah* (4QMMT) 包括一系列的宗派的哈拉卡條例。⁷⁸換句話說，「律法的行為」意味着使昆蘭社群顯得與其他人不同的那些對妥拉的解釋，意味着社群成員作為成員必須履行這些責任，並且通過這些責任其成員的身份才得以維持。這裏暗含的意思是，對「律法的行為」，守約者得表現出極為敏感，清楚展示出絕對忠誠，而這些哈拉卡的問題恰恰是昆蘭社群和第二聖殿猶太教時期其他宗派爭論最多的焦點。

181 (三) 當保羅在《加拉太書》二章 16 節中第一次使用這個詞的時候，它明顯在回溯剛才的問題——安提阿的食物律法。可能這個短語還跟另一事件有關——《加拉太書》二章中的割禮事件。換句話說，保羅這個短語的用意與我們剛才所見到的死海古卷中的用意很接近。「律法的工」尤其(但非專門)關注恩約守法主義的某些行為，在這些行為上能檢驗對聖約的忠誠——在安提阿事件中，表現在食物律法上(這是從雅各那裏來的人表達的觀點，也是被彼得和其他猶太信仰者普遍接受的)——在耶路撒冷會議中，表現在割禮上(這是那些

77. 因此，加斯通(L. Gaston)是完全錯誤的(儘管持這種觀點的人並非他一人)，因為他試圖假定這個短語並非出自猶太教的文本(氏著，《保羅與妥拉》[*Paul and the Torah*; Vancouver: University of British Columbia, 1987]，如頁 25 和頁 69)。

78. 見本書頁 55 (邊碼) 注 23。

「假兄弟」的觀點)。我們之前探討過，妥拉要求的兩項義務對猶太人自我身份的重要性(尤其在《馬加比一書》一章 60-63 節)，⁷⁹因此對聖約忠誠的問題在律法的這兩件工中得以體現，是不足為怪的。

(四) 保羅在《羅馬書》中這個短語的使用也有同樣的用意。它首先出現在三章 20 節，其作用似乎是總結了保羅在前一節表明的態度，尤其是二章 1 節及以下猶太人的假定，以及二章 17 節及以下的強調。這在三章 27-28 節得到確定，而這與二章 17 節、23 節抨擊的「誇口」有着緊密的聯繫。應該指出的是，「誇口」這裏指的，並不是對自我完成的善功的誇口(這在宗教改革派的解經中常見)，⁸⁰而是對「猶太人」身份的一種誇耀(2:17)，是對猶太人因擁有律法而獲得特殊地位的一種誇口(2:17-20)。「律法的工」在這裏顯示了第二聖殿猶太教整體上對於恩約守法主義的態度，它強調的是身份的原則，強調區分界限的行為(如割禮和食物律法)，通過這樣的做法，他們可以把外邦人排斥在外。因此保羅在《羅馬書》三章 27-30 節論證思路是，因「律法的工」稱義，難道不是意味着「上帝只是以色列的上帝」(3:28-29)？

因此，有一點至此開始明確起來：保羅反對的與其說是律法，不如說是「善工」！保羅反對的是這種理解、實踐律法的方式，它限制了上帝的恩典，阻止了外邦人作為外邦人而完全得到這種恩典。出於這個理由，保羅看待這個問題的態度是非常嚴肅的。這樣理解律法，也就從過於形式的、外在的、肉身的以及種族的角度理解猶太人身份(羅 2:28-29)。這阻礙了「行」律法(“doing” of the law)，因為「行」律法並不依賴於「擁有律法」，

79. 參見本書第二章第三節的討論，還可參見本書頁 145 (邊碼) 注 49。

80. 參見 Bultmann, 《新約神學》，1.242；參見 Käsemann, 《羅馬書》。

182 不依賴於「在律法中」(2:12 及以下)。這種態度是要受到律法譴責的，就像外邦人的重大罪惡那樣(3:9-20)。保羅暗示，因律法而驕傲，也是「罪」對律法的濫用(7:7 及以下)，是另一種對律法的違背，也是一樣受到律法的詛咒(加 3:10-12)。⁸¹

相反，保羅真的希望信仰者能夠成就律法。也就是說，要從信仰的角度去理解律法，「信服真道」(羅 1:5)，要因為信仰而更堅固律法(3:31)，「在信仰中發仁愛的心」(加 5:6)。對保羅而言，信仰才是人類通向神聖的通道和基礎，而非律法之工。因此，《羅馬書》八章 4 節強調，上帝差遣自己的兒子是「為了使律法的義成就在我們這不隨從肉體，只隨從聖靈的人身上」，而「隨從聖靈」顯然與典型的《舊約》的語言「遵行上帝的律法／律例／典章」形成對比，而在保羅的眼中，這些都是恩約守法主義的表現。因此他在十三章 8-10 節又強調：律法成就在這命令中——「愛人如己」，在耶穌對它的說明中，並沒有預設有將上帝的子民同其他人劃分開的界限，而是恰恰廢除這樣的界限(路 10:30-37)。⁸²

因此，我們可以說，保羅對他那個時代的猶太教的恩約守法主義的攻擊，並不是攻擊律法，也不是攻擊聖約(這一點我們將會討論)，而是對恩約守法主義的攻

81. 進一步討論見拙文《律法之功與律法的詛咒》(《加拉太書》三章 10-14 節) (Works of the Law and the Curse of the Law [Gal. 3.10-14])，載 NTS 31 (1985)，頁 523-542，再版載《耶穌、保羅與律法》，第八章。

82. 很有可能保羅意識到耶穌關於這個問題的教導，並深受其影響；參見拙著《羅馬書》，頁 779；另外參見拙文《保羅對耶穌傳統的了解：〈羅馬書〉的證據》(Paul's Knowledge of the Jesus Tradition. The Evidence of Romans)，載 K. Kertelge 等編，《見證基督》(Christus Bezeugen. Festschrift für W. Trilling; ed. Leipzig: St Benno, 1989)，頁 193-207。相似的推論還可參見 A. J. M. Wedderburn，〈保羅與耶穌：相似性與連續性〉(Paul and Jesus: Similarity and Continuity)，載 NTS 34 (1988)，頁 161-182，這篇文章修訂後載氏編，《保羅與耶穌：論文集》(Paul and Jesus. Collected Essays; JSNTSupp. 37; Sheffield Academic, 1989)，頁 117-143。

擊——恩約守法主義堅持把律法作為區分以色列的界限，通過律法把以色列人和外邦人區分開來，把那些上帝應許的亞伯拉罕的後裔與外邦人區分開來。簡而言之，保羅反對的是被濫用的律法，並不是律法本身。可以肯定的是，後一種區分並不是一種簡單的區分；保羅的立場也很容易被誤解，不論是在當時(羅 3:8，6:1)還是現在。但是，至少誤解他的原因是相當清楚的。保羅區分了對律法要求的不同理解方式，律法不同踐行方式。保羅提出，一種對律法的錯誤理解(「律法之工」)，必須與通過愛的信仰而成就律法、「追隨聖靈」的行動 183 很清楚地區分開來。然而問題是，保羅同時代的大部分猶太人沒有或不能看到這一區別。對他們來說，踐行律法當然包括踐行保羅所反對的律法之工——尤其是定義律法行為的界限，這界限將以色列劃為上帝自己的。換句話說，保羅開始在猶太人身份中做了一個區分，而他的猶太同胞看不到這一點。對他們來說，猶太人身份已經囊括了一切，正如《創世紀》十七章 9-14 節、《利未記》十八章 5 節所顯示的那樣。因此，就他的猶太同胞群體而言，保羅不免只是一個「迷失者」。⁸³保羅堅持的立場對他們來說是不可理解的，原因很簡單：律法之工與聖約是一個整體，與猶太人的自我身份是一個整體。⁸⁴因此，保羅在耶路撒冷內部引起了眾多的猜疑，這不足為奇的(徒 21:20-21)：保羅被認為是猶太教根基的破

83. 參見 W. A. Meeks，〈分裂：基督教從猶太社群分裂的三種新約圖景〉(Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities)，載 J. Neusner & E. S. Frerichs 編，《「如同他人看我們一樣看自己」：古代晚期的基督徒、猶太人以及「他人」》(To See Ourselves as Others See us. Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity; Chico: Scholars, 1985)，頁 93-115：「從神學的角度出發，我們可以說猶太教的經卷與傳統是保羅基督教的中心，是不能取消的一部分；然而從社會學的角度講，保羅的信仰群體絕不是猶太教的一個支派」(頁 106)。

84. 十分相似地，假如我們說基督徒不需要受洗，這對大多數現代基督徒來說是很難理解、令人震驚的。

壞者。同樣不足為奇的是，在公元二世紀、三世紀的猶太人基督教內，保羅在人們的記憶中是彼得的敵人，他們用激烈的、充滿敵意的語言描述保羅。⁸⁵對那些只能將自己的宗教身份理解為猶太人、律法子民的人來說，保羅難免就顯得是一個叛教者了。

然而，保羅所做的一切，只不過是將耶穌的抨擊擴大而已，耶穌抨擊的是猶太教內部的界限問題，而保羅繼而抨擊圍繞着猶太教外部的界限問題。耶穌反對的是法利賽人（還有其他人）相信非宗派成員是「罪人」，這些人因為在他們特定的宗派界限之外就被剝奪了上帝的恩典。以同樣的方式，保羅反對的是猶太教認為外邦人就本身而言就是「罪人」的觀點，這些外邦人因為在律法規定的界限之外而被剝奪了聖約的恩典，而一些具有歷史性意義、特別敏感的問題上（如割禮和食物律法），界限得到堅決的捍衛。因此，從這個層面上，我們確實可以說，正是保羅破壞了第二聖殿猶太教的第三大支柱。我們應該重申一下，不是律法本身，而是被作為保護、保證以色列守約特權的手段理解的法律。猶太教將律法和猶太身份視為一個整體，而圍繞妥拉來組織自身的拉比猶太教也持續了這種做法，可是保羅卻在安提阿提出了迥異的觀點，至此，分道揚鑣便不可避免，而且這一點大概成了他建立教會的一個因素。但是，這是否意味着保羅或者基督教總體上與猶太教已經割裂，並否定了以色列的被揀選？從保羅的立場來看，他是否真的開啟了基督教反感猶太教的大門，開始反猶太教？這就是我們接下來要討論的問題。

85. 《彼得書信》(*Epistula Petri*)，2.3；《克萊門特講道集》(*Clementine Homilies*) 17.18-19；Irenaeus, 《駁異端》(*adversus Haereses*)，1.26.2；Origen, 《駁塞爾蘇斯》(*contra Celsum*)，5.65；Eusebius, 《教會史》(*Historia Ecclesiastica*)，6.38；Epiphanius, 《藥箱》(*Panarion*)，28.5.3, 30.16.8-9。

第八章

上帝的以色列

一、《新約》寫作中的「反猶太教」問題

如果我們在本書第七章的發現是正確的，那麼首先是保羅而不是其他人破壞了猶太教的自我理解（尤其是表現在妥拉中的自我理解）。正是保羅破壞了第二聖殿猶太教內部的第三大支柱。這能否說明保羅對猶太教的態度？既然妥拉與猶太教身份（作為守約子民的身份）聯繫如此緊密，那麼保羅作為一名基督徒，如何看待以色列、如何看待猶太人最根本的揀選問題和聖約問題？有一種觀點認為，保羅遠遠偏離了他祖先的信仰，即偏離了猶太教。¹為了找到證據，我們應該看一看保羅著作的幾個段落。最主要的是《帖撒羅尼迦前書》二章 14-15 節，因為保羅在這封書信指責「猶太人」是耶穌和教會的迫害者。在《加拉太書》，尤其是在三章 19-22 節、四章 30 節，保羅激烈地反對猶太人宣稱自己有權承受亞伯拉罕的產業。在《羅馬書》，保羅的話更有明顯不合邏輯之處：尤其是三章 1 節，保羅似乎明白地回答了這個問題：「猶太人有甚麼長處呢？」似乎沒有！²而九至十一章也有不連貫的現象：似乎「上帝的話已落了空」（9:6），因為以色列成了「可怒的器皿」，這個角色從

1. 參見 H. Räisänen, 《保羅與律法》(*Paul and the Law*; WUNT 29; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983); 參見 F. Watson, 《保羅、猶太教與外邦人》(*Paul, Judaism and the Gentiles*; SNTSMS 56; Cambridge University, 1986)。
2. C. H. Dodd, 《羅馬書》(*Romans*; London: Hodder and Stoughton, 1932)：根據保羅的論點，合乎邏輯的回答是：完全沒有！（頁 43）。

前以掃和法老也擔當過。³難道這些段落不足以表明保羅背叛了他的遺產——揀選如今已毫無價值，猶太人已經被上帝拋棄了？

186 對保羅的批判是我們重新評估《新約》對待猶太人態度的一部分，而這重新評估本身又是我們這個時代的基督徒和學生們對二戰期間納粹對猶太人的大屠殺的持續反感的一部分。這番重新評估的一個特點是，人們已經越來越多注意到，而且是越來越不安地注意到，後世的反猶主義 (anti-semitism) 其實根源於《新約》本身；儘管今天我們更多地使用反猶太教 (anti-Judaism) 這個詞，因為「反猶主義」更明顯是一個現代的現象，更適合於描述種族主義和民族主義的強大合流的現象，而這一現象在納粹主義中達到了歷史中最壞的地步。⁴不管這個詞是怎麼使用的，有一點是不容迴避的，並在近些年顯得益發尖銳起來：《新約》本身是否反猶主義的，至少是反猶太教的？⁵實際上，這僅僅是我們的問題的另一種提問方式：第一代基督徒是否否定並放棄了以色列的揀選，放棄了第二聖殿猶太教的第二大支柱？

近來對反猶太教的控訴大多特別針對《路加福音》和《使徒行傳》，尤其是針對路加的第二部著作。在二十世紀初期，哈納克把《使徒行傳》稱為「初期基督教

3. 參見 Watson, 《保羅、猶太教與外邦人》, 頁 168-170; H. Räisänen, 〈《羅馬書》九至十一章——分析一場精神鬥爭〉 (Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens), 載 ANRW II.25.4 (1987), 頁 2893、2910-2912。其他參見拙著《羅馬書》, 頁 539-540。關於《哥林多後書》三章的分析, 見頁 195 注 34 和頁 327。

4. 參見 S. Sandmel, 《新約中的反猶主義》 (Anti-Semitism in the New Testament; Philadelphia: Fortress, 1978), 頁 xix-xx。

5. 以下材料的大部分取自拙文〈分道揚鑣與那一時期新約作品中的反猶主義問題〉 (The Parting of the Ways and the Question of Anti-Semitism in the New Testament Writings of the Period), 載氏編, 《猶太人與基督徒——公元七〇至一三六年的分道揚鑣》 (Jews and Christians: The Parting of the Ways 70-136 CE, The Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, 1989; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992)。

徒反猶主義發展的第一個階段」。⁶ J·T·桑德斯 (E·P·桑德斯之弟) 毫不猶豫、毫無保留地把《使徒行傳》描述成反猶主義的作品。⁷ 貝克 (Norman Beck) 把《使徒行傳》描述成《新約》最具有反猶主義色彩的文獻。⁸ 這裏尤其重要的是對「猶太人」不停的負面描繪：他們一直與保羅作對，除了製造麻煩之外一無是處——這裏描繪了猶太人持續增長地反對和仇視福音；這一描繪在保羅的受難敘述中到達高峰 (21:11, 30, 36, 22:22, 30, 23:12, 25:24, 26:2, 21)。最後，對立面就只剩下「猶太人」：猶太人對基督教的仇視如今已是普遍而廣泛的。⁹ 《使徒行傳》的最後一個說明 (28:26-28) 指的是《以賽亞書》六章 9-10 節：路加重複了以賽亞的話，說所有猶太人油蒙了心、耳朵發沉、眼睛閉着，這表明，對路加而言，拯救是給外邦人的，他從未想過把拯救給猶太人。用亨興 (Ernst Haenchen) 的話來說就是：「路加把猶太人排斥在外了。」¹⁰

就《馬太福音》而言，我們僅僅需要指出的是它在《馬太福音》二十三章和二十七章 25 節（「眾人都回答說：『他的血歸到我們和我們子孫身上。』」）對法利賽人的持續批判。前者是法利賽人壞名聲的根源，而「法

6. 見引於 J. T. Sanders (見下文注 7)。

7. J. T. Sanders, 《路加福音—使徒行傳中的猶太人》 (The Jews in Luke-Acts; London: SCM/Philadelphia: Fortress, 1987), 頁 xvi-xvii。

8. N. A. Beck, 《成熟的基督教：認識並摒棄新約中的反猶太辯論》 (Mature Christianity. The Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the New Testament; London/Toronto: Associated University Presses, 1985), 頁 270。

9. Sanders, 《路加福音—使徒行傳中的猶太人》, 頁 77、80。

10. E. Haenchen, 〈《使徒行傳》作為原始材料對早期基督教歷史的意義〉 (The Book of Acts as Source material for the History of Early Christianity), 載 L. E. Keck & J. L. Martyn 編, 《路加福音—使徒行傳研究》 (Studies in Luke-Acts; Philadelphia: Fortress/London: SPCK, 1966), 頁 258-278, 在此參見頁 278; 桑德斯在《路加福音—使徒行傳中的猶太人》中經常引用, 頁 80-83、297-299。

利賽人」在英語也因此有了負面的含義。¹¹而後者為基督教歷史上的反猶主義提供了一個最致命的原因（或藉口）：以此作為《聖經》的根據，在後來幾個世紀的無數指責中，「猶太人」的罪名就是「殺死基督的人」。¹²有些人會發現，此處表明是一位身為外邦人基督徒的作者對猶太教的反駁。¹³雖然大多數人同意馬太是一個猶太人基督徒，但是還有一種觀點認為，就馬太而論，基督教會與猶太會堂之間的最終分裂已經發生。馬太認為自己和其社群處於猶太教的圍牆之外：「馬太的社群與猶太教在長久的敵意之後已經開始分道揚鑣。」¹⁴

就《約翰福音》而言，有一點很容易弄清楚：從外部看猶太教內部的傾向更為強烈。與《使徒行傳》相比，《約翰福音》的「猶太人」對耶穌甚至更有敵意。¹⁵尤其需要指出的是《約翰福音》八章 44 節，在這裏，敵意表現得很明顯：「耶穌對他們（猶太人）說……『你們是出於你們的父魔鬼，你們父的私欲』」——這是反猶主義的又一個根源，為以後猶太人與罪惡同一的說法提供了依據。¹⁶因此，一個普遍的觀點認為，《約翰福音》「是福音書中最具有反猶傾向的，或者說，至少是反猶傾向最明顯的一部」。¹⁷就我們目前的探詢而言，有一點很重要，那就是 *apōsynagōgos* 這個詞的頻繁使用。*apōsynagōgos* 這個詞的

意思是「逐出教會、逐出猶太會堂」（約 9:22, 12:42, 16:2），這裏的暗示是很明顯的：教會與猶太教之間已經不是裂隙的問題，基督教現在明確地把自己視為猶太教的對立面。

在本書第一章已經指出，¹⁸整個問題在近些年變得更大，這大概有兩點主要原因。（1）在二戰後最初關於基督教與《新約》的反猶主義的討論中，有一種觀點認為，《新約》存在的反猶傾向是邊緣性的、是偶然的，並不是根植於《新約》本身。¹⁹但是蘿特的觀點使這一問題變得極為尖銳：蘿特認為，反猶傾向是基督教普遍存在的現象，是教會宣稱耶穌是「彌賽亞」的一個不可避免的推論：「說『耶穌是彌賽亞』難道不就是明確地或是含蓄地說猶太人是被詛咒的嗎？」²⁰於是這個問題伴隨着毫無掩飾的恐懼：反猶主義與反猶太教難道與基督教和《新約》是一體的？（2）而在這同一段時間裏，耶穌的猶太性也被重新強調起來。²¹但是一個結果便是，必會重新造成耶穌與其追隨者（希臘化猶太人以及保羅之後的基督教徒）之間的隔閡，並使隔閡加深。具有反諷意味的是，我們注意到耶穌的猶太性越多，保羅和上文所引述的其他人反而顯得不僅離猶太教，甚至也離耶穌的猶太性越遠。舊裂隙（耶穌單純的道德教訓與保羅關於救贖的希臘化福音之間的裂隙）重新張開，加深，加寬。（保羅關於救贖的希臘化福音，是十九世紀後期自由新

11. 《簡明牛津現代英語詞典》（*The Concise Oxford Dictionary of Current English*）給出詞條「法利賽人」的第二個意思是：自認為正義的人，形式主義者，偽君子。

12. Sandmel, 《新約中的反猶主義》，頁 155, 舉他童年時的例子。

13. 參見 D. R. A. Hare, 《共觀福音與《使徒行傳》中對猶太人的拒絕》（*The Rejection of the Jews in the Synoptic and Acts*），載 A. T. Davies 編，《反猶主義與基督教的基礎》（*Anti-Semitism and the Foundations of Christianity*; New York: Paulist, 1979），頁 38。

14. G. N. Stanton, 《馬太福音與猶太教》（*The Gospel of Matthew and Judaism*），載 *BJRL* 66 (1984)，頁 264-84, 在此參見頁 273。

15. 參見本書第八章第六節的討論。

16. Ruether, 《信仰與兄弟相殘》，頁 116。

17. Sandmel, 《新約中的反猶主義》，頁 101。

18. 參見本書第一章第四節（五）的討論。

19. J. Isaac, 《反猶主義有基督教根源嗎？》（*L'Antisemitisme a-t-il des racines chrétiennes?*; Paris: Fasquelle, 1960），頁 21, 見引於 Davies, 《反猶主義與基督教的基礎》，頁 xiv; G. Baum, 《前言》，載 Ruether, 《信仰與兄弟相殘》，頁 3, 指向他更早的研究, 《猶太人與福音書》（*The Jews and the Gospel*; New York: Newman, 1961）。還可參見 J. G. Gager, 《外人眼中的猶太教》（*Judaism as Seen by Outsiders*），載 *EJM*, 頁 99-116, 在此參見頁 99-101。

20. Ruether, 《信仰與兄弟相殘》，頁 246。

21. 參見 G. Vermes, 《猶太人耶穌》（*Jesus the Jew*; London: Collins, 1973）；至於對歷史上的耶穌的第三次追尋，參見本書第一章第五節的討論。

教對基督教初期歷史重建的一個顯著特點。)這一古老裂隙的加深使所有基督徒都驚恐不已。

於是，我們的問題就很清楚，而且可以用不同的方式來問：在已經拋棄以色列作為上帝子民的《新約聖經》裏，可有證據表明反猶主義的存在？猶太人揀選的支柱是否對初代基督徒而言就已經破壞殆盡，以致基督教只能以跟猶太教徹底對立來定義？以上這樣的推論是否表明，基督教在《新約》誕生的年代已經與猶太教分道揚鑣，而代表着基督教的《新約》已經開啟了反猶主義的道路？

二、猶太人是誰？

有一個問題跟所有這些問題相關，但是一直未能得到足夠關注——這個問題是：關鍵範疇還沒有固定下來。我並不僅僅指「基督教」是一個在我們的時代進程中逐漸浮現清晰定義的實體。這裏更重要的是，「猶太人」(Jew)和「猶太教」(Judaism)這些關鍵術語也處在變遷之中。「猶太人是誰？」這個問題，在現代以色列國都仍未得到解決。「猶太人」指的是種族或是宗教的身份？如果它指的是宗教的身份，那麼問題就轉換成：「猶太教」的定義是甚麼？「猶太教是甚麼」的問題，對於研究第二聖殿猶太教時期和基督教初期的學者們來說是一個核心問題。如我們所見，有一些猶太學者寧願用「諸猶太教」(猶太教的複數)來指稱我們時代的情況。²²那麼，對於在耶穌時代很典型的激烈宗派之爭，我們能用「反猶主義」這個詞嗎？《所羅門詩篇》因為攻擊其他形式的猶太教，就是反猶的作品嗎？——事實上，我們也大可以說，詩裏所攻擊的那種猶太教形

22. 參見本書第二章(頁24〔邊碼〕)，注1。

式(或許是撒都該派控制聖殿的那種猶太教的形式)比《詩篇》作者(們)更有權稱自己是「標準的猶太教」。那麼，昆蘭古卷是否因為它攻擊另外一種猶太教形式就是反猶太的？——他們攻擊的或許還包括試圖成為標準猶太教奠基者的法利賽人。²³

這一點對我們的討論至關重要：「猶太教」作為一個術語或是一個概念本身還處於爭論之中，其應用範圍一直處於變動之中，其身份也在發展當中。如果是這樣，那麼「反猶太教」這個術語又有何意義？如果一些猶太人攻擊另一些猶太人，這是否意味着被攻擊的猶太人偏離了或疏遠了「猶太教」？如果「猶太人」是宗教身份的一種形式，那麼捲入這場身份之爭的猶太人是否就是「反猶的」？甚至這些簡短的分析就應該讓我們明白，需要比往常更為仔細地分析《新約》「反猶主義」或「反猶太教」的問題，以及它對基督教關於以色列的揀選的理解可能造成的影響。

第一步，我們應該指出與這一基本的術語相關的三個重要特點。(一)我們已經指出，*Ioudaios** (「猶太人」) 190 這個術語既指種族身份，也指宗教身份。從其最根本、最傳統的意義上來看，這個詞是外地人用來稱呼屬於猶太地的人。但是在希臘化時代，猶太地在政治上是一個聖殿國家(temple state)而運作的，因此 *Ioudaios* 除了地理上以及種族上的意味之外，很快也具有宗教上的意味。隨着哈斯摩尼王朝的統治，猶太地在政治上的權威日益擴張，而散居地的猶太人也越來越多，因此，可以將這個詞典型地用於那些從種族上源自猶太地或源自擴大的聖殿國家的人，以及那些把宗教的意義世界集中於耶路撒冷聖殿的人。

23. 參見本書第六章第二節的討論。

* 這是該古希臘語名詞的單數形式。——譯注

因此在第二聖殿猶太教時期，「猶太人」通常指憑種族血統和宗教實踐來認定的一群人，他們以此而與周邊人有所區分的。對猶太人群體的明確指稱，依賴於這個群體所不同於的另一些群體，如猶太人作為不同於撒馬利亞人的群體，或者是猶太人作為馬加比時期敘利亞霸主的對立面，或者猶太人作為在某個散居地城市內不同於其他群體的實體；以及猶太人有不同於其他群體的特殊風俗習慣，諸如此類。這一定義覆蓋了當時文獻中絕大部分的用法，尤其是斐洛和約瑟夫的著作。舉例來說，斐洛經常使用「猶太人的民族」這一用法，或者把摩西稱為「給予猶太人律法的人」。但是在《斥弗拉克斯》（*In Flaccum*）以及《致該猶書》，他很清楚地指某個地區或城市的「猶太人」。在約瑟夫的《猶太戰記》，「猶太人」一般指與安提奧克斯、龐培、希律王、彼拉多對立的人、準備反抗羅馬的人；但是有時候，約瑟夫也會使用「猶太人」這個詞指幾個特定城市如亞歷山大里亞、大馬士革的猶太人，或是從特指突然變成泛指（《猶太戰記》，2.532）。

於是，我們的討論所帶來的結果就顯而易見了：通過分析「猶太人」這個詞出現的場合及其重要性，我們不得不總是問：這個詞是否描述一個從種族上起源於猶太地、其宗教特徵聚焦於耶路撒冷群體的最自然方式？還有沒有其他特徵使其區別於其他群體？

（二）對我們來說，還有一個事實也很重要：宗教與特定宗教的主張對於猶太人的身份來說是極為根本的。因為這些宗教主張是有爭議的，因此把一些人稱為「猶太人」就是以宗教主張排斥其他人的一種方式。艾斯通指出了約瑟夫著作中存在兩種情況。²⁴在《猶太古史》

24. J. Ashton, 〈第四福音書中 *Ioudaioi* 的身份與功能〉（The Identity and Function of the *Ioudaioi* in the Fourth Gospel），載 *NovT* 27（1985），頁 40-75，在此參見頁

11.173，約瑟夫指出，「猶太人」這個名字用來指那些從巴比倫回來的人，當他們從巴比倫回來的時候，人們就開始使用這一稱呼。這反映了一個問題：「猶太人」可能並非指留在猶太地的人（地理的指稱），而是指身在巴比倫卻忠誠地保持着信仰、並最先獲得機會回到應許之地的人們，而這些人在後放逐時期成為更新子民的基礎（宗教的指稱）。從約瑟夫的著作來看，在同一時期，撒馬利亞人也準備稱自己「猶太人」，而從當時的情況來看，這也是合適的，但是他們卻被約瑟夫稱為「背叛猶太民族的人」（《猶太古史》，11.340-341）。也因此，約瑟夫對大希律的態度也是如此：他稱大希律為「半個猶太人」，因為他是以土買人（*Idumean*）*（《猶太古史》，14.403），而且約瑟夫也不願用「猶太人」來指稱叛教者提伯里烏斯·亞歷山大（*Tiberius Alexander*，參看《猶太古史》，20.100）。另一方面，還有一些跡象表明，「猶太人」這個稱謂與民族性無關，而僅僅是一個「純」宗教的用法。²⁵

在這一點上，回顧 *Ioudaismos*（「猶太教」）這個詞的出現也是很重要的。在馬加比革命的年代，「猶太教」這個詞用來指猶太人的宗教，也就是指一種自我認為的獨特性、對律法強烈的忠誠、對傳統習俗的激烈的維護（《馬加比二書》2:21，8:1，14:38）。「猶太教」這個詞從一開始出現就把自己與希臘化的政策、敘利亞人的影響、與敘利亞人站在一邊的叛教猶太人區分開來，並與這些形成對立。我們在《加拉太書》一章 13-14 節保羅對這個詞的使用上也看到同樣的用意——保羅用它來描

52-52、73。

* 以掃的後代，以東人。——譯注

25. 參見 W. Gutbrod, *TDNT*，卷三，頁 370-371；參見 R. S. Kraemer, 〈希臘—羅馬碑銘中「猶太人」一詞的意義〉（On the Meaning of the Term "Jew" in Greco-Roman Inscriptions），載 *HTR* 82（1989），頁 35-53。

述自己作為法利賽人的生活：一種強烈的忠誠、強烈的與眾不同，他之前對祖宗的律法無比熱心，而他的「熱心」是為了保衛以色列的守約特權，這從他對教會的迫害中看得出來。²⁶

這裏我們不得不問另一個問題：在何種程度上，《新約聖經》裏的「反猶太性」和第二聖殿猶太教時期最後兩個世紀的宗派之爭（不同的宗派總是聲稱比其他宗派更具有猶太性）是一回事？

（三）還有一個相關的因素應該被指出。*Ioudaios* 不僅僅是猶太人用來區別自己的一個稱謂，實際上，¹⁹² *Ioudaios* 並不是大多數猶太人最常用的自我稱謂。庫恩 (K. G. Kuhn) 指出，在後聖經時代（即「兩約之間的時期」），人們更喜歡用「以色列」這個詞指稱自己（例如，參看《德訓篇》17:17；《禧年書》33:20；《所羅門詩篇》14:5），而 *Ioudaios* 是別人對他們的稱呼。²⁷換句話說，「猶太人」是別的民族或別的宗教團體對猶太人的稱呼。但是，「以色列／以色列人」指的是一種從揀選和聖約的應許方面的自我理解。我們可以說，「猶太人」這個詞總是從一個外人的角度來使用的；²⁸而「以色列人」更像是內部人的用法，是猶太人內部的一種自我認定。令人驚異的是，《大馬士革文獻》（CD）對這詞的使用：「以色列」明顯是受偏愛的一種稱謂（如三章 19 節——「以色列當然的家」），這一教派視自己為「走出了猶太地」，而「不要再與猶大的家相伴」的人（4:2-3, 11）。

那麼有一種可能便是，最早信仰耶穌為彌賽亞的猶太信仰者放棄了使用「猶太人」這一名稱，而讓第二聖

26. 參見本書第七章第二節的討論。

27. K. G. Kuhn, *TDNT*, 卷三, 頁 359-365。

28. 在斐洛的《斥弗拉克斯》以及《致該猶書》，以及約瑟夫的著作中，經常使用這個用法。

殿猶太教內部其他眾多派系去使用，但同時他們堅持「以色列」這一稱謂——像昆蘭社群所做的那樣。換句話說，*Ioudaios* 並不一定被看作是完全抓住了猶太身份的本質特徵，而只是被看作一種過於表面的（外在的）識別；而「以色列」才更具有實質性的內容，更貼近於猶太人身份的核心。因此，在我們的文本分析中，我們應該對兩個詞有比較的使用格外留意。

通過這三點的分析，我們就能對《新約》四個主要作者做一個清楚的評估：反猶太教應該歸於誰。就每一種情況而言，我們能做的都不只是停留於表面，而是可以進行更廣泛的討論，但是至少，我們希望能夠清楚地表明，這些文本有助於回答我們的追問。²⁹

三、保羅與以色列

以上三種情況，每一種都能直接應用於保羅。

（一）《帖撒羅尼迦前書》二章 14-16 節：

193

弟兄們，你們曾效法猶太中在基督耶穌裏上帝的各教會，因為你們也受了本地人的苦害，像他們受了猶太人的苦害一樣。這猶太人殺了主耶穌和先知，又把我們趕出去。他們不得上帝的喜悅，且與眾人為敵，不許我們傳道給外邦人使外邦人得救，常常充滿自己的罪惡。上帝的忿怒臨到他們身上已經到了極處。

這裏我們需要指出的是，這裏的「猶太人」是非常特定

29. 後保羅時期的《新約》其他作品缺少反猶太教的內容，這一事實目前的討論中應該給予更多的重視；參見拙文〈第二保羅文獻〉（*The Deutero-Pauline Literature*），載 C. A. Evans & D. A. Hagner 編，《信仰與爭論：反猶主義與早期基督教研究》（*Faith and Polemic: Studies in Anti-Semitism and Early Christianity*; Minneapolis: Fortress, 1991）。

的——指的是猶太地殺害耶穌和先知的猶太人，是迫害教會的猶太人。保羅腦海中顯然是這些他所熟知的猶太人。雖然保羅自己也是猶太人，但這並不妨礙他這樣指他的同胞。同樣地，如果一個蘇格蘭人看到一些同胞捲入了也有其他民族捲入的一系列事件，他會用「蘇格蘭人」來指這些同胞。一個歷史事實是：有一個強大的猶太人群體，他們非常敵視拿撒勒派向外邦人傳福音的做法，而且他們一部分人（保羅曾經是其中一員）因為這個原因而積極地迫害拿撒勒派成員。³⁰更直接指稱他們的方式是：將其稱為「那些……的猶太人」，我們不能把所有猶太人都包括在一起，因為我們不能否認，許多猶太人自己也是受害者，是被迫害的教派的成員。³¹保羅在 16 節末尾做出的尖刻評價（「上帝的忿怒已經臨到他們身上」）與《羅馬書》一章以及九至十一章更詳盡的敘述是一致的：大部分猶太人因為相信自己是守約的子民，因為他們以律法而自負，因為他們不願意承認他們的上帝如今因信就接受人，所以就把自己置於上帝的忿怒之下（參看《羅馬書》1-3）；這是一個令人悲痛的情況，但上帝要拯救整個以色列，這本身就是上帝的神秘計劃的一部分（羅 9:22-24，11:11-12, 28-32）。³²

30. 見上文頁 119-122、305（邊碼）注 33。

31. 試比較 F. Gilliard，〈《帖撒羅尼迦前書》二章 14 節與 15 節之間的反猶主義逗號的問題〉（The Problem of the Anti-Semitic Comma between I Thessalonians 2.14 and 15），載 *NTS* 35（1989），頁 481-502。

32. 進一步討論見 I. Broer，〈新約中的「反猶主義」和猶太爭論——理解《帖撒羅尼迦前書》二章 14-16 節〉（“Antisemitismus” und Judenpolemik im Neuen Testament. Eine Beitrag zum besseren Verständnis von I Thess. 2.14-16），載《聖經筆記》（*Biblische Notizen*, 29 [1983]），頁 59-91。另外一些討論也很有幫助，參見 R. Jewett，〈《帖撒羅尼迦書信：保羅的修辭與千禧年的虔誠》（*The Thessalonians' Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian piety*; Philadelphia: Fortress, 1986），頁 37-41；參見 C. A. Wanamaker，〈《帖撒羅尼迦前後書》（*1 and 2 Thessalonians*, NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1990），頁 114-119。參見 B. A. Pearson，〈《帖撒羅尼迦前書》二章 13-16 節：第二保羅的插補文字〉（1 Thessalonians 2.13-16: A Deutero-Pauline Interpolation），

（二）《羅馬書》二章 28-29 節：

因為外面作猶太人的，不是真猶太人；外面肉身的割禮，也不是真的割禮。惟有裏面作的，才是真猶太人；真割禮也是心裏的，在乎靈，不在乎儀文。這人的稱讚不是從人來的，乃是從上帝來的。

這裏有一點非常清楚：保羅自己也在深思「猶太人是誰」這一問題。保羅試圖對「猶太人」的定義提出質疑，或者至少質疑這種設定，認為「猶太人」可以從種族的（「肉體上的」[in the flesh]）和外在的（「肉體上的」割禮）角度來定義。對我們的追問來說有一點很重要：保羅認為檢驗「猶太人」的定義是必要的，以便求索一個新定義——它強調實在的人格（real person）是隱藏着的，強調可能因過於注重對旁觀者更為顯而易見的東西而模糊了這個實在。同樣顯著的還有一個事實：保羅應該在結束時玩了一個文字遊戲——這只有用希伯來文才行，因此希臘的讀者可能沒有領會其中的含義，³³但是保羅在這裏有意追溯父權統治的敘事（創 29:35，49:8）——保羅認為 *Ioudaios* 的本質是經過上帝的認可，而不是通過猶太人種族或是儀式性猶太教的特點來規定的。保羅這樣說並不是要拋棄「猶太人」或是「猶太教」的概念，也不是要否認這個概念所代表的事實。相反，保羅表明，在這些概念的核心中是他的一個渴望，要始終忠於經文所指示的實在。意識到自己的遺產真正特點的「猶太人」，確是有長處的（羅 3:1）。

載 *HTR* 64（1971），頁 79-94，這一段假定了猶太教與基督教的「最終分裂」（插補的年代是在公元七〇年後），參見 I. W. Simpson，〈《帖撒羅尼迦前書》二章 15-16 節中的問題與解決辦法〉（The Problems Posed by 1 Thessalonians 2.15-16 and a Solution），載 *HBT* 12（1990），頁 42-72。

33. Judah/hodah 的意思是稱讚；יודרה/הודרה。

(三) 同樣，在《羅馬書》，我們應該指出保羅在信中如何把重點從起先的 *Ioudaios* 移至九至十一章的「以色列(人)」。在《羅馬書》二至三章，保羅用的是 *Ioudaios* 這個詞 (1:16, 2:9, 10, 17, 28, 29, 3:1, 9, 29)，顯然這主要是因為保羅想把猶太人與希臘人區別開來 (1:16, 2:9, 20, 3:9, 29)；保羅反對的一個看法是：「猶太性」是以這種區分來定義的 (2:17-20, 28)。然而在九至十一章，絕大多數地方用的都是「以色列(人)」這個詞，而保羅的口氣儼然是一個內部的人 (9:1-3, 11:1)。儘管這兩種稱呼及其真正的指稱還在爭論之中 (2:28-29——見以上的引文；9:6——「因為從以色列生的，並不都是以色列人」)；但是保羅在二章 17 節稱呼他想象中的猶太對話者為「猶太人」，而在十一章 1 節中卻把自己認定為「以色列人」。

因此，保羅在《羅馬書》和《加拉太書》想做的事情已經十分清楚。在他的眼裏，以色列已經成為猶太教。它已經不再關注上帝揀選雅各並使其成為以色列的聖約，而開始關注律法中的聖約，在這聖約中，上帝的恩典已經有所限制，並且阻止保羅那個時代的雅各一族參與到恩典之中。用《加拉太書》的話說，保羅所批判的猶太教混淆了未成熟的、孩童的階段和成熟的、完全成為子的階段，因此沒有看到，終末的成熟已經通過基督、通過聖靈的恩賜而到來了 (加 3-4)。在保羅的書信，保羅似乎對猶太同胞和他祖先的宗教很有敵意，而這一宗教也是保羅曾經信仰過並且極度狂熱地實踐過的。但是，保羅所抗議的，是他祖先的宗教現下擁有的形式。保羅堅持認為，他對於這一宗教的理解更為接近這一宗教的原初意義和應該有的意義。事實上我們可以說，保羅並沒有拋棄猶太教，只是在改革猶太教，不過，這一改革的結果與十六世紀的宗教改革頗為相像。《加拉太

書》四章 30 節引用《創世記》二十一章 10-12 節——「把使女和她兒子趕出去；因為使女的兒子不可與自主婦人的兒子一同承受產業」，這一段的重點說明，上帝要驅逐的，並不是以色列或是猶太人的總體；上帝要驅逐的，是那些獻身於地上的耶路撒冷、獻身於西奈山的聖約的猶太人 (保羅的同胞)，他們因為執着於地上的耶路撒冷而不能懂得天上的耶路撒冷是更大的實在，不能懂得給亞伯拉罕之應許的實現比當時人們理解和實踐的猶太教所能包含的內容要豐富得多。保羅的猶太同胞其實將自己局限於亞伯拉罕的另一個兒子的角色，因此還處在尚未實現亞伯拉罕應許的階段。³⁴

《羅馬書》九至十一章也是如此。有一點很重要，那就是不要以為九至十一章是關於「教會和以色列」的，好像在保羅的腦海中，教會和以色列是截然不同的獨立存在體。³⁵其實不然！這些章節的討論都是關於以色列的 (9:6)。以色列是一個持續性因素；主要的問題是：上帝的目的是否始終未變並將在以色列實現 (11:26)。外邦人也是應許和聖約的後代，但僅僅是被嫁接到以色列這棵橄欖樹上的——不是不同的樹，是同一棵樹 (11:17-24)。³⁶上帝目的中的以色列當然首先包括猶太人，但是也包括外邦人 (9:24, 10:12——在九至十一章

34. 具體參見我就《加拉太書》的評論 (《加拉太書》[Galatians; London: Black, 1992], 相關章節)。關於保羅對耶路撒冷教會的態度，見本書第五章第五節的討論。關於保羅在《加拉太書》六章 16 節說的「上帝的以色列」的含義，見 P. Richardson, 《使徒教會中的以色列》(Israel in the Apostolic Church; SNTSMS 10; Cambridge University, 1969), 頁 74-84; Betz, 《加拉太書》，頁 322-333; 參見 Bruce, 《加拉太書》，頁 273-275。《哥林多後書》三章中關於舊聖約與新聖約之間的對比，實際上是一樣的；雖然文中論戰與自我辯護的背景 (2:17-3:6) 加劇了新舊聖約的對比，摩西書還是提供了那類回歸向主的人 (3:7-18, 尤其見 16 節)。

35. 例如參見拙著《羅馬書》中提到的那些研究，頁 520。

36. 例如參見 Richardson, 《使徒教會中的以色列》，頁 130——「教會並不分離於以色列而存在，也沒有與之分離的單獨身份」。

中只有兩處談到「猶太人」；在十五章 7-12 節整個討論達到高峰)。九章 6 節關鍵之處在於，它不是否定以色列，而是指出以色列是由應許和揀選定義和決定的，而不是靠肉體上的記號，也不是靠律法之工 (9:7-11)。³⁷那些以色列人，如果不能意識到作為以色列人的守約角色，相當於為了餅和紅豆湯就賣了長子名分 (創 25:29-34)。然而，那些意識到上帝呼召的恩典、並以信仰回應的人就是以色列，不論他們是否從雅各生。

因此，《羅馬書》九章與十一章在這一點上並無矛盾，如一些學者討論過的。³⁸關鍵在於，甚麼是猶太教的實質，甚麼是以色列的真實含義。保羅或許拋棄了他生長於其中的猶太教 (加 1:13-14)，但是他有意識這樣做的，他是作為一個以色列人這樣做的——也就是說，保羅是一個試圖保持和提升以色列的揀選的真正含義的人，因此成為大多數以色列人同胞的對立面，因為大多數人在當時是以狹隘的種族主義的觀點去理解和實踐猶太教信仰的。如果用《以弗所書》二章的話說就是：在基督裏，兩個人——猶太人和希臘人，被重新造成一個上帝目的成就的以色列人 (參看《以弗所書》2:15)，而外邦人也在基督中聯合成為一體，成為以色列共同體的成員，參與聖約的應許，生活在上帝的知識與希望之中，因為基督的血而已經得親近了 (2:12-13)，「不再作外人和客旅」 (2:19)。因此，以色列的揀選並沒有被否定或拋棄；相反，它得到了重新肯定和重新表達。以色列的原則沒有被限制，而是超越了舊有的局限——猶太人與外邦人的區分 (2:14-19)，期待成為一個真正普世的教會 (1:22-23)。³⁹

37. 關於「因律法稱義」，參見本書第七章第六節。

38. 見上注 3。

39. A. T. Lincoln, 〈《以弗所書》二章中的教會與以色列〉 (The Church and Israel

簡而言之，保羅絕不是以外人的身份去看以色列的。或許他站在猶太教之外；但是以保羅同時代的法利賽人的解釋，猶太教是不同於以色列的；保羅仍然是一個以色列人。

四、使徒行傳的見證——被棄絕的人民？

作為種族的／宗教的身份證明，*Ioudaios* 這個詞的使用，也能夠幫助我們解釋《使徒行傳》的用法。與更具負面意義的「猶太人」 (the Jews) 這個詞相比，路加使用了我們所謂的「中立」詞，只表明所指事物的種族／宗教的特性：例如「猶太人的會堂」 (13:5；14:1；17:1, 10)，就像在哥林多發現的殘破銘文「希伯來人的會堂」 (synagogue of the Hebrews)；或是「猶太人的習俗」 (26:3)，如同約瑟夫經常使用的那樣 (如《猶太古史》，15.268)。當然，這個詞也具有一些正面意義的用法，尤其指相信並積極回應保羅信息的猶太人 (13:43，14:1，21:20，28:24)。此外，我們應該還記得保羅「重新猶太化」的因素：他接受了使徒的信條，為提摩太行了割禮，在堅革哩剪了頭髮發了誓，在聖殿行了潔淨禮，最後在聖殿受審的時候說：「我站在這裏受審，是因為指望上帝向我們祖宗所應許的。這應許，我們十二個支派，晝夜切切地侍奉上帝，都指望得着……」 (16:3-4，18:18，21:26，26:6-7)。我們也不應該忘記保羅自己的自我認定：「我是一個猶太人」 (21:39，22:3)。⁴⁰此外，根據

in Ephesians 2)，載 *CBQ* 49 (1987)，頁 605-624，低估了這一段的重要性：保羅仍然在使用選民的語言 (2:19)，但是更多是以一種包容的而非排他的方式。

40. 進一步討論見 E. Franklin, 《主基督：路加福音—使徒行傳的目的和神學研究》 (*Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*; London: SPCK, 1975)，頁 108-115；參見 R. L. Brawley, 《路加福音—使徒行傳與猶太人》 (*Luke-Acts and the Jews*; SBLMS 33; Atlanta: Scholars, 1987)，尤其見第五章。

《路加福音》，雅各引用《阿摩司書》九章 11-12 節來肯定保羅成功地向外邦人傳福音的行為：重新修造大衛倒塌的帳篷，叫外邦人（也）得救贖（徒 15:14-18）。⁴¹

至於「猶太人」這個詞那些具有否定意味的用法，也逃不脫一般用法的範圍：大部分都包含着很自然的意思——「猶太人」僅僅指在上下文中已經表明的某個地方的猶太人群體，或是指確實捲入所敘述的某個事件的「猶太人」（如安提阿的「猶太人」[13:45, 50]；以哥念的猶太人[14:4]）等等。當然，「猶太人」也指違抗保羅的人（24:9, 26:2）。與這裏的討論相關的也包括前面談到的宗教因素（見本書第八章第二節〔二〕）。也就是說，只要一群猶太人在某處、某個地區表達了一種態度，只要在那裏這種態度強烈包含着人們通常所認定明顯與眾不同、典型的猶太性，那麼堅決地持有這種態度的人就可以並且將會特別要求「猶太人」的稱呼。因此，保羅的對立面在性質上天然就是特別有「猶太性」的（21:20 及以下——包括猶太基督徒）。

通過以上的分析，我們不得不重新審視這個問題：是否路加比蘇埃托尼烏斯（Suetonius）更具有反猶主義的傾向？因為蘇埃托尼烏斯有一句經常被引用的敘述：皇帝克勞狄「把猶太人驅逐出羅馬，因為他們不停地製造麻煩」（《克勞狄》[Claudius]，25.4），或者我們不得不問：路加比之保羅如何？因為保羅這樣描述他所受的苦：「我被猶太人鞭打五次，每次四十減去一下」（林後 11:24）？

對路加「反猶」的指控（如桑德斯提出的觀點），

41. J. Jervell, 《路加與上帝的子民：再看路加福音—使徒行傳》（*Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*; Minneapolis: Augsburg, 1972），頁 51-53；G. Lohfink, 《以色列的彙編——路加教會學研究》（*Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*; München: Kosell, 1975），頁 58-60。

主要依賴《使徒行傳》二十八章 17-30 節最後一段顯示的證據。⁴²對桑德斯而言，這是路加反猶的高潮所在：因為「猶太人」表示不服，所以保羅不得不去羅馬；最後一段引用自《以賽亞書》第六章 9-10 節，不但是說給羅馬的猶太人聽，也是說給所有猶太人聽；最後一句話是路加對這段話的解釋（28:28），路加的態度是，上帝的救恩已經臨到外邦人，不再臨到猶太人，因為猶太人拒絕這救恩，而這一拒絕結束了保羅對其傳福音的使命。「保羅說了這話，猶太人議論紛紛地走了。」⁴³

但至少在這一點上，桑德斯肯定言過其實。（1）路加並沒有刻意抹黑「猶太人」：保羅仍然積極地肯定祖先的傳統（28:17），他稱猶太人為「本國的」百姓（19 節），他說「我原為以色列人所指望的」（20 節）；關於「猶太人」扮演的角色，幾乎未被強調或者誇大（19 節）；而且，羅馬的猶太人被描寫為非常開放，並沒有像其他地方的猶太人一樣反對保羅以及保羅傳的福音（21-22 節）。⁴⁴

（2）保羅成功地「說服了」一些人，而這是他一直努力在做的（23-24 節），「說服」可能意味着他們完全接受了保羅所傳的福音（如果十七章 4 節和十九章 26 節

42. 對於目前的討論來說，最後一段的關鍵問題已經被討論過：參見 J. B. Tyson 編，《路加福音—使徒行傳與猶太人民》（*Luke-Acts and the Jewish People*; London: SCM, 1988）。尤其參見該書中 Tyson, 〈《使徒行傳》中猶太人的拒絕〉（*The Problem of Jewish Rejection in Acts*），頁 124-137，尤其參見頁 124-127 以及注 3-5。

43. Sanders, 《路加福音—使徒行傳中的猶太人》，頁 80-83、297-299。在 25 節中，「保羅突然敵意地抨擊起聽眾來」（頁 80）！至於那些同意桑德斯觀點的人，參見 Tyson, 《路加福音—使徒行傳與猶太人民》，頁 159 注 5。

44. 關於羅馬帝國的猶太人對這場運動的描述，保羅使用了 *hairesis* 這個詞，意思是教派（sect），其中並無拒斥之意；約瑟夫也用了同樣的詞來描述猶太教內部的「教派」；路加也充分意識到了這一用法（徒 5:17, 15:5, 26:5, 24:5, 14）。

可以被忽略的話)。或者，如果我們注意到這些話所用時態是過去未完成式 (imperfect tense)，就會注意到其中的暗示：很有可能，羅馬猶太人中許多人都處在接受保羅福音的邊緣——無論如何，這都不是一種負面的描述。⁴⁵

(3) 在描述中，羅馬的猶太人分為兩種：已經被保羅說服的和不相信保羅所傳福音的，這是《使徒行傳》對羅馬猶太人的描述的一個普遍特點 (13:43-45, 14:1-2, 17:4-5, 10-14, 18:4-8)；然而，這裏比較突出的一點是：路加描述，在保羅做了最後的陳述之後，羅馬的猶太人離開時還是分成兩種 (25 節)；路加的描述暗示着，儘管保羅最後的陳述是強有力的，但是也不能說服全部猶太人。⁴⁶

(4) 還有一種可能性：保羅這裏最終轉向外邦人，並未有別於他之前幾次轉變 (13:46-48, 18:6, 22:21, 26:17-18)，就像《以賽亞書》六章 9-10 節的話沒有改變以賽亞對其人民的使命一樣。⁴⁷當然，二十八章 30-31 節中保羅繼續公開向所有到他那裏來的人傳講，就有這樣一個暗示：「所有人」不僅包括外邦人，也包括猶太人——至少包括那些已經 (正在) 被保羅說服的猶太人。而路加並沒有試圖排除這種最自然的推斷。⁴⁸

簡而言之，桑德斯將《使徒行傳》關於「猶太人」的證據過於簡單化。根據這些證據，桑德斯武斷地推斷，而根據其他因素和其他考慮，這些證據本可以得到更好

45. 參見 R. C. Tannehill, 〈遭遇猶太人的抵制而轉向外邦人：使徒行傳中保羅傳道的模式〉(Rejection by Jews and Turning to Gentiles: the Pattern of Paul's Mission in Acts)，載 Tyson 編，《路加福音—使徒行傳與猶太人民》，頁 83-101，在此參見頁 97。

46. 參見 Jervell, 《路加福音》，頁 49 及注 21，頁 63。

47. 需要指出的是，路加幾乎逐字逐句遵從《七十士譯本》，也就是說，不帶任何有偏見的修改。

48. 參見 Brawley, 《路加福音—使徒行傳與猶太人》，頁 75-77：「《使徒行傳》二十八章並沒有詆毀猶太人的意思，只是解釋了他們的懷疑。」(頁 75)

的解釋。顯然桑德斯犯了一個錯誤——因為他忽略了保羅再三申明「我是一個猶太人」——他仍然斷定，對於路加而言，所有猶太人至少從原則上來說都是同樣地執迷不悟的。⁴⁹

總而言之，我們認為桑德斯過分強調他的觀點。他只選擇了部分證據，並片面地加以評估。對於路加關於猶太人和猶太教的肯定描寫，他沒有給予足夠重視。路加關於猶太人的最負面敘述，如果考慮到歷史因素、修辭效果、文體變異，以及第二聖殿猶太教時期不同群體之間的張力，也可以得到很好的解釋。路加的目的是展示基督教如何越來越多具有外邦人的特徵，而對於路加的這一目的，不同城市、不同地區的「猶太人」往往是襯托；路加覺得很困惑，為甚麼這些猶太人群仍然拒絕接受他們自己的彌賽亞。但是基督教與猶太教 (第二聖殿時期) 之間的連續性在路加的敘述中是不容否定的事實，只是桑德斯沒有完全看清這一點。路加描繪了一種外邦人基督教，體現在這個基督教的偉大使徒的個人身上，這個基督教對於猶太人的遺產是加以肯定的，而且直到最後都在猶太人中具有影響，對猶太人也是開放的，這些是桑德斯沒有完全承認的。簡而言之，路加的「反猶主義」，與其說是文本本身提供的，不如說是桑德斯的解讀。在被揀選的以色列和新時代的教會之間，其本質上的連續性比斷裂性更多。

五、馬太福音的證明——分歧的基督教會與猶太會堂

馬太可能是公元一世紀八十年代為巴勒斯坦和敘利亞的猶太基督徒社群寫作的，而其時，正是基督教與拉

49. Sanders, 《路加福音—使徒行傳中的猶太人》，頁 317。

比猶太教之間衝突加劇的時候，法利賽派的繼承者們正試圖以他們自己的術語重新定義猶太教。⁵⁰在對馬太的分析中，有一種假設需要我們解釋：在《馬太福音》二十三章，何以如此猛烈攻擊法利賽人？但是另一個問題由此產生：這是否意味着馬太以及（或者）他所屬的社群與猶太教不合？或是已經可以說有反猶的傾向？馬太和他所屬的社群是在猶太教的城牆外，還是他們自認為仍在城牆內？⁵¹或許，他們是在法利賽人／拉比定義的城牆外；而毫無疑問，他們反對那種對猶太教的理解。但是這是同一回事嗎？雖然對此我們不可能給出全面的解釋，但是至少我們能夠列舉以下的證據。

(一) 馬太顯然試圖表現他以及他所屬的社群對律法的忠誠。馬太對法利賽人／拉比說：實際上，我們對律法和你們一樣忠誠（太 5:18-19, 23:3, 23），甚至比你們更忠誠（5:20, 23:1-36）。這裏尤為重要的是他對於兩個詞的獨特使用。他是福音書作者中唯一使用 *anomia*（「不法的」[lawlessness]）這個詞（7:23, 13:41, 23:28, 201 24:12）；*很顯然，這是馬太自己的詞。馬太在這些章節中提醒人警惕沒有律法的情況，由此清楚地表明他自己對律法的忠誠以及福音對律法的忠誠。還有馬太對於 *dikaionē*（「義」[righteousness]）這個詞的使用，幾乎也是《馬太福音》獨特的（這個詞在《馬太福音》出現了七次，而在其他福音書中，僅僅在《路加福音》一章

50. 大部分評論家都這麼認為，例如參見 W. G. Kummel, 《新約導論》(Introduction to the New Testament, 1973; ET: Nashville: Abingdon/London: SCM, 1975), 頁 119-120; 參見 Davies & Allison, 《馬太福音》，頁 127-138。關於公元七〇年後的拉比猶太教，參見本書第十一章第五至七節和第十二章第一至二節。

51. 參見本書第八章第一節的討論（頁 187 [邊碼]）。

* 《和合本》在這幾節的譯法並不統一，7:23 和 13:41 譯作「作惡的」，23:28 和 24:12 譯作「不法的」。——編注

75 節以及《約翰福音》十六章 8, 10 節出現過）。在《馬太福音》五章 20 節說：「你們的義若不勝於文士和法利賽人的義，斷不能進天國。」

這裏我們還需要提及的是馬太對關於離婚的段落的改編。《馬可福音》十章 1-9 節討論離婚；十章 11 節（「耶穌對他們說：『凡休妻另娶的，就是犯姦淫』」）批判了摩西同意離婚的律法（可 1:4；申 24:1-4）。然而，馬太巧妙地改變了討論的主題——「人無論甚麼緣故都可以休妻嗎？」——於是，問題不再是「離婚」本身，而成了「無論甚麼緣故」而休妻（太 19:3）。換句話說，這一轉換使討論變成了對《申命記》二十四章 1, 3 節詮釋的討論，而不是對律法有效性的討論。事實上，馬太把耶穌這一教導放在了他生活的年代的討論中——希列與沙買之間的爭論，在這一點上，希列派的立場（無論甚麼緣故休妻）似乎佔了主導地位。耶穌的回應被稍加修飾：《馬可福音》十章 11 節根本不同意離婚，而《馬太福音》十九章 9 節認為，如果有通姦的情況，離婚是允許的（這與沙買的觀點更契合）。《馬太福音》五章 32 節也是如此。於是，問題得到轉換：在馬可版本的實例可以被看作是關於律法的廢除，在《馬太福音》則變成了關於如何解釋律法的拉比式爭論，而耶穌在這場爭論中被描繪成支持更嚴厲的立場。⁵²

從馬太在兩個關於安息日爭論的故事（太 12:1-8 / 可 2:23-28; 太 12:9-14 / 可 3:1-6）中所插入的內容（太 12:5-6, 11-12）來看，馬太顯然同樣在安息日的問題上取得同樣

52. 參見 D. R. Catchpole, 《共觀福音中的離婚問題：傳統—歷史問題》(The Synoptic Divorce Material as a Tradition-historical Problem), 載 *B/JRL* 57 (1974), 頁 92-127; 參見 J. A. Fitzmyer, 《〈馬太福音〉關於離婚的文本與新巴勒斯坦的證據》(The Matthean Divorce Texts and some new Palestinian Evidence), 載 *TS* 37 (1976), 頁 197-226。

的效果。⁵³馬太在《馬可福音》十三章 18 節（「你們應當祈求，叫這些事不在冬天臨到」）插入了一句話，變成「你們應當祈求，在你們逃走的時候，不遇見冬天或是安息日」（太 24:20）；這裏的暗示是清楚的：馬太的社群仍然遵行安息日。在馬太看來，耶穌並沒有要求放棄關於第七日最根本的律法。⁵⁴

202

馬太以這樣的方式呈現耶穌對律法的態度，是為了表明耶穌自己並非要廢除律法，耶穌反對的只是對律法的口述傳統。因此，馬太將五章 17-20 節放在登山寶訓中正反對照部分的開頭，其目的毫無疑問是想這樣詮釋這些對照：耶穌所作的，是對律法進行更深刻的詮釋，使之跟被拉比視為權威的詮釋律法口述傳統對立起來。請注意馬太對《馬可福音》七章的改編是多麼成功。在《馬可福音》七章 15 節，耶穌說「從外面進去的，不能污穢人」，於是馬可據此暗示「各樣的食物都是潔淨的」（可 7:19）。但是在這兩個關鍵問題上，馬太完全離開了馬可的版本：他省略了馬可使用的兩個關鍵的短語；他不願意讓耶穌斷言關於不潔淨食物的律法已經不再適用。他又增加了一些素材（太 15:12-14），於是耶穌的教導直接導向洗手的問題，而這一問題大概本就在拉比的口述傳統中變得越來越重要了（這導致了《米示拿》裏的「論手」[*Yadaim*]）。⁵⁵

馬太以愛展現了另一種詮釋律法的方式。《馬太福音》只是部分地與其他三部福音書呼應，因為馬太用耶穌的教導來證明他自己的信念：愛的誠命是律法的核

心，是律法的本質，這與典型的拉比解經形成對比（5:43-48，7:12，22:34-40）。尤其是，馬太將耶穌自己的侍奉看作是在展示這種律法詮釋，展示律法應該怎樣靠愛來遵行，用愛來詮釋（12:1-8，9-14，18:12-35）。尤其需要指出的是，《馬太福音》在九章 13 節、十二章 7 節中重複援引《何西阿書》第六章 6 節——先知地批判了法利賽人膚淺的律法實踐，而耶穌就是先知地詮釋律法的高峰。這或許就是理解《馬太福音》五章 17 節（「莫想我來要廢掉律法和先知；我來不是要廢掉，乃是要成全。」）的線索：在馬太的理解中，耶穌是憑他的愛的侍奉，「成全了」律法，即耶穌使律法得到了完全的表達，完滿地實現了律法。因此，耶穌的侍奉和教導成為基督徒理解和遵行律法的榜樣，儘管拉比聲稱唯有他們是這方面的榜樣，並且，耶穌代表的「義」高於拉比及其弟子的「義」（5:20）。

（二）有一點可能顯示《馬太福音》的作者是外邦人，或者至少是一個「從外部」看猶太教的猶太基督徒，因此他能夠被歸入「反猶太」。這一點就是，《馬太福音》中「會堂」一共出現了九次，其中五次都是說「他們的會堂」（太 4:23，9:35，10:17，12:9，13:54），*而這其中又有四次是《馬太福音》獨有的。然而，這一證據同樣很容易被錯誤解讀而得出偏頗的結論。因為「他們的」是一個很普通的形容詞，用來描述屬於他人的某物，在這裏，不一定暗示在「我們的」和「他們的」之間有巨大的差距。換句話說，「他們的會堂」可能僅僅意味着耶穌那時傳道的對象所在的「會堂」，就像在《馬可福音》一章 23，39 節（相當於太 4:23）提到的那樣。即使在更具有負面意味的十章 17 節、二十三章 34 節等，

203

53. E. Levine, 〈《馬太福音》中關於安息日的爭論〉 (The Sabbath Controversy according to Matthew), 載 NTS 22 (1975-76), 頁 480-483。

54. 參見 P. Sigal, 〈《馬太福音》中拿撒勒的耶穌的哈拉卡〉 (The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew; Lanham/London: University Press of America, 1986), 第五章。

55. 參見本書第三章第二節的討論。

* 《和合本》在這幾處都沒有譯出「他們的」。——譯注

「他們的會堂」可能也僅僅表示是他們的而不是我們的會堂，而並不是表示他們的（猶太人的）會堂。⁵⁶

上述這種可能性也有幾項證據。(1) 馬太經常只說「會堂」(6:2, 5, 23:6)，這主要用於一種比較，比較「假冒為善者」的靈性和行為與他所鼓勵其社群的成員要擁有的靈性和行為；⁵⁷需要指出的是二十三章 7-8 節：那假冒為善的「喜愛人在街市上問他安，稱呼他拉比。但你們不要受拉比的稱呼，因為只有一位是你們的夫子，你們都是弟兄」。這裏呈現的並不是一組截然對立的價值觀，而是一組共有的實踐，它們的衝突之所以劇烈，恰恰是因為它們很接近（是「血緣上的競爭對手」）。

(2) 馬太也說「他們的文士」(7:29)；但是在八章 19 節、二十三章 34 節中，「文士」又被賦予了積極的形象，馬太也用這個詞形容自己以及他編纂福音書的任務(13:52)，也用這個詞來指其社群的文士。⁵⁸這裏提醒我們的是，任何對《馬太福音》的文士的敵意，並不是對文士本身的敵意，也不是對猶太教本身的敵意。相反，它反映的是兩個群體之間的衝突，這兩個群體擁有相同的遺產（尤其是妥拉——5:17-20, 23:2-3），擁有相同的教導風格（「捆綁和釋放」——16:19, 18:18；而拉比風格的教導如 19:3-9）；正因為這樣，他們之間彼此的敵意

56. G. D. Kilpatrick, 《〈馬太福音〉的起源》(The Origins of the Gospel According to St Matthew; Oxford: Clarendon, 1946), 頁 110-111; 參見 R. Hummel, 《〈馬太福音〉中教會與猶太教的爭論》(Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum in Matthäusevangelium; München: Kaiser, 1966), 頁 28-33; 參見 S. Brown, 《馬太的社群與向外邦人傳教的使命》(The Matthean Community and the Gentile Mission), 載 NovT 22 (1980), 頁 193-221, 在此參見頁 216。

57. 參看 B. Przybylski, 《馬太反猶太教的背景》(The Setting of Matthean Anti-Judaism), 載 P. Richardson 編, 《早期基督教中的反猶太教(卷一): 保羅與福音書》(Anti-Judaism in Early Christianity. vol. I. Paul and the Gospels; Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University, 1986), 頁 181-200, 在此參見頁 193-195。

58. 例如參看同上, 頁 190-191。

很強烈。⁵⁹ (3) 還有一點很重要：馬太是福音書作者中唯一一個使用 *ekklēsia*（「教會」）這個詞(16:18, 18:17)，而這表明了與《舊約》相似的概念 *qahal Israel*（「聯合的以色列」）。換句話說，我們看見馬太所屬的社群認為自己是上帝的「終末的子民」（參看太 19:28）。這當然來自第二聖殿猶太教的遺產，並不是「外來的」觀點。儘管這一宣稱毫無疑問受到「他們的文士們」（和法利賽人）的爭辯和質疑，儘管馬太的觀點造成了「教會」與「會堂」之間的對立，但是關於馬太社群的自我定義的暗示是清晰可見的。

(三) 最後，讓我們來看使《馬太福音》臭名昭著的二十七章 25 節，也就是我們開始的地方。但即使在這裏，也應該比平常更慎重地處理馬太的「反猶太教」。

(1) 馬太使用 *laos*（「百姓」[people]）*這個詞。二十七章 25 節（眾百姓都回答說：「他的血歸到我們和我們的子孫身上」）帶有的負面意味是不能忽視的。然而，這句話其實呼應了十三章 15 節和十五章 8 節，而這兩段均引自《以賽亞書》（13:15 相當於賽 6:10；15:8 相當於賽 29:13）。換句話說，在《馬太福音》中，其他地方出現的「百姓」一詞也都屬於先知的警告。其實，「百姓」一詞也有其他正面的用法：一章 21 節——耶穌「要將自己的百姓從罪惡裏救出來」；四章 23 節——耶穌「醫治百姓各樣的病症」；二十六章 5 節——大祭司決定要逮

59. 同樣的，《馬太福音》八章 11-12 節的警告與《阿摩司書》九章 7-8 節的警告相呼應，也與施洗約翰（太 3:9）的警告相呼應；參見本書第六章第四節（二）（同時參見 Mussner, 《論猶太人》，頁 159），進一步討論見頁 105-106 以及 S. Freyne, 《貶低他者與定義自我：〈馬太福音〉與〈約翰福音〉中的反猶太爭論》(Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew's and John's Anti-Jewish Polemic in Focus), 載 Neusner & Frerichs 編, 《如同他人看我們一樣看自己》，頁 119-123、132-134；參見 Meeks, 《分裂》，頁 108-114。

* 《和合本》在下面提及的幾段經文，對於 *laos* 的翻譯並不統一，有「人」(27:25)、「百姓」(13:15, 15:8, 1:21, 4:23, 27:64) 和「民」(26:5)。本段統一譯為「百姓」。——編注

捕耶穌，但是又說「當節的日子不可，恐怕百姓間生亂」。最有特點的是二十七章 64 節：大祭司和（注意！）法利賽人要求彼拉多把墳墓守護妥當，恐怕他的門徒來把他偷了去，「就告訴百姓說：『他從死裏復活了』，這樣，那後來的迷惑比先前的更厲害了」。在這裏，我們發現領導層（包括法利賽人）與百姓之間的不同。⁶⁰還有一點也需要注意：「大祭司與法利賽人害怕耶穌復活的福音會迷惑百姓。」也就是說，即使在二十七章 25 節之後，「百姓」一詞也有積極的意義，因為他們是法利賽人與福音傳播者爭奪的對象。

205 (2) 與此相關，另一個詞「猶太人」的使用，似乎與《約翰福音》中這個詞具有的負面意義形成了呼應：《馬太福音》二十八章 15 節——「這話〔兵丁撒謊說，耶穌的門徒趁他們夜間睡覺的時候把他偷了去〕就流傳在猶太人中間，直到今日」，在斯坦頓看來，這是一個「徹頭徹尾的約翰式」論述，這似乎表明，馬太所屬的社群認為他們自己與猶太教是不同的、頗獨立的社群。⁶¹但是這一論斷也有言過其實之處。*Ioudaios* 一詞在這裏是泛指在眾猶太人中（among Jews）中傳開了，並非指在「猶太民族」（the Jews）中。換句話說，這個詞是描述性的，與約瑟夫對這個詞的使用並無不同（8.2）。如果作者本身是一個猶太人，而且希望在猶太人中講述這個故事，那麼他恐怕就不可能不這樣用這個詞。

60. 同樣地，《馬太福音》二十一章 43 節是馬太對領導者的一個警告，這一點在二十一章 45 節中表現得很清楚。參見《馬太福音》二十三章，進一步討論見 S. van Tilborg, 《〈馬太福音〉中的猶太領袖》（*The Jewish Leaders in Matthew*; Leiden: Brill, 1972），尤其是頁 142-165；參見 D. Garland, 《〈馬太福音〉二十三章的意圖》（*The Intention of Matthew 23*; SuppNovT 52; Leiden: Brill, 1979）；參見 R. T. France, 《馬太福音——福音書作者與教師》（*Matthew - Evangelist and Teacher*; Exeter: Paternoster, 1989），第六章。

61. G. N. Stanton, 《〈馬太福音〉的起源與目的：從一九四五年至一九八〇年的馬太研究》（*The Origin and Purpose of Matthew's Gospel*. Matthean Scholarship from 1945 to 1980），載 *ANRW* II.25.3（1985），頁 1914。

(3) 我們不應該假定二十七章 25 節的那句話「他的血歸到我們和我們子孫的頭上」包括所有猶太人（從那時起一直到後世），但是我們經常這樣推斷。其實馬太把他提到「子孫」的地方局限在一個有限的範圍內（2:18, 3:9, 15:26, 23:37）。沒有一個猶太讀者不記得聖約的一個核心陳述中更嚴厲、牽涉更廣的說法——「必追討他的罪，自父及子，直到三四代」（出 20:5, 34:7；民 14:18；申 5:9）。換句話說，《馬太福音》二十七章 25 節其實也可以被視為聖約內的稱述，只不過它比聖約中經典的警告之詞溫和，而且一樣有着典型的守約盼望——對那些經歷過咒詛的，只要歸向上主他們的上帝，上帝都會憐恤他們和他們的子孫（申 30:1 及以下）。⁶²

至於馬太是在「內部」（*intra muros*）還是從「外部」（*extra muros*）寫作的這一爭論，證據顯示總體上來說，學者偏向於前者。毫無疑問，馬太以及馬太所屬的社群的對手認為，馬太及其社群屬於「外部的」，即在猶太教（早期拉比傳統下的猶太教）的城牆之外的。但是馬太仍然以一個「內部人」的口氣說話，並且試圖把耶穌描繪成一個對那些自認為自己是「內部人」來說也具有吸引力的人。換句話說，我們似乎再一次面臨着這種困境：第二聖殿猶太教時期拉比猶太教與基督教狹路相逢，相互競爭，都企圖為自己贏得更廣泛的群眾基礎。⁶³無論如何，反猶或是反猶太教的指控應該拋棄，或者至少應該在其歷史背景中重新定義，這樣才不致成為證明

206

62. T. B. Cargal, 《「他的血記在我們和我們的子孫頭上」：馬太的雙重約定？》（“His Blood be Upon Us and Upon our Children”: A Matthean Double Entendre?），載 *NTS* 37（1991），頁 101-112，這篇文章提出一個觀點：馬太很有可能有意突出「血」的作用（太 26:28），其目的是暗示一種希望——上帝對其「百姓」的寬恕，這回應了《申命記》二十一章 8 節。

63. Overman, 《〈馬太福音〉與形成的猶太教》得出了同樣的結論（見頁 141-161）。

後世的反猶主義的依據。因此，關於以色列在上帝的目的之特殊地位應該被重新定義，這一問題是連續性的，而非斷裂的。

六、約翰的爭論——「邪惡之子」？

《約翰福音》再次顯示早先那個問題的重要性：「『猶太人』是誰？」因為這個問題是闡釋《約翰福音》的關鍵。我們不能迴避這個問題，因為正是對「猶太人」強烈的敵意，特別是八章 44 節對「猶太人」的指責，使《約翰福音》落下了反猶或反猶太教的惡名，這點在本書第八章第一節已經指出。如果《約翰福音》中要找到一種對「猶太人」這個詞的一貫用法，那麼人們比較容易贊同是這種：約翰使用這個詞來指涉「猶太人的權威」；⁶⁴在這種情況下，我們大概可以說約翰的基督教否認猶太教的官方代表或者約翰的基督教已經被猶太教的官方代表否認（9:22，12:42）。然而，也有一長串提到「猶太人」的地方，指的是普通人，大眾；⁶⁵更不要說那些中立的用法（例如 2:6, 13，3:1, 22，4:9，5:1 等等）。而且在四章 9 節和 22 節中，「猶太人」這個詞具有「正面」的意味（耶穌自己就是「一個猶太人」，而且耶穌說「救恩是從猶太人出來的」）。不幸的是，太多討論是從福音書本身極富戲劇性的文本脈絡中斷章取義。尤其需要指出的是，關於這些問題的討論整體上幾乎完全忽略了《約翰福音》的一個主要主題，它對福音的戲劇而言是

64. 參見五章 10, 15, 16, 18 節，七章 1, 13 節，八章 48, 52 節，八章 57 節（？），九章 18, 22 節，十章 31, 33 節，十一章 8 節（？）；更不用說十八章 12, 14, 31, 36, 38 節，十九章 7, 12, 14, 31, 38 節，二十章 19 節。尤其參見 U. C. von Wahlde, 〈約翰筆下的「猶太人」：批判考察〉(The Johannine "Jews": A Critical Survey)，載 *NTS* 28 (1982)，頁 33-60。

65. 六章 41, 52 節，七章 11 節（？），七章 15 節，七章 35 節（？），八章 22, 31 節，十章 19 節，十章 24 節（？），十一章 19, 31, 33, 36, 45, 54 節，十二章 9, 11 節，十三章 33 節（？），十八章 20 節，十九章 20-21 節。

核心（如多德[C. H. Dodd]指出的那樣），這個主題為大量對「猶太人」這個詞的使用提供了一個情節背景，沒有它就無法理解這些用法的意義。⁶⁶這個主題就是 *krisis* 207（分離、審判；3:19，5:22, 24, 27, 29, 30，7:24，8:16，12:31）和 *schisma*（紛爭；7:43，9:16，10:19）。

這裏的問題是（如多德指出的那樣），「神蹟之書」（the Book of Signs）（三至十二章）搜集了大量的證據，為了表明了基督具有的分裂影響（1:11-13），表明了逐漸擴大的「分離」（*krisis*）、「紛爭」（*schisma*）進程，這是在光照下不可避免的結果（3:19-21）。貫穿整個神蹟之書，篩分的進程一直在持續。一些人被耶穌吸引進而追隨，如耶穌的門徒以及撒瑪利亞人。另外一些人在反抗（「猶太人」即猶太人的權威）。但是中間的人處在模稜兩可的狀態（也是「猶太人」），這些民眾還拿不定主意。他們也「跟隨」耶穌（6:2），但是在整個進程中顯得困惑，最終「門徒中多有退去的，不再和他同行」（6:66）。在整個第七章，「猶太人」／「眾人」（the crowd）⁶⁷不停地討論耶穌的重要性，有許多人信他（7:31），有人作了論斷：「這真是那先知」（7:40），但是有些人持懷疑態度：「猶太人就彼此對問說：『這人要往哪裏去，叫我們找不着呢？』」（7:35），於是最後，眾人因着耶穌起了紛爭（7:43）。這分裂在第八章仍然繼續，因這「世界的光」照耀而引起（8:12），這句「我是世界的光」在「猶太人」中引起了持續的爭論，一些人信（8:31），另外一些人拒絕（8:48）；第九章關於瞎子復明的插曲是進一步的證明，卻也引發了進一步的分裂

66. C. H. Dodd, 《第四福音書詮釋》(The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge University, 1960)，尤其見頁 352-353。

67. 「猶太人」——七章 11, 15, 35 節；「眾人」——七章 12, 20, 31-32, 40, 43 節。

(9:16)。在第十章，分裂仍在進行，「猶太人為這話又起了紛爭」（10:19-21），一些人拒絕（10:31-39），⁶⁸一些（許多）人相信（10:41-42）。在第十一章，情況有些變化：很少見的，關於「猶太人」的敘述是正面的（11:19, 31, 33, 36, 45），而十一章 45-46 節清楚闡述分裂的情況：「那些來看馬利亞的猶太人見了耶穌所作的事，就多有信他的。但其中也有去見法利賽人的，將耶穌所作的事告訴他們。」在第十二章，整個敘述達到高潮，「眾人」又變得突出（12:9, 12, 17, 18, 29, 34），又出現了一次在那些信耶穌的猶太人（12:11）、為耶穌作見證的猶太人（12:17-19）與那些拒絕耶穌的猶太人（12:37-40）之間的分裂，而這一個因光的到來而引起的分裂一直持續到最後（12:31-43）。

所有這些似乎表明，《約翰福音》同「猶太人」（猶太人的權威）之間在某程度上爭奪「猶太人」（百姓[the people]）的忠誠，而《約翰福音》本身是一個篩分的、分裂的因素。甚至在約翰的耶穌受難敘述中，儘管提及「猶太人」時敵意非常強烈，但約翰仍然保留這種記憶：耶穌被處死歸咎於猶太人，但是僅限於大祭司階層，他們區別於法利賽人（法利賽人是約翰那個時代的權威的主要代表）。⁶⁹在耶穌被釘十字架的時候，缺少了猶太人／百姓的身影（像我們在《馬太福音》和《馬可福音》看到的），這實際上減弱了對猶太人的仇視。⁷⁰簡而言之，

68. 一個事實是，這裏的「猶太人」是篩分／分裂出來的一部分，這就產生了一個問題——這些指涉是否同樣指向眾人。

69. 在十二章之後，提及法利賽人的只有十八章 3 節：與大祭司（18:3, 35, 19:6, 15, 21）的突出位置作對比。參見本書第三章第六節。

70. 進一步討論見 R. Leistner, 《〈約翰福音〉中的反猶太教？——該問題在晚近對於基督受難的詮釋和研究中的表述》（*Anti-Judaismus im Johannes-Evangelium? Darstellung des Problem in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte*; Bern/Frankfurt: Lang, 1974）；參見 D. Granskou, 《第四福音書的基督受難敘述中的反猶太教》（*Anti-Judaism in the Passion Accounts of the Fourth Gospel*），載 Richardson

不管約翰對當時的猶太領導階層多麼仇視，我們也不能因此斷定他拋棄了猶太百姓或是猶太百姓拋棄了他。

《約翰福音》在描述「猶太人」方面的複雜性，歸因於第四福音書寫作時代複雜的歷史背景。一個普遍的共識是，約翰寫作時間是公元一世紀末期，而當時拉比會議正在以色列中部城市雅麥尼亞（Yavneh）召開。這一時期的領導是約哈拿（Yohanan ben Zakkai），其後是迦瑪列二世（Gamaliel II），他們開始圍繞着妥拉重建民族，重新定義猶太教，他們非常仔細地面對第二聖殿猶太教時期遺產中的其他主張，包括基督教。在這種情況下，約翰使用「猶太人」這個詞很有可能指的是當地猶太人的領導層，他們自認為是雅麥尼亞城拉比的追隨者，或者這個詞根本指的就是那些雅麥尼亞拉比。⁷¹但是也有一種可能：約翰使用這個詞來反映當時雅麥尼亞拉比的聲稱：猶太人是公元七〇年前的猶太教唯一合法的繼承者。然而同時，還有其他猶太人牽涉其中（從種族上講），他們繼承了第二聖殿猶太教晚期更多元的形式，在雅麥尼亞拉比的主張與其他一些主張（被雅麥尼亞判為 *Minim* [異端]）之間徘徊，這些人包括相信耶穌為彌賽亞的人。⁷²這些矛盾的人也會被稱為「猶太人」，他們並不確定要接受哪一種學說。如馬丁（Lou Martyn）指出的那樣，第九章清楚地反映了一種壓力、一種不確定性，那時很多種族意義上的猶太人必然不知何去何從。⁷³

編，《早期基督教中的反猶太教（卷一）：保羅與福音書》，頁 201-216，在此參見頁 214-215。

71. 參見本書第十一章第五節的討論。

72. 參見本書第十一章第五節和第十二章一至二節的討論；參見本書第八章第五節關於《馬太福音》的討論。

73. J. L. Martyn, 《第四福音書中的歷史與神學》（*History and Theology in the Fourth Gospel*; Nashville: Abingdon, 1968 1979），第二章；參見本書第十一章第五節。

如果還有其他可能的話，我們還可以說，約翰使用「猶太人」這個詞表明他並沒有將其會眾與「猶太人」清楚地分開，而更多是承認對於公元七〇年前的猶太教遺產存在紛爭。信耶穌為彌賽亞的信仰者部分地捲入了這一紛爭，部分地與它保持距離：用「猶太人」指眾人的用法顯示了他們部分地捲入了紛爭；將耶穌與「猶太人」（指猶太人的宗教權威）尖銳對立的作法顯示了他們部分地與紛爭保持距離。此外，因為《約翰福音》的 *krisis* 進程最終導致了眾人排斥耶穌（12:37-40），那麼我們可以說，約翰意識到基督徒猶太人輸了這場戰鬥，也就是說，「猶太人」（眾人）站在了「猶太人」（權威，這是十八至十九章中常見的用法）的一邊，雅麥尼亞權威贏了這場戰鬥：他們在第二聖殿猶太教時期多種猶太教形式並存的情況下重新定義了猶太教。因此，約翰放棄了「猶太人」這個稱呼，讓拉比佔有了它，而同時也就在某些方面放棄了對放逐時期後猶太教遺產的權利。但是，如果我們之前的探討是合理的話（以色列人與 *Ioudaios* 之間是有區別的，見本書第八章第二節〔三〕），那麼這確實就只是在某些方面的放棄。換句話說，約翰可能試圖放棄猶太教的自我理解——在這種理解中，「猶太人」是與「外邦人」截然區分的；但同時，約翰繼續宣稱，「真以色列人」承認耶穌是「以色列的王」（1:47, 49）。另外，約翰採用的是一種充滿激情的敘述方式，這導致了他非常小心但又直接地對抗猶太人，因為約翰仍然希望民眾回心轉意，多一些像尼哥德慕這樣的猶太人（19:39）。⁷⁴

74. 參見 Freyne, 〈貶低他者與定義自我〉，作者認為，「社群」的解決辦法是：把（它的）自我身份放在猶太教內部而非外部。約翰式基督教確認，救贖是「猶太人」的救贖（4:22）（頁128）。比較另一部著作 W. A. Meeks, 〈我是一個猶太人嗎？約翰式基督教與猶太教〉（“Am I a Jew?” *Johannine Christianity and Judaism*），載 J. Neusner 編，《基督教、猶太教與其他希臘

在這一點上，我們還應該重視約翰的基督論（參見本書第十一章第五至六節）。但是在這裏只需要指出：雖然基督教與雅麥尼亞拉比的猶太教之間的分道揚鑣已經是完成了的事實，但是從約翰的敘述中我們看到，約翰仍然在猶太教內部進行一場宗派鬥爭，而非開啟了一場新運動。約翰仍然是一個相信耶穌是彌賽亞、是上帝的兒子（20:31）的猶太人，而不是一個具有反猶傾向的叛教者。

這反過來意味着，約翰的爭辯的二元論更多是一個修辭問題，而不是一種故意的偏見。有一個事實是，《約翰福音》的宇宙論代表着人的「世界」與上帝不同的他性，代表着人的「世界」對上帝之子的敵意，⁷⁵以致第八章所暗示的將「猶太人」等同「世界」，加劇了反猶主義的爭論。但是這些都是在約翰為了突出耶穌而設計的修辭手法的框架內。舉例來說，他「從天上來，在萬有之上」（3:31, 8:23）；他們「是從下頭來的」，「是屬這世界的」（8:23）。但彼拉多的權威也是如此（19:11）。尼哥德慕這個秘密信仰者也是（3:3, 7, 13），另外還有施

—羅馬崇拜：紀念史密斯的研究》（*Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith*; Leiden: Brill, 1975），第一卷，頁163-186：「約翰社群從『猶太人』中分離出來，也不再期望『猶太人』的皈依。」（頁182）；同時參見 Meeks, 〈分裂〉，頁98-99。關於尼哥德慕的矛盾的角色和重要性，參見 M. de Jonge, 〈尼哥德慕與耶穌〉（*Nicodemus and Jesus*），戴氏著，《耶穌：天堂的陌生來客與神子》（*Jesus: Stranger from Heaven and Son of God*; Missoula: Scholars, 1977），頁29-47；參見 R. E. Brown, 《耶穌所愛的門徒的社群》（*The Community of the Beloved Disciple*; London: Chapman, 1979），頁72，注128；參見 D. Rensberger, 《約翰式信仰與自由的社群》（*Johannine Faith and Liberating Community*; Philadelphia: Westminster, 1988），第二章至第三章。關於這一主題眾多複雜的證據之一是十二章42節：「雖然如此，官長中卻有好些信他的，只因法利賽人的緣故，就不承認，恐怕被趕出會堂。」

75. 尤其參見一章10c節，三章17b節，八章23節，十二章31節，十四章17, 30節，十五章18-19節，十六章8, 11, 33節，十七章6, 9, 14, 16, 25節，十八章36節。

洗約翰，見證者的典範（3:31）。因為約翰要以這種方式突出耶穌，因此關於上帝的啟示的任何或所有其他主張者，不僅僅是「猶太人」，都被淡化了。約翰這種基督論遭到「猶太人」（雅麥尼亞權威當局〔?〕）的質疑，他們是約翰這種二元敘述的主要衝擊者。但是約翰的二元論不是本體二元論，更不是將猶太人與其他人分開的二元論（所有人都是「從地上來的，屬乎血氣」——1:13, 3:6, 8:15），這是一種修辭上的二元論，目的是加劇一種非此即彼的局面，以促使人做出決定（3:19-21等）。⁷⁶

211 更加重要的是，二元論是約翰拯救計劃的一個中心環節。⁷⁷正是為了強調上帝通過其獨生子作拯救的目的，這種二元論得以加強。「道成了肉身」（1:14），他的肉身是為了世界之生命所賜的（6:51），若吃了他的肉，就必永遠活着（6:53-56）。上帝愛世界，並把他的兒子賜給了它；「世界」多次出現，其意義都是正面的（1:29, 3:16-17, 4:42, 6:33, 51, 8:12, 9:5, 12:19），而這些都成為神蹟之書的結論中突出的主題（12:46-47）。儘管「他自己的人倒不接待他」（1:11），但是他「仍然愛他們」（13:1）。耶穌為「世人」而死的事實——被大祭司承認為必要的——以重複的方式被強調（11:50, 18:14）。在這裏，我們很難說有甚麼反猶主義，連反猶太教的爭論也很難說有。⁷⁸在這些主題背後，如同在所有關於「猶太人」的敘述背後，很顯然存在一種對猶太人心靈和想法

76. 參見 J. H. Charlesworth, 〈1QS 3.13-4.26 的二元論與〈約翰福音〉的「二元論」的批判比較〉（A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3.13-4.26 and the "Dualism" Contained in the Gospel of John），載 J. H. Charlesworth 編，〈《約翰福音》與昆蘭〉（*John and Qumran*; London: Chapman, 1972），頁 76-106。

77. 參見 E. Grässer, 〈《約翰福音》中的反猶太教論戰〉（Die anti-jüdische Polemik im Johannesevangelium），載 NTS 11（1964-1965），頁 74-90，在此參見頁 85、88-90。

78. 這一點甚至適用於開頭引用的第八章的激烈語言。參看《但遺訓》（*Testament of Dan*），5.6：你的女王是撒但——這不是反猶主義的謾罵，而是猶太人內部的謾罵（參見 Thoma, 《猶太教的基督教神學》，頁 157 注）。

的爭奪，在這場爭奪戰中，猶太（雅麥尼亞？）權威似乎一直是贏家，但是第四福音書卻沒有放棄這場爭奪。⁷⁹

《約翰福音》八章 44 節——「你是出於你們的父魔鬼」這句令我們恐懼的話同樣可以這樣解釋：約翰用一種修辭的手段在描繪宗派之爭（本書第八章第一節）。那時的用語非常率直，把（猶太教內部的）對立面描述成「彼列的兒子」（《禧年書》15:33；4QFlor 1:8），⁸⁰是用一種特別直接尖銳的方式來斷言對立面的錯誤。但是我們同樣應該記得，在基督教內部的文獻中，也有這樣率直的語言，如耶穌責備彼得為「撒但」（太 16:23/可 8:33），而保羅也譴責「基督的背叛者」為「撒但的奴僕」（林後 11:13-15）。因此對於《約翰福音》八章 44 節來說，問題談論的範圍仍然在猶太教內部。因為這時的討論仍然是猶太教內部修辭式的宗派爭論，我們就不能說「反猶主義」，說約翰否定了以色列被揀選為上帝子民。

所有這些表明，誤讀約翰對於「猶太人」的敘述，存在着嚴重的危險。這些危險是（1）沒有理解約翰對於「猶太人」的敘述的複雜性，即使從其餘福音書中抽離，也還是非常複雜的，（2）沒有充分認識到約翰寫作時的歷史背景，沒有重視約翰寫作時面臨的巨大壓力，（3）沒有把這種描述放在福音書中作為一個整體來看，因此不能理解約翰之描述整體上的積極目的，而約翰的修辭手段都只為了這個目的。本章一開始（第二節）就指出

79. 參見 C. K. Barrett, 《〈約翰福音〉與猶太教》（*The Gospel of John and Judaism*; London: SPCK, 1975），頁 65-69：一個事實是，基督教與猶太教之間存在着「一種持續不斷的聯繫，既相互吸引又相互排斥」（頁 69）。

80. 參見 1QS 2.4-10 的激烈的措辭：「利未人詛咒所有被撒但迷惑的人，他們說：你們被詛咒，因為你們的罪惡、邪惡！撒但用復仇者的手遞給你財富！撒但用復仇的雙手帶給你毀滅！你們被詛咒，得不到同情，因為你們所行黑暗！你們要在永恆的地獄之火中飽受折磨……」（〔中譯根據〕韋爾納[G. Vermes]英譯）。

212 的定義問題，也存在於《約翰福音》。第四福音書仍然在猶太教內部的宗派之爭中展開，而界限與定義本身就是這種爭論的一部分。毫無疑問，一旦第四福音書脫離了這個背景，去除了這種背景的限制，那麼我們很容易讀出反猶太教的傾向，並且以此為反猶主義的工具。但是，以反猶太教或反猶主義罪名指控第四福音書作者本人，這樣做公正與否是大可懷疑的；同樣大可懷疑的是，約翰會否同意他破壞了以色列的揀選這個支柱。

七、結論

(一) 我們目前研究的主要效果，是為了加深一個印象：保羅以及我們討論過的其他《新約》作者，都處在這樣一個寫作的時代：雖然我們還是不得不稱呼它為「猶太教」（或諸猶太教），但是這種猶太教本身已經充滿了各種矛盾和爭論，而它的界限也在重新劃分。四部福音書都反映了一個事實：猶太人的主體在那時拒絕基督的福音。四部福音書都反映了一種困惑、傷害，以及由這種拒絕激起的憤怒。但是他們仍然在寫作，因為他們認為，這一爭論沒有結束。在七〇年後的一段日子裏，在雅麥尼亞當局及其支持者的眼裏，基督徒的問題可能已經不是問題了，因為法利賽人拉比傳統的繼承者贏得了勝利。但是，他們不是猶太人的全部。他們並沒有像一般假定的那樣迅速建立了他們的權威。⁸¹對於路加、馬太和約翰來說，戰鬥並沒有結束；一切仍在繼續。猶太教並不僅僅包括拉比猶太教。基督猶太教也不是基督教。其他人或許已經在妥拉四周建立起了更嚴密的圍牆，但是馬太、約翰，甚至路加，當然還有保羅，仍然將自己視為耶穌時代舊猶太教圍牆之內的猶太人。

81. 參見本書第十二章第一節的討論。

(二) 在這四個人中，大多數（如果不是全部）所謂的「反猶太教」的爭論，都具有親族競爭的特點和親族競爭的張力——這是有殺傷力的，因為已經如此清楚弱點；他們不得不彼此輕視，為了建立與他人不同的自我身份。但是有一點不能忽視：至少也有某種先知式批判在論戰中存在。舉例來說，馬太責備這個「邪惡、淫亂的世代」（太 12:39，16:4），而這是對《以西結書》二十三章以及《何西阿書》三章 1 節、《雅各書》四章 4 節的強烈回應。還有一個廣為人知的事實：司提反的譴責（徒 7:51-53）有意吸取了《舊約》的語言（出 33:3, 5；利 26:41；民 27:14；賽 63:10；耶 6:10，9:26）。這些譴責言辭激烈，因此啟蒙時期的自由主義發現它製造了紛亂。213 在我們的年代，批判的方式更加溫和、世故、謹慎，不要說像「異端迫害」或是加爾文燒死塞維圖斯（Servetus）這樣的事情會引起騷亂和形成冒犯，就連先知譴責那些不虔敬的人、耶穌責備彼得為「撒但」的言辭、保羅指責其他「叛教者」的相似的言論也會引起騷亂和形成冒犯。我們應該慎重地閱讀這些言辭，應該採用學究式的直譯，既然有多種觀點，我們就不能只聽取一面之詞。我們不能輕易下結論，作判斷，稱那些不同於我們時代背景的人具有「反猶主義」或「反猶太教」傾向。⁸²

(三) 那麼我們在這之前三章着重關注的猶太教第二、第三「支柱」又如何？我們能否說得更明白？就妥

82. 比較 Flusser, 〈前言〉, 載 Thoma, 《猶太教的基督教神學》, 頁 17: 「不要告訴我這些陳述和想法；這些只是猶太教內部的爭論, 或者可以理解為先知的責備」; 與 L. T. Johnson, 〈新約的反猶太教謠言與古代爭論的習俗〉 (The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient polemic), 載 *JBL* 108 (1989), 頁 419-441: 「就當代的猶太爭論來說, 《新約》對猶太人的抗拒是溫和的」 (頁 441)。但是前者指出: 耶穌著名的責罵法利賽人的警句 (太 23), 其實在拉比的文獻中都可以找到 (參見 Koening, 《對話中的猶太人與基督徒》, 頁 24)。

第九章

耶穌與一神

至此我們已經看到，為甚麼初始的基督教認為有必要質疑第二聖殿猶太教四大支柱中的三個：對聖殿的質疑，始於司提反和希臘化猶太人的基督徒；作為揀選標誌的妥拉——保羅質疑以種族的身份來理解妥拉的方式。回顧第一個支柱（聖殿），我們發現，它並沒有造成嚴重的分裂：因為七〇年後的拉比在不以聖殿為中心的情況下一樣能夠重建猶太教（圍繞着妥拉）。而第二個支柱（妥拉）的問題很嚴肅。無論保羅的動機如何，他處理妥拉的方式幾乎不可避免地造成了基督教與以妥拉為中心的猶太教的分裂；儘管馬太以耶穌的教導來爭論妥拉的問題，但是對於猶太教其他支派來說，這個問題並不是決定性的。甚至就以色列的揀選而言，這個問題也不是一目了然的。在猶太人的身份問題上，總是存在某種程度的模糊性：改變宗教信仰者、外來的居住者、敬畏上帝的人等身份，使得任何一種簡單的定義都顯得可疑。對於生活在散居地的大部分猶太人來說，這片土地注定是一個神學理想而非實踐中的現實。然而，「猶太教」（宗教意義上的）與「猶太人」（種族意義上的）之間的身份的差異，意味着一種形式的猶太教（不再把以色列等同猶太人本身）注定與另一種更嚴格地保留種族與宗教同一的猶太教分道揚鑣。

那麼，第二聖殿猶太教的第四大支柱——「一神論」——情況如何？它也被破壞或重新整編了嗎？如果

是的話，這種破壞或整編是甚麼時候發生，怎樣發生的？破壞到甚麼程度？跟之前的追問方式相同，我們再一次從耶穌自己的教導和態度開始。這意味着我們首先要討論一個極為複雜的問題：耶穌的自我意識，¹因為要恰當地評估相關證據會遠遠超出本章的範圍，所以我們在很多本來應該詳加討論的論題上只作簡單概括。我們還應該想到，在大眾基督教信仰的層面上，這個問題很嚴重（難道耶穌不是上帝？），我們討論這一問題就要十分謹慎。

一、耶穌與虔敬的敬拜者

耶穌如何看待自己與上帝的關係？這個問題本可以挖掘得很深，但是本節只要簡單地把它說清楚就可以了。我們可以從一個簡單的問題開始：耶穌在其時代的猶太教信仰扮演了甚麼角色？在我們進行更深入的探索之前，我們至少應該清楚一點——耶穌是否確實敬拜那獨一神並向他懺悔、禱告？不幸的是（或者可以說，很重要的），我們很難在福音傳統中找到答案。但是在這一點上，我們所擁有的材料的確共同勾畫出一幅一致的耶穌圖像——耶穌是一個虔敬的猶太人。

（一）宣佈上帝的國近了 這顯然是耶穌教導的主要特點（如可 1:15；路 6:20／太 5:3；太 10:7／路 10:9；13:11, 19, 24, 31, 33, 44, 45, 47）。²我們在這裏只需簡單地指出，上帝的國、上帝的王權是耶穌傳道的內容。³耶

1. 我一直堅持這種觀點：「歷史性人物的陳述能夠體現人物的情感、意識以及他們在社會中的位置，哪怕是生活中的一個特定点，因此，我們現代人可以從那些陳述中得知那個時代的人物的某些情感，了解他們的某些意識」（見拙著《形成中的基督論》，頁 25-26）。
2. 最新關於這主題的英文研究是 G. R. Beasley Murray, 《耶穌與上帝國》(*Jesus and the Kingdom of God*; Grand Rapids: Eerdmans/Exeter: Paternoster, 1986)。
3. Riches, 《耶穌與猶太教的轉型》，第五章，表達了這種觀點：耶穌修改了傳統關於王國概念的關聯，而這使公元一世紀的猶太教發生變革與轉型（頁

耶穌教導門徒為上帝的國祈禱，而不是他自己的國，並且教導他們，首先應該禱告「我們在天上的父，願人都尊你的名為聖。」（太 6:9／路 11:2），而耶穌作為一個好的猶太人，並不叫出這名字。⁴沒有任何證據表明耶穌認為自己是上帝的競爭對手，認為有甚麼人可以與上帝媲美。耶穌認為自己只是上帝的擁護者（太 10:32）；是上帝的代理人（路 22:29）。當然，在耶穌傳統中還存在着其他因素，如人子的段落，⁵是我們稍後必須討論的。但此刻，我們可以承認舊自由派新教徒的主張很有力：耶穌宣揚的是上帝，而不是他自己。⁶

217 (二) 耶穌自己的禱告生活⁷ 耶穌作為一名猶太兒童大概被教導過每天禱告；《新約》有這樣的敘述：耶穌把聖殿稱為「萬國禱告的殿」（可 11:17）；眾所周知，耶穌經常在安息日去猶太會堂（路 4:16），而猶太會堂在散居地就相當於「萬國禱告的殿」。⁸此外，在《馬可福音》，耶穌禱告的敘述出現過三次（1:35，6:46，14:32-39）；在《路加福音》，關於耶穌禱告的圖畫更為詳細（3:21，5:16，6:12，9:18，28-29，11:1，22:41-42，23:34，46）。⁹這些絕不可能被描述為僅僅嘴上附和傳統形式或做些姿態，正如耶穌關於禱告的教導的記錄也證實着這一點（例如太 7:7-11／路 11:9-13）。我們必須承認：這樣的禱告是依靠上帝的清楚表達。

87)；但是耶穌的改革依賴這些「聯想」，因此耶穌的改革也由這些聯想執行（第九章第二節及以下）。對於耶穌的神性問題，他也是用了這種觀點來解釋（第七章）。

4. Osten-Sacken，《基督教—猶太教的對話》，頁 49（參看頁 123）。

5. 參見本書第九章第四節的討論。

6. 參見 Harnack，《甚麼是基督教？》，頁 108：「福音，如耶穌宣稱的那樣，是關於天上的父的，而不是關於子的。」

7. 關於這一時期猶太教敬拜儀式中祈禱的重要性，參見 Cohen，《從馬卡比到米示拿》，頁 62-73。

8. 見 LSJ 和 BAGD，詞條「禱告」（*proseuche*）。

9. 參見本書第九章第三節的討論。

(三) 聖殿與獻祭 我們已經討論過這話題。¹⁰不幸的是，我們沒有證據證明耶穌自己是否作過贖罪祭。如果耶穌從未這樣做過的話，那一定會被認為是非常奇怪的（參看路 2:22-24）。但是這個問題非常複雜，因為我們不能確定耶穌拜訪耶路撒冷的次數，而且「誤犯」的罪和「儀式的不潔」也需要獻祭（利 4-5）。因為缺乏充分的證據，所以明智的做法大概是先擱置這個問題。

(四) 示瑪 (Shema⁴) 的重要性 (1) 耶穌對問題「誠命中哪一個是第一要緊的呢？」的回答令人咋舌。在《馬太福音》，耶穌以引用示瑪開始自己的教導：「第一要緊的是，『以色列啊，你要聽，主我們上帝，是獨一的主；你要盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的上帝。』」（可 12:29-30；引自申 6:4）。也就是說，耶穌肯定了基本的猶太教一神信仰。¹¹ (2) 我們會注意到，關於誘惑的敘述用了相同的連結（太 4:1-10／路 4:1-12），尤其是在《馬太福音》，採用了《申命記》六至八章的米大示的形式，¹²《申命記》這一段對於以色列的自我理解是根本的——承認雅威是唯一的神是以色列的責任。《馬太福音》四章 10 節是馬太敘事的高潮部分，因為這裏描寫耶穌引用《申命記》六章 13 節——「你要敬畏主你的上帝，侍奉他，指着他的名起誓。」 (3) 還有一段敘述也引人注目：一個富有的年輕人問耶穌：「良善的夫子，我當作甚麼事，才可以承受永生？」耶穌回答說：「你為甚麼稱我是良善的？除了上帝一位之外，再沒有良善的」（可 10:17-18）。¹³

218

10. 參見本書第三章第一節的討論。

11. 參見本書第二章第一節。

12. 參見 B. Gerhardsson，《上帝之子的考驗（太 4:1-11）》（*The Testing of God's Son [Matt. 4.1-11 and par.]*; Con B; Lund: Gleerup, 1966）。

13. 馬太的改編與馬可的用詞很接近，但是作了微小改變，以便消除因為馬可措辭所帶來的潛在問題：「夫子，我該作甚麼善事才能得永生？」耶穌回答說：

(五) 耶穌對信仰的呼召 耶穌談論信仰／相信，大多數（近三分之二）是與神蹟相聯繫的。¹⁴這裏暗示着，所追尋的信仰是對上帝的信仰，相信上帝通過耶穌顯示的力量。沒有跡象表明耶穌呼召的是對他自己的信仰，當然也非呼召在後來基督教意義上對於復活的耶穌的信仰以及承認耶穌是崇高的主。此外，早期基督教宣揚信仰耶穌的言論，並不是相信上帝以某種方式轉移到耶穌身上。昆蘭守約者信仰「義的教師」，他們沒有意識到這種信仰其實與他們的一神信仰衝突。¹⁵

因此，我們在這裏發現了現代猶太人態度的基礎：現代猶太人願意重新宣稱耶穌是他們自己人中的一個——一位偉大的先知，一位也許受爭議的拉比，但在內心裏是個虔敬的猶太人，他對虔敬的基本理解根據和表達都是徹頭徹尾猶太式的。但是，有沒有證據表明耶穌在某種意義上視自己為上帝？或者至少，他認為自己是上帝的發言人或代表，以致表現為獨一神的競爭對手或是威脅？在這一點上，證據很複雜，需要非常仔細地審查。我們必須釐清討論的主要範圍，並突出最切題的重點。

二、作為彌賽亞的耶穌

要弄清楚耶穌在猶太人環境的潛在意義，必須從耶穌的彌賽亞身份談起，即耶穌是否「彌賽亞」。耶穌這一稱號在基督教初期很快就建立起來，用的是該詞的希

「你為甚麼以善事問我呢？只有一位是善的」（太 19:16-17）。馬太認為有必要作這樣的改動，一是肯定了馬可的舊傳統，另外顯示了在馬太之前，對耶穌如此言談的記憶並不成問題。

14. 細節討論參見拙著《耶穌、保羅和律法》，頁 74-76。

15. 1QpHab 8.2-3 是這樣詮釋《哈巴谷書》二章 4 節的：「這關乎所有遵行猶大律法的人們，上帝把他們從審判堂拯救出來，因為他們受苦受難，也因為他們信仰公義的教師」。

臘語形式（「基督」[Christ]）。在最早的《新約》作品（保羅書信）裏，這一稱號已經作為專名使用——耶穌基督。基督教有一個悠久的傳統，即稱耶穌具有「彌賽亞的意識」，這在較早的幾部耶穌生平中很突出。這經常暗示着耶穌是其神性的歷史對應，或者用與講座一開始提到的鮑爾相近的說法——耶穌的彌賽亞式自我意識是其神性的歷史形式。¹⁶因此，耶穌的彌賽亞身份與其神性之間的聯繫，在大眾基督教中仍然是牢固確立的。那麼，我們能發現哪些事實？

(一) 很顯然，認耶穌作彌賽亞、即那作王的彌賽亞、大衛的兒子，是耶穌那個時代的猜測。在值得我們關注的主要觀點中，我們考慮以下幾種。¹⁷

(1) 這一形象是大眾普遍期待的，它基於以下敘述：《撒母耳記下》七章 14 節；《以賽亞書》十一章 1-2 節；《以西結書》三十四章 23-24 節。這種期待在耶穌生活年代前後的一些群體那裏得到證實，如我們所見，在《所羅門詩篇》十七章 23 節和 4QFlor 1.10-13（這段文字引自《撒母耳記下》7:14）都有記載。儘管彌賽亞並不是猶太人唯一的盼望（如 1QS 9.11），但是他也是眾盼望中得到最多描述與期待的。

(2) 當然還有其他一些關於王權的主張者，尤其是在大希律去世後的一段無政府時期（Josephus，《猶太戰

16. 參見本書第一章第一節的討論。

17. 進一步討論參見拙文〈彌賽亞觀念及其對歷史的耶穌的影響〉（Messianic Ideas and their Influence upon the Jesus of History），載 J. H. Charlesworth 等編，《彌賽亞：第一屆普林斯頓猶太教與基督教起源研究會議論文集》（*The Messiah. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*; New York: Doubleday, 1991）。例如參見 M. de Jonge，《處景中的基督論：早期基督徒對耶穌的回應》（*Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus*; Philadelphia: Westminster, 1988），頁 209-211。

記》2:57-65)。¹⁸根據路加和約翰的敘述，施洗約翰的傳道引起了一個問題：他會不會是彌賽亞（路 3:15；約 1:19-20）。緊接着，反叛領袖巴柯巴（Simon bar Kokhba）被許多猶太人擁立為彌賽亞，其中包括著名的拉比亞基巴（Akiba）。¹⁹我們可以合理推斷，作為一個喚起了民眾熱情的人，耶穌很可能也激起了一種猜測——他就是期待中的彌賽亞。

220

(3) 根據《約翰福音》六章 15 節，耶穌「餵飽五千人」的神蹟使得眾人逼他作王。不管這個神蹟的歷史基礎如何——讓人聯想到荒野降嗎哪的神蹟、先知預言中即將來臨的果實累累的沙漠、牧羊人為他的羊群提供的一切（結 34:23；《所羅門詩篇》17:45）——都可能喚起彌賽亞的期盼。

(4) 關於彼得皈依的敘述也提供了這種證據——彼得稱耶穌為「彌賽亞」（可 8:27 及以下）。儘管這一敘述的歷史價值頗多爭論，但是它有着堅實的基礎。²⁰這一情節發生的具體地點（凱撒利亞的腓立比地區）本身就是證據，因為其他情節（包括復活後向十二門徒顯現）發生的地點都不在這麼靠北的地方。此外，考慮到耶穌的傳道帶來的影響以及他引發的興趣，如果說他的門徒不受影響是很奇怪的。因此，十二門徒遲早會問自己：耶穌是否期待中的大衛之子。而且有一件事必定會被判斷為極不可能的，那就是基督徒的圈子裏竟然會接受關於耶穌稱呼彼得「撒但」的記述（可 8:33），如果這情

18. 進一步討論參見 R. A. Horsley & J. S. Hanson, 《強盜、先知與彌賽亞：耶穌時代流行的運動》(Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus; Minneapolis: Seabury, 1985), 第三章, 在此參見頁 111-117。
19. 參見 Schürer, 卷一, 頁 544。
20. 參見 Taylor, 《馬可福音》, 頁 374; 參見 F. Hahn, 《基督論中耶穌的稱號》(The Titles of Jesus in Christology, 1963; ET: London: Lutterworth, 1969), 頁 223-225。

節不是扎根於人們對實際過發生的事情的記憶的話。

(5) 畢竟，存在着審判耶穌的記錄（可 14:55-65, 15:1 及以下）。我們已經指出，《馬可福音》十四章 58 節記錄的對耶穌的指控中，耶穌極有可能說過拆毀並重建聖殿的話。²¹這裏的問題是：這種先知式的話恰恰與《撒母耳記下》七章 14 節的彌賽亞詮釋吻合，而這種詮釋在昆蘭社群很受歡迎：任何宣稱自己要（重）建聖殿的聲明都被視為是宣稱自己是彌賽亞、是神的兒子的聲明（撒下 7:12-14）。前面已經指出，大祭司的問題是合情合理的，也是預料中的：「你是那當稱頌者的兒子基督不是？」（可 14:61）。²²更顯著的證據是在彼拉多面前的控告：耶穌被指控為假扮基督，而他被處死的時候，十字架上寫着「猶太人的王」，這並不是一個基督教的稱呼，因此這幾乎可以肯定是當時的實際情況。耶穌是作為一個彌賽亞假扮者被釘十字架的！²³

簡而言之，耶穌的彌賽亞身份是否於他在世時就已經是一個話題，答案顯然是肯定的。我們能否就繼續恰當地談論耶穌的「彌賽亞意識」？當提出這個問題以後，耶穌是怎樣回應的？

221

(二) 我們的記錄有一個相當奇怪的特點：耶穌自己對彌賽亞這一角色的態度並不積極。耶穌顯然並不熱衷於當大衛的兒子。這從以上回顧的三段插曲中可以得到證明。²⁴

21. 參見本書第三章第五節的討論。
22. 參見上文 (1) 以及頁 69 (邊碼) 的討論；參見本書第九章第三節 (二) 的討論。
23. 這是最堅實的「歷史事實」之一；參見 A. E. Harvey, 《耶穌與歷史的限制》(Jesus and the Constraints of History; London: Duckworth, 1982), 頁 11-35。
24. 我這裏引用的是拙文《馬可福音中的彌賽亞之謎》(The Messianic Secret in Mark), 載《廷代爾學報》(Tyndale Bulletin, 21 [1970]), 頁 92-117, 在此參見頁 110-112 (邊碼)。

(1) 我們應該指出，在餵飽五千人的故事中，《馬可福音》令人吃驚的敘事特點竟然與《約翰福音》相吻合。²⁵根據《馬可福音》六章 45 節，耶穌「催」門徒上船渡湖的時候，是在耶穌叫眾人散去之前，並且天已經晚了。可是《馬可福音》的措辭和敘事順序非常奇怪，也沒有任何解釋。這一事件由於《約翰福音》六章 15 節的敘述變得清晰起來。如果我們這樣推斷——耶穌的門徒同樣在眾人的彌賽亞狂熱之中——那麼整個畫面就會連貫起來。唯一能夠控制當時的危險局面的辦法，就是讓門徒與眾人分開，把他們派遣到湖面上，儘管天色已晚，而且風很大。只有這樣，耶穌才能遣散眾人，才能到山上禱告。如果我們對敘事順序的重新安排是正確的，那麼問題就是，耶穌反對大眾強加於他的角色。或許他認為這一角色是對其傳道使命的錯誤理解。他走開去禱告這一事實同樣暗示着，他認為大眾所謂的王，或軍事的領袖，是一種危險的誘惑；因此面對這樣的誘惑，他需要禱告（參看可 14:36）。關於耶穌在荒野所受誘惑的敘述（太 4:8-10/路 4:5-8），可能是（至少部分是）根據這一情節。然而，我們的問題在於，耶穌拒絕了強加給他的彌賽亞角色。

(2) 通過分析關於彼得宣認的敘述，我們可以得出同樣的結論。在早期的敘述（《馬可福音》），耶穌通過禁戒門徒不要把他的事情告訴人來回應彼得的宣認（彼得認耶穌為基督，耶穌禁止他告訴別人）（可 8:30）。這不是對彼得宣認的拒絕，也不是對宣認所暗示的那個角色的拒絕。但這也不是對這宣認的接納（儘管《馬太福音》在這個方向發展了這一傳統——太 16:17-19）。《馬可福音》八章 30 節既不是責難，也不是祝賀。在《馬可

福音》，門徒的愚鈍不斷被強調，考慮到這一點，彼得認為耶穌是彌賽亞的看法就是不充分的、誤導性的——彼得與餵飽五千人場景中的加利利百姓無異。這就是耶穌命令門徒不許告訴別人的原因：不能鼓勵這樣的觀點。相反，根據三部共觀福音作者的敘述，耶穌立刻開始描述其使命所包含的內容：受苦，被棄絕，最後被殺（可 8:31）。這裏暗含的意味是，大眾（包括耶穌的門徒）理解的「彌賽亞」，對於耶穌的自我理解來說並不合適。

(3) 在關於耶穌審判的敘述中，一個重要的問題是：耶穌如何回答大祭司提問的「你是彌賽亞嗎？」（可 14:61）。在《馬可福音》十四章 62 節，一個長的回答被縮減了，本來應該是「你說我是」。馬太和路加的敘述更願意接受這種長的說法，而不是縮減的說法。²⁶很有可能在文本的轉換過程中，一個很長的回答被縮減成了一個簡短強烈的肯定：「我是」，因為長度會減弱回答的肯定性。耶穌在這裏的回答與他在彼拉多面前的回答很相似：彼拉多同樣的問題——「你是猶太人的王嗎？」——耶穌的回答是：「是你說的」（You say so）（可 15:2 = 太 27:11 = 路 23:3）。*在這兩種情況下，三部共觀福音（唯一的例外是《馬可福音》的回答是縮減的）的回答是一致的：「這話是你說的，不是我」；「這是你表述的方式」。因此我們推斷，耶穌不願意接受那些問他的人理解這個詞（彌賽亞/王）的方式。

因此，我們可以斷定，儘管耶穌一生幾乎肯定都被「是否彌賽亞」的問題所圍繞，但是耶穌本身並不欣然

25. 尤其參見 C. H. Dodd, 《第四福音書的歷史傳統》(Historical Tradition in the Fourth Gospel; Cambridge University, 1963), 頁 212-216。

26. 《馬可福音》14:61 – τὸ εἶπας — ὅτι ἐγὼ εἶμι. 《馬太福音》26:64 – τὸ εἶπας. 《路加福音》22:70 – ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγὼ εἶμι. *《和合本》譯為「你說的是」，或會引起不同的理解。這裏跟隨《和合本修訂版》的翻譯。——編注

接納或是接受彌賽亞的觀念。因此，任何談耶穌的彌賽亞意識的言論都變得即使不是完全可疑，也是頗為令人困惑。

(三) 還有一點：即使耶穌擁抱彌賽亞的觀念，即使我們可以說耶穌有彌賽亞的自我意識，但是這與我們的話題也沒有直接的聯繫。

223 (1) 對於彌賽亞式王的期待，一直貫穿猶太教的宗教思想。在以上引用的文本，彌賽亞並不是一個超自然的形象，儘管在後來的文本，彌賽亞被賦予了超自然的特性（《以諾一書》45-62；《以斯拉四書》7:28，12:32，13:32-40）。²⁷但是對猶太人來說，承認某人是彌賽亞，並不能削弱他們對獨一神的信仰。在二世紀中期，猶太人特里豐（Trypho）斷言：「我們都期望基督是凡人，由凡人所生」（Justin，《與特里豐的對話》[*Dialogue with Trypho*]，49）。²⁸

(2) 從以上引文中的其他形象，我們還可以得到相同的結論。大希律死後那些彌賽亞假扮者——其實是可憐的假扮者。關於施洗約翰的猜測並沒有影響對獨一神的信仰，即使有猶太人認為他是以利亞復活，從天而降（太 11:14；約 1:21），也沒有影響一神教的信仰。拉比亞基巴可能一直認為，他把巴柯巴視為彌賽亞，是同他解說示瑪相容的。

(3) 在對耶穌的審判中，大祭司一方譴責耶穌的主要不是瀆神（不管他們用的是甚麼詞），而是因為祭司們認為耶穌是對他們權力以及權力基礎（聖殿）的政治威脅。²⁹正因如此，他們把他釘上十字架——不是因為他

27. 進一步討論見本書第九章第四節，特別是頁 229（邊碼）。

28. 進一步討論見 Schürer，卷二，頁 518-523。

29. 進一步討論見本書第三章第六節。對於耶穌「瀆神」的指控見於《馬可福音》

膽敢說他是上帝的兒子，而是因為他是「猶太人的王」這一政治罪名。

簡而言之，即使耶穌宣稱自己是彌賽亞，那也是在第二聖殿猶太教內部的範圍中的一種期待。然而實際上，耶穌似乎反對這一稱呼，因為他認為這於其使命是不合適、不充分的，至少在那個時代的理解中如此。³⁰無論如何，談論耶穌的「彌賽亞意識」會引發很多的問題，而且對我們的追問沒有太多幫助。

三、作為上帝之子的耶穌

224

當基督徒想到作為神聖者的耶穌，首先映入腦海的稱呼自然是「上帝的兒子」。耶穌自己是這樣認為的嗎？

(一) 令人吃驚的是，學界有個廣泛一致的觀點：耶穌確實很可能認為自己是上帝的兒子，或者認為自己與上帝的關係是父子關係。用歷史批判分析的手段來看，這一觀點基於以下事實：在耶穌向上帝禱告的傳統中，他總是用亞蘭語的稱呼「阿爸」（Abba，父親的意思）。我在別的地方很詳細地討論過這一問題，³¹因此沒有必要重複自己的觀點。我確信，主要證據（雖然常常

十四章 64 節、《馬太福音》二十六章 65 節。但是耶穌被指控，不是因為他宣稱自己是彌賽亞（見上文 (2)），還可參見 J. Marcus，〈《馬可福音》十四章 61 節：「你是彌賽亞上帝的兒子嗎？」〉（Mark 14.61: "Are You the Messiah-Son-of-God?"），載 *NovT* 31 (1989)，頁 125-141，在此參見頁 127-130。從技術上來說，「瀆神」（這個詞的使用可以更隨意）只是用在上帝的特權或權威被篡奪的時候。進一步討論見本書第九章第七節。至於《馬可福音》第二章 7 節和《路加福音》五章 21 節，見本書頁 60-61（邊碼）；至於《約翰福音》十章 33 節、36 節，見本書第十一章第六節的討論。

30. 只有重新闡釋彌賽亞的含義，第一代基督徒才能夠把耶穌稱為彌賽亞。只有根據耶穌之死的已知事實，還有他們對他從死裏復活的堅信，並且通過引用迄今為止還沒有被用來指彌賽亞的經文，他們才能夠這麼做。例如參見盧斯（U. Luz），他贊同拉皮德（P. Lapide）的第一個論點：「耶穌並沒有稱自己是彌賽亞」，相關論述載 Lapide & Luz，《兩種視角中的耶穌》，頁 27-56、129-137。

31. 參見拙著《耶穌、保羅和律法》，第二章，參見《形成中的基督論》，頁 22-33。

未得到充分重視)³²是《羅馬書》八章 15 節和《加拉太書》四章 6-7 節。(1) 證據很清楚：早期說希臘語的教會很珍惜亞蘭語的禱告形式。這是為甚麼？(2) 還有一個證據也很清楚：下面這句話被視為是耶穌與上帝的父子關係的表達——「我們呼叫『阿爸，父！』聖靈與我們的心同證我們是上帝的兒女……」（羅 8:15）。(3) 這裏的暗示很清楚：禱告者分享了耶穌的兒子身份：那些禱告的人證明他們是「上帝的後嗣」（羅 8:17）。把共觀福音中耶穌稱「父」（即「阿爸」，可 14:36）的獨特禱告與耶穌教導門徒也這樣禱告的證據放在一起，這個結論就不可避免：第一代基督徒如此珍視「阿爸」，主要是因為他們為了記念耶穌，這是耶穌自己的禱告語言，這也是其圈子（作為其門徒）的標記（路 11:1-2）；第一代基督徒如此珍視這一禱告語，因為他們認為這表達了耶穌自己對兒子身份的理解，而他們認為，通過聖靈，他們可以參與這一身份（加 4:6）。

當然還有其他證據，尤其是《約翰福音》的一些敘述（見本書第九章第六節），但是這裏我們不用進一步討論。有一點已經很明確：耶穌自己認為他是上帝的兒子，與上帝是父子關係。

(二) 但是這裏我們必須問自己：這種自我意識或宣稱有甚麼意義？這裏我們遇到一個問題。我們的問題是：「上帝的兒子」在基督教傳統是一個很具體的稱號；對基督徒和整個歐洲傳統來說，「上帝的兒子」只有唯一一個指涉——耶穌基督。此外，對我們生活在後尼西亞時代的基督徒來說，很難避開這一稱號在基督教傳統所具有的影響：自尼西亞會議以後，上帝的兒子就是基督的關鍵稱號；自從尼西亞會議以後，「上帝的兒子」就成了三一的

重點——「上帝的兒子」是三一的第二位格，「真神來自真神」。換句話說，我們的問題在於，除了從尼西亞會議以後，我們很難聽到這一稱號。

因此，我們常驚訝發現，在耶穌的時代，在尼西亞會議之前，情況並不相同。在耶穌的時代（一世紀早期），在猶太人的思想，「上帝的兒子」並不是特定的稱號或者描述。³³ (1) 在猶太教的經典，它被用來指以色列這個集合（出 4:22；耶 31:9；何 11:1）。這個詞的複數也用來指天使，天上的會議（創 6:2, 4；伯 1:6-12）。這個詞的單數也用來指以色列的王（撒下 7:14；詩 2:7，89:26-27）。(2) 在距離耶穌生活時代不遠的年代，這個詞在昆蘭社群用來指大衛家族的彌賽亞：死海古卷 4QFlor 1.10 的文獻將其與《詩篇》二篇 7 節的用法相聯繫，結束了《撒母耳記》七章 14 節的用法（但是文獻突然中斷，所以我們不能確定）。1QSa 2.11 說：上帝將在他們中間生出彌賽亞。³⁴因此，《馬可福音》十四章 61 節中大祭司問耶穌的問題的完整形式應該是「你是彌賽亞，那當稱頌者的兒子嗎？」³⁵ (3) 更令人注目的是這個事實：義人同樣被稱為「上帝的兒子」（如《便西拉智訓》4:10；《所羅門智訓》2:13, 16, 18；《所羅門詩篇》13:8）。另外，一些領袖式拉比，如「畫圓者」郝尼（Honi “the circle drawer”）（公元前一世紀），他就像上帝的兒子一樣祈禱。還有哈尼那（Hanina ben Dosa，耶穌之後

33. 更詳細的討論，參見拙著《形成中的基督論》，頁 14-16。

34. 進一步討論見 J. A. Fitzmyer, 《昆蘭亞蘭語文獻對於新約研究的貢獻》（The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament），載 *NIS 20*（1973-1974），頁 382-407，再版於《流浪的亞蘭人：亞蘭語文集》（*A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays*; Chico: Scholars, 1979），頁 85-113。

35. 參見本書第三章第六節和第九章第二節（一）的討論。在審判中關於瀆神的指控並沒有暗示耶穌自己稱自己為彌賽亞（馬可也沒有這種暗示），參見 Juel, 《彌賽亞與聖殿》，頁 77-82、107-114，參見 Marcus, 《〈馬可福音〉十四章 61 節》。《約翰福音》十章 33 節和 36 節的指控更高一層：耶穌是上帝的兒子，這關乎第四福音書的基督論問題，參見本書第十一章第六節。

32. 參見例如 Osten-Sacken, 《基督教—猶太教對話》，頁 46-47。

的一代)，從天上來的聲音宣稱他是「我的兒子」（《米示拿·論齋戒》[*Mishnah Taanit*] 3.8；《巴比倫塔木德·論齋戒》[*Babylonian Talmud Taanit*] 24b）。³⁶

我們不必就這一點作冗長分析，因為情況已經很清楚。在耶穌的時代，「上帝的兒子」只是用來描述上帝賦予使命的人、或是上帝寵愛的人。它未必是一個神聖的稱號；天使也是上帝的兒子。稱耶穌為「上帝的兒子」，僅僅暗示着他是上帝寵愛的人，是上帝賦予了使命的人。耶穌用「上帝的兒子」這個詞，至少在最初的時候，並不帶有神聖的意味。至於耶穌的自我意識，我們可以肯定地說：耶穌把自己稱為上帝的兒子，是把自己放於智慧文學的義人的行列，或把自己視為擁有屬靈恩賜的拉比，如郝尼、哈尼那那樣。

四、作為人子 (son of man/Son of Man) 的耶穌

如果我們要尋找表示耶穌神聖意識的「王權稱號」，那麼其次最明顯的一個就是「人子」(Son of Man)。然而任何熟悉福音書研究的人都會意識到，在這點上有各種各樣的觀點——有人認為，耶穌稱自己為「人子」是為了表明自己是屬天的，是「像人子一樣的人」，即如《但以理書》七章 9-14 節但以理所見的異象那樣；有人認為，耶穌根本沒有用過這個詞。³⁷問題在於，如果前者是正確的，那麼耶穌就把自己變成了「先祖」的對手，³⁸尤其因為他坐在《但以理書》七章 9 節提及的另一個寶座上。³⁹那麼這術語或稱號對我們的追問有甚麼幫助？

36. 參見 Vermes, 《猶太人耶穌》，頁 69-78、206-207。

37. 例如參見拙著《新約中的統一性與多元性》(第二版)的參考文獻，頁 431-432。

38. 通過把彌賽亞等同人子，《以斯拉四書》和《以諾一書》使「彌賽亞」的概念具有了超越性，這是以前所缺乏的，參見本書第九章第二節(三)的討論。

39. 在公元一世紀末，另一個寶座為誰而備的問題相當有爭議，參見本書第十一

(一) 我們不能懷疑耶穌曾經用這個詞(「人子」)來指自己。證據再清楚不過。這個詞在《新約》出現了八十六次，而六十九次出現在共觀福音，其中十三次出現在《約翰福音》，而共觀福音之外就只出現了四次(徒 7:56；來 2:6；啟 1:13, 14:14)，後三次引用自《舊約》，但只有在《使徒行傳》中是一個稱號。這是顯著的事實：這個詞語幾乎專屬於福音書。更為顯著的事實是：在所有四部福音書，這個詞似乎都僅僅出自耶穌自己之口。在敘事中，耶穌從未被稱為「人子」，在教會崇拜中，他也沒有被稱為或被認為是「人子」。因此，在這一點上，這個稱號與其他稱號(彌賽亞、上帝的兒子、主)有明顯差異。

這些事實表明，「人子」並未作為一個獨立的面貌出現在早期基督教的神學中。⁴⁰它從開始就一直是耶穌的教導傳統的一部分，這個詞也源自耶穌的教導。如果它是源自耶穌傳統之前，後被引入耶穌傳統的，那麼我們會有很多證據顯示這個詞獨立於耶穌傳統的使用。但因為證據清楚地表明耶穌對這個詞的獨特用法以及這個詞在復活後的非獨特用法，所以，如果誰還要爭辯說耶穌自己並沒有使用這個詞，或是否認這個詞在基督教傳統的使用源自耶穌，他就是在錯誤的邊沿了。

這並不是說所有關於人子的說法都必須追溯到耶穌。我們有證據表明，傳統被詮釋過，被重新加工過，通過一些敘述，我們得到最合理的解釋：這個詞是由福音書作者或其引述的人所引入的(如太 16:28；同參太 26:2 / 可 14:1；可 13:26 似乎是太 24:30a 的擴展)。但如果

章第六節(二)的討論。

40. 關於「人子」基督論是否可能存在於其他《新約》文本的問題，參見拙著《形成中的基督論》，頁 90-91。

是這樣的話，這一重新加工的重要意義便在於，把這個詞的使用限制在耶穌傳統之內，而且保持這樣一種形式，即這個詞的使用僅限於耶穌自己的話。情況必定是如此，因為這一形式從一開始就極為牢固地成為傳統中的特點，而且從第一代基督徒開始，這一形式就在極大的程度上前後一貫地保留下來，以致福音書作者很自然地將其複製在他們的編輯作品中。這也就是說，這個詞深深地、清晰地打上了耶穌自己演講特色的烙印。

(二) 但是又一次，我們不得不問：即便如此又如何？這個詞有甚麼重大意義？事實是，「人子」這個詞是一個亞蘭語短語或習語。*Ho huios tou anthrōpou* 是外邦人的希臘語，因為它是亞蘭語 *bar nasa*（「人之子」）的字面翻譯。問題在於，這個閃語習語使用「之子」（son of）的地方，我們會用形容詞；因此「智慧之子」（son of wisdom）相當於有智慧的人（a wise man）；「戰爭之子」（son of war）即好戰的人（a war-like man）。因此，「人之子」僅僅意味着「人」，或者是「像人一樣，人類」。在《詩篇》八篇 4 節，有一個很好的例子：在希伯來詩歌，兩行說的是一個意思，用的卻是不同的詞：

人 算甚麼，你竟顧念他，

人子*算甚麼，你竟眷顧他？

在希伯來語和亞蘭語習語中，「人」和「人子」都是指人，只不過方式不同。在《以西結書》，「人子」常用來指稱以西結（結 2:1, 3, 8, 3:1, 3, 4 等），在口語裏常常被翻譯成“Hey, man!”。

* 「人子」在《和合本》為「世人」，這裏為表達英文的意思而修訂。——編注

有足夠證據表明耶穌也是在這個意義上使用這個詞。這是對共觀福音書一系列習語的最好解釋。舉例來說，（1）在《馬可福音》二章 27-28 節，耶穌說：

安息日是為人設立的，

人不是為安息日設立的。

所以，人子也是安息日的主。

228

這裏如同《詩篇》八篇 4 節，「人子」似乎與「人」對應，具有相同的意義。（2）同樣的是在更早的《馬可福音》二章 10 節的用法：「但要叫你們知道，人子在地上有赦罪的權柄。」這裏必然表現出對耶穌自己的指涉。但是，如前指出，⁴¹我們的問題是，聽眾並沒有對這一詞語的使用感到生氣，好像他們要是聽到耶穌竟把自己等同某個神聖人物那樣。相反，馬太在這一段的結尾提到，眾人將榮耀歸於上帝，因為他將這樣的權柄賜予人（太 9:8）。（3）比較《馬太福音》十二章 31 節、《馬可福音》三章 28 節和《路加福音》十二章 10 節，我們發現，這一亞蘭語習語似乎有很多不同的用法：*bar nasa* 在《馬可福音》是一個通稱（在《馬太福音》是“sons of men”、“men”），而在《路加福音》（Q 底本）是耶穌的一個稱號（“the Son of Man”）。⁴²（4）共觀福音彼此間還有一些平行段落，其中更清楚顯示這個亞蘭語習語是用作個人指稱，因為某個版本用的是「人子」，另外一個版本用的是「我」。這裏暗含的意思也是明白的：一個把這個亞蘭語習語翻譯成希臘語，偏重它的個人指稱意味；而另一個把它翻譯成希臘語，卻強調了它作為「稱號」的意思（路 6:22／太 5:11；路 12:8／太 10:32；太 16:13

41. 見上文，頁 60-61（邊碼）。

42. 更多細節見拙著《耶穌、保羅和律法》，頁 49-52。

／可 8:27)。這些看似很微弱其實很重要的證據清楚地表明：耶穌使用這個詞的方式是含混的、模稜兩可的，而這種含混性保留在傳統中，以致在我們當前文本中得到不同的解釋。因此，最好的結論是：耶穌使用這個詞，並不是作為稱號，而主要是一種習語的用法，可以被翻譯成“I, a man”，或者更依習語，用較老派的文雅英語“one”。⁴³

229 (三) 然而問題在於，耶穌是否(也)用《但以理書》七章的異象來談論自己？這一問題受到極大的爭議。一些人認為，這個詞本身對《但以理書》七章 13 節有清楚的指示——似乎每個稱 *bar nasa* 的人，都立刻與但以理的異象產生聯繫。但這是不太可能的，因為正如我們已經認識的那樣，這個詞是一個常用的閃語習語，不會清楚地指更早時候這個詞的某次獨特用法。⁴⁴

然而在共觀福音，有一些段落毫無爭議是談到了但以理異象——不是因為使用 *bar nasa*，而是因為使用了更加完整的指涉「駕着天雲而來」。這一點見《馬可福音》十三 26 節／《馬太福音》二十四章 30 節，以及《馬

43. 參見 Vermes, 《猶太人耶穌》，頁 188-191；M. Casey, 《人子：〈但以理書〉七章的詮釋與影響》(*Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*; London: SPCK, 1979), 第九章；同參見〈一般的、統稱的與不定的——「人子」一詞原本在亞蘭語中的使用以及在耶穌的教導中的使用〉(General, Generic and Indefinite: The use of the Term “Son of Man” in Aramaic Sources and in the Teaching of Jesus), 載 *JSNT* 29 (1987), 頁 21-56；參見 B. Lindars, 《人子耶穌：重新審視福音書中的人子的教導》(*Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels*; London: SPCK, 1983), 第二至第五章；參見 D. R. A. Hare, 《人子的傳統》(*The Son of Man Tradition*; Minneapolis: Fortress, 1901), 第八章。

44. 雖然這個詞經常用定冠詞(“the son of man”), 雖然我尊敬的導師莫爾(C. F. D. Moule)看法不同(見氏著,《基督論的起源》[*The Origin of Christology*; Cambridge University, 1977], 頁 11-20), 但是這確實是事實。因為我們不能確定應該簡單地翻譯成“the son of man”, 或是“the son of man”, 還是“that son of man”, 後者就是指某個已得到確認並且眾所周知的“son of man”(《但以理書》?)。這明顯不同於《以諾一書》和《以斯拉四書》, 此兩書“that Son of Man”總是指《但以理書》七章的那個人物(《以諾一書》46:1; 《以斯拉四書》13:3)。

可福音》十四章 62 節。很多學者認為，這些屬於復活後的使用：耶穌有時也稱其他人為「人子」；⁴⁵這些反映了第一代基督徒的想法：通過引用《詩篇》一百一十篇 1 節和《但以理書》七章 13 節，他們試圖通過賦予這些意象新的、有指向的意義，通過把這些異象加諸於耶穌，使耶穌身上發生的事情變得有意義。⁴⁶而學界有些人(包括我本人)的觀點處於另一端，他們質疑對「人子」的期待是否存在於猶太教神學。在但以理的異象中，一個像人的形象象徵着以色列，象徵着「至高者的聖民」(就像異象中的怪獸象徵着仇視以色列的各國和民族)；⁴⁷在猶太人的著作，像人的形象被解釋為一個個體——彌賽亞——這大概是耶穌傳道時代之後的事情(《以諾一書》37-71; 《以斯拉四書》)。⁴⁸這無疑解釋了為甚麼《新約聖經》並沒有將耶穌與「人子」(the Son of Man)等同的敘述；沒有一個現成的形象可以用來指稱耶穌。

即使我們接受這個說法：耶穌自己的確談到但以理的異象，而且耶穌在但以理的異象中看見了自己的傳道使命，我們仍然需要問：耶穌嘴裏說出的但以理異象究竟有何意義？耶雷米亞斯認為：耶穌使用這個異象，僅僅為了表達一種被拒絕及死後的伸冤盼望——他會成為「人子」⁴⁹——這並非不合理的假設——至少在異象中，像人的形象清楚地代表了「至高者的聖民」在受苦後得以伸冤(但 7:14 = 7:22, 27)。但是即使我們進一步堅持

45. 如 Hahn, 《基督論中耶穌的稱號》，頁 28-34；參見 R. H. Fuller, 《新約基礎》(*The Foundations of New Testament*; London: Lutterworth, 1965), 頁 119-125。

46. 例如 E. Käsemann, 《基督教神學的初始》(*The Beginnings of Christian Theology*), 載《今日的新約問題》(*New Testament Questions of Today*; ET: London: SCM, 1969), 頁 82-107, 在此參見頁 101、107；參見 Perrin, 《重新探究耶穌的教導》，頁 164-185。

47. 不能忘記這個事實：在《但以理書》八章 17 節，但以理稱自己為「人子」！

48. 參見 Schürer, 卷三, 頁 259；參見拙著《形成中的基督論》，頁 67-82。

49. Jeremias, 《新約神學》，頁 274-276。

認為耶穌已經視自己為「人子」——他作為「人子」的角色一直不間斷地實踐，並因體現但以理的異象而達到頂峰——其中的意義卻仍不清楚。因為在一些敘述中，諸如《路加福音》十二章 8 節（「凡在人面前認我的，人子在上帝的面前也必認他」），或是《馬可福音》十四章 62 節（「你們必看見人子坐在那權能者的右邊，駕着天上的雲降臨」），人子並沒有被描述成上帝的替代者——而是上帝的審判代理。這裏並沒有非猶太教的東西；相反，以色列歷史上各種各樣的英雄，在一世紀猶太教的猜測中都在最終審判中都承擔某個角色，是上帝的書記及諸如此類。⁵⁰只有在《馬太福音》二十五章 31 節及以下（關於綿羊和山羊的寓言），「人子」作為有權柄的王出現，很多人會懷疑這裏的「人子」指涉的真實性——因為這在耶穌傳統中並不常見。即使如此，《馬太福音》十九章 28 節還是有一個標準：耶穌作為人子，與十二門徒一起審判以色列十二個支派。耶穌是主審官，而十二門徒都被賦予了審判的角色（參看路 22:29-30 的對應段落）。

簡而言之，即使耶穌的確引用了但以理的異象（但 7:13）來表達自己對於將來會伸冤的盼望和信念，這也不是非猶太的，而且與強烈堅定的一神教完全一致。

五、耶穌的權威

那些懷疑把討論過多建立在「稱號」之上的人認為，

50. 參見本書第十章第二節的討論。在《七十士譯本》，《但以理書》七章 13 節這樣寫道：「我在夜間的異象中觀看，見有一位像人子的，駕着天雲而來，像亙古常在者來到一樣（came like the Ancient of days）」；但是希伯來文不同，用的是「來到亙古常在者面前」（came to the Ancient of days），在希臘語這一區別的意義並不明顯，沒有哪個猶太教或基督教文本在用《但以理書》七章時強調了這個區別。而且無論如何，耶穌不會熟悉這一段，或者，那些在這一點上最早且極有創意地運用耶穌傳統的人，大概是熟悉這一段的。

應該把焦點放在耶穌的權威上。不管耶穌使用的是甚麼稱號，他難道不是以某種方式在言行上表現出他是上帝的代言人，並且就是這樣理解自己的？

有一點甚少遭人懷疑：人們深深記得耶穌說話時具有的權威性。耶穌能夠呼召各樣的人追隨他，這就是其權威的證明。此外，民眾對耶穌的話以及他的行為的權威感到吃驚的描述，在共觀福音的傳統中出現多次（尤其是可 1:27, 6:2）。我們記得，當耶穌在聖殿作了那些事情之後，耶路撒冷的當權者問耶穌：「你仗着甚麼權柄作這些事情？」（可 11:28）耶穌引起了詫異，至少是因為他缺少作為一個教師的正規訓練。然而我們應該記得，還有其他人因為他們的講學具有權威性而深深留在人們的記憶中。比如說昆蘭社群的義教師（Teacher of Righteousness），顯然在追隨他的教派中烙印了他的教導及釋經（如 1QpHab 6.14-7.5；CD 1.12-13, 6.7-11）。⁵¹不論是耶穌還是義教師，都被視為對有組織及傳統的教學方式和管道的威脅。但是這些並不能使其顛覆神聖的權威，他們更像是早期的先知，批判他們所處的時代的宗教權威。

《馬可福音》二章 5 節關於耶穌赦罪的敘述，也是同樣的情況。⁵²宣佈赦罪本是在教派中祭司的特權。只有上帝可以授權。但是在這件事（耶穌宣佈赦免癱瘓的罪），耶穌宣佈赦罪挑戰的並不是上帝的權威，而是教派的權威。如果耶穌同樣授予門徒這樣的能力（參看太 18:18 及約 20:23），那麼這也應該被視為是來自上帝的重新授權，而不是對上帝權威的顛覆。

至於耶穌似乎把自己與神聖智慧相聯繫的敘述，情況也是一樣。在《路加福音》七章 35 節，耶穌稱自己為

51. 參見 Vermes，《死海古卷》，頁 40。

52. 參見本書第三章第三節的討論。

智慧之子。在《馬太福音》十一章 25-27 節和《路加福音》十章 21-22 節，耶穌聲稱以獨一無二的權威和知識言說，這種聲稱是在典型的智慧語言的框架內的。《路加福音》十一章 49-51 節暗示，耶穌的話表明他是智慧的使者。問題在於，不論這些敘述的源頭是甚麼，在我們擁有的最初形式中，耶穌是作為神聖智慧的教師在這個傳統之內言說的，也就是說，耶穌是神聖智慧的一個代言人。只有

232 在《馬太福音》對這些敘述的編輯和鋪陳中（太 11:19, 28-30, 23:34-37），智慧的使者耶穌才轉變為等同於智慧使者本人的耶穌。⁵³

至於耶穌的行為，包括耶穌替人治病和驅鬼，情況也是一樣。我們不能錯誤地認為這樣的神蹟會證明甚麼事情。《馬太福音》十二章 27 節（「我若靠着別西卜趕鬼，你們的弟子又是靠着誰趕鬼呢？」）提醒我們，在耶穌的時代，猶太人還有很多驅鬼的方式。耶穌拒絕顯示神蹟作為「證據」（可 8:11-12）。基督教的歷史無可爭議地顯示：「神蹟」只是通向信仰的神蹟；無信仰之處，便無「神蹟」。

這裏本可以說得更多，但是乍看，這裏似乎不會比關於稱號的討論更有進展。因為耶穌的所言所行雖然具有權威性，但是他仍然在猶太教的宗教性和靈感的傳統之內。

六、第四福音書的耶穌

唯一清晰並因此常被引用的例外證據，是第四福音書的耶穌。在第四福音書，耶穌說話時毫不含混地意識到他在來到地上之前與上帝的神聖同在。我們只需要想一下《約翰福音》五章 19 節及以下和八章 12 節及以下

53. 參見本書第十一章第三節的討論；還可參見拙著《形成中的基督論》，頁 197-202。

的敘述和對話，便一切了然。第四福音書的耶穌嚴格遵守着猶太教的一神論，雖然可能不僅僅停留在猶太教的範圍內——這一點有一些事件為證，我們稍後再談。⁵⁴這裏不能迴避的問題是：作者是否意圖將第四福音書的耶穌作為一個史實性描繪？拿撒勒的耶穌是否真的說過第四福音書記載的話？《約翰福音》的基督論是否從一開始就存在於基督教？這幾乎是不可能的。我們應該注意以下原因，但要真正說明這些原因還需作更充分的討論。

（一）第四福音書最清楚不過、最不含糊關於耶穌的敘述，遠遠超越了共觀福音的耶穌描述。（1）耶穌作為「子」的描述。在共觀福音，耶穌很少稱上帝為父。⁵⁵但是在《約翰福音》，這種語言俯拾皆是。⁵⁶舉例來說，把耶穌作為父派來的子（即從天上而來）的言說，在《約翰福音》有四十次左右，而在共觀福音則沒有諸如此類的敘述。（2）耶穌作為「人子」的描述。第四福音書與共觀福音最顯著的不同，在於人子的降臨與升天，人子是被高舉的（約 3:13-14, 6:62, 8:28, 12:34）。（3）此外，在第四福音書，耶穌的話是一種嶄新的敘事類型——「我是／我存在……」（I am）（「我是生命的糧」，「我是世界的光」等），包括八章 58 節：「還沒有亞伯拉罕我就存在了。」（Before Abraham was, I am.）*而這些敘述在共觀福音並不曾見。⁵⁷假如這些敘述是史實性

233

54. 參見本書第十一章第五至七節的討論。

55. 關於《馬太福音》十一章 27 節、《馬可福音》十二章 6 節、十三章 32 節、《路加福音》二十二章 29-30 節的討論，參見拙著《耶穌、保羅和律法》，頁 26-37。

	可	Q 底本	路	太	約
「父」（Father）	3	4	4	31	100
「（這）父」（the Father）	1	1	2	1	43

* 引自《和合本修訂版》，《和合本》為「還沒有亞伯拉罕就有了我。」——編注

57. 包括《馬可福音》六章 50 節，以及更長一點的文本 14 章 62 節。

的，那麼共觀福音作者將其省略的做法就是令人震驚、無法解釋的。

(二) 耶穌在第四福音書說話的方式是約翰式的，這與共觀福音中耶穌說話的方式有着明顯的不同。在《約翰福音》，耶穌的說話方式總是同樣的：不論是在加利利還是在耶路撒冷，不論是對加利利的農民還是耶路撒冷的知識分子，不論是對敵對者還是對門徒。耶穌使用的語言與施洗約翰使用的語言相同，與《約翰一書》中使用的語言相同。在共觀福音，耶穌說話的風格是使用智慧的諺語、機敏的格言，而在第四福音書，耶穌使用的是令人費解的長篇大論。在共觀福音，耶穌很少談及自己，而更多地談論上帝國；在第四福音書，情況恰恰相反。⁵⁸對於這些差異，最顯而易見的解釋是：這是第四福音書作者的風格，而非耶穌的。在共觀福音，耶穌教導的內容和風格是如此連貫一致，以致我們不能不作這樣的結論：這密切地反映了耶穌的教導。而第四福音書中耶穌的教導使我們不得不作這樣的解釋：這是第四福音書作者本人發展成熟的神學反省。⁵⁹

(三) 還有一點尤為突出：在對耶穌關於禱告的教導和與對耶穌的禱告實踐的不同描繪之間有顯著的區別。在共觀福音，耶穌被描繪成一個需要禱告的人，有時候需要整晚禱告，如在客西馬尼山上充滿痛苦的禱告（可 14:33；「大聲哀哭，流淚禱告」〔來 5:7〕）；耶穌對於禱告的態度是，不可以像那些假冒為善的人，愛站在會堂裏和十字路口上禱告，故意叫人看見（太

6:5)。⁶⁰但是在第四福音書，耶穌被描繪成超越具體事件的人物，因此不需要禱告；《約翰福音》十一章 41-42 節（「我說這話，是為周圍站着的眾人」）對祈禱的拙劣模仿，清楚地表明約翰筆下的耶穌與共觀福音裏的耶穌是多麼不同，因此至少在這些方面，也與歷史的耶穌有很大的差距。

(四) 最後，我們只需指出，如果耶穌真的像第四福音書中那樣說話，那麼在《新約》其他地方（不僅是共觀福音，也包括《新約》其他著作）找不到明顯的證據，就是很奇怪的。因此，就我們目前討論的話題來說，一個簡單明瞭的事實是：第四福音書中的耶穌不屬於我們所知的第二聖殿猶太教的範疇。那些追隨這個耶穌的人、那些肯定第四福音書作者筆下的耶穌的人，顯然不能見容於巴勒斯坦的猶太會堂。我們已經看到，通向最終分裂的運動是一個相當漫長的過程，它貫穿於公元一世紀。但是，假如耶穌真的說了如第四福音書描述的那些話，那麼危機會快很多到來。然而，如我們將見，基督論在分道揚鑣過程的早期並沒有成為關鍵的因素。⁶¹

簡而言之，從以上的分析得出唯一顯而易見的結論是：第四福音書對基督的描繪是基督論後來的發展階段的證明，並造成了後期「猶太人」和彌賽亞耶穌的信徒之間的張力，但這一切不是在初期階段發生的。

七、附加的終末層面

至此，我們在耶穌的傳道和教導本身中發現很少有證據能夠解釋，為甚麼耶穌被給予了後來很快成為基督教信仰特徵的那種神聖意義。我們當然不能排除一種可能性：基督教這些信仰宣言都根源於一些以後發生的事

58.

	太	可	路	約
「王國」(Kingdom)	47	18	37	5
「我」(I)	17	9	10	118

59. 儘管通俗但更詳細的討論參見拙著《見證耶穌》(The Evidence for Jesus; London: SCM/Philadelphia: Westminster, 1985)，頁 30-45。

60. 參見本書第九章第一節(二)的討論。

61. 參見本書第十一章第五至七節的討論。

件，包括復活——這一主題我們在本書第十章第一至二節還要詳細論述。但是，假如耶穌在復活前的自我理解與復活後的這種斷言之間是完全斷裂的，那麼一切就會變得不可思議。這裏還可以進行更多的討論嗎？——最早的福音書傳統中是否有一些跡象，表明為甚麼是耶穌而不是其他人——比如施洗約翰——成了神聖意義聚集圍繞的人物？並沒有一種完全成熟的基督論宣稱，因為這樣的宣稱必然擺脫了第二聖殿猶太教的範疇和語言。要是這樣的話，我們本該已經注意到。如果這是我們一直在追尋的，那麼這種追尋是不成功的。但是，是否有些必定從一開始——甚至在一世紀猶太教各種分裂的形式內部——就讓人不安的因素，並且是如此地令人不安，以致人們不得不做出一個選擇：支持這個耶穌還是反對他，以及支持他的追隨者還是反對他們？這裏確實有很多討論的空間。然而我們只能指出資料的範圍，而無法對其進行細緻的分析。

（一）耶穌顯然被視為一個先知，而且他自己也視自己為先知（如可 6:4, 15, 8:28），⁶²但是也許還超越了先知的範疇（如《馬可福音》六章 15 節和八章 28 節的觀點）。在這裏有一個比先知約拿更偉大的（太 12:41／路 11:30）。或許我們不得不說，耶穌不僅僅是作為一個先知而備受矚目，我們更應該把他描述為「終末的先知」。猶太人期待中的終末救主之一，就是《以賽亞書》六十一章 1-2 節描述的先知。耶穌顯然把這個預言視為自己的使命：這一點不僅在《路加福音》四章 18-19 節得到證明，在《馬太福音》五章 3-4 節、十一章 5 節所保存的 Q 底本內容中也有明確的敘述。⁶³

62. 參見拙著《耶穌、保羅和律法》，頁 82-84。

63. 更詳細的討論見拙著《耶穌、保羅和律法》，頁 53-62。我們應該指出，這

我們也記得，耶穌曾經稱自己是上帝派來的，是先知式的密使（太 10:40／路 10:16），但是耶穌可能具有這種意識：他超越了先知（參看可 12:1-9——耶穌把那些前輩先知比作「僕人」，而把他自己比作葡萄園園主的「兒子」）。⁶⁴多得（C. H. Dodd）的觀點很有趣：耶穌總是說「我告訴你們」，而典型的先知式話語是「主說」，因此耶穌的話超越了先知的意識，所以耶穌說「我來了」（可 2:17；太 11:19；路 12:49），可能也超越了典型的先知式話語「我是被派來的」。⁶⁵

耶穌不僅僅是一個先知。

（二）同樣，我們還應該指出，我們傳統對耶穌的描繪，不僅是把他作為一個驅鬼者，而是就驅鬼行動說過驚人說話的人。

（1）耶穌把驅鬼視為撒但被打敗，視為趕出撒但（可 3:23；路 10:18），也就是搶奪撒但的財物（可 3:27）。這裏的意義在於：儘管驅鬼不是新時代開始的標記，對邪惡力量的約束卻是當這個時代終結時所期望的。⁶⁶因此我們可以推斷，耶穌把他驅鬼的行為視為顯示他那個時代的終結已經到來，而上帝的最終統治也已經開始。確實，人們記得耶穌曾經說過，他驅鬼就是上帝新時代的

一段的影響也可見於昆蘭社群的期待，這至少在 11QMelch 中有所顯示。

64. 在共觀福音的傳統中，這一點與第四福音書的「子是父派來的」基督論最為接近（參見本書第九章第六節〔一〕的討論），很可能向我們展示了基督論發展的根源之一。

65. C. H. Dodd, 〈作為教師與先知的耶穌〉（Jesus as Teacher and Prophet），載 G. K. A. Bell & A. Deissmann 編，《基督的密契》（*Mysterium Christi*；London: Longmans, 1930），頁 53-66：「我們或許可以查出同樣的轉變——從先知到超越先知，這一點由“Thus saith the Lord”和“I say unto you”之間的差別來表現」（頁 63）。

66. 參見《以賽亞書》二十四章 21-22 節；《以諾一書》十章 4, 11 節；1QS 4.18-9；《利未遺訓》（*Testament of Levi*）十八章 12 節；《猶大遺訓》（*Testament Judah*）二十五章 3 節；亦見《啟示錄》二十章 1-3 節。

國實際上已經降臨的證據（太 12:28／路 11:20）。耶穌宣稱，新時代、醫治、復元這些被期望的祝福在其事工中顯而易見（太 11:5／路 7:22；太 13:17／路 10:24）；而這宣稱不過是同一個信念的正面。

(2) 耶穌認為自己驅鬼的行為是聖靈賜予的力量。尤其需要指出的是《馬太福音》十二章 27-28 節的反題：「……你們又是靠着誰趕鬼呢？……我若靠着上帝的靈趕鬼，這就是上帝的國臨到你們了」（「靈」與「上帝的國」在句中處於強調位置）。因此，耶穌對褻瀆聖靈的罪下了個可怕的論斷（可 3:29）：耶穌驅鬼事工的果效顯然是善的，因此否定它是最壞的悖逆。故意混淆為善上帝的權能和為惡撒但的權能，就是違背上帝的旨意。

(3) 還有一點很清楚：耶穌的驅鬼和其他形式的驅鬼是顯然不同的。那個時代最典型的驅鬼是有物質輔助的：《多比傳》記載，需要燒掉魚心和魚肝（《多比傳》8:2-3）；當猶太人驅鬼師以利亞撒（Eleazar）在韋帕鄉（Vespasian）跟前驅鬼，靠的是環內根部的氣味（Josephus,《猶太古史》，8.46-47）；魔法紙草書（magical papyri）記載的是護身符。同樣典型的是呼求一些權威或力量的來源，一般會使用這樣的句式：「我奉……敕令……」（如《使徒行傳》19:13）。但是耶穌顯然沒有使用這樣的輔助，更重要的是，他也沒有用這樣的句式。我們只看到耶穌的直接命令——「我吩咐你」（可 9:25）——這裏再次暗示着，耶穌行動時意識到自身的權威，並藉以這個直接、無中介地源於上帝的權威和力量行動。⁶⁷

67. 進一步討論見 J. D. G. Dunn & G. H. Twelftree,〈新約的魔附與驅魔術〉(Demon-Possession and Exorcism in the New Testament), 載《教士》(Churchman, 94 [1980]), 頁 210-225; 參見 G. H. Twelftree,《基督的勝利：那時與現在的驅邪術》(Christ Triumphant: Exorcism Then and Now), London: Hodder and Stoughton, 1985), 第三章。

我們可以得出一個有憑證的結論：耶穌並不僅僅是一個驅鬼者——他自己的評價也是如此。

(三) 因此，如果我們回到耶穌的權威這個話題，我們可以說，耶穌並不僅僅是以教師的身份在教導——就像我們所知道的那個時代的任何一個法利賽人——而是具有一種自覺的權威。

(1) 「阿們」(Amen) 這個詞，在希伯來語和亞蘭語中都有「當然、肯定」的意思，這是耶穌教導風格的特點（在《馬可福音》用了十三次，在非馬可的敘述傳統中出現了十八次）。如耶雷米亞斯指出的那樣，在猶太人的習慣中，「阿們」用來肯定、欣賞、贊同別人的話（參看林前 14:26）。在耶穌傳統中，它無一例外是耶穌用來引入、支持自己的話。⁶⁸

(2) 同樣令人注目就是語句中對「我」的強調：「但是我告訴你們」。我們需要特別指出的是，在《馬太福音》五章 21-48 節使用的對比，顯然用了「我」這個詞來體現一種權威，這種權威似乎與摩西的權威匹敵的。⁶⁹典型的先知說話是「主說」，而耶穌總是說「但是我說……」。⁷⁰這個宣稱可能是為了實現對「像摩西一樣的

68. J. Jeremias,《耶穌的祈禱》(The Prayers of Jesus; London: SCM, 1967), 頁 112。

69. 即使馬太把一些對立面放在了這一形式中，他可能也是根據耶穌傳統本身這麼做的，參見 R. Bultmann,《共觀福音傳統的歷史》(The History of the Synoptic Tradition; ET: Oxford: Blackwell, 1963), 頁 134-136。參見 E. Käsemann,〈歷史的耶穌的問題〉(The Problem of the Historical Jesus), 載《新約主題研究文集》(Essays on New Testament Themes; ET: London: SCM, 1960), 頁 15-47, 在此參見頁 37 及以下。

70. 桑德斯 (E. P. Sanders) 在一篇沒有出版的論文中 (〈耶穌教導中的獨特性問題〉(The Question of Uniqueness in the Teaching of Jesus) 否定了在「只是我說」這個表述中有甚麼「獨特性」，它與 4QMMT 中的「就這一點我們認為」相似，只不過耶穌用的是單數第一人稱，這篇論文是在一九九〇年米蘭新約研究學會 (Society for New Testament Studies [SNTS]) 會議關於歷史的耶穌的研討會上宣讀的。

先知」的盼望（申 18:15, 18）。

238 (3) 不僅如此，我們還應該注意到，紀錄中耶穌給自己的話所賦予的重要意義。在山上寶訓的最後一個寓言，耶穌對聽眾說，要把生命建立在其教導的根基上，否則就像房子蓋在沙土上一樣（太 7:24-27）。在說到最後審判的時候，耶穌說得同樣鄭重。「凡……把我和我的道當作可恥的，人子在他父的榮耀裏……也要把那人當作可恥的」（可 8:38）。「凡在人面前認我的，在我天上的父面前也必認他；凡在人面前不認我的，在我天上的父面前也必不認他」（太 10:32）。他的聽眾在最後審判的命運如何，就在於他們對待耶穌及其教導的態度。

正是在這種背景下，對耶穌瀆神的指控（可 14:64）才顯得有道理。因為如果耶穌未被授權就宣稱他在最後審判具有決定性的地位，會被認為是顛覆了神聖的權威。相反，耶穌這樣的宣稱是在要求確立一種過去只有信仰上的少數例外的英雄（如以諾）才擁有的權威，⁷¹但這權威還是由上帝賦予的（參看路 22:29-30），在這個意義上說，它不必擔負瀆神的罪名。

通過所有這些分析，我們可以說，耶穌在教導時有某種程度的自覺，認為自己是上帝的代言人，能夠代替上帝說話或做事，而這僅僅部分地在猶太傳統的框架內。耶穌宣稱他能夠直接領會上帝的意願，而這直接性超越了我們所知道的那個時代的其他方式。⁷²

(四) 最後我們需要指出的是耶穌對門徒的呼召。我們在這裏指出幾個特點。(1) 耶穌宣講的排他性：「愛

71. 參見本書第十章第二節的討論。

72. Sanders, 《耶穌與猶太教》，頁 271, 桑德斯承認，「耶穌宣稱自己是上帝的代言人」，但沒有不願在這一點上着墨過多。

父母過於愛我的，不配作我的門徒；愛兒女過於愛我的，不配作我的門徒」（太 10:37/路 14:26）。(2) 耶穌選擇了十二個門徒。他沒有選擇十一個，這十二個門徒象徵着新時代的以色列的十二個支族。很顯然，耶穌並沒有把自己視為終末的以色列代表，並自覺與之區別開來。(3) 他祈禱時用「阿爸」這個詞，也許暗示着他與門徒的區別。因為儘管他教導門徒用同樣的方式祈禱（路 11:2），但是他只教導他的門徒這樣做。這裏可能暗示着：門徒使用「阿爸」這個稱呼是承認門徒身份的一種表達，這以某種方式依賴耶穌口中的「阿爸」。這種暗示同樣見於《羅馬書》八章 15-16 節和《加拉太書》四章 6 節——這也就是說，門徒用「阿爸」這個稱呼來分享耶穌的兒子的身份。⁷³有一點很重要：儘管我們聽到耶穌多次稱呼「我的父」、「你的父」，但是從沒有一處記載耶穌與門徒一起呼「我們的父」。⁷⁴

讓我們來總結一下。當我們回顧耶穌傳統的時候，
239 我們發現有不斷增多的證據，用嚴謹學術上的合理標準來判斷，很難否認這些證據對應了歷史的耶穌，而這清楚暗示着：耶穌有一種相當程度的自覺——他是上帝的終末代言人。

同時，我們應該指出這一宣稱又是很普通的：在耶穌的時代，有許多人或組織宣稱具有神聖的權威——有些自認被神充滿的個體狂熱地宣稱自己可以代表神；⁷⁵一些國王宣稱是神的再現（「顯現」[Epiphanes]）。但是沒有甚麼人像耶穌這個工匠之子一樣，如此冷靜、如此理

73. 見同上，頁 170。

74. 更多討論見拙著《耶穌、保羅和律法》，頁 24-26。

75. “enthusiasm” 這個詞原本的用法是指一個人被教導要被上帝感動、被上帝擁有（參見 LSJ, 詞條「顯現」[enthousiazō]）。

性地宣稱為上帝代言，作為在那個時代終結時的上帝代表；沒有甚麼人具有耶穌的自我中心態度中包含的那種謙遜的傲慢——「但是我告訴你們……」。⁷⁶

八、結論

我們不得不相當快速地檢視了大量的背景材料。出現在大多數討論的是這幅耶穌圖像：他使用或者是反抗的範疇，是其猶太聽眾所熟悉的，對一世紀的猶太人宣講這些或應用這些，不會對示瑪（*Shema*'）的日常教導產生質疑。甚至當我們審視耶穌的權威的時候，我們最初的發現也具有同樣的效果。

然而最後一段中，我們有必要關注耶穌傳統中一系列弦外之音，以補足本章前面部分的發現。所有這些弦外之音都指示還有「更多」，還有一個「附加的終末層面」。但是問題是，這一切當時（和現在）都是含蓄的。我們今天當然可以聽見這些弦外之音。我們能夠很容易看到這些話在第一代基督徒聽來必然是怎麼樣的，這些明白的宣稱是多麼有感召力，因此他們認為有必要用自己的敘述來明確地表述它。換句話說，我們發現其後的基督論的根基相當地清楚——第四福音書已經包含了高度發展的基督論。

240 但是就耶穌的層面而言，基督論是他之後的事情。在耶穌的時代，傳統對上帝的理解以及上帝通過使者揭示自己意願的方式都沒有受到質疑。「彌賽亞」在基督徒的詮釋中獲得了新意義。「上帝的兒子」以一種排他的方式置換為耶穌。「人子」成為一個清楚明白的稱號。耶穌教導中暗含的權威似乎是新酒在舊皮袋裏發酵；但是舊皮袋並沒有破裂；騷亂的進程一直在持續。由此看

76. 參見 Riches, 《耶穌與猶太教的轉型》，第八章，尤其頁 187-189。

來，耶穌的所作所為並沒有「非猶太」的東西。⁷⁷耶穌最終被判死刑更多地是政治事件而非宗教事件——耶穌之死不是因為他宣稱自己具有的權威不被容許和接受，而是因為他威脅到聖殿的權威和地位。只有在第四福音書，我們才發現耶穌口裏說出了我們認為是試圖顛覆上帝的統一性的話。除此之外，我們發現大多數情況下，耶穌宣稱自己具有的權威都是上帝直接賦予的。

儘管如此，基督徒能夠並且當時確實是在耶穌受難和復活光照下而十分看重耶穌的所作所為，因此，耶穌自己仍然完全站在第二聖殿猶太教的界線之內，仍然堅持着猶太教的一神論觀點。儘管耶穌引起了騷動，但這位耶穌本來可以被一種沒有變成基督教的猶太教所吸收，保留在其範圍內。

77. Mussner, 《論猶太人》，頁 215-220。

第十章

一神，一主

一、耶穌復活的重要性

第九章的結論實際上是：耶穌傳道（及耶穌之死）¹的意義本可以一直留在以色列複雜的英雄史之內——這些英雄尤其指以色列歷史上的先知，但也包括那些大家公認的、最好地體現以色列命運的人。²把耶穌留在以色列英雄史之內確實是可以的，即使這會意味着延展其中某些範疇：耶穌作為先知，儘管先知的傳統已經終結了很長時間；耶穌作為終末的先知，是上帝的目的（天國）和意志的啟示者，他的權威可以與摩西的權威匹敵。一個顯著的事實是：今天許多猶太人仍然在他們的傳統中為耶穌留有位置，把耶穌當作最偉大的先知和拉比之一，這是最好的證據。³

有一點同樣清楚：耶穌的復活是造成決定性不同的開始——相信上帝並沒有拋棄耶穌，讓耶穌死亡，而是讓他從死裏復活。這裏沒有必要討論復活的是「甚麼」。我們能夠說的是：第一代基督教傳道者把耶穌復活作為他們認信的基礎。這一點很容易從文獻中找到依據。《使徒行傳》中傳福音的講道不斷提到耶穌復活的重要

1. 同見上文頁 71-72（邊碼）。

2. 我這樣表述，是把彌賽亞範疇和人子範疇在基督教之前和在基督教之內的所有發展階段都包括在內。

3. 例如參見 D. A. Hagner, 《猶太教對耶穌的改造：現代猶太教耶穌研究的分析與批評》（*The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of the Modern Jewish Study of Jesus*; Grand Rapids: Zondervan, 1984）。

性——尤其是以這樣的形式：「耶穌死了；但是上帝叫他復活了。我們都為這事作見證。」（徒 2:24-32, 3:15, 22-26, 10:40-41, 13:30-37, 17:31）。對耶穌的第一代門徒的抱怨在於：「他們本着耶穌，宣稱死人復活」（4:2）。在雅典，那些聽見過保羅講道的人認為，保羅在宣揚兩個新的神，因為保羅說了很多關於耶穌和阿娜斯塔西斯（Anastasis，「復活」）的話；也就是說，他們認為，「復活」是男神耶穌的伴侶女神（17:18）。

因此，在前保羅時期皈依與宣教的固定表述中，耶穌的復活獲得了絕對的優先性。舉例來說，在《羅馬書》中，我們只需要列舉一章 3-4 節、四章 24-25 節、八章 34 節，因為大部分評論家認為這些段落包含着前保羅時期的敘述。⁴普遍認為，《羅馬書》十章 9 節是最早期洗禮式認信的一種表述：「你若口裏認耶穌為主，心裏信上帝叫他從死裏復活，就必得救」——相信耶穌從死裏復活是獲得拯救的決定性因素。再舉一個例子：《哥林多前書》十五章 1-8 節包含了保羅自己對福音基本敘述的見證，這是保羅自己最初皈依時所獲得的，是保羅向哥林多人所宣講的獲得拯救的基礎——它見證了耶穌的復活，並給予其絕對的優先性。因此，保羅接着指出：對他來說，正是耶穌的復活造成了其信息或可信或不可信的決定性差異：「基督若沒有復活，你們的信便是徒然，你們仍在罪裏」（林前 15:17）。

事實上，要設想一種基督教形式但沒有這個信念作為這種基督教的核心和基礎，這在現實層面上是不可能的。然而我們面臨的主要問題是復活之於基督論的重要性。上帝讓耶穌從死裏復活，究竟是甚麼意思？

這裏我們必須避免兩條歧途或者說兩個錯誤：其一

4. 參見 W. Kramer, 《基督、主、上帝之子》（*Christ, Lord, Son of God*, 1963; ET: London: SCM, 1966），頁 29-26、108-111。

是沒有充分估計到復活的重要性；其二是對復活主題過快過多的解讀。(1) 第一種錯誤見於這種闡釋：復活僅僅是向門徒顯現的證據。因此，布爾特曼僅僅以史學術語談及「復活節信仰的興起」。⁵馬克森 (Willi Marxsen) 堅持把復活的消息還原為對耶穌事業未竟的認識和信念。⁶當然，認為復活節信仰反映或表達了另一種更基本關於耶穌的信念，這在技術上來說是可能的。但是一個不容忽視的事實是：這個不可還原的正式表述是表述某件發生在耶穌身上的事，並不僅僅是針對門徒的。上帝使耶穌復活，並不僅僅是為了帶給門徒安慰。如果「耶穌的復活」不意味着發生在耶穌本人身上的某種變化，那麼基督教信仰的品質就與其初始階段南轅北轍了，它成了另外一種東西——這不僅僅是量的變化，而是質的變化。

243 (2) 第二種錯誤是：誤認為耶穌復活的全部重要性從一開始就已經很清晰，其實我們現在是憑事後的認識而很清晰地認識到這一點的。就像考察早期基督教的其他傳統一樣，我們應該把相信耶穌復活的基督教信仰放到歷史背景中去。根據第九章我們回顧的一些材料（尤其是關於彌賽亞、上帝之子、人子），最初關於基督教的表述大概是不同的，還沒有正式形成體系。但毫無疑問，正確地來講，基督論在這一時期正處在產生和發展的過程中。在公元一世紀末期人們關於一個人（耶穌）所相信的某些東西，在基督之前的猶太教傳統內沒有其

他人被這樣說到過。因此，問題不在於是否發生了這些變化，而在於這些變化發生得有多快。我們現在可以把這些變化按照順序排列出來，但是我們必須告誡自己：要用第一代基督徒的有限視域來看當時的情況，因為那時他們並不知道這些經典教義後來的表述方式。⁷

因此，我們不需要質疑這些發展變化，只需要指出：正是在這些早期表述中，基督論從耶穌的復活（或者可以說復活信仰）中發展起來，並且仍然保留着猶太教的範式，沒有對猶太教傳統的上帝信仰構成威脅。我們注意到，即使是當今的猶太教，也仍然大量使用着信仰的主角高升或伸冤的概念。

二、上升至神聖功能

對那些習慣於把耶穌的復活作為基督教信仰獨特之處的人來說，第二聖殿猶太教內部存在的支派數量與波及的範圍是令人吃驚的。

(一) 復活範疇本身並不是非猶太的。相反，對於許多猶太人來說，復活信仰是早已形成的信仰特色——對於法利賽人尤其如此。⁸這種信仰至少可以追溯到《但以理書》十二章 2 節。耶穌自己就信仰復活，法利賽人也信仰復活，這與撒都該派的觀點不同。福音書中有一則故事是大家所熟知的（可 12:18-28），它講述了法利賽人與撒都該派在此問題上的爭執。而關於保羅在公會中利用法利賽人死後復活的信仰，成功地使由法利賽人和撒都該人構成的會眾分裂為兩黨的記述，讀來很像是真實情況（徒 23:6）。

有一點必定令人感到奇怪：一部分猶太人相信，在最後的復活（即「大眾的」復活，先於最後的審判）發

5. R. Bultmann,《新約與神話》(New Testament and Mythology), 載 H. W. Bartsch 編,《宣講與神話》(Kerygma and Myth; ET: London: SPCK, 1957), 頁 42——「假如復活節事件不僅僅是十字架事件, 而且是歷史事件, 那麼它無疑是對升天的主的信仰的興起……復活節信仰的興起的歷史事件……」。

6. W. Marxsen,《拿撒勒的耶穌的復活》(The Resurrection of Jesus of Nazareth; ET: London: SCM/Philadelphia: Fortress, 1970), 頁 125-126:「復活節意味着耶穌事件的持續。」

7. 參見拙著《形成中的基督論》第二版的前言 頁 xi-xxxix。

8. Schürer, 卷二, 頁 391-392、498、501、539-544。

生之前，復活會首先發生在單獨一個個體的身上。看起來第一代基督徒其實相信，耶穌的復活就是大眾復活的開始。因此，《羅馬書》一章 4 節記錄的早期信仰法則說耶穌高升，並不是說「他從死人中復活」(*his resurrection from the dead*)，而是說「從死人的復活中」(*from the resurrection of the dead*)。把基督的復活稱為大眾復活的「初熟果子」，這一隱喻有同樣的暗示，因為初熟果子按字面意義就是第一批該收割的麥子，也就是說，是豐收的開始(羅 8:23)。對於這個古老傳統最清楚的解釋，保存在《馬太福音》二十七章 52-53 節(耶穌被釘十字架後，聖徒多有從墳墓起來的，但是在耶穌復活後，才「向許多人」顯現)。也就是說，在早期，耶穌的復活被理解為將「引發」一次更普遍的復活。這正是早期基督教信仰令人吃驚的特點，而跟「復活」範疇本身的使用關係不大。

甚至有可能，在耶穌的時代，人們認為個體復活的「一次性事件」是可信的。《馬可福音》六章 14 節和《路加福音》九章 8 節有證據可以證明。在《馬可福音》六章 14 節中記載了一個流行的觀點：耶穌是從死人中復活的施洗約翰。在《路加福音》九章 8 節中記載了同樣的觀點或猜測：「耶穌是一位從死人中復活的古代先知」。這些觀點或猜測是歷史的，還是反映了基督教對耶穌復活的信仰所產生的影響，這並不是我們現在要討論的。我們關注的一個事實是：把這樣的信仰或猜測歸於猶太大眾，是絲毫沒有不妥之處的——因為對於復活的信仰是猶太人特有的。因此，像拉皮德(Pinchas Lapide)這樣的猶太人會下結論說耶穌是從死人中復活的，而且他恰恰是作為猶太人而能夠肯定這件事。⁹

9. P. Lapide, 《耶穌的復活》(*The Resurrection of Jesus*; ET: London: SPCK, 1984)。從那個角度來說，我們不得不承認奧斯登-薩肯(P. von der

(二) 耶穌被證實升天了，不論這件事是與耶穌復活同時的，還是在耶穌復活之後的範疇(路 24:50; 徒 1:9, 3:13; 羅 10:6; 弗 4:8-10 等等)。這裏是一個猶太作者非常熟悉的想法。以諾和以利亞也被帶上天去了(創 5:24; 王下 2:11)。在《所羅門智訓》五章 5, 15-16 節中，那些正直的殉道者也被列為上帝的兒子，在天使的行列。到公元一世紀末，猶太人的作品中還提及以斯拉和巴錄的升天(《以斯拉四書》14:9; 《巴錄二書》13:3 等等)，絲毫不認為他們這樣是越過了屬人與屬神之間一條絕對的界限。

(三) 神化也是一個相關的範疇，因為有幾處經文明白暗示：耶穌的復活—高升使得他不同於從前——復活意味着「上帝使耶穌成為基督，成為主」(徒 2:36); 《詩篇》二篇 7 節的話在《使徒行傳》和《希伯來書》中用來指耶穌的復活——「你是我的兒子，我今日生你」(徒 13:33; 來 5:5); 耶穌「因從死裏復活，以大能被指定(*appointed*)為上帝的兒子」(羅 1:4)。¹⁰但是這一範式仍然在猶太教的框架之中，這一點還可參見以諾升天的例子(《禧年書》4:22-23; 《以諾一書》12-16; 《以諾二書》22:8)。《以諾一書》七十一章 14 節有一處經文很有名：以諾被認為天上的人子。¹¹在《西卜神諭篇》四十五章 2 節中有這樣的經文：上帝使摩西「與聖者(天使)有同樣的榮耀」。¹²約瑟夫對此也有評論，

Osten-Sacken) 的判斷：「基督徒……信仰耶穌的復活以及……這一信仰的發展意味着……基督徒與猶太教徒對於拿撒勒的那個人的理解的分叉」(Osten-Sacken, 《基督教—猶太教的對話》，頁 58)。

10. 譯成「指定、任命」(*appointed*)的這個詞，經常是從較弱的意思來理解(如新英文聖經[NEB]、新國際版[NIV]譯：「宣佈成為」[*declared to be*])。參見拙著《羅馬書》，頁 13 以及該頁的相關引用。
11. 參見本書第十一章第六節(二)的討論。
12. L. W. Hurtado, 《獨一的神，獨一的主：早期基督教的禮敬與古代猶太一神論》(*One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*; Philadelphia: Fortress/London: SCM, 1988)，頁 56。

認為摩西要麼升了天，要麼回到了上帝的行列（Josephus，《猶太古史》3.96-97；4.326；參看 Philo，《論亞伯與該隱的獻祭》[*De sacrificiis Abelis et Caini*] 8-10；《論摩西生平》[*De vita Mosis*] 2.290）。¹³與此相似，在（可能是基督教的）《以賽亞升天記》（*Ascension of Isaiah*）中，以賽亞在被接到了天上之後，變成了天上的樣子（尤見 9:30）。我們更為熟悉的是，在人們的回憶中耶穌自己說那從死裏復活的乃像「天上的使者一樣」（可 12:25）。

（四）高升的耶穌被認為分享着神聖的權能，尤其是審判的權能：「因為他（上帝）已經定了日子，要藉着他所設立的人按公義審判天下，並且叫他從死裏復活，給萬人作可信的憑據」（《使徒行傳》17:31；同見《羅馬書》2:16）；「因為我們眾人必要在基督台前顯露出來，叫各人按着本身所行的，或善或惡受報」（林後 5:10）。但是在這裏，出現了一個極驚人的相似——在當初流行的以諾推測裏，以諾也參與了最後的審判（〔三〕也提及）。在《以諾一書》九十章 31 節和《以利亞啟示錄》二十四章 11-15 節中，以諾和以利亞也扮演了審判者的角色。在 11QMelchizedek 中，麥基洗德被描繪成天上的存在——顯然是天使長（“*elohim*”），那些天使對彼列（Belial）和他的主人進行審判（行 13-14）。在《亞伯拉罕遺訓》十一章和十三章中，亞當和亞伯也扮演着同樣的角色。或許，我們首先需要記住的是：在我們自己的文本中，*十二門徒也參與了最後的審判（太 19:28；路 22:30）——「坐在十二個寶座之上審判以色列的十二個

支派……豈不知聖徒要審判世界嗎？豈不知我們要審判天使嗎？」（林前 6:2-3）。

（五）升天的基督最引人注目的功能，就是賦予他人聖靈：「他既被上帝的右手高舉，又從父受了所應許的聖靈，就把你們所看見、所聽見的澆灌下來」（徒 2:33）。¹⁴然而施洗約翰顯然期待即將來臨之人可以賜予聖靈（可 1:8）。施洗約翰期待即將來臨之人究竟是誰，這是那一時期懸而未決的疑問之一；施洗約翰自己恐怕也沒有甚麼清晰的想法。但是至少我們可以說，施洗約翰期待即將來臨之人是神的機會不大，否則他所謂給即將來臨之人彎腰解鞋帶也不配之說就純屬無稽之談（可 1:7 及以下）。西門因為想用錢來收買賜予聖靈的權柄而被責難，並不是因為他過於大膽地把這樣權柄歸於彼得而受責難（徒 8:17-20）。

我這裏想要表達的觀點很明確。在第二聖殿猶太教內，認為一個偉大的人被上帝揀選，帶到了天上（無論是生前還是死後），這種想法是很正常的，是完全猶太化的。認為這樣一個人分享着神聖的權柄，在世界的末日審判中扮演着角色，這種想法是完全猶太化的。正如在第二聖殿猶太教中，一個猶太人把另一個人認作彌賽亞或是上帝的兒子，並質疑它的基本內容，因此，第二聖殿猶太教的基本根基不會因此而動搖。在公元一世紀的時候，上帝使自己喜歡的僕人升天、並賦予其權威、使地上的人無與倫比，這種想法很普遍。

當然，基督教的護教學可以利用這一點大作文章——第一代基督徒用基本的復活範疇來描繪他們所認

13. 亦參見 J. D. Tabor, 〈「回歸神聖」：約瑟夫對以諾、以利亞、摩西消失的刻畫〉（“Returning to the Divinity”: Josephus’s Portrayal of the Disappearance of Enoch, Elijah, and Moses），載 *JBL* 108（1989），頁 225-238。

* 指《新約》。——譯注

14. M. M. B. Turner, 〈基督的精神與基督論〉（*The Spirit of Christ and Christology*），載 H. H. Rowdon 編，《主基督：呈獻蓋瑟瑞的基督論研究》（*Christ the Lord. Studies in Christology presented to D. Guthrie*; Leicester: IVP, 1982），頁 168-190（尤其見頁 182-183）。

為發生在耶穌身上的事，而且不只是用死後升天來辨明他是上帝之子。但另外一個事實仍然令人吃驚——他們相信憑耶穌的復活，眾人復活已經開始。我們可以更深入的討論這一事實。¹⁵不論如何，所有這些範疇都是徹頭徹尾猶太化的，他們對耶穌的描繪，並不足以在第二聖殿猶太教內部產生任何決裂，或令他們同它決裂。因此，我們可以說：基督論初期對耶穌的信仰宣稱和表達，並沒有動搖第二聖殿猶太教的根基，只是，後來的基督論關於耶穌的宣稱走出了第二聖殿猶太教的範疇。

三、作為主的耶穌

與以上這些宣稱相比更為重要的是關於耶穌是主的宣稱——上帝通過讓耶穌復活並高升，使之成為「主」(kyrios)。我們之前引用過《使徒行傳》二章 36 節——復活是一種見證：上帝不但使耶穌成為主，也成為基督。同樣，在《腓立比書》二章 6-11 節的基督頌歌中，上帝將耶穌升為至高，又賜給他超乎萬名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，無不口稱「耶穌基督為主」——可以推測，這「主」就是上帝將被釘十字的耶穌升為至高時所賜的超乎萬名之上的名。在早期信仰中，認定耶穌為主另一個很重要的證據是《詩篇》一一〇篇 1 節——「主對我主說：你坐在我的右邊，等我使你仇敵作你的腳凳」——這裏至關重要的是耶穌高升的想法與「主」這一稱呼之間的關聯。¹⁶這一稱號對保羅來

15. 參見拙著《見證耶穌》，頁 71-74。

16. 《詩篇》一一〇篇 1 節在《新約》中被引用了很多次——《羅馬書》八章 34 節；《哥林多前書》十五章 25 節；《以弗所書》一章 20 節；《歌羅西書》三章 1 節；《希伯來書》一章 3 節、13 節；八章 1 節；十章 12 節；十二章 1 節；《彼得前書》三章 22 節。《詩篇》一一〇篇 1 節的重要性在於：在早期基督教中，這一段是作為證據出現的，不受是否耶穌在傳道中使用過這一段(可 12:35-37)這一問題的影響，也與這個特定的福音傳統並不清晰這一事實不怎麼相關。

說尤其重要：在保羅的書信中，這一稱號的使用達兩百次之多，而「耶穌」這一稱號出現的次數是三十次。舉例來說，在《羅馬書》十章 9 節(大概是)洗禮認信中，承認耶穌是主，是「上帝讓耶穌死裏復活」這一信仰的外在表達形式。在《哥林多前書》十二章 3 節中，承認「耶穌是主」的認信是受聖靈默示的證據。在大部分情況下，保羅用「耶穌基督為主」來簡單歸納他的信仰宣稱(林後 4:5；西 2:6)。

但是，這一稱號用在耶穌的身上有何重要意義？在早期的宗教史學派看來，kyrios 這一稱號特別重要，是密契崇拜的主要稱號。因此，將耶穌命名為「主」意味着耶穌可能被描繪成基督崇拜中的 kyrios。¹⁷還有一個事實是：這一稱號在那個時代著名的一些教派中很普遍(參看《哥林多前書》8:5)，尤其是伊西斯(Isis)崇拜和塞拉皮斯(Sarapis)崇拜中。¹⁸很有可能，當皇帝崇拜逐漸從東方帝國散播開來，這一稱號也變得越來越重要，¹⁹因為承認「凱撒是主」是法律上的責任，是政治上的忠誠，後來發生的情況正是如此(見《波利卡普殉道記》[Martyrdom of Polycarp] 8:2)。然而需要指出的是：保羅認為(這裏我們可以假定保羅是基督教傳向希臘—羅馬世界的代言人)，耶穌並不僅僅是一個 kyrios，或某一個特殊教派的獨一 kyrios，而是獨一的 kyrios：「雖有稱為神的，或在天，或在地，就如那許多的神，許多的主。然而我們只有一位上帝，就是父，……並有一位主，就是耶穌基督」(林前 8:5-6)；在《腓立比書》的頌歌中，眾人因耶穌的名無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主，使榮耀歸於父上帝(腓 2:11)；「因為基督必要作王，等

17. 參見 Bousset，《主基督》。

18. W. Foerster，詞條「主」(kyrios)，載 TDNT，卷三，頁 1050-1052。

19. Foerster，TDNT，卷三，頁 1054-1058。

上帝把一切仇敵都放在他的腳下」(林前 15:25)。在這裏，我們至少可以說，保羅不但意識到「主」在他那個時代進行的宗教運動中的含義，也意識到了這一稱呼的局限，所以保羅認為「主」用來指稱耶穌是遠遠不夠的。這裏所宣稱的「主耶穌基督」(the Lord Jesus Christ)的排他性，與猶太教宣稱唯獨信仰一位神是一致的，是反對希臘化世界對諸信仰的調和：「對我們而言有一個上帝，那就是父……還有一個主，耶穌基督」(林前 8:6)。

249 因此，基督徒用 *kyrios* 來指稱耶穌，很有可能受猶太教的影響比受希臘化世界的影響更甚——這一稱呼反映了猶太人強烈固執於給與他們的啟示的唯一性。這裏更為重要的是，一旦我們把討論的焦點移回猶太人對 *kyrios* 的看法，一些基本的特點就突顯出來。在這一時期，在散居地，*kyrios* 這個希臘詞成為對希伯來詞語“Yahweh” (雅威) 的認可翻譯。保羅證明了這一點。保羅對 *kyrios* 這一詞的使用有十九次引自《舊約》，意思相當於四字母詞 (YHWH)。我已經指出，我們的證據僅限於基督教的《七十士譯本》手稿，而《七十士譯本》的猶太教版本在這些地方則保留空白或寫 *PIPI*。²⁰ 由此也許可以得出推論，散居地的猶太會堂沒有用 *kyrios* 來指雅威。但是這些手稿提供的證據並不充分。因為，這些手稿應該是大部分人在某個猶太會堂的某個儀式場合中所聽到而不是讀到的。而且，用希臘語讀猶太經典的時候，神的名字不會被翻譯成“*PIPI*” (!)，而是翻譯成 *kyrios*。在希伯來語的經典中，猶太人的 YHWH 被翻譯成 *Adonai*，在說希臘語的會堂中，神的名字總是被

譯成 *kyrios*。保羅在他的書信中用 *kyrios* 來指稱神的名字，這對於那些從猶太會堂來他的教會聽講道的人來說，並不為怪。

然而對我們來說，重要的是這個眾所周知的事實：保羅從猶太的經典中引用了幾處來指稱耶穌。在這些段落中，*kyrios* 無疑就是雅威，保羅毫不猶豫地用它來指耶穌就是 *kyrios*。因此，在《羅馬書》十章 13 節，他引用了《約珥書》二章 32 節——「凡求告主名的就必得救」。但是上下文告訴我們，這裏的「主」就是耶穌，而不是雅威 (10:9-10)。在《哥林多前書》二章 16 節中，保羅引用了《以賽亞書》四十五章 13 節（「誰曾測度主的心，或作他的謀士指教他呢」），他說：「誰曾知道主的心去教導他呢？」緊接着他又補充道：「但我們是有基督的心了」。最引人注目的是前面已經引用過的《腓立比書》頌歌 (腓 2:10-11) ——「因耶穌的名無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主」。這一段經文的重要性在於，它回應了《以賽亞書》四十五章 23 節，事實上，《以賽亞書》的這段經文是所有經文中關於猶太教是一神論的最強有力證明之一： 250

地極的人都當仰望我，
就必得救，
因為我是上帝，再沒有別神。
我指着自己起誓，
我口所出的話是憑公義，並不反回。
萬膝必向我跪拜，
萬口必憑我起誓。

說猶太人使用的這樣一段經文是關於一個不久前住在巴

20. 參見 H. Conzelmann, 《新約神學概覽》(An Outline of the Theology of the New Testament, 1968; ET: London: SCM, 1969), 頁 83-84; 參見 G. Howard, 《四字母詞與新約》(The Tetragram and the New Testament), 載 JBL 96 (1997), 頁 63-68。神聖名字的希伯來文形式 YHWH (יהוה), 最接近的希臘文轉化是 *PIPI* (ΠΙΠΙ)。

勒斯坦的人的，這實在匪夷所思。²¹

我們是否因此就該得出這個結論——保羅在使用這一段經文的時候，顯然把耶穌等同於上帝，等同於猶太教一神論中的那個唯一的神？保羅這一做法顯然超出了公元一世紀猶太教的範圍（雖然當時猶太教是多元的），保羅對於一神論的修訂，使得分道揚鑣不可避免，而且無法挽回。然而，事實似乎又並非如此簡單。

保羅稱耶穌為「主」，既是將耶穌等同於上帝，同樣地又是將耶穌與上帝區別開來。我們已經不止一次引用過《哥林多前書》八章 6 節：「我們只有一位上帝，就是父，……並有一位主，就是耶穌基督。」顯然，保羅承認耶穌為主，但是同時承認神只有一位；這兩種宣稱並不存在任何的競爭。保羅承認耶穌為主，這並不削弱他對猶太教一神論的信仰。他既承認「耶穌為主」，又承認示瑪的唯一性。²²《腓立比書》也回應了《以賽亞書》四十五章 23 節：「無不口稱耶穌基督為主，使榮耀歸於父上帝」（腓 2:11）。以賽亞認為，稱耶穌為主是將榮耀給予上帝的一種方式。在保羅的書信中經常出現的一句話是：「我主耶穌基督的父、上帝」。²³即使耶穌為主，上帝還是他的上帝。因此，我們有必要回顧一下《詩篇》一一〇篇 1 節（早期基督教護教學經常使用這一段），²⁴上帝是主，上帝使耶穌也成為主。上帝是主，而耶穌被稱為主（林前 15:24-28）。

因此，在早期基督教的理解中，稱呼耶穌為「主」不是說耶穌就是上帝。保羅與第一代基督徒所宣稱的，是那獨一神將主之身份分給了高升的基督。緊接着，耶穌被稱為主，得到了只有獨一神才能夠享有的榮耀，因為上帝把耶穌放在了這個位置，並分配給他這些角色；因此，稱耶穌為主，就是將榮耀歸於獨一神，是他將榮耀與地位給予耶穌的。如此解讀耶穌的主之身份，使我們進入下一個話題。

四、作為末後的亞當的耶穌

早期基督教，尤其是保羅基督教，最令人矚目的一個特點是：把高升的基督看成是一個共同體，而非一個個體。²⁵舉例來說，保羅使用了很多表示「合併」的短語：「在主裏面」（羅 16:2, 8, 11, 12, 13, 22），這裏「主」顯然指的是「基督」；還有一些與「基督」有關的介詞短語——「在基督裏」（in Christ；大約有八十次之多），「歸於基督」（into Christ；如《加拉太書》3:27），「與基督同在」（with Christ；如《羅馬書》6:8, 8:17；《加拉太書》2:19-20），「通過基督」（through Christ；大約二十次），以及「基督的身子」（《羅馬書》12:4-5；《哥林多前書》12:12-27）。

這樣的用法對於任何善於思考的猶太人來說都很奇怪。雖然宗教史學派宣稱：這裏的基督教信仰依賴於廣泛流傳關於死去又復活的上帝的觀念，²⁶但是在本章第二

21. 參見本書第十章第七節（二）的討論。

22. 需要注意在保羅社群中示瑪的重要性——《羅馬書》三章 30 節、十六章 27 節；《以弗所書》四章 6 節；《提摩太前書》一章 17 節、二章 5 節、六章 15-16 節；參見《雅各書》二章 19 節和《猶大書》二十五章。參見 F. Hahn, 〈新約中對獨一神的認信〉（The Confession of the One God in the New Testament），載 HBT 2（1980），頁 69-84。

23. 《羅馬書》十五章 6 節；《哥林多後書》一章 3 節、十一章 31 節；《以弗所書》一章 3 節、17 節；《歌羅西書》一章 3 節；《彼得前書》一章 3 節。

24. 見上文，頁 247（邊碼）及注 16。

25. C. F. D. Moule, 《新約現象》（The Phenomenon of the New Testament; London: SCM, 1967），第二章；更多討論見《基督論的起源》，第二章。

26. 可以例舉出更多這樣的討論，如 G. A. Wells, 《早期基督徒的耶穌：基督起源研究》（The Jesus of the Early Christians. A Study of Christian Origins; London: Pemberton, 1971），參見 Maccoby, 《神話製造者》以及《保羅與希臘化》（Paul and Hellenism; London: SCM/Philadelphia: TPI, 1991），第三章。這是學術界一直關心的話題，參見 A. J. M. Wedderburn, 《洗禮與復活：保羅神學與其希臘—羅馬背景的悖逆》（Baptism and Resurrection. Studies in

節列舉的證據中，沒有真正可以與之類似的用法，而且在密契主義的信仰中，也沒有與之類似的用法。對此我們能說的是，前述那些例子中所想的並非合併入阿提斯（Attis）或奧西里斯（Osiris），那種合併更多是指遵循這些傳說中的人物已經實踐過的獲得生命方式。²⁷相反，把耶穌看成是一個共同體而不只是個體的思想，很快在基督教內部傳播開來，這有力地表明，早期基督徒很快就發現，必須尋求關於耶穌信仰的新表述方式。

保羅使用的這些語言，似乎是一種亞當基督論；也就是說，把基督的重要性與亞當的重要性相比較。這裏我們需要再次指出：當保羅在《羅馬書》五章 12-21 節作了亞當基督論的表述後，立刻使用了一些關於「合併」的短語（歸於基督、在基督同在、在基督裏——《羅馬書》6:3 及以下）。這裏暗含的意思是：只有用這種表述方式才能表達出基督的「亞當式重要性」。我們可以說亞當是代表着舊時代的，這是一個罪惡統治、人必死的時代（羅 5），而基督代表着新時代，這是在通過死亡、超越死亡的時代。那些處於罪與死的統治之下的人，可以「歸結」在亞當裏，而那些在恩典與通過死亡的力量之下的人，則可以歸結「在基督裏」（羅 6:1-11）。另一處關於亞當基督論最明白的陳述，是《哥林多前書》十五章 21-22 節：

死既是因一人而來，
死人復活也是因一人而來。
在亞當裏眾人都死了，
照樣，在基督裏眾人都要復活。

Pauline Theology Against its Greco-Roman Background, WUNT 44; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987)。

27. 參見拙著《羅馬書》，主要見頁 308-311。

在這裏，亞當被視為一個代表性人物：在亞當身上發生的事情，對於所有人都是有效的，亞當的命運，是所有「在亞當裏」的人的命運。因此，與之相類似的是，基督也是一個代表性的人物：基督身上發生的事情，會在所有「在基督裏」的眾人身上發生。

換一種說法，「在基督裏」處於救贖—歷史的地位。「歸於基督」是一個表示轉化過程的術語——從亞當到基督的過程。「與基督同在」、「通過基督」，描述了信仰者在有效的救贖事件中的參與——從死到生的過程。「基督的身體」提醒我們：我們是作為一個整體而非個體來體驗着這一切。如我們將見，這種體驗還有一個維度——基督的身體是共同的聖靈體驗的一種表達（本章第六節）。

我們還應該補充一點：保羅認為基督與基督所代表的人是有很大區別的。基督並不僅僅是「基督的身體」；高升的基督不能被簡約成基督的身體。²⁸保羅顯然很想突出這一點。作為末後的亞當，基督代表了人類一個新種族，基督是這個新種族的第一人。因此在《哥林多前書》十五章 20 節，基督被描述為復活的「初熟的果子」，然後才是「個人按着自己的次序復活」（15:23）。在《哥林多前書》一章 18 節中，基督是元始，是從死裏首先復生的，使他可以在凡事上居首位（西 1:18）。在《羅馬書》八章 29 節中，基督是上帝預定的「眾多兄弟中的長子」，是上帝新家庭中的長子。而且，基督是最先從死人中復活的，是復活的原型。因此保羅確信：「我們既然有屬土的人（亞當）的形狀，將來也必然有屬天的人的形狀」（《哥林多前書》15:49）；根據基督的復活，其他人也復活，復活的是「屬靈的身體」（15:44-45）。

28. 此危險見於 J. A. T. Robinson, 《身體：保羅神學研究》（*The Body: A Study in Pauline Theology*; London: SCM, 1952），如頁 58。

主耶穌基督「要按着那能叫萬有歸服自己的大能，將我們這卑賤的身體改變形狀，和他自己榮耀的身體相似」

（腓 3:21）。因此，耶穌的獨特性在於他是原型。

然而，對於我們來說，重點是這種亞當基督論的猶太屬性。「亞當」在希伯來語中意思是「人」（man），是上帝造的「人」／人類（humanity）；在保羅的觀念中，「人」／人類墮入罪與死中，「人」／人類虧缺了上帝的榮耀（羅 3:23；7:7-12）。同樣的，基督也是「人」，也同樣具有罪身（羅 8:3），但是他自由選擇了順從地去死，而死是對亞當的悖逆的懲罰（羅 5:19），但是，基督是末後的亞當，所以從死人中復活（林前 15:45）。²⁹換句話說，上帝造「人」的目的在亞當身上失敗了，但在基督身上得以實現。這種神學主張是對《詩篇》八篇 4-6 節、《希伯來書》二章 6-11 節的闡釋：上帝造人是為了讓人榮耀尊貴如冠冕，使萬物都服在他的腳下，而這一切只有在基督身上才真正得到了實現。³⁰然而在保羅那裏，這一主題以上帝的「榮耀」或「形狀」這些詞語得到了更為清晰的表述。因此在《哥林多後書》三章 18 節，尤其是四章 4 節中，上帝的榮耀與上帝的模樣在大馬士革的路上向他顯現（這一榮耀在亞當身上污損，在基督身上得以恢復）。³¹因此，成為基督一樣的人，就是成為上帝想要人所是的那樣。「在基督裏」，就是對亞當所犯過錯的徹底倒轉或取消，而不仅仅是修復。也因此有了《羅馬書》八章 9 節和《腓立比書》三章 21 節關於「形狀」和「榮耀」的說法，在上文中已引用過。

然而這裏令我們感到驚異的是早期基督教護教學以

29. 進一步討論見拙著《形成中的基督論》，頁 xviii、107-108、127；還可參見拙著《羅馬書》，頁 278。

30. 參見本書第十一章第一節的討論。

31. 比較 Kim，《保羅福音的起源》，頁 193 及以下。

《詩篇》八篇 6 節來補充說明《詩篇》一一〇篇 1 節的做法。在《詩篇》一一〇篇 1 節中，上帝說「我使你的仇敵做你的腳凳」，而這一表述經常被「使萬物歸於你的腳下」（詩 8:6）這句話代替。在《哥林多前書》十五章 25-27 節中有這樣的敘述：「基督必要作王，等上帝把一切仇敵都放在他的腳下」（參看《詩篇》110:1）……因為經上說：『上帝叫萬物都服在他的腳下』（詩 8:6）。同樣地，在《以弗所書》一章 20-22 節、《彼得前書》三章 22 節和《腓立比書》三章 21 節中，「主耶穌基督讓萬物都臣服於他」。³²這裏暗含的意思很明白：使之成為「主」就是完成上帝最初造「人」的意願；讓基督成為「主」，就是讓基督擔當末後的亞當的角色；基督作為主，戰勝了所有敵人，這也完成了上帝最初的願望——讓所有一切臣服於亞當的腳下。因此，《哥林多前書》十五章 24-28 節強調：

再後，末期到了，那時基督既將一切執政的、掌權的、有能的都毀滅了，就把國交與父上帝。因為基督必要作王，等上帝把一切的仇敵都放在他的腳下（詩 8:6）。儘末了毀滅的仇敵就是死。因為經上說：「上帝叫萬物都服在他的腳下。」（詩 8:6），既說萬物都服了他，明顯那叫萬物服他的，不在其內了。

亞當基督論或許也是我們理解《腓立比書》二章 6-11 節的決定性線索。這一直頗有爭議，但以下列出其他幾

32. 《馬可福音》十二章 36 節相當於《馬太福音》二十二章 44 節，引用了《詩篇》一一〇篇 1 節和八篇 6 節——「主對我主說：你坐在我的右邊，等我使你仇敵作你的腳凳『服在你的腳下』（詩 8:6）。」

處「亞當神學」的相似之處，也應當予以考慮。³³

- 2:6a：照上帝的樣式（比較《創世記》1:27）；
 2:6b：試圖與上帝一樣（比較《創世記》3:5）；³⁴
 2:7：被腐敗和罪奴役——現在人類的樣子（比較《創世記》2:19, 22-24；《詩篇》8:5a；《所羅門智訓》2:23；《羅馬書》8:3；《加拉太書》4:4；《希伯來書》2:7, 9a）；
 255 2:8：必死（比較《智慧書》2:24；《羅馬書》5:12-21；7:7-11；《哥林多前書》15:21-22）；
 2:9-11：升天與得到榮耀（比較《詩篇》8:5b-6；《哥林多前書》15:27, 45；《希伯來書》2:7b-8, 9b）。

換句話說，《腓立比書》二章 6-11 節似乎主要在基督與亞當之間進行了一一對應：基督面臨着與亞當同樣的選擇（2:6b）；基督擁抱了亞當的命運——反倒虛己，取了奴僕的形象，成為人的樣式。既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死（2:8——基督的順服回應了亞當忤逆的結果）——使萬物臣服於他（2:9-11）。如果事實果真如此，那麼《腓立比書》二章 6-11 節不僅僅是《詩篇》一一〇篇 1 節（給予「主」的名稱和地位）的實現，也是《詩篇》八篇 6 節（所有其他造物都臣服於他）的實現。這些都是為了強調最後一句話——「把

33. 進一步討論見拙著《形成中的基督論》，第二版，頁 xix 及相關的注釋，頁 114-121。

34. 參見 N. T. Wright, 〈*harpagmos* 與《腓立比書》二章 5-11 節的含義〉（*harpagmos and the Meaning of Philippians 2.5-11*），載 *JTS* 37（1986），頁 321-352，這篇文章的觀點是，*harpagmos* 很自然地被理解成「搶劫的行為」（act of robbery）（BAGD）或者相關動名詞（“snatching”, “grasping”）。沒有真正的證據表明這個詞含有「保留、保持」的意思；參見 J. C. O'Neill, 〈評胡佛關於 *Harpagmos* 的討論：涉及《腓立比書》二章 6 節的中肯提議〉（*Hoover on Harpagmos Reviewed, with a Modest Proposal Concerning Philippians 2.6*），載 *HTR* 81（1998），頁 445-449。

榮耀歸於父上帝」。通過亞當統治其他一切造物的權威，末後的亞當實現了上帝創造人的目的。

由於有這種關聯，我們還需要指出的是：這段時期的部分猶太人希望敬拜亞當，因為他們認為，既然亞當有着上帝的形象，那麼敬拜他就是適宜的，如在《亞當和夏娃生平》十三至十四章中，有這樣的記述：³⁵

當上帝把生命的氣息吹向你和你的同伴的時候，你們就具有了上帝的形象，米迦勒把你帶到我們面前，讓我們當着上帝的面敬拜你，主上帝說：「看，亞當！我已經讓你具有了我們的形象」。米迦勒出去召集所有天使，說道：「主上帝吩咐我們，讓我們敬拜主上帝的形象」。米迦勒首先敬拜，並召喚我說：「敬拜上帝的形象，雅威」。

這裏說話的是「魔鬼」（撒但），他因為拒絕敬拜亞當，渴望敬拜自己而領導一些天使叛亂，終於被逐出天界。因此，敬拜亞當（上帝的形象），被看作是順從主上帝的表現；拒絕敬拜亞當，被認為是否定上帝的至高無上權力。這裏還應該指出一點：亞當基督論使《新約》現象有了更多值得探究的地方，至少它說明了一點：對於一些猶太人來說，敬拜亞當並不妨礙他們的一神論信仰。還有一點我們需要注意：保羅神學中的亞當基督論與智慧基督論（見本章第五節）相比，並不是「低一級」的。相反，亞當基督論與智慧基督論是相互交錯的，這一點從「上帝的形象」這類語言的使用上可以得知。³⁶

256

35. 這被視為拉比解釋亞當造物榮耀的一部分，參見 R. Scroggs, 《末後的亞當：保羅人類學研究》（*The Last Adam. A study in Pauline Anthropology*; Oxford: Blackwell, 1966）。

36. 進一步討論見 D. Steenburg, 〈亞當與作為上帝形象的基督的崇拜〉（*The Worship of Adam and Christ as the image of God*），載 *JSNT* 39（1990），頁 95-109。

簡而言之，早期基督論的主要類型之一，即認為基督是一個聯合體而非一個個體，看起來似乎超出了猶太教思想的範疇，其實只不過是源自《創世記》一至三章（以後一些章節都受這些章節影響）的亞當基督論的一種發展和再加工。《詩篇》八篇 6 節和一一〇篇 1 節作為基督論的支撐文本，提醒我們這個事實：即使是保羅的主基督論（kyrios Christology），也沿用了猶太教的範疇。這些猶太教的範疇的確被延伸了，但是我們還不能說新酒撐破了舊皮袋。

五、作為神聖智慧的耶穌

現在我們來討論早期基督論的發展中出現的一個很重要的類型——智慧基督論。與其他章節一樣，我首先引用一些已經發表的材料。因為這個主題對我們現在的討論至關重要，所以一些重複是不可避免的。但是在這裏，我引用這些材料的意圖是很明白的：這些材料是徹頭徹尾猶太式的。這些材料是否已經打破了猶太教的範疇並且威脅到了猶太教的一神論信仰，這是至關重要的問題。就這一點我們會集中討論保羅的一些重要文本。

我們首先注意到這些材料的相關範圍，因為這似乎把早期的基督論提升到了一個全新的水平——基督顯然被賦予了一種前存在、一種創世的功能。基督的這一性質使基督論的關注點超越了一個得了證明、得了榮耀的人；很顯然，這一基督論中加入了諸多神性特徵。在猶太教的思想中，人能夠分享上帝的角色，能夠參與最後的審判，這不會影響到上帝的獨一性。亞當，包括末後的亞當，如果是為了將榮耀歸於上帝，也是值得敬拜的；但是，如果讓亞當參與創世本身，這似乎是對傳統的猶太教的巨大修改，因為在傳統的猶太教思想中，創世的神只有一位。保羅作品中最重要的一些幾段文本在《哥林多

前書》八章 6 節和《歌羅西書》一章 15-20 節。

《哥林多前書》八章 6 節：

然而我們只有一位上帝，就是父，

萬物都本於他，

我們也歸於他；

並有一位主，就是耶穌基督，

萬物都是藉着他有的，

我們也是藉着他有的。

《歌羅西書》一章 15-20 節：

愛子是那不能看見之上帝的像，

是首生的，在一切被造的以先。

因為萬有都是靠他造的，

一概都是藉着他造的，又是為他造的。

他在萬有之先，

萬有也靠他而立。

我們還注意到，把創世功能歸於基督的還有《腓立比書》二章 6-11 節。只不過這一段沒有以上列舉出的兩段表述清晰。假如亞當的比喻是決定性的，就像本章第四節指出的那樣，那就意味着我們所說的最初的時刻是亞當被創造的時刻，照着上帝的樣子被造的時刻，是人類墮落歷史之前的原初密契時刻。《哥林多後書》八章 9 節：「你們知道我主耶穌基督的恩典；他本來富足，卻為你們成了貧窮，叫你們因他的貧窮，可以成為富足」。將耶穌原本的富足與人類貧窮的處境相對比，這裏作者的意圖是很明白的。事實上，這一整段都在作對比：精神的貧窮與富有；基督的救贖行為（「因他的貧窮」）在

保羅書信的其他地方也被理解成他的死亡。³⁷不管《腓立比書》二章 6-11 節、《哥林多後書》八章 9 節是否賦予了基督創世的性質，《哥林多前書》八章 6 節和《歌羅西書》一章 15 節及以下顯然這樣做了。這一點有何意義？

258 對這些段落做解經式的分析，就會發現智慧語言的使用——也就是說，這裏對基督的描述，使用了那個時候猶太思想中對神聖智慧的描述。我們可以將以下文本同《哥林多前書》八章 6 節、《歌羅西書》一章 15 節及以下作比較：³⁸

《箴言》3 章 19 節：

主以智慧立地；

以聰明立天……

《所羅門智訓》8 章 4-6 節：

因為她（智慧）知曉秘密的上帝知識，是他工作上的伙伴。

如果富有是生活中令人羨慕的資產，那麼有甚麼比擁有影響一切的智慧更富有呢？

如果理解力是有效力的，那麼還有甚麼比智慧更風行呢？

《以諾二書》三十章 8 節：

第六天，我命令我的智慧造人。

37. 進一步討論見拙著《形成中的基督論》，頁 121-123。《羅馬書》八章 3 節與《加拉太書》四章 4 節也經常引用，但是可能是亞當基督論更為流行的表達，參見拙著《形成中的基督論》，頁 38-45、111-112；亦參見拙著《羅馬書》，頁 421。

38. 進一步討論參見拙著《形成中的基督論》，頁 165-166。關於《歌羅西書》一章 15-20 節的智慧傳統，參見 J.-N. Aletti，〈《歌羅西書》一章 15-20 節文本類型與解釋——智慧語言的功能〉（*Colossiens 1.15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, AB 91; Rome: Biblical Institute, 1981）。

《所羅門智訓》七章 26 節：

她（智慧）是善的影子。

《箴言》八章 22-30 節：

在主造化的起頭，

在大初創造萬物之先，就有了我……

大山未曾奠定，

小山未有之先，我已生出……

他立高天，我在那裏……

他立大地的根基，

我在他那裏為工師（或孩子）。

《便西拉智訓》二十四章 9 節：

從永恆，在大初，他創造了我，我將永遠存在，

不會消失。

應該指出的是，這種智慧語言並非僅僅在散居地的猶太教裏使用，儘管這種語言主要出自亞歷山大里亞（《所羅門智訓》、斐洛）的希臘化的猶太文獻。這種語言在本土（巴勒斯坦地區）的傳統中也曾出現，如《箴言》和便西拉。任何一個熟悉這些經文的猶太人，都會在聽道（保羅的書信）的時候明白保羅在《哥林多前書》八章 6 節和《歌羅西書》一章 15 節中所做的事情。保羅是用智慧語言在描繪耶穌。也就是說，他賦予基督以智慧。事實上，他把耶穌與神聖智慧等同起來。這一點十分清楚。然而關鍵的問題在於，這種用來描繪耶穌的語言對聽眾來說究竟意味着甚麼——或者說，對保羅自己來說意味着甚麼。這種描繪耶穌的語言究竟是怎樣描繪耶穌的？我們首先需要弄明白這種語言（拋開這種語言在耶

259

稣身上的應用不談) 對保羅那個時代的典型猶太人來說意味着甚麼，才能回答這個關鍵的問題。

那麼保羅同時代的猶太人是如何理解神聖智慧的？

(一) 答案有很多：智慧被認為是「一個神聖的存在」，甚至是一個「獨立的神靈」。沒有哪一段經文比《箴言》八章 22-30 節或《以諾二書》三十三章 8 節更能解釋甚麼是神聖智慧了。³⁹當然，只有在多神論的信仰體系中，智慧才可以被理解成另一個神靈。但是問題在於，第二聖殿猶太教是絕對的一神論，這一點我們已經討論過。⁴⁰在不同的宗教體系中，同樣的語言注定有不同的意義。正如赫塔多 (Larry Hurtado) 指出的那樣，「語言實際的意義由語言在古代猶太人宗教生活中的功能來決定」。⁴¹換句話說，在第二聖殿猶太教中廣泛談論的神聖智慧，不可能影響到猶太教的一神論信仰。在以色列，不論智慧是甚麼，但絕不是另一個神。

(二) 另一些人傾向於認為這裏是把神聖的屬性「自立化」(hypostatization)，也就是說，位格 (person) 和人格化 (personification) 之間的一種東西。⁴²但是用「自立體」(hypostasis) 這個術語在這個時代並不合適，因為這個術語在公元三至四世紀時才獲得神學上的地位，用以解決基督教的兩難處境。也就是說，這個術語的使

39. 參見拙著《形成中的基督論》，頁 325 注 20；參見 J. E. Fossum，《上帝的名字與主的天使》(*The Name of God and the Angel of the Lord*, WUNT 36; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985)，見引於 Hurtado，《獨一的神，獨一的主》，頁 47。我不能證明福薩姆 (J. E. Fossum) 的引用，但是他對後來一些材料不加選擇的使用破壞了其著作的價值以及我們對其著作的信任度；參見他另一篇文章〈從猶太教密契主義和諾斯替主義的亮光中讀《歌羅西書》一章 15-18 節上〉(*Colossians 1.15-18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism*)，載 *NTS* 35 (1989)，頁 183-201。

40. 參見本書第二章第二節的討論。

41. Hurtado，《獨一的神，獨一的主》，頁 48。

42. 參見拙著《形成中的基督論》，頁 325 注 21。

用是時代的錯誤，因為對於公元一世紀的猶太人來說，這個術語沒有任何意義。⁴³

(三) 對於我們的問題來說最好的答案，莫過於審視人格化的語言——神聖智慧只是言說上帝智慧和上帝行動智慧的途徑。

(1) 這種充滿活力的隱喻與希伯來的詩歌與意象是緊密相關的。舉例來說，《詩篇》八十五篇 10-11 節有這樣的描述：「公義」與「平安」彼此親吻。《以賽亞書》五十一章 9 節使用了人格化的比喻：「主的臂膀啊，興起，興起，以能力為衣穿上」。⁴⁴在《約瑟與亞西納書》

(*Joseph and Asenath*) 十五章 7-8 節中，「懺悔」被描繪成「至高者的女兒……所有處女的守衛者……處女，美麗純潔、樸素溫柔」。⁴⁵這就是人格化的語言，熟悉這些語言的猶太人一定會用同樣的方式去理解描述智慧的語言。在《便西拉智訓》二十四章，這種隱喻的用法也很多，其本質也無不同。前面我們已經指出，《便西拉智訓》二十四章本身就把神聖智慧等同於妥拉；然而這個時期大部分的猶太人雖然尊崇妥拉，卻無意將其視為神靈，他們把神聖智慧視為妥拉，是因為他們斷言上帝的智慧存在於妥拉，只有在妥拉中才能看到上帝的智慧。

(2) 這一時期的猶太作家不僅認為智慧獨立於上帝，而且認為上帝的道 (話)、上帝的靈、上帝的榮耀、上帝的名都是獨立於上帝的 (如《所羅門智訓》18:15；《詩篇》139:7；《以諾一書》39:7, 9, 13；《米示拿·先賢集》[*Abot*] 3.2)。⁴⁶難道這些都是「自立化的存在」嗎？

43. 「『實體這個概念是介於「位格」與「屬性」之間而偏向於前者』的這一說法最早來源於哈納克」(見 G. L. Prestige,《早期教父思想中的上帝》[*God in Patristic Thought*; London: SPCK, 1952; paperback 1964], 頁 xxviii)。

44. 更多的例子見拙著《形成中的基督論》，頁 174-175。

45. Hurtado，《獨一的神，獨一的主》，頁 47。

46. 更多例子見拙著《形成中的基督論》，頁 129、133-134、217。

如果是這樣的話，我們不得不說，在猶太教的思想中，已經出現了二一或是三一、甚至是五一的概念！傳統的猶太教思想對基督教的三一學說非常抵制，由此就可以知道，認為保羅那個時代的猶太人將智慧作為「自立化」存在的說法，可信度有多少了。認為智慧威脅到了猶太教的一神論，這裏的錯誤在於把描述智慧的語言看成了對上帝的超驗性逐漸強調的必然結果。這樣一來，在遙遠的上帝與他的子民之間，就有必要存在一種可見的媒介。⁴⁷然而，相比而言，人格化語言的功能，是為了更好的表達上帝的內在——這是表達上帝離我們很近的一種方式，上帝離我們很近，但並不妨礙其超驗性。因此，上帝的靈就是上帝的顯現（詩 139:7）。上帝的話就是上帝在理性言說中的自我啟示。上帝的榮耀就是當上帝顯現的時候人用肉眼可以看見的東西。如此等等。⁴⁸智慧也是這樣。舉例來說，在《所羅門智訓》十章中，上帝救助世人的功勞是歸功於智慧的。因為智慧是言說上帝與他的創造物、與他的子民進行溝通的較為簡單的方式。上帝的智慧就是上帝在他的智慧中做事。智慧表現着上帝；對智慧的描述更多地體現着上帝本身。如果我們要用後來的範疇，最多我們只能說二一——超越的上帝與內在的上帝。

(3) 所有這些在相同的作者們不斷的強調中得到了證實：上帝自己就是一個行為主體，而「智慧」只不過是他做事的方式，這一點很清楚。舉例來說，「主賜人智慧；知識和聰明都由他口而出」（箴 2:6）；「所有的

47. W. Bousset & H. Gressmann, 《希臘化時代晚期的猶太宗教》(Die Religion des Judaism im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1996), 這本書言及「所有中介存在，他們在上帝與人之間，而上帝已變得遠離這個世界」（頁 319；這段話也見引於 Hengel, 《猶太教與希臘化》，卷一，頁 155）。

48. 參見 Thoma, 《猶太教的基督教神學》，頁 124-125。

智慧都來自主並與主同在」（《便西拉智訓》1:1）；「儘管我們說了很多，但是永遠不能窮盡，我們所有的言說匯成一句話：『他是全部』」（《便西拉智訓》43:27）；「上帝是智慧的指引者，甚至是智慧的修訂者」（《所羅門智訓》7:15）等等。⁴⁹猶太一神論的這種語言有一個非常確定的前提，那就是對智慧的大加歌頌不會威脅到一神論的信仰，因為這種歌頌並沒有賦予智慧獨立的神聖地位。

簡而言之，對於這一時期典型的猶太人來說，神聖智慧是表現上帝的自我啟示的途徑，是言說上帝的意願和目的的途徑，這些意願在創世過程，尤其是在妥拉中都得到了展現。

這就是第一代基督徒在諸如《哥林多前書》八章 6 節和《歌羅西書》一章 15 節及以下這樣的段落中使用的關於智慧的比喻。如果情況果真如此，那麼這些比喻是如何指向耶穌的？這裏也有三點可供參考。

(一) 一個神聖的存在，一個「獨立的神靈」？《歌羅西書》一章 15 節及以下的語言似乎可以這樣理解，這也很自然，假如以我們今天認為自然的方式去理解的話。但是保羅是怎樣理解這一段的？他也認為那個作為人的耶穌基督，從創世的開始就與上帝在一起嗎？⁵⁰因為從表面上來看，這是這段話最自然的理解方式。如果是這樣的話，我們就有了兩個神！——不是二一，而是二神論——是多神論而不是一神論。如果以這種方式堅持「自然的理解」，那麼對《哥林多前書》八章 6 節和《歌羅西書》一章 15 節及以下的理解就變成了可選擇的：因

49. 進一步討論參見拙著《形成中的基督論》，頁 171-173。

50. 在這一階段，是否有一個關於耶穌與基督相區別的論斷——這些論斷接受基督的前存在但不接受耶穌的前存在？沒有證據表明保羅做了這樣的區分或有意做這樣的區分。《哥林多前書》八章 6 節的「一個主」就是耶穌基督，也就是耶穌（林前 12:3；腓 2:10-11）；至於《歌羅西書》，情況也是一樣。

為在《哥林多前書》八章 6 節的前半部分，保羅首先說的是「我們只有一個上帝，那就是父」。保羅的一神論思想並沒有因為他接着說「還有一個主，那就是耶穌基督」而改變。在《歌羅西書》一章 15 節及以下中，第二句話很「自然地」應該這樣理解：基督是第一個被造物（頭生的）。這無疑是對阿里烏主義（Arianism）的當頭一棒！此外，歌羅西頌歌的第二部分也不應該被忽視，因為它聲稱耶穌是「從死裏首先復生的，使他可以在凡事上居首位」（1:18）；他的這一優先的地位是他復活的結果！緊接着這一句，「因為父喜歡叫一切的豐盛在他裏面居住」，這「很自然」就被理解成某種形式的基督嗣子說！⁵¹

有一點十分清楚：這是詩、是歌的語言，不是已經成熟的神學的邏輯。以我們今天的方式去理解這些經文的樸素、直接的含義，一定會造成誤讀。所有這一切經文都需要放到那個時代的背景中去，而不是帶着傾向性去讀，好像試圖為接下來幾個世紀關於基督論爭論而寫的神學論述。當我們切實把這些經文放入第二聖殿猶太教的背景中時，我們實際上是把這些經文放入了一個智慧的詩化形象的背景中，上文已對此做過考察。

那麼，把這些詩化的語言用在耶穌身上，有何重要的意義？一個決定性的因素在於：對於早期猶太基督徒以及保羅的猶太追隨者來說，這種語言的使用不會造成任何麻煩。在這一階段，矛盾全部集中在律法身上，而不是基督論。很顯然，這種語言的使用不會威脅到猶太教的一神論。很顯然，耶穌基督也不會被認為是獨立於上帝的另一個神聖的存在。這裏並沒有新的形而上學的

51. 進一步討論參見拙著《形成中的基督論》，頁 124-125。

範疇：「實體」就是自我啟示中的上帝，沒有上帝之外的甚麼。⁵²

（二）自立化 但是這一術語是我們這個時代的，不是耶穌生活的時代的。「自立體」這個詞的發明，是後期教父們為了把諸如《歌羅西書》一章 15-20 節這樣的段落塞進三一的神學框架，由此賦予一個舊詞以新意義。這個新詞並非出自《歌羅西書》一章 15-20 節，而是為了解決後來由諸如《歌羅西書》一章 15-20 節這樣的段落造成的神學問題。

（三）還有一種可能性是，對於猶太讀者來說，在耶穌身上使用的智慧語言，與描述諸如「正義」、「懺悔」的詩化語言一樣，不會引起困擾。他們使用同樣形像生動的比喻來形容神聖的智慧，來表達妥拉對他們的重要性。他們認為第一代基督徒在耶穌的問題上與他們是一樣的。希臘化猶太人渴望向同情他們的外邦人解釋或推薦他們的信仰和生活方式，他們會這樣說：如果你想要得到隱藏在世事背後的智慧，如果你想知道宇宙間無處不在的固有的基本原理，如果你想要得到上帝為了至善賜給人類的智慧，你就要在律法中尋找。這些猶太人會發現，第一代基督徒與他們所做的是一樣的：如果你想看到上帝的智慧最完整、最充分的表達，你就在耶穌基督身上尋找。事實上，這正是保羅在《哥林多前書》一章 24 節、30 節中表達的主題。保羅對追求智慧的哥林多人說：「猶太人要神蹟，希臘人求智慧，我們卻是傳釘十字架的基督。在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙，

52. 參見 N. T. Wright, 〈《歌羅西書》一章 15-20 節的詩與神學〉 (Poetry and Theology in Colossians 1.15-20), 載 NTS 36 (1990), 頁 444-468, 作者認為，這一段應該被視為「基督論一神論」的表達，也就是說，這種基督論是在「猶太創世一神論的框架內」的背景中（頁 459-463）。

但在那蒙召的，無論是猶太人、希臘人，基督總為上帝的能力，上帝的智慧」（林前 1:15-20）。

概括來說，在這裏我們看到第一代基督徒如何延展猶太教語言和範疇。把人格化的神聖智慧比作妥拉是一回事，但是把神聖智慧比作一個有生活記憶的人，就是另一回事了。然而儘管如此，具有決定性意義的事實卻仍然是，這種做法似乎尚未被看作是一種威脅。因為沒有跡象表明在保羅的時代，這種智慧基督論打破了猶太教智慧神學範疇的界限，或是對猶太教的一神論造成了威脅。

六、耶穌與聖靈

在考慮基督教初期基督論的重要性以及它與猶太教一神論的關係的時候，我們需要簡單闡述一下其他兩個問題。第一個問題是，第一代基督徒是如何理解耶穌與上帝的靈之間的關係的。

264

（一）有一點相當重要，那就是保羅和其他人在談及「聖靈」的時候開始使用「耶穌的靈」、「基督的靈」、「上帝之子的靈」這樣的說法（徒 16:7；羅 8:9；加 4:6；腓 1:19；彼前 1:11）。我已在其他著作中試圖思考這一發展的重要性：耶穌成為聖靈的一種定義方式——聖靈作為上帝的力量鼓舞着耶穌的傳道事業；耶穌的生平與傳道的特點成為聖靈存在的試金石——只有這種表現了耶穌品性的力量才會被視為聖靈。⁵³但是耶穌與聖靈之間的關係的這種維度，並不是這裏要討論的問題。這裏要討論的問題是，這種言說的方式仍然在猶太教的範圍內——聖靈可以與任何一個被聖靈充滿的具體的人相聯繫——《路加福音》一章 15-17 節預言施洗約翰的出生時

53. 進一步討論參見拙著《耶穌與聖靈》，頁 318-342。

有這樣的敘述：「從母腹裏就被充滿了……他必有以利亞的心志能力，行在主的前面。」

（二）但是保羅走得更遠。他似乎把基督等同於聖靈。因此在《羅馬書》八章 9-11 節，保羅這樣說：「如果上帝的靈住在你們心裏，你們就不屬肉體，乃屬聖靈了。人若沒有基督的靈，就不是屬基督的。基督若在你們心裏，身體就因罪而死，心靈卻因義而活。」在這段話裏，保羅先是談論「上帝的靈住在你們心裏」，緊接着又說「基督在你們心裏」，顯然是把聖靈等同於基督的靈了。在《哥林多前書》十五章 45 節——「末後的亞當（基督）成了叫人活的靈」，這「叫人活的靈」通常被描述成聖靈（如《約翰福音》六章 63 節和《哥林多後書》三章 6 節所述）。⁵⁴乍一看，這似乎是本章第五節已經討論過的問題的又一個例證：上帝的靈，就像上帝的智慧一樣，被認為是上帝表現自己的內在性和行為的一種途徑（如《詩篇》33:6，139:7；《以賽亞書》63:9-14；《所羅門智訓》9:1-2, 17）。⁵⁵然而，這是有區別的。神聖智慧是在基督復活之前（在創世之初！）就等同於基督的。但是耶穌與靈的關聯建立在耶穌復活之後（參看《羅馬書》1:4）；「末後的亞當」成為「叫人活的靈」（林前 15:45）。此外，如果我們進一步分析，把耶穌的靈等同於聖靈，似乎存在於信仰者對上帝的救贖力量的體驗之中。因此，在《羅馬書》八章 9-11 節中出現了「基督在你們心裏」與擁有聖靈之間的對比。在《哥林多前書》十五章 45 節中，升天的基督成為「叫人活的靈」，

54. 參見拙文〈《哥林多前書》十五章 45 節——末後的亞當，給予生命的靈〉（I Corinthians 15:45 - Last Adam, life-giving spirit），載 B. Lindars & S. S. Smalley 編，《新約中的基督與聖靈——紀念莫爾研究集》（*Christ and Spirit in the New Testament. Studies in Honor of C. F. D. Moule*; Cambridge University, 1973），頁 124-141。

55. 《形成中的基督論》，頁 317 注 31。

265 即基督成了叫人活命的上帝的力量。這也就是說，保羅並不認為信仰者是分別經驗聖靈和基督的，而是把聖靈作為「基督的靈」來體驗的，是在聖靈中、通過聖靈來體驗基督，並且把基督作為聖靈來體驗的。以人類的經驗來說，神聖者留下的印象不那麼容易區分。同時，我們已經看到，不用提到聖靈，就能表述基督與上帝相聯繫的作為主的角色。⁵⁶

(三) 此外，我們在耶穌與聖靈的關係中看到一種動態，這使得保羅在表述這種關係時十分謹慎。這一點在《羅馬書》八章 11 節表現得最為明顯，在這裏保羅有意避免這兩者間的直接比較。保羅並沒有這樣說：「如果上帝通過聖靈讓耶穌復活，那麼他也會以同樣的方式讓你們必死的身體又活過來。」相反，保羅用了一種令人困惑的表達方式：「然而叫耶穌從死人中復活的靈，若住在你們心裏，那叫基督耶穌從死人中復活的，也藉着住在你們心裏的聖靈，使你們必死的身體又活過來。」保羅這樣做顯然為了避免一種簡單的陳述——耶穌的復活是聖靈的力量、而不是基督的力量造成的。眾人的死裏復活可以歸功於聖靈，但是基督的死裏復活不能簡單歸因於聖靈。另外《羅馬書》六章 4 節也表明了這一點，雖然沒有八章 11 節說的這樣清楚：「就像基督因着靈從死裏復活，我們也可以行在靈中」，這裏保羅顯然也是為了避免直接的比較。在《哥林多前書》十五章 45 節中，保羅似乎避免把復活的耶穌描繪成「靈性的身體」，即由聖靈復活的身體，儘管這一段討論的就是復活身體的本質這一問題。保羅的觀點似乎是：聖靈與基督的關係與聖靈同其他復活的人類的關係並不相同。⁵⁷

56. 參見本書第十章第四至五節的討論。

57. 參看上文，頁 252-253，在那裏我們已經指出：保羅的亞當基督論試圖保留基督的獨特性。

在這一點上，保羅的智慧基督論是值得我們注意的：很顯然，保羅認為基督完全等同於智慧，基督毫無遺漏地吸取了神聖智慧的角色；而基督與聖靈之間的關係並不完全等同。

很顯然，這個問題的重要性不是這麼容易能夠說清楚的，還有待於進一步發掘。如果上帝的靈（聖靈）、上帝的智慧（神聖智慧）完全等同於基督，那麼基督教的思想應該是向二一（而不是三一）的方向發展，而耶穌也應該這樣被理解——為了展現上帝的內在性，耶穌完全「接過了」聖靈、智慧的角色。在超越的上帝和內在的上帝這個猶太教「二一」中，耶穌應該被視為內在的上帝，而內在的上帝就是基督—聖靈。⁵⁸但是事實是：耶穌與聖靈雖然在功能上有重疊之處，但是並不完全一致，這使得第一代基督教神學家們意識到，即使神聖智慧的角色與基督相同，聖靈的角色與基督還是有差別的。換句話說，儘管第一代基督徒意識到了基督與上帝、基督與聖靈之間的這種關係，但是基督教並沒有向二一的方向發展，還是走向了三一。⁵⁹

266

簡而言之，我們似乎仍然在傳統的猶太教範疇中談論上帝。但是早期基督徒在運用這些範疇時已經開始有所引申，而這些引申逐漸引起了傳統猶太教神學的不滿。

七、作為上帝的耶穌

在上述討論中，還有一個問題未能徹底解決。這個問題是：保羅以及第一代基督徒是否認為耶穌是上帝。

58. 更為激進的表述參見 G. W. H. Lampe, 《作為聖靈的上帝：一九七六年巴姆普頓講座》(God as Spirit: the Bampton Lectures 1976; Oxford University, 1977; London: SCM, 1983)。我還暗示過：基督教的三一論並沒有脫離猶太教的一神論，因為猶太教對上帝的理解本身就是二一的，參見本書第十二章第三節的討論。

59. 參見拙著《形成中的基督論》，頁 266。

kyrios 這個用語似乎暗示着從雅威的範疇直接到達了高升的基督這裏，但這並不妨礙一神的信仰，基督作為主與末後的亞當作為主，都是一樣的性質。把基督等同於神聖的智慧（儘管神聖的智慧被認為是上帝自己的自我啟示），並不會立即讓猶太人不安，因為他們同樣認為把這神聖的智慧等同於妥拉。把耶穌等同於聖靈，與道成肉身的概念並不一致，而是指耶穌被聖靈充滿而聖靈是高升的基督繼續與他的門徒交流的手段。即便拋開所有這些，還有一個問題：保羅是否直接稱耶穌為「上帝」？或是對耶穌行只合適於對上帝行的敬拜？

267 (一) 保羅把耶穌稱為「上帝」的一個看來最有力的例證出自《羅馬書》九章 5 節。根據前文後理，這段經文可以被看作是將基督等同於上帝的讚美詞：⁶⁰

按肉體說，基督也是從他們出來的（以色列），
他是在萬有之上，永遠可稱頌的上帝。

然而，這裏按另一種句讀：在前一句話之後，可以有一個停頓，即

按肉體說，基督也是從他們出來的。他在萬有
之上，上帝啊，他永遠值得稱頌。

仔細考慮一下，似乎後一種陳述更便於理解。（1）把基督作為上帝來稱頌，這一點在保羅的書信以及初期的基督教中沒有其他相應的敘述。⁶¹（2）這一段經文是完完

60. 參見如 C. E. B. Cranfield, 《羅馬書》(Romans, ICC; Edinburgh: T. & T. Clark; 2 vols. 1975, 1979), 頁 464-470。

61. 在羅馬的時候，我還得以親自查對了梵蒂岡抄本 (Codex Vaticanus)，其中在「肉體」一詞後有一點（相當於分號）。

全全猶太式的：「基督」出生於以色列人，是屬於以色列的；在這段話的末尾，猶太人保羅以完全猶太人的方式感謝上帝賜予了他們基督，賜予了他們這種特權。從這段話的語氣來看，保羅書信的讀者不太可能把這段頌詞看成是對上帝以外的其他人的讚美。（3）頌詞說「上帝在萬有之上」。這顯然是描述獨一神，這個上帝就是猶太教一神論中的那個至高上帝（參看林前 15:28）。《羅馬書》九章 9-11 節：第一段末尾的讚美詞似乎籠罩在同一種情緒之中——只讚美上帝。所有這些表明：保羅仍然堅持着猶太的敬拜形式，他的思想仍然在猶太教一神論的範疇之內，保羅並沒有以挑戰猶太教一神論的方式去思考基督。⁶²

268 (二) 保羅是否敬拜耶穌或是向耶穌祈禱？赫塔多認為，答案是肯定的，並且認為，「早期基督教群體對耶穌的膜拜式崇敬 (cultic veneration)」是基督徒修訂猶太教一神論的決定性因素。正是對基督的宗教禮敬，使得基督教對於神聖代理（神聖智慧的形象等）的使用有別於猶太教對於神聖代理的使用。

這一革新最初出現在早期基督徒的禮敬生活中。在這種禮敬中，高升的基督分享了以前只有上帝才享有的殊榮：早期基督徒在猶太教一神論的範疇內進行的變革實際上是某種二一模式的宗教禮敬。⁶³

62. 用「上帝」來指稱耶穌，這在後來（後保羅時代）益發清楚，《提多書》二章 13 節——「並等候至大的上帝和我們救主耶穌基督的榮耀顯現」；儘管我們必須指出：關於上帝的「榮耀」的談論仍然貼近於智慧基督論——即耶穌基督被視為上帝的可見的顯現，上帝通過耶穌基督顯現自己，（參見拙著《形成中的基督論》，頁 345 注 87）。關於《約翰福音》一章 1 節、18 節；二十章 28 節，參見本書第十一章第六節的討論。

63. Hurtado, 《獨一的神，獨一的主》，頁 11-14、124。

在這一點上我不懷疑赫塔多是正確的——就更長的時間段來看。⁶⁴我覺得有一點是可質疑的：對於最初期的階段，對於第一代基督徒的神學和敬拜儀式，這樣說是否合適？

赫塔多引用了兩個主要的證據——（1）早期基督教的頌歌；（2）對基督的祈禱詞。⁶⁵（1）然而問題在於：赫塔多所引用早期基督教的這些頌歌（腓 2:6-11；西 1:15-20）是關於基督的頌歌，而不是給基督的頌歌。最早而最明顯獻給基督的頌歌例子，就是《啟示錄》中的頌歌，這是《新約》中最晚的文獻之一（如《啟示錄》5:8-10）。⁶⁶（2）就對耶穌的祈禱詞而言，赫塔多引用了《使徒行傳》七章 59-60 節：司提反呼籲主說：「求主耶穌接受我的靈魂！」在保羅的書信中，赫塔多引用了《哥林多前書》十六章 22 節：「主必要來」。然而，在《哥林多後書》十二章 8 節中，保羅使用了這個表示「求，勸告」的動詞（*parakaleō*），這個詞不是通常用來表示祈禱的動詞（*deomai*）。《哥林多前書》十六章 22 節更像是一種祈求，而非祈禱。更典型的解釋是保羅所認為的：祈禱是通過基督向上帝的祈禱（羅 1:8，7:25；林後 1:20，西 3:17）。⁶⁷

赫塔多還舉了保羅書信的例子：在保羅書信的開頭

64. 進一步討論參見本書第十一章第四節。

65. Hurtado, 《獨一的神，獨一的主》，頁 101-108。赫塔多（頁 108-114）回顧的另一段材料如果沒有前兩段則沒有價值。參見 R. T. France, 〈耶穌的敬拜：基督論討論中被忽視的因素〉（*The Worship of Jesus: A Neglected Factor in Christological Debate?*），載 Rowdon 編，《主基督：基督論研究》，頁 17-36。

66. 赫塔多也引用了《以弗所書》五章 19 節——「當用詩章、頌詞、靈歌彼此對說，口唱心和地讚美主」（《獨一的神，獨一的主》，頁 102-103）；但是這裏指涉的價值並不清楚，參見本書第十一章第四節的討論。

67. 參見 C. F. D. Moule, 〈情境對基督論術語使用的影響〉（*The Influence of Circumstances on the Use of Christological Terms*, 1959），載《新約詮釋文集》（*Essays in New Testament Interpretation*; Cambridge University, 1982），頁 165-183，在此參見頁 166-173。

和結尾——「從上帝我們的父和我主耶穌基督來的恩典與平安」；⁶⁸還有其他一些類似的祈禱文，如《哥林多後書》十三章 14 節——「願我主耶穌基督的恩惠、上帝的慈愛、聖靈的感動，常與你們眾人同在」；《帖撒羅尼迦前書》三章 11-13 節——「願上帝我們的父和我們的主耶穌，一直引領我們到你們那裏去；又願主叫你們彼此相愛的心，並愛眾人的心，都能增長、充足，如同我們愛你們一樣」。我們對這些話非常熟悉，但是我們不能因為熟悉就忘卻了曾經使用這些話的人以及這些話的驚人特點。我們還應該指出這些話中存留的張力：耶穌被認為是主，是上帝「右手邊的人」，但是他的存在一點不會毀損上帝本身的榮耀。很顯然，高升的耶穌以主的功能與獨一神發生着關聯。但是，耶穌似乎又超越了猶太人觀念中得上帝榮耀的英雄；但是究竟超越到了何種程度，我們並不知曉。諸如在《哥林多前書》十六章 22 節中那樣向耶穌的祈求，我們就會想起例如《馬可福音》十五章 35 節中，圍繞在耶穌十字架旁邊的猶太人顯然認為，耶穌在十字架上會是在叫以利亞。因此，在這些敘述中，我們不能確定基督的地位。是不是如本書第十章第二節所討論的那樣——得上帝榮耀的英雄可以參與最後的審判？或者如本書第十章第四節討論的那樣——耶穌是新人類的原型，主處於上帝之下、萬人之上？耶穌是否被構想成上帝的新家庭中的長子，是上帝與人之間的中介？對於耶穌的崇敬（這裏按赫塔多的用詞）之詞在多大程度上超越了後來基督徒對於馬利亞和其他聖人的崇敬之詞？⁶⁹

68. Hurtado, 《獨一的神，獨一的主》，頁 105-106；《羅馬書》一章 7 節；《哥林多前書》一章 3 節；《哥林多後書》一章 2 節；《加拉太書》一章 3-4 節；《腓立比書》一章 2 節；《腓利門書》二章。

69. 在羅馬的時候，我們跟一些天主教的學生就天主教給予馬利亞的崇敬進行了探討。我說：「我想你們崇敬（*venerate*）馬利亞，但是並不敬拜（*worship*）

我們已經清楚地看到，在最早期的《新約》作品中，已經存在着一種傾向——基督徒正趨向在真正意義上敬拜高升的基督。這也是赫塔多討論的重點。然而，仍然不太清楚的是，我們是否已經可以說基督徒「敬拜」高升的基督，或者是否我們在這些段落中看到的是一種才開始的新發展。很顯然，我們在《新約》作品中的確遇到了這些用法；問題在於，對基督的敬拜最早是從哪裏開始的？關鍵問題是，以上討論的問題並沒有對保羅的同代人造成疑惑和憂慮。在這一問題上的沉默，並不是因為目前我們還沒有辦法得知猶太人對早期基督教神學的態度；相反，從第一代基督徒的文獻中，我們已經清楚地看到，保羅認為律法是那些極端推崇猶太遺產的人爭論的焦點。那麼，如果保羅的基督論真的引起了他的猶太同胞的爭論，我們肯定就已經在保羅自己的書信中看到了這一點。證據的缺乏使得討論滑向另一個方向：保羅的基督論以及早期基督徒敬拜基督的語言並沒有冒犯信仰一神論的猶太人。就保羅和他的猶太同胞而言，早期基督徒對耶穌的禮敬仍然在猶太教一神論的框架內，沒有超出上帝對世界和他的子民的職權範圍。在這個階段，在基督論問題上的分道揚鑣還未開始。

270

第十一章

271

基督教是一神論嗎？

基督論的首回重要爭論

至此，我們已經審視了第一代基督徒，尤其是保羅，如何試圖通過從第二聖殿猶太教直接拿來範疇，或者通過適當改變這些範疇，來表達他們在耶穌身上發現的意義。這些範疇中最重要的是：復活、高升及參與神聖功能、主、亞當、神聖智慧、聖靈。所有這些範疇都為在語言上、概念上陳述耶穌的獨特性，作出了至關重要的貢獻。這些範疇成為了建構基督論的重要因素，聯合在一起，就使基督論超越了原來在猶太教框架內關於神的代理人、或是關於神的自我言說的各種說法。但是，這些仍然是典型的猶太教範疇，與希臘化文化有着截然不同的不同。早期的基督徒對這些範疇的使用，仍然停留在猶太教一神論的界限內。至少沒有跡象顯示，在基督教的第一代，試圖言說耶穌的重要意義給猶太教的一神信仰造成了麻煩。以我們幾次提到的舊皮袋盛新酒作比喻：即使舊皮袋被新酒撐大，重要的卻是，舊皮袋並沒有破裂，仍然在盛酒。

然而，早期基督論對猶太教範疇的使用一直持續到保羅之後。舊皮袋並沒有破裂。的確，在基督論的問題上，基督教和猶太教分道揚鑣了。但是，這一分裂是何時發生的？是在何種情況下發生的？為何發生？有發生的必要嗎？這些基督教作者和基督教神學家是否拋棄了

她」；他們回答說：「並不是這樣，我們敬拜她，但是並不崇拜 (adore) 她。」亦見上文，頁 255 (邊碼)。

猶太教的一神論？我們限於本章篇幅，僅能選取對主題有過直接論述的《新約》作者，討論他們的主要觀點。

272 一、《希伯來書》

《希伯來書》中包含着令人驚訝的混雜的基督論，尤其是前兩章。

(一) 智慧基督論 《希伯來書》一章 1-3 節對智慧基督論的表述令人吃驚。它吸取了亞歷山大里亞猶太教中關於智慧和邏各斯的神學，¹而這種神學在《所羅門智訓》中、在斐洛的著作中，體現得尤為突出。²

《希伯來書》一章 2 節：

上帝就在這末世藉着他兒子曉諭我們，又早已立他為承受萬有的……

比較斐洛的論著《誰是神聖之物的繼承人？》(*Who is the Heir of Divine Things?*)。

《希伯來書》二章 2 節：也藉着他創造諸世界。

比較本書第十章第五節關於《哥林多前書》八章 6 節和《歌羅西書》一章 15 節的論述。

《希伯來書》一章 3 節：他是上帝榮耀所發的光輝 (*apaugasma*) ……

《所羅門智訓》七章 26 節：她是永恆之光的光輝 (*apaugasma*)，是上帝之工的無暇鏡子……

1. 在斐洛的思想中，道（邏各斯）是主導性的範疇，而智慧（索菲亞）大致不過有時作為邏各斯的變體，當以女性形象做比方的時候，用智慧這個範疇更為合適（參看如《論逃走與尋獲》[*De fuga et inventione*]，97、108-109；《論夢》[*De somniis*] 2.242, 245；進一步討論見拙著《形成中的基督論》，頁 326 注 34、340 注 24。

2. 詳細討論見拙著《形成中的基督論》，頁 166、207-208。

《希伯來書》一章 3 節：

他是上帝本體的真像 (*charaktēr*) ……

斐洛，《論栽種》(*De Plantatione*) 18 章：

真像 (*charaktēr*) 是永恆的道。

《希伯來書》一章 3 節：

常用他權能的命令托住萬有 (*pherōn ta panta*)。

斐洛，《論栽種》8-9 章將邏各斯稱作托住萬物的支撐物。

《希伯來書》作者的寫作思路，顯然與保羅寫《哥林多前書》八章 6 節、《歌羅西書》一章 15 節及以下的思路有相同的邏輯，儘管《希伯來書》的作者更充分地依靠了希臘化猶太教的神學。³我們大概不得不從《希伯來書》裏得出同對保羅作品一樣的結論。基督被視為上帝啟示的高潮（來 1:1-2）。在猶太人的智慧神學中，神聖智慧是言說上帝完全自我啟示的途徑，要理解上帝、理解上帝對他的造物以及對他的子民的意願及目的，這是最佳的途徑。⁴《希伯來書》像保羅的作品一樣，認為神聖智慧已經最完全最終地、確定無疑地體現在基督身上了。

與此很相似的，是《希伯來書》一章 8-9 節及 10-12 節裏引用《詩篇》。8-9 節在論聖子的時候，有一種模糊性——「上帝啊，你的寶座是永永遠遠的」、「上帝是你的王權」；《希伯來書》一章 9 節是引用《詩篇》四十五篇 7 節，這裏也有模糊性——「所以上帝，就是你的上帝，用喜樂油膏你」。換句話說，即使把一個人當做「上帝」來強調，也不會減損上帝的「神性」，上帝

3. 這裏的觀點並不依賴於《希伯來書》的作者是否知道斐洛的措辭；見上文，頁 115（邊碼）及注 53。

4. 參見本書第十章第五節的討論；參見拙著《形成中的基督論》，頁 168-176。

還是那個被尊為上帝的人的上帝。相似的敘述還見於《哥林多前書》八章 6 節（一位上帝……一位主……）。《希伯來書》一章 10-12 節也是一樣，它應用了《詩篇》一〇二篇 25-27 節——「主啊，你起初立了地的根基」，在《詩篇》中，上帝顯然是作為造物主被強調的。但是在《希伯來書》一至三章中，說到基督時的智慧語言，都為了表達一種信念——基督體現了上帝作為造物主具有的造物能力。⁵

引用經文、引用智慧箴言，都顯示出早期基督徒的感受：如果沒有諸如此類的文本置換（雖然會引起爭議），就無法表現基督完全神聖的意味。

（二）亞當基督論 《希伯來書》開篇這幾節的主要目的，是表明基督的地位優於天使（1:4-8, 13-14）。二章 4 節的敘述也有相同目的，在整部《新約》中，《希伯來書》的亞當基督論最為清晰。《希伯來書》二章 6-9 節顯然意圖展現《詩篇》八篇 4-6 節的目的——上帝對人類的設計只有在高升的基督裏才能實現。

但在〔經上〕某處證明說（詩 8:4-6）：

人算甚麼，你竟顧念他？

人子算甚麼，你竟眷顧他？

你叫他比天使微小一點，

並賜他榮耀尊貴為冠冕。

使萬物都服在他的腳下。

但是作者立即指出，這一目的還遠遠未完成：

5. 關於這些文本的討論，參見 Braun，《希伯來書》，頁 38-44；參見 Attridge，《希伯來書》，頁 58-61。

只是如今我們還不見萬物都服他。

神聖目的是要賦予人權力掌管其他造物，這還沒有最終達成。接下來怎樣？

惟獨見那成為比天使小一點的耶穌，

因為受死的苦，就得了尊貴、榮耀為冠冕，

叫他因着上帝的恩，為人人嘗了死味。

274

換句話說，在人類（亞當）身上失敗的目的在基督身上得以成全（最後一個亞當）。這裏，「並賜榮耀尊貴」指賜給基督一人，而詩篇作者則把這作為上帝在造男人女人時對人類的意圖。

這一表述（他為所有人作了死亡祭）直接導致了《希伯來書》基督論的另一個重要隱喻——基督是「元帥」，是「開創者」（*archēgos*—2:10；12:2）。⁶之後又用起了另一個相似的比喻：「先鋒」（6:20；只有《新約》中有這個詞）。把基督比作元帥、開創者、先鋒，是指在眾人之前，他開啟一條路讓眾人能夠追隨——這條路很快清晰起來，他率先進入上帝的顯現，「要領許多的兒子進榮耀裏去」。

更令人驚異的，是關於「子」這個詞的用法。在一章 2 節中，基督被描繪成「子」，這是完全的智慧基督論；在一章 5 節中，基督也被描繪成「子」，而這裏引用的《詩篇》第二篇 7 節暗示着：基督被指定為「子」，是在基督復活的時候發生的（5:5）。此外，耶穌作為開創者的形象也與「受苦難得完全」（2:10）的說法緊密相連。這也與「子」的基督論緊密相連（5:7-9）：

6. 這或許是原始的基督論，因為這一隱喻除了在《使徒行傳》三章 15 節和五章 31 節外，在《新約》其他文獻中並沒有發現。

基督在肉體的時候既大聲哀哭，流淚禱告，懇求那能救他免死的主，就應他的虔誠蒙了應允。他雖為兒子，還是因所受的苦難學了順從。他既得以完全，就為凡順從他的人成了永遠得救的根源，並蒙上帝照着麥基洗德的等次稱他為大祭司。

這一思想在兩方面的平衡也令人吃驚：即使是上帝的兒子，也需要通過苦難學會順從，也才能得着完全。

凡是要評價《希伯來書》基督論，要評價一章 1-3 節中完全的智慧基督論可能對第一代基督徒意味甚麼，有一點就相當重要：要注意，同一個作者談論基督，可能既會用（一），也會用（二）。

275 (三) 大祭司 然而在很多時候，《希伯來書》最令人吃驚的，是在基督論中把基督作為麥基洗德之後的大祭司，這就把前述的兩個相互矛盾的主題結合了起來。尤其值得注意的，是七章 3 節（這一基督論的分量與智慧基督論的分量相近）、七章 16 節（這一段也強調了耶穌作為兒子受苦及復活的思想）。

7:3：他無父、無母、無族譜、無生之始、無命之終，乃是上帝的兒子，是永遠的祭司。

7:16：他成為祭司……照着不能毀壞之生命的大能。⁷

這裏的描述如同一章 2-3 節的智慧語言，因此，《希伯來書》是寬泛的猶太教神學的一部分。這裏用《創世記》十四章中的麥基洗德形象，是寬泛的、憑臆想的。⁸這裏還需要注意昆蘭十一號洞的麥基洗德殘篇（11QMelch 9-11）：

7. 見上文，頁 119（邊碼）以及注 60。

8. 我並不是說《希伯來書》知道 11 QMelch。

這是接受麥基洗德的時間……伊勒（El）聖者將行審判，就像在大衛頌歌中寫得那樣：「伊羅興（Elohim）站在上帝的會中，在伊羅興中行審判」（詩 82:1）。關於麥基洗德，大衛這樣說道：「願你從其上歸於高位。伊勒向眾民施行審判」（詩 7:8）。

對我們目前的討論來說非常重要的一點是這個麥基洗德在最後審判中扮演的角色，以及他被稱為伊羅興。⁹

還有一點與我們的討論相關，¹⁰那就是《希伯來書》可能在某種程度上受了柏拉圖理型論的影響（就像斐洛一樣）——尤其在世界觀方面，柏拉圖理型論認為真實的世界在天上，此世只是影子，是不完美的摹仿。在《希伯來書》中也有相同的世界觀，麥基洗德代表着天上的祭司制度的理想，而基督被認為是這一理想的實現。¹¹這一宣稱實際上與《希伯來書》的智慧基督論所作的斷言是一樣的。智慧代表着神聖的自我啟示的理想，它優於通過先知得到的不完美啟示（1:1-3），也優於天使（1:4-2:18）和摩西（3:1-4）。基督就是理想成為現實，他的死與復活打破了猶太教終末論的舊時代與新時代之間的隔閡，使人類從影子走向柏拉圖哲學的現實，從地上走向天上。

我們要討論的問題是：如果考慮到《希伯來書》的哲學框架（至少是部分的），那麼，在作者看來，智慧

9. 當然，伊羅興在《舊約》中即用來指天使或者各路神仙，也指上帝；參見 BDB。

10. 參見本書頁 115（邊碼）以及注 53。但是，假如我們只是把它稱為猶太教的天啟末日觀，問題也還是一樣的。

11. 需要指出麥基洗德與上帝之子的對應性。誰是原型——麥基洗德還是上帝之子？根據《希伯來書》的智慧基督論，答案是上帝之子（1:2-3）。但是根據《希伯來書》的大祭司基督論，麥基洗德代表着天堂的現實，或者說，與亞倫的祭司職任所代表的地上影子相抵觸；基督是「照麥基洗德的等次為祭司，就像麥基洗德」。

和麥基洗德代表的現實是甚麼？基督要表現的那個神是甚麼？這個哲學的框架是否只是借來的長袍，只是述諸個人偏好的護教工具，用來迎合那些覺得這個框架很有意義的人？還是《希伯來書》用這個哲學框架，使基督教進一步理解基督？《希伯來書》與以後幾個世紀基督論發展的切合程度，表明前者也許更接近真相。

然而對我們來說問題在於，基督徒很樂意接受希臘哲學思想，包括對上帝的自我啟示的討論，在這一點上，基督徒與亞歷山大里亞的猶太兄弟極其相似。假如我們能得知像斐洛或是《所羅門智訓》的作者一樣的人會怎麼理解《希伯來書》，那會是十分有意思的。《希伯來書》作者使用了希臘哲學的框架來描述基督，是否會讓他們覺得驚訝或難以接受？他們是否會認為《希伯來書》所做的超越了界限、超越了人們所能接受的希臘化猶太教的範圍？這是一個可以作比較的領域，應該指出——《希伯來書》可以與亞歷山大里亞的猶太教相比較，而不是與我們已經討論過更為嚴格的類型相比較。是否《希伯來書》本身不如斐洛的中期柏拉圖主義式哲學般更容易讓亞歷山大里亞的猶太人接受？如果說斐洛的思想還留在一世紀猶太教的可接受的範圍內，那麼《希伯來書》的情況是否如此？答案除了「是」，似乎別無選擇。

二、《雅各書》與《彼得前書》

《雅各書》是《新約》中最具猶太性、最少基督教意味的一部著作，其中關於基督論最明顯的兩個特點在二章 1 節和五章 6 節中得到了充分體現。

2:1: 我的弟兄們，你們信奉我們榮耀的主耶穌基督，
便不可按着外貌待人。

5:6: 你們定了義人的罪，把他殺害，他也不抵擋你們。

《雅各書》二章 1 節的話，意義並不清楚。「榮耀的主」當然是主基督論 (*kyrios christology*) 的例證，但是考慮到主基督論和亞當基督論的緊密聯繫（我們已經指出過），¹²榮耀也可以指亞當：耶穌正是恢復了亞當榮耀的人——這榮耀是上帝造亞當時賜予人類的，但是亞當曾經失去了它（參看《羅馬書》3:23）。在保羅那裏，「信主耶穌」最好被理解為「對耶穌基督的信仰」（加 2:16）。但考慮到《雅各書》與保羅強調的重點不同（雅 2:17-26），那麼《雅各書》用這個詞來指基督的信仰，即基督的忠誠 (faithfulness)，就不足為怪。¹³在這種情況下耶穌被作為模範來引導《雅各書》的讀者。這與耶穌的教導相關——耶穌的教導似乎被認為是以基督教智慧和道德教導為基本建構的¹⁴——耶穌被認為是哈拉卡和智慧的教師。在五章 6 節中也是如此，如果此處確實指涉了「基督」（原文中是「義人」），而這似乎是極有可能的，那麼，聯想到《所羅門智訓》中談「義人」的內容（《所羅門智訓》二章、五章），就會顯得驚人：這樣就是從義人受苦的角度來理解耶穌的死。

《雅各書》的基督論是很難討論的一個問題。幾處指涉非常地孤立，語言非常含混，以致我們無法真正掌握作者的基督論。我們所能說的只是：就我們所掌握的，《雅各書》中那些簡短指涉的語言和思維是完全猶太式

12. 參見本書第十章第四節的討論。

13. 在《雅各書》二章 21-23 節中，雅各把亞伯拉罕的信仰解釋為忠誠，這與保羅形成了對比（羅 4），但是這與當時常規的猶太教理解相一致（《馬加比一書》二章 52 節；參看《詩篇》一〇六篇 31 節和《禧年書》三十三章 17-19 節）。

14. 參見《雅各書》一章 5 節；比較《雅各書》一章 7 節及以下和《馬太福音》七章 7 節；比較《雅各書》一章 22-23 節和《馬太福音》七章 24-25 節；比較《雅各書》四章 12 節和《馬太福音》七章 1 節；比較《雅各書》五章 12 節和《馬太福音》五章 34-37 節。有一點很重要：所有這些對應都在登山寶訓的框架內。

的，與《新約》其他作家的基督論相比，《雅各書》的基督論相對來說是不完全的。

在《彼得前書》中，對我們討論最有幫助的文本是一章 20 節。¹⁵我們很有可能將其理解為表達基督教對耶穌前存在的信仰（「前存在」[pre-existence]按字面意義理解）。¹⁶但是一個驚人的相似之處見於《摩西遺訓》一章 14 節，因此我們不得不問：是否這兩處表達在思想和神學上有很大的不同？

《彼得前書》一章 20 節：

基督在創世以前是預先被上帝知道的，卻在這末世才為你們顯現。

《摩西遺訓》一章 14 節：

摩西說：「他設計了我，發明了我，他在創世之前預備了我，讓我做他的約的中介。」

很顯然，不論以上哪一個文本，作者想說的都是——摩西的工或是耶穌的工絕不是偶然的，而是從創世之初就被設計好的。也就是說，《摩西遺訓》和《彼得前書》是公元一世紀猶太人使用預定論的語言寫成的經典，這種預定論為了表明：摩西或是耶穌是創世之初神聖目的為人類的預備的高潮。以上兩種情況使用的語言都有這個特點：上帝是至高無上的、獨立自主的，摩西或是耶穌並不是創世之初就存在的。¹⁷換句話說，這兩部書的語言和觀念都在那個時代的猶太教神學的範圍內。

15. 至於要更多討論《彼得前書》的基督論，或許應該最優先考慮三章 18-22 節。

16. 例如參見 J. N. D. Kelly, 《彼得與猶大書》(Peter and Jude; London: Black, 1969), 頁 76。

17. 參見拙著《形成中的基督論》，頁 236-237。

三、《馬太福音》

我們有必要再認真探究一下《馬太福音》，因為這部書是福音書中最猶太化的，而它的基督論標誌着第二代基督教的重要發展，或重要階段，或重要特點。

(一) 馬太的智慧基督論 我們已經多次指出耶穌在自己的教導中使用的智慧語言。¹⁸這種對耶穌作為智慧的教師的強調也保留在 Q 典 (Q collection) 中，即耶穌是作為神聖智慧的代言人出現的。但是當我們審視《馬太福音》時發現，馬太雖然也用了同樣的材料，卻格外強調智慧基督論。對馬太而言，耶穌不再僅僅是智慧的代言人，而是智慧本身。關於這一點的記述隨處可見；¹⁹這裏我們只需要指出主要的證據。

(1) 在《路加福音》七章 35 節，耶穌被描繪成為 279 智慧的孩子（施洗約翰也是如此）。而在《馬太福音》的相應敘述中（太 11:19），耶穌等同於智慧本身：

《路加福音》七章 35 節：但智慧以她的孩子為是

《馬太福音》十一章 19 節：但智慧以她的行為為是

——在這裏有一點很清楚：「行為」就是「基督的行為」（11:2），這一指涉本身經過了編輯和修訂（參看《路加福音》7:18）。

18. 參見本書第九章第五節的討論。

19. 參見 M. J. Suggs, 《〈馬太福音〉中的智慧、基督論與律法》(Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel; Cambridge: Harvard University Press, 1970), 第二至三章；參見 C. Deutsch, 《〈馬太福音〉中的智慧：象徵的轉化》(Wisdom in Matthew: Transformation of a Symbol), 載 NovT 32 (1990), 頁 13-47；參見拙著《形成中的基督論》，頁 197-204。

(2) 《馬太福音》十一章 28-30 節似乎是對《馬太福音》十一章 25-27 節的詳細闡述。開始的三句話 (25-27 節) 與《路加福音》十章 21-22 節相呼應，而耶穌的話顯然是典型的智慧教師的話。但是在 28-30 節中，耶穌的話更像是智慧本身，與便西拉的話相呼應（《便西拉智訓》51:23-26）：耶穌邀請學生們靠近些，並把他們的脖子放在智慧的軛下。拿撒勒的耶穌邀請追隨者套上他的軛。

(3) 在《路加福音》十一章 49 節中，「上帝用智慧曾說：『我要差遣先知和使徒到他們那裏去……』」。在《馬太福音》的相應的敘述中 (23:34)，耶穌自己說：「我差遣先知和智慧人並文士到你們這裏來……」。當然，除非馬太的讀者很熟悉這句話在路加那裏的說法，否則他們不會意識到存在修訂。但是關鍵在於：馬太認為這種修訂是正確的，而這種修訂使我們能夠明白他自己的基督論。

(4) 最後，在《馬太福音》二十三章 37-39 節中（與《路加福音》十三章 34-35 節相呼應），我們發現耶穌也使用智慧語言。一個事實是：只有在《馬太福音》二十三章的行文中，即只有在馬太改編了耶穌的話的情況下，馬太將耶穌視為神聖智慧這一點才變得鮮明。

簡而言之，在昆蘭材料中，耶穌似乎作為智慧的信使說話，但在《馬太福音》中，耶穌似乎是作為智慧本身說話。

(二) 馬太的神聖臨在基督論 《馬太福音》中一個重要的主題由一章 23 節、十八章 20 節和二十八章 20 節之間的關聯形成。儘管這個主題只有這樣簡短的文本證明，但是一章 23 節和二十八章 20 節對這個主題的指涉已經證明了整體的重要性：開始的時候 (1:23) 是一

個陳述，為接下來的內容闡明主題；結束的時候，則總結了之前內容的重要性。

1:23：要應驗主藉先知所說的話，「必有童女懷孕生子，人要稱他的名為以馬內利」（意思是，上帝與我們同在）（賽 7:14）

18:20：因為無論在哪裏，有兩三個人奉我的名聚會，那裏就有我的名在他們中間。

28:20：凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了。

280

一章 23 節引用《以賽亞書》七章 14 節的重要性，經常認為是在於證明耶穌是童貞女懷孕所生的證據。但是如果與十八章 20 節和二十八章 20 節相聯繫，這一段話的重點是在「他的名為以馬內利」（更確切地來說）——因而受孕所懷的那個被理解為「上帝與我們一起」的臨在。考慮到十八章 20 節，大多數主要注釋家指出，它與《米示拿》的《先賢集》（*Aboth*）三章 2 節相呼應——關於舍金納（*Shekinah*）說了同樣的話，舍金納臨在於那些彼此間說妥拉的人那裏。²⁰上帝的舍金納（榮耀），是用來表示上帝的內在的詞彙之一。²¹我們不能假設拉比關於這一思想的敘述開始於耶穌的時代，儘管相應的敘述——《馬太福音》十八章 20 節非常接近那個年代。²²無論如何，在馬太的思想中再現的，可能不僅僅是與門徒同在

20. 《米示拿·先賢集》三章 2 節——「假如兩個人坐一起並在他們之間說律法，那麼上帝的臨在（舍金納）就在他們中間」。

21. 參見本書第十章第五節的討論，頁 198-199（邊碼）。

22. 這一說法歸於拉比漢尼拿赫（*Rabbi Hananiah ben Teradion*），他在公元一三五年巴喀巴（*bar Kochba*）叛亂中被殺（*Danby*，《米示拿》，頁 450，注 3）。

的那個耶穌，而是把耶穌在門徒之間的臨在作為神聖臨在的一種模式。二十八章 20 節強調了同樣的問題：在應允前是對高升的基督的確認——「所有天上的和地上的權柄都賦予了我」。與他們同在直到世界的末了的那個人，是上帝的總管，是上帝的代表，是上帝在地上的有效臨在。²³

(一) 和 (二) 的主張是一樣的，而且相互支撐：耶穌的智慧是上帝的自我啟示；耶穌是以馬內利，表明上帝與我們同在。也就是說，在馬太看來，耶穌本身就是上帝臨在的最高、最終的表現，是神聖智慧的體現，是「上帝與我們同在」的定義。從某種角度來說，馬太的基督論是他的神學的子集。儘管《馬太福音》拒絕任何弱化傳統猶太教對妥拉的強調的做法，²⁴但是有一點很清楚：對馬太而言，上帝的自我啟示、拯救啟示最清楚的彰顯，不是，或者說，不再是妥拉，而是基督。同時，

281 我們需要再次指出：馬太的基督論所用術語是完全猶太式的，而馬太的猶太讀者在對這種基督論的價值做出自己的評估的時候，也會這樣理解這些術語。

四、《約翰啟示錄》

《約翰啟示錄》基督論最顯著的特點，可能在於這一段引領後來討論的開場白——《啟示錄》一章 12-16 節：

我轉過身來，要看是誰發聲與我說話；既轉過來，就看見七個金燈台。燈台中間有一位好像人

23. 關於《馬太福音》中神聖臨在的基督論，有詳細的研究，參見我的學生庫普 (David Kupp) 著，《〈馬太福音〉的以馬內利彌賽亞：對上帝子民而言的臨在範式》(Matthew's Emmanuel Messiah: A Paradigm of Presence for God's People; SNTSMS 90; Cambridge University Press, 1996)。參看 Daries & Allison, 《馬太福音》，卷一，頁 217。

24. 參見本書第八章第五節 (一) 的討論。

子，身穿長衣，直垂到腳，胸間束着金帶。他的頭與鬚皆白，如白羊毛，如雪，眼目如同火焰，腳好像在爐中鍛煉光明的銅，聲音如同眾水的聲音。他右手拿着七星，從他口中出來一把兩刃的利劍，面貌如同烈日放光。

尤為突出的一點是：這一段對幾處《舊約》敘述的引用與回應——不僅包括《但以理書》七章 9 節和 13 節，也包括《以西結書》一章 24 節、26 節，八章 2 節以及《但以理書》十章 5-6 節。斜體部分清晰地表明了《新約》與《舊約》的對照。

《以西結書》一章 24-27 節：

活物行走的時候，我聽見翅膀的響聲，像大水的聲音，像全能者的聲音，也像軍隊哄嚷的聲音。在他們頭以上的穹蒼之上有寶座的形像，彷彿藍寶石，在寶座形像以上有彷彿人的形狀。我見從他腰以上有彷彿光耀的銅，*周圍都有火的形狀；又見從他腰以下有彷彿火的形狀，周圍也有光輝。

《以西結書》八章 2 節：

我觀看，見有形象彷彿人的形狀，**從他腰以下的形狀有火，從他腰以上有光輝的形狀，彷彿光耀的銅。

《但以理書》七章 9 節、13 節：

我觀看，見有寶座設立，上頭坐着亙古常在者，他

* 此句的「銅」在和合本譯作「精金」，這處作者的用詞為“bronze”，跟上文《啟示錄》一章 15 節之「銅」相同。此處跟隨作者引文所用之“bronze”而譯為「銅」。下文《以西結書》八章 2 節之「銅」為同一情況。——編注

** 此句的「人」在和合本譯作「火」。根據和合本修訂本對此節之注釋，「人」為七十士譯本之用詞。——編注

的衣服潔白如雪，頭髮如潔淨的羊毛，寶座乃火焰，其輪乃烈火。……我在夜間的異象中觀看，見有一位像人子的，駕着天雲而來，被領到亙古常在者面前。

《但以理書》十章 5-6 節：

我舉目觀看，見有一人身穿細麻衣，腰束烏法精金帶。他身體如水蒼玉，面貌如閃電，眼目如火把，手和腳如光明的銅，說話的聲音如大眾的聲音。

這些段落的對照之重要的價值，已經為羅蘭 (Christopher Rowland) 所指出。²⁵

(1) 有一點很清楚，這裏我們遇到的是天啟末日論傳統中啟示者看到的榮耀天使的形象。除了以上引用的這些段落外，還有 11QMelch 中的敘述 (麥基洗德被描繪成「伊羅興」)、《西番雅啟示錄》(Apocalypse of Zephaniah) 六章 11-15 節、²⁶《亞伯拉罕啟示錄》(Apocalypse Of Abraham) 十至十一章 (請注意十一章 1-4 節的敘述)、²⁷《約瑟與亞西納書》(Joseph and Asenath) 十四章 9 節。²⁸這一傳統又是遵循了一個更古老的傳統——「主的天使」，他曾經向

25. C. Rowland, 〈《啟示錄》一章 13 節及以下中高升基督的異象：早期基督論對猶太教天使觀的繼承〉(The Vision of the Risen Christ in Rev. 1.13ff: The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology), 載 *JTS* 31 (1980), 頁 1-11; 還可參見氏著, 《開放的天堂：猶太教與早期基督教中天啟末日觀研究》(The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity; London: SPCK/New York: Crossroad, 1982)。

26. 「於是我起身，我看見一個巨大的天使站在我的面前，他的面頰閃耀著太陽的光芒……他的胸前被金色的帶子環繞。他的腳如同在火焰中融化的銅」(6:11-13)。

27. 「他的身體像藍寶石，他的臉像水晶，他的頭髮像雪」(11:2)。

28. 「亞西納抬起頭，看見一個各方面都像約瑟夫的人，無論是長袍、王冠還是皇家成員，只是他的臉像閃電，他的眼睛像陽光，他的頭髮像燃燒的火炬，他的手和腳像被火燒得發亮的鐵，射出點點的火花。」強調部分顯然是取自共同的意象。

夏甲和以實馬利顯現 (創 16:7-12)，曾經在烈火中向摩西顯現 (出 3:2)。《出埃及記》二十三章 20 節的敘述也很重要——

看哪，我差遣使者在在你前面，在路上保護你，領你到我所預備的地方去。他是奉我名來的，你們要在他面前謹慎，聽從他的話，不可惹他，因為他必不赦免你們的過犯。

這裏奉上帝的名天使，極大刺激了後來的莊嚴天使的想法，而後者 (莊嚴天使) 甚至被誤認為是上帝本身。因此，《亞伯拉罕啟示錄》中給予榮耀天使的名字—雅赫 (Yahoel) —很可能是雅威 (Yahweh) 與伊勒 (El) 283 的混合體；無論如何，《亞伯拉罕啟示錄》十章 3 節與《出埃及記》二十三章 21 節中的暗指是清楚的。

(2) 這同一些材料也使我們接觸到猶太教密契主義的早期形式——馬卡巴 (Merkabah) 或戰車密契主義。這一名稱來源於以西結看到的戰車寶座的異象，包括上帝的異象，這在《以西結書》一章 26 節中有詳細的描繪。對於神祕主義者而言，馬卡巴密契主義最終的目標是重新體驗以西結的異象，是被賦予上帝的異象。²⁹這在第二代基督論中是一個重要的因素——這一點我們將在本章第六節中討論。

(3) 對我們來說，這整個傳統最顯著的特點是上帝與榮耀天使的混淆。當敘述中出現「上帝的使者」的時候，就已經包含了這種混淆。因為「上帝的使者」是一種表達上帝臨在的方式。因此，在《創世記》十六章 13 節中，當夏甲問：「在這裏我也看見那看顧我的嗎」的

29. 參見 G. G. Scholem, 《猶太教密契主義的主要流派》(Major Trends in Jewish Mysticism, 1941; New York: Schocken, 1961), 頁 42-44。

時候，含義並不明確——這看顧者究竟是上帝還是上帝的使者，夏甲並不清楚。在《創世記》二十一章 17-18 節，上帝的使者像上帝一樣對夏甲說話。在《創世記》三十一章 11-13 節中，上帝的使者說：「我是伯特利的上帝。」在《出埃及記》三章 2-6 節中，那個在烈火中顯現的既被視為上帝的使者，也被視為亞伯拉罕、以撒和雅各的上帝，這個上帝說：「我是自有永有者。」(I am who I am) (出 3:14)

這些異象和先知筆下的描述似乎是重疊、融合的。尤其是《以西結書》八章 2 節和《但以理書》十章 5-6 節對異象的描繪與《以西結書》1 章 26 節對上帝的描繪十分接近。這些敘述似乎是相互借鑒的，然後彼此融合。在這些異象中，強調火、光亮的細節性的描述逐漸消失。在相似的脈絡下，麥基洗德可以被描述為「伊羅興」，而「雅赫」可以被描述為上帝的使者，上帝把自己的名字給他。

《啟示錄》的情況也是一樣。不僅人子對於異象的描繪借自於這些不同的異象，³⁰而且《啟示錄》一章 13-14 節既受《但以理書》七章 13 節的影響，也受七章 9 節的影響。也就是說，耶穌不僅被描繪成人子，也被描繪成古代上帝（他的頭髮潔白如羊毛，像雪一樣白）！因此，不僅是上帝說：「我是阿拉法，我是俄梅戛」，復活升天的基督也這麼說 (22:13，參看 1:17)。先知異象中一些關於高升的基督與寶座相聯繫的敘述，似乎暗示着：羔羊坐在上帝的寶座上——七章 17 節中說：「因為寶座中的羔羊必牧養他們」；二十二章 1, 3 節直接把寶座稱為「上帝和羔羊的寶座」。

那麼這些分析有甚麼價值？羅蘭認為，這是進行着

30. 參見《啟示錄》十章 1 節——「我又看見另有一位大力的天使從天降下，披着雲彩，頭上有虹，臉面像日頭，兩腳像火柱。」

一個分叉 (bifurcation) 的過程，這一過程開始於猶太教文本。羅蘭認為，在這一過程中，《以西結書》一章 26-28 節描述的那個寶座上像人一樣的神聖形象似乎已經脫離了寶座並且成為獨立的「神聖意志的代理人」——「這是在描述神聖功能的方式上逐漸分裂的過程」。《以西結書》八章 2-4 節揭示了「上帝的形式與神聖的寶座—戰車分離的過程，而扮演了類似於使者的中介者的角色」。談到《但以理書》十章 5-9 節時，羅蘭說是「實體論發展的開始」。³¹如果真是這樣，我們倒可以再次有理由斷定：猶太教內部思想的某種二一傾向先於或不依賴於基督教的出現。

然而就這一點，我不得不提出幾點懷疑。(1) 「上帝的使者」是一個更古老而且很固定的方式，通過想象以及談論上帝使者式的存在者來說上帝的內在臨在和活動。實際上，「上帝的使者」只是上帝向世人顯示自己存在的一種古老方式。或者我們可以說，「上帝的使者」只是上帝為了讓人類更好地理解自己的方式。

(2) 有一個問題我們應該注意，但是羅蘭忽視了這一點：描述這些異象語言的相似性，在多大程度上歸因於一點，即要描繪異象中的天上形象，只能借助於有限的隱喻和意象。因此，關於火、光的印象十分流行。也就是說，對這些異象的描述，在文字的、描述的層面存在着一種很自然的關聯，這是因為一個人用來描述一個事物的比喻，可能被另一個人用來描述其他事物。但是這並不意味着不同異象中的比喻是同一個比喻。相反，這些天上的形象被描述成為不同的形象：麥基洗德、伊利米爾 (Eremiel, 《西番雅啟示錄》6.15)、雅赫 (《亞伯拉罕啟示錄》10.3)、亞當、亞伯 (Abel, 《亞伯拉罕

31. Rowland, 《開放的天堂》，頁 96-97、100。

遺訓》11.9, 13.1-2)。³²從《以西結書》一章 26-28 節的異象同其他異象僅僅在描述上的相似性，我們應該很難推斷出這些被描述的形象是同一個。因為人是按照上帝的形象造的，因此凡試圖想象上帝、想象上帝的使者的意圖，都不可避免要想象人的形象。在這些比較中尤為突出的一點是：《以西結書》中那些試驗性的描述在其他地方沒有被重複（即關於「像人一樣的形象」的描述）。對於這些上帝的使者的描述本該更大膽一些，因為他們只是上帝的使者而非上帝本人。

(3) 與赫塔多一樣，我提出這個問題：談論「上帝裏的分叉」是否合適？當然有一點是確實無疑的：關於一位榮耀者坐在天上寶座上的異象，後來在拉比猶太教中被視為異端之一。據記載，在拉比的傳統中，公元二世紀前期有四位拉比「進入過花園」（《陀瑟他·論節日獻祭》[*Tosefta. Hagiga*] 2.3-4）。大多數人同意，這傳統以模糊的方式暗示上帝的戰車寶座的異象。³³這四位拉比中有一位名叫以利沙（Elisha ben Abuyah），他被認為是拉比傳統中的首席異端，因為在他的夢境中，寶座上坐的是天上第二個的神聖權柄：他大呼「天上果真有兩個權柄」（《以諾三書》16:3）——他這樣做無疑否定了上帝的一體性。他的觀點後來成為著名的「兩權分立異端」（《巴比倫塔木德·論節日獻祭》[*b. Hagiga*] 15a；《以諾三書》十六章）。³⁴但是在以上引用的關於使者的

32. 《但以理書》十章的敘述中有一點暗示：十章 5-6 節中（10:16, 18）顯現的是主要的主天使之一，就像米迦勒，他領導天堂群體，對抗領導其他民族（波斯、希臘）的天使式統治者（10:13, 20）——可能是加百利，因為之前他被描述為「具有人的形象」（8:15-17）。

33. 參見 I. Gruenwald, 《天啟末日論與馬卡巴密契主義》（*Apocalyptic and Merkabah Mysticism*; Leiden: Brill, 1980），頁 86-92；參見 Rowland, 《開闢的天堂》，頁 306-340。

34. R. T. Herford, 《塔木德與米大示中的基督教》（*Christianity in Talmud and Midrash*; London: Williams & Norgate, 1903），頁 262-266；參見 A. F. Segal, 《天上的兩個權柄：早期拉比對基督教與諾斯替主義的報告》（*Two Powers*

啟示異象中，似乎避免了這樣的結論。我們所說的使者和上帝是有區別的——舉例來說，《亞伯拉罕啟示錄》十六章 3-4 節說：「上帝自己不能被看到」，也就是說，上帝與天使不同。在這些異象中有一個顯著的特點：天使堅決拒絕觀望者崇拜他。《西番雅啟示錄》六章 15 節有這樣的敘述：「他對我說：『注意。不要崇拜我。我不是全能的主，我是天使伊利米……』」。在《亞伯拉罕啟示錄》十七章 2 節有這樣的敘述：「天使與我（啟示錄作者）一同跪下崇拜」，一起唱讚美詩。換句話說，前基督教的天啟末日論以及密契主義傳統似乎有意識地停留在猶太教一神論的界限之內。

因此我懷疑我們是否能夠在前基督教的猶太教文獻中，或是其他公元一世紀猶太教的天啟末日論或者密契主義傳統中，發現任何基督教天啟末日論的先驅——這一先驅是基督教對猶太教一神論的修訂，並使其符合基督教對於耶穌重要性的評估。就啟示來說，我們發現，這位基督教先知在這種早期的以及那個時代的猶太教天啟末日異象傳統的基礎上邁進了一步。儘管他完全屬於他的先知背景，但是已經有了重要的不同。在《啟示錄》中似乎有明明白白、不加限制的對羔羊的崇拜。尤為突出的一點是：第五章對羔羊的讚頌詩與第四章對上帝的讚頌詩如出一轍。在第五章 13 節和七章 10 節中，對羔羊的讚美與對上帝的讚美緊密聯繫在一起。而且因為先知約翰充分意識到把榮耀的天使誤認為上帝的危險，上述一點就更加重要了。在《啟示錄》十九章 10 節中，約翰提出了同樣的警告：「我就俯伏在他（天使）腳前要拜他，但是他說：『千萬不可！我和你，並你那些為耶穌作見證的弟兄同是作僕人的。你要敬拜上帝。』」因此，

in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism; Leiden: Brill, 1977)。參見 Thoma, 《猶太教的基督教神學》，頁 121-123。

他既同其他人一起遵守這些禁令，又在崇拜高升的耶穌時拋棄禁令，這就表明，高升的耶穌不能被等同於天使：《啟示錄》一章 12-16 節中的榮耀的形象，與別的類似異象中的榮耀天使不一樣，他是值得敬拜的。³⁵

總而言之，以上的分析有三點值得我們注意。(1) 《啟示錄》的基督論與猶太教的天啟末日論傳統一脈相承，是猶太教天啟末日論的一部分，是從猶太教天啟末日論中發展出來的。(2) 然而，《啟示錄》中的異象，似乎延伸了猶太教的模式，而且開始打破原有的傳統；原來被遵守的一神論的限制如今已經受到挑戰。(3) 但是在這點上《啟示錄》並不是孤軍作戰的，在《啟示錄》寫作的年代，或是《啟示錄》剛寫完的年代，「兩權分立的異端」也已經出現。

287 於是另一個問題出現了：《啟示錄》的先知所做的，是對原有模式的合理擴展，還是打破了原有的模式？在這一點上，《啟示錄》很顯然是更大的猶太教天啟末日論及密契主義傳統的一部分，這個傳統致力於探究在如何言說上帝和如何想象神聖啟示轉化方面的界限。但是，《啟示錄》是打破了這些界限，還是僅僅將這些界限向前推進了一點？上帝的概念是否應該在這些意象中被重新定義？還是這些異象在一神論的框架內應該被剪除（因為這些異象被認為是拋棄了一神論）？我們知道，拉比以利沙對類似挑戰的態度如何。但是他們是如何看待約翰的天啟末日論的？

這一問題的討論在第四福音書中達到了高潮。

五、第四福音書——基督論與危機

在這裏，我們只能做簡短的討論，所以我們從不是被廣泛接受就是顯而易見的兩點開始。³⁶

(一) 基督論顯然是第四福音書的中心。第四福音書的作者第四福音書中清楚地表明了這一點：「但記這些事，要叫你們信耶穌是基督，是上帝的兒子……」

(20:31)。這一點在「約翰特色」上也很明顯——第四福音書的特點使其與共觀福音書截然不同：兒子是父從天上派來的，他意識到自己的前存在，意識到自己作為人子的死亡與復活，意識到自己的存在意義。³⁷此外，福音書作家在一些問題上顯露出對現實挑戰或潛在挑戰的極大敏感，這些問題都與基督教關於基督的斷言有關。舉例來說，在一至三章不斷重複關於耶穌與施洗者的並列敘述中，施洗者總是有意把自己放在低於基督的位置上(1:6-9, 15, 20, 3:28-31)；早些時候關於律法、安息日的論戰如今已經演變成關於基督論的論戰(尤其見於五章、七章、九章)；例如「分離」(*krisis*)主題的戲劇性展開，³⁸在這當中，正是因為基督作為(世界的)光照耀，而造成分裂——一部分人選擇了支持，一部分人選擇了反對(3:19-21)；例如第四福音書怎樣來描述門徒對基督的信仰，即從最初的信心(1:41, 45, 49)，到危機的出現(6:68-69)以及信仰的澄清(14:5-11)，最後

288

35. 參見 R. Bauckham, 〈天啟末日論基督教中的耶穌敬拜〉(The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity), 載 *NTS* 27 (1980-81), 頁 322-341。參見我對赫塔多的批評(本書第十章第七節(二))。對赫塔多的批評, 參見 P. A. Rainbow, 〈猶太教一神論是新約基督論的軸心: 評論〉(Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology: A Review Article), 載 *NovT* 33 (1991), 頁 78-91, 異象體驗是根據舊觀念調控的, 對這一體驗的淡化, 歸功於異象的變形(試比較保羅的皈依——大馬士革路上的異象體驗, 以及其後的獨具特色的基督教詞彙、基督論的發展)。

36. 接下來我的論述取自拙文〈還《約翰福音》本色——為其時代所傳的福音〉(Let John be John. A Gospel for its Time), 載 P. Stuhlmacher 編, 《福音與諸福音》(*Das Evangelium und die Evangelien*, WUNT 28; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983), 頁 309-339(=*The Gospel and The Gospels* [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 頁 293-322)。

37. 參見本書第九章第六節的討論。

38. 參見本書第八章第六節的討論。

是高潮的到來（多馬的認信）：「我的主，我的上帝」（20:28）。

簡而言之，基督論的宣稱是第四福音書的中心，它至少包含着約翰與眾不同的敘述形式和特點。

（二）還有一個普遍流傳的觀點：第四福音書的寫作時間是公元一世紀末期，它反映了猶太教新教派與猶太教佔統治地位的派別之間的衝突，至少，它反映了約翰寫作與公元一世紀末期其他形式的猶太教之間的分道揚鑣。我們曾經多次指出，在約翰的筆下，「猶太人」是敵視基督教的。³⁹還有一大部分猶太人（民眾）持中立態度，仍然沒有決定；但是一股強烈的敵對勢力已經從「猶太人」產生——就是說，從權威階層中產生，而他們之所以被稱為「猶太人」，是因為他們代表着或者至少自認代表着「猶太教」的真正聲音——宗教當局決定着人民的信仰問題和政治問題（1:19, 5:16, 9:18, 18:12, 19:31）。*Aposynagōgos*（「被趕出猶太會堂」）這個詞的使用也很重要（9:22, 12:42, 16:2）。尤其需要指出的是九章 22 節——「因為猶太人已經商議定了，若有認耶穌是基督的，要把他趕出會堂」。這似乎說明：猶太人的權威機構作了這個正式的決定——誰信仰基督教，誰就要被清除出猶太會堂。⁴⁰

耶穌與「猶太人」之間的張力是公元七〇年後猶太社會的一個主要特點，也是第四福音書的寫作背景。

39. 以下討論參見本書第八章第六節。

40. 特別參見 Martyn, 《第四福音書中的歷史與神學》，第二章。其主要觀點是：福音書作者展現了兩個層次的戲劇（一是耶穌在世時發生的一次性事件，二是耶穌自己的社群面臨的處境），這一點已經被廣泛接受，參見 D. M. Smith, 〈馬頓對理解《約翰福音》的貢獻〉（The Contribution of J. Louis Martyn to the Understanding of the Gospel of John），載 Fortna & Gaventa 編，《對話在持續：保羅與約翰研究》，頁 275-294。

（1）在第四福音書中間部分，耶穌與「猶太人」之間有很明顯裂隙，雙方進行了非常激烈論戰，⁴¹在《新約》其他著作中並沒有與之程度相當的內容，即使《馬太福音》二十三章也未達到如此程度。

（2）耶穌與「猶太人」之間的裂隙主要基於「耶穌是彌賽亞」的信仰（9:22, 12:42）。然而，沒有證據顯示這一信仰在公元七〇年之前造成了猶太基督徒與猶太教統治者之間的裂隙。我們已經指出，早期的爭論是關於聖殿和妥拉的。但是在巴勒斯坦，猶太人顯然能夠相信耶穌就是彌賽亞，而在猶太人叛亂之前，猶太人一直保持着安靜（參看《使徒行傳》21:20-26）。⁴²在猶太人居住的其他地方，情況也是如此：如約瑟夫記載，這一時期敘利亞的猶太會堂沒有驅逐過任何一個其他宗派的信仰者。即使在外邦人的居住地，那些旁觀者也認為這些爭論是猶太人內部的爭論：當哥林多的猶太人把保羅帶到羅馬人的法庭時，迦流的態度很生硬——「但所爭論的，若是關乎言語、名目和你們的律法，你們自己去辦吧！這樣的事我不願意審問」（徒 18:15）；在羅馬，認耶穌為基督的宣稱被認為是猶太社群內部的事情，而這一事件引起的騷動導致了猶太人被驅逐出羅馬（是所有猶太人都被驅逐了還是多數人被驅逐了，這一點並不清楚）（蘇埃托尼烏斯，《克勞狄》25:4；《使徒行傳》18:2）。⁴³

41. 參見本書第八章第六節，頁 210-211（邊碼）。

42. 《帖撒羅尼迦前書》二章 14-16 節和《加拉太書》四章 29 節、五章 11 節提到的迫害，似乎是因為猶太人對傳福音給外邦人懷有敵意，從猶太人的角度來看，更關注妥拉而不是基督（參見本書第七及第八章的討論）。耶路撒冷虔誠的猶太信徒顯然沒有受到影響；即使有甚麼事情，他們中的很多人都會支持內部的規定。這在約瑟夫描述的雅各之死中得到了驗證，雅各是耶穌的兄弟，死於公元六十二年的耶穌撒冷。雅各被撒都該派指控為「僭越律法」，他的做法冒犯了「最開明的城市居民和嚴格遵守律法的城市居民」（《猶太古史》20.200-201）。亦見上文，頁 164（邊碼），注 33。

43. 參見本書第十二章第二節的討論。

(3) 對比而言，從猶太教一邊得來的證據是：在公元七〇年至一〇〇年之間的這段日子，拉比猶太教的第一批支持者有意要把自己與七〇年之前的廣義猶太教的信仰者分開。尤其值得注意的是，《十八祝福》禱文 (Eighteen Benedictions) 中的第十二祝禱，即「詛咒持異端邪說者的祝禱」 (*birkat ha-minim*)，在這段時間得到了修訂——括進一條規定，即對「異端」 (*minim*) 的批判，也就是說，那些被認為是猶太教的宗派主義者，他們的觀點和行為不再被拉比所接受 (《巴比倫塔木德·論祝福》 [*b. Berakot*] 28b)。⁴⁴這一修訂 (把對異端的詛咒也包括在內) 是否特別針對基督徒，這一點還不確定。但是有一點可以肯定，其中的一個版本，可能是再修訂本，確實把拿撒勒派區分出來；游斯丁肯定地說，在他那個年代，猶太會堂的確存在着直接針對基督徒的詛咒 (《與特里豐的對話》 16, 47, 96)。然而，有一種可能性是：在最初的時候，這一惡意並不具體針對基督徒。⁴⁵但是另一種可能性是：異端包括基督徒，因為當拉比猶太教開始排斥公元七〇年前的其他猶太教的時候，分裂的局面就開始加劇，而 (猶太) 基督教理所當然地包括在那些被排斥的猶太教之中。⁴⁶

事實上，《約翰福音》九章 22 節的最好解釋是：它直接指向異端。九章 22 節似乎提供了這樣一種確定的情況：在寫作第四福音書的時期中，存在着一種官方的猶太教形式，這種猶太教拒絕接受耶穌為彌賽亞，並且強迫猶太會堂接受他們的規定。

為甚麼會這樣？為甚麼承認耶穌是彌賽亞此時會在耶穌和「猶太人」 (猶太當局) 之間引發如此尖銳的衝突？答案可能是雙向的。(1) 基督徒在這段時間裏加強了他們關於耶穌的宣稱，也就是說，基督論已經成為一個問題，而這一問題已經不容其他猶太人迴避；(2) 基督徒面臨的是拉比猶太教，這種猶太教要在「猶太教」四周更嚴格地劃清界限。正在打破舊的界限的基督教遭遇了正在努力恢復這些界限的拉比猶太教。因此，分裂，分道揚鑣，幾乎就是不可避免的結果。

六、第四福音書——神聖的啟示者

在基督教關於基督的宣稱中，是甚麼引發了這一結果？對於這一點，我們有很多的線索，梳理這些線索，我們會得到一個明確的答案。

(一) 第四福音書中顯然有兩點會引起猶太人的爭論。²⁹¹ (1) 耶穌的出身問題：耶穌來自何處？是伯利恆、加利利、撒瑪利亞，還是別處 (7:26-27, 41-42, 52, 8:48, 9:29, 19:9)？第四福音書的讀者當然知道福音書作者自己的答案——「我從天上的父那裏來」 (6:41, 7:27-29, 42, 52, 8:23, 9:29, 19:9)。這種對耶穌來自天上的強調同樣見於人子降自天上又升到天上的思想 (3:12-13,

44. 修訂的結果是：少數派不可能在猶太會堂的集會中成為領頭發言、祈禱的人，但是如果會堂的首席負責人 (*archisynagōgos*) 讓他領頭祈禱的話，他也可以這麼做。

45. 在巴勒斯坦校訂本中，第十二祝禱寫道：「讓叛教者毫無希望；讓野蠻的王國在我們的時代連根拔起。讓拿撒勒派與異端分子迅速毀滅；讓他們遠離聖書；讓他們遠離公義。主保佑你，謙卑的人。」但拿撒勒派只包括在「藏經庫」 (Geniza) 版本中，參見 Schürer, 卷二，頁 462-463；Schiffman, *JCSJ*, 頁 149-152；Schiffman, 《猶太人是誰？》，頁 53-61。

46. 關於衝突的證據的中肯評價，尤其參見 W. Horbury, 〈詛咒異端的祝禱與早期猶太教—基督教的衝突〉 (The Benediction of the *Minim* and Early Jewish-Christian Controversy), 載 *JTS* 33 (1982), 頁 19-61。同時參見一些重要的評點，例如 Thoma, 《猶太教的基督教神學》，頁 146-150；參見 R. Kimelman, 〈詛咒異端邪說者的祝禱與古代晚期反基督教的猶太教祈禱之證據匱乏〉 (*Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian*

Jewish Prayer in Late Antiquity), 載 *JCSJ*, 頁 226-244；Cohen, 《從馬卡比到米示拿》，頁 227-228；Overman, 《〈馬太〉福音與形成的猶太教》，頁 48-56，更多討論見本書第十二章第一節。

6:61-62)——這是第四福音書中關於人子的母題的最顯著特點。對於「猶太人」來說，最大的困擾在於宣稱耶穌是上帝的兒子、耶穌使自己等同於上帝(5:18)、耶穌將自己「當作上帝」(10:33)——耶穌的這種宣稱當然是第四福音書作者用自己的話表述出來的(1:1, 18, 20:28)。

(2) 與此相聯繫，第四福音書還持續不斷地強調一點：耶穌是神聖啟示的持有者。耶穌所說的話打上了上天權威的烙印，因為他是上帝的兒子，所以他說的話都是和他的父一起看見的、聽見的；作為人子，他說的話也具有權威，因為他是從天上降下的；作為從天而降的，他的話比任何從土中誕生的人說的話都有份量。⁴⁷這個主題也是布爾特曼這段常被引用的話的基礎：「耶穌作為上帝的啟示者只啟示了一個事實：他是啟示者。」⁴⁸

(二) 當我們將這一點置於公元七〇年後猶太教的背景上，我們開始發現一個重要的重疊領域——特別是同上文論及的猶太教天啟末日論及猶太教密契主義的特點有重疊之處(見本書第十一章第四節)。

(1) 首先我們需要知道：這兩種思潮關注着同一主題，那就是神聖的啟示。不論是天啟末日論還是馬卡巴密契主義，都有一個特點，那就是宣稱掌握了關於天上的奧秘的直接知識——或者是通過異象，或者，更經常是通過上升到天上。這樣上升到天上的，不僅僅是以諾、亞伯拉罕，還有亞當、利未、巴錄和以賽亞⁴⁹——關於這

些的敘述大部分都與我們目前探討的時代同時或更早。⁵⁰ 292
摩西的情況也是如此：關於摩西在西奈山上升的敘述，鼓勵了猶太教中的很多看法：摩西升向了天上。⁵¹馬卡巴密契主義也有類似的情況——通過默想而來的靈感，產生了《以西結一書》中的關於戰車的異象(也產生了其他異象，如《以賽亞書》六章中和《但以理書》七章9-10節中的異象)——這些人經歷了神秘的升天，得到了關於上帝的權柄的啟示。這一體驗在我們的時代中似乎已經很成熟。這在《以諾一書》十四章中有所反映，在《便西拉智訓》四十九章8節也有所暗示，在昆蘭社群所謂的「天使禮儀」更得到了清楚的證明(4QS1 40.24)。⁵² 在這些異象中有一個關聯：那就是榮耀的天上的存在的出現，他化身為天使的樣子，在升天的人如摩西、以賽

亞伯拉罕：《亞伯拉罕遺訓》十章及以下；《亞伯拉罕啟示錄》十五章及以下；參看《以斯拉四書》三章14節；《巴錄二書》四章4節。

亞當：《亞當和夏娃的生平》二十五至二十九章。

利未：《利未遺訓》二章5節及以下。

巴錄：《巴錄二書》七章6節；《巴錄三書》。

以賽亞：《以賽亞升天記》七章及以下；參看《便西拉智訓》四十八章24-25節。

50. 進一步討論見 A. F. Segal, 〈希臘化猶太教、早期基督教及其環境中的升天〉(Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and their Environment), 載 *ANRW*, II.23.2 (Berlin/New York: de Gruyter, 1980), 頁 1352-1368。

51. Philo, 《論摩西生平》, 1.158; 氏著, 《出埃及記問答》(*Quaestiones et solutions in Exodum*) 2.29、40、46; Josephus, 《猶太古史》3.96; 《巴錄二書》四章2-7節; Ps-Philo, 12.1; 《默誇訓誨》(*Memar Marqah*) 4.3、7; 5.3; 參看《悲劇家以西結》(*Ezekiel the Tragedian*), 見於 Eusebius, 《為福音作準備》(*Praeparatio Evangelica*), 9.29.5-6; 《以斯拉四書》十四章5節; 《巴錄二書》五十九章。內奧菲蒂爾根(Targum Neofiti) 這樣表述《申命記》三十章12-14節是:「律法不在天上, 人們或許會說, 我們的律法是摩西先知去天上取回來的」, 參見 W. A. Meeks, 《先知國王: 摩西傳統與約翰的基督論》(*The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, NovTSupp 14; Leiden: Brill, 1967), 頁 110-111、120-125、147-149、156-159、206-209、241-244。

52. J. Strugnell, 〈昆蘭社群中的天使禮儀〉(The Angelic Liturgy at Qumran), 載 *VT.S* 7 (1959), 頁 318-345。進一步的討論見 C. Rowland, 〈天啟文學中的異象〉(The Visions of God in Apocalyptic Literature), 載 *JSJ* 10 (1979), 頁 137-154。

47. 一章17-18, 49-51節; 三章10-13, 32節; 七章16-18節; 八章14, 28, 38節; 十二章49-50節; 十四章10節; 十五章15節; 十七章14節。

48. Bultmann, 《新約神學》, 第二卷, 頁66。

49. 以諾:《以諾一書》十四章8節及以下; 三十九章3節及以下; 七十至七十一章; 《以諾二書》三章及以下。

亞、以諾的面前顯現。⁵³有一點很重要：正是在這個時期（公元七〇年後），我們發現《但以理書》7章13-14節所描述的異象成為基督教和猶太教天啟文學共同關注的焦點（《以斯拉四書》13；《啟示錄》1:13；《以諾一書》37-71）。在耶路撒冷陷落之後，對猶太教天啟主義者來說，尋找一位像人一樣的形象，他在但以理的異象中代表着經受極大苦難後得到上帝證明的至高聖者，這是很自然的。⁵⁴在這些情況中有一個共同點：它們都提供了關於神聖的奧秘的啟示。

293 (2) 其二，我們還應該指出：不論是早期的基督教還是猶太聖哲，都不可能不受猶太教內部這種趨勢的影響。保羅關於升上第三層天的敘述（林後12:2-4）支持了這種觀點：保羅對馬卡巴的密契主義很熟悉。⁵⁵前面已經指出（本書第十一章第四節），約翰的異象（啟1:13-16）與《以西結書》一章以及《但以理書》七章9-14節、十章5-6節有驚人的相似之處。對於拉比來說，有足夠的證據表明約哈拿本人（公元七〇年後在雅麥尼亞，他在重建拉比猶太教的初期階段扮演了領導者的角色），⁵⁶對《以西結書》一章中關於戰車的異象很感興趣而且可能對此

進行了默想（《陀瑟他·論節日獻祭》2.1及以下）。⁵⁷更令人吃驚的是，有跡象表明：「兩權異端」恰好可以追溯到同一時期——四位拉比看到上帝的戰車寶座，這四位拉比中包括著名的亞基巴（Akiba），這使得其中一位拉比以利沙誤以為寶座上的光輝形象是天上的第二個權威（《以諾三書》十六章）。⁵⁸這種「兩權」的異端的起點之一，似乎源於《但以理書》七章9節——這裏的「寶座」使用了複數的形式。還有一個傳統是：即使是亞基巴也因為推測《但以理書》七章9節中那個坐「第二個寶座」的而受到了責難（《巴比倫塔木德·論節日獻祭》14a；《巴比倫塔木德·論公會》[*b. Sanhedrin*] 38b）。這一證據使得以上的假設更加可信：在兩次猶太叛亂之間的這段時間（公元七〇至一三二年），大量思考都集中於《但以理書》七章9-14節的異象：人們希望它們為這一時期猶太教的危機提供一種見解和動力的源泉。

(3) 第三，我們知道，對於這種對天啟末日和戰車異象進行玄想的趨勢，在當時猶太教範圍內和當時的基督教範圍內，都已經出現了強烈的反應。《便西拉智訓》三章18-25節可以被理解為一種告誡：限制那些關於異象的體驗的默想實踐。⁵⁹《以斯拉四書》八章20-21節似乎是用來反對宣稱能夠看見並且描述上帝寶座的說法。⁶⁰在某些基督教群體中，我們發現嚴厲的警告：禁止天使崇拜（《希伯來書》一至二章，或許還有《歌羅西書》二章18節）。⁶¹而且，早期教會不太願意過多承認《啟示

294

53. 參見本書第十章第二節的討論。

54. 儘管《以諾一書》三十七至七十一章經常被認為作於公元七〇年前，但是有兩個因素讓我認為它作於公元七〇年後：（一）在《以諾一書》三十七至七十一章中，但以理異象的解釋似乎完全是新的、獨立的——就像在《以斯拉四書》十三章中一樣；（二）沒有跡象表明這些段落有相互影響，或者這些段落與子人的共觀福音傳統有何影響（至少在《馬太福音》之前——參見拙著《形成中的基督論》，頁77-78）；這包括《啟示錄》中對《但以理書》七章13節的使用，這一點更接近於《以諾一書》三十七至七十一章和《以斯拉四書》十三章的傳統而非福音書的傳統。根據這些因素，我認為它作於公元七〇年後，因為那時天啟觀的思想已經普遍形成。但以理的異象，導致了幾個相似的、但又相互獨立的範式。參見本書第九章的討論（頁230〔邊碼〕注50）。

55. J. W. Bowker, 〈「馬卡巴」異象與保羅異象〉（“Merkabah” Visions and the Visions of Paul），載 *JSS* 16（1971），頁157-173。

56. 參見本書第十二章第一節的討論。

57. 參見 J. Neusner, 《約哈拿的生平》（*A Life of Yohanan ben Zakkai*; Leiden: Brill, 1970），頁134-140；參見 Gruenwald, 《天啟末日論與馬卡巴密契主義》，頁75-86；Rowland, 《開放的天堂》，頁282-305。

58. 見上文，頁285（邊碼）。

59. Gruenwald, 《天啟末日論與馬卡巴密契主義》，頁17-18。

60. Rowland, 《開放的天堂》，頁54-55。

61. 《歌羅西書》二章18節經常被認為反對天使崇拜，但是這段文本很可能是指天使崇拜上帝（正如《以賽亞升天記》7.13-9.33；《約伯遭罰》48-50）：

錄》的權威。同樣，拉比們反對天使論 (angelology)，大概也要追溯到我們所討論的這個時期；⁶²關於戰車異象，在《米示拿》中也有明確的警告（《米示拿·論節日獻祭》2.1；以及《以斯帖經卷》[Megillah] 4.10）；至於以利沙的叛教，是拉比傳統中一個臭名昭著的事實。⁶³我們還應該指出：在這之後拉比反對「異端」的論戰，經常就在於捍衛一神教的信仰，捍衛上帝的一體性。⁶⁴

（三）基於這一背景，第四福音書的基督論宣稱就更顯出其重要性了。我們只能舉三個主要的例子。在每一個例子中，我們都需要注意：關於耶穌的宣稱與摩西的截然相對。

（1）《約翰福音》的序言宣稱，耶穌的啟示具有至高的重要性：「從來沒有人看見上帝；那唯一的被生的上帝 (the only begotten God) ⁶⁵將他表明出來」(1:18)。讀者一開始可能並不把這個大膽的斷言放在心上，直至他讀到第二個基督論的斷言——拿但業的見證 (1:47-51)。⁶⁶這一段敘述乍一看令人迷惑，但是結合以

上勾畫出的背景，就會豁然開朗。在密契主義的思想中，「以色列」意指「看見的人」或是「看見上帝的人」（參看《創世記》35:9；常見於斐洛的著作）。⁶⁷拿但業，之所以被認為是「真正的以色列人」，是因為他開始相信耶穌了：他稱耶穌為「拉比」，「上帝的兒子」、「以色列的王」(1:49)。但是耶穌回答說：他將看到的不止於此——不止於僅僅像第一個以色列看見的異象那樣（雅各——《創世記》28:12——通向天上的梯子），因為在這裏，核心的角色將是人子，由他當梯子，即天上和地上的中介 (1:51)。因為沒有其他人見過上帝——即使是摩西 (1:17；參見《出埃及記》33:20、《申命記》4:12)，即使是以色列（「看見上帝的人」），也沒有見過上帝。因此，真正的以色列人被鼓勵去「看」——上帝的所有自我啟示如今都已經通過耶穌並在耶穌身上顯現 (1:18, 51)；人能看見上帝的，也只是人通過以及在基督（的啟示）中所看到的那麼多。⁶⁸

（2）《約翰福音》三章與一章有一個關聯點：另一個支持耶穌的猶太人需要同樣的指導。儘管尼哥德慕是「以色列人的先生」(3:9)，但是他卻沒有辦法讓人「看見上帝的國」，更何況「進入天上的王國」——「沒有人升過天」(3:13)。這一徹底的斷言與流行的觀點截然相反：那時人們普遍認為，這種升天是可能的，只要憑藉對神聖的戰車進行凝神沉思或其他方法。⁶⁹而按照這裏

295

尤其參見 F. O. Francis, 《歌羅西的衝突》(Conflict at Colossae; ed. F. O. Francis & W. A. Meeks; Missoula: Scholars, 1975), 頁 163-207。參見 P. T. O'Brien, 《歌羅西書、腓利門書》(Colossians, Philemon, WBC 44; Waco: Word, 1982), 頁 142-145。

62. P. S. Alexander, 〈他爾根與關於《創世記》六章「上帝之子」的早期解經〉(The Targumim and Early Exegesis of "Sons of God" in Gen 6), 載 JJS 23 (1972), 頁 60-71。

63. Rowland, 《開放的天堂》, 頁 331-339。

64. 參見 Herford, 《塔木德與米大示中的基督教》, 頁 291-307；參見 J. Joz, 《猶太人與耶穌基督：教會與猶太會堂之間爭端的研究》(The Jewish People and Jesus Christ. A Study in the Controversy between Church and Synagogue; London: SPCK, 1954), 頁 185-190。

65. 這是最有可能的文本；例如參見 Metzger, 《希臘語新約文本考釋》, 頁 198。

66. 參看 M. de Jonge, 《耶穌：天堂的陌生來客和上帝之子》(Jesus: Stranger from Heaven and Son of God; Missoula, MT: Scholars, 1977), 頁 83：「一章 19-50 節介於一章 18 節和一章 51 節之間，談論的都是『那一位』(the One) 在天上的地位，處於中介部分的其他一切都以各自的方式指向這『那一位』。」

67. 參見洛布版 (Loeb) 《斐洛文集》(Philo), 第十卷, 頁 334 注釋。

68. 亦參見 N. A. Dahl, 〈約翰的教會與歷史〉(The Johannine Church and History), 載 W. Klassen & G. F. Snyder 編, 《新約闡釋的當代問題》(Current Issues in New Testament Interpretation; New York: Harper & Row 1962), 頁 124-142, 在此參見頁 136-137。

69. 例如參見 H. Odeberg, 《第四福音書》(The Fourth Gospel; Uppsala, 1929), 頁 72-98; Meeks, 《先知國王》, 頁 295-301；參見 F. J. Moloney, 《約翰著作中的人子》(the Johannine Son of Man; Rome: Las, 1976, 21978), 頁 54-57。

的斷言，可能知道天上事物的，只有那從天上降下的，即人子（3:13）。在之後的幾節中提到了摩西，在三章31-36節又回到主題（「從天上來的是在萬有之上」），這樣實際就把耶穌與摩西和施洗約翰區分開來（參看1:6, 17）。即便摩西也沒有升天（但是當時的觀點是摩西有可能升天），⁷⁰施洗約翰就更是「屬乎地」的。關於天上的真正的知識只來自基督，他是從天上來的，他能夠見證在天上所見到的。

296 (3) 在《約翰福音》六章中，敘事展示了一個富於戲劇性的轉變：起初眾人興奮地把耶穌認作「那到人間來的先知」（6:14），像摩西一樣，能應要求重演嗎哪的神蹟（6:31）；但到後來，耶穌自己的許多門徒都厭棄他（6:60-61, 66）。從整個敘事的背景來看，造成門徒離開的原因是，先知和摩西這兩個範疇被超越，被遺棄了。先知對上帝的意願的洞察輕易地被轉變成談論升到天上，去「旁聽」天上的會議。⁷¹如果說，耶穌是「上帝所差遣的」（6:29）是個恰如其分的說法，那麼這就意味着是「被從天上派來」，絲毫沒有之前曾升天的意思。他之後的升天是「回到了他先前所在的地方」，回到了他「原來所在之處」（6:62）。連摩西也被推到一邊（6:32）。嗎哪的神蹟並不能使摩西升天，像猶太人期待的那樣；⁷²這種範疇對於表現耶穌的重要性來說是不充分的。《以賽亞書》五十四章13節所應允的與上帝的直接交流（「你的兒女都要受主的教訓」），如今已經在耶穌身上成為現實（而不是通過妥拉）；耶穌是碼尺，必須通過他，

那些宣稱是從上帝而來的知識才得以驗證，因為只有他見過父（約6:45-46）。⁷³因此，一種信仰便是：耶穌本人是永恆生命的中介，耶穌來自上帝，生命的糧來自天上，由上帝而來的生命在耶穌身上顯現，也就是道成了肉身（6:35-58）。

通過這些表述，《約翰福音》試圖表達這種主要的觀點：啟示來自上帝，我們能夠在耶穌的肉身裏找到天上秘密啟示的最充分、最清晰、最終的形式，這一形式只能在耶穌身上找到，在摩西的妥拉裏是找不到的。

(四) 這裏我們就能開始討論另一個主要的母題，它在比第四福音書更早的基督教著作中證明很重要——耶穌是智慧。有一種長久以來存在的觀點：《約翰福音》序言的語言很依賴第二聖殿猶太教的智慧神學。⁷⁴舉例來說：

《約翰福音》一章1節：

太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。

《所羅門智訓》九章9節：

智慧與你同在，並且知道你的行動，在你創世之時，
她就在場。

《約翰福音》一章4節：

生命在他裏頭，這生命就是人的光。

70. 參見本書第十一章第六節（二）的討論。

71. 參見 J. A. Bühner, 《第四福音書中的使者及其道路》(Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1977)。

72. 參見 G. Vermes, 〈他是糧：〈內奧菲著他爾根〉《出埃及記》十六章15節注〉(“He is the Bread”: Targum Neofiti Exodus 16.15), 載《後聖經猶太教研究》(Post-Biblical Jewish Studies; Leiden: Brill, 1975), 頁139-146。

73. 參見頁 Borgen, 《來自天上的糧》(Bread from Heaven, NTSupp. X; Leiden: Brill, 1965), 尤其頁150-154。

74. 參見 R. Harris, 《〈約翰福音〉序言的起源》(The Origin of the Prologue to St. John's Gospel; Cambridge University, 1917), 尤其見頁43; R. Bultmann, 〈《約翰福音》序言的宗教史背景〉(Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, 1923), 載氏著, 《解經——新約研究論文集》(Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1967); Dodd, 《第四福音書詮釋》, 頁274-275。

《亞里多布書》(Aristobulus)：

所有的光來自於她(智慧)。⁷⁵

297

《約翰福音》一章 11 節：

他到自己的地方來，自己的人倒不接待他。

《以諾一書》四十二章：

智慧想在人的子孫中找到居所，但是卻沒有找到這樣一個地方。

《約翰福音》一章 14 節：

道成了肉身，住在我們中間(字面意思是，在我們中間搭起了帳篷)。

《便西拉智訓》二十四章 8 節：

那個創造我的人為我指定了居所。他說：「居住在雅各裏面(字面意思是：在雅各裏搭建帳篷)。』

還有一個事實不為人熟悉：在第四福音書中，關於智慧的主題不僅僅出現在序言中；在耶穌的教導中，那些不斷重複的地方都是由神聖智慧的語言和意象組成。⁷⁶舉例來說，與耶穌從天上降下的說法最接近的敘述，是在《所羅門智訓》九章 16-17 節、《巴錄書》三章 29 節、《以諾一書》四十二章中。在《箴言》八章和《便西拉智訓》二十四章中，智慧的言說都是以第一人稱單數的「我是」出現。相似的是：耶穌也以「我是」自稱。耶穌是智慧——是光(《所羅門智訓》7:26, 29；《約翰福音》12:8)；耶穌是吃的，是喝的(《便西拉智訓》24:19-22；《約翰福音》6:51-58)；耶穌是牧人(Philo,《論耕作》[*De*

Agricultura] 51；《論改名》[*De Mutatione Nominum*] 116；

《約翰福音》10:14)。有一點很重要：第四福音書認識到了智慧的本質⁷⁷——它不是另一種由天使或人充當的中介或代理，而是上帝在自我啟示中言說自己的方式。因此，《約翰福音》十二章 45 節和十四章 9 節這樣強調：「人看見我，就是看見那差我來的」(12:45)；「人看見了我，就是看見了父」(14:9)。另外，十二章 41 節(以賽亞「因為看見他的榮耀，就指着他說這話」)也表達了同樣的意思：基督就是上帝的榮耀／舍金納，即上帝的臨在，而這是通過上帝在聖殿中的異象向以賽亞顯現的(賽 6)。⁷⁸也正因為如此，「猶太人」指控耶穌：他把自己等同於上帝(5:18)；耶穌，他自己是人，卻使自己成為上帝(10:33)。

顯然，第四福音書超越了我們所讀過的那個時期基督教的其他作品，使智慧基督論的重要性得到了充分的展現。對耶穌來自天上的出身的強調，在這裏遠比在《哥林多前書》八章 6 節和《歌羅西書》一章 15 節中徹底，也強烈得多。父與子之間緊密連續，遠不止於僅僅在意願上或者在功能上是一致的。

但是《約翰福音》的基督論也大大超越了我們所見的第二聖殿猶太教的範疇，約翰如此的做法使得他在公元七〇年後的拉比中間顯得很另類。在拉比們看來，智慧毫無疑問是與妥拉相聯的，拉比們很願意也很希望推動這一認識(《便西拉智訓》24:23, 25；《巴錄書》3:36-4:4)。對拉比們來說，恩典與真理是通過律法而來的(1:17)；對他們來說，妥拉是上帝賜予的禮物，是生命之水(4:10)；對他們來說，嗎哪是摩西提供的天上食糧(6:31-33)等等。遵循同基督徒相似的邏輯，拉比們

298

75. Eusebius,《為福音作準備》,13.12.10。

76. 參見 R. E. Brown,《〈約翰福音〉一至十二章》(*John 1-12*, AB29; New York: Doubleday, 1966), 頁 cxxii-cxxv。

77. 參見本書第十章第五節的討論。

78. 參見 Dahl,《約翰的教會與歷史》,頁 131-134。

談論的妥拉是一種前存在。⁷⁹但是不同之處在於，作為前存在的妥拉可以被保留下來，並且對上帝的一體性不產生任何威脅；然而以這樣的方式言說作為人的耶穌，就不可避免地意味着把耶穌視為天上的第二個神聖權柄。

於是我們不得不面對這個問題：約翰在這一點上是否走得太遠了？約翰超越了基督徒的圈子裏所宣揚的關於基督的說法，超越了到那時為止在第二聖殿猶太教中關於智慧的思想，他把自己的耶穌放在了與當時的拉比權威對抗的位置，這是否走得太遠？

七、走得太遠？

當我們把約翰的基督論中所有線索聯繫起來的時候，會得到一個甚麼樣的結果？

(一) 約翰的基督教仍然屬於猶太教的一股大潮流中，這就是，尤其是在公元七〇年後的一段時期，試圖探索能讓人通達天上知識的不同途徑，能讓人看清關於上帝目的秘密的不同途徑——上天之旅、榮耀的天使般的存在者異象、密契的體驗、關於神聖智慧的玄想、對《但以理書》七章 9-14 節的思考，尤其是關於《但以理書》七章 13-14 節中「像人子一樣的形象」的思考。在這種探索中，第四福音書作者的觀點是清晰的；耶穌是唯一能夠揭示天上秘密的人，他提供了關於上帝的知識；他正是人子；他正是成了肉身的智慧。

(二) 公元七〇年後猶太教的主要一支，即主要是在雅麥尼亞地方的拉比，對猶太教的玄想趨勢越來越緊張，因此覺得他們的任務就是更謹慎地定義猶太教，為猶太教劃定更為嚴格的界限。在他們看來，要對付這樣

79. 例如參見 Strack-Billerbeck, 2.353-355; F. B. Craddock, 《新約中基督的前存在》(The Pre-existence of Christ in The New Testament; Nashville: Abingdon, 1968), 頁 46-53。

的神學思索和探究，唯一保險的方法，就是把思索探究聚焦在妥拉上：唯有妥拉包含着必須探究的知識；唯有妥拉是神聖智慧的體現。其結果是：這一早期拉比猶太教的一支希望猶太同胞從其他猶太教的形式中脫離出來，不要花在拉比看來是過多的精力去探究關於上帝的知識和上帝的秘密——這指的就包括了早期基督教，儘管不只是它。

(三) 在這種背景下，在《約翰福音》核心部分中非常典型的爭論和衝突就變得更明顯了：這種衝突的一方是「猶太人」——猶太權威，他們宣稱自己是猶太教唯一合法的闡釋者，另一方是約翰所代表的猶太人，信仰耶穌是彌賽亞、上帝的兒子。還有一部分中間分子搖擺不定：他們不能確定是耶穌正確，還是猶太權威正確。也就是說，爭論中有三方。

(1) 就猶太當局者而言，(約翰式) 基督徒走得太遠：《約翰福音》中的耶穌把自己變成了上帝。也就是說，信仰第四福音書中的耶穌基督的人，拋棄了一神論的基本信仰原則。他們把耶穌變成了天上的第二個權柄。⁸⁰他們推倒了第二聖殿猶太教的最後一個支柱。

(2) 然而，就第四福音書的作者以及他代表的基督徒猶太人而言，以上論斷錯誤地評價他們的信仰。第四福音書的作者認為，耶穌並非天上另一個權柄、另一個神聖存在，因此，耶穌並沒有威脅到上帝的一體性。相反，耶穌是上帝的智慧言說者，是上帝自己的自我啟示。見到了耶穌就等於見到了父。換句話說，約翰仍然認為自己是一神論者，他認為他關於耶穌基督的言說仍然在猶太教一神論的界限內。我們在這裏大概可以很確切地這樣總結約翰的基督論：對約翰來說，耶穌並不是上帝

80. 參見 J. Ashon, 《理解第四福音書》(Understanding the Fourth Gospel; Oxford: Clarendon, 1991), 頁 158。

的兒子所成的肉身，而是上帝成了肉身——上帝的自我啟示成為了活生生的血和肉。

300 (3) 很顯然，約翰仍然盼望能贏得「猶太人」——那些中間分子，使他們相信耶穌是基督，是上帝的兒子，因為這一信仰能夠使人得生命（約 20:31）。約翰所盼望的，卻正是拉比所擔心的（如《約翰福音》7:45-52，11:45-48，12:10-11，17-19）。毫無疑問，約翰明白，要實現這盼望，可能性微乎其微：他戲劇性的描述展現了一個事實：那些處於中間立場的猶太人最終也都加入了「猶太人」（猶太當局者）的行列（12:37-40）。但是，顯然還是有一些人獨個鼓起勇氣公開地完全認信耶穌是基督，是上帝的兒子，如尼哥德慕（7:50-51，19:39-42）和生來瞎眼的人（9），甚至還有一些權威的人（12:42-43，19:38）。因此現實地說，第四福音書的作者是為了這些人而寫作的。

(四) 簡而言之，在拉比猶太教的支持者看來（他們宣稱自己是真正猶太教的合法代言人），基督徒對於耶穌的宣稱走得太遠了。從他們的角度來看，分道揚鑣已經開始。而猶太人的大部分（約翰所描述的），也站到了猶太權威的一邊，這可能意味着分道揚鑣已不可逆轉（具體到這件事，也的確是如此）。但是對約翰來說，他在第四福音書裏宣揚的信仰，仍然是第二聖殿猶太教的一種形式，仍然屬於寬泛的猶太教，這種猶太教認為，對上帝的奧秘目的有更深的洞見是很重要的。總之，約翰關於耶穌的宣稱仍然表達了猶太教一神論，仍然同其他猶太人一樣認為，探究如何言說獨一神，如何言說上帝對以色列的啟示，是很重要的。約翰仍然希望，能用他的宣稱來說服越來越多猶太同胞，因為他說，基督教對傳統猶太教的表達，是全猶太教得到生命的方式。

第十二章

分道揚鑣

我們已經一一分析了第二聖殿猶太教的四大支柱，並分析了每一根支柱如何成為猶太教的新派別（基督教）和猶太教其他派別之間的問題。更確切地說，我們已經分析了在公元一世紀的多元化猶太教的內部，一個主要教派（即後來的基督教）如何因為一連串關鍵問題，而與另一個主要教派（即後來的拉比猶太教）就像同一股線分成了兩股那樣分裂的。換個比方，在晚期第二聖殿猶太教的寬泛範圍內有不同派別，如大河中有各股水流，彼此經常起衝突。我們已經審視了其中兩股力量強的水流，如何漸漸各自開出了另外的河道。這場決裂並不是迅速發生或是突然發生的。這一決裂始於耶穌，但是，如果沒有復活的事件，沒有向外邦人傳教，這兩個主要的教派就會是兩股始終在同一個河道裏的水流。

我們也不能用一次性的決裂或是一次性的「分道揚鑣」（我們的核心比喻）來形容這一過程。對那些仍舊以聖殿為中心的猶太人來說，司提反事件及其後果造成了決定性的分歧；儘管「那些人」中也包括很多信耶穌為彌賽亞的猶太人。《希伯來書》的作者顯然認為，他自己和他的社群與典型的猶太祭禮儀式及敬拜思考模式有距離。同時我們應該又一次提醒自己，拉比猶太教做到了在沒有聖殿、不能行獻祭的祭禮的情況下，把自己保存下來並且繁榮發展。這裏我們要談論的是最初的分道揚鑣。對於幾乎完全用妥拉來確定自己身份的猶太教

來說，保羅和向外邦人的傳教意味着不可挽回的分歧。因為對他們而言，宗教身份和民族身份是不可分割的。我們還記得，許多基督徒猶太人的態度是模稜兩可的，而保羅也試圖讓以色列的揀選仍然保有它作為基本公理的全部重要性。然而，進一步的分裂還是發生了。對於那些確認傳統意義上的上帝的統一性、那些絕不支持對這項基本公理的界限加以探索的「猶太人」來說，基督徒宣稱耶穌是神聖的道／智慧成為肉身的做法，無疑是最後一根稻草；這樣做的人，在猶太會堂中再無立足之地。於是，最終的分道揚鑣不可避免。

可以肯定，基督教作者們並不贊同這些觀點。所有《新約》作者都以各自的方式抗議說，他們對於猶太遺產的理解是忠實於猶太遺產的，甚至比其他宣稱的人更忠實於這一遺產。我們需要重新地審視這個說法，因為這可以促進猶太教與基督教齊心協力地實現雙方和解。關於這個方面，我們會在本章的下半部分再說。但現實情況是，基督教作者一方的說法沒有甚麼效果。就這樣，兩方面分道揚鑣了，而且自那時起，一直分裂至今。

但是在我們進行總結性的思考之前，還需要澄清一個問題：在分道揚鑣的過程中，是否有一個決定性的時間點或時間段，就是在這時候，分道揚鑣的局面變得無何挽回？之前，我們幾乎總是按不同主題來討論這一問題。但是歷史上是否曾有過這個時間，在此之前最終的分道揚鑣還可以避免，在此之後則情勢不可挽回？在很多人看來，最顯而易見的時間應該是公元七〇年的猶太起義失敗和耶路撒冷被毀。

一、公元一世紀七〇年危機的意義

本世紀初一個主導的觀點是：公元七〇年是猶太教

與基督教分道揚鑣的關鍵時刻。¹這一觀點的理由很簡單：²隨着第一次猶太起義的失敗以及同年耶路撒冷的被毀，約瑟夫所談的猶太教內部「四個教派」，減少到一個——法利賽人。其他教派都因為起義不成功而被滅除。昆蘭社群的愛色尼派於公元六十八年被羅馬軍團摧毀；撒都該派隨着聖殿被毀而消失，因為聖殿被毀意味着其政治權力和經濟權力的基礎被毀；奮銳黨派在公元七十三或七十四年馬薩達的最後一次起義中被摧毀。³於是只剩下基督教與法利賽人為繼承七〇年前的猶太教而競爭。但是他們此時走向相反的方向。公元七〇年後，第二聖殿猶太教其他教派消失，只剩下兩個教派，而這兩個教派也已經分裂，非但如此，這一分裂的趨勢還在不斷加劇。

然而，這一結論還是有過於簡單之嫌，因為它歪曲了某些事實。雖然在公元七〇年的危機後出現了第二聖殿猶太教的兩個主要繼承者——拉比猶太教（法利賽人的繼承者）和基督教（主要包括外邦人），但是如果仔細分析《使徒行傳》，《馬太福音》和《約翰福音》，我們會發現分道揚鑣在公元七〇年並沒有完全發生，或者說，那時的基督教和拉比猶太教只是有了一些小的裂隙。這一情形可以做簡單的回顧。

1. 例如參見西蒙 (M. Simon) 在《真實的以色列》一書，頁 x 所引述的。而羅賓遜 (J. A. T. Robinson) 在《重新確定新約的寫作年代》裏，把《新約》寫作年代定在公元七〇年之前，這也暗含了上述觀點。
2. 例如參看 S. Sandmel, 《猶太教與基督教的公元一世紀：種種確定的與不確定的》(The First Century in Judaism and Christianity. Certainties and Uncertainties; New York: Oxford University Press, 1969), 頁 25-26、58。這一點含蓄地體現在作者認定，雅麥尼亞當局能夠讓所有猶太人都做「詛咒異端邪說者的祝禱」(birkat ha-minim)；但事實並非如此，參見本書第十一章第五節，以及本章注 6。
3. 參見 Schürer, 卷一，頁 523 及以下。

(一) 拉比猶太教 隨着耶路撒冷的被毀，羅馬當局允許沒有參與起義的法利賽人在雅麥尼亞 (Yavneh [Jamnia]) 設一所學院或一所拉比學堂。雅麥尼亞是地中海沿岸一座非常猶太化的城市。這所拉比學堂最初由約哈拿領導，接着由迦瑪列二世領導，這一點前面已經提及。⁴在這所拉比學堂裏，法利賽人重新系統地表述猶太教，定義猶太教。我們或許可以說，法利賽人是圍繞剩下的三大支柱做這些的（因為四大支柱之一的聖殿已經被毀）。然而這是誤導性的：因為聖殿祭禮並沒有被忽略或被取消。相反，拉比們繼續保持着祭禮儀式，他們這樣做基於一個假設：聖殿會重建，就像從前一樣——聖殿曾在巴比倫統治的年代遭摧毀，巴比倫滅亡後，聖殿又得以重建。⁵然而，對雅麥尼亞的拉比學者們來說，妥拉才是基本的焦點。於是，這些拉比學者們在雅麥尼亞開始逐步為妥拉詮釋傳統的傳遞訂立規則；同時，他們不斷地傳授並發展哈拉卡，他們認為以色列人應該遵循哈拉卡來生活。這一進程以公元二〇〇年出版的《米示拿》為高潮，而《米示拿》又成為《塔木德》的基礎。這樣一來，他們成功地發展了猶太教的形式，通過這一形式，猶太教儘管沒有地理上或儀式上的中心，卻依然得以保存自己的身份。

然而，有一點需要認識到：雅麥尼亞的影響並沒有迅速地波及猶太教的其他形式。從雅麥尼亞開始了一個漫長的發展過程：拉比們逐漸擴展他們的影響，最終獲得了廣泛的承認——最初的時候，毫無疑問，他們的影響僅限於巴勒斯坦地區，後來才慢慢地遍及到散居地。實際上，直到公元四世紀，拉比的教長立足在加利利一

4. 見上文，頁 209-210（邊碼）。

5. 柯恩 (S. J. D. Cohen) 在《從馬卡比到米示拿》，頁 219 中指出：米示拿的一多半是關於聖殿及聖殿祭禮的。

帶，才建立了對羅馬帝國境內散居地猶太人社群的半正式統治，並獲得羅馬帝國的允許，派遣使徒 (*apostoloi*) 向這些社群收取一定的奉獻。⁶不管這件事的確切情形如何，我們可以確定的是：雅麥尼亞當局並非一夜之間就統一了猶太教、控制了猶太教的其他教派。很有可能，在公元七〇年後的那段時期，拉比的哲人與其他猶太教「哲學」和其他對猶太教的詮釋產生了激烈的競爭。與拉比猶太教競爭的，包括愛色尼派和撒都該派，它們一直存在，而且發生着影響，約瑟夫對此有過記述。當然，拉比猶太教也與基督教有着競爭關係。⁷因此，我們不能簡單地說，「拉比猶太教」是直到三世紀在羅馬帝國境內唯一被承認的猶太教形式。

(二) 猶太基督教 如果說猶太教並不是突然之間變成了拉比猶太教，那麼基督教也並非一夜之間變成了外邦人的基督教。有一點可以肯定：在耶路撒冷，保守猶太基督教的基礎在公元六十六年至七〇年的種種事件中被摧毀了，或者說，至少其重要性被嚴重削弱了。⁸然而，有一種傳統，說耶路撒冷教會逃離了耶路撒冷，或者是在發生起義之前，或者至少在公元七〇年羅馬人最

6. 這一點在專家學界已經形成共識，主要的研究尤其參見 Simon，《真實的以色列》；Alon，《塔木德時代生活在他們土地上的猶太人》；S. T. Katz，《重新審視公元七〇年後猶太教與基督教的分裂問題》(Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 CE: A Reconsideration)，載 *JBL* 103 (1984)，頁 43-76；Cohen，《從馬卡比到米示拿》，頁 221-224；Saldarini，《法利賽人的文士與撒都該人》，頁 196、207-209；P. S. Alexander，《從拉比猶太教的視角看「分道揚鑣」》(“The Parting of the Ways” from the Perspective of Rabbinic Judaism)，載 J. D. G. Dunn 編，《公元七〇至一三五年的分道揚鑣》(*The Parting of the Ways: AD 70-135*；Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992)。

7. 在公元七〇年之前，撒都該人不能完全被視為最高祭司階層；參見 Porton, *EJMI*，頁 67-68 中的短評。

8. 儘管優西比烏 (Eusebius) 的《教會史》4.5 中記載了這樣的傳統：希伯來人的教會的歷任主教都由「猶太人出身」的人來擔任，一直到巴柯巴 (bar Kokhba) 起義後，哈德良皇帝把所有猶太人趕出耶路撒冷為止。

終圍困耶路撒冷城之前 (Eusebius, 《教會史》[*Historia Ecclesiastica*] 3.5.2-3)。⁹這一點在兩段《新約》文本中有所體現——《路加福音》二十一章 20-21 節和《啟示錄》十二章 14 節：

《路加福音》二十一章 20-21 節：你們看見耶路撒冷被兵圍困，就可知道它成荒場的日子近了。那時，在猶太的應當逃到山上，在城裏的應當出來，在鄉下的不要進城。

305

《啟示錄》十二章 14 節：於是有大鷹的兩個翅膀賜給婦人，叫她能飛到曠野，到自己的地方躲避那蛇，她在那裏被養活一載二載半載。

根據優西比烏 (Eusebius) 的記載，耶路撒冷的基督徒逃到了外約旦 (Transjordan) 的佩拉城 (Pella)。重要的是：正是在佩拉，後來的猶太基督教的一支——伊便尼派 (Ebionites) ——發展起來。¹⁰

更為重要的是，與那些繼承了保羅與希臘化猶太人傳統的教會相比，這一猶太基督徒的教派與最初的耶路撒冷的拿撒勒社群有着更為直接的傳承關係。我們當然不能假定，人們在耶路撒冷所理解、所實踐的基督教已完全消失，也不能假定，猶太基督教教派已經不屬於公元一世紀基督教的範圍，儘管這些猶太基督徒的教派對律法無比忠誠，視保羅為叛教者，極為尊崇耶路撒冷的

9. 關於這一傳統說法的基本歷史真實性，參見 C. Koester, 〈「逃亡到佩拉」傳統的起源與意義〉 (The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition), 載 *CBQ* 51 (1989), 頁 90-106。

10. 這尤其參見伊皮法紐 (Epiphanius) 的引述；相關討論參見 A. F. J. Klijn & G. J. Reinink, 《教父文獻中關於猶太基督徒教派的證據》 (*Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, *SuppNovT* 36; Leiden: Brill, 1973), 頁 19-43。

雅各，排斥《約翰福音》的基督論。¹¹而這些教派自身也不是迅速消失的，它們最少存在到公元四世紀的時候。只要它們存在，就模糊了猶太人與基督徒之間那不然會越發明顯的分界。¹²

此外，像《馬太福音》、《雅各書》這樣的著作，可能保留着某些傳統，像上文提到的那些形式的猶太基督教一直都依賴這些傳統（如《馬太福音》10:5-6, 15:24）。¹³儘管在教父們中流傳着一個說法——猶太基督徒從一開始就是異端，我們卻不能認定他們的說法是完全客觀公正的，我們也不能把基督教印上一個單一的標籤，就像我們不能拿單一的模式來描述拉比猶太教一樣。當主流基督教與猶太基督教分道揚鑣的時候，情況比基督教與猶太教的分裂更為複雜。就像七〇年後的猶太教一樣，七〇年後的基督教也形態各異。而基督教的各種形式與猶太教的各種形式一直交叉重疊，這在猶太基督教那裏表現得更為明顯。

306

(三) 猶太教的一些其他形式 我們已經指出，在公元七〇年的災難之後，猶太教的其他形式倖存下來。在約瑟夫的記載中，談到其他「教派」的時候用的都是現在時式，這表明這些教派持續存在了一段時間並且產生着影響。我們也談到了同一時期猶太教密契主義

11. 我這裏引用了拙著《新約中的統一性與多元性》中的觀點 (頁 240-244)。關於猶太基督徒社團內的反保羅主義，參見 G. Ludemann, 《異教使徒——保羅 (卷二)：早期基督教內的反保羅主義》 (*Paulus, der Heidenapostel; Band II, Antipaulinismus im frühen Christentum*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983), 第二部分。

12. 關於猶太基督教的複雜性，參見 J. E. Taylor, 〈早期猶太基督教現象：現實還是學者的發明？〉 (The phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?), 載 *JC* 44 (1990), 頁 131-134。

13. 根據伊皮法紐的觀點，伊便尼派 (the Ebionites) 使用的是嚴重殘缺不全的版本 (Irenaeus, 《駁異教徒》 [*adversus Haereses*] 1.26.2, III.11.7; Epiphanius, 《業箱》 30.3.7)。

的發展，這一思想影響到約哈拿，也許還有亞基巴。¹⁴還有一點也很重要：公元七〇年至一三二年被視為是猶太教天啟末日論的發展黃金時期，因為在這一時期，除了約翰的天啟末日論外，兩部猶太教天啟末日論的經典著作——《以斯拉四書》和《巴錄二書》也寫成了。我們不得不再次申明：第二聖殿猶太教並非是突然間剩下了兩個主要派別——法利賽派和拿撒勒派。

另外，前面已經指出，¹⁵「以斯拉」和「巴錄」這兩個假名的使用表明了一種熱情的假設：聖殿會得到重建；以斯拉被認為是放逐後重建以色列宗教和祭禮的領袖；巴錄被認為是見證耶利米買了亞拿突的一塊地、並且替他保管賣契的文書，而耶利米買這塊地是表示他堅信，上帝判以色列人流亡後，又將讓他們回歸（耶32:12-15）。這樣一種假設或許盼望着，之前的第二聖殿猶太教的寬廣度，至少在某種程度上將會維持或者恢復（《巴錄二書》32:2-4；¹⁶參看《西卜神諭篇》5:493-502）。《以斯拉四書》展示了一種對待危機的不同態度——由於耶路撒冷被毀，形成了一種以種族為中心的恩約主義，它放棄了第二聖殿猶太教的第二大支柱（揀選和聖約），而且發展了自己的一套思想體系——一個體可以通過做功稱義（這是《以斯拉四書》的高潮，見十四章 27-35

307

14. 參見本書第十一章第六節（二）的討論。

15. 參見本書第五章，頁116（邊碼）。《巴拿巴書信》的寫作背景是：猶太人期望聖殿能夠重建；參見 M. B. Shukster & P. Richardson, 〈巴拿巴書信中的聖殿與學習室〉（Temple and Bet Ha-midrash in the Epistle of Barnabas），載 S. G. Wilson 編，《早期基督教內的反猶太教（第二卷）：分裂與爭論》（*Anti-Judaism in Early Christianity. Vol. II, Separation and Polemic*; Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1986），頁17-31；參見 R. S. MacLennan, 《早期基督教關於猶太人和猶太教的文獻》（*Early Christian Texts on Jews and Judaism*; Atlanta: Scholars, 1990），第一章。

16. 參見 F. J. Murphy, 〈敘利亞《巴錄啟示錄》中的聖殿〉（The Temple in the Syriac Apocalypse of Baruch），載 *JBL* 106（1987），頁671-683。

節）。¹⁷主流基督教與拉比猶太教並不是唯一試圖重新定義第二聖殿猶太教遺產的派別。

（四）基督教仍然是猶太基督教 當我們把目光移向公元二世紀，我們發現，不僅某些基督教派別可以被描述為「猶太基督教」，連基督教這個整體也可以被描述為「猶太基督教」。¹⁸繼承猶太遺產，不僅包括繼承猶太經典（「舊約」），也包括可以稱之為「再猶太化」的過程——與「祛終末論」（標誌着基督復臨盼望的衰退）的過程是一體兩面。這在公元一世紀末二世紀初正在發展演變的教會論中有明白的體現，因為向外邦人傳道所建立的教會中，猶太會堂的管理人（督管）加長老的模式仍然佔有重要的位置，也就是說，猶太會堂的模式延展開來，¹⁹非但如此，這些教會還採用了《舊約》中祭司獻祭的語言，並且不斷加以補充，所根據的觀念就是，在全體民眾的祭司職份中，有一部分人有一種不同的祭司職份。²⁰

還有一個事實更令人矚目：從公元二世紀之前開始，非拉比猶太教的文本得到了謄寫和保存，而這一整個工作並非由拉比完成，而是由基督徒完成——這些重要的文本包括《所羅門詩篇》、《摩西遺訓》、《西卜神諭篇》、《以斯拉四書》、《巴錄二書》。亞歷山大里亞的斐洛實際上可以被視為在基督之前的基督徒，因為他對於邏各斯

17. 這裏的觀點借鑒了我學生的著作：Bruce Longenecker, 《終末論與聖約》。西蒙在《真實的以色列》，頁35-36中也認為，「對於猶太教的普世主義來說，聖殿是一個障礙」。

18. 參見 J. Danielou, 《猶太基督教神學》（*The Theology of Jewish Christianity*, 1958; ET: London: Darton, Longman & Todd, 1964）。

19. 參見拙著《新約中的統一性與多元性》，頁115-116。

20. 參見本書第十二章第六節的討論。

的闡釋是邏各斯基督論的雛形。²¹很顯然，我們在這裏看到了第二聖殿猶太教的這個較大教派和主流基督教之間活躍的互動——它們之間交叉和相互影響的程度，遠勝過拉比猶太教與以上兩者中任何一方的互動。

當我們評估第一代基督徒佔有了多少猶太教文獻並融入自己的文獻時，也會看到上文所說的情況。舉例來說，《以斯拉四書》(IV Ezra) 在前後分別加了兩章，
308 成了一部基督教偽經《以斯得拉二書》(II Esdras)。現在學界普遍認為，《十二族長遺訓》(The Twelve Patriarchs) 是基督教對猶太教古籍的重組(或編撰)。²²《以賽亞升天記》是猶太教經典《以賽亞殉難記》(Martyrdom of Isaiah) 和兩部基督教作品的合成。《使徒憲章》(Apostolic Constitutions) 的卷七卷八，似乎混合了大量猶太教的祈禱文。²³即使自公元七〇年後，主流基督教與拉比猶太教之間的分裂已經不可逆轉，但是仍然有證據清楚地表明，第二聖殿猶太教的一些較大教派仍舊互相交融、互相滲透了一段時間。

(五) 猶太人與基督徒之間持續接觸的證據 在拉比們的作品中有一些證據表明，拉比與「異端」(minim) 一直保持着接觸。至少兩種材料值得我們注意。

21. 例如參見 J. N. D. Kelly, 《早期基督教教義》(Early Christian Doctrines; London: Black 1960)。至於公元二世紀的護教者，他們的思想更接近於斐洛，而不是約翰(頁 96)。

22. 參見最近的討論, J. J. Collins, *EJMI*, 頁 268-276。

23. 細節參見 Charlesworth, 《舊約偽經》, 卷二, 頁 143 及以下, 671 及以下; 參見他的論文〈根據基督教對次經的編輯看基督徒與猶太教徒的自我定義〉(Christian and Jewish Self-Definition in Light of the Christian editions to the Apocryphal Writings), 載 *JCSJ*, 頁 27-55; 進一步討論見 R. A. Kraft, 〈早期基督教的多重猶太遺產形式〉(The Multiform Jewish Heritage of Early Christianity), 載 J. Neusner 編, 《基督教、猶太教及其他希臘羅馬的宗教: 紀念史密斯的研究(第三部分): 公元七〇年前的猶太教》(Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for M. Smith; Part III, Judaism before 70; Leiden: Brill, 1975), 頁 175-199。

(1) 關於「福音書與異端書籍」的警告得以保存。²⁴對於拉比們來說,「異端作品」與正典的關係問題一直是備受矚目的。因此,我們總是聽聞這樣的爭論:這樣的基督教文獻是否會「玷污我們的雙手」,也就是說,這樣的基督教文獻是否得到了默示,²⁵這樣的文獻是否應該保留下來而不被燒毀,是否具有正典的價值。

《陀瑟他·論手》(t. Yadaim) 2.13: 福音書(gilyonim) 和異端書籍(sifrei minim) 不會玷污我們的雙手。《便西拉智訓》與從那時開始所寫的全部作品都不會玷污我們的雙手。

《陀瑟他·論安息日》(t. Shabbat) 13(14).5: 福音書與異端書籍應該付之一炬,但是應該在他們的領地被燒毀。拉比約西(Yose ha-Gelili) 說:某個平常日,人從書中摺下神聖的名字藏起來,並燒毀那剩下的。拉比塔風(Tarfon) 說:但願我能埋葬我的兒子!如果那些落到我的手上,我將把它連同上面的神聖名字一起燒了。如果有追者追我,我寧願進入拜偶像者的家也不願進入他們的房子。因為崇拜偶像的不會先承認他然後否定他,這些人卻

309

24. 參見 Herford, 《塔木德與米大示中的基督教》, 頁 146-161; Alon, 《塔木德時代生活在他們土地上的猶太人》, 頁 290-307; Schiffman, *JCSJ*, 頁 153-155; 參見氏著, 《猶太人是誰?》, 頁 62-64; 參見 Katz, 〈重新審視公元七〇年後猶太教與基督教的分裂問題〉, 頁 56-62; 參見 Alexander, 〈從拉比猶太教的視角看「分道揚鑣」〉。以上引文的意義並不在於它們代表着特定的時代,它們反映的時代越接近現在,它們的見證也就越重要。烏爾巴赫(E. E. Urbach) 認為, gilyonim 並不是福音書(Gospels), 而是「福音書的空白地帶」(*JCSJ*, 頁 290-291); 參見 Herford, 《塔木德與米大示中的基督教》, 頁 155 注 1; 參見 Katz, 〈重新審視公元七〇年後猶太教與基督教的分裂問題〉, 頁 58-59。

25. 《陀瑟他·論手》2.14: 「拉比西緬(Shim'on ben Menasya) 說:《雅歌》不會玷污雙手,因為它是在神聖默示下寫成的。《傳道書》(Qohelet) 不會玷污雙手,是因為它是所羅門的智慧。」

承認他又否定他……拉比以實瑪利 (Ishmael) 說：如果讓丈夫和妻子和平共處，那無處不在者曾下令讓內容神聖的一卷書 (*sefer*) 被水湮滅，而這些異端的書籍造成了以色列和天上的父之間的仇恨，不是更應該被清除，這些書和上面的神聖名字……

這些異端書籍 (*Sifrei Minim*) 或許不是明顯的基督徒作品，如《新約》的書信，與福音書形成反差，而更可能是基督教的妥拉經卷。這類由基督徒寫成的經卷被認為不適用於公眾的祈禱，因為它們的出身決定了它們被懷疑的命運。同樣，在公眾祈禱中，福音書也不能作為經典被朗讀。這一規定的影響深遠。不說別的，這一規定會排斥了基督教妥拉經卷的抄寫員，而且，所有遵從規定的猶太教會堂也都不可能在儀式裏採用這些經卷。

此外，從這些經卷中聽講妥拉，被認為是無效的，不是真正聽講律法，因此，身為拉比的猶太人就不會進入基督徒影響下的猶太會堂，也不會參加基督徒的聚會，因為在這種聚會中，福音書作為經典公開被朗讀。這一規定似乎造成了拉比猶太人與基督徒猶太人在祈禱儀式上的分裂。²⁶

這些規定暗示着：在拉比當局的統治範圍內，有一些猶太人閱讀福音書，閱讀基督教的妥拉經卷。不得不訂出這些規定的原因在於，一些非基督徒的猶太人可能把這些基督教的作品視為正典，或者他們至少在問，這些作品是否可能是正典。在他們看來，這些作品最起碼與《便西拉智訓》的地位差不多。這些規定與爭論反映了猶太基督徒群體內部的變動的局面。這些問題的討論

26. 我這裏借用了亞歷山大 (P. S. Alexander) 在〈從拉比猶太教的視角看「分道揚鑣」〉裏的觀察。

假設了一種不間斷的光譜：從外邦人基督教，到猶太基督教以及其他猶太教形式，直至拉比。

(2) 還有一些規定的實施，顯然是為了防止在拉比猶太教和異端 (*minim*，即猶太基督徒) 之間搖擺的那些人之間的接觸。

《陀瑟他·論宰殺供食用之動物》 (*t. Hullin*)

2.20-21：假如肉食來自非猶太人之手，那麼我們可以享用它，但是假如肉食來自一個異端者 (*min*) 之手，那麼禁止食用。來自異端家裏的肉食，實際上是用於獻祭死人的，因為他們說：異端宰殺牲畜是用於拜偶像的；他們的麵包是撒瑪利亞人的麵包；他們的酒是獻邪神的酒；他們的果實未交付什一稅；他們的書是關乎占卜的書，而且他們的孩子是私生子 (*mamzerim*)。我們不賣東西給他們，也不買他們的東西。我們不從他們那裏有所取，也不把甚麼給予他們，我們不教給他們的孩子任何手藝。我們不在他們那裏得救治，不論是挽回財產還是治療生命。

這似乎表明，拉比們用來對付猶太基督徒的主要工具就是排斥。信奉拉比猶太教的猶太人不能與猶太基督徒同桌吃飯——尤其是照我們之前的討論來理解，²⁷在這裏因為更為嚴格地應用飲食規則，規定就達到了效果。這裏非常明顯地暗示出，信奉拉比猶太教的猶太人與猶太基督徒之間有這樣的社會接觸，從而使得這些意在控制的規定和措施變得有必要了。²⁸

27. 參見第六章第三節和第七章第五節。

28. 進一步討論見 Simon, 《真實的以色列》，尤其參見頁 183-186；參見 Schiffman, 〈猶太人是誰？〉，頁 64-73。

從基督徒這一方來看，我們需要審視來自伊格納修（Ignatius），巴拿巴（Barnabas）和游斯丁（Justin）的證據。

(1) 伊格納修。在《致馬格內西亞人書》（*Magnesians*）第八至十章中，伊格納修警告他的讀者：不要「遵照猶太教（*kata Ioudaismou*）生活」（8.1），不要「猶太化」（*ioudaizein*）（10.3）。他在《致士麥拿人書》（*Smyrneans*）第一章第2節中說，仇恨「猶太人」是沒有意義的：「……聖人與信仰者，不論是猶太人還是外邦人……」。最有趣的是《致非拉鐵非人書》（*Philadelphians*）第六章第1節：

如果有人跟你講解猶太教，千萬別信；因為聽過割禮的人講基督教，比聽未受割禮的人講猶太教好。

311 這裏暗含的意思是：在猶太人與基督徒之間存在着對話，而談話的主題是關於基督教與猶太教的。這裏隱含的另一重意思是：有一些外邦人（未受割禮的）基督徒（？）似乎受到猶太教的吸引，準備為猶太教說好話並身體力行。²⁹

(2) 巴拿巴。巴拿巴寫了很多作品來回應這一局勢：對於很多基督徒來說，猶太教一直保持着吸引力，這對於基督教來說是一個威脅（參看《希伯來書》）。³⁰ 主要的證據見於《巴拿巴書信》第三章第6節——「以免我們因轉信他們的律法而毀滅」。巴拿巴或許是因此才對猶太教態度尖刻而嚴厲：猶太人對基督徒是現實的

威脅；他們之間有實實在在的接觸和交流。同時，我們也要看到：巴拿巴本人深受猶太教思想的影響，這清晰地體現在他對贖罪日（Day of Atonement）儀式和紅木牛（Red Heifer）的詮釋類似於《米大示》上的詮釋（《巴拿巴書信》7-8）。

(3) 至於游斯丁，其觀點很難闡釋清楚。我們只提一下他的著作《與特里豐的對話》，我們不能把這部作品當作完全的杜撰而否定其意義，也不能以為猶太人特里豐只是討論所需要的假想對手，所以無足輕重。游斯丁還證實，拉比猶太教社群和基督教社群之間一直有較廣泛的接觸；在《與特里豐的對話》中，他談及有基督徒接受了猶太教，並且「轉去另一邊」（*metabantas*），歸依了律法體制（《與特里豐的對話》47.4）；他證實了《陀瑟他·論宰殺供食用之動物》二章20-24節（上文引用的段落）的敘述：猶太當局者不得不禁止猶太人與基督徒之間的交談（《與特里豐的對話》38，112）。³¹

總之，即使對於大多數拉比猶太人與大多數基督徒來說道路已經分裂，但是他們之間的接觸並未減少，而猶太基督徒一直保留着兩種傳統。這一切表明：所謂在公元七〇年有一個完全的分裂或是最終的分道揚鑣，是不成熟的說法。

31. 進一步討論見 Simon, 《真實的以色列》，第九至第十一章；參見 Meeks & Wilken, 《公元一至四世紀安提阿的猶太人與基督徒》；參見 J. N. Lightstone, 《神聖貿易：希臘—羅馬散居地猶太人中神聖者的調解》（*The Commerce of the Sacred. Mediation of the Divine among Jews in the Greco-Roman Diaspora*, BJS 59; Chico: Scholars, 1984），第六章；概述見於 Gager, *EJMI*，頁 104。普遍認為（尤其是依據考古的證據來看），墨利托（Melito）論點的激進，反映了小規模的基督教社群與龐大的猶太教社群之間的衝突；例如參見 S. G. Wilson, 《墨利托主教與以色列》（*Melito and Israel*），載氏編，《反猶太教》（*Anti-Judaism*），第二卷，頁 81-102；MacLennan, 《早期基督教關於猶太人和猶太教的文獻》，第三章。

29. 參見 C. K. Barrett, 《伊格納修書信中的猶太人與猶太化人》（*Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius*, 1976），載氏著，《〈約翰福音〉論文集》（*Essays on John*; London: SPCK, 1982）頁 133-158。

30. 參見本書第五章第六節的討論。

312 二、兩條路何時最終分裂？

公元七〇年的危機並沒有解決問題。然而有證據顯示，接下來的日子，也就是兩次猶太起義之間的這段時期（六六至七〇年；一三二至一三五年），對於兩條道路的分裂具有決定性意義。在第一次起義後，我們還可以說兩條道路仍有交叉，而在第二次起義後，基督教的主體與猶太教的主體就徹底分裂，而這一分裂也是最終的分裂。至於此後還有任何的相互交往，就都只是邊緣性的。

（一）拉比猶太教 儘管拉比們花了較長時間才把自己確立為猶太教的權威代表（參考本章第一節〔一〕），但是這個過程很明確是從公元七〇年之後的這段時期開始的。《詛咒持異端邪說者的祝禱》（*birkat ha-minim*）在這期間的重新修訂，代表了這個過程的另一方面——圍繞着妥拉和拉比的哈拉卡重組猶太教。不論這篇祝禱最早的形式如何，³²在拉比的傳統裏（《巴比倫塔木德·論祝福》28b），它源於雅麥尼亞的迦瑪列時代（大概在公元八十年代中期），而且當然也標誌着一次有決定性意義的發展，因為它試圖把拉比猶太教定義得不同於猶太教的其他形式，而把其他這些形式作為異端（*minim*）。

這並不是說，只有追隨着雅麥尼亞的拉比以及這些人的後繼者，我們才能發現正統的、標準的猶太教概念和異端概念。雅麥尼亞哲人的行為方式與那些公元七〇年前的派別一模一樣，都只認為自己是正確的，只有自己忠實於聖約，其他人都是「罪人」，都在約之外。³³但是公元七〇年之後，情況發生了根本性的轉變。其中一點原因是：現在他們在某種程度上獲得了羅馬官方授予

32. 參見本書第十一章第五節的討論。

33. 參見本書第六章第二節的討論。

的權威。現在，他們被認為幾乎就是代表猶太教及猶太人的官方代表。過了幾年，這份地位越來越穩固，也就被正式認可了。相比而言，其他猶太教的形式就被拋在了一邊，而這些形式本來也可能成為代表，具有權威性。猶太教中的天啟末日論及密契主義流派，不具備足夠的代表性或足夠的連貫性，因此不足以成為運動。至於基督徒，因為他們否定守約子民的民族性，否認民族性是守約子民的最主要的特徵，他們實際上就放棄了代表猶太人整體的要求。

簡而言之，隨着拉比猶太教的出現，我們看到了正統猶太教，或者說標準猶太教第一次有了真正有效的形式。在這種情況下，猶太人基督徒就越來越難聲稱自己是猶太教的一種合法形式。基督教從非正統變成了異端。

313

（二）猶太人的基督教 儘管猶太基督教還以多種形式持續了很長一段時間，而且可能一直作為拉比猶太教的對話伙伴而存在，但是在拉比猶太教和主流基督教的分裂趨勢中，它似乎不能夠繼續保持它處於兩者之間的範圍。基督教各派中的猶太基督教一支，因為失去了耶路撒冷這個基地，或者至少說，因為它的重要性已經大大減弱，就不再擁有一種特定的象徵性力量，體現古老的猶太教和新興的耶穌彌賽亞運動之間的延續了。因為與耶路撒冷的特殊聯繫先是出現斷裂，而後在一三〇年起的十年中徹底結束，這時，基督教其他教派對猶太基督教繼續保持忠誠的理由就大為削弱了。這裏有一個重要的事實：《新約》正典沒有保存任何關於猶太基督教的文獻。只有《雅各書》保留了一些痕跡，這些痕跡明顯是對早期的、更具有猶太特徵的風格和模式的回應。但是《馬太福音》、《希伯來書》和《啟示錄》所

體現的猶太基督教的風格已經更多地融合了希臘—羅馬世界的風格，並且更多地面向希臘—羅馬世界。

我們在教父作品中看到的猶太基督教是一些異端教派，已經遠離了主流基督教。³⁴他們自己宣稱他們與原始的耶路撒冷基督教一脈相承，³⁵而當道路開始分裂的時候，他們的觀點更傾向於傳統的猶太教，而非保羅和約翰。保羅對待妥拉的觀點對他們來說過於激進：在他們看來，保羅就是一個叛教者。對於那些把耶穌視為先知的人來說，約翰的基督論更為激進。更確切地說，分道揚鑣發生在主流基督教和猶太基督教之間，而非就在基督教（作為單一的整體）和拉比猶太教之間。猶太基督教是否仍然在大公基督教的界限之內，這個問題很重要，但是或許沒有答案。在兩個或三個世紀當中，這已經不再是個重要的問題，因為猶太基督徒的派別已經萎縮或是消失，或許一部分已經被拉比猶太教吸收，一部分被大公基督教吸收，因此喪失了再生的能力而慢慢滅亡。但是如今我們再次提起這個問題，是因為我們注意到目前流行於北美和以色列的彌賽亞猶太人（相信耶穌為彌賽亞的猶太人）。

314

（三）顯示主流基督教與拉比猶太教在公元二世紀早期真正分裂的其他標誌，在那個時期前後都也變得鮮明起來。

（1）公元二世紀的基督教神學家們的注意力逐漸集中於基督論的問題，而這一趨勢注定了約翰基督論開啟的裂隙進一步加深。基督的神性越來越成為已設定的內容（在伊格納修那裏就已經如此），³⁶主要的爭論則更

34. 參見 Klijn & Reinink, 《教父文獻中關於猶太基督徒教派的證據》。

35. 參見本章第一節（二）的討論。

36. Ignatius, 《致以弗所人書》(Ephesians), 標題, 1.1, 7.2, 15.3, 18.2,

多是與諾斯替派 (Gnostic)、幻影論 (docetic)、神格唯一論 (monarchical) 等，而不是與猶太基督教的觀點相爭。與此同時，拉比正致力於用無法保持上帝的統一性這一點來定義異端。³⁷

（2）那些被認為是代表了主流基督教的作品引起越來越大的爭議。對於巴拿巴和游斯丁來說，道路已經分裂了，至少是同他們所知道的猶太教分裂了，無論雙方仍然多麼地接近。

（3）基督徒是名副其實地接過了《七十士譯本》；它成為了基督教的經典。相反，猶太教會堂中仍舊以希伯來語朗讀經典。很有可能，在公元一三〇年，猶太人阿居拉 (Aquila) 把猶太經典翻譯成希臘語，想使之替代基督教化的七十士翻譯。其更加貼字的翻譯，它更加適合作為希臘語猶太人的他爾根。實際上，阿居拉或許可以被看作是拉比運動的一部分，因為他試圖讓說希臘語的宗教同源者接受拉比的思想。³⁸

（4）公元二世紀以後，因基督徒使用早期猶太教文獻而存在的重疊現象在實際中已經消失。諸如基督徒使用諸如猶太教《聖約》或是《以斯拉四書》這樣的模式已經不再採用。或者大約在公元一〇〇年以後，已經沒有不屬於拉比派的猶太教作品。或者，更為可能的一種情況是，隨着基督徒與猶太教其他教派之間減少聯繫，採納新的非拉比猶太教作品的衝動也隨之減少。

19.3；《致特雷利人書》(Trallians) 7.1；《致羅馬人書》(Romans), 標題, 3.3, 6.3；《致士麥拿人書》(Smyrneans) 1.1, 10.1；《致波利卡普書》(Polycarp) 8.3。

37. 文獻集參見 Herford, 《塔木德與米大示中的基督教》，頁 291-307；參見 Simon, 《真實的以色列》，頁 186-196；參見本書第二章第一節，頁 21。

38. 參見 M. Hengel, 《作為基督教著作集的七十士譯本與基督教「正典」的產生》(Die Septuaginta als christliche Schriftensammlung und die Entstehung ihres "Kanon"), 載本人編輯的《公元七〇至一三五年的分道揚鑣》。

315 (5) 猶太教的正典和基督教的正典指向相同的方向。拉比猶太教堅持使用狹義的版本，排斥七十士譯本中已經包含的因素；³⁹基督教堅持使用七十士譯本，但是越來越以經典的高度看重「使徒的回憶錄」（游斯丁）以及保羅的書信。

(6) 最後，我們可以指出，在希臘—羅馬的作者心中開始認識到基督徒與猶太人不同，是公元二世紀早期的事情。我們已經發現，在公元七〇年以前，關於基督徒對基督的宣揚屬於猶太教內部的爭論（見本書第十一章第五節〔二〕）。但是自此之後，愛比克泰德 (Epictetus) 在關於一世紀和二世紀之交的作品寫道，那些人不僅僅是「像猶太人一樣行事」，而且「受過洗禮」，是「真正的猶太人」（2.9.19-21），他應該是想到基督徒。⁴⁰公元九十五年，克萊門 (Flavius Clemens) 受到了無神論的控訴，「在這場控訴中，其他許多墮入猶太方式的人受到了詛咒」（卡西烏斯·迪奧 [Cassius Dio]，67.14.1-2），而這起控訴經常用來表明克萊門皈依了基督教。⁴¹從公元二世紀早期開始，分裂已經很清晰，人們越來越多地把基督教視為一種獨立的宗教。塔西陀 (Tacitus) 指出，公元六十四年尼祿 (Nero) 的迫害直接指向那些「自稱為基督徒的人」——儘管塔西陀對基督徒的詳細描述與他早期對猶太人的描述相似，而這說明在塔西陀眼裏，「基督徒」與猶太人是一回事。⁴²但是稍後，蘇埃托尼烏

斯將尼祿的迫害描繪成是懲罰基督徒，因為這是一種「新的邪惡迷信」（《尼祿》 [Nero] 16.2）。在普林尼 (Pliny) 寫給皇帝圖拉真 (Trajan) 的信中（公元一一二年），我們可以清楚地看到，基督徒已經是一個明確的、廣泛傳播的、很有影響力的教派，而這裏的問題是：是否皈依基督教或否認「自己是基督徒」這一點就決定了有罪與否（《書信集》 [Epistles] 10.96-97）。換句話說，到了普林尼的時代，問題已經很清楚：基督徒不是猶太人。時至二世紀，外界的看法（無論是小亞細亞還是羅馬）已經強化了這個印象：分道揚鑣已經是不爭的事實。

316

(四) 我們還應該指出另外兩個因素，這兩個因素在基督徒與猶太人的分裂趨勢中都扮演了重要的角色。第一個因素是羅馬當局對「猶太人稅」 (*fiscus Iudaicus*) 政策的改變。⁴³「猶太人稅」是羅馬政府在六十六至七〇年猶太人起義後要求猶太人繳納的人頭稅——每一個猶太人，不論男女，從三歲至六十歲，每年必須繳納兩德拉克馬 (drachma) 的稅。這一政策的最初目的是為了重建羅馬的朱庇特神殿，但是在神殿建好後，這一稅款仍然必須繳納。最初，這一稅款只要求猶太人繳納，這裏的猶太人指的是民族身份，不包括改信猶太教的外邦人，更不要說多神崇拜的外邦人——「猶太人」 (*Iudaei*) 被認為是一個種族，這個群體全都贊同民族的崇拜。古德曼 (M. Goodman) 指出，「很奇怪，似乎在公元一世紀末之前，沒有一個外邦人作者意識到猶太人對於改變宗教信仰的看法」，儘管有許多明顯受猶太風俗吸引而

39. 這裏需要指出的是《陀瑟他·論手》2.13 中關於《便西拉示訓》的規定，本書第十二章第一節（五）引用過。

40. 在這一時期，洗禮已經成為獨特的基督教的儀式，其本身就是皈依基督的一個標誌。即使猶太教內部也有皈依者的洗禮，但是割禮仍然是把外邦人變成猶太人的最重要的猶太教儀式。

41. 參見 *CLAJJ*，2380-2383。

42. Tacitus, 《歷史》 (*Histories*)，5.4.1、5.5.1——「猶太人把所有我們認為神聖的都視為世俗的；另一方面，他們卻承認我們憎惡的……。他們憎恨的只是基督徒」。《編年史》 (*Annals*)，15.44.2-4——「這樣一群人，他們憎恨基督徒，因為他們憎恨人類」。參見 Simon, 《真實的以色列》，其中

這樣說道：「大眾的想象對猶太人與基督徒同樣加以譴責，認為他們有完全相同的惡。很有可能基督徒最初是某種反猶主義的受害者。」（頁 118-119）他還指出，基督徒似乎經常被埋葬在猶太人的墓地中（頁 124）。

43. 參見 Schürer, 卷一，頁 513、528；卷二，頁 272-273。

已經猶太化的外邦人。⁴⁴如果有人注意到有這樣的效忠，那麼他要麼會認為這只是相當於加入了又一種的東方祭禮，並不影響種族或文化的身份，要麼就會乾脆把這看作反常之舉。

然而在多米提安皇帝統治時期，猶太人稅是強行徵收的，羅馬政府「以極端的熱情」推行這一政策。根據蘇埃托尼烏斯的敘述，以前不需要繳納這一稅款的人如今也必須繳納這一稅款。那麼，蘇埃托尼烏斯指的是甚麼樣的人？他是這樣解釋的：「那些雖然沒有公開承認自己的信仰，但卻像猶太人一樣生活的人；那些隱藏了自己的猶太人身份從而逃稅的人」（《多米提安》[Domitian] 12.2），也就是說，那些猶太化了的外邦人和不信猶太教的猶太人。⁴⁵如古德曼指出的那樣，這一政策的推行激起了那些已經放棄猶太教信仰的猶太人強烈不滿，如提庇留·尤里烏斯·亞歷山大（Tiberius Julius Alexander），他是哲學家斐洛的侄子，已經放棄了祖先的宗教信仰，並在羅馬政府任職，公元一世紀四十年代，出任猶大省的行政長官。

317 由於這一政策激起了強烈不滿，公元九十六年，涅爾瓦（Nerva）實行了改革，取消了多米提安不受歡迎的政策。涅爾瓦的錢幣上聲稱：「關於猶太人稅的惡意控告已被取消」（*Fisci Iudaici calumnia sublata*）。古德曼因此推斷說，這一稅收政策的改革，使那些想放棄他們猶太身份的猶太人如願以償（如亞歷山大）。這一政策

不再允許起訴非猶太人「採用猶太人的生活方式」，⁴⁶而其結果是，那些本身不是猶太人出身的人可以通過繳納猶太人稅而成為猶太人，至少官方是這樣認為的。換句話說，民族身份與宗教身份之間的聯繫鬆弛了：「猶太人」（*Iudaeus*）更多地成為一種宗教身份認同而非民族身份認同。

更為重要的是，政策上的這種變化使得有可能更清楚地定義「叛教」。在公元九十六年之前，猶太人對於叛教並沒有明確的認定，但是在公元九十六年後，如果一個猶太人拒絕繳納猶太人稅，那麼他就是一個叛教者。如果不繳納猶太人稅，就等於否定自己是猶太人。很有可能，外邦人基督徒少有繳納猶太人稅的；毫無疑問的是，猶太人基督徒很歡迎這一新政策，因為他們終於得到解脫，不用再繳納這一稅款。因此，我們不得不出這個結論（雖然這一結論充滿現代意味而且令人難過）：政府的稅收制度在基督教與猶太教的分裂過程中扮演了極其重要的角色。

（五）對於其他仍住在猶大省的人來說，最後的分裂一直到第二次猶太起義（一三二年至一三五年）才出現。⁴⁷這裏需要我們注意的一個因素是起義的領導者巴柯巴（*bar Kokhba*），猶太人心中的彌賽亞。他的名字之所以與眾不同、為人共知，是因為「巴柯巴」是「星辰之子」的意思，明顯暗示着彌賽亞文本《民數記》二十四

44. M. Goodman, 〈散居地對聖殿被毀的反應〉（*Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple*），載 Dunn 編，《公元七〇至一三五年的分道揚鑣》。關於接下來的年代發生的事情，參見他的早期作品〈涅爾瓦：猶太人稅與猶太人身份〉（*Nerva, The Fiscus Judaicus and Jewish identity*），載 *JRS* 79（1989），頁 40-44。

45. 詳細討論參見 *GLAJJ*, 2.128-130。

46. 卡西烏斯·迪奧（*Cassius Dio*），68.1.2 指出：在涅爾瓦的統治下，「沒有人因為接受猶太人的生活方式而被指控」（*CLAJJ*, 2.384-385）。參見 Schürer，卷三，頁 122-123。

47. 參見 Moore，〈關於猶太教的基督教作品〉，頁 190-191；參見 Richardson，〈使徒教會中的以色列〉，頁 203；參見 Schiffman，*JCSJ*，頁 155-6；〈猶太人是誰？〉，頁 75-78；參見 Katz，〈重新審視公元七〇年後猶太教與基督教的分裂問題〉，頁 76；參見 Gager，*EJMI*，頁 104；參見 Wilson，〈我們的父亞伯拉罕〉，頁 81-83。

章 17 節；著名的拉比亞基巴明確宣稱巴柯巴為彌賽亞；幾乎可以肯定，在猶太人中廣泛流傳着這一說法：巴柯巴是彌賽亞。⁴⁸這一點很重要，因為事實上自基督出現以來，除了基督徒宣稱耶穌是彌賽亞，在猶太教內部第一次出現了另一個被廣泛接受的彌賽亞人選。對於猶太基督徒來說，他們仍然忠實於猶太國的理想，因此，巴柯巴的出現使他們面對一個痛苦的選擇。他們必須在耶穌和巴柯巴之間做出選擇；如果選擇耶穌就意味着否定民族領袖，否定重新由巴柯巴激起的猶太民族身份意識。游斯丁的敘述顯示了這種進退維谷的困境：在猶太人的起義中，「巴柯巴，這個猶太人起義的領袖，發佈了這個命令：基督徒應該受到嚴厲的懲罰，除非他們否認耶穌並承認自己褻瀆了上帝」（《護教書》1.31.6）。猶太基督徒不承認巴柯巴，也不承認巴柯巴所體現的民族意識，因此受到了來自猶太一方的迫害。對於許多猶太基督徒來說，這種迫害促使他們選擇：他們不願再承認自己既是基督徒，又是猶太人，他們必須在分裂的道路上選擇其中一條。⁴⁹猶太起義的失敗進一步加深了裂隙，讓一方更感覺到被背叛和怨恨，另一方則更覺得自己獲得了上帝的證明，覺得自己比對方優越，這也是此後猶太人和基督徒之間艱難關係的最初典型。而最終的問題是基督論的問題，即誰是彌賽亞？——這無非確認了一點：對於大多數皈依基督教的猶太人、以及大多數成為基督徒而不成為猶太人的外邦人來說，這是一個決定成敗的關鍵問題。

簡而言之，如果說有這段時期，共同分享第二聖殿猶太教的兩大宗派產生了最終的分裂，那麼這一時期是公元二世紀的前三十至三十五年。雖然仍然有許多線連

48. Schürer, 卷一, 頁 543-545。

49. 參見 Alon, 《塔木德時代生活在他們土地上的猶太人》, 頁 305-307。

結着斷裂的兩方，雖然他們仍然有着種種相似之處，但是在第二次猶太起義結束的時候，基督徒與猶太人之間的裂隙已經清晰可見並無法挽回。

三、基督教的猶太教淵源以及分道揚鑣對於基督教的意義

那麼，基督教產生於第二聖殿猶太教內部的意義何在？基督教與拉比猶太教分裂的意義何在？這一問題可用許多不同的方式作答。但是我們的追問會集中於四個主要的領域——第二聖殿猶太教的四大支柱。事實上，圍繞着這四大支柱，還有許多重要的問題。因此，在接下來的討論中，我們只能將自己限定於一定的範圍。我們的線索一直很清晰：首先討論第二聖殿猶太教的四大支柱，然後討論分裂，現在我們返回到最初的順序，以便把所有線索集中起來得出最後的結論。⁵⁰

(1) 神只有一個

拉比猶太教質問基督教的基本問題很簡單：神是否只有一個？基督教是否（仍是）一神論？對於基督教、猶太教和伊斯蘭教來說，這一直都是一個問題。在本書第十一章的結尾處，我們得出了一個結論：基督教與拉比猶太教在基督論的問題上最終分道揚鑣：在拉比猶太教看來，基督教已經不再堅持一神論。但是第四福音書的作者則堅持說，第四福音書中所展示關於基督的概念仍然在一神論的範疇內。而這一結論的得出源自這樣的認識：第四福音書中的基督論是邏各斯—智慧基督論。在第四福音書中，上帝之子的基督論與智慧基督論沒有

50. 儘管研究這一問題已經有數年，我還是要強調：以下的這些想法仍然是暫時性的，尤其因為這些討論已經超出了我的專業範疇。

甚麼區別。⁵¹對於《約翰福音》來說，關於上帝之子的敘述並沒有這種暗示——上帝之子是與上帝並駕齊驅的另一個獨立的存在；其實，這種智慧論應該理解為生動而詩意的希伯來意象的一種延伸——一種把智慧擬人化的手段。

我們應該指出：把《約翰福音》一章1節翻譯為「在萬物存在之前，基督與上帝同在」，⁵²有嚴重的錯誤。這裏存在着兩個錯誤：一是這種翻譯不能被人接受；二是還沒有道成肉身，就把基督當作了邏各斯。但是在《約翰福音》的基督論中，準確地說，基督並非邏各斯本身，而是邏各斯成肉身（the Logos incarnate）。因此，如果說基督「在太初時與上帝同在」，則暗示着邏各斯是與上帝區分開的一個位格，就如拿撒勒的耶穌是與上帝判然有別的一個位格。但是如此一來，就出現了三神論的危險——邏各斯一子是一個位格（即拿撒勒的耶穌），（在耶穌是一個位格的意義上）父是一個位格，以此類推。⁵³這將會導致一神論的瓦解。公平地說，這或多或少是拉比們聽到的《約翰福音》的基督論。但是，如果我們在本書第十一章中的討論是對的，那麼我們就知道，這並非《約翰福音》所說的或想表達的本意。

智慧（一邏各斯）基督論是《約翰福音》的主導範疇，但是我們還應該認識到，《約翰福音》的基督論仍然在猶太教一神論的範疇之內。如果耶穌是邏各斯—智慧成肉身，那麼耶穌就應該是上帝的自我顯現，是上帝想讓世人了解他的方式——上帝成了肉身，而不是上帝

之子成了肉身（如果上帝之子被視為有別於上帝的邏各斯—智慧）。保羅的智慧基督論與約翰的基督論一樣，都在《示瑪》的範疇內（本書第十章第五節）：耶穌是上帝，邏各斯／智慧也是上帝——這樣上帝就在人類歷史的範圍內展示自己。因此可以說，第四福音書作者將基督論保留在一神論的框架內。但是拉比猶太教不這麼認為。對於拉比們來說，妥拉中神聖智慧成肉身的觀點是可以接受的，因為這一觀點仍然在一神論的範疇內。但這不是真的「成肉身」，不是智慧變成了一個人們對之記憶猶新的人的肉身，不是一種字面的（而非僅僅比喻的）意義。因此，兩方分道揚鑣。

對於基督徒來說，上帝的三一相當重要的。首先，我們必須意識到，這是基督教第一次捲入重要的基督論論爭⁵⁴——這場爭論更多地是關於上帝論（*theo*-logy），即對上帝的理解，對一神論的理解，而非對基督論本身的爭論。我們還必須認識到，這一信仰之所以在爭論中獲勝，是因為相信神只有一個、相信耶穌是獨一神的顯現。儘管拉比猶太教認為基督教已經成了多神教（相信天上有兩個權柄），但是基督教（約翰式基督教）否認這一點。從教父的觀點來看，教父時代關於基督論的爭論並不是以幻影論的問題開始，也不是以神格唯一論的問題開始，也不是關於父與子關係的討論。公元二世紀基督論的討論仍然圍繞着智慧（邏各斯）基督論展開——仍舊強調上帝與耶穌之間的連續性。公元二世紀的主要討論以基督的神性為開始，試圖揭示邏各斯基督論的涵義，試圖揭示一神論範疇之內基督論的涵義，試圖解釋何謂一神論的基督論。基督教一神論這個已設定的觀點——儘管有人提出了異議，但沒有受動搖——完全主

320

321

51. 在這裏我需要再一次指出：我思想的發展是以拙著《形成中的基督論》的第二版為分界線的，參見《形成中的基督論》，頁 xxvi-xxviii。

52. 《當代聖經》（*The Living Bible*），頁 993。

53. Lampe, 《作為聖靈的上帝》之最大的功績在於突出了把「位格」（person）作範疇的使用的問題，因為其含義已經變得與教父們使用這詞時想表達的含義完全不同了。

54. 或者是第二次，如果把「耶穌是彌賽亞」的爭論算做第一次爭論的話。

宰了這些爭論的框架，以及那些認為智慧—邏各斯基督論理所當然的人的可能選擇。⁵⁵

基督教一神論原則是既定的，這一點對接下來的、更為複雜的討論更加重要。當我們審查尼西亞會議的時候，我們發現，「邏各斯」作為重要的基督論範疇，已經讓位給「上帝之子」。在尼西亞會議上，主要解決的問題是父與子的關係問題。實際上，「上帝之子」變得比「邏各斯」更加重要，因為「上帝之子」與父比「邏各斯」與上帝更加體現出兩者的關係（然而「邏各斯」更好地體現了未說出的話與說出的話之間的連續性）。然而，這裏重要的是要認識到，當時已能夠安全地討論關係問題，也就是說，不會鼓勵「有兩個神聖的存在」這種觀點，因為連續性的問題早已解決，尼西亞會議中的三一的第二位格僅僅是作為邏各斯的聖子。一度有爭議的基督教一神論如今已經被視為當然，在這種安全的範圍內，進一步的討論才成為可能。從這一點上來說，尼西亞會議的三一學說在本質上是對之前已確立的邏各斯一神論的精煉。

評估及重新肯定尼西亞會議所確定的正統，存在着一種危險：我們很容易忘卻基督論討論的早期階段（智慧—邏各斯基督論是一神論的一種表現形式），很容易從尼西亞信經中的經典父與子語言開始基督論的思考。如果我們的追問由神性的位格之間的關係開始，那麼這種追問本身就是危險的；如果我們把耶穌僅僅視為上帝的兒子，或者把上帝的兒子簡單視為耶穌這個人，那麼這樣的看法也是危險的。如果從這一切入點開始我們的神學追問，那麼這種追問不可避免地會落入多神論的圈套，認為上帝是三個個體（現代意義上的「個體」），

55. 參見 Kelly, 《早期基督教教義》，第四章、第五章。

也就是說，有三個神！⁵⁶但是如果我們回到尼西亞會議以前，回到尼西亞信經的假設之前，我們就不會面對這樣的危險。我們應該回到《約翰福音》的基督論，回到公元二世紀的基督論，因為《約翰福音》的基督論指明了一種智慧—邏各斯基督論的方向，而公元二世紀的基督論一直沿着這條方向在思考。如果按照這種思考方式，那麼耶穌就是作為邏各斯、作為上帝自身顯現的上帝之子。對約翰的基督論來說，邏各斯—智慧—子與一神的連續性遠遠比兒子從屬於父親更具根本性，是那後來的爭論讓人們重視起子從屬於父的關係問題。⁵⁷在這樣的爭論中，開始有上帝之子基督論，而這基督論最初是對一種更基本的一神論的精煉，這種一神論已得到了再次的確認，牢固地建立起來了，並被認為是真的。

簡而言之，一神論無可置疑地應該是基督教思索基督的開始，而且應該成為任何「高」基督論思考的公理

56. 拉納 (Karl Rahner) 也發出了同樣的警告；參見他的《三一》(The Trinity; London: Burns & Oates, 1970)，頁 42-45；亦參見氏著，《基督教信仰的基礎》(Foundations of Christian Faith; London: Darton, Longman & Todd, 1978)，頁 133-137；參見氏著，〈關於教義學論文《論三一》〉(Remarks on the Dogmatic Treatise, "De Trinitate")，載氏著，《神學研究》(Theological Investigations; Vol. 4; London: Darton, Longman & Todd, 1974)，頁 77-102 (這裏我參考了英國神學院[Venerable English College]校長肯尼迪主教[Jack Kennedy]的觀點)。

57. 正是這個原因我對巴雷特 (C. K. Barrett) 的觀點提出了異議，因為他再次強調了約翰的「次位基督論」，見氏著，〈「父是比我大的」〉，《約翰福音》十四章 28 節：新約中的次位基督論>("The Father is Greater than I", John 14.28: Subordinationist Christology in the New Testament, 1974)，載氏著，〈《約翰福音》論文集〉，頁 19-36；參見 Osten-Sacken，《基督教—猶太教對話》，頁 130-131。這裏對《約翰福音》的讀解與後來尼西亞的關注點完全相悖；或者在我看來是這樣。《約翰福音》的關注點是強調父與子之間的連續性，也就是說，強調邏各斯—智慧，而非從屬式的基督論；參見 M. L. Appold，《第四福音書中的「獨一」母題》(The Oneness Motif in the Fourth Gospel, WUNT 1; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1977)。然而巴雷特還特別強調了約翰基督論中的上帝中心性，見他的文章〈基督中心還是上帝中心？——第四福音書中神學方法的探究〉(Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel, 1976)，載氏著，〈《約翰福音》論文集〉，頁 1-18。

起點。「從上而來的」基督論，應該是上帝教義框架內的一個子集。

關於猶太教和基督教之間的對話所作的這些結論，其後果同樣深遠。因為它鼓勵着學者重新審視最後的分道揚鑣（在基督論問題上的最後分裂）。如果基督教真的是一神論的，那麼這個問題就無法迴避：猶太人與基督徒是否真的有必要在基督論的問題上分裂？如果猶太人（和基督徒！）能夠確定基督教是一神論的，那麼我們應該在甚麼範圍內重新審視這兩大宗教？因為這兩大宗教都宣稱它們繼承了以色列的一神論的遺產。比如說，是否有這種可能性——通過重新強調耶穌關於啟示的那些宣言與耶穌之前的先知們宣告的啟示是連續的（如《希伯來書》一章 1 節及以下），也是在一神論的範圍內，由此讓猶太人再次認識到耶穌是對妥拉的非常重要的補充？另一方面，基督徒能否更開放地看待基督教內中的普遍性，從而緩和一步，在關於基督的宣稱中，放棄那些極為冒犯（就猶太人的感受來說）和冒犯得毫無必要的宣稱（就像猶太人先前在妥拉之內執着於智慧的普遍性）？智慧在耶穌身上道成了肉身而不是在妥拉中道成了肉身，這種觀點是否就該因為走得太遠而受到指責？基督論觀點中的上帝是否非猶太的？⁵⁸能夠給予密契主義合法地位的猶太教（以及基督教），是否能夠重新肯定根植於《約翰福音》中的密契主義的基督論？⁵⁹

或者我們可以換一個思路：猶太人和基督徒都在等待彌賽亞，這是一個事實。基督的第一次來臨沒有完全實現彌賽亞的希望，於是猶太人和基督徒都在期待彌賽亞的再次來臨。這種普遍的彌賽亞希望是否為猶太人和基督徒提供了共同重新評價基督論宣稱的基礎（無論如何評價，正是基督論宣稱最終導致了道路的分裂）？⁶⁰我在為《羅馬書》寫注釋的時候，深深被保羅表達盼望的方式打動：保羅表達對以色列的盼望，用的不是明顯基督教的語彙：當保羅的呈述在《羅馬書》十一章到達高潮的時候，其中並沒有出現基督教的基督；這裏所盼望的是有一位救主來到，表述的用詞直接取自《以賽亞書》五十九章 20-21 節；最後的頌歌只集中於上帝。保羅似乎儘量避免使用會讓人聯想到他的猶太出身的猶太式的語言和宣言。對於基督徒與猶太人的對話，是否可以從中汲取有益的教訓？是否可以學到這樣一點：有朝一日當彌賽亞再次來臨的時候，這種使我們聯合的對話才是最終和解的基礎？

不論這種想象是現實主義的還是非現實主義的，有一個事實永遠不變：基督教只有堅持一神論才是真正的基督教。這有這樣，基督徒才可以保持他們的根基，才可以忠實於他們的以色列宗教的遺產。只有這樣基督徒才可以把猶太教的經典保留在他們的正典內。示瑪是基督徒與他們的猶太兄弟姊妹共同分享的信仰的起點。不然，他們就會切斷自己與猶太淵源之間的聯繫，這不僅會導致喪失與猶太教對話的機會，破壞未來與猶太人修好（*rapprochement*）的機會，還會拋棄使徒的基督論，而去主張一種耶穌論（*Jesus-ism*）或耶穌偶像崇拜（*Jesus-olatry*），這實際上就脫離了首要的對「我主耶穌

324

58. 參見 Thoma, 《猶太教的基督教神學》，頁 124-136。

59. 「那時的猶太教密契主義吸收了許多異教的元素，甚至容納了比羅馬天主教更接近異教的三一論」，見 Y. Kaufmann, 《基督教、猶太教——兩個聖約》（*Christianity, and Judaism. Two Covenants*; Jerusalem: Magnes, 1988），頁 25。根據考夫曼（Kaufmann）的論點（見下文注 69），我們可以說，基督教憑着亞當基督論成功擊敗了偶像崇拜；也就是說，把敬拜的焦點放在耶穌的身上，把耶穌作為唯一合法的上帝「形象」（參見本書第十章第四節的討論）。

60. 當然，這一觀點並不是新的；例如參見 Pawlikowski, 《從基督教—猶太教對話中看基督》，頁 19、26-27、43。

的父上帝」的信仰和盼望。從一開始，是否強調要在獨一神的公理之內來主張上帝在基督中的啟示是獨一無二的，這一點對於檢驗基督論真確與否非常重要。

四、(2) 上帝的子民

另一個不能迴避的問題是：誰是上帝的子民？這個問題存在於基督教自我理解的核心部位。現在誰處於以色列揀選的核心位置？如果基督教和猶太教還沒有分裂，還在同一個框架內，那麼這個問題就不是問題。在公元一世紀，基督徒的幾項宣言與猶太教形成激烈的競爭，因此可以說以色列的概念已經更新、擴張。⁶¹隨着最終的分道揚鑣，這一問題益發尖銳而無法迴避。誰是上帝的子民？所有猶太人嗎？還是那些加入了基督教的猶太人（即餘民，即終末式猶太教）？也包括外邦人嗎？那麼大多數不相信耶穌為彌賽亞而且看來似乎不會轉變的猶太人如何？⁶²基督教是否接替以色列掌權了，「新以色列」是否超越了舊以色列？

在公元二世紀的時候，這一問題更加複雜：基督徒越來越感覺到自己是第三個種族⁶³——在基督徒看來，不但是外邦人，而且猶太人也都成了「他們」，只有基督教是真正的以色列。⁶⁴基督徒這種日益增長的明確身份意識有悲劇性的另一面，這就是反猶主義持續上升。一個長久以來令人深感不安的事實是：大公基督教一直努力將自己與猶太教區別開來，一直排斥猶太人——在最初

61. 這一問題在《新約》中很突出，見《羅馬書》九章6節；《加拉太書》六章16節；《雅各書》一章1節；《彼得前書》一章1-2節。

62. 巴特（M. Barth）使這一問題成為談論的焦點；參見氏著，《上帝的子民》（*The People of God*, JSNTSupp 5; Sheffield: JSOT, 1983）。

63. 參見 Simon, 《真實的以色列》，頁 107-111；參見 Richardson, 《使徒教會中的以色列》。

64. 參見 Simon, 《真正的以色列》，頁 79-80；參見 Richardson, 《使徒教會中的以色列》，頁 9-14。

的幾個世紀，這傾向明顯表現在克里索斯托（Chrysostom）的《反猶太人的講道》（*Homily Against the Jews*）裏。⁶⁵這裏極具反諷意味的是：基督教開始反對猶太教和猶太基督教的種族中心主義；但是逐漸又認為自己是獨立的「種族」，由此導致了一種不同類型的種族主義。在基督教的種族主義中，基督徒靠着排除「猶太人」來定義自己，而這是保羅曾經極力反對的。

這一過程是否能夠逆轉？這種可能性還是存在的，只要我們重回在反猶主義和相互猜忌盛行的這些世紀之前的那個時代。我們的研究已經揭示了基督教產生初期的最為重要的一些特點——福音的傳播對宗教界線、社會界線提出了巨大的挑戰，那個時代上帝子民正是用這些界線來定義他們自身、他們的宗教、他們的群體身份的。耶穌挑戰了上帝子民的界線——這是他傳道的一個中心思想。這對於基督教內部的所有派別之爭都是一種暗示、一個挑戰。不僅僅是宗派之間，甚至是宗派內部的派別之間，都面臨着這種挑戰——這些教派說的想的，總是以「義人」自居，與「罪人」相區別，很像以色列中的「義人」把自己區別於「罪人」所用的方法。這種宣稱唯獨自己能洞見上帝的意志並把自己的洞見作為唯一的標準、排斥其他宗派的做法，如今在基督教內部很盛行，不論是羅馬教廷還是新教的基要主義派。因此，耶穌對這種態度的批判不論是從前還是現在，都一樣有效。

與我們的現實關注更加切近的是：保羅進一步拓展了耶穌的福音的邏輯——耶穌的好消息不但帶給「義人」，也帶給「罪人」，而保羅的好消息不但帶給「罪人」，還帶給「外邦的罪人」。我們今天面對的挑戰實

65. 參見 Meeks & Wilken, 《公元一至四世紀猶太人與安提阿的基督徒》，頁 85 及以下；進一步討論見 Simon, 《真實的以色列》，第八章。

際上是要意識到反過來的同一個邏輯。這就是：如果沒有外邦人的參與，猶太人的希望就無法實現；反過來說，如果沒有猶太人的參與，基督徒的希望也將無法實現。就像第一代基督徒所堅持的那樣：如果沒有外邦人這些「他們」，猶太人的「我們」就不算完整（現在在我腦海中浮現的是《希伯來書》十二章 1-2 節的場景），因此現在的基督徒應該重新回到這一邏輯：如果沒有猶太人的「他們」，基督徒的「我們」就不會完整。對於合一運動來說，這是一個巨大的挑戰。⁶⁶在上帝的子民內部出現的最大分裂，既不是天主教與新教的分裂，也不是東方教會與西方教會的分裂，而是猶太人與基督徒的分裂。只有猶太人和外邦人一起禱告，只有到那個時候，《羅馬書》十五章 8-12 節描述的異象才能夠實現。

326 猶太人與基督徒之間合一性的和解是否可以實現？或許在此世的終末無法實現。但是兩個因素可能很關鍵。一是重新強調並肯定基督教產生初期的猶太特性。從基督教這一方面來說，這意味着重新認識《以弗所書》第二章 11-22 節中強調的觀點，即上帝的新子民應該融入到上帝的舊子民中——這不是說簡單地由兩個人成為一個新人，而是也指要融入到以色列這個共同體中，成為所應許的諸聖約的一部分，敬拜以色列的獨一神（2:12, 15, 19）。是否有這種可能——重回保羅的立場，重新發現並保持普遍的「以色列」與個別的「以色列」之間的斷裂／延續的張力關係？我們必須避免走極端——反猶主義和狹隘的民族主義。但是我們是否能夠把舊以色列和終末的、擴大的以色列融合起來？我們是否能夠把以色列內部的批判意識與反猶主義或是反猶太主義區別開來？保羅的回答並沒有能夠在歷史的長河中保存下來。

66. 這一挑戰在最近幾年才被意識到；參見本書第一章，注 69。

但是他在《羅馬書》中開啟的討論以及提出的觀點直到今天仍然有諸多啟示，值得我們重新思考。舉例來說，《羅馬書》二章 10-11 節就具有很強的開放性：「上帝將一切榮耀、尊貴、平安加給一切行善的人，先是猶太人，後是希臘人。因為上帝不偏待人。」又如《羅馬書》四章：亞伯拉罕作為信仰的表率，其對信仰的虔誠並不是藉着割禮的特殊記號來表現的。再如在《羅馬書》九章 6-12 節中，保羅重申了神召或神聖揀選的特點——不分種族、出身。在《羅馬書》十一章中，保羅聲稱，最終的盼望不僅臨到猶太人身上，也臨到外邦人身上，要臨到所有以色列人的身上，保羅所用的是典型的猶太詞彙，沒有明顯的基督教特點。簡而言之，是否可以說，分道揚鑣之前的這段時期不論為我們的現在還是為我們的將來，都提供了很多的材料，使我們能夠了解到早期兩大宗派之間的連續性，意識到初期基督教的猶太特性——早期基督教的使命乃是在當時的猶太教內部進行革新。以色列與北美日益增多的信奉彌賽亞的猶太人，使目前的圖景更加複雜，尤其為兩派互相排斥的歷史增加了更多困擾。但是他們同時也帶來了修好的可能性，因為不論是猶太教還是基督教，其中多種多樣的類型，都比自早期年代以來的任何時候都更為完備（在早期的數十年間，猶太基督教是一個極重要的選項）。

在這個問題上，猶太教與基督教的對話試圖用「一個聖約」還是「兩個聖約」來提出這一問題；⁶⁷很顯然，我傾向於「一個聖約」。但是我們有必要回顧一下這些最初的術語，如舊聖約與新聖約之間的對比，其實這本

67. 尤其參見 Pawlikowski, 《從基督教—猶太教對話中看基督》；同時參見氏著, 《耶穌與以色列的神學》(*Jesus and the Theology of Israel*; Wilmington: Glazier, 1989)；亦參見例如 P. Sigal, 《雙重聖約的神學的層面：救贖》(*Aspects of Dual Covenant Theology: Salvation*)，*HBT* 5 (1983)，頁 1-48；Kaufmann, 《基督教、猶太教——兩個聖約》。

327 來不應該被視為非此即彼的選擇。《哥林多後書》三章以及《希伯來書》八章無疑促使了這種非此即彼的趨勢。但是《耶利米書》三十一章 31-34 節顯然暗示了一種連續性（律法才是應該被寫在心上的）。那些把大馬士革文獻中記載的觀點視為新聖約觀點的人，與基督徒一樣，並沒有把自己趕出猶太教的界限之外。在世界末日來臨的時候，更新的聖約與新聖約之間的差異並不顯著。⁶⁸尤其值得注意的是，我們應該重新回顧我們的發現（本書第七章和第八章）：聖約的律法並沒有廢止，尤其是那些關於種族身份的條例；對於《新約》的基督教來說，律法的實現還是很重要的。因此，不論我們是否把基督教視為以色列守約任務的完成、民族的希望，視為拯救外邦人的猶太教，⁶⁹也不論我們是否更加強調新聖約的新，一個不容遺忘的事實是：聖約是上帝賜予的；上帝對待眾人是一視同仁的。因此，帶有歷史偶然性的個性主義是危險的，它會使得相信神是獨一的、並且是創造萬物的造物主的信仰所具有的普遍性變得模糊。⁷⁰

68. 有一點很重要：不要誤認為基督教產生於猶太教就從屬於猶太教，不要把基督教與拉比猶太教弄混；基督教與拉比猶太教都是繼早期猶太教（即第二聖殿猶太教）發展而來，都是對早期猶太教的重新定義。目前經常把猶太教和基督教稱為「兄弟」，這是可以的；參見 Segal, 《利百加的孩子們》；參見 H. G. Perelmuter, 《兄弟：開端期的拉比猶太教與早期基督教》(Siblings. Rabbinic Judaism and Early Christianity at Their Beginnings, New York: Paulist, 1989)；參見 W. Harrelson & R. M. Falk, 《猶太教徒與基督徒：麻煩的大家庭》(Jews and Christians. A Troubled Family, Nashville: Abingdon, 1990)。把基督教稱為「新以色列」並不受歡迎（參見 Koenig, 《對話中的猶太教徒與基督徒》，頁 13），儘管公元二世紀的基督教作家偏向於這種稱呼，如紐斯納 (J. Neusner) 的描述——「你們基督徒，和我們〔猶太人〕在一起的以色列」（見氏著，〈猶太人與基督徒：共同傳統的神話〉[Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition, London: SCM/Philadelphia: TPI, 1991]，頁 29；亦見頁 2-5）。

69. 尤其參見 Kaufmann, 《基督教、猶太教——兩個約》。

70. 尤其參見 Mussner, 《論猶太人》，頁 74-76：「聖約」上說，上帝不會忘記他的造物。世界通過以色列得知這一切（頁 76）。當然，這也成為聖約的批評的基礎，針對猶太人重新堅持認為以色列（巴勒斯坦）是專給猶太人的土地以

如果這樣一種修好的策略有希望實現，那麼它需要猶太人和基督徒的共同努力，它需要猶太人和基督徒都懷有同樣的和解願望，它需要猶太人和基督徒放下許多個世紀以來的對抗和仇恨。這種修好的可能性還在於雙方都必須承認他們共有的遺產——從公元一世紀開始，他們就分享着共同的思想資源，猶太教與基督教都是從第二聖殿猶太教中發展起來的。問題在於，不論是猶太人和基督徒都從後世的經驗去看待這段歷史時期，而不是從最初的歷史經驗來觀照後世的偏差。如果分別從大公教和拉比猶太教的角度去看問題，問題永遠解決不了。許多基督教學者已經意識到這個問題，並開始尋求解決的方法。但是猶太學者意識到這一問題的人還不多。⁷¹仍然有許多猶太學者把第二聖殿猶太教末期視為拉比猶太教的開始，他們從公元一世紀尋找拉比猶太教的根源，卻很少注意到這一時期非拉比派的猶太教文獻，包括天啟末日論及屬於其他「教派」的猶太教文獻，尤其是基督教文獻。⁷²基督教學者必須意識到第二聖殿猶太教晚期猶太教文獻和傳統的重要性並從中汲取營養，才能真正了解基督教產生初期的情況；猶太教學者必須意識到《新約》文獻也是猶太教文獻的一部分、跟猶太教晚期的文獻一樣重要，意識到很多《新約》文獻見證了第二聖殿猶太教的特點及其擴展，才能把研究向前推進一步。如果「猶太教重新肯定耶穌」，⁷³那麼對於保羅的狂轟猛擊、視保羅為叛教者而要將其驅逐的做法就會扭轉，保羅仍然以一個法利賽人的方式解釋自己的猶太遺

328

及其他各種形式的極端錫安主義 (Zionism)。因為假如造物主上帝的公義與立約的上帝的公義分開，那麼將會破壞所有聖約神學在神學上的合法性。

71. 紐斯納是非常著名的例外。

72. 例如參見 Maccoby, 《公元一世紀的猶太教》；參見本書第一章第四節（三）的討論。

73. 例如參見 Hagner, 《猶太教對耶穌的改造》。

產，而他的解釋仍然在猶太教的界限之內、屬於猶太教內部爭論的看法才能得到承認。⁷⁴

329 重要的還在於向前看而不是向後看——清楚地認識到將來上帝子民的「類型」和特點不同於現在拉比猶太教和基督教所認定的，也不同於第二聖殿猶太教時期所認定的。如果說宗教改革是中世紀教會內部的一次革新運動，那麼基督教的出現就是上帝的子民內部的一次革新運動，這次革新卻在導致了上帝子民內部的一場並不必須、在神學上也不合需要的分裂。⁷⁵同樣的，對盼望中偉大的終末教會的想象如果僅僅於現在的教會結構模式的基礎上向前推進的話，那麼這樣的盼望有無皆可。終末的教會必須更加開放，實行新一輪的改革，造就一個「新人」而不是維持兩個「舊人」。從更廣闊的普世眼光來看，如果照着現在猶太教的模式和基督教的模式來重新聯合上帝的子民，那麼這一盼望是無法實現的。我們可以肯定的是：上帝的終末子民既不是現在的拉比猶太教的信徒，也不是現在大公基督教的信徒。

總之，對於猶太教徒和基督教徒來說，有一個問題是必須共同面對的：我們是否能夠重新發現我們共有的過去？我們是否能夠拋棄分裂的過去、按照上帝的意願重新一起面向未來？

74. 西格爾的《皈依者保羅》在正確的方向上前進了一步。但是在猶太學者中，有一個高貴的傳統，那就是認真對待保羅，尤其包括蒙蒂菲奧里、克勞斯納（J. Klausner）、舍普斯（H-J. Schoeps）、桑德梅爾（S. Sandmel）；進一步討論見 W. Jacob, 《猶太人眼中的基督教：追尋共同的基礎》（*Christianity Through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground*; Hebrew Union College Press, 1974）；F. A. Rothschild 編，《審視基督教的猶太視角》（*Jewish Perspectives on Christianity*; New York: Crossroad, 1990）。

75. 儘管紐斯納在《猶太人與基督徒》一書中質疑了這一視角（在此尤其見頁 20-22）。

五、（3）上帝的律法（聖經與傳統）

就第二聖殿猶太教的第三大支柱而言，我們的研究主要集中於妥拉所起的界限作用，所以本章第四節中所作的結論也適用於妥拉。但是，就第三大支柱而言，還有一些需要進一步討論的問題。妥拉一度被視為標準化的啟示，被視為神聖的權威（相當於聖經）。這套評估體系在一朝給予的決定性啟示與其詮釋之間製造了張力，或者換句話說，在一個標準的啟示與諸多關於新啟示的宣稱之間、在上帝的律法與發展案例法之間，或者說在聖經與傳統之間，製造了張力。⁷⁶

（一）對猶太教和基督教來說，這種張力也是從第二聖殿猶太教繼承下來的共同遺產部分，認識到這一點很重要。猶太教和基督教面對的是一個同樣的問題：妥拉（書面的，相當於聖經）與傳統（口頭的）之間的張力；我們可以說，這種張力在第一聖殿猶太教時期表現為祭司與先知之間的衝突，在第二聖殿猶太教時期表現為撒都該人與法利賽人之間的衝突。⁷⁷因此，輪到基督教時，這種張力就表現為《新約》與傳統之間的張力。很快，《新約》正典本身成為排斥錯誤傳統（尤其是諾斯替）的一種手段，而且自身陷入聖經（《新約》）與傳統（信仰的規則）之間的張力；⁷⁸到目前為止，在大公基督教內部仍然存在着正典與權威之間的張力，或是正典與各宗派各自不同的傳統之間的張力。

330

76. 當然，我在這裏利用了「律法」（law）一詞的多義性：在《新約》中，「律法」有很多含義，包括（摩西）律法、五經、聖經（即《舊約》）（例如參見 BAGD, *nomos* 3-4）；同時參見本書第二章第三節的討論。

77. 需要回顧一下的是：根據約瑟夫的觀點（《猶太古史》13.297；18.16），撒都該人與法利賽人不同，他們只承認妥拉，拒絕傳統的發展（參見 Schürer, 卷二，頁 407-411）。

78. 尤其參見德爾圖良；參見 Kelly, 《早期基督教教義》，頁 40。

我們不能忘記，這種張力從基督教誕生初期就已經存在。因為第一代基督徒使用的聖經正是猶太教的聖經（基督徒稱之為「舊約」）。在基督教裏，這種張力首先表現為聖經（《舊約》）與耶穌的哈拉卡之間的衝突。就像第二聖殿猶太教內部存在着關於妥拉和哈拉卡關係的爭論，在早期基督教內部也存在着同樣的爭論——這一點在《馬太福音》和《馬可福音》中有所顯示：耶穌的教導肯定了妥拉中一些主要誡命的有效性，⁷⁹這一後果在《馬太福音》和《馬可福音》中有不同的敘述。此外，我們不應該忘記的是，第一代基督徒教師的闡釋原則和闡釋實踐，是完全猶太化的，⁸⁰這一點保羅可以代表。對於第一代基督徒來說，聖經（《舊約》）具有極大的權威，就像第一代拉比對待聖經的態度一樣。一套更豐富的正典（《新約》，同時包括《舊約》）中存在的張力，原則上說，與妥拉和先知之間、妥拉和米示拿之間存在的張力無異。

這裏有一點值得我們注意：這種張力在上帝的子民當中並不是一種過犯，相反，這種張力是人類想要認識、回應神聖啟示的嘗試中的重要部分。這種張力不是一種需要醫治的痼疾，也不是一種需要改變的局勢。只要世界存在，上帝的啟示就永遠以一種不充分的形式得以表達，因為人類的語言有其歷史局限性，總是需要不斷的詮釋和重新表述。那些自認為只憑着聖經生活的人，那些自認為可以省卻傳統的人，都必須承認對自己的特殊傳統的無知，因為正是這些特殊的傳統主宰他們閱讀聖經。認識到我們自己歷史的局限性，就可以防止任何形

式的基要主義（把寫下的文字變成偶像），還可以推進猶太教和基督教關係。正是因為猶太教徒和基督徒都信上帝，相信這個上帝不僅行事於過去，也行事於現在，相信上帝不僅是召一個民族屬於他的造物主，也是靈性的存在，所以我們可以暗暗期待未來將有上帝的進一步引導和啟示，而猶太教徒和基督徒雙方都能夠認識到它是對已有的啟示的補充，那些啟示曾經彰顯於妥拉、先知、哲人等。就像基督徒想要加上，不只是在耶穌身上和通過保羅；猶太人也想要加上，通過偉大的教師如拉比亞基巴，拉比邁耶（Meir）等等。⁸¹真正開放的對話是在這樣的基礎上進行的：猶太人和基督徒都必須意識到他者的存在，意識到「和」（and）而不是相互排斥的「非此即彼」（either...or）。

或許只有即將來臨的彌賽亞將會看到這盼望實現。生活在舊啟示與新視野之張力中，需要開闊的胸襟，需要把他者的詞彙吸收進自己的標準詞彙，需要接受聖靈賜予的各種新思想，而不是像兩方面一直做的那樣固執己見。

（二）社會學的觀點同樣值得我們思考。很顯然目前存在着一種趨勢：不要讓一代人的教導成為下一代人的束縛。前一次革新的浪潮很容易成為下一次革新的最大阻礙。這一點在法利賽人身上體現得最為明顯。法利賽人是他們那個時代推動妥拉解放的先鋒，他們積極地改變社會環境。而到了耶穌的改革時代，大多數法利賽人視改革為威脅而加以反對；因此，在耶穌以及第一代基督徒的眼裏，法利賽人的「解放傳統」已經成為「拘守人的遺傳」（可 7:8）。在《新約》裏，我們發現有類

81. 關於早期拉比的描繪，參見 Perelmuter · 《兄弟》。

79. 參見本書第六章第一節和第八章第五節（一）的討論。

80. 關於「《新約》對《舊約》的使用」問題的文獻，見拙著《新約中的統一性與多元性》，頁 434-435。這一討論不應該局限於具體明確的引用，參見 R. B. Hays, 《保羅書信中對聖經的回應》（*Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale, 1989）。

似情況——教牧書信，這些書信從第一代手中接過保羅的教導，試圖將其變成另一種傳統，但是這又造成了另一種威脅：保羅的教導變成了束縛人的教導。

332 在《新約中的統一性與多樣性》(*Unity and Diversity in the New Testament*)一書中，我大膽地提出了一種思考：初期的大公基督教(catholic Christianity)⁸²有一個弱點——與猶太基督教不同，與希臘化基督教不同，與天啟末日論基督教也不同，早期的大公主義(catholicism)看來沒有異端的極致傾向。⁸³換種方式說，我們需要問一下：大公基督教是否有能力面對危險——這種危險存在於拉比猶太教，因為他們過於強調傳統，而早期基督徒很清楚地看到了這一點。或許，分道揚鑣也正是在這一點上部分消解了這種嚴峻的張力——對於上帝子民的特點形成來說，這種嚴峻的張力是很重要的——而基督教當面臨着同樣的問題：聖經與傳統之間的張力、《舊約》與哈拉卡及哈加達(haggadah)之間的張力(這些傳統使得聖經的持續相關性清楚顯示出來)。

正是基於這一點認識，即標準聖經與在各種情況下的不同詮釋之間的張力不可能輕易解決，所以猶太人與基督徒的和解還有希望。從第二聖殿猶太教流傳下來的很多對聖經的合法詮釋，都被拉比猶太教忽略了，其中包括基督徒的文獻。但是在米示拿和後來的一些傳統彙編中，保留了大量多種多樣的見解。同樣，基督教也拒絕了單一的選擇，比如說，基督教並沒有把四部福音書簡單地合為一部，彷彿在福音書的傳統中有且只有一個合法的形式。至於那些教牧書信，儘管對於保羅的傳統

82. 我應該提醒讀者：我使用「大公基督教」一詞，並非指羅馬的天主教，參見拙著《新約中的統一性與多元性》，頁 xxix-xxx 以及注 40。

83. 參見拙著《新約中的統一性與多元性》，頁 365-366、頁 xxix-xxx。

採取了保守的詮釋，但是那些書信既不削弱保羅的權威，也不讓保羅削弱他們的權威。換句話說，不論是聖經還是已經融入拉比猶太教的傳統，都一直反對劃定身份、畫地為牢的做法，即不給基督教或是猶太教一個狹隘的定義。

那麼，基督徒能否把拉比的哈拉卡視為對妥拉的合法詮釋(至少是原則上的)? 猶太人能否把《新約》看成是猶太教聖經的一種合法詮釋或是一個延伸(至少是原則上的)? 對於猶太人和基督徒來說，重新走到一起公開地討論這些問題是否真的那麼不可思議? 我們沒有要求他們放棄各自的界限，只是希望這些界限更加開放一些，多一些包容(這由聖經的寬度和廣度決定)，少一些排斥(這由我們自身傳統的特殊性決定)。我們共同的聖經，還有那些多種多樣的詮釋(在他們自己的範圍內，這些詮釋被傳統認定為合法)，實則為我們提供了所需的激勵和先例。

六、(4) 祭司職與職分

333 有一個很有趣的現象：分道揚鑣對於基督教和拉比猶太教的影響，與我們以前所認為的正好相反——與其說基督教從拉比猶太教分裂出來，倒不如說拉比猶太教從基督教分裂出來。因為拉比猶太教有這個特點：雖然失去了祭禮中心(聖殿)，並由此失去了保留獻祭和祭司制度的可能性與必要性，但是拉比猶太教靠着妥拉重組，得以倖存下來。在拉比猶太教中，祭司被教師所替代。相反，基督教反而覺得保留《舊約》流傳下來的獻祭和祭司制度是很必要的，起初是以一種精神性或者隱喻性方式，顯示了基督教對《舊約》精神的繼承，但後來卻越來越依從經文的字面意思。這一點的確令人吃驚，考慮到本書第五章的發現，考慮到基督教發展中的

這種有爭議的本質，我們在做進一步的結論之前，有必要審視一下後《新約》時代的最初階段。

就聖殿而言，《新約》作者們的立場實際上是確定的：聖殿已經沒有價值。事實上，《新約》作者們在闡明這一點時態度很激烈，聖殿被毀象徵着上帝對以色列的離棄。《巴拿巴書信》第十六章針對聖殿作了這樣的描述——「這些可憐的人啊，他們犯了錯卻不自知，他們把希望寄予一個殿宇而不是創造他們的上帝……他們在殿宇裏獻祭，這與異教徒無異。還是聽聽上帝的話語吧……」；作者緊接着又引用了幾段經文來支持他的觀點，包括《以賽亞書》六十六章 1 節（參看《使徒行傳》7:49-50）以及《以諾一書》八十九章 55-56, 66-67 節。然後他又繼續爭辯說：我們這些真正把上帝放在心裏的人才是上帝真正的居所——「……為上帝建造的精神殿宇」（《巴拿巴書信》16.1-10）。⁸⁴伊格納修也回應了早期《新約》的這一用法：他說個體信仰者是上帝的殿宇的柱石，或者說他們本身就是上帝的殿宇，或如耶穌一樣是上帝的殿宇（《致以弗所人書》9.1, 15.3；《致馬格內西亞人書》7.2）。

334 因此可以說，《新約》作者們與那些涉及聖殿的公元二世紀早期的作者們並沒有區別。但是因為聖殿已經不再是猶太教中一個仍然活躍的因素（任何期待聖殿重建的希望都成為了失望），這個問題就變得更加學術化。然而對於獻祭和祭司職來說，情況就不同了，而我們討論的中心，正是這種不同的重要性。起初，似乎所用的只有對獻祭和祭司職的隱喻、類比，而這不是我們探討

的重點；當語言越來越趨於字面理解時，我們的問題就出現了。

首先探討獻祭的問題。最早提到獻祭的是《十二使徒遺訓》（*Didache*）十四章 2 節，這裏的 *thusia*，「獻祭」，指的大概是聖餐。但是其重要性並不明顯，因為這裏的語言直接取自《瑪拉基書》一章 11 節，這裏談到的獻祭儀式是各國的純粹獻祭儀式，而非耶路撒冷聖壇上供奉的那些祭品。克萊門一世也提到了主教供奉的祭品（*dōra*）（《克萊門一書》[*I Clement*] 44.4）。但是獻祭的意義還是不清楚。在三十五章 12 節和五十二章 3-4 節中，提及的是讚美的儀式；在三十六章 1 節中，作者很顯然關注的是《希伯來書》的思想而不是耶路撒冷的祭禮——「這就是我們得救的方式。我們所愛的，耶穌基督，我們獻祭的最高祭司，他保護我們，幫助我們遠離苦弱……」（36.1）。伊格納修也沿用了這些意象。關於聖餐儀式，他這樣說道：「一具肉體……一盞酒杯……一座祭壇（*thusastērion*），就像有一個主教以及隨同的長老、執事一樣……」（《致非拉鐵非人書》4）。游斯丁從《瑪拉基書》一章 11 節引用了同樣的文本形容那些外邦人，他們這樣說道：「我們，在每一個地方向他供奉我們的祭品——聖餐所需的餅和聖餐用的酒杯……」（《與特里豐的對話》41）。

然而問題還是在於，是否這些作者沿用了這些獻祭語言的原本意義，還是進行了一些轉移和延伸？是否聖餐僅僅是一種字面的理解（獻祭），還是與瑪拉基所說的潔淨的供物等同的終末對應物？後者看起來可能性更大一些。舉例來說，伊格納修，使用獻祭的語言來指涉對主教的服從：「在聖所（*thusastērion*）中的人是潔淨的（*katharos*），那些沒有在聖所中的人是不潔淨的；也就是說，那些做了違背主教、副主教和執事的事的人在

84. 需要指出的是一種可能性：《巴拿巴書信》的寫作背景是聖殿很快得以重建的期待（參見上文注 15）。

意識中是不潔淨」（《致特雷利人書》7.2）；《致以弗所人書》第五章 2 節和《致非拉鐵非人書》第四章也有同樣的表述。《致羅馬人書》第二章 2 節，作者用聖所來指涉自己的殉道。波利卡普（Polycarp）也用寡婦的話來給上帝獻祭（4.3）。在游斯丁的《與特里豐對話》一書中，游斯丁把割禮這個儀式精神化了：割禮是「一種真正的割禮，讓我們遠離欺騙和不法……」（《與特里豐的對話》41）。之後，游斯丁又提到了《瑪拉基書》一章 11 的潔淨的供物，游斯丁稱之為「祈禱者和感恩物」，是「獻給上帝的最好的祭物」（《與特里豐的對話》117）。

335 這些使徒教父不可能真正按字面意義恢復了獻祭的語言，也就是說，聖餐被視為一種獻祭，與使徒保羅的傳道工作、伊格納修之死、寡婦的善工、所有基督徒的讚美與感恩等被視為一種獻祭，在意義上並沒有甚麼不同。

至於祭司職，也存在着同樣的問題。《克萊門一書》第四十至四十一章以《舊約》和猶太祭禮的語言描述了宗教儀式的強制性：不僅對祭品有規定，對大祭司、祭司、利未人以及平信徒（*laikos*）都有規定。但是這些規定在多大程度上可以從字面上理解、在多大程度上可以從隱喻或是延伸的層面理解，仍然沒有定論。至於隱喻的情況，至少對於利未人來說是適用的。萊特福特回顧了使徒教父以及其他所有與祭司相關的談論，得出了這樣一個結論：當時，在西普里安（Cyprian）之前，還沒有明確的關於司祭的（*sacerdotal*）祭司職的觀念。在西普里安之前的主流思想是：基督徒整體是一個司祭的族群，他們的首領「被視為祭司，因為他是祭司族群的發言人，是代表」。⁸⁵關於這種祭司觀念如何發展到西普

里安的祭司觀念，萊特富特的理解是，「外邦人的感情與舊時期分配的禮儀結合，於是這種排他性的祭司制度就在基督的教會裏找到了立足之地」。⁸⁶

在現代，我們會提及社會壓力的問題。在那個時代，祭司與獻祭是宗教或祭禮的基本組成部分；事實上，我們很難想象有一個宗教、一個祭禮沒有祭司和獻祭。拉比猶太教沒有屈從於這一壓力：因為失去了聖殿、聚焦於妥拉，拉比猶太教能夠抵制來自社會準則的吸引。相反，基督教不能抵制這種壓力：以基督為中心的信仰在抵制來自社會規範的壓力的時候顯得力不從心，這就是為甚麼對《舊約》祭禮觀念及祭禮術語的沿用很自然地越來越趨向字面的照搬。即使如此，如謝列貝克斯（Schillebeeckx）指出，一直到公元五世紀，「奧古斯丁仍然拒絕把主教和長老稱為『祭司』，似乎他們是基督與社群之間的中介人」。⁸⁷在謝列貝克斯看來，只有到了羅馬帝國衰落之後，主教才擁有了像地方長官一樣的司法權力，一種不同的「秩序」的概念才出現，一種擁有「奧秘力量」的秩序。在這之前，主教一直扮演者祭司的角色，而祭司制度才是有效維護社會穩定的秩序。在這一點上，天主教神學家的著作肯定了英國聖公會學者及主教的早期著作：在最初的幾個世紀，這種特殊的「祭司」職分被看作是代表着上帝子民全體所負有的「祭司」職分。

336

我對於這一問題的探究實際上超出了我的專門研究範圍（《新約》與基督教的起源），我這樣做並不是因為我期望在另一個領域（教父時代的體制）有所建樹，

86. Lightfoot, 《腓力比書》，頁 264。

87. E. Schillebeeckx, 《充滿人性的教會》（*The Church with a Human Face*; London: SCM/New York: Crossroad, 1985），頁 144-145。

85. J. B. Lightfoot, 《基督教的傳教》（*The Christian Ministry*），載氏著，《腓力比書》（*Philippians*; London: Macmillan, 1868），頁 179-267，在此參見頁 257。

我這樣做僅僅是因為我想指出：關於基督教教階體制的討論，不能像從前那樣直接——它不是《新約》教導與其後發展之間的簡單對立。發展並不是迅速進行的，保羅和《希伯來書》的教導所帶來的影響是慢慢滲入教父時代的。更為重要的是，這一事實的兩面性（積極一面和消極一面）影響着基督徒的自我理解，也影響着基督教與猶太教之間的關係。

一方面，早期教父繼承了《舊約》關於祭司職和獻祭的語言，這表明了基督教與猶太遺產的傳承性。實際上，這一點強化了這種觀念：基督教的發展與猶太教的發展是相輔相成，而非互相抵觸的——基督教從第二聖殿猶太教繼承了祭司制度和獻祭儀式；猶太教則更強調第二聖殿猶太教的口頭和書面的遺產。這是猶太教徒和基督徒互相審視的一個基礎。

另一方面，基督教後來重新出現了一個與全體上帝子民的祭司職截然不同並與之分離的祭司班次，似乎也是從第一代基督徒對敬拜與社群的理解與實踐的一種倒退。而對於拉比猶太教來說至關重要的教導職分（這是猶太教得以持續的見證），在早期教會中也是很重要的，只不過它被一種首先是作為祭司來理解的職分所吸收融化，隱匿於這種祭司職分之後。還有一點更加重要（雖然我們對它的認識晚了一點）：所有的侍奉職分幾乎全部集中在基督教內部委任的職分上，這對全體上帝子民的有效侍奉造成了妨礙，而不是有所助益。⁸⁸如果職分在名義上以及在事實上都被局限於按立職分的話，那麼本該積極的基督身體就不會那麼積極了，因為基督身體的

大部分成員即使還沒有癱瘓，也都處於停滯狀態！在這一點上，對基督教初始階段的重新認識，是批判我們現在對基督教的認識的重要手段，也是糾正我們對基督教誤解的重要手段。重新認識到猶太教與我們分享着共同的遺產，促使我們重新思索上帝的終末子民的結構，這應該是一個新結構。

七、結論性的思考

這一研究給我留下的最深刻的印象是基督教持續不斷的猶太特徵。當然，基督教不能僅僅憑藉其初始情況來判定。然而，它的產生與開始對其特徵有着不可否認的影響——猶太教聖經是基督教聖經不可分割的一部分。基督教成型階段最著名的領袖人物，都是猶太人，而且一直將自己視為猶太人，是上帝與以色列立約目的的一部分。耶穌是基督教的永恆支點。上帝的自我啟示在耶穌身上以人性之內所可能達到的最豐富形式展現，我們基督徒越是意識到耶穌的神聖意義，越是需要想到耶穌這個人的猶太身份——上帝的道成肉身恰恰發生在一個猶太人的身上。

在我為寫這本書作準備的時候，一個想法幾次三番出現在腦海中：基督教是作為一場衝破界線的革新運動而開端的，先是衝破公元一世紀猶太教內部的界限，之後是衝破圍繞着猶太教的界限。就其歷史本質來說，基督教反對任何一種企圖——把上帝視為自己的，把上帝分成你的、我的、他的，上帝是我們的生活方式不是你們的，上帝是我們的「文明」不是你們的。任何把他者視為「罪人」的企圖，任何堅持罪人要想得到救贖就必須成為義人的觀點，而所謂「義人」，就是我們認為是「義」的，這都超出了上帝的救贖恩典的框架。我們反對任何企圖認定上帝子民中的一些人比其他人神聖的做

88. 這是對大規模的傳教活動的最初認識，在梵蒂岡第二屆大公會議（《教會憲章》[*Lumen Gentium*]）對於傳教的陳述以及世界教會會議的陳述中，都有對傳教的看法，《洗禮、聖餐和傳教》（*Baptism Eucharist and Ministry*; Geneva: WCC, 1982），「傳教」（*Ministry*），§§1-6。

法；反對把這些人作為專門領受神聖恩典的而排斥其他人的做法。就其核心而言，基督教反對給上帝的恩典貼標籤，把上帝的恩典制度化的行為——把上帝的恩典限制在人類的思想可以應對、人類的能力可以組織的範圍內。對於神聖恩典的不可預期性的開放態度，對於上帝希望的新事物的寬容態度，是這基督教的核心。確信上帝最完全的自我啟示不在人的語言中，而在人的個人身上；不在於理性的、有啟示性的主題，而在於人與人的關係（這種關係不可能被語言和公式所限制），這確信是基督教的核心。

正是基督教的這種特點貫穿於整個《新約》作品，也正是這種特點，使得《新約》作品在整個猶太教和基督教的標準文本（正典）中獨具特色。基督教的這一特點還意味着：貫穿於這些作品中的精神力量曾經衝破了重重阻礙和界限，今後也一定能夠再次跨越難關。猶太教的革新促使了基督教的產生，這使得我們有了新希望——上帝會再次讓猶太人和外邦人握手言歡，上帝這樣做的目的不僅是為了他的子民以色列，也是為了整個世界。

附錄一*

教會的統一性與多元性

——一種《新約》視角**

一、導論

在普世運動中，我們已經不再停留於我們已經達成的協議所帶來的最初興奮，也不能滿足於從前將我們統一起來的那種模稜兩可的共有表述。我們現在的問題是：我們日常生活與信仰的基本特點是甚麼？那隱藏在表面下的共同因素是甚麼？儘管我們有不同的傳統，有不同的闡釋，但是我們仍然覺得必須用我們的共有表述把這些共同因素表達出來，它們是我們所有的傳統得以維持其不同的形式的共同基礎。這共同基礎是甚麼？

正是在這一點上，《新約》專家能夠做出特殊的貢獻。但他們要能有所貢獻，《新約》作品就必須在他們的腦海中具有雙重的特性——既是基督教的經典，也是研究基督教產生的歷史資料。在這裏，我想就我的主題再提供一些說明。

（一）我們必須把《新約》作為研究耶穌自己的傳道和其身邊人證言的歷史資料。這不是因為我們相信「原初的就是最好的」，也不是因為我們過於看重那可以正確稱之為的「基督教開端神話」，而是因為我們的道成

* 本文只見於本書第一版（London: SCM, 1991）的附錄，故本文的邊碼為該版之頁碼。——編注

** 本文為一九九〇年三月二十七日在羅馬的宗座額我略大學（Gregorian University）所作公開講座的講稿，發表於《格列高利》（*Gregorianum* 71 [1990]），頁 629-656。

肉身神學要求我們這樣做。我們斷言：上帝的道在耶穌身上得以完全體現，這是人類歷史上神聖啟示最確定的一次顯現。因為這種確定，我們不可避免地肩負着歷史追問的重任，而且是對《新約》本身的歷史追問。因為有一個簡單的事實：《新約》是唯一真實的、關於那段神聖啟示歷史的高潮階段的材料，也是整個救贖史重要的中節點的歷史入口。正如所有歷史研究那樣，要對《新約》進行歷史追問，我們必須認識到那個久遠的年代與我們現在的社會在語言、習語、思想方式、思維預設、風俗習慣、社會結構等方面的種種差異。這種追問首先要求我們記得啟示的歷史偶然性——《新約》中保存的話語是特定時代的產物，如果不考慮歷史背景，就很難真正理解。道成肉身的事件永遠不能免除「個別性的醜聞」（the scandal of particularity），與此相同，釋經也不能忽視歷史的局限性與所有《新約》文本的偶然性。

261 (二) 同時，《新約》也是基督教的經典。把這些文獻描述為在性質上是偶然的、零星的，只是整個畫面的一部分。因為儘管這些文獻最初的意圖是局限性的、具體的，一個歷史事實卻不容改變——這些文獻對於那些最初領受的人來說並非完全偶然。很明顯，這些文獻從一開始就很受重視——可能是因為這些文獻被認可具有權威性和相關性，超越了當地的處境。在聽者看來，這些文獻並不是保羅或是約翰的話，而是上帝的話。第一代基督徒寫的其他一些書信或短文如今已經無跡可尋。而這些文獻得以存留，正是由於其一直被認有很高的權威性。被承認為正典的文獻，絕大部分都是之前就具有權威性的。確認正典，其實更是一個對已經在眾多教會中經驗和承認了的權威性進行確認的過程。

對我們來說重要的是，《新約》的這兩個特點必須保持在一起。我們不能把《新約》簡單看成一個整體，

也不能把《新約》中的文本簡單按照其最初的意思來理解。自諸多世紀以來，憑着《新約》所聽到的上帝的話語，已經具有了複雜多樣的形式，已經不是簡單重複最初的話語。對這些正典的使用，使《新約》本身的意義更完備，使《新約》更加有效力。但是我們也不敢使自己對《新約》的讀解和闡釋與其原來的意義割裂開來。原作者的意圖和第一代讀者的理解是這些文獻獲得權威的決定性因素。更為重要的是，這一原初的意義是最初的見證的一部分，「使徒的見證」（對於基督事件的決定性啟示的見證）是基督教的歷史基礎及信仰的核心。這一最初的見證儘管有歷史局限性和相對性，卻注定被那些認可其正典權威的人拿來檢查、控制或「正典化」後世所聽到的意義闡釋。¹

正是在這一點上，基督教《新約》的學者能夠有望參與辨別當今聖靈在某些爭議問題上所發的聲音，因為《新約》裏也談到了這些問題。這不是因為《新約》學者認為自己可以對抗教會的權威教導，而是因為作為研究基督教奠基文獻和憲制條款的專家學者，作為教會教育機構的一部分，他們有着特殊的職責和權力——時刻提醒教會別忘記《新約》中驗證的基督教傳統的基本特點。為了評估當今要求具有上帝話語的權威性的種種宣稱，《新約》經文成為我們關注的主要對象，因為所有要求具有上帝話語的權威性的書面作品，或多或少都直接發源於《新約》文獻。那些其使命就是儘可能了解這些經文的原初想法及原初目的的人，特別有責任提醒其他參與上述評估工作的人，《新約》作者按他們自己的

262

1. 在這裏，我腦海浮現的是拉辛格（J. Ratzinger）承認為作者的那篇對〈天主的啟示教義憲章〉（Dogmatic Constitution on Divine Revelation）的批評，載 H. Vorgrimler 編，《梵二會議文獻評論（卷三）》（*Commentary on the Documents of Vatican II*; Vol. III; London: Burns & Oates/New York: Herder & Herder, 1968），頁 192-193。

術語和他們的時代來看說了甚麼。

頭腦中有了這一點，我們就不得不問：《新約》對於教會面臨的統一性與多元性的問題究竟有何貢獻？尤其是，《新約》如何幫助我們理解基督教的統一性及其多元表達所具有的深層基本結構？

二、基本的統一

我在另一本書《新約的統一性與多元性》(*Unity and Diversity in the New Testament*)²得出一個結論，連我自己也頗感吃驚的是，這個結論與我們本文討論相關。這個結論可以用以下的話表達：《新約》中可以說並沒有一個基本的統一性，這裏的意思也就是，整個《新約》文獻範圍內沒有持續存在一個人們一致同意的話語形式。但是，這並不意味着《新約》中沒有一個人們一致同意的共同信仰核心，只不過這一核心在不同的文本中以不同的形式得以表達。另外，圍繞着這一核心，還有其他一些信仰的因素和實踐的方式，而且在不同的時代，文本的側重點有所不同，表達形式也不同。在該書最後一章的開頭部分，我總結了這些立場。³在基督教的最初階段裏，「整體的核心」和「統一的因素」是：

歷史的耶穌與升天的基督之間的統一性，也就是說，這個行走四方、擁有屬靈恩賜的拿撒勒傳道者雖然死了，但是又從死裏復活了；而他的復活使上帝與人最終聯合在一起。人終於認識到，他們現在在敬拜的、他們與之遭遇的、使他們最終為上帝所

接受的神聖力量，都是這同一個人，是耶穌，拿撒勒的傳道者，基督，上帝的兒子，是主，是賜予生命的聖靈。

我認為，這就是《新約》中可證明的「基本的統一性」命題。⁴在這裏，我想重新陳述一下我們之前的一些分析，因為這些分析與我們現在的討論有着更直接的關係。

《新約》中「基本的統一性」究竟是甚麼意思？我們究竟在找尋甚麼？識別它的標準是甚麼？我認為，有兩套可能的標準：一是產生於作為描述基督教發生歷史的史料性質的《新約》；一是作為聖經的《新約》。前者強調的是「基本」：所謂的「基本的統一性」指的是基督教從一開始是一個整體，它從屬於基督教的歷史基礎。後者強調的是「統一」：《新約》所有作品有一個基本共識，所有《新約》文獻都肯定一種基本的信仰或實踐。如果我們追問哪些基督教的元素符合兩套標準，那麼我們不可避免要採用我在上文中給出的那類答案。用兩個詞來概括就是——「復活節」和「五旬節」。

263

(一) 復活節 毫無疑問，耶穌復活是基督教的核心——這在以上兩套標準中都是基本的。

有很多材料可以證明。就我們能夠找到的證據表明，耶穌復活是基督教信仰的最基本的元素。保羅在《哥林多前書》十五章中引用了已經進一步展開的信條式表述，其核心就是對肯定耶穌復活：「基督為我們的罪死了，而且埋葬了，第三天復活了，並且顯給磯法看，然後顯給十二使徒看……」。保羅說，這是《聖經》上記

2. 《新約的統一性與多元性》(*Unity and Diversity in the New Testament*; London: SCM/Philadelphia: Westminster, 1977; London: SCM/Philadelphia: TPI, 1990)。

3. 同上，頁 369。

4. 在《新約的統一性與多元性》，頁 378-379 中，我也指出了這個問題：這個中心也決定着周邊，決定着可接受多元性的限度；但是，這裏限於目前研究的這個主題，我不能深入探討這個話題。

載的，也是他所接受的。因為保羅是在耶穌死後的三年之內皈依基督教的，或許更早一些，那麼這一陳述就把我們帶到了事件發生之後的兩三年內。對耶穌復活的信仰，屬於最早的那些能夠真正稱自己為「基督徒」的表述，保羅作為最早的基督徒作者，在其他文本中證明了這一點。舉例來說，在保羅給羅馬教會的書信中能發現各種各樣的信仰要素，保羅片段式地引用了這些認信內容，尤其為了讓羅馬的信徒相信，他有着和其他使徒相同的信仰。其中大多數信仰要素的核心就是肯定耶穌的復活——

……論到我主耶穌基督，按肉體說，是從大衛後裔生的；按聖善的靈說，因從死裏復活，以大能顯明是上帝的兒子。（羅 1:3-4）

耶穌被交給人，是為我們的過犯；復活，是為叫我們稱義。（羅 4:25）

有基督耶穌已經死了，而且從死裏復活，現今在上帝的右邊……（羅 8:34）

你若口裏認耶穌為主，心裏信，上帝叫他死裏復活，就必得救（羅 10:9）

我們無須再舉更多的例子。這些早已嵌入《新約》最初作品中的傳統框架，充分證明耶穌復活的信仰，絕對是基督教的根基。最早的基督教信仰，確切地說，是宣稱「上帝讓耶穌死裏復活」。⁵

264 當我們對第一次復活節的敘述作歷史研究之時，我們會得出同樣的結論。耶穌的墳墓被發現是空的，這個故事是基於歷史記述的，雖然這一結論受到一些《新約》

5. 進一步討論，例如見 W. Kramer, 《基督、主、上帝之子》(Christ, Lord, Son of God; London: SCM, 1966), 頁 19-26。

學者的質疑，但是這一結論的得出卻是無法避免的。很少有人質疑關於耶穌復活的敘述：耶穌死後，第一代使徒多有「看見」他活着——使徒們看見耶穌的方式很奇特，以致他們不得不吃驚地得出結論：耶穌是「上帝讓他從死裏復活的」。⁶儘管有更多人對證據表示懷疑，但是都難以否定這個結論：基督教開始於「復活節的信仰」。因此就歷史基礎而言，耶穌的復活是《新約》基本統一性的一部分，這一點毋庸置疑。

當我們審視《新約》的所有作品，結論都是一樣。四部福音書，每一部的高潮都在於耶穌復活的允諾。《使徒行傳》敘述了基督教最初的拓展和壯大，並且用更多的篇幅來描述耶穌的復活。舉例來說，耶穌從死裏復活是基督教信仰的核心，這一點從彼得的傳道中可以看出：彼得教訓百姓，本着耶穌，傳說死人復活（徒 4:2）。保羅在雅典的傳教也被誤解為傳外邦鬼神：似乎有兩個新的神靈——耶穌和阿納斯塔西斯（徒 17:18）。我們已經看到，對於保羅來說，耶穌的復活是多麼重要。再舉兩個例子。在《羅馬書》十章 9 節中，確定耶穌復活和認耶穌為主是一枚硬幣的兩面，如我們所知，保羅最喜歡用「主」來稱呼耶穌。在《哥林多前書》十五章中，保羅與那些「說沒有死人復活的事」的人爭辯（林前 15:12），這很快成為復活信仰的普遍基礎：「若基督沒有復活，我們所傳的便是枉然，你們所信的也是枉然」（林前 15:14）。

我們還可以舉出這樣的例子：《提摩太前書》和《彼得前書》也包含着同樣的信仰準則——耶穌是「上帝在肉身顯現，被聖靈稱義」（提前 3:16；彼前 3:18）；儘管《希伯來書》通篇用了不同的意象，但是結尾處也這

6. 進一步討論見拙著《見證耶穌》，第三章。

樣說：「但願賜平安的上帝，我主耶穌從死裏復活的上帝，在各樣善事上成全你們」（來 13:20）；儘管《雅各書》缺乏明顯的基督教特色，但是始終稱耶穌為「我們榮耀的主耶穌基督」（雅 2:1）；而《約翰一書》的中心內容就是：「這見證就是上帝賜給我們永生，這永生也是在他兒子裏面」（約壹 5:11）；約翰的啟示錄中記述了這樣的想象「有羔羊站立，像是被殺過的」（啟 5:6）。

簡而言之，假如說有一條線索貫穿《新約》作品，那麼這條線索就是一種信念——上帝讓耶穌死裏復活。我們會注意到，以上所舉的這些例子中沒有哪一個真正會支持化約主義的觀點，認為宣稱耶穌復活，僅僅是以某種方式確認耶穌的教導和對耶穌的記憶永遠不會死去。在基本的統一性中，有一個中心思想：復活僅僅發生在耶穌身上，上帝並沒有讓這種事情發生在耶穌的門徒身上，或是發生在其他追隨者身上，上帝只是通過耶穌來拯救其他人。因此，我們轉入基本統一性中的第二個因素。

（二）五旬節 如果說基督教的兩大基本推動力之一是基督論，則另一個就是聖靈論——確信上帝以一種前所未有的方式把他的靈賜給了他的子民，上帝的終末子民，新時代的子民。

五旬節的情況與復活節一樣：歷史分析恐怕不得不避免得出以下結論——這場運動之所以得其名「基督教」，是由於從一開始它就宣稱被獨特地賦予了上帝的靈。正是這一點使得耶穌的追隨者與施洗約翰的追隨者有所不同——施洗約翰是在水中受洗，耶穌是在聖靈中受洗。每位福音書作者都在福音書的開頭比較了這兩種受洗方式（可 1:8 等等），路加不斷地用這一事實來描述五旬節事件，以及向外邦人傳道的第一次決定性突破（徒

1:5, 11:16）。

至於五旬節敘事本身（徒 2），學術界廣泛認為，它至少記錄了第一代基督徒經歷的第一次群體狂喜和對神賜能力的體驗。如果我們認真分析路加的敘述，我們就會發現：對這一體驗的最早的解釋，就是聖靈以終末的完全方式澆灌到人身上的，既是程度上的完全，也是人群範圍上的完全：「在末後的日子，我要用我的靈澆灌凡有血氣的，你們的兒女要說預言，你們的少年人要見異象，老年人要做異夢」（徒 2:17）。儘管有一些學者仍在質疑這個時刻，但是問題是：基督教會不曾宣稱它有其他的誕生日或是誕生地。⁷有了耶路撒冷五旬節的體驗，以上帝之靈和由基督之死帶來的新聖約為特徵的新時代，就此開始。

對於初始的基督教來說，最初體驗聖靈的震撼經歷非常重要；這一體驗對於主要《新約》作者理解基督教來說也很重要。對前者的歷史評價與對後者的認識是相互應合的。如果我們要定義《新約》中的基督徒，一個最切近的詞就是保羅所說的「有基督的靈」（having the Spirit）、「被上帝的靈所引導」（led by the Spirit）：「人若沒有基督的靈，就不是屬基督的」；「凡被上帝的靈所引導的，都是上帝的兒子」（羅 8:9, 14）。同樣，正是保羅把聖靈描述為上帝的救贖工作的保證——換句話說，聖靈的賜予是整個救贖工作的開始（林後 1:22, 5:5；加 3:3；腓 1:6）。也是保羅使用了相應的比喻「初結的果子」來形容耶穌的復活和聖靈的禮物（羅 8:23；林前 15:20, 23）——耶穌的復活和聖靈的禮物既是最後復活的開始，又是救贖工作完成的保證。

在《使徒行傳》中，我們需要再次指出：聖靈的恩

7. 參見拙著《耶穌與聖靈》，第六章，頁 136-146。

賜與澆灌是決定性的因素，它尤其決定着在這場新運動中誰的皈依可以被接受。上帝給了外邦人同樣的恩賜，就像他在五旬節所做的一樣，這使得彼得無可選擇：他怎麼能拒絕那些上帝已經接受的人呢（徒 10:47, 11:17）？從基督徒的視角來看，在《約翰福音》中，聖靈的工作得到了強烈的肯定。約翰甚至提到「還沒有」賜下來的聖靈，那些在耶穌得着榮耀之後才信他的人，之後才會受聖靈（約 7:39）。在所謂的「約翰式五旬節」中，他使用了這個動詞：吹氣——這表明他認為接受聖靈是一個新的創造行為（約 20:22），耶穌向門徒吹了一口氣，這種終末的神聖創造與《創世記》二章 7 節中吹氣創造相等同。⁸

儘管在《新約》中對聖靈的強調不如對復活的強調那樣具有連續性，但是我們也很難否定，聖靈的賜予是《新約》中達成的基本共識的一部分（參見路 11:13；提 3:5-7；來 6:4；彼前 4:14；約壹 2:20, 27, 3:24；猶 19；啟 1:4 等等）。體驗上帝的靈，相信他們所體驗到的是上帝的終末聖靈的澆灌，是基督教信仰的最基本的原則的一部分，這一點已經在《新約》作者那裏得到了證實。

如果我們現在再尋找《新約》的基本統一性，也就是尋找兩重意義上的特定因素，即從一開始起就是基督教一部分的因素，以及在構成《新約》的大量文獻中始終是體現基督教核心特徵的因素，那麼，我們就必定會從復活節和五旬節開始，即從基督和聖靈開始。此外，我們不能忽視：正是這兩個基本因素之間顯而易見的相互關聯，成為基督教最初獲得獨特性及成功的核心。對基督復活的宣稱顯然導致了聖靈的賜予。聖靈的賜予又證明了上帝已經接受耶穌基督為升天的主。聖靈的賜予

表明：上帝洗清了基督的罪名，接受了基督。對聖靈的體驗是借着基督來定義的——聖靈作為基督的靈，那呼喚「阿爸！父！」的聖子的靈（羅 8:9, 15；加 4:6）。普世性的對話永遠不應忘記這個事實：教義與體驗之間的相互關聯以及相互依賴，是《新約》基本統一性的核心。

當然，這兩個因素還密切關連着其他一些因素。舉例來說，上文論述中已經暗示，正是委身於升天的基督這一點，從一開始就在信仰體驗中把這兩個因素聯繫在一起。正是福音書傳統中的耶穌，才是升天的主。一旦我們開始一一審視，與基督教基本的特點相聯繫的其他因素就漸漸清晰起來；或者說，一旦第一代基督徒開始考慮向猶太人與外邦人傳教意味着甚麼的時候，其他因素就顯露出來。在下一節中，我們會繼續討論這些因素中較為重要的幾個。但是，其他因素在最初的記述中看起來不是很重要，而且在整個《新約》文獻中也沒有得到持續不斷的強調。只有這兩個：復活節和五旬節，升天的基督和澆灌的聖靈，是所有其他因素的最基本核心和前提，是其他能夠體現基督教特色因素的試金石。

然而，有一個例外——早期《新約》基督教的另一個特點，之前並沒有受到足夠的重視，直到現在的普世討論中，才引起了更多的關注——這就是基督教與其猶太淵源之間的基本張力。⁹這就把話題引入了下一個環節。

三、基本的張力

屬於基督教本質的一點是，基督教起源於公元一世紀的猶太教。耶穌是一個猶太人。第一代基督徒全部都

8. 至於最後兩段，參見拙著《聖靈中的洗禮》（*Baptism in the Holy Spirit*; London: SCM/Philadelphia: Westminster, 1970）。

9. 我在這裏想到的是一九八三年的羅馬報告，〈經文以及早期教會中的使徒信仰〉（*The Apostolic Faith in the Scriptures and in the Early Church*），載 H-G. Link 編，《今日的使徒信仰》（*Apostolic Faith Today*; World Council of Churches, 1985），尤其是頁 259-260、265。

是猶太人。基督教是發端於猶太教內部的一場運動，是猶太教的一個彌賽亞派。基督教並不認為自己是一個新宗教，而是猶太教的終末論表達。這一點眾所周知無須贅言。然而，還有一點不為大家所熟知的是：基督教與它的母體猶太教之間的這種關係，在基督教內部造成了一種張力，這種張力是基督教的本質屬性。這是連續性與斷裂性之間的張力。這種張力產生於連續性與斷裂性，產生於連續性與斷裂性無法避免的、在此世無法最終解決的共存關係。

268 有一點需要澄清：這種基本的張力與基本的統一性一樣，都是基督教的基本要素。在基本的統一性的核心，也存在着基本的張力，只要猶太人和基督徒仍然分裂，這種張力就不會消失。下面，我要用文獻來證明這一點，用已經列出的那些基本的統一性因素以及其他很快成為早期基督教特色的因素來闡明基本張力的重要性。

復活與澆灌的聖靈是以色列對來世盼望的一部分（如，但 12:2；珥 2:28-32）。張力之所以出現，是因為基督教宣稱盼望已經實現，但是這個盼望是通過已經實現的事情來闡釋的。耶穌的復活只是一個人的復活，並不是最終復活的一部分，並不像第一代基督徒想的那樣（羅 1:4：耶穌的復活相當於死人的復活）。聖靈的澆灌是對於「所有屬乎肉體的」而言的，並不是約珥所說的高潮事件的一部分。正是對猶太式盼望的重新解釋（產生於基督升天和聖靈澆灌的體驗），不但造成了基督教與其母體信仰之間的張力，而且，因為基督教被認為是已經實現的猶太教，對猶太式盼望的重新解釋也造成了基督教內部的張力。張力是「已經實現」與「尚未實現」

之間的張力，¹⁰已經實現的只是一個部分，猶太人有充足的理由質疑這種盼望是否已經真正實現。

換句話說，為了使基本的統一性有意義，基督教不得不把這兩個基本的因素（基督的升天與聖靈的降臨）作為猶太盼望的終末論式實現。但是如果這麼說，基督教就不得不以復活節和五旬節實際發生的事情來重新解釋猶太人的盼望。基督再臨的推遲問題，耶穌的第一次來臨與第二次來臨之間間隔不斷延長的問題，就是基督教基本特點的一種表現。同樣，如何令人滿意地表述關於聖化（sanctification）、基督徒的完善、聖靈的完滿等等的教義，也是這樣的問題。當基督徒開始宣稱他們已經處於一個新時代，已經是新創造的一部分，已經享受到在終末論完滿的程度上聖靈澆灌，張力也就出現。我們在《新約》中看到的這種終末論張力，是基督教的本質屬性。如同基本的統一性，這種張力帶來的後果需要我們進一步的思索。

當我們把目光移向復活節和五旬節以外的其他因素，我們發現，基督教與其母體猶太教之間的張力無處不在，無法迴避。我們舉例說明。

（一）基督教與上帝的子民。在《新約》中，一個普遍流傳的觀點是：以色列是上帝的子民，基督教是以色列的繼續，是以色列的終末論實現；信仰基督的人，有猶太人還有外邦人，構建了一個更新的、甚至是嶄新的以色列。這一觀點在《馬太福音》、保羅書信以及《希伯來書》中表現得尤為明顯；在《路加福音》、《約翰

269

10. 我使用的是大家在談論終末論張力時已熟悉的術語，其經典描述見 O. Cullmann, 《基督與時間》（*Christ and Time*; London: SCM, revised 1962）。關於東西方之間的這種張力的重要性，見 J. M. R. Tillard, 〈我們是不同的〉（*We are Different*），載《中流》（*Midstream* 25 [1986]），頁 279、281。

福音》、《彼得前書》、《啟示錄》中也以不同的方式有所體現。但是當基督教宣稱外邦人只要信升天的基督，也可以成為以色列的一部分時，裂痕開始出現。於是，張力就進入了上帝的子民這個概念的核心部分。¹¹誰是上帝的子民？是上帝給予其列祖以應許的人嗎？——保羅告訴我們，這個應許和「選召」是「沒有後悔的」（羅 11:29）。還是只有那些信耶穌為彌賽亞的猶太人？假如外邦人只靠着信就能成為上帝的子民，那麼那些不信耶穌為彌賽亞的猶太人又如何？這一張力在《新約》中並沒有得到解決，不管保羅曾經付出過多大的努力（羅 9-11），這種張力助長了反猶主義，而反猶主義一直是基督教歷史上的一大污點。這一問題沒有得到解決，是因為它處於基督教的核心。救贖歷史上最大的裂隙，並不存在於天主教與新教之間、或是東方教會與西方教會之間，而是存在於猶太教與基督教之間。即使我們現在的普世運動已經頗有成效，這一張力仍然沒有得到解決。甚至在基本的統一性這個層面上，猶太教徒與基督徒如何和解這個問題，也仍然沒有答案。

（二）經典的問題也是一樣。基督教的核心存在着一個基本的悖論：《舊約》也是神聖經典的一部分。這裏沒有必要用文獻來證明《新約》在多大程度上明確表示了與《舊約》保持着連續性。雖然也有例外——約翰的書信就沒有引用過《舊約》文獻，但是有一點不能否定：《舊約》是《新約》神學的基礎。¹²然而，猶太教與基督教之間的這種裂痕是不可迴避的，因為基督教對《舊約》經典的使用是有選擇的。就復活節和五旬節而言，

《舊約》的大部分內容都被越來越佔主流位置的外邦人教會所忽略。就摩西五經來說，佔中心位置的獻祭律法也被棄之一邊。飲食律法的結果也是一樣，甚至是摩西十誡之一的安息日律法，也被漠然視之。最令人吃驚的是割禮的律法也被摒棄了，儘管這是亞伯拉罕與上帝訂立的聖約的記號，是「永恆的約」（創 17:11-13）。雖然基督教把《舊約》當成經典，但是同時又忽略了《舊約》的最重要的內容，這造成了基督教無法解決的張力，除非有一天猶太教徒和基督徒在一起共同敬拜獨一神，或許這個問題能夠得到解決。不僅如此，基督教把《舊約》許多章節作為經典接受下來，但忽略了這些章節顯而易見的意思和所蘊含的意味，這就是把一種很成問題的詮釋正當化，不僅是對於我們自己的《舊約》解釋來說，而且是對於我們自己的《新約》解釋來說。因此，在基督教核心中存在的這些問題沒有一個簡單的、最終的解決方案。

（三）關於敬拜與等級（worship and order）的問題，²⁷⁰情況也是一樣。在《新約》作者的寫作中，有一個共同的特點：對於終末論意義上的、將要來臨時代的「新」的意識——所敬拜的這個實在超越了舊時代中敬拜的形式和結構，它屬於以靈性直接性為特點的新時代。敬拜不再需要聖所，也不需要去耶路撒冷，敬拜要用靈和真理（in Spirit and truth）（約 4:20-24）。敬拜是一個集體的行為，就像人的身體有多個肢體，有多種功能一樣，必須互相依賴（林前 12；羅 12；弗 4）。敬拜已經不像從前——祭司年復一年地重複着同樣的獻祭儀式，在新時代，每一個敬拜者可以直接接近上帝——祭司只有耶穌一人，只有耶穌是中介者（《希伯來書》）。祭司的語言仍然在使用，只不過已經是在終末論實現的意義上使用——基督徒已經聯合成為一個整體，作「聖潔的祭

11. 參見 M. Barth, 《上帝的子民》（*The People of God*; Sheffield: JSOT, 1983）：早期的版本載氏著，《叛教者保羅還是使徒保羅？》（*Paulus-Apostat oder Apostel?*; Regensburg: Pustet, 1977）。

12. 這個比喻的提出，見 C. H. Dodd, 《根據經文》（*According to the Scriptures*; London: Nisbet, 1952）。

司，藉着耶穌基督奉獻上帝所悅納的靈祭」（彼前 2:5, 9；啟 1:6）。獻祭的語言和祭司侍奉的語言仍然在使用，但是，這獻祭是每一個基督徒在日常社會關係中的獻祭（羅 12:1），¹³是所承擔的侍奉，不管所承擔的是甚麼，就像保羅在描述他的侍奉以及以巴弗提的侍奉時所表明的那樣（羅 15:16；腓 2:17, 25）。

如此一來，張力又演變成這樣一種情況：儘管《新約》強調基督教與猶太敬拜儀式不同的形式、強調裂痕，但是沒過多久，基督教就開始重新強調與猶太教的連續性，即重新接受《新約》作者已經摒棄的猶太教的祭司範疇和獻祭範疇。在這裏，《新約》研究者有責任問這個問題（雖然這令人不舒服）：重新接受祭司等級（這與《新約》作者強調的屬於所有信仰者的祭司身份並不相同），¹⁴是否意味着喪失了對《新約》基督教來說最為根本的終末論的維度？或者說得更為尖刻一些：是否《新約》作者曾經把這種祭司等級的重新出現視為向不完美時代的回歸？這種重新出現的祭司等級，更像是亞倫的等級而非麥基洗德的等級，《希伯來書》早就稱之為陰影和缺憾。在這裏，我們發現張力似乎並不存在於《新約》內部——《新約》更強調斷裂性而非連續性。或者換一種方式說，張力存在於《新約》與基督教後來發展

的傳統之間。一名《新約》研究者身為新教徒而在羅馬作講座時談論這個話題，似乎太過膽大妄為了，但是我仍然想說：基督教任何一種想回歸基督教原初的終末論特點的企圖都不可能避免這個問題；任何一種想回歸基督教原初的終末論本質的願望，都不得不追問這樣一個問題：侍奉的祭司理念與實踐是如何與全體上帝子民的祭司身份相聯繫的？¹⁵

（四）至於早期基督教的其他一些基本特點，情況也是一樣。就以「因信稱義」為例。如斯坦達（Krister Stendahl）二十多年前指出的那樣，因信稱義這種說法是為了讓外邦人和猶太人一樣，可以通過信耶穌基督同樣被上帝所接受、成為上帝的子民。¹⁶根據上帝拯救世人的義，因信稱義實際上是基督教從猶太教繼承下來的眾多遺產之一（尤其是從《詩篇》和第二以賽亞書中繼承下來的）。但是作為基督教的教義，因信稱義主要出現在猶太教與基督教的連續與斷裂的交界地帶。因此，後來信義宗與天主教在信仰與善工問題上的爭執，其實根源於早期基督教對聖約（與以色列的聖約）的重新闡釋——在《新約》之中就已經存在這種張力，存在於保羅與雅各之間。基督教內部的這種張力是無法消除的，因為它根源於上帝對以色列的啟示。

271

接下來的張力就集中於基督教倫理中愛的誠命這個問題。猶太教與基督教的爭執，並不在於是否要「愛人如己」（愛你的鄰居就像愛你自己），因為這是關於人

13. 對這一點的合理強調，見 E. Kuisemann，〈每日敬拜：羅馬書十二章的注釋〉（*Worship in Everyday Life: A Note on Romans 12*），載《今日的新約問題》（*New Testament Questions of Today*; London: SCM, 1969），頁 188-195；同時參見拙著《羅馬書》（*Romans*, WBC 38），頁 709-712。

14. 當然，我這是在回應梵二會議《教會教義憲章》（*Lumen Gentium*）§10：「在忠誠信徒所共有的祭司身份和事奉的或階層的祭司身份之間存在着根本的區別，而且這不是程度上的區別」。一九七三年，聖公會與羅馬天主教會國際委員會報告（the ARCIC Report），「侍奉與按立」（*Ministry and Ordination*），也回應了這一觀點（§§13-14）。但是我注意到以下這本書中主張進行重要的限定：E. Schillebeeckx，〈侍奉〉（*Ministry*; London: SCM, 1981）：「在古代的教會中，所有的信仰群體在一個領袖的帶領下一起慶祝，這個領袖是由群體任命的」（頁 49）。

15. 當然，我的觀點是：對於一個把「不斷改革」（*semper reformanda*）的口號認真看待的教會，《教會教義憲章》只可能是一個開始，在這個過程中，基督整個身體的職事將更完全地重新分配。

16. Krister Stendahl，〈使徒保羅與西方的內省意識〉（*The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*），載 *HTR* 56（1963），頁 199-215；這篇文章再版於氏著，《猶太人與外邦人中的保羅》（*Paul among Jews and Gentiles*; London: SCM/Philadelphia: Fortress, 1977）。

與人之間關係的一條合理的律法條例。在猶太教中，有很多律法條例與耶穌、保羅是一致的：《利未記》十九章 18 節就記錄了這樣的社會責任，而且申明——「鄰居」包括外邦人。真正的爭論在於：愛鄰人是否意味着把鄰人容納於律法之中，¹⁷或者說對鄰人的愛是否無條件的。二十世紀，基督教內部出現了「福音派」福音與「社會福音」之間的爭執，其根源就源於此。

在這一點上，我們可以把上帝的教義包括進來。基督教對上帝的理解之所以會出現分歧，原因在於基督徒想給予基督啟示事件以足夠的重視，然而，這種願望與猶太教一神論教義產生了衝突。¹⁸基督教的三一教義並不能解決這一張力的問題，而只是某種適應張力的方法。基督教以探索式的方式來定義上帝，並且承認，在人類的有限度的理性範圍內，不可能了解上帝的奧秘。基督教關於道成肉身的教義最初只是為了表明：上帝的自我啟示最終在拿撒勒的耶穌這個人身上而非在妥拉中展現，這種啟示在很大程度上不能被化約為任何特定的話語形式。

(五) 最後，我們列舉兩個聖禮（沒有任何爭議的聖禮）。在《新約》中，沒有甚麼比我們現在要談論的

17. 參見歸於希列 (Hillel) 名下的兩條諺語：「己所不欲勿施於人，這是全部的律法；學習它」（《巴比倫的塔木德·論安息日》[*b. Shab.*] 31a）；「作亞倫的門徒，熱愛和平，追求和平，熱愛人類，讓人類走近律法」（《米大示·先賢集》[*m. Aboi*] 1.12）。

18. 我試圖在已出版和發表的一系列作品中更詳細地思考這個主題：《形成中的基督論》（*Christology in the Making*, 1980），尤其參見第五章至第七章；還可參見我與威爾斯 (Maurice Wiles) 的爭論，載《神學》（*Theology*, 85 [1982]），頁 96-98、326-330、360-361；還可參見拙文，〈基督教從一開始就是一神論信仰嗎？〉（*Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning?*），載《蘇格蘭神學期刊》（*Scottish Journal of Theology*, 35 [1982]），頁 303-336；參見拙文，〈讓約翰成為約翰——福音書產生時代的福音書〉（*Let John be John - A Gospel for its Time*），載 P. Stuhlmacher 編，〈福音與諸福音書〉（*Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen: Mohr 1983），頁 309-339；參見拙著，〈形成中的基督論〉第二版（1989），頁 xxvi-xxxi。

這兩個因素更切近基督教的基本統一性了。以基督的名進行洗禮無疑是基督教一個顯著的特點，而《新約》作者們也是這麼認為的。耶穌在他被出賣的那個晚上所說的話顯然極為珍貴，這些話不斷被重複、記憶、傳誦。但是，這裏同樣不能迴避的是基督教與猶太教的基本張力問題。洗禮是否如同割禮，是一個家族、一個族群、乃至一個國家的記號？抑或，新聖約中對等的洗禮更應該被視為「心靈的割禮」，是五旬節的聖靈恩賜，賜給對升天的基督的信仰？¹⁹這一張力直到今天仍然使基督徒飽受折磨，因為對洗禮的理解關乎信仰問題，這一問題產生於《舊約》與《新約》之間的連續與斷裂。那麼，聖餐是如何與逾越節的宴席建立聯繫的？同桌吃飯是耶穌傳道的一個標誌，包括他在「稅吏與罪人」中的傳道，那麼，聖餐是如何與同桌吃飯建立聯繫的？²⁰對於聖餐的理解仍然折磨着我們，因為我們不知道，這個源於最初的同桌吃飯的聖禮，在何種程度上與祭司和獻祭的儀式性行為相聯繫？這些問題無法迴避，是因為基督教與猶太教之間固有的張力。

概括一下，我們在《新約》中不但發現了基本的統一性，也發現了基本的張力。基督教認為自己是《舊約》信仰的延續，而且它也不可能作除此之外的別種自我理解。同時，基督教不得不強調自己與猶太教的斷裂來突出自己信仰的獨特性——基督教對猶太教轉化和超越了一些基本的範式。不論是連續還是斷裂，都促使基督教走上了與猶太教不同的方向並且造成了一種張力，而這種張力也是基督教不可分割的一部分。在以後的世代中，有種種張力使基督教陷於一分為二甚至四分五裂的

19. 這是拙著《聖靈中的洗禮》中的核心問題。

20. 例如參見 J. Reumann, 《聖餐》（*The Supper of the Lord*, Philadelphia: Fortress, 1985），頁 4-5。

危險中，而這種種張力從一開始就存在於基督教中，因為猶太教早於基督教，基督教是猶太教的後裔，這些張力都是基督教的構成內容。

簡而言之，當我們把目光移向基本統一性之外的因素時，我們發現自己仍然處於一種基本的基督教自我理解的水平上。但是我們也發現，這種自我理解一直包含着一種張力，因為雖然基督教從猶太教中產生，但這種自我理解沒有與猶太教進行過真正充分的對話，而基督教與猶太教經典、與猶太教經典所見證的信仰和民族之間的持續的關聯，一直是懸而未決的難題。但是有一點暗示是清楚的：只要基督教與猶太教之間的對話不充分、不完全，這一難題就不會得到解決，基督教也永遠無法指望為上帝子民的信仰及敬拜找到最終的表達方式。

這就把我們帶入了另一個主要的問題。

四、基本的多元性

《新約》中有一個現象，那就是多元性，這種多元性是兩大基本特點的直接結果。一個基本特點是當時的處境和人的背景的多元性，福音從一開始就是在當時多元的處境和背景中表述的，而且福音的每一種表述都在不同程度上受當時特定的處境和背景影響。表達的多元性是上述特點的一個不可避免的結果。另一個特點是我們已經描述過的基本張力——但這一特點並不表現在所有的情況中。這兩個特點都歸因於一個事實：任何言說上帝的企圖注定都是暫時的；任何企圖以人類的語言和行為囊括神聖實在的做法注定都或多或少是不充分的，即使我們可能發現，對於普通的皈依與敬拜的目的，這種言說還是「充分的」。

這一點適用於我們標準的陳述，無論是在《新約》中還是在別處。我在《新約的統一性與多元性》一書中

曾經指出，在整部《新約》中沒有一種始終不變的福音表述。在不同的背景中、在不同作家的筆下，我們發現福音採用了不同的形式，包含着不同的元素。復活節和五旬節多少保持着連續性——伴着聖靈的保證，蒙召去信仰復活的那一位。即使如此，對復活節和五旬節的表述也存在着多元性。如果要達到一種更加普遍的表述，我們就不得不從多元形式中提煉出一種普遍的表述，用那些《新約》作者其實都不曾用過言語加以概括——「復活節」和「五旬節」這樣的標語式的概括之詞，是《新約》作者想象不到的。我們總是充滿自信，以為我們可以用這些語言來言說同一部福音，但是同時我們不得不痛苦地承認：福音沒有最終的、確定的表達方式。²¹

有很多例子可以證明《新約》的多元性。如四部福音書。在我們看來，沒有任何一部福音書對耶穌的生平、傳道、受難、復活的敘述是充分的。舉例來說，耶穌對於律法的態度在《馬太福音》和《馬可福音》中顯得很不同。《馬可福音》假定，耶穌的言行是要廢除律法（關於潔淨和不潔淨的食物的律法——可 7:15, 18-19）。但是相反，《馬太福音》認為有必要把耶穌塑造成他否認自己有廢除律法的意圖（太 5:17-20）。²²在這裏，兩種截然相反的方向造成了基本的張力——可以推斷，這兩部福音書是寫給非常不同的基督徒群體的，這兩個群體對於律法的理解和實踐也是不一樣的，但是他們都認為耶穌在律法的問題上起着指導作用。

21. 《新約的統一性與多元性》，頁 29-31。

22. 至於細節，見拙著，《新約的統一性與多元性》，頁 246-249。以及我對《馬可福音》七章傳統的更詳細分析，見拙文，〈耶穌與儀式潔淨：馬可福音七章 15 節傳統歷史的研究〉（Jesus and Ritual Purity: A Study of the Tradition History of Mark 7.15），載《因福音之故》（*A cause de l'évangile*, J. Dupont Festschrift [Lectio Divina 123, Cerf, 1985]），頁 251-276；再版於《耶穌、保羅與律法》（*Jesus, Paul and the Law*; London: SPCK/Louisville: Westminster, 1990），第二章。

另外一個例證是：《新約》中對於使徒的看法有着明顯的不同。有一點是大家都同意的：使徒這個群體產生於在基督向門徒顯現自己已復活的這段有限時間內，由復活的基督所給予的委任（徒 1:21-22；林前 15:8）。但是超出了這一點，更多的就是意見分歧了。保羅認為成功建立新教會是作使徒的核心工作（林前 9:1-2）。因此，保羅會說每一個教會都有它（自己的）使徒，也就是設立這個教會的人（林前 12:27-28）。此外，保羅認為使徒的權威是受上帝的委任所限的，限於指派給他們的那個區域（林後 10:13-16；加 2:7-9），因此，他從未想過在耶路撒冷行使他的使徒權威，但激烈反對其他使徒侵犯他的地盤（加 1:6-9；林後 11:1-15）。《路加福音》似乎或多或少地把「使徒」等同於「十二門徒」（例如，徒 1:21-26，6:2），而且似乎想要表明，耶路撒冷的使徒永遠居住在耶路撒冷，他們之中只有一、兩個外出傳教，並且在（初期）教會的擴張中扮演着監督的角色（例如，徒 8:1，14-15，11:22）。²³由於基督教內部的基本張力，還產生了另外一種表達上的多元性：路加使用使徒的概念來強調基督教與其猶太先祖的連續性，而保羅強調的是基督教與猶太教的斷裂性，強調的是使徒向外邦人傳教的使命。在這裏，我們或許可以提醒自己：這種不同的傳教理念造成了《新約》中很多激烈的言辭，如保羅說那些要求割禮的人應該把自己閹割（加 5:12）！，保羅還指責其他一些傳教士為假使徒，是撒旦的僕人（林後 11:13-15）。如此說話，可沒法說是進行友好的普世性的對話！²⁴

這一點還應該在「基本的張力」這題目下討論。²⁵但是或許我們需要做的還是回顧《新約》文獻本身的多元性，正典中的多元性。我們可以認為這歸功於早期教會教父的智慧，因為他們認識到基督教只能存在於一種多元的形式中，並且因為認識到上述洞見的重要性，就把多元的形式保存在多元化的正典中。保羅對於新啟示抱開放的態度，並且強調屬靈的恩賜。雅各具有強烈的猶太人特點。教牧書信裏重視尊崇教會機關以及「屬靈恩賜的常規化」。路加的熱情、約翰的密契主義的深邃、還有約翰同名者的天啟末日異象。正典包含了基督教的所有這些類型，大概因為教父們認識到，基督教只能存在於這種多元的形式中，因此基督教總是有着多元的形式。正典不但將統一性正典化，也將多元性正典化。²⁶

因此，多元性並不是基督教一個次要的特點，不是一個隨時可以剝去而無損於核心的外殼。多元性是基督教的基本特徵。多元性與基本的張力和基本的統一性一樣，都是基督教的基本特點。基督教只能存在於具體的表達形式中，而這些具體的表達形式不盡相同。²⁷要成為

25. 或許我不必過多討論基督論本身，因為這些觀點我已經在《新約的統一性與多元性》（頁 33-59、216-231）以及《形成中的基督論》（頁 265-267）中討論過，這些都是取自一九八一年的奧得薩報告（Odessa Report），〈尼西亞—康斯坦丁堡信經的普世重要性〉（The Ecumenical Importance of the Nicene-Constantinopolitan Creed），載《今日的使徒信仰》，頁 251、253。
26. 克澤曼（E. Käsemann）有段很著名（或者臭名昭著）的斷言：「《新約》正典就其所是而言，並未給教會的統一性奠定基礎。相反，它就其所是（也就是說，因為它是歷史學家所能了解的），為多元性提供了基礎」，見氏著，〈新約正典與教會的統一性〉（The New Testament Canon and the Unity of the Church），載《新約問題論文集》（Essays on New Testament Themes; London: SCM, 1964），頁 103。這個斷言也許表述得過於有挑釁意味，儘管它承認了《新約》的多元性，而這一點是不容被忽視的挑戰。但是，它不能用來證明「一種由諸多完全分裂或對立的教會所構成的複多」。明確指出這一點的是 Congar，《多元與共融》（注 28），頁 6。
27. 參看朋霍費爾（Bonhoeffer）的話：「認信教會（Confessing Church）並非抽象地認信……只能在具象中認信，這與『德國基督徒』（German Christian）教會不同」——U. Duchrow，〈認信教會與普世運動〉（The Confessing Church

23. 參見《耶穌與聖靈》，頁 110-114、272-280；還可參見拙著，《新約的統一性與多元性》，頁 106-107、111-112、354-356。

24. 亦見《見證耶穌》，第四章。

基督教，就得是多元的。這一點在普世性對話中非常重要，尤其是在過去的十年中——多元性與統一性共存，統一性與多元性共生。²⁸但是有一點需要我們給予更多的關注：《新約》包含着「多元性中的統一性」的原型，那就是基督的身體。

275 把教會比喻成基督的身體，這在保羅的三封書信中出现過，但是表述方式都不一樣。在《羅馬書》中，保羅說到「在基督裏成為一身」（羅 12:5）；在《哥林多前書》中，保羅提到基督是「一個身子」（林前 12:12）；在《以弗所書》中，保羅稱基督為頭（弗 4:15）。但是不論在哪一種情況下，保羅都強調：身體的統一性是多元性中的統一。對於不同的聽眾，保羅都強調過這一點：身體只有通過各個不同的肢體才能作為一個整體而存在。《哥林多前書》十二章為大家熟知：保羅嘲笑只有一個器官的身體：「若全身都是眼，從哪裏聽聲呢？若全身是耳，從哪裏聞味呢？……若都是一個肢體，身子在哪裏呢？但如今肢體是多的，身子卻是一個」（林前 12:17-20）。有一點很清楚：沒有身體的多元性，就沒有身體。多元性不是令人遺憾的、令人不滿的存在狀態，也不是令人懊喪的更高理想的墮落。相反，多元性是上帝所建立的社群模式中不可或缺的因素。沒有多元性就沒有統一性，而統一性是上帝最終目的所在。

保羅還提出了怎樣把多元性中的統一性這個理想變為

and the Ecumenical Movement) 載《普世評論》(Ecumenical Review, 33 [1981])，頁 214。

28. 參見《萊恩堡協議書》(Leuenberg Agreement)，載《今日的使徒信仰》，§45；《洗禮、聖餐與侍奉》(Baptism, Eucharist and Ministry, World Council of Churches 1982)，§23；關於「和解的多元性」的主題，參見 H. Meyer & Y. Congar, 《多元與共融》(Diversity and Communion; London: SCM, 1984)，頁 145-158，在這本書裏，他懇請大家認識到一點：「多元性總是在信仰的統一性中被接受」，(《多元與共有》，第三章)；P. Avis, 《普世神學與難以界定的教條》(Ecumenical Theology and the Elusiveness of Doctrine; London: SPCK, 1986)，尤其參見第七章。

現實的實踐方式。以《羅馬書》十四章 1 節至十五章 6 節為例。²⁹在這一段敘述中，保羅處理了教會中的分歧問題，提出了如何妥當處理分歧的建議。分歧出現在食物問題上——對於信仰者來說哪些食物是可以吃的（羅 14:2）；分歧還出現在節日問題上——是否某些日子應該被賦予特殊的重要性（羅 14:5）。不要認為這是次要問題——僅僅是素食主義或是普通節日的問題。相反，食物與節期的問題是基督教基本張力的一種表現。因為那些不吃肉的人或是希望把某些日子作為特殊日子慶祝的人中，至少包括猶太基督徒。對於虔誠的猶太人來說，飲食律法與安息日的律法是他們身為上帝的守約子民所承擔的核心義務。他們在這些問題上是不會妥協的，因為一旦妥協，會讓自己的歷史和傳統受到質疑，也會有辱（馬加比）殉道者做出的犧牲——他們為這些特殊的信仰付出了生命（《馬加比一書》1:62-63：「以色列的許多人都堅定地遵循着不吃不潔淨食物的律法。他們寧可死去也不願被不潔淨的食物所污染，或者去玷污神聖的約；而他們確實也為此獻出了生命」）。這裏重要的是他們對於聖約、對於上帝子民的義務的理解——這是一個很嚴肅、很基本的問題。³⁰

保羅的建議很清楚，而且很直截了當。上帝同時接受這兩種截然不同的觀點。這些分歧對於不同的群體來說是很基本的，但上帝對兩方的觀點都支持。沒有必要

29. 當然，身體的比喻主要針對侍奉，但是《羅馬書》十四章也涉及到基督徒團體之間的相互關係，保羅把身體的比喻放在整段的開始（12-15 節），因為他試圖把基督教社群比喻成身體，這一點對後面的章節也有決定性的影響。參見《羅馬書》十二章 3 節和十四章 4 節、22-23 節。

30. 食物律法對於猶太人自我認同的重要性，在「兩約之間時期」的其他三部流行著作《但以理書》、《猶滴傳》、《托比傳》中也有所體現。這三部著作都涉及了女英雄們的信仰忠誠（在遵守食物律法方面）（《但以理書》1:8-16；《托比傳》1:10-13；《猶滴傳》12:1-4）。至於安息日的重要性，可以參見《出埃及記》三十一章 13, 16 節；《以賽亞書》五十六章 6 節；《禧年書》二章 17-33 節。

276 為了判定一方是對的而判定另一方是錯的。因此，一方應該接受另一方，儘管彼此觀點不同。每一個人都應該尊重其他的信仰者，尊重他人有權堅持一種截然不同的觀點，不要把自己的標準作為打人的大棒，不要覺得讓別人認識錯誤是自己的職責（羅 14:3-13）。我們可以將其稱之為「和解的多元性」³¹模式——在我視之為對正確信仰理解的根基的問題上，願意保衛他人持不同觀點的權力，接受他人，承認他人和自己在基督獨一身體的多元性中是一致的。

當然，《羅馬書》十四章是對當地的教會講的，更確切地說，是對羅馬當地各種各樣的家庭教會說的。但是《以弗所書》四章想要表明的是：身體的意象已經轉化成普世教會。在一個普世基準上，分歧屬於同一種秩序——猶太基督教團體，他們從與早期猶太教之間的強大連續性來理解福音和福音的影響；成員大多為外邦人的團體，他們更強調斷裂性，因為他們不重視律法和更為傳統的猶太教敬拜模式和等級模式；混合團體，就像羅馬的那些團體，他們不得不盡其所能在內部處理好這些矛盾和張力。保羅在《羅馬書》十四章中的建議似乎也適用於此：你自己應該清楚甚麼是適用於你自己的教會的；不要期望其他教會在任何事情上都同意你，即使某一個觀點對你來說是至關重要的，但是對其他人來說未必如此；承認其他認耶穌為主的人同樣是基督徒，承認他們同樣為上帝所悅納，與他們一起敬拜主。有肢體的多元，才有身體；這些不同的肢體配合和諧，身體才是完整的。

保羅關於教會的觀點還引申出另一個想法。當然，保羅除了用「身體」來指稱教會以外，還用身體來指稱

31. 見本文注 28。

個體，這是他對「身體」一詞最通常的用法。信仰者的身體是「可以朽壞的身體」，是血肉的身體。因此，這種身體從屬於特定的時代，屬於終末論意義上的「尚未」。如此一來，這種身體就是可以廢棄的，「塵歸塵，土歸土」，將在死亡中被「摒棄」、在復活中被轉化或「救贖」（如羅 8:11；林前 15:42-50；腓 3:21）。如果肉體只是信仰者在此世的體現，那麼我們可以說，教會是信仰者全體的體現。因此，教會無論採取何種形式，都與肉體一樣，帶有此世的特點，是可朽壞的，是「塵歸塵」。關鍵是，在保羅看來，甚至作為基督身體的教會也是這樣。因為教會不是基督復活了的身體；³²個體也是一樣，等待着復活。此世的教會是耶穌被釘十字架的身體，這個身體不是榮耀的身體。因此我們可以說，基督普世身體各個部分的多元性，也體現了此世所有身體 277 的不持久本質，終末論「尚未」的不完全性。

無論人們是否贊同上述最後一條想法，當我們翻開《新約》看其中證實的基督教時，就會發現多元性問題是無法迴避的，這就是上文最後一部分的中心所在。從歷史上來看，我們不能忽略公元一世紀基督教的多元性，尤其是猶太基督徒和外邦人基督徒不同的信仰形式、禮拜儀式（聖餐儀式），不同的強調重點和態度。基督徒有時互不相讓，彼此不同意對方的觀點，而且時常情緒過激。當代普世主義³³的一個基本特點就是「基本的差異性」，對這一現象的細緻分析，同樣適用於使徒時代的基督教：東方教會與西方教會的分裂，其實並不比保羅與雅各之間的分歧更嚴重；路德面臨的挑戰是：

32. 參見 J. A. T. Robinson, 《身體》(The Body; London: SCM, 1952), 第三章, 這本書把保羅思想中的不同分支進行了綜合, 很令人質疑。

33. 參見 H. Meyer, 〈基本的差異—基本的共識〉(Fundamental Difference-Fundamental Consensus), 載《中流》25 (1986), 頁 247-259。

「難道一千年的歷史錯了只有你自己是對的？」其實這最先是猶太基督徒向保羅發出的挑戰。

從神學上看，我們不能忽視身體意象的重要性。身體的統一是由肢體的多元構成的。只有肢體多元和諧，身體才能成為一個整體。簡而言之，對於《新約》基督教來說，多元性是基本特點，正如復活節和五旬節的統一、基督教與猶太教的張力也是基本特點那樣。多元性是張力在終末論「尚未」現實中的存在方式。沒有多元性，教會就不可能作為基督的身體而存在。

五、結論

(一) 在《新約》中，存在着一種基本的統一性，這是基督教的基礎，因而也是基督教統一性的根源——這種統一性扎根於復活節和五旬節。這不可能用人類的語言一次就能表達出來，或完全令人滿意地表達出來，但是在語言與敬拜及其統一的力量中可以得到承認，所有僅僅關於言語的爭論都不能阻礙這種統一的力量。然而統一性並不是基督教「本質」的全部，因為基督教還與猶太教存在着張力：雖然基督教源於猶太教，但這也是基督教獨特的自我理解的開始。

基督教產生於公元一世紀的猶太教。因此，《舊約》和救贖歷史中包含了許多就復活節和五旬節的基本統一而言不可或缺的內容——包括「一主、一信、一洗、一上帝」（弗 4:4-6）。但是基督教又宣稱：得自猶太教的這一遺產也產生了一種根本張力，是基督教信仰不可分割的一部分，而且在舊以色列與末世的猶太人和外邦人共同的以色列之間產生了嚴重的分裂。這意味着：統一性應該得到更全面的表達，因為《舊約》與《新約》的連續性使更全面的表達成為可能。但是，我們對統一性強調得越多，就越發現連續性與斷裂性的張力永遠不可

能在此世代得到最終解決。張力也是基督教的根本特點，因為神聖的啟示超出了人所能理解的邏輯和範疇。基督的新酒已經撐破了早期猶太教的舊皮袋。

因此，當不同時代、不同文化的人們力圖表達不同的生活背景下的統一性和張力，個體與集體對真理與生命就不可避免有多元多樣的表達。基督的福音永遠不可能以抽象的語言得到完全的表達，而是只能在具象中體現出來。基督的身體也是如此。即使我們對表達福音的語言無法意見一致，但是對福音本身是無異議的。基督的身體是由具體的各部分的存在構成的。在這個時代的不完美的現狀裏，基本的多元性正是基本的統一性的表達方式。

那麼，「這種基本共識的觀念在《聖經》裏有無依據？」如果我之前的論述還是些道理的，那麼這個問題的答案就一定是肯定的。只要我們（1）不嘗試追求過量的共識；因為我們就會很快看到某些必然不同的側重點，以及某些並不像我們認信的那樣確定，而是尚無定論的問題。（2）不要過分地堅持這種共識只能用一套和唯一的一套語言來表達；因為這樣會使我們的表述成為偶像。（3）不要只強調共識而忽略了張力，壓制多元；因為沒有張力、沒有多元性的共識是單一維度的，是沒有長遠價值的。

(二) 關於基本統一性中體驗的根本作用，我們還需要進一步思索——尤其是聖靈的問題。在《新約》中，聖靈是一種獨特的力量，它能夠在深層次上鼓勵、刺激人的感情。舉例來說，約翰稱聖靈為「水的源泉，直湧到永生」（約 4:14）；路加不斷地把聖靈描繪成一種神奇的力量：他們就都被聖靈充滿，按着聖靈所賜的口才說起別國的話來（徒 2:4, 8:18, 10:45-46, 19:6）；保羅

認為聖靈的禮物是「上帝的愛澆灌在我們心裏」的方式（羅 5:5）；上帝的靈充滿着我們的心，讓我們作見證，於是我們呼喊：「阿爸，父！」（羅 8:15-16）。對保羅來說，聖靈體驗是基督徒日常生活的基礎，並對基督徒日常生活有決定性影響。《哥林多後書》十三章 13-14 節有一個詞語 *koinōnia tou pneumatos*，並非指一個客觀的實體，而是指被聖靈感動的皈依的群體。³⁴這個詞正確的翻譯應該是「聖靈中的參與」，指的是分享聖靈的體驗。

279 正是這種分享聖靈的體驗才是我們通常理解的「團契」（fellowship）的源泉。這就是為甚麼 *koinōnia* 這個詞最初用來描述五旬節後的基督徒群體——他們分享的聖靈的體驗，帶來了一種新的團契體驗（徒 2:42）。因此保羅警告腓立比人不要自私，不要欺詐，因為他們分享的聖靈的體驗給了他們同一個心思，同一個意念，使他們愛心相同（腓 2:1）。

處於《新約》基本統一性核心的，並不僅僅是基督復活的教義，而是信徒通過聖靈被上帝所接受的體驗。早期基督教會的基本統一性，是由分享聖靈的體驗而產生的靈性統一。因為接受了同一聖靈的洗禮，接受了同一聖靈的澆灌，他們成為基督獨一身體的肢體：身體的統一性是分享了同一個聖靈的結果（林前 12:13）。聖靈的統一性不是人創造的。相反，人體驗到的聖靈是上帝的賜予。同樣，《哥林多前書》十章提到的聖餐也是這種情況。杯和餅象徵着分享（*koinōnia*）基督的血和身體；「我們雖多，仍是一個餅、一個身體，因為我們都是分受這一個餅」（林前 10:16-17）。身體的統一性不但是一個餅的結果，也是分享一個餅的結果。因此，統一性依賴於一個群體分享的體驗。

34. 這裏的解經是錯誤的，這一點我非常尊敬的導師莫爾（C. F. D. Moule）經常警告我們。

所有這些對我們的討論似乎都很重要。我們總是把目光盯住那些大家都同意的問題，或是普通的禮拜儀式，這也無可厚非。但是這樣一來，我們就很容易忘卻這一事實——聖靈的統一性體現在信徒們對共同分享上帝恩賜的體驗。根據使徒保羅的觀點，身體的統一性來自對分享獨一的那個餅、獨一的那個聖靈的體驗。這不是結構性的，也不是我們能夠創造出來或能夠通過我們普世的努力導致的。對聖靈的體驗是被賜予的。結構性的統一性來自對聖靈分享的體驗，除非是這樣，否則我們不能期望達到這種結構性統一。

（三）基督教開端的終末論特點也值得我們進一步思索。基督教起初是公元一世紀猶太教內部的一場革新運動。它起初是一次解放，試圖打破界限，重建傳統，是一次聖靈運動，以新的形式表現自己，以新的結構表達自己。而且，基督教的自我理解是一次解放運動和革新運動，常常很熱烈，這種自我理解被保存在了我們的基礎文獻，即《新約》中。這種自我理解是對基督教的標準描述中不可或缺的內容。

雖然《新約》中同樣存在着熱情衰退而信仰越來越模式化的跡象，尤其是在教牧書信中；雖然基督教經常堅持一種結構上堅固而排他，和猶太教堅持的是同一類結構，而這正是耶穌和第一代基督徒所針對的東西，但是，基督教的革新本質不曾改變。也就是說，基督教在神聖經典中不但保留着《舊約》與《新約》之間的張力，280 也保留着更新的源泉和活力。只是，在教會結構之內，這些都是很靈活的，而在教會之外，如果情況不是這樣，我們就應該提醒自己！

因此，由分享聖靈的體驗而產生的結構的統一性，具有足夠的開放性，允許體驗的多元性得到充分的表

達。更重要的是，這種統一性應該更加開放，以開闊的胸襟擁抱所有信仰復活節和五旬節的人們，應該以大度的態度把所有未化解的張力拋在一邊，應該勇於接受新的視野和啟示，應該寬容地接納基督身體的多元性，使其充分展現各個方面。只有這樣，統一性的多元性才能夠展現，而不至於被張力所分裂。

(四) 簡而言之，我們可以大膽地總結一下《新約》帶給我們的啟示。復活的基督和分有的聖靈的基本統一性是基督教統一性的源泉。基本的張力意味着：基督教存在着一些問題，而這些問題是無法在基督教內部解決的，基督教靠自身的力量也解決不了這些問題。基本的多元性意味着：統一不但是無法實現的，而且在神學上來說也是錯誤的，因為統一將會導致多元性以新的、分裂的形式出現。在普世運動中，存在着一個長久的責任：在這三個基本之間維持《聖經》的平衡與現實的平衡。

當然，我們可以就以上幾點討論更多。每一個問題都值得深入的分析，這不是一兩頁就可以說清楚的。此外，還有一些我沒有涉及的方面，比如說可接受的多元性的限度，³⁵早期基督教與希臘羅馬世界之間的張力（一些在《約翰福音》十七章中提及）。我清醒地認識到：《新約》並不是所有討論的唯一元素。但是《新約》本身是這些討論的「基本的」元素，而且對我而言，這些似乎是《新約》所要求我們的「基本的」關注點。

35. 見本文注4。

兩個聖約還是一個聖約？

——猶太教身份與基督教身份的互相依賴¹

一、導論

我希望論述的主題是，猶太教與基督教在公元最初幾世紀的彼此關係中的自我理解。我的基本問題是，是否猶太教與基督教只有理解了它們的相互關係，才能理解它們自身；是否儘管這兩者彼此分離的傳統由來已久，但它們彼此的關係實際上卻是構成其身份不可或缺的部分。而我想要闡明一個較廣泛的論點，粗略地說，那就是：基督教除非把自己看作猶太教的一種表述，不然就無法理解自身；猶太教除非承認基督教是猶太教自身傳統的一種正當表述，否則就不是忠實於自己；同樣，基督教除非承認猶太教是上述這筆雙方共同遺產的正當表述，否則就不是忠實於自己。²當然，限於單篇論文的

1. 這篇文章首先發表在獻給亨格爾的紀念文集上：H. Lichtenberger 編，《歷史—傳統—反思（卷三）：早期基督教》（*Geschichte-Tradition-Reflexion. III. Frühes Christentum*; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996），頁97-122，同於〈兩個聖約還是一個聖約？——猶太教身份與基督教身份的互相依賴〉（*Zwei Bünde, oder Einer? Die wechselseitige Abhängigkeit der jüdischen und christlichen Identität*），載 P. Fiedler & G. Dauzenberg 編，《奧斯維辛之後的新約詮釋學研究》（*Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Ausschwitz*; Stuttgarter biblische Aufsatzbände 27; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1999），頁115-154。〔翻注中用方括號加入了一些補充材料。〕
2. 參看 J. T. Pawlikowski，〈基督教的重新猶太化：其對教會的影響以及其對猶太民族的意義〉（*The Re-Judaization of Christianity: Its Impact on the Church and its Implications for the Jewish People*），載《以色列的民族、土地、國家：猶太教視角和基督教視角》（*People, Land and State of Israel: Jewish and*

篇幅，在此我只能探討上述論題的少數幾個面向。

340 我是身為基督徒來面對這個主題的，當致力於論證上述論點時，我的動機帶着強烈的二十世紀特點；並且，我研究的範圍很窄，集中於分析公元最初時期，但這兩點在我看來都不是缺陷。因為一方面，在二十世紀下半葉（大屠殺之後的時期）的基督教神學及基督教合一運動的討論中，猶太教—基督教關係問題恰如其分地佔據了核心的位置。這場討論有一條突出的線索，始終圍繞着這個問題，猶太教—基督教關係應該按單單一個聖約（包含兩者）來理解，還是應該按兩個截然不同的聖約來理解：³上帝是與一個民族立了僅僅一份協定，還是以截然不同的方式與兩類子民——猶太人和異教徒——打交道？⁴我主張的，可以說是改進後的前一種理解：猶太教徒與基督教徒的關係有很強的共棲共生特點，用兩個約的神學是不足以表達這種關係的。

另一方面，公元開始時期對於雙方各自的自我感受都是極為關鍵的，應當受到特別關注。這數十年在與規範、正典相關的意義上具有某種重要性，這是無需我多加論證的，儘管兩者當然有所區別，基督教在傳統上將「使徒時期」及其間產生的主要文學成果《新約》視為在某種程度上具有決定意義的，拉比猶太教則回溯至坦乃英（Tannaim）那幾代人以及他們的主要文學成果《米示拿》，他們回溯的方式與基督教並沒有太多差異。不

Christian Perspectives; Immanuel, 22/23 [1994]，頁 60-74；文章呼籲猶太人更加嚴肅地看待基督教重新猶太化對猶太人自己的自我認知的意義。

3. 討論縱覽見 J. T. Pawlikowski，《他們對基督徒與猶太人的關係說些甚麼？》（*What Are They Saying about Christian-Jewish Relations?* New York: Paulist, 1980），第二章；M. Braybrooke，《聚首時刻：論猶太人與基督徒的更深層關係》（*Time to Meet: Towards a Deeper Relationship between Jews and Christians*; London: SCM/Philadelphia: TPI, 1990），第六章。

4. 在本篇論文中不可能把討論延伸到猶太教和基督教與其他宗教、其他意識形態的關係上。

過更重要的是，在那個時期，諸多術語在意義上得到了確立，諸多看法被固定了下來，這些術語和看法今天仍然主宰着自我理解和對彼此的感受，而且，之所以如此，很大程度上是因為這些術語和看法在早先那個時代是這般地被制定下來的。換言之，無論是否正式付諸表述，這公元開始數十年和數世紀，對此後的一切討論都從好的或壞的方面產生了規定性的影響。

我要提出的第三個理由，在本次情況下特別重要：我謹將本文獻給亨格爾（Martin Hengel），文中對他關注的一些問題作了回應。亨格爾本人對時代及文獻的掌握廣博而精微，當他離去之後，我們大多數人都心懷感激地奮力去理解他所掌握的內容，既有無限感激，又不免艷羨他對材料如此信手拈來。在他的促成下，我們現代對於第二聖殿時期猶太教與廣闊希臘化世界的關係的感知轉變了重點，並且，他憑着淵博的知識，常能運用歷史考證的方法給予《新約》著作以決定性的闡明。在上述這些方面，二十世紀下半葉還沒人能超越他。達拉謨 341 大學實感榮幸，能再次向這位傑出的畢業生致以敬意，同時也紀念本校與合作伙伴圖賓根大學的聯繫紐帶。⁵

首先，本文將概覽公元最初幾世紀中的雙方交疊時期，並以此提醒我們自己，當猶太教與基督教逐年拉開彼此距離的時候，這時它們的相互關係具有怎樣的特點。接着我們會試圖說明，那些使用中的名稱，尤其是「猶太教」（Judaism），在多大程度上可能促生了問題。最後，我們將專注於一位特別的人物，他通常被當作讓分道揚鑣變得不可避免的首要功臣或為首犯，這就是保

5. 馬丁本人曾有很感人的個人記述，見他的〈曠野中的外邦人：我同猶太人及猶太教的相遇〉（*A Gentile in the Wilderness: My Encounter with Jews and Judaism*），載 J. H. Charlesworth 編，《克服猶太人與基督徒之間的恐懼》（*Overcoming Fear Between Jews and Christians*; American Interfaith Institute; New York: Crossroad 1992），頁 67-83。

羅，或使徒保羅或叛教者保羅，或兩者皆是！⁶

二、關於基督教開端的神話⁷

人們有一個很強的共識，認為猶太教與基督教在二世紀初期實際上變成了兩個分開的宗教體系。耶路撒冷聖殿於公元七〇年遭毀、散居地的基督教運動日益帶上異教的特徵、基督徒在一世紀與二世紀的世紀之交作出諸多提升耶穌地位的聲稱、爆發於一三二年的巴柯巴起義具有澎湃的民族主義及彌賽亞主義熱情，所有這一切都使得一個猶太人越來越不可能保持既是「猶太教徒」又是「基督徒」，既在猶太會堂又在教會中享有聲望。⁸

上述情況又從基督教方面得到了強化，因為基督教一方撰寫了一系列護教、論戰的著作，所有這些著作實際上都在論證，基督教在神聖目的上已經超越並取代了以色列。因此，在《希伯來書》中，對一個「新約」的談論，就已經理解為在暗示那第一個聖約已「陳舊」了，將很快消失不復存在（*gēraskon eggus aphanismou*，見來 8:13）。與此相似，按《巴拿巴書信》四章 6-8 節的說法，摩西的民族因過失而喪失了聖約；這聖約是「我們的」，不是「他們的」，更準確地說，它並非「既是他們的又是我們的」（亦見《巴拿巴書信》13-14）。⁹同樣，依殉

道者游斯丁的觀點，基督徒已取代了以色列：「真正的、屬靈的以色列……是我們，憑着這位被釘十字的基督，我們已被引向了上帝」（《與特里豐的對話》11.5）；「因此，既然基督是以色列和雅各，那麼我們這些從基督的身體深處鑿出人，也就是真正的以色列種族了」（同上，135.3, 6；進一步論述見 82.1, 117, 119-120, 123, 125）。在撒狄的墨利托（Melito of Sardis）看來，「（以色列）民族是一個模型（*typos*）」，「教會」卻是「那真實」（*hē alētheia*），而現在，那民族已作廢（*ekenōthē*），那模型也被廢除（*eluthē*）；那一度珍貴的（*timos*）（耶路撒冷及其獻祭式的祭禮），現在則毫無價值（*atimos*）（《論逾越節》[*Peri Pascha*]，39-45）。¹⁰於是在基督教歷史最初的一百五十年間就相對以色列而確立了基督教自我界定的界線（即基督徒取代以色列而成為了真正的上帝子民），也確立了災難性的「反猶太人」（*adversus Judaeos*）傳統，¹¹它是一種自我界定的傳統，直到今天

文本》（*Early Christian Texts on Jews and Judaism*; Atlanta: Scholars, 1990），頁 21-22。

10. 文本及翻譯依 S. G. Hall, 《薩狄的梅里托》（*Melito of Sardis*; Oxford: Clarendon, 1979）。
11. 此外見 A. L. Williams, 《反猶太人》（*Adversus Judaeos*; Cambridge University, 1935）；R. Wilde, 《公元一至三世紀希臘的基督教作者對猶太人的論述》（*The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries*; Washington: Catholic University of America, 1949）；K. Hruby, 《教父論猶太人和猶太教》（*Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*; Zurich: Theologischer Verlag, 1971）；J. N. Lightstone, 《聖者的交流：希臘—羅馬散居猶太人中的神聖中介》（*The Commerce of the Sacred: Mediation of the Divine among Jews in the Graeco-Roman Diaspora*; Chico, CA: Scholars, 1984），第四章；J. G. Gager, 《反猶主義的起源：異教的及基督教的古代時期對猶太教的看法》（*The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*; New York: Oxford University, 1985）；亦見氏著，〈外人眼中的猶太教〉（*Judaism as Seen by Outsiders*），載《早期猶太教與其現代詮釋者》（*Early Judaism and its Modern Interpreters*; Atlanta: Scholars, 1986），頁 99-116（附參考書目）。論德爾圖良（Tertullian）尤其見 D. P. Efronmson, 〈教父的聯繫〉（*The Patristic Connection*），載 A. T. Davies 編，〈反猶主義與基督教基礎〉（*Anti-Semitism and the Foundations of Christianity*; New York: Paulist, 1979），頁 98-117；以及 MacLennan, 《論猶太人與猶太教的

6. 這裏是有意呼應 A. F. Segal, 《皈依者保羅：法利賽人掃羅的使徒身份與叛教》（*Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*; New Haven: Yale University Press, 1990）。

7. 同樣是有意呼應 R. L. Wilken, 《基督教開端之謎》（*The Myth of Christian Beginnings*; London: SCM, 1979）。

8. 這場越來越嚴重的危機已經反映在第四福音書上，尤其是第五章和第九章，對這一點的論證其實已經見於 J. L. Martyn, 《第四福音中的歷史與神學》（*History and Theology in the Fourth Gospel*; Nashville: Abingdon, 1979）。另外見拙著，〈基督教與猶太教的分道揚鑣〉（*The Partings of the Ways between Christianity and Judaism*; London: SCM/Philadelphia: TPI, 1991）。

9. 《巴拿巴書信》通常被確定為寫於公元一一五年至一一七年在埃及的時期；例如見引用相關討論的 R. S. MacLennan, 《論猶太人與猶太教的早期基督教

343 還有着影響力。¹²與此同時，按照人們的一般感受，拉比猶太教變得更退縮，脫離了那更廣大的世界，變得更內向，於是就從它這一邊加大了與基督教之間的鴻溝。

但是我們必須問：這類出自基督教這邊的神學宣稱有多少代表性？這些宣稱是反映了當時的現實，還是更具有願望的性質？而且，說猶太教有所退縮，並且這種退縮限制了基督徒與猶太教徒的接觸，這種說法是否正確？前一節內容很容易讓人想見一個高奏凱歌、迅速擴展的基督教，而它是聯繫一個黯然而衰落的猶太教來解釋自身的。然而，尤其自從帕克斯（James Parkes）和西蒙（Marcel Simon）的重要研究發表以來，¹³這套對猶太

教—基督教早期關係的描述已經變得越來越站不住腳了。真實情況是，在公元最初的三個或四個世紀期間，猶太教並未陷於撤退，退縮到自身之中，而是很大程度上正好相反。過去的強弱形勢常常與現在相反：一個規模還小又處境艱辛的基督教試圖讓自己有更大的可信度，手段就是更鮮明地把自己界定為與那個更強大也更穩固的猶太教相對立。¹⁴人們幾乎能把這作為一個規律：它越是兇猛地抨擊對手，它為之辯護的事業其實就越弱，受攻擊的猶太教其實就越強。

把最近六十年的兩項較重要發現併置起來，就能很清楚地表明這一點。一項發現是撒狄的梅里托所撰寫的《論逾越節》，其中積極展開了反對以色列的論戰（72-99），另一項則是對撒狄城本身的考古發掘。從後一項發現不免得出結論：猶太社群很龐大，且地位穩固，備受尊敬，完全融入了城市的市民生活。¹⁵因此，梅里托的論戰不可能理解為對基督教勝利的表達，而是不得不視作「年輕稚嫩的基督教會的產物，這教會在掙扎求存……，被同一個地區裏那年長望高的猶太教社群的陰影所籠罩」，而撰寫這部著作，與其說是要攻擊撒狄的

344

早期基督教文本》，第四章。論奧利金（Origen）見 N. de Lange，《奧利金與猶太人：公元三世紀巴勒斯坦的猶太教—基督教關係研究》（*Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*; Cambridge University Press, 1976）。論克里索斯頓（Chrysostom）《反猶太人的講道》（*Homily Against the Jews*）第一章及第八章的文本，見 W. A. Meeks & R. L. Wilken，《公元一至四世紀安提阿的猶太人與基督徒》（*Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*; Missoula: Scholars, 1978），頁 83-127。關於亞歷山大里亞的西里爾（Cyril of Alexandria）見 R. L. Wilken，《猶太教與早期基督教思想：亞歷山大里亞的西里爾的解經和神學》（*Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*; New Haven: Yale University Press, 1971）。論基督徒為何稱自己的聖經為「新約」的理由，目前見 W. Kinzig，《Kainē daithēkē：公元二世紀及三世紀中新約的標題》（*Kainē daithēkē: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries*），載 *JTS* 45（1994），頁 519-544。亦見 J. Lieu, J. North & T. Rajak 編，《羅馬帝國內身處異教徒與基督徒之中的猶太人》（*The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*; London: Routledge, 1992）；L. M. McDonald，《早期教父中的反猶太教》（*Anti-Judaism in the Early Church Fathers*），載 C. A. Evans & D. A. Hagner 編，《反猶主義和早期基督教：論戰與信仰的問題》（*Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*; Minneapolis: Fortress, 1993），頁 215-252。

12. 以此為背景，術語「晚期猶太教」（Spätjudentum）（二十世紀後幾十年仍然一直在《新約》研究界流行）被用來描述第二聖殿猶太教——這就是說，隨着基督教來臨，猶太教就終結了！學者明確陳述了這一點，諸如 W. Pannenberg，《耶穌：上帝與人》（*Jesus: God and Man*; London: SCM/Philadelphia: Westminster, 1968），頁 255；以及 L. Goppelt，《新約神學》（*Theology of the New Testament*; Grand Rapids: Eerdmans, 1982），卷一，頁 101-105。

13. J. Parkes，《教會與會堂的衝突》（*The Conflict of the Church and the Synagogue*;

Jewish Publication Society, 1934; reprinted New York: Macmillan）；M. Simon，《真正的以色列：對羅馬帝國內基督徒與猶太人關係（公元 135-425 年）的研究》（*Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire [AD 135-425]*; 1948, 1964; Oxford University, 1989）。對廣泛（且仍然不斷增加）的證據的最新縱覽，見 L. H. Feldman，《古代世界的猶太人與外邦人》（*Jew and Gentile in the Ancient World*; Princeton University Press, 1993），第十章，尤其是頁 356-358、368-382、440-444。

14. 至少直至公元五世紀猶太教都是一支存在於羅馬帝國中富有活力且興旺的宗教，論猶太教的這種強大，見 Wilken，《猶太教與早期基督教思想》，第一章；T. Rajak，《猶太社群及其界限》（*The Jewish Community and Its Boundaries*），載 Lieu 等編，《羅馬帝國內身處異教徒與基督徒之中的猶太人》，頁 9-29。

15. 證據概述見 Maclennan，《論猶太人與猶太教的早期基督教文本》，頁 93-102，其中特別提到（對論文導師）克拉貝爾（A. T. Kraabel）的諸多研究。麥克倫南（Maclennan）書中貫徹始終的主要論點是，要解釋那個時期的文本證據，不能不提到考古證據。

會堂，不如說是為了保護那較孱弱的教會。¹⁶考慮到這個時期在小亞細亞¹⁷和敘利亞¹⁸的其他地方，猶太社群始終都是強大的，我們應該可以推測地認為，同樣結論可以用在更早的伊格納修以及更晚的克里索斯頓（Chrysostom）的事例上。¹⁹

我們也不能說，基督教與猶太教的對話是過去的事了，像哈納克所想的那樣。²⁰這一點比上文提到的第一個誤解更關係着我們此刻討論的重點。與哈納克相反，有許多人顯然不肯設定這兩者之間是或此或彼、完全分裂的，許多人了解在兩者間有一種密切得多的延續性，並且他們試圖把這種延續性體現在他們的信仰實踐中，許多人並不認為自己被逼着要在做這個的教徒還是做那個的教徒之間進行選擇，許多人顯然是從這兩個角度來看自己的身份。迄今為止，這後一點的重要性還揭示得不

夠，還需要作更全面地展開。

（一）首先，基督教領袖們提出許多警告，反對他們的會眾成員出席猶太會堂的儀式、慶祝猶太教的節期。換言之，這些警告同時表明，儘管作者採取的是敵對的角度，但許多基督徒認為基督教和猶太教享有共同的根基。例如，伊格納修不得不告誡他的基督徒猶太讀者，不要「遵從猶太教」來生活，不要守安息日（《致馬格內西亞人書》8-10）。他在信中對非拉鐵非人說：「如果有人跟你講解猶太教（*ioudaïsmos*），千萬別信；因為聽受過割禮的人講基督教（*christianismos*），比聽未受割禮的人講猶太教好。」（《致非拉鐵非人書》6.1）。這裏顯示得很清楚，在伊格納修的讀者這一方關注着猶太教，而伊格納修相信，猶太人（或許是保羅這樣的基督徒猶太人）極有可能對基督教有最好的理解。²¹至於游斯丁，他願意承認有遵守猶太教習俗的基督徒，而且，他雖然視這些為「意志薄弱的人」，卻希望同他們保持聯合，把他們當作「親屬和兄弟」（《與特里豐的對話》47），還有，幾乎可以肯定，他這部《與特里豐的對話》本身就反映了猶太人和基督徒之間持續的討論和相互的尊重。²²奧利金在佈道文中時常抨擊那些遵守猶太教禁食和猶太教節期的基督徒，而且不得不在某個星期日告誡

345

16. MacLennan, 《論猶太人與猶太教的早期基督教文本》，頁 115-116。亦見 S. G. Wilson, 〈梅利托和以色列〉，頁 81-102，尤其是頁 95-102。〈由於梅利托和相關考古證據之間相隔一個世紀左右，更謹慎的看法見拙文〈論文本與人工製物的關係：幾個警示故事〉（On the Relation of Text and Artifact: Some Cautionary Tales），載 S. G. Wilson & M. Desjardins 編，《古代地中海地區宗教的文本與人工製物》（*Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity*, P. Richardson FS; Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier University, 2000），頁 192-206（此處參看頁 194-195）。〕

17. P. Trebilco, 《小亞細亞的猶太社群》（*Jewish Communities in Asia Minor*, SNTSMS 69; Cambridge University Press, 1991）。

18. Meeks & Wilken, 《公元一至四世紀安提阿的猶太人與基督徒》。

19. 此外見 Simon, 《真正的以色列》，尤其是第三、五、六、八章：「最有力的反猶主義理由是猶太教的宗教生命力」（頁 232）。

20. A. von Harnack, 《猶太人西蒙與基督徒提阿非羅的爭論，以及對早期教會反猶太教論戰的研究》（*Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die anti-jüdische Polemik in der alten Kirche*; Berlin, 1883），頁 75 及以下。反對上文的，見 Parkes, 《教會與會堂的衝突》，頁 112-115；Simon, 《真正的以色列》，頁 137-141；Wilken, 《猶太教與早期基督教思想》，頁 28-30、35-38、41-43、50-53。威爾肯（Wilken）實際上也主張，不斷想到經文是早期教父著作的重要特點，而這一點是源自猶太教和基督教的爭論；尤其見頁 13-21 以及作者的結論：「恰恰是因為西里爾（Cyril）深深地扎根聖經傳統，他的參照點幾乎全是猶太教的，正是因為他一直很關注猶太教，所以聖經是他的神學所依賴的主要資源」（頁 227）。

21. 我們不需要進一步深入伊格納修在這裏所擬想的複雜情況；例如見 W. R. Schoedel, 《安提阿的伊格納修》（*Ignatius of Antioch*, Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1985），頁 202-203；L. Gaston, 〈伊格納修及相關作者論未受割禮者的猶太教〉（*Judaism of the Uncircumcised in Ignatius and Related Writers*），載 Wilson 編，《早期基督教內的反猶太教（卷二）：分裂與爭論》，頁 36-38。

22. 進一步見 Gager, 《反猶主義的起源》，頁 153-159；D. Trakatellis, 〈殉道者游斯丁的《與特里豐的對話》〉（*Justin Martyr's Trypho*），載 G. W. E. Nickelsburg & G. W. MacRae 編，《猶太人和外邦人中的基督徒》（*Christians Among Jews and Gentiles*, K. Stendahl FS; Philadelphia: Fortress, 1986），頁 287-297；H. Remus, 〈殉道者游斯丁與猶太教的辯論〉（*Justin Martyr's Argument with Judaism*），載 Wilson 編，《早期基督教內的反猶太教（卷二）：分裂與爭論》，頁 59-80，尤其是頁 71-80。

聽他講道的基督徒，不要重提他們前一天在會堂裏所學到的內容（《〈利未記〉講道集》[*Homilies on Leviticus*] 5.8；《論〈出埃及記〉文選》[*Selecta on Exodus*] 12.46）。²³與此相似，亞弗拉阿特（Aphrahat）在他第一篇講章（三四五年左右）中也警告讀者，不要遵守安息日、月朔，以及猶太教的節期；而安提阿會議（三四一年）不得不通過法令（法令 1），禁止基督徒在逾越節上同猶太教徒一起進餐。²⁴克里索斯頓的論戰同樣清楚地顯示，他的會眾中有許多人遵守安息日，參加猶太教節日，對會堂滿懷敬意（《反猶太人的講道》I, PG 48.844-845）。²⁵很顯然，這樣的基督徒通常被描述為 *nostri judaizantes*（我們的猶太化基督徒），²⁶這個「我們」顯示出仍舊願意把這樣的「猶太化基督徒」歸為「自己的」。

在分道揚鑣之後的近兩個半世紀裏，猶太教在小亞細亞對許多基督徒一直有着吸引力，這一點尤其在老底嘉會議（公元三六三年左右）上顯示出來。這次會議禁止基督徒同猶太人一起踐行自己的宗教，尤其是「同他們一起慶祝節期」、「守安息日」、在逾越節期間「吃無酵餅」；基督徒應該在安息日工作，在周六不僅讀猶太聖經也讀福音書（法令 16, 29, 37, 38）。²⁷大約同

時，《使徒憲章》（*Apostolic Constitutions*）發覺必須禁止基督徒（不知是否包括主教及神職人員）進入猶太會堂、同猶太人一起守節日、遵循猶太教的習俗，儘管《使徒憲章》依然準許過逾越節，準許不僅守星期日也守星期六作為休息日（2.61, 5.17, 6.27, 30, 7.23, 8.33, 47）。二三十年之後，奧古斯丁與杰羅姆（Jerome）的通信中舉例提到一個改信的猶太人，他給兒子行割禮，還遵守安息日，戒禁（不潔的）食物，守逾越節（書信 67.4, 112.15）。²⁸顯而易見，這樣行為的基督徒相信，在會堂的宗教和教會的宗教之間有着非常關鍵的、極具延續性的關係，這遠超出我們的書面材料所願意接受的那種程度的關係。²⁹

（二）猶太教方面，我們很容易想到某些關於必然包括基督徒在內的所謂「異端」（*minim*）的證據，這些證據也暗示，猶太人與基督徒有持續的接觸。學者對於相關證據材料已有多次評論，³⁰我們在此限於時間只能提

從寫作《加拉太書》和《歌羅西書》的年代開始一直延續下來」（Simon, 《真正的以色列》，頁 330）。

23. de Lange, 《奧利金與猶太人》，頁 36、86；「他沒有表述清楚的是，冒犯者是那些包容了基督教的猶太人，還是那些被猶太教外在形式吸引的基督徒」（頁 36）。

24. Feldman, 《古代世界的猶太人與外邦人》，頁 376。

25. 「基督徒對猶太教的一種普遍迷戀」（Meeks & Wilken, 《公元一至四世紀安提阿的猶太人與基督徒》，頁 31）。克里索斯頓（Chrysostom）的佈道文「顯示出，猶太化基督徒的熱情不是針對某個具體儀式，而是對猶太人的整個宗教生活」（Simon, 《真正的以色列》，頁 326）。

26. Simon, 《真正的以色列》，頁 322、328。

27. Parkes, 《教會與會堂的衝突》，頁 175-176。此外，對狄奧多西法令（Theodosian Code）之前其他會議所確定的正典的概述，見同上，頁 174-177、381-382。「那些會議所關注的僅僅是猶太教基督教的關係，因此也揭示了兩者的關係有多麼密切」（頁 174）。「我們面對的是未中斷的猶太化傳統，這個傳統

28. Simon, 《真正的以色列》，頁 325。克里索斯頓同樣舉了一個基督徒為例，這人受了割禮，但不是作為改信猶太教的皈依者，而是作為基督徒。（《反猶太人的講道》，2.2, PG 48.858B-860A；Meeks & Wilken, 《公元一至四世紀安提阿的猶太人與基督徒》，頁 32）。

29. 「就普通民眾而言，人們真要懷疑，這些禁令（反對與猶太人接觸）是否有哪條管住了信徒。下一個世紀裏常常反覆出現這些禁令，顯示出禁令沒有效果」（Parkes, 《教會與會堂的衝突》，頁 193；此外見頁 268-269、320、324）。「猶太教在安提阿對基督教的現實影響一直持續到公元七世紀基督教領袖最終將猶太人趕出了安提阿城為止」（Meeks & Wilken, 《公元一至四世紀安提阿的猶太人與基督徒》，頁 18）。論亞歷山大里亞的情況，例如見 B. A. Pearson, 〈公元一世紀亞歷山大里亞的基督徒與猶太人〉（Christians and Jews in First-Century Alexandria），載 Nickelsburg & MacRae 編，《猶太人和外邦人中的基督徒》，頁 206-216。關於西班牙，見 Feldman, 《古代世界的猶太人與外邦人》，頁 373、380、398，涉及埃爾維拉會議（Council of Elvira, 公元三〇〇年左右）的內容。

30. R. T. Herford, 《塔木德與米大示中的基督教》（*Christianity in Talmud and Midrash*；London: Williams & Norgate, 1903）；Simon, 《真正的以色列》，第七章；G. Alon, 《塔木德時代在自己土地上的猶太人》（*The Jews in Their Land in the Talmudic Age*；Jerusalem: Magnes, 1980），卷二，頁 290-307；L. H.

347 到最經常引用的文本。³¹首先，是被保留下來的拉比規定，有關「福音書 (*gilyonim*) 和異端書籍 (*sifrei minim*)」，以及相對於那些已經被確認的正典而言這些著作所具有的地位——也就是說，它們是否會「玷污我們的雙手」（即是否受神聖啟示），是否應該保留下來而不被燒毀（即是否具有正典的價值）（《陀瑟他·論手》[*Tosefta. Yadaim*] 2.13；《陀瑟他·論安息日》[*Tosefta. Shabbat*] 13[14].5）。*gilyonim* 常常被當作基督教的福音書，儘管這一點有很大爭議，而 *sifrei minim* 大概至少包括基督教著作，或者特別為基督教的妥拉經卷。³²無論怎樣，這些規定證明了有這個時期，許多猶太人在這期間或許閱讀基督徒撰寫的文獻，並且對這些文獻很重視；這就是說，他們沒有意識到「猶太教」和「基督教」之間有嚴格區分，而是想到基督教著作時，把它當作同便西拉著作或《米示拿》是一類的。

第二，正如基督教領袖力圖限制基督徒與猶太會堂

接觸，拉比似乎同樣力圖阻止或限制受他們影響的信徒同「異端」接觸，幾乎可以肯定，所謂「異端」一定包括了尊耶穌為彌賽亞的猶太人（《陀瑟他·論宰殺供食用之動物》2.20-21）。因為與「異端」有關的約束比與「非猶太人」有關的約束更嚴厲，上述對應就更引人關注了——這表明他們有同樣的需要，即非常明確地把自己同最接近自己的人區別開來，以此確定自我身份。³³有各種各樣的典故關於猶太人咒罵基督、咒罵猶太會堂中相信基督的人（Justin，〈與特里豐的對話〉16.4，47.4，93.4，95.4，133.6），這大概確認了一點，當時有許多實行猶太教的猶太人信仰耶穌是彌賽亞。³⁴杰羅姆證實，他所認為的那個「猶太人當中的教派」，被人們稱為「米那派」（*Minaci*）或「拿撒勒派」，已擴展「遍及東方的所有會堂」，而且杰羅姆特別提到，這些人「希望既做猶太人又做基督徒」（書信 112.13）。³⁵而之前關於基督教「猶太化派」（*Judaizers*）的典故顯示基督教外邦人仍然被許多散居地會堂接納並受到歡迎，這就更加深了這種印象，拉比猶太教用了幾個世紀的時間才把自己強加給散居地會堂。³⁶

（三）最後是關於當代猶太教與基督教的重要交疊。這方面的例子，我們可以很容易想到，其實基督教

Schiffman，〈十字路口：多角度看猶太教—基督教的分裂〉（*At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*），載 E. P. Sanders 編，〈猶太人與基督徒的自我定義（卷二）〉（*Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. 2; London: SCM, 1981），頁 115-156，此處參看頁 153-155；亦見 Schiffman，〈誰是猶太人？——從拉比和哈拉卡的角度看猶太教—基督教分裂〉（*Who Was a Jew? Rabbinic and Halakic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*; Hoboken, NJ: Ktav, 1985），頁 51-73；J. Maier，〈古代猶太教與基督教的爭論〉（*Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982）；S. T. Katz，〈再思公元七〇年後猶太教與基督教分離的問題〉（*Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 CE: A Reconsideration*），載 *JBL* 103 (1984)，頁 43-76，此處參看頁 56-62；P. S. Alexander，〈從拉比猶太教的角度看「分道揚鑣」〉（“The Parting of the Ways” from the Perspective of Rabbinic Judaism），載 D. J. Dunn 編，〈猶太人與基督徒：公元七〇年至一三五年的分道揚鑣〉（*Jews and Christians: The Parting of the Ways AD 70 to 135*; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992），頁 1-27。

31. 針對「異端」的規定，更多例子見 Herford，〈塔木德與米大示中的基督教〉，頁 146-191，和 Simon，〈真正的以色列〉，頁 183-186（更充分的例證見本書，頁 305-310（邊碼））。

32. Alexander，〈從拉比猶太教的角度看「分道揚鑣」〉，頁 11-15。

33. 「根據就我們所能確定的年代順序而言最古老的拉比證據，『異端』（*minim*）顯得是同正統派猶太社群混合在一起的。他們仍然參加會堂的儀式，積極參加敬拜」（Simon，〈真正的以色列〉，頁 198；亦見頁 406-409）。相似看法見 Schiffman，〈十字路口：多角度看猶太教—基督教的分裂〉，頁 147；〈誰是猶太人？〉，頁 51）。

34. 進一步見 Schiffman，〈誰是猶太人？〉，頁 54-61；Alexander，〈從拉比猶太教的角度看「分道揚鑣」〉，頁 6-11。

35. De Lange，〈奧利金與猶太人〉，頁 35-36。我們也應該想到另一個論證，A. Marmorstein，〈公元三世紀中期的猶太教與基督教〉（*Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century*），載 *HUCA* 10 (1935)，頁 223-263，該文認為，在拉比文學中提到的「猶太罪人」（*posh'ei Yisrael*），是那些接受了耶穌是彌賽亞但繼續守誡命（*miswoth*）的人（頁 254 及以下）。

36. Lightstone，〈聖者的交流〉，頁 136。

在很大程度上合併了公元七〇年前猶太教的寬泛傳統。我這裏指的不是那種宣稱基督教是新以色列的神學斷言，而是這個事實，即有許多猶太文學全賴基督教的保存才流傳至今。這裏說的基督教作品，不僅包括七十士譯本，而且還有偽經，當然還包括斐洛和約瑟夫的著作。顯然，當時有種種活躍的、（根據保存下來的文獻有不同譯本這一點來判斷）廣泛傳播的基督教形式認為這樣的文獻對自身的信仰有指導意義（儘管有時借助了恰當的修訂）。此外，我們還要想到一些具有完全猶太教性質的基督教文獻，例如《使徒教訓》（*Didascalia*）（其中把猶太人稱作「弟兄」，見 vv.14-15），³⁷想到諸如《十二族長遺訓》（*Testaments of the Twelve Patriarchs*）和《使徒憲章》（*Apostolic Constitutions*）這樣的作品在很大程度上就是對猶太教材料的加工或者把它併入自身中，³⁸想到關於復活節日期的爭論（十四日算法之爭[the Quatordeciman controversy]）其實在很大程度上取決於這個基督教節日是否一種基督教方式的逾越節的問題（Eusebius, 《教會史》[*Historia Ecclesiastica*] 5.23-25）。

這裏始終要記住的是，我們久已熟悉的那些正統派

37. Simon, 《真正的以色列》，第十一章，尤其是頁 310-321；G. Strecker, 《論猶太基督教問題》（On the Problem of Jewish Christianity），載 W. Bauer, 《最早期基督教裏的正統與異端》（*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*; Philadelphia: Fortress, 1971），頁 241-258，此處參看 248-251。就文本而言，見 R. H. Connolly, 《使徒教訓》（*Didascalia Apostolorum*; Oxford: Clarendon, 1929）。論《使徒教訓》，見 Simon, 《真正的以色列》，頁 315，作者觀察到：「這部作品必定是在某個有強大的猶太教社群存在的地區寫成的，那裏所有居民儘管有不同信仰，但都深受猶太教思考方式的影響。」
38. 細節見 R. A. Kraft, 《早期基督教多種多樣的猶太傳統》（*The Multiform Jewish Heritage of Early Christianity*），載 J. Neusner 編, 《基督教、猶太教及其他希臘羅馬的宗教：紀念史密斯的研究（第三部分）：公元七〇年前的猶太教》（*Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for M. Smith, Part III. Judaism before 70*; Leiden: Brill, 1975），頁 175-199；J. H. Charlesworth, 《從基督教增加的次經著作看基督徒與猶太人的自我定義》（*Christian and Jewish Self-Definition in Light of the Christian Additions to the Apocryphal Writings*），載 E. P. Sanders 編, 《猶太人與基督徒的自我定義（卷二）》，頁 27-55。

形式，正統的（即拉比的）猶太教和正統的（即大公的）基督教，都用了許多年以至數個世紀來確立自己的主導地位。於此同時，也就是說，在我們所關注的這個時期裏，有足夠明確的證據證明猶太教和基督教各自都有種種很不同的形式。尤其是許多處於猶太教和基督教中間地帶的人，他們並不認為自己只為基督徒，或只為猶太人。我這裏並不是指種種猶太基督教派本身，它們似乎都採用了更為正式地可以被認作「教派」的身份，而且它們本身是遭到基督教早期教父定為有罪的。³⁹我這裏指的是那些（無法計數的）模模糊糊認識到猶太教事物與基督教事物在很大程度上相互滲透的人，這些人直覺地發現，要實踐自己的信仰當然是在猶太教與基督教的交疊部分。我這裏指的是這些猶太教形式，它們繁榮於散居地，有幾部文字作品保留至今，但從未完全得到拉比認可，不過它們給許多敬畏上帝的慕道者和受過洗的人提供了起輔助作用的訓練和起補充作用的學習綱要。很顯然，中間地帶的基督猶太教十分重要，比拉比傳統或大公傳統所願意承認的重要得多。正如帕克斯六十年前所指出的那樣，「完全應該相信，普通人彼此之間比領袖們所贊成的要友好得多……」。⁴⁰聯繫這一點，我們還應該特別提到米克斯和威爾肯的告誡，對種種斷言基督教猶太派主要存在於婦女和相對未受過教育的人當中的話，不要過於相信其字面意思；這樣的宣稱「是古代在抨擊宗教上偏離常軌時的慣常說法」。⁴¹

39. A. F. J. Klijn & G. J. Reinink, 《猶太—基督教教派在早期教父著作中的證據》（*Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*; NovT Supp 36; Leiden: Brill, 1973）。
40. Parkes, 《教會與會堂的衝突》，頁 94。西蒙得出相似的結論：「與官方教會集團的反猶太教偏見相反，在普通教徒中、而且也在一些教牧人員中，有同樣非常顯著的親猶太教情緒……正是在普通教徒中存在親猶太教情緒這一點，才真正解釋了基督教的反猶主義」（《真正的以色列》，頁 232）。
41. Meeks & Wilken, 《公元一至四世紀安提阿的猶太人與基督徒》，頁 35。與

當然，基督教和猶太教那時都把這塊中間地帶視為異端。但是，這個判斷也許更多是歸因於社會學層面的必然，而不是神學層面的必然。換言之，當以基督教教父為代表的團體和以拉比為代表的團體都在爭求立足的時候，它們大概難免要把自己同對方非常明確區分開來，明確得超出傳統或神學所要求的程度。有許多文本證明了這種同室操戈的現象。而在當今更寬鬆的環境中，當人們給予「平教徒」的神學以更重要的地位（或者說更大的口頭支持）的時候，我們也許應該試着重新評價。無論本文審視的這段時期有怎樣的制約和必然，但根據整個基督教歷史（包括現今在內）——且不說上帝子民的整個歷史——也許現在（為了歷史及神學的完整性）必須給予那些當初不得發聲而此後就被人遺忘的觀點以更重要的地位了。然而，不能把這樣的論證解讀為是重述鮑威爾的論點（即在許多事例中「異端」先於「正統」）。⁴²這裏所主張的是，猶太教和基督教也許都有一個重要的維度，在公元後最初的這幾個世紀裏，隨着兩方各自出現了正統派，這個維度就被邊緣化了，被忽略了。現在，如果我們要正確理解基督教和猶太教這兩者以及它們的形成時期，就需要重新找到這個維度。

三、名字有甚麼關係？⁴³

尋找自我定義時，最重要的就是自己所選擇的、讓

此相關的還有蓋杰（Gager）的告誡，不要過於簡單化地區分「猶太化基督徒」（Judeo-Christians）（等同於猶太化的外邦人基督徒）和「猶太基督徒」（Jewish-Christians）（等同於仍然遵行哈拉卡的基督徒猶太人）：「兩個團體都顯示出，它們信奉這樣的立場，即相信遵守摩西儀式絕不是與對忠誠於耶穌不相容的，忠誠於耶穌也許甚至要求人遵守摩西儀式」（《反猶主義的起源》，頁117）。

42. Bauer, 《最早期基督教裏的正統與異端》。

43. “What’s in a name?”：這次的典故當然出自莎士比亞的《羅密歐與茱麗葉》（*Romeo and Juliet*）的第二幕第二場。

人以此來認識自己的那個名字。我們在此碰到的這個問題，很少被認為是猶太教和基督教分離中的一個因素。我指的名字本身，即「猶太教」和「基督教」。因為人們很少懂得，這些名字帶着種種阻礙人們正確認識雙方共性的言外之意。

這個問題是從「猶太教」一詞開始的。這詞首先在我們的文獻中出現，是《馬加比二書》裏描述那些堅持忠於自己祖先的獨特傳統並為之抗爭的人（2:21, 8:1, 14:38）。公元一世紀末以前僅有的其他幾次出現該詞的文本，都是說到過「在猶太教中」（*en tō Ioudaismō*）的生活（加 1:13-14；*CIJ* 537），這裏暗示着一種特定的生活方式，這種生活方式有清楚地與其他生活方式相區別的特徵，而且受到保護，避免它被外界影響——「猶太教」是一種宗教系統和生活方式，散居猶太人在其規定的範圍內生活，以便保持他們獨特的身份。⁴⁴

但這就冒出了一個相當重要的問題。「猶太教」一詞每次出現都是在自我定義中，表明的是其信仰及實踐的某種特點，這種特點使所謂的「猶太教」區別於周圍的文化及精神。在《馬加比二書》中，造出這個詞顯然是把它與「希臘文明」（Hellenism, *Hellēnismos*）對立（《馬加比二書》4:13）。這就是說，在《馬加比二書》的作者看來，「猶太教」一詞是對那個體現民族身份及宗教身份的特定系統的概括。這個系統具有號召的力量，使馬加比家族奮起，以暴力抵制敘利亞企圖通過取消他們獨特的實踐活動來同化他們的做法（尤其是取消割禮和食物律法，見《馬加比一書》1:60-63；亦見《馬加比四書》4:26）。保羅使用這個詞時，帶有同樣的含意。他把自己

44. 論 *CIJ* 537 見 Y. Amir, 〈術語 “Ioudaismos”：猶太教—希臘化猶太教的自我定義〉（*The Term Ioudaismos: A Study in Jewish-Hellenistic Self-Identification*），載《以馬內利》（*Immanuel* 14 [1982]），頁 34-41。

「在猶太教中」的生活描述為「熱心人」(zealot)的生活——即完全委身於民族宗教傳統，對任何事物，只要削弱、玷污以色列對於上帝的特別地位，都要強烈抵制(加 1:14；腓 3:6)。⁴⁵因此從一開始起，「猶太教」一詞就表達了一種具有很強民族性和宗教性的身份。由於人們積極抵抗廣義的希臘文明同化對方、融合對方的影響力，這個身份就被賦予了更確定的特徵。⁴⁶

稍稍換個方式來表述這個問題，就是猶太教一開始主要是一個用來表達差異的詞，而不是用來表達自我定義。我們所知的最早四個出處，都反映了生活在散居地、或為散居地寫作的猶太人的視角。⁴⁷這就是說，「猶太教」一詞不是那些住在以色列國內、生活中大多數人與自己信仰相同的人對自己的指稱。它恰恰是一個起區分作用的詞，把那些用這詞來自稱的人和那個被他們認為是威脅的周圍環境區分開來。⁴⁸「猶太人」一詞的情況也是一樣：這詞的構詞(*Ioudaios*，「猶太人」)就透露出特定觀察者的視角，他用個人的原籍地方和該地的主要宗教來描述個人；「猶太人」一詞天然的反義詞是「外邦人」，而「猶太人」一詞的內容在一定程度上是由「猶太人與外邦人」的對立所決定的——猶太人被界定為「非

外邦人」；「猶太人」一詞用在自稱中，也主要是希臘化猶太人的自稱(斐洛、約瑟夫、阿利斯蒂亞[Aristeas]、尤波利蒙[Eupolemus]、阿塔帕納[Artapanus]、赫卡泰奧[Hecataeus])，以便特別地把這個民族同其他民族區分。⁴⁹

352

而問題的複雜在於，同上述術語之相應的兩個詞「基督教」和「基督徒」，也經歷了有些相同的發展過程。正如造出「猶太教」一詞是為了讓它區別於「希臘文明」(hellenism)，同樣，造出「基督教」一詞，看來是為了讓它區別於「猶太教」(Ignatius, 《致馬格內西亞人書》10.3；《致非拉鐵非人書》6.1)。也就是說，「基督教」開始是語言學上的現象，它區別於「猶太教」並且同「猶太教」形成對立(參看 Eusebius, 《福音的證明》[*dem. evang.*] 1.2；Basil, 《講道集》[*Hom.*] 24.1)。⁵⁰「基督徒」一詞的歷史看來更複雜些。這詞出現得更早，有拉丁詞源 *Christiani* (徒 11:26)，也就是說，它也不是一個自我界定的術語，而是似乎出於安提阿的羅馬當局的理解需要，以指稱通常所理解的某個迅速發展的猶太教派(「希律黨」[Herodians]一詞有類似的拉丁詞源：*Herodiani*)。在這裏，不可否認，那些被如此指稱的人很快就接納了這個稱呼，把它當作一個非常恰當的自我指稱(彼前 4:16)。⁵¹但是，在我們看來有意義的是，在很大程度上，「基督徒」和「猶太人」在外人的理解中仍然有一段時間是混淆不清的，包括他們說起外邦人的皈依(比如在愛比克泰德[Epictetus]看來，「受洗」〔一個基督教的術語？〕就會成為猶太人)，⁵²以及他們又把

45. 此外見拙著，《加拉太書》(*Galatians*, Black's NT Commentary; London: A. & C. Black, 1993)，相關段落。

46. 相似見 K.-W. Niebuhr, 〈保羅和安提阿的伊格納修論「猶太教」和「基督教」〉(“Judentum” und “Christentum” bei Paulus und Ignatius von Antiochien)，載 *ZNW* 85 (1994)，頁 218-233 (尤其是頁 221)。

47. 重要的是，出現這個詞是在《馬加比二書》，這部書是用希臘語撰寫的，作者自己承認此書是關於古利納人耶孫(Jason of Cyrene)所著的五卷本著作的「概要」；這個詞不是對《馬加比一書》中某個希伯來語詞的翻譯。

48. 庫恩(K. G. Kuhn)僅能在拉比文獻中發現一個段落，也許是巴勒斯坦人的用法，其中出現了等同於 *Ioudaismos* 的 *yhdwth*，但是，有意思的是，這裏是一段對巴比倫猶太人的描述，這些猶太人沒有改換他們的上帝，也沒有改變他們的宗教律法，而是牢牢堅持 *byhdwthm* (「在他們的猶太教中」)(《以斯帖記》拉巴[*Esther Rab.*] 7.11) (Kuhn, *TNDT*，卷三，頁 363 和頁 364 注 49)。

49. 這個詞也可以用來稱皈依者；尤其見 R. S. Kraemmer, 〈論「猶太人」一詞在希臘-羅馬銘文中的意義〉(On the Meaning of the Term “Jew” in Greco-Roman Inscriptions)，載 *HTR* 82 (1989)，頁 35-53。

50. 此外見 de Lange, 《奧利金與猶太人》，頁 29-33。

51. Lampe, *Christianos*。

52. 「我們見到某人處於兩種信仰之間，會習慣說：『他不是猶太人，他只是照

反猶太人的責罵用來罵基督徒。⁵³換言之，從外人的角度看，「基督徒」就意味着「並非猶太人」的這個區別，顯然是花了一段時間才得以確立的。

353 然而，重要的仍然是，「猶太教」和「基督教」這兩個關鍵術語從一開始就有了區別的作用，其實是彼此區別。⁵⁴換言之，這兩個詞體現了上文已展示的早期基督教作者的觀點。他們認為，只有通過把基督教同猶太教區分開來，拉開距離，才可能界定基督教、保衛基督教。而現代對這段時期的描述和討論中對這兩個術語的用法，受到了上述事實的微妙影響。這兩個詞的並置關係和有這樣的意味，即，這兩個明白界定的、有區分的、成熟的宗教系統是相互對立地設置的，當個別個人或團體不能遵守這些差異，他們的問題就成為了嚴格意義上的某種異端歧見，偏離了由這些術語所表述的系統。⁵⁵當然，這部分地也是發展出這些術語用法的人所懷的目的，為了促進某種對正統與異端的意識，正如我們所見

着這一邊的樣子做。』但是，如果他接受這個受過洗並且做了選擇的人的思想觀點，那麼他就是事實上的猶太人，並且也被稱作猶太人」（Epictetus, 2.9.20）。很久以來有一種猜測，認為多米田（Domitian）的侄子克萊門（Flavius Clemens）和克萊門的妻子多米提拉（Flavia Domitilla）當時被控告不信神，隨同「其他許多人轉向了猶太教的道路」（Cassius Dio, 67.14.1-2），但他們其實是成為了基督徒。對這兩個推論的質疑，見 *GLAJJ*，第 254 和 435 節（1.543 和 2.381），相關章節中可查所論文本。

53. 塔西圖（Tacitus）寫作是在公元二世紀早期，他將受尼祿迫害的人稱為「基督徒」，但他責罵那些人的話恰恰反猶太人的特點，表明他把他們和猶太人看做同一類人（試比較《編年史》[*Annals*] 15.44.2-4 及 5.5.1 與《歷史》[*Histories*] 5.4.1）。與此相似，指控「驢子崇拜」，是直接把反猶太人的誹謗轉成了反基督徒的誹謗（具體見 *GLAJJ* 1.97）。「大眾的想象指控猶太人和基督徒犯了完全相同的罪行，這當然不是巧合。很可能基督徒最初是受了某種反猶主義的害」（Simon, 《真正的以色列》，頁 18-19）。

54. 亦見 Niebuhr, 《保羅和安提阿的伊格納修論「猶太教」和「基督教」》，頁 224-233。

55. J. Lieu, 《基督教對猶太教的看法中的歷史與神學》（*History and Theology in Christian Views of Judaism*），載 Lieu 等編，《羅馬帝國內身處異教徒與基督徒之中的猶太人》，頁 79-96，作者注意到，西蒙（Simon）沒有逃過這個陷阱（頁 88）。

到的那樣。但是，正如我們還看到的那樣，實際被這些術語區別開來的領域，其實遠非那麼明白界定的，兩者相關的界線是相當模糊的。

上述這樣的反思也是提醒我們，不要輕率地認為重新組織「基督教」和「猶太教」這兩個關鍵術語，就能解決猶太教與基督教之間關係的問題。以這種輕率想法為邏輯，就有了以下這種當代日益普遍的說法：第二聖殿猶太教在晚期階段是由「許多猶太教」組成的，當時出現的基督教就是其中的一支。這種說法的動機應該得到肯定，但結果卻是，這樣來描述以色列地方上的公元一世紀「猶太教」，沒有一個它所包含的「教派」會認可——當然都不認可這是對它們相互關係的描述。如果身為猶太地民族的種族身份意識和與廣大世界對立的民族宗教身份意識是構成「猶太教」一詞的重要內容，也許我們就不得不承認，如果「基督教」拒絕把猶太人的種族身份看作它自己的自我定義的組成部分，這種「基督教」就必定成為某種不同於「猶太教」的東西，因此，堅稱基督教是某種猶太教，不過是把問題攪亂而已。

如果我們因此想要理解公元後最初幾個世紀所發生的事情，想要儘量從中汲取教訓，以幫助基督教和猶太教的自我理解和雙方對話，我們就需要把術語「猶太人／基督徒」和「猶太教／基督教」放在一邊。它們所起的作用是相互區分，這或許阻礙人們以更有利於整合的方式來很好地使用它們。從這個角度看，第一代基督徒實際上想要重新界定「猶太人」的種種嘗試（羅 2:28-29； 354 啟 2:9, 3.9），肯定算是失敗了。

不過，有另一個術語可以為我們所用，而且實際上比「猶太教」和「基督教」更有用：這就是「以色列」。如果我們的觀點不錯，那麼其他這些術語表達了旁觀者的觀點，是從外圍往裏看的角度；而「以色列」一詞表

達了局內人的觀點，參與者的觀點。正如庫恩（K. G. Kuhn）縱覽猶太教在聖經之後對「以色列」一詞的用法，特別提到，「『以色列』是這個民族給自己的命名，而「猶太人」是非猶太人給它的命名」。⁵⁶或者，用上文的話來說，「猶太人」和「猶太教」是進行區分的術語，而「以色列」是自我肯定的術語，指向它自己所獨特把握的遺產。因此，例如在《馬加比一書》中使用「猶太人」一詞的地方，文本語境是官方性質的，帶着外交官的語氣，而在有關自我指稱的地方，用的是「以色列」一詞；⁵⁷在福音書中，「猶太人的王」是彼拉多的用詞，但「以色列的王」是祭司長的用詞（可 15:2, 9, 12, 26, 15:32 以及相應段落）；保羅經常說「猶太人和希臘人」，把這作為一種將整個人類分類的方式（例如 2:9-10, 3:9, 10:12；林前 12:13；加 3:28），但說到他自己的時候，則說「我是以色列人」（羅 11:1；林後 11:22）；⁵⁸在拉比著作中，幾乎普遍使用的自我指稱是「以色列」，而不是「猶太人」。⁵⁹簡而言之，「猶太人」自然而然地引出對立面「外邦人」，兩個詞都是通過排除另一個來界定自己——「猶太人」相當非外邦人，「外邦人」相當於非猶太人。相反，「以色列」沒有明確的反義詞；它是由局內人定義的，而不是局外人，並且它指向自己的內在歷史，而不是諸國諸民族的歷史。

這裏不是要否認「以色列」一詞也用在基督教論戰

中，效果同「猶太人」和「猶太教」相似。例如，巴拿巴使用「以色列」一詞，表示區分：「以色列」指猶太民族，而不是「我們」（《巴拿巴書信》5.2）。墨利托（Melito）在他講道辭的後半部分裏，常常嚴厲地斥責以色列，說他們是殺害了耶穌，是「沒有律法的以色列」，「不知感恩的以色列」（72-99）。不過，就猶太教和基督教彼此相關的自我界定而言，「以色列」是可能發揮積極效果的詞。原因有以下幾項。

首先，「以色列」是個自我定義的詞，猶太人和基督徒都想用它來定義自己——拉比⁶⁰和基督教教父都是如此。例如，正如我們已看到的那樣，游斯丁說基督徒是「真正的、屬靈的以色列」（《與特里豐的對話》11.5），《猶太憲章》說外邦人是作為「真正的以色列」被帶到上帝面前的（7.36.2）。⁶¹

其次，該詞的起源表明它是一個核心為宗教性質的術語，因為根據傳統，它標誌上帝對雅各的喜愛（與上帝較力的人？）（創 32:28），我們這個時代常常把它理解為表示「見到上帝的人」。⁶²這是民族由之進行自我指稱的名稱，對這些人來說，這個名稱象徵着他們身為上帝選民的地位，是這個民族自己的守約名稱。⁶³儘管它首先是適用於王國分裂時期的北國，但這個名稱表達出守約的自我身份，非常珍貴，所有自稱屬於族長後裔的人都會用這個詞自稱。⁶⁴因此，正如保羅後來論證的那樣，

56. Kuhn, *TDNT*, 卷三, 頁 360; 分析與討論, 見頁 359-365; 此外, 見《猶太百科全書》(*Encyclopaedia Judaica*), 卷十, 頁 22。

57. Kuhn, *TDNT*, 卷三, 頁 360-361。

58. 相反, 在外邦人路加筆下, 保羅說自己時講「我是猶太人」, 不僅對千夫長這樣說, 對猶太民眾也是這樣說, 而用的是亞蘭語(《使徒行傳》21:39, 22:3)。

59. S. Zeitlin, 《猶太人: 種族抑或國家抑或宗教?》(*The Jews: Race, Nation, or Religion?*; Philadelphia: Dropsie College, 1936), 頁 31-32, 巴柯巴起義 (bar Kokhba revolt) 失敗之後, 猶太人不再作為一個國家存在; de Lange, 《奧利金與猶太人》, 頁 29。

60. 亦見 Zeitlin, 《猶太人: 種族抑或國家抑或宗教?》, 頁 31-32 注 59。

61. 此外見 Lampe, *Israël*, 4。

62. Philo (LCL 10) 334; Lampe, *Israël*, 1。

63. 「以色列暗示着在宗教上宣稱自己是上帝選民, 即使在世俗語境中使用這個詞作為廣泛接受的指稱, 沒有強調宗教的方面, 也是一樣」(Kuhn, *TDNT*, 卷三, 頁 362, 並附例子)。

64. Zeitlin, 《猶太人: 種族抑或國家抑或宗教?》, 頁 10, 文中特別提到, 猶大國(南方王國)的先知傳消息總是憑以色列的上帝的名義, 而從來不是憑猶大國的上帝的名義。

這是一個用神恩與揀選、而不是用種族身分或宗教活動來界定的詞（羅 9:6-12）。紐斯納（Jacob Neusner）以相似的方式論證，「以色列」在拉比猶太教中不是從種族方面來界定的，因此能夠包括全人類，正如基督教通常宣稱自己所施的那樣，基督教稱自己與猶太教相反，只有自己才能保括全人類。⁶⁵

356 第三，這詞是民族的守約名稱，特別受到第二聖殿猶太教晚期不同教派珍視，這些教派都聲稱這個名稱是屬於自己的。但是，這就造成某種兩難處境。是按各個團體所理解的那樣，只有那些始終守約的人是「以色列」，還是上帝最後會讓悖逆的、遭流放的以色列恢復完整（按照《申命記》三十章的終末成就模式）？例如在 CD 3.12-4.12 中，我們看到意義模糊的情況，出現「以色列」一次是兩方面都有——上帝同以色列的聖約，在以色列中的「堅固的家」，以色列偏離了正道，「以色列的皈依者」。這同樣體現在《禧年書》（*Jubilees*）的一個對立中：十五章 34 節，譴責以色列的兒子們是有罪的，因為他們拋棄了聖約，而二十二章 23-31 節，大大地祝福亞伯拉罕，雅各及他所有兒子——他們永遠是守一個更新的聖約、守上帝遺產的民族。還有《所羅門詩篇》中的對立：在十七章 44-45 節和十八章 5 節中，一邊是不斷譴責猶太「罪人」，一邊為以色列懷着最終的盼望。⁶⁶ 還有，著名的《米示拿·論公會》第十章中的對立：一開始是自信「所有以色列人在將要來臨的世界裏都是有

份的」，但接下來規定哪些人將被排除在外。⁶⁷

上述第三點尤其重要的是，當基督教聲稱以色列傳統的時候，我們看到了同樣的意義模糊與對立。在保羅的著作中，一方面肯定地說，「以色列生的不都是以色列人」，另一方面保證說，「以色列全家都要得救」（羅 9:6, 11:26）。一方面，保羅祝福「上帝的以色列民」（Israel of God）（加 6:16），另一方面，《雅各書》一章 1 節和《彼得前書》一章 1 節聲稱是寫信給「散住的或分散的十二個支派的人」；這些稱呼是包括種族意義上的以色列，還是排除種族意義上的以色列？教父們很願意用「以色列」一詞表示舊以色列和新以色列兩者，這被墨利托尖銳地表達出來。他嚴厲批評以色列，當中又指控說，「你們沒有顯出是以色列；你們沒有『見到上帝』」（《論逾越節》82）。⁶⁸換言之，基督教努力應對與它自己的自我理解，它把自己理解為以色列，這又與作為一個整體的以色列有關；上述問題和我們在第二聖殿猶太教關於派別之爭的文獻中看到的難題完全相同。當最初的基督教聲稱分有以色列的傳統，稱自己是以色列，它就在最大程度上宣告了自己具有猶太特徵，並且是從第二聖殿猶太教內部開端的。如果，同樣在拉比猶太教看來，「以色列」潛在地具有「猶太教」一詞所缺乏的包容性，⁶⁹那麼，為了促進猶太教和基督教的對話，當然就很值得對「以色列」一詞的含意探究一番了，而不是把討論限制在「猶太教」和「基督教」這兩個不免引起更多對抗的術語上。

簡而言之，「猶太教」和「基督教」這兩個詞強化

65. J. Neusner, 〈拉比猶太教真的是「種族性質的」嗎？〉（Was Rabbinic Judaism Really "Ethnic"?），載 *CBQ* 57（1995），頁 281-305。

66. 此外，細緻的討論見 E. P. Sanders, 《保羅與巴勒斯坦猶太教》（*Paul and Palestinian Judaism*; London: SCM, 1977），頁 240-257；還有，頁 361、367-374、378（《禧年書》），以及 398-406、408（《所羅門詩篇》）。

67. 參看相關討論，見 Schiffman, 《誰是猶太人？》，第四章。我們可以比較關於「誰是猶太人？」和誰可以被算做當代以色列國內的公民的討論。

68. 此外見 Lampe, *Israel* 2 和 4。

69. Neusner, 〈拉比猶太教真的是「種族性質的」嗎？〉。

了這樣的印象：它們是兩個從一開始起就是各有獨特性質而完全的宗教系統，而當時，看不到區分的情況就是某種形式的不順從，在絕大多數堅定立足系統之內的人看來是不可接受的。但是，上述印象單單是某些人導致的結果，他們在早期的幾十年間迫切要求這兩個系統有更明確的區分，而且通過採用這樣明確區分而彼此排除的術語，區分了這兩個系統。這兩個系統確實在後來的發展中成為幾乎完全分離的系統，如果我們現在希望探究兩個系統在公元後最初幾個世紀裏有多少共同性，我們就應該採用不同的自我指稱術語。因為「以色列」是雙方都非常希望用來指稱自己的詞語——雖然雙方都意識到在「所是」和「應是」之間存在對立，在「以色列之所是」和「盼望中以色列未來之應是」之間存在對立——所以，我們能夠期待借助這個詞而展開更富有成果的對話。

四、「異端的福音」⁷⁰

最後，我們要討論保羅，他是這整個事件中最重要因素之一。因為恰恰是保羅這位典型的「猶太教」代表（加 1:13-14），後來把自己理解為典範意義上的「外邦人的使徒」（羅 11:13）。保羅質疑用律法來界定他的民族這樣的律法功能，而且他宣稱，在基督裏，猶太人或希臘人的身份都不重要了（加 3:28），這樣，實際上「基督教」就不可能再用種族術語界定的猶太教中的一部分了。保羅同時既是馬吉安（Marcion）崇敬的人，又是某些猶太基督徒很討厭的人，馬吉安把舊聖約與新聖約的對立推到了極致，而代表那些猶太基督徒觀點的是托名革利免（pseudo-Clementines），認為保羅既背叛

了自己的人民，又背叛了他祖先的宗教。⁷¹換言之，保羅處於這個時間點上，當時「基督教」和「猶太教」依然有明確的交疊部分，兩者的裂痕剛剛變得清楚可見，而大體算來，在裂痕擴大為斷裂的事上，保羅要比誰都負更多的責任。⁷²

這就是對保羅的一般理解。但是從我們之前已看到的情況來看，現在必須提這個問題：這是否對保羅的作用的正確理解？是否保羅也受累於上面所示的那種對猶太教／基督教關係的誤讀？保羅的聲譽是否因為他成了雙方極端主義者的重大爭議人物而遭受了不公正的損害？最重要的是，是否保羅本人與本文主題相關的討論沒有被正確理解，因為用「猶太教」和「基督教」的術語來讀，就已經把兩者從本質和實踐上明確區分開來了？要恰當地處理以上問題，得用一整本專著的篇幅。我們在這裏只能點出需要遵循的幾條線索。

（一）首先，我們必須重新提起已經強調的一點，並將這一點擴展：保羅並不是用猶太教和基督教術語說話，而是說以色列（僅《羅馬書》九至十一章就有十一次）；我們已經在其他猶太著作中注意到的「純粹以色列」和「整個以色列」這兩種相互衝突理念之間的對立，而保羅在《羅馬書》九章至十一章中的重要討論同那些對立是相當一致的。此外，我們現在需要特別注意，《羅馬書》九至十一章的主題不像許多人以為的那樣是以色列與教會的關係，而是以色列本身。⁷³換言之，我們不應

70. 引文出自 Tertullian, 《反駁馬吉安》(adversus Marcionem), 3.5。

71. 亦見拙著《新約中的統一性與多元性》(Unity and Diversity in the New Testament; London: SCM/Philadelphia: TPI, 2019), 頁 241-252-257-288-296。

72. 參看例如 N. Elliott, 《解放保羅：上帝的正義與使徒的策略》(Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle; Maryknoll, NY: Orbis, 1994)：「保羅的去猶太化」開始於《以弗所書》和《使徒行傳》(頁 67)。

73. 具體的解經，可以參考拙著《羅馬書》(Romans, WBC 38; Dallas: Word, 1988), 相關章節。

該像過於草率地談論「基督教」那樣來談論「教會」。在《羅馬書》九至十一章中，我們現在所稱之的「教會」還沒有被視為某種有別於以色列的事物。相反，《羅馬書》十一章 17-24 節典型的橄欖樹意象中，上帝栽培的只有一株：以色列。上帝並沒有把以色列這株橄欖樹連根拔除，種上另一株。外邦人恰恰是因為被接在那獨的一株橄欖樹即以色列上，才有份得到拯救，才能指望得到拯救。簡而言之，保羅是作為以色列人說話的，而《羅馬書》九至十一章的主題是以色列，保羅在這裏對這個對象做了最深思熟慮的討論：以色列的成立（憑恩典的揀選）以及上帝何以對他給予以色列的應許保持信實（「以色列全家都要得救」）。

不可否認，保羅會談到「猶太人」，把這個詞作為一個並不切近的表述。但是，《帖撒羅尼迦前書》二章 14-16 節這段最嚴厲的陳述，卻是着眼於拒斥耶穌和逼迫猶太地教會這些特定情況，也許作為對料想中世界末日所發生的終末苦難的表述。⁷⁴另一方面，在保羅對整個主題最富建設性的討論中，他急切地又一次確定了猶太人的特權和優先性（羅 3:1），彷彿是說，如果你們必須用「猶太人和希臘人」的術語來思想，那就記住，按上帝的旨意，「猶太人」在先（羅 1:16，2:9-10，9-24）。不過，同眼前這個問題更有關係的是，保羅更為典型的作法正是堅決反對「猶太人」一詞本身所包含的民族主義意味（羅 2:28，3:29；加 2:14-16），尤其是他反覆使用「不分猶太人、希臘人」的說法（加 3:28；以及西 3:11；參看羅 10:12；林前 3:11）。換言之，正是保羅促使我們趨向一種綜合的以色列神學，而不是一種以區別「猶太

74. 《帖撒羅尼迦前書》二章 14-16 節有更多爭議；詳見上文頁 193 [邊碼] 及相關書目。

人和基督徒」為起點的神學。⁷⁵

（二）第二，難道情況不是這樣：保羅鼓勵一種兩個聖約的神學，即種族以色列同上帝的關係繼續受一個聖約管轄，而基督徒外邦人，或者說，基督徒外邦人與猶太人，完全屬於一個不同的聖約？⁷⁶上述印象當然可以由《加拉太書》和《羅馬書》裏律法與應許的對立中產生，而且，當談到現在是的一個「新約」的時候（林前 11:25），尤其當《哥林多後書》三章將新聖約與舊聖約做尖銳對比的時候，似乎也暗示了情況是這樣。但是同樣在這裏，尤其當文本被錯誤地當作是談論基督教和猶太教兩個分離的存在的時候，尤其關於保羅對聖約這個概念的用法，種種印象可能是誤導人的。

引人注意的是，保羅有兩封書信幾乎完全討論以色列這個主題（或者說，猶太人與希臘人的主題），他在其中避免說「新聖約」。他並不像《希伯來書》裏那樣，說同以色列的聖約已舊了，廢掉了。在《加拉太書》裏，「約」這個詞不帶上述含意；它不過是一種特別的與上帝的關係，這種關係是由上帝給的，無論是對亞伯拉罕的應許關係，還是以撒和以實瑪利分別代表的關係（加 3:15, 17，4:24）。保羅能夠在第三章裏對比聖約與律法，卻又在緊接的一章裏把西奈山等同於以實瑪利的聖約，這就足夠清楚地表明，這個詞在保羅看來不是涉及猶太人和基督徒的區分。⁷⁷相反，按照他在《加拉太書》的論

75. 參看 D. Boyarin, 《激進的猶太人：保羅與身份政治》（*A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*; Berkeley: University of California Press, 1994）。

76. 例如 Gager, 《反猶主義的起源》，第四部分；其他見引於 Pawlikowski（本文注 3）和拙著《羅馬書》，頁 683。

77. 首先讓我注意到這一點的，是我的博士生克利斯蒂安森（Ellen Juhl Christiansen）。〔現在見氏著，《猶太教和保羅中的聖約：研究作為身份標誌的儀式範圍》（*The Covenant in Judaism and Paul: A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers*; Leiden: Brill, 1995）；以及我自己的文章〈保羅是否持有一種聖約神學？——反思《羅馬書》九章 4 節和十一章 27 節〉（*Did Paul Have a Covenant Theology? Reflections on Romans 9.4 and 11.27*），載 S. E. Porter & J. C.

證思路，「上帝的以色列」（6:16）所以成其為「上帝的以色列民」，憑的是諸如給亞伯拉罕的應許，「上帝的以色列」必定是三章 13-14 節中的「我們」，即那些繼承了上述應許的人，既有猶太人，也有外邦人（3:8-9）。⁷⁸

360 更引人注意的是，保羅在《羅馬書》使用「約」這個詞，限於一項原本給予他自己的民族的祝福（9:4），⁷⁹以及對以色列全家得救的最終盼望（11:27，引用《以賽亞書》59:20-21）。同以色列所立的聖約仍然是有效的，起作用的，沒有想到給外邦人信徒（或外邦人信徒和猶太信徒）一個與之分開的聖約，或一個代替它的約。聖約神學之前在很長時間裏都是上帝與其子民之間的關係特徵，而保羅看起來並不是讓它變得混亂或者讓它做出讓步，而是把聖約神學限制在他對以色列同上帝關係的討論上，在所討論的這個文本中，他滿足於在神學上主張包括猶太人和外邦人在內的一個單獨的民族（9:23-24，15:8-9），表達這個主張的是他的應許比喻（4:13-17，9:8-9）和單獨一株橄欖樹的比喻（11:17-24）。

那麼，保羅談的「新約」是甚麼？在這裏我們要記得，幾乎可以肯定，這種語言受了《耶利米書》三十一章 31-34 節的典故的決定性影響。⁸⁰也就是說，它屬於猶太教著作裏經常出現的一派觀點，即認識到外在地順服妥拉是不夠的，只有從心裏順服才足夠，正如那些認為心中的割禮值得嚮往的類似思想中那樣（申 10:16；耶 4:4，9:25-26；結 44:9；1QpHab 11:13；1QS 5:5；1QH 2:18，

18:20；Philo，《論專門法》1.305）。《耶利米書》三十一章的盼望是對寫在心上的律法，換言之，不是對一個不同的聖約，而是舊聖約有了更有效的版本。這也反映在出自昆蘭的「大馬士革的新約文獻」（The Document of the New Testament in the Land of Damascus）中，而這在大馬士革訂立的「新聖約」（CD 19.33-34，20.12）顯然是重新肯定了原本的「祖宗的聖約」（1.4；3.1-4；6.2；8.18；19.31），「上帝的聖約」（3.11；5.12；7.5；13.14；20.17）。所以，我們不應該覺得驚訝，保羅也斷言，信仰「堅固律法」，他尋求叫外邦人「信服真道」，那些跟從聖靈的人完全了律法的要求，或者說，愛人如己的愛完全了全部律法（羅 3:31，1:5，8:4，13:8-10；加 5:14）。在保羅看來，新聖約完全是為了以更有效的方式成全舊聖約。⁸¹

361 （三）第三，當然在保羅關於這方面的大量寫作中有很強的論戰味道，尤其在《加拉太書》和《哥林多後書》三章中。但是同樣，在這裏需要更仔細思考論戰的要點及特性。尤其所謂保羅在《加拉太書》第三至四章中貶低律法，就是完全不對的。相反，他認為律法所起的作用在本質上是積極的，在基督來臨之前，律法守衛着以色列，監督着以色列（3:23-25）。確實，保羅把以

81. 關於《羅馬書》二章 12-16 節，我們可以單單比較兩種觀點：一是 P. Stuhlmacher，《羅馬書》（*Der Brief an die Römer*, NTD 6; Göttingen: Vandenhoeck, 1989），作者很好地論證了，《羅馬書》二章 12-16 節必須根據二章 16 節（42, 44-46 節）來理解，二是 A. F. Segal，《猶太教與基督教中的普救論》（*Universalism in Judaism and Christianity*），載 T. Engberg-Pedersen 編，《希臘化語境中的保羅》（*Paul in His Hellenistic Context*; Minneapolis: Fortress, 1995），頁 20-22：「並沒有給猶太人一種獨立的律法的聖約」（頁 21）。關於十章 4 節（「律法的終結就是基督」），要注意它是處於兩種理解之間，一種理解是在肯定的意義上指向九章 31-32 節中的律法，另一種理解是把普遍的智慧一律法和十章 6-10 節中教訓的道（引用《申命記》三十三章 11-14 節）等同起來。這樣，十章 4 節的否定目的就必定針對着對律法的誤解，這在九章 32 節裏是明確的，在十章 2-3 節裏是暗示的；具體的研究請參考拙著《羅馬書》。

R. de Roo 編，《第二聖殿時期的聖約概念》（*The Concept of the Covenant in the Second Temple Period*, JSJSupp 71; Leiden: Brill, 2003），頁 287-307。）

78. 具體討論，也請參考拙著《加拉太書》相關章節。

79. 這裏用複數形式「諸約」，可能僅僅表示與亞伯拉罕訂立的、並與以撒和雅各更新了的聖約——與列祖的（諸）聖約（進一步見拙著《羅馬書》，頁 527）。

80. 《哥林多後書》三章 3 節中的典故，尤見 V. P. Furnish，《哥林多後書》（2 *Corinthians*; AB 32A; New York: Doubleday, 1984），頁 181、183-184、196-197。

色列看做仍然處在律法之下，就像孩童一樣，還不夠成熟，不能以兒子的名分承受產業（4:1-7），但是他也把信徒看做仍然在成長與轉化的過程中（2:19-20，4:19），他們還不能承受全部產業（5:21）。所以，保羅展示的畫面更是一個延續的變化，那些順着聖靈生活的人遠比那些仍然僅僅依照律法生活的人更進一步了。⁸²

甚至在《哥林多後書》三章中的論戰也並不像初看上去那樣強烈。因為這不是對比舊聖約與新聖約（3:6, 14），當它們是兩個完全的、彼此分離的存在。這主要是對比兩種模式的執事（ministry）（關鍵術語是 *diakonia* 及其同源詞——三章 3-9 節中出現六次）；這是對比律法的定罪功能和上帝之義的 *diakonia*；這是對比行殺罰的作為 *gramma** 的律法——即理解為外在的、可見的律法——和那叫人得活的聖靈（參看《羅馬書》2:28-29）。⁸³換言之，術語「聖約」、「律法」（這個詞沒有真正出現），*diakonia* 和 *gramma*，並不能被當作一系列同義詞。換個說法，這兩種進行對比的執事都映出神聖的榮光，一種的榮光比另一種更完全，更長久，但都是同一種榮光。⁸⁴摩西除去蒙臉的帕子而歸向主的說法被用來描述一種信徒接受聖靈的情況（3:16-18）。諸聖約在功能和目的上有延續性，這一點仍然是保羅在這裏的一個基本預設。

82. 進一步見拙著《加拉太書》；以及經常被誤解的三章 19 節和 21 節。

* “gramma” 為希臘語單詞，這裏意思是「字句」。——譯注

83. 甚至在這裏，對比並不像三章 6 節本身似乎暗示的那樣尖銳；保羅已經說過，他的 *diakonia* 既是「叫死人死」（from death to death），也是「叫活人活」（from life to life）（2:16）。

84. 解經方面最難的問題是如何理解反覆出現的 *katargeisthai* 一詞的意義（3:7, 11, 13-14）；是榮光「退去」，是帕子被「揭去」，還是舊聖約是暫時的、要廢去的（transitory）？（相關討論見 Furnish，《哥林多後書》，相應章節）。如果是最後一種解釋，這似乎就是保羅最強烈的一次陳述在上帝旨意中的兩個時期之間的不延續性，但是實際上，這並不比《加拉太書》第三章至第四章裏的說法更強烈，那裏說，律法所起的作用是有限的。關於《羅馬書》十章 4 節見本文注 81。

（四）最後，我只想請讀者注意一個在我研究《羅馬書》第九至十章時曾給我留下極強烈印象的一點。這就是，保羅似乎從《羅馬書》第十章結尾開始偏離了他之前的做法，他在表述盼望時，避免使用任何特別帶基督教性質的術語——這就是說，「基督教的」在性質上不同於「猶太教的」。甚至，當說到「從錫安來的救主」的最終盼望（11:26），所採用的術語是所有猶太人，無論他持何種信念，都會願意認可的。最後的頌讚僅僅是讚頌獨一的上帝。當然，這並不是說，這裏所表達的盼望和信仰不是「基督教的」。而是說，我們應該認識到，基督教對未來成就的盼望與以色列對自身的盼望完全是同一個盼望；它就是以色列的盼望。保羅是作為一名信仰耶穌彌賽亞的信徒，確認自己的盼望就是以色列自己對自己的盼望。保羅是作為一個也相信耶穌是主的人，確認了自己對獨一神的信仰。如果保羅的意圖是分裂猶太人和基督徒，分裂隨從肉體的以色列和隨從聖靈的以色列，分裂舊聖約與新聖約，那麼，他大可以加入專門指向耶穌的話，採用某個特別有基督論特點的表述。但是，他並沒有這樣做。在我看來，這是一個自視既是「猶太人」又是「基督徒」的人的作法，他把自己的信仰理解為以色列的信仰，試圖盡量保留並保持舊聖約與新聖約之間延續性和交疊部分，哪怕以他的生命為代價。

從以上所述的內容中而浮現的這位保羅，遠比人們通常所認定的形象要平和得多。然而，因為他是處在最早期基督教自我界定的關鍵發展點上，所以，在以後的基督教脫離猶太教（以及猶太教脫離基督教）過程中，他的名聲或許遭受了不公的損害。因為他是這位重要人物，當一些人希望確立基督教獨特身份，與猶太教對立，他就不得被這些人非常確定地宣稱為與他們的觀點相同，否則這些人就沒有成功的指望。保羅與其他基督徒

猶太傳道者的論戰，本是發生在身份區別還未明確出現的時代背景中，卻可能被輕易挪用，以求在基督教和猶太教之間引起遠比保羅本人所可能設想的程度要深的裂痕。馬吉安所做的不過是「歸謬推論」，他完全無視保羅本人的寫作環境，而把保羅論戰中的一個方面，投射到了與保羅可能感知到的情形非常不同的環境裏。

與之形成反差的是，當保羅被更完整地安放到他本人那個時代的語境中去以後，他就應該遠不是那麼一塊阻礙猶太教和基督教對話的絆腳石了。倒是相反，他可能成為帶來和解的人物，並不是那麼一名叛教的外邦人使徒，那麼一名「異端的使徒」，而更多地是這個人，他把自己的使命看作推進了叫以色列去「作萬民的光」的呼召（賽 49:6）。⁸⁵保羅非常有力地回答了我們原來的問題：不是兩個聖約、兩個宗教、兩個不同的群族（猶太人和基督徒），而是一個聖約、一個宗教、一個群族，即以色列。

五、結論

當我們把所有這些因素放在一起，那麼關於公元後最初幾個世紀的猶太教與基督教關係的性質問題，我們就得到了一個與傳統不同的視角。如果上文所述是完全有根據的，那麼我們應該得出以下幾個結論。

首先，我們應該質疑，是否能認定那些在公元後最初幾個世紀不僅實踐「基督教」，也實踐「猶太教」（或者我們應該說，把猶太教作為他們的「基督教」的一部分）的人總是想錯了。不可否認，保羅警告加拉太的基督徒外邦人，不要採納猶太教的生活方式，而且用了最重的詞來警告。但是，那是因為在他看來，在那裏的環

85. 新見拙文，〈保羅：以色列的叛教者還是以色列的使徒？〉（Paul: Apostate or Apostle of Israel?），載 *ZNW* 89（1998），頁 256-271。

境中，福音本身已有失敗的危險。而在不同的環境中，他急切地維護那些仍然在食物和節日方面遵守猶太教準則的基督徒，並且要求完全地接納他們（羅 14:1-15:6）。在兩個半世紀後，在更加不同的小亞細亞環境中，他是否會那麼快地譴責那些認為參加猶太會堂同他們的洗禮信仰完全相同的人？我們當然必須質疑，是否能夠把保羅對「軟弱者」的不贊成態度簡單地擴展到墨利托那樣或克里索斯頓那樣的全盤譴責。我們要懂得，「猶太派基督徒」（Judaizer）一詞所帶有的否定意味，更大程度上歸因於一百五十年前的鮑爾，而不是歸因於保羅或早期教父。那麼，我們也許應該更願意承認，有一些早期「猶太化的」（judaizing）信徒可能表現出比某些重要作者更強烈地意識到基督教必然包括了猶太教特點，儘管是這些作者的著作決定了基督教對猶太教的觀感。換一種方式來說，當今的基督徒需要對那些早先被看作軟弱的人或者異端而遭到離棄的人做補償，要認識到在上帝子民的整個歷史進程中，這樣的一些個人表現了教會與其猶太教傳統之間的活躍（而且必要）的連繫——在處於古今之間的那些世紀中，這個洞見只有在一個個為了學習希伯來語或者為了對猶太教有所了解而特別與拉比親近的個體身上才能獲得恰當的支持，但今天，人們不得不看到這個洞見的重要性，而且這種重要性正變得越來越迫切。

無疑，在自我界定的早期階段，猶太教和基督教都不得尋找自我，以獲得自信，因為沒有自信，它們哪個都不可能生存下來，也不可能發展繁榮。但是，今天反觀這段歷史，我們必須說，很不幸，當時雙方的自我界定過程都包含了以排斥對方的方式進行的論戰性質的界定，這種排斥已超過它們各自傳統所能核准的程度。也許只有現在，到了二十世紀末，當這樣的自我界定所付

的全部代價都已變得清楚明白的時候，才能重新審視這整個自我界定的過程，並且得到更為平和的結論。

如果我說的不錯，那麼當前挑戰的重要和緊迫是在於以下這點：不論猶太教還是基督教，如果它們沒有更加完全地承認對方，沒有更加完全地承認在自己的自我理解中對方佔有一席之地，它們就不可能忠實於自己。我在本文開頭陳述的論點是，基督教除非把自己看作猶太教的一種表述，不然就無法理解自身；猶太教除非承認基督教是猶太教自身傳統的一種正當表述，否則就不是忠實於自己；同樣，基督教除非承認猶太教是上述這筆雙方共同遺產的正當表述，否則就不是忠實於自己。但是，用展開的形式來說，我的訴求是，我們用來指稱對方的術語（猶太教、基督教）中暗示着種種差異和對立，我們要走到這些術語背後，回到「以色列」一詞所給予我們的那個共同的基礎。「以色列是甚麼？誰是以色列人？」這些問題並非單單提給猶太人、現代以色列國的公民、一心想做其公民的人以及能做其公民的人。這些問題也是給所有基督徒的：做以色列民意味着甚麼？因此，重新陳述我的論點就是，這些問題不可能單由這一方或另一方來完全地做出回答，而是只能由雙方來回答。重新陳述我的論點就是，除非基督徒認識到猶太人也是以色列，猶太人也承認，如果沒有基督徒，以色列的天命就還沒完成，除非這樣，否則以色列就不能理解自己，不能做以色列。

最後，需要重新評估保羅在上述一切當中所承擔的角色和所具有的功能。當然應當宣佈保羅並未犯有所指控的罪名，一是指控他是反猶太教的發起者，在基督教一邊也有些人同樣強烈地持這種觀點；二是指控他叛教，一直到今天，從許多猶太人對他的看法裏仍然暗暗包含着這項指控。但他兩樣都不是。在他自己的自我理

解和自我確認中，他是個以色列人，並且保持做個以色列人。他把自己對外邦人的使命理解為先知式呼召，要去完全「雅威的僕人」所受的呼召，給萬民帶去光。保羅強調聖靈的保守和聖靈提出的警告，叫人們不要對聖約作膚淺理解，他這樣的強調，完全不超出以色列的靈感以及告誡傳統。為了確認並重新牢固外邦人皈依者與耶路撒冷之間的屬靈的紐帶，他自願冒風險，並且最終獻出了生命。根據《使徒行傳》，他宣稱並相信，他坐監是「為了以色列人所指望的」（徒 28:22）。他自己清楚表述的盼望是，「以色列全家都要得救」（羅 11:26）。當我們同時重新評估公元一世紀至三世紀或四世紀的猶太教—基督教關係和今天的猶太教—基督教關係，這位保羅，成為萬民使徒的猶太人保羅，正是我們不可或缺的資源和嚮導。

365

（汪麗娟 譯）

參考書目

此書研究範圍廣闊，列出的參考書目可以沒完沒了。所以，我有點隨意地為自己定下了以三百項為限，現時還有超過七十項近期的作品，對於需要查考的人來說應該很足夠。所有注釋書和詞典文章均沒有列出，而在某些重點和段落中，可從注腳找到更詳盡的參考書目。如果需要更精簡的參考書目，我把當中三十餘項加上星號。

- P. J. Achtemeier, *The Quest for Unity in the New Testament Church*, Philadelphia: Fortress 1987
- P. S. Alexander, "Rabbinic Judaism and the New Testament", *ZNW* 74 (1983), pp. 237-246
- P. S. Alexander, "Jewish Law in the Time of Jesus: Towards a Clarification of the Problems", *Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. B. Lindars, Cambridge: James Clarke 1988, pp. 44-58
- P. S. Alexander, "'The Parting of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism", in *Jews and Christians: The Parting of the Ways AD 70 to 135*, ed. J. D. G. Dunn, Tübingen: Mohr Siebeck 1992; Grand Rapids: Eerdmans 1999, pp. 1-25
- G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, 2 vols., Jerusalem: Magnes 1980, 1984
- Y. Amir, "The Term *Ioudaismos*. A Study in Jewish-Hellenistic Self-Identification", *Immanuel* 14 (1982), pp. 34-41
- J. Ashton, "The Identity and Function of the *Ioudaioi* in the Fourth Gospel", *NovT* 27 (1985), pp.40-75

- M. Avi-Yonah and Z. Bavas, *Society and Religion in the Second Temple Period*, The World History of the Jewish People 1.8; Jerusalem: Massada 1977
- L. Baeck, *Judaism and Christianity*, Jewish Publication Society of America 1958
- R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, SNTSMS; Cambridge University 1975
- J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Edinburgh: T. & T. Clark 1996
- C. K. Barrett, "Pauline Controversies in the Post-Pauline Period", *NTS* 20 (1973-1974), pp. 229-245
- C. K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, London: SPCK 1975
- M. Barth, *Jesus, Paulus und die Juden*, Zürich: EVZ 1967
- M. Barth, "St Paul - A Good Jew", *HBT* 1 (1979), pp. 7-45
- M. Barth, *The People of God*, JSNT Supp 5; Sheffield: JSOT 1983
- R. Bauckham, "The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity", *NTS* 27 (1980-1981), pp. 322-341
- R. Bauckham, "The Parting of the Ways: What Happened and Why", *Studia Theologica* 47 (1993), pp. 135-151
- W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress 1971
- G. Baum, *Is the New Testament Anti-Semitic?*, New York: Paulist 1965
- F. C. Baur, *Paul: the Apostle of Jesus Christ*, 2 vols., London: Williams & Norgate 1873, 1875
- F. C. Baur, *The Church History of the First Three Centuries*, London: Williams & Norgate 1878
- N. A. Beck, *Mature Christianity. The Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the New Testament*, London/Toronto: Associated University Presses 1985
- A. H. Becker, "Beyond the Spatial and Temporal *Lime*", in Becker and Reed (eds), *The Ways that Never Parted*, pp. 373-392
- A. H. Becker and A. Y. Reed (eds), *The Ways that Never Parted*, TSAJ 95; Tübingen: Mohr Siebeck 2003
- S. Ben-Chorin, "Antijüdische Elemente im Neuen Testament", *EvTh* 40 (1980), pp. 203-214
- R. Bieringer et al. (eds), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, Assen: Van Gorcum 2001
- J. Blenkinsopp, "Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History", *JCS* 2.1-26
- M. J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, New York/Toronto: Edwin Mellen 1984
- W. Bousset, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginning of Christianity to Irenaeus*, 1913, ²1921; Nashville: Abingdon 1970
- W. Bousset and H. Gressmann, *Die Religiösi des Judentums im späthellenis-tischen Zeitalter*, HNT 21; Tübingen: Mohr 1925, ⁴1966
- D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California 1994
- D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Judaism and Christianity*, Stanford: Stanford University 1999
- D. Boyarin, "Semantic Differences; or, 'Judaism'/'Christianity' ", in Becker and Reed (eds), *The Way's that Never Parted*, pp. 65-85
- D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania 2004
- S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London: SPCK 1951
- S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester University 1967
- R. L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews. Conflict, Apology, and Conciliation*, SBLMS; Atlanta: Scholars 1987
- M. Braybrooke, *Time to Meet: Towards a Deepest Relationship between Jews and Christians*, London: SCM 1990
- M. Brett (ed), *Ethnicity and the Bible*, Leiden: Brill 1996

- R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, London: Chapman 1979
- R. E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, London: Chapman 1984
- R. E. Brown and J. P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*, London: Chapman 1983
- S. Brown, *The Origins of Christianity*, Oxford University 1984
- F. F. Bruce, *New Testament History*, London: Nelson 1969
- F. F. Bruce, *Men and Movements in the Primitive Church*, Exeter: Paternoster 1979
- A. Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 BCE to 70 CE*, London: Jews' College No.8, 1922
- J. A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1977
- R. Bultmann, *Theology of the New Testament, 1948-1953*; 2 vols., London: SCM 1952, 1955
- P. M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, 4 vols., San Francisco: Harper & Row 1980-
- F. C. Burkitt, *Christian Beginnings*, University of London 1924
- J. Carleton Paget, "Jewish Christianity", in W. Horbury *et al.*, *The Cambridge History of Judaism*, vol. 3: *The Early Roman Period*, Cambridge University 1999, pp.731-775
- S. J. Case, *The Evolution of Early Christianity*, University of Chicago 1914
- M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, Cambridge: James Clarke 1991
- J. B. Chance, *Jerusalem, the Temple and the New Age in Luke-Acts*, Macon: Mercer 1988
- R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., Oxford: Clarendon 1913
- J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Chico: Scholars 1981
- J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., New York: Doubleday/London: Darton, Longman & Todd 1983, 1985
- J. H. Charlesworth, *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, London: SPCK 1988
- J. H. Charlesworth (ed.), *Jews and Christians. Exploring the Past, Present and Future*, New York: Crossroad 1990
- E. J. Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul: A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers*, Leiden: Brill 1995
- S. J. D. Cohen, "Conversion to Judaism in Historical Perspective. From Biblical Israel to Postbiblical Judaism", *Conservative Judaism* 36 (1983), pp. 31-45
- S. J. D. Cohen, "The Political and Social History of the Jews in Greco-Roman Antiquity: the State of the Question", *EJMI*, pp. 33-56
- **S. J. D. Cohen, *From Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia: Westminster 1987
- S. J. D. Cohen, "Crossing the Boundary and Becoming a Jew", *HTR* 82 (1989), pp. 13-33
- S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley: University of California 1999
- **J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York: Crossroad 1983
- J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of the Christianity*, New York: Crossroad 1984
- H. Conzelmann, *History of Primitive Christianity*, Nashville: Abingdon/London: Darton, Longman & Todd 1973
- C. E. B. Cranfield, "St Paul and the Law", *SJT* 17 (1964), pp. 43-68
- A. D. Crown, "Judaism and Christianity: The Parting of the Ways", in A.J. Avery-Peck *et al.*, (eds), *When Judaism and Christianity Began*, Leiden: Brill 2004, 2.545-562
- O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, London: SCM/Philadelphia: Westminster 1959
- O. Cullmann, *The Johannine Circle*, London: SCM/Philadelphia: Westminster 1976
- G. Dalman, *The Words of Jesus*, Edinburgh: T. & T. Clark 1902

- J. Danielou, *A History of Early Christian Doctrine Vol. One: The Theology of Jewish Christianity*, London: Darton, Longman & Todd 1964
- D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London: Athlone 1956
- A. T. Davies, (ed.), *Anti Semitism and the Foundations of Christianity*, New York: Paulist 1979
- **W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London: SPCK 1948, 41981
- W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University 1964
- W. D. Davies, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, University of California 1974
- W. D. Davies, *Jewish and Pauline Studies*, Philadelphia: Fortress 1983/London SPCK: 1984
- G. Dix, *Jew and Greek*, London: Dacre 1953
- J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London: SCM/Philadelphia: Westminster 1975
- J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London: SCM/Philadelphia: Westminster 1977, London: SCM/ Philadelphia: TPI 21990
- **J. D. G. Dunn, *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* London: SCM/ Philadelphia: Westminster 1980, 21989
- J. D. G. Dunn, "Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning? ", *SJT* 35 (1982), pp. 303-336
- J. D. G. Dunn, "Let John be John. A Gospel for its Time", *Das Evangelium und die Evangelien*, hrsg. P. Stuhlmacher, WUNT 28; Tübingen: Mohr-Siebeck 1983, pp. 309-339 = *The Gospel and the Gospels*, Grand Rapids: Eerdmans 1991, pp. 293-322
- **J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London: SPCK/Louisville: Westminster 1990
- J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways AD 70 to 135*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992; Grand Rapids: Eerdmans 1999
- J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T. & T. Clark 1998
- J. D. G. Dunn, "Paul: Apostate or Apostle of Israel?", *ZNW* 89 (1998), pp. 256-271
- J. D. G. Dunn, "Was Judaism Particularist or Universalist? ", in *Judaism in Late Antiquity*, Part III: *Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism*, vol. 2, ed. J. Neusner and A. J. Avery-Peck, Handbuch der Orientalistik; Leiden: Brill 1999, pp. 57-73
- J. D. G. Dunn, "Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish Christian Identity", *NTS* 45 (1999), pp. 174-193
- J. D. G. Dunn, "The Jew Paul and his Meaning for Israel", in *Paulinische Christologie: Exegetische Beiträge*, ed. U. Schnelle and T. Söding, H. Hübner FS, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, pp. 32-46, reprinted in *A Shadow of Glory: Reading the New Testament after the Holocaust*, ed. T. Linafelt, New York: Routledge 2002, pp. 201-215
- J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids: Eerdmans 2003
- J. D. G. Dunn, "Did Paul Have a Covenant Theology? Reflections on Romans 9:4 and 11:27", in *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period*, ed. S. E. Porter and J. C. R. de Roo, JSJSupp 71; Leiden: Brill 2003, pp. 287-307
- J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, WUNT 185; Tübingen: Mohr Siebeck 2005
- J. D. G. Dunn (ed.), *The Parting of the Ways: AD 70-135*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992; Grand Rapids: Eerdmans 1999
- A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, Oxford: Blackwell 1961
- W. Eckert (ed.), *Antijudaismus im Neuen Testament*, München: Kaiser 1967
- L. E. Elliot-Binns, *Galilean Christianity*, London: SCM 1956
- P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and*

- Political Motivations of Lucan Theology*, SNTSMS 57; Cambridge University 1987
- C. A. Evans, "Root Causes of the Jewish-Christian Rift from Jesus to Justin", in *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, ed. S. E. Porter and B. W. R. Pearson, JSNTS 192; Sheffield Academic 2000, pp. 20-35
- C. A. Evans and D. A. Hagner (eds), *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*, Minneapolis: Fortress 1993
- H. Falk, *Jesus the Pharisee. A New Look at the Jewishness of Jesus*, New York: Paulist 1979
- L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton University 1993
- J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, WUNT 36; Tübingen: Mohr-Siebeck 1985
- D. Frankfurter, "Beyond 'Jewish Christianity' ", in Becker and Reed (eds), *The Ways that Never Parted*, pp. 131-143
- P. Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'?", in Becker and Reed (eds), *The Ways that never Parted*, pp. 35-63
- S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE*, Wilmington, Delaware: Glazier 1980
- S. Freyne, "Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew's and John's Anti-Jewish Polemic in Focus", *To See Ourselves*, ed. J. Neusner, pp. 117-143
- R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, London: Lutterworth 1965
- B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, SNTSMS; Cambridge University 1965
- J. G. Gager, *Kingdom and Community: the Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall 1975
- J. G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York: Oxford 1985
- J. G. Gager, "Judaism as Seen by Outsiders", *EJMI*, pp. 99-116
- J. G. Gager, "Did Jewish Christians See the Rise of Islam?", in Becker and Reed (eds), *The Ways that Never Parted*, pp. 361-372
- D. Garlington, "*The Obedience of Faith*". *A Pauline Phrase in Historical Context*, WUNT: Tübingen: Mohr-Siebeck 1991
- L. Gaston, *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, NovT Supp 23; Leiden: Brill 1970
- L. Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver: University of British Columbia 1987
- L. Gillet, *Communion in the Messiah. Studies in the Relationship between Judaism and Christianity*, London: Lutterworth 1942
- M. Goguel, *The Birth of Christianity*, London: Alien & Unwin 1953
- M. Goodman, "Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple", in *Jesus and Christians: The Parting of the Ways AD 70 to 135*, ed. J. D. G. Dunn, Tübingen: Mohr Siebeck 1992; Grand Rapids: Eerdmans 1999, pp. 27-38
- M. Goodman, "Modeling the 'Parting of the Ways' ", in Becker and Reed (eds), *The Ways that Never Parted*, pp. 119-129
- M. Goodman (ed), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford: Clarendon 1998
- L. Goppelt, *Jesus, Paul and Judaism*, New York: Nelson 1964
- L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, London: Black 1970
- L. Goppelt, *Theology of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans 1982
- D. E. Gowan, *Bridge Between the Testaments*, Pittsburgh: Pickwick 1976
- E. Grasser, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1985
- I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, AGAJU 14; Leiden: Brill 1980
- K. Haacker, "Elemente des heidnischen Antijudaismus im Neuen Testament", *EvTh* 48 (1988), pp. 404-418

- **D. A. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of the Modern Jewish Study of Jesus*, Grand Rapids: Zondervan 1984
- **F. Hahn, *Mission in the New Testament*, London: SCM 1965
- F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, 1963; London: Lutterworth 1969
- **F. Hahn, *The Worship of the Early Church*, Philadelphia: Fortress 1973
- R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man*, SNTSMS; Cambridge University 1973
- D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians according to St Matthew*, SNTSMS 6; Cambridge University 1967
- D. J. Harrington, *God's People in Christ. New Testament Perspectives on the Church and Judaism*, Philadelphia: Fortress 1980
- A. Harnack, *What is Christianity?*, London: Putnam 1901
- A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, London: Williams & Norgate 1908
- M. Hengel, *The Zealots* 1961, ²1976; Edinburgh: T. & T. Clark 1989
- M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1969, ³1988; *Judaism and Hellenism*, 2 vols., London: SCM/Philadelphia: Fortress 1974
- M. Hengel, *The Son of God: the Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, London: SCM/Philadelphia: Fortress 1974
- M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, London: SCM/Philadelphia: Fortress 1984
- M. Hengel, *The "Hellenization" of Judaea in the First Century after Christ*, London: SCM/Philadelphia: TPI 1990
- R. T. Herford, *Judaism in the New Testament Period*, London: Lindsey 1928
- R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London: Williams & Norgate 1903
- M. D. Hocker, *Continuity and Discontinuity: Early Christianity in its Jewish Setting*, London: Epworth 1986
- W. Horbury, "The Benediction of the *Minim* and Early Jewish-Christian Controversy", *JTS* 33 (1982), pp. 19-61
- R. A. Horsley and J. S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus*, New York: Seabury 1985
- R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco: Harper & Row 1987
- F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity*, 1894; Grand Rapids: Baker 1980
- G. Howard, *Paul: Crisis in Galatia*, SNTSMS; Cambridge University 1979
- H. Hübner, *Law in Paul's Thought*, 1978, ²1980; Edinburgh: T. & T. Clark/Philadelphia: Fortress 1985
- R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum in Matthäusevangelium*, München: Kaiser 1966
- **L. W. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London: SCM/Philadelphia: Fortress 1988
- L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans 2003
- A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme*, Editions du Seuil 1963
- J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, London: SCM 1958
- J. Jeremias, *Jerusalem at the Time of Jesus*, ³1962; London: SGM/Philadelphia: Fortress 1969
- J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, London: SCM 1967
- J. Jeremias, *New Testament Theology. Vol.1. The Proclamation of Jesus*, London: SCM/New York: Scribners 1971
- J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ. A Study in the Controversy between Church and Synagogue*, London: SPCK 1954
- M. de Jonge, *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia: Westminster 1988

- E. A. Judge, "Judaism and the Rise of Christianity: A Roman Perspective", *TynB* 45 (1994), pp. 355-368
- D. Juel, *Messiah and Temple. The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, SBLDS; Missoula Scholars 1977
- S. T. Katz, "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 CE. A Reconsideration", *JBL* 103 (1984), pp. 43-76
- Y. Kaufmann, *Christianity and Judaism. Two Covenants*, Jerusalem: Magnes 1988
- K. Kertelge, (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, QD; Freiburg: Herder 1986
- G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St Matthew*, Oxford: Clarendon 1946
- S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, WUNT, 2.4; Tübingen: Mohr-Siebeck 1981
- W. Kinzig, "'Non-separation': Closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century", *VC* 45 (1991), pp. 27-53
- J. Klausner, *Jesus of Nazareth. His Life, Times and Teaching*, London: George Allen & Unwin 1925
- J. Klausner, *From Jesus to Paul*, London: George Allen & Unwin 1943
- C. Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology*, 1975; London: SPCK 1978
- A. F. J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Leiden: Brill 1992
- A. F. J. Klijn and G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, NovTSupp 36; Leiden: Brill 1973
- G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT*, SUNT 7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971
- K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, 1970; London: SCM 1972
- J. Koenig, *Jews and Christians in Dialogue. New Testament Foundations*, Philadelphia: Westminster 1979
- H. Koester, *Introduction to the New Testament*, Berlin: de Gruyter 1984
- A. T. Kraabel, "The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions", *Essays in Honor of Y. Yadin*, ed. G. Vermes and J. Neusner, *JJS* 33 (1982), pp. 445-464
- R. S. Kraemer, "On the Meaning of the Term 'Jew' in Greco-Roman Inscriptions", *HTR* 82 (1989), pp. 35-53
- R. A. Kraft, "The Multiform Jewish Heritage of Early Christianity", *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for M. Smith*, ed. J. Neusner, *Part Three. Judaism before 70*, Leiden: Brill 1975, pp. 175-199
- R. A. Kraft, "The Weighing of the Parts", in Becker and Reed (eds), *The Ways that Never Parted*, pp. 87-94
- R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg, *Early Judaism and its Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars 1986
- L. J. Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, JSNTSupp 19; Sheffield: JSOT 1987
- N. de Lange, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge University 1976
- P. Lapide, *Israelis, Jews and Jesus*, New York: Doubleday 1979
- P. Lapide, *Paulus - Ketzer, Heiliger oder Rabbi?*, Gütersloh: Gütersloher 1989
- P. Lapide and U. Luz, *Jesus in Two Perspectives. A Jewish-Christian Dialog*, Minneapolis: Augsburg 1985
- A. R. C. Leaney, *The Jewish and Christian World 200 B.C. - A.D. 200*, Cambridge University 1985
- S. Legasse, "L'antijudaïsme dans l'Évangile selon Matthieu", *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie*, par M. Didier; BETL 29; Leuven University 1972, pp. 417-428
- R. Leivestad, *Jesus in his own Perspective*, Minneapolis: Augsburg 1987
- J. Lieu, "'The Parting of the Ways': Theological Construct or Historic Reality?", *JSNT* 56 (1994), pp. 101-19, reprinted in *Neither Jew nor Greek?*, pp. 11-29
- J. Lieu, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edinburgh: T. & T. Clark 1996

- J. Lieu, " 'Impregnable Ramparts and Walls of Iron': Boundary and Identity in Early 'Judaism' and 'Christianity' ", *NTS* 48 (2002), pp. 144-163
- J. Lieu, *Neither Jew nor Greek? Constructing Christian Identity*, Edinburgh: T. & T. Clark 2003
- J. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University 2004
- J. Lieu, J. North and T. Rajak (eds), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London: Routledge 1992
- J. B. Lightfoot, "Paul and the Three", *Galatians*, London: Macmillan 1865
- J. B. Lightfoot, "The Christian Ministry", *St Paul's Epistle to the Philippians*, London: Macmillan 1868, pp. 179-267
- J. N. Lightstone, *The Commerce of the Sacred. Mediation of the Divine among Jews in the Graeco-Roman Diaspora*, BJS 59; Chico: Scholars 1984
- M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils: Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf: Patmos 1971
- A. T. Lincoln, "The Church and Israel in Ephesians 2", *CBQ* 49 (1987), pp. 605-624
- G. Lohfink, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, SANT; München: Kosel 1975
- A. F. Loisy, *The Birth of the Christian Religion*, New York: University 1962
- B. Longenecker, *Eschatology and the Covenant. A Comparison of 4 Ezra and Romans 9-11*, JSNTSupp 57; Sheffield Academic Press 1991
- R. N. Longenecker, *Paul: Apostle of Liberty*, Harper 1964
- L. de Lorenzi, hrsg., *Die Israelfrage nach Römer 9-11*, Rome: Abtei von St Paul 1977
- G. Lüdemann, *Paulus und das Judentum*, München: Kaiser 1983
- H. Maccoby, *The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity*, London: Weidenfeld & Nicolson 1986
- H. Maccoby, *Judaism in the First Century*, London: Sheldon 1989
- **R. J. McKelvey, *The New Temple. The Church in the New Testament*, Oxford University 1969
- **S. McKnight, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis: Fortress 1991
- R. S. MacLennan, *Early Christian Texts on Jews and Judaism*, Atlanta: Scholars 1990
- J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt: WB 1978
- J. Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt: WB 1982
- C. Marksches, *Between Two Worlds: Structures of Earliest Christianity*, London: SCM 1999
- J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville: Abingdon 1979
- J. L. Martyn, "Glimpses into the History of the Johannine Community", *L'Évangile de Jean*, ed. M. de Jonge, BETL; Leuven University 1977, pp. 149-175
- W. A. Meeks, " 'Am I a Jew?' Johannine Christianity and Judaism", *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults, Studies for M. Smith*, ed. J. Neusner, Part One: New Testament, Leiden: Brill 1975, pp. 163-186
- W. A. Meeks, "Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities", *To See Ourselves*, ed. J. Neusner, pp. 93-115
- W. A. Meeks and R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula: Scholars 1978
- P. H. Menoud, *L'Église naissante et le Judaïsme*, Montpellier: ETR 1952
- B. Meyer, *The Aims of Jesus* London: SCM 1979
- E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, in 3 Bänden Stuttgart: Cotta'sche 1921-1923

- E. M. Meyers and J. F. Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, London: SCM/Nashville: Abingdon 1981
- C. G. Montefiore, *Judaism and St Paul*, London: Goschen 1914
- C. G. Montefiore and H. Lowe, *A Rabbinic Anthology*, 1938; Schocken 1974
- G. F. Moore, "Christian Writers and Judaism", *HTR* 14 (1922), pp.41-61
- G. F. Moore, *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, 3 vols, Cambridge, MA 1927-1930
- M. J. Mulder, *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen: Van Gorcum 1988
- J. Munck, *Christ and Israel. An Interpretation of Romans 9-11*, Philadelphia: Fortress 1967
- J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, London: SCM/Atlanta: John Knox 1959
- J. Munck, "Jewish Christianity in Post-Apostolic Times", *NTS* 6 (1959-1960), pp. 103-116
- **F. Mussner, *Tractate on the Jews: the Significance of Judaism for Christian Faith*, 1979; London: SPCK 1984
- S. Neill & T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford University 1988
- J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before AD 70*, Leiden: Brill 1971
- J. Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Rabbinic Judaism*, Englewood Cliffs: Prentice Hall 1973
- J. Neusner, *First Century Judaism in Crisis*, Nashville: Abingdon 1975
- J. Neusner, "The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from AD 70 to 100", *ANRW* II.19.2 (1979), pp. 3-42
- J. Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, University of Chicago 1981

- J. Neusner, "Varieties of Judaism in the Formative Age", *Formative Judaism. Second Series*, BJS 41; Chico: Scholars 1983, pp. 59-89
- **J. Neusner, *Judaism in the Beginning of Christianity*, London: SPCK 1984
- J. Neusner, *Reading and Believing. Ancient Judaism and Contemporary Gullibility*, BJS 113; Atlanta: Scholars 1986
- J. Neusner, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, London: SCM/Philadelphia: TPI 1991
- J. Neusner, "Was Rabbinic Judaism Really 'Ethnic'?", *CBQ* 57 (1995), pp. 281-305
- J. Neusner and E. S. Frerichs (ed.), "To See Ourselves as Others See Us". *Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, Chico: Scholars 1985
- J. Neusner, et al. (ed.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University 1987
- M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, SNTSMS 53; Cambridge University 1985
- G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard Theological Studies 26; Cambridge: Harvard 1972
- G. W. E. Nickelsburg and J. J. Collins (ed.), *Ideal Figures in Ancient Judaism*, Chico: Scholars 1980
- G. W. E. Nickelsburg and G. W. Macrae (eds), *Christians among Jews and Gentiles*, K. Stendahl FS, Philadelphia: Fortress 1986
- G. Nickelsburg and M. Stone, *Faith and Piety in Early Judaism*, Philadelphia: Fortress 1983
- K. -W. Niebuhr, " 'Judentum' und 'Christentum' bei Paulus und Ignatius von Antiochien", *ZNW* 85 (1994), pp. 218-233
- D. Novak, *The Image of the non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, Lewiston/Queenston: Edwin Mellen 1983
- **P. von der Osten-Sacken, *Christian-Jewish Dialogue. Theological Foundations*, 1982; Philadelphia: Fortress 1986

- P. von der Osten-Sacken, *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München: Kaiser 1989
- J. A. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis: Fortress 1990
- J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Jewish Publication Society 1934; reprinted New York: Macmillan
- J. Parkes, *Antisemitism*, Valentine Mitchell 1963
- J. T. Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*, New York: Paulist 1982
- J. Pawlikowski, *Jesus and the Theology of Israel*, Wilmington: Glazier 1989
- J. T. Pawlikowski, "The Re-Judaization of Christianity: Its Impact on the Church and Its Implications for the Jewish People", in *People, Land and State of Israel: Jewish and Christian Perspectives, Immanuel 22/23* (1994), pp. 60-74
- S. E. Porter and B. W. R. Pearson, "Ancient Understandings of the Christian Jewish Split", in *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, ed. S. E. Porter and B. W. R. Pearson, JSNTS 192; Sheffield Academic 2000, pp. 20-35
- G. G. Porton, "Diversity in Postbiblical Judaism", *EJMI*, pp. 57-80
- H. Räisänen, *Paul and the Law*, WUNT; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1984, Philadelphia: Fortress 1986
- H. Räisänen, *The Torah and Christ*, Helsinki: Finnish Exegetical Society 1986
- A. Y. Reed, "'Jewish Christianity' after the 'Parting of the Ways'", in Becker and Reed (eds.), *The Ways that Never Parted*, pp. 189-231
- **P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, SNTSMS 10; Cambridge University 1969
- P. Richardson (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity. Vol. I Paul and the Gospels*, Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University 1986
- J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London: Darton, Longman & Todd 1980
- A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*,²1857
- E. Rivkin, *A Hidden Revolution. The "Pharisees" Search for the Kingdom Within*, Nashville: Abingdon 1978
- E. Rivkin, *What Crucified Jesus?*, Nashville: Abingdon 1984/London: SCM 1986
- C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London: SPCK/New York: Crossroad 1982
- **C. Rowland, *Christian Origins*, London: SPCK/Minneapolis: Augsburg 1985
- R. R. Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: Seabury 1974
- D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London: SCM/Philadelphia: Westminster 1964
- L. Rutgers, "Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and non-Jews in Late Antiquity", *AJA* 96 (1992), pp. 101-118
- S. Safrai, *The Literature of the Sages*, 2 vols., Assen: Van Gorcum 1987-
- S. Safrai and M. Stern, *The Jewish People in the First Century* 2 vols., Assen: Van Gorcum 1974, 1976
- A. J. Saldarini, "Reconstructions of Rabbinic Judaism", *EJMI*, pp. 437-477
- A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh: T. & T. Clark 1988
- A. Salvesen, "A Convergence of the Ways?," in Becker and Reed (eds.), *The Ways that Never Parted*, pp. 233-258
- **E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London: SCM/Philadelphia: Fortress 1977
- E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, 3 vols., London: SCM/Philadelphia: Fortress 1980, 1981, 1982
- E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia: Fortress 1984/London: SCM 1985
- **E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London: SCM/Philadelphia: Fortress 1985

- E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, London: SCM/Philadelphia: TPI 1990
- J. T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts*, London: SCM/Philadelphia: Fortress 1987
- J. T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London: SCM 1993
- S. Sandmel, *The Genius of Paul. A Study in History*, 1958; Philadelphia: Fortress 1979
- S. Sandmel, *The First Century in Judaism and Christianity*, New York: Oxford University 1969
- S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings*, New York: Oxford University 1978
- S. Sandmel, *Anti-Semitism in the New Testament*, Philadelphia: Fortress 1978
- P. Schäfer, "Die Sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr.," *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden: Brill 1978, pp. 45-64
- S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, Macmillan, 1909; Schocken 1961
- L. H. Schiffman, "At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish - Christian Schism", *JCSJ* 2.115-156
- **L. H. Schiffman, *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish - Christian Schism*, Hoboken: Ktav 1985
- A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, ³1925; Darmstadt: WB 1977
- A. Schlatter, *Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand*, Stuttgart: Calwer 1966
- W. Schmithals, *Paul and James*, 1963; London: SCM 1965
- E. J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*, WUNT 2.16; Tübingen: Mohr-Siebeck 1985

- H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen: Mohr 1949
- H. J. Schoeps, *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, London: Lutterworth 1961
- H. J. Schoeps, *Jewish Christianity. Factional Disputes in the Early Church*, 1964; Philadelphia: Fortress 1969
- **E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 4 vols., Edinburgh: T. & T. Clark 1973, 1978, 1986, 1987
- E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, London: SCM/New York: Crossroad 1983
- A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, London: A. & C. Black 1910
- R. Scroggs, *The Last Adam*, Oxford: Blackwell 1966
- R. Scroggs, "The Earliest Hellenistic Community", *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, ed. J. Neusner Leiden: Brill 1969, pp. 176-206
- **A. F. Segal, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University 1986
- A. F. Segal, *The Other Judaisms of Late Antiquity*, BJS 127; Atlanta: Scholars 1987
- A. F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven: Yale University 1990
- A. F. Segal, "Universalism in Judaism and Christianity", in *Paul in his Hellenistic Context*, ed. T. Engberg-Pedersen, Minneapolis: Fortress 1995, pp. 1-29
- P. Sigal, *The Emergence of Contemporary Judaism. Vol. One. The Foundations of Judaism from Biblical Origins to the Sixth Century AD. Part One. From the Origins to the Separation of Christianity*, Pittsburgh: Pickwick 1980
- P. Sigal, "Aspects of Dual Covenant Theology: Salvation", *HBT* 5 (1983), pp. 1-48
- M. Simon, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, London: Longmans 1958

- **M. Simon, *Verus Israel. A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*, 1964; Oxford University 1986
- E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden: Brill 1976
- M. Smith, "Palestinian Judaism in the First Century", *Israel: Its Role in Civilization*, ed. M. Davis, New York: Jewish Theological Seminary of America 1956, pp. 67-81
- H. F. D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament* Oxford: Clarendon 1984
- G. N. Stanton, "The Gospel of Matthew and Judaism", *BJRL* 66 (1984), p. 264-284
- G. N. Stanton, "The Origin and Purpose of Matthew's Gospel. Matthean Scholarship from 1945 to 1980", *ANRW* II.25.3 (1985), pp. 890-1951
- G. N. Stanton and G. G. Stroumsa (eds), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge University 1998
- **K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, London: SCM/Philadelphia: Fortress 1977
- M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols., Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976, 1980, 1984
- M. Stöhr, hrsg., *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*, München, 1981
- M. E. Stone, *Scriptures, Sects and Visions. A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*, Oxford: Blackwell 1982
- M. E. Stone, (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen: Van Gorcum 1984
- H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München: C. H. Beck, 4 vols., 1922-1928
- G. Strecker, "On the Problem of Jewish Christianity", in Bauer, pp. 241-285

- M. S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Consensus*, Leiden: Brill 1995
- V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish Publication Society of America 1959
- G. Theissen, *The First Followers of Jesus*, London: SCM 1978 = *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress 1978
- **C. Thoma, *A Christian Theology of Judaism*, New York: Paulist 1980
- P. J. Tomson and S. Schoon, in *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, ed. P. J. Tomson and D. Lambers-Petry, WUNT 158; Tübingen: Mohr Siebeck 2003
- P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, SNTSMS 69; Cambridge University 1991
- J. B. Tyson (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People*, Minneapolis: Augsburg 1988
- E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 2 vols., Jerusalem: Magnes 1979
- A. Vanhoye, *Old Testament Priests and the New Priest according to the New Testament*, Petersham, MA: St Bede's 1986
- G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth: Penguin³ 1987
- G. Vermes, *Jesus the Jew*, London: Collins 1973; Philadelphia: Fortress/London: SCM² 1983
- G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, London: Collins 1977; London: SCM/Philadelphia: Fortress² 1982
- G. Vermes, *Jesus and the World of Judaism*, London: SCM/Philadelphia: Fortress 1984
- U. C. von Wahlde, "The Johannine 'Jews'. A Critical Survey", *NTS* 28 (1982), pp. 33-60
- B. Wander, *Trennungsprozesse zwischen frühen Christentum und Judentum im I. Jahrhundert n. Chr.*, Tübingen: Mohr Siebeck 1994

- F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles*, SNTSMS; Cambridge University 1986
- A. J. M. Wedderburn, "Paul and Jesus: the Problem of Continuity", *SJT* 38 (1985), pp. 189-203
- J. Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, 1892; London: SCM/Philadelphia: Fortress 1971
- J. Weiss, *The History of Primitive Christianity*, 1914; 1937; Harper 1959
- S. Westerholm, *Jesus and Scribal Authority*, Lund: ConB 1978
- **S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids: Eerdmans 1988
- M. Whittaker, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge University 1979
- R. L. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, London: SCM 1979
- **M. R. Wilson, *Our Father Abraham. Jewish Roots of the Christian Faith*, Grand Rapids: Eerdmans 1989
- S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke Acts*, SNTSMS 23; Cambridge University 1973
- S. G. Wilson, *Luke and the Law*, SNTSMS 50; Cambridge University 1983
- S. G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 CE*, Minneapolis: Fortress 1995
- S. G. Wilson (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity*. Vol. 2. *Separation and Polemic*, Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University 1986
- J. H. Yoder, *The Jewish-Christian Schism Revisited*, Grand Rapids: Eerdmans 2003
- Y. K. Yu, *The New Covenant: the Promise and its Fulfillment*, Ph.D. Diss., Durham University 1989
- I. Zeitlin, *Jesus and the Judaism of his Time*, Oxford: Polity 1988
- S. Zeitlin, *Who Crucified Jesus?*, New York: Bloch⁵1964
- D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus: Studien zum Römerbrief*, Stuttgart: KBW 1973
- M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, London: Routledge 2003

《聖經》與古代文獻索引

(數字為原書頁碼，即中譯本的邊碼。方括號內為附錄一的邊碼。)

一、《舊約》

《創世記》

1-3	256
1.27	254
2.2-3	40
2.7	[266]
2.19	254
2.22-24	254
2.24	134
3.5	254
5.24	245
6.2, 4	225
7-2-3, 8	109 n.28
8.20	109 n.28.
9-3-4	175
12.1-3	29
14	27
15.1-6	29
15.6	160 n.23
15.17-21	29
16.7-12	282
16.13	283
17.1-8	29
17.9-14	39, 168, 171, 183
17.11-13	[269]
18	143
21.10-12	195
21.17-18	283
22.2	95
25.29-34	196
31.11-13	283
28.12	294
32.28	355
34	159
34-14	159 n.17
35-9	294
49-29-32	88
50.13	88

《出埃及記》

3.2-6	283
3.2	282
3.14	283
4-22	225
12.46	124
14.19-20	28
14.24	28
16.4	131 n.6
19.3	292
19.5-6	54, 122
19.14	110
19.22	110
20.3	26
20.5	205
20.8-11	40
21.24	133
23.20f	282
23.21	283
24-5-8	72
24.18	292
25-9	89, 113 n.51
25.40	89, 113 n.51, 118
29.1, 21	110
29.33, 36-37	110
29.44	110
30.29	110
31.13	[275 n.30]
31.16-17	40
31.16	[275 n.30]
33.3, 5	212
33.20	295
34.7	205

《利未記》

3.17	172
4-5	59, 217

4.12	109 n.28	4.40	33
4-26	59	5-28	32
4.31, 35	59	5.2-3	32
5.6-7	104	5.9	205
5.10	59	5.15	40
5.11	104	5.29-33	33
5.16, 18	59	6-8	217
6.1-7	59	6.1-2	33
6.11	109 n.28	6.4	217
7-19-21	51	6.7	26
7-19	109 n.28	6.13	218
7.26-27	172	6.18, 24	33
11	172	6.20-25	29
11.1-23	41	7.1-7	29
11.44	110	7.6ff.	29
13-14	56	7.1.2-13	33
15	57	10.11-14	361 n.81
15-25	57	10.16	360
15.31	52	12.5	95
16	104	12.16	172
16.11, 15-16	52	12.23-24	172
16.18-19	52	14	172
17.10-14	172	14-3-21	41
18.3-4	131 n.6	15.18	171 n.53
18.5	183	15.23	172
20.8	110	18.18	296
20.24-26	35	19.21	133
21-22	54	21.8	205 n.62
21.1-3	54	21.22-23	78
21.17-24	147	21.23	158, 162, 163 n.29
21.17-21	148	22.12	132
22.32	110	24.1-4	201
24-20	133	24.1	133, 134, 201
26.1, 30	89 n.47	24.3	201
26.41	212	24.5-10	29
		27.26	162
《民數記》		28.9	131 n.6
14.18	205	29.1	32
15.3-9	132	30	355
24.17	317	30.1-10	31
25.6-13	159	30.1-5	155 n.6
27.14	212	30.1ff.	205
30.2	132	30.10	33
30.3ff.	133	32.8-9	28, 34
35.34	52	32.9	30 n.21
		32-46	33
《申命記》		33.2	92 n.55
4-1	33		
4-8	33	《約書亞記》	
4.10	33	22.5	131 n.6
4.12	295		

《撒母耳記下》

7.12-14 67, 69, 70, 220
7.14 219, 220, 225

《列王紀上》

7.15-22 80
8.48 45
8.51, 53 30 n.21
9.3 45
9.37 110
11.29ff. 63
18 159
18.17 93
18.40 160
22.11 63

《列王紀下》

2.11 245
21.14 30 n.21
23.3 80
25.27-30 143 n.41

《歷代志下》

2.4 110
3.15-17 80
7-16, 20 110
34.31 80

《以斯拉記》

6.20 109 n.28
9-10 53
9.1-4 53
9.11, 14 53
10.2 24
10.11 24, 35

《尼希米記》

10.30-31 24
10.39 106
13.3 35

《以斯帖記》

8.17 166 n.36

《約伯記》

1-2 28
1.6-12 225
31-32 143

《詩篇》

1.1, 5 135
2 69 n.62
2.7 69 n.62, 225, 245, 274
7.8 275
8.4-6 253, 273
8.4 60 n.34, 227, 228
8.5-6 255
8.5 254
8.6 254, 256
9-17 136 n.26
16.3 110
22 71
22.27 64 n.48
28.3 36
32 59
33.6 264
33.12 30 n.21
34 71
34.9 110
37.28 36
37.32-36 135
45.7 273
51 59
51.16-17 59
51.18-19 59
55.3 36
69 71
73.3 36
74.2 30 n.21
74.3 110
76.1-2 45
82.1 275
83.3 110
85.10-11 260
87.1-3 45
89.26-27 225
92.7 36
102.15-16 67
102.25-27 273
104.35 36
106.30-31 160
106.31 277
110.1 229, 247, 254, 255, 256
112.9 171
125.3 36
137.1ff. 45
139.7 260, 264
141.2 77

《箴言》

2.6 261
3.19 258
8 297
8.22-30 258, 259

《以賽亞書》

2.2-3 64 n.48
2.18 89 n.47
4.3 110
4.4 64
6 292, 297
6.9-10 198, 199
7.14 279-280
10.11 89 n.47
11.1-2 219
16.12 89 n.47
19.1 89 n.47
20.1ff. 63
21.9 89 n.47
24.21-22 236 n.66
27.12-13 155 n.6
30.27-28 72
31.7 89 n.47
40.13 249
41.8-19 29
44.1 29
44.9-10 27
45.14 112
45.20-25 27
45.23 249-250
46.6 89 n.47
46.12-13 155 n.6
49.1-6 xxviii n.6
49.6 363
49.14-16 45
51.9 260
53 71, 94
53.7-8 94
54.13 122, 298
56.3-5 96
56.6-8 64 n.48
56.6 40, [275 n.30]
56.7 64, 65
59.20-21 114, 323, 360
59.20 114
60.5-17 112
60.14 45
61.1-2 235
61.6 106, 112
63.9-14 264

63.10 212-213
63.17 30 n.21
66.1-2 90
66.1 333

《耶利米書》

1.5 xxvii n.66
2.5 155 n.6
4.4 360
6.10 213
7.11 63, 64
9.25-26 40 n.44, 60, 360
9.26 213
10.16 30 n.21
19.13 27
31.9 225
31.10 155 n.6
31.31-34 59, 117, 122, 327, 360
31.33-34 59
31.34 59
32.12-15 306
39.10 24
44.23 131 n.6
52.31-34 143 n.41

《以西結書》

1 292, 293
1.24-27 281
1.24 281
1.26-28 284, 285
1.26 281, 283
2.1-3, 8 227
3.1, 3, 4 227
5.6-7 131 n.6
8.2-4 284
8.2 281, 283
11.15 155 n.6
23 212
34.23-4 219
34.23 220
40-48 66
43.6-7 45
44.9 35, 360

《但以理書》

1.3-16 35, [275 n.30]
1.8-16 41
[275 n.30]
4.27 171
5.4, 23 89 n.47
6.27 89 n.47

7	71, 153, 228	《西番雅書》	
7.9-14	226, 293, 298	3.9-10	64 n.48
7.9-10	292		
7.9	226, 281, 283, 293	《撒迦利亞書》	
7.13-14	292, 298	6.15	155 n.6
7.13	229, 230, 281, 283, 292 n.54	9.11-17	155 n.6
7.14	230	10.9	155 n.6
7.19-22	72	14.12-15	72
7.22, 27	230	14.16	64 n.48
8.13	53	14.21	64, 65
8.17	229 n.47		
9.10	131 n.6	《馬拉基書》	
9.27	53	1.11	109 n.28, 334
10	284 n.32	3.1-4	64
10.3	41	3.1	77
10.5-9	284		
10.5-6	281-282, 283, 284 n.32, 293	二、猶太 (《舊約》)	
10.13	284 n.3	次經與偽經	
10.16, 18	284 n.32	次經	
10.20	284 n.32	《巴錄書》 <i>Baruch</i>	
11.13	53	3.29	297
12.1	72	3.36-4.4	37, 298
12.2	244, [268]		
12.11	53	《以斯帖記補篇》 <i>Additions to Esther</i>	
《何西阿書》		14.17	41
1.3	63		
3.1	212	《耶利米書信》 <i>Epistle of Jeremiah</i>	27
6.6	202		
11.1	225	《猶滴傳》 <i>Judith</i>	
《約珥書》		[275 n.30]	
2.28-32	[268]	8.18	27, 89 n.47
2.28-29	122	9.2-4	159
2.32	249	9.4	159 n.17
3.17	35	12.1-4	[275 n.30]
《阿摩司書》		12.2	41
5.25-27	27, 89	12.7	53
9.7-8	203 n.59	12.9	109 n.28
9.7	151	12.19	41
9.11-12	197	13.5	30 n.21
《彌迦書》		《馬加比一書》 <i>1 Maccabees</i>	
4.2	131 n.6	1.14-15	39
4.13	112	1.34	137
7.18	30 n.21	1.43	40
		1.47	53, 108

1.48	109 n.48	《便西拉智訓》 <i>Sirach (Ecclesiasticus)</i>	
1.54	53	1.1	262
1.57	33	3.18-25	293
1.60-63	xvi, 181, 351	4.10	225
1.60-61	39	7.30	106
1.62-63	41, [275]	17.11-17	34
1.62	108	17.17	28, 192
2.19-27	159	24	260, 297
2.23-26	160	24.9	258
2.26-27	xvi, 33	24.19-22	297
2.27	33, 159	24.23	34, 37, 298
2.44	36, 137	28.7	34
2.46	xvi, 39	29.12	171
2.48	137	36.18-19	45
2.50	xvi, 33, 159	39.8	34
2.52	xvi, 33, 159	40.24	171
2.54	159	41.5-8	135
2.58	xvi, 33, 159	42.2	34
3.5-6	36	43.27	261
4.36-59	53	44.19-20	34
4.36-41	62	45.3	245
4.60-61	62	45.5	34
7.5	36	45.23-24	159
9.23	36	45.24	159 n.18
9.58, 69	36	48.2	159
11.25	36	48.24-25	292 n.49
14.14	36	49.8	292
15.23	82 n.27	51.23-26	279
《馬加比二書》 <i>2 Maccabees</i>		《多比傳》 <i>Tobit</i>	
1.2-4	33	35, [275 n.30]	
2.21-22	33	1.10-13	[275 n.30]
2.21	xvi, 30, 83	4.10	171
4.2	xvi, 33, 159	8.2-3	236
4.13	xvi, 83 n.30, 350	12.9	171
5.15	33	13.6	36
6.1-2	28	13.8	136 n.26
6.10	39	13.11	64 n.48, 113
6.12-16	xvi, 38	14.5	67
6.24	xvi	14.10-11	171
7.2, 9, 11	33	《所羅門智訓》 <i>Wisdom of Solomon</i>	
7.37-38	71	2	276
7.37	33	2.13, 16, 18	225
8.1	xvi, 30, 83 n.30, 191, 350	2.23, 24	254-255
8.21	33	3.1-10	71
13.14	33	3.14	96
14.38	xvi, 38, 191, 350	5	245, 276
		5.1-5	71

5.5, 15-16	245, 276	《西番雅啟示錄》	<i>Apocalypse of Zephaniah</i>	3ff.	291 n.49	《禧年書》	<i>Jubilees</i>	137
7.15	261			22.8	245	1.4-5		34
7.26	258, 272, 297	6.11-15	282	30.8	258, 259	1.17		67
7.29	297	6.15	284, 285	55.2	113 n.51	1.19-21		30 n.21
8.4-6	258	《阿立斯蒂亞書信》	<i>Epistle of Aristaeas</i>	《以諾二書》	<i>2 Enoch</i>	1.29ff.		92 n.55
9.1-2	264			16	285, 293	2.17-33	40, 131, [275 n.30]	
9.9	296	16	28	16.3	285	2.21		34
9.16-17	297	139, 142	36	《尤波利蒙書》	<i>Eupolemus</i>	2.29-30		131
9.17	264	166	109 n.28	37	n.40	3.8-14		53
10ff.	28	《巴錄二書》	<i>2 Baruch</i>	《悲劇作家以西結書》	<i>Ezekiel the Tragedian</i>	4.22-23		245
11-15	27			292	n.51	4.26		64
14.8	89 n.47	4.2-7	116, 306, 307	《以斯拉四書》	<i>4 Ezra</i>	6.4-16		34
18.15	260	4.2-6	292 n.51			6.32-35	137, 163 n.30, 174	
偽經		4.4	113 n.51	3.14	291 n.49	8.19		45
《亞當和夏娃的生平》	<i>Life of Adam and Eve</i>	5.1	291 n.49	3.19	38	15		34
13-14	255	13.3	30 n.21	3.28-36	38	15.31-32		30
25-29	291 n.49	32.2-4	67, 306	4.23-24	38	15.31		28
《亞里多布書》	<i>Aristobulus</i>	59	292 n.51	4.27-35	307	15.33		211
		76	292 n.49	5.23-30	38	15.34		356
《亞塔帕納書》	<i>Artapanus</i>	《巴錄三書》	<i>3 Baruch</i>	6.55-59	38	22.9-10		30 n.21
		292	n.49	7.26	113 n.51	22.15-16		34
《以賽亞升天記》	<i>Ascension of Isaiah</i>	《以諾一書》	<i>1 Enoch</i>	7.28-29	69 n.62	22.15		30 n.21
7ff.	292 n.49	1-5	137, 226 n.38	7.28	223	22.16		35
9.30	245	1.1, 7-9	137	8.20-21	293	22.23-31		356
《亞伯拉罕啟示錄》	<i>Apocalypse of Abraham</i>	5.4, 6-7	137	9.31	38	23.61		137
10-11	282	10.4ff.	236 n.66	9.38-10.27	67	23.19		34
10.3	283, 284	11ff.	236 n.66	10.44-59	113 n.51	23.23-24		36, 136
11.1-4	282	12-16	245	12.32	223	23.26		137
15ff.	291 n.49	14	292	13	292 and n.54	30.5-20		159
16.3-4	285	14.8ff.	291 n.49	13.3	229 n.44	30.13ff.		159 n.17
17	285	37-71	229, 292 and n.54	13.32-40	223	30.17-19		277 n.13
17.2	285	39.3ff.	291 n.49	13.36	13 n.51	30.17		160
《以利亞啟示錄》	<i>Apocalypse of Elijah</i>	39.7, 9, 13	260	14.5	292 n.51	30.18		159 n.17, 160
24.11-15	246	42	297	14.9	245	30.18		159 n.17, 160
		45-62	223	《約瑟與亞西納書》	<i>Joseph and Asenath</i>	33.20		30 n.21, 192
		46.1	229 n.44			50		131
		70-71	291 n.49	7.1	41	50.6-13		40
		71.14	245	8.5	41	50.8-12		131
		82.4-7	137	14.9	282	《馬加比三書》	<i>3 Maccabees</i>	41
		89.55-56	333	15.7-8	260	3.4		
		89.66-67	333			6.3		30 n.21
		90.28-29	66			《馬加比四書》	<i>4 Maccabees</i>	
		90.31	246			4.26		350, 351

《默夸訓誨》	<i>Memar Marqah</i>	30.2	34
4.3, 7	292 n.51	35.2-3	34
5.3	292 n.51	39.7	30 n.21
		49.6	30 n.21
《所羅門詩篇》	<i>Psalms of Solomon</i>	《亞伯拉罕遺訓》	<i>Testament of Abraham</i>
	189, 307	10ff.	291 n.49
1.1	36, 136 n.26	11	246
1.8	138	11.9	284
2.1-2	36, 136	13	246
2.3	138	13.1-2	284
3	38		
3.3-7	138	《約伯遺訓》	<i>Testament of Job</i>
4.1	138	10.1-3	143 n.40
4.8	138	25.5	143 n.40
7.2	138	53.3	143 n.40
8.12-13	138	《摩西遺訓》	<i>Testament of Moses</i>
8.12	53, 56, 109 n.28		307
8.13	163 n.30, 174	1.14	278
8.22	53, 56, 109 n.28	7	138
9.3	138	7.3, 9-10	138
9.8-9	30	《十二族長遺訓》	<i>Testaments of the Twelve Patriarchs</i>
10	38		xxi, 308
10.4	34	《便雅憫遺訓》	<i>Testament of Benjamin</i>
10.6	138		
12.9-20	5	3.629	
13	38	9.2	64 n.48, 67
13.6-12	138	《但遺訓》	<i>Testament of Dan</i>
13.6-11	38	5.6	211 n.78
13.8	225	《猶大遺訓》	<i>Testament of Judah</i>
14.5	192		
15.6-7	138	25.3	236 n.66
17.5-8	138	《利未遺訓》	<i>Testament of Levi</i>
17.22-25	36		
17.23ff.	219	2.5ff.	292 n.49
17.23	138	4.2	69 n.62
17.28	35	15.1	109 n.28
17.30	64	16.4-5	109 n.28
17.33	64 n.48	18.12	236 n.66
17.44-45	356	《西卜神諭篇》	<i>Sibylline Oracles</i>
17.45	220		
18.5	356		307
《託斐羅書》	<i>Pseudo-Philo</i>	3.8-45	27
9.7-8	34		
12.1	292 n.51		
12.9	30 n.21		
21.10	30 n.21		
23.10	34		
27.7	30 n.21		
28.2	30 n.21		

3.591-592	53	1QpHab	
3.702-718	64 n.48	2.1-4	137
3.772-776	64 n.48	5.3-8	137
5.248-250	45	6.14-7.5	231
5.423-424	67	8.2-3	218 n.15
5.493-502	306	8.8-9	55
		11.13	60, 360

三、《死海古卷》、斐羅、 約瑟夫與拉比文本

《死海古卷》

CD		1QS	
	327	1.7-8	34
1.4	360	2.4-10	211 n.80
1.12-13	231	2.4-5	137
1.13-21	137	3.5	53, 56
1.15-18, 20	34	4.18-19	236 n.66
3.1-4	360	5.1-3	34
3.10-16	34	5.5	360
3.11	360	5.20-24	180
3.12-4.12	55, 355	6	147, 148
3.19	192	6.2, 4-5	147
4.2-3, 11	192	6.8-9	147
5.6-7	53	6.16-17	55, 147
5.12	360	6.18	180
6.2	360	6.20-21	147
6.7-11	231	6.24-25	55
6.17-20	60 n.32	7.2-3	55
7.5	360	7.15-16, 19	55
8.18	360	8.1-4	81 n.22
10-11	131	9.11	219
10.14-11.18	40	1QSa	
11	142	2	147, 148
13.14	360	2.3-10	147
19.31	360	2.11-12	69, 225
19.32-35	60 n.32	4QD ^b	
19.33-34	360		147
20.8-12	60 n.32	4QFIor = 4Q174	
20.12	360	69	n.62
20.17	360	1.1-7	55, 180
		1.8	211
1QH		1.10ff.	67, 69
2.8-19	137	1.10-13	219
2.18	360	1.10	225
4.6-8	137	4QMMT	
18.20	360		56, 58 n.27, 180, 237 n.70
1QM		4QpNah	
7.4-6	147	1.7-8	158
12.13-15	113	2.7-10	137

4QprNab		207-253	53
4	61	210-212	46
		361	41
4QSI		《論摩西生平》	<i>Mos. (De Vita Mosis)</i>
40.24	292		
		1.158	292 n.51
5Q15		1.278	36
	67	2.17-25	37
2Qmelch		2.17-20	166
235	n.63,246,282	2.290	245
9-11	275	《論改名》	<i>Mut. (De Mutatione)</i>
13-14	246	116	297
2QT		《論世界之創造》	<i>Opif. (De Opificio)</i>
	56		
29.8-10	64	《論栽種》	<i>Plant. (De Plantatione)</i>
45.12-14	147	8-9, 18	272
64.6-13	158	《每個正直人都是自由的》	<i>Prob. (Quod Omnis Probus)</i>
		81	147 n.55
斐羅		《出埃及記問答》	
《論亞伯拉罕》	<i>Abr. (De Abrahamo)</i>	《出埃及記問答》	
107-14	143 n.40	<i>Qu. Exod. (Quaestiones in Exodum)</i>	
		2.29, 40, 46	292 n.51
《論耕種》	<i>Agr. (De Agricultura)</i>	《論亞伯與該隱之獻祭》	
51	297	<i>Sac. (De Sacrificiis)</i>	
		8-10	245
《論十誡》	<i>Decal. (De Decalogo)</i>	《論夢》	<i>Som. (De Somniis)</i>
65	26	1.143	92 n.55
		2.242, 245	272 n.1
《斥弗拉克斯》	<i>Flacc. (In Flaccum)</i>	《論特殊律法》	<i>Spec. Leg. (De Specialibus Legibus)</i>
43	144, 308 n.28, 190	1.2	40 n.44
	82 n.27	1.69	83
《論逃走與尋獲》	<i>Fuga (De Euga)</i>	1.305	360
97.108-109	272 n.1	1.324-325	96 n.68
		3.205-206	53
《誰是神選立的後裔》	<i>Heres (Quis Rerum Dicinarum Heres sit)</i>	4.106	109 n.28
	272	《論美德》	<i>Virt. (De Virtutibus)</i>
《致該猶書》	<i>Legat. (De Legatione)</i>	147	109 n.28
	144, 308 n.28, 190		
155-158	40 n.47		
184-338	168 n.44		

約瑟夫		2.209-210	166
《猶太古史》	<i>Ant. (Jewish Antiquities)</i>	2.277-286	37
		2.280	166
		2.282	41.166
		1.196	143 n.40
		3.96-97	245
		3.96	292 n.51
		3.261-262	53
		4.290-291	96 n.68
		4.326	245
		5.1, 27	26
		5.112	26
		8.46-47	236
		11.173	191
		11.340-341	191
		11.346	40
		12.271	159
		13.62-73	46
		13.171	24
		13.257-258	39
		13.297	130, 329 n.77
		13.318	39
		14.241-246	40 n.47
		14.258	40 n.47
		14.263-264	40 n.47
		14.403	191
		15.136	92 n.55
		15.268	197
		18.9	24 n.2
		18.16	329 n.77
		18.23	24 n.2
		18.55-59	53
		18.261-309	168 n.44
		18.261-278	53
		19.321	143 n.41
		20.6	168
		20.40-42	171
		20.97-99	168
		20.100	191
		20.102	168
		20.105-124	168
		20.118-124	95
		20.200-201	140
《斥阿皮昂》	<i>Ap. (Contra Apionem)</i>		
		1.307	109 n.28
		2.102-109	52
		2.123	166
		2.148	28
		2.193-198	116
		2.193	46
		《生平自述》	<i>Life</i>
		191	140
		《猶太戰記》	<i>War (Jewish War)</i>
			190
		1.108-109	140
		2.14	83
		2.57-65	219
		2.118	24
		2.119	24 n.2
		2.129-133	147
		2.138-139	147
		2.143	147
		2.150	147 n.55
		2.162	140
		2.169-174	53
		2.192-198	53
		2.184-203	168
		2.454	166 n.36
		2.462-463	166
		2.532	190
		3.320	62
		7.45	166, 173
		7.420-436	46
		拉比文本	
		《米大示》	<i>Midrash</i>
		《〈出埃及記〉注釋》	<i>Mekilta Exodus</i>
		20.6	34, 129 n.1
		《米示拿》	<i>Mishnah</i>
		《論先賢》	<i>Abot</i>
		3.2	260, 280
		《論最後一道門》	<i>Baba Bathra</i>
		2.9	97 n.70
		《論節日獻祭》	<i>Hagiga</i>
		2.1	294
		2.7	52

《論婚書》 <i>Ketuboth</i>		《論安息日》 <i>Shabbat</i>	
7.10	97 n.70	31a	[271 n.17]
《論器皿》 <i>Kelim</i>		《論齋戒》 <i>Taanit</i>	
1.6-9	51	24b	225
《論聖化》 <i>Kiddushin</i>		《內奧菲蒂他爾根》 <i>Targum Neofiti</i>	
3.12	54	《〈申命記〉注》 <i>Deut.</i>	
《論許願》 <i>Nedarim</i>		30.12-14	292 n.51
	132	《陀瑟他》 <i>Tosefta</i>	
《以斯帖經卷》 <i>Megilla</i>		《論節日獻祭》 <i>Hagiga</i>	
4.10	294	2.1ff.	293
		2.3-4	285
《論公會》 <i>Sanhedrin</i>		《論宰殺供食用之動物》 <i>Hullin</i>	
7.4	71	2.20-24	311
9.6	159 n.19	2.20-21	310, 347
10	356		
《論齋戒》 <i>Taanit</i>		《論安息日》 <i>Shabbat</i>	
3.8	225	13(14).5	309, 347
《論連續獻祭》 <i>Tamid</i>		《論手》 <i>Yadaim</i>	
5.1	26	2.13	308, 315 n.39, 347
		2.14	308 n.25
《論手》 <i>Yadaim</i>			
	202		
4.6-7	55 n.23		
《祝福十八篇》			
<i>Shemoneh 'Esreh</i>	31		
《巴比倫他勒目》 <i>Babylonian Talmud</i>			
《論祝福》 <i>Berakot</i>			
28b	289, 312		
《論節日獻祭》 <i>Hagiga</i>			
14a	293		
15a	285		
《論公會》 <i>Sanhedrin</i>			
38b	293		

四、《新約》

《馬太福音》	
	313, [269]
1.21	204
1.23	279-280
2.18	205
3.2	74 n.72
3.9	152, 203 n.59, 205
3.11	72, 74n.72
4.1-10	217
4.8-10	221
4.10	217
4.23	203, 204
5-7	77
5.3-4	235
5.11	228
5.17-20	133, 134, 202, 203, [273]
5.17	202
5.18-19	200
5.20	171, 200, 201, 202

5.21-48	237	12.27	232
5.23-24	xxiv, 49, 77	12.28	236
5.23	78 n.5	12.31	228
5.32	201	12.39	212
5.34-37	277 n.14	12.41	235
5.38ff.	133	13.15	204
5.43-48	202	13.17	236
5.47	36, 136 n.26, 151	13.41	200
6.2-4	171	13.52	203
6.2	203	13.54	203
6.5	203, 234	14.36	133
6.9	216	15.8	204
7.1	277 n.14	15.12-14	202
7.7-11	217, 277n.14	15.17	134, 151
7.12	202	15.20	202
7.23	200	15.24	80 n.13, 150, 155, 305
7.24-27	237		
7.24-25	277 n.14	15.26	205
7.29	203	16.4	212
8.5-13	151	16.13	228
8.11-12	64, 77, 151, 203 n.59	16.17-19	222
		16.18	204
8.19	203	16.19	61, 203
9.8	60, 228	16.23	211
9.13	202	16.28	227
9.20	132	17.24-27	50
9.35	50 n.2, 203	18	80 n.13
10.4	62 n.40	18.12-35	202
10.5-6	80 n.13, 150, 155, 305	18.17	204
		18.18	61, 203, 231
10.7	216	18.20	279-280
10.17	203	19.3-9	134
10.23	150, 155, 216, 228, 238	19.3, 9	201, 203
		19.16-17	218 n.13
10.32	216, 228, 238	19.28	150, 154, 204, 230, 246
10.37	238		
10.40	235	20.22-23	71
11.2	279	21.43,45	204 n.60
11.5	235, 236	22.1-14	143
11.14	223	22.34-40	202
11.19	135, 142, 143, 232, 235, 279	22.44	254 n.32
		23	68, 187, 200, 204 n.60, 213 n.82, 279, 288
11.25-27	231, 279		
11.27	232 n.55		
11.28-30	232, 279	23.1-36	200
12.1-8	201, 202	23.2-3	203
12.5-6	201	23.3	200
12.7	202	23.6, 7-8	203
12.9-14	142, 201, 202	23.23	200
12.9	203	23.24-26	55
12.11	142	23.28	200
12.27-28	237	23.29-36	71

23.34-37	232	2.23-28	201
23.34	203, 279	2.23-24	131 n.9
23.37-39	49, 279	2.25-26	56
23.37	71, 205	2.27-28	152
24.12	200	2.28	227-228
24.20	227, 229	3.1-6	201
25.10	143	3.1	50 n.2
25.31-46	153, 230	3.6	67
26.2	227	3.7-12	92 n.51
26.5	204	3.11	56
26.26-28	68	3.18	62 n.40
26.28	205 n.62	3.20-31	92 n.51
26.60-61	65, 92	3.23	92 n.51, 236
26.64	222 n.26	3.27	236
26.65	223 n.29	3.28	61, 228
27.11	222	3.29	236
27.25	187, 204, 205	3.30	56, 92 n.51
27.39-40	65	5.1-17	56
27.52-53	244	5.21-43	56
27.62	68	5.24-34	56
27.64	204	5.25	57
28.15	205	6.2-6	50 n.2
28.18-20	77 n.3	6.2	231
28.19-20	156	6.4	235
28.19	93 n.61, 150	6.14	244
28.20	279-280	6.15	235
		6.45	221
		6.46	217
		6.56	132
		7	57, 134, 202, [273 n.22]
《馬可福音》		7.1-23	97
1.4	60, 74	7.1-8	132
1.7	246	7.1-2	57
1.8	246, [265]	7.2	57, 108
1.15	216	7.3-4, 5	57
1.21-27	50 n.2	7.8	331
1.23	56, 203	7.9-13	131, 132
1.26-27	56	7.10	133
1.27	231	7.15-19	134
1.35	217	7.15ff.	132
1.39	50 n.2, 203	7.15	57, 58, 97, 108 n.27, 133, 155, 202, [273 n.22]
1.40-45	56	7.19	57, 58, 97, 133, 151, 153, 155, 202
1.41	56	7.21-22	109
1.44	50, 133	7.24-30	57, 151
2-3	131	7.27	151 n.65
2.1-12	60, 61	8.11-12	232
2.5-7	60	8.27ff.	220
2.7	60, 223 n.29		
2.10	60, 288		
2.15-17	143		
2.15-16	135		
2.16	141, 142		
2.17	235		
2.19	143		
2.23-3.5	40, 131, 142, 151		

8.27	228	14.55-65	220
8.28	235	14.57-61	69
8.30	221, 222	14.58	48, 63, 65, 66, 67, 81 n.20, 84, 85, 91, 97, 123, 220
8.31	71, 222		220, 222, 222 n.26, 225
8.33	211, 220	14.61	68, 222, 229, 230
8.38	237		68, 223 n.29, 238
9.25	236		220
9.31	71	14.62	222, 354
10	134	14.64	68
10.1-9	201	15.1ff.	62
10.2-9	133	15.2	354
10.4	201	15.6-15	70
10.6-7	133	15.7	65, 69
10.11	201	15.9, 12	354
10.17-18	218	15.21	82 n.27
10.19	133	15.26	70
10.45	71, 72 n.70, 79	15.29	65, 69
11.12-14	63	15.32	354
11.15-18	48	15.35	269
11.15-17	62		
11.16	64	《路加福音》	
11.17	63, 64, 65, 217		[269]
11.20-21	63	1.5-23	50
11.28	231	1.8ff.	87
12.1-9	235	1.10	77
12.6	232 n.55	1.15-17	264
12.9	64, 151	1.75	201
12.12	71	2.22-24	217
12.13	68	2.41-51	49
12.18-28	244	2.41ff.	46
12.25	246	3.3	60, 74
12.26	133	3.8	152
12.29-31	133	3.15	61 n.36, 219
12.29-30	217	3.16	72
12.32-33	146 n.54	3.21	217
12.35-37	247 n.16	4.1-12	217
12.36	254 n.32	4.5-8	221
13.2	63, 65, 66	4.15	50 n.2
13.9-13	150	4.16	50, 217
13.10	150	4.18-19	235
13.18	201	5.16	217
13.26	227, 229	5.21	223 n.29
13.32	232 n.55	6.12	217
14-15	68	6.15	62
14.1	227	6.22	216, 228
14.3-9	143	6.33	36, 136 n.26
14.22-24	71	6.34	151
14.32-39	217	7.1-10	151
14.33	233	7.18	279
14.36	221, 224	7.22	236
14.41	135 n.26	7.34	143
14.49	49	7.35	231, 279

7.36-50	143	19-24	68	1.51	294 n.66, 295	6.41	206 n.65, 291
7.36	146 n.54	19.5-7	143	2.6	125, 206	6.43-51	122
7.39	135	19.7	142	2.10	125	6.45-46	296
7.47-49	61	19.39	68	2.13	206	6.51	124
8.44	132	20.47-51	71	2.19, 21	65, 66, 123	6.51-58	297
9.8	244	21.20-21	304	3-12	207	6.52	206 n.65
9.18, 28-29	217	22.19-20	79	3	295	6.53-56	210
10.9	216	22.20	72	3.1	206	6.60-61	295
10.16, 18	235, 236	22.27	79	3.3	210, 295	6.61-62	291
10.21-22	231, 279	22.28-30	154	3.5	295	6.62	233, 296
10.24	236	22.29-30	230, 232 n.55, 238	3.6, 7	210	6.63	264
10.30-37	54, 152, 182	22.29	216	3.9	295	6.66	207, 295
10.39-40	143	22.30	143, 150, 246	3.10-13	291 n.47	6.68-69	288
11.1-2	224	22.36	62	3.12-13	291	7	125, 287
11.1	217	22.41-42	217	3.13-14	233	7.1-10	46
11.2	216, 224, 238	22.70	222 n.26	3.13	210, 295	7.1	206 n.64
11.9-13	217	23.2	62	3.16-17	210	7.10	49
11.13	[266]	23.3	222	3.17	210 n.75	7.11	206 n.65, 207 n.67
11.20	236	23.34	66, 217	3.19-21	207, 210, 287	7.12	207 n.67
11.30	235	23.46	217	3.19	207	7.13	206 n.64
11.37-41	143	24.50	245	3.22	206	7.15	206 n.65, 207 n.67
11.37	146 n.54	24.52	50, 87	3.25, 27	125	7.16-18	291 n.47
11.49-51	231	24.53	77	3.28-31	287	7.20	207 n.67
11.49	279			3.31-34	125	7.24	207
12.8	228, 230	《約翰福音》		3.31	210	7.26-27	291
12.10	228			3.32	291 n.47	7.27-29	291
12.49-50	72	[269]		4	157	7.31-32	207 n.67
12.49	235	1-3	287	4.9	206	7.31	207
12.50	71	1	295	4.10	125	7.35	206 n.65, 207
13.10	50 n.2	1.1	267 n.62, 291, 296,	4.20	95	7.37-38	124
13.11	216		319	4.21-24	124	7.40	207
13.15	142	1.4	296	4.22	150, 206, 209 n.74	7.41-42	291
13.19, 24	216	1.6-9	287	4.42	210	7.42	291
13.28-29	64, 151	1.6	295	5	287	7.43	206 n.65, 207
13.31	146, 216	1.10	210 n.75	5.1	49, 206	7.45-52	299
13.33	71, 216	1.11-13	207	5.10, 15	206 n.64	7.49	25
13.34-35	49, 279	1.11	210, 296	5.16	206 n.64, 288	7.50-51	300
13.34	71	1.13, 14	210, 297	5.18	206 n.64, 291, 297	7.52	291
13.44, 45	216	1.15	287	5.19ff.	232	8	207, 210
13.47	216	1.17-18	291 n.47	5.22, 24	207	8.12ff.	232
14	149	1.17	125, 295, 298	5.27, 29, 30	207	8.12	125, 207, 210
14.1-24	143	1.18	267 n.62, 291,	5.39-40	125	8.14	291 n.47
14.1-6	142		294, 295	6.2	207	8.15	210
14.1	146 n.54	1.19-50	294 n.66	6.4	124	8.16	207
14.12-14	148	1.19-20	61 n.36, 219	6.14	295	8.22	206 n.65
14.13	143, 148, 149	1.19	288	6.15	220, 221	8.23	210, 210 n.75, 291
14.16-24	143	1.20	287	6.29	296	8.28	233, 291 n.47
14.21	143, 148, 149	1.29	124, 210	6.31-35	125	8.31	206 n.65, 207
14.26	238	1.41, 45	288	6.31-33	298	8.38	291 n.47
15.1-2	135	1.47-51	294	6.31, 32	295, 296	8.44	187, 206, 211
15.2	142	1.47	209	6.33	210	8.48-59	207 n.68
17.14	50, 133	1.49-51	291 n.47	6.35-58	296	8.48	206 n.64, 207, 291
		1.49	209, 288, 294				

8.52, 57	206 n.64	15.3	125	2.23	78, 246	44-46	
8.58	207, 210, 233, 87	15.15	291 n.47	2.24-32	241	7.46-47	89
9.5	210	14.17, 30	210 n.75	2.36	78, 245, 247	7.48	xxiv, 89, 118 n.59
9.16	207	16.2	188, 288	2.39	155, 156	7.49-50	89, 333
9.18	206 n.64, 288	16.8	201, 210 n.75	2.41	82	7.51-53	212
9.22	188, 206, 206 n.64, 288, 290	16.10	201	2.46	77, 87	7.52	78
9.29	291	16.11, 33	210 n.75	3.1	xxiv, 77	7.53	92, 157
10	207	17	[280]	3.13-15	78	7.56	226
10.14	297	17.6, 9	210 n.75	3.13	78, 245	7.59-60	268
10.19-21	207	17.14	210 n.75, 291 n.47	3.15	241, 274 n.6	7.60	66
10.19	206 n.65, 207	17.16, 25	210 n.75	3.20, 21	77	8	97
10.24	206 n.65	18-19	68, 209	3.22-26	xv n.21, 241	8.1-4	93, 94
10.31-39	207	18.3	68, 208 n.69	3.25	155, 156	8.4	87
10.31	206 n.64	18.12	206 n.64	3.26	78	8.5-25	95
10.33	206 n.64, 233 n.30, 291, 297	18.14	206 n.64, 210	4.2	241	8.14-24	95
10.36	223 n.30	18.19	69	4.10	78	8.14-15	[274]
11	207	18.20	206 n.65	4.27, 30	78	8.17-20	246
11.8	206 n.64	18.24	69	5.17	198 n.44	8.25	96
11.19	206 n.65, 207	18.31	206 n.64	5.21	77	8.26-40	96
11.31, 33	206 n.65, 207	18.35	208 n.69	5.27-8.30	78	8.27	96
11.41-42	207, 234	18.36	206 n.64, 210 n.75	5.31	155, 274 n.6	8.32-33	94
11.45-48	299	18.38	68, 206 n.64	5.33-39	156	8.34, 36	96
11.50	210	19.6	208 n.69	5.42	77, 87	8.38, 39	96
11.54	206 n.65	19.7	206 n.64	6-8	87	9	97
12	68, 207, 208 n.69	19.9	291	6.1-8.40	165	9.1-31	165
12.8	297	19.11	210	6-7	48, 93	9.1-30	96, 165
12.9	206 n.65, 207	19.12	206 n.64	6.1	xxiv n.55, 81, 82-84	9.1-2	94, 96
12.10-11	299	19.14	124, 206 n.64	6.3-6	84	9.13	97 n.70
12.11	206 n.65, 207	19.15	208 n.69	6.7	79	9.15	161
12.12	207	19.20-21	206 n.65	6.8ff.	84	9.21	160 n.21
12.17-19	207, 299	19.21	208 n.69	6.8	84	9.32-11.18	97, 165
12.17, 18	207	19.31	206 n.64, 288	6.9	46, 82-84	9.32, 41	97 n.70
12.19	210	19.33, 36	124	6.10	84	9.43	97
12.29	207	19.38	206 n.64, 300	6.11	84, 85, 90	10-11	165
12.31-43	207	19.39-42	300	6.13	157	10.1-48	165
12.31	207, 210 n.75	19.39	209	6.14	xxiv, 65, 66, 84, 85, 87, 90, 123, 157	10.2	165, 171
12.34	207, 233	20.19	206 n.64	7	86, 87, 92, 157	10.4	165 n.34, 171
12.37-40	207, 209, 299	20.23	61, 231	7.2-4	93	10.6	97
12.41	297	20.28	267 n.62, 288, 291	7.2	88	10.10-16	97
12.42	188, 206, 209 n.74, 288, 300	20.31	210, 287, 299	7.5	88, 166 n.40	10.14	108, 155
12.45	297	《使徒行傳》		7.6, 9, 16	88	10.28	97, 99
12.46-7	210	1-5	77 n.3, 81, 82, 86, 87, 155	7.17, 20	92	10.32, 35	97
12.49-50	291 n.47	1.5	[265]	7.22, 25	92	10.39	78
13.1	210	1.6	77, 155	7.29	88	10.40-41	241
13.33	206 n.65	1.8	156	7.30ff.	88	10.44-48	97
14.5-11	288	1.9	245	7.36	88	10.44-47	165
14.9	297	1.21-22	77, 154, 155, [273]	7.38	89, 92, 93, 157	10.44-47	97
14.10	291 n.47	2	[265]	7.40-41	89	10.45-47	97
14.17, 30	210 n.75	2.5	46, 82, 155	7.41	89	10.45-46	[278]
		2.11	155	7.42-43	27, 89	10.47	[266]
				7.42,	89	11.1-18	165
						11.3	155

11.5-10	97	17.31	241, 246	26.5	140, 198 n.44	3.27-30	181
11.8	155	18.2	289	26.6-7	197	3.28-4.22	179 n.71
11.16	[265]	18.4-8	199	26.17-18	161, 199	3.28-29	181
11.17	[266]	18.4	198	26.21	100, 186	3.29	194, 356
11.19-30	165	18.6	199	28.17-30	198	3.30	250 n.22
11.19-26	98	18.11	178	28.17, 19	198	3.31	182, 360
11.19ff.	97	18.15	xv, 289	28.20	365	4	160 n.23,
11.19	87, 93	18.18	111, 197	28.20	xv n.21, 198		277 n.13, 326
11.20	82 n.27	18.26	111	28.23-24	198	4.25	[263]
11.23	165, 171	19.6	[278]	28.24	197	4.4-5	179
11.26	xv	19.10	178	28.25	199	4.13	30 n.21
11.30	80	19.13	236	28.26-28	186	4.24-25	242
12.12	102	19.26	198	28.28	198	5.12-21	105, 252, 255
12.17	80	20.28	79	28.30-31	199	5.19	253
13.3	169, 245	21.7	99			6.1-11	252
13.5	197	21.11	186			6.1	182
13.27-28	78	21.18	80	《羅馬書》		6.3ff.	252
13.30-37	241	21.20-26	289	1-3	193	6.4	265
13.43-45	199	21.20ff.	197	1	193	6.8	251
13.43	197, 198	21.20-21	183	1.3-4	242, [263]	6.10, 13	105
13.45	197	21.20	156, 197	1.4	244, 245, 264, [268]	6.16, 19	105
13.46-48	199	21.21	113	1.5	xxv, 161, 182, 360	7.7-12	253
13.50	197	21.24	78	1.7	110, 269 n.68	7.7-11	255
14.1-2	199	21.26-30	100	1.8	268	7.7ff.	182
14.1	197	21.26	78, 87, 187	1.16	194, 358	7.25	268
14.4	197	21.28	78, 113	2-3	194	8.3	104, 253, 254,
15	169 n.49	21.30-35	63	2	114		257 n.37
15.1-5	164, 167	21.30, 36	186	2.1ff.	181	8.4	182, 360
15.2, 4	80	21.39	197, 199, 354 n.58	2.9-10	354, 358	8.9-11	264
15.5	156, 175, 198 n.44	22.3-21	165	2.9	194	8.9	264, [265-266]
15.6	80	22.3	140, 199, 354 n.58	2.10-11	326	8.11	265, [276]
15.7-12	171	22.15	151	2.10	180, 194	8.14	[265]
15.7-9	165	22.17-21	97	2.12-16	360 n.81	8.15-16	224, 238, [278]
15.7	165	22.17	87, 100	2.12-13	360 n.81	8.15'	[266]
15.8-9	97	22.21	97, 199	2.12ff.	xxv, 182	8.17	224, 251
15.9	97, 109	22.22, 30	186	2.16	246, 360 n.81	8.23	244, [266]
15.13	80	23.6	244	2.17-20	181, 194	8.29	253, 254
15.14-18	xv n.21, 197	23.12	186	2.17ff.	113, 181	8.34	105, 242, 247 n.16,
15.16-17	156	23.6	244	2.17	181, 194		[263]
15.22-23	80	23.12	186	2.20	194	9-11	xxvii, 106, 185,
15.36-41	178	24.5	xii, 198 n.44	2.23	181		193, 194, 195, 196,
16.3-4	197	24.9	197	2.28-29	181, 193-194,		267, 358, 362
16.4	80	24.12	87		354, 361	9	196
16.7	264	24.14	xii, 198 n.44	2.28-29	194, 358	9.1-3	194
17	86 n.39	24.17	113	3.1	185, 194, 358	9.4	30 n.21, 194, 360
17.1	197	24.18	87, 100	3.8	182	9.5	267
17.4-5	199	25.5	97	3.9-20	182	9.6-12	xxvii, 326, 355
17.4	198	25.8	87, 100	3.9	114, 194, 354	9.6ff.	113
17.10-14	199	25.24	183	3.19-20	114	9.6	185, 194, 195,
17.10	197	26.2-23	165	3.20	181		196, 324 n.61,
17.18	242, [264]	26.2	186, 197	3.23	253, 277		356
17.24	89	26.3	197	3.25	104	9.7-11	196
				3.26	104		

9.8-9	360	15.7-12	196
9.22-24	193	15.8-12	325
9.23-24	360	15.8-9	360
9.24	xxvii, 196, 358	15.15-21	112
9.27, 31	194	15.15-16	161
9.31-32	360 n.81	15.16	106, 110, [270]
9.32	361 n.81	15.22-29	112
10.2-3	159, 160, 361 n.81	15.23	112
10.2	164 n.33	15.25-32	112
10.4	158, 360 n.81, 361 n.84	15.27, 31	113
10.6-10	361 n.81	16	111, 112
10.6	245	16.1	111
10.9-10	249	16.2	251
10.9	242, 248, [263-264]	16.3-5	111
10.12	196, 354, 358	16.5	102
10.13	249	16.6	111
10.19, 21	194	16.7	111
11	xxvii, 196, 323, 326	16.8, 11	251
11.1, 2, 7	194	16.12	111, 251
11.11-12	193	16.13, 22	251
11.13	161, 357	16.23	102
11.17-24	196, 358, 360	16.27	250 n.22
11.25	194		
11.26	xxvii, 77, 114, 194, 195, 362, 365	《哥林多前書》	
11.27	360	1.2	110
11.28-32	193	1.3	269 n.68
11.33-36	xxvii	1.13	103
12-15	[275 n.29]	1.20-25	263
12	102	1.24, 30	263
12.1	105, 107, [270]	2.16	249
12.3	[275 n.29]	3.3-9	361
12.4-8	101, 102	3.14	361
12.4-5	251	3.16-18	361
12.5	[275]	3.16-17	101
12.6	102	5.3-5	79 n.10
12.8	113	6.2-3	246
12.21	180	6.11	109, 110
13.3	180	6.19	101
13.8-10	182, 360	8-10	173
14.1-15.6	14.2, 363, [275-276, 275 n.29]	8.5-6	xxvi, 248
14.2	[275]	8.5	248
14.3-13	[276]	8.6	248, 250, 257-258, 261-262, 272, 273, 297
14.4	[275 n.29]	9.1-2	161
14.5	[275]	9.24-27	xxv
14.10-12	xxv	10-11	103
14.14	108	10.16-17	103, [279]
14.20	108	10.16, 17	103
14.22-23	[275 n.29]	10.18-21	103
15.6	xxvi, 250 n.23	10.18	103 n.12
		10.20, 21	103 n.12

10.25-26	108	2.16	361 n.83
10.30	103 n.12	2.17-3.6	195 n.34
11.2-16	110	3	195 n.34, 326, 358, 361
11.18	102	3.2-18	122
11.23	103	3.3, 6	360 n.80
11.24	94, 103	3.6	264, 361
11.25	72, 113, 358	3.7-18	195 n.34
11.27, 29	103	3.7, 11, 13-14	361 n.84
12	101, 102, [270]	3.16	195 n.34
12.3	248, 262 n.50	3.18ff.	253
12.5, 7	102	4.4	253
12.12-27	251	4.5	248
12.12	103, [275]	5.5	[266]
12.13	354, 358, [279]	5.10	xxv, 246
12.17-20	[275]	5.17, 21	104, 105
12.17-19	102	6.16	101
12.27-28	[273]	7.1	109
12.27	102	8-9	112
14.26	237	8.9	257
14.34-36	110	8.23	107 n.25, 111 n.42
15.1-8	242	9.9	171
15.3-5	[263]	10.13-16	161, [274]
15.3	94	11.1-15	[274]
15.5	154	11.13-15	211, [274]
15.7	93 n.61, 111	11.22	82, 354
15.8	161, [273]	11.24	165 n.33, 198
15.9	80 n.16, 162 n.26	11.31	xxvi, 250 n.23
15.12, 14	[264]	12.2-4	293
15.17	242	12.8	268
15.20	253, [266]	13.13-14	[278]
15.21-22	105, 252, 255	13.14	269
15.23	253, [266]		
15.24-28	xxvi, 251, 254		
15.25-27	254	《加拉太書》	
15.25	247 n.16, 248	1-2	169
15.27	255	1.1	169
15.28	267	1.3-4	269 n.68
15.42-50	[276]	1.6-9	[274]
15.44-45	253	1.12	169
15.45-49	105	1.13-16	162 n.26
15.45	253, 255, 264-265	1.13-14	xvi-xvii, 158, 160, 191, 196, 350, 357
15.49	253	1.13	xvi, 80 n.16, 160 n.21
16.1-4, 16	111, 112	1.14	351
16.19	102	1.15-16	xxviii n.66, 161
16.22	268, 269	1.15	175 n.66
		1.16-17	169
《哥林多後書》		1.16	161, 169
1.1	110	1.17	164
1.2	269 n.68	1.18	169
1.3	xxvi, 250 n.23	2	169
1.20	268	2.1-10	169, 177
1.22	[266]		

2.1-6	164	5.11	165 n.33, 289 n.42
2.2	169, 170	5.14	360
2.3	170	5.21	361
2.4	156, 167, 170	6.16	324 n.61, 356, 359
2.6	169, 170		
2.7-9	165, 171, [274]	《以弗所書》	
2.7-8	167, 175	1.3, 17	xxvi, 250 n.23
2.8	161	1.20-22	254
2.9-10	170	1.20	247 n.16
2.9	80, 170	1.22-23	196
2.10	112, 113, 171	2	196
2.11-15	175	2.11-22	326
2.12-13	173	2.12-13	196
2.14ff.	177, 358	2.12	326
2.14	174	2.14-19	196
2.15	36, 136, 174	2.14	101 n.3, 109
2.16	176, 177, 179, 180, 277	2.15	196, 326
		2.19-22	101
2.17-18	177	2.19	196, 326
2.19-20	177, 251, 361	4	101, [270, 276]
3-4	195, 361	4.4-6	[277]
3	160 n.23	4.6	250 n.22
3.1-14	114	4.8-10	245
3.1ff.	177	4.15	[275]
3.3	[266]	5.26	109
3.8-9	359		
3.10-14	162	《腓立比書》	
3.10-12	182	1.1	110
3.10-11	114	1.2	269 n.68
3.10, 11	162	1.6	[266]
3.13-14	359	1.19	264
3.13	78, 158, 162	2.1ff.	[279]
3.14	162	2.6-11	247, 254, 255, 257, 268
3.15, 17	359		
3.19-22	185	2.6	254, 255
3.19	92 n.55, 361 n.82	2.7, 8, 9-11	254-255
3.21	361 n.82	2.10-11	xxvi, 249, 262 n.50
3.23-25	361	2.11	248, 250
3.27	251	2.17	[270]
3.28	111, 354, 357, 359	2.25	107, 111 n.42, [270]
4.1-7	361		
4.4	254, 257 n.37	3.2	151 n.65
4.6-7	224	3.5-6	157, 160
4.6	224, 238, 264, [266]	3.5	82, 83, 97
4.19	361	3.6	xvi, 80 n.16, 158, 165 n.33, 351
4.21-31	113		
4.24	359	3.11-14	xxv
4.25-26	114, 120	3.21	253, 254, [276]
4.28-31	114		
4.29	165 n.33, 289 n.42		
4.30	185, 195		
5.6	xxv, 182		

《歌羅西書》		《希伯來書》	
1.3	xxvi, 250 n.23, 262 n.50	157, 313, [269-270]	
	257-258,	1-2	294
1.15-20	261-263, 268, 272	1.1-3	272, 273, 274, 276, 322
	272, 297	1.1-2	272
1.15	272, 297	1.2-3	275
1.18	253, 262	1.2	272, 274
2.6	248	1.3	247 n.16, 272
2.18	294	1.4-2.18	276
3.1	247 n.16	1.4-8	273
3.11	359	1.5	274
3.17	262 n.50, 268	1.8-9	272
4.15	102, 111	1.9, 10-12	272-273
		1.13-14	273
《帖撒羅尼迦前書》		1.13	247 n.16
2.13-16		2.2	92 n.55
2.14-16	192-193, 289 n.42, 358	2.4	273
	185	2.6-11	253
2.14-15	185	2.6-9	273
2.14	165 n.33	2.6	226
2.16	193	2.7-8	255
3.11-13	269	2.7, 9	254
5.12	111	2.10	274
		3-4	121
《帖撒羅尼迦後書》		3	119
2.3-4	114	3.1-4	276
2.7ff.	114	3.18-4.11	120 n.64
		4	119
《提摩太前書》		4.14-10.25	115
1.5	109	4.14	115
1.17	250 n.22	4.16	118
2.5	250 n.22	5-10	118
3.9	109	5.5	245, 274
3.16	[264]	5.7-9	274
6.15-16	250 n.22	5.7	233
		6.19-20	120 n.64
《提摩太後書》		6.20	274
1.3	109	7.3	118, 119, 275
2.22	109	7.16	119, 275
4.19	111	7.25	118
		7.26	115
《提多書》		7.30	106
2.13	267 n.62	8	326
3.5-7	[266]	8.1	115, 247 n.16
		8.5	115, 118
《腓利門書》		8.8-12	117, 121
2	102, 269 n.68	8.13	341
		9.9-12	118
		9.9	117
		9.11-14	118

- 《致馬格內西亞人書》 *Magnesians*
7.2 333
8-10 310, 344
8.1 310
10.3 xvii, 310, 352
- 《致非拉鐵非人書》 *Philadelphians*
4 334
6.1 xvii, 310, 344-345, 352
- 《致波利卡普書》 *Polycarp*
8.3 314 n.36
- 《致羅馬人書》 *Romans*
標題 314 n.36
2.2 334
3.3 xvii, 314 n.36
6.3 314 n.36
- 《致士麥拿人書》 *Smyrneans*
1.1 314 n.36
1.2 310
10.1 314 n.36
- 《致特雷利人書》 *Trallians*
7.1 314 n.36
7.2 334
- 伊里奈烏 *Irenaeus*
《反異教徒》 *adversus haereses*
1.26.2 183 n.85, 305 n.13
3.11.7 305 n.13
- 耶柔米書信 *Jerome*
67.4 346
112.13 xxi n.41, 347
112.15 346
- 殉道者游斯丁 *Justin Martyr*
《護教學》 *Apology*
1.13.1 28
1.31.6 318
- 《與特里豐的對話》 *Dialogue with Trypho*
11.5 342, 355
- 16 289
16.4 347
38 311
41 334
47 289, 345
47.4 311, 347
49 223
82.1 342
93.4 347
95.4 347
96 289
112 311
117 334, 342
119-120 342
123, 125 342
133.6 347
135.3, 6 342
- 《波利卡普殉道記》 *Martyrdom of Polycarp*
3.2 28
8.2 248
10.1 xvii
- 墨利托 *Melito*
《論逾越節》 *Peri Pascha*
8.2 343
39-45 356
72-99 342, 354
- 奧利金 *Origen*
《駁塞爾蘇斯》 *contra Celsum*
1.24 28
5.41 40 n.44
5.61 xx
5.65 183 n.85
- 《〈利未記〉講道集》 *Homilies on Leviticus*
5.8 345
- 《論〈出埃及記〉文選》 *Selecta on Exodus*
12.46 345
- 波利卡普 *Polycarp*
4.3 334

其他古代文獻

- 卡西烏斯·迪奧 *Cassius Dio*
67.14.1-3 166 n.38
67.14.1-2 315
68.1.2 317 n.46
- 伊比德圖 *Epictetus*
2.9.19-21 315
2.10.4-5 101
- 希羅多德 *Herodotus*
《歷史》 *History*
2.104.2-3 40 n.44
- 尤維納利斯 *Juvenal*
《諷刺詩集》 *Satires*
14.96-106 166 n.38, 167 n.42
14.99 40 n.43
- 佩特羅尼烏斯 *Petronius*
《殘篇》 *Fragmenta*
37 40 n.43
- 《好色之徒》 *Satyricon*
102.14 40 n.43
- 普林尼 *Pliny*
《書信集》 *Epistles*
10.96-97 315
- 蒲魯他克 *Plutarch*
《西塞羅的生平》 *Life of Cicero*
7.6 166 n.36, n.38
- 《飯桌談話》 *Quaestiones Convivales*
4.5 41
- 斯特拉波 *Strabo*
16.4.9 40 n.44
17.1.51 40 n.44
- 蘇埃托尼烏斯 *Suetonius*
《革老丟》 *Claudius*
25.4 198, 289

- 《多米田》 *Domitian*
12.2 166 n.38, 316
- 《尼祿》 *Nero*
16.2 315
- 塔西陀 *Tacitus*
《編年史》 *Annals*
12.54 95
15.44.2-4 315 n.42, 352 n.53
- 《歷史》 *Histories*
5.4.1 315 n.42, 352 n.53
5.5.1 315 n.42, 352 n.53
5.5.2 36, 40
5.9 168 n.44
5.9.2 53
- 德爾圖良 *Tertullian*
《駁馬吉安》 *Adv. Marc.*
3.5 357 n.70

現代作者索引

(數字為原書頁碼，即中譯本的邊碼。方括號內為附錄一的邊碼。)

- Abbott, W. 21 n.68
 Aletti, J.N. 258 n.38
 Alexander, P.S. xxii n.47, 18 n.60,
 32 n.68, 294 n.62, 304 n.6, 308
 n.24, 309 n.26, 346 n.30, 347
 nn.32, 34
 Allison, D.C. 133 n.15, 200 n.50,
 280 n.23
 Alon, G. 116 n.56, 304 n.6, 308
 n.24, 318 n.49, 346 n.30
 Amir, Y. 36 n.38, 350 n.44
 Antwi, D. J. 50 n.1, 61 n.35
 ARCIC [270 n.14]
 Appold, M. L. 322 n.57
 ARCIC 351 n.14
 Ashton, J. 191 n.24, 299 n.80
 Attridge, H. W. 115 n.53, 117 n.57,
 120 n.63, 273 n.5
 Aus, R. D. 113 n.47
 Avery-Peck, A. J. xxiv n.53,
 xxvii n.65
 Avis, P. [274 n.28]
- Bachmann, M. 87 n.40
 Bammel, E. 63 n.42
 Banks, R. 102 n.9, 130 n.2, 133
 n.15
Baptism, Eucharist and Ministry
 337 n.88, [274 n.28]
 Barclay, J. M. G. xxv n.57
 Barrett, C. K. 4 n.14, 81 n.19, 103
 n.13, 211 n.79, 311 n.29
- Barth, M. 101 n.3, 324 n.62, [269
 n.11]
 Bartlett, J. V. 60 n.33
 Bartsch, H. W. 242 n.5
 Bauckham, R. xiv n.14, xvii n.29,
 xviii n.33, xxiv n.54, 64 n.47,
 286 n.35
 Bauer, W., xxiii n.51, 348 n.37,
 350 n.42
 Baum, G. 188 n.19
 Baumgarten, A. I. 140 n.35
 Baur, F. C. 1-3
 Bayer, H. F. 71 n.68
 Bayfield, A. M., xxviii n.68
 Beasley-Murray, G. R. 21 6n.2
 Beck, N. 186 n.8
 Becker, A. H. xi nn.2, 3, xiii n.11,
 xviii n.33, xix n.36, xx n.38, xxi
 n.43
 Bell, G. K. A. 235 n.65
 Ben Ezra, D. S. xx n.37
 Berger, K. 59 n.29, 171 n.53
 Betz, H. D. 169 n.50, 174 n.63
 Betz, O. 69 n.63
 Beyer, H. W. 29 n.16
 Billerbeck, P. 18 n.59, 298 n.79
 Bonhoeffer, D. [274 n.27]
 Borg, M. J. 58 n.29, 65 n.50, 66
 n.52, 67 n.55
 Borgen, P. 296 n.73
 Bornkamm, G. 61 n.37
 Böttger, P. 174 n.63
- Bousset, W. 5 n.17, 248 n.17, 260
 n.47
 Bowden, J. 58 n.29, 65 n.50, 66
 n.52, 67 n.55
 Bowker, J. 293 n.55
 Boyarin, D. xii n.10, xvi n.26, xix
 n.34, xxii nn.48, 49, xxiii n.50,
 xxvii nn.61, 65, xxviii nn.69, 70,
 359 n.75
 Brandon, S. G. F. 62 n.39
 Braun, H. 115 n.53, 120 nn.62, 63,
 273 n.5
 Brawley, R.L. 197 n.40, 199 n.48
 Braybrooke, M. 340 n.3
 Brocke, M. 50 n.4
 Broer, I. 193 n.32
 Brooke, G. J. 158 n.15
 Brown, R. E. 209 n.74, 297 n.76
 Brown, S. 203 n.56
 Bruce, F.F. 117 n.57, 120 n.62,
 162 n.28
 Buber, M. 45 n.62
 Bühner, J. A. 295 n.71
 Bultmann, R. 5 n.17, 11-12, 14
 n.44, 20, 181 n.80, 237 n.69, 242
 n.5, 291 n.48, 296 n.74
 Buren, P. M. van 26 n.9
- Cadbury, H. J. 87 n.43
 Cargal, T. B. 205 n.62
 Casey, M. xxvii n.63, 60 n.34, 228
 n.43
 Catchpole, D. R. 70 n.64, 201
 n.52
 Chance, J. B. 87 n.40
 Charles, R. H. 17 n.53
 Charlesworth, J. H. xxi n.45, 17
 n.54-55, 37 n.40, 210 n.76, 219
 n.17, 308 n.23, 341 n.5, 348 n.38
 Crustiansen, E. J. 359 n.77
 Coggins, J. 88 n.45
 Cohen, S. J. D. xv nn.18, 19, xxv
 n.57, 24 n.2, 26 n.9, 35 n.36, 47
 nn.69, 70, 72, 98 n.72, 138 n.28,
 166 n.39, 173 n.61, 217 n.7, 290
 n.48, 302 n.5, 304 n.6
 Cohn-sherbok, D. xxi n.44
 Collins, J. J. 34 n.34, 40 n.45, 308
 n.22
 Colpe, C. 60 n.34
 Congar, Y. 356 n.26, 357 n.28,
 [274 nn.26, 28]
 Connolly, R. H. 348 n.37
 Conzelmann, H. 79 n.10, 249 n.20
 Coser, L. A. 138 n.29
 Craddock, F. B. 298 n.79
 Cranfield, C. E. B. 20, 267 n.60
 Crown, A. D. xxiv n.53
 Cullmann, O. 79 n.11, 81 n.22
- Dahl, N. A. 295 n.68, 297 n.78
 Danby, H. 135 n.4, 280 n.22
 Danielou, J. 307 n.18
 Dantzenberg, G. 339 n.1
 Davies, A. T. 187 n.13, 188 n.19,
 342 n.11
 Davies, W. D. 31 n.22, 45 n.53, 51
 n.5, 133 n.15, 200 n.50, 280 n.23
 Deissmann, A. 235 n.65
 Desjardins, M. 344 n.16
 Deutsch, C. 278 n.19
 Dibelius, M. 87 nn.42, 43
 Dodd, C. H. 33 n.31, 185 n.2, 206
 n.66, 221 n.25, 235 n.65, 296
 n.74, [269 n.12]
 Donahue, J. R. 66 n.52
 Donaldson, T. L. 160 n.21
 Duchrow, U. [274 n.27]
 Dunn, J. D. G. xiv n.16, xviii n.32,
 xix n.35, xxiii n.52, xxv n.56,
 xxvi n.60, xxvii nn.62, 65, xxviii
 n.67, xxix n.71, 11 n.35, 14 n.45,
 20 n.65-66, 35 n.36, 58 n.28, 68
 n.59, 72 n.70, 73 n.71, 102 n.11,
 105 nn.19, 108 n.27, 109 n.29,
 195 nn.34, 219 n.17, 221 n.24,

- 233 n.59, 237 n.67, 243 n.7, 264 n.54, 287 n.36, 341 n.8, 344 n.16, 351 n.45, 357 n.71, 358 n.73, 359 n.77, 363 n.85, [262, 273, 262 n.2]
- Dupont, J. 58 n.28, [273 n.22]
- Efroymson, D. P. 342 n.11
- Elliott, N. 357 n.72
- Elliott-Binns, L. E. 6 n.18
- Ellis, E. E. 111 n.38
- Engberg-Pedersen, T. 360 n.81
- Esler, P. F. 85 n.37, 173 n.61
- Evans, C. A. xi n.3, 64 n.47, 192 n.29, 342 n.11
- Fackenheim, E. L. 26 n.59
- Falk, H. 68 n.59
- Falk, R. M. 327 n.68
- Feder, T. H. 102 n.10
- Fee, G. D. 103 n.13
- Feldman, L. H. 343 n.13, 345 n.24, 346 n.29
- Fiedler, P. 339 n.1
- Fitzmyer, J. A. 201 n.52, 225 n.34
- Flusser, D. 32 n.27, 213 n.82
- Foakes-Jackson, F. J. 79 n.9
- Foerster, W. 248 nn.18, 19
- Fortna, R. T. xxv n.57, 173 n.60, 288 n.40
- Fossum, J. E. 259 n.39
- France, R. T. 204 n.60, 268 n.65
- Francis, F. O. 294 n.61
- Franklin, E. 197 n.40
- Frankfurter, D. xxii n.46
- Fredriksen, P. xi n.3
- Frerichs, E. S. 204 n.59
- Freyne, S. 203 n.59, 209 n.74
- Fuller, R. H. 14 n.44, 229 n.45
- Furnish, V. P. 360 n.80, 361 n.84
- Gager, J. G. xviii n.31, xxi n.43, 37 n.40, 188 n.19, 311 n.31, 317 n.47, 342 n.11, 345 n.22, 349 n.41, 359 n.76
- Garland, D. 204 n.60
- Garlington, D. 34 n.34
- Gärtner, B. 55 n.21, 101 n.2
- Gaston L. 66 n.53, 67 n.56, 180 n.77, 345 n.21
- Gaventa, B. R. xxv n.57, 173 n.60, 288 n.40
- Gerhardsson, B. 217 n.12
- Gilliard, F. 193 n.31
- Gnilka, J. 50 n.3, 61 n.37
- Goodman, L. E. 26 n.10
- Goodman, M. xiii n.8, xxii n.47, 316 n.44
- Goppelt, L. 78 n.5, 130 n.2, 131 n.8, 132 n.13, 343 n.12
- Grabbe, L. L. 25 n.6
- Granskou, D. 208 n.70
- Grant, R. M. 27 n.12
- Grässer, E. 210 n.77
- Greenstein, H. R. 25 n.9
- Gressmann, H. 260 n.47
- Gruenwald, I. 285 n.33, 293 nn.57, 59
- Guelich, R. 50 n.3, 133 n.16
- Gutbrod, W. 191 n.25
- Haenchen, E. 87 n.42, 187 n.10
- Hagner, D. A. 192 n.29, 241 n.3, 328 n.73, 342 n.11
- Hahn, F. 50 n.3, 63 n.43, 150 n.60, 220 n.20, 229 n.45, 250 n.22
- Hall, S. G. 342 n.10
- Hanson, J. S. 219 n.18
- Hare, D. R. A. 187 n.13, 228 n.43
- Harnack, A. 7, 10 n.30, 216 n.6, 259 n.43, 344 n.20
- Harrelson, W. 327 n.68
- Harris, R. 296 n.74
- Harvey, A. E. 220 n.23
- Hays, R. B. 330 n.80
- Hayward, C. T. R. 46 n.68
- Heitmüller, W. 5 n.17, 10 n.31
- Hengel, M. 13 n.40-42, 24 n.2, 27 n.12, 31 n.25, 47 n.71, 62 n.40, 80 n.14, 82 n.25, 83 n.32, 157 n.11, 159 n.18, 260 n.47, 314 n.38, 341 n.5
- Herford, R. T. 19, 24 n.1, 26 n.9, 33 n.31, 285 n.34, 294 n.64, 308 n.24, 314 n.37, 346 n.30, 347 n.31
- Hick, J. 12 n.39
- Hiers, R. H. 61 n.37
- Hodgson, P. C. 7 n.21
- Hoffmann, P. 71 n.68
- Holl, K. 112 n.46
- Holtz, T. 174 n.63
- Hooker, M. D. xxv n.56, 94 n.62, 162 n.28
- Horbury, W. xix nn.33, 34, xx n.40, xxix n.72, 290 n.46
- Horsley, R. A. 219 n.18
- Horst, P. W. van der xix n.34
- Howard, G. 249 n.20
- Howard, V. 71 n.68
- Hruby, K. 342 n.11
- Hubbard, B. J. 77 n.3
- Hummel, R. 203 n.56
- Hurst, L. D. 93 n.58, 160 n.24
- Hurtado, L. W. xxvi n.59, xxvii n.61, 245 n.12, 259 n.41, 260 n.45, 268 nn.63, 65, 66, 269 n.68, 286 n.35
- Isaac, J. 188 n.19
- Jacob, W. 328 n.74
- Jaubert, J. 18 n.57, 43 n.54, 44 n.59, 61, 50 n.4, 51 n.5, 54 n.12, 71 n.68, 131 n.8, 132 nn.10, 13, 135 n.22, 143 n.41, 150 n.60, 230 n.49, 237 n.68
- Jervell, J. xv n.21, 197 n.41, 199 n.46
- Jewett, R. 193 n.32
- Jocz, J. 294 n.64
- Johnson, L. T. 213 n.82
- Johnson, S. E. 79 n.11, 81 n.22
- Jonge, M. de 209 n.74, 219 n.17, 294 n.66
- Judge, E. A. xviii n.33
- Juel, D. 67 n.56, 81 n.20, 181 n.80, 229 n.46, 237 n.69
- Käsemann, E. 12 n.38, 20, 181 n.80, 229 n.46, 237 n.69, [270 n.13, 274 n.26]
- Katz, S. T. 304 n.6, 308 n.24, 317 n.47, 346 n.30
- Kaufmann, Y. 323 n.59, 326 n.67, 327 n.69
- Kaye, B. N. 3 n.7
- Keck, L. E. 86 n.39, 187 n.10
- Kee, H. C. 47 n.72, 58 n.28
- Kelly, J. N. 'D. 277 n.16, 307 n.21, 321 n.55, 330 n.78
- Kennedy, J. 322 n.56
- Kertelge, K. 182 n.82
- Kilgallen, J. 86 n.38
- Kilpatrick, G. D. 203 n.56
- Kim, S. 157 n.11, 158 n.16, 253 n.31
- Kimelman, R. 290 n.46
- Kinzig, W. 342 n.11
- Klassen, W. 295 n.68
- Klausner, J. 328 n.74
- Klein, C. 130 n.2
- Klijin, A. F. J. 305 n.10, 313 n.34, 349 n.39
- Klinzing, G. 55 n.21
- Knibb, M. A. xxi n.45
- Knopp, J. xxviii n.68
- Koch, K. 9 n.28
- Koenig, J. 134 n.18, 213 n.82, 327 n.68
- Koester, C. 304 n.9
- Kraabel, H. T. 166 n.35, 343 n.15

- Kraemer, R. S. 191 n.25, 352 n.49
 Kraft, R. A. xiii n.11, 17 n.54, 47
 n.69, 145 n.49, 308 n.23, 342
 n.11, 348 n.38
 Kramer, W. 242 n.4, [263 n.5]
 Krankl, E. 78 n.8
 Kuhn, K. G. 192 n.27, 351 n.48,
 354 nn.56, 57, 355 n.63
 Kummel, W. G. 101 n.4, 200 n.50
 Kupp, D. 280 n.23
- Lake, K. 79 n.9
 Lambers-Perry, D. xviii n.33, xxi
 n.42
 Lampe, G. W. H. 266 n.58, 320
 n.53, 352 n.51, 355 nn.61, 62,
 356 n.68
 Lange, N. de 342 n.11, 345 n.23,
 347 n.35, 352 n.50, 354 n.59
 Lapide, P. 150 n.62, 223 n.30, 245
 n.9
 Leistner, R. 208 n.70
 Levenson, J. D. 45 n.62
 Levine, E. 201 n.53
 Lichtenberger, H. 339 n.1
 Lietzmann, H. 101 n.5
 Lieu, J. xii nn.5, 7, xvii n.30, xix
 n.36, xxiii n.50, xxx nn.73, 74,
 342 n.11, 353 n.55
 Lightstone, J. B. 3-5, 170 n.52,
 335 nn.11, 348 n.36
 Linafelt, T. xxviii n.67
 Lincoln, A. T. 196 n.39
 Lindars, B. 32 n.28, 60 n.34, 116
 n.54, 117 n.57, 134 n.17, 228
 n.43, 264 n.54
 Link, H. G. 30 n.69, [267 n.9, 274
 nn.25, 28]
 Lohfink, G. 197 n.41
 Lohmeyer, E. 6 n.18, 180 n.76
 Lohse, E. 45 n.62, 45 n.63
 Longenecker, B. 38 n.42, 307 n.17
 Ludemann, G. 85 nn.35, 36, 87
 n.41, 305 n.11
 Luhrmann, D. 66 n.52
 Lundstrom, G. 7 n.19
Lumen Gentium 337 n.88, [270
 nn.14-15]
 Luz, U. 150 n.62, 223 n.30
- Maccoby, H. 18, 23 n.73, 68 n.59,
 70 n.65, 251 n.26, 328 n.72
 McDonald, L. M. 342 n.11
 McEleney, N. J. 25 n.6
 McKelvey, R. J. 66 n.53, 101 nn.2,
 3, 123 n.67
 McKnight, S. 166 nn.35, 39, 167
 n.41
 MacLennan, R. S. 306 n.15, 311
 n.31, 342 n.9, 343 n.15, 344 n.16
 MacRae, G. W. 345 n.22, 346 n.29
 Maier, J. 346 n.30
 Mamorstein, A. 347 n.35
 Manson, W. 93 n.58
 Marcus, J. 223 n.29
 Marshall, I. H. 11n.35
 Martyn, J. L. xii n.4, xix n.34, 86
 n.39, 187 n.10, 208 n.40, 341 n.8
 Marxsen, W. 242 n.6
 Meeks, W. A. 35 n.36, 98 n.74,
 183 n.83, 209 n.74, 292 n.51,
 294 n.61, 295 n.69, 311 n.31,
 324 n.65, 342 n.11, 344 n.18,
 345 n.25, 346 n.65
 Metzger, B. M. 79 n.9, 294 n.65
 Meyers, E. N. 13 n.41
 Michaelis, W. xiii n.12
 Millar, F. 17 n.54
 Moffatt, J. 115 n.53
 Moloney, F. J. 295 n.69
 Moltmann, J. 129 n.2
 Montefiore, C. G. 24 n.1, 328 n.74
 Moore, G. F. 19, 27 n.11, 29 n.16,
 317 n.47
 Moule, C. F. D. 63 n.42, 82 n.25,
 229 n.44, 251 n.25, 268 n.67
- Murphy, F. J. 306 n.16
 Murphy-O'Connor, J. 16 n.49, 102
 n.8
 Mussner, F. 27 n.11, 29 n.19, 32
 n.28, 134 n.18, 203 n.59, 240
 n.77, 327 n.70
- Neill, S. 22 n.72
 Neusner, J. xvii n.28, xxvii n.65,
 17-18, 24 n.1, 35 n.36, 40 n.45,
 46 n.65, 52 n.7, 54 n.14, 144
 nn.42, 43, 146 n.53, 183 n.83,
 204 n.59, 209 n.74, 293 n.57,
 308 n.23, 327 n.68, 328 nn.71,
 75, 355 n.65, 356 n.69
 Newton, M. 55 n.23
 Nicholson, E. W. 32 n.23
 Nickelsburg, G. W. E. 17 n.54, 47
 n.69, 71 n.67, 140 n.31, 145 n.49,
 342 n.11, 345 n.22, 346 n.29
 Niebuhr, K. -W. xvii n.30, 351
 n.46, 353 n.54
 Nigosian, S. 26 n.9
 Nineham, D. E. 12 n.39
 Nolland, J. 40 n.45
 North, J. 342 n.11
 Novak, D. 175 n.65
- Odeberg, H. 295 n.69
 Ollenburger, B. C. 45 n.62
 O'Neill, J. C. 254 n.34
 Oppenheimer, A. 25 n.4
 Osten-Sacken, P. von der 149 n.59,
 216 n.4, 224 n.32
 Overman, J. A. 138 n.28, 206 n.63,
 290 n.46
- Paget, J. Carleton xxi n.41
 Pannenberg, W. 129 n.2, 342 n.12
 Parkes, J. xix n.36, 19, 343 n.13,
 344 n.20, 346 n.27, 346 n.29,
 349 n.40
 Pawlikowski, J. T. 130 n.2, 323
 n.60, 326 n.67, 339 n.2, 340 n.3
 Pearson, B. A. 193 n.32, 346 n.29
 Pearson, B. W. R. xi n.3
 Perelmuter, H. G. 327 n.68, 331
 n.81
 Perrin, N. 59 n.30, 68 n.61, 229
 n.46
 Pesch, R. 50 n.3, 82 n.25, 87 n.41,
 92 n.52
 Petrement, S. 14 n.45
 Petuchowski, J. 50 n.4
 Porter, S. E. xi n.3, 359 n.77
 Porton, G. G. 13 n.40, 16 n.52, 304
 n.7
 Prestige, G. L. 259 n.43
 Przybylski, B. 203 nn.57, 58
 Pummer, R. 88 n.45
 Purvis, J. D. 95 nn.65, 66, 152n.69
- Rahner, K. 321 n.56
 Rainbow, P. A. 286 n.35
 Raisanen H. 185 nn.1, 3
 Rajak, T. 342 n.11, 343 n.14
 Ratzinger, J. 341 n.1, [261 n.1]
 Reed, A. Y. xi nn.2, 3, xiii n.11,
 xviii n.33, xix n.36, xx n.38, xxi
 n.43
 Reicke, B. 43 n.53
 Reinink, G. J. 305 n.10, 313 n.34,
 349 n.39
 Remus, H. 345 n.22
 Rengstorf, K. H. 5 n.17
 Rensberger, D. 209 n.74
 Reumann, J. 353 n.20
 Reynolds, J. 166 n.35
 Richard, E. 86 n.38, 88 n.45
 Richardson, P. 195 n.34, 196 n.36,
 203 n.57, 208 n.70, 306 n.15,
 317 n.47, 324 nn.63-64
 Riches, J. 58 n.29, 216 n.3, 239
 n.76
 Ridderbos, H. 20
 Ritschl, A. 5-6

- Rivkin, E. 70 n.65
 Robinson, J. A. T. 116 n.54, 253 n.28, 302 n.1, [276 n.32]
 Robinson, J. M. xiii n.9
 Roo, J. C. R. de 359 n.77
 Ropes, J. H. 79 n.9
 Rothschild, F. A. 328 n.74
 Rowdom, H. H. 246 n.14
 Rowland, C. 282 n.25, 284 n.31, 292 n.52, 293 nn.57, 60, 204 n.63
 Ruether, R. 21, 187 n.16, 188 n.20
 Ruppert, L. 71 n.67
- Saldarini, A. J. 18 n.60, 23 n.2, 55 n.19, 138 nn.27, 28, 140 n.32, 141 n.37, 143 n.39, 145 nn.46, 51, 52, 304 n.6
 Salvesen, A. xi n.2
 Sanders, E. P. xxi n.45, xxv n.57, 18 n.61, 19, 23 n.73, 31 n.22, 32 n.30, 34 n.34, 52 n.8, 53 nn.9, 10, 54 nn.11, 13, 15, 55 n.16, 56 n.24, 57 n.26, 59 n.31, 61 n.36, 63 n.45, 64 n.48, 66 n.53, 67 n.54, 68 nn.58-60, 78 n.6, 131 n.9, 132 n.11, 134 n.19, 135 nn.20-22, 136 nn.23, 24, 141 n.37, 144 n.44, 145 nn.48, 50, 51, 146 n.53, 150 n.62, 155 n.3, 173 n.60, 174 n.64, 237 n.70, 238 n.72, 346 n.30, 348 n.38, 356 n.66
 Sanders, J. T. xix n.36, 186 nn.6, 7, 9, 187 n.10, 198 n.43, 199 n.49
 Sandmel, S. 186 n.4, 187 nn.12, 17, 302 n.2, 328 n.74
 Schechter, S. 33 n.31
 Schiffman, L. H. 40 n.45, 55 n.23, 136 n.23, 290 n.45, 308 n.24, 310 n.28, 317 n.47, 346 n.30, 346 n.30, 347 nn.33, 34, 356 n.67
- Schillebeeckx E. 335 n.87, [270 n.14]
 Schlosser, J. 66 n.52
 Schmithals, W. 6 n.18, 90 n.48, 157 n.11
 Schnelle, U. xxviii n.67
 Schoedel, W. R. 345 n.21
 Schoeps, H. J. 328 n.74
 Scholem, G. G. 283 n.29
 Schoon, S. xviii n.33
 Schrenk, G. 171 n.53
 Schulz, S. 115 n.53
 Schürer, E. 17 n.54, 24 n.2, 25 n.5, 31 n.24, 40 n.45, 43 nn.55-8, 44 n.60, 47 n.70, 54 n.13, 77 n.4, 82 n.26, 83 nn.28, 31, 95 n.66, 110 n.34, 130 nn.3, 5, 131 n.7, 140, 145 n.51, 159 n.18, 168 n.45, 48, 219 n.19, 223 n.28, 229 n.48, 244 n.8, 290 n.45, 302 n.3, 316 n.43, 317 nn.46, 48, 329 n.77
 Schürmann, H. 71 n.68
 Schweitzer, A. 8-9
 Schweizer, E. 71 nn.67, 69, 86 n.39, 101 n.5
 Scobie, C. H. H. 88 n.45
 Scroggs, R. 225 n.35
 Segal, A. xvi n.27, xxviii nn.68, 69, 24 n.1, 29 n.18, 32 n.28, 33 n.32, 35 n.34, 41 n.49, 42 n.52, 54 n.13, 56 n.25, 141 n.36, 161 n.26, 173 n.61, 285 n.34, 292 n.50, 327 n.68, 328 n.74, 341 n.6, 306 n.81
 Shukter, M. B. 306 n.15
 Sigal, P. 201 n.54, 326 n.67
 Simon, M. xix n.36, 25 n.5, 83 n.29, 85 n.35, 88 n.44, 93 n.56, 302 n.1, 304 n.6, 310 n.28, 311 n.31, 314 n.37, 315 n.42, 324 nn.63-65, 343 n.13, 344 nn.19, 20, 345 nn.25, 26, 346 nn.27, 28, 30, 347 nn.31, 33, 348 nn.35, 37, 349 n.40, 352 n.53.
- Simpson, J. W. 194 n.32
 Smalley, S. S. 264 n.54
 Smallwood, E. M. 108 n.26
 Smith, D. M. 288 n.40
 Snyder, G. F. 295 n.68
 Söding, T. xxviii n.67
 Sparks, H. F. D. 17 n.55
 Spencer, F. S. 96 n.69
 Spicq, C. 115 n.53
 Stanton, G. N. xxiii n.50, 61 n.37, 187 n.14, 205 n.61
 Stauffer, E. 28 n.14
 Steenburg, D. 256 n.36
 Stendahl, K. 19 n.64, 79 n.11, 81 n.22, 161 n.25, 164 n.31, [270, 271 n.16]
 Stone, M. E. 17 n.54
 Strack, H. L. 18 n.59, 298 n.79
 Strange, J. F. 13 n.41
 Strathmann, H. 105 n.21
 Strauss, D. F. 7 n.21
 Strecher, G. 348 n.37
 Strobel, A. 70 n.64
 Stroumsa, G. G. xxiii n.50
 Strugnell, J. 292 n.52
 Stuhlmacher, P. 287 n.36, 360 n.81, [271 n.18]
 Suggs, M. J. 278 n.19
- Tabor, J. D. 245 n.13
 Tannehill, R. C. 198 n.45
 Tannenbaum, R. 166 n.35
 Taylor, J. E. 305 n.12
 Taylor, M. S. xxii n.48
 Taylor, N. 113 n.48, 161 n.26
 Taylor, V. 50 n.3, 60 nn.33, 34, 150 n.63, 220 n.20
 Theissen, G. 66 n.53
 Thoma, C. 32 n.27, 134 n.18, 211 n.78, 213 n.82, 261 n.48, 285 n.34, 290 n.46, 323 n.58
- Tilborg, S. van 204 n.60
 Tillard, J. M. R. [268 n.10]
 Tomson, P. xvii n.28, xviii n.33, xxi n.42
 Trakatellis, D. 345 n.22
 Trebilco, P. 116 n.37, 344 n.17
 Turner, M. M. B. 246 n.14
 Twelftree, G. H. 237 n.67
 Tyson, J. B. 180 n.76, 198 nn.42, 43, 45
- Urbach, E. E. 26 n.10, 29 n.17, 31 n.22, 33 n.32
- Vanboye, A. 107 n.24, 122 nn. 65, 66, 127 nn.73, 74, 128 n.74
 Vermes, G. 17 n.54, 46 n.66, 55 nn.20, 23, 188 n.21, 211 n.80, 225 n.36, 288 n.43, 231 n.51, 296 n.72
 Vorgrimler, H. 341 n.1, [261 n.1]
- Wahide, U. C. 206 n.64
 Wanamaker, C. A. 193 n.32
 Wander, B. xi n.1, xiv n.13, xix n.33, xx n.36, xxiv n.55
 Watson, F. 185 nn.1, 3
 Wedderburn, A. J. M. 182 n.82, 251 n.26
 Weiss, J. 8, 10
 Wells, G. A. 251 n.26
 Westerholm, S. 33 n.32, 179 n.74
 Wilckens, U. 86 n.39
 Wilde, R. 342 n.11
 Wiles, M. 352 n.18, [271 n.18]
 Wilken, R. L. 98 n.74, 311 n.31, 324 n.65, 341 n.7, 342 n.11, 343 n.14, 344 nn.18, 20, 345 n.25, 346 nn.28, 29, 349 n.41
 Williams, A. L. 342 n.11
 Wilson, M. R. 26 n.9, 317 n.47
 Wilson, R. McL. 119 n.60, 120 n.62

- Wilson, S. G. xviii n.33, xx n.49,
 xxi n.42, 90 n.48, 92 n.53, 100
 n.1, 162 n.28, 306 n.15, 311 n.31,
 344 n.16, 345 nn.21, 22
- Wink, W. 12 n.39
- Witherington, B. 64 n.49, 110 n.37
- Wrede, W. 10, 164 n.31
- Wright, N. T. 22 n.72, 160 n.24,
 254 n.34, 262 n.52
- Wright, R. B. 140 n.31
- Yu, Y. K. 60 n.32
- Zeitlin, S. 70 n.65, 354 n.59, 355
 nn.60, 64
- Zetterholm, M. xiv n.15, xxv n.56,
 xxvi n.58

主題索引

(數字為原書頁碼，即中譯本的邊碼。方括號內為附錄一的邊碼。)

- Abba 阿爸 224, 238
- Adam 亞當
 -and Christ 與基督 105,
 251-257, 264, 273-274, 277
 -dominion over the beasts 統
 治眾獸 153
 -worship of 敬拜 246,
 255-257, 271
 -ascent to heaven 升到天上 291
- Adversus Judaeos 反猶太人
 342-344
- Akiba 亞基巴 219, 223, 293,
 306, 317, 331
- Alexandria 亞歷山大里亞 346n
- Almsgiving 施捨 165n, 34,
 171-172
- Amen 阿們 237
- Angel 天使
 -of the Lord 主的 28, 282-286
 -worship of 敬拜 294
- anti-Judaism 反猶太教
 -Christian 基督教的 xxx, 第
 八章多處
 -in the NT 《新約》中 185-189,
 192
 -in Acts 《使徒行傳》中 186
 -in John 《約翰福音》中 187,
 208-212
 -in Matthew 《馬太福音》中
 187, 200-206
 -in Paul 保羅書信中 185-186,
 192, 390
 亦見 Adversus Judaeos 反猶太
 人; anti-Semitism 反猶主義
- Antioch 安提阿 98, 165-167,
 346n
 -incident at 安提阿事件
 172-179
- anti-semitism 反猶主義 20-21,
 186-189, 326, 349, 370n, 378n,
 [269]
 -in Luke 《路加福音》中
 198-200
 -in John 《約翰福音》中 206,
 211-212
 亦見 Anti-Judaism 反猶太教
- apostasy 叛教 xxviii, xxx, 89,
 175, 294, 317
- apostleship (Paul's) 使徒職分
 (保羅的) 161, 169,
 [273-274]
- apotheosis 神化 245
- apostolic decree 使徒的信條
 xxv, 197
- ascension 升天
 -of Christ 基督 245
 -of Isaiah 以賽亞 245, 308
- atonement 贖罪 19, 46, 159, 180,
 -Day of 贖罪日 52, 59, 61,
 104, 118, 311
- baptism 洗禮 10, 71-72, 77n, 91,
 103, 167, 315n
- binitarianism/binity 二位一體
 260-262, 265-268, 284
- birkat ha-minim* 持異端邪說者
 的祝禱 289, 290, 302n, 312

- blasphemy 瀆神 29, 61, 68, 84, 223, 225n, 236, 238, 318
- boasting 誇耀 181
- Body of Christ 基督的身體 101-103, 123, 251-253, 337
- Christianity 基督教 xvii-xviii, 352-354, 356-357, 362, 363-364
- diversity of 多樣性 6, 331-332, [274-280]
- Galilean 加利利的 6
- Hellenistic 希臘化的 5-7, 331
- as Israel 作為以色列 21, 324-328, [268-269]
- Jewish 猶太的 3, 6, 115, 183, 290, 304-306, 307, 310, 313, 324, 326, 331, 348-350
- Jewish sect 猶太教派 3, 99, 138n, 164, 301, [267, 279-280]
- Jewishness of 猶太性 xv, xxix-xxx, xxxiii, 1, 23
- as third race 作為第三種族 324
- christology 基督論 xxvi-xxvii, 6, 9-12, 68, 第十至十一章多處
- corporate 共同體 251, 256
- of Hebrews 《希伯來書》的 272-275
- of James 《雅各書》的 276-277
- of John 《約翰福音》的 209, 213, 234, 235n, 239, 287, 292, 297-299, 305, 313-314, 319-320, 322-323
- of Matthew 《馬太福音》的 278-281
- of Paul 保羅的 252-256, 262-263, 265, 270, 320
- of I Peter 《彼得前書》的 276-277
- of Revelation 《啟示錄》的 281-286
- 亦見 Jesus 耶穌, Adam 亞當, Wisdom 智慧
- circumcision 割禮 4, 39-41, 42, 59, 110, 139, 151, 157, 159n, 164-169, 170-173, 175-176, 178, 181, 183, 194, 315n, 326, 334, 346, [271]
- collection (Paul's) 捐項 (保羅的) 112-113
- council 會議
- of Antioch 安提阿 345
- of Elvira 埃爾維拉 346n
- of Jerusalem 耶路撒冷 169-172, 178, 181
- of Laodicea 老底嘉 345-346
- covenant 聖約 29-30, 32-35, 37-42, 59-60, 72-74, 80, 83-84, 106, 113, 第六至七章多處, 155, 185, 191-193, 195-196, 205, 278, 306, 312, 326-327, 355-356, 359-360, [272]
- new covenant 新聖約 59-60, 72, 107, 115, 117, 121, 137, 155, 326-327, 341-342, 360, 361-362
- two covenants 兩個聖約 107, 117-118, 326, 339-340, 359-360, 363
- covenantal nomism 恩約守法主義 32-35, 38, 42, 129, 135, 139, 146, 第七章多處
- Dead Sea Scrolls 死海古卷 15-17, 30, 53, 69, 137, 140, 147, 148n, 181
- Diaspora (Judaism) 散居的猶太人 xxii, xxv, 25, 31, 34n, 40, 43, 47, 53, 72, 82-83, 85, 91-93, 101, 112, 155, 168, 190, 215, 217, 249, 258, 304
- election 揀選 xxvii-xxviii, 29-31, 34, 38, 83, 109, 129, 154, 157, 178-179, 184, 185-186, 188-189, 192, 196, 211-214, 215, 301, 306, 324, 326
- Elisha ben Abuyah 本·阿布亞 285, 287, 293-294
- eschatological consciousness of first Christians 第一代基督徒的終末意識 108, 123
- Essenes 愛色尼派 16, 24, 46, 99, 142, 145, 147n, 148, 173, 302, 304
- as priestly community 作為祭司社群 55
- and table-fellowship 同桌吃飯 141, 146-149
- Eucharist 聖餐 120n
- as sacrifice 作為獻祭 334-335
- 亦見 Lord's Supper 主的晚餐
- eunuch, Philip and 太監·與腓利 96
- faction 宗派
- Christian 基督教 2-3, 6
- Jewish 猶太教 24n, 36, 135-146, 149, 150-153, 163n, 183, 189, 191, 209, 211, 289, 302, 312
- high-priestly 大祭司 68-70
- 亦見 Sectarianism 教派主義
- faith in Jesus 對基督的信仰 7, 98, 176n, 247, 277, 299
- food laws 食物律法 39, 41-42, 83, 134n, 139, 151, 155, 166, 172-176, 181, 183
- forgiveness 赦罪 9, 19-20, 59-62, 68, 73, 74, 117, 126, 143
- fundamentalism 基要主義 330
- Gentile mission 向外邦人傳道 113, 150, 193, 289, 301, 307
- Gnosticism/Gnostic 諾斯替主義 10-12, 14-15, 101, 314, 330
- God 上帝
- as binity 作為二位一體 260-262, 265-268, 284
- glory of 之榮耀 64, 250, 260-261, 280 (亦見 Shekinah)
- as trinity 作為三一 225, 260, 320-321
- 亦見 Monotheism 一神論
- God-fearers 敬畏上帝者 165-167, 173, 176, 215
- Halakah 哈拉卡 130-132, 135, 139, 141-142, 146, 156, 277, 303, 312, 330, 332
- 亦見 Law (oral) 律法 (口頭)
- Hebrews 希伯來人 81-86, 91-95
- Hebrews, letter for 《希伯來書》 26, 127, 157, 245, 313, 334, 336
- and christology 與基督論 272-276
- and parting of ways 與分道揚鑣 301
- and platonic thought 與柏拉圖主義思想 117, 275-276
- and priesthood 與祭司職 127
- and Temple 與聖殿 70, 81, 115-121
- Hellenism/Hellenists 希臘化/希臘化人
- Jewish 猶太教 xvii, 9-10, 12-13, 27, 30-32, 39, 42, 46, 81-90, 86, 351
- Christian 基督教 5-6, 10-14, 66, 76, 81-95, 97-98, 100-101, 103, 113, 115, 160, 163n, 164, 166, 331

- and law 與律法 157
 -and Temple 與聖殿 157, 164n, 169, 215
 heresy 異端 xxiii, xxvi-xxvii, xxix, 312, 314
 -"two power" 「兩個權柄」 285-286, 293
 heretics (*minim*) 異端 31n, 208, 289-290, 294, 302n, 308-310, 346-348
 History of Religions school 宗教歷史學派 5, 10, 248, 251
 Holocaust 大屠殺 20, 186
 hypostasis 實體 259, 263
 image of God 上帝的形象 253, 255-257, 285, 323n
 incarnation 道成肉身 22, 266, 299, 319-320, 337, [260-261]
 Israel 以色列 xxvii, 21, 25, 28-39, 41-43, 46-47, 50, 51-54, 71-72, 83, 88-89, 92-93, 109-110, 121, 129, 136-137, 141-142, 146, 149-155, 159-160, 167-168, 178-179, 第八章多處, 215, 229, 238, 241, 246, 267, 294-295, 301, 314, 322, 323, 324-327, 354-357, 358-359, 363, 364, [268-269, 277]
 James 《雅各書》 40, 80, 81, 156, 168, 172-179, 181, 276-277, 305, 289n
 Jerusalem 耶路撒冷 4, 6, 13, 39, 43-47, 49-51, 53, 63-65, 74-75, 76-83, 85, 86-87, 93-98, 103-104, 106, 113-117, 124-126, 136-137, 151, 155-156, 167-168, 183, 190, 195, 233, 289n, 304-306
 -Council of 會議 169-172, 178, 181
 -new/heavenly 新/天上的 119-121, 195
 Jesus 耶穌
 -as (last) Adam 作為(最後的)亞當 251-256, 257, 264, 266, 274, 277
 -as angel 作為天使 286
 -authority of 之權威 60, 127, 133, 228, 230-232, 236-239, 240, 241, 247, 280, 291
 -death of 之死 66, 67-68, 70-74, 78-79, 94, 103-105, 117-118, 124, 163n, 222, 230, 240, 241, 247, 274, 277
 -as sacrifice 作為獻祭 70-73, 78, 79, 94, 105, 119, 126
 -as divine presence 作為神聖臨在 101-103, 279-281
 -exorcisms of 驅鬼 232, 236
 -and forgiveness 與赦罪 19, 59-61, 73-74
 -and Gentiles 與外邦人 149-153, 162
 -as God 作為上帝 218, 262, 266-270
 -as High Priest 作為大祭司 118, 127, 174-176, 334
 -Jewishness of 猶太特性 7, 10-11, 15, 21, 188
 -in John 《約翰福音》中 123-125, 232-234, 242, 245, 247-251, 第十章多處, 276-277
 -as Messiah 作為彌賽亞 21, 42, 76-77, 84, 86, 93, 147, 154, 156, 158, 165, 170-171, 188, 192, 199, 208-210, 218-223, 225-226, 243, 288
 -and monotheism 與一神論 第九章多處, 250, 262-263, 300, 318, 320-322
 -preexistence of 前存在 256-257, 277, 287
 -as prophet 作為先知 9, 218, 235-237, 241, 295, 313
 -resurrection of 復活 105, 119, 122, 123, 204, 223n, 241-245, 247, 253, 262, 264-265, 271, 274-276, [263-265, 268]
 -as revealer 作為啟示者 241, 290-298
 -self-consciousness of 之自我意識 215, 219, 222, 224, 226, 240, 243, 287, 291, 299, 300, 321-322
 -and sinners 與罪人 135-142, 144, 146, 149, 163n, 183, 325
 -as sinner 作為罪人 146n
 -as Son of Man 作為人子 60, 152, 226-230, 233, 240, 243, 281-283, 291-292, 295, 298
 -and Spirit 與聖靈 263-266, 271
 -and table-fellowship 與同桌吃飯 141-149
 -and Temple 第三章多處, 77
 -trial of 審判 68-70, 85, 220, 222, 225n
 -as Wisdom 作為智慧 231-232, 256-263, 266-268, 272-273, 278-281, 296-298, 299, 319-323
 -worship of 敬拜 216-218, 226, 267-270, 286
 Jesusolatry 耶穌偶像崇拜 324
 Jewish/Christian dialogue 猶太教-基督教對話 xxviii-xxx, 322-324, 325-329, 332, 337-338, 339-340, 353, 356-357
 Jewish Christianity 猶太的基督教 見 Christianity, Jewish 基督教, 猶太的
 Jewish tax (*fiscus Judaicus*) 猶太人稅 43, 50, 83, 112, 316-317
 Judaism (*Judaismos*) 猶太教 xvi-xvii, xxii, 25, 30, 191-192, 250-254, 356-357, 362, 363-364
 -boundaries of 之界限 xxii-xxiii, 83, 137, 150, 153, 183, 212, 290, 298, 337 (亦見 Law as boundary 律法作為界限)
 -diversity of 多樣性 16, 74, 95n, 250, 301
 -feasts of 節期 43, 46, 53, 124-125, 137, 344-345
 -four pillars of 四個支柱 xiii-xiv, xxiv-xxviii, 第二章多處, 126, 215, 301, 319
 -inter-Jewish polemic 猶太教內部的論戰 137-139, 189, 211
 -"intertestamental" 「兩約之間」 16-17
 -not a missionary religion 並非傳教式的宗教 166n
 -"orthodox" 「正統」 25, 312
 -sectarian 教派主義 24n, 25, 36, 135-146, 149, 150-153, 163n, 180, 183, 189, 191, 209, 211, 289, 302, 312
 Judaisms 諸猶太教 24, 26, 47, 189, 209, 212, 290, 313, 353
 Judaize/Judaizers 猶太派基督徒 4-6, 165-167, 173, 316, 363
 justification by faith 因信稱義 19, 163, 177-178, [270-271]
 Kaddish 卡迪什 50

- kingdom of God 上帝國 7-8, 11, 72, 216, 236, 295
- bar Kochba 巴柯巴 13
- land, the 應許之地 24-25, 29-32, 42-45, 50-57, 85, 88-89, 135, 191, 215
- Last Supper 最後的晚餐 71, 72, 74n, 79, 124n, 154
- law 律法 xiv, xxiv-xxvi, 25, 32-38, 42-43, 52-68, 83-85, 92, 118, 125, 第六章多處, 163, 172-177, 191-193, 262-263, 280n, 287, 289n, 298, 309, 327, 329-331, 361
- as boundary 作為界限 35, 41-42, 136, 146, 150, 160, 163, 174, 182-183
- and first Christians 與第一代基督徒 154-156, 第七章多處, 200-206
- and Hellenists 與希臘化人 157-158
- as identity marker 作為身份標誌 xxv, 35, 41-42, 139, 146, 174
- in Matthew 《馬太福音》中 133-134, 200-204
- oral law 口頭律法 130-132 (亦見 Halakah 哈拉卡)
- as privilege 作為特權 37-38, 160, 181
- = Wisdom 相當於智慧 37, 231
- “works of law” 「律法的工」 162, 179-183, 196
亦見 Torah 妥拉
- lawlessness 無律法 114, 200; 亦見 sinners 罪人
- legalism 律法主義 19, 33
- Liberal Protestantism 自由派新教 6, 8-9, 11, 135, 188, 216
- Lord (*kyrios*) 主 247-251, 266, 277
- Lord's Supper 聖餐 10, 103, [272] 亦見 Last Supper 最後的晚餐
- Matthew 《馬太福音》
- christology of 之基督論 278-281
- law in 之中的律法 133-134, 200-204
- redaction of Mark 對《馬可福音》的編輯 134, 142n, 201-202, 218n, 279
- Melchizedek 麥基洗德 118-119, 246, 275-276, 282-284
- Memra 美拿 xxvi
- Merkabah mysticism 馬卡巴神秘主義 283, 292-293
- Messiah 彌賽亞 21, 42, 64, 67, 69-70, 76, 77, 81, 84, 86, 93, 123, 125, 147, 154, 156, 158, 165, 170-171, 178, 188, 192, 199, 218-223, 225-226, 229, 239, 247, 288-290, 301, 313, 317, 318, 323-324
- Messianic Jews 彌賽亞猶太人 xxi, 314, 326
- Metatron 寶座 285, 293
- minim* 見 heretics 異端
- monotheism 一神論 26-29, 214, 215, 230, 232, 240, 250, 256, 261-263, 267-268, 271, 285-287, 299, 300, 319-322, [271]
- Nicaea 尼西亞 225, 321
- Nicodemus 尼哥底母 209-210, 295, 300
- orthodoxy 正統 xxiii, xxvi-xxvii, 7, 25, 312, 321, 348-350
- parting of the ways 分道揚鑣 xi-xiv, xviii-xxiv, 1, 23, 47, 188, 第十二章多處
- and Acts 與《使徒行傳》 303
- and christology 與基督論 270, 290, 302, 322-323
- and Jesus 與耶穌 153, 214, 245
- and John 與《約翰福音》 206-209, 234, 288, 300
- and Hebrews 與《希伯來書》 121
- and the law 與律法 178, 184
- and Matthew 與《馬太福音》 187, 200-206
- and Paul 與保羅 113, 178, 184, 250, 301
- and the people of God 與上帝的子民 324-329
- and priesthood 與祭司職 123, 126
- and Stephen 與司提反 94, 301
- Paul 保羅
- commissioning of 委託 161, 163n, 286n
- conversion of 皈依 19, 93-94, 96-97, 111, 160-161, 165, 286n
- and Israel 與以色列 xxvii-xxviii, xxix, 33, 110, 113-114, 117, 169, 178-179, 182-184, 192-196, 213, 267, 301, 323, 326, 357-363, 364-365
- and Jerusalem 與耶路撒冷 78, 97, 104, 112-115, 156, 167, 169-172, 177-178, 183, 195n
- and law 與律法 108-112, 第七章多處, 195, 213, 262-263, 270
- as persecutor 作為迫害者 80n, 93-94, 97, 157-164, 164n, 191
- and priesthood 與祭司職 106-108
- and purity 與潔淨 108-112
- and sacrifice 與獻祭 78, 103-106
- and Temple 與聖殿 78, 81, 87, 97, 100-103
- and women 與婦女 110-112
- Pentecost 五旬節 46, 76, 81, 122, 155, [265-267, 268]
- people of the land (應許之) 地的子民 24, 135
- Peter 彼得 2, 4, 5-6, 81, 95, 97-99, 109, 136, 155, 157, 165, 173-177, 181, 183, 211, 213, 220, 221-222, 246
- Pharisees 法利賽人 19-20, 67, 80, 96, 130-132, 138, 160, 167, 187, 189, 200-202, 204, 207, 302-303
- a purity group 潔淨的團體 54-55, 57-58, 138, 140-141, 145, 148
- not responsible for Jesus' death 對耶穌之死沒有責任 67-69
- = “separatists” 相當於「分離派」 42-46, 175
- and sinners 與罪人 135
- sympathy towards Jesus movement 對耶穌運動的同情 57, 58, 134, 156
- Philip 腓力 94, 95-96, 99
- Phinehas 非尼哈 159-161
- priest 祭司
- Christ as 基督 60-61, 118-120, 126, 274-276, [270]
- proselyte 改變宗教信仰者 40, 166, 170, 173, 215, 316
- baptism 洗禮 167, 315n
- eschatological 終末的 64

- purity 潔淨 51-58, 97
 -of Essenes 愛色尼派的 55-56, 173
 -importance of in Judaism 在猶太教中的重要性 51-58
 -Jesus and 耶穌與 56-58, 73, 97-98, 125, 132-134
 -and John 與約翰 125
 -and Paul 與保羅 108-112
 -of Pharisees 法利賽人的 54-55, 58, 138, 140, 144-145, 159, 173, 175
 -of priests 祭司的 52
 quest of historical Jesus 追尋歷史的耶穌 8n, 11-12, 22-23, 188n
- sabbath 安息日 40-41, 42, 71, 131-132, 134n, 139, 142, 151-152, 166, 201, 217, 228, 287, 345-346
- sacrifice 獻祭 9, 43, 46-47, 63, 70-73, 77-79, 93-94, 103-106, 106-107, 109-110, 115-120, 126, 217, 307, 333, 409
 -Eucharist as 聖餐作為獻祭 103, 334, 335-336
- sacrificial system 獻祭的體系 46, 59-60, 63, 70, 74, 91, 94, 104
- Saints of Most High 至高者的聖民 153, 229-230, 292
- Samaritans 撒瑪利亞人 40, 46n, 95-96, 99, 124, 150, 152, 190, 191, 207
 -influence on Stephen 對司提反的影響 88n
- Scripture 《聖經》 124, 194, 273, 309, 314-315, [261-262, 269]
 -and tradition 與傳統 127-128, 329-332
- sectarianism 教派主義 24n, 138n, 325
 亦見 Christianity as Jewish sect 基督教作為猶太教派 和 Judaism, sectarian 猶太教, 教派主義
- Sepphoris 塞弗里斯 31
- Shekinah 舍金納 280, 297
- Shema 示瑪 26, 217-18, 223, 239, 250, 320, 323
- sinners 罪人 55n, 125, 135-137, 312
 - = Gentiles 相當於外邦人 36-38, 136-137, 151n, 160, 163nn, 174-175, 177
 -and Jesus 135-136, 142-144, 146, 149, 163nn
 -and righteous 與公義 137-141, 325, 337
- Son of God 上帝之子 9, 69-70, 177, 210, 223n, 224-226, 240, 243, 245, 247, 275, 287, 291, 294, 299-300, 319-322
- Son of Man 人子 60, 150, 152, 216, 226-230, 233, 240, 241n, 243, 245, 281-283, 287, 291-292, 295, 298
- Spirit, Holy 聖靈 72, 100, 106, 236, 246, 264, 269
 -experience of 聖靈經驗 79, 252, [265-267, 278-279]
 -power to bestow 賦予他人聖靈 246
- Stephen 司提反
 -and law 與律法 115, 157
 -and Temple 與聖殿 65-66, 84-95, 98, 100, 113, 117, 121, 157, 164n, 169, 178, 215, 301
- supersessionism 取代主義 xxx
- synagogue 會堂 47, 50, 57, 80, 82-83, 91, 101, 107-108, 166-167, 187-188, 197, 200-206, 217, 234, 249, 288-290, 302, 307, 309, 314, 344-345
 -at Sardis 撒狄 343-344
 syncretism 融合主義 27-28, 159, 174, 248
- table-fellowship 同桌吃飯
 -Christian 基督徒的 155
 -Essene 愛色尼派的 141-149
 -and Jesus 與耶穌 141-149
 -and Paul 與保羅 170, 173-177, 269
 -and Pharisees 與法利賽人 140, 141-149
- Temple 聖殿 xiv, xxiv
 -cleansing of 清潔 62-65, 74, 77, 151;
 -destruction of 毀滅 43, 63-64, 65-67, 73-74, 81, 84, 91, 116, 138n, 220, 302, 333
 -first Christians' attitude to 第一代基督徒的態度 76-81, 100-103
 -and Hebrews 與希伯來人 115-121
 -Jesus' attitude to 耶穌的態度 第三章多處, 77
 -"made with hands" 「人手所造的」 第四章
 -other temples 其他聖殿 46
 -and Paul 與保羅 100-103
- Torah 妥拉 32-42, 46, 52-53, 83, 116, 第六章多處, 154-157, 165, 171-172, 178, 180-181, 184, 185, 203, 208, 212-214, 215, 260-261, 263, 280, 289, 296, 298, 301, 303, 309, 312-313, 320, 322-323, 329-332
 亦見 law 律法
- trajectories 軌跡 xiii
- Trinity 三一 xxvi-xxvii, 225, 260, 320-321
- Tübingen school 圖賓根學派 第一章
- two powers 兩個權柄 xxvi, 285-286, 293, 320
- Wisdom 智慧 15, 37, 256-267, 268, 271, 272-277, 272-280, 296-299, 319-323
 -as "hypostatization" 作為「實體化」 259-260, 263
 -as personification 作為人格化 28, 232, 278, 319
- women 婦女 見 Paul and women
- worship 敬拜
 -of Adam 敬拜亞當 246, 255-257, 271
 -of angels 敬拜天使 294
 -of Jesus 敬拜耶穌 216-218, 226, 267-270, 286
- Yahoe! 雅赫 282-284
- Yohanan ben Zakkai 約哈拿 208, 293, 303, 306
- zeal (for the law) 對律法的狂熱 30, 33-34, 45, 158-161, 175, 191
- Zealots 奮銳黨人 16, 24, 31, 62, 159nn, 168, 302
- Zion 錫安 31, 44, 45, 47, 64, 77, 85, 112, 114, 120, 124