



克雷格·G. 巴肖罗缪
Craig G. Bartholomew
迈克·W. 戈欣 著
Michael W. Goheen
张杰克等 译 罗宇芳 校

圣经戏剧

——找寻我们在圣经故事中的角色

Holy Bible

In the beginning God created the heaven and the earth.

And the earth was without form, and void; and darkness was upon the face of the deep. And the Spirit of God moved upon the face of the waters. And God said, Let there be light: and there was light. And God saw the light, that it was good: and

God divided the light from the darkness. And God called the light Day, and the darkness he called

Night. And the evening and the morning were the first day. And God said, Let there be a firmament in the midst of the waters, and let it divide the waters from the waters. And God made the firmament: and divided the waters which were under the firmament from the waters which were above the firmament: and it was so. And God called the firmament Heaven. And

the evening and the morning were the second day. And God said, Let the waters under the heaven be gathered together into one place, and let the dry land appear: and it was so. And God called the dry land Earth; and the gathering together of the waters called he Seas: and God saw that it was good. And God said, Let the earth bring forth grass, the herb yielding seed,

and the fruit tree yielding fruit after his kind, whose seed is in itself, upon the earth: and it was so. And the earth brought forth grass, and herb yielding seed after his kind, and the tree yielding fruit, whose seed was in itself, after his kind: and God saw that it was good. And the evening and the morning were the third day. And God said, Let there be lights in the firmament of

the heaven to divide the day from

the night; and let for signs, and for seasons, and for days, and years: And let them be for lights in the firmament of the heaven to give light upon the earth: and it was so. And God made two great lights; the greater light to rule the day, and the lesser light to rule the night: he made the stars

in the firmament of the heaven to give light upon the earth. And to rule over the day and over the night, and to divide the light from the darkness: and God saw that it was good. And the evening and the morning were the fourth day. And God said, Let the waters bring forth abundantly the moving

Copyright©2004 by Craig G. Bartholomew and Michael W. Goheen

Originally published in English under the title

The Drama of Scripture

By Baker Academic,

a division of Baker Publishing Group,

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

All rights reserved.

上海市版权局著作权合同登记章图字:09-2012-603号

图书在版编目(CIP)数据

圣经戏剧:找寻我们在圣经故事中的角色 / (美)

巴肖罗缪 (Bartholomew, C. G.), (美) 戈欣

(Goheen, M. W.) 著;张杰克等译;罗宇芳校. —上海:

同济大学出版社, 2012. 9

书名原文: The Drama of Scripture: Finding Our
Place in the Biblical Story

ISBN 978-7-5608-4954-6

I. ①圣… II. ①巴… ②戈… ③张… ④罗…

III. ①《圣经》-通俗读物 IV. ①B971-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 199495 号

圣经戏剧——找寻我们在圣经故事中的角色

克雷格·G. 巴肖罗缪 迈克·W. 戈欣 著 张杰克等 译 罗宇芳 校

责任编辑 张睿 特约编辑 罗曼 责任校对 张德胜 封面设计 柏拉图

出版发行 同济大学出版社 www.tongjipress.com.cn

(地址:上海市四平路 1239 号 邮编:200092 电话:021-65985622)

经 销 全国新华书店

印 刷 四川五洲彩印有限责任公司

开 本 700mm × 1 000mm 1/16

印 张 15.75

印 数 1-5 000

字 数 315 000

版 次 2012 年 9 月第 1 版 2012 年 9 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5608-4954-6

定 价 35.00 元

本书若有印装质量问题, 请向本社发行部调换
版权所有 侵权必究

《圣经戏剧》是圣经学术的典范，它将有效的圣经批评理论与信仰之情结合起来，相信永生神在他的话语中启示自己。此书引人入胜，为学生们展现出圣经的全景，而这一全景数百年来被教派之争所遮蔽，被启蒙运动的理性主义所破碎。此书成功地描绘了人可以真正生活于其中的圣经世界，因此，便在圣经与基督徒生活之间的鸿沟之上架起了一座桥梁。

基督世界学院诺特丹研究生院 玛丽·E. 希利

本书简短却深入人心、引人入胜的综述，概观了圣经激动人心的戏剧性信息，从创世到人类的堕落，再到救赎，即从《创世记》到《启示录》。不仅对于开始学习神学的学生，而且对于一切盼望不仅见圣经之树木而且见其森林之人，都将成为一本必读之书。

伦敦神学院新约教授 马克斯·特纳

对叙事体裁之重大意义的重新发现，是新近在圣经解释领域中最重要洞悉之一。这本独具匠心的杰作，为求知心切的学生们提供了一本精美的入门书籍。同时对现代学术具有深刻的认识。巴肖罗缪和戈欣将圣经的故事以如此的方法展开来，叫当今的世界可以经历这故事；他们着实为基督教界做了一件美好的事情。

格洛斯特郡大学 特雷沃·库灵

目 录

中文版序	(1)
前言	(3)
序 幕 宏大叙事的《圣经》	(1)
第一幕 上帝建立他的国度：创世	(15)
第二幕 国度里的叛逆：人的堕落	(29)
第三幕 君王拣选以色列：救赎开始	(35)
幕 间 一个即将终结的王国的故事：两约之间的过渡时期	(109)
第四幕 王的到来：救赎的完成	(127)
第五幕 传播王者的消息：教会的使命	(175)
第六幕 王的归来：圆满救赎	(203)
注 释	(213)

中文版序

基督教和圣经对西方文化的巨大影响为中国读者所熟知，但西方文化也同样根基于古代希腊罗马文明。然而基督教的圣经却出自古老的犹太文化，虽然这犹太文化多少也受到希腊文化的熏染，以希腊罗马哲学为框架的基督教神学似乎日益显出其弊端。许多西方神学家和圣经学家们已经开始寻找阅读圣经的新方法，试图将基督教的神学重新建立于圣经本身之上。

建立以圣经为基础的神学意味着以圣经本身为出发点，深刻潜入圣经文字中，从中寻找真理、教义；而非以任何哲学框架为前提来建立神学体系，并且使用圣经中的文字来为这个神学体系作佐证。这种用圣经文作佐证的使用方法已经开始被许多人摒弃，取而代之的是对建立圣经神学的巨大兴趣，对寻找新的阅读圣经方法的极大热情。

《圣经戏剧——找寻我们在圣经故事中的角色》正是体现了阅读圣经新方法的一部杰作。作者巴肖罗缪和戈欣用简洁的语言介绍了从起初到末了的整个圣经故事，并向读者展示丰富的圣经内容，与人们常常认为的枯燥无味的神学形成鲜明对比。愿读者从中不仅找到自己在圣经故事中的位置，而且也从中体味圣经话语中的智慧和真理，这智慧和真理便是神亲自通过圣经向人启示的，而非以任何人类哲学框架为指导的神学。

本书经由美国东南浸信神学院（Southeastern Baptist Theological Seminary）的希斯·托马斯教授（Dr. Heath A. Thomas）的推荐，很高兴现在能与中国读者见面，在此特向托马斯博士致以感谢！

罗宇芳

2010年6月于美国北卡

前 言

本书缘起于2000年夏天迈克·戈欣（Mike Goheen）与克雷格·巴肖罗缪（Craig Bartholomew）在英国伯明翰的一次会面。出于教授圣经神学这门课的需要，戈欣邀请巴肖罗缪（一位圣经学者）为他编写一部该课程的教材。巴肖罗缪提议两人合写，以确保该书既能及时汲取圣经研究（巴肖罗缪的专长）之最新成果，又可及时汲取关于传教学和世界观之最新研究成果（戈欣的主要研究方向）。一直有一种说法，即合写一本书往往会毁掉一段友谊。但我们非常高兴地告诉您：直至合作结束，我们的友谊依然完好无损。事实上，这项工作使我们彼此都有所增益。

《圣经戏剧》的写作面向大学一年级学生。它是为救赎主大学（Redeemer University College，位于加拿大安大略省安卡斯特镇）开设的圣经神学入门课程而写的。

《圣经戏剧》讲述了圣经中关于救赎的故事，它完整连贯地描述了上帝在其国度中所做的一系列工作。上帝创造了世界，人类的背叛却毁坏了这个世界，于是上帝开始重建这个世界：“虽然这个世界执意走向毁灭，但上帝并没有抛弃它，他还是依然爱着这个世界。为了寻回那些失散的人做他的子民，重建这个世界做他的国度，他开始了漫长的拯救

历程。”¹ 圣经讲述了上帝救赎的漫长过程。这是一部前后一致且渐渐展开的戏剧，它讲述了历史中上帝为拯救整个世界而采取的行动。圣经涵盖了历史、诗歌、道德教训、神学教训、令人欣喜的应许、教导性原则以及诫命，但圣经绝不是这些内容的杂乱集合；从根本上说，它是有序连贯的。圣经里的每一部分——每一事件、书卷、人物、诫命、预言和诗歌——务必根据同一故事脉络的情境加以理解。²

我们中的许多人把圣经似乎仅仅当作片段的拼图来读——神学片段、道德片段、历史批判片段、布道片段、灵修片段。但是，当我们以这种片段的方式来阅读圣经时，就会忽视神圣作者试图通过该故事来塑造我们生活的意图。所有人类的社群生活都关联于某一个故事，这个故事提供了理解历史意义的文本并塑造和指导他们的生活。如果允许圣经片段化，那么它就陷入被吸收进任何正在塑造我们文化的其他故事的危险之中，而且它将因此停止塑造我们的生活，而塑造我们的生活是它本应行的。

我们还借鉴汤姆·莱特的有益比喻，将圣经看作一部戏剧。³ 不过，莱特论及了五幕（创世、罪、以色列、基督、教会），而我们是以前六幕剧的形式讲这个故事。⁴ 我们增加了新天新地的到来作为这部圣经戏剧最终独特的元素。我们还加入了序幕，这一序幕初步表明了，由一个故事来塑造的人类生命意味着什么。

如果你使用本书作为圣经课程学习的教材，你可以从我们的网站（www.biblicaltheology.ca）上获取相关资料来更好地使用本书：一份课程提纲、一些 PPT 幻灯片、一份为期 13 周课程的阅读计划表、补充阅读，等等。

如此规模工作的完成总是包含除作者之外的许多人的贡献。在此，我们向他们中的一些人表示感激。首先，我们感谢读过不同时期手稿并给予批评意见的救赎主大学的学生，尤其是伊莉莎白·比伊斯特（Elizabeth Buist），伊莉莎白·克莱普威克（Elizabeth Klapwyk），伊恩·范·力文（Ian Van Leeuwen），以及迪伦·诺夫齐格（Dylon Nofziger）。我们为道恩·波克拉尔（Dawn Berkelaar）对本书的一小部分所提供的帮助表示感激。对于书中的图表和插图，我们向本·戈欣（Ben Goheen）的艺

术天赋表示感谢。曾任格洛斯特郡大学神学和宗教学院院长的弗雷德·休斯 (Fred Hughes)，自此项工作开始起就一直给予帮助和支持。他阅读了早期版本的整个手稿，提出了许多有益的建议。他邀请戈欣于2002年夏天（我们在此段时间完成大部分手稿）作为访问学者来到格洛斯特郡大学圣经翻译国际中心，这为戈欣和克雷格的合作提供了机会。同时，我们感谢救赎主大学的支持，从工作一开始，学校就提供了多种支持和帮助。我们还要感谢我们的朋友和同事——救赎主大学宗教和神学学院的基恩·哈斯 (Gene Haas) 和艾尔·沃特斯 (Al Wolters)，以及爱荷华州多特学院神学系的韦恩·科比斯 (Wayne Kobes)。基恩和韦恩也都给大一学生讲授圣经神学课程，他们的建议给予我们很大的帮助。艾尔是两位作者的良师益友，我们对他睿智的忠告和不倦的支持表示极大的感激。

在英国，艾伦·戴尔 (Alan Dyer) 和马可·伯查尔 (Mark Birchall) 一直支持此项工作，他们不止一次阅读手稿并给予许多有益的建议。令人悲痛的是，当我们把手稿交给出版商的时候，马可已经安息主怀。我们深切地怀念他。在南非，韦恩·巴奎森 (Wayne Barkhuizen) 也对手稿提出了有益的建议。

贝克学术出版社的主管吉姆·凯尼 (Jim Kinney)，给予我们诸多帮助和鼓励。他和他的一些同事阅读了初稿并给予了极有见地的评论和忠告，明显促进了终稿的形成。毫无疑问，最感激的是我们在救赎主大学的同事——艺术人文系主任及英语系成员——道格·罗尼 (Doug Loney)。身为作家，道格在此项工作中投入了大量时间和技巧，他结合了手稿的两种不同写作风格并使其成为我们所认为的生动而又连贯的文本。同时，我们也对道格的夫人凯瑞 (Karey) 和迈克的夫人玛尔妮 (Marnie) 的耐心和支持表示感谢。我们谨将此书献给我们在救赎主大学的同事道格·罗尼和艾尔·沃特斯，以及格洛斯特郡大学的戈登·韦纳姆 (Gordon Wenham) ——多年来他在《旧约》研究方面忠实可靠的工作对我们两人来说都是一件幸事。

序 幕

宏大叙事的
《圣经》

仔细看一看这幅图。你认为什么事正在发生？

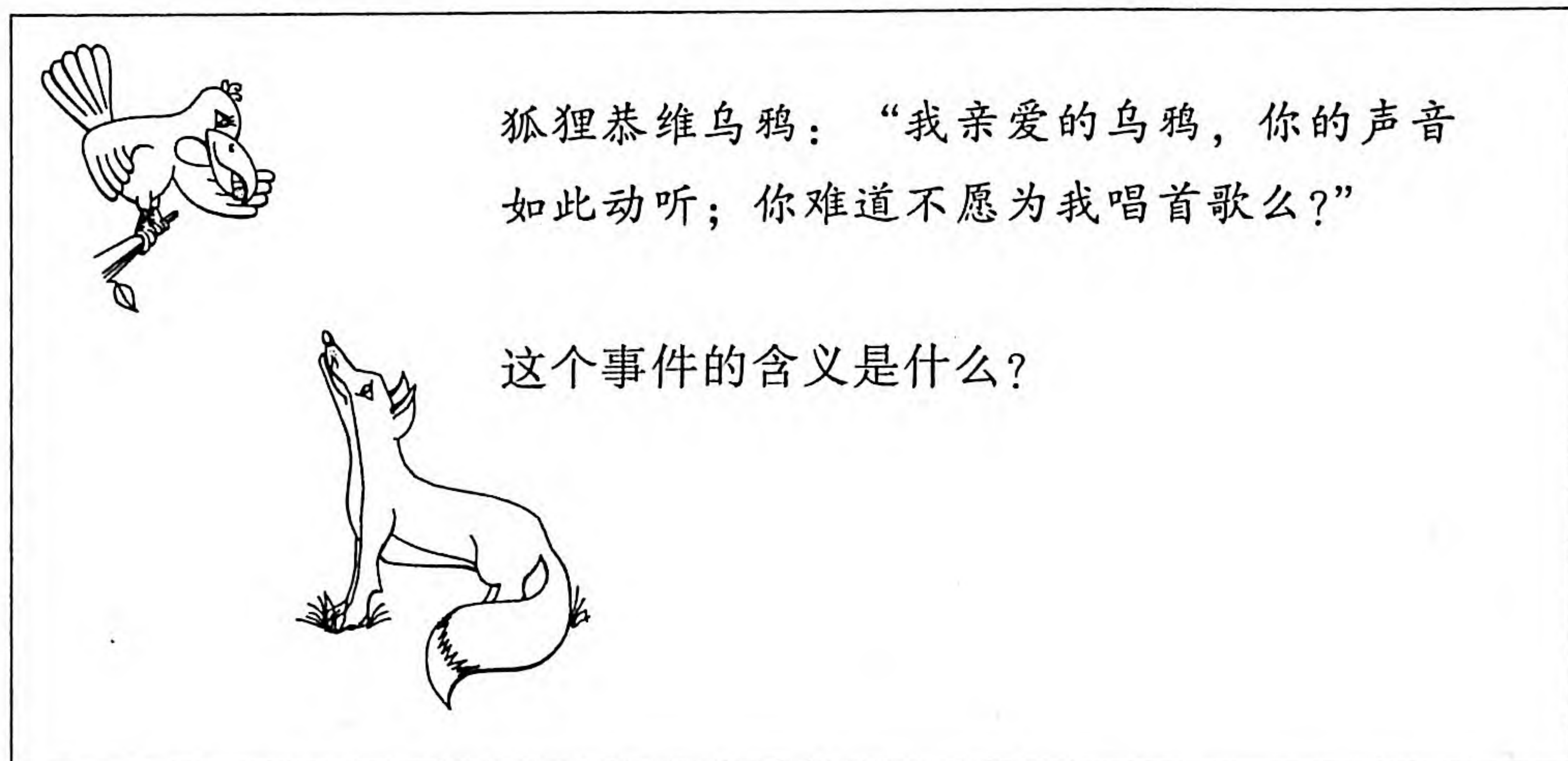


图1 狐狸和乌鸦

如果你的想象力丰富，就可以虚构出更多关于狐狸和乌鸦的故事。但是所有细心的读者都知道，除非图中描述的事件能置于故事的情境中，否则读者将很难明确作者（和艺术家）的意图。

现在再看一看图，添了些附加的信息：

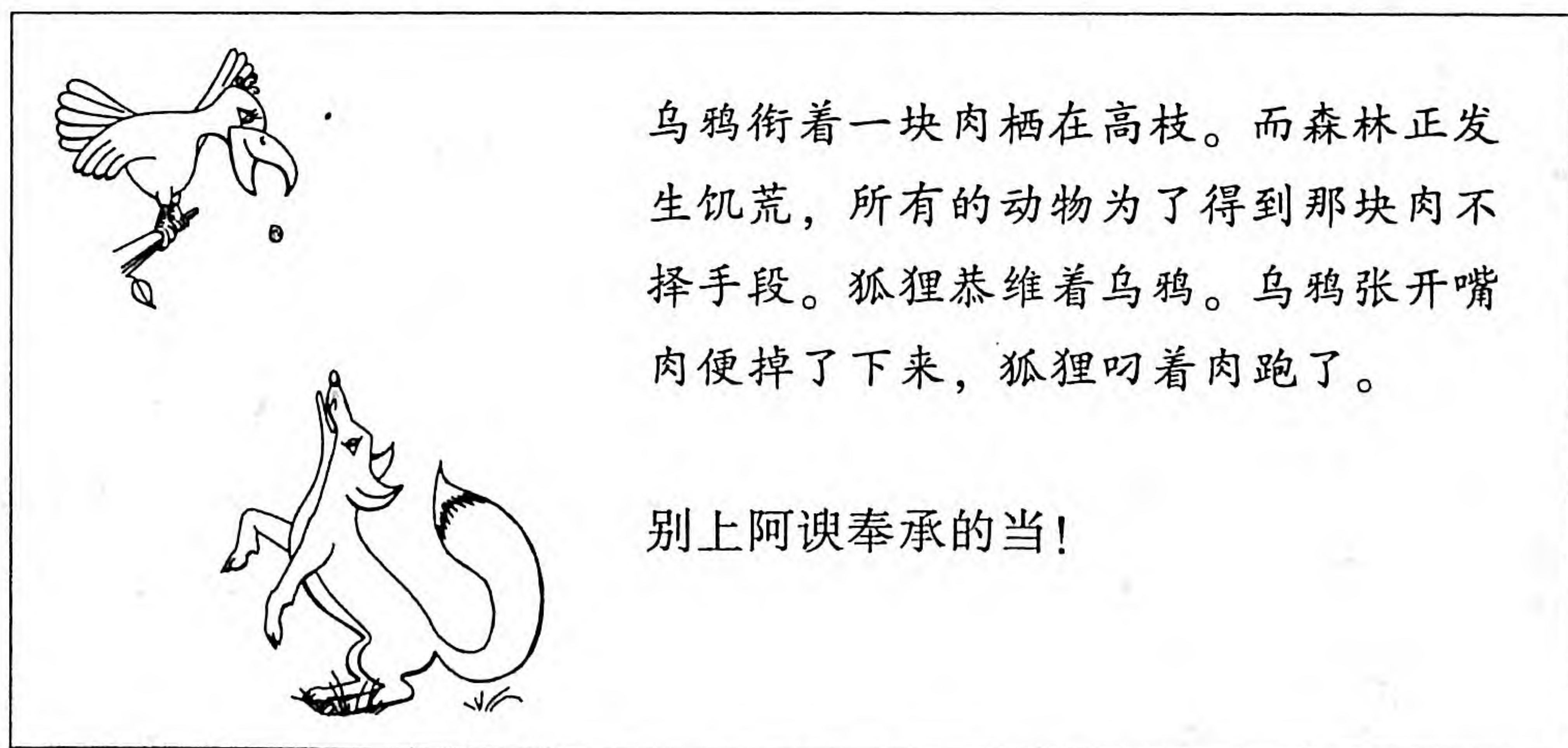


图2 狐狸再访乌鸦

只有当你了解围绕该情节的整个故事时，你才能明白狐狸和乌鸦之间发生了什么。森林中发生饥荒，像狐狸一般的狡诈动物利用一切旁门左道去获得食物，这些情况被揭示之后你开始明白为什么狐狸要奉承乌鸦。首先你需要知道关于故事开头、中间和结尾的一些情况。到那时你就能理解故事中的任何一段情节。这不仅适用于虚构的故事，比如狐狸和乌鸦，还适用于生活：在生活中的任何事件言之有理之前，我们需要某种关于世界的“大故事”。

这促使我们转向另一个例子，该故事相比于甜嘴狐狸和爱唱乌鸦的寓言更贴近我们自身的生活经验：



图3 珀西和艾比

礼拜后，在为新人教会者而办的联谊会上，年轻男子珀西·瓦尔和年轻女子艾比·盖尔发现他们坐在同一张桌上。他们一边享用咖啡和鸡蛋沙拉三明治，一边开始谈东论西。最后同桌的其他人皆已离开，这时有人径自拿走了他们的咖啡杯并且开始堆叠椅子，但是珀西和艾比似乎并未注意这些。两个人都认为，更好地去了解另一个人或许会十分值得。于是他们安排在某个安静的咖啡厅再一次相见，享用甜点和（当然）更多的咖啡，他们约在此处的真正原因是它比拥挤的教堂大厅更适合私人谈话。（出于对两位年轻人隐私的尊重，我们决定此处就不用另一幅卡通画了。）

重返他们的谈话，珀西·瓦尔和艾比·盖尔逐渐发现他们正告诉彼此的点点滴滴，什么点滴？当然是彼此的生活故事。他是四个兄弟姐妹中最年轻的一个，并且是被三个姐姐宠爱坏了的唯一男孩；她出生于新

德里 (New Delhi), 那时她的父母在领事馆工作, 她先后在四个不同国家度过了她的高中时期。渐渐地, 他们从先交谈生活的一般情况, 到逐渐开始填充详情: 珀西几乎从未去过距家庭农场两百英里以外的地方 (尽管他渴望旅行); 艾比能说四国语言, 除此之外还能听懂两种; 他的童年假期都在其祖父母位于慕斯科卡 (Muskoka) 的别墅中与一帮堂兄弟、姐妹一同度过; 她曾经在毛利湾 (Mauri Bay, 在南非) 潜水庆祝新年……话题遍及对童年信念和恐惧的回忆、第一份暑期工作、教育计划和对未来的希望。

“对我谈谈你自己”, 唯一合适的回答就是说一个故事或者一系列故事。通过分享这些个人的故事, 以增进我们相互了解。我们不仅仅想知道那个人的现在, 是谁, 还想知道他或她如何变成这样。他们的经历、想法以及影响他们生活的人又是如何? 他们的个人故事提供并解释了许多关于他们生活的东西。当继续谈话时, 他们或许会问: “我们是否只拥有自己的个人故事并以此来理解我们的生活? 或者我们是否有一个真实的故事, 通过它能理解世界并且找到我们活着的意义? 是否我们的个人故事——分开的或者一起的——是更为复杂故事的组成部分?”

为了认识我们的世界, 为了理解我们的生活, 为了做出关于我们应如何生活的最为重要的决定, 我们需要依靠某一故事。实际上在一些哲学家、神学家和圣经学者中有种日益增长的认识, 即“故事……是……谈论世界真实所是之道的最好方式”。¹ 没有故事情节的第一幅图很难言之有理, 我们相互独立的生活细节也是如此。珀西为了了解对艾比十分重要的东西, 就需要知道艾比的背景。同样, 如果我们想了解自身和世界, 我们也需要一个有着巨大背景的故事。个体的经验只有在某一故事的情境或者框架中才有意义, 关于该故事, 我们相信它是世界的真实故事: 我们生活故事中的每一个情节都能在它那里找到一席之地。

然而这并不意味着每个故事都一样重要。这里有很多种故事, 一些仅仅起娱乐作用; 另一些则教导何物是对是善, 或者告诫我们危险和邪恶。也有一些故事甚为基础, 它们为我们提供了对整个世界和其中我们自身所处位置的一种认识。这类广博的故事给予了我们宇宙历史的意义, 被称为“宏大叙事”、“宏大故事”或者“元叙事”, 我们每个人

（不论我们意识到与否）都拥有一个。为了设定和实现生命的经历，我们全都要依靠某一特别的故事。

莱斯利·纽比津（Lesslie Newbigin）在印度传教多年，广泛书写了这些宏大叙事对于认识我们生命的重要性。他提出了故事和认识之间的联系：“我们认识人类生活的方式取决于我们所拥有的人类故事的概念。我的生活故事是一个真实故事之中的一部分，那个真实故事是什么？”² 哲学家阿拉斯代尔·麦金太尔（Alasdair MacIntyre）赞同这观点，他坚称我们的生活决策是由我们关于它们如何符合更大语境的观念所决定：“如果我能回答‘我发现自身为其一部分的那个故事是什么’在先的问题，那么我只要回答‘我将做什么’。”³ 两位思想家都正确地认为在我们的文化中存在不止一种基要故事，它们争相让我们接受，让我们以此看到我们当今的生活不失意义。

人过活“哪一个”故事，对人如何解释生活事件会产生巨大的影响。以离婚为例，即使在离婚十分必要并且是正确选择的情况下，基督徒总认为离婚远未达到上帝意欲男人和女人在婚姻中结合的理想。因此，这是一场悲剧。离婚与我们理应生活于上帝之前的圣经故事并不相符。但此观点和我们文化中许多人所秉持的迥然不同。因居于西方文化中心的个人主义和消费主义的缘故，离婚经常被描述成某种相当积极的事物：没有悲剧，相反却是个人成长过程中勇敢的一步。我们能够看出有关离婚的这两种观点并非源于某项琐碎的分歧，它们的根源在于各自故事的基础，其故事给这些不同见解提供了形态和实质内容。

纽比津在印度教徒和印度穆斯林中间生活的那段时间，对这些文化共享的基要故事的意义以及这些故事如何关联基督教的问题挣扎不已。当他退休回到英格兰的时候，同样也认真努力地去领悟他自己（西方的、欧洲的）文化所表现的是什么样生活故事，以及它又如何关联另一个广博的故事——他所效忠的圣经。他看到的是，现代西方文化所呈现的基要故事是人文主义的，并且源于欧洲 17、18 世纪的启蒙运动。人类理性是万物的度量以及“知识就是力量”⁴ 的信念所渗透于欧洲社会。人们相信只要通过科学技术，即便完全脱离上帝，人类也能建出一个完美的世界。

纽比津坚定地主张并且说，这种广博故事毫无益处，而且不正确。因为它已经成了人类生活的基础，所以也是充满危险的。它是一个错误的故事，与圣经故事真理构成鲜明矛盾。自从启蒙运动以来，西方人的思想和生活已经顺应了这种错误观念，经常导致灾难性的后果。然而诚如阿拉斯代尔·麦金太尔促使我们所认识的，我们确有一种选择；现代西方的世界观并不是唯一有效的宏大故事，还有另一种更好更真实的看世界的方式。

做人意味着要接受某一个这样的基要故事，通过这故事我们得以认识我们的世界，得以标明我们的生活方向。而这并不意味着个体必然意识到他们所过的故事是什么，或者这种故事对他们思想和行动所具有的塑造力。⁵ 比如说，我们这个时代的许多大学生过着混乱的性生活，他们可能根本没有思考过为什么要这么做。因此，他们绝不可能知道，赞同该行为的故事很大程度上受惠于让·雅克·卢梭（Jean - Jacques Rousseau）、西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）和 20 世纪的其他思想家。他们关于婚姻和人的见解促成了发生于 20 世纪 60 年代及其之后性态度的转变。⁶

每一个人都拥有一个基要故事。那么我们如何关联圣经故事和西方文化中的人文主义故事？现代西方故事形式多样，已经如此强势，如此坚定地宣称它有权成为唯一仅有的那个故事，以致人们常常认为应使用它来认识圣经的宏大叙事，但是基督教要求圣经独自讲述世界的真实故事。

纽比津正确地察觉出此处非同一般的危机：“问题在于，以耶稣为中心的信仰是否正是那个我们赖以寻求认识整个历史的那个信仰；或者在于，我们是否将这个信仰局限于宗教的幽僻世界里，而将世界的公共史递交给其他的解释原则。”⁷ 把现代西方故事作为理解圣经故事的基础，或者尝试在圣经故事中理解西方故事，这二者之间真的有所不同吗？当然有深刻的不同！没有哪座建筑物能够有多于一个的基底。我们能拥有不多于一个的基要故事作为思考和行动的基础。一旦你使某个故事成为另一故事的一部分，那么该故事作为“基础”的本质就毁灭了。基要故事或者宏大叙事的全部意义在于把生活作为一个整体来理解，这般宏

大的叙事不能轻易地互相混合。基要故事原则上是标准化的——它们定义众多的起点，即理解真实之所是的方式；并且，它们是包罗万象的，因为它们给出整体的描述。⁸就像 N. T. 莱特 (N. T. Wright) 所说的：“基督教的全部意义在于它提供了一个全世界的故事，它是众所周知的真理。”⁹

比方说，思考一下这个问题，做人意味着什么？这其实是个很重要的问题，所有的故事皆会论及它。在 21 世纪，我们中的许多人纠结于“我们是谁”的问题，于是找到其问题的正确答案便十分迫切。而我们一遍又一遍地从不同的方向和不同的声音那里听到一种回答：“你只不过是时间和可能性的随机产物。”这种回答出自一个否定神真实存在的故事。源于圣经故事的回答就截然不同，诚如我们将看到的，我们从圣经中得知我们是上帝的作品，并且位于造物中的至高点，因为我们根据他的形象受造。当追求关于“我们是谁”的真理之时，我们必须确定这些基要故事中何者为真。无疑它们不能同时为真。它们为我们最重要的问题提供十分不同的回答，而我们必须在它们中选择一个。

我们相信莱特关于圣经提供一个全世界的真实故事的说法准确无误。因而，对耶稣的信仰应是基督徒寻求认识生命全部和历史整体的方法。这不仅仅是因为圣经故事包罗万象，或者因为它恰巧为我们所传承，或者因为它对我们行之有效。我们必须用这种方式严肃地对待基督教故事，因为它是真的，它真实地告诉我们整个历史的故事——以创世开始，以新的创造结束。这就是世界存在的方式，基督徒应确保圣经故事成为他们生活中的基础。但是，圣经故事确切说来是什么？我们又该如何把握它？

与基督教故事相遇有很多方式。教会的礼拜仪式（无论是灵恩派类型还是传统的类型）不断令我们想起那理应塑造我们生活的故事。赞美诗和合唱庆祝它；当我们承认对上帝的信仰时，信经演练它；布道周复一周地解释它，解释它对于我们生活的重要性。但是基督教故事的权威来源乃圣经自身。

东正教一直坚称圣经是信仰和生活的规范，是伟大的规则和指导之源。所有重要的基督教信条也如是说。而在圣经如何引导信仰和生活的

问题上，基督徒意见并不一致。有时基督徒对待圣经就像是众多命题的成体系的清单，比如威斯敏斯特或比利时信条（Westminster or Belgic Confessions）。虽然圣经是这些重要公文的终极之源，但是很清楚它并非用同一种方式写成，并非是一系列的命题真理，另外，它并不具有同一个目的。在过去的几十年，圣经研究最振奋人心的发展之一就是学者中日益增长的认识——圣经拥有故事的形态，该故事是“一种极广大的叙事”。¹⁰当它成了一个我们借以理解自身经验和思想的基要故事和我们寄托决定和行动的基础时，它就起到了神的权威圣言的作用。

换言之，为了我们认识世界并且作为神的子民生活其中，圣经为我们提供了所需的基要故事。我们知道承认圣经为神之圣言是一回事，而如何去读圣经让它影响我们生活的全部又常是另外一回事。在我们所说所信的东西和我们如何生活之间，裂隙能够轻易产生。如果上帝有意赐予我们故事形态的圣经，那么只有当我们关注作为故事的它，并积极地将它作为我们的故事来采用的，才能感受它的权威和启发在我们生活中的全部影响。

因此如何认识圣经，对我们所述说的就显得十分迫切。如果我们视它为一个单一不断展开的故事，它便能令人极其激动。这样的一个故事邀请我们——迫使我们——去参与。这里再想一下珀西和艾比，两个年轻人告诉彼此的个人故事，想知道在他（她）的生活故事中是否可能有她（他）的空间。如果他们两人的事情进展得好，将发现一个更加伟大、更为基要的故事。他们的个人生活在融入上帝故事中的共同生活时将呈现新的意义。当我们深入圣经故事时，上帝将会向我们启示他自己。我们也将发现自身被召唤着去参与神的使命和他创世的目的。在这本书中，我们的目标就是专心于圣经这个不断展开的故事，并且看看对圣经的这样一种读法能产生什么效果。毕竟，圣经宣称它完全是神自己关于我们世界的真实故事，它号召我们来为自己采用这个故事。

圣经是一个单一不断展开的故事吗？

你或许已经听过一则古老的印度寓言，讲的是盲人摸象的故事。六

个盲人轮流描述的大象各不相同：有像堵墙的，有像条蛇的，有像根矛的，有像把扇的，有像条绳的或像棵树的。虽然只有一头大象，每个人关于它的经验却完全不同——取决于他们是否恰巧触碰了大象的侧面、鼻子、长牙、耳朵、尾巴和大腿。这个故事告诉我们，孤立的经验常常很难为我们提供复杂事物的全貌。试图把握圣经的全部范围和轮廓也有点与之类似。根据我们初次接触圣经的章节不同，可能不会立刻显明它的整体拥有一个故事的框架。因此，翻阅《新约·哥林多书》的读者，会发现他自己在读传教士写给挣扎中的年轻教会的一封信，就纳闷这怎么会是宏大故事的一部分？或比方说《旧约·诗篇》中的诗和《启示录》中的奇异意象：这些在哪一处并且又是怎样相契于宏大故事？

圣经显然是一本广博而多样的书，可能更有帮助的做法，不是把它比作大象而是比作某样更大的东西：一座巨大的建筑，一座大教堂。

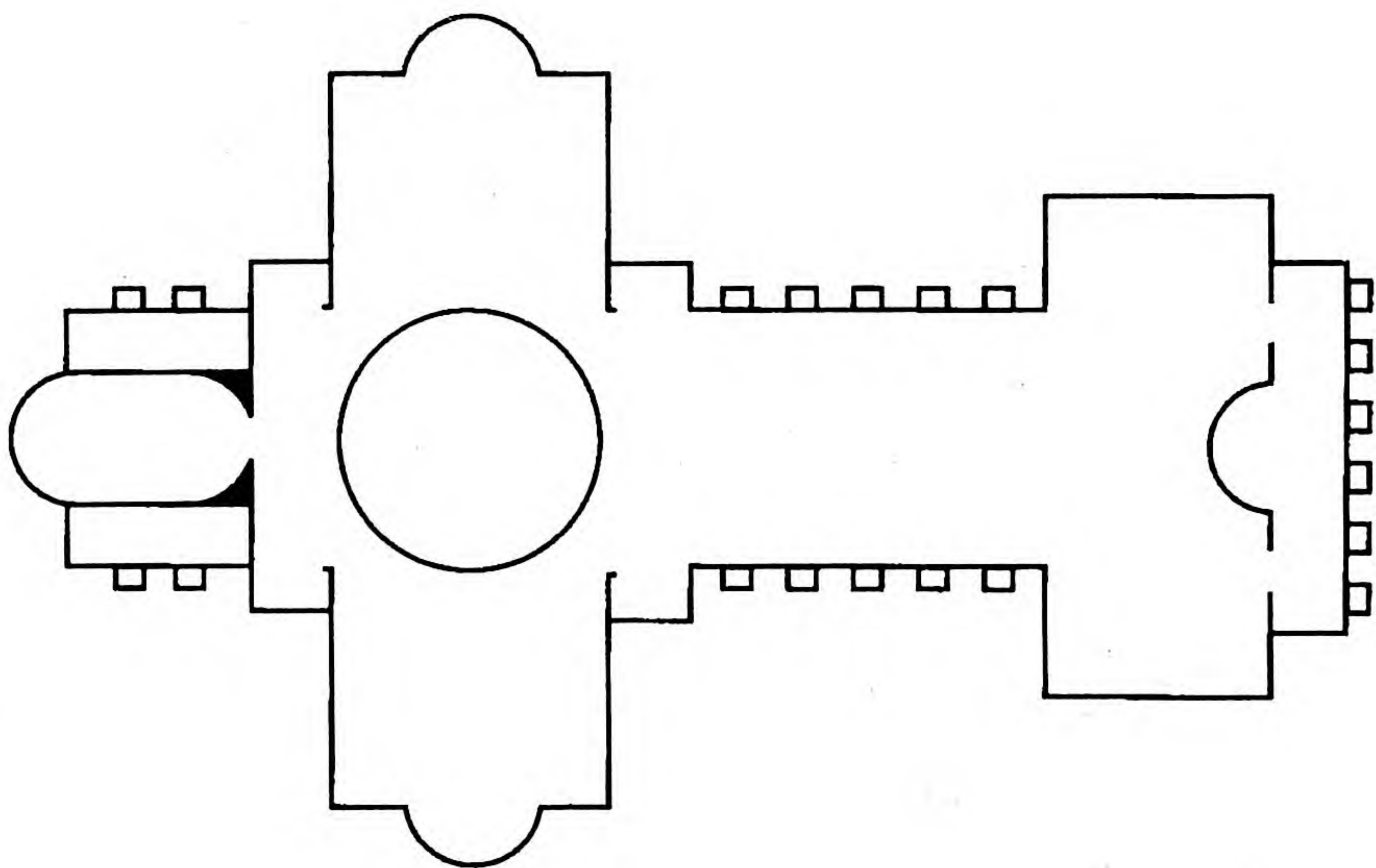


图4 教堂平面图

如果你曾经参观过宏伟教堂，比如华盛顿特区的国家大教堂、蒙特利尔的圣母院，或较之更为有名的巴黎圣母院，或伦敦圣保罗教堂，你就知道即便探索它们中的一个你也能花上几天的时间。参观者可以采用不同的角度来接近大教堂，里面有迷人的配殿和主殿可供我们探索，其

中布满着彩色玻璃、油画、雕像和其他宝物。乍看像一个大房间的教堂，被证明是大量的房间、回廊、塔楼、阳台、楼梯和密道。而这仅仅是众人都能看到的，如果获得教长，即大教堂的负责人的允许，就能探索整个大教堂，你将发现建筑内外其他所有的通道并且观看到大教堂许多的不同有利位置。

试想包含 66 卷书、由几十个作者在超过千年的进程中写成的圣经是一座拥有众多房间、楼层和各种入口的大教堂。比方说，你可以通过一部《福音书》进入圣经。实际上许多人被鼓励着从《马可福音》或者《约翰福音》开始阅读圣经。很多基督徒在他们信仰旅程相对较晚的时候才开始探究《旧约》。很少人发现他们自己能一遍一遍地专注于《历代志》开头的家谱，或者《利未记》中饮食律法的长单。

如果你想找到一个整体大教堂的感觉，就要面对一个重要问题：哪里是主要入口，从哪个入口你能使自己朝向整体？传统教堂通常穿过西门有一个主入口，从西门能看到狭长的中殿直至建筑的最东端——圣坛所在的位置。西方的这种教堂通常将圣坛建筑面向东方，朝向耶路撒冷（这就是“东方的”这一词的来源，现在更普遍的意思是“具有方向感”）。圣经的“大教堂”有许多主题，人们已经提出了圣经的各种总旨，这些就是各种不同的门，通过这些门我们能获得对上帝所有妙极启示的观望。

在我们看来，“契约”（出现于《旧约》中）和“神的国度”（出现于《新约》中）很有理由成为正门，通过这正门我们能开始进入圣经并视圣经为一个完整和广阔的结构。在《旧约》中，上帝与诺亚、亚伯拉罕、以色列和大卫王立约；在《耶利米书》中，上帝说他将在未来立新约；在《福音书》中，耶稣教导事工的主旨很清楚是神的国度。《马可福音》（1:14-15）因此总结耶稣的事工：“约翰下监以后，耶稣来到加利利，宣传神的福音，说：‘日期满了，神的国近了！你们当悔改，信福音。’”将立约和天国作为圣经的主要入口但不拒绝其他入口。阅读者已经建议了许多其他的入口，将它们作为观望整体的最好入口：比如“应许”和“神的临在”的入口。所有这些都裨益，但它们相比主要入口有点类似配殿或者侧门。我们确实从它们那里对教

堂投以一瞥，但是不能取得从“契约”和“国度”那里所获得的同样总览。

你或许会问，“契约”和“天国”是同一个入口还是两个不同的入口？这个问题很重要。神的国度，就像我们下文将要解释的，皆关于神对他子民的以至最终对所有受造物的统治。神在历史中实现他的计划时，契约则特别关乎他和他的子民之间的特殊关系。事实上，契约是国王与其属民所建立的关系。当神的子民进入与神的契约关系中时，他们有义务成为他的臣民，生活在他的统治之下。我们即将看到，契约也坚持要求我们严肃对待神对一切受造物的旨意。因此，“契约”和“国度”就像同一硬币的两面，用稍微不同的方式论及同一个现实。

我们在所有的研究之后，发现“契约”和“天国”乃是圣经大教堂同一个主入口的双扉，这令我们想到同一个现实，就是为什么要使用“天国”来组织本书的原因。“契约”和“天国”二者提醒我们上帝是君临一切的大帝，他要人们生活于他的统治之下，将他临在的芬芳传播于万物之上。二者还提醒我们一个事实，即上帝的计划从开始就一直存在，只是某些受造物犯了严重的错误。现在上帝正以做补救的事工来恢复他的工程，继续追求他原初的且一直坚持的意图。在《旧约》的“契约”中，焦点狭隘地限于以色列，然而以色列总是众多民族的曙光。在《新约》中，“神的国度”明显可以看见所有的民族和全部的受造物。当我们通过双开正门用二者之中任一方式进入圣经时，“契约”和“天国”都提醒我们圣经故事情节的重要性。它从创世开始，从该处继续前进。这个入口给予我们正确的视角去认识上帝所从事的和他今天向我们所述说的东西。

我们可能不会从《创世记》开启圣经的阅读，也可能几乎不会花很多时间在《历代志》的宗谱、《利未记》和《民数记》的律法上。但假如我们通过“契约”和“天国”进入了圣经，不久就将发现自己会问一些这样的问题：

上帝和亚伯拉罕的契约如何与上帝对万物的旨意相联系？

如果耶稣是我们的王，那其余的受造物呢？

如果这是上帝的世界，那它出了什么差错？他怎么失去了对它的控

制？

教会在神对万物的天国旨意中扮演什么角色？

回答这些问题唯一的方法就是回到圣经的开头，阅读圣经故事，看它如何展开各个戏幕，从“起初……”开始。而且这就是我们在这本书中将要做的。所以，只要我们并非简单地认识问题，可以说圣经确实是一个单一不断展开的故事。我们在这本书中将继续讲述那个故事。

圣经戏剧

公元前2世纪，剧作家特伦斯（Terence）为了罗马剧院的演出开始写五幕剧。从那以后，西方戏剧的叙事传统开始认识到五幕剧的结构特别适用于大篇幅重要故事的细致呈现。五幕剧的组织方式大致为：（1）第一幕提供必要的背景信息，介绍重要角色，并且设定稳定情境，该情境将被随后展开的事件所中断；（2）第一个行动开始，通常伴随重要冲突的介入；（3）戏剧的中间过程是主要情节的发生，最初的冲突强化并且变得越来越复杂；（4）高潮或张力的最高点，之后冲突必须解决，不管是用此方式还是彼方式；（5）高潮之后为解析，戏剧中所有角色高潮行为的含义得到说明，然后恢复平静。

这是莱特描述圣经故事时头脑中所思想的结构，类似一部五幕剧，虽然第五幕很大一部分不见了。¹¹ 这是为了叫演员（我们）在第五幕第二场做合乎现场情况的即兴表演，为上帝已经启示的结论做准备，朝向那戏剧必须前进的地方。¹²

莱特将戏剧的五幕结构运用于圣经戏剧故事，给我们帮助甚大，这就是为什么我们已经（大部分）接受它作为我们自己重讲圣经故事之结构的原因。你即将阅读的第一幕提供的是关于上帝、人性和世界的必要信息。它描述一个稳定的情境，即十分之美好的创世。人类在园中开始他们的工作，历史也就此开始。第二幕介绍冲突，我们将遇到仇恨上帝计划的一个神秘敌人。世界的根本问题就起源于此。第三幕，（人的罪和上帝对一切受造物的美好意图之间的）冲突激化，复杂情况出现。第四幕讲的是，神恩待逆反者的历史如何在耶稣基督的死和复活中到达

高潮。而在第五幕中，我们将看到基督的救赎在他信徒的生活中产生的意义。

在此处，本书要离开五幕传统（来自莱特的原型）。很明显，圣经故事并不简单地结束于第五幕的结尾，第五幕的完成也不是问题的顺畅解决。尽管问题在基督里得到解决，冲突却继续并且激化。上帝的意图恰恰是要万物与他和好，这个意图一劳永逸地在大约两千年以前圣子的死和复活中得到实现。我们拥有上帝自己极佳的允诺，即他对于万物的宏伟目标仍在进行，该目标在我们的世界中尚未完成。在上帝的故事中还有更多事情将要来临，他已经准备了另一幕。他还未显明这一幕，这一幕不同于我们到目前为止已经看到或想到的任何事情，在这一幕之上历史的幕布将永不闭合，所以我们在讲述圣经故事时添加了第六幕。我们用“神的国度”作为我们的主旨，并且使用六幕剧的结构，便在《圣经戏剧》中确定了以下主要几幕：

第一幕 上帝建立他的国度：创世

第二幕 国度里的叛逆：人的堕落

第三幕 君王拣选以色列：救赎开始

第一场 王的子民

第二场 一块赐于他子民的地

幕间 一个即将终结的王国的故事：两约之间的过渡时期

第四幕 王的到来：救赎的完成

第五幕 传播王者的消息：教会的使命

第六幕 王的归来：圆满救赎

第一幕

上帝建立他的国度：

创世

圣经之首五卷称为“摩西律法”（the Torah or Law of Moses）。尽管这并非意味是摩西写下每一个字，但其中大多来自他，且他毫无疑问是它们所讲故事的中心人物。第二卷《出埃及记》，讲述了摩西的出生及他作为领袖而出现——上帝借他带领以色列人逃出埃及。之后，摩西几乎出现在《申命记》结束前的每一章。但是这只解释了五卷中的四卷，最初的那一卷来自哪里？为什么它讲述了摩西出生很久以前的故事却是摩西律法的一部分？

“耶和华神（Lord God）”是谁？

“米迦勒（Michael）”这一希伯来名字的含义为“爱上帝的人”，“柯雷格（Craig）”在盖尔语（Gealic）中的含义为“露出地面的岩石”，这些对你来说或许无关紧要。在我们的文化中，尽管名字很重要，但我们确实并不经常赋予它们特殊的含义。然而在《旧约》的世界中——我们即将在第一幕中读到，名字的意义往往非常重要。并且没有任何一个名字比那些在《创世记》和其他的《旧约》书卷中指称上帝的名字更为重要。

在《创世记》1章中，整个古代近东地区使用希伯来词语“耶路欣”（Elohim，在英文圣经中被简单地译作“神”[God]）作为上帝的常用名字。而且圣经讲到，“神”使得整个受造界从无到有。但《创世记》2:4开始使用了另一个名字，“神”现在被称为“耶和华神（the Lord God）”（Yahweh Elohim）或耶和华、耶路欣。这是提及上帝的一种非同寻常的方式，它旨在揭示有关上帝是谁这一问题的一些重要信息。

《旧约》中重要的两段经文（《出埃及记》3章；6:1-12）阐明了这一神秘的名字耶和华¹（Yahweh，或者如圣经的某些旧版本之中的 *Jehovah*）。²这些经文表明了上帝作为耶和华在召唤摩西带领以色列民逃离埃及奴役时怎样向他显示自己。耶和华这一名字是上帝选择用以证明自己是神圣救赎者的，上帝将他的子民从奴役中救出并在西奈山（《出埃及记》19:4）与他们相见。

当耶和华（主）和耶路欣（神）两个名字在《创世记》2:4 中结合在一起时，这极其有力地表明拯救以色列民脱离奴役的神与作为天地的创世主³创造一切的神乃是同一的。“耶和华，希伯来人的神，即是统治权力透过冰雹和响雷而支配全地的神。”⁴以色列人起初把上帝作为他们的拯救者来认识上帝（通过摩西），之后他们才知道他亦是创世主。尽管我们生活在圣经故事中非常靠后的阶段，但我们的情景也没有大不相同。当我们通过上帝的儿子耶稣（Jesus）的救赎工作来认识上帝时，我们首先认识到他是我们的救世主和拯救者，但是上帝仍是过去、现在和未来一切的创世主：他是那唯一永恒的主神——耶和华——耶路欣。因此，一旦我们开始见证我们的信仰、讲述基督教的故事（而不仅仅是我们自己的个人故事），我们不可避免地被逼回到一切的开端：创世自身——“起初，神……”

以色列的信仰

任何故事的开篇都值得关注，圣经故事的开篇亦不例外。《创世记》前几章是为很久以前处在迥异于我们的文化之中的以色列人而写，讲述了创世的故事。尽管《创世记》1、2 章中创世故事的有些方面在我们看来有些奇怪，我们需要记住：以色列人在最初看到这些故事时能够很好地理解它们，这是因为作者使用了为他的读者所熟悉的意象和概念。在《创世记》前几章所写作的古老社会背景下，一旦我们阅读它们，便开始认识到这一故事所要传达的信息的力量。

有几位学者指出了《创世记》1、2 章中颇具争议的一点。古代近东地区流传着许多关于世界起源的故事，且相互论争。当以色列被俘埃及以及以色列开始占领迦南作为自己的土地时，这些故事在埃及普遍存在。以色列人轻易地就可以接受以前居住在这里或者附近的以及那些被认为对这片土地更为熟悉的人的故事。迦南人所崇拜的神中许多与土地的生产力紧密相连，努力学习在那片土地上进行农业种植的新来者，当然会受到诱惑，向这些神而非耶和华神呼求。

我们知道很多流传于古代世界的创世故事，观察《创世记》1、2

章所讲故事怎样蓄意地与这些故事的某些重要因素产生冲突，这将引人入胜。例如，看看《创世记》1:16是怎样描述日月的。经文中并没有使用普通的希伯来名称来提及太阳，相反仅仅用“大的光”——上帝用它创造白昼；同样，经文把月亮称为“小的光”。这是为什么？或许是因为日月被人们非常频繁地当做神来崇拜，而当时以色列人正居住于这些人之中。《创世记》故事的读者绝不可能把太阳当做神来崇拜，圣经明确地把太阳描述为一种被造物，一个为了简单、实用的目的——发光——而被置于天空的物体。因此，所有的注意力集中于这种神奇的光的创造者，集中于仅仅说一句话就使得整个宇宙得以诞生的巨大力量的拥有者。仅仅是天空中的光体绝不值得膜拜，只有上帝是神圣的，只有上帝应受崇拜。尽管所有受造物都是“好的”（《创世记》1:31），但这之所以如此，是因为这个世界的创造者无比优越于他所创造的任何事物。

并且这位超越性的造物主并不像巴比伦创世故事（《埃努玛埃里什》，the *Enuma Elish*）中的神那样反复无常，那些神仅仅把人类当做奴仆，为他们服务、使他们高兴。在《创世记》中，创造世界的上帝将男人和女人置于这个世界中，作为在他自己所造的一切之上添加的登峰造极的一笔。万有本身被描述为为人类所准备的美好家园，一个他们能够生活、得以繁荣并且享受创世者的亲密同在和陪伴的地方。

《创世记》第1章属于什么文学体裁？

《创世记》的创世故事因此存在争议。它们宣称要讲述关于世界的真理，与古代世界常见的其他此种故事相冲突。以色列不断地被引诱而接受那些故事作为他们的世界观，而不信仰创造了天地的上帝。但是，《创世记》的叙述不仅仅是一种论辩，它的目的还在于明确地教授我们：怀有对上帝怎样的信仰，意味着我们怎样理解他所创造的这个世界以及我们怎样生活其中。它通过故事的形式来说明这个问题。并且，如果我们不想对故事产生误解，这一种故事形式正需要我们加以注意。

为了理解《创世记》的创世故事，我们必须了解它是怎样的作

品。在对其界定上学者自身亦存在困难，冯·雷德（Von Rad）视其为“信徒的教义（priestly doctrine）”，极富内涵以至于“无论在神学上怎样阐释它都不会过分”。⁵布洛谢（Blocher）把创世的叙述看作是精雕细琢的智慧文学。⁶但学者们所一致同意的是，《创世记》前几章所叙述的内容是非常精心地被安排在一起的：讲述中的人为修饰极为明显。因此，如同我们十分关注故事的细节一样，我们也需要注意故事被叙述的方式，并且权衡是否应该像现代历史学家和科学家一样去阅读这些细节。的确，这是一个困难的问题：这里所叙述的故事就是历史本身的神秘开端。但是，《创世记》故事的宏大描述，对于我们而言，就如同最一开始听到这些故事的那些人一样，同样是清晰的。上帝是一切存在物的神圣来源。他与所有的其他事物相区隔，处于创造者与被造物的特殊关系中。造人注定是上帝所有的创造工作的高潮，而且在上帝心中，他和他的最后造物之间有着特殊的关系。

这些章节向我们讲述了创世的故事，但涉及上帝如何创造世界的细节时，它们并不能满足我们 21 世纪的好奇心：例如，我们想知道上帝的创世是跨越了很长的时期，还是他使得一切在瞬间产生。但是，《创世记》故事使我们能够真正认识我们所生活的这个世界，它的神圣作者，以及我们自己在其中的位置。正如约翰·斯戴克（John Stek）有关创世在《创世记》中的地位所恰如其分地叙述：

摩西……的意图在于表明有关真神的知识，正如神在创世工作中将他自己显明出来的那样；在于表明这些有关真神的知识带给人们的对人类、世界和历史的正确认识——并且摩西乃是在与他的时代里占据优势的错误宗教观念针锋相对的情况下，显示有关这些问题的正确认识的。⁷

与支配着埃及和迦南的异教观念相对，《创世记》1 章表明了关于上帝、人类和世界的真理。当与古代近东的神话相对比时，上帝、人类和世界的形象变得清晰起来。这一序曲向我们介绍了戏剧中的主角——上帝和人——以及历史戏剧将展开于其中的世界。

异教神话	《创世记》1章
众神	上帝
人类	人类
世界	世界

表1 异教神话与《创世记》1章相对比

创造一切的上帝

阅读《创世记》1章，你仿佛置身于一场非常伟大的艺术展览。假定你正安静地坐着，被宏伟图画的美和力量所征服。这时有人走近你说道：“你愿意见一见艺术家吗？”《创世记》1章就是对这位艺术家的介绍。这是怎样的一个介绍啊！希伯来圣经一开始的三个词语可以被译为（1）“起初”、（2）“（他）创造（created）”、（3）“上帝”（行动主体）。通过三个简短的希伯来词语，我们回到了一切的开端，回到了神秘的所有一切的具有位格的源泉：永恒的自有的上帝。上帝自身无始无终，仅仅通过说出一个命令的词语就使得一切存在物得以产生。

因言而生的观念首先维护了创造者和被造物之间最根本的区别。创世绝不能被视作出自上帝的散发。它并非上帝的本质和神性的什么外溢。相反，它是上帝自我意志的产物。上帝与他所做的工之间唯一的连续性是他的话语。

《创世记》1章向我们介绍了无限、永恒、自有的上帝，他的创世行动使得所有的被造物得以存在。“天和地”（《创世记》1:1）指的是所有的被造物。光和暗，昼和夜，海、天和地，植物、动物和人——全都是从这一上帝而来，从他强有力的美好的创世活动中而来。正如冯·雷德所说：“通过圣言创世的观点表明了整个世界属于上帝这一知识。”⁸

这的确是逻辑很难跋涉而过的许多关键点之一，然而信心却能够漂浮而过。“圣经起始之地即为我们的最为狂热之思想浪潮崩溃之地，这些思想自寻毁灭，如雾气和泡沫般丧失力量。”⁹在《启示录》中，对上帝的持续不断地敬拜的重要原因之一是他在创世中的工作：

我们的主，我们的神，
你是配得荣耀、尊贵、权柄的，
因为你创造了万物，
并且万物是因你的旨意被创造
而有的。（《启示录》4:11）

圣经最后一卷书中的这一赞美圣歌正是被置于天堂的御座殿。这是适宜的，因其重述了从《创世记》所讲的创世一开始就暗示了的关于上帝的真理。通过大能的圣言使得万有得以存在，上帝将万有建于自己的广阔国度。因此他自身成为了所有受造物的伟大的王，毫无任何限制，且在他的造物的敬拜中配得一切荣耀、尊贵和权柄。

在古代近东地区，人们知道权柄实为何物。在他们之中，即使是部落或民族的统治者，其权力也几乎是绝对的。在《创世记》1章的众多方式中，上帝被刻画为独一君主，一位凭借对所有被造物的权利和权力使其主权得以扩展的王者。在古代世界，不能永生的王的无足轻重的话语也会被听到它的人当作命令。但是，这位永生的王发出话语，他的神圣命令使得所有被造物恰按他的意志产生。上帝在创世时，赐名于他的造物，这又是他的主权的体现。“赐名行为首先意味着对主权的行使。……因此为其和一切后来的作品命名再次形象地体现了上帝对被造物所拥有的神圣权力。”¹⁰

在《创世记》1章中，上帝的命令话语，即那被一再重复的短语“要有……”，使得以精确、有序、和谐为特征的创世得以产生：

正如上帝是使时间运转、气候形成的独一之神，他同样负责确定人类存在的其他一切方面。水能够流动、菜蔬能够在土地上生长，农业节律和季节循环，上帝的每一个被造物，都因某种作用而被造——所有这一切都由上帝确立秩序、都是好的，既无压制，也无胁迫。¹¹

上帝所创造的一切是“好的”，而且被造物的这一良善正是突出了

创世主自身无与伦比的良善、智慧和正义。只有他才是一切所在伟大王国的智慧之王。

但是，作为王，上帝自身并未远离他的造物。他并非那种高居远方进行统治，对领土和子民毫不关心的王。建立王国之后，上帝用一种非常个人化的方式进行统治。《创世记》1、2章描写的上帝与我们关系极为密切。他发出言语，不仅是为了发布命令，而且是为了显现他自身涉入于宇宙创造之中。在《创世记》1:26（我们视为上帝与天使召开的天堂议会）中，有一个“我们要照着我们……”难解的词语。这使我们注意到上帝的位格和他的意志，一定有其他存在物不同于（但相连于）他。¹²但最为引人注目的，是上帝在造人时祝福人类并直接同他们讲话：“要生养众多，遍满地面，治理这地……”（《创世记》1:28）神圣的王和他的子民之间有个人关系。上帝有着特殊使命，并邀请他的子民参与其中，在他赐予他们的这个家园——世界——中遍满，并使其有序。上帝的个体特征在《创世记》2、3章中体现得更为清晰。主、神（耶和华、耶路欣）在乐园（the garden）中同亚当和夏娃散步，对他们、他们的需求及他们的职责表示最为亲密、个人化的关心。

作为上帝之形象的人类

《创世记》中创世故事的高潮是造人（1:26-28）。在圣经中，男人或女人是作为上帝世界的一部分而被创造的造物。无论我们怎样将上帝的创世活动与科学理论相联系，¹³对于“我们是谁”这一问题，如果我们忠实于圣经所讲，我们就不可能仅仅认为我们是时间和偶然性的产物（正如无神论的进化理论所鼓吹的）。人类是被造的，而且除此以外，根据《创世记》（以及圣经的其他部分），每个人还都是独特的被造者。

在《创世记》1、2章中，关于人类的教导非常丰富且多种多样。在上帝的造物中，人类的特殊之处在于具有位格性。上帝只对那男人和女人讲话：他们享有与上帝的特殊的个人关系。正如奥古斯丁很久以前在《忏悔录》（*Confessions*）中所观察到的那样：我们是为上帝而被造，直至我们安歇于主，我们的心不能安宁。¹⁴《创世记》3:8节令人震惊地

叫人想起造物的上帝与他那被造的人类之间的关系。上帝习惯于“凉风起了在园中行走”，与他安置园中的男人和女人见面。戈登·韦纳姆（Gordon Wenham）注意到，《创世记》在描述上帝与其子民共居的那个乐园时所使用的词，如何叫人产生对帐幕的清晰回忆。¹⁵男人和女人因着与上帝的亲密关系而被造，且我们的土质性也不会阻碍这种关系。上帝经常同亚当和夏娃在巨大的乐园中散步，就是他为他们特别安置的乐园。他同他们商议这个伟大的乐园在怎样发展，在他们的照料下植物怎样生长、动物间怎样相处。

现代学者经常提到《创世记》中两个创世故事，认为在1:1-2:4a与2:4b-25之间存在着差异。这种看法有一些误导性，因为尽管这两部分截然不同，它们却是紧密相连的。《创世记》1章是从人类与世界的关系来看人类，而《创世记》2章是关注男人和女人之间及他们与上帝之间的关系。因为它们从不同的视角关注作为人的意义，所以这两章使用不同的形象和比喻。

在《创世记》1:26-28中，上帝按照他的形象、照着自己的样式造人。注意：词语“形象”和“样式”含义相同。尽管上帝是永恒的造物主，人类仅仅是他的有限造物，但在他们之间存在着根本的相似性。“形象”是一种比喻，当我们理解它时，我们需要记住它作为一种比喻的作用在于使我们注意到人类与上帝的巨大相似性，但它同时从未否定我们与上帝在根本上是不同的。之前我们知道上帝作为造物主与他的任何造物都是根本不同的——包括我们自己。但是，如果人类是“按照上帝的形象”而造，那么在某些方面我们与我们的造物主是相似的，这种相似性在其后的章节中得到阐明。

在《创世记》1:26中，神说：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理……全地。”然后他对他所创造的人类说：“要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理……”（1:28）由此，这一点是清晰的：上帝和人类的根本相似之处在于人类的独特使命，上帝自身对人类的感召和差遣。以神之名，人类注定要统治地上、海里、空中的其他造物，正如神是一切的最高统治者一样。如冯·雷德所阐释：

正如地上强大的君王们，为了声明他们管辖的权力，在他们自己并不出没的帝国树立起自己的形象一样，人类依着上帝的形象被安置于地上，作为上帝至高统治的象征。他的确仅仅只是上帝的代理人，受感召去维持和执行上帝对地上的管辖权力。因此，人类与上帝相似的决定性之处在于人类在非人类世界的职责。¹⁶

在上帝通过创造而建立的王国中，他赋予人类的特殊角色在于我们应当作他的副王、副摄政王，或管家。我们要统治造物，借此在上帝的宇宙王国中荣耀上帝。

在某些环保论者的圈子中，《创世记》1:26-28 变得声名狼藉，因为在林恩·怀特（Lynn White）的论点中，这个教导被用来为许多环境破坏辩护，即那些成为现代社会特征的环境破坏。¹⁷ 这段经文的确认为人类具有作为统治者或者管辖者的使命，但要说这段经文正当化了对自然的残酷统治和自私利用是不正确的。在上帝自身的创世工作中，他的行为是为了他的造物的好，而非为了他自身的愉悦。例如，他为人类创造了完美的家园，且在上帝于乐园中全部工作的每一环节，创世都被描述为“好”或“很好”。在这一好的创世中，上帝召唤人类作为“统治者”如同管家或副管辖者一样，在他自身对世界的至高统治中传达他对其美好的造物的关怀和保护。《诗篇》8:6 极好地表达了这一点：人类的荣耀在于上帝派他们“管理（他）手造的”。不能认为这表明人类可以对上帝的作品为所欲为。最为重要的是，人类管理者对把世界委托给他们的神圣造物主负有责任。

作为人意味着有很大的自由和责任，回应上帝并负起责任。由此，一种更好地表达人类“统治”造物的概念或许可以说我们是上帝的王室管家，被置于此来发展在上帝的造物中所隐藏的潜能，好叫整个被造界都得以赞美他的荣耀。

假想你是15世纪的雕刻家，有一天收到米开朗基罗的一封信，他邀请你到他的工作室去完成一件他已着手开始的作品，并问你是否愿意去。他提到希望最终的作品能够提高他的声誉，希望你能够以此为目标继续他的工作！上帝召唤我们“管辖”他的造物，这带给我们的就是

此种赞许，这种赞许是我们作为他的管家能够获得的。神的呼召也带给我们相应的重大责任，要对我们管理的结果负责任。如果这是我们“按照上帝的形象”而被造所涉及的，那么很明显我们为神而做的就如创世自身一般宽广，且将会包含保护好环境。从《创世记》1:26 开始的这段经文常常视为“文化或创世使命”而被有益地提及，它告知我们应使每一种文化活动都侍奉上帝。的确，“上帝的形象”包含着一种动态因素，正是在我们忙碌于造物之中，在农业、艺术、音乐、商业、政治、学术、家庭生活、教会、闲暇等，以荣耀上帝的方式发展被造物的潜能时，上帝自身在他的创世中被显明或者“反唤”出来，当我们接受上帝的创世命令——“要有……”，并发展这命令中的潜能时，我们就不断地把上帝临在的芬芳散播到他所创造的整个世界之中。

《创世记》1 章并没有把人类描述为剥削利用世界的专横暴君，而是在上帝的权柄之下进行统治的管家。我们与上帝关系的本质在于我们如何照管他的美好造物；我们不仅是作为个体，而是作为合作人去做这些。

在《创世记》1 章中，人类被造为“男人和女人”。性别的差异被纳入创造中，以便上帝形象的承载者总是或男或女，或男人或女人。也就是说，我们总处在与彼此的以及与上帝的关系中。没有人能够仅靠自己而成为一个完全的人：我们总是处在众多的关系中。人类是为上帝而造，《创世记》2 章更为密切地关注这一关系，以及人类因上帝创世的方式而生活于其中的其他关系。《创世记》2:18-25 讲述了上帝创造夏娃并使其作为亚当的恰当助手和伴侣的故事，再一次显现了上帝爱他的造物这一特殊本质。通过赐予人类对人类自身而言的最好之物，上帝展现了他的爱。亚当对地上万物的统治表现在他对动物的命名中：正如（《创世记》1 章）上帝在创世时为造物命名一样，亚当被允许为上帝所造的动物命名。由此，亚当与上帝有一种关系，与动物世界有另一种关系。但是亚当亦为人的伴侣关系而被造，这体现于他与夏娃的婚姻这一深层关系之中；从二者成为“一体”（2:24）的描述中可以发现这种结合的亲密性。

亚当和夏娃统治造物的使命，体现于《创世记》2 章中他们对乐园

的责任，他们要在那里面劳作，并且看守乐园（2:15）。从《创世记》2:8-14 的描述来看，这个“乐园”更像是一个大型国家公园，而非我们的家庭花园。它非常大，不仅有河流穿过，还有许多树和动物生长其中。亚当和夏娃因此是最早的农主和自然护理者。我们再一次看到，做人就是与一切造物有某种关联性，即劳作于其中，发展它的潜质并照管它。人类是为上帝而造，同时既是为各人彼此也为造物而造，以便劳作于其中。根据《旧约·诗篇》8 章，从事劳作并以此来展现上帝的形象，这是我们的荣耀。

《创世记》1 章和 2 章描述人类所处的种种关系可以用下图表示：

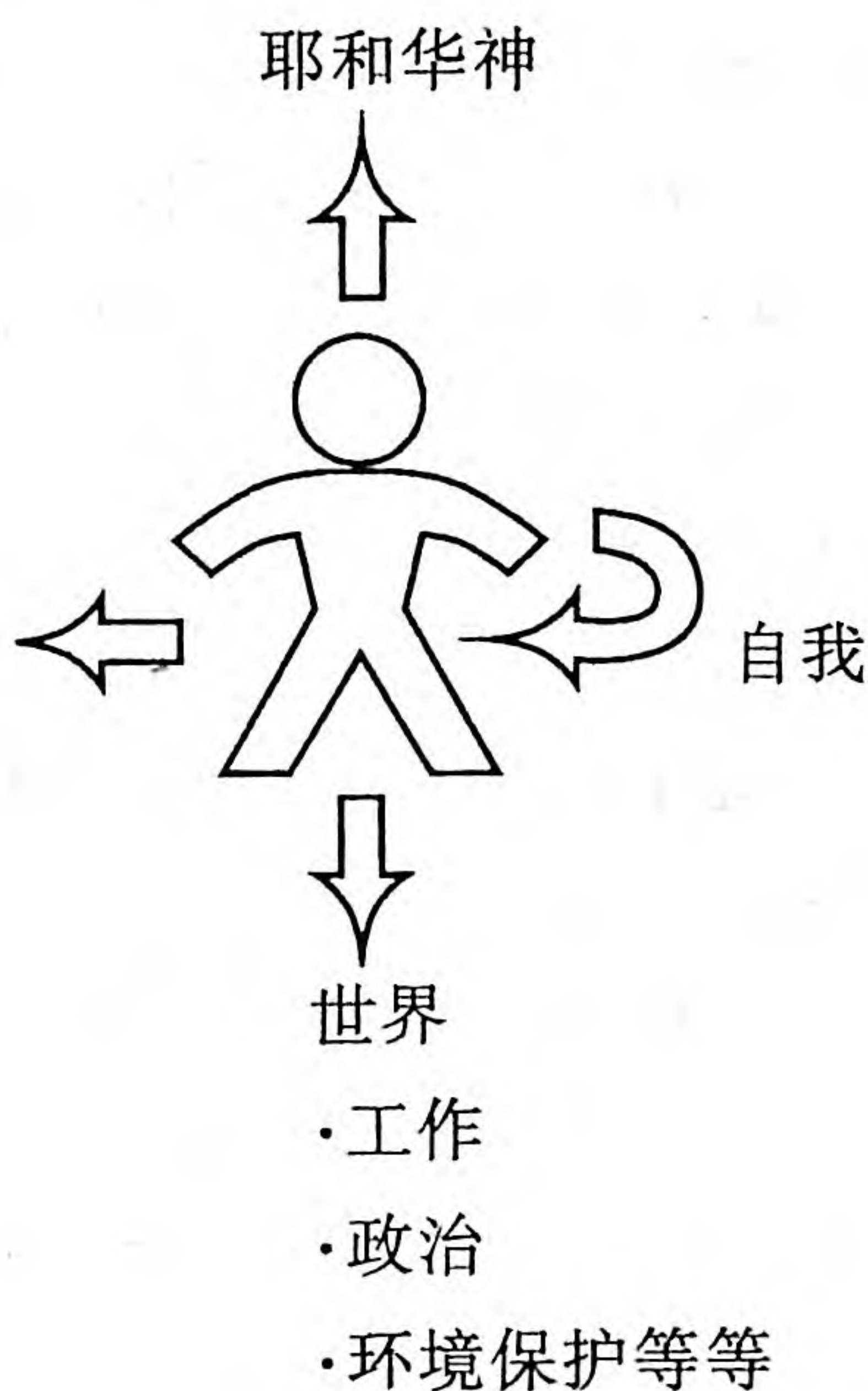


图5 圣经有关人类的理解

世界作为神的国度

尽管基督教常常被指责为脱离尘俗，现在有一点应该是清楚的，即：圣经故事绝非鼓励人们与这个空间的时间的物质的世界相分离或感觉自己高于此世界。圣经把这个被创造的物质的世界描述为上帝荣耀的真正剧场，是上帝统治的国度。《创世记》最初几章对世界具有非常肯

定的态度。尽管它是被创造的（因此永远无法与永存的上帝相提并论），但它一直被描述为是“好的”。在《创世记》1章中，对“好的”这一词语的重复使用，表明整个被造界来源于上帝，且其最初状态完美地体现了上帝自身对它的设计和规划。被造物具有极大的多样性：光和暗、地和海、河流和矿藏、植物、动物、鸟和鱼、男人和女人。这种恩惠是上帝意图的一部分，体现了造物之间不可思议的和谐。它如管弦乐队一般，奏出对造物主的赞美交响之乐。在这种多样性中存在着秩序；上帝的创造性话语赐予其结构。

《创世记》亦表明我们的世界存在于时间之中。上帝是昼和夜的创造者，且为它们命名。最初的这几章较少提及上帝希望他的造物应怎样随着时间而发展，但是很明显他的意图是叫他的造物能够有所发展。男人和女人要在二人合为一体的结合中繁衍后代，并且这些后代要繁衍扩散来统治这地。《创世记》2:4的故事以这样的短语开始，“创造天地的来历……乃是这样”，这表明历史是创世的一个主要部分。¹⁸ 亚当和夏娃在上帝所创造的神奇乐园中的工作标志着一个漫长过程的开始，在这一过程中他们的子女和后代要开发造物并使之丰富。亚当和夏娃对伊甸园所尽的王室管家职分，仅是上帝意图使整个造物界随着历史的展开所将遭遇事情的一个小小版式。

第二幕

国度里的叛逆：

人的堕落

任何一个故事的主要特征都是它的中心冲突，即那出现了的、亟待解决的问题。尤金·彼得森（Eugene Peterson）如此描述它：“灾难发生了，我们不再与最初的美好保持一致性；一场灾祸使我们与其分离，当然，我们也与最终的美好相分离。换句话说，我们处于混乱之中。”¹《创世记》所描述的巨大冲突是罪进入了上帝的完美世界。这一灾难在上帝创世后不久就发生了，好像要损毁创世自身的美好，使其后的每一件事都带上罪恶的影子。《创世记》3章描述了圣经故事中的这一阴影，通常被（简单而不祥地）称为“堕落”的故事。

正如我们在《创世记》1-2章中所见，探索我们所面对的文学的体裁是很重要的。当讨论“堕落”时，有些学者轻率地诉诸“神话”和“传奇”等术语。但是，这一叙述是更大结构的一部分（《创世记》2:4-3:24），它由重要短语“……的来历……乃是这样”所引入，表明作者认为以后的部分与真实发生的事情有关。因此，我们要认真对待《创世记》3章所记述的事件，即使我们意识到有些细节——包括会说话的古蛇和象征性的树——与我们所熟悉的任何历史文献都不同。在我们看来，《创世记》3章的确信实地向我们讲述了在上帝的世界中罪恶的神秘起源。它根源于人类第一对夫妇的背叛，他们被引诱且屈服，带来了灾难性的后果。

《创世记》前两章清楚地表明人类在上帝创造他们的时候是好的。即便是上帝将亚当和夏娃安置于其中的园子的名字——伊甸园——也是要带来欢乐和愉悦的。²伊甸园土地肥沃，富含矿物。有些学者指出，对伊甸园的描述表明这是上帝自身的居住之地。这一点在《创世记》3:8得以确定，这一节讲到耶和华神在伊甸园中行走并与亚当和夏娃亲密交谈。在一开始的时候，被造的万物充满平安的芳香之气，“平安”（shalom）是《旧约》中描述平安的词语，意味着上帝为其创造物的设计的丰富、完整、彼此相关的整全性。亚当和夏娃的生活是一种平安的生活，他们同上帝一起散步，他们彼此拥有，在园中耕种肥沃的土地、修剪昌盛的植物，乐园满足他们的一切需要。在这一地平线之上没有暴风雨，没有烦扰来临的预兆，能出什么问题呢？

从自身的经历中我们都知道，我们所居住的这个世界被深深地伤害

了，但是导致这结果的原因是什么呢？当我们读到有关伊甸园里的生活时，我们渴望自己的生活就是那样。为什么我们的生活如此不同？《创世记》3章回答了这一问题，尽管它可能没有提供我们想知道的一切信息。我们没有被告知那会说话的古蛇从哪里来或他到底是谁。（只是后来，在圣经中我们得知这一“造物”亦被称作撒旦 [Satan]；参照《启示录》12:9）。这样一个造物怎能破坏了上帝美好的创造？这些问题都没有得到回答，它们警示我们注意创世中罪恶起源的神秘性；我们应该认真地对待这一奥秘。

具有选择的自由是做人的一部分。即使在上帝美好的创世中，亚当和夏娃相爱的自由意味着他们可以选择不相爱；因此，他们可能经历诱惑。但是，他们将如何被诱惑呢？答案就在神秘的“分辨善恶的树”（《创世记》2:9）中。古蛇引诱他们吃这树上的果子，违反上帝的吩咐（2:17；3:1-5）。但这意味着什么？这个故事是圣经中唯一提到这样一棵树的地方，它代表着享有自主性（autonomous，来自希腊词语“*autos*” [自我] 和“*nomos*” [法律]）这一诱惑——认识到这一点是非常重要的。

亚当和夏娃能够遵从上帝，抑或违抗上帝。他们可以服从上帝的律法、享受生活，他们亦可以试着不依靠上帝的教诲而寻找自己的道路、经历死亡。亚当和夏娃是被造物，作为完整而美好的人类，根据上帝的生活准则，在他的统治下活出自由。他们所面对的古蛇的诱惑就是要宣称他们的自主性：他们可以自立律法。自主性意味着自身可以成为判断对错的源泉，而非依赖于上帝的话语作为指导。古蛇狡猾地使亚当和夏娃对上帝的话产生怀疑，甚至怀疑上帝本身内在的好。它暗示说上帝担心人类一旦通过吃那树上的果子而亲身体会了善与恶，将会变得与他不相上下。上帝已经说过，如果他们吃了善恶树上的果子他们就会死，但是古蛇却暗示其吃树上的果子就是找到通往真正生活的道路。依据这些建议，女人和男人不同于前地看待这棵树——他们摘了并吃了果子。

奇怪的是，一开始，古蛇看起来是对的：亚当和夏娃的确没有立即死亡。或说他们死了？这一故事令我们长期而艰难地反思“死亡”的含义。亚当和夏娃吃果子时他们的肉体生命并没有立即停止：那果子并

不是神话故事中的毒苹果。但是他们中间的某些事物确实死了，他们的自我意识和彼此间的关系动摇了。他们的自我意识变得病态，因此急于遮住他们赤裸的身体；他们第一次感到羞耻。并且（更为糟糕的是），他们与耶和华神的关系也被破坏：他们因害怕和羞耻而躲藏不见他。上帝质问亚当和夏娃，宣布审判。古蛇被诅咒，女人生产儿女变得困难，地自身遭受诅咒以至工作对于男人来说变得困难且不再愉快。亚当和夏娃被赶出伊甸园，且通往乐园的路被封锁。

这一故事含义是如此丰富，因此带给我们许多思考之处。朝罪恶中的“堕落”依然是一个谜，但是《创世记》3章的故事显明了罪恶的本质。它是一种对自主性的要求，是将我们自身与上帝相分离的意图。犯罪的后果也清晰地展现；正如《创世记》2章展示处于被造和未堕落关系中的人类，《创世记》3章集中于人类背叛神圣的王之后那些关系的破裂。我们人类是为了享有彼此间的关系而被造，但罪的后果是使我们彼此分离。尤其是，人类是为了享受与上帝的关系而被造，但亚当和夏娃的罪使得他们逃离上帝并感到害怕、羞耻和孤独。亚当归咎于夏娃，夏娃归咎于古蛇，亚当和夏娃都试图遮住他们裸露的身体。

所有这些行为表明罪既已经破坏了自我意识，也破坏了彼此间的归属感。上帝的审判表明他们生活中的社会以及工作维度亦同样地被扭曲变形。尽管男人和女人在肉体上确实没有死亡——至少并非立即——我们从这一故事中认识到“死亡”不仅仅意味着肉体生命的结束，而是具有更多的含义。总体上，死亡意味着关系的扭曲，尤其是那种与上帝间的重要关系的结束：

这个故事注定如此快速、悲伤地结束吗？绝非如此。即

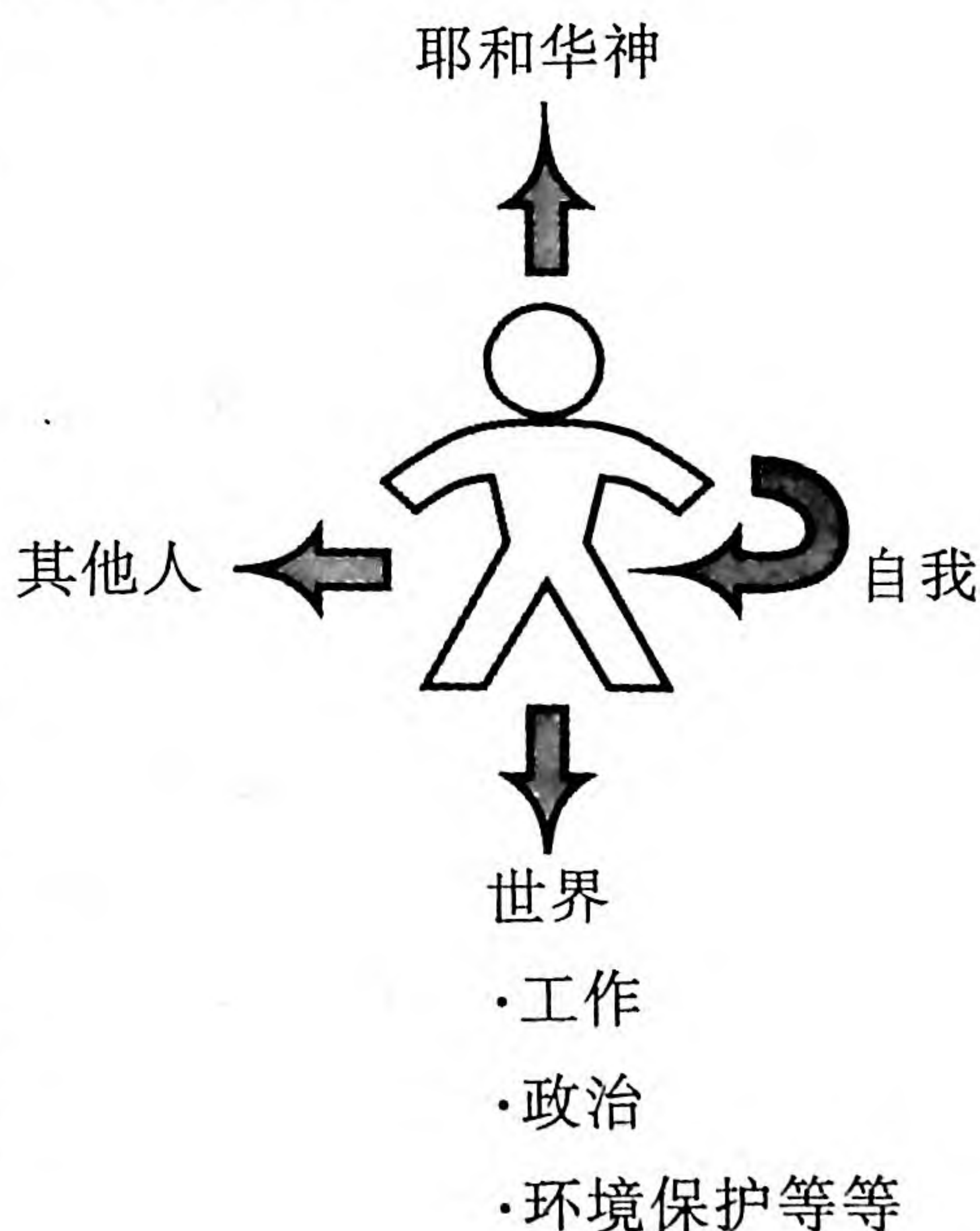


图6 圣经对人类的认识——犯罪的后果

使是在罪进入世界的悲剧故事中，上帝也没有放弃他创世和建立他的国度的目的。尽管亚当和夏娃从他身边逃走，上帝仍旧仁慈地主动寻出他们。在宣布审判时，上帝诅咒古蛇，诅咒要叫古蛇的后裔和女人的后裔彼此为仇（《创世记》3:15）。女人的后裔要伤古蛇的头：上帝许诺要消除亚当和夏娃所释放的罪恶的势力。这是《福音书》中的第一个圣经应许：基督将作为“女人的后裔”，打败撒旦，尽管他自身付出了巨大的代价，他的“脚跟”受到了“伤害”。在《创世记》3:20中，上帝考虑到亚当和夏娃的羞耻，用动物的皮子给他们做衣服穿。在《旧约》中，脱去某人的衣服可以意味剥夺他们的继承权；上帝给亚当和夏娃提供衣服表明上帝并未放弃对他们的目的，他们仍然要在这个世界上承载上帝的形象，仍然要“继承土地”。³

亚当和夏娃离开了伊甸园，他们的未来看起来非常不确定。（的确，他们并没有因吃禁果而肉体立即死亡。具有讽刺意味的是，在这一点上，古蛇是正确的。但在其他的任何方面，他都相当之错。）违抗带来了灾难，完美的乐园在他们身后关闭，不确定的、危险的世界隐现面前。当耶和华神找到他们时，面对他是多么可怕的一件事情！直接面对神是多么困难！然而他却赐予了他们衣服穿，并且还有那个神秘的应许有待他们思考，在此应许中他讲到夏娃的后裔要伤古蛇的头。

第三幕

君王拣选以色列：

救赎开始

第一场：王的子民

《创世记》：以色列的起源

罪的爆发——和神的回应

当伊甸园众门在亚当和夏娃身后掩上之时，这并不意味着他们就不再是神造他们时的样子了。人类的堕落在我们所有人身上造成的后果，并不是叫我们不成为人——我们仍然具有神的形象（《创世记》5:1；9:6）。但是我们的悖逆却深深地影响到我们会成为怎样的人。因此，亚当和夏娃在他们犯罪过后照样结为连理，而且夏娃还生了两个健康的儿子。正如神在人类堕落前所安排的，这四人组成了一个家庭。可是一旦我们进入《创世记》第4章所述的故事时，我们看到就在“堕落”之后，可怕的变化开始显现。

该隐和亚伯是第一对兄弟，但亚伯那影射着空虚（《传道书》中详细探究过的主题）的名字，就暗示了将有一场劫难要到来。¹该隐是一个农夫，亚伯是一个牧羊人。原本他们当享受彼此的情谊，且在他们不同的工作中相互扶持，但该隐开始嫉妒亚伯。事情就在兄弟俩各自给神献祭之时临到了危急关头。神看中亚伯的祭物，却没有接纳该隐的祭物，因为该隐心存罪恶。神慈悲地对该隐说，如果他所做的合乎正义，他的祭物也同样会被接纳——接着就警告他说，他若不留意，罪就会像野兽般扑向他并控制他。可是，该隐的怨恨有增无减。他请亚伯去他的一块田里散步，在那里杀了他的兄弟。难以想象的事情就这样发生了。神本意是将家庭作为情谊和喜乐的源泉，如今却成为一个充满嫉妒、怨恨和谋杀的地方。

因这次谋杀如此令人发指，使得我们会料想神将即刻毁灭一切。可是他却没有这样做，神为他的造物所立的命令依然存在。该隐结了婚，还生了一个儿子，名叫以诺，然后建造了一座城，并按着他儿子的名字称呼那城。该隐及其家人仍然是具有神形象的人，但是这故事清楚地显明了，如今在“堕落”后陷入罪中的人有了一种可怕的能力，这种能力会将他们的生活引向错误的方向。家庭生活和神所赐的其他恩典，都

可能成为痛苦和复仇的根源。²我们就需要在这样的背景下去了解接下来的事情：该隐建了一座城，人们也开始在许多不同方向上发展了文化（《创世记》4:17-22）。

“文化”是我们为社会中组织化的活动所取的名称，比如说制作音乐，或者建造房屋，抑或建立经济或政治机构。我们有时候会把《创世记》1:26-28 的内容描述成文化使命，因为人受命要对神那上好的造物行使尊贵的管家职分，所以需要开发神的造物隐藏着的各种潜能。于是，世间万物就会像一场盛大的交响乐，愈发彰显出神的荣耀。因此，尊贵的管家职分就包括了探索并发展在建筑、农业、艺术以及家庭生活中所能达到的成就。叫我们潜心于这样的工作，乃是神一直以来的心意。

在《创世记》第4章中，我们读到有关该隐（他建了以诺城），雅八（他是住帐棚、牧养牲畜之人的祖师），犹八（他是弹琴吹箫之人的祖师），土八该隐（他是打造各样铜铁利器的）和拉麦（他创作诗歌）的故事。我们因此不能认为所有的文化活动都是罪的结果，相反，这诸多的文化成就，就产生于人们开发了神的造物那固有的潜能。这类追求，本质上是好的，而不是罪恶的。这就是汉斯·容科梅克（Hans Rookmaker）的小册子《艺术何需辩护？》（*Art Needs No Justification*）所要表达的意思。³容科梅克的意思并不是说我们应该为了艺术的缘故而拥护艺术。对艺术的证成乃在于，神造世界时就已经让人类在这个世界上有能力去做富有想象力且艺术的活动了。我们可以通过文化活动这一基本途径，来服侍和荣耀神。⁴然而《创世记》第4章的经文提醒我们，罪人将这些上好的文化活动引向了错误的方向。

在知悉了我们所确知的该隐后，每当我们想起他建了一座城并且管理它，我们的心便沉重了——即使建一座城是开发受造物隐藏着的潜能的一个重要部分。以为神创造的世界仅仅是一个原始的、乡间的公园，这是不对的。神同样意图发展城市。城市化不一定是罪恶的：城市可以是人类繁荣昌盛和神得着荣耀的好处所。⁵但是，第一座城由该隐所造的事实，却让我们担心神原本的心意可能落空。我们太了解城市了，它会变成污秽和暴力的场所。该隐的嫉妒和怨恨，会如何影响以诺城里和

周边的城市生活呢？⁶于是这座城的文化就开始发展——这本可以是人类开发万物这一使命的一个圆满实现——但，它却开始于一个已然漠视神至高统治的人。

诗歌是神奇妙恩典的赐予，圣经中也有许多颂词与诗章，它们展开了那遵从神命令之言语的美妙和力量。在圣经中，拉麦是第一位诗人。但是在他的诗歌里，神奇妙的恩赐已然歪曲扭转成满有仇恨和暴力的威胁工具：“若杀该隐，遭报七倍；若杀拉麦，必遭报七十七倍”（《创世记》4:23-24）。再次，一件好的恩赐（诗歌）被使用了，却是以无视和拒绝神临于世界的权柄和他作为赐予者的身份的方式。

《创世记》第5章的家谱，给我们讲了一个从亚当到挪亚（拉麦的儿子）的人类发展的故事。挪亚意为“安息”，拉麦最大的希望就是神将通过挪亚，给在这堕落的世界中劳苦工作的人们带来安息。拉麦深深知晓，堕落已经影响了生活的各个方面，不仅仅只影响到劳作，而借着挪亚的出生，他希望事情会有所好转。可是，事情并没有变得对受造物更有好处——至少起初是如此。《创世记》6-9章讲述了挪亚和毁灭性的洪水的故事。尽管拉麦盼求安息与宽慰，可是洪水带来的却是一场可怕的审判。

《创世记》6:1-4的情节令人困惑，在这一段中，神的儿子与人的女儿交合，他们的后裔就是所谓的涅菲里姆（Nephilim）——伟人或某种巨大的人。⁷这个故事的意义就在于，神创世的命令再一次（就像《创世记》第3章的内容一样）被用灾难性的方式违背，这同样带来了神的审判。这种逾越了禁区（在人与非人之间的交配）的交合是罪的潜在弊病的一个症候，而《创世记》6:5-8就显明了情况到底变得有多糟糕。罪恶，已经勒住人类生活的咽喉！

事情达至如此糟糕的地步，以至于神决定用一场大洪水毁掉这个世界，重新来过。⁸挪亚将成为一个新亚当，他会如拉麦所盼望的那样，带来一种新的安息的可能——可是，只能在可怕的审判之后。这场由神所施、泛滥于地上的洪水，乃是一种“创造的逆转”，它给全世界带来了灾难。大量的水倾泻于地上，如“大渊中突然喷发的泉涌”，持续降了40昼夜的大雨（《创世记》7:11-12）。然而，尽管因罪而来的审判令人

畏惧，但需要重申的是，神的承诺，即满有恩惠地恪守起初创世的目的，是再清楚不过的。神将他的安排晓谕挪亚，并吩咐挪亚建了一座方舟，挪亚、他的大家庭以及从地上各种动物中挑选的一对进入方舟，这样他们将免于审判。这是一个多么美的主日学故事，以致我们往往会忽视了它对于所有造物的重要性。为什么要带这些动物进入方舟？因为神关心他的所有造物——包括动物。拯救并不止于人类：整个受造之物都要得着救赎（参见《罗马书》8:21）。

人的得救和灭亡，喜乐和哀伤，就会反映在这个动物界和群体的祸福之上。动物并不是作为盟约的一个独立的伙伴，而是一个参与者，与人（独立合作者）一起参与到盟约中来，共同分享应许和遮蔽应许的咒诅。动物满有不祥的预兆，却同时还满有信心，和人一起等候这应许的实现之时。当这一时刻暂且发生的时候，它们得以再一次自由地呼吸，而这一时刻还将有最终决定性的到来。⁹

由于我们对得救狭隘的认识，所以我们往往忽视了圣经在这一方面所强调的。¹⁰

洪水的故事，既显示出神是一位圣洁的审判官，又告诉我们，神也是一位慈爱的拯救者。当挪亚与他家人从方舟里出来时，神就向挪亚许了好几个诺言，这些诺言构成了他与挪亚之间的盟约（《创世记》9:8-17）。“盟约”，这个词描述了神和他子民之间的关系，罗伯森（O. Palmer Robertson）把它卓有成效地定义为一个“主权地施行的血盟。”¹¹让我们一一地考虑此定义中的三个主要部分：

1. 一个契约。盟约论及了在神与他的子民之间一个深入的个人关系，这种关系亲密到让人认为神把自己与人们粘在一起或绑在一起了。在之后与以色列民的诸盟约中，一个流行的说法是，“我就作你们的神，你们也作我的子民”（如《耶利米书》7:23）。

2. 在血中。一个盟约就像一场婚姻（在《旧约》中也被称为“盟约”），¹²是庄重地、在法律意义上建立起来的关系。仪式中的宰杀流血献祭，象征了一个盟约庄重而公开的本质（如《创世记》8:20-22）。

3. 主权的施行。这个盟约并非那种经共同协商才敲定的条款，也非平起平坐的合伙人间的关系。神是那位至高无上的主，也只有他才能制定具有盟约关系的条款。

邓布雷（Dumbrell）正确地指出，当（在《创世记》6:18）神晓谕挪亚他将要与他立约时，这里的“约”指的是一种已经存在的关系。¹³邓布雷认为，在《创世记》9章中，神是在更新他的创世之约，他如此行是通过挪亚立定盟约。《创世记》9章把挪亚描述成第二个亚当，这证实了上述所言。挪亚承受使命的方式与亚当的一样——且几乎只言不差。神说：“要生养众多，遍满地面”（比较1:28；9:1、7）。¹⁴神借着挪亚开启新的篇章，可他创世的目的是一如既往的：挪亚作为第二个亚当承受了使命。而且，神与挪亚所立的盟约的内容，惠及所有受造物。在8:21中，神说到他再不会咒诅这地、毁灭各种活物了。在9:8-17中神说得很清楚，他的约是与挪亚及其后裔以及各样的活物所立的。彩虹就是神与“地上一切有血肉之物”（9:17）立约的标记，这约满有恩慈。

于是，挪亚之约就指涉了一种特殊的关系，这关系是由神主动与挪亚和他的家缔结的。在这背后，是神的创世之约。所以，神实实在在地带领挪亚，并借着挪亚去完成神一直以来的整个创世计划。

可是，哎！神这新的开始，并没有带来如拉麦所希望的完满的安息。整个地上的人都来自挪亚的三个儿子，闪、含和雅弗（9:18），可没过多久，在挪亚及其儿子们的家庭生活中，罪又表露无疑了（9:20-28）。这再一次表明文化的发展具有矛盾性。一方面，农业确实进步了。挪亚是第一个种葡萄树的人，也是第一个发展起神所赐那惊人的制酒艺术的人（9:20）。如果没了赤霞珠、灰比诺和美乐，生活又会是什么样儿呢？尽管酒和制酒的手艺本身都是好东西，但它们也可以被有罪地滥用。这世界上第一位酿酒人喝醉了酒，他的儿子含在帐篷里发现了他正赤着身子公然在那儿大睡，这使他自己及其家人蒙受了耻辱。很难确定挪亚的儿子对挪亚的行为的反应存在什么问题——是涉嫌性侵犯吗？还是含对他父亲赤身露体一事散布流言蜚语乃是一种邪恶的不尊不敬呢？总之，家庭进一步的破裂发生了。挪亚咒诅了含的儿子迦南（从而

咒诅了他自己家族的这一脉后裔)，而祝福了闪（以色列人将会是这一脉的后裔）。

《创世记》第10章讲述了从挪亚的儿子们生发出来的这世上的列邦。这积极地成全了神给亚当的托付，这个托付神曾向挪亚重复过：“要生养众多，遍满地面。”然而，故事发展到这个阶段，我们已并不讶于这积极的发展——人口激增与文化进步——也有其消极的一面。在下一章中，《创世记》讲了巴别塔的故事。《创世记》的这一段，表现了到目前为止圣经戏剧中罪的高潮。巴别塔，是亚当的后人再一次从神手中夺取自主性的一次巨大的群体性尝试。

如前所述，建立一座城的冲动，是内在于神的世界中、正常的文化发展的一部分。但是这种冲动会走错方向，而在巴别塔的故事中，我们大规模地偏离了。当人们向东迁徙时，他们建了一座城，并在城中建了一座巨塔。神的心意是人类应当蔓延和散住到世界的各处（“遍满地面”），而他们就是通过上述方式背着神的意愿而宣称了他们自己的意愿。他们建的这座塔，可能是一座塔庙，是用来专职崇拜古代美索不达米亚“众神”的神殿的最重要的部分。“巴别”暗示了这特定的城和塔的本身的含义。巴别意味着“神之门。”¹⁵在古代美索不达米亚，建一座塔庙为的是起到梯子的作用，借着它，神或众神就能从天上下到城中，并施与祝福。在它的顶上，有一个小房间，在那儿陈列着一张床，一张桌子还有些许新鲜的食物，以供神从天上下来的时候享用以焕发精力。

然而，当《创世记》第11章讲到巴别塔时，讲故事者提醒我们，“巴别”与另外一个意为“混淆的”或“混乱的”希伯来词有关。对于这讲故事者而言，“‘巴别/巴比伦’的名称，并不是‘神之门’的意思，如巴比伦人所坚持的那样，而是‘混乱的’的意思，让我们想起‘荒唐事’和‘洪水’这两个发音相近的词。这一词语远不是人类文化中最具权威的词，却是人类试图违抗他的创造者而一意孤行时遭受失败的终极象征。”¹⁶尽管神先前就命令人类要散布到世界各处，然而在美索不达米亚，这个群落反而为了他们自己，选择去建造一个安全中心，想借此掌握他们自己的处境并保护自身。他们寻求一种虚假的自治集体主义和一种自恃为其自己的设计的荣誉感，而不寻求具有神恩典的团体与

身份。在这里，那吃分别善恶树上果子的场景再次浮现，可这次，是在盛大的社会范围内上演的。他们以建这座塔，来要求神降临并祝福他们的努力。

在一项满有精彩反讽的叙述中（《创世记》11:5-6），神实实在在地降临了，来看一看这些离经叛道的城市建设者正忙于何事。虽然他们将他们的塔视作一个奇迹——一架通往天堂的天梯——可是神必须从天降下，只是为了能看一看这个东西！神完全没有祝福这一工程，反而责备了曾激发此工程的傲慢自大。他审判了这百姓，变乱他们的语言，分散他们在全地上。因此神就迫使他们去完成了他的意志，这意志是为他们所设的，叫他们散布在这全地上。

巴别塔，为人类那生生不息的背离神而去营建自己国度的欲望，竖立了一座丰碑。但是神不允许他们为生存而错误地召集在一起，所以他分散了巴别塔的建造者们。在圣经中，名称指的是身份。凭借这城和这塔，人们寻到了一种虚假的身份，一种基于人类自主性之上的荣耀（《创世记》11:4）。因为这个缘故，神就用审判他们的罪来回应他们，而且终止了他们那野心勃勃、偶像崇拜的建造计划。然而正如我们屡次所见，审判却伴随着怜悯。尽管《创世记》11章显明了在受造界中人类的罪孽被推向了高潮，可是，《创世记》12章仍表现了另一个全新的开始，乃是神永不更改地继续实现他创世之目的时所开启的一个全新的开端。

亚伯拉罕之约：承蒙祝福，成为祝福

到目前为止，圣经故事包含了整个人类的生活与实践。但是现在，面对着巴别塔的灾祸——它玷污了神那上好的造物，乃迄今罪的顶峰——神再次积极行动起来，并把注意力转向了一个人，亚伯拉罕。实际上，亚伯拉罕和他的后嗣是《创世记》剩余部分的主要关注点。¹⁷

神呼召亚伯拉罕离开他的国（吾珥），他的族，和他的父家，往神所指示给他的那地去（《创世记》12:1-3）。这是一个根本的彻底的呼召，即使对于在21世纪的我们来说，凭借我们所有的交通和通讯上的便利，要盘算着从一个国家移居到另一个国家也是很难的。我们仅能模

糊地猜测到，要求一个像亚伯拉罕这样的人离开他所熟悉的一切——家人、部族、故乡，还有国家——然后长途跋涉且前路未卜地去到一个神秘的目的地，这对于他来说势必意味着什么。神要求亚伯拉罕放弃所有的安全象征和自我自主，正是借着这些东西，巴别塔建造者们曾经试图坚固他们自己的身份。可是令人惊叹的是，亚伯拉罕为了顺服神，真的抛弃了它们，带着他的妻子（撒莱），他的侄子罗得，还有他们的大家庭，前往神要带领他们去的地方。

神做这一切事是为了什么目的？他把焦点缩小到亚伯拉罕身上，他就遗弃了其他所有的人吗？《创世记》12章的前三节向亚伯拉罕讲明了神计划要通过他所做的事——而这计划是卓著非凡的。神应许（1）使亚伯拉罕成为大国；（2）赐福于他；（3）使他的名为大；（4）让他成为一个祝福；（5）凡祝福他的，就得着祝福，凡审断他的，便遭咒诅（审断）；（6）最后地上的万族都要因他得福！这地上的族群曾设法借着巴别塔这建筑而为他们自身立名，可是神否决了他们野心勃勃的计划——他们计划着要以自己的方式去做事。然而如今，神应许他们将使亚伯拉罕的名为大，使他成为大国。以前巴别塔的那些人试图给他们自己

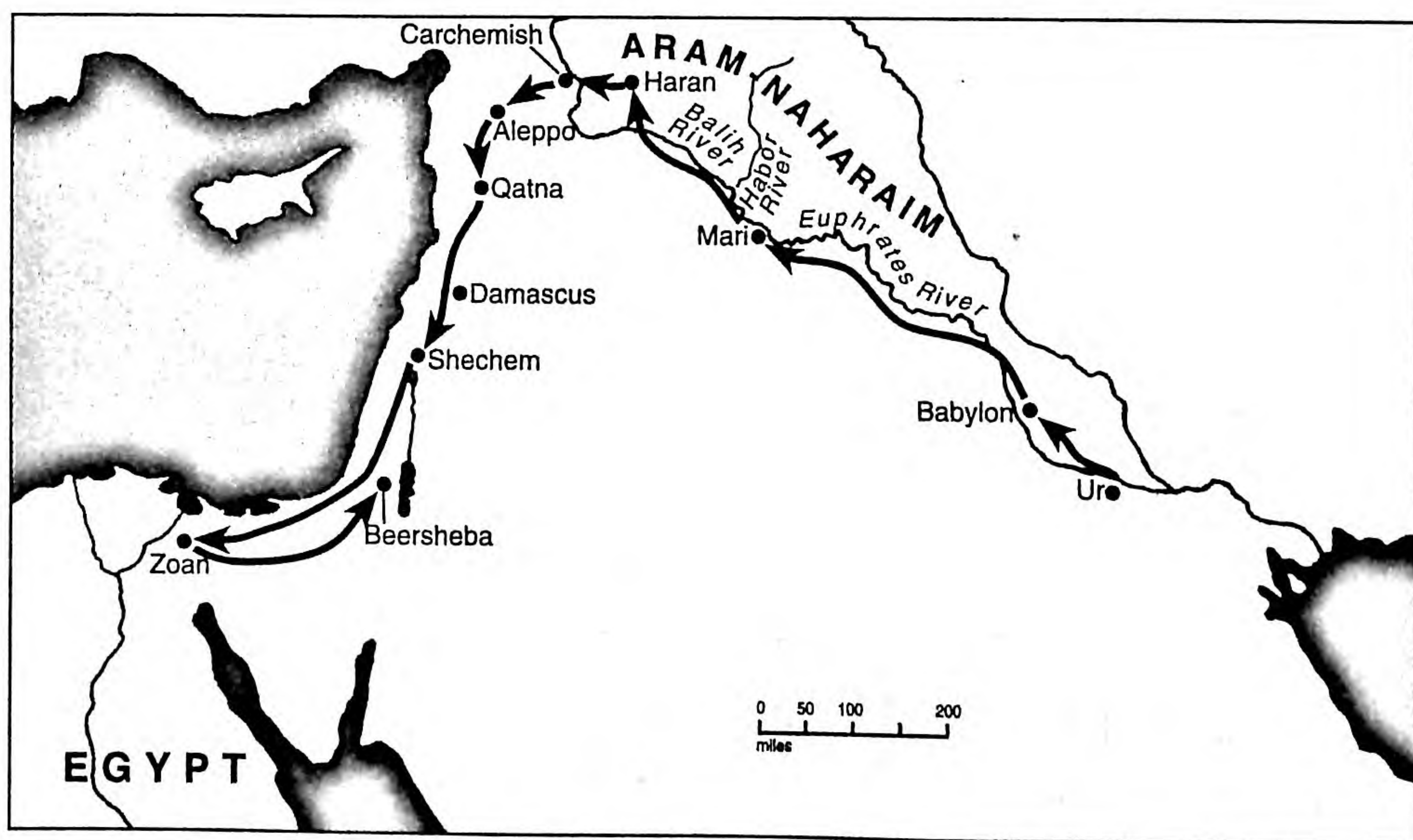


图7 亚伯拉罕的旅程

带来的奖赏——名声、安全，以及给后人的遗产——神都白白地赐给了亚伯拉罕。我们开始领会神是如何回应其受造物偏离正路的事情了。因着神将使之成为一国的亚伯拉罕，以色列人将在世界的民族中做神的子民，而且，因着这一国，神将赐福于地上的万民（18:18-19）。

从《旧约》故事的这里开始，叙述的焦点就集中在亚伯拉罕和他的后裔上了。但是尽管神在这里与亚伯拉罕及他的家作了承诺，可神并未忘记他为世上万族所设的目的，为描述 12:1-3 中的那些应许所选用的语言清楚地表明了这一点。“祝福”这个词以不同形式被使用了五次，它在《创世记》的前几章中是格外重要的一个词。¹⁸“祝福”这个富有生气的词显示神意欲赐给他所造的人所有他们需要的东西，使他们能在神所创造的世界中，完满地实现神为他们所预定的生活。当人背离神所吩咐的预旨时，与前述相反，“咒诅”这个词就表达了临到他们身上那使人畏惧的审判。

12:1-3 中神祝福亚伯拉罕的言语，再度用另一方式显明了神要借这个人计划要做事情。纵观《创世记》1-11 章的内容，作者故意把“祝福”这个词的五次重复与“咒诅”这个词的五次出现对立起来。¹⁹神加之于人类的咒诅或审判，意味着他们丧失了自由（3:14-16），他们与土地隔绝（3:17-19），他们彼此的疏远（4:11），还有他们在德性与灵性上的降格（9:25）。²⁰《创世记》12:1-3 中“祝福”的重复出现，就宣称了神要借着亚伯拉罕而竭力将那施与造物之上的审判的效果颠转过来。纵然罪已经为造物带来神的咒诅，可是神仍全力恢复他的目的，这个目的就是要赐福于他所造之万物，而亚伯拉罕将成为整个世界超凡复原的媒介。

因着亚伯拉罕，“地上的万族都要得福”。²¹《创世记》12:3 的这最后一句话，是这几节经文的高潮结语，也指出了神选择亚伯拉罕的最终结果。²²神缩小了他的救赎焦点于一个人、一个国家之上，但是他最终的目的是要给所有的造物带来救赎的福分。罪使整个受造界堕落了，而神对亚伯拉罕的应许，是神对罪的回应：神要重建这个世界。“《创世记》12:1-3 是对堕落的后果的答复，其旨在于恢复神对这个世界的目的，《创世记》1-2 章正是将我们的目光吸引到这一点上。这几节经文所提

出的是一个为这个世界的救赎历史所设计的神学蓝图，这蓝图的实施如今通过对亚伯兰的呼召已箭在弦上。”²³ 正如戈登·韦纳姆（Gordon Wenham）使人受益匪浅地说道：

给予亚伯拉罕的那些应许，更新了刚开始在《创世记》1-2章中体现出来的对人类的展望。他充当的是第二亚当式的人物，就如在他之前的挪亚一样。亚当获赐伊甸园，而亚伯拉罕得迦南地作他的应许。神告诉亚当他将生养众多、遍满地面，而亚伯拉罕得应许说他的后裔会如天上的众星般繁多。神与亚当在伊甸园中同行，而亚伯拉罕被告知要行走在神的面前。可见，亚伯拉罕的出现，被视作出现在《创世记》1-11章中诸多问题的答案：因着他，地上的万族将得蒙祝福。²⁴

从起初，神的子民就“负有使命”。他们受选，乃要作他人蒙福的管道。

在《创世记》15-17章中，神跟亚伯拉罕之间的关系被说成是一个“盟约”。在第15章中，神应许亚伯拉罕他将得大大的赏赐。亚伯拉罕问道这如何可能？因为他没有儿子继承这些祝福。神应许亚伯拉罕，他的后嗣将总有一日如天上的繁星众多。神还应许他，将赐这地给他的后嗣。他们将寄居异地达四百年之久，不过神会带领他们回归并继承这应许之地——迦南。²⁵ 当亚伯拉罕向神的应许提出疑问时，神开始了一项立约的仪式。亚伯拉罕将三只动物劈成两半，一半对着一半地摆列。神就以冒烟的火炉的形象，从那些动物中经过。在这个众人皆知的立约的仪式中，神表示如若他不守诺言，他就如这些动物一样四分五裂（比较《耶利米书》34:18-20）。就这样，神与亚伯拉罕立了约。

一些时日之后，神再次向亚伯拉罕显现，那时他已99岁，可仍膝下无子。亚伯拉罕俯伏于神面前，神确证了他的约。至于神，则应许亚伯拉罕他将得繁多的后裔（17:4-6），并应许他的后裔一片土地和居所（17:8）。此外，神自己要做起源于亚伯拉罕的国度的大君王（17:7）。神的约是与亚伯拉罕和他的后裔所立的，而在《创世记》17:9中，来

自亚伯拉罕这一宗脉的所有男子都要接受割礼的记号。在古代近东一带，割礼是大多数民族的习惯。在这里，神为了他自己的子民，完全地改变了这一惯常的文化实践的含意。对以色列人而言，它成为了一个神与亚伯拉罕及其后裔之间盟约的记号。在身体上烙下这样的永久性标记，也许旨在象征着在神与亚伯拉罕后裔之间的永久性关系。²⁶

因此，在神与亚伯拉罕所立的约中，有三个主要部分。神应许了与他的个人的关系、一个家族变为一个国，以及土地。这些应许总伴随着一种前景，那就是祝福万民。²⁷《摩西五经》（“摩西的五本书”，即《创世记》到《申命记》）的故事余下来所讲的，就是这些应许有部分得以实现，还有神子民形成的事情。克莱恩斯（Clines）把《摩西五经》的主题有效地界定为：“对先祖们的应许或祝福的部分实现——这也暗示了有部分还未得实现。这应许或祝福，既是在这个世界中主动的神圣行动，又是重申为人而有的那最初的神圣意向；而在此世中，人类的主动行动总是导致灾祸。”²⁸

在建巴别塔的时候，人们本希望为他们自己立名，但是神应许说，当亚伯拉罕和他的后裔与他建立关系并依靠他时，他就会使他们的名为大。可正如《创世记》12-25章讲到的故事所证明的，此般相信神并依靠他的应许是很难的，而紧紧抓牢它甚至就更难了。亚伯拉罕确实证明了他对神那不同寻常的信心，因为神呼召他离开他的国和本族去到他所指给他的那地去，亚伯拉罕就遵行了（12:1）。然而，与我们在《创世记》3章和11章中所看到的同一样对自主性的追求，仍然发生在了亚伯拉罕身上。要让他学得更好，他将不得不承受格外痛苦的改造。

亚伯拉罕得知，他自己将看不到他的后裔继承应许之地（15:15）。无论何境，他都必须对神有信心，而值得赞扬的是，有时候他确实是做到了（15:6）。²⁹但是亚伯拉罕与撒拉的那些故事，揭示出要达到这样的信心该有多难啊。神已经为亚伯拉罕和撒拉作出了美好的应许，这应许关乎他们的后裔、那地，还有将要到来的大大的祝福。可是岁月推移，撒拉却还未受孕。最终，神真的祝福了她，给了她所应许的孩子。到这个时候，亚伯拉罕已经100岁了（21:5）。当神叫他带着他“唯一的儿子以撒”到摩利亚山去将他献上为祭时，对亚伯拉罕信心的考验在

《创世记》22章中达到了高潮。这么多年以来，亚伯拉罕与撒拉苦苦等待着有个儿子，而如今，神却叫他带走以撒且杀了他。但是，就在那最后一刻，神阻止了他，并用一只公山羊代替了以撒。祁克果在《恐惧与颤栗》(*Fear and Trembling*)中对这件事不无感动地评论道：

可敬的先祖亚伯拉罕啊！当你从摩利亚山回到家中，你没有因为失去什么而需要任何挽歌来安慰自己，因为你赢得了一切，保住了以撒。情况难道不是这样的吗？神不再将以撒从你身边夺走，你们幸福地在帐篷中围着餐桌而坐，就像你们在来世永远的那样。……请原谅那希望你称颂备至之人，如果他做得并不恰当的话。他的言词像他心中所要求的那样谦恭；他的表达恰到好处的简洁。但他绝不会忘记，事与愿违，你花了100年的时间才在老年时候得到你的儿子，而你又不得不拔出刀子才最终保住以撒；他绝不会忘记，在130年中你所做最好的超不出信心。³⁰

我们不该轻看了那对于亚伯拉罕来说要时刻相信神的难度。通过这次不同寻常的事情，亚伯拉罕对神的信心获得了神对他俩之间的盟约重新有力的确认（《创世记》22:16-18）。

以撒、雅各和约瑟：神子民的先祖

《创世记》25-36章叙述了以撒和他儿子以扫与雅各的故事。从雅各的儿子们生发出了以色列的十二个支派。尽管神呼召亚伯拉罕的目的是降福于整个世界，但是眼下，圣经故事把注意力集中在了这个能给整个世界带来祝福的家族之上：雅各的十二个儿子，这些将要成为以色列国的十二个支派。

在这些故事中，有三个部分引起我们格外的关注。第一，神向亚伯拉罕的儿子还有他的孙子再次确认了他给亚伯拉罕的应许，以致神被称为是“亚伯拉罕、以撒和雅各的神”（《出埃及记》3:6）。在《创世记》26:1-4，以撒一定是很想远走他乡逃离迦南的饥荒，然而神向以撒显现，叫他勿要下到埃及去，而继续停留在迦南地，并向以撒保证他会

把这些地赐给他和他的后裔，叫他们如众星繁多，且通过这国祝福地上的万国。这个应许在 26:23-25 中又重复了一次，雅各的情形也相似。雅各是一个复杂的人物，他欺骗父亲以撒将长子的祝福给了他（而不是以扫）（《创世记》27 章）。因这场欺骗，以扫就恨雅各且计划着要杀他，于是雅各不得不为保命而出逃。尽管他狡猾并诡计多端，但是神却在伯特利借一梦与雅各会面。途中雅各因疲惫就拾了块石头作枕头，正当他熟睡之时，他梦见一个梯子连着天与地，之上有天使们上去下来。神站在梯子的顶端，向雅各确证了他自己是亚伯拉罕和以撒的神，同时向他重申了那应许，就是要赐予他土地与繁多的后裔。重要的是，神还向雅各保证，“地上的万族必因你和你的后裔得福”（28:14）。

这些故事——尤其是那些关于雅各和约瑟的故事——的第二个特点，是家庭关系惨痛破裂这一重复出现的主题。雅各与以扫之间的不和以各种各样的方式呈现，且败坏了在他们之后的孩子们的生命。约瑟（在便雅悯出生之前）是雅各最小的儿子，很受雅各的宠爱，他挑起矛盾，说自己梦见哥哥们做他的奴仆。于是，他的兄弟们就把他卖作奴隶，还在雅各面前谎称约瑟是被杀害的。通过这一切，那从一开始就伴随着亚当和夏娃之罪所带来的破裂关系，其灾难性格局，一再出现在人类“受选的宗谱”中。这些故事并没有宽恕此种行为，它们却实实在在地叫我们直面一个严峻现实，即有关神所拣选的人物的性格。神要借着这样一些人赐福于这个世界，但是一开始他必须改变他们的内在和外在外，叫他们和睦并且成熟。正如韦纳姆说的：“实质上，不管是雅各的（25:19 至 35:29）还是约瑟的（37:2 至 50:26）故事，讲的都是家庭和解的故事。”³¹在约瑟的故事中，我们看到了他的成长，从一个受宠的、自私的、孤立的年轻人，到一个成熟的、无私的政治领袖，并完全地与他的家人和好了。³²

这些故事的第三个共同特征是，当神的百姓面对许多挡在神为他们所设的计划前的拦阻时，就会有从天上而来的神对他们的看顾。列祖们的妻子不是不生育就是被带去作他人的妾室，家族也会面对诸如饥荒这样的自然灾害突然来袭的威胁；反反复复，列祖们自己的蠢行和罪孽，使他们以及他们的后裔——并神的旨意——陷入危境。然而，就是在这

所有的人类动荡之中，有一件事从未更改：神仍忠实于他对亚伯拉罕的应许。这一主题或许与这些先祖叙事中神的诸多名字之一有关：全能的神（*El Shaddai*）（17:1；28:3；35:11；48:3；在许多英文版本圣经中被译为“God Almighty”——全能的神）。在《出埃及记》6:3中，神说到他从前用这个名字向亚伯拉罕、以撒和雅各显现过，而它准确的意义我们并不知晓。全能的神大概“使人想起神能够使不生育的生养众多以实现他的应许”。³³在约瑟的故事中，神的眷顾是一个格外清晰的主题。在《创世记》45:5-7，约瑟认识到在他身上所发生的一切都是神所命定的，为要“保存他父亲的后嗣余种在世上，并大施拯救，保全他们的生命”。而在50:20，在他们的父亲过世后，约瑟为了消除他兄弟们的疑虑，说：“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景。”

在《创世记》即将结束之前，神承诺亚伯拉罕有众多后裔的这一应许已经部分地实现了（47:27；《出埃及记》1:6-7）。在埃及，雅各的孩子们如今已成为一个庞大且繁茂强盛的族群。可“有个不认识约瑟的新王起来，治理埃及”（《创世记》1:8）。这不祥之言意味着会有一连串事件兴起，将带领以色列民出离埃及而进入他们自己的应许之地——就是神曾经也向亚伯拉罕应许的家园。

《出埃及记》：一个民族的诞生

救赎的伟大之举成就了以色列

当圣经故事在《出埃及记》中重新开始之时，那时距亚伯拉罕死后已经四百年，我们仍然还在埃及。那时约瑟和他的兄弟们都已作古，以色列的后裔则世世代代繁衍生息，直到成为埃及人口的重要组成部分。正如神向亚伯拉罕所应许的那样，他的后裔要生衍繁多，此时这个应许已经部分地实现了。但是神的其他应许——与他自己建立关系并赐他的子民以土地——又如何了呢？在《出埃及记》开篇的叙述中，这些应许的实现似乎还遥遥无期。新上任的埃及法老不认识约瑟，他见到以色列民的数量众多就心生惧怕，于是逼迫他们从事野蛮的奴隶劳动，又制定了残酷无情的政策，规定所有新生的以色列男婴都必须被处死。

新王的迫害似乎阻碍了神的应许的实现，但吊诡的是，以色列民所受的苦待恰恰成了他们逃出埃及的推动力。³⁴当身处苦难备受奴役的以色列民向神呼求的时候，“神听到了他们的呼声，就记念他与亚伯拉罕、以撒、雅各所立下的盟约”（《出埃及记》2:24）。

摩西——将成为以色列民的解救者——出生了。为避免他会与其他诞生在以色列人家庭的男婴一样遭到屠杀，他的母亲在走投无路的情况下，就把他放在一个不透水的篮子里，并将篮子放在尼罗河边的芦苇丛中。摩西的姐姐关注着事态的发展。令人吃惊的是，当法老的女儿下到河边去洗澡的时候，发现了摩西并收养他作自己的孩子。就这样，摩西颇具讽刺意味地在法老的王室中接受了埃及最好的教育。³⁵

摩西年轻的时候，对同胞所经受的苦难感同身受。有一次，他看到一个埃及人正殴打一个以色列人，他一怒之下杀了那个埃及人，但是因为被人发现而不得不出逃。法老想处死他，摩西就逃至米甸，做了一个牧羊人（《出埃及记》2:11-17）。

当他在靠近一座称为何烈山³⁶的地方牧养岳父的羊群之时，摩西难以置信地与神相遇了，神就在荆棘中的火焰里与他说话（《出埃及记》3章）。这荆棘虽被火烧着，可丝毫无损。由于所处之地是圣洁的，神就叫摩西脱了脚上的鞋，并向摩西显明他乃是亚伯拉罕、以撒和雅各的神。神对摩西说，他听见了身处水深火热之中的以色列民的呼求，如今，他正差遣摩西去到法老那里，把以色列民从埃及领出来，到所应许他们的那地去。但是摩西回应得很不情愿，想着自己该如何说服以色列民众相信的确是神差遣了他。神回答摩西说，“我是自有永有者。你要对以色列人说的就是‘那自有者派我到你们这里来’”（3:14）。

在这段中，我们认识了在《旧约》里为表示神的最常见且与众不同的名字，耶和華（*Yahweh*），在英文版本的圣经中它通常被译作“Lord”——主。在《旧约》中，耶和華这个名字出现了有6800次之多，而它的确切含义已被多方论述。³⁷关于这个名字及其所出自的短语（3:14），已有很多的翻译和建议。有些人提出这个表达方式之所以如此神秘，乃是因为神并不想透露姓名。可在圣经的文字中这个名字重复出现，而且在《旧约》中神不断地向他的子民启示他自己，这又如何解

释呢？建议使用的可选择译法是“我将是我所会是的”或者“我将致使是我所会致使是的”。不过，或许这一措辞最好的译法是“我是我所是”^{*}。这样理解的话，耶和华这个名字不仅仅显示了神是今在的，而且还显示了他会“为了他的子民而在接下来的历史中做信实的神。……以色列人无需操心神旨意的独断抑或善变，只需信赖神会是神自己所想要是的那样。以色列人从这个名字理解了自己的历史，同时也从自己的历史理解这个名字。这个名字将建构以色列人的故事，而这个故事也同样将使这个名字更富质感”。³⁸

神已经应许了亚伯拉罕，如今他证明了他对那些应许的信实：他拯救亚伯拉罕的后裔，使他们脱离奴役，并把他们带入曾应许给他们的土地。他的名耶和华特别地与这一脱离在埃及奴役生活的非凡之行连在一起了。《出埃及记》6:6-7把所有这些因素都聚在一起了，这两节经文讲的是神托付摩西：

所以，你要对以色列人说：“我是耶和华，我要救你们脱离埃及人之重担。我要用伸出来的膀臂重重地刑罚埃及人，救赎你们脱离他们的重担，不做他们的苦工。我要以你们为我的百姓，我也要作你们的神。你们要知道我是耶和华你们的神，是救你们脱离埃及人之重担的。”

以色列民出埃及最大的障碍是自恃有绝对权力的法老。当摩西和亚伦要求埃及国王让以色列民离开以便他们能在旷野中向耶和华守节时，法老回答说：“耶和华是谁，使我听他的话，容以色列人去呢？我不认识耶和华，也不容以色列人去”（5:2）。这样，“法老和耶和华针锋相对。两者都认为以色列民是自己的属民，两者都要求以色列民侍奉并忠诚于他们。……那灾难的全过程清楚地证明了谁才是主权的拥有者”。³⁹

神差遣摩西（还有亚伦，他是摩西的代言人）去勇敢地面对法老，而法老心里刚硬，不承认耶和华也回绝让以色列民离开。在那一连串的

* 圣经和合本将其译为“我是自有永有者”。——译者注

十灾之中，法老面对着一个事实，即耶和华就是神。头九个灾难是尼罗河中的血灾、蛙灾、虱灾、蝇灾、疫灾、疹灾、雹灾、蝗灾和夜灾。最后，一场致死的灾难发生在整个埃及的头生雄性身上，无论是人还是动物——除了以色列民。

对于如何理解这些灾难已有若干的说法。例如，有人提出这灾难是与自然灾害有关，正如我们所知埃及世世代代发生的那样。⁴⁰ 由此，格里塔·霍特（Greta Hort）已提出，头六灾是由潮涨的、鞭毛虫泛滥的尼罗河导致的。这些鞭毛虫可以证明第一个灾的特点：血红色的尼罗河，河里鱼儿的死，散发出来的腥臭，还有这水的不可饮用（参见 7:20-21）。在霍特看来，那接下来的五个灾是这第一个灾的结果。九月份和十月份是尼罗河的丰水期接近尾声之时，众所周知，大量的蛙此时开始涌入埃及。而这些蛙的离奇死亡可能是由于寄生在腐烂的鱼身上的炭疽杆菌（炭疽）所致。霍特把“虱子”当作是蚊子的一种类型，每每到了埃及的汛期，它们便蜂拥而至。接下来的灾难中的蝇子，也许就是那以叮咬而著称的狗蝇。霍特将疫灾与由蛙尸传染开的炭疽联系在一起。霍特相信，“疹灾”可能指的是因那些携带细菌的蝇的叮咬。因此，她认为第四灾中的这些昆虫是第六灾的疹病的原由。这样，“头六灾构成了一种关联事件的自然顺序，这些事件源自鞭毛虫泛滥的潮涨的尼罗河，然而，第七灾到第十灾就与头六灾毫无关联了”。⁴¹

关于第七灾中的大冰雹，霍特注意到，埃及的确世世代代都经历着风暴，而且这些风暴会给农作物造成重大的损害（比较 9:31）。可冰雹在埃及并不常见，会让埃及人心惊胆颤。蝗灾过去在古代近东各地是家喻户晓的，所以我们很容易就能找到与第八灾相符的自然灾害。汉姆弗雷（Humphreys）认为，（第七灾中的）暴风席卷过后留下的湿地为蝗虫提供了滋生的土壤。⁴² 第九灾，即夜灾，霍特把它与沙漠中的沙尘暴联系在一起。而第十灾，在霍特看来是没有自然的解释办法：在她看来，这是与众不同的。然而，汉姆弗雷在马尔（Marr）和迈罗伊（Malloy）观点的基础上提出在最后一灾中，确实可以看到自然的力量。⁴³ 他认为，在那九个灾肆虐过后，埃及人铁定痛不欲生。特别是由于食物短缺，因此在暴风过后，他们可能犯了重大的错误：囤积了潮湿的谷物，

然后就拿它们去喂养他们头生的男子和动物。潮湿的农作物上会长有霉菌，而致使潮湿的谷物带有霉菌毒素。⁴⁴

如此理解这些灾难可能是正确的。然而，我们却不能仅仅诉诸自然主义来理解它们，在自然主义中，引进神就只是为了来解释那些自然无法解释之事。可神维持了整个受造物的存续，自然之法也是他施加在受造物之上的命令的一部分。正如斯派克曼（Spykman）所言，

从圣经的角度来看整个世界，那么神与这个世界并不是相互抗争的。于是，在我们所称的奇迹之中，神没有消除他的受造物所起的中间媒介性作用。这些受造物依旧是他的仆人，顺服于他言语的权柄。所以，神那全能的行动既没有违背也没有替代他为受造界而设的动态的但不乏静态的秩序。……神的命令既不专权任意也不反复无常。就我们而言，这些奇迹可能呈现为令人惊异、不可想象、超越凡俗之神之手介入到历史之中。然而对于神而言，我们所视之为奇迹的并不是奇迹。它们毋宁是他的意志通过不同的方式外显出来罢了；对于我们来说，它们很罕见和异常，可是神却可以一如既往地自由运用这些方式。⁴⁵

因此为要理解这些灾难，至关重要的是，在这些超凡的事件中神向法老和埃及人展现了他在万物之上的权柄。在这些灾难中，宗教层面是最最重要的。

那些注意到灾难中的宗教层面的学者，在关于如何理解它们时，提出了各种各样的见解。有些人认为——尤其根据 12:12：“我要败坏埃及一切的神”——灾难是指向埃及众神的。因此，就像以利亚和以利沙在《列王纪》中所记述的那些神迹一样，《出埃及记》的灾难显示了埃及人所以为他们的众神所能做的实际上只有天地的神耶和華所能为。很有可能，其中一些灾难叫埃及人想起他们的一些神。举例说，尼罗河的洪水就与奥西里斯（Osiris）及其复活有关系。“这样，血样的河水也许就标志着他的死而非他的复活，埃及农业的灭亡，没了葱绿的田野，即对埃及人而言是可怕的前景。”⁴⁶

我们或许不可能将每一个灾难都与针对某一个或多个神的论战联系起来，但是这一径路似乎是正确的。它特别有道理，因为在埃及，法老自己就被看做是神圣的：据说他是太阳神雷（Re）的儿子。作为一个神明，法老负责维持埃及所称的 *ma'at*，即天宇间或受造界的秩序。一旦宇宙秩序出现差错，那么自然就会表现出异常——十灾就是很明显的表征。“《出埃及记》中的十灾告诉我们，顽固不化的国王在维持 *ma'at* 上是多么的无能。相反，倒是耶和华还有他的代理人摩西和亚伦，在这场宇宙斗争中大获全胜，证明了到底谁才真正掌管着自然的力量。”⁴⁷ 主与法老的对峙，显出主的大能，使他的“名能传遍天下”（9:16）。

最终法老败北，就让以色列人离开了。据《出埃及记》12章所记载，每年一度的逾越节的依据便是这次的解救。在这个节日，以色列人要纪念神施予拯救的大能作为。术语“逾越节”来自最后一个灾，在这个灾中，神击杀了埃及头生的孩子和动物，却“逾越”了以色列人。在此后的岁月里，那从压迫和奴役中被拯救出来的经历，深深地扎根在以色列人的记忆之中。他们之所以成为一个自由的民族，全是因为神是他们全能的拯救者。神晓谕以色列人说，他们得救的那个月要成为那一年的正月（12:2）。这个月对于他们的意义正如礼拜日对于基督徒的意义：这是他们复生的一日，是他们开始新生活的一日。在他们全新的生活中，作神自由之民的以色列人制定了他们的日历，为了纪念神解救他们的大能作为。

法老孤注一掷地做了最后一次阻止以色列民的尝试，当他们逃离埃及之时，他派出了大军尾随追赶他们。但是红海——尽管是强大力量的象征，却在耶和华的掌控之下——淹没了法老的大军（《出埃及记》14章）。《出埃及记》第15章记录了摩西和亚伦的得胜之歌。神被描绘成一位大能的勇士，为了他的子民而战且胜，并将作王，直到永远。这首颂歌表达了他们的信心，那就是神将继续指引他那新赎的子民，领他们进入他正赐给他们的那地，并将他们栽于“他产业的山上”。以色列民那新的住处，就是神早已选来要作他的住处的地方，建成他的圣所（15:13-18）。所有这些词句都展现了那地像是第二座伊甸园，在那里神要与他的子民同住。在古代近东，传说众神们都住在山上。然而在这里，整个

地被描绘成耶和華的山、他的住处、他的圣所。神将以色列民栽于这地，这将是通往受造界的恢复和复原之路的重要一步。

以色列人因盟约与神相连

所以，摩西就领着以色列民出了埃及，进到旷野。离开埃及后，满了三个月，以色列民就到了西奈山，在同一块地上摩西曾与神有过第一次的会面。但是，有所不同的是，那时，神是从荆棘中的火焰里与一个人说话；此刻，整座山着火闪耀（19:16），神呼召整个民族做他的子民，而不是仅呼召一个人。神在山上于雷鸣与闪电中向以色列民显现，奇妙地提醒他们是在与谁打交道。此地同样也是圣地。

借着摩西，神晓谕以色列民他从前为他们所行之事，还有他要他们所成之事（19:3-6）。神说，他带领他们出埃及就像一头鹰用翅膀背着它那疲惫的孩子一样。以色列人成为神的子民，全然仰赖神为了他们而行的恩典的作为。此句“带来归我”漂亮地抓住了神那拯救的作为中深藏着的关系的本质。神的心意是，他要与其产生关系的人作他的子民。

但是，神为何选择他们呢？19:5-6 所给的答案具有深刻的意义。神为着一个特殊的目的呼召了以色列人。从万民中，他们得蒙拣选作神自己所珍爱的财产！只是（正如我们从亚伯拉罕身上注意到的），拣选不仅仅只承蒙特权：拣选是要为万民服务。如果他们在神的统治下生活，那他们将要作“祭司的国度”以及“圣洁的国民”。

圣洁是圣经中描述神的至关重要的属性之一。它叫我们知道，神是独特的，与一切他所造之物是不同的，他还满有良善。神呼召以色列分别为圣，与其他万族有所区分，特作神自己的子民。以色列民只有与神本有之属性中的圣洁相符而生活，他们才会真的与众不同。如若以色列民真的做到这一点，那它的特殊角色——作万国之中一个君尊的祭司的职分——将要得蒙成全。在以色列，祭司的角色是作神和百姓之间的中介。因此，从全世界的范围来看，以色列蒙呼召，是要作耶和華与所有国族之间的中介。以色列要成为“一个供展示的民族，一个范例，要向这个世界展现与耶和華立约到底会使一个民族得着何样的改变”。⁴⁸ 当以

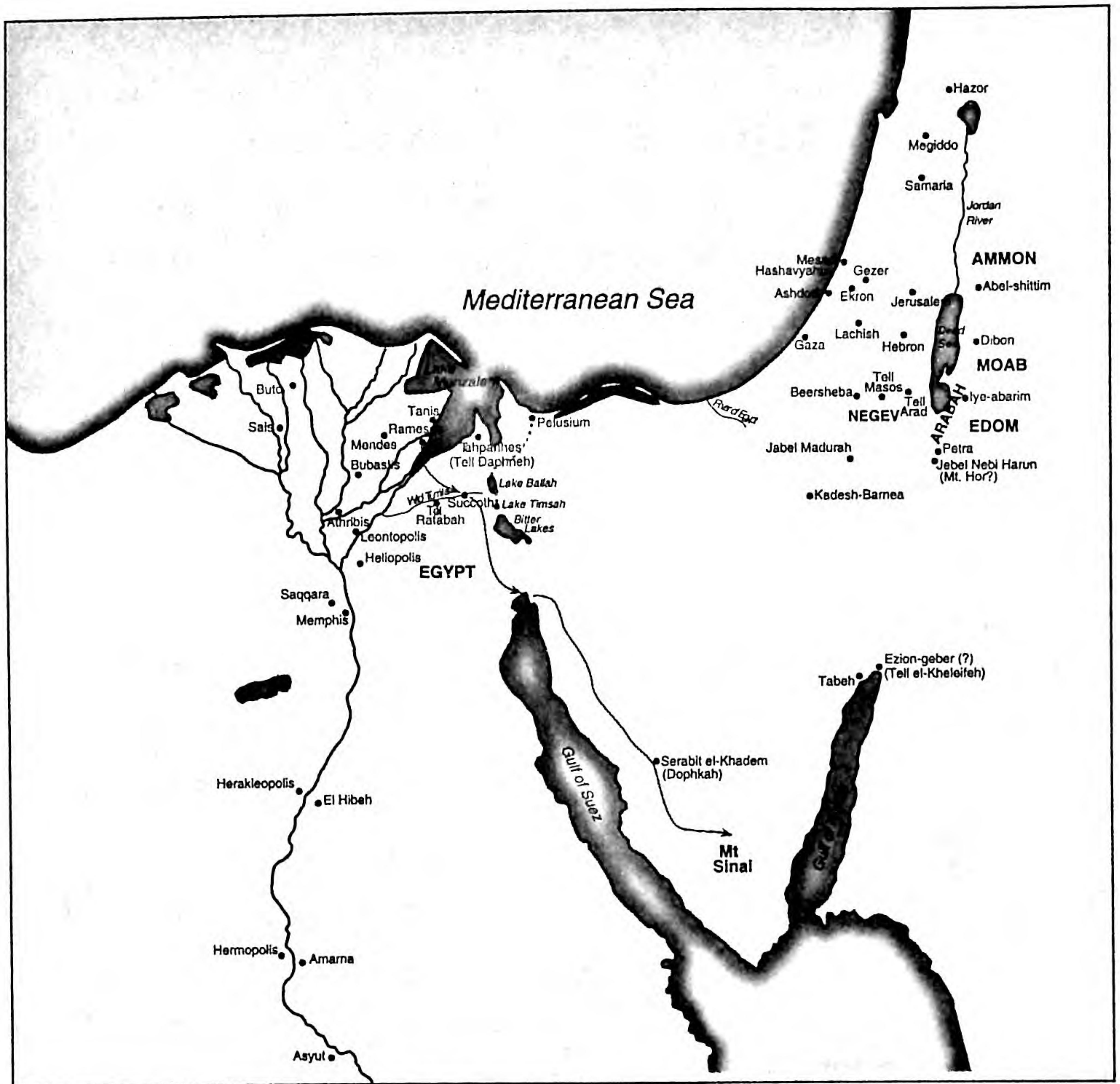


图 8. 《出埃及记》

以色列民顺服神的时候，他们会展现何谓在神治下的生活，万国将得见神为万民所立的旨意。以色列所有的经历，包括家庭生活、法律、政治、经济，还有日常消遣，都会彰显神的荣耀和神对人类生活所立的最初创世的安排。以色列在神的旨意下生活，乃是见证了神又活又真地与他的子民同在。这是一个如此丰富美满的人类生活，以至地上的万国都被吸引来。⁴⁹ 这样，以色列将成全亚伯拉罕之约，使万国都得着祝福。以色列忠诚于成为圣洁的国民和祭司的国度这一呼召，以此方式“以色列继续行使她所承担的亚伯拉罕式的角色，以便实现《创世记》12:1-3 中的那些应许”⁵⁰。

神拯救以色列民，并非因为他们配得拯救抑或他们因顺服于神就必得着救赎，而是因为神对他们的慈爱（《申命记》7:7-8）。但是在他们被解救出来之后，要达到以色列民那将要成为祭司的国度和圣洁的国民的最终目标，他们唯有顺从，过一个顺服于神之统治的、积极的生活。

邓布雷（Dumbrell）抓住了这个呼召对于接下来旧约历史的重要性：“从此时开始，以色列的历史仅表明了他们的忠诚度；借着忠诚，以色列坚持了神在西奈山给予他们的天职。”⁵¹ 旧约中所余下的部分，叙述了以色列如何忠诚于或违抗了这个呼召。

以色列的天职是在一个盟约的背景下临到他们的，在《出埃及记》19-24章中，神在西奈山上与以色列民建立了盟约关系。学者们长久以来就注意到古代近东的附庸条约与这个西奈之约之间的相似性。一个附庸条约就是在一个强大的征服者与其控制下的国家之间建立的契约，在摩西时代这就是赫梯国王们管理他们帝国的方式，《出埃及记》中的这个盟约的形式很像一个附庸条约。显然它不是一个平等的条约：神是大君王，以色列是臣属国。这样，以色列便归到神的统治之下，而以色列人就成为了神的子民，这并非因着他征服了他们（就像赫梯国王征服周邻部落一样），而是因为他使他们摆脱了埃及的奴役。

在赫梯的附庸条约中，有六个主要部分：（1）序文，（2）国王与臣属国之间的关系的回顾，（3）规定关系的主要约定，（4）详细的约定，（5）对盟约的见证，（6）对服从的祈福和对违反的咒诅。这每一部分都能在《出埃及记》19-24章与《申命记》中找到。⁵² 这些文字暗示了神乃是一位伟大的征服的君王——有点像强大的赫梯征服者，但又无可比拟地比他们更加强大。对神的地位的这个比喻，让我们对以色列国如何成为神自己的子民，获得重要洞悉。就像一位征服的君王会严苛地对待一个国家中生活的各个方面，以便使它成为他的臣属国，神也打算用他的律令掌管以色列国中生活的一切方面。神对政治、经济；乃至法律的兴趣，丝毫不亚于古代近东地区任何其他伟大的藩王。

神对他子民生活细微的关心，清楚地体现在神赐予他子民的教导中，这些教导的目的是管理并塑造他们在他掌管之下生活的每一个方面。我们一般将这些教导称作“律法”，而且这种律法对于以色列民来

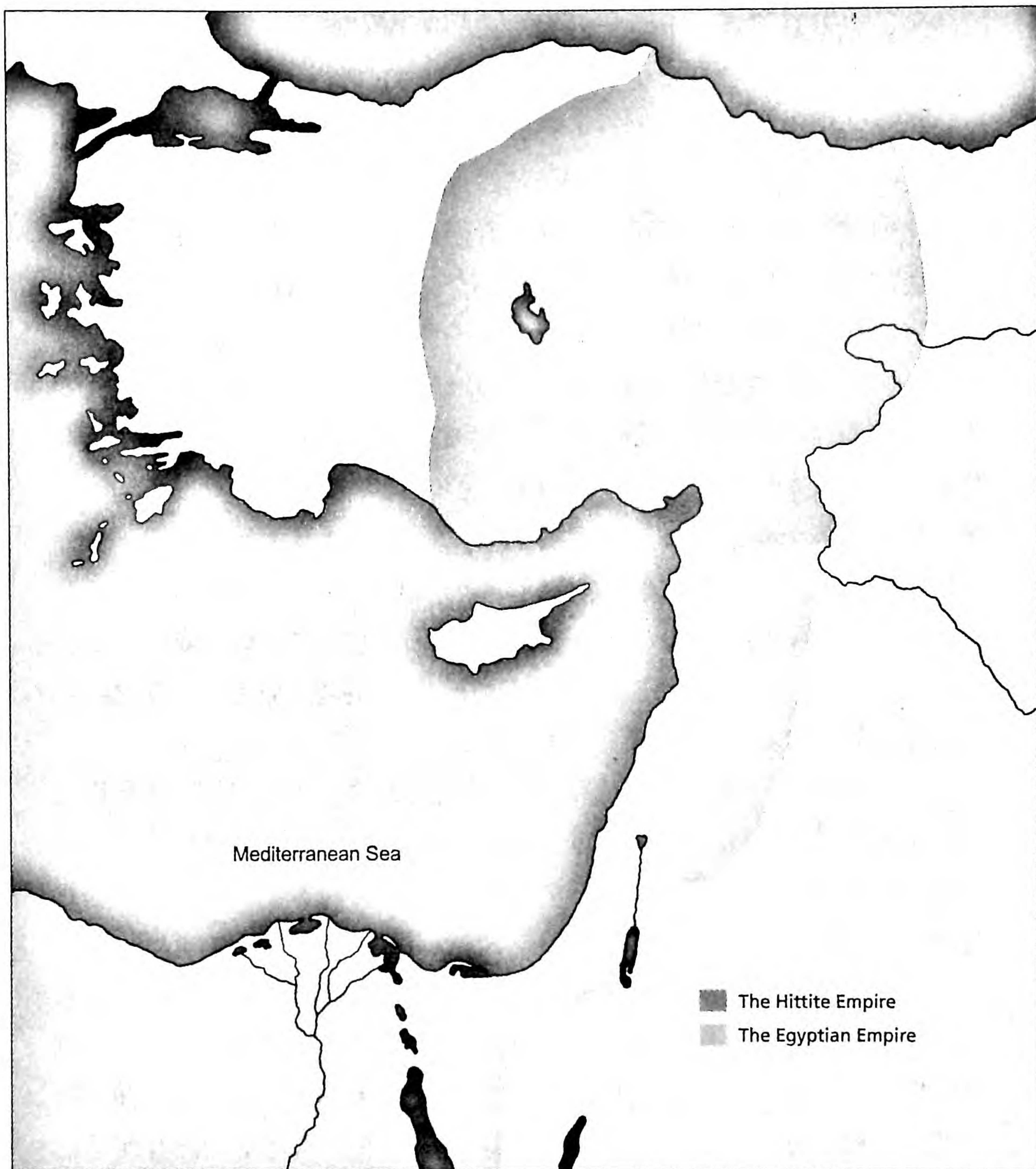


图9 赫梯人和埃及人的帝国，大约公元前1500年

说也不是完全陌生的。当他们还在埃及做奴仆的那些日子，他们早已经经历过足够多的法律。的确，有可能神在西奈山上向他的子民所颁发的并不是完全新的律法，而是利用了他们早先知晓的法律，并改造了它，撤销了一些部分，发展了其他一些部分。这部神叫摩西颁发给以色列民

的律法，有着真正意义上古代近东法律的所有痕迹。神不是呼召他的子民过一个古怪的、没有历史特征的生活：他们是有血有肉的人，生活于他们自己的历史年代和地点。可是，神将通常的法律彻底地改动了，好彰显出他自己的品格和他创世的心意，因此它会有一些与众不同的部分。比如说，那时的一些法律把财产看得比人重要，偷盗所受的惩罚比杀人还重，但是以色列的律法一直以来将人的价值置于纯粹的财产之上，因为在神的所有造物中，只有人是按照神自己的形象造的。

十诫（就是《出埃及记》20章和《申命记》5章中的“十诫”）是为以色列与神的盟约关系所立的一般规定。从十诫中延伸出来的教导发挥了那些基本原则，详细地规定着他们的日常实践，触及以色列在神面前生活的各个方面（《出埃及记》20-22章）。所以十诫就明确地表达了神心中的核心原则，它们还要塑造神子民的生活，以便他们的生活能彰显神的品格。只有当以色列民完全遵从神，他们才会真正成为君尊的祭司的国度和圣洁的国民；也只有当神的律法塑造了他们整个的生活，他们才会实现神的呼召，成为万国的祝福。

关于十诫，已多有阐述。尽管其中的每一条（除了第四条和第五条）都是用否定的方式来表达的，但是所有的诫命都有积极的含义。第一诫不仅在以色列仪礼的敬拜中禁止包含其他的“神”，而且还正面地引导以色列来单单服侍耶和华。第二诫让那时那地的以色列显得异乎寻常，它禁止百姓雕刻耶和华抑或其他神的塑像。在古代近东一带，唯独以色列民没有他们可以俯伏朝拜的具体神像。仅这一命令就可使以色列的邻邦惊诧不已，使得他们提出有关以色列的神的本质最深邃的问题。在当时，哪个民族的圣所中若没有神像，就意味着他们完全没有所信的神。但禁止敬拜偶像却是极端重要的，以色列必须认识到他们的神并不是通常的“神”，而是那位天地的主自己！同样，即使他已经向以色列显明了他自己就是耶和华，但是他们也未被允许使用那名来企图施行异能。因此，第三诫就教导说，应当敬畏主，切不可为了自己的目的试图妄称他的名。第四诫下令要做有价值和必要的工——“六日要做工”——但是，它也牢固地将工作放在百姓和神之间的关系这一背景中，免得工作本身变成目的。

第五诫到第十诫规定了神的子民之间的诸多关系。在健康的家庭结构中，新生的一代要接受引导进入神子民的生活中去。第五诫坚定地宣告了父母的权威和责任。在余下的五“诫”中，神在他所选的民中禁止了杀人，奸淫，偷盗，假见证，以及贪恋。他们的社群当是这样一个社群，其家庭之中的和邻舍之间的生活都满有属天的和平与和睦的平安。

十诫是好消息。它们告诉以色列要如何生活以蒙神的喜悦，并向万国显明了神为人类所设的创世目的。因为耶和华就是造物主，所以他的教导也与他造这个世界的方式相符。这在第四诫中显而易见，它将人类做工和安息的模式与神自己在造这个世界时的做工与安息联系起来：他子民的生活就反映了他自己的生活。因此，十诫就是获得一个完备的人类生活的关键；它们的目的当然不在于作为可怕的约束力而叫生活变得困苦不堪。我们必须记得它们首先是向生活在古代近东一带的以色列民颁布的，而我们释义时应当说明这个背景。它们仍然与我们在神面前的生活紧紧地关联在一起，可是我们并不一定要像古代以色列国遵从它们那样来应用十诫。在当初，打破戒律是要遭到严格的刑罚的：举例来说，无论何人跪拜他神，都要被处死。尽管我们从此看到神极端严肃地对待偶像崇拜，但是我们必须认识到，在多元主义的21世纪的背景之下，按照这种方式去立法是很不明智的。同样，就如何在我们这个时代实践第四诫（守安息日）而言，基督徒们自己也有不同的做法。

在20:22至23:33中，在基本的命令之后就是许多周详备至的规定。这些要处理各种各样的主题，诸如敬拜、奴隶制度、侵犯人身、拐带人口、性侵犯、经济活动、宗教节日和保护动物，还有许许多多其他的典章，神的子民的整个生活都在神统治的范围之内。这些律法的内容的广泛真是令人惊讶，以23:5为例，如果你认出你所恨之人的驴，而且这驴压卧在重驮之下无法起身，你不可佯作不见，而务必要帮助它站立起来。我们很容易就与我们的邻舍起争执，律法意识到这个现实情况，从而表现出对动物福利的真正关心；神并不幻想他的子民是完美无缺的。

在《出埃及记》24章中，以色列民承诺要遵从盟约，并用一场仪

式作为立约的凭据。摩西诵读了以色列民所接受的律法，随后便写下来。接着，他就筑了一座坛，立了十二根柱子，代表以色列的十二个支派。这个盟约包括了神所有的子民，它就像这些柱子一样，将存到永远。最后，摩西将献祭的血一半泼在坛上，一半洒向百姓的身上。罪人要进入神的同在，献祭是必要的。血被称为“立约的血”，这也是耶稣在最后的晚餐时用的短语。这血还意味着关系的严肃性：有这样一种说法，“如若我们违反了协议的这些条款，就让这一切临到我们吧，就让我们自己的鲜血喷涌而出吧”。凭据性的仪式结束之后，七十位长老和摩西、亚伦、拿答还有亚比户一起往山上去（24:9-11）。在那里，他们有了一次特别的经历，因为他们得蒙允许而看见“以色列的神”。这一独特的经历极度地证明了与神的关系，而这一关系乃是盟约的核心。正如圣经中其他有关人“看见”神（神的显现）的描述一样，这段经文并没有告诉我们神自己的显现，因为没有一个人得见他（比较 33:23；《约翰福音》1:18；《约翰一书》4:12）；经文却围绕着属神之人的所见，描述了某些事物——这个例子所描写就是在他脚下的道。盟约的中心，即神与神子民的联合，在《出埃及记》24:11 完美地实施了：这些长老看见了神，他们又吃又喝。神曾经应许了与他子民的一种关系，如今在这里，我们看见那应许正在逐步得以实现。

神与他的子民同住

尽管长者们只看到了神才一会儿，但神实实在在地意图他的同住永远地成为以色列生活的一部分。他命令摩西从以色列民中收集材料，用来建一个结构复杂的帐篷，即帐幕，接着他为帐幕的建造提出了许多细致的要求。以色列的仪式性的敬拜生活就要在这里进行，由祭司和利未支派负责，他们主持以色列民的献祭与供奉。可是，帐幕最主要的特点在于它是一个可以移动的圣所，是在神所立约的众民之中其个人的居所：

我要住在以色列人中间，作他们的神。他们必知道我是耶和华他们的神，是将他们从埃及地领出来的，为要住在他们中间。我是

耶和華他們的神。(29:45-46)

《出埃及記》中幾乎有三分之一的篇幅講到建造帳幕的詳細計劃，然後在它實際被建之時，這些細枝末節又被重復一遍。正如弗雷塞姆(Fretheim)注意到的：“有13個章節與帳幕有關，且冗長沒有故事，讀來真會令人厭煩。”⁵³可是，這些詳盡的細節卻體現出一個重點：像這樣的居所是不能掉以輕心的。神親自來住在他的子民中間，當然是值得停下來好好查看他這正式的居所的形式和本質啊。這個故事的“拖延”，還有一個理由是，敬拜神是以色列的全部。《出埃及記》繪制出了這個國從為奴走向崇拜的整個過程的一幅圖，而那位大君王的僕人們想知道他在他們中間生活的各個細節。曾經，他們在埃及遭強迫去為法老而建造；如今，他們自願獻出他們的材料和技术，為要在他們當中建起神的住所。

《出埃及記》有兩次對帳幕的描寫，進一步的原因在於在這兩次的敘述之間，記載着一段民眾違抗神和神的僕人摩西的事情（《出埃及記》32章）。這次叛離的動亂威脅到了盟約關係本身。摩西正在山上與神說話，而以以色列民在等摩西下山。就在神命令摩西如何建造他的居所之時，他們漸漸地失去了耐心，便為他們自己造了一只金牛犢。牛犢之像在那時的古代近東一帶是頗為流行的。他們建此金牛犢是把它看作一個完全不同的神抑或是耶和華之使者的像；無論哪一種情況，這件事都是一個災難性的錯誤，可與亞當和夏娃在《創世記》第3章中的悖逆相提並論了。造這只牛犢，完全與神命令摩西造帳幕之時他親自的顯現背道而馳：（1）百姓試圖製造神已經或將要提供給他們的東西。（2）造這座像的想法是人倡議的。（3）這些材料是在命令之下收集起來的（而不是自願奉獻的），這讓讀者想起了在埃及那會兒還做奴隸時的舊生活。（4）這是一件性急的人類之作，它缺乏那與以色列的獨一聖潔的神相一致的細心的預備。（5）耶和華，這位不可見的聖潔的神，變成了一個既不能開口又不能行動的、肉眼可見的東西。“‘造金牛犢’諷刺性的結果是，百姓期盼着神的同在能更加地與他們緊鎖在一起，可現在他們喪失了它。”⁵⁴ 於是以色列民違背了神的第一個和第二個誡命。

只是因为摩西（以神自己的信誉与承诺为基础）向神呼求，结果才避免了大毁灭。那第二次对帐幕细枝末节的描写（在金牛犊的故事之后），表明了神满有恩慈地忠于他与以色列所立的约。

《出埃及记》收尾了，最后神来到他的帐幕中并住在那里（40:34-38）。神过去向以色列几次偶尔地显现，已经让位于他们在他们当中永恒的同在了。现在，他们去到哪里，帐幕就跟着去到哪里；神一路与他的子民同行。可帐幕所暗示的比上述多得多：它象征着完全复原了的、神与他一切受造物的同在，正如他起初的心意一样：

在充满喧嚣的茫茫旷野里，有一处细小而幽寂的地方，在那里，将要有新的创世出现！纷乱之中，却有秩序。帐幕就是神所立的这个世界之秩序在以色列的缩影。圣所中的祭司从事着他们例行的安排，就像万物演绎着各自仪礼式的服侍——太阳，树木，还有人。以色列的众百姓在他们中的帐幕周围小心翼翼地安营扎寨，这意味着神叫这个世界重新恢复到起初意愿它们之所是的开始。帐幕实现了神在历史之中那造好的秩序，二者都彰显了神在他们当中的荣光之耀。

而且，这造物之中微观的世界，乃是神宏观努力的开端。在这个民族当中，并借着他们，神正进行着对一切的全新创造。神住在帐幕中，宣告他要与整个世界同在的心意。在那儿焕发着的荣耀，将涌向这更大的世界中去。尾随着这从天而降的荣光的滋润，摩西的脸上闪耀发光……正是这个要成为整个以色列的特征；这光向外而射，直入这更大的世界，这是神与以色列同居而住之尊荣的果效。作为一个祭司的国度……他们要承担起这中介的职分，将这荣耀导向整个宇宙。⁵⁵

随着《出埃及记》的故事接近尾声，神子民的形成已取得相当大的进展。他们与神正式的盟约关系得到了建立，而且他们还拥有了律法和帐幕。他们的生活也已经有了伦理的和礼仪的形式。⁵⁶如今他们所需要的，就是一个属于他们自己的地方。

然而，要叫神住在这民当中，并不是件容易或直观的事情。这些有罪的凡人该如何应对在他们中间那令人敬畏又圣洁的神呢？在金牛犊事件之后，神的确向摩西启示他自己是有怜悯有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和信实，为千万人存留慈爱，赦免了我们的软弱、过犯和罪恶（34:6）。但是他还说，他不会视有罪的为无罪，必追讨他的罪。事实上，这民的罪和罪的后果将一直回荡，直到三四代。

《利未记》：与圣洁的神同住

正是在此处，《利未记》适时出现了。整个《利未记》都是关于如何保持与神的正确关系的礼节仪式，而神那君尊的居所就在以色列人的营帐内。《利未记》前七章处理的是以色列人能带到帐幕中的各种燔祭与供奉，以及这些仪式的流程。举例来说，若有人不经意犯罪，就该带赎罪的供物进到帐幕中，在那里献上为祭。通过这样的行动，表明当事人的悔改，就会得到神的赦免（《利未记》4:27-35）。若有以色列人为一些事想要向神感恩，则应该献上平安祭（7:11）。《利未记》第8章和第9章，记述了被神指定在帐幕中工作的那些人，该如何被授予圣职并开始他们的事奉。就这样，神在与他的子民同住之时，仁慈地提供了一个纷繁复杂的机制，好维护他和他们之间的关系。

神的同在出现在帐幕中，他的同在也在以色列民于帐幕里进行有组织的敬拜时，出现在一个特定的地方。“神挑选了地点，因神已经进入到一个民族的历史中来，而地点对于这个民族而言是很重要的。”⁵⁷帐幕为以色列人的敬拜设定了次序，也“为神圣的临在提供了有形的指引”。⁵⁸但是，这绝不意味着，神的同在要充满他子民的全部生活这一心意有丝毫的减损。神的无所不在便是接下来的章节所关心的；在第10:10，耶和华晓谕亚伦说，在有关牲畜、鸟禽、各种食物与不同疾病等事务上，祭司的职责在于“将圣的与俗的、洁净的与不洁净的分别出来”。

对现代读者而言，像这样规定一个人的生活是异乎寻常的，而要理解所有这些规定最好的方法，已经通过对古代文化如何塑造他们的生活的研究显露出来了。那些对于我们来说是随意而陌生的规定，对当时的以色列人却有深刻的象征意义。戈登·韦纳姆注意到，以鸟禽与牲畜为

例，二者包含的物种中都有“洁净”与“不洁净”之分；所有“洁净”的鸟禽与牲畜都可以食用，然而其中只有一些可以用来献祭：

这种鸟兽界内的三分法，相当于神对人类的划分。他将人类大致分为两大族群：以色列人和外邦人。在以色列人内部，只有一个群体，祭司，可以靠近祭坛，供奉祭品。这与律法对神圣的空间的理解相符；在营帐之外的是外邦人与不洁净的以色列人的住所；平常的以色列人住在营帐内，但是只有祭司可以靠近祭坛，或者进入帐幕之内。

这样的区分是为了提醒以色列人，她具有神之选民的特殊地位。食物的条例不仅让以色列知道她的与众不同，它们也起到强化这种认识的作用……食物的条例象征着以色列人是神的选民，受呼召来享受生活，而外邦崇拜偶像的人大体上都违抗神和他的民，他们面临着灭亡。⁵⁹

事实上，在以色列的生活里充满了这类象征性的东西。每个星期，以色列都要守安息日，好提醒它到底为何而生活。在以色列，整年都贯穿着固定的节日，节日期间以色列要在神面前停下脚步，纪念和庆贺。逾越节是众多的节日之一，那时以色列都要在神面前回想当初它从埃及的奴役之下得着的解救。另一个主要节日就是七七节（Feast of Weeks），是在谷物丰收之后庆祝的。它在《新约》中的名称叫做五旬节（Pentecost），因为节日是在第一捆麦子献上之后的第五十天才开始的。神为以色列人设这些仪式，乃是神给他们的恩典，叫他们定期重整生活的中心到他和他为他们所做的一切上（要了解所列的各种节日，参见《利未记》23章）。

《民数记》：前往应许之地

《利未记》结束之时，以色列民还在西奈山。《民数记》所讲的是他们从那儿启程去到摩押的故事，摩押就紧靠在应许之地的外边了。启程之前，他们按照神的吩咐进行了人口普查，统计各部落中年逾二十并

能够参战的以色列男子的数量。这群曾从埃及领出的奴隶，如今成为了一个有序的整体，他们已经准备好出征应许之地。所有男丁的数目共计60万，这意味着以色列人口总数超过了200万。神曾经许诺亚伯拉罕要为他的后裔成立大国的宏愿，如今以色列表现出正在兴起的这样一个大国的种种迹象。⁶⁰

开始的时候，准备工作进展顺利。《民数记》前十章的记述，充满了做好最后准备的乐观氛围。这种乐观极妙地在神赐给亚伦和他子嗣的祭司的福分中表现出来，这一福分就是神自己要加给以色列的赐福：

愿耶和華賜福給你，保護你；
愿耶和華使他的臉光照你，賜恩給你；
愿耶和華向你仰臉，賜你平安。(6:24-26)

在希伯来文中，每一行的祝福都比上一行来得长一些，而最后一行以“平安”作结。他们有完全乐观的态度，认为朝着应许之地出发正是以色列之征途的目标，而且他们的神亲自与他们同行，给他们开道。

糟糕的是，这种乐观情绪很快就被消磨殆尽。在旷野中行走并不轻松，尽管有神同在，但是面对新的苦难，很快一些以色列人开始抱怨，直到神再次震怒（《民数记》11章）。火从帐幕城烧出来，焚毁了部分营帐。以色列人只能向摩西求助。只有当摩西介入，为他们的缘故向神呼求时，火才熄灭。但是即便受到如此严厉的警告，以色列人还是常常抱怨，甚至为了饮食少肉大发怨言。而领导关系也出现了困境：米利暗和亚伦渐渐对摩西的领导多有微词，他的婚姻也遭二人闲言碎语（《民数记》12章）。

然而，在这早期旷野之行的故事中，最大的危机来自以色列人对侦察迦南地的探子们带回的消息所做出的反应（《民数记》13-14章）。探子们告诉人们应许之地实为丰腴之地，以色列一定能在那里安居乐业，但是那里的居民强壮有力，城邑也有坚固的防御。敌人的强大引起了恐慌，以色列对于神的信心也随之崩溃。他们消沉不满，埋怨神领他们远行只是为了致他们于死地。又一次，靠着摩西从中斡旋，才阻止了神对

他们所有人的毁灭。神住手了，但发誓说这些不信之辈无人能进入应许之地。结果是，以色列民没有直驱而入进到那地，而是在加低斯的旷野漂泊了40年，直到第一代毫无信心的人全部逝去。

经历了漫长艰辛的40年之后，以色列民被领到了应许之地东面的摩押地（《民数记》22章）。在那里再一次进行了人口普查，统计新一代的以色列民（《民数记》26章）。约旦河以东的地区被攻占了，几个支派瓜分了那些土地（《民数记》32章）。至此，以色列已经做好准备，要拿取位于约旦河对岸的应许之地作自己的产业了。

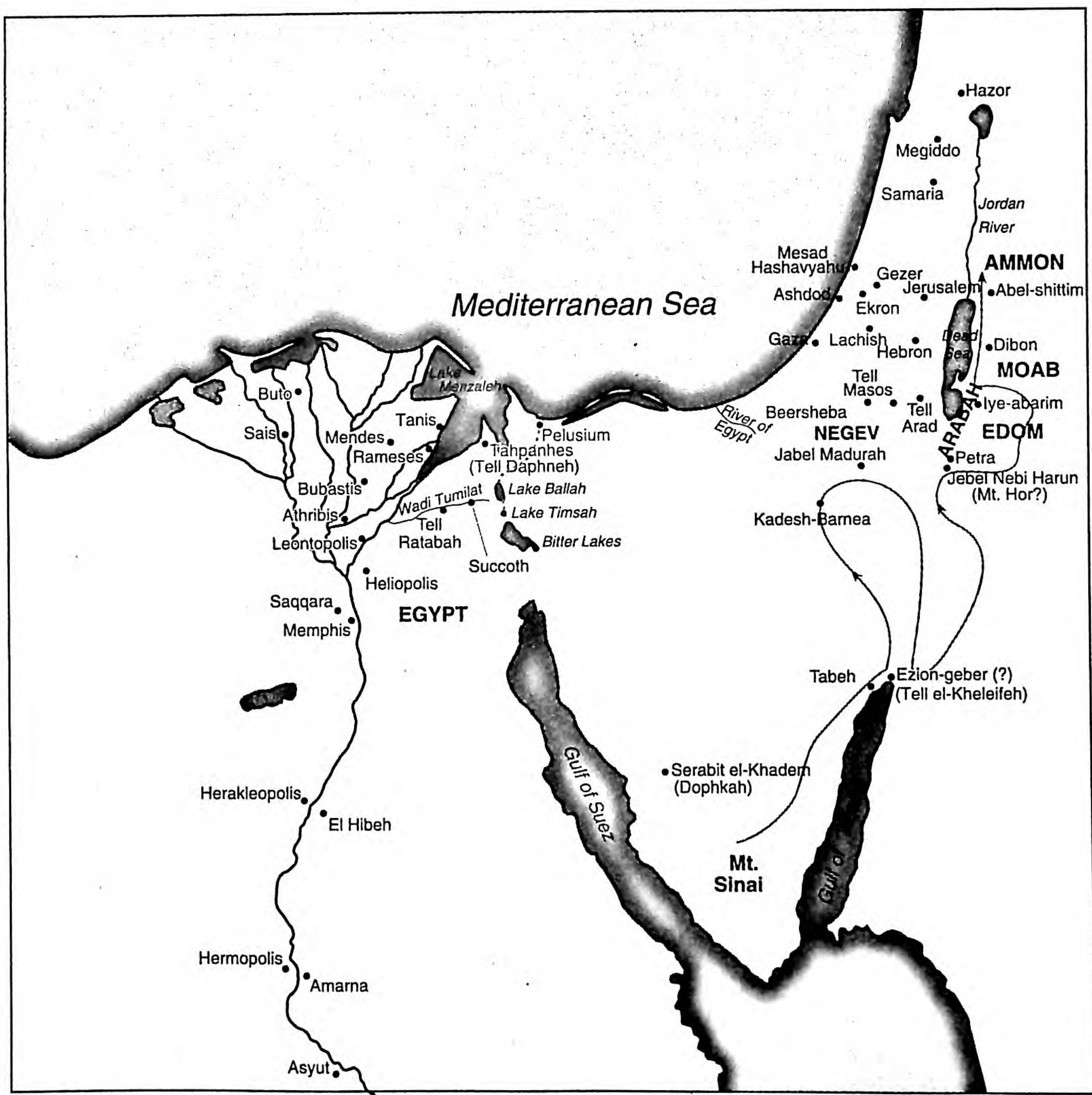


图 10 旷野中的流浪

《申命记》：在那地的边界上

毫无疑问，即使对新一代的以色列人来说，要达到神的盟约的标准也不是一件容易的事。应许之地就在前方，在那里有安息的可能，有实现神对亚伯拉罕的应许的可能。《申命记》记载了以色列民正准备进入那地之时，摩西训众讲道的内容。摩西自己不能进入应许之地，但是我们看到他的讲话被记载在《申命记》中，为要让百姓做好迎接新任务的准备：

他们当下就在那地之外，随时可以进入。在驻足而立的那一刻，在神圣的祝福展现于他们面前的这一可能性中，潜藏的是该卷书戏剧性的伏笔。以色列处在一个面临抉择的时刻……按照他们与神所立的约，从他们兴起的最初到出征的末尾，都存在着一个最直接的挑战，就是住进应许之地。⁶¹

在这个背景下，摩西的训道向以色列人描绘了一幅图景，即一个在神的绝对权威下建立起来的社会和一个与神立约而注定归顺他的民族。现在，这个盟约得到了更新。

在第一次讲道中（《申命记》1:6至4:40），摩西回顾了以色列离开西奈之后刚刚过去的这40年历史，劝诫现在的这一代以色列人从他们父辈的经验里吸取那沉重的教训。以色列民族将来在应许之地的幸福生活，取决于他们发自内心对神的爱和侍奉。在第二次讲道中，摩西详尽地向民众复述了盟约中极为重要的律令，并扩展了它，将它与以色列民将来在那地的生活联系起来。他向以色列人重申了十诫，接着强有力地演说道，敬爱神就要遵守这些律法，并无条件地将其放在自己及子女的生活的首要位置：

以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一无二的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。我今日所吩咐你的话都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女。无论你坐在家里、行在路上、躺下、起来，

都要谈论。也要系在手上为记号，戴在额上为经文；又要写在你房屋的门框上，并你的城门上。(6:4-8)

神想要引导以色列人生活的方方面面。只有这样他们才能真正成为万国的亮光。“没有生活的哪一个丝毫的方面，神不指着它宣告说，‘这是我的!’”⁶² 宗教不只是私人的事务：神要他的律法（*torah*，即“教导”）渗透到祂子民的经历的点点滴滴中去。祂的话语要引导每个人的个人生活（要存在于意识和心智中，无论是醒来还是躺卧都不遗忘），⁶³ 塑造祂所有的子民在生命中的每一天所想所为（“带在额上”与“系在手上”）。⁶⁴ 律法对家庭生活和公共生活都作出了要求；每当离开住宅的时候，人要看一看写在大门上的神那教导的话，每当归回之时，人要把书写在房门上的那些话再看一遍。

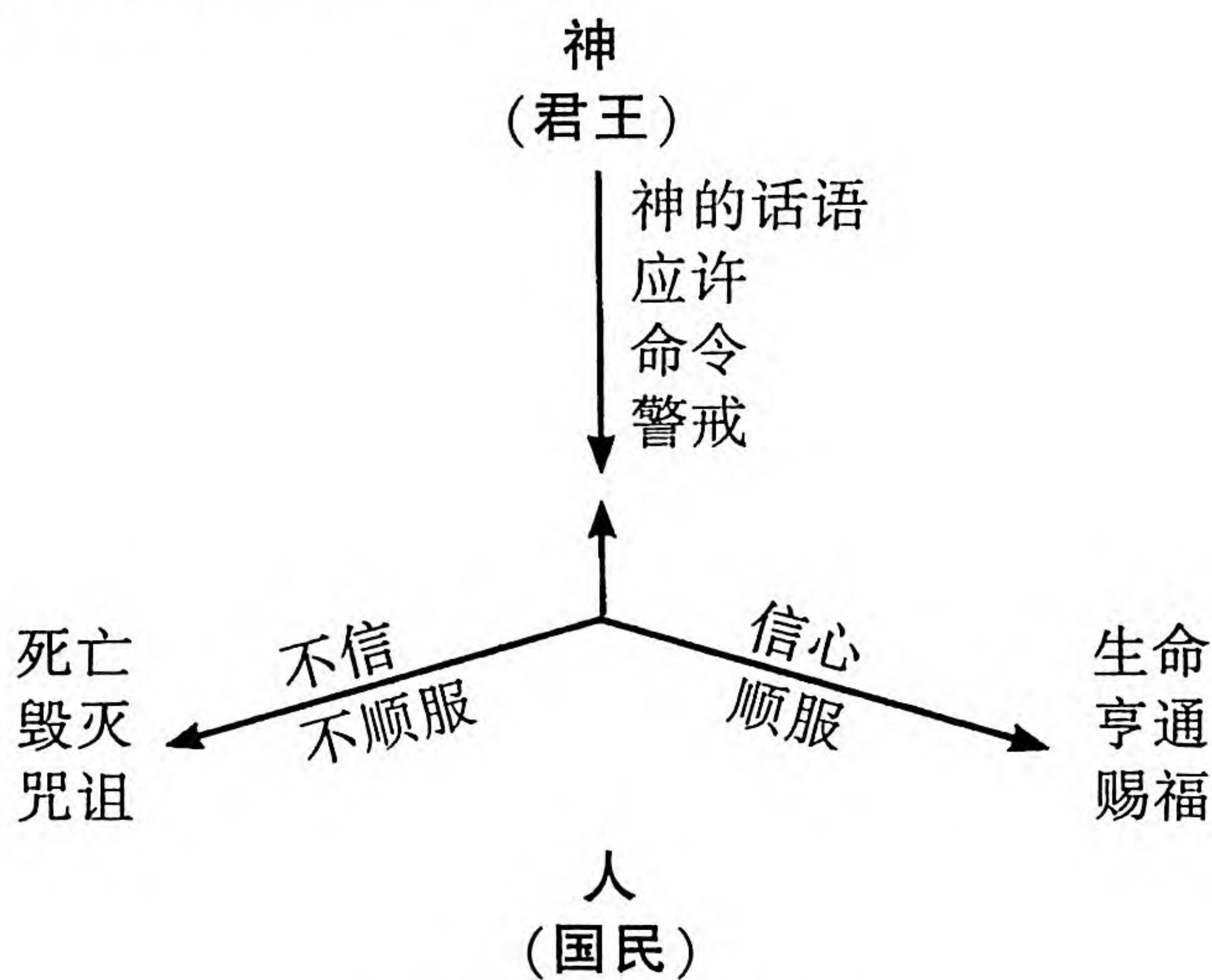


图 11 盟约的结构

《申命记》中那些详尽的律法规定，全都是关于如何使这一图景成为现实的方法。“在盟约中，宗教和政治是浑然一体的。以色列凭借对耶和华的忠诚，履行了它的政治义务，这有着完整的社会维度。不仅有神学意义上的土地的恩赐，而且还有一个如何保有那地的远景。这远景写在了律法之中，律法将耶和华之治从概念层面落实到特定的事件上去了。”⁶⁵

现代的圣经读者往往认为，将其他国族从应许之地上驱逐出去的命令，着实令人难以接受（《民数记》33:50-54；《申命记》7章）。但是，我们应该注意到，圣经故事在这部分绝非无视以色列通过征战而夺取其他民族的居所这一行为所固有的非正义性。根据《创世记》15:16的叙述，神一开始并没有从它最早的居民那里拿走土地，直到他们罪孽满盈，才导致他们丧失了对土地的权利。尽管权利将要被剥夺，可神的审判却不失公义。事实上，迦南人的品行早已堕落至深渊，当以色列民真的要来着手施行审判之时，其实已是延误久矣。因为以色列人必须将自己完全委身于神，相邻的其他民族的不同文化和对不同神明的崇拜，都会对以色列人的信仰造成偶像崇拜的持续诱惑，并渐渐地破坏以色列作为神立约的百姓的身份。这就是为什么在《申命记》（如7:5；比较《民数记》33:52）中，神让以色列人代替应许之地的原住民的命令，某种程度上是第一诫的应用：“除了我以外，你不可以有别的神。”⁶⁶

因此摩西就提醒以色列民与神所立的约，以及它对于他们在那地的全部生活所暗含的意义。在他们面前，摩西给了两个将来的结局：审判或者祝福（《申命记》27-28）。如果他们有信心和顺服来回应神的话语，那么他们就会经历到生命、兴旺与祝福。一旦他们不信或悖逆神的诫命，那么他们就会面临死亡、毁灭和咒诅（30:11-20）。摩西催促人们为了生命和福分孜孜追求顺服于耶和华，接着便更新了与他们所立的约，还委派约书亚做他的继任者。尽管神让摩西看到应许之地，却不允许他进入。最后，摩西在迦南边境逝世，《申命记》告终。

第二场：一块赐于他子民的地

《约书亚记》：所赐之地

《约书亚记》讲述了以色列人在约书亚的带领下征服迦南的故事。以色列人出埃及时是奴隶，对于这样一个民族来说，拥有一块属于他们自己的地是其历史向前跨出的重要一步：“当时，以色列确实获得了新生，从奴隶变成了后嗣，从无依无靠的孩子变为成熟的继承人。”⁶⁷虽然以色列人经过几次战争才征服迦南，但圣经上的描述到处都在强调以色列

列人乃是完全靠着耶和华才取得胜利的。的确，这块地是耶和华的恩赐，是耶和华在兑现他对亚伯拉罕、以撒、雅各和摩西所作的应许。耶和华亲自吩咐约书亚做好准备，带领以色列人渡过约旦河，进入他所要赐给他们的那块地（《约书亚记》1:2-3）。约书亚得着鼓励要刚强壮胆，因为耶和华将赐以色列人地，从而兑现他对以色列先祖所作的应许（1:6）。

约书亚往那地派出探子，为征服作准备。摩西40年前也向迦南派出过探子，但那些探子带回的情报中充斥着恐惧，而这回情况不同了（《约书亚记》2章；参见《民数记》13章）。探子们在一个叫喇合的妓女家躲过了耶利哥国王的追捕。喇合向探子们讲述了耶和华的名如何甚至传到了迦南，从而引发了当地居民的恐惧。喇合要探子们向她保证，以色列人一旦攻克迦南，必会善待她和她的家人。探子们回到约旦河东岸，以色列人收到他们带回的好消息，便受到鼓舞，开始向自己的新家园进发了。约柜带着他们渡过了约旦河，约柜止住了水流，叫他们得以通过。他们从河底取了12块石头，就在迦南边境内立了一个纪念碑，以提醒以色列人不要忘记，正是耶和华使他们渡过河去占领了迦南。

这个征服是耶和华的作为，在耶利哥附近一条河的西岸发生的一件事情形象地说明了这一点：一个天使站在约书亚面前，手里拿着一把刀。约书亚问他是哪一边的时，天使回答说：“两边的都不是，我来是要作耶和华军队的元帅”（5:13-15）。天使说的话叫人联想起上帝在燃烧的灌木丛向摩西下达命令，天使也令约书亚脱去鞋子，因为他所站的地是神圣的。显然，指挥这场战争的不是约书亚，而是耶和华自己：耶和华就是必将使以色列人获得胜利的那位。

征服耶利哥的有关细节不断强调了这一点。在耶和华的指导下，以色列人由约柜（象征着耶和华的临在）带路，围困了耶利哥达七天之久。到了第七天，随着号角声和百姓喊叫声的响起，耶利哥的城墙倒了。以色列人攻占了这座城，并照着耶和华的吩咐杀了城里的一切活物（《约书亚记》6:21）。唯独放过喇合及其家人。

我们认为关于这场“圣战”有几个方面很难理解。杀死耶利哥城的所有百姓及其牲畜，这真的有必要吗？这样做正义吗？关于这些我们

下面会进一步讨论，现在只需指出上帝对以色列人下达了明确的指令，他们必须这样战斗。事实上，他们首次进攻（就是刚打败耶利哥之后）艾城，就遭到了彻底的失败，是因为他们中出了一个叫亚干的犹太族人，这个人背叛了上帝的旨意，私自留下了一些从耶利哥掠夺而来的物品供自己使用（《约书亚记》7章）。这种背叛被看作是相当严重的，因此亚干被石头击毙。之后，以色列人顺利地攻占了艾城（《约书亚记》8章），不过这一次上帝允许他们劫走艾城的牲畜和其他物品——耶和华就是这样吩咐约书亚的。亚干先前在艾城所犯之罪带来的问题，提醒以色列人不要忘记，只有顺从耶和华，遵守与他所立的约，才能顺利地占领那地。

攻克艾城后，约书亚履行了摩西在《申命记》27:1-8中的命令，他再次确立了耶和华与以色列人在以巴路山所立的约（《约书亚记》8:30-35）。以色列人聚集在约柜的两边，一半对着基利心山，一半对着以巴路山。约书亚将律法抄写在石头上，并在仪式上向以色列人宣读，以便他们清楚地认识到摆在其面前的关于祝福与诅咒的选择。上帝必赐以色列人地，好叫他们在那里生活，做他的子民，从而成为万民的光。但（正如他们将会付出代价而认识到的那样）他不会容忍以色列人过着与他自己的品格根本相抵触的生活。

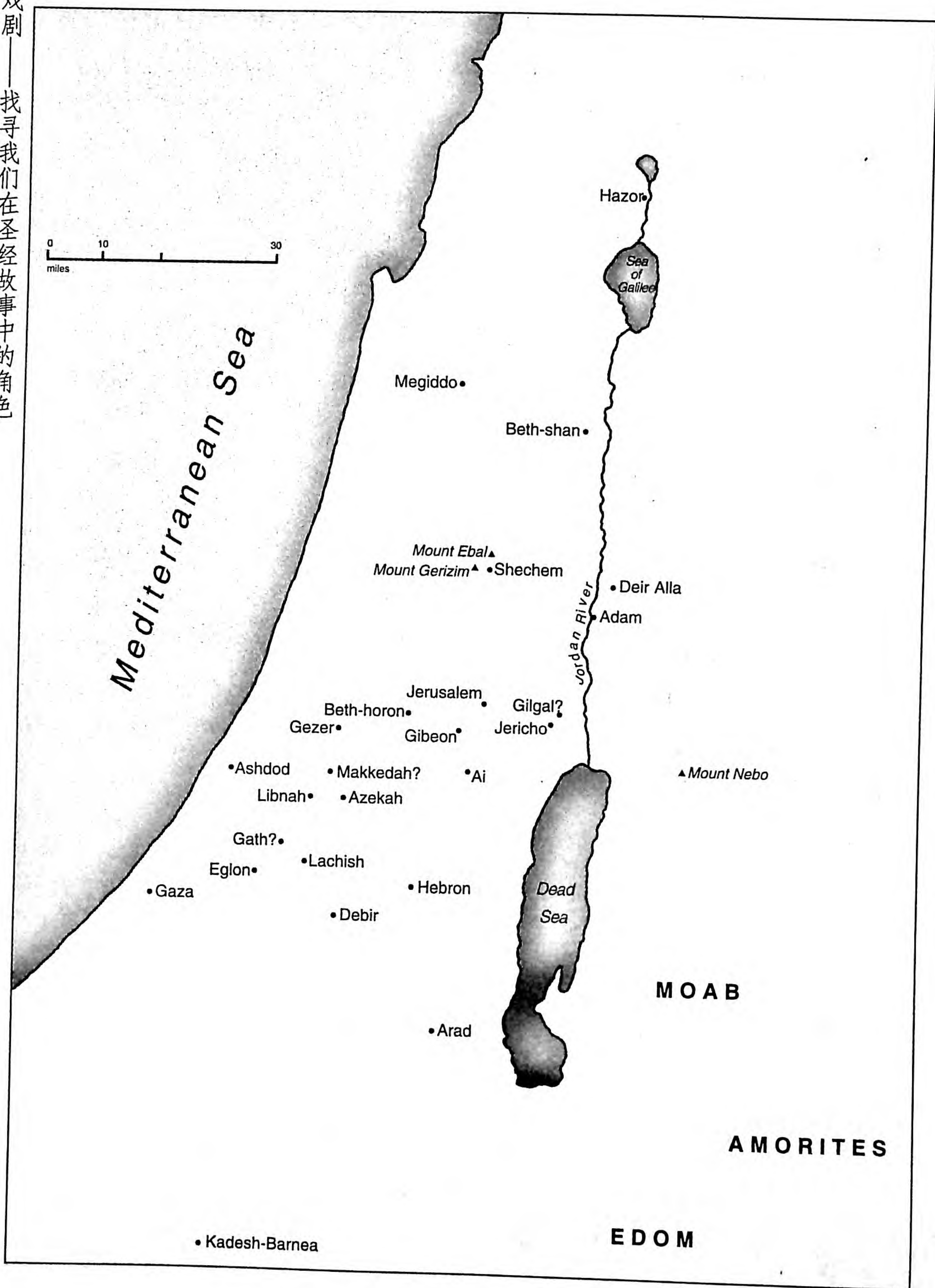


图 12 土地的征服

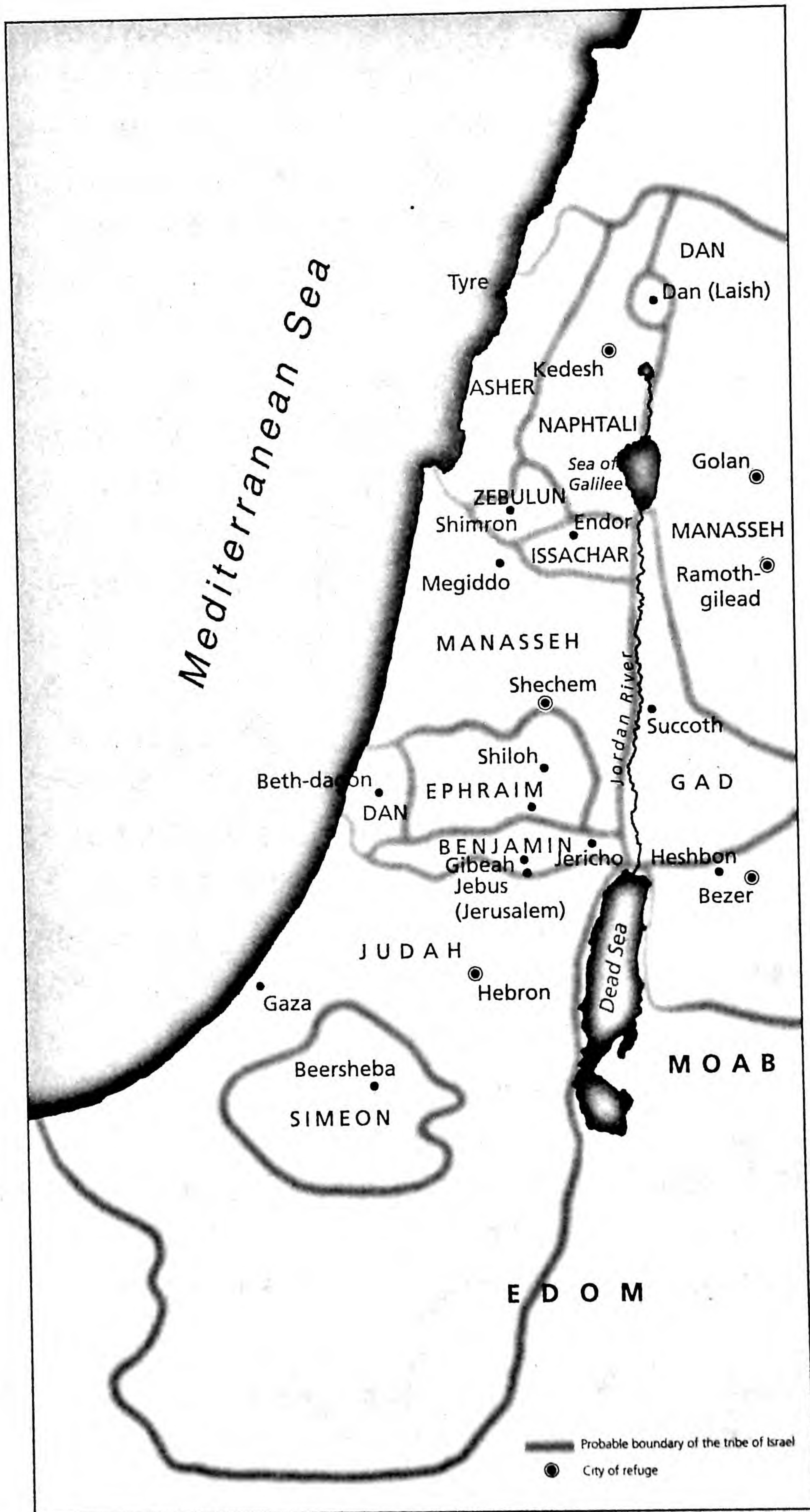


图 13 十二支派的土地分配

《约书亚记》9-12章讲述了约书亚带领以色列人占领全地的战斗故事。基遍人欺骗以色列人，使得以色列人与他们立约（《以书亚书》9章），不过，他们是以色列人与之立约的唯一的一个群体。以色列人占领整个迦南后，就把那里其他的民族连同他们的首领都杀了。战争的最后，圣经总结道：“约书亚照着耶和华所吩咐摩西的一切话夺了那全地，就按着以色列支派的宗族将地分给他们为业。于是國中太平，没有争战了”（11:23）。《约书亚记》13-19章讲述了那地是如何分配给以色列的各个支派。每个支派的产业通过拈阄确定（14:2-3）：九个半支派分得约旦河西岸的产业，两个半支派分得约旦河东岸的产业。那地还建起了庇护城（《约书亚记》20章），用来确保那些因过失杀了人的得到公正的待遇。利未支派分得了城邑（《约书亚记》21章），这些人因为是祭司而没有得到属于自己的单独的一块地。但由于约瑟的子孙有两个支派——就是以法莲和玛拿西，所以参于分地的仍有十二个支派（14:4）。

《约书亚记》的末尾记述说以色列人在那地定居下来了。在上帝对亚伯拉罕所作应许的实现过程中，以色列人在那地定居代表着一个重要阶段，只是这一路走来并不容易。应许给亚伯拉罕后裔的地现在已经在以色列人的生活中变成了现实，这是以色列人生活的必然阶段，以便成为万民的光。面对自己美好造物的背叛，上帝的反应是拣选一个叫亚伯拉罕的人，然后收复部分的土地，让亚伯拉罕的后代在那里生活；⁶⁸以色列在那地的生活乃是要让人体味到上帝对他的整个受造界的意图。

我们再一次被提醒注意到上帝对生命的全方面的关注，如他创造它时那样，布吕格曼（Brueggemann）肯定地说：“这种与物质的、有形应许相关的关注使人相信基督教是一种唯物主义宗教。当基督教走向属灵方面，否认其对土地的正当关注时，它理所当然地受到了马克思主义的苛评。”⁶⁹普天之下的这块特殊之地是上帝对以色列人的恩赐；约书亚将它描述成“这美地”（23:15；参见《申命记》6:10-11）：

那是一块美地，它是美好的话语所成就的工作……那地与赐下的它的话语相配。它实现了旷野中的一切期望：那里有水——小溪、喷泉、热泉；有食物——小麦、大麦、葡萄树、无花果树、石

榴树、橄榄树和蜜；非常丰盛——什么也不缺……什么都不少……还有矿藏——铁、铜……在这样的地方生活基本不用辛苦劳作，可以过上安定的生活，这是以色列人作奴隶时和寄居他乡时都在渴望拥有的那种生活。⁷⁰

那地犹如第二个伊甸园；正如亚当和夏娃在伊甸园里一样，以色列人是不可恣意开发那地的。以色列总与耶和华共同生活在那里，耶和华的律法包含了许多关于如何正确经营那地的指示。尤其是关于安息日的律法，它有力地提醒着人们，耶和华才是维持一切受造物的那一位，而生命不仅仅只是消费。⁷¹

以色列能应对这样的挑战吗？摆在它面前的是各种伟大而神奇的可能性。约书亚宣布，这地不仅会是以色列人的安息之所，也会是一个考验人和诱惑人的地方；绝对不是所有的迦南人都离开了这地。⁷²以色列人也时常流露出背叛耶和华的倾向；约书亚在世的时候，人们确实还守着约（《约书亚记》24:31），但他们在所领受之地上的未来，则取决于他们在约书亚死后选择过什么样的生活。在向以色列众首领发表的告别讲话中，约书亚提醒众人这地乃是耶和华的恩赐，他们未来的福祉取决于他们如何爱他、顺服他。约书亚在示剑召集了众支派，在那里他回顾了以色列人的历史，并且督促他们做出决定，是事奉亚摩利人的神呢还是事奉耶和华（24:15）。以色列人选择了全心全意事奉耶和华，于是约书亚与他们重新立了约。

很清楚，《约书亚记》乃是圣经故事的一个重要组成部分。如果少了这一部分，以色列就不可能在一个地方形成一个民族，上帝关于以色列的计划也会受到搁浅。但如前面所提到的，约书亚为现代读者制造了一些麻烦。我们决定如何看待《约书亚记》，这对我们如何讲述整个圣经故事有着重要意义。甚至一些的确把圣经当作一个完整的故事来读的基督徒，他们也把耶稣的教训看作与《约书亚记》“圣战”中所阐明的某些观点是根本相矛盾的。许多现代的阅读者认为迦南人遭大屠杀一事尤其难以接受，他们还认为这种观点与我们当代的道德观实在格格不入。尽管没有人能够彻底解决这个问题，但圣经故事的脉络中还是存在着一

些线索，可以帮助我们明白上帝在约书亚时代向自己的子民下达的指示。⁷³

我们已经知道，对于迦南地出现的邪恶，上帝一直保持着耐心，直到忍无可忍时他才对其中的人们进行了审判（《创世记》15:16）。《申命记》20:16-18中写道，以色列人有可能会屈从偶像崇拜，这一危险情况更进一步促使上帝下达了灭除那地全部居民的命令。⁷⁴还有，只拜耶和华（第一诫命），这应该是以色列民族的特征。如果以色列住在迦南人当中，就有被诱惑着去崇拜其他“诸神”的危险。“因此，也只有在与异教作全面斗争的情况下，我们才会明白驱赶异教民族这个极端的呼召。《约书亚记》是关于一群人的故事，这个群体人虽少，而且在属灵忠诚度方面到了几乎难以令人置信的软弱和反复无常，但他们却在和那些卑劣、有诱惑性且残忍的强大对手作战。”⁷⁵今天我们很难理解偶像崇拜，也很难明白偶像崇拜有如此严重的危险性。但是只要记起上帝的神圣，认识到以色列对耶和华的信正处于那么危险的状态，我们就可以很好地理解“杀光迦南地的所有迦南人”这个命令了。

《士师记》：未能成为万民的光

和摩西不同，约书亚作为以色列人首领的地位没有被替代。所期盼的好像是，以色列将会在那些由摩西和约书亚任命的长老的帮助下，直接在耶和华的统治之下生活。政府权力被下放，但以色列在这种支派制度下并没繁荣强大起来。《士师记》讲述了约书亚和他那一代人死后所发生的情况——那是一个不好的消息。

在英国，身穿红色外衣、骑着马、带着一群猎犬去猎狐的传统近年来引发了人们的争论，有人强烈反对，有人坚决赞成。英国国会在对这个问题进行辩论时，议会外边有支持者和反对者在游行示威。反对猎狐的一方喊出了极具影响力、很有节奏感却令人不寒而栗的口号：“太邪恶了，太邪恶了。”《士师记》中也有与这种叠句相似的情况：由于以色列人一次次行耶和华眼中为恶的事，最后耶和华就使以色列人落入他们仇敌之手。“以色列虽蒙上帝拣选，却过于软弱，无法响应上帝的呼召。这种拣选与软弱间的矛盾造成了这不断展开的叙述中戏剧性的张

力。”⁷⁶《士师记》讲述了以色列国各个阶层中呈螺旋形下降地坠入背叛和灾难的故事。

《士师记》一开始就指出，以色列没有把一切迦南人赶出那地（《士师记》1章）。《士师记》2:1-5描述了一个与盟约有关的案例。耶和华因他的子民拒绝与异族的偶像崇拜作斗争而审判他们。判决已定：上帝不会驱赶留下来的各异教民族，他们的神将成为以色列人的诱惑。以色列人依然面临诱惑去事奉迦南原有的“诸神”，他们时常经不起诱惑，并事奉“诸巴力”（2:11-13）。巴力（Boal）是一个丰产神，其复数形式（“诸巴力”“Boals”）表示的不是一些神，而是一个神的几个不同地方性的形式。以色列人不像迦南人那样善于农耕，对于这些新移民来说，迦南人的宗教对他们颇具吸引力就在于它所许下的“肥沃土地和巨大财富”这样的承诺。而且，敬拜巴力还会立马得到肉体上的满足感：

拜巴力不仅意义重大，而且还很有趣！巴力崇拜是基于共鸣魔法而进行的，因此，为确保族人丁兴旺，牲畜成群，庄稼丰收，人们会在当地巴力神庙中与庙妓——无论男女——同房，为的就是激发巴力代表那个人做同样的行为，从而确保生活的各个方面都丰产。⁷⁷

所以说以色列人的偶像崇拜还有一种不正当的逻辑，但耶和华却没有好感，愤怒的上帝对他的子民进行了审判。

上帝的审判呈周期性，这许多的周期构成了以色列人生活的特征，也构成了《士师记》的特征：（1）以色列人因拜诸巴力和亚斯他亚而犯罪。（2）这种行为违背了盟约，激起了耶和华的愤怒。（3）于是耶和华使以色列人落入他们仇敌的手里。（4）面对仇敌的压迫，以色列人感到沮丧，于是呼求耶和华来拯救他们。（5）耶和华兴起一位拯救者（一位“士师”）把以色列人从他们仇敌的压迫中解救出来（2:11-19）。⁷⁸这个模式不继循环，所有一切只会平静片刻，不久（士师死后以色列人就忘了教训，再次陷入偶像崇拜之中），整个悲惨的周期就又开始。

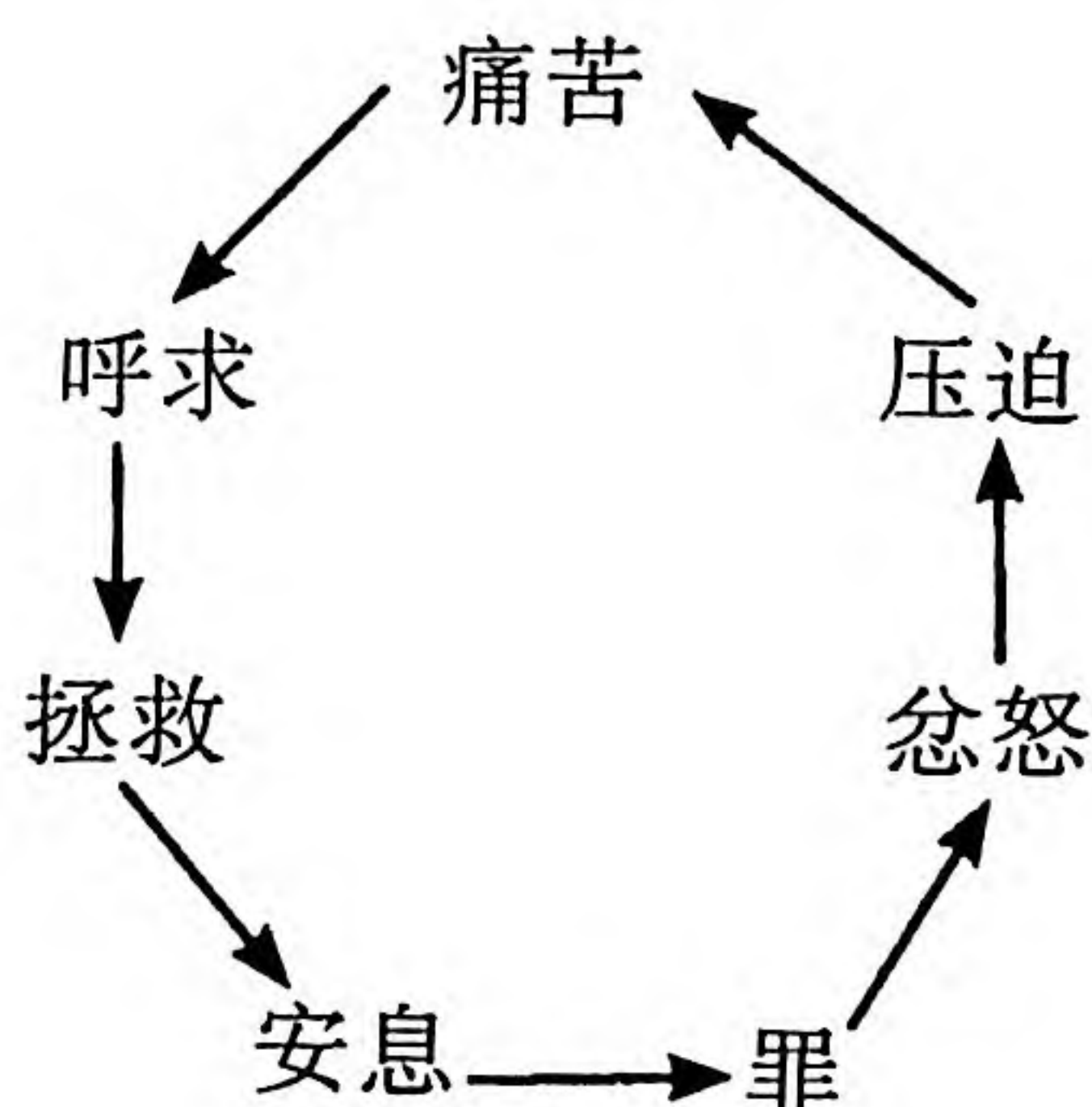


图 14 审判之循环

最先提到的“士师”是俄陀聂，他是迦勒（曾经是约书亚的得力助手）的兄弟。由于以色列的背叛，耶和华把他们“交”在美索不达米亚王古珊利萨田的手中（《士师记》3:7-11）。以色列人服侍这个王8年后，就呼求耶和华，于是耶和华就兴起士师俄陀聂救他们。耶和华的灵降在俄陀聂身上，于是他就把以色列人从古珊王的统治下救了出来。于是以色列人就太平了40年，直到“下一个轮回……”

整本书充斥着一次又一次的背叛，但他们的罪一直加深到“背叛、受压迫、忏悔、获得解救”，这个循环模式变成导致彻底混乱的恶性循环。后续的士师变得越来越有缺陷；以色列人开始放荡、掠夺、杀人（《士师记》19章）。最后，这个民族内部发生了战争，导致分裂。最后一位士师是参孙，至此以色列已经变成什么样，参孙就是一个写照（《士师记》13-16章）。

参孙是拿细耳人，拿细耳人即以色列人中那曾经向耶和华起了“离俗的愿”的，拿细耳人发誓要在一个特定时期戒掉一些东西（如酒）。拿细耳人的生活有三戒：丰产祭拜（由葡萄来象征）、共鸣魔法（sympathetic magic）和祭拜死人，这些是以色列人试图向迦南人学习的主要宗教习俗。⁷⁹因此，对于所有以色列人来说，拿细耳人的离俗就象征着他们该如何过圣洁的生活，不被这些异教习俗所沾污。

参孙终生都是拿细耳人，离俗和圣洁是诸如参孙这样的人所应具备的特点（13:4-7）。⁸⁰参孙确实为上帝做了一些大事，他用自己超人的力

量把以色列人从非利士人手中救了出来，成就斐然。但是他自己的生活却是一团糟。他娶了一个非利士女人为妻，与妓女混在一起，后来竟要命地迷上了另外一个叫大利拉的非利士女人（《士师记》16章）。通过大利拉，非利士人发现了参孙力量的奥秘所在——就是他的头发！参孙告诉大利拉说：“向来人没有用剃头刀剃我的头，因为我自出母胎就归上帝作拿细耳人。若剃了我的头发，我的力气就离开我，我便软弱像别人一样”（16:17）。趁着参孙睡觉之际，大利拉剪了他的头发；当他醒来时，力气已经消失了。于是非利士人挖出他的眼睛，把他投入牢房。

但耶和华允许参孙向非利士人复仇。在一次盛宴上，非利士统治者庆祝他们的大衮神力量胜过以色列人（而且也胜过以色列人的神）。他们命令把参孙带出来，好当众取乐他。不过现在他的头发又长出来了，力气也恢复了。参孙推倒了紧挨庆祝人群的异教庙宇。关于参孙的故事最后结语道：“这样，参孙死时所杀的人比活着所杀的还多”（16:30），这可谓是一个奇怪的墓志铭。参孙复杂的生活象征着以色列自身所经历的，如下所言：

参孙虽然意识到他为上帝离俗了，但他并没有重视这一点，还要命地迷上了外族女人，加上他的固执、自大，所有这些实际成为一面明镜，反映以色列本身的行为。他的命运也是这样……参孙死了，以色列却没有灭亡，但也没有获救……参孙的悲惨命运不禁使我们发出这样的疑问：在以色列也接受它的离俗这一事实之前，耶和华将不得不使以色列处于怎样的困境呢？⁸¹

《约书亚记》的开头和结尾都写到了战争；书的一开始写到这个民族在进行一场神圣的战争，结尾则写到以色列人在彼此战争。在整篇《约书亚记》中我们可以看到以色列人倾向“任意而行”（17:6；21:25）。到最后的士师参孙时，就连以色列的统治者也习惯于只照着自己败坏的意志行事，在他眼里没有比自己的败坏意志更高的权柄了。在以色列，上帝律法的完美准则已经被遗忘殆尽了。

《撒母耳记》：以色列进入王国时代

需要一个王

以色列之所以迅速陷入混乱状态，《士师记》给出的解释之一是：“那时，以色列中没有王，各人任意而行”（《士师记》21:25）。这样又产生了一个重要的问题：以色列是与上帝立了约的民族，如果以色列想要有果效地作为神的盟约之民而生活，需要怎么样的首领？⁸²以色列需要一个王吗？当然，从一个重要意义的角度说，以色列确实已经有了一个王，就是耶和华！但要一个人来做首领的话，什么样类型的首领能确保以色列永远信靠耶和华？

《撒母耳记》上下两册一开始讲述的是一个不育女子以及一个不育的民族。女人叫哈拿，和当时受仇敌压迫的所有以色列人一样，哈拿也大声呼求耶和华除去她不育的耻辱（《撒母耳记上》1章）。以色列民族没有结出顺服上帝之约的果子，从这个意义上说，这个民族同样也是不育的。甚至以色列对上帝的祭礼敬拜也被败坏了，失去了其对上帝之圣洁的代表意义。祭司以利（Eli）的众儿子非常以自我为中心，完全不“认识耶和华”（2:12）。以利的一个孙子取名“以迦博”，就是“荣耀已经离开”之意，当时形势的严峻就很好地表现在这个名字中了（4:21）。上帝临到以色列人中间，这是以色列民族的真正荣耀，但当非利士人掳去了约柜之时，这份荣耀实际上也离开了以色列人。

这个“约柜”是一个装饰非常高级的木盒，存有一份十诫（Ten Words）的抄本，象征上帝亲自临到自己的百姓当中。以色列人已经开始把它当作神奇的符咒，仿佛一旦他们受到仇敌的威胁，约柜就会显灵，上帝就会来帮助他们。每次以色列被非利士人打败后，他们就会在下次战斗中带上约柜，以便赢得胜利。然而，以色列人没有取得胜利，反而全军覆灭，三万人被杀，约柜也让非利士人掳去了。在这次溃败中，以利的两个儿子都被杀了，以利本人听到这个噩耗后在震惊和悲伤中死去。

上帝心意中的王

以色列确实不育。虽然这个民族没有在那地消失，上帝却离开了它，到以色列的仇敌当中生活去了！于是，以色列唯一能指望的，就是祈求上帝将他们的不育变成新的生命，并回到他的子民当中。后来上帝真的回到了以色列人当中：约柜在非利士人当中的出现，给非利士人带来了如此的灾难，以至他们十分乐意把约柜还给以色列（《撒母耳记上》5-6章）。同时，上帝回应了哈拿的祷告，他使哈拿有了生育能力，同时又叫以色列人摆脱了对属灵品格的缺乏。上帝赐给哈拿一个儿子撒母耳，他是最后一个也是最伟大的“士师”。与参孙一样，撒母耳也是拿细耳人（1:11、24-28）。与参孙“不同的是”，撒母耳是一个正直的人物，他是一个有超凡魅力的首领，他勇敢地把以色列人从其仇敌手中解救出来，巧妙地化解了以色列人之间的矛盾。“撒母耳平生作以色列的士师，他每年巡行到伯特利、吉甲、米斯巴，在这几处审判以色列人”（7:15）。撒母耳既是士师，也是祭司。他所说的话一句也都不落空（3:19-20），他过着正直的生活（12:3-4），因此也被尊称为先知。

撒母耳与摩西也有某些相似之处，因为他也告诫以色列人要抛弃偶像，用心事奉耶和华（《撒母耳记上》12章）。不过，上帝赋予撒母耳的重要使命也许就是膏立国王。虽然撒母耳老了的时候，立了自己的儿子约珥和亚比央为士师，但事实表明，他们不太像自己的父亲撒母耳，倒很像是以利的儿子。于是以色列各支派的首领来见撒母耳，求他立一个王，“像列国一样”（8:1-5）。

这短短数语在撒母耳、上帝以及以色列的众长老之间引起了激烈的争论，因为由谁统领百姓这个问题，对于以色列的真实身份来说，是极其重要的（《撒母耳记上》8章）。如果以色列将成为万民的光，为他们带去祝福，那么以色列就必与它们不同。但以色列想要一个王，这就好像它想与列国一样。撒母耳向耶和华诉苦，耶和华就吩咐他向以色列人警示君主制的危险性（8:11-18；参见《申命记》17:14-20）。但以色列人态度很坚决：他们要一个统领他们、带领他们在战场上取得胜利的王。作为与上帝有约的民，他们丝毫没有流露出想要更加顺服上帝的意

思。最后，耶和华让撒母耳只管遵从以色列人的话，为他们立王。不过这个王还是得由上帝来选，他指示撒母耳膏立扫罗作以色列的王。

虽然圣经没作出详细的说明，我们还是被告知说，撒母耳向以色列人说明了“国法”，又将其书写下来，置于帐幕中，放在耶和华面前（《撒母耳记上》10:25；参见《申命记》17:18-20）。由于撒母耳从上帝那里领受的预言式的信息，制约了以色列人的国王梦，以色列的王权统治（若照原计划的那样）并不与盟约相违背。对于正在以色列萌芽的王权统治来说，撒母耳的预言家身份显然是被安排来提供一个起约束和平衡作用的制度。因此，尽管王权统治有不少独断专行的危险，却不会对盟约构成威胁。预言与王权之间的斗争，属灵目标与政治理想之间的斗争，这些构成了随后以色列历史的特征，直至以色列亡国。

为维护以色列特有的本质，以色列君主制的一个重要方面就是建立明确的王权神学。在扫罗及其继任者大卫的情形中，耶和华是王的拣选者，他先吩咐撒母耳膏立扫罗，后又赐圣灵在扫罗身上。唯有这样，王才能够在以色列面前公开确立其身份。这样，世俗的王就完全确立了，他是伟大的上帝耶和华统治下的王。先知撒母耳膏立以色列的王之后，那位世俗的王就成了耶和华的弥赛亚（就是“受膏者”；《撒母耳记上》2:10；10:1；16:13）。

未来对弥赛亚的盼望便会建立在这个比喻之上，如邓布雷一针见血地指出：“旧约末世学一贯如一地总结以前救赎史的要旨，将之视为未来盼望的具体形式。”⁸³由于旧约诸王与即将到来的弥赛亚之间存在这样的联系，君主制在以色列具有什么程度上的积极意义，这成了一个很重要的问题。一些学者，如古丁盖伊（Goldingay），认为《撒母耳记》（上、下）对王权统治持否定态度：“故事已经清楚地表明，政府的外部标志的重要性最多只能说是模棱两可的，这个阶段上帝与以色列交往的动力存在于先知当中，而不存在于政府的官方机构当中，流亡这一历史事件，对以色列与其他各国一样的王国时代，作出了彻底否定的结论。”⁸⁴但我们认为，将健康的王权统治机构（《申命记》17:14-20 提到这种机构可能是合法的）与该机构的不当使用或误用相混淆是危险的。上帝最初对以色列的应许之一，便是它会成为一个伟大的民族国家，而

强有力的政治领导则是成为一个国度的重要因素。

扫罗是一个不忠的王

扫罗统治之初，以色列人还不习惯有一个王，因此扫罗一开始所起的作用很像个士师。唯在他给雅比解了围，救出雅比的百姓后（《撒母耳记上》11章），众以色列人才开始接纳他这个王（11:14-15）。在扫罗的带领下，以色列人在与非利士人的战争中获得了巨大的胜利。然而，尽管扫罗有年轻人的雄心壮志，但他对上帝的不忠几乎从一开始就已经为他的生涯埋下了阴影。在扫罗统治之初，当他还在为进攻非利士人作准备时，就变得没有耐心了，不愿等撒母耳来把上帝的祝福带给他（《撒母耳记上》13章）。因此，他擅自代撒母耳履行了祭司的职责。撒母耳到后就指责扫罗，并预言说，王国将从扫罗的手中被夺去。后来，扫罗照着上帝的吩咐对非利士人发起了战争，但他却无视上帝的明确指示，竟在洗劫了敌方的营地后将敌方的牲畜当作丰盛的祭品献给上帝。于是撒母耳再次来到扫罗王跟前，提醒扫罗不要忘记，上帝要的是顺从，不是祭品：“悖逆的罪与行邪术的罪相等；顽梗的罪与拜虚神和偶像的罪相同。你既厌弃耶和華的命令，耶和華也厌弃你作王”（15:23）。扫罗在强行向上帝要祝福的时候，实际上丧失了上帝的祝福。

有一段时间扫罗依然在王位上，但撒母耳立即物色新国王，他膏抹了来自伯利恒的一个叫大卫的年轻人。从那一刻起，扫罗就变得越来越反常，大卫获得美名，扫罗失去威望。圣灵临到大卫身上，却离开了扫罗（16:13-14）。大卫是个杰出的乐师，他在扫罗精神陷入混乱期时给了这位王许多宽慰，但后来却成了扫罗这位长者发泄恶意和躁狂的目标。大卫打败了歌利亚和非利士人，这引起了扫罗的注意，扫罗的儿子约拿单成了大卫忠实的朋友，大卫娶了扫罗的女儿米歇尔为妻。但大卫作为一个军事统帅的声望与日俱增，最终招致了扫罗的妒忌。听到众以色列妇女唱“扫罗杀死千千，大卫杀死万万”后，扫罗再也无法容忍了，他想要杀害大卫。（18:7-11）。于是年轻的大卫被迫带领一群被逐放者出逃，成了逃亡者。但是上帝在祝福大卫，他打了一系列的胜仗，昌盛起来。虽然这个时期大卫有过许多次杀扫罗的机会，但他并没有对

“耶和华的受膏者”下手（参见 24:6）。

扫罗在位四十年，在这期间他曾数次派人刺杀已获任命的那位后继之君，但都失败了。上帝的沉默使扫罗感到绝望，于是他甚至求问女巫如何应对来自非利士人的威胁（《撒母耳记上》28章）。最后，在面对非利士人就要打败他自己的军队之时，扫罗自杀了（《撒母耳记上》31章）。

对于以色列的君主制来说，这并不是一个吉利的开端。扫罗的邪恶历史表明，世俗君主制对以色列而言是极为危险的。尼尔森（Nelson）说，“上帝与扫罗的关系始终让人非常难以揣摩，读者也是弄不明白上帝的动机，正如扫罗那样。”⁸⁵但有一点很清楚：上帝需要一个听命于自己的王，这个王一方面能够强化并促进他对以色列的绝对统治，另一方面也有助于以色列人不辜负盟约的要求。正因为如此，上帝非常果断地处置了以色列第一位世俗国王的悖逆。

《撒母耳记上》关于扫罗之死的故事，《历代志上》的记叙部分一开始也提到了（第10章）。事实上，《旧约》中分为两册的书卷（《撒母耳记》、《列王纪》和《历代志》）有三处分别提到了王权统治的起起落落。从扫罗之死这个故事起，《历代志》所涵盖的内容与《撒母耳记》、《列王纪》一样。通常认为：《撒母耳记》与《列王纪》专门进行单独的、渐进式的描述，《历代志》则显然是个独立的部分，不过它确实涵盖了大部分相同的内容。在《旧约》故事的这一处，我们好像对这一时期的历史拥有两种观点。这在圣经中并不少见：《福音书》对耶稣的生活和工作有过四次描述。我们不应该认为这是令人不安的，所有的历史记载都是有选择性的，取决于作者的意图。例如，《列王纪上》回顾了君主制的起起落落，为的就是向遭流放的以色列人解释以色列是如何流亡到巴比伦的。《历代志》成书于《列王纪》之后大约一百年，大约在第二圣殿修建时期，它所讲述的故事的历史焦点落在更早时期的第一圣殿以及对上帝的崇拜之上。《历代志》最后讲到居鲁士关于修建第二圣殿的命令（在这方面它比《列王纪》更有超前意识）。《历代志》还作了进一步回顾，用了九个章节的家谱来证实以色列与亚当是有联系的，继而与上帝关于其全部造物的旨意联系在一起。在希伯来文圣经中，《历代志》是最后一卷书，它讲述的故事以亚当为开端，这也

许是为了叫我们想起圣经中的第一卷书：“《历代志》作者热切地断言说，上帝在创世当中的各种旨意乃是通过《旧约》中的以色列而得以实现的。”⁸⁶

大卫是个忠实的王

扫罗与约拿单死后，大卫王朝和扫罗王朝之间就爆发了战争，但大卫一方的力量在稳固地增强。犹大（以色列的南部）首先选择大卫为王（《撒母耳记下》2:1-7），然后全以色列人认可了这一选择（5:1-4）。后来，大卫又打败了非利士人，从而开始巩固了自己的统治。他把上帝的约柜带到了耶路撒冷，这后来既成为大卫自己住的城，也是上帝用来住在自己子民当中的固定居所。大卫还在耶路撒冷建了自己的宫殿，后来也想要为耶和华建一个家。但先知拿单告诉他说，那不是大卫而是大卫的儿子、王位继任者要做的事。耶和华确实巩固了大卫的王位，还许诺实现大卫及其继任者们对以色列的王权统治。

在与大卫所立的约中，上帝应许：（1）大卫的名变得伟大。（2）为他的子民以色列选定一个地方，“栽种”他们，使他们安全。（3）叫他们不受仇敌骚扰。（4）必坚定大卫的国位。（5）使大卫的儿子建造上帝永恒的“殿宇”（《撒母耳记下》7章）。大卫盟约的前三项特意让人联想起亚伯拉罕盟约。在以感恩和敬拜来回复上帝时，大卫将上帝对他本人所作的应许与很久之前上帝对亚伯拉罕的应许联系起来（7:18-29）。大卫盟约的新内容是：王权被移植到了西奈盟约中。如今，以色列正式成了王国；作为一个王国，以色列现在要践行它的呼召，作为一个王国来作万民的光。以色列的人间国王将使以色列成为一个圣洁的民族、祭司的国度，他做到这一点的时候就是当他取缔那地的偶像崇拜行为、赐以色列宁静和平安的时候。

起初，当大卫坐在王位上时，以色列过上了宁静、和平的生活。随着大卫在军事上取得巨大的胜利，以色列的边境也安全了。大卫作“以色列众人的王，又向众民秉行公义”（8:15）。他获得了很大的胜利，他搜寻扫罗的亲戚，但没有（如人们本可能会期望的那样）杀他们。相反，他对他们施恩，如他向约拿单的瘸腿儿子米非波设归还了其祖父

扫罗的财产，并邀请他到自己的家中。

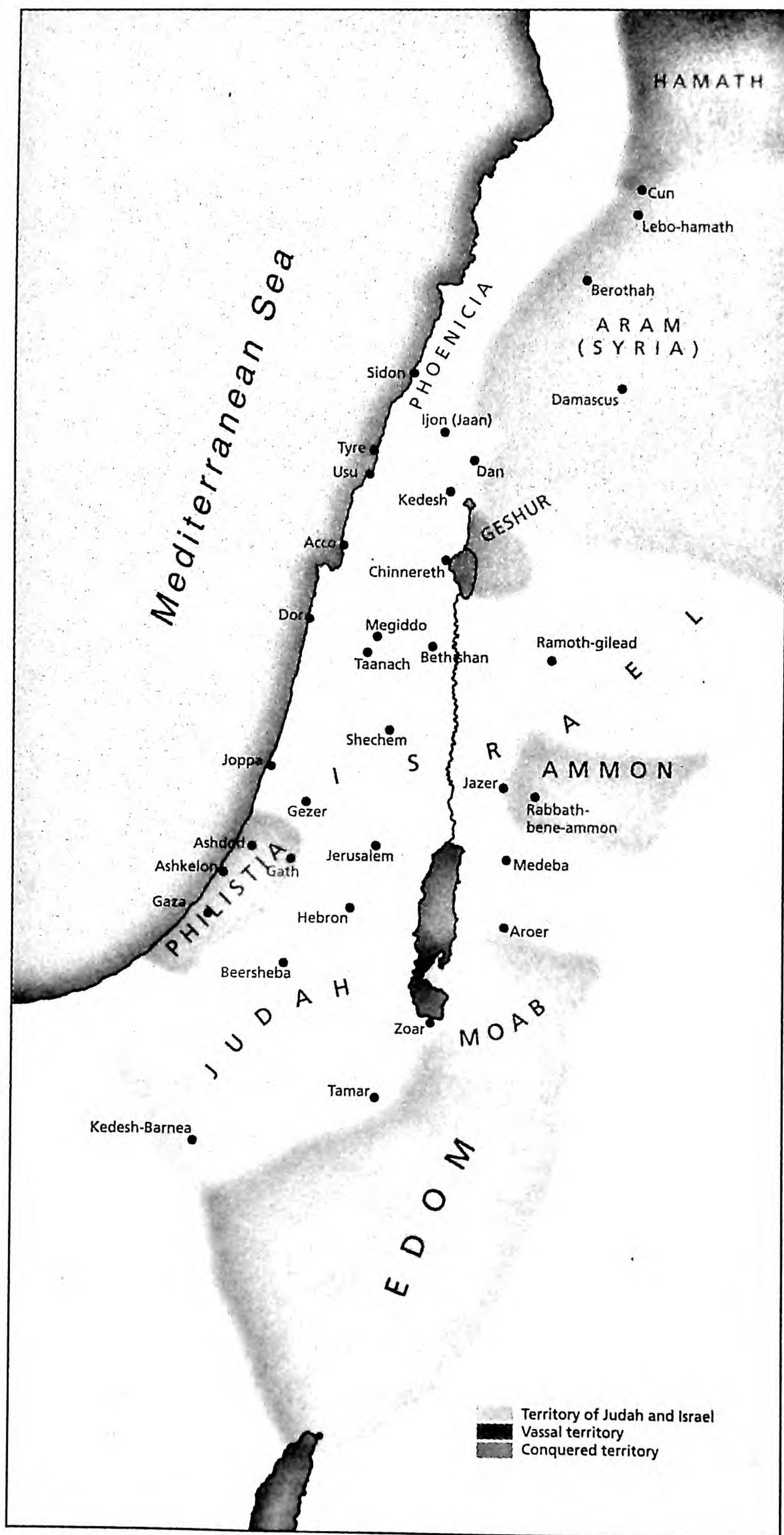


图 15 大卫和所罗门的帝国

然而，大卫并不是一个连一点罪过都没有的完人，流传下来的《撒母耳记下》对他所犯的罪和判断错误做了罗列。大卫与拔示巴通奸，后又密谋杀了她丈夫。但先知拿单知道了这件事，他向大卫讲了一个寓言故事，故事的结局包含着真正的讽刺（《撒母耳记下》11~12章）。他对大卫说，一个富人有许多牛群羊群，一个穷人除了所买来养活的一只小母羊羔之外，别无所有。有一客人来到这富人家里，富人要招待客人，但他却蛮不讲理地杀了穷人家的羊羔（而不是杀自己家的羊羔）。听到这个如此贪婪、不公的故事，大卫很是恼怒，他发誓要严惩那个“富人”。突然拿单对着大卫说，大卫本人就是故事中的那个“富人”。他霸道无理，贪婪地把别人的妻子占为己有。这个故事令大卫知罪，于是他在上帝面前为自己所犯的罪痛哭、忏悔，并获得了上帝的饶恕（参见《诗篇》51篇）。他的行为还是导致了悲剧性的后果。大卫与拔示巴通奸所怀的小孩死了，大卫自己的大家庭也出现了强奸、杀人以及背叛之类的事。最后，上帝对大卫的惩罚达到了高潮，大卫十分喜爱的儿子押沙龙也死了，这个儿子企图篡夺以色列王位。

《撒母耳记下》最后讲到上帝应允了大卫关于消除饥荒的请求。这是一个标志着耶和华与王之间的关系得到了和解的明确信号。事实上，总的来说圣经对大卫王的评价还是颇为肯定的。《列王纪》上下两卷在对所罗门之后的各个王所作的简单评价中，大卫总是衡量诸王统治的标准。如圣经说亚比央王的“心不像他祖大卫的心，诚实地顺服耶和华——他的上帝”（15:3）。作者的兴趣在于表现各个王与耶和华的关系；却很少关注王在其他方面的成就，如建筑工程。虽然我们从圣经以外的资料知道暗利王在建筑和国家建设方面有很大成就，但《列王纪》却因为他是个不讨耶和华喜欢的王而（只用稍稍几句话）就将他一带而过了，与之形成对照的是，大卫却被描绘成真正敬神的。《旧约》中，他的名始终紧紧地与诗歌联系在一起，其中不少诗还可能他写的，这些诗揭示了这位身为一国之王的的人身上存在的深度的灵性。

如我们已看到的，以色列在实验君主制方面的经历没有一处是顺顺当当的，似乎每一步都充满了困难，大卫王位的继承也同样如此。虽然上帝应许坚定大卫后代的王位，直到永远，但这并无法阻止大卫子孙之

间的权力争夺。大卫儿子押沙龙建立起军队后，就夺取了王位，迫使大卫出逃（《撒母耳记下》15章）。但在以后的战争中，押沙龙自己也被人杀了。大卫应拔示巴的请求，最终宣布由他的儿子所罗门继承王位，这样他的王朝就确立了（《列王纪上》1章）。

《列王纪》：盟约未得履行

所罗门是一个有智慧的王

如果说大卫最为人所知的是他对耶和华的忠诚，以及他那高深莫测的灵性，那么所罗门则以他的智慧著称。当他在基遍向耶和华献上千份燔祭时，作为回应，耶和华说要满足这个幼年王子的所有请求。所罗门宣称自己还不足以担当国王之职，于是就求“智慧，以便可以判断上帝的民，能辨别是非”（《列王纪上》3:9）。听了所罗门的请求，耶和华很高兴，于是赐他所要的智慧，另外还赐给他财富和荣耀。于是所罗门就有了传说中的智慧，最为有名的例子就是他所断的一个疑难案子，案子中有两个妓女和一个活婴儿，两个妓女都说婴儿是自己的（3:16-28）。所罗门命人把婴儿劈成两半，一人一半。这个“判决”使得真正的母亲哭着求他说，只要不杀婴儿，她愿意把婴儿让给另一个女人。这时所罗门就分出了谁是真正的母亲，这位母亲与她儿子得以重新团聚。所罗门还是格言智慧方面的能手，他的知识面甚广，熟知草木、走兽、昆虫以及水族（4:29-34），人们也认为是他为以色列建立了完善的政府机构（4:1-19）。

《旧约》中与“智慧”有关的书卷有：《箴言》、《传道书》以及《约伯记》，其中《箴言》和《传道书》都与所罗门有关，里面的许多内容可能是他首创的。这种写作内容与所罗门之间的联系表明了他特意在以色列的文化和宗教生活中所开创的那种思想；在这些书卷中，“智慧”都是关于这样一些内容：如何有果效地生活，如何在一个美好却堕落了的世界里彰显上帝的荣耀。“敬畏耶和华”——就是把耶和华当作上帝、造物主和救赎者来万分敬仰——“是知识的开端”（《箴言》1:7）；这正是当上帝提出要满足所罗门的任何请求时，所罗门表现出来的那种态度。所罗门承认自己只是一个会犯错、缺乏创见的人，是完全依靠上

帝的。作为对他谦卑的奖赏，上帝赐予所罗门极高的智慧。

“敬畏耶和华”也是一个探索过程的开端，这个探索过程可以扩大到整个受造界。智慧神学的先决条件是：耶和华乃是耶和华上帝，造物主，受造界的组织正是来自他。因此，聪明地事奉耶和华就意味着严肃地对待整个受造界壮观的多样性，所罗门就是这样做的。研究草木、昆虫、走兽及水族的本质，研究如何在格言中使用语言来写出对聪明见解概括性的精辟警句——这些都是所罗门的智慧表现出来的方式。在《箴言》中，没有哪一个生活的方面没有受到智慧的反思，包括家庭生活、性、政治、经济、商业和法律，甚至《箴言》最后还用“有德妇女”来强有力地描述了“智慧的体现”，这位“有德妇女”通过极不寻常的多样化的活动表现出她对耶和华的敬畏（《箴言》31章）。

所罗门在锡安建造圣殿

所罗门最大的功绩就是他为上帝建造了圣殿。他选用最上等的材料，不惜一切代价在耶路撒冷建造圣殿，圣殿的墙上都绘有基路伯、棕榈树和花卉，意在圣殿本身内唤起对伊甸园的思想：“耶和华在锡安圣殿的显现确立了该圣殿作为宇宙中心的地位……出埃及的传统如今已转向这座圣山了，这圣山也就成了全以色列的象征。锡安如今已经是宇宙的中心，天地间的连接点。”⁸⁷约柜进入圣殿象征着以色列摆脱在埃及为奴之征途的圆满结束，如今耶和华与以色列都在该地安定下来了。约柜放在圣殿后，出埃及路途上的那云充满了圣殿，这表明耶和华的荣光在耶路撒冷出现了（《列王纪上》8:11）。现在，上帝在地上，在他的子民当中，已经有了一个居所。

在盛大的奉献仪式上，所罗门特地将建造圣殿与履行上帝很久之前对以色列的应许联系起来。在此之前，耶和华从未在以色列的任何地方定居，但现在他已经把耶路撒冷选为自己的城了，“为立他名的居所”（8:19-21；参见《申命记》12:5）。有些人认为，关于上帝之“名”的提法，指的是一种象征性的显现，而不是实际显现，因为耶和华是超越宇宙的上帝，不可以被限定在一个单独的地方。在奉献的祷告中，所罗门承认，就连诸天都不能够将上帝包容在其中，更不用说是人手造起来

的建筑。但是，正如降临圣殿内部的云告诉我们的，上帝的荣耀和超然存在，确实在他的子民当中显现了。所罗门恳求上帝让圣殿成为以色列人祷告的地方，以色列人在那里的祷告能够被上帝听到。这表明，那里所谓的上帝“显现”指的是他与自己子民的亲密关系，而不仅仅是他身体上的接近。

因此，所罗门时代就是各类应许伟大的应验过程之一。如今以色列已成为一个伟大的民族，它在应许之地安居乐业，耶和华住在以色列里面。在宗教上和政治上，以色列都成了一个紧密团结的民族，所罗门为这一切献上感恩说：“耶和华是应当称颂的！因为他照着一切所应许的赐平安给他的民以色列人。凡借着祂仆人摩西应许赐福的话，一句都没有落空”（《列王纪上》8:56）。耶路撒冷成了以色列的首都，城里既有圣殿，又有王宫。这些标志着以色列的故事翻开了新的篇章。

耶路撒冷（或者“锡安”，它的别名）点燃了所罗门时代、以及所罗门之后以色列众先知和首领们的想象力。许多以色列诗篇都赞美这座其内建有上帝圣殿的城：

耶和华本为大！在我们上帝的城中，在他的圣山上，该受大赞美。锡安山——大君王的城，在北面居高华美，为全地所喜悦。上帝在其官中，自显为避难所……耶和华在锡安为大，他超乎万民之上。（《诗篇》48:1-3；99:2）

现在，耶路撒冷成了以色列祭礼敬拜的中心，于是以色列人要定期去耶路撒冷进行朝圣活动，朝圣活动激发了“上行之诗”（《诗篇》120-134章）。当我们读着这些诗歌时，我们应当想象一下朝圣的人走向耶路撒冷——耶和华自己的居所——并吟诵道：“我要向山举目；我的帮助从何而来？我的帮助从造天地的耶和华而来”（121:1-2）。朝圣者走近耶路撒冷时，就向耶路撒冷的山上举目，思想他们的帮助出自哪里。这些朝圣者很清楚，在这城的当地有一处“居所”的耶和华、不断给他们帮助，他也是整个世界的造物主，既有能力也愿意给予帮助。

为了向以色列传递信息，先知们也经常使用锡安的比喻。不幸的

是，如我们将会看到的，先知们之所以这样做常常是因为，在他们回应神对他们的呼召时，耶路撒冷的情况并不看好。但是在所罗门奉献圣殿的那个伟大日子里，锡安想必看起来像是复得的伊甸园。平安和巨大的祝福就在以色列面前，君主制似乎已经实现了撒母耳以及王国机构的任何批评者做梦都想不到的和平与繁荣，或许这个时候以色列能够把万民引向上帝了。

王国一分为二

然而可悲的是，早在所罗门时代，内部斗争和叛教的种子就已经埋下了。不久，一些种子结出了致命的恶果。所罗门不反对在“邱坛”拜上帝——这个“邱坛”也是异教徒拜诸巴力的地方——虽然这样做有可能导致不同信仰的混合。另外，他还开始迫使劳工修建大量建筑，以实现其勃勃野心的建筑计划。第三，他娶了许多外族女人为妻。第一和第三点导致王国极易受偶像崇拜的侵蚀，随着所罗门逐渐老去，这种偶像崇拜就开始污染以色列。所罗门征用劳工的行为开始使百姓疏远他，到所罗门死时，人们已经怨声载道了。更重要的是，耶和华也因所罗门崇拜偶像而发怒了（《列王纪上》11:33），因为所罗门崇拜偶像的行为违背了盟约的核心。于是上帝告诉所罗门，他必将其子孙的国夺回，只留一个支派给他的儿子（11:11、36）。

上帝的话应验了，所罗门死后，以色列分裂为耶罗波安王统治下的北国（以色列）和罗波安王统治下的南国（犹大）。北方支派对所罗门儿子的背叛乃是对所罗门强行使用劳工这一政策的公开反应，北方支派要求减轻被强行劳动的人所受的压迫，当罗波安拒绝这一要求后，王国就分裂了。这次分裂的政治意义是深远的（《列王纪上》12章），现在以色列民族自己内部不和，因此南北两国都更易受到仇敌的攻击，不久它们竟互为仇敌了。但是，分裂后的北国，又如何依然忠于那位“居住”在南方耶路撒冷的耶和华呢？（北国国王）耶罗波安陷入了真正的两难境地；他若允许自己的百姓南下到耶路撒冷敬拜，就可能失去对王国的控制；耶罗波安没有这样做，便开始信奉偶像崇拜。可悲的是，他犯了与以色列人在西奈所犯相同的罪（《出埃及记》32章）。他铸造了

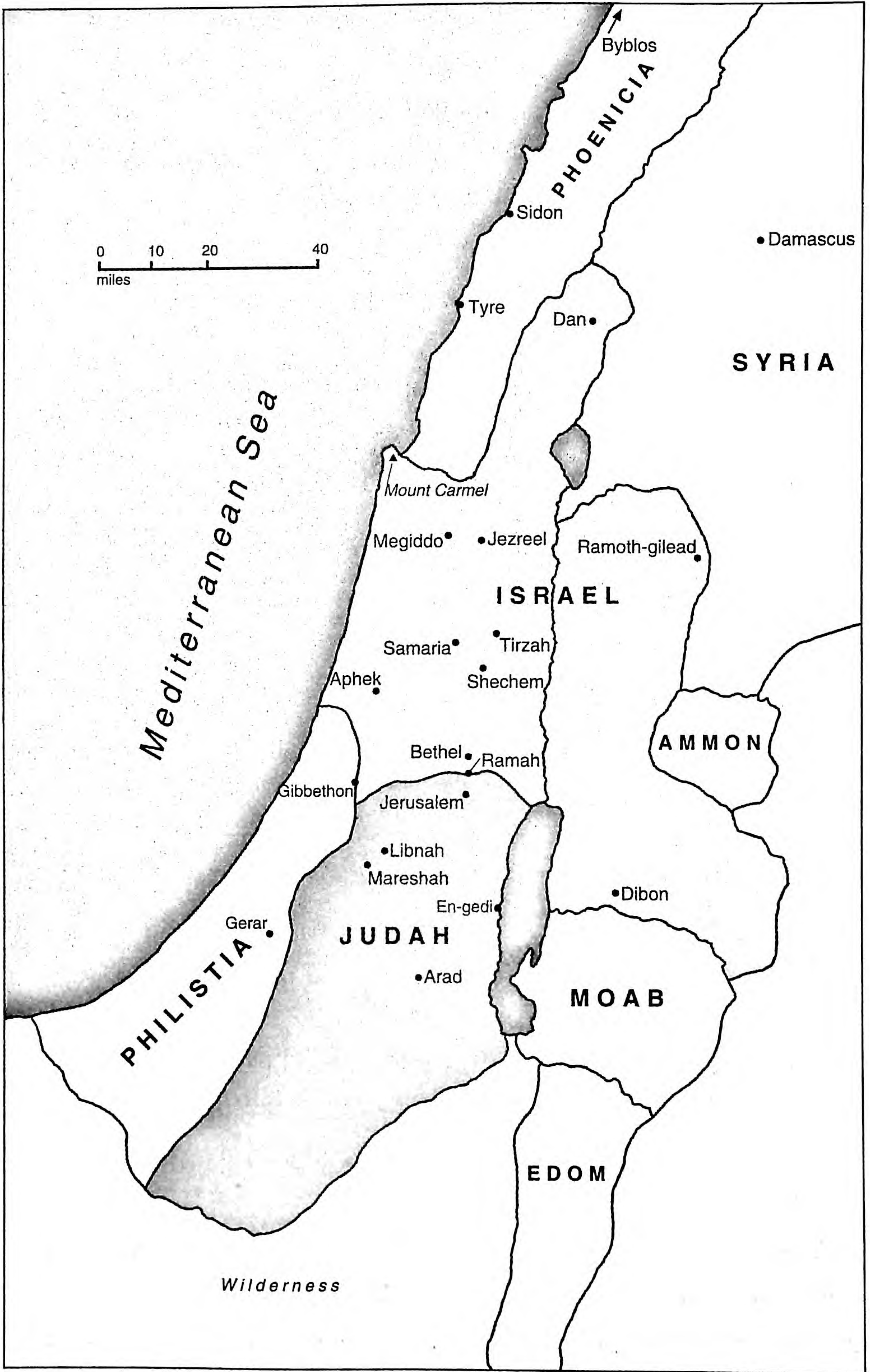


图 16 分裂的王国

两个金牛犊，分别放在但和伯特利的圣所里（《列王纪上》12:26-33）。对于北国来说，这可是不祥的开端，其接下来的历史便是一部背弃信仰的历史。主要由于北国进行偶像崇拜，上帝就借着先知亚希雅之口，宣告抛弃耶罗波安（《列王纪上》14章）。

以利亚和以利沙面对不忠实的以色列

当以色列故事翻到这一页时，先知们在圣经故事中所起的作用开始变得越来越重要了。纵观以色列历史，无论是借着摩西、撒母耳之口说出来，还是借着其他先知之口说出来，上帝的话始终起着决定性的作用。然而，随着国王职权在以色列牢固地确立，先知的职责也更加明确地从其他公众角色来定义。《旧约》中所有《先知书》都出现于君主时代或君主制覆没之后，于是先知在以色列的职责就是对强大的王权起制约作用。不存在先知王朝，上帝呼召每一位先知，为要把他的话带到以色列，尤其是当以色列处于历史特定时期时，带给他们的首领们。以色列是一个神权国家，具有最高权威的是上帝的话，不是国王的话，因此，我们经常发现先知针锋相对地面对他那个时代的国王。例如，耶罗波安在儿子生病时打发妻子向亚希雅求助，于是这位先知承担起一项不被人嫉羡的任务，那就是告诉王后，只要她一返回她的城，她的儿子就会死。他还说，比起在耶罗波安王室其他成员身上将要发生的事，王子的死还更加令人好受一些。耶和华必“将以色列人从他赐给他们列祖的美地上拔出来，分散在幼发拉底河那边，因为他们做木偶，惹耶和华发怒”（14:15）。

然而上帝是有耐心的，能忍耐的，他没有马上就让北国灭亡。可悲的是，耶罗波安之后的诸王都在犯罪，与耶罗波安简直没有什么两样。亚哈登上以色列王位后，北国的形势恶化到了极点。亚哈娶了外邦女人耶洗别为妻，这个女人嫁过去的时候就把对巴力的敬拜行为带到了北国。国王和王后一起在以色列积极地推广对巴力的敬拜，他们对上帝的背叛完全到了厚颜无耻的程度。

在这种极端叛教的大背景下，先知以利亚登上了历史舞台。他必须借着耶和华的名面对亚哈。在以利亚与亚哈之间的斗争的背后，从更为

本质上说就是巴力与耶和华之间的冲突：北方会忠于谁。迦密山顶上上演了巴力与耶和华之间的公开大竞赛。以利亚把人们召集在一起，号召他们在巴力与耶和华之间不要摇摆不定，他说：“若耶和华是上帝，就当顺从耶和华；若巴力是上帝，就当顺从巴力”（18:21）。众人没有响应，于是以利亚献上两只公牛，并说真正的上帝会从天降下火来吞灭其中的一只公牛。巴力的先知整天呼求自己的神，却得不到回音。以利亚嘲笑他们说，或许巴力根本没有听见他们的话，是因为他可能睡着了，也或许外出旅游了。然后以利亚用12块石头（代表以色列的12个支派）筑起一座祭坛，祭坛上放着木头和作为祭品的一只公牛，用水把祭坛浇了一个透。到了晚祭的时候，以利亚向“亚伯拉罕、以撒、以色列的上帝——耶和华”祷告，于是耶和华降下火来，烧掉祭品和祭坛。众民就俯伏在地，喊道：“耶和华是上帝”（18:39）。

我们应该从巴力与耶和华之间的这种生死对立的背景去认识以利亚的事工，并追随以利亚的那位门徒以利沙的事工。耶和华借着以利亚和以利沙消除了旱灾（18:41-46），饥荒（17:8-16），还帮人们解了渴（《列王纪下》2:19-22），还了债（4:1-7），得了子嗣（4:11-17），治好了病（5:1-19），还使人复活（《列王纪上》17:17-24；《列王纪下》4:18-37）。巴力的敬拜者认为生活的这些方面都是在巴力的掌握之下，⁸⁸但以利亚和以利沙所表现出来的是，耶和华就是他子民的主，是他们生活的各个方面的主，也是全部受造界的主。

耶和华借着先知而带来的祝福不仅仅是给以色列的。（叙利亚）亚兰军队的元帅乃幔因为长了大麻风，在绝望中来找以利沙寻求医治，上帝回答了以利沙的请求（《列王纪下》5章）。于是乃幔回去时从以色列带了许多土，其重量是两头骡所能驮的最大量，以便他在自己的国亚兰也能在“那地”拜耶和华。这是以色列为万民带来祝福的极好例子，但可悲的是，以色列自己这个时候却越来越像它周围的异教民族了，因为以色列人拒绝只拜耶和华。

以色列步步陷入灾难，难以自拔，直至亡国

许多时候，《列王纪下》都是用“分别叙述两个王国的方式来讲述

南北两个王国的历史，读者会读到一些相同的、关于镜象革新及其结果的故事”。⁸⁹在北国，上帝呼召了耶户，以利亚膏立了耶户，然后耶户领受了一项特殊使命，就是去杀亚哈全家。他完成使命后，还依然拜金牛犊，继续着耶罗波安的一些做法。因此，以色列难以自拔地一步步走向灾难。亚述帝国是当时的中东大国，它对北国以色列的影响与日俱增。到何细亚作以色列王时，亚述入侵了北国以色列，围困了其都城撒马利亚达三年之久，并于公元前 722 年将以色列人掳到亚述（《列王纪下》17 章），这标志着北国以色列的灭亡。

《列王纪下》的作者在此稍作停留，花了大量篇幅讨论了以色列发生这种情况的原因。流亡使忠诚的以色列人心中产生一系列最为根本的疑问：那地难道不是耶和华亲自所赐？上帝的应许在何处？南国犹大又会发生什么事？上帝是否真的背弃了他对亚伯拉罕、摩西和大卫所作的承诺？

17:7-23 回答了这些疑问。作者明确表示，耶和华之所以这样惩罚北国，是因为他们背叛了盟约。虽然上帝已经（借着他的先知们）反复警告人们偶像崇拜的后果，但人们不听劝告，继续犯罪，继续背叛上帝。所以“耶和华……从自己面前赶出他们”（17:18）。他们之所以流亡，不是因为亚述的强大，而是因为耶和华再也无法容忍他们了。在反思中，作者把话题转向了北国以色列的第一个王耶罗波安，并再次讲述了耶罗波安如何确立变节和叛逆的模式，正是这个模式使北国自始至终饱受灾难。

不祥的是，作者指出南国犹大也没有多大的不同（17:19）。南国也将走向和北国一样的路。然而，犹大一直没有被征服，毫无疑问，那里的君主制要比北国曾经有的君主制成功得多。在公元前 722 年之后的一些岁月中，犹大出了两位杰出的王，希西家和约西亚，这两位王都很敬畏耶和华。既然还是由大卫家族成员统治着犹大，南国是不是还有希望？希西家的统治可以与北国的何细亚相提并论，但当亚述也威胁到希西家时，（与何细亚不同）他投身于耶和华了。上帝以先知以赛亚为中保，帮助了希西家，从而巩固了希西家的统治，犹大也奇迹般地消除了来自亚述的威胁（《列王纪下》18-19 章；参见《以赛亚书》8:6-10）。

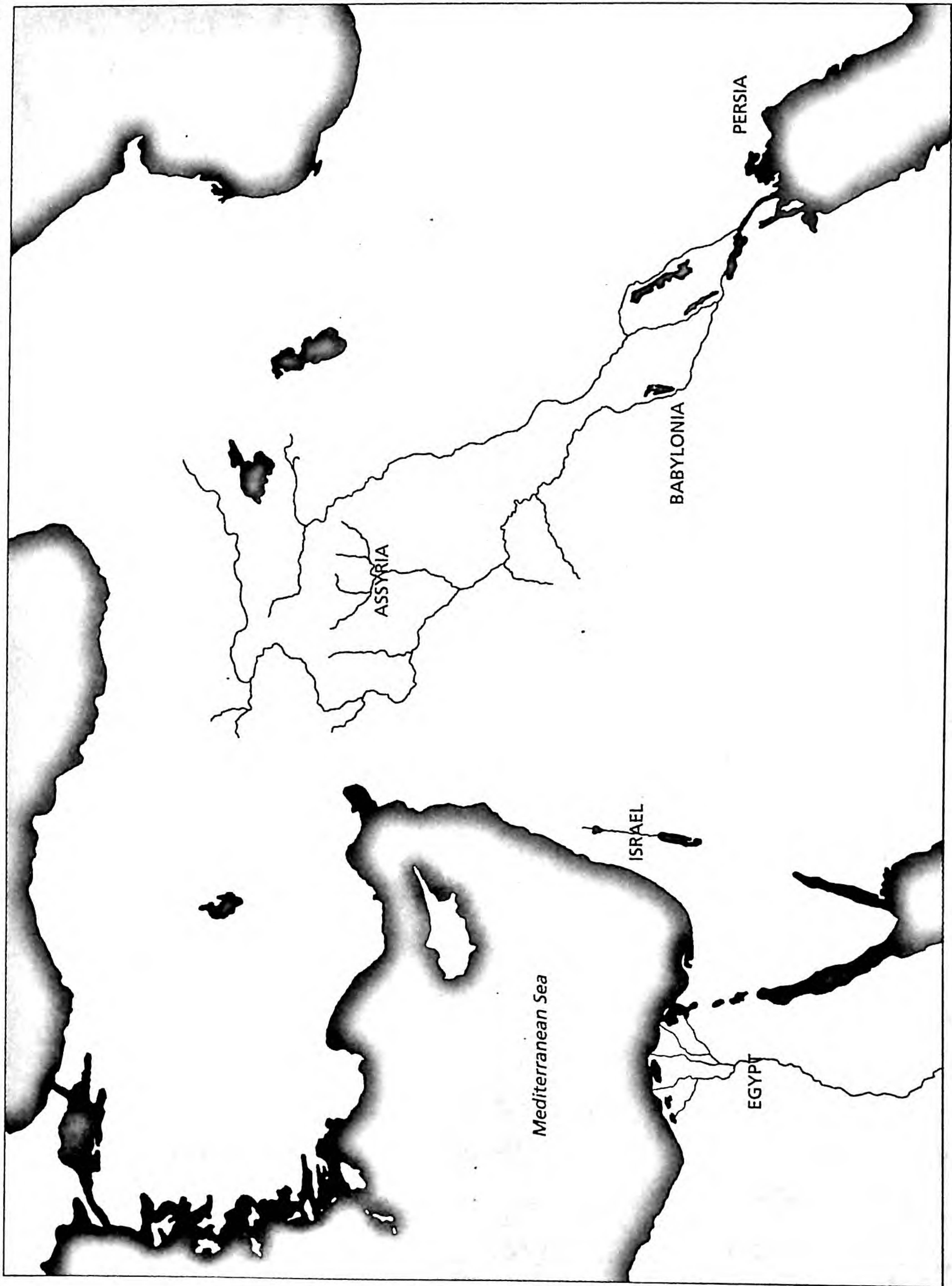


图 17 世界各帝国

但是在希西家的统治时期还是出现了大麻烦的迹象。随着亚述的衰落，巴比伦成了新的地区强国。希西家愚蠢地带领巴比伦使者参观他的宝库，这个愚蠢的行为使得先知以赛亚发出了一条与审判有关的预言：南国也必将灭亡；巴比伦必征服犹大（《列王纪下》20:12-19）。

《以赛亚书》1-39章中以赛亚的许多预言，编述以赛亚生活的年代有些含混。按照这些预言的说法，犹大总体说来是一个面临着审判的有罪民族，玛拿西王（希西家的继任者）进一步推动了偶像崇拜，促进了不同信仰的混和，因令不义在他的国中永久泛滥而出名，因此犹大的灭亡似乎是不可避免的。

但是玛拿西的孙子约西亚年仅八岁便突然登基了。他年轻的时候在圣殿听一部新近发现的律法书被诵读，这使他大为震动。于是他就带领犹大百姓公开忏悔，重新确立上帝与他们所立的约，开始对敬拜仪式作出重大修改。约西亚从而赢得上帝的欢喜，他的统治被大为称赞。虽然约西亚的生活和治理都值得作表率，但对犹大来说还是太不足量、太迟了，我们通过先知耶利米得知，约西亚的改革可能没有在国内得到广泛拥护。人们依然有叛教的倾向，在犹大可以越来越明显地感受到巴比伦笼罩的阴影。西底家在位时，巴比伦征服了南国，并放火烧了圣殿和王宫。公元前587和586年，耶路撒冷被毁，绝大多数犹大百姓被流放到巴比伦（《列王纪下》25章）。

我们读圣经关于以色列的故事，当读到这里时，很有可能感到这便是“结局”（参见《以西结书》7:1-2），因为以色列人被掳到了巴比伦，成了奴隶，这当然看起来像个终局。但上帝对亚伯拉罕的伟大应许，他在西奈与以色列所立的约，以及他许诺大卫王朝将会永远存在下去，所有这些应许都到哪里去了？耶和华自己的殿都遭到了破坏！巴比伦打败以色列时耶和华在哪里？难道上帝对他子民的旨意最终沉入海底了？更为糟糕的是，上帝要通过以色列救赎受造界的意图失败了？

以色列只有在耶和华自己那里才能找到关于这些疑难问题的答案。正因为这样，先知的话在圣经故事中，以及在我们对以色列变迁的命运的认知中起着如此重要的作用。由于背叛上帝，以色列人被打败，被击垮——但耶和华还是主，他的意志始终不改变。在以色列被驱逐出家园

之前的数百年之久，它的历史中不断有上帝的先知的出现，这些先知经常对这一历史进行诠释，他们的话并没有因为以色列人的流亡而消失。耶和華绝不可能被限制在那地，尽管他曾仁慈地住在他的子民当中，以色列作为一个民族的明显终结并不是耶和華的终结。

《列王纪》上下两卷以一个不明确的盼望结束：犹大王约雅斤在巴比伦被释放，并常在巴比伦王面前吃饭（《列王纪下》25:27-30），以色列的故事也许还没有完全结束？以色列对未来最确定的盼望不在其历史记载中，而在其众先知的著作里。

众先知的話

我们已经简洁地关注了一下公元前9世纪以利亚和以利沙的事工。公元前8世纪的何西阿也在北国作过有力而感人的预言。他把以色列比作一位妻子，一位作了妓女的妻子——但她的丈夫不忍心抛弃她。丈夫苦苦地思念着妻子，盼望妻子回到自己的身边，做一个忠诚的妻子。何西阿就这样把恐怖的奸淫比作以色列对耶和華的背叛。何西阿子女们的名字使人想起以色列悲惨的处境：耶斯列（“上帝播种”之意）、罗·路哈玛（“没被爱”的意思）以及罗·阿米（“非我民”的意思）。上帝因为自己子民的不忠而施与惩罚。这位先知子女们令人深思的名字是对以色列令人吃惊的谴责。

阿摩司是公元前9、前8世纪的另一位先知，他是一个牧人，受耶和華呼召成了南国和北国共同的先知。⁹⁰阿摩司的布道很有新意，他表达的真理总是很震撼人心。他把耶和華描绘成一头捕食的狮子（《阿摩司书》1:2）。在一篇非同一般的布道中（1:3-2:16），他将以色列的邻国逐一进行谴责。当他在对大马士革、迦莎、提尔、以东、亚扪以及摩押进行逐一谴责时，你们差不多能听到以色列人大叫“阿们”！然后情况发生了戏剧性的转变：阿摩司转而谴责犹大和以色列，因为它们拒绝耶和華的命令，国内偶像崇拜之风盛行，不义行为盛行，它们也会受到严厉的审判（这里“阿们”声好像消失了）。

犹大亡国时期的耶利米和以西结对犹大进行了预言。耶利米在约西亚王统治犹大时，开始履行他的先知职责。他告诫犹大百姓不要只拜象

征上帝临在的事物，如圣殿。耶和华吩咐耶利米站在圣殿门口，告诫人们不要倚靠虚假的仪式。

万军之耶和华——以色列的上帝如此说：“你们改正行动作为，我就使你们在这地方仍然居住。你们不要倚靠虚谎的话，说：‘这是耶和华的殿，是耶和华的殿，是耶和华的殿！’你们若真在改正行动作为，在人和邻舍中间诚然施行公平，不欺压寄居的和孤儿寡妇，在这地方不流无辜人的血，也不随从别神陷害自己，我就使你们在这地方仍然居住，就是我古时赐给你们列祖的地，直到永远。看哪，你们倚靠虚谎无益的话。”（《耶利米书》7:2-8）

这样的布道并不受欢迎。甚至当他在苦苦冥思将要对南国说的话时，耶利米都遭受了强烈的反对。他的著作中到处都有祷告，这些祷告清楚地表明了他的巨大痛苦和努力。⁹¹例如在《耶利米书》12章，这位先知大声问上帝：“恶人为何亨通，大行诡诈的为何得安逸？”上帝反问耶利米：“你若与步行的人同跑，尚且觉累，怎能与马赛跑呢？”纵然耶利米现在大声疾呼，因为他意识到不义和毁坏，他也应该认识到自己的处境不会更好，只会更糟！在15章，耶利米说自己曾经开心痛快地把上帝的言语当食物“吃了”，但现在他的痛苦却长久不止，他的伤痕深沉，无法医治（15:16、18）。做上帝的先知当然绝不是一件容易的事。

所有这些先知的观点是，上帝的子民除非忏悔，回到他身边，并顺服他，否则审判在所难免。先知们开始不祥地说起耶和华的日子。他们预言这不是祝福的日子，也不是审判以色列仇敌的日子，而是审判以色列自己的日子。如我们上面看到的，那“天”已经到来了，先是到了北国（公元前722年），后又到了南国（公元前587和公元前586年）。

以西结在那些流亡巴比伦的以色列人当中做神的工作。他描述说耶和华的荣耀离开了耶路撒冷（《以西结书》10章），还向以色列人解释发生在流亡中的事。对以色列来说，被迫逃离家园是一场大灾难，而……诸如以西结这样的先知都坚持认为流亡不是“结局”。耶和华的旨

意依旧，正如他对亚伯拉罕、摩西和大卫所作的应许始终未曾改变一样。幸运的是，先知们关于审判的预言中点缀着关于上帝子民之盼望及未来的预言。因此，耶利米许诺说，这个民族必将结束流亡生活，回来重新占据应许之地。他盼望着那一刻的到来，如上帝说的，到那时：

我要与以色列家和犹大家另立新约……我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。我要作他们的上帝，他们要作我的子民……他们各人都要认识我。（《耶利米书》31:31-34）

流亡巴比伦之大灾难

因为对于以色列来说，应许之地和圣殿都具有如此重大的象征意义，代表其民族及其作为神所喜爱的子民的身份，因此流亡在外对于以色列人来说就成了他们所经历的大灾难。促成流亡的手段都是当时的一些大国：先是亚述，然后是巴比伦。亚述灭亡之后（公元前612年），巴比伦控制了近东地区。巴比伦国王尼布甲尼撒于公元前605年在迦基米施打败了埃及，他和他的继任者一直保持他们的优势，直到（公元前539年）被波斯的居鲁士打败。迦基米施战争后，南国犹大归顺了巴比伦，但一些年后犹大国王约雅敬背叛了他的巴比伦国王（《列王纪下》24章）。于是尼布甲尼撒包围耶路撒冷，把约雅敬的继任者约雅斤掳往巴比伦，使他成了阶下囚。10年后，西底家（尼布甲尼撒任命的傀儡王）也背叛了巴比伦。于是尼布甲尼撒再次出兵耶路撒冷，但这回他的军队既毁了城，又毁了圣殿，还把绝大多数耶路撒冷百姓掳到了巴比伦（公元前587和公元前586年；《列王纪下》25章）。耶和华把不敬神的亚述帝国和巴比伦帝国当作了审判他子民以色列的工具。

我们要知道，耶和华并没有迅速把他的子民赶出应许之地。相反，《旧约》始终都在说上帝做出审判的举动是缓慢的，也是不情愿的。何西阿很有说服力地表达了上帝在作出决定，要把以色列人从应许之地赶出去时，所经受的巨大痛苦：“以法莲啊，我怎么舍弃你？以色列啊，我怎能弃绝你？”（《何西阿书》11:8）。《旧约》中的先知们举了大量例

子证明上帝对他子民的耐心，以及他为呼召子民恢复对盟约的忠诚而作的不懈努力。

哈巴谷对南国发预言的时候，正是巴比伦的影响力向南国的生活投下阴影的时候。这位先知问上帝为何能够对不义、犯罪行为在犹大肆虐而置若罔闻，甚至予以放纵，他得到的回答很令人惊讶：上帝要利用巴比伦人惩罚以色列！在他其他的预言中，哈巴谷与上帝角力，设法与上帝的旨意保持一致。最后，虽然上帝的作法对他来说仍然是神秘的，但哈巴谷还是到达了信靠之地：

我听到耶和華的聲音，
身體戰兢，
嘴唇發顫，
骨中朽爛，
我在所立之處戰兢。
我只可安靜等候災難之日臨到，
犯境之民上來。
雖然無花果樹不發旺，
葡萄樹不結果，
橄欖樹也不效力，
田地不出糧食，
圈中絕了羊，
棚內也沒有牛；
然而，我要因耶和華歡欣，
因救我的上帝喜樂。（《哈巴谷書》3:16-18）

这一时期的诗歌和《耶利米哀歌》清楚地表明了流亡生活对以色列人而言是多么巨大的灾难。《诗篇》80章为耶路撒冷向上帝大声呼求：“你为何拆毁这树的篱笆，任凭一切路过的人摘取？林中出来的野猪把它糟蹋；野土的走兽拿它当食物”（《诗篇》80:12-13）。《耶利米哀歌》是一部结构严谨的哀歌集，有条不紊地讲述有关流亡者被迫背井

离乡所经历的巨大痛苦。正如《约伯记》讲述与个人所受遭遇的问题作斗争，《耶利米哀歌》也在讲述与一个全民族所受的苦难作斗争。约伯是清白的，但以色列是有罪的。《耶利米哀歌》清楚地阐明了以色列的悲痛，肯定耶和华的审判是正义的，并呼求耶和华让他的子民以色列复兴并拥有一个未来。以下这些诗句含有令人心痛的内容：“锡安的路径，因无人来守圣节就悲伤；她的城门凄凉；她的祭司叹息；她的处女受艰难，自己也愁苦”（《耶利米哀歌》1:4）。

或许有些反讽的是，这些作品反而叫流亡中的以色列人看到一丝希望，《耶利米哀歌》以耶和华为中心，引导了他们的悲痛，向以色列展现复兴和复国的可能。这类文学作品对以色列民族的生存是极为重要的，如果没有上帝借着先知所说的话，以色列人就不可能继续保持了认为上帝把他们当作他的子民这一意识。不错，圣殿是被毁了，但在流亡过程中，以色列开始懂得，上帝远不仅仅是他的圣殿而已，他远比这个民族本身要伟大得多。他的确是万民的主，一切受造物的主。虽然他的子民会经受巴比伦流亡，但上帝没有被征服。

虽然一些流亡者盼望能够早日回到自己的家园，先知还是不得不打碎了梦想。耶路撒冷毁灭后（公元前587和公元前586年），先知们，如耶利米和以西结，就把精力集中在对以色列人的安慰上。耶利米坚持认为回归不可能来得那么快。他告诫流亡的以色列人“要为那城求平安，求繁荣，就是上帝使你们被掳往的那城”（《耶利米书》29:7）。上帝的子民曾经在外邦中作为少数民族生活过，现在他们必须再一次如此。

我们不是很了解以色列人流亡时的生活情况，可以肯定的是，他们在巴比伦的处境一定很不好——但还有比巴比伦更坏的征服者。在巴比伦人的统治下，以色列人至少可以成为巴比伦帝国的一部分，他们可以保留自己的社群，保留自己的文化和宗教特色。尽管如此，《但以理书》和《以斯帖记》这两卷《旧约》书卷却讲述了有关忠诚方面的冲突，这是虔诚的以色列人在流亡时期可能遭遇的。

《但以理书》讲述了但以理和三个年轻以色列人的经历，他们在公元前587和公元前586年以色列的大流亡之前15年就被掳到巴比伦。

但以理本人的故事是一个惊人的故事，叙述了一个以色列人在流放期间跃居政治高位，却拒绝放弃其信仰的关键特色。（在这里，他很容易使人联想起在埃及的约瑟。）这四个年轻人不但拒绝放弃自己的饮食律法，而且在那个习惯于非常奢侈饮食的地方健壮起来。但以理的三位朋友拒绝拜尼布甲尼撒所造的像（《但以理书》3章），他们被罚活生生地投入火窑中，但逃过了一劫——后来，他们就在巴比伦政府中获得了提拔。但以理也反对偶像崇拜，他不向尼布甲尼撒造的像祷告，而且他虽然被罚扔进狮子坑，但同样也逃过了一劫（《但以理书》6章）。在上帝的帮助下，（与巴比伦自己的哲士不一样）但以理能够解尼布甲尼撒的那些梦（《但以理书》2、4章）。

《但以理书》的后半部分包含但以理自己那些充满象征的异象，它们解释了历史是如何展开的。帝国相继盛衰，但它们的起起落落都在耶和华的掌握之中（2:44；4:3、34；6:26）。事实上，但以理所传递的重要信息之一便是，上帝是至高无上的，只要仆人们把他放在生活中的第一位，上帝就会荣耀他的仆人们。在7:1-14的异象中，有“一个像人子”的人来到亘古常在者（the Ancient of Days）面前，被赐权柄，获得统治万民的权力。在《福音书》中耶稣说他自己就是“人子”，他含蓄地声称他拥有那在但以理先知异象中应许给这个人物的权柄。

以斯拉和尼希米：以色列回归故土

公元前539年，波斯王居鲁士打败巴比伦，他允许想回归的以色列人返回。许多人返回了，但绝不是全部。《以斯帖记》成书于后来的波斯王薛西斯统治时期（公元前486-公元前465年），它是另一个关于流亡的以色列人的有趣故事。

以斯帖是一个以色列人，她代替了瓦实提当选为薛西斯王的王后。当时有一个叫哈曼的贵族位高权重，所有王室官员都给他下跪，敬重他，唯有以斯帖的表兄（以及养父）末底改不这样做，也许是因为这样做有偶像崇拜之嫌。哈曼很生气，说服薛西斯同意将帝国的全部以色列人都杀光。末底改把这个吓人的消息告诉以斯帖，并提示说：“焉知你得了王后的位分，不是为现今的机会吗？”（《以斯帖记》4:14）。为

了救犹大人，以斯帖通过揭露哈曼的阴谋，在薛西斯面前为以色列人调停。于是薛西斯把哈曼绞死了，而与约瑟、但以理一样，末底改也上升到重要的政治地位。《以斯帖书》从未用过上帝的名，这是令人感到困惑的，不过她呼吁百姓禁食——可能还包括向上帝祷告（4:16）。这个故事透射出流亡中以色列人生活中的一种强有力的神助意识，普珥日庆祝的就是这一解救（9:18-32）。

《历代志》的结尾提到的就是《以斯拉记》开头提到的事：波斯国王居鲁士下诏将在耶路撒冷重建圣殿（公元前538年）。这是一件给人很大希望的事情，因为正是耶和华激动了居鲁士的心，使他这么做的（《以斯拉记》1:1；参见《以赛亚书》44:28至45:1、13）。居鲁士释放了所有愿意回归的人，以便在耶路撒冷重建圣殿。《以斯拉记》2章列出了归回者的名单：许多人选择了归回，但不是全部。我们只能想象圣殿被毁50年后他们在回归路上的心情。他们在家乡安定下来后，就聚到耶路撒冷，在耶书亚和所罗巴伯的带领下开始重建以色列之上帝的祭坛。这是一个极具勇力的行为，因为当以色列人流亡在外期间，已经有其他民族定居在这些地方了，而且以色列人也不知道这些民族会有怎么样的反应。

祭坛一造好，以色列人就庆祝住棚节了，这个节日提醒以色列人从埃及返回应许之地时住在旷野帐蓬的那段时光。因为这个民族现在又重新聚集在应许之地，在以色列人这个小群体中，这个盛宴必定是一个非常感人的时刻。祭坛和对上帝的敬拜强有力地象征着上帝显现在他应许之地的子民当中。纵然圣殿还未重建，以色列人的敬拜行为成为希望的巨大象征。定下了敬拜仪式之后，他们继续重建圣殿。虽然在耶路撒冷重建圣殿这样的工程遭受了当地人的反对，甚至面临着外来的压力，但最后以色列人还是战胜了各种不利因素。先知哈该和撒迦利亚的布道极大地鼓励了以色列人（《以斯拉记》6:14），他们从巴比伦回归约20年后，这些勇敢的以色列人完成了对圣殿的建造，并把它献给了耶和华（公元前516年）。

读以色列的故事至此，如果读者尚不清楚以色列人这一次是否会在事奉上帝方面比以前做得更好，这是情有可原的。《以斯拉记》和《尼

希米记》的余剩部分讲到了两位首领（这些书卷以他们的名字命名）后来到了耶路撒冷，在带领回归者走上正轨中起到主要作用。以斯拉既是祭司又是文士，他于圣殿献于耶和合约 60 年后回到耶路撒冷。这时以色列人已经开始允许自己的民众与外族通婚，于是以色列的信仰和外族信仰融合了，从而再次为偶像崇拜打开了方便之门。以斯拉忏悔这个罪，提醒人们不要忘记上帝允许他们回归的这个恩典，并且他废除了这种婚姻。

尼希米是巴比伦亚达薛西王宫廷的一名斟酒人。当听说耶路撒冷城墙的荒凉光景时，尼希米请求允许他回到耶路撒冷（约公元前 445 和公元前 444 年）。尽管面临巨大的反对，尼希米还是带领以色列人把城墙重新建起来了（《尼希米记》1-7 章）。以斯拉把以色列人召集起来，向他们宣讲摩西律法的书卷，而利未人则向以色列人传授律法（《尼希米记》8 章）。听着律法，人们为自己的深重罪孽而哭泣。后来，当他们回顾与上帝的关系时——从受造到亚伯拉罕的呼召，直至当今——利未人带领他们做礼拜式的祷告。他们热心地向上帝祷告，更新耶和与以色列民族之间的盟约（9:38 至 10:39）。

到《旧约》结束时，以色列的前途还依然未定。虽然以色列人已回到了家园，但，即使重建了圣殿，作为一个民族，他们的生存依然脆弱：圣殿没有了从前的荣耀（参见《哈该书》2:3）。如果我们只关注以色列历史上这个时期的政治形势，就可能会对其未来真正感到怀疑。不过先知却使我们对以色列的未来更加有把握，更加相信上帝对他子民之旨意的成功实现。先知们的布道，多数都与当代的以色列处境有直接关系。但是先知们，无论是在流亡前，流亡中，还是流亡结束后，都展望着未来，谈说着将要发生的事情。为此，他们从以色列的历史中摘取形象比喻，说到“大卫之子”的未来、“锡安山”的未来、上帝仆人以色列的未来、以及圣殿的未来；他们为以色列人精心制作了一个关于未来的异象。

先知们的话很大程度上都涉及这么一个事实，即上帝因为他的子民不断背叛他而要对他们进行审判。上帝在万民中的荣耀和名声与以色列人的生活有利害关系，因此上帝无法容忍以色列的背叛。但这一点又很

自然地引发一些问题，这些问题与上帝有关以色列和整个受造界之未来的旨意有关。甚至在先知们宣布现在就要审判以色列的同时，他们还展望未来，宣告说上帝的旨意必会获胜，因为上帝是统治者。《耶利米书》（31章）论到一个“新的盟约”。《以西结书》（40-48章）论到一座“新的圣殿”。《以赛亚书》（49:6；52:13至53:12）预言了一个受苦的仆人将要到来，这个仆人将会真正成为万民的光。这些众多的形象共同构成了关于一个时代的异象，在那个时代，上帝会在他的受造界当中果断地实现自己的旨意，使他的子民真正地成为他的子民。受膏者弥赛亚必会降临，以色列必会真正皈依，百姓的心最终都归向了上帝（如《弥迦书》5章所述）。在那个时代，万民以及所有背叛了耶和华的人都将受到他的审判。不过，那也将是万民获救的时代：

先知们孜孜不倦地为此作证，他们时常在预言巴比伦、亚述和埃及将受到审判时，有时会为着拯救的将要到来而爆发出欣喜。他们不断阐明这一事实，即弥赛亚结束对以色列、对万民的严厉审判后，一个新的、荣耀的以色列将成为天下万民归向的聚集点。⁹²

上帝没有忘记自己的应许。他会让以色列新生，并且如他向亚伯拉罕所应许过的那样，他会把万民带到自己那里去。上帝的国必在全世界建立起来。《旧约》就以这一盼望为结尾。

幕间

一个即将终结的王国的故事：

两约之间的过渡时期

随着《旧约》故事接近尾声，以色列人就在“那地”住下了，波斯人允许以色列人返回，他们在波斯人的统治下过着相对平静的生活。但随着《新约》故事的开始，情况就大不一样了。这个时候波斯帝国早已灭亡，以色列人正遭受着罗马帝国的野蛮统治。事实上，只有一小部分以色列人生活在巴勒斯坦——多数以色列人分散在罗马帝国各地，甚至还有以色列人生活在罗马帝国之外，他们同样遭受着异教的统治。无论是巴勒斯坦的犹太人，还是别处的犹太人，都热切地盼望上帝能够行动起来，为自己百姓带来解放。这个被掳民族压抑在心中的怒火沸腾起来，他们渴望有朝一日摆脱压迫的枷锁，把罗马人永远赶出自己的家园。因此，我们在阅读圣经故事的过程中，必须停下脚步来关注一下两约间的过渡时期，即《玛拉基书》与《马太福音》间以色列的四百年历史。在此期间，犹太人竭力调和以下二者之间的矛盾，即对上帝必将赐福的应许的信心和一连串愈发恶劣的异教统治者统治下的悲惨境遇。¹

巴勒斯坦的和散居的犹太社群

虽然波斯统治者允许犹太人从流放地巴比伦返回自己的家园，但真正返回的只有少数犹太人。那些返回巴勒斯坦的犹太人试图在巴勒斯坦恢复繁荣富强的犹太群体，我们在《福音书》中读到的通常就是有关这个犹太社群的情况。不过，绝大多数犹太人依然客居他乡，到公元1世纪末，犹太社群几乎遍布了当时文明世界的各个城市。²这些在巴勒斯坦之外且居住在万民中的犹太人，就是我们通常所说的散居的犹太人，即“分散在各地的犹太人”（来源于两个希腊词，意为“在……当中/到处”与“种子”，就像农夫将种子洒遍田间那样）。这些散居的犹太人始终相信，漂泊离散的以色列民族仍然是一个整体，所以他们热切地守护他们独特的盟约身份，维持巩固这一身份的宗教仪式，尤其是《摩西五经》依然是犹太人生活的基本。远离巴勒斯坦的犹太人当中，一些人比其他人更好地遵守了律法，更有效地抵制了异教文化的同化。但是，无论是犹太人对上帝的独特盼望，还是犹太人那作为神自己的子民的意识，都未曾消失。

为了维护其文化和宗教的独特性，犹太人（包括巴勒斯坦的和散居的犹太人）建造了犹太会堂，以便在安息日做礼拜、祷告和研究圣经之用。对于身处异教文化的犹太社群来说，犹太会堂成了他们从事教育、司法、社交、经济以及政治活动的中心。安息日那天，犹太人聚集在会堂内做礼拜、祷告、聆听对圣经的讲解，不过，绝大多数犹太人认为会堂绝不可能完全代替圣殿。各地的犹太人始终景仰圣殿，盼望它未来的荣耀。他们缴纳圣殿税，常常在重大节日里去耶路撒冷朝圣。我们在研究发生于两约过渡期间的故事时，必须明白在巴勒斯坦之外还有众多的犹太人也同样在参与这些活动。

以色列人的信心

以色列人自亚伯拉罕时代起就跟随上帝了，这段两千年的历史形成了五大基本信念，塑造了两约期间犹太人的生活方式。这五大信念中的第一个是一神论：以色列人信独一的上帝，他是世界的创造者，也是历史的统治者。第二个信念是拣选：上帝拣选以色列是有特殊用意的，即上帝要借以色列民族（而不是其他民族）来清除受造界的邪恶，这邪恶自亚当犯罪起就侵蚀和破坏受造界。借着与亚伯拉罕立约，上帝不仅许诺亚伯拉罕的后裔将成为一个大国，而且其他民族也会因犹太民族而最终得到上帝的赐福。第三个信念与律法或者说《摩西五经》有关：上帝已为以色列人立了法，以便引导他们过上配做上帝之圣洁子民的生活；上帝应许以色列人，只要坚持遵守这律法，他们就会蒙福。第四个信念与上帝借着摩西和约书亚赐给以色列人的那块地有关，也与建立在该地的圣殿有关。对以色列人来说，这块地不仅仅是一块产业而已，好像它不带有其他意义，也不仅仅是他们居住的家园、维持生计的菜园。这是一个神圣的地方，因为上帝与以色列人同住在这里（《撒迦利亚书》2:12）。除了这个地方，没有其他地方的犹太民族能与上帝进行如此丰富的交流沟通了。上帝亲自为自己的子民选了这个家，并尤为用心良苦地把耶路撒冷圣殿选作自己与犹太人见面的场所，这一事实便是定义犹太人生活的中心点。

因此犹太人相信，那独一真神选中了他们，让他们在耶路撒冷神的殿中事奉他，敬拜他；他们也相信，只要按着上帝的旨意生活，就能体验上帝的祝福。作为一个忠心的祭司的国度，他们必与邻邦分享祝福。他们知道，这是上帝为他们所安排的。然而，罪——就是他们对上帝的不忠——导致他们未能得到上帝所应许的。以色列人仿照周围异教民族的习俗已经有数代之久了；偶像崇拜代替了对主的敬拜。然而——先知们向以色列人反复应许——然而，尽管以色列人对主不忠，主对他的百姓却始终都是信实的；主必将在自己选中的民族中并借着该民族兑现他的许诺。尽管以色列人会因为自己的罪受到审判，遭受惩罚，但上帝依然会恢复他曾经给予以色列民族的那份荣耀；他必完成自己的救赎工作。于是以色列人盼望将来能够得到上帝之救赎就成了第五个信念，它在两约过渡时期主宰了以色列人的生活。

矛盾日趋紧张：从波斯到罗马

然而，这些信念却在两约期间那四百年的以色列历史中遭受了严峻考验。虽然一些以色列人回到了上帝所应许之地，但是就连生活在巴勒斯坦的以色列人也照样遭受着一个又一个外族政权的统治，好像他们的流亡生活永远都不会有尽头。外邦人支配以色列人的政治生活，这已经是够糟糕的事，但更糟糕的是，犹太人还面临着被异教文化同化的残酷现实。这有可能危及以色列民族的生存和信仰，以色列是受拣选的民族，上帝正是通过他们将赐福传到全世界。当以色列人在这四百年间经受着考验和等候之时，他们想知道上帝为什么不介入进来拯救他们，为什么不在异教徒当中维护他自己的名。在一个接一个异教殖民政权狂妄的统治下，他们必定多次问道，众先知预言的应许都为何了！

在波斯帝国的生活

当公元前6世纪波斯国王居鲁士颁布法令允许犹太人返回家园时，那个时候犹太人当中洋溢着一种强烈的喜气。毫无疑问，这是上帝在拯救犹太人！这是圣经的预言在应验，如《申命记》30:5-9所述：

他必领你进入你列祖所得的地，使你可以得着；又必善待你，使你的人数比你列祖众多。耶和华——你的上帝必将你心里和你后裔心里的污秽除掉，好叫你尽心尽性爱耶和华——你的上帝，使你可以存活。耶和华——你的上帝必将这一切咒诅加在你仇敌和恨恶你、逼迫你的人身上。你必归回，听从耶和华的话，遵行他的一切诫命，就是我今日吩咐你的。耶和华——你的上帝必使你手里所办的一切事，并你身所生的，牲畜所下的，地土所产的，都绰绰有余。耶和华必再喜悦你，降福与你，像从前喜悦你列祖一样。

《摩西五经》应许以色列人结束流亡后将得到赐福，以上是这些应许之中的第一个，而且流亡先知们，诸如以赛亚、耶利米和以西结等，也反复强调了这些应许。然而不久，犹太人当中的那种喜气就消失了，取而代之的是迷茫和沮丧。回归的流亡者所经历的没有如他们期望的那样，他们本所期望的并不亚于上帝借着他们这些选民发动一场普世大变革。这主要是因为：并非所有的以色列人都回到了迦南地，事实上很多以色列人仍然生活在他们早已定居了的巴比伦或埃及。虽然圣殿确实得到了重建，但新建的圣殿看上去已经风光不在，没有那被毁的（《哈该书》2:3）、所罗门时代的那圣殿雄伟壮观了。虽然以色列民族可以重新在上帝亲自赐予给亚伯拉罕的巴勒斯坦生活，但他们仍靠着外族——也就是异教——统治者的恩赐，才得以在此生活。

以色列人盼望能够在自己的土地上生活，不受外族的欺压；这一梦想促使许多以色列人再次关注圣经上关于祝福的应许，即他们这些年一直坚信不疑的应许。他们在圣经中的发现重新燃起其对《摩西五经》的热情：

你若听从耶和华——你上帝的话，谨守这律法书上所写的诫命律例，又尽心尽性归向耶和华——你的上帝，耶和华必再喜悦你，降福与你，像从前喜悦你列祖一样。我今日所吩咐你的诫命不是你难行的，也不是离你远的……我今日吩咐你爱耶和华——你的上帝，遵行他的道，谨守他的诫命、律例、典章，使你可以存活，人

数增多，耶和华——你的上帝就必在你所要进去得为业的地上赐福与你。（《申命记》30:9-11、16）

以上这段经文似乎可以解释他们沮丧的原因。如果一个民族就身体而言是重新回到了家园，但从政治上和宗教信仰上来说仍然是个流亡的民族，那么一定是因为上帝还不曾终止审判百姓违背他约的行为。所以，他们只有证明自己完全信奉律法，并确实开始“遵行他的道，谨守他的诫命、律例、典章”，他们才能够盼来彻底的、最终的拯救。结果是，教导的口述传统就形成了，在该传统中，学者努力将摩西这古代的律法应用于人们发现自己所面临的新形势当中。此外，他们还建造犹太会堂，用来向普通民众宣讲上帝的律法。

亚历山大大帝统治之下的希腊帝国

亚历山大的军队征服波斯人的时候（公元前331年），巴勒斯坦的控制权和以色列人民的管理权就落到了希腊人手里。然而对于以色列的存在，更严重的威胁既不是军事上的也不是政治上，而是文化上的。亚历山大的高瞻远瞩是通过强制推行希腊化的（一个源自海伦 [Hellen] 这个名字的词，海伦是一位传说中的古希腊 [“希腊的” 由此而生] 色萨利 [Thessaly] 地区的部落首领）文化来巩固他的新帝国，包括希腊语言。

亚历山大实际并没有强制犹太人遵守希腊文化，但是，开始渗透以色列文化的希腊思想和实践，以及遍及各处的希腊语言本身（如此有影响力以至于《摩西五经》的学者把他们神圣的经书也翻译成希腊文的，即七十士译本）都开始侵蚀上帝独一选民以色列人自己的文化和宗教的完整性。

当这个民族所有使其与众不同的东西都因为统治它生活的那些人的信仰和实践而受到质疑的时候，这个民族还怎么能是忠诚的呢？遵从异教希腊化的文化模式的压力在将来的岁月中只有增无减。

亚历山大之后的希腊帝国

亚历山大死时仅33岁（公元前323年），他没有子嗣，同时一场争

夺他广大帝国的斗争在他的将领之间展开。两个王朝——埃及的托勒密王朝（Ptolemies）和叙利亚的塞琉基王朝（Seleucids）——各自统治着原亚历山大帝国领地的一部分，为了取得整个巴勒斯坦周边地区的统治权，他们向彼此的军队开战。以色列居于这对死敌之间，先被托勒密那一边统治（公元前311-公元前198年），后又被塞琉基王朝统治（公元前198-公元前164年）。在后一个时期，以色列人既保持着对上帝应许的信仰，又忍受着在外来文化的夹缝中生活，两者之间产生了张力，这种张力引发了强烈的危机。在塞琉基王安提阿古四世伊必芬尼（Antiochus IV Epiphanes）统治的时代这一点尤为真实，这王活着的时候被赞美为“上帝显现”，但他的死却使得“上帝的大能显现”（《马加比二书》9:8-12）。

安提阿古四世面临着对他的帝国的两个严重威胁，一个是外部的，另一个是内部的：（1）罗马已经开始有了世界大国的规模，并向安提阿古索要大量钱财作为“贡品”，这贡品就是对罗马人的贿赂，使他们不进攻希腊人控制的领土。（2）希腊帝国的种族多元性本身产生了从内部分裂帝国的威胁；不同部落和民族派别之间爆发了战争。安提阿古通过以下方式应对这些威胁：（1）入侵多个附庸国（如以色列），掠夺他们的财物来还他自己的债，（2）强迫受支配的民族（又如以色列）全盘接受希腊化的文化。他想使整个帝国同质化，以此（他希望）结束帝国内部的战争。

在以色列，有许多人认为，掠夺和希腊化这两种政策，都是对他们作为上帝盟约之民的民族生活的直接进攻。安提阿古甚至敢于掠夺耶路撒冷上帝的圣殿，搬走所有有价值的东西：

他傲慢地进入圣殿并带走了金制的祭坛、放灯的灯柱，还有它所有的器具。他也带走了放陈设饼的桌子、奠酒的杯子、碗、金制香炉、幔子、冠冕，还有圣殿前面的金饰，他全部都剥去了。他带走了银子和金子以及昂贵的容器；他还带走了他找到的隐藏的宝物。（《马加比一书》1:21-23）。

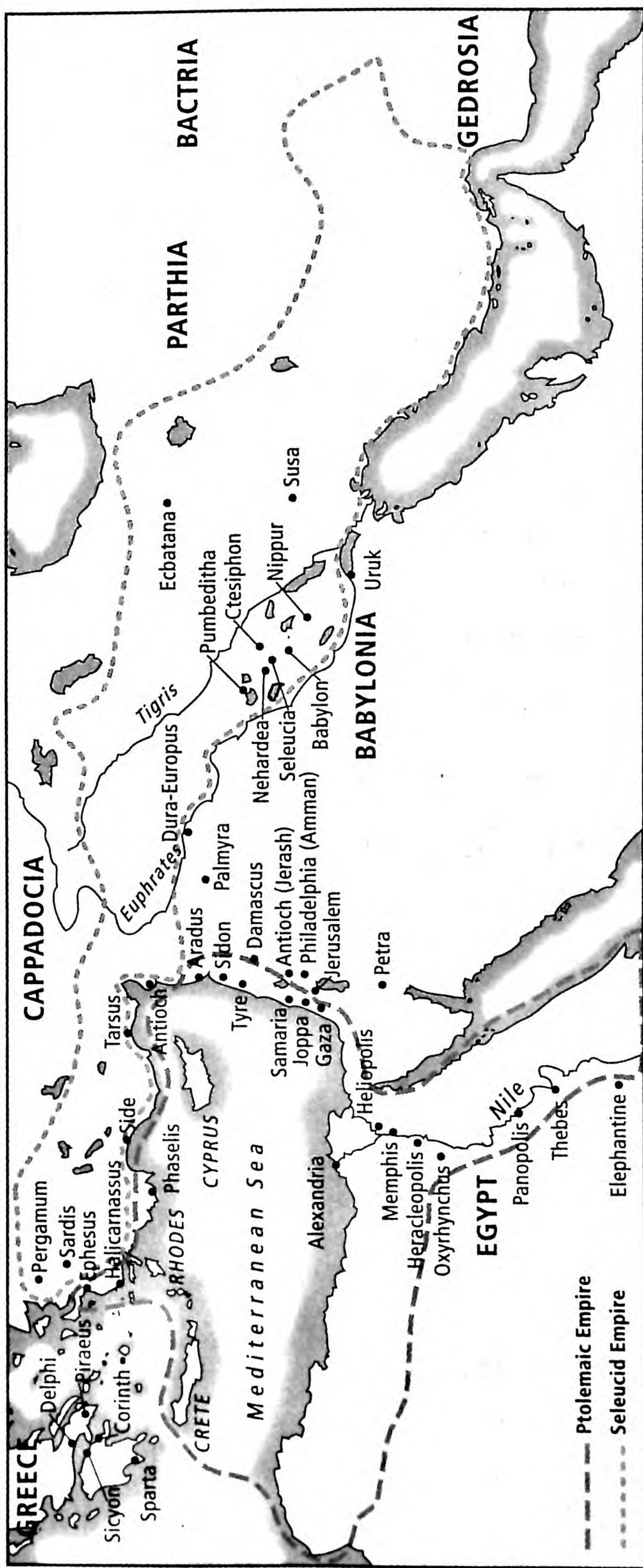


图 18 托勒密和塞琉基帝国(大约公元前 240 年)

幕间：一个即将终结的王国的故事·两约之间的过渡时期

对于这个实用主义的希腊人来说，实际上，在以色列没有什么神圣的。安提阿古在使犹太人希腊化的无情尝试中，通过了一条严格的法律，反对所有标示以色列是上帝自己的子民的宗教实践。他禁止割礼、禁止守安息日、禁止在圣殿献祭，那些敢于违抗安提阿古的人被用残忍的方式杀死。《摩西五经》的抄本被烧掉。犹太人被迫令献不洁的祭品给异教的神。最终，公元前167年12月25日，安提阿古故意玷污圣殿以亵渎它，在里面为宙斯树立起一座祭坛并献上一只猪——犹太律法里最不洁的动物——作为祭品，而宙斯是希腊万神殿里超群的神。愤怒而悲痛的犹太人将这一举动称为《但以理书》（11:31）所说的“那行毁坏可憎的”、“那行亵渎可憎的”或者“行毁坏”。

但安提阿古没有料到犹太人对上帝不屈不挠的信仰以及为上帝的献身，以色列相信主会以行动来维护他的名并为自己收回圣殿、土地和子民，他们还相信自己必须以行动来完成上帝对异教徒的复仇，因此，犹太人奋起反抗他们的塞琉基王朝统治者。

马加比起义（公元前167年）和哈斯门王朝（至公元前63年）

起义始于一位年长的祭司，玛他提亚·本·约哈难（Mattathias ben Johanan），他被命令去向异教徒的众神之一献上不洁的祭品。玛他提亚拒绝做这事。相反，他同时杀了真的献上祭品的、妥协的犹太人和在那里负责实施自己国家法律的希腊士兵。在这勇敢而危险的反抗行为发生后，玛他提亚和他的五个儿子逃到沙漠里，在那里组织了一批反抗者。第二年这个老祭司死的时候，他的第三子犹大（Judah）担任起了这些游击勇士们的领袖。犹大绰号马加比（Maccabee，“锤子”），因为他锤击敌人，因此忠于他的反抗者被称作马加比人（Maccabees）。

尽管令人绝望的是，对手塞琉基军队在数量上远超马加比人，但马加比人仍取得了许多卓越的胜利。公元前164年12月25日，距安提阿古亵渎圣殿三年的时候，犹大马加比（他的拉丁文名字也被人们熟知，即 Judas Maccabaeus，特别是因为亨德尔 [Handel] 关于他的清唱剧）骑马进入到耶路撒冷，他大喊“和撒那（hosanna）”并挥舞棕榈枝。他清理了圣殿，去除了希腊诸神的形象和外邦人的祭坛，还有其他令人鄙

夷的异教徒崇拜的装饰，把整个圣殿重献于主。一个新的节日，光明节（Hanukkah），被设立来纪念这卓越的拯救，它将犹太人从他们的异教徒统治者手中救出来（《马加比一书》4:41-61）；不过，塞琉基的统治被完全赶出以色列是在20年之后。这宣告了犹太人独立和自治时代的来临，在这段时间里，犹大马加比的哥哥的后代西门（Simon，即哈斯门王朝 the Hasmoneans）统治了80年。

如果我们要了解历史进程中以色列的故事，那么知道这些事件——安提阿古统治下塞琉基王朝对犹太人的压迫和随后对篡夺权力的异教徒统治者进行反抗的马加比起义——对我们来说很重要。这个事件像出埃及一样，对于犹太人来说已经成为他们历史上关键性的时刻：上帝以行动来拯救他的子民，恢复他的圣殿，并维护他的律法。既然上帝在这引人注目的救赎行动里探访过一次他的子民，他无疑会再一次做这件事。犹太人在异教徒统治者支配下受压迫的日子当然是结束了，上帝会恢复他在以色列的国，正如先知们长久以来应许的那样。

但是，这没有实现——还没有。反抗者的领袖玛他提亚·本·约哈难和他有名的儿子犹大马加比忠诚于上帝的统治和上帝赐予以色列的律法，然而，哈斯门王朝继任的国王们因为他们对异教的、希腊化文化的钟爱，也因为他们出于维系自己所继承的政治权力的考虑而极大地妥协了。

罗马拳中的以色列

自从200年前塞琉基一世和托勒密一世取得对希腊帝国部分地区的统治权以来（在公元前323年，当亚力山大大帝死时），罗马在财富和势力上就一直稳定上升。在公元前1世纪早期，罗马已形成其所在世界军事上和政治上支配性的强势。公元前63年，庞培大帝率领他的军队长驱直入耶路撒冷，将以色列也纳入了罗马帝国，并开始了罗马在那里持续将近五百年的统治。罗马选择间接地统治以色列，利用给予合作的（也因此是妥协的）傀儡国王以及总督：最后的哈斯门王朝者，大希律王和他的后代，以及最终一系列罗马指定的地方长官或提督，包括本丢彼拉多来施行统治。罗马政府（而不是犹太人！）还任命圣殿大祭司这

一重要职位。

以色列对它的异教主子一直感到的挫败和愤怒，现在找到新的靶子，即他们所有中最强大和残酷的罗马。很多向律法书寻求解释的人现在把罗马与先知但以理异象中四个从海里生出的“野兽”中最后和最坏的一个等同起来：“见第四兽甚是可怕，极其强壮，大有力量。有大铁牙，吞吃嚼碎，所剩下的用脚踏踏。这兽与前三兽大不相同”（《但以理书》7:7）。这确实符合罗马在其帝国内处事的方式。罗马人通过强力、恐惧和胁迫，毫不顾惜他们所征服民族的文化敏感性，向他们征税直至贫穷，迫使顽固的犹太人强吞下有罗马人自己烙印的希腊文化，并对任何违背他们意志的人施以野蛮的惩罚。

在这种压迫性的统治下，对外邦人的种族敌视在以色列增加了。它外溢至包括对任何犹太人中那些与罗马合作之人，包括祭司和税吏中的很多人，以及对罗马指定的希律王和他的亲信，均有敌视。平民对于神回到他们中来并从耶路撒冷统治世界的急切渴望越来越强烈，在对一个由神统治的新王国的热望时，爆发出反抗可憎的罗马侵占者的地方行动。这些行动都被快速、残暴地镇压下去了，并以大量意欲反叛者被钉十字架为结局，作为反对罗马所付出的代价的恐怖展示。以色列在将近耶稣诞生之前的一个世纪和之后的一个世纪里，仍然是一个顽固和不愿合作的帝国省份，在这个时期里大约有十到十二场革命运动是围绕着一个以弥赛亚或半弥赛亚自居的人物兴起的。³

因此，在耶稣到来的以色列中，希望和恐惧都很强烈，甚至到了狂热程度。人们厌倦了臣服于异教主子，对神国的到来满怀热望，并准备以行动去助其到来。

以色列对神国的盼望

以色列民认为历史是由两个截然不同的部分组成的：当前的时代和即将到来的时代。当前的时代始于亚当反叛上帝的统治及整个受造界被罪所玷污。因此，不可避免地，罪在整个当前时代的世上会继续兴旺，甚至在被呼召为那罪提供解决方法的、上帝自己的以色列民中也是如

此。但在即将到来的时代，上帝将介入进来以净化和更新他的造物。这次更新将从以色列开始，很多以色列人仍然因其罪而流散在异教徒中并（或）与上帝隔离。因此，在这次伟大的解放行动得以发生之前，上帝将需要处理以色列的罪。⁴犹太民中的很多人相信流散之夜将更为黑暗，直到神将他的最后审判带给他的民，这审判将如同黎明前的黑暗或出生前的阵痛。而后上帝更新之日将破晓，一个新的世界将诞生，而以色列将会是一个蒙赦免、净化和更新的民族。

通过这个新近准备好来迎接任务的民族，神将接着扩展救赎和复兴的福祉，甚至到四围外邦各族。而后救赎将达至更远，直到神复得整个世界，包括非人的受造界。所有这些将在历史的最后日子里发生：神的灵将浇灌在他的民身上，以使这一切成为可能，而当前罪的时代将会终结。神自身将拨乱反正，他将有力的行动使整个受造界和整个人类重新生活在他仁慈的统治之下，他将把他的造物从罪的蹂躏、撒旦、痛苦和死亡中救出。

这种划分历史为两个时代的方法根源于《旧约》中先知的著作。以色列民从先知们那里了解到，上帝既不会放弃对其造物的原初目的，也不会弃绝与他仆人的盟约。在历史的终末神将回到地球以恢复他的普世统治，他将带来一次从罪中解脱的全面拯救，其间神的真知、公义与和平将满布全地。这拯救将始于以色列，而后万族将被聚集在以色列。

以色列民中的一些人相信，外邦各族将在这样一个时候，最终承认以色列的神为他们自己的王，并愉悦地生活在他的统治之下（《以赛亚书》49:6）。然而更多的人赞同在圣经中另一种不同的预言主题，他们认为以色列注定成为那些先前对犹太人发号施令之人的统治者：以色列将战胜并征服外邦，而他们或者自愿地侍奉以色列，或者在神的审判中被毁灭（《以赛亚书》60:12、14）。以色列的长期受辱滋生出一种对异教压迫者如此强烈的敌视，以致响彻在以色列的主调不是万族将群集在锡安学习神的道（《以赛亚书》2:3），相反，以色列人希望外族被像窑匠的瓦器般摔成碎片（《诗篇》2:9）。而在那天，那些仍然拒绝神的统治的人将面对神出鞘的愤怒，神在复仇中将摧毁长期阻止以色列依照他的盟约侍奉他的那些压迫者，以此神将拯救他的民。

这强有力的拯救行动将被一个弥赛亚（一个希伯来语意为“受膏”的词，被译为希腊词“基督”）所完成，救赎的神圣代理人将是一个将领进神更新之国的受膏王者。也许救主将会是大卫自己的王族后裔，并通过领导他的人民在战场上反抗罗马人而解放这个民族；也许他将是一个使以色列恢复圣洁崇拜的祭司式人物；还有一些人相信上帝的救赎行动将通过不止一个弥赛亚来完成。⁵当上帝最终派遣他的使者去拯救这个民族时，关于他们应当期望看到什么，有许多相互冲突的观念，但关于一个受难的弥赛亚的观念几乎从未出现（《以赛亚书》53:3；参见《路加福音》24:25）。

最被以色列盼望的异象是“神国”。以色列指望“除了神没有王”的日子，被异教徒践踏和玷污的圣土将得以净化，以便以色列能重新与神同在地生活；他将回到他曾离弃的圣殿并再一次住在他的民中间（《玛拉基书》3:1）。这个民族将从异教压迫者的捆绑中解放，正如它曾从埃及和巴比伦释放一样。凯撒在罗马以及他在以色列的傀儡王和祭司的统治都将被扫除，而神的统治将拨乱反正。即将到来的国将意味着从外国文化的支配下解放，并对以色列作为上帝选民地位的认赞；它将意味着，因上帝将他的灵浇在他们身上并“将他们心中的污秽除掉”（《申命记》30:6），这个民族将在对上帝的顺从和忠诚上改过自新，以便他们能遵守律法。在过去世代里，那些在以色列流散和受捆绑的许多年里都保持对上帝忠诚的犹太人，将从死里复活，以体验——和活着的余民一起——即将到来的神国（《但以理书》12:2）。在那日到来以前，以色列中忠实的信徒满怀希望地生活：他们祈祷，学习圣经，庆祝节日，好叫希望不灭，⁶保持对律法的忠诚，并继续准备军事行动。在这些方面，大部分人都同意；但在上帝将如何、何时和通过谁来完成这些事的问题上，以及在那一天到来之前他们将如何生活的问题上，犹太人当中有许多分歧。

以色列人期盼的不同表现

法利赛人

哈斯门王朝后期，诸国王因采取向异教希腊文化的妥协立场，很大

程度上已背叛了马加比家族起义的最初精神。对以色列的众多百姓而言，自己的犹太领袖的此类妥协，足以在他们对外邦篡权者的深仇大恨上火上浇油。尽管马加比家族成功地将早先的希腊领主们从巴勒斯坦驱逐出境，可希腊人却遗留下了他们那贻害无穷且蛊惑人心的异教文化。这一文化引诱着以色列百姓与他们的领袖们叛教离宗。这些东西绝不能存于以色列！有一种希望开始增长，他们希望昔日由老玛他提亚及其子犹大领导的革命能再次发生，借此所有的异教思想和生活的遗迹能和最后的外邦人一起，终将从以色列消除。一个这样的犹太民族主义者的群体——法利赛人，大约此时开始崭露头角。法利赛人在犹太会堂作为律法的和一种据说是源于摩西的口头传统的教师而著称，对这两件事迫切的需要激发着他们：（1）在这个民族中的革命性变革，让以色列人完全脱离异教思想和生活实践；（2）上帝的忠实信徒们对律法的绝对服从。

对于法利赛人而言，分别为圣与顺服是同一基本真理的两个面。因此，他们便强调律法书中标志着犹太百姓独一无二品性的那些方面。割礼、食物的条例以及对安息日的遵守，都作为分界标记获得了新的意义，将虔诚的犹太人与不敬虔的异教徒分开。许多法利赛人都准备着通过政治行动来推进神圣革命的进程，甚至不惜利用暴力。法利赛人取得了成功，因为他们表达了以色列百姓内心最深处的一些向往：他们对解放的渴想，他们对律法的忠诚，以及他们对一个由上帝亲自掌权的更新国度的一贯盼望。

爱赛尼派

这个群体同样是在马加比家族起义期间，因抵制希腊文化——它给以色列带来灾难——的同化，反对与希腊文化相妥协而兴起的。然而，他们不愿如法利赛人一样在体制内运作，他们选择了退隐之路。因为他们相信希腊文化的腐朽已经深深植根于以色列，甚至直趋圣殿，触及神职（神职人员由罗马人任命），所以爱赛尼派转身离开这一切的腐朽。他们相信唯独他们是真正的以色列人，是圣经应许的继承者和上帝解放大军的先锋！很多爱赛尼派的人隐退到耶路撒冷外的库姆兰地区

(Qumran) 形成一个替代的社群，在那里他们研读经文，祈祷，并细心地坚持厉行律法书。

如前所述，对解救和未来国度的期盼，必须成为理解爱赛尼派的背景。他们相信，他们对摩西律法的忠心会使上帝恢复以色列的福祉。他们并没有参与起义，因为他们相信上帝会按照他自己所定的时候归来，差遣一位祭司兼君王的救世主来率领他们掀起一场反击外邦人和妥协的犹太人——所谓“黑暗之子”——的战争。他们相信，那个时刻已经不远。到那个时候，他们将揭竿而起，击杀上帝的异教仇敌。但在那之前，他们选择了寂静主义的退隐之路，坚持祭礼的纯正和祷告。

撒都该人和祭司

这些人是犹太律法的官方教师，并被公认为是主流犹太宗教的代表。和法利赛人一道，他们也是犹太人的统治议会——犹太公会——的成员。因为他们仰赖罗马人的恩惠才获取并保持着他们在社会中的显赫地位，所以祭司和撒都该人当然就不会拥有像法利赛人和爱赛尼派的那种革命之心。他们还缺乏大多数犹太人所持对变革的渴望（参见《约翰福音》11:48），正是因为与罗马人沆瀣一气，他们的权力才被稳固，所以他们完全有理由要维持现状。

奋锐党人

要定义这最后一个群体并不容易。与其说他们是一个组织，倒不如说他们是这个民族的一个亚文化群，代表有着不同兴趣的人的纵切面，还包括了那些心系以色列并欲拿起武器掀起暴力革命的许多法利赛人。奋锐党人从马加比家族起义的发起者老祭司玛他提亚的叙述中得到鼓舞。他“对于律法如此热忱”，并高声呼喊说：“凡热心律法，拥护盟约的，请跟我来！”（《马加比一书》2:26-27；参见《民数记》25:6-15），人们便齐聚来跟随他。奋锐党人继承了这一传统：他们忠于律法，极度抗拒对异教文化的妥协，信奉使用暴力达到他们的目的，如果必要的话他们还愿意为事业献身。

到了耶稣时代，以色列有很多奋锐党人的团体，他们渴望参加武装

起义，为的是解救他们的百姓，并洁净受异教玷染的这地和圣殿。其中有一个团体的人被叫做“匕首党人”，因为他们在衣袍下方藏匿着匕首以行刺妥协的犹太领袖。这些起义团伙往往由一位自称为“救世主”的人率领，毫无疑问，罗马当局会镇压此类团伙，把“救世主”钉死在十字架上，并且残忍地逼迫他的追随者们。这就是在主后6年的时候，加利利的犹大和附从他的人的命运，也是一直以来其他起义者的命运（《马可福音》13:22；《使徒行传》5:36-37）。而在耶稣自己的门徒当中就有一位在圣经中被称为奋锐党的西门的（《路加福音》6:15）。

普通百姓

这一时期，大多数犹太人并没有隶属于任何党派。⁷居住在以色列的人大约有50万，而散居在罗马帝国各处的可能有300万之多。多数人期盼着有一天上帝会回来拯救他的百姓逃离异教的压迫，这样，他们就能自由地遵从摩西律法，且在一块洁净之地上的洁净圣殿中，自由地敬拜上帝。他们最渴望的还是那被应许的弥赛亚，但在他到来之前，他们力求忠心，这样上帝将会加快弥赛亚到来的日程。他们努力在犹太会堂里学习律法，并尽其所能遵守它。他们会在他们自己的城镇，有时候也会在耶路撒冷庆祝节日。他们要祷告，守食物的条例和安息日，还为他们的男婴施行割礼。是的，他们在盼望中等候。

在这一火热期待的环境中，一个来自拿撒勒的年轻人，一个木匠的儿子，将要宣称，上帝的国已经到来了！如今这国就彰显在他的身上！

第四幕

王的到来：

救赎的完成

如果看不到耶稣的故事实际上是圣经宏大故事的高潮片段，我们就无法理解耶稣故事的意义。而圣经是上帝在人类历史中所做工作的编年史册，上帝的美好创造刚刚被人类的背叛败坏的时候，他就开始了拯救使命。上帝创造了它，因此它理应属于上帝。上帝为了让它恢复到自己一直希望的那样，就要救赎它，为自己赎买它回来。《旧约》讲的就是为了达到这个目的上帝在以色列人中的举措，讲的就是他起初的救赎和恢复的工作，并他的反复应许，这应许说有一天他将为整个受造界完成他从这个小小国里开始的事业。在上帝的打算里，最后那天空和大地都要被更新和恢复。在耶稣基督身上，那更新和恢复是以上帝之国作为它的最终形式被启示出来的。

耶稣在他的一生中向我们展示了拯救是什么样的：上帝医治和更新的大能鲜活地存在于耶稣的所有话语和行动中。借着他的死，耶稣完成了救赎：在十字架上他向罪恶的力量开战并且战胜了它们。借着他的复活，耶稣打开了通向新创造的门——并一直撑开着门邀请我们加入他。福音（Gospel，来自古英语 godspel，“好故事”）意思是“好消息，”而这就是最好不过的消息了：在耶稣身上，上帝的国到来了！

这好消息最初是口传的，那是在耶稣从死里复活并且圣灵在五旬节降临到他的追随者身上之后。当那些追随者们（即早期教会）试图把好消息带给他们的邻居和那些他们在旅行中遇见的人之时，许多关于耶稣的生活、死亡和复活的故事被讲述和传递。不久，许多这样的故事被记录下来并开始被收集成有关耶稣生平的更为完整的叙述。至少有四位作者承担了这一挑战，写下了我们称为《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》的书。我们称这些书为《福音书》，¹这是因为它们最初的目的只是讲述关于耶稣的好消息：在他里面，上帝的新一天终于开始了。

《福音书》不像现代的传记；它们并不试图给出耶稣生命中种种事件的精确的、按时间顺序的记录。而是通过从耶稣言行的见证人所讲的故事里选择一些事件，每位《福音书》作者都给特定的历史情境铺撒下好消息的光芒；每位《福音书》作者都根据他自己在历史中所处时刻的需要来解释那些事件，并排列那些事件的顺序来传达一个特定的主

题，于是各《福音书》也就因作者们的处境和目的不同而不同。圣灵必定在这些人类作者之中运行，从而使他们给出一个关于上帝在耶稣里的工作的可靠叙述和令人信服的见证，但我们也能在他们写的东西里同时看到历史作品的常规程序，以及每位作者自己的独特关注。

由于福音书的编排不是简单按时间顺序的，而是更片段化和专题化的，也由于每本《福音书》在很多方面不同于其他的《福音书》，所以仅仅叙述耶稣的故事是很难的。但这故事的基本结构是清楚的，耶稣早年在拿撒勒（这方面我们了解很少），之后他开始了一段在加利利的巡回事工，在他自己的言行中揭示了上帝之国的到来。随着更多人听到这个来自拿撒勒的革命性的先知讲道，他的追随者数量增加到空前的庞大，他也越来越多地引起（主要是敌意的）犹太领袖们的注意。他决定去往耶路撒冷本城，那里既是国家的中心又是对耶稣言行具有最为刻薄反对意见的中心。在耶路撒冷，耶稣被捕，受审问，被钉十字架——尽管他的法官宣布他没有犯任何罪，不久，他从死里复活。耶稣的死亡和复活构成了他事工的高潮，也证明了，尽管所有邪恶的力量都试图毁灭他、挫败他的目标，但耶稣反而将其挫败了：他对罪和死亡的战胜迎来了上帝之国。

第四章余下的部分将讲述这个有关耶稣的故事。人们通常认为《马可福音》是第一本被写出来的《福音书》，因此在讲述这好消息的时候，我们将使用马可的《福音书》的基本结构，同时适当参考其他《福音书》。

耶稣在自己生命里使上帝之国广为人知

犹太人对上帝之国的期待

耶稣的整个使命都围绕着上帝之国这一核心主题。²根据《马可福音》，耶稣在他最初所说的话里宣告了这件事：“日期满了，神的国近了！你们当悔改，信福音！”（《马可福音》1:15）。但接着耶稣更近了一步，他称：不仅上帝之国终于降临到以色列，而且它是在他自己中到来的（《路加福音》4:18、21）。他，也就是拿撒勒的耶稣，只为了唯

独一个目的而被父差遣，那就是：让上帝之国的好消息广为人知(4:43)。

令人吃惊的是，这个惊人的宣告两千年以后，许多真诚地想追随耶稣的基督徒们却对居于他事工中心位置的“王国”知之甚少。由于我们生活在现代西方民主制度中，整个国度的概念与我们的日常经验并不相容。但如果我们真要理解耶稣为解释他自己的生活目的而所作出的惊人宣告，那么至少我们必须设身处地，当我们是第一批听见这些话的一世纪的犹太人，并且进入他们的体验。只有这样我们才能理解他们想的是什么、感觉到的是什么、当耶稣突然宣布上帝之国的到来之时是什么渴望激发了他们。

耶稣没有停下来，对“上帝之国”这一词语下定义或作解释，那些听他讲话的人很熟悉这种语言。毕竟，在1世纪巴勒斯坦以及散居的犹太人之中有一种广泛的期待，即：上帝即将行动——迅速地，突然地，满有爱、愤怒和大能地——来更新他的受造界并恢复他对整个世界的统治。但在上帝行动之前，人们在期待那一天的同时，应当如何生活？如何能够加快神国的到来？又如何赶走可恨的罗马人？上帝对他子民的要求是什么？

在前一章我们概述了四个众所周知的对这些问题的回答：奋锐党人坚持革命，撒都该人推动与罗马当局的妥协，法利赛人教导严格的文化和宗教隔离，爱赛尼派拥护彻底的退隐。尽管有四种不同的方法——但他们在对外邦人的共同憎恶方面是一样的，他们对所有那些盟约之外的人有着根深蒂固的仇恨或者至少是警惕。就在那个时候耶稣来了，他拒绝走这其中的任何一条路。耶稣的道路惊人地不同：这是爱和苦难的道路：“爱敌人而不是毁灭他们；无条件的饶恕而不是报复；乐意受苦而不是使用武力；祝福和平制造者而不是赞美仇恨和复仇。”³

耶稣为他的王国使命做准备：他的早年、洗礼和受试探

每位《福音书》作者所关注的都是向我们表明这样一件事，即应当将他所讲的关于耶稣生活的许多故事，理解成发生在一个大得多的故事背景中的众多片段。马可从施洗约翰的事工开始讲耶稣的故事，是为了提醒我们《旧约》对那位先行者的预言，而那先行者是要为即将到

来的弥赛亚铺好道路的。《马太福音》回溯得较远，把耶稣的事工植根于从亚伯拉罕开始的以色列故事中：对于马太而言，耶稣进入历史是为了完成以色列的故事。路加甚至回溯到更远——一直到了亚当——来表明那个关于耶稣的好消息对全人类具有重大意义。而约翰将我们带回到创世之前的时代：耶稣是永恒的，是非受造的道，从起初就与上帝同在。

耶稣的诞生是上帝在人类历史中以身体体现。他的出生是奇迹般的：他不是由他（合法的）人间父亲（约瑟）所生，而是由圣灵的力量在童贞女马利亚的腹中感孕而生（《马太福音》1:18-23；《路加福音》1:26-35）。耶稣出生在大卫的家系中，他们甚至出生在同一个地方：伯利恒。被逐的⁴牧羊人听到耶稣降生的宣告：“我报给你们大喜的消息，是关乎万民的。今天救主降生，就是期待已久的弥赛亚，就是主！”（《路加福音》2:10-11 作者的释义）。作为一名犹太人，他八天的时候受割礼，这是进入盟约社群的标志。在他的受割礼的时候，亚拿和西面——他们在希望中等待，是以色列虔诚遗民的一部分——见证了那个孩童就是以赛亚预言的实现，而那预言将拯救应许给犹太人并外邦人（《路加福音》2:29-32、38）。耶稣和他的兄弟姐妹们在拿撒勒长大，是一个木匠的儿子和学徒。从耶稣出生后到他的公开使命开始前这些年间的的事情人们所知甚少，只知耶稣意识到他是上帝的儿子并且他的使命已经开始显露。耶稣12岁的时候，他的父母在每年一度的逾越节庆祝之后不小心把他遗忘在了耶路撒冷，后来他们在圣殿里找到了他，当母亲温和地责备他的时候，他回答说：“岂不知我应当在我父的家里吗？”（《路加福音》2:49）。

耶稣公开使命的开始与他表兄施洗约翰有关（《马可福音》1:1-8），施洗约翰作为知晓一个来自上帝的讯息的先知出现在巴勒斯坦，那讯息便是：神的国将要到来，神将要行动，正如《旧约》先知们应许的那样，神要回到他的子民中统治他们。他的国将被“要来的那位（Coming One）”开创，那人会带来拯救和审判。上帝的国如此近了，约翰说，以至于分离（虔诚的）麦子和（不虔诚的）糠秕的簸箕已经在弥赛亚手里了（《路加福音》3:9、17）。约翰自己的任务是（正如以

赛亚应许的那样) 为将要到来的王铺好道路, 使人民做好准备接他(《以赛亚书》40:3-5; 参见《玛拉基书》3:1; 4:5-6)。

约翰的消息是, 上帝的臣民们必须悔改——即从罪恶转向上帝, 寻找他应许的拯救——并在水中受洗。洗礼在哪里发生是重要的, 因为对犹太人来说地理位置里浸透了象征性的意义。约翰在约旦河施洗, 那是因为一千多年前, 以色列人在这里进入了应许之地, 成为上帝照向万民的光。约翰回到这里对于以色列人而言标志着一个新的开始, 一个新的来自上帝的召唤, 这召唤要他们完成最初的(长期被忽视的)任务。洗礼是这个新开始的生动象征, 暗示着清除罪恶。上帝的子民要(象征性地)再过一次约旦河, 进入那地, 得着洁净和预备, 再次承担起他们的任务。

一天, 与到约翰这里来受洗的人群一起, 耶稣也来了(《马可福音》1:9-11)。尽管耶稣(不像其他人)没有罪需要被清除, 但他将自己与这个民族视为一体, 将他们的使命担在自己肩上, 从而成为将上帝的拯救导向各国的渠道(《马太福音》3:14-15)。他在水里受洗的时候, 圣灵以可见的形式来到他身上, 使他能够胜任他的任务。父自己确证耶稣的呼召: “你是我的爱子”(《马可福音》1:11)。父的这些话证实了耶稣是以色列的受膏之王, 来到这里开创上帝的国, 圣灵则会赋予他完成上帝拯救工作的能力。

在这工作开始之前, 圣灵引耶稣进入旷野去遭遇撒旦(《马太福音》4:1-11; 《马可福音》1:12-13)。这是一个关于属灵征战的故事, 而不是某一个人寻求个人圣洁的故事。我们在读这个故事的时候, 必须记住1世纪的以色列在上帝的国应如何到来这一问题上几种不同观点, 因为这正是关于耶稣受试探这一故事的全部。

撒旦向耶稣展示了他作为弥赛亚可选的三条不同道路, 我们可以把它们归结为: (1) 大众主义者的道路, (2) 术士的道路, (3) 暴力革命者的道路。通过走第一条路, 把石头变成面包, 耶稣可以通过他的大能成为一名大众主义者的弥赛亚。他能给人们他们想要的东西, 满足他们对一般食物的迫切的需要, 并作为一名大众革命的领袖走在前面; 这个民族肯定会要求这样一位供养人做他们的王。在另一种选择中, 耶稣

可以成为一名以救世主自居的术士，从圣殿的墙上跳下，迫使上帝以一种惊人的方式发出行动来救他。大众就会完全被弄得眼花缭乱，从此不论耶稣做什么说什么他们都跟随他，因为他们受到神迹带来的纯粹感官感受的驱使。或再者，耶稣可以按照奋锐党人的模式成为一名政治上的弥赛亚，使用暴力和强制手段，沿着军事家的捷径走上王位。但是这样做等于和撒旦达成一致，采用撒旦自己的统治计划，也就等于在撒旦面前低头屈服。

耶稣看到所有这样的道路实际上都是从撒旦开始的，他便拒绝为满足大众对上帝的弥赛亚应该是什么样或者不该是什么样子的期待，而扭曲自己的使命。相反，他选择进入神国的艰难道路：那是由谦卑的事奉、无私的爱和牺牲性的受难组成的道路。耶稣的道路是十字架的道路。受到圣灵赋予的大能和引导，具有坚定的弥赛亚呼召感，耶稣已经准备好开始父交给他自己的使命。

耶稣在加利利开始他的上帝之国的使命

耶稣的使命有一个卑微的开始。他巡回于巴勒斯坦北部的加利利省，通常在靠近迦百农城那里。他用话语和行动使上帝之国广为人知，并开始聚集起一批追随者，这些就是神国之社群的核心。耶稣的教导和行动带有如此大的权柄，以至不久一大群人开始聚集起来，在耶稣的旅行中跟随他。但并不是所有耶稣的追随者都喜欢他们所听到的：犹太人领袖里反对耶稣意见的在增长；甚至他自己的追随者中一些人也不再跟随他（《约翰福音》6:66）。⁵

耶稣宣布神国的到来

施洗约翰强调上帝对罪的审判，强调人们需要悔改，从而为将要到来的国做好准备，而耶稣则宣告了好消息：上帝的国已经到来了（《马可福音》1:14-15）。在那个文化里，希腊语“好消息”（*euangelion*，“*evangel*”好消息一词的各种形式来源于它）一词通常用来指那类带来巨大欢乐的宣告。它可能是一场婚礼的消息、一个儿子的出生、一次军

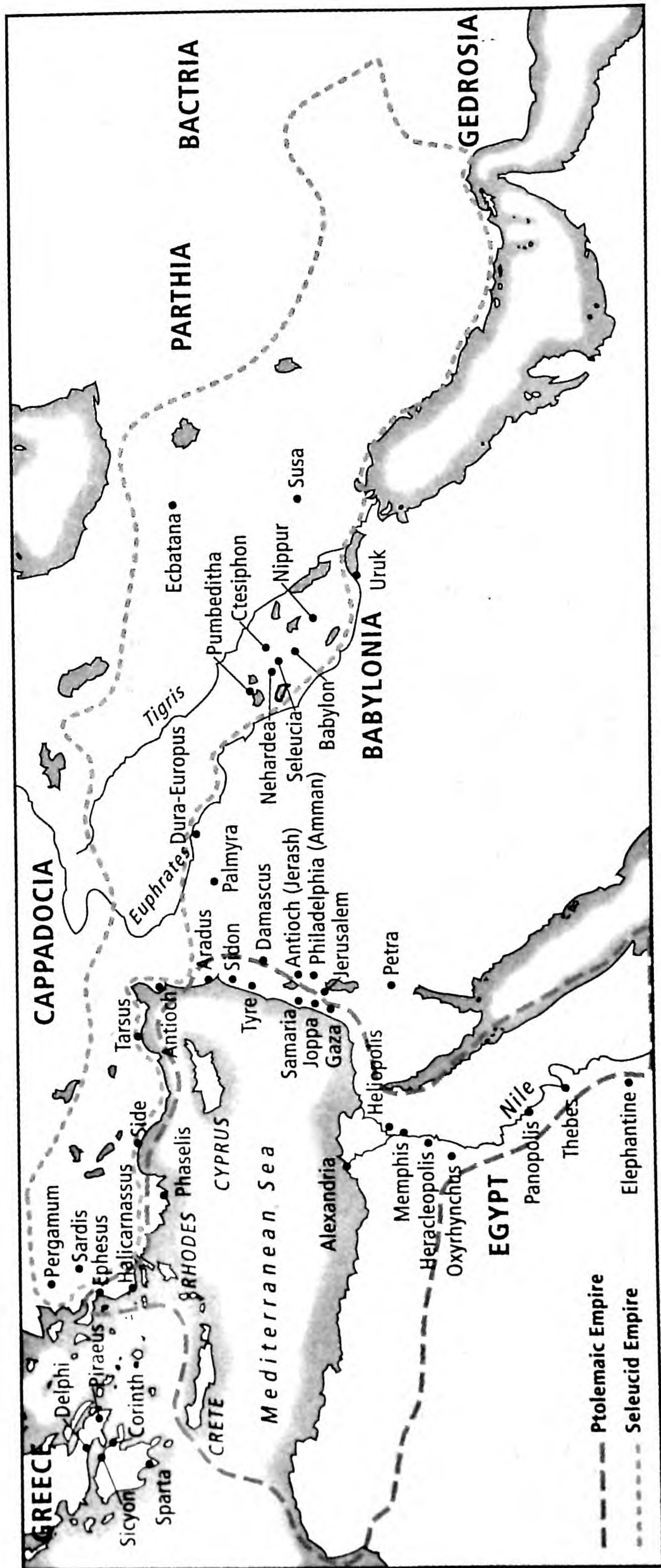


图 19 耶稣时代的巴勒斯坦

事的胜利，或者是开启一个新的和平时代的登基大典。⁶ 耶稣宣告了这好消息，即上帝拯救他的受造界的大能到来了。上帝已经带着爱和大能进入了人类历史，来解放和更新整个世界。⁷ 这不是那种会被隐没在《时代》（*Time*）或者《麦克林斯》（*Macleans*）的宗教版面里的宣告，而是登在第一版的重要事情！“上帝现在正通过耶稣在爱和大能中行动，并通过他的灵来恢复整个受造界和全部人类生活，从而使他们再一次生活在上帝自己的仁慈统治下。”上帝再次为王！⁸

在《以赛亚书》（52:7-12）里有一幅画面，这画面对于1世纪巴勒斯坦受困扰的犹太人来说变得如此珍贵，以至于他们立刻辨认出来。先知以赛亚写书（大约在耶稣时代600年以前）给他的人民，那时以色列人陷于悲惨的流放生活中，作为俘虏囚禁于外邦的巴比伦。以赛亚描绘了将要到来的一天，以色列又将得自由，成千上万的人从受压迫的土地上回到他们挚爱的巴勒斯坦，回到圣城耶路撒冷。所有那些在其他人被驱逐流放的时候自己还留在那城的人，现在踮起脚站着，从耶路撒冷的城墙和塔楼上观望。他们寻找那个信使，那信使将会跑在人群前面来宣布盼望已久的消息，即流放的结束和上帝重新统治的开始。这个信使还在很长一段路以外的时候人们就看见了他，他正跑步穿过众山，就是那些守卫着通向城市的道路的山。不久他们甚至能听到信使的声音了，开始微弱，但逐渐响亮，最后听到他大声在喊那消息：“上帝做王了！他带来拯救与和平。上帝得胜了。他回到锡安来统治全世界！”听到这些，那些在城市的城墙和塔楼上观望的人也提高了他们的声音，向那信使，向彼此，并向那些归来的流放者呼喊；他们快乐地哭泣、欢呼，传递胜利的呐喊：“上帝回到了锡安！主我们的王带来了拯救与和平！”

现在，自巴比伦流放结束以来已有几百年的时间过去了，锁在一本古旧的先知书卷里的话又一次在犹太人耳边响起，因为以赛亚的信使已经到来了。尽管他说的是来自那书卷的熟悉的话，但他并不像一个回忆古老故事的人那样讲话。他的名字叫耶稣，并且他用自己的表达方式，满有权威地大胆宣称：“上帝要回来统治了！”

一些消息仅能作为信息接受，而另一些，比如“楼里起火了”，则要求每个听到的人立即回应——哪怕是慢一拍，那都是荒唐的。如果一

个人真地听到了那个消息，也就是上帝终于要采取行动来开创他的普世王国了，这时候他不可能无动于衷。这个消息要叫众民听到，并要求回应。耶稣号召那些第一批听到他的话的人们要“悔改并相信”，然后他简单地说，“跟随我”（《马可福音》1:15-17）。

或许可以这样解释耶稣对悔改和相信的号召：“抛弃对世界的错误观点，接受在我之中即将到来的上帝之国的现实存在。你可能看不到上帝医治之国突然进入历史的大能，但你可以相信在我之中上帝的解放的大能就在眼前。放弃你旧的生活方式，相信我，获取一种新的生活方式。”然后耶稣叫那些悔改并相信的人“跟随”他。类似的，在耶稣的时代，一名信徒会放弃他自己生活中的计划而跟随一名拉比（rabbi），与他一起生活，学习律法，仿效拉比的所有生活方式。通过选用这些语言，耶稣向他的犹太听众发出了他们所熟悉的邀请，这邀请即是：“来。跟随我。学习我。放弃你自己的生活方式。做我所做的。学会像我一样生活。”然而，尽管这些话对于1世纪的犹太听道者而言非常熟悉，但另一方面它们却是陌生的。⁹这是因为耶稣远远不止是一名拉比：他是主和基督。那些选择听耶稣讲道并跟随耶稣的人，他们的生活并不以律法为中心，而是以耶稣为中心。他的门徒要全心全意地对他忠诚。很少有形象比喻能更生动地表达耶稣所要求的完全的献身和绝对的忠诚，那就是：对上帝的国的忠诚表现在对耶稣的忠诚里。

西门和安得烈，接着还有雅各和约翰，首先回应了耶稣对他们生活的惊人呼召。有了这几个人，一个国的社群便初具雏形了（《马可福音》1:16-20）。

耶稣通过他全能的工作揭示了神的国

耶稣自称为上帝之国的弥赛亚，这一宣称不久被一些惊人的行动所证实，那些行动揭示了在他里面作工的上帝的拯救大能。人们见证了医治的奇迹、鬼魔被驱赶的奇迹、自然力量屈服于耶稣意志的奇迹、死亡自动解除并交还生命的奇迹（《马可福音》1:21-34、40-45）。尽管耶稣那个时代的人对行异能者和驱魔者并不陌生，但纯粹是耶稣所作所为的广泛和大能，就宣告了某种新颖的事物、一种新的力量突然闯入了历

史。当施洗约翰的信徒们来到耶稣跟前询问他是否真的是弥赛亚的时候，耶稣回应了一个温和的答案。他指着他所做的说：“你们去，把所看见的所听见的事告诉约翰，就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们”（《路加福音》7:22）。这是证明上帝之国的医治力量已经来到地上的明显的证据，它也证实了耶稣自己作为上帝的受膏之王的角色。因此，当法利赛人后来控告耶稣借撒旦之力做这些事情时，耶稣给出了严厉的谴责：“我若靠着神的能力赶鬼，这就是神的国临到你们了”（《路加福音》11:20）。《马可福音》上记载的第一个神迹就是赶出污鬼（《马可福音》1:21-28），这就并不足为奇了，因为耶稣到来是为要除灭魔鬼的作为（《约翰一书》3:8）。

所有耶稣的“异能”（《马可福音》6:2、5）实际乃是上帝的解放大能通过他作工的明显证据。当耶稣医治瞎子（《路加福音》18:35-43）、瘸子（《马可福音》2:1-12）、耳聋舌结的人（7:31-36）和麻风病人（皮肤失调；《路加福音》17:11-19）的时候，人们看见了上帝医治和更新的大能涌入人类历史，以结束疾病和痛苦的统治。耶稣平静风浪（《马可福音》4:35-41）、给饥饿的人吃饱（8:1-10）并为疲劳的渔人准备了一次异乎寻常的捕鱼（《路加福音》5:1-11）的时候，他证明了上帝更新和恢复被诅咒的受造界的大能。耶稣使拉撒路（《约翰福音》11章）、寡妇之子（《路加福音》7:11-17）和睚鲁之女（《马可福音》5:21-43）复活的时候，人们看见了上帝的大能战胜死亡。耶稣不仅展示了上帝从魔鬼、苦难和死亡的蹂躏之下解救人类的大能；还揭示出上帝为医治整个受造界而工作的现实。这些奇迹如同窗户，透过这些窗户我们可以一瞥更新的世界，透过这些窗户撒旦和他的魔鬼同伙们被抛弃在外。疾病和痛苦不再会有，死亡本身永远消失，受造界恢复到它最初的美好与和谐，没有一丝一毫的罪或罪的后果将毁损或亵渎上帝的新创造。

耶稣的大能源于圣灵和祷告

耶稣医治人们、驱赶鬼魔，在疲惫的一天过去后，次日早晨，他早早地找到一处旷野的地方，在那里祷告（《马可福音》1:35）。路加告

诉我们耶稣“常”隐居祈祷，有时他祷告一整夜（《路加福音》5:16；6:12）。¹⁰这些关于祷告的叙述使我们能把握耶稣事工的核心和他大能的奥秘，那就是：他同上帝极为密切的关系——那是儿子和自己父亲的关系，同时还有圣灵在耶稣里面并通过耶稣所做的工作。

耶稣通过与上帝密切交流来完成自己的使命，称呼他为阿爸，即“父亲”（《马可福音》14:36；《约翰福音》17:1-3）。阿爸是亚兰文词汇，属家庭用语，用来表达存在于亲近的家庭成员之间那种特别亲密的关系。以色列人以许多头衔来认识上帝，“父亲”只是其中之一；并且对犹太人来说，用这种亲密的词汇来称呼上帝是最不同寻常的。他们深切的敬畏之心通常并不允许自己对主如此亲近，他是天地的创造者、天上万象的主、以色列神圣的王。所以，特别引人注目的是，在耶稣与上帝沟通之时，这种最亲密的语言成了主要的称呼用语，就像敬爱的父亲和所爱的儿子之间所用的语言一样。

父用自己圣灵大能的工作来回应自己的至亲爱子。实际上，圣灵作工回应祷告，国就随之而来。在耶稣的使命里，祷告是“一种方法，借着它人们就臣服于圣灵的大能和影响”。¹¹圣灵自耶稣生命之始就在他之内并通过他工作。耶稣由童贞女马利亚因圣灵感孕而生。在耶稣的受洗仪式上，圣灵倾洒在他身上，他不久在拿撒勒的犹太会堂宣告圣灵在他身上，赋予他大能以完成他的使命（《路加福音》4:18-19）。耶稣借着圣灵的大能履行他的使命（《使徒行传》10:38）。法利赛人怀疑在耶稣里面做工的力量或许是属魔鬼的，耶稣对质道：“我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了”（《马太福音》12:28）。上帝的灵作工的地方就是上帝的国降临的地方，詹姆斯·邓恩（James Dunn）的著名评论说：“与其说耶稣在哪里国就临到哪里，不如说圣灵在哪里国就临到哪里。”¹²耶稣通过祷告同父保持密切的交流，这就使圣灵医治和更新的大能得以自由施展。

耶稣引发对他的神国之使命的反对

耶稣回到迦百农之时，聚在那里听他讲道的众人之中有几位犹太人领袖，法利赛人和律法教师，他们来自和耶路撒冷差不多远的地方，为

的是审查这新“王国”运动的正统性（《马可福音》2:1-12；《路加福音》5:17-26）。这些人对他们的所见所闻感到强烈不安。在一系列章节里，马可叙述了耶稣和这些心存怀疑的领袖们在各样犹太人的传统习惯中的冲突愈演愈烈。每次遭遇冲突，耶稣都挑战现状，具体体现在宣扬对上帝之国的崭新看法，这彻底不同于犹太文化和宗教居统治地位的守卫者们的看法，耶稣所讲述的故事他们从未听过。

耶稣的故事以一种法利赛人无法忍受的方式解释了上帝之国的来临，他们在期盼一个王国，在这个王国里以色列将会突然被强行从外邦的罗马人控制下拯救出来。他们是隔离主义者，自封为犹太民族本质的守卫者，相信犹太民族的本质正遭到破坏，受到周边异教文化同化犹太人文化的威胁。对于饮食律法、什一税、守安息日和选择“合意的”进餐伙伴，法利赛人都特别留意，因为这些是他们保持自我纯洁之策略的一部分。他们立下严格的界线以区分纯犹太人和受鄙夷的异教徒或罗马人，这界线甚至用来区分纯正、正统的犹太人和其他因文化和宗教上的妥协而变质的犹太人，就是那些达不到法利赛人的区分标准的犹太人。耶稣大胆挑战了法利赛人有关守安息日和食物条例的僵硬标准，故意与那些受法利赛人排挤的人一起吃喝。但我们需要理解的很重要的一点是，耶稣的挑战行为并非仅仅是抗拒犹太文化的标志，他真正抗拒的是这些事物已经开始在他那个时代所代表的东西，即隔离、仇恨和复仇的渴望。这些事物与上帝呼召以色列人爱他们的邻居、做连接上帝的祝福和万民之间的渠道、成为世界之光格格不入。并反对法利赛人对以色列本色和天职的极端误解，耶稣高举以色列的传道呼召。他拒绝遵守法利赛人的律令，拒绝按他们的方法看待事物，这激怒了那些宗教领袖们，因为耶稣所讲述有关以色列人从来就应该是什么样的故事证明那些宗教领袖们的故事是谎言。

在一系列叙述中，马可突出了这一冲突，也突出了耶稣的使命遭到的反对，这一反对力量滋长于犹太领袖们之中和那些听从他们的人（《马可福音》2:1至3:6；参见《路加福音》5:17至6:11）。耶稣赦免了瘫子的罪，又医治了那个瘫子来证实自己的权柄（《马可福音》2:1-12）。如此激怒法利赛人的不只是耶稣给予那人的赦免，而是他这么做是“在

官方机构之外，向所有不当之人，靠自己的权柄”。¹³按他们看事物的观点，耶路撒冷圣殿是唯一由上帝指定的、人们可以寻求赦免的地方。然而耶稣靠自己的权柄行动，将这神国之礼物献出，因此绕开了圣殿。莱特说，就像是有人凭着自己的权柄颁发驾驶执照。¹⁴自然，由于（按法利赛人的观点）耶稣的赦免之礼挑战了上帝自己的赦免，这就引发他们控告耶稣有僭妄罪。

耶稣和所有“不当”之人常在一起，这也冒犯了法利赛人。他们质问耶稣：“你为何同税吏并‘罪人’一同吃喝？”（《马可福音》2:16）。自马加比时代以来（那时异教使许多犹太人极大妥协），法利赛人就已经鼓动所有那些热心于上帝统治以色列的人要更新自己的圣洁，在家中施行为圣殿而指定的食品方面的洁净律法。因此，所有涉及食品的——不仅是人们吃的食物，还有如何准备食物，吃之前如何洗净自己，在你的餐桌上谁是受欢迎的——所有这些对法利赛人而言都是个人圣洁的标志。它们成了条规仪式，目的是在“圣洁”的犹太人和“不圣洁”的外人（不管是犹太人还是外邦人；参见《马可福音》7:2-4）之间保持距离。耶稣挑战这些隔离主义者的传统，因为他恰恰与那些受他们鄙夷的人相处，欢迎那些分离主义者认为不洁的人，而使法利赛人感到反感。

禁食也成为耶稣和法利赛人之间的争论话题（《马可福音》2:18-22），因为法利赛人依照条规仪式戒绝在某段时间内食用某种食品，但耶稣的追随者并不这样做。对法利赛人而言，禁食象征着以色列人的现状：上帝的子民仍在流放之中，在上帝的审判下，等待上帝的弥赛亚到来，从压迫中解放他们，带来上帝的国。¹⁵耶稣做了简单的解释：他和他的信徒不禁食是因为神国已经到来了。倘若新郎不在，在宴会上禁食是应该的，但新郎在场之时，禁食就是不对的。

最后两次冲突是关于安息日的，而安息日在法利赛人对神国之到来的理解中是一个核心标志（《马可福音》2:23至3:6）。¹⁶对他们而言，守安息日是遵守上帝律法的重要部分。安息日帮助区分以色列人和异教徒邻居，使以色列人为上帝的归来做好准备。法利赛人紧盯着耶稣，想看看这个宣称神国已到来的人是否至少会肯定他们的安息日律法。但

是，耶稣的回答又让他们失望了，耶稣挑战了他们对安息日的隔离主义式的理解。

在大众当中，耶稣（至少在一段时间内）是大受欢迎的。他的言行吸引了加利利人的注意，很快一大群人追随他（《马可福音》1:33；2:12；3:7）。不过一般来说，他们对耶稣的使命的认识是肤浅的。当耶稣的目的变得更为明显以后，这一大众支持就开始消退了（《约翰福音》6:60-69）。

耶稣集合起一个社群

耶稣在加利利作工的早期之时就开始在身边聚集起一个社群（《马可福音》1:16-20；2:13-14）。写给犹太人的《马太福音》，特别突出了这一事实，即耶稣早期力图在以色列之内形成一个社群。¹⁷一个（外邦）迦南妇女来求耶稣解救她被鬼附身的女儿，耶稣首先告诉她，“我奉差遣，不过是到以色列家迷失的羊那里去”（《马太福音》15:24）。在那个女人执著和机智的质问之后，他确实把鬼驱赶出去（15:25-28）。他对早期聚集在一起分担他的使命的信徒说：“外邦人的路，你们不要走；撒玛利亚人的城，你们不要进；宁可往以色列家迷失的羊那里去”（10:5-6）。开始耶稣的意思不好理解，特别是对那些碰巧是外邦人的读者，但如果以1世纪以色列先知的盼望为背景来理解他这里的话，意思就清楚多了。

以色列人被拣选在上帝的统治下作为一个民族而生存，但他们没有实践他们的呼召，上帝就在审判中打散了他们。先知应许说以色列有朝一日会复原，它被打散的人民会再一次在上帝的统治下聚在一起。以西结在这个民族受上帝审判被流放的时候对以色列人讲话，应许在末日上帝将重新聚集起他的子民并给他们新生（《以西结书》37章；39:23-29）。上帝将指定他的仆人大卫作为牧羊人，由他来聚集曾在上帝的审判中被打散于万民之中的以色列人这羊群（36:23-24）。因此，耶稣说他被差遣到迷失的羔羊以色列人中的时候，这就是他在心中所想的，即：以色列人的末日聚集开始了。¹⁸那聚集（和许多人认为的相反）并不是把流散的犹太人聚到巴勒斯坦。人们并不聚集到那地，而是将要聚

集到耶稣自己身边。同他一起，人们将通过圣灵分享神国的生活。

根据先知们所言，这末日的拯救尽管开始于被拣选的人民，但是并不局限于以色列人。在先知文学里，以色列人首先被更新，届时（外邦的）万民将聚到它那里，分享它的拯救。一旦以色列人聚在那地，以西结说：“万民……就知道我是耶和华他们的神……”（39:27-28；参见37:28）。以赛亚用两个难忘的比喻来描述同一事件。在第一个比喻里，所有民族来到以色列来分享盛宴（《以赛亚书》25:6-9；55:1、2）。在第二个比喻里，以色列人成为迷失者的灯塔，世界所有民族被吸引到它那里。但这灯塔的光只有在以色列人真正成为上帝子民的时候才会照射出来（2:2-5；60:2-3），对以赛亚而言，以色列人长期受外邦霸权摆布的悲惨生活，其目的就在于此。被拣选的人民被流放，原因是他们没有实现他们的呼召，也就是没有成为“外邦人的光”（42:6；49:6）。

现在耶稣所宣布的正是这样一天的出现，这是以色列人更新的开始，它最终会将万民吸引到上帝面前。这先知的盼望就暗含在耶稣对自己新聚集起的信徒所说的话背后，他说：“你们是世上的光。城造在山上，是不能隐藏的。人点灯，不放在斗底下，是放在灯台上，就照亮一家的人。你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父”（《马太福音》5:14-16）。¹⁹听耶稣说这番话的、新聚集起来的、神国的信徒社群，便是复原的以色列的开始。以赛亚的预言正在实现：以色列正被更新！

当耶稣宣告神国的好消息，要求个人通过悔改和信仰来回应这好消息时，这个社群便开始形成（《马可福音》1:14-15）。有些人听了耶稣的道以后，耶稣要求他们忠于他，同时仍然留在他们的家乡或村庄里，在那里活出上帝之国的生活。这样追随耶稣的人，“因为他们接受的是耶稣的实践和耶稣的做以色列人的方式……因此他们在当地社群里是与众不同的”。²⁰耶稣要求另外一些人放下一切，全部时间地随他旅行。从后面这个团体里，耶稣指定了12人同他一起生活，并指定他们为使徒（来自希腊文意为“被差遣的人”；《马可福音》3:13-19；《路加福音》6:12-16）。这12人的数字代表了以色列的十二个支派，日后成为更新了的民族之核心（《路加福音》22:30；《启示录》21:12-14）。因此，

耶稣对他们的挑选是“一个象征性的先知行为”，借此他描绘了以色列12支派在末日来时聚集在一起，共享神国拯救。²¹

指定十二门徒具有双重目的：（1）好叫“他们和耶稣同在”，（2）以便“差他们去传道，并给他们权柄赶鬼”（《马可福音》3:14）。与耶稣“同在”的意思就是关注他，了解他的生活方式，倾听他，领受他关于神国生活的教导，就是学习耶稣和父如何亲密交流，把耶稣借助圣灵的生活作为自己生活的榜样。他们听见耶稣用语言宣布好消息，用行动展示好消息。他们看见他的生活充满爱（《约翰福音》15:9-13）、顺服（17:4）、喜乐（15:11）、和平（14:27）、公义（《路加福音》4:18）、怜悯（《马太福音》9:36）、柔和与谦卑（11:29），并对穷人深切的怜悯（《马可福音》2:15-17）。因此，他们将学着使这些东西成为自己生活方式的一部分。《福音书》里有大量篇幅的经文讲的是耶稣教导他的信徒，什么是在他所带来的国度里过公民生活的含义？登山宝训是最清楚的例子，使我们了解耶稣对信徒关于上帝之国里的生活的教导（《马太福音》5-7章；参见《路加福音》6:17-49）。12使徒也被要求跟随耶稣来用自己的行动参与到耶稣的使命中来，耶稣不久便差遣他们去从事与他自己所担负相同的神国使命（《马可福音》6:7-13；《路加福音》9:1-9）。对信徒社群而言，以积极的行动实践耶稣的使命才是与耶稣交流的真义。

耶稣欢迎罪人和被遗弃的人

耶稣在他的神国社群里容纳了穷人、病人和失丧之人——也就是所有那些在以色列被边缘化的人。²²但他并不完全忽视法利赛人和宗教领袖（他们如果选择要来，是受欢迎的），尽管那些人常把他描述为“税吏和‘罪人’的朋友”（《马太福音》11:19；参见《路加福音》7:36；14:1-24）。耶稣把自己比作医生（医治病人而不医治健康人的医生），他解释了为什么他的事工基本面向罪人而不是“义人”，那是因为他来就是“为了寻找、拯救失丧的人”（《路加福音》19:10；参见《马可福音》2:17；《路加福音》15节）。在大筵席的比喻里，主人打发仆人带来了贫穷的、残废的、瞎眼的、瘸腿的（《路加福音》14:21）。因此那

些被犹太人社会拒斥的人得到了来自耶稣的热忱欢迎，耶稣欢迎他们到上帝的国里来。

尽管耶稣使命的这一方面在《马可福音》里是清楚的，但路加给予它特别的强调。路加向我们展示了四种特定的团体，它们是耶稣关心的特殊对象：(1) “罪人”，(2) 税吏，(3) 娼妓，(4) 穷人和病人。²³ 在路加这里，“罪人”的意思是：“做受鄙夷的工作的人，或者有不道德的生活方式的人，诸如通奸者、娼妓、杀人犯、强盗、骗子一类。”²⁴ 当“罪人”这个词出自法利赛人之口的时候，它也会因派系斗争产生新的意思，可以指那些不遵守法利赛人规定的人。耶稣对税吏的欢迎是同样令人不快的，许多税吏欺骗人民，对人民索价过高，所以犹太社会排斥税吏。但即使税吏们不欺骗也不勒索，他们所有人也被认为是背叛他们自己人民的人，因为他们帮可恨的罗马人收税。耶稣也欢迎娼妓和品格有问题的女人，他允许这样的一个女人用香膏涂膏于他的脚上（《路加福音》7:37-50），并饶恕另一个行淫时被拿的女人（《约翰福音》8:1-11），这使法利赛人感到震惊。耶稣对犹太人的领袖们说：“我实在告诉你们，税吏和娼妓倒比你们先进神的国。”（《马太福音》21:31）耶稣很可能欢迎过娼妓同桌吃饭。²⁵

耶稣也欢迎穷人、乞丐、病人和肢体有残疾的人。在犹太人当时的思想里，贫穷和疾病经常被解释为上帝对一个人的罪进行审判的标志。耶稣却愤怒地谴责了这种传统“智慧”。有一次他的信徒问起关于一个瞎子的事：“拉比，这人生来是瞎眼的，是谁犯了罪，是这人呢？还是他父母呢？”耶稣回答说：“也不是这人犯了罪，也不是他父母犯了罪。”耶稣告诉他的信徒不要把瞎子的苦难视作是上帝对某种不端行为的惩罚，而应视作一种机会，上帝的工作得以“在他身上显出”（《约翰福音》9:1-3；参见《路加福音》13:1-5）。

他的教导使这一点很清楚，即那些处于犹太社会边缘的人在上帝的国里是受欢迎的。他通过两类行动最有力地解释了这一点。作为神国之来临的标志，耶稣同这些“被遗弃的人”同桌吃饭；同时，他还医治他们。“耶稣在实践一种根本上是无所不包的桌边团契，以此作为一个核心策略，宣告并重新定义突然到来的上帝之统治。”²⁶ 在耶稣的时代用

餐并不是随意的事情，它们是“高度复杂的事情，社会价值、界线、地位和等级都在里面得到加强”。²⁷ 如果热忱欢迎别人进入自己的社会团体，那么一起用餐是明显的标志。法利赛人认为许多类“罪人”、病人和穷人应该被排除在社群的团契之外，因为他们处在受上帝审判的位置（参见《约翰福音》9:2）。照此来说耶稣的实践就是对法利赛人的极大冒犯。通过和这些人一起吃饭，耶稣做出了关于神国的积极的声明：罪人、税吏、娼妓、穷人和病人，他们尽管对某些人而言是宗教的被遗弃者，但都被允许参加弥赛亚的神国之筵。耶稣欢迎他们，每天与他们同桌用餐，以此来象征这一欢迎。

耶稣的医治奇迹也向人们示范了他如何允许那些生活在犹太社会边缘的人进入上帝之国。有一份书写的残片来自大约耶稣那个时代的一个爱赛尼派社区，它展示了这些严格的犹太人是如何拒斥许多人进入神的国的：“不论瞎眼的还是瘸腿的、聋的还是哑的、患麻风病的还是肉体被玷污的，他们都不得参加社群的会议。”²⁸ 法利赛人颇像爱赛尼派，相信唯独他们自己才是上帝的真正的以色列民，他们排斥的人也与爱赛尼派相似。而耶稣却抚摸瞎眼的、耳聋的、患麻风病的和瘸腿的人，他不只医治他们的身体、把他们从压迫里解放出来，还恢复他们在神国里的完全身份。²⁹

耶稣用比喻解释神的国

耶稣宣布了上帝之国的到来，他用自己的行动来证明这一点，又聚集了国之社群。然而，这国却一点也不像犹太人所期待的那样。耶稣本人也不像《旧约》预言里面众所周知的弥赛亚。这个加利利来的先知的言行似乎并没有给这个世界本身带来多大改变。犹太人的期待似乎注定又要变成失望，对于任何一个一世纪时期的、认真对待耶稣宣告的以色列人而言，笼罩心头的是困惑和迷茫。

我们不妨一瞥施洗约翰在希律的监狱里时产生的这种困惑。约翰讲道说上帝的国近了，末日审判就要来了。斧子已在弥赛亚手中，约翰说，弥赛亚就要砍下凡不结好果子的树（《路加福音》3:9）。约翰完全期待这个先知的消息得到实现。他明确地认定耶稣就是上帝差遣来开始

这一切的人（《约翰福音》1:29-34）。之后耶稣宣布神国的到来——可明显没有什么大事发生。约翰期待弥赛亚打倒地上邪恶的统治者，释放本是义人的囚犯（《以赛亚书》40:23；61:1）。然而当希律王维系着他不义的统治和不道德的生活方式之时，约翰自己却在监狱里日渐憔悴。异教徒罗马士兵大批出没于耶路撒冷的街道；崇拜偶像的罗马帝国安然无事地统治着世界；压迫、不公和不义主宰着世界。先知们难道没有应许过上帝之国将带着公义、和平和上帝的知识到来吗？约翰怀疑是不是自己误解了一切。他招来自己的信徒，差他们到耶稣那里问：“那将要来的是你吗？还是我们等候别人呢？”（《路加福音》7:19）。耶稣的回答指出了他行的奇迹，指出了他为穷人带来的好消息，而这消息标志着上帝救赎的大能已经来临。之后他差约翰的信徒带回去应许说：“凡不因我跌倒的，就有福了”（《路加福音》7:23）。约翰无疑坚持了自己所信仰的，即耶稣就是弥赛亚。但约翰或许仍困惑于神的国，困惑于自己在对神国之到来的宣告中扮演的角色，直到撒罗米³⁰为了母亲的缘故砍下约翰的头颅（《马太福音》14:1-12；《马可福音》6:16-29）。

耶稣在寓言里讲的正是这种困惑。他的信徒们努力想理解先知们的应许如何在耶稣身上实现，而事情当然不是他们所预期的那样。通读《福音书》可以清楚地发现，那些信徒们就是“弄不明白这事”。耶稣的比喻解释了神国的“奥秘”，而那国已经以这样一种完全出乎意料的方式在他们之中显现（《马太福音》13:11）。寓言能帮助那些凭着信心接受耶稣话语的人理解在耶稣身上显现出来的神国之本质，同时，寓言却在那些拒绝相信的人面前将真道遮盖起来（13:12-17；参见《以赛亚书》6:9-10；《使徒行传》28:26-27）。

《马可福音》4章和《马太福音》13章提供了这些寓言故事的重要精选。马可用这样的语言介绍它们：“上帝的国就像……”，而马太这样介绍：“天国就像……”（意思是一样的；马太在写给犹太人的书里不直接用耶和华这个名字，而是用上帝统治的地方的名称来间接指代上帝）。在这一系列寓言里，我们可以了解到神国的奥秘。

1. 神的国不是一次性完全地到来的。尽管犹太人期待神的国即刻完全地到来，或者至少在弥赛亚出现后很快到来，但这并没有发生。有

时耶稣谈论这国，他讲说它的语气好像这国已经来临了；另一些时候他却暗示这国会将来到来。他的许多比喻有助于解释这表面上看起来的矛盾。播种人和稗子的比喻教导人们在当下神的国会通过福音的“播种”而到来，而在未来稗子会与麦子分别开来（《马太福音》13:24-30, 36-43）。那些关于芥菜种和面酵的比喻则暗示尽管国在当下还小，看起来微不足道，但在未来它将成为荣耀的和无法忽视的（13:31-33；《马可福音》4:30-32）。撒网的比喻教导我们在当下所有种类的鱼都被聚集到神的国里，但在未来将会有一次大分隔（《马太福音》13:47-50）。

因此，耶稣描述的上帝之国既在当下也在未来；已经在这里开始，但还没有完全在这里。这并不矛盾，耶稣没有弄错。那么，上帝之国这样重要的事情怎么可能有两种明显相反的性质呢？它是如何在“已经”和“尚未”两者的张力中成立的？

在那些比喻里耶稣给他极其困惑的追随者们提供了解决这个国的“已经-尚未”这一矛盾的办法。犹太人期待随着神国的到来，当下的邪恶时代会快速结束。而那稗子的比喻告诉我们，新的医治大能已经随耶稣来到世界，而魔鬼的力量会继续与之并行。即将到来的时代与旧的时代相重叠；两种力量都在当下存在。

2. 在当下，神的国并不以一种不可抗拒的力量到来。犹太人期待着当上帝之国到来的时候没有任何敌人能够阻挡它，他们记得尼布甲尼撒的梦里一块非人手（代表上帝之国）凿出来的石头打在大像（代表巴比伦、美狄亚、波斯、希腊和在后来的解释中为罗马的这些世界上的帝国）上，把它砸得粉碎（《但以理书》2章）。但以理说：“天上的神必另立一国，永不败坏……要打碎灭绝那一切的国，这国必存到永远”（2:44）。上帝肯定会把敌人都清除掉，有谁能对抗上帝的大能呢？

但耶稣说：“你们听啊！有一个撒种的出去撒种”（《马可福音》4:3）。这撒种的比喻里出现了多么不同的一幅画面（4:1-20；《马太福音》13:1-23）。弥赛亚并不作为一个军事征服者而来，而是作为谦卑的农人而来。神的国并不是以不可抗拒的权柄和武力到来，而是借着神国的消息而来。种子落到路旁、落到土浅石头地、落到荆棘里——结不出果

实。换句话说，听者可以拒绝神国的呼召，还很可能看起来安然无事。天上当然不会飞下巨石来消灭反对耶稣的人。神国隐藏在一个卑微的形式下，以表面的软弱行于世间。耶稣在他的事工中通过自己的话语宣布神国的消息——福音，并以自己的行动证明它，在自己的生活中体现它。福音是一粒被赐予的种子，在愿意接受的和相信的人心田里结出神国的果实。后来保罗把福音称作“神的大能”（《罗马书》1:16），然而那大能并不以武力踏平或根除所有反对力量，稗子的比喻向我们描绘了这一情景（《马太福音》13:24-30, 36-43）。耶稣说：“天国好像人撒好种在田里，及至人睡觉的时候，有仇敌来，将稗子撒在麦子里。”麦子和稗子出现在一起，仆人想要根除稗子的时候，农人却禁止这样做，解释说等到收割时他会把好的作物从稗子里分出来。有些人接受了这话语，上帝的大能就带来了神国之果实，但其他人拒绝那消息——并且似乎也不受什么罪。

3. 神国的最后审判留给未来。耶稣的听众期待上帝的审判快速降临到不虔诚的人身上。先知们讲到有一天上帝会带着他的国来到世上，发烈怒审判他的敌人（《以赛亚书》63:1-6）。救赎和烈怒为同一个现实的两面：上帝拯救他的受造界是通过审判那毁掉它的敌人（61:2; 63:4）。但那稗子的比喻（《马太福音》13:24-30, 36-43）向犹太人显示他们期待的审判并不会立即降临。田里的工人想立即根除稗子（13:28），但主人嘱咐他的仆人让麦子和稗子一起生长。在世代的末了审判会真地降临；但在那之前神国的大能和魔鬼的力量必然一起延续。

许多其他的比喻相似地解释着延迟的审判：好的鱼将被从坏鱼中分出来（13:47-50），绵羊从山羊中分出来（25:31-46）。主人把钱托管给他的仆人，主人将会回来算账（25:14-30）。五童女为她们的灯预备油等待新郎的到来（25:1-13）。两个人机智地用他们主人的钱投资，因此受到夸奖；另一个人仅仅把钱埋下，被责备为“又恶又懒的仆人”并被丢在外面黑暗里（25:14-30）。耶稣的真正追随者是那些生活上效仿他的人：他们给饥饿的人吃的，给衣不蔽体的人穿的，给口渴的人喝的，探访囚犯。这些忠诚的追随者会被邀请到父的国里，但另一群人，他们的生活和耶稣自己的生活毫无共同之处，他们最后会被送到永久的

惩罚中去。(25:31-46)。耶稣在他的比喻里讲起神国最终到来的时候，他强调当下的准备和忠诚；人要回应神国的好消息，活出以耶稣为中心的生活，直到最后一天。

4. 为在当前的时代许多人能进入神国，神国的完全启示被延迟。既然神国的到来已经从耶稣身上开始，那么为什么上帝不完成他的工作呢？为什么他延迟了末日审判？为什么要隐藏他的国的荣耀和大能呢？当我们找到这些问题的答案时，我们就能够开始认识到在圣经故事里我们自己的位置和呼召，即在耶稣建立神国的那一天和神国的最后启示之间这段时期里我们的位置和呼召。路加的一个比喻提供了这样一个答案（《路加福音》14:15-24）。一个筵席正在准备好：桌子摆好了，上面放置了食品和饮品，但主人暂停下来，客人们必须还要等候一会儿，筵席的喜庆被暂停——但主人对于延迟有很好的理由，那就是为了失丧之人也能够进来坐在筵席桌旁分享饮食。所有人——特别是贫穷之人、失丧之人、被遗忘之人——都被邀请、被欢迎来到筵席中，这筵席就是上帝的国。“这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到”（《马太福音》24:14）。法利赛人喃喃抱怨耶稣欢迎所有不当之人的时候，耶稣给他们讲了三则寓言：失羊的比喻（《路加福音》15:3-7），失钱的比喻（15:8-10）和浪子的比喻（15:11-32）。浪子（他离开家乡和家人流浪了一段时间）悔悟并回来，那父亲就欢喜快乐地欢迎他。

耶稣讲了许多比喻——至少有40个，我们仅看了一些例子。但是在这为数不多的例子里，耶稣教导的主题已经彰显出来了：那些比喻启示我们神的国真正的样子，完全不同于耶稣的听众的错误理解。

耶稣在加利利之外的旅途

耶稣神国使命的第一部分（许多神迹和他用寓言的教导）发生在迦百农周边的加利利地区。现在，大约两年以后，对他使命的误解和对他持续增长的敌意使得他迁移到更远的地方去。耶稣越来越多地把注意力放在教导自己的门徒上面。在后来的加利利之外的旅途中，发生了两件关键性事件：彼得承认耶稣是弥赛亚，以及耶稣把他的神圣荣耀通过变像的启示给了最亲近的信徒。

耶稣逗留于外邦人的领土

耶稣的神国使命在加利利默默无闻地开始了，但不久他的大能和权柄吸引了大批追随者。由于他的“神国”的运动不符合犹太领袖们的期望，所以他们反对耶稣。希律也把耶稣当成威胁。耶稣在人群中面临两个问题：有些人沉浸在误导的热情里，想把耶稣推举到政治上的救世主的位置，而另一些（这些人数越来越多）大失所望，加入到反对耶稣的队伍中去了。反对和误解的结合使得耶稣前往加利利北部的外邦人地区，在那里继续他的使命。但耶稣越来越多地把注意力转向了教导他最亲近的门徒，给予他们教训和指导以继续他的工作。

马可开始叙述耶稣离开加利利的故事的时候穿插了一个片段，讲耶稣同法利赛人讨论了“洁净的”和“不洁的”食品的问题。特别是自以色列人流放巴比伦结束以来，这些区分构成饮食条例的一部分，这些条例对法利赛人极其宝贵，它们是判断是不是虔诚的犹太人的方法。对于法利赛人而言，隔离就是一切，但耶稣故意反对他们的隔离主义革命计划。法利赛人甚至认为外邦人占据的土地是被污染的，他们教导说，犹太人要做义人，就必须在经过外邦人的领土以后作洁净自己的礼仪（《约翰福音》11:55；参见《路加福音》9:5）。但耶稣却藐视在摩西律法的外围衍生出来的口头传统，并要把这些纯洁律法恢复到它们的真正背景和意义中去。这样，《马可福音》里对什么是“洁净的”和“不洁的”这个讨论就为耶稣去往“不洁的”外邦人土地的故事做好了铺垫。在外邦人的土地上，耶稣将驱除污鬼，医治那些瞎眼、聋、哑的人，给四千人吃饱（《马可福音》7:24至9:27）。

耶稣是谁？

耶稣已经执行他的神国使命有一段时间了，人们关于他有各种各样的看法。关键的问题是：“耶稣是谁？”在几个故事里路加清楚地显示了这个问题。耶稣平息风暴以后，信徒们怀着敬畏和惊奇互相询问：“这是谁？他吩咐风和水，连风和水也听从他了”（《路加福音》8:25）。当希律，也就是那个处死约翰的人，听说了耶稣的医治事工引起的骚动

时，他问：“这是什么人……我竟听见他这样的事呢？”（9:9）。耶稣在凯撒利亚腓立比暂停他的旅行时，问自己的信徒这同样的问题：“人们说我是谁？”他们回答：“有人说是施洗的约翰，有人说是以利亚，又有人说是先知里的一位。”耶稣使这个问题更为个人化：“你们说我是谁？”彼得代表大家说：“你是基督”（《马可福音》8:27-29）。这，即耶稣的身份，是问题的核心。彼得的承认是我们必须认识到的、《福音书》中的转折点。

希腊词语 *christos*——“基督”，是希伯来语 *messiah*——“受膏者”的翻译。³¹ 在《旧约》时代，某些人被抹膏，从而就任某些特殊官职，例如祭司（亚伦）或王（大卫）或先知（以利沙）。抹膏意味着此人是拣选的或上帝安排来完成指定任务的。在新旧约之间的时期，“弥赛亚”或“基督”这个词被预言性地用作某些人的头衔，那些人是上帝指定来恢复他的统治，开创他的国的。这头衔常常带有政治上的或军事上的含义。耶稣接受了彼得的承认：实际上，耶稣就是弥赛亚。但大众对“受膏者”的理解，以及对上帝要他做什么的理解还很不够。因此，耶稣警告门徒不要告诉任何人他是谁（《马可福音》8:30）。人们的期待必须要调整以适应耶稣的现实。所以，尽管多数犹太人期待基督将是上帝的使者，由他来开创上帝的国，但他们对于耶稣不得不忍受被钉十字架的羞辱没有任何概念（参见 8:31）。他们期望的是大卫王室后裔中一位的到来（参见 12:35-37）。但耶稣的身份比这大得多：他是超凡和荣耀的主，上帝的儿子。所以耶稣打破了期待的模式。他是上帝拣选的，被指定来开创上帝的国——但他也是受钉刑的牺牲者，神圣的子。

但是，彼得和那些门徒们却不明白这点，他们的误解在后面的几节经文里显露出来。耶稣清楚地告诉他们自己不久要被钉十字架的时候，彼得开始同他辩论，说他一定弄错了——基督不可能这样可耻地死去（8:32）。耶稣让彼得闭嘴，又严厉斥责他，因为他和其他门徒仍没有领悟真道，不能理解十字架的必要性：耶稣必须死（8:33）。很久之后门徒们才开始认识到彼得所承认的事情之全部意义。只有在经历了耶稣的复活荣耀以后，他们才会明白对于耶稣而言做基督意味着什么。

马可叙述了彼得的承认，“你是基督”，马太在此之上添加了重要

的短语：“永生神的儿子”（《马太福音》16:16）。³²这些话背后还有着浓厚的《旧约》传统。³³所有以色列人，特别是以色列的国王们（作为这民族在上帝面前的代表）被指定为上帝的儿子（《出埃及记》4:22-23）。这头衔暗示与上帝的特殊关系以及遵从上帝而去完成的特殊任务。耶稣时代的犹太人在寻找一位弥赛亚，那弥赛亚应该是真正的“上帝的儿子”，就像《旧约》里的王一样（《撒母耳记下》7:14；《诗篇》2章），³⁴耶稣到来了，作为与上帝有如此一个特殊关系、有着这样神圣任务的人，来开创上帝的统治。然而，尽管这些很重要，但耶稣的身份还远不止这些，他同上帝的亲密关系和他的救世的任务是独一无二、无人可比的。从某种意义上讲，他的“上帝之子”的身份实际上从来没有也绝不可能用于任何除他之外的人。他是等候已久的《旧约》预言里的那个人。因此，尽管耶稣真的处于“上帝的子孙”这长长的历史里，但他从另一种角度来说绝对是独一无二的，是上帝的“独生子”（《约翰福音》3:16）。

《马可福音》后面的经文又提供了一个头衔，这头衔加强了彼得的承认。耶稣开始教导他的信徒说“人子”必须受难、死去、复活。但谁是人子？³⁵那头衔来自《但以理书》（7:13-14），这段经文在耶稣的时代很受欢迎，因为它给以色列人应许了在长长的一段压迫历史之后辉煌的未来。在但以理的异象中，四只野兽（代表四大成功的世界异教帝国）从海中上来。但在这异教统治之间，“王位被安排好”，上帝，即“亘古常在者”，坐上王位，四只野兽被杀。一个“像人子”的人走向那亘古常在者，被带到他的面前。这“人子”被给予权柄、荣耀和大能，万民就敬拜他；他的权柄和国度一直延续到永远。在耶稣的时代，许多犹太人把《但以理书》中“像人子的一个人”的形象看作是一个先知异象，预言以色列的弥赛亚，那弥赛亚满有荣耀、权柄和大能，战胜异教王国，分享上帝的宝座，统治永恒的王国，以此为以色列报仇。耶稣宣称自己就是这“人子”。³⁶

耶稣的身份在一次事件中被确证，事件发生在彼得承认的一周以后。耶稣带着彼得、雅各和约翰到一处高山（可能是凯撒利亚腓立比正东北部的黑门山 Mount Hermon）。在那里当其他人正观看的时候，耶稣

的外貌就改变了（《马可福音》9:2-8；《路加福音》9:28-36）。他的面孔和衣着呈现出非凡的光彩：他的面孔如太阳般闪耀，他的衣着璀璨炫目。有一片刻时间，门徒们看到了人子的，即上帝之子的，那显露出来的荣耀和庄严（参见《彼得后书》1:16-18）。摩西和以利亚（《旧约》人物，在犹太人中享有重大权威，代表律法和先知）显现并站在耶稣身旁。上帝以一朵云的形式亲自显现，对战栗的门徒们说：“这是我的爱子，你们要听他”（《马可福音》9:7）。信徒们再看的时候，就只有耶稣站在那里了。但是，想象不出来比这更好的、对他身份的确证了。在他荣耀的变像中，在上帝对自己儿子的地位（甚至高于摩西和以利亚）的确证中，耶稣作为上帝拣选之人被启示给众门徒（《路加福音》9:35）。门徒们尽管被人们日益增长的敌意所动摇，特别是关于耶稣被钉十字架的奇怪言论，但对于他们，前面的道路是明确的：听从耶稣。

耶稣前往耶路撒冷

耶稣在外邦人领土的简短探访在彼得的承认和耶稣的变像中达到高潮。彼得和其他门徒们仍旧没有完全理解耶稣一定要走向十字架这一点。尽管如此，耶稣还是和他们一起出发，前往耶路撒冷，为了上帝之国和黑暗势力的最终遭遇，这黑暗势力就是那隐藏在犹太人对神国的对抗背后的。³⁷当耶稣继续教导他的门徒时，两个主题突显出来：（1）受难的必要性；（2）做门徒的代价。

十字架之路

耶稣向着耶路撒冷开始他最后的旅行，他教导门徒们他必受难，并要被拒绝、背叛、杀死（《路加福音》9:22、44），但门徒们仍不理解（9:45）。他解释说 he 必须经历另一次“洗礼”，在它完成之前将经受痛苦（12:49）。对希律要杀死他的威胁，耶稣回答说：“你们去告诉那个狐狸说，‘今天、明天我赶鬼治病。第三天我的事就成全了……因为先知在耶路撒冷之外丧命是不能的！’”（13:32-33）。在这次旅行中耶稣讨论了上帝之国的到来，与他即刻面对的事情联系起来：“他必须先受许多苦，又被这世代弃绝……他将要被交给外邦人。他们要戏弄他，凌辱

他，吐唾沫在他脸上，并要鞭打他，杀害他。第三日，他要复活。”（17:25；18:31-33）。门徒们还是不理解。耶稣语言虽通俗但意思是隐藏的，门徒们不晓得他所说的是什么（18:34）。

耶路撒冷将成为上帝之国和邪恶势力的最后决战之地。在以色列的许多人确实期待上帝虔诚的犹太人军队与反对上帝意志的异教外邦人之间有一场高潮军事战斗，但这并不是耶稣正在为之准备的战斗。相反，他要自己承担宇宙间魔鬼的全部力量，以此来耗尽它的能力。对耶稣而言，在这场战斗里他的胜利不是因为杀死对手，而是因为他允许自己被杀死、在十字架上放弃自己的生命。

在十字架的路上做门徒

门徒们仍不理解耶稣爱与受难的使命，像许多他们的同代人一样，他们仍旧想要看见上帝激烈的审判降临到那些拒绝他的王权的人。即使是现在，也就是和耶稣在一起这么久之后，他们仍然不理解。时光短暂，在门徒的强化训练方面有“紧迫的需要”。³⁸门徒们必须真正懂得跟随耶稣的含义，这样他们才能在耶稣被带离他们以后继续耶稣所开启的事业。

关于门徒身份的教导与耶稣最后旅行的主题紧密相关：他把门徒身份描述为一条需要沿着它行进的“道路”，是一次旅行。门徒们的是实实在在地走在通向耶路撒冷的路上，但同时他们正在接受有关门徒身份之路的教导。³⁹不过，这每一条“路”的终点都是为了爱的受难和弃绝。

关于那次旅行的叙述不时地被打断，提醒在耶路撒冷等候耶稣的是什麼？因此那旅行本身有一种受难的黑暗色调。这么说就很难将门徒身份的要求或耶稣要经受的敌意独立于他们当时在通向死亡的旅途中的位置赋予它们的含义去理解，这旅行于是有了教育的层面，因为它促使耶稣的追随者们接纳遭受拒绝和神圣使命之间的纽带关系。⁴⁰

这最后的旅行本身教导了门徒们：跟随耶稣就意味着走十字架的路。

耶稣严厉训斥了犹豫的和半心半意的追随者。做主门徒之路是有代价的：它要求对耶稣、对上帝之国完全的信奉、完全的献身和忠诚（《路加福音》9:57-62）。“若有人要跟从我，就当舍己，天天背起他的十字架来跟从我”（9:23；参见14:27）。决定跟随就要承担意义重大的后果：“凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我丧掉生命的，必救了生命”（9:24）。⁴¹

做主门徒的训练在去往耶路撒冷的路上继续着。追随耶稣意味着参与他的使命（《路加福音》10:1-24）。门徒们被比喻成农场工人，被差去帮耶稣收割庄稼。他们的使命，像耶稣自己的一样，就是以他们的话语和行动与黑暗力量交战：“要医治那病人……对他们说，‘神的国临近你们了’”（10:8）。他的门徒们也必须用他们的全部来爱上帝，爱邻舍如同自己（10:25-37）。在以色列境内，对妥协的犹太人、撒玛利亚人和外邦人有广泛的憎恶，在这个背景下，耶稣讲了一个从耶路撒冷下耶利哥（犹太）人的故事，那人被殴打、抢劫、丢在路上等死。犹太人的领袖们——在故事中以一个祭司和一个利未人为代表——没有在那人的急难中帮助他，但是可恨的撒玛利亚人却动了慈心，照顾他。那“为义的”的犹太人因此发现了“不虔诚的”撒玛利亚人是他的邻居，是上帝要他去爱的人。耶稣讲这个故事是为了回答一位律法师的问题，“在将要到来的时代我必须做什么才能有自己的一份？”答案便是：“跟随耶稣来寻找一种新的同时也是彻底变革性的遵守摩西律法的方式，造物主上帝爱他与以色列的盟约，并且发现那些被拣选民族边界之外的人乃是邻舍。”⁴²

耶稣在耶路撒冷总结他的国之使命

最终耶稣到达了耶路撒冷，在那里他最后的日子，他忙于应对犹太领袖日益增长的敌意，忙于关于审判的教导。在这里，耶稣施行了三次惊人的行动，以此来象征性地描绘将要到来的神国的本质，就像《旧约》里的先知们那样，那些先知以非凡的象征性行动来戏剧性地传递上

帝的信息。耶利米打碎瓦器（《耶利米书》19:1-15），以显示上帝会打碎以色列民族；以赛亚赤身行走在耶路撒冷（《以赛亚书》20:1-4），以此来说明即将到来的亚述对埃及和古实的羞辱。相似地，耶稣的最后行动也是预言性的，它描绘了即将到来的事。但是，他的行动含义更多，因为他不止是一位先知：他还以弥赛亚的身份行动。

耶稣骑驴进入耶路撒冷

用嘹亮的号角庆祝一位王进入一座城是那时众所周知的传统。⁴³ 耶稣骑驴进入耶路撒冷这事比其他任何话语都更响亮地说道：“上帝回到耶路撒冷，做王统治以色列人和万民，耶稣登上大卫的王座。”这个事件可以在所有的《福音书》里找到（《马太福音》21:1-11；《马可福音》11:1-11；《路加福音》19:28-40；《约翰福音》12:12-19），人们总根据《撒迦利亚书》9:1-13 来解释这件事，这些章节有助于我们理解这事件的含义，《撒迦利亚书》描绘以色列人的王在军事胜利后回到耶路撒冷。我们已经看到，犹大马加比骑入耶路撒冷（大约在耶稣那个时代之前一个半世纪，紧接着他对抗塞琉基军队的胜利），受到欢乐的呼喊赞扬。一到达那里，耶稣在耶路撒冷的第一个行动就是把圣殿因希腊国王安提阿古四世伊必芬尼而遭受到的玷污清除掉。然而，以色列人期待的世界级王国并没有随着犹大马加比而形成，所以犹太人就在等候另一个王来建立应许给大卫和先知们的世界帝国，那个王会追随犹大马加比脚步，真正地实现撒迦利亚的预言。并且其他的“王”的确已经来过，效仿犹大的作法，登上以色列的王座，但这些人中没有一个人把上帝的国带来。

针对这个背景环境，耶稣对拥有大卫王权的宣称就再清楚不过了。他上演了这同样的骑进耶路撒冷的一幕，作为以赛亚而到来，登上以色列的王座，要把犹大马加比没能带来的国带来。耶路撒冷的人群理解这个行动的意义，他们用呼喊、欢迎和赞扬（出自《诗篇》118章）来迎接耶稣的到来：“奉耶和華名来的是应当称颂的。”“那将要来的我祖大卫之国是应当称颂的！”（《马可福音》11:9；《路加福音》19:38）。然而人群和门徒们（《约翰福音》12:16）都没有理解耶稣是哪一种王。

马太的写作针对那期待一位军事上的弥赛亚的犹太人，他在叙述里强调耶稣是作为柔和谦卑的王而到来。他引用撒迦利亚的话：“看哪，你的王来到你这里，是温柔的，又骑着驴”（《马太福音》21:5）。因为耶稣在和平中来，所以为他的进入选择的动物是一种卑微的载重动物，而不是一种适合军事征服的皇家战马。耶路撒冷的人“不认识……上帝的到来”（《路加福音》19:44），因为他们误解了耶稣王权的本质，那是“谦卑和侍奉的而不是政治征服的王权”。⁴⁴几天之内，那同一人群会要求把耶稣钉在十字架上。

耶稣施行对圣殿的审判

耶稣在耶路撒冷的第二个弥赛亚式行动中，施行了对圣殿的审判（《马可福音》11:12-17）。⁴⁵由于在古代近东的宗教和政治之间总存有一种紧密的联系，所以得胜的王进入之后常常伴随着某种在圣殿里的行动。⁴⁶在《福音书》的故事里，耶路撒冷圣殿是犹太教独一无二的最重要的象征，是上帝在他的子民中居住的地方，在那里，献祭制度叫不忠诚的以色列人得以弥补因犯罪而对盟约关系的违背。除此之外，圣殿承载了宗教的、政治的、经济的和社会的意义；最重要的是，它处于犹太人对即将到来的神国的希望之核心位置。就像犹大马加比曾经清除过圣殿一样，以色列人相信上帝有一天会回到这里来建立他的王权，他要从这里统治他的世界王国（《玛拉基书》3:1）。上帝回到他的圣殿的时候，将带着严厉的审判到来（3:3、5）。根据犹太人的期待，这审判将指向异教外邦人，指向那些犹太人里面同异教徒实践相妥协的人。上帝将“摧毁那些不义的统治者”，并且“把那些践踏毁坏耶路撒冷的外邦人从耶路撒冷清除出去……用铁棍打碎所有他们的东西；用他口中的话语消灭所有行不义的国家”（《所罗门诗篇》17:21、24）。⁴⁷

耶路撒冷的人群等待着耶稣来实现他们的期待，但耶稣在哭泣，因为以色列人误解了上帝的到来，这到来实际上意味着审判——并不是对外邦人的审判，而是对不结果实的以色列人的审判（《路加福音》19:41-44）。耶稣在他的事工中始终警告说对不忠于上帝的民族，上帝要施行审判；现在耶稣在耶路撒冷的这段时间，他的教导日益强调这个主题

(《马太福音》21:28至25:46;《马可福音》12-13章)。⁴⁸当耶稣带着对圣殿的审判到来的时候,他象征性地实施了所有他警告过的事情。

圣殿行动由耶稣对不结果实的无花果树的诅咒(《马可福音》11:12-14、20-21)为参照,这是一次弥赛亚式的和预言性的行动,象征着对一个不结果实的民族的审判。就在那个民族的象征性中心的地方,耶稣驱赶了那些售卖献祭动物的人,推翻了兑换银钱之人的桌子。耶稣暂停了圣殿的运作,这可能预示圣殿的最终灭亡。

耶稣的话语解释了他的行动:圣殿是要做万国祷告的殿(《马可福音》11:17),圣殿供万民来承认以色列人的上帝的权威(《以赛亚书》56:7-8)。上帝拣选了以色列人居住在万民中间,这样万民都可以进入与上帝的盟约中。但是,耶稣所进入的这个殿现在却行使着完全不同的职能,它支持隔离主义者的事业,把以色列人和他们的邻人割裂开。此外,这圣殿鼓励的是一种暴力和毁灭的精神:它已经成为“作乱者的窝”(《马可福音》11:17;作者的翻译)。⁴⁹以色列民族把它的选民身份变成了隔离主义者的特权,他们没有遵守它成为世界之光的呼召。所以对这圣殿的审判一定要发生,这样一个新“圣殿”,也就是耶稣在上帝更新的子民中复活的生命(参见《约翰福音》2:21),就可以成为上帝想要的万民之光了。⁵⁰

当我们在这个背景下看耶稣清洁圣殿的时候,那些犹太领袖为什么开始想法杀死耶稣的原因就清楚了。耶稣不止是在挑战他们宝贵的期待和热望,宣布他们最珍视的符号的毁灭,而且耶稣竟然还以主、他们的上帝之名做这些事!耶稣就如同自己是上帝特选的弥赛亚一样在行动,尽管法利赛人、撒都该人和其他争夺以色列领导权的人在其他事上完全对立,但他们都认为耶稣因他对上帝之国到来的宣告威胁到了他们的全部生活方式。所以,这个人必须离去!

耶稣将自己的死象征化

耶稣进入耶路撒冷并清洁了圣殿之后,把那一周剩下的时间大部分花在了同犹太领袖激烈的辩论上。由于逾越节在那一周,耶稣就聚集起他的门徒们一起吃逾越节筵席,庆祝逾越节。(《马太福音》26:17-30;

《马可福音》14:12-26；《路加福音》22:7-23)。耶稣在耶路撒冷所实施的三个象征性行动里，逾越节晚筵是最后的也是最重要的一个：在这筵席里他将自己的神国使命的高潮事件戏剧化地表现出来。⁵¹

逾越节之夜，耶稣吩咐他的门徒去准备逾越节筵席。⁵²这种仪式性的筵席是作为一种庆祝活动开始的，它庆祝的是以色列人在摩西时代被从埃及救赎出来（《出埃及记》12章）。然而对于一世纪犹太人而言，它也象征着即将到来的“新的出埃及”，借着它上帝的国会到来。回顾着上帝对埃及人曾经的胜利，一世纪的犹太人上演这筵席，就是希望不久之后上帝就会在他们自己的时代做类似的事情。上帝那时已经把自己的子民从埃及的束缚中解救出来了：上帝现在肯定会把他们从罗马压迫者的手中解救出来。上帝将要到来的国、一个新的盟约、罪的赦免、他们从流放中返回——所有这些词语都表达了以色列人对上帝在他们民族历史中的高潮时刻将做之事的盼望。《福音书》里介绍的这个逾越节筵席就盼望着那一时刻，但是，耶稣用了这筵席并赋予了它新的意义。在耶稣的行动和话语里他说他们渴望已久的国正在突然出现在他们身边，耶稣自己的死将成为以色列故事的高潮时刻：“那筵席以耶稣使用饼和酒的行动为中心，既讲述了逾越节故事，也讲述了耶稣自己的故事，并把这两个故事交织成了一个故事。”⁵³

在逾越节的传统里，一家之主会解释出埃及的事件和这些事件对当下的意义。耶稣于是用简单而惊人的话语来解释饼和酒的新意义。他拿起饼来，说，“这是我的身体”（《马可福音》14:22）。耶稣快要死了，那死将意味着他的子民的生。就像逾越节之饼永远让人想起以色列从埃及被救赎一样，耶稣的死也将成为以色列人最终被救赎的方法。那杯也显现出新的含义：“这是我立约的血”（14:24）。在他的死中，耶稣将带来新的盟约，带来对罪的赦免，还有以色列人渴望的上帝的国。过去摩西将血撒在以色列百姓身上，用这些话来确认西奈之约：“这是立约的血”（《出埃及记》24:8）。摩西以后一千年，撒迦利亚预言借一场弥赛亚式的胜利上帝会把以色列人从流放中解救出来，更新他同这个民族所立之约：“锡安哪，我因与你立约的血，将你中间被掳而囚的人，从无水的坑中释放出来”（《撒迦利亚书》9:11）。借助“立约的血”流放

将会结束，上帝的国将会到来。耶稣把这“立约的血”等同于他自己的血，这血不久就会流在十字架上。上帝的国要通过耶稣的死才会到来。

耶稣被捕和审讯

自从在加利利耶稣早期的事工引起敌人的注意，他们就一直在谋划除灭他（《马可福音》3:6）。耶稣在圣殿里蛮横的行为使他们的敌意达到了顶点，于是他们碰面商议逮捕耶稣并杀害他的计划（14:2）。耶稣的一个门徒，加略人犹大意想不到地出现了（这让他们非常高兴），提出要帮助他们：他将告诉他们耶稣在某个时刻的地点，那时他们就能悄悄地逮捕耶稣，不用害怕大众。公会（Sanhedrin，位于耶路撒冷的犹太人执政会议）于是派出一大群人执行逮捕（14:10-11、43）。⁵⁴

同时，逾越节晚餐之后，耶稣和他的门徒们去了一个叫客西马尼的地方。耶稣已经知道为了神国的最后一战快要来了，也知道这对于他个人而言意味着什么，于是耶稣向父祷告：“求你将这杯撤去；然而，不要从我的意思，只要从你的意思”（14:36）。祷告完成后，他把困顿的门徒们叫醒，来面对一群愤怒的（犹大带领的）犹太领袖，还有一群圣殿差役和罗马士兵（见《约翰福音》18:3）。犹大用一个吻问候了耶稣，这样就在黑暗中确认了他。耶稣的一位追随者快速拔出刀——他们仍旧不理解耶稣的国将要在和平而不是暴力中到来（《马可福音》14:47）。耶稣被逮捕了，除了一人外，其他人都离开了他，各自逃命去了（14:50-52）。但是彼得与押犯人的士兵们保持一段距离尾随他们，要去看看会发生什么事。

天已经很晚了。众犹太领袖对犯人作了简短的审问，从亚那（前任大祭司）开始，他问了一些问题，试图让耶稣说出有罪的事情。亚那失败了，他就派人把耶稣送到该亚法（在任的大祭司）那里，该亚法允许一群犹太领袖审问犯人。一群假见证者来到该亚法面前，指控耶稣的种种罪行，但他们的陈述各不相合（参见《申命记》17:6；19:15）。大祭司被激怒了，他亲自作最后的询问，“你是那当称颂者的儿子基督不是？”耶稣说：“我是”（《马可福音》14:61-62）。法庭迅速认可这是

僭妄，应受死罪（14:63-64）。这午夜的审问被旁观者嘲讽的议论所点缀着，不时地，差役们被鼓动去打他们的犯人（14:65；《路加福音》22:63-65）。天将破晓，公会召开正式会议，僭妄的指控被确认（《路加福音》22:66-71）。在那审问的过程中，彼得三次被问到他和耶稣的关系，但他三次都不认耶稣。

由于犹太人没有权力处死任何人（《约翰福音》18:31），耶稣就被带到彼拉多（罗马人委派的行政长官）那里定刑。犹太公会的那些人很清楚按照罗马法律僭妄并不是杀头的罪，所以他们就控告耶稣叛国和煽动叛乱，宣称他通过反对向凯撒纳税、称自己是王，来颠覆以色列（《路加福音》23:2）。彼拉多被最后一条指控激起了好奇，就问耶稣：“你是犹太人的王吗？”（《路加福音》23:3）。彼拉多和耶稣在一起的时间，他自始至终都犹豫不决：犹太领袖对耶稣的“指控”是不能让人信服的，但彼拉多自己作为巴勒斯坦的统治者，他的地位已经很脆弱了。出于政治原因，他不能承受激怒犹太人会产生结果。尽管他找不到定这个人死刑的法律基础，但他明白犹太人不能忍受耶稣被释放。彼拉多试图逃避这个问题，首先是通过把耶稣送到希律那里去，然后通过为犹太人提供一名犹太犯人的大赦。他说他要么释放耶稣，要么释放另一个监禁等候死刑的人，一个叫巴拉巴的作乱者。但众人却大喊，“钉他十字架！”这使得彼拉多同他们说理的尝试受挫。彼拉多接着吩咐属下鞭打耶稣作为他的刑罚，希望这会让犹太人满足，他就可以释放耶稣。于是，罗马士兵嘲讽并残酷鞭打耶稣，用拳头和鞭子不停地打，但不起作用，犹太人反复喊着：“钉他十字架！钉他十字架！”最终，彼拉多不情愿地同意了。耶稣被判死刑，被带走去钉在一个罗马十字架上，悬在那里直到他死。

耶稣在他的死中获得了上帝之国的胜利

在这残酷的事件里我们看见上帝最强大的行动。圣经讲述了上帝在人类历史中恢复他的受造界的伟大作为。《诗篇》作者们一次又一次呼召上帝的子民为这些事而赞美上帝：“全地都当向神欢呼！歌颂他名的

荣耀，用赞美的言语将他的荣耀发明。当对神说，‘你的作为何等可畏！’”（《诗篇》66:1-2）但当我们跟随上帝在历史中工作的故事，到达耶稣基督的死亡和复活这部分的时候，我们就会看见上帝全部救赎工作里面最令人惊叹的部分。上帝在十字架上给人类的罪和背叛以致命的打击，完成了对他的世界的拯救。但是，钉十字架似乎不像是上帝的一次胜利，特别是当我们在一世纪罗马文化的背景下看这件事的时候，这尤其不像是一次胜利。

耶稣死在十字架上

罗马人常强迫被定罪的犯人搬自己十字架上沉重的横木到自己要受刑的地方。但耶稣的不眠之夜，那些无情的嘲讽，尤其是那些残忍的拳打已经给他很大的折磨。他背负着横木的重量跌跌撞撞地走着，古利奈人西门被从人群中拖出来，并且被强迫搬横木。那令人恐怖的游行一直继续到各各他，所谓的“髑髅地”，在那里有人要给耶稣止痛药（拿没药调和的酒），但耶稣拒绝了。上午九点，耶稣被剥光衣服钉在十字架上，手腕和脚被钉穿，两侧各有一人（两名作乱者，他们也被带到这里处死）被钉十字架。士兵把钉子钉进耶稣的肉里，耶稣说：“父啊，赦免他们！因为他们所做的，他们不晓得”（《路加福音》23:34）。

他的衣服被士兵们分了，他们还在一片木头上写了个嘲讽式的控告，固定在耶稣头部上方：“这是耶稣，犹太人的王。”对于罗马人而言，自称“王”是叛国，是对凯撒的统治权的挑战；对于犹太人而言，这是僭妄；对于透过复活来回顾这钉刑的人而言，这“控告”很具有讽刺意味地正说中了明摆着的事实！

追捕耶稣并合谋将他处死的犹太人领袖们此刻正嘲笑和侮辱他：“他救了别人，不能救自己。以色列的王基督，现在可以从十字架上下来，叫我们看见，就信了！”（《马可福音》15:31-32 改述）。犯人中的一个（在耶稣旁边）在自己的十字架上也参与了这嘲笑，但另一侧那个罪犯责备他：“我们是应该的，因为我们所受的与我们所做的相称，但这个人没有做过一件不好的事。”他接着转向耶稣说：“你的国降临的时候，求你纪念我！”（《路加福音》23:40-42）。耶稣认可了他的信

仰：实际上，这个人将会承受上帝的国。

在午正和之后的三个小时，黑暗笼罩了整片大地。耶稣在极度痛苦中大声喊着说：“我的神！我的神！为什么离开我？”（《马可福音》15:34）那耶稣总是称“父”的，这时却已经置他于不顾，因为这一刻耶稣承受了整个世界的罪。耶稣因此不再称他为“父”而仅仅是“我的神”。接着耶稣的生命在一声大喊中停止了：“父啊！我将我的灵魂交在你手里”（《路加福音》23:46）。耶稣最终成就了上帝的旨意，他的工作完成了；他可以再次使自己受到慈爱的父的关照了。

一个罗马百夫长站在旁边以确保这些钉刑完成，不受犹太人群的干扰。他看见耶稣垂死的样子，又听见他的话语，这个刚强的职业军人，在被占领的巴勒斯坦地区军队里掌管一百人队伍的长官，顿时大喊：“这人真是神的儿子！”（《马可福音》15:39）。同一时刻，在背后的城市里，奇怪的事情发生了，就是在离各各他很远的地方，在耶路撒冷圣殿本身的深处。在那里，圣殿的幔子从上到下裂为两半，但不是借人之手。那幔子是用来把万圣之圣的上帝同外室分割开，遮住上帝显现的地方，不让众人看见（《马可福音》15:38）。耶稣的死为通往上帝的显现开辟了道路（参见《希伯来书》4:16）。

罗马帝国的钉刑

“他们带耶稣到了各各他……于是将他钉在十字架上”（《马可福音》15:22-24）。对我们这些生活在两千年之后的人来说，要理解在一世纪的旁观者眼中，钉刑这个概念有多么恐怖和可憎是困难的：“一种完全令人不适的事情，在这词原本的含义里是‘令人憎恶的’。”⁵⁵那些享受着罗马公民特权的人按法律是不可处以钉刑的。在罗马人的审判中，这种折磨和死亡的方法只留给奴隶和外国人，留给最恶的犯人。那种肉体上的痛苦很可怕，并且被尽可能地延长了——持续若干小时，甚至几天。⁵⁶在这个过程中受刑者完全丧失了人格尊严，⁵⁷他们赤身露体被悬挂在公众视线之前，经受过路人的嘲笑和讥讽。特别对于罗马公民而言，同时也对于屈从于罗马帝国的民族而言，十字架是羞辱和痛苦的有力象征。

然而早期教会却大胆地指出说对他们的领袖处以钉刑这事件其实是上帝的伟大行动。这是多么十足的愚蠢！⁵⁸不奇怪教会被它的对手嘲笑。一幅来自早期罗马帝国的、刻在墙上的画（墙画 *graffito*）画的是一个驴头人身的东西被钉在十字架上，一个人在敬拜它。下面潦草地写着嘲讽的题目：“亚历萨美诺（Alexamenos）敬拜神。”显然，某个奴隶或孩子用这幅早期的卡通画在拿另一个人寻开心。多么愚蠢，多么荒谬，敬拜一个被钉十字架的神！宣称耶稣的死是上帝的伟大行动，这看起来，在1世纪罗马世界的每个角落里也一定是愚蠢透顶。

这种观点不只罗马人有，受钉刑而死所带来的纯粹的恐惧和人格尊严的丧失也使得犹太人不可能将此接受为启示上帝之手的事件。《旧约》的预言里难道没有说过弥赛亚会带着荣耀和胜利到来吗？他一定是个了不起的强大统治者，把正义施于一个新的世界帝国，他的国要从地球的一端延伸到另一端。如《犹太百科全书》（*Jewish Encyclopedia*）所说：“犹太人所认识的弥赛亚没有能承受这种死亡的；因为‘凡挂在木头上都是被诅咒的’”（《申命记》21:23；在《加拉太书》3:13中被引用）。此外，十字架是所有那些反叛罗马帝国的人——包括许多假先知——结束生命的地方。对于犹太人，“被钉的弥赛亚”是种矛盾修辞，作为上帝强大行动的十字架曾经是（并且依然是）令他们跌倒的障碍（《哥林多前书》1:23）。

《新约》里的钉刑

《新约》将钉刑从正面地解释为上帝最伟大的行动，这在古代文学里是独一无二的。保罗宣称“十字架的道理，在那灭亡的人为愚拙；在我们得救的人却为神的大能”（《哥林多前书》1:18）。但他和其他《新约》作者们完全意识到他们对这件事的观点会招来嘲笑。对于罗马人，十字架是十足的愚蠢：十字架仅仅是罗马人按惯例给罗马帝国的敌人的最重的惩罚而已。这些人被羞辱、挫败、折磨，超出人类的忍受范围，他们的软弱被暴露——然后死去。在此之外，十字架乃残酷行为之中的一种。

但是早期教会做出了大胆而离奇的宣称，说十字架是上帝在全部人

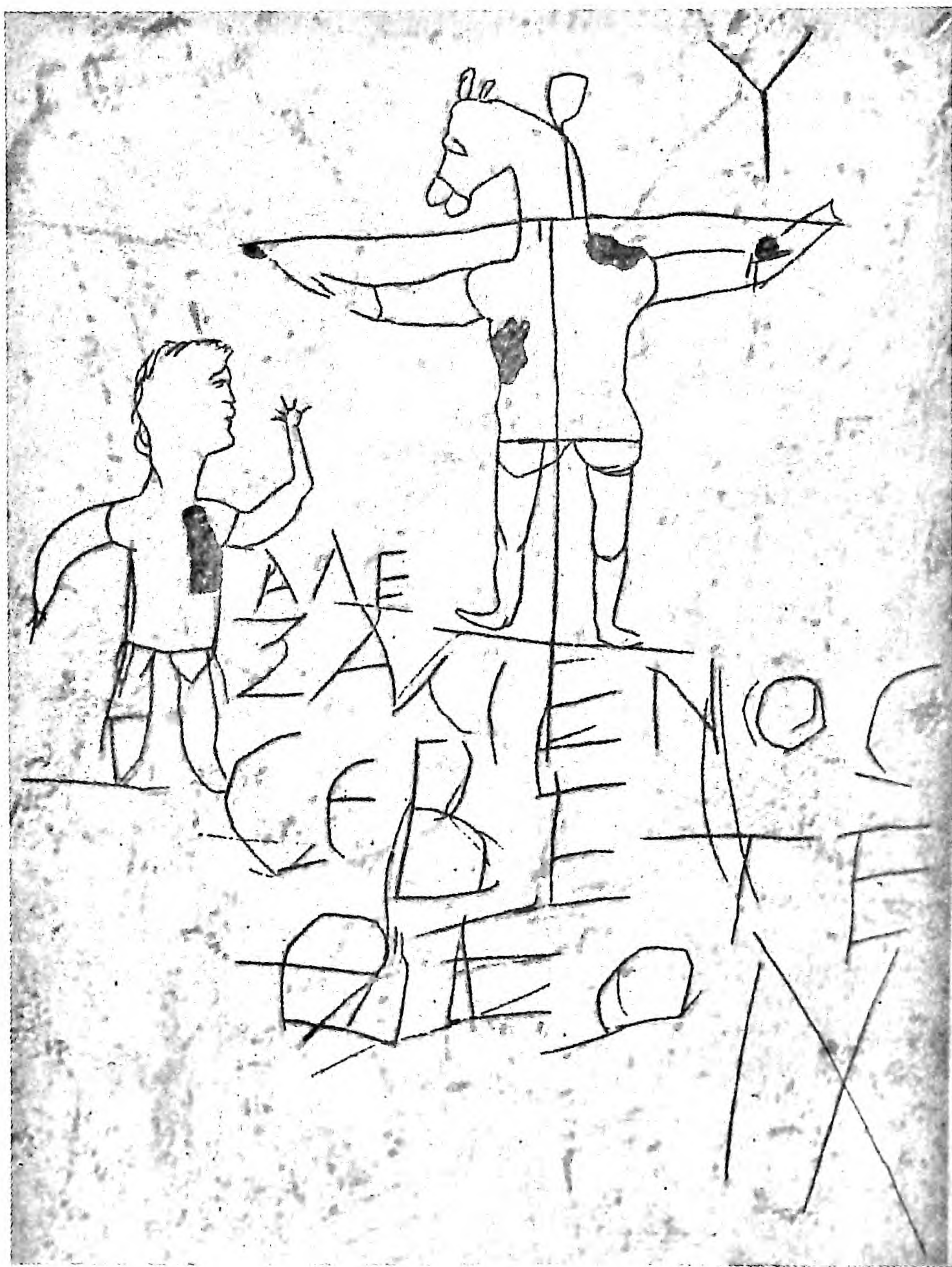


图 20 十字架上的驴人

类历史中的核心行动！这一大胆行为是一个完全不同的视角产生的结果，因为教会是透过复活来看十字架的。

是耶稣从死中的复活证实了他的宣称——他是上帝的受膏弥赛亚，

当我们开始透过复活来看十字架的时候，起初显现出的愚蠢的确是上帝的智慧。看上去的软弱的确是上帝的大能，平定人类叛乱和魔鬼罪恶的上帝之大能。看上去是羞辱的，其实是上帝之荣耀的显露。上帝无私的爱、仁慈、信实、恩典、公义和正直在这事件里被启示出来，他乃是借着这事件来完成对自己的受造界的拯救。在这个世界上看来是耶稣的失败，早期教会却宣称为他卓越的胜利，他战胜了所有那些与上帝美好创造作对的敌人。这表面上是毫无意义的暴力和残忍行为实际上启示了上帝最完全的目的，即他对罪的审判，并他更新受造界的大能和意志。从一方面来看，十字架是愚蠢、软弱、羞辱、挫败、荒谬的标志，从另一方面看，那些了解耶稣又从死中复活的人认为，十字架上全是上帝的智慧、大能、荣耀、得胜和意图。

借着十字架，耶稣成就他对整个历史的目的——拯救受造界。我们往往把十字架的意义仅归结为“耶稣为我而死”这个事实。信徒们的确分享他的死带来的成就，也因此我们可以带着喜乐和自信说这话。然而上帝的目的远不止对个人的拯救，在耶稣的死中，上帝以行动实现了对整个受造界的拯救：耶稣为世界而死。

在《福音书》作者选择的叙事方法里，还有在书信中使用来解释十字架的比喻里，都清楚地体现了十字架是上帝用来实现拯救的手段的这一想法。⁵⁹所有四位《福音书》作者都给了它巨大的空间，将它作为耶稣事工的顶峰（《马太福音》20:28；《马可福音》10:45；《路加福音》24:25-27；《约翰福音》12:23-28）。然而每个人都按自己的方式讲故事，每个人都有适合自己听众的重点。⁶⁰马可把十字架表现为一种手段，耶稣借着它把救赎提供给一个新的、门徒们愿意做出牺牲地追随他的社群。马太（写给犹太人）把耶稣受死的故事叙述为上帝的弥赛亚被上帝自己的子民拒绝——但钉刑证明了耶稣的王室地位，并为万民开启了新秩序。路加讲十字架的故事的时候想着的是两个主题：（1）作为一名先知，耶稣对公义的追求招来了魔鬼的反对和那个民族的拒绝；（2）钉刑必须发生，因为它是世界历史的核心事件。约翰“依照耶稣所获荣耀来解释十字架，从而战胜了十字架的耻辱”。耶稣被悬在十字架上死去，但正是通过那个行为，他被高举，因他的爱而得荣耀。⁶¹

在《新约》里，给年轻教会的书信用了许多比喻来解释耶稣之死的普世意义。这里我们简短地提三个：第一个是胜利的比喻，约翰·德莱维尔（John Driver）称之为“从冲突到胜利再到解放的主题。”⁶²钉刑是上帝与撒旦之间伟大的属灵战斗的标志。耶稣赢得了战斗，把那些他为之奋斗的人从撒旦的奴役中解放了出来。第二个是祭品的形象，源自《旧约》的做法，即洁净的动物被杀死以代替有罪之人，⁶³之后，罪人被恢复到与上帝的盟约交流中，因为那个动物带走了他们的罪。现在，耶稣就是那上帝的羔羊，他带走了世人的罪孽（《约翰福音》1:29）。最后的比喻把耶稣描绘成代表人物，一个代表整个民族而行动的人。当耶稣为万民死去时，他同撒旦、罪和死亡搏斗，并且征服了它们。耶稣为整个世界而死，承载了上帝对已经因罪而堕落和污染的受造界的审判。就当我们与基督一同战胜罪的时候，我们也就分享了对罪的得胜。（《罗马书》6:1-11）。

十字架代表了上帝之国的高潮性的胜利。上帝的统治被人类的反叛干扰，也被所有随着反叛而来的一切所干扰，即：魔鬼的力量、疾病、苦难、痛苦和死亡——各样的罪恶。因此，所有对上帝统治的反对，其根源都是人类的反叛，而那只能在十字架上被消灭。

耶稣在他的复活中开创上帝之国

耶稣从死中复活

有一个无神论者曾经向人数众多的群众演讲，他嘲笑基督教信仰，说它全都是虚构而已。那个无神论者在对基督教的嘲讽中非常雄辩和有摧毁力。当他结束的时候，一位东正教牧师提问说可不可以仅仅说两个词以作回答（他的两个俄语词翻译成英语为三个词）。这个牧师大喊，“基督复活了！”人群用那自童年时代就伴随他们的回答大喊着来回应：“他真的复活了！”对于一个如此被邪恶扭曲、被罪恶奴役的世界，还能有什么其他的消息呢？基督复活了。在耶稣基督的复活里，一个新世界到来了。罪恶的夜晚结束了，上帝的光要把整个世界再次充满。复活处于基督教信仰的核心位置。

耶稣死后，彼拉多允许亚利马太的约瑟和尼哥底母把尸体从十字架上取下，预备安葬，并把他放在一个墓穴里。有些曾经是耶稣追随者的女人观看到了耶稣被葬的地方（《马可福音》15:42-47；《约翰福音》19:38-42）。耶稣受钉刑自然使得他的门徒们困惑和沮丧，所有他们希望的事情似乎都落空了。他们中的一个，当从耶路撒冷步行来到以马忤斯时，这样说道：“我们素来所盼望要赎以色列民的，就是他”（《路加福音》24:21）。“素来所盼望”是过去的时态，未来不确定。现在领袖死了，事业也丢失了，门徒必须得决定下一步做什么，而他们极其害怕。但所有这些不久就开始改变，随着空墓的发现、天使宣告他的复活、复活的主的显现和那些真地见到耶稣复活的人的见证——随着这些事情的发生，在他的追随者中，耶稣是真地从死中复活了这一信念在增长。

那些观看了耶稣葬礼的女人是第一批来到墓地的人，来给他的身体抹膏，但她们不知道自己如何能搬开入口处的重石。当她们到达的时候，她们发现石头已经从坟墓滚开了，有天使在那里！那些女人自然很害怕，但其中一位天使叫她们镇定下来，然后启示说耶稣的身体已经不在墓里了：他活了，从死中复活了。天使提醒她们耶稣自己说过的话：“人子必须被交在罪人手里，钉在十字架上，第三日复活”（《路加福音》24:7-8）。然后天使指示那些女人去告诉其他门徒，说耶稣将会在加利利与他们相见，正如他所应许的那样（《马可福音》16:1-8；《路加福音》24:1-8）。

尽管欢喜，但那些女人仍旧颤抖且困惑。她们回到城里，最初谁也没有告诉，后来她们告诉其他门徒的时候，她们的故事似乎像胡言乱语。不过，彼得和约翰还是去了那坟墓并且证实了那些女人所说的：那坟墓的确空了（《路加福音》24:9-12；《约翰福音》20:1-8）。两位门徒离开坟墓，想着究竟发生了什么事。（他们甚至可能认为这不过意味着耶稣的追随者们会有更多的麻烦。）《约翰福音》告诉我们，在故事的这一时刻，门徒们仍旧不明白圣经的意思，那就是耶稣必要从死里复活（《约翰福音》20:9）。对于任何一个犹太人，一个人在历史中间时期复活，这想法是不可思议的。因此，当耶稣告诉他们他将从死里复活时，

他们就彼此讨论“从死里复活”可能有的意思（《马可福音》9:10）。

耶稣的显现使他们完全接受了真道。我们在《福音书》记录里看到的并不是天真、轻信并热切想要相信耶稣活了的门徒；相反，我们看到的是高度怀疑的门徒，他们只是逐渐确信那真道——通过耶稣向他们的显现。耶稣向马利亚和其他女人显现（《约翰福音》20:11-18），向两位走在前往以马忤斯路上的门徒显现（《路加福音》24:13-35），向门徒的小聚显现（好几次的显现：《路加福音》24:36-48；《约翰福音》20:19-25、26-29；《哥林多前书》15:5），向他信徒的更大的聚会显现（《哥林多前书》15:6）。通过这些方法，门徒们开始接受这个事实：耶稣真地活着，从死里复活。但这一切对他们意味着什么呢？

犹太思想中的复活

耶稣的信徒们如何理解复活呢？⁶⁴这个我们译成“复活”的词，首先在犹太文学里用来作比喻，描述以色列人从流放中归来之后的更新（《以西结书》37:1-14；《以赛亚书》26:19）。在《旧约》的最后（《但以理书》12:2）和整个新旧约之间的时期，“复活”这词语被按照字面意思用来描述肉体生命实际上从死亡里复活。犹太人相信这会在末日发生，不是作为发生在个体身上的事件，而是作为上帝子民的所有人将在一个新的受造界里完全恢复生命。从那时起“复活”成为了犹太思想里的一幅生动的画面，暗示末日的到来和宇宙的更新，神的子民将通过他们自己肉体生命的恢复来参与这普世的更新。人类肉体的复活仅仅是那普世更新中的一个元素，但“复活”一词还被用来指这全部：

“复活”在关注相关个体之新体现的同时，保留了它通过以色列的盟约上帝来恢复她自己这层原意。就其本身而言，“复活”不仅仅是一个虔诚的、对死去的人们新生的盼望，它把与流放返回本身相关的事情都包括在内：罪的赦免、作为盟约上帝之真正人类的以色列民族的重建，还有整个受造界的更新……因此相信复活的犹太人把它当成更新整个受造秩序的更大信仰的一部分。⁶⁵

因此，肉体复活的思想是与犹太人的这一观念精妙地交织在一起的，即受造界作为整体的更新和上帝之国的到来。

耶稣的复活：将要到来的时代之开始

所有《福音书》都提供了见证人的叙述，那些人在耶稣肉体从死里复活之后见过活着的耶稣。但如果这种事情——死人从自己的坟墓里回来——在历史终结之前是不应该出现的，那么到底发生了什么呢（参见《马可福音》9:10、32）？耶稣的早期追随者们绞尽脑汁去理解这个新现实（像钉刑一样），试图“照圣经所说”解释它（《哥林多前书》15:4）。从他们在《使徒行传》里的布道里，在四部《福音书》的叙述里，还有在《新约》的书信里，我们可以找到他们有关于此的结论。⁶⁶早期教会欢喜地宣称耶稣的复活是好消息，是一件有着普世意义的大事，是上帝更新受造界的开始。

耶稣在《约翰福音》11章里的话可以帮助我们开始理解复活。耶稣对马大说拉撒路会复活，马大说：“我知道在末日复活的时候，他必复活。”耶稣说：“复活在我，生命也在我；信我的人，虽然死了，也必复活。”（《约翰福音》11:23-25）耶稣的复活有超出恢复他自己生命的含义，在耶稣的死亡和复活里，他代表着我们所有人和整个受造界的利益。他就是那复活：在垂死之时他自己承担了整个世界的审判；在从死里复活之时，他开创了整个受造界的更新，包括男人和女人体的肉体。因此，信耶稣的人将活着，分享他的复活。

耶稣从墓中归来是新时代的黎明：上帝的子民和整个受造界将分享他复活的生命。《新约》里的三个比喻描绘了在耶稣代表性的复活同我们自己的复活之间存在着的紧密联系。首先，基督是从死里首先复生的（《歌罗西书》1:18；《启示录》1:15）。他的兄弟姐妹们（像你我这样的信徒）会在耶稣的新生里追随他们的兄长。第二，基督被描述成初熟的果子（《哥林多前书》15:20、23），是首先收获的农作物，被收来保证全部收获的接踵而至。第三，耶稣被描绘成“拯救我们的元帅”（《希伯来书》2:10），他是前往新领土的领路人和道路的标记者。耶稣已经为我们领路去了将要到来的时代，标记了通往上帝之路。我们

跟随着他便能进入那国——首先在完全实现的神国的这一边预尝性地进入，最终在新地上完全地进入它。

耶稣委托自己的信徒

复活之后，耶稣聚集他的门徒，责令（或者“委托”）他们继续自己已经开始的任务。⁶⁷同样地，每本《福音书》又是根据它所面向的读者而采取不同的方式来看待这最后的委托。⁶⁸马太的《福音书》因强调犹太当局和耶稣之间的冲突，就公布了复活的基督所说的这些话：“天上地下所有的权柄都赐给我了”（28:18）。耶稣被洗冤！马太四次重复使用“所有”这个词，强调了耶稣权柄的普世视角。耶稣被赋予了所有权柄，他的追随者们要使所有民族作他的信徒，他们要教导信徒们遵守所有耶稣吩咐的事，耶稣将会在世界剩下的所有时间里，在他们当中工作。（《马太福音》28:18-20）。在关于耶稣权柄的陈述背后是《但以理书》7:14，那里面说有一位像人子的得了所有权柄来统治万民。耶稣将用这至高的权柄和国度做什么呢？他是要用强制和暴力的力量来打垮拒绝他的敌人吗？显然不是：“因此”，耶稣（实际上）继续说：“因我被赋予了普世的权柄，所以去使人们成为我的信徒。”通过教会的使人们成为信徒这一朴实无华和谦卑的使命，那升天的基督，那拥有所有权柄的主，将会用爱“征服”他的仇敌。那位曾经的“敌人”要受洗进入门徒的社群，在那里被教导耶稣的道。

在《约翰福音》里，耶稣被描绘为由父差遣到世上带来生命的那一位。复活主日的那天晚上耶稣在他的门徒之中显现，告诉他们去继续他自己一直在做的事情：“父怎样差遣了我，我也怎样差遣你们”（《约翰福音》20:21）。这里很容易漏掉“怎样”这词。用耶稣自己完成使命的同样方法，那新聚集的社群要完成它的使命。特别是要传递好消息，这里面就包括了罪的赦免（20:23）。这个命令的前后有两个行动，它们可以帮助我们加深理解它的意思。在耶稣说这些话之前，他向门徒们显示了他受伤的手和肋旁。那是他同罪恶斗争的标志，好像是说：“你们也会在你们的使命中遇到邪恶力量；你们也会受苦难。你们的使命要在我的十字架的阴影下完成，在这阴影下将有斗争和苦难。”在委

托门徒之后，耶稣向他们吹气象征生命的给予（参见《创世记》2:7；《以西结书》37:5-10），并说：“接受圣灵。”为了完成耶稣的使命，门徒们必须接受耶稣复活的生命——圣灵，因为唯独靠着圣灵的大能，他们的任务才能够完成（《约翰福音》20:19-23）。

在《路加福音》里，耶稣委托门徒成为“见证人”，这是一个来自律法体系的词语，是指被叫来为自己经历的事情作证的人。这个新的社群被期待去证明，首先证明耶稣基督的死和复活，然后证明他向万民提供的悔改和赦免。再一次地，路加强调在父差遣所应许的圣灵到来之前，在父赋予耶稣的追随者完成任务所需的能力之前，这见证都不可以开始。（《路加福音》24:46-49；参见《使徒行传》1:8）。

还有更多要到来——但那是什么呢？

耶稣进入人类历史——他的肉体生命、他的死亡、他从死里的复活——标志着圣经故事的高潮。耶稣用他自己的生活方式、他的话语还有他的行动启示了将要到来的国。在十字架上他挑战并征服了邪恶力量本身，整个受造界复活的新一天在耶稣从死里复活之时开始了。这是否意味着上帝之国马上就要完全到来了？耶稣在他最后的委任中是否指示门徒们完成“聚集万民”的任务并他们自己要因此为末日做好准备？门徒们是这样想的，至少在最初的时候（《使徒行传》1:6）。但如果神国不能马上到来——那怎么办？耶稣的追随者应该如何在这段时期生活呢？他们——也有我们——应该做什么呢？

一方面马太、马可和约翰用复活来结束耶稣的故事，另一方面路加在《使徒行传》里继续了他的叙述。我们现在转向这卷书，寻找门徒早期问题的回答，这个问题即是关于耶稣之国的到来的时间问题，以及门徒自己在耶稣那正在继续的使命里的位置问题。

第五幕

传播王者的消息：

教会的使命

上帝拯救工作的目标是复原他的创造，清除罪对造物的影响。耶稣已经以他的死战胜了罪，并且通过他的复活开创了拯救和复原的新纪元。王国的盛宴已经准备待用了，但尚未开始。更多的人必须首先聚在宴会的桌前，以便他们也能品味即将到来的时代那复新一切的权能。耶稣首次降临之后和再次降临之前的这个中间时段，是得荣耀的基督、圣灵和教会担负使命的时期。

从耶路撒冷到罗马

路加是四个《福音书》作者中唯一续写耶稣死和复活之后故事的一位。《使徒行传》实际上是《路加福音》的第二卷，讲述了在紧随着耶稣复活之后的30年间上帝之国降临的故事。¹

荣升和掌权的基督要做的工作就是将拯救倾注到世界上。路加在《使徒行传》中的开场白是这样的：“提阿非罗啊，我已经作了前书，论到耶稣开头一切所行所教训的，直到他借着圣灵吩咐所拣选的使徒，以后被接上升的日子为止”（《使徒行传》1:1-2）。其明确含义是，路加所叙述的故事的第二卷全是关于耶稣继续行道和教训的，甚至在他升上去见他的父之后。耶稣现在的工作主要是，通过他那分配神国全部恩赐的圣灵，“填满”教会，并将权能给予耶稣信从者的社群，通过这个社群将他拯救的讯息带给世界。当耶稣生活在地球上时，他将工作主要限于以色列；而荣升的基督现在扩展他的事工“直到地极”（1:8）。这个福音故事的第二部分是关于荣升的基督的持续使命，即通过他的圣灵的工作将拯救赐给教会并通过教会赐予世界。我们身处与早期教会的历史连续中，就也已被纳入它的使命之中；他们的故事也是我们的故事。

基督被升到神的右手边

正如《使徒行传》开篇所述，复活的基督40天之久向门徒显现，在此期间他谈论了许多神国和即将到来的圣灵的事（1:3-5）。门徒问耶稣这样一个明摆着的问题：“主啊，你复兴以色列国，就在这时候吗？”（1:6）他的回答是意味深长的：“耶稣对他们说，父凭着自己的权柄，

所定的时候日期，不是你们可以知道的。但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力。并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（1:7-8）末日何时到来并不是门徒当知的事情（比较《马可福音》13:32），但直到那时为止——直到耶稣再来为止，圣灵将把神国的生命通过耶稣信从者的见证带给万邦。

接着耶稣被接升天（《使徒行传》1:9），或“高举在神的右手边”，正如彼得此后所说的（2:33；5:31）。这正是加冕日啊！弥赛亚现在于一切造物 and 万众之上同享神的王座。

认识那被描述为“神的右手边”之地方的意义是重要的。尽管许多犹太人相信弥赛亚将同享神的王座，但他们期望神的王座是在耶路撒冷，而从此处弥赛亚将统治一个世界性的犹太帝国。然而，正如彼得所描述的，弥赛亚的王座根本不在耶路撒冷：它完全立于世界之上，在天上，神的右手边。这是至高权威和荣耀之处，神国没有任何形式的边界。耶稣并不仅仅坐在我们心中的王位之上并在那里统治：那是对他的权威过于狭窄的一个理解。耶稣支配全部的人类生活、全部的历史和万族。

当耶稣升天而从神的右手边统治时，他被赋予的名同样意义深远，一位早期基督徒的认信陈述道：

神将他升为至高，
 又赐给他那超乎万名之上的名，
 叫一切在天上的，
 地上的，和地底下的，
 因耶稣的名，无不屈膝，
 无不口称耶稣基督为主，
 使荣耀归与父神。（《腓力比书》2:9-11）

这“名”成为早期教会的信仰核心告白：耶稣是主，这是一个说明最高权威的头衔（希腊语，*kyrios*，即“主”的意思；《使徒行传》2:36；《罗马书》10:9；《哥林多前书》12:3）。在罗马帝国有很多的主

子，各个都在自己有限的势力范围内拥有权威：男性家长是他的一家之主，百人队队长是一百军士之主，等等。然而，在罗马帝国里凯撒自己是至高无上的，罗马军事指挥官和其他人被要求承认“凯撒是主”。但早期基督教会不会这么说，因为他们相信凯撒的权威仅延伸到罗马的政治事务，且甚至在这点上都是通过基督而从属于上帝的权威的。是耶稣而不是凯撒是全地的主，早期教会的拒绝改口使他们陷入与罗马当局的冲突之中，并导致了诸多的倾轧和苦难。

当彼得（在《使徒行传》2:32-36）说耶稣已被升到神的右手边时，他引用了《诗篇》110:1：“耶和华对我主说，‘你坐在我的右边，等我使你的仇敌作你的脚凳。’”这节经文阐明了荣升的基督的使命：去征服他所有的仇敌。这篇诗继续谈到耶和华伸出他能力的杖直至全地的各处，在他的仇敌中掌权，在他的怒火中击伤次属的列王，在列邦中刑罚恶人，使尸首遍满各处。看起来似乎神国的到来是通过以猛烈的军力加在以色列政治的仇敌上的。但这并不是实际所发生的，不论是在圣灵降临之前还是之后。耶稣以一种非常不同的方式使用他的权能。

在他的初期教导中，耶稣已经将“仇敌”和他们的“降伏”两者都重新定义了。神国真正的“仇敌”并不是罗马，而是站在所有上帝掌权反对者背后的黑暗势力。²降服并不通过军事力量发生，而是以福音爱的力量来达到。“征服他的仇敌”意味着赐予他们他已成就的拯救：“作为已立为王者（弥赛亚），作为人类的恩主（上帝），荣升的耶稣现作为救主掌权，将包括圣灵在内的拯救之福倾注……给万有。”³

我们书中的第五幕着眼于福音的后续故事，尤其是路加在《使徒行传》里所叙述的。⁴我们的目标是辨明荣升的基督是如何履行他的使命的，及我们又是如何参与其中的。

荣升的基督倾注他的圣灵

在耶稣升向父之后，他的工作始于倾注他的圣灵。《旧约》允诺在末后的日子里圣灵将被倾注——给仆人弥赛亚（《以赛亚书》42:1），给以色列（《以西结书》37:14），以及给全民（《约珥书》2:28-32）。圣灵在耶稣担负他的事工之初被倾注给他，但在他荣升之前所赐并不完

满（《路加福音》3:21-22；《约翰福音》7:39）。耶稣在他复活之后许诺圣灵将被倾注给他的信从者，并告诉他们去耶路撒冷等待（《路加福音》24:49；《使徒行传》1:4-5）。

上帝此强力之行动发生在耶稣升天大约十天之后犹太五旬节的筵席上，这个时间在两个不同的方面具有重大意义。起初这个筵席是以色列将所获初熟的果子献给上帝，期望收获所有的作物（《出埃及记》23:16；《申命记》16:9-12），上帝选择这天赐予圣灵，即那即将到来的神国的果子（比较《罗马书》8:23）。但在基督之前的两个世纪间，五旬节的筵席失去了其本作为收割节的着意点，⁵取而代之的是，它庆祝上帝给予亚伯拉罕的许诺，即他的后代“成为从地上万族中选出的一个民族……从今后及地上世代的所有岁月直至永远的一份遗产”。⁶因此，耶稣那时候的五旬节筵席庆祝的是以色列盟约的更新，以及神和亚伯拉罕所立约中对万族的包纳。现在，在这个五旬节的筵席上，圣灵的到来实现了那期盼和希望。

当耶稣的门徒在五旬节那天聚集时，一阵大风突然充满了屋子（《使徒行传》2:1-4）。有舌头如火焰落在他们的头上，他们就全被圣灵充满了。圣灵临在的这两个标记——风和火——具有重大含义。在《以西结书》“枯骨”的比喻中，主耶和华说：“气息啊，要从四方而来，吹在这些被杀的人身上，使他们活了。”他许诺将他的灵放在他们里面，以便他们能活。风代表上帝带来新生的力量（《以西结书》37:9、14）。事实上，在《旧约》中灵的希伯来文（*ruach*）和在《新约》中灵的希腊文（*pneuma*）有“风”或“气息”的意思。类似的，火经常代表神的临在，正如在从埃及出离其间火柱显示他的临在（《出埃及记》3:2；13:21-22；19:18）。此处，在五旬节时神的灵以火的标记到来，象征神那带来神国生命的强力临在。

在这筵席其间，耶路撒冷满布了来自罗马帝国各地的民众，而当门徒们开始以各种不同的语言言说，用来自各邦人的乡谈来使他们能够听到福音时，圣灵临在的第三个标记就出现了。福音不再限于犹太民族和希伯来语：上帝的统治开始从以色列向外遍及万邦，正如耶稣许诺它将是的那样。

这个不寻常的事件——有人用他们所未学过的语言言说——是令人惊异的，令见证事件发生的那些人费解。正在发生的可能是什么呢？彼得起来，作了一次布道来解释发生在耶稣信从者身上事件的意义（《使徒行传》2:14-36）。这个事件实现了约珥的预言，即在末后的日子里圣灵将被浇灌下来（2:16-21）。这些“末后的日子”已经到来，为拿撒勒的耶稣所领进。他自己的生命揭示了“末后日子”的国，然而照着神的计划他被钉了十字架（2:22-23）。但神已经将耶稣从死里复活：门徒们是这个事实的目击者（2:24-32）。同一个耶稣，曾被钉十字架，现已被升到神的右手边并从那里执掌大权，将所有的仇敌都降在他的脚下，他是主和弥赛亚。基督曾从父那里领受了所应许的圣灵，现在他就用这同一灵浇灌他的门徒（2:33-36）。

荣升的基督现将通过他的灵工作，而圣灵也因此成为《使徒行传》一书的首要主角。⁷ 圣灵将福音传至地极，将新的皈依者带进基督信从者的社群，指导并赋予使徒和教会履行他们使命的权能，并决断教会内外的行动。⁸

圣灵塑造一个社群

圣灵的首要工作是塑造一个分享神国拯救的社群，并成为拯救及于他人的一个渠道。这正是路加所讲述故事的下一部分（《使徒行传》2:37-47）。

当彼得以解释五旬节事件的意义来结束他的布道时，众人的第一反应是问：“我们当怎样行？”他们认识到他们竟然杀了弥赛亚！彼得回答说：“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵”（2:38）。上帝要求那些有回应的人悔改，从偶像崇拜转而使他们的生命转向基督和他将临的国，并受洗进入已得神国礼物（圣灵）的社群，在这个社群内，圣灵带来饶恕的福分。回应彼得讲道的是将近三千人立即添入年轻的教会。路加在他作品的下一部分里描绘了这个早期教会社群的生活，这不仅仅是一个历史课，也是教会在各个时期都应具有之样式的蓝图。

正如路加对这个年轻教会所作的描绘，它被定义了三个特质。第一

个是虔诚：这个新的社群都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼和祈祷，以此他们可以日益体验神国的生命（2:42）。第二个特质是基督的生命既彰显在信徒个人的生命也彰显在被视作一个整体的社群的生命中。因此令教会著称于世的是那令人信服的迹象，即其内在具有的上帝拯救权能（2:43）、团契关系中的公义和仁慈（2:44-45）、欢喜快乐（2:46）和敬拜（2:47）。其三，当赐人自由的神国生命日益彰显在教会中时，我们听见荣升的主“将得救的人天天加给他们”（2:47）。这也实现了《旧约》关于神国的预言。先知们描绘了复兴的以色列吸引人的权能（《以赛亚书》60:2-3；《撒迦利亚书》8:20-23）：“万族赴锡安朝圣这一预言构想中的一个决定性因素是，异教徒被他们在以色列身上看见的拯救所吸引，而自愿地趋近上帝的子民。他们并没有因为传道活动而成为信徒，相反，从上帝之民身上流露出的吸引力将他们拉近了。”⁹这个早期教会新形成的社群对教外之人富有吸引力。这个信仰基督的社群，其生命投射出神国的光芒，并因此将人从黑暗中拉出（比较《以弗所书》5:8；《彼得前书》2:9）。

虽然《使徒行传》第二章中那为圣灵所充满的社群，在一方面来说，是史无前例的，但在另一方面，它与那起源于亚伯拉罕的、《旧约》时期的民族具有历史延续性。上帝塑造以色列成为万族之光，但以色列却辜负了他们的天职，所以上帝把他们流放。然而，他许诺有一天将再次召集他的民，用他的灵浇灌他们以使他们最终能完成他们的天职。先知们盼望以色列民重新被召集在一起的日子。现在，在耶稣基督里，重聚已经开始。他指定十二使徒，代表以色列的十二支派，成为他国度的基奠，成为上帝之民新一族。在逾越节，作为对彼得讲道和圣灵大能的回应，三千人加入了那基奠。《使徒行传》剩下的部分讲述了这个信徒的新社群如何继续耶稣从以色列内召集迷失之人的使命、如何接着越过古老的伦理和文化藩篱去召集撒玛利亚人和外邦人进入神国的故事。¹⁰

教会在耶路撒冷作见证

教会开始（《使徒行传》2章）之后，教会作见证的故事在耶路撒

冷继续（3:1至6:7），向外延及犹太和撒玛利亚（6:8至11:18），并最终从罗马帝国的边缘和各省进入罗马本身（11:19至28:31），正如耶稣亲自许诺的（1:8）。《使徒行传》3:1至6:7讲述了更多关于圣灵通过这个使徒社群作见证的第一阶段——这是故事的开端，在耶路撒冷。

我们注意到这见证的三个中介：它是荣升的基督藉着圣灵通过教会而行的工作。但《使徒行传》描述了这见证如何也通过神的话语而来。在《使徒行传》的每一主要分段里，我们都能读到这个分句，“神的道兴旺起来”，或类似的表述（6:7；12:24；19:20）。¹¹福音的信息从耶路撒冷传到罗马，加增了日益增多的门徒数目，因为福音在他们的社群中得到体现，在他们的生命中得到展现，并在他们的言语中得到阐释。

在圣灵浇灌下来之后（2:1-13），作为对彼得宣讲福音的回应，第一个信从的社群在耶路撒冷形成了（2:14-47）。这群信徒追随耶稣为榜样，见证神的国。在路加的叙述中，信徒们通过言语和行动来作见证，是开始于彼得和约翰对圣殿的拜访。在途中他们医治了一个生来瘸腿的人（3:1-10）。这立即吸引了一大群人，彼得就利用这次机会再次宣讲福音：借着耶稣基督的死和复活，《旧约》故事已经及至顶峰（3:11-26）。

这两位门徒的言行迅速招致敌对的行动并为之受难，正如耶稣自己的言行所招致的。犹太教领袖逮捕了彼得和约翰，把他们关在狱中，接着把他们带到公会前指控他们“制造混乱”的布道。这给了彼得又一个机会来宣扬耶稣的好消息。公会里的人发现他们自己束手无策，他们想要惩罚彼得和约翰，但一个他们不敢否认的奇迹（瘸腿之人的治愈）发生了。所以他们仅仅警告彼得和约翰停止传播福音，但两位回答说：“听从你们，不听从神，这在神面前合理不合理，你们自己酌量吧！我们所看见、所听见的，不能不说”（4:19-20）。

彼得和约翰在被释放之后就回到教会社群中告诉他们所发生的事，教会就立即转向祈祷。他们祈求主赐予他们在面对敌意时持续的勇气和作见证的权能（4:23-31）。神对他们祈祷的回应是戏剧性的：“祈祷完了，聚会的地方震动，他们就都被圣灵充满，放胆讲论神的道”（4:31）。因着祈祷，圣灵行了一个有力的见证。耶稣是频繁祈祷的榜样，现在他

的教会追随他祈祷的榜样。

随着越来越多的人归信并增添了基督信从者的数目（5:14），这场运动的成功使得犹太领袖满怀忌妒和恼怒。他们逮捕了使徒并想杀死他们，但法利赛人迦玛列建议慎重。他认为如果这是一场仅仅出自人的运动，它必要败坏；但若是出自神，那么犹太领袖最好不要对抗它（5:33-39）。公会的人听从了，再次警告使徒不可传讲耶稣，并接着在释放他们之前叫人鞭打了他们。但使徒以喜乐接受如此残酷的对待，因为他们算是配为耶稣之名受辱（5:41）。他们的见证继续着：“他们就每日在殿里、在家里不住地教训人，传耶稣是基督”（5:42）。人的反对不足以阻止福音的传播，因为教会的成长和神国的到来是上帝的工作。主耶和華积极主动地通过他的灵并以他的话语来吸引人进入信仰。在《使徒行传》的故事中，我们看到“上帝全能的行动与基督福音的敌对势力争战”。¹²但无论是公会还是希律王（亚基帕一世），还是任何其他其他的政治权威，都无法使有力的福音见证沉寂（3、5、12章）。

《使徒行传》的大量内容集中关注使徒的见证。然而它是社群生活，因其体现了圣灵强有力的工作，而证实了福音的真理。¹³那充满生气和共享的生活吸引了越来越多社群之外的人加入那些已经拥有这种新生活的人，¹⁴使徒可以向任何愿意听的人传讲福音，但很多人通过观察基督社群的生活才确信它的真理（4:32-37），使徒的见证依赖于一个以其引人瞩目的生活方式而证实福音真理的社群。因此，当教会共同生活的见证受到威胁时，使徒们行动得迅捷而果断（6:1-6）。在日用食物的分配上，说希腊话的犹太门徒抱怨说他们的寡妇们被忽略了，使徒们很快认同这是不公平的，他们提议教会指定七个虔诚的人监督食物的分配和给穷人的其他关照，而使徒们自己继续专注于神的话语和祈祷。这七位是教会的首批执事，由此开创了教会内照顾身体需要的传统，这一实践后来继续成为对福音传讲同情、怜悯和正义的有力见证——甚至吸引了祭司。“神的道兴旺起来。在耶路撒冷门徒数目加增的甚多，也有许多祭司信从了这道”（6:7）。

门徒在耶路撒冷对福音的见证，以及一个有信仰的社群的聚集，实现了《旧约》中关于聚集离散的以色列民的预言，但同样的预言也许

头砸死了他。但司提反（像耶稣那样）说着饶恕那些取了他生命的人的话死去（7:54-60；比较《路加福音》23:34）。

之后在耶路撒冷的教会大遭逼迫，门徒们前往犹太和撒玛利亚各处，但“那些分散的人往各处去传道”（8:4）。尽管教会并未明确地计划过这次“传教上的扩展”，但分散却正为圣灵所使用。所有那些被这次逼迫赶出耶路撒冷的门徒都开始传播福音，不再只是教会的官方发言人才使福音为人所知（8:4；11:19-21；比较《帖撒罗尼迦前书》1:8）。如《使徒行传》所述的故事，福音的传播也许看来主要是使徒的工作，因他们是为圣灵所指示和导引的，然而各处都有汇报显示福音传道主要是出于普通信徒，即早期教会的“非正式传教士”：“基督教的伟大使命实际上是依靠非正式传教士成就的。”¹⁸“教会的自行扩展……是随着教会中那些未受鼓动、非组织的个体向他人解释自己体认到的福音而实现的。”¹⁹

腓利是那些在大逼迫中被赶出耶路撒冷之人中的一员。他前往撒玛利亚（《使徒行传》8:5-25），并在不久后遇到一个埃提阿伯太监，他与其分享了福音（8:26-40）。大约同时，一个犹太人和外邦人的教会在安提阿扎下了根，乃是通过同样因大逼迫而四散的、未提及名字的基督徒所作的工（11:19-21；比较《加拉太书》2:11-14）。圣灵利用教会的敌人将其成员四散到罗马帝国，因此，这些敌人事实上为福音的传播助了一臂之力，而不是阻碍它的传播！

毫无疑问，大逼迫时期兴起的最重要的事件是来自大数名为扫罗这人的悔改和蒙召（《使徒行传》9:1-30）。当司提反被石头砸死时，扫罗在场，他也许甚至是主管（8:1），且现在他领导着圣公会逼迫年轻教会的运动。他正传达圣公会的指示给遍及巴勒斯坦及之外的各会堂，这指示授权给他来抓捕耶稣的门徒并将他们带回耶路撒冷受审。然而，在去大马士革的路上，一束耀眼的光照在扫罗身上。他听见一个声音说，“扫罗，扫罗！你为什么逼迫我？”当扫罗问了“主啊，你是谁？”之后，他听到说：“我就是你所逼迫的耶稣”（9:4-5）。当他的门徒受苦痛时，耶稣也受苦痛。从这事之后，扫罗成为耶稣基督的信从者。他将在向外邦人传福音的过程中扮演重要角色，作为神所“拣选的器皿，要

在外邦人和君王并以色列人面前宣扬（耶稣的）名”（9:15）。

当信徒四散并在犹太、加利利和撒玛利亚各处分享福音时，教会涌现了。随着扫罗的悔改归信（其罗马名是保罗；13:9），我们读到这个小结：“那时，犹太、加利利、撒玛利亚各处的教会都得平安，被建立；凡事敬畏主，蒙圣灵的安慰，人数就增多了”（9:31）。

当福音传出耶路撒冷时，它主要传向四散在巴勒斯坦及之外的犹太会堂。有犹太人生活在罗马帝国的各处，而他们所在之处都有犹太会堂。因此这最初的早期教会与犹太文化保持着紧密联系，不过这个现象就要改变了。

当彼得周游犹太并到了海边的约帕时，他看到一个异象，其间有一块带着各样不洁动物的布从天上降下（10:9-16）。彼得听到有个声音命令他宰了吃，但他回答说：“主啊，这是不可的！……凡俗物和不洁净的物，我从来没有吃过。”主强调：“主所洁净的，你不可当作俗物”（10:14-15）。彼得三次受此异象，他显然正想着《旧约》中上帝所要求的饮食规定。到目前为止，它们的作用在于它们是犹太人和外邦人泾渭分明的诸多重要界定的一部分。当彼得正疑惑于其异象的意义时，有几个人到来了，他们是受一位敬畏上帝的外邦百夫长哥尼流派遣而来的，邀请彼得上哥尼流在凯撒利亚的家中去。哥尼流也有一个故事要讲述：他看见一个天使指示他派人召唤彼得。他结语说，“现今我们都在神面前，要听主所吩咐你的一切话”（10:30-33）。所以彼得开始向一个外邦人全家讲述耶稣的福音；正当彼得说话时，圣灵降在所有那些正在聆听的人身上，而彼得和其他犹太基督徒亲见上帝将他的灵甚至浇灌在外邦人身上，就甚稀奇。哥尼流和他全家接着就都以耶稣基督之名受了洗（10:44-48）。当彼得回到耶路撒冷时，那里的教会社群都批评他与外邦人一同吃饭。彼得解释他和哥尼流所受的异象和圣灵自身悦纳这些外邦人的信仰的事实。在那之后，在耶路撒冷的犹太人信徒就不再反对了（11:1-17），他们赞美神，因他“也赐恩给外邦人，叫他们悔改得生命”（11:18）。

《使徒行传》的这部分描述了福音在耶路撒冷之外那未被筹划过的传播，并以另一个反对和逼迫的故事结束。希律王（亚基帕一世）已

杀了雅各（约翰的哥哥），而且现在他以同样的目的拿了彼得。但作为对教会祈祷的回应，神派了一个使者将彼得从希律王的监里放了出来——大大出乎正在祷告中教会的意料（12:1-19）。希律王被神击倒并死得悲惨，因为他僭妄地想作为神接受敬拜（12:19-23；比较《但以理书》4:28-37）。这信息是明了的：没有人，没有任何的敌手，能阻碍神的救赎工作。希律王死了，“神的道日渐兴旺，越发广传”（12:24）。

教会作见证直到地极（罗马）

尽管福音刚开始传出耶路撒冷时，它主要是在四散于罗马帝国的犹太人当中传播。但一些新的气象开始在安提阿发生了，那儿的信徒——由犹太人和外邦人共同组成的——聚在一处形成一个新的教会社群（《使徒行传》11:19-21）。当耶路撒冷母教会听说此事时，他们就打发巴拿巴到安提阿去看看发生了什么。巴拿巴看见神的恩典运行在安提阿信众间的鲜明迹象，就鼓励他们继续在信仰上增进。事实上，这个教会注定成为一项大规模传教事业的基地，将派遣彼得带着基督的福音前往罗马帝国的大部分地区。当安提阿的教会正在敬拜时，圣灵说“要为我分派巴拿马和扫罗，去做我召他们所做的工”（13:2）。禁食和祷告之后，教会的领袖就按手在扫罗和巴拿巴头上，打发他们到罗马帝国的其他省份去宣讲福音。²⁰

在这里我们第一次看到将福音带往未曾耳闻之处的有计划的努力。这个教会依然履行它在其所在之处——本地安提阿——自身的使命，但现在它也服从神的呼召，将它的注视提高至“地极”。福音第一次从耶路撒冷向外的重大发展是向犹太、撒玛利亚和某些外邦的、未曾筹划的地方的扩展（6:8至12:25），而现在我们看到在保罗的领导下福音从安提阿的教会向小亚细亚和欧洲有计划地进展（12:25至19:20）。²¹

保罗，伟大的基督教传教人，我们第一次认识他时他是法利赛人扫罗，教会初期阶段的残酷迫害者。在扫罗于异象中看到复活的基督之后，他经历了一场戏剧性的悔改归信，并回应神的呼召，“在外邦人和君王并以色列人面前宣扬（他的）名”（9:15）。此后，保罗自己将解释主对他所说的话，“我已经立你做外邦人的光，叫你施行救恩，直到

地极”（《使徒行传》13:47；比较《以赛亚书》49:6）。在《使徒行传》中，从13章直到末尾保罗都是福音故事的中心见证人，而且《新约》中的13封书信也是保罗的名字在上面。因此，似乎保罗是《使徒行传》后半部分的主要人物，但这并不十分确切，圣灵主导了这个故事，以保罗为他的工具。圣灵打发巴拿巴和扫罗（保罗）上路（13:4），禁止保罗在亚细亚省讲道（16:6），使他置身庇推尼之外（16:7），迫使他前往耶路撒冷（20:22），赋予他权能（13:9），并警告他危险之所在（20:23）。使命首先是一项圣灵的工作。

保罗的传教工作包括建立新教会，培养他们到能散发福音之光的程度。保罗的目标是在罗马帝国的每一部分都建立见证上帝之国的社群（《罗马书》15:17-22），他也花时间将这些社群建立在稳定的根基上。保罗传递福音和圣经，建立领导组织来督促社群的成长，创建圣餐制度。²²他经常在他的旅程中回到他所建立或培养的教会，进一步鼓励他们的信心（如在《使徒行传》15:41），他也为这同样的目的写了《新约》中的书信（或使徒书信）给这些年轻的教会。

保罗做了三次旅行到小亚细亚、希腊和马其顿去创建或增进教会。他的习惯做法是先从地方会堂开始，因为他熟知《旧约》关于神的更新始于以色列、外邦人将随后被吸纳进来的预言（《罗马书》1:16）。在他的第一次旅程中，保罗和巴拿巴（有一小段时间也和马可一起）从安提阿到塞浦路斯去。在这里，一位方伯悔改归信了，但路加并没有补充说明在这岛上所发生之事的其它许多细节（13:4-12）。从塞浦路斯，保罗和巴拿巴行至位于加拉太省彼西底的安提阿，保罗在此处的会堂传讲了福音。他的一些犹太听众（和一些归信犹太教的外邦人）接受了福音，而其他人则没有。很多人，包括犹太人和外邦人，都邀请保罗跟他们呆在一起以进一步解释他的讯息，但犹太社群的领袖猛烈地逼迫他们。保罗随后将他的注意力转向了外邦人，其间许多人归信且被圣灵充满（13:13-52）。犹太当权人物再一次向保罗和巴拿巴发难并将他们赶出了他们的城市。

在以哥念，一个类似的状况出现了：大批犹太人和外邦人相信福音，但犹太官方的逼迫再次将保罗和他的同伴赶出（14:1-7）。在路司

得，保罗和巴拿巴治愈了一个瘸腿的人——而那城的异教居民却以为宙斯和希耳米回到他们中来了！保罗传了福音，但从以哥念尾随他们而来的犹太逼迫者不断侵扰保罗并力图杀死他，叫人用石头猛烈地击打他。

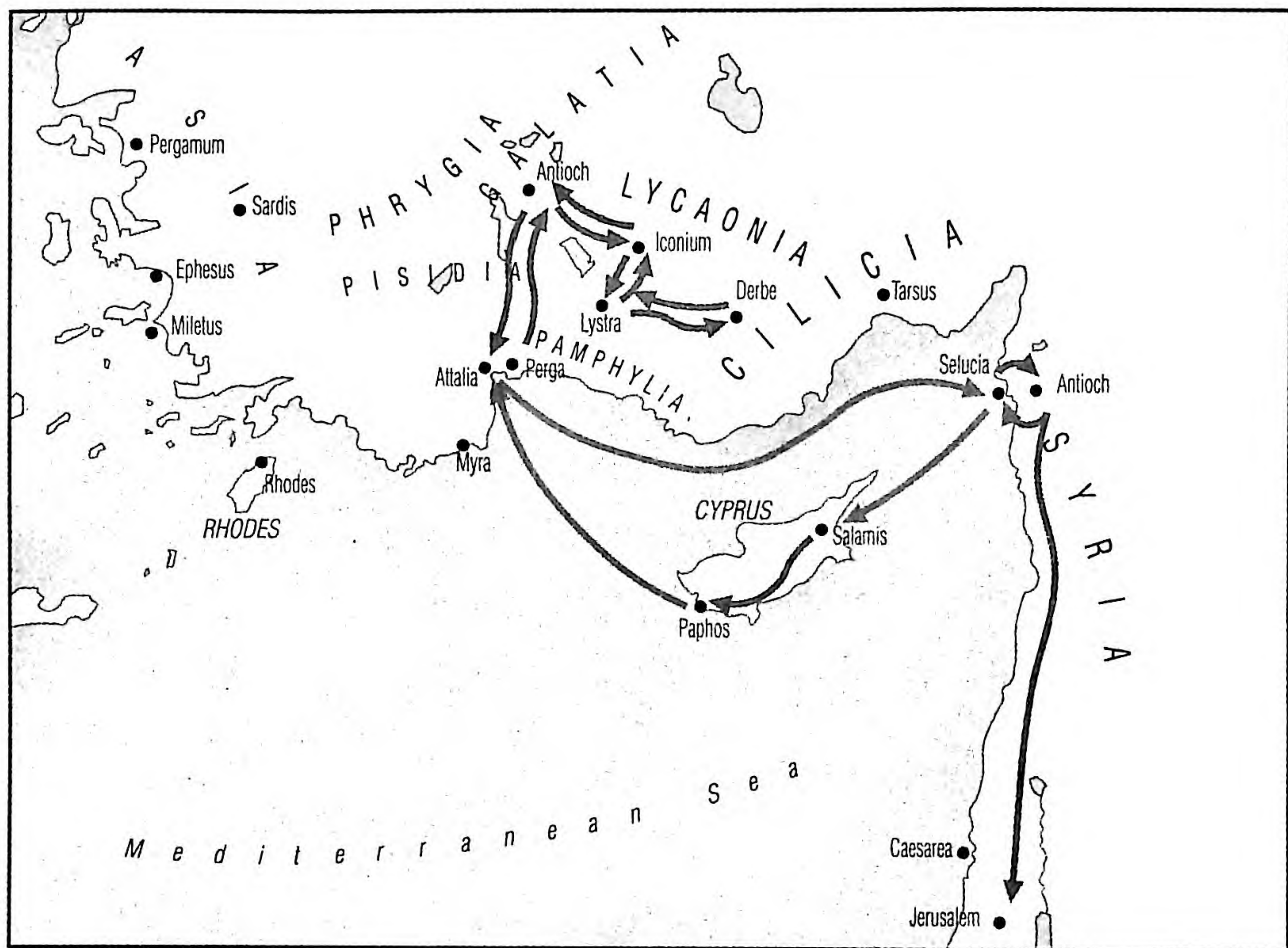


图 21 保罗第一次宣教旅程

当保罗最终从这次苦难经历中恢复过来时，他便和巴拿巴往特庇城去了（14:8-20）。在那里传了福音并赢得一大批信众之后，他们按原路经路司得、以哥念返回到彼西底的安提阿（14:21-23），而后到叙利亚的安提阿，他们在此向派遣他们的教会作了汇报（14:24-28）。²³

正如我们所看到的，保罗的习惯做法是通过首先在会堂布道来开始一项新的工作，然后随着抵抗的上升而向外转移。他在旅程中所遇到的犹太人一般都反对他的讲道，而同时外邦人更能接受。因此，保罗在他的第一次旅程中所建立和培养的教会大都由外邦信徒组成。我们现今的人很难理解，对于1世纪时的犹太人来说，要放弃长期确保他们异于异

教外邦人的宗教特性传统是何等之难。保罗现在就呼吁他们接纳外邦信徒为平等伙伴，即在已得更新且属神国的“以色列”中的平等伙伴。因而，外邦人和犹太人之间的争斗成为教会故事之初期阶段的特色就不足为奇。特别是在起初，形成第一批信徒社群（在耶路撒冷以内及其邻近地区）的犹太基督徒，相信皈依基督信仰的外邦人应该至少被要求遵守摩西律法。

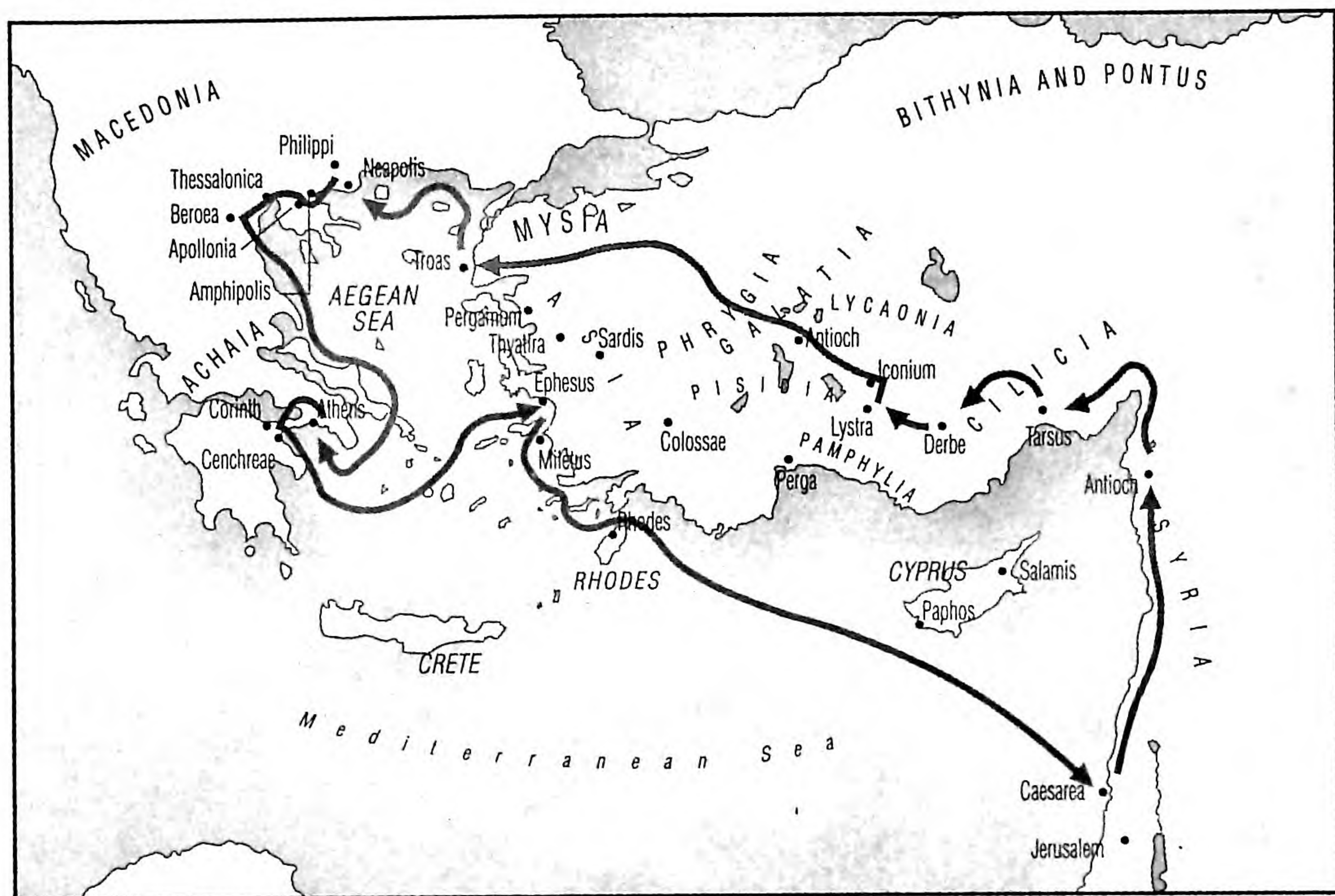


图 22 保罗第二次宣教旅程

犹太信徒期望外邦信徒守割礼，犹如他们生在犹太人与上帝的约中。这些“犹太主义者”中的一群人甚至在加拉太到处穿行，访问由保罗在那里创立的教会，努力使外邦基督徒相信他们应该像犹太人一样生活。但保罗发了一封愤怒而热切的责备信给加拉太教会，督促他们务必在信仰上保持恒定：拯救唯在基督之中，不在律法书中。这场教义上的斗争持续扩大，直到一场会议在耶路撒冷召开，该会议做出了外邦人应作为平等成员加入教会而不必非得遵守犹太主义者的规范的最后决定（《使徒行传》15章）。尽管这个决定在教会之内带来了一时的和平，但

它绝非是这一具体争议的终结。

保罗的第二次旅程有两个值得注意的方面（15:36 至 18:22）。首先，他的战略有些改变。他选择花更多的时间在每个地区的重要城市里，坚固那里的教会。²⁴ 此外，在这次行程中他所访问的教会中的大部分终将收到他那牧养关怀的信：腓立比，帖撒罗尼迦，哥林多和以弗所。

在他自己和巴拿巴之间的一次争论后，在西拉且此后也在提摩太的陪伴下，保罗开始了他的第二次旅程。他们从安提阿（在叙利亚）向西行，并且穿过罗马省份西里西亚、加拉太和亚细亚（在地中海和黑海之间）。

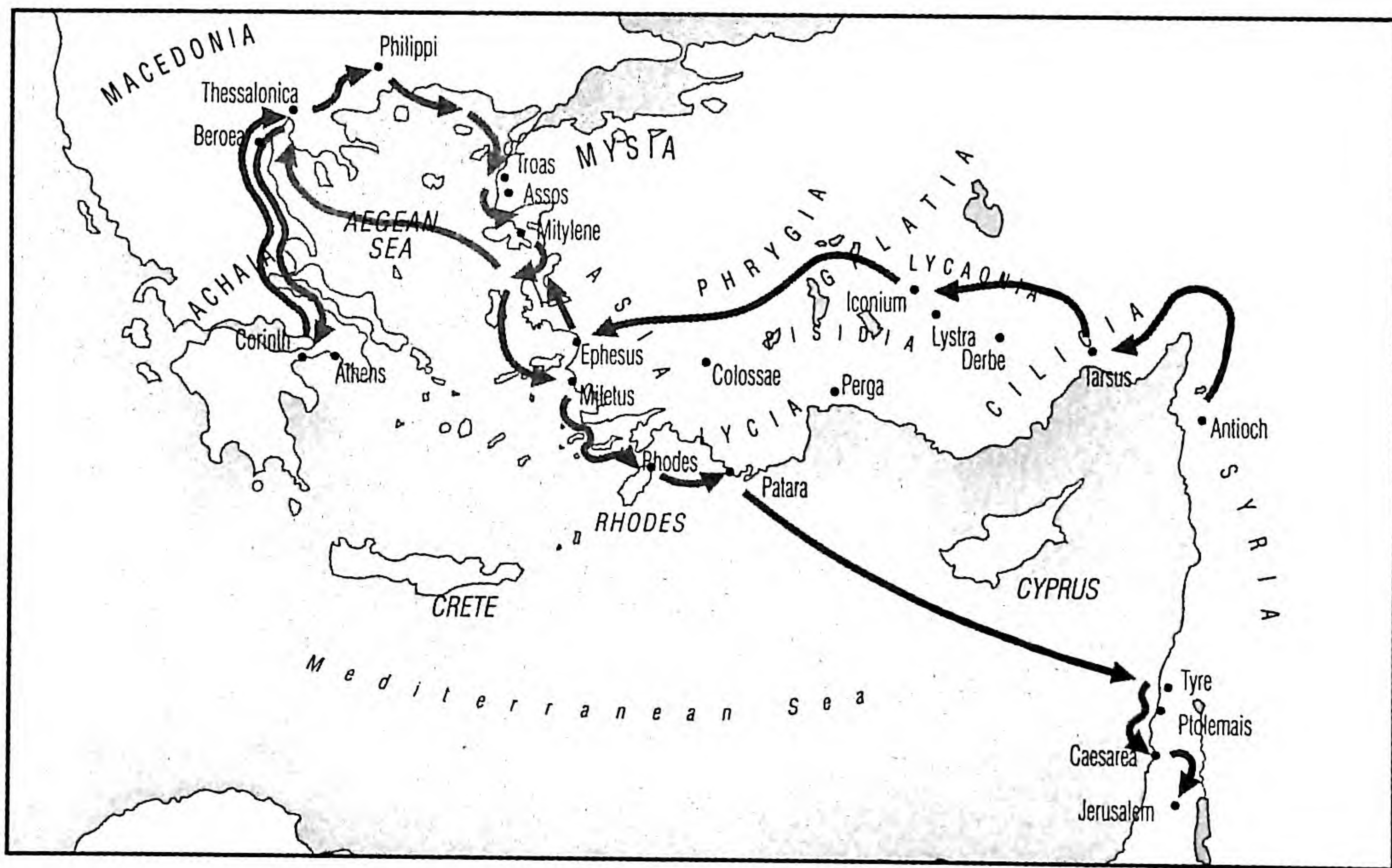


图 23 保罗第三次宣教旅程

保罗在异象中看见一个从马其顿来的人祈求帮助之后，他们就遵从圣灵的提示，穿过爱琴海到达希腊半岛。他们在腓立比、帖撒罗尼迦、雅典和哥林多建立教会。在哥林多做了一年半的事工之后，保罗和他的同工返回了安提阿（15:36 至 18:22）。

在保罗的第三次旅程中，他按原路通过西里西亚、加拉太和弗吕

家，坚固在那些地区的教会（18:23）。他现在的主要目标是在以弗所这个重要的城市里建立一个教会，他曾在第二次旅程之末短暂地访问过该城。通过教导和大能的作为（包括治愈的奇迹），保罗成功地在那儿建立了教会，这挑战了在那城里兴旺的神秘习俗和异教崇拜。他持续呆在以弗所超过两年的时间（19:1-41），此间“主的道大大兴旺，而且得胜”（19:20）。在以弗所期间，保罗写了至少四封信给在哥林多的教会（其中两封保存在我们的圣经中），讨论了一些问题，有关在哥林多异教背景下体现福音意味着什么，他也处理了一些他自己与那教会之间的个人问题。

保罗离开以弗所时，他行经马其顿和希腊，劝勉建立在雅典、庇哩亚、帖撒罗尼迦和腓立比的教会（20:1-6）。他在希腊至少呆了三个月，而且他也从这里写信给在罗马的基督徒。这是保罗最著名的书信，并且是在教会历史上具有无与伦比影响力的一封信：《罗马书》（或罗马书信）。保罗从未到访过罗马，因而他通过这封信加深罗马基督徒理解福音和犹太人与外邦人关系时，语气更为正式。保罗从希腊乘船到特罗亚，而后又一次到以弗所，与他们泪别之前在那里巩固教会的领袖（20:7-38）。

保罗返回耶路撒冷，完成他的最后旅程。他向耶路撒冷的教会报告他的传教旅程消息，并在犹太当局煽动下被罗马人逮捕（21:17-26）。随着保罗离开耶路撒冷，到凯撒利亚，而后又到罗马，《使徒行传》的剩余部分描述保罗经历各类不同司法听证和审判。甚至这些审判都使保罗有机会向许多人，包括各式统治者宣讲福音（比较 9:15）。当他在罗马期间，他写信给在腓立比、以弗所和歌罗西的教会，也写信给了腓利门（一个逃跑奴隶的主人，该奴隶被保罗领向了基督）。在《使徒行传》中，路加报告荣升的基督藉着圣灵通过早期教会所作的工；在结束他的故事时，他告诉我们在罗马被软禁的保罗花了两年时间大胆地传讲神的国和主耶稣基督。

保罗在他的书信中阐释福音

保罗在圣经故事中

保罗在圣经故事中起着至关重要的作用。他是《使徒行传》后半

部分的中心人物，将福音带出原初的犹太背景并带入外邦世界。保罗首先是一个“传教士”，将福音带往其未被耳闻之地。保罗也有一颗传道牧师的心，渴望看到他所建立的每一个教会都能继续发展直到兴旺，而且成为一个充满生气并作见证的社群，这样一个社群将在生活、言语和行动中忠诚地指向那即将到来的神国。在建立一个教会之后，他经常会在那里呆一些时间以教导新生的基督徒有关福音具体化的意义。在随后的旅程中，他经常返回到那里以进一步教导他们神国的生活方式。他给年经教会的书信中呈现了福音对于他们在基督中新生命的意义；如果我们要理解保罗在其书信中的教导，我们必须首先将他看作一个传教士，其主要动机是培养他所建立的教会以使他们成为神国的忠实见证。²⁵

保罗写信是为了给处于特定历史情境中的特定教会阐释耶稣基督福音的意义，²⁶这些书信建立在、来自并解释了神通过耶稣基督的生、死和复活的历史事件已为世界所行之事的好消息。保罗详细阐释了福音的意义和它对教会在基督里新生命的含义。他也将福音与《旧约》故事背景联系了起来，确立其真理性，抵抗错误教导的谬误，并确立他自己作为一名使徒的权威，抵制假教师的谬误。保罗的每一封书信都是写给各个有其自身问题和疑问的教会，在当前这一章里我们无法讨论所有的细节，但将简短地描述保罗的教导的结构。²⁷

保罗的教导：神国在基督里渐露端倪

受训成为法利赛人的、大数的扫罗接受过教导说要将历史视为两个不同的时代：“当前时代”和“即将到来的时代”。²⁸在犹太人的思想中，“当前时代”是由罪、恶和死所支配的，但在“即将到来的时代”里，神将返回以色列民中并将其领进他的国。当在耶路撒冷的一群人开始声言这国已在被钉十字架的耶稣里到来时，扫罗被激怒了，他以狂热的暴怒攻击这个异端教派。然而，当荣升的耶稣亲自面对他时，对扫罗而言，一切都改变了。如果耶稣是从死里复活的犹太弥赛亚（保罗一旦亲身遇见荣升的耶稣，就再没有动摇过这个信仰），那意味着即将到来的时代已经临到，神国就在这里。这位新生的基督徒和以前的法利赛人必须重新思考他自以为是的一切。

这是保罗的出发点——神国，“即将到来的时代”来到了。²⁹

保罗讲道的全部内容都可以概括为一个宣称和解释，即对基督的降临、死和复活所开创的末日拯救的宣称和解释。从这个首要观点出发，并在此标准之下，保罗讲道的所有分散的主题就都能被理解，且使读者能够洞悉他们之间的统一性和相互间的关系。³⁰

为《旧约》先知所允诺的拯救开始了；旧时代正在消逝，而新时代已然到来（《哥林多后书》5:17）。

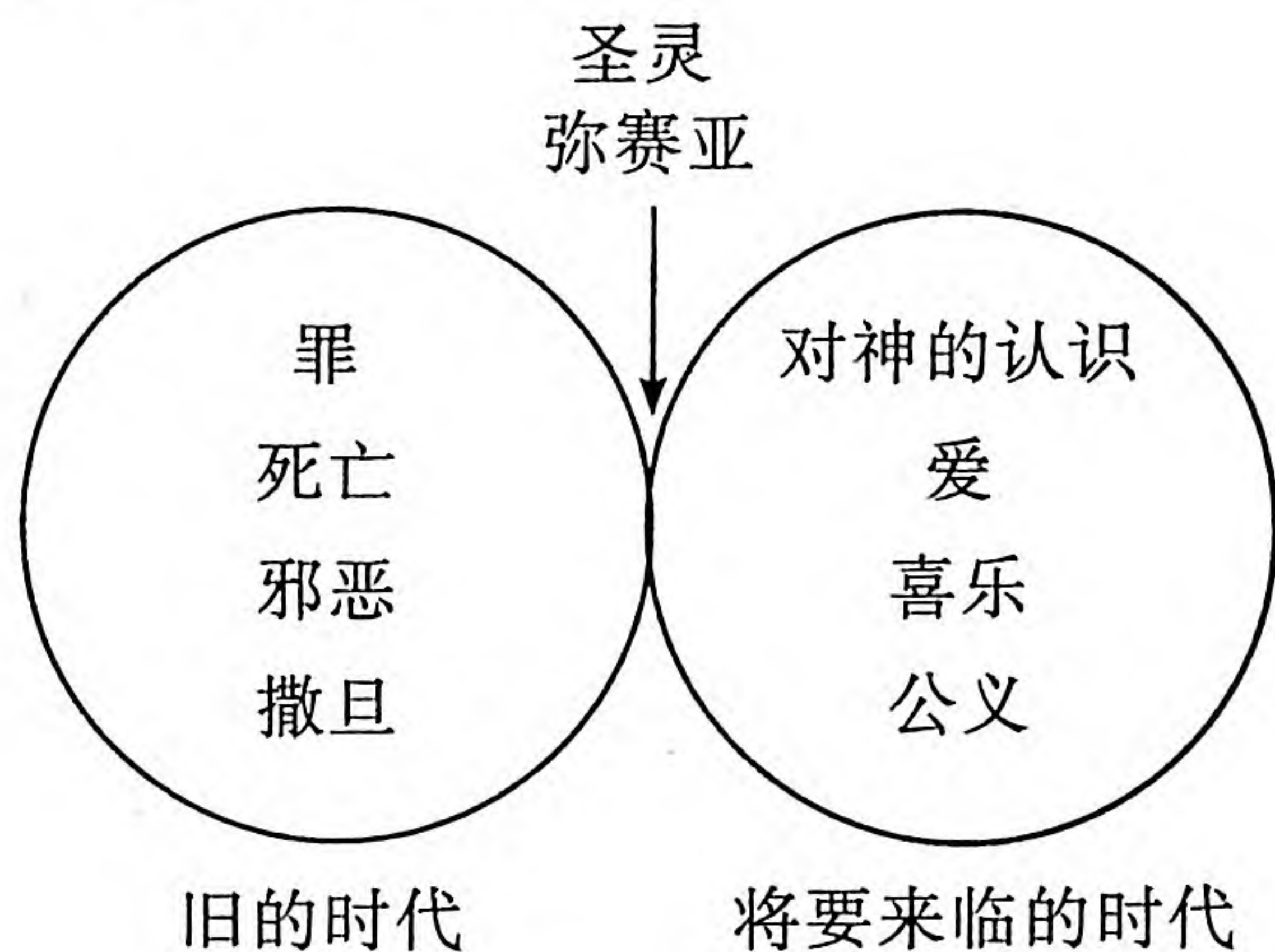


图 24 犹太人的盼望

时候的满足已经来到（《加拉太书》4:4），而且现在正是上帝施行拯救的日子（《哥林多后书》6:2）。

此外，神国已在耶稣基督的死和复活里到来。两个伟大的人物分别立于通向两个世界的入口处：亚当站立在旧世界的门口，耶稣站立在新世界的门口。亚当的首罪领进了旧的时代，并带来了罪、死亡和定罪。现在在耶稣里，一个公义、生命和释罪的新日子已经来到了（《罗马书》5:12-21）。如果我们是“在亚当中”，我们便是旧时代的一部分，并在它的支配之下。但如果我们是“在基督中”，我们就是即将到来的时代的一部分，并且已经能够经历上帝赐予生命的权能。

促使保罗关于神国的思想发生重大转变的是对于复活的一种新的理解。在去大马士革的路上，荣升的耶稣正面与保罗相遇。³¹ 对于保罗

（正作为一个一世纪经过深入彻底训练的犹太人在思考）而言，复活意味着肉体上升入“即将到来的时代”的生命中。由于耶稣再生和神国的到来，“即将到来的时代”也就来到了。“因为耶稣是基督，所以他的复活并不是一个个别事件，如先前从死里复活一般；在他的复活中，应许在他身上的拯救之时，即新的创造，已经作为一个旧世界向新世界的决定性转变，不可抵挡地开始出现了（《哥林多后书》5:17；比较 5:15）。”³² 保罗将耶稣讲作是许多弟兄中的长子（《罗马书》8:29），睡了之人初熟的果子（《哥林多前书》15:20）。耶稣是复生的元始——复活的先驱，他为其他人开通了来跟从的道路（《歌罗西书》1:18）。

对保罗而言，这种新的复活观要求一种类似的对十字架钉刑的新看法。从《旧约》中他知道“凡挂在木头上都是被咒诅的”（《加拉太书》3:13；比较《申命记》21:23）。但既然耶稣是弥赛亚，而且他是从死里复活的，十字架自身必然通过复活之镜被重新审查。既然复活意味着新时代的开始，基督的钉十字架必然意味着旧时代的结束（《罗马书》6:1-11）。为这个世界的缘故，基督自己承担了上帝的咒诅，以及统治旧时代的罪的恶行和邪能（《加拉太书》3:13-14）。保罗现在宣称上帝用十字架将旧时代带入了一个终结，十字架标志着上帝战胜了统治着当前时代的罪与恶的权能（《歌罗西书》2:15）。尽管这样的一个观念对于犹太人而言也许会是一个障碍，并对于外邦人而言会是彻头彻尾的愚昧，但它实际上（保罗坚称）是上帝的智慧和权能（《哥林多前书》1:18至2:5）。³³ 保罗使用了无数的比喻来揭示那个中心事件的意义。

但如果旧时代已经过去且新时代已经到来，为什么罪恶和死亡依然存留在这个世上呢？保罗的书信在关于神国的“已经”和“尚未”方面之间被认为具有同样的张力，而这一点我们也可以在耶稣自己的教导中看到，只是重点有所不同。对保罗而言，神国已经在此，其间耶稣的死带来了旧时代的终结并新时代的启始。圣灵被描绘为正在到来的神国的凭据（或定金）（《哥林多后书》1:22；5:5；《以弗所书》1:14）。一份凭据并不仅仅是一纸欠条或对未来的许诺；实际上，它是当前真正的支付，用以保证将来剩下的部分也会被付清。圣灵也被形象地描绘为初

熟的果子，即收成最初的部分，现在已经可以享用了，并且是丰收的剩余部分也将得以收获的确凿证据（《罗马书》8:23）。

对于我们而言，神国的到来尚未满全。我们依然处于一个尚未完全从恶和魔鬼权势的影响下解脱的世界（《哥林多后书》4:4）。甚至在我们期盼神国的显现、以便不再见到那些东西时，我们依然被罪的黑暗和对上帝的背弃所包围（《以弗所书》2:2-3）。因此，在保罗的思想中，“当前的时代”和“即将到来的时代”之间并没有标记鲜明的门槛；我们生活在这“中间”时段，其间这两个时代有所重叠。保罗继续解释这两个时代之所以被允许共存于上帝的计划中，是为了便于教会的使命——聚集万族归向以色列的神——能在神国最终显现之前完成。³⁴事实上，上帝将这个中间时段赐给教会，使其归属于教会自身，以便教会完成它的使命，作神国将至的见证。³⁵

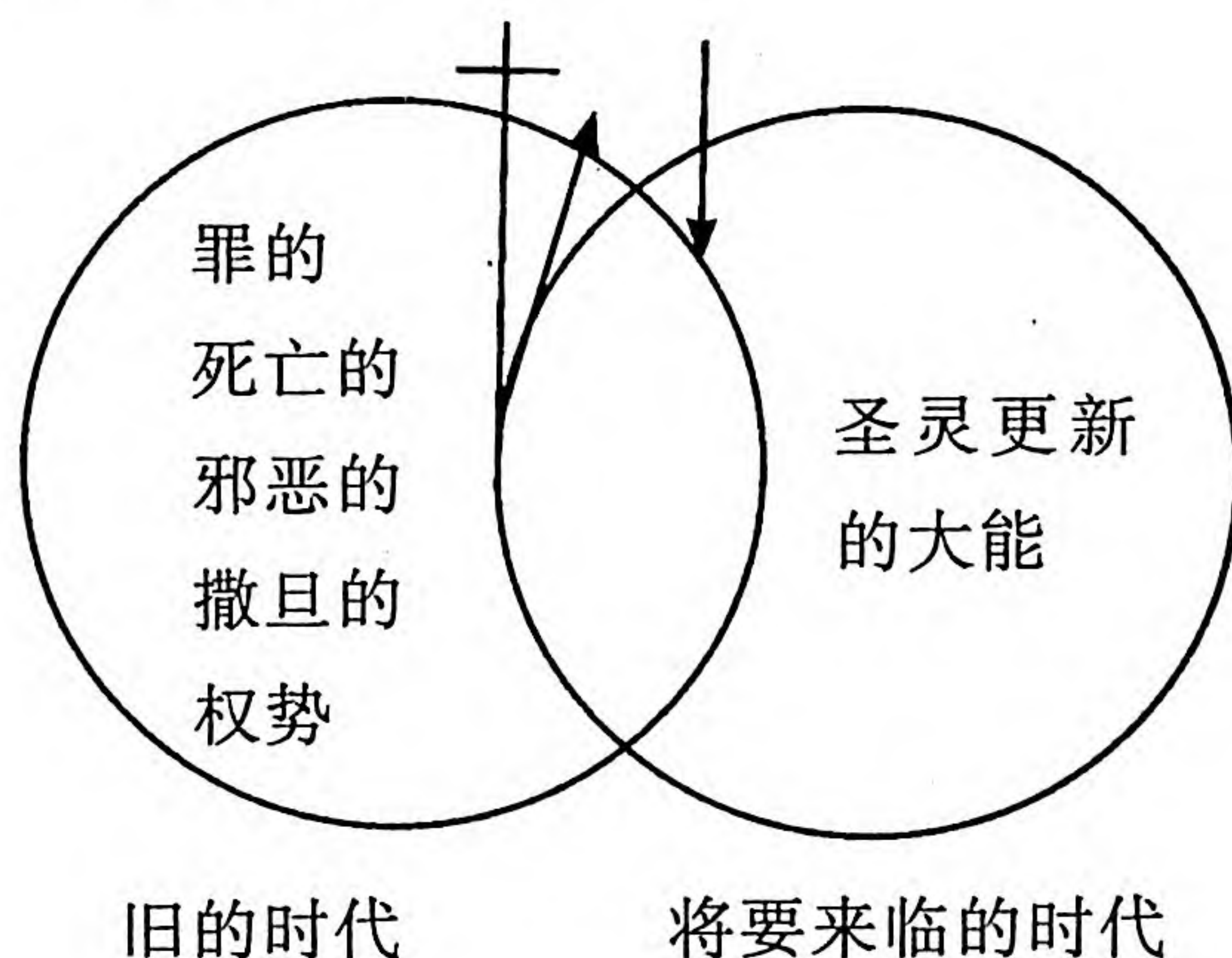


图 25 福音的圆满

培育我们在基督中新生命的生长

正如我们所看到的，作为一个传教士保罗首要关切的事是将福音带到它未曾有过耳闻之处。对保罗而言，福音并不仅仅是历史事件的记录，也不是一些新的宗教教导或教义。它正是上帝施行拯救、将人们领进那属“即将到来时代”的国度的权能。保罗因此感到有一种责任并一直热切地传讲福音故事（《罗马书》1:14-15）。保罗不得不传福音：

“若不传福音，我便有祸了”（《哥林多前书》9:16）。随着他的听众在信仰上作出回应，并受洗以表示他们的旧生活方式已经“死亡”和他们的新生活在那身处于其子民当中的基督里的“复活”，新生的教会在保罗所经的罗马帝国之地纷纷建立。

但不能简单地听任这些初创的教会来照顾他们自己，他们在见证神国真实性的同时也过着当前时代的生活，面对着在神国到来之前仍然运行于世的恶。因此，保罗作为传教士的第二个关切点是信仰和见证上，将这些信徒的社群带向成熟。保罗的作品用了两个比喻来把握这归向成熟的过程。其一，教会形象地描绘为神现在借着圣灵居住的新殿。（《哥林多前书》3:16；《以弗所书》2:21-22）。它的基奠是福音本身，而它的归向成熟是在那基奠上建设的过程（《以弗所书》4:12）。其二，教会的归向成熟类似于人体的自然发育（从婴儿到成年，《以弗所书》4:15）或一片庄稼的生长（《哥林多前书》3:5-9），在耶稣基督里“生根”（《以弗所书》3:17；《歌罗西书》2:7）且被照料，以使教会能归向富有果效的成熟。

教会的生命始于通过福音接受圣灵赐予的生命：它被建立在基督之上，并在他里面生根。而随着信徒被圣灵领向完满、成年和硕果累累，即“基督长成”（《以弗所书》4:11-16），教会的生命也藉着对福音的信仰而持续（《加拉太书》3:2-3；《歌罗西书》2:6-7）。保罗详细地讨论了圣灵为把教会领向成熟而赐给教会的各种各样的恩赐和职分。³⁶

新的生命和新的顺服

寻求在基督里的成全是一项持续的工作，保罗因此反复劝诫新建的教会要过一种配得上福音的生活，这一劝诫的模式在保罗给众教会的书信中一再出现。首先他告诉他们“上帝做了什么”以赐给他们新生命，接着他告诉他们“他们必须做什么”以按照那新身份来生活。既然上帝已在神国中赐予了他们新生命，他们就当作为那国顺服的居民而生活。

教会的新生命是建立在上帝在地上所行之事和耶稣基督复活的基础上的。藉着基督的死，神战胜了统治“当前时代”的权能——罪、恶

和死亡。藉着基督的复活，“将要到来的时代”伴着其对生命、爱及和平的许诺已经开始了（《罗马书》6:1-11）。教会的新生命也由那住在信徒社群中并不断赐给它新生命的圣灵赋予了权能（《罗马书》8章；《加拉太书》5章）。这，保罗说，是基督徒的新生命，始于基督在十字架上的事工，实践于父的国中，并为圣灵的权能所塑造。

处于这新生命之核心的是与神的新关系，对此新关系保罗用义、和好，以及收养来加以描述。³⁷

其一，既然神是公义的立法者和审判者，而追随悖逆的亚当的我们却因我们的罪而远离了他；因此我们也是有罪的。但保罗宣讲福音，说我们“有罪”的裁断已被推翻了（对那些信受耶稣的人而言）。现在有一个新的裁断：我们已经被称为义——基于耶稣基督的死（《罗马书》3:21-31；《加拉太书》2:15-16；3:6-14）。³⁸就基督徒而言，神的最终审判已经发生！³⁹随着我们的罪被除去，我们立于与上帝恢复了正常的关系之中。

其二，既然我们曾经因我们罪性的悖逆而远离神，我们就需要与他和好。和好，一直以来被认为只有在终末随着神国的到来才成为可能的，但就在现在成为了一个白白赐予的礼物（《哥林多后书》5:18-19；《歌罗西书》1:20）。⁴⁰和好除去了与神的世界不和的罪，并将其导向和睦。这意味着为整个世界，尤其是人，重建神起初所造秩序中的和平和谐（《罗马书》5:1）。其三，出生于亚当罪性之族的我们借着采纳神的礼物而归向神（《加拉太书》4:4-5；《以弗所书》1:4），⁴¹住在耶稣中的同一圣灵被浇灌在我们的生命里并使我们得以如耶稣那样称神为“阿爸，父”（《罗马书》8:14-15）。

这就是教会：以一种新身份和与神的新关系而生活在一个新世界里的一个族群。因此，保罗要求教会活出越来越多神国的新生命，“脱去”旧我（好像它是肮脏的衣服）并穿上新我（《以弗所书》4:22-24；《歌罗西书》3:9-10）。换句话说，他们将向“当前时代”的经验所塑造的生活方式告别，并拥抱属于“将要到来的时代”中一部分的新的生活方式。一个呼召随着这新生命而来，即要在生活的各个方面对神的律法有一种新的、植根于爱的遵从。⁴²

这对顺服的呼召，其用意在于人类生命整体的重建。里德波斯（Ridderbos）称此为新的顺服的极权主义特质……保罗对我们在基督中新生命的理解之至为本质和典型的特征。⁴³ 基督统辖一切受造并救赎一切受造（《歌罗西书》1:15-20），因此，人生活的全部，甚至包括如吃喝般平凡的活动，都应荣耀神而行（《哥林多前书》10:31）。既然我们整个身体的生命都是献给神的（《罗马书》6:13；12:1-2），所言所行的一切就都要奉主耶稣的名，并感谢父神（《歌罗西书》3:17）。这全面的顺服也根植于万有的美好，这万有也都正处于被救赎中（《哥林多前书》10:26；《提摩太前书》4:1-5）。⁴⁴ 保罗意识到尽管人类生命的整体被神所造并为基督所救赎，但也已为罪所污染，所以他警告，虽然信徒有享用神的美好创造的自由，但他们必须小心，不要被那感染它的罪所玷污（《哥林多前书》6:12）。

教会在基督中顺服的新生命采用神在《旧约》中所赐律法做为行为的标准，⁴⁵ 但律法的问题在于其高标准使得任何人永远不可能以自身之力达到。然而，“律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上”（《罗马书》8:3-4）。

这在基督里顺服的新生命在保罗的作品中被描绘为一种爱的生命（《以弗所书》4:15-16；《歌罗西书》2:2），⁴⁶ 这里保罗以耶稣的教导为基础，尤其是照《约翰福音》中所记录耶稣的教导（《约翰福音》15:1-17）。耶稣用葡萄树与枝子来描述他离开后门徒与他之间将具有的持续关系，随着葡萄树的汁液流向枝子，它们结出果实。随着基督的生命从他自己流向他的门徒，他们也将结出“果实”，而其间最重要的便是爱。活在和持守在基督之中意味着爱他和遵从他。他说了两次，“这是我的命令：你们要彼此相爱，像我爱你们一样”（《约翰福音》15:12 和 17 节的合并）。这作为圣灵所赐新生命之“果实”而来的爱形式多样，并经常在保罗的书信里与喜乐和平安一起形成一个三合一（《罗马书》5:1-8）。⁴⁷ 爱也通过神国其他的重要特质而表现出来：谦卑、忍耐、恩慈、美善、信实、温和、自制、公义和感恩。⁴⁸

为这个世界的缘故

教会的新生命和新的顺服是为这个世界的缘故，当教会那由圣灵所赐的新生命显明于不信者时，他们也将确信这“好消息”的真理性并因此被吸引而归向基督。⁴⁹当保罗奋力培养一个忠诚地体现神国新生命的社群时，他也一直关注那些教会之外的人。在描述仁爱、喜乐、慷慨和宽恕的教会生活时，保罗说，“众人以为美的事要留心去做”（《罗马书》12:17）。教会的谦让与和气将显明给众人（《腓立比书》4:5；《歌罗西书》4:5-6）。信徒被力劝要更为勤勉，以使他们的日常生活能赢得外人的尊重（《帖撒罗尼迦前书》4:12）并投身去做对众人有益之事（《提多书》2:7-8）。他们的行事为人“与基督的福音相称”（《腓立比书》1:27），以致在罗马帝国的黑暗悖谬之中，他们对神国福音的见证将“像明光照耀”（《腓立比书》2:15）。博施（Bosch）谈及保罗对教会见证的关切：“基督徒的生活方式应不仅仅是值得仿效的，也当是有吸引力的。它应吸引外人并邀请他们加入这社群……他们的‘值得仿效的存在’是一个将外人拉向教会的强有力的磁体。”⁵⁰

教会的见证将外溢到公共文化生活中，显明“将要到来的时代”的拯救在范围上是广泛的。布鲁斯·温特（Bruce Winter）说明《新约》教会当卷入他们民族的公共生活并寻求其福祉。⁵¹在《腓立比书》（1:27至2:18）中，保罗讨论了“基督徒以与福音相称的方式在政治〔（*politeia*）国家的公共生活〕世界中‘作为公民生活’的责任。”⁵²通过表现自己，并参与周边文化的生活，而同时又避免那充斥于文化中的偶像崇拜的污染，基督徒将“在这弯曲悖谬的世代”“像明光照耀”（2:15）。

主的到来

正如我们所看到的，保罗的书信充满着“已经”和“尚未”之间的张力。尽管神国已进入人类的历史，但神救赎工作的完成须待基督的再临。这国在教会的当前生命中是真实不虚的，而对其将来满全的预期也是教会的大希望。“在基督中拯救之日，这合意的时刻，已初现端倪的确定性并不意味着救赎盼望的终结，而仅仅使其在强度上有所增

长。”⁵³保罗说：“我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。我们得救是在乎盼望”（《罗马书》8:23-24）。信从者活在盼望之中，而这盼望是对增长中的顺服的一个激励和对正生活在当前恶的时代里的人的安慰。⁵⁴

继续早期教会的故事

我们所知有关保罗的最后信息是他在罗马，住在自己所租的房子里，等待受审。尽管受着监管，但他得以自由地接待所有的来访者：“放胆传讲神国的道，将主耶稣基督的事教导人，并没有人禁止”（《使徒行传》28:31）。这在罗马的公开宣称表明福音已随时准备从罗马帝国的中心向它的所有属地传播。在此路加结束了他在教会最初几十年里的使命的故事。⁵⁵

此时保罗仍旧充满活力地从事由神在他去大马士革的路上给予他的传教工作，路加在此结尾是合适的，因为《使徒行传》的故事尚未结束，它必继续，直到耶稣自身再临并将它最终带向完满。“《使徒行传》的结束是弥赛亚子民持续生命的一个真正开端，因为它继续放胆并且不受人禁止地传讲神的国，教导与耶稣有关的事。”⁵⁶这项工作由耶稣和他的门徒所开启，在他荣升之后由早期教会所继续，并由保罗和其他人将之传遍罗马帝国，甚至现在它还在趋向完成中：

《使徒行传》（13:47）的叙述中讲到当保罗和巴拿巴在彼西底的安提阿时领受到神旨意的启示：“我已经立你作外邦人的光，叫你施行救恩，直到地极。”这在当代教会生活中依然是有待成就的事。⁵⁷

在他的《福音书》中，路加讲述关于“耶稣开头一切所行所教训的”（《使徒行传》1:1）故事，在《使徒行传》中他讲述了耶稣的追随者是如何在教会的早期岁月中继续那项工作的。在这个故事里我们也有一份，因为我们被邀请——被力劝——来成为教会故事的一部分，追随耶稣并跟随他早期追随者的足迹继续神国的使命。

第六幕

王的归来：

圆满救赎

当上帝打算将他的造物从罪和罪的后果中救出时，他最大的目的就是完全复兴他曾创造的美好的一切，即整个宇宙应该在他的善治中再一次存活繁荣。普世的救赎这一目标率先在耶稣基督里被揭示并完成：“成了”（《约翰福音》19:30），耶稣在十字架上的话语宣示了救赎已经圆满，即使它的最终启示等待于未来。圣经讲述了上帝朝向这最终的、普世的复兴不断前进的故事，也逐渐地揭示了当复兴最终得到满全的启示时这个复兴会是什么样的。在本书的最后一章，我们讨论历史在神的美好受造界之复兴和重生中结束。

《启示录》最后的一些章节为我们清晰地描述了当上帝将历史引向终结时，等候万物的是什么，但我们已经在整本圣经中目睹了上帝救赎故事的发展方向。在神的子——耶稣的位格、言语和行动之中，圣经清晰地描述了神的国度，然而有关上帝对受造界的终极意图，圣经的其他部分也简短地透露了一些亮光。

故事的结尾

在《启示录》的最后一些章节中（尤其是21:1-5），我们看到上帝的终极意图显示了出来。约翰被允许进入一个异象，看到新天新地，罪和恶被彻底清除。¹旧天旧地（罪和死亡所统治的）让步于新的统治，主再次掌权。²神圣之城“新耶路撒冷”将从天上降临到地上，这表明上帝为世界而定的完美秩序重新得到加强。并且我们回想起耶稣祈祷说：“愿你的国降临，愿你的旨意行在地上，如同行在天上”（《马太福音》6:10）。神在天上的居所“新耶路撒冷”降临地上，这形象地表现了神的国度已来临，他的旨意就要永远施行在地上——如同永远施行在天上。

从神的宝座传来的大声音宣告说：

神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民；神要亲自与他们同在，作他们的神。神要擦去他们一切的眼泪，不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。（《启

示录》21:3-4)

天堂，上帝的居所（因罪的缘故已远离受造界）“下降”到地上，这是一个激动人心的比喻，象征创造者和他所创造的一切之间恢复了统一与和谐。上帝他自己来临，与人同住于新地。罪和它所有的影响皆被清除；不再有死亡、疾病或疼痛，但只有安宁与和谐，因为上帝和人类之间的关系已被治愈。上帝再一次靠近我们，就像他与（我们的祖先）亚当和夏娃在园中同行的那些日子一样。人与人之间的关系也已治愈：爱在掌权。人类的全部生活得到净化，神的子民从先前罪和恶的奴役中解放出来，甚至其他受造物也分享这一解放。圣经故事的目标是更新的受造界：得治愈、救赎和复兴的受造界。

虽然关于新创世的异象是圣经最后一书的高潮结尾，但是《启示录》的多数内容并不关注将来；它给予我们的是对上帝之意图的匆匆一瞥，这意图贯穿全部历史，导向这结尾。圣经的很多部分显示了人类在地上的历史，尤其是神子民的经历。在这最后一书中，神天上殿堂的幕布看似已向后拉开，这叫我们最终得以看见那长时间以来一直影响世界历史的属灵斗争，这是从我们自身为地所缚、历史局限的观点并不能看到斗争（参见《以弗所书》6:12）。

约翰写作此书给一个小亚细亚的信从者小社团，他们遭受着罗马人残酷的迫害。对于他们来说，似乎他们在完全独自地面对邪恶的力量，但是约翰看到这些并向他的读者们揭示说，这个1世纪的教会所面对当地对福音的敌对背后，是撒旦对基督以及他的子民的持续不断和无法平息的憎恨。小亚细亚的这个教会正在进行的是普世持续属灵斗争中的一场小战斗，但是他们不能看到上帝和撒旦之间战争的广阔性。所以约翰给这些惶恐却忠实的基督徒的是《启示录》的信息：上帝将得胜，那些忠实事奉的人将分享最后的胜利。即使在目前，他们自己正在进行的斗争，其结果看似不确定，但其实耶稣仍牢牢地掌控着世界事件。

约翰的《启示录》之开篇便是关于荣升的基督一个惊人的异象，约翰解释说他受命记录现在正发生于历史中的事（在1世纪他所在的年代），和将要发生于未来中的事（1:19）。但是作者关心的第一件事就

是鼓励小亚细亚的七个代表性的教会，要在痛苦之中仍忠于福音（《启示录》2-3章）。之后幕布向后拉开，约翰得以看见天上殿堂的异象，宝座之上上帝荣耀地统治（《启示录》4章）。24位长老（象征上帝所有的子民——《旧约》的以色列民族和《新约》教会）和四个活物（象征所有的受造物）俯伏在上帝的面前敬拜他。

约翰然后看见一个有七印的书卷，这书卷代表对世界历史方向和目标至上统治，当这个代表上帝意图的书卷最后展开时，邪恶将被征服，上帝的子民（名字写在书卷中的那些人）将享受他的救恩（《启示录》5章）。一名天使问道：“何人配得揭开七印展开书卷？何人能够令历史导向它的目标？何人可以征服邪恶完成拯救？”起初没人回答天使的问题。约翰开始悲痛地哭泣，因为他看见——如果没人能指导历史的进程，那么人类将陷入邪恶、痛苦和死亡之毫无意义的牢笼。然而一名长老安慰了他，邀请他再看一次，看那力大无穷的狮子，它已战胜它的仇敌，得以展开那书卷。但当约翰噙着泪水观看的时候，他并未看到帝王之狮，看到的却是可怜羔羊，血迹斑斑的像是被杀了。上帝的胜利不在任何战场上取得，他的胜利不是通过好战的狮子取得，而是通过在十字架上献出生命的羔羊取得。

当羔羊从上帝那里拿了书卷，24位长老开始唱颂赞的歌，成千上万的天使接着吟唱，最后天地间每一个生灵都在颂唱，屈膝拜倒，敬拜羔羊：

你配拿书卷，
配揭开七印，
因为你曾被杀，
用自己的血从各族、各方、各民、各国中买了人来，
叫他们归于神，
又叫他们成为国民，
作祭司，归于神，
在地上执掌王权。……

曾被杀的羔羊是配得权柄、丰富、智慧、能力、尊贵、荣耀和

颂赞的。……

但愿颂赞、尊贵、荣耀、权势

都归给坐宝座的和羔羊，直至永永远远。（《启示录》5:9-10；12-13）

《启示录》的余下部分向我们显示了那荣升的羔羊耶稣揭开七印，引导历史朝向它的最终目的：建立神的国度。当钉死于十字架的伟大胜利者揭开七印、展开历史书卷之时，审判和拯救将降临世界。约翰揭示说历史的真正动因始终都是这场属灵斗争；尽管它通常隐藏起来不叫人感知到，但如今它在一连串生动的比喻中被启示给了约翰。虽然这些比喻错综复杂，有时令人感到困惑和恐惧，但是它们大致的意义是清楚的：上帝他自己是推动历史的那一位，他通过他的爱子推动历史。上帝的旨意将会实现：他的国将要来临，这是《启示录》第21和22章中有关新天新地的最后荣耀的比喻。

末了到来之前的事件

《新约》告诉我们三个主要事件将引进受造界的复兴和神国圆满的来到：（1）耶稣归来。（2）死人身体复活（一些人复活来享受新世界的生命，另一些则承受神最终的盛怒）。（3）世界来到基督面前接受审判。

不幸的是，这些末世事件经常引发基督徒无益的争论，信徒们经常尝试建立一份普世时间表，在其中填入已知的历史事件。但既然有许多这样的时间表争相生成，这种关于上帝将做什么、他如何做，特别是他何时做的好奇心，常常只酿成信仰者之间的争吵而已，而信仰者本应做得更好。关于基督再来、千禧年、圣徒被提、末日审判、敌基督以及大灾难的具体时间，在不同的基督徒团体中有不同的认识。大卫·劳伦斯（David Lawrence）提醒说，我们关注这些事情就好像我们过分操心分娩阵痛的特征、力量和频率，而我们本应思想的是那婴孩！³虽然末世事件的“分娩阵痛”可以使人沉醉神迷，但是我们必须足够重视它们所催生的新世界。继而我们此处的关注焦点便是“新生儿”，即等待降生的

新世界。

新的创世：万物的复兴

《启示录》第21章是一个创世的异象，在这异象中，受造界完全恢复了它原初的美好。然而我们可能注意不到（除非我们特别留意这件事），关于上帝最终意图的这个异象可能在本质上不同于我们的猜想；《启示录》没有描述说基督徒会突然从这个世界被运送出去，在天堂永远地作为精神而存在。莱特如此评论这种普遍的理解：“通常人们读《新约》时总假设‘尔死之日，将至天堂’是通篇毋庸置疑的一点……他们是从某处，但不是从《新约》，获得这个观点的。”⁴约翰在《启示录》中所见异象，的确应说整部《新约》，都没有将拯救描绘成从地上逃至人类灵魂永住的灵之天堂。⁵相反，约翰看见了（转而向我们显示）拯救是上帝的受造界在新地的复兴。在这个复兴的世界，上帝所救赎的人将在已经更新的世界中活在复活的肉身里，罪和它的影响已被清除出这个世界。这便是基督的追随者已经开始预尝的神之国度。

拯救是受造界的复兴（而不是毁灭和重造），这一概念暗示了我们所知的这个世界和将至世界两者间意味深远的连续性。然而圣经也暗示了一些非连续性的因素，⁶比方说，耶稣复活的肉身仍能被那些在他受死前就认得他的信徒辨出，然而他也似乎拥有了新能力，可以穿越紧闭之门和长距离的飞快行走（《路加福音》24:28-43）。当耶稣同撒都该人讲复活时婚姻是否继续存在的问题时，他提到了一种新的生活方式，这种方式超越了我们在此地此时所知的性关系（《马太福音》22:30；《路加福音》20:34-36）。所以，似乎在我们当今的生活和即将启示的生活之间同时存在连续性和非连续性，同时存有熟悉和陌生的事物。我们虽不能如我们想的那样清晰地看到（《哥林多前书》13:12），但我们知道“神为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见……的”（2:9）。无论可能怎样，我们确实知道我们的新生命将以复活的肉身活在复兴的受造界中（《哥林多前书》15章）。

受造界的复兴将十分广泛：人类生活的全部将在整个受造界的环境

中得到复兴。我们对未来的观点总是仅仅强调个人的拯救，脱离了人类生活的整个受造界和相关的环境。⁷整个圣经故事看起来好像总是围绕着“我”来转；⁸然而《启示录》的异象，其实整个圣经故事，确实地引导我们来期待一个恢复其完好状态的受造界，它的每一面都将恢复到上帝意欲它的原初状态。并且，在那荣耀的圆满和完美的整体中，有一处位置是为我们而设的；救赎就其广度而言是普世性的。

人类被创造是为了生活在受造界的环境中，享受同上帝的亲密关系。⁹撒旦通过引诱亚当和夏娃背叛上帝，而竭力阻挠上帝的计划——而且取得成功，至少从罪和它的影响而言，因为现在罪的影响触及整个受造界。但当上帝开始处理罪以及它破坏性的后果时，他的计划将是消灭美好受造界的仇敌，而不是毁灭受造界本身；毁灭他曾经创造的世界就是承认撒旦的大胜利。¹⁰ J. A. 赛斯 (J. A. Seiss) 这样对待这个问题：“如果赎罪走得没有罪的结果远，那么它将是个用词错误，它未能真的赎罪……任何数量的个体之拯救……并非对那堕落的一切的救赎，而是一些裂片的聚合……（而且在这种情况下）撒旦的恶作剧就比基督的复兴工程走得更远。”¹¹然而圣经的故事却趋向这样一个结尾，即上帝的复兴之功将彻底败坏撒旦所有的“恶作剧”。

纵观圣经，神的国度被描述成普世复兴发生的时空。上帝在《旧约》的预言中说道，“看哪，我造新天新地”（《以赛亚书》65:17；参见《彼得后书》3:13；《启示录》21:1-5）。当耶稣于十字架上征服了罪、战胜了死亡从墓中归来之后，彼得就在耶路撒冷宣告好消息，“天必留他，等到万物复兴的时候，就是神从创世以来，籍着圣先知的口所说的”（《使徒行传》3:21）。保罗也强调了上帝复兴之工的普世范围：“因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住。既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了”（《歌罗西书》1:19-20）。就像伊甸园之后没有一物不曾被罪沾染一样，在基督十字架上的胜利之后，没有一物能够不被上帝的救赎所触及。

上帝救赎之工的广度意味着，比方说，构成人类生活环境的非人类的受造物将会复兴成上帝自始以来意欲它的样子。因此，先知描绘了一

种在上帝治理下万物之内的新和谐（《以赛亚书》65:17-25；《约珥书》2:18-27）。保罗说非人类的受造物长久以来分担着人类堕落罪中的痛苦，而现在它们期盼着就要来临的复兴：

受造之物切望等候神的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。（《罗马书》8:19-21）

注释

前言

1. Contemporary Testimony Committee of the Christian Reformed Church, *Our World Belongs to God: A Contemporary Testimony* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), paragraph 19.
2. 我们意识到圣经学者针对圣经统一性提出的不同观点。在“Story and Biblical Theology,” in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation* (ed. Craig Bartholomew et al.; Grand Rapids: Zondervan, 2004) 中, 我们通过更加学术的方式表达了这些关切并阐明了不同的释经学问题。
3. N. T. Wright, “How Can the Bible Be Authoritative?” *Vox Evangelica*, no. 21 (1991): 7-32; idem, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992), 139-43.
4. 理查德·米德莱顿 (Richard Middleton) 与布赖恩·沃什 (Brian Walsh) 首先在 N. T. Wright 的五幕分类的基础上添加了第六幕。参见 *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 182。

序幕

1. N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992), 40, italics added.
2. Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans,

- 1989), 15.
3. Aslisdair Macintyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 216.
 4. *Scientia potestas est*. 该用语来自 Francis Bacon (1561-1626).
 5. 我们要区分拥有一个塑造我们生活的故事和清晰表达这样一个故事两种说法的不同。
 6. 如果基要故事和世界观相似, 那么注意到 James Sire 的建议将会很有趣, 他认为基督教牧师可以帮助人们意识到他们的世界观, 并突出他们可能没有意识到却存在的东西 (*The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalog* [3d ed.; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997]). Nick Pollard, 一位工作于高中和大学的英国布道者, 在这方面讲述了个令人高兴的故事。Nick 的传道方法是帮助学生意识到他们的基要故事或者世界观, 以便他们能看到它如何与基督教相关联。Nick 说曾有一个年轻人回到家, 满心欢喜地告诉他的母亲他已发现他是个伊壁鸠鲁派的快乐主义者!
 7. Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 61.
 8. “上帝的话语……是一个巨大的、触不到的、涵盖所有的故事——一个元故事” (Eugene Peterson, “Living into God’s Story”)。这篇文章刚开始出现于 “The Ooze: Conversation for a Journey” 网站 (www.theooze.com)。文章链接为 <https://secure.electriccurrent.com/freshresource/articles/index.cfm?task=detail&ID=1081&bSHOW=no&navResources=2>。
 9. N. T. Wright, *New Testament and People of God*, 41-42.
 10. Peterson, “Living into God’s Story”.
 11. Wright 五幕剧类比的更多讨论见 197-98 页。
 12. N. T. Wright, “How Can the Bible Be Authoritative?” *Vox Evangelica*, No. 21 (1991): 7-32; idem, *New Testament and People of God*, 139-43. 通过六幕替代五幕, 我们轻微地进行了改编。

第一幕

1. 在本书中, “耶和华” 这一名字通常被译为 “主 (Lord)”, 正如在许多英文版本中一样。
2. 有关耶和华这一名字的含义将在本书后面谈到。
3. 保罗 (Paul) 在《歌罗西书》1:15-20 中举出相似的几点: 基督 (Christ) 是 “首生的, 在一切被造的以先。因为万有都是靠他造的……他也是教会全体之首。”
4. Jean L’Hour, “Yahweh Elohim,” *Revue biblique* 81 (1974): 530.

5. Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (trans. John H. Marks; Philadelphia: Westminster, 1961), 46.
6. Henri Blocher, *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis* (trans. David G. Preston; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1984), 27-38.
7. John Stek, "What Says the Scripture?" in *Portraits of Creation: Biblical and Scientific Perspectives on the World's Formation* (by Howard Van Till et al.; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 230.
8. Von Rad, *Genesis*, 50.
9. Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Interpretation of Genesis 1-3* (trans. John C. Fletcher; London: SCM Press, 1959), 25.
10. Von Rad, *Genesis*, 51.
11. John Walton, Victor Matthews, and Mark Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 28.
12. 对于“我们要照着我们……”这一复数称谓的不同观点, 参照 Gordon Wenham, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary; Waco: Word, 1987), 27-28。
13. 参照 Bruce Milne, *Know the Truth: A Handbook of Christian Belief* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999)。
14. Augustine, *Confessions* 1. 1.
15. 见下。
16. Von Rad, *Genesis*, 58.
17. Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155 (1967): 1203-7. 有关管家职分极好的理解, 参照 Peter De Vos et al., *Earthkeeping in the Nineties: Stewardship of Creation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991)。
18. 《创世记》一书由十个世纪 (*toledoths*) 构成——在亚伯拉罕之前的五世纪与在其之后的五世纪。世纪 (*toledoths*) 是一个希伯来词语, 它可被译为“这是……的故事”、“这是……的来历”或者“这是……的历史”。《创世记》2:4 为第一世记。对历史的讲述由此开始: “创造天地的来历” (2:4-4:26)。剩下的九个世记是: “亚当的后代记在下面” (5:1-6:8); “挪亚的后代记在下面” (6:9-9:29); “挪亚的儿子闪、含、雅弗的后代记在下面” (10:1-11:9); “闪的后代记在下面” (11:10-26); “他拉的后代记在下面” (11:27-25:11); “亚伯拉罕的儿子以实玛利的后代记在下面” (25:12-18); “亚伯拉罕的儿子以撒的后代, 记在下面” (25:19-35:29); “以扫就是以东, 他的后代记在下面” (36:1-37:1); “雅各的记略如下” (37:2-50:26)。

第二幕

1. Eugene Peterson, *Working the Angles: The Shape of Pastoral Integrity* (Grand Rapids:

Eerdmans, 1993), 82, 83.

2. Gordon Wenham, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary; Waco: Word, 1987), 61.
3. 正如 Gordon Hugenberger 在 *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi* (Leiden: Brill, 1994) 中所论述。

第三幕

1. 指代“空虚”的希伯来词是 *hebel*。
2. 这里使用的“误导”这个词，所描述的是罪的运行是如何错误地指引或扭曲神上好的创造物的。Al Wolters 用“结构”和“导向”这两个词来描述圣经的世界观——神那最初上好的创世结构，创世结构因罪而偏离神的目的，创世结构由于救赎而重回正路。参见 Al Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985)。
3. Rookmaker, *Art Needs No Justification* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1978)。
4. 参见《诗篇》8:6。
5. 关于这个话题，参见 Nicholas Wolterstorff, chapter 6, “A City of Delight,” in *Until Justice and Peace Embrace: The Kuyper Lectures for 1981 Given at the Free University of Amsterdam* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983)。Wolterstorff 谈到了如何发展城市，使得城市既荣耀神又降福于城中的人。
6. 在早期的美索不达米亚地区，城市并不是为人们的饮食起居而设。他们通常居住在公共场所，它主要由宗教建筑和储藏大楼组成。John Walton, Victor Matthews, and Mark Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 41。
7. 关于神的儿子的身份，有很多争论。F. B. Huey 说道：“许多《创世记》6:1-4 的研究者都同意这是《旧约》中最受争议的经文之一。它曾被描述成‘一个谜’、‘奇怪的’、‘麻烦的’、‘难解的’、‘未解决的’和‘隐晦的’。它的释经史的特点就是激愤的论战，比起古代的解经家，看来现在的学者们并未更靠近解决此问题。”(F. B. Huey Jr. and John H. Walton, “Are the ‘Sons of God’ in Genesis 6 Angels?” in *The Genesis Debate: Persistent Questions about Creation and the Flood* [ed. Ronald Youngblood; 2d ed.; Grand Rapids: Baker, 1990], 184)。神的儿子是谁？有三种基本姿态：(1) 它们是某种超自然的存在，传说中堕落的天使。人的女儿就是人类。罪就是不同种类的通婚，神的命令遭到了违背。(2) 神的儿子是敬虔的赛特后代，而人的女儿是不敬虔的该隐的后代。罪就是敬虔的人与不敬虔的人通婚的结果。(3) 神的儿子是当权者，人的女儿是普通女子。罪就是欺凌和一夫多妻。完整的讨论，请参见 Huey and Walton, “Are the ‘Sons

- of God' in Genesis 6 Angels?" 184-209。
8. 要了解挪亚的故事和远古洪水的故事之间的关系，可参见 Gordon Wenham, *Genesis 1-15* (World Biblical Commentary; Waco: Word, 1987), 159-66。
 9. Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. 3/1, *The Doctrine of Creation* (trans. J. W. Edwards et al.; Edinburgh: T&T Clark, 1958), 178.
 10. 可以拿《约拿书》4:11 的经文做一下比较，在那里，神指责约拿缺乏怜悯之心，说：“何况这尼尼微大城，其中不能分辨左手右手的有十二万多人，并有许多牲畜，我岂能不爱惜呢？”。
 11. O. Palmer Robertson, *Christ and the Covenants* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing House, 1980), 4.
 12. 参见 Gordon Hugenberger, *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi* (Leiden: Brill, 1994)。
 13. 参见 William Dumbrell 的杰作, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* (Nashville: Nelson, 1984)。
 14. 此短语在 9:1-7 的首尾处的这种重复，我们称作前后呼应 (inclusio)，它像一个套子，提醒我们《创世记》的这一部分的这一问题的中心地位。
 15. 参见 D. J. Wiseman, “Babel”, *New Bible Dictionary* (ed. J. D. Douglas et al.; 3d ed.; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996), 109-10。
 16. Gordon Wenham, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary; Waco: Word, 1987), 245.
 17. 亚伯拉罕、以撒、雅各和约瑟的故事，几乎是《创世记》1-11 章篇幅的五倍。
 18. 比如参见《创世记》1:22、28。
 19. 《创世记》3:14、17; 4:11; 5:29; 9:25。
 20. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 71.
 21. 比较《创世记》22:16-18。
 22. 在这里，我们遇到了神秘的拣选学说。亚伯拉罕和他的后裔，是神从万国中选择出来做他的子民的（参见《申命记》7:7-11）。这是一个神秘的学说，但是在 12:1-3 中，有一事是很清晰的。神呼召亚伯拉罕的目的是要保证赐福于这地上的万族（12:3）。拣选，是拣选出来服侍，而不是仅仅承蒙特权。正如 Leslie Newbigin 评论道：“蒙召拣选……意味着进入他（神）对这个世界的使命中去，成为神对这整个世界拯救目的的信使，成为他那为一切所设的蒙福的国度的标志、施动者和初熟的果子（*The Gospel in Pluralist Society* [Grand Rapids: Eerdmans, 1989], 27）。
 23. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 66.
 24. Gordon J. Wenham, *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 37.

25. 想了解这地及其区域范围的应许，参见《创世记》15:18-19。
26. 围绕着割礼的意义和它如何有用于确证盟约，有很多的讨论。一种观点发现了古埃及割礼的文化背景——我们相信这是价值连城的。位于开罗附近的塞加拉的安赫迈荷（他是医生）陵墓（Tomb of Ankhmahor）中，有一些古埃及的艺术品，这些艺术品显示，在青春期年龄左右的年轻男子们都接受了割礼。这座陵墓的时间恰在亚伯拉罕时代（大约公元前 2200 年）之前。在古埃及，割礼是一种为那些到达婚配年龄的青春期少年而实行的生育仪式。包皮被象征性地看作是多产的障碍，而割礼“有助于”年轻男子正当发展的性功能。亚伯拉罕至少有一次去过埃及，还在那儿呆了一段时日（《创世记》12:10-20）。于是，神就利用了一个大家熟知的风俗，并出于他立约的目的更改了它。神命令为 90 岁的男性和 8 天大的男婴施行割礼——他们是没有能力生育孩子的。这象征了神会单向主权地消除多产的障碍，并赐给亚伯拉罕一个儿子。神确证了他早先与亚伯拉罕所立的约（17:1-2）。注意在《创世记》第 17 章中这两次立约的文法结构：“于我（神）……”（17:4）；“于你（亚伯拉罕）……”（17:9）。神会遵守在《创世记》12 章和 15 章中与亚伯拉罕所立的盟约的承诺。而亚伯拉罕会相信神的承诺。这因信称义的记号会增强亚伯拉罕的信心。他认定了神要为他能生养众多而移走障碍的承诺（《罗马书》4:11）。顺带地，这同样帮助到我们去理解“心灵的割礼”（《申命记》30:6；《罗马书》2:29）。心灵的割礼就是移除那妨碍在神的关系中多结果子的障碍（罪）。
27. 参见 David J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (2d ed.; Sheffield: JSOT Press, 1997)。
28. 同上，29。
29. 对《罗马书》第 4 章和称义的问题来说，《创世记》15:6 在《新约》中是很重要的。
30. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling: Repetition* (trans. H. V. Hong and E. H. Hong; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), 22-23.
31. Wenham, *Story as Torah*, 37.
32. 要了解关于约瑟的故事的有用的讨论，参见 Paul C. Borgman, *Genesis: The Story We Haven't Heard* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), section IV。
33. Wenham, *Genesis 16-50* (Word Biblical Commentary; Dallas: Word, 1994), 20.
34. 参见《诗篇》105:42-43 节，在这里作者将出埃及与神对亚伯拉罕的应许两者直接联系起来。整卷《出埃及记》告诉我们，神的子民的成型有三条途径：1-18 章，通过神救赎的伟大之举；19-24 章，通过盟约；25-40 章，通过他内住性的临在。
35. 有异域的王子或公主在埃及宫廷中长大成人，这是很少见的。参见 James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (New York: Oxford University Press, 1997), 142-43。

36. 也就是通常所说的西奈山。
37. 例如, 参见 Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia: Westminster, 1974), 47-89。
38. Terrence Fretheim, "Yahweh," *New International Dictionary: of Old Testament Theology and Exegesis* (ed. W. A. VanGemeren; 5 vols.; Grand Rapids: Zondervan, 1997), 4:1296.
39. Cornelis Houtman, *Exodus* (trans. J. Rebel and W. Woudstra; 4 vols.; Kampen: Kok, 1993-2000), 1:9.
40. J. Philip Hyatt, *Commentary on Exodus* (New Century Bible Series; London: Oliphants, 1971).
41. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, 147.
42. Colin J. Humphreys, *The Miracles of Exodus: A Scientist's Discovery of the Extraordinary Natural Causes of the Biblical Story* (New York: Harper Collins, 2003), 133.
43. J. Marr and C. Malloy, "An Epidemiologic Analysis of the Ten Plagues of Egypt," *Catalyst*, May 1996.
44. Humphreys, *Miracles of Exodus*, 138.
45. Gordon Spykman, *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 289.
46. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, 150。然而, 将蛙与神赫卡特联系在一起, 将母牛与神哈托尔联系在一起, 将公牛与神爱皮斯联系在一起, 都是不大可能的。
47. 同上, 153。
48. John I. Durham, *Exodus* (Word Biblical Commentary; Waco: Word, 1987), 263.
49. 要考虑到整个以色列的生活, 包括其中的政治面向。就像有人提出过的, "所珍爱的所有" 是有政治内涵的; 对大君王的封臣的描写用的是阿卡得的语言。但是比这更有力的, 当属 "国" (*gôy*) 这个词的用法, 而不是比之通常得多的 "圣洁的国度" 中的 "族" (*'am*)。这可能让我们想起《创世记》12:2, 这儿说到了以色列就是一个政治实体的想法。正如 Dumbrell 评论《出埃及记》19:6 那样, "如果可能的话, 此时此刻就像我们会注意到这与《创世纪》12:2 是有所关联的, 就想到以色列为这个世界提供了一个有着像她那样的政法机构的社会模型" (*Covenant and Creation*, 87)。从这个角度来说, 以色列那作为古代近东的国家的政治特质, 同样是具有普遍的政治重要性的。
50. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 90.
51. 同上, 80。
52. 接下来, 我们在《出埃及记》19~24 章中注意到了约中的这些部分。在《申命记》中也发现了它们: (1) 确证盟约一式两份的序文 (《申命记》1:1-5); (2) 神和以色列两者关系的历史 (1:6 至 4:49); (3) 主要的规定 (5~11 章); (4) 细节的规定 (12~26 章); (5) 对顺从的祝福, 和对违反的惩罚

(27~28章); (6) 约的担保 (30:19; 31:19; 32:1-43)。参见 Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963); Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 22-24. Craigie 为进一步的研究提供了参考书目。

53. Terence E. Fretheim, *Exodus (Interpretation; Louisville: John Knox, 1991)*, 263. 在这一部分, 我们利用了 Fretheim 的内容。
54. 同上, 281。
55. 同上, 271-72。
56. 同上, 277。
57. 同上, 273。
58. 同上。
59. Gordon J. Wenham, "Clean and Unclean," *New Bible Dictionary*, 210.
60. 如何理解这些数目还是需要讨论。参见 Gordon J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries; Leicester, UK: Apollos; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1981), 60-66。
61. J. Gordon McConville, *Deuteronomy* (Apollos Old Testament Commentary; Leicester, UK: Apollos; Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 36.
62. 这改编自荷兰政治家、神学家 Abraham Kuyper 的那句闻名遐迩而且引用颇多的名言: "Geen duimbreed is er op heel't erfvan ons menschelijk leven, waarvan de Christus, die òller Souverein is, niet roept: 'Mijn!'" (人类生活的一切都要归顺于基督, 这位满有权柄者, 在那里, 哪怕只有拇指那样宽的地方, 都要宣告: "这是我的!") 引自 Cornelis Veenhof, *In Kuyper's Lijn: Enkele Opmerkingen over den Invloed van Dr. A. Kuyper op de "Wijsbegeerte der wetsidee"* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1939), 43。
63. 在伊斯兰教里, 这让人想起宣礼塔中的宣礼员的报告。
64. 比较在《罗马书》12:1-2, 保罗教导说献上那肉体当作活祭。
65. McConville, *Deuteronomy*, 34.
66. 一些学者注意到《申命记》中那些详尽的律法的命令, 是遵循十诫而来的; 因此, 那些细枝末节律法的章节也就是对十诫的详细说明。许多基督徒一直觉得这些篇章非常的难读。实际上, 他们表现出在基督徒如何讲圣经故事这件事上有着重要的分歧。在支持一个故事要遵循圣经的观点的阵营中, 像 Stanley Hauerwas 和 Richard Hays 这样的学者就坚持, 我们当用故事的后文, 也即基督的教训来判断之前的故事中那些难以读懂的部分。Hauerwas 和 Hays 将耶稣视为一个和平主义者, 所以他们觉得这些篇章是与基督教伦理相违背的。
67. Walter Brueggemann, *The land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* (Philadelphia: Fortress, 1977), 45-46.

68. 见 Donald Sinnema, *Reclaiming the Land: A Study in the Book of Joshua* (Toronto: Curriculum Development Centre, 1977)。
69. Brueggemann, *Land*, 191.
70. 同上, 49。
71. 《新约》中,《福音书》是表明这一神学的一个重要出处:“温柔的人有福了!因为他们必承受土地”(《马太福音》5:5)。见 Brueggemann, *Land*, chapter 10。
72. 诸如《约书亚记》10:40 和 11:16 都可以间接表明,那地的迦南人并没有全部被杀光。《约书亚记》和《旧约》的其他地方也都清楚地表明这一点。这种言语使用风格叫作夸张法,它表明约书亚统治了那地。
73. 关于这一问题所做的有效讨论,见 Wenham, *Goodness of God*, 119-47; C. S. Cowles, E. M. Merrill, D. L. Gard, and T. Longman III, “*Show Them No Mercy*”: *Four Views on Canaanite Genocide* (Grand Rapids: Zondervan, 2003); and Nobert Lohfink, “*hāram*,” *Theological Dictionary of the Old Testament* (ed. G. J. Botterweck and H. Ringren; trans. J. T. Willis, G. W. Bromiley, and D. E. Green; rev. ed., 12 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1977-), 5:180-99。
74. Lohfink 认为当地居民是可以选择是否臣服以色列人的,除非他们会被杀。见 Lohfink, “*hāram*,” 197。
75. Wenham, *Goodness of God*, 125.
76. Barry Webb, *The Book of the Judges: An Integrated Reading* (Sheffield: JSOT Press, 1987), 209.
77. J. Gordon Harris, Cheryl A. Brown, and Michael S. Moore, *Joshua, Judges, Ruth* (New International Biblical Commentary: Old Testament Series; Carlisle, UK: Paternoster, 2000), 157.
78. 耶和华的反应并不是机械的。Webb (*Judges*, 209) 肯定地指出:“耶和华处理呼召主旨似乎排除忏悔与拯救间的简单联系。面对以色列人坚持背叛自己,耶和华同样没有施与奖励和惩罚,似乎在惩罚和同情之间摇晃。”
79. Walton et al., *IVP Bible Background Commentary: Old Testament*, 146.
80. 关于拿细耳人的愿,见《民数记》6:1-21。
81. Webb, *Judges*, 172.
82. 《士师记》并没有察觉到王权所处的危险。见《士师记》8:22-27。
83. William Dumbrell, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* (Homebush West, Australia: Lancer Books, 1985), 10.
84. John Coldingay, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 94. 同样的观点见 Richard Nelson 的 *The Historical Books* (Nashville: Abingdon, 1998), 126-27。
85. Nelson, *Historical Books*, 119.

86. William Dumbrell, *The Faith of Israel: A Theological Survey of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 275.
87. Dumbrell, *End of the Beginning*, 52-53.
88. 精彩的讨论见 Leila Leah Bronnerr, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship* (Leiden: Brill, 1968)。
89. Nelson, *Historical Books*, 141.
90. Francis Andersen and David Noel Freedman, *Amos: A New Translation with Notes and Commentary* (Anchor Bible; New York; Doubleday, 1989), 190-91.
91. 《耶利米书》11:18 至 12:6; 15:10-21; 17:12-18; 18:18-23; 20:7-18。
92. J. Herman Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1979), 21.

幕间：

1. 关于两约过渡期间的两大精彩论述，见 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992), 145-338; and Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)* (rev. and ed. G. Vermes, F. Millar, and M. Black; 2 vols.; Edinburgh: T&T Clark, 1973-79)。在第一卷里 Schürer 论述了从公元前 175 年到公元 135 年间犹太人的政治史，在第二卷中他论述了同一时期犹太的制度 and 神学。
2. 见 P. R. Trebilco and C. A. Evans, “Diaspora Judaism,” *Dictionary of New Testament Background* (ed. Craig A. Evans and Stanley E. Porter; Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 281-96.
3. 见 N. T. Wright, *New Testament and the People of God*, 170-81.
4. 同上, 272-79。
5. 许多人围绕这时期犹太人的弥赛亚盼望争论。并不是所有对即将到来神国的盼望都集中在一个弥赛亚上。此外，弥赛亚被以许多方式描绘：有时是一个王族人物，有时是一个祭司式人物；一些人盼望一个弥赛亚，另一些人盼望两个；有时弥赛亚是一个人，有时又是神。见 N. T. Wright, *New Testament and the People of God*, 307-20; L. W. Hurtado, “Christ,” *Dictionary of Jesus and the Gospels* (ed. Joel B. Green, Scot McKnight, and I. Howard Marshall; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992), 107。
6. 三个主要朝圣节日每年在耶路撒冷被庆祝——逾越节、五旬节和住棚节。全都带有政治内涵，并当犹太人庆祝他们从埃及得释放和他们得到这地的赐予时，解放的希望被激发。其他节日在乡镇和村庄里被庆祝：Yom Kippur（赎罪日，《利未记》16 章），Rosh Hashanah（“年头”，新年，接近一些历法中的秋分，如在《列王纪上》8:2），Hanukkah（光明节，《马加比一书》4:52-59）和 Purim

(普珥日,《以斯帖记》9:20-32)。参考 David Wenham and Steve Walton, *Exploring the New Testament: A Guide to the Gospels and Acts* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), 35-36。

7. 在耶稣诞生时期,法利赛人的人口大约只有六千人,爱赛尼派大约是四千人,而撒都该人和祭司有两万人左右 (Wright, *New Testament and the People of God*, 209)。

第四幕

1. “Gospel” 是马可的用词 (《马可福音》1:1)。马太用 “record” 或者 “book” (《马太福音》1:1), 路加用 “narrative” 或者 “account” (《路加福音》1:1)。
2. Herman Ridderbos 说得很正确: “耶稣的消息的核心主题,随着它在摘要式的《福音书》里降临到我们,是上帝之国的到来……或许可以恰当地说,整个耶稣和他的信徒们的布道都和上帝之国有关” (*The Coming of the Kingdom* [Phillipsburg, NJ: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1962], xi)。
3. Hans Küng, *On Being a Christian* (trans. E. Quinn; Garden City, NY: Doubleday, 1976), 91。
4. “在犹太拉比文学中,牧羊人几乎出现在所有受鄙夷职业的名单上。尽管他们等级低下、工作表面上无用,但他们被鄙夷是因为他们的粗俗和无知,特别是因为他们道德品质的缺乏……牧羊人就算不在那些被遗弃者之中,也属于最低等级” (Walter E. Pilgrim, *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts* [Minneapolis: Augsburg, 1981], 80)。有可能他们自己的职业导致仪式上的不洁和不守安息日,这也加深了他们被遗弃者的地位。
5. Robert H. Gundry 把耶稣的三年公开的职分分为三个阶段,每一个都大约一年时间:一年的默默无闻,一年的出名,一年的被拒绝 (*A Survey of the New Testament* [rev. ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1994], 111-17) 这个粗略的时间表在这本书导言段落里有体现。
6. Gerhard Friedrich, “*Euangelizomai, euangelion,*” *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. G. Kittel and G. Friedrich; 10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76), 2:710-12, 721-25。
7. George E. Ladd 把握住了用来恢复上帝对整个世界统治的上帝之国的动态积极的大能: “我们的核心主题是,上帝之国是上帝动态积极的救赎权柄,目的是在人类之中建立他的统治,同时这个将要以启示行动在末日显现的国,为了战胜邪恶力量,为了从邪恶力量之中拯救人类,也为了把他们带到上帝权柄的祝福中,已经通过耶稣这人和他的使命来到人类历史中了。” 上帝之国包括两种伟大的运动: 在历史里的完成和在历史的终结处的完成。 (*A Theology of the New Testament* [ed. Donald Hagner; rev. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1993], 89-90)。

8. 王这一概念在一个没有王的世界里容易被误解。圣经里的王拥有对他臣民全部生活的绝对权柄，但这种王距离有民主思想的人们很远。如 Lesslie Newbigin 所写那样：“王权在我们的世界里并不是一种特别受欢迎的商品。古代世界充满国王与王后；而我们现在很少——尽管我们珍爱他们——但我们相当严格地限制他们的权力。把王权看成单独个体对其他人的主权统治的行为这种古代观念在我们的世界里已经没有什么生存空间了。”他继续说，在圣经世界里一位“王是完全服从的对象，从他那里人们期待得到保护和帮助以及对错误的纠正”（*Sign of the Kingdom* [Grand Rapids: Eerdmans, 1981], 21）。
9. David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission* (Marryknoll: Orbis, 1991), 36-39.
10. 路加是特别关注耶稣的祈祷生活的《福音书》作者。他记录了八次耶稣在其他《福音书》里没有被记录的祈祷：《路加福音》3:21; 5:16; 6:12; 9:18、28; 22:31; 23:34、46; 参见 22:44。此外，他记录了两个其他《福音书》作者没有记录的关于祈祷的寓言（11:5-8; 18:1-8）。见 Stephen Smalley, “Spirit, kingdom, and Prayer in Luke-Acts”, *Novum Testamentum* 15 (January 1973):59-71。
11. G. W. H. Lampe, “The Holy Spirit in the Writings of St. Luke,” in *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (ed. D. E. Nineham; Oxford: Blackwell, 1955), 170.
12. James Dunn, “Spirit and Kindom,” *Expository Times* 82(1970-71):38.
13. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996), 272.
14. 同上, 435。
15. 同上, 433。
16. 《马可福音》2:23-28//《马太福音》12:1-8//《路加福音》6:1-5;《马可福音》3:1-6//《马太福音》12:9-14//《路加福音》6:6-11;《路加福音》13:10-17;《约翰福音》5:2-18; 9:1-41。要了解有益的讨论, 见同上, 390-96。
17. 这并不意味着他的使命对外邦人不感兴趣。事实上,《马可福音》6:45 至 9:32 显示耶稣转移到过加利利的北部和东部地区, 他在外邦人地区执行他的使命。马太、马可、路加和约翰都以不同方式交代了耶稣和外邦人的关系。要了解一个简短的讨论, 可见 Scot McKnight, “Gentiles,” *Dictionary of Jesus and the Gospels* (ed. Joel B. Green, Scot McKnight, and I. Howard Marshall; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992), 259-65。
18. Gerhard Lohfink, *Jesus and Community* (trans. J. P. Galvin; Philadelphia: Fortress, 1984), 11.
19. 同上, 63-70。
20. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 276.
21. Lohfink, *Jesus and Community*, 10.

22. Bosch, *Transforming Mission*, 27-28.
23. Pilgrim, *Good News to the Poor*, 51-54.
24. 同上, 53。
25. 见 K. E. Corley, "Prostitute," *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 643.
26. S. S. Bartchy, "Table Fellowship," *Dictionary of Jesus and the Gospel*, 797.
27. 同上, 796。
28. *Rule of the Congregation*(1QSa) II, 3-10, 引用于 N. T. Wright, *Jesus: The New Way: Leader's Guide and Program Script* (Worcester, PA: Christian History Institute, 1998), 19. 参见《利未记》21:16-23, 利未人条例;《申命记》23:1-8;《撒母耳记下》5:6-8;《尼希米记》13:1 对照《马太福音》21:14。
29. Lohfink, *Jesus and Community*, 12-14.
30. 《福音书》说“希罗底的女儿”(《马太福音》14:6;《马可福音》6:22)。Josephus 把她称作“Salome”(*Antiquities* 18. 5. 4)。
31. 见 L. W. Hurtado, "Christ," *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 106-17。
32. 在《马可福音》(8:29)里,彼得承认,“你是基督!”在《路加福音》(9:20)里,“上帝的”是后加的。《马太福音》(16:16)有最完整的叙述,加上了“是永生神的儿子”。
33. D. R. Bauer, "Son of God," *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 769-75.
34. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 485-86.
35. 有趣的是,“人子”这个词在《福音书》里更多被用来描述耶稣而不是其他任何人。此外,它几乎总是作为对自己的称呼挂在耶稣嘴边(两次是作为间接记录,在《马可福音》8:31、9:9;参见《路加福音》24:7 里天使的话,《约翰福音》12:34 里众人的疑问,和《使徒行传》7:56 里司提反的遗言)。但它从未像“基督”或“上帝之子”一样成为教会后来的忏悔的一部分。见 I. H. Marshall, "Son of Man," *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 775-76。
36. 见 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992), 29-97 对《但以理书》7:13-14 的解经讨论。
37. 马可和马太简短提及这次去往耶稣撒冷的旅行,而路加却使它成为自己书的核心特征,他把这一部分几乎扩展到十章(《路加福音》9:51 至 19:44)。这个很长的篇章的主要部分被教导所占据。耶稣教导他的信徒关于信徒身份的高昂代价。
38. Joel B. Green, *The International Commentary on the New Testament: The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 397.
39. 同上, 398。在《使徒行传》9:2; 19:9、23; 22:4; 24:14、22 里,教会被称作“那路”。
40. 同上, 396。
41. George Ladd 说国王的命令是坚决、彻底和代价昂贵的,有着永恒的结果 (*The*

- Gospel of the Kingdom: Popular Expositions on the Kingdom of God* [Grand Rapids: Eerdmans, 1959; reprinted 1987], 95-106)。
42. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 307.
 43. 见 D. R. Catchpole, "The 'Triumphal' Entry," in *Jesus and the Politics of His Day* [ed. E. Bammel and C. F. D. Moule; Cambridge: Cambridge University Press, 1984], 319-21。Catchpole 列举了十二次发生在耶稣之前几个世纪的光荣进城。
 44. L. A. Loise, "Triumphal Entry," *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 859.
 45. 要了解对这个关键事件的不同解释的讨论, 以及我们发现的可信的解释, 见 N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 406-28, 490-93。这个事件有四种可能的解释——(1) 宗教上的: 清除圣殿的不洁之物; (2) 弥赛亚式的: 在圣殿活动里容纳外邦人; (3) 先知式的: 宣告圣殿的毁灭与末世论的恢复; (4) 政治上的: 中断败坏的和剥削性的商业和宗教活动。见 W. R. Herzog, "Temple Cleansing," *Dictionary of Jesus and the Gospel*, 820。
 46. Catchpole 总结了王的“光荣进城”的模式: (1) 重大胜利的实现; (2) 经过筹划的正式的进城; (3) 庆祝性的欢迎和对上帝/众神的赞美; (4) 进入圣殿; (5) 积极或消极的崇拜活动 ("The 'Triumphal' Entry," 321)。参见 Loise, "Triumphal Entry," 854-55。
 47. J. H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols. ; Garden City, NY: Doubleday, 1983-85), 2:667.
 48. 见 N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 320-68。
 49. 这里的希腊单词是 *lēstēs*, 很可能指的是试图暴力推翻罗马帝国统治的叛乱者, 也见于《马可福音》14:48、15:27; 《约翰福音》18:40。见 N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 419-20。
 50. Lohfink, *Jesus and Community*, 20.
 51. 要了解对最后的晚餐的一个有益的讨论, 见 N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 553-63。
 52. 马太、马可和路加说耶稣在逾越节之夜庆祝最后的晚餐, 而约翰则说是逾越节的前一夜, 两者存在分歧。有数不清的努力试图协调这个分歧。参见 Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (New York: Scribner, 1966)。
 53. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 559.
 54. 要了解一个有益的对耶稣受审的总结, 见 B. Corley, "Trial of Jesus," *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 841-54。
 55. 要了解罗马帝国里对十字架的令人恐惧的看法, 见 Martin Hengel, *Crucifixion* (London: SCM, 1977)。参见 Joel B. Green, "Death of Jesus," *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 147-48。
 56. “在古代文学记录的折磨人的惩罚之中, 钉刑是尤其恶毒的。这种行为本身不伤及主要器官, 也不导致过度流血; 因此, 死来得非常慢, 有时是几天以后,

由于休克或者痛苦的窒息过程而死，那窒息过程是随着用来呼吸的肌肉经受越来越多的疲劳而导致的”（Joel Green, “Death of Jesus,” 147）。

57. “钉刑是典型的公开事件。赤身露体被固定在木桩、十字架或树上，受刑者遭受频繁经过的路人猛烈的嘲讽，钉刑同时给大众以严厉警告，提醒他们那些对抗国家权柄的人的命运”（Joel Green, “Death of Jesus,” 147）。
58. “在一个渴望拯救的世界里，一个充满了宣称要满足那需要的众神和君主的世界里，一个来自罗马帝国臭名昭著的多事省份的犹太人，且是一个被判有僭妄罪并被作为叛国者而处决的犹太人，宣称是世界的救世主，这是十足荒谬和完全叛乱的！究竟有谁会相信那话？”（Lesslie Newbigin, “Context and Conversion,” *International Review of Mission* 68 (1978):301)
59. 对这个主题的一个不错的介绍是 John Driver, *Understanding the Atonement for the Mission of the Church* (Scottsdale, PA:Herald Press,1986)。
60. 要了解一个不错的概述，见 Joel Green, “Death of Jesus,” *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 154-63。我在下一段遵照了他的解释。要了解更多细节请参见他的文章。
61. 同上，162。
62. Driver, *Understanding the Atonement*, 71-86。
63. 要了解对圣殿里的献祭体系的一个总结，见 N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 407-11。
64. 关于复活，犹太教的观点有一个划分。总体来说，我们可以区分出三种观点：（1）一些人接受的是一种柏拉图式的、希腊式的世界观，主要用非人间的、超越俗世的存在来解释复活（例如斐洛）。（2）其他人例如撒都该人否认复活的全部，因为复活和上帝之国包含激进的政治暗示。（3）法利赛人把复活视为整个受造界更新的一部分。这最后一种观点在那个时代是居于统治地位的观点，这里是唯一要讨论的。要了解后圣经时代犹太教对复活的进一步讨论，见 N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003), 129-206。
65. N. T. Wright, *New Testament and the People of God*, 332。
66. 要了解保罗对复活的进一步讨论，见 N. T. Wright, *Resurrection of the Son of God*, 209-398；《福音书》里的进一步讨论，401-49；其他《新约》作品里的进一步讨论，450-79。
67. 要了解四次“委托”的进一步解释，见 Mortimer Arias and Alan Johnson, *The Great Commission: Biblical Models for Evangelism* (Nashville: Abingdon, 1992)。
68. 《马可福音》里最后的委托在 16:15-18。最早也是最可信的希腊文手稿里没有《马可福音》16:9-20。因此，有可能《马可福音》本来是在 16:8 结束的。我们也就只讨论《马太福音》、《路加福音》和《约翰福音》。

第五幕

1. 对《使徒行传》神学的两个极好的处理，参见 I. Howard Marshall 和 David Peterson, eds., *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); 和 Howard Clark Kee, *Good News to the Ends of the Earth: The Theology of Acts* (London: SCM, 1990)。在他书的六个主要部分里，基 (Kee) 有所助益地概述了路加在《使徒行传》中叙述的结构：耶稣为他子民的更新而作神的中介，圣灵在当前时代作神的工具，向外越过宗教和文化的界限，新社群中的结构和战略，以及作见证直到地极。
2. 格林·乔尔·B (Joel B. Green) 说：“对路加而言，需要从其手中解救的真正敌人并非罗马，而是上帝和上帝子民的各种敌对力量，在这些力量之后常驻并活跃着恶的广泛权能” (“Salvation to the Ends of the Earth: God as Saviour in the Acts of the Apostles,” in *Witness to the Gospel*, 94)。参见《以弗所书》6:12 并也参见 N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996), 446-51。
3. Joel Green, “Salvation,” 97.
4. 《使徒行传》的结构将塑造此章的结构。然而，既然那是这个故事的一部分，那么将会有对《新约》其他部分的参考。正如博科夫·亨德利库斯 (Hendrikus Berkhof) 所说：“《使徒行传》、《书信》和《启示录》，一起形成了《新约》的分量，主要是关于荣升的耶稣在教会和世间的事工的” (*Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith* [trans. S. Woudstra; 2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1986], 321)。
5. Kee, *Good News*, 30-31.
6. 此处对五旬节筵席的描述来自《禧年书》(Jubilees) 22:9，写于公元前 2 世纪的一部犹太典籍。见 Kee, *Good News*, 30; 引自 *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; 2 vols.; Garden City, NY: Doubleday, 1983-85), 2: 97。
7. R·L·布罗利 (R. L. Brawley) 认为在《使徒行传》中有四个主角：上帝、耶稣、彼得和保罗 (*Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation* [Society of Biblical Literature Monograph Series 33; Atlanta: Scholars Press, 1987], 110)。罗斯纳·布莱恩 (Brian Rosner) 恰当地评论道：“布罗利四个主要人物的列表有一个显眼的忽视：圣灵。他将圣灵视作‘不过是上帝一个合宜的设计……’ H·C·基 (H. C. Kee) 将圣灵描绘为‘神在当前时代的工具’更接近这标记。追寻圣灵的活动便是观察道的进展” (“The Progress of the Word,” in *Witness to the Gospel*, 224)。
8. 基 (Kee) 在他关于“圣灵在当前时代作为神的工具” (*Good News*, 28-41) 一章中在四个标题下描绘了圣灵的工作：“圣灵作为工具将福音推向地极” (30-35)，“圣灵作为中介巩固社群的成员资格” (35-36)，“圣灵作为授权和护卫的中介” (36-39)，“圣灵作为审判的工具” (39-41)。

9. Gerhard Lohfink, *Jesus and Community* (trans. J. P. Galvin; Philadelphia: Fortress, 1984), 19.
10. 在《使徒行传》中有关于这个召集主题的一番有所助益的讨论, 见 David Secombe, "The New People of God," in *Witness to the Gospel*, 349-72。
11. 大卫·彼得森 (David Peterson) 认为路加作了关于神的道成长与兴旺的三个关键性陈述是为了将《使徒行传》从结构上分为四个部分。在第一个部分里耶路撒冷的教会在十二使徒的领导下得到发展 (《使徒行传》1:1-6:7)。第二部分是福音通过七个“执事”和其他因大迫害而离开耶路撒冷的人向犹太、撒玛利亚以及一些外邦地区非计划性地扩展 (《使徒行传》6:8-12:25)。第三部分是在保罗的领导下一次有计划有组织的福音扩展被带入小亚细亚和欧洲, 这次扩展始于安提阿 (《使徒行传》12:25-19:20)。在第四部分里保罗通过他的受拘和审判证实了福音神的道进一步成长 (《使徒行传》19:21-28:31)。见“Luke’s Theological Enterprise: Integration and Intent,” in *Witness to the Gospel*, 542-43。
12. Leland Ryken, *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1987), 87. 也见于 Brian Rapske, “Opposition to the Plan of God and Persecution,” in *Witness to the Gospel*, 235-56。
13. 见格林·米歇尔 (Michael Green) 在 *Evangelism in the Early Church* 里对早期教会富有吸引力的生活的描述 (London: Hodder & Stoughton, 1970), 178-93。也见于 Adolf von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (New York: Harper & Brothers, 1961); and Roland Allen, *The Spontaneous Expansion of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 7。
14. 基 (Kee) 说社群生活的影响“是如此积极和富有吸引力, 以致每日都有更多的归信者, 而社群成员的数量也与日俱增” (*Good News*, 87)。
15. Rosner, “Progress of the Word,” 226.
16. 同上, 216。
17. Heinz-Werner Neudorfer, “The Speech of Stephen,” in *Witness to the Gospel*, 275-94.
18. Harnack, *Mission and Expansion*, 368. 参见 M. Green, *Evangelism in the Early Church*, 173.
19. 阿伦 (Allen) (*Spontaneous Expansion*, 7) 明确认为在教会的自然扩展中三个因素在起作用: (1) 非计划性和自然的福音传道; (2) 教会富有吸引力的生活; (3) 建立新教会。“这便是我所指的自然扩展。我指伴随着教会成员个体向他人解释他们自己所理解的《福音书》的未受嘱托和无组织性的活动的福音扩展; 我指伴随着基督教会对人, 我所谓的扩展是指教会对于那些看到教会信徒生命中的有序, 并不可抗拒地被其所吸引的人。他们想去探索其中的奥秘, 并且也想活出这样的生命。我也指通过增加新教会的教会扩展。”
20. Lesslie Newbigin, “Crosscurrents in Ecumenical and Evangelical Understandings of

- Mission,” *International Bulletin of Missionary Research* 6, no. 4 (1982):150.
21. Peterson, “Luke’s Theological Enterprise: Integration and Intent,” 542-43. 关于上帝之道成长的中心性, 见 Rosner, “Progress of the Word,” 215-34. 谈到上帝之道的增加、传播和成长的文本是《使徒行传》6:7; 9:31; 12:24; 16:5; 19:20; 28:30-31。
 22. Roland Allen, *Missionary Methods: St Paul’s or Ours?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 107, 132.
 23. 罗伯特·C·坦尼希尔 (Robert C. Tannehill) 总结道: “《使徒行传》13-14 章呈现一幅保罗传道使命的代表性图景, 并且包含我们将再次遇到的许多主题。他起先在犹太会堂讲道, 但当会堂讲道不再可能时, 他转向外邦人。他向外邦人宣讲与犹太一神论无关的独一上帝。他不断遭遇迫害, 并在必要时继续前进, 但并不放弃传道使命。他行神迹奇事。他加强新的教会。保罗在这使命里完成了主的预言, 即他将‘在外邦人和君王并以色列人面前宣扬我的名’和‘为我的名必须受许多的苦难’(《使徒行传》9:15-16)” (*The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation* [2 vols. ; Philadelphia: Fortress, 1986-90], 2: 182)。
 24. 阿伦认为保罗的实践是“在两三个重要的地区建立基督徒生活的中心, 而真知会从此处传向周围的乡村。这是重要的……因为他想要他的圣会成为一个光的中心”。他接着说道, “他所建立教会的所有城镇都是罗马行政的中心, 希腊文明的中心, 犹太影响的中心, 或一些商业重要性的中心” (*Missionary Methods*, 12-13)。
 25. 见 David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis, 1991), 123-23; Dean Gilliland, *Pauline Theology and Mission Practice* (Grand Rapids: Baker, 1983)。
 26. L. J. 克雷泽 (L. J. Kreitzer) 谈到保罗书信的“偶然性”: “有比以往任何时候都多的学术开始认识到围绕一封书信产生的环境是如何帮助促进我们对其内容的理解的。简言之, 我们对使徒保罗早先如何以及为何要写一封特定的书信的知识越充分, 那我们不仅理解它原来的信息, 而且解释其对我们今天的意义的机会就越大” (“Eschatology,” *Dictionary of Paul and His Letters* [ed. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, and Daniel G. Reid; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993], 255)。
 27. 这完全不是暗示保罗是一个寻求以系统神学的方式安排其教导的神学家。保罗首先是一个传教士和福音传道者。然而, 他曾被作为一个拉比来训练(《使徒行传》22:3; 《腓立比书》3:5-6) 并与耶稣基督福音的意义作斗争, 在一个对救赎历史犹太式理解的背景下工作。他对福音的思考有种难以识别的结构。
 28. 见 George E. Ladd, *The Pattern of New Testament Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 89。

29. 雷德 (Ladd) 恰如其分地说明“保罗思想的核心是新时代的权能将要到来的现实性”(同上,89)。
30. Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (trans. J. R. de witt; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 44.
31. 里德博斯 (Ridderbos) 谈到保罗的“resurrection-eschatology”(同上,57)。
32. 同上,55.
33. Joel Green, “Death of Christ,” in *Dictionary of Paul and His Letters*, 205.
34. Bosch, *Transforming Mission*, 153.
35. 奥斯卡·卡尔曼 (Oscar Cullmann) 说:“在保罗思想里作为拯救到来先决条件的传教动机遍布这个使徒的全部思想”(“Eschatology and Missions in the New Testament,” in *The Theology of the Christian Mission* [ed. Gerald H. Anderson; London: SCM, 1961], 50)。在另一个地方,卡尔曼写道:“教会传教的宣告,其福音的宣讲,给予了基督复活和耶稣再来 (Parousia) 之间的时期关于救赎历史的意义”(*Christ and Time* [trans. F. V. Filson; Philadelphia: Westminster, 1950], 157)。教会的末世使命“在这中间时期一丝不苟地进行着”并且“给予这个时期它的意义”(idem, 162-63, italics his)。卡尔曼继续讨论此旨之道“贯穿这个使徒的全部神学”(idem, 163)。
36. 在谈到教会的建立和培育时,保罗主要使用两个希腊词: *charismata* (导向我们的英语词“charismatic”) 和 *diakonia* (与 *diakonos* 相关,“deacon/minister/servant”)。这 *charismata* 是赐给教会完全意义上的礼物,正如在《哥林多前书》12-14章,《罗马书》12章,和《以弗所书》4章(参考《彼得前书》4:10)中所阐述的。第二个希腊词与更为确定而有要求继续确认的礼物相关。在英语里我们用“office”这个词,也许有些帮助。然而这些术语是非常不固定的。我用“礼物 (gifts)”和“职分 (ministries)”来表现这区分。见 Ridderbos, *Paul*, 440-46。
37. 同上,159-204。
38. 同上,159-81; Ladd, *Pattern of New Testament Truth*, 93-95。
39. 见 Ladd, *Pattern of New Testament Truth*, 95; Ridderbos, *Paul*, 161-66, 他在此给了这部分一个标题“The Eschatological Character of Justification”。
40. 拉尔夫·马丁 (Ralph Martin) 将和好视为保罗神学的核心。见他的“Center of Paul’s Theology,” in *Dictionary of Paul and His Letters*, 94。进一步见 Stanley Porter, “Peace, Reconciliation,” in *Dictionary of Paul and His Letters*, 695-99; Ridderbos, *Paul*, 182-97。
41. 见 Ridderbos, *Paul*, 197-204; James Scott, “Adoption, Sonship,” in *Dictionary of Paul and His Letters*, 15-18。
42. Ridderbos, *Paul*, 278-326。
43. 同上,265。

44. 同上,303。
45. 当然律法的大部分已被废除,尤其是作为《旧约》部分的庆典和民事的律法规定。然而当创造的规范性和文化的表达被认可的时候,律法仍旧指导着神的子民。见 AlWolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985)。
46. Ridderbos, *Paul*, 293.
47. R. P. Meye, "Spirituality," in *Dictionary of Paul and His Letters*, 913.
48. 迈耶 (Meye) 称感恩为“使徒保罗的心跳”,其“标记着信与不信,顺服与不顺服的心之间的分界线”(同上,915)。
49. 一个对保罗在他的《书信》中传教关切的优秀总结在大卫·博施 (David Bosch) 的 *Transforming Mission* 第 123 到 178 页里被找到。这章的标题是“Mission in Paul: Invitation to Join the Eschatological Community”。
50. 同上,137。
51. Bruce Winter, *Seek the Welfare of the City: Christian as Benefactors and Citizens* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994). 温特有一个针对彼得对这个主题处理的广泛讨论。他看到了《彼得前书》和耶利米对一个被掳之人的命令之间的相似性。耶利米说:“我使你们被掳到的那城,你们要为那城求平安,为那城祷告耶和华”(29:7)。彼得敦促教会行善,求平安,并为这他们作为流放者生活的(《彼得前书》1:1; 2:11; 很可能被从罗马流放)不信的世界祝福(3:9-11)。他们要抵挡他们那时文化中的恶。但同时他们要“在外邦人中品行端正,叫那些毁谤你们是作恶的,因看见你们的好行为,便在鉴察的日子归荣耀给神”(2:12)。温特藉着解释在罗马公共生活各类不同社会领域里信徒的职责来追从这点。他们在一切所行的事上都要圣洁(1:15)。
52. Winter, *Seek the Welfare of the City*, 82.
53. Ridderbos, *Paul*, 487. 若以牺牲另一方为代价并且歪曲保罗的教导,那么强调当前或将来神国的到来是可能的。一种“成为现实的末世”观强调当前神国的到来,以至忽视未来的成全。一种“天启(apocalyptic)”观则强调相反的一面。见 Bosch, *Transforming Mission*, 139-43。
54. 保罗教导的详细阐释,在“The Future of the Lord”见 Ridderbos, *Paul*, 487-562。
55. 学者们疑惑于《使徒行传》突兀的结尾。为什么路加没有告诉我们保罗后来怎么了呢?为什么我们被留给了如此之多的松散结尾呢?大卫·韦纳姆(David Wenham)和史蒂夫·沃尔顿(Steve Walton)为在《使徒行传》中突兀的结尾概括了四个可能的原因:(1)路加没有更多的信息了。这是当他写完这部作品时的暂时状况。(2)路加计划写一个第三卷。(3)当路加提到保罗的两年软禁时,他暗示保罗已经被释放了,因为一个被囚禁之人的指控者必须在两年内出现。(4)保罗被审判和处决,但路加有意不报说此事。韦纳姆和沃尔顿指出这些理论中每一个的基本问题。David Wenham and Steve Walton, *Exploring the New Tes-*

- tament: A Guide to the Gospels and Acts* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), 285. 罗斯纳 (Rosner) 恰当地主张这突兀的结尾表明“道之进程继续前行的本质” (“Progress of the Word,” 230-32)。
56. Luke Johnson, *The Acts of the Apostles* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992), 476.
57. Kee, *Good News*, 107.

第六幕

1. 可能此处用来形容“新”的词十分重要。Anthony Hoekema 报告说“《彼得后书》3:13 和《启示录》21:1 两处用来命名新宇宙之‘新’的希腊文不是 *neos*, 而是 *kainos*. *Neos* 是时间或起源上的新, 而 *kaios* 是本性或性质上的新” (*The bible and the Future* [Grand Rapids: Eerdmans, 1979], 280). H. Haarbeck, H. - G. Link 和 C. Brown 也认为希腊词的不同意义重大: “*Kainos* 世俗用法的意思是, 与直到现在已存的相比具有质上的新, 并且比旧的好。而 *neos* 暂时用于那仍未成的, 仅仅具有新的表象。”我对语言可以承受如此精细的区别并不十分确信。作者们确实继续说“这些语词用得越久, 概念间的区别将愈加不严格” (Colin Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology* [4 vols.; Grand Rapids: Zondervan, 1975-85], 2:670)。在任何情况下, 此处的“新”指的是更新而非崭新倒是真的。
2. 有一些基督徒认为圣经讲述了当今世界的毁灭和崭新世界的创生。他们被一些经文所吸引, 例如《马太福音》24:29; 《彼得后书》3:10-13 和《启示录》21:1。可能是《彼得后书》的词句引起了最大的难题, 即审判之火是否将灭绝或者净化世界。其实火既能灭绝又能净化。在经文中, 审判之火毁灭了恶的一切, 却净化了善的一切。《玛拉基书》(3:2-3) 谈到提纯者的火销毁不净而净化了金属。保罗以相似的方式论及审判之火测验人类事工的质量。它要么在毁灭中烧尽它, 要么净化它 (《哥林多前书》3:13-15)。相关于创世, 即创世将被净化, 但污染它的邪恶将被摧毁。《彼得后书》的语言可以同时表示这两种意思。参见 Al Wolters, “Worldview and Textual Criticism in 2 Peter 3:10”, *Westminster Theological Journal* 49 (1987): 405-13。
3. 关于末世、末世迹象、反基督者、千禧年、大灾难和盛怒的问题“经常看起来比即将降生的新创世更为有趣”! 这好像更关心“分娩阵痛的特征、力量和频率, 而不是那将要出生的 (《罗马书》8:22)”, David Lawrence 如是写道, *Heaven: It's Not the End of the World! The Biblical Promise of a New Earth* (London: Scripture Union, 1995), 9-10。
4. N. T. Wright, “New Heavens, New Earth,” in *Called to One Hope* (ed. John Colwell; Carlisle, UK: Paternoster, 2000), 33. Wright 所说的“从某处”, 他完全知道某处

为何处！早期教会圣经教学和异教的希腊哲学相结合导致了末尾处的观点。尤其在奥古斯丁调和了圣经和新柏拉图主义哲学的早期作品之中。

5. 有人提出耶稣正为我们预备天上的地方，并且他将再来，接他的子民回到那里。他们指向《约翰福音》14:2-3：“在我父的家里有许多住处；若是没有，我就早已告诉你们了。我去原是为你们预备地方去。我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去；我在那里，叫你们也在那里。”然而，这种解读并不符合原文。Lawrence (*Heaven*, 32) 对这段文字的意译更符合耶稣向信徒所说的话：“在我父的存在中（即家）有许多为众人而备的住处。当我通过十字架去了父那里，我为你们预备了进入他之所在的方法，无论哪里你都可以找寻自己。我已为你们打开与父同在的道路，恰如你们看见我与父同在的那样。我将以圣灵之形再来你的身边，以便你们与我共享天堂，即使你们居于地上。”在父的家里预备地方这个隐喻并不是一个关于天堂的隐喻，而是指与耶稣同住上帝的存在之中。这是信徒们将来的居处（参考《约翰福音》15:1-17）。
6. Hendrikus Berkhof 认识到在我们目前的生活和将要到来的生活之间同时存在着连续性和断裂性。然而他认为连续性必须具备一个先决条件：“我们早期的生活和等待我们的生活两者间的连续性和断裂性是个讨论多次的问题……因为上帝在死亡和超越死亡之中的信实，连续性在我们的信仰和思考中必须具备一个先决条件”（*Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith* [trans. S. Woudstra; 2ded. ; Grand Rapids: Eerdmans, 1986], 490）。
7. 人们已经正确注意到西方的这种狭隘拯救受启蒙运动世界观强有力的影响。在它的冲击下，福音缩小了范围。“早期基督徒相信（即圣经的）堕落和赎罪不仅关乎人，还关乎整个宇宙，这个信条在宗教改革之后就已开始消退，现在（在世俗主义的力量之下）则完全消失：进程，如果它还有意义的话，仅仅关乎上帝和人之间的个人关系”（Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind* [Toronto & New York: Random House, 1991], 306-7）。A. Koeberle 写道“赎罪的这种宇宙样貌自启蒙运动之后日渐不为西方基督教徒所有，直至今日我们已无力恢复它的力量和明净”（引自 G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* [trans. J. van Oosterom; Grand Rapids: Eerdmans, 1972], 211）。
8. Berkouwer 论及一种“救赎的自我主义”（*Return of Christ*, 211）。Lesslie Newbigin 批评了那些私化“恩典和话语的全能之功，仿佛拯救的整个宇宙戏剧在‘为我；为我’的呼喊中达到高潮”的人。（*The Gospel in a pluralist Society* [Grand Rapids: Eerdmans, 1989], 179）。
9. Lawrence 说得很好：“很清楚，创世之初人类和那受造的秩序同在，因此我们只能实现我们的潜能和我们的命运，如果我们作为剩余的受造物的部分起作用的话。”（*Heaven*, 19-20）
10. Hoekema 论道：“如果上帝消灭当前的宇宙，撒旦就会取得很大的胜利。因为撒旦如此成功地毁坏当前的世界，而上帝面对当前的地球却无能为力，唯有完

全消除它。但是撒旦并没有赢得胜利，相反，撒旦断然已败” (*Bible and the future*, 281)。

11. J. A. Seiss, *The Apocalypse* (15th ed. ; London: Marshall, Morgan & Scott, 1938), 483.

圣经研究系列

《圣经考古大发现》

《旧约历史》

《新约导论》

《旧约导论》

《明白读圣经》

《圣经释经之旅》

《上帝的蓝图》

责任编辑：张 睿

特约编辑：罗 曼

封面设计：PLATO 柏拉图



圣经

我们在

内容简介

本书将圣经演绎成了救等六个圣经中的重要情且渐渐展开的戏剧，并且简洁、生动，与人们通常极具吸引力和可读性。

NOCH
以诺文化

全消除它。但是撒旦并没有赢得胜利，相反，撒旦断然已败” (*Bible and the future*, 281)。

11. J. A. Seiss, *The Apocalypse* (15th ed. ; London: Marshall, Morgan & Scott, 1938), 483.