

新約神學



大光照耀，活水澎湃，
新約真理充滿基督大愛！
內容精煉，層次分明，
新約神學接起道路、真理，
那奔流不息的，
是永遠的生命……

馬有藻 著



出版序

「要收的庄稼多，做工的人少。」这正是目前海外华人基督徒所面临的困境。放眼望去，尽是一大群没有牧人的羊群，因着教导不足，不仅群羊四散，更是难将福音传到所需之处。故此，我们于 1997 年在美国加州成立了「华人基督徒培训供应中心」（Chinese Christian Training Resources Center），简称「华训」（CCTRC）。

为表明「华训」自神所领受的异象，我们将「华训」宗旨定为：「专一教导，供应教材，培训门徒，倍增事工。」基于这样的需要，我们将出版六大系列的教材，来装备各地的信徒及领袖。

此六大系列为：

1. 新约系列：新约导读及精要、新约各书卷诠释、新约圣经难题、新约书卷详纲、保罗生平。
2. 旧约系列：旧约导读及精要、旧约各书卷诠释、旧约圣经难题、旧约书卷详纲。
3. 神学系列：基要真理、系统神学、新约神学、旧约神学、苦难神学、末世神学。
4. 教牧系列：实用释经讲道法、释经讲章范例、释经学与查经法、实用护教学、伦理学、基督徒气质事奉与人生。
5. 教导系列：翻译国外精良著作，包括：耶稣基督的言与行、发掘你的属灵恩赐、成圣大道、不再是我乃是基督、正视灵恩等。

6. 麦克阿瑟新约注释：提摩太前书、提摩太后书、提多书、雅各布书、约翰一二三书、彼得前书、彼得后书、犹大书。

「华训」是一个凭信心仰望神供应的机构，我们欢迎对培训教导事工有负担的教会与弟兄姊妹，在祷告及经济上支持书籍出版，供应老师赴各地培训。

愿神祝福我们手中的工作，藉此六大系列教材的出版，不仅可服事各地华人教会同工、主日学老师、查经班、团契，及各差传、福音广播、训练机构、圣经学校、神学院；更可透过文字出版品将神的救恩、佳美福音传到地极。

华人基督徒培训供应中心 谨识

「华训圣经系列」研读指南

「惟独认识神的子民，必刚强行事」（但 11：32）。圣经包含旧约、新约，共六十六卷书，基督徒如何有步骤、有果效地研读，进而认识神，在生命中有方向；同时可以心领神会地用在待人处事的现实生活中，导正社会失之偏颇的价值观、伦理观；使基督徒生命成熟，使华人教会成长复兴，这是华训丛书出版「圣经系列」所欲努力的方向。

「华训圣经系列」的编写特色如下——

1. 字义解经：解释时代背景、作者写书动机、写作对象、经文字义、文法结构及经文原意等。
2. 段落分明：解经家强调：「好的大纲是解经的一半」。注重每一卷书明确的大分段、中分段及小段，并彼此间之贯通，以益明白全书；使研读圣经一目了然，并显示该书如何在圣灵的带领下，依序写成，不致断章取义，造成偏差。
3. 图表缜密：文中、文末及附录皆有详细的图表，以结构、综览、比较、分析等方法掌握各中心思想，让圣经借着表格说话。

「华训圣经系列」乃针对下列特定对象的需要：

1. 牧长：帮助复习圣经，以期出现新亮光，传递新的感动。
2. 神学生：为研经奠定基石，栽培服事实力。
3. 主日学教师：适用于主日学及各地教导、培训使用之教材，书后多附有教学课程、大纲，教导时可加入举例左证，学生易于了解。
4. 团契或小组同工：可应用于查经聚会，使肢体、同工的关系连结于圣经话语上。
5. 有心追求的基督徒：培养系统查经、研经的能力，使基督徒在圣经上打基础，生命成长。

「华训圣经系列」的出版，就是为了装备门徒、坚定信仰，企盼上述五类读者支持、响应，使用「华训圣经系列」，切实地帮助渴慕真理的人。

自序

名神学家 C. H. Pinnock 谓：「神学乃将神的启示纪录有系统地、仔细地组织起来」【注 1】；换言之，神学是将神的启示「系统化」、「组织化」，旨在使信徒更容易领会神的启示，如保罗对腓立比教会言「使我认识基督」（腓 3：10），对以弗所教会也有类似的宣告：「真知道他」（弗 1：17）。是以各界学者纷纷著书立论，力释圣道，于是系统神学、圣经神学、历史神学等参考书籍充斥坊间。可惜这情况只限于西方教会，中文在此方面的著述仍步伐缓慢。

1993 年九月，笔者于美国加州柏克莱（Berkeley）「基督工人神学院」教授「新约神学」上下两学期，因资料太丰富，每学期都加课，但莘莘学子意犹未尽，课后仍津津乐道此科的收获，并鼓励笔者将手上大批讲义编印成书。笔者得着学生的鼓舞，遂起意将之付梓。

一日下课后，赶往旧金山，主领教会晚间的信徒神学培训课程，结束后走往停车位准备驾车回家，巧见两名培训课程肢体的汽车熄火，不经意放下手提袋于自己车旁，协助那人修理，之后随即驾车返家，完全忘了车旁手提包，回到家中才发现神学院上课用的手提包笔记全部遗失。因夜已深，况且是一个多小时的车程，遂放弃回去查看，幸好自用的圣经早放在车内，不然「全军覆没」。

这一丢，新约神学大部份的笔记全都没有，只好借用学生的笔记抄回一些，但元气大伤，出书的念头也告粉碎！事隔多年，

笔者参与「华人基督徒培训供应中心」的培训事工，常蒙该中心总干事张西平牧师（笔者新约神学的学生）的鼓励，着手将手中的新约神学讲义整顿成书。有他多次的鼓舞与支持，笔者遂将多年教学的心得整理一番，过程颇艰苦，尤其是着手编写脚注时，因原笔记丢失，甚多找不到出处的参考数据只得删除，总数约有三分之一。幸另有一同学张乃千牧师（笔者新约神学另一学生）将其笔记打印成可读性高的文字，供内文对照详参，但难免仍有一些张冠李戴之误，祈希原谅。

在付梓前，再次向张西平牧师和张乃千牧师献上衷心的感谢，没有他们的协助，本书势必「难产」。全书稿有张西平牧师亲自校对，并有天恩出版社丁远屏社长督导全体同工负责出版细节，愿神纪念他们的劳苦。

愿「真理的灵」引导我们明白一切的真理（约 16: 13），使我们「真知道祂（基督）」（弗 1: 17）。

马有藻

序于美国加州伯城（Petaluma）

书目注明

【注 1】C. H. Pinnock, Biblical Revelation: Foundation of Christian Theology, Moody, 1974, p. 14.

目 录

出版序	I
「华训圣经系列」研读指南	III
自序	V
第一章 背景绪论	1
第二章 符类福音的神学思想	11
第三章 约翰福音的神学思想	129
第四章 使徒行传的神学思想	171
第五章 保罗书信的神学思想 ^一	201
— 保罗神学思想的背景	
第六章 保罗书信的神学思想 ^二	215
— 宣道书信的神学思想	
第七章 保罗书信的神学思想 ^三	303
— 监狱书信的神学思想	

第八章 保罗书信的神学思想 ^四	353
一 教牧书信的神学思想	
第九章 普通书信的神学思想 ^一	395
一 背景绪论	
第十章 普通书信的神学思想 ^二	401
一 第一组：希伯来书与雅各布书	
第十一章 普通书信的神学思想 ^三	437
一 第二组：彼得前后书	
第十二章 普通书信的神学思想 ^四	463
一 第三组：约翰书信与犹大书	
第十三章 启示录的神学思想	497
附录：(一)书目注释	521
(二)新约神学教学课程与全书详纲	539

第 1 章

2 新约神学

背景緒論

一、有关神学

A. 什么是神学？

「神学」二字本是异教徒首先采用的，后来才被信徒转借过来，用在对神的研究方面【注1】。

「神学」乃由 *Theos*（意「神」）及 *Logos*（意「话语」）二字合并而成，所以「神学」就是有关神的话语，即有关神的研究或有关神的学问。简言之，「神学」就是「学神」。

B. 神学的类别

神学研究博大精深，所涉及的范围亦相当广阔。过去各界学人将之分类并进行个别研究，计有七大主要类别：

1. 系统神学（Systematic Theology）

系统神学是题材性、综合性、全面性，比较注重「产品」。圣经神学也是题材性，可是强调教义题材的历史性、背景性、过程性、部份性，比较偏向「过程」方面的

研究，也比较注重不同作者对某一主题独有的贡献。故此，圣经神学多着重作者在其书中独特的主题，与着书目的之间的关系。

系统神学是全圣经性的，系统神学的定论多依据人的哲学构思，或教会对它的观论而成。

2. 圣经神学 (Biblical Theology)

圣经神学是以圣经书卷的组别为主，根据圣经书卷的历史背景而成，如申命记与当时近东宗主条约 (Suzerainty Treaty) 的关系；创世记 15 章血约订立的过程与当时背景之关系等。

a. 旧约及新约

专研圣经书卷组别的神学命题，如五经的神论、大先知的末世论、福音书的基督论等。

b. 书卷及作者

如约翰福音的神学、约翰的神学 (包括约翰书信及启示录)、保罗的神学、罗马书的末世论等。

3. 历史神学 (Historical Theology)

着重神学观念在教会中的变化。

a. 教会历史 (Church History)

研究教会在历史上的进展、进展中的阻挠，及教会如何克服或渡过艰难。

b. 神学思想史 (Christian Thought)

追溯一些重要教义的形成或定型的经过，及在教会时期中一些神学思想的兴起或变动。

4. 护教神学 (Polemical Theology)

这是辩护基督教信仰的神学，不只基督教信仰本身的可靠性是讨论的范围，其他宗教也在探讨之列。

a. 护教学 (Apologetics)

又称为「辨道学」、「卫道学」或「辨惑学」。凡有关

基督教的可信性，诸如神的存在、圣经的可靠、基督是神的儿子、神迹的可能、科学与信仰、天灾横祸与世界苦难等，皆有严谨的钻研。

b. 宗教比较 (Comparative Religions)

除了基督教本身，世界上其他宗教（包括异端）也加以批判比较。

5. 实践神学 (Practical Theology)

从神学理论的研讨进入实际工作的研究方面。

教牧学 (Pastoral Ministry) 涉及教会管理、教牧人员、教牧方法与技巧，如释经学、讲道学、辅导学等均列入此类别之内。

6. 宣教神学 (Missiology)

着重教会对外的事工，如差传学、个人布道、露天布道、影音布道、大众传播等。

7. 生活神学 (Personal Theology)

这类别是探讨有关基督徒的自身生活、属灵生命及其伦理观等。

a. 基督徒生活 (Christian Life)

信徒个人灵命的长进，如灵修生活、祷告生活、读经法，甚至家庭生活也在此领域内加以讨论。

b. 基督徒伦理学 (Christian Ethics)

这是有关信徒的伦理观，他的伦理基础、根据或权柄，以至他对某些伦理难题，如堕胎、死刑、安乐死、战

争、同性恋、说谎等伦理问题，都加以研究。

C. 什么是新约神学？

在研究神学的七大路线上，最基本的研究就是「圣经神学」，分为「旧约神学」与「新约神学」。然而，什么是新约神学？它与系统神学又有何区别？

圣经神学与系统神学不同，不是因为它更属于圣经，也不是因为它更近乎圣经的真理，而是因为它在处理圣经的资料时，所用的方法是历史性多于教义性。系统神学是把圣经看为一整体，用一个依系统方法来编排的全部教训。圣经神学则是以历史研究手法，探讨圣经各卷独有的真理，然后归纳出一个主题，进而找出贯通全本圣经的主题。

简言之，新约神学是研究新约各书卷内的神学主题，进而探讨各书卷中之共通神学重点，再进一步追溯一个或多个贯通全部新约的主题。

这个延续的观念其实是源自启示渐进的观念，正如来 1:1 所言，神在不同时代有不同的启示，而这些启示不会前后矛盾。后者只是前者的延续。

二、有关新约神学

A. 新约神学研究简史

自中古时代至改革时期前夕，很少有人从事神学研究。因为天主教垄断信徒的宗教思想，教会传统的地位比圣经还高，圣经只是用来支持传统的解释。信徒不可私下解释圣经

经文，教会传统从不许人加以批判。这情况在天特会议的「教廷宣言」上，奠定不可动摇的根基。但改革家坚持信仰必须以圣经为凭据，他们的口号是「回到圣经」(*Sola Scriptura*)。自此，圣经神学的研究便进入一个新的里程碑，圣经本身的权威再次受到重视。

在当时，圣经研究还未成为有系统的探索，也没有所谓旧约神学或新约神学，圣经偏重主观的解释。尤其是圣经预表学，完全忽视经文的前后脉理。直至近代，经学家强调经文上下文脉的重要、历史与文化的影响、圣经文学的性质等，前人过度主观的解释才有客观的检讨，他们的谬误才得以纠正过来。

1787年，J. P. Gaber 这位学者首先提倡将系统神学及圣经神学分开探讨；另一位步其后尘的乃是 W. Wrede，他认为系统神学太着重理性的判断及分析，不及圣经神学依重历史那么准确。不过，不少学者，尤其是德国的 F. C. Baur 和 H. J. Holtzmann (1897) 却不以为然。他们认为圣经神学只是宗教神学，是研究宗教的学问，圣经历史只是宗教史，而非真历史 (*religion geschichtliche*)，这步骤方法产生了后来著名的杜平根学派 (Tubingen School)。但亦有甚多德国学人，如 J. C. K. Hofmann (1841)、Tholuck、B. Weiss (1868)、W. Wrede (1897)、T. Zahn (1932)、P. Feine (1910)、E. W. Hengstenberg 等人，却从历史方面入手，力证圣经乃真人真事的纪录，尤其是神在耶稣基督的死和复活上显明它的实在。

进入二十世纪，德国神学家如 R. Bultmann (1956，此人认为耶稣的言词只有 40 句是真历史)【注 2】、Hans Conzelmann (1969)、Oskar Cullmann (1950)、W. Kummel (1969)、G. Bo-

onkamm (1960)、J.Jeremia (1964) 等的写作, 影响整个神学界; 他们有些认为耶稣生平被甚多犹太传统遮盖了, 因此必须拆除这些传统的外壳, 才能得知耶稣生平事迹的意义。有些认为只有保罗和约翰福音的神学, 才是纯正的新约神学。有些认为新约历史毫无历史价值 (尤其是神迹部份), 只是显示神的救恩心意 (*heilsgeschichte*), 这心意是神的宣告 (*kerygma*)。有些只接受耶稣、保罗及约翰的神学为真理, 把新约其他作者都视如敝屣。有些说耶稣生平的意义要在新约书信里才找得到, 书信不是神的启示, 而是人对神启示的诠释; 此等人士称为新约神学「宣告学派」 (*kerygmatic school*) 中的佼佼者。他们的思想广受英国、美国学人的依循, 如 C. H. Dodd (1935); F. V. Filson (1943); A. M. Hunter (1944); A. N. Wilder (1947); Otto Piper (1956); A. Richardson (1958); F. C. Grant (1958); J. Robinson (1959); F. Stagg (1962); R. Knodsen (1964); W. D. Davies (1966) 等。时至今日, 这研究新约神学的法门已根深柢固在英美各神学院里。

可是也有不少英美学者认定新约历史乃是真史, 他们认为新约神学的研究不能脱离历史的研究, 也不能忽略神在历史里所作所为的意义。他们强调新约各作者多面性的神学重点; 他们的模式是以探讨新约神学该有的窍门方法, 其中以 D. Guthrie (1981)、L. Morris (1986)、G. E. Ladd (1947)、C. C. Ryrie (1959) 等的新约神学诠释广被采纳为标准课本; 只是 Guthrie 及 Morris 是以主题式 (*topical/thematic*) 来表达, 而 Ladd 及 Ryrie 的方法似更接近圣经神学应有的模式, 不像系统神学的表达方式。

B. 新约神学的特征

每种神学研究都有它的特征，而新约神学因为是旧约神学的延续，因此有四个显著的特征：

1. 承受旧约神学思想

新约神学乃旧约神学的延续，因此甚多旧约神学的思想在新约里重现。例如：旧约强调以色列是神的选民，新约亦然；旧约宣告神是救赎的神，新约亦同；旧约以神国为主题，新约依旧如此；旧约以选民为中保，新约也以属神的人为中保。

2. 延伸旧约神学思想

旧约如树的根，新约如树之果。旧约所强调的，在新约继续强调，只是旧约所期待的，到了新约时代有更丰富的启示。

3. 补充旧约神学思想

旧约中甚多预言，到了新约便有更清楚的交代。例如创 3: 1 的蛇，原来就是撒但（启 12: 8）。旧约逾越节的羔羊，原来就是预表新约的耶稣（参创 3: 15 及 12: 7 的「后裔」至终应验在耶稣身上；加 3: 16）。旧约不少模糊不清的地方，到了新约便豁然开朗，这是因为新约神学是旧约神学的补充，这补充是辅助性而非反对性，因此能加深很多旧约所没有的真理（如千禧年即弥赛亚国度、教会是基督的身体等）。

4. 协调旧约神学思想

新约神学思想从不会和旧约神学思想产生对立关系，反而新约神学常协调旧约的内容；旧约有甚多的宣告、强调，在新约也有同样的宣告和强调。因此，旧新两约的真理便能协调起来。非如有些学者，擅自以新约套用旧约，便将旧约重新解释（re-interpret）；例如以新约取代以色列，将神给以色列的应许转让给教会（如 G. E. Ladd）【注3】。

C. 新约的范畴

新约神学的范畴虽然没有旧约神学那样博大广阔，浩瀚无垠，然而着实有其独特重点，可分为四大类：

1. 耶稣基督

新约神学极为强调耶稣的身分、工作、使命和期待。

2. 敬虔的团体

正如旧约所记载，以色列是神所选召的敬虔团体，承接神的应许，并受命将神的荣耀传扬万邦；这个事实，到新约也毫无改变。在新约时代，神的教会是新的敬虔团体，这团体称为基督的新妇、基督的身体，是预备要完成神使命的一群。

3. 圣灵的工作

在旧约，圣灵的工作记载不多，远不及新约。在新约中，圣灵的工作异常明显，如内居信徒心中，感动、督导、责备信徒，使信徒行在神的旨意中，故此新约时代亦

称为圣灵时代。

4. 末世的计划

有关神在末世的计划，新约里有最后的启示。

参考书目

【注 1】 Francis Pieper, p.87.

【注 2】 Donald Guthrie (1), p.44.

【注 3】 参 Grace Theological Journal, Fall, 1990. p.154.

第 2 章

12 新约神学

符類福音的神學思想

一、序言

新约神学的研究可循数个方式着手，有先以保罗的神学思想入手（如 L. Morris），有以系统神学的方式作为讨论的门路（如 D. Guthrie）。笔者认为，先以新约首三本福音书的思想作开始，是最恰当的窍门（如 G. E. Ladd; C. C. Ryrie），也是新约神学研究的第一步。

「符类福音」又称为「对观福音」，是新约首三本福音书的总称，这个名称首见于德国学者 Griesbach（1745~1812）的著作中【注1】，因为这三本书所记录的耶稣生平事迹，有甚多共通之处，故名。为了避免过分累赘或重复讨论各福音书的神学主题，笔者将前三本福音书先综合来看，再另辟一单元，讨论三书各自独有的神学主题。

二、符类福音各自的背景导论

A. 马太福音

马太福音的著作日期虽然仍有争议，但作者与目的却是

非常明显。

日期方面，从数个因素可作定论：

1. 马太福音 24~25 章「橄榄山的论谈」，是预言式或历史的回顾？若是历史，这马太福音必然是在 70 年代后写成的；若是预言，那么它就是 70 年代前的作品。
2. 根据早期教父帕皮亚的记载，马太曾经用自己的家乡语着

述《圣言录》（Logia），据考这是马太福音的前身（参笔者所著《马太福音诠释》）。教父爱任纽（Adv.Haer. iii.1.1）谓马太曾用希伯来文为他的同胞写成一本福音书，那时彼得与保罗正在罗马建立教会，若此言属实，马太福音必然在主后 65 年前写成，早于马可福音写成之前。

3. 初期教父如爱任纽、亚历山大的革利免、耶柔米、奥古斯丁、优西比乌（除特土良外），均一致公认马太福音是四本福音书最先写成的，时间约在一世纪中叶。
4. 依西方教会与东方教会的传统，各有不同结论：东方教会视马太为首本写成的福音书，西方教会则接受马可福音为第一本。

目的方面，主要为引证与辩明，可归纳为五点：

每卷福音书着成之目的不外乎「引证」与「辩明」，马太亦如此。因为他写书的对象是犹太人，而犹太人百年来所殷切关注的，就是神应许给他们的天国——到底要在何时才能建立起来？建立时的条件又如何？为何迄今还未建立？这些问题可见于两约之间的文献（如「所罗门智训」，17:12; 23）。而在马太福音内，这些问题皆得完满的解答。

综言之，马太福音着成之目的有五点：

1. 证明基督降世之目的，是为应验神应许给以色列的众约。
2. 介绍基督在世时想要建立国度的策略及条件。
3. 解释基督国度为何在当时不能建立起来。
4. 指出基督只有成就天国单部份的计划。
5. 预告天国全部计划要在将来才能完成。

据此，马太福音里的神学主题，便关系到耶稣基督的身分、工作及天国的样式。

B. 马可福音

马可虽非十二门徒之一，然而据说他是在彼得带领下归主的（参彼前 5: 13），后来陪伴彼得在不同地方事主。

据早期教父爱任纽（180AD）记载，马可曾在罗马协助彼得传道，并蒙彼得口述记录耶稣生平，叫「彼得的福音」，时约主后 64~67 年间，就是新约的马可福音。这说又有甚多同时代外证给予证实，如帕皮亚（120AD）、游斯丁（150AD）、俄利根（185AD）、亚历山大的革利免（195AD）、Muratorian Canon（170~190）等皆称彼得口述基督生平，马可记录成书【注 2】。

彼得与马可属灵父子的关系（彼前 5: 13），而彼得预知他为主殉道的时间不远，故有心将他一生对主的认识摘记下来，好给罗马教会一份有关主生平的「官方文件」，于是写成此书。

马可福音之目的乃是证明耶稣确是神的仆人（「弥赛亚」的称号，可 10: 45）。仆人的特色乃是殷勤工作，顺服主人，耶稣基督正是这样：一生勤仆，劳苦服侍他人，完成主人的旨意。

C. 路加福音

路加是新约作者中惟一的外邦人，他的福音书是四本福音书中文笔最优美、最传神的。在路加的笔下，耶稣基督被描绘成世上最完善的人，这描述当然没有偏离事实。

据传统，路加福音的后书——使徒行传，约在 62AD 写成，因此前书——路加福音必然是 62AD 前的作品。符类福

音的学者们大致认为路加依靠马太的资料不少，而马太着成的日期约在第一世纪中叶，路加福音在马太福音着成不久后便完成了。

徒 24: 21 记载，路加陪伴保罗被囚押在该撒利亚共两年之久，此时在「天时、地利、人和」三大条件下，路加可能曾到访耶路撒冷及其他地方，搜集盛传有关耶稣生平的资料（参路 1: 1），故此他必定参考过耶路撒冷教会有关耶稣生平的「官方纪录」，及访问一些还存活的见证人，而着手撰写不朽杰作，时约 58AD（即徒 24: 27 的两年间）。

路加福音主要目的是向提阿非罗作见证。路 1: 4 暗示提阿非罗曾问过一些有关基督教的基本真理【注 3】，但现今路加要向提阿非罗再次证实，他所学的真理是真确无误的。针对这个目的，路加将耶稣基督确是世界上「完全的人」

（「弥赛亚」另一个称号）清楚地向提阿非罗介绍，故在内容里，路加指出：

1. 耶稣是亚当的后裔，祂确实是人，是最完全的人，至终祂为人舍命。这位全人来到世间的目的，也是为了拯救罪人（路 19: 10）。
2. 此外，这位完全人又是弥赛亚，祂将要回来，审判世人，建立神国。

三、符类福音共通的神学主题

符类福音虽然有各自独特的神学重点，然而亦有甚多共同的神学主题，列举如下：

A. 耶稣的名字

名字乃是本性的代号，犹太人非常重视名字的意义，因为藉由名字的意义，可以间接向神表达他们的信心及盼望，所以在耶稣的名字上，也没有例外。虽然下面的事件不全是符类福音所提及的，但这些名字在符类福音里极其普遍，主要有五点。其他如神的圣者（可 1: 24）、称颂者的儿子（可 14: 61）、至高神的儿子（路 8: 28）、先知（太 21: 46）、以色列的王（约 1: 49; 12: 13; 19: 3、19; 可 15: 26; 太 2: 2）等，因为在福音书中较少用到，故在本文内不多加探讨。

1. 戴维之子

神应许戴维在其后裔中，将有一个永远坐在戴维国度宝座上的君王（参撒下 7: 16）。在不少旧约先知书卷中，这位君王只称为戴维（如赛 30: 9; 结 34: 23; 37: 24; 何 3: 5），戴维这名字已是这位后来君王的代名词。在两约之间的文献中，这观念也不短缺（参 Eccltius 47: 11、22; 1Macc2: 57; Ps&Sol17: 23、27; 4Ezra12:32~34）。两约之间的文献同时强调这位王的政治与宗教身分，直至主前第一世纪时，文献才多强调这位王的政治身分【注4】。

在符类福音中，这位君王被称为「戴维之子」，可见祂是承受神给戴维的应许。神应许给戴维的，如今要在这位君王身上应验，这位君王就是耶稣，因为祂生下来是要作王的（太 2: 6）。

关于「戴维之子」这个弥赛亚的称号，符类福音的记

载主要是在马太福音，但其他福音书亦有记载，综合起来分析有五方面（还有其他零碎的经文则不赘述）：

a. 耶稣的家谱

符类福音共有两个耶稣的家谱：一是路加的，一是马太的；这两个家谱在目的方面完全不同。

路加的家谱主要是证明耶稣是亚当的后裔，祂的确是人，因此祂知道人的七情六欲，要以无罪之身搭救世人。

马太的耶稣家谱主要是建立一个事实，即耶稣是戴维的后裔，祂有资格承受王位，有权柄坐在戴维的宝座上。两者的重点虽然不同，却分别指出耶稣的降生的确是为了将救赎（路加福音）与国度（马太福音）给予世人。因此，马太福音开宗明义宣告耶稣是「戴维之子」，这个名字在这福音书内共出现 9 次，8 次论耶稣，一次论约瑟【注 5】。马太福音全书的信息都环绕在与「戴维之子」与「戴维国度」有关的主题上。

b. 撒迦利亚颂

撒迦利亚被拣选，作为弥赛亚先锋的祖先。天使加百列向他报告此信息，只不过这事太奇异，况且他本身也年纪老迈，因此抱着半信半疑的态度。结果，天使预告他成为哑巴，直到事成之后，他被圣灵充满，才开口称颂神（路 1: 67~68），说神眷顾了祂的百姓，在戴维的后裔中兴起「拯救的角」，救赎他们脱离仇敌之手，从仇敌中被救出来（路 1: 71~74）。由此看来，「戴维

之子」的政治含义是很浓厚的。

c. 数件神迹

在符类福音中，耶稣常被称为「戴维之子」，主要原因有二：

1	在数件医治瞎子的神迹中，马太记有三次类似事件，其中除太 9：27～31 外，其余两次符类福音皆有记载（太 12：22～23 = 可 3：20～26 = 路 11：14～20；太 20：29～34 = 可 10：46～52 = 路 18：35～43），而在每次事件里，耶稣皆被称为「戴维之子」（参太 9：27；12：23；20：30～31 = 可 10：47、48——这是马可福音中惟一出现的经文 = 路 18：38、39）。在医治瞎子的过程中，患病的瞎子大呼耶稣为「戴维之子」，因为戴维之子乃弥赛亚的代号，而他们也承认，弥赛亚确实有特殊的权能，可驱除一切疾患。
2	在推罗、西顿与迦南妇人谈道事件中（太 15：21～28 = 可 7：24～30），迦南妇人直呼耶稣为「戴维之子」（太 15：22），这妇人虽然知道自己是外邦人，但她对耶稣的身分却颇清楚，深知（信心）自己儿女的病，只有这位犹太人的弥赛亚才可医治。

d. 骑驴进京

耶稣骑驴进入耶路撒冷，是经过周密的筹算后才进行的，因为这是祂最后一次公开向全国表示，祂确实是神的弥赛亚。这件事在四福音中也有记载，其中的文字纪录大致相若，符类福音在纪录上更彼此接近（太 21：1～11 = 可 11：1～11 = 路 19：29～38）。在整个过程中，耶路撒冷的居民，夹道欢迎耶稣，并大呼祂是「大

卫之子」(太 21: 9, 只有马太才有此纪录), 因为他们认为耶稣拥有「戴维之子」的能力, 可以帮助他们推翻罗马政治的管辖。但事实就如 L. Morris 所说, 耶稣是以和平之君的身分进入耶路撒冷, 可惜当时的居民错认了耶稣的身分, 铸成大错【注6】。

e. 与法利赛人辩论弥赛亚的身分

在受难周内, 耶稣每日在圣殿教训众人(参路 19: 47)。一次, 当法利赛人正在召开集会时(太 22: 41 的「聚集」原文是指官式的集会, 非普通见面的聚集【注7】), 耶稣乘机考问他们弥赛亚的家谱, 他们回答是无人否认的「戴维的子孙」(太 22: 42)。耶稣因此以诗 110: 1 为根据, 说戴维呼唤弥赛亚为「我主」(太 22: 44=可 12: 36=路 20: 42), 藉此指出自己是「戴维之子」, 也是戴维的主。耶稣机智的巧辩法, 使人不敢再刁难祂(太 22: 46=路 20: 40)。可 12: 37 则说: 「众人喜欢听他」, 此言与上文不能衔接, 以致大多数学者皆将这段话当作下段 12: 38~40 的引言【注8】; 但 A. Plummer 却说「众人」是指其他人, 非上文反对耶稣的人, 此说似较合理【注9】。

2. 神的儿子

「神的儿子」一词在旧约有数个用法:

1	指天使	伯 1: 6; 2: 1; 38: 7
2	信神的人	創 6: 4; 路 3: 38
3	神的選民以色列人	出 4: 22; 申 14: 1~2; 耶 3: 19~20; 何 1: 10; 11: 1
4	大衛與大衛所預表的人	撒下 7: 14; 詩 2: 7

在两约之间，弥赛亚被称为「神的儿子」（参 Apoc Ezra7: 28~29; 13: 32、37、52; 14: 9），这个观念在新约时代仍然盛行不绝。

「神的儿子」这字一来是弥赛亚的外号，二来也强调弥赛亚与神的「父子」关系。在旧约文化里，人间最亲密的关系常用几方面来表达，如夫妻关系、父子关系、肢体关系，而在耶稣身上，祂与神的关系最佳的代表乃是父子关系。此点在符类福音内极多强调，尤其是马太，他常用「天父」、「父啊」等同类词，多达 51 次【注 10】；而马可福音的首字就是「神的儿子」（可 1: 1），最后一个耶稣的名字也是「神的儿子」（可 15: 39）。路加记载加百列报喜讯给马利亚时，也说马利亚所怀的胎是至高神之子，「神的儿子」（路 1: 32, 35）。马太福音也记载耶稣降生不久就全家逃难到埃及，回来后，立即指出耶稣与神是父子关系（太 2: 15）。符类福音强调耶稣是神的儿子，这是不容辩驳的。

在符类福音里，有关耶稣是神的儿子，主要出现在九段经文里：

a. 耶稣的水礼

耶稣的水礼是祂开始传道的里程碑，当祂从水中上来时，天上有声音对祂说：「这是我的爱子，是我所喜悦的」（太 3：17 = 可 1：11 = 路 3：21~22）。天上的声音以旧约两句有关弥赛亚的预言（赛 42：1 及诗 2：7），作出一个宣告。这并不表示此时耶稣才成为「神的儿子」（如古代的「嗣子论」*adoption theory*），而是宣告这位弥赛亚一直是神的儿子。正如 G. E. Ladd 所言，此宣言指出耶稣的儿子位份（*sonship*），是永久性的，而且儿子位份还在弥赛亚位份的前面，先有儿子位份，才有弥赛亚位份。再且，「喜悦」原文（*agapetos*）与「惟一」这字（*monogenes*）是同义词（参创 12：16；22：2；摩 8：10；耶 6：26），在七十士译本中译作「挚爱」（*agapetos*）【注 11】，表示神没有其他人可用来当祂的弥赛亚，耶稣是惟一符合弥赛亚条件及资格的人【注 12】。

b. 耶稣的试探

在耶稣受撒但试探的过程中，撒但多次呼叫耶稣：「若你是神的儿子……」（太 4：3、6 = 路 4：3、9）。根据原文的格式看，撒但的试探并非「疑问句式的」（*if*），而是「肯定式的」（*since*），故可译作：「你既是神的儿子……」或「因你是神的儿子……」。撒但并不否认耶稣与神的父子关系，他不是从「若你是……」方面下手。他诱惑试探的整个过程，再次显出耶稣的身分与权能是一个牢靠的事实。

c. 耶稣履海

耶稣行过五饼二鱼的神迹后，打发门徒过海，自己独自上山祷告。门徒在海中摇橹甚苦，因为风浪逐渐转大，船将沉没，门徒甚为惧怕；这时耶稣在水面上行走，彼得见状想走向耶稣，在水面上见风甚大，身体下沉，立即呼叫耶稣救他。待风平浪静后，船上的众人见此事皆称耶稣真是「神的儿子」（太 14：22~33 = 可 6：47~56）。太 14：33 的「真是」原文是 *alethos*，此字在新约中出现 18 次，在马太福音只有 3 次，这是一个极为肯定的宣告，没有犹豫的余地。

d. 灵界的承认

在符类福音里，每位作者皆记载耶稣医治病人、赶鬼的事，他们强调连污鬼也承认耶稣是「神的儿子」（参可 3：11 = 路 4：41）。连那被鬼附的格拉森人也是如此（太 8：29 = 可 5：17），因为「神的儿子」一词确实代表弥赛亚独有的权能。

e. 彼得的承认

在该撒利亚腓立比境内，耶稣询问门徒，他们对祂的身分认识有多准确，彼得随即对耶稣说：「你是基督，是永生神的儿子」（太 16：16 = 可 8：29 = 路 9：20）。这断不是彼得第一次对主的感受，只是将以前对主的认识再一次确认。

f. 山上变貌

耶稣这次的经历，天上的声音除了在耶稣的水礼时出现过的两句外——「这是我的爱子，是我所喜悦的」，又多了一句：「你们要听他」（太 17：5 = 可 9：7 = 路 9：35），此句源自申 18：15，那也是犹太人接受有关弥赛亚的预言。全段经历指出神再向耶稣保证祂是神的爱子、神的弥赛亚，而且这位弥赛亚的所作所为，都是神要人知道的，因此再补上一句：「你们要听他」。此句对三个门徒而言非常重要，因为他们都是将来教会的代言人，由他们的见证，教会对耶稣的身分必然深信不疑。

g. 凶恶葡萄园的比喻

在此比喻里（太 21：33~43 = 可 12：1~12 = 路 20：9~19），耶稣以园主派往果园的最后代表（以园主的「儿子」比作自己），藉此指出祂与神的父子关系，也指明这是最后一次机会，让神的选民接受祂是弥赛亚。

h. 与该亚法的对话

在受审判时，大祭司该亚法用犹太法庭的最高权力，奉永生神之名【注 13】，叫耶稣「起誓」（「起誓」*eksorkizo*，意思是「重誓」，此字在新约中只在这里出现），回答他查询耶稣是否就是「神的儿子」（太 26：63 = 可 14：62）。对假见证的污蔑，耶稣一言不语（太 26：63a = 可 14：61a），但对自己的身分，祂却断然承认。

i. 十字架下的官兵

十字架下不少犹太人领袖嗤笑耶稣，说祂自称是神的儿子，却不能解救自己（太 27：41~43 = 可 15：29~31 = 路 23：35），他们的戏弄主要针对耶稣自称祂是神的儿子，此点深印在他们脑海中。

3. 人子

在符类福音众多有关耶稣的称号中，「人子」是耶稣最喜欢用的，共享了 65 次；除了「人子」外，祂没有其他的自称。此外，「人子」这个词在新约里，除了耶稣以外，也没有用在他人身上【注 14】。

在新约神学里，「人子」一词是特指耶稣的人性，但按照旧约，却是用在耶稣道成肉身的神性方面（参但 7：13~14）。依两约期间的文献，「人子」这词也用在道成肉身前的弥赛亚身上（如 Enoch46：48；62：6~16；69：26~29）。在耶稣时代，「人子」这词已经变成一个专用语，形容耶稣的身分、使命及将来的作为。

G. E. Ladd 将人子在符类福音的出现分成三大段落【注 15】：

1	人子在地上服事众人
2	人子的受苦与代死
3	人子将来在末世的权能

a. 人子在地上服事众人

1	祂有赦罪的权柄 太 9：6 = 可 2：10 = 路 5：24	人子分享神独有的权能（参可 2：7）
---	---------------------------------	--------------------

2	祂是安息日的主	太 12: 8= 可 2: 27=路 6: 5	人子有权能将安息日真正 的意义向人解释
3	祂来吃喝饮食	太 11: 19= 路 7: 34	人子是全人, 分享人生的 需要
4	祂没有地方安枕	太 8: 20= 路 9: 58	若人子非弥赛亚, 此言全 无意义
5	祂可赦免得罪祂 的人	太 12: 32= 路 12: 10	得罪人子仍不算落在审判 式硬心之光景中, 人不认 识、反对人子的弥赛亚身 分(详见下文)
6	祂播种	太 13: 37	撒种人是人子
7	为祂受逼迫有福	路 6: 22	为人子受辱骂
8	祂来是拯救失丧 的人	路 19: 10	人子对自己降世的使命甚 为清楚
9	犹大, 你用亲嘴 卖人子吗?	路 22: 48	人子是他的老师

b. 人子的受苦与代死

1	祂必须受苦	可 8: 31=路 9: 22 可 9: 12=太 17: 12
2	祂将要被交在人手里	可 9: 31=太 17: 22=路 9: 44
3	祂交在祭司长手里	可 10: 33=太 20: 18=路 18: 31
4	祂从死里复活	可 9: 9=太 17: 12
5	祂来是服事人、为人舍命	可 10: 45=太 20: 28
6	卖祂的有祸了	可 14: 21=太 26: 24=路 22: 22
7	祂被卖在罪人手里	可 14: 41=太 26: 45
8	祂在地里三天三夜	太 12: 40=路 11: 30

受苦的人子（弥赛亚）在两约间的犹太教思想中，虽有迹象显现；但所受的苦却不是赎罪的苦，而是与仇敌对抗而导致的苦【注16】。但新约时代，这代赎观念在符类福音里，却异常清晰地表明出来。尤其是在太 10：45 里，也与赛 53：10~11 有极为紧密的连结。主耶稣似将旧约但以理书的人子观念，与以赛亚书的受苦仆人观念融合在自己身上，如 M. Black 说：「耶稣将旧约受苦的仆人与人子的观念结合在一起」【注17】。M.D.Hooker 同样说：「人子在符类福音，尤其是马可福音中，异常强调祂的受苦，而祂的受苦必在将来的荣耀里得到证明」。

c. 人子将来在末世的权能

1	祂與天使降臨	可8：38 = 太16：27 = 路9：2
2	祂大有能力降臨	可13：26 = 太24：30 = 路27
3	信徒將見祂降臨	可14：26 = 太26：64 = 路269
4	祂在想不到的時候回來	太 24：44 = 路 12：40
5	祂閃電式的急速回來	太 24：27 = 路 17：26
6	祂回來之時像挪亞之子	太 24：37=路 17：26
7	祂降臨的徵兆顯在天上	太 24：30
8	祂將坐在榮耀的寶座上	太 19：28
9	祂降臨時世上有這樣的信德	路 18：8
10	乞求能在祂降臨時逃避一切苦難	路 21：36

在旧约但以理书中，人子是得胜为王的神；耶稣却用在

自己受苦方面；然而人子得胜的身分仍要实现，那是人子第二部份的工作。这在耶稣与该亚法的对话里最明显不过（太 26：64 = 可 14：62 = 路 22：69）。在该亚法面前，耶稣预言将来被审判的不是祂，而是该亚法在人子面前接受审判。换言之，耶稣说明那日被审判者与审判者的地位，将要倒转过来，因这位人子亦是将来审判世界的主。

4. 弥赛亚

「耶稣是弥赛亚」这是新约基督论最重要的主题，也是新约信徒对祂最清楚及最熟悉的认识，因为他们也被称为「基督的人」（Christianous，徒 11：26，参「希律党」原文是 Herodian）。

弥赛亚（mashiah = christos）的本意是「受膏者」。旧约中也有一些人可以称为弥赛亚，因他们皆经历被膏立的过程才开始任职。如：

1	祭司	利 4：3；6：22；8：2
2	君王	撒上 2：10、35；24：6、10；撒下 19：21；23：1
3	先知	王上 19：16

「受膏者」乃指那些被神选用完成神旨意的人，故此古列亦被称为「弥赛亚」（赛 45：1），先祖（诗 105：15；代上 16：22）及以色列（哈 3：13）同样也叫「弥赛亚」。

至于把「弥赛亚」用在一个特别的人身上，成为耶稣的预表，旧约最早的暗示，记录在撒上 2：10，在那里称

作「神所立的王」（原文「他的王、他的受膏者的角」）。其他的暗示，如诗 2: 2 的「君王」及但 9: 26 的「受膏者」，只是旧约少用「弥赛亚」这字。在两约之间，主要预告弥赛亚君王来临的文献，要算「所罗门诗篇」（19: 6），那里直呼这位君王为「主的受膏者」，而这位是属地政治性的君主（参 17: 32; 18: 7~8）。第一世纪的文献，如 IV Ezra 7: 28~29 及 Apoc Baruch 29: 3; 30: 1; 72: 1 等，皆描述这位弥赛亚是「我儿弥赛亚」（IV Ezra），在地上将仇敌摧毁，建立太平天国（Apoc Baruch）。昆兰社团却期待两位弥赛亚出现，一是从亚伦家族来的，称「祭司弥赛亚」；一是从犹大支派来，称「君王弥赛亚」【注 18】。因为昆兰社团中的精锐乃祭司的余裔，故他们多高举祭司之职，认为「祭司弥赛亚」之权能，还胜过「君王弥赛亚」【注 19】。

在新约四福音里，弥赛亚的来临是犹太人多年的期待（如约 1: 20、41; 4: 29; 7: 31; 路 3: 15），祂是戴维之子裔（太 21: 9; 22: 42），降生在伯利恒（太 2: 5; 约 7: 40~42）；祂会突然出现（约 7: 26~27），祂是永存的（约 12: 34）。犹太人以为这位弥赛亚的来临带有政治意味，因为祂降生为要作犹太的君王（太 2: 2），希律的恐惧也是为这个原因（太 2: 3）。在耶稣生平的高峰时期，犹太人甚至为此强逼耶稣作王（参约 6: 15）。整个耶稣的生平都显出这个名称而有的特征；法利赛人、祭司的忧虑也是为了这个名称（参约 11: 47~48）。他们的忧虑是可以明白的，因为当时已经有甚多人宣告他们是弥赛亚（政治性意味），并试图推翻罗马政权（参徒 5: 36~37），但是耶

稣是在真理与权能上显出祂是神的弥赛亚。

在符类福音里，最清楚彰显祂是弥赛亚的场合，共有三次：

1	在该撒利亚腓立比境内，耶稣考查门徒对祂的认识，彼得冲口而出说：「你是弥赛亚」（太 16：16=可 8：29=路 9：20）。但耶稣宣告这位弥赛亚是位受苦的弥赛亚（太 16：21=可 8：31=路 9：22），彼得立即否决这回事，遭耶稣责备他的思想是出于撒但（太 16：23=可 8：33）。因为撒但企图拦阻耶稣上十字架，极力引诱耶稣获得一个没有十字架的冠冕。
2	另一场合是在该亚法面前受审判之时。当众人妄作见证后（可 14：56），该亚法直截了当问耶稣：「你是神的儿子弥赛亚否？」（太 26：63=可 14：61=路 22：67）。耶稣的回答最清楚不过的（太 26：64上=可 14：62上=路 22：69），并加上弥赛亚拥有审判世人的权柄（太 26：64下=可 14：62下=路 22：69）。该亚法现是审判官的身分，但将来会成为被审判的。当下耶稣遭人「掌掴」（ <i>kolaphiza</i> ，字根是 <i>kolaphos</i> ，意思是「拳打」），并嗤笑祂说：「弥赛亚啊.....打你的是谁」（太 26：68），这些皆显出他们决意弃绝耶稣是弥赛亚。
3	在彼拉多面前，耶稣遭人控告祂三点：诱惑国民、禁止纳税、自称是弥赛亚王（路 23：3）。这控告的前两项是诬告，而第三点在耶稣生平中，耶稣没有一次否认祂是弥赛亚这个身分。

还有一点弥赛亚的研究，就是耶稣多次行完神迹奇事后，却吩咐对方不要将祂的身分张扬开来（如可 1：34，43；3：11；5：43；7：36；8：30；9：9）。这样的禁止，W. Wrede 首称为「弥赛亚的秘密」（messianic secret），遂产生不少理论，解释为何耶稣不许人宣扬祂，主要有以下几点：

(1)有说耶稣在世上并非弥赛亚，祂复活后才是。

- (2)有说耶稣在世时一直将弥赛亚的身分保密，门徒在祂复活后，才晓得祂真是弥赛亚（参可 9：9）。
- (3)有说耶稣在地上的工作非弥赛亚式的，只是后来教会将耶稣的生平变成祂像一位弥赛亚。但这些激烈派历史批判学家的理论不能被接受，因为福音书非常清楚地指出耶稣是弥赛亚。至于祂不许人宣扬祂的作为这件事，全在乎耶稣认为时机适合与否；耶稣不愿人接受祂是个「行奇事」的人（wonder-worker），祂希望人对祂的身分有正确的认识，这是需要时间的。再且耶稣知道祂的使命是「先受苦，后得荣耀」（参路 24：26）的次序；而当时的人却忽略或意欲颠倒这次序，故「强迫耶稣作王」（参约 6：15）。这说明弥赛亚工作先是十字架的工作，之后才是坐在宝座上作王。

5. 神的仆人

「神的仆人」这名词虽然从未出现在福音书中，但「神的仆人」这个观念却在福音书内多次用在耶稣身上。

旧约时代，「神的仆人」这名称曾用在四等人身上。

1	在神面前服事神的人	如撒母耳
2	廣指舊約的先知	如以賽亞，耶利米
3	指神的選民以色列	賽 43：10；44：21
4	更指神的真僕人彌賽亞	可參以賽亞書「僕人之歌」的經文 42：1~4；49：1~6；50：4~9； 52：13~53：12

以上皆说明「神的仆人」是非常流行的名称，当这名称用在神一个特别的仆人「神的弥赛亚」身上时，「神的

仆人」便有了符合这名称的最深含义，尤其是在以赛亚书的四首仆人之歌内。这位神的仆人有神的灵的同在（赛 42: 1），祂的工作是以色列的中保（42: 6 上；49: 5~6 上）、外邦人的光（42: 6 下；49: 6 下），要代替人的罪承担刑罚。所以这位神的仆人弥赛亚最显著的贡献，就是代替世人受刑罚（赛 53: 5~6），故此受苦的弥赛亚这个形像是旧约神学的一个重要主题。虽然有些学者认为，在两约之间，犹太余民迫切等待的并不是受苦的弥赛亚【注 20】，但德国学人 J. Jeremias 却认为，受苦的弥赛亚观念在两约之间是流行的【注 21】。R. N. Longenecker 亦从昆兰文献中证实，这个受苦弥赛亚的观念，在新约时代同样流行【注 22】。

在初期教会时，耶稣是神的仆人弥赛亚这个观念是无需怀疑的（参徒 3: 18、26；4: 27~30）。他们对耶稣的这个认识乃是秉承耶稣生平的事迹，这些事迹在符类福音书内有明显的表露，主要有四点：

a. 马太福音 12: 18

直接引用赛 42: 1~4，作者力证耶稣的工作，正是旧约预言神的仆人弥赛亚所做的（参太 8: 17 亦引用以赛亚四段仆人之歌的第四段，赛 53: 4）。

b. 马可福音 9: 12 = 马太福音 17: 11~12

强调弥赛亚为世人受苦，而受苦的主旨在旧约里往往源自受苦仆人的经文。D. Guthrie 说得对：「在新约中凡提到耶稣受苦的经文，我们不能不联想到神受苦的仆人弥

赛亚，也就是说耶稣刻意将以赛亚书 53 章的思想用在自己身上」【注 23】。

c. 马可福音 10: 45 = 马太福音 20: 28

虽没有引用旧约有关神的仆人的经文，但 R. T. France 【注 24】力证此言乃是引自以赛亚书 53 章的仆人之歌，因为赛 53: 12 与可 10: 45 的确有甚多相同的地方。

d. 路加福音 22: 37

所引用的经文也是来自以赛亚书的仆人之歌（53: 12），可见作者确有将耶稣的受苦「列在罪犯中」，连贯至旧约受苦仆人的神学中。

B. 天国的信息

1. 天国福音

a. 天国的理论

「天国福音」不单是新约信息的核心，也是新约神学最重要的主题。可是历代学人对「天国」有不同的观念：

(1)有说「天国」乃是耶稣带到地上来的新宗教代名词（如基督教等于「天国的宗教」），内容包括神爱世人的宇宙性、耶稣救赎的普世性、世人的联合性、信徒的博爱性等，此论导致时下极流行的普世得救论（如 A. Harnack）。

(2)有说「天国」是指耶稣在世人心中的—种宗教经验（如 T. W. Manson）。

- (3)有说「天国」全然是将来的、末世的，与今世无关（如 J. Weiss; A. Schweitzer; W. Kummel）。
- (4)有说「天国」即是神对世人的要求，与人的存在意义息息相关（如 R. Bultmann, S. Kierkegaard）。
- (5)有说「天国」是今世的，只是作者冠以末世显现的词汇来描述之（如 C. H. Dodd; M. Dibelius）。
- (6)有说「天国」即是教会，教会的活动正是天国在人间的活动（如 W. Barclay）。
- (7)有说「天国」是现今的，透过教会的使命彰显出来，但天国也是将来的（如 G. E. Ladd）。

b. 天国在选民盼望中

在旧约里，虽然「天国」这词从未出现过，但「神是王」这个观念是极为普遍的，祂是选民的王（如出 15: 18; 民 23: 21; 申 33: 5; 赛 43: 15; 诗 59: 13），及全地之王（如王下 19: 15; 赛 6: 5; 耶 46: 18; 诗 29: 10; 47: 7; 99: 1~4; 103: 19），又是现今的王，也是将来的王（赛 24: 23; 33: 22; 52: 7; 番 3: 15; 亚 14: 9）。这表示，神的王权是现今的，也有将来的。神的王权不但一直不变（诗 145: 11~13; 146: 10），在将来还会具体地在世上显明出来（亚 14: 9~16）。至于神如何具体地显明王权，是旧约里就有答案：原来神要透过从戴维的后裔中选择一个人，来建立一个国度，亦即恢复戴维的国度，神的王权就表露在人间（参撒下 7; 赛 9: 6; 11: 1~10）。这就是旧约一直的盼望，这盼望在两约之间的文献中仍然不减，如「以诺书」上部

(1~36)、「所罗门诗篇」(17~18 篇)皆强调这个国度的属地性与太平盛世性；而「以诺书」下部(37~71)却强调这个国度的末世性【注 25】。其他书卷如「西布尔神喻」(III; 767)、「摩西升天记」(10: 1, 3)亦有提及，直到新约时代昆兰社团的「战争卷」(warscroll)亦认同此观点【注 26】。

综合来说，天国确有两个重点：一是指王权方面(reign)，一是指领域方面(realm)。王权是内在的，领域是外显的。在旧约里，神的王权显露无遗，神实施王权的领域乃在以色列国身上，因此以色列亦称为「中保国度」，直至神的弥赛亚亲自统治这国度时，中保国度才结束。旧约所存的盼望传到新约时代，因此当施洗约翰出来传道时，他宣告「天国近了」。他不用向听众解释「天国」的定义或意义，因为那时人人皆懂得。当时人对天国的认识全与旧约敬虔人的认识相同，虽然有些份子(如奋锐党)的手段比较激烈与极端，但这不能说他们的神学思想是错的；他们确实秉承旧约乔舒亚的圣战精神，务以驱逐「罗马鞑子」出境，还我河山为重任【注 27】(参徒 5: 36~37; 21: 38)。约瑟夫的古史也记录有多人自称弥赛亚，想用武力推翻政权，恢复以色列国，在主后 132 年的 BarKonba 暴乱时，这位领袖也自称弥赛亚。这一切说明当时全国人士皆盼望一个属地的、政治的「天国」出现。

c. 天国在符类福音的动态

在这背景底下，符类福音开始记载施洗约翰出来传「天

国」近了，应当悔改的信息（太 3：2=可 1：15）。约翰很清楚宣告，若要进入天国，人便需要悔改。「悔改」一字的原文 *metanoia*，原意是「态度的改变」，可以从坏的变好，或好的变坏。虽然如此，马太福音经学家 J. A. Broadus 说：「*metanoia* 在新约的用途往往是从罪行转向圣洁」【注 28】，故此约翰的意思是，若要进入天国，听者需要悔改（改变）他的行为，从现今的罪行转而成天国子民，免得受神的审判。

按犹太人传统，进天国与得永生同义，因为天国是永远的，而得永生的条件乃是悔改罪行。对犹太人来说，这是天经地义的要求，没有异议。但他们认为要悔改的是外邦人，不是他们，因为在旧约及两约之间，天国应该是以选民为主的（如摩 9：12；弥 5：9；赛 45：14~16；60：12、14；「摩西升天记」10：8~10），外邦人要悔改才能进入选民的国度（番 3：9，20；2：2~4；亚 8：20~23）。如今施洗约翰的信息，乃是向选民发出，要他们悔改，这真是极为勇敢的宣告。

约翰传出悔改的需要，乃是因为天国的主人快出现了，当祂出现后，天国便可在当代建立起来。可是天国的建立倚重一个重要的因素，就是人心必须转向神（悔改的意义）。继施洗约翰之后不久，耶稣也开始传道，祂的信息与施洗约翰不无二样（太 4：17）。耶稣除了口传天国信息，还配上神迹奇事作为外证，可见旧约所预告的弥赛亚国度，可以在那个时代实现（参赛 5：5~6），耶稣也教导门徒祷告「愿你的国降临」（太 6：10）。

有一次，耶稣医治一个又瞎又哑又被鬼附的人，众人将耶稣医治的能力归给别西卜（太 12：22~24= 可 3：20~22），耶稣却宣告：「我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了」（太 12：28= 路 11：20）。

「临到」（*epthasen*）意「已经来到」，天国的动态乃是从「近了」（*eggiken*）到「临到」，这就说明，天国的确是来到以色列国。在以后的记载中，符类福音也证实耶稣确实将天国的福音传至整个巴勒斯坦地，天国是「努力前进的」。

关于天国如何「努力前进」，耶稣在一次场合里有极为重要的宣告：「天国是努力进入的，努力的人就得着了」（太 11：12= 路 16：16）。「努力进入」原文 *bi-azetai* 是一个自身式（*middle*）或被动式（*passive*）语态的动词：

- (1)若以自身式（*middle*）为作者的本意，此宣言表示天国是大有能力的，它披荆斩棘地勇往直前，不怕任何拦阻。故勇往直前的人，即「努力的人」，就得着了【注 29】。
- (2)若将 *bi-azetai* 用作被动式语态，其意指天国一直经历甚多难阻（如太 10：14~15、16~18、21~23 上、24~28、34~37、38~39；11：2 约翰被囚，16~19 邪恶的世代，22~24 有祸的城市等的暗示），那些「拦阻的人却将之掳去」（中译为「努力的人」是自身式，被动式是「拦阻的人」）。然而 BAGD 谓「拦阻的人」用在人方面，往往是指暴戾的人【注 30】。「掳去」（*harazo*，中译「就得着了」）在新约有指好的方

面，如保罗被提上三层天（参林后 12：2），但是多指坏的用途，如太 12：29 译作「强夺」；太 13：19 「夺去」；徒 23：10 「抢出」。此字在约瑟夫及 Mishnah 的用法皆指「坏」的意义【注 31】；而 E. Schweizer 谓：此字在马太福音多是坏的用意。严格来说，这字本意是「用力抢走」，用在被动语态时，它应该带着「坏」的含义。

支持第一说的理由，乃是指天国是无法拦阻的，地上实在没有一种能力胜过天国，凡与天国认同的，皆有此能力克胜拦阻得进天国。支持第二说的则指出 *biazetai* 一字在经外之文献里皆用在被动式方面。而经外文献多说天国建立前必经历诸多拦阻，而在这之前的「施洗约翰的时候到如今」一言，正叙述天国的进行是缓慢的。施洗约翰的工作虽成功，但不算披荆斩棘、大刀阔斧地前进，故此天国从耶稣的手中献给选民时，国家领袖就将之夺走了。这见解似乎比较合乎马太福音一直以来介绍天国是不容易受人接受的情况。耶稣说：「凡不因我跌倒的有福了」。路 16：16 的记载也强调，天国的「被动态」，先是天国「被传开」（*euaggelizetai*），而人需要「努力进去」（*biazetai*），即人需要经历困难才能进入，譬如有家人的反对（太 10：25、34~36），故务要提起信心、勇气，背负十字架（太 10：37~39）。其实在耶稣的信息里，祂常强调进天国不是一件容易的事（参路 9：57~62；14：26~33；太 19：23），故将 *bi-azetai* 作被动式指「对人的反应来说」，比较合乎耶稣生平的遭遇。然而对神的能力来说，天国大能谁能阻

挡，无论亚当时代、挪亚时代或任何时代皆没有办法抵挡。只是就人的反应来说，世上不信的人总比不信的人多。

虽然天国的进行绝非易举，然而天国确实来到他们当中。如有一次，法利赛人询问耶稣：「神国几时来到？」（路 17：20），他们以为神国是天上的能力随时进入人间，像乔舒亚、伊莱贾等时代。但耶稣却说，天国非人说什么时候来就来，天国来临乃毫无预警，是突然的；路 17：21 的「心理」（原文 *entos humon*）不是指天国在法利赛人心中，绝大部份的学者皆认为「心理」应该解释作「天国在人的当前」【注 32】，而 G. B. Murray 却解释为「天国是在人可获得的距离内」【注 33】，是不正确的。可见天国是确实临到当时的，只是言者谆谆，听者藐藐，选民的国家领袖对天国的信息只是左耳入、右耳出，导致耶稣只好将「天国献与选民的方案」延后执行。在两个重要的比喻里，耶稣暗示天国将延迟建立在选民中。

(1) 贵胄远行之比喻（路 19：11～27）

这比喻主要是为了矫正当时以色列百姓的错误观念，因为他们以为「神的国快要显出来了」（路 19：11）。「快要显出来了」（*anaphainesthai*）这字表示期待天国的能力从天突然降下（参路 17：20），将以色列国的敌对势力一下子粉碎。然而耶稣却设比喻告诉他们，这天国不能在当时建立，必须等待将来（路 19：12～13），因为他们「不愿意这人作他们的

王」（路 19: 14）。在这「等待我回来」的期间，他们需要忠心为主做工才行（路 19: 15~26），至于那些不愿「我作他们王的」（路 19: 27），致终将遭凌厉的审判。

耶稣以「贵胄远行，想要得国回来」作比喻，其实在当时有一个极为贴切的历史背景。根据约瑟夫记载，当大希律歿后，他将巴勒斯坦地分给三子共管，亚基老遂前往接受「王权」，即「得国回来」；但犹太人亦打发代表团，前往罗马请愿，希望政府不要给亚基老国权，因为他们在亚基老手下吃过不少苦头（参约瑟夫，「犹太古史」18: 8~11；「战史」，2: 6）。此时耶稣与门徒就近在耶利哥与耶路撒冷之间（路 19: 1、11），那附近正是亚基老极为奢华的旧官邸所在地【注34】，故此比喻确实贴切。

(2) 凶恶园户之比喻（太 33~34 = 可 12: 1~11 = 路 20: 9~18）

凶恶园户之比喻是众多天国比喻中异常重要者之一，这比喻将天国未能在耶稣时代建立起来的来龙去脉向读者作一个清楚的交代。比喻中的家主即神，葡萄园代表神国，园户等于以色列，仆人即历代事奉神的人（尤指先知），儿子指耶稣，整个比喻易明不过。比喻结束时，耶稣宣告：「神的国从你们夺去，赐给那能结果子的百姓」（太 21: 43）。

从「夺去」一词可见天国有曾临到选民的时间，只是选民坚拒，天国只好给予别人，这个别人就是

「能结果子的百姓」，亦即「另租给那按时候交果子的园户」（太 21: 41=可 12: 9=路 20: 16）。

虽然不少人将「百姓」解释作「教会」，亦即目前与将来的门徒【注 35】，但有数点需要留意：

a	<p>耶稣问听众该怎样处置园户，答说另租其他园户，这「另」字，原文是 <i>allos</i>（太 21: 41=可 12: 9=路 20: 16 全用此字），乃指同类的「另」，并非 <i>heteros</i> 指非同类的「另」。同时在听者心中，他们也承认该另找同类的园户。</p>
b	<p>若园户在上文是指以色列（太 21: 33），此处亦应指以色列人。</p>
c	<p>听众是犹太国家领袖，他们不会想到将葡萄园租给外邦人。</p>
d	<p>「百姓」一字原文在多处（太 17: 17; 23: 35~36; 24: 34; 路 11: 50; 21: 23; 约 11: 51; 徒 24: 17 等不赘）皆有「世代」之意。「世代」这字在一些背景下可以指外邦人（如路 2: 32; 21: 24; 太 10: 5、18），在另一些背景下，可以指犹太人（如路 7: 5; 23: 2; 约 11: 48、50~52; 18: 35; 徒 24: 3、10、17; 26: 4; 28: 19）。在此「世代」与「选民」几乎是同义词。故此耶稣所说亦可谓天国将交给另一个结果子的犹太人世代。在耶稣众多的比喻中，譬如忠心仆人比喻中的「忠心仆人」（太 24: 45~51），童女比喻的「聪明童女」（太 25: 1~12），贵冑远行比喻的「善用才干的仆人」（太 25: 14~30=路 19: 11~27）等皆是「结果子的百姓」，这些人成为「结果子的百姓」（太 21: 43）的预表。</p>

但无论解释立场如何，都不影响一个事实，就是天国要延后至另一个时代才能实现在人间。

另有一些关于天国将延后实现的经文，如「福音要传遍天下，.....然后末期才来到」（太 24: 14= 可 13: 10），「你们巴不得看见人子的一个日子（即天国实现日），却不得看见」（路 17: 22），十童女比喻中的「新郎延迟」（太 25: 5），恶仆心中的「主人来得迟」（太 24: 48），才干比喻里的主人「往外国去」、「过了许久」（太 25: 14、15、19）等，皆说明天国建立在地上是将延迟的。

耶稣降生本来是要将天国赐与选民，然后透过他们成为神在地上的中保国民，与旧约时代一般，使全地人蒙恩。只可惜选民拒绝耶稣为他们的弥赛亚王（路 19: 14），于是天国便从他们手中夺去，赐与另一时代的选民。在此期间，属神的人便要忠心、警醒等候耶稣将来重回地上；在此期间，神的恩典，也是天国的救赎部份便临到外邦人，如保罗所言，外邦人如野橄榄般接枝在橄榄树上，吸取橄榄树的肥汁（罗 11: 17），直到外邦人数添满了（罗 11: 25），天国便重回选民当中。

因此，天国在符类福音内的「动态」，可用数个动词作代表：「临近」、「临到」、「努力前进」、「夺去」、「往远方去」、「得国回来」、「坐宝座上」，亦即天国曾「临近」，又「临到」，又「经历拦阻」；可见天国确在人当中，但后来从选民手上「夺去」，以致天国的主「往远方去」，为要「得国回来」。在不久的将来，天国的主将要回来（太 24: 30），要坐在祂「荣耀的宝座上」（太 25: 31），这

就是天国在地上建立之时了（参启 11: 15）。

总而言之，符类福音介绍的天国是现在的（太 12: 28），又是将来的（路 19: 12；太 8: 11）；是内在的（太 3: 2），又有外显的（路 19: 11）；是伦理的，也是有政权实施的（太 19: 28）；是人若要进入，就必须经历拦阻的（太 11: 12），可是对神有信心的人，天国是属于他们的。

d. 天国与教会

天国与教会的关系是新约神学一个大主题，亦是新约神学一个大难题。到底天国是不是教会？若不是，那么天国与教会的关系又如何？

简单来说，在主后的三个世纪里，初期教会皆视天国是末世的，因此把天国与教会分开【注 36】；直到奥古斯丁将教会视作天国，这观念才成为中古、改革而至改革后期的教会天国观。时至今日，不少学者仍然沿用此解释，但亦有将天国与教会分开的。

那些将天国等同教会的学者认为，神的王权本来要在旧约以色列人身上彰显出来，可是以色列人屡次失败，在他们手中的天国遂被夺去，转给另一百姓（参太 21: 43），新约的教会便承受了以色列的使命。新约的教会是神的王权所在，所以教会便是天国。再且，旧约真以色列人，即以以色列的余民，到新约时代就成为新约的教会，因为以色列人在宣扬神的使命上失败了，因此在新约时代被教会取而代之，教会于是变成新以色列，承受神在旧约赐与以色列人的应许。神的工作是不停顿

的，所以当犹太人拒绝承接使命，神便兴起外邦人代替他们。

但从符类福音书中，我们看到另一幅图画，就是耶稣自传道以来，一直以「以色列迷失的羊」为主要对象（太 10：5～6；15：24），祂并没有意图在以色列之外建立一个新团体；祂所做的一切，全是为「天国之子民」（太 8：12，中译「本国子民」）。然而，神也愿意在新约时代，在以色列羊圈内，寻找「一群小羊」（路 12：32），以他们和神的选民，共同努力，将天国福音传开【注 37】。

在这些背景下，太 16：18～19 的意义便较为清晰易明，意即耶稣要建立一个新团体，可容纳非犹太人为神作工，这个团体将要秉承耶稣的志愿，故耶稣将天国的钥匙交给它，这个团体称为「教会」（*ekklesia*，字意「呼召出来的一群人」），所以「教会」是一群清楚认识耶稣的人，如彼得（参太 16：16），他们专心传扬天国福音的信息，并有权柄「捆绑」或「释放」世人。「捆绑」与「释放」二字本是法庭惯用词汇，今耶稣配上宗教意义，指「定罪」及「无罪」。凡接受天国的，他们便是神释放的人，反之则是捆绑之人（参太 10：14～15 正是捆绑及释放的举例）。

故此，教会与天国的关系是紧密的，却不一样。新约神学家 G.E.Ladd 列出数点教会与天国的差异【注 38】：

(1)教会是天国里一群专心效忠天国之主的人

正如一个国家的百姓效忠国家，受国家管辖，服从国家之法律，但其中亦有反叛份子。在稗子的比喻中，

田地是指世界（不是教会），好种则是天国之子（太 13: 38），所以教会是宣扬天国的人，如早期的使徒（参徒 8: 12; 19: 8; 20: 25; 28: 23、31）。

(2) 天国「创造」教会

天国是神进入历史的权能，借着耶稣的工作，在地上信徒中「生下」教会来。虽然信徒中有假的，有出卖耶稣的，但他们只是稗子、坏鱼。即使当天国在地上活动时曾出现过，在历史的末了，他们将被「薅出来」（太 13: 30、40）、被丢弃（太 13: 48~49）。所以教会在今世虽然良莠不齐（正如创世以来已经有魔鬼与神共同存在），但到了末世，天国终会实现在人间。故此就今世来说，教会只是天国的属灵部份，不是全部的实现。

(3) 教会见证天国

教会是被选召出来的，教会被召的目的，是要见证天国，虽然教会在今世永不能达到「完全」的境界，但这不能说教会没有力量见证天国的真实。耶稣要求天国子民要努力行出天国的义，努力彰显生命的力量，如爱人如己、宽恕、接纳，务以天国子民当有的生活方式见证天国。

(4) 教会乃推动天国的媒介

教会的使命是传扬天国的福音。在第一世纪时，教会蒙赐权柄治病赶鬼，行神迹奇事（太 10: 8; 路 9: 1; 10: 17~19），藉此彰显天国权能临在人间。但教会有时也行不出神迹（腓 2: 27）。「阴间的权柄不能胜过他」（太 16: 18），表示阴间权势攻击教会，此情

况将在历史长廊上演，直到历史的末了，而教会在此期间必须与阴间权势全力周旋，努力抵挡。

(5)教会是天国的托管者

犹太人常强调，神将天国交托以色列，故神的选民是天国的托管者。当以色列人领受律法时，他们是律法的托管者，所以外邦人若想进入神的恩福里，他们需要承诺遵守律法，这表示神的王权藉以色列人「律法的托管者」传递给外邦人。同样地，神的王权藉耶稣传给新约时代的以色列人，又透过教会传给全世界，故此教会是今世的天国托管者。他们有权柄实施「捆绑」或「释放」的使命，也有权柄应用天国的钥匙，将门开启或关闭。因为耶稣曾说：「接待你们就是接待我，接待我就是接待那差我来的」（太 10：40=可 9：37），这就表示教会正是天国的托管者，教会拥有受托之权。

总而言之，「天国」论及神的王权、国权，而教会则指神所统治之民【注 39】。

2. 登山宝训

a. 登山宝训的理论

在耶稣的信息中，「登山宝训」是最突显杰出的，对于这「宝训」与耶稣想要建立之天国究竟有何关系，不少学者有不同的立场：

1	社会法	只是一般的人生伦理教训。
2	精义法	是信徒的伦理生活规则。
3	救赎法	救恩法，指出得救之道。
4	醒罪法	重温摩西律法之功用。
5	灵命法	是基督徒灵命生活的指导。
6	时代法	不是为现在的时代，只是为耶稣的时代。
7	过渡法	在天国建立前，天国子民（「准子民或子民」）当有的义行，这个义行就表显神的权能，也是活在「神的国」里。

b. 登山宝训的神学意义

「登山宝训」是让当时想成为天国子民的人，对天国有更进一步的认识，这目的可分为二方面：

1	应许性的	透过八福，使天国准门徒明白进入天国里的永福。
2	教导性的	透过不同的实例，使天国准门徒知道，何谓天国的义，「义」包括对己的生活与对人的行为，让那些准门徒自己衡量是否真心想成为天国的子民。因为耶稣认为，律法的义是犹太人只注重外表的行为。这非说犹太遗传不强调内心态度的重要，其实他们也强调（如「十二先祖遗训」的加得书 6: 3；便雅悯书 8: 2），但比较来说，他们还是少提的【注 40】，故此他们不太注意内心的出发点。而耶稣此刻将外显行为的前提——即内心的意念这部份的位置调整恰当，这才真是有天国权能（reign）管治的人。

故此，「登山宝训」主要是与天国建立有关的，因而内容充斥甚多「布道性」意味的警语，如太 5: 2~12 的「八福」；5: 20 的「义」；6: 33 的「先求神的国」；7: 21 的「真心追求主」；7: 24~27 的「聪明人的房

子」等。难怪 A. Wilder 说，「登山宝训」的重点不在解释一套伦理教训，而在寻求一套恩典的伦理【注 41】。

事实上，「登山宝训」的八福（太 5：2~11），每福皆与天国建立在地上的应许有关，故也是另一种「天国近了」的宣告。

- (1)「虚心」、「哀恸」=为罪而懊悔（参诗 69：28~37；37：14；赛 61：1），这些人在天国里有份，可以得到神救赎的安慰（参赛 52：9；路 2：25、38）。
- (2)「温柔」=容易受劝，接受天国的，必承受地土，即在天国里有份（如诗 2：8~9；37：11；赛 57：13；60：21；61：7；65：9）。
- (3)「饥渴慕义」者 = 天国承受者（参赛 45：8；61：10~11；62：1~2；耶 23：6；33：14~16；但 9：24 等）。
- (4)「怜恤」者必得天国里的救恩（参赛 49：10、13；54：8、10；60：10；亚 10：6 等）。
- (5)「清心」者回应诗 34：3~4；赛 33：17；35：2；40：5 等的祝福。
- (6)使人和睦的 = 成为神的儿子，回应何 1：10。
- (7)为义受逼迫者 = 不放弃天国而招致各样痛苦，但天国不会失落。

八福回答了犹太人毕生的期待，亦矫正了不少错误的观念，将首位重置，使选民对准神的心意，不致本末倒置，那正是另一个「天国的先锋」。除了八福外，「登山宝训」也指出天国子民当有的生活样式，多次表明主对「准天国公民」的权威。耶稣六次说：「我告诉

你们」，然后提出准天国公民的准则。Jeremias 说，耶稣的「我告诉你们」与旧约「耶和华如此说」的权柄相同【注 42】，因为祂反对文士对律法的曲解，反清晰地说明了律法的精义。祂对律法的态度有三点：

(1) 耶稣成全律法（太 5: 17）

「成全」原文（*plerosai*）意「坚立、证实、注满、完成」，是现在进行式，指一个进行中的情况，表示耶稣以行动教导「成全律法」所表征的、指望的、期待的、预兆的（参太 11: 13）。

(2) 宣告律法都要应验（太 5: 18）

「我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全」。「成全」原文（*genetai*，意「应验」）表示律法的性质（「表征与预告」）在耶稣的工作上将告完成【注 43】。

(3) 矫正人对律法放松的态度（太 5: 19）

「废掉」（*luse*）原意「松懈」，指犹太人在律法上「加料」；不是否认或反对，而是在律法原来的意义上外加他意。耶稣说，这样的人在天国的地位是微小的，指不能担任领导或教导的地位，可见耶稣尊敬律法的态度与解释的权威。

除马太的「登山宝训」外，路加亦有他的「平地宝训」（路 6: 17~49），后者与马太的有甚多相同，亦有不少差异，故两者是不同场合地点的宝训。耶稣身为周游布道家，必定会在其他场合及对象中，重复以前讲论过的，只是路加的宝训多强调社会问题，如论贫富悬殊、饥饿逼迫，而马太的宝训却多论及属灵

问题，如追求天国的义，因为至终的果效是要得天国

【注44】。

3. 天国奥秘之比喻

a. 「奥秘」的意义

在耶稣的教训中，有三分之一是借着比喻表达的。众多比喻中，天国比喻最为重要，但这七个天国比喻也使释经家大伤脑筋。据耶稣亲自解释（太 13: 11），「天国奥秘的比喻」有两大功用：

1	启示真理，使接受天国者对天国真理有更进一步的认识。
2	隐藏真理，叫拒绝天国者越发难明白天国的真理。

因此，这「启示」与「隐藏」两极的观念正是「奥秘」之意义；J. F. MacArthur 引用诗 78: 2、35；代下 29: 30 等经文说：「亚撒预言，将来有一日，弥赛亚会以比喻宣告不信者的审判，而信者则藉比喻明白神的心意」

【注45】。

太 13: 1 首句「当那一天」，表示天国奥秘的比喻与上文亵渎圣灵事件（太 12: 31~32）及求神迹事件（太 12: 38~41）构成紧密的关系【注46】，可说上文是「因」，天国奥秘的比喻是「果」。这方面的背景对明瞭「天国奥秘之比喻」至为重要，因为耶稣被选民弃绝，以致祂处事的方式也作了适应的改变；最重要的是当耶稣传讲「天国」这主题时，祂初次用比喻来说明，是为「天国奥秘的比喻」。

查「奥秘」（*mysterion*）一词，乃是指「先前隐藏

的，如今显露出来」的意义【注47】。换言之，「奥秘」就是「启示了的秘密」（参罗 16：25～26；西 1：26），这亦是旧约的一个神学观念，如但 2：28～29 所记：「只有一位天上的神，能显明奥秘的事，祂已经将日后必有的事，指示尼布甲尼撒王，那显明奥秘的主，把将来必有的事指示你」，这奥秘的内涵对尼布甲尼撒王全无意义，对但以理却很清楚【注48】。不过这些奥秘又与末世主题如死人复活、末世审判、灵魂去处、天国建立等有关【注49】。荷兰神学家 Van Elderen 谓，新约的奥秘观念与昆兰及旧约均一致，此奥秘即是「天国的知识」，是神的弥赛亚独有的【注50】。

总之，「天国之奥秘」即有关「天国的真理」，先前隐藏在神的旨意里，如今在有关弥赛亚的教训中启示出来。

b. 各种比喻的神学意义

天国奥秘的比喻共有七个，每二个成为一组，最后一个带有警惕性质，务使读者受感动而成天国的门徒——

1	撒種比喻與稗子比喻	這是密切相關的比喻，後者詳論首喻的地土情況。
2	芥種比喻與麵酵比喻	分別說明天國進行的情景，一面有明顯的果效，由小而多，由局部而至遍及全地；另有一個隱藏的發展力，最後達到「天國知識」遍佈全地。
3	藏寶比喻與尋珠比喻	強調天國乃無價之寶，一面指出這塊瑰寶，無論貧富貴賤，人人需要。
4	撒網比喻	透露天國建立前必有公義的審判。

现。所以耶稣使用「奥秘之比喻」透露一个事实：原来天国将在末世时才能显现，但如今天国依然以隐藏的形式，在世人中继续前进【注 51】。

至于「天国」的真理为何先前隐藏，如今才显露出来，不少学者仍摸不着头脑，原来这是与犹太人对弥赛亚国的认识有关。他们以为神的权能随时都会来到，将世上反对神的外邦列国逐一粉碎（如但 2：44），等世上的邦国尽被歼灭，神便会将其国交与圣民，其他列国也将同来崇拜神（如但 7：27）。但如今耶稣所传的天国，似乎与旧约所预告的截然不同，亦与两约之间所提及的相差甚远（如「所罗门诗篇」17：28），不是如先人所传说天国随时降临，粉碎强权及罪人；耶稣所传的乃是饶人恕人的博爱之道。他们不明白天国实现之前，人必须悔改转向真神，只有懊悔死行才会使那样形式的天国降临。但如今因他们坚拒耶稣之故，天国仍然进行，只是天国像人撒种般，不少种子会撒在路旁，永不生根；一些却被世事缠绕，不久相继死去。这是「撒种」比喻的意义。

此外，天国在世上时，并不翻转世人的生活方式，天国的子民必要与反对天国的人共同生活，直到在天国实现时，天国子民与非天国的子民才分辨出来，这是「稗子」比喻的意义。

再且，天国非犹太人所想象的，一开始就像庞然大物或像棵大树，外邦列国都来投在其荫下；反而是由最小的开始（暗示小撮门徒），却可遍及全地，这是「芥

种」比喻的意义。

天国又有其潜移默化社会的作用，至终全地都会被它改变，再没有国度能抵挡它。如全团面粉受一小撮面酵所影响，旧事将变成新事，地上万国也变成神的国，整个世界将受一小撮人改变，这是「面酵」比喻的意义。

天国是无价之宝，这是不能否认的。若犹太人也同意此点，他们应该变卖一切，想尽办法，务要获得天国而后已，这是「藏宝」与「寻珠」比喻的重点。

天国像渔夫撒网，在末世时就可区分真伪，这比喻与稗子比喻意义相同，两者最大的差别，乃是此比喻强调末世的区别，稗子比喻则强调天国在人间历史进程中的情况（撒网比喻却着重由历史进到末世的情况）。撒网的比喻甚像娶亲筵席的比喻（太 22：1~14），因为天国正像一个大邀请，不论善恶都要召来（太 22：10），及至主人进来后，看谁没有穿上礼服的就捆绑他们（太 22：11~13），到那时，在天国里的全是「圣洁的种类」（参「所罗门诗篇」17：36）。

除了马太福音记载这七个天国奥秘的比喻外，马可福音另外记载一个它独有的「天国奥秘之比喻」（可 4：26~29），这比喻强调天国在人类历史中，有数个进程：先发苗，后长穗，再结子粒。这比喻说明，正如种植有生长之律，天国的发展也按一个属灵之律在进行，即是天国的发展，全是属灵力量的工作（即圣灵之能力）。人可以流汗做工，但至终收成与否，全是神的恩典【注 52】。

4. 作门徒的神学

符类福音记载了不少有关作天国门徒的轶事，其中一些门徒只可称为准门徒，一些则确实是天国的门徒。兹从两方面分别记述：

a. 作门徒的邀请与挑战

「门徒」一字 (*mathetes*) 有三个基本意思【注 53】：

- (1) 学生、学徒、一位愿意跟从老师的人。他们对耶稣的言行大表好奇，是典型的准门徒。
- (2) 他们被耶稣的言行说服了，只是还没有真正委身跟从耶稣（如路 6：17 的「百姓」；6：70 的「其中一个」）。
- (3) 第三类是那些完全被耶稣说服，甘愿放下一切服从耶稣，一生矢志不渝的人（如太 4：20；约 6：67~69；路 14：13、17 的「门徒」）。

所以，耶稣给予甚多当时准门徒不少挑战（如太 4：19；约 6：60~66 的.....来跟从我）。

在符类福音里，数段经文说明耶稣向多人发出作天国门徒的邀请，主要有七点：

(1) 马太福音 5：1 下

「门徒」到祂跟前来，这些人就是太 5：1 上的「许多人」。这「许多人」也是太 4：25 因耶稣的神迹奇事（太 4：23~24），想要更明白耶稣是谁的人，故远道跟从耶稣，直至「宝训山上」【注 54】。

(2) 马太福音 5：20

对听「登山宝训」的准门徒，耶稣要他们的义胜过文

士及法利赛人的义，否则断不能进天国。法利赛人与文士的义，是靠守律法而来，而耶稣的义乃是靠悔改、相信、接受而来。故耶稣的义（即「天国的义」）可以称为「恩典的义」。

(3) 马太福音 7: 21、24~27

耶稣在上文清楚说明，不是凡称祂为主的人都能进天国，只有那些遵行天父旨意的才行。遵行天父旨意的人，有行为作证（太 7: 16~20），是不能作假的。

(4) 马太福音 13: 2、36

在海边，耶稣对「许多人」讲述「天国奥秘的比喻」，等进到房子里才对门徒解释并补上其他比喻。耶稣故意不在「许多人」面前作解释（原因参太 13: 10~17；可 4: 11~12），可见「许多人」是准门徒，与已经成为耶稣的门徒（太 13: 36）有别。

(5) 马太福音 13: 52

耶稣说文士若想成为天国门徒（另一个文士是个准门徒，参太 8: 19；19: 16~22 的少年官也是文士），他需要付出代价，要将家中「新旧」（代表「所有」）的东西，拿去变卖换取天国（如「藏宝」及「寻珠」两个比喻）。关于变卖或放弃财物来换取天国这件事，少年官求得永生的故事是另一清楚的举例（参太 19: 21 = 可 10: 21 = 路 18: 22）。

(6) 马太福音 8: 19~22 = 路加福音 9: 57~62

马太福音记载有两个准门徒来见耶稣，路加的记载却有三个，虽然作者没有提及这三个人的将来如何，但经文似乎暗示，他们不是真心愿意作耶稣的门徒。第

一个人虽然说无论耶稣往那里去，他都要跟从，耶稣的回答是，作天国门徒是要付上吃苦代价的（路 9：58）；第二位虽然以孝顺父母为由（参出 20：12；申 27：16），耶稣却洞悉他的借口托词，因为根据犹太人遗传，若先人去世，子女当在家中办理后事可能即日殓葬，而此人还在外走动，可见父亲还活着【注 55】，这人对耶稣只有外表的兴趣。第三位则是缺乏破釜沉舟的精神来跟从耶稣。这三个人正是天国奥秘中「藏宝」及「寻珠」两比喻的典型例子。

(7)路加福音 14：15～20

在这个摆设筵席的比喻中，犹太人常以筵席比喻天国。比喻中的三个人分别找出各种借口来推辞邀请，他们的托词乃以生计（太 5：25～33）及家庭关系为主（如太 8：21 = 路 9：59），而拒绝主人的盛意，结果这丰富的筵席就给后来的人享受了（「后来居上」 = 在前的在后，参太 19：30；20：16）。有些学者以这三个拒绝参加筵席的人代表以色列国，而后来那些贫穷、残废、瞎眼、瘸腿的则代表外邦人，说这比喻也指出天国延迟论【注 56】。

b. 作门徒的权能与责任

耶稣呼召十二门徒在祂回天家后，成为祂在地上的代言人。可 3：14 指出耶稣选立他们的二大目的：

(1)常与祂同在，好叫他们明白耶稣的心意、托付，而后
可传授他人，这是作天国门徒的特殊职分之一。作为
天国门徒与拉比的门徒大有分别，拉比的门徒是向摩

西律法效忠的，故他们称为「摩西的门徒」（约 9：28），而作「耶稣的门徒」却要与祂同在，与祂相交，向祂效忠。

(2)受差遣去传道，叫他们学以致用，把天国福音带到更远的地方去，所以耶稣的门徒就是耶稣的朋友（约 15：15），又是耶稣的仆人（参太 10：24；24：45；路 12：35、42）。

此外，耶稣又给他们权柄，能赶鬼治病（太 10：1=可 3：15=路 9：1），这些权能乃「旧约门徒翻版」所拥有的（如摩西、伊莱贾）【注 57】。门徒出发传天国的福音（路 9：2），他们的使命类似旧约的先知，他们的生活依赖领受福音者的供养（太 16：9~11=路 9：3~4），因此他们的生活费用，亦类似旧约祭司的生活方式，不用自己作工维生。再且，他们具有宣告审判那些拒绝天国福音者的权柄（太 10：12~15=路 9：5）。他们的权柄与旧约君王之权相若，亦与戴维宝座的君主，如戴维、所罗门、约西亚等类同【注 58】。他们秉承旧约时代神国之中保的权利，努力将天国福音传开（路 9：6）。但耶稣却「吩咐」（*apsotello*，意即「差遣」，与「使徒」的字根相同），他们只可往以色列地去，切勿踏足于外邦地（太 10：5~6）。这吩咐显然与太 28：19（可 16：15=路 24：47）的教会大使命矛盾。这矛盾乃是因为天国是先给神的选民的（参约 4：22；徒 13：46；罗 1：16；2：9~10），因为犹太人是直接承受救贖应许的后裔，这是基于神与亚伯拉罕所立之约，而犹太人只是神使全地蒙福的器皿，故使人蒙恩者自己必先得

恩，是千古不变的定律。

不过外邦人在天国里有份，在旧约（如赛 49: 6; 52: 10; 60: 10）及福音书里（太 8: 11; 10: 18; 15: 27; 24: 14; 28: 19）都异常显著。再且耶稣这样吩咐也是一种宣道策略，因为门徒没有与外邦人交往的知识与经验，更不用说向他们传道了【注 59】。在领受行神迹的权柄后，若他们在外邦人地区传道，一定会忍不住想用天火毁灭外邦人（参路 9: 52~56）【注 60】，故耶稣这样的吩咐是极为明智之举。但在犹太人弃绝天国后，福音策略便转向万邦了。

c. 作门徒的代价与赏赐

十二门徒是特选之人，他们是耶稣经过长夜祷告后，在众人当中挑选的（参路 6: 12~13、17）。他们拥有旧约中保的权柄，要将天国福音传给选民，又蒙神赐与独特之权能，证实他们的身份、使命与信息。

要成为耶稣的门徒，必须付上许多代价，这些代价虽然很大，但其赏赐也是极令人钦羡的。耶稣清楚地列下作门徒的各种代价：

(1) 爱的代价（太 10: 37=路 14: 26）

「爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。」（太 10: 37）在这里马太用「爱」（*philon*，意指「感情的爱」），这字在新约共出现 25 次，马太用了 5 次，约翰用 13 次，路加与启示录 2 次，马可、林前、提多各 1 次）【注 61】，这是希腊文中最强烈的字眼，用来形容家庭成员彼此

间爱的关系。故耶稣以此「爱」要求门徒，对祂的感情要不下于对父母、儿女的爱。作为天国的门徒，我们对耶稣的爱，实在不能亚于人间最亲密的家人。

「人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姊妹，和自己的性命，就不能作我的门徒。」（路 14：26）此处路加却用了「不恨」一字（*oumisei*，中译「不变」）是闪族语言比较式的含义（参路 16：13；申 21：15~17；创 29：31、33），据此，「不恨」变成「少爱」之意【注 62】。路加的意思是，若人少爱耶稣（暗指「多爱」父母、家庭其他成员），就不配作耶稣的门徒。

在这两节经文里，耶稣不是吩咐门徒不爱父母、家人，而是要门徒把对祂的爱放在更高的地位上，这种爱的高峰实在是门徒生命「爱的主权」的移交，正像申 6：5 的吩咐：「你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝」。

(2) 背负十字架（太 10：38；16：24=可 8：34=路 9：23；14：27）

作门徒的代价之一乃是要背负十字架，背十字架与舍己就是不以自己的喜好为最重要的，而是以神国的事为一生的至宝；背十字架就是将自己世俗的雄心视为死的【注 63】（参腓 3：7~8；加 2：20 是同一道理）。L. Morris 说：「背十字架是一条单程路」【注 64】，如破釜沉舟般，因为前面是十字架（付代价的代号），有了这个新方向，自己的方向便得修改了。路加还加上「天天」二字，表示「恒久」的意思。作天国的门

徒是需要付代价的，因为世人普遍反对天国，连家人有时也是反对的力量（参太 10：35～36），因此，若没有恒久的心志，实在很难作天国门徒。

(3)服事他人（太 20：26～27=可 10：44=路 9：48）

在上耶路撒冷受苦的途中，西庇太之母（传说她是撒罗米，乃耶稣母亲马利亚的妹妹）偕两子（即雅各布与约翰，耶稣的亲属；参太 27：56=可 15：40=约 19：25）来求耶稣，让两子在天国里登上左右之位。这项要求，与不久前耶稣预告自己要上十字架受苦的精神，显然有别，不少经学家因此表示，这三人尚未学到为主受苦的功课【注 65】。但另一可能的解释，乃是这群门徒以为在不久的将来天国便会建立起来（参路 19：11），因此他们是为了天国作准备工夫，希望能拥有管理万民之权柄。这是因为耶稣曾说过，他们这些跟从耶稣、放弃一切的人，将会坐在十二宝座上，审判十二支派（太 19：28）。他们对天国的观念是没有错的【注 66】，只是操之过急，还需要学习「在天国里何为大」这功课。所以耶稣就在这三方面解释，若要在天国里为大（参太 5：19 说「另一种在天国里的伟大」），需要有三个心：

(a)吃苦的心——首先要有吃苦的心志（太 20：22=可 9：38），此点他们绝无异志（太 20：22 下=可 10：39=可 9：36～37）。

(b)仆人的心——天国为大者是「众人之仆」（太 20：26～27=可 10：43～44）。希腊世界有传言，理想的君王是众人的仆人【注 67】。这里耶稣自称，祂来

世的目的也是为了服事人，并为人「舍命作多人的赎价」，这种「赎价法」的确显出耶稣为众仆的典范。

(c)孩子的心——像小孩子一般（路 9：46～48）。小孩子全无名利之争，他们不知名利是何物，又容易接纳别人，不计较对方的好坏。此处耶稣说明接待祂的，亦是接待神；接待神是伟大的，因为在天国里，他必能坐在宝座的左右。

d. 忠心等候（太 25：14～30= 路 19：12～26）

忠心等候是天国门徒一个生活的表征。在「按才干与责任」的比喻里，耶稣称赞那领五千银子、二千银子的仆人忠心良善，因为他们对主人的「回来」有信心，愿意等候，故殷勤工作，务得主人回来后称心满意。那领一千的仆人，却将银子埋藏起来，不论他给主人什么样的托词（太 25：24～25），终不能享受「主人的快乐」

（象征天国筵席的喜乐），反在黑暗之地哀哭切齿（太 25：30）。

路加的比喻在多方面类似马太的，如在主题重点上（忠心），故事架构上（主人远行将要回来，主人分银子与仆人，忠心与失职仆人的收场等）。但两者的差异也不少，如仆人数目不同，银子分配不同，忠心仆人的赏赐也不同（路加记载「管城」；马太记载「享受主人快乐」）。不少学者认为耶稣是在两个不同场合里，讲类似的比喻【注 68】。但两者间共同强调的重点，乃是忠心等候主人回来，这是天国门徒该有的本色。

「忠心等候」是耶稣在不同比喻里皆强调的（如太 24: 45 = 路 12: 42），忠心托管神的恩典（如财银），也很重要（路 16: 10~13），因为惟有忠心才能显出天国门徒对天国的信任。

5. 橄榄山论谈

在耶稣众多谈论中，橄榄山论谈可说是论谈中的论谈；因为这篇论谈是在橄榄山上说的（太 24: 3 = 可 13: 3），故名「橄榄山论谈」。这论谈是应门徒的两个问题而发的：

1 什么时候有这些事（指圣殿被毁灭）？	太 24: 3 下 = 可 13: 4 上 = 路 21: 7 上
2 你（耶稣）降临和世界的末了，有何预兆？	太 24: 3 下 = 可 13: 4 下 = 路 21: 7 下

橄榄山论谈的主题，可分四部份：

1	人子降臨前的預兆。
2	人子降臨時的情形。
3	因人子即將降臨而有的預備。
4	人子降臨後的狀況。

a. 人子降临前的预兆

据门徒的领会，他们认为圣殿被毁灭就是耶稣回来和世界末了的预兆之一。对门徒的问题，耶稣按着次序将预兆说出，共有七项：

1	假基督出现迷惑世人（太 24: 5=可 13: 6=路 21: 8）。
2	打仗及打仗的风声，冷战与热战皆有（太 24: 6 上；可 13: 7 上=路 21: 9 上、10）。谈到战争，耶稣要门徒体会这不是末日大战（末期还没有来到，太 24: 6 下=可 13: 7 下=路 21: 9 下），这「末期」就是太 24: 3 的「降临」和「世界的末了」。
3	世界各处有内战及国际性的战事（太 24: 7 上=可 13: 8 上）。
4	饥荒、地震相继出现（太 24: 7 下=可 13: 8 下=路 21: 11）。饥荒是战争之时及之后的必然结果，地震是末日自然界的不安，也是旧约多处的预兆（如耶 14: 12; 21: 7; 结 5: 12; 14: 12~23）。在此时却介入一句末世的预兆（太 24: 8），这些灾祸只是灾难（ <i>odion</i> ），意「难产之痛」。犹太人常以此阵痛形容弥赛亚国度建立之前的阵痛灾祸【注 69】（参耶 30: 7; 但 12: 1）的「起头（ <i>arche</i> ），意「开始」。
5	在这时，门徒（原文是「你们」）可能代表以色列人被陷在「患难」里（「患难」 <i>thlipsis</i> ，意「压榨」），甚至为主殉道（太 24: 9 上=路 21: 16 下；马可在此处特别强调信徒的遭遇，可 13: 9）。历世历代以来，反犹太主义（ <i>Anti-Semitism</i> ）已司空见惯，但在末世之时，这风潮会更大。非犹太信徒要为「我的名」之故，被万民恨恶（太 24: 9 下），很多信徒再重演犹太出卖主的历史，又被举报他们是信神的人（太 24: 10=可 13: 12=路 21: 16 上）。
6	假先知四出迷惑世人（太 24: 11），因为这些「不法的事」（ <i>anomia</i> 意「无律法」）众多，故多人对神之爱及彼此之爱也冷淡了（太 24: 12）。惟忍耐到底的，必然得救，即能进入天国（太 24: 13=可 13: 13=路 21: 19）。
7	天国福音传遍天下，然后末期来临（太 24: 14）。

太 24: 15 的首字「所以」（*oun*，中文漏译），将这些预兆带至一个「预兆中的预兆」的时期。换言之，当人看到这些事出现时，就是接近末期之时了，这预兆中的

预兆，正是先知但以理曾预告过的，就是当那「行毁坏可憎者站在圣地之时」（太 24：15 = 可 13：14 上）。

「行毁坏可憎者」在但 11：31 是指安提奥古四世，在主前 167 年褻渎圣殿的恶行；而此字在但 12：11 显然是指末世的敌基督。在耶稣口中，这位人物也是末世的敌基督【注 70】。当他出现时，世界（尤其是巴勒斯坦地）将卷入一场前所未有的灾难（太 24：16~22 上 = 可 13：14 下~20 上），但为选民之故，灾难不会延长（太 24：22 下 = 可 13：20 下）。在末世，敌基督、假基督、假先知等迷惑世人（包括选民）似甚成功（太 24：23~26），直至人子降临的日子（太 24：27~28）。

在论及人子降临前的各项先兆后，路加又加插一段他独有的数据，这段数据也是人子降临前的另一个预兆。路加从耶路撒冷被围、成为荒场、大逃难、大被掳，圣城被外邦人践踏，直至外邦人日期满了，作了一个概括性的预告（路 21：20~24）。这一段预兆，其实是将「选民受苦日子缩短」这事再进一步解释，因为正如马太所言，耶路撒冷城常常杀害先知，打死那奉差遣来的人，又不肯接受耶稣多次聚集他们于神的翅膀下，所以他们的家必然成为荒场（太 23：37~38），于是耶路撒冷便进入外邦人践踏的日子里。这段日子按新约历史来看，发生于主后 70 年，直至践踏日期结束。在旧约里，一国统治（践踏）别国，亦有预先固定的日子（参耶 27：7），此处，神用这方法「管教」选民，一来是作一种惩戒，二来也是为了使外邦人蒙恩（参罗 11：11~12）。对神藉此向外邦人施恩的奥秘，保罗赞不绝

口（参罗 11: 33~36）。

b. 人子降临的情形

人子降临时，自然界也大大改变（太 24: 29；结 32: 7；珥 2: 10），祂的兆头显在天上（太 24: 30）。「兆头」（*semeion*）意「记号」。此字在此颇令人费解，有说这是指「十字架显在空中」（如屈梭多模及早期教父），像君士坦丁有一天晚上所见到的异象。有说因为此字与「号筒」（太 24: 31）连在一起，故其意义为「旗帜」，而此字在民 21: 8 译「杆子」，在赛 11: 12 及 49: 22 作「大旗」。有说「兆头」乃指神的荣光，正如耶稣降生时，神荣光曾显在天上，当耶稣复临地上时，神的荣耀会陪祂回来（参结 43: 1）。无论怎样解释，都指人子大有能力，从天而降（太 24: 30 = 可 13: 26 上 = 路 21: 27），并差遣使者将地上选民从四面八方召聚而来（太 24: 31 = 可 13: 26 下），这是进入弥赛亚国的召集，无人遗漏。路加在此补上一句，这是「你们得赎的日子近了」（路 21: 28）。「得赎的日子」非指灵魂体得救，而是指国家性的得赎。换言之，从上文听众得悉耶路撒冷被围、被毁、成荒场、被外人践踏，「天国从他们手上夺去」的事实，活现在眼前；如今国家得赎、复国，门徒的问题有了解答（参徒 1: 6），亚拿的盼望与等候也获得实现（参路 2: 38），读者的心必然充满安慰。

c. 人子降临的迎接预备

为了使听众对人子复临能够作适当的准备，耶稣讲了五个比喻：

1 无花果发枝叶的比喻。	太 24: 32~36
2 挪亚日子的比喻。	太 24: 37~44
3 善恶两仆的比喻。	太 24: 45~51
4 十童女的比喻。	太 25: 1~13
5 按才干受责任的比喻。	太 25: 14~30

在这五大比喻中，每一比喻内皆有难解的经文，是新约中甚宝贵的比喻：

(1) 无花果发枝叶的比喻（太 24: 32~36）

这比喻的中心在「发枝之时」，即「夏天将近」，因此「发枝」及「夏天」分别代表什么，是经学家甚为关注的。有说无花果代表以色列，发枝代表以色列复国，夏天代表耶稣复临，这是典型时代主义神学家的解释；有说无花果指以色列国，发枝时即以以色列国进入大灾难之日，夏天近了即弥赛亚国建立之时。其实这比喻乃回应上文有关预兆与耶稣复临的关系，耶稣只是说当这些预兆相继出现时（尤指太 24: 15 那一环节），就是接近人子回来之时。

另一问题涉及「世代」一字的意义（太 24: 34），经学家又有数个解释：

(a) 有说这是指耶稣的世代，意说耶稣的世代将目睹上文的预兆全部应验（此说表示太 24: 29~31 是耶路撒冷城即将被毁的预言【注 71】）。

(b) 有说这「世代」是指犹太人【注 72】，全句的意思是

指犹太人不平地拒绝耶稣（历世历代），直至耶稣回来的世代（如 Schweizer; J. Ryle; Hendriksen）。

(c)有说这「世代」也是指犹太人，不过是指那见证耶稣复临的世代【注73】。

(d)有说「世代」代表犹太人，这是耶稣保证（太 24: 35）他们永不废去。「过去」（*parelthe*）意「废掉、废去」，与太 5: 18 的「废去」同字。全句指神将保守祂的选民，他们虽然经历甚多的苦难，如复临前的预兆（太 24: 33），但神没有放弃他们，他们一直蒙神保守，直至目睹人子回来之时（如 L. Morris）。

有关人子何时回来这事，人子也不知，只有父神才知（太 24: 36），此言表示耶稣是站在人性的地位而说，于此神保留一个秘密，好叫信徒能日日警醒，等候人子回来。

(2) 挪亚日子的比喻（太 24: 37~44）

「挪亚日子」似乎是「审判的日子」的代名词，而神的审判就是全世界的大洪水，将来的审判也是全世界性的。当时直到挪亚一家进入方舟那日，世人还「吃喝嫁娶」，对挪亚所做毫不动心；怎知在不知不觉中，他们便被洪水冲去。未来人子降临也将如此，届时将有两种后果出现：有被取去，有被撇下；至于谁被取，谁被撇下，那不是耶稣的重点。

「被取去的」原文有不好的含义（如约 19: 17 同字译作「带去了」），但这字也有「好」的含义（如 1: 20; 17: 1; 18: 16; 20: 17）。

在此处，「取」与「撇」是两个相反的结果，被取去的是受审判，如洪水冲去挪亚方舟外的人；而「撇下」应译作「留下」，留下是进入耶稣所建立的国度里，如同留在方舟里，安然渡过难关之后，便进入新的世界一般。耶稣指出在祂回来时，将有两个天地之别的后果，只是，主也不知道盗贼何时光临，主来的日子也无法预知，所以务要警醒等候、预备，以便逃避审判。

(3)善恶两仆的比喻（太 24: 45~51）

两仆均蒙主人派他们管理家里的人，只是一人以为「主人必来得迟」（以为主人不会早来），便行为粗劣，生活放荡。另一位却是忠心又有见识（因为相信主人会早回来，便殷勤工作），结果二人分别得到该受的责罚或奖赏。

(4)十童女的比喻（太 25: 1~13）

虽然不少古教父视这个比喻为一种寓言，但耶稣是借当时风俗而作的比喻，指出当新郎「延迟的时候」（太 25: 5），有预备与没有预备的童女便分别出来。有预备的能「进去坐席」（比喻进入天国）；没有预备的却蒙拒绝：「我不认识你们」（太 25: 12）。所以务要警醒、等候，不可疏懒，因为人子回来的那日子，没有人知道（太 25: 13）。

(5)按才干受责任的比喻（太 25: 14~30）

太 25: 14 的首字「所以」（*oun*，中文漏译），连接上文「新郎延迟的时候」（太 25: 5）这话题，作更进一步的劝勉。在这个比喻里，「主人的快乐」（太

25: 21、23) 乃是比喻天国里的喜乐。那领一千的，若他所说的属实（太 25: 24），他应该更殷勤做工才对，但他又懒又恶，懒是指不愿意为主人劳力，恶是指不信主人会早回来（不是道德性杀人放火的恶），其实他至少应该将银子放在「银行」里生利息（太 25: 27），可是他连这一点也不做（无用之意），所以他的收场是可怕的。

上文五大比喻皆有一个共同点，就是每个比喻的结束都有一句：人子回来的日子是人不知道的（如太 24: 36、42、44、50；25: 13）。最后一个比喻虽然没有「不知道」或是「想不到」等字句，但还是有同样的语气，因为那领一千的仆人，在想不到的时间，主人忽然就回来了，他更想不到，主人会如此惩罚他，而且他永远也想不到，自己的后果是哀哭切齿。这些比喻都是为了劝勉信徒，要相信人子一定会回来，虽然会延迟，却不能因此疏懒不作工，反因为「不知道主人何时回来」，更要积极警醒等候。

d. 人子降临后的情况（太 25: 31~46）

太 25: 31 连接 24: 31（太 24: 33~25: 30 可作插段），提到人子降临为要荣登宝座（应验耶 23: 5；赛 9: 7；亚 9: 10 等预言不赘），这里所说的并非一个比喻，而是预言。

这时，万民在人子面前聚集（太 25: 32），人子以审判官的身分，如牧人般将万民分为山羊队与绵羊队，绵羊队可以承受创世以来为他们预备的国（太 25:

34)。承受天国在登山宝训的八福中早有讲述（太 5：5），这国是神从创世以来早已预备的，这些人能承受神国，全因为他们在某一时间内，对「我的弟兄」（中译「我这弟兄」，太 25：40）存好感，并在他们有需要时给予帮助，使他们能渡过难关。

「我的弟兄」是谁，众经学家的解释甚为分歧：

- (1)有说他们是基督徒（这是通常的解释，如 G. H. Peters; G. E. Ladd）。
- (2)有说他们是犹太人（如 D. Barnhouse）。
- (3)有说他们是在耶稣再临前，那世代接受神的弥赛亚的犹太余民（如 L. L. Feinberg; S. D. Toussaint）。

最后一说似乎更符合圣经预言耶稣回来那世代的背景，因为历代信徒都是天国的托管者。在这时代，接待信徒便是接待天国，是一项可触摸得到的见证（如喇合接待两个以色列探子）。若将接待我的弟兄解释作世上的一些慈惠服务，就完全脱离这比喻的路线脉理了【注 74】，故此耶稣所说预告的时代，不是指今世，而是末世之时，在那时世界已经进入一段前所未有的大灾难时间内（参太 24：9~10=可 13：9、12~13=路 21：12~16）。犹太人是敌基督所逼迫的对象（但 7：8；启 13：7），在此时若对犹太人「友好」，就会受敌基督所敌视，因此若要向犹太信徒表示任何的关怀或协助，自身也必蒙上不白之冤，或遭遇生命的危险。可见向他们表示友善，亦需要颇大的信心才能，这就是人子分辨公羊或绵羊的准绳。固然在任何时代，凡为神的信徒做一件好事，就如同做在

主身上（参太 10：40），但在敌基督统治世界的时代（即基督复临地上之前的时代），也是敌基督向犹太人大肆逼迫之时，若向神的选民表示好感，极易受到排斥。

至于那些对「我的弟兄」不善者便被咒诅，进入神为魔鬼与其使者所预备的永火去（太 25：41）。永火本不是为不信的人而设，只是世人宁愿跟从魔鬼，以致走进神为魔鬼所预备的永刑里（太 25：46）。这是耶稣最后一次对门徒的教导，下一步就是受难周的高潮了。

C. 耶稣的异行

耶稣的「异行」是有关耶稣奇异的行为及耶稣的神迹。耶稣奇异的行为都充满神学意义，包括耶稣与众不同的洗礼、试探、山上变貌、骑驴进京、最后晚餐、十字架和复活等；而耶稣的神迹则彰显神的权能，其中亦有甚多神学意义。

1. 受洗与试探

a. 受洗之目的

耶稣的受洗，刻画祂正式传道的开始。祂来到约但河受约翰的洗礼，但施洗约翰拒绝给耶稣施洗（太 3：14）。「拒绝」（*diekoluen*）中译「拦住」，这是个进行式动词，指约翰坚决不肯给耶稣洗礼；据约翰的领悟，耶稣是弥赛亚，而他是弥赛亚的先锋，他在地位上是不及弥

赛亚的，正如受祝福者与施祝福的是高低地位之分，并且弥赛亚是无罪的，亦是救人脱离罪的（参约壹 1:29），故不肯为祂施洗。但耶稣告诉他两个可施洗的原因：

(1) 暂且许我（*aphesarti*，意「现在许之」，太 3: 15 上）

耶稣认为祂的水礼是为了一个暂时性的需要而做，因为祂的水礼乃是认同罪人的需要。而且洗礼也间接指出罪的存在，因祂正准备成为代罪受苦的仆人。

(2) 我们理当尽诸般的义（太 3: 15 下）

大部份学者认为这里所说的「义」，是赛 53: 11 的「义」，这个义是要神的义仆才能完成的【注 75】。故此耶稣对约翰说：「我们理当这样行」（一个施洗，一个受洗成为「我们」）才能完成神的要求，将义带至人间。

犹太人认为，作为一个义人（参路 18: 9；徒 7: 52），他一生至少必须履行律法上三方面的要求（割礼、献祭、洁净礼），才能进入神的恩约里，成为恩约团体的一分子【注 76】：

耶稣此时透过这水礼，公开表示祂认同约翰的信息：「天国近了，你们应当悔改」。同时也以这个「洁净礼」表示祂是遵守神律法的「义人」，如今开始执行弥赛亚的使命【注 77】。正如 D. K. Campbell 说：「透过祂的洗礼，耶稣好像向神发出一个『效忠的宣誓』，一生始终不渝，完成神对人行义的要求」【注 78】。

b. 耶稣可犯罪吗？

耶稣受洗后，立即被圣灵引到旷野受试探。符类福音以不同的字，来描写试探全出自圣灵的作为：

- (1) 马太用「引」 (*anechthe* 意「带」, *bring, take*; 太 4: 1)。
- (2) 马可用「催」 (*ekballei* 意「差」, *castout, sendforth*; 可 1: 12)。
- (3) 路加用「引」 (*egeto* 意「领」, *bring, lead*; 路 4: 1)。

可见整个过程是神主动及设计的，其目的在于：

- (1) 向世人显明耶稣是神差派来的弥赛亚，祂有绝对的权能，能施救赎，能建立国度。
- (2) 此外，这试探也显出耶稣对神有绝对的顺服，祂不因各种诱惑而屈服于撒但的权势下；祂不用本身的权能抵挡试探，而以绝对顺服神的矢志，作为抵挡的力量。
- (3) 试探的最后目的，也是向世人提出保证，耶稣是绝对可以信靠的，因为即使在不利的条件下，祂仍然不向撒但低头。祂委实是神的仆人弥赛亚。

至于「耶稣是否可以犯罪」这个神学大难题，初期教会已争议甚久，至今不断，意见不一，归纳有二：

- (1) 不可犯罪论 (*non-possepeccare*, 意「不能犯罪」)
因为耶稣是神，祂不可能犯罪；罪与神性是不能同时并存的 (C. Hodge)。但此说使整个试探完全失去意义，也显出魔鬼全然无知。

(2)可犯罪论 (poss-nonpeccare, 意「能不犯罪」)

因为耶稣是人，故祂可犯罪，因为可犯罪是人性的成分，没有它，人则非人 (W. G. T. Shedd)，只是耶稣没有犯罪，因此能显明祂确实是神的弥赛亚。至于耶稣是神，故不能犯罪这论点，却不是祂这次受试探的性质，因此时受考验的，是耶稣的人性，非祂的神性；神性是不能受诱惑的。A. J. Johnson 说：「太 4：11 的『天使来伺候他』一言，指出这是耶稣的人性接受考验，非祂的神性，神性是没有必要受服事的」【注 79】。再且，因为耶稣是神，而不能受试探这理论是不对的，如 C.C.Ryrie 作比喻说：「就如一队军兵因为它百战百胜，就说它不会受到敌人攻击是不合理的」【注 80】。耶稣的试探是真实的，是祂的人性，在世上受到极为严重的考验，但是祂终于得胜。R. G. Gromaki 也表示：「从耶稣运用旧约经文而非用祂的神能，作抵挡撒但的诱惑这一点可见，那是耶稣的人性方面受到试探。希伯来书的作者也说耶稣的试探是真实的，只是祂没有犯罪（来 4：15）」【注 81】。

2. 神迹奇事

a. 神迹奇事的字义

四福音中记载耶稣的神迹奇事共有 43 次 (W.C.Scroggie 却说有 35 次) 【注 82】，只是在符类福音里，耶稣的神迹似乎是强调神迹的「大能」，那是「天国临到」选民的记号；而约翰则强调神迹是神工作的标志，是耶稣身分

的证明。

b. 神迹的神学意义

马太福音共记载约 22 个耶稣的神迹，在他的福音书里，甚多神迹与旧约的预言产生密切的关系（如太 8：17；12：15～21），这就是说耶稣的神迹都是为了证明祂是神差派而来的弥赛亚。S.Johnson 说：「马太所记载的神迹，不像马可那样详尽，因为他记载神迹的本意，是带着神学意味，目的是透过神迹来指出某些神学主题」【注 83】。

马可福音共记载 17 个耶稣的神迹，可是在他的福音书里，多只强调耶稣确实有行神迹的能力，并没有像马太那样，将神迹与旧约有关弥赛亚的经文联结起来。路加福音也记载了约 22 次耶稣的神迹，在他的福音书里，耶稣的神迹也具有证明作用，指出耶稣确实是神的完人，这位完人也是人子，亦即神的弥赛亚。

在符类福音里，神迹的发生往往与人的信心有关。对犹豫不信的人，福音书的作者指出「出于神的话，没有一句不带有能力」（路 1：37）。「在人不能，在神却能」（太 19：26=可 10：27=路 18：27）；对于小信的人，耶稣责备他们：「你们这小信的人哪，为何胆怯呢」（太 8：26=可 4：40=路 8：25）；对大有信心的人，耶稣称赞他们，「这么大的信心，在以色列我也没有遇见过」（太 8：10=可 2：5=路 7：9）。信心确实是神迹能产生的先决因素（参可 5：34；10：52），这些信心与耶稣是神的弥赛亚，是分不开的。换言之，神迹是耶稣为弥赛亚的确据【注 84】。

耶稣的神迹可以分为两大类，一是医病赶鬼，二是克服大自然的；这两类皆证明耶稣是神的弥赛亚，前类称为「弥赛亚神迹」（参赛 35: 5~6），后者称为「弥赛亚的权能」。有关身体被医治的神迹，尤其是瞎子开眼睛的神迹，极有「末世价值」。在旧约里，医治瞎眼的权能全在神的手中（出 4: 11；诗 146: 8），也是弥赛亚的工作（赛 29: 18；35: 5；42: 7）。在福音书中，这项神迹也是最多记载的【注 85】，耶稣也以此种神迹来证明祂是弥赛亚，如约 9: 32 所记：「从创世以来，未曾听见有人把生来是瞎眼的开了」，这是曾经赶鬼的法利赛人也不能做到的。不过福音书常用「得救」（*sozo*）一字，形容耶稣所行的各样神迹，如可 5: 34 的血漏妇人，可 10: 42 的瞎子开眼，路 8: 36 格拉森鬼附等事件；连起死回生也称为「得救」（*sozo*，可 5: 23），马太称这种神迹为「弥赛亚的救赎」（太 11: 4~5）。这些神迹乃是弥赛亚国度的民生情形，他们被称为是配得那世界的人（路 20: 35）。

至于有关弥赛亚权能的神迹，则强调连自然界之律也服在祂之下。这本是神赐给人的权能（参诗 8: 6~8），可惜人不能彰显此方面的权能（参来 2: 6），只有寄望在「人子」第二亚当身上；将来在神的国度里，万物都将得着复兴（参太 19: 28），到那时，万物就会逐渐恢复神原本创造他们的境界。查「复兴」（*paligensis*）一字的原文，意思为「再生、更新」（如多 3: 5）。

3. 山上变貌

a. 连接太 16: 28

在该撒利亚腓立比境内，耶稣告诉门徒祂将要上耶路撒冷受苦（太 16: 21 = 可 8: 31 = 路 9: 22），又对门徒说，他们会在没有尝死味前，看到人子降临在祂的国度里（太 16: 28 = 可 9: 1 = 路 9: 27）。对此言，不少学者有不同的解释：

- (1)指耶稣的复活与升天（如 R. Mounce; R. T. France; J. A. Broadus; J. P. Lange; Calvin; Luther; KarlBarth）。
- (2)指五旬节，圣灵降临，教会成立，而教会就是天国（如 G. E. Ladd; G. C. Morgan; V. Taylor）。
- (3)指使徒时代的福音广传（如 R. V. G. Tasker）。
- (4)指神的权能在不同的时代彰显出来（如 D.A. Carson; F. F. Bruce）。
- (5)指耶路撒冷被毁灭之时（如 C. Gideon; H. Alford; R. C. Trench; ICC; Plumtree）。
- (6)指天国应验在耶稣在世的时间内，门徒得亲自目睹（如 C. H. Dodd）。
- (7)指主再来之时（如 Meyer; Weiss; Holtzmann）。
- (8)将以上各种理论合在一起（如 L. Morris）。
- (9)指六日后的登山变相，门徒得见「天国在荣耀里的异象」（如耶柔米, J. D. Pentecost, S. D. Toussaint），此论最符合故事的脉理（参路 9: 31）。

第九论说，耶稣的宣告立刻就实现了，六天后（路

9: 28 的「约八天」后，八天指一周后之意，六天指耶稣与门徒需要的旅途时间），耶稣与三个门徒在某处山上，祂在他们面前变化面貌。耶稣的形像如但 7: 9 所描写，神在祂国度宝座上的形像一般（太 17: 2 = 可 9: 2~3 = 路 9: 29）。摩西与伊莱贾的显现，则印证旧约「律法与先知」的启示全部集中在耶稣身上。路加更记载他们谈话的内容，那是有关耶稣「去世」的事情（路 9: 31）。「去世」（*exodus*）意「离去」，可以指上十字架，亦可指耶稣离开世界（升天）。

b. 异象的神学意义

彼得突然建议要为他们三人各建一座棚子，因他目睹此天国异象，立时想到庆祝住棚节。原来住棚节带有双重意义：一是存感恩心往后看，配合他们在旷野四十年无家可归，神给予他们生活上的供应与保守；二是存信心往前看，期待神在祂的国度里赐给选民永远的安息（参亚 14: 9、16）。彼得看见当前的情景，立刻想到神国即将实现，应该预先庆祝一番。

此时，天上有声音发出，再次证实耶稣的身分与祂的可靠性（太 17: 5 = 可 9: 7 = 路 9: 35）。门徒骤听天音，极其害怕，耶稣却摸他们，镇定他们的恐惧。立时天上的嘉宾突然失踪，只剩下耶稣一人，再一次表明祂才是门徒敬拜的主。

4. 骑驴进京

耶稣生平中的重要事件之一，乃是祂骑驴进京，这次

事件的神学意义实在不容忽视，其重要性绝不亚于耶稣生平中的重要事件。此事件的神学意义可分三点：

- a. 旧约预言神将赐与以色列一个和平之君（赛 9：6），在戴维帐幕中，施行公义审判（赛 16：5），世人在祂的执政下，必得平安、安息（赛 32：23）。这位王将骑着驴驹，进入耶路撒冷，在全地上设立和平国度（亚 9：9～10）。诗 122：6 戴维提醒选民为耶路撒冷求平安，以色列亡国及归回后，这些预言全无一点应验，但在以色列的圣民中，他们仍然热切盼望此日来临。所以等候平安之王的来临，是圣民每天的盼望，诗 132：14 的预言如今在骑驴进京这事件上，已经得到应验。

为了要应验亚 9：9 的话（太 21：4～5），整个过程经过缜密的安排后才进行（太 21：1～3 = 可 11：1～6 = 路 19：29～34）。对犹太人来说，亚 9：9 是有关弥赛亚来临的经文，而他们认为这位弥赛亚是王：

是公义的——指这位王做事公正严明。

是拯救的——指军事性的拯救，因为君王并不作宗教性救赎的礼仪。

是谦和的——指这位君王不是桀傲不驯的暴君，而是平易近人的君王。

骑驴进耶路撒冷——指以和平之君的身分，献天国给锡安之民。

在古时，驴是富裕人、祭司及君王代步的交通工具，若要表示他的秉政时代以「和平挂帅」作口号，便要骑上驴驹向百姓宣示（参王上 1：33，所罗门诗篇

17: 32)。如今耶稣以此方式表示祂的国度是一个和平之国（参亚 9: 10）。

- b. 百姓夹道欢呼及其他各种行动亦富有神学意味，先是他们将衣服铺在地上。这是古今欢迎君王莅临的大礼（参王下 9: 13），如今百姓以此方式欢迎耶稣，表示他们确实接受耶稣是他们的君王。再且，他们以棕榈树枝铺在地上（参约 12: 13），此举也是迎接君王莅临的风俗（参「马喀比前书」13: 51；「后书」10: 7），也表示众民对祂的期待。最后他们高喊颂赞耶稣的话，直呼耶稣为「戴维之子」，这正是弥赛亚的别号，又引用诗 118: 26 大声喊叫，表示他们毫不质疑耶稣就是他们的弥赛亚了。

旧约诗 118: 26，本是君王在圣殿里为国向神祈愿降福时，百姓因他所做的而发出的颂赞与感谢。路加在此处加上「在天上和平，在至高之处有荣光」一语（路 19: 38），表示他们认定耶稣在地上给予人和平，而平安的来源乃是天上的神。但此语是顶奇异的，因为路加在耶稣降生时，曾述及天使在旁边宣布「在地上有平安赐与世人」（路 2: 14），此时却借着朝圣者的口，下意识的说「在天上和平」。可见当世人弃绝了神差遣到世上来的和平之君，地上便失去平安，平安只留在天上，直至他们说：「那奉主名来的是应当称颂的」之时（参太 23: 39 = 可 11: 9 = 路 13: 35）。

- c. 全城因此大受「震动」（*seio*，意「地震」，英文的 *seis-*

mic「地震」即由此字而来），四处打听耶稣是谁（太 21: 10）。耶稣虽然曾在耶路撒冷行过多起神迹奇事（参约 2: 23），因为祂此时夹在朝圣人群中，多人并不认识祂，因此与祂同行的人抢着回答：「他是先知耶稣」（太 21: 11）。犹太人传说在末世时，神将差遣祂的先知临到，正如摩西所预告的（申 18: 15）。这些朝圣者多有从加利利来的，因此他们特别加上这位先知是从「加利利拿撒勒」来的，表示他们以此为荣；很可能就因为他们称耶稣为先知，耶稣也逃避了当天被反对祂的人企图捉拿（太 21: 46）。

5. 最后晚餐

当天晚上，耶稣与门徒共进最后晚餐。这晚上的筵席也带来三个主要的神学重点：

a. 立约的血

耶稣以杯所盛载的代表祂的血，祂称之为「立约的血」，有些经学家曾因此指这约为摩西的约（如出 24: 8）。但出埃及记虽然称摩西的血为立约的血，却没有提及「使罪得赦免」的宣言。另有学者视这约是一个神与选民所立的新约（如 G.E. Ladd），这新约主要目的乃是赦罪，它所带来的果效胜过旧约。新约希伯来书指出，神将以新约取代旧约（来 8: 6~9），而这个新约正是神与杰里迈亚所立的约（参耶 31: 31~34），在其中神应许赦免人的罪（耶 31: 34），这就回应「使罪得赦免」的宣告。

b. 使罪得赦

耶稣的血代表祂的生命，祂将自己生命献上，以命代命，成为完全的赎罪祭。门徒领受杯中物，并不是说，他们也成为赎罪祭，而是说他们领受了「血为多人流出」所带来的救赎效果。三十多年前，天使告诉马利亚，她的孩子要取名耶稣，因为耶稣要将自己百姓从罪恶中拯救出来（太 1: 21），想不到这拯救的方法是为死（参可 10: 45）。

c. 我父的国

耶稣预计，祂的死将使祂和门徒在地上的关系告一段落，但祂的死也与门徒建立了一个新的关系，那是「天人」的关系。因为这新关系，不少学者便认为「我父的国」是指耶稣复活升天后的地位；这关系将在神国降临地上时，才能「温故而知新」（太 26: 29 = 可 14: 25 = 路 22: 18；路加只说：直等到神的国来到）。由此可见，耶稣与信徒的契交是会「复新」的。在此处，耶稣又透露神的国将来会在地上建立起来。

6. 受死与复活

符类福音最后一个共通的重要主题，乃是耶稣的死与复活。在马太福音中，「受死与复活」这主题占了全书七分之一的篇幅【注 86】，而马可更将这主题扩大到三分之一的篇幅；这主题在路加福音也占全书的四分之一。可见「受死与复活」确实是符类福音一项重要的神学主题。

在有关受死与复活的预言上，符类福音书多有记载。

最早的「征兆」在耶稣的比喻中出现，如回答约翰门徒的询问时，耶稣回答说，「日子将到，新郎要离开他们」

（太 9：15 = 可 2：20 = 路 5：35）。最清楚的一个预告，乃在该撒利亚腓立比境内，当彼得清楚表示他对耶稣的身分有正确的认识后，耶稣才指示门徒，祂必须上耶路撒冷受死与复活（太 16：21 = 可 8：31 = 路 9：22）。最后一次的宣布，是在上耶路撒冷受苦的路上对门徒说的（太 20：18~19 = 可 10：33~34 = 路 18：31~33）。受死原是弥赛亚降世的使命，祂来本是要建立神国，但建立神国的途径需要经过十字架，故此耶稣的信息常以神国为重，亦辅以代罪受死的宣告，并要求归向神的人要真诚悔改，才能进入神国。因此，当人痛改前非，接受耶稣的身分与祂所传的信息，将自己归入神国的统辖下，他便经历罪的赦免，脱离撒但国度的权势，并获得神国的义，此后他便得以靠着神的能力，在生活上彰显神国的义行。

a. 代死的神学

至于耶稣代死的神学意义，在符类福音里有四段经文不可忽略：

(1) 太 20：28 = 可 10：45

马太与马可两福音书均强调耶稣来到世上的目的，乃是为人舍命，要作多人的「赎价」。「赎价」（*lutron*）这个字在新约时代是市场用语，指奴隶的价钱、战俘的赎价或死囚的赎金【注 87】。事实上，「赎价」这字与以赛亚书的「赎罪祭」（*asham*）同义，强调以赎价代替惩罚。在此处，耶稣以己命作赎金，将世人从

罪恶权势救赎出来。传说初期教父俄利根曾说，「赎价」这个字是神的诱饵，用来捕捉魔鬼【注88】。再且原文的「作」(*anti*)有「代替」之意，表示本来是人要舍命，如今耶稣为他的命而舍己，可见耶稣的死是代罪性的。

(2)太 26: 28 = 可 14: 24 = 路 22: 20

在此处，只有马太强调耶稣的死是使罪得赦（马可与路加缺此句）。耶稣说祂的死有赎罪的功效。因此，回应旧约预言（如赛 53: 10~11），也回应旧约五祭中之赎罪祭、赎愆祭所预表的功效，这样耶稣的死是赎罪性的。

(3)太 26: 29 = 可 14: 25

耶稣的死带来一个盼望，就是有一天耶稣还要回来，与门徒在神的国恢复之前，面对面交通。这两段经文皆强调「直到」一字（参林前 11: 26 也有相同的强调），那表示耶稣的死另有一个附带的作用，就是透过圣餐的设立，唤起信徒对祂再回世上的信念与期待。这样信徒的生活便可在这盼望的力量下，忠心等候，圣洁自守。

(4)太 26: 36~44 = 可 14: 32~40 = 路 22: 39~44

耶稣的死是自愿的，祂明知自己的死是与父神分隔（因死的基本意义乃是「隔开」，如亚当犯罪后，他与神的关系立刻有了隔膜，那是一种的死亡；930年他身体死亡，便与世分隔了）。在客西马尼园里，耶稣三次流泪祷告（来 5: 7），祂极其伤痛，汗珠下滴如血点（路 22: 44），这个经历是人间罕有的。耶稣

为全人类过去、现在、未来的命运，摆上自己。这个摆上将使祂与父神的关系分隔（可 15: 34），这实在是难以承受的痛苦决定。所以祂多次求神拿去苦杯，但是神若定意要祂受苦，祂也愿意（太 26: 39、42、44 = 可 14: 36, 39 = 路 22: 42）。「苦杯」代表神对罪的忿怒与惩罚（参诗 11: 6；赛 51: 17；结 23: 33）。这是耶稣一生中没有的经历，过往祂只有神的喜悦，全无神的不悦，但如今为了世人的罪，祂甘愿承受神的愤怒，使祂能完成救赎。因此，耶稣的死是自愿的、顺服的。

总之，十架的神学可以有四个特性：耶稣的死是代罪的，是赎罪的，是带盼望的，是顺服的。

b. 复活的神学

耶稣的死，只是复活的预备，可见死并不是生命的结束，反而是达到天上宝座的途径，正如耶稣在以马忤斯路上向两个门徒说：「基督这样受害，又进入祂的荣耀，岂不是应当的么」（路 24: 26）。

撒都该人不信耶稣的复活（太 22: 23 = 可 12: 18 = 路 20: 27），但因为反对耶稣的缘故，他们竟与有复活神学信仰的法利赛人作起朋友来。但因保罗传耶稣复活的道理，后来他们又吵架分家了。

耶稣复活是基督教信仰的核心，没有它，就没有基督教，保罗以此作为整个基督教信仰存亡的要点（参林前 15: 14）。复活也是初期教会信息的中心（参徒 2: 3; 8: 13），但复活在耶稣的时代似乎还未「深入信徒

的心」(参路 18: 34; 约 2: 22)。这是可以预料到的, 因为当时还没有出现真正的复活这回事(拉撒路、拿因寡妇之子等的复活不是永久性的, 他们复活后, 还是会死亡)。耶稣是初熟的果子, 耶稣复活的神学带出三个意义:

- (1) 耶稣有克胜人间最大、最终仇敌的能力; 凡信祂的, 都能与祂一同复活(参来 2: 10)。
- (2) 耶稣的复活指出, 祂能赐永生给人。永生是死亡意义的相反。
- (3) 耶稣的复活表示, 祂有权能在人间建立天国, 因为凡在天国里的人, 都是「复活过来的人」。

D. 圣灵的工作

1. 圣灵与耶稣的诞生

圣灵的工作, 在约翰福音里有异常显著的阐释。在符类福音里, 虽然没有约翰福音那样丰富, 还是有清楚的报导, 因为福音书一开始, 便记载耶稣的降生是圣灵感孕之故(太 1: 18=路 1: 35)。太 1: 18 的「从圣灵怀了孕」原文 (*en gastri echousa ek pneumatoshagion*) 意「从圣灵有了孩子」, 这是圣灵的工作, 强调耶稣的来源是圣灵; 而路 1: 35 则谓圣灵要临到马利亚身上。两者都强调耶稣的降生是圣灵特别的工作。法国神学家 F. Godet 说: 「耶稣的降生正如亚当的诞生般, 全是神的创造; 是圣灵创造一粒种子在马利亚胎中, 使之长大成人, 成为至高者的儿子」【注 89】。

2. 圣灵充满

如耶稣般，祂的先锋施洗约翰的诞生也是神奇无比，那时他的父母皆年纪老迈（路 1: 7），但神让他们老年得子，天使向撒迦利亚宣布，施洗约翰在母腹中已经被圣灵充满（路 1: 15），他的父母也分别被圣灵充满（路 1: 41、67）。

被圣灵充满的约翰，长大后便随着圣灵的引导而行，一生完全受圣灵的带领。他的母亲被圣灵充满，就开口颂赞耶稣的母亲是有福之人（路 1: 43~45）；他的父亲被圣灵充满，就说预言称颂神的拯救（路 1: 67~79）。路 1: 15 的「充满」原文（*plethesetai*）本意是「完全占有」或「倒满、注满」（在路 1: 23 译作「已满」，1: 57 作「到了」，2: 21 作「满了」，21: 22 作「应验」）；此字与圣灵一起用的时候，表示被圣灵全部控制、指引、领导。故此伊莱沙伯在圣灵充满下知道马里亚是「我主的母」（路 1: 43）；撒迦利亚在圣灵充满下能预知以色列将来的前途。西面有圣灵「在」（*epi*，这字在路 1: 35 译作「临到」）他的身上，又有圣灵的「启示」（*kechmatismenon*，本意「作生意」，路 2: 26），此字后来演变成为「给忠告」，「求神明指示」。此字在耶 25: 30 作「预言」；在伯 40: 8 作「拟定」；在太 2: 12、22；徒 10: 22；来 8: 5；11: 7 等处皆译作「指示」【注 90】。西面又有圣灵的「感动」（*entopneumati*，意「在灵里」，路 2: 27），因此他像撒迦利亚般能将弥赛亚的救赎工作、被拒绝的遭遇等预告出来（路 2: 29~35）。

同样，耶稣受洗后，随即被「圣灵充满」，被「圣灵

引领」至旷野接受试探（路 4：1）。在受试探的过程中，耶稣依靠神的大能，大大战胜撒但的试探，正如路加所言：「耶稣满有圣灵的能力，回到加利利，他的名声就传遍了四方」（4：14），祂的一生也彰显圣灵的充满。

3. 圣灵与火

施洗约翰介绍耶稣时说：「他是用圣灵与火给你们施洗」（太 3：11 = 可 1：8 = 路 3：16），意即他是用水给人施洗，基于人的悔改（太 3：11 的「叫」字原文 *eis*，可意「基于」，即英文的 *onthebasisof*，参徒 2：38）；约翰的水礼，如彼得的水礼，不能叫人悔改，反是「基于人的悔改」才给人水礼。

而耶稣的「水礼」却是用圣灵与火施洗，意即耶稣的来临将人引入一个新的时代里，是圣灵内住信徒的时代，这圣灵的工作如火一般，可以炼净人心，使一切杂质（代表罪）皆被炼净。火的功用之一是炼净，正如炼金者的火一般（参玛 3：2~3）。

查「用圣灵与火」的原文（*en pneumatī hagio kai puri*）与约 3：5 的「从水和圣灵」的原文（*ek hudatosprematos*）在文法格式上是一致的。故此太 3：11 的「圣灵与火」的「与」字，也是一个「以下释上」的用法，即下一个名词解释上一个名词，表示火的功用与圣灵一般，同是炼净的作用【注 91】，没有被圣灵炼净者，便像糠一般将被不灭的火烧尽了（太 3：12）。虽然有些学者认为「火」是审判的象征（如 Ridderbos），但是并非耶稣降生的目的。

路 4: 18~19 记载，当耶稣宣读赛 61: 1~2 时，祂故意没有将第 2 节下半的「神报仇的日子」读出来，因为那是有关弥赛亚的审判，而弥赛亚的审判是将来的，在祂第二次再临时才会发生。

4. 圣灵与耶稣的使命

在耶稣的生平中，祂一生都没有离开圣灵的引导，行事完全按着圣灵的大能而行。

a. 耶稣受膏立

耶稣受水礼后，祂从水中上来，看见天开了，圣灵像鸽子般降落在祂的身上（太 3: 16 = 可 1: 10 = 路 3: 22）。这个肉眼可见的异象，也出现在五旬节当天（参徒 2）。但圣灵的降临为何像鸽子？各界学者有不同的解释：

- (1)有说因为鸽子是当时不少异教神的象征。
- (2)有说圣灵下降时发出像鸽子展翅的声音。
- (3)有说圣灵像鸽子降下，表示新时代「恩典」的开始，正如挪亚洪水过后——象征审判，挪亚放出鸽子寻找安息之地，刻画一个新时代的开始。
- (4)圣灵像鸽子下降，因为古人认为鸽子没有胆囊，故以鸽子代表生命一切的美德。
- (5)在旧约，有说鸽子亦是以色列的象征（何 7: 16），故此处可以表示耶稣以真以色列人的身分，将神的恩典带给以色列人。这论点是犹太传统的意见，不少现代学者都接受这样的观点（如 L. Morris）。

b. 褻渎圣灵之罪

一次，耶稣医治一个被鬼附着、又瞎又哑的人之后，众人称赞这真是戴维之子、弥赛亚独有的权能（太 12：23 = 可 3：20 = 路 11：8）。众人的惊讶正像温文谦和的尼哥底母的反应（约 3：1）。但法利赛人听见就说，这个人赶鬼无非是靠着鬼王别西卜（太 12：24）。耶稣对他们说，一切众罪皆可得赦免，连干犯人子之罪也可以赦免，惟独褻渎圣灵，干犯圣灵者，今生来世都不得赦免（太 12：31~32 = 可 3：28~29 = 路 12：10）。

在此处，耶稣指出干犯人子的罪比褻渎圣灵的罪还轻，可得赦免，因为那是一时否认耶稣是弥赛亚的罪，这人日后若痛改前非，必然获得赦免。但褻渎圣灵之罪，从上文背景来看，是一种历史性的罪行，当时能犯，别的时代都不能（如钉耶稣在十架上）。此罪是否否认耶稣行神迹的权能是出于圣灵的能力，反说是靠着撒但的能力而行，这人便落在一种决定性反对神的光景里。这种罪并非言语上的罪，而是一种顽梗硬心的态度。William Lane 说，干犯人子的罪如同反对福音，日后若悔改便得赦免；但褻渎圣灵乃是一种明知故犯的罪，即明知耶稣以弥赛亚的身分靠圣灵的能力行神迹，却硬说祂不是，这是一种硬心的反对，便与救恩断绝了【注 92】。旧约也有一些事例，说明有些罪是永远不得赦免的，如民 15：30~31；撒上 3：14。D.Guthie 曾说，一位真信徒不会犯此罪，因为他已经有圣灵内住心中，只是那些「看惯」耶稣神迹的法利赛人，一直硬着心肠，不肯接受耶稣是靠圣灵能力行神迹，这等人已经落在一个心田刚硬

的地步里【注93】。C.C. Ryrie 解释说，干犯人子的罪，等于不信、不明白耶稣的身分与自称，如保罗的见证；但亵渎圣灵的罪，就如同站在撒但那一边，认同撒但的权能，那不是口舌的罪，而是内心的罪。耶稣曾邀请法利赛人与祂相合（太 12：30），希望他们在心中悔改接受祂（太 12：33~35），只是他们坚拒耶稣的邀请，还说祂是靠鬼王行神迹【注94】。

c. 耶稣教导圣灵的工作

在符类福音中，圣灵的工作常在耶稣的教导内，主要有三：

(1) 太 10：20 = 可 13：11 = 路 12：12

耶稣预告门徒为祂作见证时，将受到不同的对待。当他们「被交」（此字在马太福音共出现 31 次，意「出卖」，如太 10：4；「下监」，如太 4：12，在此是指被带去给予法庭式的裁判【注95】），在这样的处境下，门徒不用思虑如何为神作见证，因为圣灵（称父的灵）将「助」（路 12：12 说是「指教」，*didasko*）他们说话。可 13：11 将这个处境放置在主再来前的灾难时期（橄榄山论谈的一部份），路 21：15 也是用在将来的灾难时期。由此可见圣灵引导圣徒的工作是一直不停，这也是为门徒进入圣灵时代而给予他们的装备【注96】。

(2) 路 11：13 = 太 7：11

在一次场合里，耶稣教导门徒有关祈祷的重要，祂说地上的父（按人性来说是「不好」），亦晓得将好东

西给予儿女，何况天父，岂不更将圣灵给乞求祂的人（太 7: 11 里是「好东西」=路 11: 13 的「圣灵」）。圣灵是好东西绝对不用怀疑，但是指在什么方面？学者对路 11: 13 的「圣灵」有数个不同的意见：

- | | |
|---|--|
| 1 | 这是指圣灵的恩典或圣灵的工作。换句话说，人向神祷告，神必然将更好的东西，即圣灵的恩典赐给世人。 |
| 2 | 这是预指圣灵的来临，圣灵就是天父给人的礼物（好东西）。J.A.Martin 说得对，天父给人有天上的礼物，有地上的礼物，而最好的礼物，就是圣灵。这圣灵在五旬节时便赐下来，也经验了这话【注 97】。 |

(3)路 24: 49

这节经文虽然没有提到「圣灵」两个字，但是从路加的后书徒 1: 8 可以见到，「从上头来的能力」就是「圣灵」一字的「转喻」（metonymy）。「圣灵」是父神应许给选民的（参珥 2: 28；赛 32: 15；44: 3；结 39: 29），因为若没有此特殊的能力，人要作见证是吃力不讨好的。

四、符类福音独特强调的神学主题

符类福音不但有许多共通的神学主题，它们各自又有其独特的神学主题，这些各自的主题可能与共通的主题重迭，只是更加强调。但它们亦有一些自己独有的神学主题，因此将这些主题分开讨论，以免混淆。根据研究，马太福音与别的福音书的共通资料计有 58%（独立的有 42%）；马可福音的共通资料有 93%（独特资料有 7%）；路加福音的共通资料是 41%（独特资料是 59%），

若与约翰福音比较，则共通数据是 8%，92%为独有的【注 98】。

A. 马太福音独特强调的主题

1. 童贞女生子

在四福音中，马太福音及路加福音强调的是，耶稣经童贞女生出来的过程，但两者的记载有点差别；马太福音强调耶稣经童贞女诞生乃是应验旧约的预言，而路加福音强调童贞女本身对成为耶稣之母的预言有信心肯顺服。

在记载耶稣是从童贞女马利亚生出时，马太表达的重点有三：

a. 太 1：18 上、25

1：18 上的「还没有迎娶」及 1：25 的「没有和他同房」这两句话，先后强调耶稣独特的出生方法。根据犹太律法，「没有迎娶」表示二人没有同住在一起的经历；「迎娶」（*sunelthein*）意「一起来到」。没有「同房」（*sunerchomai*）意「走在一起」，在蒲草文献里，此字多指婚约的执行【注 99】，此言更明显表露耶稣的降生不是以常人的途径「面世」的。

b. 太 1：18 下、20

1：18 下的「圣灵怀孕」及 1：20 的「从圣灵来的」，分别强调圣灵在耶稣降生之事上的参与。

c. 太 1：23

1：23 的「童女」（*parthenos*）一字乃引自七十士译本

的翻译，七十士译本将赛 7: 14 的「童女」(*almah*) 译成 *parthenos*。虽然 *almah* 可以指已婚或未婚的少女，但马太在圣灵引导下，选用七十士译本的翻译，表明耶稣乃从童贞女生出来。

2. 博士寻新生王

太 2: 1~12 这一段是马太独有的记载，这项记载其实充满甚多神学意义。马太从众多有关耶稣的资料中拣选了这段，旨在引证他撰写此书的一个目的：耶稣确实是生下来作王的（太 2: 2）。在东方博士来寻找耶稣的时候，正是希律王暴敛苛政、手段狠毒、残忍不仁之时。他曾因小事故，先后杀害了外母、发妻及三个亲生儿子，手段血腥残忍，故远近的犹太及外邦人都等候一位君王来取代他。

「博士」(*magoi*) 原为波斯字，指祭司阶级人士，特为国君解释异梦，预卜未来。这些人有祖传下来的经典，对弥赛亚来临的先兆可能早有涉猎（参民 24: 14；诗 68: 29~31；72: 10~11；赛 42: 1~4；49: 22~23；51: 11；60: 10~12 等不赘）。他们是信神的人，对犹太人的盼望不只是有所闻，还分享他们的期待。一日他们蒙天星的启示与带领，遂不辞劳苦来探查究竟。

希律得知博士来到之目的，异常震惊，他深知自己的王位是用手段诡计获取的，因此有预感王位可能不能长保；在博士面前，他伪装虔诚，假意要去敬拜新生的王（太 2: 8）。但博士自有神的领导，顺利朝拜圣婴，并献上礼物。黄金是皇宫之物，乳香是圣殿之品，没药为殡葬之需。他们的礼品，有意无意分别指向弥赛亚的身分及工

作（参诗 72：15；赛 60：6；诗 45：8）【注 100】，而耶稣一生正应验了这三重身分——祂是君王、祭司，是受苦的仆人。

3. 盘石、教会、天国之钥

太 16：18~19 记载一段异常重要的故事，这段故事有重要神学要义，重点在「盘石、教会、天国之钥」彼此之间的关系。

耶稣在这一段经文内对彼得的宣告，是新约神学众多主要难题之一。解释如下：

a. 盘石

「我要把我的教会建造在这盘石上」，此处的「盘石」所指为何，是经学家颇多争议之处。主要解说有五种：

(1) 盘石即神或基督说

按此论，耶稣要将教会建立在神或基督的权能上，因为神在旧约往往称为「盘石」（参申 32：4、15、31、37；撒下 22：3、32、47；诗 18：2、31；78：35；89：26；95：1 等不赘），新约亦称基督为「盘石」（参罗 9：33；林前 10：4；彼前 2：6）。此说代表人是奥古斯丁；Luther；J. V. McGee；A. C. Gaebelim；J. F. Walwood；G. C. Morgan；G. A. E. Knight。

(2) 盘石即彼得宣言说

按此论，盘石乃是指彼得对耶稣有坚定及清楚的认识，而主对他如此宣告，也等于宣布教会可以建立起来了。此说代表人有耶柔米；加尔文；R.M.Mounce；

R. V. P. Tasker; F. F. Bruce; S. D. Toussaint; R. C. H. Lenski; A. H. McNile; W. C. Allen; F. J. A. Hort; J. B. Lightfoot; B. Weiss; J. A. Robinson 等。

(3) 盘石即彼得一人说

按此论，耶稣认为只有彼得独具慧眼，清楚认识耶稣的身分，因此将教会首领之权赐与彼得，连赦罪的权柄也连带给了他，这权柄便世袭地相沿下去。此说是天主教的见解。

(4) 盘石即彼得为教会首块活石说

按此论，耶稣以教会为灵宫，自己为此宫的房角石，信徒为活石，而彼得却是首块，因为他是头一个确认耶稣是弥赛亚的人（参林前 3: 10~17; 加 2: 9; 弗 2: 20; 彼前 2: 6~7; 启 21: 4 等）。此说代表人有 H. Alford; E. W. Rice; T. Zahn 等。

(5) 盘石即彼得代表门徒说

按此论，「彼得」(*Petros*) 是阳性字，「盘石」(*petra*) 是阴性字，但这不构成问题，因为耶稣乃是用亚兰文讲说此言（如巴乔纳是亚兰文），而亚兰文的「彼得」一字(*kepha*) 与「盘石」(*kepha*) 均是同性字。马太写作时，为了保存此语句的双关音，即使采用两个不对称的阳性及阴性字，亦无可不可，因为「彼得」乃是阳性字，不能将之变成阴性字（叙利亚译本〔亚兰文〕在此节全无问题）【注 101】。而彼得领受此宣言时，是站在众使徒的代表地位上接受的；耶稣不能向每一个门徒逐一宣布，亦无此需要。若「盘石」只指彼得一人，那么约 21: 16、17 是否也只要求

彼得一人执行，还是以他代表其他门徒？另外，在太 28: 19~10 只向一小撮人说话，他们是否代表日后的信徒？参太 16: 19 向一人发出的权柄，在太 18: 18 同等的权柄乃是向多人发出的，那就表示彼得之权只是代表性的意义，众门徒也承受这权柄，作为教会的基石，而耶稣是教会的建造者（参林前 3: 10）。此说代表人有 Cullmann; R. H. Gundry; H. N. Ridderbos; A. Plummer; D. A. Carson; R. L. Saucy; J. F. MacArthur; J. A. Broadus; R. T. France; W. Barclay 等。

为了使门徒深信不疑「门徒即教会」，能承担一份神圣的任务，耶稣向门徒保证「阴间的权柄」即死亡，不能胜过它。此处的「它」原文是 *aites*，为阴性，「教会」一字也是阴性，意即死亡之权不能胜过教会，因为教会的建造者乃是一位复活的主。

b. 教会

在上文「教会与天国」的讨论里指出，教会是一群在新时代里选召出来的人，耶稣说：「我要把我的教会建造」，此言有二个重点：

(1) 我要建造

「我要建造」(*oikodomesō*) 是由「房屋」及「建造」二字组成，是一个将来式动词，这表示「教会」这件事还未建造，是在建造计划的蓝图中。根据保罗所领受的启示，教会是基督的身体，而基督是教会的头，圣灵则内住教会当中，教会的根基是「使徒与先知」（新约时代的人物），所以教会是一个崭新的团

契，是先前没有的。这个新团契是耶稣以祂复活的权能建造的（参太 16: 21 立即谈论复活，表示教会在复活后才有），故此教会是新约时代的「特产」，是与耶稣的复活与圣灵的职事息息相关的。

(2)我的教会

此语表示教会是弥赛亚的心意所在，是弥赛亚在心意时代的中保恩约团契（*Mediatorial Covenant Community*），如 H. N. Ridderbos 所言，弥赛亚没有弥赛亚团契是一件不能接受的事【注 102】。此外，「我的教会」一词也表示教会与基督有密切的关系，教会是基督降生后才有的团体，称为「基督身体」。再且，此言亦指出「教会」的主权是在耶稣的手中，表示祂有权差遣教会、保守教会，让教会达成被造的目的。这一切乃是透过教会将弥赛亚的使命延伸下去，直至耶稣在祂父的国里，和门徒共享弥赛亚的筵席来到之日（参太 26: 29）。

此外，太 18: 15~20 亦是符类福音中，另一处只有马太提及教会的经文，全段谈及教会裁决二人争论之权，亦即「释放」与「捆绑」之权。在此处，「释放」与「捆绑」是用在属世的裁决方面，而太 16: 19 乃是指属灵方面的意义。接着，马太便简略地说明教会的基本定义，那是两、三人奉耶稣之名聚会，耶稣便与他们同在（太 18: 19~20）。耶稣的同在，自五旬节后，便以圣灵内住信徒心中的方式与他们同在，直至世界的末了。

c. 天国之钥

「钥」在犹太人文化里是权柄及职责的代号，如他们称他们的律法师有「知识之钥」（路 11: 52），只可惜他们将天国之门关了，叫人不能进入（太 23: 13）。但在新约时代，彼得却是极力将天国之门开给犹太人（徒 2 章）及外邦人（徒 10 章）。因此，「钥匙」乃是一种「职责之权」，非「拥有之权」。接着，耶稣宣告有天国之钥的人可以享有「捆绑」或「释放」的权利，而他们实施此权利时，天上也承认。「捆绑」及「释放」是犹太拉比经常放在口中的词汇，尤其在公会里裁决某项事件时，便以「捆绑」作为「不许、禁戒、定罪」等的意思；而「释放」则代表「赦免、无罪」【注 103】。总之，「天国之钥」一言指出，天国门徒的责任是一个属灵的责任（如约 20: 23）；将天国之门向世人开启（如徒 2: 14~36 向犹太人；8: 20~23；10: 1~48 向外邦人）。

B. 马可福音独特强调的主题

马可福音的资料，绝大多数在马太福音与路加福音都有提及，至于是谁先选用该资料，至今仍然争论不休。不过若以各书着成的日期作依据，也许部份的困难可以获得解决。

根据新约学者 B. F. Westcott 的研究，符类福音所使用的数据及它们彼此之间的关系可以列表如下【注 104】：

福音书卷	共通事件	独有事件
马太福音	58	42
马可福音	93	7
路加福音	41	59
约翰福音	8	92

由此可见，马可福音独有的数据不是太多，新约学者 E. F. Harrison 说，若将马可福音最后的结语（可 16: 9~20）除去，马可福音便只有 30 节经文是它独有的资料【注 105】。虽然只有这 30 节经文，马可福音仍然有它独特强调的神学主题，兹提四大点：

1. 耶稣的人性

几乎所有学者都赞同，马可福音的一项特点是，他他强调耶稣的人性。A.M.Hunter 提到：在述说耶稣的人性方面，四福音中没有一卷能比得上马可福音的【注 106】，也只有他记载耶稣传道前的职业是木匠（可 6: 3），这表示耶稣长大的过程与他人无异。在马可的笔下，耶稣对人间的疾苦大有慈心（可 1: 41; 6: 34; 8: 2），祂为世人受各类身体上的缺陷或世人的硬心而叹息（可 7: 34; 8: 12），也诧异他们的不信（可 6: 6）。耶稣像人一般也有疲倦（可 4: 38）、饥饿（可 6: 31; 8: 2; 11: 12）、忧愁（可 3: 5; 14: 33~34）、恼怒（可 3: 5）的时候，凡是人的特性，在这福音书里皆表露无遗。这位耶稣在马可的描绘下，是满有慈心怜悯，人见人爱的主，而主的教训也人人喜欢（可 12: 37）。神学家 R.Martin 表示，耶稣的人性也在数件事上显明出来：

- a. 耶稣的能力，在反对的人中受到限制（可 6: 5）。
- b. 耶稣承认，连祂自己也不知道有关末世的一项奥秘（可 13: 32）。
- c. 在十字架上，祂呼喊求神不要离弃祂（可 15: 34），这是马可故意强调的【注 107】。

2. 耶稣受苦

很明显地，马可福音独特的神学重点，乃是马可极强调耶稣的代死，这是耶稣降生的目的。祂说：「我来本不是召义人，乃是召罪人」（可 2: 17），正如全书的钥节所云：「人子来，并不是要受人服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价」（可 10: 45），也因此马可被称为「第一个十架神学家」【注 108】。按篇幅言，马可福音有三分之一是叙述「受难周」的事件（可 11~16 章）。除此之外，也有甚多地方强调耶稣受害、代死这主题，如马可记载耶稣预告祂的代死（可 8: 31; 9: 31; 10: 33~34、45）与耶稣舍命是为作多人的赎价。

3. 信心的神学

固然四福音多论及信心的重要，但在马可福音里，信心确实是一项独特的主题。从正面看，耶稣多次称赞世人对祂的信心（可 5: 36; 11: 22）；从负面看，耶稣亦多次责备世人对祂的不信（可 4: 40; 6: 6; 9: 19）。耶稣认为，信心可以「释放」神的能力（可 5: 34; 10: 52）。耶稣因为「信心」使人的罪得以赦免（可 2: 5）。而可 9: 23 可以说是全书有关「信心」的最佳诠释：「在信的人，

凡事都能」及可 5: 36: 「不要怕, 只要信」。

神学家 R. D. Martin 列出三段主要经文, 指出马可在其福音书内, 极强调信心的重要【注 109】:

a. 可 5: 22~43

在这两段故事——「血漏妇人及睚鲁之女」中, 作者强调信心是二人蒙医治的关键: 血漏妇人存信心摸耶稣衣裳而蒙医治 (可 5: 27~28、34); 睚鲁本身的信心使他的女儿蒙医治 (可 5: 23、30、40、42)。

b. 可 9: 14~29

在这故事内, 耶稣责备一个不信的世代 (可 9: 19a), 而耶稣一语: 「我忍耐你们要到几时呢? 把他带到我这里来吧」 (可 9: 19 下), 是四福音中最能够表露耶稣顾念世人需要的感情。这忍耐正反映神在旧约时代对以色列人相同的感情 (赛 46: 4)。

c. 可 11: 12~14、20~24

在咒诅无花果树这件事上, 彼得对耶稣说, 树已经枯萎 (可 11: 21), 耶稣却回答: 「你们当信服神」 (可 11: 22), 接着又给他们一个用信心祷告的功课 (可 11: 23~24)。耶稣的回答及更进一步的宣告, 表面看来似乎与无花果树受咒诅没有多大关连, 原来耶稣所行的乃是基于相信神的能力。至于那无花果树受咒诅的意义, 耶稣没有作任何解释, 但耶稣显然是像旧约先知般, 以象征行动带出一个警号、一个审判的讯号 (参可

13: 2; 诗 90: 6; 珥 1: 12; 何 9: 16)。M. Lane 表示, 11: 14 的咒诅也是下文 12: 9 的预告【注 110】。耶稣以无花果树象征以色列国, 而这个国家只有叶子没有果实, 其用途可想而知(参路 13: 6~9 的教训)。这咒诅事件列在洁净圣殿之前后, 可见马可是在强调耶稣拥有审判之权。

4. 马可福音的「尾巴」

马可福音的「尾巴」(可 16: 9~20)是新约版本一个颇令人头痛的问题, 虽然大部份的抄本皆有此段, 但较古的抄本(如 A, B)则以 16: 8 作结。抄本神学家 J.W.Bur-gon 力证, 这最后 12 节经文是马可福音的一部份【注 111】。若马可福音的原著停在 16: 8, 那么还有三个问题难以作答:

- (1)为何有那么多的抄本有此段?
- (2)为何马可福音突兀地以一群妇女的「惊骇」、「发抖」作结束?
- (3)可 16: 7 的应许完全没有下文。

由此可见可 16: 9~20 应该是马可福音的原著, 只是在抄本的流传中失落了, 后来被教会找到, 便附在后面【注 112】。

这 12 节经文在内容上可以分为两段:

- (1)耶稣复活后在不同场合中显现(可 16: 9~14)。
- (2)门徒受差遣与使命的宣告(可 16: 15~20)。

a. 可 16: 9~14

耶稣的复活是惊世骇俗的，但门徒对此事仍然「不信」（不信在此段已经出现四次）。之前耶稣早已多次预告此事，及至「事成」之后，他们却没有胆量相信，这实在是难以接受的，所以耶稣的责备异常凌厉（可 16: 14）。

b. 可 16: 15~20

门徒接受「大使命」（可 16: 15~16）这件事，四福音各自以不同的形式表达出来；但最令经学家困惑的，是可 16: 17~18 两节。此处论及「信的人」有神迹奇事随着他们，譬如赶鬼、说新方言、毒物毒酒也不侵害、按手治病等，在耶稣升天后便一一实现（可 16: 9~20）。

至于信的人是谁，经学家有两种主张——

(1)有说他们是指 16: 15~18 的十一个门徒，而非 16: 15 下的「万民」，因为 16: 15~18 是向「他们」说的（如 J. A. MacArthur）。

(2)有说他们是 16: 15b 的「万民」，因为这些都是 16: 16「信而受洗的人」。16: 17 的语气是承接 16: 16 的「信者」而发，而 16: 16 的信者，亦是回应 16: 15 的「万民」（如 W. W. Wessel）。

「信的人」有大量神迹奇事随着他们，这些神迹在耶稣时代及使徒时代常发生在信的人身上，如耶稣门徒得到医病赶鬼，行各样奇事的大能（参可 6: 13；路 10: 17、19）；使徒时代的信徒也能行（参徒 3: 28: 3~6）。但有时他们也不能行（如可 9: 28），而且有

些神迹在耶稣时代并没有出现（如说方言、喝毒酒不受害），在使徒时代也只出现少数几次（如徒 2: 3; 10: 46; 19: 6; 林前 12: 28），据教会史记载，这情况至主后 100~140 年仍然存在【注 113】。爱任纽说，在他那个时代也看到此类的神迹【注 114】，以后便逐渐消失了。

「神迹」是一种记号，也是一种证件，是神的仆人在某时代、地点所需要的福音证据（林后 12: 12），使他的工作容易被人接纳。在福音传遍之地，这类神迹比较少见；但在福音还未「深入民间」之处，神往往让这些使徒时代的神迹复现，为要坚定传福音使者，也使他们的工作容易被接纳。不过「信心」若靠「眼见证据」而产生，那种信心不会长久（参约 20: 29，否则耶稣也不会如此说）。A. Plummer 说，将来在弥赛亚国里，也就是神的知识遍满地面之时，这些神迹奇事将不复见（赛 11: 8~9; 35: 9; 65: 25; 结 34: 25; 伯 5: 22~23; 何 2: 18）【注 115】。

C. 路加福音独特强调的神学主题

路加的神学思想实在是博大精深，因此有人称他为新约三大神学家之一（其他二位是保罗与约翰）；其福音书共有 59% 的独有事件，这些事件显出路加福音独特的神学重点。可以分为四方面：

1. 历史中的神学

路加无疑是一位严谨的史学家，大部份学者皆认同。但历史所采用的内容，是为了要表达某项神学重点，如 G.

E.Ladd 所言，因为神的国借着耶稣基督进入历史，这段历史便产生神学意义，使新约历史学家可以从一个新的角度看历史事件【注 116】。所以基督教的信仰不是凭空虚构的，而是建立在可靠的历史事实上，此点在路加福音的序言上有详细的诠释。

路 1: 1~4 不单是最优美的文学片段，路加的文采也媲美希腊文学黄金时代的古典作品，不亚于 Heroditus, Thucydides, Polybius, Dioscordses, Hypocrats 等人的名著。此外，这段经文也是新约历史神学中最优美的一段。在这 4 节中，原文只有一句话，中文圣经甚难译出原意，文字次序亦不能依序翻译出来。作者清楚地显示出他是一流的历史神学家，这段序言有四点值得留意：

a. 路加声明其写作资源的可靠性

路加提及他的福音书资源的广面性，主要是为建立自己著作的可靠性，这些资源是根据多人所作的书，而这些人根据又是目击者或是工作的见证人，这些人也传给「我们」。「我们」是指路加在使徒行传所记的布道同工。当时路加与保罗一起，陪伴保罗在该撒利亚有两年时间（参徒 21: 8、16; 24: 27），因此大有机会前往耶路撒冷收集有关耶稣生平的资料【注 117】。路加极力向提阿非罗保证，他所写的福音书是按多人「确信」（*pep-lerophoremēnon*，复数过去式动词，中译「成就」）的真实事件（*pragmaton*，中译「的事」）作根据的。一个历史学家不能凭空杜撰事件，因为事件是已经发生的事，亦有见证人为左证，而路加的资料全是见证人的

「手笔」(*diegesm*, 意「故事」、「叙事」, 中译「书」), 故可信度甚高。

b. 路加强调其资源的准确性

路加运用四个字, 在四方面透露他的福音书是极其准确的:

(1) 这些事 (*pasin*)

「这些事」(*pasin*, 意「全部的事, 所有的事」) 表示路加的查研, 选用数据是周详的, 没有遗漏的。

(2) 从起头 (*anohen*)

路 1: 3 的「从起头」(*anohen*, 徒 26: 5 同字译「从起初」) 此字与路 1: 2 的「从起初」(*arches*) 一字不同, *arches* 指事情最初的发生, 如生命的开始, 而 *anohen* 则指数据选择的优先安排, 如由中学或大学时代开始, 表示路加是以某一时期开始, 此处是指从施洗约翰的时代【注 118】开始。换言之, 路加的历史性是以耶稣降生时代作起始的。

(3) 详细考查 (*parekolouthekoti*)

「详细考查」(*parekolouthekoti* 此字是由「在旁」及「胶贴」二字组合, 意思是「在旁紧贴在一起」) 即「紧紧跟随», 在可 16: 7 译为「随着»; 在提后 3: 10 译为「服从», 在这里的含义是暗指路加的文章乃经过慎思明辨而成。

(4) 定意 (*akribos*)

「定意」(*akribos* 意思是「准确地», 中译「定意」似乎不能表达原意) 是个副词, 形容「详细考查」这

动词，而非如中译形容「写给你」的「写」字【注 119】，这表示路加所写的是准确无疑的，没有错误或讹传的成分在内。从这四个字的用途得知，路加福音是异常准确的历史文件。

c. 路加说明其福音书的次序性

路加说这福音书是他按次序（*kathepsēs*，意思是「循序」，「依序」，在徒 11: 4; 18: 23 译「挨次」）而写；这「次序」一字有说是指按时间的次序（如 Godet），有说是指「系统性的编排」（如 A. Plummer）。照路加福音的内容看，不少部份非按时间次序撰着，反而显出作者的心意乃是照一个题材性的主题来编妥他的资料。这个主题乃是路加福音着成之目的，全部福音书的神学主题都潜藏在「次序」这字上。

d. 路加指出其福音书的目的性

路加向提阿非罗指出，他撰写其福音书的目的，旨在使他「知道」（复数名词，意「知识加上知识」）他所「学」之「道」是「确实的」。

「学」（*katechethēs* 过去被动式，可译「受教」，英文 *catechism* 意「教义」即由此字变化而出）在徒 18: 25 同字译「教训」；加 6: 6 作「受教」。

「道」（*logos*）虽然是指路 1: 2 的「*pragmaton* 这件事」，但意义却远超历史事实。因为「道」是指历史背后的属灵意义，与「福音、真道、道理」成为同义词。

而「确实」(*asphaleian*) 这字有不同意义, 但总不离「真实、可靠」的含义(如徒 2: 36; 25: 26 译「确实」; 徒 5: 23 作「妥当」; 徒 21: 34; 22: 30 作「实情」; 帖前 5: 3 作「稳妥」; 彼后 1: 19 为「更确」)。

路加在这 4 节序言中, 苦心孤诣地指出, 他的福音书是经过详细考究, 稽查真伪事件而撰写成的, 旨在使提阿非罗在所学的真道上, 更加确信自己所知道乃是真实无伪的。

2. 耶稣的降生与童年

在耶稣的降生与童年事迹上, 路加掌握了甚多惟他独有的数据, 可能是路加亲访耶稣之母而获得的。据 A. T. Robertson 的考究, 路加在该撒利亚陪伴保罗时, 可能到耶路撒冷访问马利亚而得悉耶稣降生的前后事迹。那时马利亚应该仍然活着, 因为路加福音有关马利亚的故事, 似乎是一个「女性的口吻」, 不像一位历史学家查考古书而来【注 120】。路加详细记载耶稣降生与童年的事迹, 他藉这些事件指出背后的神学意义。这些事件可以分三组:

a. 有关耶稣降生前的事件

有关耶稣降生前的事件, 路加给我们几件其他福音书没有记载的数据。

(1) 耶稣先锋工作性质的预告(路 1: 15~17)

施洗约翰之父撒迦利亚蒙迦百列报喜讯: 他将得子约翰, 这位儿子在五方面蒙神眷顾:

- (a)在神面前为大，能为神行大事。
- (b)将成为拿细耳人，终身事奉神（参民 6: 1）。
- (c)被圣灵充满，一生受圣灵引导与指导，完成神的旨意。
- (d)使选民回转，他的工作主要对象是神的选民。
- (e)有伊莱贾的「心志能力」（*enpneumati kai dunam-ei*），靠此使破碎的家庭重见温暖，又为主预备合用的百姓，正如旧约的伊莱贾般。

施洗约翰的工作甚像旧约时代祭司与先知的职分——「如塞缪尔般」滴酒不沾唇（参利 10: 4；撒下 1: 11），受圣灵完全支配（参弗 5: 18）。他的工作是先知的样式，使人回转；但又像祭司般，使人寻求公义（参玛 2: 4~7）；也如神的使者般，为神预备道路（玛 3: 1）；亦如伊莱贾般，使家庭和睦平安，回归真神（玛 4: 5~6）。

(2)迦百列报喜讯的神学意义

迦百列的喜讯其实充满丰富的神学意义，其中甚多与旧约的恩约有关，兹从三方面分析之：

(a)耶稣的名称

在天使口中，耶稣基督被称为数个名字：

- (i)祂是「耶稣」，这个字的意义是「耶和華必拯救」（太 1: 21）。使人联想到神藉杰里迈亚先知与以色列人所订立的新约，应许神必拯救他们，赐予他们赦罪之恩。
- (ii)祂是「至高者的儿子」。这是「神的儿子」另一种表达的方式，而神的儿子是弥赛亚的代号，

「至高者的儿子」也是门徒对主的尊称（路 6: 35）。

(iii) 祂是「圣者」。这名字在旧约本是神的名字，如今也被称为旧约呼唤神之名。

(iv) 祂是「神的儿子」。路加强调耶稣确实是旧约预言要来的弥赛亚。

(b) 耶稣的工作

天使向马利亚宣布耶稣将要承受神与戴维所立之约的应许。撒下 7: 16 的三个钥字：「位」、「家」、「国」在此处重申，表示戴维之约还未应验，今藉着耶稣的降生，此约便进入应验阶段。天使确实宣布，戴维的国因为耶稣的降生可以应验。可是历史的发展，使耶稣未能应验此约，故戴维之约要等到耶稣复临地上时才能应验。

(c) 耶稣的能力

耶稣工作的能力是圣灵的能力（太 3: 11; 12: 28），这个能力是无人能够抵挡的。如今这能力「要临到」（*epeleusetai*，徒 1: 8 译「降临」）马利亚身上。这能力亦称为至高者的能力，要「荫庇」祂（*episkiasei*，此字由「在上」及「帐幕」二字组成，意「遮盖」，如路 9: 34; 徒 5: 15 作「照在」）；赛 32: 15 的七十士译本作「浇灌」，那里预言神必用圣灵临到弥赛亚的时代，如今正是弥赛亚时代的开始。

(3) 伊莱沙伯颂（路 1: 41~45）

在马利亚探视伊莱沙伯的时候，伊莱沙伯受圣灵充

满，大呼马利亚为「我主的母」。「我主」一词根据诗 110: 1~2 为弥赛亚的称号，这称号在路加福音里处处皆是（如路 1: 76; 2: 11; 7: 13、19; 10: 1、39、41; 11: 39; 12: 42; 13: 15; 17: 5; 18: 6; 19: 8、31、34; 20: 42、44; 26: 21; 24: 3、34），可见伊莱沙伯也常期待弥赛亚来临，在国家中建立弥赛亚国。如今得见亲属马利亚成为弥赛亚之母（路 1: 43），难怪她欢喜异常，这欢喜使她的胎「弥赛亚的先锋」也「跳跃」起来（路 1: 41）。

(4) 马利亚颂（路 1: 46~55）

接续伊莱沙伯的颂赞，马利亚也发出她的赞颂。马利亚颂是一篇内含丰富神学重点的诗颂，与旧约哈拿的祷词（撒上 2: 1~10）先后辉映，内中的神学重点有三：

(a) 颂赞神是救主（路 1: 47），这心思是向杰里迈亚的约作出的回应。

(b) 神使在上「掌权」的「失位」（「掌权」*dunastes* 意思是「君主」、「有权势者」，英文的 *dynasty* 从此字而生）；「失位」（*kathaireo*，在路 12: 18 译为「拆了」；路 23: 53；徒 13: 29 作「取下来」；徒 13: 19 为「灭了」；徒 19: 27 是「消灭」）。照马利亚的背景，这是指当时犹太人期待神借着弥赛亚将选民的仇敌杀败，建立神国，这是响应神给选民的戴维之约（赛 9: 6~7；弥 5: 2~5）。

(c) 神如此行，是为了要应验神与亚伯拉罕所立的约（路 1: 55）。这样在马利亚颂里，神与选民所立

的三大圣约，全在选民的期待应验中。

(5)撒迦利亚颂（路 1: 67~79）

撒迦利亚也像两位有福之妇（伊莱沙伯及马利亚）向神发出颂赞，他在圣灵充满的情况下，如旧约先知般发出预言式的颂赞。他的颂赞亦充满丰富的神学意义，可分三点：

- (a)神透过戴维家兴起拯救的角（路 1: 68~71），这拯救非纯粹属灵的（路 1: 77~79），也是政治性的，如脱离仇敌（路 1: 71），从仇敌手中救出来（路 1: 74）。所以这拯救便响应神与戴维及耶利米所立的约。
- (b)神要透过两个孩子，他自己的及马利亚的，施行救赎。他自己的孩子要称为「至高者的先知」（路 1: 76），此词在拉比文献里（如 T.Levi8: 15）亦形容神膏立的弥赛亚王【注 121】；马利亚的孩子则称为「拯救的角」（路 1: 69）及「主」（路 1: 76），将神的百姓从仇敌手中拯救出来，并把他们的脚引到平安的路上去（路 1: 24、79）。
- (c)这一切是为了应验神与亚伯拉罕、艾萨克、雅各布「列祖」所立之约的缘故（路 1: 72~73）。撒迦利亚如马利亚般，对神的约有清晰的知识及领悟，故此他的颂词委实充满旧约神学的基础。

b. 有关耶稣降生时的情形（路 2: 8~14）

天使对牧羊人的宣布亦遍满神学重点：

- (1)耶稣降生是关乎「万民的」（*panti to lao*，路 2:

10)，在路 3: 21; 7: 29; 19: 48; 20: 6、45; 21: 38; 24: 19 译「众百姓」；在 8: 47 作「众人」；在 9: 43; 18: 43 译「许多人」。此字有时是指以色列人（如路 1: 10），有时却指全世界的人（如路 2: 31），在此处应该有「全世界性」的含义，故可译作「万民」。但 Marshall 却认为是单指以色列人【注 122】，这是回应亚伯拉罕之约。神要透过亚伯拉罕当中的一名后裔，使万民蒙恩（参创 12: 3）。

- (2) 耶稣的诞生定要在「戴维城」（路 2: 11 上），这是回应戴维之约，耶稣是戴维的后裔（参耶 23: 5; 赛 11: 1），生在戴维城（参弥 5: 2），完成戴维之约。
- (3) 耶稣的降生是为要成为救主（路 2: 11），这是回应杰里迈亚之约，将神赦罪的恩惠带给世人。
- (4) 耶稣的降生为要成为神的弥赛亚（路 2: 11）。

c. 有关耶稣降生后的事件

路加独记载耶稣降生后一周及四十日的情形，在这两段纪录上，路加有意无意地写出数个耶稣的「降生神学」。

(1) 第八日的情况

耶稣降生八天后，父母照律法的规定给耶稣行割礼，割礼是神与亚伯拉罕立约的外证，所以耶稣藉此便与割礼之民完全认同。此外这个孩子确是神差遣而来，拯救世人的弥赛亚，正如杰里迈亚之约所预告的。

(2) 第四十日的情况

(a) 耶稣的奉献礼（路 2：22～38）

按利 12：1～8 的吩咐，妇人产子 40 日便需要献洁净礼（路 2：22、24）。犹太传统记载，此举是在妇女院（Nicanor Gate）进行的【注 123】。此处耶稣亦按着出 13：2、12、15 所记载，奉献给神。但是此处没有提及耶稣父母用金钱作赎回头生的赎金，故不少学者认为，此举表示耶稣如塞缪尔般（撒上 1：11、22、28）被奉献给神，终生为神工作【注 124】。由此可见，耶稣一家是诚心守律法的选民，他们如此行，表示他们乐意将自己置在律法的约束与祝福之下。

(b) 西面的预言（路 2：25～35）

在耶稣奉献礼时，有位素常盼望以色列安慰者来临的西面，在圣灵的「临在」（路 2：25）、「启示」（路 2：26）、「感动」（路 2：27）下，发出极为宝贵并充斥神学重点的预言（路 2：27～35）。

西面除了是位「公义」（*dikaios*，路 2：25）、「虔诚」（*eulabes*，指对律法上要求的谨守）的人，他又是个盼望以色列的安慰来临的人。犹太人盼望弥赛亚早日来临，因为弥赛亚能救赎他们，建立神国。故此弥赛亚能给予他们莫大的安慰，于是「以色列的安慰」一词，便成了「弥赛亚时代」的代名词【注 125】。

在圣灵的默示下，西面乍见婴孩耶稣即发出感人肺腑的信念（路 2：29），及充斥神学意义的预言，可以分为四点：

- (i) 耶稣的救恩是关乎万民的（路 2: 30~31），这是回应亚伯拉罕之约及杰里迈亚之约的应许。
- (ii) 耶稣的工作及使命，是响应以赛亚先知所预言之神的仆人（路 2: 32 = 赛 42: 6; 49: 6; 另参诗 98: 2~3）。
- (iii) 耶稣的事奉将完成两个目的。路 2: 34 有两个「*eis*」（是目的子句的「引字」），带出双重的果效：其一是使人跌倒（比喻灭亡）及兴起（比喻得救）；其二又作多人「毁谤的记号」（*semelion antillgomenon*），意「反对的记号」（中译「毁谤的话柄」），表示耶稣的事奉竟成为叫人反对的标志。这样世人对耶稣的态度或心思意念也因为耶稣的事奉被「显露出来」（*apokaluphosisin*, 路 2: 34）。
- (iv) 耶稣的遭遇使马利亚心中难过至极，像被「刀」（*hromphaia*, 在启 19: 15 译作「剑」）刺透般（路 2: 35），这乃是预言耶稣在十字架上的受害，那时为母的马利亚必定伤心欲绝。
- (c) 亚拿的见证（路 2: 36~38）
- 亚拿也是敬虔事奉神的人（路 2: 37），在此时见证耶稣的奉献礼，可见她必然听到西面的颂赞与预言，后来她便将「孩子的事对一切盼望耶路撒冷得赎的人」作证（路 2: 38）。「得救赎」（*lutrosin*）不限于属灵上的，也包括国政上的【注 126】。这是犹太人素常所盼望的，希望借着弥赛亚带给全国救赎，脱离外敌，也脱离罪恶的权势（参赛 52: 7、9）。

3. 救恩神学

路加福音一项独特的神学主题，乃是他极为强调神的救恩【注127】。关于此点，法国神学家 H.Conzelmann 有甚精辟的研究，他称之为 *Heilsgeschichte*，意思是「救恩史」。他说马太福音的神学中心为「应许与应验」，马可福音为「宣告的诠释」，而路加福音则是「救恩史的发挥」【注128】。这与 E. E. Ellis 所说的一致，他说路加福音的神学中心，乃是环绕在弥赛亚的职分与使命上【注129】，亦即「救恩」是路加福音一个极为显著的神学思想。在他笔下，他记耶稣共有七次上耶路撒冷，为人受苦成就救恩的预言（路 5: 35; 9: 22、43~45; 12: 50; 13: 32~33; 17: 25; 18: 31）；他亦常用「必须」一字指出救恩是神的心意（如路 9: 22; 13: 33; 17: 25; 24: 26、44）【注130】，乃出自神的怜悯（路 1: 78）。

「拯救」（*sozo*），「救恩」（*soteria*），「救主」（*soter*）三字在路加福音出现的频率胜过其他符类福音，而「拯救」一字在路加福音也包括「医治、赶鬼、脱险、赦罪」等含义（如路 1: 77; 26: 9; 8: 36、48、50; 17: 19; 18: 42; 23: 35、37、39）；而「你的信救了你」一言，在书中出现颇多（如路 7: 50; 8: 48; 17: 19; 18: 42）。有关拯救的主题遍布多处，主要有以下几段：

a. 耶稣降生前后的叙事

从天使赐名「耶稣」（路 1: 31）至耶稣父母在耶稣第 8 日定名为耶稣（路 2: 21），至马利亚呼喊神为救主（路 1: 47），撒迦利亚颂的重点（路 1: 68、69、71、74、

77)，诞生时夜天使的宣布（路 2：11），西面的预言（路 2：30），亚拿的见证（路 2：38）中，「救恩、救主、拯救」都是路加强调的重点。

b. 施洗约翰的见证

路加透过施洗约翰的信息强调神的救恩（路 3：4），因此他的洗礼也称为「悔改的洗礼」，能使罪得赦免（路 3：3）。约翰的洗礼与救恩的关系异常密切，他所做的，正如赛 40：3~5 的预告，那是救恩降临人间的预言；5 节虽没有「救恩」这字，但可以蕴含在「耶和华的荣耀」一语中。

c. 耶稣的言行

(1) 拿撒勒会堂事件

耶稣开始传道时，在拿撒勒会堂里展读赛 61：1~2a 之言，并宣布：「今天这经应验在你们耳中了」（路 4：16~21），表示旧约所期待、盼望的弥赛亚救赎时代，如今开始应验了，而耶稣也故意没有将这段经文（赛 61：2b）读完，表示耶稣降临的工作之一，乃是为了救赎选民。

(2) 对瘫子、法利赛人、西门、格拉森鬼附者等人
此外，路加多记述耶稣有赦罪的权柄（即赐救赎）。祂对瘫子说：「人子在地上有赦罪的权柄」（如路 5：20、24）；对法利赛人说：「我来本不是召义人悔改，乃是召罪人悔改」（路 5：32）；对西门说（有关用自己头发擦干耶稣之脚的女人）：「她许多的罪

都赦免了」（路 7：47、48、50）；对格拉森被鬼附者，路加特别记载他将自己「得救经过」告诉他人（路 8：36）；对血漏妇人，祂强调信心使她得救（路 8：48）；对寻找永生的少年官事件，祂让门徒知道财主得救是甚难的（路 18：26）；又对撒该说：「今天救恩到你家了」（路 19：9）。

(3) 橄榄山论谈

在橄榄山上的论谈，耶稣宣布祂回来时，乃是选民「得赎的日子」（路 21：28），最后的吩咐也是将悔改赦罪之道传至万邦。

(4) 最后晚餐

最后一项教训救恩的行动，乃在最后晚餐那夜，耶稣在其中也宣布祂的死是为了赎命（路 22：14~20）。

(5) 全书钥节

除了众多故事外，路加也记录甚多他独有、论及耶稣的比喻或宣告，指出「救恩」确是他著书主旨之一，如失羊的比喻（路 15：7），失钱的比喻（路 15：10），浪子的比喻（路 15：21、32）等。

而全书的中心钥节是 19：10，正回应旧约以西结书 34：16、22 的预言（失丧的我必寻找……我必拯救），拯救与永生及进天国是同义词【注 131】。在此也强调主耶稣降生之目的乃是拯救世人，这的确将救恩神学带至一个高潮，亦结束耶稣旅行布道的职事；下一步是祂进入耶路撒冷，开始「受难周」的事迹。耶稣确实是罪人的朋友（路 7：34）。

4. 世人的福音

路加福音甚强调福音是全地人的需要，这可能因为路加是新约作者中惟一的外邦人，故有此「普世胸怀」的重点。他也在各方面指出，这福音确实是世人的福音：

a. 家谱神学

路加记耶稣的家谱时，把祂与人类始祖亚当连接起来（路 3：23~38）。此点与马太福音之耶稣家谱的性质截然不同，因为路加是强调耶稣福音的普世性，而马太则强调耶稣之来临乃是应验神与选民所立之约，尤其要作以色列人的王。

b. 圣诞夜

「圣诞夜」那天晚上，天使向牧羊人宣布，耶稣降生这大喜的信息，是关乎「万民」的（路 2：10），而耶稣带给世人的平安亦是普世性的（路 2：10~14；西面的预言中也有同感，路 2：32~33）。

c. 施洗约翰

路加记载施洗约翰的传道时，引用赛 40：3~5，此点符类福音也都有提及，但惟有路加提及「凡有血气的，都要见神的救恩」（路 3：6）。

d. 耶稣的生平

在耶稣生平轶事中，路加对「福音普世性」异常敏锐，经常提及外邦人蒙恩的信息，甚至超过针对选民的信

息，如乃幔事件（路 4：27），百夫长事件（路 7：9）；耶稣也预言将来在天国里，不少外邦人会同享天国的筵席（路 13：29）。在医治十个大麻疯病人的事件中，路加强调只有一个「外族人」（路 17：18）回来感谢耶稣，也只有这个人获得更进一步的「得救」（路 17：19）。

五、贯通符类福音的神学思想

符类福音各有独特的神学主题，如强调耶稣是戴维之子，祂降生之目的是为了要成就神应许给戴维的约。马可福音则强调耶稣是神的仆人，祂来是服事世人，非受人服事，并要为世人舍命。路加福音乃是强调耶稣是人子，祂的降生是要成为全世界最完善的人，更有超人的智慧与能力，将神的救恩带给世人。但他们亦有共同强调的神学主题，这主题乃是强调耶稣降世的主要目的，是为了将天国赐与以色列人，然后透过他们将天国福音传遍天下。

在符类福音众多的神学主题中，「天国」似乎是最能够贯通这三本福音书的神学主题，因为不但能把福音书与旧约的神学主题连接起来，也能清楚说明神从永远到永远的计划。

旧约预言，神将借着弥赛亚在地上建立其国度；新约一开始便记载神的弥赛亚降世在人间。为了建立神要赐给世人的国度，如旧约预言般，弥赛亚国度不但有政权部份，亦有属灵部份，而属灵部份的要求乃决定政权部份是否成立。因此施洗约翰与弥赛亚都强调天国近了，人需要悔改，以便能进入天国。弥赛亚自己更以神迹奇事的权能，证实这国度确实临到。但弥赛亚也宣布这

国度在地上不易建立起来，因为拦阻的人太多，他们想尽办法要将「国度」夺去（太 11: 12）；故此弥赛亚宣布其国度将从选民的手中夺去，赐给那能结果子的百姓（太 21: 43）。正如弥赛亚常言：「被召的人多，选上的人少。」

弥赛亚自知其国度不能在祂降世的时代建造起来，因为那是不信的、邪恶的、乖谬的世代（太 12: 39; 16: 4; 17: 17; 可 3: 38; 9: 19; 路 9: 41; 11: 29），祂也被那世代弃绝（路 17: 25）；因此祂透过不同的比喻，指出祂的国度将延迟建立，同时祂又将国度建立前的预兆，从普通到特殊的逐一解释，务要门徒对神国度的降临有正确的等待与盼望。接着，祂便与门徒设立最后晚餐的纪念仪式，藉此提醒他们，要等候祂从天上重回地上建立国度的时刻，在等候期间，门徒必须往普天下广传福音，务使多人在天国里有份。

参考书目

【注 1】E. F. Harrison (1) p. 136.

【注 2】同上书，页 87，171-172, D. Guthrie (2), p.50.

【注 3】I. H. Marshall, p.38.

【注 4】D. Guthrie (1), p.252; Leon Morris (1), p.126.

【注 5】Leon Morris (1), p.127.

【注 6】Leon Morris (7), p.519.

【注 7】同上书，页 565.

【注 8】C. E. B. Cranfield p.383; Vincent Tayler, p.494; H. B. Swete (1), p.289.

【注 9】A. Plummer, p.287.

- 【注 10】D. Guthrie (1), p.304; but L. Morris (1), p.141 = (44 times)
- 【注 11】G. E. Ladd, p.164.
- 【注 12】G. S. Schrenk in TDNT, II, p.740 (神学字典) in GEL (1), p.164.
- 【注 13】Mishnah shebu 4:3, in L. Morris (2), p.683.
- 【注 14】G. E. Ladd, p.146.
- 【注 15】同上书, 页 149-151。另 L. Morris (1), p.102; D. Guthrie (1), p.275.
- 【注 16】M. Black, "Servant of the Lord & Son of Man", SJ Th 6 (1953), p.19, in G. E. Ladd (1), p.156.
- 【注 17】M. Black, pp.1-11, in G. E. Ladd (1), p.157.
- 【注 18】R. Longenecker (1), p.65; F. Bruce (1), pp.70-84.
- 【注 19】G. E. Ladd (1), p.138; D. Guthrie (1) p.237.
- 【注 20】W. D. Davis, p. 262; E. P. Sanders, p.170.
- 【注 21】J. Jeremias (1), in D. Guthrie (1), p.259.
- 【注 22】R. Longenecker (1), p.105.
- 【注 23】D. Guthrie (1), p. 263.
- 【注 24】R. T. France, p.116.
- 【注 25】G. E. Ladd (2), pp.92-97.
- 【注 26】D. Guthrie (1), p.418.
- 【注 27】详研参 E. Schurer, p.299.
- 【注 28】J. A. Broadus, pp.33-34.
- 【注 29】如 G. E. Ladd (1), p.71; G. E. Ladd (2), p.133; G. E. Ladd (3), p. 162; R. Schnackenburg, p.169; R. Otto, p.108.
- 【注 30】In L. Morris (2), p.282 n 32; 另参 R. H. Fuller; G. Schrenk; W. Michaelis; H. D. Wendland; G. Dalman; W. G. Kummel; F. V. Filson; S. D. Toussaint; D. Hill 等人皆有同感。

- 【注 31】 L. Morris (2), pp.281-282.
- 【注 32】 KL Schmidt, (TDNT), 1:585-6; E. Stauffer, (TDNT), 3:118 (神学字典)。
- 【注 33】 G. B. Murray, p.102.
- 【注 34】 F. Godet (1), p.220.
- 【注 35】 如 G. E. Ladd (1), p.199
- 【注 36】 D. H. Kromminga, pp.17-101.
- 【注 37】 C. E. B. Cranfield (1), p.127.
- 【注 38】 G. E. Ladd (1), pp.111-119.
- 【注 39】 G. E. Ladd (1), p.111; R. N. Flew, p.13; H. Roberts, pp.84-107.
- 【注 40】 G. E. Ladd (1), p.130.
- 【注 41】 L. Morris (2), p.92.
- 【注 42】 J. Jeremias (2), p.36.
- 【注 43】 D. A. Carson (1), pp.145-146.
- 【注 44】 D. Guthrie (1), p. 960.
- 【注 45】 J. F. MacArthur (1), p.29.
- 【注 46】 D. A. Carson, p.300.
- 【注 47】 BAGD, p.532; Abbott-Smith, p.298 (两本是希腊文字典)。
- 【注 48】 R. E. Brown, The Semitic Background of the Term Mystery, 1986, pp. 1-30, in G. E. Ladd (1), p.93.
- 【注 49】 W.C. Allen, p.144.
- 【注 50】 Bastian Van Elderen, p.185.
- 【注 51】 W. Wanson, p.60; J. Jeremias (3), p.16.
- 【注 52】 G. E. Ladd (1), p.103.
- 【注 53】 J. D. Pentecost (1), p.40.
- 【注 54】 同上书, 页 14。

- 【注 55】 F. V. Filson, p.114; H. F. Vos , p.72.
- 【注 56】 P. L. Tan , p.307.
- 【注 57】 J. D. Pentecost (1), p.31.
- 【注 58】 同上书, 页 32。
- 【注 59】 W. Barclay (1), p.363.
- 【注 60】 D. A. Carson (1), p.244.
- 【注 61】 Leon Morris (3), p.81.
- 【注 62】 I. H. Marshall (2), p.592.
- 【注 63】 G. E. Ladd (1), p.132.
- 【注 64】 L. Morris (2), p.268.
- 【注 65】 同上书, 页 508。
- 【注 66】 S. D. Toussaint, p.233.
- 【注 67】 A. Plummer (1), p.250.
- 【注 68】 A. Plummer, p.437; Goldenhuys, p.476.
- 【注 69】 G. Bertram, TDNY, X; 672 (神学字典); J. Klausner (1), pp. 440-450.
- 【注 70】 R. V. G. Tasker (1), p.225; A Plummer, p.338.
- 【注 71】 Cremer, Biblico-Theological Lexicon, pp.148-149 (希腊文字典)。
- 【注 72】 J. D. Pentecost (2), p.465; S. D. Toussaint, p.279-280.
- 【注 73】 如 T. W. Manson, p.251.
- 【注 74】 G. E. Ladd (1), p.184; L. Morris (5), p.41.
- 【注 75】 J. B. Lightfoot (1), p.55.
- 【注 76】 J. A. Broadus, p.56.
- 【注 77】 D. K. Campbell, p.13.
- 【注 78】 S. L. Johnson (1), p.343.

- 【注 79】 C. C. Ryrie (1), p.264.
- 【注 80】 R. G. Gromaki (1), p.117.
- 【注 81】 W. C. Scroggie (1), p.553.
- 【注 82】 S. L. Johnson (1), p.60.
- 【注 83】 J. D. Spireland, p.724.
- 【注 84】 C. C. Ryrie (2), p.351.
- 【注 85】 L. Morris (1), p.132.
- 【注 86】 L. Morris (4), p.52.
- 【注 87】 G. E. Ladd (1), p.188.
- 【注 88】 F. Godet (1), p.93.
- 【注 89】 A. T. Robertson, p.27.
- 【注 90】 马有藻(1), 页 76。
- 【注 91】 W. Lane, p.144.
- 【注 92】 L. Morris (1), p.608.
- 【注 93】 C. C. Ryrie (2), p. 352.
- 【注 94】 L. Morris (2), p.253.
- 【注 95】 D. Guthrie (1), pp.523, 525.
- 【注 96】 J. A. Martin, p.235.
- 【注 97】 G. A. Hadjiantoniou, p.93.
- 【注 98】 BAGD (希腊文字典), in L. Morris (2), MT, p.27.
- 【注 99】 H. N. Ridderlos (1), p.57.
- 【注 100】 D. A. Carson (1), p.368.
- 【注 101】 同上。
- 【注 102】 H. N. Ridderbos (2), p.384.
- 【注 103】 同上书, 页 305。
- 【注 104】 B. F. Westcott (1), p.191.

- 【注 105】 E. F. Harrison, p.137.
- 【注 106】 A. M. Hunter (1), p.39.
- 【注 107】 R. Martin (1), p.207.
- 【注 108】 同上书, 页 117。
- 【注 109】 同上书, 页 108-111。
- 【注 110】 M. Lane, p.402.
- 【注 111】 J. W. Burgon, p.379.
- 【注 112】 W. W. Wessel, p.743.
- 【注 113】 V. Taylor, p.613.
- 【注 114】 A. Plummer (1), p.375.
- 【注 115】 同上书, 页 376。
- 【注 116】 G. E. Ladd (2), p.188.
- 【注 117】 A. T. Robertson (2), pp.47, 107.
- 【注 118】 同上书, 页 51。
- 【注 119】 I. H. Marshall (1), p.40; I. H. Marshall (2), p.43.
- 【注 120】 A. T. Robertson (2), p.88.
- 【注 121】 I. H. Marshall (2), p.93.
- 【注 122】 I. H. Marshall (1), p.101.
- 【注 123】 In I. H. Marshall (1), p.116.
- 【注 124】 B. Reicke, TDNT, 5:840 (神学字典)。
- 【注 125】 O. Schmitz, TDNT, 5:789,798 (神学字典)。
- 【注 126】 J. D. Pentecost (2), p.191.
- 【注 127】 I. H. Marshall (1), p.9.
- 【注 128】 Grundriss der Theological des Newen Testaments, pp. 160-172,
in I. H. Marshall (1), p.78.
- 【注 129】 E. E. Ellis (1), p.10.

【注 130】 H. Conzelmann (1), p.57.

【注 131】 G. E. Ladd (1), p.73.

第 3 章

130 新约神学

約翰福音的神學思想

一、序言

使徒约翰是一位伟大的导师，又是一位博学的神学家，虽然徒 4: 13 说：「他与彼得是『没有学问的小民』」，「没有学问」（原文 *agrammatoi.....kaiidiotai*）只是指他们没有受过拉比教育的训练而言（参约 7: 15）【注 1】，但反对约翰的人却「认明」他是跟过耶稣的（徒 4: 13 下），这些人的眼光最准确不过。

「跟过耶稣的人」是指直接受业的弟子，尤其是约翰，他是「在主怀里的门徒」，对耶稣有特别的领会。在约翰的福音书里，他不但将耶稣的真相描写得出神入化，也将耶稣「表明」（借用约 1: 18 的「表明」，原意是「诠释」）出来，旁征博引，诠释清楚。他的福音书不是一本历史性的福音书，也不是一本神秘性的福音，而是一本彻底体验性的福音，极成功地「单记这些事，叫你们相信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命」（约 20: 31）。

二、约翰福音背景导论

A. 地点、日期、目的

据教会传说，约翰是在以弗所写成约翰福音。当保罗到以弗所时（55AD），约翰还没有抵达以弗所。约翰后来在多米仙时代，被贬至拔摩海岛（95AD）。根据爱任纽记（*Against Heresies*, 3: 1, 1），约翰福音写在符类福音的后面，那么这书便是在主后 55~95 年之间写成的。在他的书中全没

有耶路撒冷将毁灭的预言，显然这书卷是在该城毁灭多年后才写成；这样看来，约翰福音应该是主后 80~95 这个年间的作品【注 2】。这段时间，罗马政府还未厉行该撒崇拜，直到豆米仙上任不久后，他才「死灰复燃」地强迫该撒崇拜。且在此时，小亚细亚有许多异端如 Alogi 派、诺斯底派、幻影说大行其道，故约翰福音在主后 85~90 年间撰成，是合理的推测【注 3】。

在约翰撰着其福音书的时代，据初期教父如爱任纽、波利甲、优西比乌等记载，他居于以弗所城【注 4】。那时小亚细亚一带的主要城市，深受诺斯底派主义的影响，他们反对耶稣是基督道成肉身（约壹 4：2），他们是敌基督的一群（约壹 2：18~19），反对耶稣是弥赛亚。约翰有鉴于此，便着手撰写其福音书，藉此证明耶稣是神所差派的弥赛亚。他精心挑选耶稣众多神迹中的七个，为要指出耶稣与神是分不开的整体（约 10：30），祂又是神的儿子（约 1：49；3：16），祂降生人间是为了叫人认识独一的真神，并认识耶稣是基督而获得生命（约 17：3）。

B. 与符类福音的差别

约翰福音与符类福音在神学上有甚多共通的地方，但亦有独特的主题及其他方面的特点。

符类福音	约翰福音
耶稣主要的工作在加利利	耶稣的工作多在耶路撒冷
记载一次逾越节	记载三次逾越节（可能四次）
耶稣的降生与孩提时期及其他要事，如试探、登山宝训、赶鬼、最后晚餐、客西马尼园的挣扎、橄榄山论谈	全无记载
多记载比喻、俚语、短句	多长篇大论
希腊文颇有深度	希腊文单纯简朴
主题以天国、神国为首，而永生多强调是末世性的（如太 7: 14; 25: 46; 可 9: 43、45）	以永生为要，强调其永生亦是今生性的（约 3: 36）
故事多是历史性与神学性合并	多只是神学性

三、与符类福音共通的神学主题

A. 耶稣的名字

1. 神的儿子

「神的儿子」是约翰福音最强调也最喜欢用的名字，藉此指出耶稣与神那异常亲密的关系，亦证明耶稣是神的儿子（约 20: 31），耶稣是「儿子」，神是「父」。所以约翰在他的福音书里共享「父」字 137 次，远超过其他新约书卷（马太有 64 次，马可 18 次，路加有 56 次）【注 5】。

作者在五方面指出耶稣与神那独特的关系——

a. 耶稣是神的「独生子」

「独生」（*monogenes*）这字在书中共出现 4 次（约 1:

14、18；3：16、18），虽然有人以诞生的意义来解释，它却有「独特」的含义【注6】。其实此字乃是「独特」（unique），不是「单独」（only），在来11：17这字用来形容艾萨克，而艾萨克并非亚伯拉罕的独子，因此是藉此字指出艾萨克独特之处，因为他是「应许之子」。再且这字的字根是「genos」（意「类别、属性、样式」），而不是「gennao」（意「诞生」）【注7】。无疑「独生」这个字乃是指耶稣的独特性，有关祂的独特性，在书中有甚多的举例（见下文）。

b. 耶稣分享神的权能

约翰在其福音书内极为强调耶稣的神性，他透过「儿子」这字，显出耶稣以儿子身分行父神独自能行的事，正如祂自己所宣布的：「父所作的事，子也照样作」（约5：19；10：32）。祂所作的一切有父的印证（约6：27），诸如各样的神迹，尼哥底母的见证（约3：21），以及五饼二鱼之后引出的反应（约6：33、41、69）、赦罪之权（如约8：11）、审判之权（约5：22、27）、使人复活之能（约5：21；11：4），赐人永生（约3：16~17；5：25~29）等，这一切皆显示出耶稣为儿子的独特权能。

c. 耶稣彰显神的属性

耶稣常宣告祂的来源是父神，而祂自己与父神是合而为一的整体（约8：42；17：22；16：28）。祂与父神原为一（约10：30），父在祂里面，祂也在父里面（约10：

38; 14: 10~11; 17: 21), 父有的祂亦有(约 16: 15; 17: 10)。神将万有交在子手里(约 3: 35), 并且祂宣布凡尊敬祂的就是尊敬神(约 5: 23), 知祂如知神(约 8: 19), 看见祂如看见神(约 12: 45、49; 14: 9)。这一切皆显出耶稣的独特性及祂的神性, 因为祂自称是「神的儿子」(约 10: 36; 19: 7)。犹太领袖便以祂说了亵渎神的僭妄话而要拿祂(约 10: 38)。L. Morris 谓, 「神的儿子」这词, 在约翰福音里从来不用在人的身上, 因为这个词在福音里指出, 耶稣是神一项有力的证明。

d. 耶稣被多人见证祂是神的儿子

耶稣是神的儿子, 在书中有多人为祂作证, 有施洗约翰(约 1: 34)、拿但业(约 1: 49)、马大(约 11: 27)、彼得(约 6: 69; 有古卷将「圣者」作「神的儿子」), 这些人在耶稣上十字架前后, 皆是有力的见证人。

e. 耶稣显出祂与父神亲密的关系

耶稣以子的身分「表明」(*exegesato*, 意「解释」, 「释经学」*exegesis* 即出自此字) 出来, 祂是神差派降世的(约 3: 34; 5: 36、38; 7: 29; 11: 42), 是神特别疼爱的(约 3: 35; 5: 20; 10: 17; 7: 24), 祂一生完全依靠神, 祂不做非父神心意的事(约 5: 19、30; 14: 31; 15: 10), 祂宣称与父神合而为一(约 10: 30; 17: 11; 14: 11、20), 祂祈祷时称神为父(约 11: 41;

12: 28; 17: 1、5、11、21、24、25），祂说祂的教训等于父神的教训（约 15: 15; 12: 49~50; 14: 24），祂拥有父神所有的（约 16: 15; 17: 10）；祂表示工作完毕后，要回到父神那里去（约 14: 12、28; 16: 10、28; 20: 17）。这一切皆说明耶稣与神的关系密切，如父子般，正如耶稣宣称「正如父认识我，我也认识父一样」（约 10: 15），而神也在子的身上获得荣耀与满足（约 11: 4; 14: 13）。

2. 人子

「人子」这个字在约翰福音里的用法与符类福音相同，是指耶稣。符类福音将人子的工作分成三部份——人子在地上、人子的受苦、人子的再临（参上文）；而约翰福音多集中在人子的受苦，将永生带给世人这一方面：如人子被举起（约 3: 14~15; 8: 28; 12: 23、32、34; 13: 31~32; 17: 5），人子是天上赐下的粮食，使人获得永生（约 6: 33~35、27、51、53）。

此外，「人子」这名称在福音书里，亦强调耶稣的本源，如人子是天人之间的桥梁（约 1: 51），因为祂来自天上（约 3: 13; 6: 62），祂拥有审判世界的权柄（约 5: 27），祂也是为此而降世的（约 9: 39）。

综合说来，「人子」在约翰福音有数个用途，皆指出耶稣的先存神性及祂能完成神的托付：

- (1) 人子代表耶稣第一人称的自称（约 6: 27、51）。
- (2) 人子指出耶稣的本源（约 1: 51; 3: 13; 6: 62）。
- (3) 人子指出耶稣自身的荣耀（约 1: 14; 2: 11; 5: 41;

7: 18; 8: 50; 11: 4; 12: 41; 12: 22~24)。

(4)人子指出耶稣拥有神的权能(约 6: 27; 8: 28)。

(5)人子完成神的救赎(约 3: 14~15; 6: 27; 8: 28; 12: 32~34)。

3. 耶稣基督

「耶稣基督」是全书的主旨(约 20: 31)，这名称在
全书共出现 19 次(马太有 17 次，马可 7 次，路加 12 次)。
而「耶稣」这字在本福音书中出现的次数远超过其他书
卷，共 237 次(保罗 13 书信共有 214 次)【注 8】。约翰在
多方面引证耶稣就是犹太人期待的弥赛亚：

- a. 透过施洗约翰的工作，带出耶稣是弥赛亚(约 1: 19~28; 3: 22~30)。
- b. 透过起初的门徒，如安得烈(约 1: 41)、腓力(约 1: 45)指出这些人对弥赛亚的期待，都应验在耶稣身上。而拿但业更以当时流行称呼弥赛亚的方式，称耶稣是「神的儿子，以色列的王」(约 1: 49)。
- c. 在洁净圣殿之后，作者暗示耶稣是以弥赛亚的身分进行这件事，回应玛 3: 1 的预言。
- d. 在与撒马利亚妇人谈道，耶稣直言不讳地指出祂是弥赛亚(约 4: 25~26)，作者亦透过这妇人的口，指出弥赛亚是世人的救主(约 4: 42)。
- e. 在辩护自己身分的首篇论谈里，耶稣引用摩西所说的预言，指明弥赛亚就是祂(约 5: 46; 1: 45)。
- f. 在五饼二鱼神迹后，众人强迫耶稣为王(约 6: 15)，因为他们认为只有弥赛亚才能行这样「空前」的神迹，

像旧约的摩西般（参约 6: 31）。而弥赛亚也是王，遂强迫耶稣为王。两约之间的文献（如 2Baruch29: 8），也预言弥赛亚将来要像摩西般，从天降吗哪给他们【注 9】。

- g. 在住棚节期间，百姓不明白对耶稣是否是基督的官方立场（约 7: 26），因为据他们传统，基督出现是不为人知的（约 7: 27，另 Tal. Sanh, 97a），直至祂自己启示出来（4Ezr7: 28; 13: 32）。但人因为耶稣所行的神迹众多，不得不信祂是基督（约 7: 31）。在同一个节期间，耶稣自称是世界的光（约 8: 12），这也是犹太传统有关弥赛亚的一个别名【注 10】。
- h. 耶稣是世界的光，祂能使瞎子开眼看见光（约 9: 1~11）。犹太人因此议定，凡认耶稣的必赶出会堂（约 9: 22）。
- i. 在修殿节时，耶稣对着包围祂的群众，毫不避讳地说：「我已经告诉你们」（约 10: 25 上），并以神迹奇事作辅助证明（约 10: 25 下），只是他们的心窍却闭塞了（约 10: 26）。
- j. 群众对「耶稣是基督」这件事缺乏属灵的锐觉，但马大却对耶稣说：「你是基督，是神的儿子」（约 11: 27），此言也是全书的宗旨（参约 20: 31）。
- k. 耶稣骑驴进京，众人夹道欢迎耶稣是弥赛亚（约 12: 12~15），群众中有寻找祂的法利赛人（约 12: 20~21）。耶稣此时对众人说的话，表示祂要为人舍命（约 12: 24、32~33），这与众人对弥赛亚是「永活的观念」甚难和谐（约 12: 34）。当时群众表示在「律法」

上有话说：「基督是永存的」，事实上旧约并无此言，而是记载在犹太教传统中（参 I Enoch 49: 1; 62: 14）【注 11】。学者对此甚为困惑，最佳解释是将众人所说的传统，看作「律法」。

就这样，作者逐章引述耶稣是弥赛亚，直至「受难周」开始那日；此后在大祭司的祈祷里，耶稣自称弥赛亚（约 17: 3）。在彼拉多面前，祂没有反对祂是犹太人的王，这是「弥赛亚另外一个称呼」（约 18: 37）；挂在耶稣十字架上的牌子，也有弥赛亚意味（约 19: 21）。在约翰福音结尾，作者亦将耶稣是基督宣告出来（约 20: 31），这样，约翰福音 21 章的篇幅中，除了 13~16 章（这段楼房论谈）及 21 章的跋言外，每章均有引述耶稣是弥赛亚。

4. 以色列的王

虽然「耶稣是以色列的王」是马太福音的重要主题，但「犹太人之王」、「以色列的王」，在约翰福音也占据一个颇为重要的地位。先在拿但业口中，他称呼耶稣是拉比、是神的儿子、是以色列的王（约 1: 49）。固然，以色列的王是弥赛亚的一个别名，但是此名确实强调耶稣与选民的关系；祂道成肉身的目的，就是要成为以色列人的王（参太 2: 2）。真以色列人拿但业对此有清楚的认识，正如真以色列人常期待弥赛亚早日出现，故以此直呼耶稣【注 12】。

在彼拉多面前，彼拉多问耶稣是否为犹太人的王（约 18: 33 上），耶稣没有否认，因为祂生来是为王的（约

18: 27 下），只是祂的国不属这世界（约 18: 36）。既然如此，耶稣对彼拉多就不构成威胁，所以彼拉多想释放耶稣，无奈群情汹涌，彼拉多遂将耶稣钉死在十字架上，并在架上写着「犹太人的王」（约 19: 29）。这称谓对整个国家有污蔑性的意味，犹太人领袖遂要求改为「他自己说我是犹太人的王」（约 19: 21），弦外之音表示不是国家承认的。想不到「我是犹太人的王」此言正是耶稣说过的（约 18: 37）。

B. 天国的福音

在符类福音里，天国的福音是一项异常显著的主题，但在约翰福音里，这个主题虽然仍在，却不是在最显著的地位上，「天国」这个字只出现二次（约 3: 3、5）。符类福音的那些「天国近了」、「临到」、「夺去」、「延迟」、「宝座」等观念，在约翰福音里只字不提，原因有三：

1. 约翰撰写本书时，符类福音早已完成，他不用就此主题多作补充。
2. 约翰觉得「天国福音」的属灵部份是最要紧的，那是关乎永生的问题，因此多加强调。
3. 约翰著书的时代，教会备受异端攻击，但约翰清楚明白耶稣的身分及工作；因此就当时的历史背景，力证耶稣身分尤胜一切。只是在三段经文内，约翰亦不忽略天国的福音，那是耶稣降生世界的主要信息：

1. 约 3: 3 「人若不重生，就不能见神的国」
「重生」（*gennetheanathen*, *gennethe* 意「生」），

anōthen 意「上头」（如约 19: 23）、「从上头来」（如约 3: 31; 19: 11），以示与下头有所区别）这两字表示人若没有「从上头生」就不能见神的国。「从上头生」乃是指靠上头来的能力获得生命，非靠「下头」（指世人）的方法。至于何谓「上头之法」，要到下文约 3: 5 才有解释。

2. 约 3: 5 「人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国」

这节经文是约翰福音最难解释的经节之一，不少学者对「水」字的意义有如下的解释：

有说：那是指约翰的水礼（参可 1: 4），象征悔改及洁净。

有说：那是指生命诞生时，母腹里的羊水破裂，胎儿便生出来。

有说：「水」是指基督徒的水礼，水礼开始信徒的属灵生命。

有说：「水」和「圣灵」两个字是同一个象征。因为只有前置词「从」（*ek*，意「出来」），*ek* 一字管理「水」及「圣灵」两字，故「和」（*kai*）字就具备一个「解释性连接词」的作用。因此「和」字可以译作「就是」，即「水就是圣灵」，这是说水的功用与圣灵的功用相同，两者皆指洁净，正如「水」洁净肉体的污秽，「灵」洁净罪的污秽。

最后一个解释似乎配合旧约的预言，因为如结 36: 25~26，神将新灵赐给选民，洗清他们的污秽，弃掉一切偶像，如水洁净污秽，使他们有洁净的新生命，得以进入

神的国。

3. 约 18: 36 「我的国不属这世界」

彼拉多向耶稣查询祂是否是犹太人的王（约 18: 33），耶稣反而问他的消息从何而来，那是他自己的意见或听闻而得（约 18: 34）。弦外之音是说，若是彼拉多说的，那么耶稣便是个政治犯，但祂一点也不像一个企图颠覆政府的革命份子；若是犹太公会说的，耶稣便是个宗教犯，应该让犹太公会自己处决，这样耶稣根本不会使罗马政府担忧。彼拉多明白耶稣被带来，是出自犹太人的主动，但他亦想知道为何犹太人要置祂于死地（约 18: 35）。于是耶稣向他解释，祂的确是犹太人的王，但祂要建立国度的方法与地上不同。「不属」（*ouek*）指「不是来自、出自」世界的力量（约 18: 36），是属灵的力量（如启 19: 14~15 之众军的力量）。这里并不表示耶稣要建立之国不是属地的国，而是指祂之国并非靠武力建立的。这一点彼拉多异常清楚，因为他知道耶稣连一个小兵也没有，何来人间力量倾覆政府【注 13】。

彼拉多再问耶稣为王的身分（约 18: 37），对此耶稣坦然接受，并表明祂降世也是为此，亦为这真理作见证（约 18: 37 下）。「真理」在这段谈话的脉理上，应该指「国度的真理」、「为王的真理」【注 14】。耶稣这个真理早已遍布在旧约里，如今也是为了见证旧约国度真理的真相而「来到世间」，使人能藉此重生，以便进入神的国度。

C. 圣灵的工作

圣灵的工作在符类福音里已经异常明显，在约翰福音则有更清楚的启示，甚至是约翰福音独有的。在这福音书里，圣灵的工作可以分为五方面：

1. 圣灵的恩赐

施洗约翰看见圣灵降在耶稣身上，并住在里头（约 1: 33），这是别的福音书没有提及的，也是回应以赛亚书 11 章的预言，故此约翰便以此证明耶稣是神的儿子弥赛亚（约 1: 34）。圣灵降在耶稣身上，正是耶稣开始事奉神的记号；神赐给耶稣的圣灵是无限的（约 3: 34），藉此耶稣便能多行神迹奇事（参太 12: 28）。

2. 圣灵的重生

耶稣对尼哥底母说，人若不借着水和圣灵，就不能进神的国（约 3: 5）。有人将水解释作水礼，如施洗约翰式的（如 C. K. Barrett），或基督徒式的；亦有将之解释作胎儿在母腹中的羊水，表示再生的象征（如加尔文），或作「道」，如弗 5: 25~26 及约 15: 3 的记载。但按原文，「水和圣灵」的希腊文结构，乃是一个前置词「ek」（出，中译「从」）管理两个名词，因此「kai」（和）应译成「就是」【注 15】。这是一个以下释上的用法（与太 3: 11 的「圣灵与火」原文结构相同；「与」字该译「就是」，指出圣灵的功用与火的功用相同）。所以耶稣是将水的作用和圣灵相提并论，因为水是物质，圣灵是超物

质，故只有在作用上两者可以这样并列。圣灵有洁净的功能，在旧约里早有预告（参结 36：25~26；赛 44：3），并且圣灵能产生（生下）新生命，故称圣灵的重生（参多 3：5），这观念在约 6：63 重现，虽然不少学者将此节的「灵」字，作肉体的灵解释（如 RSV），但是肉体的灵不能赐生命，故这里的「灵」字应该是指圣灵【注 16】。全句的含义是：「使人活的是圣灵的工作，肉体的灵是无益的。我对你们说的话是灵，指圣灵的话，是生命，能产生永生」。犹太人传统说律法是伟大的，因为它能「使人活」（M.Aboth6：7）【注 17】，这其实是夸大其辞，因为只有圣灵才能「使人活」。

3. 圣灵如活水江河

在住棚节时，耶稣呼叫「信我的人.....从他腹中要流出活水的江河来」（约 7：38），约翰说这是指「受圣灵之意」（约 7：39 上）。因为他知道信徒生命充满圣灵时，他的生命便如活水江河般源源不绝，使别人永远不渴，「使别人蒙恩」。但这圣灵需要在耶稣得荣耀（喻上十字架）之后才能赐下（约 7：39 下），十字架是在五旬节之前的。

4. 圣灵的职事

有关圣灵在教会时代的工作，最清晰的启示莫如约翰福音所记载，耶稣上十字架前一晚的论谈。在这晚上，无论是楼房里（约 14 章）或在路上（约 15~16 章），耶稣反复提及圣灵的职事，可以分作三大要点：

a. 圣灵的名称

圣灵称为「保惠师」（约 14: 16、26; 15: 26; 16: 7），此词原文（*paraclete*）的意思是「在旁边呼唤」；但这词其实有多方含义，甚难以一字来表达，如安慰者、中保、帮助者、审判官、辩护律师等。约翰在约壹 2: 1 称祂为「中保」，似乎这方面的意义为最首要【注 18】。圣灵是信徒的「中保」，「中保」是法律词汇，指圣灵是人间的桥梁、通道，为人作合法的代表。Ladd 从伯 16: 19; 19: 25; 33: 23 的「中保」、「救赎主」、「传话的」三个字的原文 *melits*（在他尔根译本作 *perahleta*）指出，*melits* 有「合法中保人」及「合法教师」的含义。可见「保惠师」一词有双重意义，一是神人之间的合法中保，二是神人之间合法的教师。此说似乎符合此字在约翰福音的用途。

另一个名称乃是称圣灵为「真理的灵」（约 14: 17; 15: 26; 16: 13）。「真理」是约翰福音的要题之一，如约壹: 17「真理是透过耶稣而来」，祂又将一切的事「指教」人。

b. 圣灵的本源

据约 14: 16 记载，耶稣要求父赐给门徒另外一位保惠师。「另外」的希腊文是 *allos*，指同一类别的「另外」。可见耶稣本来已经是一位保惠师，如今圣灵宛如另一个耶稣般与门徒在一起。中译「另外赐给」不能表明耶稣本来已经是一位保惠师，耶稣是神，圣灵也是神，祂们与神是三位一体的。再且约 16: 13 的「他」

字，乃是男性代名词，指圣灵，具有位格，非指一种无位格的能力【注19】。

约 14: 17 三次以「他」(*auto*) 指出圣灵的位格；约 14: 26 及 15: 26 亦用「他」(*ho*) 说明圣灵是有位格的。此外，圣灵是三一神的一个位格，祂的本源来自神（约 15: 26），是父及子差派到世上来（约 14: 26；16: 7），见证神的真实。

c. 圣灵的工作

在这段楼房论谈及路上论谈的经文里，耶稣不厌其烦地解释，总括来看，圣灵的工作可以分成六点：

(1) 有关基督的荣耀

这是圣灵最首要的工作（约 16: 14）。圣灵不会炫耀自己，只高举基督。这也是辨别诸灵是否从神而来，最佳的检验法。

(2) 有关内居信徒里面

耶稣在新约首次启示圣灵内住信徒里面（约 14: 17）。这启示与旧约论圣灵的工作截然不同，如今圣灵不但临到新时代的信徒中，更住在信徒里面。保罗也称信徒的身体乃是「圣灵的殿」（林前 3: 16；6: 19）。

(3) 有关信徒的见证

圣灵不只见证基督，祂也协助信徒见证基督（约 15: 26~27）。没有圣灵的能力，见证基督是一件困难的工作，所以耶稣在升天前，切切嘱咐信徒要等候圣灵降临，靠这从天而来的能力（路 24: 49；徒 1: 8），

信徒才能事半功倍地见证基督，才能做比耶稣更大的事（约 14: 12；「更大」在此指地域范围更广大）。

(4)有关真理的保存

圣灵内住信徒中，旨在帮助信徒对真理有更深切的认识（约 14: 24、26）。顾名思义，圣灵是真理的灵，祂负责「指教」（*didaxei*）信徒明白真理（约 16: 13），「想起」（*hupomensei*）真理，「进入」（*eis*）真理。由「指教」至「想起」至「进入」，可见圣灵的工作是囊括真理的全套（约 14: 26 的「一切事」与「一切话」是相连的），弦外之音亦涉及真理的纪录，即「真理的保存」【注 20】。

(5)有关将来的事

约 16: 13 的「将来的事」（*ta erchomena*）是有关门徒将来的经历，包括五旬节教会的成立，教会在风雨中继续得到真理的启示，以及耶稣时代之后的书信真理及真理启示的结束（启示录的预言）【注 21】。

(6)有关对世人的职事

圣灵是神赐给信徒的礼物（约 14: 16、26；15: 26；16: 7），是世人不认识的（约 14: 17）。祂对世人的职事有三方面（约 16: 8~11）：

(a)为罪

为罪（有关罪的方面）——圣灵主要的工作乃是见证基督、荣耀基督；但因为世人不信基督之故，圣灵便指责他们犯了不信的罪。如保罗所说：「世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀」（罗 3: 21），神的荣耀在耶稣基督里显现出来，所以不信基督就是亏缺

了神的荣耀。

(b)为义

为义（有关义方面）——圣灵的工作是显出耶稣是神义的化身，正如神是义的（约 17: 25）。此外，圣灵也指出什么是真正的义（参太 5: 21），真正的义乃是与基督产生及建立正确的关系。

(c)为审判

为审判（有关审判方面）——圣灵使人自己责备自己。「责备」（*eegxe*）意「驳倒」、「斥责」，这字的用法相当广泛，如：

太 18: 15	指出错来	林前 14: 24	劝醒
提后 3: 16	督责	多 1: 9	驳倒
约 8: 49	指证	雅 2: 9	定为犯法

雅 2: 9 的「定为犯法」，似乎最合此处原文之意【注 22】。此字在蒲草文献中，意「控官」。圣灵的工作就是在人心中，使人知道自己是一个罪人，触犯了神的律法，若不悔改转向神，必然永远沉沦。

5. 圣灵与五旬节

在复活日的晚上，耶稣向十一门徒显现，并向他们「吹气」（*emphysao*，此字与创 2: 7 的七十士译本相同），给予他们圣灵（约 20: 22）。至于此言的意义如何，与五旬节有何关系，经学家有三点意见：

a. 圣灵恩赐说

据此论，耶稣给予门徒的圣灵不是三一神之一的圣灵，而是指圣灵的恩赐（如能力，即新的能力），使门徒能够完成耶稣的差遣（约 20: 23）。此外「圣灵」一字没有定冠词，不像徒 2: 4 的「圣灵」有定冠词，故可指圣灵的恩惠，包括事奉的能力。可见此处的吩咐与后来五旬节事件无关。

b. 圣灵装备说

据此论，耶稣给予门徒一个能接受圣灵下降的装备条件，有了这个装备条件，后来五旬节圣灵下降时，便能将圣灵承载下来【注 23】。

c. 圣灵预尝说

据此论，耶稣给予门徒一种「预尝」圣灵的恩典，使门徒先尝复活之主的应许，因而能够耐心等待那天上的能力大幅下降在众圣徒身上，藉此刻画新时代的开始。

领受圣灵之后，门徒再接受一个宣告赦罪、留罪的权柄（约 20: 23；参太 16: 19；18: 18）。圣灵的工作是为罪、为义、为审判，这权柄在五旬节后便开始生效。

D. 永生之道

「永生」是约翰福音的主题，也是约翰成书之目的（约 20: 31），此字在书卷中共出现 17 次；「生命」一字指「永生」，共出现 72 次【注 24】。约翰说，耶稣降世也是为此（参

约 10: 10)，因为神爱世人，不希望世人灭亡（约 3: 16~17）。然而永生的获得需要靠信（约 3: 16; 6: 40）、接受（约 1: 12）、遵守神的道（约 8: 51）、与主的生命联合（约 6: 54）。在约翰福音的每一章里，作者都提及永生之道：

章	内 容	经 节
1	序言	1: 12
2	逾越節的時候	2: 23
3	與尼哥底母的對話	3: 12、16
4	與撒馬利亞婦人的談道	4: 13~14
5	與猶太人對話	5: 24
6	論生命之糧	6: 27、33、40、54
	彼得宣告耶穌有永生之道	6: 68
7	在聖殿與猶太人的辯論	7: 37~38
8	論世界之光	8: 12
9	以開瞎子眼睛來證明祂是世上的光	9: 5、32
10	好牧人的比喻	10: 10
11	拉撒路復活事件	11: 25
12	逾越節期間宣布：「凡恨惡自己生命而保守自己生命的必得永生」。言下之意乃是，凡恨惡自己生命的皆以永生為重，他必會選擇永生，而不計今生的得失。這樣以永生為首的人，必然信靠神的話，因為神的話就是永生。	12: 25、50

自十三章起，因为是进入十字架的前晚，耶稣与门徒谈「家事」，因此永生的信息并不是当晚的主题，然而耶稣却表明，祂是道路、真理、生命（约 14: 6），凡信耶稣者必

得永生（约 17: 3）。但在书的结尾，作者清楚列出他著书的目的，乃是要叫人得永生（约 20: 31）。

永生之道确实是全书的中心题材，但约翰福音的永生之道与符类福音的略有差别。符类福音的永生之道与进天国是同义词，在约翰福音却清楚解释，何谓永生之道。再且，永生在符类福音里是末世性的，在约翰福音里却不只是末世性的（约 4: 14; 5: 39; 12: 25; 5: 29; 11: 25~26），也是现今的（如约 10: 10; 6: 63; 5: 4）。在犹太传统里，永生与复活的生命也是同义词（参「所罗门诗篇」3: 16; 「以诺书」27: 4; 40: 9; 58: 3; 「亚设遗书」5: 2），亦与「未来世界的生命」这词同义（IV Ezra 7: 12~13; 8: 54; Apoc. Bar. 44: 13、15），因为他们确实相信永生是未来的。在犹太教里，永生并不在今生实现；但约翰如今将永生在今生实现这个思想介绍出来，又以神迹奇事为左证，端是惊天动地的真理。

此外，永生是神给人的礼物（约 3: 16），也是一件永远不能夺去的礼物，在约翰福音里此点多处有说明：

1. 约 6: 37、39

「永不丢弃」与「永不失落」是本段的双重保证，信主者永远的归宿在信的时候已经决定了，不会更改。「永不丢弃」（*ou meekbaloeko*）是一个双重否定式双重强调的语句。「丢弃」在太 7: 4~5 译作「去掉」；太 8: 12、16、31; 9: 33; 10: 8; 17: 19 等作「赶出」；太 9: 25 和徒 16: 37 译作「撵出」；徒 27: 38 为「抛出」。因此这句「永不丢弃」可以译为「永不丢弃，永不抛出」。

「永不」是两个不同的字，「丢弃」是两个字，各以「出」(ek)作字头，强调「不可能性」。「永不失落」(meapolesw)的「失落」是一个异常强烈的字词，有下列的用法：

1	丧失 太 10: 39; 18: 11、14
2	丧掉 太 16: 25; 可 8: 35; 路 9: 24
3	除灭 太 2: 13; 12: 14; 22: 7; 27: 20; 可 3: 6; 12: 9; 路 20: 16
4	灭亡 约 3: 16; 10: 28; 11: 50; 17: 12; 徒 5: 37; 罗 2: 12
5	灭绝 犹 5、11
6	沉沦 帖后 2: 10; 彼后 3: 9

由以上可知，此字确实是一个极强烈的字眼，似乎是在人间词汇中最强劲的字，作不可能发生的保证。

2. 约 10: 27~29

在这三节经文内，耶稣从七方面声明，信徒的永生是不能动摇的礼物：

a. 耶稣的「性格」——「神格」的保证（约 10: 27）

「我的羊」、「我的声音」、「我认识他们」、「他们跟从我」，这些话指出耶稣与信徒有如胶般紧密的关系；耶稣认识谁是祂的羊，谁跟从祂，若这些人的永生是不稳固的，耶稣的「认识」也受人质疑。

b. 永生的性质——永生是礼物（约 10: 28 上）

「赐」字表示永生是礼物，既是礼物就不会随便施予，

也不会随便收回。

c. 永生的定义——永不灭亡（约 10：28 中）

永生按定义是不停止、不毁灭、不废弃、不沉沦的生命。「永不」（*oume*）及「灭亡」（*apolontai*）是极为强劲的字汇，原文即 6：39 的「永不失落」（*meapoleso*）。

d. 耶稣的保证（约 10：28 下）

「谁也不能从我手里，把他们夺去」，「夺去」（*harpasei*）意「掠夺、强取」与「不能」（*ouch*）放在一起，表示永生是一件永不能动摇的事。

e. 耶稣的能力（约 10：28 下）

「我的手里」指得永生的人在耶稣手中，安全无比，因为没有比祂更大的能力，能从祂的手中夺去属于信徒的永生。

f. 神的礼物（约 10：29 上）

「我父把羊赐给我」，既是神所赐的，神绝不失误，将没有永生的人交在耶稣手中。

g. 神的能力（约 10：29 下）

「他比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去」，这是一句最具决定性的宣告。「夺去」与 10：28 同字（两次宣布），「手」是权力的象征，也是拥有的代号【注 25】，既然如此，永生在信徒的生命里就是一件永远

安全可靠的事了。约 10: 28 下是源自赛 43: 13 而说，表示信徒的永生地位是极为牢靠的。

3. 约 17: 6~8

在这段大祭司的祷告里，耶稣称信徒是神从万人中挑选出来赐给祂的（约 17: 6 上），他们是 13: 1 所说那些「属自己的人」；他们「本是神的」（约 17: 6 下），指神的拣选与吸引（参约 6: 44），今神将他们转至耶稣的门下。他们也信耶稣是神差派而来的弥赛亚（约 18: 8），故他们是确实得永生的人（参约 5: 24; 17: 3）。全段经文明显指出一件事实：信徒是得永生者，他们本身是神的，神不会弄错，也不会随便拣选，更不会随便将他们赐给祂的儿子，这表示他们的永生是安稳不会失落的。

4. 约 17: 12

耶稣说祂在世的时候，为了神赐给祂的名，保守了信徒。「保守」（*eteroun*）意「遵守、看守、囚禁」，带有「不会放走、不会松弛」的含义。「保守」是一个过去未来完成式动词（*imperfect aorist*），表示从过去到现在，没有停止地进行保守的工作。耶稣如此行，乃是为了神的名（代表神的荣耀）的缘故，所以祂将信徒「保守在神的名下」（中译不能完全表达原文的意思）。耶稣的「保守」，一来是不停的，二来是不失败的，这样信徒的永生怎可能失落？

此外，耶稣又说祂曾「护卫」（*ephuloxa*，意「看守」），如徒 12: 4; 22: 20; 23: 35; 28: 16，有「使不能

逃脱」、「保全、保守」的含义；提前 6: 20；提后 1: 12、14 作「使不丢失」）了信徒，使信徒无人失落。除了灭亡之子（指犹大）「没有一个灭亡的」，这句又是极度强劲的字汇。耶稣以犹大的灭亡对照属于祂的人永不灭亡，而且此处是耶稣向神的祷告，祂似乎向神作了一个「报告」；若门徒的永生可以失落，祂的报告也失效了。

E. 信心之道

四福音皆强调信心的重要，但是没有一本福音书在强调「信」的方面胜过约翰福音的；在约翰福音中，这字共出现 98 次，仅短短 21 章的篇幅内，这是极高的比例。约翰为何那么看重信心的地位？因为他知道，只有信才能将人的地位改变过来，正如约 5: 24 所言：「我实实在在的告诉你们，那听我话、又信差我来者的，就有永生；不至于定罪，是已经出死入生了。」

据 L. Morris 的考究，「信」字在约翰福音常出现在前置词 (*eis*) 之后，意「进入」，有「投入」之意（中译无法译出），表示一个委身的决定，投靠的决志（如约 1: 12; 2: 11、23; 3: 15~16、18、36; 4: 39 等不赘）。这个委身的对象是神（如约 12: 44; 14: 1）、耶稣自己（如约 1: 12; 2: 11; 3: 16; 6: 29; 9: 36; 14: 1）、耶稣的工作（如约 2: 23; 5: 36; 10: 38），或是耶稣的话（如约 4: 50; 5: 47）。不过约翰也强调，没有看见对象仍然能信的，那是更大的信、更有福的信（约 20: 29）。所以，主对多马的话：「不要疑惑，总要信」（约 20: 27），也是作者间接向读者发出的劝告。

四、约翰福音独特强调的神学主题

约翰福音与符类福音虽然有多处共同强调的主题，然而亦有不少是作者独特强调的，可以分为数方面：

A. 道的神学

「基督论」是约翰福音重要的神学主题，而基督论中，「道的神学」更是作者所独特强调的。

查「道」字（Logos）最早见于主前6世纪以弗所哲学家 Heraclitus 的著作中；他视万物皆在变动中，而「道」乃是将世界万物的「动态」约束及维系起来，使它成为一个有次序及和谐的世界。故此「道」就是一个和谐的力量，使宇宙间的相对关系（如光对暗、善与恶、天对地）调和（类似中国道家之阴阳调顺），于是道被认为是天地之根本。在后期希腊哲人的思想中，道被视为一种有「神明」的能力，它能滋生生命，故此「道」被称为 *Spermatikoslogos*（或 *SeminalLogos*）；「道」遂产生有生命的万物在世上（如花草树木、海陆空动物），这种「道论」被斯多亚学派（Stoicism）推崇并发扬光大，使它成为盛行一时，无人不晓的学说。但「道」并不是「神」，也没有位格，它只是神永恒的「代理」（intermediate agent），它是「次等的神」（Second god）【注26】。至约翰牧养以弗所教会时，这种「道论」仍然在希腊学家的哲理中。

约翰虽然在希腊世界中事奉神，但他生为犹太人，自小深受犹太文化宗教的熏陶。犹太人认为「道」代表神的话，

也代表神的能力（如神用话创造天地，创 1: 1；诗 33: 6、9；147: 15~18；148: 8）、权能（赛 55: 11；诗 147: 15；何 6: 5）、启示（诗 119: 9、105）、智慧（伯 28: 12~19；箴 8: 22、27）。在犹太人的伪经里，「道」代表神的作战权能（「所罗门智慧篇」7: 24、26；9: 1~2；18: 15~16；「传道经」24: 1、3），约翰亦表达耶稣拥有这方面的权能（启 19: 13）。约翰见犹太人固有传统对「道」的解释，足可作为与希腊哲学道论抗衡之用。

对希腊人来说，「道」是维系万有的「能力」，是充满宇宙的「理」；对犹太人来说，「道」是神的代名词，所以「道」对外邦人、犹太人都代表着统治宇宙和表现神存在的名词，两方面的人都承认「道」是「万有本源」，它是自有永有，是万物之始，也是万物之源【注 27】。就此，约翰发现，「道」这字所表达的观念是最妥善的，他认为「道」可以代表宇宙本体的能力，又是神的一部份。

约翰对「道」的意义却超越外邦、犹太两大传统的思想，在其福音书的序言内（约 1: 1~18），他发出 7 大宣告：

1. 这道从太初就有，指出道的先存性。
2. 道与神同在（道的神性地位）。
3. 道就是神（道与神无分彼此）。
4. 道是创造的主宰（道的全能）。
5. 道是生命的源头。
6. 道进入人间，成为人的一部份。
7. 道是神的独生子，名叫耶稣。读者当中有以为「道」是宇宙最后真体，作者利用这个人所共知的名词，说明耶稣基督才是宇宙间最后的真体、万物真正的本源，是无上的至

「理」名「言」，是永恒无伪的「道」。

总而言之，约翰以「道」字形容耶稣的「先存性」、「永存性」、「神性」；耶稣是生命的主、神的荣光、真理与恩典的化身，人只要面对耶稣，就宛如面对神一般。

B. 相对论

约翰福音另一个独有的神学重点，乃是作者在书中运用极多真理的相对论（dualism）。这种相对论是作者独特的文学技巧，借用甚多「对比」的事情，指出一些神学重点。

约翰的相对论可以分为以下六个范围：

1. 光与暗

耶稣是光，世界是黑暗，世界不接受祂，正如黑暗不接受光一般（约 1: 5、9； 3: 19~20； 11: 35）；跟从祂的，就不在黑暗里行走（约 8: 12； 11: 46）。

2. 灵与欲

「情欲」、「血气」乃是世人的代名词（约 1: 13），他们是从肉身生的，故不能进神的国（约 3: 6）；只有从灵生的才能（约 3: 5）。因为叫人活的乃是圣灵，肉体的灵（「灵」字是补字）是无益的（约 6: 63），不能使人得永生。

3. 恩典与律法

约翰指出，律法由摩西传出，恩典和真理却由耶稣而来（约 1: 17）。耶稣是丰满的来源，这丰满是恩上加恩

（约 1: 16）。「加」字（*anti*）原文意「代替」，表示若恩典没有了，代替的又是恩典，故中译「恩上加恩」相当达意，而耶稣的恩典是与真理有关的。「恩典」（*charis*）与「真理」（*aletheia*）和旧约的「恩约」（*hesed*）及「真理」（*emeth*）是同一个脉理；当「恩约」（*hesed*）及「真理」（*emeth*）合在一起使用的时候，乃是指神对其应许必然实现的誓言。故耶稣的降生便开始一个新的时代，如摩西亦开始一个新时代般。在旧约，真理是有关神救赎世人的大计，如今此计划要在其爱子身上完成。耶稣的信息是恩典的真理，祂所赐的是真实的恩典，祂则是真理、生命、道路（约 14: 6）；而第三位格的神则称为真理的灵（约 14: 17; 16: 13）。

4. 耶稣与世人

祂是从上头来的，人是从下头来的（约 8: 23 上）；祂不属于世界，世人属于世界（约 8: 23 下）。祂论的是天上的事，见证天上的事，因为祂来自天。祂以地上的人为祂作见证（如施洗约翰的见证），只是世人不肯信祂，尤其是当时的犹太人。耶稣说，他们是出自魔鬼，不是出自神；耶稣自己却出自神（约 8: 42、44、47; 17: 8）。

5. 敬拜之所在

面对撒马利亚妇人，耶稣说，神是灵，故敬拜的人需要用心灵诚实拜祂（约 4: 24）。「心灵」和「诚实」的原文是以一个 *en* 字（意「靠、在」）管理两个名词，所以「和」字便不作连接词的用途，而是一种以下译上的用法

（参约 3: 5；太 3: 11），可译为「诚实的灵」。耶稣在此处乃强调，敬拜神不在乎地点：无论基利心山的撒马利亚圣殿，或是在耶路撒冷的圣殿；也不是用外表礼仪来亲近神，而是要用真正的心灵去敬拜祂。

6. 生命与死亡

「生命」是约翰福音一个极大的主题，而生命在作者笔下多与「永生」同义，只是约翰的永生观念将符类福音的永生作了进一步的诠释。在符类福音里，永生是末世性的、将来的；而约翰福音的永生不单是将来的，亦是现在的。

约翰开宗明义宣布，生命在道的里头（约 1: 4），因为道是永恒的，在祂里面的生命就是永生。「永生」即进入神的国，但人若不重生，便不能进神的国。「重生」乃是得永生之意，这是圣灵的工作（约 3: 3、5）。人能得永生，乃靠信耶稣是神的儿子（约 3: 16、36 上），遵守祂的道就永远不死（约 8: 51）；否则必至灭亡，落在神的震怒之下（约 3: 16 下、36 下）。有永生的人是出死入生的（约 5: 24），他们虽然死去，将来仍会复活，进入永远不死的永生境界（约 11: 25~26）。

C. 「我是」神学

在约翰福音里一项独特而又显著的神学主题，便是作者在七方面，透过耶稣的自称指出耶稣独特的身分。这七句全以「我是」为自称的宣告，G. C. Morgan 谓应将约 8: 58 也算在内，因此共有八句【注 28】。

「我是」一词在旧约本是神的自称，当神向摩西显现时，祂便以「我是」向摩西自我介绍（出 3: 14）。在摩西对选民的临别赠言中，他也称神为「我是」（申 32: 39，中译「我」字）；以赛亚亦以「我是」向以色列人说话（赛 41: 4、10；43: 10；46: 4，中译「我仍这样」）。耶稣向门徒作自我介绍的宣告，即七言「我是」（*ego eimi*）的宣告，与神在旧约时的工作类同。因此这七言等于再证实耶稣的确是继承父神的工作，正如祂自己所说：「我父做事直到如今，我也做事」（约 5: 17）。这七言分别为：

1. 我是生命之粮（约 6: 35、48）

神在旧约以吗哪喂饱以色列人凡四十年之久，如今神的儿子耶稣将天上的吗哪供应世人的需要，使凡吃的永远不饿，故称「生命的粮」。

2. 我是世界的光（约 8: 12）

神是将光与暗分开的神，耶稣接续神的工作，成了世界的光，将人的光暗分开，信者属光，不信者仍属黑暗。此外，光的反面是黑暗，黑暗代表罪恶（约 3: 19），光则代表生命（约 1: 4），故「世界的光」一词亦可代表世人所需要的生命——永生。犹太传统说：亚当是世界的光【注 29】，但亚当本身的光却因他犯罪而黑暗了，独有耶稣的光辉煌如恒无可比拟。

3. 我是羊的门（约 10: 7）

在旧约，选民是草场的羊（诗 100: 3），神常领他们

出入羊圈（诗 23：2），为他们开启恩典之门。如今，耶稣以羊比作世人，凡听祂声音的羊，便是信祂的人，这些人便能进入羊圈，得永生。进入羊圈的必经之门，便是耶稣自己。

4. 我是好牧人（约 10：11、14）

近东国家的文化常将君王比作牧人【注 30】，在旧约神学里，神与以色列的关系，常以牧人与羊的关系表明（诗 23：1；80：1；赛 40：11）。有时国家首领，也比喻作牧人（撒下 7：7；代上 11：2；弥 5：2；太 2：6；启 2：27），恶君、昏君则比喻作假牧人（参耶 23：1~4；25：32~38；亚 11：8、15；赛 56：9~12）。如今耶稣将自己比喻作好牧人，表示祂才是选民该接受的「明君」，神的弥赛亚王。

5. 我是复活与生命（约 11：25）

复活的权能就是永生的权能，这权能惟神才有，如今耶稣也拥有，可见祂与神同等，能继续神赐人生命的圣工。

6. 我是道路、真理、生命（约 14：6）

道路、真理、生命这三点，分别指出得永生的秘诀，以及到永生之国的方法。「道路」顾名思义是指门路、途径、办法、方法；「真理」是指有关永生的真理；「生命」就是永生本身。而耶稣就是这三项要点之钥，没有祂，世人便全无得永生的指望。

7. 我是真葡萄树（约 15：1）

此言是论及耶稣与信徒的关系，这比喻源自旧约，论神与以色列的关系（赛 5：1～7；耶 2：21；结 19：10～14；诗 80：8；何 10：1）。以色列应是枝叶茂盛的葡萄树，可是他们却没有悔改的果子，如今耶稣以神「代言人」的身分，向他们说明神没有放弃祂的选民，想要与他们恢复关系。

这七大「我是」宣言，分别指出耶稣是供应的主、光照的主、引进的主、呵护的主、赐生命的主、使生命茂密「丰盛」的主【注 31】。

除了这七大宣言外，约翰在另外 3 处经文也提及耶稣曾自称「我是」：

a. 约 8：58

耶稣对犹太人说出自辩的话，祂先说：「人若遵守我的道，就永远不见死」（约 8：51）。犹太人却说：「亚伯拉罕死了，众先知也死了，人怎能不死」（参约 8：53），耶稣便回答：在亚伯拉罕以前，「我是」。此词表示与神列为同等的身分，祂是永恒的、先存的。F. F. Bruce 说，此时耶稣的口吻，彷彿旧约时神对选民的宣称【注 32】（如赛 41：4），假若耶稣是以亚兰文说出来，其口音更像旧约的「我是祂」（*ani hu*，中译「我是耶和華」）。犹太人明白祂的意思，认为祂褻渎神，于是拿起石头要杀祂（约 8：59）。

b. 约 8: 24、28

面对反对祂的犹太人，耶稣说他们要死在罪中（「你们若不信我是基督，必要死在罪中」，「基督」二字是补字，原文没有），又对他们说，「你们举起人子以后指十字架，必知道『我是』」（约 8: 28，本节「基督」二字又是补字，原文没有）。

c. 约 13: 19

在替门徒洗脚的晚上，耶稣宣布门徒中有人将要出卖祂（约 13: 18），如此一来，等事情应验后，门徒便可确信耶稣是「我是」了（约 3: 19，「基督」二字是补字，原文没有），并且门徒也能确信耶稣所说的是对的。

D. 我的时候

「我的时候」，此词是约翰福音里一句常见且充斥甚多神学意义的词句，共出现 5 次（约 2: 4; 7: 6; 8: 20; 8: 30; 12: 27）。按「我的时候」及其同类词，在福音书的用途可分为二类：

1. 与十架无关

在这众多经文中，只有耶稣与撒马利亚妇人谈道时，曾用过「时候将到，如今就是了」这词句（约 4: 21、23）。但在此处，耶稣的语义毫无十架在望的成分，只在教导真正的崇拜不在乎地点，而是在乎心灵的真诚，这是耶稣特别强调的。祂的降世便是要使世人明白此点，将神的心意向世人说明（参赛 66: 1~2; 徒 7: 49~50）。因

此耶稣说「时候将到，如今就是了」，表示神在祂儿子的身上，与世人建立了一个新的「崇拜关系」。

2. 与十架有关

在迦拿婚宴那日，耶稣的母亲对祂说，主人的酒用尽了（约 2：3），言下之意是希望耶稣能彰显神迹，以济他人之急。耶稣却说：「妇人」（*gunai*，这是对妇人高贵的称呼，参约 4：21；19：26），「我与你有什么相干？」

（这是犹太人的俚语，意是：「我的关系与你不同」）【注 33】。马利亚以为这是一个大好机会，让耶稣大大「表演一番」，也让众宾客认识她的儿子是神差派而来的弥赛亚。但耶稣随即说：「我的时候还没有到」，耶稣藉此表明祂是弥赛亚，是靠祂上十字架之举显出来的（参约 2：20 记载有些事迹的意义，要待十架后才能清楚）。

此后在约 5：25，耶稣宣告祂的「时候快到」，表示耶稣的死将成就救恩，死人（属灵之死）听见（比喻「接受」）神子的声音便能永活了。在约 7：6、8、30；8：20；12：23 称「得荣耀的时候」；在约 12：27 称「这时候」；约 13：1 称「离世归父的时候」；约 16：25、32；17：1 等处「时候将到」的经文，都是指同一事实，就是耶稣要上十字架（参约 12：24）。使神得荣耀的这个「时候」之来临，是耶稣一生所预料及期待的，祂从不因环境事件的发生而措手不及，反而是每一步都朝向这个「时候」而前进。

在本书里，「这时候还没有到」有不同的表达方式，如这「时候还没有到」（*oupo hekei he hora*，如约 2：

4)；又有「时机还没有到」中译「时候」（*oupoparestin* 如约 7: 6）；「时候还没有到」（*oupoeluthei hehora* 如约 7: 30）；约 8: 20「还没有满」（*oupopeplerotai*；有时这「时候」是「将到的」（*erchetai* 如约 5: 25 下；16: 25、32 上），近在眉睫的，即「现在就是了」（*nun estin*，如约 5: 25 下），或「时候到了」（*eleuthen he hora*，如约 12: 23；13: 1；17: 1），或「现在到了」（*nun eleluthen*，如约 16: 32 下）。这一切皆显出耶稣处事是按部就班，有计划的，毫无出人意料。荣耀神是耶稣一生的志愿，甚至死也在所不惜。

E. 神迹与论谈

约翰福音的结构是环绕八个神迹而成，七个在十字架前，一个在十字架后。这八个神迹，六个是约翰福音独有的：

1	以水變酒	2: 1~11
2	百夫長之子得醫治	4: 46~54
3	畢士大池旁治病	5: 1~9
4	治好生來瞎眼的	9: 1~7
5	拉撒路事件	11: 7~44
6	網得 153 條魚	21: 1~14

另外两个与符类福音相同：

1	五饼二鱼	6: 1~14
2	水面行走	6: 16~21

约翰借着这八个神迹建立一个事实：耶稣确实是神的儿子，祂是可信靠的弥赛亚（参约 2: 23；20: 31）。

除了八个神迹外，作者还记载耶稣行了不少神迹（参约 2: 23; 6: 2; 12: 37; 20: 30），只是他所用的「神迹」一字与符类福音有别。符类福音多用「奇事」（*teras*）意「奇异的事」、「神迹」（*dunamis*）意思是「大能的事」；而约翰多用「神迹」（*semeion*）意「记号、标记」，此字在约翰福音共享了 17 次【注 34】。除约 4: 48 用了一次「神迹奇事」（*semeia kai terata*），约翰较喜欢用「记号、标记」

（*semeion*）这字来表达耶稣的身分与工作。查 *semeion* 在约翰的笔下，不只强调神超凡的奇事，更透过神迹本身显出背后所指的神学意义（参约 3: 2），这神学意义就是所谓的 *semeion*。正如耶稣洁净圣殿一事，作者称之为「神迹」（约 2: 18, *semeion*），但那事件全无超能力的「神迹」意味，这正是约翰使用 *semeion* 之目的，指出耶稣真正的身分，让人对耶稣产生信心【注 35】。但并不是每人看见「神迹」（*semeia*）就会相信（约 12: 37; 11: 46）。

还有一字也是约翰常用的，就是指向神迹的「工作」（*ergon*），此字在约翰福音共出现 27 次，其中 18 次是用在耶稣身上【注 36】。「工作」（*ergon*）与「神迹」在这福音书里是同义字（参约 6: 29~30; 7: 21，此节中文将 *ergon* 译为「事」），但亦可指非神迹性的事（如约 14: 12），因为此字强调「工作」、「事」的背后确实有神在其中（参约 6: 28; 9: 33; 10: 37~38）。耶稣说祂的工作见证祂的实在（约 5: 36; 10: 25），而耶稣一生的工作就是「神迹」（*semeion*）、「奇事」（*teras*）、「大能」（*dunamis*）、「工作」（*ergon*），祂将这些合在一起用，旨在引起人对祂的相信与接受（约 14: 11）。

约翰的布局是顶奇妙的，他常以神迹事件为「导引」，引出一段颇长的论谈来，如在耶路撒冷所行的神迹（约 2: 23~24），便引至尼哥底母论重生的论谈（约 3: 1~15）；在毕士大池旁的的神迹（约 5: 1~15），便引起耶稣为自己的身分自辩的论谈（约 5: 19~47）；五饼二鱼的神迹（约 6: 1~14），则引出生命之粮的论谈（约 6: 26~51；6: 26~65）；亦有一些事，是先有论谈后有神迹的，如医治生来瞎眼的事件（约 9: 1~14），是先由祂宣告祂是世界之光的论谈而来（约 8: 12~59）；在使拉撒路复活事件中，便引出耶稣是复活、是生命的论谈来（约 11: 17~44）。

还有些论谈则是独立的，与神迹事件无关，如真崇拜的论谈（约 4: 7~26），活水江河的论谈（约 7: 37~44），好牧人的论谈（约 10: 1~21），麦子在地土里的论谈（约 12: 20~36），楼房论谈（约 13: 31~14: 31），路上论谈（约 15: 1~16: 33）。这些论谈有些可以分类为「对话」（如约 4: 7~26；7: 37~44），但不管论谈的长短或性质，它们的目的乃是更进一步启示耶稣的身分、工作，使听众能更进一步确信祂（参约 14: 10~11）。所以论谈占据约翰福音的大部份篇幅，胜过符类福音。

约翰福音少有符类福音的比喻故事（即喻道故事），但约翰记载耶稣的话中以「教训」为多。神学家 H. C. Theisen 说：「全书记载耶稣的生命约有二十天，其他都是论谈」【注 37】。在本福音书里，耶稣的言比行还多，只是言行配搭起来，成为耶稣降世的目的，故此，神迹和论谈都是为了引导世人相信，耶稣是神差遣而来的救主。

参考书目

- 【注 1】 F. F. Bruce (2), p.102.
- 【注 2】 DEHiebert (1), I:223.
- 【注 3】 Hadjiantonio, p.148.
- 【注 4】 E. F. Harrison (1), p.206-209.
- 【注 5】 L. Morris (1), p.248.
- 【注 6】 R. Brown, p.13.
- 【注 7】 G. E. Ladd (1), p.247.
- 【注 8】 L. Morris (1), p.40.
- 【注 9】 同上书, 页 229。
- 【注 10】 J. B. Lightfoot (1), 3:330.
- 【注 11】 L. Morris (1), p.232.
- 【注 12】 F. Godet (2), p.335.
- 【注 13】 A. J. McClain (1), pp.380-381.
- 【注 14】 G. E. Ladd (1), p.266.
- 【注 15】 H. A. Hoyt, p.45-46.
- 【注 16】 Leon Morris (5), p.385.
- 【注 17】 同上书, 页 384。
- 【注 18】 D. Guthrie (1), p.530.
- 【注 19】 P. K. Jewelt, 3:184.
- 【注 20】 D. Guthrie (1), p.532.
- 【注 21】 同上书页。
- 【注 22】 L. Morris (5), p.262.
- 【注 23】 B. Westcotl (2), p.295.

【注 24】 G. E. Ladd (1), p.255.

【注 25】 F. Godet (2), p.720.

【注 26】 G. E. Ladd (1), p.230.

【注 27】 同上书, 页 265。

【注 28】 G. C. Morgan, p.161.

【注 29】 Sabbath 2, in B F. Westeotl (2), p.128.

【注 30】 L. Morris (5), pp.498, 500.

【注 31】 D. Guthrie (1), p.331.

【注 32】 F. F. Bruce (3), pp.205-206.

【注 33】 H. A. Kent (1), p.4.

【注 34】 L. Morris (5), p.242.

【注 35】 DEHiebert (1), 1:228.

【注 36】 L. Morris (1), p.244.

【注 37】 H. C. Theiseen, p.176.

第 4 章

172 新约神学

使徒行傳的神學思想

一、序言

路加所写的使徒行传是接续前书，另一本揉和历史与神学的精心巨着，其历史的准确、神学的精湛、文笔的优美，使这书跻身世界名著之列。在前书中，路加指出时候满足，神就差遣祂的儿子到世上来（加 4：4）；在后书中，路加强调神差遣祂儿子的灵透过教会继续祂的工作（加 4：6）。故此，在前书中路加强调神儿子的工作；在后书中强调圣灵的工作。

保罗在该撒利亚被囚，路加一直陪伴他，凡三年之久（徒 24：27），这段期间，他趁机前往耶路撒冷及巴勒斯坦各地访问，并获得使徒行传前半部记载的历史。诸如彼得、巴拿巴、雅各、马可、哥尼流及保罗等皆是路加写作的资源【注 1】。故此在他的书中有甚多「非路加口吻」的纪录，如保罗的讲道，这正显出作者尽量保持原意。但是路加所运用的数据也是选择性的，譬如林后 11：23～24 的事件，路加必定知悉却没有提及。他这样做也是为了叫提阿非罗「知道他所学之道都是确实的」（路 1：4），尤其是有关神的灵透过祂的使徒所教所传的道。

故此，作者乃是本着两个目的撰着此书：

A. 神的救恩普及全世界

他承接前书结束时有关圣灵降临的预言（路 24：29），在使徒行传记载了圣灵在耶稣门徒身上的作为。这是初期信徒极为关注的。他们不只对耶稣的生平有兴趣，对耶稣的门徒也是如此；因为圣灵是耶稣工作的能力，也必然是耶稣门徒工作的能力。因此路加以一个历史神学家的角色，将圣灵

的工作，自耶稣升天后，耶路撒冷教会诞生开始，直到福音传至罗马为止，逐一缕述，包括圣灵藉教会在撒马利亚、安提阿、小亚细亚、希腊及意大利等地的作为。期藉这些人物，在不同地方，逐一引证「神藉使徒的手行了非常的奇事」（徒 19：11），并且透过使徒，为世人（此处是外邦人）开了信道的门（徒 14：27；15：4、7、8、12），藉此指出福音是属世界性的。

B. 神的救恩亦未亏待选民

从另一个角度看，作者在书中也指出，神的选民在耶稣升天后仍然执迷不悟，坚拒耶稣是他们的弥赛亚。虽然大众信服真道不少（参徒 2：41、47；4：4；5：14），甚至有些宗教领袖也归附真道（参徒 6：7），但整体来说，国家领袖对真理还是异常顽梗（参徒 4：1~2；6：10~14；7：54~58；8：1~2；12：1~3）。这正应验赛 6：9~10 的预言，所以救恩从犹太人转至外邦人，是可期待的（参徒 28：25~29）。

书的结束似乎有些突兀（徒 28：30~31），显然作者知道保罗坐监两年，故此使徒行传着成的日期，大约是在主后 62~63 年，之后保罗的情况如何，作者便没有提及。虽然有学者假想路加准备撰着这系列的第三集（如 Spitta; Ramsay; T. Zahn; Knox），但路加已经成功地在其故事里，将福音带至地极（从巴勒斯坦的角度看），路加就此收笔了。

二、使徒行传独特强调的神学主题

在文学性质上，使徒行传虽与四福音书同属叙事文体，但这

书中神学的丰富，并不亚于其他书卷。在众使徒的身上，我们可以发现初期教会的神学思想，主要有以下几大项：

A. 耶稣的身分

使徒行传是一本高举耶稣神性的书卷。此时，耶稣的救赎工作已经完成，如今在天上等候万物复兴之时复临地上（徒 3：21）。按使徒的认识，耶稣无疑是神的弥赛亚（徒 2：36）。彼得曾经宣告：「除他以外，别无拯救；因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救」（徒 4：12）。兹从三方面分析：

1. 耶稣的神人二性

耶稣在使徒的信念中，占据一个异常重要的地位。在书中，祂的历史事实是绝对不能否认的。祂是拿撒勒人耶稣，在选民中行「异能」、「奇事」、「神迹」，神靠此将祂证明出来（徒 2：22），这位历史的耶稣是神在地上的代表。

此外，在彼得多次的讲道中（徒 3：6；4：10）、司提反的见证里（徒 6：14）、保罗在百姓面前（徒 22：8）、在亚基帕面前（徒 26：9），耶稣确实是当代人所认识的人物，这是人人共证的。

再且，耶稣的神性，在彼得的证言中清晰指出，他称耶稣为「万有的主」（徒 10：36）。他用诗 16：10 引证耶稣是不朽坏的「圣者」（徒 2：27）、「圣洁的公义者」（徒 3：14）、「生命的主」（徒 3：15）。彼得又指出耶稣是从死里复活的（徒 2：24），这是不能否认的，因为

证人甚多（徒 13: 31）。这复活的主题在全书中占据极为重要的角色，它不只是「使徒行传」序言的中心（徒 1: 3），是作使徒的资格（徒 1: 22），也是初期教会讲道的主旨（徒 3: 15、26；4: 2、10、33；5: 30；10: 40；13: 37；17: 31；25: 19），更是「耶稣是神」的明证，因为在犹太人思想中，只是神才是「不朽的」。

2. 耶稣的神圣使命

徒 5: 31 是全书众钥节之一，那里彼得说：神将耶稣高举起来，使祂成为「君王」（*archegon*，意「引领者」，此字在来 2: 10 作「元帅」；12: 2 作「创始」；徒 3: 15 作「主」及「救主」），将悔改的心、赦罪的恩赐给选民，这正是耶稣降世要完成的使命。彼得再说：除耶稣以外，在天下人间，无人能将救恩赐给人（参徒 4: 12）。神借着这位耶稣把和平的福音传给以色列人，圣灵又与祂同在，透过神迹奇事，证实祂的身分与信息（徒 10: 36~38）。当代的犹太人却把祂钉死在十字架上（徒 2: 23、36；3: 15；4: 10；5: 30；7: 52；10: 39、40；13: 29），神让祂复活过来（徒 2: 24、32；4: 10；13: 33），使祂坐在宝座上（徒 2: 30），等候将来的复临（徒 3: 20）。

使徒行传颇强调耶稣上十字架的使命，因为那是世人得救的基础，如保罗所说，「赦罪」之道是由这人而来（徒 13: 38），叫凡信祂的人，必因祂的名得蒙赦罪之恩（徒 10: 43）。

3. 耶稣被神高举

在使徒行传内，耶稣常被称为「主」，因为「主」这个字最能显出耶稣被高举的地位。这字在使徒行传里出现了 107 次【注 2】，最早出现在徒 1: 6。在使徒的祷告中，他们常称耶稣是主（徒 1: 24; 4: 29; 5: 14; 9: 5; 10: 4、14; 14: 23; 22: 8、19），因此「主耶稣基督」或「主耶稣」这两大名词在书中屡次出现（徒 1: 21; 4: 33; 7: 59; 8: 16; 11: 17、20; 15: 11、26; 16: 31; 20: 21、24、35; 28: 31）。在彼得第一篇讲道里，他特别强调耶稣被高举的地位，说祂是主，又是基督（徒 2: 36），又称祂是万有的主（徒 10: 36）。所以在大马色路上，耶稣以主的身分向保罗显现（徒 9: 5），保罗不一定认识耶稣的身分，但后来亚拿尼亚告诉他，他所遇见的主就是耶稣（徒 9: 17）。这位被神高举的耶稣，在使徒身上也被高举起来。祂本是神的圣仆耶稣，先站在奴仆的地位上，扮演服事的角色；如今却被神高举起来（徒 2: 33），直等到祂的仇敌作祂的脚凳（徒 2: 35）。

B. 救世之道

使徒行传是使徒传道的纪录，他们是神在耶稣里救赎世人的见证人，承受了耶稣的托付（徒 1: 8），于是从他们的本家将神的道往外传开，所传的「道」乃是基于旧约的权威。在彼得、司提反、腓利、雅各布、保罗的讲道中，都曾引用旧约的约珥书（徒 2: 16）、戴维的诗篇（徒 1: 20; 2: 25、34; 4: 25; 13: 35）、摩西的五经（徒 3: 22; 7: 37; 23: 5）、阿摩司书（徒 7: 42; 15: 15）以及以赛亚书（徒

28: 25)，他们奉神的话为绝对的救世之道。

除了他们广用旧约经文外，路加在圣灵的引导下指出，使徒所用的旧约，是圣灵借着人的口说出神的话来（徒 1: 16; 4: 25; 28: 25）。所以人说的话便等于圣灵说的话，这样他们也视自己的话大有权威。「使徒的教训」（徒 2: 42）这个专有名词，后来也成为神话语的一部份。在书的结尾，作者记载保罗引用「摩西的律法和先知的书，以耶稣的事」劝勉他们（徒 28: 23），此节原文「耶稣的事」是放在首位，可以译为：「以耶稣的事，并摩西的律法和先知的书，劝勉他们」，可见在此时，「耶稣的事」已经逐渐与旧约同享权威的地位。

还有一点，在使徒的口中，「道」这字被冠上各类形容词，这些形容词原是强调词，强调「道」所带给世人的功效。在使徒第一篇讲道里，「道」称为「生命的道」（徒 2: 28; 另参徒 5: 20），此后「神的道」（徒 4: 31; 6: 7; 11: 1; 12: 24; 13: 5、7; 13: 44、46; 17: 13; 18: 11），「活泼的圣言」（徒 7: 38），「神国的福音」（徒 8: 12; 20: 24），「和平的福音」（徒 10: 36），「这道」（徒 10: 36; 17: 11; 19: 23; 20: 32; 22: 4），「真道」（徒 13: 8），「主的正道」（徒 13: 10），「主的道」（徒 13: 12、49; 16: 32; 19: 10、20），「赦罪的道」（徒 13: 37），「恩道」（徒 14: 3），「耶稣与复活的道」（徒 17: 18），「那道」（徒 24: 14），「基督耶稣的道」（徒 24: 24），「光明的道」（徒 26: 23）等，可见「道」这字的用法之多，这一切字词分别说明了神的道着实有不同的功用。

C. 神国的事

耶稣在地上传道的核心信息乃是「神的国」，虽在使徒行传里，这个主题却不太显著，也不多见于使徒的讲道中。但在以下各处，仍多次强调此主题：

1. 徒 1: 3

在耶稣复活后的四十天里，耶稣与门徒谈论的主题是与「神国的事」有关（徒 1: 3）。这「神国的事」的内容，在使徒行传中没有提及，想必是与四福音所论及的叙述相同。尤其是有关耶稣上十字架后，天国将有何特征，如太 13: 19~50; 16: 18~19 有关天国在两临间的情况【注 3】，亦即天国为何不能在耶稣时代建立起来的原因。故此「神国的事」必与马太福音所强调的吻合【注 4】，亦与同作者在前书（路加福音）所着重的一致。

2. 徒 1: 6

在耶稣快离开门徒，回归天家之时，门徒预感耶稣将不在他们当中，可是耶稣及旧约所预告的天国还未实现，故此他们急于知道，究竟天国何时才能应验在人间，遂向耶稣查询：「主啊！你复兴以色列国就在这个时候吗？」（徒 1: 6）。早些时候，门徒中有两人曾探问坐在天国左右有权之位的可能性（参可 10: 35）；更有一次，门徒与耶稣就近耶路撒冷时，他们以为那就是神国建立之时（参路 19: 11）。但耶稣进入耶路撒冷是筹备上十字架，并在十字架为人赎命，而以色列国依然如故，罗马铁腕继续紧

握着他们国家的命运，他们复国的盼望似乎成了泡影。至今，耶稣似乎只应许圣灵的降下，非天国的实现，而圣灵的降临在旧约预言看来，正是新时代「弥赛亚时代」开始的记号，也是以色列国蒙洁净、得复兴的时候（参结 36: 26~27；珥 2: 28~29；耶 31: 33~34），故他们如此查询是意料中的事。

查「复兴」（*apokathistaneis*）这字的原意是「回复原状」，原文学者 J. H. Thayer 在其 *Lexicon of the New Testament* 一书中提到，此字的意义是「回复管理之权或回复王权」【注 5】。A. Oepke 说这字常用来形容末世以色列在弥赛亚国内，应验戴维之约的情况【注 6】。门徒一直盼望及等候神的弥赛亚将选民国恢复成一个中保王国的原状，这是他们极其关注的。从耶稣没有矫正他们的问题可见，他们对天国的观念并没有错误；非像某些人所判定的，以为他们对天国的认识有所偏差，才会错问耶稣（如 I. H. Marshall, F. F. Bruce, G. E. Ladd）或因为门徒只关注以色列何时可以复兴（如 E. Haenchen）。他们是等候祖国得复兴的一群，那知耶稣却对他们说，复兴以色列的「时候」（*chronous*）及「日期」（*kairous*）不是他们可知的，因为天国将延迟实现（参路 19: 12~15），至于何时实现，父神早有「定意」（*etheto*，意「选立、订定」，此字在别处经文有不同的翻译，如徒 5: 4「起意念」；徒 19: 21「定意」；20: 28「立」；帖前 5: 4「预定」；林前 12: 18「安排」；林前 12: 28「设立」）。门徒只要等候圣灵降临，努力为神作见证便好了（徒 1: 8）。因为复兴是必有的，只是门徒要明白复兴前的使命为何。

3. 徒 3: 19~21

在彼得第二篇讲道里，他清楚回答徒 1: 6 的问题。徒 3: 19~21 记载彼得宣告当以色列向神悔改归正，罪得涂抹之后，那「安舒的日子」必从神面前来到（徒 3: 19）。「安舒的日子」（*kairoi anapsuxeos*）乃是指「审判后的安息」、「战争后的和平」、「暴风雨过后的宁静」，亦喻弥赛亚国建立时的太平【注 7】，及选民在末世的救赎【注 8】。这种宁静、安息、太平乃是根据选民的悔改，也是进天国的条件，神才差遣耶稣复临地上，届时这安舒的日子便实现在人间。

「万物复兴」（*apokathistareis*）的「复兴」与徒 1: 6 的「复兴」是同一个字，此字本是个医学词汇，直译「恢复原来的健康」。在蒲草文献内，有多方用途，如收支的「平衡」，产业的「平分」，道路的「修理」，物件的「归还」，及日月的「循环」等。这个字词亦常挂在拉比口中，如约瑟夫称「复兴」为犹太人从巴比伦回归故乡，重新建立神治社会；裴罗则谓在禧年时，地产回归原主是为「复兴」【注 9】，这也是门徒所等候「复兴以色列国」（徒 1: 6）之时。太 17: 11; 19: 28 亦有相同的预告，因此门徒便遵行「将神的福音传至地极」的使命（徒 1: 8），等候「复兴以色列」日的莅临。

「天国的福音」此后亦是门徒信息的中心，如腓利（徒 8: 12）、保罗（徒 14: 22; 19: 8; 20: 25; 28: 23、31）。如此看来，「天国」与「福音」似乎是替代的同义词，不过「耶稣之名」亦常附带在一起。「天国」即「耶稣的国」，将来耶稣的国在地上完结后，便与神的国合在

一起了（参林前 15：24~25；启 11：15）。

4. 徒 28：23

徒 28：23 后半段中译：「证明神国的道，引摩西的律法和先知的书，以耶稣的事劝勉他们」，按原文为：「证明神国的道，引耶稣的事，摩西的律法和先知的书，劝勉他们」。可见「神国的道」是本书要题之一。

D. 圣灵的职事

在最后晚餐的那夜，主曾教导门徒有关圣灵的职事。在一个复活日，主向门徒吹一口灵气，使他们预尝圣灵的实在，保证圣灵必然降临、内住信徒心中。在主返回天家的那日，主吩咐他们等候圣灵降临，使他们能靠圣灵行万事。这些预告，终在使徒行传内实现，故此使徒行传亦名「圣灵行传」是可以意料的。D. Guthrie 谓，使徒行传作者讨论圣灵的主题，主要是论及圣灵的工作，不是论祂的身分【注 10】。因为门徒的工作，全是圣灵借着他们的生命，作成神的工。在这书里，圣灵的工作异常充沛，「圣灵」这字共出现 70 次【注 11】，是新约全书之冠，在此祂被称为「主的灵」（徒 5：9；8：39）及「耶稣的灵」（徒 16：7）。

1. 圣灵沛临、内住信徒、圣灵的洗

在五旬节日，门徒（徒 2：1 的门徒，原文是「他们」，可以指徒 1：15 的 120 人）聚集之时；按习俗，他们此时已在圣殿办完献祭事宜，现今回到经常集会之处（徒 1：13），突然有三件事发生在他们身上。一是可有

听见的 (*audibly*) 大响声从天而下，像「大风」 (*proesbriaias*，意思是「狂飙」) 刮过 (*pheromenes*，徒 27: 15 同字译「刮去」)，充满全栋楼房 (徒 2: 2)。

二是可看见的 (*visibly*)。接着有火舌「显现」 (*ophthesan*，意「眼见」，英文的 *ophthalmology* (眼科) 即由此而来)，在各人头上 (徒 2: 3)。

三是可经历的 (*experientially*)。他们全被圣灵充满，说起方言来 (徒 2: 4)。

主曾经向门徒预告，圣灵将永远与他们同在，也要住在他们里面 (约 14: 17)。主又说：「到那日 (指五旬节) 你们就知道我在 (借着圣灵)你们里面。」 (约 14: 20)，如今主的预告成了事实。

据林前 12: 13 记载，「我们都是从一位圣灵受洗，成为一个身体，饮于一位圣灵」。「圣灵的洗」乃是将信徒归入主的名下，成为主的身体，开始其新生命 (参罗 8: 14~17; 加 3: 2~3)，这就是得救之意，如哥尼流全家得救，蒙「圣灵的洗」 (参徒 10: 44~48; 11: 14~16)。虽然有不少学者将此处的「洗」当作基督徒的洗礼 (如 W. E. Vine) 【注 12】，但在新约里，基督徒的水洗从没有称为「圣灵的洗」。况且在此处保罗的重点乃在受洗归入，非在「洗」的形式，因此处多强调「一位圣灵」这回事 (参林前 12: 4~11)。而圣灵在新约时代的工作乃是内住信徒心中，这内住是从信主那日开始，即圣灵的重生 (如加 4: 6; 弗 2: 22; 林前 6: 19; 罗 8: 9)。故此「圣灵的洗」亦即「重生」之意，也是「饮于一位圣灵」之意，因为「饮」于 (*potizein*) 意「完全占有、完全浇灌、完全浸

透」，是「领受」的比喻【注13】。「饮于一位圣灵」即「领受同一位圣灵」之意，如保罗在先前所用过的比喻一般（参林前 10: 4），非如有些人将此指作领受「圣餐」的动作（如奥古斯丁、马丁路德、加尔文等）。

圣灵降下内住信徒心中，亦称为「圣灵的洗」（徒 1: 5），乃是刻划新时代的开始。在五旬节时，犹太人聚集守节，一面献上丰收的感恩祭，一面也为神赐下律法而献祭。因为他们认为神是在五旬节颁布律法给他们的，如今圣灵在此日下来，响应此日附带的传统意识，因为圣灵居住在信徒心中，将神的律刻在信者的心版上（来 8: 10），以示新时代的开始。

2. 圣灵充满

「圣灵充满」是个新词汇，在旧约时代没有出现过，但在使徒行传却是强调的重点。「充满」的原文（*sumple-rousthai*，徒 2: 1），表示「达到满足、完全应验」，其延伸之意乃是「完全控制、完全操纵」。在本书内，信徒被圣灵充满时便有下列几样效果：

a. 说起别国的话来——圣灵充满与方言

使徒行传共有四次，信徒被圣灵充满就说出方言（别国的话）的纪录。「别国的话」（*heterais glorssais*，徒 2: 4）意思是「别种言语」，原文的「别」（*hetereis*）字是指与本身语言不同之「别」；因下文（徒 2: 9~11）记载，共有 15 种不同国籍的人听到自己乡谈的声音，故和合本译作「别国的话」是合理的。可见「话」

(*glossais*) 不是一些狂喜的音调，而是某处真实的言语（如徒 2: 11 此字译作「乡谈」）。再者，这「话」的内涵是有关「神的大作为」（徒 2: 11; 10: 46），并非无意义的「胡言乱语」。

在使徒行传中，虽然只有徒 2: 4 记载讲方言之前信徒蒙圣灵充满，但因为其他的「方言」经文皆提到圣灵赐下或圣灵降下一言（如徒 8: 18; 10: 44; 19: 6），而圣灵充满则表示圣灵完全地控制信徒，使他不由自主地说出方言来。故此可以假设，这三段经文皆暗示圣灵充满。至于 8: 18，因为西门后来要拿钱换购这种「恩赐」，可见他是事前见过或听过撒马利亚信徒讲方言，否则他不可能知晓圣灵下降这回事。他要求要有这权柄（徒 8: 19），因他认为有圣灵便能行大异能（徒 8: 13）。

在徒 10: 45，彼得与同行的人看见圣灵降在外邦人身上，也随即说方言，此为得着圣灵的外证（徒 10: 46）。这个「方言」出自外邦人的口，而在场的犹太人都能明白而称之为「方言」，可见那必定是犹太人习惯用的希伯来语。而徒 19: 6 的以弗所十二信徒说方言，也因圣灵降下之故；这些门徒早就听闻圣灵的工作（如创 1: 2; 诗 51: 11; 赛 63: 14），也听其领导人传过约翰的信息（徒 19: 3、4; 另参太 3: 11）；如今他们在保罗的指导下，自然地从前时代转移至新时代，而说方言的神迹，正是他们进入新时代的外证。

b. 放胆讲论神的道——圣灵充满与传道

圣灵是大能的灵（徒 1: 8），也是见证的灵（徒 5: 32），主曾吩咐门徒要等候圣灵——上头来的能力——好教他们能为神作见证。初期的门徒本来是「胆小的」（约 20: 19）及「没有学问的人」（徒 4: 13），但是因为他们满有圣灵的同在，因此摇身一变，成为大有胆量的见证人，放胆讲论神的道（徒 4: 31）。这事先在彼得身上（徒 4: 8~10），后在司提反身上，都彰显出壮胆作见证的实例（徒 6: 5）。在司提反身上，圣灵的工作使他放胆见证，使众人（包括归主前的保罗）抵挡不住（徒 6: 10）。「抵挡不住」的原文（*ouk ischuon antisenai*）有一点像先前的预告，「圣灵自会教导人在会堂里为祂作见证」（参路 12: 11~12），后来保罗也被圣灵充满（徒 9: 17; 13: 9），一生之久皆能放胆传道，甚至与司提反一般（徒 7: 55~60），不以性命为念，只要完成神的托付（徒 20: 24），后来神借着他的手，行了「非常的奇事」（*dunameisteoutastuchousai*，徒 19: 8），意「大能的事、不凡的事」。这一切皆说明一个属灵真理：没有圣灵充满，人便不能传扬神的道。

c. 都是大家公用——圣灵充满与凡物公用

徒 4: 32 所说的情况，虽然没有明文记载是圣灵的工作，但若非初期的信徒蒙圣灵大大的充满，他们甚难冲破人性的自私而凡物公用。这是圣灵的大能感动信徒，毫无自私地将自己的财物分给有需要的人。但不是人人

都被圣灵充满，亚拿尼亚夫妇就是一个例子，他们在这件高贵的奉献上「欺哄」（*pseusathai*，徒 5：3）圣灵。为利欺哄神，在亚干及基哈西身上早有先例（书 7：1、21；王下 5：20~27），而欺哄圣灵就是欺哄真理的灵，也是欺哄神（徒 5：4）。R. B. Rackham 曾提到，亚拿尼亚夫妇的罪正如主所比喻的「空房间、八恶鬼」一般（太 12：43~45），与犹大的罪有雷同之处【注 14】；S. Brown 也说，这两人所犯的罪，与犹大无异【注 15】。这欺哄在下文称为「试探」（徒 5：9），结果受到神严重的惩罚（徒 5：5、10）。

3. 圣灵的启示与引导

圣灵的工作是多方面的，在使徒行传里表露无遗，其中一项是启示及引导的工作。

在启示的职事上，圣灵借着人的口传神的信息，记录神的旨意；如徒 1：16 记载圣灵藉戴维的口，预言主将被出卖（参诗 41：9；69：25；约 13：11）。在 4：25~26 亦记载，圣灵借着戴维说出世上要发生的事（参诗 2：1）。在徒 11：28 记载圣灵借着亚迦布预言，不久将来的大饥荒。在徒 13：2 记载圣灵启示安提阿教会，派二名领袖往外作开荒布道的工作。在徒 20：25 记载圣灵在城市里启示保罗，布道前途的艰险。在徒 21：4 圣灵启示推罗信徒，有关保罗前途之险恶。在徒 28：25 记载，圣灵借着以赛亚预言：选民对神藉耶稣带来救恩的态度是执迷不悟坚拒接受的；这是全书最后一次提及圣灵的工作。

在引导的职事上，徒 8：29 记载圣灵引导腓力向埃提

阿伯太監传道，后来也引导他「去了」别的地方传道（徒 8：39~40）。在徒 14：4 记载，圣灵引导保罗与巴拿巴旅行布道所选的路程。在徒 16：4 记载，圣灵禁止保罗与西拉到亚细亚讲道，也禁止他们前往庇推尼（徒 16：7），反而引导他们往欧洲的腓立比去，开拓宣道之门至更远的地方（徒 16：8~12）。在徒 20：28 则引导以弗所教会，选立何人作教会的监督。

圣灵不只在传福音事工上引导信徒，在一些教会的议决上，也引导信徒同心合意地执行一些有意义的工作：如雅各布书致教会公函时，宣告是圣灵引导他们作此决策（徒 15：28~29）。由此可见，圣灵的工作是引领人明白神的计划或心意。然而启示与引导这两项职事，有时是重迭，不易区分；有时却异常明显，泾渭分明，但都是出于同一圣灵的工作。

4. 圣灵的安慰

圣灵称为「训慰师」（或作「保惠师」，约 14：16），「训慰」一字却有多方面的含义（参约翰福音的神学）。在使徒行传里，圣灵的安慰职事只在一处提及，那是徒 9：31。当时教会因为保罗归主一事大得平安（徒 9：31 上），故教会多被建立，信徒皆得圣灵的安慰（徒 9：31 下）。查「安慰」一字（*parakleseis*）正是圣灵之名，圣灵在教会的事工上加上安慰，使心灰意懒的心再度火热起来，使心里惊惶的人壮起胆来，众人齐心合力，建立神的工作。

E. 使徒的教训

徒 2: 42 记载初期信徒都「恒心遵守使徒的教训」，查「教训」(*didache*) 字意即教导、教义、教理。究竟「使徒的教训」包括哪些内涵？1935 年德国学者 Martin Dibelius 着手研究新约的福音内容与内容传统的关系，他认为使徒的信息，主要是「传扬」(*kerygma*)，但在「传扬」这范围下，亦有「教导」(*didache*)，两者甚难分开【注 16】。次年（1936 年），英国神学家 C. H. Dodd 出版了一本极为重要的著作 (*The Apostolic Preaching & Its Developments*)，在书中他分析使徒行传里众门徒的传道纪录，他将使徒的教训分为两大类：「传扬」(*kerygma*) 与「教训」(*didache*)。「传扬」多是有关耶稣的「行」，「教训」则关乎耶稣的「言」，但正如 F. F. Bruce 所表示，这两者甚难区分【注 17】。它们的内容可以包括下列简要的纲领：

1. 新时代已经来临，弥赛亚时代业已开始（徒 2: 16; 3: 18、24）。
2. 弥赛亚时代，包括耶稣的事奉、十字架与复活（徒 2: 23）。
3. 弥赛亚已经被高举，如今坐在神宝座的右边（徒 2: 33~36; 3: 13）。
4. 圣灵居住教会中，乃是弥赛亚现今掌王权的记号（徒 2: 33）。
5. 弥赛亚时代，将在弥赛亚复临地上时结束（徒 3: 21）。
6. 弥赛亚的救恩，业已齐备，等候悔改的人享受（徒 4: 12; 5: 31; 8: 38~39; 10: 43）。

虽然路加没有提供「使徒教训」是什么神学重点的资料，但相信一定包括耶稣的生平及工作。耶稣的教训，如：登山宝训、圣灵的职事、耶稣的生平与旧约的预言、天国的性质、犹太人的命运（初期受培训的都是犹太人）；耶稣的工作如：祂的受苦与复活、耶稣的复临等。E. F. Harrison 谓「使徒的教训」与太 28: 20「凡我所吩咐的」在意义上大同小异【注 18】，也与保罗说「我所传给你们的」（林前 11: 2），「我所教训的」（提后 2: 2）等雷同。可见「使徒的教训」可以代表使徒的基本神学纲要，也代表他们对耶稣的身分及现今与将来职事等的认识。他们的教训逐渐由口传变成编纂的教义（catechesis），再成为「真理的模范」（参罗 6: 17），「纯正话语的规模」（提后 1: 13），广受初期众教会奉为神的真理，也成为后来新约正典的一部份。

按 L. Goppelt 的研究，初期教会的教导仿效犹太人传统的教导形式，而犹太人的习俗乃在一些大节日共餐之时需读神的圣言（如爱色尼人的习俗，参 Josephus, AJ2: 120; IQ Sa 1: 6~8）。故徒 2: 42 将「遵守使徒的教训，彼此交接，擘饼」连在一起举行【注 19】。于是使徒便将他们对耶稣的认知，透过这些教会聚集的形式，逐渐流传下去，由口传变成记录，以致成为正典，被普世教会奉为「楷模」。

F. 教会的神学

1. 教会的诞生

新约圣经的教会论，在新约书信中有详细的讨论，但教会的胚胎时期乃是福音书所记载的耶稣时期；而教会的成立乃在于「使徒行传」里。故「使徒行传」提供了一个

异常重要、有关教会存在的历史资料。

耶稣在世时，已经预告了教会的成立（太 16：18），又嘱咐门徒等候圣灵降临（路 24：49；徒 1：4）。在祂的心意里，圣灵降临与教会的成立是为一体（参林前 12：12～13；弗 4：4～5），而圣灵的降临也需要等待耶稣的十字架、复活、升天这些事件的发生。因此耶稣的十字架、复活等便成为教会成立的重要神学基础。

五旬节那日，圣灵降下，在聚集一处的信徒身上。神透过视觉、听觉，使 120 名门徒感受圣灵降临在他们身上。这个经历类似摩西看见烈火在荆棘中的异象那般，故众人皆明白他们看见神的显现。这些门徒从旧约知晓神将会使圣灵浇灌下来（如珥 2：28～29；结 36：22），而圣灵下降时，神就会将选民带进审判时期及天国成立时期（如珥 2：30～32）。因此在圣灵临在那日，彼得便以此事件作为约珥预言的应验（徒 2：16）；他视约珥所说「末后的日子」即「圣灵的日子」，正是现今的教会时期【注 20】。这也表示神透过弥赛亚带给人的救恩（圣灵的重生），现在便开始应验，「直到主再来之时」。

教会在五旬节圣灵降临时诞生。教会是一群蒙神从万人中呼召出来，成为主身体的人。在使徒行传内，圣灵共有四次降下的纪录，先是在犹太人身上（徒 2：1～3），再在撒马利亚信徒身上（徒 8：17），三在外邦人身上（徒 10：44），最后在施洗约翰的门徒身上（徒 19：6）。这四次的事件显示圣灵在不同国籍之人的身上，将他们「灵洗」，使他们同归属一个身体。

2. 教会的生活

五旬节圣灵下降充满信徒，但有了这样的经历，并没有使初期的门徒立时脱离犹太教的习俗。从外面看来，他们似乎成立了一个新的犹太会堂，不过是个承认耶稣是弥赛亚的会堂；他们仍回去圣殿，作宗教礼仪的活动（徒 2: 46; 3: 1; 5: 13~42），也仍然笃守传统的犹太风俗，如彼得不肯吃不清洁之物（徒 10: 14）等。门徒在圣殿中这种依然遵守犹太传统的律法，似乎是逐渐停止的，而不是突兀性断然不作的。司提反的讲道（徒 7: 48）是使徒行传中首次发现，圣殿崇拜已不适合基督徒继续进行【注 21】。

在另一方面，教会亦有他们与众不同的生活，徒 2: 42 记载他们的生活有五大特色：

a. 他们遵守使徒的教训

「使徒的教训」是初期信徒的信仰指南，他们每天在家中传授（徒 5: 2）。这方法是基于需要而定，因为那时信主人数众多（徒 2: 41; 4: 4; 5: 14），无法在一处学习新信仰的内涵，只得在不同的家中进行，是为「家庭教会」的开始。这也是模仿犹太人建立会堂的方法；他们认为凡有十个犹太人在一起时，便应该设立犹太会堂【注 22】。

b. 他们彼此交接

「交接」（*koinonia*）意「共同」，表示他们彼此间有甚多共同之处。这些共同点就促成他们相处在一起时甚感和谐，丝毫没有陌生的感觉。故此「交接」一字，在

初期教会的生活中，有时也成为「彼此相爱」的代名词。「交接」也成为在弥赛亚国度有份的象征，信徒后来因而能凡物公用。

c. 他们常一起擘饼

擘饼是信徒的一项宗教活动，为要纪念主的死。起初是「天天擘饼」（徒 2：46 上），这活动与「天天在殿里」有关。这「擘饼」原是在家中进行（徒 2：46 下），后来这项「天天」的活动变成每周一次，即在主日之时（徒 20：7~11）。

d. 他们常一起用饭

用饭与擘饼放在一起，表示初期教会在擘饼之时，附带享用爱筵（参林前 11：20、34；犹 12）；信徒常在一起用饭可能是仿效犹太人的风俗（参太 9：10~11；11：19；路 15：1~2；徒 1：4）。事实上，「爱筵」的确能促成肢体间的相爱，使主的道容易存在心中。

e. 他们凡物公用

「凡物公用」（*hapantakoina*）是初期信徒在圣灵极大感动下的表现，但也是因为他们认为已经进入弥赛亚时期。在弥赛亚国度内，物质并不是最重要的，故人人皆愿意变卖家产，赍济贫穷（徒 2：45）。亚拿尼亚夫妇也如此行，他们变卖后的金银，原本可自己作主（徒 5：4 上），他们的罪乃在欺骗神的使徒（「代表神」，徒 5：4 下）。这些信徒所奉献的金钱，是用在「天天供

给」贫苦大众的需要上（徒 6：2），却因行政处理上的疏忽，因而有执事的选立；这些执事便成为历世历代教会服事主的职责。

3. 教会的使命

使徒承受主的使命（徒 1：8），在教会诞生后，他们带着圣灵的能力。从原本胆怯的一群，变成勇不可当的见证人（如徒 4：12 的语气；4：13 的「胆量」），放胆讲论神的道（徒 4：31）。虽然他们没有什么严谨的计划，但在圣灵的带领下，他们用各样的方式完成主托付他们的使命：

- a. 街头布道（3：1~26）。
- b. 公会作见证（彼得，4：5~22；众使徒，5：27~33）。
- c. 露天教导（5：21、25、42）。
- d. 家庭教导（5：42 及布道 10：34~43）。
- e. 会堂辩道（司提反，6：9；7：2~54；保罗，9：20~22；13：16~41、46~48；17：1~3；18：5~8）。
- f. 个人布道（8：26~38；13：45）。
- g. 旅行布道（众门徒，11：19~20；保罗及巴拿巴，保罗及西拉）。
- h. 在教会中教导（11：26）。
- i. 在租赁学房辩道（19：9~10）。
- j. 在官长前证道（24：1~26；26：1~23）。

在这些不同的场合与环境下，初期的门徒果真履行「无论得时与不得时，务要传道」的准则，运用「诸般的智慧把人引到神的面前」（西 1：28）。

4. 教会的组织

教会成立后并没有什么组织，当时的领袖只是十二门徒，他们的权柄是属灵的，非行政的。但教会中，彼得、雅各布及约翰似乎是众望所归的「领袖」（加 2: 9）。后来因有需要，以致有执事的选立，这些人被教会选出，主要是为了减轻使徒们的工作。他们的任务虽然是「管理饭食」（*diakoneintrapezais*，意「服侍桌子」，徒 6: 2），然而被选立的资格有三：

- a. 好名声（*martoumenous*，意「有见证」）——指对人方面有美好的生活见证。
- b. 圣灵充满——指本身方面的生命全被圣灵掌管。
- c. 智慧充足——指处理事情拥有睿智果断的能力。

以上三个条件也显示出「管理饭食」并不是一件随意可行的事情。

不久后，耶路撒冷亦有第二种职责的领袖出现，那是仿效犹太会堂崇拜事宜的「长老」（徒 11: 30）。使徒行传虽然没有提及他们如何被选立出来，因门徒要经常出门布道，教会杂务需要「专人」管理。在教会首次大会时，这些长老似乎与使徒分享了教会高层的领导地位（徒 15: 2、22; 16: 4）。后来保罗在众教会设立长老，让他们照顾教会的事务（徒 14: 23）。保罗第三次旅行布道回程在米利都地方，他请以弗所的长老前来见面（徒 20: 17）。按徒 20: 28 的记载，此等「长老」（*presbuterous*）被称为「监督」（*episkopous*）；前者是强调「年龄」，后者则强调工作方面，因「监督」的字意乃是「从上看下来」，即「监视」、「监管」之意。

当时教会在作决定似乎是采「民主选举制」，如马提亚的被「选举」（徒 1: 23）。此节的「选举」（1: 23，原文是 *estesan*，意「站立」，「设立」，「建立」），及后来七执事的「选出」（徒 6: 3），或是第一次教会大会的决议并「拣选」（*ekleksamenous*，徒 15: 22，即 1: 23 的「选举」一字）的过程，似乎是将教会的决策传达到其他教会去（徒 15: 22）。由此可见，初期教会的行政模式似乎是「会众制」（*congregation*）；但维系教会的力量不是什么行政模式，或是什么执事、长老的职责，而是使徒属灵的监督权柄【注 23】。故此当福音传到撒马利亚地区时，圣灵并没有立即降下，待耶路撒冷教会「母会」的使徒来到后，圣灵才降临他们当中（徒 8: 14~17），让使徒教会明白，他们所受的圣灵，与外邦教会所受的毫无异样。这个合一的灵，维系着各地的教会。

此外，教会当中亦有先知这样的职分（弗 2: 20; 3: 5）。这些先知如旧约的先知一般，蒙圣灵恩膏，能预知未来的事（如徒 11: 28; 21: 10）。新约时代的先知亦与旧约先知的职事相同，不只说将来的事，也多作劝慰、警戒、教训的事工（林前 14: 6、29~30）。在使徒行传中，有预言先知如亚迦布（徒 11: 28; 21: 9~10），也有教导先知（徒 11: 27; 13: 1）如犹大和西拉（徒 15: 32）。

据弗 4: 11 记载，圣灵赐给教会的恩赐有四，其中一项是传福音，腓利是一个代表（徒 21: 8），他本是七个执事之一（徒 6: 5），但在传福音的恩赐上颇为出众，因此舍弃管理饭食的工作，专心传道。

5. 教会是「新以色列」

在犹大吊死后，十一门徒因主拣选「十二」作为「新以色列」的象征意义，他们坚持要补选一人，以补回「十二」这个数字，因为「十二」带有象征意义。这十二人是教会的核心，他们代表教会，他们的权柄也代表神的权柄，并祈祷使圣灵下降（如徒 8: 14~17）。

教会诞生后，门徒仍然遵守旧约的礼仪，按时上圣殿履行宗教生活。他们并没有想到要脱离犹太教的传统，但在圣灵的引导下，他们逐渐离开旧约的宗教生活样式。

最显著的一次突破，乃在司提反的证道中。根据徒 6: 13~14 记载，司提反被指控三点：

- a. 他的话不住「践踏」（*blasphema*，意思是「褻渎」）圣所。
- b. 践踏律法（徒 6: 13）。
- c. 改变律法（徒 6: 14）。

司提反对这三点，在他后来的讲道里没有提出自辩，似乎他视基督徒已经进入一个新的时代里，圣殿的礼拜（参徒 7: 47、51~53）及律法礼仪的遵守，已经不是一个必要执行的事【注 24】。

此外，教会的柱石彼得对自身的犹太教传统，仍然抱着保守的态度，不肯贸然进入外邦人家中。神却以一个罕见的异象说服彼得，使他明白在神眼中没有不洁净之物（徒 10: 9~16）。因此他知道神是不偏待人的，凡敬畏行义者皆蒙神所悦纳（徒 10: 34~35）。徒 10: 34 的精神本来自申 10: 17，有关选民需要以公平待人，无论他们是同胞或外地的；但彼得将此用在属灵意义上。另外，徒

10: 35 的准则与彼得的讲道中心相同（徒 2: 21, 「凡求告主名的就必得救」），也与保罗的思想相同（罗 2: 10; 10: 11~13）。故当彼得回到自己教会，众人控告他破坏了旧约的律法（徒 11: 1~3），他便清楚地解释：新时代已经来到，神接纳外邦人的方法，如同接纳犹太人一般毫无异样，不必要求外邦人经过「入教」的仪式或要求，暗示旧约的习俗礼仪可以不必遵守了（徒 11: 4~18）。

外邦人因保罗的旅行布道事工纷纷归主，但保罗并没有要求他们先要遵守律法才能「得救」（参徒 15: 1~2），可见他视新时代已经来临，旧约条文之轭不必再置于任何人颈项上了。也可能因着这个缘故，约翰马可在保罗第一次旅行布道时大为不满，而脱离宣道队伍（徒 13: 13）【注 25】。就因这事，耶路撒冷教会才召开有史以来第一次教会会议，会议过程集中在讨论「现今信徒是否要遵守律法事项」。会中「保守派」（徒 15: 5）与「自由派」（以彼得、保罗、巴拿巴作代表）皆发表意见，最后雅各布以「众先知的话」（如赛 2: 2; 42: 6; 60: 3; 弥 4: 1; 玛 1: 11）指出，外邦人得救是神计划中的一部份，然而外邦人的得救不等于以色列复国无望（徒 15: 15）。接着又引用摩 9: 11~12 为根据，指出神将在外邦人得救时期满了以后（此后）回来，重新修造戴维倒塌的帐幕（比喻戴维倾覆的国度），正如门徒在徒 1: 6 的询问。使「剩余的人」（比喻以色列国在神回来时的信徒），和（中译「就是」是错误的翻译）「称为我名下的外邦人」（*ethne*, 比喻教会）一同寻求主（徒 15: 16~17），这是神从创世以来的心意（徒 15: 18）。雅各布申明大义，他深

知戴维国度是永远的（参撒下 7: 16；诗 132: 14），神必照祂与戴维之约的应许，在弥赛亚再回来之时重建此国度，那时犹太与外邦将在同一国度敬拜同一的主。雅各布向大众说，既然如此，有何困难接受外邦人呢？在神学上，雅各布总括说，现今信徒不用服在律法之下；惟有在教会肢体相交方面，他希望外邦信徒遵守犹太人认为应该禁戒的生活行为（徒 15: 19~21、28~29）。

雅各布认为教会是承担了旧以色列的使命，要以「新以色列」的形式，将神的福音传开。

在保罗各次的旅行布道中，虽然他先去会堂将福音带给选民，然而「本国之民」坚拒救恩，而外邦人则纷纷得救。本书的结尾证实，保罗的事工以外邦人为主是必然的（徒 28: 23~29）。

参考书目

【注 1】F. F. Bruce (2) p.19.

【注 2】Leon Morris (1), p.166.

【注 3】JDPentecost (2), p.263.

【注 4】C. Rogers, p.72.

【注 5】in A. J. McClain (1), p.393.

【注 6】TDNT, 1:387-93; 另参 P. G. Muller, Exegetical DNT, 1:129-30
(两本希腊文神学字典)。

【注 7】H Alford (1), pp.37-38.

【注 8】E. Schweizer, TDNT, 9:664-5 (希腊文神学字典)。

【注 9】C. E. Mason, p.112-113, 116-124.

【注 10】 D. Guthrie (2), p.535.

【注 11】 L. Morris (1), p.191.

【注 12】 W. E. Vine pp.171-172.

【注 13】 W. MacDonald, p.167; J. L. Boyer, p.115.

【注 14】 R. B. Rackham, p.66.

【注 15】 S. Brown, Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke,
Rome,1969, pp.98-109, in I. H. Warshall (3), p.238.

【注 16】 Gospel Criticism & Christology, London, 1935, p.29, in F. F.
Bruce (5), p.65.

【注 17】 同上书页。

【注 18】 E. F. Harrison (2), p.73.

【注 19】 L. Goppelt, p.44.

【注 20】 G. E. Ladd (1), p.344.

【注 21】 同上书页 540。

【注 22】 E. Schurer, pp.2, 73.

【注 23】 同上书页 352。

【注 24】 同上书页 354。

【注 25】 R. B. Rackham, p.203-204.

—— 第 5 章 ——

保羅書信的神學思想(一)

保罗神学思想的背景

一、序言

保罗是教会史上最神奇的人物，他拥有三种文化，除了本身有浓厚的犹太文化，还有活泼的希腊文化，以及属灵的基督徒文化。他生长在一个犹太人口颇为稠密的大数城，这城又是希腊城（徒 22：3）。据耶柔米所记（*De Viris Illustribus*, 5），保罗双亲乃加利利省 Gishala 村之人，当保罗十来岁的时候，全家因为战乱成为敌方俘虏，被押往大数城【注 1】。他父亲是法利赛人，保罗从小受严格的律法教育（腓 3：5；罗 9：3；11：1；徒 23：6），并在当代最著名的拉比迦玛列门下受教（徒 22：3）。信主后，这些丰富的背景使他成为基督教中一个有力的护道学者，更使他成为有史以来最罕见的神学家。保罗精湛的神学，与他成长过程中所受的影响，具有莫大的关系。

二、保罗的犹太背景

保罗是一位出身贵族的犹太人，早年并在资深拉比迦玛列门下受教，他的犹太学问超越同辈，使他成为卓越不凡的一代神学宗师。其犹太背景的影响异常巨大，兹从三方面讨论之：

A. 法利赛教派家族

保罗生于名门贵族（腓 3：5），又是罗马公民（徒 6：37；22：25~28），家境不俗，又是法利赛家中的「书香子弟」（徒 23：6）。后在耶路撒冷城成长，在迦玛列门下受教（徒 22：3）。「受教」原文 *pepaideumenos* 意「儿童教

育」。据犹太传统（PirqaAboth5: 21），犹太男孩 15 岁便可入读拉比学校【注 2】。这位迦玛列是当代最著名之拉比，是第一世纪大拉比之冠，因他对律法之精通，被誉为「律法之荣美」；据犹太传统，迦玛列逝世后，「律法之荣美」（双关语）也消失了【注 3】。能在迦玛列门下受教，是敬虔法利赛人梦寐以求的荣耀。保罗父母将他托付在这位拉比门下，希望他成为杰出的律法师；而保罗本身又好学不倦，以致他的成绩超越同侪（加 1: 14）。他又谨守律法，就律法之义说，他是无可指摘（腓 3: 6）。对律法之经义、目的、要求等，他可以说是「通天晓」。这都说明，保罗对律法的认识确实有深度的造诣，使他后来在解释律法之功用、目的及意义时，显出有独到、精辟兼准确的见解。

B. 精通旧约圣言

犹太人是一神教的民族（参罗 3: 30；加 3: 20），坚拒异教及偶像崇拜（参西 2: 8；林前 10: 14、21），以及外邦人的不敬虔行为（参罗 1: 26），这一切全是源自他们对旧约圣言的尊崇；保罗也不例外。在保罗书信中，他引用旧约共 93 次，摩西五经、乔布记、箴言、诗篇、列王纪下、以赛亚书、以西结书、杰里迈亚书、何西阿书、约珥书、玛拉基书等，皆被他引用过【注 4】，可见保罗的思想吸取了旧约的精髓。他对旧约有绝对的信靠，称之为「圣经」（罗 1: 2）、「神的圣言」（罗 3: 2）、「神默示的话」（提后 3: 16）、「律法与先知」（罗 3: 21）、「律例」（西 2: 14）、「律法」（林前 14: 21，此言引自赛 28: 11~12）。无论在证明某要点（罗 3: 10~18），或作举例（罗 2:

24），或作说明（罗 10：6～8），他皆以旧约为依据。他称旧约是为「现代人」写的，能够给人忍耐、安慰、盼望（罗 15：4），他无疑对旧约有无上的尊敬。

此外，保罗精通犹太人的释经法，即他活用神的圣言，诸如为旧约故事找出类表的属灵意义（加 4：22～31），或活译旧约圣言（如罗 2：24～25），或作自问自答的对话（如罗 3：1～18）。因为他对旧约的纯熟，他常找到一些旧约的警告、预言，供新约教会使用（如罗 9：25～26＝何 1：10；2：23），旧约多处预言在新约获得应验。因保罗对旧约的认识，运用得潇洒自如。

C. 热心事奉神

综合徒 22：3；加 1：14；腓 3：6 的记载，保罗在归主前，极为热心事奉神。查「热心」（zelotes）一字，即中译「奋锐党」的「奋锐」，可以指心态上的努力，或宗教生活上的狂热。在保罗的生命中，这般「热心」来自对律法的热爱。他是维护律法精义的拉比，凡对律法有不敬不虔的举动便视如毒物，认为是亵渎神，务必除尽而后快。这种舍命维护「法纪」的精神，深潜在犹太人爱国爱神与爱律法的民族命脉里，故 K. Haocker 分析得极对，他说「热心」一词，非指心理上的狂热，而是宗教上的狂烈情感，这种心态，如杀死与摩押女子行淫的以色列人领袖非尼哈（民 25：6～8），亦与两约间的马喀比人及奋锐党人的表现全无异样。正是出于这种狂热，非尼哈的模式（prototype）成为后来马喀比人马提亚样式；马提亚也拿起刀来杀死那跪拜希腊神像的族人（参「马喀比上」2：26，54；「玛四卷」18：12）。马提亚

又成为奋锐党的模式，认为这样做可以为国家带来代赎的功效（*atonement effect*，参民 25: 13），因他们是「替天行道」，代替神刑罚异教徒。如此行必能带给国家兴旺，促使弥赛亚国早日实现【注5】。保罗亦秉承这种持守律法的大无畏心态；看见教会传一个死而复活的耶稣，立即抱着「除恶务尽」之决心，对教会进行大清算。

教会大遭逼迫的导火线，是司提反那次的证道（徒 6: 14），因他的信息被视为对圣殿及圣言极为不敬（犹太教有三大柱石：圣殿、圣言、义行，参 *Pirque Aboth* 1: 2）。当时保罗越听越觉得不妥，义愤填膺认为教会与律法水火不容，不能共存，遂赞成将司提反杀死（徒 7: 60; 26: 10; 申 27: 5~7）。他事前已听闻基督徒传讲被钉死的耶稣是复活的弥赛亚（徒 5: 30; 10: 39; 13: 29），对他来说此点已经是「大逆不道」。因为犹太教认为凡被挂在木头上的，皆是被咒诅的（参申 21: 23），故此，耶稣不可能是弥赛亚。如今基督徒公开传耶稣是弥赛亚，对保罗来说，已经极为亵渎神了，又从司提反口中亲耳听到，因此怒火难平，遂展开一连串的「暴行」。M.Hengel 谓：「热心这字常演变成以暴行收场」【注6】。保罗要彻底排除异教，正应验了耶稣不久前的预言（参约 16: 2）。

三、保罗的希腊背景

保罗的出生地大数，在亚历山大帝时代已经是希腊帝国知名城市，后来变成军事据点。在西流古朝代，大数成为基利家的省府，西流古大肆建设，并推行希腊文化，使之成为颇有文风的省

城。城中设有国立大学，在哲学家 Athenodorus（74BC-7AD，他是奥古士督的授业专师），Nestor 及 Cicero 的领导下，大数成为斯多亚派的学术中心，赢得「小亚细亚的雅典」之雅号【注7】。至保罗时代，大数城已经拥有一百多年的希腊文化，保罗的正规教育虽然在耶路撒冷，他也是一个通晓希腊文哲的犹太人。他的著作中，对希腊的词汇、例子、文艺、修辞、斯多亚的哲学辩证的技巧等，都运用自如，一些新约著名的词汇，如奥秘、灵、魂、肉体、良心、论断、救赎、称义、应许、台前、一台戏、智慧、知识、奖赏、弃绝、冠冕、肢体、帐棚、血气、献上、夸口、用脚踢刺等不赘，皆充斥希腊文化的语气。M.Hengel 谓，如犹太史家约瑟夫精通两希（希伯来、希腊）语文，新约时代的拉比也多是对两希文化娴熟的人（b. Sotah49b）。保罗受希腊文化的影响实不在浅，在他的讲道里，也引用希腊哲人的言语，如徒 17：28 引用 Arotus 之 Phainomena 的语句；林前 15：33 引用 Mmenander 之言。

四、保罗的基督徒背景

A. 在大马色路上之前

保罗是位严谨遵守律法的法利赛人（腓 3：5~6），对法利赛人而言，遵守律法乃是称义的依归（称义即蒙神悦纳，参罗 9：31a；10：3b）。但在追求「律法的义」这经历上，保罗面对重重难题，因为他发现生命中另有一个律左右他不能成事。此点在罗 7：1~25 有详细的论述。

据大部份学者的意见，保罗在罗 7~14 章是以基督徒的

身分说话，这是没有分歧的。但罗 7：7~25 却引起不同的见解，归纳有二：（详论参马有藻着《保罗生平概论》）。

1. 有说罗 7：7~25 是形容世人（包括信与不信）在罪的权势下痛苦挣扎之情况（如：W. G. Kummel; P. Althaus; G. Bornkamm; R. Schnackenburg）。
2. 有说罗 7：7~25 是形容保罗自身的经历。但在细节上却分为两说：有说罗 7：7~13 是保罗信主前的经验，而罗 7：14~25 是信主后的经历；有说罗 7：7~25 全是保罗信主前的经验。

有关第一见解，即罗 7：7~25 是世人的经历，此说评判不在本书范围内；而第二见解则需评判。

罗 7：7~13 是保罗信主前的经验，是毫无疑问的，因经文含义非常清楚，罗 7：7~13 全是用「过去式动词」。而罗 7：14~25 是争议的中心，赞成本段是保罗信主之后经历的人（如 J. D. G. Nunn; Augustine; Calvin; Luther; R. N. Longenecker; A. Nygren; L. Morris; J. I. Packer; Cranfield (ICC); J. Murray (NIC); C.K.Barrect; D. Wenham; 鲍会园；冯荫坤），他们以本段的动词全是「现在式动词」作为中心的辩证，指出保罗（代表信徒）现时的属灵生命状态。而赞成本段是保罗信主之前属灵光景之人（敬虔主义派人士，如 A. H. Francke; J. A. Bengel; J. Wesley; M. Lloyd-Jones; W. D. Davies; D. M. Davies; B. C. Wintle; E. Stauffer; Chrysostom; O. Kuss; R. Gundry; W. Kummel 及 R. Bulmann 等）认为本段不可能指保罗信主之后的经历，理由如下：

1. 全段的中心思想，不是保罗与罪律的争斗，而是被罪律打倒无法翻身的心境。这正是—一个诚实追求律法之义的法利

赛人的心声。

2. 罗 7: 14「卖给罪」是个现在式时态，暗示习惯性、经常性的情况。此情况与罗 6: 18、22; 8: 2 的「从罪里释放出来」未能和谐。
3. 本段的气氛，乃是形容一种情况，是信徒被罪打垮的光景，非与圣灵同在的情况。
4. 罗 6: 18「从罪得了释放」、「作了义的奴仆」似与本段气氛有异。一个已称为「义仆」的人，不应有此「身不由己」常被罪打倒的表现，这表现对未信的人较为适合。而加 5: 18 也说明信徒不在律法之下，不会因律法常喊：「我真是苦啊」。
5. 再且，罗 8: 1 的「如今」(*ara nun*) 是与上文作一个对比（即本段是保罗信主前的挣扎；罗 8: 1 之后才是信主后得胜的能力）。
6. 更且，罗 7: 1 的对象是「弟兄们」，是保罗特别针对自己同胞的称呼（参徒 7: 2; 13: 26、38; 22: 1; 23: 1、5~6; 28: 17; 腓 3: 1; 来 3: 12），故此保罗接着称呼他们为「明白律法的人」，所以全段的对象是以犹太人为主。保罗以己身为热心追求律法之义的法利赛人之身分及经历，向他们作见证，旨在劝导他们能像他一样，放弃用行为追求律法的义，而单以信心获得义（罗 9: 30; 10: 1~3）。故此在论及他过去的背景时，他说「我们原晓得」（过去式），但为了认同对方的属灵挣扎，他采用了所谓「历史现在式时态」（*historical present*），一种活泼的描述法，表示「过去如此，现今也如此」。R. Gundry 谓保罗在腓 3: 3~6 亦以此法叙述他以前的法利赛人背景【注 8】。保罗是

以现今基督徒的身分，看自己的过去而作见证。他说罪律现今仍有力量，向那些在律法下的人「下手」。故他从过去式改用现在式动词【注9】，以显出这个经验是当时犹太读者的经验，如此他们便会接受保罗「得胜之方法了」

（即罗 7：25）。

再且，从另一角度省思本段的争论；按题材看来，罗 7：7~13 明显表达了律法的功用（律法惹动罪），而罗 7：14~24 却指出人的罪性（律法显出罪性）。这罪性在全人类中乃是现实问题，即「我在亚当里」的问题；不管他是不是基督徒，这都是「人在亚当里」的实际经历。正如罗 7：21 的发现是全人类的发现，罗 7：24 的呼喊也是人类的呼喊。惟一的解决之道，是在罗 7：25 里，这正是保罗加插此段的目的，这也是一个「在基督里」之人，才能发现的得胜诀窍。

B. 在大马色路上

保罗捧着大祭司的文书，长途跋涉从耶路撒冷至 150 哩外的大马色，逮捕躲藏在该城的信徒。但途中突见异象，有大光照着他，有声音向他说：「扫罗，扫罗，你为什么逼迫我」（徒 9：4），「你用脚踢刺是难的」（徒 26：14），「我就是你所逼迫的耶稣」（徒 9：5；26：15）。

这三句「宣言」饱含新约神学的含义：

1. 「你为什么逼迫我」—保罗逼迫的对象是信徒，但主竟视同逼迫「我」，因为对主而言，信徒与祂有同一身体的关系。这个同一身体正是「教会的观念」，是教会神学的核心，在保罗书信中多有清楚介绍，因此言深深刻印在保

罗的印象里。

2. 「你用脚踢刺是难的」——此言有下列四种不同解释：
 - a. 「刺」指律法，表示保罗永不能抗拒律法的控诉（如罗 7: 9，代表人：J. A. Findlay）。
 - b. 「刺」指基督教，表示保罗不能反对基督教，不能毫无忌惮地逼迫教会（如徒 26: 14~18 的气氛，代表人：C. H. Dodd）。
 - c. 「刺」指保罗的良心，表示保罗不能违背良心的控告（如听了司提反的辩道后，他受良心的严苛责备，代表人：AT Robertson）。
 - d. 全句是当时流行的希腊俗语，意指不能抗拒神明（代表人：R. N. Longenecker, W. G. Kummel, J. Munck）。此说近年来获得最大的支持。
3. 「我就是你所逼迫的耶稣」——耶稣的名声早已传遍巴勒斯坦（参太 4: 25），耶稣的死更是轰动四处的大新闻。保罗没有理由不知道祂的名字，只是保罗认为耶稣是位偏激的人，如主前 4 年左右的丢大（参徒 5: 36）或主后 6 年的犹大（参徒 5: 37，按约瑟夫的说法，这位犹大是奋锐党的创始人【注 10】，另参徒 1: 13 西门，原是奋锐党徒）。并且司提反事件使他的思想也产生极大的冲击，此外，各地信徒大无畏为耶稣「从容就义」的精神，更使他有不少的省思。在大马色路上，他突见大光，顿觉神明向他显圣，而这位神明就是耶稣。所以保罗在听觉及视觉上立刻感受到神的显现，他惊然俯伏下来，不知所措，惶然问这位「主」（「主」这字是保罗书信一个重要钥字）「我当作什么」（徒 22: 10）。这正是五旬节圣灵降临之日，那

些犹太人对彼得讲道所作的回应（徒 2: 37），也像在腓立比之监牢内，狱卒向保罗所发的问题（徒 16: 30）。保罗之后，即在大马色城里，三天「不看不吃不喝」，仔细「重整」他的神学思想。这三天是保罗生命中最重要的一天，因他决心放弃一切，将自己的生命奉献给主，也对逼害教会表示深切的忏悔。如 E. F. Harrison 言，保罗对主的降服与许多人的改变刚好相反：别人多是由内而外的改变，保罗却是由外而内【注 11】。这种重生的经验，保罗自己称之为「未到产期而生的人」（*ektromati*，意「早产」，林前 15: 8），似乎要以此字表示自己归主的经过有点与众不同。三天后，他便从教会的逼害者摇身变成教会的辩护者，主的军队里多加了一名精兵。

C. 外邦人的使徒

据罗 11: 13 及加 2: 8 所记，保罗被称为「外邦人的使徒」。「使徒」（*apostolos*，意「差遣」）本用在十二使徒身上（可 6: 30），强调有主的差遣使命。在新约时代也有不少人被称为「使徒」，如耶稣之弟雅各布（加 1: 19）、安多尼古及犹尼亚（罗 16: 7）、西拉（帖前 2: 6；徒 17: 10）、巴拿巴及保罗（徒 14: 4、14）。保罗归主时，蒙主差派往外邦人中传福音（徒 9: 15；加 1: 15~16）。神特别拣选保罗，一方面要叫外邦人蒙恩，一方面也是要靠他激励犹太人，思考接受耶稣为弥赛亚（罗 11: 13~15）【注 12】。保罗极尊重使徒的职分，视使徒的恩赐是新约教会成立的关键（弗 2: 20），在列出教会职分时，常将使徒置于各恩赐职位之首（林前 12: 28；弗 4: 11）。据新约圣经所示，使徒

的位份乃是由神拣选、差遣并见证主的复活（徒 1: 22；林前 9: 1）。这是有权柄的位份，非常人所有，故此当使徒去世后，这职分也不用保留（因没有亲睹主复活的人了，且使徒的位份是为建立教会而有的）。

据太 10: 40 所记，「人接待你们就是接待我」，使徒们有权代表主作宣判（参太 10: 14；可 6: 11）。作主使徒极重要的一项工作乃是「传道」（*keryx*，提前 2: 7；提后 1: 11），神也赐与他们能力行各样的神迹奇事，这些异能称为使徒的「记号」（*semeia*，中译「凭据」，林后 12: 12；另参罗 15: 18；加 3: 5）。保罗对自己使徒的「权柄」（*exousia*，林后 10: 8；13: 10）极为敏锐，他视这权柄与真理的传授（*kerygma*）有关（加 2: 11~17）。主是差遣者，是真理的化身，使徒的权柄源自主，使徒的职责也是向主负责。

保罗明白自己身为主使徒，是神给予世人启示的管道，正如罗 16: 25~26 所言：「惟有神能照我传的福音，和所讲的耶稣基督，并照永古隐藏不言的奥秘，坚固你们的心，这奥秘如今显明出来，而且按着永生神的命，藉众先知的书指示万国的民，使他们信服真道」。查「奥秘」一字在保罗笔下已成为「启示」或「福音」的同义词（参弗 6: 19）【注 13】。故此身为主使徒，不管对自己的同胞或对外邦人，保罗格外竭力劳苦，不以性命为念，务要完成从主所领受的，证明神恩惠的福音（徒 20: 24）。

参考书目

- 【注 1】 Beyoon Kim, p.35; R. Longenecker (2), p. 31 和 Joseph, Clausner (1), p.304 却谓逃离, 非成战俘。
- 【注 2】 B.Kim, p. 35.
- 【注 3】 W. J. Conybeare & J. S. Howson, 1: 57; Mishnah Sotah 9: 151.
- 【注 4】 E. E. Ellis (2), pp. 156-185.....共列出 93 节。
- 【注 5】 W. R. Farmer, pp.171-178; F. F. Bruce (5) pp.88-89.
- 【注 6】 M. Hengel, p. 143.
- 【注 7】 E. M. Blaiklock, p. 602.
- 【注 8】 R. Gundry, p.228.
- 【注 9】 D. Moo (1), p.451.
- 【注 10】 R. B. Rackham, p.75.
- 【注 11】 E. F. Harrison (2), p.148.
- 【注 12】 G. E. Ladd (1), p.381.
- 【注 13】 同上书, 页 383。

第 6 章

保羅書信的神學思想(二)

宣道书信的神学思想

一、序言

在新约正典的 27 卷书中，有 21 卷是以书信体裁写成，其中 13 卷都冠上保罗的名字。基督教独树一帜，以书信作为宗教经典。虽然旧约中提及书信的往来，书信甚至是旧约经卷的一部份（如耶 29；拉 5：5；6～17），但没有以一封书信作为正典书卷。D.E.Hiebert 谓，在旧约时期，先知以宣扬的形式向人昭告神的启示；而新约时代，使徒则以书信的形式阐释神的启示。新约书信，是新约时代神传达启示的工具，表示神已改用较个人性的方法传达祂的心意【注 1】。

保罗著作的 13 卷书信，在新约正典中的排列，似乎以最长为首（罗马书），最短殿后（腓利门书）。其他又以致教会书信最长者领先（哥林多前书），之后便是致个人的书信；故此致教会书信有九（罗马书至帖撒罗尼迦后书），致个人书信有四（提摩太前书至腓利门书）。但若以写作时期来看，这 13 卷书信可分为宣道时期的书信（罗马书至帖撒罗尼迦后书）；监狱时期书信（以弗所书至腓利门书）；监狱时期后书信（提摩太前书至提多书）。但亦有以主题为分类基准的，如末世论的书信（即教牧书信，这是 D. E. Hiebert 撰着保罗导论专书所用之法）；或以写作日期作分类的，这正是本书所用的方法。

二、宣道书信的神学思想

顾名思义，宣道书信是保罗三次旅行布道期间所写给众教会的书信，计有加拉太书、帖撒罗尼迦前后书、哥林多前后书及罗

马书。其神学重点分列如下：

A. 第一、二次旅行布道间的书信：加拉太书的神学思想

1. 书的背景

a. 北加拉太论

照此论，加拉太教会是新约时代北加拉太地区的教会（如安西拉 Ancyra，彼仙纳 Pessinus，他维庵 Tavium，Julipdis 等地）。这是据罗马帝国于主前 25 年时，将加拉太、吕高尼、弗吕家、比西底等地，统称加拉太省而定；也是保罗于第二次旅行布道创立的教会（徒 16：6）。保罗第三次旅行布道时，曾再次探访他们（徒 18：23）。故加拉太书是保罗在第二次旅行布道后，或在第三次旅行布道时的作品。地点可能性有二：一在以弗所（居以弗所三年之时期，徒 19：10；20：31），或在第三次旅行布道回程由哥林多经马其顿时（徒 20：1~3），这样加拉太书是 53 或 57 年的著作（赞成北加拉太论者人数不鲜，如初期教父：Lightfoot; Salmon; Coneybeare and Howson; Farrar; Findlay; Alford; Meyer; Ellicott; Godet; Moffatt; E. F. Harrison; Fausset; Eadie; A. T. Robertson; R. M. Grant 等）。

b. 南加拉太论

据此论，加拉太教会是指南加拉太地方的教会。如旁非利亚的别加，彼西底的安提阿、以哥念、路司得、特庇

等，均是保罗在第一次旅行布道时所创立的教会（徒 13：13～14：21）。在第二次布道时保罗重回探望他们（徒 15：41、36），并将耶路撒冷教会大会之议决带给加拉太的教会（徒 15：23～29；16：4～5）。因此，加拉太书在第一及第二次旅行布道中间完成，地点在叙利亚的安提阿，时约 49 年；若此，加拉太书是保罗 13 卷书信中最早完成的（赞成南加拉太论者为数亦不少，如 W. M. Ramsay; F. F. Bruce; D. E. Hiebert; E. D. Burton [ICC]; M. C. Tenney; T. Zahn; R. B. Rackham; H. C. Thiessen; K. Lake; D. Guthrie; K. Wuest; G. E. Ladd; S. D. Toussaint; Hogg and Vine; H. Hoehner; H. A. Kent 等）。

据南加拉太论，保罗在第一次旅行布道时，将「因信称义」、「不用再受割礼」，外邦人便可蒙恩得救的信息传开。回来后不久，得一惊人消息：加拉太教会对他所传的信息有所怀疑，原来他们大受犹太教徒的影响，谓因信称义还不够，更要加上遵守律法，遵守节期，接受割礼（加入犹太教的手续，加 3：3；4：10；5：2～4），又对保罗的权柄有所质疑（加 1：1；2：1～11）。这事所带来的危机非同小可，不但会使加拉太教会回到律法之下，整个福音真理也会随着动摇，故此保罗立即修书，向加拉太众教会保证「因信称义」乃是福音之道，切勿摇动。由此，全书神学要题呈现。难怪此书成为 16 世纪宗教改革的号筒之一，引领教会历史进入新的时期。

2. 书的神学主题

查此书的神学主题有四：

a. 基督的福音

(1) 因信称义

加拉太教会信徒接受了保罗所传的福音，但他离开后，犹太教徒来到此地传讲割礼的重要，宣称人要守律法才能承受神的救恩（加 5：3~4）。保罗称他们为「假弟兄」（加 2：4），又说他们所传的为「别的福音」（加 1：6；「别的」原文 *heteron*，指不同类别），是更改了的基督福音（加 1：7），这等人该受咒诅（加 1：8~9）。向人宣告「咒诅」（*anathema*）是犹太教中一件极严重的事，等于与神永远隔绝之意【注2】。可见保罗视此事的严重、与对这些人的愤怒。因为他们所讲的不但与保罗所传的完全相违，更与神救赎之法有所抵触。保罗从神启示所得的领悟，律法强调行为称义，但没有一个人能在这方面成功，没有一人能靠行为称义（加 2：16b）；人在神面前称义，全是因信耶稣是基督之故（加 2：16a）。

为了使读者更明白什么是因信称义，不用守律法单靠信心便能称义，保罗用了数例加以说明。

(a) 提多的举例

据加 2：1~10 所记，这次的探访，最佳的解释是指徒 11：28~30 那次之记载【注3】。保罗上耶路撒冷，把他在外邦人中所传的福音对教会「陈说」（*anethemen*，意「将事实真相摆明」，加 2：2；

参徒 25: 14 译「告诉」)。那次他把提多带去, 因提多虽是「外邦人」(*Hellenics*, 中译「希利尼人」, 此处译文是指外邦人, 如加 3: 28 的用法, 参林前 1: 22~23 希利尼即外邦人), 但保罗没有「勉强」(*enagkasthe*, 意「强迫」, 是个颇强劲的字汇) 他行割礼 (加 2: 3)。表示保罗在各处传不用守割礼便可得救的信息, 连与他同工同行的提多, 也没勉强他行割礼。那次的探望, 蒙耶路撒冷教会柱石的支持 (加 2: 9), 暗示保罗一直以来所传的福音是纯正的「福音真理」 (加 2: 5)。

(b) 彼得的举例

加 2: 11~14 记 (2: 11 至何节结束, 甚难辨认; 但 2: 15 开始「我们」这个认同读者的字, 可作另一段的启语【注 4】), 有关保罗严斥彼得这事, 发生在使徒行传中何时, 学者解说有二: 有说这事在使徒大会之后发生的 (如 J. B. Lightfoot; F. E. Hamilton); 或在保罗第二、三次旅行布道之间 (如 G.G. Findlay; C. Vaughan; 但此说表示彼得在教会大会时的神学立场很快就动摇)。另一解说认为这事发生在保罗第一次旅行布道之后, 在教会大会之前, 即在徒 14: 26~28 之时【注 5】。

彼得在安提阿时与外邦信徒本有美好的「契交」 (加 2: 12 的「吃饭」*sunesthien* 是不完全式时态, 表示非仅一次而是习惯性之意); 有说这是在外邦人家中用饭【注 6】; 有说「吃饭」表示圣餐前的爱筵 (参林前 11: 18~34), 非普通的家庭用

饭【注7】。那知从耶路撒冷而来的犹太保守派人士莅临，可能为募捐资助耶路撒冷大饥荒之事，彼得竟「退去」（*aphorizen*，此字在古典希腊文中是个军事性术语，描述撤军的情形）不与外邦信徒同用，因恐得罪那些律法派的人（奉割礼的人），令他的地位在母会遭人质疑。彼得此举，使巴拿巴连同其他的犹太信徒也「随伙」（*sunapechthe*，如洪水般被冲走）「装假」（*hupokrisei*，即英文之 *hypocrisy* 一字）。保罗视此与「福音真理不合」（加 2: 14），便当面「抵挡」他（加 2: 11，「抵挡」*antesten* 原意指向一种压来的势力发出反抗）。保罗视他们的虚伪是一种反对福音真理的表现，务要对抗【注8】。

对保罗而言，福音是不分国籍种族的，神对万民一视同仁，只问信心的实在。彼得怕向教会中的割礼派（参徒 11: 2）不能交代，便离开不与外邦信徒交往，此举无疑是站在割礼派的立场行事，象征认同律法主义。保罗认为这是与福音「不合」的（*oukorthopodousin*，「合」字由「正直」及「脚」二字组成，故「不合」可意「不正直的脚」，喻「不合正途」，英文 *orthopodiatry* 由此字而出）。其不合之处乃是「人称义不是因行律法（非律法主义所言），乃是因信耶稣基督」（加 2: 16），故不可勉强外邦人随犹太人（即参加犹太教，加 2: 15）。

(c) 亚伯拉罕的举例

在加 3: 6~9 里，保罗以亚伯拉罕为例，说他是因

信称义，非因守律法称义（加 3：6，引自创 15：6）。所以，凡以信为本的就是亚伯拉罕的子孙（加 3：7），这不是指肉体方面，而是指属灵方面而言。外邦人可以循亚伯拉罕称义之法而称义，不用像律法派所言必须先受割礼，成律法派人士才能称义。「因信称义」在此处称为「福音」，正是加 2：5~15「福音真理」的诠释。而外邦人因信称义，此点在圣经里早有预告：「万国都必因你得福」（加 3：8，引自创 12：3）。

(d)律法书的举例

保罗用了三个人物为例后，便以神的律法书所说的作为「因信称义」这项神学的总结。在加 3：10~14 里，保罗引用四节经文分别指出「因信称义」的道理：①申 27：26（加 3：10）——律法称凡不遵守书上所记的都会被咒诅，这样全地的人都被咒诅，因无人能守（能守便能称义，加 3：11a）；哈 ② 2：4（加 3：11b）——称义的人（义人）是靠信得生，非靠行律法得生；利 18：5（加 3：12）——律法也论行为，人可凭行律法得生，此言是回应申 27：26 所说，人若遵守律法也可得生（称义），这是理论而非实践的说法；③申 21：23（加 3：13b）——一人因不能守律法称义，故被律法咒诅；但基督代替人上十字架，替人受律法的咒诅，这样就「赎出」（*eksegorasen*，意「买赎」，参林前 6：20；7：23）信徒离开（*ek*）律法的咒诅了（加 3：13a）。「赎」字背后暗示像人被律法掳去，成为律法的阶

下囚，如今因基督以其生命作赎金，人得以脱离死刑，赎回生命。这四段经文，首尾二节与「咒诅」有关，中间二节与「得生」有关：前后两节分别论及人受咒诅及基督受咒诅，中间两节分别提到靠信与靠行为得生。全段意指人因不能遵守律法而遭处罚，基督却能代人承受刑罚，这样因基督的代死，神应许给亚伯拉罕的福便临到外邦人，也使外邦与犹太人都能因信得着应许的灵（加 3：14）。H. A. Kent 谓，圣灵是重生的灵，人因信耶稣代死之故，圣灵便使人重生（如加 3：2），这正是因信称义的道理【注9】。

(2) 十字架的讨厌

加拉太书清楚指出，保罗对割礼派人士发出严厉的驳斥，并从三方面指出割礼派的祸害：①基督与割礼派无益（加 5：2），这表示基督代死的果效在他们身上没有作用；②割礼派不能遵守每一条律法，所以他们是「欠行全律法的债」（加 5：3），表示他们也是不能遵守律法的人；③他们从恩典中坠落，与基督隔绝（加 5：4）。「隔绝」（*katergethete*，意「废弃」，在加 5：11 同字译「就没有了」，在罗 7：6 译「脱离」）与「坠落」（*eksepesate*）全是极强劲严峻的词汇，显示保罗对此等人的愤怒。在加 5：11，保罗提到他若传割礼派的信息，就不用受逼迫（如徒 13：50；14：19），十字架讨厌的地方也没有了。

十字架的「讨厌」（*skandalon*，意「毁谤」，喻「使人跌倒」）指十字架使犹太教徒跌倒。因他们强

调靠行为得救，而十架代表救赎伟工已成，人只靠信心接受便可得救，这是割礼派的致命伤，对他们是极大的「冒犯」。可是这是基督的福音，使人得自由的福音（加 5：1）。对那些传割礼而得救者，保罗异常的愤慨，恨不得他们把自己「割绝了」（加 5：12，*apokopsontai*，意「割伤」、「肢解」）。在加拉太地方，不少异教崇拜 *Cybele* 神像，其中一项宗教仪式乃是自残己身【注 10】，以此表示对这神的效忠，保罗也许藉此异教风俗为喻，表示割礼派的人是害己（也害人）的。

b. 律法的意义与目的

(1) 律法与应许

神与以色列人建立关系，是在祂应许亚伯拉罕时，保罗称这应许为人的「文约」（*diatheken*，意「条约」、「遗嘱」）。照人的常规来说，是不能「废弃」（*athete*，加 3：15）或「加增」（*epidiatassetai*，由「在上」及「加添」二字组成），表示这应许乃永久性、不能修改的。这应许将在亚伯拉罕后裔中之一人（基督）获得应验（加 3：16）。故此，神虽在亚伯拉罕 430 年后给以色列人律法，但这不能「废掉」（*katar-gesai*，加 3：4 译「隔绝」）先前的应许。所以（*oun*，加 3：21 的首字，和合本漏译）律法不是「反对」（*kata*）应许（加 3：21a），而是为要显出应许的实在、应许的重要、应许的需要才赐给人，因为没有一个人能行律法称义（除了基督）。义若本乎律法，律

法就可称为「叫人得生的律法」（加 3: 21 下）。但事实并非如此，正因无人能靠律法称义，这就显出应许的必须，也显出律法的功用。

(2) 律法的功用

加 3: 19~25 是新约中诠释律法最重要的一段经文。在加 3: 19, 保罗明说律法是为「过犯」(*parabaseon*)「添上的」(*prosetethe*, 意「加增」, 参罗 5: 20 的「外添」*pareiselthen*, 意「旁路」, 有异曲同工之妙)。显然若没有过犯, 律法也不用颁下, 既有过犯, 律法的赐给便是必然的了。但律法却有时限, 那是等候「应许的子孙」(耶稣基督)来到, 祂会将人因过犯而有的刑罚除去, 这样律法的功用便大功告成了。

在加 3: 22 保罗接着说, 罪将人「圈在」(*sunekleisen*, 同字在路 5: 6 译「网住」)「罪」里(*hamartian*), 如囚犯般, 好叫「应许的福」给那信的人。意说律法锁禁人在罪狱里, 为了使「应许的福」能从天而降, 像「劫牢似地」将人抢救出来。

保罗在加 3: 23 也指出, 在因信得救之法「未到」(*elthein*)以先, 世人乃是被「看守」(*ephrouroumetha*, 这字有时用在军事行动上, 如「围困」之意, 使敌人不能逃脱)在律法之下, 被「圈在」(*sugkleiomenoi*, 参加 3: 22)罪里, 直至(*eis*)真道显明出来(真道即因信得救之法)。由此可见将神律法赐与以色列人, 是为了「促使」真道显明, 让应许之福来临。

到下一节（加 3: 24），保罗作个总结，他说这样律法「是」（*gegonen*，「一直是」）我们的「训蒙师傅」（*paidagogos*，意「儿童聚集之处」，暗指「家庭教师」，此字在希腊教育界是个著名字汇，特指儿童教育的老师，如富贵人家的私人教师，专职 6 至 16 岁的儿童特别教育，直至他们长大成人【注 11】），直至（*eis*）基督来到，好叫世人得蒙「称义」（*dikaiothomen*）。但因信得救的理既已「来到」（*elthouses*），世人也不在训蒙师傅之下了（加 3: 35），故此得救之理是因信称义之道，与律法无关。保罗在加 5: 6 正将此点带至总结：「原来在基督耶稣里，受割礼不受割礼全无功效，惟独使人生发仁爱的信心才有功效」（信心产生对基督的爱，而归向基督）。

c. 圣灵的工作

圣灵的工作在加拉太书虽不是最强调的主题，亦有二大要点：一是有关圣灵与救恩，二是圣灵与信徒的生活。

(1) 圣灵的重生

加拉太教会因深受割礼派人士的搅扰，使保罗痛心疾首，惟恐他现在或以前的工作成徒然（加 2: 2）。故此他证明因信称义的福音真理后（加 1~2 章），随即给他们五个问题，其中多是有关圣灵的，要让他们仔细思考自己的属灵光景究竟如何（加 3: 1~5）。在三句问话中，保罗要他们知道如何受圣灵（加 3: 2）。

「受圣灵」在此处（非像徒 8: 14~17 或 19:

1~2) 似是与「得救」为同义词【注12】，也是指圣灵在人身上的「重生」(加4: 29; 5: 25)。正如哥尼流一家相信即受圣灵(徒10: 43~44; 11: 15、17)，不用遵守什么律法，圣灵使人重生也是加拉太信徒生命的「开始」(*enarksamenoï*, 中译「入门」，腓1: 6 同字译「动了」，加3: 3)。这圣灵是神赐给他们的，非因他们行律法，而是因他们信福音之故(加3: 5)。

圣灵是神差派进入信徒心中的(加3: 5; 4: 6)，信徒凭此等候盼望的义(加5: 5)；这是指将来在神审判台前被神宣判有义，免去刑罚；也是信徒完全得赎之时(参罗8: 23; 帖前5: 4 等经文表达相同思想)，这是律法不能做到的。

(2) 圣灵的果子

信徒是蒙圣灵拯救得到重生的人，自此，他们的生活乃顺着圣灵之引导而行。「顺着圣灵」(*pneumati*, 可译「靠着圣灵」，英译「在圣灵里行」，*walk in the Spirit*, 意说靠圣灵的能力行事；和合本译成「顺着圣灵而行」)。信徒因有圣灵在身，故不能再放纵肉体的情欲(加5: 16)，而情欲与圣灵又彼此「相争」(*antikeitai*, 意「抵挡」，加5: 17)，务使一方被打败。情欲的特征有15项(加5: 19~21a)，统称「邪情私欲」(加5: 24)，分为四类：与①欲有关(奸淫、污秽、邪荡)；与②没宗教有关(拜偶像、邪术)；③个人恩怨有关(仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端、嫉妒)；与④生活样

式有关（醉酒荒宴）。而圣灵的果子则有 9 项，俗称「圣灵九果」（加 5: 23~23）。「果子」（*karpos*）一字乃单数，表示「一大捆」，这圣灵九果像颗大钻石，面面发出晶莹光泽；可分三组，每组有三果：①仁爱、喜乐、和平；②耐、恩慈、良善；③信、温柔、节制。这些果子均强调内在生命的质素，皆与圣灵的职事有关，故称「圣灵之果」是最适当不过的了。保罗又接着说，信徒若靠圣灵「得生」（*zomen*，指生活，非「生命」，如加 4: 29 的「生」是 *gennetheis*），就必靠圣灵「行事」（*stoichomen*，军事词汇，指「操军」「军队式的前进」，表示需要顺服，与加 5: 16 的「行」有别，那里的「行」是 *peripateite*，由「周围」与「行走」二字组成，意「到处走」，表示需要领导，加 5: 25）。

d. 保罗的「寓意释经法」

加 4: 21~31 这一大段，是寓意经学家爱使用的经文，因他们以为在此处找到圣经的支持作寓意释经法。

寓意释经法是第一世纪时，犹太拉比及初期教父（如裴罗将旧约寓解，俄利根将新约寓解）爱用的释经法。此释经法主要是以经文之属灵意思为重，不太理会经文历史正确与否；但他们解释的经文属灵意思，却往往与经文本身之原意有异，甚至很多不是作者原来的本意。而保罗在这段经文里，一方面没有否认经文的历史意义，二方面也没有发明一些属灵意义「强加」（*impose*）在经文内。他只是引用几件事情来说明一个道理

一基督徒是自由的，不需再受律法约束：亚伯拉罕有二子，一是使女生的，一是自主妇人生的。使女生的称「按血气生」的（即以实玛利），自主妇人生的称「凭应许生」的（即「艾萨克」，加 4: 28）；而使女是夏甲（加 4: 24），故自主妇人可知是撒拉；两座山，一是西乃山，二是耶路撒冷山。耶路撒冷有「现在的耶路撒冷」（加 4: 25），也有「在上的耶路撒冷」（加 4: 26）；③被赶出去（不能承受产业）与承受产业。

保罗在圣灵的默示下，视这些相对的人物、地点可象征一项属灵真理，故说是「比方」（*allegrou-mena*，由「别」及「说」二字组成，表示「说别样意义的话」，但「别」字是 *allos*，是同类的「别」），意即「以别样的话说出同类名义来」（加 4: 24），及「同类」（*sustoichei*，「同行列」）这二字分别说明，保罗以一样事物说出同类意义的事情来。换言之，保罗视这些人物、事件、地点皆可作代表用途。在此，他以夏甲、以实玛利、西乃山之约、地上之耶路撒冷（犹太教大本营）及在律法下的人，为同类型的人物；又艾萨克拉、艾萨克、应许之约、天上之耶路撒冷（教会或基督徒的象征）及被圣灵生的，为同类型的人物，如下图表示

【注 13】：

夏甲 = 以实玛利 = 西乃山之约 = 现在（地上）的耶路撒冷 = 凭血气生 = 为奴的 = 在律法之下的人；

撒拉 = 艾萨克 = 应许之约 = 在上（天上）的耶路撒冷 = 凭圣灵生 = 自主的 = 在基督里的人。

保罗并非以寓意解释圣经，他没有否认圣经的史

实；他的释经法乃是一种「同类释经法」，也是一种「属灵的触类旁通释经法」，将历史上的某些人事物带出一种属灵真理来。而这些历史真理，与那些人事物的本身有甚多确实可用之点；亦即，某些历史人事物与某些属灵真理是「同类」的。所谓「同类」，即表示那些属灵真理不能离开历史人事物的基本意义（如夏甲确是奴婢，以实玛利确是被逐不能受产业者，耶路撒冷是犹太教的总部，西乃山确是颁布律法之处）。这样，保罗不是寓意解经，他只是指出这些历史人事物的背后，可用来举例或说明某些属灵的真理，也是一种「同类释经法」，正如太 2: 15 引用何 11: 1，及太 2: 18 引用耶 31: 15 的用法一般【注 14】。

B. 第二次旅行布道时的宣道书信：帖撒罗尼迦前后书

1. 帖撒罗尼迦前书的神学思想

a. 书的背景

帖撒罗尼迦教会是保罗在第二次旅行布道时创立的，他与西拉、提摩太在腓立比工作后，来到帖撒罗尼迦城（徒 17: 1）。按他们的传道策略，先在会堂里与犹太人「辩论」（*dielexato*）「讲解」（*idanoigon*）「陈明」（*paratithemenos*）基督的代死与得荣的顺序，而耶稣就是这位基督。保罗一等人在这城停留超过三周之久，因「三个安息日」只是说「在会堂里的事奉」。据帖前 2: 9，帖后 3: 8 的「辛苦劳碌，昼夜作工」及腓 4: 16

记载保罗在帖城时曾多次领受百哩外腓立比信徒的馈礼，可见他们必定在此地逗留超过三周，一连三个安息日在犹太人会堂里传道，有不少人信主（徒 17：2～4），这些人大部份是拜偶像者（帖前 1：9）。

不久，敌挡保罗的人来反对他们，保罗遂离开那里，来到庇哩亚，后来又抵达雅典，最后去到哥林多。在哥林多巧遇亚居拉夫妇，与他们联手同工有一年半之久（徒 18：11）。在雅典时，西拉与提摩太从庇哩亚赶来会面（徒 17：15），但保罗心中挂念帖撒罗尼迦教会的情况，遂打发提摩太回去坚固他们（帖前 3：1～2），也让西拉前往腓立比（徒 18：5），自己前往哥林多。不久后，提摩太带来帖撒罗尼迦教会的消息（徒 18：5），使保罗雀跃不已（帖前 3：6～7），遂即撰写帖前书，劝勉、安慰、坚固、教导他们，使他们在主的真道上稳固，热切地盼望等候主的再来，时约 51AD。

b. 书的神学主题

帖撒罗尼迦前书虽是写给一个相当年轻的教会，但从书的内容看来，这教会信徒的属灵生命异常成熟，对圣经的真理有深切的追求。虽然他们多经逼迫苦害，正如犹太地的众教会（帖前 1：6；2：14），但他们对主的忠诚恒久不变，这个信主不久的教会委实难能可贵。

这封书信有二个重要的神学主题：

(1) 圣灵的工作

保罗一下笔就向帖撒罗尼迦教会指出，他们在他们当中所传的福音不单属乎言语方面（福音的内涵），也在

乎权能（福音的能力），及圣灵（福音果效的促成者），并充足的信心（福音在人的成就；帖前 1: 5）。圣灵能摧毁人心中坚固的营垒，将一切拦阻人认识神的自高之事攻破，又将人的心意夺回，使人顺服基督（参林后 10: 4~5）。并且，他们虽然在大难之中，但有圣灵所赐的喜乐，使他们能受真道（帖前 1: 6）。保罗虽没提及这大难是何种样式，但从「患难」这字意（*thlipsei*）可知多是外体的逼害，初期教会在这方面承受不少苦难。甚至连保罗到帖城前也曾于腓立比城惨遭鞭打（参徒 16: 23~24）。可见，帖撒罗尼迦教会的信徒不能太平无事，但幸有圣灵所赐的喜乐，使他们不只忍受得住，还能领受真道。圣灵既给予保罗传道的能力，同一圣灵也给予信徒喜乐领受真道的能力。

在帖前 4: 8，保罗指出圣灵与神是同等地位的。此节的首字「所以」（*toigaroun*），表示下文是极其重要的提示，指出人所弃绝的不是保罗所传的言语，而是那位赐圣灵使人得重生的神。

在帖前 5: 19，原文全句只有四个字「不要销灭灵」（*to pneuma me sbennute*，和合本加了甚多补字）。查「销灭」（*sbennute*）一字本意「扑熄」，指将火扑灭，喻「扑灭」「压制」「压抑」。事实上，圣灵是不可扑灭的，因祂是全能，无人可压制祂；但人可使圣灵的活动不能在人心产生功效（所以和合本的补字也有可取之处）。只是按上下文论，圣灵的活动与先知的讲论有关。换言之，在公众集会

时，有先知宣讲神的话，圣灵必定工作使人心火热，将爱火重新挑旺，或决志归服福音。这是圣灵的工作，是人无法压制，也不可压制的。

(2)主的复临

在这个成立不久的教会里，「主的复临」是一个热门神学主题，也是帖前后两书的主要神学重点。显然保罗等人在他们当中曾教导甚多有关主再来的信息。但因在犹太人敌对的情况下，不得不离开他们，以致他们对主复临这件事仍有甚多不解之处，保罗遂向他们解释。在每章里，这主题反复出现，如帖前 1: 10; 2: 19; 3: 13; 4: 14~17; 5: 1~9、23 等，在这些经文中，可综合下列各项要点：

(a)在帖前 1: 10，主的复临是一件值得「等候」(*anamenin*，由 *ana* (在上) 及 *meno* (留下) 二字组成，直译「再留下」，喻「迫切」，新约只出现在此) 的事。因为初期教会相信主在他们的世代会回来，因此热切盼望，甚至有人不愿嫁娶，专心等待主的再临 (参林前 7: 25~26)。他们相信主的复临，就是拯救信徒脱离将来「忿怒」之时。

「忿怒」(*orges*，字根意「肿胀」) 一字基本意义喻审判，如神对罪人的审判 (约 3: 36; 罗 1: 18; 3: 5; 5: 9; 9: 22; 弗 5: 6; 帖前 2: 16; 启 14: 10)，神也定下一个审判罪的时间 (罗 2: 5)。这字形容在地上的一段时期，指末世的忿怒【注 15】，也称「羔羊忿怒之时」(启 6: 16)，或神惩罚罪人「忿怒的大日」(启 6: 17)。这段时期

常被称为弥赛亚国建立前的地上灾难时期【注16】，通称「灾难时期」。早在赛 26: 20 里，神就曾对选民说要等候忿怒过去，神才会复临眷顾他们。在但 12: 1 也说这段忿怒时间为「大艰难」之时，此点在犹太人的文献里也有同样的记载。在天国建立之前，地上必有大灾难，这也是神向罪人大发忿怒之时。保罗在此提到有「将来忿怒」（*orgesteserchomenes*）来到，这是指末日的灾难时期，但信徒可以「脱离」（*ek*）。

- (b)在帖前 2: 19，保罗指出主再来是信徒的盼望和喜乐，也是可夸的冠冕，因在那时信徒就能享受主的「同在」（*emprosthen*，中译「面前」）。

此处保罗用「*parousia*」（中译「来的时候」）这是保罗书信中首次（按着书信日期算）使用这字。查 *parousia* 此字在帖前后共出现 6 次（帖前 2: 19; 3: 13; 4: 15; 5: 23; 帖后 1: 10; 2: 1 由「在旁」*para* 及 Be 动词的「是」*eimi* 组成）。此字在腓 2: 12 译作「在那里」，林前 16: 17 作「在这里」，林后 10: 10 作「见面」。在古典希腊文里，此字用来描述神明的显圣【注17】，也叙述君王巡至某地时的「莅临」。此字也用在某时代的开始，如哈德良（Hadrian）在主后 124 年到访雅典，此后雅典便以此王的到访作一新时代的开始【注18】。如今保罗以 *parousia* 一字描述主的再来，表示主的复临将刻划另一新时代的开始。

- (c)帖前 3: 13 透露主的再来，是与「众圣徒」一起

的。据旧约所记，神出现为选民作战时（如诗 67: 17）、或颁布律法时（如申 33: 2）、或准备施行审判时（如但 7: 10），会有万千天使与祂一起。此外，亚 14: 5；犹 14；以诺一书 1: 6~7 也同样提及。再且耶稣也曾预告，祂将与圣天使同回（可 8: 38；太 25: 31），保罗也这样说（帖后 1: 7），启 19: 14 亦有类似的预言；导致一些学者如 G. Ladd, L. Morris 说此处的「众圣徒」是指天使。但如 R.L. Thomas 言，这一切虽表明主再来时是与天使同来，然而此处的「圣徒」应该是指「信徒」，因在保罗思想中，他多处提及信徒将与主同回地上，正如帖后 1: 10 及罗 8: 19 所言，况且「圣徒」

（*hagion*）在保罗笔下往往是指信徒【注 19】。

- (d) 在帖前 4: 14~17 保罗指出，信徒会复活，神将使 他们与耶稣一同带来（帖前 4: 14，和合本将「他们」译作「他」）。「带来」（*aksei*）本意「率领」，此处表示信徒将与一位复活的元帅从天上归来（帖前 4: 15）。既是从天上归来，表示信徒一定早升到天上了。保罗继续指出，升到天上的信徒是复活的信徒，然而复活有次序之别，先是「在基督里睡了的人」（帖前 4: 14、15），接着才是「活着还存留的人」（帖前 4: 15）。至于那些睡了及还活着的信徒如何复活及升天，保罗说主从天「降临」（*katabesetai*，意「居高临下」）便会发生了，那时有数种声音发出作为「前奏曲」：有「^㉑」之声（*keleusmati*），这是军事性字词，指军队号令

的发出，在旧约只出现一次（箴 30: 27，和合本没译出，可译作「蝗虫没有君王，却受命而出」。此字在古典希腊文里是描写罗马军船鼓手向摇橹者发出的呼号，或猎人吆喝猎犬追捕猎物的声音，形容神向万民发出呼召，召集他们前来受审【注 20】；^②天使长之声（犹太人传说有七位天使长）；^③有号筒吹响之声。在旧约有多处指出神号角的作用，如亚 9: 14 神以吹角之声召集及率领其军队作战；赛 27: 13 说神的号角呼召在亚述被掳之民归回；珥 2: 1~15 在锡安吹响号角，因「耶和華的日子」临近。在新约，如太 24: 31 神以号筒之声召集分散四方的选民归回；启 11: 15 第七位天使吹角宣告神国实现；林前 15: 52 以角声呼唤死人复活。综合说来，号筒吹响主要是为召集之用，因此这三种声音分别指出神将给人足够提示，信而死的先复活，并与还活着的（身体改变，参林前 15: 50~52）一同被提到空中与主永远同在。

「被提」是一个新约的观念，犹太人文献全没「被提」这回事【注 21】。这词原文（*harpagesometha*）带有强烈被拿去的含义，如徒 23: 10 记保罗若非蒙千夫长从公会的愤怒群众中「抢出来」，恐性命难保；在启 12: 5 记男孩子（耶稣）「被提」到神宝座那里，免受大红龙的吞吃。在此处，信徒被提，也是为了要脱离一些不必遭受的后果（参 1: 10）。G.E.Ladd 谓「被提」只是身体改变的一种文学修辞而已，但他似乎误解了被提的意义【注 22】；

事实上，这被提是为了 (*eis*, 中译「这样」) 要与主「相遇」。

「相遇」(*apantesis*) 一词充满历史含义，在希腊时代，当君王或贵胄到访 (*parousia*) 一城，城中百官必须列队出迎并陪伴那君主回城，而回城这动作就称为 *apantesis* (如罗马史家 Cicero 记奥古士督到访意大利时，众城中官民给他一个盛大的 *apantesis*) 【注 23】。太 25: 6 也记「新郎来了，你们出来『迎接』(*apantesis*) 他」，又如徒 28: 15 记信徒出来到亚比乌市三馆地迎接保罗，并与他同回罗马。由此可见，主再来 (*parousia*) 有二个阶段：一是主自天降临 (*katabesetai*)，将信徒提到天上 (*harpagesometha*)，与主相遇 (*apantesis*)；之后才是与主「脚踏实地」的同回地上来 (参亚 14: 5，是论及主降临到地上来的那方面；而帖前 4: 17 是指信徒「出迎」的那方面)。而且，本处的位置是「在空中」，亦如帖后 2: 1 的「到他那里」(*ep'auton*)；表明这不是在地上发生的，可见这段经文是强调在天上所发生的事。

(e) 帖前 5: 1~9、23，保罗继续解释主再来这主题。显然读者中对主再来的「时候」(*chronon*, 指量方面的时间) 及「日期」(*kairon*, 指质方面的时间) 没有疑问 (帖前 5: 1)，因为他们明明晓得「主的日子」何时来到 (帖前 5: 2)。

「主的日子」是旧约的观念，在那日 (亦实时期) 神将审判大地 (如摩 5: 18; 珥 2: 31; 玛 4:

5) 和祝福大地（如番 3: 9~20; 珥 3: 18~21; 摩 9: 11~15），故此「主的日子」涵盖「审判」与「祝福」两部份。在新约时代，「主的日子」有时被称为「基督的日子」（林后 1: 14），或干脆说「那日」（帖前 5: 4; 帖后 2: 10; 罗 13: 12; 林前 3: 13; 来 10: 25），这日的来临是无人知晓的，如贼一般不会先告诉何时来临（帖前 5: 2~3; 参路 21: 34~36）。不信的人常以为平安稳妥，「灾难」（*olethros*, 意「毁灭」）却忽然临到他们身上，他们绝不能逃脱主的日子所带来的审判，这审判如妇人生产的剧痛一般（*odin*, 帖前 5: 3, 中译「产难」，主也用此字预言灾难时期的情况，参太 24: 8），是他们必要度过的。但帖撒罗尼迦信徒是「光明之子」、「白昼之子」（帖前 5: 5），故他们总能逃脱（暗示被提，脱离地上的灾难时期），否则就会像不信者一般度过这时期（如灾后被提的论调），若是如此，保罗所作的区分（「他们决不能」，「你们却不在」）便全无意义了。再且也因神没「预定」（*etheto*, 此字用途甚广，此处指「定意」，如路 21: 14, 非「预定」）信徒「受刑」（*orgen*, 即帖前 1: 10 的「忿怒」）。「受刑」一字非指永刑，而是指神向不信世人施审判之时（J. F. Walvoord）；但神「预定」（帖前 5: 9 的第二个「预定」是补字）信徒会借着（*dia*）耶稣基督得救。R.L. Thomas 谓因为帖前 4: 14~17 他们已被提到天上去了，因此不用「受刑」，这是神的「定

意」(etheto)。还有帖前 3: 13 谓他们从天上与耶稣重回地上, 表示他们早已升到天上了【注 24】。

此外, 帖前 5: 10 是一句很清楚的保证: 信徒无论是「醒着」(gregoromen, 喻有儆醒, 谨守等候的人, 如帖前 5: 6 同字) 或是「睡着」(kathedomen, 指肉体休息睡觉, 喻没有儆醒的人, 如帖前 5: 7 同字; 非指 4: 15 所用的 koimethentas 死去的人) 必能与主同活。这表示他们会经历主的拯救, 不用经历产难的痛苦时期【注 25】。这是信徒极大的安慰, 所以保罗劝勉他们以此为「彼此劝慰互相建立」的动力(帖前 5: 11)。

在结束这书信时(帖前 5: 23), 保罗愿帖撒罗尼迦信徒全然成圣, 灵魂体蒙保守(terethein), 在主再来(parousia)时「毫无指摘」(amemptos)。因 parousia 是与主面对面之时, 那时信徒可以将全然成圣、毫无指摘的生命呈献给主, 实在是最美的一件事。D.E.Hiebert 说得对, 主若没有再来, 生命的全然成圣, 灵魂体的蒙保守及毫无指摘, 就会变成毫无意义了【注 26】。

2. 帖撒罗尼迦后书的神学思想

「帖前」的携信人将书信带给帖撒罗尼迦教会后, 不久, 他回到保罗那里, 将教会的情形告诉保罗, 保罗遂再写就另一信函, 托提摩太带给教会, 答复他们对前书所产生的疑难。两书函相隔时间不会太久, 前书的信息可能引致有些信徒怠工, 等候主迅速再来(参帖后 3: 6~15)。

在帖后 3: 2 里，保罗请求帖撒罗尼迦教会信徒为他祷告，叫他能脱离「无理恶人」之手，因此时保罗在哥林多任务作，他感到反对的恶势力颇大。或许因帖撒罗尼迦教会信徒的代求，一天夜间在异象里保罗蒙主安慰「不要怕，只管讲，不要闭口，有我与你同在，必没有人下手害你」

（徒 18: 9~10）。但无论是否如此，主都与保罗同在。综观以上，若前书是在主后 51 年写成，那么后书就是在 52 年初完成的。

帖后书是保罗致教会九书信中最短的一封信函，在简短的三章内，已有四大祷告（帖后 1: 3~5; 1: 11~12; 2: 13~17; 3: 1~5），可见保罗异常重视祷告。除祷告外，本书另有二大显著的神学重点：

a. 主再来的神学

如前书般，主再来也是后书一个主要的神学课题，这主题在数段经文内透露：

(1) 帖后 1: 7~10

在此处，主的再来带着双重目的：对不信的人，主是审判官；对信徒，祂是「公义的证人」（*just indicator*）。祂的再来称为「显现」（*apokalupsei*，意「揭露」，帖后 1: 7a）或「来临」（*elthe*，帖后 1: 10，中译「降临」）。而主的显现是与有能力的天使同来，好使他们能在地上为神施行审判（「火焰」的象征，帖后 1: 7b，参太 25: 31~46；启 14: 17~20），这审判称作「报应」（*ekdikesis*，意「公义的施出」，帖后 1: 8a）在不听从福音的人身上（帖后 1: 8b~9；

另参赛 66: 15)。在旧约,「公义的施出」是单属神的特权(参申 32: 35; 诗 94: 1; 另参罗 12: 19); 在新约,这特权转给了耶稣基督(参约 5: 22)。在另一方面,主再来在信徒身上「得荣耀」(*endokasthenai*, 由「在」与「荣耀」二字组成), 亦即主再来时,祂将在信徒身上证实祂所说的全是真确无误的。这日是一个信徒大大「希奇的日子」(「希奇」原文 *thaumasthenai*, 意「惊喜」, 此字与「得荣耀」是同时态字, 表示目的达到。故「得荣耀」、「得惊奇」, 中译「显为希奇」, 在主再来便应验了)。「希奇」是因为神为他们伸冤, 也为他们得胜, 难怪他们称那日为「显为希奇的日子」。

(2) 帖后 2: 1~12

本段是新约末世论争议最多的经文之一, 其中以「离道反教」、「大罪人」、「拦阻的」这三点在各末世论学派中争论最为炽烈。W. Neil 谓这段经文迄今还没有全善的解释【注 27】。兹从四个角度分析之:

(a) 降临与聚集

显然地, 在前书送达帖撒罗尼迦教会后, 他们对主再来的时间有所误解, 以为主是实时回来, 故此保罗就此事再详加诠释。他说有关主的降临和信徒到祂那里聚集之事, 他劝帖撒罗尼迦信徒「不要轻易动心」, 「不要惊慌」, 「不要被诱惑」(帖后 2: 1~3)。在此处保罗将「降临」与「聚集」这两件事统归在「主的日子」这名词下。查「降临」(*parousias*) 与「聚集」(*episunagoges*) 这二名

词（皆是阴性单数）之间有连接词「和」（*kai*）连贯着，但只有一个定冠词（*tes*）；表示「和」字的用途是「以下释上」的用法（参太 3: 11；约 3: 5；弗 4: 11；多 3: 5 的用法），可译作「就是」。换言之，「降临」与「聚集」是同一件事。查「聚集」这字本意「聚会」，如来 10: 25（此字在新约只在这两节经文出现）。原来主的降临与信徒往祂那里相聚，是同时发生的事，这正是帖前 4: 17 之意（此点连无千禧年派的英国神学大师 F. F. Bruce，及美国原文大师 A. T. Robertson 也承认）【注 28】。换言之，主的降临（在半空）启动了主的日子，主的降临（在地上）结束了主的日子【注 29】。

(b) 离道反教与大罪人

但在日子来到之时，必有二大要事出现，一是「离道反教」的事发生，一是大罪人（即沉沦之子）的显露（帖后 2: 3）。

查「离道反教」（*apostasia*，意「离开」）原文有数个不同用途，产生数个不同的解释：

- (i) 政治性，如军队反叛政府，革命志士推翻政权，约瑟夫以此字形容犹太人在主后 66 年反叛罗马；
- (ii) 宗教性，如徒 21: 21 的「离弃」（摩西的律法）；书 22: 22 的「悖逆」；代下 29: 19 作「废弃」；耶 2: 19 作「离弃」；I Macc 2: 15 记安提阿古四世强迫犹太人离弃犹太教，敬奉希腊神像；
- (iii) 人物性，因此字之前有定冠词，故可作一个人物

解。据犹太传统，比列（Belial）之子称为 *he apostasia*，如王上 21: 13（在此节中，「比列」中译「匪徒」）。古教父如 Aquila, Chrysostom（屈梭多模），Theodoret、Augustine（奥古斯丁）均按此解释。不少人视下文的大罪人就是此人（如 J. Moffat）；

(iv) 字义性，如离开一个城市，因此字之基本意义乃是离开。在新约，*apostasia* 只出现在此及徒 21: 21，故不少学者不以任何意义解释，只以字义指有一个「离开」发生，暗示教会被提【注 30】；

(v) 综合性，按字义言，此字本意「离开」，与上文「到他那里聚集」（帖后 2: 1，即帖前 4: 17 的被提）意义相同；因要到某处聚集，或被提至某处，总要先离开才能到达目的地。究竟这字能否指「被提」则甚难肯定，然而这字在圣经内多用在宗教性的离开。而此字前的定冠词只表示保罗在他们中间讲过此事，鉴此，*apostasia* 可意「离开」，这个「离开」引起主的日子开始。这个「离开」，是因为地上已达一个极严重悖逆神、反对神、否认神、离开神的属灵地步（如科学主义、物质至上、道德败坏、异端邪说盛行，引致世人全面性、泛滥性地离开神），正如圣经一贯的预言（如提前 4: 1~3；提后 3: 1~9；4: 3~4；太 24: 10~12、23~26；来 3: 12 等不赘）。世界这个全面性的「离开」神，触动另一个「离开」，就是神将在基督里的信徒提去，免

去神因世人的反叛而向他们降下审判（类似罗得与挪亚的经历）。世界性的离开是人主动的，信徒的离开是神主动的！

另一件事乃是大罪人必先显露出来（帖后 2: 3a），这大罪人又名「沉沦之子」（帖后 2: 3b）及「不法的人」（帖后 2: 8）。这三个名字分别指出他的性情（大罪人），终局（沉沦之子）及行径（不法的人）。此人一出现，必定带动全世界离开神，故他是末世时代一位特别反叛神的领导者，全世界在他带动下掀起一个空前绝后的反抗神运动，神不得不干预，世界便进入一个前所未有的灾难时期。学者皆认为他就是敌基督。保罗说他是位「敌挡者」（*antikeimenos*，意「敌对」，中译的「主」字是补字，帖后 2: 4），七十士译本以此字译亚 3: 1 的「撒但」，提前 5: 15 的「撒但」也是这字。这位大罪人高抬自己，自称为神，使人敬拜他，无疑是撒但的化身了（帖后 2: 4），他所作为甚像耶稣多年前的预言（参太 24: 15；可 13: 14）。这大罪人暂时未显露出来，因有拦阻他使他未能发动敌挡的力量，但他的收场确定是被主再来的荣光消灭的。

(c) 拦阻的与不法的隐意

「大罪人」又名「不法的人」，他所行的尽是不法的事。虽然现今「不法的隐意」（*musterion...tes anomias*，意「不法的奥秘」；「不法」有定冠词，指末世时代反叛神的不法）已经发动【注 31】，但那

只是更大发动的前奏，那更大的不法还未开始，因有拦阻的加以禁制，必须等这拦阻的被除去，不法的人才显露出来（帖后 2: 7~8a）。

「拦阻的」（*ho katechon*）是谁？让释经学者大费神思，产生多样见解，有说他代表罗马该撒（Weitstein, Whitby, R.H. Charles, C.H. Buck, G. Taylor）、罗马政权、地上政权、福音的力量（Dillmann, Calvin, Munck）、犹太民族（Warfield）、伊莱贾（Ewald, Gunkel）、米迦勒、神的旨意、保罗、撒但、使徒、教会、律法及圣灵（Chrysostom）等。在这众多意见中，最后一个似乎是最合理的解释。因「拦阻的」是现在分词，表示祂的工作一直在进行中（故此已成历史的罗马政权、保罗、律法等解释应被淘汰），直至大罪人显露的时间来到（帖后 2: 6）。D.E. Hiebert 说正如耶稣的诞生要待时候的满足，大罪人的出现也是一样【注 32】。G.G. Findlay 谓，神容许罪恶横行，但一直也拦阻它泛滥，直至审判时间来到，神便将其拦阻的力量撤除【注 33】。这情况有点像挪亚的时代，神对挪亚说：「我的灵也不永远在他们里面」（创 6: 3），旋即洪水便来临。在地上只有一种力量能拦阻罪恶泛滥，这是圣灵的工作，非人力所能为；再且，不法的人大有邪灵的能力（帖后 2: 9），只有圣灵才可制伏他。到时候满足，这拦阻的便「从地上走了」（*ekmesougenetai*，帖后 2: 7b，中译「被除去」是错将 *genetai* 的主动语态译成被动态，亦漏了 *ek mesou* 意「离开中

间」)，表示圣灵的「除去」是自己离开。若圣灵与教会是一整体，那么圣灵离开也暗示教会的离开（教会离开后，地上仍有圣灵工作。圣灵内住教会的职事虽已告一段落，但圣灵是永恒的，祂仍在宇宙间，包括地上，继续其神圣的使命）。

(d) 撒但的运动与降临的荣光

大罪人所做的一切是照撒但的「运动」（*energeian*，意「赋予力量」，可意译「降力」）而为，因此他也能行各样异能神迹和虚假的奇事（帖后 2: 9）。「虚假」一字是归属式位格（*genitive case*），处在三个名词之后，表示异能神迹、奇事全是「虚假」的【注 34】。这些异能神迹奇事本是耶稣及使徒的权柄，在大罪人手中，只能行出类似的后果，非真实的异行，但足够使沈沦的人（复数字，指不信神的人）行各样不义的诡诈及不领受爱真理的心。非信徒虚谎，喜爱不义，终被定罪（帖后 2: 10~12），大罪人本身也会受主耶稣口中的「气」（*pneumati*，象征命令）灭绝，被「降临的荣光」（*epiphaneia tesparousias*，意「降临的现身」）废掉（帖后 2: 8）。从「灭绝」（*analousei*，意「毁灭」，如遭火焚毁，另有古卷用 *anelei*，意「杀害」、「谋杀」）及「废掉」（*katargesei*）这两字的意义看来，大罪人的收场是确定不移的。

b. 基督徒的工作观

帖后 3: 6~15 是新约中有关「基督徒的工作神学」最长

篇的经文。在结束帖后书之前，保罗因帖撒罗尼迦教会信徒错解了「主的日子」，故此在等候主再来这事上疏懒，甚至有人不作工。保罗遂向他们解释，信徒在期待主再来前该有的工作态度。这是一篇极重要的「信徒工作观」。

保罗以其使徒的权柄，奠定下文教训的地位（帖后 3: 6），并以自己的榜样（帖后 3: 7），务要对方接受他的教导。保罗的工作观可分五点：(1) 非己工（「未尝白吃人的饭」，帖后 3: 8a）——保罗不是好吃懒做的人，光靠别人支持，自己不尽本份。「白吃」的「白」字 (*dorean*) 意「礼物」，表示保罗不愿常受人的恩惠，让自己变成别人的寄生虫。故保罗说，不作工的就没饭吃（帖后 3: 10），在他的思想里，没有不劳而获这回事。(2) 没勤作工（「辛苦劳碌，昼夜做工」，帖后 3: 8b）——工作态度虽是当尽本份，但亦要殷勤。(3) 勿累人（「免得叫你们一人受累」，帖后 3: 8c）——「受累」 (*epibaresai*, 意「将轭置在上面」，同字在林后 2: 5 译「太重」) 意「使人加多重担」。有些译本将帖后 3: 6 的「不按规矩」 (*ataktos*, *taktos* 的反义词, *taktos* 是军事性字汇, 意「行列」, 此处全字意「在行列之外」, 喻不按规矩, 象征懒惰。此字在古典希腊文里也用在「解雇」、「退伍」等方面) 译作「疏懒」 (*idle*)，亦即下文的「不作工」 (帖后 3: 10)。保罗以二字表示他以前在牧养帖撒罗尼迦教会的殷勤态度：劳碌 (*kopo*) 及作工 (*mochtho*)，免得帖撒罗尼迦教会信徒要负担他的生活费，那他就「连累」他人了。 树(4)

立榜样（「乃是要给你们作榜样，叫你们效法我们」，帖后 3: 9）——工作的表现能成为别人的「榜样」（*tupon*，意「表样」），实难能可贵。安散做工（「要安静做工，吃自己的饭」，帖后 3: 12）——「安静」（*hesuchias*）做工表示不要「专管闲事」（*periergazomenous*，意「周围团团转」，帖后 3: 11），骚扰或连累他人，此等人必荒废大好时日或机会，白占地土，一事无成，在主再来时必羞愧不已。在帖前 4: 11~12，保罗早已劝他们「立志作安静人，办自己的事，亲手做工……自己也就没有什么缺乏了」（参提前 5: 13）。

C. 第三次旅行布道时的宣道书信：哥林多前后书、罗马书

1. 哥林多前书的神学思想

a. 书的背景

哥林多教会是保罗第二次旅行布道时建立的，哥林多是他那次旅行布道的最后一站。他与亚居拉夫妇在此同工，后西拉与提摩太来加入，教会遂坚固起来。同工们在哥林多约有一年半之久（徒 18: 1~11）。

保罗第三次旅行布道时，在以弗所住了三年时间（徒 19: 10; 20: 31），此时他接获哥林多教会的消息，是从哥林多教会的三位代表（司提反、福徒拿都、亚该古）而来（林前 16: 17），得悉他们在信仰及道德上的混乱，遂着此书，委托三位代表带回，期待矫正教会内各样的弊病。写作日期无法确定，有可能保罗在以

弗所事奉的初期（即 53AD）或后期（即 56AD），而大部份学者倾向后期是著书时期。

在新约众多教会中，我们知道哥林多教会的情况胜过任何一处，并且这间教会亦是使保罗流泪最多的。因哥林多城市是个异常特别的地方，一则这城市拥有悠久的历史与文化，高举知识或智能之道，视十字架为愚拙的道理；二则这地异教邪说盛行，庙宇林立，庙妓众多，到处藏污纳垢，以致城中道德风气极其败落，故此「哥林多人」已是「不道德」的代名词，直呼人是「哥林多化」无疑是一个极端侮辱性的称谓。F. W. Farrar 曾言，「东西方的道德渣滓全沉淀在此城中」【注 35】。故此哥林多教会的信徒受甚大影响，他们对基督教真理的轻忽或质疑，对圣洁追求的摒弃，对信徒伦理道德的枉顾，令保罗痛心疾首。乍听三名代表带来教会的讯息，内心哀痛莫名，写就此书，力挽狂澜。真是一篇语重心长、呕心沥血的神学巨作。

b. 书的神学主题

哥林多前书本是一封责备多于赞赏的书信，其中充斥极丰富的神学意念，主题共分作七方面：

(1) 十字架的道理

保罗在哥林多前书开宗明义高举十字架的道理，并声明自己蒙差遣是为传福音，非为施洗，免得十字架「落了空」（*kenothe*，参腓 2: 7「虚己」；林前 1: 17）。他指出，十字架对得救的人来说是神的大能，但对灭亡者却以为「愚拙」（*moria*，意「灭亡的

人」，林前 1: 18)。灭亡者以为愚拙，乃因凭自己的智能去断定十字架的价值；但对信者而言，十字架正显出神的智慧（林前 1: 21），是神拯救世人的智慧。

当时犹太人确有对弥赛亚来临的盼望，因而期待超常的神迹出现（参太 11: 38~39；可 8: 11；路 11: 16；约 6: 30），希望神在他们中间行大神迹，如摩西时代的出埃及般【注 36】。而希腊人则甚喜追求世人各项知识，他们高举智能（*sophia*），并奉智慧为神，凡能通过理智的才被接受（林前 1: 22）。但保罗却不用智慧的言语（林前 1: 17），只传钉十字架的基督（林前 1: 23a）。被钉十字架的弥赛亚这讯息，对犹太人来说根本是胡言乱语，因为只有罪犯才被钉，被钉是被咒诅的（加 3: 13；弗 2: 23），故此十字架成了他们的「绊脚石」（*skandalon*，意「毁谤」）；对希腊人（又称外邦人）而言更显愚拙，视为不合理性之举，只是宗教迷信者的说辞（林前 1: 23b）。可是对蒙召的人（即得救者，林前 1: 18；相信者，林前 1: 21），基督乃是神的能力和智慧（林前 1: 24）。

保罗表面上似是反对智慧，实际上却不是，他说他在「完全人」（*teleiois*，意「达到目的」，此处喻「成熟的人」）中也讲智慧（林前 2: 6），不过智慧的内容却有极大的差别，他讲的是神万世隐藏的智慧，是神预定信徒得荣耀的智慧（林前 2: 7）；在此，保罗的意思是指神拯救信徒，使信徒能分享神荣耀的智慧，这是世上有权有位之人不能明白的，若他

们明白，就不会将荣耀的主钉在十字架上了（林前 2: 8）。「有权有位的人」与林前 1: 19 的「智慧人、聪明人」似是相同的词语。在上文，保罗引用赛 29: 14 作他辩论的举例，先知以赛亚提到那时「有权有位的人」不转向神，不久便遭外国灭亡；在此处（林前 2: 8）保罗接上这个思想，谓耶稣时代那些有权有位者（如彼拉多、该亚法之流）也不明白神的智慧，将基督钉死，铸成大错，但也因此，神反将救恩完成，这就是十字架的道理了。

(2) 圣灵的工作

圣灵是从神而来的灵（林前 2: 12; 4: 19），是大能的灵（林前 2: 4，此句原文的 *kai* 「和」可译作「就是」，因只有一个 *en* 「用」字管理二个所有格名词），所以祂的能力与神的相同（如林前 2: 5）。圣灵也是「启示」的灵（*apekalupsen*，中译「显明」，林前 2: 10a），将神奥秘的智慧（喻救恩）向人显明；祂更是参透万事的灵，连神深奥的事也参透（林前 2: 10b）。「参透」（*ereuna*，意「查究」「稽考」，同字在罗 8: 27 译「监察」）乃现在式动词，表示圣灵的工作没有休止。这个「参透」的工作，指出圣灵不断地协助信徒明白神奥秘的事，因除祂以外，无人能知神的奥秘（林前 2: 11、14）；故此保罗说，惟有属灵的人才能看透（林前 2: 14）。属灵人是指有圣灵的人，他们能「看透」（*anakrinei*，法律学名词，意「再审判」、「再判断」，徒 17: 11 同字作「考查」；徒 25: 26 译「查明」）万事（林前 2:

15），表示信徒因有圣灵的教导（参约壹 2：27），便能知道更多有关神的事情，这是世人无法明白的。

此外，圣灵又是内住信徒的灵，所以信徒称为神的「殿」（*naos*，指内殿，即至圣所那部份；林前 3：16 与 6：19 的「殿」是同字），信徒身体就是神灵之居所，也表示信徒与神合而为一（参约 17：11、21、23），所以保罗说，信徒与主联合，与主成为一灵（林前 6：17），不是二个分开的灵，而是一灵，表示那合一是完全的，不可分割的。因此，保罗劝哥林多信徒要远避淫行（林前 6：18），因信徒是蒙圣灵洁净罪污，已成圣称义了（林前 6：11，三一神的名字全在这节出现，参太 28：19）。圣灵的内在，也称为圣灵的洗（林前 12：13），此点非如有人将之解作信徒的水礼【注 37】，也非如一些人将之解作信徒归主后的第二种经历【注 38】；而是当信徒蒙圣灵之洗便成为一个身体，与主的身体联合。再且，「饮于一位圣灵」的「饮于」（*epolisthemen*，意「浸淫」，被动式语态，赛 29：10 同字译「浇灌」）表示信徒完全被圣灵浸透，这字与上句的「受洗」为同义词【注 39】。故此「受洗」及「饮于」双双表示信徒归入主的名下，成为主的身体。

在林前 7：40，保罗又指出圣灵另一工作是感动人说神的心意来。本节原文没有中译的「感动」一字，全节说「我想我有神的灵」（*pneuma thou echein*），但语气未完。按上文提示，保罗说他是按自己的「意见」（*gnomen*，「经细思后的定论」，参

林后 8: 10「意见」字的用途），说守节更有福；这个凭己见的「想」（*doko*）是有圣灵之助的，故给予这样忠告【注 40】。

有关圣灵工作的最后一点，乃是恩赐的问题。保罗先指出有圣灵者，就不会说耶稣是该咒诅的；反之，也不会承认耶稣是主（林前 12: 2~3，中译的「感动」是补字），故此有圣灵者，便会明白圣灵的工作，当中便是圣灵的恩赐。恩赐是有别，但圣灵只有一位（林前 12: 4），祂乃随己意将恩赐分给各人（林前 12: 11），其功用虽然有别（林前 12: 6），但目的都是要叫人得益处（林前 12: 7）。

圣灵的恩赐，按林前 12: 8~10 共有九种，连同 12: 28~31（这段虽没有明说圣灵的恩赐，但提到「恩赐」的运用，故应列入恩赐名单内）非重迭的部份合计 13 种。这二份恩赐名单，前者（林前 12: 8~10）是为建立教会，后者（林前 12: 28~31）是为设立教会。林前 12: 28 的「设立」（*etheto* 意「选派」「派定」「特定」，在林前 12: 18 译作「安排」），表示这些恩赐是教会创立时所界定的职权。

这两份恩赐的名单分别是：① 慧的言语——与林前 2: 6~15 比对下，智慧之言可指信仰、真理、教义方面；② 识的言语——与林前 8: 10~11 比对下，知识的言语可指真理的实际运用方面【注 41】；③ 信心——指特殊的信心（如太 17: 20 的「移山倒海」），非得救的信心，因得救之信凡信徒皆有，而此处的信心是圣灵额外的礼物；④ 丙的恩赐——如

主耶稣所行的神迹般； ⑤异能的一包括医病的神迹； ⑥作先知一启示或宣告神的心意，D.E. Aune 谓此字在圣经里有很多含义，甚是惊人【注42】，但在此段有代表神传话的基本意义。在下文（林前 12：28）里，则是指那些建立教会的预言及讲道先知（参弗 2：20），因那是接续「第一」而有的恩赐； ⑦列诸灵一「辨别」（*diakriseis*）与林前 2：14 的「看透」为同根字，此处可意「识别」，这种恩赐能够看清何时有邪灵在混淆真理，使信徒免受其害。主耶稣在世时曾预告，将有被邪灵操纵的人在世上不停活动，信徒务要做醒抵挡（参太 7：21~23；24：24；另参约壹 4：1~6）。D. A. Carson 谓摩西对付法老时正显出这方面的恩赐【注43】，保罗对付被鬼附的使女那次也属这方面的恩赐【注44】； ⑧方言一说出非自己本国本土的语言； ⑨翻方言一若有人能说方言却无人能翻，甚至连说者本身也不明白，怎能叫人得益，圣灵又怎会随便将说方言的恩赐予人？没有翻方言，说方言的恩赐就只会制造混乱的场面，与林前 14：33 互相冲突； ⑩使徒一使徒有专用意义（如十二使徒）及普通用法（如保罗、西拉等），此处是指十二使徒，因那是设立教会的「第一」（*proton*）个基石，这个「第一」是神在时间上所设立的第一【注45】； 教⑪一是新约时代的一项恩赐，等于牧师（即监督或长老）的职分（参弗 4：12）； ⑫帮助人的一「帮助」（*antilempseis*，在路 1：5 及徒 20：35 译「扶助」；提前 6：2 的第二个「服事」该译作「扶助」，和合本

译「服事」)是指超越自己能力去扶助他人；治^⑬事的一原字 (*kuberneseis*) 本意「驾驶」，古希腊文多用在舵手身上，描述他们精于把舵，此处喻治理。若要把教会大小事务整顿得井井有条，非此恩赐不可。

细看之下，林前 12: 11 的「圣灵随己意」与 12: 31 或 14: 1 的「你们要切切的求」似乎有些矛盾；因一方面强调圣灵的主权，另一方面则道出人的自由。其实这二点并没有冲突，「圣灵随己意」是强调圣灵的主权；而「切求」「追求」也是人的本份。人可以「切求」「追求」他人有而自己没的恩赐，好叫他的生活或事奉能力得与有的「看齐」或「认同」。这样得圣灵赐予的与追求而得的，两者配搭起来，神的工作便更易设立及建立起来了。

(3)神的国

「神的国」这主题在福音书里发挥得淋漓尽致，在书信里虽未占据主要篇幅，却也显出重要地位。因为各书信的作者，皆以神国为信徒生命与信仰的核心，是生活与事奉的动力。尤其在保罗笔下，神国在信徒生活中的特质展示无遗。

在哥林多前书里，神的国有二个含义：末^⑭的含义。在林前 6: 9~10 里，保罗列出不信神的十二大特征（不义、自欺、淫乱、拜偶像、奸淫、作变童、亲男色、偷窃、贪婪、醉酒、辱骂、勒索），这等人均不能承受神的国，与天国无份（参林前 15: 50）；在林前 15: 24，保罗指出「末期」(*telos*)到了，基

督既将地上一切敌挡神的政治势力（执政的、掌权的、有能的，这些势力非只指属灵的天使或邪灵，而是指所有属灵及属地的）【注46】毁灭后，祂便将国权交与父神（即弥赛亚国成为神永远的国）【注47】。林前 15: 25 的「因为」（*dei gar*）是指基督将地上一切敌挡神的势力（连死亡在内）除灭后，才将无仇敌的国度呈献给神，作无瑕疵的新妇（参启 21: 9）。基督将国权交给神，只表示祂的弥赛亚使命已告结束，祂的国权却是自有永有的【注48】。 现象²的含义。在林前 4: 20，保罗指出「神国不在乎言语，乃在乎权能」，此言乃是为了回答那些批评他的人，因为他们只会肆意批评他人，却没有生命的能力（参林前 4: 19 「权能」一字的含义）。保罗藉此指出，一个有神统治生命的人是不会以言语中伤他人的，故此神的国在此乃指神在人生命里的统治权【注49】。

(4) 主的身体

「主的身体」是保罗教会论的重要命题，在他后期的书信中有更多的详论。但就写作时间而言，哥林多前书是最早讨论这主题的书信。

保罗认为，神的教会就是指在基督里成圣、蒙召、作圣徒的人（林前 1: 2），信徒是属基督（林前 3: 23），与主联合，与主成为一灵的（林前 6: 17）；信徒虽多，却因着圣灵的洗，饮于一位圣灵，成为一个身体（林前 10: 17；12: 13、27）。信徒彼此的关系如同一个身体中的各肢体（林前 12: 14、20），密切相关，生命相连，却各有独特的功用，互

相配搭，没有一个肢体凌驾另一肢体（林前 12：21~22）。若一肢体受苦，全身都受苦；反之，若一肢体得荣耀，全身都得荣耀（林前 12：6）。这个肢体观念，打破犹太教传统的狭窄民族观，是大公无私的观念，指出在基督里人人都是一家亲，不单是一家亲，更是互相依赖，彼此相顾（林前 12：25），其乐融融。这是神的「配搭」（*sunekerasen*，原意「绑在一起」，喻「调和」、「联结」、「组合」，但 2：43 同字译「搀杂」，来 4：2 作「调和」），奇妙无比。

(5) 方言的目的与功用

有关方言，谁也不能忽略保罗在林前 14 章的提示，他将方言与讲道在三方面作一比较（林前 14：3~19）：

① 方言不及先知讲道之能，因方言只能造就一人，讲道乃造就全教会（林前 14：4）；

② 方言若没有翻译，便毫无用途（林前 14：5）；

③ 方言似乎不及启示、知识、预言、教训来得重要（林前 14：6、19）。他接着解释方言主要的目的，是为不信的人作记号（*semeion*，中译「凭据」）；而讲道乃是为信的人（林前 14：22）。保罗的弦外之音似乎是指，神以「方言」这神迹（即 *semeion*）作为证明祂存在的凭据，因为凡神迹都是证明行神迹者有神认同的凭据【注 50】。此举对不信者是有效的，但对信的人来说却不必要；因信者已有圣灵的凭据了（参林前 6：19；另参罗 8：9~11）【注 51】。然而方言仍不及讲道，因讲道有劝醒的作用。「劝醒」（*elegchetai*，这字在弗 5：1；提前

5: 20; 提后 4: 2; 多 1: 13; 2: 15 等皆译「责备」, 弗 5: 13 作「显明」; 多 1: 9 作「劝化」) 不信的人, 也能「审明」(*anakrinetai*, 即林前 2: 15 的「看透」) 他们(林前 14: 24)。「劝醒」及「审明」全是圣灵的工作, 圣灵透过讲道叫人「为罪为义为审判」而转向真神(林前 14: 25)。

林前 14: 24 的启语词表示保罗将「方言」这事带至一个结论, 他说在聚会时无论以何种方式敬拜, 都要以造就人为主, 包括方言在内。若有方言, 则需守秩序, 轮流来说, 以不超过三个人为准, 且需翻译(林前 14: 27), 否则当闭口不言(林前 14: 28)。

至于妇女方面, 保罗亦列明规条, 甚至直言要她们在会中闭口不言(林前 14: 34), 对此经学家有不同的解释: ①有说保罗不许她们在会中高谈阔论, 影响教会的秩序【注 52】; ②说保罗禁止女人在会中讲道, 视之为僭越权柄【注 53】; ③有说保罗不容妇女在会中讲方言, 因「闭口不言」与林前 14: 28 的「闭口不言」是平行句。上文对男人言, 此处对女人言, 若无翻译, 男女均不可讲方言【注 54】。保罗要妇女顺服他所说的话, 因他声明这是主的命令(林前 14: 37), 并且律法也这样说。至于律法何指, 却使新约学者束手无策, 有说是指犹太人的古老传说【注 55】。A. T. Robertson 及 A. Plummer 建议, 可能出自创 3: 16【注 56】。若妇女对聚会的教训有不明之处, 可回家问自己的丈夫(林前 14: 35)。按第一世纪教会的背景, 妇女不可像其丈夫在聚会中自由发问。至于未婚

妇女如何明白，保罗则没有明说，或许可在聚会之外询问。

(6) 复活的神学

林前 15 章是圣经有关复活这主题最重要的一章，保罗从七方面讨论这个基督徒的核心信仰： ① 耶稣的复活是圣经预言的一部份（林前 15: 4）。这里的「圣经」大概是指何 6: 2；诗 16: 9~11；110: 1；赛 53: 5~6 等处合起来的意义，复活并非保罗时代发明的虚渺神学理论； ② 复活是一件多人可作证的事件（林前 15: 5、8），不是无根据的捏造，而是可稽查的史实； ③ 复活的重要性不在话下（林前 15: 12~19），因与神整个救赎大计有关； ④ 复活是必要的，因只有复活才可将死改变过来（林前 15: 20~22）； ⑤ 复活是进入神国的前奏（林前 15: 23~24）。林前 15: 23~24 在原文里是一句话，保罗藉此要表达一个事实，就是进神国乃是「按次序进行的」（*hekastos* 可指事件【注 57】，和合本译作「各人」，*hekastos deen toidiotagmati* 意「各事件按自己次序」）一个过程。

「次序」（*tagma*）是军事字词，指行军时的秩序，或军兵队伍的编队。在这里先以耶稣的复活领首，祂是初熟的果子，「以后」（*eita*）末期（*telos*）才来到，到那时（指到末期）耶稣「已交给」（*parado*，过去完成式）其国与父神了； ⑥ 复活的身体是个改变的身体（林前 15: 35~52），正如世界万物各有各的形体（林前 15: 38）。从亚当而来有属土的形体，从第二亚当而来便有属天的形体（林前 15: 49）；而属

血肉之躯（即属土的形体）不能承受神国（林前 15: 50），所以需要改变（*allagesometha*，意「改换」）。就在一霎时（*atomo*，「切开」的反义词，意「不切开」，英文 *atom* 由此而出，新约只此处出现），一眨眼（*hripe*，古希腊文以此字形容鸟展翅扑蚊之喻喻，星光之闪闪）【注 58】末次号筒吹响时，死人便复活（林前 15: 51~52）。这里是指身体的改变，与林前 15: 23 的「复临」同时发生，故此复活成了进入神国的前奏；⑦复活是战胜死亡的权力（林前 15: 53~57），因必死的变成不死的，死的地位不复存在，如经文所说（参何 13: 14；赛 25: 8）。故此，人在基督里便能得胜死亡（林前 15: 58），因死不是人生命的结束，只是引进永生的门路。

有关「为死人受洗」一事（林前 15: 29），此节经文成为新约著名难解经节之一，学者们提出 40 多个解释，其中有四个较为著名：①是当时一个异端的习俗，由活人代已死的人受洗，使死人能得永生（Epiphanius, Chrysostom, Tertullian 皆提过此事，但在保罗时代是否盛行则不可知；近代摩门教也如此行，不少学者如 Olshausen, W. H. Mar 接受此见解）；②有说当时有人在死人坟地上受水礼（「为」字原文 *huper*，可意「在上」）【注 59】；③有说「水礼」象征殉道，「为死人受洗」是指为主殉道之意【注 60】；④有说有人想再见已死的信徒，他便受洗（指信主），信主者因将来复活便能再相见【注 61】；故此若无复活这回事，为死人受洗便毫无意义了。

(7) 主再来的日子

主再来，是哥林多前书各类神学中最后一项重要主题。在林前 1: 7 里，保罗称主的再来为主的「显现」(apokalupsin)，这是信徒热切盼望 (apekdechomous，参罗 8: 19、23、25；加 5: 5；腓 3: 20) 之事。主的复临开始「主耶稣基督的日子」(林前 1: 8)，这日子在帖撒罗尼迦前后书早已提及，那是有关末日审判与末日祝福的时期。保罗的末世论是很实际的神学，他常用这主题勸勉信徒热切并忍耐等候主再来，使他们在那时能无可责备。

在林前 3: 13，主再来的日子称为「那时」，这也是旧约惯用的说法。那日是显露信徒的「工程」(ergon，喻生活及事奉) 之时，故人人务需忠心服事主 (林前 4: 1)，不必论断他人，因为到主再来时 (elthe)，各人连心中最隐秘的意念也将被显明出来 (林前 4: 5)。

「主再来的日子」也是救赎的终点 (林前 5: 5)。保罗因有人在淫乱的事上并不哀痛，故建议教会将他赶出去 (林前 5: 2)，这个动作保罗称为「交给撒但」(喻「完全放弃」，使那人回到撒但的权势领域下，参提前 1: 20)，使他肉体败坏 (即身体上受撒但攻击，在林后 12: 7，保罗称他身上的一根刺为「撒但的差役」)，这是指今生的「刑罚」，但这人的灵魂在主耶稣的日子却可得救。

在林前 11: 23~26 这段经文内，保罗再次清楚说明圣餐的一项作用是「往前看」，激励信徒盼望主的

再来，为那等候加增心力（林前 11: 26）。这也是主设立圣餐的一项「初衷」，要信徒不单「回头看」（为的是纪念我），也激发等候的耐心，直至祂再来。

在那伟大的复活篇章内，保罗提及主再来时（*parousia*），信徒也要复活（林前 15: 23），下一步（*eita*，中译「再后」）便是「末期」（*telos*）来到。H.E.Hiebert 谓，从基督先复活至信徒复活之间，有一漫长间隔，这段间隔之后（*epeita*，中译「以后」）主才回来。因此从主再来后至末期来到之间，又有另一间隔，这间隔之后（*eita*，中译「再后」），末期才到临【注 62】。因此「末期」（*telos*）并不是「主再来」（*parousia*）之时【注 63】，「到那时」（*hotan*）基督已将所有敌挡神国的势力完全消灭，便将国交还给神（林前 15: 24）。若要将国交还给神，基督必先有国，这国固然在人心中，但在人心中的国不用交还给神，而且在人心中的国不见得是将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了的国。因此这国乃是主再来后所建立的国，也是犹太人夙夜匪懈、期待经年的国（参徒 1: 6; 3: 19~20）。「因为」（*deigar*）要将一个无仇敌敌挡的神国度交与神，基督便需作王，好叫祂能将一切仇敌（包括死亡，林前 15: 26）都放在祂的脚下（林前 15: 25），「那时」（*hotan*）基督才能称为万物之主（「万有服祂」，林前 15: 27~28）。

全书的结束也是一句主再来的警言「主必要来」（*maran atha*，林前 16: 22 亚兰文 *mas* = 主，全意

「主，来吧」)。这是初期教会在崇拜结束时惯用的散会口语，也表示他们对主的再来拥有一个强烈的盼望（参启 22: 20; Didache 10: 6）。

但在此处，保罗以此言作为不爱主者的警戒：若不爱主，这人是可「咒诅的」(*anathema*)，此字原指在圣殿内接纳奉献的「银库」(参路 21: 1)，故此字本意是好的，指凡奉献给神的都不应收回，否则受咒，后来犹太人借用在咒诅方面【注 64】。此字在新约共出现四次，林前 12: 3; 16: 22; 罗 9: 3; 加 1: 8，每次皆指坏的意义。在这上下文里，*maran atha* 带有主再来必审判的意味，故此哥林多教会的人务必要爱主为上。

2. 哥林多后书的神学思想

a. 书的背景

哥林多后书是涵盖保罗最多自传的书信，在书内读者可见他对事奉神、对待人的赤子之心，如他自己所言：

「我向你们的口是张开的，心是宽宏的」(林后 6: 11)，难怪恩典神学院前院长 H.A.Kent 以「宽广的心」(*A Heart Opened Wide*) 作为哥林多后书诠释的书题。

保罗在以弗所完成哥林多前书之后，继续在该地工作。一日提摩太来以弗所，带给保罗有关哥林多教会的消息，得悉教会某方面仍误会他，又得悉教会在事奉上有甚多不明白之处，遂差遣提多前往哥林多协助他们解决教会的疑难，并嘱咐他事后经马其顿往特罗亚会合

(林后 2: 12~13)。那时因「以弗所戏园事件」爆发(徒 19: 23~41)，在乱定后保罗离开那里往特罗亚(徒 20: 1)，等候提多前来，盼望从他那里获得哥林多教会的消息。但等了不知多久时间，提多未到来。在焦急下，保罗前往马其顿，虽然在那里遭遇不少困难(林后 7: 5)，但也成功地为犹太地众教会筹募不少赈灾款项(林后 8: 1~5)。后提多终于来到，带给他哥林多教会最新消息，知悉教会对他仍误会重重；这教会仍受割礼派挑拨离间，对保罗的事奉心志有所质疑。保罗遂写哥林多后书，委托提多及二位兄弟带回哥林多(林后 8: 16~24; 12: 18; 8: 18 与 8: 22 的二位兄弟，据合理揣测可能是推基古及特罗非摩，徒 20: 4)。

至于写作地点，据林后 2: 13 及 7: 5~7 皆说明是在马其顿。但马其顿是省份，遂有二个推测：是①立比，此说有不少抄本支持，有些抄本如 B2、Peshitta、Syriac、Coptics 等在书的首页写上「在马其顿的腓立比写成」一语【注 65】；②有说是在帖撒罗尼迦，因保罗甚怀念此地之信徒【注 66】。第一说的可能性较大，时约主后 56 年末或 57 年初。

b. 书的神学主题

哥林多后书是一封自辩使徒权柄的书卷，又是一封论工作事奉态度的书卷，书中的神学主题并不多，然亦有四个明显的神学重点：

(1) 圣灵的工作

哥林多后书颇多论及圣灵的工作，此处称圣灵为「永

生神的灵」(林后 3: 3), 「主的灵」(林后 3: 17、18), 在林后 1: 21~22 里, 保罗运用四个分词指出神在信徒身上的工作: ①坚固 (*bebaion*, 本是法律词汇, 指贸易上的坚固, 不容反悔, 保罗藉此引喻神对信徒不停的坚立与保守); ②膏立 (*chrisas*, 意「分别出来」); ③印上 (*sphragisamenos*, 意「坚定拥有权」); ④赐 (*dous*) 圣灵作「凭借」(*arrabona*, 意「订金」、「按押」, 在蒲草文献里, 此字多描述妇人的嫁饰、妆奁或买卖的订金)。这四个分词除首字是现在式, 其余皆是过去式, 表示这一切都在基督里完成了, 只是神「坚固」的工作仍不断地进行; 这四个分词分别强调神的保守、拣选、拥有及保证【注67】。

在这里, 圣灵住在信徒心中是一个凭据、保证、首期订金(另参林后 5: 5), 那表示更大的荣耀仍在将来, 那是救赎至终完成的阶段, 不会失落, 这是神透过圣灵为信徒所行的。

在林后 3: 3, 保罗喻信徒的生命为「荐信」, 是用圣灵写的, 那表示圣灵的工作之一乃是住在信徒里面, 回应旧约多处的经文(参耶 31: 33; 32: 38; 结 11: 19; 36: 26), 也表示新约完成在信徒的身上【注68】。

在林后 3: 6, 保罗续说他就是新约的执事, 这个执事的职事是「属圣灵的, 不是属字句的」(*ou grammatos alla pneumatos*, 「字句」代表旧约, 「属圣灵的」, 中译「精意」有点含糊不清), 因为

(*gar*) 字句叫人死 (不能作拯救的工夫), 而圣灵则能叫人活 (引至永生), 故此林后 3: 3、6 启示了圣灵是新约所预告的灵, 祂的来临使人进入永生的境界。

在林后 3: 17~18, 保罗在比较新旧两约的特征与功效之余, 又指出圣灵在那里, 那里就有自由, 表示新约给人自由, 旧约却没有此功能。在新约的恩典下, 人人得见主的荣光, 因为帕子 (代表旧约, 典故参出 34: 25~35) 除去, 人可直接到神面前 (见主的荣光), 他的生命逐渐「改变」 (*metamorphoumetha*, 现在被动式动词, 表示逐渐或不断的被改变), 至终变成主的形状。这改变之能只有圣灵才能成就, M. J. Harris 称之为信徒生命的逐渐改变【注 69】, 那就是圣灵改变之能了。

归纳说来, 在林后 3: 6; 3: 17 及 3: 18 里, 圣灵的工作有三: 使人得生, 使人得自由, 使人逐渐改变。

在林后 6: 6, 保罗提及圣灵的感化, 那是神的用人 (*diakoni*, 即林后 3: 6 的「执事」) 的特征。「感化」原文没有, 原文作「在圣灵里」 (*en pneumati hagio*), 意说神的用人该在各样事上表明自己的身分, 诸如在忍耐、患难上.....等, 意指信徒在圣灵的果子上彰显他是属神的人【注 70】。

在书末, 保罗结束前祈愿三一神的祝福与众人同在 (林后 13: 14), 在那里提及「圣灵的感动」。「感动」 (*koinonia*) 即「契交」之意, 表示圣灵将

合一自由交往的心赐给信徒，他们便不致分门结党，互相攻击了（参林后 12：20）【注 71】。

(2) 救赎论

在这封为己辩白的书信内，保罗多处提及救恩的性质，在新约书卷中是极难得的启示。

保罗在林后 5：17 说：「若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了」。「在基督里」表示与主联合，认同主的死与复活是为他而作（如林后 5：15），这样的人便如同「新的创造」（*kaine ktisis*，中译「新造的人」），因为关系改变了，在主面前的地位不同了，他便如新生般。旧事「已过」（*parelthen*，过去式动词，从「旁」及「去」二字组成），一切都「变成」（*gegonen*，完成式动词）新的了，这二个动词都表示事物已不复旧样（已过），换回来的全是新的。神的救赎实在是奇妙无比！

保罗接着说，这个关系的改变称「和好」（*katalaksantos*，直译「完全交换别的」，多用在兑换银钱方面，也喻关系的改变、更换，即「和好」），这是保罗论救赎时许多重要字汇之一（林后 5：18），因为神不将人的过犯归到人的身上（林后 5：19），祂使那无罪的代替有罪的，使人成为神的义（林后 5：21）。H. A. Kent 谓林后 5：21 是福音的核心【注 72】，因此「和好」与「称义」成为从不同角度看同一件事的同义词。人与神和好如初，人在神面前得称为义，这是何等奇妙的救恩。

归纳这两节经文来看，人的救赎观有三个重点：一是联合（在基督里），其次是和好，三是称义。它们分别指出生命的改变、关系的改变、地位的改变。

此外，保罗又指出，信徒的救赎也有三个时间在林后 1: 10 里，他说「神曾救我们」（*errusato* 过去式动词），「现在仍要救我们」（*nuetai*，现在式）「将来还要救我们」（*rusetai*，将来式）【注 73】。可见神的救赎是全备的，一次到底的，祂一次拯救，必然永远拯救。虽然有些学者认为这里的拯救并非指灵魂方面，而是单指肉身脱离患难或危险而言【注 74】。但如「极大死亡」可指末日审判的第二次死（那是回顾林后 1: 9「叫死人复活的神」的能力而言），故此保罗在林后 1: 10 所说的拯救应该不是指肉身的拯救（因他不久便殉道），而是表示他的得救是确定不移的，世上绝无任何苦难可剥夺神给他的救赎【注 75】。

(3)使徒的权柄

保罗一直受到哥林多教会的误会，因他曾向教会宣告他要前往探望的计划，后来因故未能兑现，他们便说保罗「反复不定」（*eplaphria*，意「轻忽」或「松弛」；太 11: 30 同字译「轻省」，林后 4: 17 作「轻」）及「忽是忽非」（*nai nai ...ouou*，林后 1: 17）；加上假使徒（林后 11: 13）在教会中搬弄是非，挑拨离间，令教会对保罗的使徒身分有所质疑（参林后 10: 9~10），使保罗极其「愤恨」（林后 11: 2），迫不得已要为自己的使徒权柄辩白（林后 11: 18）。因此我们便得到更多有关保罗的身世，及

使徒权柄的含义。

首先，保罗声明主给他权柄是为造就人（*oikodomen*）非败坏人（*kathairesin*，林后 10: 8），这正是对权柄一个极严明的态度。他说这权柄来自神的能力（*hikanosen*，意「使有力」，过去式动词，林后 3: 6 中译「承担」），使他有信心与胆量承担下来（林后 3: 4），并且他的权柄一点不在那些最大的「使徒」以下（林后 11: 5）。从下文（林后 11: 13）得知，这节的「使徒」是指那些反对他的假使徒【注 76】。对于那些假使徒的中伤，保罗称他们为「自荐的人」（林后 10: 12），亦即用自己度量的标准，那是「不通的」（*ousuniousin*，由「不」和「同质」二字组成，意「不同质」，喻「不明白」、「无理智」，中译「不通达」；林后 10: 12）。保罗说他白白传福音给哥林多教会的人（林后 11: 7、9，另参林前 9: 18），从没有占过他们一点便宜（林后 12: 17；另参 7: 2）。他本可以使用权柄要求教会支持他的生活所需，正如他在前书中所表示的（林前 9: 3~14），但他没有这样「妄用」他的权力（林前 9: 15），反在他们当中用百般的忍耐，借着神迹（*semeion*）、奇事（*teras*）、异能（*dunamesi*），显出使徒的凭据来（*semeion*，林后 12: 12）。虽然使徒行传没有记载保罗在哥林多行过神迹奇事，但根据林后 12: 12，也不容置疑。

在保罗的思想中，一个真正的使徒所做的都是为了造就对方（林后 10: 8；另参 4: 15），他所行的都

是为福音的缘故（参林前 9: 23），即使再多的劳碌也在所不计，只愿对方「信心增长」（林后 10: 15），蒙主称许（林后 10: 18）。真使徒是以施比受更为有福的态度（林后 11: 7a）服侍他人，凡事有榜样（林后 11: 6b），有甘心为主受苦的见证（如林后 11: 23~33），不为自己夸口，若有可夸之处，就只夸主的恩典够用（林后 12: 5、9）。

(4)末世论

哥林多后书里并没有宏伟的末世论，像前书或帖前后书及罗马书，然而仍有其独特的末世启示。这些教诲也成为基督徒经常朗诵、脍炙人口的名言。

在林后 1: 10 里，神的救赎是现世也是末世的，叫蒙恩得救的人心中获得莫大的安慰和舒畅。

在林后 4: 14 提到，信徒必与耶稣一同复活（参帖前 4: 14），并一同站在祂面前，正因保罗有这确切的复活观念，所以他甘愿为主受苦，以至于死，也在所不惜（林后 4: 10；另参徒 20: 24），也因为他视主再来是必成的事，故能如此表态。他视现今的困苦只是「至暂至轻」（*parautikaelaphron*）的「苦楚」，（*thlipseos*，惯指患难、灾难），是正在「成就」（*katergazetai*，现在动词）那「极重」（*baros*，意「重担」）无比永远的荣耀（林后 4: 17；另参罗 8: 18, 28），这是何等伟大的豪语！保罗接着说：原来我们不是顾念所见的，乃是顾念所不见的，因为所见的是「暂时的」（*proskaira*），所不见的乃是「永远的」（*aionia*，林后 4: 18），这又是另一句雄壮的宣

告。

在此处，保罗用数个相对性词汇来表达他的末世神学立场，亦带给读者莫大的安慰：「至轻」对「极重」，「苦楚」对「荣耀」，「所见」对「所不见」，「暂时」对「永远」。

在林后 5: 1~4 里，保罗将身体比作地上的帐棚，天家是永存的房屋，这是信徒所「必得的」(*echomen*，现在时态，林后 5: 1)，是今世已有的保证，而且房屋比帐棚更牢固、安全、可靠、实用，这些美丽词藻背后所表达的真理，使他巴不得立即「脱下这个、穿上那个」(参腓 1: 23)，「倘若穿上，被遇见的时候就不至于赤身了」(林后 5: 3)，「遇见」(原文 *eurethesometha*) 意「被找着」，喻主再来之时，那「必死的被生命吞灭了」(林后 5: 4; 另参林前 15: 54)，这是指主再来时信徒复活时刻，败坏的身体被荣耀的身体取代了。

3. 罗马书的神学思想

a. 书的背景

罗马书不单是保罗 13 书信中最宏伟的一本神学巨着，亦是新约 27 卷书中最博大精深的一卷，它被誉为「基督的大教堂」(*cathedral*)，「基督教信仰的核心」，「福音的总纲」，「福音的精髓」，「保罗的系统神学」。它唤醒醉生梦死的奥古斯丁，使他成为基督教会一位有力的教父；它激发马丁路德吹起宗教改革的号筒；它激动

约翰韦斯利在英国掀起一个历久不衰的宗教大复兴；它激励巴特把沉睡的教会摇醒过来，重新看见教会的使命。这书卷带给基督教会的影响是笔墨难以描述的。前恩典神学院院长 A. J. McClain 博士说，「罗马书告诉教会什么是基督教」【注 77】，真是一针见血的智慧之言。

当保罗结束他第三次旅行布道，在回程的路上，来到希腊某处，在那里住了三个月（徒 20：2~3）。使徒行传没说是希腊那里，但据罗 16：23 所记，他应该是住在哥林多该犹家中，该犹是哥林多教会的人（参林前 1：14）。虽然保罗在此时从没去过罗马，但他对罗马心仪已久（参罗 15：25；徒 19：21）。这时刚好有坚革哩教会的女执事非比预备前往罗马（罗 16：1~2），他得到德丢的帮忙（罗 16：22），写就这本超级神学巨作，将自己多年从神所领受的介绍给对方，也让这卷书信成为「先行部队」，为他日后去罗马的事奉铺路，时约主后 57 年春天。

b. 书的神学主题

罗马书的神学主题异常丰富浩瀚，兹胪列较重要的主题如下：

(1) 神的福音

「福音」是保罗下笔时立即提及的一项神学主题，在罗 1：1 他称福音为「神的福音」（另参罗 15：16）。福音是来自神，有关神在历史上的作为，借着神的儿子，戴维的后裔主耶稣基督，从死里复活所成就的一切（罗 1：3~4）。这些作为在古时众先知的口中早

已传出，在圣经里应许过（罗 1: 2）。这福音又称为「儿子的福音」（罗 1: 9），「基督的福音」（罗 1: 16，和合本没译出「基督的」数字；另参罗 15: 19）。保罗为这福音作了「特派的传人」（罗 1: 1），「福音的祭司」（罗 15: 16），是以他称福音为「我的福音」（罗 2: 16; 16: 25）。

保罗声称他不以福音为耻，因这福音是拯救的福音，彰显神拯救的大能（罗 1: 16）。而神拯救的大能是不分彼此的，无论犹太人、外邦人、化外人、聪明人、愚拙人都是神拯救的对象（罗 1: 14）。这福音是「永古隐藏不言的奥秘.....如今显明出来.....按着永生神的命，.....指示万国的民，使他们信服真道」（罗 16: 25~26）。

虽然福音是神的大能要救一切相信的人，但若没有人传福音，也爱莫能助。是以传福音是件极重要的事，传福音者的脚踪是佳美的（罗 10: 15a）。但传福音者需有神的差遣（罗 10: 15b），有了神的差遣，信道之门便为世人开启了（罗 10: 15a、17a）。世人所信的福音就是「基督的话」（罗 10: 17b），因此「基督的话」便成为福音的另一个名词，在罗 16: 25「福音」就是「基督的话」（*kerygma* 是名词，可译作「道」，和合本译作「所讲的」）。据 E.Kasemann 的考究，本节的「和」字（*kai*）是以下释上的用途，表示基督的道（*kerygma*）与保罗所传的福音是同一件事【注 78】。

(2) 圣灵的工作

圣灵的工作在罗马书内异常丰沛，尤胜其他书卷。圣灵称为「神的灵」（罗 8：9a）「基督的灵」（罗 8：9b）、复活的灵（罗 8：11，本节的「者」字可不要）及「圣善的灵」（罗 1：4）。圣善或圣洁的灵这观念来自赛 63：10、11；诗 51：11、13，但这名词却是第一次用在圣灵身上。圣灵将神的爱浇灌在信徒心中（罗 5：5），使人接受神的爱，成为神的儿女，能按着圣灵的「新样」（*kainoteti*）服事主（罗 7：6，本节的「心」是补字，「灵」是指圣灵，因保罗在此处一直解释「在律法」、「在肉体」、「在灵里」等不同情况）。

保罗以身作则，讨论了在人心中有罪之律、犯罪之律常克胜人（罗 7：23）之后，他随即指出在基督里的人却有另一律在他心中，助他得胜，那就是赐生命圣灵的律（罗 8：2）。「律」是一个约束人的力量，圣灵之律住进人心正是旧约的预言（参耶 31：31~34；结 36：24~32），使人成为神的儿子（罗 8：14），与基督同作后裔，与基督同甘共苦一同得荣耀（罗 8：18）。圣灵印证此事（罗 8：16），故此有圣灵住在心里的人便是属灵人（罗 8：9）。有圣灵的人肉体虽会死去，但圣灵的能力却能使人复活过来（罗 8：10~11），故圣灵也称为「使人复活的灵」。

所以信徒要多「体贴」（*phronousin*，意「思念」，参西 3：2）圣灵的事（罗 8：5），这样便得生命平安（罗 8：6）。「生命平安」在此处可指有圣灵生命的

生活特征，这是信徒的新生活样式。能随从圣灵的引导（罗 8：4~5），靠着圣灵「治死」（*thanatoute*）身体的恶行（*praxeis*，「恶」是补字），那便是活了（活人的样式，罗 8：13）。

信徒在生活中常不晓得怎样祷告（罗 8：26a），这不是说信徒不会祷告，而是信徒不能照神的旨意祈求（罗 8：27），因此圣灵帮助他们有对准神心意的祷告，用说不出的叹息替信徒代求（罗 8：26b）。这是圣灵在信徒生活上的一大祝福。保罗是个强调祷告的人，他常为自己同胞忧伤哀痛地祷告，他的祷告是在圣灵里的（罗 9：1，「感动」是补字，参林前 14：15 的「用灵祷告」），有他的良心为他作见证，表示异常真诚，毫无虚伪的成份在内，这些祷告的真理实是肺腑之言。

此外，圣灵赐与信徒喜乐（罗 14：17），这是在神国里的人当有的生活特征。神国的人不在乎吃喝（代表物质上的生活），而在乎公义、和平及喜乐（代表非物质界的精神生活，但表现在与人相处方面）。

结束全书前，保罗再提及圣灵的能力，使人大有盼望（罗 15：13）。这种能力是使人信服福音的能力（罗 15：18），使人成圣洁蒙悦纳（罗 15：16，即「得救」之意），如此，保罗以圣灵的爱，劝勉罗马教会信徒，与他一同努力完成神的托付（罗 15：30）。

(3) 圣经、圣言与律法

保罗是深明神圣言的人，他常在书信里透露他对神话

语的尊敬与运用自如。在罗马书里，保罗一开始便称神的话语为「圣经」（*graphaishagiais*，罗 1: 2），这字在保罗 13 书卷中共出现五次（罗 1: 2；15: 4；16: 26；林前 15: 3、4），此言强调神的话语是圣洁的、分别的、与众不同的。在保罗心中，圣经与旧约是同一件事，如在罗 1: 2~3 所论的乃是众先知综合的预言。圣经乃为「教训」（*didaskalian*）人而写，叫人能因此生忍耐、安慰、盼望（罗 15: 4），但在此处（罗 15: 4）「圣经」二字原文只是 *prographe*，意「代写」（字根与 1: 2 的 *graphais* 相同），故和合本译成「圣经」也可接纳。在罗 16: 26，圣经称为「先知的书」或「先知的经」或「预言的经」（*graphonprophetikon*），都强调圣经的性质——神的预告及圣经的来源——藉先知传给世人。

对保罗来说，神的话是「神的圣言」（*logia tou theou*，罗 3: 2）。「圣言」此字强调「宣告的话」，即宣言，亦强调神的应许，如 S. L. Johnson 所言【注 79】。查「圣言」（*logia*，英译 *oracles*）一字在古时多指来自神的启示之语【注 80】。保罗在此处用 *logia* 而不用 *graphais* 乃因他想将神的话连接至以色列人的应许上。神给犹太人第一大「好处」（*opheleia*，罗 3: 1，即 2: 25 的「有益」同字），就是以他们作为神向世人发出宣告的媒体、器皿，使全地都能知悉神的心意，这是神的主权，神的计划，人被挑选作此中保该引以为荣。

圣经、圣言在罗马书里与律法是同义词，因保罗

称律法为神的律法（罗 7：22、25；8：7）。律法与先知合用是指整本旧约（如罗 3：21），保罗亦以律法泛指旧约非摩西五经的部份（如罗 3：19 指上文引用的诗篇，如罗 3：4 引用诗 51：4；罗 3：10 引用诗 14：1~3；53：1~3 等不赘）。据 E. E. Ellis 的评估，在罗马书里，保罗共引用旧约经文 53 次，连那些暗引经文的 24 处共 77 次，它们分别来自创、出、利、申、撒下、王上、伯、箴、诗、赛、何、哈、珥、玛各书卷【注 81】。可见保罗多重视神的话，他的神学思潮浸淫在旧约的神学里，他的神学主题种籽或根苗，多在旧约里俯拾而得，是为一绝。

(4) 义、称义、成义、算义、神的义

无可否认，「义」（*dikaioσune*）是罗马书的钥字。坊间解释罗马书中「义的观念」的书也是汗牛充栋，各有佳好的剖析，实无庸赘述。简言之，「义」的基本观念源自对神的观念，神是宇宙的主宰，律法的颁布者，世界的公义法官（参创 18：25）【注 82】。其特征有三：①义是神的本性之一，与神的正直、公道公义的本性有关，称「内蕴的公义」（*innate righteousness*，代表人：S. K. Williams; D. Moo）；②义是神赋予人的一个新地位，是人本性里没有的，称「分给的公义」（*distributive justice*）。这也是改革家路德强调的，他说人在神面前全无可言，人在神这位法官面前只能蒙怜悯，被赋予一「裁决性的义」（*forensic righteousness*），是法官看见罪犯被别人代受刑罚或代付赔偿金之后，便称罪犯为义，是为「裁决性的

义」；③义是神的一项活动，是神拯救世人的一种行动，称「救赎之功」(salvific intervention, 代表人: C. H. Dood; E. Kasemann; C. K. Barrecl; J. Dunn; Michel; J. H. Roberts; A. T. Robertson; N. H. Snaith)。这三大重点并未互相排斥，反是相辅相成，在不少经文里，这三点释义可同时出现，因神的真理是多彩多姿的，可从多角度来看。

「义」的存在，反映出人的身分和地位需要「义」的帮补。人是待罪之身(罗 3: 23)，乃在神的震怒之下(罗 1: 18)，人在神这位大法官面前只待被定罪(罗 8: 1)，被宣判(参罗 5: 16b; 6: 23)；但如今有耶稣肯代人接受法官的定罪与宣判，法官便向人宣告「他是义人」，这就是白白的「称义」(*dikaiou-menoi*, 被动分词，指「被称为义」，罗 3: 24)。保罗在罗 5: 19 说因耶稣的顺从，众人都「成为义了」(*dikaioi katastathesontai*, 意「组成义群」)，由此可见，「称义」与「成义」是同义词。

从神方面来看，义是神的宣告，是神的礼物(罗 5: 17「所赐之义」)，但同时也是旧人对神的信心。因此，义是神因人对祂产生信心而主动赐给人的礼物，正如罗 1: 17 言，「这义是本于信，以致于信」(*ek pisteos estis pistis*, 意「从信而出，又达于信」)。这句话在教会史内产生不同的解释：有说是从对律法之信转为对福音之信(初期教父之解释，如奥古斯丁)；有说是指信心的增长(如加尔文: Gifford; San-

day & Headlam)；有说第一个信是指神的信实，第二个信是指人的信心 (Barth; J. Dunn)；有说第一个信是指原则、理论，第二个信是行动、接受 (如 J. Murray)；有说这只是一种修辞学的用途，指完全靠信心便获得神的义 (如 C. K. Barreclough; Cranfield; Moo; Kasemann)。最后一说最能配合罗 1: 17 下半节的经文「义人因信得生」，正是罗 3: 22 (神的义因信耶稣基督，加给一切相信的人，并没有分别) 及罗 3: 28 所言 (「人称义是因着信，不在乎遵行律法」；另参罗 10: 3~6、31；腓 3: 9)。

至于「算」义，4: 3 说「亚伯拉罕信神，这就算为他的义」。「算」字 (原文 *elogisthe*) 本是会计学的词汇，多指盈余之数，今喻神因亚伯拉罕之信而赐予义 (义即盈余)。这「算」字在新约神学里是颇具争议性的观念，这究竟是表示神将义赋予 (impart) 人了 (如 V. Taylor; Sanday & Headlam)，抑或人只被算为 (impute) 有义 (如 N. H. Snaith)？若是后者，那么「义」便是虚幻的，故此，Sanday & Headlam 便认为「义」赋予人，只是个虚幻假设的观念【注 83】。但 Vincent Taylor 却反对这种说法，他认为义既是礼物，必是实体，是神置于人生命里一个行义的本领，藉此来成就神的旨意【注 84】。其实这是从二个角度看同一件事，人本身没有可夸的义，也没有足够能力行义 (参罗 3: 27；10: 31)，只能靠信心先获得神的义 (罗 10: 30)，如此说来，义便是礼物了 (赋予论, *imparted*)。但从另一角度看，人像站在审判台前正要

接受大法官的定罪宣判，幸有耶稣基督挺身而出，将己献上作为赎价，大法官认为可接纳这项代赎的交易，便向人宣告他有义了（被算论，*imputed*），算是义人。如此说来，赋予义（*impartation*）似是与重生之义相同【注 85】，而算有义（*imputation*）似与和好之义相同，这也是 G. E. Ladd 所谓称义之主观及客观两方的意义【注 86】。

(5) 律法之目的与功用

在先前写给加拉太众教会的书信中，保罗已详尽地诠释律法之目的及功用，今在罗马书里，保罗对律法的真义再作另一精彩的阐释。

律法称为神的律（罗 7: 22、25），是属乎灵的（罗 7: 14），是圣洁、公义、良善的（罗 7: 1b、12），不是罪（罗 7: 7a），其功用本是叫人知罪（罗 3: 20）及显出神的义（罗 3: 21）。本来律法按其本意是叫人得生命（罗 7: 10），所谓「行律法者称义」（罗 2: 13；10: 5）；怎知人常犯罪，又不肯遵守律法，因此无人能靠律法称义（罗 3: 20）。再者，人又不觉察自己的罪行（罗 7: 7b），故此神便借着律法使过犯愈加「显多」（即「显著」，罗 5: 20b）。

为了要使罪更加呈现在世人之中，叫人知道它的存在，保罗遂解释律法在时间上是「外添的」（*pareiselthen*，意「从旁路进来」，同字在加 2: 4 译「偷进」），表示律法是额外的、后来才有的办法，旨在使人知罪。律法之目的就是使人对罪有新的认识，使人觉察他是个罪人，在神面前是站在被定罪的地位

上，这就是「律法惹动忿怒」之意（罗 4: 15）。「惹动」（*katergazetai*，意「产生工作」、「生出果效」）的原意，暗示律法所带来的效果是神的忿怒。这本非律法的初衷，律法初衷是要叫人活，非定人罪，但因肉体的软弱（罗 8: 3），律法便指控人有罪。律法像一把量尺，把人的罪显露出来，使人无所遁形，引至神向罪大发公义的忿怒，使人无法逃脱神的审判（罗 2: 12）。如 R.Haldane 言，律法本身不会惹动罪（律法是良善的），只有当律法被抵触时它才被惹动起来【注 87】，这就是律法惹动忿怒之意。E. H. Gifford 补充说，惹动神的忿怒只是律法功能上的目的（*effectual purpose*），非至终的目的（*ultimate purpose*），律法至终目的乃是使恩典显得更多（罗 5: 21）【注 88】。

(6) 罪、定罪与救恩

在圣经里，没有一本书卷谈论罪与救赎像罗马书那样淋漓尽致。保罗一下笔便从多方面力证世人皆有罪，先是外邦人（罗 1: 18~32），再是犹太人（罗 2: 1~3: 8），并全地的人（罗 3: 9~23），于是全人类都伏在神的忿怒之下（罗 1: 18），神将按真理（罗 2: 2）、行为（罗 2: 6）、律法（罗 2: 12）、良心（罗 2: 15）、福音（罗 2: 16）等准则施加审判，因为神是不偏待人的（罗 2: 11）。

从「神的忿怒」（*orge*，如罗 1: 18）及「神的审判」（*krima*，如罗 2: 3）两词可见神是公义的神，祂断不以有罪为无罪，凡罪皆惹动祂的忿怒，皆招致祂的审判。

罪是什么？罪是亏缺神的荣耀（罗 3: 23），有说「缺乏神的荣耀」，表示不能彰显神的荣耀（如 J. Mmurray）；有说是指达不到神的荣美（如 Gifford, Sandy & Headkam）；但从「亏缺」一字可见保罗的原意。查「亏缺」（*husterountai*）意「落后」，这字是现在式动态，是个体育词汇，如赛跑者无力跑完赛程，喻达不到目的地。而此处的目的地，便是指神的荣耀。神的荣耀，代表神的目的，即神造人之目的。神造人是要人荣耀神，彰显神的荣耀，如今人犯了神的律法，达不到彰显神的使命，离开神造人的目的，因故常在神的忿怒之下（罗 1: 18），这忿怒便产生审判。审判在罗马书内有二个特征及后果。

- (a) 审判是定罪（罗 5: 16，此节原文清楚指出「审判是定罪」，*eis katakrima*）。「审判」与「定罪」是同根字，皆属法庭式、律例式的用语（BAGD），审判指决定罪是该罚的，定罪则宣告惩罚的种种。
- (b) 审判是死亡（罗 6: 23）。审判决定有没有罪，定罪是宣判，决定与那种罪对称的刑罚。在此，死是神判定的惩罚，因死结束犯罪者的活动，使犯罪者不再犯罪，所以死是对罪公平的裁决。

保罗清楚指出，世人亏缺神的荣耀是因人犯了罪，而这犯罪是由亚当而来的，死也由他而来（罗 5: 16）。但死却非不能挽回的，因神爱世人（罗 5: 8），祂便以耶稣基督的代死将忿怒的审判除去（罗 5: 9），使人得与神和好（罗 5: 10）。为了使读者明白神的救恩，保罗用了数个丰富的词汇加

以描述：

(i) 救赎 (罗 3: 24a) — 「救赎」 (*apolutroseos*) 原是市场惯用的字词，是商业用语，表示以一个价钱将一件货物或人物 (如战俘、奴隶、囚犯) 交换过来【注 89】。考古神学家 A. Deismann 谓此字在蒲草文献里多用在战俘的赎金上【注 90】。近代学者经更深切的研究，发现「救赎」一字带有「释放」「脱离」之意【注 91】。综合来说，正因神是接受赎银的对象，惟有祂才有权释放罪人 (参多 2: 14; 彼前 1: 18)。

(ii) 称义 (罗 3: 24b) — 「称义」 (*dikaionemo*) 原是法庭惯用的字词【注 92】，表示神像法官看见罪人有别人代付赎价，遂向罪犯宣告他有义了，可得释放。查此字在本书卷共出现 15 次，据希腊文宗师 H. Cremer 的考究，「称义」一词常指人在神面前恢复一个正常的关系，是神以法官的身分向犯人作出的宣告【注 93】。

(iii) 挽回祭 (罗 3: 25) — 挽回祭 (*hilasterion*) 此字是新约救赎论中一个最重要的字词，本是古希腊人为讨好他们的神明而献上的祭物，亦即祈愿他们的神勿向他们发怒。在旧约，此字是指约柜上的施恩座 (出 25: 17; 利 16: 2、14)，大祭司将祭物的赎罪血浇在其上，神看见赎罪血，便不再追究人的罪，神的忿怒也因而平息 (罗 5: 9)。虽然有不少学者将 *hilasterion* 作「祭物」解 (如 A. Deissmann; C. Hodge; J. Murray; H. Ridder-

bos; 和合本)；有将之作「赦罪之方法」解(如 C. H. Dodd; F. Godet; L. Morris)；有将之作「赦罪者」解，因此字没有冠词(如 Ambrose Jerome)；但不少学者指出，此字在旧约的用途似乎是与施恩座的神学含义有关的(如 Moo, Nygren, T. Manson, Gifford)。故此 *hilasterion* 确有遮盖、宽恕人罪的含义，表示神用忍耐的心，宽容人先前所犯的罪(罗 3: 25)。「宽容」(*piresin*) 这字在新约只出现在此，是个颇重要的字词，它本是医学用语(英文 *paralysis* 由此而出)，意「悬挂」、「逾越」、「迟延」，与徒 17: 30 的「并不监察」有异曲同工之妙。Milligan & Moulton 据蒲草文献的用法，称此字多指债务部份性的偿还，或头期款，全部债务的缴还是后期的事，这观念亦与本节之意吻合，和合本的「宽容」颇能指出其精义。此处是说神一直用忍耐的心「宽容」人的罪，直至祂设立耶稣为挽回祭，使神不再看见人的罪，神的义(神接纳人之法)就此显明了。

(iv)和好(罗 5: 10) — 「和好」(*katallagamen*, 古典希腊文以此字描述银钱兑换时的公道，公道即「和好」)【注 94】。这字暗示先前神人关系破裂，人视神为「仇敌」(*echthoi*)，但如今因耶稣作了挽回祭，神的忿怒已「免去」(*apo*, 罗 5: 9)，神人关系便恢复原状，人因着神儿子的生命便能「得救了」(*sothesometha*, 将来式时

态，指可能性)。

(v)成圣(罗6:19) — 「成圣」(*hagiasmon*)原意「分别出来」,在此处与罗6:16的「以致成义」同义, G. E. Ladd 说得对,「成圣」首先是个救赎的观念,表示信徒是归属神的,因此保罗常称信徒为「圣徒」【注95】。可是成圣也是基督徒生命积极长进过程的总称,故是个过程。过程总有个开始,开始可进入境况里。大部份的学者(如 J. Murray; R. Earle; Bruce Corley & C. Vaughan; Sarday & Headlam; Cranfield; E. F. Harrison; E. F. Gifford)认为本节是在强调基督徒生命的过程;但从上文(罗6:15~18)可见,作者似乎指出一次顺从罪便作了顺命的奴隶、义的奴仆,所以一次的成义便是实时的成圣。成圣有开始,有结束,成圣的开始是进入境况里(如 D. Moo),这境况是拥有新身分、新地位、是蒙神悦纳的,故此「成圣」在此处与救赎为同义词。在罗6:22里,保罗清楚地说「成圣的果子,那结局就是永生」,林前6:11的「洗净、成圣、称义」放在一起,也是支持成圣即救赎的含义。

(vi)后嗣(罗8:17) — 「后嗣」(*kleronomoi*, 直译「呼召的人」)一词出自旧约承受神产业的应许,在新约,这观念转移至信徒身上。因人一生下来便是罪人,称为可怒之子(参弗2:3),若要承受神的产业,必须重生进入神的家,或是被神「领养」成为「嗣子」(*adoption*)。在罗

8: 15, 保罗以「儿子的心」(*pneuma huiothetias*, 直译「嗣子的灵」) 一词指出, 基督徒是被神「领养」进入神家庭里的(加 4: 5), 这样藉着重生(与称义、救赎、和好、成圣为同义词), 信徒便与基督「同作后嗣」(*sugkleronomoi*; 约翰论「重生」, 保罗论「领养」作嗣子)。

(vii)永生(罗 5: 21) — 永生是约翰福音的主题, 但也是罗马书救赎论的钥节之一。在罗 5: 18 里, 保罗已说耶稣一次的义行便能使人得生命, 这生命在罗 5: 21 是指「永生」。至罗 6: 23, 保罗再次坚称永生是神的恩赐, 将死亡这惩罚挽救过来。

总括来说, 神的救恩在罗马书内有极详尽的诠释, 救恩使人得与神和好(罗 5: 1)【注 96】, 「进入」享受神丰盛恩典中(罗 5: 2)。罗 5: 2 的「进入」(*prosagogen*, 是名词, 意「通道」, 和合本译作动词)与「站在」(*estekamen*, 完成式动词, 永久性之意)两字表示信徒今在神面前有个不能摆脱、失落地位。因此, 盼望、忍受患难的耐力、圣灵、神爱等, 便成为信徒的恩典(罗 5: 2~8), 至终更能「免去」(*apo*)神的忿怒(罗 5: 9; 参帖前 1: 10; 5: 9)及将来完全的得救(罗 5: 10, 「得救」*sothsometha*, 未来式动词)。由此可见, 信徒因信之故, 便从「得与」(罗 5: 1, 现在式动词)至「和好」(罗 5: 1, 过去式)至「得救」(罗 5: 10, 未来式), 这是神完备的救恩, 伟大绝伦!

(7)成圣的生命

成圣是救赎的起点，是信徒新生命的起步，是信徒认同基督耶稣的死、埋葬与复活（罗 6: 3）。至于罗 6: 3~4 的「洗礼」（*ebaptisthemen, baptismatos*）是否指基督徒的水礼，学者意见有二：有说是指水礼（如 D. Moo; E. H. Gifford）；有说是指救赎的象征，如水礼基本上是认同之意。当人信主时，他是认同主的死与复活，得以在主的救赎上与主联合。正如罗 6: 2 指信徒不可在罪中活，罗 6: 4 指信徒有新的生命，夹在其中的罗 6: 3 则是指不可活在罪中之因（与主联合），所以「水礼」是指得救（即灵洗）之意【注 97】。那与主的死与复活联合的人，便该照「新生样式」（*kainoteti zoes*）行事为人（*peripatesomen*，意「周围行走」；中译「一举一动」）。「联合」（*sumphutoi*，罗 6: 5）原意「一同生长」（由「一同」及「生长」二字组成），表示信徒拥有神的生命，与主联合是表示与主生命相同之意，这样「新生命」的意义似是作者的原意。

有新生命的人是向罪死了，但向神、向基督是活着的（罗 6: 10~11），不再成为罪的奴仆，反成了义的奴仆（罗 6: 17~18），这是成圣（罗 6: 19「以至于成圣」的原文 *eis hagianon* 是「达及成圣」之意）的生命。成圣的生命是作义仆的生命，但因仍有犯罪的律，在旧生命里，使人常失败（罗 7: 23），惟有体贴圣灵，才有生命和平安（罗 8: 5~6，「随从」和「体贴」在这二节里的原文是 *kata*，意「按

照」)，这是拥有新生命者的生命特征或生活特色。所以信徒要靠圣灵而活，治死身体的恶行，这便是新生命的「生活法」（罗 8: 13），表示成圣的生命，是让圣灵赐给人的新生命不断地活出来。

(8) 以色列的问题

罗 9~11 章是新约神学中一段极其重要的经文，有关以色列的过去（罗 9）、现在（罗 10）和将来（罗 11）的问题，这问题可分为以色列的拣选（罗 9）、以色列的硬心（罗 10）和以色列的将来（罗 11）三大方面。

想起以色列，保罗思念他们的情愫油然而生，也为他们的顽梗不信伤痛莫名。只要他们可以蒙神怜悯，甚至愿意为他们被咒诅与基督分离（罗 9: 3），这是保罗爱同胞的心。

(a) 有关以色列的过去

保罗在多方面指出以色列蒙恩的地位：以色列有称为神儿子的名份（参出 4: 22；何 11: 1）、荣耀（喻神的同在）、诸约、律法、礼仪、应许都是他们的（罗 9: 4），那领受各种应许的人物是他们的先祖，神的弥赛亚也是由他们的民族而来（罗 9: 5）。他们既然有这么丰富优厚的先天条件，理当是极蒙神祝福的民族，可是事实却非如此，原来从以色列人生的，都不是以色列人（罗 9: 6）。此言的第一个「以色列」是指肉体的以色列人，第二个「以色列人」是指归顺基督的以色列人，亦即属灵的以色列，亦称为应许的儿女（罗 9: 8）；这是神

的定意，不在乎人的行为（罗 9: 11b，「定意」原文 *prothesis* 意「预先决定」，中译「旨意」）。

神的定意，出自神的「拣选」（*eklogen*，意「从多数中选一」，罗 9: 11a），就此，作者从以色列过去的历史力证神的拣选，诸如神拣选雅各布非以扫，选摩西……。神的拣选出自祂的主权（罗 9: 16），正如窑匠随己意制造各样的器皿，只是神的拣选非盲目漫无目的，而是要彰显祂的权能，将祂的名传遍天下（罗 9: 17）。但正如从窑匠手中出来的器皿，有些合用，有些则不成，合用的就能完成神的定意。保罗的意思是，以色列人本是神要用的器皿，可惜他们失败了，于是神便另外制造一种合用的器皿，这器皿是由以色列人及外邦人构成的（罗 9: 24），而外邦人能成为合用的器皿也早在预言中（参何 1: 16; 2: 23; 罗 9: 25~26 及赛 1: 9; 10: 22; 28: 22; 罗 9: 27~29）。

由罗 9: 6~29 这一大段论说中，保罗建立了一个事实，这事实就是以以色列人不能再以「生为以色列人」夸口，因为他们只追求律法的义（罗 9: 31），强调行律法称义。但事与愿违，因为他们对神的弥赛亚没有一个「信的态度」（罗 9: 32a），而外人不追求律法，反得了律法所蕴藏的义，是因信而得的义（罗 9: 30）。以色列人就在「那绊脚石上」跌倒了（罗 9: 32b）。在此保罗没有解释谁是那绊脚石，不过他在多处已解释过，也有经文大量支持，因此不用多说。原来「绊脚石」是比喻弥

赛亚，弥赛亚叫信的人不羞愧，对不信的人却成了他们跌倒的阻碍（参林前 1: 23 说十字架也是犹太人的绊脚石）。

(b)有关以色列的现在

面对现在以色列人的属灵情况，保罗向神再发出诚恳的祈盼，愿他们能得救（罗 10: 1）。如 9 章般，保罗列出犹太人的三大错误：①他们向神是热心的，却非按真知识而为（罗 10: 2）。「真知识」原文 *epignosin* 意「完全或全部的知识」。如 A. J. McClain 所称他们对神的知识是有限的，只限于旧约方面，他们不晓得神在基督里启示给世人的知识【注 98】，看不到耶稣就是律法（旧约）所预言的基督。换言之，他们没有新约对神的知识，只有「律法之神」非「恩典之神」的知识，故此他们只从外表上追求神；②他们想立自己的义，不服神的义（罗 10: 3），这种归功自己的义，是靠行为而立的，是一种属灵的骄傲，由此便产生扭曲的义来。他们不服（「服」*hupetagesan*，军事用语，表示像军队服从命令那绝对式的服从）神对人有关义的要求（参太 5: 20 记耶稣对追求天国的人说：「你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国」）。神的义就是从信基督而来的（罗 10: 4b）。原来信基督而得的义正是律法的总结（罗 10: 4a，「总结」*telos* 此字在这里指结束、极限、止住），如 K. S. Wuest 言，基督成全了律法之目的，从此律法便停止向人有所要求【注 99】。

于此保罗指出犹太人现今的情况：他们虽然热心追求义，却误解了律法的总意。原来律法也是论信心的，故此凡信的人皆可得救（罗 10：9~13），信是对「基督的道」作出回应（罗 10：17）。为此神也天天向其百姓招手，盼望他们能对神的呼召有所回应（罗 10：21）。

(c)有关以色列的将来

以色列过去与现在的属灵情况确实使人担忧，但这却不是保罗的心态，因他深知神没有放弃祂的百姓（罗 11：1a）。他以数件实证指出神没有弃绝祂的百姓：一是保罗自己（罗 11：1b）；二是伊莱贾（罗 11：2）；三是在伊莱贾时代没向巴力屈膝的七千人（罗 11：4），这些人皆称为「所留的余数」或称「恩典的余数」（「余数」*leimma* 字根「离开」，指那些留下的），既有余数便表示神的心意仍在选民当中。

关于现今以色列人对神的弥赛亚这事仍然「顽梗不化」（*eporotheresan*，意「被硬皮遮盖」，即「硬化」，罗 11：7）；保罗解释此事也有神的美意在其中，因神能藉着以色列人的「失脚」（*eptaisan*，在雅 3：2 同字译「过失」，罗 11：11a），使救恩临到外邦人，也藉此激动以色列人发愤（罗 11：11b）。「激动发愤」（*parazelosai* 原文只有一字，在罗 10：19 译「惹动愤恨」）是由「相对」及「热心」二字组成（原意「引起热心」）表示神要借着外邦人的蒙恩，来刺激以色列

人发愤图强，这种「属灵竞争心理学」至终目的乃是为了「救他们一些人」（罗 11: 14）。当他们将来被神「收纳时」（*proslēmpsis*），这个场景正如死而复生般（罗 11: 15）。此节的重要与罗 11: 26a（以色列全家都要得救）遥遥相应，亦应验在主再来之时（参罗 11: 26b~27）。

接着，保罗再以二个借喻说明犹太人将全部蒙恩：一个从神的律法；一个从自然界。他说若「初熟」（*aparche*，中译「新团」，「所献的」是补字）是圣洁，全团就圣洁（罗 11: 16a）；若树根圣洁，树枝也圣洁（罗 11: 16b）。

将初熟献上是神的吩咐，称为「地里初熟之物」（出 23: 19），但这个初熟可以是动物（申 15: 21）或土产（申 18: 4）。若保罗是指初熟的土产，「全团」则指其他的土产；若保罗意指动物，初熟是指头生，全团则指后生的动物。和合本以土产之意将 *aparche* 译成新面，不少学者也作此解释（如 A. T. Robertson; J. A. Witmer; E. Kasemann）。这见解最适合保罗惯用的词汇，亦配合民 15: 20 的条例。同样的道理，若树根是圣洁，树枝也成圣洁，这是简易的植物生长之道。

至于新面与全团，树根及枝子各自比喻什么，经学家有二个基本解说：①说新面即犹太信徒，树根即新约教会，全句意说若有犹太信徒加入教会，那就表示将来会有更多犹太人得救。②说新面与树根全指耶稣基督，因祂自己的献上，全人类

都蒙恩（如俄利根）。③说新面与树根同指选民的先祖，全团与树枝即全国百姓，意说既然神应许选民的先祖，全国将必全家得救（这是多数学者的立场，如 M. R. Vincent; K. S. Wuest; C. Hodge），这解说亦吻合下文的经意。

保罗继续其园艺学方面的借喻，指出因为犹太枝子被折下（即罗 11: 11 的「失脚之人」，参 11: 20），外邦人便如插枝方式插在树干上，他们便能与剩余的犹太人共享橄榄根的肥汁（肥汁喻神应许给选民的约福，J. D. Pentecost）。不过保罗劝外邦信徒不可因此夸口或轻看犹太人，因为若不是他们「长久」（*epimenes*）在神的恩慈里，他们也会被神砍下来的（罗 11: 22）；同理，若不是犹太人长久不信，神也能将他们重新再接上树干去（罗 11: 23）。R. Haldane 谓折下的枝子已无生机可望，但若神许可，祂能起死回生【注 100】，这正是以西结书 37 章谷中骸骨复活比喻的「新约版」！

在不久的将来，外邦人的「添满来到」（*pleroma eis the* 中译「人数」是补字，「来到」包含在「了」字内，罗 11: 25），这个添满不是指数目，（如 A. T. Rosentson, K. S. Wuest, A. J. McClain）而是指日期（参路 21: 24），故可补上「日期」二字，全句成为「等到外邦人的日期添满了」（如 R. Haldane, Coley & Vanghan, H. A. Hoyt）。在保罗心目中，他也许想到人数的问题（如罗 11: 12；另参徒 15: 14），亦可能想到日期。因若指人数，为何保罗强

调外邦人，而不强调犹太人？况且「外邦人的添满」按字义来说并没有犹太人在内（即不能用「外邦人的添满」一词硬指教会）。故到此时，以色列便全家得救（罗 11：26a），「以色列全家」（*pas Israel*）有说指每一个在主再来时的犹太人都会得救（K.S. Wuest; Gifford; Godet）；有说这是指国家整体而言（参代下 12：1；撒上 7：5；王上 8：65；12：1~2；B. Corley & C. Vaughan; NEB; J. Denney; G. E. Ladd; S. L. Johnson）。S. L. Johnson 在其精辟的文章中提到，罗 9~11 章共出现 11 次的「以色列」一字，保罗都是指国家性的以色列，没有一次指属灵的以色列（即教会，如 J. Calvin）或以色列的余民（如 G. C. Berkouwer; H. Ridderbos; A. A. Hoekema; P. Robertson; W. Hendriksen）。换言之，神将在弥赛亚重返地上时，应验先前给予选民的应许【注 101】。到那时，神将会大大眷顾犹太人，使他们能亲尝救恩的滋味，因为救主必再回来，除净他们的罪孽，应验神与他们所立的约（参耶 31：31~34；11：26b~27）。神的选民蒙恩的时候虽在将来，但那是确定的，因神的拣选是没有后悔的（罗 11：28~29）。

(8) 顺服权柄

关于「顺服在上有权柄的」这问题，圣经没有其他经文比罗 13：1~7 更清楚。但是保罗从罗 12 章论基督徒的奉献、配搭事奉、个人品行后，便毫无预警地跳到罗 13 章论信徒该作个好公民。这个主题上的转易据学者 James Denney 解释，在保罗时代，犹太人是罗马

帝国内的「不良公民」，他们对在上掌权者不太尊敬，这是出于他们对申 17: 15 的领悟，认为不该向外邦君王屈服。再且，基督徒常以耶稣为主，因此对地上君王的尊敬也大打折扣（参徒 17: 7）。这种心态多少也影响罗马教会的信徒，特别是那些外邦信徒，所以保罗对他们解释清楚，信徒对政权该有什么态度。这段经文乃是著名的「基督徒政治观之一」。在此，保罗指出三个原因，要信徒顺服在上掌权者：

(a) 因为政权是神所命定的（罗 13: 1~2）——保罗指出世上除神之外，没有其他权柄（「出于神」原文 *apothēou*，意「从神而来」，这是和合本的译法，另有古卷将 *apo* 作 *hupo*，意「靠」，全句意「靠神而得」）。因凡掌权的都是神所「命定」的（*tetagmenai*，意「安置」、「安排」、「规定」，同字在太 28: 16 及徒 28: 23 作「约定」，徒 13: 48 作「预定」；徒 15: 2 作「定规」；罗 13: 1），故此「抗拒」（*antitassomenos*，意「反对定规」，字根与上节「命定」相同，此字乃军事用语，意「布阵抗御」）掌权就是「抗拒」（*anthešten*，意「抵挡」，字根 *antihistemi*，英文的抗敏感 *antihistemy* 由此而出）神的「命」（*diatage*，字根与「命定」相同，同字在徒 7: 53 译「不遵守」，罗 13: 2）。由这两节可见，在上掌权者的权力是由神而来，故有神的认可与支持，抗拒者便如同抗拒神一般，自取其咎。

(b) 因为政权是神的用人（罗 13: 3~4）——「用人」

(*diakonos*, 意「仆人」、「执事」) 一字, 暗示地上的政权是服侍人的 (背后是服侍神), 使人有益 (罗 13: 4a), 不是叫人惧怕 (罗 13: 3), 它不会徒然佩剑 (剑是古代权力的象征)。政府被称为「忿怒的伸冤者」(*ekdikos eis orgen; ekdikos* 由「出」及「公义」二字组成, 意「显出公义者」, 即和合本的「伸冤的」; 帖前 4: 6 同字译「处罚的」, 「忿怒」*orgen* 和合本译作动词), 向那些作恶者发作 (原文之意, 罗 13: 4b)。政权正常的功用在此显露无遗。

- (c) 因为政权是神的公仆 (罗 13: 5~7) — 「公仆」(*leitourgoi*) 此字乃宗教词汇, 多指祭司的服饰 (参来 8: 2 译作「执事」, 罗 13: 6b), 原来政权的本意是将人带到神面前, 如 K. S. Wuest 所称。由公仆一字的用途, 可看出政权本有宗教的功能【注 102】, 故此信徒顺服政权, 犹如敬虔者在圣殿借着祭司的服事敬拜神一般, 因此 (罗 13: 5, *dio*, 中译「所以」) 顺服政权便是出自良心的引导 (良心引导人趋向神)。正如「纳粮也是为这缘故」 (罗 13: 6a), 纳粮只是顺服政权的一项选例 (罗 13: 7), 这举例异常贴切, 因大部份的罗马公民多逃税, 而信徒却少做此事。故此教父特土良曾说: 基督徒不肯进庙宇, 使庙宇的「香油钱」不敷开支, 政府也未能抽佣, 正「失之东隅」; 但反观基督徒忠心纳税, 使政府有「收之桑榆」之效, 却是不争的事实【注 103】。

参考书目

- 【注 1】D. E. Hiebert (2), p.14.
- 【注 2】J. B. Light foot (2), p.78.
- 【注 3】H. A. Kent (2), p.53 有精辟的解释。赞同此解释的学人不
少，如 F. F. Bruce; W. M. Ranisay; S. D. Toussaint; H. W. Ho-
ehner; 亦有不少学者认为此次探访是指徒 15 章那次，如
H. N. Ridderbos; F. E. Hamilton; J. B. Lightfoot; E. D. Burton ; W.
Adeney; C. B. Williams; A. Hovey; C. Vaughan 等。
- 【注 4】同上书，页 72。
- 【注 5】同上书，页 69; F. F. Bruce (2), p.304。
- 【注 6】C. Vaughan (1), p.48.
- 【注 7】F. F. Bruce (5), p.129; H. A. Kent (2), p.70.
- 【注 8】H. A. Kent (2), p.69.
- 【注 9】H. A. Kent (2), p.90.
- 【注 10】同上书，页 151。
- 【注 11】W. Barclay (2), pp.87-90.
- 【注 12】Vaughan (1), p.59.
- 【注 13】H. A. Kent (2), pp.132-133.
- 【注 14】R. N. Longenecker (3), pp.144-145.
- 【注 15】L. Morris (6), p.65.
- 【注 16】R. L. Thomas, p.248.
- 【注 17】参 Josephus, 古史, 3: 80, 203; 9: 55.
- 【注 18】A. Deissmann (1), pp.368-372.
- 【注 19】R. L. Thomas, p.268.

【注 20】D. E. Hiebert (2), p.198.

【注 21】A. Ramsey, p.77.

【注 22】G. E. Ladd (1), p.565.

【注 23】E. A. Best (1), p.199.

【注 24】R. L. Thomas, p.285.

【注 25】Z. Hodges (1), pp.76, 77.

【注 26】D. E. Hiebert (3), p.254.

【注 27】W. Neil, p.132.

【注 28】F. F. Bruce (7), p.47; A. T. Robertson (3), p.47.

【注 29】R. L. Thomas, p.318.

【注 30】如 E. S. English, pp. 63-71; K. S. Wuest (1), pp. 38-41.

【注 31】D. E. Hiebert (3), p.312.

【注 32】同上书, 页 311。

【注 33】G. G. Findlay (1), p.147.

【注 34】D. E. Hiebert (3), p.317.

【注 35】F. W. Farrar, p.316.

【注 36】G. Fee (1), p.74.

【注 37】如 G. R. Beasley-Murray, p.56.

【注 38】如 H. Hunter, pp. 39-42.

【注 39】D. A. Carson (2), p.46.

【注 40】A. T. Robertson & A. Plummer, p. 161.

【注 41】D. A. Carson (2), p.38.

【注 42】D. E. Aunne, pp.202-203.

【注 43】D. A. Carson (2), p.40.

【注 44】G. Fee (1), p.596.

【注 45】D. A. Carson (2), p.90.

- 【注 46】 G. G. Findlay (2), 2:926.
- 【注 47】 J. L. Boyer, p.141.
- 【注 48】 D. E. Hiebert (4), p.233.
- 【注 49】 如 W. H. Mare, 215.
- 【注 50】 H. W. Hoehner (1), p.59.
- 【注 51】 W. H. Mare, p.274.
- 【注 52】 如 F. F. Bruce (8), p.135; C. K. Barrett, p.332.
- 【注 53】 如 D. A. Carson (3), p.40; W. A. Grudem (1), pp. 239-255; W. H. Mare, p.276.
- 【注 54】 如 R. P. Martin (1), pp. 85-88.
- 【注 55】 如 C. E. B. Cranfield, "Paul and the Law", *SJT*, 1964, 17:43-68, 或是拉比的规条, 如 W. C. Kaiser, in "Paul, Women and the Church", *Worldwide Challenge*, 1976, 3:9-12.
- 【注 56】 A. T. Robertson & A. Plummer, p.325; 另参 W. H. Mare p.276.
- 【注 57】 如 G. Fee (1), p.753.
- 【注 58】 A. T. Robertson (4), p.198.
- 【注 59】 如 M. Luther; F. W. Grosheide, p.373.
- 【注 60】 如 F. Godet (3), p.391.
- 【注 61】 如 C. Vaughan (3), p.158.
- 【注 62】 D. E. Hiebert p.230.
- 【注 63】 W. B. Walis, 18:231.
- 【注 64】 J. Behm, *TDNT*, 1:354 (神学字典)。
- 【注 65】 如 J. H. Bernard (1), pp.9-10; H. A. Kent (3), p.18.
- 【注 66】 如 H. Alford, pp.59-60.
- 【注 67】 M. J. Harris, p.325.
- 【注 68】 H. A. Kent (3), p.58.

- 【注 69】M. J. Harris, p.338.
- 【注 70】如 H. A. Kent (3), p.97.
- 【注 71】M. J. Harris, p.405.
- 【注 72】H. A. Kent (3), p.90.
- 【注 73】参 Z. C. Hodges & A. L. Farsted, p.547.
- 【注 74】如赖若翰, 第 155 页。
- 【注 75】D. K. Lowery, p.556.
- 【注 76】A. Plummer (2), p.299; H. A. Kent (3), p.165.
- 【注 77】A. J. McClain (2), p.16.
- 【注 78】E. Kasemann, p.425; C. E. B. Cranfield (2), 2:810 也认同此解释。
- 【注 79】S. L. Johnson (2), 130:240-245.
- 【注 80】J. W. Wenham, p.89.
- 【注 81】E. E. Ellis (2), pp. 150-151, 153.
- 【注 82】G. E. Ladd (1), p.440.
- 【注 83】Sandy & Headham, p.36.
- 【注 84】Forgiveness and Reconciliation, 1947, p.57-60.
- 【注 85】R. Earle, p.157.
- 【注 86】G. E. Ladd (1), p.445.
- 【注 87】R. Haldane, p.177.
- 【注 88】E. H. Gifford, p.121.
- 【注 89】L. Morris (7), pp. 22-26.
- 【注 90】A. Deissmann (2), p.328.
- 【注 91】F. Buchsel, TDNT, 4:355 (神学字典)。
- 【注 92】M. R. Vincent (1), 3:40.
- 【注 93】Biblio-Theological Lexicon of NT Greek, T & T Clark, 1878, pp.

184, 197;另参 Shrenk, *TDNT*, 2:216 (神学字典)。

【注 94】见 J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the NT*, American Books, 1886, p.333 (希腊文字典)。

【注 95】G. E. Ladd (1), pp. 514,544.

【注 96】关于 5: 1 在原文一个字母上是长或短 omicron, omega 的神学争议, K. S. Wuest 有极精辟的分析, 不可错过, 见 K. S. Wuest (2), pp. 75-77.

【注 97】K. S. Wuest (3), pp. 83-94.

【注 98】A. J. McClain (2), p.187.

【注 99】K. S. Wuest (2),, p173.

【注 100】R. Haldene, p.540.

【注 101】见 S. L. Johnson (3), pp. 202,217.

【注 102】K. S. Wuest (2), p.226.

【注 103】同上书页。

—— 第 7 章 ——

保羅書信的神學思想(三)

监狱书信的神学思想

一、序言

在保罗 13 卷书信中，歌罗西、腓利门、以弗所、腓立比这四卷统称「监狱书信」，因在这些书信中，保罗第一次自称是为基督「被囚的」（弗 3：1）。在这四卷书里，他多次提及自己身在桎梏中（西 4：3、18；腓 1：9、10、13、22、23；弗 3：1；4：1；6：20；腓 1：7、13、14）。这些经文透露保罗在枷锁中已有一段时间，而这时的被囚与先前的（如林后 11：23）截然不同。这四卷书信篇幅都不长，却充斥异常宝贵的神学主题，尤其是有关基督论及教会论。

二、监狱书信的历史背景

A. 写作地点与日期

据徒 28：30~31 所记，保罗被囚在罗马为期二年之久，时约主后 61~63 年【注 1】。虽然保罗亦曾在该撒利亚被囚二年（徒 24：27），但从 (1) 4：22 的「该撒家里的人」； (2) 1：13 的「御营全军和其余的人」； (3) 阿尼西母逃走的方向； (4) 保罗没有提及在该撒利亚居住传福音者的腓利（保罗曾住他家，徒 21：8）这四项理由，可见该撒利亚并不是合理的写作地点。而西 4：7 及弗 6：21 皆提及推基古是两书的携信人，歌罗西人阿尼西母（西 4：9）是腓利门书的携信人；推基古与阿尼西母是同时出发的携信人，故此这数卷书信无疑是同时的手笔。因此绝大部份学者皆以罗马为写作地

点（这也是早期教父之见，如屈梭多模、耶柔米、提阿多诺），日期约在主后 61~63 或 60~62 年间。

B. 各书的先后次序

四卷监狱书信虽在同时期、同地点写成，但决定它们被写就的先后次序并非易事。按书内的气氛而言，腓立比书透露保罗已坐牢一段颇长的时间（腓 1: 13），且他似乎期待在不久的将来可以被释放（腓 1: 19、26；2: 24；门 22 亦透露保罗想去探望腓利门），到访的友人也相继离去（腓 2: 20~30）。在歌罗西及腓利门书末所提及的人，几乎都未出现在腓立比书内，这似乎支持腓立比书是四书之末的看法。

细观歌罗西书的内容，保罗似乎可察觉受到某种异端搅扰而义愤填膺；反之，以弗所书则呈现较宁静的心境。腓利门书结束时所提及的人名，与歌罗西书的人相若，可见这二卷书应是同时完成。腓利门书可能是有人将歌罗西书送达歌罗西教会而顺带写成，因阿尼西母（西 4: 9）本是歌罗西人腓利门的逃奴（参西 4: 17 与门 2 提及亚基布，表示他们同是歌罗西人），今蒙保罗劝勉归回主人家中，故此歌罗西书及腓利门书必是同时一并写成的。若上述臆测能够成立，四书的完成次序为歌罗西书、腓利门书、以弗所书、腓立比书。

三、歌罗西书的神学思想

A. 书的背景

歌罗西教会应该不是保罗直接创立的（但 John Eadie 在其名著内力证是保罗创建【注2】），因西 1: 6~7 明说以巴弗是他们的「属灵启蒙师傅」；在西 2: 1，保罗说歌罗西与老底嘉人皆没有见过保罗，不过保罗曾在歌罗西附近的以弗所居住凡三年之久（徒 20: 31），那时他的布道事工极蒙主的赐福，「叫一切住在亚西亚的都听见主的道」（徒 19: 10），可能保罗的门徒将福音带至歌罗西。从林前 16: 19「亚西亚众教会」一言可见，当时福音在那一带结实累累，其中有歌罗西人以巴弗、腓利门等（西 4: 12; 门 19、23）；而以巴弗似是保罗在歌罗西工作的主要帮手，此人也可能是悦利谷 Lycus 地带三教会的创办人（除歌罗西教会外，其余二教会即老底嘉并希拉波立，西 4: 12~13）【注3】。

一日，歌罗西人以巴弗到罗马监牢探望保罗（西 1: 7~8），保罗从他获悉教会备受诺斯底派的搅扰，深觉有需要驳斥此异端的弊端，同时亦要澄清歌罗西信徒对基督的信念，遂写就此书信，委托推基古送去。他不托以巴弗，可能是因后者愿意留下协助保罗在罗马的监牢福音，故保罗称他为同坐监的人（门 23，或许以巴弗在造访保罗时过份热心传道亦遭监禁，故不能携带回信），时约 62 年仲夏。

B. 神学主题

歌罗西书带出一个紧急讯号，即歌罗西教会备受一个异端搅扰，以致他们对基督的信念有所混淆。是以保罗下笔时除启语问安之外，随即在基督论上仔细诠释，指出基督是教会身体的元首。故书中的神学主题有三：

1. 歌罗西教会的异端

引致保罗下笔书写此书，是在歌罗西教会中盛行一种异端，这异端似是一门「理学」(*philosophias*，直译「爱智慧」，英文「哲学」由此字演变而出；约瑟夫也用此字描述法利赛教派、撒都该教派、爱辛尼教派等的宗教思想，参约瑟夫所著「古史」18: 11, 2: 8)，但保罗称那是「虚空的妄言」(西 2: 8b，「虚空妄言」前的「和」字可译成「就是」，因「理学」之前有*dia*及冠词*tes*，而「虚空妄言」则没有，却被「和」字*kai*串连着，故「和」可译「就是」)【注4】，「人间遗传」及「世上的小学」(西 2: 9)。故此 C. Vaughan 甚有见解地说，这门哲学该称为神哲学(*theosophy*)【注5】，因它是「怪力乱神」的妄言。

「虚空妄言」(*kenesapates*，「虚空」*kenes* 本意「空洞」，腓 2: 7 同字译「虚己」；妄言*apates* 意「诡诈」，太 13: 22 同字译「迷惑」)是个双重负面的描述词，意「空洞的」，又是「诡诈的」。人间「遗传」(*paradosin*，意「传递」)本有好(帖后 2: 15)、坏(可 7: 3)之分，在此处却是虚空妄言的类型。世上「小学」(*stoicheia*,

字根「排列」、「系列」)可指幼稚的学问,这字在古希腊文有时也指天上的星体或天空的神明。因此有些学者认为,保罗在此暗指这异端与敬拜天上神明有关(如 C.Van-ghan; J. Moffatt)。但 G. E. Ladd 却不以为然,他认为 *stoicheia* 指天空神明这用法在第一世纪不见经传,实不足相信【注6】。其实这三句话是保罗对这异端的评语,对他来说,这异端最大的错谬,是与基督的真理不符【注7】(西 2: 8 的「不照着基督」即指不按照基督的真理,如西 2: 9~15 所提及的复活、十架、神的大能等)。

至于这异端的基本信条 (*tenets*),除歌罗西书外,圣经没有其他的提示。多年前(1879), J. B. Lightfoot 对此有颇精辟的分析,说歌罗西教会的异端有犹太教的成份,亦有诺斯底派的要素,是犹太教与诺斯底派的混合;它一方面高举犹太教的宗教礼仪,另一方面它也包含诺斯底派的精髓【注8】。近代学者 Wayne House 对此异端有更进一步的剖析,异常难得,不可不读【注9】,而歌罗西书在四方面指出这异端的特征:

a. 它有一套神学哲理(西 2: 8~15)

保罗称这套哲理为虚空妄言,人间遗传,世上小学,高举人间学说、非基督的教理,远不及「神本性一切的丰富」(*pleroma theotetos*, 西 2: 9)。「神本性」原文 *theotetos* (从「神」及「本质」*deitas* 二字组成),意「神性」,在新约只出现此处(另一类同字 *theiotes* 在罗 1: 20 及徒 17: 29 译「神性」,那字强调神的属性,诸如神的无所不在,无所不能;而 *theotetos* 则单单

强调神的「神性」)。这丰盛的神性或是神性的丰盛，却有形体的（指道成肉身）「住」（*katoikei*，由「下」及「住」二字组成，喻「永久居所」，此字是现在式动词，强调其不停、不断之意）在基督里（西 2: 9b），祂是各样执政掌权者的元首（西 2: 10）。这是保罗辩证的高峰，因为基督是如此丰盛，信徒也得了这个丰盛。这位基督能替人完成数件伟工：给予信徒属灵的割礼（西 2: 11），将来有复活的生命（西 2: 12），一切罪孽及刑罚尽获赦免（西 2: 13~14），甚至属灵的恶势力也不能胜过【注 10】（西 2: 15）。由此可见，歌罗西教会那非犹太教、非诺斯底派之混合品的异端，及信奉这异端的人，断不能与神及基督相比。

b. 它有犹太教的特色（西 2: 16~17）

其特色在五方面彰显出来：要求信徒遵守饮食之律（饮食是二件事，作者以二字分别列出）、节期、月朔、安息日等规条（西 2: 16），这正是犹太教特色之一。保罗称这些只是后事的「影儿」（*skia*）。后事是指新约，是形体（*soma*）（西 2: 17）；影儿是指犹太教所推崇的旧约。但现今基督这个形体已来到，影儿的地位可自动取消了。

c. 它强调天使敬拜（西 2: 18~19）

天使敬拜在犹太教备受尊崇（参来 1 章的辩证），也是诺斯底派的信仰中心。后者认为天地间确有超人之神灵存在，切勿冒渎，而敬拜即表示尊敬，W. House 谓当他

们敬拜天使时，其实下意识是在贬低基督的地位，把基督当作天使之一，只是世人寻找真光的「协助人」及「中保」，并非真光【注11】。此外，保罗强调这些异端者有四大特征：第一，他们「故意谦虚」（*thelon...tap-einophrosune*，西 2: 18a）。「谦虚」本是世人的美德（参西 3: 12），但与 *thelon*（意「做作」）用在一起，就变成有目的而为之的表现，和合本将 *thelon* 译「故意」颇合原意（参彼后 3: 5）。这些异端者在敬拜天使时故意显出他们的「谦虚」，博人同情及信任，很容易迷惑人。第二，他们「拘泥在所见过的」（西 2: 18）。「拘泥」（*embateuon*，意「进入」、「踏进」，喻「开始」，此字在希腊古典文学里常用来描述一些人加入某帮会或秘密组织的入会礼）【注12】，表示这些异端人士自恃已加入一个崇高的派系，强调眼见的经历，自以为了不起。第三，他们随自己的私欲，无故自高自大（西 2: 18c）。这些异端人士自以为高人一等，但保罗视他们是随自己私欲而有这自负，且这自负是「无故的」（*eike*，意「空谈」，即「无凭据」）。第四，他们不持定元首（西 2: 19）。「持定」（*kraton*，含义颇广，如「捉拿」、「拘禁」、「坚守」、「服从」、「抱住」、「执掌」，在宗教意义上可译「拘守」，如可 7: 3、4、8）一字表示他们只遵守自己一套理学，却不服从基督是他们的首领。C. Vaughan 说得对，「他们并不否认基督，却把基督从其宝座上揪下来（「持守」*kraton* 在太 18: 28 译作「揪住」）。」他们不是反对基督，只是没有给基督首位【注13】。

d. 它主张禁欲规条（西 2：20～23）

这教派主张世上的情欲对人有害，该尽量禁止，诸如禁食、不婚嫁、离开社群、放弃财物、自残身躯等。此等异端者曾勾引歌罗西教会信徒遵守那「不可拿、不可摸、不可尝」的规条（西 2：20，这三「不」只是举例，都是有关食物的戒律）【注14】，也是异端者坚持要持守才可得救【注15】。保罗说这些食物自己也会败坏（食下腹中），没有神圣神秘的成份（西 2：22b），而且禁食的规条是人发明的（西 2：22a，参西 2：8；另参可 7：7、18～21），没有神的权柄在内。虚有智慧之名（即「浪得虚名」），用「私意崇拜」（*ethelothreskiai*，此字不在希腊文字汇里，可能是保罗自创的【注16】，意「自立的宗教」或「自制的宗教」），自表谦卑、苦待己身，克制肉体的情欲，这一切皆属徒然（西 2：23）。

2. 基督论

无可否认，基督论是歌罗西书最明显及最重要的神学主题，这也是基督教的信仰核心，信徒若对这教理稍有差池，不是陷入异端便是自暴自弃。

歌罗西教会面临一个特殊异端的扰害，以致不少信徒遭人论断（西 2：16）。这个异端有一个显著的特征，就是贬低基督的神性，认为智慧创造世界，智慧即神；基督只是造物，是属物界一份子，根本没有道成肉身这回事。因为万物界都含恶的成份（因此他们主张要禁欲），基督也没有全善（故基督不能成为救主）。这些观念一直搅扰歌罗西的信徒，使他们无所适从。因此，在西 1：

15~19 里（按原文结构，本段该由 1: 15 至 1: 20，笔者将 1: 20 置于救恩论内，因那节强烈显示基督的救赎伟工），保罗遂向他们澄清基督的真实神性。保罗列出基督的七大超越，使这段经文成为新约极精辟的基督论之一（其他可参约 1: 1~18；来 1: 2~4；腓 2: 5~11；弗 1: 20~23；西 2: 9~15）。W. R. Nicholson 谓本段是新约最伟大的基督论经文【注 17】，他的评语绝无言过其实。在保罗笔下，基督的超越有七：

a. 「爱子是不能看见之神的像」（西 1: 15a）

「像」（*eikon*，意「相似」，在太 22: 20 及林后 4: 4 同字均译作「像」）此字有二个含义：一是「代表」，指出基督所做的都与神相同，故此祂凡事都能代表神而为之。故称基督为神的像，便如称基督是神。

另一含义是「显现」，指出基督能将神的实在显给世人观看（如约 1: 18）。若非道成肉身，有限的世人绝不可能明白无限的神（如约 14: 9）。S. L. Johnson 谓，耶稣是神给世人最大及最后的显现，这便是「像」字所带出的含义【注 18】。

所以基督是神的像，此言便将歌罗西教会的异端（谓基督是神「放射出来」的一种「神明」，*aeon*）怪论完全粉碎了。

b. 「是首生的」（西 1: 15b）

「首生的」（*prototokos*）此字虽可以指时间上的优先地位，称 *temporal priority*（如 Moffatt; Goodspeed 的译法），

但亦可指在地位上的绝对优越，称 *positional priority*（如 NEB 的译法）。在此处，保罗套用此词，是指出基督在地位上有绝对优势【注 19】，祂的优胜还在整个创造之上。G. E. Ladd 谓，此字显出基督在王权上的优胜如戴维是耶西的第八子，但他被誉为「王子」，为世人最高的君王（诗 89：27）【注 20】。

歌罗西教会异端认为，基督是创造物的一份，无超奇之处。这也是第四世纪著名异端亚流派鼻祖亚流的意见，近代异端耶和華见证人亦步亚流的后尘，提倡此说。如今保罗驳斥他们，说基督是在创造之上，是万有的优先。因为「首先」这字带有比较的含义，将基督与创造物作一对比，而基督则在创造物之上。如诗 89：27 论弥赛亚时说「我要立他为长子，为世上最高的君王」，长子即君王，是与地上君王比较时最优胜的。

c. 「在一切被造的以先」（西 1：15c）

此言（原文只有二字，*pasesktiseos*，意「一切被造」，「以先」这二字是从「首生」引伸出来的补字）再坚立「首生」的意义，但更进一步说明基督与创造物的关系不只凌驾它们，且在它们之先。此言指出基督的先存性。基督的先存性，在犹太传统里并不陌生（参诗 72：17；以诺一书 48：2），主亦以此自称（参约 8：58；启 1：17；2：8；22：13），这是新约一贯的教训。

d. 「万有靠他造的」（西 1：16）

基督是神的像，也是创造的主，万有的存在也「靠」祂

(*enauto*, 意「在他里面」, 强调领域), 指在祂的能力范围之下, 非强调能力, 如中译「靠」)【注 21】而成, 没有祂就没有万有。万有包括「天上的、地上的 (指领域), 能看得见的、不能看见的 (指种类), 有位的、主治的、执政的、掌权的 (指等级), 这一切都是「借着祂」(*dia autou*, 强调祂的能力)造的, 也是「为祂造的」(*eis auton*, 强调目的), 可见万有的存在全环绕在基督的身上, 万有的存在是要彰显祂的实在【注 22】。S. L. Johnson 谓作者在此段指出基督是万有的设计师 (*architect*, *enautou*)、工程师 (*builder*, *diaautou*), 及拥有者 (*owner*, *eisauton*)【注 23】。

不少学者认为「有位的、主治的、执政的、掌权的」, 乃是指「不能看见的」天使的等级 (如 H. A. Kent; F. F. Bruce; C. Vaughan)。因歌罗西教会异端甚强调天使的等级, 甚至向他们敬拜 (西 2: 18), 以致他们忽略了该向基督敬拜。如今保罗指出万有是基督造成的, 连他们所尊敬的天使在内, 故他在此处着实给他们一记当头棒喝。

e. 「他在万有之先, 万有靠他而立」 (西 1: 17)

在西 1: 15~16 里, 基督在万有之先, 是靠含义显示出来; 如今作者用「先」(*pro*) 字直接指出基督确在万有之前。万有在时间内出现, 在万有之前遂变成在时间之前, 所以这里也同时指出基督的先存性。再且万有亦靠祂「而立」(*sunesteken*, 意「同站在一起」), 故此没有基督将万有黏着 (与万有同站在一起), 万有也不能

存在。此点与诺斯底派异端谓「万有是恶的」显然不同，因为基督不只创造万有，亦与万有同站在一处，显然万有与基督着实有密切的关系。

f. 「他是教会全体之首」 (西 1: 18)

基督不只在万有之上，也在全教会之上，如「首」

(*kephale*) 是身体最重要的部份，也是身体的总指挥。神学家 W. Grudem 经多年详研此字的用途，并以经典希腊文词典左证，谓 *kephale* 在此处的意义是指「带领」之义【注 24】。基督是教会的「元始」(*arche*，指时间上的开始者)，祂是教会的开始者，这开始者的地位是祂从死里首先复活而得的，祂是世上首先战败死亡的，如此祂就「赢得了」(意「变成」)，在凡事上能「居首位」(*proteuon*，现在分词，新约只出现在此，意「得首席之位」，是永远性及不歇性的居首位)。

g. 「父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住」 (西 1: 19)

基督能成为教会全体之首，是「因为」(*hoti*，本节首字) 神喜欢将一切的「丰盛」(*pleroma*，「丰盛」包括「神的属性」，「救赎的能力」)，「藏在」(*katoikesai*，中译「居住」，由「下」*kata* 及「住」*oikeo* 二字组成，意「住下来」，指非「寄居」，参西 2: 9。这字是过去不定式动词，带永久性效果之意) 基督里面。查「丰盛」一词在新约文学里多指蕴藏在神内的属性及能力，如今全数被神永久性置在基督内，基督的超越不言而喻。

歌罗西教会异端宣称神放射出无数的神明（*aeons*），这些神明的总数就是丰盛（*pleroma*）。如今保罗说神将一切（暗示再没有其他神明 *aeons* 了）的丰盛（*pleroma*）永久性藏在基督里，摧毁这异端的怪论（古今异端如第一世纪的 *Cerinthian* 诺斯底派及「基督科学会」皆认为基督属性里的神性是暂时性，非永久性的，保罗自古便视之为异端）【注 25】。

3. 救恩论

F.F. Bruce 谓基督的超越，是歌罗西书救恩论的一个基础【注 26】，因为神的救赎是透过祂的爱子而成就的。

在西 1: 12~18 里，保罗在一次感谢祷言中提及五件有关救赎的真理：

a. 他与其他圣徒一般，在光明的基业里有份（西 1: 12）

「能有资格」（*hikanosanti*，意「使充足」，「使合规格」，「使自力」，「使有资格」，和合本译「叫能」似未能将原意译出，此字只在林后 3: 6 出现，译作「承担」）一字，显出本来人是没有资格领受神的「基业」（*klerou*，原意「一块小石」或「一片小木」，指「摇签」的「签」，参徒 1: 26，喻「基业」），但如今因其爱子之故，人便有资格享受这基业，这全是神的恩典。

b. 神救了他脱离黑暗的权势（西 1: 13a）

「救」（*errusato*）字表示人本来落在一个险境里，如今被救援出来。这险境原来是一个黑暗的权势，属撒但的领域（参路 22: 52；弗 6: 12），也是人生下来所进入的境地（参弗 2: 1~3），如今蒙神拯救脱离险境，是因基督能胜过黑暗权势之故。

c. 把他迁到神爱子的国里（西 1: 13b）

「迁」（*metestesen*）字在古典希腊文里用来描述那些徙置之民，是战胜国将战败国的掳民或战俘迁置他处（参王下 17: 24；约瑟夫，「古史」9: 11: 1），但如今迁置的地方乃是神爱子的国。此动作如 F. F. Bruce 所言，是实现末世论或实现天国论的一个明显举例【注 27】。虽然「爱子的国」在主再来时才能实现，但信徒借着重生便成为天国的子民（参弗 2: 19；腓 3: 20）。

d. 他在神的爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免（西 1: 14）

「救赎」（*apolutrosin*）这字也回应上文的「拯救」一字，因「救赎」常指将奴仆或战俘以价银交换过来。考古学家 A. Deissmann 谓希腊人甚熟识这字的含义，因为他们在奴隶市场上常目睹「救赎」的交易，故此「救赎」与「自由」已成同义词【注 28】。「救赎」又与罪过得赦免的观念相连。「赦免」（*aphesin*）意「遣送」，使人想到利 16: 21~22 所记的代罪羔羊，将人的罪带到无人之地去，永不再记念，这是神拯救世人之法。

e. 神藉爱子在十字架上所流的血，成就和平，叫万有与祂和好（西 1: 20）

在此处作者才透露原来神救赎世人之法是借着祂的死，祂的死「成就了和平」（*eirenopoiesas*，由「平安」及「制造」二字组成，参太 5: 9「使人和睦」同字；弗 2: 15「成就了和睦」）。因人本与神「隔绝」（*apellotriomenous*，直译「转让」，喻从一主人转往另一主人，喻「分离」），与神为敌（西 1: 21），现今因基督的死便得与神「和好」（*apokatellaxen*）成圣洁、没瑕疵、无责备、能自由地到神面前（西 1: 22，这四句词语同喻「得救」）。不单人因基督之故可得救，全万有也能与神和好，恢复亚当所失落的完美世界。可见神的救赎何等完备，不单涉及世人，也关系到神全部的创造，真是神奇绝伦。

此外，在这五点里，保罗所选用的词汇亦精妙无比，在名词方面，诸如「基业」、「爱子之国」、「救赎」、「赦免」、「和好」，字字珠玑，每字都是一帧美丽的图画。在动词方面，诸如「使有资格」、「救」、「迁」、「成就了和平」这四字，全部是过去时态（*aorist*），指一次的动作便足够，也是指歌罗西信徒一次得救之时。而在西 1: 14 的「得蒙」（*echomen*，意「我们有」）是现在时态，指这个「拥有」是现在的又直至永远。这五个动词的运用在保罗的笔下又是一绝，毫无赘字！

在西 2: 11~15，保罗从另一个角度解释他对基督救赎的认识，有三方面：

(1)信徒在基督里得了真的割礼（西 2: 11~12）。那不是人工施行的，而是属灵的，是「脱去」

（*apekdusei*，由*apo*，*ek*，*duomai*三字组成，希腊文中缺此字，可能是保罗新创的）肉体的罪

（*hamartion*，和合本译「情欲」，又放点于旁，以示补字），称为「基督的割礼」（和合本无法将此译出，西 2: 11），是属灵的割礼，这割礼以信徒受洗来表示（洗礼喻与主同埋葬、同复活）。洗礼也喻信徒有复活的生命，这复活的生命是因信神有使人复活之能而成的（西 2: 12）。「功用」原文 *energeias*，意「能力」，西 1: 29 同字译「大能」。

(2)信徒在基督里蒙神赦免（西 2: 13~14）。信徒在未信主前是死在过犯及「未受割礼的肉体」（喻未得救的生命）之中，今蒙神「赦免」（*charisamenos*，原意「施恩」，西 3: 13 同字译「饶恕」），便和基督一同「活过来」（*sunezopoiesen*，西 2: 13）。此外，信徒未获神赦免前，他受「律例上所写」（*cheirophon ton dogmasin*，意「手写的规条」，参弗 2: 15 同字译「规条」，指律法）的攻击【注 29】。这律例「攻击」（*kata*），又作「有碍」（*hupenantion*，意「敌对」；来 10: 27 作「敌人」）信主之事，如今蒙神「撤去」（*exaleipsas*，意「撤消」、「抹除」；徒 3: 19 及启 3: 5 同字译「涂抹」）及「钉在十架上」（*proselosas*，喻「已被钉死、处死了」，西 2: 14）。据 A. Deissmann 指出，希腊文 *cheirophon*（所写）这字指「借据」【注 30】，如今世人的罪债径已被基督还

清，律法的控罪已撤回，人在基督里是自由的了。A. S. Peake 谓，「当基督被钉十架时，律法也同时被钉上去」【注 31】，在此全句意说律法再不能控告人了。

- (3) 信徒在基督里大获全胜（西 2: 15）。基督的死不是失败，反是全面的胜利，连敌挡神之天使领域的权能亦被祂「掳来」（*apekdusamenos*，意「解除」；西 2: 11 作「脱去」）。这个解除属灵敌对神力量之举，是公开「显明」（*edeigmatisen*，犹 7 译「鉴戒」）的，意说公开地昭示众人。就此神以「十架之役」为公开显明祂得胜的标志，祂在凯旋的路上「率领」（*thriambeusas*，中译「夸胜」，参林后 2: 14）信徒（参弗 4: 8），信徒也能仗十字架（喻主的胜利）而夸胜。神的胜利是「狂胜的」，信徒的得胜也如是！

四、腓利门书的神学思想

A. 书的背景

腓利门书是新约中惟一书卷，透露在新约时代一个基督徒家庭里的情况。这家的主人腓利门是歌罗西人（因他的逃奴阿尼西母是歌罗西人，参西 4: 9），似是保罗在以弗所三年所结的属灵果子（门 19）。腓利门家境不俗有奴仆，家中可作教会（门 2），亦常济助他人（门 5）。门 2 的亚腓亚可能是他的妻子（「妹子」*adelphe*有古卷作 *agapete*，意「亲爱的」，喻「妻子」），亚基布是他的儿子【注 32】，另有说亚腓亚是腓利门之妹，妹夫是亚基布。不论他们的关系如

何，保罗能称腓利门为「同工」(*sunergo*，门1)，可见他是大有信心、爱心、服事主之心的人。

如在上文「各书的先后次序」(参页305)论及，保罗在罗马被囚期间巧遇阿尼西母，并引领他归主。因歌罗西教会发生事故，保罗完成致该教会书信后，顺便写成腓利门书，将已悔改的阿尼西母送回主人家中。因推基古将携歌罗西书前往歌罗西，他是位「忠心的执事」、是「保罗的同工」(西4:7)，保罗视他为腓利门与阿尼西母间的最佳中保，有这中保从中说项，加上亲笔的规劝，相信腓利门必会收纳阿尼西母。保罗便趁这良机，在完成歌罗西书后，便写就这书简，委托推基古一起带去【注33】。在这书中，我们清楚看见保罗对人的心是何等的宽宏伟大。多年前，他致信哥林多教会时曾说：「你们要心地宽大，收纳我们」(林后7:2)，此言也是他对腓利门的劝勉。这书卷亲情洋溢，箴规谆谆善诱，是难得的上好佳作。

B. 神学主题

腓利门书是一个以四人物为主(保罗、腓利门、阿尼西母、以巴弗)，向个人致安的书简，全书只有335字，是保罗13书信中最短的。只有此书透露在此时保罗是位「有年纪」的人(门9)，「有年纪」(*presbutes* 意「长老」)一字强调保罗的使徒权柄【注34】，非他的年纪(固然他也是上年纪的人)。苏格兰经学家 W. G. Scroggie 说这短简共有七大价值：(1)个人价值；(2)理价值；(3)为隐藏带领价值；(4)实用价值；(5)道价值；(6)会价值；(7)属价值【注35】。在这些价值中，我们可以找出二大神学主题。

1. 家中的教会

新约时代的教会多是家庭式的聚会型态，是为家中的教会。有关这方面的背景，腓利门书有独特的贡献。

门 2 提及腓利门的家是个「家庭教会」，这教会的开始间接或直接皆与保罗有关。据徒 19: 10 及林前 16: 19 的记载，在保罗的工作下，亚细亚地方甚多教会成立，包括以弗所、歌罗西、希拉波立、老底嘉那一带地区的教会。保罗的成功得力于数名有力助手，尤以歌罗西人以巴弗为最【注 36】。无疑，以巴弗是歌罗西教会的创立人之一（西 4: 12），他对歌罗西教会之创办，如宁法对老底嘉教会（西 4: 15）、该犹对其家中的教会（约参 1: 1；罗 16: 23）一般。但以巴弗有腓利门的协助，故后者获得保罗「同工」的美称。

在这家中的教会里，主要的领袖有三：腓利门、亚腓亚、亚基布（门 1~2），阿尼西母是教会成员之一。

有关腓利门的生平，不少书籍对他有极美好的评论。「腓利门」（意「亲爱」、「温暖」）是个富裕的信徒，但他不贪爱世界，反开放自己的居家作为教会聚会场所。在这简短的书信里，保罗称他为同工（门 1）、兄弟（门 7、20）。他对神大有爱心（门 5a、7），向众人大有信心（门 5b），为基督多行善事（门 6），保罗因他的品行大有快乐，大得安慰（门 7a），因腓利门的品行也使多人得了畅快（门 7b）。

显然地，腓利门是歌罗西教会的一个主要带领人，当以巴弗不在时，他就承担牧养教会的工作，凭着他的爱心、信心、善行，教会的事务必大得兴旺。教会古史传说

他后来成了歌罗西的监督（又有说他是加萨的监督），在尼罗王逼迫教会时殉道。

亚腓亚在和合本所引据的版本称为「妹子」，在大众版本（Textus Receptus）却称为「亲爱的」，大部份学者认为她是腓利门之妻。既是腓利门之妻，她在家庭教会中必定协助丈夫料理各项事务。传说她亦与丈夫同时受害，时为11月22日，此日后来被希腊东正教奉为圣日。

亚基布的身分不详，有说他是腓利门之子，亦有说他是腓利门的妹夫，但肯定他是这家庭教会一位重要领袖，保罗称他是同当兵的（门2）。D. E. Hiebert 谓「同当兵」或指他在对抗歌罗西教会的异端这事上异常卖力【注37】。据西4:17，亚基布似是歌罗西教会的主要负责人，同时可能也负责老底嘉教会的工作（西4:16）。在歌罗西书里，保罗劝勉他尽上他的「职分」（*diakonian*），J. D. Pentecost 说这职分就是在他家中教会里的教导【注38】，这种教导把很多人带到神的面前。家庭教会中的属灵教导是新约时代的一个教会特征，神与他们同在，使基督的教会因此能建立起来。传说他与腓利门、亚腓亚在老底嘉附近的 Chonae 同被石头打死【注39】。

阿尼西母（意「有益的人」）本是腓利门家中的奴仆，这名字亦是当时大部份奴仆之名。阿尼西母可能偷了主人的财物而潜逃至罗马，因罗马远离歌罗西，而且人口复杂，甚难追查，故是逃犯的天堂。怎知在罗马他竟然获得真正天堂的恩典，成了基督徒。阿尼西母本是人的奴仆，如今变成主的奴仆，而他原本的主人竟成了他的「兄弟」（制度上言，阿尼西母返回腓利门之后，仍是腓利门

的奴仆)。至于阿尼西母如何成为保罗在捆锁中所生的儿子(门 10)，一直是个谜。J.B.Lightfoot 推测，有一天歌罗西人以巴弗在罗马街头巧遇(参得 2: 3; 4: 1 的「恰巧」)同乡阿尼西母(或许阿尼西母在街头向人乞讨)【注 40】，故引领他见保罗，在神的恩待下，阿尼西母成了保罗属灵的儿子。

保罗视阿尼西母是主里亲爱的兄弟(门 16)，是自己的「心上人」(*splagchna*，意「心肠」、「肺腑」，门 12)，他常伺候保罗(门 13)，在福音事工上给予保罗莫大的帮助(门 11、13)，实是难得的弟兄。传说阿尼西母后来成为以弗所教会的监督(见伊格那修致以弗所教会书 1: 2、5、6)。

2. 救赎的画像

保罗本是一个严谨热心律法的法利赛人，腓利门是富有的外邦人，阿尼西母是卑下的奴仆，但如今在主的爱里，他们是合一相爱的一群，如加 3: 28 言，「并不分犹太人、希利尼人，自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了」，这真是一幅感人的救赎画像。

在细节上，保罗凭爱心为阿尼西母代求(门 9)，劝腓利门将一个逃奴阿尼西母「收纳」(*proslabou*，意「悦纳」)回来(门 17)，并将阿尼西母对他的「亏负」(*edikesen*，「行义」的反义词)或「欠」(*opheilei*，太 6: 12 译作「债」)全归到保罗的「账」上(*ellogei*，会计词汇，罗 5: 13 同字译作「算」，门 18)。阿尼西母所做

的本是该死的罪行，但如今他被接纳，蒙赦免，一切罪债都归到保罗身上，他也应许必定偿还，正活化了基督救赎的典范。

在救恩的象征里，我们都是「逃奴」，本来常顶撞神，亏缺神的荣耀，远离神，但在神奇妙的引领下，我们能获得神的救赎。神将我们对祂的「亏负」「欠债」统归到基督的账上，基督又为我们向神代求，求神收纳我们，使我们不再作罪的奴仆，乃是高过奴仆，是基督的兄弟。但在阿尼西母这象征救赎的画像里，有甚多钥点与真实的救赎不能尽同，因这些象征救赎戏剧的人物——腓利门象征神，阿尼西母象征罪人，保罗象征基督——原本都是罪人，只是他们在这书中所透露的故事可算为一个救赎故事的画像。

五、以弗所书的神学思想

A. 书的背景

保罗在第二次旅行布道的回程上，曾经到访以弗所，同行的有亚居拉夫妇二人，当时保罗归心似箭，故逗留时间不长，但「道」种已留下来。保罗在离开时，把亚居拉夫妇留在以弗所，盼望不久的将来可以再回来（参徒 18: 18~21）。在保罗回来前，亚波罗也来到以弗所工作，可惜亚波罗对主的道没有全面的认识，幸得亚居拉、百基拉矫正一些欠缺之处，也许此时以弗所教会已有雏型（徒 18: 24~26），因在亚波罗离开时，「弟兄们」写就荐信给他带

去（徒 18: 27）。

当亚波罗由以弗所至亚该亚的哥林多工作时，保罗又踏上第三次旅行布道的路程，来到以弗所，想不到竟在这城市停留三年之久，是他三次旅行布道以来居留最久的一个地方。在此时，教会逐渐成为颇有组织的地方教会，保罗便将以弗所当作对外工作的基地，「叫一切在亚细亚的……都听见主的道」（徒 19: 10），包括在以弗所周围一带、坐落悦利山谷（Lycus）的歌罗西、希拉波立、老底嘉等地也有教会纷纷建立起来。A. S. Wood 说以弗所在亚细亚省被 230 个独立地区（independent communities）包围着，若福音能以此城为基地，其发展机会实是无限，这也是保罗回来工作的原因之一【注 41】。

到了第三年尾端，保罗因「以弗所戏院的事件」，迫不得已离开此地。下一次保罗重回以弗所，乃是在他在罗马被囚二年后的事了（参提前 1: 3）。在罗马牢狱中，保罗首先获悉歌罗西教会受一种异端搅扰甚大，便以书信形式解决歌罗西教会在真理上的混乱。在以弗所教会方面，虽然没有一些「燃眉之急」的重要事件需要保罗辩解，但保罗也写就「致以弗所教会」一书简，旨在向他们解释清楚他们在基督里的地位，教会的性质，同时也劝勉他们过一个与福音相称的得胜生活。

B. 神学主题

以弗所书是保罗书信中最欠缺「个人味道」的书简，也许是因为保罗写这书信时，该教会没有特别的问题需要解决。此时，保罗刚完成歌罗西书，该书的神学主题仍盘绕在

他的脑海中，故此这两书中有甚多相通的字汇。据 S.D.F. Salmond 的研究，在以弗所书 155 节的经文中，有 77 节所用的字汇也在歌罗西书内出现【注 42】。此外，保罗所论及的基督论、救赎论等都在以弗所书内重复强调，而教会论则有更详尽的阐释。故此，以弗所书的主题共有四点：

1. 救赎论

救赎论在新约是一项极广阔浩瀚的神学主题，这主题在以弗所书里有新颖的贡献与启迪。

在首二章内，保罗分别指出有关救赎的数项大前题，救赎的伟工及救赎的果效：

a. 人本来的境况

人本是死在过犯罪恶之中（弗 2：1、5），行事为人「随从」（*kata*）今世风俗（弗 2：2a），又「顺服」（*kata*）空中掌权者的首领（弗 2：2b），放纵肉体的私欲（弗 2：3a），随肉体 and 心中喜好的去行（弗 2：3b），在「本性」上（*phusei*，和合本缺译此字）是可怒之子（弗 2：3c），这种情况足以使他受神公义的审判。此外，有关读者特殊的背景，他们是「没受割礼的」（弗 2：11），与弥赛亚「无关」（弗 2：12a），在以色列「国民」（*politeas*）「以外」（*apelotriomenoi*，弗 2：12b），在神所应许的诸约上是「局外人」（*xenoi*，弗 2：12c），在世上没有指望（弗 2：12d），没有神（弗 2：12e），「远离」（*makran*）神（弗 2：13）。以上这些词汇（没割礼、无关、以外、局外、无望、无

神、远离) 皆代表一个绝望的境况。

b. 神的恩典与慈爱

人虽然死在罪恶过犯中，但神有「丰富的恩典」(*ploton charitos*, 弗 1: 7)，丰盛的「怜悯」(*eleei*) 与「大爱」(*pollenagapen*, 弗 2: 4)。「丰富的恩典」(*hyperballonta plouton...charitos*, 弗 2: 7a)、「恩慈」(*chrestoteti*, 弗 2: 7b)，便成了祂挽救世人颓势的前提，这些词汇(怜悯、大爱、恩典、恩慈)代表神良善的属性倾倒在人的身上。

c. 神的预定与拣选

神在基督里为世人所预备的恩典是「照祂预定的美意」(*kata...eudokian...proetheto*, 弗 1: 9)而立定的。弗 1: 9 的「预定」(*proetheto*, 意「定意」)及 1: 5 的「预定」(*proorisas*, 即弗 1: 11 的「预定」)是二个不同字。弗 1: 9 的 *proetheto* 强调计划(如罗 1: 13 作「定意」)，而弗 1: 5 及 1: 11 的 *proorisas* 则强调先决(如徒 4: 28; 林前 2: 7; 罗 8: 29)。这二字分别指出神的预定，乃按照其「意旨的美意」(*kata theleματος eudokian*, 弗 1: 5)，中译「意旨所喜悦的」)与「预定的美意」(*kataeudokian*, 弗 1: 9)及「意旨的心意」(*kata boulen theleματος*, 弗 1: 11b, 和合本在此处只译「己意」)而救赎人。这一大堆「意旨」、「美意」、「旨意」等最重要的莫如弗 1: 11 的「旨意」(此字强调「计划的立定」，喻「铁定不移」，永不改

变更换。同字在徒 11: 23 作「立定」；徒 27: 13 作「得意」；提后 3: 10 作「表向」），这些字句又显出神的预定是经过万古细心筹划，决定以「道成肉身之法」及「十架流血之功」来拯救世人。于是在创世前在基督里「拣选了」（*exelexato*，意指从很多中挑选出一部份）「我们」（即相信与接受神的人，弗 1: 4）。所以人的救赎是神一个预定的美意，神便据此拣选那些相信祂的人成为祂救赎的对象。神的拣选并非专制蛮横、强权霸道没有准则之举，也并非独一主权的实施，而是因人对祂的爱有回应之故。神的救赎也非廉价的恩典，而是根据人的接受与悔改而赐予人的礼物。

救赎的前题分别是人的罪况、神的怜爱与神的拣选，而神救赎的工作乃是借着祂爱子的血而成就（弗 1: 6~7）。于是人便得救赎，过犯得以赦免（弗 1: 7），这便如弗 2: 5 所言「与基督一同活过来」，因此人便得以亲近神（弗 2: 13）。在人方面，救赎的成就也是因着信之故，这全是神的恩赐（弗 2: 8）。至于弗 2: 8 的「这并」（*kaitouto*）是指「得救」、「恩」、或「信」？学者意见不一，按文法上言，「信」是最近的前述词（*antecedent*），但按神学意义上言，「这并」可指全句，即「得救」、「恩」、「信」等皆包括在内，这样人才不能自夸（参弗 2: 9）【注 43】。

救赎不单给人新生（如弗 2: 15），使人自由地亲近神（弗 2: 13）。这是指身分与地位而言，正如弗 1: 5 的「得儿子的名份」（*eishuiiothesian*，加 4: 5）及弗 2: 10 的「造成」（*ktise*，过去式，指一次动作永久功

效)。但救赎亦是「获得基业」(*eklerothemen*, 过去被动语态, 指一次获得永远获得, 字根「摇签」, 参西 1: 11~12), 这基业究竟有何凭据, 叫信徒深信不移他获得了? 在弗 1: 13~14 便有了交代, 原来圣灵就是信徒所得之基业的「凭据」(*arrabon*, 购买对象所付的订金, 即所谓「首期」, 参林后 1: 22)。圣灵是救赎的「首期」, 表示救赎还有更完全的境界, 那是弗 1: 14 下半句所说的「直到神之民被赎」(原文 *eisapolutrosin tesperipoieseos*, 意「直到产业被赎」, 「神」是补字, 「直到」*eis* 中译「使」)「神的荣耀得着称赞」。全节经文所带来的保证确是强劲无匹, 信徒的救赎安定在天, 直到神的荣耀得颂赞, 在新天地之时。

此外, 按当时的文化背景来看, 救赎还有一个果效, 那是犹太人与外邦人之间的「冤仇」(*echthran*)也废掉了(弗 2: 15)。那时在圣殿里, 外邦人院与犹太人院被一矮墙隔开, 两方不得往还, 僭越者如犯了死罪般。保罗以此墙比喻另一堵无形的墙, 那是外邦人和犹太人之间的世仇, 如今也被基督的血「灭了」(*apokteinas*, 弗 2: 16), 他们之间「成就和睦」(*poion eirenen*, 弗 2: 15), 「两下」(*amphoterous*)「合而为一」、「归为一体」、「与神和好」、「被圣灵同感」(弗 2: 14、15、16、18), 同是神家里的人了(弗 2: 19)。

2. 圣灵的工作

圣灵在以弗所书里异常明显, 简称为「灵」(弗 2:

18; 4: 3~4; 5: 18; 6: 17、18)，但也多次被称为「圣灵」（弗 1: 13、14; 2: 22; 3: 5; 4: 30）。此外，祂的名称亦有「应许的灵」（弗 1: 13），「智慧和启示的灵」（弗 1: 17），「他（神）的灵」（弗 3: 16），「神的圣灵」（弗 4: 30），由这些名称便可知圣灵的工作是多方面的。

在弗 1: 13~14，保罗以二个隐喻说明圣灵的工作：

(1)「印记」—圣灵是神应许给信徒的「印记」（*esphragisthete*，过去被动态动词，指一次的动作带出永久的功效），「印记」在圣经中有三意义：鉴证真伪（参尼 9: 38），使之牢固（参太 27: 66），表示拥有（参启 7: 3）。在此处保罗指出，信徒是圣灵的「拥有品」【注 44】；「凭(2)据」—此字本是商贸及法律界惯用的词汇，指「首先的保证」。C. Vaughan 谓现代希腊文的「订婚戒指」亦用此字【注 45】。在此处保罗指出，圣灵将信徒变成神产业的凭据，表示将来还有更大的「付额」，那便是全然的救赎了。

在弗 1: 17，圣灵称为「智慧和启示的灵」（和合本的「赐人」二字不在原文里；这里的「和」字是将两个没有定冠词及同受格的名词串连起来，可译作「就是」），这是信徒能明白神的惟一途径。没有圣灵给予智慧分辨之能【注 46】，信徒怎能明白神的启示？惟有倚靠圣灵，人才能「真知道」（*epignosei*，意「完整的知识」）祂。这

「真知道」包括三方面：(1)神的恩乃「是怎样」（*tis estin*）的指望（弗 1: 18a，中译「何等」是描述性，原文却是指出性）；(2)在圣徒中的基业是怎样（*tis*）丰盛的荣

耀（弗 1: 18b）；（3）在信徒中是怎样（*tis*）浩大的能力（弗 1: 19）。这个能力是复活的能力，胜过阴间的；主坐在神左边，是属天的，远超一切属灵造物的领域（执政的，掌权的，有能的，主治的，有名的），是超越时空的（今世来世），将万有服在脚下的（弗 1: 20~22a），可见这能力的长阔高深，无与伦比。

在弗 2: 18，保罗说现今外邦人与犹太人同「靠」（*en instrumental case* 用法，中译「被.....所感」是补字）一位圣灵而得以进到父面前，这是指圣灵给予信徒新地位，能坦然无惧及不需依赖中保地与父神亲近。此外如弗 1: 13 述及三一神合作，将救恩赐给相信的人，在弗 2: 22 信徒也「靠」（*en*）圣灵「同被建造」（*sunoi kodomesthe*），成为神的居所（*eis katoiketerion*，启 18: 2 同字译「住处」）。可见，神的居所也是圣灵的居所，圣灵的居所就是信徒。

此外，神将万古隐藏的奥秘，也是福音的奥秘（弗 3: 3）「如今」（*hos nun*）借着（*en*）圣灵向祂的圣徒和先知启示出来（弗 3: 5），这个奥秘在下文的「教会论」会再详释。圣灵是启示真理的灵，正如弗 1: 17 所言，只有祂才能参透神深奥的事（林前 2: 10），没有祂，信徒对神的作为仍像雾里看花，模糊不清。

在弗 3: 16，神透过（*dia*）圣灵的能力使信徒「里面的人」（原文 *ton eso anthropon*，中译「心里的力量」）刚强起来，使他们对主的爱有根有基（弗 3: 17），明白基督的爱是怎样（*tis*）长阔高深（弗 3: 18），超过人所能测度，使神的「丰满」（*pleroma*）充满（*plerothete*）

他们（弗 3: 19）。这是神的心愿，保罗也有此感受，故他立即献上感恩颂赞的祷词（弗 3: 20~21），愿神的旨意行在地上如同行在天上。

圣灵只有一个（弗 4: 4），祂赐给教会「合一的心」（弗 4: 3，原文 *ten henoteta tou pneumatou*，意「灵的合一」，中译「赐」是补字），这灵的合一是需要「竭力保守」（*spoudazontesterein*）的。T. K. Abbott 谓从这两字的运用可见这灵的合一已存在了【注 47】。但灵的合一非永远与信徒同在，故需努力维系它，这便需要用谦虚、温柔、忍耐、爱心、宽容、和平、联络等七大美德去维持（弗 4: 2~3a）。

在弗 4: 30，保罗指出圣灵是有位格的，他说不要叫神的灵「担忧」（*lupeite*，意「忧愁」，如太 14: 9; 17: 23; 19: 22; 26: 22 或「忧伤」，如帖前 4: 13；现在式动词，表示经常地作）。因为如上下文所言，给魔鬼留地步乃叫圣灵担忧，诸如谎言、生气、偷窃、污秽之言（弗 4: 25~29）、苦毒、恼恨、忿怒、嚷闹、毁谤、恶毒（弗 4: 31）等都会使圣灵忧伤，因此都要「弃绝」（*apothemenoi*，弗 4: 25）、「除掉」（*artheto*，弗 4: 31），这样才能表现「心志改换一新」（弗 4: 23）。

弗 5: 18 是一句极受信徒注意的经文，在那里保罗劝信徒不要醉酒，因酒能使人「放荡」（*asotia*，意「失控」，路 15: 13; 多 1: 6; 彼前 4: 4 等同字译「放荡」）反要（*alla*，中译「乃要」似不能将对比指出）被圣灵「充满」（现在式动词，意指不断地让圣灵控制），这样才像智慧人的所为（弗 5: 15）。

在书结束前，保罗强调信徒当穿戴神所赐的全副军装，就能抵挡魔鬼的诡计（弗 6: 11）。这军装的配备之一乃是圣灵的宝剑（弗 6: 17）及靠圣灵多方的祷告（弗 6: 18）。圣灵的宝剑乃是神的「道」（*rhema*，「口说的话」），保罗在此没有用通用的「道」（*logos*）一字，却选用 *rhema*（查这字在新约共出现 70 次，多强调「口中出来的话」，如约 6: 63；而 *logos* 则强调「记录的话」，但 *rhema* 需以 *logos* 作基准，否则变成胡言乱语）。因他要指出，从神口中出来的话必能击杀魔鬼（参启 19: 15）。但运用神的道，也需借着在灵里的祷告方能成功，否则便徒然挂剑了！

3. 教会论

在保罗众多书信中，最清楚介绍教会神学性质的书卷莫如以弗所书，在书中保罗透过不同的角度，描述教会的神学意义。

a. 在基督里

「在基督里」这个词，除提多书外，在保罗其余书信中皆曾出现【注 48】。A. Deissmann 谓此字在教牧书信里共有 164 次【注 49】，A. M. Hunter 谓全部共有 200 次【注 50】。然而在单一书中出现的密度比例却以「以弗所书」为首。至于这个「在基督里」的神学含义，不少近代学者曾作颇精辟的研究，在此只约略综合各学者所提供的七大要义作为引介：（1）「在基督里」等同作基督徒（如弗 1: 1；腓 1: 14；林前 1: 30；门 16）；（2）「在基督里」与

「在教会里」为同义词，如加 1: 22（犹太地在基督里的各教会，中译「信基督」）；加 3: 28；弗 3: 6；西 1: 2【注 51】；(3)神的救赎全在基督里完成（如弗 1: 4；4: 32；罗 3: 24；林前 1: 2；5: 19；加 2: 17；提后 2: 10）。德国神学家 H.Conzelmann 统称此类经文为「神司法性的经文」（*juridical sayings*）【注 52】；(4)「基督里」是救恩历史（*heilsgeschichtlich*）的词汇，是与耶稣的死、埋葬、复活（代表救恩）完全认同的词句【注 53】；(5)「在基督里」也表示在新时代里面，这新时代是救恩完成的时代，故「在基督里」便表示在新时代经历了救恩，在新时代里得新生命（如林后 5: 17）【注 54】；(6)「在基督里」也表示在圣灵里，亦即相等于在圣灵的活动范围里【注 55】；(7)「在基督里」是一个团体观念（*Corporate concept*），表示信徒同属一个团契，因着这个团契观念，保罗常在书信的结语说「某某人在主里问你们安」（如罗 16: 22），也问「在基督里的某某安」（如腓 4: 21）。

可见，在以弗所书里，「在基督里」这词指出神因为基督及借着基督，使人获得天上各样属灵的福气（弗 1: 3），包括拣选人成为圣洁（弗 1: 4），使万物同归于一（弗 1: 10），使信徒得基业（弗 1: 11），有盼望（弗 1: 12），使信徒满有神的大能大力（弗 1: 20），接受神的恩慈（弗 2: 7），成为新造的人（弗 2: 10），可自由地亲近神（弗 2: 13），行事为人像光明的儿女（弗 5: 8），这一切皆说明以弗所书强调在基督里的救赎含义，也等于成为教会一份子的意义。

b. 福音的奥秘

「奥秘」(*mysterion*)一字在本书共出现6次,其基本意义是指「先前隐藏的,如今显露出来的事」。在神的旨意里,有一项计划是祂先前(在旧约时代)没有启示出来(即弗3:5「以前的世代」),如今因着圣灵降临,神便透过圣灵的工作启示祂的「众圣徒和众先知」(参弗2:20),而保罗是其中首位获得此项启示的,保罗并不因此自夸(弗3:8)。这启示的奥秘就是,外邦人在基督里,借着福音与犹太人(经文虽没说,但从「同」字的运用可见是与犹太人一起)共有三同:同为后嗣、同为一体、同蒙应许(弗3:6)。H. A. Kent说这个「同」字(外邦与犹太)实在显出教会的特质【注56】。虽然旧约亦有预告外邦人将蒙神的厚恩(如创12:3),但旧约却没有说明他们与神的选民将同为一体,且是无条件地、白白地接受神恩,这正是一个奥秘【注57】。保罗称这个「同为教会的成员」是为「福音的奥秘」,也称为「基督的奥秘」(「基督」一字原文可作属事格 *genitive*, 或作来源格 *ablative*; 按西1:27的对照,属事格之意较合原意,表示这奥秘是有关基督的),是基督将「两下合而为一」(弗2:14),同为教会一分子,而保罗则「作了教会的执事」(西1:25),领受了将福音传给外邦人的「职分」(*oikonomian*, 由「屋」及「律法」二字组成,意「家规」,喻「管教之职」,弗3:2)。

c. 教会的肖像

保罗他能将深奥的神学真理用人间惯见的肖像比喻出来，教会亦不例外。有关教会的肖像，在以弗所书内主要有三：

(1) 教会是基督的身体（弗 1: 23a）。在这身体里，那个充满万有的神将万有的丰满（*pleroma*）置于其内（1: 23b）。这个充满的观念，保罗已向歌罗西教会提及（参西 1: 19; 2: 3），如今又向以弗所教会述及，因他惟恐教会忘记，教会这个主的身体里蕴藏了「万有者的丰满」。这项真理真是伟大无比，奇妙绝伦！

教会是基督的身体（弗 5: 30），这个身体却以基督为头（弗 1: 22 的「首」字 *ekphalen*，另参 4: 15; 5: 23a），基督又是教会的救主（弗 5: 23b）。按西 1: 18 的「首」字是「总指挥」之意，所以教会要「顺服」（*hupotassetai*，直译「站在下面」）基督的带领（弗 5: 24），这样才能使天上执政的、掌权的，能得知神百般的智慧（弗 3: 10）。

(2) 教会是神的家（弗 2: 19）。信徒如同「家中的人」（*oikeioi*），这幢房子是以「使徒和先知」作根基的，而基督耶稣是房角石（弗 2: 20）。「使徒和先知」一词的「和」字只有一个冠词给两个名词用，据希腊文法来看，「和」字可以变成「就是」的意义（弗 4: 11 的「和」字是以下释上的用法，一个冠词管理二个名词，被 *kai* 连接起来）。但这里「使徒与先知」显然是两等人，故此处只指出他们是同类型

（作根基）的人，他们都是新约时代教会诞生的主要幕后人物；因为先有基督作房角石，才有这些「根基人物」，故此他们是自基督降临后才有的新约人物。再且按弗 3: 5 所说，他们也是圣灵降临后的人物，4: 11 也支持此说，故他们必是新约人物无疑【注 58】。而「房角石」（*akrogoniaiou*，此字在经外文献多描述圣殿的房角石）【注 59】在一座建筑物中不单是最重要的部份，也是最先立定的部份，此处形容基督是教会的房角石，再合适不过。

- (3) 教会是主的圣殿（弗 2: 21）。教会正像一座房子，全幢楼房（*oikodome*，参太 24: 1 同字译「殿宇」；林前 3: 9 作「房屋」）靠主「联络合式」（*sunarmologoumene*，由三字组成，*sun*〔合〕，*harmologos*〔绑定〕，*logo*〔合式〕，此字只在弗 4: 16 再出现一次；A. T. Robertson 谓此乃保罗自创的字【注 60】），渐渐（*auxei*，意「加增」，现在式动词，指不停地加增；同字在西 2: 19 及弗 4: 15 作「长进」；弗 4: 16 作「渐渐增长」；在约 3: 30 作「兴旺」）成为（*eis*）主的圣殿（*naon*，内殿）。保罗的隐喻颇不寻常，他说房子「联络合式」便长成主的殿，好像房子是件活物，能长大变成另一个样子，如小孩般可长大成人，满有成人的身量，这成熟的身量便是圣殿。这是个奇妙的比喻。

d. 教会的目的

教会存在的目的主要是荣耀神（弗 1: 12），基督成为

教会的头，也是要成就此项神圣的使命。祂也要借着教会使天上执政的、掌权的（天使阶层）得知神「百般」（*polupoikilos*，意「多色彩」，即彩色缤纷或多姿多彩）的智慧（弗 3: 10）。这事实顶奇妙的，为何神要天使知道神百般的智慧？原文这个「智慧」的事是有关神救赎世人之法，因为神的救赎是连天使也不全懂的，他们对神的救赎大计只一知半解，正如彼前 1: 12 言「天使也愿意详细考察这事」。若天使级的被造物也想知道神的救赎智慧，世上绝顶聪明的人岂不是也要知道？

此外，基督赐给教会各项恩赐，有作使徒的、作先知的、传福音的、牧师就是教师，为要（*pros*）「成全」（*katartismos*，本是医学术语，意「医治」【注 61】，喻「修理」或「建立」，太 4: 21 同字译「补网」的「补」字；加 6: 11 作「挽回」）圣徒，建立主的身体。保罗运用五个 *eis* 字（意「使」，如腓 1: 10 译「达到」；参腓 1: 10 的「直到」；弗 1: 14 的「直等到」，4: 30 作「等候」），指出成全圣徒之目的：（1）使（*eis*）他们各尽其职；（2）使（*es*）他们能建立基督的身体（弗 4: 12），直至（3）使（*eis*）信徒达到（*katantesomen*，腓 3: 11 作「得以」；林前 14: 36 作「临到」；林前 10: 11 作「遭遇」）在真道上及在认识神的儿子上「归一」（*enoteta*，由「一」字变出，意「成为一个」）；（4）至（*eis*，中译「得以」）长大成人；（5）至（*eis*）满有基督「长成」（*pleromatos*，意「丰满」）的身量（弗 4: 13）。这样便显出教会之目的乃是要达到满有基督长成的身量；换

言之，就是要达到像基督那样的丰满。这样（*hina*，即中译的「使」）信徒便不会像小孩般中了人的「诡计」（*kubeia*，由骰子 *kufia* 演变而成）、「欺骗之法术」（*panourgia*，由 *pan*「全」及 *ergon*「工作」组成，即「全面的工作」；林前 3: 19 及林后 12: 16 同字作「诡计」），关乎（*pros*）错误的教导（*methodeian tes planes*，中译「随从各样的异端」），便被「异教」（*didaskalias*）之风摇动（*kludonizomenoi*，字根「波浪」作动词用，参雅 1: 6）飘来飘去（*peritheromenoi*，参来 13: 9 同字译「勾引」，犹 12 作「飘荡」，弗 4: 14）。惟在爱中谨守真理（*aletheountes*，加 4: 16，中译「说诚实话」），凡事长进，连于元首基督（弗 4: 15）。身体每部份都与祂「联络合式」及「紧密相连」（*sumbibazonenon*，参西 2: 2 同字作「互相联络」，西 2: 19 作「相助联络」），各按其独特之功用，在爱中使身体渐长，也使自己建立起来（弗 4: 16）。

综合以上劝言（弗 4: 11~16），可见教会正常的功用有三：(1) 教会各肢体互相联络合式，各尽其职，建立基督的身体，成为丰满强壮的身量；(2) 教会在真道（即认识神的儿子）上同归于一，在信仰上合一，不会被异端邪说摇动；(3) 会在爱中谨守真理，与元首连合，使身体渐长起来。

4. 末世论

以弗所书的末世论虽不如保罗先前的书信那样丰富，却不缺独特的贡献。

在弗 1: 10, 保罗说在「日期」(*kairon*, 加 4: 4「日期」, *chronos*) 满足之时, 神必将天下万事在基督里「同归于一」(*anakephalaiousasthai*, 由 *ana*「再」及 *kephalaioo*「统一」二字合用; 来 8: 1 同字译「第一」; 罗 13: 9 作「包在」), 此字在古希腊文中有二个基本用途: 一是文学性, 指讲者将所论述的作一个「总结」; 另一用意是军事性, 指将溃散的士兵再召集起来【注 62】。浸信会神学家 R. Summers 谓「撒但将神的产业(指人)击散, 如今神将他们重整起来, 归在大元帅基督的国旗下」【注 63】, 这个将全天下万事统归基督率领的美境, 必定是在新天地之时了。

在弗 4: 30, 保罗说信徒「原受了圣灵的印记, 等候(*eis*) 得赎的日子来到」, 救赎本是实时、现在的经历, 不用等候, 故「得赎的日子」一词便带有末世性之含义, 指将来完全得救的时日。

在弗 5: 5, 保罗略略提及天国的真理, 他说基督的国就是神的国(本节的「和」字符串连二个同属格 *genitive* 的名词, 却只有一个冠词约束之, 故可译作「就是」)。基督的国在性质(即属灵权柄)上与神的国毫无异样, 然而在地上彰显的时间却有差异(参林前 15: 24)。在此保罗只强调基督在人生命里的掌权(也是神在信徒心中的掌权), 这是不被时空限制的。换言之, 从亚当至新天地, 皆有神国在信徒心中, 但在基督降生后, 这神国亦可称为基督的国; 基督在信徒的生命中作王, 这就等同基督的国在人心中出现。保罗认为既然是这样, 信徒心中及生活上便不应再有各样罪念罪行了。

六、腓立比书的神学思想

A. 书的背景

在保罗第二次旅行布道时，他来到这座马其顿的头一座城，在很短的时间内带领了几个城中重要人物信主，又创办一个雏型的腓立比教会（徒 16: 15、40）。保罗与西拉在此被罗马官员拷打（徒 16: 22~23），后来经他们表白自己是罗马公民身分后，坚持要地方官长礼待他们才肯离去（徒 16: 39），保罗此举，不是要为自己伸冤出气，而是为了让教会日后能受到地方法律的保障【注 64】。此事后保罗继续他的行程，但似乎将路加留在腓立比作暂时牧养的工作。

保罗再次造访腓立比城，已是五年后的事。那时保罗结束第三次旅行布道，他从以弗所往马其顿去（徒 20: 1，有古卷如叙利亚译本、希腊古本、B2 抄本等在此处加上「腓立比」字）之路上（徒 20: 2），必定经过腓立比。在此地，他写就哥林多后书，书中也提及在腓立比的背景（如林后 2: 12~13; 7: 5~6），当年的逾越节，他是在腓立比度过的（徒 20: 6）。后在罗马受软禁期间，保罗常接受腓立比肢体的慰问与礼物的馈赠（腓 4: 18）。软禁期满后，保罗曾至少回去腓立比一次（参提前 1: 3）。

保罗在罗马之时，腓立比人以巴弗提代表教会前去探望，将馈送及教会的消息转与保罗（腓 4: 18），特别提到有关两个女人的争拗（腓 4: 2）。后来以巴弗提不知如何大病一场，几乎要死（腓 2: 25、27），待他病好后，保罗便

打发他回去 (2: 25)；但腓 2: 26 暗示，以巴弗提似在罗马逗留了一段时间。那这信息怎样传回腓立比着实令人费解，以致 R.C.H.Lenski 推测，必定有多人与以巴弗提同来罗马，他们先把消息带回，待以巴弗提病愈后才将腓立比书带回【注 65】。

从书中透露，保罗在罗马的捆锁快要了结 (腓 2: 23)；似乎罗马政权此时已着手审核他的案件，保罗对此事异常乐观。他亦计划在不久的将来，前往探望腓立比教会 (腓 2: 24)。由此可见，本书写作日期是为监牢书信之末，时约 62-63 年。

B. 神学主题

腓立比书是一封喜乐洋溢的书信，在书中我们不见保罗惯常的严肃神学家面孔，反是一副慈祥和蔼乐观的牧者心情，难怪本书被称为「喜乐的书札」、「谦让的书简」。A. Plummer 曾经表示，在保罗众多书信中，只有此书最像一封私人信函【注 66】。即使像书函，书中的神学要义依旧非同凡响，主要有二：

1. 基督论

腓立比书最显著的神学主题乃是书中的基督论，而最著名的就是 2: 6~11 的「虚己论」经文。D. A. Hayes 称此段经文是保罗著作中，有关基督论的首要经典启示【注 67】，此论指出基督为了救赎世人倒空自己，取了奴仆之像及人的样式，存心卑微顺服致死，此即「虚己论」(Kenotic Theory)。

按保罗看，基督有二点足以证明祂是神： 祂¹有神

的形像（腓 2: 6a）。「本有」原文 *huparchon*（由 *hupo*「先前」及 *archon*「开始」二字组成，意「早已开始」，喻「本已存在」）是个现在分词，表示一个继续的情况。保罗想要指出，基督确有神的形像，这是个永不改变的事实。「形像」（*morphe*）是指能代表生命属性本质的外体表现【注 68】。换言之，基督永远拥有与神相同的本质，今将这本质借着—个形像表露出来；不以自己与神同等为强夺的（腓 2: 6b）。「同等」（*isa*，同字在启 21: 16 译「一样」）是个副词，形容「以」字（*hegesato*，意「考虑」、「认为」、「深思」、「熟虑」，在上文 2: 3 同字译「看」）为「强夺」的（*harpagmon*，意「捕捉」、「掳掠」），全句意说基督不以自己与神为—样的本质，是件抢回来的掳物。

在腓 2: 6 里，保罗将基督的神性建立起来。他说基督反倒「虚己」（腓 2: 7a），「虚」字（*ekenosen*，意「倒空」；同字在罗 4: 14 作「虚空」；林前 1: 17；9: 15；林后 9: 3 均作「落了空」）表示基督将自己倒空。但祂究竟倒空了什么？为此，经学家想出五大释论：

- a. 基督在道成肉身时将其神性倒空了，故此祂在世时的生命与凡人—般（代表人：—些初期教父，*Thomasius*；*Gess*；*J. J. Muller* 及—些异端如耶和—华见证人）。
- b. 「虚己」表示基督在世时的生命似乎是人，其实祂还是神（代表人：*Ebrard*）。
- c. 「虚己」表示基督在世时的生命似乎是神，其实祂是人（幻影说）。
- d. 「虚己」表示基督在世时将其神性变成人性（奥古斯

丁)。

e. 「虚己」表示基督在世时自动不用其神性 (voluntary non-use)，使祂能完成神的旨意【注 69】。

基督在世时取了奴仆的形像，成为人的样式 (腓 2: 7)。「取了」(labon)并非指代替，只表示「加多了」【注 70】，意即基督在世上加多了一个人能看见的外形，那是奴仆形像，谦卑的典范。「成为」(genomenos)表示祂进入一个新境界【注 71】，那是从无限进入有限，从永恒进入有恒的领域内。「形像」(morphen)与「样式」(homoiomati, 意「相似」)两字分别指出基督在世时的表现，前者(形像)强调祂本有的特性，今以奴仆的形式表露出来；后者(样式)强调祂在世时与人相似之处，如属人性方面的特色，故此腓 2: 8 接续解释祂既有人的「样子」(schemati, 指外貌的形状)，于是便谦卑、顺服，且死在十架上，这行动三部曲正是救恩完成的步伐，是倒空自己至终之目的。

由始至终，保罗指出，基督没有放弃祂的神性，如 J. B. Lightfoot 所言，祂只是放弃那荣耀的记号 (insignia of majesty)【注 72】。如马克吐温所写的《王子与乞丐》故事，说到某日王子取了乞丐的样子在民间出现，想要体验百姓的疾苦【注 73】。但神却因此将祂升高，又赐祂超乎万名之名，使万有无不向祂屈膝，无不称耶稣基督为主，使荣耀颂赞归与神 (腓 2: 9~11)。

2. 末世论

腓立比书另一神学主题是末世论，经文篇幅不算多，

却有增补并辅证其他书卷之末世论的作用。

在腓 1: 6; 1: 10 及 2: 16 这几段经文里, 保罗三次提及「耶稣基督的日子」与「基督的日子」, 此类语句在新约共出现六次(除此三次, 另见林前 1: 8; 5: 5; 林后 1: 14)。其神学意义与「主的日子」(如帖前 5: 2)及旧约「耶和華的日子」(如摩 5: 18~20)的意义相同。虽然在旧约此词多强调(非全部)神在末世的审判, 但「基督耶稣的日子」这词, 全部是指主耶稣在末世再回来迎娶教会之时, 到那时, 信徒的救赎便全部完成, 信徒也获得主的奖赏【注 74】。

在第一句经文内, 保罗「深信」(*pepoithos*, 意「满有把握」)那在腓立比信徒心中「开始了」(*enarxamenos*, 同字在加 3: 3 译作「入门」; 在林后 8: 6 作「开办」; 此处中译「动了」)善工(指救赎的工作), 就必「成全」(*epitelesei*, 由 *epi* 及 *teleos* 组成), 意直至主再来的日子, 这是个伟大的保证, 是神亲自的工作, 故此信徒的救恩是确凿的, 不会失落(参林前 1: 8; 帖前 5: 24; 帖后 3: 3)。M. R. Vincent 谓 *enarxamenos* 在新约出现三次, 每次皆与 *epitelesei* 联用, 表示神的工作是有始有终的【注 75】。

在第二句经文内, 保罗祷告腓立比信徒的灵命能不停地增长, 作诚实无过的人, 直至主再来之时。本节的「直至」(*eis*), 亦有「为了」之意。换言之, 为了主再来的日子之故(意指奖赏的问题), 信徒便需作诚实无过的人(参腓 2: 16 的 *eis*「叫」的用法)【注 76】。

在第三句经文内, 保罗的劝告与 1: 10 异曲同工, 他

规劝对方作诚实无伪的人，作无瑕疵的儿女，将生命的道表明出来，「直至」(*eis*，中译「叫」)基督的日子，「使」(*eis*，和合本的「好」字包括此意)保罗能夸说「为」(*eis*)此他没有空跑，也「使」(*eis*)保罗的工作不徒劳(此节共有四个 *eis* 字)。此节显出，保罗为了神的工作，也为了腓立比教会，着实付出了不少，因为从「跑」(*edramon*，体育界词汇，意「竞跑」)及「劳」(*ekopiassa*，力竭之劳)这两字的运用得知，他是连自己生命也不顾的工作者(参徒 20: 24)。

腓 3: 20~21 是全书最重要的末世论经文。保罗说信徒是天上国民，故天上是信徒将来的归宿，信徒等候这日子的来临，那里(*exhou*)是救主、主耶稣基督(的所在)(括号中是补字，和合本「从天上降临」数字原文没有，含义却在，参腓 3: 20)。这位救主以「叫万有归服自己」的大能，将信徒「卑贱」(*tapeinoseos*)的身体「改变」(*metaschematisei*，从 *meta* 及 *schema* 组合而成。*schema* 意「形貌」、「改变」，在林前 4: 6 同字译「转比」，林后 11: 13~15 作「装作」，在腓 2: 8 译「样子」，这字强调短暂、过渡的形像。而 *morphe* 则强调永久的形像。故此处是指信徒从朽坏的形体，转变为复活与荣耀的形体，不是将旧的毁灭，而是将旧的改变)过来，使之(*eis*)变成(*genesthai*)与神荣耀身体「相似的形状」(*summnorphon*，腓 3: 21)。

有关末世的复活，保罗有一个极大的确信，只是和合本的译文有点混淆。在腓 3: 11，他说「或者我也得以从死里复活」，这译文显出保罗似不太确定他是否可以从死

里复活（如赖若瀚说，保罗在此表示他不肯定是否可以有一个「超然的复活」）【注 77】，面对这问题，不少学者将之作谦虚态度解（如 A. Plummer; M. R. Vincent; J. J. Muller; W. Hendriksen; A. T. Robertson）。查「或者」二字原文 *ei pos*, *ei* 意「若」, *pos* 意「何时」, 两字分开意「或许」, 但合用却产生新意义, 即「好使」(in order that), 这是 NASB 译法, NIV 作 and so; 新译本作「这样」, 照原文之意可译作「好使」、「好叫」, 这是个肯定的宣告, 不是犹疑不决的立场。保罗谦卑地继续说他并没有得着「完全」（即完全像基督的生命, 参腓 3: 10、17）, 仍竭力追求, 或者可以 (*ei kai*) 达到这目标（腓 3: 12）。他不顾一切地追求（腓 3: 13）, 向着标竿直跑（指得着基督的完全, 亦即完全像基督）, 为要得事奉神的「奖赏」（*brabeion*, 赛事完毕后的奖赏, 犹太人常以此字形容在弥赛亚里的福祉, 腓 3: 14）【注 78】。保罗将他一生的事奉比作一场赛事, 确信至终奖赏在望。

参考书目

【注 1】T. Zahn, 3:483.

【注 2】John Eadie, pp. xiii-xxii.

【注 3】D. E. Hiebert (2), p.221.

【注 4】C. Vaughan (3), p. 70; K. S. Wuest (4), p. 200.

【注 5】C. Vaughan (3), p.11.

【注 6】G. E. Ladd (1), p.402.

【注 7】H. A. Kent (4), p.83.

- 【注 8】 J. B. Lightfoot (3), pp.73-113.
- 【注 9】 H. Wayne House, pp.45-59.
- 【注 10】 H. C. G. Moule, p.158.
- 【注 11】 H. Wayne House, p.58.
- 【注 12】 F. W. Beare, p.204.
- 【注 13】 C. Vaughan (3), p.13.
- 【注 14】 H. A. Kent (4), p.99.
- 【注 15】 C. Vaughan (3), p.86.
- 【注 16】 A. T. Robertson (5), p.499.
- 【注 17】 W. R. Nicholson, p.71.
- 【注 18】 S. L. Johnson (4), p.13.
- 【注 19】 R. G. Gromacki (2), p.63.
- 【注 20】 G. E. Ladd (1), p.418.
- 【注 21】 W. Home, p.182; C. Vaughan (3), p.39.
- 【注 22】 H. C. G. Moule, p.78.
- 【注 23】 S. L. Johnson (4), pp. 14-15.
- 【注 24】 W. A. Grudem (2), 6: 38-59.
- 【注 25】 H. A. Kent (4), p.50.
- 【注 26】 F. F. Bruce (9), p.199.
- 【注 27】 同上书, 页 189。
- 【注 28】 A. Deissmann (1), pp. 318-330.
- 【注 29】 E. E. Ellis (2), p.21.
- 【注 30】 A. Deissmann (1), p.332.
- 【注 31】 A. S. Reake, III:528.
- 【注 32】 J. B. Lightfoot (3), pp. 306, 308; D. E. Hiebert (2), p.242.
- 【注 33】 A. A. Rupprecht 据门 22 却谓歌罗西书是在腓利门后写成

的，见约瑟夫所著 11:455。

【注 34】R. P. Martin (2), 4:753.

【注 35】W. G. Scroggie (2), p.201.

【注 36】J. B. Lightfoot (3), p.31.

【注 37】D. E. Hiebert (5), 1. 286.

【注 38】J. D. Pentecost (3), p.138.

【注 39】D. E. Hiebert (5), 1:287.

【注 40】J. B. Lightfoot (3), P.312.

【注 41】A. S. Wood, P.12.

【注 42】S. D. F. Salmond, p. 215.

【注 43】C. Vaughan (4), p.52; A. S. Wood, pp. 36,37.

【注 44】C. Vaughan (4), p.28.

【注 45】同上书页。

【注 46】A. S. Wood, p.29.

【注 47】T. K. Abbott, p.107.

【注 48】L. Morris (1), p.51.

【注 49】A. Deissmann (2), p.171.

【注 50】A. M. Hunter (2), 1966, p.33.

【注 51】G. E. Ladd (1), p.481; C. H. Dodd, p.87; W. D. Davies, p.86.

【注 52】H. Conzelmann (2), p.209.

【注 53】E. Best (2), p.18.

【注 54】A. Oepke, *TDNT*, 1:542 (神学字典)。

【注 55】G. E. Ladd (1), p.483; D. Guthrie (1), p.652.

【注 56】H. A. Kent (5), p.52.

【注 57】C. Vaughan (4), p.71.

【注 58】J. A. Robinson, pp. 69, 163.

【注 59】同上书，页 164。

【注 60】A. T. Robertson (6), 4:529.

【注 61】BAGD, p.419 (原文字典)。

【注 62】C. Vaughan (4), p.26.

【注 63】R. Summers, p.21.

【注 64】F. F. Bruce (10), p.341; D. E. Hiebert (2), p.287.

【注 65】R. C. H. Lenski (1), p.696.

【注 66】A. Plummer (3), p. xvii.

【注 67】D. A. Hayes (1), 4:2374.

【注 68】M. R. Vincent (2), pp. 57-58; H. A. Kent (6), p.126.

【注 69】J. F. Walvoord (1), p.143; A. J. McClain (3), 8:2; C. C. Ryrie (1),
p.262.

【注 70】H. A. Kent (6), p.123.

【注 71】M. R. Vincent (2), p.59.

【注 72】J. B. Lightfoot (4), p.112.

【注 73】引自 H. A. Kent (6), p.124.

【注 74】同上书，页 106。

【注 75】M. R. Vincent (2), p.8.

【注 76】同上书，页 14。

【注 77】赖若翰，页 201。

【注 78】M. R. Vincent (2), p.107.

—— 第 8 章 ——

保羅書信的神學思想(四)

教牧书信的神学思想

一、序言

在保罗 13 卷书信中，有三卷可组成一单元，因它们在内容重点上、词汇运用上、劝言规谏上皆异常相似，这三卷就是提摩太前书、后书及提多书，合称「教牧书信」。这名称是 1726 年由德国学者 Paul Anton 初定的，旋即受各界新约学者采用【注 1】。

早在 1804 年，德国经评家 Schmidt 便率先否认教牧书信是保罗的手笔，步他后尘大不乏人（如 Schleiermacher; Eichhorn）。近年来，教牧书信亦广受经评家之攻击，称它们是第二世纪无名作者冒保罗之名捏造出来的书信；但保守的神学家以旁征博引的方式，力证这三卷书信是保罗亲笔。综合说来，有关教牧书信是否保罗亲迹，意见有三：（1）保罗的手笔（这是绝大多数保守派学者的意见）；（2）冒保罗之名的书卷（这是许多经评家的立场，如 F. Baur; Davidson; R. Scott; A. Harnack; J. Moffatt）；（3）中含有保罗的手笔（这「中庸」之道亦是少部份经评家之意见，如 A. S. Peake; E. F. Scott）。否认这三卷书是保罗的文墨，主要原因有四：（1）书内所记的保罗旅行路线不能与使徒行传的事迹对称；（2）书（2）论及的教会组织较似第二世纪的情况；（3）书（3）所暗示的异端多是属第二世纪的；（4）书中的文字词汇「不像保罗」，如这三书共有 850 字，其中有 175 个字词在他处全未出现过【注 2】。对这些似是而非的论据，E. F. Harrison; D. E. Hieber; H. C. Thiessen; G. A. Hadjiantoniou; M. C. Tenney; T. Zahn; D. Guthrie，或任何保守派之标准新约导论皆有精辟的驳斥及反证。其中以 J. H. Bernard 所写的 *The Pastoral Epistles* 为经典佳作【注 3】，笔者在此不赘。

在神学思想上，这三卷书各自具有独特的贡献，其中以「教

会的管理」、「教会与工人」、「工人的品行」等实际教牧神学主题为着，在新约教牧神学上呈现莫大的光彩。

二、教牧书信的历史背景

A. 教牧书信与保罗获释

保罗书信可分三大类：宣道书信、监狱书信、教牧书信，其中只有监狱书信提及他被囚的处境，但得释放的盼望极其浓厚。虽然提摩太后书亦提及保罗身陷桎梏中（提后 1: 16; 2: 9），但书中缺乏得释放的心情，反涌出被浇奠的情怀（提后 4: 6），这种气氛是监狱书信没有的，在宣道书信中也未曾出现。可见教牧书信与监狱书信是处在两种不同景况中。

据初期教会的传说（如耶路撒冷的区利罗、屈梭多模、提阿多诺、耶柔米等），保罗曾到访西班牙，这事迹必定是在使徒行传 28 章之后才发生的。此点在穆拉多利正典（170AD）里也有提及。罗马的革利免（96AD）更提到保罗曾造访「西方的极处」【注 4】，可见保罗自罗马首次被囚两年后必被释放，这样他才能到访外证所提及的那些地方，那些地方都是教牧书信提及的。

B. 教牧书信着成的先后次序

圣经虽没明说教牧书信着成的先后次序，但从这三书的内容可略窥保罗被释放后的行程，进而推测各书的写就次序。

早在宣道书信中，保罗已提及他计划到访西班牙（罗 15: 28），但他是否一获释就立即启程，或后来才付诸实现，学者意见不一；有说是立即启程【注5】，有说是延后实行【注6】。一般而言，前者意见较为合理，原因有四：歌（1）罗西教会备受异端搅扰的情况，似逼使保罗获释后便立即启程；（2）提前 1: 3~4 所言不像是很久以后的事（若先去西班牙，会变成很久之后才发生的事）；（3）腓 3: 24 及门 22 皆表示保罗急欲速往以弗所、歌罗西那一带地方；（4）西班牙的工作似是「无定期的」，故保罗先造访亚细亚教会似是合理的推测。

既然保罗疑似先造访亚细亚众教会，之后才往西班牙作开荒工作，按提前 1: 3 所记，保罗似曾到访以弗所才转往马其顿，因此提摩太前书似是最早完成的书卷。而提摩太后书所记的气氛是保罗生命结束前不久，所以应该是最后写成的，夹在其间是提多书。这次序也符合三书的历史背景，因在提摩太前书及提多两书里没有透露基督教是非法宗教（*religion illicita*），而提摩太后书似是处在尼罗该撒开始逼迫教会之时，故此提摩太前书、提多两书应该是在造访西班牙之前完成，而后书则在造访西班牙之后【注7】。

C. 教牧书信与保罗释放后的生平

从教牧书信所提供的资料中，我们发现保罗到访各地的事迹甚难与使徒行传的记载配合，可见这些事迹必定是保罗首次在罗马被囚并获释才进行的。保罗获释后的行程又如何，学者们只能作合理的臆测：

1. 保罗一接获得释的消息后，立即打发提摩太将喜讯传回腓

立比教会（腓 2：19～23）。提摩太多半走陆路，经过帖撒罗尼迦，顺便将消息转给那地信徒。提摩太也许受嘱在以弗所等候保罗前来。

2. 保罗获释趁水路先往以弗所，在那里顺便也造访歌罗西，了却一宗心事（门 22）。在以弗所，保罗也处理一些在教会里破坏真道的人，如许乃米和亚力山大（提前 1：20）。保罗并将提摩太留在以弗所牧养该教区，以免异端死灰复燃（提前 1：3～4）。
3. 保罗从以弗所转往马其顿（提前 1：3）。他原本打算不久再回以弗所（提前 3：14～15），但因某些事故无法及早成行，于是在马其顿写下提摩太前书。
4. 保罗又从马其顿回到以弗所，由那里他前往革哩底（多 1：5），提多似已在那里工作。保罗视察那地工作后，将提多继续留在革哩底负责牧养当地教会。
5. 从革哩底，保罗来到哥林多，在那里遇着西纳与亚波罗（亚波罗今已是保罗好友之一，他与律师西纳为友，大有可能保罗再访哥林多时首次遇着他们），这二人正准备前往革哩底，保罗便立即完成提多书，托这二人带给提多（多 3：13）。在信中，保罗告诉提多他将在尼哥波立过冬，并嘱提多前来相见（多 3：12b），并说他会打发亚提马或推基古代替提多在革哩底的工作（多 3：12a）。保罗选定在尼哥波立过冬，计划在冬后春至时便由此前往西班牙。
6. 主后 64 年初春，保罗从尼哥波立启程前往西班牙，在那里约有二年时间。在那段时间，罗马城教会经历空前绝后的大逼迫（64 年 7 月 19-24 日）。

7. 主后 66 年春末，航线重开后，保罗回到亚细亚，途中似乎避开罗马。在亚细亚，保罗曾到特罗亚，把外衣留于加布（提后 4: 13）；也去过米利都，在那里把特罗非摩留下（提后 4: 20），保罗似乎也去过哥林多，在那里将以拉都留下（提后 4: 20）。
8. 不久，保罗再次成为罗马阶下囚，圣经未提示他在何时及何处遭逮捕。T. Lewin 推测可能是在特罗亚，因他在那里留下外衣与皮卷（提后 4: 20），这二个物件是他旅行布道的「随身行李」，没有随身携带，表示他在该处被捕【注 8】。

三、提摩太前书的神学思想

A. 书的背景

提摩太（意：神的尊荣）本是路司得人（徒 16: 1~3），父是外邦人，母友尼基是敬虔的妇女（提后 1: 5），从小受母亲及祖母罗以给予圣经的训练（提后 3: 14~15）。他很可能是保罗第一次旅行布道时，在路司得所得的属灵果子（参徒 14: 8~20; 16: 1; 林前 4: 17; 提前 1: 2），也许当时他的母亲也同时从犹太教转向基督教（徒 16: 1）【注 9】。

在保罗第二次旅行布道时，他再造访路司得，此时提摩太已称为「门徒」（徒 16: 1），并有良好见证（徒 16: 2）。保罗视他为可造之材，但为了帮助他在犹太人中被人接纳，保罗给他行了割礼（徒 16: 4），并按立他为传道人（提前 4: 14; 提后 1: 6）。自此提摩太成为保罗忠心的门徒、

同工、亲密的战友，与保罗出生入死，甘苦与共。他的名字在保罗的三组书信中（宣道、监狱、教牧）皆有出现，他实在是保罗由始至终的属灵同伴。凡事奉神的领袖皆需要像提摩太这样的人，使他的事奉不致太过寂寞。

保罗第二次在罗马被囚时，提摩太与他在一起（如腓 1: 2），当保罗获释的可能在望时，保罗立即差派提摩太前往腓立比，将此消息带给他们（腓 2: 19、23）。随后他们二人在以弗所会合，后保罗转往马其顿，但把提摩太留在以弗所，牧养该地区教会（提前 1: 3）。在马其顿时（可能是腓立比）保罗本以为旋即可返以弗所，但事与愿违，他只得将归回的日期延后（提前 3: 14~15），却在当地立即写就提摩太前书，旨在鼓舞提摩太，及授权他处理一些教会的问题。若保罗是在主后 63 年春获释，此时便约是同年的秋天了。

B. 神学主题

多年前，保罗曾向以弗所教会的长老发出严重的警告，说将有「凶暴的豺狼」进入他们中间，不爱惜羊群，就是在他们中间，也必有人起来说「悖谬的话」（*diestrammena*，意「扭曲」，徒 13: 8 同字译「不信」），要引诱门徒跟从他们（徒 20: 29~30）。这些假先知、假师傅在提摩太牧养以弗所教会时仍然猖獗。故保罗写下提摩太前书，旨在规劝提摩太要在真道上站立得稳，作个好牧人。在这大前题下，提摩太前书便显出几个神学主题：

1. 真神的名称

在这封教牧手札里，保罗提及神时，用了甚多形容词，描述神的本性，在教牧书信里这是相当特别的事。

他说神是救主（提前 1: 1; 2: 3），是万人救主（提前 4: 10a），也是信徒的救主（提前 4: 10b），是父神（提前 1: 2），是可称颂的神（提前 1: 11; 6: 16），是主（提前 1: 14），是不能看见、不能朽坏、永世的君王（提前 1: 17a），永生的神（提前 3: 15; 4: 10），祂是独一不死的（提前 6: 16a），住在人不能靠近的光里（指「永生」或「天堂」）的神（提前 6: 16b），这光是人未曾看见、也不能见的地方（提前 6: 16c），又是独一的神（提前 1: 17b; 2: 5），是叫万物生活的神（提前 6: 13），是独有权能的万王之王、万主之主（提前 6: 15）。

在一封简短的个人书函里，蕴藏这么多赞美神的颂词，端是罕见！

2. 真道的话语

提摩太前书最显著的神学主题，就是神的话语在教会牧养事工上的重要。在书中，神的话有数大名称：

a. 「正道」（*sound doctrine*，提前 1: 10）。正道的「正」字（*hugiainouse*，英文字 *hygiene*，意「康健」即由此而出），在路 5: 31 及 15: 27 译「无病」；在约参 2 作「健壮」；这字在教牧书信里多喻神的道，即「教训的话」，这「正道」在内容上与下文 1: 11 的「荣耀的福音」是一致的。在提前 6: 1，保罗将神的名与神的「道理」（*didaskalia*）放在同等地位。

- b. 「真道」 (*tespisteos*, 提前 3: 9; 另参提前 3: 13; 4: 1、6; 5: 8; 6: 10、12、21)。此词原意「那信心」或「那信念」, 此字用在神的话语上则强调信心的重要, 故此真道可称为「信心之道」或「信仰之道」。保罗在此写「真道的奥秘」, 这奥秘的内容在下文提前 3: 16 称为「敬虔的奥秘」, 是人所「公认的」 (*homologoumenos*, 中译「无人不以为然」), 是有关神的道成肉身 (反对「幻影说」), 被神灵称义 (圣灵证明基督一生是行神旨, 也证明耶稣所行的神迹是靠圣灵的能力。在代赎之事上将称义的地位予人, 故此点也可指主的复活, 参罗 4: 24), 被天使「看见」 (*ophthe*, 此字表示主的一生有天使看顾, 如太 4: 11; 路 22: 43, 但这字也指天使看见主的复活; 腓 2: 10 及彼前 3: 22 表示主已返回天家有天使作证)【注 10】, 被传于外邦 (如保罗的旅行布道), 被世人信服, 被接在荣耀里 (如徒 1: 2。主返回天家表示祂的工作完成)。以上六点正是整个基督生平之主要阶段。
- c. 「真理的道」 (*ten aletheian*, 提前 4: 3; 但和合本译「真道」, 与上文所论的「真道」—「信仰之道」混淆, 另参提前 2: 4、7; 6: 5)。此词强调「道」的来源是真理的神, 也强调这「道」毫无虚假的成份在内, 不像那些异端教派禁止嫁娶, 禁戒食物, 将神所造的物凡是好的都弃绝 (提前 4: 3~4), 这就违反神设立婚姻制度与将万物赐人作食物之目的了。
- d. 「神的道」 (*logoutheou*, 提前 4: 5), 此言强调「道」的归属, 道与神之间的相互关系。

- e. 「善道」 (*kalesdidaskalias*, 提前 4: 6), 此词与提前 1: 10 的「正道」互相呼应, 正道是指纯正、正直、健全的道, 而「善道」则强调使人获益方面 (即下句的「教育」, *entrephomenos*, 意「养育」、「喂养」)。
- f. 主耶稣基督「纯正的话」 (提前 6: 3a), 「纯正」这字与提前 1: 10「正道」的「正」字是同一个字, 在此处却与主耶稣基督的话 (*logois*) 合在一起用, 界定了何谓纯正的话。「正道」原来就是指主耶稣基督的话, 可见主的话在当时已成为公认的信仰规条。
- g. 「敬虔的道理」 (*eusebeiidaskalia*, 提前 6: 3b) 这词与 1: 10 的「正道」及 4: 6 的「善道」实有异曲同工之妙, 故此处可译成「虔道」。这敬虔之道固然与信徒的生活有关, 但亦与敬虔的奥秘有关 (参提前 3: 16)。

3. 教会论

提摩太前书的教会论是描绘性, 非如以弗所书或歌罗西书那样是解释性。他说教会是属永生神的 (提前 3: 5、15) 是神的家, 是真理的「柱石」 (*stulos*, 犹太人称大公会为律法的柱石【注 11】), 今保罗将教会喻为承担真理的支柱) 和「根基」 (*hedraioma*, 林前 15: 58 同字译「坚固」; 西 1: 23 作「稳固」), 这两字合起来用表示真理的确实与稳固。

4. 圣工的管理

「圣工的管理」这主题占据全书绝大部份的篇幅, 这是教牧神学中一个重要主题, 在这书内有极丰富的提示。

保罗以自己的蒙召作为劝告提摩太的起点（提前 1: 12; 2: 7），他的劝勉可分下列五大重点：

a. 有关个人生命方面

保罗称提摩太为「属神的人」（提前 6: 11a），藉此唤醒他与神的关系及与自己所承担的使命。「属神的人」这名词多指旧约的先知（如撒上 9: 6; 王上 12: 22; 13: 1），在这书信中应是指终身事奉神的人，如提摩太，非指普通信徒【注 12】。保罗借着四个命令式动词嘱咐提摩太当如何去行：（1）避这些事（提前 6: 11b），这些事是指上文的勿贪财，因贪财会被诱离真道（提前 6: 7~10）；（2）追求公义、敬虔、信心、爱心、忍耐、温柔等（提前 6: 11c），这些都是属神之人的生活美德；（3）为真道打美好的仗（提前 1: 18 已提及打美好的仗，那是保罗在提摩太蒙召作传道的按立典礼上向他作预言或指讲道时），「持定」（*epilabou*, 意「紧握」）永生（提前 6: 12）；（4）要持守（*teresai*）保罗曾吩咐他的命令。这命令是指提前 6: 13 的吩咐，可能是指在许多见证人面前所作的见证（或指洗礼），毫无玷污、无可指责，直至主再来（提前 6: 14）。

b. 有关聚会崇拜

提前 2: 1~15 全章是有关公共崇拜方面的劝诫，因为其中论及祷告与教导这两件事，可见不是谈个人的灵修生活【注 13】。首七节，是有关公共崇拜时为各对象祷告的重要，接着在提前 2: 8~15 就转向教会中的男女作分别

的劝导。对男人，保罗劝他们要「随处祷告」（提前 2: 8），这表示男人在公众崇拜场合中（如不同家庭聚会）当负责带领祷告【注 14】，而女人（提前 2: 9 的首字 *hosautos*，意「同样的」，中译「又愿」）在聚会时需廉洁、自守、端庄并以善行「配合」（*epaggellomenais*，现在分词，意「承诺」、「答应」，喻「相配」、「对称」，中译「相宜」），是个「敬神」（*theosebeian*，由「神」与「崇拜」二字组成，意「敬拜神」，约 9: 31 同字译「敬拜神」的人；提前 2: 9~10）。

故此，保罗说女人需在聚会时沉静「学道」（*manthaneto*），并要顺服这个原则（不是顺服男人，提前 2: 11）；但他不许女人教导（*didaskain*，中译「讲道」是错误的，参林前 11: 5），也不（*oude*）许她「辖管」（*authenten*，意「自理」、「管治」，喻「独断独行」）男人（提前 2: 12）。在新约教会时代，「作教导的」是一个管治、治理的教会岗位，这岗位通常是由男人担任，他们的工作如同牧养（参弗 4: 11）。当时女人的地位不像现代，她们只扮演一个「支持」、「辅助」的角色（正如沉静学道的态度所表现的），这并不是说她们没有教导的事奉（参提后 3: 14；多 2: 3），只是不能站在带领（即「辖管」或「管治」）的岗位而已。

对这个「不许」，保罗提出两个历史原因作解释：(1)男女被造的次序，先男后女，后造的是为先造的而造（参林前 11: 9），故此，在地位上而言，男的是处带领的地位（提前 2: 13）；（**犯罪**的次序是先女后男（提前 2: 14），可见女比男更易受诱惑，故不要站在辖管

的地位。H.A. Kent 谓，女人先犯罪，因她僭越作头，违背了神设立的带领地位，导致失败【注15】。这个失败的地位可以扭转过来，保罗说只要女人「常存信心、爱心、圣洁自守，就必在生产上得救（提前 2：15）。

「在生产上得救」一词引起各界学者莫大困惑，解说有(1)救赎法—妇人在生产这过程，自动获得灵魂的救赎（这多是罗马天主教的主张，但此说全无其他经文的支持）；(2)保守法—敬畏神的妇人在生产时得蒙保守，不出意外（如 H. A. Ironside; J. H. Bernard; E. K. Simpson，但此说多与事实不符）；(3)督法—此言是指救主借着妇人诞生下来，把救恩带给世人（如初期教父：游斯丁、爱任纽、伊格那修、H. A. Kent、W. Lock、Elli-cott，但此说与上文如「常存信心、爱心、圣洁自守等语全无关连）；(4)挽回法—「救」字非指灵魂方面的「得救」，而是指基本上字面的意义，如挽回。换言之，妇人若能在为母的天职上保持信心、爱心及圣洁自守，她必能挽回那因犯罪而失去的名声，改变在社会上遭人轻看、责备的地位（如 W.E.Vine）。上文指出妇人不能在教会站教导的地位，却可在家中表现出女人当有的光辉。

c. 有关教会的职工

在提摩太前书中，保罗列出教会的职工共有二种： 监(1)督；(2)「执事」（男女皆可）。「监督」（*episkopes*，意「从上看下来」，提前 3：1）与「长老」（*presbuteros*）是同一类人，前者强调他的工作，后者强调他的

身分（参徒 20: 17 的「长老」即提前 20: 28 的「监督」；多 1: 6 的「长老」即 1: 7 的「监督」）。而「执事」（*diakonous*，男，提前 3: 8；女，提前 3: 11）的工作多是协助性的，协助监督处理教会大小事工。

保罗谓渴望（*oregetai*，意「追求」，提前 6: 10 同字译「贪恋」；来 11: 16 作「羡慕」）作监督的职分，就是「羡慕」（*epithumei*，此字基本意「强恋」，带有好坏两意，坏者即「贪欲」，如太 5: 28 作「动淫念」；好者即「羡慕」）善工（提前 3: 1）。他随即列举作此工者的各项条件，有生活、道德、恩赐、待人处世、家教、好见证等各方面（提前 3: 2~7）；这些条件也适合作执事的人（提前 3: 8~10）；女执事（原文 *gunaikas*）也不例外。至于「女执事」的原文，可指执事之妻或指女执事（如 H. A. Kent）。然而按全段文意，指女执事的意见似乎占优，理由有下：（1）使徒时代教会是有女执事的（参罗 16: 1）；（2）「也是如此」（*hosautos*）一词在此的用途乃将全段经文分指三等人（提前 3: 1~7；3: 8~10；3: 11）；（3）「执事」一字的原文（*diakonon*）是阳阴二性通用的，故在此处为了将上文人物划分，作者便选用 *gunaikas* 这字；（4）本节是指执事之妻，此节该有一些与上文（提前 3: 8~10）衔接起来的字才是，但原文结构却没有，反以「也是如此」*hosautos*，将上下文区分【注 16】。

提前 3: 12~13 的劝勉是向执事（男女包括在内）发出的，善作执事的有三大应许存留：（1）「地步」（*bathmon*）直译「阶梯」，指「好地位」，喻

「好见证」；(2)在基督的信仰范畴下大有胆量（指为神工作）。

d. 有关自身作好执事

保罗劝勉提摩太作真道话语的好执事（提前 4: 6b），他先预告在「后来的时候」（*husterois kairois*），神的道会因假师傅的引诱遭到摒弃，有人改接受邪灵鬼魔之道（提前 4: 1~3）。保罗劝他，若因这情况（在这些事上）而提醒信徒，便是神话语的好执事了（提前 4: 6a），务要将今生和来生的应许吩咐人，教导人（提前 4: 8、11），切勿小看自己「年轻」（*neotetos*，参可 10: 20；提后 2: 22；4: 12a，此字乃描述 40 岁之前的人【注 17】。40 岁之龄仍可算年轻。提摩太此时已届 30 岁之龄，不过与保罗比起来仍算「小伙子」），总要在外（言语、行为）、内（爱心、信心、清洁）等方面，作众人的「榜样」（*tupos*，保罗亦以此劝提多，参多 2: 7；4: 12b）。在「宣读」（*anagnosei*，公开性宣读神的话，如路 4: 16；徒 15: 21；林后 3: 14；帖前 5: 27；西 4: 16；启 1: 3）、劝勉（*parakleseis*，参徒 13: 15）、教导（*didaskalia*，指正规性的教导，如牧师的身分，参弗 4: 11）等方面不要轻忽所得的恩赐，即在以弗所按立提摩太时蒙众长老预言所有的（提前 4: 13~15）。在这等事上总要在众人面前有「明显」（*phanera*，形容词，与「长进」同位格，和合本将此字译作动词「看出」；太 5: 16 作「看见」）的「长进」（*propoke*，同字在腓 1: 12 作「兴旺」）。

提前 4: 16 似是劝言的总结，保罗要提摩太谨慎自己和「真理的教导」(*didaskalia*)，在这等事上要「不断」(*epimene*，意「停留」，喻「继续」)去做，这样便能救自己与听他教训的人。本节的下半句曾引起释经家莫大困扰，因提摩太已是得救的人，为何保罗在此竟说「救自己」的话，于是产生四种看法：(1)「救」是指属灵上的拯救，表示若在这等事上恒心，便能持守救恩，不致失落；(2)「救」是指将来完全的救赎，意说将来的救赎是伟大无比的，因此要恒心去做「这些事」，这有点像「作成得救的工夫」之意(参腓 2: 12)【注 18】；(3)「救」是指脱离「邪灵鬼魔的道理」(提前 4: 1)的迷惑【注 19】；(4)「救」是指挽回或改变之意，全句意说，若提摩太能在这些事上恒心去做，他就不会叫人轻看他年幼，能改变别人对年轻传道人的偏见。此外「救」必包括「证明」之意。总要在「这些事上」证明自己是个好执事。

e. 有关治理的范围

说完对自身职分方面的劝导后，保罗随即给提摩太在牧养教会方面的一些实际提醒，共有五点：

- (1)照顾年长者要待他们如自己的父母(提前 5: 1~2a)。
- (2)与年轻妇女相处(「少年」原文与提前 4: 12 的「年轻」是同字)要圣洁，如待自己姊妹(提前 5: 2b)。
- (3)在对寡妇方面(提前 5: 3~16)，年长的(提前 5: 4)、无靠的(提前 5: 5)、好宴乐的(提前 5: 6~8)、受教会济助的(提前 5: 9~10，此处保罗没

说明「记在册上」的目的何在，但从全段看来她们似乎是需要教会接济的人，因她们没有儿孙，也不属好宴乐者，更不属可再嫁的【注20】；提前5：11~15），这些人不能记在册上（即提前5：11a的「可以辞她」）。因为她们若获得教会的救济，便会闲荡懒惰，播弄是非（提前5：13），故此宁愿她们再嫁，但总要嫁给在基督里的人（参林前7：39），因为已有转去随从撒但的（提前5：15，即5：11b的「违背基督」的人）。至于「救济」（*eparketo*，意「抵挡」，喻「足够」或「济助」）方面（提前5：16），「信徒」（有版本作男（*pistos*）或女（*piste*）两字，如KJV，NEB的译法，和合本根据另一版本只译「妇女」，但因这里的吩咐不限于信主妇女之家的人，故「信徒」这版本似较合理【注21】）之中（「家中」是补字），若有寡妇，但能负担她们生活之需，就不用教会救济她们了。

- (4)在对待管理教会的长老方面（提前5：17~21），当加倍的敬奉他们，「尤其是」（*malista*，和合本译「更当如此」）那些劳苦以神的话教导人的长老（提前5：17的「传道及教导」原文 *enlogokai didaskalia* 的 *kai* 字可译作「就是」，表示「传道」即传讲神的道与教导是同一意义，故这里说明新约教会的长老是作教导的长老，亦即牧师，参弗4：11），他们该得「工价」（喻「敬奉」，但不排除经济上的供给），是有圣经根据的，如在申25：4及路10：7（提前5：18）。若教导的长老在这方面有受质疑、控告之处，就当公平

处理，但必须有根据（如见证人，参申 17: 6；太 18: 16），勿存「成见」（*prokrimatos*，意「预先判断」）或「偏心」（*prosklisin*，原意「倾向一边」，古希腊文以此字描述天平上之秤不平），并要公开进行，以昭公义（提前 5: 20~21）。

- (5)在按手礼方面（提前 5: 22），此处的上文是论长老，故不少经学家认为这是指按立长老方面【注 22】。既因长老也有被控之可能，故在选立他们这事不可急促，必要慎重其事。因「按手」这动作象征接受、赞许与认同（参徒 6: 6；13: 3），若鲁莽行之便如同赞许他们的「罪行」，所以需谨慎而行（即保守自己为圣洁）。

四、提多书的神学思想

A. 书的背景

虽然提多是保罗的挚友，但他从未出现在使徒行传中，他的名字被提及最多次的是在哥林多后书（共 9 次，新约共有 13 次）。他本是外邦人（加 2: 3），故乡在安提阿，可能是保罗早期的属灵果子（多 1: 4）。A. E. Humphrey 猜测提多是保罗与巴拿巴早期在安提阿所结的果子（徒 11: 25~26）【注 23】。一次保罗前往耶路撒冷，为自己在外邦人中的工作提出辩护时，他携同提多前往，以他为「活见证」（加 2: 1~5）。在保罗旅行布道时，他曾打发提多前往哥林多收集捐项之事（林后 8: 6、10），提多也是哥林多后书

的携信人（林后 8：16～24）。此后直至教牧书信里提多才再次「露面」。

保罗首次从罗马监牢释放出来后，按计划到访各地。他重回革哩底，提多已在那里工作，圣经没有透露保罗在那地逗留多久，因他后来继续行程，提多则留下来照顾革哩底教会的事工（多 1：5）。保罗接着去到亚该亚、马其顿（大概是哥林多），在那里遇着西纳与亚波罗，这二人正准备去革哩底，保罗遂写了提多书托他们带去（多 3：13）。此信函的写作年代不易稽查，照保罗首次罗马监牢释放后的行程推算，提多书与提摩太前书似相隔不久，可能是同年的末期，即主后 63 年末，或是翌年的春天（64AD）。无论是主后 63 年末或 64 年初，那时必接近或已是冬天，因保罗打算在尼哥波立过冬（多 3：12）。

B. 神学主题

提多书是保罗教牧书信中最「正式」（formal）的一卷，书中除一些「教牧箴言」外，也包含极丰富的「浓缩基要神学」，主题有三：

1. 神的道

在提多书里，保罗甚强调神的道在教牧事工中的重要性。他尊称神的道为「我们救主神的道」（多 2：10；「道」字原文作 *didaskalian*，可译作「神的教训」或「有关神的教训」），神的「道理」（*logos*，多 2：5），「纯正的道理」（*hugiainouse didaskalia*，在提前 1：10 同字译「正道」，多 2：1），「真道」（*alethean*，多 1：14），

「真道」(*pistei*, 「真」字是补字, 多 1: 13), 「纯正的教训」(*didaskaliatehugainouse*, 多 1: 9b), 「真实的道理」(*pistou logou*, 多 1: 9a), 「共信之道」(*ko-inenpistin*, 多 1: 4), 「救主的命令」(*epitagentousoteros*, 多 1: 3), 「道」(*logon*, 多 1: 3), 「敬虔真理的知识」(*aletheias...kata eusebeian*, 多 1: 1, 参提前 6: 3) 等, 这些名词皆显出保罗对神的道, 有清楚的认识与活泼的应用。

2. 救恩之道

提多书开始是一段有关救恩论的精彩撮要(多 1: 1~3), 保罗说他所论的是根据(*kata*, 中译「凭」)他对神有关选民的「真理」(*pistin*, 中译「信心」)与「敬虔真理的知识」而来(多 1: 1)。这个「知识」(*epignosis*, 意「全面的知识」或「经验的知识」)是建立在(*epi*)一个盼望之上, 这盼望就是永不说谎言的神从万古之先所应许的永生(多 1: 2)。这永生之道到了「日期」(*kairois*)借着「传扬」的工夫(*kerugmati*, 意「传扬」、「传播」、「传道」, 意指福音的内涵, 非传道的事工; 「的工夫」是补字)【注 24】「显明」(*ephanerosen*)出来了(多 1: 3a), 而这个「传扬」(*ho*)也由救主之命「交托」(*episteuthen*)了他(多 1: 3b)。在此, 保罗介绍神逐步地将永生之道带进人间, 又借着传扬将这道播散出去。

多 2: 11~14 也是一段有关救恩论的著名经文, 在此保罗将神的恩典以「浓缩核心」的形式表达出来。他说神

救人的恩典已显明出来（「显明」*epephane*，是过去动词，指一次肯定的行动，此字与多 2: 13 的「显现」是同字，从这字的时态可见这是指神的恩典在历史上的彰显，这恩典又是丰富、广阔的，包括「众人」即全人类，多 2: 11），故此神的恩是世界性的。此外，神的救恩是有教育功能的。多 2: 12 的「教训」（*paideuouosa*，意「儿童教育」）有消极和积极两方面：消极方面是教导人除去罪行（多 2: 12），诸如除去不敬虔的心与世俗的情欲；积极方面是教导今世（*minaiioni*，现今时代）的人向善，怎样在今世自守、公义、敬虔地度日（多 2: 12），等候「那」（*ten*）有福的盼望（「有福」*makarian* 是形容词，「盼望」*elpida* 是名词，和合本译「盼望的福」，将「福」变成名词，「盼望」作形容词），这是指救恩在现今时代之彰显。这有福的盼望，就是至大的神和主基督的显现（多 2: 13）。原文「神的显现」和主基督的显现是同一件事，因为「并」（*kai*）字，串连两个名词（盼望、显现），而这两名词只有一指定冠词，故「并」（*kai*）可译作「就是」；和合本的第二个「等候」是补字，故此信徒所等候「有福的盼望」就是神（即基督）的荣耀「显现」（*epiphaneian*）。而「至大的神」和「救主基督耶稣」这两个名词又是共享一个定冠词，故此「和」即等于「就是」，表示神的显现，就是耶稣基督的显现【注 25】。

这位基督为人舍了自己，好叫（*hina*）祂能救赎（*lutrosetai*）人脱离（*apo*）一切罪恶，又洁净（*katharise*）人「特作」（*periousion*，直译「在上」，喻「丰富」、「特殊」，参出 19: 5；诗 135: 4；彼前 2: 9）祂的子

民，热心行善（多 2: 14）。

多 2: 11~14 精辟诠释基督的救恩之后，保罗接着在多 3: 4~7 里强调这救恩的可爱。他用七个形容词描述信徒先前的罪行，如 (1)无知，(2)逆，(3)迷惑，(4)各样私欲和宴乐，(5)在恶毒与嫉妒里「生活」(*diagontes*，此字是动词，和合本译「常存恶毒嫉妒的心」)，(6)恨的，(7)彼此相恨（多 3: 3）。但「当」(*hote*)神救主向人所施的恩慈和慈爱向人「显明」(*epephane*，参多 2: 11)时，祂便「救了」(*esosen*，过去时态，一次足够)信徒，非因人的义行，全出自神的怜悯，借着(*dia*)重生的洗和圣灵的更新而为之（多 3: 4）。

「重生的洗」和「圣灵的更新」二词被「和」连接着，却只受一个「和」(*dia*)指示，故此「和」字可译成「就是」，表示这二句是相同意思。「洗」字(*loutrou*)非如一些人士将之解作信徒的洗礼【注 26】，这不但与甚多经文有违（如加 5: 6；罗 2: 28~29；太 15: 1~20）；也因 *loutrou* 一字与洗礼的 *baptizo* 有别（它的意思只是指一个犹太人的「洗濯」礼）。作者以此作比喻或象征，意谓神的拯救就是「圣灵的更新」，亦即「重生的洗」，洗净人的罪（参约 3: 5 有同样的表达）。另外，*loutrou* 这字只在另一处出现，也是象征之意，毫无「水」的成份在内（参弗 5: 26）。「重生」(*paliggenesia* 由 *palin*「再」及 *ginomai*「生，变成」二字组合)这字只在太 19: 28 出现，那是指「万物的复兴」，万物回归原状，在此处则比喻神的拯救使人回归神造人的原状，这复归原状即神的拯救，全是圣灵的工作，称为圣灵的「更新」(*anakainoseos*,

由字根 *kainos* 意「簇新」及 *ana* 「再」组成；罗 12: 2 是此字惟一在别处出现的经文，那里指「心意的更新」），「更新」这字似是保罗所创【注 27】，强调圣灵在信徒生命中的工作是簇新的。K. S. Wuest 谓「重生」与「更新」这两字，分别指出圣灵在信徒身上使他们称义与成圣的工作【注 28】。

这位圣灵是神借着 (*dia*) 耶稣基督的工作厚厚地「浇灌」(*execheen*, 参珥 2: 28; 徒 2: 17、33; 亚 12: 10) 在信徒身上 (多 3: 6)，遂产生三个后果：(1) 信徒得以「称义」(*dikaiothentes*, 法庭词汇，指罪债已消除)；(2) 成为「后嗣」(*kleronomoi*, 意「产业的继承人」)，身分已定，产业的拥有在望；(3) 生在望 (在原文里「后嗣」在「永生」之前)，这是信徒宝贵的产业。由此处可见，三一神在信徒的救恩事上各有参与，显出救恩的奇妙与珍贵。

3. 教牧之道

提多书虽是教牧短简，但劝诫精妙绝伦，言简意赅，即一切务要合乎纯正的道理 (2: 1)。对提多的教牧要义，保罗的劝言可分四点：

a. 有关自己的生活

保罗劝勉提多凡事要显出善行的「榜样」(*tupon*, 参提前 4: 12)，主要在两方面显出 (多 2: 7)：在(1)教训 (*didaskalia*, 意「道理」，喻「真道」，参提前 4: 16) 上要「正直」(*adiaphthorian*, 意「无杂

质」、「纯净」）、「端庄」（*semnotetai*，意「严肃」）及「纯全」（*aphthorian*，和合本的版本缺此字）。这表示提多在运用真理时态度要大公无私、公正严明及不掺杂假师傅的道理在内；(2)在言语上要「纯全」（*hugie*，参多 2: 1）及无可指责（*akatagnoston*，意「无批评」），使反对者无隙可寻，无法找到把柄。

b. 有关长老的设立

保罗吩咐提多在各城「设立」（*katasteseis*，徒 6: 3 同字译「选出」）长老（多 1: 5）。至于长老如何设立，保罗并未提及，可能是用会众制的方式选出来（参徒 14: 23；林后 8: 19）【注 29】。长老的条件可分四类：(1) 普通条件—无可指责；(2) 家庭背景—须是一妇之夫，儿女也是信徒，他们的行为也无可责之处（多 1: 6）；(3) 个人生活—不任性，不暴躁，不酗酒，不打人，不贪婪，乐待他人，好善，庄重，公平，圣洁，自持（多 1: 7~8）；(4) 真理方面—「坚守」（*antechomennon*）那真实的道理，这道理是照（*kata*）「那教训」（*ten didachen*）而作准的（多 1: 9a）。此句表示，作长老的条件之一，乃是他能坚守使徒传授下来的教训（如徒 2: 42），而非说他要坚守自己所教的（如和合本的译文，H.A.Kent, J.H.Bernard, K.S. Wuest 的见解）。这表示长老是使徒真理的保护人（*custodian*），靠此，他能「劝化」（*para kalein*）争辩的，也能「驳倒」（*elegchein*）他们（多 1: 9b）。

c. 有关对众人的牧养

提多牧养的革哩底教会里人口复杂，故此保罗劝他要设立长老来协助。在牧养各类人时，保罗的劝诫可分三种对象：(1)对老年人（多 2：2~3）；(2)少年人（多 2：4~6，分已婚少妇及未婚少年）；(3)人（多 2：9）。对这些人，保罗劝提多运用各等权柄将他自己的劝言向他们「讲明」（*lalei*）、劝诫（*parakalei*）、责备（*elegche*，即多 1：9 的「驳倒」），勿给人「轻看」（*periphroneito*，直译「在周围思想」，喻「轻视」，参提前 4：12）。

d. 有关对教外之人的态度

对教会之外，人人当顺服在上掌权的（多 3：1a，历史家谓革哩底人对政权是最反叛的）【注 30】。信徒更当常常预备行各样善事（多 3：1b），对其他人勿毁谤，勿争竞，务要和平处事，向人「大显」（*endeiknumenous*）温柔（多 3：2）。从「和平」和「温柔」两字的运用，可见信徒不能以报复行动对付不义的行为。接着，保罗以二个理由解释：(1)为信徒以前也是极其败坏的，故对人要多有忍耐与原宥（多 3：3）；(2)为信徒现今是「新造的人」，故需以新生活样式对待他人（多 3：4~7）。

此外，对「分门结党的人」（*hairetikon*，从字根「选择」而出，意说「分门结党者」是以自己的选择为重，不管别人之见，参彼后 2：1 同字译「异端」；多 3：10），务要远避那引起纷争的根因，如无知的辩论，

家谱的空谈，律法的纷争，这些都是虚妄无益的。若经警戒后仍无效果，便要弃绝他们（多 3: 10b），因他们已背道而为，又明知故犯，是「自我定罪的」（*auto-katakritos*，和合本译「自己明知不是，还是去作」；多 3: 11）。

五、提摩太后书的神学思想

A. 书的背景

提摩太后书是保罗回天家前最后一份珍贵的文墨。书中透露，保罗虽然面对为主殉道的命运，但他绝无一点伤心、失望、气馁的心情，反在字里行间表现出主给他的使命托付，他问心无愧地完成了，从此他等候得公义冠冕的时候来临（提后 4: 8）。

当保罗写就此书时，他身在罗马囚牢中（提后 1: 8、16、17； 2: 9），从经文可见，他并不是住在租赁的房子里（徒 28: 23、30）。如今他的处境不易接待人，阿尼色弗几经辛苦才能与保罗见面（提后 1: 16~17）；上一次他周围朋友众多（徒 28: 17~31；西 4: 10~14；腓 1: 13~14），现在独有路加与他同在（提后 4: 11）；上一次他对释放怀抱希望（腓 1: 25~26； 2: 24），现在却等候面对主（提后 4: 6~8）。从这种种处境可知，保罗必定有二次被囚在罗马。

主后 64 年 7 月 19 日，罗马城大火，一连六日七夜，半个城烧成灰烬。尼罗对起火原因难自圆其说，便嫁祸在基督

徒身上，信徒被扣上「莫须有」的罪名，基督教被视为非法宗教（*religion illicita*），教会经历一场血腥的大风暴。这场逼迫的旋风横扫罗马帝国多个省份，保罗此时身为教会著名领袖，在亚细亚遭逮捕，时约主后 66 年夏天，可能是在特罗亚，因保罗在那里留下外衣。当时不少保罗的福音伙伴皆销声匿迹，正如提后 1: 15 所说：「凡在亚细亚的人都离弃我。」

在罗马，保罗经历首次的提讯（提后 4: 16，「初次申辩」*protei apologiai*，意「首次辩护」），有主在旁加力；初步聆讯似对保罗有利（提后 4: 17），他还押牢中，等待第二次提讯，此时他写下提摩太后书。

在提摩太后书中，保罗显得异常孤单寂寞，他知道离殉道之日不远，愈发想念提摩太，盼望再见他一面。此时提摩太仍在以弗所，因提后 4: 19 提及三个在以弗所工作的同工（参提后 1: 18）。且提后 2: 17 所说的许米乃，与提前 1: 19~20 的许米乃同一人。提摩太前书是写给在以弗所的提摩太，提摩太后书由此指出提摩太仍在以弗所【注 31】。据提后 4: 12，推基古可能是此书的携信人，他不但将此书带给提摩太，也可能接下提摩太在以弗所教会的牧养，因保罗要提摩太前去与他见面。保罗在主后 67 年殉道，此书撰着时间约在主后 66 年末或 67 年春。

B. 神学主题

提摩太后书是保罗书信中最感人的书简，前书比后书更有教牧性，而后书比前书更具个人性。在这书中，保罗的人情味显而易见，这书结束时提及 23 人，其中 12 人是在别处

从未提及的，可见保罗留意各人在他生命中所留下的身影。除了他对人的兴趣极浓以外，本书亦有异常丰富的神学重点，主要有：

1. 神的话语

无可否认，提摩太后书最显著的一项神学主题，乃是保罗对神话语的认识与强调。他称神的话为「纯正话语的规模」（「规模」*hupotuposin*原意「纲要」，在提前 1: 16 译「榜样」；提后 1: 13），「善道」（*kalen paratheken*，意「善托」，和合本将名词 *paratheken* 作动词译；提后 1: 14），「神的道」（提后 2: 9），「真理的道」（*logontesaletheias*，提后 2: 15），「真道」（*aletheias*，提后 2: 18、25；3: 7、8a；4: 4），「真理」（*piston*，参多 1: 1；和合本译「真道」；提后 3: 8b），「圣经」（*hieragrammata*，意「圣录」，提后 3: 15），「圣言」（*graphe*，中译「圣经」，提后 3: 16），「道」（*logos*，提后 4: 2）；「纯正的道理」（*hugiainousesdidaskalias*，参多 2: 1；提前 1: 10；4: 3）等，从这一大堆有关神话语的词汇，可见保罗对此有极深奥的认识。

在描述神话语的性质、功能时，保罗精辟地剖释神话语的来源、性质及功能，在提后 3: 15~17 这段著名的经文里，保罗说「圣经」（*hieragrammata*，前者参林前 9: 13；后者参林后 3: 6；罗 2: 29；约 5: 47；7: 16，这二字在新约只在此处出现，但约瑟夫与斐罗常用此字比喻旧约）能使信耶稣基督的人，有得救的智慧（提后 3: 15）。「得救的智慧」（*sophisai eissoterian*）原文是指「使人聪

明」(对耶稣基督产生信心)，至终达到得救的后果，这是圣经至终之目的。

然而这「圣经」(*graphe*，强调已完成的话，参太 26: 56；罗 1: 2；16: 26；彼后 1: 20)是神所默示的(提后 3: 16a)。在「圣经」这字的前面有 *pasa* (意「所有」、「一切」，和合本没译)一字，这就表示全部即整体之意，如「以色列全家」的「全」家(徒 2: 36；罗 11: 26)。但*graphe* 字前没有冠词，表示一切，即每一句、每一字之意。保罗强调旧约圣言每一句都是神所默示的，全无例外，与耶稣的「一点一滴」(太 5: 18)有异曲同工之妙。而「默示」这字原文 *theopneustos* (由 *theos* 「神」及 *pneustos* 「灵」二字组合)是形容词，描述圣经的本源是由神的灵而来的(参彼后 1: 21)。E. J. Young 曾说，凡字尾是 *tos* 及与 *theos* 合并的字皆带「被动」意义，故此处保罗着实强调圣经是神的灵产生出来的结晶【注 32】。

圣经的利益 (*ophelimos*) 有四，每一点皆用 *pros* (意「达及」) 引入，首二点与教义有关，后二点与生活相关【注 33】：(1) 教训——真理在正面上的建立；督责(2)——真理在反面上驳斥异端(如多 1: 9、13)；(3) 入「归正」(*epanorthosin*，意「企立」)，喻使跌倒者再站起来；(4) 「教导」(*paideian*，意「小孩式的教导」，喻耐心并按部就班地进行) 人学义(提后 3: 16)；叫 (*hina*) 属神的人得以「完全」(*artios*，意「适合」、「适当」；提后 2: 21 同字译「预备」)，即配备妥善，便能「装备充足」(*exertismenos*，被动完成式分词，由字根 *artios* 变成，意「装备充足」，和合本译「预备」；路 6: 40 同字作「学

成了」)行各样善事(提后 3: 17)。

2. 救恩论

提摩太后书第二大神学主题，是有关神的救赎。提后 1: 9 指出神救了 (*sosantos*, 过去分词, 指一次足够的行动) 信徒, 又呼召 (*kalesantos*, 过去分词) 他们。「救」与「召」两分词之间被「和」(*kai*) 连贯着, 按原文这句话的结构是二合一的用法 (*hendiadys*), 表示「救」与「召」是同一件事, 并无先后之分 (和合本干脆连 *kai* 也没译出)。神的「救」、「召」非按人的行为, 而是按神的旨意 (*prothesin*, 参弗 1: 11) 和恩典 (恩典和旨意是同格字, 被 *kai* 串连着, 受一个〔按〕*kata* 约束, 故是二合一的用法, 可译作「恩典的旨意」), 这恩典的旨意早在万古之先在基督耶稣里已赐给了 (*dotheisan*, 过去被动分词) 信神的人。换言之, 神在创世前、人还未受造之先, 祂已将救赎恩典给了耶稣基督, 这是应许的赐给, 如今借着救主耶稣基督的「显现」(*epiphaneias*) 「表明出来」(*phanerotheisan*, 过去被动分词), 是神在历史里将祂的心意成就在耶稣基督的身上。这位救主把死「废去」(*katargesantos*, 过去分词), 借着福音将不朽的生命彰显出来 (*photisantos*, 过去分词, 提后 1: 10)。这二节经文 (提后 1: 9~10) 是极伟大的救恩论, 作者以五个过去式 (*aorist*) 动词指出神的救赎是已经完成、是不能更改的事实, 是一次动作便足以成就一切的作为, 实在奇妙无比。

此外, 在提后 1: 12 里, 保罗表明他信心的对象是确

实的（我知道我所信的是谁），他亦表示神能「保全」（*phulaxai*，军事词汇，意「把守」、「看守」）他「交付」（*paratheken*）祂的，直到那日。经学家对此节经文的意义采二个不同立场：（1）说「交付」是指提后 1: 14 的「交托」（*parakatatheeken*，即提后 1: 12 的交付），意说保罗在生命快结束时向神表白，他对神的托付忠诚不移，神也保守他在这方面没有失败（此见解即和合本小字译作「他所交托我的」）【注 34】。一些译本如 GNB, RSV 也赞成此说；（2）另有说这是保罗交付给神的，尤指灵魂得救方面（参彼前 4: 19）【注 35】。J. H. Bernard 谓圣殿有库房，贮存各人进殿时的奉献，祭司常求神保守（*diaphulaxai*）这些奉献（*paratheken*），免被盗贼偷窃【注 36】（J. H. Bernard 是赞成第一说的），此比喻似说明第二说。再且「直到那日」一词指得救方面，更胜指忠心完成主使命方面。因为人作工不能作到那日，惟救恩可存到那日。

还有，保罗在提后 2: 10 里再次强调，在基督耶稣里亦可获得永远的荣耀（此节下半句的「和」字原文是 *meta*，即「同时」、「连同」之意）。随即保罗引用当时的一句流行语，称「可信的话」（提后 2: 11~13），以证救恩的实在：（1）与基督同死，必与祂同活（提后 2: 11）。「与基督同死」等于与主联合之意（加 2: 20；罗 6: 3~6），这样「必与祂同活」等于获得新生命之意（参罗 6: 8、11）；（2）若能忍耐下去，这忍耐就是指面对世界的逼迫、异端的侵蚀都不放弃真道，这样便能与基督一同作王（指救恩的终局）。故此忍耐下去的人便证明他是与基督同死的，将来的宝座也不会失落（提后 2: 12a）【注

37】。但若不认祂（这个「认」是指接受祂、承认祂为救主之意），救恩也就没有了（提后 2: 12b 这里不是指一次得救非永远得救，参提后 2: 19；另参太 10: 33；路 12: 9）；（3信徒虽有失信，但神永不失信，必按其属性成就祂的应许（提后 2: 13，此节的「背乎」与上节的「不认」是同字）。「失信」不一定指对救恩或信仰方面，而是指生活，即对主的忠心，弦外之音是表明纵使信徒在生活上对主不忠，主也不会因此背乎自己对信徒的应许，这应许包括救恩方面【注 38】。J. F. MacArthur 谓，因为神是不失信的，这对忠心信主的人是莫大安慰；对假信的或否认主的，神也必按照自己的公平信实定他们的罪（参约 3: 17~18）【注 39】。

3. 主的工人

保罗在临终前有一大心愿，他盼望提摩太这个属灵的儿子能在传扬福音的事工上得蒙神的喜悦。故此他再提醒提摩太，勿忘保罗为他接手时所领受的恩赐，要如火挑旺起来（提后 1: 6），总不要以为主作见证为耻（提后 1: 8），要牢守纯正话语的楷模（提后 1: 13、14）。接着，保罗便为提摩太描绘出一幅主工人的画像，使他有所借镜仿效：

a. 忠心的教师（提后 2: 2）

保罗要提摩太物色忠心能教导别人的工人。因提摩太自己也是个忠心受教的人，他在许多见证人面前接受过保罗的教导，可能在不同场合下聆听保罗的讲道、教导

（如在会堂、学房或在街头）。在此，保罗甚强调使徒的真理需一代一代的赓续下去。

b. 基督的精兵（提后 2：3～4）

主的工人若要成为精兵，必须符合三大要求：(1) 能受苦难（*kakopatheson*，由「恶」*kako* 喻「苦」及「同情」*patheson* 组成），这是指当兵的应该接受的刻苦生活。有古卷作 *sugkakopatheson*，即和合本的「同受苦难」；(2) 不将「世务」（*biou pragmateiais*，*biou* 指「生命」，如英文之 *biology*，同字在提前 2：2 译「渡日」；*pragmateiais* 意「谋生的职业」，在路 19：13 译作「生意」）「缠身」（*empleketai*，意「缠绕」；同字在太 27：29 作「编作」；彼后 2：20 作「缠住」），使他专心工作（参路 9：57～62）；(3) 他当兵的得喜悦（此处喻作主精兵的务要得主的喜悦，参帖前 2：4）。

c. 竞技的武士（提后 2：5）

「比武」（*athle*，意「竞赛」，英文字 *athlete* 由此而出）是古希腊世界狂热的运动，运动员需历经凡十月严格训练才准参赛【注 40】。同样，作主工的亦需历经「严格之训练」（如提前 4：7，即中译的「按规矩」），否则不能得冠冕（喻「成功」）。保罗的借喻似乎要提摩太按神的话，作他事奉的规矩，否则必被弃绝。

d. 劳力的农夫（提后 2：6）

凡作农夫的皆需「劳力」（*kopionta*），此字亦形容那些教导他人的传道者（提前 5：17），如农夫般，他们先尝其劳力的果实。至于「粮食」（*karpon*，意「果实」）所指为何，学者意见有五：（1）指属灵的果子，主工人是直接产生属灵果子的人（如腓 1：22；罗 1：13；雅 1：25）；（2）是指主的工人在经济上的供应（如提前 5：17~18）；（3）是指主的工人对他人身上有所帮助，这帮助视为「粮食」；（4）是指主的工人奉时的苦难，正如农夫在工作时先得劳苦栽种他的粮食，主的工人也一样；（5）是主工人在末世时所得的奖赏。

e. 无愧的工人（提后 2：15）

另一个作主工人的肖像是「工人」。为神作工者，在态度上要「竭力」（*spoudason*，原意「快速」，如提后 4：9、21；多 3：12 同字皆译作「赶紧」；提后 1：17 及罗 12：11 作「殷勤」），须留意三方面：（1）在动机上，要在神面前蒙「喜悦」（*dokiman*，意「经得起考验」）；（2）在见证上，要「无愧」（*anepaischunton*，意「不蒙羞」），指主的工人在其事工上没有令自己蒙羞之处；（3）在真理上要按「正意分解」（*orthotomounta*，由 *ortho*「正直」及 *temno*「切开」二字组成）。这字在古希腊文里多指农夫耕地时掘开一条正路；工匠凿石切石磨石，使之光滑合用；也用在演讲家大有口才，讲辞工整，词锋凌厉。七十士译本以此字译箴 3：6 及 11：5

的「指引」，表示「行在正路」之意。今保罗将此字用在真理上，表示主的工人对真理有正确的了解，这样才能教导神的道，才能指出异端者的错谬（参提后 2: 14、16~18）。G. Fee 谓假师傅常为利混乱真道，惟有主的工人能按正意分解神的道（参林后 2: 17）【注 41】。

f. 合用的器皿（提后 2: 20~21）

保罗又以合用的器皿喻作主工人的身分。他以大户人家里（象征教会，参提后 2: 20）的不同器皿为喻，器皿的质地虽有不同（金、银、木、瓦）、价值不同（贵重—金银，卑贱—木瓦），作用却无异（盛装之用）。然而，器皿的可用性，端视其洁净与否，洁者合用，污者弃置一旁。所以（*oun*，提后 2: 21 的首字，和合本漏译）人需「自洁」（*ekkathare*，主动式动词，指靠己努力，不可靠他人代劳），脱离卑贱的事，成为圣洁，合乎主用，预备行各样的善事（提后 2: 21）。卑贱的「事」字指上文的「不义」（提后 2: 19）或下文的少年人私欲（提后 2: 22），亦有说是指上文的异端（提后 2: 18）。保罗要提摩太逃避少年人私欲，与清心的人一同祷告，追求公义、信德、仁爱、和平，弃绝引起争竞的辩论（提后 2: 22~23）。换言之，贵重的器皿是圣洁的、合用的及行善的。

g. 上主的仆人（提后 2: 24~26）

神的工人最后一幅肖像乃要作仆人。然而作主的仆人「需要」（*dei*，提后 2: 24；和合本没译出此字）在消

极上不与人「争竞」(*machesthai*, 意「争论」, 如约 6: 52; 或「斗殴」, 如雅 4: 2, 这也是作监督、长老者的资格, 参提前 3: 3; 多 1: 7), 反要 ①和地与人相处; ②善于教导; ③心忍耐; ④温柔之心劝诫抵挡真理的人。这种谦和待人的态度, 配上对真理的认识, 是作主工者一项极重要的提醒, 这样「或者」(*me-pote*) 神给予那些抵挡之人机会悔改, 「明白真道」(在教牧书信的词汇里多意「得救」, 如提前 2: 4)【注 42】。

4. 末世论

提摩太后书是教牧书信中最多论及末世的书卷。在提后 3: 1 保罗说「末世的日子」(*eschataishemerais*, 参彼后 3: 3; 犹 18) 是「危险」(*chalepoi*, 意「艰难」, 太 8: 28 同字译「凶猛」) 的时候, 必将来到。「末世的日子」, 是指弥赛亚诞生至祂在地上作王之时。在这日子里, 将要发生的事在每一时代皆会出现, 只是密度会逐渐加剧, 如提后 3: 13 的「越久越恶」【注 43】。接着, 保罗提出这末世日子的特征, 其中有贪爱世界的 (二件, 提后 3: 2a); 自以为是的 (三件, 提后 3: 2b); 忘恩负义的 (四件, 提后 3: 2c~3a); 不能自约的 (五件, 提后 3: 3b); 任意妄为的 (四件, 提后 3: 4a); 违反真理、涉及宗教性的 (二件, 提后 3: 4b~5a, 参多 1: 16)。面对这些, 保罗劝提摩太要「躲开」(*apotrepou*, 现在主动动词, 表不停地自我躲避; 提后 3: 5b)。这些末世特征在不同时代皆有出现, 惟独在基督复临前必愈加剧烈, 就此

保罗认为主再来是不久将来之事。

除描述末世日子的情况，保罗也在数处经文里特别强调末世的实在：

a. 「直到那日」（提后 1: 12、18；4: 8）

在 1: 12，他提及他所交付神的，神能保全直至那日，这是指直到他面对主面之时。在提后 1: 18，他愿主在「那日」怜悯阿尼色弗，因他在以弗所殷勤地服事保罗，也在罗马「殷勤」（即提后 2: 15 的「竭力」一字）地找保罗。罗马当时有甚多囚犯，设备又不周全，要找到其中一人十分艰难，这份爱心极大。保罗深知自己殉道在即，恐再没有机会「报答」这位挚友，因此求主在「那日」（指审判日）怜悯他。主他对别人的「善行」必不忘。

保罗在提后 4: 8 表示，他深信到「那日」（指审判日），那公义审判的主会将公义的冠冕赐给他。保罗没解释这冠冕是指什么，可是从冠冕的借喻，可知这是得胜的荣耀，再且是公义、公平的赏赐。

b. 「和他一同作王」（提后 2: 12）

这是指将来信徒和基督一同作王，而不是说基督现在人心中作王（如罗 5: 17），因「一同作王」（*sumbasileusomen*）是未来式动词，指将来主再来的事。

c. 「将来的审判」（提后 4: 1）

保罗给提摩太的嘱咐极其严厉，先前他就以神和耶稣基

督并天使为证人，「嘱咐」（*diamarturomai*，原意「作誓证」）提摩太遵守他的吩咐（提前 5: 21）；如今他再以神并基督耶稣为证，「嘱咐」（同字）提摩太（提后 4: 1）。这位耶稣基督掌握审判死人活人的大权，这审判之权是按照（*kata*，可译「在」）祂的显现和祂的国度建立之时，是主再来的时候。在此时，祂会清算一切不忠不义的世人，给予他们该受的审判。末世公义的审判，成为提摩太忠心事主的动力。

d. 祂的显现（提后 4: 1、8）

在两节经文内，保罗提及主的「显现」（*epiphaneian*）。「显现」这字除一处外（1: 10 下），通常是指主再来之意。在提后 4: 1 里，主再来带有审判之目的；在提后 4: 8，主再来却是带着赏赐之目的。因这里说主的赏赐，是为那些「爱慕」（*egapekosin*）主再来的人预备的。不信者，没有理由爱慕祂的再来，反而是战兢恐惧这日的来临。

e. 祂的国度（提后 4: 1、18）

主再来建立其国度，是新约神学里一项重大的主题，在福音书里有特别的强调。在书信里，国度的地位所占篇幅不多，因书信是为教会特别的需要而撰写的。再且，书信里所论述的信徒生活是天国子民的生活样式，故此天国的神学论据便相对减少，可是天国的实在正是信徒重新得力事主的动力。

在提后 4: 1 里，主国度的实现，便成了提摩太「无

论得时不得时，总要专心传道」的激励（提后 4: 2）。在提后 4: 18，保罗表示他有信心，神将救他脱离（*apo*）诸般凶恶。「救」（*hrusetai*）是将来式动词（提后 3: 11 的「救」同字是过去式，这「救」字多指身体方面的「救」，少用在属灵上），是信心的表现，「凶恶」是指一切的凶恶。「凶恶」（*ergou ponerou*，意「邪恶的工作」）究竟确指哪方面的事，学者意见不一，有说是指罗马政权快要施于保罗身上的刑罚；但这样的信心似乎是愚昧的，不能称作信心。有说是指上节的狮子，喻尼罗（如早期教父）；但这与后来的事实不符，让人对保罗的信心产生质疑。有说是指属灵上的凶恶（如 D. Guthrie），但这太抽象。有说是指神拦阻保罗在生命最后关头犯罪，有点像主祷文的祷愿（参太 6: 13）。有说这是指保罗的一个愿望，他的肉身虽受刑，但主必救他脱离恶者的残害（有点像主上十架非交在恶者之手）；因灵魂得救等于脱离受恶者之害。此解释配合下句说主必将他「救进」（*sosei eis*）天国去，这是肯定的信心。身体虽受害，却不是交在恶者手中，因为灵魂必归回天国。

参考书目

【注 1】W. Lock, p. xiii.

【注 2】P. N. Harrison, p.20; H. C. Thiessen, p.257; W. Lock, p. xxviii; J. Moffatt, p.406.

【注 3】J. H. Bernard (2), pp. xi-xxv.

【注 4】*Ante Nicene Fathers*, 1:6.

【注 5】如 T. Zahn, 2:65-67.

【注 6】D. E. Hiebert (2), pp. 321-2.

【注 7】同上书, 页 321-322。

【注 8】T. Lewin, 2:360-370.

【注 9】D. E. Hiebert (2), p.326.

【注 10】A. T. Robertson (7), 4:573.

【注 11】W. Lock, p.43.

【注 12】J. N. D. Kelly, p.139.

【注 13】H. A. Kent (7), p.99.

【注 14】同上书, 页 107。

【注 15】同上书, 页 114。

【注 16】同上书, 页 140-141。

【注 17】W. Lock, p.52.

【注 18】A. T. Robertson (7), 4:582; H. A. Kent (7), p.167.

【注 19】K. S. Wuest (5), p.76.

【注 20】H. A. Kent (7), p.178.

【注 21】参 R. V. G. Tasker (2), p.441.

【注 22】如 H. A. Kent (7), p.187; J. N. D. Kelly, p.127.

【注 23】A. E. Humphrey, p.69.

【注 24】J. H. Bernard (2), p.156; D. E. Hiebert (6), 11:428.

【注 25】参 H. A. Kent (7), pp. 235-236; M. R. Vincent (3), p.1079; K. S. Wuest (5), p.195.

【注 26】如 A. T. Robertson (7), 4:607, W. Lock, pp. 154, 155; M. R. Vincent (3), p.1081.

【注 27】W. Lock, p.154.

【注 28】K. S. Wuest (5), P.200.

【注 29】H. A. Kent, p.218.

【注 30】W. Lock, p.151.

【注 31】D. E. Hiebert (2), pp. 353-354 有更多其他的理由。

【注 32】E. J. Young, p.20.

【注 33】D. Guthrie (3), p.164.

【注 34】参 D. Guthrie (3), p.132; J. H. Bernard (2), p.111; I. H. Marshall (3), p.134; 另外还有 K. S. Wuest, M. R. Vincent 等。

【注 35】H. A. Kent (7), p.261; H. Alford, p.374; G. D. Fee (2), p.181.

【注 36】J. H. Bernard (2), p.111.

【注 37】J. F. MacArthur (2), 1988, pp. 98-172.

【注 38】G. Fee (2), p.201.

【注 39】J. F. MacArthur (2), p.172.

【注 40】G. Fee (2), p.192.

【注 41】同上书, 页 205。

【注 42】同上书, 页 215。

【注 43】H. A. Kent (7), p.281.

—— 第 9 章 ——

普通書信的神學思想(一)

背景緒論

一、序言

新约 21 封书信中，有 8 卷书信的作者不是保罗，如：希伯来书、雅各布书、彼得前后书、约翰一二三书及犹大书。这 8 卷书信，除彼得前后书、雅各布书及犹大书的作者俱被提名外，约翰二、三书只提到作者是名长老，而希伯来书及约翰一书却是佚名的。这 8 卷书信虽在新约正典里只占十分之一的篇幅，然而对新约神学的贡献委实不小。

二、普通书信的性质

在教会史中，「普通书信」这名词曾引起多方争辩，据 H.C. Thiessen 考究，早在俄利根时（200AD）此组书信已被称为「普世书卷」（Catholic Epistles）【注 1】，暗指这些书信内蕴藏「权柄」（Authoritative）或「正典性」（Canonical Status）的地位，这是一向的统称；有些人则称之为「普通书信」（General Epistles），明指这些书信的「性质」。事实上，「普世」（Katholikos）为希腊词，「普通」（Generalis）为它的拉丁文相对词，武加大译本亦称之为「普世书信」。可是初期教父却把一些不归入正典的教父书信称为「普世书信」，如「巴拿巴书」（Epistle of Barnabas）或「多安尼修书」（Epistles of Dionysius），甚至异端书信如「泰米臣书」（Epistle of Themison）也放在内。而亚历山大的革利免却把耶路撒冷大会后的公函（徒 15：23）称为「最普世的书信」

【注 2】。

由此可见，「普通书信」乃依据它们的性质命名，表示它们

不是为某一地方教会而写，而是对任何时代教会均适合。普通书信广义上是指给教会的公函（Encyclical Letters），但也不能一概而论，如约翰二、三书是给某地方教会的书信，但因它们与约翰一书有强烈的联系，故归在一起；其余的则可清楚看到其「公函」的性质。

三、普通书信的次序

有关普通书信在新约正典内的次序编排，学者们分为二派：(1)处在保罗书信之前（如大部份的古抄本，Tischendorf, Tregelles, 及 Westcott and Hort 等的编纂）；(2)在保罗书信之后（如大部份的古正典集、武加大、Nestle 等）。第二派系的编排次序为传统排列，亦颇符合下列的理由【注3】：

1. 因保罗在使徒行传内重要的地位，把保罗书信放置在使徒行传之后，是最合理的编排。
2. 保罗书信在教义与幅度上，都比普通书信详尽，故应先排。
3. 保罗书信的教义为基本的，普通书信的教义为辅佐的。
4. 彼后 3: 15~16 指保罗书信均已「成名」，而普通书信则处在辅助的地位。

普通书信在现今圣经里的次序，乃按年代编排（当时人士的看法），略论如下：

1. 希伯来书—因正典收集家认为它乃保罗手笔，故居首位（在保罗书信之末）。
2. 雅各布书—普通书信中最早完成的一卷。
3. 彼得前、后书—继雅各布书之后。

4. 约翰一、二、三书—最后完成。
5. 犹大书—编排居末并非年代因素，而是因其篇幅较短及处于次要地位。

四、普通书信的重要

普通书信虽只占新约篇幅约 10%（其余篇幅：福音书及使徒行传共占 60%，保罗书信占 24%，启示录 6%），然而其重要性不容忽视，原因如下：

1. 见证耶稣基督的真实—它们从不同角度见证主耶稣，也让我们看到使徒时代的思想与见证。
2. 描述新约教会的情形—这些书信透露新约教会内外的情形：在教会内，异端日增，可是信徒的合一与日趋强；在教会外，逼迫日广，信徒的生活愈难忍受。
3. 辅证保罗书信的真理—从内容看普通书信与保罗书信，如红花与绿叶，相得益彰，前后辉映，互相辅佐（如保罗强调信心为基本的要素，雅各布强调信心所产生的行为；保罗书信预言末世的危险，彼得直言末世的危险等）。
4. 前后经卷的桥梁—普通书信为历史（福音书与使徒行传）、教义（保罗书信）及启示（启示录）中的桥梁，它们是前者的续集，为后者之导引。
5. 更进一步透露教会三柱石（雅各布、彼得、约翰，加 2：9）的神学思想—这三位初期教会的栋梁，先后表示他们对其羊群的关顾。他们的「教牧学」是教会一份极宝贵的文墨，使历世历代的信徒获益匪浅。

参考书目

【注 1】 H. C. Thiessen, p.271.

【注 2】 D. E. Hiebert (7), pp. 14-15.

【注 3】 T. D. Bernard, p.162.

—— 第 **10** 章 ——

普通書信的神學思想(二)

第一组：希伯来书与雅各布书

一、序言

普通书信神学之浩瀚不亚于保罗书信，从主题性质上来说，希伯来书与约翰一书着重基督论；雅各布书及彼得前书着重信徒伦理生活；彼得后书与犹大书偏重末世论；约翰二、三书则倾重教会生活【注1】。然而它们对信徒生活的造就，在教会历史中广受欢迎，传颂不止。

为方便研讨普通书信的神学概览，本书顺着圣经次序将之分为四组：第一组为希伯来书及雅各布书；第二组为彼得书信；第三组为约翰一、二、三书；第四组为犹大书。这种分法只图方便，并无循例。

二、希伯来书的神学思想

A. 书的背景

希伯来书无论在文学、神学、历史各方面，都给历世历代信徒留下深刻的影响。在文学运用上，书内词汇优美，令人拍案叫绝。B. F. Westcott 谓此书文字之优雅，是新约之冠【注2】。全书共有 157 字是新约从未使用过的。希腊文大师 A.T. Robertson 亦表示这书的文字不像普通 (*koine*) 希腊文，作者处处显出文学宗师的风范【注3】。在文学风格上，如 T. Rees 言，希伯来书开始时像论文，后像讲道，结束时像书信【注4】。故 A. Deissmann 谓此书不该纳在书信之中【注5】。但不管学者对希伯来书的文学格式看法如何，作者在来 13: 22

所言，其书是「劝勉的话」(*logon tes parakleseos*)，这与徒 13: 15「劝勉的话」的说法相同，表示是讲道性质的信息【注6】。因此 D. E. Hiebert 臆测希伯来书的前身是甚多片断的讲章，后因某种事故改编为专书，以期达到读者需要【注7】。

按神学言，除作者迄今仍隐晦不明外，书中的神学主题却朗如明星。神学主题广博浩繁，使历代经学家叹为观止，而在众主题中，有关基督的超越性更优于其他书卷。从历史上而言，希伯来书的正典地位，早被初期教会奠定。罗马的革利免(30-100AD)是最早认定希伯来书有正典地位的教父(参其所著「致哥林多前书」亦称「革利免一书」，96AD)【注8】。此后东方(如游斯丁、亚历山大的革利免、俄利根)，西方(如耶柔米、奥古斯丁)的教会领袖均视之为神话语的典范。

希伯来书的读者是犹太人，此点是毫无疑问的，因书的对象是住在罗马城里的犹太社团人士。这社团中有已归信基督的犹太人，也有仍在等待基督(弥赛亚)来临的犹太人。据 R. C. H. Lenski 的推测，这些人，可能是保罗在徒 28: 17~28 所接触的人士【注9】。但因为他们所处的政治时代背景，他们当中的犹太基督徒已饱受各种逼害，以致信心有些动摇，甚至有些人后悔成为信徒，想转回犹太教，因政府只认可犹太教是犹太人合法的宗教。亦有些犹太教徒听过福音多遍，已经来到救恩边缘，再进一步接受即可获得神赐的应许(即永生)，但目睹基督教被视为违法宗教，这些人便裹足不前，不想继续下去，只愿「安营」在合法的宗教里。有鉴于此，作者便写就这神学巨着，宗旨有二：一(Ⅰ)安慰犹太信徒，不要气馁、灰心、退后，要以历代信心伟人及耶稣

的榜样为镜，努力奔走前面的路，切勿丢弃信心（参来 11: 24~27; 12: 1~3）；（2）是鼓励靠近救恩边缘的犹太教徒，勿忽略神全备的救恩（参来 2: 3），勿以不信的恶心对待神（参来 3: 12），勿重钉神的儿子于十架上（参来 6: 6），勿视神儿子的血为平常（参来 10: 29），勿轻忽神乃烈火（参来 12: 29）。按以上推论，本书着成日期约 64 年末至 67 年间。

B. 神学主题

希伯来书的神学主题渊博浩大，尤以高举基督为最，其中重要主题可分七点：

1. 神论

在希伯来书作者的笔下，神的属性及工作显露无遗。在书中，神名叫「高天至大者」（*megalosunesenhupslois*，来 1: 3），「主」（来 4: 13），至高的神（来 7: 1），永生的神（来 3: 12; 9: 14），万灵的父（来 12: 9~10），使人复活的（来 13: 20）及「主」（来 7: 21; 8: 8、11; 10: 16、30）。此外，作者开宗明义便描述神是启示的神（来 1: 1~2），神用不同的媒介如先知（来 1: 1）、儿子（来 1: 2）、天使（来 2: 2）、话（来 2: 2）、神迹、奇事、异能（来 2: 4）、圣灵的恩赐（来 2: 4），传达祂的启示与旨意。祂又是创造主（来 1: 2; 3: 4; 4: 3~4），以祂的话创造世界万物（来 11: 3）。祂是永远的王（来 1: 8），祂永不说谎（来 6: 18），决不后悔（来 7: 21），常保全自己所应许的，因此祂也是应许的神（如来 4: 1；

6: 12)。查「应许」一字在本书中共出现 14 次，远超新约其他书卷（紧随希伯来书之后的是加拉太书，共 10 次）【注 10】，可见神必成就其应允之言。

再且，因人犯罪之故，神便为人完成救赎，因此神又是施恩（来 2: 9; 12: 15），行救赎的神（来 8: 12; 10: 17~18）。救赎世人一直是神的旨意（来 10: 7、9），但对不信悖逆的人，神是公义施审判的神（来 2: 2; 3: 17; 6: 8; 10: 26~31; 12: 23、29），因此人需要以虔诚敬畏的心去事奉神，因神是烈火（来 12: 28~29）。

2. 基督论

无可否认，基督论是希伯来书最突显的主题，是作者呕心沥血的结晶。作者从多方面叙述基督无与伦比的超越：(1) 基督超越天使（来 1: 4~14; 2: 16），超越摩西（来 3: 1~6），(3) 超越乔舒亚（来 4: 1~11），超(4) 亚伦（来 4: 14~5: 10; 7: 1~28），(5) 超越旧约本身（来 8: 1~13）及旧约的条例（来 9: 1~10: 18）。

这位基督称为「神的儿子」（来 1: 2、5; 4: 14; 5: 5、8; 6: 6; 7: 3），神的使者（来 3: 1），忠信的大祭司（来 2: 17; 3: 1; 4: 14~15; 5: 5、10; 7: 26; 8: 1; 10: 21），永远的祭司（来 5: 6; 7: 17、21、24~25、28），将来美事的大祭司（来 9: 11），这位大祭司将自己当作活祭献上（来 7: 27; 10: 10），完成神的救赎（来 10: 12），便坐在神的右边（来 1: 3; 8: 1; 10: 12; 12: 2），常替信徒向神代求（来 7: 25）。

就肉身而言，基督名叫耶稣，此名在希伯来书出现 9

次（如来 2: 9），多强调祂的人性。耶稣有血肉之躯（来 2: 14），是从犹大支派出来（来 7: 14），与人的属性无异，凡事与人相同（来 2: 17），会哀哭流泪，从苦难中学习顺从（来 5: 7~8），忍受人的顶撞（来 12: 3），且为人而死（来 2: 9），死在耶路撒冷城外（来 13: 12）。祂一生虽与人的遭遇相同，却能行人所不能；祂完全圣洁，无邪恶、无玷污、远离罪人（来 7: 26），因此能搭救受苦的世人（来 2: 18; 4: 15）。G.E. Ladd 谓：「基督的人性在希伯来书里描述得最完整，胜过别的书信」，的确没有言过其实【注 11】。

就神性而言，基督也是创造主（来 1: 2），祂是万有的「承受者」（*kleronomon*，来 1: 2），表示祂有对万有的拥有权，祂用其权能「托住」（*pheron*）万有（来 1: 3）。「托住」有「背负到达目的地」之意，表示基督对现今的世界有主动承担或照顾的责任。此外，祂是神荣耀所发的「光辉」，是神「本体的真像」（来 1: 3）。「光辉」（*apaugasma*）意「自发之光，非折射之光」，与「本体真像」（*charakterteshupostaseos*，意「同质的肖像」）无可置辩地道出基督的神性【注 12】。更奇妙的是作者引用诗篇 45 篇称基督为神（来 1: 8），又以神是「主」的称号用在基督的身上（来 1: 10; 2: 3; 7: 14）。O. Cullmann 说这样的称号，是指出基督神性的最大证明【注 13】。

3. 救赎论

救赎论在希伯来书里占重要的地位，因为作者想以基督完成的救赎劝勉读者勿再犹疑。既有那么丰富及接近救

恩边缘的背景（来 5: 11~6: 8），就应再接再厉，踏入获得救赎的路途上。

希伯来书的救赎论博大精深，可分四方面来讨论：

a. 基督与代死的必需

作者在多方面称基督是救赎主，是救赎的元帅（来 2: 10），是使人成圣者（来 2: 11），也是信心创始成终者（来 12: 2）。在序言里，他说基督洗净了（*katharismos*，过去分词，*aorist*，指一次动作便足够）人的罪（来 1: 3）。这句「开场白」适时地引入下文，丰富精彩地叙述基督的救赎「生涯」。作者提到基督在世时将救恩信息传给世人（来 2: 3），为了成就这救赎，祂为人尝了死味（来 2: 9），被钉十字架（来 6: 6），流出成圣之约的血（来 10: 29），为要引领信者进入荣耀里（来 2: 10）。「死」是分离，基督与父神的关系密切到一地步，祂不希望与神分隔，因此向神大声哀哭流泪祷告，求那「能救祂免死的主」（「免」*ek*，字意「离开」，喻复活）。祂的祷求终蒙应允（来 5: 7），表示神没有将祂留在阴间，却使祂复活（复活使人称义，参罗 4: 25）。死是必需的，如作者所说「若不流血，罪就不得赦免」（来 9: 22），是以基督「死而复活」这两全其美之法便使人白白获得救赎。

b. 基督与完全的祭物

旧约律法指明，大祭司之职是为人民献上赎罪祭（来 5: 1）。但因这工作需要每年履行，可见民间大祭司所为，

并不能使人获得全然的救赎（来 10: 1~4），因此他的
职任便需要更改，连带他的祭物也需更换，这正是希伯
来书作者所要说明的。

在四段重要经文里（来 7: 11; 7: 19〔此节和合本
译「成」字〕；来 9: 9; 10: 1）作者强调人间没有一
件祭物能使人得完全。「完全」（*teleiotes*）指生命的成
熟（如来 5: 8）或达至目的之意（来 6: 1; 7: 11; 9:
9; 10: 1; 11: 40）。按救赎经文的上下文，「完全」
等于达到救赎的目标，即得救，其意与「得以成圣」为
同义词（来 2: 11; 10: 10、14）【注 14】。在此处，作者
说祭物只叫人想起罪来（来 10: 3），断不能除去罪（来
10: 4、11），也不能叫人得以完全（来 9: 9）。而且，
旧约献祭之法是有时限的，直到振兴的时候为止（来 9:
10）。「振兴」一字（*diorthoseos*）仅出现在新约此处，
意「正路」、「使正直」，这本是医学词汇，形容断骨
得接回，曲骨得矫直，这字在蒲草文献中形容矫正乖曲
之事，在七十士译本（LXX）译作「改正行动」（耶 7:
3）或「寻求公平」（赛 16: 5）【注 15】。由「振兴的时
候」此言，可见旧约的祭物不能使人「正直」（走上得
救之路），必要等到耶稣来临，旧约献祭除罪的期待性
质才告终止。如今基督是神所预定的更美祭物（来 9:
23），祂顺着神的旨意将自己只一次献上，便照神立定
之法除掉罪（来 9: 26），即叫近前来的人得以完全（来
10: 1），使他们得以成圣（来 2: 11），使成圣的人永
远完全（来 10: 14）。

因为基督自己作了赎罪的挽回祭（来 2: 17），「永

远的赎罪祭」(来 10: 12), 「像这样, 基督既然一次被献, 担当了多人的罪」(来 9: 28), 从此以后, 「罪过既已赦免, 就不用再为罪献祭了」(来 10: 18)。

c. 基督与大祭司职任

旧约律法界定, 大祭司(此字在本书共出现 17 次, 超越新约其他书卷)必是利未支派中亚伦的后人(来 7: 11), 为神的百姓献上祭物。但因他自己也是罪人, 因此也要为自己献上赎罪祭(来 7: 27; 9: 7)。只是这样的工作必须周而复始, 没有止境, 不禁令人怀疑这职任与其献上之祭物的有效性, 这正是作者所说, 律法「原是一无所有」(*oudengareteleiosen*, 意「原不能使完全」, 来 7: 19), 所以这祭司职分便有更改的必要。

基督如民间大祭司般, 为世人献上自己当作赎罪祭。可是祂并非出自利未支派, 而是属犹大支派(来 7: 14), 祂能如此行, 乃因祂是照麦基洗德的等次(非亚伦等次)。如麦基洗德身兼二职般, 是君王又是祭司, 而且其祭司职期是「永远」的(长久不换, 也不用退休)。所以基督为大祭司的职任, 并不是照肉体的条例, 乃是照拥有无穷生命大能之神所选立的(来 7: 16); 不是自取荣耀作大祭司, 而是完全在乎祂与神所有的关系才成(来 5: 5)。

再且, 作者以亚伯拉罕献礼物给麦基洗德这事, 来说明亚伦的位份(代表旧约祭司职任)是逊于麦基洗德的位份(来 7: 1~10); 而基督乃是照着麦基洗德这等次成为大祭司, 进入更全备的帐幕(来 9: 11), 是天

上的真圣所（来 9：24），将自己的血献上（来 9：12），能除掉罪（来 9：26）。这工作完成后，祂便坐在神的右边，等候祂的仇敌（指死亡）成了祂的脚凳（来 9：13）。在此期间，祂如大祭司般长远为人代求（来 7：25）。

旧约大祭司不能做的，基督这位大祭司却完全成就了。G. E. Ladd 提到三个字，代表这位大祭司能成就旧约大祭司所不能行的：(1) 洗净（purification，来 9：14；10：2、22），(2) 使成圣（sanctification，来 10：10；13：12），(3) 使完全（perfection，来 10：14）。因此耶稣便「赎了人在前约之时所犯的罪过，叫蒙召之人得着所应许永远的产业」（来 9：15）【注 16】。

d. 基督与新约

希伯来书作者认为，杰里迈亚所预告的新约（耶 31：31~34），在耶稣的死这事上得着应验。查「约」这字在希伯来书是个中心钥字，出现 17 次（在新约共出现 33 次）【注 17】。作者不用寻常的「约」字（*syntheke*），反用「遗嘱」（*diatheke*）作「约」之意，因 *diatheke* 最能表达基督为世人代死所遗下（留下）的属灵恩典。如来 9：15 言：「基督作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召的人得着所应许的产业」。「产业」就是基督留下的属灵恩典，基督所流的血称为「永约的血」（来 13：20）。可见基督之死所订立的新约，的确比旧约更超越。如 P.E. Hughes 所言，基督的超越，全在新约超越旧约这事上【注 18】。在来 7：

12 里，作者说：「祭司的职任既已更改，律法也必更改」，因为律法（旧约）的无能，所以就被「废掉」（*athetesis*，法律词汇，在来 9: 26 同字译「除掉」）。S.Kistemaker 曾说，凡字尾是 *sis* 均表示一个过程【注 19】。可见基督降世这段时间，就是使律法逐渐被取代的过程。

旧约确有其目的及功能，其中之目的就是引进「更美的指望」（来 7: 19），这个指望是罪过得赦免的盼望。若旧约能使人「完全」，那么新约就不用赐给人；但因旧约「软弱无益」（*astheneskai anopheles*，来 7: 18），又「一无所成」（*ouden...eteleiosen*，来 7: 19），所以神要在基督的身上完成新约的应许，故此基督被称为「更美之约的中保」（来 7: 22）。而新约的内涵可归纳七要点：(1)新约有更美的中保（来 8: 6），(2)新约有更美的应许（来 8: 6），(3)新约是簇新的（*kainen*，来 8: 8），(4)新约是内在的（来 8: 10a），(5)新约恢复神人间亲密的关系（来 8: 10b），(6)新约是个人的（来 8: 11），(7)新约是救赎的（来 8: 12）。

4. 圣灵论

圣灵论并非希伯来书的主要神学论题，可是书中有多处提及圣灵的工作，共有 7 处主要经文：

- a. 来 2: 4—神以圣灵的恩赐（包括祂的能力）与耶稣的神迹、异能、奇事同作见证，指出耶稣的确是神差遣而来的救赎主。
- b. 来 3: 7—本来是诗人所说的话（参诗 95: 7~11），今

希伯来书作者却称作圣灵说，暗示圣灵默示旧约作者写下神的话。

- c. 来 6: 4—论到读者中一些人的背景，他们曾「于圣灵有份」(*metochous genethentas*)。「有份」意「参与」，如路 5: 7 及来 1: 9 同字均译作「同伴」，表示圣灵曾在这些犹太教读者身上工作过【注 20】。
- d. 来 9: 8—本来是旧约之事的一部份，今在作者笔下成为圣灵的「指明」(*delountos*，意「指标」，参来 12: 27 同字译「指明」；彼前 1: 11 译「指」，西 1: 8 作「告诉」)。J. Moffatt 谓此字多用在圣灵的工作上【注 21】。可见在神话语的记录上，圣灵异常活泼地作指引的工作。
- e. 来 9: 14—此处称圣灵「永远的灵」，今基督借着圣灵的引导(如太 4: 1 = 可 1: 12 = 路 4: 1)，毫无保留地将自己献给神。圣灵工作之一，是带领与感动，现带领与感动基督将自己无瑕疵、无保留地献与神。
- f. 来 10: 15—与来 3: 7 的用途相同，本是先知说的话，现成了圣灵的见证，表示作者相信圣经感动人写下神的话来。P. Hughes 谓在此处，杰里迈亚引用神的话，今成了圣灵说，正符合彼后 1: 21 的原则【注 22】。
- g. 来 10: 29—圣灵称为「施恩的灵」，作者在此经节里指出，亵渎圣灵的罪是难以获得赦免的。这也指出圣灵在人心曾工作过(如来 6: 4)，人才能拒绝圣灵的感动。

5. 末世论

正如圣灵论，末世论亦非希伯来书的重要主题，然而

希伯来书里的末世论，使历代信徒常得鼓舞与安慰。「末世」泛指弥赛亚来临后的时代（来 1: 1），但在基督教圈子里却单指主再来前后的事迹。在希伯来书中，「末世」多指基督再来这件事，至于主再来后所做的，只有暗示而已。兹从四方面分析：

- a. 来 2: 5~9a—基督是管辖未来世界的王。「管辖」(*hupetaxen*) 此字在七十士译本的诗 8: 6 译「管理」，那是指人本有管辖世界的权柄（此权连天使也没有），可惜人因犯罪失落了这项主权，以致万物中没有一样服他；如今因基督完全顺服神，甚至上十架（来 2: 9a = 腓 2: 8），就此，神便将人本有的尊贵、荣耀赐与祂为冠冕（来 2: 9a，参诗 8: 5）；换言之，人所失去的，在基督里可以寻回。但现今事实并非如此（来 2: 8b），这并非表示神取消了祂的应许，只是应验期仍未来到；那是作者暗示（将来的世界），却没有明说的。作者只强调，人所失落的救赎，今因基督受死的苦，已「失而复得」了。
- b. 来 9: 27~28—死不是生命的结束，因死后有审判。世人到生命结束时，总要再见生命的主，也是审判世人的主（太 25: 31~46b；约 5: 25~29）。死本身也是一种审判（罗 6: 23），但那不是最后及永远的审判。死后的审判，那审判是将来的，亦与基督第二次显现有关。既然基督已献上自己为世人赎罪，待祂复临时，最后审判的时间便来到。基督的再来不是要赐予人第二次机会（与罪无关），祂是为了那些等候祂的人（代表信徒）而来，也是为了他们的救恩（灵魂体完全得救）。所以

来 9: 27 是向未信者说的, 来 9: 28 则是向已信的人; 前者 (来 9: 27) 是警告性, 后者 (来 9: 28) 是安慰性。

P. E. Hughes 提到来 9: 26 与 9: 28 的两次显现, 与旧约大祭司在赎罪日为民献祭的步骤相若。首先, 大祭司在会幕的庭院献祭, 然后带着祭物的血进入至圣所为民洒血及祈福, 百姓则在外肃静等候; 不久, 大祭司出来, 众人大喜, 因神悦纳了他们的献祭。同样, 基督在第一次显现时为民献上自己为祭, 接着祂进入天堂为人代求 (来 9: 24; 7: 25; 约壹 2: 1), 不久祂会从天返回地上, 将全备的救赎带给等待祂的人【注 23】。

- c. 来 10: 25—作者活在等待基督复临地上的时代里, 因此劝勉信徒不要停止聚会, 否则那微醒等候的互勉话便少为人知了。在「聚会」一字之后, 接着有「我们自己的」(*heauton*, 和合本没译出), 表示当时信徒有惯常性的聚会时间与地点【注 24】。既然那日「临近」(*eggizousan*, 参太 3: 2; 4: 17 的天国「近了」是同字, 此字为现在分词, 表示可随时来到), 信徒更应珍惜彼此相顾相爱的机会 (参来 10: 37 指出主的再临, 是不迟延的)。
- d. 来 11: 16—「更美的家乡」(「家乡」*patrida* 一字在此节是补字, 与来 11: 15 一样, 同是从来 11: 14 引补过来, 意「父亲之地」; 参约 4: 44 同字译「本地」) 是亚伯拉罕等人殷切等候的永久应许地, 是属天上的。然而像 F. Delitzsch 所言, 究竟亚伯拉罕及其子孙在何时表达此羡慕就不得而知, 可能新约作者在圣灵带领下洞悉旧约人物的心意【注 25】。这天上的, 更美的家乡是

「一座城」 (*polin*, 象征永久性的居所, 如帐幕象征过渡的临时居所), 是神为他们预备的, 这永久的城, 将来的城 (来 13: 14), 即天堂、天国的象征。

- e. 来 12: 26~29—作者借着哈该先知的预言 (该 2: 6、21), 以那曾震动西乃山的神 (出 19: 18) 必「再次」震动天地, 来警告读者切勿弃绝神的救恩。先知预告将来神会震动天地, 将旧天旧地更换 (如彼后 3: 10~12), 使不能震动的存下, 那不能震掉的是神的救赎、神的子民、神的国度。这次再震动天地之时, 乃基督再临之日, 那时基督将审判带来地上。作者盼望读者中不信的, 勿忘神是烈火。

6. 信心论

「信」是希伯来书论基督徒生活时, 一个最显著的主题。第 11 章的「信心篇章」是历代信徒最喜爱的经文, 使软弱的信徒刚强起来, 努力奔跑天路。

作者在谈及基督的超越时, 他奉劝读者中不信「耶稣是基督」的人, 要相信基督已为世人成就完全的救赎, 人只要存着充足的信心来到神面前便可得救 (来 10: 22)。他引用摩西生平事迹, 极力强调信的重要: 信使人进入安息地, 不信使人倒毙在旷野 (来 3: 12~19); 他又引述乔舒亚生平事迹, 警戒读者勿学那时代「不信的人跌倒了」 (来 4: 11), 他们跌倒是因为「没有信心与所听见的道调和」 (来 4: 2)。「调和」 (*sugkekerasmenos*) 意「将两件事绑在一起」, 吕振中译本作「打成一片」。若神的道没有和信心联合在一起, 一定生不出果效来。但信

的人则可进入「那安息」（指属灵的安息＝得救，来 4：3）【注 26】。在来 6：12，作者劝读者要学效那些凭信心承受应许的人（可能作者在此已想到第 11 章即将提及的信心伟人）。

在讨论救恩已被基督完成后，作者作了一个总结：「所以」（*oun*，来 10：19，和合本没译出，这个「所以」像罗 12：1 的「所以」同样重要）因着耶稣为世人开了一条又新又活的路，世人便可存着诚心和充足的信心到神那里去（来 10：19～22）。作者又以哈 2：4「义人因信得生」的话劝勉读者（来 10：38）：虽然面对甚多患难，甚至家业遭到抢掠（来 10：32～34），但因有「更美长存的家业」（来 10：34），便需忍耐到底，否则后果堪虞【注 27】。

接着作者写就一篇伟大不朽的信心篇章（11 章），内中提及信心的定义（来 11：1～3），与 16 位有名的信心英雄，及 22 位无名英雄的英勇事迹为左证，指出信心在蒙神喜悦上的重要地位（来 11：6）。可见无可否认，「信」的确是希伯来书一项有关信徒生活的重要神学主题。

7. 相对论

希腊哲人秉承柏拉图的思维，认为凡真实及完善的事物皆在天上，地上相对的事物无论如何完善总有瑕疵，但人可借着地上的事物略窥天上事物的完全。因此有不少希腊古人在传达某些观念时，非常喜欢用相对论来表达，如天地之别、光暗之分、善恶对立。希伯来书作者似乎也喜用此法来传达真理，书中充斥这类相对思想。以下试从 7 方面举例：

- a. 古时与末世（来 1: 1~2）—犹太人将时间分作两个阶段：一是古时，指旧约时代，即弥赛亚降世前的世代；一是弥赛亚降世的世代，即末世。作者以基督的降世为第二阶段的开始，也以祂建立国权之日为第二阶段之末，这样便进入永世里。
- b. 现今世界与将来世界（来 2: 5~8）—现今的世界是「万物不服他」的世界；将来的世界是弥赛亚管辖万物的世界。现今世界因人的罪，万物已失去和谐及顺服人的管辖，但这不是永远的，将来万物会完全在弥赛亚的管辖下回复亚当未犯罪前的情况。
- c. 安息地与安息境地（来 4: 1~9）—以色列人因存不信的恶心不能进入迦南安息地（来 3: 18; 4: 3b~6），信者则不但可进入地上的安息地（即迦南），更可进入安息境地，那是属灵的安息地，即来 4: 3a 的「那安息」；来 4: 5 的「我的安息」；来 4: 9 的「安息日的安息」（*sabbatismos*，此字在新约仅出现于此，是作者自创的字汇，为要表达一个属灵的安息境地，即救恩）。
- d. 人间祭司与永远祭司（来 5: 1~6）—亚伦后裔能成大祭司是由人间挑选的，为百姓与自己献祭；但人间祭司及大祭司有其显然的缺憾，如必须天天年年献祭（来 10: 1、11），那表示祭物不能全然赎去他们的罪（来 10: 4），再且他们不能永远为祭司。此外，他自己本身也受软弱所困（来 5: 2），可见人间的祭司不能为世人成全赎罪（来 7: 27），因此必须有另一种大祭司职任更换亚伦的等次（来 7: 11），这正是神的设计。祂以基督为麦基洗德的等次成了永远的祭司，并且基督将自

已献上作赎罪祭，成了永远得救的根源（来 5：9）。

人间的祭司在地上的帐幕事奉神，基督这永远祭司却在天上帐幕作「执事」（*leitourgos*，宗教礼仪词汇），这天上帐幕称「真帐幕」，是神建立的，非人手所「支」（*epexen*，来 8：2），又称「更全备的帐幕」，是不属这世界的（来 9：11），表示永远长存。人间祭司是站着事奉的，表示他的工作没有休止；但基督只一次献上便能在神的右边坐下了，因为祂献的是永远的赎罪祭（来 8：11~12）。

- e. 影儿与真像（形状，影像，样式，表样，来 8：5；9：9、24；10：1）— 人间祭司所供奉的事，本是天上事的形状、影像与样式（来 8：5）。「形状」（*hupodeigmati*，意「副本」、「榜样」，此字在来 4：11 作「样子」，来 9：23 作「样式」）指真样的代表样本，「影像」（*skia*，意「投影」、「影子」）指真像的投影（没有真像就没有投影），这二字指出，旧约的献祭原是「天上事」（*epouranio*，可译作「天上圣所」或「天上帐幕」，「圣所」与「帐幕」为补字，如「事」字亦是补字）【注 28】的副本或投影，而「天上事」才是真实体。摩西当年受启示造帐幕时，神已吩咐他照山上的样式而造（「山」指西乃山），「样式」（*tupon*，意「榜样」、「标本」、「模式」、「前表」），指神早已有个献祭的范本在其心意里。古时借着利未制度，稍让人窥见其样子如何，后来在基督的祭司职任内，则显明其真正的样式【注 29】。

希伯来书作者谓地上帐幕是天上真圣所的「影像」

(*antitupa*, 意「副本」, 英文字 *antetype* 「前表」由此而来, 来 9: 24), 又是一个「表样」(*parabole*, 意「比喻」、「说明」、「代表」、「象征」), 是属「现今」时期(指新约时期)的一个说明(来 9: 9)【注 30】, 说明旧约献祭制度的作用只在指示一个道理, 就是所有礼拜的人不能靠旧约之法将罪除去。旧约律法只是美事的「影儿」(*skain*, 来 10: 1), 不是「本物的真像」(*eikonatonpragmaton*, 意「实物的肖像」、「实物的投影」)。「影儿」(*skian*)与「真像」(*eikona*)为二个特别的词汇, 比对旧约与新约。「影儿」比作旧约; 「真像」比作「新约」。「影儿」是接近神的旧途径; 「真像」是新方法。影儿有投射没有实体; 真像是那实体。这是希伯来书作者所表达的。

- f. 旧约与新约(来 8: 6~13) — 旧约称为先前的条例(来 7: 18a), 又称前约(来 8: 7), 是软弱无益, 一无所成的(来 7: 18b)。因为这个「瑕疵」(*amenptos*, 来 8: 7), 未能将赦罪之恩带给人, 故有「后约」(*de-uterias*, 意「第二的」, 来 8: 7b)取代前约的必需, 这后约称为「更美的约」(来 7: 22; 8: 6a)。它更美之处是因凭更美之应许(来 8: 6b, 应许即保证), 这应许包括律法写在人心里(来 8: 10a); 恢复神民关系(来 8: 10b); 使人认识神(来 8: 11); 赦免人的罪(来 8: 12)。既然新约有这么伟大的应许, 旧约已不用存在, 故作者用 4 个动词形容前约即将消失: (1)「旧」(*pepalaioken* 过去完成式动词, 表示已完结了, 来 8: 13a); (2)「渐旧」(*palaioumenon*, 与第一动词同

字，却是现在时态，表示理论上旧约早已完毕，不再生效，但实际上却是渐进式逐步完成的，来 8: 13b) 【注 31】；(3)「渐衰」(*geraskon*，意「年岁上的衰老」，英文 *gerastic* 由此字而来)指旧约像上了年纪的人在正常功能上渐无作为(来 8: 13c)；(4)「快归无有」(*eggus aphanismou*，意「接近废除」，「无有」一字在雅 4: 14 译「不见」，描写生命的短暂，来 8: 13d)。就神学上言，旧约在基督上十架时，那划分圣所与至圣所的幕幔由上而下裂开时，便告完结了(参太 27: 50~51)，但实际上还要待主后 70 年才确实结束【注 32】。新约在教会时期便开始应验，但完全的应验仍待将来。

- g. 更美的事——「更美」不但是全书钥字之一(出现 17 次)，也是全书的中心主题，这个「更美」表示人间最美的，与基督相比便顿然失色。作者从 12 方面指出基督给世人更美的盼望、更美的终局在：(1) 祂有比天使更美、更尊贵的名字(来 1: 4)，(2) 比摩西更配多得荣耀(来 3: 3)，(3) 的工作比亚伦的更有果效(来 4: 14~5: 10，本段虽没提「更美」一字，但「更美」的思想是存在的)，(4) 引进更美的指望(来 7: 19)，(5) 祂是更美之约的中保(来 7: 22)，(6) 祂祭司的职任更美(来 8: 6)，(7) 所应验的新约是建立在更美的应许上(来 8: 6)，(8) 有更美的祭物(来 9: 23)，(9) 祂为人安排一个更美的家乡(来 11: 16；另参来 10: 34)，(10) 祂给世人更美的复活(来 11: 35)，(11) 祂献上更美的血(来 12: 24)；(12) 一切全可称为更美的事(来 11: 40)，是神在基督里为世人预备的。

三、雅各布书的神学思想

A. 书的背景

雅各布书曾被誉为旧约智慧文学的投影，因书中言简意赅的精句甚多，书中的格言多与登山宝训的接近，因此雅各布书被视为一本「新约的箴言」。又因作者常借用大自然的举例为喻，力斥社会的不公，与先知阿摩司的技巧相若，故也被称为「新约的阿摩司书」【注33】。

但因书中的神学似与保罗的相违，作者又隐晦不明，故西方教会一度拒认雅各布书为正典一部份。西方教会史家优西比乌（265~340AD）曾将此书列入「争议书系列」（Antilogomena）之内，但东方教父如俄利根、亚他拿修、区利罗、屈梭多模、耶柔米、奥古斯丁等皆视之为正典。至主后397年迦太基教会大会时，这书的正典地位才奠定不移（后来马丁路德试图将此书从正典名单中抽出来，但支持他这看法者不多）。

据雅1:1，作者自称是「神和主耶稣基督的仆人」，这只显出作者的属灵职分，却未表明他是谁，故此内证方面，关于作者是谁，我们所知有限，只知道他是个极关心圣工的犹太信徒。在新约里，有4人皆叫「雅各布」：西(1)太之子，约翰的兄弟（太4:21；10:2等）；亚(2)腓之子雅各，耶稣十二门徒之一（太10:3）；犹(3)之父雅各布（徒1:13；路6:16）；(4)稣之弟（加1:19；太13:55）。在这4人中，经详细查究他们各人之背景，除耶稣之弟雅各布

外，其他三人为本书作者的可能性并不大，主因有四：

1. 书中的文学修养及神学气氛，与徒 15: 23~29 所记关于雅各致众教会的公函极为相同（如雅 1: 1 的启语问安与徒 15: 23）；
2. 书中的词汇与神学意味，与主耶稣的教诲极其相似，Peter Davids 谓雅各布书里共有 34 处经文，可追溯至主耶稣的教训里，其中 25 处则在登山宝训里找到其「原稿」【注 34】，以致使 A.Ross 宣称雅各布书含有关耶稣生平的回忆意味，强过新约任何书信【注 35】。而作者故意不提及他是耶稣的亲弟，可能因作者在耶稣上十字架前仍是个反对者，他是在耶稣复活后亲自向他显圣才信的（林前 15: 7），故有此避讳【注 36】。
3. 书中所透露有关作者的思路、性格、作风及教会传统称他为「义者雅各布」（James the Just），与耶稣亲弟雅各布在其他地方的记载极为相配。
4. 书中作者只说是「作神和主耶稣基督仆人的雅各布」（雅 1: 1），若他不是普罗大众所认识的教会领袖，这样的自称是没有意义的。此外，书的外证以耶稣的亲弟为作者份量良多，不可忽略。若耶稣之弟雅各布为作者此事为真，我们便知这位雅各布是耶稣众弟妹之一，耶稣复活后曾向他显现，他因此蒙恩得救（林前 15: 7）。后来他与其他门徒常在一起（徒 1: 14；加 1: 18、19）。一次彼得传道入狱被天使释放出来，派人将此事转告雅各布（徒 12: 17），可见雅各已站教会领导者的地位，后来他成为耶路撒冷柱石之一（加 2: 9）。在耶路撒冷教会第一次会议时，雅各布似是当时的主持人。保罗第三次旅行回来，雅各布接见保罗一行

人，可见雅各布确是教会领袖之一（徒 21：18）。教会传统认为，雅各布在主后 62 年被反对福音的凶恶犹太人用石头打死【注 37】；另有传说（Hegesippus, 180AD）雅各布在主后 66 年被暴徒从殿顶掷下而死【注 38】。

从雅各布书可知，雅各布甚关切教会里外各种问题，他看见不少社会问题渗入教会里：如贫富悬殊，社会不公，作教师者言语不检点，对主再来的盼望不够热切，因此以教会长老的身分写就此书。从书中所讨论的问题可知，此书完成时间似在第一次使徒教会大会之前，约在主后 45-50 之间。

另有将本书着成日期置于较后之时，约在主后 58-62 年间，主因有六：(1)会在主后 33-34 年诞生，至主后 49-50 年的成书年日过短，未能形成书中所论的问题；(2)书中所提的试炼在 60 年代较早期更实在；(3)书中所透露的贫富问题，在不同时代皆出现；(4)罗在外邦教会传「因信称义」的救恩真理，这点在散居不同地方的犹太信徒中易产生误解，变成松懈的生活形式。而误解需假以时日才流传开来，雅各布也正视此问题而强调以行为证明得救的实在。如 G. E. Ladd 言，雅各布不是反对保罗，只是驳斥那些误解保罗因信称义论的误解【注 39】；(5)书的对象为分散在各地的犹太人，他们的处境很特别，教会架构也较简朴；(6)书的气氛似是写给「第二代」的读者【注 40】。但无论书的着成日期是早或晚，书内的信息与神学是没有时限的。

书信的对象是散居各地的犹太信徒（雅 1：1），此节有作一般信徒解【注 41】，但雅各布身为耶路撒冷教会总负责人，他常接待往来的犹太信徒，故他著书的对象便以这些人为主【注 42】。据 J. R. Blue 推测，因彼前 1：1 是写给散居在巴勒

斯坦西部的犹太侨民，故雅各布似是写给散居在东部的犹太信徒【注43】。

B. 神学主题

雅各布书的「犹太气味」异常浓厚，D. A. Hayes 称之为全新约最富犹太意味的书卷【注44】。字汇中如「散住」（*diaspora*，雅 1: 1）、「十二支派」（雅 1: 1）、「初熟的果子」（雅 1: 18）、「会堂」（雅 2: 2）、「我们的祖宗亚伯拉罕」（雅 2: 21）、「喇合」（雅 2: 25）、「地狱」（*geennes*，雅 3: 6）、「万军之主」（雅 5: 4）、「秋雨春雨」（雅 5: 7）、「乔布」（雅 5: 11）、「伊莱贾」（雅 5: 17、18）等；又语句充斥命令式动词（在全书 108 节中便有 54 个命令式动词）【注45】。然而神学主题相当丰富、精辟、独到、别有见地，兹从六方面分析：

1. 神论

雅各布的神论是从信徒实际生活的角度下着手的，他一下笔便以神两方面的属性，作劝告信徒呼求神恩的基础：(1)神是赐厚恩的神（「厚赐」原文 *haplos*，本意「专一」，如罗 12: 8，喻「毫无保留」，雅 1: 5a）；(2)是不斥责人的神（「斥责」*oneidizontos*，太 5: 11 同字译「辱骂」，雅 1: 5b）。这表示神不以人的卑微、不配，甚至满身恶行而作为不应允人祷求的因由，所以一切的「恩赐」（*doxis*，意「赐给」，强调赐的行动）及「赏赐」（*dorema*，意「礼物」，强调恩赐的后果或产品）也是从神来的（雅 1: 17a）。雅各布再称神为独一无二的（雅 2: 19），又是

「我们的父」（雅 1: 27）及「众光之父」（雅 1: 17b）。Peter Davids 谓以此名论神只在「摩西升天记」（36、37 章）内出现【注 46】，那是对神是创造主的另一种称号，因「众光」代表天上的星体，也代表庞大的宇宙，正如下文说「我们在祂所造的万物中被称为初熟的果子」（雅 1: 18）。这个「我们」是谁有三个解释：(1) 天使，以(2) 列(参申 32: 18)，(3) 信徒。第三意见似更合理，因「初熟的果子」一般是指信徒（参帖后 2: 13；启 14: 4），再且前句说「他用真道生了我们」，只是既有初熟的果子，便有丰收的季节，那是「万物」得复兴之时了【注 47】。

此外，神又是不改变的神，在祂那里没有「转动」（*trope*，意「改变方向」）的影儿（雅 1: 17c），不像星球的运转（由影儿的转动可见）；祂的旨意不会朝秦暮楚，三心二意，又是又非（参林后 1: 19）。祂也不会试探人（雅 1: 13），使人犯罪；但犯罪的人，神不会放过他们，因祂是审判的主，也是替人伸冤的神（雅 5: 4、9）。在提及神是审判与伸冤的神时，作者称神为「万军之主」（雅 5: 4），这是旧约惯称神的名字，意说神大有权能，能运用天军来处理人间各事。

最后有关神的名字，作者用「主」字作称号，共七次（雅 3: 9；4: 10、15；5: 4、10、11、15）；另有三次指耶稣基督（雅 1: 1；2: 1；5: 7、8）。在论及神时，这七次主的称号，分别指出神是天父（雅 3: 9）、祂能叫谦卑认罪接受祂的人升高（雅 4: 10）、祂掌管生命（雅 4: 15）、大有能力（雅 5: 4、10）、满心怜悯，大有慈悲（雅 5: 11b）、能医治各项顽疾（雅 5: 15）及报答为祂

忍耐的人（雅 5: 11a）。

2. 试炼、试验与试探

雅各布书的读者处在各种生活困境中，作者很详细及清晰地解释各样困境的性质与应对之法。在描述这些困境时，作者用试炼（雅 1: 2）、试验（雅 1: 3）、试探（雅 1: 12）各字来表达。

「试炼」与「试探」的原文都是同字 *peirasmos*，却有正负两面之意：正面（无不良含义）是指「试验」（如约 6: 6）；负面则意「试探」（如太 16: 1；来 3: 8）。在新约里，*peirasmos* 可表示内心不正当的欲望（如提前 6: 9 同字译「迷惑」），亦指从外面而来的灾祸，如逼迫（参彼前 4: 12）。在雅 1: 2 此处，*peirasmos* 应有正面之意，指从外而来的压力。和合本译「试炼」是因雅 1: 3 的「试验」一字而成，是正确的。

作者视雅 1: 2 的「百般试炼」原是信徒信心之「试验」（*dokimion*，意「考验」）。生活的困境，只是信心的实验室，可验真伪。信心经历困境的炼净后，渣滓杂质沥净，真信仍存，以后的困境来到就有「忍耐」（*hupemomen*，意「在下存留」，喻「耐力」）应付之（雅 1: 3）。鉴此，作者便劝告读者在各样试炼中「视为」（*hegesasthe*，过去命令式动词，指一次足够的动作）一件大乐事（雅 1: 2）。

在雅 1: 12 接着说明，若试炼出自神，那纯是为锻炼信心而容许的，那种试炼是使人有福的。这试炼是以灵命进深为目的，是一种「试验」（*dokimos*，与雅 1: 3 的

「试验」同字根)；因当人经历试炼，他忍受得住，便得「生命的冠冕」(冠冕是生命)。冠冕喻得胜的境界，这个境界是永生，永生是神的应许，是给那些爱神，不因试探而放弃的人(雅 1: 12)。但人在试探中若被恶所胜，他不能怪责神容许试探发生，因为神不会用试探使人跌倒，神只用试探考验人的信心(雅 1: 13)。人在试探中跌倒，是因为他被自己的私欲牵引诱惑了(雅 1: 14)。接着，作者以拟人法描述私欲怀胎生罪，罪成长后，生出死来(雅 1: 15)。如上文(雅 1: 12)所述，生命的冠冕是指永生，此处(雅 1: 15)的死便指永死。

除雅 1: 2~4、14~15 论及试探这主题外，综合全书有关试探的教训，试探之来源有三：(1)各样生活的环境(雅 1: 2)。在雅各布书里尤指贫富不公这方面为最，故此作者从雅 1: 2~4 的主题外，立刻进入贫富不公的后果这主题(雅 1: 9~11)；(2)自己的私欲(雅 1: 14; 4: 1)。雅 4: 1 的「私欲」原文 *hedone*，意「享乐」，英文 *hedonism* 由此字而出；(3)试探者魔鬼(雅 3: 15; 4: 7；所以务要抵挡他，因他利用「世俗」、「私欲」这些媒体诱人犯罪，参雅 4: 1~4)。故此，正确应付试探的方法乃是信心，信心经历试验后，便生出忍耐，这样便能视百般试炼为大喜乐了。

3. 神的道与律法

雅各布书多处论及神的道，与律法相互的关系。在作者笔下，神的道与律法似是等同神的圣言，在雅 1: 18，作者称神的话为「真道」(*logo aletheias*)，这「道」能使

人重生。在雅 1: 21a, 神的道称为「栽种的道」。「栽种」(*emmphuton*) 意「结实」(如箴 12: 10), 或根深蒂固, 表示神的道强而有力地植根人心, 能使人灵魂得救(雅 1: 21b, 「灵魂的道」此句「道」是补字), 此语与撒种之喻意义相同(参可 4: 20; 路 8: 13)。

接着在下文雅 1: 25, 作者称这道为「全备、自由的律法」(*nomosteleistonteseleutherias*)。律法在新约里多指旧约律法, 但在雅各布书里却指福音, 因为全段的气氛乃是论福音使人得救之道, 如上文的「真道」(雅 1: 18), 「栽种的道」(雅 1: 21)、「听道」、「行道」(雅 1: 22~23)。此处雅各布用「律法」一字, 表示旧约律法所期待的在耶稣的救赎已得应验, 因律法本身是全备的(参 1: 17; 诗 19: 7), 能使人得自由(加 5: 1; 约 8: 32; 林后 3: 16; 罗 8: 2), 并要求人顺服律法。J. H. Ropes 谓犹太传统说神将其律法种植人心, 使人生根结实(4 Ezra 9: 31), 据此雅各布亦以律法之词比作神的道(栽种的道), 即神的福音【注 48】。耶 31: 31~33 亦预告神将其律法置于人心里, 使人能明白及遵行神的道。

在雅 2: 8 里, 律法称为「至尊之律法」(*nomonbasilikon*), 究竟这是指律法或其他, 学者意见分三: (1)「至尊之律法」是指旧约律法。「至尊」是因它来自天上的君王, 而且上下文皆引用旧约(雅 2: 8a、11); 又说人若一条律法上跌倒, 就是犯了众条(雅 2: 10), 故此是指律法【注 49】。(2)「至尊之律法」是指耶稣给信徒那天国的新律, 如雅 2: 5 所言【注 50】。(3)「至尊之律」是指神给新约时代之人的旨意, 若信徒在聚会场所有不以外貌待人

的态度，他就是「按」（*kata*）律法所言「爱人如己」去行了（雅 2: 8）。接着作者便指出旧约律法一点也不可触犯，藉此来加强说明（雅 2: 9~11），信徒若承受了自由的律法（指福音），便按此法行事或受审判（雅 2: 12）。

在雅 4: 11~12 里，作者引用耶稣「勿论断人」的精神教导读者切勿彼此批评，因若这样行便等于批评律法了（指破坏律法爱人如己的精神）。律法的教训是无瑕的，因设立律法者是神，在祂没有不是，故人不遵守律法便如同批评律法无用了。

4. 信心与行为

雅 2: 14~26 这段经文，是新约圣经里最受历代信徒争论与误解的，不少人以为雅各布所说「因行为称义」（雅 2: 21、24~25）与保罗所倡导「因信称义」之理（如加 2: 16；罗 3: 28）是直接相违，但这样的指责实在误会了雅各布对信心的认识。

对雅各布来说，信心确立在耶稣是荣耀主的这事实上（雅 2: 1），信与祈祷产生连带关系（雅 1: 6；5: 15），信的真伪需要经过试验（雅 1: 3），真信能应付人生各样试炼（雅 1: 2~4）。信在雅各布的思想中占据异常重要的地位，他从不轻看信，只反对那种鬼魔的信（雅 2: 19），因为那是没有行为作后盾的信。那种只说「平安的话」却没有行为表现的「信心之言」（雅 2: 15~16），不是雅各布表达的信。他所指明的信，是与生活相称的。雅各不是推行「行为称义论」，他自己承认，人人都有过失（雅 3: 2），亦劝勉众人彼此认罪（雅 5: 16），他断不

赞成行为称义。那么他为何在雅 2: 21、24~25 却提到行为称义？这问题全在乎「称义」(*edikaiothe*) 的意义。

查「称义」一字本意是「宣告有理」、「接受有理」或「视如有理」，此字是个法定词汇，常喻犯人「无罪释放」，或犯人获赐一个「义的地位」。称义一面指出犯人不用背负惩罚之刑，另一面却获得称义者的荣耀与权利【注 51】，这似乎是保罗所强调的，他在多处指出，罪人因信基督之故得称为义（如罗 3: 28; 4: 2; 5: 1）。此外，「称义」也有「证明」之意（太 11: 19（小字）；路 10: 29），这是雅各布在雅 2: 21、24~25 的用法。保罗与雅各布皆引用亚伯拉罕的故事作他们论据的支持，但两人的重点迥然不同。L. Morris 谓，他们两人都引用亚伯拉罕生平的信心属灵阶段，保罗引用亚伯拉罕起初绝对相信神赐艾萨克给他的应许（如创 15: 6; 罗 4: 3、9~10），而雅各布则引用亚伯拉罕后来献艾萨克来证明他对神有绝对的信心（如创 22: 2~18; 雅 2: 21）。这是说明信徒生命的两个阶段：一个是得救的阶段，一个是生命长进的阶段；一个是信主时，一个是信主后【注 52】。D. J. Moo 谓保罗常强调得救时的称义；雅各布则强调得救后的称义。得救时的称义需要信心，得救后的称义即证实称义的实在，却需行为了【注 53】。所以雅各布说信心与行为是「并行」的 (*sunergei*, 意「一同工作」，可 6: 20; 林前 16: 16; 林后 6: 1 等同字译「同工」；罗 8: 28 作「互相效力」)，而信心因行为才得「成全」(*eteleiothe*, 意「达到目的」，雅 2: 22)。可见信心没有行为，是幼稚及不成熟的状态，惟有信心配上行为，才显出它的成全成熟。

5. 地智与天智

雅各布书曾被誉为新约的箴言书，因书中颇强调信徒当以属灵的智慧行事。作者将从上头来的智慧，与属地的智慧作颇精辟的剖析。在三段主要经文内，作者论及地智与天智：

- a. 雅 1: 5~8—作者谓信徒缺少智慧可向神求。这劝告与上文（雅 1: 2~4）紧密联系，可见这种智慧是洞察神试炼人信心之目的，没有属灵的智慧，人便容易在试探中迁怒神了【注 54】。

「智慧」（*sophias*）本是希腊哲士所强调的一项人生思维能力（林前 1: 22），但雅各布书主要是以犹太人为对象。而犹太人对智慧的见解与希腊人不同，因犹太民族是一神宗教，他们视智慧是神的礼物，没有智慧，人永不明白神的启示。所以犹太人的智慧观总是与神连在一起，正如箴 1: 7; 9: 10; 15: 33 等处表示，「敬畏神是知识的开端，愚妄人藐视智慧」，「敬畏耶和华是智慧的开端，认识至圣者便是聪明」，「敬畏耶和华是智慧的训诲」。如 G. VonRad 所言，一个认识神的人，是真有智慧的人，这样的人才能应付人生的坎坷【注 55】。犹太人高举属天的智慧，在他们传统里甚至视律法与智慧为同义词【注 56】。人对神没有敬畏的心，他的智慧是晦暗未萌的。雅各布秉承犹太人对智慧之认识的传统，劝告读者，人若没有属天的智慧便无法分析试探的来源在那里，所以他应当求神赐此智慧，使他能得悉试探的真相。

- b. 雅 1: 16~18—如雅 3: 15 所言，真智慧是从上头来的，而雅 1: 16 亦说各样美善的恩赐和全备的赏赐都是

从上头来的，故智慧也可包括在内【注 57】。敬虔的犹太人是感恩之民，他们承认一切恩物都是从神而来（他们连那搅扰扫罗的恶魔也说从神而来，参撒 16: 14），他们将一切美福都归荣耀与神。

- c. 雅 3: 13~18—本段经文的对象可能是指雅 3: 1 那些愿作师傅的人，但不排除其他信徒。在此，雅各布如上文指出信心需与行为并行（雅 2: 22），有真智慧的人需以善行「显明出来」（*deixato*，意「指出」，雅 2: 18 同字译「指」，雅 3: 13a）。行为往往比言语来得更响亮，如雅 12: 21 说人要存温柔的心领受神的道，此处作者说要用温柔的心显出他的善行来（温柔是弥赛亚的属性，参迦 9: 9；太 11: 29；21: 5；3: 13b）。

没有真智慧的人便心怀苦毒地嫉妒和纷争（正是温柔的反面），这类的人不应自夸（有智慧）也不该说谎（因说谎乃抵挡真理，雅 3: 14）。此处和合本的「真道」（*aletheias*）非指福音，而是指真实的事【注 58】。在这段文理下，是指自诩「有智慧」这回事【注 59】，因这种自傲的智能有四个特征：不(1)从「上头来的」（*anohen*，参约 8: 23），(2)地的（*epigeios*，「地」代表世界，即约 3: 12「地上的事」），(3)属情欲的（*psuchike*），(4)属魔鬼的（*daimoniodes*，雅 3: 15）。这种智慧只产生嫉妒、纷争扰乱及各样的坏事（雅 3: 16）。

惟属神的智慧有「天智九果」（雅 3: 17~18）：
 (1)清洁（*hagne*）。真智慧「先是」（*proton*，首一）的果效是洁净的生活（参约壹 3: 3），(2)和平（*eirenike*，使人和睦，不会产生嫉妒、纷争），(3)温良（*epieikes*，

意「体贴」、「体谅」)，(4)柔顺 (*eupeithes*, 意「易服从」、「不争拗」)，(5)满有「怜悯」(*eleous*, 如 2: 13; 参太 5: 7)，(6)多结「善果」(*karponagathon*, 参太 7: 17)，(7)没「偏见」(*adiakritos*, 意「不论断」, 参太 7: 1~5, 此字是雅 1: 6「疑惑」的反语词)，(8)假冒 (*anupokritos*, 意「不猜疑」, 即「诚恳相对」; 罗 12: 9 同字译「不虚假」)，(9)种平安 (*speiretai... eirenen*, 参太 5: 9; 3: 18 启语是 *de*, 意「但是」、「惟独」; 此字似将上文第一至第八的果效作一个总结, 但亦可作一个独立效果, 全句该译成: 「那栽种和平的人必结和平的义果」)。这「天智九果」正是耶稣在世时所彰显、满结的果子, 雅各布在此处表达得淋漓尽致。

6. 末世论

雅各布书虽是本基督徒实际生活的手册, 却没遗忘「主再来」这主题。他提及主是末世的审判官, 审判世人的时间迫在眉睫了 (雅 5: 9), 作者以此为劝勉信徒过圣洁生活的基础 (雅 1: 10~11; 2: 12~13; 3: 1; 5: 1~6、9、12)。对那些忠心事主者, 主再来是一件兴奋与值得期待的事 (雅 1: 12; 2: 5; 4: 10; 5: 20)。作者称他的时代是「末世」(*eschataishemerais*, 雅 5: 3), 因为犹太信徒视弥赛亚降生后, 世人便进入「末世」里 (参来 1: 2), 这是一种「末世已开始的神学观」(*inauguratedeschatology*)。再且, 他认为主再来 (*parousias*) 是件需要忍耐等候的事, 如农夫等待丰收之时 (雅 5: 7), 而这个日子

「近了」(*eggiken*, 雅 5: 8, 本节「日子」是补字, 「近了」同字在雅 4: 8 译「亲近」)。

此外, 作者说信徒是承受神国的人(雅 2: 5), 是万物中初熟的果子(雅 1: 18), 他们是等候主再来的人。为了使读者勿忘忍耐的重要, 作者选用三个例子来说明: (1) 农夫的劳苦与等候秋雨春雨的忍耐(雅 5: 7); (2) 众知受苦忍耐的「榜样」(*hupodeigma*, 雅 5: 10, 参路 6: 47 的「行」字正是此字; 先知的榜样, 参雅 5: 12; 来 11: 32~38); (3) 乔布的经历(雅 5: 11)。但作者清楚地指出神不以信徒受苦为乐, 反是满心怜悯, 大有慈悲, 这正是信徒在等候时最大的安慰。

参考书目

【注 1】略增 H. C. Thiessen (3), p.271.

【注 2】B. F. Westcott (3), p.xliv.

【注 3】A T. Robertson (8), p.132.

【注 4】T. Rees, p.1355.

【注 5】A. Deissmann (3), p.51.

【注 6】F. F. Bruce (11), p.88.

【注 7】D. E. Hiebert (7), p.70.

【注 8】B. F. Westcott (3), p. Lxii

【注 9】R. C. H. Lenshi (2), pp.15-21.

【注 10】L. Morris (1), p.302.

【注 11】G. E. Ladd (1), p.378.

【注 12】K. S. Wuest (6), pp.36-38.

- 【注 13】 O. Cullmann, pp.310-311.
- 【注 14】 G. E. Ladd (1), p.519; P. Ellinguorth & E. A. Nida, p.285.
- 【注 15】 C. L. Pfeiffer, p.73.
- 【注 16】 G. E. Ladd (1), p.581.
- 【注 17】 L. Morris (1), p.307.
- 【注 18】 P. E. Hughes, p.3.
- 【注 19】 S. Kistenaker, p.200.
- 【注 20】 J. F. MacArthur (3), p.144.
- 【注 21】 J. Mobbat (2), p.117.
- 【注 22】 P. E. Hughes, p.403.
- 【注 23】 同上书, 页 388-389。
- 【注 24】 陈终道, 页 218。
- 【注 25】 F. Delitzsch, p.246.
- 【注 26】 G. E. Ladd (1), p.585.
- 【注 27】 J. Hering, p.93.
- 【注 28】 H. A. Kent (8), p.149; D. Guthrie (4), p.172.
- 【注 29】 马有藻(2), 页 124。
- 【注 30】 F. Delitzsch, p. 69; L. Morris (8), p.82.
- 【注 31】 D. Guthrie (4), p.178.
- 【注 32】 Z. Hodges (2), p.800.
- 【注 33】 D. E. Hiebert (7), p.31.
- 【注 34】 Peter Davids, p.48.
- 【注 35】 A. Ross, p.16.
- 【注 36】 G. E. Ladd (1), p.589.
- 【注 37】 Josephus, *Antiquities*, 20:9, 197:203; Eusebius, *Church History*, II, xxiii, 4-15 (两本古历史书卷)。

【注 38】Eusebius, Ante-Nicere Fathers, VIII, p.763 (历史古书)。

【注 39】G. E. Ladd (1), p.592.

【注 40】R. V. G. Tasker (3), pp.31-33; C. L. Mitton, p.233.

【注 41】如 C. Vaughan (5), p.15; D. J. Moo (2), pp.31-33, 58.

【注 42】H. A. Kent (8), pp.19,26,35; D. W. Burdick, pp.162, 167; A. T. Robertson (9), p.5.

【注 43】J. R. Blue, p.816.

【注 44】D. A. Hayes (2), p.1562.

【注 45】C. Vaughan (5), p.9; J. R. Blue, p.816.

【注 46】Peter Davids, p.87.

【注 47】H. A. Kent (8), p.58.

【注 48】J. H. Ropes, p.173.

【注 49】H. A. Kent (8), p.82; G. E. Ladd (1), p.592.

【注 50】P. Davids, p.114.

【注 51】J. I. Packer, p.593.

【注 52】L. Morris (1), p.314.

【注 53】D. J. Moo (2), pp. 46-48.

【注 54】P. Davids, p.71.

【注 55】G. von Rad, p.67.

【注 56】Colin Brown, p.1029.

【注 57】P. Davids, p.52.

【注 58】如 C. Vaughan (5), p.76.

【注 59】D. Moo (2), p.133.

第 **11** 章

普通書信的神學思想(三)

第二组：彼得前后书

一、序言

自五旬节圣灵降临、教会诞生后，教会常经历内忧与外患；当时的信徒着实承受了不少人间苦楚，甚多因信仰不坚之故，心灰意冷地离开教会。这情况不但在巴勒斯坦东部信徒集中地（如雅各布书的对象），也侵蚀西部信徒的所在（如彼得前后书的对象）。加上假先知、假师傅在这些地区不停地传不纯正的福音，因此有志之士（如初期的使徒）便纷纷著书立说，一面坚固信徒的信心，一面力斥异端之非。其中一名健将，乃是主耶稣贴身三门徒之一的彼得。

在耶稣十二门徒中，有关彼得的资料胜过任何其他人物，单「彼得」这名字在新约中就出现超过 160 次【注 1】，连不少伪经著作也冠以彼得为书名，诸如彼得福音、彼得行传、彼得启示录等。教会史中盛传不少有关彼得的行踪，及他为主殉道的传说。据教会史家优西比乌与早期教父如特土良、亚历山大的革利免、爱任纽、俄利根、帕皮亚、耶柔米等所说，马可福音的形成原是彼得将自己对主耶稣生平的认识转告马可，马可将之辑录成书。而亚历山大的革利免更表示，彼得看完马可的福音书满意异常，并嘱咐此福音书该在众教会中常常诵读【注 2】。彼得在初期教会中的影响力甚为巨大，无怪乎新约史家 Foakes-Jackson 甚至称彼得为「使徒王子」（Prince of Apostles）【注 3】。

彼得本是加利利的渔夫，自蒙召一直跟从耶稣到底，没有后悔；虽一度因惧怕而三次否认主，那时其他门徒也因害怕受牵连而逃之夭夭，彼得在压力下，不慎跌倒。可是跌倒后的彼得，重新爬起，在圣灵的能力下，再无气馁，勇往跟从主受苦的脚步行

（彼前 2：21），直至生命的结束。教会史家优西比乌记彼得在尼罗暴政下被钉十字架，为主殉道【注4】。在生命结束前，他为教会留下二卷极其宝贵的属灵文墨，是为彼得前、后书。

二、彼得前书的神学思想

A. 书的背景

彼得前书被誉为充满「活泼盼望的书卷」，在书中作者强调信徒在混乱与痛苦的世代中，仍有活泼的盼望；信徒若持守此盼望，便能应付各种人生的苦难了。

据徒 12：18 记，彼得被天使带领离开监牢，先回到马可家，便不知去向。此后有一次他出现在安提阿，因不与外邦人相交之事，曾遭保罗谴责（加 2：11～21）。此外林前 1：12；9：5 两处，透露彼得的行踪，表示彼得可能曾去过哥林多并在各地旅行布道。

据教会传统推论，彼得在保罗第一次于罗马被囚释放后，才来到罗马（因此保罗的监牢书信里没提及彼得）。学者推测，当保罗在各处（包括西班牙）旅行布道时，彼得便在罗马城工作，马可与西拉也在罗马协助彼得【注5】。在此时，他获悉亚细亚五省犹太信徒（彼前 1：1「分散」*diasporas* 一字的用法【注6】）广受逼迫的消息（彼前 1：6；3：16～17；4：12～16），这些逼迫称为「百般的试炼」（*poikiloispeirasmois*，1：6）、「火炼的试验」（*purosei.....peirasmon*，彼前 4：12）。因为他们是基督徒（彼前 4：14～15），也因他们不与社会同流合污（彼前 4：4、5），又可能是他们当中被

诬蔑不服从政府（彼前 2: 13~17）。这些皆使彼得异常挂念，故写就此书安慰、劝勉与鼓励他们。

这亚细亚五省地区，可能是保罗停留以弗所时将福音传至的地方（徒 19: 10），这五省教区皆有福音传遍，主要是由信徒的热心，也由神特派的工人开始的。E.G.Selwyn 臆测说保罗本想前往庇推尼，圣灵却禁止他（徒 16: 7），是因彼得来到这五省一带工作【注 7】。此臆测虽似有理，却未能证实。无论如何，彼得一定与这些教会有所接触。

从彼前 5: 13 可知，作者撰写此书的地方乃在巴比伦，至于这巴比伦是指何处，学者们的意见有三：

1. 是指在埃及地的巴比伦—据此说，在埃及开罗（Cairo）附近有一地方名巴比伦。这是一个埃及的军方驻防城，此处有不少犹太人集居。埃及教会有传统说，马可曾在此处为主工作，故彼得的书信是写于此地。但彼得曾去此地全无历史证据。
2. 是指在巴比伦地的巴比伦—据此说，巴比伦这地名该按字意解释，况且在全书里作者全没用过隐喻文字，可见彼前 5: 13 的巴比伦是座落在米所波大米平原的巴比伦。而且在历史中这巴比伦着实有甚多犹太人侨居在此（此说得颇多学者支持，如加尔文，Bengel, deWette, Lange, Keil, Barnes, Theissen, Moorehead 等）。但彼得曾在此地建立教会，或此地早有教会亦缺历史考据，而且此说似是在宗教改革后由加尔文推行（但马丁路德却赞成第三说），不是古圣徒的意见。
3. 是指在意大利的罗马—据此说，巴比伦只是一个隐喻性的象征名字（如启 17~18 也用巴比伦喻罗马帝国），这是

文学上的换名或代名 (metonym)；如伊莱贾代表施洗约翰 (可 9: 11~13)，耶路撒冷代名天堂 (加 4: 26)，所多玛、埃及代名耶路撒冷 (启 11: 8) 【注 8】。此说有叙利亚教会传统的支持，另有一些教父认同，如亚历山大的革利免、帕皮亚。如马可也被喻为彼得的儿子 (彼前 5: 13b)，更重要是作者有西拉及马可在一起 (彼前 5: 12、13)，而西拉与马可同往古巴比伦地的可能性似乎不大。教会传说西拉后来成为哥林多教会的监督 (记在 PS.-Dorothers) 【注 9】。这位西拉也可能是彼得前书的代笔人，由彼得口述，他执笔，因书中的文学词藻异常优美，比较不像是渔夫背景的人士所写 (徒 15: 32，如马可福音亦是彼得口述，马可执笔而成的福音书)。此时教会进入政府开始收紧宗教政策之时，故彼得故意用巴比伦代名罗马是小心之举。

教会传说彼得在尼罗逼害下为主殉道，尼罗歿于主后 68 年，若彼前 4: 16 所指是尼罗开始逼迫基督徒之事，时间为主后 64 年末期。但从彼前 3: 16；4: 3~4；5: 10 等经文所揭示，信徒被毁谤、辱骂、恶待等是平常的，故不必特指主后 64 年之后。德国神学家 T.Zahn 谓在尼罗大肆逼害教会前，当时世人多视基督徒为「大罪人，他们的灭亡对国家及社会是有益的」【注 10】。亦因当时人士对基督徒有此「恶感」，故尼罗焚烧罗马作乐后，便「顺理成章」地嫁祸于基督徒身上，以他们为代罪羔羊，此事罗马史家 Seutonius 及 Tacitus 皆可证实【注 11】。故彼得前书该写在尼罗焚城之前，约在 64 年的夏天【注 12】，或在 63 年末至 64 年春【注 13】。

B. 神学主题

彼得前书是给五省教会传阅的书信（encyclical），目的乃在劝勉及鼓励信徒在火炼试验时站立得住（彼前 4: 12; 5: 12）。全书虽只有 105 节，但作者恳切之心尽在字里行间。

据书中内容透露，作者有五个明显的神学主题：

1. 神论

彼得对神的认识异常清晰，他称神为主（彼前 1: 25; 3: 12）、父神（彼前 1: 2~3）、「永生的神」（*zontos theou*, 1: 23, 如 Vulgate, F. J. A. Hort, L. Morris; 和合本将「永生」作「道」的形容词，译「活泼的道」）、是信实的创造主（彼前 4: 19），祂大有能力（彼前 1: 5; 5: 6、11），满有恩慈（彼前 5: 10），能赐百般恩赐给人（彼前 4: 10），凡所思的尽是真恩（彼前 5: 12），但最重要的是使人重生（彼前 1: 3）。

此外神也是施审判的神（彼前 1: 17; 4: 5），人人都要向祂交账，而神的家不但没有例外，反是审判之「首」（*proton*, 彼前 4: 17）。既然神也「不放过」自己的子民，那些不信从福音的人更无地自容了（彼前 4: 18; 参箴 11: 31）。

E.G.Selwyn 谓「神的审判以自己家为首」是个旧约先知的观念（参摩 3: 2; 耶 7: 8; 亚 13: 7~9; 结 9: 6），这也是耶稣所强调的（如凶恶园户之喻）。初期教会视信徒所经历的苦难是神特许的，为的是锻炼他们对神的信

心，他们视这些为弥赛亚国度建立前的「阵痛」（如 Jub. 23:11-25; Ass. Mos. 10:3-6; Apoc. Bar. 27; 2Esd. 5:1-12; 6:18-24; 9:1-9 等）【注 14】。

彼得承受这传统而宣告，审判是从神的家起首，然而神的子民既要经历审判，那些不信者的「结局」（*telos*, 4: 17）就更难受了。

再且，信徒经历苦难也有神的旨意在其中（彼前 3: 17; 4: 19）。神的旨意是要信徒行善，但在行善时受苦，便当明白这也有神的旨意在其中（彼前 3: 17）。无论如何，彼得劝告读者，一切要顺从神的旨意在世度余下的光阴（彼前 4: 2）。从读者的受苦背景看来，要顺从神的旨意的确不容易，但如彼得所言，神是顾念人各种需要的，只管顺服祂便可（彼前 5: 7）。

作者在书中四次强调神的「预知」或「预定」，如彼前 1: 2 的「先见」（*prognosin*, 由「前」「先」及「知识」二字组成，参徒 2: 23）；彼前 1: 11 的「预先证明」（*promarturomeno*, 亦可意「公开证明」）；彼前 1: 20 的「预先」（*prognosmenou*, 与「先见」是同字，参彼后 3: 17）；彼前 2: 8 的「预定」（*etethesan*, 意「指派」、「指定」；参提前 2: 7 及提后 1: 11 同字译「奉派」；徒 13: 47 作「立」）。这数个字词表示一切自有神的掌管与立意，信徒不必猜疑神的作为。

2. 基督论

基督论可说是彼得前书最杰出的神学思想，他称神为主（彼前 1: 25; 3: 12），也称基督是主（彼前 1: 3、

13; 3: 15)。旧约中称神为主的经文（诗 34: 8），在彼得笔下却成为称基督为主的宣称（彼前 2: 3）【注 15】。这位主是灵魂的「牧人监督」（彼前 2: 25），原文「牧人」（*poimena*）与「监督」（*episkopon*）两字中有一个连接词（*kai*）串联起来，却只有一个冠词指向「牧人」，表示牧人就是监督，是同一个人、同一种工作，也是牧长（*archi-opimenos*，彼前 5: 4）。

基督是牧人，也是羔羊（彼前 1: 19），祂自己没有罪（彼前 2: 21），却为不义的人承担罪的刑罚（彼前 3: 18），使人因祂的鞭伤得了医治（彼前 2: 24）。但基督的死不是祂生命的结束，神叫祂从死里复活过来（彼前 1: 21）。基督为世人代罪是神在创世前预先知道的（彼前 1: 20），表示基督上十字架是神在人犯罪前的旨意，非神在人犯罪后「亡羊补牢」之法。信徒因信此事（彼前 1: 21）便「蒙重生」（彼前 1: 23, *anagegennemenoi*，此字在新约与彼前 1: 3 共出现二次）。

对于基督的救赎及基督的得荣耀，旧约先知都能明白，只是不知道这些事「什么时候」（*tina*，意「指定之时」，即英文的 *when*）及「怎样的时候」（*poionkairon*，意「处境时候」，即英文的 *what kind of time*）应验（彼前 1: 10~11）。彼得没有回答这问题，显然他知道读者都明白了。他却指出先知所写的不单为他们的世代，也为其他的世代（彼前 1: 12a）。换言之，基督的事工有二：即受苦带来救赎，及救赎后带来的荣耀。若读者身在苦境中，他们该知道下一步就是荣耀的时间了【注 16】。在此处，彼得补上一句，关于基督的救恩，连天使也愿意「详细察

看」(*epithumousinparakupsai*, 意「强烈感情」及「仔细看」, 彼前 1: 12b, 路 24: 12; 约 20: 5 同字译「低头看」)。连天使也大感兴趣查看基督救恩的究竟, 可见基督的救赎实在奥秘无穷!

基督是神拣选的宝贵房角石(彼前 2: 6, 参赛 28: 16), 在信者看来是宝贵的, 但在不信者看来却是块无用途的弃石(彼前 2: 7)。这块弃石又成了不信者的绊脚石, 他们是「预定」的(彼前 2: 8, *etethesan*, 字意「放置」, 过去被动式动词, 应译「注定」), 表示不信者的结局是注定的。这不是说预定他们不信, 只说因他们不信, 他们注定跌倒, 如 C. Bigg 言, 因为他们不信, 神定下他们必跌倒的结果。他们的不信不是神定的, 但他们的刑罚(跌倒)却是【注 17】。

彼得特别强调基督受苦的神学, 他列出基督受苦次数之多, 按全书篇幅的比例是书信之冠(如彼前 1: 11; 2: 21; 3: 18; 4: 1、13; 5: 1 等)。如彼前 1: 11 所言, 基督的受苦, 是祂的灵预先在旧约先知里启示出来了。祂的受苦也为信徒留下「榜样」(*hupogrammon*, 意「在下抄写」, 如孩童临摹的字帖), 使信徒在苦难日子里仍能忍受得住(彼前 2: 21)。接着, 作者在书中展示他对基督受苦的神学意义(彼前 2: 22~25)。他引用三段旧约的教训, 将基督受苦的朱红线纺织起来: 赛(1)3: 9(及出 12: 5)的逾越节羔羊是无瑕疵的, 如基督的「没有犯罪, 没有诡诈」(彼前 2: 22); (2)53: 7~9 的羔羊态度正是基督受苦时的态度(彼前 2: 23); 赛(3): 5~6、11~12 的义代替不义, 因祂的鞭伤使世人得医治(彼前 2:

24~25)。E. G. Selwyn 谓全段又像三个旧约代罪的肖像，描绘基督的代罪功效：逾越节的羔羊（出 12 章）、受苦的仆人（赛 53 章）、代罪的羔羊（利 16 章）【注 18】，这真是一幅极美丽又高贵的画像！

作者接着说基督的受苦是「为罪而受」（有古卷「受苦」作「受死」如 *aleph, A, C*，见和合本小字，意「为罪受死」），非说祂有罪，而是代替罪人所要承担因罪刑而来的苦，为的是引人到神面前（彼前 3: 18a）。祂的受苦是一次的（*hapax*），非像旧约是「年年的」（参来 9: 28），由此可见基督受苦的完整性及功效性（*all-sufficiency*）。跟著作者指出，「按」（*men*，「在一方面」）肉身生命而言，基督是「曾被治死的」（*theanatotheis*，过去被动分词），但（*de*，可意「另一方面」）祂「被灵复活过来」（彼前 3: 18b，*zooporetheis*，过去被动分词，「灵」字可指人的灵，如 4: 6（D.Guthrie），也可指圣灵，如罗 8: 11（C.C. Ryrie），在此处指人的灵不及指圣灵那样有意义，因「被复活过来」乃过去被动时态；再且，下文 3: 19 的「藉这灵」（*enho*）似支持后者的解释）。

彼前 3: 19~20 是全新约中最难解的经文之一，作者谓基督「也」（*kai*）「藉这灵」（*enho*）去传道给那些住在监狱的灵（复数字）听（彼前 3: 19），这些灵就是在挪亚洪水时代神容忍等待之时，不信从之人的灵（彼前 3: 20a，在此加「之灵」为补字，全句较易明白），信者（入方舟）只有八人（彼前 3: 20b）。至于基督何时借着这灵去传道给那些死去的灵听（信与不信），学者意见分三：
a. 基督死后复活前，曾去传道给被囚在监狱的堕落天使

(如 G. E. Ladd; Bo Reicke; I. H. Marshall; W. J. Dalton; E. G. Selwyn; K. S. Wuest)。

- b. 基督在未道成肉身前曾传道给挪亚时代的人听，现今那些人的灵均在监狱里（信与不信；如 Augustine; Aquinas; Calvin; Bede; R. M. Raymer; A. M. Hunter; D. Guthrie）。
- c. 基督在死后复活前（即彼前 3: 18b）曾去阴间传道（如 Bigg, 参徒 2: 27）。

若基督在死后复活前下到阴间去传道，是否表示不信之灵有机会悔改？但圣经明说人死后有审判（来 9: 27），所以「传道」不是给死去之灵的另一次悔改机会，因「传道」一字的基本意义是「宣告」（参启 5: 2; 徒 15: 21; 罗 2: 21; 加 5: 21）；基督在复活前下至阴间，是宣告救赎伟工已告完成，并非给予再次机会。但为何彼得只提及挪亚时代的灵，而不提及其他的灵？那是因为作者认为挪亚时代的洪水是洗礼的「表明」（*antitupon*, 意「前表」，彼前 3: 21a），洗礼表明基督从死里复活而完成的救赎（如彼前 1: 3 说「借着基督从死里复活，重生了我们」）。

3. 圣灵论

圣灵论在彼得前书虽不是彼得所强调的，然而也没有忽略。书中圣灵直接称圣灵（彼前 1: 12），又称基督的灵（彼前 1: 11; 参罗 8: 9）、神荣耀的灵（彼前 4: 14）。圣灵是从天上差来的，为了传福音给世人（彼前 1: 12），使信徒成为圣洁，以致顺服耶稣基督（彼前 1: 2）。因此，圣灵便常住在信徒心里（彼前 4: 14）。

在论及基督为世人受死的工作时，作者提及基督在肉体方面是死了，但祂却被圣灵复活过来（彼前 3: 18）。C.C.Ryrie 谓「圣灵」这字可作「靠着」、「功能性」（*instrumental*）之意义【注 19】，表示耶稣能活过来全是圣灵的工作之故（参罗 8: 11）。

此外，耶稣在死后复活前，也借着圣灵去阴间监狱里传福音给众灵听（彼前 3: 19，「也借着」*en ho kai* 的原文可作「地方性用途」即「在圣灵里」，也可作「功能性用法」，后者可能性较大），这也是圣灵的工作之一。但圣灵不会把耶稣撇在阴间（参徒 2: 27），而是将耶稣带至阴间后，待后者宣告完毕，便使祂复活过来了。

4. 末世论

在彼得前书中，作者也重视主再来所发生的事。在多次论及主再来时，他都不用 *parousia* 一字，反用 *apokalypsis*（意「显现」，彼前 1: 7、13；4: 13）。他用此字描写末世（*eschaton*）要「显现」的救恩（彼前 1: 5），但写到基督在末世「显现」时，作者却用 *phanerothentos* 一字（彼前 1: 20）。故 *apokalupsis* 与 *phanerothentos* 乃同义词（如彼前 5: 4 的显现是 *phanerothentos*），前者强调从隐藏至揭露之意义，后者却强调威荣显现的情景，两者重点虽不同，但表达之意却相同。此外，「末世」这字在彼前 1: 5 与 1: 20 的比较下却产生两个不同的时刻：前者似指主再来时，后者则指主第一次降生时。然而这二个不同时刻都用「末世」一字来表示，可见末世有开始之时，亦有结束之时；也是指弥赛亚降世至弥赛亚复临（包

括复临后要做的事) 这段时间。

主再来这事实是因为耶稣已复活，离开世界，进入天堂，在神的右边。表示基督今开始其弥赛亚式的统管万有，连众天使及有权柄、能力的（指天使等级）都服从了祂

（彼前 3: 22）。此言与弗 1: 22 的神学相同，主继续管理万有，直至将所有仇敌都放在祂的脚下（林后 15: 25）。

彼得是个实用神学家，在他谈及主再来时，他总是将这主题作为劝告读者的基础，如 彼前 1: 5，主再来要完成的救恩是信徒忍受现今苦难的力量； 彼前 1: 7，主再来是信徒将来信心得奖赏之时； 彼前 1: 13，主再来是信徒生命谨慎自守，专心盼望的提醒； 彼前 4: 13，主再来是信徒受苦的耐力，因能与基督一同受苦，将来便大有奖赏的喜乐； 彼前 5: 4，主再来也是信徒得荣耀冠冕之时，那是指得胜的冠冕。彼得对能得享主再来的荣耀具备充足的信心（彼前 5: 1），亦本着此意劝告读者中与他同作长老的人，务要甘心乐意「牧养」（*poimante*，参路 17: 7 同字译「放羊」）及「照管」（*episkopountes*）信徒（彼前 5: 2），不要「辖制」（*katakuriountes*，参太 20: 25 同字译「为主治理」）他们，反要作信徒的「榜样」（*tupoi*，彼前 5: 3）。

在彼前 4: 7，彼得提及万物的「结局」（*telos*）「近了」（*eggiken*）。万物的结局也是万物复兴之时（参徒 3: 21），即主再来之时（徒 3: 20）。但这「近了」究竟在何时出现，彼得没有言及，他只劝告读者要做醒、谨慎，如耶稣及保罗提醒的（可 14: 38；帖前 5: 6）。但那日子似乎越来越近了（罗 13: 12），只是并非立刻来到

（帖后 2: 2）。在这「近了」成为「来到」之前，彼得说「最要紧的（*propanton*，意「在众事之前」，参雅 5: 12）乃彼此相爱，因「爱能遮掩许多的罪」（彼前 4: 8）。「许多的罪」是指被爱者的罪，非施爱者的罪（参雅 5: 20）

【注 20】。

彼得没有忘记神是审判的神，耶稣也是审判的主，当「时候到了」（*kairos arxasthai*，意「时候开始」），神的审判也开始，而且是从神的家起首（彼前 4: 17）。彼得意说，教会正在受逼迫中（彼前 1: 6~7），这逼迫也有神的旨意在内（彼前 3: 17a），既然教会接受苦难，信者在万难中仍转向神，「仅仅得救」（「仅仅」*molis*，非指「仅有」，而是「带困难」、「颇吃力」、「几经辛苦」之意，参徒 14: 18 说保罗在路司得「甚难」*molis*（和合本译「仅仅」）拦住众人）【注 21】，那么不信者所受的苦将更严重（彼前 3: 17b~18）。彼得所指，不信者难以忍受的苦是将来的审判，即末日的审判。

三、彼得后书的神学思想

A. 书的背景

「彼前」与「彼后」在主题重点（如前书劝勉信徒在苦难中坚守主道；后书着重信徒在假师傅迷惑中坚守主道）及文学上不同（前书有 361 字不在后书，后书有 231 字不在前书）【注 22】，以致引起不少学者认为后书不是彼得的手笔（如优西比乌、加尔文）。但本书在老底嘉大会（363AD）

及迦太基大会（397AD）早接受「彼后」的正典地位。此外虽有教父没提及彼得后书的存在（如特土良、丢尼修、屈梭多模、居普良等），然而接受本书为正典的教父颇众，如亚历山大的革利免、俄利根、耶柔米、亚他拿修、安波罗士、区利罗、希拉利、贵格利、奥古斯丁等。

外证指出彼得是「后书」的作者颇众，此外书中的内证亦颇有份量，如作者的自称（彼后 1: 1），作者提及他记起主耶稣曾预言他离世之事（彼后 1: 14），作者曾目睹耶稣的登山变像（彼后 1: 16~17），作者提及前书（彼后 3: 1），作者将自己的地位与保罗看齐（彼后 3: 15），可见作者并不是读者不知晓的人物。至于他的文笔与前不同，是极易解释的事，因文字的运用与作者的感想、气魄、环境气氛、主题都有关系，况且，如 K.O.Gangel 言，两书确有甚多雷同的词汇，是其他书卷没有的。而「后书」的语调文字，与「行传」中的彼得讲道记录极为相似【注 23】。

在彼得后书里，作者没提及读者是谁，惟一有关读者的线索在 (1) 彼后 1: 1—「与我们同得一样宝贵信心的人」，因彼得欲将其书当作教会公函，故没有提及读者是谁。G. A. Hadjiantoniou 推测彼得的读者范围扩阔了，因此「后书」里他便没提及前书的五省读者，只说是同得宝贵信心的人【注 24】。另一解释是 (2) 彼后 3: 1—按原文的语调，此书似是接着前书不久发出的；据此，「后书」的读者与前书一致。

似乎彼得发出前书后，不久便接获有关读者的消息，他们备受一类假师傅的搅扰，这些假师傅有五个特征，这些特征似是诺斯底派及放纵派的混合：(1) 从耶稣在十架上代死的功效（彼后 2: 1）；(2) 他们所传的似与保罗责备哥林多教

会那不道德的情况相若，可能这些异端邪说的风气已经传至「后书」读者当中【注 25】（参彼后 2: 2）；³而这异端除了倡导放纵情欲并带不道德的成份外，它亦聚敛不义之财（参彼后 2: 15）；⁴他们认为只有他们才有真自由（彼后 2: 19）；⁵讥诮主再来的应许（参彼后 3: 4）。彼得因此立即执笔谴责他们，并劝告读者当防备他们的错谬，免受他们诱惑（彼后 3: 17），又勉励他们在主的恩典和知识上有长进（彼后 3: 18），其时约在主后 65 年。

B. 神学主题

在「前书」中，彼得提及教会要应付的是从外面而来的苦难；在「后书」，他却提及信徒要防备的是教会内信仰与生活方面的危机；「前书」教导信徒如何面对外在的仇敌，「后书」提醒信徒小心内在的仇敌；「前书」提升苦难中的盼望，「后书」强调以全备知识对抗异端。故此，书中的钥字是「知识」，作者用七个不同有关「知识」的字，强调这方面的重要，共 16 次之多，如 *eidon*（晓得，彼后 1: 12；知道，彼后 1: 14；知道，彼后 2: 9）；*ginosko*（知道，彼后 1: 20；3: 3）；*gnosis*（知识，彼后 1: 5、6；3: 18）；*gnorizo*（告诉，彼后 1: 16）；*proginosko*（知道，彼后 3: 17）；*epiginosko*（晓得，彼后 2: 21，二次）；*epignosis*（认识，彼后 1: 2、3、8；2: 20）【注 26】。

彼得乃渔夫出身却甚强调知识的重要，因他知道知识是从认识神而来（彼后 1: 2）。但知识不是停滞的，反是与日俱增的（彼后 1: 5~11），而真知识是神的灵感动人说出神的话来（彼后 1: 16~21）。

除「知识」这主题外，书中的神学重点有四：

1. 基督论

彼得一下笔就开门见山地宣布耶稣基督的神性，他说他「写信给因我们的神和救主耶稣基督之义……」的人（彼后 1: 1），在此「和」（*kai*）字乃串连两个名词（神与救主耶稣基督），而原文只有一个定词，故「和」字可译作「就是」，意说神就是耶稣基督【注 27】。在下文他接着说「认识神和我们主耶稣」（彼后 1: 2）的「和」字也是同一原文结构，意说认识神就是认识主耶稣。此外，基督是「救主」（*soterios*, 彼后 1: 1）及「主」（*kuriou*, 彼后 1: 2、8; 3: 9、14），这两名称（主、救主）常放在一起（彼后 1: 11; 2: 20; 3: 2、18）。

对这位耶稣基督，彼得有跟从祂多年的认识，他说他曾亲眼见过耶稣的「威荣」（*megaleiotetos*, 彼后 1: 16, 参徒 2: 11; 19: 27; 路 9: 43），没有疑问耶稣的神性，再且，彼得亦深知耶稣的宽容（*makrothume*, 即「忍耐」，彼后 3: 9）与忍耐（*makrothumian*, 彼后 3: 15）。祂虽是审判的主，却耽延再临地上的应许，因祂不愿一人沉沦，乃愿人人悔改（彼后 3: 9）。

至于基督的救赎，彼得说主将世人「买」（*agorasanta*, 市场用语，意「买赎」，是新约三大指「救赎」词汇之一，与彼前 1: 18 的「赎」字 *lutroo* 为同义词）回来（彼后 2: 1），这是基督之恩。连反对祂的异端者，主也将他们赎回来，可见彼得似是站在无限救赎（*unlimited atonement*）的立场来说话，而当天使犯罪，主亦无此恩门为他

们开启（彼后 2: 4）。因着基督的买赎，在信的人心中产生了义，人亦靠此因信称义了（彼后 1: 1）。据彼得言，这是有关生命和敬虔的事，皆因信徒认识那用自己「荣耀」（*doxes*，指神在基督身上彰显的荣耀，参彼后 1: 17）和「美德」（*arete*，指道德方面的善，彼后 1: 5 同字译「德」，荣耀和美德是神属性之一）召他们之主的缘故（彼后 1: 3b）。

查「生命」（*zoen*）和「敬虔」（*eusebeia*，意「好敬拜」）分别是指信徒「得救」与「成圣」这两大方面言，全因基督以其神能（*eheias dunameos autou*，和合本译「神的神能」将 *autou* 指神，但 *autou* 是接上文主耶稣而来【注 28】）赐给信徒之故（彼后 1: 3a）。因此，信徒便承受这又宝贵又极大的应许，脱离世上情欲的败坏，就得与「神的性情」（*theiasphuseos*）有份（彼后 1: 4），这实在是宝贵的真理。彼得先前与主的工作有份，后承受圣灵，又得与神的性情有份；彼得有的，也是对神及基督有信心之人所能有的。

2. 圣言论

彼得后书记载圣经著名有关「默示论」的经文，他说从前曾将「主耶稣基督的大能和祂降临的事」告诉读者（彼后 1: 16a），使他们在祂离世后常记念这些事（彼后 1: 15）。不少学者认为彼得所讲述的是指他所写的书信（如 Bengel; vonSodon; Kuhl; K. O. Gangel），但「我要尽心竭力」（*spoudaso*）是未来式动词；故他所指的应是另一份记录。据 C. Bigg 的考究，彼得要读者「常常记念这些

事」一言，似乎是指一份正式文件【注29】，导致另有一些学者认为此言所指是彼得委托马可写下的福音（如爱任纽、亚历山大的革利免、特土良等）【注30】。彼得声明他所写的并非「乖巧捏造的虚言」（*sesophismenois muthois*，首字从字根「智慧」演变而出，次字「神话」，英文 *myth* 由此而来），而是亲自的见证（彼后 1: 16b），非如异教者所诬告伪造的。

虽然彼得认为他作的见证是亲身的经历，但他却不以此为满足，他说我们并有先知「更确实」（*bebaioteron*）的预言，比目睹的现象更可靠，如明灯在暗处照亮，一直发亮，直至天空发白。晨星出现是人睡醒之时（彼后 1: 19），意指主再来【注31】，即预言应验之时。提到预言时，彼得提出一句忠告：预言不能「随私意」（*idias*，意「个人性」）「解说的」（*epiluseos*，意「解开」，彼后 1: 20，参可 4: 34 同字译「讲」；徒 19: 39 作「断定」）。彼得并不是说读经者不能随便解释圣经，而是说先知不会随便释放（即启示）或解释预言【注32】，因为预言非出自「人意」（*thelematianthropou*），乃是圣灵感动（*pherom- enoi*，意「背负」被动式词）才产生出来的（彼后 1: 21）。在此处彼得强调预言的来源，乃是圣灵的主动，不是出于人的主意！

彼得不但高举预言的性质，他也视保罗所写的书信有如经典般的价值，只是他说保罗的写作确有「难明」之处（*dusnoeta*），常被人「强解」（*streblousin*，由 *streblos* 「扭曲」及 *strepho* 「转动」二字组成），如强解「别的」（*loipas*，意「其余的」）经书般（彼后 3: 16）。因保罗

所写的常被人误解（如帖后 2: 1~3），或遭人反对（如提后 2: 17）。在此清楚可见，彼得认为保罗的书信，与旧约的正典地位相同，因为新约的使徒常自觉他们被圣灵引导，书写代替神说的话，并嘱咐信徒诵读、遵守（参帖前 5: 27；西 4: 16）。

3. 天使论

书中，彼得在圣灵感动下透露一些新约罕见有关天使的秘密。他指出天使有犯罪的，神对他们没有预备救恩，也没有「宽容」（*epheisato*，意「赦免」），反把他们丢在「地狱」（*tartaros*，意「地窖」或隐密处，如伯 40: 13），等候末日大审判（彼后 2: 4）。犹太传说谓「地狱」（*tartaros*）是神将堕落天使拘禁之地（如 Enoch 20:2），而 *gehenna*（亦译成「地狱」，参太 5: 22、29、30），则是犯罪犹太人的囚禁处【注 33】。

在论及那些异端者时，作者从四方面形容他们（彼后 2: 10）：(1)荒淫无道；(2)轻慢「主治的人」（*kurietetos*，此字在「十二使徒遗训」4: 1 指基督，意指基督的统治权【注 34】，赞成此见的有 A. T. Robertson; C. Bigg; von Soden，但据犹 8 同字的用法，似乎这里指天使较为恰当【注 35】，保罗亦用此字指有权位的天使，参弗 1: 21；西 1: 16）；(3)胆大任性；(4)毁谤「在尊位的」（*doxas*，指「天使」，尤其是堕落天使，如 A. T. Robertson; C. Bigg; K. S. Wuest; Kuhl; Spitta; K. O. Gangel）。

接着，作者便以天使的属性与这些异端者作一个对比，他说：(1)天使的能力与权能尤比这些异端者还大； (2)

天使不敢用毁谤话在主面前告他们（「他们」是指上文 2: 4 的堕落天使，彼后 2: 11），表示好天使不会在主面前批评坏天使。然而这些异端者竟肆无忌惮、嚣张地弹劾比他们权力更大的（如彼后 2: 1 的基督；2: 10 的天使），可见他们的狂傲。在这一连串经文里，彼得着实透露甚多鲜为人知有关天使的背景。

4. 末世论

彼得后书的「末世论」在新约中占极重要的地位，书中彼得启示了一些有关末世颇重要的资料。因为异端者相当严重的一项错误，是有关末世要发生的事。故此彼得在书中极力抨击他们，同时指出主再来前后的真正概况。

在彼后 1: 11，彼得说信徒若能真正得救，便能进入基督永远的国里。进入基督永远之国，是在信时即刻得到应验的，但这国又是永远的，这样，信徒的救赎也能维持到永远。

在彼后 1: 16，彼得曾将有关主「降临」（*parousian*，此字意「来到」，如林后 7: 6 指提多，但与基督用在一起时却变成专有名词，指主再来之事，如彼后 3: 4、12）告诉读者（可能指彼得前书或马可福音），这是他亲自领受的启示，非捏造的虚言。在此处（后书），彼得用 *parousia* 一字（一般指主再来），而在「前书」里，他却喜用 *apocalypsis* 这字，可见他视这二名词是通用的。

在彼后 3: 4，彼得提及「主再来」（*parousias*）之应许时，他指出在「末世」（*eschaton*）必有「讥诮的人」（*empaiktai*，参太 2: 16 同字译「愚弄」）取笑主再来是

个无稽的应许。关于主再来的道理，彼得多有陈说（参彼后 1: 16；徒 3: 20），但异端者显然认为那是老妇的荒渺之言，因此彼得引用洪水灭世的历史对他们提出警告（彼后 3: 6）。正如那时有人讥诮挪亚建造方舟之举，结果遭受灭顶的审判。彼得接着说，现今的世界是靠着神的「命」（*logo*）而「存留」（*tethesaurismenoi*，意「收藏」，如太 6: 19 同字译「积攒」），直至不敬虔者受审判之时，那时世界将被火焚烧（彼后 3: 7；世界末日被火焚烧是旧约预言之一，参珥 2: 30；弥 1: 4；诗 50: 3；赛 66: 15；玛 4: 1）。

从假师傅讥诮之言，可见「主再来」这事，由先前异常热切的盼望变成现在受人质疑的情况，是当时教会一个信心的考验。但彼得甚有智慧地作两方面的解释：主⁽¹⁾时间的方法与世人不同，因而人的性急与神的忍耐便成强烈对比（彼后 3: 8，参诗 90: 4）；主⁽²⁾再来的应许没立即应验，乃因主希望给人更多时间悔改（彼后 3: 9）。K. S. Wuest 谓，在前书中，作者曾说主的日子近了（彼前 4: 7），这个「近了」可以在一日之间来到，也可在千年之后才来到【注 36】。假师傅说耽延即不兑现，彼得却谓耽延乃是宽容；角度不同，神学论据也不同，其实只是信心不同之故。

彼得称主再来之日为「主的日子」，也同保罗一般（参帖前 5: 2、4），采用贼的比喻说明此日子的「不定时性」。主耶稣同样作过比喻（太 24: 43），当时彼得异常留心聆听，因此多年后仍能记起。在彼得笔下，这日子带有三方面指示：(1) 判性，是不敬虔者末日之时（彼后

2: 9; 3: 7), 也是堕落天使受审判的时候(彼后 2: 4); (2)祝福性, 是信徒进入永远国度之时(彼后 1: 11); (3)换新性, 旧天地变成新天地。这时天发大响声, 「有性质的」(*stoichea*, 意「基本之物」, 如来 5: 12; 加 4: 3; 西 2: 8 同字译「小学」)被烈热(非烈火)(*kausoumena*, 医学名词, 指发烧、感冒)消化(*luthesetai*, 意「解开」), 全地之物「被烧尽」(*katakaesetai*, 字根意「焚烧」; 有古卷将「烧尽了」改为*euarethesetai*, 意「赤露敞开」, 表示有形质的变回原状, 「打回原形」, 恢复被造时的状态, 如 NIV 的译法, 彼后 3: 10)。

究竟有形质是指何物, 历代学者意见有三: 指①宇宙
的四大分域: 水、土、火、气(如 Bede; K. S. Wuest); (2)
指整个天体: 日、月、星宿(如游斯丁、提阿多诺、Ben-
gel; Alford; Plumptre; Bigg; Kangel); 指③天地(如犹太人
传统; Sibylline Oracles)。于是旧天地焕然一新, 变成新天
地, 那时义便以此为居所(彼后 3: 11~13), 因真义是
永久性的, 只有永久性的家才是它的家。

火是审判的象征, 如神是烈火的神(申 4: 24; 另参
但 7: 9), 至于祂如何用火改变旧天地, 那就不得而知,
在此彼得没有进一步解释。在约翰的异象里, 他只看见新
天地的出现(启 21: 1), 却没指出旧天地如何变成新的
状况。据 G. E. Ladd 的考据, 旧约先知亦强调旧天地要变
成新天地(如赛 65: 17; 66: 22), 这改变是经火的炼净
(番 1: 18), 改变后的天地没有先前的咒诅存在(摩 9:
13; 番 3: 20)【注 37】。故此现今的天地与将来的天地不
同之处乃是, 现今天地充斥不义, 将来天地却全无不义,

只有永义在其中。而读者的敬虔生活，热切的仰望便使这日子「速临」（*speudontas ten parousian...*，原文首字乃现在分词，表示「常常使之加速」，同字在路 2: 16 译「急忙」；次字是惯常指主再来的字词），这日子称为「神的日子」，那是永恒的开始了（彼后 3: 12）【注 38】。

参考书目

【注 1】D. E. Hiebert G, p.116.

【注 2】A. T. Robertson (10); pp. 265-266.

【注 3】引自上引书。

【注 4】*Ecclesiastical History*, II:25:5 (教会古史)。

【注 5】Hiebert (7), p.118.

【注 6】E. G. Selwyn, p.118; 犹太信徒是本书主要对象，却不排除外邦信徒是次要读者。

【注 7】同上书，页 45。

【注 8】同上书，页 303。

【注 9】同上书，页 11。

【注 10】D. E. Hiebert (7), p.185.

【注 11】如 Tacitus, *Annals*, 15:44 (古罗马史家)。

【注 12】D. E. Hiebert (7), p.126.

【注 13】E. G. Selwyn, p.62.

【注 14】同上书，页 39。

【注 15】G. E. Ladd (1), p.599.

【注 16】R. M. Raymer, p.842.

【注 17】C. Bigg, p.133.

- 【注 18】 E. G. Selwyn, p.95.
- 【注 19】 C. C. Ryive (3), p.50; 另参 J. F. Walvoord (2), p.102.
- 【注 20】 A. T. Robertson (11), p.125.
- 【注 21】 K. S. Wuest (7), p.122.
- 【注 22】 C. Bigg, p.225
- 【注 23】 K. O. Gangel, pp. 860-861; 另参 E. F. Harrison (1), pp. 399-400.
- 【注 24】 G. A. Hadjiantoniou, p.314.
- 【注 25】 C. Bigg, pp. 237-239.
- 【注 26】 D. E. Hiebert (7), p. 161; H. C. Thiessen, p.286.
- 【注 27】 L. Morris (1), p.322.
- 【注 28】 如 C. Bigg, p.253; A. T. Robertson (1), p.148.
- 【注 29】 C. Bigg, p.265.
- 【注 30】 A. T. Robertson (11), p.155; J. B. Mayor, pp. lxxviii, cxlii, 102-103.
- 【注 31】 如 C. Bigg, p.269; G. E. Ladd (1), p.605; K. O. Gangel, p.869.
- 【注 32】 A. T. Robertson (11), p.159.
- 【注 33】 同上书, 页 162。
- 【注 34】 K. S. Wuest (7), p.53.
- 【注 35】 如 J. B. Mayor, p.127.
- 【注 36】 K. S. Wuest (7), p.69; 另参 C. Bigg, p.295.
- 【注 37】 G. E. Ladd (1), p.607.
- 【注 38】 Gangel, p.877.

第 12 章

普通書信的神學思想(四)

第三组：約翰书信与犹大书

一、序言

普通书信的第三组分类乃属约翰书信与犹大书。按日期言，犹大书置于约翰书信之前；但在正典的排列上，犹大书反置后面，可能初期教会将彼得与约翰这二门徒的文稿放在一起（启示录不属书信格式之范围），将犹大书殿后。可是，若按内容（甚至日期）而论，彼得后书与犹大书有甚多相近之处。按文学性质而言，约翰书信优雅、老练、闲静，似是培灵家或牧者的风范；犹大书则豪迈、生动、简洁，比较像奋兴布道家的作风，然而两者皆能将神的话清晰地向他们的读者传递出来。

二、约翰书信的神学思想

A. 约翰一书

1. 书的背景

约翰一书按结构言一点都不像书信，却纳在书信的范围内，在书内一点历史背景（如地理、人物、时代、读者）均没提及（其实除耶稣基督之名外，再没有他名出现）。从内容规格看来，它比较像一篇讲章【注1】，适合任何时代或地点的需要。显然作者与读者的关系异常熟稔（如叫对方为「我小子们哪」），故此作者不用给予任何称呼。亦因此书信的前身，可能是数篇讲稿凑成，故一切的书信格式都可免。

本书是使徒约翰的手稿，外证之多更是普通书信之

冠，如波利甲、帕皮亚、爱任纽、亚历山大的革利免、特士良、俄利根、居普良及所有希腊或拉丁教父均接受此书是约翰所著。在内证方面，书中虽未提及作者的姓名，但作者对主耶稣所传的福音似有直接的经历（如约壹 1: 1; 4: 14、16）【注2】。此外，书内的文学词汇与约翰福音雷同，而 A. E. Brooke 则列出 51 点为实例证明之【注3】。R. Law 经仔细比较后概括地说，约翰一书的神学与伦理可与约翰福音鉴定为同一作者的手笔【注4】。

使徒约翰自徒 8 章后，便不再出现在使徒行传中，下一次却在加 2: 9 被保罗称为耶路撒冷柱石之一，此后约翰似乎在圣经故事中失踪了。据教会史记载，约翰一直住在耶路撒冷，至耶稣之母马利亚逝世后（约在第一世纪中叶）才搬去以弗所（爱任纽言），在那里住了很久。耶柔米谓约翰自耶稣上十架后共活了 68 年（故约翰约在主后 100 年离世）【注5】。教会史又记约翰在晚年时住以弗所，并以那地为基地，四处传道（如在游斯丁、爱任纽等著作中可见）。在第二世纪末，以弗所教会监督 Polycrates 在致罗马主教 Victor（189-200AD）的书函中，提及殉道者及教师使徒约翰于以弗所谢世【注6】。

在书中可见，约翰一书的读者似以外邦信徒为主，因书中并未引用一句旧约，而且读者似乎信道颇久（如约壹 2: 7、18、20、21、24、27; 3: 11）。此外作者对他们相当熟识，因此读者必是作者经常牧养的会众。他多次称对方为「小子」，此言不可能指其他的教会【注7】。然而书中全无暗示读者是在受逼迫的苦境中，如彼得前书那些劝告信徒为主受苦的话，在此书只字不提，可见约翰著书时

的外在环境是平静的。但信徒对主的爱似乎失落那真挚的热切表现（约壹 3：18），贪爱世界的心加强了（约壹 2：15、16）。同时教会中的假师傅又开始活跃起来（约壹 2：18），他们不接受耶稣的神性，也不接受耶稣的「道成肉身」（约壹 4：1~3），这就是历史上的「幻影说」（参约壹 2：22~23；5：5~6）。他们以知识代替信心为得救的条件，视物质为恶。这些外在背景促使约翰下笔疾书，似乎是在豆米仙逼迫教会前的情况，故这书约在 80 年代中期（85-90AD）于以弗所写成。

2. 书的神学主题

约翰这位耶稣的表弟（参约 19：25；太 27：56），是位文静沉思的神学家，在使徒行传中没有片言只字出自他的口中，但在他晚年之际竟出版了五卷新约正典的书卷，每卷皆是炉火纯青的杰作。新约中没有其他人强调神的生命、爱、赦免比约翰更透彻，难怪他是那位挨近耶稣胸膛的门徒。

在神性方面，G.G.Findlay 说约翰承受了保罗的神学思想（不只在工作地点继承保罗的工作），如保罗的「因信称义」在约壹 1：7、9 反照出来；保罗的「信望爱，其中最大的是爱」在约壹 4：18；保罗「爱的乐章」在约壹 4：16；保罗的祝愿（帖前 5：23）在约壹 3：6；保罗的中保观念（提前 2：5）在约壹 2：1；保罗的嗣子论（如罗 8：15；弗 1：5）在约壹 5：1、12；保罗的「启示和知识的灵」（弗 1：17~18）在约壹 2：27；保罗的基督宝血论在约壹 1：7、9；2：2；又如保罗的「挽回祭」（罗 3：5）

在约壹 2: 2; 4: 10; 保罗的「信耶稣」(罗 10: 9、10) 在约壹 2: 23; 4: 23 (承认); 保罗的「审判日」(如林后 5: 10) 在约壹 4: 17; 保罗的「坦然无惧」在约壹 4: 17、18 等【注 8】。然而, 约翰在其书中亦有其独特的神学重点:

a. 神论

约翰对神有极其清澈的认识, 他称神为耶稣的父(约壹 1: 2~3; 2: 1、13、15~16、22~24; 3: 1; 4: 14); 神是光(约壹 1: 5), 在祂里面毫无黑暗; 神是公义(约壹 2: 29a, 「他」字在本节指神, 非指基督, 因在约翰的思想中, 使人重生的是神; 参约壹 3: 9), 故此凡行公义者就证明他是重生的人(约壹 2: 29b); 神是爱(约壹 4: 8、16), 祂以差遣其独生子到世间来显明祂的爱(约壹 4: 9), 又以其子为世人的罪作了挽回祭(约壹 4: 10), 所以是神先爱人(约壹 4: 19), 人才能够回应神的爱。因有了这爱, 人便「得以完全」(*teleleiotai*, 完成式被动词, 表示动作完成, 果效仍在, 约壹 4: 18a), 没有受审判的惧怕(约壹 4: 18b); 神也是生命(约壹 5: 1、20), 故有关赐永生的真理便称为「生命之道」(约壹 1: 1)。这生命是永远的生命(约壹 1: 2; 5: 11~12), 人有神便有永生(约壹 4: 7), 这永生是人因信神的儿子而来的(约壹 5: 11~13), 所以信耶稣、得永生者, 神就住在他里面(约壹 4: 4、15~16)。这是神借着圣灵的工作(约壹 3: 24; 4: 13), 也借着信徒间彼此的相爱(约壹 3: 23~24; 4:

12) 彰显出来。

这位神是无所不知的（约壹 3: 20），但祂不是远远高高在上，而是喜欢与人「相交」（*koinonian*，意「同伴」，约壹 1: 3，路 5: 10 同字译「伙伴」；彼前 4: 13 作「一同」）。虽然人常犯罪，造成与神相交的困难，但神是信实的，公义的，必赦免人的罪，洗净人的不义（约壹 1: 9），使神人间的相交畅通无阻。在书中，作者表达神的旨意永远常存（约壹 2: 17），神的诫命若被人遵守，人的祈求也必得着（约壹 3: 22），也证实他是爱神的人（约壹 5: 2）。

b. 基督论

基督论是约翰一书最丰富的神学主题，因为作者为了要驳斥一种异端（如幻影说）而作出极有力的抨击。

在书中，作者称基督是神的儿子（约壹 1: 3、7；2: 22~24；3: 8、23；4: 9~10、15；5: 9~13、20）；是主（原文是「他」字，和合本通译「主」，约壹 2: 5~6、7、12、25、27~28；3: 2、5、7、16）；是世人的救主（约壹 4: 14）。祂是神人间的「中保」（*paraceton*，意「在旁呼唤者」，即约 14: 16、26；15: 26；16: 7 的「训慰师」，约壹 2: 1），故此，基督的工作与圣灵是相同的（参来 7: 25）。接着，约翰指出基督能成为信徒的中保是基于二个原因： 祂是①「义者」（*dikaion*，约壹 2: 1），表示基督无可指摘的生命，这样祂的「中保」才有效力； ②祂是挽回祭（*hilaskomos*，意「遮盖」、「息怒」、「赎去」、「满足」），表示

基督使神不再计较信徒的罪行，这样基督便是神人间最合适的中保（约壹 2：2，参罗 3：25；来 2：9）。基督是中保的前题是因为人的罪，但亦因神主动先爱人之故（约壹 4：10），所以基督为人舍命（约壹 3：16），人若承认自己的罪，人的罪便得赦免（约壹 1：9；2：12）。在论及基督的代死功效时，作者透露基督的死不但是为信徒的罪，也为普天下人的罪（约壹 2：2），因祂是世人的救主（约壹 4：14）。可见约翰如彼得般（彼后 2：1）是「无限救赎论」的倡导者。「救世主」是约翰惯用的名词（约 4：42；12：32），基督是为全世界而死，但只有信的才蒙赦免。

历史的基督是作者亲自的经历（约壹 1：1~2），但基督的无罪性在作者笔下是一个强调的主题。他说基督降世的目的（称「显现」，*ephanerothe*）是为除去世人的罪，但基督自己却是无罪的（约壹 3：5），是洁净的（*hagnos*，指生活的洁净，非*hagios*，指生命的圣洁，约壹 3：3），是义的（*dikaios*，约壹 3：7，参 2：1），因祂那圣洁无罪的本性，便能成为世人的救主。这位基督能成就救赎，在历史上有三大证明：水、血、圣灵（约壹 5：6~8）。「水」代表耶稣的水礼，因在那时，耶稣便正式承担为弥赛亚救主的使命，天上父神的宣告，圣灵的降下便证实耶稣是世人的救主；「血」代表十架，表示耶稣为弥赛亚救主的工作已经完成；故此「水」和「血」代表基督的救赎工作，从开始到结束，再配合圣灵的工作，便将救恩带进人间。圣灵是真理的灵，当耶稣在地上时给祂能力完成使命，当耶稣回返天

家后便住在信徒心中继续作工（参约 14: 16~17; 16: 13）。这三大见证「都归于一」（*eistoheneisin*, 意「为一个目的」），表示都只为耶稣作见证，使人获得永生（参约壹 5: 9~13; 约 20: 31）。

约翰极高举基督的位格，将父与子放在同等地位（约壹 2: 22），谓不认子者如同不认父（约壹 2: 23），若将神的道存在心里就如同住在子面，在子面内的也住在父面（约壹 2: 24）。遵守神命令就住在神面，也住在子面（约壹 3: 24），而信子者便有神的生命（约壹 5: 1、12），不信子者便将神当作说谎的，因为他不信神为子所作的见证（约壹 5: 10）。

c. 圣灵论

在约翰一书这短札里，约翰多处强调圣灵的工作与地位。在书中，他称圣灵为神的灵（约壹 4: 2）、「真理的灵」（约壹 4: 6; 5: 7），是神赐给信徒的（约壹 4: 24a; 5: 13a）；神亦借着此法住在信徒里面（约壹 3: 24b; 4: 13b, 可见圣灵与神是同一位格）。神赐圣灵在信徒心中，目的有三：

(1) 见证耶稣道成肉身（约壹 4: 2）。在读者中，有人深受假先知、假师傅、敌基督的学说影响，否认耶稣是真实的人（如幻影说），故约翰劝告读者要分别诸灵，要辨别他们的真伪（约壹 4: 1）。分辨诸灵是真实先知的工作（林前 12: 10），信徒在聚会时要懂得分辨先知所传的是真理或谬理，而凡认耶稣基督是道成肉身的就是出自神的至真之理（约壹 4: 2），否则便

是出自那敌基督的灵（约壹 4: 3, 「的灵」是补字, 原文没有, 可改为「的能力」, 如 J.P. Green; 或「的特征」, 如 C. Vaughan; 或「的学说」; A. T. Robertson 谓此节有冠词 *to*, 可指「的灵」【注9】）。既然信徒有圣灵在心中, 他们是属神的人, 属神者必认耶稣道成肉身之事, 这样便可分辨出谁有真理的灵或「谬妄」（*planes*, 意「错谬」, 参提前 4: 1, *planois*, 意「邪灵」）的灵了（约壹 4: 6）。

- (2) 见证耶稣是弥赛亚（约壹 5: 7~8）。真理的灵为耶稣是弥赛亚作见证。弥赛亚在地上整个工作的过程是以「水和血」作代表, 圣灵将这真理印证在信徒心中, 使他们领受、承认、相信, 并获得永生。照摩西律法言（申 17: 6）, 真理的成立需要两三个见证, 此处共有三, 圣灵排在首位（约壹 5: 8）, 配合「见证」这现在式动词, 表示圣灵不停地在不同时代为耶稣是神的儿子这真理作见证。
- (3) 恩膏教训信徒（约壹 2: 20、27）。约翰说读者从那圣者（*tou hagiou*, 指耶稣, 参约 6: 69; 徒 3: 14）领受「恩膏」（*chrisma*, 意「膏抹之油」, 这字在新约只出现在此, 约壹 2: 20a）。「恩膏」是换名（*metonymy*）, 指圣灵（如 TEV）。显然当时的假师傅传一种道理, 说只有他们才明白知识的膏抹, 但现今约翰表示信徒有一种真恩膏, 是从那圣者来的, 藉此, 信徒可知「这一切的事」（*odatepanta*, 约壹 2: 20b）, 指信徒靠着圣灵便可知真理（约壹 2: 21）。

在约壹 2: 27, 约翰说信徒从主「领受」（*elabete*,

过去动词，指一次动作便足够）了恩膏（即圣灵，回顾当初在楼房谈论时主的应许，及在五旬节圣灵降临时应验的情景，参约 4: 26; 16: 13; 徒 2: 4），因此人不用别人教训他们，他们自有圣灵在凡事上教训他们（约壹 2: 27a）。这并不表示人不可以教导他人，因神在教会中也设立了教师的恩赐（弗 4: 12），神拣选有教导恩赐的人向人施教。按这里上下文看来，当时好些敌基督已经出来，说他们才是基督，只有他们才有关于弥赛亚的真理（参约壹 2: 18），故此「凡事」（即约 14: 26 的「一切的事」、「一切的话」及约 16: 13 的「一切的真理」）是指圣灵叫人想起主的教训来（约 14: 26），圣灵是为主作见证的（约 15: 26; 16: 12~15）。所以圣灵所教训的，是有关耶稣是基督的真理，非涉及其他部份。如 C. Vaughan 言，此处圣灵的教训，是有关弥赛亚救赎的真理。信徒因有圣灵，便知晓全部有关救恩生命之道，不用追求假师傅所传的道【注 10】。约翰接着说，这圣灵是真的（也可作「圣灵的教训是真的」，如 TEV），信徒只要按圣灵的教训常住在主里面便够了（约壹 2: 27b）。Z.Hodges 说得对，他说约翰在这里强调教会的领袖有足够的恩膏、恩赐、才智、权威，能教导信徒真理，不用假先知的参与【注 11】。

d. 魔鬼论

这本小札多次提及魔鬼及其手下的工作，「魔鬼」一词在本书中出现四次，而魔鬼的代名词「恶者」则有五次之多。作者指出「魔鬼」（*diabolon*）从起初就犯罪

(指在伊甸园引诱亚当夏娃之役)，使世人陷在罪里，所以犯罪的人是属魔鬼的。而耶稣基督降世（「显现出来」，*ephanerothe*）为了要「除灭」（*luse*，意「废掉」，如太 5: 17~18 的「打破」，约 7: 23；徒 27: 41 同字译「冲坏」；林前 7: 21 作「脱离」；弗 2: 14 作「拆毁」）他的作为（约壹 3: 8）。因魔鬼所做的尽都是恶，故他被称为「那恶者」（*touponeron*，约壹 2: 13、14），全世界都「伏在」（*keitai*，意「放下」；路 2: 12 同字译「卧在」）他的手下（约壹 5: 19）。他的能力巨大，但总不比信徒心中的神更大（约壹 4: 4），可是他能搅扰属他的人做出伤天害理的事，如他使该隐杀了他的兄弟（约壹 3: 12）。对属神的人，魔鬼不能「害」（*haptetai*，意「黏附」，指「缠绕」，约 20: 17 字译「摸」）他，因他「必保守自己」（*terei heauto*，约壹 5: 18）。但属神的人如何能保守自己不致受恶者所害，似乎难以解说；此句有古卷如 AB 作 *terei auton*（意「他保守」），表示并非属神的人能保守自己，而是神保守他，使他免受恶者所害【注 12】。作者接着说，真正得救的人必不「常犯罪」（*hamartanei*，现在动名词，指习惯式），因他会致力保守自己不随便犯罪（参约壹 3: 9），因此恶者也「不会」（*ouch*，中译「无法」）「害」他（缠上身）【注 13】。

e. 末世论

约翰一书在「末世论」这主题上，也提供一些独特的启示。在约壹 2: 18，他提及「如今是末时了」（*eschate*

hora)，此词在新约仅此处出现。然而末时是指什么时候，学者解说有三：(1)整个教会时代，亦即主耶稣两临间之事(参徒 2: 16~17; 来 1: 2; 如加尔文); (2)指一个教会危机之时，表示那是约翰撰写此书之时(如 B. F. Westcott; W. R. Orr); (3)主再来的时刻(如 C. H. Dodd; A. Ramsay; W. Barclay; C. Vaughan); 最后一说较合本段的意义。

约翰虽善用「末日」一词，而保罗与彼得则多用「那日子」(如帖前 5: 1、4; 帖后 1: 10; 2: 2~3; 提后 1: 12; 彼后 3: 10~13)或末世(提后 3: 1; 彼前 1: 20)。但在这里，约翰将「末日」的范围转至较狭窄的意念，因在下文里(约壹 2: 28)，他似乎期待主再来会在他们的世代。虽然「末世」是约翰少用之词，但在他的福音书内，他常用「时候到了」(*erchetai hora*，如约壹 5: 25)，故在此处他用「末时」一字，表示时间的逼近，主再来的日子迫在眉睫了。他接着说，在末时，「敌基督」(*antichristos*)「要来」(*erchetai*，现在式动词)，只是甚多敌基督「已出来了」(*gegonasin*，完成式动词)。至于那「敌基督」是谁，约翰没有说，但显然读者曾听过，如耶稣及保罗也曾预告过(太 24: 24; 可 13: 22; 帖后 2: 4~10)。因这字有冠词，是指末世的一个特别人物，是个假基督，也是敌对真基督的，他似乎已经在出来的过程中。约翰说那时已有好些敌基督(指假先知、假师傅)已经出来了，当时这些假基督有些特征可辨别，与末世的敌基督不同：他(1)是从约翰的门徒当中出来，却不是约翰的真门徒(2:

19)；(2)他们没有真理，即他们不承认耶稣是基督（约壹 2: 22）；(3)他们的目的，是诱人离开真理（约壹 2: 26）。

在约壹 2: 28，约翰劝告读者要「住在主里面」（即与主保持恒常性的联系），这样在主「显现时」（*phanerothe*）便能坦然无惧，在主「来之时」（*parousia*）也不致惭愧。

在约壹 3: 2，约翰说信徒现在是神的儿女，意思是说这身分与地位是荣耀的，但将来的荣耀如何还未显明，可是在主「显现时」（*phanerothe*），信徒的荣耀必像主一般，因为在那时便得见「他的真体」（*kathos estin*，意「像他的是」，祂是那样，信徒便像那样）。正如保罗在罗 8: 29 所言：「效法他儿子的模样」，也像林前 13: 12 记载：「如今.....模糊不清，到那时.....就全知道」；又像林后 3: 18 所说：「我们.....得见主的荣光，像镜子反照.....变成主的形状，荣上加荣」。所以凡有这盼望的，就当「洁净自己」（*hagnizei heauton*，现在动词，不停地洁净），正如主是「洁净的」（*hagnos*，约壹 3: 3）。主是永洁的，祂是信徒生命永远追求的模样！

B. 约翰二书

1. 书的背景

约翰二书在格式上颇合书信的架构，此点与约翰一书迥然不同，然而其文学词汇、用字风格、思想表达、主题核心，却与约翰一书相同，也表示这两封书信是出自同一

手笔。作者自称是长老，这是他在自己教区内的自称，此名是众人所熟识的，而且约翰是教区内硕果仅存的长老，所以约翰不用提及自己之名【注 14】。

本书在文学与神学两方面与约翰一书雷同，但它几经困难才被接纳为正典，连优西比乌也将之列入非正典的名单内，古叙利亚译本内亦缺约翰二书。幸好爱任纽、亚历山大的革利免、居普良、俄利根等承认此书是使徒约翰的书简，在穆拉多利正典名单内（170），此书榜上有名，可见在第二世纪末期，本书的正典地位渐被人公认。

约翰二书是写给一名蒙拣选的太太和她儿女（第 1 节），究竟此人是谁，学者意见有三：（1）「太太」（*kuria*）一字象征教会，这是修辞学的换名（*metonymy*，如教父耶柔米；J. B. Lightfoot; A. E. Brooke; G. G. Findlay〔ICC〕；Z. Hodges; T. Zahn）；（2）「太太」是指一名特别的人物，按音直译「区利罗」，是教会中的一名领袖，因 *Kyria* 是人名，于亚细亚甚流行（如古代的亚他拿修，ASV 译本，Alford 亦有将「拣选」一字作专有名词用，即 *Electa*，按音可译「以莉黛」）。此说最早倡导人是亚历山大的革利免，复有现代学人支持，如 J. R. Harris, Robert Law〔ISBE〕，F. F. Bruce; I. H. Marshall〔NIC〕；B. F. Westcott; J. R. W. Stott〔TNTC〕）；（3）将「太太」一字的原文 *kuria* 作高贵女士之称呼，因其有儿女，故译作「太太」并无不可（如和合本）。她是一位无名氏，但约翰对她却熟稔，且这是短简，不用赘言；此外，初期教会有甚多女领袖（如百基拉、吕底亚、非比），故第三说较为可取（如 A. Plummer; C. C. Ryrie; A. Ross〔NIC〕；H. C. Thiessen）。

书的内容透露，初期信徒甚多颇有爱心，常接待路过的传道人，但有些传道人并不传讲真理，他们不承认耶稣基督的完全人性（如诺斯底主义认为物质是沾染罪恶的，若基督真是道成肉身，祂就沾染罪性，不能成为世人的救主），就因这类的异端，借着假师傅四处传播，甚易影响各地教会纯正的信仰。那些接待此类旅行传道人的，就等于间接协助他们传播他们的思想。有鉴于此，约翰劝诫这些爱主的太太，勿接待这类人到家中，免在他人的罪上有份（第11节）。

约翰说他不用纸墨写出来，表示这短筒不能尽言（第13节）。「纸」（*chartou*）一字在新约只在此处出现，是一片蒲草，乃文士或贵族人士采用的文房四宝之一。至于此书信在何时何地写成，实是一个谜，这方面的外证与内证皆甚短缺，因其文学手腕与主题与约翰一书异常接近，一般推测两书完成的时地相若。E. J. Goodspeed 甚至表示，约翰二书与约翰三书同是约翰一书的「附件书信」，「一书」是传阅信件，而「二书」及「三书」则是私人信件【注15】，他的意见颇值得参考。

2. 书的神学主题

本书是新约第二本最短的书卷，约一片蒲草纸（参第12节），较约翰三书多了一行。在主题方面却与约翰一书相似，主要有二：

a. 基督论

基督是神的儿子（约贰3节下），祂的地位与父神相

同：如约翰愿恩惠、怜悯、平安从神，及基督来（约贰 3 节上）；又如人遵守祂的教训，便表示他有基督及神了（约贰 9 节）。

基督曾道成肉身（约贰 7 节），此言清楚表示基督的全人性，这是异端如「幻影说」（Doceticism）所否认的，他们说耶稣基督看似人，其实不是，祂只是神，没有人的感情与天性。此点也是约翰一书提过的（约壹 4: 2）。在约翰二书里，当时有假师傅出来迷惑信徒，约翰称他们为「迷惑人的」（*planoi*），这些迷惑人的只是「那迷惑人」（*hoplanos*）也是「那敌基督」（*hoanti-christos*）的代表。约翰由「许多」（*polloi*）引至「那个」（*ho*），正如在约翰一书里，他也从「好些」引至「那个」（*ho*）敌基督（约壹 2: 18）。

b. 真理、命令、教训

在约翰二书的 248 字中（原文），约翰多次用三字表达「真理」：*aletheia*（6 次），*entole*（5 次），*didache*（2 次），可见他甚重视信仰的基础。他说读者是他「在真理上所爱的」（*agapo en aletheia*，可译作「为真理而爱」，和合本译「诚心所爱」，约贰 1 节上），他们也是一切明白真理者所爱的（约贰 1 节下）。多年前约翰记录耶稣的祷告，耶稣是为真理之故，求父神使信徒能成圣（约贰 17: 19）。现今约翰说他为真理之故，爱读者一家（约贰 2 节上）。他深信这真理，永远存在他们里面（约贰 2 节下）。

究竟这真理是关乎什么？第三节似有一个暗示，作

者愿恩惠、怜悯、平安从神及耶稣基督在「真理和爱心上」(*en.....kai*, 一个介系词用在两名词上, *kai* 字可译作「就是」)与他们同在。原来这真理就是关乎爱心的道理,也是耶稣给门徒的新命令(参约 13: 34),是约翰从起初所受的(约贰 5 节)。如今约翰转用过来,劝告读者当遵行这真理(约贰 4 节),照基督的命令行,这就是彼此相爱的道理了(约贰 6 节)。

在约翰二书 9 节,作者说凡「越过」(*proagon*, 意「在前行走」,参可 11: 9 同字译「前行」,有古卷作 *parabainon*, 意「过犯」)基督的教训,又不遵守的,就是没有神的人。诺斯底派人士称他们是「前进派人士」(*progressives*),但他们的前进不是向着耶稣这标竿直跑,而是朝相反方向【注 16】。因此作者劝告读者不要接待这些人(约贰 10 节),不要在他们的「恶行」(*ponerois*)上有份(约贰 11 节)。

C. 约翰三书

1. 书的背景

约翰三书与约翰二书极其相似,在文学格式、神学重点、词汇用字上均可见是出自同一作者的手笔。并且在启语时作者亦自称长老,而读者是「诚心所爱的」(约参 1 节,参约贰 1 节)。

至于此书的外证则较约翰一书或约翰二书少得多,主因是书中的内容透露全书是为一个特殊需要而写,故少受初期教父采用。但亚历山大的革利免和丢尼修,耶路撒冷的区利罗,却视之为使徒约翰的作品。此书较难进入正典

内是因它的独特性质，没太多机会在聚会时诵读之故【注 17】，所以优西比乌将之列入非正典名单内【注 18】。然而在穆拉多利的正典名单上，这书是被列为正典的。至迦太基大会时（397AD），这书的正典地位再没有受人质疑了。

约翰三书是写给该犹，他显然是约翰牧区内某教会的主要人物。据第 9 节所记，不少学者认为那封信就是约翰二书【注 19】。这两封书信分别写给同教会的人物，约翰二书是写给一位常接待过路客旅的姊妹，约翰三书是写给另一位接待客旅的弟兄。约翰曾差遣他的同工到该犹那里工作，却受教会中一位首领丢特腓拒绝接待，还将那些接待的人赶出教会，该犹便是其中一人。消息传来，约翰对此深感不满及不安，遂疾笔成书，并委托低米丢带去给该犹，请他给予接待，且告知不久将亲自前来解决丢特腓的事，这封书简的写作时地与一书、二书无异。

2. 书的神学主题

约翰三书是全新约最短的书卷，比约翰二书还少一行【注 20】，但书中的信息着实有助读者明了第一世纪最后二十年的教会情况。在这书中，主要神学重点有二：

a. 三人物，三故事

约翰三书是一则颇富传奇性的故事，主要环绕着三个人物：该犹、丢特腓、低米丢。

(1) 该犹

该犹（Gaius）是新约时代通俗名字，连罗马皇帝加利吉勒（Caligula）亦另称该犹。新约中共有三名该犹：

①马其顿的该犹（徒 19: 29, 保罗布道同伴）； 特②庇的该犹（徒 20: 4）； 哥③林多的该犹（罗 16: 23; 林前 1: 14; 款待保罗的家庭）。在一份教父著作《圣徒合踪录》（*Constitution of the Holy Apostles*, 7: 46）提及有位特庇的该犹，被使徒约翰按立为别迦摩教会之监督【注 21】。G. G. Findlay 说后来保罗到了该犹那里，亲自解决丢特腓的问题，革除他在教会的牧职，让该犹接任。这该犹是特庇人，是保罗的属灵果子（徒 14: 20~21），今称为约翰的属灵儿女（约参 4 节）【注 22】，这是美丽的臆测。

这位该犹是位好好先生，约翰与他感情甚笃，称他为「诚心所爱」（原文与约贰 1 节相同）及「亲爱的」（*agapeto*, 约参 1、2、5、11 节），他心存真理，也常按真理而行，使约翰大得喜乐（约参 3~4 节）。他异常好客，常接待路过客人，他的工作使约翰在四方面称赞他： ①衷心接待（约参 5 节），表示经常作（此节的「而行」*peripateis* 是不定时式动词，表示不间断，不辞劳苦）； ②心伟大，整个教会都能作证（约参 6 节）； 肯③助客旅，「往前行」（*propempsas*, 意「送走」，约参 6 节下，参罗 15: 24 及多 3: 13 同字译「送行」）。古时风俗，好客之家在接待完过路客后还会送上盘缠，使客人在路上不短绌；犹太人送别拉比时还陪他走上一段路【注 23】。该犹在此必有古代孟尝君的作风，因此约翰说他是「配得过神的」（*axios*; 参帖前 2: 12; 西 1: 10 同字译「对得起」；弗 4: 1; 腓 1: 27 作「相称」）。

耶稣曾说：「有人接待我所差遣的，就是接待我，接待我就是接待那差遣我的」（约参 13：20）亦是此理，因为约翰的同伴非为利而传道，故配受爱主者的款待（约参 7 节）； ④真理而作（约参 8 节），非为己为名为利，全是为真理之故。这位该犹所做的，委实是历代信徒的好榜样。

(2) 丢特腓

丢特腓是个罕见的名字，意「丢斯（Zeus）抚养」（可能他信主后没有改名），这字多是贵族人家所喜用之名，也可能反映此人的身世【注 24】。这人在教会中「好为首」（*philoproteuon*，由「爱」与「第一」二字组成，约参 9 节），他显然颇有权力，不知何因他不但反接待过路传道人（可能神学上与他们不符），又用「恶言」（非普通反对之言）「妄论」（*phluaron*，意「滚热」、「沸腾」，参提前 5：13 同字译「说长道短」）约翰的行径（约参 10 节上），连愿意接待的他也「禁止」（*koluei*，参太 3：14 同字译「拦阻」），并将这些人赶出教会（约参 10 节下）。该犹是接待过路客的人之一，但他没被丢特腓赶出教会，可能该犹是有权势之人，不易被丢特腓的作为摇动【注 25】。

约翰甚有涵养，他没有在信里臭骂丢特腓一顿，只说将要前来「题说」（*hupomeneso*，参约 14：26 同字译「想起」，彼后 1：12 作「题醒」）及「谈论」（*lalesomen*）丢特腓的恶行（约参 10、14 节）。但约翰却在二方面形容丢特腓的为人： ①所作的是恶行

(约参 11 节上)；②是未曾见过神的(约参 11 节下，「见」是指认识之意，参约壹 3: 6)。

(3) 低米丢

低米丢本是希腊神名 Demeter (丰收的神)，是当时颇通俗的名字。徒 19: 24 记「以弗所暴乱事件」中有银匠名底米丢；保罗同工中的底马(西 4: 14；提后 4: 10)原名也是低米丢。低米丢似是约翰布道助手之一，也是约翰三书的携信人。不少人指低米丢是回头后的底马或悔改的银匠底米丢，但这也是个美丽的推测。

在简短一节经文里(约参 12 节)，约翰将低米丢的好榜样向该犹推介一番：①的善行有众人给他作见证(和合本的「行善」补字是从 11 节引伸而来)。约翰似以善恶比作该犹及丢特腓，或低米丢及丢特腓这二人。「众人」是指低米丢所服事的人，如帖前 1: 8 般，好见证是很易传开的；②真理给他作见证，表示他所作所为皆按真理行，且合乎真理(参约参 3、4 节；另参约壹 3: 19)；③约翰自己也为他作见证(「我们」是文学格式的自称，指作者认同读者【注 26】)。由这三大见证可知低米丢确是一位时代仆人。

这三个人分别揭露初期某些教会的特别状况，亦显示初期传福音的方法。该犹与丢特腓在同一教会里形成水火不容的对峙立场，实有碍圣工发展。在约翰一书及约翰二书里，约翰早已警告读者，好些敌基督(约壹 2: 18)、假先知(约壹 4: 1)、迷惑人的(约贰 7)开始纷纷出现，一则在真理上否认耶稣的

人性，二则忽视耶稣所给的彼此相爱（包括接待客旅）的新命令，使甚多信徒受骗，在他们所行的恶上有份（约贰 11）。丢特腓可能是其中一名被迷惑的人，鉴于他在教会里的影响力，若不禁止他的活动，必然遗害不浅。

当时约翰已经老迈，留驻以弗所，不易到处旅行布道，只能依靠身边得力的同工，同心合意推行圣工。今有低米丢奉派遣先往该犹处，为老约翰打点一切。这位籍籍无名、但对真理忠心耿耿，凡事皆以真理为准绳的弟兄，在神为教会所兴起的恩赐之中，定有传福音的恩赐。

b. 接待客旅的神学

约翰二书及约翰三书两短简皆透露初期教会的一项美德，就是不少信徒乐意接待客旅。又因罗马政府对当时世界有三大贡献——道路桥梁大举修葺或建造；军队纪律严明而造成「罗马太平」（称 *Pax Romana*）；罗马律法公正不偏（称 *Lex Romana*），使公民大得保障——以致外出方便，因此亦造成福音的广传。不少爱主的仆人，秉承大使命的吩咐，兼蒙圣灵的引导，到处为神奔波劳碌。古代的旅馆多是罪恶蕴藏的场所，正派人士鲜作居处，故此他们出门时，多倚靠地方教会爱主肢体的招待，所以接待客旅成为爱神或爱真理的代号（参来 13：1~2）。保罗颇强调这方面的服事（罗 12：13），他在腓立比、帖撒罗尼迦也蒙接待（参徒 16：15；17：5），亦以「接待远人」为作监督的资格之一（提前 3：

2；多 1：8）；又说喜爱接待远人的寡妇可记在教会名册上，接受教会的资助（提前 5：9~10）。彼得也将「互相款待」当作好管家的表现（彼前 4：9~10）。

在旧约时代，有人接待客旅时，竟不知不觉地接待了天使（参创 18：1~3；19：1~2；士 6：11~24；13：6~20）。希腊人称他们的丢斯神为「客旅之神」（Zeus Xenios），意说丢斯亦喜爱接待客旅【注 27】。「十二使徒遗训」（Didache）在十六章篇幅中，用了二章谈论此事（十一、十二章），在其 11：4~6 里说有不少假师傅到处招摇撞骗，讹称自己为旅行布道者，在蒙招待时甚至在信徒家中偷窃【注 28】。约翰深知这些，但不禁止信徒接待客旅，反嘉许他们，只是提醒要按真理而行（参约贰 8~11）。

三、犹大书的神学思想

A. 书的背景

犹大书是充满严峻、责备、咒骂假先知罪行的短筒（共 25 节，458 字；腓利门书也只有 25 节，335 字），但同时也满溢着对信徒的安慰与鼓励。

此书在初期教会中似颇受人欢迎，最早的教父如波利甲（69-155AD），罗马的革利免（30-100AD），「黑马牧人书」（140AD），「十二使徒遗训」（120AD），「巴拿巴书信」（130AD），安提阿的提阿非罗（185AD），特士良（150-222AD），亚历山大的革利免（155-215AD），俄利根

(185-253AD)，耶柔米(340-420AD)等均引用之。此书卷亦列入穆拉多利正典名单内(170AD)，虽然优西比乌(263-340AD)将它列入其非正典书籍内，但在尼西亚大会(325AD)、老底嘉大会(363AD)及迦太基大会(397AD)里，犹大书的正典地位已奠定不移。

内证方面，作者自称是犹大(犹1节)，他似乎不将自己归在十二使徒之中(犹17节)，所以他不是十二使徒中那位犹大(约14:22)，但他是谁，圣经则没有明说。圣经记载，耶稣有兄弟雅各布及犹大(太13:55；可6:3)，因作者以雅各布的兄弟自我介绍，可见雅各布是教会中得高望重，众人皆晓的人物(加1:19；徒12:17；15:13~21；21:18)。犹大与雅各布在耶稣上十架前都不信耶稣是弥赛亚(约7:5)。但在耶稣回天家后，众人在楼房聚集，当中便有祂的兄弟(徒1:14)。可见犹大与雅各布是后来才信主的。在他们的著作中(雅各布书与犹大书)，他们没有提及与主的亲属关系，因为自主升天后，主在人间的亲属关系皆自动改变了，如今乃是主(天上)仆(地下)的关系了。【注29】

据教父Hegesippus记载，犹大的两儿孙是农民，家有39亩田，在豆米仙时代曾被该撒召去受审，因他们是戴维的后裔，耶稣的弟弟。后发觉他们是贫苦农民，对政府不具威胁，便释放了他们【注30】。这是惟一流传下来有关犹大家庭的生活片断。

至于犹大书是向谁发出，书中透露资料甚少。作者称对方是被召、蒙爱、蒙保守的人(犹1节)，显示作者乃是一类特别读者而撰写其书信。因作者只提及他是雅各布的兄弟，显然读者与雅各布的关系颇熟稔。如雅各布书是写给散住的

十二支派（雅 1: 1），犹大书也许是写给同类的人。在书中，犹大引用彼得书信的语句甚多，可能犹大书的读者所面临的问题，与彼得书信的对象相若。如犹大与雅各布般定居在耶路撒冷，犹大书信可能是为巴勒斯坦地的信徒而写的（如雅各布写给散居巴勒斯坦东面的信徒；彼得书信写给散居西面的信徒，犹大书则是写给留在巴勒斯坦的信徒）。

从第 3 节看来，犹大本想撰写一本较长、较详细的教义论文，但因消息传来，读者间备受一些假师傅的搅扰，他不得不先完成此短简，希望藉此鼓舞读者能分辨是非，竭力为真道争辩。若他引用彼得书信属实，那么这书卷也是在彼得后书之后才写成（65AD），约在主后 67-68 年间。

B. 神学主题

犹大书是一本颇具警惕性宗旨的信件，语调强硬，但极富描绘性，文笔粗豪，语句落实，尤其喜欢用三句一组的结构（triple）作表达技巧（如被召、蒙爱、蒙保守；怜恤，平安，慈爱等共 18 组不赘）【注 31】，似是一位解经家的口吻。因他多采用保罗的词汇，并常引用彼得的语句，以致不少学人说犹大的神学思想乃秉承保罗及彼得的传统【注 32】。纵然犹大承受了前人的思想（有谁没有），他其实有独到的见解，在书中有下列五个要点：

1. 神论

犹大在启语中称神是父（犹 1 节），在结束时称祂为「独一的神」（*monotheo*），「我们的救主」（犹 24 节，原文在 25 节）。在「独一」这字之后有古卷加「智慧」

(*sopho*) 一字，可能是由罗 16: 27 引伸而来。这位神是救主，但假师傅却把祂的救恩变作放纵情欲的机会（犹 4 节；加 5: 13）。这些假师傅是「偷着进入」（*paresduesan*，由三字构成，*para*「在旁」，*eis*「在」，*duo*「沉下」或「闪身」）教会的，表示他们的渗透力不易被人察觉。他们又称为「作梦的人」（*enupniazomenoi* 由「在」及「睡觉」二字组成，犹 8 节上）。这些人轻慢主治的并毁谤在尊位的（犹 8 节下），他们的结局是「自古被定受刑罚的」（犹 4 节）。「自古被定」原文（*palai progegrammenoi*）意「自古被先写下来」，表示这些人的收场早被神写下来（指结局是刑罚），而非说神预定他们受刑【注 33】。另一解说将「自古先写下」指先前有人写关于他们收场的事（如旧约的预言，参赛 8: 19~22；耶 5: 13~14）。若因此字在罗 15: 4 译「从前写下」，就将此句解作神的预定，似乎不太配合原意。

神论在犹大书虽不是很强的理论，但作者已清楚表达他对神的认识，将来信徒会在神的荣耀面前，欢欢喜喜地站立（犹 24 节），因为神常保守人永不失脚，直到永生（犹 21 节）。

2. 基督论

作者称基督是独一的「主宰」（*despoten*，参彼后 2: 1 同字译「主」）和「主」（*kurion*）耶稣基督（犹 4 节，「主宰」字前有定冠词，指向两名词，所以「和」字可译作「就是」，和合本干脆不译）。接着他用「主」字指出这位主曾将以色列人救离埃及，并惩罚不信者的事迹（犹

5 节，有古卷在这「主」字后面加「耶稣」一字），可见作者清楚表示基督的神性。此处的「不信」非指埃及人，而是以色列人（参民 14: 27~37）。这个「主」字在下文里多指主耶稣基督（犹 6 节，本节的「主」字是补字，及 14、17、21、25 节）。

在作者笔下，耶稣基督是大有怜悯（犹 21 节），使人得着救恩（犹 3 节），且能「保守」（*teteremenois*，完成被动式分词，表示工作完成，功效不停。犹大书 24 节说主能「保守」信徒，那个「保守」不同字，该节如「蒙爱」一字是同类分词）信徒的生命（犹 1 节）。「保守」（*phulaxai*，意「保护」、「看守」、「监管」、「看顾」）是主必定保守他们「不失脚」（喻不放弃信仰），直到见主面之时。

查「保守」（*teteremenois*，字根 *tereo*）这字的用法有保守、保护、看顾（如犹 21 节）等，而这字与「保守」（*phulaxai*）的意义颇相同。希腊文大宗师 J. H. Thayer 说 *tereo* 强调后果，而 *phulaxai* 则强调方法【注 34】，这两者均是耶稣基督现今及直到永远的工作，这是信徒莫大的恩典与福分。犹大书 24 节「那能保守者」是指耶稣基督，与 25 节「独一的神」（和合本将「独一的神」置于第 24 节内）不同；而「独一的神」此句有古卷加上「借着我们的主耶稣基督」（和合本将之置于「荣耀、威严、能力、权柄」之后，似把语调改变了，因 24~25 节是一句结语祝福：愿荣耀、威严、能力、权柄归与耶稣基督和神，而和合本只归与神），表示神是救主，借着耶稣基督的工作表达出来。

3. 天使论

如彼得后书般，犹大书颇强调天使在世上的地位。论及假师傅在教会里进行一些不道德及破坏正统信仰时，他引用三类受审判的对象作为实例，藉此警告读者勿陷入神的审判中：一是犯罪的以色列人（犹 5 节），二是所多玛、蛾摩拉两城邑的人（犹 7 节），三是离开本位而遭拘禁的堕落天使（犹 6 节）。「本位」（*archen*）这字意「起初」（如太 19: 4、8；可 10: 6；约壹 1: 1）、「太初」（约 1: 1、2）、「起头」（太 24: 8、21；可 1: 1；约 2: 11）、「元始」（西 1: 18）、「首先」（启 22: 13）；由此引申其他意义，如该字在罗 8: 38 译作「掌权」；在林前 15: 24；西 1: 16；2: 10；弗 1: 21；3: 10；6: 12 等译「执政」，因此这字表示天使本有神分配的「执政」权，这「执政」权，与敬拜、服事及接受神的差遣有关。所以这些天使永远被「拘留」（*tetereken*，与上文第一节的「保守」同字）在黑暗里，等候「大日审判」（参彼后 2: 9）。

这些假师傅、假先知不只污秽自己的身体，他们还轻慢主治的，毁谤在尊位的（犹 8 节）。「主治的」（*kurioteta*）有说是指基督的治权（如犹 4 节所言，如 G. L. Lawlor; A. T. Robertson; C. Bigg; E. A. Blum），但也有说是指天使（参弗 1: 21；西 1: 16；彼后 2: 10，如 J. B. Lightfoot; J. B. Mayor; K. S. Wuest）。因「主治的」这字在弗 1: 21 及西 1: 16 依上文下理该指「天使级的活物」（保罗不会说基督的能力远超主治的能力，若「主治的」是指基督），故「统治者」指天使级的活物较为恰当。「尊位的」（*doxas*）有说

是指基督（如 G. L. Lawlor; A. T. Robertson; R. C. H. Lenski），也有人认为这里仍旧指天使（如 K. S. Wuest; C. Bigg; J. B. Mayor; E. C. Pentecost），因下文第 8 节随即指出连天使长也不敢毁谤魔鬼，可见这些假师傅确实是异常放肆。所以「尊位的」该指灵界有能力之辈，较合上下文的思路。在这里清楚可见，犹大书的假师傅与那些离开本位的堕落天使，完全否认敬拜神的重要，他们连天使对神的尊敬与服事全加以「轻慢」（*athetousin*，意「废弃」）及毁谤（*blasphemousin*，「不尊敬」）。他们真是「天不怕，地不怕」，连灵界有权位的也敢反对（此点米迦勒不敢为）。

在论及天使时，犹大透露一件灵界争辩的秘密，就是米迦勒曾为摩西尸首之事，与魔鬼「交手」一次（犹 9 节上）。「争辩」（*diakrinomenos*，意「分开」，参徒 15: 9；徒 11: 2）是现在式分词，表示这个争论维持甚久，至终米迦勒也没有用毁谤话罪责他，只说「主责备你罢」（*epitimesai*，意「斥责」、「惩罚」，犹 9 节下；参亚 3: 2，同字在太 17: 18；可 4: 39；路 4: 39 译「斥责」；林后 2: 6 作「责罚」）。由此可见，灵界的确有权位区分，米迦勒非常顺服在上有权的，而魔鬼却没有此心，但米迦勒也没有越权责备一个同僚，只将他交在神的手上。

在犹 14 节，犹大提到主再来时，与「千万圣者」回来。「圣者」（*hagiais*）乃形容词，形容「千万」（*muriasin*，意「一万」，同字在徒 19: 19 译「万」；路 12: 1 作「几万」）。「圣者」原本也是指信徒（如犹 3 节；腓 1: 1；弗 1: 1；林前 1: 2；罗 1: 7），但在此处不单指信徒，也包括天使（参太 25: 31；来 12: 22；帖后 1: 10），

这也是旧约有关主再来重要经文之一，主是与其千万「侍卫」同来（亚 14: 9）。

4. 末世论

在这短筒里，犹大的末世论贡献虽然不大，然而论述的重点也是秉承新约正统末世论的思想，试整理如下：

- a. 犹 6 节—犯罪天使关在黑暗里（喻「阴间」）等候「大日的审判」（参徒后 2: 4、9），那是相等白色大宝座的审判日（参启 20: 11~15）。
- b. 犹 14 节—主带着千万圣者「降临」（*elthen*，「降临」一字一般都用 *parousia*，此字强调「来到」）。「降临」这字原文是过去式动词，强调肯定性，称「预言式肯定性」（*prophetic certainty*），犹太人常用此动词形态表达肯定必发生的思想（如赛 9: 6; 5: 4）【注 35】。主再来的目的有二：(1) 众人身上行审判（犹 15 节上）。「行」字（*poiesai*）乃过去不定式动词（*aoristinfinite*），带目的性含义；(2) 亵不敬虔的罪人所说所行，是妄行及顶撞（*kata*）神的「刚愎」话（*skleron*，意「硬皮」，犹 15 节下）。「证实」（*exelegxai*，意「使信服」；同字在约 8: 46 译「指证」；16: 8 作「责备」）也是不定式动词，带目的性含义，由此字的用途可见主再来向众人施审判，是正直无私，令众人无可推诿的。
- c. 犹 18 节—作者说「末世」（*eschatochrone*）必有好讥诮的人出来，随己欲妄行，尤其反对使徒所讲的话（犹 17 节）。这些人可能如彼后 3: 3~4 的人同样讥诮主降临的应许，所以彼得要读者记念圣先知、主救主、使徒

等人的话（彼后 3: 2），此处犹大同样要读者記念主的使徒所说的话。犹 17 节是 14~16 节的结束，也许作者特别要提醒读者，千万不要忘了有关主再来的教导。

5. 使用经外作品的神学

在新约各书卷中，犹大书最多引用经外作品，也因此使这书卷历经困难才被纳入正典。在短短 25 节的书札里，犹大书有 2 节引用经外文献：

a. 犹 9 节—据教父亚历山大的革利免（Adumb. in Ep.

Indae）及俄利根（dePrinc.3:2:1）所记，此节经文出自伪经「摩西升天记」（此书着成年代不详，有说 2BC，有说 44AD）。不少学者因为伪经不是正典，而犹大引用伪经，犹大书的可靠性也令人质疑，进而正统神学所倡导的默示论也受人猜疑。但问题不是犹大引用伪经，而是伪经内有没有真史在其中。犹大是圣灵引导的作者，他所选择的材料，无论是正史或稗史，只要是真理，圣灵便指引他运用真史。正如保罗在徒 20: 35 引用一句主在福音书没有记载的话（施比受更为有福）；在徒 17: 28 他又引用希腊诗人 Aratus 的话（我们是他所生的）；林前 15: 33 引用 Menander 的 Thais 名句（你们不要自欺，滥交是败坏善行）；多 1: 12 引用革哩底先知 Epimendes 的话（革哩底人常说谎话，乃是恶兽，又馋又懒），这些可能在当世已是流传甚久的名言，作者只是藉此辅证自己所强调的【注 36】。在提后 3: 8，保罗又不知在何处找到敌挡摩西的雅尼和佯庇这两个名字（可能是出自乔纳单的他尔根诠释出 7: 11 之言【注 37】。如 W.

G. Moorehead 言，在多 1: 13 里，保罗再加上「这个见证是真的」一言，表示他只承认引用之言，并没有说所用的书卷资料全是真的【注 38】。

- b. 犹 14 节—此节疑似出自伪经以诺书 1: 9，但在以诺书 60: 8; 93: 3 两处，伪经作者亦表示以诺是亚当第七世孙，此举与创 5: 4~20 吻合。以诺书是伪经中最长的，此书（约在 110BC 着成）在新约时代颇受犹太人及基督徒的喜爱，在初期教父中，亚历山大的革利免、特士良尤其钟爱。

虽然不少学者认为犹大只是引用一句当时流行的话，而非直接引用伪经以诺书（如 H. Alford; R. C. H. Lenski; J. S. Wright），但因以诺书比犹大书的着成早很多，故所谓「流传论」的可能性并不大【注 39】。犹大只认为在以诺书里的一句话正符合旧约有关主再来的预言，更符合主耶稣的预说（参申 33: 2; 但 7: 10~14; 亚 14: 5; 太 25: 31），再且，犹大也说以诺「曾预言」有关主再来的事。「曾预言」（*propheteusen*）此字只在新约另一处出现（太 15: 7 = 可 7: 6），那是新约作者引用旧约的一贯作风，而这字的名词更用在一位诗人的身上（多 1: 12）。可见「曾预言」这字只表示犹大挑选以诺书一句话作为警戒读者的基础，此外并无他意，更没有声称以诺书是神所默示的。

以诺是先知，这是无可置疑的，他是站在旧约先知的行列上发言，是旧约中最早的先知【注 40】。以诺曾向他的时代传道并发预言，他的预言也透过文字向犹大的时代发出，同时亦向每一时代发出：主必再来，这是毋庸置疑的。

参考书目

- 【注 1】 James Moffatt (1), p.584.
- 【注 2】 B. F. Westcott (4), p. xxxi.
- 【注 3】 A. E. Brooke, pp. ii-iv.
- 【注 4】 R. Law, p.1716.
- 【注 5】 C. Vaughan (6), pp.7-8.
- 【注 6】 Eusebius, *Ecclesiastical History*, 5:24 (古教会史)。
- 【注 7】 A. E. Brooke, p.xxx.
- 【注 8】 G. G. Findlay (3), pp.66-67, 234-235.
- 【注 9】 A. T. Robertson (12), p.230.
- 【注 10】 Vaughan (10), p.67.
- 【注 11】 Z. C. Hodges (3), p.882.
- 【注 12】 如 A. T. Robertson (2), p.244; G. G. Findlay (3), p.421; C. Vaughan (6), p.134.
- 【注 13】 Z. Hodges (3), p.903.
- 【注 14】 David Smith, p.160.
- 【注 15】 E. J. Goodspeed, p.324.
- 【注 16】 A. T. Robertson (12), p.254.
- 【注 17】 G. Salmon, p.271.
- 【注 18】 *Eccl. Hist.* 3:25 (古教会史)。
- 【注 19】 G. G. Findlay (3), p.8.
- 【注 20】 T. Zahn, III, p.382.
- 【注 21】 H. C. Thiessen, p.314.
- 【注 22】 G. G. F; Findlay (3), p.37.

【注 23】A. T. Robertson (12), p.261.

【注 24】G. G. Findlay (3), p.41.

【注 25】Z. C. Hodges (3), p.911.

【注 26】A. T. Robertson (12), p.266.

【注 27】M. R. Vincent (4), p.1174; W. Barclay (3), p.191.

【注 28】J. B. Lightfoot (5), pp. 127-128.

【注 29】J. R. Lumby, p.384.

【注 30】Eusebius, *Eccl. Hist*, 3:19,20 (古教会史)。

【注 31】G. L. Lawlor, p.14.

【注 32】如 W. White, p.735.

【注 33】如 Schrenk, *TDNT*, 1:772 (神学字典)。

【注 34】*A Greck-English Lexicon of theNew Testament*, American Book Co, 1889, p.622 (原文字典)。

【注 35】J. Mombert, p.27.

【注 36】H. Conzelman (3), p.278.

【注 37】A. T. Robertson (7), p.625.

【注 38】W. G. Morehead, p.1771.

【注 39】D. Guthrie (2), p.239.

【注 40】Mombert, p.23.

第 13 章

498 新约神学

啟示錄的神學思想

一、序言

(1)

(2)

(3)

(4)

启(5)录是神给教会的最后启示，这启(6)录将新旧两约的预言带到总应验的时期。再且，新旧两约的神学主题——国度与救赎——也达至一个成全完满的境界。神创造人的心意在此获得满足，人因犯罪所失落的也在此重新拾回，启示录的重要显然可见。

启示录的基本信息清晰易明，如 A. F. Johnson 所言：「书中信息表面看来隐晦难明，但其基本教义及教义的实用性仅次于福音书」【注 1】。然而这书竟引发历代信徒极大争辩，主因乃在这书是以一种特别的文学形式写成，以致学者对此文学的解释各持己见，形成不同的解释学派。这种特殊文学称作「预象文学」

(apocalyptic literature)，其特征有六：多注重象征及数字；采用异象作表达法；散文式非诗意式的叙述；应许与应验的相联；选民藉弥赛亚在末世之复兴；最后胜利属神及属神的人【注 2】。对此书特殊的文学手笔，学者各以不同方式解释书中的内容，主要分为四个学派：

1. 象征派 (Symbolist) — 视全书是一幅大图画或大戏剧，是有关两种势力的斗争：神的国与撒但国，教会与逼迫教会的政权；福音与反对福音的力量。但至终的胜利是属于

神及神子民的（这多是无千禧年派的见解）。

2. 过去派（Preterist）一视全书所记发生的事已成「过去」（*praeter*，除 19-22 章），是约翰时代之情况。逼迫教会的罗马政府，至终败落（这多是新派学者的立场，但亦有保守派学者在内）。
3. 历史派（Historicist）一视全书所记（除 19-22 章）皆发生

于教会时期（因此在此派里产生不同的解释，如某印灾是指君士坦丁时代，或是指法国大革命；如蝎子般的蝗虫是指回教徒，或萨拉森人统治欧洲的情况，或指歌德人，依此类推，释法「多彩多姿」，甚难统一），而教会在世上灾难中蒙主保守，安然度过，直至主再来（这多是灾后被提派的解释，在中古时期甚多改革家如路德及加尔文均采此立场）。

4. 将来派（Futurist）一视全书所记（除 1-3 章）皆在将来才发生，书中所论述的人物、事件亦皆在末世中出现。然而每一时代，甚至是旧约时代的属灵原则、教训、真理也都符合各时代的需要，并且教会（廿四长老）早在天上开始永恒的敬拜（这多是灾前被提派的见解）。

以上四学派皆有共同点，都强调启示录基本的信息乃是安慰性及鼓舞性，使信徒无论活在什么时代：今世、末世、使徒时代、国教、中古、改革、宣教、近代、灾难各时代，都能靠神的恩典得胜。

二、书的背景

启示录是使徒约翰的手稿，在外证方面证据甚多，除异端马吉安及反道派人士 **Alogi** 外，初期教父似无人反对约翰是其作者，其中帕皮亚是最早的一个。但令人不解的是，该撒利亚主教优西比乌（与其前任者丢尼修）竟将此书置在非正典书籍名单里，后来得知他这样做乃因他反对千禧年之故【注 3】。

内证方面，作者自称约翰（启 1: 1、4、9；22: 8），曾在拔摩岛上（启 1: 9），此点有亚历山大的革利免及优西比乌作证。

前者说约翰被豆米仙贬逐到该地，并由该处归回；后者说约翰是在豆米仙死后，涅尔瓦（Nerva）在任时归回【注4】。此事在后教父 Victorinus 的 *Commentary on Revelation* 一书中也有相同记录。爱任纽提到约翰此后在以弗所居住，直至该撒图拉真（Trajan）之时【注5】。此外，从书中的文学体裁、惯用词汇、神学主旨等，皆与约翰福音相若，可见二者明显是出自同一手笔。

因有教父的外证，约翰成书的年代乃在豆米仙将他贬至拔摩岛，在那里约翰得见异象，后将之记录下来，成为启示录的前稿，全稿则在豆米仙死后于该撒涅尔瓦时代归回以弗所地点完成，时约主后 96-98 年。

豆米仙自称「统管万有的神」（*dominus et deus*），推行该撒崇拜，服令者表示效忠朝廷。但因多数基督徒拒绝向君王下拜，豆米仙遂向教会宣战，不少信徒成为殉道士。约翰身为亚细亚教区的首领，故被放逐到石矿场海岛拔摩。一日在异象中，他领受神的吩咐，将所见所闻全部记录下来，交给亚细亚七教会（启 1: 14）。这七教会在地理上异常接近，均为约翰牧养的教会，故理所当然的是约翰写信的对象。再且，歌罗西、希拉波立等一带地区在保罗殉道后曾遭地震毁坏【注6】，此时可能仍未复原。此外，「七」是完全的数目，故以七教会代表历世历代教会也是顺理成章的。

约翰拥有三重身分：(i)是爱国的犹太人，所以他异常关心自己国家的命运，担心神给予他们国家的应许是否已经废除。如今在这些异象里，他获得完满的解答，知道神没有放弃他们，只是以苦难磨炼他们，使他们在困境中能转向神（参亚 13: 8~9）；(2)他是蒙拣选的使徒，他本着自己是福音使者的身分向读者发出呼吁，期望他们不要在苦难中仍刚硬己心，拒绝神（参启 16:

8~11)；(3他是教会的牧师，认同信徒所受的苦难(启 1: 9)，要他们知道虽受「患难十日」，但生命的冠冕必是他们的(启 2: 10)。所以启示录带着这三个目的：坚固性、布道性及安慰性。

三、书的神学主题

启示录的神学主题广博浩瀚，深邃动人，使人饱尝神话语的甘甜。其中重要主题有六：

A. 神论

约翰对神有深远的认识，此认识在书中表露得淋漓尽致。在书中，神是永在的活神(启 1: 4; 4: 9~10; 7: 2; 10: 6)；是全能者(启 1: 8; 4: 8; 11: 17; 15: 3; 16: 7、14; 18: 8; 19: 6、15)。「全能者」(*pantokrator*)一词在七十士译本译作「万军之神」，这字只在启示录出现【注7】。祂也是天上的王，永远坐在祂的宝座上，由宝座上施发号令(启 3: 21; 4: 2; 5: 1、6; 7: 15; 21: 5; 22: 1)。祂是万世的王(启 15: 3)，将来世上的国都要成为神的国(启 11: 15)。祂是独有的圣者(启 15: 4)，是创造万物的主宰(启 4: 11; 10: 6; 14: 7)，能给人生命，使人复活(启 11: 11)。祂的旨意是义的、是诚的，无人敢不敬畏祂(启 15: 3~4)，祂要怎样行，无人能拦阻(启 17: 17)。祂是圣洁真实的主(启 6: 10)，是审判万人的主(启 6: 10; 18: 8)。这审判的主题充斥在启示录中，尤其是6~19章。神是审判的神，表示神是公义的，祂为属自己的人伸冤(启 6: 10)，如罗 12: 19所说：「伸冤在我，我必报

应」，因祂不以有罪为无罪，凡顶撞祂的都不能逃脱祂的审判（参出 20: 11~15）。D.Guthrie 说，正因神是全地的王，所以审判的权柄全在祂的手中，因为王权与审判权是分不开的【注 8】。所以启示录的一大主题乃是论及神公义的忿怒（启 6: 16~17）。神大怒的酒，又称忿怒的杯（启 14: 10），倾倒在不法的人身上，神忿怒的大酒醉有血流出，马及马的嚼环，达至 200 里（启 14: 19~20）。同样，七碗灾统称神的大怒（启 15: 1、7；16: 1），这些灾祸降临地上直至主再来时，世人还在踹全能神烈怒的酒醉（启 19: 15），正如来 12: 29 所说，神乃是烈火。

在全本启示录中，描绘神最强劲的图画乃是神掌管万事，虽然世上恶势力甚为嚣张，但没有一个能力可打倒神。神是胜利的君王，这正是启示录要介绍给读者的。

B. 基督论

基督论是启示录最重要的神学主题，全书也是环绕着基督论来阐述的。

基督是约翰先前认识的，在基督复活当日，他率先进入坟墓里，发现里面是空的（约 20: 4~10），所以他现今能坦然无惧地说，耶稣基督是从死里复活，为世上君王的元首（启 1: 5）。A.T. Robertson 谓撒但曾以这至高的权柄引诱基督，要基督向他下拜，顺服他。如今耶稣因顺服神，借着复活，蒙神赐予成为世上君王的元首地位【注 9】，所以基督乃是万王之王，万主之主（启 17: 14；19: 16）。此言原是描写神，今却用来描写基督（参申 10: 17）。这位基督本是犹太支派戴维的后裔（启 5: 5），又是神的儿子（启 2:

18），祂名为阿们、诚实、真实（启 3：14），是万物的创造主（启 3：14）。祂是首先的，末后的，永活的，并手持死亡的权柄（启 1：17~18）。「首先的，末后的」、「永活的」本是描绘神的字词（赛 44：6；48：12；49：18；申 32：40），如今用来描写基督（参启 2：8；22：13）。

为了成就人的救赎，基督像羔羊般将自己献给神为祭物（启 5：6），因祂所流的血（启 12：11），能使人脱离罪恶，使人成为国民，成为神的祭司（启 1：5~6；5：9~10），将来能在地执掌王权（启 5：10；另参 2：26~27；20：4、6）。

启示录的基督论最著名之处，是同时描绘出基督的两大肖像：基督是狮子，又是羔羊。以狮子比喻人颇为常见，但用羔羊比喻人却很罕见。羔羊的性情太柔弱，一般而言不会当作人的肖像，但在启示录里，羔羊却是基督的重要肖像。羔羊（*arnion*）这字在新约共出现 30 次，在启示录里却有 29 次【注 10】。这头羔羊是被杀过的（启 5：6、9、12），这样祂便有权能将七印书开启（启 5：7；6：1），也配受宇宙万物（连活物、天使、长老在内）的敬拜（启 5：8~14）。羔羊的伟大在于祂是王，故有羔羊的宝座这雅号（启 22：1、3）。那十四万四千见证人也称为羔羊的初熟果子（启 14：4）。在启示录里，形容羔羊是「羔羊的忿怒」（启 6：16），这名词似是相对性的，因羔羊绝少发怒，这不是牠们的天性，故羔羊的忿怒是描述灾难时期的情况，可见那是羔羊忍无可忍之举。

C. 圣灵论

圣灵是完全的灵，故称「七灵」，这不代表祂众多，而

是说祂完全（启 1: 4; 3: 1; 4: 5; 5: 6）。祂的完全包括能力、智慧、情感，因此启 5: 6 用七角、七眼表示圣灵的完全。圣灵又称为神「完全的灵」（即神的七灵；启 3: 1; 4: 5; 5: 6）、「预言的灵」（启 19: 10，和合本译「预言中的灵意」并不正确）、「众先知被感之灵」（启 22: 6，此节「灵」字是复数，并非指众多之灵，而是每一个先知皆被同一个灵感动，他们也有他们的圣灵，故用复数；参林前 14: 32）、「圣灵」（启 1: 10; 2: 7、11、17、29; 3: 6、13、22; 4: 2; 14: 13; 21: 10; 22: 17）。

「圣灵」这字在启示录里都与神的宝座一起出现（如启 1: 4; 4: 5; 5: 6），或与神的名字连在一起（如启 3: 1; 4: 5; 5: 6），这表示圣灵的神性地位。圣灵可感动人（原文作「在灵里」），向人说话（如向七教会）或对神的话作出回应（14: 13）。在启 5: 6 提到圣灵的工作是「奉差遣」，曾引起经学家的争议：究竟是谁奉差遣？是灵或是羔羊？查「奉差遣」的原文有二类抄本支持：一说是 *apestelmena*，那是 *neuterplural*，与「灵」字（*neuterplural*）配合；另一说是 *apestalmnoi*，那是 *masc.plural*，与「眼」字（*masc.pl*）配合，两类抄本皆有其合理之处。而圣灵是奉差遣之灵往普天下去（参亚 4: 10），比基督奉差遣往普天下去更合理（基督在世时吩咐门徒往普天下去）。

D. 天使论

启示录记载天使的活动尤胜其他书卷，因天使是服役的灵，四出奔波，为神工作。

这书卷一开始便提及天使的服事。神为了必要快成的事

指示祂的众仆人，于是祂便差遣天使为祂服务（启 1: 1，此节的「使者」原文 *aggelon* 是天使，这字之前有冠词，是特别指定的天使，参启 22: 6）。在书中，天使的任务有六：

(1) 传达神旨意，吩咐约翰记录神的启示（如启 19: 9）； (2) 见证神话语的真实（如启 22: 6、16）； (3) 执行神的吩咐（如启 7: 1~2； 10: 1~2； 及七号灾、七碗灾的执行人）； (4) 宣布末世势力的倾覆（如启 17: 1； 18: 1~2； 19: 17）； (5) 指示新境界里的特色（如启 22: 1）； (6) 颂赞神及神的羔羊（如启 4: 6~11； 5: 11~14）。

在天使的等级中，有些称为「大力天使」（如启 10: 1），有些是大有权柄（如启 18: 1； 20: 1），而其中最特别的乃是四活物，他们各有六个翅膀，遍体内外满布眼睛，形像分别是狮、牛、人、鹰。他们是特别天使（如撒拉弗、撒伯拉弗），但行动迅速（六翅膀），智慧充足（满布眼睛），在能力方面是造物界之上（狮、牛、鹰分别是造物界四领域之顶尖，如兽类、畜类、人类、禽类），他们主要的工作乃是敬拜，象征整个造物界至终也是为敬拜神（参启 4: 11）。

除了天使，启示录亦透露堕落天使的活动。其首脑名魔鬼，又叫撒但（启 12: 9）。在一个异象里，约翰看见一条大红龙，七头十角，头戴七冠冕，满有能力与权柄，尾巴拖拉三分之一的星晨。星晨代表天使，是犹太人传统的思想（参伯 38: 3； 但 8: 10），这表示三分之一的天使是撒但的跟从者，他们被摔在地上（修辞学喻被惩罚，参犹 6； 彼后 2: 4）。这条大红龙就是古蛇（启 12: 9； 20: 2），古蛇这个名字将读者带到创世记 3 章的故事。在启示录的记载里，撒但的作为有些是回顾性，如拖拉三分之一星晨反叛神（启

12: 4a)；在待产妇人（喻以色列，有说是喻天上的教会）【注 11】前，准备吃那生下来的弥赛亚（启 12: 4b）；有些是末世性的，如在灾难时期与米迦勒军争战（启 12: 7；有说这是指撒但原来堕落时的情况【注 12】，但亦可说是在灾难期的灵界争战，参但 10: 13、20；12: 1），魔鬼不能得胜，遂气忿忿将地上搅个天翻地覆（启 12: 12）。他又控制敌基督，赐予他能力（启 13: 4b）使全地人都要拜他（启 13: 4a）；至灾难期的末了，他使普天下众王卷入世界最后战争，是为哈米吉多顿大战（启 16: 13~16）；但遭万王之王、万主之主擒拿，锁在无底坑中一千年之久（启 20: 1~2）。在千年牢期满后，他被释放出来，再四出迷惑列国对神作最后的反叛，结果遭神用火歼灭（启 20: 7~9），他与敌基督并假先知遂被扔在永远受火的湖里（启 20: 10）。

E. 永生论

「永生论」本可放在「末世论」里一并讨论，但启示录里论永生的经文颇多，遂分开讨论。

主基督掌握生死大权，祂也是永活的，故此永生之权全在祂手中（启 1: 18）。在祂向七教会所发出的书信里，祂特别给予得胜者不同的应许。这里所说的得胜非指生活的得胜，而是信仰上，因应许是赏赐，而赏赐是白白的，非按人的生活或工作而赐予。例如向以弗所教会、士每拿教会、撒狄教会的应许是论永生，永生的赐给全无附带条件。故此七教会领受的应许是因信徒认同基督而来，他们的得胜是因他们摆脱各种困难与压力而成的。固然他们能坚守主道，不怕吃苦已经证明他们是得胜者，但神这些应许都不是因他们在

生活上得胜才赐予，否则，世间信徒没有几个能获得这些应许，这样一来那给应许者的心意就被粉碎了。

给七教会的这些应许均有其末世性的含义，表示其应验的时代乃是在末世。此外，每一应许皆与永生有关，却非额外的赏赐，大部份均在新天地里得见完满的应验。

1. 对以弗所教会，主应许神乐园中生命树的果子（启 2: 7），这本是神应许给亚当的（创 2: 9），但在他犯罪后便禁止他采食（创 3: 22、24），免得亚当以犯罪之身永远犯罪。故此「生命树的果子」在犹太人的传统中便代表「得永生」之意（如 Test. Levi 18: 10-11; 22: 19），这生命树在新天地里复现（启 22: 2）。生命树果子的应许也是死亡与阴间的废除，故此永生是确实的。
2. 对士每拿教会，主应许生命的冠冕，及免受第二次死的害（启 2: 10~11）。生命的冠冕也喻永生（雅 1: 12），亦即永不衰残的荣耀冠冕（彼前 5: 4），与「不受第二次死的害」意义相同（参启 20: 6、14; 21: 8）。
3. 对别迦摩教会，主应许隐藏的吗哪及写上新名的白石（启 2: 17）。犹太传统以隐藏的吗哪为天国享用的食物，所以能吃隐藏的吗哪成为进天国、得永生的借喻（如 2Bor 29: 8; Sib Oracles 7: 149）。而白石之意有三：(1) 是法庭词汇，表示无罪释放（黑石则相反）【注 13】，在此喻永生；(2) 古时参观一些竞技比赛的入场凭据，在此喻进天国，即得永生；(3) 参与贵胄的庆祝宴会之证明，喻在天国里享受天国筵席【注 14】。
4. 对推雅推喇教会，主应许权柄制伏列国及晨星（启 2: 26~28）。能享有主的权柄制伏列国，是在天国里有份的

- 应许（参诗 2: 9; Ps.Sol. 17: 23~24），而晨星却有三意：(1)它代表基督，因基督自称此名（参启 22: 16）；(2)它喻复活，因黑暗喻死亡，黑夜后的晨星则喻死亡后的复活；(3)它喻主再来（参彼后 1: 19），这三个意义可合成一个【注 15】，因每一个意义均将领受者带到永生境地去。
5. 对撒狄教会，主应许身穿白衣（喻得救），生命册上有名（喻得救不失落），并蒙主在神及其使者面前得「承认」（*exomologesomai*，法庭词汇，像宣誓之意；启 3: 5）。
6. 对非拉铁非教会，主应许三方面：免去普天下所受的试炼，又在神殿中作柱子，并有三个名字（神的名、神城的名、基督的新名）写在信徒身上（启 3: 10、12~13）。对第一个应许，上文已有论述，在此只作简评。因「普天下」一词不能代表非拉铁非教会的时代【注 16】，而是在敌基督掌权之时，否则普天下没有如此严重的试炼。再且，若神的保守不是「免去」（*ek*，意「出来」，指「离开」，参箴 7: 5 及雅 1: 27）而是保护之意，何以会有那么多灾难殉道者的出现（如启 6: 9~11），是否神的保守不灵？故此神的保守是等于「免去」之意。对于第二个应许是在神殿中作柱子，这是比喻在神的国里有一重要职位，或他在神国里的地位是稳固不动摇的。至于第三应许，信徒蒙写上三个名，表示他们完全被神拥有，尤其是有在永远国度里、新天地的中心新耶路撒冷的名及基督的新名（指基督在永世的新身分，参赛 62: 2; 65: 15）。W. Barclay 谓古时有名望的祭司被爱戴的民众为他在殿中安放一根柱子，并写上他的名，以示他在人民心中那受敬的地位【注 17】，历史文化的特色正说明神的应许是多么宝贵，这一切皆指

出信徒在天国里永生的地位永不失落。

7. 对老底嘉教会，主应许在基督的宝座上与祂同坐，一同分享在天国里掌王权的权利（启 3: 21）。

除了对七教会记有保证永生的应许外，约翰在描写新天地时也提及一些有关永生的预告，如神永远与人同住（启 21: 3），没有死亡（启 21: 4），生命河、生命树复现（启 22: 1~2），没有咒诅（启 22: 3），人可见神的面（启 22: 4）及「他们要作王，直到永永远远」（启 22: 5），这一切均是永生境界里才能出现的。

F. 末世论

在启示录里谈末世论似是多余的，因全书乃是一本末世论总集。但末世论这总题也可规限在数个主要题材上：

1. 主再来

主再来是初期教会一个迫切的盼望，在启示录里，这盼望尤见急切，共出现七次：

a. 启 1: 7—此言似是一个惯常的末世论口号，在主耶稣口中皆出现多次（参太 24: 30; 26: 64; 可 13: 26; 14: 62; 路 21: 27）。约翰不用主再来的惯用之字 *parousia*，反用 *erchetai*，可能是为了配合但 7: 13 之故。主再来是个公开性事件，众目都要看见祂，「连刺祂的人在内」，但此言着实令人费解，因他们早已离世。原来此句乃引自亚 12: 10，那是指在主再来时，那刺死主耶稣的以色列国必会目睹主再来，不但他们，连地上万族也将看见，他们必为主再来哀哭，因在那时甚多不信的

人将接受主再来的审判。

- b. 启 2: 25—对推雅推喇教会那些「其余的人」（启 2: 24），那些不听从耶洗别教训的忠心份子，主吩咐他们要持守所有的（指对主真理的认识及对主忠心的态度），直等到主再来。「来」字（原文 *hexo*，意「来到」，强调「来处」，参罗 11: 26 同字译「出来」；路 15: 27 作「来了」）强调事情的结束，而非在路上还在进行中。
- c. 启 3: 11—对非拉铁非教会，主先应许他们在普天下（非地区性）受试炼时得蒙保守，免去（*ouk*，「离去」）他们的试炼（启 3: 10），接着再以「快再来」（*erchomai tachu*）的应许给予他们更进一步的安慰。这双重保证确实帮助信徒应付人生的困难。
- d. 启 19: 11~16—这段经文是全圣经中有关主再来最清楚及最详细的叙述。主是以得胜的姿态出现（白马、冠冕、血衣，启 19: 11~13），祂的名称众多，有「诚信真实」、「神之道」及「万王之王」、「万主之主」（启 19: 16），还有一个除祂自己没人晓得的名字（启 19: 12，参启 2: 17; 3: 12）。祂的审判是公义（启 19: 11、13、16；参启 1: 5; 3: 7、14; 15: 3; 16: 5、7; 19: 2；赛 11: 3），与祂同来有天上众军，身穿细麻白衣，表示他们是圣徒（启 19: 14；参启 19: 8）。祂到来向敌挡祂的人大施审判（启 19: 15）。
- e. 启 22: 7—在书的跋言里，作者再宣告「主必快来」（*erchomai tachu*）。他称他的书是预言（这字在跋言里出现四次，启 22: 7、10、18、19），预言内容的中心就

是主再来。

- f. 启 22: 12—主对七教会（从「赏罚」一字推测）再申述祂必快来（*erchomai tachu*）。祂来的目的乃为给「赏赐」（*misthos*，在启 11: 18 及来 11: 6 同字译「赏赐」；另参赛 40: 10; 62: 11），祂必照各人所行「报应」（*apodounai*，可译作「偿还」）他们（「他们」可指启 22: 11 或 22: 9）。
- g. 书的结束与书的开始均将全书的中心主题清楚地覆述一次，主（启 1: 2; 22: 18）对以上全书所述作证（启 1: 1~22: 19），并宣告「是的」（*nai*，在启 1: 7 同字译「真实的」），祂必「快来」（*erchomai tachu*）。对这宣告，约翰的回应是「是的」（*nai*，和合本没译出），愿 快「来」（*erchou*，第二人称动词，如启 22: 17，非和合本译「我愿你来」）。

2. 日期近了

「日期近了」一词在新约多处地方是「主再来」的代名词（如彼前 4: 17; 来 10: 25; 提前 6: 15 等不赘）。在启示录里，此言的意义也没有例外：

- a. 启 1: 3—「日期」（原文 *kairos*）是指质方面，在各样的「筹备工夫」就绪后，主便回来。但主的再来有多「近了」（*eggus*），谁也不知道，只知是「必快」的（*en tachei*，启 1: 1）。
- b. 启 22: 10—书的开始与结束皆强调日期近了（*kairos eggus*）。开始时，作者宣告凡遵守书上预言的是有福的（启 1: 3）；结束时，约翰说天使要他不可封上书上的

预言。「封上」(*sphragises*)指将书关闭,但此时天使禁止约翰将这本完成了的预言封了,因此书是为公开公读的(启 1: 3; 13: 18; 17: 9; 22: 7、18),使人能明白神的预言。

3. 天国论

天国论是新约神学最重要的课题之一,至于这天国是什么性质,启示录没有解释,显然读者都能明白。因为这观念一直从旧约流传至新约,而主耶稣及其门徒也多次覆述并阐释这国度的性质。天国是启示录中异常特出的神学主题。在书中,约翰接获启示,他知道世上的帝国,无论多么强大或嚣张或敌挡神,至终必被歼灭,他们的国也被神的国「吞灭」,变成神国的一份子。启示录清楚显出这个主题。启示录可以称为「天国在人间的启示录」,启示录强调「能力神学」(*Theology of Power*)【注 18】,是神的能力征服地上反叛神国度的预告。在不少经文里,这个主题清晰地勾划出来:

- a. 启 11: 15~17—第七位天使号筒一吹响,天上立即有声音预告说,世上的国成了「我们」(*hemon*)的主及「其」(*autou*)基督之国(和合本译成「我主和主基督」),神要作王直到永远,廿四长老即俯伏回应说神执掌大权作王了。「作王」一字(*ebasileusas*)乃开始式过去动词(*ingressiv aorist*),表示现今王的时候了,但全然作王还要等再临地上的那一刻。
- b. 启 12: 5—在妇人生男孩子的异象里,约翰提到这孩子是将来用铁杖辖管万国的(「辖管」*poimainein*, 意

「牧养」，参太 2: 6)。此言回应诗 2: 9 之预言，在此时是一个预告，主再来后才是天国在人间实现之时（参启 19: 15）。

- c. 启 12: 10—在一个异象里，约翰看见撒但与其使者被摔倒、打败，随即天上有声音宣告（可能是来自廿四长老之一，因下文有提及「我们的救恩」）【注 19】，神的救恩、能力、国度并其基督的权柄（指作王之权）来到了（*egeneto*，过去式动词，表示肯定之意）。
- d. 启 19: 11~16—这是一幅主再来的图画，在基督复临地上时，有利剑从祂口中发出，击杀敌挡神的列邦；接着，基督使用铁杖辖管列国，因祂是万王之王，万主之主。当反对神的帝国歼灭后，主的国度便设立在人间。
- e. 启 20: 4~6—在这段经学家颇多争议的经文里，作者描绘基督在地上作王的情景，如复活是在地上的复活，这一千年作王的时间也是在地上的。基督在地上作王，乃是取代敌基督先前在地上作王，是以此段紧接上文启 19: 20~21【注 20】。至于「一千」这数字的解释，有说是指完全的数字，而全段所说是指基督在信徒心中作王，撒但的捆绑是指十架后教会时代的情况，也是启 19: 11~21 的覆述【注 21】。但此说轻看撒但被捆绑的程度。若他未被捆绑，如 H. W. Hoehner 言，怎么会有后来的暂时释放（启 20: 3、7），又如何仍能进入犹太之心（路 22: 3；约 13: 27），迷惑彼得（路 22: 31），充满亚拿尼亚夫妇（徒 5: 3），并如出笼怒狮，到处寻找吞吃的人（彼前 5: 8），尤其是阻挡福音的人（徒 26: 18；林后 4: 3~4；弗 2: 2；提后 2: 26）【注 22】。而

「一千」在启示录里是真实数字，如十四万四千（启 7: 4~8; 14: 1、3）；1260（11: 3），7000（11: 13），1600 *stadia*（古希腊之度量，每*stadia*约 202 码；14: 10，中译六百哩），12000 *stadia*（启 21: 16，中译四千哩）。若「日」「月」是指真实日月，为何「年」不能【注 23】？

一千是真实数字，表示一段真实的年日，那是弥赛亚国度在地上实现之时，也是基督用铁杖辖管列国、建立太平天国在人间之时（参亚 9: 10）。信徒能与祂共享此荣耀是个确定的盼望，因为基督在地上与属祂的人分享王权，是启示录一个极大的应许。早在启 1: 6 里，约翰已说信徒因基督的代死，脱离罪恶成为国民，现今证明他们正是天国里的国民。在启 2: 25~27，信徒可以分享辖管列国的权柄。在启 3: 21，信徒蒙应许得与基督同坐宝座，分享王权，这王权在地上实施出来（启 5: 10），因为将来地上的国也溶入基督的国里（启 11: 15~17）。

基督在地上执掌王权是必须的，如 G. E. Ladd 所言，因为只有这样才能公开彰显祂的国权。在世人眼中，基督的国权是抽象、隐晦、未实现、无人知晓的，至此却是具体可见的，正如林前 15: 25 所言，如今也是腓 2: 10~11 应验之时【注 24】。

4. 复活与审判论

启示录的复活与审判论亦是全书末世论的要题之一。书中多次提及基督是复活的审判官，最早是在序言（启 1: 5）及约翰的七金灯台异象里（启 1: 13~15）。灾难时期的祸害正是羔羊的审判实施之时（启 6: 16~17），只是

在永远国度出现前，还会出现一个特别审判的时间，就是白色大宝座的审判（启 20: 11~15）。

「复活」这主题，在廿四长老于天上宝座敬拜神的情景里已暗示他们复活了（无论他们代表任何时代的信徒，4: 4）。启 7: 14~17 提及一群无数从大患难中出来的信徒，这正是一幅复活后在天国里敬拜神的景象。启 11: 11 记两见证人复活，只表示一个特别情况，非说他们代表教会（像灾中被提论者，如 G. L. Archer; J. O. Bushnell），而一个空前的复活时间乃在主再来之后了。

据启 20: 4~6 所记，千禧年的基督王国建立前必有一次复活，在这复活前，已有一群坐在宝座上，拥有审判之权。这一群是谁，引起不同的意见，有说：（1）是神及耶稣基督（如 R. H. Mounce）；（2）是灾难期信徒（如 J. B. Beckwith）；（3）是廿四长老（代表新约信徒，如 J. F. Walvoord）；（4）他们是新旧约时代的信徒（如 G. E. Ladd; J. S. Deere; H. W. Hoehner）。第四个见解较合理。而在此时能参与这复活是那些因为（*dia*）给耶稣作见证，并为

（*dia*）神之道被斩的灵魂（即灾难时期的殉道者，启 20: 4a）和那些没殉道却为主忠心到底的人（启 20: 4b）。此次复活称为头一次，与另一次有所区分（其余的死人，启 20: 5），那是指千年之末称第二次。能参与第一次复活是有福的，因他们是得永生之人（第二次死在他们身上没功效），而第二次复活乃在白色宝座大审判之时（启 20: 12）。

不少学者视第一次复活为属灵的（指重生得救），第二次才是肉体复活（如无千禧年派）【注 25】；这样，如 H.

Alford 言，若在同一节经文里指出二次复活，一次是属灵的，一次却指属肉体的，那么文字的基本意义便全无价值了【注 26】。故此这二次复活皆指肉体复活，是为不同时代信主的人而设的。

最后的审判称为白色大宝座的审判（启 20: 11~15），坐宝座上的是耶稣基督，因神将最后审判世界之权交给了祂（约 5: 22）。此时有无数人复活，在审判座前等待审判（启 20: 12a），这些人乃是历世历代不信神的人，包括在千年时期不信神的人。基督在地上虽然公开实施国权，并有无数信徒协助祂，只是人心顽梗至极，在撒但权势受控时仍刚硬不肯悔改，故他们的审判是公道正直的。此外，因死亡还未废除（启 20: 14），因此在千年时期信主的人会在此时复活，他们受审判的准绳是根据他们生前的行为（参罗 2: 6~11）及他们与主的关系（罗 2: 16），亦即按生命册的记录（启 20: 12b）。保罗曾说：「世人都伏在神的审判下」（罗 3: 19），这便是世人遭判、罪恶彻底被清除，使不公义的口也被塞住、神的荣耀得以彰显之时了【注 27】。

5. 新天新地

新天新地其实是天国的最后阶段，也是创造神学的最后部份。新天新地本是旧约盼望预言的一部份（参赛 65: 17; 66: 22），故此新天新地是项重要的末世神学课题。

人是受造物，被神安排在创造的天地里，可惜人被罪扭曲了生存的意义，但至终必归回神，回复先前里的光景，这是人的改造。天地也将经过改变，回归优胜先前的

光景。主耶稣曾说万物要复兴（太 19: 28），保罗同样说万物等候脱离败坏的辖制（罗 8: 20~21），所以新天地可以说是万物得救赎的时候。

据启 21: 3 所记，新天地是救赎论的最后阶段，神的帐幕在人间，神与人永远同住，神人关系恢复正常，这是历世救赎史的最高峰，也是最后应验的时期。更是神与人所立的各种圣约达到完满结束之时，如与亚伯拉罕（创 17: 7），与摩西（出 6: 7；申 29: 13），与戴维（撒下 7: 24~25），与杰里迈亚（耶 31: 1、33；另参结 36: 28；37: 23）所立的约，如今神一切的应许至此没有一点不成就的。

新天地与旧天地各有异同，基本的形质经销化后转以新形质、新姿态出现，诸如没有海（旧地 71 % 是海洋世界，启 21: 1）；因海洋是生物循环的重要环节，但如今人人皆有永生，海洋的存在价值就消失了。新天地里没有悲哀、疾病、疼痛、死亡等人间疾苦（启 21: 4；22: 1~2）；日月之光亦不用存在（启 21: 23），神把祂在创造周的第四日所聚集于日月之上的光（创 1: 14~17）收回，因祂自己亲自成为人间的光（参赛 60: 19~22），祂本来就是世界的光。

新天地的中心是圣城新耶路撒冷，它也称为羔羊的妻，现今打扮得美艳绝伦（启 21: 9~11），圣城的大小体积难以置信，充满预像文字的诗象征意义，居民包括历代旧约信徒（启 21: 12）及历代新约信徒（启 21: 14），城中没有圣殿，因人人可以直接敬拜神（启 21: 22），这一切皆因人可直接亲见主基督的面（启 22: 4），

这正是救赎的最后阶段。现今如约翰先前所言：「我们必得见他的真体」（约壹 3：2），又像约翰更先前所言：

「从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将他表明出来」（约 1：18），如今此言的真实性也告结束。

圣经的启示以新天新地作结，也是天国在人间的美满结束，新约神学到此也告完结。

参考书目

- 【注 1】A. F. Johnson, p.399.
- 【注 2】R. D. Culver, p.771.
- 【注 3】E. F. Harrison (1), p.430.
- 【注 4】Stromata 6:8; Ecc. Hist. 3:18, 20 (古史)。
- 【注 5】Against Heresies, 3:3:4 (教父著作)。
- 【注 6】H. C. Thiessen, p.321.
- 【注 7】D. Guthrie (1), p.87.
- 【注 8】同上书。
- 【注 9】A. T. Robertson (13), p.286.
- 【注 10】L. Morris (1), p.294.
- 【注 11】如 G. E. Ladd (1), p.625.
- 【注 12】如 M. F. Unger, p.861.
- 【注 13】A. T. Robertson (13), p.307.
- 【注 14】A. Johnson, p.442.
- 【注 15】A. Johnson, p.446.
- 【注 16】如 J. B. Payne, pp.78-79.
- 【注 17】W. Barclay (4), p.89.

【注 18】 L. Morris (1), p.293.

【注 19】 如 H. B. Sweet (2), p.152.

【注 20】 Alan Johnson, p.581.

【注 21】 如 W. Hendriksen, pp.221-3; L. Morris (9), pp.227-228; "Reexamining the Evidence for Recapitulation in Rev 20:1-10", Westminster Theological Journal, Fall, 1989, 51:319-44.

【注 22】 H. W. Hoehner (2), p.250.

【注 23】 同上书，页 249。

【注 24】 G. E. Ladd (1), p.630.

【注 25】 D. Guthrie (1), p.844; J. A. Hughes, "Revelation 20:4-6 and the Question of the Millennium", Westminster Theological Journal, Spring, 1973, 35:289-302.

【注 26】 Henry Alford (2), p.732.

【注 27】 G. E. Ladd (1), pp.630-631.

附錄(一)

書目註釋

A. A. Rupprecht, "Philemon," Expositor's Bible Commentary, Zondervan, 1978.

A. Deissmann (1), Light From the Ancient East, Baker, 1965.

A. Deissmann (2), The Religion of Jesus and the Faith of Paul, London, 1926.

A. Deissmann (3), The New Testament in the Light of Modern Research, Harper & Row, 1929.

A. E. Brooke, "The Johannine Epistles" International Critical Commentary, T & T Clark, 1912c, 1976.

A. E. Humphrey, "Titus," Combridge Bible for Schools, CUP, 1925.

A. F. Johnson, "Revelation," Expositor's Bible Commentary, Zondervan, 1981.

A. J. McClain (1), The Greatness of the Kingdom, Moody, 1968.

A. J. McClain (2), Romans, The Gospel of God's Grace, Moody, 1980.

- A. J. McClain (3), "The Doctrine of Kenosis in Philippians 2: 5-8," Grace Journal, 8: 2.
- A. Plummer (3), A Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians, Revell, n. d.
- A. Ramsey, A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians, R. Scott, 1918.
- A. Robertson & A. Plummer, "I Corinthians", International Critical Commentary, T & T Clark, 1911c, 1967.
- A. Ross, "James," New International Commentary, Eerdmans, 1954.
- A. S. Peake, "Colossians," Expositor's Greek Testament, Eerdmans, 1970r.
- A. S. Wood, "Ephesians," Expositor's Bible Commentary, Zondervan, 1978.
- A. T. Robertson (7), "I, II Timothy," Word Pictures in the New Testament, Broadman, 1931.
- A. T. Robertson (1), "Luke," Word Pictures in the New Testament, Broadman, 1930, d.
- A. T. Robertson (10), Epochs in the Life of Simon Peter, Baker, 1976.
- A. T. Robertson (11), "I II Peter," Word Pictures in the New Testament, Broadman, 1933.
- A. T. Robertson (12), "I, II, III John," Word Pictures in the New Testament, Broadman, 1933.
- A. T. Robertson (13), "Revelation," Word Pictures in the New Testament, Broadman, 1933.
- A. T. Robertson (3), "I, II Thessalonians," Word Pictures in the New Testament, Broadman, 1937.
- A. T. Robertson (4), "I Corinthians," Word Pictures in the New Testament, Broadman, 1931.

- A. T. Robertson (5), "Colossian," Word Pictures in the New Testament, Broadman, 1931.
- A. T. Robertson (6), "Ephesians," Word Pictures in the New Testament, Broadman, 1931.
- A. T. Robertson (8), A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, Broadman, 1934.
- A. T. Robertson (9), "James," Word Pictures in the New Testament, Broadman, 1935.
- A. T. Robertson (2), Luke, the Historian in the Light of Research, T & T Clark, 1920.
- Alfred Plummer (1), The Gospel According to St. Mar, Baker, 1982r.
- Alfred Plummer (2), "II Corinthians," International Critical Commentary, T & T Clark, 1915c, 1970.
- A. M. Hunter (1), Introduction to the New Testament, erdmans, 1971.
- A. M. Hunter (2), The Gospel According to St. Paul, Philadelphia, 1966.
- B. F. Westcott(1), An Introduction to the Study of the Gospels, Macmillan, 1881.
- B. F. Westcott (2), The Gospel According to St. John, erdmans, 1971.
- B. F. Westcott (3), The Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1909c, 1970.
- B. F. Westcott (4), The Epistles of St. John, Eerdmans, 1950.
- Bestian van Elderen, New Dimensions in New Testament Study, Zondervan, 1974.
- Beyoon Kim, The Origin of Paul's Gospel, Eerdmans, 1981.
- C. Bigg, "I II, Peter," International Critical Commentary, T & T Clark, 1902.

y of the New Testament, Moody, 1966.

_____, Moody, 1965.

- C. E. B. Cranfield (1), *The Cambridge Greek Testament*, Cambridge, 1963.
- C. E. B. Cranfield (2), "Romans," *International Critical Commentary*, T & T Clark, 1981.
- C. E. Mason, *Prophetic Problems*, Moody, 1973.
- C. H. Dodd, "Romans," *Moffatt New Testament Commentary*, Hodder, 1937.
- C. K. Barrett, "I Couthians" *Harper's New Testament Commentary*, NV, 1968.
- C. L. Mitton, *The Epistle of James*, Eerdmans, 1966.
- C. L. Pfeiffer, *The Epistle to the Hebrews*, Moody, 1962.
- C. Vaughan (1), *Galatians*, Zondervan, 1977.
- C. Vaughan (2), *I Corinthians*, Eerdmans, 1983.
- C. Vaughan (3), *Colossians*, Zondervan, 1977.
- C. Vaughan (4), "Ephesians," *Bible Study Commentary*, Zondervan, 1977.
- C. Vaughan (5), "James," *Study Guide Commentary*, Zondervan, 1977.
- C. Vaughan (6), "1, 2, 3 John," *Study Guide Commentary*, Zondervan, 1970.
- Cleon Rogers, "The Davidic Covenant in Acts-Revelation," *Bibliotheca Sacra*, Jan-mar, 1994.
- Colin Brown, "Sophia," *Dictionary of New Testament Theology*, Zondervan, 1978.
- 陈终道, 《希伯来书讲义》, 宣道, 1977。
- D. A. Carson (1), "Matthew," *The Expositor's Bible Commentary*, Zondervan,

1984.

- D. A. Carson (2), Showing the Spirit, A Theological Exposition of I Corinthians 12-14, Baker, 1987.
- D. A. Carson (3), Exegetical Fallacies, Baker, 1984.
- D. A. Hayes (2), "James," International Standard Bible Encyclopedia, Eerdmans, 1972n.
- D. A. Hayes (1), "Philippian," International Standard Bible Encyclopedia, Eerdmans, 1939.
- David Smith, "II John," Expositor's Greek Testament, Eerdmans, 1970r.
- D. E. Aunne, Prophecy in Early Christianity and the Ancient World, Eerdmans, 1983.
- D.E.Hiebert(1), New Testament Introduction (Gobels and Acts), I, Moody, 1975.
- D. E. Hiebert (2), New Testament Introduction (Pauline Epistles), II, Moody, 1973.
- D. E. Hiebert (3), I, II Thessalonians, Moody, 1971.
- D. E. Hiebert (4), "Evidence From I Corinthians 15," A Case For Premillennialism, Moody, 1992.
- D. E. Hiebert (5), "Archippus," Zondervan Pictorial Bible Encyclopedia, Zondervan, 1978.
- D. E. Hiebert (6), "Titus," Expositor's Bible Commentary, Eerdmans, 1978.
- D. E. Hiebert (7), New Testament Introduction (Non-Pauline Epistles), III, Moody, 1962c, 1973.
- D. Guthrie (4), "Hebrews," Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1983.
- D. H. Kromminga, The Millennium in the Church, Eerdmans, 1945.
- D. J. Moo (2), "James," Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1985.

- D. K. Campbell, "The Temptation Trap," Kindred Spirit, 1993.
- D. K. Lowery, "II Corinthians," Bible Knowledge Commentary, Victor, 1983.
- D. Moo (1), "Romans," New International Commentary, Eerdmans, 1996.
- D. W. Burdick, "James," Expositor's Bible Commentary, Zondervan, 1981.
- Donald Guthrie (1), New Testament Theology, IVP, 1981.
- Donald Guthrie (2), New Testament Introduction, Tyndale, 1966.
- Donald Guthrie (3), "Pastoral Epistles," Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1957c, 1987.
- E. A. Best (1), "I, II Thessalonians," Harper's New Testament Commentary, Harpew & Row, 1972.
- E. A. Best (2), One Body in Christ SPCK, 1965.
_____, Oliphants, 1966.
- E. E. Ellis (2), Paul's Use of the Old Testament, Baker, 1957, 1981.
- E. F. Harrison (1), New Testament Introduction, Eerdmans, 1968.
- E. F. Harrison (2), Interpreting Acts, Zondervan, 1968.
- E. G. Sehwyn, The First Epistle of St. Peter, Macmillan, 1969.
- E. H. Gifford, The Epistle of St. Paul to the Romans, James Family, 1986c, 1997.
- E. J. Goodspeed, An Introduction to the New Testament, CUP, 1937.
- E. J. Young, Thy Word is Truth, Eerdmans, 1957.
- E. Kasemann, Commentary on Romans, Eerdmans, 1980.
- E. M. Blaiklock, "Tarsus," ZPBE, Zondervan, 1978.
- E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism, Fortress, 1977.
- E. S. English, Rethinking the Rapture, Loizeaux, 1954.

- E. Schurer, The Jewish People in the Times of Jesus, T & T Clark, 1890.
- F. Delitzsch, Commentary on the Epistle to the Hebrews, II, Klock & Klock, 1871c, 1818.
- F. F. Bruce (1), Second Thoughts in the Dead Sea Scrolls, Eerdmans, 1968.
- F. F. Bruce (10), "Acts," New International Commentary, Eerdmans, 1954c, 1970.
- F. F. Bruce (11), "Hebrews," Zondervan Pictorial Bible Encyclopedia, Zondervan, 1978.
- F. F. Bruce (2), "Acts," New International Commentary, Eerdmans, 1970.
- F. F. Bruce (3), The Gospel of John, Eerdmans, 1983.
- F. F. Bruce (4), Traditions, Old and New, Zondervan, 1970.
- F. F. Bruce (5), New Testament History, Doubleday, 1972.
- F. F. Bruce (6), "Galatians," New International Greek Testament Commentary, Eerdmans, 1982.
- F. F. Bruce (7), "I II Thessalonians" Word Bible Commentary, Word, 1987.
- F. F. Bruce (8), "I II Corinthians," New Century Bible, London, 1971.
- F. F. Bruce (9), "Colossians," New International Commentary, Eerdmans, 1957c, 1968.
- F. Godet (1), Luke, II T & T Clark, 1957.
- F. Godet (2), Commentary on John's Gospel, Kregel, 1978r.
- F. Godet (3), Commentary on the First Epistle to the Corinthians, Edinburgh, 1886, 1957r.
- F. V. Filson, The Gospel According to St. Matthew, Black, 1960.
- F. W. Beare, "Colossians," Interpreter's Bible, Abingdon, 1959.
_____, Dutton, 1889.

1953.

Francis Pieper, "Nature and Character of Theology," in *The Necessity of Systematic Theology*, ed. J. J. Davis, Baker, 1978.

G. A. Hadziantoniou, *New Testament Introduction*, Moody, 1957.

G. B. Murray, *Jesus in the Kingdom of God*, Eerdmans, 1986.

G. C. Morgan, "John," *Studies in the Four Gospels*, Revell, 1931.

G. E. Ladd (2), *Jesus and the Kingdom*, Harpers & Row, 1964.

G. E. Ladd (3), *The Presence of the Future*, Eerdmans, 1974.

G. Fee (1), "I Corinthians," *New International Commentary*, Eerdmans, 1987.

G. Fee (2), "II Timothy," *Good New Commentary*, Harper & Row, 1984.

G. G. Findlay (1), "I II Thessalonians," *Cambridge Greek Testament*, CUP, 1904.

G. G. Findlay (2), "I Corinthians," *Expositor's Greek Testament*, Eerdmans, 1970.

G. G. Findlay (3), *Fellowship in Life Eternal*, James & Klock, 1909c, 1977.

G. L. Lawlor, *The Epistle of Jude*, Presbyterian & Reformed, 1972.

G. R. Beasley Murray, *Baptism Today and Tomorrow*, Macmillan, 1966.

G. Salmond, *A Historical Introduction to the Study of the Books of the New Testament*, John, Murray, 1904.

G. Von Rad, *Wisdom in Israel*, Westminster, 1972.

George E. Ladd (1), *A Theology of the New Testament*, Eerdmans, 1975.

H. A. Hoyt, *Expository Messages on the New Birth*, Baker, 1961.

- H. A. Kent (1), "John," Light in the Darkness, Baker, 1974.
- H. A. Kent (2), The Freedom of God's Son Baker, 1975.
- H. A. Kent (3), A Heart Opened Wide: Studies in II Corinthians, Baker, 1982.
- H. A. Kent (4), Treasures of Wisdom, Barber, 1978.
- H. A. Kent (5), "Ephesians," Everyman's Bible Commentary, Moody, 1971.
- H. A. Kent (6), "Philippians," Expositor's Bible Commentary, Zondervan, 1978.
- H. A. Kent (7), The Pastoral Epistle, Moody, 1958c, 1971.
- H. A. Kent (8), The Epistle to the Hebrews, Baker, 1974.
- H. A. Kent (9), Faith That Works (James), Baker, 1986.
- H. B. Swete (1), Commentary on Mark, Kregel, 1977.
- H. B. Swete (2), The Apocalypse of St. John, Macnullan, 1906.
- H. C. G. Moule, "Colossians," Cambridge Bible School Commentary, CUP, 1932.
- H. C. Theissen, New Testament Introduction, Eerdmans, 1955.
- H. Conzelmann (3), "I Corinthians," Hermeneia, Westminster, 1975.
- H. Conzelmann (1), The Theology of Luke, Faber, 1960.
- H. Conzelmann (2), An Outline of the Theology of the New Testament, SCM, 1969.
- H. Hunter, Spirit Baptism, A Pentecostal Alternative, Lanham, 1983.
- H. N. Ribberdos (2), The Coming of the Kingdom, Presbyterian & Reformed, 1962.
- H. N. Ribberdos (1), Matthew: Bible Study Commentary, Zondervan, 1987.
- H. Roberts, Jesus and the Kingdom of God, Eerdmans, 1955.
- H. W. Hoehner (2), "Evidence from Revelation 20," A Case For Premillen

nialism, Moody, 1972.

H. W. Hoehner (1), "The Purpose of Tongues," Walvoord: A Tribute, Moody, 1982.

Henry Adford (2), "Revelation," The Greek Testament, Moody, 1958.

Henry Alford (1), Alford's Greek Testament, II, Guardios, 1976r.

Howard F. Vos, Matthew, A Study Guide Commentary, Zondervan, 1979.

I. H. Marshall (1), Luke: Historian and Theologian, Zondervan, 1976.

I. H. Marshall (3), Kept By the Power of God, Bethany, 1975.

I. H. Marshall (2), "Luke," New International Greek Testament Commentary, Eerdmans, 1978.

J. A. Broadus, "Matthew," An American Commentary, American Baptist Publication Society, 1886.

J. A. Martin, "Luke," Bible Knowledge Commentary, Victor, 1983.

J. A. Robinson, St. Paul's Epistle to the Ephesians, J. Clarke, n. d.

J. H. Ropls, "James," International Critical Commentary, T & T Clark, 1973.

J. B. Lightfoot (1), "Matthew," A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica, Baker, 1979r.

J. B. Lightfoot (2), The Epistle of St. Paul to the Galatians, Zondervan, 1970.

J. B. Lightfoot (3), St. Paul's Epistle to the Colossians & Philemon, Zondervan, 1959r. 1971.

J. B. Lightfoot (4), St. Paul's Epistle to the Philippians, Zondervan, 1913r.

J. B. Lightfoot (5), The Apostolic Fathers, Baker, 1974r.

J. B. Mayor, The Epistle of Jude and II Peter, Baker, 1907c, 1979.

J. B. Payne, The Imminent Appearance of Christ, Eerdmans, 1962.

- J. D. Pentecost (1), Design for Discipleship, Zondervan, 1977.
- J. D. Pentecost (2), Things to Come, Dunham, 1964.
- J. D. Pentecost (3), "Paul the Prisoner," Bibliotheca Sacra, Jan-Mar, 1972.
- J. D. Spireland, "Miracles," Evangelical Dictionary of Theology Baker, 1984.
- J. F. MacArthur (1), The Parables of the Kingdom, Moody, 1984.
- J. F. MacArthur (2), The Gospel According to Jesus, Zondervan, 1 88.
- J. F. MacArthur (3), "Hebrews," MacArthur's New Testament Commentary, Moody, 1983.
- J. F. Walvoord (1), Jesus Christ Our Lord, Moody, 1976.
- J. F. Walvoord (2), The Holy Spirit, Zondervan, 1954c, 1970.
- J. H. Bernard (1), "II Corinthians," Expositor's Greek Testament, Erdmans, 1970r.
- J. H. Bernard (2), The Pastoral Epistles, Baker, 1899c, 1980.
- J. Hering, The Epistle to the Hebrews, Epworth, 1970.
- J. I. Packer, "Justification," Evangelical Dictionary of Theology , baker, 1984.
- J. Jeremias (1), The Servant of God, SCM, 1957.
- J. Jeremias (2), New Testament Theology, SCM, 1971.
- J. Jeremias (3), The Parables of Jesus, SCM, 1963.
- J. Klausner (1), The Messianic Idea in Israel, London: George Allen 1956.
- J. L. Boyer, For a World Like Ours, BMH. 1971.
- J. Moffatt (1), An Introduction to the Literature of the New Testament, T & T Clark, 1949.
- J. Moffatt (2), "Hebrews," International Critical Commentary, T & T Clark, 1968.

- J. Momkert, "Jude," Lange's Commentary, Zondervan, n.d.
- J. N. D. Kelly, A Commentary on the Pastoral, Harper & Row, 1963.
- J. N. Geldenhuys, "Luke," New International Commentary, Eerdmans, 1951.
- J. R. Lumby, "Jude," Speaker's Commentary, John Murray, 1881.
- J. W. Burgon, The Last Twelve Verses of Mark, Aossiated Press, n. d.
- J. W. Wenham, Christ and the Bible, Tyndale, 1961.
- John Eadie, A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to The Colossians, Zondervan, 1884c. 1957r.
- Joseph Clausner (2), From Jesus to Paul, Beacon, 1943.
-
- K. O. Gangel, "II Peter," Bible Knowledge Commentary, Victor, 1983.
- K. S. Wuest (1), Prophetic Light in the Present Darkness, Eerdmans, 1955.
- K. S. Wuest (2), "Romans" Word Studies in the Greek New Testament, Eerdmans, 1955c, 1978r.
- K. S. Wuest (3), Treasures From the Greek New Testament, Eerdmans, 1941c, 1969r.
- K. S. Wuest (4), "Ephesians and Colossians," Word Studies in the Greek New Testament, Eerdmans, 1953.
- K. S. Wuest (5), "Pastoral Epistles", Word Studies in the Greek New Testament, Eerdmans, 1953.
- K. S. Wuest (6), "Hebrews," Word Studies in the Greek New Testament, Eerdmans, 1973.
- K. S. Wuest (7), "I, II Peter," Word Studies in the Greek New Testament, Eerdmans, 1942s, 1970r.
- 赖若翰，《实用释经法》，证主出版社，1994 版。

- L. Goppelt, Apostolic and Post-Apostolic Times, Barker, 1980.
- Leon Morris (1), New Testament Theology, Zondervan, 1986.
- Leon Morris (2), The Gospel According to Mathew, IVP, 1992.
- Leon Morris (3), Testaments of Love, Eerdmans, 1981.
- Leon Morris (4), The Cross in the New Testament Paternoster, 1965.
- Leon Morris (5), "John", New International Commentary, Eerdmans, 1971.
- Leon Morris (6), "I, II Thessalonians," New International Commentary, Eerdmans, 1959.
- Leon Morris (7), "I, II Thessalonians," New International Commentary, Eerdmans, 1995.
- Leon Morris (8), "Hebrews," Bible Study Commentary, Zondervan, 1983.
- Leon Morris (9), "Revelations," Tyndale New Testament Commentary, Eerdmans, 1969.
- M. F. Unger, Unger's Bible Handbook, Moody, 1966.
- M. Hengel, Between Jesus and Paul, Fortress, 1983.
- M. J. Harris, "II Corinthians," Expositor's Bible Commentary, Zondervan, 1976.
- M. R. Vincent (1) Word Studies in the New Testament, Eerdmans, 1946.
- M. R. Vincent (2), "Philippians," International Critical Commentary, T & T Clark, 1897c, 1976.
- M. R. Vincent (3), Word Studies in the New Testament, II, Eerdmans, 1978r.
- M. R. Vincent (4), Word Studies in the New Testament, AP&A, 1972.
- 马有藻(1), 《约翰福音诠释》, 宣道, 1985。
- 马有藻(2), 《犹太人的福音》, 基道, 1991。
- O. Cullmann, Christology of the New Testament, SCM, 1959.

- P. E. Hughes, A Commentary on the Epistle to the Hebrew, Eerdmans, 1977.
- P. Ellingworth & E. A. Nida, A Translator's Handbook on the Letter to the Hebrews, UBS, 1983.
- P. K. Jevelt, "Holy Spirit," Zondervan Pictorial Bible Encyclopedia, III, Zondervan, 1978.
- P. N. Harrison, The Problem of the Pastoral Epistle, OUP, 1921.
- Paul L. Tan, Interpretation of Prophecy, BMH Books, 1974.
- Peter Davids, "James," New International Greek New Testament, Eerdmans, 1982.
-
- R (Ray) Summers, Ephesians Patterns for Christian Living, Brodman, 1960.
- R. B. Rackham, The Acts of the Apostles, Baker, 1978.
- R. C. H. Lenski (1), "Philippians," Lenski Commentaries, Lutheran Book Concern, 1937.
- R. C. H. Lenski (2), "Hebrews," Lenski Commentaries, Lutheran, Book Concern, 1938.
- R. D. Culver, "Daniel," Wycliffe Bible Commentary, Moody, 1962.
- R. Earle, Word Meaning in the New Testament, Barker, 1986.
- R. G. Gromacki (2), Stand Perfect in Wisdom: An Exposition of Colossians and Philemon, Baker, 1981.
- R. G. Gromaki (1), the Virgin Birth, Nelson, 1974.
- R. Gundry, "The Moral Frustrations of Paul Before His Conversion," in Pauline Studies, Eerdmans, 1990.
- R. Haldane, An Exposition on Romans, McDonald, n. d.
- R. L. Thomas, "I Thessalonian," Expositor's Bible Commentary, Zondervan,

1978.

R. Law, "I John," International Standard Bible Encyclopedia, Eerdmans,

1939.

R. M. Raymer, "I Peter," Bible Knowledge Commentary, Victor, 1983.

R. N. Flew, Jesus and His Church, NY: Humanities, 1943.

R. Otts, The Kingdom of God and the Sermon on the Mount, Eerdmans

1938.

R. P. Martin, The Spirit and the Congregation: Studies in I Corinthians

12-15, Eerdmans, 1984.

R. Schnackenburg, God's Rule and the Kingdom, Eerdmans, 1963.

R. T. France, Jesus and the Old Testament, IVP, 1971.

R. V. G. Tasker (1), "Mathew," Tyndale New Testament Commentary,

Eerdmans, 1981.

R. V. G. Tasker (2), The Greek New Testament, OUP, 1964.

R. V. G. Tasker (3), "James," Tyndale New Testament Commentary,

Eerdmans, 1956.

Ralph Martin (1), Mark, Evangelist and Theologian, Zondervan, 1974.

Ralph Martin (2), "Philemon," Zondervan Pictorial Bible Encyclopedia,

Zondervan, 1976.

Raymond Brown, The Gospel According to John, Doubleday, 1966.

Richard Longenecker (3), Biblical Exegesis in the Apostolic Period,

Eerdmans, 1975.

Richard Longenecker (1), The Christology of Early Jewish Christianity,

Baker, 1981.

Richard Longenecker (2), Paul: Apostle of Liberty, Harper & Row, 1964.

- S (Sherman) Johnson, The Theology of the Gospels, Black, 1965.
- S. D. F. Salmond, "Ephesians," Expositor's Greek Testament, Eerdmans, n.d.
- S. D. Toussaint, Behold the King, A Study of Matthew, Multnomah, 1980.
- S. L. Johnson (2), "Jesus and the Oracles of God," Bibliotheca Sacra, 130, 1973.
- S. L. Johnson (1), "The Temptation of Christ," Bibliotheca Sacra, Oct, 1966.
- S. L. Johnson (3), "Evidence From Romans 9-11," A Case for Pre Millenniumis, Moody, 1992.
- S. L. Johnson (4), "Christ Preeminent," Bibliotheca Sacra, Jan-Mar, 1962.
- S. Kistemaker, "Hebrews," New Testament Commentary, Baker, 1985.
- Sandy () & Headham (A. C.), "Romans," International Critical Commentary, T & T Clark, 1895c, 1968r.
- T. D. Bernard, The Progress of Doctrine in the New Testament, Zondervan, n. d.
- T. K. Abbott, "Ephesians," International Critical Commentary, T & T Clark, 1899.
- T. Lewin, The Life and Epistles of St. Paul, London: Bell & Sons, 1878.
- T. Rees, "Hebrews," International Standard Bible Encyclopedia, Eerdmans, 1939.
- T. W. Manson, The Sayings of Jesus, SCM, 1949.
- T. Zahn, Introduction to the New Testament, K & K, 1909, 1977r.
- Vincent Taylor, The Gospel According to St. Mark, SMP, 1972.
- W. A. Grudem(1), The Gift of Prophecy in I Corinthians, Washington, 1982.

- W. A. Grudem(2), "Does Kephale mean 'Source' or 'Authority over' in Greek Literature," Trinity Journal, 1985.
- W. B. Wallis, "The Problem of an Intermediate Kingdom in I Corinthians 15: 20-28," Journal of Evangelical Theological Studies, 1975.
- W. C. Allen, "Matthew," International Critical Commentary, T & T Clark, 1972.
- W. D. Davis, Paul and Rabbinic Judaism, SPCK, 1970.
- W. E. Vine, I Corinthians, Hendrickson, 1951r.
- W. G. Morehead, "Jude," International Standard Bible Encyclopedia, _____ Eerdmans, 1939.
- W. G. Scroggie (1) A Guide to the Gospels, Pickering & Inglis, 1965.
- W. G. Scroggie (2), Know Your Bible II, Pickling & Inglis, n. d.
- W. H. Mare, "I Corinthians," Expositor's Bible Commentary, Zondervan, 1978.
- W. Hendriksen, More Than Conquerors, Eerdmans, 1940.
- W. J. Conybeare & J. S. Howson, The Life and Epistles of Paul, Scribner, 1899c.
- W. Lock, "Pastoral Epistles," International Critical Commentary, T & T Clark, 1924.
- W. MacDonald, I Corinthians, Emmanus Bible School, 1963.
- W. Manson, Jesus The Messiah, London: Hodder, 1946.
- W. Neil, "I, II Thessalonians," Torch Bible Commentary, Allenson, 1975.
- W. R. Farmer, Maccabees, Zealot and Josephus, Columbia, 1956.
- W. R. Nicholson, Oneness with Christ, Kregel, 1951.
- W. W. Wessel, "Mark," Expositor's Bible Commentary, Zondervan, 1984.
- W. White, "Epistle of Jude," Zondervan Pictorial Bible Encyclopedia, 1978.

Wayne House, "Heresies in the Colossian Church," Bibliotheca Sacra, Jan-Mar, 1952.

William Lane, "Mark," New International Commentary, Eerdmans, 1974.

William Barclay (3), "Hebrews," Daily Bible Study Series, Westminster, 1976.

William Barclay (4), Letters to the Seven Churches, SCM, 1957.

Willism Barclay (1), "Matthew," Daily Study Bible Series, "Westminster, 1975.

Willism Barclay (2), New Testament Words, SCM, 1964.

Z. C. Hodgls & A. L. Farsted, The Greek Testament According to the Majority Text, Nelson, 1982.

Z. C. Hodges (3), "I, II, III John," Bible Knowledge Commentary, Victor, 1983.

Z. Hodges (1), "The Rapture," Walvoord: A Tribute, Moody, 1985.

Z. Hodges (2), "Hebrews," Bible Knowledge Commentary, Victor, 1983.

附錄(二)

540 新約神學

新約神學教學課程

第一章 背景緒論

與全書詳細

一、有关神学

A. 什么是神学？

B. 神学的类别

1. 系统神学

2. 圣经神学

a. 旧约及新约

b. 书卷及作者

3. 历史神学

a. 教会历史

b. 神学思想史

4. 护教神学

a. 护教学

b. 宗教比较

5. 实践神学

6. 宣教神学

7. 生活神学

a. 基督徒生活

b. 基督徒伦理学

C.什么是新约神学？

二、有关新约神学

A.新约神学研究简史

B.新约神学的特征

1. 承受旧约神学思想
2. 延伸旧约神学思想

3. 補充舊約神學思想
4. 協調舊約神學思想
- C. 新約的範疇
 1. 耶穌基督
 2. 敬虔的團體
 3. 聖靈的工作
 4. 末世的計畫

第二章 符類福音的神學思想

- 一、序言
- 二、符類福音各自的背景导论
 - A. 马太福音
 - B. 马可福音
 - C. 路加福音
- 三、符類福音共通的神学主题
 - A. 耶稣的名字
 1. 戴维之子
 - a. 耶稣的家谱
 - b. 撒迦利亚颂
 - c. 数件神迹
 - d. 骑驴进京
 - e. 与法利赛人辩论弥赛亚的身分
 2. 神的儿子
 - a. 耶稣的水礼
 - b. 耶稣的试探
 - c. 耶稣履海

- d. 灵界的承认
- e. 彼得的承认
- f. 山上变貌
- g. 凶恶葡萄园的比喻
- h. 与该亚法的对话
- i. 十字架下的官兵
- 3. 人子
 - a. 人子在地上服事众人
 - b. 人子的受苦与代死
 - c. 人子将来在末世的权能
- 4. 弥赛亚
- 5. 神的仆人
 - a. 马太福音 12: 18
 - b. 马可福音 9: 12 = 马太福音 17: 11~12
 - c. 马可福音 10: 45 = 马太福音 20: 28
 - d. 路加福音 22: 37
- B. 天国的信息
 - 1. 天国福音
 - a. 天国的理论
 - b. 天国在选民盼望中
 - c. 天国在符类福音的动态
 - (1) 贵胄远行之比喻 (路 19: 11~27)
 - (2) 凶恶园户之比喻 (太 33~34 = 可 12: 1~11 = 路 20: 9~18)
 - d. 天国与教会
 - (1) 教会是天国里一群专心效忠天国之主的人

- (2)天国「创造」教会
 - (3)教会见证天国
 - (4)教会乃推动天国的媒介
 - (5)教会是天国的托管者
2. 登山宝训
- a. 登山宝训的理论
 - b. 登山宝训的神学意义
 - (1)耶稣成全律法（太 5： 17）
 - (2)宣告律法应验（太 5： 18）
 - (3)矫正人对律法放松的态度（太 5： 19）
3. 天国奥秘之比喻
- a. 「奥秘」的意义
 - b. 各种比喻的神学意义
4. 作门徒的神学
- a. 作门徒的邀请与挑战
 - (1)马太福音 5： 1 下
 - (2)马太福音 5： 20
 - (3)马太福音 7： 21、 24~27
 - (4)马太福音 13： 2、 36
 - (5)马太福音 13： 52
 - (6)马太福音 8： 19~22 = 路加福音 9： 57~62
 - (7)路加福音 14： 15~20
 - b. 作门徒的权能与责任
 - c. 作门徒的代价与赏赐
 - (1)爱的代价（太 10： 37= 路 14： 26）
 - (2)背负十字架（太 10： 38； 16： 24= 可 8： 34=

路 9: 23; 14: 27)

(3)服事他人 (太 20: 26~27 = 可 10: 44 = 路 9: 48)

d. 忠心等候 (太 25: 14~30 = 路 19: 16~26)

5. 橄榄山论谈

a. 人子降临前的预兆

b. 人子降临的情形

c. 人子降临的迎接预备

(1)无花果发枝叶的比喻 (太 24: 32~36)

(2)挪亚日子的比喻 (太 24: 37~44)

(3)善恶两仆的比喻 (太 24: 45~51)

(4)十童女的比喻 (太 25: 1~13)

(5)按才干受责任的比喻 (太 25: 14~30)

d. 人子降临后的情况 (太 25: 31~46)

C. 耶稣的异行

1. 受洗与试探

a. 受洗之目的

(1)暂且许我 (太 3: 15 上)

(2)我们理当尽诸般的义 (太 3: 15 下)

b. 耶稣可犯罪吗?

(1)不可犯罪论

(2)可犯罪论

2. 神迹奇事

a. 神迹奇事的字义

b. 神迹的神学意义

3. 山上变貌

- a. 连接太 16: 28
- b. 异象的神学意义
- 4. 骑驴进京
- 5. 最后晚餐
 - a. 立约的血
 - b. 使罪得赦
 - c. 我父的国
- 6. 受死与复活
 - a. 代死的神学
 - (1)太 20: 28= 可 10: 45
 - (2)太 26: 28= 可 14: 24= 路 22: 20
 - (3)太 26: 29= 可 14: 25
 - (4)太 26: 36~44= 可 14: 32~40= 路 22: 39~44
 - b. 复活的神学
- D. 圣灵的工作
 - 1. 圣灵与耶稣的诞生
 - 2. 圣灵充满
 - 3. 圣灵与火
 - 4. 圣灵与耶稣的使命
 - a. 耶稣受膏立
 - b. 亵渎圣灵之罪
 - c. 耶稣教导圣灵的工作
 - (1)太 10: 20= 可 13: 11= 路 12: 12
 - (2)路 11: 13= 太 7: 11
 - (3)路 24: 49

四、符类福音独特强调的神学主题

A. 马太福音独特强调的主题

1. 童贞女生子

a. 太 1: 18 上、25

b. 太 1: 18 下、20

c. 太 1: 23

2. 博士寻新生王

3. 盘石、教会、天国之钥

a. 盘石

(1) 盘石即神或基督说

(2) 盘石即彼得宣言说

(3) 盘石即彼得一人说

(4) 盘石即彼得为教会首块活石说

(5) 盘石即彼得代表门徒说

b. 教会

(1) 我要建造

(2) 我的教会

c. 天国之钥

B. 马可福音独特强调的主题

1. 耶稣的人性

2. 耶稣受苦

3. 信心的神学

a. 可 5: 22~43

b. 可 9: 14~29

c. 可 11: 12~14、20~24

4. 马可福音的「尾巴」

(1) 可 16: 9~14

(2)可 16: 15~20

C.路加福音独特强调的神学主题

1. 历史中的神学

a. 路加声明其写作资源的可靠性

b. 路加强调其资源的准确性

(1)这些事

(2)从起头

(3)详细考查

(4)定意

c. 路加说明其福音书的次序性

d. 路加指出其福音书的目的性

2. 耶稣的降生与童年

a. 有关耶稣降生前的事件

(1)耶稣先锋工作性质的预告(路 1: 15~17)

(2)迦百列报喜讯的神学意义

(3)伊莱沙伯颂(路 1: 41~45)

(4)马利亚颂(路 1: 46~55)

(5)撒迦利亚颂(路 1: 67~79)

b. 有关耶稣降生时的情形(路 2: 8~14)

c. 有关耶稣降生后的事件

(1)第八日的情况

(2)第四十日的情况

3. 救恩神学

a. 耶稣降生前后的叙事

b. 施洗约翰的见证

c. 耶稣的言行

- (1) 拿撒勒會堂事件
- (2) 對癱子、法利賽人、西門、格拉森鬼附者等人
- (3) 橄欖山論談
- (4) 最後晚餐
- (5) 全書鑰節

4. 世人的福音

- a. 家譜神學
- b. 聖誕夜
- c. 施洗約翰
- d. 耶穌的生平

五、貫通符類福音的神學思想

第三章 約翰福音的神學思想

一、序言

二、約翰福音背景導論

- A. 地点、日期、目的
- B. 与符类福音的差别

三、与符类福音共通的神学主题

A. 耶穌的名字

1. 神的兒子

- a. 耶穌是神的「獨生子」
- b. 耶穌分享神的權能
- c. 耶穌彰顯神的屬性
- d. 耶穌被多人見證祂是神的兒子
- e. 耶穌顯出祂與父神親密的關係

2. 人子

3. 耶稣基督
 4. 以色列的王
- B. 天国的福音
1. 约 3: 3 「人若不重生，就不能见神的国」
 2. 约 3: 5 「人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国」
 3. 约 18: 36 「我的国不属这世界」
- C. 圣灵的工作
1. 圣灵的恩赐
 2. 圣灵的重生
 3. 圣灵如活水江河
 4. 圣灵的职事
 - a. 圣灵的名称
 - b. 圣灵的本源
 - c. 圣灵的工作
 5. 圣灵与五旬节
 - a. 圣灵恩赐说
 - b. 圣灵装备说
 - c. 圣灵预尝说
- D. 永生之道
1. 约 6: 37、39
 2. 约 10: 27~29
 - a. 耶稣的「性格」—「神格」的保证（约 10: 27）
 - b. 永生的性质—永生是礼物（约 10: 28 上）
 - c. 永生的定义—永不灭亡（约 10: 28 中）
 - d. 耶稣的保证（约 10: 28 下）

e. 耶稣的能力（约 10：28 下）

f. 神的礼物（约 10：29 上）

g. 神的能力（约 10：29 下）

3. 约 17：6~8

4. 约 17：12

E. 信心之道

四、约翰福音独特强调的神学主题

A. 道的神学

B. 相对论

1. 光与暗

2. 灵与欲

3. 恩典与律法

4. 耶稣与世人

5. 敬拜之所在

6. 生命与死亡

C. 「我是」神学

1. 我是生命之粮（约 6：35、48）

2. 我是世界的光（约 8：12）

3. 我是羊的门（约 10：7）

4. 我是好牧人（约 10：11、14）

5. 我是复活与生命（约 11：25）

6. 我是道路、真理、生命（约 14：6）

7. 我是真葡萄树（约 15：1）

a. 约 8：58

b. 约 8：24、28

c. 约 13：19

- D. 我的時候
 - 1. 與十架無關
 - 2. 與十架有關
- E. 神蹟與論談

第四章 使徒行傳的神學思想

一、序言

- A. 神的救恩普及全世界
- B. 神的救恩亦未亏待选民

二、使徒行传独特强调的神学主题

A. 耶稣的身分

- 1. 耶稣的神人二性
- 2. 耶稣的神圣使命
- 3. 耶稣被神高举

B. 救世之道

C. 神国的事

- 1. 徒 1: 3
- 2. 徒 1: 6
- 3. 徒 3: 19~21
- 4. 徒 28: 23

D. 圣灵的职事

- 1. 圣灵沛临、内住信徒、圣灵的洗
- 2. 圣灵充满
 - a. 说起别国的话来——圣灵充满与方言
 - b. 放胆讲论神的道——圣灵充满与传道
 - c. 都是大家公用——圣灵充满与凡物公用

3. 聖靈的啟示與引導
4. 聖靈的安慰
- E. 使徒的教訓
- F. 教會的神學
 1. 教會的誕生
 2. 教會的生活
 - a. 他們遵守使徒的教訓
 - b. 他們彼此交接
 - c. 他們常一起擘餅
 - d. 他們常一起用飯
 - e. 他們凡物公用
 3. 教會的使命
 4. 教會的組織
 5. 教會是「新以色列」

第五章 保羅書信的神學思想（一）

- 一、序言
- 二、保羅的猶太背景
 - A. 法利賽教派家族
 - B. 精通舊約聖言
 - C. 熱心事奉神
- 三、保羅的希臘背景
- 四、保羅的基督徒背景
 - A. 在大馬色路上之前
 - B. 在大馬色路上
 - C. 外邦人的使徒

第六章 保羅書信的神學思想（二）

一、序言

二、宣道书信的神学思想

A. 第一、二次旅行布道间的书信：加拉太书的神学思想

1. 书的背景

- a. 北加拉太论
- b. 南加拉太论

2. 书的神学主题

- a. 基督的福音
- b. 律法的意义与目的
- c. 圣灵的工作
- d. 保罗的「寓意释经法」

B. 第二次旅行布道时的宣道书信：帖撒罗尼迦前后书

1. 帖撒罗尼迦前书的神学思想

- a. 书的背景
- b. 书的神学主题

2. 帖撒罗尼迦后书的神学思想

- a. 主再来的神学
- b. 基督徒的工作观

C. 第三次旅行布道时的宣道书信：哥林多前后书、罗马书

1. 哥林多前书的神学思想

- a. 书的背景
- b. 书的神学主题

2. 哥林多后书的神学思想

- a. 書的背景
- b. 書的神學主題
- 3. 羅馬書的神學思想
 - a. 書的背景
 - b. 書的神學主題

第七章 保羅書信的神學思想（三）

- 一、序言
- 二、监狱书信的历史背景
 - A. 写作地点与日期
 - B. 各书的先后次序
- 三、歌罗西书的神学思想
 - A. 书的背景
 - B. 神学主题
 - 1. 歌罗西教会的异端
 - a. 它有一套神学哲理（西 2：8~15）
 - b. 它有犹太教的特色（西 2：16~17）
 - c. 它强调天使敬拜（西 2：18~19）
 - 2. 基督论
 - a. 「爱子是不能看见之神的像」（西 1：15a）
 - b. 「是首生的」（西 1：15b）
 - c. 「在一切被造的以先」（西 1：15c）
 - d. 「万有靠他造的」（西 1：16）
 - e. 「他在万有之先，万有靠他而立」（西 1：17）
 - f. 「他是教会全体之首」（西 1：18）
 - g. 「父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住」（西 1：19）

3. 救恩论

- a. 他与其他圣徒一般，在光明的基业里有份（西 1: 12）
- b. 神救了他脱离黑暗的权势（西 1: 13a）
- c. 把他迁到神爱子的国里（西 1: 13b）
- d. 他在神的爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免（西 1: 14）
- e. 神藉爱子在十字架上所流的血，成就和平，叫万有与祂和好（西 1: 20）

四、腓利门书的神学思想

A. 书的背景

B. 神学主题

- 1. 家中的教会
- 2. 救赎的画像

五、以弗所书的神学思想

A. 书的背景

B. 神学主题

- 1. 救赎论
 - a. 人本来的境况
 - b. 神的恩典与慈爱
 - c. 神的预定与拣选
- 2. 圣灵的工作
- 3. 教会论
 - a. 在基督里
 - b. 福音的奥秘
 - c. 教会的肖像

d. 教會的目的

4. 末世論

六、腓立比書的神學思想

A. 書的背景

B. 神學主題

1. 基督倫

2. 末世論

第八章 保羅書信的神學思想（四）

一、序言

二、教牧书信的历史背景

A. 教牧书信与保罗获释

B. 教牧书信着成的先后次序

C. 教牧书信与保罗释放后的生平

三、提摩太前书的神学思想

A. 书的背景

B. 神学主题

1. 真神的名称

2. 真道的话语

3. 教会论

4. 圣工的管理

a. 有关个人生命方面

b. 有关聚会崇拜

c. 有关教会的职工

d. 有关自身作好执事

e. 有关治理的范围

四、提多书的神学思想

A. 书的背景

B. 神学主题

1. 神的道
2. 救恩之道
3. 教牧之道
 - a. 有关自己的生活
 - b. 有关长老的设立
 - c. 有关对众人的牧养
 - d. 有关对教外之人的态度

五、提摩太后书的神学思想

A. 书的背景

B. 神学主题

1. 神的话语
2. 救恩论
3. 主的工人
 - a. 忠心的教师（提后 2： 2）
 - b. 基督的精兵（提后 2： 3~4）
 - c. 竞技的武士（提后 2： 5）
 - d. 劳力的农夫（提后 2： 6）
 - e. 无愧的工人（提后 2： 15）
 - f. 合用的器皿（提后 2： 20~21）
 - g. 上主的仆人（提后 2： 24~26）
4. 末世论
 - a. 「直到那日」（提后 1： 12、18； 4： 8）
 - b. 「和他一同作王」（提后 2： 12）

- c. 「將來的審判」 (提後 4: 1)
 - d. 祂的顯現 (提後 4: 1、8)
 - e. 祂的國度 (提後 4: 1、18)
-

第九章 普通書信的神學思想 (一)

- 一、序言
 - 二、普通書信的性質
 - 三、普通書信的次序
 - 四、普通書信的重要
-

第十章 普通書信的神學思想 (二)

- 一、序言
- 二、希伯來書的神學思想
 - A. 書的背景
 - B. 神學主題
 - 1. 神論
 - 2. 基督論
 - 3. 救贖論
 - a. 基督與代死的必需
 - b. 基督與完全的祭物
 - c. 基督與大祭司職任
 - d. 基督與新約
 - 4. 聖靈論
 - 5. 末世論
 - 6. 信心論
 - 7. 相對論

三、雅各書的神學思想

A. 書的背景

B. 神學主題

1. 神論
2. 試煉、試驗與試探
3. 神的道與律法
4. 信心與行為
5. 地智與天智
6. 末世論

第十一章 普通書信的神學思想（三）

一、序言

二、彼得前書的神學思想

A. 書的背景

B. 神學主題

1. 神論
2. 基督論
3. 聖靈論
4. 末世論

三、彼得後書的神學思想

A. 書的背景

B. 神學主題

1. 基督論
2. 聖言論
3. 天使論
4. 末世論

第十二章 普通書信的神學思想（四）

一、序言

二、约翰书信的神学思想

A. 约翰一书

1. 书的背景
2. 书的神学主题
 - a. 神论
 - b. 基督论
 - c. 圣灵论
 - d. 魔鬼论
 - e. 末世论

B. 约翰二书

1. 书的背景
2. 书的神学主题
 - a. 基督论
 - b. 真理、命令、教训

C. 约翰三书

1. 书的背景
2. 书的神学主题
 - a. 三人物，三故事
 - b. 接待客旅的神学

三、犹大书的神学思想

A. 书的背景

B. 神学主题

1. 神论

2. 基督論
3. 天使論
4. 末世論
5. 使用經外作品的神學

第十三章 啟示錄的神學思想

- 一、序言
- 二、书的背景
- 三、书的神学主题
 - A. 神论
 - B. 基督论
 - C. 圣灵论
 - D. 天使论
 - E. 永生论
 - F. 末世论
 1. 主再来
 2. 日期近了
 3. 天国论
 4. 复活与审判论
 5. 新天新地

华人基督徒培训供应中心

Chinese Christian Training Resources Center

一、异象及宗旨

我们是一群献身于培训工作的主仆，因见近年来世界各地华人基督徒的增长，教会面对这广大的禾场，更感到装备各地信徒及领袖事工之重要及紧迫。遂于 1997 年，经美国政府注册通过，在加州成立此非营利的培训供应中心，目标以出版文字教材及差派老师培训，与众教会同工配搭，增进神话语及真理之认识，以促使信徒及教会成长，倍增神国事工。「华训」宗旨为：「专一教导，供应教材，培训门徒，倍增事工」。

「华训」是一个凭信心仰望神供应之机构，我们欢迎对培训教导事工有负担的教会同工与弟兄姊妹，在祷告上及经济上与华训同工。

二、方法

A. 出版文字教材

撰写编辑简明、实用、系统之圣经及真理教材，以书本及网络，供应各地华人教会及机构使用。

1. 编辑及出版第一期培训教材包括：

旧约导读、新约导读、新约信息精要、使徒行传、保罗书信、希伯来书、启示录、乔布记、箴言、传道书、以赛亚书、但以理书、撒迦利亚书、新旧约书卷详纲、基要真理、实用释经讲道法等。

2. 编辑及出版第二期培训教材包括：

圣经书卷释经、马太福音、约翰福音、雅各布书、彼得前后书、约翰一二三书、新旧约圣经难题、苦难神学、基督徒气质事奉与人生及翻译国外著作包括：耶稣基督的言与行、发掘你的属灵恩赐、麦克阿瑟新约注释、成圣大道、不再是我，乃是基督等。

3. 编辑及出版第三期培训教材包括：

基督生平、保罗生平、新约神学、旧约神学、创世记、实用护教学、基督教伦理、认识灵恩，圣经讲道范例、新约注释等。

B. 工场培训事工

配合当地教会、差会、福音广播机构、训练机构、圣经学院之需要，本机构同工前赴各地教导及作短期、中期、长期之培训，建立造就当地工人。

提供培训课程内容，其中包括：

- 圣经类：旧约精要、新约精要、圣经书卷诠释、新旧约难题。
- 基信类：基要真理。
- 护教类：护教学。
- 释经类：解经法、释经讲道法。
- 门训类：领袖训练、门徒训练。
- 神学类：新约神学、旧约神学、苦难神学、末世神学。
- 实用类：伦理学、属灵恩赐。

三、服事对象

1. 世界各地华人教会同工、团契查经班、主日学老师、神学生。
2. 与各地差传团体、福音广播机构、训练机构、圣经学院等配搭服事。

四、网站及地址

Chinese Christian Training Resources Center
P.O.Box 700305, SAN JOSE, CA95170, U.S.A
TEL: (510)223-3379
Website: www.cctrcus.org

「华训丛书」 出版书目(1997~2016)

新约系列

最后的启示—启示录诠释

新约导读

新约书卷详纲

分解真理的道—新约困语诠释

新约信息精要

犹太人的福音—希伯来书诠释

圣灵的轨迹—使徒行传诠释

罗马人的福音—罗马书原文诠释

从称义到成圣—保罗书信诠释

天国近了—马太福音诠释

真理的脚踪—约翰福音诠释

烈火雄心—雅各布书诠释

在恩典中前进—彼得前后书诠释

行在光明中—约翰一二三书诠释

旧约系列

揭开痛苦的面纱—乔布记诠释

旧约导读

解开发光的话—旧约困语诠释

智者之言—箴言主题诠释

虚幻或美境—传道书诠释

神必救赎—以赛亚书诠释

异梦解惑者—但以理书诠释

神必记念—撒迦利亚书诠释

神的荣耀—以西结书精要诠释

神学系列

真知道祂—基要真理面面观

祝福或咒诅—苦难神学初探

的话是真理—圣经难题范例汇编

救恩真理辨释

将来必成的启示—末世神学概要

新约神学

教牧系列

实用释经讲道法

读经乐—实用读经攻略

解读心灵密码—从圣经看气质、事奉与人生

你的恩赐知多少？

教导系列

耶稣基督的言与行

发掘你的属灵恩赐

成圣大道

不再是我，乃是基督

正视灵恩

真假福音

麦克阿瑟新约注释系列

提摩太前书

提摩太后书

提多书

雅各布书

约翰一二三书

彼得前书

彼得后书&犹大书

国家图书馆出版品预行编目 (CIP) 资料

新約神學 馬有藻 .- 初 .- 臺北 天 , 2016.03
面 ; / 公 .-- (神學系 6) : 照

ISBN 978-986-277-177-8 (精裝)

1.新約 2.神學

241.5

104010683

神学系列 6

新約神學

作 者 / 馬有藻

發 行 所 / 華人基督徒培訓供應中心

網 址: <http://www.cctrcus.org>

主 編 / 張西平

文 編 / 許一琴、李懷文

出 版 / 天恩出版社

10455 臺北市中山區松江路 2 號 1 樓

郵撥帳號: 10162377 天恩出版社

電 話: (02) 2515-3551

傳 真: (02) 2503-5978

網 址: <http://www.graceph.com>

E - m a i l : grace@graceph.com

出版日期 / 201 年 月初版

年 度 / 22 21 20 19 18 17 16

刷 次 / 07 06 05 04 03 02 01

登記證 / 局版臺業字第 324 號

ISBN 978-986-277-177-8

Printed in Taiwan.

版權所有. 請勿翻印

New Testament Theology

Author / Rev. Denny Y. C. Ma

Chief Editor / Stephen Chang

Editor / Amy Hsu

Publisher / Chinese Christian Training Resources Center

P. O. Box 700305,

SAN JOSE, CA95170, U. S. A.

Tel: (510) 223-3379

Website: www.cctrcus.org