

## 圣经神学词典

作者：佚名

### 经卷类

创世纪神学	出埃及记的神学	利未记的神学	民数记的神学
申命记的神学	约书亚记的神学	士师记的神学	路得记的神学
撒母耳记上下的神学	列王纪上下的神学	历代志上下的神学	以斯拉记的神学
尼希米记的神学	以斯帖记的神学	约伯记的神学	诗篇的神学
箴言的神学	传道书的神学	雅歌的神学	以赛亚书的神学
耶利米书的神学	耶利米哀歌的神学	以西结书的神学	但以理书的神学
何西阿书的神学	约珥书的神学	阿摩司书的神学	俄巴底亚书的神学
约拿书的神学	弥迦书的神学	那鸿书的神学	哈巴谷书的神学
西番雅书的神学	哈该书的神学	撒迦利亚书的神学	玛拉基书的神学
马太福音的神学	马可福音的神学	路加福音-使徒行传的神学	约翰的神学
罗马书的神学	哥林多前后书的神学	加拉太书的神学	以弗所书的神学
腓立比书的神学	歌罗西书的神学	帖撒罗尼迦前后书的神学	提摩太前后书的神学
提多书的神学	腓利门书的神学	希伯来书的神学	雅各书的神学
彼得前书的神学	彼得后书的神学	犹大书的神学	启示录的神学
字词类 A			
阿爸	阿们		

### 经卷类 创世纪神学

#### 创世记的神学 (Genesis, Theology of)

创世记的神学可以分三个层次来探讨。第一个研究的层次是集中在它本身的信息。我们尝试将它抽离圣经整体的正典，判断它本身的含义，尤其是关系到它对原初读者所传达的意思。第二个研究层次所关注的，是创世记在旧约正典中的神学，关系到旧约其他书卷如何回溯创世记和引用它的神学。第三个研究层次则是从新约的角度来探视创世记。这关系到创世记如何滋养基督教信仰。

#### 诠释角度

第一个层次比其余两个多涉及读者本身的批判性态度。那些或多或少接受威尔浩生 (Julius Wellhausen) 之『底本说』 (Documentary Hypothesis) 的学者，会较重视分别属于 J、E、D、P 底本的神学，而较少关注创世记作为一个整体的神学。其他诸如接受诺夫 (Martin Noth) 那套『传统评鉴学』 (Tradition Criticism) 的学者，则认为创世记是以色列人的传说和传统的产物，经由数百年历史所孕育和转化而成。这些学者大多在不同的传统中找出种种不同的信息，而极少以全书作为整体来研究。有些鉴别学者尝试以『正典评鉴学』 (Canon Criticism, 尤指 Brevard Childs 的理论) 来填补评鉴学理论和圣经神学之间的缝隙，好使创世记整体的神学获得注意，而毋须放弃主导的鉴别学理论。平心而论，即使如此，那些认定创世记是属于后期作品 (约主前 450 年)，并认定它是在不同的传统和学派互相竞争下出现的学者，若不是感到难于描述创世记的神学，就是索性认为这意念是没有任何意义的。

那些基本上接受摩西是作者的学者，努力为本书找寻一个贯彻始终的信息。他们相信全书有统一的

背景和写作目的。然而，纯粹基于认定摩西就是创世记的作者，就觉得能够全盘掌握全书信息，未免是过于简化的看法。由于创世记的故事，相信早在摩西之前已经在埃及的以色列人中间流传，故此我们必须问，这些故事对于他们有甚么意义？另一个问题是，这些故事怎样成为一本如创世记那样连贯的书卷？假定摩西确是将所收集的故事，按清晰的条理编汇成书，就像路加写耶稣生平时所作的（路一1-4），那么，我们便能够透过探讨创世记的结构，来了解它给最早期的以色列群体的信息。

## 叙述架构

创世记的结构跟古代近东的写作模式相近，包括序言、三个对某先祖或先祖群体的威胁和结局。以这种模式写成的故事，都会叙述某个以其先祖作为代表人物的群体，如何经历连串危难仍屹立不倒。一方面，这是个得胜的故事，另一方面，它却可能相当黯淡，因为在这模式中的最后结局，一般都带悲剧成分。这类故事的主要目的，是让该群体的后裔，明白自己怎样辗转走到此时此地的处境中。

创世记的结构如下：

序言太古史一1至十一26

过渡家谱十一27-32

威胁亚伯拉罕的时期十二1至二十五11

过渡家谱二十四12-18

威胁雅各的时期二十五19至三十五22上

过渡家谱三十五22下至三十六40

威胁约瑟的时期三十七1至四十六7

过渡家谱四十六8-27

结局定居埃及四十六28至五十26

太古史(创一1至十一26)为全书设定了背景，告诉我们人类如何在乐园中展开生活，却因背逆而失去靠近生命树的机会。它让我们知道我们所居住的世界是从何而来，以及如何演变成如今的样子。这不单关系到物质的宇宙和各种生物之创造过程，还涉及人类罪恶的起源，以及现今世界秩序中为何出现列国争竞的局面，亦让我们了解以色列置身在列国中间的历史背景。

由第十二章开始，经文的焦点便落在以色列的列祖身上。虽然列祖包括亚伯拉罕、以撒、雅各和他的十二个儿子，但经文的叙述却只集中在亚伯拉罕、雅各和约瑟身上。他们三人都分别要离开本家，在异族世界中面对种种不友善的对待和辗转危险的命途。反观以撒却一生留在家乡过着相对地安稳的生活。这三位主角人物经常穿梭于陌生、甚至有敌意的人中。我们不难想像，最早期的以色列人如何屏气凝神地留心听着列祖们(也延伸至他们的后裔)身陷绝境的故事。当听到雅各迁往埃及地定居受到当地人的欢迎，大家都松了一口气。这个成立不久的国找到一个提供粮食和庇荫之居所。虽然埃及是个荫庇之处，却仍然是异国；以色列人始终是寄人篱下。因此，随着那位为他们提供生计和保护的先祖约瑟去世，且被收殓在棺木里，本书的故事亦以悲凉的调子结束。

## 神学重点

我们想确定创世记的神学，必先考虑这个叙述架构。创世记的神学思想——尤其是有关神带领和眷顾的神学——正是叙述的重心。因着神的呼召，亚伯拉罕最初离开在吾珥和哈兰的家乡，前往迦南(十二1-5)。因着神干预，亚伯拉罕多次得以在暂住埃及时化险为夷，甚至愈发强盛(十二10-20)。雅各被骗与利亚成婚，其实他所爱的是利亚的妹妹拉结，而拉结又有很长一段时间不能生育。因着这种种原因，雅各得了十二个儿子，后来成为以色列的十二支派(二十九15至三十23)。约瑟先遭到兄长们无情地卖作奴隶，然后又遭主母诬害以奸污之罪，然而经过这连串悲惨际遇之后，他却在埃及王朝中擢升至位极人臣之位(三十七至四十一章)。约瑟描述神在其一生经历中之眷顾时，一语中的：『从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景。』(五十20)。对于最早期的

读者而言，创世记的故事让他们知道自己如何在神的眷顾下，来到埃及地定居；圣经同时使他们明白，埃及虽然并非其祖国，他们却是该地的合法居民，因为法老亲自欢迎了他们(四十七7-12)。

## 〔福音〕

创世记亦包含一个盼望。这盼望对于在埃及居住的以色列人来说是非常重要的，几乎可以称之为『福音』。这『福音』是环绕亚伯拉罕而建立的。有关的经文分别是十二章1至9节、十五章1至21节、十七章1至27节和二十二章1至19节。在一段经文(十一1-9)，神吩咐亚伯拉罕离开他的故乡，同时亦应许他的后裔将会成为大国。亚伯拉罕遵从神的吩咐到了迦南，在那里筑起祭坛，献祭给耶和华他的神。在第二段经文中(十五1-21)，神与亚伯拉罕立约。神表明身分，继而否决以大马士革人以利以谢作亚伯拉罕嗣子的建议，应许亚伯拉罕将有极其众多的后裔，并会得着迦南地为业。亚伯拉罕相信神的应许，献祭给神，接着再听见有关他的后裔要过奴仆的黑暗日子，后来得以承受应许地的预言。第三段经文(十七1-27)带出神要用割礼作为立约的记号(十七1-27)。神再次向亚伯拉罕表明身分，再次应许赐他极多后裔和得迦南地为业。祂否决以实玛利作为亚伯拉罕后嗣的提议，并要求亚伯拉罕和一切男丁行割礼，作为立约的记号。亚伯拉罕遵照神的吩咐而行。第四段经文(二十二1-19)就像第一段经文，以神要亚伯拉罕离家为始，但这次却要他带同儿子上山，将他献给神为祭。亚伯拉罕依从神的吩咐，但是到了最后关头，耶和华的使者阻止他下手，又为他预备了公羊替代为祭。经过这终极的考验，神再次应许赐他土地和众多后裔。

早期的以色列人(尤其是还在埃及居住的以色列人)绝对不会错过这些记述中的神学含义。他们得以存在世上，全赖神应许赐他们的先祖一个儿子，这应许在人认为生育无望之后的一段长时间，才藉着神迹成就了。透过这些故事，以色列人认识到他们是耶和华与亚伯拉罕立约而来的后嗣；他们亦因此明白，行割礼这个立约记号的起源和意义。这记号对以色列人的重要性，与洗礼和圣餐对教会的重要性相同。他们更从亚伯拉罕生动的描述中，看见顺从耶和华的重要性。最后，对于居住在埃及的以色列人而言，这故事的应许带有一种终未观，就是他们终于有一天得着迦南地为业。

## 旧约的引用

当我们查究旧约其他书卷如何引用创世记的时候，可能会感到惊讶，发现原来只有极少处直接涉及本书。大部分引用本书的经文，只会简单地提到神给予『亚伯拉罕、以撒和雅各』的应许(例如：出三15-16，四5，六8；利二十六42；申六10，三十20；书二十四2；王下十三23；代下二十七；尼九7-8)。有时，旧约作者会引用所多玛作为罪恶和神施予审判的范例(例如：申二十九23；赛一9-10；耶二十三14，四十九18；结十六46-56；摩四11；番二9)。诗篇一〇五篇9至23节简略地复述创世记的故事，重点则放在约瑟生平上。传道书在默想人类堕落后的景况时，包含了对创世记的神学反省。这里引用创世记的方式较为隐晦，出现在它经常重复的『凡事都是虚空』这句话中(『虚空』的希伯来文是hcbel，一2；这个字亦等同于亚当和夏娃那个被谋杀的儿子『亚伯』[Abel]的名字)。诗体和智慧文学的经文亦有反思创造的教义。

旧约其他书卷只有为数极少的地方对创世记作出神学反省，其实也有其意思，因为这反映出，创世记的信息最初的确是为在埃及居住的以色列人写的。它让当时的以色列社群认识他们的根，并他们在埃及居住的来龙去脉，以及神对他们的将来作出的应许。征服迦南之后，出埃及的事件便取代了创世记成为以色列神学的核心。

## 新约的引用

新约和随后的基督教神学在处理创世记的方式上较为直接。当中最为首要的，是把基督视为亚伯拉罕的后裔，一切的应许都在祂身上得着应验(太一1-2；参路二十四27)。虽然新约本身没有透过创世记的有关经文去追溯基督的身分，但解经家却一般认为基督就是那位将要与蛇对抗的『女人的后裔』(三15)。应许的主线人物收窄至塞特(五章)、闪(九26-27)、亚伯拉罕(十二1-3)、以撒(二十六2-5)、雅各(二十八10-17)和犹大(四十九10)的谱系上。创世记讲述了人类堕落犯罪的经过，但随即展开神透过那位应许之子进行的救赎。

司提反在使徒行传第七章的讲道中，简单地复述了创世记的故事(徒七2-16)，强调神如何超越了约瑟的兄长们对他的妒忌，来成就祂的应许。他暗示神以同样方式来超越犹太人的罪，透过耶稣钉十字架的行动带来救赎。

保罗则引用创世记来说明几个重点。他那本乎恩典靠着信心称义的案例，在很大程度上是以亚伯拉

罕的故事(尤其是创十五6)作为基础的,当中记载了亚伯拉罕因信神,神便算他的信心为义。在罗马书四章1至12节,保罗指出人称义完全是出于神的恩典,与人的行为和功德无关。他进而注意到,由于亚伯拉罕是在未受割礼之前因信称义的,故此便证明外邦人毋须先受割礼才能加入得救的行列。在加拉太书三章6至18节,他同样引用创世记十五章6节来支持称义非靠行为的立论,同时还进一步指出,这应许不会被430年后才出现的律法所废掉。

保罗亦将以撒神迹地出生,视为藉着信心而来之恩典的预表。在罗马书四章18至25节,他将亚伯拉罕对神应许赐下儿子的信心,与基督徒相信耶稣,及相信复活信心互相对比。加拉太书四章21至23节则将撒神迹地出生,与以实玛利的『正常』出生作出比较,两者分别预表靠恩典称义和靠律法称义。至于雅各书所强调的,是亚伯拉罕对神顺服,甘愿把儿子以撒献在坛上(雅二21)。

保罗亦从人类堕落的故事中抽取神学的教训。在罗马书五章12至21节,他指出因着亚当一人犯罪,死亡和罪就临到全人类;同样地,因着耶稣一人顺服,称义和生命亦都临到所有人。他在哥林多前书第十五章也照样用这个方式,来建立第一和第二个亚当的观念。首先的亚当将死带给众人,第二个则开启了通往永生的道路(林前十五21-22、45)。提摩太前书二章9至15节却换了另一个截然不同的角度,引用创世记第三章,作为界定基督徒妇女角色和责任的依据。

希伯来书引用创世记十四章17至20节来证明,基督的祭司职分(照着麦基洗德的等次)是超越利未祭司的,因为当亚伯拉罕将自己所得的十分之一交给麦基洗德时,利未人可说已是在亚伯拉罕的腰中(来七1-10)。希伯来书还有另一较为简单的层次,就是引用亚伯、以诺、挪亚、亚伯拉罕、以撒、雅各和约瑟作为紧守信心的典范人物(来十一4-22)。最后,启示录在为整本正典画上句号之前,回溯了创世记的头几章,宣告基督已胜过了古蛇(启二十二2),凡得蒙救赎的人都可以毫无阻隔地靠近生命树(启二十二2)。

Duane A. Garrett

## 经卷类 出埃及记的神学

### 出埃及记的神学(Exodus, Theology of)

出埃及记是由一位遥不可及的神,关心埃及地一群饱受压逼的以色列百姓开始,接着描述带领他们进入应许地的过程,当中这位神逐渐与他们建立紧密的关系。如此一卷神学上的瑰宝便诞生了,影响着旧约其余各书卷的概念和神学观念。

要探讨本书的神学,最佳的途经可能是从内容发展入手,因为随着本书的发展,神以不同的方式启示祂的心意。故事由神拯救以色列人脱离在埃及所遭受的欺压开始(一至十九章),这拯救为神的百姓带来了当尽的责任(二十至四十章)。按地理而言,上半部的故事在埃及发生,而下半部的开始和终结是在旷野的西乃山。故事的主题包括拯救(一至九章)、立约(二十至二十四,三十二至三十四章)并神的同在(二十五至三十一章,三十五至四十章)。

### 随着内容发展而显示的神学

本书一开始便追溯雅各家在埃及地繁衍的历史。以色列民族饱受从法老而来的压逼(一8-10)。尽管惨遭苦待,这民族却继续生长繁衍(一12),暗示神正在祝福他们。法老逼得要采取新的措施来阻止他们的人口急剧膨胀,可是,原本要成为杀人工具的收生婆,却因敬畏神(一17)而变成了以色列男婴的救命恩人。经文指出,神因为她们存留男婴的性命而赐福她们(一20-21)。

由二章10节开始,故事便集中在一名婴孩身上。他名叫摩西,因为法老的女儿『从水里把他拉出来』。这名字亦可解作『拯救者』,正吻合他作为神的工具,承担起解救以色列民脱离法老压逼的使命。他那种要解救别人的满腔热诚为他带来了不幸和失意(二1-15),却启动了神的计划,最终达致以色列民的完全解放。第二章结尾部分,记述以色列民的哭声达到神的耳中,神听见了他们的苦情(二23-25)。

神向摩西显现,带来了巨大的改变。在神与摩西的对话中,揭示了祂的旨意和计划。首先,神在烧着的荆棘中显现(三2),使那地变成了圣地(三5)。然后,神直接与摩西说话,表明自己正是列祖所认识

的那位神(三6)。他计划要拯救以色列民(三7-9)，期望摩西能肩负这项任务(三10)。

## 『耶和華』的含義

在交談的過程中，神還啟示了祂的名字——耶和華(三15)。根據三章15節那個隱晦難明的片語『我是即我是』(IamwhoIam, 譯注：和合本作『我是自有永有的』)，這個名字顯明神是自有永有、滿有主權的神，會主動為祂的百姓謀求利益。重點不僅在於有神的存在，更在於祂願意以行動來拯救以色列人。這個名字成了神給予摩西和以色列人的保證。當摩西拒絕神的呼召，神便藉不同的神迹進一步證明祂的能力(四1-9)。

神在六章2至9節向摩西再次作出保證的說話中，同時亦進一步說明了『耶和華』這名字。當摩西初次嘗試從法老手中救出百姓失敗之後，耶和華便把整件事提升至神學的層面。經文不斷圍繞着『我是耶和華』這表明自我身分的模式來發展(六2、6、8)。在過去，列祖知道神是一位全能的神，但他們卻不明白『耶和華』這名字的全部含義。如今這種局限要改變。神跟以色列人的關係延續，是因為祂跟列祖曾經立約(六4-5)，但祂完全啟示祂的名則包括把以色列民從埃及為奴之地得着解放、藉着祂本身大能的作為來施行救贖、揀選以色列民為祂的百姓、讓人與祂建立關係並以祂為主，以及成就祂的應許，包括承受土地作產業(六6-8)。百姓雖然沒有因着神這番話而動心，但本書卻確實記載了神的說話得着應驗，因此也完全啟示了耶和華神的大能。

## 神的大能

十災顯明了耶和華的能力，大自然都要聽命於神的旨意。每一災都比前一災更危險。它們以三個為一組的形式出現，第三個是用以肯定前兩個是出於神的。法老的術士雖然可以模仿其中一些災，但始終能力有限，最終只有承認失敗。

故事強調神與法老並一切法老所代表的發生衝突。在記述每個災發生的前後，都會提到法老的頑梗態度；在災情嚴重的一刻，他表現得好像願意妥協，但當災情減輕，他又立即反悔。神利用他這顆剛硬的心來成就祂的旨意(七13、22，八15、19、32，九7、12、35，十20、27)。那是甚么旨意呢？經文道出了神其中一個旨意：『埃及人就要知道我是耶和華』(七5，八22，九14、16，十1-2)。神的作為指出一個事實，就是祂能夠以大能施行祂的工作。當然，以色列亦可以同時看見神的作為。另一個旨意，則在埃及人所信奉的諸神與耶和華的直接衝突中顯明出來。每個災都指向埃及人的泛神信仰中的一個神祇(神祇的數目多至500至2,000個)，包括殺長子的第十災(十二12)。耶和華是萬神之神。

經過這場角力之後，以色列人終於從壓迫中得着解放，可以離開埃及。日間的雲柱和夜間的火柱代表了耶和華親自與他們同在，帶領他們。埃及人從後追趕，試圖在紅海邊把以色列人趕盡殺絕(十四章)。然而，神把海水分開，施行了拯救。埃及人的軍隊嘗試追趕，卻被海水淹沒了。眾軍兵在覆亡之前的話，正好說明這連串事件的目的：『因為耶和華為他們攻擊我們了』(十四25)。耶和華『拯救』了以色列人；他是『戰士』，為以色列百姓爭戰(十四30，十五3)。結果，百姓信服了耶和華和他的僕人摩西(十四31)。十五章以詩歌記述了耶和華的勝利。

他們前往西乃山的路上，神一直供應他們。當他們在瑪拉因水苦而不能喝，又在利非訂沒有水喝的時候，神都供應他們(十五22-27，十七1-7)。當亞瑪力人起來攻擊他們時，主再次為他們爭戰(十七8-13)。最後，他們來到西乃山，主在閃電和密雲中顯現，百姓親自經歷祂的同在(十九章)。正當百姓預備透過摩西作為中介來朝見神的時候，他們卻『惧怕』神。這位就是他們的神，他們如今要親自面見祂。

## 神的命令

作為神的百姓，以色列有責任遵守主在山上頒賜的立約條款。以色列承諾會遵行(十九8)。當摩西向百姓陳明立約的誠命和典章之後，摩西將血洒在百姓身上，作為立約的憑據(二十四8)。

人需要聽命才能與耶和華建立關係。除了這是耶和華的命令之外，聖經再沒有提出任何理據。我們若仔細分析十誡(二十1-17)和約書(二十22至二十三33)，便發現它們所列出的神的吩咐，包括縱橫雙向的層面，是對神和對人的正確態度和行為。生活的每一方面都應服膺於與主立約關係这个大前提之下，因此，無論是家庭、社會、個人和群體的權益，都不可超出這個指標。

當摩西和約書亞留在山上領受神寫在石版上的十誡時，山下的百姓竟然做出悖逆的事，就是造出一

只金牛赎来敬拜和领路(三十二1)。立约之后不到40天，百姓就已经做出违约的行为。虽则耶和華為以色列人的利益做了种种事情，他们却背弃了祂。神因着他们拜偶像而声言要离弃他们(三十二7-10)。摩西为百姓恳切向神求情(三十二11-14，三十三12-16)。他深深地明白，以色列若失去了耶和華，便一无所有。大概是因着约的缘故，神的属性如今以某些难以言喻的方式，与祂的百姓以色列紧紧地连结起来(三十三13)。神以恩慈对待以色列人，没有消灭他们(三十三19，三十四6-7)，并与百姓重新立约(三十四10-28)。

这一次，摩西从耶和華那里领受了一个关乎祂属性的特殊启示：他求神让他看见祂的荣耀(三十三18)。对于这项大胆请求，耶和華并没有表示介意，而且答应显出祂的一切『恩慈』(三十三19)。经文没有解释『荣耀』和『恩慈』是否等同。但是，当耶和華于山上在摩西面前经过之后，姑勿论所显的是荣耀抑或恩慈，摩西用了六个字词或片语来形容自己。这是圣经有关耶和華的属性其中一段最淋漓尽致的描述：『耶和華是有怜悯、有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实……赦免罪孽。』(三十四6-7)。

## 建造会幕

在立约和百姓违约之间，是耶和華对建造象征祂与以色列同在之会幕的详细指示。当中对建圣所的材料和做祭司的衣服，耶和華提出了精确的指引。三十五至四十章记载了百姓依照耶和華批示的样式，建造和竖立会幕。

会幕成就了神要住在以色列中间的应许(参六8)，并成了百姓用以敬拜神和领受祂指示的地方。耶和華的荣耀在西乃山出现的时候，有烟云遮盖着山(二十四16)，可是，以色列民不能长居山下，圣所则随他们四处迁移，让耶和華永远住在他们中间。

当百姓为会幕举行奉献礼的时候，耶和華的荣耀覆盖会幕(四十34)。本书结束的时候，指出耶和華与百姓同在，祂在圣所之中带领百姓走前面的路。这位曾经在火燒的荆棘中与摩西会面(三章)，又在山上向百姓显现的神(十九至二十章)，如今住在以色列人中间。

## 神学反省

出埃及记包含丰富的神学思想，最重要的是隐藏在神拯救以色列脱离为奴之地的行动背后的意思。旧约由这点开始，从出埃及事件衍生出信仰的宣认和集体的敬拜。书中每一部分几乎都可以引发神学上的反省，其中一些非常突出，是我们绝对不能忽略的。

名字神学：耶和華在以色列人的观念中，名字等同属性。本书揭示了以色列神的名字。摩西假设百姓会追问神的名字，他该怎样回答他们？他假定所得到的答案，将不单是一个名字，因为该名字会表明这位神能够为以色列所做的事。神的回答是：『我是即我是』(三14)，是一句有待更多解释的话。按照这里的上文下理，这名字表明神会为着以色列人的好处而有所行动。

神会作出甚么行动？耶和華在第六章的说话中，重新保证祂会继续施行昔日在列祖身上显明的作为，让以色列人更全面地认识祂是一位拯救他们脱离压制、施行救赎、拣选、与他们建立关系，并成就祂的应许的神(六6-8)。

耶和華用行动来证明祂的话，书中的连串事件便是确凿的证据。法老、埃及人、摩西和以色列民都亲眼见证这名字所包含的属性。为此缘故，根据第三条诫命，人不可妄称耶和華的名(二十7)。当耶和華于山上在摩西面前经过之后，祂重复自己的名两次(『耶和華，耶和華』)来开始祂的宣告(三十四6)，接着使用神学性的措辞来说明神荣耀(或恩慈)的属性——也是这位神本质的全部。耶和華是以色列神的名字；以色列人听见这名字，便知道当中所包含的全部意思。

权能神学出埃及记展示了耶和華的能力。在十灾之中，耶和華的能力与法老的能力互比较量。每个灾都显示神掌管世界。摩西因着曾见证神呼召他时所显的神迹(四1-9)，顺而成为神的使者。

分开红海是神权能的伟大彰显(十四章)，这事不单救了以色列人，也消灭了埃及的全军。第十五章便向神这种带来胜利的能力发出礼赞(十五6，参以赛亚书中有关『右手』的喻意)。救恩是来自神权能的作为，从分开红海一事便充分见证这点。此外，神给以色列人的供应亦显明祂的能力。水、吗哪、战胜敌人和引导他们前行，都在显出神有满足以色列人各种需要的能力。

圣洁神学出埃及记十五章11节提出了一个问题：『谁能像你至圣至荣？』神在烧着的荆棘中命令摩西要脱下鞋子，因为那是『圣地』（三5）。道德的属性正好说明这是一位怎样的神。十诫以神的圣洁作为背后的依据。神既是圣洁的，以色列便要成为『圣洁的国民』（十九6），遵行诫命和典章（参利未记和『圣洁』的条目）。约书（二十一至二十三章）列明了神期望以色列活出圣洁的范围：生活的所有方面都要圣洁。

信实神学出埃及记用『纪念』这个字词来表明神的信实。神纪念祂与列祖（即亚伯拉罕、以撒和雅各）所立的约（二24，三6，六3）。所谓纪念自己的应许，等于按着自己的承诺而有所行动。就这次处境，祂便差派一位拯救者（摩西）带领以色列人进入祂应许赐给列祖的那地（六8，十五17）。

神给摩西和以色列百姓的应许亦完全兑现。本书记录了祂的信实，以色列也要以忠诚来回应耶和華。第一条诫命清楚列明除祂以外他们不可有别的神（二十2），也不可用其他雕刻偶像来取代神（二十四4）。终究而言，没有别神可与耶和華神并列（十五11）。祂胜过埃及诸神的事例正好证明这点。

以色列若然对耶和華不忠，带来的就只有审判（三十二10、28、35）。以色列人清楚知道，耶和華是可畏的，因为他们亲眼见证祂在埃及的作为，也经历祂在山上的显现（二十19-20）。然而，他们的记忆似乎很短暂。求情或许可以消灭神的怒气（八8，三十二30-34），而悔改则可能使神的愤怒收回，可惜法老却没有认真悔改。犯了诫命的人，可能要献上赎罪祭，来满足神的要求（二十九10-14）。以血代赎，可以洁净祭司（二十九35-37）和百姓（二十四6-8），平息神的愤怒。

神要以色列在遵行祂教导这事上负上责任。诗篇七十八篇和一〇六篇记述了神在出埃及记所行的一切，和以色列怎样认识神的诫命，却没有遵行。惟有双方以诚信相待，才能维持美好的关系。

拯救神学神以行动拯救以色列脱离困境。救恩是具体的——是拯救他们脱离埃及。神察看以色列人的哀声，于是主动赐下救恩（三7）。紧接而来的是采取一连串步骤来使计划成真：首先拣选一位拯救者（三章），然后领以色列百姓出埃及（十五13）。救赎带来以色列与为他们谋求福祉的神之间的永恒关系。救赎虽然可以局限于政治和经济情况——正如解放神学家所持的论调，但出埃及记的记述却远远超过这两个范围；他们与施恩者的关系将直接影响他们的存活。在圣经中，『约』这字是表示神与人之间的关系，要求双方都全心全意地履行；而且，在神那方，他已经信守祂的应许，在将来亦要继续显明祂的信实。以色列人要在各个节期中纪念神的作为（二十三14-17）；逾越节则是重演出埃及事件的节期（十三章）。这些节期要向以色列人传递一个信息：那位曾经在过去施行大能作为的神，无论在现今抑或将来都会继续工作。

神拣选了以色列（六7），他们是祂的百姓，祂是他们的神。祂已经从埃及拯救了他们。如今，祂要他们遵行吩咐（二十2）。这确立了约的基础是在于神的行动，而神的行动则以祂的拣选和恩典作为依据。

同在神学神从最初的隐藏，逐渐启示祂的同在，直至会幕成了祂与以色列民永远同在的地方。在头两章经文，作者指出神隐藏在背后。到了第三章，主向摩西说话，显明祂自己和祂的计划。祂甚至与摩西对话，表示祂以人类能够明白的方式与人沟通。

随着故事的发展，神以具体的指示来显明祂的同在，分别在埃及和在山上给予摩西明确的吩咐。以色列人亲眼目睹神在西乃山的雷轰、闪电和密云中显明祂的同在。当百姓愈接近这位曾为了拯救他们而大显其作为的神时，他们极为惧怕，请求摩西继续成为他们和神之间的中间人（二十18-21）。他们仿佛要与神保持一段距离：神要接近他们，但他们受不了。神于是继续透过摩西传话给百姓，但以色列却要对所领受的话负上全责。为了更清楚证明神的同在，神便吩咐百姓建造会幕。神在会幕中亲自住在以色列人中间。它减轻了神同在的荣光，以致百姓能够存活。耶和華在那里与摩西会面。百姓明白当中的含义，因为会幕中央的圣所具有明确的象征意义。

以色列既有耶和華成为他们的核心，摩西作为代言人，而百姓又进入了立约的关系，那么，他们便可以继续前行，超越出埃及记所记载的范畴，进一步经历神的旨意。本书展开了一个民族与他们的神——耶和華——建立关系的重要历程。

G. Michael Hagan

经卷类 利未记的神学

## 利未记的神学 (Leviticus, Theology of)

利未记是旧约里含有最浓厚神学思想的书卷之一。它有五经、以至全旧约有关祭祀的最重要资料。当中的规条阐述得相当明确和详尽，范围涉及古代以色列人个人生活和群体生活的每一方面；不过，记述明显是从祭司的角度作出发点。本书的律法无论对旧约和新约的神学都带来深远的影响(例如，有关圣洁、洁净、献祭代赎和赦免等观念)，然而，从历史处境的角度来看，最重要的神学议题则是神在以色列人中间，与他们『同在』的观念。

在出埃及记的最后一章，摩西为耶和华立起和预备会幕(四十1-33)。耶和华以充满『荣光』的『云彩』充满会幕，表示祂亲自居住其中。夜间的云彩更有火焰。云彩在民数记九章15至23节第二次出现，那里对云彩及它在带领以色列人穿过旷野时所发挥的作用，都有稍为详尽的描述。这两个有关荣光的云彩和火的描述，就形成了一个外壳，包裹着利未记一章1节至民数记九章14节那些与会幕有关的条例。

这架构在文学和神学上包含了三重的意义。第一，由出埃及记四十章至民数记第九章之间，只有利未记九章23节(参第6节)提到耶和华的『荣光』向百姓显现。那里记载『耶和华的荣光就向众民显现』，并『有火从耶和华面前出来，在坛上烧尽燔祭和脂油』(利九23-24)。第二，在出埃及记四十章和民数记九章之间，只有利未记十六章2节提到耶和华的荣光要在『云中』显现；耶和华在那里晓谕：『我要从云中显现在施恩座上。』第三，利未记十章1至2节记载了拿答和亚比户的死。这事发生之前，就在同一天，根据利未记九章的记载，耶和华的荣光曾经向众民显现(特别参看1、23-24节)。而且，原本要在同一日吃掉由祭司献为赎罪祭的祭肉(参十16-19；比较九15)，但肉还未吃，两人便死了。正如九章23至24节所描述，有火从耶和华面前出来，烧尽坛上的祭物，往后几节的经文，便又指出，『有火从耶和华面前出来，把他们烧灭』(十2)。此外，十六章1至2节引用十章1至2节的事例，提醒亚伦要小心遵守赎罪日的规条。因此，耶和华以拿答和亚比户的死作为一个机会，藉此说明祭司神学背后的基本原则。我们亦由此总括出利未记的基本神学要旨，在于反映一个事实：耶和华住在以色列人中间。祂『临在』会幕之中，在云彩和火中彰显祂的荣耀。

### 利未记的三重神学要旨

摩西在十章3节对耶和华击杀拿答和亚比户的行动作出解释：「这就是耶和华所说：『我在亲近我的人中要显为圣；在众民面前，我要得荣耀。』」这里所提到的是两大类人：亲近耶和华的人(即祭司)和众民。耶和华会以某种形式来彰显祂的荣耀，以致祂在百姓中间被尊为圣。在今次事件中，祂要达致这目标，就不得不击杀亚伦的两个儿子，因为当他们走近耶和华面前的时候，没有小心遵从神对圣洁的要求，「献上[直译：『带前来』]凡火，是耶和华没有吩咐他们的」(十1)。

当耶和华在十章9至11节直接晓谕亚伦(而非透过摩西传话)，向他强调这次事件所带出的一个重要教训，并吩咐他和儿子们要：(1)当进到耶和华面前的时候，清酒、浓酒都不可喝，免得他们死亡(9节，这点似乎是为免他们被酒精弄糊涂，导致悲剧重演)；(2)『将圣的、俗的，洁净的、不洁净的，分别出来』(10节)；和(3)『将耶和华藉摩西晓谕以色列人的一切律例教训他们』(11节)。要了解利未记的神学，便需要对这个对立的两极(即圣与俗、洁净与不洁净的对比)，以及赎罪的观念有清晰的理解——在摩西向亚伦所说的话中，特别强调了后者：『这赎罪祭既是至圣的，主又给了你们，为要你们担当会众的罪孽，在耶和华面前为他们赎罪，你们为何没有在圣所吃呢？』(17节)。

首先，『圣』与『俗』的对比(10节上)是与某个人、某地方或某件东西的地位有关。其次，『洁净』与『不洁净』(10节下)则无论他们的地位如何，主要是在乎他们当时的状况。第三，『赎罪』(17节)是大多数献祭礼仪的根本目的，为的是处理圣与俗、洁净和不洁净这两者之间逾越了界限的罪，或要由一方过渡至另一方的过程。在『洁净』与『不洁净』这方面，神要求人为那些非常规或严重的不洁净，能得以『洁净』，而献上赎罪祭[例如：十二6-8(生产后的妇女)，十四18-20(麻疯病人)，和十五13-15、25-30(患漏症的妇女或梦遗的男子)]。至于在『圣』『俗』方面，神要求用奉献礼(consecration)的仪式进行赎罪，藉此使某人、某地方或某东西成为圣洁(例如：八15、34，分别使会幕和祭司成圣)。

### 利未记的神学架构

我们可以很顺理成章地把利未记分成两大部分：一至十六章和十七至二十七章。一方面，一至十六章基本上是关乎使会幕本身成圣和洁净。另一方面，十七至二十七章虽则继续关注会幕的成圣和洁净，



但焦点已扩阔至涵盖全国和全部人。我们可以说，焦点是从会幕的圣洁和洁净，转移至全国的圣洁和洁净。

不过，这种把会幕与一般以色列国民日常生活作出区分的做法，不应该令人以为两者并不相关。反之，当以色列人昔日初抵西乃山，耶和华在出埃及记十九章3至6节提出的约，其中一项主要特点，就是要以色列作『祭司的国度』（出十九6）。他们在出埃及记二十四章3至8节的立约仪式中，便按照立约的条款被分别为圣。来到利未记，这个全民皆祭司的观念便与十七至二十七章所强调的全国要圣洁和洁净的要求相和应。由于亚伦家族的祭司负责管理会幕的工作，所以，他们有责任去确保自己以至全体百姓，都不会破坏一至十六章所强调的会幕圣洁和洁净条例。

我们若要对利未记作出仔细的神学分析，范围将同时涉及会幕本身和国家整体的圣洁与洁净（即是圣/俗与洁净/不洁净的关系），两者均需要赎罪。事实上，本书的转折点（即第十六章）更特别强调赎罪日，由此再一次把首要关注放于神在会幕显现的事实。故此，本书的神学架构主要由以下三个主题组成：赎罪、会幕的圣洁和洁净，和全民的圣洁和洁净。

赎罪第十六章虽然在架构上属本书上半部的总结部分，可是，它亦是全书的神学核心，将上下两部分连接起来。在赎罪日，会幕和国家的圣洁和洁净都会同时顾及。那日实际上有五种献祭：为祭司和百姓献两次流血的赎罪祭（十六3、5，特别是十六11-19），为全会众（包括祭司和百姓）的罪孽献上一只代罪羊（十六20-22），以及为祭司和百姓献上两次燔祭（十六23-24）。经文明确提到这一切献祭都是为了『赎罪』。

那为祭司和百姓所献的赎罪祭中，有弹血的赎罪之礼，这礼亦同时用以洁净会幕，除去污秽，使它（重新）成圣（十六11-19）。『代罪羊』是另一种赎罪祭（十六5、7-10、20-22），亦是用以赎罪（十六10）。不过，这祭礼却是把国中所有百姓的一切罪愆都归在羊的头上，再把羊放到旷野，藉此使罪孽、过犯远离会幕和人民（十六20-22）。

因此，赎罪日的赎罪祭礼仪不单洁净会幕（十六32-33，所指的是十六11-19的弹血之礼），更同时包括众百姓（十六29-31，所指的是十六20-22的代罪羊之礼）。在赎罪日献上赎罪祭之后，再行『燔祭』的用血赎罪，显然在另一个层面发挥作用（十六23-24）。我们要记着，根据第19节，那赎罪祭的血同时『洁净』了坛，又使坛『成圣』。那『洁净』众民的，便明显是代罪羊之礼，但使他们『成圣』的，却是其后的燔祭。焦点由会幕转移至百姓身上，这种转移正好与上述提及会幕（一至十六章）和国家（十七至二十七章）这两者之间、在圣洁和洁净方面的区分相符合。赎罪祭的弹血之礼洁净了会幕的坛，使坛成圣。代罪羊和燔祭之礼连合起来，则用以洁净百姓，使他们成圣。

会幕的圣洁和洁净利未记一至十六章记载了会幕圣洁和洁净的有关条例。它又可以分为两个分段，就是一至七章和八至十六章。第一分段所详列的条例，是关乎各种献祭的基本步骤。鉴于七章37节提到『承接圣职的礼』，这些描述祭礼的经文之所以放在本书前头，似乎是作为第八和九章有关会幕『启用』和『膏立』祭司的背景。

第二分段是八至十六章。在分段开始的八章1至2节，耶和华晓谕摩西，祂要使会幕和祭司分别为圣。第九章关乎会幕的启用，献祭完毕，有火从耶和华面前出来，烧尽祭物（九22-24），此外还烧死拿答和亚比户（十1-2）。第十六章又再次重提拿答和亚比户的事件（十六1-2），作为每年一次赎罪日的依据，目的是洁净会幕和祭司，使两者分别为圣，为未来一年的开始作好准备。

我们在这里不能讨论当中的细节，不过，十一至十五章却反映了叙述过程中的一个缺漏。这是一个内容连贯的单元，当中详列的条例，几乎全部都是有关洁净的问题（即把洁净和不洁净的分别出来，参十10下），以及这问题对以色列社群的重要性，而标志神同在的会幕更添其严肃性（十五31，『你们要这样使以色列人与他们的污秽隔绝，免得他们玷污我的帐幕，就因自己的污秽死亡』）。

在古代的近东社会，人们普遍认为冥冥中存在着一股超自然的邪恶势力（例如是巫术、邪灵、不怀好意的神等），随时可能会以疾病或不幸的遭遇打击他们——尤其是当他们触犯某些禁忌的时候——他们就在这种惶恐的情绪中挣扎求存。旧约的内容完全不会令人产生这种恐惧。唯一构成真正危险的，反而是以色列人可能玷污神的圣所，以致祂可能亲自击杀他们（例如十1-2），或是神完全离弃圣所。利未记十五章31节强调的正是这点。经文强调在身体方面的洁净与不洁净条例，给不少读旧约的人带来困扰。我们先要明白一点，神在旧约是藉着让自己亲自有形地住在会幕之中，真实地与以色列人『同在』。利未记作者所深深认同的祭司世界观和神学，便正是以这个有神实质同在的地方作为核心。身体方面的洁净条例，正好与耶和华在会幕中的『亲临』互相配合。

国家的圣洁和洁净十七至二十七章(本书的第二个主要部分)的架构和主题方面的发展,比一至十六章更难于识别。这两部分之间的关系,亦同样错综复杂。大体而言,问题不在于改变题目,而是在于角度转移。十七至二十七章尝试从社会和国家整体的宏观角度,再一次检视每一样事物。例如,这后面篇章的经文虽然亦有提到归给神的圣物,不过,它却是从祭司、他们的家人,以及以色列人该如何在集体的节期中处理供物(二十二章),以及那些已经被分别为圣的圣物与整个社群的关系(二十七章)作为出发点。

新约时代那些要在犹太人和外邦人中间保留『中间隔断的墙』之支持者,便是以这些洁净规条,以及将洁净与不洁净的动物分别出来的条例,作为立论点。其实,这只是将利未记这两部分的内容与其神学重点连接起来的其中一个原始阶段做法。根据二十章25至26节:『你们要把洁净和不洁净的禽兽分别出来;不可因我给你们分为不洁净的禽兽……使自己成为可憎恶的。你们要归我为圣,因为我——耶和華是圣的,并叫你们与万民有分别,使你们作我的民。』十七至二十章完全没有任何区分洁净与不洁净禽兽的条例。二十章25至26节其实是以十一章作为根据,因此,它便引用分别洁净和不洁净禽兽的条例,来将一至十六章和十七至二十七章连接起来,尽管它们之间明显是分开和有分别的。

十一和二十章都是从圣洁的角度,把分别洁净和不洁净动物的条例,与圣洁的公式句子(例如:『你们要圣洁,因为我是圣洁的』)连接起来,两者的分别在于连接的方法不同。十一章的核心焦点,单纯是身体接触不洁活物的问题(44-45节)。然而,来到二十章,『你们要归我为圣,因为我——耶和華是圣的』这句话则是指到有关分别洁净和不洁净禽兽的条例,应该带来以色列民与周遭万民分别出来的预期效果。我们不要忘记,神要使以色列从万民中分别出来的心意,自从以色列立国之始,便清楚表达出来:『你们要归我作祭司的国度,为圣洁的国民。』在刚才提及的圣洁公式句子,与经常在十八至二十六章出现的『我是耶和華(你们的神)』句式之间,明显有着共通的用语。两者在原文都是用『我是』开始,二十章7节更把它们合而为一:『所以你们要自洁成圣,因为我是耶和華——你们的神』。『我是耶和華(你们的神)』这句话,即使在不同的语境出现,所强调的都是要人惟独敬拜和遵从耶和華——祂是真正的主。

以色列不可再有别的神;惟有耶和華是他们的神。事实上,这点亦将会带来以色列与那些敬奉别神的列国分别出来的效果。因此,透过二十六章1至2节的结论来端详这『圣洁法典』(HolinessCode),是最为恰当不过。那里清楚表明:『你们不可做甚么虚无的神像,不可立雕刻的偶像或是柱像,也不可在你们的地上安甚么凿成的石像,向它跪拜,因为我是耶和華——你们的神。你们要守我的安息日,敬我的圣所。我是耶和華。』我们在当中得出三个重点:(1)全国上下都要忠于耶和華(即是不可拜偶像,要过一种洁净和圣洁的独特群体生活);(2)全国都要尊敬神的圣所和圣地;以及(3)全国都要守安息日。因此,总括而言,利未记的神学重点,主要在于指出神在会幕中与古代的以色列人同在,而神这种同在,则影响他们每一个人,以及他们在生活上的每一方面。

Richard E. Averbeck

## 经卷类 民数记的神学

### 民数记的神学 (Numbers, Theology of)

#### 民数记与五经的关系

要讨论民数记的神学,首先不可少的,就是认识本书的架构,以及它与摩西五经其他书卷的关系。按时序来说,民数记的内容涵盖了以色列人自出埃及第二年开始,在旷野飘流的38年(十11-12),直至抵达应许地的边境为止(三十三38)。按地理而言,他们从西乃山来到摩押平原。然而,上述这两方面似乎都不是本书架构所要表达的要旨。七章1节和九章1节记载了早期发生的事件,这显示严格按时序排列实非作者的主要着眼点。此外,从作者只清楚记述以色列人在旷野期间开始和结尾的细节,却一笔略过中间的38年,便反映出他不是根据以色列人的移动位置来编写本书的。也许,我们最好还是认同某些学者所持的看法,看本书作者主要是从神学的角度来编排本书。

民数记是一本实用神学的教材,重点记述至高无上的神,与其立约子民之间的交往。它的内容都在显示出百姓每天均倚赖神的引导和供应。这卷属于摩西五经中的第四卷书,一方面接续了前三卷书的众多主题,另一方面又对在第五卷书将会清楚地展现的应许流露出热切的期待。因此,若要论到民数记的

神学，就绝不可脱离它与摩西五经其他书卷的关系。

## 井然有序的神

民数记所描绘的神，是一位井然有序的神。以色列人在一夜之间迅速脱离埃及人的捆绑，要进入一个未知之地，当然需要有相当程度的组织架构，去安顿各支派和宗族。本书记述在神的祝福下，以色列的社会秩序逐渐成形。按照民数记的记载，祭司与利未人之间的划分(八19，十八1-20)，以及选出70位长老领导百姓(十一25)，都是出于神。此外，百姓亦见证在神的指示下，领导的责任分别由亚伦移交给以利亚撒(二十25-28)，并由摩西移交给约书亚(二十七16-23)。有关神是井然有序的这个主题，早在创世记的创造日程便清楚看到，如今亦在人口普查的名单、营区的安排和前进的次序中反映出来。

在神的主导下，以色列人在旷野飘流的开始和结束都分别进行了人口普查。对宗族和支派而言，这份列明人数的名单可以加强他们的重要性；对读者而言，它们则突显出一个事实，就是犯罪和背逆至终都不能阻挠神的计划(十一23)。同样是由神详细列明的营区安排，使数目庞大的百姓得以有秩序地安顿。营区的设计可以让百姓在听见吹号之后，按次序地聚集，并像给利未支派分配职务一样明确地获分职责，藉着安排大量男丁围绕利未人和会幕四周，提供军事保护。至于会幕安放在全营中间，而约柜又放在会幕之中，则突显了神的中心地位。神的守诺

从民数记对立约应许，以及立约的祝福及咒诅的重视，可以进一步证明民数记与摩西五经其他书卷的连贯性。从百姓人数反映出以色列民的大量繁衍，以及他们对即将进入的应许地之热切期待，均提醒读者有关耶和華赐给亚伯拉罕的应许(创十二1-3，十七4-8)。在立约的祝福和咒诅并存之大前提下，耶和華设立了一个途径，让祭司祝福百姓(六24-27)，但与此同时，祂却咒诅那些不遵从的人——无论是悖逆、不信的以色列人(十四29-35)，抑或是阻挡神赐福给以色列的别国(二十一1-3)。神的应许是永远立定的，以致巴兰的口也不由自主地将原本咒诅的说话，变成对以色列的祝福(二十四8-9)。

此约亦显示出神信守祂本身的承诺。第一次人口普查数点过离开埃及和西乃的人数，后来它却变成一份不信者的名单(十四29)。及至第二次普查，各支派的人口虽有变动，新一代的人口总数其实却跟上一代相同，正好具体地表明神一直信实地带领以色列人经过旷野(一46，二十六51)。神的至高主权确保所立的约不会更改(二十三19)。

## 埋怨和叛逆

埋怨和叛逆并非首见于民数记。在这里才出现的主题，其实是随着埋怨和叛逆而来的神的管教和审判。神与祂的百姓一起同工，并且要百姓为本身的行为负上全责。有关百姓悖逆的事例在民数记中不胜枚举，自西乃起行(十一1)，一直至到达以东的边境(二十一4-9)。结果一如所料，悖逆和神的审判成为了旷野时期的主要特色。无论是群体抑或个人都有份于悖逆。一般百姓(十四1)、利未人(十六1)，以至领袖(十二1)都曾经发怨言，清楚显示百姓普遍对神的不信。

面对以色列人的悖逆，神的反应或是发怒(十一1、10、33，十二9)，或是彰显祂的荣耀(十四10，十六19、42，二十六6)。悖逆的后果似乎愈益严重，由一开始在营的边界烧死了几个人(十一1-3)，直到死亡的人数愈来愈多(十六35记载死了250人，十六49则记载死了14,700人)。不过，在最后那次背逆，神因着祂的怜悯提供了一个救法：把一条铜制的蛇挂在杆子上，凡被咬的，一望这铜蛇就活了(二十一4-9)。

百姓在神的考验中接连失败，然而，摩西却一再为百姓代求，并且愈来愈意识到神在他们中间工作。可是，即使摩西本人，也因为同胞的不断悖逆而深感苦恼，结果逾越了耶和華的极限，为此遭到祂的惩罚。摩西由于冒犯了神的圣洁，便失去了带领以色列人进入应许地的权利(二十10-12)。

『神的圣洁』是民数记其中一个接续出埃及记和利未记的神学要旨。神圣洁的属性，正是民数记为何出现众多要求和诫命的根本原因，因此亦有不少学者视它为本书的中心主旨。

## 神的圣洁

神的圣洁(与神的同在有直接关系：五3，三十五34)要求凡不洁净的人(五1，十九11-20)、事情(五6-7)或东西(三十一22-23)都需要洁净或迁离营区。此外，负责管理神的圣物，以及代表百姓来到圣洁的神面前的祭司和利未人，在事奉之前都必须洁净自己(八21)。而且，虽然只有他们有权管理圣物(四4)，他们却不可触摸圣物(四15)，甚至连观看也不可(四20)！凡冒犯神的圣洁，或违背祂命令的人，都

会有瘟疫(八19)、被逐出营外(五3, 十二14)或死亡(九13, 十五35)等恶事临到他们身上。

至于我们在民数记所看见的神的恩典,实际上与祂圣洁的属性是不能分割的。我们会以为祂愿意赦免以色列的罪,是祂恩典的彰显,然而,这恩典却绝非与祂的圣洁相违(十四18-19)。百姓要为本身的行为负责(十四22-23、40-41),而摩西提醒他们:『要知道你们的罪必追上你们』(三十二23),是为了在他们即将进入应许地之前,劝勉他们不要忘记自己的责任。

耶和华除了藉着约柜来象征祂与以色列民同在之外,同时更藉着云柱和火柱彰显祂的同在,带领百姓从一地来到另一地(九17-18, 三十三1-49)。祂期望他们成为圣洁的子民。可是,至少有一党人试图发动叛乱,否定神曾经对摩西和亚伦作出圣洁的呼召并拣选他们作众民的首领(十六3)。结果,神亲自判别谁是圣洁的,并且证明祂拣选祭司来事奉祂(十六5)。后来,祂又指明要将洁净与不洁净作出区分(十八15-17)。祂要求百姓无论在态度或行为上都要像祂一样圣洁(十九20, 二十五11-13)。但百姓宁愿回到埃及,证明他们的不信(十四3、11)、违背神呼召他们成为圣洁(三十二11),以及对神与他们同在和供应他们的恩典全不领情(十一20)。

民数记另一个要旨,就是要指出不遵从神对圣洁的要求,以及没有在上生活上显明祂的圣洁便是罪。本书一次又一次地记述百姓的悖逆行为,以及神随之而来的审判,清楚突显神百姓的罪孽深重。众所周知,他们最后在旷野飘流38年,只是神对他们表现不信的其中一次审判。

新约源自民数记而继续加以发挥的一个重要神学主题,就是犯罪和不信——尤其是悖逆——只会带来被神审判的恶果。哥林多前书明确地指出,记下这些事件的目的,是为了提醒信徒多加防范,引以为鉴(林前十6、11; 来三7至四13亦强烈暗示这点)。不过,民数记却肯定罪和悖逆都不能阻挠神的计划。这一代虽然失败,但神的计划却不会停止。摩西为百姓向神求情,神便赦免他们(十四19-20)。百姓悖逆、悔改,然后又再悖逆,但神却一直引导他们向应许地进发。最终,应许地举目在望,百姓始终仍能见证到神恩慈的供应。

综观民数记全书,应许地一直是引颈渴望的目标,不过,随着本书的发展,记载来到旷野路程的尾声,便愈来愈清晰地突显出应许地是神的恩赐和应许的应验。二十一章(即亚伦和米利暗死后)出现了多样化的题材,悖逆的记述告一段落,然后便宣布起行往应许地,最后是预言,巴兰会在神谕中指出以色列会战胜她的仇敌和周遭邻国。一直到二十六至三十六章才把重点放在应许地上。这里详述产业、地界的事项,以及将来定居之后要遵守的规条,众民都盼望早日从神的手中获得这块期待已久的土地。

在民数记众多有趣的记述中,巴兰的神谕是其中之一。这三章完全没有提及摩西(二十二至二十四章),却非常强而有力地见证神的至高主权。神控制了驴子和巴兰的嘴巴。巴兰在预言中强调亚伯拉罕的约,承认神使咒诅变成祝福(二十三8、20、25-26, 二十四9)。此外,巴兰更在预言中提到以色列的规模、华美、兴盛、力量和荣耀,证明神继续在祂百姓中间施行祂的作为,以及前面还有祂的赐福。巴兰的预言有一句论及神属性的重要说话,就是指出神非人,祂不会说谎(二十三19);同时,它亦带出弥赛亚是出于犹太支派的应许(二十四17)。这段积极的信息随着旷野旅程结束而出现,清楚见证出神拣选以色列的恩典。

在正典中,民数记与摩西五经的关系最紧密,不过,无论是旧约或是新约,都经常提到这段旷野时期和这期间所发生的事。耶稣本人就曾经用举起铜蛇的事例,预表祂将来要被钉十字架(约三14)。回顾这段旷野飘流期,旧约一直从两个不同的角度作出评价:它是一段悖逆和犯罪的时期,同时亦是一段见证神的恩典和供应的时期。这两种看法都是真实而互不抵触的。反之,正好启示出神与祂百姓的关系和在他们中间的工作已经展开。这亦可从摩西的说话:『耶和华指着以色列人已经应许给好处』(十29),反映出来。

Robert D. Spender

## 经卷类 申命记的神学

### 申命记的神学 (Deuteronomy, Theology of)

五经中的第五卷书不单重述西乃之约的内容和从它衍生的一切律例,更在新的地点、抱着新的展望,向新一代重新说明耶和华的约之目的。原先与神在西乃山立约的那一代百姓已经死在旷野之中,

不再在历史舞台之上(民十四26-35)。申命记的对象，是准备进入应许地的新一代；他们在快将面对征服领土和定居该地的紧张时刻，极需要耶和华对祂的立约应许重新作出保证。

## 诠释角度

近这二百年来，圣经评鉴学者将申命记是写于摩西时代的传统看法连根拔起，并且将它重新定位于主前7世纪，认为它就是那卷激发犹大王约西亚大力改革的律法书(王下二十二8-13)。此见解不单否定摩西是本书的作者，而且，还产生了现代来源鉴别理论中有关五经组成部分的底本说(DocumentaryHypotheses)。现在的时尚，是把由申命记至列王纪下说成是申命记派历史(DeuteronomisticHistory)——一本在主前6世纪编修而成的神学巨着。申命记本身则被推断是略早于这个时期写成的，内容主要是反思那些声称是出于摩西的教训，目的是为了提供一个约的标准，藉此去评检和审断以色列的真实历史(参王下十七章)。申命记派历史之所以带有负面调子，可归因于那些反对君主制度的传统主义者，他们把申命记拟定为一份反君主制度的文献，然后再书写有关的历史，用以表明君主制度事实上如何违反书中详列的立约命令。

学术界较近期的趋势，是将申命记的形式和内容与古代近东的条约，作出对比，尤其是赫人帝国(约主前1400至1200年)和新亚述(约700至600年)时期的条约。尽管有关的比较还未有定论，大部分学者均相信旧约与赫人的条约最为近似，而认为申命记的结构是非常远古的。我们并非要在此争论这个问题，从神学立场取得某种形式的定案也并非最重要。重要的是要确认申命记本身见证它是由摩西所写的(一1、3、5，四44，三十一1、9、22)，而它的正典形态则显出它拥有立约文献的一切特色，尤其是主权国与附庸国之间的立约关系。事实上，要正确理解本书的神学目的和含义，关键在于先认清它是一份立约文献。圣经学者愈来愈明白，我们不能将文本的体裁与它想要传达的信息分割。一篇文章的意义，不单取决于它的内容，也取决于作者用甚么形式来表达。因此，申命记若是以主权国和附庸国之间的条约作为书写模式，我们便应该从这个角度来理解它的内容。我们需要对经文进行正确的释经、分析和综合，才能得出一卷书的神学思想；我们也可以肯定地指出，要了解某书卷的神学，必先要掌握它的写作形式。

为此，在我们试图探究申命记的神学之前，必须先分析它的文体内容。以下的大纲，反映出本书已被相当广泛地认同为具有立约文献的模式：

序言：大君王向附庸国展示约书，并提供有关背景(一1-5)。

历史背景：重述立约双方过往的关系(一6至四49)。

一般条款：基于这种关系，胪列双方行为的基本原则，要求对方遵守(五1至十一32)。

细则：对一般条款作出详细说明或加以引伸，通常会提供具体例子或明确的要求(十二1至二十六15)。

祝福和咒诅：分别说明忠心遵从或违约的后果(二十七1至二十八68)。

见证人：为了确证立约的合法性和立约双方所作承诺的真确性，而诉诸的客观权威可以是人或其他实体(三十19，三十一19，三十二1-43)。

鉴于形式和功能有着毋庸置疑的关系，我们有信心指出，约的观念是申命记神学的核心所在。接着要指出的是，按其定义，约至少包含三项元素——立约的双方、列明目的、性质和双方义务的文件。因此，申命记神学的三个主要标题，分别是大君王耶和华——这约的发起人、以色列——附庸国和约的接受者，以及申命记本身——立约的工具，巨细无遗的标准条约文件。故此，我们必须透过约的角度，以及在不抽离产生此约的特殊历史和意识形态背景下，来探究本书的内容。

## 耶和华的自我启示

在申命记中(其实也在全本圣经中)，我们看见神藉着祂的作为、显现和话语来启示自己。当我们从整全和行为模式的角度来看，便会发现历史的本质正是由祂的作为所构成。这明显是由神作为造物主的角色开始(申命记没有提及这方面)，接着，在

他与以色列的特殊关系中，祂启示自己是拣选、救赎和赐恩给百姓的那一位。

耶和華是超越歷史的神，祂同時會藉着使人望而生畏榮耀的顯現來顯明自己。在申命記中，我們看見神會透過耀目的光（尤其是火光），又或者以相反的黑暗來启示自己這另一方面的屬性。這種極端對立的特性正反映出祂是無處不在的，祂願意與受造物接近，卻又完全超越一切的本質。祂是一位渴望與祂的百姓溝通，又希望獲得他們敬仰的大君王。然而，祂亦經常提醒他們，祂有極大的榮耀，遠遠超越他們，是他們難以靠近的。在祂與人立約的那一刻，這種顯現方式是表現得最淋漓盡致的。先知的話語是最容易明白的，因此也是最不會令人感到含糊的启示模式。當然，申命記是以它本身的獨特立約形式來表達神的話語。不過，申命記作為一份立約文件，其含義卻較一般為廣，因為它包含的，不單是這類文件所必須具備的標準內容，還有行程、敘述、詩歌和講道；這一切的用意除了作為一份立約文獻之外，同時亦提供了歷史性、生活性和末世性的背景，讓讀者可以藉此解釋它的內容。因此，當中對約的發配有嚴肅和正式的宣告（一6下-8，二4下-7，四12-13，五4、6-22），以及一再強調百姓要忠於它內里的條款。

有關耶和華自我启示的內容，我們亦必須從申命記的立約目的這角度來理解。因此，難怪最經常在經文中見到的，就是『耶和華』這個立約名字，出現約221次。當摩西上西乃山時，祂以這個名字來跟他說話；同時，祂亦以這名字不斷吩咐百姓要遵守在那裡所立的約。伊羅興（Elohim，23次）和其他名稱與描述性短語（約18次）絕少出現，更加强了本書在立約方面的特性，也顯示了本書唯一關注的對象只有以色列，因為神的其他名字（特別是伊羅興和與它同屬一個字源的名稱）出現的時候，聖經都是以比較宇宙性、普世性的角度去描述神的創造和祂在歷史之作為的。

神在申命記依從一些相當典型的聖經模式來启示祂的位格。書中用了極多形容人類的措辭來形容神有手（二15，三24，四34）、膀臂（四34，五15）、口（八3）、面（五4，三十一-18，三十四10）、指頭（九10）和眼目（十一12，十二28）；祂能行走（二十三14）、寫字（十4）和乘騎（三十三26）。祂同時是內住的（四7、39，三十一-8），也是超越一切的（四12、35-36，五4、22-26），祂是獨一無二的（三24，五7，六4、15），也是沒有物質的形体（四12、15）。

在屬性和性情方面，耶和華滿有恩慈（五10，七9、12）、愛心（一31，七7-8、13）、公義和公正（四8，十17-18）、憐憫（四31，十三17）、能力（四34、37，六21-22）、聖潔（五11）、榮耀（五24-26）、信實（七9、12）和正直（三十二4）。但祂同時亦是一位會發怒的神（一37，三26，九18-20），熱心悍衛自己該得的尊榮（四24，十三2-10，二十九20）。

### 以色列的角色

申命記神學的第二个重要主題，就是耶和華約的另一方，即作為一個國家和民族的以色列。以色列在申命記中具有一個與本書性質一致的功能性角色；本書將她描繪成耶和華的僕人，使命是成為神的國在地上的范例，向那些與神隔絕的列國有力地見證她們同樣需要神的救恩。

本書的關注點主要是國家，尤其是以色列國，而非個人。goy和am是國的典型字詞，後者的含義有較重的種族意義，非指國家。以色列和異教國家均被稱為goy，重點通常在於強調以色列作為一個國家，如何從其他國家中被呼召出來，承擔明確的使命（四6-8、34）。然而，在二十七章9節那句給以色列人的說話中，卻清楚表明以色列是一個種族實體：『你今日成為耶和華——你神的百姓[am]了』。因此，以色列不僅是個部落組成的國家；她是同一種族的人民，可以追溯自同一本源和同一位蒙神應許成為大國的祖先。

### 各類條款

申命記神學的第三个主題是約的本身，包括它的形式和內容。我們在前文已經提過，近代學者注意到舊約的約，無論在形式和規範方面，都與後青銅時期的赫人附庸條約有近似之處。然而，就神學的重要性而言，本書的結構便不及它的內容了；由於內容與立約的背景是密不可分，因此，我們便應該一再提醒自已，要視申命記為耶和華這位大君王，與蒙祂揀選和托付使命的以色列民之間的關係的記述。

要特別留意的是，申命記的約，已非原初所立的約，而是一份更新之約。我們從經文經常提到原初在西乃山（或何烈山）的立約背景（一6，四1-2、5、10、15、23、33-40），以及對比出埃及記的不同措辭，可見申命記的約是在不一樣的處境下訂立的（五12-15，參出二十八-31；七1-5，參出二十三32-33；十二5，參出二十四；十五12-18，參出二十一2-6）。此外，申命記是一份經過大大引伸和詳盡演繹的立約文本，那是因為以色列面對進入應許地，可以預期生活的變化會引起不同的問題，而這些問題在西乃山荒野是會出現的。

当摩西简述了自西乃起行，沿途所发生的连串事件之后(一6至三29)，百姓来到摩押平原准备重新立约，摩西便劝告他们，遵行耶和华的律例是蒙福的先决条件(四1、6、40)。他指出，立约的文件是不可违反的(四2)，必须教导子孙遵守(四9-10、40)，而且，凡违反的人都必然受惩罚(四26-28)。

接着，摩西便向百姓说明立约的一般条款，在技术上清楚表明这种立约的关系(四44-49)。他指出，这『律法』(改用『指引』可能较好)将包含『法度、律例、典章』。它们都是这类条约常用的措辞。

诫命这里的十诫(五6-21)与出埃及记所记载的形式基本上相同，只因新一代的以色列人正面对不同的历史和环境因素，因而出现了些微的差别。而且，正如出埃及记的范本一样，申命记的十诫所提供的原则纲领，成了余下一般条款的基础。事实上，条款只是对原则作出详细的解说和阐释而已(五22至十一32)。

这些条款被称为诫命、典章和律例(六1；参五31)。它们的精意在六章4至5节(以色列人所宣读的示玛，Shema)被点出来。这示玛(意即『当听』)是旧约信仰的认信总纲，一方面肯定耶和華是独一无二的主人，另一方面则把以色列对祂的责任，归纳为专心一意地爱祂，亦即是要遵从祂。事实上，整套条款的目的，是将十诫和认信总纲付诸实践(六6；参五22)，藉此表明遵从神是百姓的基本责任。

这些基本的条款(七1至十一32)，包括要求百姓在征服不信服耶和華的原住民时，必须把他们灭绝净尽，因为保留他们的性命，终究会令以色列人背弃神。而且，土地原属耶和華所有，以色列既是耶和華的附庸国，当然可以获得合法的居住权。条款亦一再提醒以色列，要认识耶和華是他们在该地得以安居乐业和蒙受福气的唯一倚靠。祂既然可以给在旷野中的百姓供应吗哪，当然能够在百姓进入迦南之后赐下一切所需。不过立约条款的其余原则更进一步强调，百姓无论是过去抑或将来所蒙受的福气，全部都是出自耶和華的恩典。他们之所以能够成功攻取这片国土，并非历史上的一次偶发事件，而是因着耶和華要兑现祂给予列祖的应许和出于祂主权的喜悦而施行的作为。

那些按照以上原则而订定的细则(十二1至二十六15)，在神学上至少具有两个重要目的。首先，它们进一步阐释申命记四章40节至十一章32节的基本立约主题，亦即是说，以一个接一个的个案来解释前一部分。其次，它们对约中有关敬拜、道德，以及群体/人际/国际关系的条款作出准确的界定。那就是说，它们将原本或多或少属于理论性的观点，实际地应用出来。这部分的主题是以耶和華、百姓，和将两者连结起来的约作为核心的。

敬拜条款一再强调要集中在耶和華选择『立为他名』的地方敬拜(十二5、11)，藉此突显耶和華是独一的真神。百姓只可以在那里向至高的主献祭——尤其是献上祭牲的血。这与异教的众多神祇，和分设不同神庙的观念大异其趣。一切涉及异教的东西，包括宣扬偶像的先知，都要彻底除灭(十三5、19-10)。将动物划分为洁净和不洁净两大类，是另一个把信奉耶和華列为圣洁，而信奉异教归为污秽的标记(十四1-3)。洁净与不洁净的主观界定，意味着耶和華有权宣认，出于祂主权拣选的百姓是圣洁的子民。最后，藉着子民以色列的上贡，耶和華独一无二的名便得着称颂。这种进贡的形式包括：什一奉献(十四22-29)；奴仆解放(象征以色列昔日从为奴生活中得着解放)；将头生的献给耶和華(为了纪念祂在埃及施行第十灾时，保存了以色列人长子的性命)；以及每年要到圣所朝拜(为了宣认耶和華的主权，和愿意忠心顺服地献上贡物)。

神治藉着主选立来代表祂与百姓双方的领袖人物，这位伟大而不能形容的主与祂百姓之间的巨大鸿沟便得以稍为缩减。因此，这些领袖，包括审判官和官长(十六18)、君王、利未人祭司和先知，就因着服侍这位大君王而获得受人尊敬的特权，但同时亦要承担巨大的责任。他们若然失职，便会招致神的不悦和审判。

以色列作为一个神权管治的社群，并不因此免除要承当一个国家的正常职务。她必须知道如何处理有关民生的一切迫切问题，但在处理的同时，她亦要考虑作为耶和華子民的独特身分。这将会影响处理谋杀、边界纠纷、债项、战争、公平对待妻子、儿女和罪犯，以及公平地分配可动产的方式。

圣洁以直接或间接形式进行分离的洁净条例，表明以色列需要在立约的身分上保持纯洁和分别为圣。这些条例所关心的事情包括衣食(二十二5)、母鸟(二十二6-7)、作谨慎的邻舍(二十二8)、不混杂种子、动物和衣料(二十二9-11)，以及其他情况，至于它们在洁净原则上的意义，我们有时亦感到难以判别。我们只可在神学上找到将它们结集起来的理由，那就是耶和華亲自在祂的百姓中间，因祂是圣洁的，所以祂亦要求百姓努力保持圣洁(二十三14)。

人际关系接着，还有另一套条款，重申立约子民彼此保持良好关系，有着重要的神学含义(二十三20至二十五19)这条款与先前的部分近似(尤其是二十一10至二十二4所记载的)，但这里却较侧重关注买卖往来与经济活动的层面。由于在这个神权管治的社会中，所有人在神面前都是平等的，所以，处理人与人之间的交易往来时，必须绝对公平、诚实和公道。倘若守约的核心精神，在于要尽心、尽性和尽力爱主他的神(六5)，那么，接着的命令——爱人如己(利十九18)——同样是人当尽的义务。

感恩这些具体条款所关注的第六个范围，是神的子民要恒常地表明他们对神的救赎和挽回的大恩，有着无限的感激。特别是在庆祝收割的时节，百姓拿着奉献给神的土产，口中念诵神在历史中对祂百姓所显的作为，重新坚定自己履行立约义务的心志，并且藉着把一次特别的什一奉献交给那些专心事奉主、靠赖主供应的圣职人员，来表明自己这种全然委身于主的精神(二十六1-15)。百姓来到先前提过的唯一圣所——就是『你神所选择要立为他名的居所』(二十六2；参十二5)——作出这忠诚守约的承诺，是最适合不过的了。

以色列人在进入应许地之后，要按吩咐到以巴路山进行重新立约，仪式以摩西所写的立约字句作为根据，目的在于表明立约关系的永久性(二十七1-7)。违背前面所提出的条款将带来咒诅(二十七11-26，二十八15-68)，遵行诫命则定然蒙福(二十八1-14)，反映出这是立约的庄严性。这些咒诅与祝福已经对当时的以色列人产生效用，而且，它们亦成了一份具有约束力的保证，保证耶和华无论在现在抑或将来都会以同样的原则来对待他的百姓。因此，摩西便提出劝勉，要求面前的一代和他们的后裔，都必须谨守所立的约(三十一1-20)。

由于约的条文是收录在摩西的著作里，尤其是申命记中(三十一9)，因此，为了将来的后裔得以谨守当中的原则，有关的文件便必须妥为保存。于是，文件便交给利未祭司和以色列的众长老，并且会在指定的场合拿出来公开读给百姓听。此外，为了提醒百姓曾经许下守约的承诺，他们还要经常唱一首纪念神向以色列施行救赎的歌(三十二1-43)。最后，摩西在给予各支派的祝福中，分别预言他们从神所领受的不同恩典，藉此肯定耶和华对以色列的应许坚定不移。

Eugene H. Merrill

## 经卷类 约书亚记的神学

### 约书亚记的神学(Joshua, Theology of)

#### 约书亚：忠心的战士和领袖

约书亚本名『何西阿』(意即『他已经拯救』；民十三16；申三十二44)，是摩西给他改名叫『约书亚』，意思是『耶和华已经拯救』，表示他承认以色列的神是救主。约书亚首先在以色列人与亚玛力人的争战中出现(出十七8-13)。他代表摩西出战，带领以色列人大获全胜，因此成为以色列人作战的代表人物。当他在出埃及记二十四章13节再次出现的时候，是跟摩西一起上西乃山。其后，他提醒摩西留意以色列营传来的声音，原来是拜偶像的活动(出三十二17)。他有份参与摩西造法版的过程，亦见证法版保存在约柜的经过。约书亚与迦勒是窥探迦南地的十二探子中，在回报时对于以色列人进占该地的可能性作出正面评估的两位(民十四章)。他亲口见证那应许地确实是神给以色列的恩赐，并且对此深感欣悦。最后，神指定约书亚为摩西的继位人，任命他接替摩西的领袖地位。

在摩西五经记述约书亚的经文中，我们可以找到四个神学要旨：约书亚受神的任命作以色列的领袖；他在军事方面的领导地位；他分配土地的角色；以及他在以色列与神立约关系上所扮演的角色。在每一方面。都有神的说话和能力在约书亚身上显出。在约书亚记亦同样出现这四个要旨。

新领袖的任命约书亚记第一章确立了约书亚作为神选立接任摩西的领导人物。随着摩西去世，神便直接向约书亚说话，同时承诺会按照应许摩西的话，把地赐给他们(申三十四4)，以及像祂与摩西同在一样，照样与他同在(一6、7、9)。这正好说明了约书亚的使命。神在任命中首先应许与约书亚同在，为的是表明神亲自拣选和赐力量给约书亚，这是他作为领袖的先决条件，也是他的成功要素。约书亚如今还要等候的，是获得以色列人接纳他为他们的领袖——当他照神的吩咐，带领以色列安然渡过约但河的那一刻，这余下的一件事便大功告成了。这次渡河的奇妙经历，是神要在全以色列眼前高举约书亚领导角色的途径(四14)。



圣战和歼灭迦南人约书亚在军事上的领导角色不断在头12章出现。其神学层面包括圣战和歼灭该地所有人的问题：慈爱的神又怎能容许如此的杀戮——死的不单是拜偶像的迦南人，还有他们那些无辜的孩子？对于这个问题的答案，我们可以诉诸神的主权和祂愤怒的审判，可是，由于此歼灭明显是不道德的行为，问题不可能因此便化解。另一个亦可能是相辅相成的解释，则将焦点放在喇合一家和基遍人均能因为相信以色列的神而避免遭到神愤怒的审判（二8-13，九9-10、24-25）。这是否意味着凡是离弃偶像，甘愿归顺以色列和信服以色列的神之人，都有选择的余地？虽然以色列人似乎不愿意让任何迦南居民活命（九7），而基遍人只是用欺骗的伎俩来换取平安的保证，但事实上我们也看不见有任何迦南人在接受以色列神的主权之后遭到处死。至于在杀害无辜方面，圣经亦没有明确提到杀掉孩童。有关攻陷耶利哥和在艾城杀戮的记载，只提到年轻/年长的人，而没有具体指到孩童（参六21，八22-24）。原因可能是在于这是防御的地方，而非人口集中的城市。在消灭夏琐的一役中，经文提到凡有气息的尽都杀灭（十一11-14）。但即使如此，我们还是未能肯定在以色列人抵达时，城中除了军队之外是否还有其他人。这里并非意图暗示没有无辜人被杀，只是在于指出圣经没有在这方面给我们提供详细的资料。我们要知道的是，这个『尽都杀尽』的观念，在古代整个近东地区都是极为普遍的，亦即是说，神要以色列人藉着执行祂的审判，将所有抗拒以色列神的人尽都杀掉，来表明他们对神的归顺。反观约书亚记却记载了有别于常规的例子——人因着相信以色列神和接纳祂百姓的使者而得以保存性命——正是本书神学的一个特点。

承受地业约书亚在十三至二十一章的分配土地，其实是接续摩西在约但河东已经进行分配的下半部分。虽然神应许赐给列祖和摩西的是约但河西的土地，但流便、迦得和玛拿西半支派所分得的约但河东土地，也构成以色列国土的一部分。由神赐土地的观念、各支派所获分配的土地、以至利未人的城邑和逃城等，都是表明立约的本质。土地成了每个以色列宗族的财产。除了为着保存家业而将它一代一代传下去之外，两代之间亦是以此作为基地，将其生命的延续、谋生之道和信仰代代相传。为此缘故，书中所列的城邑和境界名称，跟历代志上一至九章所详列的家谱名单中，许多家族的名字完全一样。约书亚记十三章1至7节和整个分地的过程，都有理想化的味道。尽管仍有迦南人占据其中一部分土地继续生活，但它却不能否定神的应许已经完全应验（二十一43-45）。反之，这应许展望将有一天，以色列人会完全占领该地而定居——根据圣经的记载，此事在大卫和所罗门的统治期间便完全成就。这整件事情的纪录，一方面见证了神的恩典如何供应百姓，另一方面亦见证了百姓如何忠心地听神的吩咐而获得本身的产业。

神与以色列之间所立的约主导本书的思想脉络，正是约书亚亲自宣读的约。八章30至35节和二十四全章都清楚地列出它的内容。我们在这两处经文清楚看见约书亚发挥其领导角色，确立了以色列与神之间的紧密关系。因着神的恩典，以色列国得以占领她的国土，也得以敬拜独一的真神。然而，我们不单在这里找到经文的立约部分。事实上，第五章的行割礼和守逾越节，以及将土地分给各支派，在以色列从神得着立约产业之神学意义来说，也构成了全书的一个重要部分。

约书亚又藉着重述主透过摩西所讲的一番话（二十四2），来重申神与祂百姓所立的约。当中回顾了神在列祖，以及摩西与亚伦中间，有关应许和带领百姓进入应许地的种种作为。此外，神还带领现今这一代经过约但河东的列国、带他们渡过约但河，以及为他们争战，令他们占领该地。神在这些事上不断率领和供应他们。凡此种种，均被理解为神是以厚恩对待祂的百姓。至于这约对百姓的要求，则是要他们尊崇耶和華為以色列唯一敬拜的真神，全然忠于祂。百姓同意接纳这约，并成为彼此之间的见证人，在万一有人离弃神和事奉别的神的时候，站出来指证那人的背约。

### 神的圣洁和拯救属性

本书特别明显反映神在圣洁和施行拯救方面的属性。我们在神吩咐百姓遵守的礼仪中看见神的圣洁，其中包括：将百姓从约但河中取来的那几块石头立在吉甲，藉此纪念神使他们得以踏在河床的干地上走过约但河（四19-24）；在这件事上，祭司和约柜亦担当了特殊的角色（三至四章）；以色列人行割礼（五1-3）；守逾越节（五10）；约书亚直接面对耶和華军队的元帅（五13-15）；有关抬约柜过约但河（三至四章）及围绕耶利哥城走七日（六章）的特殊指示；找出亚干的罪，将他治死，以及在他受刑的地方立石为记（八章）；在约但河东筑了一座坛，让住在那里的百姓纪念以色列神是他们的王（二十二26-27）；以及在重新立约的仪式之后，在示剑立石为证（二十四26-27）。这些行动和纪念的物品，都证明神特别拣选了祂的百姓。只有那些甘愿冒上性命危险的人，才敢挑战神的圣洁。无论是亚干的例子，抑或那些与以色列人对敌，以致等同于抗拒神为其百姓所定旨意的异族居民，他们全都要为错误付上生命的代价。

神的拯救作为特别在百姓的军事胜利上彰显出来，尤为突出的是两个事例——耶利哥城墙不可思议地崩倒（六20），以及神从天上降下冰雹和叫日月停止，让以色列人能够尽杀仇敌（十11-14）。正如上面

提过，由于喇合、基遍人和约书亚等人对神信服，他们都获得救恩。此外，神的拯救亦透过下列记述中反映出来：以色列的敌人听见以色列大胜，就闻风丧胆(五1)；耶和华与约书亚同在，约书亚的声名便传扬遍地(六27)；以及迦南的众军虽知道神的作为，却仍然拒绝接受神的主权，以致要向以色列宣战(九1-2，十一1-5，十一1-5)。

## 百姓的产业

除了听从神的旨意占领该地之外，百姓在神面前得享安息也是另一个重要的神学主题。争战之后，全地都安享太平(十一23)。百姓进入他们的产业之后，可以休养生息。这是普遍的现象。当中亦记载个别的地，例如迦勒得希伯仑为他的产业，让他得以安居(十四15)，而约书亚则定居于亭拿、西拉城(十九50)。本书结尾分别记述了埋葬约书亚、约瑟和以利亚撒的地点(二十四29-33)，显示出他们最终得以在以色列人最初定居之巴勒斯坦主要山区内的三个墓穴中永享安息。

## 在以色列史中的意义

本书的内容是要展示出历史中的一个完美典范——一位像摩西的领袖如何带领百姓进入应许地，继而人民凭着信心完全占领该地。本书在旧约书卷中发挥了桥梁的角色：它上承五经和摩西律法，下接一个已安定下来的社会，甚至是一个由士师和君王统治的国家。神在赐给他们应许地和给予他们多方带领上所彰显的丰富恩典，除了能向百姓的后代见证神是按照祂的旨意带领他们外，同时亦可以见证他们若以信心履行所立的约，将为他们定居该地的生活带来各样的祝福。其后，以色列众领袖和百姓的背约，为他们带来了神的审判；不单得不着祝福，甚至使百姓要从那地连根拔起，被掳到他方。但即使如此，神仍藉着先知的预言，应许将来会有一位弥赛亚作领袖统治百姓，带他们归回应许地和完全得着约的祝福。那时，神与百姓所立的约将得以完全成就，而约书亚在久远之前带领百姓进占的那地，亦将再次蒙受神的丰厚赐福。

Richard S. Hess

## 经卷类 士师记的神学

### 士师记的神学(Judges, Theology of)

士师记常被说成是『申命记派历史』(Deuteronomistic History)的一部分。此历史乃指由约书亚记至列王纪所记载的整段历史时期，而这些书卷是一整套的历史叙述，涵盖由以色列人进入应许地，直至以色列人被掳巴比伦的记载。这几卷书合称为『申命记派历史』，是因为那些书卷的作者或编者，都是透过申命记的独特角度来看历史的。申命记的神学、该书所独有的律法和当中所强调的观点，都影响了往后的作者对以色列历史的看法。申命记的两个重要主题，亦成了士师记的主要内容。

### 有条件性对比无条件性；恩典对比律法

作者在『申命记派历史』中一直探究神与以色列之间的关系。神的圣洁，以及祂吩咐百姓要听命的要求，是否凌驾于他对以色列人的应许？抑或由于祂对这国许下了不可收回的承诺。也由于他曾应许列祖会宽容他们，便意味着祂终究会宽容他们的罪？尽管不少神学家试图定出律法重于恩典，或恩典重于律法的优先次序，士师记却没有为这个问题下一个定论。士师记要呈献给读者的，不是一套系统神学，而是一段记述神人关系的历史。士师记留给我们一个吊诡的结论：神与以色列的关系是有条件的，也是无条件的。祂不会撤回祂的恩典，但以色列若要承受此应许，就必须过着听命和信心的生活。这种张力比任何别的东西更能推动整部申命记历史的叙述过程。申命记一方面强调神对列祖所作出的恩慈承诺，应许将地赐给他们(一7-8、21、25、31，三18-20，六3)；另一方面，亦清楚表明百姓若要长久住在该地，就得满足一个条件——听从神的命令(一35，四1、10、21、26、40，五33，六15、18)。摩西预先知道以色列在听命于神这事上，将会一败涂地，而故事亦会在灾难中结束(三十一27-29)。

在作者有规律地逐一讲述每位士师的故事背后，其实是有关神的应许与神的律法之间的互动。任何一位即使对士师记有片面认识的读者，也会知道它的核心要旨是由连串故事所组成(二6至十六31)。其中几位重要士师的生平记述(俄陀聂、以笏、底波拉、基甸、耶弗他和参孙)，都成了耳熟能详的圣经故事。作者用了一个提纲挈领的史观序言(二6至三6)带出士师的故事。每位士师的记述均是循着一个相当稳定的架构谱写而成的。

1. 以色列人行耶和華眼中看为恶的事(二11, 三7、12, 四1, 六1, 十6, 十三1)。

2. 虽然经文没有清楚说明他们犯了甚么罪, 但他们的罪已激起神的怒气, 要将他们交在四周敌国的手中, 受尽欺压(二14, 三8, 四2, 十9)。以色列人不单因着本身犯罪而未能驱走迦南人, 他们自己更要臣服于异邦的列强下。

3. 在饱受困苦期间, 以色列人向主发出呼求(三9、15, 六6-7, 十10)。

4. 耶和華听见他们的呼求, 为他们兴起一位拯救者拯救他们, 就是其中一位士师(二16, 三9、15, 十1、12)。耶和華的灵亲自拣选和赐力量给这位拯救者(三10, 六34, 十一29, 十三25, 十四6、19)。

5. 然后, 敌人往往向以色列降服, 百姓得着拯救, 有一段时期可以安享太平。那位拯救者便作以色列的士师。最后记述的, 便是那位士师的死和埋葬(三10-11, 八28-32, 十2-5, 十二9-15)。

我们从神在以色列中间不断兴起拯救者 / 战士来拯救他们, 就可看到神从来没有收回祂对以色列所作的承诺。然而, 祂的圣洁却不容自己宽容他们的罪, 因此, 祂便一再引领不同的列强在背后向他们施压, 藉此使他们再次归向祂。

申命记期盼着终有一天, 以色列将平定他们的仇敌, 在神应许给他们的地上安息, 可是, 这愿望在士师的时期却无法完成。

### 神对百姓的管治

申命记是摩西的临终嘱咐。摩西一度是以色列的审判官、领袖、律法颁布者、管治者, 和宗教上的权威代表。摩西死后, 以色列将以哪种形式去管理? 这问题正是申命记十六章18节至十八章22节的中心要旨, 神在那里藉着摩西提出了当摩西死后管治以色列的基本方针。以色列将设审判官(十六18-20)、司法制度(十七2-13)、君王(十七14-20)、祭司和利未人(十八1-8), 以及一个接一个的先知(十八9-22)。

骤眼看来, 情况似乎不是这样。事实上, 立王的问题(十七14-20)是士师记作者所特别关注的。为此缘故, 我们可以按以下标题将申命记历史分为两大部分: 国中无王的阶段(约书亚记、士师记), 和有王管理的阶段(撒母耳记、列王纪)。透过士师记作者经常在每个段落的结尾重复『那时以色列中没有王, 各人任意而行』这句话(十七6, 二十一25, 参十八1, 一九1), 我们可以相当清楚地知道这是他心中记挂着的一件事。在士师的时期, 以色列已逐步演变成为一个无政府的群体。立王是否能解决国中的问题? 君王是否能帮助这个民族保卫国土, 平息外敌的入侵? 君王是否能忠心地代表神管治这个国家? 作者在凡此种种的问题上为我们铺路, 让我们继续在故事余下的部分——撒母耳记和列王纪——寻求答案。

有关个别士师的生平故事通常被形容为『环形』(cyclical)记述, 只要这些个别故事的确具有该架构重复出现的特征, 那么, 此称号完全可以接受。然而, 若然它暗示故事都是千篇一律, 缺乏新的方向和发展, 那就带有误导成分了。也许, 将它形容为『每下愈况』(Downward Spiral)更为恰当: 每一个循环都并非简单地重复前面的故事, 相反地, 士师的素质和他们领导的果效都是每下愈况的。只要我们对每位重要的士师作一全面的检视, 便能够证明这点。

俄陀聂第一位出现的是俄陀聂(三7-11)。他的表现正是士师的典范。他是神兴起的, 有神的灵在他身上。在约书亚还在世的时候, 他已经是一名大能的战士(书十五13-19)。当他作士师时, 他就如昔日的约书亚一样威风凛凛, 带领以色列人在争战中胜利。可惜, 往后的每个士师都在不同的程度上偏离了他所树立的典范。

以笏在记述以笏的片段中(三12-30), 有几项重要的资料都完全付诸阙如。作者并没有说神好像兴起俄陀聂那样兴起以笏, 也没有说神的灵降在他身上作为一种授职的象征。以笏用诡计和阴谋来拯救以色列, 经文也完全没有提及耶和華在他身上的心意和与他的关系。

底波拉底波拉(四1至五31)在作以色列士师的时候, 本身也是一位女先知。她和雅亿那种巾帼不让须眉的出色表现, 令人不禁质疑以色列中男性领袖的问题。巴拉和西西拉二人在这两位女性面前, 都失

去了原属于他们的荣耀(四9)。以色列难道没有能力栽培男性的战士，带领国家与敌人争战?这次，又一次不是因挥军用兵合宜而取胜，而是因诡计得逞而成功。最后杀死西西拉的雅亿，既不是士师，也不是女先知，她只是半个以色列人(四11、17，五24)。在底波拉的歌中，她不单没有赞扬国家在对抗敌人方面表现出合作和信心，反而咒诅那些没有参与争战的支派(五15下-18、23)。当中的内容更预言了国家的分裂和支派之间的各自为政，最终便演变成本书结尾的可悲结局。

基甸从事耕作的基甸(六1至八35)对于肯定和回应神要他带领以色列的呼召，表现得十分迟疑——神要行三次神迹，才能说服他接受召命。但即使他听命接受了这职分，他并不表现得很勇敢：他听从神的吩咐，拆毁巴力的祭坛和亚舍拉的神柱——却因还有一点畏惧和疑虑，所以要在夜间行事(六25-27)。虽然基甸赢得『耶路巴力』的称号(Jerub-baal，意思是『让巴力与他争论』，六32)，他本人最终亦抵受不住诱惑而拜偶像，导致以色列人又踏上歧途(八22-27)。基甸凭着信心和顺服，以区区300士兵大胜数目庞大的敌军，可是，基甸在事后却似乎忘记了整件事的目的(七2)，立即召集为数32,000的后备军(七3、24)。在以色列人大胜而回的时候，却又再一次掀起派系之争和支派与宗族之间的争执(八1-9)。基甸那追求胜利野心，已逾越了神的应许和允准的范围，成了私人的恩怨(八10-21)。

基甸死后，以色列人又再次行恶(八33-35)，人们都预期有另一位士师/拯救者的出现。但事实却并非如此!反之，基甸和一名妾侍所生的儿子亚比米勒竟试图夺权。神从来没有兴起他，也没有呼召他作任何职分。在基甸时代的支派斗争(八1-9)，如今变成了家庭的纷争和谋杀。尽管基甸曾对以色列人有恩，但他的儿子不单不能拯救以色列，更欺压自己的同胞；他不但没有为国家效劳，反成为杀害同胞和亲人的凶手。在申命记历史的作者笔下，基甸是君王制度流产的一个例子。

耶弗他耶弗他是本书另一个重要人物。耶弗他为了争取本身的利益，要从一个被逐出家门的浪人，摇身成为一个掌权的人，他向求他帮助的人讨条件(十一1-11)。虽然在他与亚扪人争战之前，神的灵已降在他的身上(十一29)，他却为要保证胜利，鲁莽地许下一个愿(十一30)。这个一直为自己利益老谋深算的人，最终却毁了他最为疼爱的独生女儿的幸福(十一34-10)。而且，胜利又再一次激起了支派和地区上的冲突(十二1-6)。

参孙参孙是最后一位重要的士师，但他所做的，可算是士师的反面教材。他全面放纵自己的性欲。参孙恋慕外邦女子的癖性，已经成为以色列本身的一个隐喻——无法抗拒参与拜异教偶像的诱惑(二17，八27、33)。参孙虽然一出生就已经分别出来归给神，像以色列一样(十三5)，可是，他没有善用他的潜能。他与迦南女子的异族通婚，有违要驱逐他们离开该地的命令(三5-6)。参孙怎能成功地履行以色列领袖的职分?他死时所做的比活着所做的更成功(十六30)。

这些士师的领导素质，当然不能令以色列国泰民安。昔日，约书亚留下一个统一的以色列国，作为给后代的遗产，但如今，它却因派系和地区的冲突而面临解体。那些在宗教和政治上混乱的情况，已经令以色列变得岌岌可危，若然要扭转此颓势，就急需另一种领导形式。立王会否令情况改变?最后两个故事正好为以色列试行君主制度铺路。

有关米迦的偶像和但支派觅地而居的故事(十七至十八章)，显示作者想指出北部支派拜偶像的情况。米迦的神堂和神像原本安放在以法莲的一个山地(可能在伯特利附近，十七1，十八2)，后来却被偷到但支派中存放。作者可能是要指出，北国支派一直都有参与拜偶像的活动。到了后来，当王国分裂，耶罗波安分别在但和伯特利竖立金牛犊，本书的作者极可能会淡然地说：『看!这一点儿也不出奇，那些支派早已有拜偶像的倾向。』这两章经文除了描述在士师时期以色列境中拜偶像的情况，还从支持撒母耳记和列王纪描述以圣殿敬拜为中心的犹大支派政治立场，抨击北方的支派。

至于利未人和妾侍的故事(十九章)，以及其后以色列人出兵攻打便雅悯人(二十至二十一章)的记述，亦在政治方面提出几个关系到申命记历史较广层面的要点。事件的开始，是利未人由以法莲山地起程，要接回因争执而回父家暂住的妾。在伯利恒，他获得热情的礼待。当他与妾和仆人动身起程回家，至日暮西山需要找地方度宿的时候，他不愿意在以色列未曾征服的地方(耶布斯，即耶路撒冷)停留，于是便继续走至便雅悯的基比亚。可是，在基比亚(扫罗的故乡)却没有本地人出来接待他们。最后反而是一个来自以法莲的人把他们接到家中。但那利未人的一家，接着却遭到骇人听闻的伤害，令人想起昔日所多玛和蛾摩拉的滔天罪行(十九22-26；参创十九1-11)。那人的妾最后被强暴致死。利未人在激愤之余，便招聚众支派起来攻打便雅悯。这故事背后的细节隐藏着一个向以法莲人和北方众支派发出的政治讽喻：谁人会善待你?(是伯利恒人)谁人会恶待你?(是基比亚人)谁人会驱逐耶布斯的异族人离开，使它成为一个安全的城市?每个读完这个故事的人都知道大卫和他的家系是出自伯利恒，而大卫是将耶布斯/耶路撒冷变成一个平安的城的人。故事似乎是告诉北方的众支派不要效忠于一个来自腐败的基比亚的家族(扫罗和他的后裔)，而要效忠于一个来自伯利恒的家族。这个历史记载是强烈地靠拢大卫和反扫罗

的，预示了撒母耳记的立场，以及整个『申命记派历史』，都是以神忠于祂对大卫的应许为焦点的特殊角度。

## 士师记在新约的位置

士师记有关律法与恩典的关系，以及神管治祂百姓的方式等重点，在新约许多经文中都显而易见。

对于这些古代英雄在信仰生活上的挣扎和失败经历，今天的读者都可谓感同身受。这些英雄都有其特殊之处——一个诸多借口去推搪召命的农夫、一位女先知、一位左手便利的行刺者、一个本是私生子的土匪，以一个纵欲的拿细耳人。我们很容易会以一种事不关己的态度来指出这些故事主人翁的缺点，但为免我们变得自以为义。保罗提醒我们：『你们中间也有人从前是这样』（林前六11）。我们与他们一样，同是无知、悖逆、顺服意识薄弱和动机不纯的人，都要藉着神的恩典，才能得以『洗净、成圣和称义』。他们虽然各有弱点，可是，他们的信心却是我们学效的榜样，因为基甸、巴拉、参孙、耶弗他，都是『因着信，制伏了敌国，行了公义，得了应许』（来十一32-33）。

尽管他们充满缺点，他们却没有把信心误投在错误的对象上。他们是众多见证人中的一小部分，如同云彩围着我们，激励着我们要存心忍耐，专心仰望耶稣(来十二1-2)。我们同样需要一位由神兴起，有圣灵充满的战士为我们争战。我们同样需要一位既能为我们保守神所应许的产业，又能使我们的信心创始成终的领袖。

RaymondB. Dillard

## 经卷类 路得记的神学

### 路得记的神学(Ruth, Theologyof)

路得记对神在日常生活中的主权作为——尤其是古代近东民族极为重视的三大需要：粮食、婚姻和儿女——提供了一幅图画。饥荒驱使以利米勒全家迁离犹大；可能同样因为饥荒，拿俄米被逼在丈夫和两个儿子相继去世之后重回故乡。路得在需要婚姻保障的原因下，听从婆婆的计议，大胆要求波阿斯作她的亲属。无儿无女对古代人来说是一件尴尬和引起关注的事。没有后嗣的姓氏会被湮灭，产业会转给他人。神赐福路得，不单让她有一个儿子，而且更让她成为一个重要家族——大卫家——的祖先。

路得记的另一个重要主题是『恩』（希伯来文hesed）。首先是拿俄米宣称路得和俄珥巴恩待『已死的人与我』（一8），因此愿耶和華恩待她们。其后，拿俄米又称赞波阿斯，因他向路得所施的恩，实在超过了律法有关恩待拾穗者的要求(二20)。波阿斯又对路得说，她愿意嫁他和一直供养拿俄米的恩，比她先前的恩更大(三10)。上述每个例子中的人物都表现出舍己的爱，而他们最终亦获得耶和華加倍的恩待；他们的付出绝对不会比神给予他们的多。

### 在摩押的艰苦岁月

作者告诉我们，路得记所记载的事件是在士师时期发生(一1)。从圣经一再强调『那时，以色列没有王，各人任意而行』（士十七6，十八1，十九1，二十一25），我们便得知那是以色列的一个艰难时期。大部分临到以利米勒及其家人的遭遇，都会同样发生在进入应许地后背逆耶和華的以色列民身上，它们包括旱灾(申二十八23-24)、农作物失收(申二十八18)、身所生的受咒诅(申二十八18)和被掳到他方(申二十八36)。然而，神却在这种种惩罚之中恩待拿俄米和路得。

当拿俄米知道神再次赐予犹大的百姓充足的粮食，便萌生回乡的念头，因为她或者能找到可投靠的亲人。不过，她明白自己的处境将不可能供养两位儿媳，因此，她尝试叫她们回娘家。最后，俄珥巴依依辞别，而路得却定意跟随拿俄米，甚至起誓表明她的决心。路得这个决定实在影响深远：她将要离开她的亲族，远赴一个陌生的国土；拿俄米能再婚的机会微乎其微，因此势难供养路得日后的生计；也许最大的代价，就是要摒弃她所敬奉的神明，归信耶和華。最后这点实在需要极大的信心，因为直至目前为止，她只经历到这位神的审判；甚至拿俄米也认为是耶和華使她受苦(一20)。路得似乎因为深深爱护她的婆婆拿俄米，所以决意事奉这位神。

### 在波阿斯的田里拾穗

拿俄米和路得在开始割大麦的期间抵达伯利恒(约在四月底至五月初;根据犹太历法则是第八个月),紧接着而来的便是小麦收割的季节(二23)。对于这两位急需粮食的寡妇来说,这诚然是一个绝佳的时机,因为律法要求田主要把田的四角和掉下来的庄稼留给穷人拾取。当经文告诉我们路得恰巧来到波阿斯的那块田里拾取麦穗的时候(二3),我们就晓得神掌管人生活的细节;这个表面看来是碰巧的际遇,顺利地使路得和拿俄米开启了耶和华赐福她俩的大门。当路得问波阿斯为何如此恩待她这个外邦人时(她显然喜出望外),波阿斯的答案是她对婆婆的爱顾早已传到他的耳中(二11)。接着,波阿斯给她一个自己最终也有份使之成就的祝福:『愿耶和华照你所行的赏赐你。你来投靠耶和华——以色列神——的翅膀下,愿你满得他的赏赐。』(二12)因着波阿斯以仁慈和极其慷慨的态度待她,以致她逐渐体会耶和华的丰足供应。路得带着大麦满载而归(约24升)。就在同一个晚上,拿俄米告诉路得,波阿斯是她的一个至亲,是其中一个可以赎她产业的亲属(goel, 参利二十五25-55)。她没有提及作为赎回者的责任是要娶路得,但这似乎是她透露波阿斯是她亲属的原意。第23节显示拿俄米没有立即行动,她一直等到数周之后,待大麦和小麦的收割工作完成(在四月底至六月初之间)。

### 提出赎回的要求

拿俄米决定诉诸赎回的权利,藉此为路得争取婚姻的保障,不过,波阿斯显然并不一定要履行此责任。这也许正是拿俄米为何要待至收割完毕的原因,为的是让他有更多时间观察路得的人品。拿俄米计议叫路得睡在波阿斯的脚下,实在叫路得承担极大的危险,万一被别人发觉,便有遭到强暴和社会排斥的可能;然而,路得却言听计从,完全照她的吩咐做。路得恳求波阿斯用衣襟遮盖她,意思就是求他娶她;波阿斯似乎乐于答应,因为:(1)路得愿意履行以色列在婚姻方面的义务;(2)她宁愿嫁给波阿斯而不愿嫁给较为年轻的人;(3)城中的人都知道她是个贤德的女子。波阿斯对于路得那种对夫家全然委身,甘愿放下自己的感觉和欲望的态度,感到十分难能可贵。事实上,神正是藉着波阿斯本人来应允他在二章12节所发出的祈祷,不同的只是耶和华的翅膀如今具体地变成了波阿斯的衣襟。然而,波阿斯却知道路得还有另一个更近的至亲,后者有权优先选择是否履行赎回的权利。次日清晨,路得携同波阿斯所送的六簸箕大麦(约重58至95磅),以及波阿斯会问清楚那位至亲会否尽此本分的承诺回到婆婆家中。神实在恩待路得。拿俄米清楚知道波阿斯一定会尽力满足路得的请求。

波阿斯来到城门,为着自己能最终拥有以利米勒的产业和娶得路得而作出精明的部署。那位至亲很乐意赎死人的地,却不肯娶路得,以免对自己构成损害。产业继承权显然包括一个要求,就是亲属要为死了的人留后。年老的拿俄米当然不能再为以利米勒留后,但路得却可以。那位近亲若要获得以利米勒的产业,就得动用本身的财产,可是,日后当以利米勒的后人到了法定的年龄,便可以有权索回有关的土地。因此,他断定赎回此地是无利可图的。反之,波阿斯的情况却截然不同,他不单愿意赎回以利米勒的土地,更愿意为他留后。于是,波阿斯和这位至亲,就在众长老的见证下,即场按照一方脱下鞋子交给另一方的风俗来达成他们的协议。我们再一次看见神的主权伸展至日常生活的各个细节,包括经过策略性安排的法律性协议。接着,在城门坐着的见证人便祝福此协议,祈求耶和华使路得像建立以色列家的拉结和利亚二人一样,使波阿斯的家像他玛给犹太所生法勒斯的家一样(创三十八章)。虽然法勒斯的出生是个丑闻,但他的后裔却成了犹太支派其中一个最重要的宗族。路得后来生了一个儿子,取名俄备得,同时延续了波阿斯和拿俄米的家系。『俄备得』之名意指『工人或服侍的人』;在此语境表示俄备得成了服侍拿俄米的人,因为他确保了她的家系得以延续。

### 俄备得的家谱

这家谱的重要之处,是在于俄备得(路得的儿子)与大卫(将来的王家)有血脉的关系。神不单将后裔和家庭赐给拿俄米和路得,更让她们有份成为犹太其中一个重要家族的成员。这家谱对路得记来说十分重要,因为它表明耶和华如何在这段民心背逆的时期,巧妙地保存了一些义人的家族,其中包括大卫家。

Paul D. Wegner

## 经卷类 撒母耳记上下的神学

撒母耳记上下的神学(Samuel, First and Second, Theology of)

撒母耳记排列在旧约众多记述以色列自征服迦南地至被掳时期的历史书(约书亚记至列王纪下)中

间。本书对于我们认识以色列在宗教和历史方面的发展尤为重要，因为它们记述了由士师时期过渡至君主制度的巨变。

## 概览

撒母耳记上的首几章描述了以色列立王的历史背景。当中包括撒母耳的出生和蒙召作先知(撒上一至三章)；以色列被非利士人打败和约柜被掳(撒上四至六章)，以及撒母耳作为士师和拯救者的角色(撒上七章)。

在此序言部分之后，记载一连串事件，说明以色列如何及为何在先知撒母耳的带领下开始立王(撒上八至十二章)。这里清楚表明以色列的君王制度跟周遭列国的截然不同。它是『立约的君王制』(Covenantal Kingship)。

扫罗违背他作为王的立约责任，使他很快听到耶和華藉撒母耳告诉他已遭废弃的话(撒上十三至十五章)。

然后，撒母耳奉命膏立大卫，取代扫罗作王(撒上十六章)。接续下来所记述的，便是扫罗的统治如何逐步衰落，与此同时，大卫又如何逐渐冒升至登上王位(撒上十六章至撒下五章)。作者继而描述大卫王朝的伟大和荣耀(撒下六至九章)，以及其软弱和失败之处(撒下十至二十章)。撒母耳记下二十一至二十四章以叙事和诗歌形式，对大卫的统治作出最后的回顾，至此全书便圆满结束。

## 神学和历史

撒母耳记的重要性，不单在于它所记载的历史事件勾勒了以色列君主制度的衍生过程，而且——也许更为重要的是——它对此巨变所带来的神学问题提供了深入的见解。这些神学问题对旧约和新约的圣经神学均有重要的影响。

『申命记』的观点正如旧约所有历史书一样，撒母耳记的撰史方法，不是以独立和枯燥的方式表达在历史中发生的连串事件。这绝非暗示撒母耳记的修史方式有任何扭曲或杜撰成分，因为凡称得上是『史学』的研究方法，都必须运用某些已经清楚界定的观点或角度来选取、组织和解明它所记载之历史事件的含义。在犹太人的传统中，『历史书』一直被认为是『前先知书』(『先知书』便被称为『后先知书』)。这个名称十分贴切，因为历史书所展示的，乃是以『先知』的可靠角度来陈述和诠释的以色列历史。它们显然是从神学的背景和某个特定的『观点』来谈论有关的事情。这两卷书正是从这『观点』突显作者的神学取向，以及事件本身的神学意义。

由约书亚记至列王纪下——包括撒母耳记上下——的主要神学『观点』，最能够从西乃的约充分表明出来。耶和華已经拣选以色列作属祂的子民(出十九1-6)。祂从埃及地拯救他们出来，带领他们来到西乃，在那里与他们立约。祂又把律法赐给

他们(我们可以在出埃及记和利未记的律法部分找到有关的立约规条)，订明顺从的必蒙祝福，背逆的必受咒诅(例如：利二十六章)。神一直带领保守他们经过旷野飘流的岁月，直至摩西将领袖的责任交给约书亚。在以色列人即将进入迦南地的那一刻，祂与他们在摩押平原重新立约：申命记对这次重新立约作出了详细的记述。申命记的神学观点——包括对守约者的祝福和背约者的咒诅——深深地影响和主导着所有历史书的神学观，撒母耳记上下当然也不例外。

神的主权当我们阅读撒母耳记上下(它原初是一卷书)的时候，会明显发觉那位不知名作者的写作架构，是以『哈拿之歌』(撒上二1-10)作为记述的开始，再以『大卫的凯歌』(撒下二十二章)和『大卫的遗言』(撒下二十三1-7)作为总结，藉此表明整段叙述的神学基础。这三首诗是全书罕有的非叙事体裁经文，因此更适合用于说明其神学命题。这几首诗的内容正好互相补足，呈现出一个伟大的神观。

神只有一位，祂就是以色列的耶和華神(撒上二2；撒下二十二32)。这位神曾经说话，祂的话是全然真实的(撒下二十二31，二十三2)。以色列的耶和華神统管万有(撒上二6-10；撒下二十二33-46)。祂是盘石和避难所：凡倚靠祂的人，都可以在祂那里得着平安和保障(撒上二2；撒下二十二2、3、32、47，二十三2)。藉着卷首和结尾的几首诗，以及作者在叙述中的交代和故事主人翁在对话中的感喟，我们看见无论是个人或以色列的命运，都完全由神的主权所掌管。

许多时候，作者在叙述中并没有刻意表明某件事出于神的主权。读者只能会意。例如，当扫罗的军

队正四面围困大卫，要拿住他和跟随他的人时，「忽有使者来报告扫罗说：『非利士人犯境抢掠，请王快快回来！』于是扫罗不追赶大卫……」（撒下二十三26-28），从作者的立场去看，很难会认为这纯粹是事有凑巧。神已经按其至高的主权安排事情发生的时序，以致大卫能逃过扫罗的追捕。作者将这林林总总的事件加起来，为的是令读者得出一个结论，就是无论是书中人物或以色列国所发生的任何事，都完完全全是出于神的主权。

不过，作者亦清楚表明，神的主权并非意味着神只是冥冥中一股宿命的力量，或只是一位没有位格的神。反之，我们在书中看见的，是一位有位格的神。当人去寻求祂，愿意真正悔改的时候，祂就以恩典和怜悯去回应他们的需要；但另一方面，祂亦会对那些违背祂命，没有真正悔改的人，显出公义的愤怒，施行审判。在全书的最后一章，我们看见大卫在数点百姓人数的事上犯罪后，先知迦得来到他面前，叫他在三样灾中选择一样，让神降罚于他；大卫的回应是：『我愿落在耶和華的手里，因为有丰盛的怜悯。我不愿落在人的手里。』（撒下二十四14）其后在同一章经文中，我们便看到『天使向耶路撒冷伸手要灭城的时候，耶和華后悔，就不降这灾了，吩咐灭民的天使说：『够了！住手吧！』（撒下二十四16）。作者清楚表明即使在审判时，神也是满有怜悯的。祂是一位有位格的神，而非宇宙的第一因。然而，这却不表示祂是随随便便、任人放纵的。当扫罗没有遵照耶和華的吩咐，灭尽亚玛力人和他们的牲畜，而且试图把责任推卸给他的士兵，辩称他们想保留一些上好的牛羊献祭给神，耶和華的回应是：『你既厌弃耶和華的命令，耶和華也厌弃你作王』（撒上十五23）。

作者虽然没有诉诸任何系统神学的巧妙公式，却仍然极清楚地表明：纵使神自主地掌管着人的一切行动（无论善或恶），并没有排除人的责任，也没有废弃神的公义和圣洁。书中所记述的事件，反映作者明白不管用甚么方式来说明神的主权与人的责任之间的关系，它们基本上是没有矛盾的。神是宇宙的至高掌权者，在人类历史中发生的一切事情，都在祂的掌管之下，但人类却由始至终要为本人的行为负责（例如：祭司以利要为他两个儿子在会幕前公然犯罪而负责（撒上二12-36，三11-14）；

扫罗要为违背耶和華的话而承担责任（撒上十三13-14，十五11-26）；大卫要为与拔示巴行淫和设计使其夫阵亡一事而遭受神的责罚（撒下十二7-11））。

王与约撒母耳记的作者是从神的主权，以及人负责以信心和顺服回应神的话的角度，来记述以色列历史中有关立王与立约这两个主题。这两个主题成了本书编排的主要原则。不少次要的副题，因着与立王及立约这两个重要的主题有关，而被纳入撒母耳记的架构内。其中最重要的副题包括：先知在有关立王的事情上所扮演的角色、约柜的重要性、受膏者的观念和大卫的约。

本书的内容乃围绕这立王与立约的观念来编排，可分成四部分：

首先，百姓要求立王的举动乃是对约的否定（撒上一至八章）。当撒母耳听罢以色列的长老向他提出立王的要求，便大感不悦（撒上八6）。不过，耶和華却吩咐撒母耳，尽管他们这项要求等于『不要我作他们的王』（撒上八7），但他只管遵从（撒上八9-18），将来所立的王必如其他列国的王那样管辖他们。他们坚持要有王治理他们，『统领我们，为我们争战』（撒上八20）。百姓显然对立王抱有错误的理由，对人选的条件亦抱有错误的准则。耶和華是他们的大君王。祂早已应许百姓，只要他们忠心守约，祂就会保护他们，使他们胜过仇敌（出二十三22，三十四11；申二十一1-4）。根据撒母耳记上七章所记，祂在最近一次授命撒母耳带领以色列人战胜非利士人一役中，清楚显明祂信守自己的承诺。事实上，在整段士师时期，我们周而复始地看见以色列受邻国欺压，以致他们悔改和得着复兴，足以证明神绝对信守所立的约。以色列人却显然认为这不足够，还要在他们中间选立一人作王，就如邻国一样；王将为他们争战，并且成为国家统一和安稳的象征。可悲的是，这期望本身代表着否定耶和華作为他们的大君王。

其次，撒母耳所立的王，与所立的约是并行不悖的（撒上九至十二章）。耶和華告诉撒母耳，百姓要求立王一事虽然是犯了大罪（撒上十19，十二17、19），但以色列立王的时候已到（撒上八9、22，九16，十1）。以色列有王本身并没有错，事实上，先前已有启示预言此事的发生（创十七6，四十九10；民二十四17；申十七14-20）。撒母耳在私下膏立扫罗之后（撒上九1至十16），便招聚所有百姓到米斯巴（撒上十17-27），亲自监督他们用掣签的方式选出扫罗作王，然后向各人清楚说明在以色列作王的角色和责任。『撒母耳将国法对百姓说明，又记在书上，放在耶和華面前』（撒上十25）。当扫罗带领以色列人击败亚扪人之后（撒上十一1-13），撒母耳叫百姓在吉甲聚集，然后在那里以一个重新立约的公开仪式宣告扫罗正式登基作王（撒上十一14至十二25）。撒母耳在这个场合中清楚指出，虽然他如今已遵照耶和華的吩咐，在神治的国体中立一人作王（撒上十二12-15），这却绝对没有废除百姓及新立的王要继续承认耶和華是至高掌权者的责任（撒上十二20、24-25）。以色列王所扮演的角色，要符合立约的要求，同时亦要继续承认耶和華才是以色列的大君王。



第三，扫罗作王的表现，未能符合立约的理想(撒上十三至三十一章)。扫罗即位不久，便显出自己根本没有准备要服从约对王的要求。当非利士人围攻以色列的时候，扫罗没有依从吩咐等候撒母耳的指示，便私自献祭。撒母耳得悉后，便对他说：『你做了糊涂事了，没有遵守耶和华——你神所吩咐你的命令』(撒上十三13)。其后，撒母耳虽指示扫罗要彻底歼灭亚玛力人和一切属于他们的东西，可是，扫罗却没有听从先知的的话，反倒生擒亚玛力王亚甲，又保存了战利品(撒上十五9、18)。这一次，撒母耳又再责备他，说：『你既厌弃耶和华的命令，耶和华也厌弃你作王』(撒上十五23)。就是这样，扫罗违背了耶和华(撒上十五23上)，没有按照立约对王的要求来管治百姓。

第四，大卫虽然不完美，但他却真实地反映立约的理想(撒上十六章至撒下二十四章)。撒母耳记下二至二十四章极其细致地记述了大卫统治时期的事迹。在撒母耳记下七章，拿单对大卫说：『你的家和你的国必在我面前永远坚立。你的国位也必坚定，直到永远』(撒下七16)。这个有关大卫家永远坚立的应许，是承接神在数百年前给亚伯拉罕，再向以撒、雅各重申的那个应许，就是要藉着他的后裔，『使万国得福』(创十二3，二十六4，二十八14)。归根究底，这些应许是源于创世记三章15节的那句话，就是女人的后裔要伤蛇的头。如今便清楚显明，所应许的后裔要从大卫的子孙中兴起，将来要坐他的位。

鉴于这个应许，令人感到惊讶的是撒母耳记下的大卫，就如先前的扫罗一样，并不是完全符合立约的理想君王。大卫在与拔示巴行淫和杀害其夫乌利亚的罪行上，表现得极其阴险(撒下十一章)。在他执政后期数点军队人数一事上，显出他倚仗军事实力多于信靠神(撒下二十四章)。大卫显然不是一个立约君王的完美典范。然而，尽管神厌弃扫罗，严厉地审判他，祂却向大卫施怜悯，应许他的家永远坚立。当然有人会问：『为何神待这两个罪人如此不同?』答案在于两者在犯罪之后所表现的态度。扫罗制造借口来合理化自己的行为(撒上十三12，十五15、21、24)；大卫则认罪悔改：『我得罪耶和华了』(撒下十二13)；「大卫数点百姓以后，就心中自责，祷告耶和华说：『我行这事大有罪了。耶和华啊，求你除掉仆人的罪孽，因我所行的甚是愚昧』」(撒下二十四10)；『我犯了罪，行了恶；但这群羊做了甚么呢?愿你的手攻击我和我的父家』(撒下二十四17)。正因如此，圣经才称大卫是『合神心意的人』(撒上十三14；徒十三22)。大卫的确愿意忠心事奉神，虽然他的顺服还未够完全。大卫曾经用神晓谕他的话来形容符合圣约的理想君王：『以色列的神、以色列的盘石晓谕我说：那以公义治理人民的，敬畏神执掌权柄，他必像日出的晨光，如无云的清晨，雨后的晴光，使地发出嫩草』(撒下二十三3-4)。大卫纵使并不完美，作者在他执政的初期便向我们指出『大卫作以色列众人的王，又向众民秉行公义』(撒下八15)。尽管他的统治有瑕疵，却仍然成为衡量日后所有以色列王的标准。

也许，我们可以在撒母耳记下二十二章21至32节找到大卫和扫罗两者之间的重要差别。大卫在那里说：『我遵守了耶和华的道』，『他的律例，我也未曾离弃』。我们可能会猜想这两句话究竟该怎样解释，因为大卫明显没有完全遵从神的道，当他接连犯上行淫和谋杀的罪时，他『藐视耶和华的命令，行他眼中看为恶的事』(撒下十二9)。大卫的话显然不是表示自己绝对完全，他只是表明自己是事奉神和忠于祂的约为人生目标。大卫的『公义』(撒下二十二21、25)并不完全，也没有完全『遵守耶和华的道』(撒下二十二22)，不过，他却有扎实、具体的表现。从大体而言，大卫的一生充分表现出他努力信守与神所立的约。他在犯罪之后，懂得迅速悔改。大卫肯定耶和华会以信实对待忠诚的人(撒下二十二26)和拯救谦卑人(撒下二十二28)。他显然视自己是『忠诚』和『谦卑』的人。大卫这些特质证明他纵使不完全，仍能真正成为符合立约的理想君王。

先知的角色撒母耳记大大帮助我们认识古以色列先知的角色。它在首几章告诉我们撒母耳的出生(撒上一至三章)和蒙召成为先知(撒上三章)的经过。这些背景构成撒母耳日后肩负起建立以色列君主制度的角色。圣经告诉我们，在撒母耳的童年时代，『耶和华的言语稀少』(撒上三1)。等到他长大，『所有的以色列人都知道耶和华立撒母耳为先知』(撒上三20)。耶和华指示撒母耳运用先知的权柄膏立扫罗，让他作以色列的首位君王(撒上九1至十16)。以色列的君王并不是自主的，乃是要藉着先知的话语来被设立，同时有着一定的权限。王既要遵从西乃的约所包含的律法，也要听从先知的话语。这种要顺服先知话语的要求，早在扫罗登基的时候，撒母耳便已经清楚说明：撒母耳对王和百姓说，他会继续『以善道正路指教你们』(撒上十二23)。后来，扫罗没有听从耶和华藉撒母耳吩咐他的话，便受到撒母耳的责备，耶和华亦厌弃他作王(撒上十三、十五章)。于是，耶和华差派撒母耳膏立大卫，取代扫罗作王(撒上十六章)。

我们从这些记述中知道，在以色列立王之始，耶和华便确立了先知事奉的基础，让撒母耳成为日后所有先知的模式。当以色列和犹大的君王离弃了所立的约，这些先知从来不怕来到君王面前大兴问罪之师。事实上，大多数先知的事奉，似乎直接关心君王，多于关心平民百姓。先知是神治政体的监护人，因此，他们的工作主要是关注国家的核心——即王家的光景。

约柜的重要性撒母耳记除了主要是环绕撒母耳、扫罗和大卫这几位核心人物外，还有一部分记述是

以约柜作为焦点(撒上四至六章;撒下六章)。有关建造约柜一事,记载在出埃及记二十五章10至22节。它的上盖就是施恩座,要用精金造,两头各造一个基路伯。耶和华告诉摩西,祂将会在施恩座上的二基路伯中间显现,在那里将一切命令吩咐摩西,再由摩西传给以色列人(出二十二22)。十诫的两块法版随后便放在约柜里(出二十五16、21,四十20;申十5)。由于约柜已几乎成为神与祂的百姓同在之象征,圣经说祂是『坐在二基路伯上』(撒上四4;撒下六2),暗示约柜已被视作耶和华的宝座,耶和华在宝座上亲自指挥和统治百姓。

由于约柜差不多被视为神同在的象征(例如:约柜在以色列人渡过约但河[书三至四章],以及耶利哥城陷落时所扮演的角色[书六章]),因此,当以色列人与非利士人交锋受挫后(撒上四章),众长老便提出要把约柜抬到战场,这实在不足为奇。他们以为这便保证神与他们同在,确保连战得利。但令他们大失所望的是,他们竟连番败北,而且最糟糕的,就是连约柜也被非利士人掳走。由此事件得知,神绝不容人操纵,祂不是机械性地自动随同约柜移动,祂与约柜的关系完全是在属灵的层次上。

非利士人把约柜抬到亚实突,放进他们的大衮庙,到了次日,便骇然发现他们所敬奉的那个偶像,竟倒在约柜前面,破成碎片(撒上五章)。同时,住在亚实突城的百姓当中,亦爆发了生痔疮的痛症。约柜被搬到其他城市,当地的居民也出现相同的症状。最后,非利士人被逼把约柜送回以色列,在基列耶琳的亚比拿达家中安放了20年(撒上六1至七2)。这几章经文清楚表明一个事实:尽管耶和华不容许百姓操纵这个象征祂同在的约柜来对抗非利士人;同样,祂也不容许非利士人妄以为他们胜过以色列人,就等于他们所敬奉的大衮比以色列的神更厉害。在扫罗统治期间,约柜一直处于不明朗的状态。直到大卫作王之后,约柜才被抬回应该安放的地方——就是全国政治和宗教中心的耶路撒冷。大卫亲自运送约柜到京城(撒下六章)。如此,他承认那位『坐在二基路伯中间』的耶和华,才真正掌有这个国家的最终主权,而他本身的王权也需降服于神的权威之下。这是立约君王看自己的应有角度。

后来,大卫因着儿子押沙龙的叛乱被逼逃离耶路撒冷,众祭司也抬着约柜一同跟随他。但大卫却对他们说:『你将神的约柜抬回城去。我若在耶和华眼前蒙恩,祂必使我回来,再见约柜和祂的居所,倘若祂说:『我不喜悦你』,看哪,我在这里,愿祂凭自己的意旨待我!』(撒下十五25)。大卫在这里充分表达出他认识约柜象征以色列大君王的同在和能力有何真正的意义。他知道拥有约柜并不能自动保证得着耶和华的赐福,他亦知道约柜应该放在耶路撒冷,因为耶和华才是该地真正的掌权者。

弥赛亚和大卫的约撒母耳记在神学方面最重要的贡献,也许在于它率先把弥赛亚与受膏的君王联系起来(撒上二10下,九16,十1,十六13)。同时,它透过提出大卫的约,为这观念提供了一个发展的架构(撒下七章,二十三5)。

令人感到惊讶的是,撒母耳记上一开始,哈拿便以先知的洞察力宣告耶和华会『将力量赐与所立的王,高举受膏者的角』(撒上二10下)。这是圣经中首次将以色列王称为『耶和华的受膏者』或『弥赛亚』。在余下的记述中,『耶和华的受膏者』这称谓经常用在扫罗和大卫身上(撒上二35,十二3、5,十六6,二十四6、10,二十六9、11、16、23;撒下一14、16、21,十九21,二十二51,二十三1)。称呼扫罗和大卫是『耶和华的受膏者』,等同于指出他们在以色列中担任君王的位分。虽然把『弥赛亚』理解为『将来的一位理想君王』这专门含义,一直要等到以色列历史发展多年才出现,但它最初的基础则始于撒母耳记上那种将受膏与君王相连起来的用法。

从神学立场看撒母耳记尤其意义深远,因为它除了带出弥赛亚这专有名词外,还在当中宣告了大卫的约。耶和华藉着先知拿单给大卫一个应许,就是他的家将永远坚立(撒下七16)。大卫其后在回想这应许的时候,称之为『永远的约』(撒下二十三5)。诗篇八十九篇进一步说明这应许,亦同样采用『约』这个字词(诗八十九28-29、34;『我要为他存留我的慈爱,直到永远;我与他立约必要坚定。我也要使他的后裔存到永远,使他的宝座如天之久……我必不肯弃我的约,也不改变我口中所出的』)。此约提供了一个流程的架构,让救赎历史从旧约(西乃的约)逐步发展至新约。大卫的约亦称为『应许的约』(Promissory Covenant),是与亚伯拉罕之约一脉相承的另一个约(亚伯拉罕的约亦是以『应许』作为根本要旨,预言亚伯拉罕将来会有一位后裔使万国得福;创十二3)。亚伯拉罕和大卫的约有时亦因为它们纯粹是应许性质,而被称作『无条件』的约;相对地,西乃的约则被视为『律法的约』和『有条件的约』。根据亚伯拉罕和大卫之约,以及西乃之约所显示的基本重点,来分别套上『应许』或『无条件』,以及『律法』或『有条件』的形容字词,当然是有理据的;然而,我们必须注意,西乃或所谓『律法』之约,并非完全废弃了应许(士二1;撒上十二22);同样,亚伯拉罕和大卫的约虽以应许为本,却不代表它们完全废弃律法或责任(创十二1,十七1;撒下七14-15;王上二4,八25,九4-5;诗八十九30-33)。这些经文清楚显示亚伯拉罕和大卫的约,都对蒙应许的对象提出责任的要求。上述经文明显针对那些有分在大卫的约中承受应许的福气者,而列明的条件;这不涉及应许本身应验与否。由此清楚反映出,大卫的约不仅是亚伯拉罕应许的延续,同时与西乃的约连结起来,要求承受约的对象有符合

约的表现。任何人若未能满足约的要求，即会失掉从约而来的好处，但不会危害神和亚伯拉罕与大卫家立约的应许最终要成就的事情。

当我们察看以色列往后的历史，便会发现大卫的后裔(北国的皇室世系更不消提)比大卫本人在达至理想的立约君王上，更加一败涂地。事实愈来愈清楚，这些君王不配担当耶和华呼召他们去坐的高位。以色列的众先知和诗人便开始预言将来会有一位出自大卫家的君王，配坐大卫的宝座。不过，有一件令人惊奇的事，是关乎这位未来君王的，就是预言中的祂不单是大卫的后裔，甚至有关神的一切形容，都可用在祂身上(例如：诗二，四十五，七十二，一一〇；赛七14，九6-7；耶二十三5-6，三十三15-16；弥五2)。惟有当耶和华藉着耶稣，亲自进入人类历史中，坐在祂先祖大卫的宝座上，以公义和公正治理百姓，才能完全达至一位无瑕无疵、理想的立约君王(太一；路一32-33、67-80；启二十二16)。

J. Robert Vannoy

## 经卷类 列王纪上下的神学

### 列王纪上下的神学(Kings, First and Second, Theology of)

由于列王纪上下这两卷书拥有统一的内容和一致的意识形态，把它们视为单一的作品，也绝对适当；《他勒目》(Talmud)和约瑟夫均视它们为单一书卷。事实上，分为上下两卷完全是人工化的。此外，列王纪亦与撒母耳记有着共通的主题，这两卷重要著作看来更属于一卷包含约书亚记和士师记的庞大巨着。

#### 神学重点

列王纪的架构与士师记相当类似，当中论及国家和领袖兴衰转替的循环过程(由所罗门登基一直至被掳)。本书的成书日期大概是主前6世纪中期，因为它完全没有提到在波斯占领期间重建圣殿事件。经文对于君王的政绩大多不予置评，反而关注他们在宗教方面的表现：因此，作者只会提及那些与其信息有关的事件。这个要旨往往支配了经文处理某些内容的细致程度(例如，经文只详细记述约西亚王在发现律法书之后的管治)。至于古代近东在同一时期发生的重要大事，亦惟有吻合这要旨，作者才会提及。因此，本书并非一部分裂王国的详尽历史书。作者虽然并非记载以色列的完整历史，可是，他却对以色列的历史提供了一个神学角度的评论。即使同期的先知著作所关注的社会民生问题，亦没有出现在本书。那些在政治上较不重要的君王，经常担当重要角色(例如亚哈谢、亚他利雅)；同样，对国际舞台没有构成重大影响的战争(例如摩押与以色列的争战，王下三章)，却被描述为重要战事。书中使用很多画一的句子评论所记的事件，显示作者在芸芸的事件中间看见一个模式，但这并非表示作者捏造书中所记之事。

#### 神的审判

促使列王纪成书的其中一个直接原因，是作者想说明百姓为何被掳，以及传达一个观念，就是神履行审判实有迫不得已的理由。随着耶路撒冷被毁、皇室瓦解、最后被逼迁徙，种种事情似乎都证明神已经没有能力对付以色列的邻国。然而，继作者在以色列人做出种种违约的恶行，以控罪的口吻指出他们将要承受的恶果之后(参王下十七20-23)，他便对历史作出诠释，表明他们所遭遇的可悲命运是出于神的审判，而非神的无能。我们可以从历史的发展推断出神的心意(例如：王上九6-9)。对于用这个理由来解释国家的悲惨经历，显然是十分独特的——至少对比周围列国而言；后者在遇到国家危难的时候，通常会认为她们的神已经离弃她们了。

#### 大卫家族

列王纪一开始便记述大卫的晚年，以及他儿子所罗门在先知拿单和祭司撒督的拥护下继承王位。对以色列来说，子承父位是一件大事，因为当时的百姓，大都坚执于传统的做法——只有由先知奉神的名选立、具有魅力的领袖，才是众望所归的君王。因此，头两章经文实质是从神的立场证明所罗门继位的合法性，所罗门在基遍的梦亦证实了这点(王上三4-15)。

在有关所罗门继位的记述中，作者特别强调人所扮演的角色。神再不是藉着某些神迹或魅力领袖而直接影响事情的发展，相反地，一切均是出于人的计谋。作者虽然没有特别强调神的直接干预，但他却

仍然对神在当中的保守，流露出极大的信心。事实上，列王纪在神学上的其中一个重要贡献，就是在于突显神在所罗门继位过程中的作为——不是透过超然干预、神迹、先知或一些宗教建制，乃是藉着普通人在属世层面的工作。

## 圣殿和耶路撒冷

列王纪前部分的一个重要主题，是所罗门预备建造圣殿(王上五至八章)。相对全书的长度，作者处理这主题所采用的篇幅相当不成比例。所罗门统治期间的其他事情，在处理上都较为零散和简略。例如，当中之所以提到所罗门和推罗王希兰的交往，主要是因为涉及建造圣殿。当圣殿的财物被挪用作战争赔偿，列王纪的作者亦勤于记载——无论挪用的人是外邦人(示撒，王上十四25-28；尼布甲尼撒，王下二十四13，二十五13-17)，抑或是犹太人(亚撒，王上十五18；约阿施，王下十二18；约阿施，王下十四14；希西家，王下十八16)。有人因此估计作者是根据一份已经失存的圣殿历史来记载的。

在有圣殿之前，耶和华在何处显现，百姓就在何处敬拜祂。圣经的作者描写神显现的时候，从来没有对神的超越性作任何妥协。然而，所罗门却采纳了圣殿乃神的居所的观念。因此，列王纪的作者从意识形态立场谴责异教的邱坛(王上十一7-8)、高冈(王上三3-4，十二28-33)，以及在但和伯特利所立的偶像(王上十二28-32)。由于他担心邱坛的增多最终会导致多神主义，所以他坚称敬拜神的唯一指定地方是耶路撒冷的圣殿，而非随处可见的邱坛(王下二十三章；参申十二10-14)。他指出耶路撒冷是神所拣选的圣地(王上十一13、32、36)。

## 预言和应验

在王国时期，先知的事奉十分重要。先知的言被视作拥有与妥拉同等的权威(王下二十二13-20)；众先知亦不断援引妥拉。书中有无数根据耶和华的话所说的预言得到应验的例子(例如：王上八20，十二15；王下二十三16-18)。以色列的历史进程与预告审判的话有着密不可分的关系：预言决定了历史，而历史则逐步应验预言——虽然神也经常延迟审判(王下二19-22，十三14-19，二十八-31)。列王纪的作者对以色列历史的理解，明显是认同众先知的看法。对于这个国家的败亡，完全不可以诿过于神，因为祂早已差派先知来警告人。令人诧异的是书中竟然完全没有提及耶利米，他是犹大国历史末期一个相当重要的人物。

作者详细交代耶罗波安一世继位的经过，明显是想反映出预言的应验(王上十一29-40；参十二1-20)。对于以色列人背叛神，转而敬奉巴力一事，亦在书中占有重要篇幅。耶户的反叛是获得先知以利亚和以利沙认可的(王下九7-10、26、30-37)。希西家年间，在犹大国与亚述人的紧张冲突背后，最重要的人物是先知以赛亚。当希西家在危机面前表现出摇摆不定之际，以赛亚却表现坚定，毫不畏缩(王下十九章)。

## 审判君王的准则

君王(列王纪对君主建制没有作任何批评)是否忠心地敬拜以色列的神，是决定国家历史进程的首要因素。君王是在神面前代表百姓。列王纪的作者采用了申命记所提出的机械性标准(申二十七至二十八章)，来衡量以色列和犹大诸王。结果，这便成了作者的历史观(亦即是反对保留任何迦南式的邱坛)中的一个神学要旨。作者会间接提到律法书或摩西的律法书(例如：王下十四6，二十二8、11，二十三2)，表明他并非要提出任何神学上的创见，相反地，他只是忠实地传承申命记的信仰观点。作者视抗拒迦南人的宗教为耶和华信仰中的首要责任。事实上，他是从君王对此事之态度的角度来写历史的：向顺服者他宣布祝福，向违抗者他宣布咒诅。此外，作者亦强调神是长久忍耐和满有怜悯的。虽然按照所立的约，神可以审判，但祂始终一再暂缓施行审判。

几乎所有以色列王都被形容为『行耶罗波安所行的道』(耶罗波安是分裂后的第一位以色列王)。在北国以色列的历史中，耶罗波安的『罪』(在耶路撒冷以外，另立邱坛的祭司，王上十三34)是非常关键的事件。耶罗波安的罪和他在利未人以外另立祭司一事，注定了他家族的灭亡(王上十二28-31，十三33，十四9)。他的罪行成了整个国家的历史样板。耶罗波安和亚哈的恶行给以色列人带来极坏的影响：百姓有样学样，效法外邦人的风俗(王下十七8、11)，事奉偶像(王下十七12)，又唆使周围的人照做(王下十七15)。即使是清除巴力的耶户，也没有拆毁高冈上的邱坛(王下十31)。

作者用以评核南国的标准则稍有不同。虽然犹大国理应从北国所受的苦难中得到教训，可是，她依然保存高冈的邱坛、亚舍拉的柱像和男妓(王上十四22-24)；它们最后才被希西家所废去(王下十八22)。每位君王都各按其行为而得到不同的结果。例如，所罗门获得神的赏赐，他的王朝得以延续，他

本人亦得享长寿(王上三14)。然而，由于他受到外邦的影响，没有在宗教上从一而终，所以埋下国家分裂的种子，加速了国家的灭亡。因此他的儿子罗波安不能继承一个统一王国(王上十二15)。犹大国却因为大卫而得以幸存(王上十一13)。列王纪的作者为王国的分裂提供了一个神学上的解释，这解释却与其他导致分裂的原因并无冲突之处。

在犹大国，只有五位君王因着效法大卫，而被称为义(其他两位则不及格)。约西亚的大事改革，成了犹大国历史的转捩点；大坏蛋玛拿西则成了对国家的衰落须负上直接责任的人。经文详细列出玛拿西的宗教背道行为(王下二十一2-9)，但没有提到玛拿西与亚述人的政治关系，因为这与本书主题无关。但另一方面，经文却经常提到所罗门的国际关系，因为此关系直接令他离弃神(王上十一14-40)。列王纪的作者承认神彰显公义的方式并非一成不变：玛拿西相当长寿(王下二十一章，二十四3-4)，但约西亚却战死沙场，成了国家的一个恶兆(王下二十三29)。然而，经文用了大量篇幅来记述约西亚的改革，这个改革开始时虽然遭受挫折，最终却引致复兴(王下二十三29-30)。

### 神对大卫的应许

列王纪的作者不单指斥以色列和犹大列王的恶行，他亦不忘向大卫家说出盼望和应许的信息，指出犹大国尽管灭亡，大卫家仍会延续。犹大最终会因着大卫谨守耶和華律例典章的义行，免于经历像以色列一样的命运(王上十一33、38)。因此，作者的结论是：人民的福祉直接系于君王的行为。耶和華拣选以色列与祂立约，都是由于大卫，纵然大卫王朝能否延续乃在乎君王是否专一事奉神和谨守摩西的约。对大卫的约保持信心，就是一个国运稳定的保证，也帮助人继续盼望他的家能延续下去(王下二十五27-30)。约雅斤——最后一位作犹大王的大卫后裔——的获释，正好表明约依然有效；百姓可以放心，他们仍然是神的选民。此外，悔改亦是作者十分重视的主题，成了日后以色列在信仰上的典范。因此，列王纪与以色列的宗教转型，以致带来回归后的复兴，实在有着非常重要的关系。

### 历史观

表面的解读，可令人感到作者的主要着眼点，是礼仪上的纯正、敬拜的中央化，以及对每个王的机械式评价。然而，蕴含在列王纪中的其实是更深一层的历史观。作者写的并不是以色列历史；他是从神学角度入手，以略带说教味道的语调，将以色列和迦南在宗教上的冲突作为核心焦点，来诠释以色列的历史。他把自己的作品放在以色列的救恩历史处境中，讲述那些认定与耶和華的立约关系的支派联盟之发展历史，目的是要让人看见神的话如何在历史中发挥效用。事实上，指挥大局的，并不是历史舞台上的人物，而是神。作者视以色列和犹大所遭遇的苦难，是他们背约而根据条款受罚的恶果。他们对异教邱坛的感情只是问题的一个表征。

在以色列的国运陷入低谷之际，列王纪的出现无异带来了积极的意义。这不仅是因为它显明神的审判，更是因为它反映出神的赦免和恩典，使人萌生复兴的盼望。以色列的苦难实非出于偶然；相反地，它正是最好的证据，证明神的性情与祂在约中的自我启示是完全相符的。关键是祂的恩典并不断绝。过去的罪为眼前的将来，带来了君王、政府和宗教中心荡然无存的后果。然而，忠于摩西的宗教和约的要求会成为这个民族今后的标记。

MarkW. Chavalas

## 经卷类 历代志上下的神学

### 历代志上下的神学(ChroniclesFirstandSecond, Theologyof)

#### 回溯以色列历史的角度

历代志从一个有别于撒母耳记和列王纪的角度与目的，来重新展示以色列的历史传统。撒母耳记和列王纪从被掳至巴比伦(主前586至538年)，国家似乎真的濒临灭亡这个角度来看过去所发生的事情。以色列人不单失去耶和華的圣殿和自大卫王以来的独立自主，同时还失去应许之地。他们虽被迁徙至异地生活，却依然尝试在社会中保持自己作为耶和華百姓的身分。撒母耳记和列王纪要教导百姓的，是他们被掳并非因为神失信于他们，而是他们自己一再背弃神的约所造成的后果，并强调以色列人几乎是注定要『堕落』至被掳的可悲境地。

相比之下，历代志的写作日期，距离最初被掳至巴比伦的时候已有一段日子。因着神的信实并不断绝，祂藉着波斯帝国的开国君王古列作为手中的工具，让以色列人在主前538年回归应许之地。在耶路撒冷重建的圣殿中曾经再一次出现献祭和敬拜的活动。那些重回故土的人得以展开新生，虽然他们仍活在异国的统治下，没有自己的以色列君王。但鉴于神的怜悯，复兴以色列，历代志便从一个崭新的角度去回溯以色列的历史。这个历史面貌给我们一个全新的视域，去查看神与以色列交往的方式，同时亦为信徒群体带来新的教导。历代志记述了有关被掳和其他苦难的细节，说明了被掳回归和其他祝福的原因，并为某些宗教和政治上的建制辩护，以及明确地呼吁百姓要忠于耶和華。

由于角度的不同，历代志所重新展示的历史，便在某些重要方面与撒母耳记和列王纪所记载的有分别。首先，历代志更详尽地说明以色列的繁荣和成就是出于耶和華的赐福。其次，虽然历代志亦指出以色列所遭遇的苦难是神审判他们不忠的结果，但它却以另一个方式来形容他们的不忠。按照撒母耳记和列王纪的描述，以色列的不忠在于他们拜偶像和不遵守神的律例(王下十七7-18)。历代志则对此问题有更深入的反思，并且更具体地阐述以色列人的不忠罪行。历代志指出以色列的不忠在于『离弃耶和華』，或是没有真正『寻求耶和華』，意即没有全心全意回应神。人若寻求耶和華，便会归向祂、向神祈祷、求问、赞美祂，敬拜祂，而且除耶和華以外，不敬拜别的神。还有最重要的，是人透过正确的途径和在正确的地方敬拜耶和華，亦即是要在耶和華的约柜面前或圣殿中敬拜。反过来说，离弃耶和華的表现便是上述的反面。除了拜偶像之外，他们的不忠还表现于不归向耶和華、不重视神的圣殿，以及不尊重神所设定的宗教和政治建制，就是利未人的祭司制度和耶和華的家族。第三，历代志指出，每一代都可以逆转以色列的命运，而每一代亦确实经历到不同的顺境或逆境。倘若君王与百姓因离弃神而尝尽苦果之后，愿意谦卑下来，重新寻求神，他们将得到复兴。反之，他们若经历到神的祝福之后却背弃神，就会受到咒诅。

## 历代志的结构

历代志一开始便列出家谱(代上一至九章)，藉此带领读者进入叙事的主题和世界观。作者由创造开始(亚当)，迅速将焦点收窄至以色列国的十二支派(代上二至八章)。它特别将重点放在(1)利未支派和利未人的祭司制度；(2)犹大支派和耶和華王朝；(3)便雅悯支派——以色列的首任君王便是出自这支派，而由第十章开始的叙事部分，也是由他揭开序幕。在九章2至21节的家谱，记录了回归故土的首批被掳者的名字；到了历代志的结尾，才交代有关回归的记载(代下三十六2-23)。一些简单的评语亦间或在名单之中出现，表明耶和華会赐福给信靠祂的人(代上四10，五20-22)，也会降罚给不忠于祂的人(代上二3，五25-26，九1)。叙事的部分便由历代志上十章正式开始。

在论述扫罗、大卫和所罗门这三位君王的统治的过程中，作者确立了历史的主要原则或模式(代上十章至代下九章)。当君王愿意寻求耶和華，他就会得着祝福；当君王离弃耶和華，他就会经历愁苦。扫罗那幅简单的负面描述，刚好与大卫和所罗门的正面写照形成鲜明的对比。扫罗在战场上亲自了断自己的性命，他的王位便由大卫继承。扫罗之所以有如此悲惨的结局，全因为他不寻求耶和華(代上十13-14)，反而向隐多珥的女巫求教(参撒上二十八章)。历代志虽以大量篇幅记述大卫生平，却绝少谈及大卫这个人、他的弱点、思想和感情。但我们几乎是一面倒的从正面读到大卫与耶和華的相交。故事透过将截然相反的情景互相对照，展示出大卫(与全以色列)和耶和華之间存在着的一种相向关系。这种关系表明寻求耶和華的原则。耶和華建立大卫的国度，给他人民的支持、军事上的胜利，以及一个历久不衰的王朝(代上十一至十二，十四，十七至二十章)。至于大卫，他则建立了围绕约柜、敬拜耶和華的正确模式，还有选任宗教人员，以及为将来建造圣殿的工作做好准备(代上十三，十五至十六，二十一至二十九章)。历代志的作者在大卫最后一篇演辞中，清楚指出这个寻求的原则：『你若寻求他，他必使你寻见；你若离弃他，他必永远丢弃你』(代上二十八9；参二十二6-16、17-19，二十八1-10)。历代志接着亦表明所罗门确立了正确敬拜耶和華的模式，并展开了建造圣殿的工程。耶和華也建立他，将智慧、平安和财富赐给他(代下一至九章)。

历代志透过扫罗、大卫和所罗门的生平事迹，表明耶和華在历史中与以色列人互动的相交模式之后，便叙述犹大其后众多君王迅速转替的情况(代下十至三十六章)。作者明确地将约沙法、亚哈斯、希西家和约西亚等四位君王，与大卫和所罗门王相提并论(代下十3，二十八1，二十九2，三十四2-3)。其他的比较则较为隐晦。君王(通常亦连同百姓)若愿意以某种形式寻求耶和華，那么，耶和華总会赐福给他，使他打胜仗、国家富强，以及有能力完成国家的建设工程。反之，君王若离弃耶和華，他和他的百姓便会遭逢逆境。这个模式一直持续至西底家的时期，那时无论君王、祭司和百姓都离开神，污蔑圣殿，又不听众先知的警告。结果，巴比伦人成了耶和華降罚的工具，摧毁圣殿，还把百姓掳走(代下三十六11-21)。历代志在结束的时候，提到在古列王统治的时期，批准被掳的百姓可以重返故国(代下三十六22-23)。

历代志有一个明显与撒母耳记和列王纪不同的地方，就是没有记述北国以色列诸位君王的事迹。北国是在所罗门王驾崩之后大卫王国分裂为二的其中一国。惟有当北国所发生的故事牵涉到南国，历代志才会提到北国。北国的居民仍被视作是神的百姓，不过，他们却因抗拒大卫的王朝、利未人的祭司制度和耶路撒冷的圣殿，而被视作离弃了神(参代下十19，十一13-15；尤其是亚比雅在十三4-12的讲辞所表达的)。南国没有攻打北国，因为他们仍然是神的百姓(代下十一14)。但南国却不与北国结盟(代下十八章)，因为北国不是合法的国度(代下十九2)。不过当北国落入亚述手中的时候(主前722年)，南国却欢迎北国的百姓回归到他们那里，与他们一同敬拜耶和华(代下三十16-9)。

## 历代志的重要主题

大卫王朝历代志的『角色』，都是作王的大卫后裔。耶和华为了以色列百姓的原故，建立大卫的统治(代上十四2)。大卫这位君王，不但愿意寻求神，还建立了一个正确的敬拜制度。神曾应许大卫，他的后裔将接续他的位，永远在耶和华的国中作王(代上十七11-14)，虽然条件是作王的人必须忠心寻求耶和华(代上二十八6-7、9)。接续大卫作王的后裔必须负起的一个基本责任，就是建立并确保耶和华带着合宜的敬拜。他们可以废弃敬拜耶和华的方式(像亚哈斯和玛拿西)，亦可以振兴对耶和华的敬拜(像希西家和约西亚)。他们坐在耶和华的位上(代上十七14，二十八5，二十九23)，也代表整体百姓在耶和华面前代求(代下六18-42，十四11，二十五5-12)。他们的属灵领袖，会影响以色列人对神作出积极或消极的回应(代下十四4，十五9-15，十九4，二十四20-21，二十一11，二十八19，三十二6-8，三十三9、16，三十四33)。当北国的百姓抗拒这个建制，便表示他们离弃耶和华(代下十三4-12)。历代志在以色列落入异族统治的期间，从这个大卫王朝的角度来展示历史，为大卫后裔重登耶和华宝座带来不少盼望。

利未人的祭司制度与敬拜虽然历代志是以大卫王朝的君王为全书的架构，但叙述的主要内容和真正核心则在于以色列与耶和华的关系。历代志着力描述这种关系，是如何透过建立和保持那代表耶和华同在的建制而表达出来，那些建制包括：约柜、耶路撒冷、圣殿、献祭制度、祭司、利未人和奏乐师，以及坐耶和华宝座的大卫后裔。只要这些建制运作顺利，以色列与耶和华的关系就保持良好，而国家亦繁荣安定、国泰民安。

被掳标志着历史上的一个转折点。历代志认为，以色列之所以被掳，是因为他们不肯谦卑地寻求耶和华，以及没有采取合宜的敬拜途径。因此，以色列的宗教建制再一次成为关注的焦点。

在维持寻求耶和华的正确方式，以及维持与神之间的合宜关系这两件事情上，利未人的祭司制度与大卫王朝可说是相辅相成的。君王的行政权力可以伸展至这些要职人员之上，不过，他们的职责范围代表的，是神特定的责任，是王不能够篡夺的(代下二十六16-21)。此外，当耶和华制订由大卫后裔接续王位的君主制度受威胁时，祭司亦为了维护它而作出干预(代下二十二10至二十三21)。根据历代志的看法，北国抗拒利未人的祭司制度，正是离弃耶和华的表现，正如他们抗拒大卫王朝一样(代下十一13-15，十三8-12)。

『以色列众人』『以色列众人』(all Israel)是一个经常在历代志出现的片语，可以用来指全部以色列人(代上十一1)，或是南国的居民(代下十一3)，又或是北国的居民(代下十三4、15)。然而，无论是指哪群人，所指的群体就带有向耶和华负责的意味。不单是君王和宗教领袖要为国家的命运负上责任，百姓作为一个整体也需要负责任。先知发出信息的对象不单是君王，同时还有百姓(代下十一34，二十四15，二十四20)。有时候，百姓要背负罪责，而君王则是清白无辜的(代下二十七2，三十四24-28)。当南北分裂的局面真正出现，那些组成全以色列的百姓，就必须决定寻求耶和华与否(代下十一13-17)。因此，每一代的百姓都要为本国的事情负上共同的责任，纵然他们往往倾向跟随领袖。所有人都要向耶和华负责。

## 历代志的世界观

历代志展示了一个世界观、一幅描绘现实的图画。即使在首九章的家谱中只有短短几句评语，却已经清楚表明耶和华掌管了世界的历史。至于耶和华的存在，以及祂拥有至高无上的主权这两点，皆是必然的结论。历代志没有尝试去证明这些，反之，它只着力于表明耶和华如何在以色列的历史中施行他的作为，并说明原因。

历代志的神是一位至高的掌权者，然而，祂没有操控人的选择。诚然，耶和华可以按其心意选择一位异邦君王来发出预言(代下三十五21，三十六22-23)；祂甚至可以操控一些如埃及和巴比伦等国家来达成祂的计划。可是，所有以色列人、君王和利未祭司，均要为他们的行为和保持与神良好关系负责。

他们要在寻求耶和華，抑或离弃耶和華这两条道路之间作出选择。神用以推动世界的原则，是由他们启动的。

对于世界运作的方式，历代志所表达的比撒母耳记和列王纪的正面。撒母耳记和列王纪反映出一种悲观和相当宿命的态度。至少自玛拿西开始，以色列的命运好像已经注定——摆在他们面前的，就只有苦难(王下二十一10-15)。但在历代志作者的笔下，则展示了一个截然不同的看法：每位君王和他那一代人，都是一个独立自主的单元。历史的进程并非如所想的那样预定。从历代志所展示的现实，我们看见兴衰的逆转可以在某一个王或某一代人中发生，有时甚至在一代中出现超过一次的命运逆转。改变的可能性永远存在。即使以色列人把自己推到接近灭亡的地步，他们仍然可以随时寻求耶和華的怜悯和复兴。

## 历代志的信息

透过对以色列的历史作出精心的挑选和刻意的编排、对某些人物的定型化描述，以及把大卫和所罗门勾划为君王的典范，历代志邀请读者亲自去评价历史中的每一个世代，藉此了解事情发生的因由。

『不过，读者并非就此停下来，还必须对本身所处的环境作出评价，并作出相应的行动。最终，人与耶和華的关系仍然是最首要的。神昔日的『法则』今天仍继续运作。读者如今知道甚么会带来祝福，甚么会带来灭亡。人生的处境可以完全逆转，全在乎人是否愿意寻求耶和華，抑或选择离弃祂。历代志透过重新展示以色列的历史，劝勉这个信仰的群体与耶和華建立正常的关系，同时亦给予他们一个蒙福的盼望。

RodneyK. Duke

## 经卷类 以斯拉记的神学

### 以斯拉记的神学(Ezra, Theologyof)

#### 神的主权和作为

神是『天地之神』(五11)。祂兴起君王，赐给他们权柄(一2)。祂能够激动他们的心，使他们遵行祂的旨意(一1)。作为诸王之王的亚达薛西王也不能拒绝一位卑微的文士所提出的请求，因为这位文士有神的手帮助他(七6、12)。省长、贵族、总督和那些不共戴天的敌人，都在不自觉间成了耶和華的得力仆人，帮助祂实行复兴百姓的计划。

当神开展计划时，君王只让神动工是不足够的，他们本身更要成为实行神至高旨意的工具。在世界政权上称雄称霸的古列王，首先下诏令批准犹太人回国，并重建圣殿(一1-4)。这位『诸王之王』容许百姓重建耶和華圣殿一事，在神眼中仍然不足够。他必须让圣殿得着尊荣，资助购买用以献祭的祭牲，以及任由百姓把全省收集所得的金银用于圣殿上(七12-18)。亚达薛西王不单接受妥拉(Torah)，还下令凡是那圣者吩咐的，都要热心完成。他颁令要严惩那些不遵行神律法的人(七25-26)。

本书没有令人啧啧称奇的戏剧化神迹。以色列的神在无声无息之间改变人的心，不管他是大人物抑或小人物。书中没有要神降重灾使之谦卑的法老。伟大的造物主安然站在一旁，任由敌人设法阻挠祂至高的旨意(四至五章)。当建殿计划似乎成功无望的时候，突然之间，这些敌人不单接到谕旨，要他们不可拦阻工作，甚至要他们拨出税款来作为建殿经费(六6-7)。事奉的人则豁免纳税(七24)。那些极力要使工程搁置的人，如今却成了资助工程进行的人。工程所需用的一切，都万无一失地供应妥当。任何妨碍这工作的人，将会被悬挂在自己房子的梁上(六11)。神的恩典顾全了由最微小至最重要的事情，祂的主权非人所能抗拒。

没有人看见神，但神却确实在作工。尼布甲尼撒从圣殿夺取的金银器皿。如今要交回殿中。然而，在交还的行列中，却没有任何金造的偶像。从古列的谕旨中，我们得知许多不同国籍的人都可以重归故国，而许多偶像都交回他们的庙宇。但这些卑微的犹太人在回归的时候却显得很独特，因为他们没有随身携带任何雕刻的偶像，他们只带着具体地彰显神至高权能的标记。

#### 神的无处不在



神不单是天上的神，更是『我们列祖的神』（七27）。祂不单激动君王的心，犹太人的心亦受到同一位灵的感动，要重返故国，重建圣殿。事实上，神施恩的手必帮助一切寻求祂的人（八22）。祂的手会拯救祂的百姓脱离突如其来或隐藏的危险。因此，他们可以不用王的军队护送（八31）。以斯拉亦因着神施恩的手的帮助，有力量履行他的工作和得以来到耶路撒冷（七9，八17-18）。

## 神的恩典和圣洁

神是公义的，没有一个不洁的人能在祂面前站立（九15）。以色列可说是罪恶滔天（九6）。神的恩典一临到，她的枯骨立时又恢复生机。在波斯王朝面前，这些受辖制的奴隶获得极大的恩惠。他们如同钉子钉在神的圣所；这个没有墙垣的国家成了神的保护范围（九8-9）。即使他们干犯了神，神仍给予他们指望（十2）。他们虽犯了大罪，神还赐给他们奇妙而不配得的恩典（九13）。

## 圣经

神将祂的『妥拉』（即律法书）透过神人摩西交给以色列（三2）。因此，它又可称为摩西的妥拉（七6）。它不单是口头的训诲，更是清楚写下来的（三2）。以斯拉除了用心查考神的话，更切实遵行它（七10）。他又教导别人遵守，因为不遵从的人，将要承受严重的后果。

## 神的百姓

以斯拉记中的那群人，人丁单薄，却背负着一个使命，是神的余民。神藉着由祂所立、堪称古代世界的伟大君王古列，把祂的重要使命交给他们（拉一1-4；赛四十五1）。这位君王甚至用先知传讲神信息的常见方式（『……如此说』），来带出神的话。像圣经的任命一样，这里随之而来亦有两个命令。以色列人要回国，重建主的圣殿。虽然是由古列下诏降旨，却不是纯粹世俗的任务。回应使命的百姓，个个都是『被神激动他的心……都起来要上耶路撒冷去建造耶和华的殿』（一5）。那些不想回归的犹太人，则在古列的诏令下，提供物质的支持（一6）。

也许，这些人就是以赛亚书六章12至13节提到的，是『圣洁的种类』，是剩下的余民。他们如何回应妥拉，以及神为他们所立的领袖之吩咐，将决定将来数百年犹太教的情况。从某个意义来说，他们的行动，将会影响圣经或摩西的信仰能否继续保存，进入新约的时代。

他们不是佚名的群众。他们都是有名有姓、活生生的人（拉八20）。他们与那些自出埃及以来神的百姓一脉相承。那些一家之主的名字，不单提供了人数，也提供了他们的身分（二章，八1-14）。他们每个人的身分都十分重要。家庭的团结也很重要，他们是拥有共同目标的同胞。

神已经施恩帮助他们（八22）。他们被委以一个神圣的使命。从某个意义来说，神救赎计划的前途已交在他们手中。正因这缘故，他们必须分别出来，成为一个圣洁的民族，不可与神所憎厌的异族人通婚。九章1节便将他们与那些以不洁、污秽全地的异族人作出对比。

神曾经应许，只要他们寻求祂，就必得着额外的施恩。但与此同时，神亦警告他们，祂的能力和愤怒必攻击一切离弃祂的人（八22）。他们的悖逆不忠，已经把国家带到毁灭的边缘。如今，神再显的救恩已把他们从为奴的境况中拯救出来，给予他们第二次重生的机会。

一切都在乎他们对神的忠心。他们若忠于神，神便会让他们得吃土地生出的美物，这地亦会留下给他们的子孙为业（九12）。他们不单植根于过去，更建基于将来。他们所做的一切，将会影响世世代代的幸福。

假如他们昔日没有坚持列祖的信仰，他们当中就不会兴起马加比（Maccabee）的爱国家族，起来力抗安提阿古四世（Antiochus IV）强逼他们接受希腊宗教的行动。否则基督的门徒将会在一个以宙斯（Zeus）神庙为中心的地方生活。

在以斯拉记中，神的百姓都是立约的子民。他们对神的命令感到颤惊（十3）。他们作为民族中的一员，会对他们的领袖说：『我们必帮助你，你当奋勉而行。』（十4）当面对领袖作出正确，却又令他们感到难受的决定时，他们的回应竟然是：『我们必照着你的话行』（十12）。他们不像从前那群在西乃山作出重要的决定，立志跟随神，却在转瞬间便因拜金牛犊而跌倒的百姓（出二十四3）。作者以一句精炼的说话来概括了他们的回应：『被掳回归的人如此而行』（十16）。

## 施恩的途径

根据经文记载，这群朝圣者所做的第一件事，是聚集在耶路撒冷，『如同一人』（三1）。他们清楚知道合一和公开的敬拜，是十分重要的。他们效法祖宗亚伯拉罕的榜样，第一时间建造祭坛（三2）。

即使圣殿的根基还未立定，他们已率先庆祝住棚节。神设立这节期，是要提醒他们不要忘记昔日以色列人在旷野的飘流和生命的脆弱（三4）。他们在音乐、赞美和彼此唱和声中，同心敬拜神（三10-11）。他们赞颂神永不止息的恩典，已经带领他们离开为奴之地（三11）。

在圣殿奠基的那一刻，这群百姓的心必然是紧紧地连结起来的。他们在这个极富意义的聚会中，一同分享悲与喜（三12-13）。事实上，他们很容易找到借口待圣殿完工时才举行敬拜。然而，这群朝圣者却深深明白，敬拜和敬虔的心，比一座建筑物来得重要。

在以斯拉这群小羊的周遭，正有一群强悍威猛的敌人虎视眈眈。因此，以斯拉在未曾祷告和禁食之前，便不准他们上路（八21）。他曾向王夸耀神的伟大能力。于是他们便同心祈求主的保护。经文用了一句话来指出他们祷告的功效：『[神]就应允了我们』（八23）。这事以后，以斯拉明白到，神不单能够向祂的百姓伸出施恩的手，他们也能够在这个时候，向神举手祷告（九5）。

除了公开敬拜外，这群会众亦经历到传讲神的话是何等重要。当他们完成使命的决心遭到动摇的时候，先知哈该和撒迦利亚便起来，奉以色列神的名向他们说训勉的话（五1）。百姓以行动来回应：他们都起来动手作神所差派的工（五2）。众先知都在他们旁边，用神的话来鼓励他们。

## 领导和事奉

以斯拉深知百姓需要有优秀的领袖来领导他们。他一直等到有才智见识的人加入，才开始上路（八16-18）。不过，才智不是作领袖的唯一素质。事奉的人还必须接受严格的问责制度。负责司库的人必须把交来的礼物小心秤过，当抵达耶路撒冷时又再秤量和数点清楚（八25-34）。

领袖必须作群羊的榜样。当以斯拉得悉作首领的，竟在娶外邦女子一事上为罪魁，使他十分震惊（九2）。这些领袖不单被革职，而且在本书的结尾，更列出他们的名字，作为对后世的警诫（十18-44）。

犹太人的他勒目（Talmud，译注：口传律法及犹太人遗传的法典）把以斯拉视为第二位摩西。从圣经的角度看，他们二人确实有不少地方可互作对比。以斯拉并非一位律法主义者，他没有花过多精力去研究律法书。从他使重视圣经的犹太教得以重生和复兴的事实来看，他可说是第二位犹太教之父。他除了使百姓团结起来，还使他们有合一的灵来保持信仰的真实，直到基督来临。

他是一位有学问的文士，像摩西一样专心查考神的律法（七6、10）。此外，又如摩西一样，他带领同胞离开异国，走上一条危险重重的路途。他为了建造敬拜神的圣所，收集百姓甘心乐意作出的奉献。他选派领袖来分担他的职务。他的领导方式也跟摩西相似。当面对会众的危机时，他也跪在主面前祷告（民十六4；拉九5）。

## 道德伦理和会众的组织

骤眼看来，最后两章记载百姓要休掉所娶的外邦女子，似乎是非常残忍和过分的做法。但我们必须记着，在危急存亡的时候，需要孤注一掷的措施。百姓与不洁的异族女子通婚，已经令会众走到灭绝的边缘（九14）。这以圣经为基础之信仰的存亡关键，正系于如何处理这个问题。

离婚是一个严重的问题。然而，它的严重性又远远不及人类得蒙救赎的问题。我们必须指出，这种与外邦女子的结合，永远不会产生幸福的婚姻。当他们最初踏足那地时，外邦人都前来对他们说：『请容我们与你们一同建造，因为我们寻求你们的神。』（四2）可是，在场的每一个人都必然听见他们领袖的回答：『我们建造神的殿与你们无干。』进入婚姻关系的双方，假若不能分享共同关心的事情——尤其是在信仰方面——实在很难同偕到老。

还有，他们不是在毫无考虑的情况下任意解除婚约。他们差派一些领袖来审判每件离婚个案（十14）。当中毫无疑问会留下一个空间，察看某人的妻子是否已经完全接受了他们的信仰，可以不再作异族人看待。

把不遵从议定的人逐出会众以外，似乎是太极端。然而，我们不可忘记，这会众存在的目的，是为了建造神的殿。那些不能忠于这目标的人，当然不应期望他们继续参与这个以建殿为唯一目的之群体。

PaulFerguson

## 经卷类 尼希米记的神学

### 尼希米记的神学(Nehemiah, Theologyof)

#### 神论

本书一开始便介绍神是『天上的神』(一4-5)。祂是至大、全能和可畏的(一5, 六16, 九32)。只有那名为耶和华的，才配称为神(九6)。天上的万象都要在造它们的主面前下跪；天下众生皆是祂造的(九6)。这位伟大的耶和华超乎一切赞美(九5)。

神更与人立约。祂领亚伯兰离开家乡吾珥，给他改名亚伯拉罕(九7)。祂洞察人心，知道祂有信心。祂主动作出应许，并且成就所应许的(九8)。耶和华信实可靠，祂言出必行(九32)。凡爱祂，又遵行祂道的人，祂必守约施慈爱(一5)。因着祂的义，祂必成就祂的应许(九8)。

耶和华是以色列的救赎者，祂以大能的膀臂领祂的百姓出埃及(一10)。祂察看他们的苦情，施行神迹奇事拯救他们(九9)。在西乃山上颁赐律法，又在旷野保守和供应他们。

祂不单是救赎史的神，也是施恩给尼希米的神(二18)。尼希米认识到，是神将重建城墙的意念放在他心内的(二12)。祂靠着神的帮助，把意念化为行动(四14)。

本书特别强调神的慈爱、恩典和怜悯，余民的生存盼望是根据出埃及记三十四章6节的古老『怜悯宣认』(MercyConfession)。耶和华是乐意饶恕、有恩典、有怜悯、不轻易发怒、有丰盛慈爱的神(九17)。因此，祂没有因为以色列人拜金牛犊而离弃他们(出三十二章)。祂对旷野中的以色列人施予极大的恩典，供应他们一切所需(九27-31)。

对于目前这群弱小的归回者来说，神的怜悯不单是一桩往事，更是他们现今的经历。他们的民族存亡乃是依赖神的怜悯。不过，神虽然满有怜悯，祂同时是公义的。背逆者所遭遇的一切，都是出于神的公义(九33)。

#### 神的百姓

在敌人的眼中，他们是『软弱的犹太人』(四2)。他们现在身陷困境，在自己的土地上作奴隶(九36)。波斯的君王辖管着他们(九37)，甚至他们的弟兄也要把他们卖作农奴(五1-5)。但与此同时，他们却是耶和华亲自以大能膀臂救赎的百姓(一10)。他们在软弱和困苦当中，仍然『专心做工』(四6)。他们同心合意作这善工(二18)。某些贵胄虽然不屑动手参与修墙的工作，但经文却提及连女儿也跟随父亲作工(三5、12)。他们一手拿兵器，一手做工，从天亮一直到星宿出来(四17、21)。

昔日，他们的先祖行事狂傲，不听从神的诫命，也不纪念神在他们中间所行的奇事(九16)。他们把律法丢在背后，还杀害先知(九26)。今天，他们的子孙为罪哀哭。在八至九章，他们如同一人般颤抖地站在雨中，听祭司宣读律法。

有超过一百人确实地立了约，并在约上留名(十27)。凡有知识能明白的，都起誓遵行神的律法。他们不再与异族通婚，也不再在安息日工作。纵然他们本身仍是贫困，他们却起誓每逢第七年必不耕种，每逢禧年释放奴仆和把债项一笔勾销。他们又以书面承诺，要履行对神的殿和在殿中供职者的财务责任。即使本身也捉襟见肘，他们却定志不忽略神的殿(十32-39)。

#### 圣经

昔日，耶和华在西乃山颁给他们诫命、条例和律法(九14)，并赐下良善的灵教训他们。不过，他们在信仰和行为上的规矩却不仅限于摩西律法。他们要照着大卫和所罗门所吩咐的去赞美和敬拜神。大卫

像摩西一样是神人，他的吩咐有约束力(十二24-26)。历史书上的记载，在道德上也同样具有约束力(十三26)。本书一开始已经指出，律法书早已预告他们会被分散于各处，之后又回归(一7)。它不仅是记录历史，更是百姓分别自己、行事为人的准则(十29-30)。律法书并非只适用于圣殿崇拜。当时是在水门的广场宣读律法书。这门是基训泉的出口，全城的水都靠它供应。他们是在七月的第一日开始宣读，那时正值新年。无论是对于属世或宗教生活，妥拉都是绝对重要的(八1-2)。

百姓特别为宣读律法书而造了一个足以让15人站在上面的木台(八4-5)。这提醒百姓，妥拉的重要性超乎他们生活的每一方面。

这次是百姓主动要求文士宣读律法书的。当书卷展开的时候，他们都一同站起来。然后，一切能听明的人，不论男女老少，都从清早到晌午侧耳细听(八3-5)。有13个利未人走到百姓中间，向他们解明当中的意思(八7)。

百姓对律法表示极大的崇敬；他们一边听，一边跪下敬拜(八7)。然而，受敬拜的并非律法书本身。在这聚会中，惟独耶和華享有这样的事奉。首领们提醒百姓不应在这圣日忧伤。当众百姓都哀哭悲伤之际，文士规劝他们不要忧伤，反而该充满喜乐，并互送礼物(八19-10)。他们终于明白耶和華的喜乐是他们的力量。他们饱餐庆祝，因为『他们明白所教训他们的话』(八12)。每年大约在这个时期，今天的会堂都会庆祝一个节日，名为“Simchat Torah”(意思是『靠妥拉而得的喜乐』)，其渊源可能就是本章所记载的事件。

## 祈祷

尼希米记可能同时包含了圣经中最短的祷文和其中一篇最长的祷文。前者是在二章4节，当时王问尼希米要求甚么，尼希米便向神默祷。而最长的祷文则几乎占去第九章全章。

百姓是在赎罪日和住棚节过后才作出此长篇的祈祷。他们不是在上述节期中的某一日祈祷，正好表明一点，就是人并非仅限于某些特别的日子才分别为圣。百姓已经分别为圣归给耶和華。他们这天用了四分一时间念律法书，四分一时间认罪(九1-2)。

至于领祷者的身分，希腊文的七十士译本说是以斯拉，但希伯来文的抄本却没有在九章6节明确表示是他。这是一次全国性的认罪祷告，也是一篇在困逼和羞辱当中恳求怜悯的祷文。它在本书里占有十分重要的位置。

尼希米记一共记载了13次祈祷。本书的开始和结束各有一个祈祷(一4-11，十三31)。第一章记载，尼希米为着耶路撒冷城的被毁，持续多天禁食祈祷。他不分昼夜地为圣城祈求。这位属神的人代百姓认罪的时候，与他们认同，他承认自己和父家都行事邪恶(一7)。他呼求神纪念在利未记二十六章33节的应许：他们若然悔改，神便重新招聚他们。最后，他祈求神让他在王面前亨通、蒙恩。这诚然是圣经中最伟大的代求祷文之一。

本书多次记录尼希米在危急关头的简短祷文。当他听闻有人同谋要阻挡工程，他便与修造城墙的人一同祷告，并派人看守防备(四9)。在敌人五次想伏击他后，他作了一个仅有三个希伯来字词的祈祷：『求你坚固我的手』(六9)。他不断祈求神纪念他在省长任内的忠心表现。除了基督之外，尼希米可能是圣经中最勤于祈祷的人。他知道何时要持久不断地祈祷，何时要勤快工作、急快默祷。

## 道德教训

在城墙修毕之前，一个有关社会道德的危机出现了，急待处理。一群富有的犹太人地主高息借贷，令不能还款的同胞沦为农奴。省长尼希米勇敢地直斥他们的所作所为。最后，他们知错能改，愿意免除百姓的债项(五1-12)。

尼希米不是一个死守律法条文、对人无动于衷的律法主义者。他一直为了百姓的福祉而甘愿牺牲自己的权益。他深深明白到，律法是以爱神和爱邻舍为依归。他为了减轻百姓的负担，甘愿放弃本身的省长俸禄。他不单没有辖制百姓，反而自掏腰包，负责各公职人员的开支(五15-18)。他并不认为与百姓一起劳动会降低他作为省长的尊严，还身先士卒地努力修造城墙(五16)。

当尼希米发现利未人和歌唱的因为得不到百姓十分之一的供物，要离开本身岗位时，他便迅速重整国家的财政政策。他派可靠的人负责管理什一供物的库房(十三10-14)。为了保证帐目清晰，当利未人

取十分之一的时候，必须有一位祭司在场(十38)。

尼希米在发现多比雅于神殿的院内自设房子储物之后，他便亲自把家具一一抛出街外(十三4-9)。然后，他派人立即洁净那房子，重新奉献作圣殿之用。贪污自肥等情况，无论如何都不能容忍。

对于不守安息日的人，尼希米先是警戒(十三15)，继而是怒斥(十三17)。然后，他便吩咐人将城门锁上，又警告要采取惩治行动(十三18-21)。当问题涉及圣经中摩西信仰的存亡时，尼希米便不再容忍。有时，他甚至诉诸武力(十三25)。眼见百姓不理禁例，与外邦女子通婚，他气得打了那些犯事者，甚至拉掉他们的头发。对于此等激烈行动，本书纯粹作出客观报导，并没有作出任何评论。

与外族人通婚，极可能损害以色列人的民族身分。这样甚至导致下一代不晓得犹太语，继而不能明白那能赐他们生命的律法(十三24)。尼希米透过他本身对圣经的认识，清楚知道国家如此多灾多难，正是因为所罗门犯罪(十三26)。尼希米的领导方式与以斯拉不同，后者在同一情况会拔掉自己的头发(拉九3)。我们必须记着，尼希米正为着自己国家在属灵和政治上的存亡而战斗。

### 耶路撒冷城

耶路撒冷是一个非常重要的城市。它是尼希米祖先的坟墓所在，亦是神选择立为祂名的居所(一9)，要成为一个圣城。最先动手修筑城墙的是祭司，他们一面建造，一面把墙和门分别为圣(三1)。他们又派人看守城门。谁住这城和谁可进城都是重要的问题，所以百姓掣签确定谁人住在城内。住在圣城的人都获百姓祝福(十一1-19)，他们的名字和数目都仔细地记下来。城墙的奉献礼非常隆重，百姓都大大欢乐，热烈地庆祝。两队称谢的乐队从两个不同的方向带领巡行，由城的最南面行到北面的圣殿(十二31-43)。巡行在盛大的献祭和万众欢腾声中圆满结束。庆祝的欢乐喧声，一直传至远方(十二43)。

这城的分别为圣使人想起以斯拉记三章8至13节所记载的立圣殿根基仪式。敬虔的事不是局限于圣殿范围之内，也包括城墙以内的大小事情。建造城墙是神亲自托付人去做的一件大事。

### 君王和政府

本书承认君王和领袖都是神所设立的(九34)，但神却保留从他们手中收回祝福的权利。以色列要成为一个圣洁的国家。外邦的领袖在这里是无份、无权和不受纪念的(二20)。他们纵然设法阻挠，却无法阻止工程的进行，因为神亲自破坏他们的计谋(四15)。当工程在神的帮助下顺利完成，敌人的信心便完全崩溃(六16)。

Paul Ferguson

## 经卷类 以斯帖记的神学

### 以斯帖记的神学(Esther, Theology of)

#### 明白本书

在许多基督徒的心中，以斯帖记的内容主要是关于其中一个犹太节日的由来，可是，这节日却在基督教的教会年中并无对照。新约圣经和死海古卷都没有提及本书，连初期的教父也甚少提及它。本书似乎是以人为中心的，当中除了禁食之外(四16)，没有提及任何明显的宗教行为或观念。不论是神、祈祷、约、献祭、圣殿、应许地等观念，抑或是爱、恩慈、怜悯和宽恕等美德，本书都一律欠奉。由于这种种阙如，希腊文的以斯帖记译本便补充了两位主角的个人祷文，又在经文中加入某些有关神的提述。此外，不少人质疑以斯帖记中的人物的道德操守。例如，以斯帖向王隐藏自己的身分；她嫁给外邦人；她在外邦女子中间不会感到格格不入；对哈曼无怜悯之心；不守传统的饮食规条；起初不愿意帮助自己的同胞；批准抢夺仇敌的财物。而且，作者不单没有坦率指斥她的短处，反而好像以嘉许的态度来描述她的成功。尽管出现上述的种种质疑，以斯帖记仍然被纳入正典之中，并且具有重要的神学价值。

#### 哈曼的角色

以斯帖记至少有一处地方是我们最常忽略的，那就是哈曼与以色列的仇敌亚玛力王亚甲家族的关系

(参撒上十五20)。在距离以斯帖久远的年代，神已经命定以色列人要世代与亚玛力人争战(出十七16)，而且，亚玛力的名号亦要从天下涂抹(申二十五19；撒上十五17-18)。亚玛力王亚甲虽然被擒，但扫罗却怜惜他(最终由撒母耳杀了他)；因此，他便留得后裔哈曼来向犹太人报复。(历代志记述了后来在希西家的统治期间，剩下的亚玛力人亦遭杀灭[代上四43]，但以斯帖记的作者相信他们并未遭到彻底灭绝。)同样，在末底改的家谱中(二5)提到基士(即扫罗的父亲)，亦表明了他可说是亚甲后裔的世仇。因此，末底改完成了神给扫罗的命令。犹太人没有夺取哈曼的财物，是因为他们知道神当初已吩咐不可沾手亚玛力人的财物(撒上十五21)。

虽然向在高位者跪拜对以色列国来说是十分平常，但在先前所勾划的背景之下，我们不难理解末底改为何不向哈曼跪拜。末底改并非因为傲慢自大而不跪不拜，乃是因为他不肯向亚甲的后裔下跪。约瑟夫亦认为末底改是受家族世仇的观念所影响；因他个人而引起的冲突，其实是神计划中的一部分。以斯帖记的作者把哈曼的被杀视为从神而来的救恩——神毋须人的行动，也能成就他的计划。犹太人在这次事件中得救，但神的行动主要不是为了他们，而是要他们完成祂的吩咐，除灭亚玛力人。他们的拯救成了历史运作模式的一部分。

## 普珥日

本书的另一个目的，是要让人明白这个不曾在『妥拉』中提及的『普珥日』节期有何历史背景和宗教意义。然而，作者却对这个题目着墨极少(三7，九20-32)。我们不能肯定它是否是一个异教的节日(可能是属于巴比伦、波斯或当地的)，可以配合犹太人所庆祝的目的。即使是末底改和以斯帖两个名字，也带有异教的背景。『普珥』似乎是一个阿迦得人用以表示掣签或机会的字词；可是，这个字的词源也无助我们了解该节日的由来。对于一些普遍相信人的命运是由天注定，但人需要配合才能成功的人来说，掣签的作用就是为一切预先安排的事情择定吉日。犹太人就在波斯这样的文化中生活；他们需要在神学上相信神的能力胜过掣签这种方式。神有能力使好或坏的兆头完全失效；这点可能是解释以斯帖记为何没有公开提到神的原因。『普珥日』为百姓所提供的保证，是不管他们受到何等的威吓，神都会帮助他们。人的责任重要，却不能与神的工作分开。以斯帖和末底改的位分是出于神的安排，为的是要替百姓谋求利益。对应犹太人因散居于异族文化而产生的不安全感，『普珥日』作出了正面的回答。它就像逾越节一样，是一个庆祝得拯救脱离死亡的节日。

以斯帖记的作者保留了事件的原貌，即使有人因此而质疑它的残忍、民族主义、阴谋和世俗主义，也无损它在以色列的敬拜和神圣传统中，获得一个崭新的神学诠释。以斯帖记的故事对后世历代的以色列人都有意义，而『普珥日』则被纳入以色列宗教传统的轨道中。此外，以斯帖记的作者提出了一个最有力的例子，来强调犹太人在宗教上的重要身分，以及他们作为一个民族存留下来的价值。事实上，将以斯帖记纳入基督教的正典中，有助我们不致企图把『以色列』属灵化了。

MarkW. Chavalas

## 经卷类 约伯记的神学

### 约伯记的神学(Job, Theology of)

#### 序言

读者若想打开约伯记所蕴藏的丰富神学宝库，就必要先假定它整卷书是一致的，同时，亦必须从整体的角度来理解它每一部分。

约伯记虽然复杂，因为它由许多不同的发言部分组成，可是，它那力求对称的架构却显出它是经过细心布局、内容连贯一致的作品。在它散文架构(序幕[一至二章]和结尾[四十二7-17])的中间，是错综复杂的诗体内容。在约伯第一段独白之后(三章)，便是约伯分别和他三位朋友——以利法、比勒达和琐法——之间，总共三次的轮流对话(四至二十七章)。由于约伯每次都用更长的话来回应他的朋友，因此，比勒达最后那次发言只有短短几句(二十五章)，以及琐法在最后一轮再没有发言，可能表示约伯在舌战中取得胜利，他的朋友已无力招架(见以利户在三十二3、5的评语)。在那三轮对话，以及分别由约伯、以利户和耶和華发表的长篇谈话中间的二十八章里，加插了论及智慧的片段，正要显出约伯和他朋友的对话由于全仗人的理性分析，所以对人毫无帮助(参12-13节、20-22节)。约伯在他的总结陈词中(二十九至三十一章)，再没有理会他的朋友，惟独专心恳求神证明他清白无罪(参三十一35-37)。以利

户的话(三十二至三十七章)预示了耶和华在其发言中所表达的神学观念,亦让祂的话得以紧接其后,详加发挥(三十八至四十一章)。

评鉴学者认为,那是因为下笔写本书的作者,在最后编辑的过程中马虎大意,才会出现『忍耐的约伯』和『焦躁的约伯』前后不一致的表现——前者从不抱怨(参一21-22),后者却咒诅自己的生辰(三章)——并且因而出现把神视为敌人的看法(六4,十六10-14)。其实,我们最好把约伯这两幅看似矛盾的写照,理解为作者蓄意表明约伯并非经受苦难而毫无怨言的『道德圣人』。反之,他就像今天的信徒一样,是一个有血有肉,要经常克服情绪困扰,要经常与内心感受交战的普通人。

由于约伯记的大部分发言,都包含人的理性思考分析,因此,我们必须从全书整体的角度,以及本书的主旨来理解个别单元。读者若要避免作出错误的结论,就必须特别留意它的序幕(一至二章),以及耶和华的说话(三十八1至四十二6)。前者知会读者(就像一出戏剧的旁白),约伯是清白无罪,完全是撒但唆摆使约伯受苦的。后者更是最决定性的部分,因为神在那里亲自向约伯说话。

虽然有不少人以为约伯记的主旨在于解释义人受苦的奥秘,可是,本书却没有就此问题提供一个确实的答案(耶和华在其发言部分亦没有直接论及此问题);因此,它不可能是本书的核心要旨。无罪的人也要遭受苦难这事实,反而激发人思想本身是否抱着正确的动机去与神建立关系(参一9)。故此,本书的要旨似乎是指出神人之间建立关系的正确基础(无论在任何情况),完全是基于出自神主权的恩典,以及人以信心和顺服作出的回应。

### 神论(按照人的发言部分归纳而来)

三位朋友的神观三位朋友基本上都拥有正统的神观,可是,他们却往往将有关的神观不适当地误用在约伯的处境上。以利法认识到神在管理世界这方面行了又大又奇的事(五9)。神亦会运用祂的能力和智慧来缔造社会的公义——不论是救助卑微的人抑或阻挠罪人的奸计得逞(五10-16)。有时,祂会藉着苦难去管教人(五17)。以利法指控约伯对神的至高无上抱有错误的观念(二十二12-14),就是认为祂在高天之上,不能看见地上所发生的事情。

比勒达强调神是公正的,因为祂从不丢弃无罪的人(八3、20-22),却一定惩罚作恶者(十八5-21)。他颂赞主在全宇宙显出祂那至高无上的权能和威严可畏的治理(二十五2-3)。

琐法认同以利法的看法,指出神的智慧非人所能测透(十一6-9),祂是无所不能的(十一10)。

由于他们三人均错误地假定约伯现今的情况显示他犯了某些隐藏的罪,所以,他们便异口同声地劝他悔改,让神拯救他(五8、18-20,八5,十一13-14,二十二21-24)。

约伯的神观约伯对造物主似乎抱有矛盾的观念。一方面,他认识到自己的肉身和生命都是出于全能者的细心创造,祂又一直保守、看顾他和他的家人(二十九2-5)。但另一方面,他如今却认为神已经丢弃他(十8、17,三十11),并且待他如同敌人(六4,十三24-28,十六9-14,十九8-12)。这种看法深深地影响了约伯领会神的属性和作为。

约伯虽然承认神有智慧,且大有能力(九4-6,十二13),是无所不能的(九12,二十三13,四十二2),可是,祂却似乎专横地滥用祂的能力(九13-24,十二14-15;参三十18-20)。全能者在施展能力方面,显得不分青红皂白——祂既惩罚罪有应得的恶人(二十一15、30,二十七10、11、15),却又善待清白无罪的约伯(六4,二十七2)。约伯亦把神描绘为不公正的审判官(九22-24),不单以残忍(三十21-22)和不公平待他(十九6-22),更同样对待许多在社会不公义的情况下之无辜受害者(二十四1-12)。约伯形容耶和华是一位满心怒气,要严厉惩罚他的神(九13-24,十17,十六9-14,十九11-22)。但另一方面,他又认为神是一个隐藏起来的审判官(九11、15,二十三7-9),假如他可以寻见祂,祂一定会公正地聆听他的案件(二十三3-7;参十三3、15-24)。

正面来说,对于几位朋友指出神是至高无上的造物主和掌管万物的主宰,祂在创造和掌管宇宙的事情上(九5-9,二十六7-14)行了不可思议的大事(九10),约伯是完全认同的。他明白到万事都掌握在神的手中(十二9),包括他本人所遭受的压逼(三十21)和痛苦(十九21)。约伯从一开始便已经认定神要为他所遭逢的困境负责(见一21)。然而,我们从序幕中得知,神只是予以容许,因为祂已经将掌管约伯命运的指定权限交在撒但手中(一12,二6)。但由于全人类的生命和气息都在神的手中(十二10),所有事情最终都可以推到是由神负责,包括一切灾祸(十二16-25),以及恶人却亨亨通的不公平现象(他们的亨通并非本身所能操纵[二十一16])。因此,约伯相信是神的手在操控创造中一切可制造混乱的元素,

例如大海、风暴和海兽拉哈伯(二十六12-13)。

以利户的神观以利户的话正好在思想上预备人面对耶和华的显现，他所提出的神观和他对神人关系的描述，都较为持平。他纠正约伯认为神是隐藏起来的看法，指出神以隐秘的方式来显明自己(包括藉着梦、痛苦、疾病及天使)(三十三13-23)。他还对以利法有关苦难的教导予以补充，表示苦难既有防御的作用(使人免于犯罪和自毁前途——三十三17-18、30上)，亦能够达致管教和教育的目的(三十三16、19-22、30下；参三十六10)。以利户称神是至高无上的教师(三十六22)，祂会用接二连三的反问来教导约伯(三十八至四十一章)。神利用痛苦来叫人留意人本身的骄傲(三十三17，三十六8-10)。虽然约伯并非如以利户以为，在受苦以先便心存骄傲，可是，从约伯和耶和华的说话中，却反映出约伯其后确实表现骄傲。

以利户指出全能者绝不偏离公义(三十四12)，祂是一位至高无上(13节)、无处不在(14-15节)、公平(17-18节)，和不偏私的统治者(19-20节)；祂并非以人的尺度来赏赐人(33节)。作为一位无所不知的审判者，祂看透人的一切作为，而且经常施行审判(三十四21-28)；不过，即使他没有迅速颁令报应，人也没有资格质疑祂(三十四29-30)。至于神为何对受苦者似乎很忍心，对他们的呼求不瞅不睬，其中一个理由是因为骄傲人的呼求不是出自真心，所以神必不垂听(三十五9-13)。神拥有超越一切的属性，这意味着人的行义或作恶都不会影响祂(三十五5-6)。然而，这并非表示神拒人于千里(三十六7)。以利户指出，人(无论如何行义)绝对不能使神变成对他有所亏欠(三十五7；参三十四33)；这亦正是耶和華在四十一章11节的教导。

以利户反驳约伯的神学，表示神虽是全能的，但祂在运用能力的时候，却绝非任意专横(三十六5-6)。祂是那位地位崇高和至高无上的教师，约伯当然不可对祂妄加批评，反而应该藉着颂赞表彰祂的力量和权能(三十六21-24)，并虔诚地默想自然界如何彰显祂那可畏的威严和奇妙的作为(三十七1-2，14-18、22-24)。神在强风雷暴或大风雪中所显出的伟大，是完全超乎人所能理解的(三十六26至三十七13)。祂是掌至高权柄的大能战士，祂一面伸手发出如箭的电光，一面向暴风发号施令(三十六32)。祂在轰轰雷声中，大发威严的声音(三十七2-5)。这种对神的象征性描述，与异教的神话大异其趣——它们形容迦南人的风神巴力阿达德(BaalHadad)，和米所波大米人的天气神阿达德(Adad)手拿闪电作为武器。密云和电光都听命于至高无上的真神(三十七11-12)。

耶和華更藉着表明自己拥有掌管天气的独特主权，来强化这方面的教训(三十八22-30、34-38)。惟独是主(而非任何所谓的神祇，人类更是不消提)能够大声吩咐密云和散布闪电(三十八34-38)。

以利户特别强调神拥有无所不能的属性。他曾三次指出神是『大能』或『伟大』的(三十四17，三十六5[两次])。他亦六次运用『全能者』的称号来称呼神(三十二，三十三4，三十四10、12，三十五13，三十七23)。约伯记中的每一个人物在诗体部分都有用到这个描述性短语来称呼神，总数达31次，旧约其余书卷相对而言则仅有17次。虽然学者们对此字词的词源意见不一，但鉴于七十士译本的翻译(pantokrator，即『全能』)，以及它的用法十分接近神的圣名『伊勒』(E1，即『大能的神』；参二十七2、13，三十三4，三十四10、12，三十五13)，所以，他们一般均支持传统的译法，把它译为『全能者』。

### 主对本身以及祂与人类关系的看法

宇宙的秩序既是出于耶和華那无所不能的创造奇工，亦靠赖祂的能力来维持，那么，有限的人类之能够与这位至高无上而满有恩慈的主建立关系，便完全是基于祂主权的恩典，以及人对祂的信靠。

对于约伯呼求伸冤和说明控诉他的理由一事，主没有直接回应，祂反而向他提出连串质问，要显出祂对祂管理宇宙的方式一无所知(三十八2)。祂透过一连串反问，证明人对于如何管理创造领域中的非生物(三十八4-38)和生物(三十八39至三十九30)，不单完全无知，而且也完全无能；只有无所不知、拥有至高主权的主才能管治这一切。几乎所有反问都是用『谁』来发问的(希伯来文mi，三十八5、6、25、28、29、36、37、41，三十九5——预期的答案将会是『除了耶和華以外，便别无他人』)，强调耶和華是宇宙至高的主宰，是无可比拟的。无论是任何人或所谓的神祇，都不能取代祂的地位。那些用『在哪里?』(三十八4、19、24)，或『在何处?』(三十八6)来发问的问题，以及含有『你』或『你们』这两个代名词的问句(三十八12、16、17、18、22、31、32、33、34、35、39，三十九1、2、9、10、11、12、19、20、26、27，四十8、9)都从神拥有至高主权和无限伟大的角度来突显出约伯的无能和有限。神既高人一等，约伯竟敢放肆地传召神(三十一35)，为了伸张自己的权益而提出『诉讼』(四十二)，这简直就是荒谬。



耶和華证明自己擁有的智慧和主權，足以駕馭那些人類認為是製造混亂或邪惡的東西。祂能指令洶湧的大海，給狂傲的浪畫定界限(三十八8-11)，但又降下恰到好處的雨水來防止土地遭到沙漠的侵蝕(三十八26-27、37-38)。因着祂命定太陽每天升起(三十八12-25)，規定了黑暗的盡頭和作惡者在夜間的活動。由此，祂為光明和黑暗都畫定了居所(三十八19-20)，亦以主權掌管了黑暗的陰間(三十八16-17)。人極難馴服那往往令人聞風喪膽的猛獸，耶和華却是它們的主人(三十八39至三十九30)。由最威猛的食肉獸(獅子)，以至最不堪一擊的吃腐肉烏鴉，祂都一視同仁地供應食物(三十八39-41)。耶和華的管治範圍給製造混亂的勢力留有活動的空間(參四7-11，以利法在那裡用獅子來象徵惡人)。但是，耶和華卻會保護弱小的鹿和山羊(它們都是獅子的獵物——三十九1-4)。祂所造的禿鷲有找尋死屍的本能(包括戰場上被殺的人——三十九30)，藉此阻止疫症的爆發。耶和華既有監督自然界保持平衡的智慧——包括運用帶來混亂的勢力——那麼，我們人類必須信靠祂有能力約束社會中那些製造混亂和邪惡的勢力。

對於約伯自以為義地質疑耶和華作為宇宙的統治者是否公正，耶和華願意當面與他對質(參四十八-14)。祂諷刺地挑戰他以作王的榮耀威嚴來妝飾自己(10-12節)，去制伏宇宙中代表驕傲和邪惡元素(參四十一1-13，四十一34)的河馬和鱷魚(四十一1-10上)。約伯既然不敢激怒鱷魚(四十一1-10上)，那麼，他竟敢向造出和管治鱷魚的耶和華發聲，挑戰祂的權威，豈非極之荒謬(四十一10下-11)！

### 有關神人關係的根本問題

報應的神學約伯與他那幾位朋友的神學有着一個共通點，就是大家都相信一個非常簡化的報應原則：神會(絕無例外地)賞賜義人，懲罰惡人。他們既然認定這是不變的原則，因此，神奪去約伯物質上的祝福，便必然是因為約伯有罪。由於神絕不會懲罰敬虔人，也不會顧惜作惡者，所以，這三位朋友都一口咬定約伯的受苦正顯示他有隱而不宣的罪(四7-11，五8-16，八11-22，十一4-6、14-20，十八5-21)。以利法暗示(四11——見7-10節的背景)約伯的兒女是因犯罪被罰而死的；比勒達更坦率講出這正是他心中的想法(八4)。在第二輪的發言中，三位朋友都異口同聲地強調神對惡人所施的某種懲罰。以利法(十五17-35)和瑣法(二十四4-29)都用一般人認為惡人會在神作出審判之前享受短暫福樂的觀念，來解釋約伯原先所享受的富裕生活。

約伯斷然反駁他三位朋友對他的指控，他一方面否認自己是因犯罪而受罰，另一方面亦引用惡人得享亨通的反面例子來公開質疑這報應教義的真確性(二十一7-16、31)。此外，他還振振有詞地質疑神要因父母的罪而懲罰其子女的推論(二十一19-21；另參申二十四16)。然而，當約伯指控神因罪罰他是待他不公時(他為了表明自己的清白——九20-23，四十8)，他又不自覺地執着這報應的教義。

連以利戶也指出神會按人所做的報應人，所以沒有人可以指控神是偏離公正的(三十四11-12)。

約伯記(從反面說明)的其中一個主旨，就是要反駁這個將人在物質和身體上的福祉，與其屬靈境況直接拉上關係的報應教義。由於約伯和他的朋友均假定神必然是按照他們所接受的這個教義來作為其行事原則，因此，他們便在不知不覺間規定了神的至高主權。在這教義的大前題之下，約伯為了證明自己的無辜，便反過來質疑神的公義(參四十八)。賞善罰惡縱然是神所設定的原則(參申二十八章)，但若然我們把它變成一條一成不變的教義，讓我們可以靠它預定神的行動和論斷別人，便是大錯特錯了。神不會被這條由人制定的教義所約束，不過，賞賜義人和懲罰惡人卻是祂一般的做法。

約伯記亦反駁另一個出於人的推論，就是人若遵從神，神就有義務賜福他。從撒但在序幕指稱約伯是為了利益才事奉神這點，便已經突顯了這個主題(一9-11)。當約伯失去了不計其數的財產之後，要求神在法庭上給他一次公平的審訊(十2)。由於神沒有答允他的懇求，沒有明確地指出他的控罪，於是，約伯便嘗試(彷彿真有其事)傳召神作證，藉此大胆地挑戰全能者的至高權威(三十一35)。他指控神用欺壓人的計謀(十3)，最明顯的包括恃強奪去理應屬於他的東西。當約伯假定自己因為聽從神，神便有責任去祝福他的時候，其實是接受了一個構成古代近東宗教的根本觀念，那就是與諸神的关系，就像受到法庭約束和互惠互利的買賣協議。約伯記清楚顯示出人要求神以這種方式待他，是極之荒謬的，因為祂沒有欠下任何人情：『誰先給我甚么，使我償還呢？天下萬物都是我的。』(四十一11)因此，神擁有完全獨立的主權，絕不受制於人的一切準則，包括任何宗教所加諸的規範。

需要一位中保由於約伯認為神既不公平，又難於接近，所以，他希望有一位公正的中間人(九33——希伯來文mokiah，它很可能是古代近東審判官的名稱，其作用類似現代的仲裁員)，在神和他本人之間作出調停。

約伯所言天上的『見證』或『中保』(十六19)究竟是何身分，仍然備受爭議。約伯求神(十七3)拿

出凭据，为他作保(亦即在他所想像的诉讼中为他交出保释金或提供担保)。这种观念可支持约伯在十六章19节是指到神。然而从约伯希望有位公正的中间人在神与他之间听讼(九33)，以及十章21节所表达的相仿意思，反映约伯其实是采用一个法律上的比喻说法，表示想有一位辩护者代表他向神申诉。由于他深信自己无罪，所以，他极之需要有人像在地上的法庭一样，在天上的法庭为他的案件辩护。这预示了基督如今为我们作代求者(参来七25)和辩护者(约壹二1)的角色。

约伯在十九章25节表达了他深信他的救赎主活着。约伯所指的虽然有可能是神(参看他在26节提到『神』，以及十七3之前的上文下理)，可是，按照九章32节的上下文(他渴望有一位中立者作中间人)和十六章19至21节的暗示，似乎另有其人的可能性较大。约伯再次采用司法上的比喻手法，表达他深信自己将会被证明是清白无罪的(若在地上的法庭进行此类诉讼将需要有证人或辩护人)。约伯确信在他向神所提出的『诉讼』中，的确需要有人替他辩护。虽然约伯所用的比喻大概是指神以外的另一个人，他渴望出现的『辩护者』最终却在神里面得以成就(参四十二7，神在那里指出他的仆人约伯论及祂的甚是)。我们当然不可以为约伯早已知道基督是他的救赎者(一直到新约才显明此真理)；可是，约伯要求有一位中保和辩护者的心愿，如今便在耶稣基督身上得到最完全的应验。

死亡和死后归宿的观念约伯渴望自己能藉着死亡来逃避神，以及神带给他那些接二连三的祸患(三10-15、20-22，七15、19-21)。最初，约伯认为死后的归宿是一个安息和平静之处(三11-13、17)，有别于生命所给他的扰攘和患难(三26)；同时，亦使他脱离束缚(三18-19)和与神隔绝(七21)。他将死亡比作睡觉(十四12)，又期望墓穴能把他藏起来，待神的愤怒远去(十四13)。不过，约伯亦强调它是一个黑暗、幽暗和混沌的地方(十18-22)。阴间是一去不回之处(十21)，在那里没有任何指望(十七15-16)。死人会忘却地上的一生(十四21)，而那些在生的人也很快遗忘他(十八17)。约伯把阴间形容为一间房屋(或『家园』——十七13)，或是为众生所预定的聚会场所(三十23)。他知道当自己落到阴间，深渊和虫(十七13-14)将成了死者的亲人，义人恶人都同遭吞噬(十七13-14，二十四19)。比勒达形容疾病就如『死亡的长子』(十八13)，死亡就是『惊吓的王』(十八14)。

纵使阴间既深且远(十一8)，既黑暗(十21-22)又封闭(七9-10)，约伯却相信阴间不能把他遮掩起来，逃过神的鉴察(二十六5-6)。虽然他愿望自己藏在那里便能避开神，可是，他却不得不承认在神统管万有的现实下，就连死人也无所遁形。耶和華亦肯定了这个事实(三十八16-20)。

因此，约伯表示有信心在死后见到神(十九26)。至于『在肉体之外』(希伯来文mibbesari)这个难解片语的解释，会直接关系到我们判断约伯所想的是身体的复活，抑或死后纯粹在意识上知道有神。

### 结论：实用神学

约伯记所展示的一个真理，就是不管我们的遭遇如何使我们感到惘然费解，神始终是值得我们敬拜和信靠的那一位。即使当人自觉迷失方向，不知前路如何的时候，他仍要信靠神(四十二2-3；参五9，九10-12，十一6-9)。然而，本书亦教导我们，当我们对所发生的事感到惘然费解的时候，可以坦率地向神问个『为甚么？』(参三11-20，十18，十三24，二十四1-12)，甚或向神表达诸如悲痛(七11，十1)或愤怒等强烈情绪。耶和華没有直接回答约伯那个『为甚么』的问题，却向他传达一个信息，就是当事情似乎是混乱一片和毫无意义的时候，他仍然在掌管着一切。综观全书，我们认识到一个真理，就是从终极而言，痛苦和苦难乃是出于神(五18)，神可能为了达致不同的目的而利用它(见五17，二十三10，三十三16-30)。由于撒但若得不到神的口头准许，就不能在信徒身上加诸苦难(一12，二6)，因此，信徒便得着一个保证，知道撒但的活动范围乃受神的主权所限制，信徒亦藉着这个信念而获得坚持到底的力量。

我们读本书的时候，不可以只注意焦躁的约伯与他几位奉行教条主义的朋友之间激烈的辩论，而忽略了约伯整个人在日常和道德生活上所表现的圣洁与完全。约伯那种诚实无过、事奉和敬畏神的榜样(一1、8，二3，四十二2-6、7-8)，以及本书的信息，均同时表明信徒无论处于顺境或逆境，都应以敬畏和顺服的态度来回应神。约伯不论在公在私的表现，都可说是完全无过(二十九12-17，三十一16-23)——这不单表示他有圣洁的动机(三十一1-2、24-25、33-34)，更指到他对人的态度无可指责(见三十一1、7、9、26-27、29-30)；这些都是我们应当效法的崇高道德标准。他可算是一个举世难寻的榜样；一直要到登山宝训(太五至七章)出现，才有可以比拟的新楷模。

GregW. Parsons

## 诗篇的神学 (Psalms, Theology of)

诗篇是一卷汇集了不同作者和文学体裁的诗歌和祷文巨着。每篇诗篇都是独立的文学单元，根据个人和群体的人生体验而写成。它们有别于那些已预先假定是出自神启示的文字，例如：先知晓谕、道德训令和关乎教义的命题性陈述。反之，诗篇所记载的，乃是诗人在面对人生各种转变的时候，向神表达出盼望或失望、倚靠或恐惧、颂赞或咒骂等真正的内心感受。

虽然正典中的诗篇是人向神抒发或表达信仰的诗体和配乐作品，但信徒却一直认定它们乃是神的默示，供信仰群体敬拜和默想之用。这种认知突显了诗篇的表达方式，对个别信徒，以及整个属灵群体的生命，均有着实际的效用和价值。有人称圣经中的诗篇是第二圣殿的诗歌书，然而，在往后每个历史时期的信众，均能从中找到某些与他们个人信仰体验产生共鸣的诗歌和祷文。

诗篇那种不住向神发出呼求的写作特色，正好让它们在个人或公众崇拜的功能得以继续发挥。自从庚克 (Hermann Gunke) 和莫文克 (Sigmund Mowinkel) 对诗篇进行文学分析的独创性著作面世后，大部分圣经学者均已承认，诗篇可以根据其独特的结构和内容，以及古以色列人使用它们的宗教场合，来确切分为不同的文学类型。诗篇的写作目的，显然是为了敬拜礼仪 (cultic) 用，而非为了对某特殊历史事件的反思。因此，诗人撰写诗篇的方式，已经确保它们对任何时代的立约之民均具相当适切性。

这种把诗篇视为崇拜礼仪时表达概括性体验的看法，与某些诗篇的标题论到该篇诗是大卫王的生平事迹 (三，七，十八，三十四，五十一至五十二，五十四，五十六至五十七，五十九至六十，六十三，一四二篇)，似乎有所冲突。大部分圣经学者均同意，诗篇的标题——尤其是那些与撒母耳记中有关大卫的记述有关的标题——并非出自原作者手笔，很可能是被掳后的犹太人编者和注释者后来加上去的。证据包括：这些所谓大卫的诗篇假设圣殿已经存在 (例如：五7，二十七4，六十五4，六十八29，一三八2)，又预知被掳至巴比伦 (例如：五十一18-19，六十九33-36)。事实上，『大卫的诗』 (ledawid) 这个字眼是相当含糊的，它不一定是指作者的身分，它绝对可以翻译为『致 / 给 / 出于 / 藉着 / 关乎 / 属于大卫』的诗。其原意可表示某篇诗篇是与耶西的这个儿子大卫，或任何一位大卫家的君王，或是大卫所收集的诗篇选集有关的。此外，透过对诗篇的希伯来文和其早期译本进行比较分析，可见这些标题在被掳前后都出现过改动，以及更加细节化；相比之下，诗篇的内文却一直相当稳定。古代负责保存典籍的人，显然不会把这些标题与诗人的话视作具有同等地位。以上的证据完全没有贬抑大卫作为诗人的事实，或是要否定他是部分诗篇的作者。我们没有证据质疑圣经把大卫形容为一个才华横溢的音乐家和诗人 (撒下十六14-23；撒下一17-27，三33-34，二十三1-7；代下二十九30；摩六5)。以上的讨论只是要突显一个事实，就是诗篇的标题不能作为阐释原初的写作背景和文本含义的根据。

### 诗篇类型和神学

有证据显示诗篇分成五卷 (一至四十一篇，四十二至七十二篇，七十三至八十九篇，九十至一一〇篇，一一〇七至一一五〇篇)，乃代表着编纂过程中的一个最后阶段。故此现存的诗篇乃是一些初期的诗集汇集而成的。这些诗集有些与希伯来圣经中的人物有关，包括大卫 (三至九，十一至三十二，三十四至四十一，五十一至六十五，六十八至七十，八十六，一〇一，一〇三，一〇八至一一〇，一二二，一二四，一三一，一三三，一三八至一四五篇)、所罗门 (七十二，一二七篇)、可拉后裔 (四十二，四十四至四十九，八十四至八十五，八十七至八十八篇) 和亚萨 (五十，七十三至八十三篇)。有些诗集则是所谓『E典诗篇』 (Elohistic Psalter；四十二至八十三篇)，就是用『伊罗兴』 (elohim，以色列中『神』的通用词) 来取代犹太人愈来愈不愿意读出的神的名字『耶和華』 (Yahweh) 之诗篇。也有些是『哈利路亚诗』，就是通常在开始或结束时发出『哈利路亚』赞美的诗篇 (一〇五至一〇六，一一一至一一八，一三五至一三六，一四六至一五〇篇)。最后是朝圣者在前往耶路撒冷圣殿庆祝重要节期时，在路上大声唱出的『上行之歌』 (一二〇至一三四篇)。

不过，了解诗篇的功用更有助我们理出诗篇的神学。这些受圣灵默示的作者写出诗篇，目的是为了帮助以色列人懂得敬拜神。不同情况的敬拜需要用不同类型的诗篇，每种类型均可在诗篇中找到其典型的代表。

求告诗诗篇中的求告诗，比其他任何类型的诗为多。无论主角是以单数或多数代名词出现，求告诗都为个人和群体提供一种向神诉苦的途径。它们的特色，乃是以不同的次序编配以下的某些元素。

求告诗通常以诗人向以色列神发出求助的祈祷作为开始。在希伯来的圣经中，诗人一般会以神的名

『耶和華』來稱呼祂(『E典詩篇』除外)。求告者呼叫耶和華的名,暗示他與這位親自向以色列啟示自己的神有立約的關係。因此,求助的人是把目光專注在這位唯一能拯救他脫險的神身上。

求助之後就是敬拜者的連聲抱怨。他們通常懷着極大的悲傷,以極具創意的手法來表達痛苦。最常見的包括當事人表示自己被人誣告(四2,五6、8-9,七1-5、8、14-16,十七1-5、8-12,二十二6-8,二十六1-12,二十七12,三十五11-2、19-26,三十八11-12、19-20,五十二1-4-五十九12-13,六十九4,七十一10-11,一〇九2-4,一二〇2-3,一四〇9-11);當事人遭受各種仇敵——甚至是使用咒詛和巫術的術士——咄咄迫人的威嚇或攻擊(十2-11,二十八3,五十五2-5、9-15、20-21,五十八1-5,五十九1-7,六十九9-12、19-21,一〇九2-20、28-29,一四〇1-5);當事人犯了罪(二十五7,三十八18,三十九8,五十一1-9,六十九5,一三〇3,一四三2);以及患上某種疾病或困乏無力(六2,二十二14-15、17-18,三十八3-10、17,七十一9,八十八3-9、15-18,一〇二3-11)。在群體性的哀歌中,痛苦的原因包括面臨外邦仇敵的威脅(八十三2-8、12),被敵人擊敗、進侵和受屈辱(四十四9-16,六十一3、9-11,七十四3-11,七十九1-4,八十四4-6、8-16),以及遭受諸如干旱、飢荒或瘟疫的天災(一二六4-6)。

祈求者通常亦會表明自己對耶和華的信心,而信心的基礎則建基於祂的牢固可靠、祂與敬拜祂的人同在,以及祂喜愛公義和樂於替義人伸冤的性情(七10-11,十三5,二十八7-8,三十一14,五十二8,五十六3-4,一三〇4-6,一四〇7、12)。有些聖經學者更將這類以表達信心為全詩主旨的詩篇歸為一個特別的類別:『信心之詩』(十一,十六,二十三,二十七1-6,六十二,九十一,一二五,一三一)。

這種信心正是求告者懇求耶和華拯救他們脫險的動力。這類詩篇最明顯的標記就是那種情詞迫切的祈求語氣(三7,二十二19-21,三十五17、22-24,六十九14-18,一四三7-9)。

另一項特色是咒詛有時會與祈求一起出現。詩人向神祈禱,咒詛敵人,或者求神審判仇敵。我們可以在一連串經文(十二3-4,三十五1-8,五十八6-10,五十九10-13,六十九22-28,八十三9-17,一〇九6-20,一三七7-9,一四〇9-11)中找到活現鮮明的例子。這種出言咒詛的表達手法可以發揮兩個作用。首先是宣洩。詩人毫不掩飾地向神表達憤怒。其次是為了伸冤,表示詩人沒有親自報復;他乃是懇求神明察,向這些作惡犯罪的人執行因聖約而來的審判。詩人所求的是公平的報應,他所期望的通常就是『以其人之道,還治其人之身』(五10,七15-16,十2,二十八4,三十五7-8,二十六,七十九12,一〇九2-20、29)。

另一個常見的特色就是詩人在抱怨或懇求之餘還加上論據,作用是為了提供足夠的理由,證明耶和華出面干預是完全合理的。同時,詩人亦希望藉此促使神答允祈求。祈求者可能會表明自己是受人誣告的,為自己的無辜辯白(七3-5,三十五11,四十四17-21,五十九3-4);承認自己的罪(二十五7、11、18,三十八18,五十一3-5,七十九9);誇張地描寫自己的痛苦,希望藉此感動耶和華(六6-7,二十二12-18,三十一9-12,三十八3-10,八十八15-18,一〇二3-11,一〇九22-25);或者訴諸耶和華的尊榮和聲譽(六5,五十八11,五十九13,七十四10、18、22-23,八十八10-12,一〇九21,一四三11-12)。

在求告詩中,求助者一般會表示自己深信耶和華願意按他們所求的去行(六8-10,七10,十三5-6,二十二24,二十八6-8,五十四7,五十六13,七十一20-21,一〇九31,一四〇12)。這與前面談及的要表明信心很類似。對於這些詩篇經常在語氣表達上出現由絕望轉為樂觀的突然變化,學者們也感到難以理解,遂提出不同的理論去解釋。有些認為這種信心的凱歌是詩人經歷被拯救後,他的心聲與原初的求告詩並合起來,組成現今我們手上的詩篇。但若果真如此,它理應是一篇感恩詩而非求告詩。另一個推測是求助者可能由祭司或其他聖職人員口中獲得鼓舞人心的神諭,以致對神的幫助充滿信心。可惜在正典的詩篇中,我們找不到這類神諭的任何例子。第三個見解是認為求告詩的寫作公式,是要帶領求助者進到信靠的地步。要做到這點,方法乃在於引導崇拜者專注並求告神的大名,深信神是他們的神,必拯救誠心祈求祂的人。

最後,與這種相信祈求必蒙應允之信念互相配合的,通常是讚美,或是起誓必在得救後發出讚美(七17,十三5-6,二十二22-31,二十八6-7,三十五9-10、18、28,四十三4,五十一13-15,五十四6,五十六12,六十九30-31,七十九13,一〇九30,一四〇13)。對於那些凭着信心將痛楚交給耶和華處理的求告者來說,頌贊顯然是最自然的內心流露。

求告詩可以給正在經歷人生苦楚的信徒帶來一些重要的啟迪。首先,神的僕人必須定睛在神身上,不應因困境而絕望。第二,神接受甚至是鼓勵祂的僕人直接並誠實地向祂訴苦;祂不要巧言或委婉的修辭。第三,神期望祂的僕人信靠祂,即使在陳述苦楚和懇求的同時,他們也應透過信心和頌贊的宣告來

见证他们的信仰。第四，凡信靠神的人，神确实会怜悯并为他们出头。祂藉此证明自己信守所立的约，亦藉此执行公义、维护自己的尊荣和声誉。第五，对那些使神的仆人经历苦楚的人，神将作他们的对头，因为祂会为敬畏祂的人伸冤，并会公平地将报应施诸恶人身上。此外，对于那些因自身犯罪而陷于苦境的求告者，诗人提醒他们当赶快认罪和寻求赦免，因为神对立约群体的审判亦同样是毫不留情的。

感恩诗感恩诗的目的是为了颂赞耶和华，感谢祂应允求告者的祈求和拯救他们脱离困苦。诗篇有个人和群体的感恩诗。它们均展现以下的结构性元素。

感恩诗通常以诗人向耶和华发出颂赞或感恩之词开始，也会简单地提及祂所作的(十八1-3，三十一3，六十五1-2，一〇七1-3，一一六1-2，一一八1-4，一三八1-2)。

接着便是求助者回想昔日之苦况。诗人往往采用隐喻方式来表达(十八4-5，三十六6-7，三十二3-4，六十五3上，一〇七4-5、10-12、17-18、23-27，一一六3，一一八10-13，一二四1-5)。这类苦况在前文讨论求告诗时已提及。然后，诗人通常会回忆他

们如何在困苦中向耶和华祈求，以及如何深信祂的拯救(十八6-19、31-45，三十八-12上，三十二5，四十一2，六十五3下-5，一〇七6-7、13-14、19-20、28-30，一一六4-11，一一八5-18，一二四6下-8，一三八3)。

接着，诗人会向耶和华发出赞美和感谢。诗人还可能会呼吁其他人与他一同敬拜神(十八46-50，三十二下，三十二11，四十三5、9-10，一〇七8-9、15-16、21-22、31-32，一一六12-19，一一八19-29，一二四6上，一三八4-6)。这时，诗人会一并陈明他已实践了当日向神求助时所许下的誓言(四十九-10，一一六14、18；参二十二22-25)。

感恩诗有一个作用，就是突显信徒应当向神感恩的教导(七17，五十四6，九十二1，一〇六1，一〇七1，一一八1、29，一三六1)。事实上，神期望信徒称谢祂(三十四，九十七12)。他们当一面称谢，一面进入祂的门(九十五2，一〇〇4，一一八19)。他们又要在众人面前称谢祂，公开见证祂的美善，藉此归荣耀给祂(九1，二十六7，五十二3，五十七9，七十五1，一〇八3，一〇九30，一一一1)。

赞美诗赞美诗主要是称颂耶和华的威严和至高之权能，以及祂在创造和人类历史中所显出的恩慈。赞美诗和感恩诗的分别在于前者没有特别提及诗人从前所遭遇的困苦，或是神近来给予的帮助。因此，它们所表达的范围或看事物的角度通常比感恩诗更广阔。

赞美诗的基本结构一般包含三项元素。序言通常是诗人召唤人一同歌颂耶和华，或同声赞美祂。他透过述说耶和华的属性和作为，来表明颂赞之原因。在结尾的部分，诗人通常会再次涌出序言所表达的情感，这意味他会发出新一轮的赞美。

赞美诗的主题多元化。耶和华配受极大的赞美，因为祂统管万有，万有均靠赖祂而生，祂是造物主(八，十九1-6，二十九3-9，三十三6-9，一〇四2-30，一三五6-7，一三六4-9，一四六6，一四七4-5、8-9、15-18，一四八1-10)；相对于无能的异教偶像，祂是无所不能的(一三五5、15-18，一三六2)；万民万邦的命运都掌握在祂手中(三十三10-19，一〇〇3，一一四1-2，一三六3，一四七6，一四九2-9)；祂赐人律法(十九7-11)；祂以永远的爱、信实和恩惠来对待百姓，显明祂是良善的(一〇〇5，一一一5-9，一一三7-9，一三六1，一四五4-20，一四六5-9，一四七2-3、13-14、19-20，一四八14)。

其他可归类为赞美诗的诗篇包括救赎史诗篇、锡安诗篇、行进之歌和登基诗篇。这些诗篇的基本结构与赞美诗大抵相同，只是各按其标题所示而有独特的内容。

救赎史诗篇(七十八，一〇五，一〇六，一三五8-12，一三六10-22)的主旨是耶和华如何对待以色列民——不管是指拯救和眷顾他们，抑或是因着他们不忠于所立的约而审判他们。诗人会在这些诗篇中引用列祖、出埃及、旷野飘流、征服应许地、士师时期、大卫作王，以及建造圣殿等传统。诗人写这些诗篇的目的，是要让每一代的以色列人认识本身的历史，从而引导他们信靠和敬拜这位至高的神。

锡安诗篇(四十六，四十八，七十六，八十四，八十七，一二二篇)的主旨是颂赞圣城耶路撒冷。自从大卫和所罗门作王以来，耶城便因着约柜而使人联想到她与耶和华的名的密切关系。耶和华住在其中(申十二1-28；撒下六12-17；王上八1-30)。耶和华尊贵的同在、圣城及圣殿的华美和壮观，再加上渴望参与节期庆典的兴奋心情，在在都给予诗人写赞美诗的灵感，藉此抒发他的心愿和喜乐。因着耶和华拣选圣城作为他地上的居所，锡安之歌便坚定地指出她是绝对不容侵犯的。不过，诗篇四十六、四十

八、尤其是七十六篇似乎要指出一件事，就是这理想要到末世才会实现。那时，众先知和所预言的那个永恒国

度最终会得以建立。

诗篇十五和二十四篇似乎是为进入圣城作礼拜仪式所写，故此是以锡安的圣所作为它们的焦点所在。这些被称为『行进之歌』。当中以一问一答的启应吟唱方式，道出进入耶和华的院宇之资格。正如众先知所讲的一样，这些诗篇的重点是朝圣者必须符合西乃之约所要求的正直人格和崇高道德操守，单是礼仪上的洁净和献祭并不足够。二十四篇7至10节描述了另一种行进圣殿的方式——很可能是以约柜作为耶和华亲自同行的象征。六十八篇24至27节和一三二篇8至9、13至16节都可以让我们窥见这类圣殿礼仪。

登基诗篇(四十七，九十三，九十六至九十九篇)的主旨是颂赞耶和华的主权。它们经常出现『耶和华是王』(yhwhmalak)或某些相近的字词。诗人用种种颂词强调耶和华统管万有，内容包括祂创造万物(九十三1下，九十六5下)；祂显出荣耀和威严(四十七1-2，九十三1-4，九十六1-3、6-9，九十七1-6，九十九1-3)；祂在列邦中显明祂的至高主权和得胜的作为(四十七3-9，九十八1-3)；相对于外邦偶像的无能，祂是无所不能的神(九十六4-5，九十七7-9)；祂在全地建立公平和公义(九十六10-13，九十八4-9，九十九4)。信徒藉着这些诗篇得着激励，一方面可回顾耶和华在历史上伟大的成就，另一方面盼望祂永恒国度的最终展现。

皇室诗篇另一组诗篇的要旨，则是关乎以色列君主制度中的王。严格来说，所谓的『皇室诗篇』(二，十八，二十至二十一，四十五，七十二，八十九，一〇一，一一〇，一三二，一四四篇)并不构成一个特别的诗篇类别，因为它们可以与上述三个主要类别(求告诗、感恩诗和赞美诗)的其中一种有关。不过，由于它们有助我们了解以色列的敬拜和君王在神学上的意义，所以它们始终值得我们特别关注。

有五篇曾经在前面提过的诗篇(二，二十一，七十二，一〇一，一一〇篇)似乎特别是为王的加冕日，或是他的登基纪念日而写的。君王的交接期间，通常是政治上的一个危险时期，因为反对派可能会密谋篡夺王位，而臣民亦可能发生叛变。然而，以色列的君王——即大卫之约的继承者——在登上王位的时候，会被耶和华收纳为儿子(二7；参撒下七14；诗八十九26-27)。耶和华不单立他为王，并在敌人面前扶立他，更赐他权柄在管治同胞之余，统管列国(二4-12，七十二1-2、8-11，一一〇1-3、5-6)。耶和华对王的要求——事实上正是他所承诺的——就是以公平和正直治理百姓(七十二1-7、12-14，一〇一)。

在皇室诗篇中，耶和华更进一步授权王照着麦基洗德的等次作祭司(一一〇4)。这位在迦南既作祭司又是撒冷王(亚伯兰时代的撒冷就是后来的耶路撒冷，创十四17-24；诗七十六2)在诗篇中出现，是为了突显以色列王所具备的神圣本质和特权；可是以色列诸王却极少运用此特权，这亦突显出王位与圣所之间的连系，那是由大卫定都耶路撒冷并以她作为政治和宗教中心时确立的(撒下五6-10，六12-17；诗一三二)。这也是犹太君王所要持守的。诗人期望国家是以公义、和平、兴盛和各种祝福作为标记，直到永远(二十一1-7，七十二5-7、15-17)。

其中一首皇室诗篇——第四十五篇——显然是为庆贺一次皇室婚礼而写的。诗人将前面提及的主题编织成一首对王的颂赞之歌(2-9、16-17节)。他甚至称王为神(6节)，虽然诗人仍清楚表明王是臣服于神(7节)。诗中亦有描写美丽的新娘穿着华衣，在婚礼的行列中随从宫女的引路进入王宫(10-15节)。

其他有几篇皇室诗篇很可能是在王与外敌争战前后供百姓背诵的。二十、八十九和一四四篇均写出诗人迫切恳求耶和华助王大胜敌人。当中提到耶和华那无可匹敌的至高主权和能力(八十九5-18)，以及祂曾应许大卫王朝将存到万代(八十九3-4、28-37)。十八篇为耶和华应允前面的祈求而发出由衷的感恩。诗人细述神如何回应正直人的祈求，并作出戏剧性的干预(6-24、31-45节)。

皇室诗篇证明以色列的王与以色列的大君王耶和华有着特殊的关系。地上的王既是耶和华所收纳的儿子，他的任务便如同一位摄政王，治理立约的百姓；更理想的是能管治万邦。

智慧诗篇最后一个类别是智慧祷篇(一，三十四，三十七，四十九，七十三，一一二，一一九，一二七至一二八，一三三篇)。这类诗篇展示了智慧文学一般所采用的风格、形式和技巧。当中有箴言式的训诲(一二七，一三三篇)、离合/字母诗(三十四，三十七，一一二，一一九篇)、『……强如……』的对比(三十七16，一一九72，一〇三，一二七篇)、反问(一一九9)、『有福』诗(beatitudes；一一1，一一二1，一一九1-2，一二八1)、个人对生命的反省(三十七25-26、35-36)、与自然界作出比较(一3-4，三十七1-2，二十，一二八3)。

这些诗篇描述高尚的行为和它们带来的好处，以及将遵从义人的路和转离义人的路之间的差别作出对比，从而鼓励读者依循智慧的原则来生活，此等颂赞『妥拉』(Torah)并且表明耶和华对其立约百姓之要求的智慧诗篇，特别强调智慧与神律法之间的直接关系(一1-2，三十七30-31，一一二1，一一九篇)。真正的智慧就是在生活上按照神的律法而行。

智慧诗篇亦带出智慧文学所常见的某些要旨和问题，需要信徒加以思考。鉴于经文经常表示耶和华应许赐福祂的仆人，而现实中却有恶人兴旺、义人受苦的情况(三十七，四十九，七十三篇)；这种应许与现实之间的矛盾值得信徒细心反省。尽管过正直的生活在表面上毫无益处(七十三13-14)，但诗人却坚定地指出，耶和华最终会给义人伸冤，并赐福给他(三十七，四十九15，一一二1-3、6-9)。祂也必审判和消灭恶人(一5，三十四16、21，三十七，四十九13-14、16-20，七十三16-20、27，一一二10)，藉此证明人应该选择智慧的道路，即忠心谨守所立的约。既有这知识作为后盾，信徒便可以信靠耶和华，耐心等候祂的公义行动(三十七3-7、34)。

## 诗篇的基督论

无论是直接引用抑或以暗喻形式来使用，诗篇都是新约作者用来描绘耶稣的位格、生平和使命的好材料。这个事实在诠释学层面引发两个相关的问题：

一、希伯来的诗人写某段诗篇时的原意是甚么？

二、新约引用某段诗篇时是否恰当？

这里当然不容许我们就此问题作详尽的研究，但可以指出的是，那些被新约直接或间接引用的诗篇经文，通常是在诗人的写作原意之上加上因着基督事件(Christ, event))而产生的另一重意义。当我们原初的经文和引用该经文的语境互相比较，便能一目了然。

举例说，属于哀歌或礼拜祷文诗篇四十一篇，内容是一个身患重病、遭敌人毁谤、为知己朋友背弃的人的祈求，又或是这个人经历神的拯救后所唱出的感恩之歌；新约却引用它来讲述犹大出卖耶稣的事件(约十三18)。诗人的主角显然不是神的儿子，因为他形容那人承认自己有罪(4节)。

诗篇六十九篇亦出现相同的情况。这是一篇呼求耶和华拯救求助者脱离仇敌的哀诗；新约却用在以下的叙述中：耶稣洁净圣殿(约二13-17)；别人无理恨祂(约十五24-25)；在祂被钉十字架时，兵丁拿苦胆调和的酒/醋给祂喝(太二十七34、48)；彼得忆述犹大的可悲结局(徒一15-20)。诗人同样在这篇诗中承认自己愚昧和有罪(5节)。

此外，还有因罹患恶疾，遭到那些认为疾病乃神的惩罚之人的恣意嘲讽，因而深表痛苦的诗篇二十二篇。这首诗被引用来描述耶稣受苦的各方面(太二十七39-46；约十九23-24)。

作为『皇室诗篇』的诗篇第二篇，内容是颂赞耶和华不嫌以色列民悖逆，愿意收纳以色列王作摄政王。初期的基督徒则引用它来描写耶稣以及他们本身所经历的敌挡(徒四23-30)；保罗引用它来证明神叫耶稣复活，乃是应验祂的话(徒十三32-33)。

诗篇十六篇是一首信心之歌。诗人因为确信耶和华不会离弃他、任由他在苦难中，因而充满喜乐；在新约则成了耶稣复活的另一个见证(徒二22-32)。

诗篇一一八篇是一篇感恩诗。诗人为耶和华使他胜过仇敌而发出感恩；在新约也被用在神使耶稣复活的事上(徒四8-11)。诗篇四十五篇是为皇室婚礼而写的，当中的以色列王受到极大的尊崇；新约则用它称颂神的儿子永远的王权(来一8-9)。诗篇一〇二篇是一首哀诗，困苦人为自己的病患和在遭难的日子遭人笑柄而向神呼求；希伯来书一章10至12节引用了其中几节有关颂赞造物主永恒不变的经文来形容耶稣。

诗篇一一〇篇是一首皇室诗篇，当中把以色列王描绘为耶和华得胜的摄政者和永远的祭司；新约则用它证明耶稣的弥赛亚身分(太二十二41-45)、祂复活后被高举(徒二32-36)，以及祂那更超越的大祭司职分(来四14至五10，七11-28)。

有关诗篇与耶稣之间的这些连系，我们可以提出几点综论：首先，它们强调一个观念，就是道成肉

身的耶稣与个别信徒和信仰群体的认同，甚至是他们的缩影。新约提供了大量证据，证明耶稣经历了人世间的种种悲与喜、苦与乐、绝望与盼望，就正如诗篇所透彻描述的。

第二，诗人预言耶和华会在全地建立公义、公平与和平的永恒国度，而这国度曾在以色列王的统治下在历史中短暂出现。在这个背景下，新约运用诗篇的方法就不足为奇了。诗篇一方面经常用夸张的言辞来表达这些主题；另一方面，以色列诸王皆未能活出这些理想。这两方面加起来便燃起人们内心的盼望，希望会有一位受膏者出现，实现以上的理想。这种盼望为日后基督徒认定神的儿子耶稣为这位弥赛亚而铺路。

第三，诗篇与耶稣之间的关连主要是预表性 (typological)，而非有意识的预言 / 应验。换句话说，那些获默示的希伯来诗人并未意识他们为以色列敬拜者所写的一些诗和祷文，竟预表着耶稣生平和事奉的某些片段。然而，新约却表明这确实是神的心意和计划。换言之，神作为最终的作者，祂赋予诗篇的意义超越执笔的作诗人所意识到的。因此，只要诗篇的内容是反映耶和华要透过祂所膏立、所指派的代表来管治全地，并且 / 又或者在新国度中被引用来带出及阐明耶稣引进神国之角色，那诗篇就可以说是弥赛亚诗篇了。

Robert J. V. Hiebert

## 经卷类 箴言的神学

### 箴言的神学 (Proverbs, Theology of)

箴言的神学包含五方面：(1) 神已经为宇宙和社会设定了永恒不变的结构；(2) 神已经藉着本书揭示了社会的结构；(3) 这个社会的结构包含了一个行为与结局互联起来的关系；(4) 人是否顺从耶和华所预定的结构，完全是在乎他的心；以及(5) 说话对于陶造年轻人的心灵有着重大的影响力。

#### 一个井然有序的社会

按照所罗门的拟人化教导，以女性化身的智慧 (Woman Wisdom) 不单在耶和华创造沧海、高天和大地的时候，便已经存在 (八22-26)，还为耶和华给这些浩瀚的宇宙实体画定界限，以致让人类得以生活在其中，每天发出赞颂 (八27-31)。她对于耶和华为那不受牵制、汹涌波涛的沧海定出界限感到欣喜 (八29)。智慧称颂耶和华的美善，祂在创造之始便为混乱定界限，制订宇宙的秩序，这正吻合她那塑造社会秩序、在时间之内给罪恶划定界限的角色。凡愿意在各种事上听从智慧的教导，包括追求永恒的富足 (十2-5)、给予穷乏人慈惠的帮助 (十6-7)，和用说话建立人与人之间的互爱 (十10-14)，便是朝向永恒的国度 (八15-21)。聪明人会在这些教导所画定的规范之内，过着安稳的生活；但愚昧人却毫无自制，任意渴求那些超越界限的东西 (十3下)，最终因逾越耶和华所确立的社会秩序而招致死亡 (四10-19)。

这些社会结构不能脱离制订它们的耶和华而独立自存。反之，它们要靠耶和华亲自来维持：『他给正直人存留真智慧，给行为纯正的人作盾牌，为要保守公平人的路，护庇虔敬人的道』 (二7-8；参三26，五21-23，十六1-5)。惟有神亲自作后盾，箴言才成为真实的话。人不是相信箴言本身，乃是相信站在其背后的耶和华 (三5，二十二19)。事实上，认识本书的教导，就等于认识神：『我儿，你若领受我的言语……你就……得以认识神。』 (二1、5)

#### 启示的教训

所罗门解释为何领受他那些涉及固定社会结构的教导，就等同于认识神：『因为耶和华赐人智慧，知识和聪明都由他口而出。』 (二6) 所罗门的口已变成了神的口。

神在古时曾经用各种方式晓谕列祖 (来一1)。神不像与摩西般面对面说话，也没有像向众先知般用异象和异梦传达信息 (民十二6-8)，祂在这里是藉着人对自然创造和人性的观察，来向所罗门和其他受灵默示的智者——诸如亚古珥 (三十一) 和利慕伊勒王 (三十一1)——说话。世界就是智者的实验室，他说：『我经过懒惰人的田地……荆棘长满了地皮……石墙也坍塌了。我看见就留心思想……』 (二十四30-32) 他就地取材，构想出一句新的箴言：『再睡片时，打盹片时……贫穷就必如强盗速来。』 (二十四33-34) 换言之，受灵默示的智慧从观察悟出一个教训，就是在这个堕落的世界中，存在着一种使生命趋向灭亡的惰性原理，不过，人只要自律，就能克服这种陷入混乱的潜在危险。当然，这位智者是一位



道德教师，而非一位自然科学家。他从宇宙秩序得出来的例证，作用在于教导信靠神的人，自律能克服社会的混乱。

本书的神学并非一套自然神学(naturaltheology)。以女性化身的智慧并非如许多人所宣称的，是宇宙秩序的本身。反之，所罗门是用以色列王的身分说话(一1)，这亦代表他已经细心研读过摩西律法。所罗门在本书经常用到『耶和华』这个神的名，这名正象征着神与以色列的立约关系(出三13-15，六2-8)。这位受灵默示的王，透过摩西的约来看周遭的事物，然后撰写他的箴言(二十九18)。

这位智者虽然没有说自己是直接从天上听到神的晓谕——如众先知常言的：『耶和华如此说……』，他的话却确实带有神的权威。他用了摩西常用的一个字词来形容他所得的启示，那就是『法则/教诲』(tora)和『诫命』(miswa; 参三1)。

## 行为与后果的关系

本书所展示的那个由神所订立与维护的社会结构，反映行为与结局有着密不可分的关系。作者用『道』来代表这关系，这词在整卷箴言共出现约75次，而在那汇聚了各类训诲、成为本书释经钥匙的一至九章，则共有30次之多。这『道』意指一条横贯的公路，或是指在一条路上走过，步向一个终点；它在同一时间可包含以下三个含义：『人生的道路』(即生活的特质和处境)；『人生的表现』(即具体的抉择和行为)；以及『某种表现的后果』(即该种生活方式将无可避免地带来的结局)。聪明人走的是生命之道(二20-21)；愚顽人却在死亡之路奔跑(一15-19)。基督教倾向视自己为一种『信仰』，箴言书却像圣经中大部分书卷一样，认为持定这信仰的人就是跟从『道』(halakah)——即生活之道。

本书所指的生命，乃是与永活神相交的丰盛人生。根据创世记二章17节，人破坏了与造物主的合宜关系，结果带来死亡。智慧是关乎如何重建和保持这合宜关系，以致带来生命(见二5-8)。第一段经课(一8-19)假定恶人要流无罪之人的血，害他无辜死亡，就正如该隐害死义人亚伯一样(创四1-9)。本书所应许的生命(二19，三2)，就正如整本圣经所应许的，必然涉及一个超越今生和死亡的现实。否则，在创世记第四章有关亚伯被杀害、在箴言一章9至19节有关流无辜人的血，和神儿子的受死，便足以推翻全本圣经和本书的信念，因为恶人始终胜过义人。所罗门把他的教诲比作生命树(三18)。古代近东——尤其是埃及——的宗教文献，以及创世记的二至三章，都暗示生命树名副其实是永生的象征。箴言五章那个愚蒙人，在随从肉体的引诱之后，将为虚耗生命而懊悔(五7-14)。虽然没有明确指出如何，但本书却应许义人『并无死亡』(十二28)，即使临死，也有所投靠(十四32)。然而，有别于清楚分别今生和来世的启示文学，智慧文学把生命视为『已然未然』(alreadyandyettocome)。智者强调要在此刻拥抱人生。

本书亦强调结局。『义人虽七次跌倒，仍必兴起；恶人却被祸患倾覆。』(二十四16)相对而言，约伯记和传道书则把焦点放在今世的『日光之下』，义人在其中好像无力招架、彻底被击倒。即使箴言二十四章16节用一个让步从句的『虽然……仍必……』来驳回义人要倾覆的可能性，可是，其他箴言虽肯定道德秩序，却仍然明示或暗示义人有可能受苦、恶人有可能兴旺。它用『……强如……』的箴言，来修正行为与后果的关系(例如：十五16-17，十六16、19，十七1，十九22下，二十一3，二十二1，二十八6)。这些箴言将贫穷与义人、富足与恶人连上关系，以致非常清晰地表明谨守敬虔和道德原则，不会即时带来一个快乐的结局。

由于箴言采用警句的风格，每一句都会以极度精警的方式来表达某个主题的真理，因此，要全面了解真理，我们就必须将有关的主题汇集起来一并研读。例如，在三章1至10节那连串美好的应许之后，所罗门补充一句：『我儿，你不可轻看耶和华的管教』(三11-12)。经历顺境和逆境不单是建立儿子成长所必需的，更是做父亲的一个明智安排。所罗门解释说：『因为耶和华所爱的，他必责备，正如父亲责备所喜爱的儿子』，显示天父也有父亲的监护角色。智者在三章13至20节列出智慧的种种赏赐之余，随即提出『你手若有行善的力量，不可推辞，就当向应得的人施行』(三27)。这训诲作为得赏赐的条件；这训诲暗示好人也有需要别人帮助的时间。他在十章2至5节有关钱财的教导，不能单独地逐节理解，倒应集合起来解释：第2节是关乎财富和德行；第3节是财富和宗教；第4至5节是财富和远见。当我们用这种方式去解释时，便会明白本书并非宣扬一种『财源滚滚、事事顺利』的福音，它只是应许耶和华会赏赐忠心的人。

## 心

一个人是否尊重神设定的社会结构，取决于他的心——即主宰人的知、情、意的核心所在(二2，四23)。所罗门并非以一种冷静、理性、以事论事的说理方式来提出他的训诲，以致要求读者作出同样理

性和不涉及感情的回应。反之，他是以一种虚构式的文学技巧来表达出他的热情：『智慧在街市上呼喊，在宽阔处发声。』（一20）相应而言，所罗门亦要求儿子要『扬声求聪明』（二3）。当人全心全意接受所罗门的智慧，那么，属神的智慧便会进入他的内心：由神口中发出的智慧（二6）『必入你心；你的灵要以知识为美』（二10）。

智慧应许将智慧赐给凡爱她的人（八17、21），她又要求爱她的人，像等候新娘一样，天天在她的门口守候（八34）。为了得着这新娘，人要甘愿为她买任何东西作她的嫁妆（四7）。她要求人敬畏她：因为敬畏耶和华是得着智慧的第一个原则（一7，九10）。相对而言，那些没有接受智慧、逐渐步进成年的愚昧人却喜爱无知；愚顽人恨恶知识，好嘲弄人的仍旧恣意嘲弄（一22）。对所罗门的训诲接受与否，并非纯理性的抉择，同时亦包含感性的部分。作为本书写作对象的愚昧人（一4），在进入城内从事商业和政治活动之前，必须在宗教和道德的立场上先行作出审慎的抉择（八3）。这抉择能帮助他们抗拒城中邪恶人和淫妇的诱惑。

### 话语的力量

故此，所罗门编排本书的方式，是为了让旧约的父母可以在家中——这个古代以色列人向孩童施教的基本场地——教导他们的儿女。作父母的，必须防患于未然，在儿女快将步入成年期之前向他们施教。因为他们在这个成长的十字路口，除了最容易骄傲自恃和行为冲动之外，还最容易受外人影响，两代之间的关系也最为脆弱。父母的声音（一8，三十一-26）与行乖道的人和行淫的妇人所发出的声音彼此较量。家长们借助所罗门这本以出色修辞技巧写成的箴言，坚定地亲自向子女施教，必能胜过乖谬人诱骗其儿女赚快钱（一10-19，二12-15），以及淫妇引诱他们滥交的教唆（二16-19，五1-23，六20-35，七1-27，九13-18）。在古代近东的智慧文学中，提及母亲作为施教者的角色可谓是绝无仅有的。旧约认定父母在儿女面前拥有同等的地位（利十九3）。既然作母亲的，也要『忠心教导』，那么，她本人便必须先行受教。本书作者虽然以将来要作一家之主的『我儿』为写作对象，但并没有将女儿摒诸门外。

所罗门在整卷箴言都假定了言语的力量：事实上，它有掌管生死的能力（十八21）。儿童虽然也要为本身的抉择负责（结十八20），但父母的教导始终具有一定的影响力（箴二十二6、15）。那些得以成为智慧之子的，将会给父母带来无比的喜乐，反之，摒弃传统智慧的愚昧之子，便只能带给父母无尽的痛苦（十1）。

Bruce Waltke

## 经卷类 传道书的神学

### 传道书的神学 (Ecclesiastes, Theology of)

对于传道书的诠释，可谓众说纷纭。有些早期的犹太解经家，甚至对本书的正典地位表示质疑。书中的某些见解，的确有前后矛盾之嫌。例如，本书的作者『传道者』（Qohelet；在近代英译本中或译作『老师』），可以一方面『恨恶生命』（二17），但另一方面却又声言：『活着的狗比死了的狮子更强』（九4，译注：『更强』可译『更好』）。而且，传道书的教训不时与其他书卷互相抵触。举例说，箴言劝勉人要专心寻求智慧，但传道者却表示『不要行义过分，也不要过于自逞智慧』（七16，译注：原文意思是不要过于有智慧，并无『自逞』之意）。他同时还认为，就长远来说，智慧所能给予我们的，跟愚昧没有两样（二12-16）。

因着这些原因，在某些犹太解经家舍弃传道书的同时，另一些解经家则为了让它具有正典的地位而扭曲其解释。传道书的亚兰文意译本 (Targum) 便是一个好例子。它一开始便明确指出谁是作者——这本是书中刻意隐藏的——认定了传道者乃所罗门（参 Levine）。然而，所有评鉴学者和大部分福音派的解经家（包括 Delitzsch 和 Young）却认为两者并非同一人。书中有极多经文，不可能是出自一位皇室人员的手笔（四1-3，三8-9，八2-6）。但亚兰文意译本则认定作者是王，而这看法亦在某程度上促使犹太人接纳本书。这个译本更为了把传道者 / 所罗门溯造成一位宣扬正统教义的教师形象，于是对个别经文的解释极尽扭曲之能事。故此，当传道者提醒人读书多会身体疲倦时，亚兰文意译本则把它解释为对五经的推崇。

初期基督徒亦采取了同一个方式来解读本书。值得注意的是，新约从来没有直接引用过传道书。在第一世纪的教会中，只有《黑马牧人书》(Shepherd of Hermas) 提过本书，但亦只是套用最后两节经文。

直至第三世纪，有关传道书的注释才首次出现。

初期教会的解经家会透过寓意解释(allegory)来发掘经文中的神学含义。例如，传道者经常在话语之间忠告读者，要享受吃喝之乐，这被解释为劝勉读者要守圣餐，一同分享主的身体和血。安波罗修(Ambrose)认为四章12节所提到的三股合成的绳，是指到三位一体的教义。

有关传道书的解释问题，一直持续至今天。某些学者仍然支持作者是一位教导正统教义和持守积极人生观的教师。按照这种方式来理解，本书在神学上的贡献，乃在于肯定了箴言的智慧传统，以及鼓励人在这个堕落的世界中，享受它仅有的少许乐趣。

可是，这种看法根本没有考虑到本书的写作架构，同时亦把书中某些较为消极的地方视为次要。要不然，则将个别的字词和经文作出牵强的解释，用以配合那预先为本书设定的理解。相反来说，在理解本书的时候，最合理的第一步，是考虑到当中出现两位发言人：第一位是一章12节至十二章7节，用第一人称代名词自称的传道者；第二位是一位佚名的智慧人，他以第三人称(一1-11，十二8-14)来向儿子(十二12)介绍传道者。事实上，第二位发言人才是本书的叙述者/作者。传道者的说话乃是一段很大的引文。

### 传道者的神学(一12至十二7)

传道者是一名教导人认识智慧的教师，但他却努力要摆脱当时一般百姓所持守的传统，包括像箴言所教导的规范性传统。他经常挂在口边的说话是：『虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空！』『虚空』(hebel, 英译: meaningless)这个字词，至少出现20次。事实上，第二位智慧人亦采用这句经常重复的话来带出和总结传道者的教导，仿佛要表示：这就是传道者的基本结论。

传道者不满足于单单指出凡事都是虚空，他更要指明他认定是空虚的范畴，并说明其原因。首先，劳碌是毫无意义的。他列出众多理由来解释劳碌为何不能为人带来终极的满足。有人可能因为勤劳工作而获得成就，可惜后来却死了，一切只能留给某个从来没有付出过劳力的人(二17-23)。此外，努力工作也是出于嫉妒的动机(四4)。那么，就劳碌这范围而言，传道者给人甚么忠告？他没有提供清晰的答案。一方面，他引用箴言来说明人不工作就只会带来灭亡的结局(四5)，但紧接的下一句，他又立即套用另一句箴言，鼓励人追求宁静的生活(四6)。

传道者亦因放眼四周，尽见的都是饱受欺压的人，而宣称活在世上没有意义(四1-3)。统治者要为人民受苦而负上大部分责任(五8-9)。他显然被眼前的情景所触动，但他却看不见有任何方法来舒缓受欺压者的困境，甚或是眼见他们无人安慰而自己便成为他们的安慰者(四1)。他完全没有考虑过采取行动(他若真是一国之君，这种反应就更令人感到匪夷所思)，反而以天命难违的心态来面对这一切：『你要察看神的作为；因神使为曲的，谁能变为直呢？』(七13)

也许，最令人感到诧异的，是他对智慧的态度。若有甚么会令一位以色列的智慧人感兴趣知道的，那就当然是他所拥有的智慧究竟有何价值。可是，就传道者而言，智慧比对于愚昧，只有极有限的相对意义。二章12至16节便显出他这种态度。在他最初对比智慧与愚昧之间的分别时，他的评价似乎与箴言的教导非常近似。他的结论是智慧胜过愚昧(13节)：智慧可以使人在世上迎头赶上(14节上)。然而，当传道者从长远来考虑的时候，这优胜之处便只有短暂的价值。愚昧人和智慧人都有一死，智慧的好处顿然变成虚空(14下-16节)。

传道者对意义的探求，引导他思考人生在世的许多不同范畴。他不单思想智慧和劳碌，亦思考政治权力(四13-16)、财富、家族的繁衍和长寿(五8至六12)。在每个范畴，他都碰到虚空，也表达他认为人生不过如是的慨叹。当我们读到他对人生的反省时，我们亦会对那两个造成他苦恼根源的人生实况有所感触：人必须经历死亡；人无法控制和预知时机。

有关后者，我们必须紧记，作为一位智慧的教师，他极之需要掌握正确的时机。箴言并没有列出一连串超越时间和空间的永恒真理，它只提供了一系列当应用在适当时间的行为原则。聪明人懂得在适当的时间说适当的话。他们知道在何种情况之下回答愚妄人(箴二十六5)，在哪些时候则该闭口不言(箴二十六4)。传道者也是一个智慧人，他知道要在适当的时间才能做某些事情：『凡事都有定期，天下万务都有定时』(三1)。他亦清楚认知神造万物，各按其时成为美好(三11)。但与此同时，他明白自己不可能如神一样参透万事。身为人类，他永远不能清楚肯定何时是『定时』，这使他感到极其懊丧，甚至认为日光之下的生命了无意义。无论是在今生抑或来世，人都无法知道下一刻会有甚么事情临到他身上：『人却不知将来有甚么事；他身后的事谁能告诉他呢？』(十14)『他不知道将来的事，因为将来如何，

谁能告诉他呢?』(八7)于是,人只能任由当时的机会所摆布(九11)。他们甚至不能知道自己的死期:『原来人也不知道自己的定期。鱼被网罗圈住,鸟被网罗捉住,祸患忽然临到的时候,世人陷在其中也是如此。』(九12)

不过,有一件事是人肯定知道的,那就是自己必死的事实。『活着的人知道必死。』(九5)这项知识比任何其他事情更令传道者感到懊丧,以致他用了相当多的篇幅来思考这个题目。我们先前已经提过死亡如何使智慧胜过愚昧的优势幻灭(二12-16)。劳碌和从劳碌得来的财富亦同样成为虚空。干嘛要劳碌作工?你死后所留下来的一切,可能会尽归某些庸碌无能之辈,甚或是你所不认识的人手中(二17-23)。死亡令今生的一切地位和成就化成虚空。

况且,按照传道者所能够知道的,死亡就是故事的终结。他并非引导读者来到绝望的边缘,然后便抓紧机会告诉他们有关来生的福乐。根据传道者的看法:『死了的人毫无所知,也不再得赏赐;他们的名号无人纪念。』(八5)从长远来看,人类和动物没有分别,因为大家都『归一处,都是出于尘土,也都归于尘土』(三20)。事实上,传道者在全书的最后结语,对死亡作出悲凉而动人的反思。他用了三幅景象来形容人的终局:步入老年和死亡,就像目睹暴风的云层掩至,吞噬了原来的日头(十二1=2);它又像一间日久失修的房屋,逐渐倒塌(十二3-5);也犹如一条折断的链、一只破烂的碗、一个碎裂的瓶,和一个破旧的轮(十二6)。从短暂来看,人生是宝贵的——那条链毕竟也是用银造的。然而,当生命的过程终结,身体化成尘土,人的灵便要回到神那里。那么,在创造时所建立的人的基本整体(创二7),便得还原和消失。对死后回复旧观的可能,传道者没有寄存任何的盼望。

传道者的说话在神学上传达了甚么信息?人生充满了令人懊恼的事情,而死亡就是最么的归宿。

有些解经家试图缓和这个悲观的论调,于是便指出当中有六段可以理解为展示积极人生观的经文(二24-26,三12-14,三22,五18-20,八15,九7-10)。不过,我们首先要留意的是,传道者在这些经文中提出只有为数极少的东西可以带给人喜乐——具体指明的就只有吃、喝和工作这三方面。其次,即使传道者在道出人可以在哪方面寻求快乐时,他也表现得毫不热心。例如,他在二章24节采用了这种方式来表达:『人莫强如……』。他相信喜乐只能出于神的手,这种情况绝对不能给他带来终极的满足(参二26下,他在那里宣布:『这也是虚空』)。事实上,全书清楚反映出一种观念,就是神虽然会让某些人得享喜乐,但传道者却不认为自己是这些少数的幸福者之一。

若要使这些经文与本书的整体含义更贯彻一致,我们可能应该采纳传统对这些经文的解释,那就是,人要享受每一天(所谓carpediem)。在这个没有终极意义的灰暗人生中,人应该抓紧每个短暂的享乐机会,缓舒生活的重担。

## 传道书的神学

传道者那套悲观的神学,并非本书的结论。我们在本书的开始(一1-11)和结尾(十二8-14),都听见另一个人的声音,让我们得以从这位作者的角度来理解传道者的观点。许多解经家都承认结语具有这种功能,虽然亦有人提出不同的解释(例如,一12至十二7是所罗门年轻时的心声,而十二8-14则是他年老时的体会)。只要我们将本书的结构纳入解经的考虑范围,那么,我们就能够明白这本相当偏离正统教导的书卷,为何能列在正典中。

我们若把它与约伯记作一类比,便会更清楚。约伯记的内容主要是由约伯和他三个朋友的对话,以及最后由以利户的个人独自所组成。尽管他们每一位都说出了某些符合圣经一贯教导的观点,但始终没有一个人能提供最圆满的看法。惟有到了最后,神在旋风中说话,才道出了这个最终的观点。耶和华的说话提供了一个角度,我们必须透过它来理解全书——这就正如第二位智慧教师的结语,为传道书提供了一个诠释的方向。

这段带有规范性的说话?究竟要告诉读者一些甚么呢?首先,第二位隐名的智慧教师,对传道者的说话予以审慎的认同(十二9-10)。事实上,当我们细心思考传道者所说的话,我们将深深体会到,他准确地描绘了若没有神,人活在世上(『日光之下』)的真实光景。传道者采用了有别于其他书卷的表达方式,将人类在堕落之后,生活在这个遭到约的咒诅(covenantcurse)的世界里,所感受到的叹息劳苦,非常贴切地描写出来。事实上,新约中唯一一处间接提及传道书的经文,亦证明作者的见解是真确的。在罗马书八章18至22节,保罗尝试解释我们为何感到人生在世似乎那么虚空:『我想,现在的苦楚比起将来要显于我们的荣耀就不足介意了。受造之物切望等候神的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下,不是自己愿意,乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制,得享神儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦,直到如今』。

世界正处于『懊丧』(frustration)之下，这字的希腊原文，正是七十士译本对传道书那个『虚空』(hebel)的翻译。无怪乎传道者在日光之下找不到意义，因为意义根本就不在那里。然而，为本书作总结的作者却对传道者的结论不满意。他在十二章11和12节对传道者的结论提出了批评(NIV因采用了一个备受争议的翻译，同时又用大写来称呼『牧者』[Shepherd]，所以令意思不彰——这里的牧者应该是指一般的教师)。他告诉儿子，智慧人的言语就像刺棍和钉稳的钉子，两者都令人痛苦。他提醒儿子要小心它们(十二12，译注：『当受劝戒』是“bewareofthem”)，而非小心在它们以外加添的东西(NIV：“bewareofanythinginadditiontothem”)。尽管9至12节那句结语的翻译可能仍引起争议，可是，相信没有人会质疑结语中最后两节经文，是对哪条才是正路，首次发出一个清晰而响亮的宣布：

这些事都已听见了，

总意就是：

敬畏神，

谨守祂的诫命，

这是人所当尽的本分。

因为人所做的事，

连一切隐藏的事，

无论是善是恶，

神都必审问。

传道书最后的寥寥数笔，清楚地肯定了旧约信仰的主要思想。它主张人要追求一个与神和好的关系(敬畏神)，以顺服的生活态度(谨守祂的诫命)来显出信仰，并且把将来的审判看为一种驱动我们在生活上去恶扬善的力量。就是这样，传道者肯定了五经、智慧书和先知书的教导。我们在这里看见的，是用旧约表达方式来写成的福音真谛。

### 从新约的角度看传道书

时至今日，这卷旧约书卷仍具影响力。我们要敬畏神、谨守祂的诫命和等候将来的审判。不过，透过新约角度，我们可以看见耶稣基督如何使我们超越这个已堕落之世界的虚空和无奈。

事实上，因着耶稣基督甘愿降卑，服在这个受约的咒诅的世界里叹息劳苦，我们才能活得有意义。从福音书的记述中，我们看见耶稣如何经历一个接一个叹息劳苦的处境。祂出生时，客店没有地方，牲畜的棚便成了祂呱呱堕地之处。约翰福音告诉我们，祂虽是神的道，但当祂降世为人，世界却不认识祂(约一10)。

耶稣深切体会到约的咒诅所带来的后果。事奉接近尾声的时候，他就更能看清这一点。当祂凯旋地进入耶路撒冷之后，只享受到片刻的拥护支持，之后便逐步遭到人的鄙弃——首先是群众，接着便是门徒。福音书的作者特别提到彼得和犹大——他们一个不认祂，另一个则出卖祂。然而，祂在这个堕落后世界所经历的最大痛苦，莫如挂在十字架上的那一刻，连父也离弃祂。祂发出最悲恸的喊叫：『我的神!我的神!为甚么离弃我?』(可十五34)

基督徒读到这些记载，却会欢喜快乐，因为他们知道耶稣在这个受到咒诅的世界中受苦，是为了拯救人脱离堕落之后的虚空无奈。因此，传道者苦苦思索的人生各个范畴(工作、财富、智慧)，人都可以适当地去享受和赋予它们意义。归根究底，耶稣基督胜过了那个最令传道者感到困扰的大问题——死亡。耶稣基督甘愿承受了死亡的咒诅(加三13)，以致我们可以脱离这咒诅的权势，并在祂里面找到意义。

TremperLongmanIII

## 雅歌的神学(Song of Solomon, Theology of)

初读之下，对于要勾勒雅歌书的神学似乎并不可能。毕竟，神的名只在书中出现一次，而且它的解释尚有争议性(八6)。再者，令人诧异的不仅是神在书中仿如不见，我们在当中亦找不到任何与以色列、约、敬拜的建制，或明确与宗教有关的东西。阿卡巴拉比(Rabbi Akiba)又怎么会称本书是圣经中的『至圣之书』？

### 寓意解经法

反观过去的历史，许多释经者都尝试借助喻意的解经法，把书中明显关乎男欢女爱的露骨描述隐藏起来。反映犹太解经家观点的旧约亚兰文意译本(Targum, 约出现于主后7世纪)，便认为书中的良人是耶和華，而爱人则是以色列。因此，当新娘请求王带她进入内室(一4)，便完全不涉及夫妻之间的性爱，反而是表示出埃及的经历，神的内室就是巴勒斯坦地。初期教会的基督徒也以同样的方式剔除本书的性爱成分，不过，他们当然是把两位主角视为耶稣基督和教会或个别的信徒。希坡律陀(Hippolytus, 约主后200年)是当今所知的第一位用寓意的方法来解释雅歌的基督徒。从其释经书的残片中，我们知道他把一章4节解释为基督把祂所珍爱的、已经与祂结合的人带进教会。亚兰文译本和希坡律陀只是截至19世纪之前，传统对本书解释之主流取向的其中两个例子，这种看法即使时至今天仍偶有出现。可惜，这种寓意解经法却缺乏任何外在的理据。雅歌本身并没有任何显示它不可以按字面直解、只可以在当中寻找寓意的内容。自从有人发现近代的阿拉伯文学，以及古埃及和米所波大米均有形式类似的爱情诗，并予以出版之后，便标志着用寓意解释本书的方法要正式结束，但与此同时，教会便要面对有关本书之神学含义的一大堆问题。

雅歌凭着描述爱的露骨措辞，在正典之中发挥重要的作用。从前的寓意解释其实是基于一个信念，就是这样的一个主题不适合圣经，教会和会堂一直受基督教以外的哲学(新柏拉图主义)所影响，认为肉体的事与属灵的事对立，所以要绝对禁止。这种助长修道主义的态度和信念，同时造成对雅歌作寓意解释的倾向。然而，雅歌本身正是反对这种立场，它要教会认识在婚姻关系内的性爱，是神为人类享受而创造的。因此，新娘喜悦新郎的身体俊美(五10-16)，反之新郎亦然(四1-15)；这种肉体的吸引促使两人性爱的激情(五1-2)。神在创造的时候便已经将性赋予人类，这是一种祝福而非咒诅。

事实上，我们必须从伊甸园的背景来阅读雅歌，那里正是神最初将性赋予人的地方。雅歌一再提及园子，令人不禁联想到人类堕落之前的伊甸园。神因为亚当没有合适的伙伴，便造了夏娃作为他的配偶(创二25)，彼此亦喜悦对方的『肉体』(创二23-24)。

可悲的是，这种男女之间的完美和谐，却随着人类的犯罪堕落而结束。夏娃和亚当先后背叛了神，随之而来的结果，就是在有罪的人类和圣洁的神中间，产生了可怕的距离。这种神人之间的隔绝，亦时时在人际关系的层面造成影响。如今，亚当和夏娃仍然是赤身露体的，但他们却感到羞耻，要躲藏起来(创三7、10)。亚当和夏娃所犯的罪，其实并不牵涉到性方面，可是，罪所造成的疏离，却直接与肉体有关。

此刻，雅歌正描述一对恋人在园中以肉体互相取悦。他们并不羞耻。雅歌可被视为性爱(sexuality)得着救赎的故事。

然而，这种解释仍未能透彻说明雅歌的神学意义。当我们从整个正典的背景来阅读本书，就会发现它强烈地表达以色列与神之间彼此享受的亲密关系。可惜，因着以色列对神缺乏信心，这种婚姻的比喻经常以负面的情况出现，以色列与神的关系，便被形容为一位不忠于丈夫的淫妇(耶二20，三1；结十六、二十三章)。旧约其中一幅最令人难忘的图画，就是神吩咐先知何西阿娶一名淫妇，以此象征祂仍然不离不弃地深爱着不忠的以色列。尽管此婚姻的比喻在旧约的出现以负面为主，我们却不可忽略一个事实，就是以色列是神的新妇，因此，透过雅歌赞颂恋人之间的亲密关系，我们可以认识我们与神之间的应有关系。

如此一来，我们便绕了一个圈，来到最初用寓意解释雅歌所得出的类似结论。然而，两者却显然是有所分别的。我们没有否定用最基本和最自然的方式去了解本书所强调的人间的恋爱，亦没有执意把新郎和新娘之间的爱，比作神和以色列的关系。取而代之，我们是按照旧约经常采用婚姻比喻的一贯脉络

来研读本书。

## 从新约角度看雅歌

新约同样采用人伦的关系来比喻神人之间的关系，而其中最清楚的一个比喻，就莫如婚姻。根据以弗所书五章22至23节的说法，教会就是基督的新妇(另参启十九7，二十一2、9，二十二17)。因此，基督徒应该从以弗所书那个角度来研读雅歌，满心喜乐地享受他们与耶稣基督的亲密关系。

Tremper Longman III

## 经卷类 以赛亚书的神学

### 以赛亚书的神学(Isaiah, Theology of)

亚摩斯的儿子以赛亚是一位先知，当他在主前八世纪出现时，正值犹大国危急存亡的关键时期，而他所传讲的，主要是审判的信息。虽然如此，以赛亚却常常明显地带出盼望，相信犹大国终会回转归神和免受严重惩罚。当以赛亚刚开始事奉之际，亚述人正积极建立其帝国，除非耶和華拯救祂的百姓，否则以色列恐怕难逃被吞并的噩运。这解释了为何亚哈斯在第七章被逼要作的决定是那么重要。他要在倚靠人的智慧和能力，与倚靠耶和華拯救其国免除战祸这两者之间，作出抉择。神甚至施恩，藉着一个征兆来增强亚哈斯的信心，可是他却始终没有全心全意地信靠耶和華。结果引致亚述与以法莲的大战(主前734至732年)，和犹大失去本身的政治独立地位(她相继成为亚述、巴比伦、玛代波斯、希腊和罗马的附庸国)。尽管如此，耶和華仍应许终有一天要复兴祂的百姓——不是像祂过往所作的那样复兴整个国家，而是复兴余民。以赛亚是其中一个最先预言耶和華并非因百姓的不信而能力受阻，祂能兴起和拯救相信祂的余民。这些余民包括犹大国的义人，他们愿意归向耶和華，因此得以安然渡过危难。

虽然经文很少提及，不过，我们知道神的拯救是以耶和華与亚伯拉罕最初所立的约作为基础(五十四10，五十五3-5，五十六4-5，五十九21，六十一8)。以赛亚书出现过几次情况，是耶和華亲自介入，拯救国中的余民，以致这约得以延续。其中一次，是在主前701年，亚述大军在西拿基立的率领下进攻犹大，目的是要歼灭它(十7)。除了耶路撒冷之外，犹大全地均遭他们彻底摧毁。就在西拿基立策动围攻耶路撒冷城的前一晚，经文说『耶和華的使者』降临，杀了185,000个亚述军兵。结果，亚述人折返尼尼微，未能成功夺取耶城。另一次，耶和華以古列作为仆人，使犹大国脱离被掳至巴比伦的危机，容许他们重回耶路撒冷(四十四28至四十五13)。

在以赛亚事奉之初，神已经预告他国中大多数人会对他的信息充耳不闻(六9-13)。不过，他在乌西雅王崩的那年所得的蒙召经历(六1-8；约主前740年)，却一直成为他的激励，使他继续宣讲他那不受欢迎的信息。他在异象中看见神的圣洁，从此，圣洁这主题便成了他日后事奉的特色。难怪耶和華的其中一个重要称号——『以色列的圣者』——在开头的39章中便出现了12次，其后亦有14次。可惜的是，以赛亚是犹大国中认识到自己的不洁的少数人之一(六5)。假使有更多百姓领悟到这点，他们的生活方式便会截然不同。神给予犹大国更长的时间，让百姓有更多机会去悔改和归向祂，以免遭受惩罚。可是，这信息却似乎从未有机会刺穿他们的硬心。

### 序言

本书第一章同时包含了有关耶和華与人的重要神学。耶和華是长久忍耐，又有怜悯，但祂又必然惩罚罪恶。事实上，耶和華似乎是想藉着执行惩罚来劝导犹大国悔改(5-6节)。献祭和空洞的祷告都不能满足或感动耶和華(11-15节)；祂要求的是真正的洗心革面，改邪归正(16-17节)。国民要离弃他们的恶行，实践善行，例如追求公义、惩罚作恶者，以及帮助社会中无依无靠如孤儿寡妇的人。耶和華满有恩慈地指出，若然他们回转归向祂，祂便除去他们的罪，赐予祝福(例如：吃地上的美物，18-19节)；但倘若悖逆，祂则施诸惩罚，正如申命记二十七至二十八章所提到的祝福和诅咒相类似。这一章把人形容为比顽钝的动物(牛和驴)更悖逆，因为连它们都晓得不咬喂饲它们的人。对比之下，耶和華的百姓竟悖逆祂，完全不顾后果(3节)。他们徒具信仰的形式(献祭和祷告)，他们的心远离耶和華，因此祂便不听他们的祈祷。第15节指出百姓的双手满了血渍，可能是来自他们的祭牲，又或更有可能是按字面解释，即任由孤儿寡妇或其他穷苦人遭到不公平对待。他们的行为虽然受到指责，不过，其中一些百姓将获得耶和華的拯救，成为义人。神的圣名——万军的耶和華，以色列的大能者——一再强调这些事必然成就。

## 审判

第二至四章采取了一个首尾呼应的形式(inclusio)：开始(二1-4)和结尾(四2-6)是有关犹大和耶路撒冷将来的盼望，中间部分(二5至四1)则论及耶路撒冷目前叫人感到羞耻的状况。全地充满了来自东方的风俗(6节)，有人占卜(6节)，亦有人拜偶像(8节)。神将要降罚和摧毁这一切，叫百姓最终归向祂。这部分有关复兴的钥节是四章4节，指出耶和華会藉着审判和焚烧的灵洗净耶路撒冷的污秽与血腥。

第五至十二章所包含的信息与前述的十分近似，只是对该国最后复兴时出现的连串除罪和拯救行动作了更详尽的描述。这几章成了一个交织平行(palistrophe，一个写作的架构，故事前半部的特点与后半部的特点相互对照)，其编排如下：

- a) 葡萄园之歌[主要是论到毁灭](五1-7)
- b) 向作恶的人宣布六个『祸哉』的神谕(五8-24)
- c) 『神伸手攻击』的神谕，最终导致亚述的覆亡(五25-30)
- d) 以赛亚回忆录(IsaianicMemoir；六1至九6)
- e) 四个『神伸手攻击』的神谕，最终导致亚述的覆亡(九7至十4)
- f) 向亚述宣布『祸哉』的神谕，使犹大得以复兴(十5至十一16)

这部分的架构，在于突显其中心要点，就是以赛亚的蒙召和任命(第六章)。神使用以赛亚成为祂向犹大国说话的代言人。他的信息同时包含审判，以及国民若信靠耶和華，之后将得着复兴的盼望。但事实上，只有少数余民会归向耶和華。六章12至13节是以赛亚回忆录的钥节经文，当中提到两次不同的洁净事件(分别是主前734至732年亚述——以法莲之战和主前701年西拿基立的大肆蹂躏)，然后便出现第13节称为『圣洁的种类』(或译作『种籽』)之余民。将来会有一位拯救者带领这余民。在历史的过程中，我们得知这拯救者就是应许中的弥赛亚，而基督宣称祂就是这应许的应验——祂就是弥赛亚。根据以赛亚这段回忆录，似乎在亚述被击败后，便立即出现复兴；但事实上，这个以将会在大卫家出现的拯救者来完成的计划，即使从我们现在的角度看，仍然是属于未来的。

第十三至二十七章继续有关审判的主题，当中包括神要惩罚列国的神谕。十一章10节提到万国将联于耶西的根，但此事发生之前，他们要经历像犹大那样的洁净过程。第十三至二十七章明确指出列国中间会有一次炼净，使他们归向耶和華。为这部分作总结的第二十四至二十七章，通常被称为『小启示录』(TheLittleApocalypse)，当中形容耶和華要向全地倾倒祂的审判，之后，祂会为那些剩余之民预备筵席(二十五6)，以及为义人建立一个和平、安稳的国度。

在第二十八至三十五章出现的神谕，混合了审判和拯救的信息。它们提醒听众，即使是与耶和華立了约而享有特权的百姓(同时包括以色列和犹大)，也要像别国一样，藉着惩罚来清除罪恶。惩罚和复兴的信息一再重复，重点在于指出只有余民获得拯救(二十八5、16、23-29，三十五10)。余民的观念对以色列国来说，无疑是一个崭新的神学理念。过去，耶和華是在以国家作为整体的百姓中间作工，但如今，神要求每一个人都有正确的心态，才能讨耶和華的喜悦。单有优良血统不能保证取得神的欢心；必须有一颗弃绝旧我的新心——一个真正信靠耶和華的人，必然会有行为上的改变。这正好解释为何耶和華不断提醒他们要照顾孤儿寡妇，因为这能证明他们的生命真正有了改变。

第三十六至三十九章为何会加插在这里？虽然众说纷纭，但最合理的似乎是按照本书的神学作出解释：对于倚靠耶和華，以赛亚经常提到余民要满足的要求，这几章提供了一个非常贴切的例子。希西家的行为正好从正反两面说明他对耶和華的信靠。正面而言，希西家相信耶和華会拯救耶路撒冷不受西拿基立的军队攻击(三十六至三十七章)。因此，我们几乎可以肯定作者是故意不提希西家试图用金钱来平息西拿基立的攻击(王下十八13-16)，反而强调希西家的祈祷和耶和華应允拯救耶路撒冷。第二个有关倚靠耶和華的例子是在第三十八章。那里记述希西家求神治好他的病，神亦欣然答允。可是，接着便是一个反面的例子：希西家因骄傲而向巴比伦的使节展示自己的财富，图令对方折服。这事显出他对耶和華缺乏信靠。希西家的惩罚看似特别严厉，但是，当我们明白到它代表所有不专心相信耶和華的人，所要面对的后果，就另当别论了。倘若以色列国最初以为希西家是将来拯救他们的那一位，那么，当他们反观历史的时候，就必然晓得他不可能带来这和平、兴旺和公义的国度；他们必须另觅他人。



## 安慰

对于以赛亚书是否由两位或以上的作者所写，一直都引起众多议论，主要是因为当中提到古列这个人——他与以赛亚出生的年代足足相差了接近150年。为了进一步支持本书有两位作者，有人指出先知文学的基本性质是劝吁百姓当下悔改，或警告百姓审判即将临到，因为如果是为了将来遥远的审判而呼吁当下立即有所行动，是无甚意义的。然而，将预言的定义界定得如此狭窄是不对的。除非先知能够宣告百姓的行动所带来的最终结果，否则，他的信息作用不大。无论如何，本书最后的成书形式，毫无疑问是想读者把它视为一个整体来理解。事实上，我们可以在四十一章21至29节找到最有力的神学重点来支持它是一个整体：耶和华指出，真神的验证，在于控制和预知未来的能力。耶和华宣称他是独一的真神，因为历史由开始便在祂的计划之内，因此，祂能够告诉以色列将来会发生的事。耶和华更进一步的说明：如果祂不能够预告将来发生的事，就与其他假神无异。

我们似乎最好按照每一段落重复出现的语句：「耶和华说：『恶人必不得平安!』」（四十八22，参五十七21；本书六十六24的结尾大大引伸了这句话），把第四十至六十六章分为每八章一个单元（四十至四十八，四十九至五十七，五十八至六十六章）。

第四十至四十八章提出了拯救的应许。除了三十九章6节提到以色列将要被掳至巴比伦之外，便不再有其他资料讲及被掳。作者反而强调耶和华将藉着他的仆人古列带他们重回国土（四十四28至四十五7）。在被掳至巴比伦期间，以色列人毫无疑问感到被耶和华所弃，恐怕神人之约因着他们的恶行而被废。因此，第四十至四十八章一开始便有耶和华的亲自保证，指出以色列的罪行已受到应得的惩罚（四十二），同时，祂既愿意（四十一8-16，又能够（四十二31）带领祂的百姓回到应许地。耶和华将『从前的事』（惩罚和被掳），与『后来的事』（从被掳中拯救出来），作出了非常强烈的对比。祂宣称惟独祂有办法以闻所未闻的方式引导历史的发展，为救拔以色列脱离被掳而铺路（四十八7）——就是藉着引导一位名叫古列的波斯王来行祂的旨意（四十一2-4、25，四十四28至四十五7，四十五13，四十六11，四十八14-15）。在第一首仆人之歌里提及的那位耶和华的仆人（四十二1-9），的确有可能是古列，不过，他也只不过是耶和华的其中一个工具，并非百姓要等候的那位未来的拯救者。根据四十八章4至11节，耶和华在事情远未发生之前，便作出了预言，也引导了整件事如祂所言地发生，以致那些硬心的以色列人不能再辩称是偶像拯救了他们。百姓反而要成为祂的见证（四十三10、12，四十四8）。耶和华要向以色列人传达的其中一个神学观念，是祂不会与别神分享祂的荣耀，因为惟独耶和华曾拯救祂的百姓（四十三11、13，四十四8，四十五5，四十七10）。

第四十九至五十七章清楚指出锡安将会藉着耶和华的仆人而得着复兴，这里记载了四首『仆人之歌』中的三首（四十九1-7，五十四4-9，五十二13至五十三12）。要了解这大段经文的思想流程，关键在于五十一章18节：它指出耶和华在以色列的众子中寻找，却找不到一个能带领这国家步向胜利的人。为了成就这事，耶和华必须兴起祂本身的仆人，在这仆人出现之前，会有一位先驱者宣告快来的拯救。这位受苦的仆人显然有分洁净他们的罪。他将会是第九、十一和三十二章所描述的那位期待已久、将来要出现的拯救者，而最终在基督——弥赛亚——的身上亲自成就。以色列本应是列国之光，可惜这托付却可悲地完全落空。耶和华会使用这位仆人把光带给列国（四十九6、26，五十二10）。透过以色列得蒙拯救，耶和华便得着荣耀，而列国最终便认识到祂确实是大而可畏的。在最后一首『仆人之歌』之后，经文思路有重大的改变。往后的重点在于以色列国的复兴和得荣耀。作者一再强调，那应许中的拯救只是给予那些诚心信靠耶和华的人（四十九23，五十一10，五十一7-11，五十五1-11，五十六1-8）。五十四章7至8节重申一个事实，就是耶和华离弃以色列不过片时，然后，祂便施大恩拯救她和领她归回。这部分的结尾是一个恳求——恳求人接纳耶和华的救恩和趁祂可寻找的时候靠近祂。这邀请向每一位愿意信靠耶和华及秉行公义的人发出，至于那些不肯行义的人，他们不会有平安。

第五十八至六十六章一开始便道出人要靠近耶和华，就该依循那些正确的途径。若若要耶和华垂听他们的祈祷和禁食，他们就必须向祂敞开自己的心，愿意听从祂，并且活出真正的义行，否则，单是为了礼仪的要求而禁食，就完全没有意义。耶和华清楚表明，祂并非无力拯救，只是百姓的罪孽使他们与祂隔绝（五十九1-2）。五十九章15节突然转变思路，耶和华看见百姓的困境，决定在这时候介入。然而，根据第20节，耶和华不会拯救任何人，只有那些转离过犯的人才得蒙拯救。经文把耶和华描绘为一位大能的勇士，要来救助祂的百姓。接着的几章表达了对锡安复兴的盼望，到了那时候，众人都可看见耶路撒冷的兴盛和荣耀。耶路撒冷的居民不再记得自己从前曾被撇弃，只会为现时的地位欢喜快乐。耶和华会保护祂的众仆人（六十五13-16），同时创造出新天新地（六十五17-20），当中必有和平安稳。耶和华原本计划让以色列作列国之光的心愿，终于如愿以偿；列国将逐渐认识耶和华的荣耀，并且向别国宣扬。有趣的是，我们要留意本书是首尾呼应的：它在开始的时候宣告审判要临到悖逆耶和华的人，在总结的部分则描绘违背耶和华者所遭到的惩罚。

## 新约之引用以赛亚书

新约大约有419次引用或暗指以赛亚书，次数是众旧约书卷之冠(其次是诗篇，约有414次)。大多数新约作者似乎都是采用七十士译本的以赛亚书，或是某些经过稍微改动的以赛亚书文本。其中有两位新约作者是特别值得注意的，因为一个不采用七十士译本，一个将它作大幅度改动，他们分别是马太(太一23，八17，十一5，十二18-21，十五8-9，二十四29)和约翰(约一23，六45，十二40)。新约最常引用以赛亚书的经文——无论是全段或是当中某一部分——是它的六章9至10节(太十三13-14；可四12；路八10；约十二40；徒二十八26-27)。它指出以色列人的硬心，这情况一直持续多年，到耶稣的时代亦没有明显的改变，以致耶稣引用以赛亚书这段经文时仍然切合时弊。另一段最常引用的经文，是出自以赛亚书四十三章3节(太三3；可一3；约一23)和五十六章7节(太二十一13；可十一17；路十九46)。前者是福音书作者引用来说明耶稣的先锋、为耶稣预备道路的施洗约翰。在旧约，这节经文是特别用以宣告神对被掳至巴比伦的百姓施行拯救，但它亦很容易被应用来指到耶稣将要成就的属灵拯救。以赛亚书五十六章7节预言终有一天，万国的民将要前来敬拜独一真神，耶和華亦将悦纳他们的敬拜。新约作者宣布救恩是给予每一个人，不论国籍或背景，正完全应验这应许。总括而言，这三个例子(六9-10，四十3，五十六7)显示出新约作者采用旧约经文的几个不同方式：(1)它在一个自古至今依然没有变更的情况下说话，因此仍然可以套用在新约读者身上(六9-10)；(2)它在一个不大相同，但在新约作者看来与以赛亚书的处境相同之情况下说话，因此将旧约经文引用到现今(四十3)；(3)在作者置身的历史时空中，经文仍未应验，但作者相信它在将来必定成就(五十六7)。

Paul D. Wegner

## 经卷类 耶利米书的神学

### 耶利米书的神学(Jeremiah, Theology of)

要说明某卷书的神学，就是要从神学而非历史的角度来整合当中的内容。耶利米书的神学是来自对该书的种种研究，包括架构、体裁(例如：审判的神谕、哀歌)、它所引用的传统(例如：立约)、字汇(例如：回转-sub)、角色人物(神、以色列、列国、耶利米先知)，以及当时的宗教/社会气候(亦即是北方来的敌人对犹大的威胁及其后的围城)。在我们要找出这本书的神学时，我们要问：『这本书背后的信念是甚么?』

耶利米书的架构虽然备受争议，但我们可以尝试用前后呼应的方式概述如下：

- A. 神给耶利米的个人信息(一章)
- B. 警告灾难即将临到(二至十章) C. 先知纠缠在百姓和神中间的故事(十一至二十章)
- D. 与诸王和众先知的争论(二十一至二十九章) E. 安慰之书(三十至三十三章)
- F. 与诸王的争论(三十四至三十八章)
- G. 被劫掠的城和其余波(三十九至四十五章) H. 审判列国的神谕(四十六至五十一章)
- I. 附录：历史文献(五十二章)

藉着两线进路来探讨耶利米书的神学，是一个新兴的研究方式。这两个进路分别是：(1)按照本书的交叉平行架构(chiastic structure)，和(2)探讨书中的『角色人物』。下面我们依循交叉平行的排比来讨论。

救恩历史(二至十章=B；四十六至五十一章=B1)

撇开第一章不谈，第一个主要部分包含了对以色列的讲话，配以论到列国的神谕，我们可以把这些讲话和神谕，同时归入救恩历史和审判历史的标题下。这部分是以一种回顾过去的语调开始：『你幼年的恩爱，婚姻的爱情，你怎样在旷野……跟随我，我都记得』(二2)。二章21节概括陈述了神的行动和

以色列的回应：『我栽你是上等的葡萄树……你怎么向我变为外邦葡萄树的坏枝子呢？』神的拯救行动包括了领以色列『从埃及地上来』（二6，七22），和领他们『进入肥美之地』（二7，三19，七7）。神对那『变为外邦葡萄树的坏枝子』的审判，包括要使他们解体和把他们连根拔起。

透过经文不断用『万军之耶和华』这称号来称呼神（超过80次之多），深刻地显出神拥有掌管历史的至高主权。这个称号经常连接着审判的裁决（共30次），一再在审判列国的神谕中出现。无论是救赎历史抑或人类历史，都在这位宇宙大主宰的鉴察之下前进。

神：恩慈、愤怒和受伤以色列的耶和华神既宽宏大量，又行事公义。神对祂的百姓关怀备至。『我怎样将你安置在儿女之中，赐给你美地。』（三19）尽管犹大的罪孽滔天，但以色列的圣者却不丢弃祂的百姓（五十一5）。九章24节扼要地列出了神的属性：神喜悦在世上施行慈爱、公平和公义。

然而，因着百姓犯罪，离弃了『古道』（『善道』六16），神要倾出祂的怒气和愤怒（七20）。作者藉着生动地描绘犹大即将遭到外敌——主要是来自北方的敌人——恣意蹂躏的图画（五15-17，六22-26，十18），以及仿如遭到原子弹摧毁的宇宙大灾难景象（四23-26），来提出他的警告和劝勉。神对列国亦非常恼怒（五十二1，五十一25）。祂的怒气『如火着起』（四4，8），以致审判的景象一幕接一幕地出现。其中一个用来指发怒的字词ap，在耶利米书共出现了24次，超过圣经中任何一卷书。耶利米书共有42章经文提到神的怒气。从远古开始，神便因着人的犯罪而发怒（参出三十二10）。神发怒并非出于暴戾，乃是出于祂的圣洁，因为神早已清楚告知世人，犯罪必然招致惩罚（四18，五十一6）。

可是，我们若妄下结论，说耶利米的神只有严苛的一面，便大错特错。尤其是在二至三章，神仿佛在婚姻关系中遭到配偶遗弃一般，深深流露出祂的伤痛：『处女岂能忘记她的妆饰呢？新妇岂能忘记她的美衣呢？我的百姓却忘记了我无数的日子。』（二32）即使不追溯至最远古，神对人犯罪所表现的伤痛，早于洪水年代便已经显露无遗（创六6）。先知耶利米为了表达自己和神对百姓悖逆的伤痛而昼夜哭泣（八21至九2）。悲伤之情打从耶利米的心底一涌而出：『我的肺腑啊，我心疼痛！』（四19）

神的百姓：违背了第一条和更多的诫命耶利米在圣殿的讲道中直斥犹大的罪孽，又在其他地方力数她对神的忘恩负义。她违背了神（二8、29）。最令神憎厌的，是她拜偶像的罪（七9），以别的『神』去取代真神（二11）。第十章一针见血地将这厚颜无耻、完全违背第一条诫命的罪行勾划出来。当中形容神是『本为大』的『真神』、『活神』、『永远的王』、『创造天地的神』、『雅各的分』，和『万军之耶和华』（6-7、10、12-13、16节），然后挖苦地形容偶像是无感觉、无价值和会毁坏的（8-9、11、14-15节）。此外，神亦斥责祂的百姓满心诡诈、对社会上的不公义视若无睹（五23-29）。若逐一访查城中的百姓，将发现竟无一个正直人（五1-9，参九3-6）。十诫控诉他们奸淫（像发情的壮马向邻舍的妻发嘶声，五8，三2-3，七9）、偷盗和杀害（七9）。罪人的表现，像『背道的以色列』和『奸诈的犹大』这对姊妹一样（三11）。先知一再语重深长地劝告他们悔改。『回转』（sub）一词，可算是先知在本书中的一句『口头禅』。

注定受审判和接受救恩的列国论列国的神谕没有详细说明神要惩罚他们的原因，不过，他们所做的肯定是违背了神的属性而招致神的审判。埃及明显是因为长期对神的百姓施压，名列被审判的国家榜首。她要像蛇一样逃跑（四十六22）。至于摩押，则由于她极其骄傲，将要像罐子被倒空（四十八12）。刀剑将临到巴比伦（五十35-38），作为报复她向以色列所行的诸恶（五十一24）。令人诧异的是，神谕当中亦直截了当和无条件地宣告埃及（四十六26下）、摩押（四十八47）、亚扪（四十九6）和以拦（四十九39）将得到复兴。

神人之约（十一至二十章=C；三十九至四十五章=C1）

第二组的内容，连同本书下半部与它配合的部分，转而记述关乎耶利米个人的经历，尤其是他的『内心世界』（十一至二十章=C）和国际事件（三十九至四十五章=C1）。这部分基本上是以『约』作为其神学要旨，作者开宗明义地道出了这个主题：『不听从这约之话的人必受咒诅』（十一3）。

由摩西开始，一直到耶利米，他们都清楚认识到这个与神所立的约，跟人与人之间签订的协议有根本的分别。这约完全是出于神的主动，而非双方商议的结果。在立约的关系中，最重要的是对另一方矢志效忠。至于一般的协议，最首要则是履行条约的规定。破坏立约关系，就不单是不履行既定要求，更是破坏了双方的关系。摩西早已警告百姓，背约的必要遭受咒诅（申二十八15-68）。对耶利米来说，背约已经成为一个事实，包括痛失国土的咒诅亦快将临到。行恶与报应的关系非常明显：『我必使我所说的一切灾祸临到……因为他们硬着颈项不听我的话。』（十九15；参十五4，四十三）

先知的事奉：悲怆和矛盾相对于从前作为立约中保的摩西，耶利米牵涉入约的瓦解过程多于它的制订过程（一10；但亦参二十四6）。我们可以透过耶利米的七首哀歌来感受他这个任务的痛苦（十一18-23，十二1-6[13]，十五10-12、15-21，十七14-18，十八18-23，二十7-13）。正如在他之前的众先知一样，耶利米的私生活亦不可能不受他的职责所影响。他不可娶妻（十六1），又不可为百姓代求（十一14，十四11）。这项要将败坏的宗教建制和歪曲的宗教教义连根拔起及全然拆毁的任务（一10，七1-15），为先知带来了无尽的眼泪、痛苦和抑郁（九1-2上，十五15-18）。跟以利亚一样（王上十九4），耶利米宁愿死去，也不想继续下去（二十14-18）。

一如过往的神仆，耶利米也是蒙神呼召的（一4-10；参摩西，出三1-14；赛六章）。像前人一样，他的蒙召亦置他于困境中。在耶利米那首在先知作品中显得有点儿格格不入的哀歌中，我们可以略略体味到先知职分所带给他的不安。他在迷惘之中追问神有关公义的问题（十二1下）。他在重重敌意的包围下深感痛苦，冲口而出说：『求你记念我，眷顾我。』（十五15；参《巴录传》四十五3）在气愤和沮丧之余，他向主投诉：『主啊，你欺骗了我！』他的职责甚至使他与神产生冲突（二十七-13）。

以色列和犹大：两个不忠于约的立约伙伴听从神的话就是忠于约的表现，可惜神的百姓却不肯遵从。『听从』（sama）是贯彻全书和这部分讨论的一个重要字词。特别在七、十一、二十六、三十五和四十二章，这个字词更出现超过30次，通常都是用在神指责他们：『你们（他们）却不听从』这句话之中。他们不单不听从，而且还变本加厉，故意悖逆：『我们要照自己的计谋去行；各人随自己顽梗的恶心想做事。』（十八12，参四十四16，十七29、23）总的而言，以色列和犹大『背了[神]与他们列祖所立的约』（十一10）。结果，就是连串灾难——刀剑、饥荒和瘟疫——以及被掳的命运接踵而来（十四12、16、18，十五2，十六4，四十四12-13、27）。

长久忍耐、信实和自由行事的神圣经所描绘的神，并非一位在裁定百姓背约之后，便冷酷无情地宣布惩罚的判官。反之，祂一再规劝祂这群出尔反尔的立约子民重新守约。十一至二十章的一个显着特色，是在于先知透过象征性的行动来宣示其信息。其中两个有关腰带和破碎的瓶的比喻，象征了百姓将要灭亡的恶兆（十三9，十九11；参四十三8-13）。神采用了各种途径——口头的劝喻（十一4）、警告（十五7）和象征性的行动，来修补那遭到破坏的立约关系。

这两个叙事部分（十一至二十章，三十九至四十五章），均强调一个基本的信念：凡神宣告的，祂必成就。十至二十章一再预告将会出现的危难，在记述巴比伦围攻耶路撒冷和掳去城中的居民时便宣布应验（尤其是三十九1-9）。巴比伦护卫长尼布撒拉旦的话可谓一语中的，把神的信实表露无遗：『耶和華——你的神曾说将要降这祸与此地。耶和華使这祸临到，照祂所说的行了。』（四十2-3；参四十四29）

但正如另一个象征性行动清楚显示，纵使所立的约已名存实亡，神却有权决定是否如实执行约书所注明的惩罚（十八1-12）。有关将来的预言是依据所定的条件来应验，而不是一种命运已成定局的宣告。“E”部分表明了一个事实，就是神有权另立新约（三十一31-34）。神自始至终都是完全自主的。

公义永存（二十一至二十九章=D；三十四至三十八=D1）

在“D”和“D1”部分的争论中，最首要的神学关注点就是公义：『你们每早晨要施行公平』（二十一11）。圣经中『公义』这观念所包含的意义远远超过公平。它要求人仁慈地对待那些遭到社会遗忘和弱势的社群——例如被欺压的受害者、寄居者、孤儿和寡妇（二十一12，二十二3）。当耶和華点名批评犹大的君王时，祂的评语便清楚表明祂要求施政者要在社会中广行公义（二十二10至二十三6）。约雅敬只顾为自己建造美轮美奂的王宫，却不理困苦和穷乏人的死活；他没有秉行公义（二十二13-17）。在与它互相呼应的那个部分（三十四至三十八章=D1），西底家释放奴隶之后，却又反悔，要他们回来仍为仆婢一事（三十四1-22），同样显示出神对公义的关注。从这些事例中我们得出的一个基本信念，就是神非常重视伸张公义。

与公义可谓息息相关的诚信问题，是本书对另一个领导群体——先知——提出控诉的核心。『诡诈』（sefer）是这部分的重要字词。它在本书出现了37次，比圣经中任何一卷书为多。先知们不单被指控口出谎言，还行事虚妄（二十三14）。哈拿尼雅就是如此的一个人（二十八章；参二十三16、25-40，二十七16）。他们不只缺乏诚信，甚至犯奸淫。亚哈和西底家都是典型的例子（二十九23；参二十三14）。不管是君王抑或先知，凡滥用权力的，都有违了『公义』的原则。

先知的角色：对质这部分的片段主要是关乎与众领袖的对质和争论。早在数百年前，撒母耳与扫罗的对话中，便已经清楚显示出先知的召命包括要向公众的领袖人物对质。按照以色列的等级制度，先知的地位在君王之上，他可以奉神的名召君王为自己的行为作出交代（一10）。这两部分逐一揭露了下列君

王和先知的各种恶行：约雅敬(二十二13-19, 三十六1-32)、西底家(三十四8-22)、哈拿尼雅(二十八1-17)、亚哈和西底家(二十九20-23), 以及示玛雅(二十九24-32)。先知耶利米指出了这些『尊贵人』的不同恶行, 同时表明神会相继降下惩罚。先知的其中一项责任, 就是要不顾虑本身的安危, 对社会中的恶行直斥其非(二十六11、20-23, 三十七16, 三十八4、6-9)。

人：有选择的自由, 却要对自己的选择负责人类拥有为自己作出道德抉择的自由, 这是本书的基本观念, 在这段落则成为重点。在这部分一开始, 西底家便面对这样的抉择：『看哪, 我将生命的路和死亡的路摆在你面前。』(二十一8) 耶利米那个负轭的象征性行动, 便清楚显示了这个要以色列和列国作出抉择的主题(二十七1-15)。耶利米与西底家最后那次会面(三十八20-21), 正是为了提醒人选择行善, 不惜动之以情, 劝之以理(甚至给予威胁)的一个极佳例子(二十二4-5, 二十五5-6)。一如往常, 经文直接指出选择和结局之间的关系：选择悖逆注定要灭亡(二十一8-9, 二十五8-9, 二十七4-6, 三十八17-18)：选择听从则得享生命(二十六13, 三十五15)。

神：忍耐也有限度, 但恩典却极其广大神劝告百姓不要听虚假的预言(二十七16, 二十九8-9)。神有耐性地一次又一次打发先知出去(二十五4)。但神的忍耐也有限度, 当百姓、尤其是领袖不肯听从祂的说话时, 祂的忍耐便到达极限。约雅敬焚烧了书卷(三十六章)。西底家因为不想听耶利米说神的话, 所以便把他监禁起来(三十七16至三十八9)。神的耐性也会耗尽(三十六31)。三十七至三十八章的重要字词『焚烧』, 便再一次在历史的记载中出现(三十九8)。

审判之后仍有盼望。神的本意并非要去毁灭。祂对百姓的计划, 是要赐给他们『指望和将来』(二十九11)。凡寻找神的, 仍可寻见祂(二十九13)。祂要看顾被掳的人, 赐他们认识祂的心(二十四7), 并引领他们从被掳地归回故国(二十四6; 参二十三5-6)。

### 盼望(三十至三十三章=E)

安慰之书在两方面是本书的中心。本书的交织平行架构把这四章经文置于中心位置。它们一方面被视作本书下半部的序言, 另一方面则可以跟带出上半部的发言内容互作对比。一如所料, 这中心部分集合了本书所有的思想主线, 不过, 最重要的始终只有一个——盼望。神是基于背后的理据才发出审判的信息, 但盼望的说话却毫无道理可言, 它完全是出于神的意愿：『我以永远的爱爱你』(三十一3, 三十三11; 参申七7-8)。

拯救的神救恩历史(参耶二至十章)在这里出现在我们眼前。审判的声音仍然在空气中回荡, 甚至还传来神的阵阵怒气(三十23-24, 三十一2, 三十二28-29), 然而, 在被掳的背后却已经隐藏了应许中的救恩。神将要在地上造出一件新事, 就是祂的民会恋慕神(三十一22, 这节难解的经文可以这样解)。开头几节经文已经开宗明义地道出这本『小书』的主题是复兴：百姓在灵命上得以复兴, 归到神的怀抱; 在实际处境方面, 则得以归回故土(三十3, 3节上翻译为『我要使我的百姓以色列得复兴』似乎较佳)。在灵性方面得着复兴的百姓, 将会离弃偶像, 热切事奉耶和華(三十九、17, 三十一6)。在国土方面得着复兴的百姓, 将会离开被掳之地, 归回自己的国土(三十10, 三十一8-9、16)。这是一个令人振奋的信息：『你末后必有指望』(三十一17)。

以色列：立约之民正如其他部分(十一至二十章, 三十九至五十一章)已经提出所立的约——特别是约的咒诅, 这部分所探讨的也是这个主题。罪和前约仍留下残迹(三十14; 参三十二30-35)。约的形式虽然以不同的字句来表达它的重点, 却都指向一个崭新的现实：『你们要作我的子民, 我要作你们的神。』(三十22, 三十一1、33, 三十二28) 神作出一个重要的宣布, 就是要另立新约, 取代那被毁的约(三十一31-34)。神按照其心意而设立的新约, 与从前西乃的约有相同之处, 但亦有不同的地方。目标仍然是要建立双方的关系。达致百姓和神之间建立亲密关系的途径, 在于宽恕和将神的律法放置在人的心中。那就仿如神重新抖擞精神, 要自己再受约的限制(三十一35-37, 三十三19-21)。

人人获公义对待有关公义的主题, 除了在这部分之前和之后几章的经文中特别强调外(二十一至二十九章, 三十四至三十八章), 亦作为那扩充了的『安慰之书』的首尾呼应(三十11, 三十三15)。神要与祂的百姓同在, 施行公义(三十11)。神的心意没有改变：祂要『欢喜施恩与他们, 要尽心尽意、诚诚实实将他们栽于此地』(三十二41)。倘若行公义意味着要关心被欺压的人, 那么, 完全秉行公义的神便已经落实地付诸行动, 因为人都称以色列为『被赶散的……无人来探问的』(三十17)! 神亦要在以色列的敌人中间施行公义。那些欺压和掳掠人的人, 将要成为掳物(三十16、20)。神在将来所定的日子, 将要使那『公义的苗裔』(弥赛亚)长起来, 『他必在地上施行公平和公义』; 因此, 全地都要扬起旌旗, 上面写着祂是『耶和華——我们的义』(三十三15-16)。

这几章中心经文(三十至三十三章),集中了本书的神学。透过耶利米遵照神的吩咐,在耶路撒冷被围困的时候,作出购买田地这令人迷惑的事,并且在成事之后说出最后盼望的话,我们得以对神、以色列(过去的和将来的)、列国和先知本人,得到一个整合的认识。

Elmer A. Martens

## 经卷类 耶利米哀歌的神学

### 耶利米哀歌的神学(Lamentations, Theology of)

耶利米哀歌是作者的一篇独白。当中虽有提及神,但神却没有亲自说话。除了最后那章之外,本书的结构是一组离合诗(acrostics,中、英译文均难以反映此文体)。至于它的体裁,则属一首哀歌。某些传统的观念——例如罪与罚的关系——在本书随处可寻。背景是耶路撒冷被毁的历史危机。那位独白者,既目睹悲剧的发生,本身亦是灾难的受害人。神是出现在整篇独白的主要人物;对于有分牵涉在过程当中的人——例如巴比伦人(没有指名道姓)和以东人——作者亦表达了他的看法。在表达方式方面,作者加入了不少比喻的说法。只要留意本书的形式、体裁、表达的传统观念、处境和人物,便是寻索本书神学的最佳方法。

### 痛苦的哀声

作者在本书所表达的,基本上是属于今世的看法。作者赤裸裸地面对耶路撒冷如今遭到巴比伦人蹂躏(主前587年),以及百姓被掳的悲惨现实(一3,二8-9)。百姓受尽屈辱,陷于极度困境中(一1-21上,五1-18)。巨大的苦难和痛苦的哀号便成了本书的主题(参三1-20)。作者透过诗体而不是散文的形式来抒发他的哀叹。全书采用了挽歌的语调(一、二、四章)。在全书五章中,有四章用希伯来字母以离合诗的形式写成,作者也许是想藉此来尽情表达他的哀伤。那用以形容苦痛的措辞和比喻,是非常鲜活鲜明和有血有肉的。那个先前充满自豪的城市,如今竟如寡妇,又如王后成了奴仆(一1)。那强调这城和圣殿是固若金汤的『锡安神学』(诗四十八,一三二13;耶七4),已被证实是一堆空话。昔日那充满喜乐、佳肴、财宝和繁荣的美好日子,已经去而不返(一7,三17)。昔日仪表出众和服饰华丽的贵胄,现在的面貌比煤炭更黑,而且还骨瘦如柴(四8;参一6)。妇女被玷污(五11),儿童哭求食物(二12);无人去安慰锡安(一17)。作者毫不掩饰地描述残酷的现实。他既没有压抑自己的哀声,也没有歪曲事实,虽然他所写的内容会引来人对神产生一大堆疑问。正如我们在约伯的例子中所见,人必须透过言语来表达哀伤,才能对创伤的心灵产生治疗的作用。

作者在痛苦之中向神说话,因为他知道神垂顾受苦的人。于是,他首先要让神看见他的哀伤。他绘声绘色地描述财物的被毁,强调名副其实地尽失所有,以及意志的极度消沉——让神看个清楚!饥荒成为焦点(二20,四10),这也许是因为在传统上,神总是藉着饥荒来成就祂的旨意(创十二10;路得记;耶十四章)。作者在苦难之中,不忘呼求神的医治和复兴(五21-22)。积极干预的神

一首接一首的诗除了描述实况之外,亦代表了作者对与当前情势有关的传统观念加以分析。这传统观念包括犯罪与苦难之间的关系。成书日期很可能早于本书的约伯记,已经清楚指出一切苦难皆是犯罪的报应,这理论实在过于简化。不过,自从人类在伊甸园犯罪之后,便知道犯罪会带来惩罚。

作者在本书一开始,便清楚指出罪与苦难之间的关系:『因耶和華為她许多的罪过使她受苦』(一5)。罪造成了关系的破裂。按照比喻的讲法,以色列已经被系上重轭,以致她的力量逐渐衰败(一14)。她在苦难中诉说神『使他转离正路,将[他]撕碎,使[他]凄凉』(三11)。以色列以传统的观念来解释她的处境:『我们犯罪背逆……残害和毁灭,都临近我们』(三42、47)。全部五首诗均认定犯罪是导致灾祸的原因(一8,二14,三42,四13,五7)。

尽管她的罪无可赦免,但是,从另一个传统来理解却可能更为恰当,那就是先知应有的事奉。众领袖都要负上罪责(四12-13)。以色列的伤口如今之所以大如海,全因为众先知没有揭露她的罪行,以致她不能避开被掳的恶运(二14)。在背后支持这指控的理据,乃在于神要先知履行的其中一项任务,就是要指出社会中的各种罪状(参耶七1-15)。二章14节提到说虚假神谕的先知,很可能是向罪人宣告平安,以及曾经与耶利米激烈辩论的那些先知(二十三16-18)。

另一个在耶利米哀歌显示的传统思想,就是神会攻击祂的百姓。以赛亚曾经简洁地指出:『他[神]

就转作他们的仇敌，亲自攻击他们。』(六十三10；参民十四39-45)『主如仇敌』这句话(二5)，正是本书作者发出的共鸣；它只是在另一层面解释主前587年的悲剧。祸患至终是出于神的作为(三38)。神使祂的居所如荒废的庭园；他又毁坏祂的聚会之处(二6、17；参一12，二1，三1)。

神是统治者(五19)，亦是救主，故此，人因着相信神的信实而常存得救的盼望。咒诅仇敌(一21-22，三59-66，四21-22)和发出悔改的祷告(三40-41)，两者都是心存盼望的表现。

### 公义、愤怒和怜悯的神

一般认为神的属性既使人畏惧，又使人乐于亲近。本书肯定神的公义(一18)。然而，鉴于百姓的罪恶，本书论到神发怒的经文便较论及祂公义的经文多。发怒正是公义的神之正常反应。每一组离合诗——尤其是第二组——都有提到神的发怒(一12，二1、2、3、4、21、22，三43，四11)。若用比喻的说法，神倒出的愤怒就如火(二4；参四11)，以致犹太的保障被倾覆(二2)，君王和祭司遭到唾弃(二6)，老老少少都死于刀下(二21)。耶利米和在他之前的众先知都警告过以色列，当神发怒的时候，将会带来严重的后果(三十23-24；摩一3-5、6、10、11)。

对于神的愤怒和神的怜悯这两者之间似乎出现的分歧，圣经作者没有尝试作出任何调协；事实上，两者皆是神的属性，没有主次之分。传统对神的看法，都认定祂是全然怜悯和温柔的，却坚持要公正地施予惩罚。那粗略地可算为本书核心部分的第三首离合诗，其主要部分是描述神的信实极其广大和不断更新(三23)。前两首离合诗所筑起的情绪洪流，如今被正确的神学所控制。神的怜悯和慈爱永不断绝(三22、32)。神基本上不愿意使人忧伤(三33)。神是满有怜悯这个信念，为这个陷于痛苦中的城、其中的居民和被掳者带来了一丝的盼望(三21)。

### 彷彿遥不可及的神

本书充满了哀歌的色彩——无论是个人的哀嚎(三章)，或是群体的哀歌(五章)。哀歌的要旨主要是向神抱怨，但形式则可以有别(参诗六、十三篇)。耶利米哀歌所抱怨的事情，基本上是神好像不见了、无人可以来到祂面前，甚至感到遭神离弃。比喻又再一次派上用场。神用黑云遮蔽自己，以致『祷告不得透入』(三44)。

然而，我们却要继续祷告。正如摩西不单提出恳求，更力陈各种理由求神答允(出三十二11-14)，因此，作者在这里藉着指出仇敌对他的辱骂和攻击，来『激发』神为他申冤(三61-63)。另一个『刺激』是指出受害者的完全无助和身心所遭受的痛苦(一20；参摩七2)。最后还有一个，就是重提神从前曾施予援手：神曾经临近和使人得以安心(三55-57)。抱怨的基础，在于认识神始终是神——即使人感到神好像不见了，祂始终关心遭遇困苦的人，正如在出埃及所经历的一样，只要向神呼求，神就会施行拯救。因此，作者不断呼喊神：『求你观看』(一9、11，三63，五19-21)。最终，神总会垂听。

Elmer A. Martens

## 经卷类 以西结书的神学

### 以西结书的神学(Ezekiel, Theology of)

对以色列人而言，以西结和他同时代的人所面对的，可能是信仰上一个最痛苦的挑战：耶路撒冷和圣殿被毁。现代基督徒很难完全领会这个神学上的大灾难带来的深远含义。也许，我们充其量能够做到的，就是想像麦加这个圣地在一次核子战争的核爆炸后，在蘑菇云下完全消失，会对回教徒造成甚么冲击；又或者假设大地震把整个梵蒂冈吞灭，罗马天主教徒将感到何等切肤之痛。当以色列人亲眼目睹耶和华的圣殿陷入一片火海之中，他们的悲愤程度，也与上述两个假设的事例不相伯仲。

布西的儿子以西结是一位祭司，大概生于主前622年前后。他在597年与其他尊贵的耶路撒冷人一同被掳至巴比伦。他在巴比伦和尼普儿(Nippur)之间的迦巴鲁河边定居，在30岁那年蒙召成为先知(根据一1的记载)，经历耶路撒冷在主前586年的沦陷。以色列人似乎一直这样认为：作为神的百姓，再加上那代表着神同在的圣殿就在他们中间，他们是稳如泰山的。耶利米书七章4节便暗示百姓相信耶和华的殿可以为他们提供安全的保障。他们无法想像神会容让祂的殿被毁。以西结的任务就是要向百姓清楚指出，他们这枝拐杖并不可靠，而神却没有失败。

## 以西结书一章和神的超越性

以西结书有一个非常令人难忘的开始。站在迦巴鲁河边的以西结，突然看见耶和华战车的异象(一2-28)。战车随着狂风而来，是神显现的一个征兆。战车上四个活物，各有四张脸(分别属人、牛、鹰和狮)。他亦看见古怪的『轮中套轮』，轮轴周围满布眼睛。活物的头以上有穹苍，以下则有宝座。宝座上坐着有火包围的人的形状。战车不需转动便迅速掠过。

尽管学者们对这异象的细节争论不休，但有一点是毫无疑问的，就是它所描绘的正是那位掌管全地、至高无上的神。活物的四张脸代表了四种最有能力的生物(牲畜之中以牛为首；猛兽之中以狮为首；飞鸟之中以鹰为首；万物中则是以人为首)。轮中套轮代表毋须转动左右便能自由向四方前行，象征了神的无所不在。眼睛暗示可以环视四方，表明神是无所不知的。『穹苍』一词的希伯来文是 raqia，跟创世记一章用以指『天』的是同一个字词。从喻意来说，物质的宇宙是在神的宝座之下。那仿佛人形状之物，坐在穹苍之上的宝座上，暗示耶和华拥有掌管天地的主权。

令读者感到诧异的是，以西结是以神的主权而菲犹太的罪恶来展开他的审判信息。古代的人会将他们所敬奉的神明，与本土地区和特定领域连上关系(参王上二十23-28)。人会假定神保护自己的领域，倘若某城征服另一个城，则意味着胜方的神能力比败阵那方的神大。不少犹太人亦抱这种观念，而这种观念会带来两个极之危险的结论。首先，他们认为耶和华有责任保护耶路撒冷。其次，假使这城沦陷，则意味着耶和华是软弱无能的神。

以西结的异象向他们表明，耶和华并非太小，反而是太大。正因为神是超越万有，祂不需要任何圣殿。所罗门亦承认连天亦不是神的住处——『何况我们建的这殿呢？』(王上八27)正因为祂不是一位地方的神明，祂不需要保卫地上任何的殿宇。但由于主是掌管万有的，祂也就是万有的审判者——包括耶路撒冷。简言之，神的权能并非意味着耶路撒冷永不倒下，反之，耶路撒冷将劫数难逃。

### 以色列极端顽劣的罪和以西结极端的表达方式

开头的异象只是以西结书连串奇异信息中的第一个。若说传递信息的方式与信息本身对以西结是毫无分别的，可能言过其实；但他所用的传达方式，却实在是透过与那绝望困境相关的戏剧，有力地表达出来。

以西结用比喻方式来演出信息的次数，比任何先知都多。其中一次行动，是用一块砖来象征耶路撒冷，然后再假扮围困这城(四1至五4)。他就如一名拿着玩具士兵作战的小童一样，在这微型的耶路撒冷城四围造台筑垒，进行攻击。然而，这却非一场游戏。仿如其他犹太人被困城中，以西结亦要接受束缚——他要日复一日地向左侧卧，不能辗转，直等到以色列满了被困的日子，重获行动的自由。此外，他又像他们一样，用粪便烤食物。最后，他要剃发，将发砍碎、焚烧和分散。以色列曾经与神亲近的程度，就如以西结与他的头发，然而，除了极少数余民外，他们将要被消灭和分散。

他甚至为了传递信息，将妻子之死放在神的手下(二十四16-27)。神吩咐他，即使妻子死了，也不可依习俗进入哀悼期。这暗示犹太人不久将有多不胜数的为人妻者、夫者，儿女和父母死去。哀伤的时刻迅即降临在他们身上，任何哀悼也不足以抒发痛楚。

以西结的预言，是圣经中最为大胆和历历如绘的。第十六章用比喻来描述以色列国的历史。她出生的时候，就如一个躺在血中，附着胎盘的弃婴。耶和华怜悯和眷顾她，让她日渐长大成熟。她却仗着财富和美貌，纵情滥交和淫乱。若有人认为以西结的用词缺乏修饰，那只是因为他一心一意要警告百姓，即将在他们身上发生的事情，将是非常可怖的。

然而，以西结的预言却非全是情绪化的喻意方式。他在第十四章所采用的表达方式，反映出一位训练有素的祭司在思辩上的深入细致。他在当中缕述神审判的原则。他首先指出，虚有其表的宗教行为不能感动神。百姓即使来求问神，但他们一日仍然把偶像留在心中，神都必不理睬他们(十四1-11)。其次他宣告，不管敬虔的人如何努力求情，都不能拯救背逆的民(十四12-23)。

### 守望者的责任

神习惯用『人子』(即凡人)来称呼以西结，借此来提醒他和百姓，不要忘记自己是软弱和渺小的人。他们生存的唯一希望是在神的手中。



神差派以西结作耶路撒冷的守望者。他若能履行本身的职责，把即将临到的灾难预告百姓，即使他们因不肯顺从而遭消灭，他也清白无罪。但假如他不尽本分而导致他们丧命，则神必追讨他的罪(三16-21)。不过，神已预先告诉他，百姓将会是既顽梗又悖逆，但他也不用怕他们(二3-8)。

除此之外，以西结在一个异象中吃了一卷记有神话语的书(二9至三11)。他唯一的责任就是领受和传讲神的信息。当他不公开宣讲神信息的时候，便暂成哑巴(三26-27；二十四27)。在紧急的关头，惟有神的话最重要。

### 个人和群体的责任

不少学者指称，根据第十八章的教训，以西结成了强调个人责任的教义的理论先锋。许多解经家都追随罗宾逊(H. Wheeler Robinson)的见解，认为早期的以色列人都被群体责任和群体罪恶的观念所支配，因此父亲的罪会追讨到他的后裔头上来。他们指出约书亚记七章是一个典型的例子，那里记述亚干的家族因亚干一人的罪行而全部被处死。

以西结在第十八章质疑当时的一句流行谚语：『父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了。』(十八2)其含义十分明显，就是父亲的行为会无可避免地要儿女承受苦楚，这是很不公平的。言下之意，就是指神不公平。

以西结奉神的名来回应这项指控。他首先指出，每一个人都是属于神的，亦需要直接向神负责，而不是透过他的父母(十八4)来向神负责。然后，他提出了一个涉及三代的假设。假设某人一生为人忠实可靠、乐善好施和正直廉洁，他便得以在神面前得称为义，不会遭到任何报应(十八5-9)。可是到了他的儿子，却没有效法父亲的为人，反而一生充满了贪婪、悖逆和自私，那么，他不会因着父亲的义而获得称义。他要背负本身的罪责(十八10-13)。倘若这人的儿子——即第一个人的孙儿——又与他的父亲背道而驰，效法祖父的典范，那么，这人将不用担当父亲的罪孽，却能得称为义(十八14-18)。

以西结提出这个道理之余，还加上另一个原则，那就是如果一个有罪的人悔改，神将不会再追讨他以前的罪。另一方面，如果一个义人转离义行，变得堕落败坏，那么，他以前的义行不能保护他免受责罚(十八19-32)。以西结不单清楚带出个人要承担本身责任的观念，而且指出悔改对命运的影响力，以及人必须持之以恒地行义。

然而，这引发了另一个问题：以西结的观念与旧约先前的教导是否完全两样？在亚干犯罪的例子中，以色列人究竟认为整个国家都与亚干的罪有份，抑或只有亚干的家族有份，我们不能确定。他们一方面知道全国人都因亚干所做的恶行而承受苦果(书七4-5)，另一方面，他们又要找出哪个人犯了罪(书七13-19)，显出他们明白责任应该由犯罪的人去承担。而且，姑勿论亚干的整个家族要与他一同遭到处决这件事(书七24-26)，是如何的使我们感到震惊，但这并不表示百姓认为亚干的罪终究要延至家人。其实亚干所接受的惩罚，重点在于表明他已经丧失承受以色列土地的身分。假如他的家人继续存留和分得土地，在百姓眼中，他便是藉着他的子后裔避过了对他的真正惩罚。犯罪的人是他，而惩罚亦是直接对准他的。

总而言之，以西结对神审判的某些原则和个人责任的问题，比从前的经卷说明得更加清楚，亦纠正了当代人对这方面的误解。可是，我们若以为他否定以色列原初信仰的教义，则并不正确。反之，他要指出的是，当犹太人亲眼目睹他们的圣殿陷入一片火海之中，他们只能怪责自己。

### 悖逆背道

以西结是先知当中，花最多笔墨去绘影绘声地勾划百姓那种刚愎顽梗和厚颜无耻的悖逆行为。他在这里又再一次看见圣殿的被毁；以色列的罪大恶极，正好说明神怎么会容让圣殿被毁。

以西结在第二十三章提出了一个有关阿荷拉和阿荷利巴两姊妹的比喻，它可算是圣经中一个勾画淫乱的最生动例子。根据以西结的解说，阿荷拉代表撒玛利亚，阿荷利巴则代表耶路撒冷。阿荷拉首先离弃丈夫耶和華，贪恋亚述和埃及。因着她的邪淫，耶和華便将她交在凶狠残酷的亚述人手中(二十三5-10)。换言之，神容让亚述人摧毁撒玛利亚。

阿荷利巴竟然完全没有从她姊妹的经历中吸取到丁点儿教训，而且败坏的表现还尤有过之。由于羡慕别国的荣耀和力量，她分别与亚述人、埃及和巴比伦人行淫。结果，她同样灭亡(二十三11-49)。

作者使用这个露骨的比喻，有以下几方面的用意。首先，它活灵活现地展示出悖逆就如淫乱一样，是厚颜和无耻的行为。其次，它具体指出以色列的悖逆行为。当犹太人慑服于列国的强大军力下，寻求与它们结盟的时候，他们对神的背叛，就如一位任性的妻子背弃丈夫，投向英俊而富有的奸夫怀抱中一样。而且，与这些列国结盟，还无可避免地使以色列被牵引诱惑，敬奉他们的偶像(二十三30)。第三，比喻说明了那些居住在耶路撒冷的百姓，是何等的愚昧：先知已经用撒玛利亚沦陷这件事，成为他们的前车之鉴，但他们仍然吸取不到任何教训。百姓既犯了这样胆大妄为的罪，当他们看见审判临到圣城和圣殿的时候，就无权感到惊讶了。

在第八章，以西结描述了百姓在圣殿内所犯的悖逆行为。他告诉我们，在第六年六月(约在耶路撒冷被毁前五年)，他在异象中被带进圣殿。就在神的居所内，以西结亲眼目睹耶路撒冷悖逆的几个事例。

首先，他看见北门有『忌邪的偶像』(八5-6)。这可能是亚舍拉的像(参王下二十一7)。它立在北边的位置这点，是值得我们留意的，因为以色列的敌人——神向以色列发泄怒气的工具——通常都是从这个方向入侵的。

接着，他进到一间秘密的房间，众长老正在此敬拜各种爬物和走兽的偶像(八7-12)。按照经文的描绘，这些偶像应该是属于埃及的。众长老如此秘密地进行敬奉仪式，反映出他们不单想从耶和华面前隐藏起来，而且，还想避免让巴比伦人知道。因为巴比伦人会认为此举是背叛他们帝国的行为。犹太人不久将会知道，埃及人的所谓帮助只是虚空的承诺。

然后，他再次走到北边的门口，看见一群妇女正在为『搭模斯哭泣』(八14)。搭模斯是一位死了又复活的多产之神，敬拜他是为了确保农产丰收。百姓在这方面离弃了作为万物之主的耶和华，改而向别的偶像求取农作物丰收和牲畜平安。

最后，以西结看见一群男人背向圣殿，面向东方拜日头(八16-17)。这表示当他们俯首致敬时，他们的臀便向着耶和华。那句大概应译为『向着我[神]的鼻放屁』。悖逆的结果是神必不顾惜(八18)。以西结的读者应该对圣殿被毁的原因心知肚明。

### 斥责列国的神谕

正如许多别的先知书一样，本书亦包含连串有关列国的神谕(二十五1至三十二32)。然而，因为这些预言是在主前586年的灾难背景下发出的，于是便加增了它们的迫切性。例如，以色列指出亚扪因为耶路撒冷的圣所被毁而幸灾乐祸，神将会把他们连同他们的财产，交给从东方来的异族人。这里特别值得注意的，是对推罗的长篇哀叹(二十六1至二十八19)。它是一个具有特殊意义的地方，因为耶路撒冷的圣殿是由推罗人兴建的(王上五1-11)。以西结形容推罗王彷彿基路伯像屹立在至圣所上(二十八13-14；参代下三10-13)。这个比喻对一位祭司来说是意味深长的。神会驱逐他们离开那片位于海旁的乐土，使他们的财富和商贸化为乌有。对以西结而言，斥责列国的神谕意味着那位惩罚耶路撒冷的神，同样会审判列国。倘若神的百姓逃不了，他们当然也逃不了。

### 救赎和更新

在以西结的观念中，神拥有至高无上的主权，因此祂有权审判耶路撒冷和摧毁她的圣殿。但神的主权，亦正是耶路撒冷盼望的基础。圣殿被毁并非表示神已经失败，或是应许已经完结。在第三十七章，以西结提出了三方面复兴的盼望。

首先，他以平原遍满枯骨的异象开始(1-14节)；这异象表示以色列是一个已死的国家。正如在他们之前许许多多的人一样，他们已经成为历史的陈迹，地图上再没有他们的踪影。从人的角度来看，没有任何理由能使人相信他们可以再次成为一个国家。然而，神不会受人的限制所束缚。这死去的国家将会再次复生。

其次，在一段近似耶利米书三十一章3至37节应许与以色列和犹太另立新约的经文中，以西结指出神应许会将祂的百姓聚集起来，赐给他们一个顺服的心，使他们永远都不再偏离(三十七15-23)。

第三，以西结指出神应许『大卫』必永远忠心地作他们的王。『大卫』这名称是属于象征性和预表弥赛亚的来临，使人盼望将来那日的临到——那时，一位全心全意爱神的君王将要兴起，他会与那些带

领耶路撒冷步入可怕的悖逆和战争的君王和领袖截然不同。

### 歌革和玛各

以西结突如其来地中断他有关将来救赎和荣耀的预言，转而预言攻击歌革和玛各的大战(三十八至三十九章)。这并非预言某个具体的战争，更绝非有关攻击现代国家，诸如俄罗斯的一次战争。玛各、米设等名称，是指在黑海地区的部落(例如：西古提人)。我们并不一定需要知道他们的特定身分，重要的是他们都是居住在北方、信奉异教的好战民族。圣经中有关末世的预言经常提到『从北面而来的敌人』带来争战和审判，而这里所指的亦属于预表性(typological)，而非字面的意思。

其重点乃是要指出，尽管以色列已经在敌人手中受尽痛苦，但在他们进入神的国度之前，却还要经历更多的伤痛。在主前584年所发生的连串事件确实很可怖，可是，它们并非空前绝后，更悲惨的灾难甚至会再发生。然而，神必会胜过仇敌，祂的百姓保证会获得最终的胜利。

### 重建圣殿

从以上的探讨，我们得知以西结的预言，主要是关乎圣殿被毁之后所触发的神学危机。正因如此，祭司以西结以一个新圣殿的异象作为复兴应许的颠峰(四十至四十八章)，也实在毫不出奇。唯一有待我们去思考的问题，乃在于我们是否应该按字面理解这个预言，把它视作对将来那座圣殿的描绘，抑或把它理解为一个理想化和象征性的异象。

只要透过小心的分析，我们便会发现这个预言不能按字面解释。除了当中指出将来的圣殿会有利未人的祭司制度和以牲畜献祭等观念，与新约经文(例如：来八1至十17)截然矛盾之外，以西结书的经文本身亦否定这种解释。

虽然本章所列出的细节或许已令现代读者感到吃不消，可是，它们却并非真的那么全面。其实，当中欠缺了许多明确的规格和角度，以及该用甚么材料等重要指示(对比出二十六章和代下三至四章)。任何人若尝试为这圣殿制定一张图则，都会因欠缺详细的资料而徒劳无功。同样地，有关十二支派分配土地的记述(结四十七13至四十八35)，也是高度理想化的；我们不可能按字面为各支派划定地界(虽然这点未能阻止富想像力的解经者努力尝试)。

这里最值得留意的是四十七章1至12节所描绘的生命之河。当中的细节不可能按字面解释。清清水从圣殿的北门流出，但只有短短一千公尺的距离，它便成了一条又广又急的河流，任何人也不可能游过。当经文所传递给我们的信息，按字面解释是不合理的话，若强行用这种意思来解释经文，简直是愚不可及。

这是身为先知和祭司的以西结，描绘神国荣耀的异象。被掳的灾难已经结束。百姓恢复按规矩的美好敬拜。作领袖的都顺服神。每个属神的百姓都有自己的地方，他们再没有任何欠缺。最重要的，就是耶和華在那里(四十八35)。对于基督徒来说，神的一切应许都在基督里得以完全应验，连一个也没有落空。

Duane A. Garrett

## 经卷类 但以理书的神学

### 但以理书的神学(Daniel, Theology of)

但以理书是圣经中最具争议性的书卷之一，但它的信息却是既清晰又精确的。尽管圣经学者对本书的写作日期和所记载历史的准确性等问题有所争议，本书的信息却仍不断激励每个世代神的子民持守忠心。

但以理书是旧约中唯一一本全以启示性语言写成的著作，因此，它与新约的启示录相类似，而实质上，这是一本该冠以『启示文学』(apocalypse或revelation)称号的最古老文献。从这个意义来看，但以理书便成了两约之间的一道重要桥梁。正如其他旧约先知一样，但以理关心西乃的约(九11、13、15)和社会公义(四27)。与此同时，他对属于遥远将来的事情之处理方式，亦为新约的预言经文立下了范

例。

但以理书的写作目的，亦可反映出它在旧约中的独特位置。本书不像其他旧约的先知书，它的目的不在于劝吁读者悔改和过新生活。但以理书所关心的，是信徒要坚持对神的忠心；神的百姓在经历艰困的时期也要继续对神保持顺服的心。

但以理书可分为两部分：一至六章是历史的叙述，七至十二章则是异象。前半部的故事是关乎但以理的遭遇，以及他在巴比伦和波斯外邦朝廷中的供职。后半部的异象似乎是但以理晚年的个人记述。

一至六章的记述有一个共通的主题：但以理和他的三位朋友在一个与神对敌的世界里，成功地为他们的信仰作出美好的见证。虽然客观的处境经常不惬意，但这几个年轻人却坚持不惧强权，继续持守正义的真理。在这个过程中，他们看见神是信实的。这个历史部分从整体而言构成了一个历史观的神学，就是神会拯救那些愿意在世人面前忠心见证神的人；而对于那些骄横自大、不肯承认神的人，神将会使他们蒙羞受辱。

虽然七至十二章的异象一般不及前半部的精彩故事那样广为人知，但当中个别经文，在神学上有非常重要的地位。第七章的异象描绘神为『亘古常在者』；另一位人物则称为『人子』，也是耶稣用以自称的一个称号(太十六27，二十四30，二十六64；可八38，十三26等)。第九章的异象，涉及的解释包括那引起激烈争论的『七十个七』(24-27节)。结尾的异象则有旧约唯一提及复活的经文(十二1-3)。

这卷书至少有四个重要主题，分别是：神的主权；骄傲的人必自招其损；神的国必至终得胜；神的仆人弥赛亚的来临。

## 神的主权

旧约众先知均知道。以色列的神耶和华拥有至高无上的主权，全世界列国都在祂的掌管之中。然而，但以理却以生动而崭新的方式来说明这个事实。他分别透过真实事件和异象的描述，说明神拥有全世界的主权，而非仅局限于耶路撒冷和以色列。这真理让那些被掳到异国的以色列人得着极大的安慰。

从第一章开始，这个涵盖全书的主题便已经显而易见。全书第一节经文便宣布尼布甲尼撒围困耶路撒冷的消息。读者可能会以为这位巴比伦王是全凭本身的心意和兵力来发动这次侵略。然而，接着的第二节便清楚指出，尼布甲尼撒这次行动并没有违背神的旨意。事实上，尼布甲尼撒所获得的战果，是神赐给他的：『主将犹大王约雅敬……交付他手』(2节，『交付』[希伯来文是natan]是本章的一个关键字词)。

当但以理坚决抗拒在文化的压力下作出妥协，神便『使』(原文是natan)他在尼布甲尼撒的太监长面前蒙恩惠(9节)。后来，神又『赐给』(原文亦是natan)这四位年轻犹太人有超越同侪的知识和智慧，而且，还特别给予但以理有明白异象和解梦的恩赐(17节)。因此，这章除了强调神拥有掌管国家(如2节的巴比伦和以色列)大事的主权之外，个人的遭遇亦同样操控在神的手里(如17节的但以理和他的三个朋友)。

在本书接续的几章，我们看见当这世界的掌权者以不可一世的傲慢姿态向神的国发出挑战时，神再彰显至高的主权。出现在第二章的，是尼布甲尼撒梦中的像遭超自然的力量砸碎，那像是象征地上由人所建立的国度。沙得拉、米煞和亚伯尼歌所信奉的，正是这位掌管自然力量的神，祂在尼布甲尼撒眼前行了大而可畏的神迹(三章)，就如祂使但以理在狮子坑中，安然无恙一般(六章)。神将解梦和解释异象的能力赐给但以理，连巴比伦国中最尊贵和最有智慧的哲士也感到神秘莫测的梦和异象，但以理都能一一解明(二、四和五章)。在墙上写字的那一幕，显明神有掌管列国和世上统治者的至高主权(五章)。

但以理书转换了另一个角度，预言那些可能敌挡神的列国之命运。其他大多数先知均是宣告有关以色列敌国的神谕——这是古代以色列着作中常见的预言方式(例如：赛十三至二十三章；耶四十六至五十一章等)。然而，但以理却看见四个顺序出现的重要帝国，尾随着的第五个，则是永恒的国度。但以理并没有说预言攻击当代以色列的邻国，取而代之，他在异象中看见将来的帝国在全世界敌挡神，又在各处压迫神的百姓。无论是历史性的叙述抑或是异象，两者均描绘了世上一代接一代的统治者与神国之间的对抗。有关的故事说明神的仆人(但以理和他的朋友)，如何不畏世上的强权，努力持守对神的忠心。

头一个异象(七章)描绘了三头猛兽和一头奇特可怕的怪兽，它们均威胁神的百姓。然而，那『亘古

常在者』却胜过它们，而且还给圣徒建立一个永恒的国度。即使在逼迫和死亡中，国中至高之耶和華仍会使人复活(十二1-3)。神的主权胜过世上那些骄傲自大的统治者，而争战的高潮在于米迦勒为名字记录在『册上』的圣民取得最后的胜利(十二1)。历史的叙述清楚表明神拥有胜过一切仇敌的主权；这些异象显明神如何在人类历史中继续行使主权。

这个强调神主权的重点顺理成章带出本书另外两个要旨：骄傲和背逆的人类自招灭亡，因为他们拒绝承认这位宇宙中的至高主宰；神的百姓将会获得最终的胜利，因为神与他们同在，他们不会失败。

## 人的骄傲

但以理书的另一个重点，是要指出人类的骄傲狂妄，和神要对人类的自大思想作出彻底的定罪。在第一至六章，隐藏在每章所带出的问题背后的，正是人类本身的骄傲。至于第七至十二章的异象，则指出将来在世界舞台上冒起的，亦是狂妄自大的领袖，他们将是神和神百姓的敌人。无论是上述任何一种情况，神至终都会作出行动，将人类的骄傲狂妄变成羞辱和愚妄——反观历史，我们看见神已作出行动。

根据第一至六章的记述，尼布甲尼撒和伯沙撒这两位领袖正是挑战神权威的典型例子。他们的狂傲至终使他们陷入无助和沦为嘲笑对象的可悲境况中。当神作出行动去对付他们的狂傲之后，人很难认出他们就是巴比伦这个强大帝国的一国之君了(四33, 五6)。

第七至十二章的重点，主要是显出世上王国的骄傲。第七和八章的王国发展，是一代接一代的领袖转替——正好表明王国骄傲的极限。到了有大口的小角出现(七8)，人的国度便来到它发展的巅峰。然而，在那亘古常在者和人子的策动下，一个新的天国便全然取代了地上这些狂妄自大的君王。在第十至十二章，天上的超自然力量将会前来摧毁地上最后那位敌基督的王——这王自高自大，甚至抬高自己超过所有的神明(十一36)。

但以理书非常切合每一代信徒的需要，因为它指出人类困境的根本问题所在。骄傲和自我，正是罪恶和背逆的根源。因此，人要得救，就必须先经过认罪悔改，弃绝骄傲的自满自足，和全心全意倚靠神(可八34)。我们在但以理和他的三位朋友，以及其后在至高者的众圣徒身上，均看见这一切行动的美好典范。

## 神的众圣徒最终得胜

但以理书亦揭示了很多有关神国的事情。但以理书的根本信息是，无论经历人生任何际遇，人都可以藉着神的帮助活出信心和得胜的生活。神是天上和人间的最高统治者，站在祂那一边的人，都可以分享祂的胜利。不管逼迫是如何的严峻，神的敌人都无法灭绝属神的信徒群体。但以理书那种独特的启示本质教导我们，这一切已经成为事实(一至六章)，将来也必如此(七至十二章)。即使死了，神的百姓仍是得胜的(十二1-3)。

在四个强大王国相继出现之后，尾随的是第五个国度，这观念一再在本书出现(二和七章)。传统的解经家一般都认为这些王国所指的分别是巴比伦、玛代波斯、希腊和罗马。虽然精确的细节仍然有很多存疑的地方，但信息却是十分清晰和难以推翻的。不管在当下如何辉煌，地上所有的王国都只是稍纵即逝，昙花一现。最终，人子将带出那亘古常在者的永恒的国(七14)。

这应许尽管千真万确，本书余下的部分却指出神永恒的国度将要延迟临到。在这段等待期间，神的忠心百姓将要落在那些自大狂妄、不敬畏神的属世领袖手中，遭受严峻的试炼和压逼。那七十个七(九24-27)和复活的应许(十二1-3)，预先假定神的忠心圣徒将要忍受困苦，直至一个指定的时限。然而，那些忠心忍受苦楚和等候神的时间临到的人，将会分享到最终的胜利。

但以理书是旧约中有关神启示将来的主要资料来源。学者们依据它和新约启示录所提供的资料，建立有关末世的理论。虽然基督徒对类似基督会在哪时再来作王，相对于千禧年会在哪时开始等问题意见分歧，可是，他们均一致同意，无论基督何时再来，最重要的问题乃在于教会现今的生活见证，是否与神的赐福与悦纳相称。

换句话说，末世来临的细节并不及建基于末世观的道德要求来得重要，那就是要在这世上活出基督的样式，同时以切望等候基督再来的心态来过每天的生活。但以理以身作则地教导我们，神的百姓在忍受今生的不公义当儿，仍有能力过圣洁和公义的生活——这亦是他们当尽的本分。他们要努力以此作为

生活的目标，因为到了最后，神定当赏给他们胜利。

## 神的弥赛亚

在以色列众先知的预言之中，有关『大卫子孙』(SonofDavid)的角色，是其中一个很重要的主题。以色列一直没有忘记神应许让那位理想君王的后裔，坐在耶路撒冷的宝座上永远作王(撒下七16)。以赛亚认为神给大卫的承诺，正是神期望与以色列立永约的一个典范(赛五十五3-4)。耶利米则坚称，神与大卫所立的约，就如神立太阳管白日、月亮管晚上的约一样，是不能废弃的(耶三十三20-22)。

这个『大卫子孙』亦是一位『受膏者』，因为按照传统，以色列的君王都要接受先知用油膏立。对于那些预言以色列国将要从混乱和失败，步向胜利和救赎的先知而言，这位受膏者(希伯来文是『弥赛亚』[Messiah]，希腊文则是『基督』[Christ])便是他们预言中的主要人物。可是，但以理却是一位被掳的先知，在真正失去本国君王的情况下生活和工作。没有一个古代近东的群体可以在没有王的情况下继续存留的。然而，以色列却有在灵性方面保存她实质上失去的东西。

但以理书是从普世而非局限于以色列这单一国家的角度，来重新解释弥赛亚的观念，因此，在但以理书七章13至14节中，我们可以看见一个与大卫有关的深层结构或意识形态。但以理在异象中看见邪恶化成小角的形状，象征一位残酷的独裁者不顾一切地要达成本身自私的野心(七8和八9，虽然两个角并不相同)。如今，但以理眼中的弥赛亚，正与化成人形的邪恶互相对立。最终，人子将会带领祂的百姓(『至高者的圣徒』)大获全胜。但以理书大大扩阔了大卫之子——君王弥赛亚——在政治和军事层面的角色。第七章对弥赛亚角色的理解，亦超越了国家的层面。弥赛亚不单是以色列国的救主，祂更带领祂的百姓胜过罪恶。弥赛亚胜过所有的罪恶。

WilliamT. Arnold

## 经卷类 何西阿书的神学

### 何西阿书的神学(Hosea, Theologyof)

何西阿书的基本信息和有关神的教导，主要是环绕何西阿娶歌篾，以及歌篾生了三个孩子后不辞而别的故事。我们一开始便惊讶神竟然吩咐何西阿去娶淫妇(一2)。令人更意想不到的，是神吩咐何西阿带他这个失德的妻子回家，并再去爱她(三1-2)。何西阿的个人悲剧触动了读者的内心，使他们在情感、理性和灵性上都受到震撼。

何西阿书着重神是圣洁(十一9、12)和拥有至高的主权(十二5)，也体会祂对于百姓犹如丈夫(二16)和父亲(十一1-4)。何西阿书的神学并不是空洞的理论，反之，从书中经常提到的历史事件、地点，以及先知个人如何参与其中，我们便知道其神学是出于先知对百姓的根本认识。

### 婚姻图画

本书一开始谈及何西阿的婚姻，但旋即将焦点从个人生活转移到神与以色列之间的关系上。这件事所带出的信息和神爱人之深切，正是超越文化的真理。何西阿神学的重要部分是神在审判逼近眉睫的紧急关头，仍呼唤祂的百姓赶快回转，流露祂的爱、关怀和各种情感。

何西阿的婚姻带出了约的象征意义。这约的法律形式提供了说明和界定神渴望与祂百姓所建立的关系模式。从一方面来说，它为以色列提供了一个蓝图，让他们认识其信仰的历史基础，亦提出了明确的证据，让他们知道神的要求。从另一方面来说，百姓藉这确立的约，向神见证他们的忠心 and 爱。何西阿缕述的正是这种关系。它由婚姻和父爱所象征的亲密巅峰，急转至淫妇歌篾所象征的：以色列的背道和拜偶像使她落入愤怒和绝望的深渊中。

与旧约其他先知书相比，何西阿书描述神对祂百姓的爱，可说是最淋漓尽致的。即使以色列人背弃了神，神仍然不离不弃，设法劝他们回转。虽然审判和被掳的命运顷刻将至，复兴和将来的盼望却总是在望。以色列不会像所多玛四周的城邑那样遭到歼灭，她要被保存下来(十一8-9)。

神不住供应祂的百姓，这也是爱的明证。在何西阿眼中，神对以色列关怀备至，正好比作天天为儿

子预备食物的为人父母者。本书其中一幅感人的图画，就是用『我俯下身子，喂养他们』（十一4；译注：和合本作『我……把粮食放在他们[牛]面前』）这句话，来把神对以色列的细意关怀具体地描绘出来。透过何西阿的生平和信息，我们深深体会神对以色列如何充满了怜爱（十一8）、慈爱（十一4），以及渴望与他们同在的心情（七13）。

## 审判

不过，尽管先知何西阿的神谕蕴含着一丝丝的盼望，但神的审判始终在他的神学中占有较重要的位置。以色列人那种任意妄为的表现已持续多年，神准备要打散他们，叫他们散到所事奉的偶像所属的国家里去。为了如实执行祂从前的启示，耶和华不会容许祂的百姓继续践踏神与人的关系。正如淫妇要被剥掉衣服，逐出家门（二3、10），以色列同样要遭到被收回祝福的恶果（二9-12，九2）——百姓将面对被掳之苦（五14，九15-17）。神的恩典和怜悯并不包括对罪视若无睹！

透过何西阿的婚姻，以及列出同胞所犯的罪证，作者鲜明地展示出他对罪的理解，以及罪带给百姓的后果。他列出百姓在社会、道德、政治和宗教上的罪（四2，六9，七1，十二1）。他特别强调以色列人的骄傲（五5，七10），把信心寄托在错误的对象身上（五13，八14，十13），以及残暴的行径（四2，六9，十二1）。不过，最大的过失莫如忽略和破坏与神的关系。

人背约弃义的结果，就是神将临到他们的审判。立约的条款已列明惩罚，他们却屡犯不改。正如盲目的雅各（十二2），以色列人将会照他们所做的受报（四9，八7，十13）。神曾经差派先知来警告百姓（六5，十二10），但最终，祂将容让仇敌来征服他们，蹂躏全地（十14，十三16），无人会拯救他们（十三10）。他们的罪甚至祸延后代（四14，九11-12、16）。

何西阿特别针对某些具体的立约条款来向以色列提出质问。约中所列的祝福和咒诅（申二十八章），以及定期将律法念给全民听的要求（申三十一10-13），都是为了经常提醒百姓对神当尽的责任。然而，以色列却不理会警告，忘记神（二13，四6）。他们不单离弃神，还拿了地所出产的五谷供奉偶像，甚至认为是迦南的诸神赐福他们（二8，十一1）。相对于以色列的不忠，何西阿指出神却一直记念和供应以色列。

## 认识神

先知何西阿在书中建立了一个重要的神学主题，就是有关『认识神』的这个观念。何西阿用这个观念来表明神与祂百姓的相互关系。『认识』这个动词一方面反映出关系的亲密程度，另一方面亦表明宗主国和附庸国对对方的承认。神指责以色列『无诚实，无良善，无人认识神』（四1）。但他们不是被动的，以色列是故意拒绝去认识神，因此将遭到相应的审判（四6）。认识神的关键，首要是有全心遵从神的心态。神提醒百姓：『我喜爱良善，不喜爱祭祀；喜爱认识神，胜于燔祭』（六6），这证明他们在履行宗教责任时，没有抱正确的动机，因此在神眼中是毫无价值的。

尽管神认识以色列的程度像婚姻关系般亲密（五3），以色列却不再认识神（二8，十一3）。他们的行为已使自己逐步远离神（四6，五4）。虽然他们自以为仍然认识祂（八2），可惜他们在行为上却证明他们是在说谎话。神宣布祂的审判，让以色列得知自己的结果（九7-9）。然而，神的爱最终会得胜；即如何西阿用钱买回歌篾，将她带回家，神也会带领以色列重新回归祂怀中：以色列将再次认识耶和华（二20）。

## 拜偶像

毫无疑问，以色列最明目张胆背弃神的表现，就是拜偶像。它扭曲了他们的思想，最终使他们以别神取代真神（四11-12）。歌篾的淫行清楚反映以色列的背道，同时亦显露拜偶像所造成的伤害和灾难：神深受伤害，百姓则经历祸害，他们最终要面对被掳和被毁的命运。

以色列的邻国很多都是敬奉主司生育的神祇，他们将地上的出产、动物和人类的繁衍视为受所敬奉的诸神主宰。以色列亦接受了这种思想，竟然将神所赐的归功给外邦神明（二8）。经过多年的积习，他们离神太远，难以回归。淫心已在他们里面生根（五4；参四12）。祭坛和偶像不断增多（八4、11），尤其是拜牛犊的行为（八5-6，十5，十三2）。何西阿明白偶像对人民的牢笼；骄傲和狂妄驱使他们更热切追求这等盲目的敬拜。他们增添祭坛和盟友，结果愈来愈远离神（五4-5）。他们正走上一条不归路（十一2），最终要完全败坏自己（九10）。然而，神不会强迫他们回归（四17），祂只会悲伤地目睹他们离弃祂（四17，十一8）。

何西阿在着意描述以色列的拜偶像行为之余，其实同时强调了以色列的任意妄为和神的忌恨。神拣选、看顾百姓，甚至与他们建立特殊的关系，因此，祂不会容许任何人成为第三者，特别是那些虚无的偶像。最终，神要摧毁这些偶像(十2)。

## 盼望和复兴

何西阿笔下的以色列，就像新约浪子比喻中的那个小儿子，他终于明白从前与神亲近的日子是最美好的(二7、15)。以色列明知应该归回神那里，寻求怜悯(六1-3)，可惜，他们被骄傲和淫乱的心所蒙蔽(七10、16，十一7)。他们没有归向神，反而走去找他们的偶像，与埃及和亚述结盟(七11，十一5)。

神想努力寻回他们，但他们却总是不加理会。以色列以三心两意、摇摆不定的态度来寻找神，神一定不会让他们寻见(四17，五6)。真正的悔改要有内在(七14)和外在的改变(十四2-3)。神要求的是行动，然而，以色列却离弃神(六4，八2-3)。

何西阿从没放弃承认耶和華是主。神主宰环境，不是以色列，更不是那些无能的偶像。何西阿将神一方面不妥协其圣洁的要求，一方面因爱百姓而造成的痛苦张力，清楚地呈现在读者面前。何西阿在记述神说：『我回心转意，我的怜爱大大发动』(十一8)的时候，自己也感到惊讶。因着公义，祂要审判以色列；因着圣洁，祂不能不审判。然而，这位恩慈的主所施予的审判是一种管教，目的是要他们得复兴，再次归向祂，而非为了永远与他们隔绝(二12)。何西阿指出神好像爱人一样，向以色列说劝导和安慰话，试图说服她回转(二14)。

何西阿的末世观是建基于至高的耶和華所努力维持的立约关系。本书在盼望和审判之间摆动，正反映神爱百姓和要审判他们这两种感受的张力。在何西阿笔下，神的爱甚至大过百姓的顽梗叛逆，愿意给他们未来的盼望。但何西阿并没有扮演神。他指出，在神的计划中，以色列若接受劝导而悔改，必然复兴(二14-16)。

不过，复兴出现与否在乎百姓是否真诚认罪(五15)和悔改(六1-3)。完全的复兴将会为百姓带来物质和属灵的祝福。何西阿预见重新的婚盟(二19)、新的关系(一10，二16)，结出在约中的仁义、公平、慈爱、怜悯和认识神的果子(二19-20)。此外，和平(二18)、统一(一10-11)和土地丰收(二21-22)等物质福气亦成为这种新关系的标记。虽然审判是无可避免的，神却甚至渴望复兴能下达阴间(十三14)。

假如忽略何西阿在结语中所传达的盼望信息和归回的邀请，我们就会错过他思想的连贯性。先知的婚姻和三个儿女的名字强烈暗示重新修补关系的可能性，这个可能性和书末讲及的审判互相辉映，而这审判不会过于神的慈爱和怜悯。先知要百姓记着，只有在神里面才能得着救恩(十三4)，这将在神藉基督施行完全的救赎上显明出来。

Robert D. Spender

## 经卷类 约珥书的神学

### 约珥书的神学(Joel, Theology of)

保守派学者认为约珥书于主前9至5世纪成书，而较近期的学者则倾向把日期定于接近5世纪的后期。其中一个支持较后日期的重要证据是本书似乎引用了较早期的旧约作品。由于本书的成书日期较难肯定，所以在讨论本书的神学时，本文不会过分倚重写作日期作为立论基础。

我们对约珥的认识，仅限于书中所提供的资料：他是毗土珥的儿子，居住在耶路撒冷或附近的地区。我们没有理由把他与旧约其他地方所提及的同名人物混为一谈。

即如其他先知一样，约珥并没有在书中有系统地阐述其神学。不过，只要追溯约珥所挑选的主题，我们便不难正确地找出他在神学上的独特见解——预言神的灵要浇灌凡有血气的。

神



神既是以色列的耶和華神，也是列國的審判者。全能者(一15)掌管那快來進侵和帶來毀滅的蝗蟲，它們就是聽命於祂的軍隊(二11)。祂同樣可以趕走它們(二20)，行大事(二21)和奇事(二26)。祂驅動天上的能量來履行祂的旨意(二31，三15)，又對列國進行審判(三2、12)。神是獨一無二的(二27)。

## 神的百姓

約珥所抱的正是舊約一般的觀念，認為耶和華與耶路撒冷和猶大的百姓有着一種特殊的關係。他們是祂的民(二17-19、26-27，三2-3、16)，祂是他們的神(一16，二13-14，三17)。他們是祂的產業(二17，三2)，他們的財產是屬於祂的(三5)。他們的地是祂的(一6，二18，三2)，地的出產也是屬祂的(一7)。

約珥的確沒有詳述神昔日與列祖的關係、在埃及為奴、出埃及的過程、神在西乃山上的顯現和征服迦南地等偉大的作為。他亦沒有提及律法、獻祭、君王、智慧的传统或舊約信仰其他廣為人知的事情。然而，我們卻不可以過分強調這種緘默，彷彿他脫離了現實，又或是以為上述事件一就是從來沒有產生過任何影響力，一就是該影響力在他當時已不復存在。約珥其實有引用舊約其他書卷的教導，尤其是申命記和俄巴底亞書，同時，他亦明顯採用與神住在祂的聖山——錫安(二1，三16-17、21)——和祂的聖殿(一9、13-16)有關之传统說法。而且，這個神住在錫安/耶路撒冷的传统說法，亦是從一個更宏觀和更古老的传统來理解的，那就是神住在以色列中間(二27，三2、16)。約珥展示出他深深明白到在他的社區之中，以及他的同胞與所处的自然環境之間，存在着休戚相關的緊密關係。蝗蟲的災害禍延人類(一5)、大地(一10)和野獸(一18-20)。復興亦相應地全面臨到他們(二21-22，三18)。他呼喚悔改的對象包括全民(二16)，就正如蝗蟲損害的是全國的百姓(一2)。

## 耶和華的日子

從本書首次提及這主題的時候，只簡單地稱之為『那日子』(一15)這事實，便大概顯示出它是一個既定的觀念，在約珥向他的同胞形容將臨的危機之過程中，其實一直在引用諸如阿摩司(五8-20)、俄巴底亞(15節)或西番雅(一7、14)等較早期先知的信息。而且，究竟約珥在結論中是把破壞力驚人的蝗禍視為耶和華的日子真正臨到，抑或只是作為一種警報，預告耶和華的日子臨到，可能也引起爭論。不過，我們至少可肯定，有關耶和華的日子這觀念並不僅限於這災害。因為不管目前的災難是如何可怕，之後神還有另一次更使人驚懼的審判，影響所及，不單是猶大，更是列國(三14)，耶和華的百姓却得以保存(二32，三16)。

儘管目前的災禍和將來耶和華的日子出現在不同的時間，作者卻以極為近似的措辭來形容兩者，包括不正常的宇宙現象(二10、30-31，三16)，並即將臨近的迫切感覺(二1，三14)。那屬於將來的耶和華的日子好像快要臨到，所產生的迫切感，大概可以理解為從先知約珥的角度看來，時間已經愈縮愈短。新約亦再次出現有關宇宙現象的論述，例如，在主預言將來事件的片段(可十三24；路二十一26)和在啟示錄中(啟六12)。

## 犯罪和悔改

約珥似乎沒有像其他先知一樣嚴斥同胞的罪行。然而，這只是一個表象。約珥清楚知道列國的罪行(三2-7、19)。他之所以沒有指出猶大的罪行，大概是因為他已經被逼面對嚴重的蝗禍，這危機背後的主因已不用多言。此外，有些人會認為，第一章所提到的三類人，是因為他們所犯的罪而特別被突顯出來的，他們分別是酒醉的人(一5)、農夫(他們可能為求丰收而參與祭祀偶像的儀式[一11])和祭司(他們沒有在信仰上帶領國家[一13])。而且，除非已預先假定整個國家都犯了罪，否則發出悔改的呼喚便完全沒有道理。由於我們看見約珥勸他們內心悔改，而並非單單撕裂外面的衣裳(二13)，所以，他們的罪很可能是在於徒具宗教的形式。

故此，真正的悔改必須出自誠心，必須包括以行動回轉歸向耶和華，並重拾祂的標準作為生活準則(二13)；當然，這亦是基於神可能會接納人這樣歸向祂。神願意接納人的悔改，是完全符合神那滿有恩典和憐憫的属性(二13)，不過，祂卻不一定要這樣做不可(『也未可知?』二14)。人即使真誠悔改，神如何回應至終也是祂的主權。再者，約珥強調內心的悔改，卻不可錯解為毋須理會較正式的宗教層面，或以為着重這個層面是錯的。他勸人要从內心流露悔意，但同時亦要透過哭泣(二12)、禁食(二12、15)、在聖殿聚會(二15)和在宗教人員的帶領下公禱(二17)等宗教形式表達出來。

## 救恩

就本书的情况而言，神接纳了百姓的悔改，弥补他们在物质上的损失(二23-26)。不过，值得注意的是，先知约珥仍坚持百姓最终的好处乃在于神本身，而非拥有财产。他们要因着耶和华而喜乐(二23)，只有祂的名值得他们赞美(二26)。

约珥进一步宣告凡求告耶和华名的就必得救(二32)，其最初的意思很可能是指到：凡求告耶和华名的人，当自然界在耶和华的日子出现可怕景象的时候，将得蒙拯救。然而，鉴于前面提到神喜爱人有深切痛悔的心，所以，我们不能排除这句话亦可能包括在主审判罪恶的时候得着拯救。使徒行传二章21节和罗马书十章13节显然是以这种方式来理解和应用这段经文。

## 神的灵

对于约珥宣布『神浇灌祂的灵』(二28-29)这句话，可以从三方面来作分析。

浇灌的程度『浇灌』这个字词很可能是用以显示神的慷慨和恩慈。综观此字词在旧约的用法，一般是指到完全的倾倒，或至少是丰富的或奢侈的倾倒，甚至超过所需。

浇灌的对象除了『凡有血气的』这几个字词，还有『你们』这个字词亦显示了浇灌的对象。因此，像『你们的儿女』这句话，不可能是一视同仁地用以指到全人类。取而代之，这首先是指到犹太——不论是所有以色列人，或是各类和各阶层的以色列人，又或主要是以色列人但同时亦涵盖某些外邦人。在这三个可能性中，最后哪个能成立，要在乎第29节所提到的仆人需假定为非以色列人。可是，这似乎作出过分假定。非以色列人的奴仆通常会归化成为真正的以色列人。而且，历史中亦出现过某些片段，是以色列人本身可能成为同胞的奴仆。在被掳后就可能出现这种情况(尼五5、8)；倘若一般采纳约珥书是在被掳后成书是正确的话，上述的事实就关系重大了。若然第三个可能性似乎难以成立，其他两个则在文法上仍然是可以接受的。

浇灌的结果经文指出受灵浇灌的人要说预言和做异梦或见异象。这几句话可以有很多不同的解释，主要是由于约珥的宣告来得相当突然，在概念上与书中前面的内容没有任何明显的关系。因此，很多时候便要在其他经文：民数记十一章29节、耶利米书三十一章31至34节、以西结书三十六章26至27节或使徒行传二章，找寻对约珥书的解释。但由于这方法可能冒上把原来没有的元素强行归入约珥书的危险，当前的取向将会是先行思考原来的经文，再将它们连同其他经文一同解释。

若假定异梦和异象纯粹是书写时修辞上的变化，那么，随着神的灵的浇灌，将出现预言和异梦 / 异象这两个现象——前者指到神信息的宣示，而后者则是神信息的接收。若经文的表达方式是强调接收，便颇令人存疑，因为假使说预言只属于次要位置，作者大概也不会将它排于最先。此外，在旧约，接收信息的正确方式，比不上信息确实是出于耶和华，以及人要如实地宣告来得重要。因此，约珥是在宣告神的百姓将会忠心地传讲神的道。

这段简单的描述并没有说明要向甚么对象传讲信息。根据推断，对象一就是神的百姓，一就是列国，亦有可能是包含两者。有人认为，从经文提到因着耶和华的呼召而得着平安的那些人(二32)，以及神有时会藉着先知的工作来发出祂的呼召这个事实(耶三十五15-17)，可支持信息是向列国宣讲的。另一方面，我们却必须承认，由于许多解经家并不认为二章32节是指列国，纵然得到新约应用此经文的方式所支持，这种引经的解释充其量只属于臆测。此外，要对二章32节作出任何解释，都必须克服其语句结构过于粗略的问题。不过，我们亦不能排除经文确有可能暗示向列国传讲神的道。

旧约先知所宣讲的信息内容，会因应情况而异。预言的内容可以是向耶和华发出感恩和颂赞(代上二十五3)，但这是极鲜有的例子。典型的预言一般是发出恶兆和警告的信息(耶二十六9，二十八8，三十二3)，或是劝勉和盼望的话(耶三十七19；结十三16，三十七4)。我们应该按此主线来找出它在约珥书的含义。因此，单是按照二章28至32节的意思来理解，神将祂的灵浇灌人，为的是使人忠心传讲那警告和劝勉的话。

为数极多的解经家将这段经文与民数记十一章29节混为一谈，认为约珥所宣告的，正是摩西的愿望成真——耶和华的所有百姓都有神的灵在身上，成为先知。然而，这种引经据典的价值却颇成疑问。首先，众长老所讲的预言在性质上，可以说是不具代表性的，民数记完全没有表示他们的预言是一种宣讲。此外，这节经文究竟是否一如解经家所认为，摩西确有此愿望，仍是未可肯定的。也许，摩西只是拒绝应约书亚的要求，采取任何粗暴的手段去维护自己的权威。

它与以西结书三十六章26至27节的关系却获得普遍认同。不过，在以西结书，神的灵的同在，带来

的结果是听从神的话，相比之下，在约珥书则是传讲神的话。两者的确并非互相排斥，但亦非互相等同。

若然从耶利米书三十一章31至34节的角度来解释约珥的预言，也会出现同一个困难；而且，还得考虑另一个事实，就是耶利米的预言与圣灵并没有明确的关系。至于其他的旧约经文(赛四十四3；结三十九29；亚十二10)，亦因为本身相当笼统，对于圣灵浇灌的结果写得不够具体，于是对于解释约珥书这段经文无大帮助。

## 约珥书和新约

约珥的预言被新约作者直接或间接引用的情况相当普遍，在应用它的时候亦偶有改动。当中最主要的经文当然是使徒行传二章16至39节；该处指出那很可能包括一百二十位妇女(徒一14)、少年和卑微的穷人(徒一5，二1)，藉着讲述神伟大的作为(11节)，至少已经部分应验了耶稣浇灌这恩赐(二33)。使徒行传二章39节与约珥书二章32节遥相呼应，一同带出圣灵的恩赐和神的呼召，虽然这里仍未见呼召伸展至外邦人(徒二5)。不过，情况在使徒行传十章45节便产生了变化，圣灵在那里『浇』在外邦信徒身上。他们既说预言，又称赞神的表现(46节)，可能是约珥书中『你们……要说预言』的另一种形式。罗马书五章5节亦再次将约珥的话应用在外邦人身上；这节经文虽然表达得稍为累赘，但总意是说神因着祂的爱，已经将祂的灵浇在所有信徒的心中。提多书三章6节也提出了大致相同的意念。罗马书十章13节则从另一个角度来引用约珥书这段经文，同样延伸至外邦人信徒的身上；那『凡求告主名的，就必得救』的应许，同时适用于犹太人和希腊人身上(12节)。最后，加拉太书三章28节大体上是呼应约珥的观念，那里指出人的宗教背景、国籍、社会地位，或性别等因素，皆不能限制人去拥有神的灵。

DavidK. Huttar

## 经卷类 阿摩司书的神学

### 阿摩司书的神学(Amos, Theology of)

阿摩司就像圣经中所有的先知一样，要向一群置身于某个特定背景下的百姓，传讲以色列的神耶和华的晓谕。我们若要明白阿摩司书的神学，就必须对当时的背景有基本的认识。

阿摩司所传讲信息的原初对象，是那些约在主前760年生活于北国以色列的百姓。单是耶和華呼召阿摩司传讲信息这事，也相当不寻常，因为阿摩司既非专职的宗教人员，又非北国国民；他只是一个来自犹大提哥亚的农夫(一1，七14-15)。任何人只要稍一深思，都会领悟这点的深远含义：耶和華并非一位受传统思想所束缚的神，祂甚至会挑选一个表面看来似乎是不合资格的人来为祂工作。神给这个普通的南国平民的任务，是要他前往一个完全陌生的国家，对当地过着舒适生活的百姓，宣讲带有严厉警告的信息。

以色列在耶罗波安二世的统治下(主前793-753年)，步进了自大卫和所罗门时代以来前所未有的富强时期。百姓普遍沉浸于洋洋得意、自满自足的感觉中，对前途一致看好。国家尽管军力强大、社会繁荣，但其社会、道德和灵性状况，却是每况愈下、日渐败坏。社会出现严重的权力不均、贫富悬殊。法官可以用钱贿赂，宗教上亦出现同时敬奉耶和華和异教偶像的混合敬拜。耶和華之呼召阿摩司去指斥上述情况，正好反映以色列的宗教和政治领袖道德品格的衰败。何西阿是例外，他对以色列在灵性上背道的谴责，刚好与阿摩司严词披露以色列在社会和道德上的腐败情况互相辉映。

### 耶和華

任何人要讨论阿摩司书的神学时，都必然要由它所描绘的耶和華形象开始，从中了解祂的属性和作为。神至高无上的主权、公平和恩典，是这幅画像的三个最主要特征。

综观全书，为数众多的话语，都是耶和華以第一人称的形式出现。耶和華在当中一再重申万事皆由祂策动而生，藉此表明祂至高无上的主权。不管是过去的事(二9-11，四6-11，九7)，抑或将来的事(一4-5，二13-16，五27，六14，九11-15)，没有一样是偶然的，皆出于耶和華的本意。而且，在事情还未发生之前，祂便宣布其结果，因为祂正是那事情的起因(三6-8)。

阿摩司的预言突显了耶和华彰显其主权的两个范畴：自然界和列国。神在当中强调祂作为造物主的角色(四13, 五8)，以及能利用自然界的力量来成就祂的计划(四6-11, 五8-9, 七1-6, 八7-14, 九5-6)，藉此显明祂拥有掌管大自然的主权。透过以上并其他经文(一2, 三8)，显示出以色列所面对的，是一位拥有极大权能和可畏、威严的神。

掌管列国耶和华亦显明祂有掌管列国的至高主权。阿摩司理所当然地指出，耶和华拥有以色列的主权，是神亲自挑选以色列民，与祂建立特殊的立约关系，是神拯救他们脱离埃及的为奴生活，是神带领他们经过灼热的旷野，到达他们将要承受为业的地，为此他更与亚摩利人争战(二9-10, 三1-2; 参创十五12-16)。如今，耶和华宣布要惩罚这个与他立约却一直不忠于祂的群体，使他们分散各处(二13, 三14, 五26-27)。但最终，祂将会复兴以色列(九11-15)。

与此同时，阿摩司亦坚称，耶和华不单掌管以色列的历史，别国的行动也在祂的股掌之中(九7)。祂会召唤别国来执行祂的命令(六14)，同时又会按照祂为列国所定的标准来审判他们(一3至二3)。

公平治理『公平』是阿摩司描绘耶和华的另一个重要特征。耶和华之所以公平，完全是因为祂圣洁和公义的属性，而祂亦期望凡称祂作神的人，都拥有与祂相同的特质(出十九5-6; 利十一44-45, 二十七; 摩五14-15、24)，以资识别。正如前面所讲，耶和华是基于与以色列人所立的约而跟他们建立关系，这约指出了祂对神人关系的要求。这种关系的特质在于爱，而这爱藉着对神忠信(申六4-14; 摩五4-6)，并以公平和怜恤的态度去对待邻舍(利十九9-18; 摩五15、24)得以彰显。此外，祂亦采用一种使人联想到古时宗主国与附庸国之间订定条约的方式，分别提出达到要求(得福)，或没有达到要求(审判)的结果(利二十六3-39; 申二十八1-68, 二十九22-28)。祂按照约的应许赐福(申三十一1-10; 摩九11-15)。祂审判的时候也不像一个性情乖戾的神明，动不动就向百姓大发脾气，施罚降灾。反之，祂只会使约中所定明的咒诅生效(摩七1-9)。以下的灾难便是明显的例子：饥荒和缺粮(四6, 八11-12; 参利二十六26; 申二十八48、51-57)、干旱和缺水(四7-8, 八13-14; 参利二十六19-20; 申二十八22-24、48)、疾病和瘟疫(四9-10; 参利二十六16、25; 申二十八21-22、27、35、38-40、42、59-61)、天灾(四11; 参申二十九22-23)、战败和亡国(二14-16, 三11、14-15, 四10, 五3, 六11、14, 七9、17, 八3, 九1、8、10; 参利二十六17、25、30-33; 申二十八25、48-57)，以及被掳(四2-3, 五5、27, 六7, 七11、17, 九4; 参利二十六33-39; 申二十八36-37、41、63-68)。

在对待列国的事上，耶和华的公平也是显而易见的。祂要求他们的行事为人，要符合一般启示(general revelation)中基本的道德伦理标准。即使不认识以色列法典的人，他们的良知也早已刻上这些标准(诗十九1-4; 徒十四17, 十七4-28; 罗一18-32, 二14-15)。当列国未能达到这基本标准，耶和华便判定他们要承受相应的惩罚(摩一3至二3)。

神的恩典阿摩司书亦清楚显出耶和华的恩典。祂不计较人是否配得，也广施慈爱和怜悯的恩泽。首先，从拣选以色列一事中，便清楚显明祂的恩典(摩三2上; 参出十九3-8)。耶和华曾经在别处向祂的百姓明言，他们得蒙拣选，并非因为他们人数众多或行义，他们实在无此条件。祂之所以拣选他们，把应许之地赐给他们，完全是因为祂的爱，并祂信守对列祖的应许，以及祂极之憎厌该地原住民的恶行(申七6-9, 九4-6)。综观以色列的历史，耶和华一直以大能的作为和奇妙的供应来显明祂对百姓的关爱。然而他们却一直对祂不忠，甚至对祂差来指引他们归正的先知，也弃之不理(摩二6-12, 七12-16)。他试图按照约中所定明的咒诅降下灾祸，藉此使他们从灵性冷漠的境况中猛然醒悟悔改，可是他们仍然无动于衷(四6-11)。但祂并没有放弃，仍然继续呼唤他们去寻求祂，以及行他们所当行的事(五4-6、14-15、24)。纵然情况已坏到祂不能再姑息的地步(七1-8, 八1-2)，祂仍然要对百姓中能活命的余民发出相同的呼声(五15, 九8-10)。而且，祂的目光还越过审判的惨淡光景，展望复兴、建立余民的日子(九11-15)。耶和华的恩典不单在祝福中显明，即使在审判中也被彰显。

## 以色列

以色列国当然是阿摩司预言的核心。正如前述，阿摩司坚决表明以色列得蒙拣选是一个事实。他却继续指出，随这拣选而来的，是要接受这位与以色列建立关系的神的高度问责。审判的标准，将要比别国更加严格，因此，她极有可能遭到审判(三2)；而吊诡的是，她在神的审判中，也就跟别国无异(一3至二16, 九7-8)。

对神不忠以色列要遭受审判的原因，是在于她对耶和华不忠。这种不忠以许多不同的方式表现出来，但本质上都是达不到耶和华对她的期望(七7-8)。以色列社会不单没有五经中大部分律例所包含的人道与平等精神(出二十三9; 利十九15, 二十五35-43; 申十七18-20, 二十四14-18)，反而按经济和政治上的势力而划分为地位悬殊的社会阶级(摩二6-8, 三9-10、15, 四1, 五11-12, 六1、4-7、11, 七

1, 八4-6)。尽管约中的律例详细列明约民有责任照顾贫困无助者(出二十二22-27, 二十三10-11; 利十九9-10, 二十五35-55; 申十17-19, 十五7-15, 二十四19-22), 拥有权势、财富的以色列人却加倍压榨不幸者, 为的是加增自己的利益(摩二6-8, 三9-10, 四1, 五11-12, 八4、6)。尽管耶和华坚持一个公平的社会必须有公正、诚实和不偏私的气候(出二十三1-3、6-8; 申十17-18, 十九15-19, 二十五1-3), 可是, 以色列的法院却充斥着谎言、剥削, 以及偏帮行贿的人(摩二6-8, 五7、10-12, 六12, 八6)。尽管律法清楚要求作买卖的要诚实地交易(利十九35-36; 申二十五13-16), 贪得无厌的奸商却经常欺骗顾客, 以高昂的价格出售品质低劣的货品(摩八4-6)。

虚假的虔诚使他们的贪婪和腐败更恶劣的, 是百姓那种广为人知的宗教热诚, 而他们的确也引以自豪(摩四4-5, 五21-23, 八10)。他们甚至可以厚颜无耻地声称耶和华与他们同在(五14)。那些能够享受国家富强所带来之美好成果的人, 当然会把这些好处解释为他们得蒙耶和华喜悦和赐福的证据, 他们亦假定这种幸福将永远持续下去(九10)。阿摩司痛斥这些宣扬成功之道的人, 对他们那种洋洋自得、胜算在握和傲慢自大的表现深表厌恶(六1-14, 八7)。他们还以为自己活在耶和华一脸祥和欢颜的目光之下, 安享恩泽, 其实, 他们只是偷享审判来临之前的最后片刻安宁(二13-16, 六11, 七7-9, 八1-2)。有些人显然察觉这点, 于是便在言语之间表示想望耶和华的日子来到(五18上, 他们显然以为自己会在当中扮演一个重要角色), 在那日弥赛亚的国度会用武力取代现有的秩序(五18下-20, 九8-15)。他们为了确保自己可以在那国度中稳占一席位而一直倚靠的宗教, 明显只是空洞的献祭和礼仪, 旨在安抚和操纵神明, 对其信徒的日常行为完全没有任何实质影响(八4-6)。归根究底, 这并不是耶和华在五经所启示的那种唯独敬拜以色列神和合一敬拜的纯正宗教(出二十二2-6; 申五6-10, 六4-5, 十二1至十三18)。相反, 它已变质成另一种形态, 广设神庙、轻易接受异教偶像和经常在祭神仪式中行淫, 已经成为他们的宗教特征(摩二7下-8, 三14, 四4, 五5、26, 七9, 八14)。这种宗教正是耶和华所憎厌和使祂勃然大怒的(五21-24)。

以色列已经注定劫数难逃(三11, 五27, 八1-3), 因为立约的神屡次给她机会与祂复和, 她都置诸不理(四6-11, 五4-6、14-15、24)。除了提醒这个国家要预备迎见那位正前来审判的神之外, 已再无话可说、无事可作了(四12)。

## 列国

虽然以色列是阿摩司预言的核心, 但他亦说了一些有关她邻国的重要事情; 我们可比较其他先知有关列国的神谕(参赛十三至二十三章; 耶四十六至五十一章; 结二十五至三十二章; 番二4-15)。这些神谕大多数是宣布审判的。它们背后有更深一层的含义, 就是要让人认识到耶和华不单拥有掌管以色列的主权, 祂更掌管列国人民的命运, 他们要为本身的行为负责。列国要向耶和华交代, 似乎是基于一个类似耶和华和以色列之间的立约关系。这显然是从耶和华掌管列国的观念衍生出来的——她们的诞生、演进和终局, 都如以色列一样, 掌握在神的手中(摩一3至二5, 二9-10, 四10-11, 六14, 九7、11-12)。

从另一个角度来看, 我们也许得出一个观念, 就是阿摩司书一至二章特别逐一论到的列国居民, 也可以视作耶和华的子民。他们的领土原先都是在耶和华应许赐给亚伯拉罕后裔的土地边界之内(创十五18)。这些领土相继落入大卫(撒下八1-14)和所罗门(王上四21-24)的管治之下, 众先知亦预言它们至终将纳入弥赛亚的国度之中。再者, 以东(创二十五21-26, 三十六1、8)、亚扪和摩押(创十九36-38)都与以色列有同一个祖宗。因此, 上述所提及的群体可以视作互有渊源, 同受耶和华的约所约束。这些国家向来不忠于耶和华。祂一再使用『我必不免去她的刑罚』这句话(摩一3、6、9、11、13; 二1、4、6), 宣布绝不撤销祂对每个背约国家所发出的审判(一2), 或决不再接纳这些国家作立约伙伴。无论是哪一种情况, 每个国家都将承受任何附庸国背叛宗主国所预期的可怕命运——军事报复, 包括将其首府夷为平地。

阿摩司向这些在主前8世纪环绕以色列外围的列国宣讲神谕的目的, 并非单为了宣告其他不忠于耶和华的人也要遭到惩罚的事实。实际上, 在历史的过程中, 除了犹太人以外, 有关的外族居民并不会听到这些宣告; 这些说话全部都是讲给当时的以色列人听的(一1)。当阿摩司庄严地宣布以色列的邻国将遭摧毁的可怕命运时, 定然会获得以色列人留心倾听。他们预期到了最后, 当他讲到以色列的时候, 他们听见的将会是证明他们清白无罪和获得救恩的信息。然而, 当他开始像痛陈列国的罪过般揭露以色列的罪行时, 出现的乃是审判之火四方八面包围以色列的景象(一4、7、10、12、14, 二2、5)。如今, 她要单独站在耶和华面前, 成为祂发出怒气的最后一个对象。祂对以色列, 就如对列国一样, 已经完全失去耐性了(二6-13)。

## 审判

阿摩司书对审判这个主题有一些重要的见解。耶和华是因为以色列和列国一再蓄意背约，才使报应临到他们。祂在这方面绝对没有仓促行事，反而用恩典调和怒气，盼望这些有罪的国家悔改，得以避免最终的灭亡。有关先知阿摩司的审判神学，还有另外三点是值得留意的。

首先，耶和华的审判通常是报复性的，正是那种『以牙还牙式』的报复或审判。因此，那些为了谋求私利而压榨别人、欺压势孤力弱者的人，将不能享受他们从诡诈得来的成果(五11-12)。那些趁乱抢劫或盗取财物的人，本身将会遭人掠夺(三10-11)。倚重自己孔武有力和夸耀军力强大的人，会被其他更有能力的人所胜(二14-16，六13-14)。以色列中那些地位最显要、感到最自满和最安稳的，将会进入首批被掳的行列(六1、7)。那些曾经拒绝耶和华呼召，不肯作先知事奉的人，将会经历缺乏神话语的饥饿。他们四处寻求，却遍寻不获(二12，七12-16，八11-12)。那些敬奉异邦偶像的人，将要被掳到异邦(五26-27)。

第二，当耶和华的审判不能被祂的怜悯所缓和，那审判将会是全面和残酷的。全地都会感受得到(一2，五16-17，六14)，无人能躲避那无休止响起的『天煞』(九1-4)。到了耶和华的怒气得到尽情发泄之后，国中残留下来的简直是少得可怜(三12)。

第三，以色列的审判和末世耶和华的日子是相关的事情。阿摩司时代的以色列人正盼望这日子的来临(五18)，明显是期望外邦国家将会被神打垮，而以色列则因为与耶和华有特殊的关系，被提升至列国中一个显要的位置。然而，阿摩司却直截了当地指出，耶和华不单向列国算帐，连以色列亦要面对相同命运(二13-16，五18-20，八1-3、9-14)。阿摩司把以色列将要面临的审判，与耶和华的日子相连起来，叫人以为这个国家要在这日子在祂面前作最后的交代。

### 盼望和复兴

阿摩司宣讲的主要是悲观和前途惨淡的信息，然而，这又非信息的全部。即使在耶和华宣布要向以色列报复的某些悲观言论中，仍有百姓中会留有余民这信息(三12，五3、15，九8-10)，令人感到有一丝盼望。这几章经文为本书最后五节提供了伏笔。由于它们在语调上和视野上是那么截然不同，大多数圣经学者都认为它们是后来才加上去的。九章11至15节的语调完全是积极的，丝毫没有审判的意味。它似乎是从一名犹太被掳者的角度来写的。当中提到从被掳之地回归(九14；参申三十一3；耶三十3)、复修和重建(九11、14)，以及收纳以东的余民(九12)。诚然，我们确实要从以色列长久期盼大卫国度得以复兴这个背景，来看这个有关征服以东和列国的应许(九11；参赛九1-7，十一10-16)。可是，阿摩司书九章12节特别提到以东已受惩罚的余民，则不禁令人想起圣经出现过不少咒诅以扫后裔的经文，原因是当巴比伦人在主前586年攻占犹太的时候，他们在旁欢天喜地的推波助澜、落井下石(诗一三七7；哀四21-22；结二十五12-14；俄5-21)。姑且勿论阿摩司书最后这段落是否直接出自先知阿摩司，信徒也不能因此而质疑它在受灵感的正典中之位置，正如我们不会因作者身分悬而未决，而否决某些书卷的正典地位。

『到那日』(九11)是引入这个最后段落的片语，将这个救恩神谕所描述的连串事件与耶和华末后的日子串连起来。这里描绘了那日的光明一面，但阿摩司传讲信息的对象——就是那些死不悔改的以色列人——却永远看不见黎明之光。对人来说，这日将会是祸是福，完全在乎他与耶和华的关系如何(参珥三12-21；俄15-21；亚十二1-9，十四1-21；玛四1-6)。

在耶和华建立永恒国度的描述背后，有两个重要的主题。第一个是前文已提到的，以色列历史的黄金岁月——大卫统治的时代——重现(九11-12)。那似乎在第11节隐晦表达的事件，其实在其他先知口中已清楚说明，那就是：耶和华将要复兴一个统一的国度，这国度将会由一位末后的大卫所统治(参赛十一10-14；耶三十三23-26；结三十七15-28；何一11，三4-5)。在第12节，我们看见一度属于大卫王朝的领土得以收复。因此，耶和华将再次确立祂对列国的主权，这些国家是昔日在大卫的日子与以色列立约的范围内。那些在原先的约中，以帝国主义的用语描述的条件，将会在新约的背景中，转化为基督普世教会的建立(徒十五5-17)。

这段第二个重要主题是约的咒诅(covenant curses)完全撤销了(九13-15)。眼前的美好景象在耶和华原先给予列祖和他们后裔的地上出现(创十三14-17，二十六2-3，二十八10-13)；可是，以色列却因为不忠而失去这地(利十八，24-28，二十六27-39；王下十七3-23，二十一1-16，二十三26-27，二十四1-4；代下三十六11-21)。先知预言了一个前所未有的万物复兴的时代。被掳回归的百姓将可以在自己的国土重建家园、安居乐业。圣经用了一些带有复修伊甸园和新天新地含义的措辞，来形容这个更新了的状态(参赛六十五17-25；结四十七1-12；珥三18)。明显地，正如耶和华即将爆发的愤怒，要与祂最后审判的日子相提并论，同样被掳者快将回归，亦象征祂建立永恒国度的第一个阶段。因此，这卷主要

由审判信息组成的阿摩司书，最后便以每个世代的忠心信徒都向往的盼望作结。

Robert J. V. Hiebert

## 经卷类 俄巴底亚书的神学

### 俄巴底亚书的神学 (Obadiah, Theology of)

俄巴底亚书是旧约最短的一卷书，仅21节。成书日期大概是在主前587年犹大和耶路撒冷落入巴比伦人手中不久(参王下二十五章)。这位作者除了在标题透露名字之外，再没有提供任何个人资料，但他为神刚受蹂躏的百姓，带来新的盼望。

#### 新的盼望

只需从本书的首尾两节认定信息是出于『耶和華』，全书就充满了盼望(另参4、8、15、18节)。『耶和華』是以色列神的立约名字。耶和華曾应许亚伯兰，要亲自与他建立特殊的关系(创十二1-3)。耶和華在西乃山上，透过摩西与亚伯兰的后裔立约，便将这种亲密的关系扩展至全以色列(出十九至二十四章)。神与大卫重新确立和扩大这特殊的立约关系(撒下七章)，特别保留锡安作他的京城和让他的子孙作王。

面对京城被毁和君王遭到废黜的犹大，担心神若不是已死，就是因他们的罪而忘记或弃绝了他们。当他们听见俄巴底亚在神谕中不仅用鼓励的话来向他们说话，更用了神那特别带有亲密关系的立约名字，我们可想像他们当时是如何的如释重负。耶和華仍然是他们的神，而他们尽管有罪，却始终仍然是祂的民。

#### 以东遭报

此外，当俄巴底亚宣布神百姓的夙敌以东将要败亡的时候，更为百姓带来了实质的盼望。根据圣经的记述，以东人是以扫的后裔，因此是以色列人的弟兄(创三十六章；特别参看1、9节)。可是，自古以来，他们却从未试过和平共处。以色列人在旷野飘流期间(民二十14-21，二十四18)，以及在君王统治的时期，以东人都经常给他们制造事端，侵扰他们的边境(撒下十四47；撒下八13-14；王上九26-28，十一15-16；代下二十1-2，二十五11-12)。纵然未曾获得其他任何史料印证，但根据旁经记载，这个相继成为亚述和巴比伦附庸国的以东，就是当耶路撒冷于主前587年在巴比伦人手中陷落的时候，放火烧圣殿的元凶(《以斯拉一书》四45)。

以东是俄巴底亚书上半部神谕所针对的对象。虽然她一直认为自己处于约但河东绝壁中间的地理优势，使她坚不可摧(3节)，但是，她其实无法逃避最大的敌人要降诸她的愤怒。那位特别拣选以色列又将应许赐给以色列民的神，逼临以东最高的城堡。祂要为她的心骄气傲，以为自己稳如泰山，可以明目张胆地攻击祂的百姓也不怕遭报(4节)。我们从预言中似乎看到，以东在犹大遭受攻击时不单袖手旁观，还为她的困境而高兴，甚至更进入京城，一方面可能是为了乘机抢掠，另一方面还冷血地把逃难的居民交给征服者，完全没有半点骨肉亲情(11-14节)。

神应许犹大，要替她报仇，而且审判更会迅速临到。在短短的一百年间，以东的国运便日趋衰落，国土终被阿拉伯人吞灭，虽然其民族仍散居在约但河东的南面和巴勒斯坦(见尼二19，四7，六1)，甚至在后来的巴勒斯坦南地(Negev)被称为『以土买人』(《马加比一书》四29)。

以东遭神审判的结局，表明了一个事实，就是凡与神对敌的，不论是直接，抑或间接——如这里的以东般攻击神的选民，神都绝不会轻易放过他！公义和圣洁的神必会在祂所定的时间作出适当的行动。对以色列而言，神降罚她的仇敌，固然会给她带来某程度的安慰和一雪前耻的感觉。

#### 全地的审判

本书的下半部(由15节起)，将焦点由以东转移至全世界。以东是神给予列国的一个鉴戒，为的是要提醒她们要为到本身的行为负责。正如审判的日子会临到以东(8节)，在耶和華降罚的日子(15节)，将会更大规模地为全地带来审判。

所受的惩罚与所犯的罪行是息息相关的。骄傲的(3节)将降为最卑微(2节)；那些冷眼旁观自己的兄弟遭抢掠的(11-14节)，那些对死里逃生的人仍要横加毒手的(14节)，自己将惨遭灭绝，无人幸免(18节)。那些把自己的亲属逐离国土家园的(14节)，自己也必被赶绝(7、19节)。第15节的确指出了这种『以牙还牙治罪法』的神学原则。这种旧约常用的治罪方式，表明审判并非出自一位反覆无常的神，任随己意施行惩罚。反之，神是按照一套法则来进行审判。说也奇怪，对于神向他们显明自己，他们又愿意跟从神的人来说，这套惩罚原则却可以为他们带来实质的安全感。无论是在昔日的以色列抑或是今天，人都毋须为这位神会随时改变祂的心意或标准而多作猜测。耶和華让人清楚知道祂的属性和期望，祂亦已经向人清楚表明：祂必赏赐凡敬畏祂的人。

David W. Baker

## 经卷类 约拿书的神学

### 约拿书的神学(Jonah, Theology of)

约拿书要探究的一个令人困扰的问题，是神为何有时会向似乎不值得的人施予怜悯。民族主义似乎要受到压制。约拿是希伯来人，而非以色列人(一9)。他没有理会那为了查明其国籍而发出的连串问题(一8-9)。书中没有提及水手本身的种族。约拿传达信息的对象称为『尼尼微人』，而非『亚述人』。书中没有任何地方直接提到以色列蒙拣选，或他们在救恩历史中所占的特殊位分。

此外，本书也完全没有提及亚述军队在历史中所留下的种种罪孽，他们在古代近东可谓恶名昭着、声名狼藉。正如书中没有道出船主的名字，尼尼微王的名字也无迹可寻。身分或国籍都不重要，重点而在于百姓与神的关系。约拿书不是一个有关犹太人和外邦人之间的故事，乃是有关神如何回应那些最初被认为不可能认罪悔改，但至终却真心悔改的人。

### 神

神全然掌管了大自然的力量，祂本身却并非大自然的一部分。海不是一个有位格的『神』，它只是受造物之一。耶和華可以使它发怒，又可以使它平静(一4、13、15)。祂可以兴风作浪(一4)，也可以驱走云层，使烈日曝晒(四8)，更可以利用从沙漠吹来的热风来进行祂的计划(四8)。

祂可以差派深海的大鱼(二1)或细小的虫子(四7)来成就祂的旨意。只要祂想，祂就可以使一棵特别的植物从泥土里长出来，满足祂计划中的需要(四6)。祂亦能够操控人——甚至是从前不认识祂的人。一章15节指出是水手将约拿抛入海中的，但在二章4节却认定那行动是出于耶和華。祂不仅是天上的神，还是沧海旱地的创造主(一9)。

从创造教义得出的一个自然推论，就是创造者的最基本愿望乃是保存而非夺去生命。祂对于那熙来攘往的大批百姓和牲畜可能遭到灭亡的命运，表现出深切的顾惜，因为祂同时是他们的造物主和护理者(四10-11)。

人无法逃避这位至高无上的造物主。人甚至不能乘船出海，走到遥远的彼岸，就是素来未曾听见神话语的地方(一4；参六十六19)。约拿甚至不能躲在船上的底舱(一5)。船主在这里找到约拿，而且，更在无意间重复了神最初呼召约拿时所说的两个字(『起来』，『呼喊』和『求告』乃同一字词；一2、6)。

至高无上的耶和華甚至掌管了掣签的结果，以致众人得以认定约拿是灾祸的根源(一7-10)。水手都知道神是至高的主宰，祂随自己的意旨行事(一14)。即使最顽梗的人，也不能抗拒祂。祂的旨意不会被人的专业知识，或是最大的决心所左右(一5、13)。人用念咒或宗教仪式，也不能对神的行动产生丝毫影响。神是『有恩典、有怜悯……不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔不降所说的灾』(四2)。祂不愿意任何人灭亡，反倒希望所有人得救。神在尼尼微城所看的，是百姓的行为，而非他们的国籍(四10)。

### 人



在受造物之中，人是万物之灵。以色列在宗教信仰方面没有另一个选择。但外邦人在遇到命悬一线的险境时，终究也会本能地作出一些与旧约最伟大的圣贤相近似的敬虔表现。当他们经历了死里逃生，也会许愿和献上前所未有的敬虔。当他们一旦真心相信了神，用以描述他们的字汇，就正是昔日用在列祖亚伯拉罕身上的同一字词(三5；参创十五6)。本书的信息是神的拣选超越了人的国籍或种族。在人看为最不可能的地方，也可以找到神的百姓(三4-5)。

信神的人可能想僭夺神拣选人的特权。约拿以为那些拜偶像的人，已经自动放弃了救恩(二9-10)。他也相信因为他虔诚地奉行某些宗教仪式，所以他得着救恩也是理所当然的。他当然没有留意到，那些水手显然是在圣灵的带领下，同样向神献祭和许愿(一16)。

想靠行为来获取救恩，似乎是人的天生倾向。水手一方面祈祷，一方面又把货物抛入海中，还有掣签、摇桨和盘问涉嫌惹祸的人(一5-13)。但到了最后，他们明白神是至高无上的，人只要单纯顺服祂的旨意就可得救(一15)。

道德标准约拿书并没有斥责外邦人的拜偶像行为。书中把他们的罪形容为『行恶道』和『手中的强暴』(三8)。根据以赛亚书五十九章6至8节，他们的罪能包括流无辜人的血和行种种不义的事。无论其罪状所列的包括了甚么，尼尼微人都早已知道自己犯了甚么罪，也知道该如何处理这罪。先知约拿并没有把有关信仰方面的教导告诉他们。

本书的一个要旨，乃在于指出生命是神圣的。纵然水手知道他们必须将约拿抛入大海，但他们仍担心自己会流无辜人的血(一14)。换到另一个情况，当人藉着掣签来确认某人是给群体带来祸患的那一位之后，负责审断的人在肯定当中的过程并无出错，就会马上执行死刑。可是，我们在约拿书看见那些作审断的人，却千方百计地避免执行死刑。在约拿书，不单从消极方面指出夺人生命是最后一着，更从积极方面表明人要设法采取行动去保存人的生命。

圣经用了描述该隐发怒，以致动了杀机的措辞(创四5-6)，来形容约拿因神饶了那大城一命，而大大发怒和不悦(四1-2)。神就像昔日回应该隐一样，质问约拿这样发怒是否合乎情理(四3、9；创四6)。约拿亦像该隐一样离开神的面(一3；创四16)。两人均是往东边走，为自己搭建了某些东西(四5；创四16-17)。约拿一边坐看尼尼微城将下场如何，一边又极为高兴(四6)。作者将描述该隐的措辞和风格用在约拿身上，显然是把约拿那种漠视人类生命价值的态度，视作等同于谋杀无疑。

## 救恩

救恩惟独出于耶和華(二9)。神拥有至高的主权，祂要怜悯谁，就怜悯谁(出三十三19；罗九15)。别的先知会因为承担神托付他的呼召上有所偏差，而有可能丧命(民二十二33；王上十二24)；约拿则完全拒绝接受神的召命，其后还斥责神(一3，四2-3)，仿佛是激怒神来杀他。然而，我们在书的结尾看见他仍然丝毫无损。

对于神曾经宣告即将降罚杀灭的人，如果愿意真心悔改，神似乎都会回心转意，再次赦免他们(三4-10)。因此，本书可以被视为讲解耶利米书十八章7至10节的『米大示』(Midrash，译注：犹太人的圣经注释)。这几节经文列明一个一般性的原则：任何国家若然在神定罪后真正悔改，将可逃避灭亡的命运。约拿书正是这个原则的一个具体实例。

在本书的开始，约拿似乎是个反例。这里有一位耶和華的仆人、备受公认的先知，差点因为不听从神的吩咐而进入鬼门关。他的背叛反映出人是多么容易远离神。我们在一章3节看见约拿接二连三地迅速作了五个行动。一切都似乎与神的吩咐背道而驰，让先知得以启程前往他施。

只要一息尚存，求神拯救就永不太晚。正如约拿在失去知觉前的那一刻，记起这个道理，他的祷告就使他得着拯救(二1、6、8)。约拿和尼尼微人一样，都是在九死一生的情况下获得救恩的典型例子。

凡是真心悔改的人，都必须像尼尼微王那样，摘去一切表示个人权力的象征，以及放弃自己生命的宝座，承认耶和華拥有我们生命的全部主权(三6)。有趣的是，本书没有强调靠着信心而得救。三章10节反映出神看尼尼微人的行为，是出于他们对祂的信心(三5)。

Paul Ferguson

## 弥迦书的神学(Micah, Theology of)

弥迦虽然没有像以赛亚(六1-9)、耶利米(一4-10)和以西结(二1至三27)那样,向读者自述蒙召作先知事奉的经过,不过,书中的标题:『弥迦得耶和华的默示』(一1),却断言是那位肉眼看不见的神在书中向人说话。在六章1节下至8节,弥迦仿如天庭的大使,奉耶和华的差遣来到耶路撒冷,为的是指控以色列背弃了摩西的约。对比于那些见钱开口、对神的声音却置若罔闻的假先知(三5、11),弥迦是一位被耶和华的灵充满、满有能力,

传讲公义的先知(三8)。

弥迦的神学反映出耶和华与以色列立约的两方面:耶和华的立约子民若然不遵从祂那公义的律法,祂的判决便是要他们被掳,离开蒙福之地;可是,祂却必然会在他们中间保存一群公义的余民,将来在被掳之后,把祂的应许之地再赐给他们(二5),并且透过他们赐福多国(四1-5)。

### 第一个循环

弥迦将全书包含的大约20个预言,编配入三个循环的段落之中:一至二章、三至五章和六至七章。每一段都以『要听』(一2、三1)或『当听』(六1)的命令开始。每一循环都首先提出审判的神谕,内容主要是针对以色列国没有遵守摩西的约;接着就是救恩的神谕,依据乃是在于神曾应许亚伯拉罕和列祖,要永远作他们的神。由此,便反映出耶和华与以色列立约的两方面。在第一个循环的头两个预言,神宣判撒玛利亚(一3-7)和犹大(一8-16)要为到他们拜偶像的罪(一5、7)而经历被毁和被掳的命运。

在第三个预言(二1-5),弥迦控诉那些富豪地主,指他们串通贪官,强行霸占百姓的田地产业,剥削中等阶层的利益(二1-3)。我们常常听见人说,弥迦是穷人的卫士;其实,他所捍卫的,是以色列中等阶层的权益。那些安分守己的农人,他们的妻子待在舒适的家中,而孩子则在耶和华的赐福下成长(二9)。耶和华会从这些贪财不义的地主手中夺回土地,使他们被掳到他方(二4-5)。对于以色列所占的应许地,耶和华只是赐他们使用权。祂虽然把地赐给他们,让他们尽享地所带给他们的益处,可是,祂却保留了拥有权,万一他们滥用此地,祂便有权收回(利二十五33)。

弥迦第四个预言,是针对那些假先知,他们用自己那套一知半解的神学,唆使贪财的人变本加厉。他们都有相同的标记,令人一望而知,那就是只传讲神的爱,对神的愤怒和审判却绝口不提。他们那种只强调出埃及记三十四章6节(『耶和华是有怜悯有恩典的神,不轻易发怒,并有丰盛的慈爱和诚实』),却略去出埃及记三十四章7节(『万不以有罪的为无罪』)半真半假的谎话,完全把约的内容扭曲。他们宣扬的那种永久平安的虚假教义,促使以色列国踏上灭亡之路(二6-11)。弥迦在这四个神谕中预言以色列将被掳,但是,在他总结第一循环的时候,却将目光望向审判之后,预言耶和华将会为自己保留一群余民,他们将随从祂,以祂为得胜的大君王(二12-13)。

### 第二个循环

在第二个循环(三1至五15),弥迦发出三个审判的神谕,对象是耶路撒冷那些败坏的领袖,当中包括:贪婪的法官——他们在百姓身上榨取一分一毫,仿如冷血的吃人者(三1-4);敛财的先知——他们的责任本该是守护国家,可惜却变成只要喂他们骨头,就向人摇尾的狗(三5-7);以及所有互相勾结、合谋抢掠百姓的首领、官长、先知和祭司(三8-11)。弥迦以一个最恐怖的预言来总结这些神谕,就是:耶路撒冷将要陷落(三12;参耶二十六18)。

弥迦宣布完耶路撒冷要变成废堆,而其中的圣殿要像丛林的高处之后,他便令人眼前一炫地改变话题,论到七个异象,全都关乎以色列『末后的日子』(四1、6,五10),此乃指到一个以矛盾方式逆转『现在』困境(四9、11,五1)的将来。与此同时,此将来亦带来一个适当的结局,是这个国家一直争取的。彼得在他第一篇讲道中,便将圣灵在五旬节降临一事,与『末后的日子』相提并论(徒二17),这个时代的称号,乃出自弥迦,以及与他同时代的先知以赛亚。彼得所引用的经文,其实是出于约珥书二章28至32节。不过,这位受圣灵感动的使徒,可能是基于某些原因,把约珥的经文作出了改动。约珥的预言是用『以后……』开始(珥二28),可是,彼得却没有采用这个开头,反而改用弥迦书四章1节,和以赛亚书二章2节那段平行经文的用语开始。由于约珥书任何一个抄本或译本都没有出现过这个用语,所以,彼得似乎是故意将五旬节和那个直至耶稣基督再来才确实临到的时代,与以赛亚和弥迦预言有关以

色列黄金时代的『末后的日子』相连起来。希伯来书的作者同样指出教会如今是处于『这末世』(来一2)。不过, 这片语亦同时包含现世的层面, 可以容纳在一段长时期内所发生的许多事件。在弥迦书, 它的含义可以包括余民从巴比伦手中得到解脱并得着复兴(四9-10)、弥赛亚的降生(五2), 以及祂赐予普世和永久的平安(五5-6)。此外, 尽管今天的教会应验了这些预言, 但她仍然要等候新天新地的来临, 那时, 一切的预言将得以完全成就。

在有关末后的日子的第一个异象中, 弥迦看见锡安山巍然矗立, 是唯一真实的宗教, 胜过一切虚假的异族宗教(四1)。他无意中听见那些已更新的国家彼此劝说, 要前来锡安山学习神的律法、聆听神的训诲, 以及把神的话语带回他们的地方(四2)。当他对所见所闻加以思考之后, 便为这些人预言一个平安的国度: 『他们要将刀打成犁头』(四3); 『人人都要坐在自己的葡萄树下』(四4)。然而, 在这事发生之前, 弥迦和余民将『永永远远奉耶和华我们神的名而行』(四5)。

有关这些日子的第二个异象, 弥迦看见瘸腿的余民重新聚集起来, 变成一个强盛的国(四6-7)。到了第三个异象, 这国从前的荣耀再次归给耶路撒冷(四8)。我们要经常记住, 地上的耶路撒冷一直都是天上那个耶路撒冷的复制品, 今天的教会已经达致这个现实(即天上的耶路撒冷[来十二22]), 至于那国度在地上的旧有符号, 包括锡安山上的圣殿, 都已经永远废掉了(来八13)。

在第四个异象中, 弥迦将被掳者进入巴比伦的哭号, 变成妇女生产时的哭叫。那些经历被巴比伦人掳走, 仍幸存性命的余民, 最终将诞下一个新的时代(四9-11); 那些看似战败的人, 将变成胜利者(四11-13)。

来到第五个异象, 亦是这些荣耀的预言的真正核心(五1-6), 弥迦如今预言余民将诞下弥赛亚; 祂将会在卑微的伯利恒城——即大卫的故乡——出生(2节; 参太二1-6)。祂将会凭耶和华的力量牧养祂的羊群(4节; 参约十11; 来十三20; 彼前二25, 五4), 他们将安然活着(参太十六18)。祂将会是他们的平安, 保护他们免受一切仇敌的攻击, 包括最能象征恃强凌弱的亚述人(5-6节; 参路二14, 二十四36; 罗五1, 八31-39; 弗二14)。

在第六个异象中, 弥迦预见复兴的余民在列国中间成为传送生命或死亡的要素(五7-9; 参林后二14-15)。

最后, 弥迦说: 『到那日』, 耶和华会将百姓从前把信心错误寄托的东西一一除掉, 它们包括: 军事上的战备、邪术和偶像(五10-15)。在人的内心整肃祂管治主权之后, 人便得到保障, 避免因为不圣洁而招致神的愤怒; 同时, 耶和华亦应许保护他们, 免受外敌的攻击(15节)。

### 第三个循环

到了第三个循环(六1至七20), 弥迦一开始便提出约的诉讼(六1-8)。耶和华在这里清楚显出立约的关系。祂一直以完全的恩典来对待祂的百姓, 将他们从埃及拯救出来, 带领他们安然进入应许地(六1-5)。然而, 百姓不单没有以完全的信靠来回应祂的恩典, 以致忠心守约和遵行约的规条, 反而把立约降格为讨价还价的协议书(六6-7)。弥迦指出, 读者想以这种方式与神建立关系, 实在是何等的荒谬。这些虚假的信徒以谬误的方式与神议价, 首先提出献上整只燔祭品; 然后提出可献一岁的牛犊(较值钱的)(六6), 接着是千千的公羊, 或万万的油河。最后, 他甚至残忍地提出献上自己的儿子(六7)。从他提出献上『万万的油河』这点, 便显出以这种方式与神议价是没有底线的, 它不单不能够与神建立关系, 亦不能确保人得着救恩。油的容量单位实际上是『升』或『欣』(出三十24; 民十五9, 二十八5)。这些人的想法错谬, 以为神的口味跟他们一样, 是可以用钱来收买的! 相对而言, 真实的信徒则以弥迦书六章8节作为表达信仰的真正精髓。耶和华对信徒的要求, 其实是要他们行公义和对人有爱心, 有智慧地与祂同行。虚假的信徒愿意为耶和华献上一切, 但祂所要求的, 却只是一颗爱祂和顺服祂的心。只有那些领会到耶和华恩典的人, 才能够和愿意献上神所要求的東西。

先知在此诉讼之后, 再发出另一个审判的神谕(六9-16)。为了犹大那种贪污腐化和欺诈失实的行商手法(六9-12), 耶和华会使约的咒诅临到她, 包括疾病、刀剑和被掳(六13-16)。在最后一个审判的神谕(七1-7), 政府正面临瓦解。官员当中没有一个是正直的(1-4节), 因此, 整个国家已陷入无政府状态(七5-6)。然而, 弥迦却仍然深信神会信守祂与列祖所立的约, 仍然仰望拯救他的神(七7), 他不会就此失望。他最后的预言包含了一首胜利之歌(七8-20)。弥迦这名字的意思是: 『有谁像耶和华』; 而他在最后一个预言中亦提出了一个问题: 『神啊, 有何神像你, 赦免罪孽, 饶恕你产业之余民的罪过?』(七18)在以色列历史之初, 耶和华将法老的军兵投进大海, 如今, 来到她的历史尾声, 祂要投入海中的, 却是她们的罪(七19)。以色列纵然不忠, 耶和华却仍然要忠于祂给亚伯拉罕和列祖的立约应许(七

20)；祂不能背乎自己(提后二13)。

正如弥迦书中的审判神谕体现神的公正，而救恩神谕则体现祂的公义，两者其实亦同样体现神其他崇高的属性。无所不知的神甚至知道贪婪的地主在床上的图谋(二1)。祂预言以色列人要被掳到巴比伦和余民的幸存，弥赛亚要在伯利恒出生，祂的治权要得胜，以及祂将带领他们经过一切。

弥迦在他第一个预言中，形容以色列的掌权者犹如一个凯旋的战士。祂从天上的宝座上站起来，步出祂的圣殿，大步走过地的高处(一3)。耶和華怒气沸腾，脚步沉重；亘古常存和宏伟壮丽的众山在祂脚下融化，如热蜡流动；作为人类生命之源的良田阡陌亦一一裂开，仿如瀑布隆隆冲下山坡(一4)。当这位威严的神带着大而可畏的能力出现，人手建造的围墙和碉堡都化为碎片，变成废堆(一6-7)。只要这位长久忍耐的神一直留在天上，人便自觉安全；然而，当祂大步踏出，要施行审判，赤裸裸的现实便摆在他们面前，他们要亲自面见这位圣洁的神。

BruceK. Waltke

## 经卷类 那鸿书的神学

### 那鸿书的神学(Nahum, Theologyof)

那鸿书是基督徒有意无意忽略的书卷。首先，它是小先知书中篇幅最短的书卷之一。而且，在它之前的弥迦书由于包含某些广为人知的弥赛亚预言，相形之下，那鸿书便黯然失色。对于持守耶稣所教训我们，要连左脸也转过来由人打(太五39)和收刀入鞘(太二十六52)的基督徒来说，那鸿书可能会令他们陷于困惑，甚至反感。究其原因，是因为当尼尼微城在暴力下倾覆，其中的居民死伤枕藉的时候，先知那鸿竟为此而狂喜。然而，本书的架构与内容其实相辅相成，所带出的神学信息极之宝贵，能激励今天的信徒对神有更深的信靠和顺服。

### 旧约的处境

那鸿书的成书日期应该在主前663年之后，因为当中提及挪亚们陷落(三8)，该事件正是在那个时期发生。倘若以预言的严谨角度去看，本书的信息必然是写给主前612年前的人，因为尼尼微城是在那年遭巴比伦和玛代联军攻陷的。亚述在一章12节仍然『未受损伤』，这可能是确定成书日期的一个重要线索，暗示它是在主前626年之前成书的，那时亚述的衰弱已是众所周知的了。

因此，我们至少可以粗略地勾勒出本书的历史背景。在主前7世纪，亚述在近东地区称雄已有数百年。当我们认识亚述人对神的百姓和周遭列国的残暴欺凌，就可以理解那鸿为何那样怒不可遏。

颂赞诗本书是以一首颂赞诗开始，内容描述神是一位大能战士。它近似诗篇中的几篇胜利之诗(诗二十四，六十八，九十六，九十八篇)，称颂耶和華审判敌人(一2-6)、拯救百姓(一7-8)。这时作者仍未明确道出谁是神的敌人和百姓。

救恩和审判救恩和审判的主题继续在下一个预言段落出现(一9至二2)。作者以高明的手法将审判和救恩的神谕梅花间竹地交织在一起，但它们的对象仍然未有明讲(除了在一15提及犹大)。整个段落采用第二人称代名词。这种延迟澄清身分的手法，除了令读者更为留心之外，亦可营造一种紧张的戏剧感。救恩的神谕在一章12至13、15节和二章2节出现；而审判的神谕则于一章9至11、14节和二章1节出现。在连串神谕之后，先知见异象，并如亲历其境般把该城将来的倾覆一一勾勒出来：他看见进逼的战车(二4)、进犯的军队(5节)、倒塌的城门和宫殿(6节)，并看见全城遭抢掠(9节)。

讥讽和咒诅这幅全城倾覆的图画带出向尼尼微城发出的连串讥讽和咒诅。此城昔日如同骄傲的狮子，如今却苦无猎物(二11-13)。它被比作妓女，被捉拿并公开羞辱(三4-6)。在这两个嘲讽的比喻中间，夹着一个咒诅的神谕(三1-3)。这个神谕源出于葬礼的场景，但此处却完全没有任何同情或哀伤；作用是要威吓和咒诅。尼尼微是『死有余辜』的。

在两个讽刺性比喻之后，作者再以一个历史事件来加强嘲讽。尼尼微认为自己稳如泰山，但昔日的挪亚们岂不是一样？可是，请看这个以埃及庞大军力撑腰的城邑有何下场(三8-10)。随后的段落是一个接一个的辱骂(三11-15)。尼尼微的城堡如同待人吞吃的『初熟的无花果』，她的军队如同妇女。那鸿

在总结这连串讽刺时，把亚述比作一群蝗虫(三15下-17)。蝗虫对农作物造成极大的破坏，圣经常常以它们来形容残暴肆虐的军队(参珥一2-12，二1-11)。但在这里则突显蝗虫的另一个特性：它们会迅速飞走，转眼便无影无踪。

挽歌本书以一首挽歌作结(三18-19)，铺排至为合适。经过断断续续出现的异象、一幅接一幅的战争场面和尖锐的辱骂声之后，此刻代以平静和哀悼。跟咒诅的神谕一样，挽歌亦是源出于葬礼的。然而，这里所流露的，并不是一般丧礼的伤心和痛惜，反而是如释重负的喜乐情绪。

那鸿将这个有关神与祂百姓关系的信息，带给同时代的人：神是大能的战士，祂要来拯救百姓脱离亚述人的残暴统治。曾几何时，神向那城施怜悯；但如今，神要审判祂的敌人，并且要拯救祂的百姓。

### 新约的角度

一直以来，本书的神学价值往往被教会所忽略。它的预言似乎很狭窄。那鸿书传达的神谕是关乎亚述这个古老大国的灭亡——我们实难理解它对今天有何相干。

神是战士我们若仔细留意写作架构，就会把注意力放在本书的开首。在论及犹大和亚述之先，作者一开始便呈上一首颂赞诗，内容描述神是拯救和审判的战士(一2-8)。这幅勾勒神的图画，适用于任何时代，目的是让人知道祂是审判罪恶的战士。

那鸿书因此很吻合由出埃及记至启示录所描述神的战士角色。那鸿时代的以色列人很清楚认识神的战士身分。祂曾拯救先祖脱离埃及人的奴役，并且用红海审判埃及人。祂亦在撒母耳的年轻时代和北国被掳的时期，以公义审判祂自己的百姓。在新约里，神是战士的主题其实是源于旧约。当旧约时代快接近尾声时，众先知引颈期待一位骁勇善战的大能拯救者的来临(亚十四章)，拯救以色列民脱离欺压者的手。施洗约翰预期这样一位弥赛亚急速来临：「毒蛇的种类！谁指示你们逃避将来的愤怒呢？你们要结出果子来，与悔改的心相称。不要自己心里说：『有亚伯拉罕为我们的祖宗。』我告诉你们，神能从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来。现在斧子已经放在树根上，凡不结好果子的树就砍下来，丢在火里。」(太三7-10)然而，当耶稣出现的时候，祂却不符合约翰的预期——祂不单没有带来即时和激烈的审判，反而四处治病和赶鬼。其后，当约翰被收监后，他开始怀疑耶稣的身分，便派两个门徒去询问耶稣(太十一1-19)。耶稣以更多的治病赶鬼来回应。祂要藉这些行动让约翰知道，祂就是约翰所期待的神圣战士。不过，战事其实比约翰所想像的更为激烈。耶稣要发动圣战，但战斗的对象并非以色列那些血肉之躯的敌人，而是撒但本身。耶稣藉着被钉十字架、复活和升天，为这场战争取得了最后胜利(弗四7-13；西二13-16)，就是彻底将撒但打败。

尽管在十字架上已得胜，战争却一直要到末时才完结。因此，即使到了今天，教会仍要与撒但和罪恶争战。正如神吩咐旧约的子民要向迦南人发动战争，今天，祂亦命令我们要抵挡魔鬼(弗六10-20)。

那鸿启示出神是战士的一面——祂会为百姓争战。我们作为新约基督徒，亦必须认识耶稣基督已经将与罪恶争战的能力加给教会。当我们将那鸿书与启示录一道拿来读的时候，我们必须记住，耶稣要在末时再来，到那时候，无论是属灵的恶者或世界的恶人，都要一并被消灭(启十九11-21)。

Tremper Longman III

## 经卷类 哈巴谷书的神学

### 哈巴谷书的神学(Habakkuk, Theology of)

在先知哈巴谷的时代，百姓所面对的，不单是残暴成性和枉屈不公的约雅敬王(主前609-597年，参耶二十二13-18)，还有巴比伦人的凶残攻击。但有趣的是，哈巴谷书却在一开始便详细描述迦勒底人的进侵：这件事令到哈巴谷忐忑不安(一6-11)，使他更加关注他周遭的问题。本书的结尾，是大而可畏的神将要临到的启示(三3-15)，这使哈巴谷重新把目光专注在神的身上，结果为他带来喜乐平安(三17-19)。

本书以诉苦开始，作者连声追问『为何』和『要到几时』，但是，结尾却是作者的一首胜利之歌。哈巴谷以信心得胜的经历说明了我们内心最大的交战不是来自与别人的关系，乃是来自我们与神的关

系。

## 神

神的作为是人不能悉透的；它使人感到惊奇，有时甚至吓得人闻风丧胆（一5，三2、16）。祂拥有掌管人类历史的至高主权。连似乎是势不可挡的迦勒底军队，也要完全听命于神的旨意（一6）。祂的命令虽然好像姗姗来迟，却是绝无错失和必定成就的（二3）。祂坐在祂的圣殿中作王，全地的人都当在祂面前肃敬静默（二20）。

神是亘古常在和永生不灭的（一12）。祂是圣洁和不看罪恶的（一13）。祂的荣耀和光辉使日月也黯然无光（三3、11）。随着暴风而来的一切可怕现象都护驾神的来临，然而，我们却不可将祂与这些自然力量混为一谈。自然界中的一切都要听命于祂的受造之物。祂虽是坐在圣殿中高高在上的神（二20），却又是与人建立关系，可以让人称为『我的神』的那一位（一12）。祂那种坚定可靠的特性，让人称祂为『盘石』（一12）。

年日对神没有丝毫影响。祂在今天可以如同过往一样施行祂大能的作为。哈巴谷在他的守望塔内发现了一套甚至足以让一个国家面对其灭亡命运的神学。第三章的诗篇反映出哈巴谷思想到神在过去所施行的拯救（2节）。也许，他经常听到有关神救赎摩西（申三十三2-5、26-29）、底波拉和巴拉（士五章），以及大卫（诗十八篇）的歌。他的诗篇甚至直接引用它们（参诗十八33，比对哈三19）。

当中最显着的分别，是先知哈巴谷用来赋予他力量的旧约经文，一般都是以完成式的希伯来文动词来形容神这位战士的来临，表示这是一个已经完成的行动。然而，哈巴谷却经常采用未完成时态来强调行动仍然进行，生动地表明他是凭着信心看见这些美事在他眼前发生的。

哈巴谷看见神临到，但祂不像迦南人的神话那样描述，祂来到不是为了攻击海神，乃是为了拯救祂那些被分散和受压逼的百姓。透过信心的眼睛，哈巴谷得以看见神要在祂的日子，向那些狂傲自大，试图消灭神之选民的列国，展示祂那大而可畏的能力（三13、16）。

一切死亡和摧毁的力量都要听命于神。一切所向无敌的武器都在神的手中任祂挥舞。战车不是属于法老的，乃是属于神的。祂那闪耀的长矛和发光的利箭甚至吓得日月都止息不动（三11）。祂在盛怒中践踏古老的大海（三8、15）。连最永久长存和屹立不动的大山，也因着祂的来临而猛烈摇动（三6、10）。地形本身也要在祂面前作出重大的改动（三9）。在祂巡行路线两旁围观的观众都要颤抖（三7）。当耶和華这位战士要往别处作战的时候，途中经过的巴力王宫也要碎成灰尘。

## 人

人很容易会变得残暴、冲动、无恶不作和枉屈不公。人倾向当公义延迟彰显，就急于行恶。人那无法满足的贪念驱使人掠取属于别人的东西（一5-6、9，二5-8）。他们崇拜权力，以及任何他们认为优质生活所必需具备的东西（一11、16）。

可是，尽管人可以表现得很凶残，他们却同时是脆弱、不可靠和很易走上自毁之路的（一14-15）。他们可以变得如网中的鱼那样无助（一14），又可以像爬行生物那样反覆无常。只有神直接的救助，才能拯救我们脱离自己的网罗。在傲慢和自信的人中，我们找不到义人；义人惟因信神而得生（二4）。

## 救恩

哈巴谷心急如焚地想遍寻理论性的答案，可是他所得着的，却是一个实际的生命之道。神挑战他要在预言和应验之间的等候期间，过信心的生活：『惟义人因信得生』（二4）。

信心是一种全然倚靠的内心感受，一种由内而外的态度和表现，非单纯的外在行为。有信心的人会回想神往昔所施行的拯救作为，因而能够毫无惧色地面对未知的将来。哈巴谷有着如此真实的信心，以致他能够透过心灵的眼睛看见神的救恩真正临到。

哈巴谷是因为听见神的话而产生信心，他的心充满了神的话。对他而言，神的话是那么真实的，使他有胆大胆作出信心的见证，成为整本圣经中最伟大的信仰宣言之一。他知道在他有生之年可能会看到贫困和饥荒，然而，他那建基于旧有信仰传统和如今真实存在他心中的信心，却给他带来喜乐（三18）。他的信心为他带来解脱和欢欣，让他如同山上的母鹿那样自由自在（三17-19）。

凭信心生活的人，与那些自高自大的人截然相反，因为后者的灵魂不能在神面前称义。希伯来书的作者参照七十士译本的译法，把这节的上半句写作：『他若退后，我心里就不喜欢他』（来十38）；然后，他接着说：『我们却不是退后入沉沦的那等人，乃是有信心以致灵魂得救的人。』

## 道德教训

不知足的贪婪只会带来失望(二5)。这些人将会成为别人用俗语嘲讽的对象(二6)。个人的财产在神眼中是不可侵犯的(一6)。那些只为物质而生活，又试图为了自己的利益而奴役或利用别人的，将会遭遇同样的报应(二6-7)。神特别留意那些软弱无助者的困境，祂要咒诅那些掠夺他们的人(二10-12)。建造房子本身没有不对，但是，若然为了建造房子而损害或剥削别人，那么，连房内的栋梁也必呼叫(二11-12)。神同样关心自然资源所遭受的破坏，例如尼布甲尼撒王为了大兴土木而大量砍伐黎巴嫩的香柏树，并残忍地猎杀野兽(二17)。

那些不理别人死活，只顾为自己在天上筑窝的狂傲人，其实是自找罪孽、自害己命(二9-10)。我们不清楚那个给人喝酒者的咒诅，究竟是照字面解释抑或是属于比喻；不过，那杯始终会传回最初给人喝酒者的手中(二15-16)。偶像本身要受审判，因为它使敬奉它的人失望而回(二18-19)。

神所宣布的各种悲痛，表示祂目睹的一切，诚然比先知哈巴谷所看到的更多。在祂认为适当的时候，祂就会采取行动。祂绝不会一时冲动，却会留待时机成熟才行动。

## 末世观

终有一天，认识神荣耀的知识要充满全地，好像水充满海洋一般(二14)。这是神一切作为的最终目标。历史并非周而复始，循环不息地让坏事一件接一件地发生。历史乃一条直线，朝着神国度的目标前进。先知哈巴谷知道，无论是自然界的力量，抑或世上任何一位统治者的能力，都不足以破坏神对世界的计划。

神仍然在人类的历史中施行祂的作为。祂没有放弃采用启示性的预言。我们需要有哈巴谷对信仰的那种满腔热诚。在世上发生的事情都是神的工作，虽然我们未必一定明白该作为的意义。

Paul Ferguson

## 经卷类 西番雅书的神学

### 西番雅书的神学(Zephaniah, Theology of)

西番雅的名字翻出来是『耶和华已经收藏或保护』，清楚反映出其父母的信心。至于他本人，则是忠心的使者，传信息给神的百姓。西番雅在约西亚统治年间说预言(一1，主前640至609年)。约西亚是犹大国第十六位君王，亦是少数在神眼中看为好的君王。西番雅对神的信心曾遭受严峻的考验，因为他的成长岁月正值约西亚的祖父玛拿西及其父亲亚们统治下或之后的腐败时期。他响起审判的号角，清楚反映出他对耶和华的尽忠。本书亦可能透过指出他是希西家的玄孙(一1)，来强调他是敬虔的后代，因为希西家是另一位敬畏神的犹大王，同时亦是约西亚王的先祖。西番雅与这些贤君的关系，面能亦暗示他拥有类似的敬虔品格。

### 对百姓的责备

我们未能清楚肯定西番雅在约西亚在位哪一个时候发出预言。由于书中仍有责备百姓拜偶像的行径(一4-9)，所以有不少学者认为是在主前621年，即约西亚进行宗教改革、呼吁百姓回转、重新敬拜独一真神之前。然而，事实未必如此，因为呼吁百姓在属灵上更新，与他们是否真正更新完全是两回事，亦未必会步伐一致地在同一时间发生。先知有可能在约西亚统治的后期发出这些预言，目的是劝吁百姓像他们的君王那样，回应灵命革新的呼唤，立志过敬虔的生活。

先知所责备的罪行给我们带来神学上的反省。这些罪行包括在宗教方面的背道行为(一4-5)、敬奉外邦偶像，和背弃独一的真神。此外，先知亦慨叹有部分政府官员和宗教领袖缺乏诚信，为了私利而损

害了百姓对他们的信任(三3-4)。

令人加倍反感的，是许多人竟麻木不仁，对本身的灵性状况漠不关心。正如酒在其渣滓上发臭(一12)，许多神的百姓也在他们的信仰上表现得非常懒散。他们虽则没有用言语否定神的存在，可是，他们的表现却否定他是有能力的，宣称无论在以色列的历史或在他们的日常生活上，他都是软弱无能，或至少是袖手旁观，不加援手的。对于这位为他们立国，又在整个以色列历史中不断施展作为，保存他们的神而言，这真是极大的侮辱。即使像哈巴谷和约伯那样，满心怒气地向神提出质问，也胜过他们这种冷若冰霜，闷不作声的表现。正如许多婚姻触礁的原因，在于对伴侣失掉兴趣，引致不忠，同样地，那许配了给神的以色列如今正出现这种冷漠和不忠的表现。

### 耶和華的日子

由于以色列人诸多的过错，神向祂的百姓转脸，审判他们。正如做丈夫的最终要休掉一直不忠的妻子，耶和華也同样要惩罚一再背叛祂的以色列。神这个审判的时刻，书中称为『耶和華的日子』，或『那日』，它正是将先知的预言连结起来的一个重要主题(见例：一7、14，三11、16)。这『日子』并不是单一性的，却是多元性的。根据以色列人的早期观念，此日被视为一个蒙爱受祝福的时间，他们作为神的百姓将会在这日得福。神的仇敌将会被消灭，凡忠于祂的人都会获得善待(见摩五18)。可是，他们不久便发觉本身的观念有对亦有错。对的是凡遵从神的都蒙受祝福，但错的是，既因为以色列已经与神在西乃进入立约的关系，他们那种蒙福的身分并不因此变得神圣不可侵犯。在神那方面，神会信守所立的约；但在以色列那方面便同样有责任守约，否则会带来审判，并丧失约的祝福。蒙福的条件是顺服，而非因过去的关系。不管以色列的历史抑或我们今天在讲坛上的信息均表明，神儿女的身分并没有『代代相传』这回事。惟有专心守约的，才能够成为神的真正儿女。

然而，耶和華的日子不单有审判，同时亦是一个盼望和赐福的日子。以色列在这方面是正确的。未来的命运视乎人是否尽忠；因此，只要人愿意重新对神尽忠，福气便自自然然会临到。故此，西番雅除了发出有关审判的严厉警告外(一2至三8)，亦同时给予盼望的应许(三9-20)。神是公义和圣洁的，他要审判一切敌挡祂的人；但与此同时，祂又是慈爱和怜悯人的，要向忠心遵从祂的人显明祂的一切恩惠。先知呼吁犹大放弃其敌挡神的行径，以致能得着神怜悯的好处。犹大要从离弃神的道路上回转，重新归向祂(二3)；又要丢弃那种灵性麻木的表现和宗教混合的取向，追求谦卑和公义的生活态度。

耶和華的日子不单是基督教内的事，更关乎国际层面，因为审判亦同样会降于列国(非利士人，二4、7；约但河东的摩押人和亚扪人，二8-11；古实人或埃及人，二12；亚述人，二13-15；较为一概而论的，三6-8)。无论大小的权力，全都要降服在神的能力和权柄之下。这种神的百姓认为神没有任何能力干预这个世界，也对这个世界毫不关心的看法(一12)，不单是截然相反，更是讽刺十足。

### 耶和華的名

在西番雅书的架构中，甚至比『耶和華的日子』更无远弗届的，正是『主』耶和華本身。祂的名不单出现在本书的卷首，更出现在全书结尾的最后一句话，以致为西番雅的信息提供了一个规范，成为我们了解其信息的指标。西番雅的预言——实际上是全部圣经——特别是以神为中心的。

西番雅经常采用神的名『耶和華』(Yahweh)，在神学上是意义深长的。这个在大部分英译本中翻为『主』(LORD)的名，是神亲自向属祂的子民显明的立约之名(出六2-3)。它有别于『神』这个一般人普遍采用而非个人化的称呼，『耶和華』这名暗示着一种亲密的关系，只限那些与神有着亲密关系的人才能使用。在这卷有关审判和盼望的预言着作中，此名可说具有双重意义。当百姓背弃了他们及其先祖自愿与神建立的亲密关系，审判便会随之而来。他们的审判不是来自不明不白的飞来横祸，而是来自那位曾经与他们有着亲密关系，但他们却故意得罪的神。尽管他们有罪，而神亦必须施予惩罚，可是，神却仍然向犹大显明祂是耶和華——那位一直爱他们，与他们立约的神。以色列因离弃祂而遭到祂的惩罚，但祂却不能离弃他们或违背自己的约。只要百姓愿意张开耳朵去听，便会发现祂在这篇审判信息中向他们介绍自己时所用的名，其实便已经给了他们一个暗示，就是祂愿意继续把爱与盼望给予他们。

DavidW. Baker

经卷类 哈该书的神学



## 哈该书的神学(Haggai, Theology of)

主前520年，哈该和撒迦利亚这两位先知合力呼吁被掳归回的百姓着手重建圣殿。波斯王古列早于主前538年便下诏准许犹太人重返耶路撒冷，圣殿的根基亦于主前536年建造完成。可是，工程却因当地人的反对而一直搁置，直至哈该和撒迦利亚站出来激励百姓。他们所传讲的信息果然产生作用，省长所罗巴伯和大祭司约书亚终于在主前515年完成这座『第二圣殿』的建设工程；犹太的国民再次拥有一个敬拜中心，让他们得以如同子民般集结起来。

哈该书所包含的四篇简短信息，是先知在大流士第二年，即主前520年8月至12月期间向百姓传讲的。每一篇信息都清楚记有日期，而且风格近似，足以确保全书整体的连贯性。哈该的信息精炼有力，深深触及犹太余民的内心深处，以致百姓都愿意以行动来回应他的劝勉，完成建殿的工程。

### 惩罚和祝福

虽然百姓归回以色列的家乡只有短短18年，但百姓的叛逆行为已经为他们带来连串问题，就好像一个国家快要沉沦至被掳的罪恶光景。神降下旱灾，使粮食短缺，经济衰退。摩西曾经警告百姓，他们若不守约，便将会经历类似的灾祸，最终更会被掳(申二十八38-40)。哈该书二章17节提到的旱风和霉烂，便是明确引自申命记二十八章22节有关约的咒诅。以色列人一方面搁置建殿的工程，让耶和華的工作一再拖延，另一方面却着力美化自己的房屋(一4)。

哈该的话一针见血地指出百姓的问题，他们为自己对神的工作冷漠而深感懊悔，于是在主前520年9月恢复建殿的工程。正如耶和華在主前538年激动百姓的心，要他们重归故国(拉一5)，同样地，祂亦激动所罗巴伯和约书亚的心，要他们带领百姓再一次遵从神的吩咐而行(一14)。而且，纵使地上只长出稀少的葡萄、无花果和橄榄，但神却应许他们：『从今日起，我必赐福予你们。』(二19)听命必会带来祝福，当百姓愿意将神放在生命中的首位，神便会赐下物质和属灵上的福气。随着旱灾和饥荒的结束，人们再一次享有丰富的农作物出产。

### 神与祂的百姓同在

由于百姓积极回应哈该所发出的挑战，耶和華便满有恩典地应许祂会与他们同在(一13)。神在约书亚带领以色列人进入应许地的时候，曾经与他同在(书一1)，如今，神又对另一位约书亚说：『你当刚强……做工，因为我与你们同在。』(该二4)当神将建造圣殿的重任交给所罗门的时候，祂同样吩咐他要刚强和作工(代上二十八10、20)。

二章5节提到圣灵和西乃的约，目的是用以提醒百姓，昔日摩西和七十长老在带领以色列人出埃及和穿越旷野的时候，也得着圣灵所赐的能力(民十一16-17、25)。重建圣殿绝对不是一件易事，但神却保证会赐下能力。

二章9节提到『这殿后来的荣耀』，亦可以理解为神与祂百姓同在的一个暗示。在旧约，耶和華的荣耀是指充满会幕和后来圣殿的云柱。有云柱出现的场合，都是以色列人最重要的经历之一(见出四十三4-5；王上八10-11)。因此，哈该在这里预言余民的将来，甚至比这国过往所经历过的更有荣耀。

### 将来的弥赛亚

其中一个导致第二圣殿的荣耀超越所罗门圣殿的原因，是神的儿子亲自来到所罗巴伯建造的圣殿中。当婴孩耶稣被父母抱到圣殿的时候，年迈的西缅便认出祂是外邦人的光和以色列的荣耀(路二32)。倘若二章7节提到『万国所羡慕的』还包括了基督，那么，『荣耀』与弥赛亚的关系就更加密切了。从上下文来看，『所羡慕的』明显可以指诸如金银的珍宝(二8)，但根据别处的经文，亦同样清楚地显示出『所羡慕的』可指某个人。圣经三次称但以理是『大蒙眷爱』，或译作『极可羡慕』的(但九23，十一、19)。作者选用这个字词，很可能是想同时指贵重的珍宝和一个极为重要的人物，藉此更接近『荣耀』一词的广度。

我们可以在本书最后一节找到另一个有关弥赛亚的启示，那里称所罗巴伯为『我仆人』和『我必以你为印，因我拣选了你』(二23)。在以赛亚的『仆人之歌』中，『仆人』一词主要是应用在基督身上(赛四十二1，四十九3，五十10，五十二13)，那里的仆人也称为『我所拣选』的(赛四十二1)。至于『印』的意思，亦可以藉着耶利米书三十二章24节得以解明；那里记载所罗巴伯的祖先约雅敬就像一只印戒那样被摘下来，交给尼布甲尼撒。耶和華以所罗巴伯为印，可能表示祂收回对约雅敬的咒诅，重新

建立他的后裔，让他的后裔得以再次作以色列的王。所罗巴伯并非神选立为王的那一位，但基督是他的后裔，有资格作王。耶哥尼雅——约雅敬的另二个名字——和所罗巴伯，均在马太福音一章12节的基督家谱中出现。

## 震动万国

哈该在第二章两次指出耶和华会震动天地(二6、12)。然后在第7节更预言神要『震动万国』，和22节要倾覆列国的宝座。正如耶租华在红海对法老及其战车施行审判，同样，祂在末时要再一次向列国展示祂那大而可畏的能力。希伯来书十二章26节在谈到等候基督的再来和世上列国都要挪去的时候，便引用了哈该书二章6节。因为哈该指出，神『过不多时』便要震动万国，也许最快应验这话的实例，包括波斯王朝的覆亡，以及希腊和罗马的兴起。

Herbert M. Wolf

## 经卷类 撒迦利亚书的神学

### 撒迦利亚书的神学(Zechariah, Theology of)

#### 序言

作者的身分撒迦利亚书可自然地分成两个部分：一至八章和九至十四章。第一部分告诉我们，先知是在波斯人统治以色列年间发出预言的(主前6世纪末)。当中提到大祭司约书亚和属于大卫子孙的总督所罗巴伯，有关鼓励百姓重建圣殿的连番劝勉，以及夹杂不同神谕和异象的记述。可是，在第二部分作者却完全没有提及任何日期，众领袖变成没有指名道姓的牧人，而且，他不再提及重建圣殿一事。这些迥异再加上在风格方面各有特色，导致大部分学者认为这本重要的预言著作是由多于一位作者写成的。撒迦利亚写了前八章，但是，第九至十四章则可能是后来一位隐名的先知所写的。若是如此，我们必须强调的是第九至十四章亦全然是出于神的默示，就正如出于隐名作者的新约希伯来书一样。有不少学者还指出撒迦利亚书的九至十一章、十二至十四章，跟玛拉基书一样，都是以『神谕』一字作为开始。另一些学者则提出异议，认为九至十四章同出于撒迦利亚，只不过是稍后期的作品。

历史背景巴比伦王尼布甲尼撒在主前587年摧毁了耶路撒冷和它的圣殿，又把许多犹太领袖掳到巴比伦。不久，神兴起波斯王古列击败巴比伦(主前539年)，并且更在主前538年颁布诏令，准许被掳的犹太人重返国土。他不单释放他们，更将被尼布甲尼撒所抢掠的圣殿器皿交还，批准他们用波斯帝国的经费重建圣殿(拉六3-5)。

重建圣殿犹太人从巴比伦归回，便依从较早期的先知以西结和耶利米的指示，进行圣殿重建的计划。以西结更预言了圣殿的重建(结四十至四十八章)。二人亦同时预言将会有两位领袖带领犹太人，分别是撒督后裔的祭司(耶三十三18；结四十四章)和出于大卫家的王子(耶三十三15-17；结三十四23)。设巴萨领导了第一批犹太人回国。由于他是大卫的后裔(犹大最后一位王约雅斤的儿子)，所以便有资格成为首任总督。可惜，他只成功地为圣殿的重建莫下了根基(拉六16)。作为设巴萨的侄和约雅斤孙儿的所罗巴伯接任为第二任总督。他担任领袖之后，便得面对严重的经济危机。耶和华兴起先知哈该来道出个中原因：因为百姓忽略了重建圣殿的工作(该一1-11)。大约在同一时间，神默示撒迦利亚说预言。于是，哈该和撒迦利亚便肩负同一使命，鼓励作为大卫后裔的总督所罗巴伯，以及撒督后裔的大祭司约书亚，努力完成修筑圣殿这项重要的工程(四9)。

#### 神学要旨

为基督而建造基督徒经常强调属灵的世界和主的再来，以致漠视物质的需要。撒迦利亚书则反映出今生的重要性。它肯定了人类建制、政治架构和世俗事务，诸如建筑工程等，不可或缺。为了让犹太人在他们的本土重建自我，他们便必须重建圣殿和恢复祭司的制度；他们亦需要建立某种形式的管治。这为我们今天提供了一个例子。我们虽是『天上的国民』(腓三20)，但我们却仍属于地上政治实体的成员。尽管我们不可以期望藉着自己的努力，把神那个末世的国度带到地上，但我们却可以藉着社会参与，为社会带来正面的影响。我们的政府就如撒迦利亚当时的一样，并非神治政体，因此，我们不能完全把基督教的信仰应用在我们那个世俗化和多元化的政府上。不过，我们却可以尝试使我们的社会变得较为公义。

我们亦是基督徒群体的成员——包括地方教会、个别的宗派和福音机构。我们可以支持和推动不同组织的建立，例如教会、医院、救援队伍、精神健康中心、免费膳食分派站、露宿者之家、遭受虐待人士庇护站和未婚妈妈之家等。此外，我们还应该兴建基督教学校和大学，以及训练基督徒领袖的神学院。

敬拜撒迦利亚的预言既强调圣殿，亦同时提醒我们敬拜的重要性。自从约西亚的改革之后(约主前620年)，唯一认可的献祭地点就是耶路撒冷。神喜悦忠心的人来到那里恳求祂的恩(八20-22)。献祭使耶路撒冷变得圣洁(十四20-21)。百姓若想得到从天而来的赐福，便要前往锡安守节(十四16-17)。圣殿之中不单充满喜乐的欢呼声和快乐的歌唱(八19)，有些时候，亦要在可畏的神面前肃敬静默(二13)。这最后一点是我们可以直接用在敬拜上的。高声颂赞和默然崇拜都是敬拜神的合宜方式。

有些学者认为本书主要是关乎耶路撒冷的敬拜，因而低估了它的宗教价值。可是，我们读旧约的时候，应当小心避免强行加入基督徒的某些偏见。不错，耶稣曾经说过，当时候到了，人便不用到耶路撒冷敬拜，因为神所要的，是人『用心灵和诚实』拜祂(约四20-24)。而且，我们知道，神的同在并不只局限在人所建造的殿宇之中(徒七48，十七24)。此外，我们亦知道自从主为我们的罪献上最后一次祭之后，我们如今已毋须再献(来九至十章)。然而，神在从前藉着摩西吩咐百姓遵守的敬拜形式，最终得以在耶路撒冷被确立；先知的说话在他们的时代是完全有效的。

撒迦利亚书却仍然切合我们的时代，因为它强调人在敬拜中要服从。虽然我们今天比旧约的信徒在敬拜神的方式上享有更大的自由，但我们却必须小心按照神的吩咐来敬拜，而非单凭自己的喜好。旧约要求敬拜的人献上祭牲；到了新约，我们则必须藉着神儿子所献的祭来到神面前。而且，神要的不再是祭牲的血，反而是把我们的身体『献作活祭』(罗十二1)，以及不断献上『颂赞为祭』(来十三15)。就如巴别塔的事例(创十一1-9)，人类至今仍然尝试藉着错误的宗教或善行来亲近神，可惜永远都只会徒劳无功。这些方法只会带来混乱，因为耶稣才是通往父神那里的唯一道路(约十四6)。

神的主权基督徒听命的对象，是以色列的神，而非异教的偶像。犹太人之所以遭受被掳的惩罚，其中一个原因，是因为他们参与拜祭迦南的生育神。他们误以为骑乘乌云的巴力，会为五谷带来雨水。然而，其实是耶和華垂听农人祈祷，降下甘霖雨露(亚十一2)。祂亦掌管了历史。神使祂的百姓散居在列国中间；又带领他们重回故土(十9-10)。此外，祂更会惩罚伤害祂百姓的列国(二8-9，十11，十二9)。

神的眷顾波斯王首先批准犹太人重建圣殿，可是，要到较后期，即尼希米的时代(主前445年)，才允准他们重建城墙。由于当地不少居民起来攻击犹太人，反对他们修筑城墙，所以，这些被掳归回的人便忧虑自己的安危。然而，神却应许要用祂的火四面包围耶路撒冷，藉此保护他们；又保证会在他们中间，与他们同在；藉此驱除他们的恐惧(二5)。另一个显明祂眷顾的标记，就是祂承诺要让经济衰退的情况结束。神会赐福百姓，使他们富足，作为他们在重建圣殿一事上表现顺服的赏赐(八9-13)。

撒但我们在本书第三章窥见一幅关乎天上法庭的景象，大祭司约书亚站着，遭受一位名叫『撒但』或『那恶者』的人物指控。这个名称在希伯来文是附以一个定冠词(即英文的“the”)，所以我们应该把它译作一个称号，而非我们一般所认识的专有名词『撒但』。根据撒迦利亚书所示，这『撒但』并非善类，因为他遭到耶和華责备(三2)。然而，在这个循序渐进的启示中，在此一阶段我们所看见的他，还没有彻底坏透，因为他在神作为大君王的法庭中出现，似乎是当中的一位成员。他的身分类似现今西方社会的检控官。启示录十二章10节同样称他为『控告我们弟兄的』。神在旧约只给予有限度的启示；再加上新约的补充，我们便对撒但有较全面的认识，知道他是一个从天上堕落，完全属乎恶的属灵敌人。然而，撒迦利亚的看法与新约完全一致，就是指出我们不应害怕这个属灵敌人。我们必须相信神会赦免我们的罪，就正如他昔日赦免约书亚的罪一样；如此，我们便不用畏惧任何的指控。

罪、成圣和救恩本书一开始便劝百姓悔改，提醒他们回想先祖们所犯的罪。先前的众先知都曾起来斥责与他们同时代的人，可惜他们没有悔改。撒迦利亚提醒他们不要重蹈覆辙。神其实已应许百姓，他们若肯回转归向祂，祂就会归向他们(一2-6；参七8-14)。先知明确列出的罪，包括有拜偶像(十三2)、骄傲(亚述的骄傲，十11)和缺乏同情心(七9-11)。

被掳归回的百姓可藉着甘心乐意地重新投入修筑圣殿的工作，来表明自己的真心悔改。神亦将要显出祂的恩典，首先是除去大祭司约书亚的罪(三1-5)，继而便是除掉这地的罪孽(三9)。先知在一个有关量器的异象中，看见罪孽和恶人从犹大运到巴比伦(五5-11)。在本书的第二部分则告诉我们，当历史接近尾声的时候，神将要开一个泉源，洗净『罪恶和污秽』(十三1)。在那日，耶和華会拯救祂的百姓，除了领他们回到自己的土地之外(八7，十6-10)，还会供应他们(九16)。

道德要求撒迦利亚一再强调要以公义、恩慈和怜悯待人，尤其不可欺压社会中的弱势社群，包括孤儿寡妇和寄居者(七9-10)。这教训早于摩西时代便已提出(出二十二22，二十三9)，也是众先知教导的核心(赛一16-17；耶七5-7；摩五15、24)，新约亦一再重申肯定(徒六1-3；雅一27)。

书中还提出一个警告，就是不可恶待神的选民——犹太人，因为他们是『祂眼中瞳人』(亚二8)。外邦人将为到他们加诸犹太人身上的任何伤害而遭受惩罚(二9)。因此，对于任何形式的反犹太主义，基督徒都必须持反对立场。虽然今天神的百姓已包括犹太人和外邦人，只要他们是相信耶稣的(罗十一13-24)，不过，神却没有离弃犹太人(罗十一2)，他们亦终有一日会整个民族归向主(罗十一26)。

为福音作准备撒迦利亚预言将有一天，救恩的大门要为非犹太人打开。他预言必有多国的居民来到耶路撒冷，一同敬拜耶和華。他们会拉住一名犹太人的衣襟，对他说：『我们听见神与你们同在了』(八20-23)。那些不肯守住棚节的列国，将遭到刑罚(十四16-19)。其实，不单撒迦利亚论到这些主题，以赛亚和弥迦均预言将有一天，列国要在锡安寻求神(赛二2-3；弥四1-2)。犹太人要作列国之光(赛四十二6，四十九6)；他们要成为神的见证(赛四十三12)。异地的居民——其中还包括他们一些统治者——将带同他们的财富来到犹太人中间，承认以色列的神才是唯一真正的神(赛四十五14，四十九7、22-23)。

反观犹太教的历史，并不见得它是一个着重宣教的宗教。不过，在第二圣殿时期的犹太人，却表现出带领外邦人归信犹太教的信心(太二十三15)。那些作出回应的外邦人，使撒迦利亚的预言得以部分成就。另一部分的成就，则在于许多异教徒成了『敬畏神的人』。这些人并没有完全归入犹太教，却愿意离弃他们的偶像，敬拜独一的真神。他们获准进入耶路撒冷圣殿的外邦人院，却不准超越那在犹太人和外邦人中间作分隔的墙，违者一律处死。基督徒在耶稣所成就的工作中，看见旧约的预言得着更完全的应验。那在中间分隔的墙已经因着基督的死，被彻底地拆掉，以致无论是犹太人抑或外邦人都可以藉着祂来到神的面前(弗二13-16)。

圣灵撒迦利亚教导我们不要倚靠自己的力量，因为神是靠着祂的灵来成就祂的旨意(四6)。此外，他亦教导我们要信靠神用灵默示的话(七12)。

弥赛亚观撒迦利亚对于旧约的弥赛亚观的发展亦有一定的贡献。以赛亚预言耶西(大卫的父亲)的根必生出一枝子，将要以公义治理百姓，以及使乐园得以重现(赛十一1-9)。撒迦利亚则把焦点放在大卫的苗裔所罗巴伯身上，他将负责重建圣殿的工作(三8，四9，六12-13)。正如前文已经提过，被掳后的犹太人都愿意接受以西结的重建计划。他曾经描述随着圣殿重建而来的美好境况，就仿如天堂一样(结四十七1-12)。除了此处，还有哈该的预言，说神即将倾覆世上的列国，以及选立所罗巴伯为他印记的指环(该二20-23)；许多人便因此期望所罗巴伯是弥赛亚，由他引进神的国度。不过，尽管有提到冠冕，但只有祭司约书亚获得冠冕，戴在头上(六11)。当中亦有暗示君主制度的复辟——『尊荣』和『王权』(六13——可是却完全没有实现。哈该的预言则一一应验，因为神的确藉着兴起波斯人来释放祂的百姓，使列国震动。同时，所罗巴伯亦的确成了神印记的指环，因为他以犹太总督的身分来进行神的计划。然而，他没有作王，也没有将神的国带到地上。

撒迦利亚的预言亦已经应验，因为所罗巴伯的确完成了圣殿的建造工程。至于冠冕戴在约书亚而非所罗巴伯的头上，以及还有一顶冠冕安放在圣殿中的事实(六14)，显示神仍未是时候让大卫的苗裔弥赛亚永远以公义作王统治。反之，神正在计划藉着祭司的家系提供属灵的领导和管治。当神在主前458年继所罗巴伯之后差派以斯拉作祭司，此事便真正应验了。

末世论撒迦利亚书的第二部分宣告地上将有一位谦和的君王，以和平统管全地(九9-10)。所罗巴伯与这位将要来的同属一类人。撒迦利亚书十四章1至9节亦证明主会亲自来到地上统管万有。那位完全是人又完全是神的耶稣，在祂第一次降世时便开展了神的国，然而，一直要等到祂第二次再来，才会完全实现祂作王管治的预言(林前十五24-28)。到了那日，耶稣将从天降在橄榄山上(十四4：徒一11)，就正如祂升天时那样，与天上的圣者同来(十四5；太二十五31)。

撒迦利亚书所提到的两棵橄榄树或是两个受膏者，明显是约书亚和所罗巴伯(四3、11-14)。不过，约翰在启示录中再次采用这个异象来说明末时会有两名见证人(十一1-13)。

## 新约的引用

新约共引用撒迦利亚书71次，其中31次在启示录，另27次在福音书。新约引用的，主要是撒迦利亚

书第二部分那些较为人熟知的经文。例如，耶稣坐在驴驹上，以胜利者的姿态进入耶路撒冷，正表明祂是先知预言的那位君王(九9-10；太二十一4-5；约十二14-15)。大祭司给犹大30块钱作为出卖耶稣的代价(太二十六15)，结果，犹大把那银钱丢在圣殿中(太二十七3-5)。马太将此解释为旧约预言的应验(参太二十七9，当中提到耶利米，但引用的是十一12-13)。撒迦利亚书十三章7节说：『击打牧人，羊就分散。』当耶稣接受审讯和被钉十字架，众门徒都离弃祂的时候，便应验了这话(太二十六31、56)。至于撒迦利亚书预言一位被扎的人，那些扎他的人会为他哀伤，我们在圣经中找到双重的应验：首先，耶稣在十字架上的时候，一个人拿枪扎祂的肋旁(约十九34-37)，其次，就是当耶稣在末时再来的时候(启一7)。

WilliamB. Nelson, Jr.

## 经卷类 玛拉基书的神学

### 玛拉基书的神学(Malachi, Theology of)

自从在主前538年由巴比伦被掳归回后，犹太人的余民在省长所罗巴伯的带领下，得以在主前515年完成重建圣殿的工程。眼见心爱的敬拜中心再次以簇新的面貌矗立，犹太人亦深深期望自己能去除旧恶，忠心事主。然而，我们从以斯拉记和尼希米记中得知，在接着的100年，耶路撒冷便出现了严重的问题。百姓对遵行摩西律法的心志愈来愈薄弱，有些还与外邦人通婚。在主前445年，当尼希米来到犹太当该省省长的时候，赫然发现百姓并没有依循规矩守安息日，也没有按本分作什一奉献和献祭(尼十30-31、37-39)。由于玛拉基书亦有提及此等罪行，所以，它很可能是写于尼希米做省长或是他在主前433年回到波斯之后的那段时期。另有一些学者则采用语言分析的方法，把玛拉基书的写作日期定于主前500至475年间，即以斯拉回犹太之前的衰落时期。

『玛拉基』(希伯来文malaki)这名的意思是『我的使者』(见三1)，可以理解为一个称号而不是一个人的名字。不过，由于所有先知书都是以作者的名字命名的，所以，本书作者可能真是名叫『玛拉基』。

### 神对以色列的爱

出现在玛拉基书第一章的那句话：『我却爱雅各，恶以扫』(一2-3)，因为被保罗在罗马书九章13节引用而变得人所共知。保罗在那段罗马书的经文中正处理拣选的问题，它帮助我们了解所谓『爱』雅各，就等于拣选以色列成为祂独特的子民。以扫虽是雅各的孪生兄弟，但他所立的以东国，却因神向它倾倒愤怒而变成为荒地(一3-4)。根据俄巴底亚书的记载，以东人为耶路撒冷的沦陷而欢喜快乐，完全没有给他们的『兄弟』以色列施予援手(俄10-12节)。昔日在西乃山，以色列成了『属神的子民』(出十九5)，玛拉基书三章17节亦是采用这种说法。尽管的确有许多犹太人质疑神对他们的爱(一2)，但耶和華曾经应许，凡敬畏祂的将真正成为祂独特的子民。神永不忘记祂与亚伯拉罕所立的约，以致离弃祂的子民(三6)。当亚伯拉罕的约圆满实现的日子，万国必称以色列为有福的(三12)。

### 神的属性

虽然某些犹太人的恶念和罪行使神蒙羞，但以色列的神却仍然在列国中间被尊为大。神使以东和先前的亚述及巴比伦灭亡，表明祂比这些国家所敬奉的神祇大(一5)。耶和華是『大君王』，祂的名『在外邦中是可畏的』(一14)。至终，全地都要向耶和華献上供物和赞美(一11)——此预言特别与外邦人将成为新约教会的一分子有关。当异教徒都改信耶和華的时候，神的选民以色列竟不尊她们的神为大，这真是何等的讽刺(见罗九26-33)。

以色列人十分善变，但耶和華却是永不改变的。耶和華对以色列的爱并不因她们犯罪而停止，祂亦永不忘记她们是他的立约子民(三6)。但神是一位圣洁的神，他要求人遵从祂的命令，因此，以色列若然不肯悔改，她便定然遭到审判(四6)。

整本圣经一次又一次地形容耶和華是一位公正和公义的神，但奇怪的是，到了旧约的尾声，竟有人质疑神的公义(二17)。也许，犹太人是为到他们在波斯帝国中处于相对卑微的地位，或是弥赛亚的世代迟迟未应验而深感困扰。三章13至15节则显示有些人因恶人亨通而愤愤不平。无论有甚么原因引起他们的质疑，耶和華向他们保证，恶人将要获得公正的惩罚，凡事奉耶和華的人将蒙受奇妙的祝福(见四1-

3)。

### 祭司和百姓的罪

圣殿得以重建理应成为以色列人的一剂『强心针』，推动他们日后过圣洁的生活，可惜，无论是祭司抑或百姓都没有在生活上荣耀神。一章6至14节指出祭司立下了藐视献祭制度的坏榜样，因为他们竟把瘸腿和有病的祭牲献上。他们那种轻忽的态度使敬拜变得毫无意义；耶和華命他们把圣殿的门关上，不要再装模作样地做出种种伪善的行为。人若没有真心实意归向神，单单奉行宗教的形式，完全是枉然的(见赛一11-17)。

百姓在祭司的误导下，亦偏离正道，陷于罪中；欺压穷人和淫乱的事屡见不鲜，离婚也愈趋平常。以斯拉和尼希米都曾经对以色列人与外邦人通婚一事严加指斥，这种通婚可能正是造成离婚的因由。男人背弃他们的婚约，娶外邦的女子，明显是与拜偶像的行为扯上关系(二11-14)。对于他们的行径，耶和華的立场清晰：『休妻的事……是我所恨恶的!』(二16)，因为家庭的解体会对社会造成极大的坏影响，而且，更难向下一代灌输属灵的价值观念。

### 信靠和敬畏主的赏赐

全书有六处地方劝百姓要敬畏(敬畏、可畏)和全心全意事奉主(见一6、14，二5，三5、16，四2)。凡继续犯罪的祭司和百姓，咒诅必临到他们(二2，三9)，甚至包括迦南人和以东人所受过的咒诅——全然灭绝的最大危机(四6；见书六17；赛三十四5)。凡真正敬畏耶和華的人，他们的名字将记在『纪念册』上，并获得适当的赏赐(三16)。

其中一个事奉耶和華的具体途径，是向祂献上什一奉献和祭物。百姓不单不再『夺取』神的供物，反而将当献的都带到利未人面前；至于耶和華，则会『敞开天上的窗户』，把仓库的粮丰富富地倾下，『甚至无处可容』(三9-10)。

### 主的使者

新约曾经三次指出施洗约翰是在耶稣之前『为祂预备道路』的使者(太十一10；可一2；路七27；参玛三1)。通常被称为使者的，都是先知或祭司。路加亦将玛拉基书四章5至6节套用在施洗约翰身上，指出约翰的事奉『有以利亚的心志能力』，劝以色列国悔改(路一17)。

### 快来的弥赛亚

三章1节亦提到第二位『使者』——这一次是『立约的使者』，经文同时又把祂与『所寻求的主』视作等同。由于『使者』(malak)一词亦可以译为『天使』，因此，这里提到的『约』便可以是指到耶和華的使者，以及祂在摩西的约中的参与。基督来的目的，除了是完全摩西的律法，更要藉着舍弃自己的生命，建立新约，救赎人类。弥赛亚在审判方面的工作主要是等到他第二次再来时才进行的，但基督在世的时候，却曾经洁净圣殿和斥责教法师和法利赛人的假冒为善。

在四章2节出现的『公义的日头』，是另一个暗指弥赛亚的片语。施洗约翰的父亲撒迦利亚称耶稣为『清晨的日光』，要照亮坐在黑暗中死荫里的人(路一78-79)。

### 耶和華的日子

先知书所提到的耶和華的日子，乃表示神会在预定的时间，介入列国的事件中间，审判恶人和拯救义人。玛拉基书侧重于强调耶和華的日子乃『可畏之日』，耶和華会在那日施行审判，行恶的人必被烧尽(四1、5)。有关弥赛亚的审判工作，大部分会在基督再来的时候进行，但是，在三章2至4节，则是祭司和利未人要先被炼净和洁净。也许，在基督严词斥责当时的宗教领袖之后，圣殿在主后70年被毁，显示出审判亦可以与祂第一次降世连上关系。但对那些敬畏祂的名和认祂为救主的人而言，基督的再来便带来属灵和甚至是肉身上的医治(四2-3；见徒三8)。

Herbert M. Wolf

## 马太福音的神学(Matthew, Theology of)

第一卷福音书的作者马太在写本书时，试图将耶稣的生平、教训和工作与他本身的基督徒群体连上直接的关系。由于他对耶稣的描绘是那么全面，以致当我们谈到『马太神学』时，就相当于表示『第一卷福音书中所展示耶稣的教训』。不过，若从他的写作目的是为了勾勒耶稣的事奉这角度来看，我们未必可以从严谨的神学含义去谈马太的『神学』。我们若想更多认识马太(或本书作者)本人的实质信仰内容，唯一的途径就是透过他这本记述耶稣事奉的著作了。

### 综览

根据韦茨(N. T. Wright)的看法，马太福音是以当时犹太教信仰所理解的角度，去重新演绎以色列的故事。以色列的故事是人所熟悉的：神是天地万物的创造者；祂拣选了亚伯拉罕，与他立约，并且应许向亚伯拉罕和他的后裔永远信守此立约的关系(创十二1-3，十三14-17，十五1-6等)。为了清楚说明此立约关系，这位创造万物的神便向摩西和与他同时代的人颁示律法，详列有关遵从神和献祭的细节，以及群体生活的守则(出二十至四十章)。然而，作为亚伯拉罕后裔的以色列人，却经常做出背约的行为，因此，神设立了一个用以衡量以色列人是否忠于约的关系作为准则的赏罚制度(参利二十六章)。以色列人就在犯罪和遵从这两者之间摇摆不定，历经了数百年，他们亦逐渐知道有更重要的『那日』即将临到——到那日，神便会对罪作出最猛烈的审判，而它的最高峰，则是以色列的神在耶路撒冷荣耀地作王统治。与期待神介入有关的，就是等候弥赛亚亲自来带领以色列的盼望(例如：赛九1-6，十一1-9；耶二十三1-4；结三十四章；弥五1-3；亚九9-10)。以色列的复兴、被显为义和拯救，全是第二圣殿时期犹太教的核心信仰。马太亦根据这个盼望而怀有一个信念，就是马利亚和约瑟的儿子耶稣之出生、生平、死亡和复活，正是以色列故事的圆满篇。马太福音中的家谱，便包含这种含义(太一1-17)。

简单来说，马太是从一个崭新的角度去陈述以色列的故事：由一开始(参太一18至二23所引用的旧约经文)，神就计划差遣弥赛亚来拯救以色列(一21)。这位弥赛亚就是马利亚和约瑟的儿子耶稣(一18-25)。不同的是：那些愿意跟从耶稣的人，就是亚伯拉罕的真子孙，亦只有他们才能享受以色列神信实的赐福。而且，亚伯拉罕的约亦已经被耶稣更新了(二十六26-30)。

因此，马太福音的神学具强烈救恩历史和基督论的角度。那么，根据马太的记载，这位耶稣究竟是谁？耶稣就是弥赛亚(一1)，是成就旧约有关弥赛亚预言的那一位。祂亦是神的儿子，为人类带来神的救恩(参三17，十一27，十七5，二十七54)。神的儿子耶稣除了教导人认识神的旨意(五17-20)，祂亦藉着遵行神的旨意而开创神的国度(参三15，四17，八16-17，二十28)。马太福音把天国(犹太人用这个措辞来表达神的国)理解为神藉着耶稣，以能力和公义、慈爱和宽恕来施行管治的地方。

### 神学重点

马太福音的神学至少回答了四个问题。我们是谁？我们置身在历史的哪一点？我们面对甚么问题？神为我们的问题提供甚么出路？

我们是谁？马太福音以非常简单的措辞来回答这个复杂的问题：我们——马太福音的读者和跟随耶稣的人(四18-22，二十八16-20)——是教会(十六18，十八17)，即真正和新的以色列。我们是亚伯拉罕的真子孙(三7-10)，如今结出了神期望祂百姓结出的果子(二十一33-44)。

这答案的背后指出以色列已经持续犯罪太久，而神却因着祂的恩典差遣弥赛亚来到祂的百姓中间，显明祂的恩典和真理。于是，这位弥赛亚藉着降生、教导、死亡和复活，引进了天国。凡愿意相信耶稣，忠心守约的人，都能享受这个国度(四17，八14-17，十六21，二十28，二十六29)。

我们位于历史的哪一点？在马太笔下，这群神的新百姓正踏进新生命的开端，将来当人子在荣耀中显现的时候，他们将获得更完全和更荣耀的生命(十六28，二十五1-46)。因此，教会是神的子民，在以色列的悠长历史中有份，然而，她是在肉身的以色列和末世的以色列(教会)分家之后才出现的。换句话说，以色列被掳的可怖时期，已经在弥赛亚降临的那一刻结束(参一11-12，一16-17)。因此，教会在这世上，正处于弥赛亚已引进以色列复兴的年代，不过，她仍然要等候(并以以色列余下历史的同步发展)，直至最终的世代来临。那时，随着人子的显现，必会完全成就神给以色列的应许。

我们面对甚么问题？以色列的问题是在于她们的背逆，以致神为了施行惩罚而使罗马管辖她们。至

于神的新子民——教会，问题则在于麦子中间混有稗子(即神的国已渐露，但仍有不信和罪恶出现；十三24-30、36-43)。从推断来看，当时的教会似乎正面对道德衰落的问题，马太福音亦对此表示关注，特别在书中强调正确的生活模式和最后的审判(五至七章，二十三章，二十五31-46)。因此，福音书指出问题的关键在于以色列仍然由法利赛人带领，纵然神的弥赛亚——耶稣——明显地已经选立众使徒作新以色列的新牧人(九35至十一1、23)。

我们有何出路?马太福音记载耶稣刚开始传道时所讲的那句话：『天国近了，你们应当悔改!』(四17)它正好为这问题提供了答案。全以色列都必须在这个历史的重要关头，立即归信弥赛亚耶稣，像耶稣的众门徒一样，离弃罪恶，跟从耶稣(四18-22)。马太为了向教会说明神对其新子民的立约要求，特别在其精心记述的『登山宝训』中，详细阐明悔改和跟从耶稣的真正含义(五至七章)。再者，教会还要在这个苦难的世界中忍耐到底，等候神的审判临到以色列那些假冒为善的领袖和跟随者身上(二十三1至二十四36)。到了那时候，耶稣的众使徒将要施行统治(十九28)。当然，这个出路再次以耶稣的生平和事奉作为前设：神的救恩——神的国——已经藉着耶稣来到祂的百姓中间(一21)。

### 马太所用的符号

每一种宗教运动都有其本身的符号，无论是礼仪性抑或意识形态方面的。马太的符号包括弥赛亚、妥拉(按耶稣所理解的)、作神新子民的教会、洗礼、圣餐。

符号可以作为某个群体的身分标记，当中的成员可透过采用或是记念，来强化他的世界观，以及描写反映他的世界观的作品。教会源出于犹太人，而犹太人在符号方面则拥有丰富的遗产。那些符号包括圣殿、土地、亚伯拉罕的血统和列明神与以色列的立约内容的妥拉。任何人阅读马太福音，都可以看到耶稣的门徒与这些符号之间的张力。在耶稣看来，圣殿已被玷污，需要洁净(二十一12-17)。是否亚伯拉罕肉身的后裔已不再重要，因为真正的关键是跟随耶稣(三7-10, 八5-13, 十五21-28, 二十一33-44, 二十八16-20)。尽管妥拉对马太的教会很可能还继续发挥指导性的影响力，但事实已非常清楚，就是耶稣的教训和生平，已经成全了摩西的妥拉(五17-20、21-48)。因此，除了土地这个符号之外，马太的神学与犹太教的标准符号有着严重的分歧。这种因应符号而产生的张力，始终会导致——也许已经反映着——一群新子民(教会)的形成。

教会似乎已经建立了新的符号来取代旧有的圣殿、以色列和妥拉。那位应验神给以色列的启示的耶稣，已经取代了妥拉，成为教会的核心符号。此外，耶稣宣告了一套新道德，保罗称之为『基督的律法』(加六2)，代替了作为犹太教符号的妥拉。以色列的信仰基础，在于神与亚伯拉罕立约，要使他的后裔繁衍，为神成立一个大国(创十二1-3)。以色列人对神的基本信念是祂会信实守约。马太福音所展示的，是教会——新以色列——的形成，并且，到了天国时代，她就取代以色列的原有位置(二十一33-44)。于是，这群新子民成了一个新的符号：跟从耶稣的门徒，除了可以视自己为真犹太人外，也视自己为教会，是属神的新以色列。同样重要的是，人要意识到这个属神的新以色列在本质上是跨越国界的；神的新子民不单包括亚伯拉罕肉身的后裔，更包括所有跟从耶稣的人(二1-12, 八5-13, 十五21-28, 二十七54, 二十八16-20)。当保罗在犹太人散居的各地展开其宣教工作时，这个去除种族限制的信念，便在犹太人的群体中造成极大的骚动。我们可以想像马太在这里大胆地表明此信念，亦同样给人带来极大的困扰。

至于土地的符号，我们在马太福音几乎找不到任何有关的痕迹，除了在八福里的第三福，或许可以理解为凡顺服跟从耶稣的人，将获得承受『地土』的应许(五5；ge这个希腊字词可解作『地土』)。这若然是事实(至今仍未能清楚确定)，则表示马太相信凡顺服地跟从耶稣的门徒，将来都可承受地土，而并非只有以色列人才能承受土地。另一方面，马太福音中对将来的描述，也没有直接提及土地的应许。因此，马太福音二十四章37节至二十五章46节的注意力，是较侧重于来世，而较少在于今世。倘若这些比喻才是马太福音里神子民的盼望本质，那么，我们大可以得出一个结论，就是马太神学中有关将来的事，根本就不包括土地。这显然又与犹太教的土地符号形成鲜明的对比。

在马太福音中，真正在群体和神学上发挥作用的符号，可能是洗礼和圣餐(三13-17)。耶稣也曾受洗(三13-17)，祂的门徒也不例外；祂还吩咐门徒要为跟从祂的人施洗(二十八16-20)。事实上，人要奉父、子、圣灵的名施洗，表明这行动在本质上包含神学上的认信。而且，洗礼是遵从耶稣一切命令的第一步(二十八20)，那些命令叫人自然想起登山宝训。

我们所习惯称呼为『圣餐』的，其实是耶稣与门徒最后一次分尝的逾越节晚餐。此筵席的目的，在于让以色列人重温他们得拯救、脱离埃及捆绑的历史故事。如今，这个筵席变成耶稣的最后晚餐，所记念的不再是出埃及的历史，而是耶稣的死，反映耶稣认定祂自己就是以色列拯救历史中预表的原型。同



样，耶稣的死乃是为了拯救神的新子民所付上的赎价(参二十28)。于是，藉着把逾越节的晚餐转化为纪念祂的晚餐，耶稣便建立了新约的赎罪基础(二十六28)。

## 实践

以色列人的信仰侧重行为正直(orthopraxy)，过于信仰纯正(orthodoxy)，马太所传达的信息也大抵相同。马太福音等同于神对公义的要求。要成为基督徒——更准确地说，成为马太群体的成员——就是要跟从耶稣。而跟从耶稣的实质意义就是：决心在生活中实践公义和爱。

公义这个字词在犹太教是指遵从神的旨意而活，最明显和最决定性的表达方式，就是遵行摩西律法。马太福音同样采用这个字词作为讨神喜悦的重要素质，不过，它如今所加增的另一个层面，却使它的含义产生了重大的改变。犹太教中的『义人』，是指那些在生活上谨守律法的人(太一19，约瑟被称为『义人』)，可是，它如今却指行事为人皆遵从耶稣教训的人，因为耶稣本身已经成全了律法(五17)。为此缘故，耶稣期望跟从祂的人所表现的义行，必须胜过文士和法利赛人的义(五20)。义人虽蒙耶稣的赐福(五6、10)，但跟从耶稣的人却不应在人面前刻意做出敬虔的行为(即『行义』)，以致吸引别人留意自己的善行(六1)。追求公义将成为人生的方向(六33)。事实上，登山宝训的总意，可以理解为耶稣对『义路』的详细阐释。

爱耶稣要求跟从的人听从祂，而凡听从祂的人都被称为『义人』。同样，祂吩咐跟从祂的人要活出一个爱的生命，就是爱神和爱人。耶稣透过施行医治和给予帮助的具体行动，表达祂对人的怜悯和关心(九32-34)，跟从耶稣的人便应该效法祂的榜样(十5-8)。耶稣既愿意对不同种族的人伸出援手(十五21-28)，所以，祂的门徒便要听从祂的吩咐，要跨越种族的界限，爱世界各地的人(五44-45，二十八16-20)。因此，教会与以色列就后者的优越性产生分歧的根本原因，可能来自耶稣对于爱和服侍万国万民的教导。这种对普世的爱将会是神最后审判时的一个基本考虑因素(二十五31-46)。因此，按照耶稣的看法，最重要的诫命就是爱神和爱人(二十二37-40)。

传福音的使命公义和爱固然是讨神喜悦的重要元素，不过，马太福音还有另一个在实践方面的重点，就是传福音。正如耶稣被差往『以色列家迷失的羊那里去』(十5-6，十五24)，耶稣同样差遣祂的门徒继续和扩展祂这个重要使命，拯救神的子民(一21，十5-8)。因此，门徒的努力是植根于祷告(九37-38)；他们是因着耶稣的拣选而出(十2-4)；他们要延续耶稣的使命(十5-8)；他们要有心理准备，可能会遭受逼迫(十17-25)；最后，他们要至死忠心，大胆的宣讲(十26-39)。我们可能会推测，这段简短的描述已经迅速成为基督徒宣教工作的守则。事实上，马太福音的架构本身，正是耶稣与其他人不断交替地向以色列传讲天国的信息和作天国的事工。至于马太福音的高潮，则是耶稣差派门徒出去，将祂的好信息带给『万民』(二十八16-20)。我们可以将东方博士前来耶路撒冷(二1-12)，与众门徒奉命离开耶路撒冷，往外邦人的加利利，履行耶稣向『万民』传福音的使命(二十八16-20)，这两者作出对比，便得出此信仰从以色列国为中心，演化成为跨种族教会的梗概。

## 总结

我们发现马太福音的作者其实是重述以色列的故事，不过，却以新旧并存的元素来表达。作者显然认为神给以色列的应许已经在耶稣，以及由神的新子民所组成的教会身上应验了。马太在重述这个故事时，抽取了信息中的重要主题，再从一个全面的基督论取向，把信息的内容加以改动。神只有一位，但是，如今祂的两侧却有圣子和圣灵。以色列是神所拣选，要成为神的子民；然而，这神的子民之应许，如今已在教会——信靠和遵从弥赛亚耶稣的群体——身上成就。换言之，教会可说是真正的余民。这群神的新子民应验了耶利米书三十一章的预言，是藉着另立的新约结连起来，而教会守圣餐的目的，就是为了纪念耶稣拯救的死。以色列自历史以来一直等候的末世盼望，按马太的记述，已经在耶稣和教会身上应验了部分。此盼望还未成就的，正是那荣耀的高潮，到时人子会与祂的众圣天使一同再来，按照人的一生所作所为赏赐各人(十六28)。

ScotMcKnight

## 经卷类 马可福音的神学

马可福音的神学(Mark, Theology of)

马可福音是要叫人藉着认识神儿子耶稣基督的话语和工作，明白神的属性和作为。马可福音的神学是以叙事形式写成的历史记载。

## 结构

施洗约翰作为神应许要差来『为主预备道路』的使者(一2-3)，他的工作便是为耶稣的事奉揭开了序幕。耶稣以神儿子的独特身分，成就了旧约预言大卫后裔将要作弥赛亚君王的应许：耶稣作为基督的事奉，就是『福音』(一1、11)。

马可笔下的耶稣，充满了神藉着圣灵所赐的能力(一8-10)，四出宣讲神的福音(一14)。耶稣宣告神的国近了，劝人当悔改信福音(一15)。

耶稣首先在加利利开始祂作为弥赛亚的事奉(一16至八26)，祂在那里呼召门徒、满有权柄地教训人、治病、赶走污鬼，还自称是人子。然后，焦点便转移到耶路撒冷(八27至十六8)，祂在那里受苦、受死，神使祂从死人中复活，作『多人的赎价』(十45)。

## 旧约的应许

比对于马太福音把耶稣的位格和事奉——从祂降生以至受死——都从应验旧约预言的角度来陈述，马可福音则从一个较阔的层面来解释耶稣与旧约之间的关系。

马可福音一章2至3节把施洗约翰的出现和他的先知角色，直接与玛拉基书三章1节和以赛亚书四十三章3节有关末世的应许连上关系。一同样地，马可福音十四章27节记载耶稣预言自己在被捉拿、受审和受死之后，羊就要分散，也是回溯撒迦利亚书十三章7节的末世应许。

耶稣自称是『人子』，是马可福音对旧约的末世应许作出全新解释的一个最明显证据。在马可福音十三章那『袖珍启示录』中，但以理书七章13节提到的那位『人子』，是在发生大灾难(十三19；参但十二1)和创造的秩序破毁殆尽之后才出现的(十三24；参赛十三9-10；珥二10、13)。从圣经的救恩历史来看，福音的时代就是应验的时代。耶稣显明自己是人子，为的是证明法利赛人错误理解弥赛亚的观念，同时又预备祂的门徒明白祂如何为多人付出赎价，和教导他们如何效法祂对神的忠心。马可福音的基本神学是相当清楚的。马可福音一章9至11节有关耶稣是神儿子和圣灵降临的记载(参十二35-37)，都暗指诗篇二篇7节、一一〇篇1节和以赛亚书四十二章1节有关神的国要临到的应许。耶稣以拉比的身分，因应这国度的临到而对律法的意义和应用作出全新的诠释(十一12，十二13-17、28-34)，并且根据旧约的权威宣称，凡有耳可听的人将按照他们如何回应祂的教训，来判别他们是外人，还是属祂的人(四10-12；参赛六9-10)。马可福音七章37节概括地道出耶稣所行众多神迹的意义，符合了以赛亚书三十五章5至6节当神出现时，救赎之民的盼望。纵然那些欢迎耶稣进入耶路撒冷的群众，高喊祂是出自大卫家的弥赛亚君王并非不正确(十一9-10；参诗一一八25-26)，但耶稣所重新界定但以理书七章13节的人子角色——神的受苦仆人——却是众门徒要体认的最重要部分(八31，九31，十33-34)。耶稣回答大祭司的最后一句话，便是答复他所提出的一个问题：『你是那当称颂者的儿子基督不是？』(十四61)。

## 基督论

马可一开始便叙述耶稣受洗、神的灵降在祂身上，以及被撒但试探的经过，藉此强调耶稣是神的儿子，是拥有神性的人。然而，随着故事继续发展，当耶稣表现出祂是一个与我们有着相类似的情感、愿望和反应的常人时，矛盾便开始浮现。此外，再加上耶稣在不断自称『人子』的同时，却坚持要将祂的弥赛亚身分保密，便成为增添基督论谜团的第三个因素。

至于『神子』身分的含义，可在记述耶稣的教训带有权柄，一方面使群众感到希奇，一方面激起宗教领袖的愤怒和不信之有关经文中找到解释。这些记述通常与祂治病的能力和赦罪的权柄有关(一21-28，二1-12，五21-43，六1-6)。耶稣在治病的过程中运用祂的权柄，阻止污鬼公开宣称祂是神的儿子。从污鬼听从祂的吩咐，不再作声的反应，便证明祂真是神的儿子(一24-26，三11，五7-13)。

将『神儿子』的称号与弥赛亚的观念连结起来，似乎纯粹是职能方面的表达方式(一1，十四61)，但是，若将『爱子』这个修饰形容词与耶稣连用，则显示神证明耶稣与祂之间有着父子的关系(一11，九7；参十三32，十四36)。对于那名百夫长在耶稣快将断气的时候，承认祂真是神的儿子一事(十五39；参十二6)，正好突显出在这个看似是失败的时刻，在人的层面亦开始意识到耶稣与父神之间的关系，表明十字架的意义在信的人眼中，正显明是神的能力和智慧。

其后犹太人提出异议，认为耶稣的死正好表明祂的失败，并否定祂先前宣称自己拥有的身分。马可福音的基督论正好反驳这异议。神子耶稣本身亦是一个人，祂出身于拿撒勒（一9、24，十47，十四67，十六6），会有愤怒的反应（三5，八33，十14，十一15-16），会表现失望（六5-6，九19，十一12-14）。祂不单会死（十五45），而且还会为这命运（十四33-44）及其意义（十五34）深感困扰。面对这个看似矛盾的情况，惟有相信的人才能看得出神子耶稣是凭着祂的自由意志甘愿顺服和受苦（十45），同时亦按着祂所应许的，从死人中复活（八31，九31，十34，十四28，十六6）。耶稣在加利利和附近地区公开事奉时，祂的言行促使人不断猜测祂究竟是谁。无论是群众（一27）、宗教领袖（二7）、众门徒（四41）和认识祂的人（六3），都不能推断出祂是弥赛亚。是否要等到清楚解开耶稣的弥赛亚之迷，祂的真正身分才能揭开？耶稣告诫门徒不要告诉别人祂就是弥赛亚（八29-30），似乎印证了这个推论。

虽然不能靠一般人对『弥赛亚』这个称号的理解来识别出耶稣的真正身分，神的国却显然是耶稣其中一个最重要的教训。无论是友是敌，都曾经指出祂是大卫的后裔，和祂曾宣称拥有王的身分。不论马可福音的神迹还有甚么别的含义，它们其中一个意义就是证明耶稣的弥赛亚身分。耶稣藉着圣灵行『异能』（六1-6；参一32-34，三7-12，六53-56，七37），与假基督所行的神迹奇事，实在有天壤之别（十三22）。

『人子』的称号经常在含有诠释意味的叙事部分中出现，证明它对马可的基督论非常重要。这个公开的称号，有别于表达认信的『弥赛亚』称号，并与耶稣主要三方面的事奉有关。首先，祂在地上的事奉，明显带有神的权柄（二10、28）。其次，耶稣甘愿顺服神，作受苦的仆人，祂从死里复活，救赎了我们（八31，九9、12、31，十33、45，十四21、41）。第三，祂应许到了末时，祂将以被高举的王的身分再来，审判全地（八38，十三26，十四62）。即使不同的听众会对耶稣其他的称号有不同的理解，『人子』的称号却界定了耶稣的事奉中的尊荣和谦卑。

## 救恩

马可所记述的耶稣生平，始于他在加利利的事奉。祂在那里呼唤人『当悔改，信福音』（一15）；至于事奉的终结，则是在耶路撒冷，一名百夫长在十字架前承认祂是『神的儿子』（十五39）。当中所发生的事，包括耶稣在许多不同的场合行神迹、讲论、用比喻教训人，和对本身行动作出解释。群众对耶稣所作的这一切事如何回应，便是决定他们是否得着救恩的因素。那些在马可福音作出信心回应的人，主要是受感于耶稣所显的大能（二5，五34、36，九23-24，十52；参七29）。耶稣那些令人啧啧称奇的作为，清楚显示出一个新的世代已经来临；众人的反应亦清楚表明神藉着耶稣，能满足人的一切需要。

那些对耶稣的教训和大能作为感到希奇的群众（一22、27，二12，五20、42，六2，七37，九15，十32，十一18，十二17），居住的地点几乎遍及加利利全地，象征了救恩的普世性。另一方面，当耶稣在耶路撒冷的敌人试图除灭祂的时候，同样担心群众会支持祂（十一18-32，十二12）。然而，当他们拒绝接受救恩所带来的必然改变时，却无意中使耶稣藉着在十字架上受死，成就了救恩。

门徒那种既惧怕又希奇的复杂反应，显出他们对于如何协调耶稣自称能满足人的一切需要，以及祂有关受苦和受死乃是得生命之道的言论，感到非常困惑。因此，耶稣在两次平静风浪和平息门徒恐惧的事件中，都直指他们欠缺信心（四40-41，六50-52）。然后，当耶稣坦白说出祂要受苦的时候，门徒因害怕和不理解，便立即阻止耶稣（八32）；第二次则保持缄默，不敢追问（九32）；最后那次则在害怕中跟随耶稣进入耶路撒冷（十32）。那些来到坟墓去找耶稣的妇女，她们所表现的恐惧和惊奇，以及随后不敢向人说出耶稣应许要在加利利见门徒一事（十六5-8；参十四28），均可以提醒门徒：类似妇女那种反应足以妨碍人用信心接受神儿子耶稣基督所赐的救恩。

## 门徒观

了解门徒在耶稣事奉上的角色，是我们探究马可福音中有关作门徒（discipleship）这课题的入门。福音书既为神所默示的纪录，当中所记载的门徒事迹便不单反映历史事实，更直接回应马可以及我们时代的需要。它亦证明门徒中间对于基督论所存在的矛盾（耶稣既是神子，又是人子），和生命乃来自死亡这种对救恩的诠释，感受到同样的张力。门徒虽愿意跟随耶稣，可是他们对当中的含义却并不明白，因此亦心里害怕。

门徒的意义是随着马可福音的叙事而发展，可分为三个阶段：耶稣在加利利的事奉（一16至八26）、在耶路撒冷的事奉（八27至十三37），以及祂的受苦和复活（十四1至十六8）。在加利利的事奉始于门徒接受耶稣的呼召，舍弃一切跟从祂，受祂的训练（一16-20，二13-14；参十28）。

为了扩展在加利利的事奉工作，耶稣选立了十二人作祂的门徒，他们要跟随祂，受祂差遣去传福音，并奉耶稣的权柄去制伏污鬼(三13-19)。对耶稣而言，凡遵行祂旨意的，就是祂家里的人(三35)。但这显然并不保证这些人全都能明白耶稣的教训(四10-12)和祂的作为(四35-41)。

耶稣为了预备将事奉扩展至加利利以外的领域，进入外邦人的范围，祂便像以前一样差遣十二门徒出去。不同的是，他们要两个两个出去，住在传福音的对象中间，靠他们的接待生活(六7-12)。他们的行动很成功(六13、30)，与其后他们不明白如何满足别人的需要(六35-37：参八4)，以及认不出前来帮助他们解困的正是耶稣(六49-52)，形成了非常强烈的对比。

三段有关作门徒的明确教导，分别出现在彼得认耶稣是弥赛亚(八29)之后，耶稣前往耶路撒冷和钉十字架的途中。耶稣那种甘愿为顺服神和服侍人而献上生命，以致于死的榜样，正是门徒学习的典范(十45)。他首先反对人想靠自己的能力来控制一切(八34至九1)，然后再针对追求名誉(九33-37)和地位(十35-45)的欲望。祂教导门徒要从十字架的道路来学习人生的真义：想要获得别人的尊重，就先要学习谦卑，也要甘愿作众人的仆人，谦卑服侍、甘愿受苦，甚至为别人牺牲。

## 末世论

对于马可福音在写到十六章8节时，突然结束所引起的种种疑问，初期教会使用后加的补篇(十六9-20)的部分，可能是出于两次的增补：分别是十六9-18和十六19-20)，来圆满化解这问题。这表示马可福音并没有马太福音二十八章18至20节，或路加福音二十四章50至53节那样(参徒一11)，记载耶稣在复活之后表明祂会再来的经文。由于并不是明确地属于末世的讨论范围，所以可视之为解释耶稣复活的事，或是有关末世的事。登山变像事件(九2-13)虽然突显了以利亚和摩西的显现，以及耶稣是神爱子的独特身分，重点却始终是人子的受苦和复活。这次事件清楚表明耶稣不是另一位像以利亚或摩西的人物——他们不需要经历死亡。反之，耶稣将要经历施洗约翰——别人以为是复活了的以利亚——的同一命运。不同的是，祂将从死人中复活。相信我们也会跟门徒一样追问：「『从死里复活』是甚么意思？」(九10)。

马可福音十三章的橄榄山讲论，或称『袖珍启示录』，将可以为我们提供答案。耶稣提到在历史完结前所发生的连串事件，在犹太人的启示文学中亦有描述，当中包括假基督的冒名而来(十三6、21-23)；战争、地震、饥荒(十三7-8)、逼迫(十三9-13)，以及行毁坏可憎者(十三14)的出现；以至圣殿即将被毁(十三2-4)。耶稣亦敦促门徒，要把这时刻视为积极和忠心地向万国传扬福音的机会(十三10)，并且无论遭遇任何境况，都要存着忍耐和忠心(十三11-13、35-37)。

耶稣最后警告说，圣殿被毁之后，末时便要正式临到。众先知曾经预言的天象征兆(十三24-25)，将宣告人子的再来，祂所招聚的众选民，都可以看见祂的能力和荣耀(十三26-27)。耶稣正是要提醒选民，祂必定再来，虽然惟有父才知道这事会在何时发生(十三32)，他们仍要作好准备(十三28-31)。

马可正是采用这种方式向人介绍耶稣是历史的主，祂知道将来发生的事。祂又应许门徒，当他们跟从祂走十字架的道路，把神藉着耶稣基督从古至今所成就的福音传开，祂就必与他们同在。

Herbert L. Swartz

## 经卷类 路加福音-使徒行传的神学

### 路加福音-使徒行传的神学(Luke-Acts, Theology of)

路加福音和使徒行传的第一章经文，都指出该书是为一人而写的——但我们除了知道这人名叫『提阿非罗』之外，其他便别无所知。使徒行传一章1至3节提到作者曾写了『前书』，记述耶稣的生平和教训，这显然是属路加福音一类作品。在作者的心目中，使徒行传便是这作品的下集。属于2世纪文献的『穆拉多利经目』(Muratorian Canon)曾经指出，第三卷福音书和使徒行传都是由路加执笔所写的。歌罗西书四章14节、腓利门书24节和提摩太后书四章11节都分别提起路加的名字，我们从中认识到路加是保罗的同工和『亲爱的医生』。使徒行传十六章10至17节，二十章5至16节，二十一章1至18节和二十七至二十八章的代名词，都由原来的第三人称转变为第一人称的『我们』，显示作者本人亦有份参与这些经文所叙述的事件。除此之外，我们对路加所知甚少，仅知道他可能是一位来自叙利亚的外邦人。当

代学术界对路加福音和使徒行传的作者问题(即怀疑他是否就是那位不时随同保罗四出传道的同工路加),虽然提出不少异议,但是始终没有确实理据作另一个结论。与此同时,这里亦必须一提,路加在其福音书的头三节经文,坦白承认一个事实,就是他在写作的过程中,引用了不同来源的资料。

要确定那些记载在路加福音以至使徒行传的历史事件,是发生在哪个时期,并不十分困难。根据马太福音第二章的记载,耶稣降生的时候,希律王还未死。按照历史的考证,希律是在主前4年逝世的。路加福音三章1至2节所提供的历史背景,帮助我们推算出施洗约翰的事奉和耶稣开始露面的年期,大约是主后27至28年间。使徒行传二十四章27节提及罗马官员的调动,由非斯都接替腓力斯的职任,时值约主后59年。保罗大约花了一年的时间才抵达罗马(徒二十七章),然后在罗马住了两年(徒二十八30),故此,使徒行传结尾部分所记载的事情,大约发生在主后62年。

路加的神学包含两个部分:(1)他与其他福音书作者——尤其是马太和马可福音的作者——的共通点;(2)在其福音书和使徒行传中,属于他本身的独特素材、重点、组织和贡献。路加记述耶稣事奉的基本大纲,与其他符类福音的作者大同小异,而且在内容方面亦有很多相同之处。在路加的笔下,彼得认信耶稣为基督(路九19-19),亦是全书的一个重要转折点。此外,无论从篇幅所占的比重,以及所包含的内容去衡量,路加都是想把耶稣被捉拿、受审、受死和复活这部分,描述为全书的重点和高潮。他亦与符类福音的看法一致,断定耶稣本人是大卫的弥赛亚子孙、作王的弥赛亚、主的受苦仆人,以及『摩西的律法、先知的书,和诗篇』(路二十四44)所预言的那位天上的人子。

路加和马可之间的分别计有:(1)路加以其独特的方式来表达两者所共有的资料内容,而且侧重点亦有所不同;(2)主要在路加福音六章20节至八章3节和九章51节至十八章14节出现,和马太福音共通,却不见于马可福音的『讲论』(“Q”材料);和(3)路加福音独有的资料。路加的独有资料(“L&quot;材料),可分为以下七大类:

1. 施洗约翰和耶稣:约翰的使命(路三1-6、10-14、18-20)和耶稣的家谱(路三23-28)。
2. 耶稣在拿撒勒遭到厌弃(路四16-30)。
3. 某些大能的作为 / 神迹,包括打鱼的奇迹(路五1-11);使拿因城寡妇之子复活(路七11-17)。
4. 特别的训勉和教导:在撒玛利亚教训众门徒(路九51-56);训勉七十人(路十1、17-20);教训马大(路十38-42);有关主人和仆人的教训(路十七7-10);对十个麻疯者的讲话(路十七11-21);与撒该的交谈(路十九1-10)。
5. 路加独有的比喻:好撒玛利亚人(路十25-37);半夜前来求助的朋友(路十一5-8);无知的财主(路十二13-21);不结果子的无花果树(路十三1-9);选择首位和请客之道(路十四7-14);迷羊、失钱和浪子(路十五章);不义的管家(路十六1-12);财主和拉撒路(路十六19-31);纠缠不休的寡妇(路十八1-8);法利赛人和税吏(路十八9-14);十锭银子(路十九11-27)。
6. 警告和争论:来自法利赛人的攻击(路十一53至十四4);有关守安息日的争论——治好驼背的女人(路十三10-17)和肿胀的人(路十四1-6);有关希律安提帕(路十三31-33);计算代价(路十四28-33)。
7. 耶稣最后一次进到耶路撒冷:将近到城(路十九37-44);末世的预言(路二十一11下、18、25下、26上、28、34-36);受难和复活(路二十二14-24)。

路加福音有颇多的独特重点,包括他特别关注时间、地点和历史背景。稍一浏览路加这套分成两部的作品,就会发现他对历史极其关注和兴趣浓厚。在他叙述事件的同时,往往提及当时的执政者,或同一时期在社会和世界上所发生的某些事情,以致读者能大概知道事件发生在哪段期间。在记述耶稣的事奉之前,他先清楚交代了背景。路加详述了耶稣降生的经过、祂在12岁那年的一次特殊经历(路一至二章),以及耶稣的家谱(路三23-28)。他好像要把某些主题与事关重要的地点串连起关系。他的著作虽然不是关乎耶稣或初期教会的完整历史书,可是,历史——可靠的历史——却是其作品的一个重要元素。

本身是外邦人的路加,不忘强调耶稣的事奉是关乎所有人的——祂不单是犹太人的救主,更是全人类的救主。因此,他通常都会指出事件中人物的种族和国籍背景。他把教会主要看成是一个建制和一个组织;他亦十分关注教会与国家的关系。路加很看重圣灵在耶稣和教会两者事奉上的角色。解经家通常会指出路加十分关心地位卑微的社群:穷人、生活潦倒的人、妇女、儿童、税吏、病患者、外邦人、撒玛利亚人。他对『社会关怀』亦同样表现出特殊的热衷,不时记述耶稣和教会如何回应人的需要。路

加透过引述耶稣的教导，和回溯初期教会的经验，让读者认识祷告的重要性，以及作门徒的代价。他强调基督的再来，以及诸如赞美、宽恕、荣耀、喜乐、哀哭、和平与爱的观念。

当然，路加的著作与其他福音书的最明显差别，在于他接续写了第二册。使徒行传记述了教会的成立，以及教会初期在耶路撒冷的活动(徒一至七章)，同时，它亦报导了门徒因遭受逼迫而分散各地，以至及后在其他地方广传福音的经过(徒八至十一章)。特别值得注意的是，除了耶路撒冷的犹太人之外，还有其他人加入了信徒的群体——撒玛利亚人、埃提阿伯的太监、以色列沿岸的居民、一名外邦人(哥尼流)、在叙利亚的安提阿中许多不知名的犹太人和希腊人。这部分的著作更记述一位原初逼迫教会的犹太人扫罗信主之经过，他后来改名为保罗(徒九1-31)。第十二章标记着教会的领袖由原初的十二使徒，转移为雅各和保罗二人，地理上的中心点亦由耶路撒冷转移到安提阿。最后的15章(徒十三至十八章)清楚显示福音工作在保罗的带领下扩展开去，远至罗马，同时亦有为数极多的外邦人加入，成为教会的一分子。耶路撒冷会议(徒十五章)，则记录了教会在圣灵的引领下，清楚表明她认定救恩是本乎恩和藉着信。

## 救恩历史

我们必须从两方面来理解路加福音至使徒行传的救恩历史。首先是一个基本的假定：神在一个特殊的历史环境中进行他的救恩计划，而那个特殊的历史环境本身也是世界总体历史的一部分。弥迦呼吁他的读者回想以色列历史中的某些事件，『好使你们知道耶和華公义的作为』(弥六5)。这段历史始自创造和人类因犯罪而堕落，一直到基督再来和已知世界的终结——其实就是人类历史的全部。在神那更阔更悠长的启示和救赎历史中，路加所记述的事件只是当中的一部分，它们具体地刻划了神在这个时空的作为。

其次，在路加眼中，耶稣的一生并非只是救恩历史中的其

中一件事；耶稣的一生根本就是救恩历史的最重要事件。耶稣藉着童贞女怀孕的神迹而降生，而之前更有天使预告祂的出生。祂还是婴孩的时候，便已经有义人认出祂是神的『救恩』(路二30)，并且将祂与『耶路撒冷得救赎』(路二38)相连。只有12岁的孩童耶稣，便已经晓得自己与神有着特殊的关系，并肩负特殊的使命(路二41-51)。路加在他的福音书中，自始至终都在暗示耶稣的生平事迹不是肉眼所看见的那么简单，当中牵涉的事情包括：受洗和受试探(路三21-22，四1-13)、比喻和神迹、神国同在的意识(路十七20-21)、门徒传道时撒但也要落荒而逃(路十17-18)、登山变像(路九28-36)、进入耶路撒冷(路十三34-35，十九41-44)、在希律(安提帕)和彼拉多面前受审(路二十三6-16)，甚至是当祂踏上钉十字架之路，沿途有耶路撒冷的女子为祂哀哭(路二十三27-31)等事。

路加直接引用旧约的次数，在比例上虽然比马太和马可福音少，但他却为他所叙述的事件，清楚确立了与旧约之间的关系。他有无数的地方是暗指到旧约的事件和观念。到了一个关键性的时刻，就是当复活了的耶稣向门徒显现的时候，他便指出耶稣亲自从整本旧约的背景来解明自己的一生和事奉(路二十四12-49)。这亦是使徒行传的方式——它经常引用旧约来作为理解耶稣生平的背景。耶稣是神拯救工作的最高峰。因此，『除他以外，别无拯救；因为天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救』(徒四12)。

## 救恩的日子

整本旧约所讲的『那日』，乃是指神在审判和拯救这两方面采取果断行动的关键性时刻。在一般犹太人的观念中，历史可分为两个『世代』。第一个是宣讲和预备的世代，神在这段时期往往会以间接和象征方式来施行祂的作为。第二个是『应验的世代』，神在这个时期将会亲自和直接地处理人的罪，和罪所带来的问题；同时，祂亦会重新确立祂主权的统治(神的国)。这第二个时期会持续至『末世』临到，神的作为和人类的历史到达圆满的终局。犹太人预期由第一个世代通往第二个世代的过程，会明显有神的亲自介入——不管是祂亲身介入抑或透过祂所使用的中间人(弥赛亚)。到了那一刻，不论是神的国、应验的世代、弥赛亚的世代，或救恩的年代，都会成了眼前的现实。

根据路加的记载，耶稣在拿撒勒会堂的那一幕，正式为祂的事奉揭开序幕(路四16-30)。耶稣所读的经文，是以赛亚书六十一章1至2节上，先知在那里预言将来神要释放和拯救的日子(『神悦纳人的禧年』)。耶稣继而戏剧性地宣告祂本人的出现，正代表着这世代已经临到：『今天这经应验在你们耳中了』(路四21)。耶稣刻意停在以赛亚书六十一章2节中间，略去有关审判日子的预言部分——在耶稣的观念中，审判的日子将会在这个刚引进的时期到达尾声的时候出现，而不是在开始的时候出现。耶稣遭到同乡的排斥，不是因为祂声称自己是弥赛亚(这是祂那句话的本意)，乃是因为祂挑战传统的信念，指

出神的工作和恩典会伸展至超越犹太人的范围。

使徒行传一开始，亦宣告应验的世代已经临到。当彼得为门徒在五旬节那种心醉神迷的表现作出解释的时候，在讲论之中特别引用了约珥书(徒二28-32)，该书预言神会在末后的日子以一个独特的方式进入历史。约珥所预言将来会发生的事(『我要……浇灌……』，徒二28)，彼得宣称现在已经发生了(『这正是先知约珥所说的』，徒二16)。这两段经文的目的不容忽视。耶稣的出现，是历史中的一个关键时刻。祂和祂的事奉不是历史中的『中间时期』(Conzelmann所主张的)，而是最主要的决定性时刻，是神整个救恩历史中的『那日』。无论是耶稣的教导，抑或众使徒的讲论和表现，都认定旧约作者看为未来的事，如今已经成真。耶稣曾经严词斥责那些不懂分辨这事实的人(路十二56)。神的工作已经进入一个新的阶段，事情已大不相同。因此，一切旧有的模式、律法、习俗等，都必须重新评价。在这个救恩的新世代已经来临，并迈向终局的时期，人将要如何生活，正是路加福音以至使徒行传，以及其他新约著作所论述的主题。

## 救恩的使者

耶稣、祂的门徒，以及所有传扬祂的所是所作及其意义的人，都是救恩的使者。耶稣本身正是救恩的使者；祂是那位拯救之神的自我启示；祂是传讲神同在、神国和神旨意的那一位；祂亦是实行神的旨意和作神的工的那一位。路加的整套基督论——救恩信息的一部分——与此息息相关。

其他在路加福音出现的使者包括十二门徒和被耶稣差出去的七十人(路九1-6、10，十1-12、17-20)。在耶稣升天之前，祂亦交付其他人为祂作『见证』(路二十四48)。十二使徒和愈来愈多的初信者，成了使徒行传中的『见证人』。十二使徒是经过特别拣选的人，他们『从约翰施洗起，直到主离开我们被接上升的日子』(徒一21)，都一直随同耶稣出入。这个特殊的群体后来似乎扩阔至包括诸如巴拿巴、雅各(耶稣的兄弟)和保罗等人。他们的任务是要传扬耶稣和祂的作为，让人明白其中的意义。

## 救恩信息

在路加的心目中，耶稣不单是救恩的使者，更是救恩信息本身。救恩信息的内容先是耶稣自己，然后才是耶稣的工作。有关耶稣的位格和属性的资料，不时穿插在整卷福音书当中。这位以超自然方式出生的婴儿，将要被称为『神的儿子』(路一35)。天使报喜讯，向人宣告祂是『救主……主基督[相等于弥赛亚]』(路二11)。耶稣受洗的时候，神宣告祂是『我的爱子，我喜悦你』(路三22)。耶稣『被圣灵充满』(路四1)，对魔鬼的试探断然拒绝，然后便开始祂的事奉(路四1-14)。祂的教训和表现充满权柄，污鬼也承认祂是『神的圣者』(路四32-34)。在记述耶稣回答施洗约翰派门徒来质询的事上，路加与马太一样，均指出耶稣的回应，是要他们从祂的言行表现来评价祂(路七18-23；注意：耶稣在此引用了以赛亚书预言弥赛亚言行的有关经文，参赛二十九18-19，三十五5-6，六十一1-2)——祂的所言所行都在表达祂的身分。彼得承认耶稣是『神所立的基督』(路九20)。紧接着的登山变像(路九28-36)，似乎正好为彼得那句话提供证据、解说，并引伸其意义。身为弥赛亚的耶稣，有当作的工，有『当受的洗』(路十二50)。神的国由祂来开展，由祂来诠释，亦由祂来实现。耶稣清楚知道自己与父神有着独特的关系(路十21-22，二十二29-30、42，二十三34、46，二十四49)。

路加与其他符类福音的作者均记载耶稣对自称『人子』的偏好。这称号在路加福音更为常见。至于它的来源和含义，一直引起激烈的争论。这片语见于但以理书七章13至14节，指『驾着天云而来』和『被领到亘古常在者面前』的那一位。他得了个不受种族、国籍、时间和空间限制的国度。耶稣采用这个片语，似乎是为了澄清祂所肩负的，乃是一个属灵的使命，与当时倾向带着政治和民族主义有色眼镜去理解的『弥赛亚』相距甚远。路加与其他福音书作者对耶稣复活的报道，正是我们对耶稣的位格之最后评定。最后，路加比其他福音书更重点地描述耶稣的升天。

对耶稣来说，祂透过行动去传递的信息，正是『神国的福音』(路四43)。祂亦代表神国，作先锋与撒但的国争战，取得了胜利(路十一14-22)。因着耶稣的身分，又因着祂带来新秩序，昔日的传统、习俗和期待都需要重新评价。人要进入神的国，就必须彻底的否认己，与耶稣认同(路五10-11，九23-26、59-62，十二8，十四25-33)。路加福音的信息，主要是宣布和讲明这些事实。耶稣的信息总是以十字架为大前提。路加与其他符类福

音一致提到彼得认耶稣为基督之后，耶稣便公开一个事实，就是祂必须被弃绝，必须受苦、受死和复活(九21-22)。

使徒行传首几章记载了不少初期信徒对耶稣的称呼，包括基督(即弥赛亚)、主、主仆、圣者、君王

(这些都是希腊字词archegos所包含的意思，徒三15，五31)、救主、像摩西的先知、石头、审判者和人子。上述每一个名称都有其旧约的根源，经过两约时期犹太教的改动，再由初期信徒采用来表达耶稣多方面的身分和使命。耶稣是初期教会的信息主体。人惟有透过祂才可以认识神，罪过得蒙赦免和得着救恩。祂亦是教会的头，是全体信徒乐于听命的主。

此外，使徒行传所记载的使徒讲道内容，亦主要以耶稣和祂的救恩工作为中心。自从陶德的《使徒宣讲及其演变》(C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development*)发表后，学者都普遍喜欢从使徒行传的布道性讲章(kerygma)中，把重复出现之重点归纳起来。以下是其中一个归纳出来的结果：

1. 应验旧约预言的世代已经临到，应许已经应验，弥赛亚已经降临。
2. 这一切都在拿撒勒人耶稣身上应验了。
  - a. 祂是大卫的后裔。
  - b. 祂藉着神的能力四出教训人、行善，和施行大能的作为，神亦透过这一切表明对祂的认可。
  - c. 祂按照神的旨意被钉十字架。
  - d. 祂藉着神的大能从死里复活。
3. 教会是这些事的见证。
4. 耶稣已经被高举，升到天上神的右边，祂在那里成为新以色列的弥赛亚君王，被称为『主』。
5. 在教会中的圣灵如今成了基督的印记，证明祂现今的能力和荣耀。
6. 耶稣将要再来，到时祂会审判和复兴万物。
7. 因此，所有听这信息的人，都必须悔改和受洗，才能得着赦罪。

使徒的信息亦可以用保罗的一句话概括起来：『当信主耶稣，你和你一家都必得救。』(徒十六31)

### 救恩的普世性

救恩信息本身已经证明救恩是没有界限的。这方面至少有三个特点。首先，在耶稣时代的犹太人，虽然大都假定神只关心他们的民族——特别是敬虔的犹太人——耶稣却一直坚持事实并非如此。祂经常与平民百姓，甚至是税吏、妓女和罪人来往(路五30-32，七34，十五1)。祂曾经尖锐地指出，即使在旧约时代，遇到面对同样需要的外邦人和希伯来人，神有时也会施恩给前者(路四23-27)。祂让犹太人极其憎恶的撒玛利亚人成为一个比喻中的救命英雄，相比之下，犹太人的宗教领袖都面目无光(路十25-37)。喜乐是来自丧失的人的至终悔改，而不是为到原本已身在福中的人(路十五1-32；留意浪子比喻中的大儿子，他大概是代表法利赛人要得神悦纳的心态——『我服侍你这多年，从来没有违背过你的命』[路十五28])。普世救恩是使徒行传的一个重要主题。耶稣在升天之前嘱咐门徒要作祂的见证，『直到地极』(徒一8)。该书的余下部分便描写门徒如何在履行这命令时，踏出最艰辛的几步。

普世救恩这信息的第二个特点是：救恩并不局限于某个特定的文化群体。另外，人不能透过遵守某些源于种族文化的宗教义务和律法——即使是犹太人的宗教律法——而赚取到救恩。初期教会对这个真理的理解还不透彻，因此，随着基督教扩展至超越犹太人的种族及地区的时候，便有必要作出澄清。在圣灵的带领下(徒十五28)，耶路撒冷会议公开承认神对人是一视同仁、不分界限的(徒十五9)；人得着救恩乃是本乎恩和藉着信(徒十五9-11)，表示除了犹太人之外，『剩下的人，就是凡称为我名下的外邦人』(徒十五19)，神同样悦纳他们。一切有关地域的限制、礼仪上的洁净、种族和诸如割礼等规条，都不再成为得着神救恩的条件。

不过，此脱离律法束缚的福音却同时带有责任。信徒既与神和好，他们的言行品德，就必须讨神的喜悦，以及与神的属性相符。他们不可参与任何牵涉拜偶像的活动，要遵循道德伦理的基本准则，同时还要敏感于其他信徒的需要(徒十五19-21、29——这是以另一种方式来表达路十27要爱神和爱邻舍的要求)。



普世救恩的第三个要素，就是信徒有责任向全世界传扬救恩。事非凑巧，教会在司提反看见耶稣在天上，成了得荣耀的人子这异象之后，便开始宣称耶稣已得了权柄，如但以理书七章14节所言的将要作王，『使各方、各国、各族的人都事奉他。他的权柄是永远的，不能废去；他的国必不败坏。』普世救恩跟布道和宣教的托付是分不开的。随着保罗在罗马传讲『神国的道……耶稣的事……神这救恩，如今传给外邦人』（徒二十八23、28），路加-使徒行传的记载便正式完结。如此，救恩的福音便传至当时世界上的『超级大国』的重要首府。

J. JuliusScott, Jr.

## 经卷类 约翰的神学

### 约翰的神学(John, Theologyof)

『约翰的神学』乃是将传统认为是出于约翰手笔的新约书卷并合起来，找出当中一致的神学主题，把它们组织起来而得出的一套神学思想。尽管某些学者认为不可能达致一套全面而有系统的神学，但是，我们仍可概述约翰著作中那些构成写作基础的一致性要旨。约翰的著作包括第四福音(theFourthGospel, 译注：即约翰福音)、三封书信和启示录。它们虽然有共同的背景，但启示录无论在体裁和写作目的方面，都相当与别不同，应该另作讨论。于是，这便留下第四福音和三封书信，但由于其中两封书信非常简短，在神学方面的重要性亦有限，所以，『约翰的神学』便主要以第四福音和约翰壹书为基础。

#### 第四福音的架构

第四福音的内容主要分成两大部分，其中序言(约一1-18)和后记(约二十一1-25)为全书的格局定位——这两段很可能是由福音书作者或一位跟随他的门徒后来加上的。序言的要旨在于指出那在创世以前便存在的道，成了肉身，降世为人。它以诗体形式为书中紧接的内容设定了背景：神差祂的儿子来到黑暗的世界；人普遍不接待祂；一群被选出来的门徒发现了生命的真谛；以及黑暗的力量虽尝试攻击神的儿子，至终却完全失败。第一部分通常被称为『神迹之书』(theBookofSigns, 约一19至十二50)，因为当中描述了耶稣的出现，如何取代了犹太教原来的建制(圣殿、圣井、教法)和节期(逾越节、住棚节)。祂展示了非比寻常的弥赛亚恩赐，并在讲论部分揭示了犹太背景中那些传统隐喻的真正含义(酒、智慧、水、医治、粮、光、生命)。最后一件神迹是使拉撒路复活——这事完全揭露了耶稣的身分，但同时亦注定了祂的命运。虽然耶路撒冷的犹太领袖对耶稣充满了敌意，但在加利利仍然有人愿意相信祂(约二11, 四45, 七1等)，而在这部分的结尾，连一些来自加利利的希腊人也渴望跟从祂(约十二20-26)。

第二部分称为『荣耀之书』(theBookofGlory, 约十三1至二十31)，因为如今耶稣把祂的门徒带到一旁，在守最后一次的逾越节晚餐前，替他们洗脚(约十三1-20)，费尽唇舌地向他们解明祂的身分和即将发生的事情(约十三31至十七26)。然而，全卷福音书都含蓄地传递着一个信息：基督即将被钉十字架这件事，根本不是一个悲剧，相反地，祂乃是藉此将荣耀显明给众人看(约一13-15, 十三31, 十七1-5)。十字架是神赐给人的另一个标记，为的是表明耶稣是奉父神差遣而来的，如今要回到父那里去。就约翰所知，耶稣是甘心乐意地接受这十字架(约十11、17-18)。基督已经完成祂一手展开的工作，如今将要离开。但祂在临走前，仍将恩赐分给门徒(约二十19-29)，再次祝福他们。

大多数学者都认为本福音书原先在二十章30至31节结束，后加的第二十一章，则毫无疑问是源自约翰福音所采用的同一资料来源。但即使来自第二手资料，这段在读起来的时候却仍具备了真实的历史感，以及近似约翰的表达方式。那里记载了耶稣在复活之后的显现，并且在祂升天离开门徒之前，将使命托付他们。

#### 神学

基督论第四福音和约翰壹书均在其序言部分确立了道成肉身的基督论(incarnationalChristology)，并它在救恩里的重要性。以第一世纪犹太人的弥赛亚观作为背景，当读者读完约翰福音，便会对耶稣基督有深刻的认识。在每个场合中，都突显耶稣是直接从神而来，使我们得益处。

耶稣是神的启示耶稣能够显明神，因为惟祂是源于神(约一18)、受神的差派(约十七3)、分享神的荣耀(约十七5、24)。因此，世上只有祂才能显出神的荣光(约一14)。此荣耀的启示(revelation of glory)是开启这卷福音书的钥匙。在『神迹之书』(约一至十二章)里，耶稣行神迹的目的，在于显出神的荣耀(约二11)，和让相信的人得以看见此荣耀(约十一40)。至于在『荣耀之书』里，神的荣耀乃在十字架上彰显了。但耶稣自己得荣耀的时刻仍未到(约七18，八50、54)。同样地，约翰的基督论亦与真理的启示(revelation of truth)有关。除了神的荣耀，耶稣还从父那里领受了『恩典和真理』(约一14、17)。耶稣在这个充满虚假和错谬的世界中，开启了一条真理和赐予生命的道路。祂正是真理的化身，因此，祂会与那些制造谎话的人当面对质(约八31-32)。故此，对耶稣有正确的认识是必要的。约翰为了清晰地描绘基督，特别采用了不同的称号来介绍祂。即使在记载初次选召门徒的时候(约一35-51)，基督称号已经像目录般列明出来，让其后的故事逐一解说。

耶稣的身分约翰的第一个基督论称号在序言中出现，那里形容耶稣为神的『道』(the Word [logos]，约一1)。在其他福音书中这是无迹可寻的。究竟它是一个犹太抑或希腊观念，今天仍然是争论不休，但有证据显示两者之间存在着意味深长的关系。当时犹太教已经将神的道(或智慧)人格化，独立于神而存在。希腊思想(尤其是斯多亚哲学[Stoicism])则把『道』视为宇宙秩序的一个永恒法则。斐罗(Philo)甚至曾将旧约神的道寓意化，把他的犹太人信仰与异教观念结合起来。然而，约翰的演绎却令两者震惊不已。那在永恒之中与神永远常存的道，正是神在创造这世界时的媒介。但最令人震惊的，是这一个『道』破天荒地成了肉身，成了人，直接向人说话(约一14)。在约翰的基督论中，一直从不妥协地暗示道成肉身的观念是指到至高的神性与真实的人性互相结合。这道是『我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的』(约壹一1，五6)。

我们应该以当时犹太人的思想中理解『耶稣是弥赛亚』的意思。『基督』(『弥赛亚』的希腊文，约一41)的称号几乎总是作表达身分用，而非作为人名(在所出现的18次中，只有一17和十七3是例外)。对于犹太人的领袖而言，耶稣是否弥赛亚君王(约一49，六15，十二13、15)，实在事关重大(约七26-27，十24)。祂是应验旧约预言会来的那一位(约一45)；惟有相信祂是弥赛亚，才能真正成为祂的门徒(约四29，九22，十一27，二十31)。

在符类福音中，耶稣最喜欢自称为人子。可是，这个称号所包含的神学含义(受苦和受辱、身分隐藏、末世审判)，在约翰福音却似乎付诸阙如。我们在九章35节和十二章34节看见众人对耶稣所言感到大惑不解，纷纷猜测个中含义。约翰对『人子』一词的用法(共13次)，是强调耶稣『被举起来』、祂的得荣耀和回到父神那里(约三14-15，八28，十二23、34，十三31)。它亦象征了父将最终的权柄交予耶稣(约五27，九38)。约翰刻意避开末世论的联想，但不表示他与符类福音的传统看法相悖。

神的儿子这称号毫无疑问是约翰神学的真正核心。它符合了约翰在基督论方面的基本宣言：那位曾与父神在创世之前共存的耶稣，已经奉神的差遣来到我们中间。与符类福音有别的是，约翰福音的耶稣经常称神为祂的父(106次)，以及表示自己是祂的儿子(超过25次)。这是耶稣独有的关系，是不能与其他人分享的。作神儿子的耶稣享受神对祂的爱(约五20，十17)，祂亦愿意将这爱与祂的门徒分享(约十五9)。既是神的儿子，祂就能够作神的工(约五17-19)，因为祂所做的一切事都是来自父神的(约十32，十四10)。同样地，祂的话就是神的话：祂听从父神的说话(约八26)，又将祂所听见的讲出来(约八28)。因此，耶稣的话不是出于自己，乃属于差祂来的父(约十四24)。

儿子的名分赋予耶稣终极的权柄。祂不是一位代表神的先知，祂本身已具有神的权柄。既是神的儿子，祂对于神的事情具无上的知识，知道人所不知道的(约六47，十15，十七25)，因此在人中间便享有与神同等的荣耀(约五23)。耶稣甚至可以说祂与神原为一(约十30)——不是在目的方面是一，而是在本体方面是一(约十38，十四20)。然而，这种合而为一却没有否定耶稣要完全倚靠父神(约四34，五19、30，十七2)。

最后，约翰提出这个合而为一的见解，还要另外一番深思。第四福音采用了专门用在神身上的措辞来形容耶稣。例如在约翰福音第五章有关安息日争论的经文中，耶稣在祂的反驳中假定了自己拥有神的特权(『我父作事直到如今，我也作事』)。可是，第四福音的经文更推前一步，指出祂不单是子，更是神。这点除了在开头(约一1)出现之外，还在本书的结尾——多马称耶稣是『我的主!我的神!』(约二十28)——中出现。

耶稣的自我启示随着耶稣走遍以色列，祂的身分亦随着福音书所记载的故事发展而逐渐显露出来。首先，是藉着祂所行的神迹(要留意的是，约翰并没有像符类福音一样，采用『神迹』[miracle]一词，他所用的是『记号』[signs]；译注：和合本一律译为『神迹』)。当中的七个神迹不单展示了耶稣拥有

不可思议的能力，更显明了祂是神儿子和救世主的身分。在祂行了这七个神迹之后，总有长篇的讲论，为的是说明它们的意义和引导围观者信祂。在这些讲论之中，有七个独立的『我是』宣言(约六35，八12，十7-11，十一25，十四6，十五1)，它们的作用就像用言语表达的记号，目的是更全面地形容耶稣，或是以一个隐藏的方式来暗指祂的神性(约十30-39)。

其次，书中的耶稣仿佛正接受审讯，作者以见证来证明祂的身分和证实祂所宣称的真理。施洗约翰、撒玛利亚的妇人、众门徒、十字架前的见证人，甚至是作者本人，都纷纷作出了见证。在第五章耶稣所行的神迹中，父神和神的话在祂的辩护中都同样为祂作见证。这种为耶稣累积『证据』的做法，使许多解经家认为约翰福音是以一个审讯的形式作为主题。耶稣要接受犹太教的审讯。那些读这福音书的人——就像在故事中出现的人物——都必须对耶稣宣称的真理作出判决。

第三，我们在『神迹之书』看见耶稣在重要的犹太人建制和节期中亮相，并且采用它们来象征祂本身的位格或使命。对于礼仪用的水(约二9-11)、圣殿(约二20-22)、拉比的教导(约三1-15)和雅各井(约四13-15)的宗教价值，都一一被基督所取代。耶稣亦同样地在安息日(约五章)、逾越节(约六章)、住棚节(约七至八章)和修殿节(约十章)中出现，亲身取代了这些节期所给予的祝福。

基督的恩赐那些真正认识耶稣和真心相信祂的人，都会得着神的恩赐。毫无疑问，约翰的意思是我们看见基督徒的生命都是由这些恩赐构成的。惟独那些属于耶稣羊圈的人，才拥有这些恩赐(约十1-10)，对于那些活在黑暗世界中的人，基督的恩赐仍是神秘莫测的。约翰福音中那些带有嘲弄意味的反问，目的在于表明非信徒的彻底误解：他们未能够充分认识耶稣和他的使命，或是祂能给予人的东西(约三4，四11，六52，七15、35，八22，九39，十一50)。那位撒玛利亚妇人若是早知道『神的恩赐』(约四10)，她便会晓得耶稣拥有涌流不息的活水。

永生在约翰的观念中，最首要的恩赐显然是永生。世界就是死(约五24)，但耶稣却将生命赐给信祂的人，使他们出死入生(约一4，三15-16、36，四14，五24，六35、47，八12，十10)。耶稣强调『永生』次数之多(出自祂口的超过20次)，是符类福音望尘莫及的；它亦几乎取代了它们所用的『神的国』词汇。耶稣甚至称自己是『生命』(约十一25，十四6)。有些时候，祂会以比喻来说明这恩赐，例如『活水』(约四14)，或『生命的粮』(约六33)：它们的本意都是说明人要以信心接受耶稣和领受祂的恩赐。吃喝基督(约六33——可能是暗指圣餐)，就是得着生命。耶稣与尼哥底母谈道时，所用的比喻就是重生——因着与神深深结连而得着生命(约三15-17)。

光我们在光的比喻中亦找到近似的看法。八章12节将光和生命相提并论：『我是世界的光，跟从我的，就不在黑暗里走，必要得着生命的光。』世界已死(所以需要生命)；同样地，世界是一片黑暗，需要有光来照明(约一5，十一10，十二35-36、46；约壹二8、11)。耶稣甚至称自己就是『光』(约一9，三19-21，十二46；约壹一7)。

救恩耶稣也藉着赐生命来赐人救恩。基督呈献一个机会——人可以选择接受祂而出死入生，亦可以不信祂而继续活在罪中，直至审判临到(约十二46-48)。生命不单是一种知识或智慧，也是耶稣牺牲受死的结果。耶稣降世的目的，是为了给人清除罪孽(约壹三5；参约壹二2，四10)。施洗约翰便是以类似的说话来介绍耶稣：『看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的！』(约一29)。即使十二章24节这个简短的比喻，也清楚表明这点：『一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒；若是死了，就结出许多子粒来。』因此，耶稣在六章51节指出：『我所要赐的粮就是我的肉，为世人之生命所赐的。』耶稣自己亦明白到祂的使命是要为人牺牲，甚至付上生命的代价。

耶稣一次又一次地提到祂要『被举起』——这正是祂被钉十字架和离开人世的象征，亦是祂一直等待要来的『时候』(约二4，十二23、27，十三1，十七1)。在第十章的牧羊人的讲论中，祂用了非常生动的方式去形容祂这种自愿的牺牲，并这牺牲如何救回羊群的性命。

圣灵约翰福音有别于符类福音的是耶稣经常谈及圣灵的恩赐。圣灵在耶稣受洗的时候降下，和祂永远同在(约一32-33)，与祂的生命不能分割(约三34，六27)。甚至耶稣的说话都是灵和生命(约六63)。经文形容耶稣就像一个容器，圣灵在祂里面涌流不息(约七37；四10的活水可能是另一个有关的比喻)。但与此同时，经文亦一再告诉我们，要等到耶稣在十字架上得荣耀之后(约七39)，圣灵才会完全赐下(约七39)。在耶稣死去的那一刻，经文暗示圣灵随着祂将自己的生命倾倒而流出(约十九30、34)。当祂复活之后，祂将圣灵赐给门徒(约二十22)。在约翰的理念架构中，圣灵就是耶稣的灵；圣灵永远与门徒同在，就等于耶稣继续与他们同在一样(约七四15-31；约壹四13)。

耶稣在楼房的临别讲论中，非常详细地论及那将要赐给门徒的圣灵。祂有时被称为『真理的灵』

(约十四17, 十五26, 十六13), 无疑是因为耶稣本身就是真理。耶稣亦为圣灵起了一个新的名称, 就是『保惠师』(约十四16、26, 十五26, 十六7)。这名称突显圣灵是一位与门徒一起、替门徒申诉的辩护者, 帮助他们有力量面对世界(约十五18-27, 十六8-10)。保惠师将提醒门徒记起耶稣对他们所说过的一切话(约十四26), 以及引导他们明白一切的真理(约十六12-13)。约翰的门徒都清楚知道圣灵确实与他们同在(约壹二20-21), 这点亦成为约翰神学中门徒的标记(约壹三24, 四13)。

新的群体那些愿意相信和跟从基督的人, 都会得着上述的恩赐。而且, 他们已脱离这个世界和其间的黑暗, 组成了一个新群体, 并且成为那些追求相交的人的庇荫所。这是耶稣的羊群; 祂是他们的牧人(约十章)。耶稣是葡萄树; 他们就是祂的枝子(约十五章)。这是一个爱、顺服、忠信和敬拜的群体。而且, 一如所料, 它将要面对从世界而来的攻击。

爱的命令按照约翰的理解, 门徒的彼此相爱, 本质上与父和子之间的爱相同(约三35, 十四31)。经文一再重申这条命令(约十三34-35, 十五12、17)。约翰壹书在这方面亦不遑多让(『爱』字出现达30次之多), 同时暗示爱是作门徒的一个最重要特征。约翰壹书四章12节似乎是约翰有关爱的典型命令: 『从来没有人见过神, 我们若彼此相爱, 神就住在我们里面, 爱他的心在我们里面得以完全了。』

遵命和作门徒在约翰的伦理观中, 人若不是以具体的方式来表达爱, 那种所谓『爱』根本就毫无意义。约翰认为爱就是顺服。耶稣亦说过, 我们若爱祂, 就必遵守祂的命令(约十四25、21-24)。事实上, 祂的命令赋予我们展示爱的机会(约十五17)。因此, 在耶稣与彼得的对话中(约二十一15-19), 耶稣是藉着要求彼得喂养和爱护他的信徒, 来作为考验彼得是否真正爱祂的根据。遵命便成了作门徒的凭证: 『我们若遵守他的诫命, 就晓得是认识他。』(约壹二3)

约翰期望信徒的属灵生命和道德行为完全归神为圣(约十36), 以及立志与世界分别(约壹二15-17)。信徒并没有离开这个世界, 他们仍住在世界当中(约十七15-19), 因此仍需面对各种试探和罪恶。他们绝不可忽视认罪, 因这是重新向神立志委身的必须途径(约壹一8-10)。

信心和坚持在约翰的著作中, 『信心』这个名词仅用过一次(约壹五4), 但『相信』这个动词却多不胜数(107次)。信心是一种关系, 而非理性上的同意。它是对基督这个人作出全人的委身。信徒可以透过不同的方式来表达这种不断信靠的紧密联合。约翰强调信徒必须常住在基督里面, 就正如枝子常在葡萄树上一样(约十五1-11)。这意味作门徒就要与神有亲密的联合和相交。约翰壹书详述信徒如何得以住在祂里面(约壹二24、28, 三6)。但这并不表示我们是孤独的; 耶稣亦住在我们里面(约十五4)。因此, 两者是互相联合和共融的。『住在里面』这种表达方式, 也适用于形容耶稣和父神之间的关系。父亦住在我们里面, 而我们也住在祂里面(约壹二24, 三24), 当然还有圣灵, 祂也在我们里面(约十四17)。事实上, 约翰这种『住在里面』的表达方式, 已包含三位一体思想的雏型。

敬拜约翰的著作较少关注教会的敬拜, 不过, 其中某些经文却往往被视为指向信徒敬拜的通道。四章23至24节的教导预言到了某个特定的时候, 真正的敬拜将不再局限于撒玛利亚或耶路撒冷, 人将会以心灵和真理敬拜神。对于约翰壹书的受众, 这个时刻已经临到, 因此, 这种敬拜生活亦很可能是他们实践的目标。

对于约翰是否热衷于圣礼一事, 学者也多有争论。某些学者认为圣礼的措辞在他的著作中屡见不鲜; 另一些则认为只属一般。我们特别在第三章耶稣与尼哥底母的对话, 以及第六章的逾越节讲论中, 分别找到有关洗礼和圣餐的暗示。两者都有礼仪的隐喻(藉着水重生 / 分享基督的肉和血), 但随即出现有关圣灵的讲论。在尼哥底母有关重生的讲论中, 焦点全放在圣灵上; 水并非重点。六章63节同样指出, 赐人生命的乃是灵, 会朽坏的肉体是无益的。

综观而言, 约翰对心灵敬拜的看法并非源于一种僵化了的圣礼主义(Sacramentalism); 相反地, 约翰审慎地批评礼仪在敬拜中的角色。假若在敬拜中没有圣灵的临在, 它比撒玛利亚人的敬拜好不了多少。

在世上所面对的冲突约翰的著作贯彻始终地反映出二元论的世界观。他一再提醒信徒, 他们不再属于这个世界(约十五19), 因为世人已公然敌对耶稣和祂的门徒。耶稣的经历成了门徒的典范: 『世人若恨你们, 你们知道, 恨你们以先已经恨我了。』(约十五18)

当我们读约翰书信时, 会发现当中的信徒群体明显持守着这种人生观。世人普遍恨他们(约壹三13), 因为世界是伏在那恶者的权势之下(约壹五19)。世界藉着宗教上的败坏和假教师的道理, 带来错谬的神学(约壹四3-5; 约贰一7), 也亦藉着各种试探带来道德上的冲击(约壹二15-17)。但殷勤遵守神

的道和忠心的基督徒，将可胜过世界(约壹五4)。

末世论末世论是关系到末后的事，在福音书通常是指基督再来前后所发生的事件。然而，有关约翰的末世论却引来激烈的争论，因为在符类福音中那些广为人知的未来征兆，在约翰的著作中都付诸阙如。当中几乎没有经文形容主再来是历史最终的高潮，随之而来便是最后的审判。约翰的末世论因此被形容为已实现的末世论(Realized Eschatology)。有人严厉批评约翰对未来重新诠释；所有在末世才发生的事情，都成了已有的东西，尤其是圣灵的降临，这件事已被属灵化，象征基督的再来。当耶稣说时候将到，如今就是了的时候(约四23，五25，十六32)，祂所暗示的那种应验，是新约其他地方所找不到的。然而，约翰的著作仍然表达了一种未来的向度。不单耶稣预言信徒将来要遭受苦难和逼迫(约十五18-25)，约翰更在约翰壹书二章18至19节预言敌基督的来到。此外，约翰还预言在末日的复活(约六39、44、54，十一24)，以及最后的审判(约五25-29，十二48)。耶稣应许我们，祂先我们去，是为给我们预备与祂同在的住处(约十四3)。到了约翰福音的结尾，复活的基督在结束谈话的时候，打发了彼得对于主所爱的那门徒一直不死、要等到主再来的查问(约二十一22)。

尽管我们在约翰的著作中可以找到未来派的末世论(Futurist Eschatology)，但约翰的神学始终是坚定地强调目前。约翰所强调的，是如今耶稣在圣灵中，给基督徒群体赐下祂的同在和恩赐。教会在热切盼望将来临到的同时，不需要因为耶稣的离去而不知所措。耶稣曾经应许说：『我不撇下你们为孤儿，我必到你们这里来。』(十四18)今天将生命赐给教会的圣灵，正是基督的灵，这灵将一直与教会同在，直至基督的再来。

Gary M. Burge

## 经卷类 罗马书的神学

### 罗马书的神学(Romans, Theology of)

虽然研究罗马书的神学不一定要考虑到本书的背景，不过，我们若知道诱发保罗写此信的原因，以及他透过所提出的神学议题所期望达致的目的，相信会对我们的了解有帮助。简略来说，罗马的教会原先拥有很强的犹太人基督徒领导层(教会的始创人，很可能是由罗马前往耶路撒冷过五旬节的犹太人，他们在当日听信了福音之后，便回到罗马建立教会)，却因罗马王帝革老丢在主后40年代下令驱逐犹太人离开罗马，遂由外邦人填补了领导层的真空。随着革老丢去世，犹太人基督徒得以重返，眼见教会中的外邦信徒数目庞大，又在领导层担任举足轻重的角色；而犹太人则认为教会是由他们创立的，他们又拥有较优秀的传统，结果教会便出现张力。一直参与宣教工作的保罗当然对罗马教会的争端深表关注，因为当中的信徒若浪费精力于内部斗争，将大大削弱从前的那股宣教热诚。因此，保罗希望藉这封书信，坦诚指出罗马信徒傲慢自大，引导他们对基督和出于祂主权的救赎计划重新委身，并再次燃起宣教热诚和行动。第十五章是本书的关键，可以帮助我们了解保罗在宣教方面的神学重点。

保罗在罗马书运用了他写神学着作的典型手法，就是温柔的劝勉，而非三申五令(即使在加拉太书，在义正词严的序言之后，他亦改用婉转规劝的修辞技巧，向加拉太信徒循循善诱)。主赐下使徒、先知、传福音的、牧师和教师的目的，『为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体』(弗四11-12)，就是让教会被建立，信徒获栽培。经过合理的神学劝吁后，教会和信徒应有明智而负责任的回应，因此，每个会众或个人，都成了保罗所规劝的对象。由于保罗的神学议题通常都是处理一些历代教会中不断重复发生的问题，所以，他的书信虽然原初是针对某些特定处境，但它们也切合每个时代的需要，在神的安排中成为对历代教会的教牧书信。虽然有些优良的注释书对罗马书的历史背景存而不论(Cranfield的注释便是其中一个例子；他到了结尾部分才论及写作背景)，但读者如能了解原初的处境，便会发现保罗神学的一些微妙之处。罗马书的神学是以传福音的宣教主题作为核心。保罗试图劝服罗马信徒，不要再在内部斗争上浪费精力，反而应专心部署对外的传福音工作。他的宣教议题实质上影响了他在神学上的修辞表达。

### 引言：仆人的神学(一1-18)

保罗的基本神学焦点是三一神的俯就，成为仆人样式，也成为人性中真实慷慨宽宏的源头。保罗在第1节迅速带过他自己的仆人身分之后，便对藉着从死里复活，显明是神儿子的基督表示崇高的敬意(一4)，因为祂是激发人甘愿成为仆人的原型。当第5节的焦点放在基督的复活乃神以『大能』显明其恩惠的最高峰时，作者便带出三位一体的神学，并以此确立了全书的主题。

保罗以使徒的身分向罗马信徒表示，他的到访可以激励他们，而他亦可以像在其他地方一样，在罗马得着一些果子（一8-15）。他所表达的这种彼此相依之密切关系，正好显出福音事工的群体本质。保罗神学的群体性，反映了三神一体的群体性和神要救赎受造物之群体使命。这个引言中的群体和宣教主题，已经概括在保罗的宣教神学概要之中（一16-18）：从正面来看，福音是拯救人的大能，不论是犹太人或外邦人，只要有信心便能得救；但它同时亦像希伯来书四章12节那把利剑一样，有反面作用：那些行不义、贬抑真理的人，福音将会成为神的愤怒，要审判他们的不虔不敬。因此，罗马书的神学便从现实说明神圣洁的属性有两种表达方式：对那些以信心接受神儿子恩赐的人，神是一位满有恩典的神；对那些拒绝接受神儿子恩赐的罪人而言，神是充满愤怒的圣者。对那些加入神的大家庭的人，神赐予生命；对那些拒绝神的大家庭的人，神则施行审判。就保罗而言，传福音的使命包含一套有关生死祸福的神学，而两个不同的结局将会跟传道、听道、接受或拒绝有关，而这一切乃出于神主权的拣选（一18应该与一17连起来一同解释一16）。诊断的结果：对神的认识和人的犯罪堕落（一19至三20）

保罗那套指出福音会产生两种果效的神学，成为了一个交叉平行（abb-a-）的前半部（ab），接着他便继续带出其后半部（b-a-）。正如字母a代表了因信称义，字母b则代表神的愤怒要落在不虔不义的人身上；保罗如今则以（b-）来继续引伸神的愤怒如何临到作恶的人身上（一19至三20），然后再在三章21节至八章17节详细阐述人如何在基督里因信称义（a-）。保罗这个有关神的愤怒之教义（一18），在现代的自由神学（Liberal Theology）和进程神学（Process Theology）中不受重视，但在对神的属性的整全观念中，却相当重要，因为神是圣洁的，祂必然要对付罪恶。保罗对人的不虔不义、犯罪作恶和神的愤怒极为重视，这点便影响了他在（a-）的代赎神学。有罪的人将神的真理变成谎言，将敬拜造物主变成敬拜受造物（一23），结果便是堕入神的愤怒中（分别出现了三次：一24、26、28）。其实他们在内心深处是知道神有永恒的能力和神性，因此是难辞其咎的（一19-21、28）。只要从较阔的语境来考虑一章19至20节，我们就没有任何理据来支持自然神学（Natural Theology），因为尽管人知道有神，却继续犯罪，所以是当死的（一32）。保罗在一章18至32节言之成理地指出全人类在神面前都是有罪的。

神任由人如此堕落，以致保罗要细说人类的光景，一直到三章20节。他在二章1至16节指出那些自认能判别是非的人——不论是外邦人抑或犹太人——一方面论断别人，一方面却一同犯罪，因此是不可原谅，也不能逃脱神的愤怒。保罗在这里并非教导一套功德神学，否则会与他在整封书信所要肯定的唯独在基督里因信称义的神学彼此矛盾；他在这里只是要指斥那些外邦和犹太人读者的虚伪的论断行为。基督徒必须听从劝勉，在信仰上坚持到底，行为也当与宣认的信仰相称，否则便不能证明他们是已经蒙神拣选的。信徒不可滥用神的恩典，像魔鬼所行的一样；保罗就像希伯来书的作者那样写信提醒他的读者（来六4-12，十19-39），跟随基督的人理应摒弃不合宜的行为，做更多正面的好事。无论是犹太人抑或外邦人，惟有遵行律法，才能在神面前称义，因此，基督徒的骄傲和优越感是不能接受的。

保罗在信中经常提到一个实用神学的主题，就是作门徒的，要在家中开始具体地实践这身分。保罗在二章14至16节是较直接地向犹太人信徒说话，接着在二章17节至三章8节则指出他们骄傲自夸和不能有效地见证信仰，然后便作出一个重要的结论，就是肉体行割礼的不是真犹太人，惟有心里行割礼的，才是真犹太人（二28-29）。这便确立了一个同时包含犹太人和外邦人的新类别，亦与耶稣对内心动机的重视吻合（太六4、6、18）。犹太人和外邦信徒在教会中都是站在同一等次，都要谦卑自己。（保罗将在九至十一章责备外邦信徒以为信仰之门不再为犹太人而开。）尽管犹太人享有神将圣言交托他们的特殊优势（三2），但如今在神一视同仁的公义标准下，他们和外邦人没有两样（三9）。这点让保罗再次回到更阔层面的主题，就是普天之下，人人都犯了罪（三9-20）。这整段由一章18节开始，严肃地论及神的愤怒要临到普世犯罪的人，最后引用一连串旧约经文作结，藉此从历史事实去证明神的圣洁属性自古以来对罪恶的审判。保罗此刻所提出的，完全是负面的神学论点，为的是要罗马教会那些犹太人和外邦人读者，从骄傲自夸、彼此争竞的状态中，适当地被引导至谦卑自己。

在这个全封书信的最低点，保罗终于提出他主要的正面论点。唯独这个论据能提供一个基础，让罗马的信徒和他们的宣教意识得以复兴。他们必须回到基督那全备的工作上，而且，任何人要夸口，都只可以在祂里面夸口。这带出保罗第三个神学重点。

第一个基本疗程：在耶稣基督里因信称义（三21至八17）

一人和众人三章21节的『但如今』展示首个盼望的出路（保罗在八20指出，神因着人类的罪，使受造物服在虚空之下，但受造物仍然『指望』）。保罗是从信徒与基督的个人关系来说明盼望。其后，在八章18节至十一章36节，保罗则是从宇宙层面来描述这盼望，因为个别信徒只是整个宇宙救赎计划的一部分；而保罗的神学，正是以『一人』和『众人』的主题为特色。在这个单元，基督就是那『一人』，祂为『众人』死，藉此救赎『众人』。在第一个部分，保罗坚称人是藉着相信耶稣基督而得

到神的称义，排除了人自夸的可能性(三21-31)。犹太人和外邦人的得救，在于他们相信基督和祂的工作(但值得注意的是，对耶稣的客观信心，是建基于耶稣本人的主观信实)。因着祂的积极顺服，得以完全持守律法；因着祂顺服接受十字架，得以平息神的愤怒，并转化为恩典。藉着基督这两方面的工作，信徒便得着拯救：祂那完全顺服的生命，倾注入信徒心内；祂的受死和复活，为信徒除去永远与神隔绝的刑罚。信徒因此是无可夸口的(三27)，因为无论是犹太人抑或外邦人，都是因着相信基督而称义；祂已经为我们守住了律法。

保罗如今要继续表明旧约和新约之间的延续性，他引用亚伯拉罕在信心和谦卑方面的典范(四1-25)，推论出信心的原则早在亚伯拉罕受割礼成为『犹太人』之前，便已经实际运作。因此，无论是外邦人抑或犹太人，都应该视亚伯拉罕为信心之父——他是犹太人的信心之父，因为大卫曾经将摩西时期所运作的恩典和信心原则应用在自己身上(四6-8)；他是外邦人的信心之父，因为在未受割礼之前，亚伯拉罕也算是外邦人(四9-25)。虽然在亚伯拉罕和摩西时期，恩典和信心的表彰(typology)不尽相同，而基督是这时代里最终极的表彰，因祂集新与旧于一身，但神的属性和救恩本质上是不变的。神始终是恩典和圣洁的神，而信心则始终是『有行为的信心』，激发与信心相称的行为(因此，保罗所强调的信心，与雅各书二章18至26节是没有冲突的，双方只是侧重于一个真理的两方面)。

五章1至21节详细比较第一个亚当与第二个亚当这两个重要人物，正好与旧约中亚伯拉罕的例子相辅相成。亚伯拉罕只是以列祖的次要身分，成为外邦和犹太信徒因信称义的典范人物，但亚当和基督则是代表人类原型的始祖，他们所作的成了首要的焦点。保罗在这章所阐述的，是一套影响全人类历史，有关一人代表众人的神学。第一个亚当必须为到自己丢弃神的形像而负上全责，因着他所犯的罪，死和罪便临到众人(五12-14)。第二个亚当乃是基督，祂所作的，远比第一个亚当伟大，祂作的乃是恩典和生命的义行(五17)。两者是在质而非量方面比较，因为只有那些信的人才得以与基督一同作王(第二个亚当的『众人』要用这个含义来理解)。由于罗马信徒有软弱的表现，并由于救恩在实现的过程中必定和末世观相连，所以保罗在本章一开始(五1-11)便劝勉读者，要在现实生活中实践他们所拥有的。他们要行出他们的信心，要将他们本质上拥有的『相和』在现实中显明出来。因此，第1节应该可以这样翻译：『我们既因信称义，那么，就让我们藉着我们的主耶稣基督与神相和。』第2至5节所强调的盼望，以及第9至10节那逐步推进的思路，均支持这种解释。保罗在神学上向读者所发出的挑战，就是要他们把信心化为行动，在生活中行出来和坚持到底。

信徒的生活第六章以更个人化的层面来劝勉信徒要在生活上有合宜的行为。作者在这里用基督的死和复活作为基础，说明基督徒生活和救恩中所存在的那种『已然/未然』(alreadybutnotyet)之特性。基督徒不能继续犯罪，使恩典显多(六1)，因为他们藉着水礼与基督的死和复活有分，就是要他们的一举一动中有新生的样式(六2-11)。这劝勉持续至第六章末和第七章全章。『你已经拥有它，那么，就拥有它吧！』保罗的救恩神学完全是末世性和鼓励性的：神已经在信徒的生命中展开了救赎的工作，倘若人真是得着这个救恩，他就会实践出来，并忠心地坚持到底。

六章15至23节是要劝勉罗马信徒，不要再在生活上作罪的奴仆，反要作神的奴仆；在七章1至6节，则比喻说一个女人因丈夫死了，便不再受从前婚约的约束，可与另一人结婚(此处的例子是指归向基督)。律法纵然是圣洁的、是公正的、是善良的，这人却不再受律法所定罪；可是，由于罪的残余力量仍不断引诱信徒，所以，他们必须运用意志力来行使我主耶稣基督已得着的胜利(七7-25)。在基督第一次降临和第二次再来之间的这段时间，基督徒要面对各样的挣扎，内心的交战在所难免，因此需要有人不断的劝勉。保罗在八章1至17节继续提醒他的读者，三一神的每一个位格——父、子、圣灵——都有份帮助信徒战胜罪恶。保罗在这部分似乎把不同类型的条件性假设(『如果』或『若』)混为一谈：首三个(八9、10、11)属于第一类，表示肯定的事实；后两个(八13、17)则属于第三类，示意有这个可能性，但并不肯定。保罗所作的是一个微妙的论点，但它与耶稣所教导，人不单要听道，更要遵行祂的话和结出果子来不谋而合(太七15-20)。同时，它亦仿似希伯来书的警告：真正的信心必然是透过忠心的事奉实践出来的信心(十19-39)。罗马信徒务必要显出自己传福音的热诚。

保罗随即在书信的下一个神学环节——从宇宙的角度来描述神在基督里所成就的工，说明他们要复兴传福音热诚的另一个原因。

## 第二个疗程：宇宙的救赎计划(八18至十一36)

这一单元所力陈的要旨，是要建立信徒在神学上的信心，帮助他们克服对神的救恩计划之种种质疑——包括保罗自己的质疑。在序言部分(八18-39)，保罗设法处理现在的苦楚与将来的荣耀，和两者之间所产生的张力。荣耀将要胜过苦难，八章20节是关键所在：神虽然因着人的罪使受造之物伏在虚空之下，但祂却仍赋予盼望。受造之物和信徒的劳苦叹息，若有圣灵为圣徒代求的叹息所托住，世界便有盼

望和得胜的理由，因为一切受造之物，都不能使我们『与神的爱隔绝，这爱是在我们的主基督耶稣里的』（八39）。

不过，保罗承认自己仍然有一个问题，而他亦准备向罗马信徒展视他会如何处理这个问题，藉此证明他对神的主权和良善的神学反省，如何能支持八章31至39节所表达的信心，和带来十一章33至36节的颂赞。保罗本身的困扰，是源于他的同胞不肯接受福音信息，拒绝顺从那位成就了一切立约应许的基督（九1-5，十一4，十一1上）。对于九章1至5节所提出的问题，他在神学上找到的第一个答案，就是再次肯定从以色列生的肉身后裔，并非每一个都是以色列人（九6-13），这点他早在二章28至29节便已经提出。他的第二个答案是宣认神的主权：神有自由按祂的旨意颁布任何命令，有自由按祂的旨意拣选任何人。保罗同时亦肯定神所做的一切都是出于祂的美意，因为祂是至高的，没有任何东西可与祂比拟（九14-33）。无论是爱雅各恶以扫，或是怜悯摩西不怜悯法老，又或是如今拣选外邦人而非保罗的同胞，都是出于神主权的恩典——没有这恩典，连『余民』也不能存在。

然而，在这拣选的公式中还得加上另一个元素。神的拣选并非是任意的，而是透过一些祂认定的工人。不论是以扫、法老或如今只凭着行为求、不凭着信心求义的以色列人（九30-33），不被拣选的人都是因为缺乏信心。保罗这个强调个人选择的重点，引进特别强调个人责任的第十章。保罗和初期教会都一直忠心宣讲福音，可惜，正如旧约以色列人对摩西和以赛亚的反应一样，以色列人充耳不闻。这是保罗先前的问题的第二个答案。

第三个答案在第十一章，那里再次回到那个能胜过虚空的盼望（参八20）。神并没有完全弃绝以色列。保罗本身就是一个证明，正如旧约有从未向巴力屈膝的七千人，可证明神的恩典。即使如今也是这样，『照着拣选的恩典，还有所留的余数』（十一5）。假若以色列现在的缺失，意味着神给外邦人的恩典，那么，他们的丰满将带来何等大的富足呢？（十一12）保罗随即向外邦人发出警告（13-32节），再次证明保罗是针对罗马信徒因骄傲而产生派系对立的问题，要他们在这位拥有可畏的主权和随己意行事的神面前降服。保罗没有具体指出会有多少以色列同胞回转，或是会在何时回转，但清楚知道的是，那只是补满余额（十一25-26）。对于第26节的『全家』，其确实含义仍然未能肯定。由于五章18至21节和十一章32节出现的『所有人』（译注：和合本作『众人』），并非表示某群体的每一分子，因此，这里的『以色列全家』按语境来推论，大概是表示以色列所有余民（没有明确数目）都要得救。保罗的重点是：为免外邦人傲慢自大，神仍然在那出于祂主权的计划中，预留一个位置给保罗的同胞。这福音是给犹太人和外邦人的（一16）。保罗因他先前的疑虑和担忧作出神学讨论，如今得出的论据反令自己大受感动，以致他不禁向神发出颂赞，赞美神有深不可测的恩典——祂是至高无上的神，万有都是本于祂、倚靠祂和归于祂。

因此，总括而言，保罗在这封书信的神学部分，是试图将神学和劝勉融合为一，目的是要引导正在派系纷争中纠缠的罗马信徒及早回转，在思想和行为上重回正确的轨道。书信至此，保罗已经从神学的理性基础处理基督所成就的工作，当中亦不乏应用方面的讨论。如今，他转换话题，劝勉信徒在日常生活的细节上实践信仰。实用的神学治疗法：忠于宣教使命的仆人（十二1至十五13）

之前的11章主要是处理纵向的问题：人在基督的全备工作下要谦卑下来。在这番最后的劝勉中，保罗把注意力放在信徒的横向层面：无论在信徒群体之内，抑或面对更阔的宣教禾场，都要显出有行为的信心。实用神学的教导始于信徒之取了奴仆的样式，谦卑地将自己献作活祭（十二1-2）；以爱心和建立别人的态度来与众人交往；只求别人的益处，不求自己的喜悦，就如基督不求满足自己一样（十二3-21，十四1-23，十五1-13）。与此同时，保罗亦劝勉罗马信徒要顺服当权者，并在这黑暗的世代作明光照耀（十三1-14）。

保罗的宣教神学和他放胆写此书的目的（十五14至十六27）

对于自己为何写这封行文审慎、理据服人的书信，保罗最后终于向罗马信徒剖白：他希望得到他们的支持，完成他远赴西班牙向未听闻福音的外邦人宣教，以及将爱心奉献带到耶路撒冷，援助当地身处困苦的犹太人信徒（十五14-33）。保罗神学的核心是每一个人都听闻福音（一16）。保罗脑海中顿时出现29个罗马信徒所认识的名字，他们当中有男有女，亦有不同的种族和社会背景，正是他心目中履行这荣耀使命的群体的缩影，也是罗马信徒学效的典范（十六1-16）。相对而言，罗马信徒应留意避开那些挑起争端，背乎所学之道的人，并且要有行事的智慧和分辨善恶的心（十六17-20），因为始终，最重要的是神学能使万国顺服真道，使荣耀归与神（十六25-27，一5的开场白）。

Royce Gordon Gruenler



## 哥林多前后书的神学(Corinthians, FirstandSecond, Theologyof)

## 两个世代的重叠

许多近代释经家都认为，使徒保罗以两个世代的架构作为他思想的前设，而末世论便成了他思想的核心。早期的犹太教将时间分为两个相接的时期：今世和来世。前者因着亚当的堕落，罪恶和苦难便成了它的特征。后者则随着弥赛亚的来临而得以实现，公义与和平亦随之而至。事实上，来世等同于神的国。按照初期基督教的想法，耶稣基督的降生、受死和复活标志着一个『典范转移』(ParadigmaticShift)，造成了两个世代的重叠。属神国度的世代，已经在今世开始。换句话说，这两个世代现今共存，而基督徒则生活在两者的接壤之处。这个观念一般被称为『已然 / 未然』(alreadybutnotyet)的末世张力，亦即是说，来世已经因着基督的降生而开始，却未曾完全体现，一直要等到基督第二次再来才全面展现。

在保罗的著作中，『世代』(age, 希腊文aeon)一词相当常见，显示这方面的教导足以成为保罗神学的基础。这个有关两个世代重叠的观念，也是理解哥林多前后书的重要钥匙。总的而言，我们必须透过『末世』这个贯通两封书信的共有主题，来了解它们所包含的要旨。

除了前述的末世架构之外，还有另一个因素，形成哥林多前后书的神学思想，那就是保罗在哥林多教会面对的敌对势力。保罗虽然深爱哥林多信徒，可是，他们却经常成为他事奉上的烦恼。毫无疑问，哥林多信徒沉浸于『过度实现化的末世观』(Over-realizedEschatology)之中。哥林多信徒显然相信神的国已经完全临到，因此，他们便以圣徒的身分，在这国中作王和施行审判(林前四5、8)。他们认为自己已拥有圣灵，而圣灵赐给他们的灵恩，正是末世已经临到的证据(林前十二至十四章)。没有任何未做的事情需要他们操心，他们只需享受自由所带给他们的祝福(例如：吃祭过偶像的物[林前八、十章])，以及肉身所获得的解放(透过一些表现迥异的行为，如纵欲主义[林前五至六章]和禁欲主义[林前七章]反映出来)。他们极有可能相信，洗礼可以如同魔法般把他们与基督和圣灵连合起来，而圣餐则可以保护他们免受任何肉体的损害(林前十至十一章)。哥林多信徒实质上以为，他们已像天使(因此，他们宣称自己会说天使的言语[林前十三章]；鼓吹已婚者禁欲(林前七章；参路二十34)；持男女平等的态度[参林前十一和十四章，以及妇女在崇拜中的平等角色]等)。

到了保罗写哥林多后书的时候，他与哥林多教会的关系更形紧张。保罗在前书所处理的基本上是教会的内部问题。在后书中，他更要应对方的要求，提供他拥有使徒召命的凭证(这项质疑显然是有一些否定保罗拥有使徒资格的外来者在旁兴风作浪)。保罗感到自己在信中务必反驳的，是那些否定他拥有使徒资格的人，批评他缺乏外显的能力和荣耀(见林后三1至七16，十13)。鉴于他所受的苦难，他们判定他并非真使徒。反对保罗的人其实抱着一个错误的观念：他们认为来世已经带同可见的荣耀和能力完全临到，因此，他们完全没有空间去接纳今生残酷的现实。哥林多后书便试图重申这两个世代的张力，藉此纠正他们在思想上的偏差。

故此，我们可以指出，哥林多书信的主要神学议题——包括神论、基督论、救赎论、圣灵论和教会论——都深受这两个世代重叠的观念所影响。以下将从保罗思想中的末世张力角度，论及书信中的五大议题。

## 神论

在哥林多前后书整个有关神论的范畴中，『神的国』是一个重要主题。『国』(basileia)这个词在哥林多前书出现过五次(林前四20，六9-10[两次]，十五24、50)。犹太启示文学的作者，特别喜欢这观念。他们相信，惟有等到神的国临到，今生的事才可以拨乱反正(赛四十至六十六章；但二44；《以诺一书》六至三十六章，八十三至九十章；《西比莲神谕》三652-56；《巴录二书》三十九至四十章；《以斯拉四书》七章等)。对保罗来说，因着耶稣被钉十字架和复活(林前一18至二5，十五1-22)，神的国已经开始引进(林前四20，十五24)；然而，它却未曾完全展现(林前六9-10，十五50)。哥林多前后书对于『神的国』这个观念的诠释，已超越该术语的字义范围。保罗指出，随着神的国切入这个世代，两个结果就会出现：(1)神的百姓被建立起来；(2)神的仇敌被击败。这两个结果均呈现出『已临 / 未临』的末世张力。

神子民的建立神的国已经降临地上的其中一个明确征兆，是教会——神的新子民——得以被建立起来(林前一2；林后一1)。保罗对这群体的众多形容之一，就是他在这里所用的『圣徒』(林前一2；林后一1)。无论是『教会』抑或『圣徒』，这两个名称都令人想起旧约对神的百姓——犹太人——的称呼，因此，也意味着新约信徒，代表属灵的以色列，被重申建立(参罗二28-29；加六16；彼前二9-10等)。基督徒其实是一个进到神面前的祭司国度。此外，信徒已经藉着神的儿子耶稣进入与神的相交中(林前一9，十五23-28；参西一12-13等)。保罗显然相信那长久期待的弥赛亚国度已经随着耶稣的复活而开展。事实上，基督徒确实已经在基督的属灵国度中作王，因此，便应活出合乎这身分的表现(林前六2-3)。而且，神在基督里所建立的新约子民(林后三1-18)，无疑是神的新创造(林后五17)。

然而，神的新子民却未曾完全；一直要等到基督再来，才得以进入完全的境地。他们在罪中的挣扎正好证明此灰暗的事实(林前六9-10)；同样，他们的身体也有待将来才得以复活(林前十五50)。

神的仇敌被击败神的国因着基督的作为而得以进入这世代的第二个基本结果，就是神的仇敌被击败。犹太人和基督徒的启示文学作者均相信，当与神对敌的势力遭到击败的时候，便标志着神在地上作王管治的时刻正式开始(参结三十八至三十九章；但七章；帖后二章；启二十章等)。根据哥林多书信的看法，随着基督第一次降世，敌人已经开始败亡。其后，更随着基督在十字架上的受死，以及从坟墓里复活，这世代的智慧和背逆神的倾向，便逐渐过去(林前一29；参七29-30)。这世上有权有位的人也遭到同一的命运(林前二6)，无论作恶者的身分是谁(鬼魔、统治者，或更有可能是同时指到两者；前者推动后者)。最终，基督藉着如保罗等仆人，将仇敌俘掳，展示他们的败亡(林后二4-17；参西二15)，以及藉着神能力的话语，摧毁他们的属灵营垒(林后十3-6)。

可是，我们若以为神的仇敌已经全然败亡，那就大错特错了。保罗指出，他们仍然存在，活跃于世界，蒙蔽未信者的心思(林后四3-4)，甚至连基督徒也不会放过(林前十20-21；林后六14-18，十一13-14)。而且，还有神最大的敌——死亡——仍然未被制伏(林前五25-27、53-56)。然而，由罪、魔鬼和死亡组成的『犯罪集团』已经穷途末路，只等待神来个致命一击。基督的十字架和复活已经宣布了他们的失败；到了基督再来的日子，便是他们彻底毁灭的时间。前者就像『登陆日』(D-Day，译注：即第二次世界大战盟军于1944年6月6日在法国北部登陆的日子)，而后者则是一个『胜利日』(V-Day)。

## 基督论

也许，哥林多前后书的基督论，是从耶稣弥赛亚在十字架上受死和在坟墓里复活，启动了两个世代的转换过程这个角度，来作为论点的基础。来世随着基督的降生而展开；这是保罗观念中末世张力的『已临』部分。然而，来世的巅峰还『未临』；它会在今生之中出现，惟有到基督再来的时候才得以完全。我们尝试透过以下有关的经文，来说明这个包含两方面的主题。

根据哥林多前书一章18至25节的看法，十字架是两个世代的转折点。神藉着耶稣的受死和随后的复活，开始祂废掉现今这世代的过程(参林前二6-8)。在非基督徒眼中，耶稣钉十字架虽然代表了愚昧和软弱，但对于得救的人来说，它却是神的智慧和能力。

当哥林多前书十章11节形容基督徒是『这末世的人』时，它显然是承接了基督的受死和复活已开创来世的观念。基督的代赎牺牲，对来世的引进产生了催化的作用(林前十16；参五7，十一23-25；林后八9)。保罗在哥林多前书十五章3至4节继续引伸这个主题，他透过该章上文下理的论证，证明基督的受死和复活已经为基督徒带来几个末时的祝福：(1)基督如今的复活，成为死了之人的初熟果子，和末时众人的复活示范(林前五12-22)。(2)犹太人一直期望到了将来的弥赛亚国度，他们可以在地上作王，管辖他们的仇敌。这盼望如今藉着基督在天上的掌权，以及信徒得以与祂一同作王，已经成为事实了(林前五23-28)。(3)如今在基督徒心中，常存对末世荣耀的盼望，那是对在天上的生活的一种期盼(林前五41-57)。(4)神应许在将来的世代，会赐下圣灵给每一个子民(结三十六25-28；珥二28-32等)，如今藉着那『赐生命的灵』的基督——那『末后(eschaton)的亚当』(林前五45)——已经赐予了。哥林多后书十五章15至17节所提出的，基本上是同一个重点。保罗在那里放胆地宣布：耶稣的受死和复活已使人在祂里面成为新造的人，唯一用来管理他们的道德律，就是要他们以爱待人。哥林多后书三章1节至四章6节亦出现过相类似的话。保罗采用了新约作为比喻，重申那以基督的死和复活作为基础的新时代，给基督徒的内心带来永远的荣耀(参林前五11-22、42、49)。如今，他们的责任就是把把这个信息传给别人。

不过，惟有到了基督再来的时候，来世才得以『圆满地』体现。到了那时，基督如今在天上作王的荣耀，将会在地上明确地彰显出来(林前十一26，十六22)。同时，亦会使基督徒心中隐藏的荣耀光照出来，他们的血肉之躯得着改变(林前五50-57；林后四16至五10)。惟有到了主再来的时候，那『完

全』的一刻才会临到(林前十三10)。因此,按照哥林多书信的看法,即使是基督本身,在祂第一次降世与再来之间,也是处于这两个世代交会的重叠状态。

## 救贖论

保罗在哥林多前后书所表达的救贖观,其实有某程度上的含糊,我们却可以透过两个世代的重叠来尝试作出解释。根据保罗的看法,一个人若在基督里,就表示他已经得救(将来的世代已临),但这救恩尚未完全(将来的世代仍未圆满)。有三个关于这方面的字词,需要给予解释:得救(soterios)、成圣(hagios)和荣耀(doxa)。这三个字词都和救贖论有关,并带有末世的张力。『得救』这个字词遍布哥林多书信的每个角落。在它出现的背景中,有不少明显是末世性的。在哥林多前书一章18至31节,保罗勾勒出人们对基督徒的不同反应。一方面,因着接受基督的十字架,他们得以在来世中有份,也相应地经历到得救的福气(参林前七16,九22,十33;参罗一16)。因着在基督里的信心,他们获得神的称许,亦得着神所赐的智慧和能力。但与此同时,基督徒仍生活在这个世代,他们对十字架的效忠会引起非信徒的不满。对后者而言,十字架只是愚昧和软弱的记号。

出现在哥林多前书九章22节的『救』字,亦是指到那些相信基督的人(参林后二15)。他们正是『这末世的人』(林前十11),不过,他们的救恩却未曾完全(林前九24至十13)。这世代的拉力要削弱人对神的忠心,并且试图引诱人重蹈古以色列人的覆辙(林前十1-10)。保罗亦感受到这个世界的试探对自己所构成的威胁(林前九24-27),这也是所有信徒的共同经历(林前十12-13)。然而,神会帮助每一个倚靠祂的人(林前十13)。

这种『已临/未临』的张力,亦明显影响哥林多书信其他两段有关救恩的重要经文。在哥林多前书十五章1至2节,保罗提醒他的读者,他们的救恩是以福音作为基础的:『先前所传给你们福音……你们也领受了……就必因这福音得救』。然而,这救恩也取决于哥林多信徒是否坚定持守福音。否则,他们的信仰便功亏一篑。哥林多后书六章2节亦出现过类似的说话,保罗在那里宣告救恩的日子已经临到。可是,哥林多信徒若不接纳保罗是传恩典的使徒,他们便可能失去这礼物(林后六1至七2)。从正面来说,他们若悔改归向神,又接纳祂的仆人保罗,他们的救恩便得蒙保守(参林后七10)。

第二个在哥林多前后书出现,带有救恩含义的字词是『成圣』,它的意思是分别为圣。从一方面来看,哥林多信徒(以及所有信徒)已经在基督里成圣或分别出来归于神(林前一2、30,六11;参三16-17)。然而,尽管他们已拥有作为圣徒的崇高地位(林前一2),但他们仍然活在现今世代这个事实(林前三18),却使他们卷入与罪恶争战之中。结果所带来的,是一张列举出他们在行为上完全与『成圣』沾不上边的长长清单,当中包括:分门结党(林前一10-17);属肉体(林前三1-15);默许淫乱的行为(林前五1-13),甚至连自己也一同犯罪(林前六16-18;参七2);信徒之间彼此争讼(林前六1-8);滥用基督徒的自由(林前八1-13)。哥林多信徒若继续做这些明明遭到禁止的事情,他们的救恩就堪虞(林前六9-10;参林后十三5)。纵然罪仍会继续向他们(和所有基督徒)发动属灵的战斗,他们处理这种挣扎的致胜良方,就是要在身体上荣耀神(林前六19-20),直至『圆满地』体现将来的世代。

哥林多前后书第三个关于救恩论的字词是『荣耀』。按照使徒保罗的看法,耶稣基督的受死和祂荣耀的复活奠下了来世的荣耀(林前十五42-49)。一些如哥林多后书三章1节至四章6节和四章16节的经文,亦清楚说明这点(参罗八17-30;西三4等)。然而,这荣耀只住在信徒心中(林后三18,四6);身体还未得着荣耀的改变。一直要等到基督再来,我们的身体才会得着荣耀的改变(参林前十五50-56;林后五1-5)。基督徒因着要继续在这个邪恶的世代生活,便要一同承受今生的苦难(林后一1-22)。保罗亦为公义和服侍主的缘故,遍历现今这世界所加诸他的苦楚(林前四9-13,十五30-32;林后四7-15,六3-10,十一23-33,十二7-10)。这些苦楚不单没有削弱他作为使徒的资格,更成为他蒙召作这事奉的证据。反之,那些强调外表的荣耀,对苦难不屑一顾,又认为基督徒是『圣人』,能够展示神迹异能的人,其实才是假使徒(见林后五12,十一13-15)。使徒保罗却认为,因为信徒正活在两个世代中,一方面在心中有荣耀,另一方面却要在肉身上受苦。

## 圣灵论

在有关圣灵的教导上,保罗完全是从末世角度出发的。按照保罗和初期教会的看法,圣灵是将来的世代已经临到最明确的征兆。哥林多书信将智慧、神的殿和属灵恩赐这三个观念与圣灵连合起来。

智慧哥林多前书二章1至16节将智慧与圣灵紧密地连结起来。犹太启示文学作者一般认为,神的智慧是指神向某些神人显明祂的计划,因此,是与『奥秘』这观念有关的。这种启示本身是预尝来世的经验(但九20至十二13;《以诺一书》六十三2、32,四十八1、49;《以斯拉四书》十四25、38-40;《巴

录二书》五十四13：启四至二十二章）。保罗也有类似的想法，由于基督徒已有圣灵，他们可以用神的智慧和悟性来参透神在这两个世代中的奥秘（比较林前二1-16与罗十一25-36；弗一15-23，三14-21）。然而，哥林多信徒尽管拥有圣灵的智慧，却仍然在这个世代中生活。结果，他们为自己拥有这『智慧』而感到飘飘然，违反了神的旨意（林前一20，二6，三18）。

神的殿虽然『神与以色列百姓同在，住在他们中间』是旧约经常提到的一个主题，可是以色列却从来没有等同于神的殿。这种等同被认为要留待未来世代的来临（赛二十八16；结四十至四十八章；《禧年书》一18；昆兰的《末世米大示》；《以诺一书》九十一13等）。因此，对于保罗宣告基督徒和教会如今成了圣灵的殿，无疑是一个末世性的宣告——末时的圣殿已经临到（林前三16，六19-20；林后六16-18）。在哥林多后书一章22节和五章5节亦找到一个与神的殿有关的观念——圣灵是身体复活的凭据（参罗八23；弗一14）。

然而，圣灵却不是已付清的款项，反之祂提醒信徒，他们的身体虽然是神的殿，却仍然是软弱和会朽坏的，因此，圣灵只是他们将来荣耀的复活的保证。这是哥林多信徒必须知道的要点，由于他们对圣灵的新体验令他们极之兴奋，他们以为神的国已经完全临到，他们已经在这个世代得着复活的身体（林前四8，十五12-28）。尤有甚者，就是哥林多信徒的表现，简直酷肖这邪恶世代的『灵』，跟他们是圣灵的殿这真理完全不符：他们分门结党，相当于破坏圣殿（林前三12-17）；他们与娼妓联合，玷污了圣殿（林前六15-18）；综合来说，他们可说是在圣殿中敬拜偶像（林后六14-18）。

属灵恩赐属灵恩赐是圣灵内住在信徒心中的具体凭证，因此也是将来的世代已经临到的一个记号。哥林多前后书所列的每一种恩赐，都可以从未世的角度来理解。当圣灵降临的时候，神的百姓当中便会重新兴起先知预言（比较林前十四章与诗七十四9；哀二9；珥二28-32）。我们先前已提过，智慧（亦包括知识）带有启示文学的味道。教导和讲道的恩赐亦由末世观所主导，因为宣讲信息（kerygma）的内容，主要是以将来的世代已经临到作为基础（比较林前十二28与徒二至三章）。分辨诸灵的恩赐是用来在末后的日子区分真理与错谬（比较林前十二10、29与提前四1；提后四1-5）。无论是保罗抑或哥林多信徒，都把说方言和翻方言的恩赐，与乐园的恢复联系起来，尤其是在教会崇拜的背景中。至于信心的恩赐（林前十二9，十三2）、行异能的恩赐（林前十二10、28）和治病的恩赐（林前十二9、28），都是藉着教会接续耶稣大能的事奉，也同时象征弥赛亚的国度已进入世界。最后，帮助人的恩赐（林前十二28）和治理事的恩赐（林前十二28），可以在末后的日子，分别给予神的子民所需的支持和带领。不过，对保罗而言，恩赐（charismata）的目的不是在于恩赐本身，而是来世永恒的道德律——爱；恩赐只是达致这目的之途径。

## 教会论

保罗和初期基督徒用以指到弥赛亚的信徒群体的字词是ekklesia（译注：和本通常译为『教会』）。这个名称极有可能是呼应qahal这个旧约的字词，明示基督徒群体乃以色列——神的百姓——之延续。哥林多书信肯定了保罗的基本观念，指出教会只是另一个表明未来的世代已经临到的记号，纵然它尚未完全体现。教会的五方面说明了这个真理：形容教会的比喻（基督的身体）、教会的圣礼、教会的崇拜、教会的捐献和教会成员的地位。

哥林多前后书最主要用来比喻教会的是基督的身体。保罗使用这比喻主要是表明信徒群体之间存在着合一和多元的相互关系。正如不少学者相信，倘若这个比喻可以从亚当这个人，以及希伯来人的集体人格观念来理解，它的末世含义就大大提升了。由此，基督的身体便可视作末后的亚当（林前十五45——一个末时的新人已经出现在历史之中。不过，保罗对哥林多教会的责备，显示她仍然活在这个时代，其表里不一的行为和不完整的成长，均证明这个事实。

根据哥林多前后书，教会的圣礼包含两方面：洗礼和圣餐。前者是信徒进入神的国和进入来世的标记。然而，洗礼没有任何神奇的魔力，使信徒可以回避神对他们的悖逆行为的审判。后者象征耶稣的爱，而且还可能作为将来弥赛亚筵席的预告。但两者均没有排除神要审判那些在言行表现上破坏教会合一的人。

正如前文已经指出，哥林多前后书提到的教会敬拜聚会，是以属灵恩赐的运用作为中心（林前十二至十四章），也是预尝乐园的恢复。可是，哥林多信徒对于运用那些惹人注目的恩赐，即如说方言，表现出混乱和误用的情况，提醒人将来的世代还未完全体现，那完美的仍未临到（林前十三9-13）。

对保罗来说，教会的捐献亦可能含有末世的意义。他收集外邦信徒的捐献，用以帮助耶路撒冷的犹太信徒（林前十六章；林后八至九章；参罗十五16-33）。此举目的很可能是催化列国前往锡安朝圣——这是旧约和犹太教预言会发生的事，象征着末时的来临。然而，保罗亦意识到这件事可能会延迟发生

(比较林前五50-58与林前十六1-4)。

最后，哥林多前后书所描绘的基督徒地位，亦带有『已临 / 未临』的末世张力。因着将来的世代已经临到，也随着现今的世代正在过去(林前七29-31)，基督徒在性别(林前十一11-12)和社会自由(林前七17-24)方面，有属灵上的平等。不过，由于这世代尚未完全过去，两性关系(林前十一1-11，十四34-35)和主仆之间(林前七20-24)仍然存着等级的架构和权力。

C. Marvin Pate

## 经卷类 加拉太书的神学

### 加拉太书的神学(Galatians, Theology of)

保罗的加拉太书可能是新约中能够为陷于极深危机中的教会提供最多神学教训的一卷书——甚至比罗马书更甚。这封书信原初的写作背景是：犹太主义的异端(Judaizing heresy)在外邦人教会中威胁要颠覆福音的真谛，破坏神子民的合一。第二世纪的基督教会在力抗马吉安(Marcion)的异端时，加拉太书便在有关的争论中扮演了重要的角色。后来，到了16世纪的宗教改革时期，改革家亦是在本书找到重要的钥匙，解开他们所面对的基本神学问题。我们不禁要问，保罗这封加拉太书究竟是说甚么的？

#### 写作背景

假如我们想找答案，我们必不可将本书的神学抽离它的写作背景。保罗写每封书信都是为了处理某些具体问题，而加拉太教会所面对的情况则尤为紧急。危机之大，令保罗弃用他惯常采用的感恩说话来作为书信的开始，反而对加拉太教会竟然听从某些教师的教导，接受一个虚假的福音，表示非常的希奇(一6)。这些教师指出，外邦基督徒若想同享亚伯拉罕的祝福，就必须行割礼和遵行旧约的律法。由于这些要求有违保罗所传的信息，所以，那些假教师等于同时宣称保罗并没有恰如其分的权威。

传统的解经家将本书分为三个部分。保罗在第一部分(一至二章)以他的出身背景来为他的权威提出抗辩；第二部分主要是神学性的教导(三至四章)；而最后两章则是实际的生活教导和劝勉。尽管这种划分便于解释，然而可能带给读者错误的印象，仿佛第一至二章和第五至六章并非神学性(又或头四章都不切合实际生活应用!)。事实上，这封书信由始至终都有强烈的神学味道。即使在比一般较长的问安部分，保罗也提出了一些重要的议题，例如他的使徒职分是出于神，以及基督的工作是为了救赎人类等。不错，第一和二章的其余部分的确用叙事的形式写成，可是，即使是这部分，根本上也与『福音的真理』有关：保罗必须为他的使徒职分抗辩的原因，是在于真正的基督教信息正危在旦夕。而且，第五至六章的实际生活或道德教导，也不可能脱离当前的神学问题而独立存在。过往的学者倾向于把保罗在本书的劝勉或多或少视为『附加』的部分，但近期的研究却已经证明这种看法不够全面。

第一至二章的要旨——从大体而言亦同样属于整封书信的要旨——已经在一章11至12节清楚说明：加拉太信徒从保罗那里听闻的信息不是出于人的意思，乃是从神而来的启示。第15至16节亦以非常强烈的语气提出这点。正如神在耶利米未出母腹以前便拣选了他(耶一5)，同样地，保罗的事奉和所传的信息亦是出于神的心意和恩典。不管是保罗信主之前的经验(13-14节)，抑或他信主后第一年的经历(17-24节)，都不足以解释他所传的福音是出于他自己。而且，对于那些反对他的人有可能指控他在某两次场合——他与耶路撒冷教会众领袖的会面(二1-10)，和他在安提阿质问彼得一事(二11-14)——对自己所传的福音作出妥协，令人怀疑其诚信的讲法，根本就与事实不符。

#### 争论点

第二件事尤其意义重大，因为保罗藉着这事非常明确地提出有关的神学问题(二15-21)。当彼得决定不与外邦基督徒一同用饭相交时，他其实是暗示后者若不首先变成犹太人，便不可能被完全接纳为神的子民。然而，这种看法完全有违彼得本身所传讲的信仰。彼得对基督的信心，代表着即使是犹太人(他们并不认为自己是外邦人那样的『罪人』)，也不能期望可以靠守摩西律法而称义。换句话说，彼得承认自己如外邦人一样是罪人，需要在基督里寻求救恩。因此，打破犹太人在礼仪上的传统界限，与外邦人一同吃饭是十分合理的。

可是，彼得却因害怕某些犹太人可能会反感，于是重拾先前犹太人所奉行的严格规条(二12)。保罗

指出，彼得骤然终止与外邦人一同用膳相交，实质上是重新建造他先前所拆毁的，这就使他成为违反律法的人(二18，保罗用『我……』来表达，可能是一种礼貌的说法，实际上明显是指彼得)。保罗又何必出此言？

他指出，因为律法本身是要带领人向律法死(二19)——他将会在三章19至24节详加阐述这句非比寻常和极具震撼力的说话。然而，这死却带来藉着耶稣基督而得的真生命。那句总结的陈词(二21)显示出保罗的真正动机：倘若我们的行为表明人可以靠守律法而称义，那么，基督的死便毫无价值，恩典的教义也遭到全盘否定了。

透过第三章首几节经文，我们对加拉太教会所面对的问题，加深了了解。保罗在那里指出，加拉太信徒的行为出现了转变：他们虽然靠圣灵的能力开始他们的信仰生活，如今却试图靠肉身来成全救恩。这种圣灵和肉体之间的对比，对保罗而言是非常重要的，在这封书信中尤甚。『肉身』这个字词用得十分贴切，因为犹太基督徒所强调的是行割礼(参六12-13)，同时，它亦暗示了人性的软弱，以及我们因此没有能力取悦神(参罗八7)。在第四章末，保罗再次用了这两个措辞来对比以实玛利(靠人的自然生育能力)和以撒(靠圣灵的超自然能力，为了成就神的应许)的出生。因此，『肉身』这个字词便成了一个代号，用以形容现今这邪恶世代的表现(参一4所采用的片语)，也就是说，它指到一切与将来的世代相反的事情，亦即是与圣灵所代表的东西对立。

然而，属于圣灵的世界是靠信心而非律法之工来运作的。加拉太信徒若真的希望同享亚伯拉罕的产业——他们若真的希望被视为亚伯拉罕的后嗣——就必须像亚伯拉罕一样靠信心而活(三6-7、29)。犹太主义信徒(Judaizers)也许会指责保罗在亚伯拉罕的应许与摩西律法这两者之间制造矛盾。但保罗其实是要指出，违背这两项原则的是犹太基督徒。当神在亚伯拉罕之后的400年颁赐律法，祂的目的不可能是希望借助律法来改变应许。但假如犹太基督徒是正确的话，所应许的产业便可以靠律法之工来获得，那么，律法便会与那惟有靠信心才能够得到的应许互相对立(三12-21)。

然而，律法只有暂时性的作用：它扮演一位监护人或狱卒的角色，定以色列人的罪，以便为基督预备道路。当基督来到后，信心的新时代便立即展开，我们亦毋须监护人。我们靠着信心与基督联合，不单使我们成为亚伯拉罕的儿女，更成为神的儿女。这一切意味着，我们在神面前均是神儿女的身分，当中没有任何分别：我们在基督里都成为一了(三22-28，四4-7)。在讨论的过程中，保罗将两个用不同观念代表的存在模式互相对比。只要我们对这些对比作深入的反思，将可以发现保罗神学中的一些重要见解。

肉体圣灵

律法之工信心、应许

咒诅祝福、产业

奴仆自由、儿子的名分

罪和死称义和生命

作使女的夏甲自主之妇撒拉

西乃和现在的耶路撒冷在上的耶路撒冷

以实玛利以撒

逼迫人的被逼迫的

赶出去承受产业的后嗣

靠律法靠着圣灵而行

顺着肉体的情欲圣灵的果子

最后两组的对比出现在劝勉部分，尤其是五章13至26节。正如前面已经提过，这封书信的实际生活

教导跟它的神学信息是息息相关的。换言之，我们不应把保罗对加拉太信徒在行为方面的关注，视为是独立的道德伦理教训，与他们所面对的教义冲击完全无关。他们为了专注于遵守以礼仪规条为主的律法，却讽刺地可能使他们对严重的道德问题反应迟缓。又或是，他们可能只是将敬虔行为的正确守则，与成圣之途互相混淆。

## 律法的功能

不管是甚么背后因素导致加拉太信徒的问题，保罗的回应指出神的确透过律法来清楚显明祂的心意(五14)；只是，律法没有给予他们丝毫完成神旨意的能力(这正是五18的含义；参三21和罗八3；保罗在其他地方更指出律法实际上会鼓励人去犯罪，罗七7-13；林前十五56)。要战胜肉体情欲的唯一方法，就是要『行』在圣灵中，顺着圣灵而行 / 靠圣灵行事，结出圣灵的果子(五16、18、22、25)。保罗这样强调圣灵在帮助信徒成圣的角色，不禁让人猜测他早在三章3节便思想到加拉太信徒的道德表现。他们的道德生活就正如他们努力奉行礼仪的规条一样，显示出他们与神的关系有严重偏差。

五章6节是整个讨论的核心，亦是保罗书信中最重要的声明之一：『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。』『功效』一词是译自energeo这个希腊字词，意即『发挥作用，产生果效』。明显地，当保罗以信心来对比律法之工的时候，他并非把信心视为一种被动的观念。反之，真正的信心是透过爱来彰显。我们若将这节经文与六章15节，以及哥林多前书七章19节互相比照，便会发现在保罗的神学中，真正有效的信心就相当于『新造的人』的观念，和『守神诫命』的责任。人若顺着圣灵而行，既然不会产生律法所定罪的行为(五23)，那么，那些靠圣灵而活的人，就是真正成全律法的(另参六2；罗八4)。

某些学者认为，保罗在加拉太书这部分强调律法的功能，与他在同一封书信的先前部分对律法的负面评价并不一致。然而，我们需要明白的是，第三章的讨论，目的并非要为保罗的『律法神学』(Pauline Legal Theology) 这题目提供一份周详全面的论文(加拉太书并没有涵盖此神学题目的某些方面，其他书信则有片面地提及)。那引发保罗要写加拉太书的争论焦点，主要是在于律法与称义之间的关系。保罗虽然明确指出，信徒不是靠律法称义，但他却从来没有表示我们因此可以任意违背律法。相反地，他若曾表态，那就必然是福音肯定了律法(参三21；对比罗三31)。

## 保罗新观

学术界在近期还提出了另一个问题。在20世纪下半叶，学者们经过研究，对新约时代的犹太人神学获得了崭新的正面看法。例如，大部分拉比的教导，都对圣经强调神的恩典明显表示欣赏，而且，法利赛人也未必彻头彻尾抱有『靠行为称义』的看法。因此，某些神学家认为，新教的神学是受到马丁路德本身的悔改经历所误导。他们指出，我们套用了中世纪有关功德的教义，来理解古代的犹太教，继而亦影响了我们对保罗思想的诠释。按照这个新的解释取向，保罗并非真的将信心和守律法这两个观念互相对立。相反地，他在加拉太书和其他地方所反对的，是那种要人采用犹太教的身分标志(如受割礼、饮食条例等)，及利用它们来把外邦人摒诸神计划门外的做法。

毫无疑问，犹太人和外邦人之间的问题，是初期基督教所面对的根本问题，16世纪的改革家在尝试解释加拉太书的时候，很可能没有充分掌握这因素。但另一方面，若假定改革家对这因素完全无知，亦是大错。若言保罗所关注的，是民族的骄傲而非个人的自义，那就跌进了非此即彼的二分法里(正如腓三3-9已清楚表明这点)。那些在加拉太教会中间造成困扰的犹太基督徒，其实是关注作为犹太人得蒙神赐福的民族和宗教身分。由于这种身分可以靠个人的努力(即『肉身』)来获取，因此，争取这身分所显示的，并不是对神的信心，而是对自己的义的信心。

就如昔日一样，保罗的加拉太书同样提醒今天的信徒，神学与人生是不能分割的。使徒保罗藉着清楚界定甚么是『福音的真理』，在神的带领下维护了靠恩得救的伟大教义。

Moise-sSilva

经卷类 以弗所书的神学

以弗所书的神学(Ephesians, Theology of)

初期教会似乎没有对保罗是以弗所书作者的身分表示质疑。早期的抄本已经把本书放在保罗书信之列，而早期的基督徒作者如爱任纽 (Irenaeus, Against Heresies 5.2.3)、亚力山大的革利免 (Clement of Alexandria, Stromateis 4.65) 和特土良 (Tertullian, Against Marcion 5.11.17, 5.17.1)，都把本书视作保罗书信来引用。同样，被认为是出于2世纪的『穆拉多利经目』(Muratorian Canon)，也把本书纳入保罗书信之列；甚至是异端领袖马吉安 (Marcion) 也承认这本被他称为《致老底嘉人书》的经卷，是出于保罗手笔。

以弗所书包含了一套小心推理和言简意赅的神学，透过有系统的方式表达出来。在保罗的著作中，最能够精辟准确地把保罗对救恩历史的基本元素缕述清楚的，非本书莫属。

要全面掌握本书的神学核心，我们必须回想保罗昔日在大马色路上悔改信主和蒙召的经历。那时，他听到神的声音对他说：『你起来站着，我特意向你显现，要派你作差事，作见证，将你所看见的事和我将要指示你的事证明出来。我也要救你脱离百姓和外邦人的手。我差你到他们那里去，要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒但权下归向神；又因信我，得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业。』(徒二十六16-18)。

这次经历之后，他作为一个犹太人，神派他将福音带给外邦人的使命，便一直引导他的一生(加一15-16)。他发挥一个近似祭司的仆役职分，奉派为外邦人作基督耶稣的仆役，作神福音的祭司，叫所献上的外邦人，因着圣灵成为圣洁，可蒙悦纳(罗十五16)。

以弗所书第二章是本书神学的关键所在，保罗在那里提出了犹太人和外邦人在教会这个身体中归为一体的深远含义。不管是外邦人(二1)抑或犹太人(二3-5)，从前都是死在过犯和罪恶之中，然而，犹太人却已经为弥赛亚的来临作好准备，并且是首先得蒙呼召进入教会。至于外邦人，他们亦按照神原先的计划和拣选，藉着保罗本身的工作，自此便得以与基督和教会有份。神曾经应许亚伯拉罕，万国将会因他的后裔得福；如今，以色列必须完全接纳外邦人成为神国度中与他们具有平等地位的伙伴。

无论是使徒行传和一般认为是出于保罗的书信，以及以弗所书，均指出保罗的神学，乃建立在外邦人和犹太人都已经与基督一同复活，一同升天，一同与基督坐在天上这基础上(二5-6)。因此，外邦的门徒跟犹太门徒成了同胞，大家都是神家里的人(二19)。

保罗认为，教会是建造在使徒和先知的犹太人根基上，以基督耶稣作为主要的房角石(二20，三5)。外邦人如今得以有份被联络，一同连结在犹太人的根基上，一起长成为主的圣殿(二20-21)。书信的最后部分(四17至六24)，将会列出在上述真理的引导下，他们在日常生活中应具备的道德伦理操守。

以弗所书有不少重要的神学字词和论点，都是环绕以下这两个观念而产生的：(1)自亚伯拉罕以来，犹太人在神救赎历史中所扮演的历史性和宇宙性角色；和(2)保罗本身在这过程中的位置，是负责带领外邦人得以成为神国子民的任务，为的是要成全基督的工作。

以弗所书特别强调的，是基督已升到天上，坐在神的右边，因而拥有掌管宇宙万有的主权(一3-4、9-10、20-23，二6，四8-10)。本书信神学部分的首要重点，在于指出教会那种宇宙性的本质(一至四章)；作者认为无必要在此讨论耶稣和信徒身体复活的问题，那是属于末世的范畴，无关乎宇宙方面的宏旨。他没有提及基督快将再来，反而指出教会的角色在于向各个世代的人彰显基督耶稣的荣耀。五至六章说明了教会在基督再来之前应有的行为、品格，正如作者分别于罗马书、哥林多书信、加拉太书和帖撒罗尼迦书信有关这方面的教导一样。

## 蒙神拣选的以色列

保罗并不是从神预定个人得救的角度来谈论拣选，相反，他是从以色列自亚伯拉罕以来被神拣选，负起传扬弥赛亚这角色，来作为他论及『拣选』这主题的背景。他在第一章便清楚指出，神的圣徒犹太人得蒙神的拣选，将救赎的福气带给万国，为要成就神给亚伯拉罕的应许。神为着这个旨意首先预定犹太人得儿子的名分(5节)，同时也为着神的荣耀——就是宣认祂是至高无上的独一真神——在祂的爱子(弥赛亚)里得蒙拣选(6节)；这早于神在创立世界之前的拣选，是圣洁，没有瑕疵的(4节)。他们是首先在弥赛亚里有盼望的人(12节)。

## 某些代名词的特别意义

解释以弗所书的另一个窍门，在于认识本书是由一位犹太人作者写给一群外邦人读者的。从保罗选



择性地交替采用第一人称和第二人称的复数代名词(即『我们』和『你们』),便可特别清楚地反映这点。对于以弗所书的研究,虽然大多数是从探究当中的神学字词,和将它们的用法与一般认为是保罗书信相互对比这种方法来入手,可是,我们可能更容易从某位作者(或编者)在几乎是出于下意识的情况下,经常使用某些词汇,来发掘他本身的思想。这些词汇可能反映出某些作者或编者在建构和表达其教义时心目中的神学理念。那些出现在以弗所书的代名词,正是从这个着眼点而成为我们了解本书神学的一条钥匙。倘若我们研究时,假定作者在运用代名词的方式上是前后一致的话,那么,它们便显露了作者的思想,而我们亦可以从信的内容,推论出他的观点,也就是他的神学了。

保罗在这封书信中对第二人称的复数代名词的用法,自始至终都带有一种特定的含义,就是当他特别针对外邦基督徒作为说话对象时所专用。我们在二章11节可以看见作者特别采用第二人称代名词,来指作为这封书信收信对象的外邦人,他在那里说:『所以你们应当记念:你们从前按肉体是外邦人,是称为没受割礼的。』此外,他在三章1节又指出:『我——保罗为你们外邦人作了基督耶稣被囚的。』然而,跟罗马书不同的是,保罗在罗马书同时要向两批读者说话:一是对明白律法的犹太人(七1),一是对外邦人(十一-13),但保罗在以弗所书却从来没有用过第二人称的复数代名词来直接指犹太人。

第一人称的复数代名词就跟第二人称的一样,有不同的用法,有些是习惯性的,有些是专门性的。我们从六章12节可以看见它们在传统书信体裁中,在个人沟通方面的用法。它们亦会在崇拜的仪文和信心的宣言中出现。例如,在『愿所有诚心爱我们主耶稣基督的人都蒙恩惠』这句祝福语中(六24),第一人称复数代名词『我们』只是一个规格化的表达方式,并非特指任何对象。

但在另一些情况里,第一人称的复数代名词也有其专门的用法。在书信的前半部,一直至二章3节,『我们』是指犹太人或犹太基督徒。但由这点开始,随着保罗宣称外邦人已经与犹太人同归于一,这个第一人称的复数代名词所指的,便是犹太人和外邦人所结合的整体了。

我们可以从以下的例子,看见作者选用这个代名词的背后含义。书信在一章1至2节的问候之后,一直至第13节才提到外邦人,那里指出外邦人也得以被纳入神的救赎工作中,从此与一直用第一人称复数代名词称呼的犹太人一同有份。保罗在第13节便对外邦人读者说:『你们既听见真理的道,就是那叫你们得救的福音……受了所应许的圣灵为印记。』

由此直至第二章,作者便一直以这两个代名词来区分犹太

人和外邦人。然后,到了二章1至5节,当作者宣告外邦人如今已经与犹太人一同归入基督的身体后,第一人称的复数代名词从此才指犹太人连同外邦人的整体。转捩点是在第3节,保罗在那里得出的结论是:『我们[犹太人和外邦人]从前也都在他们[悖逆之子]的中间。』

因此,第二章的首10节经文可以这样意译:『你们外邦人是死在过犯罪恶之中(1节),正如我们犹太人一样(5节),因此我们都犯了相同的罪(3节)。但神如今已藉着祂的恩典赦免了我们(犹太人和外邦人都一样)(6-8节),使我们与基督一同活过来,一同复活和一同与基督坐在天上(5-8节)。

于是,由这一刻开始(二3),其后出现的第一人称复数代名词都同时包括了外邦人——他们这些野橄榄的枝子,已经接上犹太人的那棵树上(罗十一7-24),自此之后,他们就像犹太人一样,成为亚伯拉罕的后裔。这便叫亚伯拉罕的福,因基督耶稣可以临到『外邦人,使我们因信得着所应许的圣灵』(加三14)。在二章3节之后,这个涵盖二者的第一人称复数代名词还显着地出现了多次,进一步说明了本书的神学。

也许,紧接而来的一个最重要例子是在二章5节。在接连三个形容犹太人和外邦人在基督里得以合一的复合动词之后(『一同活过来,一同复活,一同坐在天上』(sunezoopiesen, sunegeiren, andsunekathisen)),保罗指出(7节),神要向『我们』显明祂所施的恩慈。这个第一人称复数代名词『我们』,如今便同时包含犹太人和外邦人,而保罗亦宣称这个『我们』原是出于神的工作(二10)。

这三个复合动词便成了以弗所书神学的一个重点。许多研究希腊原文的释经学者都认为,本书的第一章论及神为基督所成就的事,第二章则指出神随后为所有信徒所成就的事。因此,这三个在二章5节出现的复合动词使用以表明基督和信徒之间双方的联合。

然而,持这种解释的人,必然会在处理第二章的首5节上遇到困难,而且,他们亦不曾从代名词的使用是否令主题前后一致的角度来处理这段经文,又不曾觉察到引用三个复合动词会令保罗的立场变得

不合情理。那三个复合动词本身并非指任何与基督之间的联合——基督与犹太人、基督与外邦人，或基督与基督徒，却是指犹太人和外邦人之间的联合。因此，犹太人和外邦人是归为一体，然后，再以一个整体与基督联合。

这种采用复合词的方式，又再在三章6节出现。保罗在那里指出，外邦人借着福音，在基督耶稣里『同为后嗣』(sunkleronoma)，『同为一体』(sussoma)和『同蒙应许』(summetocha)。

我们在二章16至18节看见另一个有关第一人称的复数代名词作特别用途的例子；保罗在那里声言神已经使他们得以和睦，使两下成为一体，将两下造成一个新人。紧接着这个声明，保罗再在18节用第一人称的复数代名词来指出这种连合的后果：『我们两下借着他被一个圣灵所感，得以进到父面前。』结果就是外邦人如今与神的百姓——犹太人——成为一国的同胞。

第三个例子是在三章8节，保罗在那里指自己『比众圣徒(犹太人基督徒)中最小的还小』，但神仍将使命托付他，要他『把基督那测不透的福音传给外邦人』。紧接这句把外邦人纳入救恩计划之中的经文之后，再次(正如在二16)用第一人称的『我们』(12节)，表明我们『包括犹太人和外邦人』可以放胆无惧和坚信不疑地来到神面前。

我们可以在四章13节找到第四个例子，那里指出神的百姓(犹太基督徒)借着容纳外邦人来建立基督身体的工作，将要一直继续，直至我们众人在信仰上同归于一。然后在14和15节，第一人称的复数代名词(『我们不再作……』和『我们凡事长进』；译注：和合本在15节没有把『我们』译出来)则是用以指到犹太人和外邦人这个新造的『一体』，不应再作小孩子，却要在各方面长进，连于元首基督。这『长大成人』或『长进』的过程，需要藉着容纳外邦人才能得以完成。

这分析若然正确，那么，二章3节便是本书信的转折点，由这一点开始，所有第一人称的复数代名词便是指到犹太人和外邦人的联合。在这节之前，它们是指到犹太民族，或是犹太基督徒。第3节是关键所在；『我们众人』(译注：和合本只译作『我们』)这个突显此关键的片语，亦出现在四章13节，两者都把这个第一人称的复数代名词的含义，扩张至同时包含犹太人和外邦人。

### 『众圣徒』的特别用法

以弗所书神学的第三个重要元素，是经常采用『众圣徒』这个名称来指到犹太基督徒，以作为犹太人和外邦人基督徒之间的区分。在保罗的其他著作，偶尔也会在某些特殊的情况下称犹太人基督徒为『众圣徒』。

三章1节和8节可以清楚反映出作者视自己是众圣徒中的一分子，也是犹太基督徒中的一员。在第1节，他表明『我——保罗为你们外邦人作了基督耶稣被囚的』，来到第8节，他继续指出『我本来比众圣徒中最小的还小』。这种外邦人和众圣徒的区分，亦出现在三章18节，保罗在那里表示：『外邦人能以和众圣徒一同明白基督的爱』。我们要留意的是，保罗并没有说『与所有别的圣徒』。此外，保罗在一章9节指出神『叫我们(犹太人)知道』的奥秘，等同于在三章3至5节，神给众圣徒(犹太人)的启示，就是外邦人在神的永恒计划中要『同为后嗣』。

### 空中邪恶势力的角色

以弗所书另一个非常重要的神学元素，是空中邪恶势力在人类活动中所扮演的角色。保罗郑重强调：『我们并不是与属血气的争战，乃是与那执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战。』(六12)

他认为那隐伏在地上四周的撒但(二2)，正积极伺机破坏教会的合一。基督徒不是与属血气的争战，乃是与这恶魔争战。就正如昔日他在以色列所耍的手段一样，他设法激起教会的分裂，藉此破坏教会一直努力透过合一，为独一神所作的见证(四4-6)，这见证是需要向天上的执政掌权者显明的(三10)。

保罗时代的希利尼化犹太人思想认为这个天空的世界具有复杂的架构，包括多重天(通常是七重)，而在当中居住的有天使和魔鬼。犹太人基督教的主要教义都沿着这个宇宙性思想脉络而建立，但重点是在基督论而非宇宙论，提到天的事情只是一种表述方式。

保罗在以弗所书指出基督『远升诸天之上』的时候(四10)，也表示有多重天。这诸天并非相当于

『天上』，因为那里不单有神和基督，还有犹太人和外邦人基督徒，以及魔鬼的权势(一3、10、20，二2、6，三10、15，四10，六9、12)。在犹太人次经的观念中，作为『空中掌权者的首领』之撒但(二2)，住在天空的一个较低层次，那层次环绕着地球，他们称之为『苍天』。

简言之，根据以弗所书的神学，因着耶稣基督的降生、受死、埋葬、复活、升天和作王，教会『就是祂的身体』——藉着其合一宣示耶稣的主权，不单是掌管教会的主权，更同时是掌管天空范畴的主权。

JohnMckay

## 经卷类 腓立比书的神学

### 腓立比书的神学(philippians, Theologyof)

保罗的腓立比书并不是一篇神学论文；它其实是一封私人信件，内容主要是处理与保罗所爱的腓立比信徒有密切关系的一些问题(一7)。不过，由于保罗的心思意念完全被神、基督、圣灵、救恩、复活和将来的新天地等观念所占据，所以，即使这是他至为简短的一封信，仍难免充满了神学思想。因此，不论是生命的任何方面，他总是从神、神在过往及现今的作为等角度来讨论。

#### 神

『神』这个名词在这封短信中出现了24次之多。这点已清楚表明保罗的思想：神是一切事情的核心！他在这里采用译自希伯来文elohim的希腊字词theos来称呼神。这反映保罗对神的认识，包含了这各称所含有的丰富旧约色彩。对他来说，神是全能的神，创造天地和统管宇宙的主；祂超越一切被造之物；祂就是生命，是谱写生命和维持生命的那一位；祂是与一切生物分别出来的独一、至高和掌权的父。祂是神，所有到祂面前来的人，都要肃然敬畏、屈膝跪下。荣耀和颂赞都归给神(一11，二11)；只有神才配受人的敬拜(三3)；信徒要向神献祭(四18；参罗十二1-2)；神是一切颂赞(四20)和祷告(一3、9)的对象。在保罗的心目中，神有别于任何一个人或任何一件东西，祂是独一无二的。

但与此同时，神却并非那么超然物外，遥不可及，对祂所创造的世界和当中按着祂形象造的人完全漠不关心。反之，保罗明白到神与人是那么接近和亲密，凡相信祂的人都可以称祂为『我的神』(一3，四19)。同时，保罗亦觉察到，神不断进入人类的历史，经常在属祂的人心内动工，使他们不单渴望行善，还有能力行善(二13)。

对保罗而言，以巴弗提的病正好进一步证明神愿意亲自与人同在，和在人的身上施行祂的作为。当保罗这位挚友终于能够从病危中痊愈，保罗的反应是『神怜恤他，不但怜恤他，也怜恤我，免得我忧上加忧』(二27)。他深信是神亲自介入以巴弗提的生命中，将他从垂死的边缘挽救回来。保罗虽然深知神是超越一切，完全不会被人类各种问题所缠绕。但与此同时，神却又是无所不在，完全有能力可以不受约束地解救人类脱离困境。这种认知大大增强了保罗为朋友代求(一9)，以及鼓励他们不要忧虑，只要凡事祈求的信心(四6)。在保罗的心目中，神一直与祂的百姓同在，顾念他们的需要。只要是合乎祂的旨意，祂必在基督耶稣里把祂一切的丰盛，充充足足地供应他们一切所需(四19)。

保罗亦知道神介入人类历史，是为了弥补因罪而造成的破坏；祂要使悖逆的人与祂复和，并且以行动来为一切罪人提供救恩。神是至高无上和圣洁的，然而，祂却没有因为自己的属性而拒绝涉足人类的事情。最不可思议的，是神竟然以神儿子成为肉身的身分去拯救人类，脱离灭亡的命运，将祂所要求的义赐给他们。因此，保罗认为神不单是至高无上的，更是拯救人类脱离罪恶的救主(一28)。

#### 基督

基督的大能大力遍布腓立比书的每个角落。即使保罗并非透过任何系统架构来正式讨论这点，他的每一句话，甚至是最平常的一句话，都表达了这方面的真理。保罗的生命曾经因基督的同在和能力而产生重大的改变，他整个人的思想当然亦深受影响(一21，三4下-10)，因此，他所写的一切，他所提出的劝勉和鼓励，均奉基督的名和以祂同在的事实作为基础。

『耶稣』的名字虽是由天使吩咐其父母而起的(太一21)，而且在福音书亦经常出现；可是，保罗却

不常使用这名字，至少无意单独使用这名字。『耶稣』一名在腓立比书仅出现在一首颂赞诗中一次，而且保罗还可能是从别处引来的(二6-11；特别参看10节)。

当保罗谈及这位在他生命中的重要人物，他喜欢用『基督』这个称号。也许，这是因为『基督』(希腊文christos；希伯来文masiah)是『受膏者』，象征了在祂出生之前，人千百年来盼望和梦想，如今，此盼望和梦想终于成为现实。

古时，任何一个蒙神特别拣选和装备，去按祂的指派工作的人，几乎都可以被称为『受膏者』(撒上十六1-3；代上十六22；赛四十五1)。从这种含义来说，大卫这位『合神心意』的君王，便是神的『受膏者』(基督)，那些接续他为王的后裔也是一样(撒下二十二51；诗八十九35-36)。但是，当大卫的王朝至终被推翻，以色列变成混乱一片之后，神便应许将来会在大卫的后裔当中兴起一位君王——这位基督中的基督将会以公义管治全地(赛九6-7，四十二1-4；结三十四23-24)。以色列的历史愈黑暗，人们对这个盼望便愈炽热。他们热切期待来临的，是一位拯救者、全能之君、大卫的儿子、受圣灵膏抹的伟大国度之君；这国度是一个美善和公义的永恒国度(赛十一1-5)。

新约著作跟旧约和两约中间文献的分别，在于盼望中的弥赛亚——耶和华的受膏者——已经来到，而且还可以让人认出祂的身分。祂就是耶稣(路一31-33)。然而，祂却并非以预期中的战士身分出现，用武力建立王权，在政治上救援以色列脱离压迫他们的外族进侵者。许多人因此忽略或否定他已经来临的事实。相反，耶稣是神的谦卑仆人，祂就是耶和华的受膏者；祂奉差遣而来，不单是为了以色列，而是要藉着祂的软弱向全世界显明祂的能力；祂有能力拯救百姓，却不是救他们脱离罗马的管治，而是藉着祂在十字架上的死，救他们脱离死亡；祂有能力，但不是用以挫败皇帝的恶势力，而是藉着从死里复活，击败那恶者。祂是神的受膏者，神最卓越的『基督』！

保罗之所以明白这一切，完全是因为在大马色路上遇见复活了的基督。就在那一刻，基督将他迁离黑暗的国度，使他脱离罪恶的权势，从罪中将他救援出来，赐他生命而不是死亡。这正是他传给腓立比信徒的信息：神已藉着基督——这位期待已久的弥赛亚——拯救世人(一15-18、27，三9、18)。保罗是那么被基督的威仪、慈爱、美善和怜悯所慑服，以致他除了『活着就是基督』(一21)之外，并无其他存在的理由。

虽然保罗不大愿意单独采用『耶稣』这个名字，不过，他却经常将它与『基督』这称号一起使用(一1、6、8、11、26，二5、21，三3、12、14，四7、19、21)。他要藉着这个组合起来的名称，向他在腓立比的朋友清楚说明一个事实，就是那位长久盼望的拯救者、长久等候的救主、古以色列人和世界所盼望的弥赛亚，就是拿撒勒人耶稣。

他所传的这位『耶稣基督』，亦就是『主』(一2，三8，四23)；神自己也这样宣称祂(二11)。耶稣基督甘愿降卑，为别人倾出自己，顺服神的旨意，以致于死——因着祂这种态度和具体的行动，神将祂升为至高，赐祂那超乎万名之上的名，叫万膝无不在敬畏中跪下，称祂为『主』(二6-11)。因此，对保罗来说，『主』这个称号，最能够清楚表明耶稣基督的身分。这个称号，正是初期教会建立的基础(徒二32、36)，亦为保罗所常用(腓一2、14，二11、24、29，三1、8，四1、2、4、10、23)。他可以藉着此名指出耶稣是有神性的，祂拥有神的属性(二6-11；希腊文旧约中的『主』乃译自希伯来文的『耶和華』)。『耶稣基督是主』便被保罗奉为生活的信条。耶稣基督是主，所以人该当事奉祂，亦该当遵从祂。保罗立志要一生履行这义务——不是出于被逼，乃是出于自愿，同时，他亦鼓励腓立比的信徒这样做。因为他知道，凡愿意作基督『奴仆』的人，就是真正自由的人(罗六17-23)。

## 救恩

全本圣经都清楚表明人需要救恩。保罗在这里亦指出，人是照着神的形象被造，目的是敬拜和享受神，与神和人共融，并与神一同治理大地，像神一样有着荣耀尊贵为冠冕。可悲的是，人发现自己已经与神隔绝，与人疏离，与神为敌，彼此仇恨，在世上失去管治的能力；人生变得毫无目标、惶惑、绝望、远离光明、步进黑暗、逐步走上灭亡的道路。保罗有关救恩的话，尤其是第三章所讲的，便是以此为背景。诚然，他在第三章并没有采用『救恩』一词。不过，随着他分享他的往事，藉此道出罪如何迷惑人及随之而来的恶果，他的思路明显是要带出救恩的观念。简单来说，保罗其实是要指出，所有人——包括他自己——都是罪人，不能靠个人的出身或道德修来为救自己脱离此罪恶的窘境。但是，在人不能的，在神却能。神亲自施行拯救的作为；祂藉基督成就了完全的救恩！

保罗在第三章选择用另一个字词来取代『救恩』，该字词不单包含救恩的观念，甚至超越其意义。他所选用的乃是『义』字，此字源自旧约，不过在此它的含义有了进一步的引伸。按照保罗的理解，

『义』是罪从人身上夺去，而神再次赐给人的东西(罗五15-18)。神对人的最终要求，亦是要他们有『义』。他亲自将人类的人格再次提升至祂原初造人时赋予他们的崇高标准。人类可以全面恢复与祂的正常关系。这就是复和的意思。

然而，保罗清楚指出，人不能靠个人的修为来获得这义。当保罗表明此乃『神而来的义』(三9)时，他实际上是表示此义乃源出于神，是神基于祂的大爱主动赐给人，甚至是赐给敌挡祂的人(罗五10)；人不能用钱买，也不能靠行功德赚取这义。人只能藉着相信耶稣基督和对耶稣基督的忠心，从神那里白白得着这义(三9)。

故此，基督本身就是义的关键。因为神已经藉着基督——惟独藉着祂——以奇妙的方式来拯救人，使人与自己复和，不再作罪的奴仆，从痛苦绝望中生出盼望，得以出死入生。人因软弱犯罪而不能为自己作的事，神已经藉着基督的生、死和复活为他们成就了(腓三4下-9；参二6-11；罗一17，三21-28)。

## 信心

面对神的福音，人最适当的回应就是『信』(腓三9)。然而，当保罗这样说的时，他并非表示信是人们赚取恩典的另类『工作』，或某种新行动。对保罗来说，信乃是欣然和坦白承认，我们无法靠功德善行来讨神的满意；我们只要伸出双手，领受神在耶稣基督里白白给予我们的赦免、恩典和爱。信就是以全人回应神在基督里向我们作出的个别呼召：『我信!』

## 成圣

义(救恩)是神在基督里的作为，为的是使人恢复应有的神的形象，该形象曾因罪而严重损毁(西三10)。按照保罗的理解，义一方面是一个已成就的事实，另一方面是一个持续的过程。他称呼腓立比信徒是『众圣徒』(一1)，并指出神确实视他们为圣徒——他们不单被称为义人，他们『在基督里』成为了真正的义人。但与此同时，他亦清楚指出，人之所以成为义、有德行、可敬和真实，不仅是出自神主动的作为，更是基督徒本身的责任，需要在道德上力求完全。不错，神要藉着圣灵在信徒的生命里动工；可是，信徒本身亦必须作工(二12-13)。这种基督徒生命的成长过程，神学上称之为『成圣』(sanctification)。

保罗深刻认识到信徒追求成圣的重要性，他无法想像任由这过程自由发展或全靠直觉来支配。因此，我们在这封短信中，经常读到他以命令式的语气劝勉读者。其中一件事，就是要忘记过去的一切成败，悉力活出今天，努力迈向未来，达至神在基督耶稣里从上面呼召他们要得着的目标(三13-14)。

他教导腓立比信徒要以感谢的心，不住祷告祈求，以致他们处身这个不断给人焦虑压力的世界，仍能保持心境平和，不失人生的方向(四6)。

他又教导他们必须对自己的思想严加操练，因为他知道一个人的心思会直接影响他的行为和人格。因此，他吩咐他们要专注思想那些真实的、可敬的、公义的、清洁的、可爱的、有美名的事物，并那些能够吸引人进入信仰和有助信心的事情(四8)。

他更劝导腓立比信徒要行道(四9)。信徒单有崇高的思想是不足够的，他们必须知行合一、身体力行(四8-9)。不过，保罗还要求他们要行得恰当，就是要按照他们从他身上所学习的，符合他所传递的传统，以及与基督的福音相称(四9；参二27)。

最后，他劝勉他们要定睛仰望基督，凡事以基督耶稣为榜样。基督本有神的形象，但祂却不因为自己与神平等而谋求私利。反之，祂为了别人的利益倾出自己，成为人的样式，取了奴仆的形象；祂谦卑自我，存心顺服神。因此，神给祂尊荣，将祂升为至高。保罗热烈地希望他的朋友能有基督一样的心思，让这主导基督行事为人的心思同样主导自己。正如基督甘愿放下自己的权益，将神的旨意和人的益处放在首位，我们这些跟随基督的人也必须效法祂的榜样。按照保罗的想法，信徒若经常不断地反思基督所走过的路，祂的榜样便成为他们在走天路时的实践，不再是理论，只要他们切实去行，便能一直迈向成圣的目标。

## 喜乐

任何读这封书信的人，相信都不会忽略洋溢全书的『喜乐』调子，它就像一句反复重唱的歌词(一4、18、25，二2、17、18、28、29，三1，四1、4、10)。然而，『喜乐』绝非泛泛之词，它包含深邃的

神学含义。喜乐非仅是快乐，亦不单是去除痛苦和免于忧虑(二27)。当我们小心察阅这个字词重复出现的背后语境，我们会逐渐明白保罗在论及喜乐的时候，他事实上是形容一种平和的心境——能够平静地面对人生的起伏，凭着信仰的力量积极面对人生，深深信靠永活的主(三1，四4、10；参一25-26)。换句话说，按照保罗的定义，喜乐之源是在于领悟到人生顺逆难料；快乐哀伤、疾病平安、富贵贫穷都只是经历的一部分；信徒却能够看透在种种境遇的背后，有一位至高的主，并祂掌管一切。

Gerald F. Hawthorne

## 经卷类 歌罗西书的神学

### 歌罗西书的神学(Colossians, Theology of)

#### 引言

歌罗西书篇幅虽短，收信的教会又并非保罗一手建立的，可是，它在突显耶稣基督在神的拯救行动中作为中保这重要的角色上，却是无与伦比。书中强调，凡属耶稣的人，只要运用神藉着耶稣所赐下的资源，便可以得着福气。本书连同以弗所书、腓利门书和腓立比书，被统称为『监狱书信』。虽然有人认为它是由保罗一名学生所写的，但传统上它被视为保罗在主后61至62年间被囚于罗马时期的作品。本书的主旨在于提醒歌罗西信徒要审慎面对虚假的道理，就是那些强调苦行是一种更能让我们经历神的同在的学说。保罗把神藉着耶稣——作为中保(mediator)与加力者(enabler)的主——所赐予的福气，逐一列明出来，藉此驳斥那些假道理，以及为说明教会的召命奠下基础。于是，我们在书中便看到保罗对有关神、耶稣、异端和教会的任务所作出的教导。这四个主题正是使徒保罗在努力履行神交付他的使命时，在本书教导的主要重点。

#### 神主动的拯救

作者一开始便为歌罗西信徒献上感恩，因为他们从神在福音所给予的确切盼望中得着充沛的生命力，继而透过他们在信心和爱心的表现上反映出来(一3-8)。这恩赐显明了神恩的作为(一6)。在感恩之后，保罗如今便对这作为作出详尽的描述。神亲自指挥这个拯救过程。当保罗指出神『救了』信徒脱离撒但黑暗的权势，把他们『迁到』祂爱子的国里时(一13-14)，所采用的是战争中的用语。神喜欢透过祂的儿子作为中保来施行祂的工作；这儿子是神的真象，而且，神的一切丰盛都住在祂里面(一15、19，二9)。事实上，神的心意是想祂的儿子

在凡事上居首位，正如祂在创造和救赎的工作中所显示的一样(尤其藉着祂本身的复活得以证明出来；一15-20)。

神的工作超越了由拯救以至生命得着改变的范围。祂亦主动让信徒充满生命的丰盛——凡在基督里的人，都获得这恩慈的赐予(二10)。作者形容神藉着水礼使我们与基督一同埋葬，以及藉着信心使我们与祂一同复活。这整个得着新生的改变过程，是神所进行的一个『割礼』(二11-12)。作者对救恩作出这种含有高度象征性的描述，其实是要描绘神所赐予的『新生』(newbirth)和『新生命』(newlife)两个事实。因此，神藉着基督和十字架胜过那些与世人为敌的东西，使人得以『活过来』(二13-15)。所以人的长进完全要靠他与基督的关系，而非藉任何规条或宗教的条例(二19)。

当保罗强调生命是『藏在』神里面时(三3)，他只是换了另一种表达方式。保罗在劝勉歌罗西信徒的时候，可以称他们是『蒙神拣选的』，因为神在他们获得救恩的整个过程中，由始至终都采取主动的角色。神为此亦该受称颂(一3、12，三16)，并成为我们放胆祈求的对象(四2-4)。保罗最重视的，是神的能力、神的供应和神的主权。

当然，神在其他方面也采取主动。祂正是指引保罗事奉的那一位(一1、25)。因此，保罗和其他人都有同一负担，就是要显明神赐给圣徒，尤其是给予外邦人，诸般恩典的丰盛(一26-29)。保罗称这丰盛是一个奥秘，也是基督在信徒心里的荣耀盼望(一26-27)。基督是神工作的中心，成长和荣耀皆是藉着基督而来的(二2，三3-4)。

耶稣基督——中保、加力者、主

在歌罗西书一开始，耶稣的重要地位已经十分明显。保罗是祂的使徒(一1)，分散各地的信徒在祂里面得着弟兄姊妹的身分(一2)。事实上，基督耶稣乃是信徒信仰的对象，也是盼望的来源——因为他们盼望的东西，基督已给他们存在天上(一4-5，三3-4)。神以行动拯救他们，把他们从撒但的权势中领出来，使他们得以与基督建立关系和接受祂的掌管(一13-14)。一章13至14节虽然包含一些将来才会发生的事情(三3-4)，但是采用过去时态，表示迁移的行动已经展开。这几行讨论对整封书信来说是很重要的，因为保罗要在处理歌罗西信徒所面对的问题之前，首先向他们说明他们已经从基督那里获得丰富的好处。

他们迁入了爱子的国度，可是，这爱子究竟如何伟大呢？一章15至20节那篇伟大的诗歌，正好为这问题提供了答案。这篇诗是以犹太教的智慧传统，以及它对神在创造中的角色之伟大宣认作为基础的(参创一1；伯二十八23-28；诗九十五6-7，一〇〇3；箴八22；《所罗门智慧书》七22-27；《传道经》二十四)。『妥拉』(Torah)并非寻找智慧的主要地方；我们可以在爱子——就是不能看见之神的形象——身上，找到智慧，完全因为祂曾有份参与创造，显明祂拥有神的权威。祂既是万物中头生的(诗八十九27)，便在所有统治者中居首位。天地万物，无论是有形抑或无形的，不管具有哪种层次的属灵权柄，都是靠祂造成的，也要顺服祂。万物皆靠祂得以维持，祂又统管那属于圣徒的国度。耶稣在创造中以至高无上的中保角色去运用神的特权。

保罗在其后的书信中指出耶稣在神的右边(三3)，意思其实也是一样。我们若要了解神所做的事情和其背后原因，只需要把目光放在耶稣身上便行(二2-3)。这篇诗歌不单指出耶稣在创造中的角色，还说明了祂在救赎中的中保角色。救赎的范围不仅是人类，而且伸展至整个创造，包括天和地(一18-20)。基督首先在教会中运用权柄，因为祂是教会的头、领袖和开始，并首先从死里复活；也首先将得蒙救赎、得享新生的人类特质彰显出来。祂在任何一个范畴中都是居首位的，因为祂不仅创造宇宙，维持它运转不息，更是万物获得救赎的途径和新生命的典范。这权柄反映神喜欢把神同在的丰盛透过耶稣映照出来的心意(一19)；这种复和要由十字架开始。

当保罗从个人而非宇宙的层面去思考救赎的作为时，他想起从前那些与神隔绝和与神为敌的罪人，是如何藉着耶稣的死得以与神和好，以致那些靠着信心住在耶稣里面的人，可以分别出来，在神面前成为圣洁(一21-23)。耶稣不仅是一位中保，祂更是一位加力者。

正因如此，保罗才可以指出，因着教会与基督有着如此紧密、互相连结的关系，她便得以称为祂的身体；祂是藉着自己的死来获得教会的。对保罗而言，他为教会受苦其实是要『补满基督患难的缺欠』(一24)，因为当教会(作为基督的身体)受苦，就是基督受苦。这种整体的认同反映出基督住在这群体之中——神的一个伟大的奥秘(一29)。

人若在基督里，则意味着他必须追求那来自基督的成长(一28)。这个神学上的事实促使教会要合一和有爱心。这些有关基督的真理表示信仰是可以按部就班的成长(二2-4)。当人偏离了基督这个核心，问题便会随之而产生(二8)。因此，信徒必须按照这些引导人生的事实——保罗称为『照着基督』的方式——来行事为人(二8)。他们既已接受基督为他们的主，便当继续遵祂而行，因为祂是他们获得能力、智慧和知识的来源(二2-6)。救恩因此而可以被形容为『基督的割礼』，因为他们是为祂而分别出来(二11)。综观二章9至15节，保罗一次又一次地指出那些『在基督里』、『与基督一同』和『藉着基督』而进行的事情。保罗亦因此指出，基督才是实质的生命，其他自言能带来生命的道理只不过是影儿(二17)。

事实上，信徒的生命已经与基督有着非常紧密的关系，以致保罗指出他们要在『世俗的小学』上与基督同死，然后再与祂一同活过来(二20至三11)。这种表达方式重复了二章9至15节的描述，表示一种身分和效忠对象的改变，以致人生命的取向不受制于世界的标准、世界的做事方式和世界制造出来的压力，却是依从神的心意——祂是在基督里拯救他们的。要思念天上的事并不表示要逃避现实或避世隐居，意思是要信徒将神所赐的新生命特质活现出来(三1-17)。事实上，我们可以形容耶稣是一个『新人』或新人类，不同国籍的人都可以住在祂里面，并且按照神的形象而找到更新的样式(三10-11)。

因此，基督是中保和加力者，也是生命的源头。这个事实所带来的结果，就是人在神面前所获得的平安可以在他心里作王(三15)，基督的道可以丰丰富富地存在心里(三16)，以及透过人所做的一切事情，让别人得知他是属于基督的(三17)。要同享在祂掌管之下所带来的丰富好处，就必须在生活上尊重祂管治的主权。这便是歌罗西书让信徒抗衡当前假道理的神学核心(二4)。然而，究竟是甚么问题，驱使保罗要用基督论来对抗呢？

## 歌罗西的异端

问题的线索首先在二章4节出现，保罗提到花言巧语和有受迷惑的可能。歌罗西的信徒都信仰坚固(二5)，保罗不希望有任何东西使他们误入歧途。然而，这个假道理是特别难以识别的，因为它强调宗教热诚，并承诺可以带领人更深地经历神——甚至比耶稣所能提供的更深(二16-23)。但人必须先付出代价，才能获得此经历。人要严格自律和否定自我。表面看来，这个可以更亲密地经历神的机会，对于那些渴望认识祂的人来说是相当吸引人的。可是，保罗却认为这种要求是一种迷惑，是以世间的学说和标准，以及这个世界的权威作为基础，却并非照着基督(二8)。

对于这里所针对的异端究竟是希腊学说抑或犹太学说，一直以来已经有极多的讨论。也许，最好还是把它视为兼容两种文化特色的混合理论。它提到守安息日(二16)，显出犹太人的意味；但它亦强调苦行和灵界——诸如天使，则又带有希腊学说的味道，虽然它与神秘宗教的关系应该较与诺斯底主义(Gnosticism)更为密切。了解这异端的关键，在于备受争议的二章18节。我们常见有两个解释，但两者之间很难作出取舍。『敬拜天使』是至为关键的片语。

其中一个解释认为，这表示此异端以『敬拜天使』作为目的。从这个含义去理解，此异端应该来自带有浓厚希腊色彩的背景，因为信奉独一神的犹太人似乎不可能敬拜这些灵体。不过，这点亦使这个解释难以成立。它岂能吸引一间已经相信耶稣的教会？

另一个解释是把这个片语理解为『看见天使敬拜』。换句话说？这教导强调看见天使在天上敬拜的异象。为了有此经验和进入与神同在的经历，人必须透过祷告、禁食和遵守严格纪律的敬拜，来预备好自己。对于一间渴望与神更亲近的教会来说，这个能够亲身经历到神的提议，是相当具有吸引力的。有些批评这见解的人认为，犹太人是不会对这个能提升他们高至天使范畴的教训感兴趣的，因为那无疑是对他们独一神的信念发出挑战；然而，这番论调显然出于误解。天使的出现只是表示人来到神的面前，并非是敬拜他们。这见解完全没有贬低独一神的信念，反而是试图提升对神的经历！我们认为第二个解释更切合二章8节的意思。

犹太教之中也有以这种方式来追求属灵的先例——就是一个后来被称之为『米尔卡巴的神秘主义』(MerkabahMysticism)的信念。米尔卡巴是指在以西结书一章里所描述以西结看见的战车宝座。这教导指出人要禁食多时，才能预备自己往天上朝见神，并且在异象中看见祂和天使对祂的敬拜(Philo著作DeSomni1.33-37、DeVitaMoses2.67-70；昆兰群体的《感恩诗》六13；《以诺一书》十四8-25；《巴录二书》二十一7-10；《亚伯拉罕启示录》九1-10，十九1-9；《以赛亚升天记》七37，八王7，九28、31、33)。人可以透过避世隐居，最终便能直接进到神的面前。因此，这个假道理所强调的，是苦行的谦卑、异象、严谨的敬拜、苦待身体，以及有关该吃甚么食物或守哪些节期的规条(二16-23)。这一切行动，目的都在于预备人去获得超乎耶稣已经提供的经历。

对于这个获得『超级属灵经验』的邀请，保罗的反应是作出谴责。他指出，这条路其实是撤销基督已经赢取的东西(二18)。它是影儿(二17)，而非实质的生命。它其实不能克制肉体，所以是毫无价值的(二23)。它不把基督放在眼内，我们的身体只有靠祂才得以成长(二19)。正因如此，保罗称它为来自人间传统的哲学——其实是蒙骗人的哲学。我们必须留意的是，保罗并非改变攻击一神主义的三段论法，而是驳斥一个把神和神的事情纳入其思想范畴，却把基督所提供的东西予以扭曲的哲学运动。

这种渴望超然经历的心态，亦正好解释为何保罗多次采用与天上有关的措辞来形容基督所成就的工作。与基督一同复活和思念上面的事等观念，都表示信徒与天上属神的权势建立了关系，因此便无必要进到神的面前。神没有呼召人避世隐居，等候将来一次面见祂本人的重大经历。反之，神的呼召是要他们进入世界，在人群中间，以一个认识神的人的身分，活出那反映出神属性的美好品格和正直德行(三1-17)。他们这样的时候，完全可以无后顾之忧，因为他们知道，神开始的事，祂自己终必完成，而且，将来亦必在荣耀中把他们带到祂面前。禁欲苦修不是往天堂之路，惟有相信耶稣才能上天堂。因此，保罗便逐渐把焦点转移到另一方面，突显出教会的召命，是要认识神的旨意，并反映出她作为『新人』所代表的含义。

## 教会的本质和任务

有三处经文是了解这方面神学的关键所在。首先，是形容教会为『基督的身体』的经文(一18)。这种形容反映出子拥有神国度的部分权柄(一12-20)。神的国度当然不局限于教会，但教会却是这国度计划中的一部分。教会是一个在世人面前，反映神的管治与属性的地方；以弗所书更清楚的指出，教会的作用就犹如明光(弗一19-23，五7-14)。



对于这个新群体的第二个描述，就是把它形容为『新人』或『新人类』，藉着基督在神面前组成一个新群体，当中『并不分希腊人、犹太人、受割礼的、未受割礼的、化外人、西古提人、为奴的、自主的，惟有基督是包括一切，又住在各人之内』（三10-11）。这『新人』不是指一个人的内在素质（即并非指新的本质），却是指一个让众人居住的地方。这表示教会组成为一个群体，是有着与世界不同的价值观念，反映出一个与别不同的特性。人必须与她认同和反映她的价值取向。于是，随之而来的便有三章5节至四章的道德命令和全新的与人相处之道。群体中的每一分子都要以一种崭新的方式生活，因为神已经把他们变为另一种人，他们都知道自己是神的选民（三12）。此背景正好用以说明保罗在书信开头的祷告（一9-14）。他期望歌罗西人有智慧去认识神的旨意的智慧；神的旨意不是有关神的事实，也不是有关神决定某人该到哪里或该做甚么。按照这段经文，神的旨意是关乎人要成为怎么样的人，因为他们已经历神赐给信徒的各样好处。这种对神旨意的经历将意味着人不单完成神交给他的工作，而且还在工作的过程中结果子（一10）。结果子不是指某项工作的完成，却是指到如何去做好该项工作。一个人在完成工作的过程中，他显露出来的是甚么样的性格？这种经历会带领人渐渐认识神（一10），帮助人懂得以坚毅、忍耐和喜乐的态度来面对人生（一11），因为作为神的儿女，就意味着与世人的生活方式截然不同。最后，这人的生命将为父神的拯救工作而充满对祂的感恩（一12-14）。保罗为信徒所祈求的，正是这样的生命；他称这种生命是与主的恩相称，完全讨祂喜悦，并满心知道祂的旨意。这便是全封书信的主要目的，以致保罗的同工以巴弗在为歌罗西信徒代求时，也愿望他们能在信仰上成长，以及对神的旨意有充足的信心。

因此，歌罗西书基本上是有有关父神藉着祂儿子为一群子民的工作，神呼召这群子民，是要他们在地上显明祂的信息和同在。这个新的群体必须认识神所赐予的一切好处，都是为了让它们完成人生的责任，在生活上荣耀神。任何人若指称除了挪用基督所提供的东西以外，还要加添些甚么，都只是一派胡言。福气只有从神藉着主耶稣基督而来。一个讨神喜悦的人，会懂得取用那中保和加力者所提供的东西。

Darrell L. Bock

### 经卷类 帖撒罗尼迦前后书的神学

#### 帖撒罗尼迦前后书的神学 (Thessalonians, FirstAndSecond, Theologyof)

保罗的帖撒罗尼迦书信，正好证明保罗并非一个只躲在象牙塔内思想的神学家。这位耶稣基督的仆人曾经为耶稣的缘故，在受人唆摆的外邦人和敌对的犹太人手中，经历种种的苦待（林后十一23-27；帖前二2；参徒十四4-5、19）。这位矢志传扬福音的使徒，曾经在路司得被称为神，又在特罗亚使一个死去的少年人复生，更在包括帖撒罗尼迦的许多地方引起骚动（徒十四12，二十10-12，十七5-9）。尽管有些人因为他在加拉太书和哥林多书信中的某些字句，不幸地以为这位伟大的外邦人使徒是一个专权的人，我们仍然鼓励读者透过研读这封写给帖撒罗尼迦信徒的书信，从另一方面去了解保罗。

#### 在正典中的位置

这两封编排在保罗着作中接近末尾的书信非常宝贵，它们是帮助我们了解保罗思想和心境的重要资料。研究圣经的人都应该知道，新约书卷现时排列的次序，并非按照它们成书日期的先后，而是依据某些较为神学性的原则。以保罗书信为例，负责整理新约的初期信徒将罗马书列为保罗着作的第一卷，是为了让它作为救恩论的一个总结。在它之后是哥林多前后书和加拉太书，它们均是处理信徒对救恩含义了解不足而引发的问题。接着的是以弗所书、腓立比书和歌罗西书，它们一般被称为『监狱书信』，内容主要是阐释基督论对教会生活所带来的不同启示。在这七封书信和那些写给个人的书信（提摩太前后书和腓利门书）之间，便是帖撒罗尼迦前后书。

这两封几乎被人漏掉的简短书信，主要是处理末世观如何影响教会。它们具有重要的价值，因为它们可能是新约圣经中最早期的文献——主后50年代初期成书。然而，它们的重要性却经常备受忽视，因为许多基督教神学家都将注意力放在救恩论上。同时，有一些解经家往往将这两封书信连同但以理书和启示录合并起来，预测末世的种种事情。但只要细读这两封书信，我们便会发现它们涉及更广的范围，包括使徒保罗根据信徒在基督里的生命蜕变为基础，处理早期教会生活的重大问题。

#### 历史和文学问题

这两封书信引起近期不少学者的讨论，牵涉的主题甚广，包括作者身分、书信次序、风格和神学的一致性。尽管有些学者根据风格和语调的问题，强烈地否定保罗是帖撒罗尼迦后书的作者，但我们对有关的论据作全面的检视之后，便会发觉他们的臆测成分居多。关于两封帖撒罗尼迦书信的次序问题，实在并不容易完全化解，因为信徒受敌在帖撒罗尼迦前书似乎已成过去(帖前一6，二14-16，三2-5)，但在后书里，信徒又好像正受到逼迫(帖后一4-8)。对此我们可以有不同的解释，不同的解释会对次序有不同的结论。尽管帖撒罗尼迦后二章15节所指的信，可能就是帖撒罗尼迦前书(帖后二2可能暗示在两封真迹的书信之间，出现一些冒名的假信)，但这两封书信本身还是欠缺足够的资料来确定次序的问题。

有人比较两封书信后，认为两者的神学并不一致。其实我们可以理解为保罗对教会的信徒提出的末世问题，作出不同的反应或回应。此外，对于有人认为这两封书信——或是其中一封——是特别针对诸如诺斯底派或犹太人基督徒等强大外来势力之说法，我们亦难从书信本身找到确凿的证据。这些看法主要是由书信以外的其他资料推敲出来。

## 写作背景

帖撒罗尼迦前书显然是在保罗匆忙离开帖撒罗尼迦和庇哩亚，到达亚该亚(大概就是哥林多)之后所写的(参徒十七1至十八1)。保罗因提摩太带来帖撒罗尼迦的好消息便大大放心(帖前三6)。他写这封信，一方面是为了回应他们的关注，另一方面是对他们作一般的劝勉，帮助他们过诚实无伪的生活。这封书信连同哥林多前书正好提供了一个可供对比的独特研究。哥林多前书十六章5至12节给人的感觉是，保罗和他的宣教同工并不急于要前往哥林多，他们只一心想去马其顿(林前十六5)。另一个对帖撒罗尼迦信徒的正面评价，是作者指出他们的信心不单在马其顿，更在亚该亚和别的地方传开了(帖前一7-8)。这是两个邻近地区省的一个较量!帖撒罗尼迦后书所能提供的资料很少，值得留意的，就只有保罗得知该教会正面对外来的敌意攻击(帖后一4-8)。即使在宣教的初期，这种敌意已经存在(徒十七5-13)。痛苦、损失和患难，往往是孕育重要神学思想的温床；保罗给帖撒罗尼迦信徒的这两封书信，正是最佳的例子。

## 主题

保罗书信的主题总是令人兴味盎然的，这两封帖撒罗尼迦书信当然也不例外。

保罗的三点式重点即使熟悉哥林多前书十三章那著名三大美德——信、望、爱——的人，都未必会觉察保罗经常采用类似的『三点』思想来写他的书信，又或是运用这个著名的『三常』来支持某个神学重点。在『三点』中排列最后的那一项，通常就是信中所强调的重点。以哥林多前书为例，它的神学重点就是鼓励信徒真实地活出爱，这亦是『救恩三点』(称义、成圣、得荣耀)中的第二点。罗马书五至八章所强调的同一个重点：信、望、爱亦是以相同的次序出现(罗五1、2、5)。然而，帖撒罗尼迦前书的主旨是末世；在这里次序却是信、爱、望(帖前一3)。在『归向』、『服侍』和『等候』(帖前一9-10)这三个动词组合中，亦明显反映出它的重点。

今生的盼望本书虽以盼望为重点，并不表示保罗不关心信徒的成圣问题(帖前三12-13，四3-4、7，五23；帖后一10，二13)。因着神在基督里已经给世界带来新的盼望，保罗就能够从基督徒的复活和得荣耀(帖前四14-17；帖后一10)，以及神对罪恶的审判(帖前五2-3；帖后一6-9)这最终的角度，来看这世上的苦难。

既考虑到这终极的事实，保罗便劝勉他的读者要在生活中行出圣洁的典范(帖前四3-7，五23；帖前三13-14)，以及要有爱心、信心、和平、刚强、纯洁、忍耐和勤恳的表现(帖前四1-7、9-11，五6-22；帖后三6-13)。

效法的榜样不过，保罗向读者提出的劝勉，并非单是参考意见而已。他本身也是在一种多元文化背景中成长，当然明白任何老师，无论是耶路撒冷的犹太拉比，或是大数城的斯多噶哲学家，言教都必须配以身教作为基础。于是，保罗采用了『效法』这个专门概念来激励他的读者学效或模仿他，以他的行事为人作为生活的榜样(帖前一6-7，二14；帖后三7-9；参腓三17)。可是，他清楚知道自己不是最高的典范。他本人也不过是效法基督的榜样，所以，他的读者当然也要效法基督(帖前二14-16；参腓三1-18)。

保罗既然要效法基督，就意味着他要在他所教导的信徒生命中有份。因此，他在帖撒罗尼迦前书中同时以女性(母亲，二7)和男性(父亲，二11)的角色，来描述他与读者的关系。不过，形容保罗与这群

信徒之间的关系的最重要措辞，可能是parakalein / paraklesis(即『安慰』、『扶持』等)这词组。它们乃描述一个人极之关心另一个人的幸福，亦用于约翰福音，来描述圣灵为信徒担当的角色(有关parakletos一词的含义，可参约十四16、26，十五26，十六7；同时请参考耶稣在约壹二1的角色，以及约十四16中『另外……一位』的含义)。事实上，保罗是效法基督和圣灵的榜样，对帖撒罗尼迦教会承担了一个地上劝慰者的角色。有感于这个观念在帖撒罗尼迦前书所构成的重要意义，有学者甚至考虑在原则上应把这封信归类为『劝慰信』(LetterofConsolation)。

来生的盼望然而，这两封信的神学重点是关乎帖撒罗尼迦信徒将来的盼望。他们急欲追问的问题，似乎是有关主再来(parousia, 『来』或『降临』，参帖前二19，三13，四15，五23；帖后二1、8-9)的时间。既然基督徒也会死，亦需埋葬，如非基督徒一样，那么来生与耶稣同在这盼望在哪里？

保罗的答案非常清晰。死亡不能使盼望幻灭，因为死亡并非基督徒的终结(帖前四13)。正如古尔曼(OscarCullmann)所阐释的，保罗提出的答案并不是甚么含糊的希腊式永生不灭理论；人的灵魂并非像柏拉图所说的那样长出翅膀，然后被吸纳进入宇宙之中。反之，死人将要复活(帖前四16)！所有基督徒都会与耶稣相遇。那些仍在生的人则会从地上被取去或提到空中，永远与他们的主在一起(帖前四17)。

这里用了一个涉及空间的专门用语——『被提』(SnatchedAway / Caughtup)(harpazein, 帖前四17)。它的拉丁对等字词rapere衍生了英文字“rapture”(『被提』)的理论。上个世纪的时代论解经家便试图将帖撒罗尼迦书信的这个主题，套入他们对启示录的诠释中。但由于启示录没有相应的字眼，他们惟有将它插在该书的三至四章之间。不管我们如何理解『被提』，重要的是了解保罗的用意——他要安慰丧失亲人的信徒(四18)，

说明信徒无论是死了或活着，都永远与耶稣同在，永远安稳。

这段经文亦引起人死后状态的问题。有人便提出『魂睡』(SoulSleep)的理论。可是，要简略地澄清两个问题。首先，灵魂不灭是一个希腊观念；根据上述理论，后来被引入基督教的复活观中。其次，『睡』一词暗示一个人死后，亦有时间的因素存在。这两个观念都未必和保罗著作中的思想，或是他在这里所用的喻意手法吻合。

他的重点其实是要确保帖撒罗尼迦信徒不为死去的信徒担忧；后者在神的手中得享安稳。然而，保罗在这里运用了睡觉的意象，劝勉他们在还活着时要认真生活，不要浪费生命(参帖前五6)。同时，当有事情发生的时候他们也不用惊慌，因为一切都由神掌管，包括事情出现的时间(帖前五1-4)。但是，这里没有为读者提供任何末世的时间表；保罗只是提醒他们，要随时准备主的『降临』，但它的时间却在神的手中(帖前四16形容为『号吹响』；五2-3表示是在夜间突如其来，或如产难临到怀胎的妇人一样)。

不过，这种不够明确的末世神学似乎未能满足教会中某些信徒的需要。因此，保罗在帖撒罗尼迦后书再提醒他们，不要轻信一些谬称主何时再来(parousia, 帖后二2)的失实流言，甚或是一封冒名的书信。时间还未临到，有关的征兆或条件的配合仍未出现！他们不应被胡乱的猜测所欺骗(帖后二11)。世界将会愈趋败坏，直至罪恶失控，一个无法无天的沉沦之子将要控制大局、自称为神(经文用『坐在神的殿里』的字词来象征，帖后二4)。信徒却不可忘记是神掌管一切，是祂拦阻罪恶的蔓延(帖后二6)，直至祂所定的时间到了，撒但的工作便会彻底灭绝(帖后二8-10)。

因此，保罗在这两封书信的重点，不在于告诉信徒主再来的过程，而在于向信徒保证，他们与神永不分离，而且人类历史乃掌握在神的手中，而非操控在邪恶和逼迫的势力手里。

作者并没有尝试在这两封早期的书信中阐扬基督论或三一论。神、耶稣和圣灵最终如一(帖前一2-5；帖后二13-16)；在基督耶稣里作工的，其实就是独一的神(帖前二13-14，五18)；耶稣的死和复活是基督教信仰的基本元素，也是基督徒盼望和真实生活之基础(帖前一10，二14-6，四14)。

对保罗来说，传福音与信徒的生活见证是分不开的(帖前一8，二13-16，四11，五12-22；帖后一3-4，11-12)。对于他们生活上的美好见证，保罗非常喜悦(帖前一6-7)。他十分关心他们的福祉，遂呼求神向逼迫他们的人施报(帖前一5-10)。由于他深信基督徒的生活见证是向普世宣教的基础，因此，他迫切地一再劝勉信徒，要在一切端正和美善的事上竭力，远离所有令人犯罪和闲懒的诱惑(帖前二2-6、9-11，三4-5、10、13，四1-12，五12-23；帖后一3-4、11，二13-15，三3-5、9-10、12-14)。信中满是劝勉与代祷的优美结合，反映保罗十分关注信徒在基督里的灵命，他的关怀之情跃然纸上。

## 经卷类 提摩太前后书的神学

## 提摩太前后书的神学(Timothy, FirstAndSecond, Theologyof)

一般认为保罗写给提摩太的那两封书信与神学的关系，不及它们与教会组织和实务的关系来得密切。然而，值得注意的是，它们当中原来有不少经文，为基督教信仰的许多教义提供了重要理据。首先是圣经论，最重要的，首推提摩太后书三章16至17节那段有关『圣经都是神所默示』的经文。那里清楚指出，圣经都是神所默示或『神呼气』的，因此，『于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的』。这几节经文表明凡称为『圣经』的任何经卷，都是神所默示的，是来自神，所以都是祂的话语。故此，它当然是绝对可靠、全然可信和绝无谬误的。保罗为此亦劝导信徒，要竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道(提后二15)。同时，保罗更指出这圣经能使人有智慧，以致因信耶稣基督得着救恩(提后三15)。总括而言，在保罗的心目中，圣经等同于神的话语，是具有最高权威和不存在任何谬误的，也是建立一切基督教教义和道德原则的根本基础。

## 神论

就神论而言，提摩太前后书的贡献主要是增进我们对神属性的认识。那里称神是『那不能朽坏、不能看见、永世的君王、独一的真神』(提前一17)。提摩太前书二章5节亦再一次宣告神是独一的，保罗在那里指出『只有一位神，在神和人中间，只有一位中保。』保罗在本书最后仍然再三强调类似的属性：『那可称颂、独有权能的万王之王、万主之主，就是那独一不死、住在人不能靠近的光里，是人未曾看见、也是不能看见的。』(提前六15-16上)

至于神的创造，保罗强调『凡神所造的物都是好的，若感谢着领受，就没有一样是可弃的，都因神的道和人的祈求成为圣洁了』(提前四4-5)。保罗显然是针对当时有些假冒为善的人，既禁止人嫁娶，又要求人禁戒某些食物，以致保罗要重申凡神所造的都是美好的，人去享受是完全正当的。另一段有关创造的经文，是保罗在讨论妇女在教会中的地位时，为其立场辩护而提出的：『因为先造的是亚当，后造的是夏娃』(提前二13)。保罗显然视亚当和夏娃为人类历史中的人物，神创造的次序显示出神的心意是要男性在家庭和教会中作头。

## 罪

在罪的教义方面，保罗在提摩太前后书特别强调，一切罪恶的本源，始于人类始祖亚当和夏娃犯罪；由贪爱钱财以至背道的罪皆源于此。他似乎将首先犯罪的罪责，由夏娃身上转移到亚当身上。他指出：『不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里』(提前二14)。有人认为保罗是暗示夏娃身不由己，但亚当却是明知故犯。无论如何，根据保罗在罗马书五章12至21节的论点，人类是在始祖亚当里堕落，而非在夏娃里。

在保罗论及敬虔加上知足的心是大利，以及指出人不能带甚么离开世界的事实时，他断言『贪财是万恶之根』，有人因贪爱钱财而离弃真道(提前六10)。保罗并非说，只有贪财是一切罪恶的根源，但它却是最重要的根源之一。它首先会使人觊觎别人的东西，然后便带来偷窃、抢掠、欺骗、绑架、谋杀，甚至完全离弃基督。

保罗在这两封书信所强调的另一个重点，是人离弃真道和失落信心的危险。无论所言的是指丢弃神的恩典和失去原来的救恩，抑或是拒绝神的恩典，失去得救的机会，保罗都视为真正会发生的一个严重的危机；他不单提醒提摩太要提防，更希望他也叫人慎防之。在末后的日子，有些人会离弃真道(提前四1)。照保罗的观察，当时已经有些人离弃了信仰(提前六21)。保罗在提摩太后书甚至点名指出许米乃和腓理徒已背弃真道，如今他们所传的都是异端。他们宣称复活的事已过，结果，便败坏了好些人的信心。此外，底马亦同样犯了背道的罪；他因为贪爱世界，离弃了保罗(提后四10)。值得注意的是，保罗只说他离弃了自己，并没有说他离弃基督。

## 基督论

保罗的基督论同时强调了基督的神性和人性。从保罗一再称耶稣是『我们主基督耶稣』(提前一

2、12，六3、14；提后一10），便反映出他对基督的神性深信不疑。另一方面，书信的其他地方亦表明了基督的人性。提摩太前书二章5至6节告诉我们：『在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。』祂以『肉身显现』（提前三16），而且，根据人类的家谱，祂是『大卫的后裔』（提后二8）。除此之外，这两封短信还简略提到基督生平的三件大事：提摩太后书二章11节提到基督的死，提摩太后书二章8节提到祂的复活，提摩太前书三章16节则提到祂的升天。最后，它还提到基督将要再来，审判活人死人（提后四1）。

## 圣灵论

有趣的是，保罗虽对三位一体论深信不疑，又在其他书信经常论及圣灵的位格，可是，他在这两封写给提摩太的书信中，却很少谈及圣灵。他在书信的问候语中，只提及父神和主基督耶稣，却没有包括圣灵。他只有一次提到圣灵启示将来的工作，指出『圣灵明说』将来必有人离弃真道。因此，保罗不单在其他书信中谈到圣灵在启示方面的工作，它在教牧书信中也占一席位。

不过，尽管这封书信较少关注圣灵的位格，但是，圣灵帮助信徒成圣，或是叫他们与罪隔绝，得以过圣洁生活的工作，则没有被忽略。即使在处理此教义的时候，保罗仍倾向强调人的责任，多于圣灵的工作。我们从以下的教训便可见一斑：『凡称呼主名的人总要离开不义』（提后二19），要远避世俗的虚谈、不敬虔的事和如同毒疮的异端邪说（提后二16-17），『逃避少年的私欲，同那清心祷告主的人追求公义、信德、仁爱、和平』（提后二22）。我们必须记着，圣经所教导的成圣生活，需要神的工作与人的努力互相配合。圣经的神学同时包含了宣示神的作为，以及要求人负上责任。提摩太前后书所强调的正是后者。

有关永生和属灵恩赐这两方面，保罗在这两封书信中也是较侧重强调人的责任，多于神的应许。留意提摩太前书六章12节，保罗在那里敦促提摩太要持定永生，因为他是为这被召的。纵使提摩太已经肯定拥有永生，保罗仍然劝勉他要紧握它、运用它、活出它，让生命见证它的实在。在提摩太后书一章6节，保罗提醒提摩太，要『将神藉我接手所给你的恩赐再如火挑旺起来』。他已经得着圣灵的恩赐，但如今他需要将这挑旺。这里没有明确指出是甚么属灵恩赐，但它很容易令人联想到哥林多前书十二章所列出、由圣灵分给每位信徒的各种恩赐。保罗的含义是：我们若不善加运用自己所拥有的恩赐，不久将可能发现自己已失却了那种恩赐。

## 救恩论

提摩太后书在救恩论方面出现几个不同角度的看法。当中有几节经文从宏观的角度来论及神为全人类提供的救赎。在提摩太前书一章15节，保罗宣称基督耶稣降世，为要拯救罪人，而他本人正是罪人中的罪魁。保罗亦指出神并非只想少数人得救，祂其实是愿意万人得救的（提前二4）。保罗在提摩太前书四章10节还作出了一个使人感到吃惊的宣称，那就是永生神是全人类的救主，尤其是信主之人的救主。这节经文引来很多不同的解释。有一件事是很清楚的：神不会拯救每一个人，因为圣经其他地方已清楚指出，人必须满足神某些特定的要求，才能真正得救。另一些人则认为，这节经文表示神愿意拯救每一个人，而救恩亦是为每一个人而设的，但只有那些愿意接受救恩、坚持到底的人，才能真正得救。也许，最合理的解释是神的救恩乃包括赐给全人类的各种福泽，本意亦是希望引领众人悔改。即使按此看法，除非人以信心接受神的赐福，否则，救恩不能在人身上自动生效。

与此相辅相成，强调人的回应，是另一类有关救恩的经文，包括神『以圣召召我们……乃是按他的旨意和恩典』（提后一9），那些蒙召的人，『也可以得着那在基督耶稣里的救恩和永远的荣耀』（提后二10）。如此，我们便可以透过保罗在提摩太前后书所阐述的，看见在人类得着救恩的过程中，人的自由意志和神的主权是互相配合的。

这两封书信还有另一个有关救恩论的重点，是在其他保罗书信中亦有出现的，那就是：我们不能靠好行为而获得救恩，但我们得着救恩之后，却要有好的行为。例如在以弗所书二章8至10节和保罗书信的实际生活劝勉部分，我们都可以找到这一个重点，在提摩太前后书更为重视。保罗清楚指出，神救了我们，『不是按我们的行为，乃是按他的旨意和恩典』（提后一9）。提摩太前书四章10节和提摩太后书一章8至9节坚称我们得救的，乃是在乎神，在提摩太后书一章10节则指到耶稣基督，那里称他为『我们的救主』。

提摩太前后书的主旨，除了强调人不能靠自己的努力得救之外，还强调我们得救的目的就是为了要有好行为。此『好行为』通常是以遵守律法或诫命的形式来表达的。例如，保罗吩咐提摩太要『守这命令』，大概是指基督徒的生活方式（提前六14）。他又教导提摩太嘱咐那些富有的人，要『在好事上富

足』(提前六18)。此外,『凡称呼主名的人总要离开不义』(提后二19)。我们亦要除去世俗的空谈,成为贵重、圣洁和合乎主用的器皿,预备行各样的善事(提后二21)。最后还要『逃避少年人的私欲』,和追求公义、信德、仁爱与和平(提后二22)。

在我们留意保罗如何嘱咐提摩太和一般基督徒的当儿,亦必须正确理解他在提摩太前书一章8至10节那番有关律法的陈词。保罗并非完全排除律法对义人的适切性,他只是采用了当时的一句惯用语,来故意把重点放在下半句。律法主要不是为义人而设的,而是为不义的人设立的;可是,律法始终对信徒保留教诲的作用。律法教导他们如何爱主爱人,却完全不能为罪人提供任何得救的途径,让他们可以逃避神的愤怒。

在女性得救的问题上,出现了一节相当奇怪和难解的经文,就是提摩太前书二章15节:『女人若常存信心、爱心,又圣洁自守,就必在生产上得救。』这里显然不是指在生产的过程中,女人的身体不会难产致死的得救,因为敬虔的妇女也会不幸死于难产。至于藉着生产得着属灵救恩这种说法,也与圣经许多其他经文相违,而且,经文亦从来没有把它列为得救的条件之一。也许,关键在于与『生产』连在一起的定冠词(即“the”),而经文的本意是:纵然女人在起初便犯了罪,但藉着那个生产——即创世记三章15节给夏娃的应许,基督成了肉身作女人后裔——女人将可得救。于是,持这解释的释经家便认为,女性继续保持信心、爱心和圣洁自守,便是她们得救的见证。

## 教会论

首先,提摩太前书二章8至15节提出了男人和女人各自以甚么位分来参与公众崇拜的连串教导。当中的要旨包括男性的领导角色和女性的顺服角色。神学家都再三强调,这并不表示男性比女性优越,这种角色的安排,只是为了成全神为教会(和家庭)所定的使命;就一般情况而言,神选派男性担当领导的角色。有些人会把这几节经文理解为只适用于保罗时代某个特定文化的教导;可是,我们必须留意的是,保罗这里是以神先造亚当,后造夏娃,以及是夏娃而非亚当被引诱来作为此训诲的立论基础。

在细节上,经文明确教导,男人要随处祷告(提前二8),而女人则要『沉静学道,一味的顺服』(提前二11)。保罗继而用希腊文的现在时态去阐明他的命令,就是他不许女人不断地讲道,或是不断地辖管男人(提前二12)。经文并没有说明若然遇到没有合资格的男性作带领的话,该如何安排。在那些非常的情况,保罗是容许女性作主的,却不是一般接受的准则。从保罗称许提摩太的外祖母罗以和母亲友尼基的例子,便清楚反映出他并不完全禁止女性教导真理。她们二人毫无疑问是最先将真理教导提摩太,让提摩太自小明白圣经(提后三15)。因此,妇女在家庭中教导儿女认识圣经,是完全没有问题的。

此外,有关妇女参与教会崇拜的教导,保罗还补充了一些关乎衣着的提醒(提前二9-10)。『女人廉耻、自守,以正派衣裳为妆饰,不以编发、黄金、珍珠和贵价的衣裳为妆饰;只要有善行,这才与自称是敬神的女人相宜。』若按当时的说话方式去理解保罗的教导,就知道他并非完全禁止一切外表的妆饰,他只是深深期许妇女的主要吸引力,是来自敬虔的品格和美好的善行。

按照保罗的教导,我们知道初期教会的组织架构包含长老或监督,以及执事的职分。『长老』此职衔乃指备受敬重的牧养位分,而『监督』则强调此职分的功能。保罗在提摩太前书三章1至7节列出作此职分之人选所必须具备的资格。与他前面的教导相符的,乃是作监督的人选基本上是男性。提摩太前书三章8至10节、12至13节则列出了作执事的资格。有人质疑第11节所提到的女人,究竟是指执事的妻子,抑或是女执事。由于该字词似乎不是代表『女执事』,而『执事』一词又可以男女通用,所以,我们很难清楚判定这里所指的是否女执事(参罗十六1,那里用了『执事』的阳性字词来介绍非比)。那些认为保罗在这里是谈论初期教会另一个职分的人则指出,保罗既然没有特别针对监督的妻子来施行教导,那么,他为何要特别提点执事的妻子?这推论是言之成理的;因此,保罗在提摩太前书三章11节所指的,可能是女执事的职分。

## 末世论

保罗写给提摩太的两封书信,均有特别论到预言和主再来的教义。提摩太前书四章1至5节指出,在后来,会出现大规模的背道情况。另一段更详尽地预言末世的经文,是提摩太后书三章1至13节,它称末世为『危险的日子』,然后,便把基督再来之前那段末后日子中的人性特征,细致地勾勒出来。保罗最为关注的,仍然是那时的人怎样诱骗人离弃真道。

保罗称基督的再来为『我们的主耶稣基督显现』(提前六14)。那个用以表示基督『显现』的希腊字词,所指的乃是祂在荣耀中再来,作王统治全地。这个字词还在另外两处经文出现,分别是提摩太后书

四章1节和8节。在提摩太后书四章1节，保罗在神和基督耶稣面前，『凭着他的显现和他的国度』，严肃地嘱咐提摩太几件事。在提摩太后书四章8节，保罗则宣称有公义的冠冕为他存留，要在将来的那日赐给他；而且，不但赐给他，还赐给那些渴慕主显现——就是祂在荣耀中再来——的人。保罗亦提醒提摩太，到了时机成熟，神便会让主再来(提前六15)，就正如神昔日差遣祂儿子来到世上一样，这是保罗在加拉太书四章4节所指出的。

除此之外，保罗更清楚表明，信徒要藉着行善来为自己的将来积蓄财宝，以致他们能持定真正的生命(提前六19)。他表示到了将来，那按着公义审判的主，将会把公义的冠冕赐给他和所有渴慕主显现的人(提后四8)。

Walter L. Gerig

## 经卷类 提多书的神学

### 提多书的神学(Titus, Theology of)

根据提多书作者在一章1节的自我介绍，我们知道本书乃保罗所写。提摩太前书和提多书完全没有反映出保罗是在狱中写这两封书信的，而提摩太后书则暗示保罗当时在狱中的情况，比先前写『监狱书信』时所反映的更加严峻，因此，许多福音派学者都相信保罗曾两度入狱。较为轻松的一次，就是使徒行传二十八章所记述的。保罗后来很可能获释，在这段重获自由的期间，保罗做的事包括重访革哩底，在那里建立了一间教会，交由提多打理。假如使徒行传的作者路加再继续写下去，肯定会记述他这次获释的经过，以及第二次入狱的原因。由于我们没有任何资料记述保罗这段期间所遭遇的事情，所以，我们无从得知他在何处写这封提多书，以及他写这封书信的确切年月。

保罗写提多书的目的是，就如他在一章5节所指出的，是为了给提多提供实际的指引，将革哩底教会未曾办完的事依次办好。因此，当我们发现在这封简短的书信之中，也可找到众多的神学性教导，便可能感到相当惊讶。这封短信中出现许多重要的神学词汇，例如拣选(一1)、救恩(二11)、信心和相信(一1，二2，三8)、神的恩典(二11，三7)、救赎(二14)、重生(三5)和称义(三7)。

### 圣经论

提多书一章2节经常用来捍卫神的话——圣经——乃无谬误的重要经文。保罗称神是『无谎言的』，是一位绝对不会骗人，全然真实和完全可靠的神。祂不单不会说谎，更是不能说谎。因此，祂的话必然是真实和可靠的。此外，由于圣经是神的话，保罗便劝少年人要在生活上谨守，免得神的道理被毁谤(二5)。当然，保罗是暗示所有基督徒都要以神的话作为生活的准则，藉着美好的行为来见证、荣耀神。

### 人论

提多书三章3节非常精确地描述了人在没有基督和救恩以前原本的状况。保罗指出，我们在未得救恩之前，『也是无知、悖逆、受迷惑，服侍各样私欲和宴乐，常存恶毒嫉妒的心，是可恨的，又是彼此相恨』。言下之意，我们因信耶稣基督而得救，得以脱离罪恶的牢笼，可以过圣洁生活来事奉神和服侍义。

### 基督论

保罗的提多书包含了全本圣经中有关耶稣基督的神性最有力的声明。毫无疑问，保罗深信耶稣是与神同等，也是三位一体神的其中一位。在二章13节，保罗称基督耶稣为『我们至大的神和救主』，之后，他便简略地提及祂为我们的罪代赎受死。耶稣『为我们舍了自己，要赎我们脱离一切罪恶，又洁净我们，特作自己子民，热心为善』(二14)。这里再次指出未得救的人需要救赎，或是需要从他们从前未得救的时候所行的一切不义中得着解脱。这救赎观念是源于古代的奴隶需要脱离原先的主人(罪)，才能作另一位主人(藉着耶稣基督所得的义)的奴仆。保罗正是以这个虽简单却清晰的方式，同时表明他所相信的基督究竟是谁，以及基督为那些凭信心接受祂的人提供了甚么。

### 救恩论

不知是甚么原因，在芸芸圣经教义中，保罗在提多书似乎对救恩论的教义处理得最为透彻。基督要救赎世人的目的在二章11节清晰可见：『神救众人的恩典已经显明出来』。保罗强调基督是要救赎世人，正符合神不愿意一人沉沦(彼前三19)，以及地狱只是预备为魔鬼和他的使者而设(太二十五41)的事实。他指出救赎的中保，就是『神我们的救主』(出现三次：一3，二10，三4)和『耶稣基督我们的救主』(出现两次：二13，三6)，这点亦与其他教牧书信相符。按照保罗的看法，三位一体神——特别是其中的第二个位格——由始至终都直接参与救赎人类的工作。

基督在十字架上的代死，正是成就此救恩的途径。耶稣基督『为我们舍了自己，要赎我们脱离一切罪恶，又洁净我们，特作自己的子民，热心为善』(二14)。经文明显表示神提供此救恩的动机，完全是因着祂的怜悯(三5)，以及祂施予人类的恩典或人不配得的恩惠(三7)。保罗非常清楚地指出我们绝非因着自己所行的义而得着救恩(三5)。神拯救我们的理由，明显是因着我们相信神——我们的救主——为我们所作的(三8)。

按照保罗在提多书的教导，我们得救是为了达到两个目的。其一是信徒能藉着他们的善行，见证他们的信心。保罗在信中采用许多不同的方式来表达这点。那些表示自己是认识神的人，行事绝对不可与所说的相违，做出悖逆的可憎之事(一16)。作为基督徒，我们就要除去不敬虔的心和世俗的情欲，过着自守、公义和敬虔的生活(二12)。既是神的特定子民，我们就该『热心为善』(二14)。基督徒要『顺服作官的、掌权的、遵他的命，预备行各样的善事』(三1)。在教导信徒行善这一方面，保罗鼓励提多要放胆讲明，『使那些已信神的人留心做正经事业』(三8)。在消极方面，信徒要『远避无知的辩论和家谱的空谈……并因律法而起的争竞』(三9)。最后，所有基督徒都要『学习正经事业，预备所需用的，免得无结果子』(三14)。正如保罗在其他教牧书信的实际劝勉部分所强调的，基督徒的生活要在得救的信心与善行，即救恩与成圣这两方面取得平衡。按照提多书的教导，救恩的另一个目标就是基督徒可以有永生的盼望

(一2，二7)。

## 教会论

从保罗给予提多的教导中，长老(一5)和监督(一7)的岗位在初期教会似乎是属于同一个职分。『长老』明显是强调对这职分的尊重，而『监督』则强调与这岗位有关的功能或职务。还有值得留意的，是保罗吩咐提多在各城『设立』长老(一5)。在初期教会的运作上，监督制明显比会众制更为适合，纵然我们可以在新约同时找到这两种教会运作模式。保罗为提多列出作长老的人选所必须具备的资格(一5-9)。

## 末世论

保罗在提多书三次提及基督徒的盼望，其中两次他称之为『永生的盼望』(一2，三7)。在三章7节，他更补充一个观念，就是我们可凭此盼望成为后嗣。尽管有别的新约经文强调基督徒如今便拥有永生，但保罗却强调当耶稣基督将来在荣耀和能力中再来时所实现的永生。保罗除了教导信徒要在今生过合宜的生活之外，还提醒他们『等候所盼望的福，并等候至大的神和我们救主耶稣基督的荣耀显现』(二13)。教会最大的盼望，就是耶稣基督的显现，那时，祂要带着能力和荣耀再来地上，作王管治；为此，耶稣基督的教会正一直等候祂的再来。

WesleyL. Gerig

## 经卷类 腓利门书的神学

### 腓利门书的神学(Philemon, Theology of)

这封写给腓利门的书信，收信人还包括亚腓亚和亚基布(2节)。不过，信中除了结语(22、25节)是采用第二人称复数代名词『你们』(指三位收信人)外，其余全信皆是采用第二人称单数代名词『你』(希腊文su)，来指到主要收信人腓利门。这清楚显示此信其实是寄给腓利门的。

保罗提到『在你[单数式]家的教会』(2节)，所指的当然是一个家庭。因此，信首提及的三个人，



很可能是亲属关系。也许，亚腓亚是腓利门的妻子，而亚基布则是他们的儿子。

论篇幅，腓利门书仅仅长过一张便条，当中只有335个希腊字词；但论性质，它却远远超乎一张便笺的意义。这封书信的内容虽然没有任何神学讨论，可是，作者是基于一个肯定的神学前设来写此信的：阿尼西母按肉体和按主来说(16节)，已建立悔改后的新关系(10节)。作者所持的神学大前提，乃是一个人在信主之后，即使他是奴隶，亦已成了基督的身体——神的家——的一分子，重要性与其他人等同。换言之，在基督里再没有为奴的和自主之分(参加三28)。保罗在先前写给哥林多信徒的书信中曾经指出，作奴仆而蒙主呼召的就是主所释放的人；作自由之人而蒙召的，就成了基督的奴仆(林前七22)。腓利门书的开首，就如所有保罗书信一样(除了提多书之外)，均会提醒读者，每个基督徒都是主耶稣基督的仆人。

这事实无论应用在作主人的腓利门，抑或作奴仆的阿尼西母身上，都同样適切有效。保罗内心最希望的，就是基于这双向的属灵事实，在社会层面上建立新的主仆关系。

John. McRay

## 经卷类 希伯来书的神学

### 希伯来书的神学 (Hebrews, Theology of)

希伯来书的中心神学思想可以用一个词归纳起来，那就是：基督论。在四福音以外再没有任何圣经书卷能像本书一样，那么全面和有力地专注论及耶稣的位格和祂所成就的救赎工作。这点极有可能是本书得以确保成为初期教会圣经正典这重要地位的主因，尽管在第四世纪之前的西方教会(迦太基和罗马)，一直质疑本书作者是否拥有使徒身分。东方的基督教则似乎一开始便接受本书是由保罗写的。

它的序言部分(一1-3)已经用了令人叹为观止的方式，介绍这位掌有宇宙主权的神的儿子出场。在这段含有众多典故来证明耶稣具有神性的经文中，作者宣称祂已成就了神在旧约所设立的三个职分，分别是先知、君王和祭司。先知的工作在第1至2节出现，那里指出神藉着祂的儿子将最终的救赎之道晓谕人。接着，在第3节便描述了祂在万有中坐着为王的身分：『祂……就坐在高天至大者的右边。』祂之拥有这种高高在上的身分，全因为祂完成了祭司的工作：『祂洗净了人的罪。』希伯来书随后的主要信息，便是以耶稣这种祭司身分和事奉作为中心主题。

为了方便分析，我们尝试把书信分为两大部分。一章1节至十章18节的基本主题，是基督作为永恒大祭司的超越地位。作者宣称祂最终超过古代希伯来人信仰中，那个最重要的建制。祂远超过神藉着众先知所晓谕的话，因为祂本身正是神最终的救赎之道。祂超过天使，全然是神(一4-14)，但又全然是人(二5-18)。这两种因素使祂拥有独一无二的资格，可以忠心和永远地承担他百姓的罪。基于祂这个独特身分，祂亦超越那向以色列颁布律法的伟人摩西(三1-6)；两者就如创造者与造物者之别。耶稣藉着祂的受死，为人带来属灵的安息，也胜过摩西和约书亚带领百姓进入应许地所得的短暂安息(四1-11；特别是9-10节)。由第五章开始便出现了本书的中心神学要旨：耶稣藉着一次献上祂自己作为赎罪祭，便承担了永恒的属灵祭司职分。这远远超过亚伦和他子孙在地上所担任的短暂事奉(四14至五11，七1至十18)。

随着作为永恒大祭司的耶稣进入了宇宙的至圣所，代表全人类向神献上一次而永远的赎罪祭，甘心向神献上祂的身体和宝血，希伯来书的基督论亦在此到达了最高潮。祂同时是祭司和牺牲者，是献祭者和祭物本身！

在十章19节至十二章25节，基督论的重点由正式的论据转变为实际应用。如今的主题变成对读者的一个逼切劝吁，要求他们坚定不移地信靠这位一无所缺的永恒大祭司耶稣(十19-39)，同时以祂在世为人时所表现的那种极大信心和忍耐作为榜样(十二1-4)。在著名的第十一章所列出的信心英雄榜中，祂站在最后的位置，却是当中作出最重要见证的一位。作者告诫读者，他们若要在人生的跑道上成功地跑向目标，就必须全神贯注地定睛在祂——惟独祂——的身上。书中的四个『警告』(二1-4，三7-19，四11-13，五11至六20)，突显了整封书信都洋溢着的一份牧者情切的关怀。

有关希伯来书神学的第二个重要特色，在于它的圣经观——这点可从它整体信息所带有的旧约基础，以及作者应用这基础的独特方式中反映出来。首先，在出埃及记二十四至四十章，以及整卷利未记

记载有关以色列人的祭司和献祭条例，便为本书的信息提供了基本的背景。其次，作者引用圣经的方式，证明他高度重视圣经的权威。除了两处例外(四7和七14有直接指出作者的名字)，其他引用的经文都是以神和引述者的身分带出：

- ◆『神说』(一5，四3，五5-6，七21，八8，十二26，十三5)
- ◆『有人在经上某处证明说』(二6)
- ◆『祂[耶稣]说』(二12，十5)
- ◆『圣灵说』(三7，十15、17)
- ◆『有给他作见证的说』(七17)
- ◆直接引用——没有注明出处(十37)
- ◆『劝勉的话』(十二5)
- ◆『我们可以放胆说』(十三6)

第三，希伯来书的信息，很可能是环绕某些引证经文(proof-texts)作为基本架构，因为随着书信展开的立论，每一段经文似乎都是论据的关键。当然，相对于整卷书信完全浸透于旧约引文和典故而言，这些经文的比例很少，不过，其余的经文或多或少都显得较为次要，亦可以纳入这些基本经文的标题之内。全部十处经文的内容可概括如下：

主题旧约来源希伯来书出处

1. 儿子的神性和被立诗二7-5，五5
2. 儿子的人性和身分诗八4-6二6-8
3. 警告人不可灵性倒退诗九十五7-11三7-11  
(『今日……进入他的安息』)
4. 儿子的永恒属性和职分诗一一〇4五6，七17、21
5. 新约为耶稣的祭司职分和耶三十一31-34八7-12，十  
所献的祭提供了认可15-17
6. 耶稣甘愿献上自己，成为诗四十6-8十5-7  
祂所成就的救赎工作中最  
超越的标记
7. 劝勉信徒要保持信心，坚持到底哈二3-4十37-38
8. 劝勉信徒要在属灵的管教箴三11-12十二5-6  
中坚持到底
9. 万物最终都要震动该二6十二26
10. 劝勉信徒要知足申三十一6；十三5-6

## 诗一一八6-7

这些经文为希伯来书神学的其余特色提供了研究的依据。

### 儿子的神性和被立

在证明耶稣超越天使的立论中，作者清楚肯定了祂的神性(一1-4)。由一章5节开始，直接引用旧约作为证据的经文就逐一出现，贯串全章。在整封书信中，明显显出作者的确引用经文来印证立论。

### 儿子的人性和身分

耶稣超过天使这点，亦为肯定祂拥有完全的人性提供了依据(二5-18)。『见那……耶稣』(二9)这子句是当中的关键所在。『人子』耶稣已成了代表全人类的弥赛亚。作为神无罪的儿子，祂竟然甘愿全然投入人类的困境之中，更特别藉着祂的受苦和受死，击败魔鬼和破坏它对全人类所施的诡计。而且，成为人的祂还不嫌弃我们令祂蒙羞，认我们是祂的『弟兄』，因此使祂有资格成为我们『慈悲忠信的大祭司』(二17)。

### 警告人不可灵性倒退

希伯来书的作者非常关心读者的属灵生命，对于基督徒生活的教导，可以用『忍耐到底』这句语重深长的话概括起来。

他劝人要进入安息，并非是指上天堂，而是指人要凭着信心与耶稣同行，与耶稣有着真实的相交，以致在灵性上得着安息。希伯来书的作者，基本上是从一次朝圣旅程的角度来看信心——在人生的旅途上踏着漫长的路程，朝着遥远的彼岸进发(十一13-16、39-40)。耶稣活出了忍耐的最高典范(五7-9，十二1-4)，而我们亦可以藉着信心『坚持』到底(三6、14)，来显明我们的忍耐。

诗人的话清楚表明我们今日便可进入安息(四7-11)。跟随约书亚的带领进入应许地，并不表示完全得享安息。我们务必竭力，才能确保进入安息(四11)。

### 儿子的永恒属性和职分

作者在五章5至6节巧妙地从诗篇二篇7节这节有关耶稣是神儿子的印证经文，转移到诗篇一一〇篇4节，为的是突显全书的中心要旨：耶稣是永恒的祭司。祂就像亚伦一样，是因着神的召命而成为祭司的(五4-5上)，但与一般祭司不同的是，祂的职分是来自一份截然不同的立约凭据(七11-14)，宣告祂成为永远的祭司(七15-22)。因此，祂的职分是高过诸天的：祂可以长久活着，替祂的百姓代求(七25)，透过使有罪的人与圣洁的神复和，落实履行此职。耶稣同时作了祭司和祭物(七27)。如今准备要登场的，便是希伯来书的另一个独特主题：有关代赎的神学(八1至十18)。

### 建立新的约

作者喜欢采用经文印证的手法，在第八章可谓表露无遗，当中的13节经文中，便有五节是直接引用耶利米书三十一章31至34节有关另立新约的经文。第6节总括了七章11至14节的立论，然后为尾随的经文提供了解释的钥匙。耶稣的永恒大祭司职任，包括要作一个更美之约的中保，这约是凭着更美之应许所立的(参七22，这里首次带出这个观念)。

这新约涉及神与他的百姓在心中直接相交的关系。在这个约的条款下，每个人的身分标记就在乎那关系本身：他们从最小的到至大的，都必认识我。为这约作保证的，不是祭牲的血；乃是作永恒大祭司的耶稣将自己作为祭物献上的祭(九11-15，十1-4)。有别于一般只能暂时遮盖信徒罪孽的祭，这祭能激发信徒全心相信基督救赎的爱，让他们能有洁净的良心，得以事奉永生神。

### 甘愿献上自己

耶稣亦有一颗定意遵行父神旨意的心。这是作者引用诗篇四十篇6至8节的精义所在。旧约已经清楚承认人的献祭可能只是徒具形式，献祭的人并没有真诚悔意(撒上十五22-23；诗五十一16-17；何六6)。在神的眼中，除非人有忧伤痛悔的心，他所献的祭才得蒙悦纳。当耶稣这位神所立的大祭司顺服于父神的旨意，甘愿献上自己的时候，祂便是献上更美的祭。这种最完全、最彻底、一次性的奉献自我，

使耶稣成了那更美之约的保证。十章16至18节重复引述耶利米书有关立约的经文，在这里是十分意义重大的。它给信徒提供了在救恩方面的乐观保证：得着一颗免去死行的洁净良心，得以事奉永生神。

### 劝勉信徒保持信心、坚持到底

圣经所讲的信心不单是抽象的认知，而是一个带有实际行动的观念——『信实』(faithfulness)一词最能够准确传达这种意思。希伯来书可能比新约任何一卷书更强调这观念。我们在第十章下半章看见有关『当……来到神面前』(十23)，『要彼此相顾』(十24)，以及尾随的『勇敢的心』(十35)和『忍耐』(十36)等劝勉，都是能够反映真实信心的具体行动。作者还引用哈巴谷书的经文(十37-38)，来指出信心乃表示人要坚持到底，以致得救(十39)。最后，从宏观而言，十二章在指出耶稣是第十一章所列的信心英雄中，兼备信心和忍耐的最高典范(十二1-4)之后，紧接而来的，便是在书信的余下部分劝告读者要接受神出于恩典的管教。这再次肯定希伯来书基本上是从朝圣旅程的角度来看信心。

### 劝勉信徒在属灵的管教中坚持到底

我们若要了解何谓『坚忍』，最值得我们仔细端详的典范人物不是第十一章所列的旧约信心英雄，而是耶稣本人(十二1-4)。祂为了顺服父神的旨意，最终忍受十字架的苦难，这种存心忍耐到底的精神，正是我们需要学习的地方。

作者所诉诸的圣经权威，出自箴言三章11至12节。双腿受伤的患者在接受治疗期间因运动而产生的痛楚，正好比作那些灵性软弱的读者在接受管教时的痛苦(十二11-13)。作者还提到恐怕有人失去神的恩(十二16)，正正突显那些在属灵的事上表现得愚顽自足的人，经常会出现的可悲结局。明显地，当时的读者刚被逼离开他们一直所安于的犹太教，因此，他们就像我们一样，要凭着最大的信心去经历耶稣这位永恒大祭司所给予的全然满足。

### 万物最终都要震动

第十二章以有关末世的严肃调子作结(18-29节)，当中两次提到神已经藉着耶稣为新约所洒的血，说出了祂最终极的话(十二24)。这里有力地肯定耶稣的话(太二十四35)，就是天地虽然废去，『我的话却不能废去』。

这正是这封书信开宗明义的主题。神在从前首先藉着多次多方晓谕他的百姓，就在这末世藉着祂儿子晓谕我们(一1-2)。这里将西乃山的火焰和黑暗，与天上耶路撒冷的光辉荣耀互作对比。正如神的声音在昔日震动大地，祂最后的话将会震动万物(该二6)。在物质的宇宙解体之时，荣耀的永恒秩序将告开始。

作者再一次劝勉读者要『感恩』(十二28)，因为神只会悦纳人出于感恩的事奉(罗十二1)。只有感恩的人才得以进入永恒的国度。

### 劝勉信徒要知足

希伯来书十三章给人的印象是一篇实际教诲的后话。对于那些生活于书信所暗示的压力下的读者，作者劝他们知足，是不难理解的。他们显然相当穷困(十32-34)，日常生活经常要面对重重压逼。因此，祈求得着更美好和更安稳的生活环境，是理所当然的。

正如书信在前部分所提的一样，这里也是劝勉信徒要专心仰望我们永恒大祭司耶稣的充足供应(十三8-15)。只有抓紧神的应许，才会有真正的知足。倘若我们确信那位永远常存的神绝不离开我们，我们就毋须再害怕人了。

人之所以能够有这样的表现，绝非是靠外在的礼仪，乃是靠恩典而坚固的心。综观全书，作者基本上是以神因着耶稣所成就的祭司职任，无条件地接纳我们作为立足点，然后激励读者认识本身所拥有的崇高特权，以及要坚持到底的重大责任。

Leonard S. Walmark

## 雅各书的神学 (James, Theology of)

雅各书的内容主要是对实际生活的劝勉，它的神学前设都藏在这些劝勉背后，没有表达出来。有人指称这封书信不存在任何神学。此言能否成立，全在乎何谓『神学』。一方面，雅各对大部分基督教教义极少谈及，另一方面，他亦没有经常把他的教导与基督本身连上关系。事实上，他只有两次提到耶稣基督（一1，二2），而仅一次把祂作为信仰的对象（二1）。因此，我们若认为神学的意思，乃指经常提及基督的位格和工作，以此作为主要关注点的信仰系统，那么，雅各书的确缺少一套神学系统。

然而，这样定义『神学』显然是过于狭隘。若把神学理解为一套信念，那么，无论雅各是透过明示抑或暗示的方式来作为其劝勉的基础，他的书信肯定包含了不少神学。雅各的写作对象，终究是一群早已明白基督教基本信仰的基督徒；他的目的是希望教导他们行为要与信仰配合。此外，我们不可忽视雅各书亦蕴含明确的神学教导。这封书信对于我们明白诸如信仰与行为的关系、祷告、神的属性和物质主义等题目，可谓功不可没。雅各从实际生活的背景来提出这一切教导，若然教会认为这类『实用的属灵教诲』不属于神学，那将是一件十分可悲的事。

因此，尽管本书信那种针对某个处境和讲道式的内容，使我们难以勾勒出一套属于雅各书的神学，我们却仍可以概论它对某几个重要神学主题的贡献。

### 神

倘若我们从最严格的定义来运用『神学』一词，把它理解为有关神的教导，那么，雅各书显然包含相当丰富的神学。因为雅各经常以他对神属性的认识，作为要求读者有某种行为表现的依据。雅各认为，基督徒要有意识地按照他们所事奉的神的属性，来活出应有的生活模式。因此，由于神『厚赐与众人，也不斥责人』，基督徒便应该毫不犹豫地向上帝求取智慧（一5）。一章17节不单强调了神的恩赐美善，还特别指出神那种永恒不变的属性。雅各指称，神赏赐的一切都是全备美善的，而且祂不能被恶试探。因此，人若以为他们所受的试探是从神而来的，便简直是愚昧不堪（一13）。

在本书信的其中一段重要经文，即四章4至10节，其核心思想亦包含名副其实的神学。雅各在这里指责他的读者的世俗行为，并且命令他们要悔改。无论是指责或是命令，均以神的属性作为依据。因为神对祂所救赎的人，是『恋爱至于嫉妒』（参NIV的旁注；另参NASB），祂的百姓必须全心全意地归向神；贪爱世界就是犯了属灵上的奸淫（4节）。但由于神满有恩典（6节），祂愿意接纳诚心悔改的人重新归向后（7-10节）。

当然，雅各相信只有一位神（二19）——『设立律法和判断人的，只有一位』（四12）。因此，当雅各将『审判者』这名称应用在耶稣基督身上时（五7-9），便不禁使人为之侧目。而且，雅各一方面称耶稣为『主』（二1，五7、8），另一方面亦用『主』来指到父神（三9，四10、15，五4、10、11、15）；由此推论，雅各言下之意是表示耶稣是神。

### 末世观

我们在犹太人或甚至在异教的希腊文献中，都可以找到不少近似雅各的道德劝勉。那使雅各的教训显出基督教特色的，在于他以末世的观念作为教导的基础。雅各一再提醒人审判将临（一10-11，二12-13，三1，五1-6、9、12），但同时亦指出，凡通过考验，证明是忠心事奉的人，必得着神的赏赐（一12，二5，四10，五20）。雅各给予读者的教导，是审判和救恩的时候已逼近眉睫：『主来的日子近了』，『审判的主站在门前了』（五8-9）。我们不用把这两句话理解为雅各确信主会在他的有生之年回来。其实，他是教导我们明白，我们既然不清楚主会在何时回来，我们便要准备这事随时有可能发生。雅各就如其他新约作者一样，把不确知主何时回来，视为信徒要过圣洁生活的理由。雅各亦清楚指出基督徒在『今世』生活中，已包含了末世的层面（一18，二5，五3[可能有这方面的含义]）。雅各的信念，是属于新约那种典型的『已引进的末世观』（inaugurated eschatology）：神应许应验的日子已经开始，但那日子的最高潮却仍指日可待。雅各的道德教训，正是以这种『已然 / 未然』（already but not yet）的末世张力作为基础。

### 信心、行为和称义

雅各书最受人争议的神学见解，在于第二章有关信心、行为和称义这三者之间关系的教导。雅各强

调信心和行为必须如影随形，缺一不可(二17、20、26)。他担心有人只是把信仰局限于口头表示相信(二19)，或是只懂得说些言不由衷、对人没有实质帮助的『安慰』说话(二15-16)。这种信心是死的(二17、26)，是虚浮的(二20)，在审判的日子是不能带来丝毫益处的(二14)。

雅各所指出的这种『信心』——人指称自己所拥有的所谓『信心』(二14)——根本就不符合雅各本人有关信心的教导。他们认为信心是对神和基督作出坚定而不动摇的委身(见二1)，是要在百般试炼中经过试验(一2、4)，又可以藉着祷告得着神所赐的各种福气(一5-8，五14-18)。这些经文证明我们绝不可错误指控雅各所理解的信心，是违反了基督教或保罗的基本教导；雅各和保罗在这方面的见解，其实是完全一致的。正如保罗在加拉太书五章6节亲口指出：『惟独使人生发仁爱的信心』，才能够在神面前得称为义；雅各指出信心没有行为是死的，亦是同一道理。

另一方面，有人指称雅各和保罗对于行为在称义一事上占有甚么位置，亦见解各异。保罗强调人只要有信心，就足以被神称义：『我们看定了：人称义是因着信，不在乎遵行律法。』(罗三28)可是，雅各却指出：『人称义是因着行为，不是单因着信。』(二24)有些人认为这两种本质上是相互对立的观点，正代表初期教会两种处理救恩问题的不同取向。然而，我们却不接受这种极端的结论。只要我们分别按照上文下理来理解这两段经文，再仔细探究每段所运用的某些重要字词，我们将发现雅各和保罗在这问题上的意见其实是可以协调一致的。首先，保罗和雅各所要应付的是两个截然不同的问题。保罗正努力抗衡犹太教所产生的影响力，他们主张人要靠遵行律法才能得着救恩。雅各所声讨的则是那种贬低行为，把信心变成纯粹讲求教义上之正统的态度。因此，他们自然会从不同的角度来表达他们在这问题上的见解。

其次，当保罗声言人不能靠律法之功称义时，他所指的乃是人信主之前的行为。但相对而言，雅各是论到源于信心和出于信心的行为，此乃信主之后的行为。一个人信主之前的行为，跟他信主之后出于信心所作的事，显然会在救恩之中占有不同的位置。

第三，也是最重要的，就是雅各和保罗所讲的称义是截然不同的两回事。保罗用了dikaioo(即『称义』)这个希腊动词，来形容神施恩给罪人的大能作为，让他们获得一个得称为义人的新身分。罪人藉着信心与基督联合，便是获得这新身分的依据。因此，就保罗而言，dikaioo这字词是指一个人由罪和死的领域，迁进圣洁和生命的范畴。然而，雅各对dikaioo一词的用法，则符合旧约、犹太文学和马太福音(特别参看太十二37)所印证的含义。雅各所指的，是一个基于真正事实来判定无罪的案件：神基于人出于信心而产生的行为，而宣布他为义。因此，保罗注视的是基督徒生命的起点，而雅各则关注其终结。保罗清楚指出我们惟独靠着信心才可以与神建立和好的关系。雅各所教导的，是我们与神建立关系之后，就要自然流露出美好的行为；到了最后审判的日子，神将会要求我们对自己的行为作出交代，藉此证明我们真的已经与基督联合。

## 律法

尽管一般认为雅各和保罗在称义问题上的见解互相矛盾，但其实对于摩西律法在基督徒生命中的位置，亦带来了解释上的困难。保罗的立场似乎表示基督徒不再直接在摩西律法之下(罗六14-15，七4；加五18)。另一方面，雅各却劝基督徒要遵行律法(四11)，并且坚称『全律法』将会是审判的标准(二9-12)。不论我们对保罗的教导是否理解正确，我们必须明白，雅各并非如这段经文的表面含义那样明确地高举律法。在这个问题上，雅各对『律法』一词的真正定义便很重要。他称这律法为『使人自由的律法』(一25)，和『至尊的律法』(二8)。虽然犹太人有时亦会这样形容摩西的律法，但雅各书的上文下理却显示雅各所言的是另一回事。例如，一章25节的律法，就与使基督徒重生的『真道』(一21)有关。这显示雅各在这里所言的律法，与福音的含义其实非常接近。同一道理，雅各称律法为『至尊的』，很可能是暗指到那由耶稣引进的『天国律法』中之爱的诫命。

那么，雅各在这些经文中，便似乎不是直接和单纯指旧约的律法。当中可能包括摩西律法，但基本上是指耶稣已经成全和祂所教导的律法。从雅各在信中不断援引耶稣的教训，我们便可以证明这点。因此，雅各的『律法』，其实是指到耶稣所教导的行为准则，它可以应用在任何一个属于神国的人身上。

## 基督徒生活

雅各对这方面的神学作出了最重要的贡献。正如我们先前已经一再强调，雅各的道德伦理观乃是以他的末世观作为牢固的基础。他的劝勉虽然具有不受时间区限的特色，但他的『智慧之言』，却总是针对他的读者置身于『得救却未得荣耀』的处境而发出。他明白到他们不能完全摆脱犯罪的冲动(三2)，不过，他仍然期望他们向『完全』或『完备』(一4)的目标努力进发。雅各对读者那种『一心二用』的

倾向——即既要事奉神，又要服侍世界的『骑墙』心态——特别感到不满。因此，他责备他们『心怀二意』(dipsychos; 一6, 四8)。他们的说话(三9-10)，以及没有在生活中真正实践信仰(一19至二26)，便正好反映出他们这种『心怀二意』的心态。雅各的心愿，是希望基督徒弃绝这种摇摆不定和前后不一的『骑墙派』信仰，然后对神作出全心全意和矢志不渝的委身。

雅各坚持信徒不要单单听神的道，更要行道(一22)，便是基于同一个道理。信徒要打从心底、恒切一致地遵行『使人自由之律法』。这『律法』中至为首要的，乃是耶稣亲自吩咐，要我们爱人如己的命令(二8)——雅各正是为他的读者偏重富人而斥责他们违反了这条命令(二1-7)。遵从基督的律法亦具有社会层面的意义。信徒有『爱人如己』的表现意味着他有清洁没有玷污的虔诚，愿意看顾在患难中的孤儿寡妇(一27)，以及用温柔和无私的态度待人(三13-18)。

## 物质主义

经文中那些斥责富足人和称许贫穷人的说话(一9-11, 二5-7, 五1-6)，最能够反映出雅各对社会的关怀。那些倡议解放神学的学者便抓紧这句话来支持他们本身的激进政治立场，然而，只要我们探究雅各这句话的背景，便能够显出他们这样运用这些经文实在是毫无理据的。旧约的作者通常用『贫穷』这个字词来指义人，用『富足』这个字词来表示恶人。在新约其他地方亦可找到这两个字词的『宗教』含义(例如：太五3)，深信这种用法也对雅各起了潜移默化的影响。因此，雅各在五章1至6节强烈谴责的对象，并非只是有钱人，而是那些为富不仁的人，他在2至6节便清楚道出他斥责的理由。事实上，雅各在一章9至10节似乎表示他留意到会众中也有富足的信徒。同一道理，当雅各声称神拣选了贫穷人(二5)，并不表示所有穷人都获得神拣选作祂的子民，其实是指神之所以拣选了不少贫穷人，纯粹是因为他们那种谦卑和受教的态度，有助他们得着神所赏赐的信心。

Douglas J. Moo

## 经卷类 彼得前书的神学

### 彼得前书的神学(Peter, First, Theology of)

彼得前书是一封供小亚细亚西北五省教会传阅的书信。那里的信徒在信主之后，便逐渐远离他们所处的世俗文化和从前的朋友(一14、18, 二9, 四3-4)；本书的目的，正是要对这群遭受众人诬赖、毁谤和排斥的信徒，作出积极的鼓励(一6, 二12, 三15-16, 四4)。彼得教导他们明白本身受苦的意义，乃在于跟随基督受苦的榜样(二21, 四13)：期待自己在基督向全世界显现时，可同享荣耀(一13, 四13)；以及认识到教会已成了他们社交生活中的最重要群体(二1-10, 三8-12, 四7-11)。至于本书的主要信息，则是要鼓励读者以基督徒应有的态度去面对逼迫，藉此证明神的真恩(五12)。

### 作者

作者自称是作耶稣基督使徒的彼得(一1)，他是教会的长老，基督受苦的见证人，将来要同享末世的荣耀(五1)。此信是他托西拉所写的(五12；参徒十五22、27、32)，信中转达他的『儿子』马可(徒十二12, 十五37；西四10)和在『巴比伦』——象征罗马的代号——同蒙拣选的教会向读者之问安(五13；参启十七5、18, 十八2、10)。

某些学者基于本书的希腊文水准、内容没有作者对耶稣生平的忆述，以及彼得在生之年罗马国未曾掀起大规模的逼迫等理由，对本书作者是否使徒彼得表示质疑。然而，彼得经过30多年的讲道经验，应当拥有相当程度的双语能力，而且，西拉在语文上的能力亦肯定能助他一臂之力。本书的目的，在于劝勉，而非讲述福音或个人的经历。最后，书中所描述的逼迫，是出于个人的因素、局限于某些地区和属于偶发性的(三13-15)，并不是由国家发动的有组织性逼害(二13-17)。这显示本书是在尼禄于主后64年大举逼迫基督徒之前写作成书。此外，本书很早便被众教会采用，基督教传统一直确认彼得是本书作者，以及本书在汇集正典的过程中很早便被接纳为正典之一等证据，均一致支持本书的作者是彼得。

### 教会观

彼得前书的首要神学重点，在于提供一套整全的教会观，藉此让信徒反省该如何在一个满怀敌视的社会中见证他们的救恩。纵然本书没有用过『教会』一词，可是，从它每个主要部分的结尾均出现有关

教会论的教导(二1-10, 三8-12, 四7-11, 五1-7), 便可以显示出教会论是本书的重点。

信徒是组成教会的分子, 他们都先被拣选(一1)、经过重生(一3)和洗礼(三21), 被建造成为神的殿(二5), 作有君尊的祭司; 因此, 以色列的称号和目的便具体地实现在他们身上(二9-10)。教会中的信徒必须谨慎自守、持守末世的盼望、对神常有敬畏的心、彼此相爱和专一敬拜基督(一13至二10)。

教会存活在世上仿如另类的群体。信徒因着悔改信主, 脱离从前生活中那种蒙昧无知和罪恶败坏的境况而遭到排挤, 因此便成了世上的寄居者和客旅(一1, 二11)。他们的人生目标, 便是存敬畏的心, 作神的仆人(二16), 但与此同时, 他们对本身在社会上的岗位亦需克尽己职。至于在日常生活中所要面对的未信者, 包括执政掌权者、主人和丈夫, 信徒都要尊而重之, 一则可以堵住别人胡乱中伤的口, 二则可以向『外邦人』作美好的见证, 预备神随时来到呼召他们(二12)。作丈夫的亦必须摒弃社会传统对待妇女的可耻方式, 反而要敬重自己的妻子, 视她们的地位与自己等同(三7), 夫妻二人必须在信仰的路上同心同行。人要获得美好快乐的人生, 秘诀并非在于追求社会的地位或个人的成就, 而是在于与教会中的其他信徒和谐共处, 彼此相爱和互励互勉(三8-12)。因此, 彼得承认教会作为一个团体, 对信徒具有积极肯定的作用; 他同时亦强调, 基督徒的身分虽然不足以改变社会的结构, 不过, 他们若把力量结合起来, 则可以对社会中的非信徒产生巨大的影响力。

教会必须抱着谅解的态度, 去面对未信者深怀敌意的指控、诽谤和排斥。这其实是一个大好机会, 让她说明自己的信仰内涵(三15-17)、从罪中获得重生的解脱(四1-6), 以及带着末世的盼望, 向人见证在教会生活中, 圣灵赐下的各样恩赐(四7-11)。

### 逼迫与受苦

信徒在遭遇逼迫的时候, 要视作与基督一同受苦, 是有福的事。他们要像基督一样, 要将生命交给那位信实的造化之主(四19), 同时, 亦要认识到审判若先从神的子民今生的表现开始, 那么, 对于那些不肯悔改信从真道的人, 其最后的审判更是不堪设想(四17-18)。相比之下, 教会将在耶稣基督向全世界显现的时候, 得以分享那原属于祂的荣耀(五1、10)。正因如此, 她必须全力抵挡那发动一切逼迫, 试图消灭教会的主脑——魔鬼。

耶稣基督藉着祂的使徒(一1)和众长老(五1-4), 行使祂对教会的权威。长老应按本书信所列明的责任克尽己职, 藉此作信徒的榜样和获得众人的敬重。年轻人必须顺服长老, 同时, 所有信徒亦必须以谦卑相待(五5-7), 在神面前就更要谦卑; 到了适当的时候, 神就会赐给他们荣耀, 那时, 他们将获得完全的救恩(一4-5)。

### 基督论

教会若要明白救恩和逼迫的意义, 一套完整的基督论就必不可少。藉着基督的牺牲受死, 教会从昔日那种虚空无益的生活中得着救赎; 再因着基督的复活得着重生的, 有活泼的盼望和永不衰残的基业(一3、18-20, 三18)。基督已经按照神的永恒计划向教会显明自己(一11、20、25), 然后, 到了祂向全世界显现的时候, 教会便得着完全的救恩和分享祂的荣耀(一11、四13、五4、10)。

耶稣基督是教会的房角石, 教会以祭司的身分藉着耶稣基督向神献上灵祭(二5-7)。基督也曾受苦, 祂留下的榜样, 足以帮助我们在理性上接受和在肉身上忍受辱骂与压逼(一11, 四1、13-15)。祂在十字架上的表现, 给那些要忍受主人恶待的奴仆留下了最佳的典范(二21-25)。祂的复活和升天肯定教会最终必胜过她的仇敌, 正如耶稣在升天之前, 曾向被拘禁的灵宣布祂的胜利一样确实(三18-22)。耶稣基督是神的儿子(一3), 如今坐在神的右边; 祂被尊为主, 与神同享一切荣耀(一25, 二3, 三12、15)。

圣灵就是基督的灵, 祂藉着众先知所讲的预言(一11), 已经以传福音的方式报给教会(一12), 同时, 教会亦是藉着圣灵得以成为圣洁(一2)。透过父神的拣选、圣灵使人成圣, 以及基督牺牲的死所成就的救恩(一2), 清楚显出三位一体神的合一。

神亦藉着使信徒重生, 成为关心信徒的父(一2、17、23)。教会所信靠的神, 既创造天地万物(一21, 四19), 又赐下圣灵的恩赐(四10-11)。教会要谦卑敬畏这位不偏待人的神(一17, 四17), 以致行事为人能符合祂的旨意和祂圣洁的属性(一15, 二16、19、四2), 得着祂的称许(五5)。教会的最终目标就是要荣耀神(一3, 二12, 四11、16, 五11)。



## 经卷类 彼得后书的神学

## 彼得后书的神学 (Peter, Second, Theology of)

彼得后书的写作对象，是受到假教师影响的信徒；假教师向他们大力鼓吹自由放纵的生活方式，又否定主会再来。为吻合他们的异教恶习，他们刻意扭曲使徒有关脱离律法约束的教训（一20-21，二21，三15-16；参罗六1、15），而且，还宣称他们可以到达一个更高超的属灵境界，从此脱离一切规则和审判的约束。

作者自称是『西门彼得』，将这两个名字组合起来的例子，无论在新约抑或初期教会的作品，都仅此出现一次。由于信中提及彼得自觉快要离世（一14），而本书的希腊文风格有异，以及本书相对较迟才获承认为正典，所以，有不少学者认为本书并非使徒彼得所写，而是由一位门徒在彼得死后执笔，或是第二世纪的冒名作品。然而，初期教会的证据肯定本书是使徒的作品，而且，有别于某些更受欢迎的著作，它被接纳为新约正典。再者，某些尖锐的问题亦可以有合理的解释，例如书信的风格有异，究其原因可能是在于换了另一人代笔，而不是前书的西拉（彼前五12）。

## 审判和假教师

彼得写此信一方面是要宣布神的审判定然临到假教师身上（二章），另一方面是要宣告神有能力保守凡在恩典和知识上不断操练自己的人（三18）。耶稣基督必会显现，那些失落信心的人将要与这罪恶的世界一同受审判。彼得后书很可能像前书一样，约于主后65年写自罗马，对象是小亚细亚北部的教会。

末世论是彼得后书的焦点。它特别强调神的审判定然临到不敬虔和背道的人身上。神在过去曾这样审判，现今仍然继续，将来到了主的日子便会施行最后的审判（三10）。从神如何消灭上古不敬虔的世界、拘禁不顺命的天使，和以大灾难使恶贯满盈的所多玛和蛾摩拉焚烧成灰，便可证明神审判的实在（二4-10）。

上述这些审判的例子，完全对应假教师的罪行，包括胆大任性、毁谤在尊位的、褻渎、淫乱、放纵和欺骗（二10下-19）。他们不单自己离弃耶稣基督，更引诱初信者再次回到原初败坏的境况，实在是罪加一等（二20-22）。信中还列出其他的罪行，包括闲懒不结果子、眼瞎（一8-9），失脚（一10），再次沾染污秽（二22），被罪缠绕（二20），随从私欲（三3）。

当基督再来的时候，便要将对不敬虔的人作最后的审判（一16，三4）。这次审判将会是极其严厉和彻底的，甚至天地和其中的万物都要消灭净尽。一切罪恶都要被带到神的面前，接受祂的审判和刑罚（三5-7、10-12）。

所谓『救恩』，就是神能保护义人，拯救他们脱离所处的罪恶境况，正如挪亚和罗得一样（二5、7-8）。当耶稣基督显现的时候，救恩便得以完全。义人靠着神的帮助（一3-4），再配合本身在属灵生命上的操练（一5-11），即使要面对来自环境的引诱或假教师的迷惑，也不会失脚。

属灵的操练包括要建立基督徒应有的品格（一5-7），遵从使徒的信仰和教导（一12-21，三15-16），盼望等候主的日子临到（三11-12），以及保守自己无可指责和不受世俗玷污（一4，三14）。

## 神的工作

如此，信徒便能真正『与神的性情有份』（一4）。信徒亦是藉着属灵操练，加增神的恩典和耶稣基督的真知识（三17）。走上这义路（二21），就能证明神对他们的呼召和拣选（一10-11），将来亦能享受新天新地的福乐（三13）。三位一体神的每一位格都曾经在彼得后书中被提及，当中特别强调父与子的合一，以及神在启示中显明三位一体神的心意是合一的。

父神以祂自己的荣耀和美德来召人归向祂。藉着大能，祂将一切关乎生命和敬虔的事赐给人（一3）。祂是长久忍耐，盼望所有人都能得救。即使当人罪大恶极，祂仍然延迟审判，为的是让更多人有机会回应祂的呼召（三9）。由于祂不受时间限制，祂的忍耐宽容并不与祂的应许相违（三9）。同时，由于祂

绝对公正，祂要审判所有不义(二4-10, 三12)，又会赐新天新地作义人的居所(三13)。

耶稣基督是父神的爱子(一17)，是众使徒的主(一11)，是教会的主和救主(一8、11, 二20)，以及永恒国度的主(一11)。从语法看，神和耶稣基督的义是相同的(一1)，祂们同是基督徒知识的对象和本质(一2)。这两处经文显示父和子是合一的。在耶稣的登山变像中，父神在子的身上显出极大的荣光和荣耀(一17)。『主』这个称号亦是祂们共同分享的(一2、11、14、16, 二9、11, 三8)。在有关末世的经文中，祂们交替地出现(一16, 二4、9-10, 三4、12)，而在最后的颂赞中，子获得了通常只归给父的荣耀(三18)。

神圣启示是彼得后书的信息基础。它不单指到圣经的默示(一21)，更指出神在启示时的合一：圣灵藉着众先知说话(一21, 三2)，父向门徒说话(一17)，耶稣藉着使徒将命令传给教会(三2)。虽然彼得后书的教会观是隐藏的，它实际上极其重要，因为本书信的目的正是希望教会保持圣洁。教会有很多地方与以色列相同，包括在她们中间都曾有假先知或假教师起来(二1)，她们都透过先知的预言得着神的启示(一9, 三2)，以及她们可追溯至同一班睡了已久的列祖(三4)。

耶稣基督藉着众使徒管治教会(一1, 三2)。使徒的主要任务，是要提醒众教会记念耶稣基督的教导(三2)，即使当他们离世之后，这些教训仍能继续传开(一15)。使徒的教导，正如保罗的书信(三115-16)，具有等同于以色列众先知和希伯来圣经的神圣权威(一18-19)。

Norman R. Ericson

## 经卷类 犹大书的神学

### 犹大书的神学(Jude, Theology of)

犹大写这封情词迫切的书信，为的是严斥那些不敬虔的人竟然将神的恩典变成放纵的机会，又用大胆的话否认主耶稣基督。这些假教师自称有权依据他们那些所谓的异象施行教导，并且在教会中间制造分裂。

犹大劝告教会要为使徒的信仰争辩，同时要知道神必审判这些假教师。因此，他们要继续在属灵的事情上操练自己，切望等候耶稣基督的再来，到了那时，神将会叫忠心的信徒，毫无瑕疵和欢欢喜喜地来到祂的面前。

犹大藉着提醒读者思想他们早已知道的真理，和重申这番道理的重要性，来劝告他们小心假教师。他从旧约以至当代的著作和使徒的教训来印证确实有神的审判。他对假教师的行径连番斥责，以及对其最终命运的可怕描述，使读者对他们望而却步。同时，他又劝勉读者在属灵上操练自己，确保自己在信仰上坚定不移。最后在祝福语中，他提出了最终的保证，就是神能够保守忠心的信徒，圣洁无瑕地来到祂的面前。

自称是『雅各的兄弟』，暗示他亦是耶稣的兄弟(太十三55；可六3)，以致他有权写信提醒众教会和斥责假教师。有人认为本书作者并非当代的使徒(17节)，而本书是由另一位犹大或不知名人士所写的。可是，在初期教会中，只有主的兄弟『雅各』，才可以直呼其名而不会令人产生混淆感觉。而且，亦没有证据显示初期教会会接受一些假托某位重要人物写成的冒名书信。由此推论，本书必然是写于犹大在生之年，亦即第一世纪中或下半叶。

书信没有明确指出收信的对象，不过，从内容反映，他们都是熟悉旧约、当代犹太人著作及解经方法的信徒。这很合乎居于巴勒斯坦或叙利亚之犹太人基督徒背景，虽然当中很可能包括外邦人的基督徒。犹大可能在巡回布道中到访过这些教会。

### 末世论

犹大书的神学观主要是以末世论作为出发点。我们基本上可以从三方面看到这点：(1) 旧约和旁经作品的预兆及预言，将会在末世得以应验；(2) 神的审判必然临到不敬虔的罪人身上；(3) 藉着属灵的操练和神的保守，等候将来的救恩。

犹大书在末世论方面的最首要主题，就是神的审判定必来临。无论何时何地，只要出现罪恶、悖逆和背道的事，神就会作出审判——那管是在创造之前的天庭(6节)、列祖时代充满罪恶的城邑(7节)，或神的百姓在旷野的时候(5、11节)。犹大所强调的，是在末世那日要进行的审判(6节)。然而，从那现今仍被拘禁、等候审判的天使(6节)，和那不敬虔人的生命不断败坏(10节)，便可显出审判持续至如今。

犹大书形容审判的预兆和预言将在假教师的身上成就(7节)，神在很久以前已经预定了他们的罪(4、14-15节)。互相对比的是，忠心的信徒将得着永生(21、24节)，不敬虔的人将受永火的刑罚(6-7节)。但其中一些误信了假教师的受害者，将可以在这之前得蒙拯救，得以脱离永刑之苦。因此，犹大鼓励他的读

者劝勉其中一些人悔改，藉此搭救他们。

## 救恩论

犹大书所讲的救恩，就是蒙召进入永生(1、21节)；救恩最终的结局，就是光荣地站在全能的神面前(24节)。我们是因着神的慈爱、圣灵的加力和靠着耶稣基督的怜悯，才得着救恩。在救恩面前，人人平等，无所谓精英之分，亦无时间、地点或种族之优势。

这救恩的呼召要求信徒坚守使徒的真道，活在主耶稣基督之权柄下(17、25节)，以及在教会的生活中心中造就自己，保守自己常在神的爱中(20-21节)。如此，信徒便能够日益加增地享受神的怜悯、平安和慈爱(2节)。反之，那不信从的人——就像旷野中的以色列人——因着滥用神的恩典、漠视属灵的操练，并以言语及行为来否认耶稣基督，他们必然要面对神的审判(4节)。

但是，那位拯救以色列离开埃及的全能的神，将会为着祂那永恒的荣耀，带来完全的救恩。祂为耶稣基督保守信徒(1节)，守护他们以防失脚(24节)，将来亦要使他们光荣地站在尊贵和荣耀的神面前。

## 教会论

犹大虽然没有在书中用到『教会』一词，但教会却是他所关心的焦点。教会是由神『被召』的百姓组成(1节)，他们一同聚集敬拜(和聆听人公开读出此信)，又一同享受爱筵，包括守圣餐。这封书信似乎符合了初期教会讲道的一般格式，当中包括陈述写作目的，诉诸圣经的教导、劝勉和祝福。

耶稣基督掌管了教会的至高主权。祂藉着祂的众使徒和他们的教训来伸延祂的权威。犹大可以为此作证——他以耶稣基督的仆人、雅各兄弟的身分写信给这些教会；他提到的雅各，正是耶路撒冷教会的知名领袖(徒十五13，二十一18)。犹大形容地方教会领袖的事奉性质，就如同『牧人』(12节)。他本人就以仿效神对他们的爱(3、20节)那样关怀他们(3节)，来作牧人的榜样。从他在信中表示是想『尽心』写信『劝』他们，而非要责备或斥责他们，我们便可知道他是满心温柔的。

犹大亦诉诸圣经对教会的权威。圣经的书卷都是神在历史中作为的权威纪录，它们亦从预言的角度，为教会现今的经历提供了解释。此外，犹大采用了旁经《以诺一书》(14节)和《摩西升天记》(9节)的素材，用以印证他给众教会的信息。

犹大劝教会从三方面履行她的使命：为信仰争辩(3节)、保守自己常在神的爱中(21节)，以及在保守本身圣洁的同时，救一些人。

## 神论

犹大书明示的是一神论神学，暗示的却是三位一体的神学。神是我们的父(1节)和救主(25节)。祂是自有永有，荣耀、威严、能力和权柄都永永远远属乎祂的那一位(24节)，祂亦是主——祂救了祂的百姓，亦是给这世界、罪人和败坏天使定罪的审判者(5、9、14节)。祂是那位招聚祂的百姓，亲自来到祂面前觐见的大君王(24节)。

三位一体的第二位是『我们主耶稣基督』(4、17、21、25节)。祂承担了弥赛亚的职分，而首要的重点在于祂的主权(4、17、21节)。犹大分别用了『主人』(despotes)和主(kurios)这两个名词来强调这点。当中三处经文(5、9，和尤其是14节)，犹大用『主』这个字词，可能是暗指耶稣基督应验了经文的预表信息，以及父和子的合一。

耶稣基督是教会的主，也是神和信徒之间的中保。信徒藉着祂向神献上颂赞(25节)，而神亦藉着祂赐下表明其怜悯的最后恩赐，就是永生(21节)。神是为了耶稣基督和祂的日子而保守信徒的(1节)。

犹大书曾两次提及圣灵。信徒是有圣灵的人(19节)，不像那些假教师。而教会亦是在圣灵里进行她的敬拜和基督徒的操练(20、21节)。

Norman R. Ericson

## 经卷类 启示录的神学

### 启示录的神学(Revelation, Theology of)

启示录的神学在第一世纪基督教主流思想中的地位不容置疑。正如其他新约著作一样，本书的前设包括了基督死而复活的信息(一18，二8，十一8)，也包含一个有两阶段的末世观，就是基督现今坐在天上的宝座上(三21，五章，十二5、10)，有一天会再来扩展神对全地的管治(二27，十一15)，以及在教会中的外邦人已同享以色列的立约身分(五9-10；参出十九6)。本书的独特色彩乃源自作者所针对的当前危机。

### 受逼迫的教会的神学

启示录是罗马皇帝多米田统治年间，约翰在被流放的时候(一1)，写给小亚细亚众教会的一封书信(一4)。当时多米田所发动的逼迫，至少已导致别迦摩的一位信徒殉道(二12-13)，令人感到更大的灾难迫在眉睫。别迦摩是该地区第一个推行帝王崇拜的城市。当第一座庙宇在小亚细亚的主要城市以弗所——亦是约翰致众教会书信的第一个目的地——市集的西面被建立起来，献给多米田之后，省内各城便一窝蜂地追随。犹太人虽获豁免参与崇拜，他们却告发被视为敌人的基督徒(二9，三9)，迫使基督徒参与敬拜仪式，违命者死。因此，基督徒要在凯撒和基督之间作出抉择。启示录由始至终所表达的，就是要信徒忍耐到底。当中的大量预言性内容，便是为了配合这个写作目的，这点对于理解本书是十分重要的。

### 文学手法是承载神学的工具

对启示录文学架构的不同假设，会影响我们如何理解它的神学。除了书信元素外(一章，二十二6-21)，最明显的分段是书信(二至三章)和异象(四1至二十二5)两部分，它们都是由一把好像『吹号』的声音开始(一10，四1)。书信部分以较为平白的方

式表达，很能道出全书的主旨。

从第六至十一章和十二至二十二章所表达的两个不同主题，以及随着两卷不同书卷的展开(五1-9，十二2-11)，显示当中的异象分成两个部分。十一章15至19节为第一个部分画上句号，紧接是第二个预言，这是第二卷书卷的引言所告诉我们的(十7、11)。再精细的分段来自一些重复出现的句子(例如：分别在七印、七号和七碗之后作结的八5下，十一19下，十六18；或是分别在巴比伦、兽和新耶路撒冷段落出现的十九9下，二十一5下，二十二6上)，以及在形式和内容方面的刻意对比(例如：十七1-3与二十一9-10是巴比伦与耶路撒冷的对比)。这些部分利用预表和倒镜的复杂手法结合起来(例如：二至三章出现的许多片语，在二十一至二十二章再度出现；十一1-13的图画成了十二至二十章的内容；十六章的碗令人想起六至十一章的印和号)。本书宏观架构的一个固有特色，就是不断重复，其用意也许是为了强调信息的确实和迫切性(参创四十一-32)。

在每一个主要部分开始之前，都以基督战胜死亡，来肯定祂的权柄(一13-18，五6-14，十二1-11)。这种写作手法反映本书的目的：教会应从羔羊已得胜的角度来看她的受苦。

### 现在和将来的相互关系

我们必须处理本书大量的象征手法(symbolism)。序言提到『指示』和『晓谕』(deiknynai, semainein, 一1)。在其他地方，作者用『奥秘』一词来指称某些象征(一20，十七5、7)、采用的寓意/灵意手法(pneumatikos, 十一8)，并提醒读者要运用『智慧』(十三18，十七9)，

以及多处作出明确的喻意解释(一20, 四5,

五6、8, 七13-14, 十一3-4, 十四3-4, 十六13-14, 十七9、10、11、12、15、18, 十九8, 二十四5、14)。然而, 从表面来看, 本书的表达犹如梦境, 有时近乎诡异古怪。圣经的预言文体, 以及由此衍生的犹太启示文学, 都惯用预表、寓意和神话等表达方法。约翰显然是刻意传承此传统(一3, 十一, 二十二7、9-10、18-19)。

比喻可以有多重的含义。本书的钥节(一19)暗示书中的象征符号可以指约翰时代的人物和事件(例如: 一至三章的主要内容), 又或是末世的事情(例如: 号和碗: 二十七至二十二5所说的最后事件), 甚至是两者同时都适用。

即使是预言, 它们也不是简单直接的。我们很难肯定七号(八6至九21, 十一15-19)和七碗(十五5至十六21)是否以出埃及的十灾为典范, 作为神在末次出埃及前的征兆(参路二十一25-26)。立体的新耶路撒冷(二十一16)显然不可按字面解; 它是圣殿至圣所(王上六20)的原型, 一个神同在的居所。

上述的那种预表, 是从过往投射到将来的。此外, 约翰亦采用一种反向预表(reversedtypology)的方式, 从将来的实体向过往投射, 藉此评论作者当时的人物和事件。举例说, 基督对别迦摩信徒的迫切警告, 便是借助末世观中有关祂会用口中的剑作战的景象(二12、16; 参十九5、21; 赛四十九2)。约翰毫不避讳地将罗马比喻为大淫妇, 它正是以『七座山』闻名的(十七9、18); 又将一个接一个的皇帝比喻作兽(十七10); 其后, 他以启示文学的色彩, 从宇宙性的层面描绘大淫妇和兽的结局(十九1-8、11-21)。因此, 在他笔下, 皇帝仿佛就是那位要来的敌基督。当然, 在基督再来之前, 皇帝并不是最后的敌基督, 正如主与别迦摩教会那群尼哥拉党的争战, 也非主再来时的最后战争。但若然那些要在将来才完全彰显的灵界力量已经开始发动(参帖后二7; 约壹二18), 便较容易理解上述那两个比喻。旧约在反向预表方面有极多先例可援(例如: 试比较大卫在诗二十二14-18对受苦的夸张描述, 与耶稣被钉十字架对比; 或留意以赛亚如何运用『耶和華的日子』来指巴比伦帝国的灭亡: 赛十三6对比赛十三1)。倘若我们在以兽为主要角色的大量异象中(十一1-13, 十二至十四章, 十七1至二十六6), 识别出这个现象, 我们的解释便能紧贴作者留下的线索, 并且显明本书对当代读者的信息。惟有如此, 我们才能正确对待它的末世意味, 以及它在当下即将应验的有关经文(一3, 二16, 三11, 二十二7、10、12、20)。

### 至尊的神、基督和圣灵

为鼓励受逼迫的基督徒, 作者形容神坐在宝座上(四2-6、9-10, 六16, 十二5, 二十11-12, 二十二1、3), 祂的管治直到永远(一4、8, 四8-10, 二十一6), 遍及普世(pantokrator, 『全能者』一词在启示录出现九次, 在新约其他地方仅出现一次)。神没有直接参与这场争战。作者没有正邪势均力敌的宇宙二元论思想。神的计划已写在两卷书卷上, 该计划包含教会的受苦, 却未有因教会要受苦而受到质疑。

耶稣基督与神同坐在一个宝座上(三21, 十二5, 二十二1、3), 与神一同宣称是昔在、今在、永在的那一位(一17, 二8, 二十二13), 并且获得只属于神(十五4)的敬拜(五8-14, 七9-10)。在亚细亚的基督徒只属少数群体, 环绕他们的是无数膜拜君王和各种神祇的异教徒, 他们在启示录中看见遍布全书的敬拜景象, 有力地提醒他们将天上真正的敬拜。基督最典型的形象, 就是一只曾被宰杀的羔羊(五章, 七14, 十二11, 十三8), 如今长了象征满有能力的七角(五6)。祂是世上君王的元首(一5, 十七14, 十九16)。启示录与其他新约书卷最不同之处, 乃是它所描写基督充满荣耀的独特异象(一13-16, 五章, 十九11-16)。在神与基督双双出现的众多经文中(五13, 六16, 七10, 十一15, 十二10, 十四4, 二十六6, 二十一22、23, 二十二1、3), 都没有提及『灵』(作者没有采用『圣灵』一词), 却提及七灵在神的宝座前侍候(一4, 四5), 并在天下为羔羊搜集情报(三1, 五6)。祂通常与先知获得启示有关。

### 敌对的势力

有一个由龙、兽和假先知组成的三人组(十六13), 起来对抗作为真正君王的神和先知的灵。经文对兽的描述最为详细。它恰好与驯良的羔羊相反, 外形结合了几种骇人的猛兽特征(十三2; 参但七4-6)。它身上亦有一个医好了的伤口, 与被钉在十字架上的那位极为相似(十三3、12、14, 十七8、11)。对比于羔羊的七角, 它有七头十角, 角上还有冠冕, 为的是要胜过羔羊(十三1, 十七3、7)。它有统治世界(十三7下-8, 十七8)和受人敬拜(十三4、12)的野心。因此, 作者有心讽刺皇帝, 把他刻划成基督的诙谐版本。对于下令全国敬拜凯撒、违者斩首的政策(二十四), 作者将它形容为向基督和众圣徒的宣战(十一7, 十三7, 十六14、16, 十七14, 十九19)。

龙拥有与兽相同的特性，包括七头上戴着七个冠冕，异象充满政治色彩(请对比十二3和十三1)。它与兽合谋，也透过后者行事(十二7至十三2，十三4，十六13-14)。它代表撒但(十二9，二十2、7)，却不止于此。它是皇帝背后的一股原动力，使皇帝愈趋狂妄自大，就像拥有至高权威的神，藉着全权代表祂的基督成就祂的旨意。龙跟兽一样，残暴成性(十二4)，要对众圣徒发动战争(十二17，二十七-9)。

假先知(十三11-18)几乎可以肯定是指负责推行帝王崇拜的官员。他们为皇帝奔走，在各省落实政治性的宗教仪式，要百姓向矗立在庙宇或广场的帝王雕像跪拜。从该犹皇帝的时期开始，这些官员已经掌握技术，在人面前行出十三章13至15节所描述的降火和言语的异能。但在约翰眼中，这些不过是骗人的伎俩。

## 教会与满怀敌意的世界

启示录就像第四卷福音书一样，将人类分成两大阵营，以他们对待基督的态度作为分界的标准。新耶路撒冷的子民保持自洁，终能作羔羊的新妇(十四1-5，十九7-9，二十一9至二十二5)。相反地，以巴比伦作为代号的罗马，则一味追随皇帝，满足他的欲望，还引诱列国加入他的行列(十四8，十七1-7、9、15-18-十八章)。后者的形象是引自旧约先知用淫乱来象征偶像崇拜的习俗。两类人的额上都各有标记：兽的印记(十三16-17)或羔羊的名字(十四1)。

信仰态度马虎的教会若不悔改，将会受整肃(二至三章，士每拿和非拉铁非教会除外)。教导信徒要保持洁净的经文，主要集中在致教会的书信中，但本书其他地方亦没有忽略这方面的劝勉(七13-14，十六15，十八4-5，十九8，二十二11、14-15)。书信中明确提到的试探包括吃祭偶像之物和行淫(二14、20)；其他经文还提醒他们不要拜偶像(九20，二十一8)和说谎(十四5，二十一8、27)。对于正被劝诱去拜凯撒像的基督徒来说，这些提醒可谓适合不过。

## 生命和殉道

正如约翰福音一样，『生命』是本书有关救恩的主要关键词。本书提到救恩是白白赐予的篇幅相当少(二十一6，二十二17)，也许这是因为约翰的读者那时需要的是鼓励——不是鼓励他们得着属灵生命，而是鼓励他们坚持到底。『信』(pisteuo)的动词经常在约翰福音出现，在这里却不见踪影；但『有信心』(pistos，或译『忠心』)这个形容词在约翰福音没有出现过，在启示录却出现了八次。相应地，本书强调要有行为表现(例如：二23，十四13，二十13，二十二12)。与救恩有关的各样恩典，是留给那些在道德和属灵争战中『得胜』的信徒(二7、11、17、26，三5、12、21，二十一7，这亦是约翰壹书的典型用法)。只有拒绝拜兽的人得着活命的保证(二十四-6)；凡拜那兽的人，将会承受永刑(十四9-11)。

启示录的独特贡献，是它提供了有关殉道的丰富经文。耶稣是第一位殉道者(一5，三14)；因着祂的死而复活，祂能应许把生命赐给在罗马人手中像祂一样至死忠心的人(二8、10，十一7-13)。神已经预定了某些人必须殉道(六11，十三9-10)。七号其实是神对殉道者呼求伸冤所作出的回应(六9-10，八1-6)；类似对呼冤的回应包括连串的审判，对象是：全人类(十六5-7)、巴比伦(十七6，十八24至十九2)和邪恶三人组(十九19-21，二十九-10)。这些经文并非如某些人所认为，是表达一种不合基督教精神的报复心理；反之，它们的目的是向死于不义的受害人保证，神将会为他们伸冤。本书还记载了很多安慰殉道者的应许：他们在来世将享福乐(七9-17)；他们将要存活(十一11-12)；他们息了劳苦，神会纪念他们所作的(十四12-13)。

无论我们如何解释有关千禧年的经文(二十一-6)，它们肯定是在本书对殉道观的主题之下，并作为这方面的圆满结束。作者一方面描述神要审判逼迫者(十九19-21，二十七-10)；一方面以表达应许的生动图象(二11，三21，五10，七15，十一11-12)，为到面对殉道威胁的信徒(二十四)，展示与基督一同作王的生命和荣耀，目的是要帮助他们熬过当前的试炼。

## 本书的历史观

教会一定得胜的保证，是源于两个事实：羔羊『已经得胜』(过去不定时态，五5；参三21)，羔羊『必胜过』祂的仇敌(将来时态，十七14)。

在历史终结之前，邪恶将循环不断地发生。那兽昔日来过(也许是指尼禄，他是第一位逼迫基督徒的罗马皇帝)，然后下到阴间(逼迫止息了数十年)，不久又将出现(可能是指多米田，他是尼禄的化身[Neroredivivus]，十一7，十七8、11)。这模式在一个更广的层面也重复出现：撒但透过罗马皇帝(龙)的活动将会被制止，但最终他会从阴间再出来，与歌革一同作最后反击(二十一-3、7-10)。对教会的逼

迫必须爆发、止息、再爆发——也许要重复多次——末期才来到。然而神始终保守全体教会(十一1, 十二16、13-15, 二十九)。

最后的事件亦同样发生两次。在十九章17节至二十章6节, 我们看见基督率领天上的众军歼灭兽和龙, 使殉道者复活, 并似乎给予他们与祂一同作王和审判者的权柄。一千年之后, 世界又出现第二次斗争, 以及另一次的复活和审判情景(二十七-15)。事实上, 千年期之后的所有细节, 几乎都可以找出先例, 甚至也引用了以西结有关歌革的预言, 不单是在千年期之后理所当然地出现(二十八-9), 在之前也曾出现(十九17-18; 参结三十九17-20)。约翰似乎认为末后的事会有两个大体系, 二者之间相隔一段很长的时期。他可能预期两者会按字面应验——这相当于某种形式的千禧年主义; 又或是, 他视基督所战胜的兽和龙是当时罗马朝廷的人物; 这第一个体系仿如先前异象中的战争喻象, 是另一次把末世的景象大胆地向后投射, 展示成书后不久便发生的事情。

## 末世论

倘若我们已考虑本书复杂的文学架构, 又从当中的启示文学原型(apocalypticitypes)了解约翰的末世论架构, 那么, 我们便可以参考新约其他更有系统的末世论陈述(例如: 可十三章; 帖后二章), 归纳出启示录一个简单的事件次序模式。在自然灾害加增之后(六1-11), 会有一段短时期(二10, 十一2-3, 十二6、12、14, 十三5, 十七10, 二十3), 由敌基督掌权, 并压迫神的百姓(十一7, 十二13至十四5; 不过, 启示录并没有出现『敌基督』一词)。神愤怒的征兆(六12-17; 号、碗)将在基督再来前出现, 消灭神的敌人(二27, 十四14-20, 十九17-21)。之后, 便是一次过大规模的复活和审判(十一18, 二十11-15), 以及神和基督的永恒国度出现(十一15, 二十一至二十二章)。上述大部分事件皆可在未来性的经文中依次找到(二十七至二十一-8)。

至于其他细节, 例如大灾难时期的长短, 基督于大灾难何时回来, 以及殉道者于千禧年作王的性质等, 在一些信徒群体中仍有争论。

相对其他新约著作, 启示录在末世论方面没有甚么实质贡献。约翰大概与其他作者对末世事件的模式抱有相同看法, 不过, 他利用此模式作为一个丰富图象的泉源, 来照亮当前的处境; 他在复杂的文学布局中散布这些图象, 藉此突显出他的主要目的, 就是激励教会。

PaulAndrewRainbow

## 字词类 A 阿爸

阿爸 (Abba) aba另参: 『神的父性』。

## 字词类 A 阿们

### 阿们 (Amen) amen

今天, 『阿们』已成了祈祷的规定结语。『阿们』的希伯来和希腊文字词, 在圣经出现了几百次, 并有几种用法。『阿们』是希伯来文amen的音译, 其动词形式在旧约出现了超过100次, 有照顾、忠心、可靠、被建立, 或去相信某人或某事的含义。在旧约的25次庄严场合中, 『阿们』这个感叹词背后似乎含有诚实、可靠和可信之意。以色列说『阿们』来赞美神(代上十六36; 尼八6; 以及在诗篇首四个部分的结尾, 诗四十一13, 七十二19, 八十九52, 一〇六48)。

### 旧约中的使用

在旧约, 『阿们』从不单独用来确认祝福; 对于神对罪恶的咒诅, 以色列说『阿们』(在申二十七共12次; 尼五13); 耶利米曾以『阿们』去确定神立约的福气及咒诅(耶十一5)。百姓说『阿们』来确认宣信(民五22; 王上一36; 尼五13)。因此, 把『阿们』翻译为『诚心所愿』的通俗做法大致是对的。

『阿们』有其他用法。耶利米以『阿们』去嘲笑假先知的说话(耶二十八6)。神是可信的, 以赛亚

称祂为「『阿们』的神」(译注：和合本作『真实的神』)，祂的仆人应奉这名求福及起誓(赛六十五16；参启三14)。但『阿们』在耶稣口中，得着创新的转化。

## 耶稣的使用

耶稣经常以amenlegohumin(『我实在告诉你们』)作为教训的开场白，这在福音书有近70次之多(马太福音30次；马可福音13次；路加福音6次；在约翰福音的12次里，『阿们』是重复的，即『实实在在』)。先知经常说：『耶和華如此说』，但耶稣却说：『我实在告诉你们』。虽然一些学者视这公式为强调语气的方法，但它实际上构成耶稣间接显示自己身分的重要部分。我们应把耶稣说『阿们』的含义，和祂对自己的神性说明(如祂声称有赦罪及审判的权柄，以及祂惯常以自己的权柄行神迹)一起来看。凡人没有赦罪的权柄，但耶稣却有；神才是审判者，但耶稣也审判。当神的代表行神迹时，他们都把权柄及荣耀归给神，惟独耶稣却按祂自己的权柄行神迹。同样地，先知从来不用自己的权柄说话，他们说：『耶和華如此说』，或像保罗，他们表示自己乃从天上获得启示。但耶稣却多次说：『我实在告诉你们』，断言他的话是真确的，因为是祂说的。

当耶稣纠正错误或与人讨论时，祂经常说：『我实在告诉你们』。例如，当耶稣教诲尼哥底母时，祂诉诸于自己的权威而非圣经，祂说：『我实实在在的告诉你』(约三3、5；亦参太六2、5、16，十八3；路十三35；约五19、24、25，六26、32、47、53)。耶稣亦常常使用Amenlegohumin来引介一些非来自旧约的教训，以及那些纯粹根据祂自己的权柄，并没有其他佐证的惊世教导。在这些处境里，『阿们』暗示耶稣的话像父的话一样：只因为是祂说的，所以是真确的(太二十四34，二十六13；可三28；路十二37；约十1)。故在马太福音五章，耶稣6次评论旧约或犹太人的传统解释，说：『你们听见有话说……只是我告诉你们』。祂在太五章26节以『阿们』总结第一个段落，并藉此断言祂的权柄超过犹太教法师的权柄，甚至能带出超越旧约律法的启示。

按这方向，当耶稣说amenlegohumin时，显示祂认知自己的权柄及神性。这种弥赛亚的自觉性很重要，因为它有力地回应了怀疑者。有些学者认为很多显示基督神性的经文并非出自耶稣，故尝试排除这些经文。但耶稣对自己神性的间接宣称，无论是『阿们』的使用或是其他表达，在福音书中比比皆是，令反对的人无法自圆其说。

## 新约作者的使用

保罗说『阿们』时，充满旧约色彩，他说『阿们』来祝福，不是咒诅。保罗书信多次发出对父神或子的赞美，并以『阿们』作结(罗一25，九5，十一36；加一3-5；弗三21；腓四20；提前一17，六16；提后四18)。赞美颂在几封书信的结尾出现，全部以『阿们』作结。其余的书信以他对读者的祝福作结，亦是以『阿们』终结(林前十六23-24；参启二十二20)。『阿们』亦是启示录中自发之赞美颂的结语；然而，此处的赞美对象多是子而非父(启一6-7，五14，七12，十九4)。在这方面，保罗和启示录倒反映当时的犹太人习惯，但其自发的情怀却有过之而无不及。

与保罗的书信一样，其他新约书信也有以赞美神或呼求神赐下恩典来作结(来十三20-21；彼前四11，五10-11；彼后三17-18；犹24-25；启二十二21)。也和保罗书信一样，这些结束字句往往扼要地重复主旨，作者同样以『阿们』作结：『诚心所愿！愿神因着赐下祂子民所需的恩典而获得赞美』。

DanielDorani