

# 丁道尔 新约圣经注释

## 雅各书

### 目录

编者序	1
作者序	2
简写一览	3
导论	5
I 雅各书的教会渊源	5
II 作者	8
III 雅各书的背景	15
一 写作日期	17
二 写作地点	18
IV 雅各书的本质	19
V 雅各书的神学重点	22
一 神	23
二 末世观	24
三 信心、行为与称义	25
四 律法	28
五 基督徒生活	30
六 智慧	31
七 贫穷与财富	32
大纲	33
注释	34
I 称呼与问候 (一 1)	34
II 试炼与基督徒的成熟 (一 2~18)	35
一、试炼与其目的 (一 2~4)	35
二、智慧、祈祷与信心 (一 5~8)	38
三、贫穷与财富 (一 9~11)	41
四、试炼与试探 (一 12~18)	44
III 真信仰与行为 (一 19~二 26)	49
一、对言语及忿怒的劝诫 (一 19~20)	49
二、“要行道” (一 21~27)	50

附注：“他本来的面目” (一 23)	54
三、公平与爱的律法 (二 1~13)	56
四、使人得救的信心 (二 14~26)	65
附注：保罗及雅各中的“行为” (二 14)	67
附注：旧约及犹太教中的“称义” (二 21)	73
IV 教会内的纷争 (三 1~四 12)	79
一、放纵口舌之害 (三 1~12)	79
二、真智慧带来和平 (三 13~18)	88
三、私欲是纷争的根源 (四 1~3)	94
四、劝告悔改 (四 4~10)	97
五、惩戒批评 (四 11~12)	103
V 基督徒的世界观 (四 13~五 11)	105
一、对高傲的责难 (四 13~17)	105
二、对错用财富的责难 (五 1~6)	109
三、对信徒耐心等候的鼓励 (五 7~11)	115
VI 未了的劝勉 (五 12~20)	119
一、誓言 (五 12)	119
二、祷告与医治 (五 13~18)	121
附注：aleiphō 和 chrio (五 14)	124
附注：医治	127
三、对行道的最后劝告 (五 19~20)	131
注：	133

# 编者序

原先的丁道尔圣经注释是为了帮助一般的圣经读者而编，着重经文的意义而不涉入学术性的钻研，尽量避开“过度专业性及蜻蜓点水式两种极端”。许多使用过这套注释书的人都认为它达到了编写的目的。

然而，时代改变了，这套曾经服务优良、造就多人的注释书，似乎已不如以往贴切了。新知识陆续发现，对圣经批判的讨论不断进行，一般人读经的习惯也改变了。在编写原先的丁道尔注释时，一般人普遍使用钦定本圣经，因此我们可按钦定本来注释；但是目前情况不复当年。

重修这全套注释并不是项轻易的决定，然而就目前来说是绝对必要的，因为新的需要得由新书来提升服务品质，至少需要全然重修旧书。所以我们保留了原先注释的目标，新的注释不致太精简或太冗长，其解经性重于讲道性。我们不包括全部的圣经批判问题，然而作者对新约学者们一般注意的问题也都留意到。当他们觉得某些问题必须正式提出时，就会在引言或注脚中予以讨论。

新的注释书其意不在于作批判式的研经，而在于帮助非专业的读者更明白圣经。我们不假设每位读者都具有希腊文的知识，所以书中讨论的希腊文都有音译；每位作者都必须使用希腊原文圣经作他们注释的根据，但作者可自由选择他使用的现代译本，我们也要求他们在选用的译本之外注意现行通用的各种译本。我们谨推出新丁道尔圣经注释，希望它和原先此套注释书一样，蒙神赐福使用，帮助一般读者更完满、更清楚地明白新约的意义。

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

# 作者序

我的第一篇讲章是对着一位“长久忍耐”的教授以及其他四位和我一样初出茅庐的传道人讲的，题目是雅各书一 22~25。那时我想雅各书对“行道”的强调，在神学院的环境里真是太重要了。因为在神学院里，我们太容易将圣经当成一本书来加以分析，而不视为神的信息来顺服。我确定“行道”的信息在那时极其必要，而现在也同样必要——且不仅只限于在神学院里。环视全球，人们对以圣经为本的基督教普遍觉醒，第三世界的教会蓬勃如雨后春笋，美国国内的“福音派”继续引人注目，欧洲的基督徒也尝到复兴滋味，对布道产生新的关切。然而可惜的是，应伴随复兴而来的个人或社会的转变却不多见，原因何在？主要原因之一在雅各书的简明呼吁——“行道”——没受到重视。如今圣经的翻译、注解、研究、阅读，并传讲、分析已达到空前的地步，但有多少人以相同的热诚去顺服，却值得怀疑。

这些都指出雅各书的信息是我们需要倾听——且顺服的。雅各并非一渊博的神学家，他的特长在于对道德深具真诚，并且竭力呼唤人悔改、行动，过一个前后一致的基督徒生活。他的话语是要冲破我们神学的辩论、先入为主的观点，以及灵性的失调，而将我们带回合乎圣经、给人活力、使人改变的基督信仰大道上。

我需要感谢许多人，因他们的帮助使这本注释书得以完成。莫里昂博士是位具鹰眼的主编，一直鼓励我。我执教的三一神学院大方的提供秘书——桂路安女士 (Luann Kuehl) 常猜测我莫测高深的笔迹 (有时蛮有趣的)。三一神学院及几间教会的学生们的文章、疑问及评语，深深影响了我对雅各书的了解。我的五位子女是让我得以调节 (有时并不是我想要的!)、个人更新及喜乐的资源。最难能可贵的是我的妻子珍妮，她不但在工作上鼓励我，更小心翼翼的阅读全部稿本，提供意见，对全书的风貌及内容贡献卓著，我谨将此书敬献给她。

穆尔 (DOUGLAS J. MOO)

# 简写一览

Adamson	J. B. Adamson, <i>The Epistle of James (The New International Commentary on the New Testament)</i> , Eerdmans, 1976).
Ant.	Josephus, <i>Antiquities</i> .
AV	The Authorized (or King James') Version, 1611.
BAGD	<i>A Greek-English Lexicon of New Testament and Other Early Christian Literature</i> (trans. of W. Bauer, <i>Griechisch-Deutsches Wörterbuch</i> ), ed. by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich; second ed. revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and F. W. Danker (University of Chicago Press, 1979).
BDF	<i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> by F. Blass and A. Debrunner; trans. and revised by Robert W. Funk (Cambridge University Press, 1961).
<i>BibSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i> .
Burdick	D. W. Burdick, 'James' in <i>The Expositor's Bible Commentary</i> , vol. 12 (Zondervan, 1981).
Calvin	J. Calvin, <i>Commentaries on the Catholic Epistles</i> , trans. by John Owen (Edinburgh, 1855; Eerdmans, 1948).
Cantinat	J. Cantinat, <i>Les Epitres de Saint Jacques et de Saint Jude</i> (Gabalda, 1973).
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> .
Dauids	P. B. Davids, <i>The Epistle of James (The New International Greek Testament Commentary)</i> , Paternoster Press / Eerdmans, 1982.)
Dibelius	M. Dibelius, <i>A Commentary on the Epistle of James</i> , revised by H. Greeven ( <i>Kritisch-exegetischer Kommentar</i> ; Eng. trans. Fortress Press, 1976).
<i>EQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i> .
<i>ExpT</i>	<i>Expository Times</i> .
GNB	Good News Bible: Today's English Version, 1976.
H. E.	Eusebius, <i>Historia Ecclesiastica</i> .
Hort	F. J. A. Hort, <i>The Epistle of St. James</i> (The Greek Text with commentary, as far as 4:7) (Macmillan, 1909).
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i> .
<i>ISBE</i>	<i>The International Standard Bible Encyclopaedia</i> , revised ed. edited by G. W. Bromiley (Eerdmans, 1979-).
JB	The Jerusalem Bible, 1966.
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i> .
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i> .
Knowing	R. J. Knowing, <i>The Epistle of St. James (Westminster Commentaries)</i> , Methuen, <sup>2</sup> 1910).

Laws	Sophie Laws, <i>A Commentary on the Epistle of James</i> (A. & C. Black / Harper & Row, 1980).
LW	Luther's Works.
LXX	The Septuagint (pre-Christian Greek version of the Old Testament).
Mayor	J. L. Mayor, <i>The Epistle of St. James</i> (Macmillan, <sup>3</sup> 1913).
Mittn	C. L. Mittl, <i>The Epistle of James</i> (Marshall, Morgan & Scott / Eerdmans, 1966).
MM	J. H. Moulton and G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek New Testament</i> (Hodder & Stoughton, 1914-29; Eerdmans, 1930).
Moule	C. F. D. Moule, <i>An Idiom Book of New Testament Greek</i> (Cambridge University Press, 1971).
Mussner	F. Mussner, <i>Der Jakobusbrief</i> (Herder, 41981).
NASB	The New American Standard Bible, 1963.
NEB	The New English Bible, Old Testament, 1970; New Testament, 21970.
<i>NIDNTT</i>	<i>New International Dictionary of New Testament Theology</i> , edited by C. Brown. 3 vols. (Zondervan, 1975-78).
NIV	The Holy Bible: New International Version, Old Testament, 1978; New Testament, <sup>2</sup> 1978.
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i> .
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i> .
Phillips	J. B. Phillips, <i>The New Testament in Modern English</i> , 1958.
Reicke	B. Reicke, <i>The Epistles of James, Peter and Jude</i> (Doubleday, 1964).
Ropes	J. H. Ropes, <i>A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James (International Critical Commentaries)</i> , T. & T. Clark, 1916).
Ross	A. Ross, <i>The Epistles of James and John</i> (Marshall, Morgan and Scott, 1954).
RSV	The Holy Bible, Revised Standard Version, Old Testament, 1952; New Testament, 21971.
Tasker	R. V. G. Tasker, <i>The General Epistle of James</i> (Tyndale New Testament Commentaries, Inter-Varsity Press / Eerdmans, 1956).
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , edited by G. Kittel and G. Friedrich, trans. By G. W. Bromiley. 10 Vols. (Eerdmans, 1964-76).
Turner	N. Turner, <i>Syntax</i> . Vol. 3 of <i>A Grammar of New Testament Greek</i> by J. H. Moulton (T. & T. Clark, 1963).
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i> .
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i> .

Quotations from Philo are taken from the Loeb Classical Library edition of the Works of Philo. The Apocrypha is cited from the RSV translation. The Pseudepigrapha is cited in the translation edited by J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 (Doubleday, 1983).

# 导论

## I 雅各书的教会渊源

雅各书有个议论纷纷的历史。它与彼得前后书，约翰壹、贰、叁书及犹大书同被分类为新约的“一般书信”。在教会历史的早期，这七封书信之所以得到“一般书信”的称呼，乃因它们写作的对象是一般性的教会，而不是某一特定的会众。这些书信在早期各地教会中所占的地位也不确定。其中一些的正典地位，和希伯来书、启示录一样，到最后才得到普遍的认可。以雅各书为例，直到第四世纪末期，它才被东、西两方的教会同时接受，视为圣经。

雅各书之第一次被提及是在第三世纪初。但由于古时作者并不总是记下他们使用的资料，很可能更早期的作品使用过雅各书而没加以指认。据梅尔 (Mayor) 的识别，大多数新约书信及第一世纪末、第二世纪初非正典的基督教作品，都曾引述雅各书的内容<sup>1</sup>。尽管如此，其中大部分是否真正依据雅各书却无法确认。难处在于这一类与雅各书的相似之处，与当时普及的传统教训差不了多少。所以，雅各书与这些其他作品的关系很可能是间接的：他们均使用了传统的教训。新约中的马太福音及彼得前书与雅各书最相似，其间的关系极可能就是这样。在早期基督教非正典性的作品中，与雅各书有最多雷同之处的是黑马牧人书 (Shepherd of Hermas, 写于第二世纪早期或中期)。在黑马牧人书的“诫命”部分，可以看出雅各书的某些特殊主题，特别是诫命第九条，祈祷要有信心，不可“心怀二意”，在用词及强调上与雅各书一 6~8 最相近，很可能黑马

牧人书的这一部分是用雅各书。革利免 (主后九十五年) 及巴拿巴书信 (写于主后七十年及一百三十二年之间) 也显示出对雅各书的依赖，但我们无法确定。

据说亚历山大城重要的教义学院的首领革利免 (Clement)，曾作雅各书注释，但此书从未被人发觉，而在革利免尚存的作品中并无任何依赖雅各书的迹象<sup>2</sup>。革利免在亚历山大的继承人俄利根 (Origen)，是第一位提及雅各书之名的人。俄利根引用雅各书，视为圣经 (Select. in Ps.30:6)，并且以其作者为“使徒”雅各 (Commentary on John, frag. 126)<sup>3</sup> 在鲁非诺 (Rufinus) 所译成的拉丁文俄利根作品中，清楚指明雅各书的作者为主弟兄，然而鲁非诺的作品是否可靠仍有待商榷。

其他第三世纪的作品多显出对雅各书的熟识。假冒革利免之名的小册童女 (*Ad Virgines*) 似乎将雅各书视为圣经来引用，优西比屋 (Eusebius, 卒于主后三百三十九年) 在自己的作品中屡次使用雅各书，并显然赋予它正典的地位。然而，他也将雅各书列在“有疑问的书信” (*antilegomena*) 中，表示他知晓某些基督徒仍然质疑雅各书的圣经权威 (H. E. III. 25. 3; II. 23. 25)。很可能他心目中是想到叙利亚教会，该地区对好些一般书信都难以接纳为正典——摩普绥提亚的狄奥多若 (Theodore of Mopsuestia, 卒于四百二十八年) 就排斥所有一般书信。不过，第五世纪叙利亚文经译本别西大中，就包括了雅各书，并且蒙屈梭多模 (Chrysostom, 卒于四百零七年) 及狄奥多勒 (Theodoret, 卒于四百五十八年) 赞许地引用。所以，除了少数例外，东方教会已正式接纳雅各书为正典。

西方教会的情况也类似，虽然对雅各书的接纳稍晚一些。穆拉多利经目 (Muratorian Canon, 第二世纪末) 及蒙森目录 (Mommson Catalogue, 记有非洲的正典目录，约三百六十年) 都未提及雅各书<sup>4</sup>。在西方最早提及雅各书，是在第四世纪中期——高卢的希拉流 (Hilary of Poitiers, 作品在三百五十六及三百五十八年之间) 及安波罗修 (Ambrosiaster, 卒于三百八十二年) 各引用雅各书一次。耶柔米 (Jerome) 影响了整个西方教会最后对雅各书的接纳，他将雅各书包括在拉丁文译本武加大中，在自己的作品中也时常引用。而在一段相当重要的论证中，耶柔米指明雅各书的作者是加拉太书一 19 提及的主的“弟兄”。就在同时，奥古斯丁

加上他权威的份量，从此西方教会不再质疑雅各书，直到宗教改革时期为止。

至此，雅各书的正典地位在早期教会各地都得到承认，而这并不是仰仗某位权贵人物的裁决而达成的。当然，雅各书的地位并没有即刻被公认，可是在此必须强调，它并非受到排斥，而是受到忽视。我们如何解释这忽视的现象呢？原因之一可能是对作者的使徒性缺乏把握，因作者只说自己是雅各，而雅各在当时又是一个普遍的名字。另一项因素可能是雅各书的许多教训所带的传统色彩——雅各书极少含有会令早期教会产生如火如荼神学辩论的油料<sup>5</sup>。更重要的或许是，此书信的本质及目的地不详。它具有强烈的犹太色彩，可能是写给巴勒斯坦或叙利亚的犹太教会。主后六十六到七十年及一百三十二到一百三十五年之间犹太人的造反，提早了巴勒斯坦犹太教会的灭亡，或许也使雅各书的传阅缓慢下来。俄利根在巴勒斯坦的教会接触过后才提及雅各书，可能就是这项因素所致<sup>6</sup>。

宗教改革时期对雅各书的质疑再度浮现。伊拉斯姆 (Erasmus) 对雅各书的优良希腊文印象深刻，因而怀疑传统中所说“主的弟兄”为其作者的看法。路德也对此书作者的使徒身份起疑，他的批判较伊拉斯姆更深一层。对路德而言，棘手之处在于雅各书与“重要”新约书信对“因信称义”的看法不同，而有神学问题存在。路德说，雅各书“撕裂了圣经，与保罗及所有圣经对立” (LW35:397)。他更将雅各书标明为“稻草书信” (“an epistle of straw", LW35:362)。在他所译的德文新约中，路德将犹大书、希伯来书、启示录放在后头，雅各书屈居末尾。尽管路德对雅各书感到有疑问，并且几乎将它圣经中列于次要的地位，我们却不能夸大他对雅各书的批评。他毕竟没有将雅各书从正典中排除，并且据估计，在路德的著作中，雅各书半数以上的经文曾被引用，视为权威<sup>7</sup>。即使是“稻草书信”一语，我们也得从其上下文来明白它是原义：路德并非视雅各书为一文不值，而是在将它与“重要书信” (约翰福音、约翰壹书、保罗书信——特别是罗马书、加拉太书、以弗所书——及彼得前书) 相比之下，所加的评语。他认为，这些重要书信“显明了基督，教导了一切你们需知之事，即使你们从未看过或听过任何其他书信或教

义。”然而论到雅各书，路德则说：“我无法将它包括在重要书信内，但我也但愿拦阻他人重视或提升雅各书，毕竟其中有许多名言。” (LW35:397)

极少其他宗教改革家附从路德的看法。举例来说，加尔文虽承认雅各书“似乎太少宣扬基督的恩典，不像一个使徒当有的作风”，但也同时说道：“不一定每一位都必须处理同样的争论。”<sup>8</sup>他接纳雅各的使徒权威，并主张雅各及保罗对因信称义的看法上应可互相调和。加尔文的角度显然是正确的。我们可以明白，路德对“因信称义”的新发现十分兴奋，而他当时又必须护卫真理，所以他的兴奋与环境，造成他对雅各书及某些新约书卷产生不平衡的处理。现在我们对雅各书的犹太背景更为明了，并且距路德所打的仗已有几世纪之遥，我们更能体会保罗和雅各彼此如何互补。他们的对头不同，因此论点也就不同，但是两人在我们对信心的认识上，都有极其重要的贡献。

## II 作者

雅各书的作者只简单的称自己为“雅各” (GK. Iakobos)。这个人是谁？新约中至少出现四位雅各：

(1) 西庇太的儿子雅各。耶稣在事奉早期呼召他来跟随 (可一 19)，雅各与他弟兄约翰及彼得，成为与耶稣最亲近的使徒 (可五 37，九 2，十 35，十四 33)。

(2) 亚勒腓的儿子雅各。他也是十二门徒之一，只有在使徒名录中提到，又马可福音十五 40 中的“小雅各”可能是他 (在太二十七 56 的平行经文中，只记载“雅各”) <sup>9</sup>。

(3) 犹大的父亲雅各<sup>10</sup>。这位犹大不是加略人犹大 (约十四 22)，路加福音六 16 称他是十二门徒之一 (参徒一 13)，他极可能是马太福音十三 3 及马可福音三 18 中所提到的达太。

(4) “主的兄弟”雅各 (加一 19)。耶稣在世时他的弟兄们不相信他 (约七 5；可六 3)，但雅各很快地在耶路撒冷教会取得显著的地位 (徒十二 17，十五 13，二十一 18；加二 9)。

当然，雅各书的作者并不一定非得是新约中的某一位雅各，可是这个名字在一封如此带权威的信函中使用，意味着作者必是位知名人物，而如此知名人物不在新约中提及似乎不太可能。在新约的四位雅各中，西庇太的儿子和主的兄弟脱颖而出。西庇太的儿子雅各在主后四十四年殉道而死（徒十二2），雅各书也不像是在如此早期就写成的，所以只剩主的兄弟雅各是此书信最可能的作者。

这位雅各成为早期教会知名人物，倍受人敬重，特别是在犹太基督徒当中。他被尊为耶路撒冷的第一位“监督”，并且因对律法尽忠，对祷告恒切而获得“公义者”或“公平者”的称号。我们对雅各所收集的资料多半来自优西比屋所录赫格西仆(Hegesippus)所作的“雅各死亡史实”(H. E. II., 23)。他告诉我们，雅各因拒绝否认耶稣而被文士和法利赛人用石头打死。这份有关雅各死亡的资料由约瑟夫证实(Ant. xx.9.1)，约瑟夫同时使我们能将日期订在主后六十二年。然而赫格西仆所记其余有关雅各对律法热心的资料，则纯属传言<sup>11</sup>。赫格西仆可能从严谨的犹太基督徒伊便尼派(Ebionites)取得他的资料。伊便尼派不赞赏保罗，却推崇雅各为耶稣教训的真正传人<sup>12</sup>。由此可见，各方资料均同意雅各是位敬虔献身的犹太基督徒，急于与犹太教保持良好的关系；不过他却不可能是位反对保罗，坚守律法主义的雅各。

从另一方面来看，雅各在历史中也占了很重要的角色。当禁欲主义之风在早期教会内影响力日剧之时，雅各及其他“主的兄弟”的身份成了议论纷纷的话题。“主的兄弟”这项称呼很直接的与马利亚在产下耶稣后仍保持童贞女之身的说法冲突。耶柔米倡言，雅各和其他“主的兄弟”事实上是耶稣的表兄弟（此乃耶柔米说，Hieronymian View，耶柔米之拉丁文原名为 Hieronymus）。他把马利亚的姊妹——克罗帕的马利亚（约十九25）视为马可福音十五40中雅各与约西的母亲马利亚，马可福音六3说这两人是主的“兄弟”，因此雅各与约西是耶稣的表兄弟，而非亲兄弟。对于这些不同的马利亚与雅各之间到底是何种关系，我们在此不多追论<sup>13</sup>，只要知道耶柔米的说法不是唯一的说法就够了。耶柔米说的弱点在于新约每用 adelphos（兄弟）这字时，指的都是血亲关系，所以雅各若非耶稣的长兄，由约瑟的前妻所生（此乃伊皮法尼斯说，Epiphonian

View14，就必是耶稣的弟弟，为约瑟及马利亚所生（此乃海威弟亚说，Helvidian View）。海威弟亚说比较能恰当地解释新约中马利亚——耶稣的母亲及耶稣的兄弟之间亲密的关系（参可三32，六3）<sup>15</sup>。

所以，耶稣的弟弟，耶路撒冷教会受人敬重的犹太基督徒领袖雅各，最自然的被认明是雅各书的作者。是否还有其他证据可证实此说？如前所示，早期教会的见证与此结论符合。这个见证虽不属于最初期，却一致指认此书信为主的兄弟雅各所写。直到晚近，才有极少数人建议西庇太的儿子或亚勒腓的儿子雅各是此书信的作者<sup>16</sup>。

雅各书的希腊文与使徒行传十五13~21雅各的演讲，及使徒行传十五23~29以雅各具名的信函有某些令人惊异的相似之处。信中的“请安”(charirein)一字出现在雅各书一1及使徒行传十五23，而在新约中此字另外出现一次；将“名”(onoma)用成被动式动词“被称”(kaleō)的主词是很奇特的用法，却均出现在雅各书二7及使徒行传十五17中；“我的弟兄们，请听”之恳求也同时在雅各书二5及使徒行传十五13出现；除此尚有其他些微相似之处<sup>17</sup>。这些平行之处的数目尚不足以证明两者出自同一手笔，但与前两点联在一起来看，就意味深长了。

最后，雅各书某些特征，虽不直接指证主的兄弟雅各为其作者，但与此结论不谋而合。好比此书中的犹太气氛非常突出；旧约及犹太人的教训屡次被述及；书信的风格反映出犹太传统智慧的“箴言式”特质，及先知们公开指责式的讲道；教会聚集的地方称作“会堂”（雅二2）；犹太人的中心信条——神是一位——特别被提及（二19）。另一方面来说，雅各书里少有成熟或自觉的基督教神学思想。这些均表示作者的写作日期很早，是以犹太人为对象，并试图与犹太教保持良好的关系。耶稣的教导全然渗透此封信，却非直接引用，此种写作方式，就雅各的背景来说是很自然的。末了，雅各在犹太信徒的“母会”耶路撒冷教会中的领导身份，让他深具资格，足可写这封权威性的劝勉，给“散住十二个支派的人”。

这些考虑加在一起，使我们有绝佳的理由来采纳传统的看法，以主的兄弟雅各为此书信作者。但有许多学者却另有他想，提出作者另有其人的理论。其中比较极端的看法甚至否认雅各书是基督教的作品。根据

这项提议，雅各原本是犹太小册，因提及耶稣（看一 1 及二 1）<sup>18</sup> 而被“基督教化”。这个理论有许多弱点，而最具决定性的反证为：耶稣教训的引用弥漫全书<sup>19</sup>。少数学者将此书归于一不知名的雅各<sup>20</sup>；但另一个较多人接受的想法，则是将此书归于一不知名的基督教领袖。雅各书一 1 中的雅各——通常被认为是主的兄弟——要不是后来加上的（指此书原本无具名），就是被作者冒用以增加此书的权威（指此书被冒名）。支持以上理论的人深信，雅各书内某些特性与以主的兄弟为其作者之说相配；最常提到的特性有四点，下面我们分别察看：

(1) 首先，他们认为主的兄弟写此书信却丝毫不提他与主的特殊关系，又不提主的复活与显现——那可能是令他相信的主因（参林前十五 7），是件不可思议的事<sup>21</sup>。然而，雅各去世之后人们才开始对他与主的肉身关系感到兴趣，因此作者没拿“主的兄弟”来称呼自己的事实，否定了冒名说，而支持雅各本身为作者<sup>22</sup>。再者，雅各与耶稣的肉身关系并不涉及灵性关系，他原本远离耶稣及祂真正的“家庭”——那些行神旨意的人（可三 35），直到主复活之后才有所转变。如果主亲兄弟的身份并不使雅各对耶稣的本性和使命有特殊的看见，也不带来任何特殊的地位，那么他不提与主的关系就不值得大惊小怪了。雅各并没形容他与复活的基督相遇也不足令人讶异；保罗看见复活的基督而扭转了他一生的道路，但他在十三封书信中只有两封提起这件事。塔斯克（Tasker）曾指出这种论证的反复无常，彼得后书的作者强调他与耶稣的关系，反而常被认为是冒名<sup>23</sup>。事实上，我们缺乏更多有关新约书信写作的情况，以及作者与读者之间亲密程度的资料，如此，则讨论某一人士应当会写或不会写那些内容，便没有多大价值。

(2) 第二个反对传统看法的强烈因素，是雅各书的语言及文化背景。雅各书是以成语充斥的古希腊文写成的，其中有些文学词藻（参一 17 不完全的六音部诗行），偶尔也沿用希腊哲学及宗教的辞汇（如三 6 的“生命的轮子”）。反对者声称，这种希腊文几乎不可能出自加利利木匠儿子之手，根据传统，他是一保守的犹太基督徒，且从未离开过巴勒斯坦境内。我们可从三方面回答这个问题。第一，雅各书的希腊文无可否认是优美的，比多数新约希腊文更接近“高级希腊文”，但我们却不该夸张其

品质。虽然作者展现了某些文学技巧，但他并没使用长字及精巧的文法结构。正如罗培士（Ropes）所说“……（雅各书）没有任何一处提示它熟识希腊文学作品的高级风格。”<sup>24</sup>

第二，我们无法确定一位巴勒斯坦的犹太人会用成语式希腊文写作到何种程度。希腊文在巴勒斯坦普遍被使用（特别在加利利），许多巴勒斯坦人，甚至是贫穷人家，均能从流利地使用希腊文<sup>25</sup>。真正的问题是：雅各是否受到使他能写此书信中半文学式的希腊文影响？若没有雅各详细的教育背景，不知道他旅游的范围，或是他交友的圈子，我们便无法回答这个问题。但我们可以想象，一位被提升到耶路撒冷教会作首领的人物，绝对具有学好希腊文的才能；而且当时教会中“说希腊话”的人（参徒六 1），必定给他机会擅用希腊文，也许也促成他学习的动机。史杰恩（J. N. Sevenster）曾调查希腊文在巴勒斯坦的使用状况，拿雅各书作测石，结论是主的兄弟是可能写此书的<sup>26</sup>。这项结论当然不能证明他确实写了，但是语文不再成为此观点的障碍。

第三，雅各书中哲学与宗教的观念全是当时人人知晓的普遍观念，在希腊式理念遍布的巴勒斯坦，任何受过良好教育的人都熟悉这些<sup>27</sup>。若说雅各不熟悉这些观念就太武断了。这就好像说，一街头流浪汉拥有哲学学位，因为他用了“存在主义”一词。

(3) 雅各书对旧约律法的处理方式，是第三个因素，令许多批判学者认为此书不可能为“公义的”雅各所写。作者将律法（即犹太人的摩西五经——妥拉）描写成“使人自由的律法”（一 25，二 12）及“至尊的律法”（二 8），将注意力完全集中在道德诫命（二 11）上，忽视了礼仪之律（参一 27 全未提及此方面）。他们声称，这种“自由派”式对律法的处理，与我们所知在使徒行传中（徒二十一 20~25）强迫保罗沿用礼仪律法的雅各，及被犹太人或基督教传统中高举为“虔守主义”典范的雅各，是完全矛盾的<sup>28</sup>。我们的回答有二：第一，把雅各描成“顽固的犹太——基督教敬虔主义之辩护人”的说法，需经相当的修正<sup>29</sup>。就我们所知，这幅画像的证据多半来自赫格西仆，而他的历史真实性实在令人怀疑。新约确实形容雅各要保持犹太人与基督徒间最可能的良好关系，并且因此主张犹太基督徒理当遵守他们的传统及习俗（徒二十一 20~25；

另可能加二 12)。但新约同时也表白的很清楚，雅各反对将摩西律法强迫使用在外邦基督徒身上（徒十五 13~21）；他从未辩称基督徒，不分犹太人与否，都得继续遵守礼仪律法。所以所谓与雅各书的作者有出入的这位严守教条律法主义的雅各，事实上是不合历史、捏造出来的产物。我们也必须记得，若作者对某件事未曾提及，并不一定表示他不关心。所以，如果雅各是写给遵守礼仪律法不成问题的基督徒，他就没有理由要提及此事<sup>30</sup>。在归纳他的神学及注释相关经文时，我们会更进一步讨论他对律法的态度。在这儿只消说，雅各书中所表达对律法的态度，并不与耶路撒冷的雅各可能采取的态度相左。

(4) 第四个否认主的兄弟雅各写此书信的因素，与他和保罗对因信称义的教导有关。众所皆知，雅各坚持称义必须包括行为之说（二 14~26），常被视为与保罗“单单”因信而称义的宣称直接矛盾。然而许多学者现在同意这两种看法并非直接冲突，他们使用同样的名词，却赋予不同的意义，又针对不同的问题发言，以致他们的论证好像在夜里航行的船，彼此错身而过。他们若非各自不晓得对方的讲论，便是其中之一在回答另一方遭误解的教导。多数学者采纳后者情况；雅各对遭误解的保罗神学提出自己的反应。这是因为雅各所研讨的“因信称义”一语，是保罗信息的特色，除了他的讲道之外，很难追找出其他的来源。根据以上这点，学者们宣称，雅各书不可能由耶路撒冷的雅各执笔，因这位雅各必定十分熟悉保罗的教导——他们两位曾是教会第一次“议会”（徒十五章）的主要人物，并且后来又相见一次，而这些基本神学问题必曾是讨论的话题之一（徒二十一 18~25）。因此雅各书必是在第一世纪末当保罗的神学被断章取义后才写成的。昆美（Kümmel）针对这论点简明的表示：“从雅各书二 14 那一段的辩论，可知保罗神学已至被误解的第二阶段，这不但令我们必须假定此书信的年代距保罗生平甚远——而雅各死于六十二年，并且也显示作者对保罗神学所争论的要点完全无知；这差错实无法归诸雅各，他最晚曾于五十五或五十六年间与保罗在耶路撒冷相会（徒二十一 18 以下）<sup>31</sup>。”

以上所触及的问题，是雅各书中最棘手的，我们将在雅各书神学部分及二 14~26 的注解中详尽讨论。目前只要指出，假设我们前述的情况

是正确的，就足以提出另一个完全不同的解释了。雅各书所争论的问题与保罗的教导正相反，是否正因写作的时间很早，而雅各与保罗尚未相遇，他对保罗的真正意思也不明白呢？当然，保罗在悔改信主不久后就开始传道（大约主后三十三年），但我们无法确知他于何时领悟到因信称义“不靠律法”的独特见解，而大加传扬，不过在早期之保罗书信中，此观点已有完整的发展。我们也知在保罗事奉期间，他的因信称义教导已经被人误解了（参罗三 5~8）。所以，某些基督徒接触过保罗的教导，故意或非故意地扭曲了他的原意，将之用作灵性消极的借口也不是不可能的。这样，雅各对此扭曲之见解的攻击，就可能显出“对保罗神学所争论的要点完全无知”，只因雅各并未直接了解保罗的教导<sup>32</sup>。的确，在保罗书信尚未普遍传阅之前，对他教导的重点“完全无知”可能性较大，而其后的可能性就小了。这种可能性暗示雅各书写作的日期很早；我们希望下一部分中能更多举荐这一点。至少我们在此能结论说，较早的写作日期与较晚的写作日期同样能够解释雅各书第二章。因此，雅各书第二章的论点并不对主的兄弟为其作者造成困难。

故此我们可下结论，若以主的兄弟雅各为作者，雅各书内找不着任何他不可能写的内容，所以我们应该敞开接受此书信自己明显的宣称，即雅各为其作者。然而有某些人一方面接受此宣称，一方面仍然对以上某一项或几项论证不能释怀，遂提出折衷方案，即除了雅各之外，尚有一人参与此书的写作。有些人假设某一文士是执笔者，以解释希腊文的品质<sup>33</sup>。这项假设并非全无可能性，因为我们知道文士在古时常是书信的拟稿人。然而，在雅各书这个案例中，用字对全书的思路常有决定性影响（如双关语例：*chairein*，“问候”，一 1 / *charan*，“喜乐”，一 2；*leipomenoi*，“缺乏”，一 4 / *leipetai*，“缺少”，一 5），因此最后的执笔者似乎必须是作者本人<sup>34</sup>。另一项假设是：本书信乃是意译雅各的一篇亚兰文讲论或他几篇讲道集锦<sup>35</sup>。我们无法藉证明雅各书中丝毫不含闪族语文的翻译而推翻此说，因为如果译文非常“意译”，则原文的风貌就不复存在（读者是否能明显的看出菲力浦的意译本圣经是根据希腊文而译？）尽管我们不可能反证这理论，但支持的证据也不多。

第三个折衷方案是戴维斯（P. Davids）所极力辩护的。他对雅各书

中明显的反常状况印象深刻——优良的希腊文与闪族文字并存，字汇的差异性，将不相关的题目并列——而结论说，如果对此书信的来源采取两个阶段的过程，就能提供最好的解释。第一阶段是收集一系列的犹太基督徒的训诫（有些是从亚兰文翻译过来。其他则由希腊原文写成）；第二阶段则是将以上训诫融成单一作品的“编纂”过程。戴维斯并不排除雅各是第一阶段，甚或两个阶段的作者的可能<sup>36</sup>。要证明或反证这项理论都不容易。然而就这项理论以雅各书中反常现象为出发点而言，我们可以质疑是否有此必要。戴维斯所提出的前后不一的现象，并不一定非得假设两个阶段的写作过程。一位精通亚兰文及希腊文的作者，在用希腊文写作时自然会流露出亚兰文的影响。我们从雅各书中固然常可识别出闪族文字的韵味，但其希腊文，据狄比流（Dibelius）说：“相当匀称”<sup>37</sup>。同样，不相关题目的并列似乎是雅各书文体的结果；一位作者岂不是和编辑一样，会想尽量使作品更“流畅”吗？雅各使用自己的讲章来写雅各书也并非不可能。何况第一阶段的证据并不令人信服。

这些折衷方案虽无法绝对被否定，但终属“无此必要”。最合乎自然的结论，就是承认雅各为此书的唯一作者。

### III 雅各书的背景

从雅各书内容本身我们就能明白它写作对象的一些情况。首先，我们几乎能确定读者是犹太人。雅各书全然被旧约及犹太教的精神、意象所浸染——浸染得如此透彻，必定不只反映作者的背景，也同样显出读者的背景。举例来说，雅各书在四4使用阴性“淫乱的人”（*moichalides*）这字，若不熟悉旧约传统中将耶和华与其百姓的立约，比喻成婚姻关系，读来就无法会意。同样，雅各使用“律法”时单纯又不加解释，这方式已经假设读者熟悉这律法，且对这律法与他们息息相关毫无疑问。再者，以一神论的信仰告白来综论“教义”（二19），以及“会堂”（二2）这字，都指出听众是犹太人。以上诸例与新约及早期基督教对雅各的描绘不谋而合——他乃在“受割礼的人”（加二9）中间事奉。

这封书信暗示这些犹太人多半是贫穷人，且周围的社会压力相当可

观。他们被富有的地主（五4~6）欺压、剥削，被有钱人拉进法庭（二6），信仰受到讥斥（二7），作者劝勉他们要有耐心，并且提醒他们的审判者，解救他们的主就要来了（五7~11）。同时，他们要坚心忍耐所受的熬炼，使他们基督化的品格达致完全成熟，而获取“生命冠冕”的奖赏（一2~4、12）。

教会在世上的景况不过是本书的背景，而雅各所担忧的，却是世界介入了教会。他警告读者“与世界为友就是与神为敌”（四4），这个原则成为“清洁没有玷污的信仰”“保守自己不沾染世俗”（一27）的最主要成因，教会的世俗化在几方面显露出来：对富人巴结奉承，对穷人冷漠无情（二1~4），缺乏节制、批评性的言论（三1~12，四11~12，五9），“属世的、不属灵的、鬼魔的”智慧，嫉妒又充满野心，造成分裂及暴烈的争吵（三13~四3），高傲（四13~17）；最糟的是对神“心怀二意”，形成祷告效能的短路（一5~8），以致信心无法化成行为（一22~27，二14~26）。雅各呼召读者从此世俗行为中回转悔改，在神面前谦卑下来，好使神升高他们（四7~10）；并且要谨言慎行，竭力把其他罪人从迷途上挽回（五19~20）。

以上对读者背景的形容，无法帮助我们缩小读者的范围。可惜，此书信的目的地也帮不上什么忙，“散住十二个支派”是个模糊不清的称呼。犹太人放逐至亚述及巴比伦之后，以色列历史上的十二支派事实上已不存在了。这个称呼逐渐成为形容以色列人重新聚集、灵性经过更新，在末世再出现的一种方式（赛四十九6；结四十七13、21-23，四十八29；传道经三十六11；以斯得拉二书十三39~40）。由此背景来看，雅各选择“十二支派”的称呼，可能是表示他的用意在于写给全体以色列人，不论基督徒或非基督徒。倘若雅各是以如此广大的群众为读者，我们可以了解他为何极少提及基督教教义<sup>38</sup>。但若他有意写给非基督教的犹太人，书信中布道的意味应更强一些。再者，犹太人只在形容末世中重新聚合的犹太人时才用“十二支派”这个名称<sup>39</sup>——而雅各不可能认为所有犹太人都将包括在其中。

那么我们几乎可以确定，雅各使用“十二支派”乃是来形容基督徒。另外，由句子的背景看来，雅各可能心目中只想到犹太基督徒<sup>40</sup>。可是

新约中亦有相当多的证据赋予“十二支派”更广阔的意义，即教会，神新呼召的百姓，是旧约及犹太人所期盼的重新聚集、更新的以色列人的实现（太十九 28；启七 4-8，二十一 12；参加六 16）。所以虽然雅各书的内容及语气强烈暗示读者为犹太基督徒，“十二支派”这称呼本身并不受此意义所局限。

“散住 (*diaspora*)”这字是此书之目的地的第二个主要字眼，其解释方法也有多种。这字是由希腊文动词“流散”或“散布”而来，是用来形容住在巴勒斯坦以外，外邦人当中的犹太人（诗一四七 2；赛四十九 6；马喀比后书一 27；约七 35），因之也泛指凡流散之犹太人所居住的地方。如果雅各按字面意义使用此字，那么他的读者必是居住在巴勒斯坦以外的犹太人或犹太基督徒<sup>41</sup>。可是就像“十二支派”一样，新约也以比喻式的意思使用这字，好比形容基督徒活在世上，远离他们真正天上的“家乡”（看彼前一 1）。所以“散住”一词对雅各书读者的所在地并没有提供什么线索。塔斯克建议使徒行传十一 19 可能是此书信特殊的背景，我们可以由此明了雅各使用“散住”的原因。路加告诉我们，司提反被石头打死以后，波及基督徒遭迫害，许多犹太基督徒被迫“分散” (*diaspeirō*，这个动词与 *diaspora* 同源)，最远走到腓尼基、塞浦路斯、安提阿等地，在那儿“只向犹太人”传福音。如果雅各此时已是耶路撒冷教会的领袖，那么他以牧长身份从母会劝勉因遭迫害而散居在外的信徒，是顺理成章的<sup>42</sup>。我们无法证明这项理论，但是它与此书信的本质、背景，以及我们将建议的日期都配合得恰到好处。

## 一 写作日期

如果正如以上所主张的，主的兄弟雅各是本书的作者，那么写作日期必定在主后六十二年之前，即雅各殉道之前。有些学者根据雅各书与彼得书许多类似之处，而认为雅各书的写作日期靠近六十二年。但雅各书与许多写于主前一百年至主后一百五十年之间的作品均有平行之处，所以以上的看法不足轻重。另有人宣称，从雅各书中教会的“稳定”情况，及“第二代”典型会发生的世俗化问题看来，写作日期在六十年左右的可能性较大<sup>43</sup>。然而世俗化并非第二代的专利品（参哥林多前书），

且雅各书本身并无法使我们断言教会究竟存在了十年或五十年。

另一方面，有两个迹象使雅各书的写作日期偏早，即约四十五到四十七年之间。首先，也是最重要的，是雅各书第二章与保罗讲道之间最可能有的关系。正如我们在作者部分所研讨的，雅各书暗示作者知晓保罗的标语“因信称义”，但也同时显示出保罗的教导并没正确的被明了。这样的状况只有在保罗传道早期才最可能，雅各尚未遇见他，没有机会从保罗亲自明白到底他的“因信称义”是什么意思。因此，此书信的日期很难在耶路撒冷会议（主后四十八或四十九年）之后。我们可以臆测，保罗约自四十五年开始在安提阿传道（徒十一 25~26），在同一地区的某些犹太基督徒听了之后，误解了他的意思（参徒十一 19）。这些犹太基督徒可能视耶路撒冷教会为其“母会”，而雅各身为该教会的领袖，很可能风闻这种扭曲了的保罗的教训，进而予以驳斥。

第二个使雅各书日期偏早的迹象，是此书信中丝毫未提及犹太人与外邦人的争论，特别在“礼仪律法”方面。而这个问题是在耶路撒冷会议之前不久，才首度在早期教会中明显地浮现，从“犹太来的人”到了安提阿教会，教导说外邦基督徒必须受割礼，负起“律法的轭”（徒十五 1）。当然，雅各成了神所用的器皿，防止将这些限制加在外邦信徒身上。但在此所要指出的乃是，雅各若在耶路撒冷会议之后才写此信，那么信中丝毫不提此问题，或告知会议的决定是不可能的，何况他的读者有些或许是住在安提阿附近的犹太基督徒。

这两项考虑指出雅各书的写作日期介乎四十年代的中期至晚期（四十五年~四十八年）<sup>44</sup>。这段期间曾发生严重的经济恐慌（犹太地区在四十六年左右发生饥荒；参徒十一 28），并且愈演愈烈的社会——政治——宗教动乱也自那时发端，造成六十六年至七十年间的犹太战争。以上这两项情况与雅各书中所暗示的背景相符合。

## 二 写作地点

我们就雅各书的作者及日期所达成的结论，也就决定了写作的地点。雅各在这段期间住在耶路撒冷，而他的读者可能住在巴勒斯坦以外靠海岸线直到北边的地方，即叙利亚，或小亚细亚的南部。书信中所用的句

子，特别是“秋雨春雨”（五 7）似乎确定是这地区，因为只有在地中海沿岸地区雨才按这个顺序来<sup>45</sup>。劳斯（Laws）近来建议，罗马是此书的写作地点<sup>46</sup>，但她所提出唯一的原因是雅各书与源于罗马的彼得前书、黑马牧人书及革利免前书有文学类似之处。

第一世纪中期近东地区的社会状况，与雅各书中所显示的情况也相吻合。当时周游各地以寻利的商人（四 13~17），及富有、遥控土地、欺压赤贫劳工阶级的大地主（五 1~6），是人人熟悉的人物。火热而甚至出现暴烈场面的宗教辩论，使雅各所牧养的教会也受到感染，这亦是人人知悉的事（参三 13~四 3）。寻求以暴力赢取以色列人自由的奋锐党运动愈来愈具影响力，事实上某些学者认为，雅各书四 2——“你们贪恋还是得不着，所以你们杀害”——可能指的是将暴力思想引进教会的奋锐党人<sup>47</sup>。无论是或否，第一世纪巴勒斯坦及叙利亚的社会状况，确实为雅各书提供了恰当的背景。

#### IV 雅各书的本质

就形式而言，雅各书是一封“文学的”书信。它以典型的书信引言开头——作者的身份、收信人，及问候；但是它缺少个人的回忆记录，也没有提及特殊的问题及情况，连“真正”书信的特征——末了的评论——也没有。雅各好似现代教会的主教或官员写一封“公开信”给他的教区会众，以书信的形式为住在广大地区的基督徒捎来劝勉及安慰。因此雅各书与保罗写给个人的信（腓利门、提摩太、提多）及写给某教会的信（罗马、哥林多等）有别，但与彼得前书和约翰一书等写给广大读者的书信很类似。

当我们更细心察看雅各书内容中的特殊本质，四个特性便显著的浮现出来。首先，也是最突出的，是强烈的牧者劝勉语气。雅各较任何其他新约书信具更多命令式语句，他的目的显然不是传递消息，而是吩咐、劝勉及鼓励。然而雅各在发出吩咐时多半是以温和牧者关切的口吻，他十五次用“我的弟兄们”或“我亲爱的弟兄们”来称呼他的读者。第二个众所周知的特性是雅各书在结构上的松散。除了某几段用较长的篇幅

来发挥某单一主题（二 1~13，二 14~16，三 1~12）外，此书信的大部分是由简短、独立的格言及小段所组成，而且我们很难识别一部分与另一部分间的逻辑关系。

雅各书的第三个特性是他大量使用比喻及例证。这些比喻——翻腾的海、枯萎的花、镜子、马、船、小火、制伏野兽、泉源、高傲的生意人、腐蚀的金属、虫咬的衣服、耐心的农夫——相当容易引起一般人的兴趣，因此对雅各书在一般读者中的流行有不少助益。第四个特性对现代读者来说不那么明显，但对原始收信人来说却是很突出：即雅各倾向从其他资源借用题材。我们曾提过雅各书中弥漫着耶稣的教训，旧约也在雅各书中占了显要的角色，有时直接引用，有时暗指引喻。但特别饶富趣味的是雅各书与某些早期犹太教及基督教作品之间的平行之处，在这方面最值得一提的是彼得前书、传道经（Ecclesiasticus，伪经之一）、十二族长约书、黑马牧人书（特别是“诫命”部分）及革利免前书（所罗门箴言、斐罗、十二使徒遗训、伊格那修书信与雅各书也有少数平行之处）。在多数情况中，这些平行的语言及主题不止在一本书中出现，所以很难证实哪一本书依据哪一本书。最自然的看法是，这些书全都使用了当时流传的道德教训传统，可能来源是希腊化的犹太教训。雅各显示对这传统十分熟稔，并采用了其中某些部分来劝勉其读者。

学者们将以上之特性及其他因素放在一起考虑，曾试图将雅各书内的题材加以分类。罗培士说，雅各书是篇激烈的评论，属会话类文体，用来指教一般读者，其特征为短句、反问句、条件子句及重复<sup>48</sup>。雅各书某些部分或可分类为激烈的评论，然而就整体而言，这种分类不甚恰当。比较受欢迎的说法为雅各书是劝勉文。狄比流的注释对推动此说甚具影响，他辨认出劝勉式书信的四项主要因素：运用传统题材、道德训勉并列而未经组织、主要观念的重复，及题材的一般实用性。这种劝勉文体，他说，可以广大不同的古代资料中寻见，包括许多新约书信在内（参罗十二~十三；来十三）<sup>49</sup>。

一般说来，雅各书确实表现了这四项特征，不过雅各书中思想的连贯性较狄比流所定规的来得多。但是以“劝勉文体”来描写雅各书太含糊，这种描写可以用在许多不同的文献上，本身并不是一个很有用的分

类法。我们不否定这个分类，但愿意为雅各书进一步推荐另一种更特定的文体：早期基督教讲章或训诫。许多以上列举雅各书的特性，与犹太会堂的训诫相类似，雅各将此形式用在教会中是最自然不过的。雅各将对耶路撒冷羊群的讲道摘录在一封信中，送至那些无法亲自听他讲道的人当中，不也是顺理成章吗<sup>50</sup>？所以雅各书最好被看成是一个简短讲章或训诫，或许浓缩过，又或是一系列的讲章精萃，以书信的形式送至分散的信徒当中。

有人说，一篇好的讲章必须有结构，雅各书是否表现出此最重要的特征呢？许多人或许同意路德的说法，他指责此书信的作者：“把东西扔成一堆……杂乱无章。”<sup>51</sup> 狄比流坚决否认雅各书中个别的格言及段句间有任何关联，他的看法几十年来支配了注释的方向。然而近年来此观点被重新检讨。亚当森（Adamson）称雅各书表现了“持续的合一性”，<sup>52</sup> 戴维斯以法兰西斯（F. O. Francis）<sup>53</sup> 所辨识的书信结构来审查雅各书，发觉此书信的文学结构乃细心经营的。他将此书分成三个主要部分：“双重开场白”（一 2~27），“主体”（二 1~五 6），及“结语”（五 7~20），并发现每一部分中，此书的三个基本主题不断重复：试探，智慧 / 纯净的言语，及贫穷 / 富有<sup>54</sup>。戴维斯固然对雅各书的结构提出了非常有益的见解，但他将全书的主题如此划分未免太过。举例来说，他把二 14~26 安在贫穷 / 富有的主题之下，建议此段经文的主题为“慷慨”——这种说法的正确性令人质疑。

因此，在抗议狄比流极端挑剔的处理方式下，戴维斯等人却矫枉过正，提出的结构远非雅各书分歧的材料所当有的。事实上雅各多样的劝勉实在无法归类为少数主题，也无法纳入一连贯而合逻辑的结构，如此必定不免掺入人为的标题，有时甚是误导。我们无法标榜雅各书具有现代讲章所必备的完整结构及重心，我们情愿将它看作是作者一个主题接一个主题写下的训诫，有时前后有关联，有时就早先提过的观点或主题再多加追述。有时则突然介绍一完全新的题目。某些中心主题就像交响乐或歌剧中的音乐主题一般不时涌现，但其频率尚不足以形成纲领的标题。

雅各书的劝勉可分成五大部分。首末两部分只是将不同的材料收集

在一起而已，中间三部分却显然各有主题。一 2~18 是“开场白”，介绍几项雅各基本上关心的事：在受试炼时需要忍耐、信心不动摇的重要性、贫穷及富有的问题等。第二部分，一 19~二 26，主题是必须将神的话语实际行出来。基督徒该是“行道的人”，因为“真正的信仰”需要有实际的顺服，好比对穷人表现爱心而不排斥他们。第三部分，三 1~四 12，主题是教会中的争斗及其解救方法。“从下面来的智慧”带有嫉妒及私意，导致尖酸、批评性的言语，是争吵的根源，破坏了教会。这些罪恶要藉在神面前谦卑的悔改才能克服。第四部分，四 13~五 11，讨论在“末日”所持有的态度及行为。由于生命太捉摸不定，人性的高傲必须弃绝，信徒在受到富人的压迫时，应耐心等待主的再来。最后部分，五 12~20，讨论誓言及祷告，并以鼓励罪人悔改结束。

## V 雅各书的神学重点

雅各书常遭批评为没有神学。这种说法的对错完全在乎对“神学”的意义作何解释。从一方面来看，雅各显然很少提及许多基本的基督教教义。对于圣灵的工作，教会的神学重要性，旧约在基督身上的实现，基督的赎罪舍身，或复活，雅各只字未提。然而以雅各书的长度而言，我们很难期盼它将神学的各个主要论点都包括在内。较严重的控诉，是说雅各没有以基督为其教训的中心。耶稣基督只被提名两次（一 1，二 1），其中有一次基督是信仰的对象（二 1），而且雅各书中伦理道德的呼吁，未显明是建立在基督的工作或其身份的重要性上。所以，如果“神学”指的是以基督的身份及工作为焦点的一套信仰系统，雅各书确实缺少神学。

从另一方面来说，指控雅各书为“非神学”也有失公平。我们必须记得，雅各书的写作目的决定了他所包括的神学教导份量；他是写给一群已经通晓基本基督教教导的信徒，而且特别如果读者以往是自己教区的人，他就没有理由重温这些教导。雅各的读者对任何主要教义问题都没有困惑（唯一可能的例外是行为在救恩中的地位问题），他们的难题是没能将信心活出来，因此雅各自然会全力讨论日常生活的问题。

雅各书是一篇实用的训诫，为要鼓励信徒在实际生活中表现出对信仰承诺的真实。这目的能说明为何雅各没有提出一大堆神学教导。就如赖德 (G. E. Ladd) 所言：“我们不可能从本书信的内容断言雅各对神学不感兴趣，一位神学家是可以写实际的训诫的。”<sup>55</sup>再者，雅各书或许不具教义教导很明确的特性，我们却不能假定它缺乏神学的基础。举例来说，在讨论邪恶的富人为读者所带来的问题时，雅各认为“末世”已开始了 (五 3、5)，然而他同时也展望未来，认为审判将于主再来时来临 (五 7~9)。这些经文显示，雅各的劝勉乃是根据基督教的末世观，亦即弥赛亚时代已降临历史中，但尚未即刻将历史带至终点。

最后，除了这些神学前提之外，我们不该忽略雅各书中所出现的神学教导。些书对信心与工作、祈祷、神的本质、罪的根源、以及智慧等，对我们贡献良多。当然，这些教导的上下文均为“实用的”劝勉，但当此“实用神学”不再被认可为“神学”时，实是教会的悲哀。因此，虽然雅各书断续的、训诫的本质令我们无法描绘出一部“雅各的神学”，我们仍然能够视察出雅各对某些重要神学的贡献。

## 一 神

假若我们以严谨的意义使用“神学”这个名词——即指“神的教义”，那么雅各书可以说是包括了相当份量的神学，因为雅各非常关注如何将他对读者行为的期盼与神的本质相连。雅各暗示，基督徒的生活和行为应该完全依据他们所事奉之神的性格。正因为神“厚赐与众人，也不斥责人”，基督徒才不该踌躇向祂求智慧 (一 5)。雅各的这项吩咐很像耶稣对门徒的鼓励，一切都可向神求——这个鼓励也是根据神的本质而来，祂是那位给儿女好东西的天父 (太七 7~11)。雅各或许是取材于此。神恩赐的美善也在 一 17 中强调；雅各在这节经文中又着重神性格的不变性，以抵挡那些诬赖神会试探人之人。雅各声明，神不但赐下全备的赏赐，祂更不可能受邪恶的诱惑，因此若说神是试探人的，则根本愚昧无比 (一 13)。神可能为了祂仆人的好处而试验他们，但我们决不可将人因罪性而导致的罪的诱惑与神扯在一起 (一 14~15)，我们决不可将过失归咎在神身上，替罪找借口。

雅各书的主要经文之一，四 4~10，其中心也是神论。这段经文整人般地揭发读者的俗世心态，并以强烈的字眼呼唤他们悔改。文中的揭发及呼唤均建立在神的性格上。四 5 十分难解，最好是将它解作神对祂百姓所发的“神圣的嫉妒” (参后文注释 四、劝告悔改 (四 4~10))。如此，它便成了雅各控诉的最佳基础；他指控他的读者为属灵的“淫妇”，他们与世界纠缠不清，玷污了与神的关系 (四 4)。但雅各也提醒读者，神的恩典足够满足祂嫉妒的圣洁的要求；然而惟有谦卑顺服的人才会经历到那恩典 (四 6)。因此神恩惠的性格成为雅各热切恳求读者在主面前谦卑的基础 (四 7~10)。

雅各是一位一神论者自不用提，但他对这一点的强调却饶有趣味。他不但以举例目的而声明神的独一性 (二 19)，还提醒到“设立律法和判断人的只有一位” (四 12)。虽然不直接与一神论有关，雅各对“独一” (oneness) 观念的兴趣也可由形容神“厚赐”与人 (haplōs, 一 5) 一字中看出，因这字有“单纯、单一”、“不分”的含意。神的“独一性”也是雅各提及“全部律法都须遵守” (二 11) 的根据。我们或许会问，这些声明与雅各对耶稣的说法有何关系。雅各对“一位判断者”的强调，如何与五 7~9 所暗示那将来的基督是“站在门前的审判的主”并解？雅各在三节经文中 (二 1, 五 7、8) 称耶稣是“主”，这名称尚出现七次 (三 9, 四 10、15, 五 4、10、11、15)，非常清楚指的都是父神。以上情况导致两种结论；首先，雅各称耶稣为“主” (也可能还称祂为“那荣耀”，如果以二 1 此字作为另一个头衔，反应出“神的荣耀”的观念 (Shekinah))，并将末世审判的角色归给祂，便明明意指耶稣就是神。其次，雅各显然感到毫无困难，可以在同一封信中主张“只有一位设立律法和判断人的”，而又认为耶稣基督再来时将是审判者。所以在此我们看出，早期教会自然且几乎不知不觉地开始视耶稣为神。

## 二 末世观

虽然雅各书中许多道德训勉与犹太，甚至异教希腊文学作品类似，但是其上下文的末世含意，却赋予它们新而不同的焦点。将来的审判在雅各书中极受重视。雅各提醒读者们：“审判的 (主) 站在门前了” (五

9)。这个审判的事实及基础，重复成为激励信徒过圣洁生活、讨主喜悦的因素（一 10~11，二 12~13，三 1，五 1、6、9、12）。另一方面雅各也提醒读者，在事奉中显为忠诚、多结果子之人将获奖赏（一 12，二 5，四 10，五 20）。雅各深信，这个审判及得救的时机随时会到来，就在眼前：“主来的日子近了”；“审判的（主）站在门前了”（五 8~9）。许多学者解释这些话说，雅各以为主会立即回来，就在他尚在世的年间；但雅各的用语不一定是这个意思。雅各显然深信主可以在很短时期之内就回来，但他所说的话没有一处显示他确定主会在某一特定时限内回来。

如果雅各书中一重要的激励因素是期待审判或在主回来时得到拯救，则他亦未忽视基督徒的生活的现世“末世观”：基督徒是“神国的承受人”（二 5），藉属灵的重生而“在祂所造的万物中好像初熟的果子”（一 18）。五 3 可能证实雅各认为“末世”已经开始。换句话说，雅各书显示出他与耶稣、保罗及新约各卷都同样教导“末世已开始观”，即实现神应许的日子已经开始，但这时期的高峰尚在期待中。我们必须从这种“已经……尚未”的末世张力状态中来了雅各的伦理道德观。<sup>56</sup>

### 三 信心、行为与称义

雅各对神学最著名、最引人议论及最重要的贡献，来自他在二 14~26 中对信心、行为和称义之关系的教导。确实，许多神学书籍提及雅各，只是消极的，为显示他在这部分的论证与保罗对称义的教导并非不协调。但是雅各有他自己的见解，而我们应该积极予以欣赏。雅各绝对反对沦于呆滞、没有行动的“正统”基督教。“正确的信仰”诚然重要且必须，但若信仰失去了行为的表现，则必非真正的信仰。雅各在这一部分最深刻的关切无疑就是这一点：因他说了三次（二 17、20、26）。他的某些读者显然误解了保罗，将“信心”局限于口头承认（二 19），及空泛、缺乏诚意的好话（二 15~16）。一个人或许称自己有此种“信心”（14 节），但此种信心是“死的”（17、26 节）、“不结果子的”（20 节），在审判时一无所用（14 节）。

我们需认清，雅各所指的此种“信心”，即某人“称”他有的信心（14 节），与雅各所了解的信心并不相符。雅各认为信心是对神及基督所发的

坚定、不动摇的承诺（参二 1），经过试练被考验、炼净（一 2、4），透过祷告支取神的祝福（一 5~8，五 14~18）。这些经文证明，控诉雅各的信心观“次于基督教”或“次于保罗”是多么错误。在这一点上，雅各和保罗是完全相同的。正如保罗在加拉太书五 6 所说：“使人生发仁爱的信心”，在神面前才有功效，雅各也说：“信心没有行为是死的。”

然而常有人指着另一点说，雅各和保罗确实处于对立的立场，这一点与行为在称义上的地位有关。众所皆知，保罗强烈的强调信心为称义充分的基础：“我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法”（罗三 28），雅各则说：“人称义是因着行为，不是单因着信”（二 24）。再有，他们两人均以亚伯拉罕为例说明自己的见解。保罗说，神宣称亚伯拉罕为义（创十五 6）完全根据信心，乃在他受割礼之前（罗四 1~12）；雅各则说，亚伯拉罕的称义是他愿意顺服，献上以撒的结果，创世记十五 6 藉此行为才“应验”。以上看法常被挑出，作为早期教会中两种相异、甚至相冲突的代表的代表：即不讲律法的外邦宣教（保罗），及肯定律法的犹太基督教（雅各）<sup>57</sup>。如果这是真的，我们就面对了一个困扰的难题，对“我该做什么才能得救？”这重要的问题，新约似乎有两种不同的答案。幸好我们不致被迫采此结论。因为当我们了解他们个别使用经文的上下文，并小心注意他们对某些主要字眼的用法，我们便能看出，雅各和保罗的看法是互补，而非互相矛盾。

首先要注意的是，保罗和雅各所对抗的问题正好相反。保罗在加拉太书和罗马书对称义的声明，是针对犹太人倚赖行律法以得救的倾向而发；为了抗议对行为的过分重视，保罗高举信心为称义的唯一途径。另一方面，雅各对抗的是对行为的忽视，一种“毫无举动”的态度，将信心变作不过是纯正教义而已。为了对抗将信心曲解，雅各不得不主张行为的重要性。

第二件要提的是，保罗和雅各在谈“行为”时所使用的上下文不同。当保罗称人无法靠行律法称义时，他显然是指悔改之前的行为；而雅各书二章的行为指的则是由信心所发的行为：是悔改之后的行为。当然，一个人在相信基督之前的行为和相信之后信心的行为，在救恩中地位并不相同<sup>58</sup>。

这领我们到第三点，也是最重要的考虑。如果保罗心中所想的“行为”是悔改之前的，雅各的“行为”是悔改之后的，那么这些行为所根据的“称义”，在保罗和雅各的想法中必定有别。事实确实似乎如此。保罗使用希腊文动词 *dikaioō* (称义) 来形容罪人白白被赐与一新的地位的大能作为，这个地位——即能以义人的身分站在审判世人之神面前——是建立在罪人与基督的联合之上，并藉信心得着。换句话说，*dikaioō* 对保罗是表示一个人首次从罪和死亡的境界转移到圣洁和生命境界的名称。由于那称义的乃是罪人，那“不义的”（罗四 5），自己没有公义可献上，所以“行为”在成就这项转移上没有地位。

然而在雅各书中，*dikaioō* 有另外一种意义，是旧约、马太福音及许多犹太文献中屡经证实的意义。在这些资料中，*dikaioō* 通常形容根据一案情的事实所作的裁决；法官宣称某人是“公义的”，因为那人在实际行为上被证明为“公义”或无辜（看附注：旧约及犹太教中的“称义”的首段）。再有，这种称义的判决常与最后的审判联在一起。既然雅各书非常显然是以犹太人为对象，又在许多处与耶稣于马太福音中的教导平行，我们自然可领会他乃是以此意义来使用“称义”一字。我们更可从二 21~25 的称义及二 14 的得救之间的关联来证实以上的观点——那儿救恩与最后审判所宣告的裁决相关。所以雅各所说的乃是那最终，“最后的称义”，即根据我们的生活于末日所作的宣判，而真实信心所必然产生的行为亦将会计算在内。就这最终的判决而言，雅各和保罗是一致的，因为保罗也提醒我们，“我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按本身所行的，或善或恶受报”（林后五 10），他们的不同，乃在于用来形容此判决的名称。

“保罗和雅各在这个问题上，乃是不同的思想圈子中进展；若企图将一个圈子附加在另一个圈子上，以决定他们在细节上一致与否，终属枉费工夫。”<sup>59</sup> 这话评得十分正确。但我们可以从他们个别的思想范畴及用字习惯去明了他们的主张，然后再将他们结合起来。一旦完成这个步骤，一个统一而神学上一致的画面就浮现出来了。保罗衷心坚持，信心是将罪人转移到神恩典境界的唯一人为条件；雅各对此首度的转移并未多言——虽然我们不可忽视他所称基督徒乃“用真道生成”的声明，及

这个过程是出于神的旨意（一 18）。雅各所关切的，乃是有人企图在我们生活的审判中抹杀行为的角色。我们凭信心与基督联合，在神眼里是唯一称义的根据。而依此联合所产生的行为，则纳入神对我们最终审判的考虑。所以在神学名词中，保罗讲的是公义的“转承”（imputation of righteousness），雅各讲的是公义的“表彰”（declaration of righteousness）<sup>60</sup>。

#### 四 律法

对雅各和保罗之间关系的讨论，通常贯注在称义这件事，但另一项题目——律法在基督徒生活中的作用——也出现问题。卡度（Cadoux）甚至称，雅各和保罗对这问题的分歧远较称义来得大<sup>61</sup>。路德对雅各的批评也提及此题目，在他替雅各书及犹大书所作的序中，提到雅各“称律法为‘使人自由之律法’而保罗称之为奴役、愤怒、死亡及罪之律法”。路德在此所触及的难题，是保罗似乎解除了基督徒对律法一切的义务，他们已经向“律法死了”（罗七 4），不再“在律法之下”（罗六 14~15），却是“蒙圣灵引导”（加五 18）然而雅各却暗示，基督徒仍然必须是“行律法的人”（四 11），且坚持“全部的律法”是将来审判的标准（二 9-12）。我们在此暂不挖掘保罗是否完全排除律法对基督徒的权威问题，（如哥林多前书十四 34、以弗所书六 2~3，和罗马书八 7 等经文，可让我们驻足三思保罗的观点），先来进一步探讨雅各的观点。

首先，雅各在对律法的观念中显然并不包括礼仪的诫命。他从未提及这一类的律法，甚至在他可以自然提及的情况下都没有讲说。因此当他在二 10~11 中论到犯了“一条”诫命就是犯了众条时，他是用十诫中的两诫为例。而典型的犹太论证方式则会提一条较不重要的礼仪诫命，来衬托出顺从的必要，连无足轻重的诫命也不可忽视。所以我们可以看出，雅各已远离保守犹太人对律法的态度，因为在犹太教中，礼仪诫命是律法中不可分割且极其重要的一部分。

其次，雅各在三处对律法的描述也很有意义。在二 12 中他称律法是“自由的律法”，一 25 形容为“全备、自由的律法”，而二 8 中则引述利未记十九 18 “至尊的律法”<sup>62</sup>。用“全备”称呼旧约律法是犹太人的习惯，而形容律法有使人自由的效用，在外邦人（特别是斯多亚派 [Stoics]，

参 Epictetus, *Diss.* IV.1.158; Seneca, *De vita beata* 15.7) 及犹太人 (斐罗, *Every Good Man Is Free* 45; b. Abot. 6, 2b) 中均很普遍。但由上下文看来, 雅各使用这形容词的方式另有含意; 关键在于一 25 中“全备、自由的律法”似乎与“真理的道”相等, 这真理的道使基督徒“重生”(一 18), 带来救恩的“所栽种的道”(一 21)。既然这“道”明显指的是福音, “自由的律法”也必和这道——福音——有关。二 8 对律法为“至尊的”(basilikos) 形容, 也可以类似的方式解释。因为虽然旧约律法可被犹太人称为“至尊的”, 但这字在这里必须从二 5 雅各所提神国的角度来看。律法是“至尊的”, 乃因它与国度中的人有关, 或者因它是那位“君王”所颁布的。既然此处乃是引自利未记十九 18 “爱的吩咐”, 也是耶稣挑出来作为律法总纲的经文, 所以这一节可能是指耶稣所吩咐的诫命。

因此我们发现雅各对“律法”(nomos) 这字的使用不能与耶稣的福音分开。事实上许多学者很想建议雅各所讲的律法即为福音, 就像某些早期教父的见解 (参巴拿巴书二 6), 将耶稣的教导视为“新律法”<sup>63</sup>。但是即便有不少证据显出雅各将耶稣的教导与旧约律法视为同等, 要把旧约律法从雅各对“律法”的观念中剔除, 则是绝对不可能的 (参二 9~11)。米顿 (Mitton) 建议, 雅各的“栽种的道”(一 18) 及耶利米所预言写在人心上的新约 (耶三十一 31~34) 之间有某种关系, 这看法很有助益。<sup>64</sup>

这项建议是说, 只有当旧约律法“实现”耶稣的教导及工作时, 雅各才高举其权威。他并不特意将耶稣的教导与旧约律法分开, 因为这两者已在耶稣——这位神的国度的创始者——的权柄下, 融合在一起了。正如伟塞 (Wessel) 所言: “在十二使徒遗训中, ‘自由的律法’是巴勒斯坦犹太信徒对基督徒言行标准的形容方式。”<sup>65</sup> 这个教导仍是“律法”, 因它乃是传达神对我们言行权威性的旨意; 但它是“自由的”律法, 因赐这些教导的那一位, 祂的“轭容易”, 祂的“担子轻省”(太十一 30)。

由此看来, 说保罗与雅各在律法上有冲突的看法不攻自破。正如称义的例子一样, 他们两人对关键性字眼的用法有别。保罗的“律法”nomos 指的是藉摩西传的律法, 他辩驳道, 就摩西之约而言, 这一部分已经失去效用, 然而甚至他都曾提到“基督的律法”(加六 2; 参林前九 21),

基督徒应臣服于其下。这“基督的律法”与雅各的“至尊、自由的律法”毫无差别。

## 五 基督徒生活

雅各在这一方面作了最重要的贡献; “新约再没有一卷书像雅各书, 全然集中在道德问题上。”<sup>66</sup> 若我们对这题目要作彻底的讨论, 则相当于重复整本注释, 所以在此只考虑一些一般性的题目。

正如我们早先强调的, 雅各的道德观必须从上下文的末世观去了解。他的劝诫虽常带着超越时间的“智慧”训诲特性, 但总是针对读者“已蒙拯救却尚未得荣耀”的情况而发。因此, 雅各明了他的读者不可能完全脱离犯罪的倾向 (“我们在许多事上都有过失”, 三 2), 但他鼓励他们极力朝“完全”或“成全完备”的目标 (teleios, 1:4) 努力。最令雅各担忧的, 是“心怀二意”, 即对神的忠诚及对世界的诱惑举棋不定的分裂现象。他责难读者为“心怀二意”的人 (dipsychos, 4:8), 并用同一字眼形容疑惑的人, 说“他们像海中的波浪, 被风吹动翻腾”(一 6)。这种“分裂”现象也表现在言语中, 人的舌头既赞美神又咒诅人 (三 9~10); 而当我们无法活出信心来, 也落入了这种现象 (这是一 19 至二 26 的主题)。雅各最深挚的期盼, 是基督徒将不稳定、不一致的“半路信心”抛在脑后, 以全心全意在思想、言语和行为上对神尽忠不二为目标, 向前迈进。这就是雅各训诫的重心。约翰卫斯理对基督徒“完全”的描述, 对这一点描述得很好: “从一方面来看, 是以纯洁的动机, 将生命完全奉献给神。将整个心都交给神, 惟有一个渴望、一种计划能统管我们的情绪; 我们将全部的灵魂、身体及财产奉献给神, 不只是一部分而已。”<sup>67</sup>

雅各坚持基督徒必须行道, 而非单单听道。他将行为视为信心不可分的一部分, 也是以上所强调重点的一部分。顺服“自由的律法”, 即耶稣对神诫命的综合, 必须是感于心行而于外的, 这种顺服有其重要的社会性, “爱人如己”的诫命就是“至尊的律法”(二 8)。雅各并深信“清洁没有玷污的虔诚”必须表露在对穷人及受剥削者关心上 (“看顾在患难中的孤儿寡妇”, 一 27), 并且以温柔、不自私的态度对待他人 (三 13~18)。偏袒富人便是违犯“至尊的律法”(二 1~7), 和毁谤他人一样 (四

11~12)。

祷告是雅各所描绘基督徒生活的另一部分。我们已经看见他提醒我们，神宽厚又不斥责人地将好礼物赐给那些寻求祂的人，以勉励我们祷告；但雅各特别嘱咐我们要以正直的灵献上祷告。信心——不摇动，将自己全心奉献给神——是基本条件（一 6~8），“信心的祷告”才能使人脱离肉身的疾病（五 15）。如果信心是神应允我们的条件，自私就是挫败我们祷告效能的态度：“你们求也得不到，是因为你们妄求，要浪费在你们的宴乐中”（四 3）。“义人”才会经历祷告的丰满力量，祷告对这样的人才是“大有功效的”（五 16）。

## 六 智慧

雅各在一 5 及三 13~18 这两段经文中提到智慧。在前者中，雅各勉励读者，若缺乏智慧便可祈求。可能雅各在此提到智慧，是因他的读者若要忍耐试炼，就需要高品质的智慧（一 2~4），但这一点并不很清楚。在三 13~18 中，雅各将属世智慧——“属地的、属灵的、属鬼魔的”——与真正“从上头来的”智慧作对比，谴责那些在教会中自认为有智慧，却自私又导致分裂的人。真智慧的特征是好行为、谦卑的态度，及促成与他人和睦相处的好品德。雅各对此名词的用法与旧约的强调一致，旧约认为智慧是神的恩赐（箴二 6），且是珍宝，因为它帮助拥有它的人明白自主的旨意，而且更重要的，是能顺服主的旨意。

在犹太著作中，智慧有时被视为与律法（妥拉）互为一体，且有形而上的含意。雅各书则没有与这类著作接触的迹象<sup>68</sup>。令人更感兴趣的，是他的智慧与圣灵之间可能有的关系。旧约中曾经提及这两者密切的关系（赛十一 2）；有人指出，雅各对智慧所生美德的形容（三 17），与保罗对“圣灵的果子”的描述（加五 22~23）密切平行。戴维斯建议说：“雅各书中智慧的功用好似保罗所说的圣灵。”<sup>69</sup>这或许正确，但雅各书的资料并不足以让我们决定这些平行处是否出于雅各刻意的安排。大致说来，智慧在雅各书中不占显要的角色，他只在两处经文中提及，并且不打算在传统之外另拓展其意义。<sup>70</sup>

## 七 贫穷与财富

“旧约后期犹太教中敬虔与贫穷并列的传统，无一不在雅各书中出现。”<sup>71</sup>如果此说为真，那么要明白雅各的重要贡献，就先得了解此传统。

在旧约中，这项传统可摘要成四点。第一，神对穷人、受欺压的，及流浪人特别关心。神要“作孤儿的父，作寡妇的伸冤者”（诗六十八 5）；“他为孤儿寡妇伸冤，又怜爱寄居的，赐给他衣食”（申十 18）。因此，第二，神的百姓必须对无助之人同样表示关怀。申命记继续说：“要怜爱寄居的”，而先知们最常对以色列人的责难，即他们不照顾贫穷人（参摩二 6~7）。第三个旧约传统，在诗篇里尤其突出，即将“穷人”（'ānî）与敬虔的、公义的人视为一体的倾向（特别是诗十；三七 8~17；七十二 2、4；赛二九 19）。如此，社会及宗教观念便结合在一起，以致成为许多混淆的根源。经济困乏及社会迫害逐渐与宗教敬虔密切相关。在受迫害之下，“穷人”以受逼迫的情况作为求神拯救的根据：“但我是困苦穷乏的，主仍顾念我。你是帮助我的，搭救我的，神啊，求你不要耽延！”（诗四十 17）。由这些诗篇写作的情况来看，许多义人显然受到富人的欺压。这领我们到第四点，这一因素在近犹太作品中比在旧约中更显著，即富人及有势力的人逐渐被视为与恶人<sup>72</sup>。

耶稣的教导很受此背景影响，而雅各自然会从耶稣的教导取材，也会从旧约中取材。他提醒读者们：“神拣选了世上的贫穷人，叫他们在信上富足”（二 5），这令我们想起主的八福：“你们贫穷的人有福了，因为神的国是你们的。”（路六 20）雅各直接采用旧约的主题，把照顾孤儿寡妇视作真实信仰的基础（一 27）。雅各向富人发出的审判（五 1~6）与先知们的责难极其相似；雅各的读者必须忍耐等候主的拯救（五 7~11），就像诗篇中的“贫穷人”一样。然而雅各与先知们责备富人，并不是因为他们富有。例如，雅各列出“富人”将遭审判的罪状为：自私的积攒钱财（五 2~3），毫无道理的奢侈（五 5），欺压工人（五 4），及迫害义者（五 6）。一 10~11 可能也显明，雅各并不会因富人有钱而责难他们；这两节的“富人”可能是主内“弟兄”（参看注释）。无论如何，雅各的读者大多数是穷人，其中许多正遭受有钱有势之人的迫害；在此情况中，以上所提旧约丰富的传统，便成了雅各所用比喻及内容的丰硕资源。

# 大纲

称呼与问候（一 1）

试炼与基督徒的成熟（一 2-18）

一、试炼与其目的（一 2-4）

二、智慧、祷告与信心（一 5-8）

三、贫穷与财富（一 9-11）

四、试炼与试探（一 12-18）

真信仰与行为（一 19-二 26）

一、对言语及忿怒的劝诫（一 19-20）

二、“要行道”（一 21-27）

三、公平与爱的律法（二 1-13）

四、使人得救的信心（二 14-26）

教会内纷争（三 1-四 12）

一、放纵口舌之害（三 1-12）

二、真智慧带来和平（三 13-18）

三、私欲是纷争的根源（四 1-3）

四、劝告悔改（四 4-10）

五、禁戒批评（四 11-12）

基督徒的世界观（四 13-五 11）

一、对高傲的责难（四 13-17）

二、对错用财富的责难（五 1-6）

三、对信徒耐心等候的鼓励（五 7-11）

未了的劝勉（五 12-20）

一、誓言（五 12）

二、祷告与医治（五 13-18）

三、对行道的最后劝告（五 19-20）

# 注释

## I 称呼与问候（一 1）

1. 雅各书的作者只简单的介绍自己为“雅各”（James），或 Jacob；希腊文 *Iakōbos*；希伯来文 *Ya'qob*；英文的“James”是演自意大利文“Giacomo”。这一简洁的身份证明指向著名的“公义的雅各”，主的兄弟（加一 19），那位早期耶路撒冷教会的领袖（参徒十二 17，十五 13~21，二一 18~25）。虽然保罗在加拉太书一 19 称雅各为“使徒”，雅各本身并不宣称自己具有使徒权柄，他情愿选用“神及主耶稣基督的仆人”来称呼自己。雅各称自己为仆人（*doulos*，这字可译成“奴仆”），说明自己的身份是谦卑地事奉地的主人主耶稣，然而身为如此庄严主人的代表，自然带有某种权威。同样的，在旧约中“神的仆人”、“耶和华的仆人”、“我的仆人”等称呼，常特别用摩西（参申三四 5；但九 11）、大卫（耶三三 21；结三七 25）、以色列（赛四十一 8；*passim*）及一些代表神完成特殊使命的人身上。

新约中，这个名称常加在使徒及其同工身上，（使十六 17；罗一 1；加一 10；腓一 1；西四 12；多一 1；彼后一 1；犹 1）。雅各书是新约中唯一称个人为“神及主耶稣基督”的仆人之处。有人认为“基督”在此不是头衔而是专有名词，但雅各更可能有意将耶稣的两种资格都赋予神学份量：耶稣既是神应许以色列人的弥赛亚，又是人该事奉的主。非常有趣的是，雅各唯一提及耶稣的另外一次，也以同样的两个头衔（二 1）来形容祂。

雅各写这封信给“散住十二个支派之人”。就实际来说，十二支派已不再存在，但这称呼已成为一个说法，形容神在“末世”所要塑造的以色列，将之重新聚集，灵性更新（参结四十七 13；太十九 28；启七 4~8；二一 12）。散住（Diaspora）这字专门指住在巴勒斯坦以外各国中的

犹太人（看马喀比后书一 27；约七 35）。这两个名称在此是否仍然专指犹太人，以及“散住”应以字义解或以比喻解，我们均不确定。彼得前书很明显是写给外邦人的，该卷书中“散住”便为第二种用法：基督徒是流散于真正天上家乡之外的人（一 1，注：和合本译为“分散”）。雅各书较早的写作日期、犹太气候及雅各书的收信对象，是使徒行传十一 19 那些因迫害而“分散”的（*diaspeirō*，此动词与 *diaspora* 同源）信徒，他们向犹太人传福音，最远至“腓尼基、塞浦路斯和安提阿”，他们极可能曾是雅各教区的信徒，而雅各以“教牧书信”来劝勉他们。

雅各的问候十分简短：“请安”（*chairein*）。这是希腊式书信典型问候方式（参徒二三 26），反应出雅各熟知希腊格式。除使徒行传廿三 26 之外，这特殊的问候方式只在新约中，雅各代表耶路撒冷会议的决定所写的信函中出现（徒十五 23）；这平行之处支持作者为同一人的看法。

## II 试炼与基督徒的成熟（一 2~18）

雅各书中很难找到一系统化清楚进展的思绪。他似乎比较喜欢从一个题目接一个题目谈，有时以松散的相关主题将两个题目接连起来，有时则用双关语作转接。一 2~18 含有两个双关语。一 1 的“请安”（*chairein*）由一 2 的“喜乐”（*chara*）承接；而动词“缺欠”（*leipō*）将一 4 及一 5 接连起来。其他动词的衔接性暗示出主题连续性。“试炼”（*peirasmos*）、“试验”、“考验”（两者均使用字眼——*dokim*），“忍耐”（*hypomonē*；*hypomenō*）等字，将一 12~16 与一 2~4 相连；“成全完备”，“全备”（*teleios*）则出现在一 4 及一 17；神赏赐的主题出现于一 5 及一 17。在这部分中没有单一特殊的主题，然而大体说来，雅各似乎在泛论可能威胁读者信心的真诚及力量的事，他希望这些信徒能进步到成熟、稳妥的地步（一 4），为达此目的，他们需要持守基督徒特有的态度，以面对潜伏的绊脚石。

### 一、试炼与其目的（一 2~4）

读者为“我的弟兄们”，这称呼共用了十四次（其中三次加“亲爱的”），常用来引介新的段落。这种亲昵的称呼为雅各书内许多劝勉附上了浓厚

的牧者语气。第二项特征是雅各发出的命令：“要以为大喜乐”。这个命令是直截的，暗示读者必须下定决心采取喜乐的态度。形容“喜乐”的“大”（英文为“all”，应可译成“全然”）提示喜乐不能掺杂其他情绪——“要以为只是喜乐”，或“除了喜乐之外无他”——但强调的可能是喜乐的品性（NEB 译成“Supremely happy”——极端快乐）。这项命令的特殊之处，是它应用在最不可能自然反应出喜乐的时候：“落在百般试炼中”。译成“试炼”的这字 *peirasmos*，在新约中有两个基本意思，它可以指内在受罪恶的引诱，好比在提摩太前书六 9：“但那些想要发财的人就陷在迷惑、落在网罗，和许多无知有害的私欲里，叫人沉在败坏和灭亡之中。”但它也可指外在的苦难，特别是逼迫（参彼前四 12）。有些经文很可能包括这两种意义（如：太廿六 41 及其平行经文）。

在本节中，“落”这字的使用，及在第三节以“试验”替代 *peirasmos*（试验），强烈地指向第二种意义。“百般”这个形容词，可能不但指一般人所会遭遇的困难，也指基督徒因信心之故会碰到的特殊困境。因此疾病（参五 14）、钱财的起落（参一 9）及剥削（二 6），都可能包括在“百般试炼”之内。不管究竟是哪一种，基督徒都应视试炼为喜乐的机会。

3. 信徒在面对百般试炼时，应以喜乐应对，原因是这些试炼乃是神用来成全信心的“试验”方法。译为“试验”的 *dokimion* 是罕见的一个字，新约别处只有彼得前书一 7 出现过，另七十士译本诗篇十一 7（即诗十二 6）及箴言廿七 21 有这字。在彼得前书中，这字似乎含有经过试验后的结果之意：“你们信心的真实性”（RSV）。然而在七十士译本的两处，这字则是指金银被火熬炼的“过程”；这可能是雅各的用意：受苦是一种途径，信心经逆境之火考验后，杂质炼净，更有力量。由此看来，试炼并非要鉴定一个人是否有信心，而是要强化已存在的信心。

忍耐（*steadfastness*，或可译作稳固，希腊文为 *hypomonē*）是试炼过程后的预期结果。此字在新约中经常出现，用来指明基督徒面对逆境、试探及逼迫时必须具备的品质（参路八 15；帖后一 4；启二 2，十三 10）。“坚忍”（NEB），“沉着的能力”（罗培士），“英雄式的忍耐”（狄比流）等译法都试图捕捉此字的意义。特兰区（Trench）将基督徒对“人”的“忍耐”（*makrothymia*）与对外在困难的忍耐（*hypomonē*）作了区分，

颇有帮助<sup>73</sup>。这种忍耐 *hypomonē* 并非指对境遇柔顺的、被动的屈服，而是指强烈的、主动的、挑战式的面对境遇，以行为证明基督教能真正带给人满足。

因此雅各要求信徒以喜乐面对试炼，因他知道，如此才能产生深沉有力、满有确据的信心。这项观念的顺序，及词汇的使用，与两处新约经文密切的平行：罗马书五 3~4 及彼得前书一 6~7。在前者中，保罗提醒罗马人苦难 (*thlipsis*) 可生忍耐 (*hypomonēn katēgazetai*)，忍耐则能生老练 (*dokimēn*)。彼得说，苦难可试验出“信心的真实性 (*dokimion*)”。有些学者深信，惟有直接借用可以解释这些思想及语言的雷同 (如，Mayor, *cii* 页)。但使用这些字眼来表达信心经试炼考验的过程及结果，是很自然的，而且前面也提过，旧约中早有前例 (亦参传道经二 1~6)。因此极可能这三位作者均使用了早期犹太教及基督教通行的传统用语。

4. 保罗和彼得好像都暗示，试炼带出希望与确据，这一过程似乎是“自动”产生的。雅各则典型地以一道命令打断此“过程”。他认为，信徒该让“忍耐成功”，对“成功” (字义为“完全的”或“完成的”的工作——*ergon teleion*) 的解释有好几种，如忍耐本身的高峰 (梅尔)，忍耐应当生出的“一切合适的果子” (罗培士)，或指此节末了所提基督徒成全完备、毫无缺欠的性格。或许我们该接受最后一种解释：成熟的基督徒是试炼的最终成果。“使”字 *hina*，或译“为要”，引介出“成功”的内容以及试炼的最终目的。“成全完备”是真实“基督徒”经历试验后应当达到的地步。雅各最根本的关心，是基督徒的完美或完全，他不断强调对神与祂的美意全心全意、毫不保留的献身，相形之下，“心怀二意”就成了罪根。

“成功” (*teleios*) 这字将这节经文的两部分连系起来：“成功的”工作即是“成全的基督徒”。这种作全备的包括些什么呢？工作即认为这字有“成熟”，或“完整”的意思，并建议这项美德可在今生达到。然而此字是否可以如此“软化”，令人怀疑。雅各用此字形容神的赏赐 (一 7)，“自由的律法” (一 25)，及那能“勒住自己舌头”的人 (三 2)，在这三处意思似乎都是“完美”而不只是“成熟”。因此第四节后半段所标明的目标，是一项将来的赏赐——是基督徒当不断全力以赴的，但事实上，

却惟有到救恩新时代实现时才会获得。到那时，基督徒美德的全副盔甲才会“毫无缺欠”。

## 二、智慧、祈祷与信心 (一 5~8)

5. 基督徒可能缺少的最重要美德之一，即是“智慧”。“智慧” (*sophia*) 在旧约书卷、箴言，及两约之间书卷如所罗门智慧书、传道经 (或通称“西拉之子耶稣的智慧书”，或简称“西拉书”中，扮演了中心要角<sup>74</sup>。这些书卷简洁的文体、劝勉的风格，及对实用性的强调，对雅各书的风格及内容有重要的影响。根据这些作品的传统，智慧最主要是一种以实用为本的美德，为属神之人提供生活的方向；智慧能“洞悉”神的旨意，并将其应用在生活中 (看箴二 10~19，三 13~14，九 1~6，及导论中“智慧”那一部分)。与雅各书一 5 特别有关的，是说智慧能令拥有者产生圆满的属神性格。根据箴言八 35，寻到智慧的人就“寻得生命，也必蒙耶和华的恩惠”。所罗门智慧书十 5 说，智慧令亚伯拉罕“在神面前无可责备”，让他顺服那可怖的命令，将儿子以撒献上。由此传统看来，很可能雅各这一节引介智慧这个题目，是因为他认为智慧有使信徒“成全完备” (一 4 后半段) 的能力。有些注释家 (如加尔文、梅尔、戴维斯) 指出，二到四节与第五节之间还有一种关联。他们建议，信徒必须有智慧，才能接受二到三节的命令所采取的观点。有些经文说，智慧能使义人忍受试炼 (参看以上资料，及传道经四 17)，这事实颇可支持此项假设。但另一方面，雅各并没有特意要人注意这一类关联性。因此，虽然智慧与完全及试炼之间的关系，或许影响了雅各主题的顺序，我们或许不该将五到八节及二到四节连接得太紧密。

雅各在应许神会将智慧赐给那些求祂的人中，这一说法反应了旧约的教导 (箴二 6a，“耶和華賜人智慧”)。他或许也记得耶稣的应许：“你们祈求，就给你们” (太二 7a)。雅各跟耶稣一样，以神的性格作为神会回答之信念的基础。他提醒我们，神“厚赐与众人，也不斥责人”。译成厚赐的“厚”这字 (*haplōs*)，新约中只在此处出现，它的字根基本意义为“单一”、“简单”，保罗在以弗所书六 5 (参西三 22) 使用此字的名词 *haplotēs* 时，保留了此意：“你们作仆人的，要……用诚实 (单一) 的心

听从。”在用来形容给予时，“单一”的观念则有慷慨的含意（参林后八2，九11，13），在翻译雅各书一5时，多数译本采用这意思，许多注释家也主张这种译法（特别看 Hort 书中详尽的讨论）。然而“单一”的观念若解作神不分心、不动摇的意向，可能更接近雅各的本意。此字相关形容词 *haplous* 在路加福音十一34（参太六22）或许有此含意<sup>75</sup>，而我们知道雅各对耶稣的教导非常熟悉。再者，“单一”若解作“毫无保留”，与立即接下来的“不斥责人的”也很相配，并且与七到八节那“心怀二意”的人形成鲜明的对比，这或许是雅各有意的笔法。因此雅各的用意是在强调神毫无保留、不计算、不动摇的心意，要将智慧赐给凡求祂的人。

神的赏赐不单是全心全意的，也不含斥责。传道经说，“愚昧人的赏赐不使你得益处，因他眼目不单一，他给得吝惜而叱责 (*Oneidizei*) 多多……”（二十14~15a）。相形之下，神用“单纯的眼目”（*singly*）赏赐，并且“毫无斥责”（*oneidizontes*）——祂不会因过去的失败谴责我们，也不老提醒我们祂所赐礼物的价值。这节经文与耶稣的教导有关（太七7~11），也同样鼓励我们，大可放胆地来到毫不摇动的施恩之神面前来求。

6. 雅各从神赏赐的态度转而谈我们祈求的态度。雅各在六到八节中，是否针对求智慧而言，我们不清楚，他似乎是在谈求智慧一事之后，顺便附带教导祈祷中“信心”的重要性。神回应我们的祈求并不因人而异（祂赐与“众人”，5节），但却受到我们祷告态度的限制。雅各说自私、属肉体的祈求，神不会听（看四1~3），但是“凭着信心求，一点不疑惑”，祂便会答应。耶稣在教导门徒们祷告时，也同样使用这几个字，祂发命令叫无花果树枯干时，对门徒震惊的回应如此说：“我实在告诉你们，你们若有信心不疑惑，不但能行无花果树上所行的事，就是对这座山说，你挪开此地，投在海里，也必成就。你们祷告，无论求什么，只要信，就必得着”（太廿一21~22）。在这两处经文中，钥字“信心”和“疑惑”有类似的意义。“信心”不仅相信神会赐予所求，更包括对神全心全意、不动摇的依靠。“疑惑”译自一个字 (*diakrinō*)，基本意义为“区别”。从这字根延伸的意思包括“明辩”（林前十四29）、“争辩”（徒十一2）等，而其关身语态 (*middle voice*) 有“自我争辩”、“摇摆”、“疑惑”等意思。雅各在二4中使用此字，描写在教会对富人不当的注意力

所造成的“断定”或“分化”。因此这字的意思比较不是指思想上的疑惑，而是指忠诚方面的冲突，如效忠神还是“玛门”（太六24），或神还是“世界”（雅四4）。

此节下半段的“因为” (*gar*)，带入六节下半至八节的整体讨论。这几节经文用一负面的例子，告诉我们必须凭信心求的“原因”：那缺乏信心、“心怀二意”的人，从主得不着什么。第六节的末了将这人与海的波动来相比，这个比喻重点不在海浪涌向海岸，而在海水不断的翻腾不定<sup>76</sup>。正如海的表面一时一刻都没有同样的形状，随着风向和风力变换飘动，心怀二意的人也没有固定的信仰和方向。他缺少“灵魂的锚”（来六19），成了各种教义之风和逼迫风暴的掠物，对神的忠诚时常饱受威胁。这样的人对神没有不动摇的信心，受逆境及各种观念的影响，因此从主得不着所求的。

7.~8. 这两节经文正确的标点很难判断（最早的新约抄本没有标点）。某些英文版本将第8节中所描述“心怀二意”的人与第七节中的“这样的人”视为同格，好比 NASB：“这样的人，就是想心怀二意的人，不要想从主那里得什么”（同时参 NIV，和合本亦同）。另外一些人将“心怀二意的人”看作第七节动词“得”的主格，好比 RSV：“因为这人不可以为，一个心怀二意，在一切所行的路上都没有定见的人，能从主那里得什么。”按 NASB 的译法，“这样的人”就是指六节后半段的“疑惑的人”，雅各乃是批评他自以为祈祷会蒙垂听的想法。如果我们采纳 RSV 的标点，则“这人”就是指六节上半段那“求”的人，雅各乃是提醒他，疑惑之人的祈求不会蒙应允。或许第一种译法较好，因把以“这样的人”来称那刚提到的“疑惑的人”，有贬低身价的意味，是很自然的；“这样的人”，“那疑惑的人”别想神会回应他的要求，因他对神的态度既不真诚也不一致。

心怀二意的 (*dipsychos*) 字义为“两个灵魂的” (*double-souled*)，暗示此人分裂的深度。在希腊文学作品中，此字在这里是第一次出现，有些人认为雅各自己创造了这字。然而不管此字多新，其观念未必是新的。旧约将罪人的特征描写为“心不专一” (*divided heart*)（诗十2；何十2）却宣告那些“一心”寻求神的人为有福（诗一一九2）。犹太人的拉比藉

描写人具有两种倾向——善和恶——在灵魂中交战，来刻划人基本的罪。当文士问耶稣什么是最大的诫命时，耶稣引述申命记六 5：“你要尽心，尽性，尽意爱主你的神”（太廿二 37）。若对神的基本态度有条痕，一下这样相信，一下又变成那样——这是雅各最反对的，他劝勉我们在祷告中决不可有这种信心（6 节上段），神当然不会应允发自不信的祈祷。我们应该注意，“心怀二意”是基督徒生活目标“成全完备”（*teleios*，4 节）的死敌，也与神“单一”、“全心全意”的性格对立（5 节）。2~8 节的首要主题，便是渴望动机能单一、纯洁，全书信中这种渴望反复出现（特别看四 4~10）。

### 三、贫穷与财富（一 9~11）

9. 9~11 节与前面的关连不是完全清楚。有些人认为雅各并不在意思路的逻辑连贯性，故 9~11 节乃是开始另一独立的主题；另外有人则指出，试炼的主题将 12 节与第 2 节衔接：贫穷可能是读者所面对最突出、最艰难的试炼（Hort, Mussner, Davids）。还有另外一些人建议，雅各对“心怀二意”之人的讨论，令他接着探讨生活中最易造成对神心意不专的领域：在神与玛门之间的挣扎（Tasker）。我们一方面承认，以上看法都有可能影响雅各安排主题的顺序，但同时也必须注意，雅各并没有将任何一种说法表达得很明确。所以最好不要将这段经文与这些题目拉得太近。

第 9 节将弟兄形容为卑微的（*tapeinos*），指的是社会经济状况卑微的基督徒，即没钱没势的人。*tapeinos* 这字的意思很清楚，因旧约经常以此意使用这字（参诗十 18；卅四 18；一〇二 17；赛十一 4；摩二 7），且 *tapeinos* 在此与“富足”*plousios*（10 节）形成对比。如果雅各书是写给巴勒斯坦和叙利亚的犹太基督徒，许多读者，可能占其中大多数，都是穷人。我们知道大约这时发生饿荒，基督徒既被社会大众摒弃，可能遭受更严重的苦情（参看徒十一 28~29）。在苦难当中，基督徒的社会地位固然低微，却要因“升高”而“喜乐”（RSV 译为 *boast*，夸口；NEB 译为 *be proud*，引以为傲）在这段上下文中不是指自我重视的高傲，而是指一个人因看重神所看重的，而有的喜乐夸耀。升高（*hypsos*）这字新约别处也曾用到，形容基督升入的属天领域（弗四 8）及圣灵降自

的所在（路廿四 49）。信徒借着信心归入属天领域，成为天上国民（腓三 21）。因此我们可以说，“升高”包括信徒目前所享有的属灵超越地位，也包括他对将来有份于基督那荣耀永远国度的盼望。这种目前的地位与将来的产业的组合，雅各在另一节经文中特别提出来，将 *hypsos* 的意义作了更明白的诠释：“神岂不是拣选了世上的贫穷人，叫他们在信上富足，并承受他所应许给那些爱他之人的国吗？”（二 5）

10. 富人与穷人一样，必须越过外在物质环境，看见长存的属灵价值，及那看不见的“属天领域”的真实。“穷人”和“富人”的对比及是常见的圣经主题，在旧约圣经时代末期特别多有谈论，那时“穷人”（希伯来文 *ʾānī* 与卑微、受苦、信靠神拯救的圣徒几乎是同义词，同样，“富人”也常与不敬虔的压迫者相联，他们想靠自己的财富来自救。神应许升高前者，但却要审判后者，马利亚在她的尊主颂歌中表露的盼望，就是此传统的代表：“他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高，叫饥饿的得饱美食，叫富足的空手回去”（路一 52~53；同时请看引言中“贫穷与财富”部分）。

许多注释家依据此传统视 10 节中的“富人”为不信者。他们更进一步指出，雅各书中从来没用“富人”（*plousios*）来称基督徒（除了属灵的意义之外），并且雅各书五 1~6 对富人广泛宣布审判，而 10b~11 那富足人的“降卑”即是指他在末日所受的审判。采取此种看法的人一般都建议，在降卑时该夸口的劝勉是带讽刺的说法：“富足人过足了好日子，他能对将来期望的就是降卑，那是唯一剩下来让他好‘夸口的’。”<sup>77</sup> 然而这里反讽的笔调并不明显，并且似乎有点格格不入。以这段为严正的勉励似乎更恰当，若是如此，这“富人”必是信徒。就文法来说这种看法也较获支持，因 9 节“弟兄”（*adelphos*）是在“卑微的”（*tapeinos*）一字之前，因此自然它也涵盖 10 节的“富人”（*plousios*）。

我们不以 10b~11 作为降卑的原因，而视之为富足之基督徒在降卑中仍能夸口的理由：这世界短暂的本质使人无法倚靠财富。雅各在此显然是借用以赛亚书四十 6~8，该段经文正是说明这项真理：“凡有血气的”都将消逝，与神话语的永存形成对比（同时请看彼前一 23~25 对此段经文的使用）。诗篇四十九 16~17 包含了对财富相似的警告：“见人发

财家室增荣的时候，你不要惧怕，因为他死的时候什么也不能带去，他的荣耀不能随他下去。”雅各从此圣经传统中取材，提醒富有的基督徒，财富不能久长，他必须时常谨慎，不要太看重那无法“携带”到另一世界的财富。

那么此富足基督徒所该夸口的降卑指的是什么呢？我们建议两种可能的意思。第一，富足的基督徒应该记得，不管他在世人眼中如何“升高”，他在神面前的地位则非如此。他必须注意将眼光定准在他真正、属灵的地位上，以经历神美好旨意的祝福。雅各在此很可能想到耶稣的话，就是祂在四 10 提到的：“自卑的必升为高”（太廿三 12）。第二个可能的意思，是“降卑”乃指信徒自己与耶稣基督认同，耶稣曾“自己卑微”（腓二 8），被世人鄙视。

因此，雅各乃是向穷困及富足的基督徒都提出劝勉，要他们谨记，他们的把握唯一的根据是与基督耶稣认同。在世人眼中无足轻重、无关紧要的穷困信徒，应以与主的关系而欢呼，因主已被高升至宇宙中最崇高的地位；而在世人眼中具有高超地位，又靠财富而安心的富有信徒应该记得，他唯一常存的保障来自与“忧患之子”，“被藐视、被厌弃”之主的关系。换句话说，不论贫富，信徒必须自属天的角度来看他们的生活，不从属地的角度看。

11. 这节经文继续引用以赛亚书四十 6~7，更详细的形容 10 节中提到的“过去”。RSV 用现在式翻译此节前段的四个主要动词，反应出此处希腊文过去式格言式、定律式的语气。但这种时态也可能意指动作的突发性<sup>78</sup>。很快凋谢的花之比方，对中东读者来说是很熟悉的，他们每年看见早春的花在无情炎阳下迅即凋谢。在 RSV 译成炙烈的热风（Scorching heat, Kausōn）或许该译成“炙热的风”（如和合本：热风，如 NASB 的译法）；此字在七十译本出现几次，指“东风”，即热沙漠风；也常用作审判的比方，参何西阿十三 15：“他（以法莲）虽在弟兄中茂盛，必有东风刮来，就是耶和華的风从旷野上来，他的泉源必竭，仇敌必掳掠他所积蓄的一切宝器。”

这个植物的比方所要说明的重点，11b 作了简明的摘要：正如花一样，一天看来盛开，隔天立刻枯萎，富人“在他的追求中（和合本为：

所行的一切事上）也要这样衰残”。“衰残”这动词（marainō）在此显然有死亡的含意。“追求”把 poreia 这字作了很适当的翻译，它的意思可以只是“方式”，即“生活方式”，但也常具有“旅途”的特别意义。从本处上下文，及雅各书四 13 来看，此字可能是指以求利为动机的生意旅途，在其中富有的基督徒突然“被神取去”。

#### 四、试炼与试探（一 12~18）

12. 有关智慧与祈祷（5~8 节）及贫穷与财富（9~11 节）的劝勉，多少带些插句性质，接着雅各在 12 节又回到试炼的主题（2~4 节）。从动词的类似可以清楚看出此节与前段经文间的关系。“试炼”这字在两处均出现，12 节的“试验”则接起第 3 节的“试验”（分词）（这两字均来自同一字根 *dokim*）；12 节的“忍受”只不过是 3、4 节中译成“忍耐”一字的动词形式。前面经文将“忍耐”呈现为试验的结果，这里 11 节则向那些经过试炼的人宣布祝福。所以雅各的含意是，基督徒必须操练“忍耐”，以达到稳定、坚忍的性格。好比运动员“忍受”锻炼的压力，使身体达到高度的耐力，基督徒也要忍受生活的试炼，以达到灵性的耐力，臻至完美。

凡成功通过试验的基督徒，便有得奖赏的应许：“生命的冠冕”。“冠冕”（*Stephanos*）这字有时指皇冠，但更常用作颁给得胜运动员的桂冠（参看林前九 25），而其寓意为象征荣耀和尊贵。最后这层意义最适合这里，因“冠冕”是灵性成功的标记，由宇宙之王颁给那些在苦难与试探中“持守信心”的人。“生命”应即指奖赏——“得奖赏，即生命”。这“生命”当然不是指肉身的生命，而是指永远的生命，在永恒中享受神的同在。耶稣在启示录二 10 在对受苦基督徒说的话，与此节的观念密切同行：“你务要至死忠心，我就赐给你那生命的冠冕。”即使忍受试炼意味着身体的死亡，那些爱神之人的奖赏还是“生命”；我们对神的爱借着愿意为基督受苦表彰出来，并藉以得着成全。

有些人反对以“奖赏”为忠心基督徒生活的目标。的确，以计算奖赏为动机来事奉神，与基督徒的灵性完全相反；但新约中前后一致地请基督徒思想未来的产业，因为思想这荣耀的产业会成为灵性得力、坚持

到底的奇妙资源，只要我们明白“现在的苦楚，若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了”（罗八 18）。信徒将眼目定睛在这产业上，就能在试炼中找着支持及力量，看清眼前的苦难不会久长。这产业不是靠己力赚来的，而不从爱及奉献之心来事奉神，也得不到。另外，米顿也说得很好：“这种奖赏惟有真正的基督徒才懂得欣赏。”<sup>79</sup>

13. 基督徒在世上所遇到的各种患难及痛苦，如果能以信心去忍受，便能产生灵性的完美（4 节），并引致神的奖赏（12 节）。然而若以错误的态度来面对这些难处，就会产生有害的结果。雅各认为，错误的态度之一，是将随试炼而来的犯罪引诱怪罪于神。旧约很清楚说，神确实会试验祂的百姓，祂会将他们带进某些状况，以试验他们是否情愿顺服。“神要试验亚伯拉罕”，祂命令他献上儿子以撒（创廿二 1）；祂试验以色列，让他四围都是外邦国家（士二 22）；祂也试验希西家，任他接纳巴比伦的使者（代下卅二 31；参王下二十 12~19）。神虽会试验或验证祂的仆人，以加强他们的信心时，却决不会刻意引诱他们犯罪，以致摧毁他们的信心。因此即使用以指外在试炼及内在试探的希腊文字根相同（*peira-*），我们有必要加以区分。雅各可能是在 13 节作此转接：“如果有人被此等试炼试探，他决不能说：‘这试探是从神而来’”（按 GNB 译）。强调神主权的人，常落入一个问题——如果试探从神而来，人如何能抵抗？这些人有责怪神试探人的倾向，并用以屈从试探的借口。在雅各之前一百五十年，西拉之子耶稣已抗议这种倾向：“不要说，‘因为主的缘故我离正道’；因神不会做祂所恨恶之事。不要说，‘是祂领我偏行己路’；因祂不需要罪恶的人”（传道经十五 11~12）。

13 节末了提出两个为何人不该因试探责怪神的原因，第一个原因与神的性格有关：祂“不能被恶试探”。这种译法为多数英文译本采用，将罕见的字 *apeirasto* 视作被动词作形容词用，具有“无法被试探”的意思。但我们也必须提另外两种可能。何特（Hort）将这字与另一相似的，常用的字 *apeiratos* 相比，其字义为“缺乏经验的”。这种解释在 NEB 中反映出来，“神不被罪恶触及”。另一方面，戴维斯力主此字意义应为“不应该受试验”，他认为这样解释比传统的译法更恰当——因为神不能被试探的论点如何能驳斥神会试探他人的想法呢？——而且这种解释能配合

旧约以色列人在旷野试探神遭判罪的事<sup>80</sup>。以上传统之外的解法，不比传统的解释更好。何特的建议忽视了 *peirazō* 这字可能有的双关语意（神不“试探”因祂自己无法“被试探”）。戴维斯质问传统看法所牵涉的逻辑颇有道理，但他自己的解释所赋予 *apeiratos* 的意义，证据十分贫乏<sup>81</sup>。如果我们采取 RSV 的译文，那么这子句如何对雅各的论点有贡献？推想而知，它应被视为一种初步的观察，引人思想主要的重点：“祂也不试探人”。“我们必须明白，试探是一种犯罪的冲动，既然神不被任何犯罪欲望所感，祂就不被想成盼望人被试探所诱”（Laws）。

14. 面对逆境的人决不可藉责怪神施试探而为自己失败找借口。如果他要怪也只能怪自己——试探来自他自己的私欲。欲望（*epithymia*）并不总是有不好的意义（参路廿二 15；腓一 23），但就像多次新约中一般，在此它指的是属肉体、自私，不合法的欲望。这字经常特别指的是性欲，但在此用单数，可见其涵意更广。拉比们曾说“罪恶的冲动”（*yeser hara*）是每个人都有的，雅各也似乎在此想到人内在有犯罪的倾向。试探源自此“罪恶的冲动”，因为它会“牵引”人，“诱惑”人。“牵引”（*exelkō*）含有强有力的拉走或拉开的意思，“诱惑”（*deleazō*）则建议藉提供饵来吸引。这两个动词均曾被寓意式的使用，形容享乐的吸引力或说服力强之教师的吸引力<sup>82</sup>。但是这两字最初是用在钓鱼的比喻中，而在此可能仍有此意：“欲望”好似上了饵的钩，先诱惑它的猎物，然后将它拉走。假若一个人不全力拒绝“欲望”表面的吸引力，他就会“上钩”，而无法逃离它大力的牵引。雅各未提撒旦为试探的源头，并不表示他忽视这最终的“试探者”（参四 7），他在此的目的是强调个人对罪的责任，并且如班尔（Bengel）所评：“来自魔鬼的建议并不会造成危险，但等到它们变成‘我们自己的想法’，就糟了。”<sup>83</sup>

15. “欲望”本身不是罪。但当一个人在自我意志行动下同意欲望的诱惑，罪便产生了。雅各使用怀孕生子的意象鲜活的描绘了这项顺序。他将欲望描写成母亲（*epithymia* 一字原文属女性），生出她的孩子罪来，如果让这孩子长大，就转而生出死来。将“欲望”比喻作诱人的妇女。勾引信徒进入奸淫的关系，然后带出死亡，令我们想起箴言五章到九章那淫乱妇人扮演的角色。这个妇人将客人带至阴间的深处（箴十九 18），

与智慧将命赐给那些寻得她的人（箴八 35）恰成对比。既然雅各在 5 节提到智慧，可能他脑海中浮现这个旧约的比方，因而以忍受试炼的人会得生命（12 节），与容让“欲望”发展的人会致死亡（15 节）作对比。基督徒在试炼中的挣扎，会产生这些严重的后果。

16. 这一节为 12~15 节及 17~18 节的转接。将犯罪的意图归给神——说祂试探人——是件严重的事。雅各要确知他的读者在这件事上不致受欺骗。神不但不会诱人犯罪，祂是所有美善善赏赐的源头（17 节），其中最大的赏赐之一就是新生命（18 节）。

17. 这一节的大意很清楚：神，祂仁慈的性格不会改变，也无法改变，是所有美善的根源。至于这节的许多细节则模糊不清。第一个问题是，雅各为何同时提出“美善的恩赐”及“全备的赏赐”。塔斯克建议，我们将“美善的”视作述词形容词，他引介了这两个名词的对比：所有的赏赐都是“美善的”，但是每一项“全备的”赏赐则来自神（参 NEB 小字）。若以上解释为真，在这两个名词之间，应当有一相反连接词“但是”（*alla* 或 *de*）。所以可能这两个名词并无意义上的差别，雅各可能为了文笔的效果，而作重复加强，或许他乃是引用不知外的来源<sup>84</sup>。

第二个问题出在此节的标点。RSV 与大多数译本一样，将逗号置于“从下头来”之后，使“降下来……”成为一额外的独立分词句子。但是 NEB 将“从下头来的”与“降下来”联合起来：“所有美善的给与及每一项降自上头的全备赏赐……”。可能 RSV 的译法比较适切，因为 NEB 译法将介系词句子（“从众光之父”）有些笨拙地吊在那里。

将神形容成“众光之父”，在圣经中是独一无二的。“众光”几乎可以确定是指天体，可能包括太阳、月亮及星星（参看诗一三六 7~9；耶卅一 36〔七十士译本卅八 36〕）。圣经常以天幕作证明，见证神的创造手艺及不断运作的大能（特别看伯卅八 4~15、19-21、31-33；诗一三六 4~9；赛四十 22、26；及犹太作品传道经四十三 1~12）。将神描写成“父”，也是指祂的创造之工（参伯卅八 28）。因此雅各的用意是提醒我们神慈爱的大能，彰显在祂“美善的”创造之工中（参创一）。

这个天体的比喻一直延用至此节最后一个句子。RSV 的小字注明此

处希腊原文不确定。大多数抄本都是写两个主格名词，改变（*parallagē*）及影儿（*aposkiasma*），这两名词被“或”（*ē*）字及一所有格名词“转动”（*tropēs*）分开，这名词是附属于“影儿”。如果采用这种读法，那么所有格 *tropēs* 必须被视为来源或主格，因此 RSV 译为“因着转动而有改变或影儿”（*Variation or Shadow due to change*）。然而某些早期且重要的抄本，将“影儿”写成所有格（*aposkiasmotos*）；如果采用这种读法，则 *ē* 这个字就可能应该加上“有气号”的，使它变成附属于 *parallagē* 的相关代名词。如此这句话就可译成“因为影儿转动而有的改变”（*variation that belongs to the turning of the shadow*<sup>85</sup>）。以上两种读法的意思都不算顶好，然而支持前者较多，所以最好采用前者。此句中所用的两个字 *trope* 和 *parallagē* 常用于星球方面，这事实再加上前句中的“众光”看来，很可能这里指的是某种天文现象。“改变”自然是指天体定期的运转。但“转动的影儿”是否是指月亮的盈亏，或由月蚀产生的影儿，或日夜不断的转换，则不清楚。然而雅各的语言并不是专用术语，所以我们可以猜想，他的用意不外是指由受造物中观察而知的恒常变化。此种受造物的变化性常被用来衬托、对比，创造之神不变的本性（参 Philo, *Allegorical Interpretation*, 2:33：“每一种受造物必须经过改变，因这是它的本质，就像不变性是神的本质一样。”）。

18. 雅各指出神用真道生了我们的事实，作为祂美善恩赐的一个范例。这是神依据祂自己“恩惠的、自发的决心”（*bouletheis*）行出来的<sup>86</sup>。但这里“生”指的是什么？是指人类之生——依神话语的谕令而生？还是祂的百姓以色列之生（参申卅二 18）？或是基督徒之生——藉福音真道而生？赞成第一种解法的人指出，17 节有清楚提到受造之物，斐罗使用“生”（*apokyeō*）这个动词形容创造，且“所造物”（*Ktismata*）这字可能是指非人办的营造物<sup>87</sup>。赞成第二种解法的人诉诸旧约资料，指以色列是神的“初熟的果子”。然而有一些决定性的因素支持第三种解释。首先，“初熟的果子”（*aparchē*）一词，新约习用于称基督徒（特别看帖后二 13；启十四 4），且基督徒蒙救赎之受造物“初熟的果子”，这个观念与罗马书八章 19~23 有平行之处。其次，18 节中“生”这动词清楚的与 15 节的用法对此平行（这是新约中唯一出现的两处），所以这里

“属灵的”新生物与 15 节属灵的死亡成对比。再看，也是最具决定性的，是“真理的道”最有可能是指福音。新约其他四处用此一词汇，是指福音（林后六 7；弗一 13；西一 5；提后二 15），而在雅各书中此词与 21 节“能救你们灵魂的道”相关。因此我们认为雅各书以基督徒的灵性“新生”为神所赐之美好事物最有力的例证。此新生是神亲自决定的，祂的“旨意”乃是不改变的不像祂所造的万物一样。神所用来成就此属灵新生命的工具就是福音，“真理的道”。这新生的目的，乃是要基督徒在神宇宙救赎计划中成为“初熟的果子”——其余“美善的恩赐”神还要继续赐下来。

### III 真信仰与行为（一 19~二 26）

雅各书第一大段（一 2~18）关系松散，集中在试炼，试探的主题。一 19~二 26，则比较紧密的集中于项吩咐，即一 22 所表达的：要行道。这项吩咐是一 21~27 的中心，辩明“行道”是任何纯正基督教所不可或缺的。二 1~13 用如何爱贫穷弟兄为例，阐明如何表现此种顺服。而此种顺服和信心的关系则在二 14~26 中更深发展。这一段有四个字特别突出：“道”（Logos），主要表现于一 21~17；“律法”（*nomos*），一 25 提及，二 8~13 更加强调；“行为”（*erga*）和“信心”（*pistis*），在二 14~16 为论点的重心。

#### 一、对言语及忿怒的劝诫（一 19~20）

19. 雅各以他常用的称呼——“我亲爱的弟兄们”，引进有关急促语言及无节制之愤怒的简短劝诫。通常在他书信中，这项称呼表示转接进入另一新的题目。然而有人建议，在这里的劝诫和上下文之间可有紧密的关系，特别是因“道”一字在前一节（18 节）及后面（21 节）都出现，因此有人辩称，雅各用意真是如此，那么他没有注明“道”是动词“听”和“说”的受词就有些奇怪。再有，禁止人快快动怒与此观念并不相配合。因此雅各很可能在此是突然转入另一新题目<sup>88</sup>。

RSV 与多数译本一样，将此节的头一个字看作是命令句：你们要知道，然而就形式而言，此字也可以是直述句；参 NEB，“对于那事你们

是知道的”。雅各喜好用命令句，特别是训勉读者时，因此这里命令句较有可能。控制个人言语的重要性，是智慧文学中素享盛名的主题（参箴十 19，十五 1，十七 27~28；传道经五 9~九 1）。值得注意的是，言语的放松通常与不受控制的愤怒连在一起，根据箴言十七 27：“寡少言语的有知识，性情温良的有聪明”。我们常因对人发怒，而导致急促的多言多语，雅各虽不禁止所有的愤怒（“义怒”为一例），却禁止不体贴、不受约束的脾气带来的轻率、有害且无法收回的话语（参传七 9）。雅各在三 1~12 会就此题目作更多讨论。

20. 愤怒不可无节制，是根据人的怒气“并不成就神的义”这项事实。在此要正确的指明“神的义”究竟何意，相当困难。我们可考虑三个可能性。第一，这句话可能是指“神所赐予我们公义的地位”（将所有格 *theou* 当作主格）。此种义的解释，可从保罗书信中有很多例证（参腓三 9），而雅各在二 14~26 显然以此一般意义使用“义”及其同源词“称义”二字。第二，“义”这字可能意为“公平”（参 NEB），如此，雅各就是在警告读者，不要认为人的怒气找借口，以它为神公平审判的工具（这个解释以所有格 *theou* 为略具占有有力）。这种“义”的意义在七十士译本中有很多例证，且“行了公义”这句话在希伯来书十一 33（参 RSV）中亦可能有此意义。第三个可能性是将“义”了解为“神所赞同的公义活动”（将所有格 *theou* 看作受格；参 NIV）。“行”（*poieō*）或“实践”（*ergazomai*）公义在圣经希腊文中素有此意（参 *ergazomai*，试十五 2；徒十 35；来十一 33 也可能适用此意）。最后这项解释似乎最有力，尤其当我们看见惟一清楚以“义”指在神面前的地位（即第一种解法，是在一句引言之中（引用创十五 6）。因此基于此项解释，“成就义”便是“犯罪”（二 9）的反面。急促，无节制的愤怒是罪，因为违反了神要求祂百姓的行为准则。在七十士译本唯一将“行为”（*ergazomai*）及“义”合起来使用的地方（诗十五 2），其上下文讲的是言语上的罪；这虽然有些巧合，但颇令人惊讶。

#### 二、“要行道”（一 21~27）

21. 这节经文通常与 19~20 节连在一起看，但虽然它因“所以”

这字显然与前面有关，却藉“道”这个题目更密切地与其下面经文相联。再者，“所以”(*dio*) 这字可能是将 21 节之后的讨论与 18 节相接，而不是与 19、20 节相接。建议这种看法的原因，是彼得前书一 23~二 2 的模式与雅各书一 18、21 的类似令人惊异：借着神的道得着重生后，接着便是“除去”罪恶，爱慕神真理的命令（由 *dio* 引入）<sup>89</sup>。若说是彼得借用雅各或是雅各借用彼得，都不可能；但这两位作者或许都使用了早期基督教通用的讲章顺序，先说明神藉祂的话语给祂子民属灵的新生，接着便劝勉信徒脱离与旧生命有关的罪恶行为，按照拯救他们之道的准则来生活。

雅各对“脱去”(*opotithemai*) 这字的使用，更进一步支持了他是沿用通行传统的看法。这字通常是指“脱去”一套衣服（参徒七 58），在新约中广泛用以指“脱去”成为基督徒之前的旧的行为模式（参罗十三 12；弗四 22, 25；西三 8；来十二 1；彼前二 1）。根据雅各的看法，应该脱去的是“一切的污秽和盈余的邪恶”。污秽 (*rhyparia*) 则在二 2 用及，以形容穷人的衣服；然后主的使者才能给他穿上一套崭新的华服。因此“脱去”这字在这里保有穿脱衣服的喻意。“盈余”这释法是从一意为“剩余”或“丰富”的字 (*perisseia*) 而来，塔斯克建议，在此它与 *perisseuma* 同义，意思为“余剩的邪恶”。但在罗马书五 17 及哥林多后书八 2 这字显然只指“丰富”，所以最好认为雅各将这字加入，是要强调基督徒必须与花样众多、势力普及的罪争战（参 NIV，“the evil that is so prevalent”）。

“脱去”罪恶的同时，要“接受”另一种东西：“所栽种的道”。何特辩称，译成“所栽种的”(*emphytos*) 那字意思应为“天生的”（智慧书十二 10，那是此字在所谓“圣经”希腊文唯一另一次出现），而雅各指的是人自然的，“天生的”接受神的启示的能力——“即那按照神形象所造的受造物所具之天然本能，使人类能够明白启示”。但此观念不但圣经根据可疑，且对上下文来说也太笼统，因为“道”在此处被形容成有拯救的能力（21 节）且能带来重生（18 节）。这些资料很平白的指明，“所栽种的道”必是指所宣扬的神的道，而不是人与生俱来的本质。

依此而言，*emphytos* 指的是“已经”栽种好的东西<sup>90</sup>。这个对道的

特殊观念，或许是依据耶利米书中著名的“新约”预言而来，在那儿神应许说：“我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上”（耶卅一 33；参一 25 中提及的“自由的律法”及导论中“律法”部分，原书第 37~39 页）。雅各如此形容“道”，表明他认为基督徒不可以为得救后就与“道”无关了，因这道已成为基督徒永久的、不可分的一部分，恒常在他里面吩咐他、引导他。因此“领受所栽种的道”的吩咐，指的不是悔改得救（在新约别处接受这“道”指的是悔改），而是指接受道的训诲约束，按照其准则而活。真正“重生”的基督徒（18 节），借着谦卑接受道作生活的权柄及指南，表彰这道已改变了他们。或者，我们可使用主自己使用的比喻，来作同样的说明：信徒要在心中准备“好土”，使已栽种之道的“种子”能多结果实（参可四 3~20）。雅各以“你们灵魂的得救”为其果实。“灵魂”在此只是指“人自己”，这与旧约的使用一致，而救恩则是指向将来：“领受这道”能在审判之日得释放。

22. 为了避免人误解“领受这道”指的为何，雅各在 22~27 节说明他的意思，将我们直接带进他的牧者心声。不论理论上你多么同意这道，除非你将它实行出来，否则就是尚未真正接受它。当然，“听”道是必要的——若以为雅各反对听道，则是极大的误解。雅各所极力反对的乃是听而不去行，就这一重点而言，雅各是与那时普及的犹太人信仰站在同一阵线上。“解释〔律法〕不是首要的事，能实践才是”，一位第二世纪的拉比如是说（Simeon b. Gamaliel in Mishnah, Abot. 1:17）。保罗也反应出这个犹太教的要点，他写道：“原来在神面前不是听律法的为义，乃是行律法的称义”（罗二 13）。雅各的关切再一次与耶稣的教导一致：“听神之道而遵守的人有福”（路十一 28）。耶稣的讲道充满了神震撼的、奇妙的恩典，藉福音临至罪人身上，但耶稣呼召人要绝对顺服也同等强烈——这顺服是人回应神的恩典必有的结果。这两个因素，神自发的恩典及人感恩的回报，即是福音的主体。我们藉神的道得以新生（18 节），这道又栽种在我们里面（21 节），我们就必须将这道实行出来。

那些无法行道，只能听道的人，就会陷入自欺欺人的致命危险中。假若福音的本质既包括拯救的大能也包括顺服的呼召，那么只接受其中之一的就未真正得着这福音。这就是为什么雅各说，那些只“听”道的

是“欺哄”自己。他们认为经常去教会，参加查经班或自己读经，就已经与神建立了关系，但若他们的听没有顺服伴随，那么他们在神面前的真正状况就大不相同。加尔文说：“顺服为真正认识神之母。”<sup>91</sup>

23.~25. 雅各用一比方来详尽说明只听道之人与听且行之人间的对比。“只听道的人”被比作那“对着镜子看自己本来的面目”，然后立刻忘记他所看的人。而行道的人却“详细察看那全备、自由的律法”，并且“时常如此”；他乃是“实在行出来”。这个比方到底在比较什么呢？某些人建议，雅各以看的方式作对比：“只听道的人”仓促的瞥一下那自由之律法，并不留心，而行道的人则认真思想律法（参 NEB）。这项看法假设 23 节的“镜子”与 25 节的“全备律法”相当。不过，在古老的哲学及宗教中，镜子虽然经常具此比喻的意义，但雅各的用意似乎并非如此。更重要的是我们没有理由将 23~24 节中 *Katanoeō*（看）这动词解作仓促或草率的看。事实上，这动词通常含有仔细的，注意的思考的意义（如路十二 27，耶稣要我们“想百合花”）。劳斯注意到这点，便建议将比较之点完全倒转来看。她认为，雅各可能意指，即使仔细看镜子印象却迅速飞逝，与短暂一瞥“全备的律法”却有长久的效果，两者成尖锐对比。然而 25 节的看 (*parakypō*) 虽可以指快速的看，它最常见的意思为其字根意义 (*para*，“在旁”及 *kypō*，“弯曲”)，显示一个曲身下去仔细看某物时的身体动作（看彼前一 12）。所以我们看不出雅各变换动词带有任何特殊对比之用意，必须再从别的角度来分辨雅各的意思。

这段经文中一个很明显的重点是 24 节“忘了”及 25 节“存留”（和合本译“时常如此”）间的对比。这个重点在 25 节末了再次出现，那儿“听而忘的人”与“行的人”再次成为对比。这项强调建议，雅各可能使用照镜子来描绘神的道对那些只听不行之人身上表面的、暂时的影响，他们从神的话语上得不到长久的利益，就好比梳头时照镜子的效果。另一方面，行道的人“存留”或“持续不断” (*parameinās*)，意指他接着去“行”神的道（参 NEB），或继续默想神的话语（参 GNB）。无论是哪一种解释，都是赞许行道的人藉行为表现出神的话语对他的生活不断产生冲击。

我们注意到 22 节的“道”在 25 节中变成全备——自由的律法。“律

法” (*Nomos*) 的意义在雅各书中不容易分辨（看引言中“律法”部分的讨论）。对雅各这一类的犹太人来说，律法一般指的是摩西的律法，这律法经常被称为“全备的”（参诗十九 7），有时并被称作赐真自由的力量（参 *Mishnah*, *Abot* 6:2）。但此处上下文使我们犹疑，无法接受“自由之律法”即是指旧约律法，因为自经文的思路来看，25 节的“全备律法”必与 22 节的“道”相同；而这“道”，又是那带来属灵新生（18 节），引至救恩（21 节）的真理的道。由此看来，我们必须将“全备自由的律法”与福音密切的相联。而从耶稣的教导对雅各之伦理观巨大的影响看来，这“律法”可能特别包括耶稣的伦理要求。雅各要向读者强调，随救恩的“好消息”而来的，是对完全顺服的彻底要求，这是无法避免的。用“律法”来形容基督教“真道”中命令的层面，以雅各的身份来说是完全自然的（而在某种意义上为后来的神学家，将律法与福音分别处理而开路），这“律法”包括旧约的吩咐，在二 8~11 说得清楚。但由雅各用“全备”来表明律法的特征看来，这些吩咐必须从耶稣成全了旧约律法的角度来看（太五 17）。并且，虽然仍是“律法”，其对顺服的呼召却是“自由的”，因为，正如耶利米对新约的预言（三一 31~34），它是写在心上的（参 21 节“所栽种的”）。随着福音彻底、绝对的要求而来的，是神使人能得到恩典。耶稣呼召人“来”就祂，负起他的“轭”，祂应许道：“我的轭是容易的，我的担子是轻省的”（太十一 28~30）。

附注：“他本来的面目”（一 23）

经常有人辩称，在 23~24 节及 25 节之间，还有更进一步的对比。RSV 所译的“natural face”（和合本：“本来的面目”）是译自一难解的希腊文句子：*to prosōpon tēs geneseōs autou*；字义为“他‘最初’的面目（the face of his “genesis”）”。许多注释家看不出将 *tēs geneseōs* 加在 *to prosōpon* 之后有何特别重要性，他们指出 *genesis* 可以意为“存在”（existence）（所罗门智慧书七 5；犹底特书十二 8），因之此句子仅指那人确实见到的面目。但 *genesis* 通常带有“出生”或“创造”的意思，何特因这点辩称，这句话指的是这人受造的面目，有“神造他应有的原样”之意。因之 23~25 节的对比，就在于看见神要他如何，却不下功夫之人，与那看见神要他如何，即努力去达成之人。然而，我们很难想象

人身上那“看不见”之神的形象，会是那人从镜中看到的。另外一个可能性，是 *genesis* 与斐罗作品中的一般用法相同，含有受造的、过渡的意思，以与神永恒的境界有别。那么雅各可能应用此意，将那人确实看到的“面目”或性格对比。这种解释法相当可取，但可能过于微妙，因 25 节压根儿没有全备律法会反应出“理想性格”的意思。再有，以所见的形象为对比，会软化了原本将“忘了”及“持续不断”之间作对比的意思。因此或许最好的解释法，是不赋予 *genesis* 任何特殊意义。如此，23~24 节只是一个单纯的例子。没有寓意的特色；“只听道的人”惟在一点上与照镜子之人相比：缺少长久的效果。与其对比的是实践的人，他藉行为表明自己因神之道而有了改变。

26. 雅各举出一些能表彰顺服神话语的行为，来结束这段真基督教对实际生活应用的一重要劝勉。其中之一，是雅各显然极其关切的，即控制“舌头”之事。他已劝诫读者“快快的听、慢慢的说”（19 节），在第三章他会更深入探讨这问题，而在四 11~12 他又再度回到这题目。雅各建议舌头好似野兽，若恰当的控制、引导它（“勒住”）便能完成大善事，但若其发挥，破坏力就庞大无比。一个无法控制自己舌头的人，就是在自己的“虔诚”上“欺哄自己的心”。他只不过是“听”道的人，因为无法将听见的付诸实行，表明他的信仰是空洞的。“信仰”（*Religion*），和合本为“虔诚”这字将希腊文 *thrēskeia* 的意义及其有稀有的形容词 *thrēskos* 译得很传神。这个名词并不只用在形容基督徒，而是普遍地用在希腊宗教里，表示对一神（或众神）的敬仰及崇拜，它经常含有外在敬拜行为的意思。雅各建议真正信仰的试金不是外在的敬拜仪式，因我们可能在仪式中根本不用思想，心无诚意；信仰真正的试金石乃是顺服——缺乏了它，信仰便是“虚的”：空洞、无用且无益。

27. 我们必须记得，雅各在此并非企图将所有与真敬拜神有关的事作一归纳。正如加尔文所言：“他并不是在为信仰下一广泛的定义，只有提醒我们，若缺了他所提的事，则信仰便毫无意义……”<sup>92</sup> 宗教仪式，若存敬虔的心及敬拜的灵来进行，并不是错的事——且神的话若非先被“听到”，就没法“做到”。但雅各所关心的，是太过注重“听”而忽视了“行”。此经文提到，我们生活中能表示对神话语真诚的“听”，还有两件事：关

怀社会及持守道德。旧约吩咐人照顾“孤儿寡妇”，仿效神对他们的关心——神要“作孤儿的父，作寡妇的伸冤（保护）者”（诗六十八 5）。以赛亚书有一节经文与雅各书这里十分相似，说神不会再承认祂百姓献上的敬拜（他们的“宗教”）；除非他们“洗濯自洁……学习行善，寻求公平、解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辨屈”（赛一 10~17）。孤儿寡妇变成世上无助之人的代表，有“清洁”信仰的基督徒会仿效他们的天父，去帮助那些无助之人。在第三世界或大都市中的穷人，失业或身无分文的人，不受政府及法律保障的人，这些人应该看见基督徒“真实信仰”的丰富表现。

道德清白是真实信仰的另一证明。“保守自己不沾染世俗”意为避免在思想上及行为上与围绕我们的社会价值系统同流合污。这个社会多多少少反映出非基督徒（若不是反基督徒的话）的信仰及行为，信徒生活在此世界上，经常有受此系统感染的危险。雅各将这最后一方面列入，是很重要，很有价值的，因为这一点超越了行为，透入我们的态度及信念，就是行为的发源地。“全备基督徒”（4 节）的“清洁信仰”包括心地的清白及行为的清白。

### 三、公平与爱的律法（二 1~13）

这段经文是雅各书中首次申论一个思想。第一节对偏袒的禁戒清楚掌握了全段。2~4 节描述雅各关心的问题，特别提到对穷人的歧视，这种歧视行为归咎于“邪恶的思想”（和合本：恶意）。至于为何基督徒应规避此类偏袒行为，则在这段经文的下半部提出说明。首先，偏袒富人与神的态度正好全然相反，神选择穷人“在信上富足”（5~7 节）；其次，任何偏爱的表现都被那吩咐我们爱邻舍（8~13 节）的“至尊的律法”所定罪。由雅各讨论此问题所花的篇幅，可见此问题是读者所面对的真实、切身问题，显然他们受富人压迫（参 6~7 节）后，不但没有报复，反而造成对有钱有势之人过度阿谀，对穷人则轻看贬低。这类行径表示，他们虽听到那至尊的律法，却未能行出来。

1. “偏袒”（*partiality*，和合本：按着外貌）这字译自一字义为“接受面子”的希腊字。以这个字来按字面译旧约希伯来文“偏袒”一字，

最早的使用是在新约中。“接受面子”是指以外在考虑作判断及分别，如外在面貌、社会地位或种族等。旧约一再重复说明，神从不以外貌待人（亦参罗二 11；弗六 9；西三 25），而神的百姓应在这方面仿效祂。有一段经文，在旧约中曾引起多次回响，也谈到雅各在一 21、二 26 所关心的许多问题，摩西在该处提醒以色列人：“耶和华你们的神，祂是万神之神，万主之主，至大的神，大有能力，大而可畏，不以貌取人，也不受贿赂，祂为孤儿寡妇伸冤，又怜爱寄居的，赐给他衣食”（申十 17~18）。更接近的则是利未记十九 15：“你们施行审判不可行不义，不可偏护穷人，也不可看重有势力的人，只要按着公义审判你的邻舍”——因雅各在第 8 节引用利未记十九 18 爱的命令。对那些“信奉我们……主耶稣基督”的人，所要求的基本上与此旧约之吩咐并无差别。依外貌取人的偏袒，与相信那一位为打破国籍、种族、阶层、性别及宗教藩篱而来的基督，是不一致的。正如保罗所说：“在此并不分希利尼人、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，唯有基督包括一切，又住在各人之内”（西三 11）。

雅各书二 1 是此书信中唯一另外一处明白提到耶稣之处（亦参一 1）。我们在导论已说明，这一情况导致某些学者认为此书信是一犹太文件，在加上这两处之后被“施浸”进入基督教文学。然而，虽然雅各可能不常提及耶稣，但正如我们所说明的，本书信处处弥漫着耶稣的精神及教导。雅各固然没有将基督论发挥得淋漓尽致，但他在此对耶稣的形容，充分显出他基督论的深度。对雅各而言，耶稣是“基督”，是神所应许以色列人带来拯救与审判的弥赛亚。祂是“主”，高居神右手边的超越地位，正在使所有神的仇敌都降服（参诗一一〇 1）。更甚者，“主”这头衔在希腊文旧约中一贯指耶和华，因此意指耶稣具有神的地位。耶稣不但是“主”，祂更是“荣耀的主”，这个译法将 *doxēs* 用作“主”的所有格形容词，可能是正确的翻译，保罗在哥林多前书二 8 以相似的方式形容耶稣，而雅各喜好这一类所有格结构。不过，另一可能是以 *tēs doxēs* 作为耶稣另一个头衔（说明性所有格 an epexegetic genitics p.89）：“我们的主耶稣基督，就是荣耀”。然而新约没有这种用法，所以这项建议不足取。将耶稣形容为“荣耀的主”，特别是指祂升上去的属天境界，在历史末了

之时，祂还要从那里回来，施行拯救与审判（参雅五 9）。这项提醒在基督徒过份将“荣耀”归于人时特别恰当。

2~3. 雅各继续描述他所定罪的态度，他所形容的情形似乎是假设的，而且几乎过于夸张，但从雅各关心的程度看来，此种行为绝对存在，从 6~7 节很清楚出的可以看出，他乃是针对当时的情况而言。这个例子描述两个外表相差甚远的人进入“会堂”，一个全身都是财势的标记：他戴着金戒指，好像罗马“骑术”阶级人士戴的；他穿着“华美”衣服，即“闪亮发光” (*lampros*) 的衣服。另一个是穷人，穿着骯脏 (*rhyparos*) 衣服。富人受到注目，被礼貌的引到自己的座位，穷人则仅被一句话打发：“站在那里”，或如腓力浦意译本所言：“如果你要坐，就坐在地上” (*hypo to hypopodion mou*) [字义为“在我脚凳下”]，可能意为在我脚凳旁的地下 [梅尔]。这两个人可能都是会堂的访客，因为这里以外貌形容他们，且说他们被引到座位上去。但“会堂”是指什么？*Synagōgē* 在新约别处（启二 9 及三 9 是例外）指的是犹太人敬拜的所在，然而在此可能不是此意义，因其中的活动似是由基督徒带领的。这个字一般指为各种不同目的而有的聚会，雅各可能是以此一般意义使用它。近来有人建议，雅各特别是指基督徒聚在一起，要断某些事务的场合（如保罗在林前六劝勉基督徒的作法）<sup>93</sup>，但由经文本看来，这两人应为访客，他们不可能出席基督徒议事的聚会。所以雅各想的可能是任何一个基督徒聚会的场合，所有出席的人均受到欢迎<sup>94</sup>。

4. 雅各用一连串的条件子句（“若……若……”）描述他认为与基督徒信仰无法匹配的行为，现在他则用两层“那么”子句，来标明来斥责那种行为。这个子句是问句形式，但雅各所使用希腊文结构（质词 *ou*）显明，他期待读者同意他的判断。这节经文的头一个动词 (*diakrinō* 很难翻译，多数译本与 RSV 一样，将之解释为指“刻意区分”的行为（和合本：偏心待人）。这动词当然可有此意（参徒十一 12，十五 9）并且“在你们自己当中”（和合本：你们）是 *en heautois* 合理的译法。但雅各在一 6 已使用同一个动词，指那缺少信心之人分裂的、冲突的思想，且这动词在此的被动式形态，通常的意思是“被分裂”。既然 1 节已提到信心，从目前上下文看来，此动词若指内心的冲突也很合宜。所以雅各可能在

此将 2~3 节那罪恶的行为追溯到它罪恶的动机。对来访会堂之人不恰当的分野，反应出信徒心中存留的“分裂”心态 (*en heautois*——“在你们每个人心中”)。前后一致的“基督徒”行为，只能来自前后一致的“基督徒”心思意念。

雅各在写此篇经文时，可能想到利未记十九 15，那里的上下文是审判，而定偏袒有罪。雅各很可能基于这个联想，更进一步描述那偏袒之人是用“罪恶的思想(和合本：恶意)断定人”。他们不但高傲地视自己为判断人的，更糟的是，他们的决定是根据非基督徒属世的标准。

5. 从神拣选穷人得救一事上，可以看这些标准完全与神的看法相左。雅各与其他新约书卷的看法一致，追溯基督徒的救恩自神超然独立的拣择。既有许多穷人接受福音，就可以有力的证明神的态度。这些每日生活在穷困边缘的人，在神眼中事实上是富足的，他们的产业是“祂所应许给那些爱祂之人的国”。神的国是耶稣讲道的焦点，祂介绍自己为实现神统治的那一位(太十二 28；可一 15；路十七 21)，但是神国能力之完全彰显及祝福之丰富倾覆还有待未来：“当人子在祂荣耀里，同着众天使降临的时候”，忠心的仆人要“承受那创世以来为你们所预备的国”(太二五 31, 34)。基督徒的物质条件无论多贫乏，仍然在今世拥有属灵的财富，并期待将来更大的祝福。基督徒该从这属灵的再度来断定他人，而不从物质来看，不论对信徒或非信徒，基督都不该根据世上的标准作评价。

那位应许国度的人——“祂”——最自然指的是神，此句子的主词。但是也可能雅各想到了耶稣的八福：“你们贫穷的人有福了，因为神的国是你们的”(路六 20；参太五 3)。耶稣和雅各都不是说，穷人得着国度的应许只因他们是穷人。我们早先已指出(看一 9~11 的注释，及导论中雅各的“神学”)，“穷人”几乎已成为一个术语，指那些经济遭压迫且性却敏锐的人。因此，它是一种通称；我们不能认为包括每一个穷人，或排除所有的富人。耶稣虽然曾严肃警告说，财富会成为作门徒的绊脚石(参可十 23；路十二 34)，但祂及雅各都没有将富人排除于国度之外。雅各没有说“只有”穷人才蒙拣选，他的要点是提醒读者，“许多”穷人蒙了拣选，这项事实清楚的责备那些歧视他们的基督徒。

6.~7. 与神仁慈的原则对比 (*de*, 意即“但”)，雅各痛斥“你们反侧羞辱穷人”。雅各如此直截了当的语气显示，不论 2~3 节有多少假设的成份，他的某些读者的确犯了偏袒的罪。此种态度更令人吃惊之处，是全不合互惠原则。这些信徒不但不是以爱来回报爱，反而是将尊贵加给那些积极欺压、迫害小小信徒团体的富人。他们的欺压包含了经济剥削：*katadynasteuō* (欺压)在七十士译本经常出现，形容穷人(参摩四 1)、孤儿寡妇(参结二二 7)受富人的剥削，这些富人的行为与“真虔诚”的要求恰好相反，为了经济上的利益将穷基督徒拉进公堂。

这节经文显示，雅各的读者多数是贫穷的信徒。这并不令人吃惊。早期教会历史中，那些世上财物不多的人发现，福音的属灵应许十分吸引他们。保罗提醒哥林多人：“你们蒙召的按着肉体有智慧的不多，有能力的也不多，有尊贵的也不多”(林前一 26)。巴勒斯坦的信徒，至少是耶路撒冷的信徒，特别受贫穷之困：安提阿教会在主后四十六年饥荒时，曾致送救济金给他们；后来保罗亦从外邦教会中收集金钱，送给“耶路撒冷圣徒中的穷人”(参罗十五 26)。雅各书中所暗示的社会经济阶级的强烈分化，与我们所知第一世纪巴勒斯坦的状况相符。一小群富有的地主和富人不断积增财势，而大多数百姓被迫抛离家园，更加穷困。雅各大数目的读者是属于此穷困的农工阶级。

雅各的读者不但像他们许多同胞一样，经历经济迫害，更受到宗教的迫害。此两者也可能相互关联——以经济理由控制基督徒的人，其动机可能掺杂了对他们信仰的讥讽。*Blaspheme* (和合本：亵渎)这字意为言语的滥骂，如保罗在哥林多遭反对，被犹太人“毁谤”(*blasphēmōn* 徒十八 6)。这些言语上的诽谤是冲着“尊”(*kalon*, 美善)“名”(参彼前四 14)而来——可能是指“基督”。“你们所敬奉的(或所被称的)”乃是译自希腊文一个很难解的组合：*to epiklēthēn eph' hymas*——字义为“你们被称的”。这是将一希伯来成语过份字义化的翻译，值得注意的是，雅各于使徒行传十五 17 引用阿摩司书九 12，也用了这成语。这片语含有亲密关系的意思，甚至有占有之意，经常在旧约中出现，以形容耶和華和祂百姓的关系。现今对信徒而言，耶稣，弥赛亚，居于这地位；凡声言效忠祂的人，就挂上祂的名字——简言之，他们是“基督徒”。那些

亵渎此“尊名”之人，竟在教会中得着上好的礼遇，是多么不相称啊！

8. 8~13节提供了有力、连贯的论点，反对所有形式的偏袒。这论点的要点是：基督徒将受律法审判，而此律法最基本的要求之一是爱众人。第8节与其前面经文精确的关系不够清楚，如果引介此节的希腊字 *mentoi* 译成 *really* (RSV; “indeed”, NIV; 和合本：“若”)，那么雅各的建议是，“至尊的律法”惟排除偏袒之后才能真正实现。但 *mentoi* 在新约其他七处出现时，意义为“然而” (however)，在此也该采用这译法才对。按这个解法，第8节乃是与上文成对比，特别是与第6节上半成对比：“你们羞辱贫穷人是行恶；……然而，你们若遵行至尊的律法才是好的” (参 NEB, NASB)。

“至尊的律法”是什么？既然10~11节的“律法”包括十诫的诫命，此处可能指的是全部旧约律法，它之被称为“至尊的”，乃因是天上的君王所赐<sup>95</sup>。这种说法的困难在于——此同一律法于12节被形容为“自由的律法”，而一25将这用词指为福音的诫命，特别指耶稣的教导。“至尊的” (*basilikos*) 这称号似乎根据第5节的“国” (*basileia*) 而来，因此应含有基督徒的观念。既然雅各后来在第8节引用利未记十九18“爱的诫命”，我们或许也该将基督所特别挑选出来作律法总结的这项吩咐 (太二二34~40)，看作是“至尊的律法”，不过，在新约中一项诫命被称为 *nomos* (律法) 是不寻常的，而雅各用“根据” (*kata*，和合本未译出) 来引介旧约引用句，可见这条诫命不是“至尊的律法”。从以上多方考虑来衡量，我们最好是将“至尊的律法”视为神对基督徒的一切旨意的另一种形容方式。这个旨意特别在耶稣的教导中启示出来，祂要求门徒全然顺服神，以配称为“国度的继承人” (5节)。但是雅各与耶稣和保罗一样 (罗十三8~10; 加五14)，刻意的说明，“神国的律法”不是取代旧约中神的要求，而是将它纳入其内。

倘若雅各说，至尊的律法必须“根据”爱的诫命来实现，他可能用意不在于形容守此律法的方式 (“藉爱他人来实现”)，而在于此律法本身的本质——这律法的中心吩咐是基督徒必须“要爱人”。在旧约中“人” (英译: *neighbor*) (*re'a*) 特指以色列同胞，但耶稣将其扩张，包括我们所接触的每一个人，外邦人 (路十25~37)、敌人 (太五44) 都在内。

雅各指出，爱邻舍，这“至尊律法”的中心诫命，严禁教会歧视任何走进其大门的人；他的看法与耶稣的教训一致。

9. 雅各引用爱的诫命，令他更能斥责那些“蓄意偏袒”的人是“犯罪”。不论依据衣着、国籍、社会阶层或种族而歧视他人，都显然违犯了耶稣呼召我们去遵行的“不受约束”的爱。且既然爱的吩咐是“至尊律法”的中心，我们若表露偏袒，就违犯了那律法。因此8~9节正成对比，我们顺服律法去爱时，便是“好的”，但当我们偏袒，违背律法，就“被……定为犯法的”。

10. 10~11节解释 (*gar*，因为) 第9节最后的子句，说明只犯一条即是犯了众条。因此这些经文构成一连串的推理，导致11节末了的斥责，这是雅各在第9节就同样指出的——偏袒的基督徒是“犯罪”之人。不错，他们“只”犯了一条，但雅各的回答是，“律法”——即神对祂百姓的旨意——是看不见的整体，违犯其中一部分，即与其全部相左。律法的整体性是公认的观念，其自然的推论即是全部都应遵守。马喀比书四卷记录，虔诚的以利亚撒拒绝接受吃不合律法之肉的命令，他回答说：“不要认为我们吃污秽的肉是微不足道的小罪，在大事或小事上违犯律法，其严重性是相等的，因为在两种情况中，律法同等受到鄙视” (五19~21)。耶稣也表明了相似的看法，祂警告说：“无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样做，他在天国要称为最小的” (太五19; 亦参加三10, 五13)。这样的警告有其必要，因为人们通常认为遵守“较重”的诫命，可以遮盖未遵守“较轻”之律法的失败。但雅各同意那标准的看法：在“一条上”失败，人就有罪。何况，雅各的读者未做到的那“一条”——爱的要求——根本不是“较轻”的要求。正因如此，雅各的论点就更加有力了。他在11节中更进一步说明为何会这样。

11. 这节经文解释为何律法必须被视为一整体。只要律法被视为不过是一条独立的诫命，那么很可能我们会认为，违背某一特定的诫命，只是犯了那一条的罪。但事实上，个别的诫命组合成为一不可分割之整体，因它们反映出同一位赐律法者的旨意。违背一项诫命就是不顺服神自己，在神面前便为有罪。

这些经文的逻辑全然是犹太式，但此处雅各“犹太化”的程度有多

少？若我们以其逻辑结论来看，雅各显然主张顺服律法的每一条诫命，包括礼仪律法在内。雅各的用意真的如此吗？他的这封信没有一处建议他对律法的看法是如此严格。他在 10~11 节中也暗示我们，他的看法不是如此。一般说来，当犹太神学家要说明像雅各在 11 节中的论点时，他们会在“重”的诫命之外再引用一条“轻”的；好比以利亚撒在以上提到的马喀比书四卷经文中说，吃污秽的食物（一件“小”事）与违背一“大”的诫命同样严重。但雅各所引用的，却是份量相等的十诫中的两诫，这就表示他在 10~11 节中所想的，只是旧约律法的某些部分而已。同时值得注意的是，爱的诫命与早期教会所着重十诫中第二部分有关“爱人”的诫命关系紧密（看太十九 18~19；罗十三 8~10）。因此虽然雅各采用了旧约及犹太教的逻辑，他的应用却是在一新的情况中；他并不催促人完全服从“旧约律法”，他所提倡的乃是“至尊的律法”（8 节），“自由的律法”（12 节）——一个内部包含旧约律法，但要从耶稣已使之成全的角度去明了了律法。耶稣在马太福音五 19 的话中，“成全”也是其基础；祂说，律法连“最小的”一条都要遵守，这要求已假定祂成全了第 17 节才提及的律法。

雅各在 11 节引用“不可杀人”这条诫命，是否有特殊的理由？耶稣教导说，不可杀人可以延伸包括怒气（太五 21~26），约翰也坦白的说：“凡恨他弟兄的就是杀人的”（约壹三 15）。根据以上教导看来，雅各可能认为，偏袒的态度也被包括在此诫命的范围之内。雅各的读者别以为他们没有犯某些诫命——好比奸淫——就无罪了，他们的偏袒表现是犯了不可杀人的诫命。虽然这种解释相当可取，我们仍要小心，不要太重视它。雅各可能只是因为这两条诫命一向被用来作神在律法中要求之例子，而引用它们（参太十九 18；罗十三 9）。

12. 10~11 节在雅各论证中好似插入句。他现在已准备好，要就 8~9 节所说明的要点来下结论。雅各已经辩明偏袒触犯了爱的诫命，而此诫命是管辖基督徒的“至尊的律法”的试金石，因此也成了审判信徒言行的标准。雅各将相关副词 *houtōs*（照）各放在动词“说话”和“行事”的前面，以强调其重要性。这两种动词用的是现在式，强调这种“说话”和“行事”应该是一种生活方式。虽说这节经文可应用至任何行为，毫

无疑问的雅各想的则特别是：要用不偏袒的态度向众人表达爱。

这节经文中对按律法受审判的强调，为某些人带来困难。举例来说，何特说：“……这意思似乎不是说，自由的律法将是他们受审判的标准或工具，而是说，他们将受的审判，是按他们曾生活的气氛，就是那自由的律法……。”<sup>96</sup>但是这说法将介系词 *dia* 在 RSV 中译成“*under*”）指仅含自由的律法之“气氛”，令人难以接受。*Dia* 通常具有媒介的意思（“*by*”），而这层意义在此节中非常合适：就是信徒的行为将按着自由律法中定规的标准来评估（参罗二 12，该处与这里密切平行）。基督徒的“审判”将依据他们对福音所表达的神的旨意顺从了多少，这真理亦贯穿于新约之中。耶稣警告说，在祂回来时，祂将审判“列国”，并奖赏那些同情他人之人（太二五 31~46）。保罗亦证实：“我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报”（林后五 10）；约翰说：“遵守神命令的就住在神里面”（约壹三 24），神以恩典接纳我们，但这不是我们从祂之义务的终点，而是一个新的起点。神的律法不再是恐吓人、约束人的重担，因神的旨意成为我们生命中“自由的律法”——我们喜欢知道，祂不但“释放”我们不再受罪的刑罚，并且在圣灵中赐给我们能力去顺服祂的旨意，因此甘心乐意接受这个义务。用雅各自己的形容来说，这个律法是“栽种的道”，“写在我们心上”，有能力拯救我们（雅一 21）。

13. 这节的警告强化 12 节的吩咐：那不怜悯人的别想在受审判时蒙怜悯。雅各指出，“怜悯”是自由的律法一部分，也是读者特别该知道的。事实上“怜悯”正是爱的诫命所要求的（8 节），也正是他读者在“羞辱穷人”时所没有做到的。撒迦利亚书七 9~10 很清晰的表达出怜悯与关心穷人之间的关系：“万军之耶和華曾如此说，要按至理判断，各人以慈爱怜悯弟兄。不可欺压寡妇、孤儿、寄居的和穷人……。”假若雅各的读者继续歧视穷人，他们就将自己陷在严厉审判的危险中。耶稣曾重复提到人的怜悯与神的怜悯之间的互相关系，最令人震惊的是无怜悯的仆人的比喻（太十八 21~35；同参太六 14~15）。

如果在怜悯上失败会受到严重的惩罚，那么其反面亦同样真实：“怜悯原是向审判夸胜”。这句话可以解作神两种性情的相对份量，其要点为，

神欢喜以祂的“怜悯”胜过祂的“审判”。但更好的解法，是将“怜悯”看作是人这方面的：我们的怜悯能为我们在神的审判台前辩护，以致向神的审判“夸胜”。何特如此形容此情景：*kriseōs*（审判）在神的法庭中是起诉者，而 *eleos*（怜悯）毫无畏惧的站起来大胆的抵挡其控诉<sup>97</sup> 信徒靠自己永远应受神的审判：我们对“至尊律法”的顺服总不完全，不如应有的完美（10~11 节），然而我们怜悯的态度及行为可以算为基督在我们里面的证据。而因着我们与那一位替我们完全实现律法的基督合而为一，我们在受审判时便有不致定罪的信心。

#### 四、使人得救的信心（二 14~26）

此段经文是雅各呼吁藉行为辩明自己有“清洁信仰”的高潮，这段经文从头到尾只有一个神学论点。

这一段很清楚是雅各关切之事的中心。他深深的受“信心”只是口头承认的态度所困扰——好比承认“神只有一位”（19 节）。这种信心“没有”行为（20、26 节），雅各认为这种信心是“死的”（17、26 节，“不结果子的”（20 节，按 RSV）；没有能力拯救（14 节），也无法使人称义（24 节）。雅各当然认为信心是必要的，他宣称自己有信心（18 节）。但他有的信心是“有行为”（14、17 节）的“真信心”，并藉行为来“成全”（22 节），是“与行为并行”（22 节）。它是受人景仰的信心之“父”亚伯拉罕（21~23 节）及妓女喇合所表现的那类信心。雅各这项论证的重点表达了三次（17、20、26 节），他所重复强调的不是行为必须外加在信心之上，而是真实的信心包括了行为。这才是信心的本质。

此封书信这部分雅各是用“辩证的”风格来写，有时称作“争议”。雅各引入一“假设的反对人物”，藉他所陈明的立场以衬托出自己的辩论（18 节），他攻击那些相信只信不行之教导的人，好似他们就在眼前一般（“虚浮的人哪” 20 节）；而且他直接诉诸读者，要他们判断他所说的是对是错（“你们知道” 22、24 节，和合本译“可见” 22 节，“这样看来” 24 节）。这类风格强烈表示，雅各所对抗的是教导错误信心观念的假教师。我们几乎可以确定，这些教师熟悉保罗对“单单因信心称义”的坚持，但也同样清楚，他们对保罗的看法不过是一知半解。雅各在这段经

文中所抗议的看法，绝对不是保罗的观念。如果我们解释得合宜，便可发现保罗和雅各对信心和行为的了解，及对这两者与称义之关系的看法，并无二致。他们之间表面的冲突，乃是因他俩赋与“信心”和“称义”不同的定义，以及因他们的论点是针对不同的错误而来。

14. 雅各强调“怜悯”及其在审判之日的结果（12~13 节），自然会导致以下的问题：“怜悯的行为在审判时怎么会有帮助？”“难道信心不是一切吗？”雅各对此问题的回答，是指出信心和行为之间不可稍分的联合。他以向读者提出两个反语来开始，但乃是针对那提倡“只要信心”之观点之人而发。这两个问题的答案明显是否定的（事实上第二个问题的希腊文结构自然意指否定的答案）：没有行为的信心是无“益处”的；那种信心无法“救”人。以上最后一句强调了信心的特殊本质，值得重视。在 AV 中，此句子译成“信心能救他吗？”意思是说雅各否认信心能救人。但是希腊文信心 (*pistis*) 这字在此子句中有冠词，表示它指刚才提到的那种信心；即那人宣称自己有的信心。所以雅各不是说信心无法拯救；他乃是说，这人声称自己所拥有的信心，那“没有行为”的信心，是无法救人的。因此，雅各自己对信心的看法与保罗及新约其他著者无异（参一 6，二 1，5；五 5），但在二 14~26 的“信心”常是指“伪”信心，保罗和雅各都不会承认那是真正的基督徒信心。

雅各说这种伪信心是没有行为的。有人根据这个字指出保罗和雅各之间仍有差别。一方面，雅各以正面意义使用这个字，指基督徒为实践爱的律法而有的爱及怜悯的行为（参二 8~13）。另一方面，保罗争论反对“律法的行为”，即律法主义式地遵行摩西律法，有人说这词特别是指礼仪方面的规条。然而在保罗书信中，“律法的行为”一词是否严格的限于摩西律法的礼仪规条，还值得怀疑。大致说来，保罗和雅各对“行为”的定义是相同的：行为是顺服神的行动；他们的差别是在任何情况下有此行为。保罗否认在我们与神建立关系之事上行为有任何价值；雅各的坚持则是，一旦那关系建立了，行为乃是必要的（看此节后附记：保罗及雅各中的“行为”）。

缺乏这些行动的信心无法“拯救”。虽然“拯救”(*sōzō*) 有时描写人最初如何进入神的国度（“转而相信”），它也经常形容在末日最终从罪、

死亡及审判中得释放的意义。这字在雅各书中似乎为此意义（参一 21，四 12，五 20），既然 13 节提到最后的审判，所以这里也最好如此解。因此当雅各说某些人声称自己有信心无法救他，他可能指在神公义的审判时，这种信心一无用处。

#### 附注：保罗及雅各中的“行为”（二 14）

为了减低保罗和雅各对称义这件事明显的差异，经常有人主张他俩给予 erga “行为” 这字十分不同的意义。他们说，保罗排除“律法的行为”为称义的依据，这“律法的行为”可解释为某些特定的行为——像旧约的礼仪规条，或以“律法主义”精神而有的行为。另一方面，雅各所要求的“行为”则清楚的是实践爱之律法的慈善行为。尽管这种区分广被采纳，我们仍有理由质问其正确性。因一方面，保罗对“行为”的观念比以上之解释要广泛得多，罗马书九 10~11 是保罗书信中最接近“行为”定义的经文：“不但如此，还有利百加，既从一个人，就是从我们的祖宗以撒怀了孕，还没有生下来，善恶还没有作出来，只因要显明神拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的……”在这些经节中，“行为”很清楚的包括人行的任何事，“或善或恶”。在罗马书四章中，亚伯拉罕无法夸口的“行为”显然是“好行为”，但罗马书四章与三 20~28 的议论紧密相联，而那儿用到“律法的行为”一词。由此看来，保罗认为“律法的行为”是一种特定的“行为”，就是顺从摩西律法的行为。此一词的类似说法，在犹太作品中只出现两次，其意义亦是如此。（*mašêṭ ōra* in 4Q Flor. 1:7; 参 1QS 5:21; 6:18）。因此保罗的目的是在称义的依据上，排除所有的行为——不仅是某些行为，或出于某种精神的行为<sup>98</sup>。

另一方面，我们不清楚是否可将雅各的“行为”限定于慈善的表现。当然，他方才刚提到实践爱之律法的活动，在 15~16 节中引用慈善的表现为例。然而他所用的特殊例子，就是取自亚伯拉罕及喇合（21~25 节）生平之例，并不明显地与慈善行为有关。特别在亚伯拉罕的例子中，焦点乃集中在他对神的顺服，一点没提到对他人表现出慈善的行动。因此可见保罗和雅各使用的“行为”一词，基本上是相似的：指任何为顺服神、事奉神而作出的事。保罗和雅各的差别在于行为与悔改的“顺序”：

保罗否认悔改之前的行为有任何功效，但雅各恳切呼吁，悔改之后行为绝对有必要。

15.~16. 从 15~16 节雅各所使用的例子中，我们看出他对那信心只在口头上的人特别关心。他对此人的描述，显示他至少表面上与教会有关，因为那有缺乏的是他的“弟兄”或“姊妹”。所缺乏的是基本维生的必需品：够用的衣物（希腊字 *gymnos*，“赤身露体”，即穿的不够，经常指缺乏外衣，*chitōn* 及“日用的饮食”。这位“信徒”如何回应？他用虔敬的话语将那有需要的人打发走：“平平安安的去吧，愿你们穿得暖吃得饱”。“平平安安的去吧”是犹太人散会常用的句子，NEB 和腓力浦译本颇能捕捉其意：“祝你幸运”。*thermainesthe*（穿得暖）和 *chortazesthe*（吃得饱）这两动词可以是关身式也可以是被动式。如是关身式，则此“信徒”在鼓励那有需要的弟兄自己想办法，“自找出路”：“使自己得以温饱”（NEB）。如果此两动词是被动式，则此打发之语就是祷告的形式：“愿你穿得暖吃得饱”。这两种情况的要点是相同：面对自己弟兄姊妹的需要，这位“信徒”除了表示好意之外，其他一概不做。雅各问：“这有什么益处呢？”从这例子的意思来看，这“益处”主要指的是缺乏照顾的情况：言语，不论用意多好，都没有使这些缺乏令人受益。但是用心的读者决不会错过雅各在 14 节所用相同的句子，这位信徒空洞的话语不但对他人无益，也同时不给他自己属灵的“益处”。

这个例子，正如二 2~3 的一样，是假设的情况，雅各并不是指某一特定的事例。但另一方面我们很清楚知道，此例子反映出雅各深切、真实的关怀。供应穷人是胜过审判的怜悯行为之一（13 节），在这一点上，雅各的立场与历史悠久的圣经传统一致。以赛亚呼吁他那时的百姓“把饼分给饥饿的人”，“将飘流的穷人接到你家中”，“给赤身的遮体”（赛五十八 7~9），藉此把真正的意义注入宗教仪式中，“然后”神才应允他们的求告。耶稣将国度应许给那些照顾“我这弟兄中一个最小的”之人（太二五 31~46）。约翰认为，任何一位不供给有缺乏弟兄的人都不可能拥有真正的爱，因为爱不是“只在言语和舌头上，总要在行为和诚实上”（约壹三 17~18）。这个警告是教会不断需要听的。我们经常满足于只提供言语，但神可能呼召我们去行动。言语——讲章、祷告、信心宣告、智

慧的忠告、勉励——是真实基督教所不可或缺的，但雅各提醒我们，人们惟有看见与这些言语相配的行为，才会觉得它真具意义。

17. 雅各从以上例子绘下结论说：“信心自己（和合本未译“自己”若没有行为，就是死的）。“自己”一词 (*kath'heautōn*)，正如梅尔所说，似说这种信心“……不但外在无法运用，内在也是死的”<sup>99</sup>。这类信心“从里到外”都是无用、不活跃、无生命的在这类上下文中，“死” *nekros* 有此意义，参罗七 8；来六 1，九 14。因此雅各在此对照的不是信心与行为，而是“有行为”的信心与“没有”行为的信心。后者好似没有“灵魂”的身体（参二 26），没有生命，在审判之日对人一无用处。

18. 雅各借着另一个人表达意见，将他的议论推至新的阶段：“必有人说”。这人的身份及他的意见内容不容易决定，主要的困难在于古代抄本缺乏标点，所以我们必须自己决定此人的意见到底延伸到多远。以下是三个可能：

a. 这人是雅各的“同盟”，他藉质疑 14~17 节所提那人信心的真实性，来延续雅各的论点：“你（前例中的“假”弟兄）说你有信心，我有行为，你将你没有行为的信心指给我看，我便借着我的行为将我的信心指给你看。”<sup>100</sup> 这项解释法的好处在于对代名词的处理自始至终都一致。“你”总是那称自己有信心却没有行为的人，“我”总是雅各或他的同盟，称自己有行为。但反对此看法的理由更强：它将此节的开头句子“但必有人说”作为引介与雅各相似的看法。*alla* “但”这字当然可以作强调用（“是的”，“确定”），但一般而言，在希腊文学里，这片语一致是指引介一个与已经提出的看法相对或反对的看法（参看林前五 35 及“争议”文体中无数的例子）。再者，这样的引言需要将开场白读成“你称自己有信心”，但雅各并没表明清楚这种含意。

b. 这人是持异议的人，怀疑雅各信心的真实性。根据此看法，反对者的话被局限在引言后的前三个字，而是问句形式：“你（雅各）真有信心吗？”雅各然后回答说：“我有行为，你既然没有行为，就无法将你的信心指给我看，我却可以借着那些行为将我的信心指给你看。”<sup>101</sup> 有些人同样主张那位反对者是在怀疑雅各的信心，却走到另一个极端，认为 18~19 节完全是反对者的话：“你（雅各）说你有信心，我也一样可以

说我有行为。但你在行为之外，就无法将信心指给我看，而我，如果我愿意，可以从我的行为将我信心指给你看。你的（雅各的）信心比鬼魔的好不了多少！”雅各的回答则从 20 节开始<sup>102</sup>。这种看法保留了开场句子自然的力量，但在解释“我有行为”这一词上过分勉强。何特认为“我有行为”是雅各对反对者质问的回答，但 *kagō* (“and I", 而我) 一般不是用来引介回复问题的句子，而且这样使整个片语似乎成了冗赘。另一种可能，即 18~19 节全是反对者的话，其对 18 节末了部分的解释更是牵强。

c. 因为前两种看法遭诸多困难，或许采纳第三种解释比较好。根据第三种看法，18 节前部分的“你”和“我”并不是指争论的双方，只是用来分辨两个不同的人。NEB 在翻译时采纳了这种解释：“但某人会反对：‘这人称自己有信心，而那人却指向他的行为’”（亦参 GNB）。那么这“那人”是反对雅各论点的人，他说不同的人可能有不同的“恩赐”：一人可能有信心而另一人可能有行为。保罗不是说圣灵随意分赐这些恩赐吗（林前十二）？他是不是说信心也是恩赐之一吗（林前十二 9；参罗十二 3）？那么雅各怎么能要求所有的基督徒同时有信心和行为？雅各对此论点的回答是，信心和行为并不是基督徒或有或无的特别恩赐，也不是任何一个基督徒可以“挑选”的。只有行的表现才能证实那真正能救人的信心的确存在。这项看法的难题在于，此节开头的“你”和“我”无法用以指特定某人，而在此节其余地方则似乎是指特定人物。罗培士回答此难题，指出犬儒学派哲学家德勒斯 (Teles) 的某一论证中，同样有代名词力量转换的现象。分析到最后，这项解释较其他说法问题较少，所以可能该采纳<sup>103</sup>。

因此，雅各乃假想一反对者，来推进他信心与行为不可分的论点。若说这两者间有裂隙，是无法想象的，事实上也不可能。真实的信心无法没有行为而仍存在。当雅各向反对者说：“将你没有行为的信心指给我看”，他不只是向他提出信心证据的挑战，乃是指出，那反对者说自己有的信心根本不是信心。

19. 这种“没有行为”的“信心”能成就什么？雅各将它与鬼魔有的信心相类比，显出其空洞之处。他们相信神只有一位，正如犹太人 or 基督徒一样。神只有一位的宣告是从申命记六 4 取出，犹太人一天诵读

两次，为他们的认信祷告（示马 *Shema*，原意为“听”）中的一部分。正对许多外邦人的多神信仰，基督徒也坚持神只有一位（参林前八 4~6；加三 20；弗四 6；提前二 5）。所以难怪雅各会赞扬他们对信仰的认同：“你信的不错”。但雅各立刻将此同一信仰也归给“鬼魔”，由此可见他的赞扬带有一点嘲讽的意味。他提到鬼魔对此信仰反应，也带有嘲讽的用意。“战惊” (*phrissō*) 这字在某些古老魔术文章中，指“魔术师希望利用魔术带出来的效果” (MM)。何特说，它“比敬拜一词表达的关系更疏远，却又有更重的俯伏的含意”。但至少它是一种回应——某些自称相信神只有一位之基督徒显然还没有这种回应！

这节经文非常平白的指明，雅各在这几节经文中讨论的信心，与他及保罗所宣讲的信心相差甚远。按正确教义而言，早期教会根本不以为这种信心足以令人得救。真实的信心必须超过理智，进入意志，不单影响我们的“信仰”，也必须影响我们的态度及行为。正如米顿所说：“拥有正确的神学是件美事，但这还不够，除非那美好的神学也拥有我们。”

20. 雅各对“信心可以没有行为”的看法，自这节经文引入一新的阶段。他在 19 节已指出，这种“空的”信心只不过是神的知识而已，鬼魔也有这种知识，而除了导致对神赤裸的恐惧之外，它一无所成。现在雅各将从旧约证明，“真”信心素来都有行为，这种“有行为的信心”导致神的接纳。雅各称那提倡信心和行为可以分开的人为“虚浮的人”。“虚浮” (*kenos*，字义为“空洞的”) 很少用以指人，它可能意指不但道德邪恶，而且知识不足。我们不需假定雅各针对某一人而言（某些学者急于找出雅各和保罗间的冲突，甚至认为雅各在此指的是保罗！），责备一假想的对手是古代辩证中习惯的特色（亦参罗二 1，九 20）。雅各问他假想的对手，是否愿意“知道” (*ginōskō*) 信心没有行为是“无效果的”？（AV 及和合本译为“死的”，是根据另一种较差的抄本）译成“无效果的” (*barren*) 那字是 *agros*，其字义为“没有作用”或“闲荡的”——耶稣用此字形容那些一天没有受雇工作的工人（太二十 3，6），雅各在此选用这字，刻意玩弄字眼：“信心没有行为是不行的！”这节再一次陈明全段的重点：没有行为的信心不能“拯救”（14 节），不能使人“得益处”（16 节），是“死的”（17、26 节），且一无用处。

21. 再有，没有行为的信心无法“称义”，这是 21~25 节的主题。雅各在 24 节用神学为读者说明，在 21~23 节及 25 节用亚伯拉罕及喇合的生平为读者举例说明。很可能雅各引证亚伯拉罕，是因他的对手已经使用创世记十五 6 来证明信心的重要性。亚伯拉罕是以色列历史中最受景仰的人物之一，常被犹太人借来支持他们各种各类的看法。他顺服神“难解”的吩咐献上儿子以撒，自然是神学及灵修注解广受欢迎的资源。斐罗称“献上以撒”是亚伯拉罕最伟大的行为 (*On Abraham*, 167)；马喀比书二 52 节将亚伯拉罕在“受试炼中”表现的信实，与创世记十五 6 “这就算为他的义”的宣告相连。雅各辩称，亚伯拉罕顺从神的吩咐，愿意杀死自己的儿子，是他“行为”的证据，根据此证据亚伯拉罕就被“称义”。

雅各的辩证就是在这点上最令人议论纷纷。因他宣称亚伯拉罕“是因行为称义”，这显然与保罗冲突，因保罗明明宣称亚伯拉罕是因信称义，而非因行为（罗四 1~3）。虽然许多学者称此冲突无法解决，存细查考他们对关键字 *dikaioō*（称义）的用法，还是可以表明保罗和雅各没有冲突。这字是保罗的招牌，他在加拉太书及罗马书中使“因信称义”成为辩证的中心。我们必须了解的是，保罗给予“称义”一非常特殊的意义，与他整个神学观点密切相关。这字的意义是指一个人首次从罪及死亡的境界中转移到圣洁和生命的境界，这项转移藉罪人凭信心与耶稣基督——那“公义者”——认同而产生。因此对保罗来说，称义是一至尊的法庭式行动，神在此举中不看人的任何“行为”，声明罪人在祂面前无罪（罗四 5）<sup>104</sup>。

至于雅各给予 *dikaioō* 的精确意义为何，学者的意见稍有不同。不少学者认为，雅各是以证明的意义使用这字。亚伯拉罕及喇合“藉行为称义”是指他们藉好行为证明了他们公义的地位。如此，与保罗的冲突便不存在了；因保罗强调信心是“宣告”称义的唯一条件，雅各乃是辩称，行为是“证明”公义地位的唯一方式。将此意义附于 *dikaioō* 虽有某些前例（参创四十四 16；路七 29，35 及 G. Schrenk 在 TDNT, 2, pp.213~214 中的参考），但此意义却不是它通常的意思。更重要的是，这意义与雅各书第二章并不相配，那儿的问题不是“公义如何可证明出来？”而是“何种信心能保障公义？”因此雅各可能是以宣告的意义使

用 *dikaioō*，但是他与保罗不同的是，他将这字应用在神对一个人“最后”宣告的公义，而非人“首度”凭借信心获取的公义。换句话说，雅各说的“称义”是保罗说的“审判”，这一分野，即卫斯理所说“首度的称义”及“最后的称义”，能将保罗和雅各表面的差异解释开来<sup>105</sup>。

以此意义使用 *dikaioō*，在旧约、犹太教及耶稣的教训中有许多前例。在旧约里，*dikaioō*（希伯来文 *sādag*）一般指无罪的判决，根据“公义”的表现，或“对约的忠贞”（参以下附注，旧约及犹太教中的“称义”），而这判决自然与最后审判相连。在耶稣的教训中祂可清楚找到 *dikaioō* 的这层意义，祂在某一场合警告听众：“因为要凭你的话定你为义，也要凭你的话定你有罪”（太十二 37）。雅各通常运用耶稣的教导，特别是马太福音中所记，因此这一资料更具份量。对如此解释雅各书第二章，有一个的反对意见不可忽视；根据 RSV，亚伯拉罕的称义是“当”他献上以撒之时，但那简单过去分词 *anegkas* 可以同样译成“已经献上”（having offered），即是在许多有助于亚伯拉罕“最后称义”的行为中，特地指出一件来。

假若我们如此来了解雅各的教导，就不能说他与保罗的教导有冲突。雅各肯定亚伯拉罕有好行为，这些行为成了神最后审判亚伯拉罕一生的标准。他也已假定亚伯拉罕有信心，这信心是他蒙神接纳的基础（22~23 节）。但雅各强调，已经蒙神接纳之人，必须藉好行为彰显这关系的美果。保罗全力要说明的，乃是那在这些行为之前，并促成这些行为的事。保罗要清楚阐释，“进入”神的国惟藉信心，雅各则坚持，神要求那些在神国之“内”的人有行为。

附注：旧约及犹太教中的“称义”（二 21）

*dikaioō* 这动词在七十士译本中出现四十四次，其中二十八次是根据希伯来文同义字，二十二次是根据动词 *sādag* 的相关形式。这字最常与“法庭”有关联，形容法官宣告的无罪判决。*sādag* 通常的用法并不直接涉及法律的背景，但其法庭含意仍然存留（创三八 26，四十四 16；耶三 11；结十六 51~52）。神经常被形容成法官，人在他面前申诉自己的案情（撒上十二 7；赛四十三 26；弥七 9），而祂将对众人的一生作判决。

特别重要的是，此项神圣的判决通常依据实在的行为而定。举例来说，弥迦书六 11，耶和華警告说，祂不会视用“诡诈法码”的人为清洁（*dikaioō*）；列王记上六 31~32，所罗门祈求说：“人若得罪邻舍，有人叫他起誓，他来到这殿在你的坛前起誓，求你在天上垂听，判断你的仆人，定恶人有罪，照他所行的报应在他头上，定（*dikaiōsai*）义人（*dikaion*）有理，照他的义（*dikaioōsynēn*）赏赐他。”在这类案例中，公义并不是指无罪的行为，而是对约尽忠。神对那些遵从约中标准的人宣告无罪。随之而来的，是人认知靠自己绝对无法配得神宣告无罪：“求你不要审问仆人，因为在你面前凡活着的人，没有一个是义的”（诗一四三 2）。保罗所强调称义的本质完全是恩典（罗三 20；加二 16），在这里有一个清楚的先例。长话短说，不过，旧约一般的说法，是“人被宣告公义乃依据事实，即在一般的事或某件特殊的事上，他们是正直的，无辜的。”<sup>106</sup> 这个宣告自然与最后的审判密切相关（赛四十三 9，四十五 25，五十八，五十三 11）。

犹太教持同样的基本观点：“公义”与正确的行为相关，即神的律法所定义行为；而称义的判决是向那些忠实遵行旧约规条的人而宣告<sup>107</sup>。马太福音反映出此犹太教的用法。虽然进入国度有赖于对耶稣的委身（“跟从耶稣”），但主对门徒行为的期望（太五 20）则主要是（若非完全是）公义；而 *dikaioō* 也用在最后的审判，那时“行为”，即我们所谈及所行的，将被列入考虑（太十二 37）。

22. 雅各仍然针对 18 节中的“反对者”说话（“你可见” You see，和合本未译“你”），此处希腊文动词是单数，他现在声明亚伯拉罕的信心是与他的行为并行。如果 21 节给我们的印象以为雅各只对亚伯拉罕的行为有兴趣，那么这节经文证实雅各一向肯定亚伯拉罕有“信心”。我们必须记得，雅各要描绘的，是亚伯拉罕信心的本质，一种不是“没有效用的”信心（20 节）。再有，创世记十五 6 对亚伯拉罕信心的强调，可能一直存记在雅各的脑海中。雅各从亚伯拉罕的行为谈起，是因他需要强调这位族长生平中的这一要素。或许雅各的某些读者抓住创世记十五 6，为要强调亚伯拉罕的信心，而且根据某些犹太传统，将这信心解释为他离弃偶像去“敬拜一神”<sup>108</sup> 但是这种信心当然不比魔鬼的信心好多少

(19 节)，而雅各要表明，亚伯拉罕的信心远超过此。

雅各使用另一双关语来强调亚伯拉罕的信心与行为间的密切关系：信心与他的行为 (*ergois*) “并行” (*synergei*)。亚伯拉罕的信心是一个“有行为”的信心，活跃的信心，不仅是行为的资源，更是行为的良伴。这种信心与行为不断的合作，藉一不完全时式动词表现出来，这时式含有持续的或重复的意义的行动。“信心”不是亚伯拉罕在某一场合才用上的，它激发、引导他的行为，并与它合作。亚伯拉罕的信心不但产生行为，或与行为同工，他的行为也对信心有贡献：“成全”了信心。这里使用的动词 *teleioō*，意为“使全备”或“使臻成熟”，正如“全备的”基督徒是藉忠心忍耐试炼（一 3~4）而产生，“全备的”信心也是藉持续顺服的行为而产生。经过一连串的“试炼”就是神要他前往的呼召，亚伯拉罕的信心得以强化、成熟及加深。雅各这样说，并不是指没有行为信心就无法存在（因为垂死之人可能真正信主，但却没有机会表现出“行为”），也不是说信心只能藉“行为”来“成全”，而是说行为是真正使人得救之信心不可缺少、无法避免的结果，并且可将信心带至“成熟”的地步<sup>109</sup>。如果我举起铁锤一挥，穿过一张玻璃桌子，自然的结果是玻璃桌子碎了，破碎并不等于铁锤的挥动，但却是其无法避免的结果。同理，信心是导致称义“决定性的”动作，但“动作”留下其痕迹——就是“行为”。我们不要将信心与行为混淆，但信心绝无法与行为分开。

23. 信心与行为在亚伯拉罕生活中积极合作，特别表现在他顺服神献上儿子以撒一事，结果他蒙神的接纳：他得着“义”，并被称作神的朋友。一直隐藏在雅各亚伯拉罕的讨论之后的经文，创世记十五 6，现在被引用了，但雅各声言这段“经文”因亚伯拉罕的顺服而“应验”。他的意义究竟为何呢？我们都知道创世记十五 6 并不是预言。它直截了当的声明，神“算”，或“考虑”亚伯拉罕的信心为“义”，此处上下文乃指他相信神应许赐给他一亲身的儿子及许多后裔。“义”应以公议会或法庭的意义来看，意为神认为他在祂面前是“对的”，这很可能是原文的意义<sup>110</sup>。那么，这项宣告如何能“应验”呢？

有一个重要的诀窍，是明白动词 *plerōō* 不一定必须严格的意指“应验”。这字基本意义是“装”或“装满”，用来形容鱼网（太十三 48）或

房子（十二 3）上。在新约中更典型的用法，是指旧约因耶稣的降临而“装满”或“达到顶点”，其形式可能是“应验”一预言，或带出某历史事件终极意义（太二 15），或旧约的律法解释及应用的巅峰（太五 17）。因此我们不需要认为，雅各将创世记十五 6 看为一预言，后来在亚伯拉罕的生涯中“应验”。他所建议的乃是，这一经文最终极的重要性及意义在于亚伯拉罕顺服的一生中。当亚伯拉罕“相信”神，神就在当时、当地，给了他与他之间正确关系的地位：是在他有行为“之前”，在他受割礼“之前”。保罗将这点有力的提出来（罗四 1~17）。但亚伯拉罕的信心及神对他无罪的宣判“被装满”，即达到最终的意义，是亚伯拉罕用行为“成全”他的信心之时，而主的使者再一次确定神的判决：“现在我知道你是敬畏神的了”（创二二 12）。雅各并不否认，早在亚伯拉罕顺服神献以撒之前，他就已经凭信心得着所赐的公义地位，但他所强调的是，亚伯拉罕的信心是有力的、带出行动的信心，而因着其信心的行为神的判决再一次被肯定。那最被根据信心而作的称义宣告，其最终之意义及功效藉最后的称义宣告而达成了，而这最后宣告的根据，是“很有信心的行为”。因此保罗所注意的是创世记十五 6 时间上的位置，用它作为亚伯拉罕最初单单依据信心而被称义的证据；雅各引用同一经节则好似“座右铭”的用法，作为亚伯拉罕一生的写照，以它作神对亚伯拉罕公义的最后宣告。

雅各又介绍亚伯拉罕有行为之信心的第二个结果：他又得称为神的朋友。RSV 将这句话与创世记十五 6 的引用分开，暗示它不是第二段圣经经节。这是恰当的，因这句话在旧约中找不到。然而旧约有两节经文称亚伯拉罕是“神所爱的那一位”（代下二十 7；赛四十一 8，译注：此两处经文和合本译“朋友”；亦参赛五 2 及但三 35 七十士译本，参 JB），且这称呼是两约之间文献对亚伯拉罕普通的称呼<sup>111</sup>。雅各引用它，表明亚伯拉罕因其深厚的信心及实际的顺服，而获赐予殊荣的地位。

24. 雅各现在直接针对读者而写 (*you see* “*hōrate*” 是复数；和合本仅译：这样看来”，从亚伯拉罕的生活撷取出一神学原则：“人称义是因着行为，不是单因着信”。这项陈述使雅各及保罗间的差异达于高潮。因保罗的说法不是正相反吗？“所以我们看完了，人称义是因着信，不

在乎遵行律法”（罗三 28）。在 14 及 21 节的注释中，我们已针对关键性的要点讨论过，但在此重复也有点帮助。首先，我们必须认知，保罗的“信心”及雅各的“单因着信”是完全不同的观念。保罗对信心的观念是强而有力的，信徒凭借此信心与他的主基督亲密的联合，此信心也包括对主绝对顺服；因此保罗可以谈“信心的顺服”（罗一 5），并说“使人生发仁爱的信心”在基督里才有功效（加五 6）。换句话说，对保罗而言，信心包括绝对顺服；信心的真实内容为承认耶稣是主，这种信心能带来救恩及称义（罗十 9~10）<sup>112</sup>。雅各对信心的观念或许与此并不相远，但他在 14~26 节一直提到某些人称自己有的“信心”（14 节），这种“信心”只有言语而无行动（15~16 节），是口头上的承认而无信靠及献身（18~19 节）。雅各在 24 节所讲的“单因着信”乃是指这种死的，无效果的信心。保罗会是第一个责备认为此种信心可以称义的人。

另一方面，我们也很难想象保罗会说“人称义是因着行为”。正如罗马书四 2~8（并参罗九 10~12）所说明的，保罗排除“行为”为称义的基础。但我们必须记得，保罗在此讲的称义是信徒初次被授予公义的地位，而雅各，如我们已讨论的，赋与 *dikaiōo* 不同的意义，用它指神最后对我们一生的判决。假若人与神的最初关系只建立在信心的基础上（保罗），则对此关系的最后认可必须将真信心无可避免产生的行为纳入考虑（雅各）。如加尔文所说：“……保罗认为我们不需行为的帮助而得称义，雅各则不允许那些缺乏好行为的人被算为义。”<sup>113</sup> 雅各加于信心前的小字“单”（英译：only），是一切差别所在：它表明雅各并没有将信心从称义的过程中排除之意。然而他所担忧的，是那种对生活毫无作用的信心。我们所称的“廉价信心”。面对这种倾向，雅各不得不强调信心的积极本质，并表明最后行为的关系重大。保罗则面对相当不同的问题，他犹太教的对头和力主犹太化的对手。认为顺服神的行为是充分的基础，足以保全他们在圣经中的地位；为了敌挡他们，保罗明言他们所依赖的约事实上已被毁，只有相信基督才是与神和好的唯一途径。

一旦有人欲倚赖其宗教活动而得救恩，我们就必须竭力传扬保罗强烈的呼吁，要求全人归向基督。但若有人以“信心”只不过是某些教义的口头承认，我们就必须再度大力肯定雅各对信心的诠释，指出它是

活泼的顺服<sup>114</sup>。

25. 雅各加进一最后的例子，以防万一读者错过重点。若有反对雅各的说法，说亚伯拉罕的行为不过是一丰富经历神的恩惠的人自然的表现，那么“喇合”可不是如此。喇合没有任何信仰的基础，只是确定“耶和華你们的神本是上天下地的神”（书二 11），根据这“信心”，她“接待使者，又放他们从别的路上出去”。当然，雅各并没有特别提到她的信心，但从他整体讨论中很清楚的可以看出，他认定了这一点。值得注意的是，希伯来书十一 31 将她挑出来作为信心典范之一。因此，雅各在这里的论点，与他在 21 节类似的话语相同：神最后的审判将会考虑一个人藉行为表彰的实际的义。接待 (*hypodexamēnē*) 及放出去 (*ekbalousa*) 这两个分词是简单过去式，说明这些行为是神最后判决的依据。

为何雅各挑选喇合作为行为称义的范例？或许他受了将亚伯拉罕和喇合相连的传统的影响，这点有革利免壹书十、十二章作证。该段称赞亚伯拉罕和喇合，因他们“有信心和好客”。谈到亚伯拉罕是指创世记十八章所记他接待三位使者的事，这事迹犹太传统经常提及。有些人认为，这好客的动机解释了为何雅各提到亚伯拉罕和喇合，因他们的“行为”正是那些信心肤浅之人所没有的（15~16 节）<sup>115</sup>。不过，这个理论有一大困难，即雅各没提及创世记十八章的事迹。另一个可能是，亚伯拉罕及喇合两人同时被提到是因他俩都是从异教归信的，他们的行动是因着他们相信那位“独一的神”，但雅各似乎显然更强调的是喇合与亚伯拉罕的不同，他称她为“妓女”。以色列的英雄及“父亲”亚伯拉罕，在此与声誉败坏的外邦女人相提并论；然而族长与妓女两人都因信产生的行为被称为义。

26. 雅各再一次重复其主题，作为此段经文的结束：“信心没有行为是死的”。正如身体没有赐其活力的灵，或生命的“气息”（参创二 7），只不过是一具尸体而已，信心没有带来活力的行为也是死的。我们再度看见，雅各所关心的不是将行为“加”在信心上，而是人必须拥有正确的“信心”，一种“有行为的信心”。没有这种信心，基督教就变成无效的正统主义，再没有资格被称为信心。

有点反讽的是，没有一人像路德那么强有力的捕捉到雅各书二 14~

26 的基本信息（摘自其罗马书序言）：

哦，这信心是活跃的，忙碌、积极而有力。它不可能不经常行善。它不问这好事是否该做，在问问题之前，它已经完成了，并且做个不停。而无论何人，若不如此行，就不是信徒。这种人东张西望，寻找信心和好行为，但却不知信心为何物，或行为是什么；可是他用许多话说了又说，空谈信心和好行为。

#### IV 教会内的纷争（三 1~四 12）

以上所探讨一 19~二 26，内容相当划一，绕着行道的主题发展，但接下来的几段经文，初看之下好像相同之处不多，但三 1 到四 12 材料仍在详细检验下，显出某些程度的彼此关连。这一部分以警告不洁言语之罪为开始及结束（三 1~12，四 11~12）；在这两个段落之间，雅各则集中讨论教会内分及辩论的问题。这两类问题自然彼此有关，因为不洁的言语，特别是带着批评的，总带来争吵及辩论。在处理教会分争的段落中（三 13~四 10）另一个统一的主题是嫉妒或自私，雅各认为他的读者好竞争、高傲的行为该为此种有罪的态度负责<sup>116</sup>。解决这种自私、嫉妒之道，是彻底悔改，在神面前降卑（四 4~10），并接受“从上头来的智慧”，及其谦卑及和平的果子（三 13~18）。惟有透过基督徒个人在态度上的转变，才有可能避免罪恶的言语，平息教会内的纷争。

##### 一、放纵口舌之害（三 1~12）

雅各已经提出他对言语的罪的关心，在一 19 他鼓励读者“慢慢的说”，在一 26 他特别提出“勒住舌头”，作为真实信仰的成份之一。现在在他花更多篇幅评析此问题。或许二 14~26 所讨论的“行为”刺激了这部分的探讨：“言语也是行为”（塔斯克）。这些经文较此书其他部分更多透露出雅各背景的广度。放纵口舌的问题是箴言、其余旧约经卷，及犹太智慧文学中经常出现的主题，但雅各所用来阐释舌头问题的一连串例子，是希腊人及希腊化的犹太道德家所熟知的，这些例子属于家喻户晓之类的常识，只要与希腊文化稍有接触的人都会知道。这里浮现的雅各是一位受过相当良好教育的犹太人，通晓旧约，也熟悉希腊化的犹太文

化、语言和文学。

1. 雅各由对教师的职份提出警告，来开始口舌这主题。教师（*didaskaloi*）在早期教会生活中扮演了显要的角色，保罗将他们与使徒和先知并列，视为教会中三种最重要的事奉（林前十二 28；徒十三 1；罗十二 7；弗四 11）。早期教会中的教师与犹太拉比相当，所托付于他们的重责，为传授基督教教义（看提后二 2），因此教师的职事自然带有某种权威和声望，在只有少数人会阅读，低阶层的人少有机会提升地位的社会中，这种情况尤然。因此基督徒会受教师职事的吸引，并不令人吃惊。信徒带着错误的理由成群拥向教师的职事，可能是雅各提出警告：“不要多人作教师”的背后原因。

为了强化这种警告，雅各指出教导的另一方面，那不太吸引人的部分：“我们（教导人）要受更重的审判”。另一字面直译，可译成“我们将受更大的审判”。审判（*krima*）这字有惩罚或判罪的含意。雅各显然不是指基督徒教师会比其他基督徒受更严厉的处分——果真如此，那么将少有人愿意成为教师！或许他指的是，因着教导职事的重要性，它将受到更详尽的查验，相形之下，凡未能忠心执行这项事奉的，将带来更严重的处分。耶稣警告说：“多给谁就向谁多取”（路十二 48），那些蒙赐与教导“恩赐”的人，在栽培信徒的信心上负有重责。保罗很清楚了解这项责任，当他向以弗所教会的长老告别时，他强调他自己对福音先锋的使命尽忠：“我今日向你们证明，你们中间无论何人死亡，罪不在我身上。因为神的旨意我并没有一样避讳不传给你们的。”（徒二十 26~27）。若要举在这职份上失败的例子，我们可以用耶稣的话，祂指着那些不诚心、贪婪的文士说：“这些人要受更重的刑罚”（可十二 40）。一个在信心上承当带领责任的人，必须小心在自己生活中行出所教导的。他更多的知识也带来更大的责任，必须按照那知识来生活。雅各的用意不是要劝阻那些有教导之呼召及恩赐的人离开教导的职份，他的用意是加深读者了解此事奉的严重性，并警告他们，不要轻率的或带着自私的动机踏入那事奉。

2. 教师将自己置身于更重审判的危险中。是因他事奉的主要工具为身体中最难控制的那部分：舌头。为了形容舌头特殊的危险，雅各首

先揭露罪的普及性：“我们在许多事上都有过失”。他用的动词 (*Ptaiō*) 意为“绊倒”，在犹太教及新约中都是寓意用法，指灵性的失败（参二 10；罗十一 11；彼后一 10）。它可以指不太严重的罪，甚至只是因疏忽而犯的。这里所强调的可能不是罪的多寡（RSV 的含译），而是罪的种类不同；参 NIV：“我们都会跌倒，各在许多方面”。与此对照的是，雅各说，我们同样会在一件事上犯罪——以舌头来犯罪。雅各并不是头一位将污秽的言语挑出来，作为特别普及之罪的人。举例来说，箴言对话语的重要性及其力量有许多讲论（参十 8、11，十六 27~28，十八 7~8）。西拉子耶稣和雅各一样，以不经意的罪与言语的罪相比：“一个人可能不经意的说溜了嘴，谁不曾用舌头犯罪呢？”（传道经十九 16）。雅各则从积极方面来说：若有人在话语上没有过失（即“跌倒”），“他就是完全人，也能勒住自己的全身”。我们很难控制舌头，因此常说出错误的、咬人的、毁谤人的话，当最好闭嘴时，我们却大大张口，因此那能控制舌头的人，绝对有能力征服身体其他没那么难制服的部分。

既然雅各将自己包括在其严苛的批评中（“我们”在许多事上都有过失），他在这一节中可能仍特别针对教师而言。但这一节的其他部分都未提及教师，而雅各对舌头的警告当然可以广泛应用。因此，很可能雅各意在将“所有”读者都包括在第 2 节的第一人称复数中。他对将成为教师之人的警告，令他思及舌头的问题，而这一问题教会中每一个人都有问题。

3. 从这一节开始，雅各使用了一连串的例子有力的描绘出舌头的力量及其危险（3~6 上节）。这些例子没有一个是雅各的创作，他从人人熟知、广泛使用的比方中取材，来说明他的要点。

根据 AV，雅各以“看哪”（*behold*）开始第三节第一个例。这种读法虽然受近期某些注释家的支持，可能还是较差，大多数近代译本都将第一句视为条件子句，译为“且若”。这两种读法间的差别只在乎一个希腊字母，很可能早期的文士们以 *ide*（“看”替代了 *ei de*（“且若”））与第 4 节相称（*idou*，“看哪”）。雅各在此节使用马的比方，可能是因他在第 2 节用了“勒住”这字，但用马来描述以小制大的观念并非新鲜。主前第五世纪剧作家沙浮克里斯（*Sophocles*）写他的一个主角时说：“我知

道野马可用一小嚼环制伏”（*Antigone*, 477）。当然，雅各并没特别提及嚼环的小尺寸，但他可能有这意思，因他确实强调，一旦将嚼环放在马嘴里，我们就可调动“牠的全身”。

4. 小工具可以控制大物件的对照，在第二个例子里说得更清楚。“拿船只打比方”（NIV）：虽然它们很大，又被大风推动，但一个小小的舵就可以使它按掌舵的意思变动方向。（NEB 的译法暗示其解释稍有不同——大船甚至可以藉小舵逆风而行，但这不同不很重要）。雅各再一次应用了一个人尽皆知的比方。亚里斯多得曾特别作此对比，小小的舵，由一人掌握，竟可以控制“庞大”的船（*Quaest, Mechan. 5*），他也常将人和神比喻成舵手。有趣的是，我们有好几处发现，马与骑士和船及舵被用在一起，以描绘不同的重点<sup>117</sup>，有时甚至火（参 5 节）都与马及船一同使用<sup>118</sup>。3~5 节组合这些比方使用的事实，虽可能表示雅各依赖了这些资料。但是也不一定如此，因为这些例子毕竟是相当大众化的，雅各使用他们只表明他熟知自己周围更广的文化圈而已。

2~4 节的两个例子都集中在人藉小物（嚼环、舵）可以操纵控制大物（马、船）。这比方的狭意应用，则建议信徒同样可用舌头控制“全身”（2 节），但我们很难明白舌头如何能直接的控制身体，或许我们该将此应用稍加变化：正如嚼环决定马的动向及舵决定船的方向，舌头也能决定一个人的命运。信徒若小心的控制舌头，他便一定能将他的一生领至恰当的、有神引导的航线上：他是“完全人”（2 节）。但若舌头不受约束，虽然它很小，全身却将失去控制、失去纪律。

5a. 这节上半段明晰的应用了 3~4 节的例子，并结束了雅各于第三章开始探讨口舌的第一部分。嚼环和舵虽然小，其重要性却相当于百体中“最小的”肢体，舌头：它“能说大话”。“夸口”在新约中常是犯罪的行为，也是一种在神面前高傲的态度。但在此“说大话”的用法却不带反面的含意——舌头确实相当重要，它可以理直气壮地以它能决定一个人命运的力量为夸耀。腓力浦译为：“人的舌头是很小，但它能引以为夸的效果是多大啊！”

5b. 这下半节将 3~5 节上半所讨论舌头超乎比例的能力，转接到第 6 节，继续讨论舌头破坏力的潜能。“最小的火能点着最大的树林！”

这种译法奇特之处，在于同一个希腊字 (*hēlikos*) 却被赋于两个相异，甚至相反的意义：同时被译成“最大”和“最小”。其解释是，此字“表达任一方向的极度状况”（何特）——巨大或微小。此方式用在本句中，就形成相反的对称<sup>119</sup>。火快速破坏的比方，经常被用来警告，指出不受约束之热情的后果。旧约将愚昧人的言语比喻成“烧焦的火”（箴十六 27），西拉子说舌头“不是属神之人的主宰，他们必不为其火焰所燃烧”（传道经二八 22）。译成树林之字 (*hylē*) 可能指的是覆盖巴勒斯坦许多山丘的丛林，在干燥的地中海气候下，很容易燃烧成火灾<sup>120</sup>。

6. “舌头”与“火”的关系在第 5 节是隐含的，在第 6 节就明说了，而对舌头破坏潜能，在此也有更进一步的陈述。这些要点，在第 6 节的开头及结尾十分清楚，但此节中间部分的希腊经文却为读者带来相当的困难。连这篇经文的头一部分在内，雅各共用了五个主格的字，却只有一个直陈动词，释经家或翻译家必须决定如何将这字组合才最恰当，使这节经文具有意义；但每一种组合都有某些困难。由于这个原因，许多人建议将这段经文修正，说我们必须改变其措辞才看得出其中的意义。但这段经文既有新约丰富的手抄本作证据，若要凭推测将其修正，应是最后，没有办法的办法。因此我们将按原文的写法来作解释。

第一个问题是紧接“舌头就是火”之后 *ho kosmos tēs adikias* 这句话子的意思。若以 *kosmos* 意为“装饰”（参彼前三 3），有些人就认为，雅各或许建议舌头用花言巧语使罪看起来吸引人，“装饰”了不义。但此意义在新约中少有证明，且与雅各给此句子明显的意义相差甚远。RSV 译成“一种不义的世界”，显然采用了第二个选择：以 *kosmos* 意为“总额”或“大量”（看 BAGD，箴十七 6a [七十士译本]），基于这种看法，雅各强调的是舌头与生俱来的大恶，是“大量”或一整体的不义。这项看法的问题在于，以 *kosmos* 为“全数”的意义很难得到证实，且未给予 *kosmos* 之前的冠词恰当的解释，而 *kathistatai* (“appoint”, “cause” 使……) 这动词的力量也丧失了 (RSV 僵硬的译成 “is”, 是)。这片语最自然的译法，是“不义的世界”，如此，这里的 *kosmos* 与雅各书另外三处出现的意思相同（一 27，四 4），于是这片语与路加福音十六 9 平行，*manō tes adikias* (= “不义的玛门”)，这样，“世界”的意思便符合新

约多处使用的意义——指堕落的、反抗的、罪恶的世界系统。

如果我们如此翻译 *ho kosmos tēs adikias*，那么这节经文就有两种不同标点的可能：a. “舌头是火，它被派定为（或令自己成为）不义的世界，污秽全身……”（参 NEB）。b. “舌头是火，是不义的世界，它被派定为（或令自己成为）我们肢体中污秽全身的……”（参 NASB）。后者虽受班吉尔支持，意思也很通顺，但可能必须摈弃，因阴性分词 *hē spilousa* (“that which stains” 污渍) 最好视为形容 *glōssa* (舌头)，而非在动词 *kathistatai* (派定) 之后的叙述形容词（若为后者情况，则应用中性）。如以上引句中的括弧所暗示的，此句中有另一模糊的地方，即动词 *kathistatai* 的意义，它可能是被动式（被派定），但雅各在四 4 以反身的关系式用法：“使自己”，来用此同一动词。

那么，“舌头令自己在我们肢体中成为不义的世界”是什么意思呢？或许雅各是要说，舌头在其本身之内包含了堕落世界的罪恶。如加尔文的说法：“肉身中那一条细长的部分包含了全世界的罪恶。”我们记得耶稣曾说：“从口里出来的”能污秽人，祂并进一步解释口表达心，而心内有“恶念、凶杀、奸淫、苟合、偷盗、妄证、谤渎”（太十五 11、18~19），身体中没有另一“肢体”能对敬虔的生活造成如此大的破坏。

第 6 节一连串用三个分词作结束，更进一步形容舌头。在“污秽 (*spilousa*) 全身”的当儿，舌头所做的正是“真实信仰”——保守自己“不沾污 (*aspilon*) 世俗”——的反面；用舌头犯的罪把属灵污染传及全身。雅各用另外两个分词回到火的比方，分别形容舌头造成伤害的程度及来源。在说舌头点燃“生命的轮子” RSV: (*the cycle of nature* 自然的循环) 时，雅各显然是要再度说明舌头庞大的毁坏潜能，但他真正的含意到底是什么，我们不清楚。这个片语，及另一些与其平行词汇，用在俄斐乌信仰中 (Orphic religion, 译注：主前七世纪之神秘宗教)，形容轮回不休止的循环，而人欲从其中寻求解脱。但我们有充足的证据显示，这原本属宗教或哲学的专有名词已经“通俗化”，在雅各那时代成为形容人一生过程之词，或许带有对生命“高潮及低潮”的强调意味<sup>121</sup> 如此，则这里的重点是指舌头火焰式的毁坏力量影响人的一生，从始至终，所有情况都包括在内。这巨大的毁坏潜能是从何而来呢？雅各说是从“地

狱”里来。他在此用的名词 *gehenna* (地狱)，这词汇再一次反应出他熟知耶稣的教导，因耶稣经常用它来形容最后判罪的地点。这个字是希伯来文“希嫩谷”的音译，在旧约中它恶名昭彰，在两约之间时代它被用指最后审判的地点。地狱的头号公民撒旦，将牠的能力赐给舌头，令它有巨大破坏的潜力。

雅各没多谈舌头破坏力的能力给人的感受，但他毫无疑问地一定想到箴言中列举的言语的罪：不经思考的“闲聊”（十 8，参十二 18，二九 20）；说谎（参十二 19）；骄傲的夸口（十八 12）；谗谤（十 18）。试想，没有根据、经常错误的谣言，对人造成的伤害多大，有时甚至无法挽回！这类谣言可能比森林大火都难熄灭（参 5 节）。我们从痛苦的经验中体会到，那句儿时的笑骂：“棍子和石头可以打断我的骨头，但言语决不会伤我”事实上与真像正相反。棍子和石头造成的伤口可以愈合，但言语造成的伤口有时一辈子好不了。

7. 这节一开头的“因为”(*gar*，和合本未译)，建议 7~8 节是为第 6 节所说的某些话提供原因，或许我们可以想见，对舌头无法驯服之本性的强调，可以证明舌头乃是从地狱接受其能力之论证；若非如此，我们如何能解释它比任何动物都难制服的特色呢？雅各对人可以管辖动物世界的肯定，显然是引自创世记创造的故事；其动物界的四大分类也与创世记一 26 的分法相似<sup>122</sup>；动物“制服”重复的以完成式 (*dedamastai*) 出现相当特别，很可能反映出人在创世时就被赋予管辖动物的特权。人类，即人的“种类”(*physis*)，获赐能力去征服每一种 (*physis*) 低层的受造物，而这能力一直运用到如今。此处有一非常有意思的巧合，或许也仅止于巧合而已，即斐罗将人比喻作马车的御手（参雅三 3）及船的驾驶（三 4），以强调对受造物的管辖<sup>123</sup>。

8. 这节的希腊文先提出“舌头”作对比：人可以征服动物，惟独“舌头”无人能制服。我们不清楚将 *anthrōpōn* (“众人的”) 加在 *oudeis*，“没有人”（参 RSV, *no human being*）之后该怎么解说，这可能只是单纯的延续第 7 节对“人”的强调，使奥古斯丁建议一更微妙的解释：“……他没有说无一人可制服舌头，而是说人中间没有一个可以；因此若舌头被制服时，我们承认那是靠神的怜悯、帮助及恩典才达成的。<sup>124</sup>”

这节最后两个对舌头的形容，可能与“舌头”同格 (RSV,——“一种不止息的邪恶，满了害死人的毒气”)，或是另一独立句子的述词 (NIV “它是不止息的邪恶，满了害人的毒气”)。“不止息的”译自雅各在一 8 所用的同一个字 (*akatastatos*)，该处是形容那心怀二意的人，在他所行的路上都没有“定见”<sup>125</sup>。以它来形容“邪恶”，可能建议此种“邪恶”很难控制，“总可能发生”（腓力浦），或是指此种邪恶来自“不稳定，不单纯的心思”（戴维斯）。第一种解释使它自然成为 8 节上半的补助语；第二种解释则为 9 节以下舌头“两面的”、相冲突的用法铺路。或许我们该接纳第一种解释，因它给予“邪恶”比较自然的意义。这节最后对舌头的描写，“满了害死人的毒气”，反应出旧约的教导：邪恶的人“使舌头尖利如蛇，嘴里有虺蛇的毒气”（诗一四〇 3），舌头所发的毒气“败坏邻舍”（箴十一 9），也使犯罪的人倾倒（箴十 8）。

9. 雅各对舌头控诉的最后高潮，是他深恶痛绝的“两面性” (*doubleness*)。心怀二意之人前后不一致，不稳定的摇摆（一 7~8），从偏袒的态度（参二 4），以及缺乏称义的行为（二 14~26）上表现出来，也从舌头上透露出来。好像本仁约翰“在外是圣徒在家是魔鬼”的那位“爱说话的”角色一样，心怀二意的人从他说话前后矛盾的本质，表现出他的信心缺乏焦距及稳定性。

令人悲痛的是，同一工具来“颂赞那为主为父的”，也用来“咒诅那照着神形象被造的人”。颂赞神是犹太人敬拜的主要部分，“至圣的，愿颂赞归于祂”是拉比文学中最常用来描述神的，而“十八条祝祷”——那每日使用的仪文，在每一条的终了都以颂赞神来结束。基督徒当然在祈祷中也颂赞神（参弗一 3；彼前一 3）。用“主和父”来称颂神是罕见的（可是参看代上二九 10；赛六十三 16），但雅各用此称呼可能并没有特别的含意。雅各说，赞美、尊荣神的颂赞行为，是言语最高、最纯、最尊贵的形式；另一方面，最低下、最污秽、最卑鄙的言语形式则是咒诅。咒诅的言语是颂赞的相反（参申三十 19），古人认为它具有绝大的力量，因咒诅他们不但是对他们咒骂，更是希望他们被神割除，经历永恒的惩罚。耶稣禁止他的门徒咒诅他人，相反的，他们却要“祝福那些咒诅你们的”（路六 28；参罗十二 14）。咒诅特别可憎恶之处，是我们所

咒诅的那人是按神的形象造的(雅各很清楚进一步引用创一26[参7节]。拉比以同一理由警戒咒诅:“不可以说‘让我们的邻舍受羞辱’,因这么说,就是使那按神形象造的人受辱”(Bereshith Rabba 24, on Gn.5:1)。

10. 因此,嘴巴欺哄人的两面性很清楚:称赞和咒诅都从它来。雅各在此很有意思的转用“口”字,连同他使用的动词 *exerchomai* (出来)看来,他的话很可能依赖了耶稣有关言语污秽力量的教导(参太十五11、18~19)。雅各和耶稣一样,视一人的言语为其灵性的气压计,它显露内心的真情。我们必须严肃的面对耶稣的警告:“我告诉你们,凡人所说的闲话,当审判的日子必要句句供出来,因为要凭你的话定你为义,也要凭你的话定你有罪”(太十二36~37)。一个在心里(*dipsychos*)对属神的事心怀二意、前后不一致的人,在言语上也会表现出前后矛盾、不一致的情况。此同一主题出现在许多犹太作品中,根据便雅悯约(The Testament of Benjamin)六5:“健全的心智不会从口的两面说话:赞美又咒诅、滥骂又尊崇、平静又争吵、伪善又真诚、贫穷又富足;它只是一种特质,不受污染,纯洁,对每个人都一样”。这种言语的两面性是“不应当的”,被神的灵改变的基督徒,应以前后一致、纯洁的言语来表现其完全及纯洁的心。

11. 雅各用三个例子明言纯洁的心与污秽的言语不相配之处,每一个例子都用修辞的反问句形式写出,期待“不”的回答——这是雅各所喜爱的文笔。“泉源”(pēgē)的重要性在干燥的巴勒斯坦决不可低估,许多乡村就是依赖此水源为生,我们可以想象活水泉继续涌出清新,“甜”的(*glykos*)“水”是多么重要。当然,有些溪流及水泉涌出的是清新及咸水的组合,不可使用。但雅各的要点是指出,同一个泉源不可能一刻涌出清新的水而下一刻涌出苦的、混有盐的水。每一个泉源的水可能是好的、坏的,或中性的,但其种类是一致的,而舌头的悲哀正是它的不一致:这一分钟颂赞神,下一分钟又咒诅人。雅各用来形容无法用的水的那字(*pikros*, 苦的),通常不是用在水上,可能他将水的描写和与舌头有关的字相联,舌头的言语经常被说成是“苦的”(诗六十四3;箴五4;西拉子二九25;并参三14)。

12. 树按本性结果子,是古代文学中十分普遍的比方。举例来说,

伊比德图(Epictetus)问道:“葡萄树怎能不像葡萄树,却像橄榄树的行为?那是不可能的,不可想象的。<sup>126</sup>”我们自然会想到,雅各的比方是直接承袭了耶稣对好树结好果子,坏树结坏果子的教导:“荆棘上岂能摘葡萄呢,蒺藜里岂能摘无花果呢?”(太七16)然而雅各的语言及教导与耶稣的并不非常接近,所以我们可以相当肯定,雅各的比方是取材自一般文化。他在此要指出的重点与11节相同:正如无花果树无法结出橄榄或葡萄树无法结出无花果,纯洁的心也无法造出错误、苦的、有害的言语。

此节的最后一句话回到11节清新的和咸水的比方,但用在这里表达负面的意义:“咸水里也不能发出甜水来。”这个比方的引入有些不顺(*oute*, “Neither”, 也不),某些抄本企图在前加上 *houtōs*, “同样地”, 以使其结构更通顺。但虽然它有点不顺,这句话还是完全可以了解,RSV就将其意义捕捉得很好。这节经文中的另一个难题,也导致经文的不同读法,即咸水能发出清水的概念(某些抄本也将“泉源”(spring)加在“水”之后)。我们必须假设 *halykon* (盐)这字在此代表“咸的泉源”而非“咸水”(看 BAGD; NIV)。不论如何,雅各的警告是明显的:心中的善必结出善来;心中的恶则不可避免会结出恶来。所以与神不合的心别无他途,只能说出不敬虔的言语。我们必须提出,不可将雅各的比方(正如耶稣在太七中的比喻)用得过度。“人到底不是树<sup>127</sup>”,且植物自动化的天然过程无法与人类有意志的决定过程精确相比。但尽管有这些限制,这比方传达了重要的警告:惟有更新的心才能产生纯洁的语言,且纯洁的言语若能持守(虽然不完全),必定是更新之心的结果。

## 二、真智慧带来和平(三13~18)

这一部分及其下一部分的合一性,来自他们同样讨论嫉妒(*zēlos*, 3:14, 16; 4:2)及相关的“自私的野心”(三14、16)、“自私的欲望”(四2、3)及骄傲(三14)等问题。第一段经文(三13~18)描述此种犯罪的态度,并将之与“从上头来的智慧”相对照。第二段经文(四1~3)描述此种态度的结果:争战、争吵、谋杀、不蒙应允的祷告。正如我们早先所建议的,这一整段令人想起一人人熟知的希腊化犹太道德传统,或许雅各是模仿其内容而写。这传统将社会病态追溯到嫉妒(*zēlos*)及

嫉妒 (*pythonos*)。与雅各的教导特别接近的,是十二族长约书中的某些部分,这本约书是写于主前一百年左右的犹太伪经,其中将毁谤 (*katalalia*, Test. Gad 3:3),暴力 (*polemos*) 及谋杀 (Test. Simeon 4:5) 与嫉妒连在一起——这些即是雅各在四 1~12 讨论的题目。再有,“心怀二意”的问题经常在约书中提及,是雅各书的读者又会感到耳熟的 (参四 8)。雅各很不可能直接从约书中借取材料,我们的看法是,雅各的立场与约书所表明的希腊化犹太道德传统相同,而这个背景有助于我们对书信这部分的了解。

13. 这部分以一问句开头——“你们中间谁是有见识的呢?”——其实这是一项挑战:若你称自己有智慧,那么将你的智慧明显在真智慧产生的行为中。许多注释家认为,雅各的问题是特别针对 1 节中的教师而发,但 *sophos* (智慧的,“智慧的人”,或 *epistēmōn* (有见识的,“充满见识”) 都不常用作教师的头衔。在七十士译本中他们共同出现过几次,一次指的是领袖该拥有的特质 (申一 13、15),但亦可应用到全以色列人身上 (申四 6; 但五 12 将他们应用到先知身上)。雅各显然认为,“智慧”是每个人都可有的美德 (一 5),即使三 1 也并不真的针对教师而言,而是对那些将要“成为”教师的人而言。因此最好将雅各的劝勉看作是向全部信徒而发,特别是对那些以自己高超的见识为傲的人而讲。

如狄比流所指出,雅各对“智慧人”的劝勉读起来有点笨拙,因为他将两个观念组合在一起:智慧应该产生行为,且智慧的特征是谦卑。第一个观念强烈地提醒我们雅各早先对信心应显出行为的吩咐,真实的智慧和真的信心一样,是活泼有力、实际的特质,它与我们的生活方式及所想所言息息相关。由此可见,雅各与旧约对智慧的观念完全一致,认为它是一种生活方式是属神之人典型的态度及行为。但雅各对以上所提第二个观念——智慧的特征——更有兴趣。“在智慧的温柔上”应被看作是形容“善行”品质;行为应充满从智慧 (将所有格作形容词用,或是指来源之用) 所流发出来的特征“温柔”。在大多数希腊人心目中,“温柔” (*praütēs*) 不是一个值得追求的美德:含有一种卑屈、不光荣的降格之意。但自己是“温柔 (柔和)”的耶稣 (太十一 29) 宣告祝福给那些“温柔的人” (太五 5)。基督徒式的温柔包括一种健全的认识,知道我

们在神面前的不配,因而在对待同胞时自然表现出谦卑、不狂傲。

14. 温柔的相反是“苦毒的嫉妒”及“自私的野心”(和合本:纷争)。当然“嫉妒”(有“热心”之意) (*zēlos*) 不总是坏事,非尼哈因对耶和華的事有“热心” (*zeal*) 而蒙赞许 (民二五 11~13), 耶稣自己也有满腔热火 (约二 17)。但为神所发的热心与出于自私的动机、严厉而暴烈的狂热主义很接近倒是真的。这一类“嫉妒”或“热心”是保罗经常责难的 (罗十三 13; 林后十二 20; 加五 20), 雅各在此所指的也是如此。他所说的“嫉妒”是因自私的动机而起的一腔热火,对他人嫉妒及批评。译成“自私的野心”的 *Eritheia* 是相当罕见的字,我们会很想将它按照那与它相近的字 *eris* (纷争) 来下定义,这“纷争”保罗与 *Zēlos* 一同使用过三次。但这字不太可能由它而来。因在新约之前这字唯一出现的地方 (在亚里斯多得中), 是指自私的野心,是倾轧、贪心的政客们狭窄的分党热心,在雅各书中这个意义绝佳无比,某些自以其智慧及见识为傲的人流露出嫉妒、苦毒的分党姿态,这正与真智慧所发的温柔相反。

这样的人当然不应该“自夸”。某些注释家 (及 NEB) 认为“真道”是“自夸”及“说谎”抵挡的用词,但更简单的是将“自夸”看作分列的动词,而以它的受词为“智慧”,那么“抵挡真道”就自然是指此不合理之自夸的结果。GNB 反应出这种解释:“不要自夸你有智慧而触犯真理”。若一个人显出嫉妒及自私的野心,却夸自己有智慧,他事实上是将智慧必须有谦卑的真理视为谎言。我们必须注意的是,虽然此节是以条件句的形式来表达,它并不是表达条件的关系:不管条件实现与否,其命令还是有效<sup>128</sup>。雅各并不是说,只有当苦毒的嫉妒和自私的野心存在时我们才不该自夸,抵挡真道;这种态度永远是错的。

15. 雅各现在以半嘲讽式的方式,将这些嫉妒好争竞之人所有的智慧与“从上头来的智慧”对比。“从上头来的”这一词雅各已在一 17 用过一次,指明其神圣的源头。圣经很明白的说,真智慧只从神来:“耶和華赐智慧” (箴二 6),这就是为何只有藉祈求神才可得到 (雅一 5)。彰显在自私及嫉妒中的“智慧”,其本质及来源相当不同,雅各用三个形容词来形容,而每一个形容的意义都来自其暗示的反面。首先,这个智慧是“属地的”而非属天的。属地的 (*epigeios*) 可有完全中性的意义 (参

约三 12)，但它很容易用负面的含意，描述凡是暂时、软弱及不完全的事物（看林前十五 40 “属地的”和“属天的”身体的对比；参林后五 1）；它贬抑的意义在腓立比书三 19 很明显，那儿保罗说“基督十字架的仇敌”专以“地上的事”为念。第二，这智慧是“不属灵的”（和合本：属情欲的），而非属灵的，希腊文 *Psychikos* 这字是来自 *psychē* “灵魂”的形容词，在新约中总带有负面的意味，它与人身上“感情及理性作主”的那部分有关 (Knowing)。在新约中所有其他出处，这字都显然特指与“属灵的”对比（林前二 14，十五 44、46；犹 19）。第三，这类智慧是“属鬼魔的” (*daimoniōdēs*，字义为“属于鬼魔的”)。这字在希腊文圣经中只在这里出现，可能意为此智慧在本质上是鬼魔的，或更可能指其来源是出自鬼魔的。总而言之，没有办法产生良善生活方式 (13 节) 的智慧，其特征“世界、肉体及魔鬼”。其中任何一种描述都与“从上头来的智慧”直接相对——这种智慧的本性是属天的，其本质是属灵的，其本源是神圣的。

16. 在这节中，雅各藉形容错误智慧所产生的结果，作为他严厉批判此种智慧的辩护。“嫉妒” (*zēlos*) 和“自私的野心” (*eritheia*) 在上文已被挑出来，作为那些自称有智慧之人的特征 (14 节)，现在雅各则指出，自我中心、自私的态度如何无可避免地会导致“扰乱和各样坏事”。*Akatastasia* (扰乱) 是名词，其形容词雅各已在一 8 和三 8 用来表征“心怀二意”之人及“说两种话”之舌，它含有坐立不安、无法静止之状态的意义，在路加福音中用它形容“主再来” (*parousia*) 之前那段期间的“骚动”、暴动及革命 (路二 9)。保罗请求哥林多人约束自己，不要在聚会中无组织的、不受控制的展露个人的恩赐时，提醒他们说：“神不是叫人混乱 (*akatastasis*) 而是叫人安静” (林前十四 33)。当基督徒，特别是领导人物，对个人野心及党派兴趣超过对全教会利益的兴趣时，“混乱”、“扰乱”及“骚动”自然无可避免会在教会发生，“各样的坏事”就出来了 (NEB)。基督徒个人若心态错误，也同时可找到无止境的各样罪恶。

17. 雅各已描述“从上头来的智慧”“不是”什么 (15 节)，现在他一连串用七个形容词告诉我们它“是”什么。或更恰当地说，他告诉我们神圣的智慧应该产生什么影响——因这些形容词几乎都是描述智慧的

果效而非智慧的本质。我们再一次很清楚看见，雅各并不视“智慧”为一系列正确主张的声明，而视之为激发某种行为的特质。雅各对“从上头来的智慧”的描写，必定会令我们想起保罗在加拉太书五 22~23 对“圣灵的果子”的描写。虽然这两处经文语言类似之处很少，然而二者对谦卑、和平及正直行为的强调却是一致。保罗说圣灵结出的果实，雅各则说由智慧结出；这点相似之处再加上雅各从未提及圣灵的事实，可能表示在雅各的想法中智慧和圣灵是平等的。当然这两者在犹太文学作品中经常相连<sup>129</sup>，然而我们在说“同等”时必须谨慎，因为雅各所说智慧所结出的与保罗所说圣灵的果子固然相似，却并不表示这两者可被视为同等观念。

智慧第一个特色，也是覆盖一切之上的特色，是“清洁” (*puritty*，纯洁)。清洁 (*hagnos*) 这字含有道德无可指摘的意思，好比童贞新妇无懈可击的贞操 (参林后十一 2)。没有任何斑点或污染的智慧是无法产生任何罪恶的 (参 16 节)。雅各对以下一系列形容词的按排，产生美妙的听觉效果。前四个形容词 (和平、温良、柔顺、满有怜悯) 都以“e”这音开始——*eirēnikē*，*epieikēs*，*eupeithēs*，*eleous*——合在一起有头韵。最后两个形容词也有头韵——这次是“a”音——此外音节、音韵也几乎类似——*adiakritos*，*anypokritos* (亦参 *agathōn*)。

既然雅各批评那些自以为有智慧的人所制造的是争竞和争论 (三 14，四 1~2)，他的表从和平开始列，是最恰当不过了。根据旧约，智慧能产生和平 (箴三 17)，保罗也将“和平” (平安) 列在圣果子的名单中。为何智慧是和平的？因为它也是“温良”及“理性” (和合本：柔顺) 的。“温良”指的是善良，愿意降服，不愿意“苛板严格要求” (何特)。怀着这种态度，信徒受智慧的激发，又得着其能力，就跟随着主的脚步，因为祂的特性也是“温柔和平” (林后十 1)。“对理性敞开” (*eupeithēs*) 的人，按字义而言是“容易被说服”的人——不是说他懦弱轻信人言，而是说他愿意尊重他人，只要严正的神学或道德原则并不牵涉在其中。智慧也“满有怜悯”，“多结善果”。雅各提供了他自己对“怜悯”的定义：是对邻舍的爱而表现的行动 (二 8~13)。

因此雅各将“怜悯”与“善果”紧密并排并不令人讶异——怜悯的

行为是真智慧所必须结出的“果实”，就像真信心一样。

倒数第二个特性 *adiakritos* 是最难下定义的一个。它可能意为“没有偏见”（NIV；参 AV, GNB, 和合本）指不表现偏心；“直截了当”（NIV）；单纯（亦参 RSV [?] 没有缺乏把握）；或“不摇摆的”（NASB），即不疑惑或被分裂。从 *diakrino* 这字的使用状况（此字与这里用的字有关）来看最后两种意思较适合。*diakrino* 在一 6 及可能二 4 用到，而我们已明白雅各多么重视“不分心”，“不三心二意”的重要性。但另一方面，雅各也强调基督教与偏袒是不相配的（二 1~4），而且在这一段圣经中也提到怜悯，就像在此一样。因此或许我们该接受第一个“没有偏见”的定义<sup>130</sup>。最后，“从上头来的智慧”是“没有假冒”的——它是真的，“没有表演或伪装”（梅尔）。在重视才智及聪明的社会中，基督徒必须认定，雅各在此列出的价值才是真正值得羡慕，长存的价值。

18. 在这节中雅各挑出智慧的一项特性——和平——予以特别强调。这个强调无非是表明雅各欲铲除教会中苦毒、争竞的分争及辩论（三 16，四 1~2）。真智慧应结出的和平在教会中显然荡然无存。虽然这一节与前一节间因对和平的强调而有关联（并注意 17、18 节均提到“果子”），但这节以目前的位置就整体而言显得有点笨拙。狄比流将它看成原本是独立的格言，这见解或许是对的，且有助于解释为何这节经文难以了解。多数译本将这节经文视作一项声明，陈述之人所能结出之果实，间接受格 *tois poiousois* (*those who make*, 那些做者) 当成被动式动词 *speireta* (*sow*, 种) 的代理人（行动作的人；参 RSV, NIV, NASB, NEB, GNB）。这种看法的问题是，间接受格通常在新约中不是以此方式使用，比较自然的译法是将它译为表示获利的间接受格，如此这节经文便是应许“义果”为“那些使人和平之人”的奖赏。不过，代理式间接受格在新约中也非完全没有，而如此译法使这节经文更具意义——使人和平的人在们所创造的和平气氛中结出“义果”。

这义的“果实”是什么呢？这片语是七十士译本中常见的，那儿它的意思是“这果实是公义”（表附加说明的所有格）。劳斯辩称，此果无他，就是智慧<sup>131</sup>，但这种认定没有足够的理由。其他的人看出旧约经常将公义及和平连在一起，就把这义果解释为和平。但我们没有必要引介

这类特殊的想法。“义”在雅各书一 20 是指讨神喜悦的行为，这里所说的“果”就是此意义。它包括 17 节列出的所有美德，也是“各样坏事”（16 节）的反面。这种义无法藉人的怒气达成（一 20），但却在和平的气氛中成长、茂盛。那些制造这种气氛的人，主保证赐给他们奖赏：“使人和睦的人有福了，因他们必称为神的儿子”（太五 9）。

### 三、私欲是纷争的根源（四 1~3）

1. 雅各用一问句来介绍他下一个题目，正如他在三 13 所做的。在这里，他所讨论的题目自然是依前面的讨论而来。雅各已建议“嫉妒和自私的野心”与“扰乱”有关（16 节），现在他更清楚的说明“扰乱”的意思，并描述嫉妒和其他欲望如何制造出扰乱。现在争战 (*polemoi*) 和斗殴 (*machai*) 这两字取代了“扰乱”。这些字最常用来形容个人或国家之间动武的冲突。然而以其形而上意义来看，这两个字也可以形容强烈的口角争执。举例来说，保罗警戒提多避免“因律法而起的争竞 (*machai*)”（多三 9）；所罗门诗篇十二 3 说，毁谤的嘴唇“燃起争竞” (*polemos*)，这两字与英文的用法相像，我们也使用“争战” (*fight*)，“斗殴” (*battle*)，“战争” (*war*) 等形容实际的战事或口角争执（例：“联合国争论 (*fought over*) 条约的意义”；“邱吉尔总是酷爱议会的战争仗”）。雅各写信对象的基督徒很显然卷入了口角之争。既然这类争执几乎总会出现尖刻的话语，批评及毁谤，雅各对错用舌头的谴责（参三 1~12，四 11~12，五 9）可能因这些争吵而来。

教会常出现这些苦毒的争论，实在令人悲痛。十七世纪犹太哲学家史宾诺沙 (*Spinoza*) 观察说：“我常感到奇怪，那些以基督徒信仰为傲，声称要向全人类表明仁爱、喜乐、平安、自制，及慈善的人，会以如此仇恨的敌意争吵，且每天以如此苦毒的仇恨彼此对待；看来这种态度，而非他们声称的美德，才是他们信仰的实用标准。<sup>132</sup>”当然，有些争战是值得打的；即便如此，在争论时也不应该牺牲基督教的原则及美德。我们不知道雅各所指的争论到底是什么<sup>133</sup>，不论如何，雅各对争吵中自私的精神及苦毒的担心远超过各种观点的对错。有人建议雅各在三 14~16 使用了一个字含有政治“倾轧” (*eritheia*) 的意思。

这些争吵的来源为何？雅各将指头指向“百体中战斗之私欲”。私欲译自 *hēdonē*，这字之意只是“享乐” (pleasure)，但常带有负面意义，指罪恶的自我享乐 (英文“hedonism”从它而来)。在新约中它一直有此负面意义 (路八 14；多三 3；彼后二 13)。雅各在此使用这字十分合适，这可由马喀比书四卷一 25~26 的描述看出：“享乐 (*hēdone*) 有恶毒的趋向，它是所有情绪中最复杂的一种，在灵魂里它是夸耀、贪恋、渴望尊荣、竞争、恶意；在肉体里它是乱吃、贪食、一味狼吞虎咽。”雅各毫无疑问的会在这张名单上加入嫉妒 (四 2) 及自私的野心 (三 16)。这节开头几个字军事的比方，延伸到雅各对私欲的描写，即它们在“百体中”制造“战斗”。有可能雅各的用意是指个人心内各种私欲的冲突及骚动，但更好是假定“战斗”的对象是人性的较高层次，或灵魂，如彼得前书二 11 所指。破坏基督徒团契的争吵及冲突，并非来自公义的热情或有道理的热心，应当归咎于自私，自我沉迷的欲望。

2a. 非法的欲望要为折磨教会的纷争及冲突负责，在这节经文中这一点更为明显。雅各用另一个字写“欲望” (*epithymeō*)，但这只是由于动词 *hēdomai* 是稀有字的缘故，很清楚他指的是同一件事<sup>134</sup>。雅各所说的“欲望”及其结果到底为何，引起不少争论。基本的问题在于决定上半节一连串动词间彼此关系。NIV 将他们分成三个分立的句子：

- a. “你们要，但是得不到”
- b. “你们杀害贪恋，但无法得着你们要的”
- c. “你们争吵、斗殴” (亦参 AV)

这种译法以动词的正 / 反顺序作基本结构，如此，前两个句子都是描述欲望受到挫折。由 2b~3 节的意义来看，强调受挫折的欲望是有道理的，但此译法的难处在于将“你们杀害”放于从属的位置。第二个主要看法可由 RSV 代表：

a. 你们想要却没有，所以你们杀害。b. 你们贪恋又无法得着，因此你们争战斗殴 (参 NEB, NASB, GNB)。

这种结构将重点放在受挫折的欲望导致暴力的事实。我们该采取这种译法，因它与希腊世界中普通的道德劝勉的模式十分相符。强森 (L. T.

Johnson) 举了许多例证说明这种模式<sup>135</sup>，其焦点集中在“嫉妒” (*zelōs*)，“羡慕” (*phthonos*) 及相关情绪如何无可避免会导致敌意的行为，好比争吵、战争及杀害。举一两个例子就足够说明这模式了。西缅约书 (在十二族长约书内) 的标题是“关于嫉妒” (*phthonos*)，其中一中心主题是，嫉妒如何令西缅抓住他的兄弟约瑟，且几乎杀了他。西缅警戒他的儿女：“嫉妒会掌握人整个心思”，并且“一直催促他去毁灭他所嫉妒的那人” (三 2~3)。主后第二世纪的道德家德图说，凯撒能将百姓从“战争及争斗” (*polemoi kai machai*) 中释放出来，却无法使他们脱离“嫉妒” (*phthonos*)，言下之意指嫉妒及暴力间有根本的关系<sup>136</sup>。新约里，大祭司决定将耶稣交于彼拉多是出于“嫉妒” (*phthonos*) (可十五 10)，早期教会所受的逼迫也常出于“嫉妒”或“热心” (*zēlos*) (徒五 17，十三 45；腓三 6)。雅各的教导显然符合此人尽皆知的模式。虽然他使用字根 *zēlos* 多过 *phthonos* (这字比较出现在这类传统里)，这两字经常可以交换使用 (马喀比书一卷八 16；西缅约书一 6，四 5)，且 *zēlos* 也在这些传统里出现。但若雅各使用的真是这项模式，那么很清楚“杀害”及“争战、斗殴”必是嫉妒羡慕及贪恋的结果，RSV 的标点保存了这项关系。

雅各真是严正的控诉他的读者犯谋杀吗？有人确实认定他正是此意。他们猜测说，雅各读者中某些新近悔改的犹太基督徒，曾是激进犹太奋锐党运动的成员，这一运动拥护恐怖主义，谋杀著名的罗马人及其附从。或许雅各必须警戒他们，这种行径与他们的新信仰全然无法相配<sup>137</sup>。就当时巴勒斯坦地区的社会政治情况来看，此一假想剧情并非不可能，但它与雅各清楚针对教会内问题而言的事实，却无法凑合 (参三 13，四 1 “你们中间”)。更风行的看法是建议将 *phoneuete* (你们杀害) 修正为 *phthoneite* (“你们嫉妒”)，但这种更改没有经文的支持。另外有人建议“杀害”是指态度而非行动：“你们杀害似的嫉妒” (腓力浦；参太五 21~26；约壹二 15)。然而我们以上述及的传统看来，最简单的方法是直接保持“杀害”的原意，将它看作是受挫折的欲望若未被防范，可能会导致的极端<sup>138</sup>。雅各的读者尚未坏到如此地步，但“争战”和“斗殴”已在他们当中发生，所以若贪婪的热心不受约束，任其发展，实际暴力的危险就真在眼前了。如此看来，雅各是以深邃的眼光提供我们人性冲突

有力的分析。口角争执，互相殴斗，或国际冲突，原因全可追溯到想要而得不到的受挫私欲，对他人所拥有的地位或财产嫉妒、贪恋。

**2b.~3.** 为何这“要”的欲望受挫呢？乃是因没有恰当地祷告。“你们得不着是因为你们不求”。雅各承认说，是的，你们求了，但你们求的方法是错的，以自私的动机求——这原因使“你们得不着”。耶稣曾应许：“祈求就给你们”（太七 7），但祂的意思必是指以神的名，神的国及神的旨意为焦点与动机的祈求（太六 9~10），而不是指那种以自我“享乐”（*hēdonai*）为目标，会与灵魂争战（参 1 节）的祈求。何特注解：“神不仅赏赐礼物而已，祂也要我们能享受这些礼物；但若仅止于享受而别无他用，则非祂对我们所求的回答；向祂的祈求若不带着更好的目的，则根本不是祈祷。”

在 2b~3 节的希腊经文中，我们遇见一很有趣的现象：动词“求”，*aitēō*，由关身语态转到主动语态，再转回关身语态。许多人尝试找出此转换的重要性，梅尔建议主动语态（3a）表示“缺乏祷告之灵的话语”，而何特争辩说，主动语态指的是求人，关身语态指的是求事。但新约中此同一动词出现的地方，四次中有三次都转换语态，在意义上很难分辨有何不同<sup>139</sup>，所以可能我们不该认为雅各使用此动词的两种语态有什么不同的意义。

#### 四、劝告悔改（四 4~10）

在此段经文前九节中，雅各分析人生嫉妒的罪，他已将其描述为“属地的、属情欲的、属魔鬼的”——是神赐给那些求祂之人“从上头来的智慧”的反面，他也已形容不受约束，无法实现之嫉妒及私欲的可怕结果。现在他从分析转向劝诫。雅各称其读者为“淫乱的人”（4 节），“心怀二意的人”（8 节），警告他们与世界调情取乐会影响与神的关系（4 节）。他提醒他们神向其百姓发的嫉妒，及其恩典的丰盛（5~6 节）；根据这点，他督促读者悔改（7~10 节）。在此全段经文中，雅各十分倚重旧约，引用它两次，而且每一节都反应出旧约的字汇及主题。

**4.** 对旧约的依赖可清楚的从他开头对读者的称呼看出来。“淫乱的人”译自 *moichalides*，这是阴性名词，意为“淫妇”（参 NASB）。某些

抄本将阴性删改为阳性“淫乱的人”（参 AV）以纾解阴性的难题，但这明显是次等的作法。那么雅各为何使用阴性形式呢？某些人认为，雅各以字面的意思使用这字，将注意力转向教会中对婚姻誓约不忠的妇女，但此经文的上下文没有任何征兆支持这种说法。这种说法的来源其实是旧约，在先知书里特别强调，神以恩典拣选以色列人，将他们带入与祂合一的约的关系中，这项关系经常用婚姻的比方来描绘（赛五十四 1~6；耶二 2）。因此，当这关系因以色列人与别神嬉游而濒于破裂时，那情况便可称为“淫乱”：“以色列家，你们向我行诡诈，真像妻子行诡诈，离开她丈夫一样，这是耶和華说的”（耶三 20）。先知与一不忠的淫妇结婚也用来反映以色列人对耶和華的不忠，何西阿书将这主题表达得最为透彻。以色列人“行了淫乱”（二 5），离弃她“第一个丈夫”耶和華，以追随其他“爱人”，即巴勒及其他假神（二 7）。然而耶和華应许向祂百姓表示怜悯，他们会再一次称祂为“我夫”（二 16），因耶和華应许：“我以诚实聘你归我，你就必认识我耶和華”（二 20）。耶稣也使用此比方，称那拒绝祂的人为“淫乱的世代”（太十二 39，十六 4）。正如这些资料所建议的，这个传统将耶和華描绘为“丈夫”，以色列人为“妻子”。

因此雅各使用“淫妇”为表征，指他的读者是神不忠实的百姓。他们寻求与“世俗为友”，便是犯了“属灵淫乱”的罪，把自己变成神的敌人。从旧约背景的角度来看，这种对立不仅指信徒对神怀有敌意，也指神对信徒怀有敌意。神必定会审判那些不守向祂所起誓约的人。当然，雅各的读者并没有公然的扬弃神，刻意决定去追随世界，但他们的“嫉妒”、“自私的野心”以及“不受约束的情欲”表现在“属地的、属情欲的、属鬼魔的”态度中（三 15），也差不了多远。神不会容忍对手的并存；一旦信徒的行径表现出世界的特征，他就是向世界效忠，而非向神效忠。透过刻画出属世行为的最终结果，雅各想要驱策读者的良知，刺激他们悔改。他们需要认清自己自私、争吵的行为是一件严重的问题。

**5.** 雅各将旧约中神是祂百姓之配偶的比方，作了强有力的应用，这是明这节经文的要诀。他提醒读者思想神的嫉妒，这就是为什么与世界有任何调情嬉游都是那么严重，因为神的嫉妒要求与祂联合的人全部、无保留的，不摇动的效忠。RSV 及 NASB 的翻译便是以此方式来了解

此节经文。这项翻译拿 *pneuma* (灵) 作为动词 *epipothei* (*yearn*, 渴想, 和合本译为“恋爱”) 的受词; 视 *pros phthonon* 为副词 (*jealously*, 嫉妒地)<sup>140</sup>, 并假定这动词的主词为神<sup>141</sup>。

然而, 这项解释并非绝无仅有的一种, 另外一种最重要的可能, 由 NIV 的翻译代表: “祂所赐住在我们里面的灵趋向嫉妒” (亦参 AV, NEB, GNB, 腓力浦)。在这译法中, *pneuma* 是此节的主词, 指神在造人时吹进人里面的“灵” (创二 7), 所以雅各的要点是指出人性嫉妒及羡慕的倾向。这种解释能够举出令人印象深刻的支持论证, 好比就语言学来看, 他们说, 雅各的话形容人比形容神来得恰当。NIV 译成“羡慕” (*envy*) 的 *phthonos*, 在圣经希腊文中总有负面的意思, 自然不会用来指神。再有, 如前面所探讨的, *phthonos* 是雅各于三 13~四 3 所用传统中的一个钥字, 在此传统中这字总是形容人性罪恶的态度。相同地, *epipothēō* (渴想) 在圣经希腊中也从不用来指神。且以其上下文而言, 雅各在此对人生与生俱来倾向罪恶的嫉妒再作提醒, 十分有道理; 雅各的读者需认清自己私欲的强大力量, 以有效的对付它。最后, 对人性罪恶的宣告, 岂不很自然能与第 6 节所强调神“更大的恩典”成对比吗?

尽管以上几点都有道理, 却没有一个是决定性的。既然 *phthonos* 和 *zēlos* 有时互相换用 (参马喀比一卷八 16; 西缅约书四 5; 迦得约书七 2) 且后者常用在神的“嫉妒”上, 将 *phthonos* 归于神不是不可能的。再有, *phthonos* 有时被希腊作家用来描写奥林匹克众神的嫉妒。因此, 雅各用 *phthonos* 来形容神对祂百姓的渴想, 虽说不甚寻常, 绝非不可能。或许他选择这字, 是因他已在三 13~四 3 中以负面的意义用了 *zēlos*。另一方面, 雅各使用 *epipothēō* (“渴想”), 非但不成为反对 RSV 译法的理由, 事实上反而支持它。这字在别处没有用来指神, 它在新约中却一直有正面积极的意思。再有, 若照第二种译法, 以这字的意思为“趋向”, 实在非常勉强。同时, 让此句子中两个动词有相同的主词最合自然, 而如此, “神”必是 *katōkisen* (*make to dwell*, 使住在) 理所当然的主词。

最后, 从上下文看来, 神对祂百姓嫉妒的适切性, 远超过 *phthonos* 这字在语言上的难题。第 5 节显然是要证实第 4 节中某一重点, 若此重点为人性极易嫉妒, 则在上下文中最多只不过是勉强说得通。但我们若以

第 5 节是对读者的提醒, 神渴望祂的百姓毫无保留的全然属于祂, 则这节成为对第 4 节美好合宜的实证, 加强了不可与属世的态度和价值调情取乐的警告。

我们不清楚雅各将“所赐住在我们里面的灵”看作是赐给信徒的圣灵 (参 NASB) 还是神造人时令人得生命的灵 (创二 7)。不论何种情况, 这片语提醒我们, 因神在我们生命中工作, 祂就对我们有权利。比较困难的问题是, 雅各所提及之“经上”引自何处。前面曾提及, 雅各的用字并不完全重复任何旧约经文, 这使得许多学者假设雅各在此引用了伪经<sup>142</sup>。但“经上” (*graphē*) 一字在新约中只限于指正典旧约经文的资料, 所以我们有理由认为, 雅各所想到的是神的嫉妒的主题, 如出埃及记二十五, 三四 14; 撒迦利亚书八 2 等经文所说的<sup>143</sup>。

6. 对第 5 节的解释将决定第 6 节上半轻微的对比意义为何: “但 (de) 祂赐更多的恩典”。如果 5 节下半被看作是人的灵具罪性的声明, 则“更多”或“更大” (*meizona*) 的恩典会是指神能克服罪性的能力及意愿: “神赐我们的恩典是对付这种邪恶的灵及任何其他邪恶的灵” (腓力浦)。然而, 若 5 节下半讲的是神对我们发的嫉妒, 则 6 节上半就强调, 神的恩典完全足够帮助我们达到祂的嫉妒对我们的要求。我们的神是“烈火”, 祂对我们的要求看来可能吓坏人; 但我们的神也是怜悯的、恩惠的, 全然慈爱, 愿意供给我们一切所需, 来达到祂严格的要求。如奥古斯丁所说: “神所赐的是祂所要求的”。

然而, 要经历此种恩典有一项条件: 谦卑。这段来自箴言三 34 的引文意义就在于此; 它成了 7~10 节诸项命令中最重要的主题。神所赐供应能力的恩典, 只有那些愿意承认自己的需要而接受此赏赐的人才会得着。另一方面, “骄傲的人”只有被神阻挡。这一主题响彻在旧约中 (参诗十八 27, 三四 18, 五十一 17, 七十二 4, 一三八 6; 赛六十一 1, 番三 11~12)。值得注意的是, “骄傲” (*pyperēphania*) 常与嫉妒有关, 或许雅各有意在此含蓄的责备他于三 13~四 3 所批评嫉妒和自私的人。

7.~8a. 7~10 节一系列的吩咐, 导自箴言三 34 的引言: 如果神确实赐恩典给谦卑的人, 那么人显然有责任顺服神。这个命令几乎是以下一系列吩咐的“标题”, 并与第 10 节最后的吩咐“在主面前自卑”相呼

应。这个吩咐重拾箴言引句中“谦卑”一字，因此令全段一气呵成。在这两基本吩咐之间，是三个对句：“抵挡魔鬼……亲近神”（7b~8a）；洗净你们的手……清洁你们的心（8b）；你们要愁苦……将喜笑变为悲哀……（9节）。这里全是用简单过去式，或许意思是说，在抛弃先前罪恶行为的同时，要采取这些新的态度。这里从第6节开始，整段经文非常类似彼得前书五5~9；那儿引用箴言三34之后（5b），立即跟着吩咐“要自卑……到了时候祂必叫你们升高”（6节），并要抵挡魔鬼（9节）。雅各和彼得似乎各自使用了同一种传统教导，此教导将箴言三34与谦卑的必要及抵挡魔鬼连在一起。

虽然雅各早先曾强调，个人对罪恶的倾向必须对罪负责（一14），他在此承认，有一超乎人的罪恶生灵存在。*diabolos* 这字在七十士译本中被用来翻译 *śtn*，即希伯来文“撒但”。因此魔鬼和撒但这两个名称，在意义上完全一样（参启二十2），两者均指魔鬼的主要目标之一是“将神与人分开<sup>144</sup>”。基督徒必须“抵挡”此种分隔；若他确实如此行，雅各应许说，魔鬼“必离开你们逃跑了”<sup>145</sup>。不管撒但有何能力，基督徒可以确知，神已赐他力量，足以克服那能力。

我们应“亲近神”，不陷入撒但欲将我们与神分离的伎俩，雅各应许说，神会满有恩典的回应我们，就是主动亲近我们。当然，雅各在此显然不是谈救恩，而是谈基督徒的悔改。凡真心悔改转向神的人必会发现，祂好像浪子的父亲，急切的接纳犯错的儿女。

**8b.~9.** 8b~9节的吩咐详细说明了当我们如何“亲近神”。这些吩咐呼召人真诚、彻底的悔改。脱离雅各于三13~四3所形容的恶行。8节下半的两个吩咐采用了全然平衡的平行句，每一子句中的命令都由受词承接，并以一带责备的称呼来称读者，作子句的结尾。希腊文中没有定冠词或所有格代名词，题出这两个子句犀利生动，这份犀利也藉雅各强烈的以负面形容读者表达出来：“有罪的人”，“心怀二意的人”。这些称呼与雅各惯常用的昵称“弟兄”大异其趣，令读者感受到他们所犯之罪的严重性。

“心怀二意的人”译自 *dipsychos*（“两个灵魂的”），这字雅各早先已用过，形容信心不稳、疑惑的人（一6~8）。在目前这段中，这称呼

使人立刻记起那寻求“与世俗为友”之基督徒（4节）的“两面性”。神和“世界”，基督的国度和撒但的国度，将来的世代和现今罪恶的世代——这种基督徒在其间被拉来扯去。容让“世界”诱惑我们，离开对神完全、一心的效忠，就使自己无法忠贞，“心怀二意”，灵性不稳。雅各的读者既表现出世俗典型的嫉妒及自私（参三15），无法行出他们所听所说的（一19~二26），一口两舌（三9~10），彼此争执（四1~2），便犯了持“心怀二意”态度的罪。神所要求他们的是悔改，改变外在的行为“洗净你们的手”及内在的态度“清洁你们的心”。“洁净”和“清洁”的观念，来自旧约中祭司事奉神的洁净之礼，但此两字均已被用来指道德的清白。另外，将“手”和“心”并列也来自旧约，意指行为和性情。诗人要求那些将站在主面前的人必须“手洁心清”（诗二四3~4），雅各对那些要“亲近神”的人，作同样的要求。

如果8节下半的语言反映出祭司的传统，则9节严厉的吩咐便回响了先知的言语。先知经常用悲恸之类的语句来形容神审判带来的灾难，也用此类话语呼召神的百姓从罪中悔改。因此当约珥警告“耶和華的日子”将近时，他将耶和華描绘成请祂百姓“禁食、哭泣、悲哀，一心归向我……”（二12）。雅各就是用此意义使用这类语言。他也深信“主来的日子近了”（五8），且要求读者要有真正悔改的记号——从心里为罪忧伤，也就是保罗所称的“依着神的意思忧愁，就生出没有后悔的懊悔来，以致得救”（林后七10）。我们也应以此方式明了雅各所吩咐的“将喜笑变作悲哀”，和“欢乐变作愁闷”。雅各不是反对或否认基督徒生活中喜乐、喜笑、欢乐的地位。但是“喜笑”在旧约及犹太教中常是指“愚昧人”嘲弄的笑声（传七6；传道经二七13），他嘻嘻哈哈的，拒绝对罪认真；这正是在今世兴旺之人的标记，他们对来世毫不关心。为这缘故耶稣警告说：“你们喜笑的人有祸了，因为你们将要哀恸哭泣”（路六25）。如果现在就为罪哀恸哭泣，当神的审判临到时，就可免于受难。耶稣也说：“哀恸的人有福了，因他们必得安慰”（太五4）。我们这时代的许多人，不论教会或教外，其生活的标记是表面的喜乐及脆弱的笑声，他们活在享乐主义的哲学中，“吃喝快乐，因明天我们就要死了”，完全忽视神审判的可怕事实。但即是委身的基督徒也可能陷入对罪漠不在意的态

度，或许太过份将神原谅、怜悯的本性视为当然。雅各要所有这样的人彻底、全然地悔改；只有这样的悔改才能产生真正基督徒的喜悦。

10. 雅各用一则摘要性的劝勉来结束这一系列的吩咐：“务要自卑”。这吩咐反应出 6 节所引用之箴言的应许：神“赐恩给自卑的人”。

“在主面前自卑”意为认知我们自己灵性的贫乏，接着承认我们迫切需要神的帮助，并顺服祂为我们生命所定的旨意。耶稣所讲税吏的比喻是这种谦卑最佳的例子；他深知自己的罪，恳切求神怜悯。耶稣的回应，是宣告他被称义，并总结说：“凡自高的必降为卑，自卑必升为高”（路十八 14）。这句格言（与其他重点为在人前自卑的格言相似：太二三 12；路十四 1）在早期教会中是相当受欢迎的座右铭（参林后十一 7；彼前五 6）。它表达了一个基本原则：要享有灵性活力及属灵的胜利，不是靠我们自己努力，而是完全靠主。靠自己的能力、地位或金钱让自己“升高”，会带来失败和定罪——神要“降卑”我们。雅各此信的前面已谈到这一点，他鼓励“卑微”贫穷的基督徒夸自己的“升高”，警告富有的基督徒夸自己的“降卑”（一 9~10）。

## 五、禁戒批评（四 11~12）

这一部分及其上下文之间的关联不是马上可看出来，或许中伤他人是一种骄傲的表现，是神所阻挡的（四 6），也是应藉在神面前自卑来避免的（四 10）。另一方面，“恶言批评”（和合本：“彼此批评”（*Katalalia*）经常与“嫉妒”（*zēlos*）（林后十二 20；彼前二 1），“自私”（林后十二 20），争吵（*polemas* 所罗门诗篇十二 3）及骄傲（迦得约书三 3）连在一起，并被看作是三心二意的表现（*Hermas*, *Similitude* 8.7.2；看 *Mandate* 2）。最后，11~12 节中“律法”及“论断”的显要地位与二 8~13 的主题相呼应。正如那里引用利未记十九 18（“爱的诫命”），这里雅各可能是想到利未记十九 16 禁戒毁谤；12 节将“弟兄”转成“邻舍”使这看法更为合理。从以上这些可能性看来，11~12 节应被看作基本上是一独立的部分，综合某些雅各喜好的主题；但将“恶言批评”连接到嫉妒、争吵及骄傲等罪是一项很出名的传统，而这些罪是三 13~四 10 的焦点，这样看来，这一部分大致属于此一大段落的讨论。或许 11~12 节应被视

为本段开头对言语的罪的讨论（三 1~12）的简短“回顾”。

11. 四 8 是用严厉、公开的责备语气，切合强烈的悔改呼召，现在雅各又回到熟悉的称呼“弟兄”。*Katalaleō* (RSV *speak evil against* 恶言批评) 字义为“to speak against”（批评），指各种有害的言语：质疑合法的权柄，好比当年以色列百姓“怨渎神和摩西”（民二一 5）；暗中毁谤某人（诗一〇一 5）；不实的控诉（彼前二 12，三 16）。雅各禁戒的写法（现在式命令句 *mē*，意指他的读者正以上述一或多种方式彼此批评，而必须停止如此做。或许那令教会痛苦不已的分争（三 13~四 3）正是这种人身攻击、毁谤控告的背景；一般而言，甚至以“问题”为焦点的辩论，到某个地步也会降格为人身攻击。

雅各对这项禁戒的辩护非常有意思：批评或论断“弟兄”就是批评或论断“律法”。雅各所说的“律法”可能是旧约的律法，特别是因为他根据的经文可能是利未记十九 16（“不可在民中往来搬弄是非，也不可于邻舍为敌，置之于死，我是耶和華”）。但既然二 8（亦参一 25，二 12）表明认为利未记的“爱的诫命”已被融入神国度的律法中，我们或许应该将这里的“律法”也视为那更广义的教导，焦点特别集中于耶稣的教训，雅各认为这才是基督徒的权威。为何“论断”弟兄于是“论断”这律法呢？既然雅各拿“论断律法”与“行律法”对比，他显然认为未能行律法就是公然否认律法的权威。不论我们在观念上认为神的律法多崇高，多正统，无法实际将它行出来就等于告诉世人，我们“事实上”不承认它。所以我们再一次看出，雅各对基督教的了解是实践性的，需藉顺服才能测验其真实性。

12. 批评基督徒弟兄是错的，不但因它包含了“论断律法”，也因它包含了“论断邻舍”。这种批评、责难的论断不但违反了爱邻舍的诫命，也侵犯了惟独神拥有的权利。因为神是那位“设立律法和判断人的”，只有祂有能力决定祂所造之人的永恒命运（同参太十 28）。然而我们若批评及定罪他人，事实上便是宣告我们自己对他们灵性及命运的判决。雅各的吩咐表明他不是禁戒每一个基督徒都运用的恰当、必要的分辨力，他也不是禁止教会将那声名狼藉，不顺服信仰标准之人摒除，他更不是否定教会有判断使徒对错的权力（林前五、六）。他所担心的，是我们以

嫉妒、批评的言语指责别人在神面前有错。保罗也定罗马基督徒这一类论断的罪，他们显然因对某些礼仪律法的适用性观点不同，而质疑彼此信仰的实际（罗十四 1~13；特别参 3~4 节及 10~13 节）。雅各所针对的问题很可能也是由这一类情况引起的。一种苦毒、自私的灵（三 13~18）引发了教会对某些问题的争吵及辩论（四 1~2），在这些争论中显然口舌的使用非常不受控制，正如通常会出现的情况一般（三 1~12），也许诅咒（三 10），彼此公开责骂（四 11~12）等都出笼了。这种行径完全是属世之灵的表现（三 15，四 1、4），必须用“从上头来的智慧”来取代，带出温柔、合理及和平（三 17）。这种与世界的调情嬉游，与神嫉妒的渴望完全不相配，祂要为百姓全心全意属于祂，向祂效忠（四 4~5）。然而神愿意回转，赐下恩典，只要人肯在祂面前真诚的降卑，深深悔改其骄傲的罪。

## V 基督徒的世界观（四 13~五 11）

雅各劝勉的第四大段统一的主题为基督徒在教会时期的正确观点。这观念是四 13 到五 11 每一主要题目的试金石。四 13~17 禁止高傲、夸耀、不思想今生短暂的态度；五 1~6 雅各向富人宣告审判，因他们“在末后的日子”——向最后审判之日迅速飞奔的时期，竟生活在自我中心的奢侈中。另一方面，基督徒必须以耐心等待那日子的到来，并在遇到试炼时持守信心（五 7~11）。

### 一、对高傲的责难（四 13~17）

好几位解经家将这部分与四 11~12 或四 1~12 相连，以高傲或属世为其统一的主题。然而，虽然那些自认有资格论断他人的态度可称作高傲，雅各的重点并不在此。四 13~17 及五 1~6 完全相同的开场白，明显表示雅各将两部分密切的接连在一起。还有，这两部分也因财富的主题而彼此有关。当然，四 13~17 没有清楚说所描述的人是富人，但 13 节所提及的远行计划暗示他们很富有，而且他们的目的是去“得利”。因此四 13~17 及五 1~6 两段经文都是批评那些离弃神及祂的价值观去追求“属世生活的人”。然而，虽然五 1~6 毫无保留的责难富人，四 13~

17 却勉励那些生意人改变他们的态度。雅各批评的不是他们的财富，而是他们夸张的高傲，这点表示这段经文中所针对的生意人可能是基督徒；但雅各没有称他们为“弟兄”，且未公然提及基督徒的信仰，由此看来，他可能也将教会外的人包括在内。

13. “嗜” (*age nyn*) RSV 译为 (*come now*) 在此以单数形式出现，（其接着的“有话说”是复数的 *legontes*），表示它不是真正的命令语。这是一种称呼的形式，也常在别处出现，特别是在“通俗的”希腊文中。它与“你们有话说”合在一起，使雅各的语气显得很率直。他的对象为生意人，他们的特征是深思熟虑、自信不疑、有计划。他们决定往何处去，何时去，停留多久，并有绝对的把握他们的冒险会带来利润。雅各在此所描绘的图画，他的读者十分熟悉的。第一世纪是商业活动的伟大时期，巴勒斯坦的希腊化城市（好比底加波利）满了各种商业活动。许多犹太人在这些来来去去的生意中相当活跃，很多人因商业原因定居在地中海各处。不消说，雅各所描绘的这些人，现代读者也很容易能认出来；虽然现代城市间的距离更远，交通方式更迅速，生意活动不太相同，但雅各的时代与我们时代的基准线是一样的——以营利为目的。但如下面经文所说明的，雅各批评的并非营利的动机，他所关心的乃是完全以现世生活为中心所作的计划——这危险是生意人特别脆弱的一环。

14. 这些生意人只以现世的观点来安排计划，他们无法认出一基要的事实——“现世”脆弱的、暂时的本质。他们这样的人（不定关系代名词 *hoitines* 的意译）如此自信的计划真是笨到极点。这点在 14 节中很清楚是重点，虽然雅各的表达方式究竟为何还值得讨论。RSV（与 AV, NIV, NEB 一样）将此节的头前半分成两部分：即一陈述句，“你们不知明天如何”，及一问句：“你们的生命是什么呢？”其他版本将这两句合成一句：“你们不知你们明天的生命会如何”（NASB；参 GNB 及 Nestle——Aland (26 版) 和联合圣经公会 (3 版) 希腊圣经）。某些抄本更有不同的读法，使情况愈加复杂<sup>146</sup>。我们不拟详述全部的论点，不过最具决定性的考虑似乎是 *poios*（“什么”的位置。若将它视为 *epistasthe*（“知道”）的受词，文法上很唐突<sup>147</sup>，比较自然的是将它当作另一问句的开头语，好比 RSV 的译法。

那么，这个问题的解答就在此节的下半出现，生命被比喻成一片云雾 (*atmis*)，这字也可译成“一阵烟雾”(GNB, 腓力腓; 参徒二 19)，与传道书常讲的生命“虚空”有些类似。不论其精确意义为何，雅各显然意在强调生命的短暂，疾病，意外死亡或基督的再来，都能够缩短我们的生命，正如早晨阳光驱散云雾或一阵风吹散烟雾一样迅速。这种以现实角度思想生命的短暂无常，甚至形容方式，都经常可在经文中找到。箴言二七 1 警戒说：“不要为明日自夸，因为一日要生何事你尚且不能知道”。约伯记七 7、9、16 及诗篇三九 5~6 均将生命形容为“气息”。而且，雅各书一个经常出现的现象是，他的教导极接近耶稣的一些话。在路加福音十二 15，耶稣警戒群众勿生贪念，提醒他们“人的生命不在乎家道丰富”；祂也在一个简短的比喻中用一富人来说明此点，那人正如雅各的生意人一样，已拟好计划购买更多货物，但死亡使他无法执行他的计划(路十二 16~20)。这段经文包含几个雅各在此及五 1~6 用到的主题，很可能这故事激发了雅各的劝勉。

15. 生意人 (*anti*, RSV 译 *instead of*) 所有的计划及希望应与主的旨意配合(参 13 节)，而不是抱取自信，以今世为主的态度。他们必须认清这个世界不是一个关闭的系统，不可以为至终决定计划的成败的，是物质领域之外的一个影响力，或是相信它甚至掌握了生命的延续。此一观念当然不是基督教才持有的，任何不纯以物质为主的世界观会自然采取此观点，因此“神若愿意”或“众神若愿意”的说法，在基督教之前的希腊哲学和宗教中十分常见，这并不令人讶异<sup>148</sup>。这片语的普及性使某些注释家假设雅各在这段经文中是指非基督徒而言。然而我们不应忽视雅各是用“主”字，而非“神”字；且虽然可能此处是指父神，不是指耶稣，但神透过基督来掌握历史的含意并未被摒除。因此，不论此片语多么普及，雅各已将它“施浸”，用来指圣经独特的世界历史观及其独一无二的统治者。

根据最好的经文版本(以 *zēsomen* 为直述语态，“我们将活着”，而非假设语态 *zēsōmen*，“若我们活着”，基督徒应以主的旨意为先决条件，来看他的生命及每一项计划<sup>149</sup>。保罗就是如此，他经常在计划宣教事工时顺服主的旨意(徒十八 21；罗一 10；林前四 19，十六 7；参来六 3)。

然而，诚如加尔文中肯的观察，保罗和其他使徒并不总陈明此条件，重要的是“他们心中已确定了一项原则，即他们不会未得神的允准而做事”。雅各所鼓励的不是嘴巴上念念有词说“主若愿意”，这样很容易变成油腔滑调，毫无意义的背诵，他乃是鼓励真诚的喜悦神对一切事的掌管，以及祂对我们特殊的旨意。

16. 雅各现在追溯在作计划时不将神纳入考虑之罪的罪根——自大的骄傲。多数英文译本建议“张狂”是用来形容“夸口”的态度(参 NIV, “夸口和夸张”；RSV, “你们以张狂的态度夸口”)。但新约中当 *en* (和合本译作“以”)跟着 *Kauchaomai* “夸口”时，它总是表明一人夸口的目标，且复数“张狂”，即“张狂的事”(*alazoneiais*) 也支持这种解释。腓力浦译本完美地传达了这种表结果的意义：“你们竟如此自信计划你们的将来，以此为傲”。就是这种“今生的骄傲”，这种自满自足、自视甚高的张狂意味，使约翰悲痛的指斥为属世的特征(约壹二 16；亦参罗一 30；提后三 4)。人在计划自己的生活时不仅是不理会神，他们所夸耀的事实上本质便是罪——“我”取代了神，变成中心舞台。这类的夸口是“恶的”，不是因其张狂的态度，乃是因夸口的对象是那些藐视神的张狂之事。

17. 注释家们几乎共同一致认为，这节经文是一传统通用的格言，与此段的上下文无关，因为此节不但突然转换到第三人称，在此段经文中也显得有些笨拙。不过，雅各确实用 *oun* (“因此”，RSV 将它省略) 将它与前面的经文连在一起，因之表明他看出其中有关连。劳斯认为雅各所想的是他于四 6 引用的箴言第三章。该章 27~28 节禁止拖延向邻舍行善，在七十士译本中这项禁止是基于“你不知明日会发生何事”。据此旧约传统看来，雅各对无法行善的人的批评可能是生命短暂的第二次引伸，14 节已提过一次。然而，我们怀疑如此松散的参照是否可成为充份的解释。另一项建议是，雅各乃是间接地责备商人未能以他们的金钱行善。但不论此话题多普及，它在此很不相配，因为雅各尚未真正谈及财富一事。比较可能的假设是，雅各加上这句格言以鼓励读者去行他所吩咐的。他已经告诉他们什么是“善”，若他们现在“不去行”，就犯罪了。他们无法以自己没做什么真为错的事来申辩，因经文充分指明“忽略”的罪 (*sin of omission*) 与“犯过”的罪 (*sin of commission*) 同样的真实、

严重。耶稣比喻中那未去善用主人所托付之金钱的仆人(路十九 11~27),未去照顾社会遗弃之人的“山羊”(太二五 31~46)——他们都因所没做的事被定罪<sup>150</sup>。耶稣的另一教导与雅各在此的话语非常类似:“仆人知道主人的意思,却不预备,又不顺他的意思行,那仆人必多受责打”(路十二 47)。

## 二、对错用财富的责难(五 1~6)

这一部分与四 13~17 在形式与内容上密切相关。形式上,此两者都以“嗜”(age nyn)引入,内容上,把神及祂在历史中的目的抛在一旁去追求财富,在此两段经文中都被定罪。但末世即将成就这主题,也把五 1~6 密切地连到五 7~11。如果四 13~17 是针对教会及世界,五 7~11 清楚的是针对教会,那么五 1~6 就无疑是对非基督徒而言了。这一点可从两方面看出;许多圣经及圣经外的传统提及雅各所责备之不义之财,而且雅各没有为那些他所定罪之人提供任何出路。这里描绘的富人显然是有财势的地主,他们历世历代都控为实施经济迫害的剥削阶级。以雅各周遭的环境而言,我们可能特别会想到巴勒斯坦地区的犹太地主,他们拥有大批房地产,只关心他们的土地能得多少利益。雅各毫不考虑的将这些富有的地主们定罪(1 节)指出他们的罪状,如自私的积攒钱财(2~3 节)、欺诈工人(4 节)、自我沉迷的生活方式(5 节)及欺压“义人”(6 节)等。

雅各在写给教会的信中,为何会向非基督徒传定罪的信息呢?加尔文恰当的区分出两个主要的目的:雅各“……关心对神忠心的人,他们在听过富人可怜的下场后,或许就不会羡慕他们的财富了,同时知道神是他们所受冤屈的伸冤者,他们或许会用平静且顺从的心灵来忍受”<sup>151</sup>。

1. 雅各以旧约先知的口气说话。“哭泣”(Klaiō)及“号啕”(ololyzō,一拟声调,听起来就像它所形容的声音)常被先知们用来描述当耶和華的日子来到时恶人的反应(参赛十三 6,十五 3;摩八 3)。事实上,ololyzō 只在旧约先知书中出现,且总出现在审判的段落中。这一背景很清楚说明,那“将”临到富人的“苦难”不是指属世、暂时的苦楚,而是指神在审判之日将量给他们的刑罚。

雅各对富人公开的指控,取材于一常见的圣经主题,并予以发挥。神对穷人的关心,藉摩西律法中许多指示在新约中当如何生活的条例反应出来。在以色列历史的末期,这些律法被忽视,穷人经常被欺压,被有钱有势之以色列人占便宜。因此,“富人”在智慧文学传统中有时成为“不义之人”的同义字(参箴十 15~16,十四 20),许多先知特别大声痛责富有的压迫者(参阿摩司书)。这主题在两约之间的犹太作品中很突出(特别参以诺一卷 94~105),并在新约中也要被保存。耶稣曾谈到许多财富的危险,特别在路加福音中。在一段与雅各的教导甚接近的话中,耶稣宣告富人有祸了,并警告说,他们在今世的“安慰”要被来世的“悲恸”及“哭泣”取代(路六 24~25)。启示录十八 10~24 是一篇冗长的“祸音”,针对“世上之客商”而发的,他们因“大城”巴比伦倾倒是“哭泣悲哀”。在这些经文中,我们不容易判断富人受审判的理由。虽然某些传统定富人的罪似乎只因为他们富有,至少在新约中富人被定罪几乎全是因他们错用财富。当然,雅各列举了他所责难之富人的罪,表明此处是这种情况。如果正像我们前面所讨论过的,一 10 意指雅各读者中有些基督徒是富人,那么很显然,雅各并不打算定所有富人的罪。因此 1 节中“你们这些富足的人”的称谓,基本上指的是“不义的”富人,正像圣经一般的用法一样。如此说来,若忽视“富人”和“不义的人”之间极易有关联性,就错了。圣经警告说“财主进天国是难的”(太十九 23)不是没有原因的。(请进一步看导论中“七、贫穷与财富”)。

2.~3. 雅各对富人的第一项控诉,与他们费尽心力积攒,却一无所用的世上财物有关。他举出三种物质货财。“财物”(ploutos)有时指的是谷物的收成,另外“衣服”及“金银”是古时最普通的财富形式。但财物也更可能包括一般性财富。“坏了”(sēpō)可以指人类所有的努力的腐坏性及暂时性(传道经四 19)。“虫子咬”的衣服强烈地提醒我们耶稣对“世上财宝”会被虫子咬光的警告(太六 20)。雅各提到金银会“锈”,有人认为这句话显出雅各赤贫的背景,因为事实上这些贵重的金属是不会锈的。但“锈”(ios)这字曾被用于形容金银(耶利米书信十章),且这比方似乎已成为传统,表明即使最宝贵之金属也很短暂(亦参传道经二九 10)。事实上这三句话反映出传统旧约与犹太教的教训,即倚赖会

毁坏之物何等愚昧。

然而令人惊讶的是，雅各在三个子句中都使用完成式来表明这些财物的毁坏。许多注释家将这些完成式的动词看成“预言式”或“预期式”的完全式：这些财物在审判的“苦难”中必要毁坏，以致可用好像已经发生的事来形容。但罗培士因雅各在第3节将时式转换为将来式（那锈将要证明你们的不是，又将要吃你们的肉），而认为以上的解释不可靠。因此最好以完成式自然的意义来看，视之为强调目前富人拥有财富一无所用。或许这一点也该以寓意的方式来明了，指财富在目前丝毫不见灵性的利益，在审判之日也无法成为希望的依据。

财富不但带不来长久的利益——它的“败坏”将在审判时证明富人的不是，使他们被判有罪：“吃肉如同火烧”是神审判的一种比方（犹底特书十六17）。这项判决的原因可能只是因为富人在世全力专注于积囤世上的财宝，完全忽视了天上的财宝，清楚显明他们的“心”在何处（参太十六17）。另一方面，富人积攒钱财所以被定罪，是因为他们的钱财没有用来帮助穷人：“为诫命之故要帮助穷人，因为他有需要不可让他空手回去。为了弟兄和朋友之故要放松你的银子，不要让它石头底下生锈、遗失。要按照至高者的诫命来积攒你的财宝，它会比金子更使你得利”（传道经二九9~11，这一段教训雅各可能相当熟悉）。在路加所记载耶稣有关财宝的言论中，我们看见相同的情绪：“你们要变卖所有的周济人，为自己预备永不坏的钱囊，用不尽的财宝在天上，就是贼不能近，虫不能蛀的地方”（路十二33）。囤积财宝是错的，不但因它表明了优先顺序有错，更因它剥夺了别人的生命，这是错上加错<sup>152</sup>。这又是知道行善却不去行的另一个罪例（四17）：“神的意思不是要金子锈坏，衣服给虫子吃；相反的，祂设计它们为要施援助，帮助人类的生命”（加尔文）。以此意思来看，雅各在2~3a中所说财物的败坏，其用意可能至少有一部分可以字面意义来了解：这些东西事实上废而无用的现象是反对富人的证据。

雅各在3节末尾总结对富人的第一项控诉：“你们在这末世只知积攒钱财”。Ethēsaurisate（“积攒（钱财）”）可能有受词，即“火”，或另外需加上的字，像“愤怒”等（参罗二5）；但若像在路加福音十二21的

用法，这动词就要单独来看；意指“积攒钱财”，这个比方更强烈，囤积物质东西的举动成了雅各所定罪的事。此处也可能如RSV的译法所建议的，这种囤积有半嘲讽的味道：富人专心的为自己“积攒”，很好，但当“末世”审判的时候来到时，他们为自己积攒的实际上是“苦难”。但雅各在“末世”之前用的介系词“en”最自然的译法是“在……之中”，新约基督徒普遍相信他们自己已经活“在末世中”（徒二17；提后三1；来一2；彼后三3(?)；约壹二18；犹大18）。他们将这一词应用到自己的时代，证明早期基督徒相信他们活在神的应许将要实现的纪元，此纪元是历史结束之前无限定的一段时期。雅各在五8肯定主再来已近，显出他的看法亦是如此。因此雅各乃是说，那些在他那时代贪婪的积攒钱财的人特别有罪，因为他们全然不顾神在基督里向人展示之恩惠带给人的要求；他们也特别愚昧，因为忽视许多证实审判即将来的迹象。就好比那富有的愚昧人，他们未料到审判会突然临到（路十二15~21）。“你们在这末世只知积攒钱财”！我们也和他们一样活在“末世”，该认知神已经展示的恩典，并认清神的审判即将来临，以此来刺激我们去分享财物，而非囤积。

4. 雅各向富人的第二个控诉比较明确：他们诈取<sup>153</sup>工人的工资。雅各所描写的状况是生活的真象。主后七十年第一世纪的巴勒斯坦，一小群非常富有的地主增加土地的收购，结果是许多农人的小土地被纳入这些庞大的地产，而这些农人被迫为富有的地主工作以谋生。耶稣有关葡萄园工人的比喻（太二十1~16）就是针对此农村背景而发，而工人在工作一天之后指望得工钱是很重要的。其实律法中也吩咐这件事：“困苦穷乏的雇工无论是你的弟兄，或是在你城里寄居的，你不可欺负他。要当日给他工价，不可等到日落，因为他穷苦，把心放在工价上，恐怕他因为你求告耶和华，罪便归你了”（申二四14~15）。这种警告也可在别处找到，好比利未记十九3（雅各可能引用了这一章），玛拉基书三5，那儿，值得注意的是，剥削“雇工的工资”与欺压“寡妇和孤儿”联在一起（参雅一27）。对工人来说，立即付工资是很重要的，他们过着仅足以维持生计的水准，需要稳定的收入来供给自己和家人“每日的粮食”。在信用卡不是很方便的社会，若不立即付给工人，就可能使他们生活濒于险境。

雅各深信富人无法逃脱他们的罪。他对工钱有“声音呼叫”的描写，令人想起亚伯的血向神呼叫（创四 10）的生动比方，使神得知这罪且求祂判刑（参诗十八 6）。富人认为他们在暗中所行的没有被起诉的危险，但却无法瞒过万军之主。“万军”译自 Sabaōth（参 AV, NASB），是音译自希伯来文意为“军队”的字。万军之主的称呼描绘出神是全能的、有力的一大军队的领袖。有时这军队是世上的，好比当大卫表达他对争战结果的信心时，说他是奉“万军之耶和華的名，就是……以色列军队的神”（撒上十七 45）。但更多时候它指的是天上的军队。以赛亚在他有名的异像中见到“万军之耶和華”（赛六），而这称呼变成他喜爱的一个称呼，他常用它来形容神将赐给以色列及列国的审判，且有时，好比在以赛亚书五 9，这个审判特别与欺压穷人有关连。因此当雅各指证富人的错行已为神所知时，他清楚的指出，这位神是圣洁有能力的，必要审判那些违背祂诫命的人。

由于扣留工钱的控诉是传统描绘富人剥削的方式，于是有人建议雅各的用意并不是描述他那时代真实存在的情况。但虽然这传统有可能影响雅各列举此罪，我们几乎可以确定雅各所管教的富人确实犯了此项罪。

5. 雅各对富人第三项控诉，是追求奢侈的生活方式而不关心他人的需要。事实上雅各只简单的说富人在世上“享幸福，好宴乐”，从这节经文的上下文及其平行经文中很清楚可以看出，这简单的形容指的是漠不关心，自我沉迷的生活方式。雅各在此用的动词 *spatalaō* 在圣经中只另外在提摩太前书五 6 及以西结书十六 49（七十士译本）这两处出现，那儿所多玛人因“大享安逸”及不帮助“穷乏人”而遭定罪。雅各所用另一个动词 *tryphaō* 的意义，可从彼得后书二 13 看出，那儿使用同源之名词 *tryphē* 以表明堕落之假教师所喜欢的日间宴乐。甚至那很容易被忽视的片语“在世上”也有负面的含意，将富人在世上享受的福乐与在永恒中等待他们的折磨作了对比。亚伯拉罕对那“天天奢华宴乐”之富人所说的话，是一鲜明的平行：“儿啊！你该回想你生前享过福，拉撒路也受过苦，如今他在这里得安慰，你倒受痛苦”（路十六 25）。

我们必须从这种“命运正颠倒”的设计来明白第 5 节最后的子句：“你们在宰杀的日子竟娇养你们的心”。某些注释家认为“宰杀的日子”

指当穷人受苦极深而富人却纵欲无度的时刻：“你们在虔诚人受难之时竟放纵的挥霍”（狄比流）。但将属世奢侈与将来审判对比的传统十分普遍，“你们在宰杀的日子竟娇养你们的心”与“你们在末世只知积攒钱财”之间又呈平行，由此看来，“宰杀的日子”是在生动的描写审判之日。这片语虽然在七十士译本中找不到，却在希伯来文圣经的以赛亚书三十 25（希伯来圣经 24 节）有相等之处，那儿是描绘耶和華的日子。伪经以诺书一卷也用这片语形容审判（九十 4），且其上下文与雅各书五 1~6 有许多平行之处。再者，圣经时常使用战场上的屠杀比方来形容审判的日子（参结七 14~23；启十九 17~21）。因此雅各的要点仍如第 3 节，神的审判即将迫近之时，富人却自私又漠不关心的囤积财产，并浪费地花在自己的享乐之中<sup>154</sup>。“末世”已经开始了，神的审判随时可能来临——然而富人的行为不但不避免那审判，相反的，他们自私的纵欲使自己罪上加罪，就好比牛养肥了等着宰杀。

6. 雅各对富人最后的控诉是，他们“定了义人的罪”且“把他杀害”。某些人认为“义人”指的是耶稣，或甚至是“公义者”雅各自己（这说法当然假定此封信为后来有人冒雅各之名而写），但最好是以类别来看这项称呼，即形容富人所迫害的那一类人。这种“义人”十分“贫困”，他信靠神的拯救；他经常被形容为受邪恶富人的迫害。举例来说，智慧书二 6~20 说，那在今生奢侈过活，不思量明天的恶人，他们想要“欺压公义的穷人”（10 节），并“定他有罪，处以羞辱的死刑”（20 节）。雅各在此就是用这众所周知的犹太传统（亦参诗十 8~9，三七 32）来形容富人的过分（亦参雅二 5~7）。雅各所说富人“杀害”义人是什么意思呢？这可能是指富人不与义人分享他的财产，又不发工资，所导致的实际后果：“拿走邻舍的生计就是杀害；他剥夺雇工的工资就是流人血”（传道经三四 22）。然而“定罪”（*katadikazō*）是法庭名词，由此可见富人利用（或许曲用）法律程序，以非法积攒地产，获取利益财富。这种作风在以色列早有所闻，先知们将它彻底的定罪（参摩二 6，五 12；弥二 2、6、9，三 1-3、9~12，六 9~16）。

几乎所有现代译本（NASB, NIV, NEB, JB, GNB, 腓力浦）与 RSV 一样，都将这段的最后子句看作是一陈述句：他不抵挡你们。这一译法很

自然的假定穷人、受害的义人不反抗（参太五 39；罗十二 14）：既然受害者或拒绝、或无法反击，富人的欺压就更张狂。但，也可以问句的方式来翻译子句，期待“是”的回答：“他们不抵挡你们吗？”那么此动词的主格就是神（参 the Twentieth Century New Testament）或基督，指的是将来的审判：“神不会抵挡你们吗？”另一可能是此问句的主格是“义人”，指的是义人在今生“反抗富人的行为”的努力（如智慧书二 12）；虽然他或许死了，但他继续发出向富人判罪的呼求（参启六 9~11）；或指在审判之时义人反对富人的证言。以上这些解释，第一种，也是最普遍被接受的，最有道理。虽然它被批评为不合乎文意的高潮，但义人不反抗富有欺压者之简明事实“将此部分以庄严的哀感气质带入尾声”（塔斯克）。

### 三、对信徒耐心等候的鼓励（五 7~11）

诗篇卅七篇是一首鼓励义人的伟大诗歌，义人被形容为“困苦穷乏的人”（14 节），在恶人手中受尽逼迫（12~15 节，32~33 节）。他们的试探是羡慕恶人的繁荣及富足（1, 7 节），同时心态与此又有矛盾，因为等候恶人的审判已等得不耐烦了。在此情况下，诗人勉励义人“要默然依靠耶和华”（7 节），“止住怒气”（8 节），因神一定会辩护义人，毁灭恶人（34~40 节）。雅各写信给义人，其中大部分是穷人，他们受苦的景况相同，他的劝勉与诗人一样：“要忍耐”，等候“主来”，这日子“近了”，那时恶人会受审判（五 1~6），义人会得拯救。

7. 雅各用令人熟悉的称呼：“弟兄们”，将对富有之非基督徒公开的责备，转换到对信徒的鼓励。“因此”（oun, 和合本未译）表示这项鼓励是基于五 1~6 对恶人先知式的定罪而来：既然神会惩罚这些欺压者，信徒就必须耐心等候那日子的到来。耐心诚然是这段经文的钥意，它以字根 makrothym 表达了四次（7 节（两次），8、10 节），以字根 hypomon 表达了两次（11 节）。前者在第一章曾占显要的角色，那儿雅各勉励读者“忍受”他们所经历的试炼。这两个字根常被区分开来，makrothym 通常用来表明我们应彼此对待的恒忍、慈爱的态度（林前十三 4；弗四 2；帖前五 14），而 hypomonē 通常表示我们面对困境的坚强、刚毅的态度

（帖后一 4）。然而在这段中找不到它们意义上的明显差别：先知们的 makrothymia（10 节）与约伯的 hypomonē 显然没有不同。约瑟约书二 7 也有同样意义上的重叠，那儿约瑟在成功地胜过波提乏妻子的试探后说道：“坚忍（makrothymia）是有效的良药，忍耐（hypomonē）提供许多美物”（亦看西一 11）。不过 makrothymis 在 7~8 节保留了比较特殊的意义，那儿它不是形容试炼中的坚忍，而是形容耐心、期待的等候主。

雅各很明显的鼓励信徒忍耐“直到主来”。“直到”（heōs）在此有“较深的”意味，其含意指此观念是一目标，也包括一时段：“操练你的耐心，等候、期待主的来临”。Parousia，“临到”或“来到”成为早期教会期待耶稣在荣耀中归来审判恶人（太二四 37、39；帖后二 8）及解救圣徒（林前十五 23；帖前二 19，三 13，四 15，五 23）的专有名词。这个传统强烈建议此处的主是耶稣而非父神（参彼后三 12 比较之）。

雅各用“农夫”作为耐心的榜样，农夫必须耐心地等候地里“宝贵的出产”以维生。虽然“雨”这字在这节中实际上没有用到（某些抄本加上这字；某些则用“果实”），但“早和晚”一片语必是指晚秋及早春降落在巴勒斯坦，对农业极为有利的雨（参申十一 14）<sup>155</sup>。此一比方本身是传统的旧约片语，它可能对这封信的出处并没有什么提示，雅各使用这话更可能是因它符合读者的景况。

8. 如同农夫耐心等候种子发芽，谷物成熟，信徒必须耐心等候主回来拯救他们，审判欺压他们的人。在等候的时候，他们需要“坚固”（stērizō）自己的心。当帖撒罗尼迦人等候主的临在时，保罗给他们同样的劝勉（帖前三 13；参帖后二 17），希伯来书的作者主张以“藉恩典坚固你们的心”作为抵挡错误教训的解毒剂（来十三 9）。因此雅各所吩咐的，乃是在试探及试炼当中要稳固地持守信心。信徒一面耐心地等候主归来，一面要巩固自己以与罪恶及困难的环境搏斗。

既然雅各的劝勉是基于主的日子“近了”，于是有人怀疑这劝勉是否与我们有关。许多学者认为，雅各对主的再来近了的信念是一项“错误”，许多早期基督徒，甚至耶稣自己都犯了同样的错误。果真如此，雅各在此所建议的行动指南是否合宜，就值得严重的质疑：若这劝勉所根据的，是对历史发展根本的误解，还有何价值？对雅各在这点上有错的控诉，

是假定雅各认为主的临在必会在—短时期内发生，如此的假设并没有道理。早期基督徒深信主的临在“近了”或“即刻到来”，意思是他们完全相信它“可以”在非常短的时期内发生——但并非它“必须”在短期内发生。他们和耶稣一样，不知道“那日子”或“那时辰”（可十三 32），但他们的行为，及他们教导别人的行为，都好像他们那一世代可能是最后的世代。二十世纪之后，我们也活在完全相同的情况中：我们的这一代可能是人类历史的最后一代，雅各对我们的劝勉会和他向第一世纪读者的劝勉一样：“当忍耐，坚固你们的心”。

9. 初看之下，这节经文除了强调审判的迫近之外，与其上下文没有多少共同之处。但彼此埋怨确实是在困难环境压力下产生的一种试探，我们不常是将一天下来的挫折发泄在至亲好友身上吗！约束自己不抱怨、嘀咕，也是忍耐的层面之一：在以弗所书四 2，忍耐与用爱心“彼此宽容”连在一起；在帖撒罗尼迦前书五 14~15，忍耐则与报复成对照。Stenazō，埋怨或“呻吟”通常单独使用，圣经希腊文中只有在此，它才有一受词（彼此）。这句话的意义可能指信徒不应该对别人埋怨自己的难处，或指信徒不应因自己的难处而责怪别人（参 NEB），但极可能这两种意思都有。

正如雅各在四 11~12 所做的，此处他亦将批评他人与审判相连。那里他警告说，彼此批评会将自己置于审判的危险中。这项警告与耶稣著名的禁戒相似，或许曾受其影响于：“你们不要论断人，免得你们被论断”（太七 1）。为了强化他的警告，雅各再一次提醒读者审判近了：“审判的（主）站在门前了”。根据四 12（“审判的只有一位”），我们很有理由认为这里的“审判的”是指父神，然而这句话与 7~8 节提及的主的临在有平行关系，因此将“审判的”看作是基督似乎更可取（看太二四 33；启三 10）。戴维斯对此节末了的注解值得在此重复：“末日近了的事实不仅激发我们期待‘罪人’受审判……也警告我们查验自己的行为，以至当祂的脚步迫近，终于叩门时，我们已预备好开门了……那位要来的主也是基督徒的审判官。”

10. 第 9 节多少带些插句的性质，这点由 10~11 节又回到 7~8 节对忍耐的劝勉一事实可看出来。这两节以众先知和约伯作为忍受苦难的

范例。复述在逼迫之下保持坚忍的伟大功绩，是许多两约之间作品的主要内容（参马加比书二卷），新约也有此例（参来十一）。耶稣鼓励门徒勇敢的面对逼迫：“在你们以前的先知，人也是这样迫害他们”（太五 12）。雅各明确的说，众先知是“受苦和忍耐”的榜样，假若 RSV 将 kakopatheis 译成“受苦”是正确的话，那么这片语最好看作是重名法二词一义（hendiadys），就是后一个字形容前一个字：“面对受苦时有耐心”（NIV，参 NEB，GNB）。另一方面，我们也有很好的理由将 kakopatheia 译成“忍耐受苦”（参 RSV 对提后四 5 同源动词的译法）。以此意义来看，kakopatheia 就指出众先知忍受苦难的“事实”；忍耐（makrothymia）则形容他们忍受苦难的“态度”。这些先知们“奉主名说话”的事实，指出他们所忍受的苦难是由于忠心固守神的旨意，而非做错事的下场。

11. 这节经文的第一个句子总括出 10~11 节的要点：那些忠心忍受苦难的人被称为是“有福的”。马喀比书四卷的作者，在故事的起头，称那些面对逼迫时表现出“忍耐”（hypomonē）的殉道者为“有福的”（一 10）。耶稣也同样祝福那些“为义受逼迫”的人（太五 10）。“蒙受祝福”当然与“快乐”是两回事尽管现代版本有如此翻译的趋向：“快乐”通常指主观的、情绪上的反应；“祝福”是客观的，神不改变的赞同及赏赐。雅各说，正如众先知因在灾难中持守忠心而得着这种赏赐，约伯也是一样。许多人奇怪为何雅各引用约伯为忠心忍艰苦的榜样，特别是因 AV 译成“约伯的忍耐”（和合本亦同）。甚至当我们更精确的译成约伯的“稳固”，或“坚忍”时，此例子似乎还是不很恰当。约伯岂不是埋怨他的遭遇，自以为义的宣称自己无辜，并一直质疑神对待他的方式吗？正典圣经对约伯的刻划与雅各对他的描绘，似乎极不相称，以致某些人认为，雅各所用的是伪经约伯约书，此约书以比较正面的角度来呈现约伯。但我们仍有理由相信旧约中的约伯是坚忍的一个伟大榜样，因虽然他确实苦涩的抱怨神对待他的方式，他却从未抛弃信心；在不理解当中，他靠近神且继续将希望寄托于祂（参伯一 21，二 10，十六 19~21，十九 25~27）。如巴克莱（Barclay）所说：“约伯不是卑躬折节、背动的，没有怀疑的顺服神，他挣扎、怀疑，有时甚至违抗神，但是信心的火焰从未自他心中熄灭”<sup>156</sup>。

除了“约伯的忍耐”之外，雅各的读者也知道“主的目的”（the purpose of Lord，和合本译“主给他的结局”）。这个句子可有很多种不同的解释。有些将 telos 译成目的（好比 RSV 和 JB），以为它指神在约伯受苦背后的终极目的（参伯四十二 5~6）但 telos 也可意为“終了”或“结局”（多数英文版本），那么它指的就是主的临在——是主带来的“終了”，或是基督的死和复活——即主的一生的“終了”和“印证”。然而将此句子看作是指主最后带给约伯之结局，才最有道理，即指他的家庭和财产的复原（伯四十二 13）。这种解释可以符合与雅各用辞平行的资料（即迦得约书七 4 和便亚悯约书四 1；参来十三 7），并为前面已提到之“祝福”提到了具体的范例，且解释了最后的子句：约伯的“结局”显明主确实是“满心怜悯、大有恩慈”的。这种解释也配合约伯记整体的信息，它的目的之一是表明约伯的信心如何在最后获得报偿。当然，雅各并不是说忍受苦难总会得到物质的报偿，旧约中（耶利米！）及新约有太多太多的例子证明此种想法是错误的。但雅各确实尝试鼓励我们要忍耐苦难，他提醒我们，怜悯及慈悲的神会因我们的忠心而祝福我们。

## VI 末了的劝勉（五 12~20）

### 一、誓言（五 12）

12. 虽然这节经文基本上是独立的，但其开头“最要紧的”一语，确实建议与前面经文有些关联。雅各当然不可能指起誓比他在前面所提的罪（杀害、奸淫、世俗）更糟糕，他所指的可能只是前面紧接的经文。他要强调，妄称神的名是很严重的罪，比在苦难中所可能犯的其他罪（7~11 节）更甚，或许特别是与本段中其他言语的罪相比，如彼此抱怨（9 节）。然而这种关联很不自然，最好只将“最要紧的”看作雅各要人特别注意他的这项劝勉（参彼前四 8）。也有可能雅各用这句话来表示这封书信已近尾声（保罗在他几封书信中以此方式用 to loipon “最后”）。

雅各在此所禁止的“起誓”，不是指“污秽”的语言，而是指用神的名来保证我们所说之话的真实。旧约里经常描述神用祂的誓言作为实现应许的保证。律法并不禁止起誓，但要求人对他所起的誓忠实（参利十

九 12——雅各所讨论的题目在此章出现的另一例子）。不加分辨的使用誓言及靠“较不神圣”之物发誓（参太二三 16~22）以避免实现誓言的趋势，会降低誓言的威信，因此关心之士提出，最好少发誓的警告（参传道经二三 9、11；斐罗，On the Decalogue 84~95）。耶稣吩咐他的门徒“根本不要”发誓（太五 34），更超越了此种教训。耶稣在马太福音五 34~37 教导，对明白雅各的教导特别重要，因为雅各似乎是刻意复制那儿的传统。当我们将这两处经文并列来看，相似之处就很明显了：

马太福音五 34~37	雅各书五 12
什么誓都不可起	不可起誓
不可指着天起誓	不可指着天起誓
不可指着地起誓	不可指着地起誓
不可指着耶路撒冷起誓	无论何誓都不可起
不可指着你的头起誓	
你们的话是就是是，	你们说话是就是是
不是就说不是	不是就说不是，
若再多说就是出于那恶者。	免得你们落在审判之下。

经常有人争论说，马太福音和雅各书在一关键要点上分歧：马太建议一种“替代誓言”——“是就是是”和“不就不不”（RSV 的译法在此有些误导；字义的翻译应读成“你说的话是就是是，不就不不”而雅各则纯粹禁止所有誓言。但比较可能的看法，是耶稣在马太福音中所说的与雅各所说的是同一回事：我们的诚实应前后如一、全然可靠，根本不用誓言来支持：一个简单的“是”或“不”就该够了。“我们的话应该像签了字的文件一样全然可靠，法律上正确，而且完全”（米顿）。

问题还是耶稣和雅各是否刻意禁止“所有的”誓言。在宗教改革的时候，许多重浸派的人相信如此，他们拒绝在法庭或任何其他地方发誓——许多虔诚的基督徒至今还持守这信仰。然而，耶稣或雅各是否意指官方的誓言，即负责的长官要我们起的誓，则值得怀疑。他们所想的似乎都是“自愿的”誓言。即使如此，也有人争论说，他们的用意并不在禁止“任何”誓言，而是只禁止蓄意违背全然诚实的誓言。这似乎的确

是耶稣所针对的问题（参太二三 16~22）；保罗的书信也证实，连他都继续使用誓言（罗一 9；林后一 23、十一 11；加一 20；腓一 8；帖前二 5、10）。不过，我们还是要谨慎。雅各在重复耶稣的教导时，并没有马太福音第 5 章护教上下文，因此警戒我们不要断定对起誓的禁止只与错误的教导有关（译注：作者所言错误的教导乃指马太福音第 5 章耶稣所驳法利赛人的教导）。而保罗的“见证”用辞可否归类于誓言也值得怀疑，因此还是有可能耶稣和雅各确实禁止任何自愿的誓言。

## 二、祷告与医治（五 13~18）

雅各和许多其他新约书信的作者一样，以勉励祈祷来结束他的训勉。祷告非常清楚是此段经文的题目，每一节都提到它。雅各勉励信徒个人（13、14 节）及教会整体（16 上）在各样情况中都祷告，且特别强调义人的祈祷大有功效（16 下~18 节）。有人认为，此段经文与 12 节因共同提到向神说的话而彼此有关（坏的言语，12 节，好的言语，13~18 节），但雅各根本没建议此种关连。比较合理的看法，是雅各想向经历患难的读者（看 10 及 13 节所用的 kakopathea）推荐祷告所带来的力量。而基本上这段经文是独立的。

13. 保罗吩咐说：“随时祷告”（弗三 18；帖前五 17），同样地，雅各也劝勉信徒在所有景况中都要祷告。“受苦”时要祷告——kakopathea 是雅各在第 10 节用来指众先知的同一个字，它遍指各种苦难及试炼的经历。保罗用这字的动词形态来描述他被下在监牢，且劝勉提摩太心甘情愿去承受同一种类的苦难（提后二 9，四 5）。信徒在这种景况中所献上的祷告，不一定是求神来解脱苦难，而是求神赐力量以忠心地忍受它。信徒在“喜乐”时也要祷告——Euthymeō 不是指外在景况，而是指不论境遇好坏人心中所可享有的欢喜和快乐。保罗在船即要沉没时，勉励同船的人要有这种心境（徒二七 22、25）。当我们的心受到安慰时，我们很容易忘记这安慰最终是从神而来的，因此，或许欢乐时比受苦时更需要提醒，以承认神在我们生活中超然的地位。雅各说我们该“歌颂”，他用的 psallō 很容易认出与英文的 psalm（诗篇）有关。这字来自一种竖琴的希腊字，在七十士译本中是形容某一类型的诗歌，特别是赞美诗。

此种赞美的诗歌与祷告密切有关（参林前十四 15），它确实可视为是祷告的一种形容。

14. 雅各现在提出第三种祷告占显要角色的情况：疾病。然而在这里他不是吩咐生病的信徒祷告，而是请“教会的长老”来“为他祷告”。“长老”在使徒行传中的耶路撒冷教会（十一 30，十五 2，二一 18）及保罗所建立之教会（十四 23，二十 17）都曾提及。虽然保罗只在提摩太前书（五 17）及提多书（一 5）提到长老这名称，但“监督”之称，即他在腓立比书一 1 以复数形式及在提摩太前书三 1 以单数形式所提及的，可能是同一职份的不同称呼。彼得（彼前五 1）和雅各都认定教会中有长老，表示这职份必是早期教会中十分普及的，这职份很可能是从会堂中延用过来，但不一定。从使徒行传长老显要的角色及教牧书信中对他们职份的形容，我们可以推断长老是那些灵性成熟、负有视查地方教会属灵状况之责任的人。既然以弗所教会的长老要“牧养”他们的羊群（徒二十 28），而“牧师”从未与长老一同提及，有可能我们今日所谓“牧师”的功能，当日是由长老来执行。因此很自然生病的信徒要请长老来。

长老来，是要“为”（epi）那位患者祷告。圣经希腊文中只有在这里 proseuchomai（祷告）这动词后面跟着 epi（over，在……之上）这介系词：它可以简单的表明身体的位置，但也可以暗示长老们将手按在病人身上（参看太十九 13）。这种祷告要为病患“抹油”——可能在祷告的同时进行（许多注释家将过去式分词看作同一时间发生），但也可能是在祷告之前。

抹油要“奉主的名”而行，表明此行动所依据的神圣的权柄（看徒三 6，四 7、10）。但抹油的目的何在呢？新约只有另外一次提到抹油：马可告诉我们十二门徒“赶出许多的鬼，用油抹了许多病人，治好他们”（可六 13）。可惜这两处经文都没多作解释。大致来说，抹油的目的有两种可能。

第一，它可能有“实用的”目的。油在古代普遍用作药品，在耶稣的比喻中，祂告诉我们那撒玛利人停下来帮助那被抢挨打的人，“上前用油和酒倒在他的伤处，包裹好”（路十 34）。其他古代的资料也证实油有医治从牙痛到瘫痪等病的效能（著名的第二世纪医师 Galen 推荐油为

“瘫痪的最好的治疗”，Mod. Temp., 2)。所以雅各可能是说，长老带着灵性及天然两种资源——即祷告和医药，来到病患的床边，奉主名的权柄施行医治，而神会使用两者来医治病人<sup>157</sup>。这种看法的难处有二。首先，没有证据可证明抹油适用于“一切”病症；且为何只提一种疗法（虽十分普及），其实他们可能会碰到许多不同的疾病？其次，如果油的作用是纯医学的，为何要教会的长老来抹呢？如果油可治好疾病当然别人早就会自行使用了。另外有人建议另一种不同的实用目的，说抹油可能用意为以一种外在，切身的方式表达，以刺激病患的信心<sup>158</sup>。耶稣有时在医治中使用具体的方式来“支持”，显然就是有此目的。但当耶稣如此行时，祂身体的动作很配合疾病的情况，好比擦瞎子的眼睛（可八 23~26），将手指放在聋子的耳朵里面（可七 33）。因此我们有没有证据可证实抹油一般有这种目的。

所以，很可能抹油有“宗教的”目的。这第二个解释可再进一步分成两种类型，根据它是具有圣礼意义或是象征意义。以圣礼的方式了解这项作法，在教会历史中很早就出现。早期希腊教会基于此经文施行一种他们叫作“euchelaion”的礼，（这字是 euchē，“祷告”和 elaion“油”的组合，这两字均用在此节中），目的在于坚强病人的身体和灵魂。西方教会有许多世纪持续这种看法，并在其他场合也行抹油。后来罗马教会赐其神父独家使用权，只有他们可以施行此礼，并发展出“临终膏油体”。这个圣礼目的是挪除将死之人任何剩余的罪，并坚固他的灵魂（医治只被认为是一种可能性）。天特会议（XIV 1）认为这项圣礼“暗示于”马可福音六 13，而“推行于”雅各书五 14。这个发展出来的圣礼在雅各经文中显然并没有根据：雅各主张为任何疾病抹油，且将它与医治相连，抹油并非为死亡准备。不过，油可能可以视为具有圣礼的功能，因为是“神圣力量的工具”<sup>159</sup>。好比领主餐对信徒来说能令他们在恩典中更坚固，所以抹油亦可能为神的训令，作为祂在患病信徒身上行使医治之恩的途径。一个人对此看法的态度，多半端视他对一般“圣礼”的看法而定。但此看法给予抹油的重要性，用于新约中只提及一次的作法上（虽参可六 13）是否合宜，还值得商议。

所以最好的看法是将抹油看作象征性的行为。膏油在旧约中经常象

征将人或物奉献为神所用，这些经文中常用的字是 chriō，而雅各选用 aleiphō 可能因身体动作的关系（请看以下附注）。当长者们祷告时，他们会为病人抹油，象征将此人“分别”出来受神特殊的注意及照顾。虽然加尔文、路德及其他解经家认为，抹油的作法及医治的能力都只限于使徒时代，我们却怀疑此限制能否成立。雅各主张一般教会事奉的人执行这作法，显然指出它在教会中永久的适用性。另一方面，新约书信只有此处提及为病人抹油的事实，及许多医治不需抹油亦成就，表明为疾病的祷告不一定需要有这种作法相伴。为病人祷告的长者们“可以”如此行，雅各也清楚的推荐此作法，但他们不是“一定”得如此行。

#### 附注：aleiphō 和 chriō(五 14)

圣经用两个希腊字表明“膏抹”：chriō 和 aleiphō。雅各在 14 节选用后者，可以帮助我们了解他所说“抹油”的意义。

Aleiphō 在七十士译本中只用了二十次，以西结是唯一用它意指在墙上“摩擦白粉”的作者（七次，全部译自希伯来文 tūh）。这字经常指为美容或卫生目的将油擦在脸上或身上（九次，通常译自希伯来文 sūk），然而有四次这动词具有礼仪的意义。创世记三十一 13 的精确意义不清楚，但出埃及记四十 15（两次）及民数记三 3 中，aleiphō 明指礼仪上的膏抹祭司，将他们分别为圣来事奉神。

以上这最后一种意义是 chriō 在七十士译本中通常的意思，它共出现七十八次，大多数指祭司、圣殿器具，或以色列王的“奉献”，只有三次指美容处理，非常重要，这两个字在旧约中都未指医药的目的。

新约中大致保持同样的概念，chriō 总是有寓意的意义，指神将耶稣分别出来事奉祂（路四 18 [=赛六十一 1]；徒四 27，十 38；来一 9 [=诗四十五 7]，或将保罗分别出来事奉祂（林后一 21）。正如在七十士译本中一样，aleiphō 最常指的是美容或卫生的膏抹（太六 17；可十六 1；路七 38、46（两次）；约十一 2，十二 3）。

以上这些资料对雅各书五 14 的重要性不完全清楚。一方面我们可争辩说，chriō 是比较常具有宗教或象征意味的字，如果雅各在这节经文中有此用意，他或许会选择这字。然而另一方面，这两个字在圣经中都没

有以医药意义来使用（暂时抛开可六 13 及雅五 14）。在路加福音十 34 油（elaion）清楚有医药的用处，但它用了“倒上”（epicheō）这动词。因此很可能 aleiphō 是新约中用来形容身体的膏抹的字，所以雅各在此选它来用；chriō 在新约中从来不指身体的膏抹。

但虽然雅各显然是在形容身体的动作，我们也不需将所有象征的意义从此动作中排除。如我们已知，aleiphō 在七十士译本中与 chriō 同样可用于祭司的奉献礼（出四十 15；参四十 13 中的 chriō；民三 3）。（约瑟夫也以象征意义使用 aleiphō，与 chriō 平行；比较 Antiquities. 6, 165 与 6, 157）所以最好将雅各的抹油看作是有象征意义的身体动作。既然“膏抹”的象征通常与将某人或某事分别出来事奉神有关，我们就要以此象征意义来看此身体的动作。当长者们为病人祷告时，他们也将那人分别出来，蒙受神特别的关注。

15. 虽然由于抹油的意义不确定，自然很引人注目，我们还是必须记得，雅各在这几节中主要的关切是“祷告”，这由雅各将期待中的医治归功于长老的祷告，而非抹油可看出来。描写他们的祷告的字 euchē 非常不寻常，这字含有强烈、热诚的盼望或祈求的意思（看动词 euchomai 在徒二六 29、二七 29；罗九 3 中的用法）。但祷告的功效不在乎热切或次数——而在于“信心”。雅各在一 6~8 也讨论到祷告的果效，他指出“信心”是向神全心全意、不摇摆的委身。既然献上祷告的是长者们，很清楚这里也是指他们的信心。雅各描绘“出于信心的祈祷”有两种结果：病人会“得救”，且“主必叫他起来”。“得救”（sōzō）通常在新约中指的是从灵性的死中得释放，某些学者认为雅各在此也可能指此意。事实上，他们建议 14~16a 所讲的全是恢复灵性的健康而非身体的健康。但雅各的言语太确定，无法允许这种解释；他所想的显然是身体的医治，至少主要是如此（看附注医治）。sōzō 这字当然可以形容身体健康的恢复，福音书中就常如此用。同样，“起来”（egeirō）也是用来形容那些蒙医治之人更新的体力（太九 6；可一 31；徒三 7）。因此这里的图画是长者们为躺在病床上之病人祷告，而主动工，使他从床上起来。

雅各在此引入罪的题目，无疑是与一般人相信罪会导致疾病有关，但雅各“若”（kan）清楚表明他并不相信疾病必是罪所造成的，在这点

上他当然是依循了耶稣的教导（参约九 2~3）。另一方面，新约也很清楚说疾病和死亡可能是因罪而来（可二 1~12；林前五 5（？），十一 27~30），雅各在此要说明的就是这种可能性。我们不可用现代所发现心理和身体疾病的关连来解释这一点；雅各是将罪与疾病相连，而非以情绪不稳定或心理失常为其导因。

雅各在这节经文没有提蒙应允的条件：信心的祈祷“会”拯救病人，他的罪“必”蒙赦免。这是否说用信心来求医治包准有效？我们已提及，有些人认为的确如此，但他们将这些神迹的医治局限于使徒时代。然而这里经文本身并没有作此限制。更好的观察是注意到雅各对“信心之祈祷”的特别提醒，此信心自然包括相信神有应允的能力，同时也包括对神会成全祂旨意的绝对信心。所以，真正信心的祈祷总是静默的承认神在所有事上都有主权，愿“神的”旨意成就。我们也清楚知道，神的旨意并不总是要医治那些生病的人（参林后十二 7~9），因此，我们求医治的祷告要蒙应允，那不可或缺的条件——“信心”，本身是神的恩赐，惟有当神的旨意是要医治时才会真正存在（看附注医治查）。

16a. 神既应许垂听祷告（14~15a 节）并赦免罪恶（15b 节），信徒自然而然应当诚心彼此认罪，互相代求。雅各鼓励信徒养成彼此认罪的习（从此命令句的现在式可看出），这对一教会的灵性活力非常有益，这点可从十八世纪英国的卫斯理的复兴运动（methodist）看出来，这运动是以小组聚会为原动力，而对此种信徒小组聚会的头条“规则”，是出自雅各书五 16a，鼓励他们彼此认罪、互相代求。

什么样的“罪”该认呢？可能雅各只认为是那些对别人造成伤害的罪（参太五 25~26），从这句话的结尾看来，可能特别是指那些造成疾病的罪。“使你们可以得医治”就是彼此认罪、代求的目的。许多人将此“医治”看作本质上是属灵的，或看作一般性的医治，包括身体的和属灵的。如此，16a 就被视为由 14~15 节特殊状况演绎出来的原则。但最好将这一句话看作雅各对身体疾病之讨论未了的劝勉，这是因医治这动词（iaomai）一概是用于身体的疾病。当然，七十士译本曾用这字来形容罪或不忠实得到“医治”（参申三十 3；赛六 10，五十三 5；耶三 22），但在这些经文中，通常罪已经明白的被比喻作“伤口”。在新约中 iaomai

只有在引自旧约的经文中才有属灵的用意。因此，既然认罪及代求的目的是身体的医治，我们最好将此认罪看作是认对医治有碍的罪，将祷告看作是特别为身体疾病得医治所献上的祷告。令人惊讶的是，14节中长老们要为医治祷告，在16节全教会都为医治祷告。正如戴维斯所说，雅各“有意一般化，将五14~15的特殊状况变成预防性的一般原则……”这节经文同时表明，医治的能力来自祷告，不是长老。虽然那些负有视查教会属灵光景的人应被请来为患病严重的人祈祷，雅各也说得很清楚，所有信徒均有医治祷告的权利。

### 附注：医治

雅各书五14~16是新约书信中唯一直接针对身体医治而言的经文，因而在此应当进一步注解经文，以更深明疗医治这件事。我们将考虑几个问题：

a. 身体的医治与灵性的医治。如以上所述，有些人争辩说，这段经文根本与身体的医治无关，只指灵性的康复。他们指出14节的 *astheneō* 可意为“灵性软弱”（林前八11；林后十三3），15节的 *kamnō* 也一样（参来十二3），且“拯救”（*sōzō*）、“起来”（*egeirō*）和“医治”（*iaomai*）都可用来描写灵性活力的恢复。从上下文来看，灵性冷淡、松懈之危险十分真实（参五7~11），因此勉励长老替那些信心软弱、下垂的人祷告相当恰当<sup>160</sup>。尽管这个说法很合理，但是雅各所用的语言却令我们不可能排除身体的层面。首先，虽然 *astheneō* 可以指灵性软弱，这意义却通常藉一修饰句（参罗十四2“在信心中”；林前八7，“在良心中”）或其上下文才看得出来。再有，在与雅各书最有关的福音书中，*astheneō* 几乎总是指疾病。*Kamnō* 的情况也相同。*iaomai* 当不用在旧约引言中时，在新约中总是指身体的医治。除此之外，很重要是新约唯一另外一处提到“抹油”，是形容身体的医治（可六13）。

若这里所讲的身体的医治，那么有否可能灵性的复原也包括在其中？许多人认为16a是指此意；另外有人认为，15节的“得救”或许有意广指身体及灵性两个层面。因此，即使信心的祈祷没有带来医治，也可带来罪的拯救。但这个想法与经文本身并不十分相符，一方面，救恩

在新约中绝非祷告的结果；再有，将“拯救”及“起来”两个字赋予不同的意义，虽然相关，仍然违反了语意学的首要原则：不赋予一个字过于上下文需求的意义。这里上下文需要的只是身体的复原，我们就不要加上不必要的灵性复原的意义。这经文中某些因素需要它指身体的医治，而以它形容身体的医治能使每一方面都有道理，所以我们最好将其意义限于指身体的医治。

b. 谁来医治？雅各对这个问题的回答很清楚：“主必叫他起来”。圣经也从未建议其他答案。当使徒“医治”人时，他们很清楚的表明，唯有借着主耶稣的能力及权柄才能如此行（徒四7~12）。保罗论及医病的“恩赐”（林前十二9、28），但这恩赐与所有其他的恩赐一样，是由赐下恩赐的圣灵所引导，也从祂得着能力。然而有趣的是，保罗论及医病的恩赐，雅各则只谈到为医治祷告的长老。难道在雅各的教会没有具医病恩赐的人吗？雅各是否将医治的能力限于某些持教会职份的人？这些问题很难回答，也牵涉到一个更大的问题，即新约中有关“灵恩”及“有组织的”事奉之间的关系。然而简言之，早期教会似乎在某些恩赐的彰显上程度似乎各不相同。哥林多教会甚至似乎是新约中的例外，因为只有在那里我们读到如“医病”和“奇迹”等“壮观的”恩赐（与罗十二6~8及弗四11对照）。我们不要认为教会的“组织”会贬抑或忽视恩赐，相反的，这乃是承认、彰显恩赐以造就教会的有益途径。长老是属灵的领袖，是众所公认信心成熟的人，他们既有深厚丰富的经验，因此很自然的被请去为医治祷告。他们应比众人更能分辨主的旨意，并能用信心祷告，这种信心能分辨并接受神医治的恩赐。雅各同时也清楚表明，全教会都要为医治祷告（16a），因此，雅各虽然不否认教会某些人或许有医病的恩赐，却勉励所有的基督徒，特别是那些负有牧养视查之责的人，主动的为医治来祷告。

c. 神根据什么施行医治？或许我们信心最大的挑战，就是当我们为自己或他人热切、劝勉的祈祷，求神医治，却未蒙应允。在这种情况下，有几个问题一定会出现。

是病人的罪拦阻医治吗？无疑的有时确实是如此。保罗特别指出，某些哥林多人生病或去世是因为他们滥用主餐（林前十一30）。生病是

很好的机会，让我们省察灵性生活有否缺失；并用牧者的爱去鼓励别人也如此做。雅各说认罪可以带来医治（16节）。另一方面，雅各也表示得很清楚，不是所有的疾病都因罪而起（看15节的注解）。圣经清楚排斥罪和疾病一对一的观念（参约伯记；约九2~3），因此求医治的祷告不蒙应允，不总是（或通常不是）因罪的缘故。

是信心不够拦阻了医治吗？是我，还是那些为我祷告的人，信得不够深吗？如前面所提，雅各清楚指明神回答的是信心的祈祷，所以他似乎暗示信心不够会拦阻神医治的工作。但我们必须小心注意这句话的意思。祷告所运用的信心，是相信神乃是随己意成就万事。我们祷告之时，我们的信心必然包括这种认知（不论明显或不明显），既承认神护理的旨意统管万有。或许有时候神会赐我们亮光，知道祂在某特定情况中的旨意，于是我们带着绝对的信心祷告，相信神必会成就我们祈求于祂的。但这种例子自然非常稀少——比我们主观、情绪上的愿望会令我们估计的来得少。因此求医治的祈祷通常必须认清，神在此事中的旨意是至上的；而新约很清楚的表明，神“不”总是定意要医治信徒；保罗为自己得医治所作的三次祷告都未蒙应允，神允许“肉体的刺”及“撒旦的使者”存留，自有其目的（林后十二7~9）。所以我们的建议是，我们用在祷告中的信心，总是指相信神的旨意是至上的、最好的；只有在某些时候这信心才包括确据，知道某一特殊的请求合乎神的旨意。这正是明了耶稣自己的应许必备的前提：“你们奉我的名无论求什么，都必给你们成就”（约十四14）。奉“耶稣的名”求不仅意为说出祂的名字，而是将祂的旨意计算在内；只有“奉那旨意”所献上的祷告才会蒙应允。为医治祷告而相信神必会应允，那祷告确实会带来医治，但惟有当神的旨意是要医治时，那种信心才会存在，它本身亦是神的恩典。不论我们多有恩赐，多坚持，或多公义，这种信心是无法“制造的”。在我们这一生中，我们多半时候无法知道是否神的旨意是要医治，我们也不总能感觉那有确据的“信心”是否存在。因此，当我们真诚、热切为医治所作的祷告不蒙应允时，错并不在于我们的信心不够；原因乃是，令这种信心出现的状况并未发生。

16b. 雅各在16节末尾所提祷告的大有功效，是他在13~16a劝勉

人祷告的基础。祷告所具有的力量不是“超级圣徒”的专利，“义人”只是指全心全意顺服神，真诚寻求行祂旨意的人。雅各在此用第三个字写祷告（*deēsis*），但他用这字显然与其他二字没有意义上的不同（参13、14、17~18节中的 *proseuchomai*，及15~16a的 *euchomai*）。为了强调祷告的功效，雅各将两个修饰词加在“力量”之上：祷告是“大有”力量，“达很大（*ploy*）的程度”；祷告的力量也“在其作为上”，“在其效果上”（*energoumenē*）。最后这字是一分词，可以是背动式或关身式。如果是背动式，我们就该译成“祷告被（神或圣灵）赐予能力时非常有力量”，因此，就是以神旨意的角度来界定祷告的果效。然而这分词比较像是关身式（就如多数现代译本的译法），意思为“祷告在其作为或效果上，非常有力量”<sup>161</sup>。

17.~18. 雅各举出“以利亚”，作为义人祈祷大有功效的例子。这位先知的丰功伟业及不寻常的“死”的方式，使他成为犹太人中最受欢迎的人物之一，他大能的奇迹及对罪先知式的责备使他倍受景仰。然而最突出的，是他成了患难之人所期待的帮助者，他的来临将替弥赛亚时代铺路（玛四5~6；传道经四十八1~10；可九12；路一17）。但吸引雅各注意的并不是以利亚特殊的先知禀赋，或他在历史中独特的地位，而是他“与我们是一样性情的人”，他的祷告却大有功效的事实。雅各用一受闪语影响的“同源”结构来强化以利亚祷告的热切：字义为，“在祷告中他祷告”（*in prayer he prayed*）。他要读者明白，这种祷告的力量是任何真诚追随主的人都可得到的——不只是给特别少数的几个人。

雅各所描述的情况记载在列王记上十七章到十八章。神藉以利亚宣告旱灾，作为对亚哈王及以色列人拜偶像的惩罚。虽然旧约并没说明以利亚祈求旱灾，列王记上八42确实描写他祈求旱灾终止，我们也可合理的推论，他曾为旱灾的临到祈求。同样的，我们或许应该以雅各明说的三年半（亦参路四25）作为列王记上十八1所说“三年”更确切的数字。或许此处用“三年半”这数字，是因与审判的期限（但七25；参启十一12，十二14）在象征上有关连。但事实上既然旧约从未提及以利亚为旱灾祷告，为何雅各选择这事作例子呢？——特别是他祷告的其他例子更为出名（火烧灭迦密山上的献祭），或更适合他的经文（使寡妇的儿子复

活)？或许雅各刻意要我们明白,大地的死寂与回生,可比喻生病的信徒恢复健康(戴维斯)。另一方面有证据显明,某一传统以旱灾为以利亚祷告的结果(传道经四十八 2~3; 以斯得拉二书七 109),所以可能雅各选用它只因它是个熟悉的例子。

### 三、对行道的最后劝告(五 19~20)

19.~20. 雅各不以典型书信问安及祝福的方式结束,而是以劝告行动来结束他的这封信。这作法使他的书信较像其他“正式的”新约书信,读起来几乎像讲章(特别参约翰壹书)。雅各最后一次称读者为他的“弟兄”,他在这封信中与他们讨论许多问题;罪恶的言语,不顺服,不关心他人,属世,争吵,自大等。现在他鼓励每一位信徒主动去将那些“失迷真道”的人引回,再度与神及教会相交。

“真道”在此指的不是狭义的基督教教义,而是广泛的指凡与福音有关的真理。这真理不但是要相信,也要“做”出来(参诗五十一 6; 加五 7; 约壹一 6)。当然对雅各来说,正确的信仰无法与正确的行为分开,理智相信的,口中承认的,一定要身体力行——若做不到,就是属地的、罪恶的“心怀二意”。译成“失迷”的这字(*planaō, planet*)“行星”这字从它而来,意为天际的“飘流者”其含意不像英文 *wanders* 那么狭窄——指因粗心或不知不觉离开了“真道”;它常被用来形容任何偏离“公义的道路”的状况,不论出自有意或无意。彼得泛称他的读者为“迷路的羊”(彼前二 25; 亦参智慧书五 6 及彼后二 15)。

看见弟兄离开羊群而走迷的信徒,应竭尽全力使他“回转”。“回转”(epistrephō)可以用来形容人初次转向神以得救恩(徒十四 15, 十五 19, 廿六 18; 帖前一 9),但也可以指回到一个人所离开的信仰(可四 12 [=赛六 10]; 路一 16, 二十二 32),好像在这儿一样。在 20 节中,这种走迷被形容为“他道路的错误”(RSV),这片语也可译为“他迷失的路”,以表明“错误”(planē)与 19 节中的“失迷”(panaō)是同源字。信徒若成功地抢救了“罪人”,使他从“道路的错误”中转回,他应该知道自己所成就的为何:这人的灵魂得以免死,而且“许多的罪”也得以“遮盖”。

但这里是指谁的灵魂,谁的罪呢?希腊文中这一点上完全模糊不清,使这两个片语可以指那罪人,也可以指使罪人回转的人。然而我们可以确定,那得救免死的灵魂必是罪人的灵魂。“死亡”在雅各书中指的是末世的审判(参一 21),只有那“失迷”的人才有被审判的危险。雅各与其他许多经文一致,把“死亡”描绘成罪人道路的终点;但只要他从那道途转回,他就救了自己的生命(看结十八 27; 罗六 23)。比较难决定的是遮盖的罪是指罪人的,还是使他回转之信徒的,还是两者都包括。这里的用语引自箴言十 12,那儿以能“挑起争端”的恨与能“遮盖一切过错”的爱对比;“遮盖”在此似乎意指为保存和平而不计较冒犯我们的小事。然而这不像是雅各的意思,而且彼得前书四 8 表明,这片语已变成神赦免罪的传统说法(参诗卅二 1)。我们努力带领人悔改,会对我们自己灵性的地位有益处,这看法当然合乎圣经。主应许以西结,如果他忠心警告神的百姓审判的危险,便是“救自己”(结三 21)。保罗也告诉提摩太,他“能救自己,又能救听他的人”,如果他谨慎自己和自己的教训(提前四 6)。当然我们不可将赐给忠心信徒的祝福解释为他努力的报偿,但神会依我们如何对待他人来对待我们,这是圣经中清楚的真理(太六 14~15, 十八 23~35),雅各也清楚的提到这点(二 12~13)。所以雅各很可能是在鼓励他的读者积极主动的去领回那些迷路的人,提醒他们说,这样的努力会蒙神的赞许及祝福。另一方面,从这节经文思想的连续性看来,遮盖许多的罪若不是指那得着救恩的人,就有点笨拙。再有,圣经时常将救恩与遮盖——即完全抹除罪恶——连在一起,以这两句话作平行句,描述那得救之人所得之祝福。或许我们该接受后者的解释,虽然前者并非绝对不可能。

假若雅各书确是以书信形式表达的讲章,那么这最后两节经文是很恰当的结尾,劝召人们起而行。雅各的读者不但应该“行”他所写下来的话,也该深深关心别人同样去“行”这些话。我们若与雅各的信念相同,认为罪的道路的确会引至永恒的死亡,便会受到激励,去对付我们生活中的罪,也会关心他人生活中的罪。

## 注：

- 1 Mayor, pp.119-121, pp.138-159。
- 2 B. F. Westcott (A General Survey of the History of the Canon of the New Testament [Macmillan, 1889], p.357. 358) 理论道, Cassiodorus 所指称那本革利免的注释, 应当不是“雅各书”而是“犹大书”。相反的理论则请参 Mayor, p.130 及 Tasker, p.18。
- 3 俄利根在他的 Comm. in John XIX, 6 (Patrologia Graeca XIV, 569) 中, 引用雅各书第二章, 并声明这些话是取自“以雅各(为名)的书信”(té pheromené Iakobou epistolé)。有人认为, 希腊文 pheromené (“以, bear, carry”) 一字暗示俄利根对本书信的来源质疑, 但是这字的意思只是“通称”, 对俄利根是否接受本书信并不能作任何说明(参 Ropes p.93; Mussner, p.39)。
- 4 因穆拉多利经目目录曾遭删改, 很可能雅各书未被列入是件意外。参 Westcott, History of the Canon p.219-220; Mayor, lxvii; 另一观点则参 Mussner, 41。
- 5 狄比流 p.53-54; D. Guthrie, New Testament Introduction (Inter-Varsity Press 1970), p.736-739。
- 6 参 Laws, p.24。
- 7 D. Stoutenberg, "Martin Luther's Exegetical use of the Epistle of St. James" (硕士论文, 伊利诺州三一神学院), p.51。
- 8 加尔文, p.277。
- 9 另外一个可能, 是这位雅各乃第五位叫这名字的人(见 W. G. Kummel. Introduction to the New Testament [Westminster, 1976] 411)。
- 10 路加福音六 16 及使徒行传一 13 也可以译为“雅各的弟兄犹大”(如钦定本), 因此指的可能是主的兄弟雅各(参犹大书 1)。然译成“雅各的儿子犹大”是最可能的译法。
- 11 参 J. B. Lightfoot, The Epistle of St. Paul to the Galatians (Macmillan, 10, 1890) p.366; Ropes, p.66。
- 12 在假革利免革利免书信一 1 中, 雅各被称为“监督中的监督”; 根据 Gospel of the Hebrews, (被引用在耶柔米的 Devir.ill.2 中)主在复活后首先向雅各显现; 在 The Gospel of Thomas, Logion 12, 门徒们问耶稣: “谁将成为我们的首领?” 耶稣回答说: “不论你在何处, 你总要去寻找公义的雅各, 天和地都为他而生。”(这段话引自 The Nag Hammadi Library, 编者为 J. M. Robinson [Harper & Row, 1977] p.119)。Mussner (pp.4-7) 对这份资料多方引用, 所提供的讨论很有助益。
- 13 特别请看 J. J. Gunter, The Family of Jesus, Evangelical Quarterly 46 期, 1974 年 pp.25-41 及 J. W. Wenham, The Relatives of Jesus, EQ 47 期, 1975 年, pp.6-15 之间的讨论。
- 14 Lightfoot 在他所著 The Epistle of St. Paul to the Galatians 一书中, “主的弟兄”一文花了很多幅度护卫此观点。他宣称此观点提供最佳解释为何耶稣的兄弟们权柄似在他之上(约七 1-5), 并且解释了为何耶稣将他的母亲交给一门徒, 而不交给自己的弟兄(约十九 25-27)。但耶稣的弟兄们对他的“权柄”是否只不过是一位亲人所有的, 这一点不很清楚, 而他弟兄们反对他的信息也足以解释为何他不将母亲交给他们。
- 15 要知海威弟亚说的详尽看法, 请参 Mayor pp.6-105。
- 16 自第七世纪以来, 某些西班牙作者宣称, 他们的守护神西庇太的儿子是雅各书的作者; 第十世纪 Corbey 抄本作同样的宣称; 加尔文(p.277)建议亚勒腓的儿子可能是作者。 17 看 Mayor pp.3-4 的全部列表及讨论。
- 18 参 L. Massebieau, "L'épître de Jacques-est-elle l'oeuvre d'un Chrétien?", Revue de l'Histoire des Religions, 32 期, 1895 年, pp.249-283; F. Spitta. "Der Brief des Jakobus", Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, 2 期 (Vandenhoeck and Ruprecht, 1896 年), pp.1-239. A. Meyer (Das Rätsel des Jacobusbriefes [Töpelmann, 1930 年]) 建议这份原来的犹太文件, 是根据创世记四十九章中雅各对其十二个儿子的证言。
- 19 G. Kittel, "Der geschichtliche Ort des Jacobusbriefes", ZNW 41, 1942 年, pp.84-91。
- 20 Erasmus; Luther; A. M. Hunter, Introducing the New Testament (Westminster, 1957) pp.164-165, (虽然 Hunter 在第三版 [1972] 中较谨慎, 参 pp.168-169)。J. Moffatt (The General Epistles: James, Peter and Judas [Hodder & Stoughton, 1928], p.2) 认为一不知名的雅各是作者, 而比较出名的耶路撒冷的雅各之名是后来附会的。
- 21 参 Laws p.40。 22 Kittel, art. cit., pp.73-75。
- 23 Tasker, p.20. Dibelius 认为雅各书是冒名而作, 他也提及此论点的主观性 (p.17)。
- 24 Ropes, p.25. T. Zahn (Introduction to the New Testament, I [Kregel, 1906 年] p.112) 贬抑其希腊文的品质: “作者使用此外语的能力多么有限啊!”。
- 25 此点也有人阐明, 如 J. N. Sevenster, Do You Know Greek? How much Greek could the first Jewish Christians have known? (Brill, 1968)
- 26 Do You Know Greek? p.191, 参考 N. Turner, Style, Vol. 4 of A Grammar of New

- Testament Greek by J. H. Moulton (T. & T. Clark, 1976) p.114。
- 27 M. Hengel 名作 *Judaism and Hellenism* (2 Vols. Fortress, 1974) 充份证实“希腊式”观念于第一世纪已全然渗透巴勒斯坦。
- 28 Dibelius 称此为反对传统看法的“决定性的观点”(p.18), 同时参 *Laws* pp.40-41。
- 29 此形容法为 Dibelius 所用(p.17)。30 Guthrie, *New Testament Introduction*, p.751。
- 31 Kümmel, *Introduction to the New Testament*, p.413。
- 32 Kittel, art. city, *ZNW* 41, 1942, pp.96-97; W. Wessel, *ISBE*, 2, p.765。
- 33 A. Robert 及 A. Feuillet, *Introduction to the New Testament* (Desclee, 1965), p.564。Mussner (p.8) 建议一 Mitarbeiter 的参与。
- 34 J. N. Sevenster, *Do you know Greek?* pp.10-14。
- 35 F. C. Burkitt, *Christian Beginnings* (University of London, 1924), pp.65-71; 同时参 F. F. Bruce, Peter, Stephen, James and John: *Studies in non-Pauline Christianity* (Eerdmans, 1979) p.113。
- 36 Davids, pp.12-13。37 Dibelius, p.34。
- 38 A. T. Cadoux, *The Thought of St. James* (James Clark, 1944) pp.10-18; A. Schlatter, *Der Brief des Jakobus* (Calwer, 1932) pp.90-98; G. R. Beasley-Murray, *The General Epistles* (Lutterworth, 1965) pp.12-21。39 C. Maurer, *TDNT*, 9, p.250。
- 40 J. E. Huther, *Critical and Exegetical Handbook to the General Epistles of James, Peter, John and Jude* (Funk & Wagnall, 1887), pp.11-13; A. S. Geysler, "The Letter of James and the Social Condition of his Addressees", *General Epistles of the New Testament* (Neotestamentica, 1975), pp.27-28。
- 41 Mayor, pp.30-31; Hort pp.23-24; Adamson pp.49-50。
- 42 Tasker, p.39, 同时参 Burdick pp.162-163。
- 43 Hort XXV 页; Tasker pp.31-33; Milton p.233。
- 44 Kittel 对此日期提供了特别有力的见解 (art. cit., *ZNW* 41, 1942, pp.71-102)。亦可参看 Zahn, *Introduction*, 1, pp.125-128; G. H. Rendall, *The Epistle of St. James and Judaistic Christianity* (Cambridge University Press, 1927), p.78; Mayor cxliv-clxxvi; Knowling, xxxiv-xxxviii; Guthrie, *New Testament Introduction*, pp.761-764; D. E. Hiebert, *The Epistle of James* (Moody Press, 1979) p.41; Burdick pp.162-163; Wessel, *ISBE*, 2, p.965。45 看 D. Y. Hadidian, "Palestinian Pictures in the Epistle of James", *Expt* 18, 1951~1952, pp.227-228。
- 45 看 D. Y. Hadidian, "Palestinian Pictures in the Epistle of James", *Expt* 18, 1951-1952, pp.227-228。46 *Laws* pp.25-26。
- 47 R. P. Martin, "The Life-Setting of the Epistle of James in the Light of Jewish History", *Biblical and Near-Eastern Studies*, ed. G. A. Tuttle (Eerdmans, 1978) p.100; M. J. Townsend, "James 4:1-4: A Warning against Zealotry?" *Exp T* 87, 1976, pp.212-213。
- 48 Ropes, p.10-16。

- 49 Dibelius p.5-11, 亦可参 L. G. Perdue 的文章 "Paraenesis and the Epistle of James", *ZNW*, 72, 1981, pp.241-256, 此篇文章提供稍微不同的评论标准。确实,“劝勉文体”的分类最主要的难题在于其定义的松散。
- 50 G. H. Rendall, *The Epistle of St. James*, p.33 建议, 会堂训诫或讲章是雅各书的背景; 参 Davids p.23, 更详见 Wessel, *ISBE*, 2, p.962, 他根据自己博士论文的研究结果而加以发挥。
- 51 Luther, "Preface to the New Testament" (1522), 在 *LW*, 35, p.397。
- 52 Adamson, p.20。
- 53 F. O. Francis, "The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and I John", *ZNW* 61, 1970, pp.110-126。54 Davids pp.22-29。
- 55 G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Eerdmans, 1974), p.589。
- 56 Mussner pp.207-210 特别强调这一点。
- 57 举例来说, 参 J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Westminster, 1977), pp.251-252。
- 58 在此点上, 有些学者找出保罗和雅各之间有更大的差别, 他们建议保罗的“行律法”指的只是礼仪上或律法主义的行为。然而这种看法令人怀疑; 看附注: 保罗及雅各中的“行为”。59 Ropes, p.36。
- 60 看 Calvin, *Institutes* III.17.12。约翰卫斯理在解释保罗和雅各之间的差别时, 采取相同的途径, 他认为雅各说的是“最终的称义”, 虽然行为不是此称义的基本要素, 然“行为的证明”却是此称义的考虑 (*Minutes of 1744; Wesley's Works*, VIII, p.277Q. 14)。
- 61 A. T. Cadoux, *The Thought of St. James*, p.81。
- 62 L. T. Johnson 指出利未记十九章在雅各书中扮演极突出的角色, 并建议雅各视基督徒所当遵行的至尊律法,“不仅为十诫(二 11), 更是利未记爱的律法, 要具体、实际的把利未记十九 12-18 的诫命活出来 ("The Use of Leviticus 19 in the Letter of James") *JBL* 101, 1982, pp.391-401 [ 399 ]”。雅各书二 8 确实有利未记十九章的内容, 然而 Johnson 在该文中所识别的某些其他平行之处却不够明显。
- 63 Mayor p.74; W. Gutbrod, *TDNT*, 4, pp.1081-1082。64 Mitton p.72。
- 65 Wessel, *ISBE*, 2, p.960; 同时参 L. Goppelt, *A Theology of the New Testament* (Eerdmans, 1982), 2, pp.203-206; D. Guthrie, *New Testament Theology* (Inter-Varsity Press, 1981), p.699。
- 66 W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments, Grundrisse zum Neuen Testament*, 4 (Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) p.266; 同时参考 *Laws* p.27。
- 67 John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (1766; *Wesley's Works*, II, p.444)。
- 69 Davids, p.56; 同时参 J. A. Kirk, "The Meaning of wisdom in James: Examination of a Hypothesis", *NTS* 16, 1969~1970, pp.24-38。70 Mussner, p.249。71 Mussner, p.80。
- 72 参 E. Bammel, *TDNT*, 6, pp.888-902; Davids pp.41-44。
- 73 R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament* (1880, Reissued Eerdmans, 1973),

- pp.195-198。
- 74 参 Derek Kidner, *Wisdom to live by* (Inter-Varsity Press, 1985)。
- 75 haplous 在太六22及路十一34中的意义还在辩论中。主张“全心全意”、“单纯”的意义解法, 请看 O. Bauernfeind, TDNT, 1, p.386; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (Eerdmans, 1978) p.489。
- 76 Klydōn 这字意为“波涛汹涌”或“起伏澎湃”而非“波浪” (Hort, pp.10-11)。在古典文学中, 海的不静止、汹涌的起伏常用来作变换及不稳定的比方。看传道经卅二2; Philo, *On the Giants*, 51; *On the Eternity of the World*, 125。
- 77 Dilelius, p.85。 78 Moule, p.12; Adamson, p.63。 79 米顿, (Mitton) , p.44。
- 80 Davids. pp.82-83; 另外, *The Meaning of apeirastos in James I. 13*, NTS 24, 1977~1978 pp.386-392 有更深入讨论。
- 81 Davids 辩称 apeiratos 在新约伪经 Acts of John 57 及 Pseudo-Ignatius 11 中的意思为“不应该受试验”, 但是“不能被试探”的定义在这两书卷中更合适。另外, 他的看法很难解释 estin (动词: is), 而必须加给所有格 kakōn 特殊的语意。
- 82 In 2 Pet 2:14, 18, delezō is used of the ‘enticements’ of false teachers. With Hort (pp.25-26) , we may suppose that exelkō is used here equivalently to its non-compounded form helkō (‘drag’) . The latter has a well-attested figurative sense. Philo uses delezō and helkō together in a passage reminiscent of Jas. 1:14: "There is no single thing that does not yield to the enticement ( delezō) of pleasure, and get caught ( helkō) and dragged along in her entangling nets...! (On Husbandry, 103)。
- 83 J. A. Bengel *Gnomon of the New Testament*, 5 (T. & T. Clark, 1860) p.7。
- 84 认为雅各可能是引用他人的原因之一, 是这节前八个希腊字形成一几乎完美的六音步诗行——就雅各不卓越的文学修养来说, 是非常特别的 (参看 Moyor p.57; Ropes p.159; Dibelius p.99; Davids p.86)。
- 85 此译法是罗培士提出的, 他决定采取此译法 (p.162), 同时参 NEB: “variation, no play of passing shadows” 。 86 Cantinat p.95。
- 87 Hort, p.32; L. E. Elliot-Binns, “James I. 18: Creation or Redemption?”, NTS 3, 1956~1957, pp.148-161; Laws, pp.75-78 (略为犹疑)。
- 88C. B. Amphoux 提议另一种经文连结架构 (“Une relecture du chapitre I de l’Épître Jacques”, *Biblica* 59, 1978, pp.554~561), 他建议“慢慢的说”与不将试探怪罪于神有关 (13 节)。但此上下文相距太遥远。
- 89 这个说法假设彼前二2中 to logikon adolon gala 指的是神的话语 (参 AV “Sincere milk of the word”, 及 J. N. D. Kelly 的论点, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* [Harper & Row, 1969] p.85)。
- 90 emphytos 这字的此意, 请看 Herodotus 9:94, Epistle of Barnabas 1:2; 9:9 (那儿所指的是福音), 及 Adamson 的注解, pp.98~100。
- 91 Calvin, *Institutes*, I.6.1。 92 Calvin, p.299。

- 93 R. B. Ward, "Partiality in the Assembly: James 2:2-4" HTR 62, 1969, pp.87-89. 他根据拉比记录法庭中衣着标准, 及对待诉讼当事人的资料, 而强力主张此看法。第4节中的“断定”似乎很配合他的理论。
- 94 Synagōgē 在 Hermas, Mandates 11.9.用指“基督徒”(“公义之人”)的聚集。
- 95 Philo 以寓意解释民数记二十17“至尊大道”(royal highway), 他经常称引至神和祂的话语的道路为“至尊的道路”, (参, 如 *The Posterity of Cain*, 102; *The Unchangeableness of God*, 144, 145) 96 Hort, p.56。 97 Hort, p.57。
- 98 对这一问题, 请看 D. J. Moo, "Law", "Works of the Law" and "Legalism in Paul" WTJ, 1983, pp.73~100. O. Weber 观察到伯拉纠试图将罗马书三28中“律法的行为”局限于礼仪律法, 而回答说:“倘若将罗马书三28的对照限于礼仪, 大门就为道德的‘义行’而开; 这种“单凭信心”(“相信十字架的”)绝非宗教改革家们所提倡的”(Christian Dogmatics, 2 (Eerdmans, 1983) , p.311)。
- 99 Mayor, p.99 约瑟夫使用同一词汇说及律法“内在的功德”吸引了许多人去研究它, 遵守它 (Contra Apion 2.284)。这词汇另一个意思是“本身”、“独自”(参徒廿八16)。但约瑟夫的用法与雅各最近。
- 100 Mayor, pp.99-100; Adameon, pp.124-125, 135-137; Musener, pp.136-138。
- 101 Hort, pp.60-61。
- 102 参 C. E. Donker, “Der Verfasser der Jak. und sein Gegner.Zum Problem der Einwandes in Jak. 2:18-19”, ZNW, 72, 1981, pp.227-240; Z. C. Hodges, “Light on James Two from Textual Criticism”, *Bib Sac* 120, 1963, pp.341-350, 他用一证据不甚充份的读法来支持他的解释。
- 103 多数学者现在采纳此看法, 虽然大多数带着勉强。特别可参 Ropes, pp.208-214。
- 104 对此点及全部讨论, 参看 L. Morris, *The Apostolic Preaching of the cross* (Inter-Varsity Press, 1955), pp.251-298; 以及他的 *The Atonement: Its Meaning and Significance* (Inter-Varsity Press, 1983) pp.177-202。
- 105 Minutes of 1744 (J. Wesley, Works, VIII, p.277)。
- 106 J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Inquiry* (Cambridge University Press, 1972) , p.18. Ziesler 对旧约及犹太教对公义观念的讨论特别有价值 (看 pp.17-127)。
- 107 B. Przybylski, *Righteousness in Matthews and His World of Thought* (Cambridge University Press, 1980), pp.37-76。
- 108 参 Philo, *The Virtues*, 216; Josephus, *Antiquities*, 1, 154~157; Jubilees, 11~12; 及 Davids, pp.128-129。
- 109 与雅各用语的一平行用法, 可见于 Philo, *On Husbandry*, 42, 那儿他说雅各是“因管教而得以成全”(to teleiōthenti ex askeseōs; *Confusion of Tongues*, 181 是平行之处)。
- 110 参 L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, p.263; 及 *The Atonement*, p.187。

- 111 参 Philo, On Sobriety, 5b; On Abraham, 273; Jubilees, 19:9。
- 112 这点请特别看 G. Eichholz, *Glaube and Werke bei Paulus und Jakobus* (Kaiser, 1961), pp.24~37。 113 Calvin, *Institutes*, III, xxvii, 12。
- 114 路德若活在另一个时代, 很可能会更强调雅各的信息。当他面对过多的行为要求, 在寻求平衡中, 遂坚持保罗信心的信息。这点请看 D. O. Via “The Right Strawy Epistle Reconsidered: A Study in Biblical Ethics and Hermeneutic, JR 49, 1968, pp.253~267; J. Reumann, *Righteousness in the New Testament* (Fortress, 1982), pp.156~157; Dibelius, pp.179~180。
- 115 特别看 R. B. Ward, “The Word of Abraham: James 2: 14-26”, HTR 61, 1968, pp.283-290。
- 116 这部分主题上的合一 L. T. Johnson 有清楚的说明, “James 3:13~4:10 and the Topos PERI FqONOU”, NovT 25, 1983, pp.327~347。
- 117 这些比方经常联合起来使用, 以描绘神对宇宙的控制 (Pseudo-Aristotle, *Mund*, 6; Philo 也经常如此使用), 有时也指神所赋予人对创造物的权柄 (Philo, *On the Creation*, 88)。人的理智、或更高层的本性, 也被喻为御手和舵手, 控制人的全身 (Philo, *On the Migration of Abraham*, 67; Strobaeus, Ed. 3.17.17; Plutarch *Quorm. adol. poet. aud. deb.* 33F) Dibelius 列出许多相关文件的例子 (pp.185-190)。
- 118 特别看 Philo, *Allegorical Interpretation*, 3. 223~224, 那儿理性被称为“灵魂的御手及舵手”, 他又说非理性若掌握控制, 则是将理性放火焚烧。
- 119 亦参 Philostratus, *Vit. Ap.* 2.11.2。——“如此小的 (tēlikoud) 虱子能控制如此巨大的 (tēlikuto) 动物, 真是一件超人的伟绩。”
- 120 L. E. Elliott-Binns, “The Meaning of~YLH in Jas.III.5”, NTS2. 1955, pp.48-50; 亦参 Hort 的注解 pp.104~107。 121 看 Dibelius pp.196-198 中的资料及讨论。
- 122 参 Philo, *On the Special Laws*, 4. 110~116。
- 123 *On the Creation*, p.8。 124 *de Nat.et Graty* C.15; 参 Knowling, p.78。
- 125 看 Hemas, *Mandate*. 2.3. “毁谤是邪恶, 它是不止息的 (akatastaton) 鬼魔, 从不止息” (参雅四 1)。这字在箴廿六 2 (七十士译本) 也与言语的罪相连。
- 126 *Discourses*, 2.20.18~19。
- 127 H. Berkhof, *The Christian Faith* (Eerdmans, 1979), p.452。
- 128 这点请看 Moule, p.152。
- 129 参 J. A. Kirk, *The Meaning of Wisdom in James: Examination of a Hypothesis* NTS 16, 1969-1970, pp.24-38, and the section on 'Wisdom' 在引言 pp.52-53。
- 130 *Adiakritōs* (副词) 也用在西布伦约书上七 2, 与怜悯有关。由其上下文看“没有歧视”的翻译最合适 (看 Charlesworth, p.806)。
- 131 她将箴十一 30 与箴三 17 相连, 前者提到“义人所结的果子”乃是“生命树”, 后者的“智慧”也与“生命树”有关 (pp.166)。
- 132 *Tractatus Theologica-Politicus*, ch.6。

- 133 Mussner (169, pp.188-189) 建议妥拉 (Torah) 在基督徒生活中的地位可能是争论的问题。但若果真如此, 雅各在此文内没有反应出律法倒是令人讶异。
- 134 hēdonē 的动词形式从未在新约中出现; 而多三 3 证明 hēdonē 及 epithymia 如何常交换使用。
- 135 “雅三 13~四 10”, NovT 25, 1983, pp.327-347。 136 *Discourses*, III.13.9。
- 137 参看 Ross, p.45; M. Townsend, “James 4:1-4: A warning against Zealotry?” ExpT 87, 1976, pp.211-213; R. P. Martin, “The Life-Setting of the Epistle of James in the Light of Jewish History”, *Biblical and Near Eastern Studies*, ed. G. A. Tuttle (Eerdmans, 1978) p.100。
- 138 Davids (pp.158-159) 指出雅各在五 6 指控富人杀害穷人, 且圣经传统指无法供给穷人的需要为杀害。然而, 五 6 是针对教会外之人而言, 与四 1~3 无法平行。
- 139 太二十 20~22; 可六 22~25; 约十六 23~26; 约壹五 14~16。只有在马可福音的经文中稍有可能区分主动及关身语态 (即便如此, 注释家们无法同意差别为何)。另外 Turner, *Syntax*, p.55 有进一步的讨论。Mussner (p.179) 及 Davids (p.160) 建议主动语态或许是要同化于耶稣教导的格式 (太七 7)。
- 140 参 A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Broadman Press, 1934), p.626。
- 141 此种译法的另一种变化, 是将 pneuma 看作动词的主词, 但将其视为在信徒里面的圣灵, 而圣灵嫉妒地渴想基督徒的纯一 (参 JB)。
- 142 一些流行的建议为: *Apocalypse of Moses* 三十一; *the Lost Book of Eldad and Modad*; 及另一不知名的书 (看 Adamson pp.170-171 所建议的名单)。
- 143 虽然 graphē 通常引介单一的经文, 在约七 37~39 中它却引介了一则非直接引用的资料。劳斯辩称, 雅各意指像诗四十二 1 及八十四 2 类的经文, 那儿说到灵魂“渴想” (epitheo) 神, 她将此句子标点成为问句: “虔诚的渴想岂不是灵魂愿望的恰当表达吗?” 并建议这些经文提供了答案 (*Laws*, pp.174-179; 另外更详尽的讨论可参 “Does Scripture Speak in Vain? A Reconsideration of James IV.5” NTS. 30, 1974, pp.210-215。亦参 Adamson pp.170-173, Schlatter [ p.249 ] 已经提到诗四十二 1 与这节的关系)。但这种经文引用的方法未免太过间接。
- 144 W. Foerster, TDNT 2, p.73。
- 145 在彼得前书之外, 这种观念也可在基督教之前的犹太教中找到; 参 *Testament of Naphtali* 8:4; *Issachar* 7:7。
- 146 参看 B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek new Testament* (United Bible Societies, 1971), pp.683-684, 及 *Ropes*, pp.278-279, 对这些不同读法的讨论。
- 147 新约中 poios 与“知道”的动词一同出现时, 总是当其受词。只有该动词的主词才将它们分开 (参看太廿四 42、43; 路九 55, 十二 39; 启三 3)。
- 148 Dibelius, pp.233-234 引用好几处文献。

- 149 zēsomen 之前的 Kai 于是可用作同等于希伯来文中的 waw, 介绍一结论句 (BDF, #442 [ 71 ]), 或与第二个 kai 共同成为 “both ... and” 的结构 (David, p.173)。
- 150 看 Tasker 的卷末附记, pp.106-108。
- 151 加尔文, p.342。Wessel 进一步建议, 雅各的讲章是一种先知式的尝试, 想要接触那些出入基督徒聚会的非基督徒 (ISBE, 2, p.965)。
- 152 参 Dibelius, p.236, 最为清楚; Davids, p.176; Tasker, p.110-111。
- 153 两个早期、绝佳的抄本 (Aleph 及 B) 将动词 aphystereō 读成 “欺诈”, 但大部分抄本写的是 apostereō, “扣留”。其意义上的差别不大, 因后者绝对包括非法诈欺的行为。
- 154 A. Feuillet 辩论道, 这审判的日子可能不是最后, 历史末了的审判, 而是罗马人于主后七十年征服耶路撒冷及犹太人的那次审判; 他同时争辩说, 这是早期基督徒对主归来的观念, 马太福音二十四章可见这观念 (“Le sens du mot Parousie dans l’Evangile de Matthieu-comparaison entre Matth. xxiv et Jac. V. 1-11”), The Background of the New Testament and its Eschatology, ed. W. D. Davies and D. Daube [ Cambridge University Press, 1964 ], pp.241~288)。姑且不论主后七十年与主归来
- 155 事实上, 巴勒斯坦平均四分之三的雨降在十二月到二月, 但生长期开始及尾声的雨才是最重要的。看 Denis Baly, The Geography of the Bible (Harper & Row, 1974), pp.50-51。 156 W. Barclay, Letters of James and
- 157 特别看了 J. Wilkinson, Health and Healing: Studies in New Testament Principles and Practices (The Handsel Press, 1980) p. 153; 亦参 Ross, p.79; Burdick, p.204。
- 158 Tasker, p.131; Mitton, 191 页; D. R. Hayden, “Calling the Elder to Pray”, Bib Sac 138, 1981, p.265。
- 159 Davids, p.193; 亦参 Calvin, pp.355-356; Dibelius, pp.252-254。有证据显示油被认为具有属灵的价值 (Life of Adam and Eve 36), 并可帮助赶鬼 (所罗门约书十八 34)。Dibelius, 252 页及 W. Brunotte, NIDNIT1, p121 争论说, 油在此具有赶鬼的目的, 而疾病被看成是被鬼引来的, 但新约中油从未与赶鬼有关, 甚至可六 13 将为病人抹油与赶鬼分开来写。
- 160 看 M. Meinertz, “Die Krankensalbung Jak. 5, 14f”, Biblische Zeitschrift 20, 1932, pp.23-36; C. Amerding, “Is any among you afflicted? A Study of James 5:13-20”, Bib Sac 95, 1938, pp.195-201; C. Pickar, “Is anyone sick among you?”, CBQ 7, 1945, pp.165-174; D. R. Hogden, “Calling the Elder to Pray”, pp.258-286。
- 161 Mayor 以冗长的篇幅替被动式争辩, 他试图表明这字在新约出现时多数是背动式 (pp.177-179; 亦参 Davids, p.197)。但 Adamson 在答复 Mayor 时, 所作的说明更具说服力: 新约所有的例子解释为关身式都更好 (pp.205-210, 亦参 Moule, p.26)。

## 新约圣经注释 雅各书

作者: 丁道尔

青新出内部准印证 (03) 第 82 号

二〇〇三年第一次印刷

开本: 889×1194 1/32

印数: 1-2000 册

印刷: 民族印刷厂承印

(基督教内部资料)