

丁道尔 新约圣经注释

彼得后书-犹大书

目 录

编者序	1
作者序(初版)	2
作者序(修订版)	3
简写一览	4
精选书目	5
导 论	7
I 彼得后书的作者	7
A 古代教会的证据	7
B 与彼得前书的对照	10
C 彼得后书与犹大书的关系	15
D 写书日期属后使徒时代的三项证据	16
E 结论	21
II 彼得后书的著书地点与年代	27
III 彼得后书与犹大书的假教训	29
IV 彼得后书的完整性	33
V 犹大书的作者	34
VI 犹大书的特点	38
VII 犹大书的写作背景和年代	40
VIII 对犹大引用伪经的讨论	42
IX 犹大书与彼得后书：何者为主？何者为副？	44
彼得后书大纲	49
彼得后书注释	50
第一章	50
A 引言与问候(一1~2)	50
B 基督徒的特权(一3~4)	54
C 信仰的阶梯(一5~7)	57

D 不结果与多结果的基督徒(一8~9)	62
E 一项值得努力争取的目标(一10~11)	64
F 常用真道提醒信徒(一12~15)	67
G 使徒见证证实真道(一16~18)	71
H 先知圣言证实真道(一19~21) ²⁰³	75
第二章	81
A 防备假先知(二1~3)	81
B 审判与拯救的三个例子(二4~10上)	85
C 假师傅粗野无礼(二10下~11)	91
D 他们傲慢、淫荡并贪婪(二12~16)	94
E 假师傅的虚妄(二17~22)	100
第三章	107
A 重申作书目的(三1~2)	107
B 严斥嘲笑主再来的人(三3~4)	109
C 彼得根据历史辩论(三5~7)	112
D 彼得根据圣经辩论(三8)	117
E 彼得根据神的属性辩论(三9)	119
F 彼得根据基督的应许辩论(三10)	120
G 主必再来对生活伦理的提示(三11~14)	122
H 彼得引用保罗书信作为支持(三15~16)	127
I 结论(三17~18)	131
犹大书大纲	134
犹大书注释	134
A 作者与读者(1~2节)	134
B 犹大想写而未写的信和实际写的信(3~4节)	137
C 三个警戒性的提醒(5~7节)	142
D 应用审判的比喻(8~10节)	147
E 另外三个旧约人物事例(11~13节)	150
F 以诺的预言应验在假师傅身上(14~16节)	155
G 使徒的话也适用于假师傅身上(17~19节)	157
H 犹大对信徒的劝勉(20~23节)	161
I 颂赞(24~25节)	167
注：	170

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，著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 (初版)

彼得后书和犹大书是新约圣经中默默无闻的两卷书信。很少传道人用这两卷作主题讲道；专刊论文及注释书也甚少涉及。甚至有的学者如盖士曼 (Käsemann) 和阿兰德 (Alland) 教授都曾呼吁把这两卷书信从正典中除去。我们因此不禁要问，这两卷书信真的与今日的世代无关吗？

以下的注释乃是根据一个信念而写成的。我相信这两卷书信的信息对我们现今所处的世代极其重要。在我们生活的世代中，基督教信仰的内容正遭一广泛的质疑。一些新派和纯属臆测的神学思想也大大流行着。此外，一种新道德观也正在被提倡着。这个道德观有可能被误认为是“古老的不道德思想在今日被认可”。基督教的信仰主体以爱为前提呈现在我们面前，但是其中有关信心与对未来有盼望的内涵却遭到怪异的扭曲，以迎合当代学术界的潮流。此外，有一种学术主义是论及我们基督教信仰很多层面的，但是它与这些书信所攻击的异端却相去不远。它所但导的知识，与过圣洁生活、属灵增长和追求爱心几乎毫无关联。因此，我们很难坚持说，彼得后书与犹大书没有任何与我们相关的教训。相反的，这两卷书信正是为了应付类似我们所碰到的许多问题而写成的。例如，有罪恶需要被揭发，有人需要被提醒，包括：持续行恶必将导致毁坏、沉迷性欲必自取羞辱、缺乏爱心的学术主义是没有结果的空谈，以及基督教神学没有权利超越那“一次交付圣徒的真道”之范围。只要以上这类需要存在，这两卷书信就会一直是针砭这世代的试金石。

本注释书取材自我所著的《再思彼得后书》(2 Peter Reconsidered)，原先的内容属导论性质，所以我在本注释书中加添了一些补注，只是碍于篇幅，无法尽意地处理一些原文的难题。在此我要感谢毛勒 (C. F. D. Moule) 教授，因为他曾邀请我在他的剑桥新约讲座中宣读一篇讨论彼得后书的论文，他是第一个使我对新圣经这一部分感兴趣的人。我也要感谢塔斯克 (R. V. G. Tasker) 教授，他是前任丁道尔注释书系列的主编，以及亚伯丁大学的马学而 (I. H. Marshall) 博士。以上两位曾阅读我的初稿，并提供许多宝贵的建议。

格林 (E. M. B. Green)

作者序 (修订版)

这本注释书的英文初于一九六八问世，其中经文乃是根据钦定本 (AV)；如今再版，经文则根据新国际本 (NIV)。我仍然持守初版时的宽广立场，但借此修订的机会，我参考了近代文献，重新对书信的原文和先前的注释作了一番评估。近来，学术界对新约圣经这个久受忽略的部分，又重新产生兴趣，愿意考量一些新的注释。自从一九六八年以来，彼得后书和犹大书的新注释书陆续出版。其中，塞德包腾 (Sidebottom)、凯利 (Kelly)，和富勒 (Fuller) 等人的著作并没有什么新见解，令人失望。然而，史碧克 (Specq)、方恩伯 (Fornberg)、奈瑞 (Neyrey) 和罗宾逊 (J. A. T. Robinson) 则开创了不少新见地。我愿在此表达我对他们四人之敬意。

以下的行页中，最明显的是我借用包可罕 (Dr. R. J. Bauckham) 博士的许多资料。他不但写英语系统中最完备，也可能是最好的彼得后书与犹大书之注释书，更提供我有关这两卷书信的详尽参考资料清单、最近对此两卷书信所作之研究记录，以及大量的热忱一协助，使我这个已经走出学术圈进入教牧圈的人获益匪浅。提得 (Dr. Carsten Thiede) 博士在我开始修改本书时也帮了不少忙。我也要感谢现任主编莫理斯 (Dr. Leon Morris) 博士，他对修订过的文稿提供了详细的评论。另外还有史东 (Dr. David Stone) 博士，他在校正定稿的事上下了很大的工夫。

我现在越发坚信，这两卷书信对今日教会有很多宝贵的教导，因为它们指出一些问题 (诸如性开放、包容假教训、偏离新约圣经所教导之基督教，以及基督缺乏有适当根基的盼望和合乎体统的生活)，确实需要我们留意关注。

格林 (E. M. B. Green)

简写一览

AV	Authorized Version of the Bible (King James), 1611.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library, Manchester.
E.T.	English translation.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society.
JTS	Journal of Theological Studies.
LXX	Septuagint (pre-Christian Greek version of the Old Testament).
NEB	New English Bible: New Testament, 1970. 新英文圣经
NTS	New Testament Studies.
NIV	New International Version of the Bible, 1980. 新国际本。
RSV	Revised Standard Version of the Bible, 1952. 标准修订版
RV	Revised Version of the Bible, 1881. 修订版
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

精选书目

- Alford, H., *The Greek Testament*, 1880.
- Barclay, W., *The Letters of Peter and The Letters of John and Jude (Daily Study Bible)*, 1958.
- Barnett, A. E. and Homrighausen, E. G., *The Second Epistle of Peter and the Epistle of Jude* (Interpreter's Bible), 1957.
- Bauchham, R. J., *2 Peter and Jude* (Word Biblical Commentary), 1983.
- Bengel, J. A., *Gnomon Novi Testamenti*, 1773.
- Bigg, C., *The Epistles of St Peter and St Jude (International Critical Commentaries)*, 1901.
- Boobyer, G. H., Contributions in *Peake's Commentary*, rev. ed., 1963, and in *New Testament Essays*, 1959.
- Brox, N. ed., *Pseudepigraphie in der heidnischen and juisch-christlichen Antike*, 1977
- Caffin, B. C., *The Pulpit Commentary*, 1908.
- Calvin, J., *The Epistles of Peter*, edited by D. W. and T. F. Torrance (*Calvin's Commentaries*), 1963 and *The Epistle of Jude*, edited by John Owen, 1855.
- Chaine, J., *La Seconde Épitre de Saint Pierre, L'Épitre de Saint Jude*, 1973.
- Charlesworth, J. H., *The Pseudepigrapha and Modern Research*, 1976.
- Cranfield, C. E. B., *1 and 2 Peter and Jude (Torch Bible Commentaries)*, 1960.
- Fornberg, T., *An Early Church in a Pluralistic Society*, a Study in 2 Peter, 1977.
- Fucks, Wilhelm., *Nach allen Regeln der Kunst*, 1968.
- James, M. R., *2 Peter and Jude*, 1912.
- Grundmann, W., *Der Brief des Judas and der zweite Brief des Petrus*, 1974.

- Käsemann, E., 'An Apologia for Primitive Christian Eschatology' in *Essays on New Testament Themes*, 1964.
- Kelly, J. N. D., *The Epistles of Peter and Jude*, 1969.
- Lumby, J. R., *The Epistles of St Peter* (Expositor's Bible), 1893.
- Leaney, A. R. C., *The Letters of Peter and Jude*, 1967.
- Mayor, J. B., *The Second Epistle of St Peter and the Epistle of St Jude*, 1907.
- Moffatt, J., *The General Epistles, James, Peter and Jude* (Moffatt New Testament Commentary), 1947.
- Mounce, R. H., *A Living hope: a commentary on 1 & 2 Peter*, 1982.
- Neyrey, J. H., *The Form and Background of the Polemic in 2 Peter*, in *JBL*, 1980, pp. 407-431.
- Plummer, A., *The General Epistles of St James and St Jude* (Expositor's Bible), 1891.
- Plumptre, E. H., *The General Epistles of St Peter and St Jude (Cambridge Bible for Schools)*, 1903.
- Reicke, B., *The Epistles of James, Peter and Jude*, 1964.
- Reisner, R., 'Der zweite Petrus-Brief und die Eschatologie' in *Zukunftserwartung in biblischer Sicht*, hrsg. von Gerhard Maier, 1984.
- Robinson, J. A. T., *Redating the New Testament*, 1976.
- Robson, E. I., *Studies in the Second Epistle of Peter*, 1915.
- Schelkle, K. H., *Die Petrusbriefe and der Judasbrief (Herder Kommentar)*, 1961.
- Schlatter, A., *Die Briefe des Petrus, Judas, Jacobus, der Brief an die Heb-raer*, 1964.
- Sidebottom, E. M., *James, Jude and 2 Peter*, 1967.
- Spicq, C., *Les Epîtres de Saint Pierre*, 1966.
- Spitta, F., *Der zweite Brief des Petrus and der Brief des Judas*, 1885.
- Strachan, R. M., *Expositor's Greek Testament*, 1900.
- von Soden, H., *Briefe des Petrus (Holtzmann's Handkommentar zum Neuen Testament)*, 1892.
- Wand, J. W. C., *The General Epistles of St Peter and St Jude* (Westminster Commentaries), 1934.
- Zahn, T., *Introduction to the New Testament*, E. T. 1909.

其他书目, 请参包可罕所著: '2 Peter: a supplementary bibliography' in *JETS*, March 1982, pp. 91-93, 及他所写的注释书。

导论

I 彼得后书的作者

这封书信的流传几世纪以来历经波折。被编入正典的过程非常曲折。宗教改革时期，路德把它当作次要经典，伊拉斯姆（Erasmus）拒绝接纳它，加尔文也犹豫不决。因它所引起的重点问题相当复杂，我曾在拙著《再思彼得后书》（*2 Peter Reconsidered*）¹ 仔细讨论。由于本注释书篇幅有限，我不打算一一列举所有来自教父及其它文献，有关彼得为作者的证据。这些已在前一本著作中发表过，此处我只想大略提出一些论点。

A 古代教会的证据

现存外在的证据不足定案。在正典中，没有一本书比彼得后书更少被教父引证，然而那些最后没有被纳入正典的书卷被引用得更少；比较起来，彼得后书还是有极好的理由被纳入正典。以前，它被引用时都没有提到是出自彼得。到了俄利根（Origen）才把它当作圣经引用了六次。简单的说，俄利根认为“彼得自己写了两封信，好像吹响了两枝号角。”² 然而在此许久以前，彼得后书已在埃及被引用。³ 它曾被收在沙希地文（Sahidic，南埃及）和波海利文（Bohairic，科普替）的新约圣经中。这些圣经分别约在第二世纪末到第四世纪中译成。不但如此，据说⁴ 亚历山大的革利免的圣经中也有这书卷，并为它写了一部注释书。这样，我们至少追溯到第二世纪中叶。在主后一一〇到一四〇年间写成的《彼得启示录》（*Apocalypse of Peter*）多多引用了彼得后书⁵，以致我

们能把成书年代更往前推。

更有甚者，在下列书中也有引用彼得后书的痕迹：革利免一书（主后 95 年）、革利免二书（主后 150 年）、雅里斯底德（主后 130 年）、黑马牧人书（主后 120 年）、华伦提努（主后 130 年）和希坡律陀（主后 180 年）。可是，既有这些引证，为什么古人还要怀疑这本书的真实性呢？

优西比乌和耶柔米举出了背后的原因⁶。优西比乌把这封书信列入他所谓“有争议性的”书，与雅各书、犹大书，和约翰二、三书同属一类。他似乎因为此书缺乏古人引证而深感不安，因为没有“古代的老”提名道姓的引用这本书。然而他也承认，这本书向许多热心钻研的人证明，它与圣经其它书卷都具有同样的权威性。优西比乌于是把彼得后书与雅各书、犹大书、约翰二、三书列为“有争议性，却被大多数人算为可信的书卷”。优西比乌接着讨论非正典文献，包括黑马、巴拿巴，和革利免一书。耶柔米则记载了对彼得后书真实性的疑问。他解释说，疑问出自彼得后书与前书迥异的体裁。他假定两书乃由不同的书记写成。这种论点后来常常被支持彼得后书真实性的人采用。另外还有两个古代教会不常引用该书的可能原因。其一是，古时许多属诺斯底派的非正统文献，常常借用彼得之名，以求书籍能在市上通行。其二是，这封书信在头两世纪只被少数地区的人知晓⁷。

对彼得后书最大的疑问发生在叙利亚。它并未被收入别西大译本（主后 41 年）。此译本只收了大公书信（Catholic Epistles）中的彼得前书、雅各书和约翰壹书。一直到非罗森诺的校订本（Philoxenian recension）出版（主后 508 年），其余的大公书信，包括彼得后书，才在圣经中占了稳固的地位。我们必须记住，早期叙利亚正典的标准比西方教会的正典严谨得多。该正典只收纳《四福音合参》（*Diatessaron*），而不收四本福音书；甚至，原先似乎连古教会公函和启示录都不算圣经书卷。彼得后书和犹大书之所以被叙利亚教会采保留态度，有一个特别原因。原来犹太人的天使论在那一带十分盛行，正好犹大书明明引用了《摩西升天录》（*Assumption of Moses*）和《以诺书》（*Book of Enoch*），彼得后书则暗暗引用了这两本书。那两本书是伪经，其中富有对天使臆测的色

彩。然而彼得后书和犹大书凭着优美的经文，至终在叙利亚也获得承认。不但此两书被收在非罗森诺的圣经校订本中，并且有证据显示，像第四世纪的叙利亚神学家以法莲（Ephraem Syrus，参看彼后二 18，注 229）和安提阿的提阿非罗⁸（Theophilus of Antioch，于主后 183 年去世）也把两书当作圣经书卷自由的引用。

到了第四世纪，彼得后书已在世界上大多地方被采纳。它之被穆拉多利经目略过（Muratorian Canon，约在主后 180 年），这点并没有什么特别。即使是那时已经广被接纳的彼得前书也被略过。或许该正典有残缺的经文是被遗漏的原因。在第四世纪的希坡（Hippo）和迦太基（Carthage）的大公会议上，彼得后书被承认为正典。这件事就比较有意义。这一类大公会议排斥了《巴拿巴书》和《革利免一书》（教会一直把这两本书与圣经一并宣读），因为两书并非出自使徒权威。从此以后，一直到宗教改革时代，彼得后书的地位从未受到挑战。

以上诸点⁹ 广泛而言，是彼得后书的外证。我们没有任何直接证据可以证明，任何教会曾一度因为它是伪造的而排斥它¹⁰。虽然它在许多地方未曾被知晓，但它所获得的承认却是重要而真实的。像梅尔（Mayor）这么仔细的评论者（他认为彼得后书取材自犹大书，并与彼得前书不相符合，所以不承认该书为彼得所作），在考查了所有外证之后，也不得不同意说，如果没有另外的证据可供研讨，我们还是应该像古人一样倾向于接纳该书。这点很有意义。

的确，或许我们不得不这么做。我们还要根据昆兰第七洞蒲草本的最后评鉴结果作决定。这些蒲草本是一项令人兴奋的发现。此洞原在主后六十八年被封。在这洞中发现的蒲草残片 7Q5 似乎是马可福音的片断，包含了六章 52~53 节¹¹。有的蒲草本学者，包括罗勃滋（C. H. Roberts）在内，把这个残片的年代定在大约主后五十年左右。然而在同一洞穴中发现的另一残片 7Q10（长度只有 2 公分左右）上面有六个字母（分别在两行内）。这些字母如果属于新约圣经，则只有一个可能，就是它们出自彼得后书一 15¹²。至今为止，这项证据非常脆弱。然而，如果 7Q5 真的是马可福音的一部分，则我们实在没有理由说 7Q10 不是新约圣经的片断，或说 7Q10 不是出自彼得后书。住在昆兰的社团渴慕得着任何与

信仰有关的文献。提得（C. P. Thiede）在他对西门彼得的论述中，用全备的证据说明，如果这片真是出自彼得后书，则它必然是被当作马可福音的介绍文件，在主后六十八年犹太大战之前，封洞之时，被送给昆兰社团¹³。

如果以上的理论可被证实，我们就有无可辩驳的早期证据，证明彼得后书早在主后六十八年之前即已成书。

B 与彼得前书的对照

彼得前书和后书出自同一手笔，可能吗？两书所用的文辞迥异（在原文中特别明显），思路也极不相同。让我们对这两点一一详加检讨。

1. 文辞。两书在体裁上有极大差异。彼得前书的希腊文非常文雅、细腻，并且脱俗。它乃是新约圣经中极其优美的一卷书。相反的，彼得后书的希腊文虚浮造作，好像是奇形怪状的艺术品。其矫饰与情绪化的内容几近粗俗。书中充满了炫耀的字眼（例如 *rhoizēdon*）和冗长的词组（例如二 18：*hyperonka ... mataiotētos phthengomenoi*）。彼得前书用了各种不同形式的连接语。这种特殊风格在彼得后书中竟然没有。彼得前书擅用的许多字（如 *hagiazō, elpis, klēronomia*）在彼得后书都看不到。另外有些字（如 *epakoloutheō, martus*）在彼得后书中被同义字取代。我们又发现，彼得后书有些字只在希腊史诗作家荷马的作品中出现。此外，作者有一种奇怪的倾向，他喜欢用诗文的抑扬格（如二 1、3~4），和富有异教秘宗风味的文辞（像在开头几节经文用的 *sōtēr, epignōsis, theia, phusis, aretē*）。因此，耶柔米对这两卷书是否属同一作者有点犹疑，是不难理解的。

当然，这些有力的反对论点可以用耶柔米的假设去反驳。彼得用了不同的书记，他也容让那书记自由为文。这似乎是彼得前书成书的方式。那文雅的文体极可能出自西拉的手笔。¹⁴ 我们并且确知¹⁵ 彼得的书记不但有马可，还有一位革老西亚（Glaucias）¹⁶。所以，若说两书大部分文体的差异是出于不同的书记，这也没什么不妥。两书也有一些文体上近似的方面。这点与两书的差异同样值得注意。它也增强了上面看法的分量。两书都有强烈希伯来思想的气息，并且作者明显有重复用同一动词

的习惯¹⁷。两书虽然出自不同书记，这些特点还是有可能被保存下来，特别是两书都有用强烈语气字眼的特点¹⁸。所以，即使像梅尔这类反对彼得为作者的人，都承认“在彼得前后书之间，并没有像某些人想象的那么大的差距”¹⁹。韦斯 (B. Weiss) 也判定“纯粹根据语文学的分析，在新约的书信中，能与彼得后书衔接的，莫过于他写的第一封书信”²⁰。除此以外，我们还能进一步找到其它的支持。荷兹迈斯特 (Holzmeister)²¹ 在《解经者》(Expositor) 期刊中登载了一篇动人的文章，证明彼得前后书在语文上接近的程度，就好像哥林多前后书一样²²。席姆斯 (A. E. Simms) 也证明，就用字而言，彼得前后书的紧密关系如同提摩太前书和提多书一样。没有人怀疑后面两本书属不同作者。最后，摩顿 (A. Q. Morton) 用计算机作了累积总和的分析，发现彼得前后书在语文上没有差异。²³ 尽管如此，彼得前后书属同一作者的结论，却常被人基于语文学的理由排斥！

在体裁的问题上还有另外一点需要说明。彼得后书的注释者倾向于对作者的“矫饰修辞”及作者用“超过本身语文能力的体裁写书”加以严厉批评²⁴。但是，正如某些少为人知的德国研究明白指出的，与另一些批评比较之下，这些批评是极不合理的。彼得后书绝不是由杂乱无章的希腊文草草拼凑而成。它的体裁与文辞的格式都属于深思熟虑型。现在我们都清楚知道，彼得后书的经文确属亚洲人的写书方式，其中带有华丽的词藻，和几近于古怪的冗长措辞，与古典简洁的准则大不相同。这种体裁在古书中有两个例子。一是在小亚西亚的卡利亚 (Caria) 发现的斯特拉多尼亚 (Stratonicea) 布告²⁵，另一是在小亚西亚中部发现的柯马金 (Commagene) 国的安提阿古一世 (Antiochus the First) 虚浮夸张的碑文²⁶。雷奇 (Bo Reicke) 很敏锐地看到，这段碑文对有关彼得后书所用语文的整个问题，有重大的意义。他摘录碑文如下：“我认为，敬虔专一不但在所有美好事物中是一项最可靠的美德，也是——对人类而言——最愉快的享受。同样的，它也是掌权者成功的秘诀，用人者蒙福的原因。更有甚者，在我一生作王执政期间，我总是希望所有人能把圣洁当作最可靠的保障，能使人得着真实可靠、无与伦比的满足。”

依照这种文学风格来评判彼得后书，其体裁就不再显得特别了。它

的确与这封富有煽动性的书信所包含的情绪化思路吻合。进而言之，这封信若是真实的，则有可能²⁷是为留下彼得最后的遗志和见证而写。这位伟人向他的同工告别，用重要的真理 (一 12~15, 三 1~2) 提醒他们，给他们郑重的警戒 (一 9 及下, 二 1~22, 三 17)，并恳切地劝勉他们 (一 5 及下, 19~21, 三 11、14)。这种格式首先在申命记出现，摩西为以色列人留下他最后的指示、警戒和鼓励。从此以后，这类经文就成为一种文学类型。我们在《十二列祖遗训》(Testaments of the Twelve Patriarchs) 中看到这种类型，也在新约本身的提摩太后书中找到这种风格的经文。

除此以外，我们当记得，这封书信用辞困难的部分原因，是由于作者要用希腊文，表达书信背后包含的亚兰文化思想²⁸。还有，书信可能取自为抵挡异端，而用口传或书写保存的传统材料 (参后面 IX 章)。这样，如果彼得后书在其它方面能证明本身的真实性，它的语文问题就不再是接受后书真实性的严重拦阻。

2. 思路。另一个反对彼得后书为真的理由不是在古代，却是在近代才被提出的。那就是彼得后书的思路与彼得前书大不相同，所以两者不可能出自同一人的手笔。当然彼得前后书的主题完全不相同，因为它们是针对两种完全不同的情况而写成的。“我们常常忘记，这些早期的基督教书信，常是为要应付极其紧迫的需要而写成的宣教书信。它们不是在安静的书房内，经过深思熟虑而写出的神学论文。”²⁹ 彼得前书以基督徒面对迫害为假想背景。彼得后书的基督徒读者则要面对带有诺斯底派意味的假教训。因此，彼得前书的中心信息是盼望；彼得后书的主题是真知识。彼得前书带领读者思考基督生平中的伟大事迹，好叫他们效法并从其中得着安慰。彼得后书则不断重申等待基督复临的伟大盼望，以警戒假师傅并且向信心动摇的人发出挑战。或许两书语调的不同反映在对基督再临一事用字的不同。基督再临，本是两书中凸显的主题。彼得前书用了 *apokalupsis*，代表揭开了一直蒙在信主之人脸上的面纱。这面纱使他们看不到主。彼得后书则用 *parousia*，形容远行的国王忽然出现在不顺从的仆人中间。前者为受苦者吐出安慰之言；后者则警戒好讥笑的人。彼得前书讲了许多有关十字架的道理 (不单单是让受压迫的读

者有可供效法的原则)；彼得后书则很少提到十字架，因为它的读者不需要温和的鼓励，叫他们顺从地跟随耶稣，甚至在必要时殉道。他们需要受警戒，基督要来审判那些否认主的人，就是买赎他们的主(二1)。因此在彼得后书里，过去旧约时代神已经施行的审判，和将来基督再临时神将要施行的审判，构成在道德上强烈的挑战。彼得前书里“效法基督”(imitatio Christi)的主题在此就不合适，也无作用。作者的心中充满了假教训的危险³⁰。对耶稣基督全备的知识，就是应付这些危险最好的防卫。所以作者强调知识，相对于彼得前书处处提到的盼望。就主旨而言，两封书信都是基于应付教牧的需要，只是其中所强调的教义有所不同³¹。

另外有一论点说，若把彼得后书与前书比较，对后书不利的是它提到耶稣生平和彼得自己的事迹太少了。这是令人非常惊讶的。其实下列章节正是讲述这些事：

登山变像(一16)

预言彼得自己的死(一14；参：约二十一21~23)

否认主(二1)

假先知混入教会(二1及下；参：可十三22)

末后的景况比先前更不好(二20；参：太十二45)

主的大日来临好像夜间的贼(三10；参：太二十四43)

基督复临的预告(参下文)

在信心上要坚固(stērizō；三17，一12；参：彼前五10，这段好像要叫人回想到路二十二32所记令人伤痛的事件)，并抵挡诱惑(deleazō，二14、18，原文意思是“引诱上钩”，或许是指彼得原先捕鱼的行业)。

同样荒谬的另一论点则说，因为彼得前书讲到耶稣的复活(一3，五1)，而彼得后书忽略此点，反而去强调变像，所以彼得后书不可能是真的。其实，早在主后五十年(参：林前五章)，不但在欧洲，也在亚洲，复活就被人“用理性解释”。有些人因此否认复活的事(提后二17~18)。但变像一事实实在在发生于耶稣道成肉身的生命中，好讥笑的人无法否定。彼得坚持这点，为要支持他对主耶稣有真知识的说法，

以驳倒那些误以为认识耶稣的假师傅。更有甚者，变像一事对犹太读者特别有意义。他们会因此回想到“圣山”(一18)，就是神在西乃山向先祖显现的事。这点比基督复活更能配合彼得后书的经文主旨(也强调了新旧约紧密的关系)。

最后，又有人强解说，有关末世论的不同教训是两书出自不同作者的根据。两书都讲了很多有关末世的教训，都提到：末世恶人要受审判(彼前四5、17；彼后三7)，信徒要得喜乐(彼前四13；彼后三13及下)。两书都把基督再临作为过圣洁生活的前提(彼前四7；彼后三11、14)。但是彼得前书暗示基督很快要再来(彼前一4~8，四7)，而彼得后书则说基督的再来延后了(三4)。其实这样的差别也是很自然的。在我们鼓励受逼迫者的时候，总会提醒他们那伸冤者已经临近了。这明显是合理的。在我们应付那些怀疑基督是否会再来的人之时，我们说基督虽然迟延了祂的再来，但是祂终将再来。这也是很恰当的。这么简单的解释，连一向精明的评论者柴恩(J. Chaine)都未曾察觉，真是令人惊讶。他居然单单根据这点而全然拒绝相信这本书出自彼得。

然而，还有另一项反对的理由，就是在彼得前书里未曾提到世界要被火销化。这点没错。不过彼得后书也没有讲耶稣向监狱的灵传道的故事，就只记载在彼得前书，在新约圣经其它地方从未提过。那不是排斥彼得前书的充足理由。同样道理，我们也能说，彼得后书三10~13所讲，有关世界被火销化的教训，与其余圣经的教训乃是一致的³²。此外，这样的教训也是根据耶稣对末世的讲论。除了夜间之贼的比喻之外，其它福音书里记载的要点，彼得后书也都提到了，包括诸天被火销化(三12；参：可十三31及其它福音书类似要点)、星辰堕落(在三10及下有暗示；参：可十三24~25)、神的应许乃是永久的(三9；参：可十三31)、不信者得势(三4；参：太二十四11~12)、信徒要传福音(三12；参：太二十四14)、信徒也要儆醒(三12~13；参：可十三9、33、35，并参看太二十四45~51)。此外，虽然彼得后书三13引用了以赛亚书六十五17和六十六22的启示性话语(参《以诺书》九十一16和启二十一1)，它实际上也是根据耶稣所讲“万物必复兴”的应许(太十九28)。

由此看来，古代人并没有发现彼得前后书之思想和教训有致命的差

异，但这似乎亦无不妥。

不幸的是，许多彼得后书的注释书基本上遗弃了确立其它古籍真实性的通用标准——例如鉴定柏拉图书信所采用的。在文学评判者中间有一项很清楚的鉴定方式，那就是让古籍典章为本身辩护。他们先假定一位作者，然后评判书信中的文法、体裁、内容、结论，以及作者对他自己的明言暗喻，是否与一般人对他的了解有冲突。如果没有冲突，则假设的作者就是真的。至今为止，尚未有任何人能证明，彼得后书的文辞、体裁或内容能驳倒西门彼得于主后第一世纪中叶作此书信的立论。

C 彼得后书与犹大书的关系

这是有关探讨彼得后书作者的第三要点。我们可以肯定的说，两书中间必然有关系。不是彼得后书取材自犹大书，就是犹大书取材自彼得后书；不是两者都取材自同一本遗失的典籍，就是两者属于同一位作者的著述。在犹大书的二十五节经文中，至少有十五节经文，或一字不漏，或片断地出现于彼得后书。进而言之，许多相同的概念、字句和用辞彼此呼应地出现于两书之中，使我们断言两书之间有某种文学上的牵连存在。至于哪一书在先，哪一书在后，这点稍后会讨论。在这里，我们关心的唯一问题是，如果犹大书在先，则我们是否就不承认彼得后书为使徒彼得所著？

这问题的答案绝对是“否”。一般人都相信，彼得前书参考了许多教会在施浸时举行的教义问答，甚至摘录了洗礼时的短讲辞。同样明显的是，那封书信也收录了一些初代基督徒家庭生活的规矩。卡林顿

(Carrington) 猜想：还有其它传统的教义问答材料隐藏在彼得后书背后。此外，塞温 (Selwyn) 则假定，彼得后书原为鼓励遭受逼迫的信徒而写的小册³³。如果彼得曾经接收了许多他人的数据，再用于彼得前书之中，他为何不能以同样方式撰写彼得后书呢？我们将在后面一段 (IX) 看到，犹大书和彼得后书很可能都借用了与假师傅辩论的单张小册。从事情本身来看，教会兴起之后不久，历史证明这类辩论无法避免，因为有许多假师傅兴起。然而，不论彼得后书抄袭这类传单或直接摘自犹大书，我们的论点仍是不变的。连保罗都不避讳按照他自己的喜好，采用

外邦诗人的作品，列举斯多亚派的美德，穿插片断的诗歌，或引用敌人反对他的叫嚣³⁴。如此说来，若犹大书被证明先写成，则我们有什么理由勉强假定，彼得不愿抄袭他主人兄弟的文章呢？如果我们附和裘慕尔 (Kümmel) 的言论：“若彼得后书与犹大书有关，则它就不可能是彼得所著。”³⁵ 我们便太幼稚无知了。彼得很有可能接收并采用传统的证道词，或初代教会为应付泛滥的假教训而设计的单张。此外，他也可以引用“雅各的兄弟犹大”所著言论猛烈的短信，只要他认为这么做符合他的目的。古人并没有“版权所有，抄袭必究”这类规矩。简言之，有关彼得后书与犹大书之间关系的问题，对于鉴定彼得后书是否为真并无直接影响。这点已由罗宾逊 (J. A. T. Robinson) 以似非而是的方式在他的著作《为新约重订年代》(Redating the New Testament) 中特别指明。他以为，如果西拉替彼得写了彼得前书，那么犹大就为彼得写了彼得后书。因此，彼得乃是 (透过犹大) 从罗马写信给亚西亚的基督徒，因为那儿的异端正在横行。然而，当犹大写信时，情况变得非常尖锐化，于是犹大用了他自己的名字，写成一封短短的警告信 (这就是彼后三 1 所指的)。这种假设从研究两书体裁的角度看非常吸引人，从历史观点看也很可采信 (彼得与主的兄弟在古代常常被牵连在一起)。可是，如果犹大为使徒彼得写了彼得后书，送给彼得关心的教会，为什么他还要用自己的名字，另外再写一封信给同一个教会呢？罗宾逊的论点并未赢得人们的附和，但它至少指明了一点，就是彼得后书与犹大书的文体关系，不能影响对彼得后书真实性的鉴定。

D 写书日期属后使徒时代的三项证据

让我们来逐一检视这三项证据。

1. 彼得后书为希腊语系之犹太人著作。在这标题之下，裘慕尔建议了下面一点。他说彼得后书是后使徒时代，希腊语系的犹太人著作³⁶。首先，彼得后书有一段话把各样“美德”归诸于神 (彼后一 3)。然而彼得前书二 9 也讲了同样的话，并且这是新约圣经里惟一述说神本为美善的另一处经文。进一步说，“美德”和“荣耀”都是以赛亚书四十二 8 (七十士译本) 所说神的属性。彼得不过把旧约中耶和华的属性应用在

耶稣身上。那就是神与耶稣同时出现在彼得后书一1，并且同在一个冠词之后的原因。

其次，裘慕尔又嫌彼得后书太注重知识（一2~3、6、8等节）。但是保罗也在歌罗西书强调知识，所以彼得并没有比保罗更“希腊化”。彼得不过是采取了反对真知识者的言论，加以过滤，再用于经文之中，并赋予基督教的意义。

第三个属后期著作的记号是下面这段话：“就得与神的性情有分。”

（一4）这话的确令人吃惊。不过它的表达方式现在已经被证明与亚洲人写书方式相似。我们可以在斯特拉多尼西亚的布告中，对宙斯（古希腊主神）和赫卡蒂（古希腊司月地冥世之女神）的颂词，找到类似的表达方式³⁷。此外，同时代的史家如斐罗（Philo），史多博斯（Stobaeus），和约瑟夫（Josephus）都用过类似的语句³⁸。这表示这一类的话在主后第一世纪十分流行，以至于连彼得都可能用来强调他的重点。就如今日传道者大谈量子理论，却不一定精通其中道理一样。然而，“与神性情有分”这个观念对彼得而言是否太高深了？其实它与重生的意义没有差别（约三3；雅一18；彼前一23）。它所讲的就是作圣灵的殿（林前六19），就是在基督里（罗八1），或者说成为三一真神的居所（约十四17~23）。在这一整段书信的引言当中，作者把基督教教义罩上了希腊文化的外衣³⁹，为要与读者有沟通，却一点都没有迁就外邦人加给这些名词的意义。的确，在一章3~4节，他针对斯多亚派和柏拉图派的猜测发出了正面的攻击。这两派人说，人借着“天性”（*phusis*）和“律法”（*nomos*）得以与神的性情有分。我们的作者却说，不对，我们乃是靠着“恩典”和“福音的应许”得以与神的性情有分（一3~4）。更进一步说，原文 *apophugontes* 的时态属不定过去式，这点提醒我们，我们已经脱离柏拉图主义的领域，进入基督的国度。我们得以与神的性情有分，并非借着脱离自然界中时间和感官的限制，乃是先要脱离“世界”本身，就是要脱离背叛神的人。如果盖士曼（Käsemann）注意到这点，他就不会粗心大意的解释这段经文⁴⁰。

2. 彼得后书里有关基督再临的教导。首先有人指出彼得后书讲到使徒，好像说他们活在一个已经过去的世代（三2）。事实果真如此吗？

基督很清楚地否定了这一点。以弗所书二20也把先知与使徒相连，说他们是基督教会的根基。由此我们看到，一个使徒可以用这样的方式提到与他同作使徒的人。盖士曼在此看到后来兴起的“大公主义”的雏型。他说，在后来的教会中，使徒被尊为教会存在的柱石，并掌握了教会的大权⁴¹。然而，彼得的表达方式像保罗一样，是多么直接而真诚！他强调使徒为教会的缘故而被赐下（参：林前三21及下），所以这些使徒是“你们的使徒”（按照原文）。其余细节请参看三2的注释。

其次，又有人指出彼得后书讲到“列祖已睡”（三4），这似乎暗示第一代基督徒早已过世了。这种论点颇有疑问。在新约圣经里讲到“列祖”，总是指旧约的犹太人祖先（来一1；罗九5）；从上下文推断（创世与洪水），此处列祖无疑也是同样意义。彼得的反对者自以为基督绝对不可能突然再临，因为万物与起初天地被造的时候一样。如果他们只说万物与教会初兴的时候一样，则彼得的答辩，说地上一度曾有洪水泛滥，便显得与主题无关。

此外，有人说，对基督复临的盼望在那时已被放弃。这一定代表写书时期在使徒时代以后，不是吗？我们必须记得，基督的复临对假师傅而言，不是一个盼望，却是一个威胁。他们讥诮主降临的应许，因为这应许在当时尚未实现。如果他们的教会并不重视这项应许，则他们也没有必要加以嘲讽。这一点反对彼得后书为真的理由，居然是由那些专精基督复临神学理论的学者提出。他们不断提醒我们，主基督复临的迟延，对第一世纪中叶的基督徒造成多大的惊愕，进而使门徒受激励书写福音书，也影响了路加福音与约翰福音的神学路线。对于主降临迟延的惊愕并非等到主后九十五年才出现于革利免一书⁴²。我们现今拥有的最早期新约书信，即帖撒罗尼迦前后书，主要就是为了应付这一类挑战而写⁴³。当基督教领袖相继过世之后，这问题不可避免地就会被提出来。于是到了主后六十年左右，也就是彼得著书的时期（如果他真是本书作者），这问题很自然便成为人们争论的焦点。相反的，如果在第二世纪这问题还被人争论，那就不可思议了。因为那时不论是卫道学者或教父，对于基督再来的盼望已渐淡薄，代之而兴的是逐渐加强对末世论的钻研，特别是探讨无情的报应和刑罚。

我们本着此一思路，接下来要讨论另一项曾被人提出的反对观点：难道彼得后书没有第二世纪流行的末世论成分？例如席尔可（Schelkle）就怀疑彼得后书可能过分重视审判与赏赐，以致排除了对基督复临的盼望，这盼望原是新约圣经的特质⁴⁴。事实正好相反。首先，这本书信充满了原始末世论对“现在”与“过去”，以及“已经拥有的”和“仍然等候”的两者不平衡而产生的不安⁴⁵。其次，如同保罗与约翰的书信一样，彼得后书提出基督再临的盼望，乃是基于实际而非空洞的理由。新约圣经作者一再从他们对基督复临满有把握的盼望中，推导出三个伦理教训：儆醒、圣洁，并基督徒的事奉。这些在彼得前书中都有⁴⁶。然而第二世纪的教会却脱离了使徒这方面的信息⁴⁷。

又有人说，彼得后书不也教导斯多亚派的信条，说世界要被火销灭吗？事实并非如此⁴⁸。斯多亚派所教导的不是空前绝后的一次大火，而是周期性的火灾。大火将烧尽一切物质的劫数也曾出现于别的古书之中，包括柏拉图的《提美耳斯》（*Timaeus*, 22D）、波斯古籍、昆兰的文学作品⁴⁹、犹太人两约之间的作品和次经⁵⁰，以及旧约圣经的多处经文⁵¹。彼得后书也包含了犹太人所特有的，在相信末日已经临近和努力解释末日迟延的原因，两者之间的不协调。特斯塔（P. E. Testa）⁵²在一篇很重要的文章中指出，彼得后书中的基督教教训十分独特。他先检讨了波斯古籍和斯多亚派教义的观点，然后指明，彼得的教训毫无疑问是隶属于犹太人——基督教的传统⁵³。彼得不同于波斯古籍之处，在于他强调大火的属灵意义是刑罚和炼净。彼得不同于斯多亚派之处，在于他强调大火只有一次，不会重复烧起。在大火之后便引进新天新地。相反的，斯多亚派学者相信，老旧的天地永不改变，一再被大火与洪水摧残蹂躏。彼得与旧约圣经不同之处，在于彼得描绘了一幅前后一致的末世图画，讲论末世只有一次重大事件发生。特斯塔有一个聪明的说法。他认为这幅图画源自洗礼的象征性意义，就是洪水与末日的大火有关系（参：太三）。不论我们是否同意这种说法，彼得后书的教训在第二世纪确实广为基督徒所接受⁵⁴。毕格（Bigg）认为这种信念源自彼得后书⁵⁵，他的想法很可能是正确的。如果这份文献不是出自使徒的权威，则这本在新约其它地方很少被提到的书信，居然会在短时间内广受接纳，实在不可

思议。

至于其它有关基督复临教训的问题，请参考本注释，特别是一 19 和三 8 的批注⁵⁶。

3. 彼得后书有关保罗的教训（三 15 及下）。反对彼得写了后书的理由中，这一点常被人认为是最具有决定性的。好多学者都相信，彼得不可能称呼保罗为“所亲爱的兄弟”。他绝不会提到保罗书信被异端强解的事，因为保罗书信被编成《文集》（*Corpus*）是在他死后许久的事。他绝不可能把保罗书信与圣经并列。

以上三项论点都有漏洞。彼得当然可以称呼保罗为他所亲爱的兄弟。他在耶路撒冷的大会上（徒十五 7 及下）为保罗的主张辩护，并且与他用右手行相交之礼（加二 9）。如果我们透过杜平根（Tübingen）学派的偏见，去探索彼得和保罗的关系，那就大错特错了。这一派的人假定两位使徒只因为在安提阿教会意见不合（加二 11 及下），就一直保持敌对的立场⁵⁷。

我们不知道保罗的书信何时被编成《文集》出版——当然不会是在他有生之年。但是彼得提到的不是《文集》，也未曾说到保罗书信被整理出版⁵⁸。他只提到保罗书信中有个屡次出现的特质。彼得和他的读者都读过保罗书信，但我们不必假定他们都把所有保罗的书信都读遍了。的确，如果我们所研究的这封书信出自冒名顶替者之手，如果他手边有全套保罗书信《文集》，则他写书时全不受这些书信影响是不可思议的。主后九十年以后，所有后使徒时代的著作都充满了引述保罗书信的章节。一个伪造圣经经书者，写信指出两位伟大的使徒如何互相接纳，又叫人特别注意保罗的书信，却完全不提保罗的《文集》，这是很奇怪的。

当然，最大的难处还在于彼得曾把保罗书信归类于“别的经书”此一假设。姑且不论“别的”一词真正的意义（到底保罗的书信是算在“别的经书”之内，或与其它经书有区别？），问题在于这个假定是否确实难以接受⁵⁹？无疑的，使徒们相信，他们写下的字句与他们口头之言一样具有权柄⁶⁰。他们也同样清楚，默示众先知的神，祂的圣灵也同样藉他们工作。这正是彼得前书一 11~12 的要点，也是彼得后书一 18~21

的要点。这是为什么使徒要求他们的书信要在教会宣读（也就是与旧约圣经一并宣读；参：西四 16；启一 3）。使徒可以断言，他有基督的心，他所教导的乃受圣灵默示，他所宣讲的是神的道，他本人又是神的出口（林前二 16，二 13；帖前二 13；彼前四 11）。使徒既然是代表耶稣基督的全权大使⁶¹，他就可以吩咐教会行当行的事（三 2；林前七 17），又可以革除不顺服者的教籍（林前五 3，十四 38，按 RSV 译文），还可以把他的教训作为正统之依据，顺服他的教训就是加入团契之条件（帖后三 14；提前六 3、5；约贰 10）。这样，一个使徒会提到另一个使徒的著作，把它算作“别的经书”，这又有什么希奇呢？为什么我们要否定使徒的著作为“圣经”并与先知的圣经书卷有同等分量？毕竟先知与使徒都承认神的灵才是真正的作者啊（彼前一 11~12，四 11；彼后一 18~21）！彼得当然不会否定其它使徒著作的地位。彼得后书中所能找到的圣经教训，都很可能是彼得前书的作者写的。

E 结论

反对彼得后书为使徒所著的争论，是一档十分沉重的个案，这点我们无需否定。彼得后书的体裁矫饰，措辞粗俗，缺乏引证，与犹大书关系不明，其内容又偏重于某些方面。这些因素都使人倾向鉴定该书属第二世纪著作。侯特（F. J. A. Hort）一度曾被人问及他对彼得后书的看法。他回答说，他若衡量两方面的理由，可能会倾向反对的一方——但是一旦这么做了，他又会后悔，觉得可能做错了⁶²！彼得后书的确有其价值。它显然比第二世纪的任何著作卓越。它与其它经过鉴定、确实是仿冒彼得的著作，成为强烈的对比。它没有任何可供仿冒者利用的动机⁶³。这些都使人再思。此外，这本书与我们所知第二世纪的时代背景不合。书中未曾提到第二世纪教会领导阶层面临的困难，或诺斯底派的发展，或孟他努派的兴起，或千禧年主义的出现。这一点加上与犹大书重复的地方，使得罗宾逊作了一个（不太可能的）假设。他说犹大作了彼得的代笔，写了彼得后书。然后他因为听说地方教会不断受异端困扰，便又用他自己的名字另外写了一封信⁶⁴。无疑的，彼得后书乃是使徒的一个门徒所写。这是雷奇、柴恩和席尔可一致同意的看法。他们认为犹太人和

外邦人都有同样的习俗，就是用假名推出一部著作，是为了尊崇某一伟大人物，并仿效他的作品而写。所以它也就被冠以这位伟人的名字。在主后第二世纪，有一位新柏拉图学派的作者杨布里古斯（Iamblichus）写了一本书，名叫《毕达哥拉斯传》（*Life of Pythagoras*），在书中他称赞毕达哥拉斯学派的作法。他们为要把他们思想中一切真实和创新的部分都归功于毕达哥拉斯，就把他们的作品冠以毕达哥拉斯的名字。很多犹太人的仿冒经书之写成也是基于同一动机。或许他们从申命记的成书得到这个灵感。这类经书包括《所罗门诗篇》（*Psalms of Solomon*），《所罗门智慧书》（*Wisdom of Solomon*），和许多其它正统和非正统的文献。一般说来，这种仿冒经书的作法并没有什么不道德之处。我们不应该把它当作伪造文书的罪行，却要看成是创意性的诗文写作，就是作者假想如果一位伟人活在今世，他将怎么写他的文章。基督教会兴起后不久，这类写作风气很快就侵入教会。于是根据这种说法，上述诸学者便推论，既有很多第二世纪的这类作品流传至今，当然第一世纪的作品也可能有仿冒的。

对于以上这种看来似乎合理的假设，我们所能提出惟一有效的先定（*a priori*）反驳理由，就是从道德的角度来理论。一位书信作者怎么可能既要求人遵守最崇高的道德准则，自己却又屈就这一类仿冒的行径呢？就拿彼得后书来说，作者不但自称是彼得，他还不断用暗示的手法说明他真是彼得（一 1、14、16~18，三 15）。或许没有人会上当相信他是彼得；或许也有人认为，这是当时一般人都接受、无伤大雅的作法。有可能。但是抱持这两种看法的人都不能提出有效的证明。相反的，在初代教会里，仿冒的行为并不受人温和的接纳。例如，保罗在帖撒罗尼迦的书信中痛骂那些仿冒的人（帖后二 2，三 17）。虽然哈里逊（P. N. Harrison）说：“那时通行的著作权法与今日大不相同，我们再怎么解释，也不能把保罗当作容忍仿冒的人⁶⁵。此外，在第二世纪流行的《保罗与特格拉行传》（*Acts of Paul and Thecla*），作者因此书而被解除教职。他抗议说，他把他的作品归入保罗名下，是为了要更加尊崇保罗；可是他的抗议无效⁶⁶。他自称他的作品乃是凭借美好的信心，并出于“敬爱保罗”的崇高动机，但是别人并不接纳他的说法。他还是被解除了长老的

职务，并受到羞辱⁶⁷。我们在此对第二世纪的教会领袖如何处理仿冒经书之行径，得到一个宝贵的认识。从瑟拉皮恩 (Serapion) 如何处理《彼得福音》 (*Gospel of Peter*) 的故事，我们也得到完全相同的认识。瑟拉皮恩在主后一八〇年作安提阿主教，他听说在他的教区里，有一个小镇的人特别喜爱读一本书，名叫《彼得福音》。他在调查了实情之后，便禁止此书的传布⁶⁸。他说：“弟兄们，在我们的本分以内，我们接纳彼得和别的使徒就如同接纳基督一般。可是我们不能接受那些假冒使徒之名的著作。我们凭经验知道，这类著作并非直接从使徒传给我们。”这位主教的反对态度并非基于该书有一点基督论幻影说的成分，而是因为它假冒使徒彼得之名，而且不是从初代教会传下来。

赞成彼得后书属第一世纪仿冒作品的人要我们相信，彼得后书乃是暗中被人引进一个严厉制裁仿冒的教会之中。我很难接受这种理论。这不是说，因为有很多持正统教义的仿冒经书，被第二世纪的教会及后代的人愉快的接纳，我们就必须接受这种理论。古特立 (Guthrie) 仔细检讨了问题所在之后，不得不作如下的声明：“没有证据显示在基督教作者当中，有任何人可以参照某种风俗习惯，用其它人的名字来出版自己的作品，却能得着读者们的赞同。冒名写作总是出于隐藏的动机⁶⁹。”

针对此一要点，我们必须讨论包可罕 (Richard Bauckham)⁷⁰ 对彼得后书所作的详尽分析。他认为，他发现了古特立声称从不存在的“风俗习惯”——就是彼得的门徒在罗马沿循“遗训”的文学传统，出版了这封书信。他相信彼得后书属于这种文学格式，并且初代教会的读者显然接纳该书为合法、合理的仿冒经书。因此，没有人会提出这种作法是否合乎道德要求的问题。彼得后书不但是一封书信，同时也是像《十二列祖遗训》一样的“遗训”类文章。换句话说，它列举了被认定是已过世的彼得生前的“信息”，以应付第一世纪末叶的各种挑战，包括反抗律法主义（主张基督教的恩典和自由胜过律法，故应拒绝律法的权威）、各样盛行的异端，以及被人讥笑的基督复临说。作者的目的是为了在后使徒时代为使徒传扬的基督教辩护。作者并非倚仗自己的权威，而是忠实地介绍使徒的教训。他把这些教训编纂成书，并用当时人能接受的方式阐释。在他的计划中，用“彼得遗训”的方式写书，乃是最理想的

文学体裁。不但旧约或经外的遗训类文章在犹太教历史中早已被尊崇，不但彼得后书的两项主要内容（伦理教训和对未来的启示），恰巧与大多遗训类文章的内容符合，并且每人都知道这类文章属仿冒作品。所以不用说，彼得后书也是遗训类文章。不会有人想象这书信是彼得写的。大家早已接纳这类文章出于冒名写作者。以上是包可罕的理论。

遗训类文章有三样共通的特点。这三点使得包可罕相信彼得后书也属这类文章。依照惯例，遗训作者列举使徒教训精华，透露他将去世的消息，并预言未来要发生的事。在彼得后书一3~11，“彼得”扼要地叙述了他的信息；在一章12~15节，他知道自己离世的日子近了，所以希望世人注意他临终的告诫；然后在二章1~3节和三章1~4节，他预言未来的事。包可罕相信，书信的其余部分乃是围绕着这几个要点加以发挥。彼得后书的目的，乃是针对假师傅的言论而为彼得的教训辩护。假师傅对彼得的中心信息发出下列四点挑战。第一，使徒传的道乃是神话（一16~19）；第二，旧约预言不是神默示的（一20~21）；第三，神的审判迟延了，并且神管不到不义之人（二3~10）；第四，主耶稣再来的应许在哪里呢（三5~10）？所有四样挑战的箭头都指向对主再来的盼望，并叫人随意犯罪，因为有关审判的预言乃属无稽之谈。作者因此指出了末世论与伦理教训之间的关系（一3~11），并为他的立场辩护。他先斥责假师傅的伦理教训（二10~22），再讲明真门徒要遵循的伦理法则（三11~16）。所以在遗训类的文章范畴内，后使徒时代的作者能技巧地反击当时的异端，肯定使徒传布的基督教道理，并且大有能力地为它辩护。每个人都明白这是他的目的。

然而我们要问，彼得难道就不会结合书信与遗训的方式，写出他自己的信息吗？包可罕不以为然。首先，遗训类文章必然出自仿冒者。他说：“依据犹太人的传统，遗训类文章只是杜撰的文学作品。”⁷¹ 所以读者必不会以为彼得作了彼得后书。不管怎样，支持彼得后书属彼得著作的证据十分脆弱。因此，彼得不可能为了写下他自己的遗训，而采取（通常属杜撰的）遗训格式。更有甚者，当我们读第二、三章有关假师傅的预言，作者轮番使用未来与现在时态，因此大大显明这类文章的杜撰本质：使徒的“预言”如今已经应验。包可罕于是说，只有在书信属

杜撰的情况下，才会有这类特意制造的漏洞，显出其冒彼得之名杜撰的本质⁷²。

包可罕博士为彼得后书写了一本厚重且搜罗广博的注释书。这本注释书将成为以英文写成的标准注释书，因此他的看法很重要。如果他的看法正确，则彼得后书以仿冒方式出版的不道德之处将被宽宥。他的看法也确立了彼得后书在正典中的地位，因为他认为彼得后书替使徒所传的正统基督教辩护，反驳了假师傅的理论。其写作年代约在主后七十五到一百年之间，可能是由罗马城内彼得门下弟子写的。彼得后书与马可福音一样，包含了由后使徒时代作者收集的一些使徒信息。因此，从古人的角度来看，他们不难接受彼得后书为正典之一。从近代人的观点来看，彼得后书被收入正典是很恰当的，因为判断一书是否为正典的主要原则，就是要肯定书中包含独特而正确的使徒教训——而彼得后书最主要的写作目的正是如此。

所以，如果包氏的论述正确，则我们大可以公开承认彼得后书属仿冒作品，却也能合法地把它收入正典。包氏因此也反驳了古特立的声明：“没有证据显示在基督教作者当中，有任何人可以沿用传统文学体系参照某种风俗习惯，用其它人的名字来出版自己的作品，却能得着读者们的赞同。”

但是他“真的”没错吗？此处不是对他的理论作全面性检讨的地方。但是有些问题必须拿出来讨论。

第一，如果包氏所称，彼得后书明显是杜撰的遗训，为什么历代历代的基督徒都看不出来，一直要等到包氏作书，此一事实才被揭发呢？这点并非不公平的人身攻击。包氏所鼓吹的立场乃是根据一项假设：所有人都很容易识破杜撰的遗训类文章。

第二，如果一封信能被收入正典，是因为它属于初代教会著作，并且内容纯正，则我们无法明白，何以别的书信，如《黑马牧人书》、《丢格那妥书》、《巴拿巴书》和《革利免一书》就不被收入正典。当初接纳彼得后书为正典的大公会议，却直接排斥了革利免、巴拿巴、丢格那妥和黑马的著作。与包氏所提论点最接近的，莫过于俄利根对希伯

来书的看法（他以为希伯来书的内容毫无疑问是属于保罗的。至于谁真正写了这封信，恐怕只有神知道）。然而这个对比并不能叫人信服：希伯来书显然不是仿冒经书⁷³。

第三，所有“遗训”必为杜撰，这点不一定正确。在旧约圣经里，大卫和摩西的临终遗训不一定是杜撰的。即使他们的遗训乃是经由后代作者删改编纂而成，这些作者也不必像（包可罕所称）彼得后书的作者一样采取仿冒经书的格式。约瑟夫“详细记载”了摩西之歌——但他乃是用他那时代通行的体裁撰写。不管怎样，申命记里摩西的告别训词不但是预言也是伦理教训。为什么彼得的真实遗训就不能兼有这两种特质呢？

还有，第四点，我们一定要问，到底包可罕有没有过分夸张了遗训类文章对我们这封信的影响呢？他根据什么来假定这封信是遗训呢？他凭什么说这封信参照了遗训的传统呢？不管他有什么理由，历世历代的解经者却完全没有看出。我们若真要找出理由，就要从一章13~15节着手。这段经文也许不易解释，却道出了一个使徒的心志。他在世的日子可能不多了，但他却热切关心下一代是否继续传布这全备的福音？⁷⁴

以上这些考虑重点为包可罕详尽而颇有道理的假设打了一个大问号。

然而，如果我们可以确证，彼得后书是属于首创的格式，乃是完全正统的仿冒书信，我会带头相信，我们应该接纳，神的确使用了仿冒经书的文学体裁来传递祂的启示这一事实。我会接纳此格式为圣经文学体裁之一，如同我接纳历史书、箴言书、预言书、诗篇、末世论、智慧书等等圣经体裁一般。其实我并非根据任何蒙昧主义（反对理智及启蒙之态度）或先入为主的成见，来倡导彼得为此书信作者的说法。我之所以拒绝对此书信的许多反面批评，却赞同福尔可纳（Falconer）、毕格、渥伦伯格（Wohlenberg）及其它人主张彼得作此书信之看法，乃是因为我一直无法接受反对者所提各样论点，也是因为我还没见过任何一本可靠的初代教会时期的仿冒经书⁷⁵，更是因为反对的理由中，鲜有不自相矛盾的⁷⁶。从正面的角度来看，我对彼得后书与彼得前书两者之间的措辞

与教训相似之处甚感惊异，并且后书与彼得在使徒行传中的证道辞也有某种程度相同之处⁷⁷。当然以上的比较是否有意义，还是要依赖彼得前书确为彼得所著此一假设，以及使徒行传的真实可靠性。彼得后书三⁸⁷⁸毫不提千禧年。我觉得这点十分特别。如果彼得后书真的出自第二世纪作者之手笔，而这节经文又正是巴拿巴、游斯丁（Justin）、革利免（二书）、麦托丢（Methodius），及爱任纽等人引用的话，却不提千禧年，这实在不可思议。我也注意到彼得后书中有关基督复临的教训和第二世纪初叶作品《彼得启示录》⁷⁹的内容两者之间有差别。我又看到彼得后书并不强调教会组织〔这是第二世纪的特色，如《十二使徒遗训》

（*Didache*）和《以赛亚升天录》（*Ascension of Isaiah*）所注重的〕。还有书信当中所攻击的异端尚在成型阶段，以及基督复临的迟延仍是被人争议的焦点，这些都值得人深思。根据以上原因，以下的注释暂时假定彼得后书的作者为西门彼得。

II 彼得后书的著书地点与年代

我们几乎完全不知道这封书信是在何处写成的。如果它真是彼得的信，则它可能是他殉道之前不久在罗马写成的（彼后一15）。即使彼得不是原著者，罗马仍是最有可能的著书地点。巴奈特（Barnett）⁸⁰提出几点证明罗马为著书地点。这些包括对异端的痛恨，彼得与保罗表面的和好关系，彼得即将面临死亡，以及对马可福音的影射（一15）。他又指出，这封书信与彼得前书和犹大书关系密切，而后两者又极可能是在罗马出书的。然而，若要百分百的确定，则是不可能的。

本书信的对象也一样令人困惑。主要经节是三章1节（“我现在写给你们的是第二封信”）。如果按照大多数注释者的说法，既有第二封信，则第一封信指的是彼得前书。于是两封书信的受信者都是同一批人，就是在彼得前书一1提到的“分散在亚西亚行省的基督徒”。然而，如果那第一封信指的是另外一封已经失落的信，根本不是彼得前书，则鉴定受书人的工作就十分困难了。不过，本书信写给小亚西亚基督徒的可能性仍然偏高。因为它最早在那一带被接纳（它也很早被埃及的基督徒

接纳，所以也有可能埃及的基督徒是受书人），并且小亚西亚是诺斯底派的主要发源地之一。彼得后书为早期的诺斯底派提供了一些数据。无论如何，本书信必然是写给某一个或少数几个特定的教会。作者知道他们中间已经有纷争在酝酿。所以本书信肯定不是写给一般大众的公函。

古人曾花许多笔墨研究受书人究竟是犹太人抑或外邦人。我们如果强调三章2节提到之“你们的使徒”和其它人的对比，以及彼得后书与昆兰古卷在文字上的密切关联⁸¹，则此信较有可能是写给犹太人的⁸²。然而此信更有可能是为外邦人而写，或说是为犹太人与外邦人混合的教会而写。作者提到的保罗是奉派向外邦人传福音的使徒，又是众所周知的福音权威。此外，作者又小心翼翼地尽量避免提及犹太人的仿冒经书。这点与犹大书不同。犹大书毫无顾忌地引证这些仿冒经书。彼得后书中某些章节暗示受书人为外邦人。这些包括“与我们同得一样宝贵信心的人”（一1），和“叫我们既脱离世上从情欲来的败坏”（一4）。最可能的受书者是一个由犹太人和外邦人混合的教会〔他们住在异教徒之中，也受他们的影响——冯伯（Fornberg）的看法〕。他们是作者从前亲自牧养教导的一群人（一16，三1），至少也收过一封从保罗来的信（三16）。除此以外，我们就没有更准确的依据了。所以各个注释者对于受书人的居住地有各种不同的臆测。

再说到著书年代。这一点也广受争论。推测的著书年代从主后六十年到一六〇年不等。不论彼得后书是否取材自犹大书，不论彼得后书写于彼得前书之前或后，这封书信有一些线索可供我们作鉴定写书年代之参考。这封书信不可能在大多数保罗书信写成之前（三16）。所以它不可能写于主后六十年代中期之前。如果彼得写了这封书信，则可能的著书年代当在主后六十一年到他殉道（主后64，66或68年？）之间。如果这封书信不是彼得写的，那么最合理的著书年代是哪一年呢？答案是必须早于《彼得启示录》的成书年代。这是因为后者引用了前者。根据最新的权威鉴定，后者的成书年代约在第二世纪的前二十五年之间⁸³。彼得后书必然成书于那年代之前，这样它才能被亚历山大的革利免读到，并且使他大受感动，认为值得为它写一本注释书。彼得后书约在主后八十年成书的说法引起几位学者的兴趣。这些学者包括雷奇、奥伯莱

(Albright)、包可罕和柴恩。他们各有不同的理由⁸⁴。至于许多评论者把成书年代定在更晚时期⁸⁵的论点则是基于几项错误的观念(包括三章16节暗示固定数目的保罗书信已被承认为正典;三章4节暗示初代基督徒早已过世;此外一章14及17节更暗示作者熟悉四福音正典),以及想要“封闭”从彼得后书成书到它在第三世纪广为引证中间之差距的企图⁸⁶。这种论点与彼得后书写成于《彼得启示录》之前的外在证据冲突。更有甚者,它也不能对别的证据有所交代。这些证据使彼得后书写于第二世纪的说法极难成立。然而认为彼得后书属第一世纪,成于圣彼得有生之年,这种说法最强有力的证据大概在于所攻击之异端在那时尚未发展成。我们接下来要讨论这点。

III 彼得后书与犹大书的假教训

把彼得后书与犹大书所斥责的假教训放在一起讨论,或许比较方便,因为两者虽有差异,但两者明显也有许多相同之点,并且我们几乎可以肯定其内容是针对同一类问题⁸⁷。

注释者多半同意两者所面对的异端乃是第二世纪诺斯底主义的雏型。这个异端表现的主要特点如下。这些人的生活表现与教训否定了耶稣的主权(彼后二1;犹4)。他们污秽了爱筵(Agape, love-feast),他们本身不守道德,并把他们淫乱的生活方式传染给别人。他们把律法在基督徒生命中的地位贬抑到最低点,而强调无限制的自由(彼后二10、12及下、18及下;犹4、12)。他们虽然口若悬河的教训人,也讲得头头是道,但他们的教训中充满诡诈。他们善于修辞,却是为了自己的利益,并且谄媚讨好那些他们希望可以从中得利的人(彼后二3、12、14~15、18;犹16)。两书作者皆把这类人形容为骄傲自大,和多疑成性,不但不顺服主,也不顺服天使的权柄及教会的领导(彼后二1、10~11;犹8)。他们似乎把自己当作先见或先知,为要维护他们的立场(彼后二1;犹8)。他刚愎自用,挑动纷争,自信超人一等(彼后二2、10、18;犹19)。彼得后书所斥责的异端嘲笑基督复临的应许(彼后三),但犹大书却没有这类的斥责,虽然他的对头一般说来也是好讥诮者(犹

18)。彼得的对头为自己的目的扭曲了旧约时代先知的教训和保罗的书信内容(一18~二1,三15~16)⁸⁸。犹大的对头则把(保罗所倡)白白恩典的教训变成放纵情欲的借口(4节)。在犹大书还有其它迹象显示,受书者从保罗那里已对福音得到基础性的了解。保罗在哥林多后书第二章对属灵与属血气的基督徒作了一番区分。这种区分在犹大书19节中也提到。假师傅自我形容为“属灵之人”,事实上他们未曾得到圣灵!虽然彼得后书并没有用同样的话来区分属灵与属血气,但从书信中重复使用 *gnōsis* (知识) 和 *epignōsis* (全备知识), 我们得到同样的印象。他反驳异端所持自以为有超凡知识的立场, 并指出真正基督教所包含的真知识。犹大在紧迫情况下写信为要矫正这种异端引起的混乱情况; 彼得写信至少有部分原因是为要预防此等情况兴起。他所用许多动词都是未来式(然而这种用字也可能是一种修辞上的方式, 以表明过去发生的事乃是先知预言的应验; 参: 彼后二1及下; 犹4)。两书对假师傅的态度还有另一项差异。彼得避免明显使用次经材料来加强他的立场, 但犹大则毫无这种顾忌。

下面是尚未成型之异端主要的特质。这异端后来演变成诺斯底主义——异端强调知识, 认为知识使他们脱离道德的约束。异端对那些“未受启蒙”的教会领袖采取傲慢的态度。异端对天使论特别有兴趣。异端也常制造分裂, 诱人过邪淫的生活。后期的诺斯底主义把神的恩典曲解为放纵的许可证, 自信真正的“属灵人”不会受肉体行为的影响。他们以为不必向政府或教会掌权者负责——他们岂不是已从古老的权威势力下被解放了吗? 所以他们可以放纵。此外, 他们又反对末世论, 正如盖士曼所评论的⁸⁹, 因为诺斯底派人士以为自己已经有了全备的属神性情。救恩对诺斯底派人士而言是今世的, 超越了时间的限制。但是对希伯来人而言, 他们很重视时间上的先后次序, 所以救恩自然必须等到末日才能在他们身上成就。这是为什么诺斯底派人士不需要启示, 也不相信救恩计划有一部分要在将来成就。无疑的, 就在这一点上面, 他们以为保罗也作如是论, 因为保罗信中也强调救恩的程序现今正在进行——其实保罗并未忽略救恩将来要完成的部分。

然而, 我们必须强调⁹⁰, 彼得或犹大的对头并未显露他们倾向宇宙

二元论的说法。这说法原是诺斯底派的中心思想。两封书信中也未曾提到诺斯底派的创造神（得繆哥），或他们排斥身体复活论。没有迹象显示他们的自由主义是基于二元论。他们之所以怀疑末世论也不是出于诺斯底派理想实现的结果。所以，显而易见的，把这些假师傅归并为诺斯底派是不合历史背景的。我们顶多也只能指明，书信中提到的异端特质到了第二世纪又重新出现于诺斯底主义中。

但是我们不需要从第二世纪的教会历史中去寻找这些特质。裘慕尔正确的指出，事实上，书信中所描述的异端与“第二世纪任何一派诺斯底教条”都不相符⁹¹。我们马上想到在第一世纪的教会中也有类似的异常教训。早在主后五〇年代，有一种运动曾在教会中生根立足。这运动根据福音叫人得自由的应许提倡“开放”的性自由（林前六 12~13）。这么做实际上等于否定了那买赎祂仆人的主（六 18~20）。他们既强调知识使人从道德约束中得解放，就以此为借口参加邪教的仪式（林前八章；并参：彼后二 10）。他们又糟践爱筵（林前十一 21）、藐视天使权柄（林前十一 10）、煽动制造分争（林前三，十一 18）。他们自认是属灵的精英，是众先知中的佼佼者（林前十二 1~13，十四 37~39；林后十二 1~3）。最重要的，还是他们鼓动人不要相信神国度进程中在未来才要实现的事，包括基督复临和死人身体复活（林前五章）；他们的煽惑自然引导人趋向放纵情欲（林前五 32）。类似的异端也曾在亚西亚的教会出现，就是尼哥拉一党的教训（启二，三）。虽然这一派的信徒其信仰内容模糊不清，然而我们至少知道，他们主要的特性是淫乱无度，强调知识（*gnōsis*），参与祭拜偶像筵席，并结党分争。他们甚至可能与罗马官方有政治上的合作（雷奇⁹²为这一点强烈争辩，他有时用不寻常的方式引证，彼得后书与犹大书中提到的异端与尼哥拉党教训相似之处）。巴兰的名字出现在彼得后书二 15 以及犹大书 11 节和启示录二 14，这点或许暗示异端与尼哥拉党之间有某种关联。简而言之，这其中并没有我们已知在第二世纪盛行的反抗律法运动之成分⁹³。反抗律法运动的主张比启示录记载的尼哥拉党之教训，或是哥林多教会自由派人士所强调的原始诺斯底主义更接近彼得后书与犹大书提到的异端。类似的倾向也曾在主后六〇年代出现于歌罗西教会（凭臆测解经、不守道德约

束，以及对天使论有强烈兴趣），并在主后八〇至九〇年代出现于约翰所在的教会（不服权威、结党分争、不守道德约束、强调知识、缺乏爱心）。我们在彼得后书与犹大书所读到的异端绝对有可能是第一世纪的产物，甚至早在第一世纪中叶，这异端可能就已经出现了。

从正面来看，到底这封书信在说什么？莱斯那（Reisner，参注⁹⁴）亲自回答了这问题。他扼要的指出，这封书信的内容可以用以下五点作为总结。每一点都与初代基督教的精神符合，每一点都不适用于较后的年代。

第一，作者力求合乎使徒教训（一 19 及下），因为承继了旧约先知传统和主耶稣的吩咐者是使徒，而不是假师傅。主耶稣曾在变像山上向使徒彰显祂的荣耀。而正如哥林多前书十二 10 和 29 所说的，先知预言的恩赐仍然活跃于教会之中。

第二，他强调没有圣洁生活作后盾的属灵是不可相信的（一 5、9）。值得注意的是，他解释旧约圣经乃是从道德教训的观点着手。他不像犹太人的神秘主义凭臆测解经。道德教训的重要性远胜过知识（太七 15~27；林前十三 2）。

第三，他呼吁信徒要尊重超自然的属灵权柄。彼得不像假师傅一样自高自大。他知道一个武断的人很容易从恩典中堕落（二 9、15、18）。巴兰、罗得和挪亚都以身证明了一件事，就是敬虔的人也有可能受试探而堕落。

第四，他教导说世界将有一末日，然后神重新创造的世界将取而代之。这与柏拉图和斯多亚派理论何等不同！今天有哪一人敢为末日快来祈求？然而初代的使徒就这么行了（林前七 31；启六 10）。

最后一点，作者对基督复临的迟延与加速都有智能的说法。神并不受制于一个一成不变的末世计划。如果神的计划不变，则我们就可以凭聪明破解这计划的奥秘。神不许我们凭聪明去猜测祂的计划（太二十二 43；彼后三 10）。彼得根据主祷文中的一句话“愿你的国降临”暗示我们可以加速基督的再来。基督迟迟没有来，对基督徒而言并不是一件丢脸的事。相反的，我们可以宽心，因为还有多余的时间让人悔改。耶稣

自己也是这么说（路十三6~9）。

这样，不但假教训的本质与第一世纪发展的异端吻合，并且彼得写信的方式也合乎第一世纪的基督教精神。作者实在表明了他真是主的一位忠实门徒。

IV 彼得后书的完整性

历来不时有人建议说，彼得后书有两个或更多的来源。例如，几年以前，麦那玛拉（McNamara）⁹⁵建议说，起初书信的第一章乃是单独流传的。那就是三章1节所提到的“第一封信”。于是第三章就成了先前短信所应许的另一封提醒的信。先前短信的主体就是第一章（“我却要将这些事常常提醒你们”，一12）。他认为第二章也是单独流传的另一份攻击假师傅的单张。这是一项非常动人的假设。它使第一章与第三章有非常和谐的关系，又认可了第二章的独立性，说这章本身是一份独特的数据，却也与犹大书有很密切的关系。然而这假设有一层障碍，那就是书信前后的体裁是连贯一致的。因此我们可以肯定说，整本书信都是出自同一人的手笔。麦那玛拉也注意到这点不容忽视，所以他解释说，三封短信都出自同一人。这么解释有可能是真实的，却绝不是必然的，也缺乏外在证据的支持。

罗布森（E. I. Robson）⁹⁶发明了另一项更复杂的理论来解释为什么书信中有些部分属彼得真迹，有些部分是假冒的。他不能把书信算作完全是彼得所著，也不能接受书信纯属仿冒经书的观点。因此他坚持说，书信中有四部分属于彼得真迹（一5~11，教训；一12~18，自传；一20~二19，预言；三3~13，启示），但整本书信系由同一位修订者编写完成。

另有一项大约类似的观点是由布士马（M. E. Boismard）在他对笔者所著《再思彼得后书》的评论⁹⁷中提出。他承认彼得为作者的论点是有分量的。但是他也指出一项我未曾想到的假设，就是有一位修订者把一份来源真实的彼得书信（一章与三章）和犹大书合并了。于是他认为彼得前书和彼得后书之间的密切关联及一些差异就可以得到解释。然而书

信本身的体裁前后有连贯性，使这假设不易成立。其次，彼得后书并非只在第二章引用了犹大书。第三点，有人可能会怀疑彼得后书所采用的“亚西亚式”（Asiatic）⁹⁸体裁是否延续到第二世纪仍在流行。最后，第一章与第三章有几处必为彼得亲手所写。因此修订者编纂全书之说就难以成立。如果有人存心要承认彼得前书有部分属彼得亲手所写，他为什么不干脆忘记这个既无外证支持，又不可能成立的修订者假设，而把全书归在彼得名下呢？

V 犹大书的作者

这封短信的外证为期既早又极完备。它在第二世纪的穆拉多利经目中占有一席之地；特士良承认它是一份有权威性的基督教文献⁹⁹，亚历山大的革利免也同意这点¹⁰⁰，并为它写了一本注释书¹⁰¹。俄利根暗示在他的时代曾有人对此书发生疑问（“或许有人在经目中额外加上了犹大书”，*Comm. in Matth.* 17:30），但是他本人并不同意这种看法¹⁰²，因为他把犹大书当作权威而热心的引用其中的经文。他说：“犹大写了一封信，虽然非常简短，却充满了大有能力的话语和从天上来的恩典。”

（同上，10:17）。此外，雅典那哥拉（Athenagoras）、坡旅甲，和巴拿巴¹⁰³似乎都早在第二世纪就引用了犹大书，所以这封书信的写成年代不可能晚于第一世纪末。优西比乌把它列在有争议性的经书当中。这本书也未曾被收在早期的叙利亚正典，就是别西大译本。这其中的原因并不难查明。犹大引用了伪经作品。虽然在西方的某些圈子里，如此引用伪经可能会提高那些可疑伪经的地位¹⁰⁴，但是在东方，这种与伪经的瓜葛就足以使犹大书受排斥¹⁰⁵。耶柔米就是这么说的。他解释说，令人对犹大书怀疑的原因是：“他取材自以诺书这本伪经，把它当作权威，所以它被某些人排斥”¹⁰⁶。一直到了第四世纪末叶，亚历山大的荻地模

（Didymus of Alexandria）还必须为犹大书辩护，因为仍然有人攻击犹大书，说该书用了伪经的材料¹⁰⁷。很明显的，这是犹大书在某些地区被人怀疑的惟一理由。到了主后二〇〇年，它已在古代教会的主要地区被接纳，包括亚历山大（革利免和俄利根）、罗马（穆拉多利经目）、非洲（特士良）。只有在叙利亚仍有反对意见。然而就在那地方，也不是所

有人都反对，因为犹大书还是被收在非罗森诺和哈克林的新约圣经校订本中。

亚历山大的革利免在他所著《概论》(Adumbrations)中讲到这封书信乃是犹大所著。犹大是雅各的兄弟，也是主的兄弟。伊皮法纽

(Epiphanius)也如此说，但他进一步称呼犹大为使徒。许多教父也同样称呼犹大为使徒(包括俄利根、亚他那修、耶柔米、奥古斯丁)。主的兄弟曾被他人广义的称作使徒，此乃出自加拉太书一19。但是犹大绝对不是使徒。他表明自己乃是“耶稣基督的仆人，雅各的弟兄”。毫无疑问的，我们知道他是谁。裘慕尔对这点有很好的总结。他写道：“他既是‘雅各的兄弟’，则这人的身分已是十分明显了。(新约圣经中)只有一位尊贵而有名的雅各，就是主的兄弟(雅一1；加一19，二9；林前十五7)。犹大乃是耶稣兄弟之一，即马可福音六3所列耶稣兄弟的第三位，也是马太福音十三55所列第四位。除此以外，我们对这位犹大一无所知”。¹⁰⁸ 这位作者绝不是十二使徒之一，那位雅各的儿子(或兄弟)，另一位犹大(路六16)，因为这封书信的作者很清楚的把他自己与使徒分开(17节)。史崔特(Streeter)¹⁰⁹的建议也不可能。他说犹大书乃是耶路撒冷教会的第三任监督所写。根据第四世纪的《使徒大宪章》(Apostolic Constitutions)，这位监督的名字叫犹大(优西比乌并不同意这说法)¹¹⁰。但是即使这建议是真的，这位犹大是否也有一位名叫雅各的兄弟呢？就算他有这么一位兄弟，这个雅各是否也是一位非常杰出有名的人物，以致人只要一提他姓名就知道他是谁呢？当然，我们这么争辩是在钻牛角尖了。不过这封书信的作者自称是雅各的兄弟，因此他也是主的兄弟。这个身分是否真确呢？

许多学者接受他的身分。他们注意到书信中带有浓厚的犹太文化色彩，特别是对犹太人启示文学的喜好，以及亚兰文特有的三叠句结构，配上优美的希腊文。这使人想到作者是一位具有双语能力、土生土长的加利利人。梅尔曾经对犹大书和雅各书之间在思路和表达方式上的密切关系作了一番有趣的分析。这项分析在他所探讨的范围内，支持“犹大书为犹大所著”的看法¹¹¹。

然而，如果犹大是主的兄弟，为什么他不直接明说呢？这问题早已

被亚历山大的革利免回答了。答案在于犹大是个谦卑的人。教会虽然称呼雅各和犹大同为主的兄弟(林前九5)，但他们宁可把自己当作主的仆人。毫无疑问的，他们记得当主在世的时候，他们虽然与他有兄弟的关系，却不相信他(约七5)。可是他们后来写的信结合了可靠的权威与个人的谦卑。这正是出自耶稣的家庭，悔改信主的人所应有的表现¹¹²。

又有人问，犹大是否活到很老的时候才写这封书信？这封书信明显的是在使徒时代过去以后才写的。那时，使徒的信仰已经定型(犹3)，使徒的话语也被人记念(犹17)，使徒的警诫也已经应验(犹18)。在主后七十年以前，情况并非如此。所以这封书信不可能在那时代以前写成。但是我们也不需要附和马丁路德的假设，说作者“讲到众使徒时，好像他是活在众使徒过世后许久的一名门徒”¹¹³。犹大有没有可能一直活到第一世纪的最后二十五年呢？如果犹大是耶稣的么弟(根据福音书中耶稣兄弟的名单次序)，则这个说法便不难成立。可是赫格西朴

(Hegesippus)¹¹⁴叙述了一个故事。他说，“主肉身的兄弟犹大，他的孙子们被带到多米田皇帝(主后81~96年)跟前接受询问，因为他们有涉及反政府活动的嫌疑(当然他们本是属大卫支派的犹太人)。可是他们那双长满硬茧的手证明他们不过是卑下的农民，根本没有政治野心。他们只盼望那属天的国度早日降临！所以他们被释放了。赫格西朴又说，他们后来成为教会的主教，一直活到他雅努皇帝(主后98~117年)的时代。有人因此争辩说，毫无疑问的，如果犹大的孙子们在多米田皇帝的时代即已长大成熟，则犹大本人必然很早就过世了。他也不可能在主后第一世纪末叶写犹大书。梅尔迅速处理了这种说法的偏差¹¹⁵：“我们都知道，犹大显然是主的兄弟当中最年幼的，如果我们接受耶稣在主前六年诞生的说法，则他极可能在主后十年以前出生。我们假设犹大按照犹太人的规矩早婚，则他可能在主后三十五年以前就有了儿子，在主后六十年以前就有了孙子。这些孙子后来在多米田皇帝统治年间被带到他面前。犹大他自己若活到多米田皇帝的元年，也必然达到七十一高龄。如果他在主后八十年撰写了那封书信，他必然已超过七十岁，而他的孙子也大约在二十岁上下。”

其它反对犹太为书信作者的说法都属细节方面的挑剔。例如有人说书信的希腊文太优美了。其实这些人不明白希腊化运动于主后第一世纪在巴勒斯坦一带，尤其是加利利¹¹⁶，有多么深入。只有他们才会对书信中优美的希腊文感到吃惊。又有人说，第15节所引《以诺书》的文句十分接近该书的希腊文译文。由此推之，写书的必不是犹太人。这点也错了。毕竟犹太每安息日必然都到会堂聆听文士宣读七十士译本的圣经。所以他对希腊文圣经必不陌生。不论如何，犹太书与彼得后书第二章共同取材自同一来源并非不可能。这来源很可能是一份反对假教训的教义问答单张。如果事实如此，则引用《以诺书》希腊文译文的人有可能是一位无名的教义问答作者，而不是犹太。至于说根据犹太书所攻击的假教训内容而判定犹太书属第二世纪作品的观点，我们已经在前面讨论过，在此不再重复。

这样，很多证据都支持犹太写此书的传统看法，少有证据是不利于此种说法的。如果我们排斥这个说法，则我们只能作那不可能的臆测，说有一位不为人知的犹太写了这信，他的兄弟却是一位重要（也是不为人知的）人物名叫雅各。要不然，我们只能猜测这是一卷仿冒经书。我们难以接受以上两种猜测，因为它们都不能确定犹太的身分。如果犹太书是一卷仿冒经书，则我们无法理解，为什么有人偏偏选了这么一位默默无闻的犹太作为仿冒的对象。通常仿冒者总是选择某一位众所周知的人物作为书信的“挂名”作者。一卷仿冒经书冠上一位无人知晓其底细的人物名字，这是令人无法想象的。

巴克莱（Barclay）下了一个公平的结论。他写道：“当我们细读犹太书，就会很清楚的知道它是犹太人所写。其中所引经文也只有犹太人才会明白，其中所提典故也只有犹太人才能体会。此书简洁，坦诚而直率。它的用字生动且图像化。它显然是一个憨直的思想家所写。它不可能出于一位神学家。这种推论符合主的兄弟犹太的身分。此书挂了他的名字，他也的确写了这信，否则实在找不出其它理由把他的名字与此书相连。”

VI 犹太书的特点

犹太书的传布并不广泛。一方面因为它存在于彼得后书的阴影之下；另一方面也因为其内容似乎不过是一连串的指责，以致许多人认为它是“早期大公教会”对于正在发展的诺斯底主义所作的响应。这两方面的解释都十分具有争议性¹¹⁷。

首先，我们要讨论犹太书的指责。的确，这类指责在第5至19节占主要的地位。然而犹太书最重要、最凸出的部分还是第1至4节和第20至25节。作者最沉重的信息不在于指责的部分，却在于起头4节和末了6节。其实那争论性的段落不仅是指责异端而已。正如埃利斯（Earle Ellis）所指明的¹¹⁸，那一段经文乃是刻意撰写的注释性解经。其中犹太争论说，他的对头主张的自由主义正显示出他们乃是在末日要出现的罪人。这点在旧约圣经，在两约之间的文献，以及在使徒的教训中都预言到了。更有甚者，犹太在信中并未攻击他的对头。他并没有因为“争不过人，就用大声势去压倒对方”。他写信的目的乃是警戒那些遵守正统教义的基督徒。他们中间可能有人信心已经开始动摇。他指出屈服于假师傅假意奉承之下的危险。在他书信的末了，他有正面的教训。他聪明的指示基督徒当如何帮助那些不幸被异端掳去的人，并表现出牧者为这些人的深刻忧伤（22~23节）。

其次，我们要讨论“早期的大公教会教义”。这是个带有侮蔑意味的描述性名词。它是德国人所创，用以代表第二世纪教会对两大异端（即诺斯底主义和孟他努主义）威胁，所作的回应。这名词也暗指，教会得了动脉硬化症，其信仰僵化成为死板的教条，教会注重领袖权威，失去了对主再来的盼望，渐渐脱离使徒时代的教会形式。许多注释家把犹太书当作“早期的大公教会”文献，便因此把它的年代定在第二世纪的前五十年之间。那时“信仰”已被束紧（3节），使徒已是历史人物（17节），而那些自古教父以来与使徒作对的人，都被看作是诺斯底派。虽然这样的结论有几分正确，但它还是不够清楚。它把需要证明的重点当作假设。在书信里面，并没有任何部分是针对诺斯底主义专有的特征而写的。这种同等（即将犹太书的异端等同诺斯底派）是随私意解经，并

非按正意解经。一个人不需要变成诺斯底派人物，也可以见异象，沉迷于伪经，过着淫乱的生活并玷污爱筵！即使我们能证明，后来诺斯底派的特征已在犹大书所提的假师傅中间出现，用它来定犹大书的日期仍是十分不可靠的。很明显的，许多后来诺斯底主义的种子在第一世纪即已明显的在教会中播下了。这在约翰的书信并保罗致哥林多教会的书信都相当明显。此外，作者并未把使徒当作历史人物；他只是说，他自己并未列在他们的数中。他劝勉读者们注意使徒们对假师傅要兴起的预言，因为这事已发生了（因此他写了这封信）。犹大提到主耶稣之使徒从前所说的话，而不是他们所写的信。这事实表示犹大写书之时仍处于口传时期。那时使徒的教训大部分是由口说流传给后人的。

犹大又提到，“从前一次交付圣徒的真道”（3节）。这点也并不表示写书时代属较晚时期。“真道”（faith）一词早在加拉太书一23和腓立比书一27就已经很客观的被用到。我们不必把“真道”看成除了代表“福音”以外还有别的意义。保罗明白的说，基督教的正统教义在第一世纪的五〇年代即已大致定型（例如罗六17；加一8及下；帖前二13；帖后二15，三6、14）。若说犹大所提“真道”还有弦外之音，这说法当属无稽之谈。的确，把“真道”解释成“早期大公会教义”实在很不恰当，因为犹大并非讨论定型的信仰教条，而是基督教中的道德教训。这些教训与假师傅的行径大不相同。犹大在第3至4节所关切的乃是伦理教训，而非教义。所以他特别花了工夫把这点阐明！

在犹大书里找不到“早期大公会”的坚固营垒，即教会圣职人员体制的痕迹。犹大说，固守真道的责任不在于主教和长老，却在乎所有受信人。犹大未曾求助于教会圣职人员去压制假教训。相反的，他呼吁整个基督教教会一齐在圣灵里祷告，牧者为真道争辩并立定心志抢救灵魂（20~23节）。在做这些事的同时，还要保持对主耶稣再来的活泼盼望（1、14、21和24节）——这绝不是逐渐褪色的盼望。由此可见，犹大书不是像一般人常常坚持的所谓“早期大公会原则”的产物。

相反的，这封书信乃是出自犹太人基督徒的信仰核心。它乃是奠基于犹太启示文学中的信仰与假设。所有证据都指向这个方向——书信中带着犹太人惯有的严谨态度，并在第5至19节引用了启示文学书籍，包

括《以诺一书》、《摩西之约》（*Testament of Moses*），和米大示（即犹太人的传统旧约注释，为解经讲道集，昆兰社团特别把其中有关圣经预言的注释应用在“末时”）。书信并不注重教义的制定，乃强调伦理教训，并且犹大的文辞十分接近犹太人惯用的方式。

犹大书绝对不是第二世纪大公会为正统信仰辩论的护教单张，却是一封为犹太人基督徒信仰热情又激昂的辩白书，也是为教导信徒在多元化与放纵情欲的异教徒社会中如何自处而写的。所以其中内容对今天世界各地的基督徒仍有极大价值。

VII 犹大书的写作背景和年代

犹大为何作此书信？他在什么时候写此书信？

我们可以想象，他写此书信是处于一种匆忙紧迫的情况下，因为那时教会爆发了一种极危险的反律法主义。他对此事极为关切。这思想乃是由旅行教师（4节）引进来的。这些假师傅“将我们神的恩变作放纵情欲的机会”。澄清这个错误思想一直是他攻击假师傅的负担。人们习惯性的把这些假师傅当作属于诺斯底派。韦得曼（Wedermann）是这种观点最令人信服的鼓吹者。但是早在亚历山大的革利免时代，就有一种传统性对犹大书的解释。革利免认为犹大以预言的方式警诫加帕克里仙人（Carpocratians）。有些人从书信中发现犹大有攻击下列不同异端门派学说的迹象：包括幻影派的基督论（4节），诺斯底派的分别人类为属灵与属血气两种（19节），天使论和异梦论（6~9节）。然而我们不但已经讨论过，犹大书绝不可能成书于第二世纪，并且这些十分隐晦的批评实在不足以单枪匹马式的抵挡诺斯底派这个大异端。诺斯底主义乃是发生于第二世纪的一门基督教异端，其理论基础为宇宙二元论。但犹大书里找不到这个学说的痕迹。我们可以很有把握的说，犹大的对头绝不是诺斯底派人物。我们已经讨论过一些他们的特征。这派人物自我放纵情欲，反对基督徒生活中注重律法的部分，却重视个人自由，完全不服属人与属灵的权柄，所以他们既傲慢又爱结党，自称有先知的启示作为教导的权威。他们并不把自己与正统神学分隔，却想渗入正统信仰，把

人从正统信仰带开，所以他们“在你们的爱筵上，与你们同吃的时候，正是礁石”。

以上这些是他们的主要特征：他们（与许多别的门派学说一起）演变成第二世纪的诺斯底主义。从书信中，我们实在没有足够的标准来精确衡量他们的神学思想属何派系。包可罕把他们当作“过分狂热”的灵恩派，艾利斯则认为他们是犹太派基督徒。雷奇看他们是政治上的游说者。而其他人士则发现他们与伊得撒社团（Edessa，主后四世纪叙利亚的基督教学术中心）或昆兰社团有关系。我们不能精确知道他们是谁，只知道他们属于一派危险的自由主义者。他们进入了那些犹太所关心的教会中。犹太清楚知道，如果他们长此以往，肆无忌惮地在教会活跃，势必会给教会带来无法估计的伤害。他们所鼓吹的自由主义几可乱真，他们的生活方式又是那么诱人，他们属灵的假面具给人那么深刻的印象，他们的主动创新与独立见解又是这么吸引人。他们实在是很大的威胁。这是犹太作书的原因。

那么犹太何时作书呢？我们手头的数据实在有限，不足以深入讨论，因此坊间有各式各样的学术性讨论与猜测。有人认为第5节后半暗示耶路撒冷在主后七十年沦陷于罗马人之手。他们根据这点认为犹太书的最早可能年代（*terminus a quo*）就是主后七十年。又有人把17节当作使徒时代已经过去的证据。以上两种猜测都没有什么分量。其实我们所持有最重要的线索乃是犹太书与彼得后书两者之间的关系。如果犹太书取材自彼得后书，则我们确定彼得后书属于早期作品，而犹太书可能成书于彼得后书出版后不久。然而如果按照大部分学者的意见，彼得后书取材自犹太书，则犹太书必然是在第一世纪之内成书，以求符合彼得后书的外证。如果犹太书和彼得后书两者各取材自另一个来源，这点再次使犹太书成书年代偏早而非偏晚。因为在较后的时期，这类使徒“传单”可能就不存在了。如果按照毕格不太可能成立的想法，犹太既然是耶稣的大弟，他就不可能活过主后六十五年。他若是写了犹太书，该书必然是在那年以前完成。但是如果按照另一种可能性极高的想法，犹太是耶稣的幼弟（可能是约瑟和马利亚所生最小的儿子），则他很可能一直活到主后八〇年代。这样，他就可能在最后十到十五年之间完成犹太书。

不幸的是，我们完全无法知道犹太写书的对象是谁。他这封信不是一封公函，却是写给他所认识、正处于一种不寻常状况下的人（3~5节、17~18节、20节）。他本身显然是犹太人，但这并不表示他的受信人也是犹太人。然而他受信人是犹太人的机率虽然不高，却也并非完全不可能。他在信中假定他的受信人都通晓犹太人两约之间的著作和伪经。他讲到“我们同得（的）救恩”，这话可能是针对犹太人，也可能是针对外邦人。如果犹太这位雅各的兄弟确实是犹太书的作者，他就有可能以向犹太人传福音为己任，如同向他的兄弟传福音一般。然而从另一方面来说，犹太的文辞暗示他对使徒保罗的教训十分熟悉。万得（Wand），哈里逊（Harrison）和古特立因此认为犹太致书的对象是像安提阿一类的教会。他们的说法可能正确。这教会位于巴勒斯坦境内，雅各和犹太很有可能只在这一带活跃。这教会兼有犹太人和外邦人基督徒，此外，许多使徒曾在那里服事过。这个假说因此使第17节变得有意义。当然，我们无法确定这种说法的真实性，因为能够用来作周详判断的证据并不充分。

VIII 对犹太引用伪经的讨论

毫无疑问的，犹太通晓并且至少引用了两卷伪经著作，即《摩西升天录》（*Assumption of Moses*）和《以诺书》（*Book of Enoch*）。他可能也引用了其它书卷。例如在第6节，他可能引用了《拿弗他利遗训》（*Testament of Naphtali*）；在第8节，他引了《亚设遗训》（*Testament of Asher*）。

犹太自由的引用了《以诺书》。它是一本冗长的伪经，可能是从主前第一世纪之间在不同时代书写完成的著作集。犹太在第15节几乎是一字不漏的引用了《以诺书》一9。他又在第14节称呼以诺为“亚当的七世孙”。这名词出现于《以诺书》四十8。他在第6和13节对堕落天使作了一番描述，这些话大多是从《以诺书》引出来的（参注释）。

犹太借用了《摩西升天录》的话（第9节），这点也是十分肯定的。的确，俄利根¹¹⁹、革利免¹²⁰和荻地模¹²¹都知道这本伪经的存在，也公

开断言犹大引用了这本书。这本书现在只剩下断简残篇。它可能写成于主后第一世纪初叶。《摩西升天录》和《以诺书》在初代教会都是极受尊崇的书，可是我们却不知道犹大是否把这两本书当作正典。他因为这两本书的内容与他写信时教会的情况有关联而引用了它们的。他和他的受信人都熟悉这两本书。令人惊讶的是，新约作者对于在第一世纪通行的许多正典以外的著作竟甚少引用。保罗在哥林多前书十4参考了教师所著的米大示，其中讲到灵盘石的部分；希伯来书的作者时常响应斐罗的言论；我们也在提摩太后书三8读到雅尼和佯庇在法老王面前抵挡摩西（这是取自犹太人的一篇《哈加达》，*haggadah*；它是根据出埃及记七11，许多正典以外的著作对此事都有记载。哈加达乃是犹太人关于历史的遗传；为旧约圣经之一种解释，其文字乃诗歌与寓言体，与犹太人关于律法之遗传有别，而是犹太人家长在逾越节所述出埃及之故事）。类似的例子尚有天使成为赐律法的媒介（加三19；来二2）。而使徒行传七22、雅各书五17和希伯来书十一37的经文都取材自伪经著作。

这些不该使我们惊奇。“我们不能假定，作者的灵感必须被提升至一个严格治学的历史学家所具有的学术造诣。”这是蒲隆模 (Plummer) 的话¹²²。他又写道，“圣犹大或许相信天使长米迦勒和撒但的争辩确有其事。但是就算他知道这个故事为一则神话，他仍可以坦然的引用这个故事来阐释他的论点，因为他的读者都十分熟悉这本书”。保罗也不介意用这种方式引述不信神的诗人所写的诗句（徒十七28；林前十五32~33；多一12）。柴恩有一个很好的论点。他以为一人若相信启示，这并不表示他的心就不被其它经验或印象影响。一个被圣灵感动的人，也可以运用一些不与启示冲突的当代世俗思想来阐明他的要点¹²³。

有关犹大引用这份伪经材料一事，后来有一项十分奇特的发展。起初这些伪经被接纳，因为它们都带有犹大认可的印记。因此亚历山大的革利免写道：“他用这些话证实了先知的预言”（指以诺）¹²⁴。他又说：“在此他确定了《摩西升天录》的真确性。”而特士良¹²⁵和巴拿巴¹²⁶则认为这些伪经属圣经的一部分。然而，后来神学思潮改变，情况显示，任意引用伪经材料是一件十分危险的事。伪经和其中“亵渎神的寓言”被奥古斯丁¹²⁷和屈梭多模¹²⁸大大攻击。不但犹大的权威不足以挽救伪

经著作的名誉，甚至连犹大自己都被怀疑。在前面第V段，我们发现亚历山大的荻地模都必须为犹大辩护，说犹大的引用伪经材料不应该构成攻击他的理由。

IX 犹大书与彼得后书：何者为主？何者为副？

犹大书第4~16节在措辞和主题上非常近似彼得后书第二章。两者的关系是这么密切，以致任何人只要读了这两段经文的希腊文版，甚至英译版，没有不看出其间的文学关系的。到底是彼得后书引用了犹大书，或是犹大书引用了彼得后书，或者是两者共同取材自另一份数据？

这个问题是新约圣经中最耐人寻味的。一些早期的注释都承认此点。例如，我们发现像蒲隆模¹²⁹这样的人都承认他实在对两者间的关系没有把握，又有像多林格 (Döllinger) 这样的人在两者之间犹疑不定¹³⁰。较近代的注释者，诸如万得、裘慕尔，和摩法特 (Moffatt)，则比前人更有自信，自称已有答案，可是他们检讨诸般证据的方式却不若前人仔细。

那么，在这项讨论中有什么主要的事实呢？

1. 在犹大书，虽然与彼得后书逐字对应的经文不多，但也只有开头三节（犹1~3）和结尾七节（犹19~25）在彼得后书里找不到广义的对应经文。

2. 不可否认的，犹大把他的论述分作三段。这三段的主题则零散地出现于彼得后书之中。这个证据可能代表犹大书为原著，但也可以说犹大书摘自彼得后书。

3. 犹大书不同于彼得后书。它公开引用了伪经。但这点也可以被用来同时支持两种可能性。

4. 彼得后书指责假师傅的文句多半加上未来时态。犹大书却不一样。其中讲到异端那说时总是用现在完成时态（参下面一点）。

5. 在语文上，犹大书的希腊文较容易读，不像彼得后书那样复杂。再一次，这点也可导致两种相反的结论。

6. 犹大书提到的嘲笑者似乎并没有攻击基督再临的迟延。这点与彼

得后书的嘲笑者不同。然而我们也不能由此得到什么有关年代的定论。

以上诸点都是事实。接下来，我们要比较各样假设的可能性。那些倾向以彼得后书为主的人强调其体裁前后一致，所以这些经文不可能是原封不动地从另一位作者抄袭而来。他们又说，彼得后书对假师傅的预言用的是未来式，但是类似的经文在犹大书用的是现在式¹³¹。此外，一个居于领袖地位的使徒不可能抄袭像犹大这么一位默默无闻者的文章；犹大书第17~18节可能是参考彼得后书三2~3的预言；犹大书引用了一些彼得后书的经文，又可能误解了彼得后书的一些观念¹³²。更有甚者，既然犹大引用了伪经，他也可能从彼得后书摘录经文。事实上，正如他信上所说，他是在一种紧迫的状况下匆忙写信，所以很有可能他用了手头一些合适的材料，像彼得后书等。

以上诸般猜测分量轻重不一。即使彼得取材自犹大书，彼得后书的体裁仍然可以前后一致。这是因为两书的关系并非机械化的或死板的。不管是谁抄谁的，那抄袭的作者已经融会贯通，把别人的材料变成自己的材料了。此外，彼得后书对假师傅的预言也不一定都用未来时态（在二10、12及下、20节用的是现在时态）。我们也没有理由限制一个使徒说，他不可以抄袭另一位主内弟兄的作品。说真的，彼得前书也借用了传统和礼仪文的材料。由此看来，彼得并不忌讳借用他人的题材。虽然犹大书第17~18节很有可能是参照彼得后书三2及下文而写，但事实不一定如此。在犹大书那两节当中，讲到“使徒”是预言假师傅出现的权威，却没有特别提使徒彼得的名字。这一点很不利于前面所提的假设。

那些赞成以犹大书为主的人强调该书经文活泼有力，不像彼得后书沉重压抑。他们也主张，那较长的书信彼得后书很有可能取材自轻短的犹大书。犹大书不可能取材自彼得后书，因为如果事实如此，则犹大书中只有10节是犹大自己写的——不值得多此一举另写一信。上面的第一点是可争论的；用经文体裁是否活泼坦率作判断主、副的依据，很容易落入极端主观的地步。然而上面的第二点则强烈支持以犹大书为主的想法。

倡导这种观点的人认为，犹大不假思索地就引用了伪经。然而彼得

后书的仿冒作者则比较小心。他认为略过伪经是聪明之举。在这同时，他虔诚地修饰了犹大书的经文。例如，他特意不提天使的堕落，却添加了挪亚和罗得蒙拯救的故事。有人因此说，要明白彼得后书二11这段笼统而被淡化的经文，必须参考犹大书第9节较明确的事例。而彼得后书二17这段模糊的话语则溯源自犹大书简明有力的第12节。梅尔¹³³因此指出，这种在教义上的强调与表达方式的歧异，是犹大书为主的一个记号。然而从比较不同点上来争论何者为主实在不可靠。许多解经者根据彼得后书从表面上看来属后期作品的特征，判断犹大书为主。然而每一项主张各有其弱点。犹大之引用伪经也可能是为了使彼得的斥责更尖锐凸显，因他知道这些伪经经文对读者有意义。彼得后书二17绝不是犹大书第12节的模糊提示。它虽与犹大书稍有不同，却是一项完全合逻辑的比拟（参该节注释）。至于彼得后书一些似乎属晚期的特征，我们在前面（导论I D写书日期属后使徒时代的三项证据）已讨论过，它们也可以用来作反面的解释。

我相信罗布森撰写下面的评论时，出发点十分正确。“我们看到持不同立场的人对他们自己的看法都充满信心。这似乎表示如果按照传统的方式，我们将永远达不到一项结论”。¹³⁴ 他以为在彼得后书和犹大书后面有一项或多项斥责假师傅的文献作根据。雷奇倾向于同样的观点。他不但对两封书信的类似之处有深刻印象，也对两书在语文、观念与论述次序上的不同感到惊讶。“犹大书基本上似乎是一份二手的文章，因为它以一种优雅的方式扼要阐述了一些重点。彼得后书花了更大工夫，更仔细地把这些要点阐明。这种平滑的风格常常是编者浓缩修改其它人辛勤撰写之材料的结果。如果这是适当的解释，则犹大乃是整理了已经存在的资料”。¹³⁵ 他下结论说，犹大书和彼得后书乃是共同依据一份传统记载而写成。这份数据可能是口传的“一份讲道程序，乃是为抵挡迷惑教会人心的假师傅而拟定。”布士马(M. E. Boismard)曾花了数年的工夫研究这个问题。他也得到同样结论¹³⁶。哈里逊¹³⁷和古特立¹³⁸在新约概论中对他的结论给予很高的评价。古特立在一项脚注中提供了一些吸引人的统计数字。这些统计数字应该可以使那些草率假定某一书根据另一书写成，却没有进一步理论支持的人有所省悟。“从彼得后书一2、

12, 二 1~4、6、10~12、15~18, 三 2~3 与犹大书 2、4~13、17~18 诸节的对比中, 我们发现前者共有 297 字, 后者 256 字。但两者只有 78 字是相同的。这表示, 如果彼得后书抄自犹大书, 则他改变了犹大书百分之七十的经文, 又加上很多自己的文字。另一方面, 如果犹大书借助于彼得后书, 则删改的比例稍微偏高, 可是删改的字数却减少了。很明显的, 这其中必有抄袭或增删。我们也要注意, 在十二处对应的经文中, 犹大书的经文有五处在字句上要长过彼得后书。这表示没有那一个作者的经文比另一作者的更精简。”

如果两位作者不谋而合的摘录了一份标准教义问答的大纲, 而这大纲是为斥责反抗律法主义的假教训而写的, 我们就很容易了解两本经书为何有相似点与歧异点, 因为两位作者都没有受这份大纲所限制¹³⁹。我们从两本经书的相似点可以看出, 这样一份共同的来源必然以描述假师傅的种种特征开始, 包括他们如何趁人不注意时混入教会, 他们如何不认买他们的主, 以及圣书对等候这类人的悲惨结局所作的预言。在对以上这些要点作了一番仔细讨论之后, 这份共同来源又继续引用旧约圣经经文、自然界现象和耶稣的话描述假师傅的行径, 最后以假师傅的厄运或积极的基督徒生活教训作为结束。

在初代教会这样一份文献的存在是极有可能的¹⁴⁰。后来的事实证明这份文献实属必要。愈来愈多人承认, 在教会初兴时期有几份这种单张在教会中间流传。很早以来, 就有人怀疑有一份耶稣的语录存在(通常被人称作 Q 福音, Q 字系取自德文 Quelle, 意思是“来源”)。同样的, 马可福音十三章也曾单独被颂, 成为早期教会教导末世论的根据。如果我们采纳卡林顿¹⁴¹和塞温¹⁴²的建议, 则当时流传着两份单张。一是(受洗前与受洗后的)教义问答, 另一份则教导如何应付迫害。哈里斯(Rendel Harris)¹⁴³, 猜测当时有一份遗训目录, 这看法有一部分得到托德(Dodd)¹⁴⁴的支持。而诺克斯(W. L. Knox)有关福音起源的理论则需要假定当时有几份这种传单在流行¹⁴⁵。如果说当时也有责备假教训的单张, 这点也绝非不可能。以上的理论, 对我而言, 似乎是解释彼得后书与犹大书两者之间复杂文学关系的最简单途径。有人或许反对, 说这是末流的研经方法, 因为既有其它可能的解释, 为什么还要假设一份

已经失落的文件存在呢? 我的回答是, 我们必须记住, 路加福音和马太福音也有很多相同的话语。在对观福音的研究里, 对这些相同话语的一般解释是他们都抄自另一份共同的来源数据。或许马可用了路加的材料, 或许路加用了马可的材料, 或许两者共同用了第三份来源资料。如果 Q 福音书在对观福音书的问题上并没有被认为是一项多余的假设, 那么为什么在彼得后书和犹大书的问题上, 我们就不能假定另有一份已经失落的文件是两书共同的依据?

我们还有另一项需要考虑的重点。这一点使得多数学者不能接受有另一份失落文件为两书共同依据的假设。那就是犹大自己说的话太少。只有头三节和 19~25 节是他的话¹⁴⁶。但是这难道是不能解释的困难吗? 毕竟他明白的告诉我们, 他原先计划用另外一个主题写信, 却不料听到这个异端在教会爆发。所以他赶忙提笔修书, 以对付异端为主题。在这么紧迫的情况下, 有什么原因能阻止他, 不让他急忙写下使徒有关应付异端的教训呢? 他除了劝告信徒要恒切守道以外, 就没有多余的空暇添加他自己的话语了。他剩下要说的可以留到方便的时候再说, 就如同他先在拟想的信中勉强自己放弃想说的话一般。

彼得后书大纲

第一章

- A 引言与问候（一 1~2）
- B 基督徒的特权（一 3~4）
- C 信仰的阶梯（一 5~7）
- D 不结果与多结果的基督徒（一 8~9）
- E 一项值得努力争取的目标（一 10~11）
- F 常用真道提醒信徒（一 12~15）
- G 使徒见证证实真道（一 16~18）
- H 先知圣言证实真道（一 19~21）

第二章

- A 防备假先知（二 1~3）
- B 审判与拯救的三个例子（二 4~10 上）
- C 假师傅粗野无礼（二 10 下~11）
- D 他们傲慢，淫荡并贪婪（二 12~16）
- E 假师傅的虚妄（二 17~22）

第三章

- A 重申作书目的（三 1~2）
- B 严斥嘲笑主再来的人（三 3~4）
- C 彼得根据历史辩论（三 5~7）
- D 彼得根据圣经辩论（三 8）
- E 彼得根据神的属性辩论（三 9）
- F 彼得根据基督的应许辩论（三 10）
- G 主必再来对生活伦理的提示（三 11~14）
- H 彼得引用保罗书信作为支持（三 15~16）
- I 结论（三 17~18）¹⁴⁷

彼得后书注释

第一章

A 引言与问候（一 1~2）

1. 西门彼得：在一本涉及许多指责的书信里，作者一开始先表明自己的身分，然后介绍自己的资格。

把两个名字字符串在一起似乎代表一种原始的风格。这种串名的方式也出现在马太福音十六 16、路加福音五 8，以及约翰福音的许多处（如：二十一 15~17，耶稣以慈父的口气三次用串名称呼祂面前这位内心痛悔的门徒。这是因为“彼得”这个名字的意义代表“石头人”。在那个关键性的时刻用这个强硬的称呼去对待一个曾经不认主，现在痛悔忧伤的门徒实在不妥当）。有人从这当中看出串名乃是为要讨好犹太人与外邦人两方面的读者，可是我们从书信本身看不出读者有分两群的迹象。其他人的理论则较有可能。串名若有任何意义，也是要把读者的注意力从彼得本是一介渔夫的身分转移到基督徒的身分，从这人的旧生命转到新生命，从西门这个代表他进入旧约的名字转到彼得这个代表基督徒的独特名字。

“西门”（即 Symeon）这个拼法被西乃山抄本和亚历山大抄本所采用，并且比梵谛岗抄本和蒲草纸卷第 72 号所采用的正常拼法 *Simon* 可取。Symeon 乃是古老希伯来文的拼法，这名字只在耶路撒冷教会领袖雅各所设计的“使徒宣言”（徒十五 14）出现。这个希伯来拼法使得

一些解经家（包括毕格、梅尔、查恩和詹姆斯）深深相信它就是彼得后书为彼得真迹的印证。然而巴奈特认为它暴露了“这封信乃是用假名所写的漏洞。作者很明显的希望被人认定为彼得前书的作者”。他却不能解释为什么这位仿冒经书作者笨拙的选择了与彼得前书不同的引言，以及为什么第二世纪仿冒彼得的文献从不再用这个名字。Symeon 这个希伯来名字本来是彼得后书作者经过慎思之后才选用的。罗宾逊特别注意这个希伯来名字。他根据这个名字判断彼得后书实际上是犹大这位主的兄弟写的。如果事实如此，则他仿照他的兄弟雅各在使徒“宣言”（徒十五 14）中用 Symeon 代表彼得是很自然的。

有关作者的身分可以分两方面来讲。他既是仆人（即“奴仆”），又是耶稣基督的使徒。这个谦卑的精神在彼得前书里特别明显。在此它则与他使徒位分的权柄结合。其道理十分明显（参：太十 40；约二十 21~23）。“使徒”一词所强调的是他与基督牢不可破的关系；“仆人”则强调他与读者也有密切关联。作者称他自己为使徒，好为下面他的话铺路。他接着说，他乃是写信给那……与我们同得一样宝贵信心的人。信徒之间本来没有区别。大家都是罪人，都是因为这位大君王的赦罪宏恩才得与天城有分。*Isotimos* 可以代表“同等价值”的意思。但是在这儿，它可能有“同等地位”的意义（亚伯史密斯认为有“享受同等特权”之意）。这字用作政治术语，其意义稍有变化：在神的国度里没有次等公民。信心在这儿的意思，似乎并非如布比尔（Boobyer）所说的，为一堆信仰教条，因为如此解释便与上下文不合。信心乃是人对神的信靠。这种信靠为人带来救恩，因为他抓住了神向他伸出的拯救之手。信心乃是由神所赐，可以信靠祂的能力。不论是犹太人或外邦人都可以得着这信心，不论是初代使徒或二十世纪的基督徒都能够领受这信心。这种在神面前机会平等、地位平等的恩典乃是基于我们神的义。神拒绝在接受祂慈爱怜悯的人中间厚此薄彼。彼得所用的“义”（*dikaionē*）完全没有保罗那种辩论的意味。正如在彼得前书里一样（二 24，三 12、14、18，和四 18），这字在彼得后书里（二 5、7~8、21，三 13）总是与伦理有关，是旧约圣经里常用的意思。在此它代表神的公道、公平。

我们的神和救主耶稣基督一语引起一个问题。彼得的意思是把神和

基督分开呢？还是他根本就把耶稣当作神呢？从文法的角度来看，这两个名词在希腊原文中是靠单独一个冠词连在一起的。这强烈暗示他提到的只有一个位格。就如毕格所言，“任何人若把彼得前书一 3 的 *ho theos kai patēr* 译成‘神和天父’，却又在这里拒绝把 *ho theos kai sōtēr* 译成‘神和救主’，这绝不可以”。更有甚者，彼得在其它四处也写到我们的主救主（一 11，二 20，三 2、18）。每一次他都清楚指明是耶稣。当彼得想分别这两个位格（一 2）时，他的说法就很不一样：认识神和我们主耶稣。所以或许作者在此是把耶稣当作神称呼。但是有人反对说，彼得后书里从来没有明明的把耶稣当作神称呼。这可能仅仅表示新约圣经的作者很小心防止二神主义的出现。他们在某些场合或许把耶稣称作“神”（约一 1，二十 28；罗九 5；帖后一 12；多二 13；腓二 6；来一 8；约壹五 20）。但是除此以外，初代的基督徒彻底相信耶稣就是神的化身。我们若和保罗一起宣告“神本性一切的丰盛，都有形有体的居住在基督里面”（西二 9），这就比直呼耶稣为神更能有力的表达这项真理。

救主¹⁴⁸一词用在这里是因为彼得正开始逐渐加强对基督徒不断长进的要求，以及对基督徒放纵行为的责备。这些劝勉都根据读者已经得救的事实。整本圣经有一个信念，那就是每一个信神的人都属于一位乐于拯救人的神。在旧约圣经里面，救主是神众多伟大名字当中的一个。事实上，彼得勇敢的把旧约圣经里用在耶和华身上的名字转移到耶稣身上，正如他从前在五旬节讲道中所说的一样（徒二 21）。

2. 彼得为读者的祈求与彼得前书一 2 的祷告一样。恩惠与平安乃是保罗不断为他的基督徒朋友祈求得着的（罗一 7；林前一 3；林后一 2 等等）。无疑的，这个祈求的两部分乃是分别根据希腊人与希伯来人问候的风俗。然而对彼得而言，这个祈求绝非无意义的例行公式，因为他认为若要经历神所赐的平安，并领受祂所赐的恩惠（或帮助），就必须深刻认识神和耶稣。他这么做就与约翰和保罗站在同一立场。约翰福音十七 3 特别强调说永生就是认识独一的真神，并且认识神所差来的耶稣基督。而保罗多年以来一直享受着这分在基督里认识神的福气。但他并不以此为满足。他仍然坚持要更深刻认识他的主（腓三 8、10），以认识

主为至宝。这是因为基督的恩赐，包括恩典和平安等，不能在主耶稣以外得到。

无疑的，作者在这里插入知识一词（在彼得前书的问候语中没有这词），带有为真道争辩的意味。在彼得后书里，这词在其它地方又出现三次（一 3、8，二 20）。除此以外，它在希伯来书又出现了一次（十 26），并在保罗晚期书信中出现十五次。彼得乃是写信给那些自称真正认识神和基督，却仍然继续活在不道德行为中的人。知识可能是那些人的口头禅。但是彼得却引用这词，并注入真正基督教信仰的含义。对神和基督真正的认识产生生命中的恩典和平安；更有甚者，它也产生圣洁的生活（第 3 节）。整本新约圣经各卷书都一致谴责没有行为改变的信仰。

“知识”的原文是一个复合名词，*epignōsis*（相对于 *gnōsis*）。其确实意义有不同看法。罗宾逊在他的《以弗所书¹⁴⁹注释》当中认为两者的区别在于一为抽象的（*gnōsis*），另一为特定的（*epignōsis*）知识。赖富特（J. B. Lightfoot）则把 *epignōsis* 定义为“一项比 *gnōsis* 更广泛、更透彻的知识”¹⁵⁰。无论如何，赖富特的了解比罗宾逊的更適切。每一次彼得用这个字，他总是在讲对耶稣基督的 *epignōsis*。它乃是“当人悔改接受基督教信仰时，所表现的对神坚定的认识”（布特曼）。对耶稣的神格深刻的认识乃是防备假教训最有效的武器。

神和我们主耶稣。许多手抄本（MSS）只有“在我们对主的认识中”的字样，这么写也可能正确。一般偏向采用较短的经文；它符合第三节的第三人称单数所有格 *his*；并且在书信中其它地方提到知识

（*epignōsis*），它总是单指对耶稣的认识。蒲草卷第 72 号省略了“和”字。这表示经文所指乃是一位神格，即主耶稣。值得注意的是就在这封书信的开头，彼得直接讲到因悔改而产生对神和主耶稣基督的认识，并且蒙神赐下关乎生命和敬虔的事，不是出于自由主义和异端，乃是在于能继续不断的效法基督的心意与生平。

B 基督徒的特权（一 3~4）

这段经文的标点符号位置令人困惑。或者我们可以在第 2 节后面加上一个逗号，则第 3 和 4 节就解释了问候的意义：借着认识祂而多得恩惠与平安，因为神已经赐下一切我们需要的。或者我们在第 2 节后面加上一个句号，则后面的经文就没有主动词。所以，除非第 4 节的 *so that* 代表一种古老的命令语气用法“好叫你们变成”，我们应该把这句话当作一种破格文体；彼得开始了他的句子却未能以合乎文法的方式结束它。如果事实如此，新国际版省略 *that* 乃是正确的译法。

3. 使徒根据读者们从神所领受的呼召而恳求他们过圣洁的生活。基督采取了主动，呼召他们归向祂自己（参：弗二 8）。我们不能完全确定，彼得到底是认为这呼召与能力是从耶稣而来，或是从天父而来。在约翰壹书二 28 及下也有类似的疑惑。但耶稣既然是上文中最后提到的人，所以经文提到的荣耀和美德归属耶稣比归属天父更为恰当。不论如何，本节经文的要点在于呼召我们的那一位也是行作万事的主宰。祂并没有赐给我们一切我们喜欢的事物，却把关乎生命和敬虔的事赐给我们（参：帖前四 7 及下）。这些事乃是藏于耶稣基督祂自己里面。我们因着认识祂，就得着能力过一个圣洁的生活。然而，是什么能力吸引一个人归向耶稣呢？就是祂自己独特（*idiā*）的荣耀和美德（RSV 译为 *glory and excellence*）。耶稣基督借着祂自己的美德（*aretē*）¹⁵¹和祂神格伟大的震撼力（*doxa*）¹⁵²来呼召人。或许那时彼得回顾往事，思想耶稣的生平。那些事曾经深深的震撼他，以致他曾一度大呼：“主啊！离开我，我是个罪人！”（路五 8）彼得前书的主题之一就是效法基督。无疑的，他也想到在变像山上那刻，耶稣的荣耀如何把他破碎了。他在第 17 节提到这件事。然而耶稣神格的震撼力不仅止于藉变像显明而已。耶稣的一生在在都显出祂的荣耀。那是为什么约翰能说：“我们也见过祂的荣光，正是父独生子的荣光。”（约一 14）*aretē*（美德）和 *doxa*（荣耀）这两字在旧约圣经里被用来描述神的神性（赛四十二 8、12，按七十士译本），这不是没有理由的。彼得也用这两字形容耶稣。从耶稣身上，神的美德和荣耀得着完全的显明。

这节经文的后半段不清楚。有些手抄本的经文是“借着……祂的荣

耀和美德” (*dia* 的意思是“借着”。但是 *dia* 很可能是 *idiā* 的笔误。*idiā* 的意思是“用他自己的”)。这些手抄本的经文都错了, 因为 *idios* 是彼得后书里的典型用字。它在彼得后书里出现了七次。这个字在文法上属与格(用以表明间接受词), 它的意思是藉, 而非目标(所以 RSV 译成 *to*, 为要得着, 是不正确的)。

4. 彼得后书所用的字“呼召”(call)、“荣耀”(glory), 和“美德”(excellence, or *goodness*, NIV) 似乎都是逐字引自彼得前书。然而不寻常的是, 在这封信中, 呼召我们的好像不是父神, 却是耶稣自己, 如同福音书所记。耶稣的人格吸引众人归向他: 他的权柄使众人不得不作出回应。就像后来《革利免二书》第 5 节所形容的: “基督的应许既伟大又奇特。”革利免其实是响应彼得在这里所说的话: 因此他已将又宝贵又极大的应许赐给我们。基督怎么做到这事呢? 就是借着他自己的荣耀与美德。属神的美德和超凡的良善在耶稣身上显明。这些也成为他呼召人的内容与印证。他呼召人一同来与神的性情有分。我们蒙他应许, 可以在今生分享他卓越的德行, 并在来生得到他的荣耀。因为借着应许的三重管道, 主耶稣的权柄与人格使一个人得着重生, 又使他与神自己的性情有分, 最后从这人身上便看出神家中的人应有的样式。

然而, 我们对这一切应许必须作出适当的响应。我们已经看到信心在我们生命中应占有的地位(一 1)。现在他讲到与信心相关的事, 就是要脱离这世界。世界一词在彼得看来乃是指因违背神而与神隔绝的社会(二 20; 参: 约壹二 15~17, 五 19)。只有在我们脱离或抛弃背叛的心态之后, 我们才得与神的性情有分(请注意经文中恒动式分词带有一种下定决心的意味; 参: 雅一 21)。有关与神的性情有分这话所引起的争论, 请参考导论 I D 1 的讨论。古代的人一直被肉体不免败坏(*phthora*, 即 *corruption*) 的意识所困扰。许多古代最杰出的思想家都感到人生短暂, 没有意义的压抑(今天的人也作如是想)。彼得告诉他们, 有一条路可以使人脱离这种绝望的光景——就是借着耶稣基督。

这段经文真是包含了极其强烈的对比! 败坏相对于生命与敬虔; 邪恶的情欲相对于认识那召我们的主。彼得像保罗一样, 以神学上的直述语气开始他的书信。这些读者都是神家中的人; 他们已经脱离了世界;

他们拥有宝贵的应许; 他们也深深的认识基督。以上就是他在下文中强烈的对读者在道德上作更进一步要求的基础。他们虽然在神眼中已是完全的人, 但他们必须在实际生活中也有相配的改变。

这两段经文中充满了冷门却大胆的字眼。彼得非常巧妙地用了新约圣经里不常用的词汇。可是这些词汇在外邦异教徒的社会中却充满了意义。我们从犹太人的文献和卡利亚(注 25) 的碑文中可以明了此一事实¹⁵³。假师傅既然强调知识的重要, 彼得乃藉此申明基督徒的生命应该以认识呼召人的主为目标。他们以为有了知识就可抛弃道德的束缚, 彼得乃趁机用异教徒圈中描述人品的两个常用字, *eusebeia* (敬虔) 和 *aretē* (美德), 来强调德行的重要。他们似乎以为过圣洁生活是不可能的(参看二 19~20), 彼得乃向他们讲述神的大能, 就是希伯来人用以代表神的婉转称呼。异教徒的教师断言, 人若靠“守律法”(nomos) 或“顺本性”(phusis), 就得与神的性情有分, 然后便脱离了败坏(*phthora*) 的辖制。彼得乃借用他们的话, 说这一切全然靠主的恩典。假师傅像诺斯底派人士一样, 认为学生们藉脱离物质世界的捆绑, 然后变得更像神。这说法正确吗? 彼得说, 完全不是这么一回事。与神的性情有分乃是基督徒生活的起点, 不是终极目标。彼得写信的对象是那些已经脱离来自背叛神社会的引诱, 顺服了神的人。

彼得很有把握地用顺水推舟的方式, 在他的辩论中添上异教徒的话语。难怪他的信因此在许多地方受到很大的误解。在所有的话语中最大胆的, 当然莫过于与神的性情有分。这话用在辩论上特别有希腊人思想的味道¹⁵⁴。然而这话实际上与约翰福音一 12 所讲的并无两样。彼得的意思不是说人因此就变成了神。如果事实如此, 那人在变成神的同时也失去了他本身的特质, 他也不能与神有人神之间的相交。相反的, 正如彼得前书中指明的, 这话乃是指与基督真正的联合。我们之所以能在基督的受苦上有分(彼前四 13), 并能与基督同享未来所要显明的荣耀(彼前五 1), 这一切乃是因为我们与基督的性情有分。彼得在此所讲的话, 虽然是用一种不寻常的方式表达, 其实内容与保罗在罗马书八 9 和加拉太书二 20 所主张的, 以及约翰在约翰壹书五 1 所指明的, 和他自己在彼得前书一 23 所说的并无不同。这段经文也成为伊格那丢(Ignatius) 数

年之后主张基督徒“分享了神（的一切）”之根据。按照整本新约圣经的精神，悔改、信神，并受洗归入基督乃是为要进入一项完全更新的神人关系。从此以后，神成为我们的父，而我们成为祂家中的人。根据这个原则，彼得正确断言信徒已经与神的性情有分了。

许多人用这段圣经证明，彼得向异教徒的后期柏拉图主义与秘宗的“神人”观念投降。这么说实在很幼稚无知。彼得针对希腊思想的错误，指出败坏与死亡不是由于物质本身，而是由于人的罪。人不能靠今生行邪术而脱离败坏。人死后灵魂不朽也不表示他脱离了败坏。相反的，只有靠着神把一个新的性情，就是基督自己的性情，放在人心中，人才能在今生过圣洁生活，并在来生享受完全认识神的喜乐。包可罕对于彼得后书作了极缜密的注释。这在英文解经书中是无与伦比的。他看出彼得并没有向希腊思想投降。可是他错误的以为，基督应许的精要，乃是成就末世基督徒所祈求“脱离死亡，达到不朽的目标”。其实基督应许的精要应该是彼得在他两封书信中提到的新生。

这段经文是希腊教父和东正教教义用来证明人可以成神的典型经文。我们需要很小心地处理这一点。这段经文从上下文看来并没有支持这类教义的含义：从书信本身，我们明显看出彼得像保罗一样，相信基督徒同时兼有新我与老我这两种性情在他身体内运作，而我们也永远不可能完全脱离偏向邪恶的那一部分。这情况要持续到我们丰丰满满地蒙恩，被迎接进入祂永恒国度（一 11）的那一刻为止。在教义上，我们教导有关“成圣”教义的同时，也当注重教导“人在归于尘土之前仍不断堕落”的事实。

C 信仰的阶梯（一 5~7）

5. 正因这缘故：因为我们得了新生，又在基督里领受了神所赐宝贵的应许和权能，我们不能就此安逸满足只靠“信心”过活（参：雅二 20）。神的恩典要求我们要分外殷勤。神的恩典也能叫我们分外殷勤。除了神已经为我们所做的一切之外，我们还要在这个与神的关系中加上（这正是原文中所用介系词 *pareisenenkantes* 强调的）我们所能付出每一点每一滴的决心。为了说明如何在行为上表现出基督徒的信仰，彼得像在他

之前的保罗一样¹⁵⁵，也像许多在他以后的人一样¹⁵⁶，挑出了一系列正常基督徒生活中必备的美德。这种列举美德的方式早已被斯多亚派学者采用。他们称之为 *prokopē*，即“道德典范”。雷奇对这种仿效斯多亚派列举美德的方式作了一番评论。他正确指出：“他（彼得）并非意图使教会希腊化。他之所以用这类表达方式，乃是因为受信人熟悉这类表达方式。”斯多亚派和基督教的伦理教训有一项最大的差异。前者强调靠个人单独的努力达到道德上完美的境界，而后者强调道德上的完美乃是因为我们与神的性情有分所结出的果子。虽然如此，个人的努力仍是必要的，即使我们不能完全靠这种努力成圣。摩法特（Moffatt）借用好讥诮者的话语中有足以令人伤痛的事实。他讲到基督徒的经历，“一开始是一阵令人兴奋的抽搐，然后就是严重的沉滞”。如果基督徒想避免这种危险，就必须不断在信仰上注入新鲜的活力。

epichorēgō 的意思是加上。这字来源十分有趣。它代表一个生动的比喻，取自雅典戏剧节庆的一个典故。有一位富有的人被称为 *chorēgos*，因为他付了合唱团（chorus）的费用，并联合了诗人和政府人士共同推出一场话剧。整个举动可能所费不貲，但是几个像这样的富人（*chorēgi*）互相比赛，看谁最慷慨购买道具支持合唱团。于是这个字就代表慷慨大方，不计代价的合作。而基督徒也必须参与这种不计代价的与神合作，好活出一个正常的基督徒生活，对他有利。

彼得以信心开始他一连串的讲论。这项以接纳神的爱为起始的举动，这个向祂愿意接纳我们的恩慈所作的回应，便是后来诸多美德赖以建造的基石。我们可以把这儿的信心与保罗在罗马书五 1~5 所持的主要立场对照¹⁵⁷。

美德是彼得所提到的，发自真正基督教信仰的第一项特质。这个字在圣经希腊原文中是一个极冷僻的字，可是在非基督教文献中却十分普遍。它的意思是“最卓越之处”，代表事物的运用或人的才能被发挥到极点。例如一把刀子，其“最卓越之处”在于被用来切割东西，而其它物品就不能。一匹马，牠的“最卓越之处”就是能奔跑，其它动物就跑得没有牠快。这样，人也有他的“专长”。那是什么呢？这是一个曾被古人多次多方讨论，却得不到结论的问题。彼得为这个问题的答案加上

强烈的暗示。他在第3节已经用到这个字。他在那里讲到基督的性情对一个人所产生的影响，使这人不得不向基督委身，奉献自己。在此，他则宣称信徒的性格中也当表现出这项特质。基督徒必须作成得救的工夫，表现出神在他身上的作为¹⁵⁸。简而言之，他的生命必须反映出某些基督吸引人的性情。他是一位最卓越的人，真正的人。所以人真正的卓越应当在于他个性中像基督一般的大丈夫气概。那样的气魄若不是靠信心常常与基督有个人的相交就不能表现出来。这也是假师傅出岔子的地方。他们讲了一大堆有关信心的理论，但是他们的生活中却毫无美德的实际表现。这美德原是真正作基督门徒所必备的条件。

然而，对基督教的信仰并不仅仅止于个人有信心、有美德的实际表现而已。我们人格中属知识的一面，也在对基督的信仰中占了重要的一环。因此彼得下一个主题就提到知识（请一并参考第2节的注释）。我们不能确定这儿所用的字 *gnōsis* 与别处所用的字 *epignōsis* 在意义上有什么重大区别。如果硬要加以区分，则 *gnōsis* 的引伸义将是“睿智”、“实用的智慧”。这是希腊伦理教训传统的意思。本革尔（Bengel）正确地掌握了这字的意思。他形容这字代表“分辨是非的智慧，指引人如何脱离邪恶”（来五14）。这项知识乃是借着实际操练美德而得的。而操练美德又引导我们更深刻认识基督（8节；参：约七17）。当然，知识本是假师傅喜欢用的字眼，可是彼得并不因此就胆怯而不用这字。他有十足的信心相信那在耶稣里显明祂自己的神就是真理的神。所以知识绝对不可能对基督徒造成伤害。彼得与那逃避考验的“信心”是毫不相关的。未经考验的信心产生的知识才会造成败坏。信心并不代表蒙昧不明。纠正假知识的谬误不能藉减除假知识，而要靠增添真知识。

6. 在这一系列德行中的第三样是节制（*enkrateia*）。这并非仅指在饮食上控制自己，而是指在生活的每一层面控制自己。在新约圣经里，这字并不普遍（虽然它也出现在加五23，是保罗所列圣灵的果子之一）。不过像上面提到的美德一样，这项德行在希腊的伦理哲学中也极受重视。它代表控制情欲而不被情欲控制。亚里士多德¹⁵⁹看出苏格拉底立论之肤浅。苏格拉底认为没有人会明明知道对自己最有利的选择，却故意拒绝采取它¹⁶⁰。亚里士多德则十分明白，人们常常主动且甘心情愿犯罪。他

曾讨论过许多有关 *akrasia* 的事，就是一人被他的欲念所主宰。但他对人类本性邪恶的事实却无法解释。其实这问题必须根据基督徒生活方式来回答。对于基督徒而言，节制就是顺服内住基督的管制；这表示成熟的美德（也就是亚里士多德所渴羨的“超越常人所有的属神美德”）¹⁶¹ 确实能靠着基督表现出来。彼得又一次用了一个给假师傅当头棒喝的字。他们自称知识使他们脱离了自我节制的束缚（二10及下，三3）。彼得则强调，真正的知识反而引导人控制自己。任何一项引导人脱离道德规范的宗教教训都是彻头彻尾的异端。

从节制的习惯中又生出忍耐，就是不为困难和忧愁所动的心志。这样的心志可以抵挡撒但两方面的攻击：由世俗来的外在试探和由肉体生出的内在引诱。一个成熟的基督徒不会轻易向撒但投降。他的信仰就好像天空中不断发光的恒星，不像殒石，灿烂一刻，瞬息即逝。没有比患难能更可靠地试验出信心的真伪了；真正的信心向来都能持久的（参：罗五1~3；可十三13）。

这种耐心并非苦修派接受生命中一切遭遇的宿命论。它乃是源自对神应许的信心，对基督的认识和对祂神圣权能的体会（3~4节）。所以，它在基督徒生命中，产生对父神以智慧和慈爱掌管万物的方式更深刻的认识。耶稣自己也是一样。祂因那摆在前面的喜乐，就轻看羞辱，忍受了十字架的苦难（来十二2）。我们也因着耶稣的榜样，能在永恒的静光中面对似乎是不幸的试炼。梅尔指出亚里士多德说过的一段有趣的话。亚里士多德把节制与忍耐作了一番比较。“节制乃是针对享乐的欲望而作的抵抗……而忍耐呢，则是对忧愁的接纳；一人若能忍受艰难，他才真正是坚忍的榜样”¹⁶²。

在这种坚定的性格以外，还要加上虔敬。或者我们说，要加上“尊敬神”。原文 *eusebeia* 在新约圣经里是一个少用的字，可能因为这字在异教徒的字汇中主要代表“宗教”。在古代希腊文与拉丁文的字汇中（拉丁文的对等字是 *pietas*），一个“信奉宗教”的人，在他执行对神明和众人所负职责的时候，他的态度都十分敬谨而正确。或许，彼得在此用这字，乃是特要指出假师傅的错谬。他们对神、对人的行为非常偏颇。彼得特别要强调，对神真正的认识（假师傅错误的自以为已经拥有这种

知识) 乃在于敬重神, 也尊重人的表现。在此毫无宗教狂热的成分在内。*Eusebeia* 代表在生活的每一层面对神非常实际的体会 (请同时参阅第 3 节注释)¹⁶³。

7. 然而虔敬的人不能没有爱弟兄的心。“人若说, 我爱神, 却恨他的弟兄, 就是说谎话的。” (约壹四 20) 爱基督徒弟兄是基督真门徒的记号。这方面也是假师傅所深切缺乏的。那些与神的性情有分的人, 或者按照彼得前书的说法, 那些蒙了重生的人 (彼前一 23) 必须对其他属大君的儿女显出尊贵的行为, 这样才与所蒙贵重的重生相配。这样的爱心是不分文化、阶级或宗派的。然而, 这种恩赐必须经过操练才得以发挥。对弟兄的爱心必然生出挑起彼此重担的行为。这样就成全了基督的律法; 它代表竭力保守圣灵所赐合而为一的心, 抵挡一切闲言闲语、偏狭成见, 和拒绝按照基督徒弟兄在基督里的本相接纳他的僵硬态度。正因为要做到这个兄弟之爱 *philadelphia* 十分重要, 也十分困难, 所以新约圣经里多次多方的强调这点 (罗十二 10; 帖前四 9; 来十三 1; 彼前一 22; 约壹五 1)。

基督徒信仰“进阶”的终极就是爱 (我们再次借用了苦修派的练功进程表, *prokopē* 的比喻, 它似乎是这份美德清单的依据)。“其中最大的是爱” (林前十三 13), 原文 *agapē* (爱加倍) 乃是基督徒经过深思熟虑后造出来的字, 为要表明神祂自己对我们有怎样的态度, 以及我们需要用怎样的态度回报神自己。人在友爱中 (*philia*) 只会互相慰藉。人在性爱中 (*erōs*) 只寻求互相满足。在这两种爱中, 人的感情因被爱的对方具备某种条件而被挑动起来。但是在 *agapē* 中, 事实恰恰相反。神的 *agapē* 并非因我们具备某种条件而被引动, 却是因祂自己的永恒神性而主动的临到我们。它的起源在乎赐恩者的主动, 不在乎蒙恩者的资格。不是因为我们可爱, 乃是因为祂本身就是爱。这个 *agapē* 可以被定义为替那被爱者着想, 冀求他得到最大的好处这种诚挚的愿望。为了那个人的好处着想, 爱的发动者宁愿牺牲自己, 成全他人。神的爱就在此表明了。这是神为我们成就的事 (约三 16)。这也是神要求我们做到的 (约壹三 16)。这又是神已经准备好, 要藉我们成就的事 (罗五 5)。因此神的灵, 就是神的爱, 白白赐下给我们, 要在我们里面也产生同样

的爱心。人除非看到那些公开承认自己是基督门徒的人有这等表现, 他们总不会相信神就是爱。

信心之树的果实由此长出。与神的性情有分, 绝不代表从神那里得着许可而脱离道德伦理的管束。相反的, 这种恩典证明成全伦理要求是可能的, 也是做得到的。本革尔说: “彼得提到的每一项美德总是产生并顺应下一个美德。每一个品格总是补足了前一个品格的不足。”

彼得的信仰进阶表, 在本质上绝不仅止于重述外邦人的理想而已。这份清单以信心开始, 以爱心结束。这些是基督徒的伦理行为树上不可缺的树干和果实。它或许与世俗道德主义者的许多目标和期望相仿 (神甚至在那些不认识祂的人心中也留下了见证), 但是借着信靠那用自己荣耀和美德召我们的耶稣, 这份清单也能更新他们; 并借着从那些与神的性情有分的人身上流露出来无私的爱 (*agapē*), 使他们能具体表现他们的理想。

D 不结果与多结果的基督徒 (一 8~9)

8. 对基督真正的认识的确会在信徒身上产生以上这些道德上与属灵上的特质。这一点与假师傅的理论截然不同。这些特质早已经在无形中被放在信徒的新个性中 (参: 弗一 4)。如果你们已经有这几样

(*huparchonta*), 你们必须让这几样美德充充足足 (*pleonazonta*) 地表现出来。你们绝不可找借口以现今的成就自满。人若没有属灵上的长进就是属灵死亡的征兆。你们也不要为自己的怠惰与闲懒 (*argous*) 留下余地; 否则基督徒就变成不结果子 (*unproductive*) 的人, 好像被荆棘挤住的麦子一样 (荆棘代表生命中的忧虑, 并钱财和享乐的诱惑), 这样的麦子是不会结实的 (*akarpous*)¹⁶⁴。

在认识 (*epignōsis*) 我们的主耶稣基督上是一句含义深刻的话。或许这话乃是针对那些自夸已经拥有全备知识的假师傅说的。彼得提醒他的受信人说, 对于基督完全的认识必须等到将来我们与主面对面的时候。这一点也是他在彼得前书一 8 所强调的, 虽然他在那里的口气并不像在这里带有争辩性。此外, 他也看到对基督的认识涵盖基督徒生活的每一层面。它以被赎信徒认识那呼召他的开始 (一 3); 接着, 他继续寻求

更深刻地认识神和耶稣（一 2）；最后，由于祂使这美德的阶梯在蒙救赎的人生命中成为可能（而且实现），达到人对神完全的认识。保罗也看到直接而非间接地认识耶稣基督，才是基督徒信仰历程的基础与目标（腓三 10）。

9. 但是那不具有这些特质的人是眼瞎的。原文 *tuphlos* 常常被用来这么比喻。新约圣经里有很多类似的例子。这样的人缺乏属灵见识（参：约九 39~41）。他看不出来有一场与邪魔争斗的属灵大战正在进行（启三 14 及下）。他基本上仍在“这个世界的王”有效的控制之下。这世界的王最喜欢玩弄的诡计就是弄瞎人的心眼（林后四 4）。NIV 版本无缘无故地把形容词的次序颠倒，只看见近处的在前，眼瞎在后。彼得却是把眼瞎放在前面，只看见近处的放在后面。为什么彼得用这么奇怪的次序呢？原文 *muōpazō*（此字在新约圣经里只有此处出现）通常有“近视”的意思。如果一人已经瞎了眼，他怎么又可能近视呢？如果彼得心中的意思是这样的，他可能指这人看不见天上的事物，却把全副精神贯注于眼前地上的事物。他不能看到远处的事物，只能看到近处的事物。如果我们想到当时假师傅的不道德与世俗化，则这么解释就很合理。但是彼得也有可能想到 *muōpazō* 的另一个意义，就是“眨眼”或“闭眼”。如果这字的意思真是如此，则整个分词就含有因果性。其意思为，这样的人看不见，因为他故意在光明面前眨眼或闭上眼睛。属灵的盲目总是临到那故意回避神所赐美德恩典的人。基督徒认识基督的时候，他原是为接受这样的恩典而蒙召。整个句子是属扬抑格的四音步句。或许彼得乃是摘录自某段诗词或那时流行的歌谣小曲。保罗有时候也如此插入一段俗语（多一 12）。这或许是因为这句话如此奇怪的原因。

下一个词组，忘了他旧日的罪已得洁净，支持上面对 *muōpazōn* 的解释。原文 *lēthēn labōn* 只有一个意思，就是这人故意忘记他旧日的罪已得洁净。他已经把这事实从他的记忆里完全抹除。彼得在此想到的可能是信徒们在他们受洗时所作公开的见证与誓言（参：徒二 38，二十二 16）。他们旧日的罪就是他们成为基督徒以前所犯的罪。他们的罪得着洁净，实际上等于他们得与神的性情有分。一个人若不努力（5 节）在恩典上有所长进，就会逐渐退步，回到起初受洗时的状态。接着，他便

很可能开始远离真道。

E 一项值得努力争取的目标（一 10~11）

10. 所以弟兄们可以指因为前一节的话而有下面的教训。“因为你们随时都有落入属灵盲目的危险，所以要更加儆醒小心。”（梅尔）然而，另一个更可能的解释则是指前面整段经文（3 到 9 节）。因为神赐下奇妙的恩赐，也因为这些恩赐的运用发挥导致对基督更深刻的体认，所以他们必须格外殷勤奋发。彼得重复他在第 5 节所作的要求，就是劝勉弟兄们要格外热心殷勤。原文 *spoudasate* 属主动命令式，强调他迫切恳求弟兄们决志为神而活。他强有力地发出劝告，称受信人为我的弟兄们，就好像使徒行传中所记他的诸多讲道一般¹⁶⁵。

使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移。这是一句打中拣选论和自由意志论正反合要害的话。新约圣经向来同时支持这两种论点，却并未设法去解决其中似乎有矛盾的地方。在这里也一样；拣选乃是单独从神而来——可是人的行为可以见证这样的拣选，也可以否定这样的拣选。虽然“善行”（有些手抄本无故加上这词）只有靠神慈爱的赐下帮助才能达成，但是善行也是基督徒必须具备的，并且是对基督徒合情合理的要求。所以彼得用了中动态的 *poieisthai* 一字，就是“自我肯定”。基督徒的蒙召与过圣洁生活，两者是并进并行的。假师傅则不然。他们似乎自夸他们蒙神恩召，蒙神拣选，但在同时他们却又为“各种淫行找借口，好像他们已经得了犯罪免罚的许可证，以为自己生来就注定要成为义人”（加尔文）。

按照时间先后次序来讲，当然拣选总在蒙召以先（参：罗八 30）。这次序并非随意定的，也没有什么不公平之处。基督自己就是那被拣选者。拣选是在基督里成就的。离了基督便是灭亡。神呼召人向耶稣基督委身。一旦他们这么做了，这个呼召必须借着过圣洁生活来成全。彼得在此并不讨论这样一个被拣选又蒙召的人是否可能会离开道理（然而他在二 1、19~22 提到这种可能性）。史察肯（Strachan）如此说：“并非所有听到神声音（*klēsis*）的人都会在基督徒的行为上有长进。这种长进乃是蒙拣选（*eklogē*）的记号。”这话真是一针见血。彼得最后下结论说，

如果你们用与蒙召的恩相称的生活见证了你们的呼召，就可能有两个后果。首先，你们就永不失脚。当然，我们在很多方面都会跌倒（雅三2）。但是彼得的意思是基督徒可以免掉那极可怕的忧虑（NEB；参：罗十一11）。这个比喻乃是借用一匹马稳立不倒的图像。一个在稳定中长进的基督徒生活表现乃是他的记号。他那光辉的生命必然成为神拣选的无声证明。

11. 更有甚者，你们将会达到你们属天的目标，丰丰富富的，得以进入……永远的国。行为与蒙恩相称的第二个后果被摆在我们眼前，那就是我们得见人生长途旅程终站的美景。彼得用许多重叠的字来激励朝圣者疲倦的心，叫他们因为看到终点辉煌灿烂的景象而继续奋勇向前。与原文 *Epichorēgēthēsetai* 同字根的字也曾被用在第5节（见该处注释）。如果我们毫无保留地顺服神，奉献自己，把我们一切所有的给他，他也会毫无保留地把他自己的一切丰满与荣耀给我们，又充足地装备我们好在永恒的国度生活。这乃是照人的常话说，丰丰富富的 (*plousiōs*) 这话特别被添上以加强语气。进入国度的比喻可以追溯到加添尊荣给奥林匹克运动会胜利者的画面。胜利者所代表的城市居民因他的成功感到既骄傲又快乐。他们热烈迎接他，不叫他从一般人用的城门进来，却特别打穿城墙的一部分，叫他从那里进来。永恒的国度 (*aiōnion basileian*) 是一个奇特的名词。这名词很少在新约圣经或使徒教父的文献中再出现过¹⁶⁶，虽然“国度”与“永恒”常常分别被用上。在斯特拉多尼亚的碑文¹⁶⁷上有一个极近似的名词“永恒的统治” (*aiōnios archē*)，而这里的经文极可能是暗指永恒的国度绝非罗马帝国的永远统辖¹⁶⁸。尽管彼得一再强调基督徒要在生活上表现属灵的长进、忍耐与殷勤，这一段的结语却十分明显地指出“救恩的完成绝非靠人的成就，而是神照着他的丰盛所给的恩赐”（包可罕）。

彼得讲到这个国度，提出了三点。首先，这国度是永恒的。也就是说，它乃是属于犹太人思想中所谓“将来的世代”。特别是在主前几个世纪，当犹太人遭遇艰难困苦与迫害时，信心之士渐渐对“这个世代”感到失望，转而盼望有朝一日神将亲自介入，在那将来的世代中为他自己也为他的子民伸张正义。新约圣经的信念一贯如此：耶稣基督的道成

肉身已经把“将来的世代”带进“这个世代”。末日的事件已经按次序展开了。当然，新约时代的子民还在等待新世代的完全成就，以及旧世代的完全结束。彼得所说的，就是这个永恒¹⁶⁹国度在世上的实现。

第二，我们进入这个国度乃是将来的事。这点与希腊人立即成神的观念截然相反。基督徒蒙召奔走天路，就好像亚伯拉罕信靠顺服一般，并不寄望于世上短暂的事物，而是向着神所建造，有根有基的天城奋勇奔跑（来十一10）。我们若能有这样的志心，就已经与神的性情有分了（4节）。尽管如此，我们仍然要努力进入那永恒的国度。彼得照他自己向来写书的方式，保留了新约圣经中介乎我们已有的和我们尚缺乏的两者之间的不和谐，和介乎末世论中已实现部分和未实现部分两者之间的差距。

第三，这个国度的特征是它属于我们主救主耶稣基督¹⁷⁰。这是对国度性质的定义。它乃是祂的国度（太十六28；约十八36；诗二6）。我们乃是因为与祂有关系而进入这国度¹⁷¹。对天堂最崇高的描述乃是这类人格化的定义。它表现出救主与得救者中间那种极和谐的关系。有可能彼得再一次想到嘲笑的人（参三3），所以他提出了这三点有关天国的事实。

使徒就这样结束了第一段的讲论。它乃是一段激励人心的劝勉，叫那些信心动摇的信徒不要用对基督教理智的接纳取代道德伦理上的实践。在第10到11节，他“积极地”强调天堂是为顺服者预备的；但是在第4节，他却“被动性地”教导要与神的性情有分。这两方面是否有冲突？没有！进天堂不是论功行赏 (*pro meritis*)，而是大家一齐进去的 (*de congruo*)。它符合神向那些信靠顺服者所显明良善与宽广的神性。这段经文与几段¹⁷²福音与书信的经文相符合。这些经文都提醒我们，虽然天堂完全是神慈爱的恩赐，但其中也包含不同等级的福分，端视我们如何凭信心在基督的根基上建造成熟的个性与事奉的人生¹⁷³。本革尔把不圣洁的基督徒受审判比作一个水手在撞船之后仅仅游泳上岸，或一个人的房子被大火烧毁，失去了一切所有的财物，自己仅仅保存性命而已。相对的，一个基督徒如果让他的主影响他的举止，就会丰丰富富的进入天城，并且像运动员凯旋而归一样，受到极大的欢迎。这整段的劝勉于

是介乎两极之间：一边是我们在基督里已得的地位，另一边是我们将来要得着的地位。一个真实的基督徒读者与嘲笑者不同。他将回想神赐给他的特权，就是让他与神的性情有分。他也会努力活出与这恩相称的生活。他盼望那评估在世工作果效的日子速速来临，并且努力持守这个盼望。

F 常用真道提醒信徒（一 12~15）

12. 既然这件事，就是受信人永恒的归宿，是这么重要，所以彼得才十分认真地劝勉受信人。他们当然已经知道一切相关的事，即信心与行为，恩典与努力的双重配合。这些对他们以及任何初代基督徒都不陌生。但是他们仍然需要人常用这些事提醒他们。尤其是在他们当时的情况下，神的恩典变成放纵情欲的借口（彼后二 19；并参：罗六 1），有关神的知识取代了顺服（参：约壹二 4）。人心常是如此健忘（有时还是故意的），以至于基督教牧师有一个主要任务，就是他必须固守基督教信仰的真理和行为，掌握会众的心。用真理提醒人就有这种额外的作用。这些真理主要是为了激励接受者采取行动。所以，彼得一方面决心提醒他们，另一方面他也希望他们能够互相提醒（参 15 节）。

在本节经文里，彼得讲到他存心要继续执行这项提醒的工作。原文有抄本差异。一是把原文读作 *ouk amelēsō*，即我不会忽略（AV）。二是 *mellēso*，“我要”（RSV），后者较有可能，但较难以解释。即使是在当时流行的普通希腊文（koinē Greek）中，*mellō* 的未来式用在一个现在不定式之前十分奇特。它可以解成“将来我总要提醒你们”（不包括本书信的提醒），或“我要尽心提醒你们”（包括本书信的提醒，但在希腊文中语法则显得笨拙）。包可罕不得不选择第二种解释，因为他相信彼得后书是由一位使徒彼得的门徒在使徒去世后，按照《十二列祖遗训》（*Testament of the Twelve Patriarchs*）的模式写成，目的是为使徒留下一篇临终的证道和训诲。然而我要请读者参看第 15 节。由这节看出包可罕的立论并不稳固。如果他的论点成立，我们在 12 节和 15 节读到的，不应该是两段未来式的提醒，而应该是两段现在式的提醒，包括彼得后书本身的训词。另外，他把彼得后书与《遗训》（*Testaments*）对比也无

法叫人信服。彼得后书一 12~15 似乎并非仅指书信本身的训词，而是包括书信以外的提醒。请参考一 1 的注释和导论。

彼得居然说他的读者“在他们已有的真道上坚固”。这点乍看之下有点令人惊奇。从他前面的话和他后面要讲的话看来，这些读者的生活显然有许多地方还不合圣徒体统——但他们却是信心坚固的基督徒。无疑的，这是对读者们一项严肃的警告。那些作基督徒已有一段时间的人很容易就落入犯大罪或偏离正统教义的光景。对于这种危险，我们不能作万全的防范，只有靠时时刻刻与主救主有直接的相交来提醒自己。

彼得关切他的读者们在面对异端挑战时是否能稳固守道。这点和《使徒遗书》（*Epistula Apostolorum*）的引言互相呼应。《使徒遗书》的写成是为了“叫你们得坚固，不动摇，不因患难而受影响，以致离开了你们听过的福音道理”。

彼得像犹大一样，看到基督徒的传统乃是借着使徒（一 16 及下）一次留传下来的真道（参：犹 4）。相反的，假师傅散布分裂的言论和缺乏历史根据的神话，其本身行为也与主恩不相称。当彼得使用“坚固”一词，他或许是想用一种伤感的语气来描述那些犹豫不定、心志动摇的受信人。“坚固”正是耶稣在一个令人难忘的场合用在他身上的形容词。那时，他其实是善变的，但是他自以为在真道上十分稳固，绝不会离开主了（参：路二十二 32）。这个情感狂热的人后来真是得了坚固。他似乎因此很喜欢用“坚固”一词。他在彼得前书末了的最后祷告中用了这词（五 10）。类似的字也别具深义地出现在彼得后书三 17。

13. 彼得¹⁷⁴强调提醒的重要并不算过分。在此他只是用神的呼召提醒他的受信人，又劝勉他们要在恩典上有长进，盼望那等候他们的天家。在彼得前书二 11 当中，他提醒他们基督徒的争战人生观。他后来又在彼得后书三 1 及下回到这个主题上。他似乎总是不能忘记主给他的使命，“你回头以后，要坚固你的弟兄”（路二十二 32）。他决心继续执行这项任务直到他去世的日子。

他十分清楚那日子的来临不会太久了。如果这封信是在第一世纪的六〇年代初期写成的，则有名望的基督徒如彼得者，不需要具备先知的

灼见，也可以看出他们必然难逃突然惨死的命运，因为那时在尼罗皇帝的统治下，基督徒日渐不受欢迎。趁我还在这帐棚的时候，表示使徒知道自己时日无多。原文 *skēnōma*，直译就是“帐棚”，却是希腊文中代表身体的一个普通字。彼得就像所有初代基督徒一样，对于生命的短暂十分清楚。在神所拣选的以色列国度里，大有信心的人总是看自己好像在异地居住于帐棚之中（来十一9）¹⁷⁵。彼得像保罗（林后五1）一样，用拆毁帐棚的比喻来代表死亡。常有人以为这类话显出作者受希腊哲学二元论的感染，说人永不朽坏的灵魂住在必朽坏的肉体之中。其实这两位作者很可能受旧约圣经里很普遍的朝圣人生观影响。伊皮德特（Epictetus）的话正可以解释这种观点。他说：“虽然他准许你使用它（指你的产业），你却要把它当作不属于你的东西，就好像旅行者住在招待所一般。”¹⁷⁶

14. 彼得写了这封提醒的信。他不只清楚人生短暂的本质，同时也记得约翰福音二十一18~19所叙述的事。耶稣曾预言彼得的生命要以被钉十字架倏然终止。以这事为背景，我们应该把 *tachinē* 译为“突然”而不是快到了。这译法极可能是彼得的原意（“突然”也比较能与二1的经文衔接）。包可罕拒绝接受这种译法为合理，可是黑马（他几次用这字都带有“突然”的含义）和安得特—金格里奇希腊文大字典

（Andt-Gingrich Greek Lexicon）对此字的解释都不支持他的看法。不过快到了的解法还是有可能，也同样能配合他年老时要惨死的预言。当他写这封信时可能已年过六十，他相信离死期不远了。

skēnōma（帐棚）和 *exodos*（去世，参15节）两字的字根都曾在路加福音登山变像的记载中出现。这点十分有趣。彼得在后面就提到这件事。如果彼得后书为仿冒经书，它的作者一定极其工于心机，才能写出这么精巧的文章。

从彼得对死亡的态度里，我们还有很多需要学习的地方（在我们的世代，死亡却取代了性爱，成为忌讳的话题）。他几年以来一直活在死亡边缘。他知道他的命运就是在一种可怕而痛苦的方式下死亡。然而，他能用这种奇妙的方式讲到他的死，似乎没有惧怕也不后悔。死亡代表进入那永恒的国度。死亡代表脱离这个世界（15节），到另一个神为我

们预备的地方。死亡代表把我们所居住的帐棚放在一边。“我们没有理由把除去帐棚看得这么糟糕。（彼得的话里）有一个潜在的对比，就是：一个会朽坏的帐幕和一个永恒的居处，哪个比较可取呢？保罗在哥林多后书五1也阐释了这点。”（加尔文）

15. 彼得乃是根据耶稣的话语，急切地想借着不断的提醒来执行他的工作，造就基督徒。所以他说，他要尽心竭力（未来式 *spoudasō* 比现在式 *spoudazō* 更有根据）确定在他死后，他们随时随地都有一份他教训的永久纪录来提醒他们。他指的是什么呢？显然不是指这封书信（对不起，包可罕和祁理都错了）。他的话很恰切地指向马可福音。这是一部从起初就与彼得有密切关联的作品。帕皮亚早在第二世纪就写到：“长老也常常这么说——马可既然作了彼得的译者，就正确的，但却不一定是按照次序的，把他所记得的，主所说的话或做的事尽量写下……。他只有一个心志，就是不遗漏任何他听到的事，也不在其中加入捏造的事。”¹⁷⁷ 因此这话在第二世纪初期就成了很好的传统：在帕皮亚之前就有了这个传统。帕皮亚自己大约生于主后七十年。所有第二世纪的作者提到马可福音时都支持这说法，特别是革利免¹⁷⁸和爱任纽¹⁷⁹。后者的引述尤其有趣，他说：“在他们（即彼得和保罗）去世（*exodon*）之后，马可这位彼得的门生兼翻译，亲自把彼得传道的精华写成经书，传给我们。”¹⁸⁰ 爱任纽讲到死亡，与彼得一样，用的是同一个字。这点十分有意义。*Exodos* 单独出现便代表死亡，是十分冷门的字（虽然它常常与 *biou* 连用）。它被路加用来叙述基督变像时摩西和以利亚预言祂的去世（路九31）。这字在此也是同样的意义。它也出现在爱任纽的叙述中。似乎有可能爱任纽熟悉这段彼得后书的经文，他也似乎接受这种说法：本节经文隐藏的应许系指马可福音。

近年来，在昆兰第7号洞穴有一项极为引人注目的发现，足以支持爱任纽所称“彼得后书一15系指马可福音”之假设。在那洞穴里7Q5号的残片可能是马可福音的一部分，其上记载了第六章52~53节¹⁸¹。同一洞穴中另有一残片7Q10号可能是彼得后书一15的部分经文。但是欧卡拉汉（José O'Callaghan）所宣传的鉴定过程却极不可靠，因为只有六个字母留传下来。然而有一点是肯定的，如果这个小残片来自希腊文

圣经，则除了彼得后书二 15 以外，没有其它经文可以作它的出处。请进一步参考导论有关这方面的讨论。¹⁸² 昆兰社团对于外来的宗教作品都很感兴趣。若说彼得后书被当作马可福音的介绍信，是在主后六十八年封洞之前寄给这个死海旁边社团的，这也并非不可能。

不用多说，如果在昆兰发现的这两个残片其鉴定结果得以成立，则它对马可福音写成日期的提示，以及对判断彼得后书写成日期和真实性的结论，必然具有决定性的影响。目前，这个说法只不过是一项吸引人的假设罢了。

不论如何，尽管教父们相信这一段经文指的是马可福音，但经文本身还是十分含糊，以至于后代的研经者感到好奇而作各种猜测。毕格的推测很有可能是真的。他说：“后代仿冒经书的写成乃是受这段话的影响。若是如此，则事实证明，彼得后书早早就家喻户晓，被当作一本真是使徒所写的经书。如果没有这一段公认为使徒所写的话，人们似乎不可能大胆用使徒的名写书，因为他们必须利用这段话使自己的仿冒者看来几可乱真。”

G 使徒见证证实真道(一 16~18)

16. 彼得在此明显针对某些假师傅的指控而为自己辩护。然而他的重点是什么呢？一切都在乎一个字 *mutuois*。它可以代表故事。这个字与经文中另一动词“随从”都出现在约瑟夫的著作中¹⁸³，其中包含与本节经文相同的意义。它也有“比喻”的意思（毕格认为假师傅把福音书中的神迹当作比喻，而非清晰的事实），或“捏造的预言”（梅尔），或教牧书信中提到的“老妇荒渺的言语”（多一 14；提后四 4）。如果我们思想整句的意思，包括 *sesophismenois*（乖巧捏造）的字义，则把该字解成“寓言”似乎最恰当。彼得争辩说，当他讲到（如同他在前一节所述）复活的主现今以能力装备基督徒过圣洁生活，以及那荣耀的未来等候着有信心的基督徒之时，他并非刻意矫饰或凭空猜测。他讲的是事实。这些事分别代表活在历史中的耶稣在现时与将来要彰显祂的荣耀。他个人能亲自为这事作见证。

从这节的辩论中，我们无法肯定假师傅的确切特征。然而他们绝非

成型的诺斯底派人士，否则他们就不会去攻击“神话”；因为诺斯底派人士自己已经有太多神话了！他们可能像许米乃和腓理徒¹⁸⁴一样，用过去的事来否定救恩当中未来要成就的部分¹⁸⁵。因此，他们很可能说，复活的事已过；信徒受洗时与基督同死同活（西二 12；罗六 3~5），那就是复活了。至于基督将来再临的事已经在圣灵降临的时候应验了。这样解释似乎是对本节经文最自然的诠释，也与第三章有关假师傅的描述相符合，并且说明了彼得为何用变像的事例来驳斥假师傅的谬论。要驳斥那些曲解复活真道，嘲笑主必再临的人，最好的方法就是重述耶稣道成肉身的事实¹⁸⁶。

所有对观福音书都把变像一事看作耶稣复临的预表，而非象征耶稣的复活¹⁸⁷。三本福音书都在变像的叙述前面讲到耶稣的应许：有人在没尝死味以前，必要看见神的国大有能力临到。不论这个神秘的应许指的是什么意思，有一点是十分清楚的，那就是在福音书作者的心目中，主的变像和主的再临两者之间有密切的关联。在后使徒时代，变像一事似乎很少有人评论，就连提到的人也不多¹⁸⁸。但是有一本书《彼得启示录》却讲到这事。这本书写成于第二世纪初，作者对彼得后书也很熟悉¹⁸⁹。在那本书中，耶稣变像的荣体向正在祷告中的门徒显现，代表“你们盼望看见公义弟兄的荣形”¹⁹⁰。《彼得启示录》的无名作者显然了解彼得后书的主旨，他并且引用了第 18 节的经文。这点容后讨论。

大能和降临可以照字面意义直接解释。但也有几个其它解释可以通达。这词组可能是一种重名法，即“大能的降临”，就像马太福音二十四 30 的经文一样（“人子有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临”）。它也可能指耶稣在马太福音二十八 18 的宣布，天上地下所有的权柄都赐给祂了，以及祂的神迹显出这权柄：彼得曾亲耳听到耶稣的宣布，并亲眼见到耶稣的神迹。它又可能指耶稣升天时得到的权柄和荣耀，登山变像就可能是这事的预表。蔡思（Chase）说 *parousia* 的意思是指基督第一次降临，这话实在荒唐。它就如同三章 4、12 节两节所说的，指的是基督将来再一次降临，却是像帝王一般尊贵的来到。这也是新约圣经通常所说的。蒲草经书也指出，这字通常用来指帝王官式的访问。

彼得强调受信人所接受的使徒教训乃是第一手的资料。“我们”一

—使徒们——亲眼见过，彼得这么说。*epoptēs* 是一个不寻常¹⁹¹的字，也是一个有趣的字。它常常被用来指一人被介绍进入神秘宗教。彼得用这字的要点可能为自己辩护的意思。他或许暗示假师傅乃是圈外人，不属于他和读者们所加入的团体。彼得这么写，就有效地反驳了假师傅自称比一般基督徒高超的理论。他们自称加入了更高层次的知识分子 (*gnōsis*) 圈，是一般卑微弟兄梦想不到的。但是彼得也可能仅仅为自己作为见证人的地位辩护。这是 *epoptēs* 的最普遍意义。在圣经里，每当基督教信仰被假教训攻击时，使徒们总是强调他们自己的见证（如：林前十五 3~8；约壹一 1~3，四 14）。

威荣 (*megalēiotēs*) 在新约圣经里是一个非常冷门的字。除此以外，该字又在其它地方出现两次。这两次都被用来指属神的威荣¹⁹²。所以在此它代表耶稣变像时所显明的属神威荣。

17. 希腊文的文法结构在本节末从一种形式变为另一种形式，其主词也变换了。这使得第 19 节上半的意义变得复杂化。彼得从耶稣在变像时所显出的大能和降临，转移主题到祂从父神所得的尊贵和荣耀：“那向祂说话的声音尊荣祂，那从祂身上所发的光就是祂的荣耀。”（亚尔福得，Alford）这可能也是指但以理书七 14 的预言。但以理书中的经文可能是旧约圣经中有关了解耶稣是荣耀人子最重要的经文之一，也是一段对初代教会有极大影响的经文。我们应该把本节经文读成“靠”父神得尊贵荣耀，而不是“从”父神得到这些。这个冷门的词组乃是一典型描述神的代用语，与彼得后书一 3~4 “神的神能”和“神的性情”对等，并曾出现于罗马的革利免¹⁹³著作中。革利免可能从彼得后书引用这段经文，然而他更喜欢用 *megaloprepēs*。“极大荣光”在变像时笼罩着耶稣。这是同一事实的另一种表达方式——指的不是别人，正是神自己（参：出十六 10；民十四 10；结一 4）。

请注意，耶稣是怎样从父神得尊贵荣耀。这与希腊文化中假设的 *theios anēr*（神人）又有何等大的不同。它指出盖士曼假设彼得后书把变像当作耶稣隐藏神性的显现是多么离谱！根据初始基督教的体会，耶稣得到属神荣耀是因为祂被指定去执行神的救恩与审判。

我们若比较彼得对声音的描述与对观福音的记载，就会发现彼得真

是彼得后书的作者，而写书年代必属早期。如果彼得不是作者，我们就不明白为什么另一位较晚期的作者在这里要插入独立的说法，却不直接引据任何一卷福音书的经文。如果有一位仿冒经书的作者写了彼得后书，他的桌前摆着对观福音书，他为什么不照福音书的记载告诉我们门徒在变像山上的行为呢？为什么他不提摩西和以利亚的名字呢？尤其令人惊讶的是，他为什么忽略了那重要的话“你们要听祂”？这话在三本福音书中都有记载。它用在这里也与上下文极其吻合。有关从天上来的声音之描述，也与任何一本对观福音书的记载不同（虽然在这里用字的次序不能确定¹⁹⁴）。彼得所用的句构十分独特，*eis hon eudokēsa*¹⁹⁵，即我所喜悦的。这话当然是以赛亚书四十二 1 的粗略翻译。它代表父的美善与喜悦从天而降，停留在耶稣身上。再一次，彼得所用的话“这是我的爱子”（my Son, my Beloved, NEB）颇有意义，也颇独特。它的意思是，虽然在其它的叙述中，爱子代表神子的资格，但是在彼得后书这段经文中，介系词重复被使用意味“爱子”必然是神子的第二个称号。它或许出自创世记二十二 2、12、16。其意义是，如同以撒一般，耶稣乃是神的独生儿子。它也可能出自以赛亚书四十二 1（好像其中所说，“心里所喜悦的”）。意思是，耶稣就是那位先受苦后得伸冤的神仆。“爱子”原是很早以前加给弥赛亚的名号，并不仅仅是描述“子”的称呼（它在犹太教中本身就是弥赛亚的名号，这乃是诗篇二 7 所证明的，而 4Q Flor. 一 18~21 进一步肯定此点）。罗宾逊在一段重要的注释中证明此点¹⁹⁶。其中他主张马可福音九 7 的正确经文不是大多手抄本所记“所爱的”（the beloved），而应该是根据古老叙利亚版本的“我所爱的”（my Beloved）。他认为这是非常忠于使徒原始教训的笔法。如果这样，则彼得后书的这段经文也同样忠于使徒的原始教训。“我”字实际在最好的希腊文手抄本出现，但后来叙利亚文译本则无此字。

18. 在这节经文中有两个关于作者身分问题的要点。首先，作者申明当声音从天而降时，他与耶稣同在。很多人相信这个宣布代表仿冒者的手笔。作者亟力要把他自己与彼得认同。这类看法有其不合理之处，我们已经在第 17 节的注释中提过，也在导论中讨论过¹⁹⁷。进而言之，虽然某些种形式的仿冒经文在古代的世界中十分流行，那时又没有版权

制度，但古特立博士以令人信服的方式辩论说，用别人的名字写几封信，这不是当时为人接纳的行径¹⁹⁸，更遑论所仿冒的是才去世不久的人物。此外，如果我们把每一句提到彼得生平事迹的语句都假定为仿冒者写书的线索，这种判断是非常不公平的。难怪毕格讽刺性的评论说：“如果一位作者只在一封信的训词中宣布他的身分，就如同在彼得前书里一般，则这训词就被当作伪造的附加经文。如果他用一种令人无法怀疑的方式暗示他是谁，就好像约翰福音一般，他的话就被看作十分可疑，甚至不正经，以致他一定是伪造经书的人。如果他两样都做了，就像在彼得后书一般，那反对他的声浪更是像排山倒海一般挡不了了。”¹⁹⁹

第二，圣山，有人以为这名词代表在写书时代，变像的故事已“在教会的宗教意识中被提升且分别为圣”（Strachan）。然而这说法乃是把一种对神圣或圣洁不合圣经的体会注入经文中。在圣经里，它的意思是“属于神”，代表这山是圣洁的，就好像众先知（一21）和众使徒（三2）都是圣洁的一般。因为这山曾有神临在的脚踪。就在那座山上，耶稣向彼得露出属神的荣耀，所以他怎么不会把这山当作圣洁的呢？这是为什么摩西遇见神的地方也被称作圣地（出三5）。同样的描述语也应用在其它旧约中神显现的地方，特别是锡安山²⁰⁰。有趣的是，这山从未“在教会的宗教意识中被提升”！人们后来甚至不能对变像山的地理位置取得一致的见解。有人说是他泊山，有人说是黑门山。《彼得启示录》引用了这段经文²⁰¹，作者把话放在耶稣口中，说：“让我们进入圣山。”

整个段落极注重指出变像向那些在场目睹的人心中所造成的冲击。彼得在此用这事例强调他对历史上的耶稣所有权威性的认识（藉以反驳假师傅把变像当作神话的说法）；又申明旧约的预言和使徒的教训（针对扭曲两者的假师傅）原是紧密不可分的；并从耶稣道成肉身的生命中看出一项应许，就是祂将来要在荣耀中降临，这事是假师傅所讥笑的²⁰²。

H 先知圣言证实真道（一19~21）²⁰³

19. 彼得现在从个人的见证讲到“先知的話”。就如同这名词所有其它的出处一样，彼得指的是旧约圣经。他在第3到11节已经引证旧约圣经，为要支持他的教训。这段经文可以有两种极端不同的解释。关键

在于 *bebaioteron*，即更确。这字可以代表旧约圣经证实了使徒的见证（AV、NEB），也可以代表使徒的见证应验或证实了旧约圣经（RV、RSV、NEB、NIV）。但何者是真正的解释呢？

大部分注释者采取第二种解释，他们相信变像时门徒听见的声音更肯定了旧约先知对主降临的预言，这样“变像就为旧约圣经永远不变的真实性的作了见证……若说变像证明了旧约圣经被福音书所超越取代，这就歪曲了事实（好像马吉安和许多其它近代解经者一般），因为‘应验旧约圣经’并不代表废弃旧约圣经，却是维护旧约圣经里对基督至尊神性永恒不变的见证。”²⁰⁴ 这个看法，虽是美好的教义，却暴露在两项批评之下。我们很难把原文 *echomen bebaioteron*（我们有更确实的……）强解成“我们并有先知更确的预言”。如果彼得有这意思，他为什么不用正常的句构，*echomen bebaiōthenta*？即使是第一世纪的犹太人都很难对天上的声音产生如此忠实的感觉，更何况是一位基督教的使徒呢？犹太人总是相信预言胜过天上来的声音。的确，自从先知预言停止以来，他们视后者（即 *bath qol*，“（天上的）启示”）为启示的次等代替品²⁰⁵。至于使徒们对旧约圣经的尊重是无人能比的。他们维护基督教真理最有力的根据就是旧约的预言（参看使徒行传中的讲论，罗马书十五章，彼得前书第二章或整本希伯来书和启示录）。他们在手写的神的话语中寻求绝对的肯定，足以作他们卫道的根据。这就好像他们的主一般。旧约圣经原是为祂而写。彼得的意思似乎是上面所提的第一项解释。他说：“如果你们不相信我，就到圣经里去找证据吧！”加尔文说：“问题不在乎先知是否比福音书更可靠。”简而言之，“因为犹太人绝对相信先知的所有教训皆从神而来，难怪彼得说，他们的话语（比他自己的）更确实。”

把圣经比做灯或火把，照亮暗室，这点是广为人接纳的，也是很恰当的比方（参：诗一一九105和《以斯得拉四书》十二42），虽然“暗处”（原文 *auchmēros*，NEB 译为 *murky*）在希腊文圣经中不再出现。然而，它却在《彼得启示录》中被用来描述地狱。这段经文的概念是点灯照明暗处铺灰的地方，以便打扫。我们应该靠圣经这把火炬行事为人，直等到天发亮，晨星在你们心里出现的时候。这话是什么意思？有几种

可能的解释。

有可能彼得代表亚历山大学派的先锋，大力宣扬真正基督教的知识 (*gnōsis*)。由此而推之，新信主的人仍然在黯淡的灯光下行走，需要在研读圣经上多下工夫，直到他们来到日光之下，接受了基督教全备的真理，对基督有更成熟的认识（或被内住的圣灵光照）。普仑特 (Plumptre) 接受了像这样的观点，指出这样的体会与彼得前书二 9 的进入“奇妙光明”和路加福音一 78 的“清晨的日光从高天临到我们”乃属不谋而合。

然而，天发亮与晨星上升很自然使人联想到主的再来。讲到主再来的黎明，请看罗马书十三 12。讲到“晨星”，*phōsphoros*，有趣的是在希腊文学中，这字不只被用来代表晨星（即金星），也被用来指皇族或属神的人。我们现今拥有主后第一世纪俄斐乌秘宗诗歌的片断，其中恳求 *phōsphoros* 显出他的光辉²⁰⁶。在基督教的文献中，弥赛亚被看作民数记二十四 17 中的星所代表的（例如《死海古卷》中发现的弥赛亚文选），又是玛拉基书四 2 中公义的日头。在撒迦利亚颂里，基督乃是“清晨的日光从高天临到我们”（路一 78，AV、NEB）；以弗所书五 14 乃是被人重视的一段原始诗歌，讲到基督将要光照你，又在启示录二 28 和二十二 16，他也被称作“晨星”。

这一切显示本段经文还有第三种解释：“要注意预言的经文直到主再来的完全亮光出现。”这么讲十分合理，也与第三章强调主再来的经文相配。反对的理由是主的再来不会在你们心里升起。盖士曼因此认为，会不会仿冒彼得的作者在此露出马脚呢？会不会因为作者在第三章对于主的再来作了合乎正统的讲论，却显出他属于一个以灵意解经，把世界历史至终高峰的结局变成纯属主观理论的世代？事实不尽如此。“在你们心里”也可能属于下一子句的起头（毕竟在古代手抄本中没有标点符号）。我们若把“在你们心里”移到 20 节的起头，在原文“升起”（中译：出现）之后加一分号，则 20 节的意思就是“第一要紧的，在你们心里该知道……”。另一种说法是，天发亮晨星在基督徒心中出现，代表基督徒心中发出盼望的光辉，就是在“那日子接近的迹象向基督徒显明的时候”。他们盼望的实现在眼前：主已经近了（苏登，von Soden）。然而，或许我们不应该太重视盼望，却要看重改变。我们内心的改变不

断借着研读圣经而被圣灵加深（林后三 18），并在主来的大日得以完成。那时我们必要像祂，必得见主的真体（约壹三 2）。

包可罕在这儿举出两个重点。他相信彼得心中所想到的不是把主再来作为一项整体的事件讨论，而是指出主再来时要带来的全备启示。这启示与我们从旧约圣经和使徒传统所得，有关耶稣的不完全知识，成为强烈的对比。包可罕说：“基督徒的心里自然会感受到这项启示。”他指出，保罗也用主观和客观的语句来描述未来的世代（林前十三 8~12）。

他讲论有关主再来的第二要点是，经文假定，主再来时读者很可能仍然存活着——如盖士曼的主张正确，则这点就不成立。盖士曼以为作者已经放弃初代教会对基督复临的期望。

不论正确的细节为何，经文的主要重点十分明显。我们一生都在这个黑暗世界里奔走天路。神慈爱的赐给我们一盏明灯，就是圣经。如果我们留意经上的话语，寻求神的督责、警戒、引导和勉励，我们就可以安稳地走这条路。如果我们忽略了这些，我们就被黑暗包围。我们生命的整个过程应该由神的圣道来掌管。

20~21. 第一要紧的，该知道经上所有的预言，没有可随私意解说的。因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动说出神的话来。

这一段经文曾有许多解释。最主要的难处在于原文 *epiluseōs* 的意义。它是一个在新约圣经里不再出现的名词。它的对等动词出现于马可福音四 34 和使徒行传十九 39。在这两处经文里，它的意思都是解开一项难题。我们要讨论两种主要的解释：第一，没有预言系出自先知自己的阐释——也就是说，预言乃是神赐下的；第二，没有预言能用私意解说——也就是说，必须依照教会的解释。在第一种解释里，重要的是先知怎样了解他的预言。在第二种解释里，重要的是我们怎样解释先知的言语。

第二种解释在今天很多解经家中间十分通行。它受欢迎的原因是它符合一项事实，假师傅的确误解了圣经（二 1，三 16）。如果这意义正确，则它代表一项重大的真理：圣经既非人自己创作的（21 节），亦非人自己能解释的（20 节）；圣灵才是真正的作者兼解释者。再者，如果

这意义是正确的，它将为第二章提供一项良好的引介。其实 NEB 就把这段经文放在第二章起头（但是这么做便是把原文整句切分为二，后半句成了新段落的起头！）彼得等于在宣布，只有圣灵充满的教会才能适当解释圣灵所默示的圣经²⁰⁷。假师傅的读经体会会有偏差；他们还不明白正确解释圣经的要领，但正统教会已经借着住在信徒心中圣灵的光照，具备了这项能力。

这种说法似乎合理，却有其难处。从文法上来看，这个句子乃是接续前面的话，并非与后面的话连接。在意义上，它也与前面的话较连贯。在前面一段话中，彼得所讲不是解释圣经，而是证实圣经。他的主题在于基督教有关恩典、圣洁和天堂的教训乃是独特且可靠的。使徒在耶稣变像时听到神说话的声音，同样一位神也藉先知说话。第 20~21 节的讲论乃是与前面这段话连贯的，也是从前面的话导出的必然结论。因此，我们可以相信使徒对变像的叙述，因为那时神亲自说了话。我们也可以相信圣经，因为神在作者后面说了话。先知并没有捏造他们写下的话，也没有任意私解圣经。“他们并没有凭空胡言乱扯，也没有凭他们自己的判断想象臆测”（加尔文）²⁰⁸。在旧约圣经里，这是假先知的特征，他们“所说的异象，是出于自己的心，不是出于耶和华的口”（耶二十三 16，并参：结十三 3）。然而，真正的预言乃是从神而来，并且这些先知虽然本身是人，却被圣灵感动引导²⁰⁹。

所以彼得讲论的乃是圣经的属神根源，不是讨论它正确的注释。如果圣经的注释是他这段经文的主题，则 21 节就完全与他的论点无关。更有甚者，为了配合 21 节，*ginetai* 就必须被强解成“放在放大镜之下”（梅尔）。梅尔本身是一个既优秀又诚实的学者，他不可能对这难处毫无感觉。事实上，包可罕指出，七十士译本和教父文集对 *epiluō* 的用法支持以下的结论：此处所思考的主题乃是先知自己如何解释神的启示。

到此为止，我们应该很清楚明白，彼得一直都在为假师傅的两项指控答辩。他们争论说，使徒们制造有关耶稣及祂权能和再来的神话。面对此一挑战，彼得说：“事实并非如此。我们亲眼在祂变像时看到祂的荣耀。”然后他引用旧约圣经作为见证。它原是比使徒本身更无懈可击的根据。无论是狂热分子或正统信徒都应该承认这一点。但是假师傅竟

然以排斥旧约圣经的权威性来响应，否定其属神根源，又说先知们只是发表他们自己的意见罢了。所以彼得严厉地重申这个犹太人、耶稣和基督徒都一致持守的信念：旧约圣经真是从神而来的；当先知们传讲圣经里所记载的预言时，他们与神保持着关系，执行神代言人的职分。

有趣的是，在这项大概是对圣经作者们得默示最完备、最清楚的讲论里，作者们的心理状态却没有被提到。后书作者并不关心圣经作者们的感觉或是他们对预言了解的程度，他只注意到一事实，就是圣经作者们乃是神信息的传递者。到底神与人在圣经的成书过程中扮演什么相对角色，经文中并没有提到。经文只说他们合作写成了圣经。后书作者在 21 节引用了一项生动的航海比喻（参：徒二十七 15、17；其中原文 *pheromenē* 被用来描写船被风吹得飘来飘去）。我们可以这么说，先知们扬起帆（他们顺服接纳神的旨意），圣灵便充满他们，带着他们的船沿着他们希望走的方向前进。人说了话；神也说了话。凡是正确的圣经教义都不会否定这项真理的任何一部分。当然，那些相信神乃是圣经终极作者的人，都会不遗余力地去探讨这些和神合作写圣经的作者们的底细，包括他们的背景、生平、活动范围、教育程度等等。原来启示并非叫人被动性的接受：它乃是代表人主动的合作。神默示人的事实并非意味着作者必须废弃正常的心理运作。圣灵并非在使用一件器皿²¹⁰，祂乃是使用一个活人。神的方式一直都是透过人的个性彰显祂的真理。这一点从主耶稣的道成肉身可以清楚看出。此外，祂也不随便使用任何人。祂只用圣洁的人，就是那些奉献自己忠心服事的人。即使是这样的人，祂也不伤害他们的个性，却与他们合作，借着他们的本相启示祂自己。

“他说他们受了感动，不是因为他们疯狂了（异教徒假想他们的先知必定疯狂了，*enthousiasmos*），却是因为他们不敢靠自己行任何事，只一味顺服圣灵的引导，任由圣灵控制他们的嘴唇，好像随时都在祂的殿中一样。”（加尔文）

第二章

A 防备假先知(二 1~3)

这一章与先前的经文有密切关联。的确，有人注意到从一章 16 节到二章 3 节有对偶句交错排列的形式：

- a 使徒 (一 16~18)
- b 旧约时代先知 (一 19~21)
- b 旧约时代假先知 (二 1 上)
- a 假师傅 (二 1 下~3)

这种刻意安排的句构使读者能分辨使徒与假师傅之间的区别。此外，它也使彼得能够从答辩反对者指控的被动立场转变成攻击他们的主动立场。这种立场几乎占据了整个第二章的中心思想。

1. 有关这一章与犹大书广义的对应，请参看“导论”。彼得的思维仍然流连于旧约的预言。在古代以色列人中间，在百姓中有假先知起来，与真先知混杂。如今历史重演。他的读者也有假师傅混在他们中间。在这一章里，他交互使用现在式与未来式描述这些假师傅。保罗在提摩太前书四 1 及下一段类似经文里也这么做。毫无疑问的，这是因为他看假师傅的出现为旧约圣经和耶稣预言的应验(申十三 2~6; 太二十四 24 等等)。在帖撒罗尼迦后书二 3、7 以及提摩太后书三 1 及下和 5 节都有类似交替使用未来式与现在式的句构。在神的子民中间，过去一直都有假师傅，将来也必然会有²¹¹。

殉道者游斯丁(卒于主后 165 年)在一段引用本节经文的讨论中，讲到以上对时态改变的解释实为正确，并非某位第二世纪的作者，因无法持续不断的用过去式而露出仿冒的马脚(他常常不注意就用了现在式)。游斯丁对犹太人特里弗(Trypho)说：“与你们圣先知同时代有假先知，照样，现在我们中间也有很多假师傅，我们的主已经预先警告我们要提防他们。他们中间许多人传授不虔不敬，亵渎主神，不圣洁的教义，假称奉主的名，却一直教导，且还在教导那些出自污秽邪灵的理论。”²¹²

假先知可能代表他们冒充先知，也可能代表他们预言错误的事，或以上两者皆是。这些人与他们传的信息一样不可靠。但是彼得称呼他们为“假师傅”而不是“假先知”。或许他们并没有冒充先知预言。尽管如此，旧约圣经里提到假先知的三个重要特征也适用在他们身上。他们与真先知不同。他们讲道没有属神的权柄，他们的信息讲的是假平安。他们注定要受神的刑罚。梅尔作了一项有趣的研究，他搜集了假先知的各种特征。令人惊奇的是，这些特征在彼得自己恳切讲论的情况中都出现了。他们的教导充满谄媚之言，他们的野心都在钱财上面，他们的生活放荡不羁，他们的良心迟钝愚昧，他们一心一意想欺骗人(参：赛二十八 7; 耶二十三 14; 结十三 3; 亚十三 4)。百姓是原文 *laos* 的翻译，这字在七十士译本和新约圣经中都被用于代表神的百姓。根据使徒行传里归于彼得名下的讲道词，以及彼得前书的教训，彼得宣称基督徒已经归入神拣选的真以色列；在旧约与新约之间并无隔阂。

这些假师傅(请注意原文的称呼由 *pseudoprophētai* 快速转换成 *pseudodidaskaloi*，代表或许假师傅毕竟未曾多次多方伪装冒充先知)就是那一类(whom, *hoitines*)我们常见神秘的或“偷偷摸摸的”把异端邪说带进教会的人。动词引进(*pareisagō*)有两项含义，它有“一齐带进”(与真教训同时)的意思，也有“偷着引进”的意思(参：加二 4)。

陷害人的异端(文意是“破坏”——另一个代表希伯来思路的词汇)代表有害于真正信心的意见。“异端”原文 *hairesis* (文意是“选择”)适用于一个党派或宗派(参：徒五 17, 十五 5)，或代表这样一个宗派的看法。在保罗的文章里，离间(加五 20; 林前十一 18 及下)和傲慢的自立门户(多三 10)都是显著倾向异端的。但是在伊格那丢时代(主后 110 年)，这字已经有我们熟悉的意义，即“假教义”²¹³。的确，彼得可能是参考耶稣一句未被列入正典的预言，“将来要有分裂与异端”(游斯丁，《对话录》三十五 3, 五十一 2)。

他们不正确教导的影响是他们连(*kai*)买他们的主他们也不承认。这段引人深思的话显示十架对我们的作者有何等的意义，因为买字不但强调人在被买之前的苦况，也指出基督拯救的代价是多么昂贵(参：可十 45; 提前二 6; 启五 9)。原文 *agorazō* 用于以色列人被救赎脱离埃

及（参：撒下七 23）。我们从十字架和出埃及记的故事看到神亲自介入祂百姓中间，不但要救他们脱离被捆绑与死亡的命运，也要把他们当作“自己的子民”买赎他们。就如撒母耳记下七 23 所说的，神救赎人，为要叫他们过更新的生活，好叫别人归荣耀给他的救主；又按照彼得前书四 2 所说：“叫他不从人的情欲，只从神的旨意，在世度余下的光阴。”²¹⁴

这些假师傅无疑的也明白基督十架所带来的自由；自由原是他们的标语（二 19）。但是他们却不承认被钉十字架的那一位把过圣洁生活的义务也加在人身上。他们的生活显出他们连买他们的主也不承认。基督教的确是一个讲求自由的宗教信仰；但是，它也要求人凭着爱心自愿成为耶稣救赎主的奴仆。保罗、犹大、雅各和其它新约时代的教会领袖都甘愿称呼他们自己为主的“奴仆”（*douloi*）。但这些假师傅却不然。凑巧的是，在哥林多也有类似的自由派人士，他们也使得保罗用类似彼得后书的语句来响应他们（林前六 19~20，七 23）。

我们的作者与其余新约作者的看法是一致的（参：罗六章和来十章）。他们直言，一个人不可能鱼与熊掌兼得。若有人要同时又服事神又服事自己，必定自取速速的灭亡。他或死了，或活到主再来，都会突然与主隔绝（原文 *tachinē*，“突然”，也被用于描述彼得自己的死，参一 14）。

奈瑞（Neyrey）认为灭亡一词有讽刺性，这点可能是对的。这些人教导人有免于灭亡的自由（二 19），却嘲笑主的再来，放纵自己，行不道德的事。就在主再来的时候，他们所不认的主却要根据他们不道德的生活方式审判他们。

2. 不承认买他们的主，这主要是指个人与主关系的破裂，而非理智上的否认。它有两种效应。首先，它会向外扩散影响其它人。这是为什么彼得（二章）如此猛烈地斥责这些人。其次，它使基督徒在人面前没有见证。在圣经里充满了这一类故事，就是神的名被外邦人亵渎，因为祂的子民生活方式不能荣耀神（参：罗二 24；赛五十二 5，这两段经文都影响到本节圣经的要义及其特殊的表达方式²¹⁵。本节用未来式乃是根据这两段旧约经文）。彼得已经在彼得前书三 16 和四 14 及下显出他自己对这类事非常敏感。这不是无缘无故的。异教徒的作者，包括塔西

图斯（Tacitus），苏当尼亚士（Suetonius）和克理索（Celsus）都夸张地讲述一些基督徒的暴行，这点显示过去的基督徒是多么需要过无可指摘的生活（徒十九 9；罗二 24；多二 5；雅二 7）。只要基督的主权仍然对基督徒有意义，今天的基督徒也一样要注意自己的生活。

Aselgeiai（邪淫的行为）乃是语气强烈的字，代表卤莽又刚硬的不道德行为，与真道（或说“真确的行为”，*the true way*，此乃按 NEB 译文，假定其所有格 *tēs alētheias* 系属希伯来人用法）正好相反。真道只有一条，就是耶稣基督祂自己（约十四 6）；那是为什么否认祂就等于离开了真道。只有在祂里面，真理中属伦理与认知的部分（前者为希伯来人所强调，后者为希腊人所强调）才能结合为一体。真道乃出自诗篇一一九 30，也出现于第二世纪的作品中，包括亚里斯底德的《卫道论》²¹⁶（Apology）和另一人的《彼得启示录》²¹⁷。两者似乎都参考了本节经文，因为真道的原文在新约圣经别处就再没有出现过。像这类后期作者无意中参考了本书信的例子，无形中增强了本书信属早期作品的立场。《卫道论》和《彼得启示录》的写成年代都大约在主后一三〇年左右。

加尔文对本节经文有恰切的评论：“最使敬虔人心灵不安的莫过于背道的事……彼得为要阻止这类事破坏我们的信仰，他适时地加上一段预言，说将来这类事必然发生（好叫人心里有心理准备）。”

3. 如果第 2 节讲的是假师傅不道德的行为，则第 3 节的主题就在于他们的贪婪和厄运。把本节与帖撒罗尼迦前书二 5 对比，对我们是有益的。保罗在后者否认他是这种老师，他不是那种希腊—罗马世界的流浪诡辩家。这类人并不注重维护真理，只求在辩论中争胜，这就解释了为何彼得说他们要用捏造的言语，或用虚假的说词。这类话并非为造就听者而说，却是为了取利（所以他们有贪心）。彼得利用假师傅对他的指控“乖巧捏造虚言”来反击他们自己。彼得说，“这不是使徒的信息，而是假师傅的虚言”，纯属虚构（包可罕）。动词 *emporeuomai* 有商业背景，就是剥削或“从中取利”。这些人像提摩太前书六 5 提到的假师傅一样，他们以为可以从基督教当中为自己谋利益。

彼得用来描写异端必遭灭亡命运的话，不论是在本节或下一节，在

盖士曼看来都十分呆板而僵化。他说“彼得用一种十分原始的方式处理敌人的挑战。首先，他指控他们道德败坏，然后大量使用精心挑选的箴言（像在 22 节），最后用可怖的话来描述异端将要受到的刑罚。”毋庸置疑的，像彼得这种严苛的定罪方式，对二十世纪的读者们而言，显得陈旧而不合时宜，因为我们大多数人已失去对假教训可能带来凶恶危险的敏感，在分辨事理的真假和分辨行为的是非上，我们也变得一样迟钝。然而，就像彼得所说的，我们如果看到“真道”（即耶稣祂自己）被嘲弄，特别是在教会里，却不被激怒，我们就无法对真道在伦理上与理智上的重要性有所醒悟。彼得重申，在旧约里，对假师傅的定罪许久以前就被宣布了。这事已经快发生了（“自古以来并不迟延”）。若要探讨这其中的思路，请参看犹大书第 4 节（并参：彼前四 17）。他因此下结论说，他们的灭亡也必速速来到（这是灭亡，*apōleia*，在第二章里第三度出现）。NEB 的翻译很好：“灭亡张大了眼睛等着他们（perdition waits for them with unsleeping eyes.）。”在新约圣经里惟一另一次用到这个生动的字，是在马太福音二十五 5，其中讲到童女等候新郎时打盹。无疑的，彼得正在反驳假师傅的妄言，因为他们说神的审判迟延了，好像人打盹睡觉了（参：王上十八 27）。

B 审判与拯救的三个例子（二 4~10 上）

彼得接着举例说明神无私的审判，以及这审判虽然耽延却必然来临（参三 8~10）的事实。他首先讲到堕落天使（4 节），然后是洪水（5 节），再讲到平原的城市（6 节及下）。他提这些事，心中过分兴奋，就顾不得句型了。在我们的期望里，他应该这么说：“如果神在过去没有放过甲、乙、丙三者，则祂现在也不会放过假师傅。”但是他鼓励信徒的心意比定假师傅的罪更急切，（虽然他在后面还有更多的定罪！）他便集中注意力在神的恩慈，而不是神的震怒；所以他像画图一般在第 9 节的结论中，把义人得救的事放在显明之处，而把随之而来恶人被定罪的事放在不明显的背景。

彼得的举例和犹大书 5~7 节的对应经文稍有出入。彼得集中焦点于天使的骄傲和堕落，挪亚时代人们的冷淡与悖逆，以及所多玛人的极端

淫荡，或许因为这些正是他所斥责的假师傅所具有的特征。

4. 他以创世记第六章的堕落天使开始，却不明说他们的罪。在创世记六 1~4，犹大书第 6 节和启示录十二 7，都清楚讲到他们背叛神是堕落的主因，虽然他们的贪欲也被提到。彼得可能受了伪经《以诺一书》润饰创世记所记故事的影响（犹大书则肯定是受了《以诺一书》影响，因为犹大引用了该书。第二世纪的《彼得福音》也是一样）。但是，如果彼得参考了这本伪经，他也是极其谨慎的（正如他在彼得前书三 19 和四 6 的作法一样。在那两节经文中，他或许很熟悉伪经的内容，但是我们却无法证明这点）。²¹⁸

彼得描述的景象其细节不甚清晰。NIV 把这节后半译为 *putting them into gloomy dungeons*（把他们交在黑暗坑中）。这是因为好的手抄本大多数有 *seirois* 或 *sirois*，意思是“地底深坑”（英文 *silos*，地窖，即源于此）。其它手抄本则采取了冷门的字，*seirais*，意思是“锁炼”（AV 便是如此翻译），比较接近犹大书“永远的锁炼”以及《以诺书》十 4，五十四 4~5 和《巴录书》五十六 12 及下之图像。后者的内容如下：“他们中间有些人下到世间与妇女杂交。那些这么做的后来被锁炼捆绑，受尽折磨。”《彼得启示录》也讲到他们被锁炼捆绑。然而依照经文和内容均衡的可能性来判断，一般人比较偏向 *seirois*，深坑。

丢在地狱在希腊文中是一单字，只有在圣经此处出现，其意义为“交付地狱”。地狱的原文是 *tartarus*，乃古希腊神话中代表地狱的名字，指地面下的黑暗深渊，乃是刑罚穷凶极恶者离身灵魂之所在，特别是那些背叛的诸神，像坦塔奴（Tantalus，他乃是希腊神话中宙斯之子，因泄露天机被贬于地狱，终生受苦）。正如保罗可以摘录异教诗人亚拉土斯（Aratus）一段合宜的诗句来强调他的要点（徒十七 28），同样，彼得也可以利用诗人荷马的这段描述来加强他的语气。约瑟夫也这么做，他也讲到异教神明在地狱中（*Tartarus*）被锁炼拘禁²¹⁹。邪恶的天使现在正受折磨，虽然他们还必须等候那最后审判的来临。彼得的末世观正是整本新约圣经的典型特征。其中把神未来要施行的审判当作对人一生所作选择的终结报应。在启示录二十 10 也有关系密切的对应经文，其中讲到魔鬼虽然现今被约束，却仍注定要在日后接受最后的审判。

5. 彼得的第二件事例乃是洪水。这似乎是他很喜欢提的故事。我们不但在第三章发现他重复提到这事，在彼得前书三 20 他也提起洪水的事。在这里，背景是神对一个悖逆又邪恶的世界施行审判 (*asebōn*，不敬虔，暗示他们不管怎样都分不出时间给神)，我们却看到神又如何施行拯救。彼得坚持说，拯救是为所有人设定的，实际上却只发生在少数人身上。得救的人少，审判又是那么铁定，这些事实对于最早读到这封书信的人有切身的关系。我们或许应该了解希腊文的意思是神保守挪亚的安全，因为他是传义道的（按文意是“先锋”）。请注意，此处“义道”有旧约圣经之意义，与一章 1 节和彼得前书第三章的“义”意义相同，却与保罗用来指与律法相对的“义”有极大差别。挪亚一家八口（原文意思是“挪亚是第八位”）是一普遍的惯用语，代表挪亚与其它七位一同得救，包括他的妻子、他的三个儿子和媳妇。彼得前书三 20 也是这么说。

旧约圣经并没有说挪亚是个传义道的人；《以诺一书》也没有提过。但这事在犹太人的传统中乃是为人所熟知的。如果他的确是一个“义人，无可指摘”，又“与神同行”（创六 9），则他必然曾经是义道的先锋。他的生活方式必然与他周围的恶人非常不同。他的生活就是他所传义道的见证。当他看到其它人走向灭亡之路，他这个好人焉能静默不语呢？任何属神的人至少都会像他一样关心别人的得救，以求保全他自己与神的关系。当然，第一世纪的非正典文献很清楚指出挪亚是那一类的人。他被称为传义道的人，或被冠以其它类似的名号。这些文献包括《革利免一书》 vii. 6, ix. 4, 《西比琳圣谕》 (*Sibylline Oracles*) i. 128 和约瑟夫所著《犹太古史》 (*Antiquities*) i. 3.1。

整个挪亚故事的重点被巴奈特 (Barnett) 清楚点出。他说，彼得的读者必须“在使徒正统与当代异端中间作一选择。他们选择的后果将必然遵循那些挪亚与上古世代的命运发展”。

6. 彼得的第三个神审判人的例子乃是按照时间先后次序的。这点与犹大书不同。彼得也不像犹大，他只简略提了一下事情要点，却没有仔细叙述事情的始末。他先讲神用大水行毁灭，再讲神用大火行毁灭，这样的安排颇有艺术，并预先为三章 7 节的类似预言制造气氛。

这节经文所用的字非常特别。原文 *tephrōsas*，即焚烧成灰或作“被灰掩盖”，在圣经里只出现一次，却被狄奥卡苏斯 (Dio Cassius, lxvi) 用来叙述主后七十九年维苏威火山爆发，其岩浆掩埋庞贝 (Pompeii) 和赫克兰尼恩 (Herculaneum) 两城。“将二城倾覆”，许多手抄本的原文是 *katastrophē katekrinen* (RSV 译为 *condemned them to extinction*)。NIV 省略了 *extinction* (“倾覆”)，这点可能是正确的，虽然两种异文抄本的可靠性不相上下。这段话从七十士译本记载所多玛的毁灭而来（创十九 29）。这个全面性的毁灭乃是神所许可的，为要使后来的世代明了不义的人终将被废弃。他们的住地要成为废墟。假教训和假行径至终总是导致苦难与灾祸。这一点不论是在罗得的日子，或是彼得的日子，或是我们的日子，都是真确的。此乃犹大的要点。他说那些城市所受的刑罚带有永恒的特质（犹 7）。在我们当代的背景和所多玛两者之间有奇特的对应。那城市以其富足和骄奢淫逸著名——还有，那城的人就像任何成年人一样，他们自以为长大了就可以放弃有关神的念头。他们发现错误时已经太晚了。

7~8. 然而，神的行事方式总是接纳敬虔人。他们信靠祂，又憎恨邪恶。祂拯救了罗得，其得救乃是神赐下救恩的典型例子。创世记所记载的故事甚至没有这节经文所提的，罗得是常为恶人淫行忧伤的义人。他在创世记里似乎只是一个属世的人（创十三 10~14, 十九 16）。他曾大大远离了列祖所信奉的神。他虽然殷勤好客（十九 1 及下），却是软弱（十九 6），在道德上败坏（十九 8），又好酒（十九 33、35）。他的心深深地沉浸在所多玛的享乐中，以致实际上天使不得不把他拖出来（十九 16）。经上一再强调他的得救完全是基于神不看人功劳的恩惠。神赐恩给人乃是基于祂是神，不是因为人有多么善良（如十九 16、19）。

这样，罗得为何又在本节被称作义人呢？其答案可能部分隐藏于正典以外的文献中；他曾被称作“那公义的一位”，《所罗门智慧书》

(*Wisdom*) x. 6; xix. 17。另一部分的原因或许是基于他与所多玛人的比较，这样 NEB 所译 a good man, “好人”（正人君子）或许比较接近原意。当然，在这同时，罗得也接受了神为他而行的神迹，就像伊利沙伯和撒迦利亚一样。后面两者在路加福音一 5~6 也被称作义人 (*dikaioi*)。

按照犹太人的传统，亚伯拉罕为所多玛城内的义人祈祷是特别为罗得而发的，这点也多多显出为人代求的祈祷有何等大的能力（*Pirqe R. El. 25, Gen. Rab. 49: 13*）。如果我们读到的经文没有偏差，在第8节我们又读到带冠词的 *ho dikaios*，同样的描述语又用在他身上，则其意义必然是他的义心为他所见所闻而伤痛烦恼。但是，如果按照一本最好的手抄本经文，这个冠词被省略，则其意义将是“在他一切所见所闻的事上保持正直”（武加大译本如此传译，*aspectu et auditu hustus*）。不论如何，彼得继续说，那无法无天的社会其放纵的行为使居于其中的罗得伤痛，或者按文意是“不断的击打他”。NEB 译文 *tortured*，“折磨”，抓住了要义。住在世俗化社会的基督徒，今日已经习惯于不再对他们所见所闻的罪恶事感到震惊。举例说，他们会毫无反应的看完一部电视节目，其中上演的内容是几十年前绝不可能在戏院或电影院看到的。但是当一个人的良心对罪恶迟钝，又对维护社会道德标准漠不关心，他就不再会仰望主，寻求拯救。

9. 这节经文结束了从第4节开始的例子。因此主知道搭救敬虔的人脱离试探，或作“脱离试验”。有些手抄本用了复数式，“诸般试验”，代表一般性的试探，尤其指上节提到的骄傲、淫荡和悖逆。但是较多人引用单数的“试验”，其意义有点像主祷文的“不叫我们遇见试探”，乃指从神而来测试人是否会背道的最后试验。从这项试验中，挪亚和罗得双双得胜，脱离了世俗。他们在嘲笑者与不信者中间极其凸显。新约圣经视主再来为最后的试验，就是“大患难”（*peirasmos*）。忠心的人将在那患难的时刻被拯救出来。这患难将遍临全地（启三10），那时回来的主将试验（*peirazō*）每个基督徒服事的品质（林前三13）。在这同时，没有任何发自内心或来自周遭环境的试探是超过我们所能忍受的，因为神不但管制试探的程度，也赐祂子民有能力去面对它（林前十13）。请注意神拯救一人，乃是“从试炼中”救出（*ek*），不是使人“远离”（*apo*）试炼。基督教并非一项保护人不受生命试炼的信仰。神允许试炼临到基督徒。祂在其中遇见我们，又从其中把我们救出来。更有甚者，挪亚和罗得的例子能帮助我们知道神如何从试验中拯救敬虔的人（敬虔原文为 *eusebeis*，相对于不敬虔，*asebeis*）。但这两个人都不是立即得

救。挪亚必须顺从神的指示为自己建造方舟——还要忍受他邻人的讥笑。罗得也必须忍受长年的自我谴责，因为他作了一项愚笨的决定，去住在所多玛城内。然而，就在神所选定的时刻，祂拯救了这俩人。所以神会许可我们面对漫长的等候，然后祂才介入；祂也会使用我们，叫我们自己先作好准备工作，以求脱离患难困苦。但祂深切知道怎样拯救敬虔的人；祂是可靠的主。

彼得致书的忠实信徒很可能觉得奇怪，为什么神许可这一类恶毒的异端邪说在我们中间折磨我们？还有，“神什么时候才会起来辩明祂的名，审判恶人，伸张正义？”彼得已经对第一个问题提出了答案，现在他要简短地回答第二个问题，并在后面的经文中详加讨论。在此，他仅仅满足于申明神知道如何拯救。虽然祂似乎耽延日久，但祂也同样知道怎样刑罚恶人。从彼得方才引用所多玛被倾覆和洪水淹没全地的例子中，我们清楚看到这点。但彼得的心意首先回到堕落天使的故事上。他觉得这是最要紧的。他说，（神要）把不义的人留在刑罚之下，等候审判的日子。这段经文与第4节描述堕落天使受刑罚的措辞几乎是一模一样的。如果我们很确切地分析希腊文，这段经文似乎暗示那些不义的人现今正受着刑罚，并且被看守住，为要接受日后要来的最后审判。这怎么可能呢？毕格的解释或者更有道理。他以为这话是指已去世罪人现在正受折磨。但是加尔文对这段经文含义的判断可能也是正确的。他把“受刑罚”（*kolazomenous*）当作预定的（那些人现在只是被看守住，预备在将来接受审判）。

10a. 彼得暂时结束了此一主题。他向读者们保证，假师傅的命运仍然掌握在神的手中。他们虽然公开行不道德的事，却也还没有脱离祂的掌握。原文词组 *opisō sarkos ... poreuomenous*，即那些随肉身，纵污秽的情欲之人（更佳的译法是“特别是那些带着污染人的淫欲放纵肉体的人”，按包可罕解法），这话暗示同性恋。原文 *En epithumia miasmou* 可以用希伯来思想解释：“在他们污秽的情欲中”，或被当作一个受词所有格“在他们对污秽事的渴望中”。他们轻慢主治之人。主治之人有三种解释。它可以被解成天使的阶级制度（参：弗一21；西一16；或者我们也可以参考对应经文犹大书7~8；以上这些经文都用 *kuriotēs*，即

“统治”之意)。另一种解法是，彼得可能回到第一节的主题，暗示假师傅轻慢基督的主治（如同在《十二使徒遗训》iv. 1²²⁰）。也有可能彼得用 *kuriotēs* 代表教会的领导阶层，就是彼得的“权威”和各人当地教会正式派定的长老团。类似这种例子也出现于《革利免一书》和约翰三书。以上这些解释中，以第二种最有可能。我们只有一点点的证据显示这些自由派人士对不同的天使阶层有兴趣。相对的，他们的世界观似乎非常重视物质主义。但是他们放纵的生活对于主是一大羞辱。

彼得面对了一项奇特的却也是现今很普遍的处境。教会中有人过着淫逸的生活，却自以为有理。这种传染性的病毒正在扩散。他们不信审判，嘲笑主的再来。在这一段里，彼得仅止于严正声明审判必然来到：他将在第三章才提到主再来的迟延。审判是肯定的。他用旧约的三个例子说明审判的不可避免与普遍性。假师傅像他们旧约时代的前辈假先知一样，降服于放纵色情的欲望，又嘲笑神审判世人的宣告。在神的世界里，人们必不能如此生活又安然逃罪。伴随着这条罪恶及毁灭的黑线还有一条神拯救的银线。神要拯救任何一位像挪亚和罗得一样回转求告祂的人。公义的神是轻慢不得的。恩典的神却是可以投靠的。

C 假师傅粗野无礼(二 10 下~11)

10b. 到此为止，彼得转而进一步描述假师傅的特性。他们胆大任性。原文 *tolmētēs* 带有卤莽顶撞神背叛人的意味。后面的字 *authadēs* 是用来描述一个倔强的人，他决心不计一切代价满足自己。接下来的词组可能代表“毁谤天上的活物”，或是“他们粗鲁的批评教会领袖”。何者为是端视我们给 *doxai* 和 *kat~ autōn* (11 节) 什么样的意义。假定 *doxai* 是指天上的活物，则他们在理论上若不是善良天使就是邪灵。如果是善良天使，则 *kat~ autōn* 就指假师傅。如果是邪灵，则 *kat~ autōn* 就指这些 *doxai*。不过，虽然在犹大书的对应经文提到米迦勒和撒但，我们在这里很难坚持邪恶天使的假设。这是因为 *doxai* 代表一幅荣光充满的景象，完全不适用于描述邪灵。*doxai* 一定是天使，而 *autōn* 一定是天使以温和语气宣告神审判的对象——就是假师傅，于是我们假定彼得想到的是天使被毁谤，则这段话可以有两种不同的解释。他们或者“轻

看”那不可见的权柄；他们的态度只看重实存的物质，如同第 12 节所责备的，他们好像没有灵性的畜类一般。另一方面，他们或者“轻蔑的议论”天使。这是犹大书中的意义，或许用在这里也适合。很有可能假师傅为他们放纵的生活方式辩护，引用了“神的众子”与人间女子交合的例子（创六 1 及下）。犹太教法师曾为这些“神的众子”指人或天使而大大争辩。如果假师傅采取后者的看法，引用天使的例子为他们自己不道德的行为辩护（亚历山大的区利罗，Cyril of Alexandria，曾痛骂他那一时代类似的人。他们也是如此扭曲了创世记的故事），他们就的确在褻渎（即“说话中伤”）天使，使天使蒙受羞辱²²¹。根据这种解释，我们也可以说，保罗同时采用 *doxai* 和 *kuriotēs* 以代表天使的权柄。此处的上下文使得这种解法成为可能。然而根据第 12 节讲异端属粗俗物质主义的坚持，我们不能排除毕格把这段经文用来指教会领袖的说法，说他们是假师傅不顺从的人。“教会的治理者自然会责备假师傅，而这些被责备的人也自然会以粗野无礼的言辞反击治理者。”（毕格）。

这便是彼得到此为止所宣告假师傅的特征。他们被色欲控制，他们任由激情摆布，其结果是他们的行径如同动物一般，同时他们个性中的心智与灵性部分却发育不全。他们任性，违背神的旨意，不顾一切可能发生的后果。他们藐视别人，也轻看天使。他们独行其是。纵情的人总是如此。他谋算到最后，己身的利益是他惟一关心的。他的地狱也就在此，他的世界逐渐缩小，直到他惟一拥有的就是他所败坏的自己。谁能说彼得后书与我们的世代无关呢？

11. 与这些任性的人相比，天使们虽然力量权能更大，还不用毁谤的话宣告那将从主临到他们的审判。这段论述假师傅的话比先前更强大有力。假师傅毫无顾忌地咒骂指责比他们等次高的，而天使们在主的面前却连用这种话指责比他们等次低的都不敢。

以上是我对本段经文所作的笼统解释。其实这一段经文非常难解，不但因为其背景不明，也因为其原文不清楚。到底天使比谁的等次更高呢？他是指前节的 *doxai* 吗？若是这样，则天使是否比教会领袖或（次等）天使地位更高呢？或者他只广泛地想到天使比一般毁谤人的假师傅地位更高呢？

进一步说，另外一个麻烦是我们不知道在主面前是否应该被省略，如同犹大书 9 节和几本手抄本一样。其实不必省略。基于手抄本本身考证的理由，彼得后书的经文应该是不同的。此外，在主面前的手抄本比没有这段经文的手抄本更多被引用。这些话也颇能配合上下文。假师傅不顾基督的主权，任意侮辱天使。但是天使就不一样。他们非常尊崇他们的主，他们一辈子都在主前如此侍立。他们的嘴唇绝不说侮辱的话，即使这话再怎样值得说，他们也不讲。

有关讨论这段经文句构的复杂性就到此为止。至于经文的意义，注释者根据他们各人假设的经文背景而有不同的解释。有些人认为，彼得的话是对犹大书 9 节的归纳性结论，所以其背景是这里所提到的米迦勒与魔鬼之间的争斗。魔鬼在米迦勒要埋葬摩西的尸首时，拿住了摩西的尸首，其根据是摩西谋杀了一个埃及人。天使长没有用尖锐的话指责撒但，却把这事交给在神的手中，只简单的说：“主责备你吧！”然而，这个故事没有明确的参考数据来证实它，它可能只是任意假设的一件事。因此，其它的人转向《以诺书》第九章寻求启迪。在那一章里，天使长在主面前埋怨邪恶天使，但他们自己却不以为能定邪恶天使的罪。他们把这事交给神²²²。不论是这一种解释或先前的故事都反映出，天使的自约自制与假师傅无纪律、目无尊长的言谈，是何等明显的对比！这一类修饰撒迦利亚书 3:1~2 的伪经经文，可能是彼得说话的背景。这个背景对受信人必然是明显的，对我们却是模糊的。也许因为这个缘故，彼得并没有讲得特别清楚。当然也有可能他并不急着要让人知道他引用了伪经经文。另外还有一种可能性也值得一提。我们可以想象异端是一群肯定对天使有抱怨的自由派人士。根据犹太人的传统，天使在把律法交给摩西这件事上扮演了极重要的角色（请参：加三 19；来二 2）。而律法中包含了第七条诫命：不可奸淫。会不会这些异端人士认为，放纵情欲在宗教上还有正面的价值（例如许多异教中有庙妓的制度）？他们是否因为这原因羞辱天使？我们无法确定这一点。不论如何，彼得强调这些人比天使说话放纵。如果基督徒能记住，任何埋怨他人的话都必然会上达“主前”，这也不坏。有主同在的意识令人约束自己的舌头。

D 他们傲慢、淫荡并贪婪(二 12~16)

12~13a. 彼得现在向假师傅直接发出攻击。他的话语爆发出道德上的义愤。这些人根本没有天使一般的节制，凭着他们的情欲活得好好像没有灵性的畜类。或许，他们“好像不讲理的动物，专靠直觉的活物”（RSV 译文：like irrational animals, creatures of instinct），与讲理的人成了极端的对比。换句话说，这些人忽略了他们的理性，随从他们各人的情欲。这样也好，他们的结局也就像动物的结局。他们将被捉拿宰杀。这是一项多么绘声绘形的控诉！其对象就是活得像野兽的人。首先他被情欲缠住，然后他被自己的情欲毁坏。正如巴克莱所指出的，好色就是自毁。“暴露自己在这种属肉体事上的人，其生活目标就是为了享乐，他的悲剧就是他最后连享乐都失去了。”更有甚者，“他可以享受一阵所谓的快乐，但是最后他摧毁了健康，拖垮了身体，破坏了心志与个性，在他仍然活在世上时就开始了地狱历程。”

他们的错误在于把动物本能的冲动和圣灵的同在混为一谈——很有可能这些倡导基督教自由的人大声叫嚣，说他们有圣灵的充满。盖士曼很锐利的观察到（他所下的结论却十分怪异），异端人士和彼得几乎用同样的话彼此攻击对方。异端人士自称有“知识”，也有赐他们自由的圣灵（可以不受教会纪律和道德的约束）。他们以此自豪；他们认为正统人士缺乏圣灵。相反的，彼得似乎在说，圣灵并非靠狂热的激情和不顺服的行动，而是靠道德行为之更新彰显祂的同在。你们这些异端分子才是缺乏圣灵的人，你们按着内在的冲动，表现得好像笨拙的畜类，你们会像牠们一样，以上屠场被宰杀为终！彼得像其他新约圣经作者一样，强调基督教不可避免的是一个讲究道德行为的信仰。与良善的神来往，却没有变成一个更好的人，是不可能的事。

下一句，他们毁谤所不晓得的事，原文甚为模糊。把原文解成“在他们无知的事上任意咒诅”（Funk-Debrunner, p. 84），或“他们大大斥骂他们所不了解的事”（NEB 译文：They pour abuse on things they do not understand.），两者都合适。也许 *en hois*，在这事上有“因为”之意。有时希腊文中如此用法。因此这段话也可解成“他们毁谤，因为他们不明白”。如果前面 *doxai* 的意思是天使，彼得的意思是不是指他们咒骂

天使呢？如果是这样，梅尔引述《亚设遗训》 vii. 1 的文句就很恰切：“不要变成像所多玛一样。那城的居民认不出主差来的天使，因此被永远毁灭。”然而更有可能的是，彼得讲的是他们不道德的行为。他们大大斥骂基督徒自我节制的表现。这种表现是他们不了解的。

这些人的命运将是怎样的呢？他们要遭遇败坏，乃是因着他们恶行的工价而灭亡。这便是彼得严厉又冷酷的信念。在理论上，*en tē phthora autōn kai phtharēsontai* 可以代表“他们甚至被他们败坏的生活所腐化”。他们将以此为终。然而与动物的 *phthora* 对照 (12a 节)，显出 12b 节的 *phthora* 意思是毁坏，不是败坏。假师傅将与他们所仿效的畜牲一同灭亡。此处原文有一个有趣的特点。第一段话出自希伯来人思想，“他们在毁坏别人（的恶行）中，自己也 (*kai*) 必然被毁坏”。毕格在此看到彼得后书先于犹大书的三个指标（参犹 10）。这段经文中的希伯来思想是彼得的特色，同样，用字的重复 (*phthora phtharēsontai*) 也是他的特色。此外，*phthora* 明显是彼得喜好用的字之一。在新约圣经里，此字出现八次，其中四次出现在这卷书信中。第二段话 *adikoumenoi misthon adikias* 可以有两种解释。或者解成“因他们的恶行受报应”（他们伤害人，自己也受报应被伤害），但这种解释 *adikoumenoi* 的方式嫌牵强。另外一种解法是“出于他们邪行的报酬而受报应”，“出于诈骗的工价而被诈骗”。根据伊里芬丁蒲草纸 (*Pap. Elephant.*) 24 和 27 篇，我们读到“当这事成就了（上下文是“当一份收据给出来之后”），我们就不会受骗了 (*ēdikēmenoi esometha*)”。因此，上面第二种解释比较有可能，似乎彼得是用一种极具启发性的商业比喻来强调不道德行为是不值得采取的。至终这种行为将使你受亏损，无利可图。

13b. 在这里 NEB 的译文清楚指出，彼得强有力的指责背后的主要动力：“在光天化日之下喧哗就是他们所谓的享乐；他们与你们坐席的时候，就显出他们是你们这群人中丑陋的污点，因为他们沉迷于自己的诡诈伎俩中。”但是再一次，这段话有许多不能肯定的细节。除了原文 *apatais* (享乐，参下面讨论) 的解释有难处以外，原文 *hedonē* 可以同时指好的或坏的享乐，*truphē* 可以指愉悦或沉迷，而 *en hēmera* (白昼) 也可以有不同的释义。至于 *spiloi* (玷污)，犹大书的类似经文则

用了 *spilades* (瑕疵，或“暗礁”，参：犹 12)。

白昼宴乐甚至在堕落的罗马社会中都为人所厌恶（参：帖前五 7）。这就解释了使徒行传二 15 彼得的话，在那里，他愤慨地反驳了别人对他白昼醉酒的指控。污点……瑕疵，这是彼得对他们的称呼；他们不但是基督徒团契的污点，又表现出与基督神性完全相反的态度。他在彼得前书一 19 描述基督为“无瑕玷无玷污”。教会应该像她的主人一样，“毫无皱纹玷污等类的病”（弗五 27）。可是这样的人完全没有这种性格。彼得已经在前面的章节告诉我们，异端人士是怎样否认了买他们的主。他们在言语上不顺从，又在态度上极其傲慢。现在他们更借着放纵的行为显出他们舍弃了主。

这项白昼的宴乐在与你们一同坐席的时候进行。我们如果接纳一项广为引证的经文，以 *agapais* 取代 *apatais*，则这宴乐乃是发生在 *Agapae*，就是“爱宴”，乃是与圣餐一同举行的聚餐（参：林前十一 20 及下）。这样的解释显然与犹大书第 12 节的对应经文相符，也颇有道理。我们从哥林多前书知道，主后五十年左右，在哥林多教会的爱宴中爆发了不道德与贪婪的事件。这类糟践主餐的事使得后来爱宴不得不终止。前后的经文可以用来支持 *agapais* 的取代 *apatais*。因此，亚历山大的革利免²²³用 *euōchia* 来代表爱宴（参 *suneuochoumenoi*，与你们一同坐席），而希坡律陀²²⁴则告诉我们爱宴在白昼举行为要避免毁谤性谣言。这样对异端人士的指控，就在于他们借着放荡的行为玷辱了严肃的白昼爱宴。即使我们赞成原文用的是 *apatais* (虚假的享乐)，而这也并非不可能，则原文仍有“嘲笑爱心筵席”的意味，仍然影射到教会举行的爱宴。不过这样就表示彼得用了一个讽刺性的字。

不论原文究竟属哪一种，重点都在对他们放纵生活的沉重指责，而彼得所作的观察也十分尖锐。淫欲乃是受制于回收渐减的定律之下。一人若沉迷于醉酒，很快的他就会发现光是喝醉酒已不能满足他，他必须更进一步，在白昼醉酒。婚前性关系也是一样不能满足一个好色的人，他必须更进一步，在餐桌上强奸妇女。毫无疑问的，异端人士把这种放肆的行为合理化，称它为神圣的淫合，就是藉宗教性的聚餐“建立”基督与祂教会的联合——然而淫欲，就是那种赤裸裸毫无遮掩的淫欲，却

是他们各样淫行后面的动机。淫欲却常常藉宗教的外衣遮掩其丑陋。

14. 他们满眼是淫色 (RSV)。彼得用了一个不寻常的词组。其实淫色应作“淫妇”解 (参 NEB)。他们对每一个看到的女士都有淫欲。他们把每一个妇女都当作未来有可能苟合的淫妇。彼得在这又作了另一项一针见血的心理观察。如果一人的心思意念都放在猥亵的想法上, 又行出来, 他就会被这类想法控制。他们不可能在看到任何一位妇女的同时, 却不去想到与她可能发生的性关系, 以及如何说服她来满足他们个人的淫欲。

淫欲不只是刺激人的兴奋剂, 它更是无法满足人心的毒药。它总是使人坐立不安, 终日冀求更多的满足 (他即使得到了, 还是不能满足他)。这些自由派人士的眼神既充满淫欲, 他们就止不住犯罪 (*akatapaustous hamartias*)。或许这段话应该按照 NEB 被译成“绝对无法在犯罪中休息” (never at rest from sin)。这样彼得讲的不是淫欲不能满足人的本性, 而是随着淫欲而来的捆绑。要脱离淫欲只有一条出路, 就是向罪死, 向新生命复活的道路。若不想否认基督, 惟一的另一项选择就是在祂的死与复活上与祂认同。只有走这条路才能过得胜的生活, 正如彼得在彼得前书四 1~3 所说: “因为在肉身受过苦的 (即向罪而死), 就已经与罪断绝了。”彼得前书中所用的动词“断绝”与这里所用的冷门字 *akatapaustous* 属同源字。

彼得又转而描述自由派人士的另一特征。他们引诱那心不坚固的人。这个比喻是从钓鱼而来, 又在第 18 节重复出现。*deleazō* 意思是“用饵捉拿”。如果彼得真正是书信作者, 则他用这字就特别合适。然而这字也出现于雅各书一 14 (没有人想到他从前也是渔夫!)。色诺芬 (Xenophon) 讲到有人被自己的贪食习性“勾住”²²⁵, 而狄摩西尼 (Demosthenes, 古代雅典最伟大的雄辩家) 则知道有人被懒惰“勾住”, 并且“已经非常习惯” (*rhastōnē*)²²⁶。

心不坚固 (*astēriktoi*) 是对彼得受信人灵性的描述。他们很容易跌倒, 因为他们没有稳稳地扎根在基督里面。那是为什么假师傅对他们构成极大的危险。再一次, 这个相当冷门的字 *astēriktoi* (参一 12, 三 16) 出自彼得却是再恰当不过了。他自己在过去就是如此不稳定, 而耶稣也

曾吩咐他说: “你回头以后, 要坚固 (*stērixon*) 你的弟兄。” (路二十二 32)

彼得的下一个指控乃是经过冷静而慎重的思考。他们心中习惯了贪婪。他们“把自己训练” (他所用的字是我们今天的“健身房”这个名词的来源) 成贪心的人。*Pleonexia* (贪婪) 是一个很难把意义完全翻译出来的字。它的原意是对愈来愈多的事物发出无止境的欲望; 就是那些你无权得着, 或无需得到的事物。它常常被用在钱财上面, 常常代表不合法或不合理的钱财交流。这些人人为自己培养出一种对被禁止事物的私欲。无怪乎彼得用另一个含义深远的希伯来式表达语作结束, 说他们正是被咒诅的种类。他的意思是“愿神的咒诅临到他们!” (NEB)。在这话里面毫无报复性的意味, 它只不过是描述性的话语。这些人卧在神的咒诅之下, 与那些不信基督担负人的咒诅之人一同受刑罚 (加三 10、13)。它与以弗所书二 13 的“可怒之子”前后呼应。这类希伯来式表达语也在彼得前书一 14 用到: “悖逆之子”——这是另一个两信之间的微妙关联。

15. 彼得解释异端人士怎么会受到神的咒诅。他们故意离弃正路就走差了, 或许走迷了。正路或直路 (参: 二 2 之“真道”) 是旧约圣经里一个普遍的比喻, 用来形容对神的顺服 (参: 撒上十二 23; 拉八 21)。另一个启发性的对应经文是在使徒行传十三 10, 在那里以吕马混乱“主的正道” (这词本身出自何西阿书十四 10)。这种不顺服的结果是人就走差了。这里有一个可悲的讽刺: 一个人坚持自己意见²²⁷的惩罚是“走差”了。

但是他们怎么会走差的? 为什么经上说他们像巴兰一样? 贪心显然是这比喻的要点。巴兰贪爱不义之工价。雷奇对这个要点作了一番微妙的阐释。他强调巴兰受异教王巴勒的雇用作了代言人。雷奇因此建议说“引诱基督徒的人也是受外来雇主的征聘作了代言人”, 这样解释就符合了他的理论。他说本书信里被指责的人不是自由派人士, 而是在罗马皇帝多米田 (主后 81~96 年) 时代鼓吹政治自由的游说者。他的理论似乎中听, 只可惜历史证明多米田时代的政治游说者并没有存在太久。加尔文以为这里比喻的精要是异端人士“借着他们的教训散布不敬虔的致

命毒素”，就好像“巴兰用他贪财的舌头咒诅神的子民”。

巴兰的故事记载于民数记二十二至二十四章，其要点确是在于他的贪心，这是无可厚非的；但是民数记三十一 16 也把以色列人在巴力毘珥（民二十五）做出道德败坏的事归因于受巴兰计谋之影响。这两项因素结合起来，自然就使巴兰成了形容道德败坏的假师傅，以敬虔为得利门径的最适用典例。这种典例也出现在犹大书 11 节，其中含蓄地暗示了巴力毘珥的事件（参：林前十 8）。另外，在启示录二 15 也引用巴兰的事向尼哥拉党人作了同样的指控。尼哥拉党人像巴兰一样，似乎也教导人：耶和与祂百姓所订立的约是如此坚强，以致没有任何一件事能伤害这约；像婚前性关系或拜偶像这类小罪当然是无害的！这一切都是假借与政治或社会道德妥协之名宣传的。因此，引用巴兰的故事乃是反驳妥协信仰立场要求的精心之举，无论这个妥协背后有多少利益可图或表面上它是多么动人。信仰立场绝不可妥协。再一次，我们又面临基督教所坚持的信仰立场，就是对真神正确的信仰与正确的行为中间应有根深蒂固的关联。这个关联是巴兰一类的人极力企图破坏阻挠的。

有些手抄本在本节经文中称呼巴兰为“波索之子”（son of Bosor），而非比珥之子（son of Beor）。如果波索是正确的名字，它可能是暗示他们犯罪的严词厉语，因为 Bosor 与 *bāsār*（“情欲”）乃是发音近似的字。也有人提出另一项解释，就是这字代表加利利人错读了希伯来名字的喉音，并由此推论书信为彼得所著，因为他的加利利口音很明显（参：太二十六 73）。

16. 彼得大大的利用巴兰的事例，为要鼓励受信人当中思想单纯的正统派人士。他们可能易于被那些用似是而非的理论引诱人的假师傅所制伏。“一头笨驴都比一个宗教领袖有更正确的异象，因为后者的道德观已被行恶图利的意念败坏。”（巴奈特）。

NIV 对本节经文的翻译显得颇松散。*Elengxis*（“责备”，“驳斥”）在新约圣经别处不再出现。*paranomia*，“不顺服”，也是一样。*Phthenxamenon*（“说”）是一个用在讲严重且不祥之语的字；不顺服的驴子所发语意不明（却有道理）的言论与那不顺服的先知（该受谴责）的疯狂行径恰好成对比。近代读者不可避免的会质问一头驴子说话的可

能性。但这事在第一世纪根本不成问题；没有人会因驴子说话而心感不安。旧约圣经的记载对于初代教会而言毫无难处。它乃是教会的信仰重要根据。不管怎样，彼得和他的受信人若采取教法释经的先例，就会认为字面意义不是最重要的。重要的是驴子所发信息的意义，而不是牠怎么用身体的器官说话。

在第 12 节提到“没有灵性”的畜类，可能使彼得想到引用贪心先知巴兰的故事。假师傅像他一样偏离了正道而走差了。他们的生命像他一样被贪心所消耗。他们像他一样将得到不义的工价，也就是他们应得的报应。更有甚者，“巴兰的良心被他的贪欲所左右，以致他以为他违抗神旨意的计谋真能成就。同样的，假师傅否定了神审判的真实，也愚笨得想象他们可以犯罪而不受惩罚。然而在巴兰的故事当中，甚至连他的驴子都比他更知道。”（包可罕）。

E 假师傅的虚妄（二 17~22）

17. 彼得暂时离开主题讨论巴兰的事例之后，现在他又回来继续攻击假师傅。他用两个精采的比喻描述那些引诱者。

首先，他们是无水的井。这个比喻描述假教训无法满足人心的本质。你们很兴奋的来到一口新井的旁边——却发现那口井不出水²²⁸。只有与基督保持接触的人才能找到持久的满足，因为基督就是生命的活水（约四 13~14）。并且，说真的，从他里面还会流出活水使周围干渴的人得到满足（约七 38）。非正统的教训在课堂里总是显得非常新颖；但它却非常难以满足教区里信徒的实际需求。

他们又是狂风催逼的雾气。亚里士多德（《空中事物》，1.34b）说到 *homichlē* 乃是干燥天气来临前的薄雾，却很容易被一阵狂风吹散。这个比喻描述假师傅的不稳定以及他们的教训无法持久。你只要去逛一下卖二手神学书籍的商店，看看那些堆积如山无法销售的廉价书，就可感到这个比喻的实际。那些书包含了一度是神学上大胆创新的见解，现在却成为废物。至于为异端人士所存留的幽暗，加尔文写到“将要取代他们现在所制造暂时性幽暗气氛的，乃是那为他们预备更浓厚且直存到永恒的漆黑。”他一定了解异端人士的犯罪与刑罚两者间存在的关系。可

是许多注释者就是看不到这一点。他们抱怨说，墨黑的幽暗不是雾气或干井的归宿。

这段经文的措辞乃是如诗的，又是极华丽的。有趣的是，在其中有许多荷马史诗和希腊悲剧的用字。例如 *zophos*（“黑暗”），*phthengomai*（“说”），*homichlai*（“雾”）。这些字后来都变成希腊文常用的字。说真的，它们后来又在近代希腊文重新出现。在新约圣经里，*homichlai* 是一冷门字。犹大书 12 节的对应经文用了 *nephelai*。这两项因素使得一些手抄本用 *nephelai* 取代 *homichlai*——其实是错误的。

18. 他们说夸大而令人生厌的话 (*hyperonka* 的意思肿胀，是“不正常的发肿”，也有“言过其实，倨傲无礼”的意思)。这些话是他们讲论道理时说的（这是 *phthen-gomenoi* 的变体字）；但它们都是无关紧要的话 (*mataio tētos* 属描述性所有格，意思是空虚)。矫揉造作的赘言是他们诈骗内心没有防备者的武器。他们用放纵的生活作钩上的饵，用肉身的情欲引诱……。有关 *deleazō* 的意思（“使陷入网罗”，引诱），可参看第 14 节。*Aselgeiais* 一字在句构上极端难解。它是否和“肉身的情欲”同格？或者它是一个关键性的与格，“借着无耻的不道德行为”？不论如何，“用天花乱坠的语言从事诡辩乃是钩，而污秽的淫欲却是饵”（毕格）。

无疑的，这些假师傅坚持说只有不朽灵魂的得救是重要的。一旦灵魂借着他们灌输给门徒的知识 (*gnōsis*) 得救，则那人不管怎样藉身体行事都不重要。他们可能提议说，一个极端属灵的人应该用性行为来表达他们的宗教信仰，这也是第二世纪某些异端人士所倡导的。保罗也必须面对类似有关对待身子的假教训。他在哥林多前书第六章讨论这问题。他反击假师傅的言论，主张身子的健全其实十分重要；身子乃是神的灵喜悦居住的殿；这身子在末日要复活；它乃是基督买赎回来的，也是属于基督的。人的各部分是一个整体。他如何对待身子影响到他的整个性格。这方面的考虑永远都是基督徒行使自由权的界限。请参看第 19 节。

然而，他们败坏的是哪些人呢？“那些刚才摆脱异教辖制的人。”这是最有可能的答案，但是原文中的难处使这问题变得复杂。我们是否应该采用 *apophugontas*，即“那些才逃脱的人”，或采用 *apopheugontas*，

即“那些正在逃脱的人”或是“那些正要试图逃脱的人”？也许后者的读法是正确的：使用主动式过去分词的意念可能来自第 20 节。如果我们采用第二种读法，即现在分词，它就暗示这些基督徒并没有太大的成就²²⁹。我们还有更深入的难处。我们是否应该采用 *ontōs*，“实实在在”呢？(AV 因此译成干干净净的逃脱，*clean escaped*) 或者我们采用 *oligōs*，其意义可以是“只有一点点的时候”（即刚才）或“很小的程度”。这两种读法在古代大字母手抄本中几乎不能区分。*Oligōs* 比较配合现在分词，“只不过刚才脱离”；*ontōs* 则适用于主动（过去）分词，“干干净净的脱离”。不论如何，很明显的，假师傅的大罪是败坏新近初信的基督徒，即第 14 节所提不坚固的灵魂。那些在经文末尾提到的妄行的人必然是异教徒，并不是一般人通常建议的假师傅。假师傅是败坏人的，他们并非出于那些正统基督徒刚刚离开的团体。

按照爱任纽的说法，华伦提努派 (Valentinians) 人士专精于向年轻的信徒讲夸大的话，好遮蔽他们最卑贱的淫秽行为。而为恶行罩上美德外衣的倾向，在后来的世代也并未就此消声匿迹。在我们这个世代，一个主教可以公开描述《查泰莱夫人的情人》中男女苟合（奸淫）的过程，竟然把这种行动认真的当作与神相交的必经过程²³⁰。一个神学大师可以为婚前性关系（在某种特殊情况下）辩护，说是一种爱的表达。“因此这封信对于针砭我们今天的世代大有益处。”（加尔文）

19. 这段经文深入洞察人的心理。假师傅应许人得自由——自由却是他们自己尚未得到的！他们追求自由地自我表达，自己却落入被捆绑的下场。那些刚开始尝到脱离信主前所过败坏生活 (*phthora*)，自愿作主基督仆人（参一 1），却享受了真自由的人，异端人士为他们提出了一个新的选择，就是脱离他们新主人慈爱的管束，去过那表面上看来是自由的生活——实际上却是把他们自己重新投入先前受制的捆绑中。没有人能同时服事两个主人；所有人都只能服事一个主人。这些人并非鼓吹自由、抵制律法的最后一批人。然而他们所吹嘘的自由却变成放纵，制造了新的捆绑。另一方面，心甘情愿受基督律法管理的心态虽然受假师傅轻蔑，实际上却能引人归向比异端人士所能梦想的更完全的释放。彼得已经在一章 3~4 节指出要想得到真正的自由，要想真正脱离

phthora 无情的辖制，只有靠认识耶稣基督。所以在此他指明法治与爱治、仁爱与贞洁、律法与福音并非彼此相敌相争，乃是彼此相辅相成。放纵的道路总是用高抬福音抵制律法，死板的正统教义却高抬法治压抑爱治。健全的基督徒生活来自把神的诫命看作祂爱的道路两旁的界石，祂恩典花园的围墙。

请注意这节经文中使用现在分词的微妙之处。他们继续喋喋不休的鼓吹自由，自己却一直（并且仍然）住在淫欲的监牢之中。罗马书六 6 和约翰福音八 34 是两段很明显的对应经文。耶稣向犹太人说话。这些犹太人以其自由为傲。但耶稣说他们实际上是自己罪身的奴仆。巴克莱引用辛尼加的格言，说“被自己奴役是最沉重的轭”。

20. 有人坚持说，彼得在这节经文里提到的是年轻而不稳定的信徒；若是这样，那些在第 18 和 20 节被称为“已经脱离世上的污秽（NIV 译为 *corruption*，败坏，是不正确的）”之人（照 AV 译法），就是同一批人。但是更佳的解释是假定假师傅仍然是本节经文的主角。因为 *for*（中文未译）连接了上节与本节经文。上节经文中，假师傅被称为败坏的奴仆。整段经文的主题是一致的，而且在第 19 和 20 节讲到被制伏的人也是同一批人。毫无疑问的，假师傅一度曾是正统基督徒。*Miasmata*，即“污染”，在新约圣经里只出现这一次，却被用在七十士译本和希腊悲剧故事中；它也出现在《彼得启示录》，第九章，“奸淫的污染”。世界是指远离神的团体（参约翰壹书中许多有关世界的经文）。他们逃脱世界的方法是来到主前认识主（有手抄本作“我们的主”）。参看一章 3 节。然而现在他们又再一次被这些原先污染他们的世界缠住制伏（这是另一个钓鱼的比喻，如同第 14 和 18 节所用 *deleazō*）。这些人并不追求更深刻的认识基督以得着真自由。相反的，他们口口声声的讲知识，但现在他们所谓知识不过是头脑的知识而已，带着分门别类的骄傲与排斥性。他们继续的讲论自由，但他们空有浮夸的言辞，却少有实际的经历。如同希伯来书十 26 所提到的人一样，他们已经离弃了真道²³¹。

彼得坚信这类人末后的光景比先前更坏。一个故意不顺服他主人的仆人，比那出于无知而不顺服的仆人更该受责备。彼得在此似乎参考了路加福音十二 47 及下耶稣讲的话。但是还有另一段更明确的参考经文，

讲到一个人除去了一个污鬼，末后却被七个更恶的污鬼侵扰（太十二 45；路十一 26）。的确，这几乎是直接引用耶稣的话。惟一的差别在于彼得讲明了耶稣的话。耶稣说：“那人末后的景况，比先前更不好了。”又预言道：“这邪恶的世代，也要如此。”彼得则说，实际上，耶稣的预言已经应验了：假师傅末后的光景已经显出是要比先前的光景更糟糕。如果彼得真是这封信的作者，这将对耶稣话语最自然的应用；若是仿冒者，则他如此写是最矫揉造作的笔触。

21. 彼得继续探讨上文的主题：一人不晓得正道要比离弃道理好得多。“道”当然是基督教的原始名字。彼得喜悦用此名字并将它修饰（参“真道”，二 2；“正路”，二 15）。这里的“正道”²³²可能也是呼应耶稣在太福音二十一 32 中所讲的话（约翰遵着“义路”）。《彼得启示录》则两次提到这字。异端人士把“知识”当作座右铭（在这两节经文中，其字根出现三次），但他们却在知识上犯罪。把黑暗称作光明，把捆绑称作自由，乃是不可赦免的罪。这罪不得赦免并非因为神不愿原谅，却是因为人固执于自我幻想中，拒绝接受神怀着宽容的心赐给悖逆者赦罪的恩典。

本段经文有点混淆。同义字“转回”就有三个，“从”则有两个（*ek* 和 *apo*）。有的手抄本在“转”（*turn*）后面加了“向后离开”（*away backwards*）。这一切对于经文的意义都没有太大影响。然而 *ek*（“脱出”）暗示他们一度曾持守传给他们的（基督徒）的圣命。*apo*（“远离”）却不一定有这种意思。这段经文并不赞成那些武断否定基督徒有离道可能者的说法。我们仍然必须面对一个事实。这些人据说知道（“知识”在彼得的意思是彼此之间的熟识，参看一 2，二 20，三 18）义路，并且一度远离了世上的玷污。与此对应的经文有哥林多前书十 1~12；希伯来书三 12~18，六 6，十 26、38 节及下；犹大书 4~6 节。这些经文的意义都是明确无误的。离道似乎是一项真实又可怕的可能性。

我以为，从经文中，我们可以得到一项公平客观的推论。他们离道的第一步是否定律法的权威。像他们这样自以为开明的基督徒，脑中充满了自以为能把他们从道德约束中解放出来的知识，就觉得不需要圣命。他们是不是那些后来高抬仁爱抵制律法者的先驱呢？其实，律法乃是神

慈爱的恩赐。神传给人圣命乃是为了他的好处。申命记一再强调“我今日吩咐你们是为了你们的好处”。拒绝神的律法是否认神的第一步，因为神看重道德伦理；祂是圣洁的，所以人若要与祂交往也必须是圣洁的（参：彼前一 15）。

这里的确实用语有极大意义。彼得用 *entolē* 的单数式（不寻常用法，却与三 2；提前六 14；约壹三 23 呼应）指明。他是为律法争取应有的地位，并非强调律法的诸般条文。他对律法的观念似乎是根据耶稣在登山宝训中强调的道德律。传在彼得看来是用口传讲初代基督教教训，源自犹太人古老的犹太遗传的律法 *halakah*。这是近年来许多人细心研究的主题²³³。犹大书第 3 节有点类似这段经文。作者在那里说到“从前一次交付圣徒的真道”。虽然彼得在此倾向于把基督教当作圣命，犹大却从“信仰”（中译“真道”）的角度来看基督教。遵循伦理和教义对新基督徒都很要紧。

22. 彼得用两句箴言结束这章对假师傅激动的斥责和猛烈的抨击。这两句箴言适切地描述了他们的处境。他们的刑罚是他们将被交付自己选择的命运。本节经文显明了地狱既恐怖又确实存在，无可推诿；神为一个人自己故意作的抉择署了名，具了结。至终我们都要“各归己宿”。狗借着呕吐清除了体内的秽物，却不一走了之，反而仍旧在秽物旁嗅闻。猪借着刷洗清除了体外的污秽，却又忍不住重回泥巴中打滚。加尔文说得好：“福音是一剂洁净我们（灵性）的良药，是有益健康的，使我们吐出一切污秽。但是有许多犬类又吞下他们自己吐出的，以致最后灭亡。同样，福音是一个洗澡盆，我们在其中可以清除身上一切尘土和污渍，但是有许多猪类，才刚刚洗净身体，立刻又回到泥巴打滚。这两个比喻警戒敬虔的人，说他们若不想被列在猪犬之流，就要注意防备这种明知故犯的危险。”

这两段明喻十分恰当贴切，配合了先前彼得在本章用来攻击假师傅的动物比喻（12 和 16 节）。但是，彼得同时也称呼这两段明喻为俗语。他可能从一些通俗的集子里找到它们。第一个比喻似乎符合圣经原则²³⁴（箴二十六 11），第二个比喻则否。但是第二个比喻很能配合经文的要点。这比喻也出现于叙利亚的故事 *Ahikar* 中，此书肯定在主前第二世

纪就已存在，所以彼得后书作者很可能熟悉这类故事。顺便一提的是，在 *Ahikar* 的故事中，猪的比喻也跟在狗的比喻之后。这段文章如下：“我儿，我看你就像猪才刚刚洗过澡，又因看到泥沟，就下去浸泡，并呼叫同伴说，‘一起来洗澡吧！’。”²³⁵ *Borboros* 意思是泥巴，属冷门的诗词用字。在圣经里，它只出现在七十士译本的耶利米书四十五 6，在那里讲到耶利米被囚的牢房中极其肮脏。这字也在《多马行传》（*Acts of Thomas*, lv）出现。*Exerama*, 吐，是新约圣经中只出现一次的词汇（*hapax legomenon*；在箴言里，这字原文是 *emeton*）；此外，*kulismon*, 辘（不是 *kulisma*, 大部分较差的手抄本都用此字）也是。有意义的是，耶稣在马太福音七 6 也把狗与猪合在一起用，暗指那些与神脱离关系的人。这两种动物在犹太人的规矩中都属不洁净的。

彼得为什么在这一章里花了这么大工夫与精神责备假师傅呢？因为他的主要责任是牧养群羊。他的心志就是喂养主羊（参：约二十一 15~17；彼前五 1 及下）。当他发现这些羊被戴着宗教面具的情欲毒化时，他非常愤怒。盖士曼只是粗略地探讨了一些这段经文的内容，便说：“这段对异端人士的攻击死板僵硬，墨守成规，因为作者不再根据他个人的经验声讨他们。”我们无法相信这种追求真理与圣洁的热心，竟然不是出自彼得内心。彼得在这一章明晰的讲论有一个非常实际的目的，如同耶稣对我们所发出的警告一般：“我对你们所说的话，也是对众人说，要做醒。”（可十三 37）我们若假想说：“这事（指被情欲毒化）绝对不可能发生在我们身上。”那就大错特错了。圣经的教训与个人的经验都向我们保证，它随时会发生在我们身上。“所以自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒。”（林前十 12）贪婪、虚浮的理论、以知识自傲、好吃、醉酒、淫欲，对所有权威持傲慢态度，还有最可怕的，不承认我们救赎主的治理，难道这一切不是二十世纪及一切贪恋财色、贪恋物质享受、反抗权威的人所面对的极大试探？

第三章

A 重申作书目的(三 1~2)

1. 在这章里,彼得从折腾异端人士的主题回到鼓励信徒的主题。他称他们为亲爱的,呼吁他们要纪念先前听到的话。犹大也用“亲爱的”一词(17节)把主题从攻击变成鼓励。这个称呼在彼得后书的最后一章出现三次,每次都是在重要的转折点。“亲爱的,叫你们纪念,……”(2节);“亲爱的……就当殷勤”(14节);“亲爱的……就当防备”(17节)。

彼得在上一章对假师傅猛烈的攻击,和在这一章对信徒的重复提醒,都是出自牧者向他的羊群所怀慈爱的心。讲到提醒,参看一 12~13。摩法特(Moffatt)恰切的引用了琼森博士(Dr. Johnson)的话:“我们很少想到,人需要常常被提醒,胜过被灌输知识。”诚实的心是 *eili krinē dianoian* 的翻译。柏拉图用这词组代表“纯全的推理”,这推理未曾被感觉诱惑性的影响所污染。彼得是否采用了当时流行的口号,以鼓励读者们,说他相信他们的心并未受周围的淫欲和异端的污染呢?当然他表现了他对他们的感情,对他们的赞美和对他们的信心,这一切都是一个智慧又精明的基督教牧者向他所牧养的群羊所下的工夫。

第二封信很自然的暗示前一封信就是彼得前书。如果作者乃是冒名顶替者,他一定想到这一点;这将是伪造经书者进一步仿效使徒口气最明显的记号。我们很难说彼得前书的主旨是提醒信徒,它的内容重点更不是在于劝阻读者不要接受异端。然而,提醒与劝阻却似乎是这两节经文所暗示前信的要点。进一步说,彼得前书的作者很明显与他散布在五个帝国行省的读者圈并无密切的个人关系,但是我们这封信的作者却非常熟悉他读者的状况。按照查恩和史皮他(Spitta)的说法,最好的解释可能是根据下面的假定。如果这第一封信的确属彼得所著,它不是指彼得前书,而是先前写给同一批读者的另一封信。这封信必然遭受大多数使徒书信的命运,在流传给后人的过程中失落了²³⁶。

罗宾逊认为犹大写了犹大书和彼得后书(他以彼得书记的身分作此书)。因此,这里提到的前信便是犹大书(犹 3)。包可罕认为彼得前

书是那第一封信,而彼得的跟从者写了彼得后书。他们必须在第二章的讨论之后重新确定他用彼得名义作书的事实。

2. 本节一连串的所有格在希腊文里极端难解。这句话的意思似乎是“主救主借着你们的使徒赐下的命令”。其句构像是双重所有格:命令是使徒的命令,而使徒又是基督的使徒。毕格把最后一个词组当作句后修正语。他可能是对的。照他的意思,这句话变成“你们的使徒领受之命令,或者我应该说,主的命令。”不论如何,这句话的意思还是很清楚的。它强调预示基督教真理的先知,作真理模范的基督,和带着权柄阐释真理的使徒,这三者之间的关系²³⁷。神的自我显明乃是借着先知在圣经里纪录的神的话,又透过使徒口里宣告的信息(参:弗二 20, 三 5)。他们权柄的来源是感动先知和使徒的圣灵(弗三 5;彼前一 10~12;彼后一 16~21)。彼得已经在一章 16 节讲到,在同一位神的灵影响下,使徒和先知都为“我们主耶稣基督的大能和祂降临的事”作见证。很明显的,异端人士曾对这样的态度提出质问。在第二章,他们成为被攻击的目标,因为他们不承认买他们主的权柄,又轻看祂的能力。在第三章,他们被责备,因为他们怀疑主再来的真实性。

那么旧约的先知,新约的使徒和主自己一致同意的命令是什么呢?毫无疑问的,这命令是叫基督徒要照着救主在人类历史结束时必然再来的应许,在世上过圣洁的生活。彼得希望提醒他的读者有关主再来的教训和福音的道德要求。请注意彼得再一次用了主的全衔,主救主。这可能是因为他即将强调救恩要在未来才能实现的部分。这部分乃是嘲笑者讥讽的对象。耶稣不但是活在过去的救主(一 1~4),也是活在今世的救主(二 20),更是未来要拯救我们的主。我们若否定耶稣的再来就是否定耶稣为我们的救主。

在先知前面加上圣字,这点被广泛的认为是伪造经书的记号。按此说法,当伪造者写这卷书信之时,先知们已经被封为圣。然而我们在撒迦利亚颂里也读到“圣先知”(路一 70)。这段圣经被一致公认为早期基督教的诗歌。因此有些学者相信,这诗歌可能是从马咯比王朝时代的作品改编而来。不论怎么解释,这个词组有可靠的先例。我们不必对它出现在彼得后书感到惊讶。先知在传统上向来是以色列的圣人;他们为

了神的缘故特意被分别出来，与神保持接触。所以一章 19 节及 21 节的先知在许多经文卷中被适切的冠以“圣”字。如果我们承认旧约与新约时代一切属神的子民都可以被称作 *hoi hagioi*（“圣者”或“圣徒”），为什么同样的描述语就不能加在先知和使徒的称呼上面呢？这点令人难以想象。

你们的使徒并不仅仅代表“你们的宣教士”，或传福音给你们的人。当新约圣经的作者把 *apostolos* 仅仅当作“教会的差传者”，他们会讲清楚，或藉上下文使意思明显（腓二 25）。彼得在这儿提到“耶稣基督的使徒”，代表只有他们没有别人能被列在与旧约先知同等的地位。我们不必把“你们的使徒”一语当作伪造经书的证明。这种对使徒职责的观点严格说来与传道职事的原始观念相符合。这些人主要是蒙召事奉别人，而不是被召辖制别人（参：林前三 21 及下）²³⁸。这种事奉的观念后来迅速消失（到了伊格那丢时代，就是主后第二世纪的初叶，这种观念几乎完全不存在了）。在这使徒事奉的观念本身证明本书信不可能属后期作品。这个词组用在此处特别恰切。毕格说：“‘你们的使徒’是你们应该相信的人；不要听从那些与你们毫无相干的假师傅。”你们的使徒最自然的意义就是指那些传福音给你们，又在你们地区建立教会的人。当然，这表示彼得后书不是一封公函，却是寄给某些特定的教会之私函。革利免在《革利免一书》四十六章 1 节讲到“我们的使徒”，他的意思是指那些建立罗马教会的人。使徒们传的是神的真理（一 16），而不是凭聪明捏造的神话。

B 严斥嘲笑主再来的人（三 3~4）

3. 第一要紧的，该知道。彼得讲到先知时已经用过这话（一 20）；现在他讲到使徒的警诫又重复这话。对读者而言，知道使徒们早已预料到嘲笑者的作为是十分重要的。使徒行传二十 29~31 举出一个这种使徒警诫的例子。在这儿，原文的文法似嫌松散，但或许主格分词（“知道”）的人称与第 1 节亲爱的相符。除此以外，这分词也可以代表一项命令式（NEB 译作：note this first, “首先要注意这点”）。

在第 2 节到第 4 节暗示一项巧妙的对比。一方面是那些谨记先知预

言和遵守要过圣洁生活之诫命的读者；另一方面是拒绝接受诫命，放纵自己的淫欲，并且藐视主再来的盼望，讥讽先知预言的嘲笑者。

当然，嘲笑者已经存在了，但是使徒们预先就警告过，他们要在末世出现（所以经文中用的是未来时态）。这是基督教时代一项有趣的描述，道出了在基督教的教义里，已在基督身上实践的部分和未来才要实现的部分两者之间的张力。基督降世是人类历史上决定性的大事。它发生在“及至时候满足”（加四 4），和“在这末世”（来一 2）。当耶稣来到这世上，人类历史的最后一页便展开了，不过它至今还没有结束。从耶稣第一次降世到祂第二次再来，中间的时段就是末世，也是恩典的时代，又是基督教遭受反对的时代。讲到末日假师傅的预言，请看马太福音二十四 3~5、11、23~26；提摩太后书三 1 及下；雅各书五 3 和犹大书 18 节。这一类假教训和离道反教的事被看作在弥赛亚的时代完完全全诞生以前必须有的生产之痛²³⁹。

假师傅的特性乃是以冗赘的希伯来式句构描述的。“好讥笑的人……讥诮说”（RSV 译作 scoffers with scoffing；犹大书 18 节则省略了“讥诮说”）。这些人嘲笑主的再来，却在同时过着“自我放纵的生活”（按照 NEB 译文）。冷嘲热讽和自我放纵通常都是并进并行的。彼得又重新强调，那些他反对的人充满淫欲。因此，我们几乎可以断定彼得所指的人与第二章提到的是同一批人。他们不是两群不同的人。这些人并不仅仅因为主的第二次降临迟延而发出攻击。他们嘲笑的是主再来的这个信念。如果我们看得没错，这批异端人士带着原始诺斯底主义的色彩。此一特性与我们在第二章读到的异端人士特性相吻合。智识上的狂傲、社交上的势利心态、轻视身体的圣洁，以及随之而来的放纵情欲——这一切都使他们拒绝接受末世审判的观念。这观念乃是隐藏在主再来的信念中。他们的同类在哥林多教会也曾拒绝接受身体复活的观念。以人为本的享乐主义总是讥诮有绝对标准存在的说法，也不相信得救与失丧的人最后将分别出来。对那些生活在注重事物相对性的世界中之人，相对性至终将被绝对性取代的宣告纯属可笑。对那些怀有人可以自作主张自求完美此一信念的人，我们必须要在神面前交帐，仰望祂怜悯的观念是一剂难以吞服的苦药。难怪他们嘲笑这一切！旧约当中有一个类似的例

子，其针砭的信息也相同，就是以赛亚书二十八 14~22。

4. 他们嘲笑基督的再来，因为基督教传布已经很久了，但是基督的再来并未实现——万物与起初创造的时候仍是一样。所以他们坚持说，神的应许并不可靠，而神的宇宙是一个恒定、不变的系统。在其中，像主再来这类违反常规的事根本不会发生。彼得用相反的次序来回答他们反对的指责。他们这种对主第二次降临的态度，并不能帮助我们精确肯定作书年代。但是就这态度本身所含意义而言，它支持书信属早期作品而非晚期作品的说法，到了第二世纪中叶，也就是许多人希望指定为本书信的作成年代，若有人再作这类抱怨必然显得过时！我们知道，根据帖撒罗尼迦前书第四章和哥林多前书十五章的说法，这个问题在第一世纪的五十年代是一个尖锐的冲突点。梅尔指出，大约在这时候，新约文件显出信徒对主再来迟延一事的焦虑与不安。他引用路加福音十二 45；希伯来书十 36 及下和雅各书五 7 及下支持这说法。当第一代信徒开始相继过世，人们心中想到耶稣的话，像马太福音十 23、十六 28、二十四 34，必然兴起怀疑。像这一类抱怨在当时十分普遍。这一点可以从《革利免一书》二十三章引用一份标题为“圣经” (*graphē*) 的文章和《革利免二书》十一章引用一份标题为“先知的话”之文章两者看明。原文如下：“心怀二意的人很可怜。他们对他们的灵性有怀疑，说：‘我们在列祖 (*paterōn*) 的时代也听过这些事。看哪！我们已经年老，但是没有任何一项预言在我们身上实现。’”（或者如同《革利免二书》之结论，“我们虽然每日期待他们来临，却没有看到他们之中任何一位出现。”）。显然，这两本书都引用了某些初代基督教的预言或启示性文章。原文并没有被保存下来。但是这些文献是为了应付因主再来迟延而产生的压力所写的。詹姆斯 (M. R. James) 引用一份教法师评论诗篇八十九 50 的文章，“他们嘲笑弥赛亚要来的说法”，“祂迟延了这么久，以致他们说：‘祂不会来了’”。这类文献告诉我们，同样的主题在犹太人圈中也与在基督徒圈中一样热烈的被讨论。

嘲笑者强调世界的恒定不变性，藉此支持他们的怀疑立场。他们不相信神会在基督再临的时候决定性的介入人类历史中。他们今天若活着，将会谈论一个封闭的宇宙，其中万物受制于自然界的定律，一连串事件

的发生都有其因果。而神迹，若根据定义，则几乎不可能发生。我们几乎可以听到他们说：“‘自然界的定律’否定你们机械化神祇的教义 (*deus ex machina*, 拉丁文, 指忽然出现“解决问题”的神)，说神要亲自插手来结束历史的进程。”他们的错误在于忘记了自然界的定律其实也是神的律；自然界定律之所以可靠乃是出于神的信实。

列祖被许多人当作“第一代基督徒”；在这些解经者中，有的从这词看出仿冒者的面具脱落，露出马脚，因为说列祖已睡在当时可能为时过早。其它人则合理的指出，“列祖”是指司提反、西庇太的儿子雅各、公义的雅各（耶稣的兄弟），以及其它基督教的领袖（参：来十三 7）。他们的相继去世，使反对派人士在六十年代中期有很充分的理由对主的再来加以讥笑辱骂。如此解释“列祖”在这是可的。在前述《革利免一书》和《二书》所引用的文章内也提到列祖，在那里，上述的解释也可能是正确的。然而，因为新约圣经里每次提到“列祖”（参：徒三 13；罗九 5；来一 1 等等）总是指“旧约时代的祖宗”，所以我认为这儿的列祖也可能是同样的意思。下面的句子可以支持我的看法。万物并非与基督降临的时候一样，而是与起初创造的时候一样。嘲笑者扭曲了旧约圣经；所以彼得用旧约圣经来使他们迷惑也是合宜的。

请注意用来代表死亡的那个可爱的字眼。这字十足代表基督复活以后信徒对死亡的看法。在整个被惧怕死亡之阴影所笼罩的世界里，这种对死亡的看法也十分令人佩服。列祖“睡了”。耶稣也是如此讲论死亡——延长的睡眠（可五 39；约十一 11）。同样，当司提反死了，圣经上说“他睡了”（徒七 60）。当帖撒罗尼迦人死了，保罗说他们是“已经在耶稣里睡了之人”或说“与基督同睡的人”（帖前四 13~14）。这种在死亡面前的镇定乃是单靠耶稣已经胜过那最后仇敌魔鬼的事实。甚至连墓园的原文 (*cemetery* 导源于希腊文 *ekoimēthēisan*, 意即“睡觉”) 也提醒我们，借着复活基督的得胜，死亡的獠牙已被拔除了。

C 彼得根据历史辩论 (三 5~7)

5. 彼得首先答辩他们最后的论点。这些人的前提（说世界是恒定不变的）是虚假的；因此他们的结论（说以后世界也是如此，主不会再

来)也是虚假的。他们故意忘记洪水的发生,当时神的确曾介入审判这世界。洪水所带来的教训是,这是一个讲求道德的宇宙,人犯了罪是决不可能逃脱刑罚的;而耶稣自己也用洪水指出这个道德律(太二十四37~39)。但是这些人故意选择忽略此一事实。他们决心掩面不顾神创造天地的事实。诸天很早就存在了,而地也是凭着神的命令从水中造出的,其上的活物也是靠水维生。上述这个理论似乎颇能代表经文的意义,但这节经文实在难解。彼得所指的当然应该是起初满了水的混沌宇宙(创一2~6)。世界因着神重复的说:“要有……”而被造。地在水中露出,地上的活物又是藉(即“依靠”之意)水(雨水)而存活;然而同样的水曾淹没地,即神在洪水泛滥之时向世界发出审判的言语。许多注释者把神的命解成不但是雅巍(耶和華)造天地的活泼命令(*dēbar Yahweh*),也是那永恒的太初之道,借着祂创造之工得以完成(约一3;来一2)。同样模棱两可的经文也出现在希伯来书十一3。我怀疑在这个上下文中,作者是否真有制造双重意义的用意,虽然在犹太人的智慧文学中,这类经文的确很多(箴八23~31)。彼得的意思是,世界之所以存在,乃是单单因为神命令它要存在(参:创一3~30;诗三十三6,一四八5;《智慧书》九章1节)。

这节经文强调神发命令创造天地。这是彼得与假师傅争辩的重点。假师傅显然一直坚持自然次序是自生自续,恒定不变的。彼得却强调事实正好相反。历史的进程乃是被神所主宰。神不但是世界的创造者,也是世界的审判者。“经文的话是针对古老的伊壁鸠鲁派(享乐主义)所持原子组合的世界观,和近代同类持续(不间断)进化论,所发出的抗议。”(普兰普特, Plumptre)

6. 希腊文的连接词 *di-hōn* 充满了模糊的意味。比较正确的意思是“借着这些事物”。名词的复数形式可能代表诸水(在上节经文中提到两次);也可能代表水和神的话语;也有人以为是储水的两个区域(参:创七11),或者代表天堂[借着以上的事物,旧世界被洪水淹没;按詹姆斯(M. R. James)的说法]。梅尔的解决是只参照一本手抄本的经文,把 *di'hōn* 当作“由于上述的事物”;“上述事物”于是代表上节所提神的话语。以上诸多可能性中,第二种比较可取。它针对这些持独立

自然观的人申明一项真理,就是“自然界”不足以维持并延续世界的一切,自然界反而包含了足以毁灭它自己的物质。“只要神喜悦,毁灭就会发生”(加尔文)。神一下命令,那大地被造时所从出的元素,也就是地上活物赖以维生的元素,却要被用来施行毁灭。

所以这些经文中有一项巧妙的对比。神靠着祂的话语,又借着水,创造了世界(5节),同样,神靠着祂的话语,又借着水,也曾毁灭了世界(6节);在未来的审判中,神又要凭着祂的话语,并借着火,再次毁灭世界。

解经者过分注重当时的世界……就消灭了这句话。他们心中一直有疑问,这个毁灭是否也包括天堂在内。他们想知道,这句话是否指《以诺一书》三十二3所提天堂的崩塌。然而 *kosmos* 主要的意义是“秩序”,相对于起初的混沌。彼得可能不过就是说宇宙的秩序,即自然界的连贯性,被洪水打破了。或许 *kosmos* 只代表“人的世界”。在二章5节相同的上下文里,它也是这个意义。彼得的毁灭可能仅指人类生命的终止。这节经文绝对没有整个地球被洪水毁灭的意思,更不会指天堂也被毁灭。

在主后第一世纪,许多讨论的重点集中于重申洪水是对恶人的警戒,也是新世纪开始的象征²⁴⁰。耶稣不只一次提到洪水。当然,彼得前书三9也提到洪水——这是两封信的另一关联。

7. 这节经文又有两种不同解法。按照 AV 和 RSV 之译法,我们可以把 *de* 当作反转字,译成但是(but)。现今的天地就与之前的不同。有可能我们的作者相信整个宇宙在洪水之后曾被更新。尤其是如果这封书信属于仿冒作品,并受斯多亚派所倡世界轮番被毁又再生的信念影响,则这个说法就更有可能。然而按照 NEB 的译法较为可靠。*de* 是一个连接词,被译成“和”。于是和现在天地对比的就不是洪水以前的天地,而是彼得所盼望主再来以后所引进的新天新地(三12~13)。NIV 的译文毫无道理的把 *de* 一起省略了。

本节经文的要点不应该被细节上的难处所遮掩。那就是“在万物之始创造一切的神也有能力毁灭这一切”(Keryg. Petr. in Clem. Alex. Strom. 6. 5. 39)。《革利免一书》(二十七章4节)坚定的说,“至尊者借着

一句话创造万物，他也能借着一句话毁灭万物。”包可罕令人十分信服的辩护说，彼得后书所根据的是一部犹太人启示文学著作。上面在《革利免一书》的《彼得宣教录》（*Kerygma Petrou*）所引章节，以及第4节，加上《革利免一书》（二十三章3节）和《革利免二书》（十一章2节）可能也是根据同一部著作。

彼得是否教导说，全世界将被火所毁灭？没有先定（*a priori*）的理由说他不应该如此教导。有些犹太人至少相信宇宙有两次大灾祸的说法。一次是水灾，一次是火灾。他们甚至认为亚当是这个说法的首创者²⁴¹。它在希腊罗马世界中流传已久，有迹可证。然而通常被引用的是斯多亚派理念²⁴²，其内容与上面所提稍有差异。这一派相信世界借着火与水轮番的被毁与更新。它与彼得的万物一次被毁论不同。更有甚者，斯多亚的理论乃是基于泛神主义，彼得则是根据一神信仰；斯多亚派期望大火之后有一新世界重新脱颖而出，可是这世界的品质与先前的相同。然而，基督徒的盼望是一个更新变化的世界，是他们相信身体复活，受造物得赎之后必然的结局。

这样看来，彼得后书似乎不可能与斯多亚派有任何瓜葛。这是俄利根在他的 *Contra Celsum* 第四章11节及下文所点明的。在旧约圣经里充满了神要用火审判世界的观念。神自己被称为烈火（申四24；参：玛四1），祂在末日要烧尽恶人，炼净善者。

当然旧约圣经里对此有一个典型的例子，就是所多玛与蛾摩拉在神的审判之下被烧成灰（二6）。这个神以火施行审判的观念在旧约圣经里常被提到（如：申三十二22；诗九十七3；赛三十30，六十六15及下；结三十八22；摩七4；玛四1）。它又是一般人在两约之间年代所持主要的盼望之一（例如昆兰古卷 IQH 三19~36；《西比喇神谕记》三54~87，四173~181，约瑟夫著《犹太古史》一70，《亚当与夏娃》四十九3）。它也成为次使徒时代基督教文献的重点（黑马著 *Vis* 四3；游斯丁著《第一护教辞》二十一、2、4和六十8，《革利免二书》十六3，提阿非罗著 *Ad Autol* 二38）。我们不需要从伊朗人的文献或新柏拉图主义的著作中寻找类似的论述，因为圣经中神要用火审判世界的信念从旧约时代到新约时代从未间断过。即使彼得注意到外邦人有类似信念，

他也不会太在意这点。他相信世界凭着那（神的）命，也就是凭圣经的启示而“存留”，将来要“用火焚烧”。神已经发出判语。申命记三十二22的经文是这样信念的根基。游斯丁在讨论世界将被火毁灭的预言时，就引用了这段经文（《第一护教辞》六十8）。其它的重要经节尚有以赛亚书三十四4（彼得在三章10节采用了这节经文的七十士译本译文），玛拉基书四1（《革利免二书》十六3引用此节经文），以及以赛亚书六十六15及下文，西番雅书一18。

宇宙将遭火焚的整个观念乃是出自启示文学对末世景象的描述。在这个范畴里，完全按字面解经总是危险的：例如俄利根就极尽所能的否定火可以照字面解释。火的审判本是旧约圣经对雅巍（耶和華）大日伟大描述之一²⁴³；也是两约中间文献²⁴⁴和新约圣经²⁴⁵的主题之一。它代表当神降临审判祂的世界时，祂要炼净一切，摧毁邪恶势力。所以在此我们虽不排除彼得拟想整个宇宙被烈焰焚毁的可能性（这对于经历过日本广岛被原子弹摧毁的世代而言决非不可能），但他实际上是说，天地被存留，等候不虔敬的人受审时被火焚烧。

但是不论彼得要讲的是整个宇宙被烈火改变，或是将临到罪人的审判，他的神学理论肯定是合乎基督信仰教义的，并且不能与斯多亚派哲学混为一谈。彼得的思想和可能肤浅的被误解为斯多亚派哲学。游斯丁指出两者的差异：“他们以为神自己要变化成为烈火……我们却知道神既创造了万物，便超乎一切要被改变的事物之上。”²⁴⁶

凭着那命（原文作 *tō autō*，“相同的话”；不是 *tō autou*，即“他的话”）。旧约圣经讲到过去曾有洪水，也常提到将来有火的试炼。但是他们也故意忘记这点（5节）。原文为要强调洪水与火的对等地位，便用了同一字根讲世界的消灭（*destroyed*，6节）和不敬虔之人的沉沦（*destruction*，7节）。普兰普特很恰当的引用了撒狄的墨利托（Melito of Sardis）在主后第二世纪末叶发表的言论，“过去地上曾经有过洪水……将来地上也要有大火，全地连山岳都要一起被焚烧……公义之人要从神的震怒之中被拯救，就好像他们的同伴先前在方舟之中逃过了大水的洗劫一般”。有趣的是，我们在昆兰古卷中也找到大约雷同的观点²⁴⁷。

这段经文为近代解经人士带来许多难题。我们很难解释世界如何从

水被造，如何经历了洪水，又怎么可能在一场暴烈的大火中被消灭。可是其中描述的光景对古人与今人一样有意义。人类不能假定世界是恒定不变的。我们不能认为，我们所处环境可以继续不断支持人类的生存是理所当然的。自然界的元素仍然保有了当初被造时的摧毁威力：核子武器的出现不但使彼得所描述宇宙将遭火劫的预示性图像成为可能，也成为我们日常生活的一项阴影。彼得肯定说，这些事并非基于合理的假设或机率，却是操纵于神的手中。这点成为我们在这个疯狂的世界中保持盼望的终极理由。除非我们自己谦卑悔改，像尼尼微人一样，否则世界最终的劫难对我们而言将是不可避免的。

D 彼得根据圣经辩论(三 8)

彼得现在把注意力转移到信徒身上。虽然异端人士仍然故意装作无知，但他至少要让所亲爱的读者体会到神的时间与人的时间不同。他为了让他们有充足理由去应付嘲笑者讥讽主再来的迟延，便首先强调时间的相对性，然后重申神慈爱的忍耐与宽容。

彼得引用了诗篇九十四，“在祢看来，千年如已过的昨日，又如夜间的一更”，说主看一日如千年。一千年在人看来是一段漫长的时光，但在神数算的时刻表里却是短暂的一日。彼得曾被人指控为“以过去发生的事搪塞”，坚持说时间乃是相对的，好脱离这个有关主再来的教义难题。其实事实正好相反，他乃是坚守在犹太人注释诗篇九十四的原则之内。这原则在《巴录二书》四十八 12~13 十分明显，“对你而言，几个钟头如同几个年代那么久，而几天就像几个世代一样长。”他肯定了神对时间的主权。主再来的迟延对我们来说似乎太久了；但在神永恒的观点里，它可能只是短短的一段时间。彼得呼吁他的受信人“当听到人们谈论基督要来的事之时，要举目望天，充耳不闻。免得听到他们把神所定的时间变成自己可笑的妄想”（加尔文）。神看时间的角度是我们无法揣摩的；即使主再来的日子迟延了一千年，在永恒的背景衬托之下，这还是好像只有一日。此外，神对时间的认真态度也是我们所缺乏的；神看一日好像一千年那么久。“为了这缘故，人应该不断保持儆醒，因为末时随时随地都可能来到”（雷奇）。时间本是神的恩赐，祂要我们

把握时间，儆醒祷告，努力作工。

有趣的是，一方面诗人只强调时间在神的计划中是微不足道的，但是另一方面，彼得也强调时间的意义，以及它对神的价值。神借着道成肉身，介入人类的历史之中，留下永不磨灭的记号。一方面，诗篇第九十篇把神的永恒和人生的短暂相比较；但是另一方面，彼得后书把神的恒久忍耐与人急躁瞎猜的性向相提并论。“神是忍耐的，因祂属于永恒”（*patiens quia aeternus*，奥古斯丁）。

雅巍（耶和華）大日的迟延是先知们必须面对的难题（哈二 3），也是昆兰社团人士所关心的（1Qp Hab. vii : 6~14）。两者都肯定的说，虽然那日子迟延了，却一定会来。彼得也讲明这点。他肯定说这迟延感觉上似乎很久，乃因我们的时间观念与神的不同。但是这个迟延却为人类提供了更多悔改得救的机会。

巴奈特写道：“信心使人趋向探讨永恒，但嘲笑的人永远受制于时间的统辖。”神从一开始就知道世界的终局；没有一件事能逃过祂的眼目，包括那“临近的万物之结局”（彼前四 7）。这段经文可能进一步影射耶稣在约翰福音二十一 18~23 所说的话（参一 14 的注释）。彼得已被告诫，他不会活着看到主的再来；因此他对任何主再来的预兆不感兴趣。我们就想到，若是一位仿冒者写了此书，他是否会对此事如此缄默。

当然，这节经文对第二世纪盛行的千禧年主义有极大影响。这派理论主张在主再来，主的大日显明之时，圣徒要在地上的耶路撒冷作王一千年。它似乎与启示录二十四 4~5 一起被游斯丁在《对话录》八十一章引用。游斯丁是一个热烈主张千禧年主义者。他宣称“我们已经觉察到‘主看一日如千年’这话与千禧年有关系”。此外巴拿巴（*Ep. xv. 4*）和爱任纽（*A. H. v. 23.2* 和 *v. 28.3*）也肯定的提到这节经文。如果本书信是在第二世纪写成的，而那时千禧年教义又流传甚广，以致它几乎变成正统基督教教义的试金石，则作者是否可能在引用导致千禧年教义的这句话时，克制自己，完全不提那教义呢？使徒们很尊重耶稣的命令，并不去猜测末日的时辰。但这种保留的态度并未持续到第二世纪。这话被巴拿巴和爱任纽拿来支持世界要延续六千年的信念，就好像创造大工花了六

千年一样，因为（神的）一日等于（地上的）一千年！在两约中间年代流传的书包括《禧年》（iv. 30）和《以诺二书》（xxxiii）也持有类似看法²⁴⁸。再一次我们因作者对此事的保留态度感到讶异。他在旧约圣经以及由其中推论出来的原则引导之下，并没有掉在臆测神的时间表之陷阱中。

E 彼得根据神的属性辩论（三 9）

彼得反驳嘲笑者的第三要点乃是根据神的神性。这在犹太人的启示文学中有许多先例。历史的结束延后，不是因为神行事缓慢，乃是因为神大有忍耐。祂继续向悔改的罪人，甚至向那些悔改的嘲笑者，敞开门。神的迟延不是由于祂的无能，而是由于祂的仁慈。神一向都“不轻易发怒”（出三十四 6）。彼得前书三 20 讲到神在洪水这件事上容忍等待；在此则讲到神在审判的事上也容忍等待——这是两书属同一作者的另一个小小暗示。神并不希望任何一个人灭亡；祂希望所有人都得救（提前二 4）。祂已经预备好要怜恤所有人（罗十一 32）。祂并不因恶人死亡感到喜悦——祂宁愿等候恶人回头离开所行的邪恶而存活（结十八 23）。

在后期的犹太教文献里有许多关于末日迟延的讨论。史托伯（Strobel）曾详列所有的论点。最常被引用的经文（*locus classicus*）是哈巴谷书二 3。彼得在此也可能参考了这节经文。迟延并不代表不成就。主掌管着时间。祂延后末日的来临有其美好的理由。在那时代，神的宽容到什么程度，人是否还有悔改的机会，以及主的大日是否一定会来，这些都是犹太教里被热烈讨论的主题（参包可罕的《注释》，306~314页）。的确，这些一直都是热门的主题。在主后二六〇年教法师拿曼尼（Samuel B. Nahmani）曾说：“愿那些推算末日来临时刻的人骨裂而亡。因为他们说，预定的时间已经到了，可是祂还没来，所以祂不会来了。”这种臆测是忠心的教法师努力想革除的！

有些人像巴克莱一样，看到本节经文有些微的普救说（讲所有人不论有无犯罪终将得救）气息（他既读了第 7 节，怎能如此说呢？）。另一方面，像加尔文一类的人则断言，“神有秘密的令谕，要叫恶人自己走向灭亡的结局。”其实明白说，虽然神要所有人得救，虽然祂已经准

备好要接纳所有人，但是有些人将要行使他们被神所赋予的自由意志，把神排除在心门以外。这一点是祂不能阻止的，除非祂拿去人所特有的自由选择权。有的人的确会灭亡（7 节），但这是他们咎由自取的，不是因为神愿意他们灭亡。

本节经文合理的推论是基督徒在主降临以前要利用时间传福音。传福音的教训总是属于末日最重要的信息（可十三 10）。这是因为福音乃是以那一位神格为主题。祂第一次来就把末世带进来了，祂第二次再来就要结束这个末世。福音的宣布乃是这一位神的命令，而福音的大能也是靠着祂的圣灵彰显。传福音基本上是属于末世的工作。

F 彼得根据基督的应许辩论（三 10）

因着神对罪人的忍耐，主的再来虽然迟延了，但那个忍耐并非无穷的。主的大日必将来临。所以那些被假师傅甜言蜜语说服的人要快快的悔改。

彼得从不犹豫的提醒他的受信人应该已经晓得的事。在此，他顺着自己的讲论，再一次回到耶稣的一段教训。这教训曾在早期的教会造成深刻的印象。但主的日子要像贼来到一样（参：太二十四 43~44；路十二 39~40）。主的再来对于那些心里没有准备的人将是突然的，措手不及的，也像大祸临头一般，又好像夜间闯入住宅的小偷。保罗用同样的话讲述主来临时的突然与确凿（帖前五 2）。他这话在亚西亚的教会广为人知（启三 3，十六 15）。在前一段经文中，那比喻特别恰当贴切。撒狄在历史中两次被敌人征服，皆因城内的人不够儆醒。敌人从亚科坡利（Acropolis，建于山上，易于防守的城堡）陡峭的一面攀登而上，如贼一般的破墙而入。在此，基督的话在早期基督教的传统中被尊崇，因为它回答了一个不断困扰人的问题，就是祂再来时辰的确定。对初代的教会领袖而言，这答案很管用，因为它使那些一直想办法要确定末日时辰的狂热分子锐气稍减。耶稣曾经说过，祂不知道那日子（可十三 32），祂也叫祂的跟从者不要猜测那时刻（徒一 7），因为人子的来临有如夜间的贼一般。第 8~9 节乃是责备基督徒对基督再来的事漠不关心。第 10 节则是为了对付过分狂热的偏差。我们必须把定时辰的事留给神，可

是我们也必须做醒守望。

虽然主的大日迟延了，它终将来临。它将代表神宽容的终止。所以这预言对那些不悔改的人是一大威胁。彼得接着从旧约圣经，耶稣的话和经外文献里挑出一些启示末世的经文来申明这预言。耶稣曾说过，“日月星辰要显出异兆，地上的邦国也有困苦”（路二十一 25），

“日头就变黑了，月亮也不放光，众星要从天上坠落，天势都要震动。”……“天地要废去，我的话却不能废去”（太二十四 29、35）。彼得重提了耶稣讲述祂再来时宇宙将遭遇毁灭的话，并加以应用。他又回想起耶稣说祂自己的话语是永存的，便述说主的应许十分可靠（9~10节）。彼得根据耶稣这些话语，转向旧约圣经寻求进一步的启示。他可能想到以赛亚书十三 10~13，二十四 19，六十四 1~4，六十六 16 和弥迦书一 4 等处章节。以赛亚书三十四 4 也可能是他想到的经文，“天上的万象都要消没，天被卷起，好像书卷”（这节经文在《彼得启示录》第五章又出现）。可是耶稣降世的描述使这些先知有关雅巍（耶和華）大日单元化的观念被一切为二。从彼得那时候到如今，有一部分预言已经应验了，但另一部分仍有待在未来得着应验。尤其是那些讲到火、审判和其它事物的预言都属于主的第二次降临。

彼得的话在细节上并不完全清楚，这也不希奇。他为了要描述那无法描述的事物，便用了启示文学的话语。他最主要的目的是叫读者的眼目睁开，定睛在历史终局的高峰。他提出了三大点。

第一，天（即天空，古人以为天空包裹着世界）必有大响声废去。*Rhoizēdon* 在新约圣经里只出现一次。它是一个有多重意义的拟声字，可以用来代表弓箭在空气中的呼啸声，或隆隆的雷声，或烈焰的爆响，或鞭子落下的尖声，或大水滚流的涛声，或蟒蛇的嘶声。蓝比（Lumby）写道，“他选用这字，好像要把一切恐怖事物的声响集中在一起。”彼得在此特别强调火的毁灭性。这点可以从第 7 节看明。有关审判的概念，请参看启示录二十 1；讲到天地废去，请参看马可福音十三 31；至于彼得得喜用“火”，请参看彼得前书一 7，四 12。

第二，有形质的 (*stoicheia*) 都要被烈火销化 (*luthesetai*)。*Stoicheia*

可以代表构成一切物质的物理元素，包括土、空气、水、火。此外，它也可以代表天体，包括太阳、月亮和星星（游斯丁，《辩护辞》二章 5 节，以及大多希腊教父都如此解）。圣经中有另一段部分类似的经文，请参看马可福音十三 24~26。史皮他以为彼得讲的是掌管自然界势力的众灵。这点虽然也确实确实是犹太人的信仰，甚至可能是保罗相信的（《以诺书》六十 12；《禧年书》二 2；加拉太书四 3、9；歌罗西书二 8、20），却与经文本身不配合。

第三，彼得预期地和其上的物要消失 (*aphanisthēsontai*)、烧尽 (*katakaēsetai*)，或暴露、荒芜 (*heurethēsetai*)²⁴⁹。地上的物可能代表美好的建筑物或人手所作的工程²⁵⁰。这段经文的释义极其紊乱，但以上的解法有足够的支持。它根据玛拉基书三 19（七十士译本）“那日临近，势如烧着的火炉。”和以赛亚书三十四 4（七十士译本）“天上的万象都要消没”。这些经文不但影响了彼得后书，也引起《革利免二书》十六 3 的话：“但你们知道审判的日子来临好像烧着的火炉，天上的一部分要消没，全地要像铅块在火中熔化，然后人一切的隐秘事和公开事都要陈明。”包可罕认为，这些经文甚至指明一份犹太人启示著作的存在，其中专门讨论末日迟延的原因。

雷奇评论说：“太阳系和大星云，甚至时空的关系都将废去……所有构成实体世界的元素都将被高温熔解，完全消没。这幅图画与根据近代实体宇宙理论推测将要发生的事极其吻合，实在令人惊叹。”不论如何，它的要点不在乎对末世的描述，而在乎主必再来这个应许所包含的道德意义。彼得下面便转移到这个主题上。

G 主必再来对生活伦理的提示(三 11~14)

11. 按照新约圣经的规矩，每逢提到末世的征兆时，必然紧接着讲到道德上的要求。对主再来的期盼总是激发基督徒过圣洁生活的决心（参：约壹二 28）。不相信主会再来总是导致行为的冷淡退后，就像这些异端人士一般。行为举止与信念之间有牢不可分的关联。巴克莱举出三个极佳的例子。他取材自异教徒墓碑上的墓志铭，讲述当人拒绝历史的目的论时，将有什么后果发生。这历史的目的论主张造物大工有一个目标，

有一项高峰的结局，这也是主降临教义中的主题之一。首先，人们趋向享乐主义。他们说：“我过去不算什么，现在也不算什么；所以你们这些仍然存活的人哪！吃喝玩乐吧！”其次，人们变成冷淡。他们说：“我一度不曾存在；现在我也一无所有。我并不感到自己存在，我也不在乎自己是否存在。”最后，人们变为失望。他们又说：“‘查理达斯，地底下是什么？’回答：‘幽深的黑暗。’‘那么向上的道路又通往何处呢？’回答：‘（有关天堂的说法）全是谎言……’‘这样我们就没有指望了。’”巴克莱正确的下了结论，说，若没有隐藏在主再临教义后面的真理，若生命没有目标，则人就没有值得活下去的理由了。

在一个不安定的世界中过一个不安定的生活，重要的是要记得，就如这节经文所暗示的，人比事物更重要。这点我们太容易忘记了。我们常常不自觉的陷入一个习惯性的想法，总是以为世界比其间所居住的人民更能持久。彼得否定了这一点。其实人比事物更重要、更持久。在不稳定并趋向灭亡的宇宙中，惟一稳定而不朽坏的因素就是人的性格。神最主要的关切就是这个。一个人的性格是惟一他能从今生带走的东西。所以，不论我们是否想到人体或宇宙终将毁坏，在这个毁坏来临之前，我们生命的品质好坏是极端重要的。彼得是一个聪明的牧者，他要受信人思考这件事，并把他先前宣布的真理应用在自己身上。生活的圣洁、对神的尊崇和对人的服事，是他从这项对主降临所作的研讨中，得到的三个实际结论。这些特质应当永远存在 (*huparchein*) 我们生活中，并与我们所住世界环境的不可预测性成为对比。这世界的一切终将灭没。

12. 基督徒应该期待主的再来。耶稣自己不是吩咐门徒要做醒守望吗？但是这个教训并不是叫我们只要敬虔等候却无实际行动。它要求我们有行动。这似乎是很奇妙的。我们实际上真能“加速” (*hasten it on*, 按 NEB 译文) 主的再来 (不只是“切切仰望”而已, AV)²⁵¹。换句话说，主降临的时候有一部分要看教会和社会的状况而定。这个有关我们在地上年限的观念是何等奇妙又积极！我们并非守株待兔，等候那完结 (*finis*) 两字自动被写在人类历史上。那时刻的决定应该是根据人如何与神密切同工，救赎人类社会而决定的。我们的世代夹在基督两次降临中间，乃是一个恩典的时代，也是圣灵的时代，又是传福音的时代。

传福音可以说是加速主要来的一种方式 (参：可十三 10)，但是我们不能只以传福音作为预备迎接主再来的行动。我们不能排除祷告，我们要求“愿祢的国降临” (参：启八 4)。我们也不能排除基督化的行为 (11 节，并参：彼前二 12)，或悔改顺服 (徒三 19~21)。这一切都能促进那终极目标的实现。犹太教法师有两句极为恰当的格言：“人的罪阻止了弥赛亚的来临。如果所有犹太人都能真诚的花一天时间悔改，弥赛亚就会来临。”“如果以色列人完美的守了一天妥拉 (*Torah*, 指律法书)，弥赛亚就会来临。”由于基督徒冷淡、悖逆，并缺乏爱心，使得神的日子来到迟延了。“主的日子”是个值得注意的常用名词 (某些手抄本证实这词曾被使用)。它有旧约“雅巍 (耶和華) 大日”的意味。在新约圣经中，它只另外出现一次，就是在启示录十六 14。耶稣基督再来的日子就是神的日子。

再一次，彼得用火描述审判。这火烧尽一切渣滓 (10 节)，炼尽一切金子 (参：彼前一 7)。在旧约里有许多这种先例 (例如玛三 3, 四 1)。在生活中与基督有接触的基督徒，能够面对万物被毁的异象而不惊慌丧胆——甚至还会带着喜乐。这是为什么火在嘲笑者心中造成极大的恐怖，却能被信徒提出来成为一大激励 (参：但三)。保罗在哥林多前书三 10 及下正是同样用了火来描述人的工程受试验。

希腊文 *di' hēn*，“因这缘故”，NIV 很適切地译成在那日要发生毁灭 (*That day will bring about destruction*)。它之所以发生，乃是因为神的“日子”来到了。具有预言性的现在分词，*tēketai* 与未来分词 *kau-soumena* 连用，以代表要被烈火熔化，虽然经文又有残缺。后者出现于七十士译本的弥迦书一 4 和以赛亚书三十四 4。这两处经文都影响了彼得对即将来临的烈火所作的讨论。他重复了对火的描述，为要替第 13 节作准备。

13. 再一次，彼得回到旧约圣经描述基督徒的盼望。他忠于自己先前提出的教训，说“先知的预言”比任何人的话都更确实 (一 19)。他盼望神从古以来所作的应许得到实现。罪曾伤害了这世界，现在它将不得有最后判言。在一个更新的宇宙中，因人类堕落所造成的破坏，将被复原的荣耀所弥补。失乐园要变成复乐园，神的旨意将要行在地上如同

行在天上。以赛亚书六十五 17 和六十六 22 是彼得引用的两段经文，它们构成犹太人对末世盼望的基础。他们“强调新与旧之间有极端的改变。然而事情很明显，他们想描述的是一项更新，而非毁坏创造之工”（包可罕）。

彼得并不比旧约先知更知道有关这事将成就的细节。我们今天也不比他们更聪明。我们无法想象复活的身体是何形状，也不知道复原的宇宙是什么样子。有人以为他们可以设计一套主再来时所发生大事的程序表。其实他们应该记得，尽管圣书上有预言，却无人能完全准确详述主第一次来临的细节！这一段所用的语言乃属比拟性的。它尝试用这世界的语言传达下一个世界的奇妙。但它的主旨不在于描述那不可描述的事物。它好像是一项叫人献心予神的呼召（*Sursum Corda*，天主教弥撒开始前的呼召），不叫我们被世俗所约束，又向我们保证，神不但为我们的灵魂，也为我们的身体定下了祂的旨意与将来的计划。祂这么做不只是为了个人的得赎，也是为了整个人类社会的得赎。我们人类的确有共同的特点，在被造、堕落与复原的过程中我们是一起经历的²⁵²。这是为什么新约圣经说，身体的复活必须等到末日才会发生（虽然圣经也说明，已睡的基督徒与主同在，好得无比）。完全的幸福临到任何一人都是可能的，但是只有在所有人都能得到这幸福时才发生。因此以赛亚书（例如六十 19~20）、启示录（二十一 27）和此处的彼得后书，都强调新天新地将是义人永远的家（*katoikei*，而非 *paroikei*）²⁵³。所有的邪恶将被扫除尽净。得救的万民除了遵行天父旨意以外别无他求。

耶稣讲论祂回来的光景时，也作了相同的教训。恶人将要遭遇灭亡，义人在他们父的国度里，要发出光来，像太阳一样（太十三 41~43）。再一次，我们在使徒的福音宣述中也看到相同的景象：在耶稣基督回来时恶人将被灭亡，得救的人要蒙福，万物要复兴（徒三 19~23）。主必再来，这事所包含的深奥道德意义是彼得特别关心的要点。因为人类最终的命运将在主第二次来临时决定，所以他呼求受信人要过圣洁生活，服事主，加速神的日子早早来到。

14. 因为只有义人才能在新天地存活，所以基督徒必须行公义。有盼望的外表必然导致圣洁的生活。这总是合乎圣经与伦理的一神信仰之

要求。它是信仰与行为间的联系，也是假教师致力打破的。他们的盼望是属世的；他们的生活是不道德的。彼得从不吝于强调空有来世的“外表”将带来注重今世的结果。他在三节经文中三次用了 *prosdokaō*（等候），正如他的主先前也一再呼求门徒要“儆醒”。亲爱的一词，请参看三 1，并请与犹大最后给信徒的劝告相比较（犹 20）。

有关主再来最重要的事是耶稣将亲自回来。那位道成肉身的耶稣基督将与我们面对面。祂是人类生活的标准，我们将依照这个标准受审判；祂也怜悯我们，并且知道我们的软弱。在基督徒的天路历程中，与耶稣基督的关系从起头到末了总不改变。“祂怎么可能找到我呢？”这是基督徒面临死亡或主再来时亟需扪心自问的话。

正因为与基督面对面将是基督徒的一大考验，所以效法基督将是基督徒的生活准则。我们应该殷勤（*spoudasate* 与一 5 所用的字相同），为要反映基督自己的性格。假师傅代表瑕疵与“玷污”（*spiloi kai mōmoi*，二 13）；但主耶稣“无瑕疵无玷污”（*aspilos kai amōmos*，彼前一 19）。真正的基督徒必须效法神儿子无瑕疵无玷污的生活，而我们对主再来的盼望是使我们住在祂里面的坚强原动力。“这样，祂若显现，我们就可以坦然无惧。当祂来的时候，在祂面前也不至于惭愧。”（约壹二 28）历代以来，事实一向如此。那盼望基督再来的人都过着圣洁令人向往的生活（约壹三 3；犹 24）。

更有甚者，等候基督再来会培养另一项特质，就是一种深厚的平安感。主再来的日子就是伸冤的日子。基督徒的心思意念若专注于基督的再来，就能重新得到平衡与稳妥的感觉，不论他目前环境有多么艰难。那不能理解的平安也会深植于人心中。我记得一位南非洲班图（Bantu，非洲中南部的黑人部落）妇女曾告诉我说，她能够毫无怨恨或苦毒的面对因她肤色所带来的羞辱，因为她知道主耶稣有朝一日必然再来，然后一切错误都将被纠正。这样的一种态度当然很容易落入极不合基督教教义的沉默主义；宗教可能变成麻醉人民，叫人向不公平制度低头的鸦片。但是对主再来的盼望，不但在此时此刻能刺激人起而有基督徒的行动，并且也使人对那些在今生不能解决的问题有正确的看法。

H 彼得引用保罗书信作为支持(三 15~16)

15. 假师傅又在彼得面前暂时出现。他们不耐烦的把基督再来的迟延归因于神的疏懒，并宣称它将使人幻想破灭。彼得则重申那是因为神的忍耐，也是为了广施救恩的缘故。这个对比实在是再尖锐不过了。两者之间态度上的区别单单在乎一个词我们的主。假师傅不认那买他们的主。所以他们自然亟于否定祂会再来。真诚的基督徒则寻求在他们主的知识上有长进。当然，他们也热烈的期望祂的再来。

在此讲到救恩(和救主)，请参看拙著《救恩的意义》(*The Meaning of Salvation*, pp. 194~197)。本节要点如同在第9节一般，注重主的忍耐表现于祂再来的迟延之上，为要引导人藉悔改与信心而得到救恩。当主再来的黎明出现时，给人悔改机会的大门就要关闭。

作者提到我们所亲爱的兄弟保罗，这点十分特别。有人把这点当作这封信不是彼得所写的绝对证明。这些人乃是透过杜平根学派的偏见研读新约圣经。他们在新约圣经各处都看到彼得所领导的犹太基督教和保罗所带领的外邦人基督教，两者中间有极端的分歧。根据这样的看法，本节经文如同使徒行传整卷书一般，必须被看成第二世纪中叶的作品，为要消弭两者的差异，并把大公教会的精神灌注第一世纪的教会中。然而，这个看法在今天很难站得住脚²⁵⁴。使徒行传不厌其烦的指出彼得和保罗之间的雷同之处，并把彼得看作支持保罗否定外邦人需要受割礼的同工(徒十五7~11)。同样的，俩人和睦相处的画面也出现在加拉太书二8~10。据我们所知，他们中间惟一的不和似乎只延续了短短一段时间。那时保罗公开指责彼得，说他在餐桌旁与外邦信徒相交时，其表现与他自己的原则不符合(加二14)。如果我们假想他们之间的分歧是永久的，以致彼得可能从未如此亲切的称呼保罗，这就是一项没有根据的假设，也违反了基督徒兄弟相爱，彼此原谅的精神。的确，我很难想象一个仿冒经书的人会这样称呼保罗。在第二世纪，人们不是把保罗当作一个狡猾的恶棍，就是把他看作卓越的使徒，却从来没有人把他看成亲爱的弟兄。然而这名词正是第一世纪的教会领袖用来彼此称呼的(林前四17；弗六21；西四7、9；门16等)。彼得用这名词在保罗身上也是非常自然的²⁵⁵。

但是彼得真正要说的是什么呢？是不是说保罗像他一样，教导门徒明白神延后了主的再来是出于慈爱的动机，好叫更多人能悔改呢？那也是罗马书二4的要点(参：罗三25，九22，十一22)。较古老的解经家，根据本节经文，对此书信的受信者有两种假定。他们或者据此假定这封信是写给罗马教会的(这样就不合三章1节的经文，如果先前的信指的是彼得前书)；或者这信是写给小亚西亚的信徒，如同彼得前书(参三1)，但他们从留存至今保罗写给亚西亚教会的信找不到类似教训。然而，现在我们知道，罗马书很可能是一封教会公函²⁵⁶，其中至少有一份抄本流传到以弗所。即使三章1节的经文使我们不得不相信，彼得后书是写给住在亚西亚领受彼得前书的人，我们也不难假定他们熟悉罗马书的教训。

另一方面，彼得可能单纯的指称，保罗在他所有书信中恒常的教训人要圣洁、忍耐、坚定、和平的过生活(特别要仰望主的再来)。这些当然也正是彼得自己讲论的重点。这样解释似乎是最简单的，而彼得受书对象的正确居住地也就不重要了。他们曾从保罗收到一封或多封信。彼得也熟悉这些信，所以他在此就提到这些信²⁵⁷。我们不难假定他对保罗的书信有正确知识，尤其是按照《革利免一书》第五章的说法，他们晚年时期曾在罗马同工。

请注意彼得如何仰慕保罗的智慧——这不是没有理由的！然而，这是一项从神来的恩赐。保罗自己首先承认这一点²⁵⁸(林前三10，二6、16)。坡旅甲也以同样心态写下了下面的话(约主后115年)：“我或任何像我一样的人都得不到(原文意思是“无法并驾齐驱”)那蒙福与荣耀的保罗所有的智慧。保罗不在你们中间时曾写信给你们。”²⁵⁹在此我们看到第一世纪与第二世纪的人对保罗有不同的看法。这点十分有趣。对彼得而言，他是一位“亲爱的弟兄”；对坡旅甲而言，虽然他自己后使徒时代最杰出的监督，并曾为信仰受逼迫，在他看来，保罗已经变成那“蒙福与荣耀的”了。如果彼得后书是仿冒经书，它也是一份上好的冒名之作！

16. 令我们感到安慰的是，彼得也发现保罗的书信难明白，“模糊”，“暧昧不明”。原文 *Dusnoētōs* 是一个偏冷的字，其引伸义有模糊的意

思。在古代它被用来描述一种糟糕的情况，即一项令谕的宣布可以包含许多种阐释，令人无所适从。彼得说，在保罗的书信中也有这种模糊处，以至于无学问（译为“未受教导的”较佳）不坚固的人强解或“扭曲”（原文 *strebloō* 是一个有意思的字，字面意思是“用绞盘转紧”）。他们这么做就自取沉沦。彼得可能在讲²⁶⁰，保罗因信称义的教训，被粗心大意的人曲解为：人一旦称义就可以无法无天，为所欲为。他们实际上说，一人犯罪愈多就愈发被称义，因为这样，神的恩典就有更多机会得着彰显（罗三 5~8，六 1）。保罗所坚持的教训，说基督徒可以免于律法的管束（罗八 1~2，七 4；加三 10），被人曲解为他包容人去放纵情欲。我们几乎可以听到自由派人士把他的话当作标语口号滥用：哥林多前书六 12，“凡事我都可行”；加拉太书五 13，“弟兄们，你们蒙召，是要得自由。”这些是假师傅一向所标榜的。

巴克莱非常适切的提醒我们，契斯特顿（G. K. Chesterton）对于持守基督教正统教训有出名的描述。他说：“持守正统教训就好像走在狭窄的山脊上。这山脊几乎像刀尖一般窄。人只要稍微向任何一边偏离一步，便立刻招致大祸。正统教训包括，耶稣是神也是人；神是爱也是公义；基督教注重恩典也注重道德，基督徒不但在今生活着，也要在永世活着。若我们过分强调这些伟大真理的任何一面，毁灭性的异端将立刻出现。”本节经文所讨论的就是这样一个例子。假师傅不再根据圣书来检讨他们的行为，他们反而用圣书为他们想做的事辩护²⁶¹。

彼得非常重视保罗的书信。这些书信与别的经书相提并论。原文词组 *tas loipas graphas* 可以有两种主要解释。

(i) 它可能代表保罗书信与圣书有区别。请参看毕格对本经文的注释。因此在帖撒罗尼迦前书四 13 中，*hoi loipoi* 代表“其它非基督徒”，而非“其它的基督徒”。这么解释十分合理。假师傅扭曲了保罗的教训；他们也扭曲了其它经书的教训，就是旧约圣经的各卷经书。不管怎样，我们知道这节经文暗示保罗书信十分受尊崇，以至于它们在教会中被公开诵读。在犹太人会堂中，也就是教会的根基，可能有两份经书被诵读。一份取自五经，另一份则取自先知书²⁶²。犹太人的著名领袖所写书信也偶尔在会堂中被宣读²⁶³。同样的，基督教教会也有两三份经书是必读的。

这些通常取自旧约圣经（律法和先知？）和使徒著作。请参看歌罗西书四 16。这些基督教文献被收藏在教会的书柜中。有充分证据显示，这些使徒著作极受重视，虽然它们在初期教会历史中，很少被明白称为圣书。这情形持续有半世纪之久。

(ii) 另一方面，它也可能把保罗的书信包括在圣书里。这是一个对原文较简易的解法。如果事实如此，则书信的写成日期就无需往后推移。有时 *graphē*，即“圣书”，广义说（例如雅四 5；《革利免一书》xxiii. 3），指的是未曾被收入旧约正典的文献，却因它们长久被宣读而受尊荣。不论如何，早在主后六十年以前，基督教文献就已经在教会与旧约圣经一同被宣读。这点是毫无疑问的。因此，这些文献就逐渐被当作与旧约圣经有同等价值的著作²⁶⁴。提摩太前书、《革利免一书》，和《巴拿巴书》²⁶⁵ 都可能是第一世纪的作品。它们都同时引用了旧约与新约圣经的经文，称这些经文为“圣书”。重要的是，使徒们心中明白，他们说的乃是主的话语（帖前二 13）。他们像任何一位先知一样对这点十分肯定。所以他们互相把对方著作与旧约先知的预言相提并论，这也没有什么不妥²⁶⁶。同样一位圣灵既感动了先知，也在使徒中间活跃。这就足以解释在本节经文中，彼得为何把保罗书信与旧约圣经并列。毕格补充说，使徒们不但不会因摩西和先知的崇高而感到自卑，反而相信他们自己在神的旨意中占有更高超的地位。毕格说：“圣保罗把使徒放在先知前面（弗四 11）……而彼得前书一 12 也指出，基督教传福音的人超越旧约先知，正如基督祂自己比摩西更伟大。”

当然，我们在此看不出保罗书信已被收集成册，更不能说新约正典已被确定。然而，这两项没有根据的假设常常被注释者引用。

就自取沉沦。彼得这话十分肯定。假师傅不但扭曲保罗的教训好为他们自己的放纵辩护，又拒绝相信主必再来。他们这种行径犯了十分严重的错误，以至于他们被摒弃于救恩的门外。神决不容许祂的恩典变成放纵情欲的机会，更不让祂立下的道德规范受到讥笑。自取有强调的语气，如同一章 20 节的“私意”。彼得是否想说，他们照自己的解说，扭曲圣书的教训？然后他用更加刻骨铭心的话指出，假师傅的此等行径导致他们自己的沉沦。

I 结论(三 17~18)

17. 再一次,彼得称呼读者为亲爱的。因着他的爱心,他便如此明白直说;那相同的爱心现在激发了最后的劝勉。

他重提第 14 节的主题。在 14 节以后,他曾转移话题。他们预先知道这事,即假师傅的作为是可以预料的。他们既然预先受了警告,就能预先装备自己,防范假师傅。基督教的牧师若想要带领羊群在真道的路上行走,就有义务清楚说明各种异端。这就是彼得一再提醒他们正确与错误的道路,及它们所导致的各种结局的原因。现在落在他们身上的责任就是儆醒守望,防备那些邪恶人 (*athesmōn* 的意思是目无法纪的人) 似是而非的理论。*sunpachthentes* 是一个值得注意的复合字,意思是被某事冲昏了头(参:加二 13,此字与巴拿巴的“随伙装假”连用)。在此,这字表示如果他们太靠近这类人,他们将被引诱离开基督。独有彼得在众人中认出这种危险。他有充分的理由,因为他自己曾屈服于试探之下,否认了他的主(可十四 54、66~72)。基督徒没有自满自足的借口:异端有很多诱人的外表,有时甚至连最有经验的信徒都会被蒙骗。耶稣祂自己也曾向门徒发出类似的警告,基本上与祂的再来有关:“你们要谨慎,免得有人迷惑你们……你们要谨慎……你们要谨慎,儆醒。”(可十三 5、9、33)否则信徒即使坚定了一阵,也可能落入惨痛的结局(*ekpiptō*, 是一动词,在此代表堕落;在加五 4,这字被用来描述“从恩典中堕落”,在徒二十七 26、29 两节,这字则形容船撞在石头上)。

彼得在本节经文中重申知识与行为中间要有关联。他并不因为假师傅如此滥用知识,就设法避开这个主题。事实是,信心没有知识就退化成敬虔主义;空有宗教的热忱,常常导致行为不合伦理,危害到属灵的稳固。几乎没有其它任何因素能造成这种后果。“坚固”(NIV 译成 *secure position*, 安稳的地位)的原文是 *stērigmos*, 在新约圣经中只出现这一次²⁶⁷。耶稣在路加福音二十二 32 所用的动词“坚固”也是出于同一字根。“你回头以后,要坚固 (*stērixon*) 你的弟兄。”这卷书信从头到尾都显出彼得一直努力遵循这道命令。他在此对属灵的稳固竟如此关切,我们实在不必觉得希奇²⁶⁸。他原本是非常冲动的,却被神的恩典改变如磐石般稳固的人。

18. 彼得自己信心的坚固可以从他以属灵的成长开始此信(参一 5),又以属灵的成长结束此信看出来。有人说“基督徒的生命好像骑一部单车。除非你一直保持前进,不然你就会从单车上跌下来!”没有一个真正的基督徒会像假师傅一样,以为他自己已经“得着”了。彼得与保罗(腓三 13 及下)都呼求其它信徒要努力向前奔跑,效法他们自己的榜样。基督徒的生命是一个不断成长的生命,因为他们在其中逐渐深入的认识那位有无穷恩典的救主。

对于这道结束的命令有两种解释。首先,我们可以把它翻译成“在……主的恩典和知识上长进……”。在此,恩典和知识都被看作蒙基督赐下的恩惠。这样,*gnōsis* 就指属灵的理解,如同在一章 5~6 节一般,而其意义就是他们必须靠有关基督的知识(客观理解)而长进,因为这是防备异端诱骗的屏障,免得他们像 16 节所提不坚固的人一样自取沉沦。另一种译法是“在……领受恩典和认识主的事上长进……”。根据此种译法,*gnōsis* 将被用来代表 *epignōsis* (一 2~3、8, 二 20),也就是个人对耶稣熟识的程度。基督徒的生命始于个人与救主耶稣有交往,发生关联。基督徒个性的建造则借着不断蒙受祂的恩典并认识祂(主观体会)。以上两种照原文的解释,以后者较容易被接受。可是此解法却把 *gnōsis* 和 *epignōsis* 混为一谈,而彼得后书却似乎想区别这两字用法。

不论我们采取上面任何一种说法,这项对知识的强调都是很重要的。它为基督徒的灵命成长提供了一个目标,就是有朝一日我们认识祂会如同祂认识我们一样清楚(参:林前十三 12);同时它也发出一项警告,叫我们要躲避异端人士所传“那敌真道似是而非的学问”(提前六 20)。如果我们在认识基督的事上同时兼顾主观体会与客观理解,则这两种知识的发展都是防卫邪说与背道理论的最佳屏障,也是在恩典中成长的途径。我们在主观上愈发认识基督,就愈发想多支取祂的恩典。我们在客观上愈多理解基督,就能得到更多不同种类的恩典²⁶⁹。

愿荣耀归给祂,从今直到永远(按文意即“直到那世代——指永恒——的日子”,句尾的“阿们”在经文上有疑问)²⁷⁰。这段安插在结尾的话是多么有力!它显明了彼得信仰的主要原动力:基督是救主。基督

就是主！荣耀永远归于基督。这段附带的子句里包含了最崇高的基督论。荣耀本来归属于神（罗十一 36；犹 25）。但是彼得体会到所有人应当尊崇子如同尊崇父神一般（请看约五 23）。假师傅的如今以邪恶生活亏缺基督的荣耀，他们过去也以不信主会再来的讥笑使祂的荣耀受亏损。彼得决心扭转这两项趋势。他可能成功过，因为罗马亚西亚行省总督普利尼（Pliny）约在主后一一二年注意到庇推尼教会的基督徒“唱诗赞美基督是神”（*Ep. x. 96*）。这教会是彼得前书的受信者之一，也可能是彼得后书的致书对象。

至于“荣耀”的意义，请看犹大书 25 节。“永恒世代的日子”一语值得注意。彼得已在三章 7、10、12 节讲到那日子；它是审判的日子，也是主的大日，更是神的日子，在那天主要再来。那“日子”要引进永恒的世代。毕格注意到这个信尾颂赞有不寻常的形式（的确，现存第二世纪的文献中没有类似它的颂赞，我们只在 *Ecclus. xviii 9~10* 找到类似的颂赞）。所以这段颂词“不可能在礼拜仪式定型之后才写成”。它的存在其实很早。在第一世纪末叶，一项颂词的雏形 *eis tous aiōnas*，几乎已固定的被加在主祷文后面。

用基督的荣耀结束这封书信是十分恰当的。这信讲了许多人类羞耻的事。彼得表现出仁爱的态度，和对升天之主敬畏的倚靠。在书信中，他一直谆谆教诲受信者，说这些是基督徒生命长进的最佳途径。

犹大书大纲

- A 作者与读者（1~2 节）
- B 犹大想写而未写的信和实际写的信（3~4 节）
- C 三个警戒性的提醒（5~7 节）
- D 应用审判的比喻（8~10 节）
- E 另外三个旧约人物事例（11~13 节）
- F 以诺的预言应验在假师傅身上（14~16 节）
- G 使徒的话也适用于假师傅身上（17~19 节）
- H 犹大对信徒的劝勉（20~23 节）
- I 颂赞（24~25 节）

犹大书注释

A 作者与读者（1~2 节）

1. 我们听一人如何描述他自己，就能知道很多关于他的事。犹大作了两项重要宣布。第一，他是耶稣基督的仆人。一个基督徒既承认耶稣是基督，即弥赛亚，就表示他看自己为属基督的忠心仆人（按文意即“奴仆”）。例如保罗（罗一 1；腓一 1）和彼得（彼后一 1）都以作耶稣基督的仆人为荣。而犹大和雅各（一 1）虽然按肉身似乎是耶稣的兄弟，却也明明的称他们自己是祂的奴仆。这显示祂的兄弟们经历了多大的改变。在耶稣复活以前，他们不相信祂，以为祂精神错乱（约七 5；可三 21、31）。现在犹大变成信徒，他一生的目标就是生命完全由弥赛亚耶稣来支配掌管。²⁷¹ 基督教有一个吊诡（paradox），就是一个甘心乐意奉献己身的人，反而能得到全备的自由。

第二，犹大自称雅各的弟兄。这没有头衔装饰的名号“雅各”只能代

表一人，就是使徒时代领导耶路撒冷教会的雅各——也是主的兄弟。²⁷² 虽然其它人称呼犹大为“主的兄弟”（林前九 5），他却选择把自己列为雅各的弟兄和耶稣基督的仆人。这是他更进一步谦卑的标记。他甘愿接受屈居于那更出名的兄弟雅各之下的地位。巴克莱引用安得烈的类似例子，说明犹大的谦卑。安得烈也甘愿被人称为西门彼得的兄弟。“犹大和安得烈尽可以嫉妒、憎恨比他们伟大许多的兄弟。但他们没有这么做，他们必然有乐于屈居人下的恩赐。”

犹大没有告诉我们他的读者住在何处，却用三个短句来描述作基督徒的意义。此乃这封短信中几个三重组合的第一个。有可能这三个形容词词组都源于以赛亚的仆人之歌（赛四十二 1）。在那歌里，以色列人被称为神所拣选、心里所喜悦、所扶持的。犹大按照早期基督教的规矩，采纳了以色列人历史中的这些蒙恩经历，并应用在耶稣的跟从者身上。

第一，他们在父神里蒙爱（照中文译）。原文有模糊之处。许多较晚的手抄本读成 *hēgiasmenois*，即成圣（AV 译为 sanctified）。这是较容易的解法，有点像哥林多前书一 2，但明显是出自较差的手抄本。它很可能是 *ēgapēmenois*（蒙爱）之蜕变用法。保罗虽然常常讲到信徒“在基督里”，或“在主里”；但是在新约圣经里，从来没有讲到基督徒“在父神里蒙爱”；魏斯科（Wescott）和侯特（Hort）建议说，“在……里”（in）被放错地方，应该放在耶稣基督之前。我们因此可以把这段译成“蒙父神喜爱，又蒙耶稣基督保守”。当信差带着犹大的短信到各个受萌芽异端困扰的城乡送信时，或许他在 in 后面留了空格，好让各地教会的读者把适当的地名补上去。²⁷³ 照这说法，我们可以译成“写信给那住在____，蒙父神喜爱的人，等等”。梅尔的译法则极不可能成立，“（我们）在父神里喜爱的”，因为所有三个分词：“蒙爱”、“为……保守”、“被召”，很明显都是以属神本体为主格。无疑的，犹大的动机是要结合两个意念：他的读者是蒙神所爱的，也蒙“神所喜悦的那一位”²⁷⁴ 接纳保守。他们因此就住在神里面²⁷⁵。

第二，他们是为耶稣基督保守的人。犹大讲到耶稣一直都在看顾那些信靠祂的人（参：提后一 12；彼前一 5；约壹五 18）。祂持守我们所

交付祂的（提后一 12）。有趣的是，我们可以把强调基督保守能力的这一节和与它相关的 21 节比较，“保守自己常在神的爱中”。神的作为是保守人，但人的本分是保守他自己常在神的爱中。这是基督徒坚守信仰的一体两面（参：腓二 12~13）。这个词组也一样可以被译成“为了耶稣基督蒙保守”（RSV 译成 kept for Jesus Christ），那么它的意思就是被保全直到主再来（参：帖前五 23）；或者，如果我们偏向假设这封信是送给外邦人教会的，则它的意思是已信主的收信者一直蒙眷顾，成为属于神自己的子民，并将要继承以色列选民的地位（参：雅一 1；彼前二 9~10）。

第三，他们被召（按原文的次序，“被召”在末后，不是像 NIV 和中译本把“被召”列在首先）。这个被召的重要性并不亚于前两个蒙恩经历。它乃是圣经里一项对信徒的伟大描述。它在此代表一个名词，指的是“蒙爱”与“蒙保守”的对象。基督徒被召的创始者是神。蒙召的本质是圣洁的（罗一 7；林前一 2；彼前一 15）。也就是说，基督徒被神呼召，在生活行为与态度上遵行神的旨意，就是神在我们心里运行感动我们要完成的（腓二 12~13；彼后一 10；启十七 14）。这个呼召乃是发自神自己隐藏的旨意（罗八 28）。这个呼召的范围广大，甚至上达穹苍（弗四 4；来三 1）；但它也适用在婚姻与日常工作上（林前七 20）。没有任何一件有关我们的生活或是我们遭遇的事，不与神的呼召有关。因此，神的呼召成为这段对基督徒蒙恩三重经历的高峰。神爱他，基督保守他，最后神呼召他遵行神的旨意。²⁷⁶

2. 犹大另外为读者们祷告，祈求三样恩典（顺便一提的，我们写信给朋友时，有多少次提到我们为他们代祷的事项？）犹大求神把怜恤，平安，慈爱多多的加给他们；换句话说，他祈求他们满满的得着这三样恩典（同样的话也出现在彼前一 2 和彼后一 2）。

为什么他们需要怜恤呢？在一般的问候中甚少用到这个字（请参：提前一 2；提后一 2；约贰 3）。但这个字出现的四个场合都有一致的重要性，就是它们都与反驳假师傅教训的背景有关联。这点提醒我们，基督徒不只在重生时（参：彼前一 3）或审判时（提后一 16、18）需要神的怜恤，在日常生活中也需要神的怜恤。只有那非因功劳而得的怜恤才

能应付习于犯罪之人的需要。

当一个人知道他自己虽然不配，却为神所接纳，这种确信给他一种生命中深厚的平安感。所以，犹大把“平安”（*šālôm*）这个古老的希伯来人问候语，含有深义地加在信中。

神的爱并不使人隐遁。神恩慈的怜恤不但改变了读者的生命，更从他们流到周围的人身上。神借着圣灵（罗五 5）将祂自己的爱丰满地浇灌在我们心中。从神来的怜恤、内在的平安、普及众人的爱——犹大祈求这一切都被丰丰满满的赐下（*plēthuntheiē*）。我们还能想到比这更完备的基督化问候与祷告吗？

B 犹大想写而未写的信和实际写的信（3~4 节）

3. 犹大并不只是在口头上讲爱；他实际上表现了爱。他不但重复称呼读者为亲爱的（3、17、20 节，并参：彼后三 1、8、14、17），他更在整封信中凭爱心给读者诚恳的劝戒和严肃的责备。基督徒的爱并非对别人的所作所为无动于衷；它也不能取代坚强的信念。相反的，它乃从坚强的信念上生发。这爱如同火一般烧尽渣滓，为要除尽被爱者身上一切的杂质。

犹大从未想写这么一封信！他原想写一封信论述我们同得的救恩（原文 *graphein* 属现在不定式，是否有“随笔”的意味？）。可是当他听说危险的异端正在蔓延，他就被催逼抓起笔杆（原文 *grapsai* 属主动不定式）写信。他发现自己不是在写讨论救恩的教牧书信，而是在写一张大字报。信里的措辞在在显出这是一件不受人欢迎的差事，但是他说我不得不写信劝你们。真正的牧者同时也是一位守望者（结三 17~19；徒二十 28~30），然而在我们这个世代，牧者这一部分的责任多半为人忽略，因为人们要求教会应该有包容性。犹大是否写了他想写的讨论信，这点我们不清楚。²⁷⁷ 但是他想写信讨论信仰的热忱（*spoudē*，尽力）使人想起彼得后书一 5。在那段经文里，彼得教训读者要殷勤，不断在信仰里长进。

在这节经文里，基督徒的经历以一个词救恩为总结，而基督徒的信以真道为代表。对犹大而言，救恩不只代表过去的蒙拯救（第 5 节），

也代表现今的经历（第 23 节）和将来在神荣耀里的欢喜快乐（第 25 节）。救恩不但给了作者，也给了读者，犹太基督徒和外邦基督徒都能一起分享这个救恩。“真道”代表信仰的自体（*fides quae creditur*，参：加一 23），而非一般通指的“信靠”（*pistis* 或 *fides qua creditur*）。由于作者从这个静态的角度来看“真道”，使人认为本书信属于后期作品。²⁷⁸

那么，信仰的自体又是什么呢？犹大没有解释，只说它是从前一次交付圣徒的真道。他的圣徒就是神的子民（在旧约里常常被提到）。交付……的真道代表使徒的教训和讲道，是指示教会发展方向的原则（徒二 42）。的确，在这节里，他差一点讲出真道就是教导性的启示，这是今天广为人所否定的观念。他暗示说，神已经把一份具体有关祂儿子的教训传给圣徒。圣徒读了这些教训，灵性就得到滋养。若有人排斥这些教训，他就要堕落。原文 *Paradidonai*²⁷⁹ 代表“交付”，是以色列人用来形容传递带有权威的传统所用的字（参：林前十五 1~3；帖后三 6）。犹大因此说，基督教的使徒传统对神的子民而言是一项信仰准则。现今任何一种流行的神学理论都不能代表真正的基督教，只有使徒的教训才能代表正统基督教。使徒一次交付的“真道”，不可避免地牵涉到道成肉身的特质，就是神只一次借着耶稣向世人说话。就因为基督教是注重历史的信仰，原先听耶稣讲话的人，包括他们的核心人物，就是使徒，他们所作的见证界定了我们所能知道有关耶稣的事实。我们不能落于新约圣经教导之后，对耶稣的事一无所知。我们也不能超过新约圣经的教导，自创新奇见解。我们却必须把所知道的加以解释，一代一代的传递下去。犹大必然同意约翰贰书 9~10 节的说法，不要接待一切越过基督教训，不常守着的人。对犹大而言，一人是否在灵里有长进，端视他是否忠于使徒有关基督的教导（参：提前六 20；提后一 13~14）²⁸⁰。

所以我们不必附和温地士（Windisch）和席尔可的说法。他们假定此信属于后期作品，并从其中找出“早期大公教会主义”的记号。犹大的心意与保罗常在他书信里提到的相同（林后十一 3~4；加一 8~9；西二 6~8；帖前二 13；帖后三 6）。犹大只是表现了他对读者们的关怀，认为他们应该固守使徒传下来的原始真道。犹大在此攻击反抗律法主义。他所怀的热忱，不亚于保罗在加拉太书里攻击律法主义的激情。两种主

义都把门徒所当固守的耶稣基督福音扭曲了。

犹大用了一个字 *epagōnizesthai*²⁸¹ 来代表争辩, 强调为真道辩护的过程将是漫长而无止境的、昂贵的, 并且是熬炼人的; 所付的代价是作一个不合潮流时尚的人, 所受的磨练是要找出一种表达方式, 能使当代的人真正明白信仰要义。因为基督教的真道既然是一次交付下来的, 我们就不能忽略潘霍华 (Bonhoeffer) 在《追随基督》(The Cost of Discipleship) 一书里所作激昂的呼吁。他斥责人把基督教廉价化, 把它变成了一些众人同意的规条、外表的仪文, 和彼此苛刻的挑剔 (如同以色列人用“示播列”的字音分辨以法莲人, 士十二 6), 却没有与耶稣发生充满朝气、活泼生动的个人关系。第 5~19 节则解释为真道争辩为何如此重要, 而 20~23 节讨论如何为真道争辩。

4. 以下的经文讲到教会面临的危险, 这使得犹大匆忙写完这封唐突又简洁的信。他听到有人偷着进来, 或说“像虫子一样扭曲身体挤进来” (NEB 译为 wormed their way in)。原文 *pareisduō* 系一冷门字, 类似 *pareisagō* (“私自引进”; 加二 4; 彼后二 1)。它是一个代表邪恶和暗昧的字。戴奥革尼 (Diogenes Laertius)²⁸² 用它代表流亡分子秘密回国; 蒲鲁他克 (Plutarch)²⁸³ 则用它描写一人狡猾地拒绝接受良善律法的管制, 暗中用较次等的律法取代。不虔诚的人侵入教会是很严重的事, 因为他们的作为不易为人察觉 (参: 加二 4; 提后三 6)。从教会内部产生的危险总是比较严重, 但这并不希奇。旧约圣经²⁸⁴、耶稣的教训²⁸⁵ 和使徒的教训²⁸⁶ 都有许多警告, 教人防范假师傅的侵入。总是有人不从正门进入羊栏, 却从其它门路爬进来; 他们总是对羊群构成威胁 (约十 1)。或许制造问题的人是旅行教师——这是初代教会普遍的难题 [参: 林后十、十一章; 约贰 10; 使徒遗训十一至十二章; 伊格那丢书信 (Eph), 第九章]。

这些人自古被定受刑罚: 原文 *proگرامmenoi*, 简单说, 就是“书写了的预言”。然而他们要受什么刑罚呢? 什么书记载了有关他们的预言呢? 他是否指他将以流畅的笔法描述恶人所受的刑罚呢? 如果犹大书取材自彼得后书, 则毕格的说法就可能正确。他假定犹大指的是彼得后书二 3 更清楚提到的刑罚。这解法的问题出在他说, 犹大写此信是匆忙

的, 并且他刚读过彼得后书, 记忆犹新。Palai, 若解成自古, 就证明犹大不可能想到彼得后书。此字若解成“已经”, 如同在马可福音六 47、十五 44 的用法一般, 则犹大根据彼得后书写信的说法就十分合理。彼得早已把这些假师傅列入将要接受审判的一群, 而犹大接下来就要讲述这项审判。

另一方面, 也有可能他指的是旧约圣经里对假师傅将受刑罚的预言 (参 5~7、11 节); 或者是《以诺一书》中的一段话, 他显然在 14 节借用这段话支持他的论点。读者若想知道这个可能性的详情, 请参阅梅尔对本节经文的注释。雷奇的建议更动人。“他虽然讲到‘这个审判’, 却没有说明是哪一种审判或提供新的细节。他显然取材自另一来源, 在其中对审判有更仔细的描述 (例如彼后二 3)。这一类数据的例子可以在昆兰古卷 (1QS iv. 9~14) 找到, 在其中诸邪灵受斥责的话语使人想起犹大的控诉, 因此它暗示, 犹大所提的事是根据当时存在的某项传统资料。”对于这项看法, 我们还有很多可以讲的。这看法也解释了彼得与犹大处理假师傅事件其方式异同之处。昆兰所存在的类似数据提高了一种可能性: 在使用某种“纯正话语的规模”斥责异端一事上, 早期的基督徒领袖可能必须取得协议。

不论如何, “有些人自古被定受刑罚” (RSV 译成 some who long ago were designated for this condemnation)。这些人在古代的预言中被提到, 并且预言也明说神要审判他们。这正是他在第 5~19 节用一连串事例所要证实的。因此这个被定 (罪) 指的就是第 5~19 节, 犹大引用先知预言的例子描述他们的为人和罪行, 并指出将要分派给他们的刑罚。请注意在第 4 节用 *krima*, 而在第 6 和 15 节用 *krisin*, 两者间动词时态有关联。所以这个被定 (罪) 是指主再来时要发生的事。“第 5~7 节的预言预表主的再来, 而第 14~15 节则直接讲明主再来的光景。” (包可罕)

下面的经文对这些诡异的入侵者有更进一步的描述。他们是 *asebeis*, 即不虔诚的。这个字似乎是犹大喜欢用的。它在此讲到他们对神毫不敬重的态度, 又在第 15 节讲到他们无耻的行为, 而在 18 节它则描写他们非分的妄想; 犹大的确指出了 *asebeia* 一切可能有的特质!

更有甚者, 他们把神恩慈地接纳罪人这项事实, 当作嚣张无耻犯罪

的借口。原文 *Aselgeia*，在希腊文学中意思是放纵情欲的机会。这个字在亚里士多德的《道德论》中特指“不受拘束的恶行”。因此，它很恰当地被放在加拉太书五 19 一系列的污秽事中（指邪荡），成为所有恶事中最坏的。自由派论调在保罗与彼得的教会中都曾经流行过（罗十三 13；林后十二 21；加五 19；弗四 19；彼前四 3；彼后二 2、7、18），也曾在约翰的亚西亚教会圈中出现过（启二 20~24）。人们接受了神原谅人的表示，却忘记了过圣洁生活的重要。自古以来，宣讲白白蒙恩典的福音总是带有危险。许多传道人便下结论不再传讲人能白白蒙恩典的道理；但使徒们下的结论是一方面攻击纵欲，一方面继续传讲神的恩典，因祂接纳那不可被接纳的。

这些人既然放肆行邪淫，他们便不认基督和祂的天父。“他们说是认识神，行事却和祂相背”（多一 16）。除了明显的背道反教以外，还有很多种否认基督的方式。这些假师傅必然是在生活方式上实际否定了他们的信仰。他们也可能在理论和知识上随从正在萌芽的诺斯底主义，因而否定了耶稣是神又是主。因此，他们可能像后来的诺斯底派人士，对天父投以轻蔑之言辞。他们可能说创造神并非那独一无二真实的至高神。他们也轻看耶稣，坚持说，祂不过是一介凡人，圣灵在祂受洗时降在祂身上，却在祂被钉十字架之前离开了祂。然而这一切都属臆测。从犹太对他所斥责对象的描述，我们察不出诺斯底主义的痕迹。无度的自我放纵是他们受责备的大罪。“他们不看祂，却看自己为主，并不尊祂为大。”（路德）

不认独一无二的主宰我们主耶稣基督。这话令人想起彼得后书二 1。它的原文句型引起一个问题，即在此，天父是不是与耶稣基督并列。这是有可能的，因为 *despotēs*，即“主人”，在新约圣经里总是指父神。惟一的例外是在彼得后书二 1。此外，在这祂是“独一无二”的主。²⁸⁷ 正如在约翰壹书二 22，不认耶稣是神的独生子，连带也就不认差遣祂的天父。若一人离开了耶稣，天父对他就不得不成了未识之神。

犹太为什么花这么大工夫，证明那搅扰读者们的自由派人士很久以前就被预言到了呢？当然是因为那些在他们身上应验的预言，指出他们对教会构成严重的威胁。当读者们为使徒传下的纯正福音争辩时，必然

遭遇他们强烈的抵挡。真道本身的维护与延续受到了考验，这就是本书信作者如此激动与紧张的原因。

C 三个警戒性的提醒(5~7节)

5. 埃利斯教授 (Professor E. Earle Ellis) 是一个犹太教解经专家。他要人注意 (在他所著《先知预言与释经学》，第 220 页及后文) 第 5~19 节的经文有一项极重要的特性。他能证明这段经文并非一段无节制的谩骂之词。事实上，它是一篇精心撰写的客观解经文章。由这段经文我们看出，犹太是一位有高度技巧的犹太教解经行家。犹太所用的是米大示 (midrashic) 释经技术 (犹太人注释旧约的方式，特别注重道德教训)。他引了五处古文 (分别见于 5~7、9、11、14 节及下，和 18 节)。每一处古文都带着一段注释 (分别见于 8、10、12~13、16 和 19 节)。在昆兰古卷中，也有许多类似的解经文献。这是一种证明古时预言今得应验的强有力方式。并非所有五处古文都出自旧约圣经。有两处出自伪经经文 (9 和 14~15 节)，一处出自使徒预言 (18 节)，而另一处则引自基督教预言 (11 节)。然而，其中所讲预言得应验的主题十分清楚明白，并透露出犹太其人的背景。

当犹太把他的对头们大致描述一番之后，他接着就以肯定的措辞讲到他们的结局。他借着三则神审判的事例来解释。这三个故事是他们一度十分熟悉的，可是显然他们现在忘记了。他提醒他们说，审判是先向以色列家施行的，其次向犯罪天使施行，最后向平原诸城施行。

这一切，他都以提醒的方式讲明：这一切的事，你们虽然都知道，我却仍要提醒你们。当然，他在书信开头之处并没有提到这些事。他是否假定读者们对圣经历史已经有了一般的常识？不然。这样的常识不可能包括天使堕落的故事。其实，他似乎是指一些使徒流传下来有关斥责假师傅的教训。他们如同彼得后书的读者们一样，都曾领受了这些教训。²⁸⁸ 这一类教训单张甚至可能曾被称为 *hypomnēmata*，即提醒文²⁸⁹。显然犹太书 (在此处及 17 节) 和彼得后书 (一 12~13、15，三 1~2 等) 都大大强调“提醒”的重要。对于一个讲求历史的宗教信仰，人们十分需要被提醒。

本节经文的手抄十分杂乱。在不同的异文中，有“虽然你们一度知道这个”（*though ye once knew this, AV*），“虽然你们一次就完全得知”（*though you were once for all fully informed, RSV*），和“虽然一度你们都有了知识”（p. 72，参：约壹二 20）。最常被引证的还是上面第二种：“你们一次就知道了所有的事。”这是他的意思。NIV 把 *hapax* 译成已经，*eidotas* 译成知道，这些都没有根据。然而是谁行了拯救，后来又行灭绝的事呢？是神吗？是主吗？是耶稣吗？（也有可能是约书亚，两者名字原是相同）或者他们当中的任何两位？这些可能的原文都曾出现在抄本的异文中。注释者一般说来比较倾向采用“耶稣”（亦即约书亚），此乃根据游斯丁、俄利根和耶柔米的引证。这个异文后面还带有预表的意义，请看哥林多前书十 4。但这读法不可能对；那在第 5 节讲到灭绝以色列人的，又在第 6 节把天使放逐了。这就排除了是约书亚的可能性。或许主是犹大原本所写的字。其它的异文，乃是文士为使文意更准确而修订的。在犹大所提的三个事例中，神在每项事例都是施行审判者。将来神也要向假师傅施行审判。

本节提到以色列人在旷野的历史，这点清楚表明，犹大攻击的对象一度曾是正统基督徒。他们故意偏离正道，成为异端。他们经历了神的拯救，脱离了埃及地。那地本是他们为奴受死的外邦人之地。他们尝过被释放的滋味，也曾尝试进入新生命，成为神的子民。但在他们心里，他们又回到埃及地。雷奇建议说，假师傅的罪乃是与不正直的外邦势力勾结。埃及地就象征外邦人的国度。更有可能的是，由于保罗在哥林多前书十 1~11 也用了同样的事例警戒人，所以拜偶像和道德败坏的表现是引起犹大斥责的主因，而非政治因素。这些人把他们一连串背信的思想，和对神的试探都带进教会。最后他们离道反教，遭受审判（参：来三 12~19）。犹大的根据似乎是民数记，其中讲到以色列百姓没有抓住机会进入应许之地，因为他们害怕那挡在前面道路上又大又困难的困难（民十四 2 及下，三十二 10~13，并参十一 4~34，二十六 63~65）。在这个审判的事例中，犹大给我们一个可怕的警告，讲到神的子民如果背道会遭遇什么样的后果。即使那些已经被赎的人也有可能退后沦落至这般光景。本仁约翰在他的《天路历程》中，不是也指出，就在那天城

的城门口仍有一条通往地狱的快捷方式吗？犹大在此发出的严肃教训，很像保罗在哥林多前书十 11~12 所教导的。他用堕落的以色列所遭遇的命运作例子，讲到可能突然临到堕落基督徒的命运。神为了祂自己的缘故，将要拯救祂的百姓，即使有些人在这过程中因不信而灭亡。由于以色列与教会两者之间有极密切的关联，这使得犹大照年代秩序首先举了这个例子。神对堕落的以色列百姓所施行的审判，正适合作将来祂对堕落基督徒审判的预表。

原文 *deuteron* 译成后来。这译法十分奇特，以致有些手抄本把 *hapax*，即从前，换到后续子句的前面，误以为这样可以使两句平衡。*To deuteron* 照文意是“第二度”。犹大选用此字，可能是因为他想到神第一次介入以色列人的历史是要拯救他们，而祂的第二次介入则是要施行审判。这个次序刚好也可以用在基督身上。祂第一次来是要拯救世人，而祂第二次来是要审判背道和不信的人（参：来九 28）。

值得注意的是，虽然彼得后书第二章和犹大书的这一段有极相近之处，但只有犹大书讲到以色列人从埃及被拯救出来，也只有彼得后书讲到罗得从所多玛被拯救出来。如果一书抄自另一书，这点肯定令人惊奇，而注释者的解释就不能使人折服。

6. 犹大的第二个例子是有关天使的事。他们也一度被看作“属于神自己的民众”，也曾有许多特权可供运用。在这两方面，他们都像假师傅一样。犹大便用他们的例子来比喻假师傅的下场。

犹大在这里讲到堕落天使的犯罪与结局。犹太人在主来之前几个世纪，非常热中于研讨天使的事。《以诺一书》记录了一些他们对这个主题的猜测。希腊神话讲到宙斯毁灭了泰坦。波斯的琐罗亚斯德（拜火）教传说着阿利曼（*Ahriman*，恶魔之领袖，乃一切罪恶、疾病、骚乱和死亡之根源）和他的天使之堕落。犹太教法师也曾仔细对创世记六 1 的故事作过讨论。²⁹⁰ 这一切显示这样的信念在通俗宗教中是如何普遍。这是合理解释神与世俗邪恶之间所生冲突的尝试。犹大并不一定赞同这些解释的真实性；然而，他就像任何一位敏锐的传道人一般，运用了在他时代通行的语言和思想形态，以极贴切的语气向他读者讲明淫欲和骄傲的危险。

原来淫欲和骄傲正是导致天使堕落的原因。他们骄傲，因为他们不守神所派定的本位 (*archēn*)。原文 *archēn* 按威克里夫解释，在这里可能代表“君主”。人以为，每个国家都有它的守护天使（参看七十士译本申三十二 8）。天使的骄傲引起天堂中的内战，邪恶天使就被赶逐出境（参：赛十四 12，二十四 21 及下），且被神判定要受永远的刑罚。不只这个主题，连此处所用表达方式都受主前第二世纪文献之影响。因此，《以诺一书》常常提到“等候大日的审判”（例如 x. 6, xvi. 1, xxii. 4, 10~11, xcvi. 5, ciii. 8），并讲到天使“离开了高天，放弃了他们的至圣永恒居所”（xii. 4），以及亚撒谢的命运。这亚撒谢是这群得罪神的天使中主要首脑之一。他的结局是“被黑暗遮盖，永远住在黑暗里”（x. 5）。其它的邪恶天使则将被大锁炼捆绑，直到他们受审判的日子（x. 15~16）。有趣的是，这个“现今受刑罚，将来在审判大日被总结定罪”的观念，也可以在昆兰文献中被找到（1QS iv. 9~14）。

骄傲于是就变成他们堕落的原因之一。但淫欲也是另一个原因。那便是创世记六 1~4 这段故事所暗示的。此事在《以诺一书》有详尽说明（vii, ix. 8, x. 11, xii. 4 等等）。在所有两约之间的文学作品中也都讨论到这事。²⁹¹ 游斯丁评论说：“天使跨越过他们所领受命令的界限，与妇女们交合，于是就堕落了。”（Apol. ii. 5）这点被犹大存记在心是很明显的，因为在下一节有“如同”一词。

堕落天使被交付地狱的黑暗，被永远的锁炼捆绑：《以诺一书》充满了这类故事！他们现在被拘禁，将来他们的命运就是在审判的大日被关闭在革赫那（*Gehenna*，即欣嫩子谷，地近耶路撒冷，将儿童活祭献给摩洛之处，转指地狱之火或地狱）。假师傅当以此为戒。

假师傅是否傲慢呢？他们当记得傲慢败坏了天使。他们是否因欲火中烧而灵力消耗殆尽呢？这也是天使堕落的原因。天使们虽占有特权的地位，又有全备的知识，这些却不能救他们。他们的信心日渐微弱，他们的自私心却变本加厉。所以，读者们不可自以为站得稳，就任意妄为！犹大用了稍嫌粗犷的讽刺来加强他教训的力量。邪恶天使太傲慢了，以致他们不能守住（keep）本位——于是神就把他们拘留（has kept）在刑罚下。犹大的意思很明显，就是在天上仍有报应的原则（*lex talions*）。

7. 犹大所列举审判的第三个典范，就是平原城市的被毁灭。他撇下洪水和罗得蒙拯救的事不提（这点不同于彼得后书），只注重在全本旧约圣经里那最戏剧化的神施行审判的事例。的确，这件事的含义在圣经里不断被提到。²⁹² 在这事件中也有淫欲与骄傲，²⁹³ 如同他先前所列举的两个例子一般。此外，他们行为的逆性也被强调。所多玛和蛾摩拉的男子们彼此行同性恋²⁹⁴：这是逆性的。但是犹大的意思可能是，如同天使因他们对妇女所怀欲心而堕落，同样的，所多玛人堕落是因为他们对天使们存有欲心（真是 *sarkos heteras*，追求新奇肉欲）！这两件事例违反常情的程度令人震惊！但以色列人悖逆干犯救赎他们的主，更是违反常情。犹大举出背叛神的反常与可憎，并呼吁读者不要随从假师傅的思维。罪代表抗拒神的命令，乃是违犯了神所设立万物的秩序。犯罪就当受责罚。

这些城市的被毁，在古代的社会中造成不可磨灭的印象。史密斯（George Adam Smith）²⁹⁵ 解释含沥青的土壤怎么会发生爆炸。“在这类含沥青的土壤中发生了那种可怕的爆炸，这类爆炸曾在北美洲有类似地质结构的产油区发生过。在这种土壤中形成了石油与天然气的储存槽，后因油气压力过大或地震的缘故而引起爆炸。天然气的爆发把石油大量炸到高空，然后石油一面燃烧一面落下，好像下雨一般。但因这些烧着的油渍不能被熄灭，因而浮在水上燃烧。”这样，所多玛和蛾摩拉（以及它们周围的城市，包括押玛和洗扁，参：申二十九 23）“受永火的刑罚，作为所有人的鉴戒”（NEB 译为 *paid the penalty in eternal fire, an example for all to see*）。²⁹⁶ 犹大可能指的是死海。这湖离耶路撒冷只有三十哩，乃是天火焚毁诸城的永远证明。不过在圣经里，永火代表地狱之火。所以这节经文的意义可能是这些城遭受烈焰焚毁，乃是等候焚烧魔鬼及其众徒的永火之预表（请看《以诺书》lxvii. 4ff；启十九 20，二十 10，二十一 8）²⁹⁷。它代表对后代一个长存的警戒。²⁹⁸ 它乃是一项常在的提醒，说明邪恶势力的胜利并非决定性的。神的审判虽然迟延了，终究要来到。

D 应用审判的比喻(8~10节)

8. 由以上三个比喻, 犹大引出三个清楚的要点。他的假师傅被肉欲捆绑, 被叛逆之心拘禁, 被不敬虔的态度辖制。这些人是作梦的人; 原文分词 *enupniazomenoi* 适用于犹大接下来要详述的三个动作。既说他们污秽身体, 他可能仅仅在讲他们耽溺酒色的梦想(参七十士译本, 赛五十六10)。或者他的意思是, 他们毫无端庄的表现, 并沉陷于罪所带来的迟钝之中; 以上是按照加尔文的解释。然而这字在新约圣经里只出现另一次, 就是使徒行传二17。在那儿, 它被用来指预言性的异梦(参: 珥二28)。或许它代表假师傅力言神在他们的梦中向他们启示, 以此来支持他们所倡导的反抗律法主义。“他们仗着所作的梦, 便污秽身体, 抗拒主的管治, 又毁谤得尊荣的人。”

其次, 他们轻慢主治的(NEB 译成“藐视”, *flout*)。这就显出他们是如何傲慢与骄狂。这类表现充斥于犹大前面所引三类堕落的人之中。此处的问题是, “主治的”指什么呢? 有些人把 *kuriotēta* (即“统治者”) 看作与 *doxas* (即“尊荣者”) 为类似的, 认为这两者都是指天使。虽然 *kuriotēs* 在以弗所书一21和歌罗西书一16肯定是这般用法; *doxai* 在彼得后书二10及下也有相同意义, 但此处的句型(作者用三个子句描写这些作梦的作为)暗示“统治者”和“尊荣者”有所区别。我们可以用 *kuriotēta* 代表人间的权威, 包括民权、教会的领导权, 或一般的权柄。任何一种解释在此都十分合理。但是我们若想到犹大曾提说他们不认耶稣的主权(第4节), 或许在这里作同样解释是最佳的。异端人士, 如同以色列人、堕落天使, 和所多玛人一般, 实际上背叛了主(*atheteō*, 抗拒, 是一个富有深义的字)。当然, 他们的背叛也可以代表在民事或教会行事上的不顺从。这些人反对律法。当人们随从自己的欲念, 以自己知识丰富而沾沾自喜之时, 就会落入这种普遍的光景。

第三, 他们毁谤在尊位的, 或作他们毁谤“天上的荣耀者”(*doxai*)。这话如同在彼得后书二10一样, 很清楚代表“天使”; 下面经节的讲论证实了这一点。较难决定的是经文所指究竟是好天使或坏天使。最自然的解法是指前者; 天使被称为 *doxai* (亚历山大的革利免也如此称呼天使)²⁹⁹, 因为他们原本是神本体荣耀的光芒。假师傅因此得罪神, 因为

他们不尊重神的使者, 就是天使, 正如所多玛的男人向着来访的天使也一样轻浮³⁰⁰。在另一方面, 本节经文的内容与第9节类似, 使得“在尊位的”作邪恶天使解也有可能; 要点在于连天使长米迦勒都没有毁谤邪魔的领袖, 尽管他是如何受到对方猛烈的激动, 所以假师傅们也不应该无缘无故的藐视、毁谤邪恶天使的权柄。虽然如此, 我们很难理解 *doxai* (在尊位者) 如何能解成邪恶天使。那么, 他们为什么毁谤神的善良天使呢? 或许犹太教(参: 西二18)的某些派系过分尊重天使, 引起倔强的异端人士生出这种反感。他们从整个天使论中醒悟过来, 看自己为开明的基督徒, 是已经从这类原始的观念中被解放了。或许他们曾经褻渎天使, 说他们是得缪哥(Demiurge, 诺斯底派的创造神, 属次等神明)的代言者。这说法乃是假设, 他们已经在诺斯底主义的发展过程中, 占有相当先进的地位。但是柴恩给了最有可能的理由。犹太教把天使当作摩西律法的中保(徒七38、53; 来二2; 禧年书 i : 27~29)。天使们也察看人们是否遵守律法。所以自由派人士竟然侮辱律法的维护者, 这点其实并不希奇。

9. 他们对天使的武断定论, 与天使长米迦勒的自制成了强烈的对比。当他与邪魔为摩西的尸首而争辩时, 他并没有因邪魔的毁谤而武断定牠的罪。犹大接下来所讲的话, 似乎取材自伪经《摩西升天录》的例证。我们这个假设有革利免、俄利根和荻地模的肯定, 虽然此处所给细节并不配合《摩西升天录》现存的记载。它乃是一个显然在当时很流行的口传故事, 源自对摩西尸首下场的臆测。犹大把它用来作为一种诉诸人情的有效论证(*ad hominem* argument)。他的对象是那些对伪经文献有深入研究的人。一位在中世纪对犹大书作经文边注的学者³⁰¹, 写下了这事的细节。³⁰² 当摩西死后, 天使长米迦勒受神差遣去埋葬他。但是邪魔为他是否有权如此做与他争辩, 因为摩西曾是一个杀人犯(出二12)。因此他的尸体, 按照一般的说法, 乃是属于邪魔的。更进一步说, 邪魔自称在一切事上都有权柄。摩西的尸首当然也不例外, 必然归牠。但是米迦勒甚至在面对这种挑衅之时, 按照故事的说法, 也没有对邪魔粗鲁无礼。他尚且不敢用毁谤的话罪责牠。³⁰³ 他只把事情交给神, 说: “主责备你吧!”³⁰⁴ 这故事的要点正是在此。如果连一位天使都对他的言语

如此谨慎，那么凡俗之人岂不更加应该谨慎言谈吗？³⁰⁵

这是通常对此颇不寻常的伪经故事所作的解释。但是包可罕对于犹大书第9节和《摩西遗训》(Testament of Moses)作过一番特别的研究，他坚持说，犹大讨论的，并非介于米迦勒含蓄的言辞(甚至对魔鬼亦然)，和异端人士对天使谤渎的话两者之间的对比。相反的，他的重点乃是更尖锐的。异端人士要求自治，体贴他们自己的淫欲。他们不要与律法有任何瓜葛，也不想听命于守护律法的天使。米迦勒的故事表明，即使是天使长也不能完全独行其事。魔鬼肯定是要针对摩西发出诋毁与恶毒的控告，但是天使长并未自行接下驳斥的责任。摩西的确是一个杀人犯，所以米迦勒也没有任意自作主张，把魔鬼的控告当作无理取闹，草草了事。他只能求主来审判这件事，说主责备你吧！（此话乃是取自亚三2）。再看犹大斥责的对象。他们高抬自己，超越律法，抗拒赐律法的神。这是多么强烈的对比！

米迦勒的名字在新约圣经里，只在此处和启示录十二7出现。天使长的概念（只出现于此处和帖前四16）始自犹太教发展的晚期。在但以理书十二1，米迦勒被称作保护以色列民的（参：但十13、21）。《以诺一书》讲到七位天使长的完备阶级制度。

10. 天使长出于对律法的尊重，把他自己和他所面临的案子呈交神处理。但是相对的，“这些人毁谤他们所不知道的”。他们对作为律法中保的天使发出攻击，这表示他们对天使没有适当的了解。天使本是神的使者，神又是赐律法者和审判世人者（参：来一章）。这些作梦的人（8节）必然自称曾见异象，对天使的世界有认识。但他们的行为却与天使的行为背道而驰。他们藐视并抵挡律法的管制。这律法原是天使所重视并守护的。他们的见解是何等浅薄！就如同所多玛人一般，他们全神贯注于满足淫欲——因此就不承认天使的权柄。

他们本性所知道的事，与那没有灵性的畜类一样。在这事上竟败坏了自己。NIV的译文巧妙处理了犹大的破格文体。本节经文要点十分明显。他们所了解的只是与动物共有的肉体欲望。这欲望与他们的理性毫无关联。他们是 *aloga zōa*，即没有灵性、不可理喻的畜牲。人自称有异象，其实却是无知，这是多大的讽刺！他们自己以为比常人高一等，其

实却与禽兽无异，又被他们追求自由与自我表现的行动败坏。犹大所说的，是一项连结此两特性的深奥真理。如果一人一直看不见属灵的价值，听不到神的呼召，把自决自断当作最高层次的良善，则总有一天他会永远听不到他狂傲拒绝的呼召，却被交给汹涌澎湃的直觉所控制。他先前曾一度为追寻自由而求助于这类直觉。³⁰⁶ 这类直觉若不加以约束，就会成为无情的杀手。淫欲，若任其放纵，就变成了刽子手。读者若想进一步知道有关这个主题的评论，请阅读卡缪(Albert Camus)的话剧《卡利古拉》(Caligula)。

犹大把5~7节的这三样警戒摆在他们面前，他呼吁读者们注意假师傅在灵性上的败坏。这种败坏的表现充斥于他们整个人格之中。从肉体上说，他们变成不道德的人。从知识上说，他们变成傲慢自大的人。从灵性上说，他们变成否定主的人。“道德上的渐趋败坏”和“思想上的渐趋自傲”常常与“灵性上的渐趋盲聋”和“听不到神的声音”有密切关联。这样的生活就像住在一个梦幻世界一般。神的审判终究将追上他们，就好像牛长大了，总有一天要进屠宰场一样肯定。整封犹大的信，其要旨在于强力呼召人要觉醒，重整个人道德，在知识上要谦卑，在属灵上要敏锐。

E 另外三个旧约人物事例(11~13节)

11. 包可罕再一次显出，他比许多其它注释者有更敏锐的见识。这些注释者认为，虽然他现在的目标放在三个人，而不是三群人身上，11~13节实际上只要重复他先前的三个事例的指控。可是包可罕觉察到真正的差别在于：到此为止，异端人士只是因他们的罪恶生活而被指责；但在下面的经文中，犹大把这些人的描绘成引人迷失的假师傅。所以他进一步严苛地罪责他们。

犹大除了引用彼得所列举巴兰的例子以外，又加上该隐和可拉的事例。他在讲这三个特殊人物的事以先，按照耶稣在福音书里责备人的方式，用他们有祸了作为引言。

首先，他们被比成该隐。该隐是头一个谋杀者。犹大可能暗示，正如该隐谋杀了亚伯的身体，这些人也暗杀了其它人的灵魂。可是该隐的

事还有更微妙的意义。该隐是那种毫无爱心的人，他根本不顾他兄弟的死活。³⁰⁷ 他只因为亚伯的行为好，自己的行为坏，就嫉妒亚伯（创四 4、5、9；约壹三 12）。更有甚者，根据希伯来书十一 4，他是没有信心之人的代表，与有信心之人成为极端的对比。这种对他的观点重复在斐罗的著作，和他尔根（*Targum*）对创世记四 7 的注释中出现。在后者当中，他被套上一句话，说“这世上没有审判，也没有审判者；人没有来世，义人也得不到好报，恶人也不会受审判的报应”。他代表疑心重重，惟物至上的人物；他抵挡神，藐视人。他毫无信心，也没有爱心。因此，他是犹大要应付的那班人之典型。可是该隐被挑选出来还有另一个原因。他使人类败坏，这是教法师的说法。“他变成他们行邪恶的导师”（约瑟夫，《犹太古史》i：61）。这正是犹大与假师傅们争辩的症结所在。

其次，他们又被比作巴兰。这个比较的要点也很明显。巴兰极度贪婪。这点从民数记二十二至二十四章的叙述可以很明显的看出来。然而如同该隐的事例一般，巴兰的事还有另外的意义。他像犹大的诸对头一样，教导以色列人犯罪。那教唆以色列人在巴力昆珥犯淫乱与拜偶像的人，正是巴兰（民三十一 16）。无疑的，他曾引诱以色列人。这以色列人乃是他先前三次都无法咒诅的对象。但他欺骗以色列人，说他们已立在全能者恩惠的荫庇之下，所以他们无论做什么，都不会影响到他们在神面前的地位。他们可以不用担心刑罚而任意犯罪。这样他就引诱以色列人走上错谬³⁰⁸的路，犯了淫乱罪，否定了雅巍（耶和华）乃是至高神的宣告，却顺服了其它次等的神明。这似乎也是假师傅做的事。他们像巴兰一样，贪恋钱财。他们也像他一样，自己行淫乱，也引诱别人行不道德的事。他们又像他一样，自夸有先知的异梦和异象。他们更像他一样，鼓励别人背道。所以，他们也要像他一样，灭亡。³⁰⁹

第三，他们被比作可拉。这可拉因背叛摩西和亚伦（两位神所指派，领导以色列人的领袖）而恶名昭彰（民十六 1 及下）。这些人像可拉³¹⁰一样，明显抗拒教会按照正当方式设立的领袖，拒绝接受他们的权威，把他们自己置于敌对的立场。他尔根清楚的称呼可拉为“分裂派”。这种不顺服权柄的现象在初代教会并非少见。从提摩太前书一 20、提摩太后书三 1~9，及提多书一 10~11、三 10~11 这些命令的后面，我们可

以看出不顺服的问题。不顺服的人以丢特腓（参：约 9~10）的好为首为表率。罗马的革利免写信时，也曾斥责不满之人。可拉是三个代表性人物的最后一个，因为他的结局十分戏剧化（民十六 35 及下）。

这样，在这三个从旧约挑出的故事里，我们看到假师傅的三个主要特征。他们像该隐一样缺乏爱心，像巴兰一样为了得财就甘愿教导他人，说犯罪没有关系；他们又像可拉一样不顾神的律例，也不顺服教会的领袖。这三个旧约的人物，每一个人都教导别人犯罪，但每一个人都遭遇沉沦的结局。这些历史对犹大写信的目的而言不是没有意义的。同样清楚的是，这些假师傅的特征也是第二世纪诺斯底主义的三个主要特质；犹大书里的这段经文，可能是对一个邪恶本质所作最早的描述。这个邪恶特质后来困扰着次使徒时代的教会。³¹¹ 人若自称有特别的“知识”，就会使他们对道德的要求漠不关心〔毕竟，你们是被 *gnōsis*（知识）所救，并非靠行为得救〕，对弟兄的需要也不顾念（个人领受的属灵亮光最重要，有了属灵亮光，你就感到比一般无知的人更优越），对教会领袖的指挥也不用理睬（因为毕竟“得着”道理的是你，不是他们）。那些自称从全能者心中直接而立即地领受了知识的人，通常都陷入同一险境。

12~13. “这样的人，在你们的爱席上，与你们同吃的时候，正是礁石！”犹大在一场激烈而精彩的辩论中这么说。*Agapais*，即爱筵，无疑是正确的读法（参：彼后二 13 的注释）。这样的人可能有特别意思，因为同样的称呼在第 16 和 19 节又出现。犹大想到旧约伪经记载，有关末后人将背道的预言；或者想到早期基督教的预言，便说这些人应验了这类预言。在早期的教会，爱筵提供了举行圣餐礼拜的场合。事实证明，爱筵很快就因人的贪婪、不守秩序和道德败坏（林前十一 20 及下）而被糟蹋。彼得后书的受书教会，在爱筵时也爆发道德败坏的现象。所以此处讲的似乎也是这类事。³¹² 这些自由派人士在爱筵的场合好像沉在水下的“礁石”（reefs，参 RSV 的补注），等着那些没有防备的船撞上来。的确，爱筵在第二世纪停止了，正如船撞上这类礁石而倾覆。对于 *spilades* 的意思，有人曾有疑惑，因为它是一个冷僻的字，在新约圣经里只出现于此处。在世俗的希腊文中，它代表“石头”或“沉在水下的

石头”。但是到了主后第四世纪，它的意思变成了玷污 (blemishes)，如同 NIV 译文一般。这么解释就与彼得后书中的 *spiloi*，即“污点”（彼后二 13）非常相似。但是在本段经文中，较古老的意思仍是可取的，其中富有生动的比喻象征。³¹³

如果无所惧怕与前面的子句相连，意思将是“当他们毫无节制地喧哗作乐时，没有任何不安的感觉。”如果它与后面的子句相连，则其意思是“当他们无耻地顾念自己的需要时，没有任何疑惧”。以上任何一种解释都合理。

用“沉在水下的礁石”比喻这些人，使我们看到他们的危险性；从与你们同吃的时候，……，无所惧怕的描述，我们可以看出他们的傲慢。下一个词组，他们作牧人，只知喂养自己，则强调他们的自私，并使人回想到哥林多前书十一 20~22、33 及下。他们“为自己（利益）装成牧人”。我们也联想到以西结书三十四 8 的话：“这些牧人只知牧养自己，并不牧养我的羊。”他们不但不照顾其他人，还引领其他人走上迷途。他们并没有为主丧失生命好得着生命；相反的，他们想要救自己的生命——却丧失了生命（可八 35）。很明显的，他们企盼得到领袖的地位。一旦他们得着了，却因自私的行为，糟蹋了那相信他们的人所交付他们的特权。“许多长老们将成为虐待群羊，目无法纪，又粗鲁暴躁的凶恶牧人。……因为在他们中间没有圣洁的牧人。”我们在《以赛亚升天录》3.24 可以读到这么一段话。在犹大致书的教会，情况便是如此。

犹大继续加上四个生动的比喻，猛烈攻击假师傅。这四个比喻分别用云彩、树林、波浪，和星辰作代表。“为了讲述这些人的邪恶，他搜遍了天空、陆地，和海洋，寻找可用的比喻”（莫法特）。

首先，他们像没有雨的云彩，这些云彩虽然带来下雨的征兆，却没有任何一滴雨水从其中落到干旱的地面。这些云彩只有隐藏太阳的作用。它们被风吹动，但云下的陆地从其中得不到任何实惠（参：箴二十五 14）。这里有一幅具像化的画面，表明那本来应该是“先进”而“文明”的教训却是多么无用。这类教训丝毫不能在灵里喂养一般基督徒。我发现对那些像我一样的职业神学家而言，这是一项严肃的警告。我们必须不断自问：我们的研究与知识是否对任何人有所助益。

其次，他们像不结果子的果树。有关 *phthinopōrinōs* 的正确意义曾有许多讨论。AV 错误的把它当作“它的果子枯萎了”。毕格倾向于解成“秋天的”（参 NIV 译文 autumn trees，秋天的树）。这字中一部分按照字面意义解是“结果季节结束”。季节已过，枝子枯干。梅尔则质问说，如果按照此种解释，为什么还要责怪树木不结果呢？他认为它代表“在秋天（应该）结果（的树）”。这字的意义可能就是如此，³¹⁴ 而这些树木被责怪，其症结可能集中在 *akarpa* 这字上（NIV 在后面的经文有所阐释）——他们没有果子；虽然也有可能这字的意思是他们在果子成熟前使果子萎缩。不论如何，在这些师傅应该是多结果子的时候，他们却过着不结果子的贫瘠生活。他们就好像耶稣所讲不结果子的无花果树（路十三 6~9）³¹⁵。他们忘记了耶稣的话说“凭着他们的果子，就可以认出他们来”（太七 20）。彼得对他的读者也有类似的抱怨。他们已经停止长进（彼后一 8，三 18）。他们被称为死而又死³¹⁶，又是连根被拔出来，因为他们一度曾“死在过犯罪恶之中”（弗二 1），现在他们又死了。这意思是说他们与赐生命的源头断绝了关系，那源头就是耶稣基督（可与西二 7 对比）。犹大所讲的内容似乎已经超越了比喻的范围；虽然直觉里，我们可以看这树木因不结果子而一度死亡，又因被连根拔起而二度死亡。树被拔出是旧约圣经喜用的审判比喻（诗五十二 5；箴二 22）。

第三，他们是海里的狂浪，涌出自己可耻的沫子来，就是他们可耻的行为。无疑的，以赛亚书五十七 20 是这幅图画后面的主题，它使人联想到邪恶人扰攘不安的心，和他们不断制造的污秽浮渣，就好像退潮以后那些散布于海滩的残屑杂物一般。*epaphrizō*（“出水泡”）极少被使用。诗人莫斯屈斯（Moschus）用它代表先是浮在海浪顶，后被冲上海滩的海藻和其它杂物。

最后，他们像流荡的星。他们的结局就是永远被监禁在黑暗之中。犹大想到的不是行星，而是从天上落下的流星，明亮一时，瞬间即逝，被黑暗淹没——这类流星曾使那些夜观星象者大惑不解。他再一次回到《以诺一书》，引用了这个比喻（xviii. 14ff.）³¹⁷。天使指给以诺看“一座为天上星辰预备的监牢”。后来，他看到星辰被捆绑在一处，并听到

天使说“这些是越位的星辰……而这是天使们将永远被看守住的监牢” (xxi. 2, 6, 10)。这表示当犹大讲到为流荡的星存留的结局时，他也想到堕落天使的结局（他在第6节已经提过这事）。这个结论的分量又被一项事实所加重，即犹大在下面一节经文中又引用了《以诺书》。他们假装光明，却可悲的走入迷途，有那残酷的结局等着他们（原文 *planetai*，即流荡，与第11节的 *planē*，即错谬，可能有互相呼应的意味）。犹大提到以诺特别適切，这是爱任纽³¹⁸所指出的。因为一方面邪恶天使因着悖逆神失去了他们的天家，落到灭亡的地步；另一方面，以诺因着顺服神得以蒙拯救，进入天堂。

在这两节经文中，犹大大胆而简洁地描绘出一幅他严厉批评之对象的图画。他们像暗礁一般危险，像心理变态的牧人一般自私，又像无雨的云彩一般没用，像光秃的树一般死板，又像涌出泡沫的海浪一般肮脏，最后像堕落天使一般终将遭遇可悲的结局。

F 以诺的预言应验在假师傅身上(14~16节)

14~15. 犹大现在用一个预言，证实他向他的对头们所作的透彻分析。这预言说他们无法逃避那审判，就是随着基督再临而来的审判。他引用《以诺一书》i. 9来强调他的重点。顺便一提的是，在旧约圣经里，以诺从未被称作亚当的七世孙（虽然这一点可以从创世记第五章被推论出来），但他在《以诺一书》lx. 8和xciii. 3则被如此称呼。第七非常重要，因为七在希伯来人的观念中是一个完全的数字。用七来代表以诺，强调这位与神同行的以诺（创五24）其身量之完美。对犹大而言，一项预言就足以说明一切。有关假师傅的命运再也没有什么可说的了。有趣的是，犹大把这个许久以前宣布的预言，应用在他自己时代的状况中，就好像昆兰社团的人（他们也很重视《以诺一书》），把哈巴谷的预言应用在他们自己的时代与光景一般。虽然我们只保有了《以诺一书》希腊文三分之一的内容，但我们的确保有这儿所引用的片断，而犹大很忠实的执着于原文的字句。以诺想到的主就是将来要施行审判的神，但是对犹大而言，*kurios*当然是指主耶稣，而这位主的来临就是指主耶稣第二次的降临³¹⁹；随着祂而来行审判的圣者就是天使（参：太二十五31）。

而审判乃是施行在邪恶人的身上，照着他们的行为与言语定他们的罪。犹大已经用5~11节详尽地形容他们的行为，现在他用第16节专门讲的，乃是他们言语的缺失。在《以诺一书》里，那些人乃是针对神发出尖刻的言语。这一点很有可能是第16节的背景。

有关犹大明显使用伪经的整体问题，请参看导论Ⅷ。他是否把《以诺一书》当作被圣灵感动而写的，这一点或许与主题无关，因为他只不过是引用他与读者们都熟悉而尊重的一本书。他用他们容易了解的话语向他们说话。这种方式至今仍是传递基督教真理的最佳途径。

16. 犹大在本节结束了他对异端人士的描述。詹姆斯(M. R. James)认为他在此取材自《摩西升天录》(拉丁版)第七章。但是柴恩认为，更有可能的是他把《以诺一书》的预言加以引伸。因此，私下议论和常发怨言代表他们在言语上所犯的罪(顶撞他的刚愎话，第15节)；他们随从自己的情欲而行则代表他们在行为上所犯的罪(一切不敬虔的人所妄行一切不敬虔的事，第15节)。犹大被愤怒的情绪所激动，不能自己，便在每一项罪的范畴之下加上一句话，使这节经文变得完全。

私下议论的原文，犹大用的是一个令人愉悦的拟声字：*gongustēs*；保罗曾使用它来代表以色列人在旷野中蓄势待发的不满情绪(林前十10)。这也是犹大的根据。无论何时，人若与神脱节了，他就可能开始对某事发怨言。议论和埋怨是无神之人的一项明显特征(参：腓二14)。在此，假师傅可能就像以色列人在旷野一般向神埋怨，想要挣脱祂所设立之律法的束缚。这项埋怨也延伸到对他们生命遭遇的不满。他们总是咒诅他们的运气(那是原文 *mempsimoiros*，挑剔者的真正意义)。原文 *mempsimoiros* 是希腊悲剧中的一个典型角色，就好像《每日镜报》(*Daily Mirror*)的专栏作者开普(Andy Capp)一样，专好挑人的错。

“你们从不以任何临到身上的事为满足，你们抱怨每件事。你们不珍惜那已经得到的，却企求那还没得到的。在冬天你们希望时令是夏天，而在夏天你们却又希望是冬天。你们就像生病的人一样，难以伺候，乃是 *mempsimoiros*!”(路其安努，Lucian，《犬儒哲学》xvii)。不幸的是，以上的话对很多基督徒都适用。这整个抱怨的灵在雅各书一13被彻底斥责。它乃是羞辱那赐我们万物的神；又忘记了神的话，说：不论

何事临到我们，没有任何人能使我们与神的爱隔绝，也不能叫我们失去生命中的至宝，就是主的同在（罗八 34~39；来十三 5~6）。

接下来，犹大重申他的要点。不免有人嫌他啰嗦，说他重复已经强调过的重点。其实这是可以见谅的。他所说的是，他们的行为不是被神的旨意管理，却是被自己的欲望辖制，随从自己的情欲而行。自我节制和乐善好施不重要，重要的是自己。这种生活的哲学在今天也很流行。在哲理研究上，尼采、沙特和卡缪都很尊重这种理论，许多近代的剧作家也根据这种思想写了不少作品。它也在不知不觉间影响了街坊平民，使他们都有“我没事，不用管我”这种张狂的、自我中心的态度。“如果所有人都像那样，则世界会变成什么情况呢？我们只要往这方面思考，就会看到整体的混乱将会应运而生。”（巴克莱）当然，这些假师傅实际上是一群可怜虫。请看犹大最后的责备：口中说夸大的话，为得便宜谄媚人。在这同时，他们在那些争宠的对象面前自夸、喧闹，极尽自我表扬之能事。他们决心向他们重视的人曲意逢迎，好从其中得着一些利益。提到这个谄媚的问题，梅尔讲得好：“正如一人敬畏神，他就不会害怕人。同样，若一人悖逆神，他就会倾向于用人取代神，把人看作一切善恶的根源（因此不得不谄媚那坐在神位子上的人）。”犹大从神的弹药库中找出许多利箭射向这些假师傅。我们于是看到，他们还是受制于别人，担心其它人会伤害他们。他们实际上并非伟人。例如希特勒这个恶霸，到最后也只不过是一介懦夫，因为担心敌人的羞辱，而预先自尽。

注释者试图从《摩西升天录》v. 5 中 (*mirantes personas locupletum et accipientes munera*, 称赞别人好得利收财) 找出类似的例子，来解释不常见的原文 *thaumazein prosōpa* (奉承别人)。可是这观念在犹太教中十分普遍（七十士译本，创十九 21；申十 17，等等）。徇私是被憎恶的（利十九 15；箴二十四 23；摩五 12）。有趣的是，犹大和雅各（雅二 1 及下）都觉得需要重申传统犹太人对曲意逢迎这等行径的憎恶。

G 使徒的话也适用于假师傅身上(17~19 节)

17. 犹大已经把《以诺一书》的话应用在当时的状况上；现在他用

使徒的话提醒他的读者们。假师傅 (*houtoi*, 也就是第 16 节的“这些家伙”) 忘记了,但是……你们 (RSV 译文: *but …… you*, 即 *humeis de*) 必须记得。属灵光景衰退的主要原因,就是忘记圣经里神的教训和警戒。

其实第 17~19 节和先前的 5~16 节有密切的关联。每一段经文中都有必须牢记的劝戒; 每一段经文中犹大都以警戒信徒开始, 以斥责异端为终。

要记得! 这是犹大所用第一个命令式, 而它是这段结语中许多警戒的第一个。有关“记得”的讨论, 请参阅第 5 节和彼得后书一 12~13, 三 1 的注释。犹大指出当时有人背道, 这并非出乎意料之外的。使徒们早就已经预言了。他用 *proeirēmenōn*, 预告, 并不表示使徒们都属于先前的世代。不过, 犹大却把他自己当作活在“末世”的人, *ep~ eschatou tou chronou* (18 节)。这句经文只表示他们在事情发生以前预先作了警告。的确, 使徒们曾向你们说话——这是具体的证据, 证明我们在这里所研究的, 是在历史上同一时代初期教会使徒所说的话 (18 节)。使徒们自己深知是活在“末时”³²⁰; 耶稣的降临已经引进世界历史的最后一章。这一章将持续到主降临使万物终止的那时刻。对于像犹大这样的人而言, 寻求使徒教训的支持将是非常正确而恰当的。犹大本来不是使徒, 并且他似乎是一位十分谦和的人 (参第 1 节注释)。值得注意的是, 他不像彼得后书一样称使徒为“你们的使徒”, 却只称他们为使徒。“你们的使徒”可以包括作者在内, 但只称“使徒”则几乎不可能包括作者本人。犹大书的这段经文给人整体的感觉, 比彼得后书的经文要单纯得多。此处不提彼得后书“先知”的话, 而“命令”也变成了“预测”。由这段经文的意义引出作者身分的问题。有关这方面的讨论, 请参阅导论 V 和 VII, 犹大所说的使徒是指那些曾经传福音给读者的使徒。

18. 他们曾对你们说过, 原文属不完全时态, 强调使徒重复的警戒。很明显的, 像使徒行传二十 29~30、帖撒罗尼迦后书二 5、提摩太前书四 1~3, 以及提摩太后书三 1 及下这一类的教训, 是犹大此处所指的。然而, 犹大的读者们是借口传或藉书面得到这些教训 (由他们曾对你们说过看出), 我们不得而知。接下来的警戒, 大体上与彼得后书三 3 相同。这个警戒并未以任何独立形式存留下来。到底是彼得抄自犹大? 抑

或犹大抄袭彼得？或是两者抄自同一份参考文献呢？这点也无法肯定。然而两者之间有五处动词形态相异，这使得最后一种假设较为可能。毕格指出³²¹彼得可能抄袭犹大的这个假定甚难成立。至于两者抄自同一份参考文献的假设则有支持。这同一份参考文献，乃是为对付假师傅的普遍目的而设计的。两者把这段经文用在不同场合，这点符合两书根据同一份参考文献的假设。彼得把这段经文用来指讥笑主会第二次再来的人。犹大则并不明说嘲笑者的话柄是主的再来。但是从下节经文似乎可以明显看出，他们嘲笑的，乃是那些拒绝与他们同流合污，一起放纵情欲的人，也就是仍有原则，持守“古旧”或“清教徒式”生活标准的人。事实正相反，假师傅自命清高，自称属灵，却滥用了基督徒的自由！他们自以为被圣灵充满，在生活中已无必要守律法。他们声言已蒙受极其丰盛的恩典，以致他们的罪恶（这名词只有在必要时才提出）为蒙恩提供更多的机会（参第4节）。他们说灵魂的救恩是最重要的，而一人如何对待身子是无关紧要的，因为身子迟早要废坏。对他们而言，那些注重保持贞操的人真是小题大做，太过于天真。

原文 *empaiktai* 在这里被译为好讥诮的人。这字在全本新约圣经中只在此处和彼得后书三3出现，但却常在七十士译本中出现。犹大对于不敬虔的重视很特别——这字并未在彼得书信出现过。犹大实际上在第15节四度用这字，比他引用《以诺一书》的预言还多一次。或许他在这节要响应《以诺一书》的文意；也有可能这个对 *asebeia* 的重复使用（参看第4节）是要表明，一个敏锐、敬虔的人如何突然变成假装敬虔，却在行为上露出相反个性之人。这字可以被当作接在 *epithumias* 后面的客观所有格形容词，即“对邪恶事的欲望”，也可以当作描述性所有格形容词，即不敬虔的私欲。我们若采用这种解释，则它将是接近雅各书二1的延缓所有格形容词。

末世（按文意是“在最终的世代”）相等于提摩太后书三1和雅各书五3所提到“在末后的日子”。在旧约圣经里，这个词组通常指神在日后要成就的事（民二十四14；耶二十三20；但十14）。在两约之间——和基督教的——文献里，它代表旧约预言应验的时刻（1QSa 111，《巴拿巴启示录》6.8, 78.5）。“初代的基督教作者感到他们活在预言

应验的时刻，觉得‘末世’可以指过去基督的首次降临（来一2；彼前一20），也可以指他们自己当时的世代（约壹二18；巴拿巴书四9；伊格那丢所著《以弗所书信》十一1），或者是尚未可知的将来世代（雅五3；彼前一5；《十二使徒遗训》十六2）。同样的，作者也能把它用来同时指过去与未来（彼前一5、20）。”以上是包可罕对这一段具有启示性经文之批注。

犹大引用了《以诺一书》，使人想到假师傅将受到神的审判，他也照样重述使徒的警戒，使人想到同样的事。他可能引述一些书面警告。这些警告曾被彼得后书用过或编改过，或者他可能仅仅用他自己的话作了一番综合。早期的宣教士在建立教会的时候，曾警告说，在末了的世代，教会要发生背离真正宗教信仰、败坏基督教伦理的事。耶稣在祂讲论末世要发生的事时（太二十四；可十三），就作过这样的警戒。犹大现在看到这个预告应验在假师傅身上。

19. 犹大第三度爆出鄙视的话 *houtoi*，即“这些家伙”。就像在第17节一样，他把这字在第20节与“但你们亲爱的”对比。在这段直率的指责中，显出这封信各部分谨慎的平衡与联系，并且包含了对收信者真正深切的情感。

对于异端人士他还能说什么呢？这节经文启示我们很多事。他用了一个非常冷门的字，称呼他们为那引人结党的，或“制造分裂的”。它可以被用来（像亚里士多德一样）代表“标新立异的人”（即在他们自己和其它人中间竖立使人嫉妒的区别）。这个字在圣经里，只在此处出现，代表那些自命不凡的人只以自己为傲——基督教中的法利赛人。毕格建议这种分裂有不同的表现方式。他们或许在爱筵时自成一个圈子（第12节）。他们必然藐视监督教会，却头脑简单的牧师（第8节）。他们又去巴结有钱人（第16节）。大体说来，当时的有钱人是受过教育的。“诺斯底派正是在这种环境下兴起的。诺斯底派是那些富裕的，受了一半教育的中产阶级背叛教会而形成的”（毕格）。或许我们在这里所读到的，就是诺斯底派的一个雏型。这些人很傲慢，因为他们觉得在灵性和知识上已经达到某一个境地。他们是那精华分子（*elite*）。这是为什么他们自我矜持，不肯迁就人。

他们实在很像法利赛人。犹大对待他们的方式就像耶稣对待法利赛人的方式一样。法利赛一词的意思可能是“分离”，指一群把自己与众人分开的特殊人物。耶稣对他们说，他们确实是分离的——他们离开了自称认识的神！（可三 23~26，原文）犹大在这里说了同样的话。他们自称与众不同。犹大也同意这点。他们确实是与众不同！排斥的态度总是伤害那排斥人的，更甚于那些被排斥的人。他们似乎曾经轻视普通的基督徒，称他们为 *psuchikoi*，即被天然生命控制的人，未曾被圣灵管辖。他们自称为 *pneumatikoi*，被圣灵充满，不受普通基督徒各样限制和禁忌所约束。³²² 他们是属灵的贵族，约束一般人的行为道德律对他们毫无效力。犹大似乎在说，很好，你们希望与众不同，你们将会如愿以偿。其实你们才是被天然生命管辖的人，受制于天然本性的冲动。你们才是 *psuchikoi*！很明显的，你们不但根本没有被圣灵充满，连圣灵都没有得着。你们是背道的人，甚至可能是挂名的基督徒。³²³

秘宗邪教一度是基督教的劲敌，他们曾用了这样的言辞。锐山斯丁³²⁴ (Reitzenstein) 曾引述一段米特拉教（拜日神的邪教）的祷词，其中把“天然人 (*psuchikē*) 的能力”与藉秘术赐下的“圣灵”对比。假师傅借用这类招人嫉妒的区分（甚至借用邪教的话）也并非不可能。犹大熟练地借用假师傅自己的口号，反驳了假师傅。他虽引用了假师傅所讲相同的话，却是为正统信仰辩护。

H 犹大对信徒的劝勉 (20~23 节)

20. 犹大已经讲了许多有关不敬虔人的事。现在他转向较积极的教训。他再度称呼读者们为亲爱的弟兄（参第 17 节）。每次他如此称呼，都是为了要与他对待假师傅的态度有所分别。现在他开始对基督徒作一番极其简洁、高度浓缩的教训。读者们若遵循这些教训，就会蒙保守，不受假师傅的污染。这一段其实才是他写信的要旨：他要装备读者们，使他们在假教训横行的大环境之下，还能过基督徒的生活。

接下来有四大命令，都是分词词组形式。它们分别讲到信心、盼望、怜悯和祷告。大概用分词词组是一种希伯来或叙利亚的习俗，有命令的语气，就好像罗马书和彼得前书的道德教导篇一般。请参看塞温的巨著

《彼得前书注释》（1946），共 467 页。这表示我们所读的是初代基督教行为规范，其中反映教法师所用的希伯来语体。所以，本书写成年代很有可能是在教会初兴的时候。在这段经文中还有另一个特征，就是提到三位一体真神（20~21 节）。

他们所持至圣的真道就是基督的启示，藉使徒们传下来（如同在第 3 节一般）。他们要在这真道上造就自己。由其它新约圣经的参考经文中，我们清楚看到研读使徒教训是必要的（请参徒二 42，二十 32）。³²⁵ 基督徒若要在信心里有所长进，并对其他人有帮助，就必须熟读圣经（提后二 15；来五 12）。这信心是至圣的，因为它与世俗“完全不同”，与所有其它的道理或宗教迥异。它的独特在于，它所教导的信息和它所产生的道德上之改变。

第二，他们必须在圣灵里祷告。和假师傅的争战不是靠辩论得胜。请参看哥林多后书十 3~5，其中对这句话有最适切的解释。很可能假师傅们已经放弃了祷告。许多“先进”的基督徒今天也如此行，这是他们自己承认的。然而，越过了使徒的教训并放弃祷告，就等于放弃了整个基督教的信仰。

“在圣灵里祷告”一语有时被解成用“方言”祷告。如果此解属实，则这种暗示也是十分模糊不清的。有神的灵在他里面的人（也就是指每个基督徒，罗八 9），不但在祷告中，也在其它一切事上受圣灵引导（加五 18）。这样的人必然是在圣灵中祷告的。圣灵在我们里面呼叫神为“阿爸父”，明证我们是基督徒（罗八 15）。在圣灵里的祷告尽可以包括用方言祷告，但却不仅限于此。

21. 第三，他们必须留在神爱的领域中。神最先以爱吸引他们归向自己（第 1 节），然而假师傅的表现证明了人也有可能背弃神的爱。他们必须建立与神之间爱的关系。有趣的是，在第 1 节中，犹大把读者们当作被神的爱寻到的一群人，又在第 2 节中为他们祈求，愿神的爱，并神的怜悯、平安充满他们；可是在本节中，他呼吁他们要尽本分，守住与神所立慈爱的约。此处所强调的是他们对这个关系的贡献，不在乎神的爱所代表的究竟是“神为他们付出的爱”，抑或“他们为神付出的爱”。本节的措辞使人联想到耶稣的话“我（已）爱你们……，你们要常在我

的爱里”（约十五 9）。犹大必然也会响应耶稣的下一句话：“你们若遵守我的命令，就常在我的爱里。”（约十五 10）假师傅公然悖逆神，因此就脱离了神的爱，并且不可避免地也无法去爱别人。

第四，他们必须使基督徒心中盼望的热情持续不衰。如果基督徒过分注重对未来的盼望，他将倾向于变成一个离俗的隐士，在这世界中发生不了太大的作用。然而今天有一项更大的危险。如果信仰中对未来的盼望被抑制，基督教将变成只是附属于社会服务团体的宗教组织。真正的基督教是“入世”的，这是说基督徒以神所造、所救赎的世界为乐，并与神一起在其中欢喜快乐。然而，基督教也是“出世”的。这是说基督徒活着，好像这世界的一切完全是一场幻梦。在这两节经文中，犹大集合了基督教的三大美德，即信心（包括祷告）、盼望和爱——这是平衡的基督徒生活形态。今天基督徒的盼望常被遗忘，而基督徒信仰的内容大大被人质疑。基督教因此脱离了历史，脱离了末世论。摆在我们眼前的只有爱。但这个爱若加以细察，不过是对一种态度的描述。有人以为这爱是对神的，其实不然，它只是对人的爱。它很容易退化成多愁善感的痴情，或狂热无知的行善主义。这样就远离了早期基督徒所追求的爱加倍（*agapē*）。

请注意，人需要神的怜恤，不但在得救起初需要怜恤，得救以后也天天都需要怜恤。不但天天需要怜恤，到末日更需要怜恤（参：提后一 18）。我们乃是靠着神的怜恤，才被赐下永生。即使是“成年的人”也不能没有神的怜恤。有趣的是，犹大特别讲到我们主耶稣基督的怜悯——这话乃是指祂在十字架上为我们成就的救赎大功。只有靠祂在十架上完成的工作，罪人才能得到怜悯。犹大所讲的永生，是指在未来（新）世代中要实现的事情。这事情现在已经在信徒心中发动。它代表在未来世代中信徒要得复活的生命。这生命在耶稣基督再来的时候要赐给信徒。

22~23. 救恩并不仅限于已经赐下的恩典：如信心、祷告、仁爱和盼望。救恩也包括事奉。犹大现在就转向这个主题（如同彼后三 11~15 一般）。人的得救就是为了要服事。如果要找出任何一个新神学理论的真正价值，最佳的方法就是把它试用在基督教积极的传福音和教牧事工上。

不幸的是，虽然这两节大致的意思很明显，经文本身却有不同的形式流传下来。如今要分辨哪一种读法属于原版已经不可能了。现有的假设很复杂，大致遵循以下的推测。

主要的区别在于大多数的手抄本都记了三个子句，而一份十分好的大楷手抄本，B，则省略了 *hous de*，即 23 节起头的“有些人”，于是把犹大的命令减少到两个子句。NEB 接受后者的读法，译成“有些人存疑心，需要你们的怜悯；要将他们从火中抢出来，搭救他们。”（There are some doubting souls who need your pity; snatch them from the flames and save them）根据这个观点，有两群人都需要以怜悯关怀的心对待他们，虽然第二群人还需要存“惧怕的心”怜悯他们。³²⁶ 诸手抄本中支持较短读法的有蒲草纸卷 72。根据伯赛尔博士（Dr. J. N. Birdsall）的看法，三子句可能是原版的读法。³²⁷ 他认为 *diakrinomai* 原有的两种不同意义（即“将受判断”或“怀疑”；此外还有第三种可能，即“那些争辩的”）构成三子句经文的成因。二子句的读法有可能，但它不但公然否定了大多数手抄本的读法，也忘记了犹大有喜用三叠句的强烈嗜好。因此我以为最有可能的还是按照 RV、RSV 和 NIV 的译法执着于三子句，而非二子句经文。

但是我们还是没有脱离困境。在众多保留三子句的经文手抄本中，其文句也有各种变体。第一个子句有三种主要异文，*eleate diakrinomenous*（“怜悯心志动摇之人”），*eleate diakrinomenoi*（“带着明辨的态度怜悯人”），以及 *elenchete diakrinomenous*（“证明心志动摇者之错误”）。以上的异文中，第二种最少被引证，并且其文句似乎是被修改过的，为要配合下一子句的主格动名词 *hapazontes*（“拉出”）和 *misountes*（“憎恨”）。第一种变体虽然多为人引证，却有可疑之处，因为后面一句又有一个 *eleate*。³²⁸ 第三种变体的意义很清楚，又被广泛的引证，“在他们仍然心怀二意的时候与他们辩论，救他们脱离错失”。原文 *Elenchō* 意思是用真理胜过错失。当人们开始摇动的时候（犹大的读者们正处于假师傅甜言蜜语的试探下），那正是一个受过正统教导的基督徒与他们并肩抵挡试探，帮助他们的好时机。一个徘徊于真假教训之间的人，不应该被他的基督徒朋友当作“拒绝往来户”；他们必须邀请他，借着茶余

饭后的闲谈，用爱心挽回他。他们又必须深明真道，才能趁他仍犹豫不决的时候说服他。用怀着爱心的方式，加上对适当场合的敏感，并秉持经过缜密思考的基督教立场，以说服存疑心的人——这些是第一个子句所要求的美德。

第二群人是那些需要自烈火中抢救出来的人。对付他们需要直接而正面的方式。他们正走在错误的道路上，需要有人忠言相告，好拯救他们。神赐给祂仆人特权，与祂在救人的事工上合作（参：雅五 20）。加尔文向那从“烈火与硫磺”中抢救灵魂的福音勇士献上以下的恭维：“面对烈火的危险，我们迟疑，不敢疯狂地把我们想救的人抢救出来；只用手指头招呼那人出来是不够的，温和地伸手作势也于事无补。”有些手抄本在不同地方加上存惧怕的心。这一点十分重要，即使它并未出现在原文之中。这一类抢救灵魂的工作绝不可用冒充敬虔或自命不凡的态度去完成。它必须在战兢恐惧的心情下作成，并承认“只有靠着神的恩典，我才能前往”。基督徒工人必须有一种在神面前的敬畏感，知道神乃是纾尊降贵地使用我们作祂的使者。有些人你们要从火中抢出来这话提醒我们，在撒迦利亚书三 2 也讲到从火中抽出来的一根柴，这是神赐给大祭司约书亚的特别称呼。顺便一提的是，撒迦利亚书中的这段话前面就是“主责备你”，在犹大书第 9 节被引用。然而，犹大心中也可能想到阿摩司书四 11 的话：“我倾覆你们中间的城邑，如同我从前倾覆所多玛、蛾摩拉一样，使你们好像从火中抽出来的一根柴。你们仍不归向我。”这是主的宣布。犹大写第 7 节时，或许也想到这节经文，可能暗示从火中抢救出来的意思是叫他们改信基督教。不过即使他们蒙拯救，变成基督徒，他们就像阿摩司所斥责的以色列人一般，并未归回主怀，却背离了所信的道。更有可能的是，他的“火”，意思若不是指假师傅屈服于放纵肉体的激情之下（亚历山大的革利免如此解释），就是指如果他们再不回头改邪归正，³²⁹ 他们必然会被审判之火焚烧。这一群人与第一群人不同。他们不再犹豫；他们已经屈服于假师傅的淫威之下。

至于第三群人，如果我们假定经文有三子句是正确的，他们则比较难缠。犹大劝告读者们，对这类人要存惧怕的心怜悯（原文 *eleate* 有大多数完整手抄本的支持）他们，连那被情欲沾染的衣服也当厌恶。也就

是说，对那些完全被人遗弃的异端人士也要存怜悯的心，可是与这些人相处的时候要极为谨慎，以免读者们自己受了玷污。他们仍应当保持对罪的憎恶，虽然他们爱怜罪人。哥林多后书七 1 提供了类似的教训。惧怕可能是惧怕受了这些异端人士的影响；更有可能的是对神的敬畏，知道祂必施行审判。

犹大说连那被情欲沾染的衣服也当厌恶，这是什么意思呢？原文 *Chitōn* 表示内衣，系贴着肉身穿的。意思似乎是指他们是如此腐化，以致他们的衣服都被玷污了。这当然是一种夸张的口气，却有充分的圣经支持。的确，利未记十三 47~52 有这样的教训，染了大麻疯的衣服都要焚烧，因为它是不洁净的。以赛亚书六十四 6 讲到“我们都像不洁净的人，所有的义都像污秽的衣服。”而犹大所喜爱的撒迦利亚书讲到“约书亚穿着污秽的衣服，站在使者面前。使者吩咐站在面前的说，你们要脱去他污秽的衣服。又对约书亚说，我使你脱离罪孽，要给你穿上华美的衣服。”（亚三 3 及下）基督徒工人为被玷污的人预备了一项奇妙的赠礼。他要替那人更换衣服，脱下他身上的污秽衣服，给他穿上义袍（参：赛六十一 10）。他必须带着爱心与怜悯献上这份礼物。可是，一旦他自己也沉溺在污秽之中，一旦他容忍污垢上身，流连于不洁之中，他根本就不再是基督有用的仆人。一旦他把犯罪当作平常，看成家常便饭，他就走上了背离福音的道路。犹大所强调的，也是约翰在启示录中强烈声明的，就是在神面前蒙悦纳的人是未曾污秽自己衣服的人（启三 4）；这些衣服被人看成是神所赐，给忧伤痛悔人的特殊地位。他们“曾用羔羊的血，把衣裳洗白净了”（启七 14）。这些衣服代表公义的性格，是那些真正被称义之人生命中所必有的（启十九 8）。

犹大用 *sarx*，即情欲，其意义与保罗用法完全一样：它代表被神所造也是为神而造的人性，但这人性已经严重堕落，不再与神和谐相处，却变成邪恶势力活跃的工具。这个邪恶的意识必须坚决加以抵挡并排斥，正如在洗礼中，受洗者自水中出来以后，他便脱下旧衣服，为要穿上新衣，进入新生命。与邪恶妥协，无可避免地会导致属灵争战的失败。

I 颂赞(24~25节)

24. 在一个假教训横行, 试探引诱充斥的不道德环境里, 为基督而活是一件危险的事。要从这种环境中为福音的缘故把人拯救出来, 也是冒险的。你若太接近火, 火便会烧到你; 你若太靠近被情欲沾染的衣服, 也会受到玷污。那么, 从世俗中隐退是不是就解决了问题? 不然。我们要向邪恶势力挑战, 面对可能有的危险, 只要我们在主的大能扶持下刚强, 就不用惧怕危险。这便是犹大书最后两节经文所强调的。

这个令人感动的颂赞提醒我们, 神的大能胜过一切。保罗曾两度被神的大能感动, 屈膝赞美神。在罗马书十六 25, 他把荣耀归神, “惟有神能照我所传的福音……坚固你们。”他又在以弗所书三 20 把荣耀归给神, “神能照着运行在我们心里的大力(即圣灵), 充充足足的成就一切超过我们所求所想的”。在此处书信的末尾, 犹大也用了一段衷心仰慕神的话语作为结束。他说神是那能保守你们不失脚的神。没错, 他曾告诉他们必须保守自己常在神的爱中(第 21 节)。但是在此处, 他用了另一个字代表“保守”。在第 21 节, 原文是 *tēreō*, 代表“儆醒守望”。在这里原文是 *phulassō*, 代表“守护”。两者之间是有区别的。我们必须儆醒守望, 紧紧跟随主; 但是只有祂能守护我们, 叫我们不致绊跌。原文 *Aptaistous*, 即不失脚, 在新约圣经里未曾再出现过。色诺芬(Xenophon)曾用此字比喻一匹稳健的骏马, 在奔跑时不会失脚。此字也被蒲鲁他克用来比喻不断飘下的雪花, 并被伊比德特(Epictetus)用来描述, 一位在遵守道德律的事上不落后于人的好人。当我们处于敌对的人群中, 在各种思想混杂共存的情况下, 面对道德标准被人怀疑的环境, 只有主能保守我们不失脚。

然而, 神的大能并不止于此。祂要建立我们, 或使我们得以站立在祂的属天荣耀之前。我们将要欢喜, 因为在我们身上找不出任何差错。基督徒既是在基督里, 他就是 *amōmos*, 无瑕无疵, “无可指摘”; 他被那无瑕、无玷污的主(参: 彼前一 19)收容。*Amōmos*³³⁰ 是一个用于祭祀礼仪的字; 只有无斑纹的祭牲才配献上给神。这是对天堂的规矩一项多么深刻的体会! 我们在基督里能成为 *amōmoi*, 做一个完全为主接纳无瑕的活祭, 这是多么令人惊异的事。我们若单靠自己, 必要退

缩离开神的面, 但是神能使我们站立在祂面前, 因为神要把我们放在祂面前 (*katenō pion*, 即他荣耀之前, 是一个语气强烈的字)。如果那被救赎的能够面对面站在神前, 对他本身而言, 还有什么福气比这更大更深呢? 神对那些被接纳住在祂无瑕儿子的人, 是没有什么好指摘的; 并且神若帮助我们, 谁能敌挡我们呢?³³¹ 这的确是叫我们可以欢欢喜喜 (*agalliasis*) 站立在神面前的伟大理由。这字曾被特别用来代表在天堂盛宴中人们大大欢喜的情景, 也被用来描述在圣餐礼拜时, 人们预尝属天喜乐的滋味。基本上, 它就是一个属天的字。

这一段颂赞着实宏大。它对属天的实际有无比的体会。它又暗示了神的荣耀与能力之伟大无限。它或许借用了一些传统礼拜仪式的颂词。这些颂词可能早在第一世纪的五十年代就已经通行: 请看以弗所书一 4、五 27、歌罗西书一 22、帖撒罗尼迦前书三 13 等处的对应经文。然而, 本处所描绘的图画是犹大自己的。在这幅画里, 我们看到在他读者中间有一群忠心的基督徒, 他们生于纵欲淫荡的世代, 处于包容罪恶的教会中, 毅然承担为真道争战的各种重负, 最后站立在神面前, 好像完美无瑕的祭物, 在被赎者喜乐的欢呼声中, 把自己呈献在祂天上的至圣所中, 并把荣耀归给神。

25. 荣耀单归神! 这是犹大书最后的话。天上、地下只有一位神(AV的译文加上“全智”, *wise*, 乃是沿用罗马书十六 27 的颂赞), 祂又是一位救主。在旧约圣经里, 神是祂子民的救主, 这一点常被强调; 没有其它的神能救他们(赛四十五 15)。基督教有关救恩的教义和神的独一是密切相关的。独一的神是亲切的、圣洁的、慈爱的。祂创造了世界, 也托住了万有(*sōzō*, “拯救”, 常被这样使用), 在耶稣基督里救赎了世界, 也要在世界中得荣耀。这节经文完全没有提到至高神与得缪哥对立的事(有些诺斯底派信徒后来便如此主张), 只坚持说神只有一位。这节经文也完全没有提到, 在救赎的事工上父神与神子对立(有些基督徒在他们有关救赎的教义里加了这一条), 只把荣耀归与借着主耶稣基督救赎我们的救主, 独一的神。讲到神是“救主”, 请看提摩太前书一 1、二 3 以及提多书一 3、二 10、三 4 等处经文。或许与这节经文最近的经文, 强调神的独一和祂拯救事工的, 莫过于提摩太前书二 5~6。基

督在新约圣经里有十六次被称为救主，相形之下，天父有八次被称为救主。在旧约里，只有当神的以色列百姓呼求祂时，祂才搭救他们。在新约里，祂拯救那些原与祂无关，走向灭亡之路的外邦人。

因我们的主耶稣基督（AV 错误的省略了这话）可以指神拯救人乃是借着基督此一事实，或指荣耀只有借着耶稣才能适当归与神的事实（参：彼前四 11）。前者较为可取，因为虽然这话带有颂赞“从创世以来……被杀之羔羊”之意义（启十三 8），我们似乎没有理由说，从万古以前，*pro pantos tous aiōnos*，荣耀只藉基督归神。这话也被 AV 神秘的省略了。犹大的意思必然是，荣耀、威严、能力和权柄乃是归给神的；它是一项事实的声明，不是一个祷告（如同 AV，RSV，NEB 译文一般）³³²，不是祈求这些美德能归给全能者。它们的确是借着道成肉身的耶稣所成就的永恒事工而归与神。这些美德过去一直是属神的，现在也是属神的，将来也永远是属神的——所以犹大最后的“阿们”是肯定的。

颂赞结束通常都是用“阿们”（参：罗一 25，九 5；彼前四 11），这词也为这一段颂赞作了结，将荣耀满有信心地归与配得的那一位——就是有能的神！

这里所用的四个字分别代表神伟大神性的不同层面。*doxa* 意思是壮丽，即“荣耀”，好像放射的光芒；*megalōsunē* 代表如君王一般的威严。它出现于历代志上二十九 11 的颂赞，并在新约圣经里，除本节以外，被用两次（皆指神，来一 3，八 1）。*kratos* 是能力，暗指神掌管世界的的能力；这本是神的世界，它在神的怀里安息。*exousia*，权柄表现神至高的权能。神永恒的光芒在耶稣基督里具体化（约一 14；来一 3）；同样，神的威严，即那像君王一般庄重的特性，受苦而不抱怨的忍耐，在耶稣基督身上彰显。神的能力也表现于基督是主的事实。神的权柄也胜过一切的人物、自然界和邪灵。这便是我们的神，这些是祂永恒的神性，在基督里显明。有朝一日，我们要来到祂面前，向祂交帐。我们若让祂引导，祂自己要带领我们到祂的殿里，将我们无瑕地呈现在祂面前，愿荣耀、威严、能力、权柄都归祂，直到永远！阿们！

注：

- ¹ Tyndale Press, 1961。
- ² 《约书亚短讲集》七 1。
- ³ 近代发现于第三世纪初叶写成的 72 号蒲草本，其中包括彼得的两封书信和犹大书。这表示彼得后书很早就在埃及被引用。根据文士所用的科普替母语，以及这蒲草本中所用不同版本的经文（彼得前书抄自亚历山大抄本，犹大书抄自另一本“粗糙”的抄本），显示这些书信在第三世纪蒲草本写成之前，被引用已有一段相当长的时间。
- ⁴ 根据优西比乌（H. E. vi : 14.1）和阜丢斯（Cod. 109）。彼得后书的片断存于革利免的现存遗作中。近代所发现革利免的著作 *Letter to Theodorus*（如果真为他作）则包括一段极可能是引用彼后二 19 的文句。
- ⁵ 当《彼得启示录》于 1887 年被发现后，哈拿克主张它是彼得后书的根据之一。这种看法至今已少有负责的圣经评论者采用。因为 A. E. Simms (*Expositor*, 1898, pp.460~471) 和 F. Spitta (*ZNTW* 1911, pp. 237ff) 为文，有力的证明彼得后书较《彼得启示录》更早写成。参看 E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* (E. T. 1965), vol. II, p. 664。
- ⁶ Eusebius, *H. E.*, iii. 3.1, 4 and iii. 25.3, 4, Jerome, *Script. Eccl.* 1, *Ep. ad Hedib.* Cxx, *ad Paul.* liii.
- ⁷ 由于它少被引用，并且经文有所残缺，以致 Vansittart 假定曾有一段时间只有一本抄本在通行 (*Journal of Philology*, III, pp. 357ff.)。如果这假设属实，则它可以解释为什么“古代长老”甚少引用此书。
- ⁸ *Ad Autol.* ii. 13, 其中引用彼得后书一 19，把它当作神的话。
- ⁹ 还有其它早期的引证。爱任纽 (*A. H.* iii: 1.1, v. 23.2)、游斯丁 (*Dial.* lxxxii)、巴拿巴 (*Ep.* xv. 4)、坡旅甲 (*Phil.* iii) 和赫马 (*Vis.* iii. 8)，都提到彼得后书。它与黑马和革利免一、二书尤其有密切关系。
- ¹⁰ 这个说法是真的，尽管亚历山大的狄尼修（卒于主后 395 年）认为彼得后书是伪造的（其实他不但见证该书广为流行，还为它写了一本注释书呢！）。彼得后书在亚历山大的正典中地位相当稳固。它甚至出现在亚他那修的圣礼书信中。此书信于主后 367 年完成，其中收录了新约正典，与今天我们所有的版本完全相同。所以，该书信的完成代表大公教会就彼得后书的争议正式结束。
- ¹¹ 见 *JBL*, 91, Supplement, 1972; *Biblica*, vol. 65, 1984, pp. 538~559。
- ¹² 我们不能确定这是出自彼得后书的残片。然而初步的经文对比显示，如果这片出自新约，则它只可能出自彼后一 15。有关详情请参看 José O'Callaghan 出版之 *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumran*, Madrid, BAC, 1974, pp. 74~75, 和 plate v.

- ¹³ *Simon Peter-From Galilee to Rome*, Exeter, 1986, pp. 18~19 and 180, no. 320. 并参 C. P. Thiede, *Die älteste Evangelien-Handschrift?*, Wuppertal, 1986, p.58, 以及他的论文: *Biblica, op. cit.*, p. 533.
- ¹⁴ 见彼前五 12 依照 E. G. Selwyn 在 *The First Epistle of St. Peter*, 1946, pp. 9ff 之说, *dia* 肯定代表该书乃两位作者合作之结果。
- ¹⁵ By Papias in Eusebius, *H. E.* iii. 39, Irenaeus, *A. H.* iii. 1, Tertullian, *Adv. Marc.* iv. 5.
- ¹⁶ Clement of Alexandria, *Strom.* vii. 17.
- ¹⁷ 见 Bigg, pp. 224~232; Mayor, pp.lxviii-cv.
- ¹⁸ 论到只有后期教会的希腊文作者才用的字, 彼得前书用了九个, 后书用了五个。至于古典作者从未用过的字, 彼得前书用了二十七个, 彼得后书用了二十四个。七十士译本用的冷门字眼, 彼得前书用了三十三个, 彼得后书用了二十四个。彼得前书的 543 字中, 有六十三个是新约圣经中的 *hapax legomena* (只出现一次的字); 彼得后书的 399 字中, 有五十七个是 *hapax legomena*。
- ¹⁹ Mayor, p.civ.
- ²⁰ *Introduction to the New Testament*, 1887, ii, p. 165.
- ²¹ *Biblica*, 30, 1949. ²² *Expositor*, 1898, pp. 460ff.
- ²³ *The Authorship and Integrity of the New Testament*, S. P. C. K. Theological Collection, no. 4, 1965, chapter 3. 后来他又告诉我, 彼得后书与新约其它较长书卷都有差异, 惟独与彼得前书无差异。
- ²⁴ 例如 Chase, *Hastings' Dictionary of the Bible*, vol. 3, p. 809, s.v. 2 Peter.
- ²⁵ *Corpus Inscriptionum Graecarum*, ii, 2715; comment in A. Deissmann, *Bible Studies*, 19d, pp.360ff. 此布告写成于主后第一世纪。
- ²⁶ E. Norden, *Die Antike Krustprosa*, 1909, pp.126~152 and J. Waldis, *Sprache und Stil der grossen Inschrift vom Nemrud-Dagh*, 1920, pp.57~59. 这段碑文写成于主前第一世纪。
- ²⁷ Baukham 相信这是决定彼得后书体裁类型的关键性因素之一。参后文。
- ²⁸ Chaine 花了一整页讨论彼得后书所包含的闪族思想 (参 Chaine, p. 18)。的确这类思想在后书中是如此明显, 以致于 G. Wohlenberg 建议说, 此书信或许原先是用叙利亚文写的, 后来被译成希腊文 (*Der erste und der zweite Petrusbriefe und der Judasbrief*, 1923, p.xxxvi)。在一 1 提到 *Symeōn Petros*, 这个例子对这儿所讨论的或有帮助——参 *2 Peter Reconsidered*, p.14.
- ²⁹ 参 *2 Pet. Rec.*, p.17. ³⁰ 所以后书强调 *aretē* “美德”, 和 *eusebeia*, “敬虔”。
- ³¹ 参作者著 *2 Peter Reconsidered*, pp. 14~23, 其中对两封书信在教义上类似之处有详尽讨论。
- ³² 这与 *Apocalypse of Peter* (c. AD 130) 书中所描述被咒诅者受酷刑折磨, 以及他们的罪行, 这类恐怖且偶带淫秽的欲望等等情景大相径庭。在那时代, 审判的内容被刻意夸张, 以致新约圣经所强调的基督再来及个人与基督的关系 (在彼得后书

- 里尤其凸显) 都被排斥。彼得后书取材自耶稣有关末世的讲论, 但 *Apocalypse* 则依据 Virgil 对地狱的描述和 Orphic-Pythagorean 神秘宗教的臆测。
- ³³ 参 P. Carrington's, *The Primitive Christian Catechism*, 1940, 以及 Essay 2 in E. G. Selwyn's *The First Epistle of St. Peter*, 1946, 还有 H. Preisker in Windisch's *Die Katholischen Briefe*, 1951, pp. 156ff., 并 M. E. Boismard in his monograph *Quatre Hymnes Baptismales dans la Premie&re Epi^tre de Pierre*, 1961.
- ³⁴ 见如: 林前十五 33, 八 1, 六 12 上和 13 上。此外腓二 6~11; 提前三 16; 林前十五 3~5 则进一步指明他用了传统数据。
- ³⁵ *Introduction to the New Testament* (E. T. 1966), p.303.
- ³⁶ *Introduction to the New Testament* (E. T. 1966), p.303.
- ³⁷ 参 A. Deissmann, *Bible Studies*, pp. 360ff.
- ³⁸ 欲知详情, 请参笔者著作 *2 Peter Reconsidered*, p. 23.
- ³⁹ 我们看到彼得特意如此行。这点可从斯多亚派的著作 *Prokopē* 获得证实。彼得把其中一段话用在一 5~7。Käsemann 和 Kümmel 都没注意到, 书信虽有希腊化气息, 却也有很强烈的犹太教末世论的脉络可寻。参 Bauckham, *op. cit.* p. 246~251, 265ff. 他冷靜的指出, “学者们常常宁愿强调彼得后书某一方面的特质, 或偏向希腊文化, 或偏向犹太教。其实承认两种特质并存才是明智之举。”
- ⁴⁰ Käsemann 说: “在整本新约圣经里很难找到任何一句话……能比这节更清楚说明, 基督教已退化成希腊文化的二元论 (所以彼得后书不能算在新约圣经内, *Essays on New Testament Themes* 179 pp.)。Käsemann 以为彼得后书的目标乃属于外邦人的, 就是脱离物质 (会朽坏的) 世界, 以求得着属灵的 (也是属神的) 性情。他因此说: “彼得后书之真正目的是叫读者追求被人看作神祇而被敬拜。” (出处同上) 其实他没有认清, 得与神的性情有分不是目标, 而是基督徒经历的起点。信徒所要逃避的不是物质界的宇宙, 而是使徒约翰所指卧在恶者手下的世界, 就是与创造者为仇为敌的世界 (参: 约壹五 19)。
- ⁴¹ 参 Käsemann, pp. 174f. 然而我们也可以参看 A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, 1966, pp. 151~156, 和 R. J. Bauckham, *op. cit.*, pp. 151~154 及 *2 Peter: an account of research*, pp. 17~25, 还有原作者的 *2 Peter Reconsidered*, pp. 14~23.
- ⁴² *l Clem.* xxiii. 3f.
- ⁴³ 见帖前四 11~18, 五 1~4 (本段恰巧提到夜间之贼, 这比喻也出现在彼后三 10); 帖后一、二章; 和林前十五 6、50~58。
- ⁴⁴ Käsemann 夸张却错误的问: “我们研读这卷书信的末世论, 发现它只注重信徒得胜进入永恒的国度, 以及不敬虔者的灭亡。这样我们还能说什么呢?” (Käsemann, p. 195)。我们不禁怀疑, 他是否仔细阅读了彼得后书第三章的后半部?
- ⁴⁵ 末世论已实践部分和未实践部分之间的冲突, 乃是新约圣经中强调盼望 (*elpis*) 的基本缘由。因此, 基督徒已经得与神的性情有分, 然而他们还是必须进入永恒的国度 (一 4, 11)。他们虽然已蒙拣选, 还是必须肯定他们的被拣选 (一 10)。

- 正因为他们已经脱离了世界的败坏，他们还是要在信心上更加坚固（一 4~5）。作者说：“这不正是新约圣经里常常出现的冲突吗？教会与世界冲突，现在的事实与未来的盼望冲突，理想与现象冲突，信心与行为冲突，甚至基督徒犯罪与称义的冲突（*simul justus et peccator*）。”（2 *Pet. Re.*, p. 18）。
- ⁴⁶ 参彼后三 10~12、14；约壹二 28，三 3；帖前五 2、6、8。同时请看彼得切切仰望“神的日子来到”（徒三 19~21；彼后三 12）。
- ⁴⁷ Dr. A. L. Moore (*The Parousia in the New Testament*, p. 152) 指出，彼后第三章有关基督复临的教训恰好与帖后二 2~13 与可十三 5~37 的教训在七个方面吻合。他写到“若把彼得后书与更早期的资料对照，就会发现两者的基督论是一致的，其伦理教训也指向同样方向，末世论所占地位也相同。”
- ⁴⁸ Origen 必须回答这项指控。但他非常有效的作了反驳（*Contra Celsum* iv. 11. 79）。参彼后三 7。
- ⁴⁹ 在 1QHiii. 29~35 有令人惊奇的类似叙述。其它像 1QSii. 8; 1QMxiv. 17 也提到这事。
- ⁵⁰ 参 *Ps. Sol.* xv. 6; *Apoc. Abraham* xxxi; *Enoch* xvii. 1; 2 *Esdras* v. 8; *Sib. Orac.* iv. 172ff.; iii. 54, 542; *Baruch* xxvii. 10; lxx. 8。
- ⁵¹ 例如，参赛六十六 15 及下文；耶四 4；结二十一 31；摩五 6；番一 18 (P. E. Testa 特别注重赛二十四~二十七，三十四~三十五，六十五~六十六)。
- ⁵² La distruzione del mondo per il fuoco nell 2 Ep. di Pietro 3: 7, 10, 13 in *Rivista Biblica*, 1962, pp. 252~281. J. Chaine 在更早以前也在他的文章中作成大致相同的结论（参 *Revue Biblique* for 1937）。
- ⁵³ D. S. Russell (*Method and Message of the Jewish Apocalyptic*, 1964, p. 281) 和 R. J. Bauckham (*op. cit.*, pp. 296 ff.) 各自都同意此结论。
- ⁵⁴ Clement, *Strom.* v. 14, 121; Justin, *Apol.* i. 20, *Sib. Orac.* iv. 172ff., the prophecies of Hystaspes (Clement, *Strom.* vi. 5. 43), Origen, *Contra Celsum* iv. 11, 2 *Clem.* xvi, etc.
- ⁵⁵ Bigg, pp. 214f.
- ⁵⁶ 读者也可参考原作者所著 2 *Peter Reconsidered*, 其中对这些问题有更完备的讨论。
- ⁵⁷ 见 J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, 1959, chapter 3。
- ⁵⁸ “彼得读过保罗大部分书信”的假设并非不合理。根据使徒行传和保罗自己在书信中的叙述，他们两位关系密切，常常接触。马可和西拉是他们共同的书记兼同工。更有甚者，彼得和保罗都曾小亚西亚传过福音。要说他们彼此不知道对方的教训和动向是不可能的。
- ⁵⁹ 博学如 Lagrange 者也觉得不难接受这点。他也引了文中列举的经文。请参考他的 *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, 1933, pp. 9f.
- ⁶⁰ 林后十 11；林前五 3；帖后二 15，三 14。
- ⁶¹ 因此他的权柄直接从主而来。他可以宣布圣经的终极性（启二十二 18 及下），又咒诅那些传假福音的（加一 6~12）。使徒独特的地位也曾被耶稣提过（约十四

- 26，十五 26；太十 40，二十八 18、19；约二十 21）。后使徒时代的教会也承认这种地位（例如，参 Ignatius, *Rom.* iv, *Philad.* v, Polycarp, *Ep.* vi）。使徒的这种独特地位现在也渐渐的广被采纳。参 K. H. Rengstorff, s. v. "Apostolos" in *Kittel's Wörterbuch*; O. Cullmann, "The Tradition" in *The Early Church*, 1956; N. Geldenhuys, *Supreme Authority*, 1953 和 B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961。
- ⁶² W. Sanday 着, *Inspiration*, 1894, p. 347.
- ⁶³ 《彼得启示录》宣称能增加我们有关来世的知识。《彼得福音》则是参照幻影派的基督论写成的。《彼得书信》是伊便尼派的著作，而《彼得旅游记》（*Periodoi Petrou*）则纯属罗马蒂克小说。*Kerygmata Petrou* 是利用使徒立下的先例为有异端倾向的理论辩护；而《彼得行传》则是为取悦不应该上戏院或去观赏异教徒娱乐节目的信徒而写的小说。但是彼得后书与以上这些确实为伪造文献的性质极不相同。它既非专为异端辩护，也没有在我们对彼得已有知识之外添加材料。它不包含称彼得为其源头的某种秘密传统。它没有任何令人满意的存在理由（*raison-d'être*）支持它是伪经的说法。
- ⁶⁴ *Redating the New Testament*, p. 192ff.
- ⁶⁵ *The Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, p. 12.
- ⁶⁶ Tertullian, *de Baptismo* xvii.
- ⁶⁷ 的确，Tertullian 急切想指责那些利用特格拉的例子主张妇女有权施洗的人。但这不是行传作者受羞辱的理由。行传作者不是因为代表施洗的妇女而被贬抑，乃是因为他仿冒保罗之名而被革除教职。
- ⁶⁸ Eusebius, *H. E.*, vi 12. ⁶⁹ *Vox Evangelica*, 1962, p. 56.
- ⁷⁰ 2 *Peter and Jude*, 1983. ⁷¹ *Op. cit.*, p. 134.
- ⁷² *Op. cit.*, p. 135.
- ⁷³ 仿冒经书的研究有许多令人困惑之处。Fritz Neugebauer 在他的论文 "Zur Deutung und Bedeutung des 1 Petrusbriefes" (*NTS*, 26, 1980, p. 61~86) 中，为此一主题的讨论加上新鲜材料。他列举了书信的三个门类：不具名、具名和冒名。希伯来书无疑的属于不具名类。如果包可罕看法正确，彼得后书属冒名类。所以两卷书信的本质极不相同。
- ⁷⁴ Reisner 评论遗训的假设 (in *Zukunftserwartung in biblischer Sicht*, 1984, p. 132)。他认为这假设实际上系根据一 12~16，所以他直截了当的排除了这假设的可能性。他说：“这（假设）有其可信之处。因为这段话很明显的，是根据约二十一 18~19，其中提到复活的基督对彼得去世的预言。从另一方面来讲，有人假定彼得后书提到的状况乃是对作者的生命有直接而无法避免之威胁的。这说法并不令人信服。在彼后一 14 Ταχινή 中的可以指“忽然”的死亡，并非“立即”的死亡。ἐξοδος 也不一定指“死亡”，却可以指“离开”。
- ⁷⁵ Bigg 对此点的评论值得重述。初代教会的冒名作者既不聪明，也不精细。这点可从他们的作品看出。他们未曾尝试调查过去的史实，以便他们够资格写书的。的确，他们想这么做都不可能。除了一位有空闲的学者所作柏拉图书信以外，就再

也找不出一本真正优良的仿冒古典。这位学者彻底研读了他所冒名者的作品,也能优美地仿效他的体裁与细节。一位雅典的教授虽有良好的图书设备,都觉得难以冒名写作,何况是未受教育的基督徒呢?像这样的人连仿冒的最简单规矩都不知道。我们可以用 Persius 的话形容他: *digitum exsere, peccas'* (Bigg, p. 233)。

⁷⁶ E. I. Robson 在他所著 *Studies in the Second Epistle of Peter*, 1915, 一开始即正确地指出:“Chase 所提反对彼得为作者的理由,也同样否定了‘伪造’或模拟的可能性。”(p.1)。

⁷⁷ 彼后一 1 中,“得”字与徒一 17 的“得”原文相同。此字在新约圣经中只出现过两次。彼后常用的“虔敬”一词也在徒三 12 出现。除此以外,该词只在教牧书信中被用到。彼后二 8 的“不法”在徒二 23 也被用到。除此以外就甚少在其它场合出现。新约中惟一讲到“不义的工价”的段落,只有彼后二 13、15 及徒一 18。彼后二 9 中的“刑罚”乃一不常用的字,却出现于徒四 21。还有,彼后三 10 的“主的日子”也出现于徒二 20。这些对照只是按字面的,可能没有什么意义。但它们也可能反映出一人常用的字汇。

⁷⁸ 这节经文摘自诗九十四,在第二世纪成为千禧年论的主要引证经文。千禧年论教导说基督复临时要与圣徒一同在地上作王一千年。从启示录写成到爱任纽时代,这种信仰几乎成了正统基督教信仰的宪章。任何一个第二世纪的作者不可能既引用了这段经文,却又完全不提他是否赞成或反对千禧年的说法。但彼得后书却是这样。所以这一点暗示彼得后书远在千禧年论受重视以先。

⁷⁹ 《彼得启示录》的文学体裁显出其效法彼得后书之处。如果彼得后书属第二世纪之作品,则这事就不可能发生。因为《彼得启示录》的作者要使读者相信其真实性,所以引用了彼得后书。这表示彼得后书在第二世纪必然已被人承认是使徒真实的著作。参注 4。

⁸⁰ Barnett, p. 164.

⁸¹ Zahn 和 Spitta 皆如此说。Falconer (*Expositor*, VI, 6, 1902) 认为此信乃写给撒玛利亚人。

⁸² W. F. Albright 对于彼得后书能叫人连想起昆兰古卷的程度深感惊讶。彼得后书提到“真道”、“灯照在暗处”、“最后一场大火将毁灭万物”等等(摘自 *From Stone Age to Christianity*, 1957, pp. 22f)。R. H. Harrison 在 *Archaeology of the New Testament*, 1964, p. 81, 也作相同说法。最新的支持理论出自 Rainer Reisner (*op. cit.*)。

⁸³ E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, vol. II, p. 664.

⁸⁴ Chaîne 偏好这个成书年代,因为他相信彼得后书是彼得一位亲密门徒所写。

Albright 则根据彼得后书与昆兰古卷相似之处。Reicke 认为彼得后书里对政府官员的尊敬态度在多米田皇帝迫害基督教之后就不再出现于基督教文献中。

Bauckham 则把彼得后书的出版与第一代基督徒的相继去世相连(参三 4),并指它与《黑马书》,《革利免一、二书》在文体上相近之处。这些书信皆出自罗马教会。他鉴定《黑马书》和《革利免二书》为第一世纪作品。这显然是偏颇的。

通常《黑马书》和《革利免二书》都被认为是第二世纪中叶作品。这些书因此成为引用彼得后书的早期证据。

⁸⁵ Windisch 提议成书年代在主后 120 年, Mayor 认为是主后 125 年, von Soden 认为是主后 150 年, Jülicher 则定在主后 125 至 175 年之间, Harnack 主张在主后 150~175 年间。

⁸⁶ 在这一点上面, B. B. Warfield 在他所著 *Syllabus on the Special Introduction to the Catholic Epistles*, pp. 116 及下。他提醒我们希罗多德在他的作品出版一世纪之内只被引用一次,而修西狄第的作品在出版后两百年才被引用。

⁸⁷ Fornberg, Neyrey 和 Bauckham 都试图区别两者的差异,却不十分可信。

⁸⁸ 此等扭曲圣经教训的作为乃是后期诺斯底派的典型错谬,受到爱任纽的严厉攻击(A. H. i. 3.6, 8.1, 9.1)。

⁸⁹ Käsemann, p. 171.

⁹⁰ 特别要参考 Fornberg 所著 *An Early Church in a Pluralist Society* 和 J. H. Heyrey 所写 *The Form and Background of the Polemic in 2 Peter* 一文(JB L, 1980, pp. 407~431)。

⁹¹ *Introduction to the New Testament*, p. 300.⁹² Bo Reicke 假设彼得后书、犹大书和雅各书,连同《革利免一书》都有同一类的时代背景。我们在 Suetonius 所著 *Domitian* 书中读到那时在贵族阶层中,曾有许多人试图除去这位非常不受欢迎又残酷的罗马皇帝多米田。Reicke 曲解这些书信的证据,好嵌进那时代的模子。他这么做虽然十分智巧,却绝难使人信服。

⁹³ 如果彼得后书和犹大书属较晚期作品,我们或许可以期望其中对假教师的信条有较明确的说明。事实上,我们在两书中找不到这一类的说明,连“家谱”、“世代”,得缪哥这类不同派别的诺斯底主义常用名词都没提到。两书中也没有暗示说,当时有不同派别的诺斯底主义存在,包括迦波加德派、瑟弗留派、华伦提努派等等。相反的,在华伦提努派的真理福音、多马福音和腓力福音被发现之后,由于这些书展示了诺斯底主义成型后的真实信条,相形之下,两书中异端的原始特性就更为明显。

⁹⁴ 这是 Dr. Rainer Reisner 在他最近的论述中所下的结论(*Der Zweite Petrus-Brief und die Eschatologie in Zukunftsicherung in biblischer Sicht*, hrsg. von Gerhard Marier Wuppertal, 1984, p. 124 ff.)。他对彼得后书与昆兰古卷两者的关联特别感兴趣(他列举了六点这类证据)。如果彼得后书与马可福音的确曾被送给昆兰社团,则这种关联就非常有可能。但是他又解释昆兰社团这些严于律己的苦行僧后来怎样变成彼得后书假想的自由派异端。这点就嫌牵强。不过他也有力地指出异端中有犹太教的成分,包括多次提到犹太人传统上的次经,以及犹太人常用的字“正路”多次出现(彼后二 2、15、21)。或许彼得像保罗一样面对一个混合式的自由主义异端,把基督教的某些教义与异教文化背景下的生活方式相结合。

⁹⁵ *Scripture*, XII, 1960, pp. 13~19. ⁹⁶ *Studies in the Second Epistle of Peter*.

⁹⁷ *Revue Biblique*, lxi, 2, 1963, p. 304. ⁹⁸ 参导论 I B 1。

⁹⁹ *De Cult. Fem.* i. 3. 特土良非常看重犹太书的权威性,以至于他连《以诺一书》都接受了。

¹⁰⁰ *Paed.* iii. 8.44, 及 *Strom.* iii. 2.11. ¹⁰¹ 在 *Adumbrations* 中有总结。

¹⁰² Kümmel 非常令人惊讶的说,“俄利根并不把它当作正典之一部分”(参 *Introduction to the New Testament*, p. 301)。他一定忽略了俄利根曾在 *Comm. in Rom.* 3: 6 当中把犹太书称为 *scriptura divina*。

¹⁰³ 详情请参 Bigg, pp. 307. ¹⁰⁴ 参 Tertullian, *De cult fem.* i. 3.

¹⁰⁵ 参导论 VIII. ¹⁰⁶ *Der vir.* III. iv.

¹⁰⁷ 他的文章记于 Migne 所著, *Patrologia Graeca* xxxix. 1811 ff.

¹⁰⁸ Kümmel, *Introduction to the New Testament*, p. 300.

¹⁰⁹ *The Primitive Church*, 1929, pp. 178~180.

¹¹⁰ 优西比乌称他为 Justus。后来的一些名单也是同样称呼。

¹¹¹ Mayor, pp. cxlviii ff.

¹¹² 参 R. V. G. Tasker 对雅各书的注释, pp. 22~25, 以及 J. B. Lightfoot 的附记“主的兄弟” *Epistles to the Galatians*, 1869, pp. 247~282。其中有耶稣各与犹太、雅各俩人关系的讨论。

¹¹³ 参 *Preface to Jude*. ¹¹⁴ Eusebius 所著 *H. E.*, iii, 20.1ff.

¹¹⁵ Mayor, p. cxlviii.

¹¹⁶ 参 E. R. Goodenough 所著 *Jewish Symbols in the Graeco Roman Period*, 1953, 和 N. Turner 所著 "The Language of Jesus and His Disciples", *Grammatical Insights into the New Testament*, 1965。后者争辩说耶稣和他的家人习惯上讲的希腊语是七十士译本所用的那一种。

¹¹⁷ Barclay, pp. 202f.

¹¹⁸ *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, p. 220ff.

¹¹⁹ *De princ.* iii. 2.1. ¹²⁰ *Adumbr. in Ep. Judae.*

¹²¹ *In Ep. Judae Enarratio.* ¹²² Plummer, p. 424.

¹²³ Chaine, p. 279. ¹²⁴ *Adumbr. in Ep. Judae.*

¹²⁵ *Idol.* xv, *Apol.* xxii. ¹²⁶ *Ep.* iv. 3, xvi. 5.

¹²⁷ *City of God* xv. 23.4. ¹²⁸ *Hom. in Gen.* vi, 1.

¹²⁹ Plummer, p. 394. ¹³⁰ 见 Plummer 有趣的脚注, p. 400.

¹³¹ 彼后二 1~3, 三 3、17; 参犹 4、8、10 等经文。

¹³² 比较令人印象深刻的有下列诸点:

(i) 在彼后二 4 和犹 6 两段类似经文中, 犹大用了 *des mois aidiois* (永远的锁炼)。这两字极可能是把彼得后书二 4 的“坑”(*seirois*)照意义解成“锁炼”(*seirais*)。

(ii) 比较彼后二 11 和犹 9, 犹大书在第 9 节省略了“主面前”。另外, 犹大书把“用毁谤的话告他们(假师傅)”换成“用毁谤的话罪责他(魔鬼)”。虽然后者取自《摩西升天录》, 可是这话却使彼得叙述假师傅在主面前嘲骂教会领袖(或天使)的要点变得不明确。这样改变也把假师傅受控告的话换掉了, 这么做不是很妥当。(iii) 犹大讲到假师傅落入“被定受刑罚”的光景中(4 节), 可是他却

没提到任何人。对此点最佳的解释是他刚刚读了彼得后书, 就写了书信, 脑中还记得彼得的话: “他们的刑罚, 自古以来并不迟延。”

¹³³ Mayor, pp. xviff.

¹³⁴ Robson, p. 52, Spicq (*op. cit.* p. 197) 和 Michaels (*op. cit.* p. 355)。两者观点一致。

¹³⁵ Reicke, p. 190.

¹³⁶ 在他给我的一封信里, 他写道 "*J'étais arrivé a& la conclusion que les deux épîtres utilisaient un document commun, de ton eschatologique*".

¹³⁷ E. F. Harrison, *Introduction to the New Testament*, 1966, pp. 396 f.

¹³⁸ 参 D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 1970, pp. 925 f.

¹³⁹ 的确, 两封信中只有一个子句是近乎相同的(即犹 13 和彼后二 17)。

¹⁴⁰ 《革利免一书》(xxiii) 和《革利免二书》(xi) 都引用了这样一份文件, 称之为“圣经”和“先知的话语”(请参彼后三 4 的注释)。两本教父书信都重申耶稣再来的真理, 虽然祂的再来已迟延许久。两者都注重人的正直与心地单纯, 这点也是我们在彼得后书和犹太书读到的。两者也都提到有人讥笑耶稣再临的教训和果树的比喻。前者在彼后三 4 被提到, 而后者在犹 12 节出现。

¹⁴¹ *The Primitive Christian Catechism*, 1940.

¹⁴² *The First Epistle of St. Peter*, 1946, Essay 2. ¹⁴³ *Testimonies*, 1916.

¹⁴⁴ *According to the Scriptures*, 1952, pp. 28 ff.; Dodd 的立场曾被 M. D. Hooker 质疑, 参 *Jesus and the Servant*, 1959, pp. 21ff. Hooker 赞成 Harris 的立场。另外参 E. E. Ellis 所著 *Paul's Use of the Old Testament*, 1957, pp. 98~107。

¹⁴⁵ *Sources of the Synoptic Gospels*, II, 1957.

¹⁴⁶ “这项论点在另一项看法的对比之下, 就失去了很多它原有的力道。在犹太书的注释里讲到犹太书最重要的部分, 也就是那实践了作者主要目标的部分, 乃是第 20~23 节的恳求。这些经节(以及开头三节和结尾的颂赞), 正是那些犹太在假设的共同参考文献以外想加上的。这是一道可以理解的程序, 所以我们不能否定另有一份共同参考文献的可能性。”(Bauckham, p.142) 他否定共同参考文献假设的惟一理由, 是这个假设比假定一书直接抄自另一书更为复杂。我但愿对福音的问题也能像这样轻而易举的解决! 令人惊异的是, 他竟然接受另一份较不明显的共同参考文献的存在。这个共同参考文献可能是彼后三 4~13, *1 Clement* xxxiii. 3~4 和 *2 Clem.* xi. 2~4 的出处。他认为这个共同参考文献属犹太人的启示文学。他并偏向于鉴定此书为 *Book of Eldad and Modad*。

¹⁴⁷ 包可罕 (Bauckham) 列的彼得后书结构大纲别有洞见, 值得引述于此:

- | | |
|---------|--|
| — 1~2 | 问候 |
| — 3~11 | 主题: 彼得的信息撮要 |
| — 12~15 | 时机: 彼得的赠言 |
| — 16~18 | 反驳 1: a) 使徒的亲眼见证 |
| — 19 | 反驳 1: b) 旧约预言的价值\par — 20~21 反驳 2: 旧约预言的灵感 |

- 二 1~3a 彼得预言假师傅出现
 二 3b ~10a 反驳 3: 必有审判
 二 10b ~22 谴责假师傅
 三 1~4 彼得预言好讥诮的人出现 (包含第 4 个警戒——第 4 节)
 三 5~7 反驳 4: a) 神话语的无上权柄
 三 8~10 反驳 4: b) 主的宽容
 三 11~16 勉励
 三 17~18 结语

包可罕认为彼得后书是属于犹太文学的“遗训”文类。但他这个大纲却与这个假定的正确性没有绝对的互赖关系。包可罕的经文分析之卓越, 是显出这卷书信前后连贯, 浑然一致。

¹⁴⁸ 请参笔者所著: *The Meaning of Salvation*, 1965, pp. 195f. “救主”在新约圣经里有十六次是指耶稣, 其中有五次出现在彼得后书。Bauckham 指出, 在主后第一世纪, 人们并不忌讳尊称耶稣为“神和救主”。

¹⁴⁹ 参 *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, 1903, pp. 248ff.

¹⁵⁰ 参 *St. Paul's Epistle to the Colossians and Philemon*, 1879, comment on 1: 9.

¹⁵¹ *aretē* 是新约圣经中一个冷门的字。它在这里出现三次 (第 3 节和第 5 节), 另外也在腓四 8 和彼前二 9 出现。“美德”是异教徒形容人品的用语, 基督教呼召人成圣, 那是这字在新约圣经里不常被用到的原因。然而, 由于经文带有争论性, 又可能引用了旧约圣经, 并且语义属希伯来人思想, 不是希腊人思想——在行动上表现出良善, 有卓越而实在的事迹作证, 所以作者用了这字。在彼前二 9 也有很多同样的想法。基督徒应该表现他们救赎主的 *aretas*。在两处经文中, 美德所代表的显明于主的救赎工作。它不仅仅是一项静态的品格而已。

¹⁵² *doxa* 是彼得喜欢用的字, 在彼得前书出现十次, 在彼得后书出现五次。

¹⁵³ 参导论 I B 1, 和 Bauckham, *op. cit.*, p. 181.

¹⁵⁴ 此外可参考 Käsemann, p. 182; Wand, pp. 150ff.

¹⁵⁵ 加五 22~23; 提六 11; 罗五 3 及下。

¹⁵⁶ Barnabas, Ep. ii. 2, 3; Hermas, Vis. iii. 8. 1~7; Clem. Rom., Ep. lxii.

¹⁵⁷ 同样的立场也出现在后使徒时代的文献中。在巴拿巴书中, 信心被摆在第一位。其它并列的还有高尚的品格, 忍耐、仁慈和节制; 《黑马书》不但把信心摆在第一位, 并且明白地说“借着她 (信心), 神所拣选的人得以蒙救赎。”信心在这里被比喻作一位妇人, 她生了几个女儿 (即其它德行), 而所有德行的最高境界就是爱。

¹⁵⁸ 腓二 12. ¹⁵⁹ *Nic. Eth.* Vii. 3.

¹⁶⁰ Plato, *Protag.* 352C. ¹⁶¹ *Nic. Eth.* Vii. 3.

¹⁶² *Magn. Moral.* ii. 6.34.

¹⁶³ 在此 Barclay 适切的引用了 Xenophon (非常创意性的) 对 Socrates 所作的描述

为要说明 *eusebeia* 是异教徒世界中最高贵的观念。“他是如此虔诚, 对宗教有极大狂热, 以至于他绝不愿离开天堂的旨意一步。他又是如此正直不苟, 以致他绝不对任何活人有些微的伤害。他是这么有节制, 又温和, 以致他时时刻刻宁愿放弃较甜美的享受而选择上好的福分。他也十分敏感, 富有智慧, 言行谨慎, 以致他从未在分辨好歹的事上犯错。” (*Memorabilia* i. 5.8~11) 彼得用了兼容并蓄的字 *eusebeia*, 正是要辨明这等优良的品格。

¹⁶⁴ 参太十三 22。原文 *ouk argos oude akarpos*, 代表“既不偷懒也不会不果子”。这话曾被 *Letter from the Gallic Churches* (AD 177) 引用, 记录于 Eusebius 的 *H. E.* v. 1.45.

¹⁶⁵ 参彼前二 11 和彼后三 1、8、14、17。在他向读者们提出关键性的挑战时, 他称他们为“亲爱的” (原文中无“弟兄”)。

¹⁶⁶ 惟有 *The Apocalypse of Peter* 和 Aristides 所著 *Apology* (主后 129 年) 例外地引用了这节经文, 因此成为这封书信成书年代极早期的外证。

¹⁶⁷ 参导论。 ¹⁶⁸ *urbs aeterna*, etc.

¹⁶⁹ *aiōnios* (“永远”) 在新约圣经里广被引用。我们读过永火 (太十八 8)、永生和永刑 (太二十五 46)、永远的荣耀 (林后四 17)、永存的房屋 (林后五 1)、永远沉沦 (帖后一 9)、永远的安慰 (帖后二 16)、永远的权能 (林前六 16)、永远得救 (来五 9)、永远审判 (来六 2)、永远赎罪 (来九 12)、永远的灵 (来九 14)、永远的产业 (来九 15)、永约 (来十三 20)、永远的荣耀 (彼前五 10) 和永远的福音 (启十四 6)。

¹⁷⁰ 本节的“我们的主救主耶稣基督”与第 1 节的“神, 和救主耶稣基督”完全对应。这点强有力地支持第一节应该译为“我们的神, 和救主耶稣基督”之主张 (Caffin)。

¹⁷¹ 参可十 21 的“你还要来跟从我”以及可十 24 的“进神的国”, 还有可十 26 的“得救”与可十 17 的“承受永生”。

¹⁷² 举例说, 路十五 11~32, 十二 47 及下。 ¹⁷³ 林前三 10~15。

¹⁷⁴ 保罗也是这么强调人需要被提醒 (腓三 1; 提后二 14; 多三 1)。

¹⁷⁵ 的确, 正如司提反所说, “所罗门为神造成殿宇”, 于是乎朽烂也开始了 (徒七 47)。

¹⁷⁶ Selwyn 引用这话, 参 *The First Epistle of St. Peter*, 1946, p. 169.

¹⁷⁷ 记于 Eusebius, *H. E.* iii. 39.15, v. 8.3. ¹⁷⁸ 记于 Eusebius, *H. E.* vi. 14.5~7.

¹⁷⁹ *A. H.* iii. 10.6. ¹⁸⁰ *A. H.* iii. 1.1; 参 Eusebius, *H. E.* v. 8.

¹⁸¹ 然而 C. J. Hemer 并不相信这种鉴定, 参看 C. J. Hemer in *ZNTW*, 1974, pp. 155~157.

¹⁸² 导论 I A. ¹⁸³ 参 *Josephus, Antiq., proem.* 3.

¹⁸⁴ 提后二 17~18. ¹⁸⁵ 请参看导论, III 及下。

¹⁸⁶ 请参看导论, I B 2.

¹⁸⁷ 参 G. H. Boobyer 所著 *St. Mark and the Transfiguration Story*, 1940.

¹⁸⁸ 参 A. M. Ramsey 所著 *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 1949, Chapter 13.

¹⁸⁹ 参导论 I A . ¹⁹⁰ 参 Hennecke, *New Testament Apocrypha*, vol. II . pp. 680f.

¹⁹¹ 它在新约圣经里只在此处出现。然而其对应动词 *epopteuō* 只在彼得前书二 12、三 2 出现。这是不是另一个两书属共同作者的间接指标呢？

¹⁹² 参：路九 43；徒十九 27。 ¹⁹³ ix. 2。

¹⁹⁴ 这样 B 和 P72 的经文是“我的儿子，我所喜悦的是这一位”，P 的经文是“这是我的儿子，被喜悦的，就是这一位”。而大多数手抄本则是“这是我的儿子，被喜悦的”（受马太福音叙述的影响）。

¹⁹⁵ 最近似的对比经文是太十二 18，那里最好的抄本原文就是 *hon eudokēsen hē psuchē mou*。在对观福音中，只有马太福音在登山变相的叙述中提到“我所喜悦”，可是它的原文却是 *en hō eudokēsa*。

¹⁹⁶ 参 *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, 1903, pp. 229~233, "The Beloved as a Messianic Title"。并参看 Bauckham 对此经文极其仔细的注释。他结论说：“彼得后书的一句话 *ho agapētos mou*，即我爱的，比对观福音中的相关经文更接近闪语字根，所以这话至少是原始的。”“因此，”他说，“彼得后书的作者讲述变像时并未参考对观福音。”

¹⁹⁷ 请看导论 I D 3 (See p. 31ff)。

¹⁹⁸ *New Testament Introduction*, 3rd ed., 1970, pp. 671ff., Appendix C, "Epistolary Pseudigraphy"。

¹⁹⁹ Bigg, p. 232. ²⁰⁰ 出十五 13；书五 15；诗二 6，三 4；赛五十二 1，等等。

²⁰¹ 参看 Hennecke 所著 *New Testament Apocrypha*, vol. II . p. 680。

²⁰² Bultmann 和其它人的看法是，变像本身乃是一次复活后的显现，却被门徒插入耶稣道成肉身的生平事迹中。这种谬论已被 Boobyer 及 Stein 驳斥。

²⁰³ Theophilus of Antioch 在主后 170 年从事著作。他三次提到这段经文：一 19~21。在 *ad Autol.* ii. 13，他讲到“他的话像小屋中的一盏灯。”在 ii. 9，他写到：“神人带着神的灵，成为先知，领受神的教导，因为神把祂自己的灵吹入他们。”最后，在 ii. 33，他写道：“我们受教于圣灵，祂借着众先知说话。”这些引据不但指出 Theophilus 如何钻研了彼得后书，证实了此书信的古老性，它们更显出他如何敏锐地了解这段难解经文的意义。

²⁰⁴ A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, p. 126。

²⁰⁵ 参看 C. K. Barrett 所著 *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, 1947, pp. 39f.

²⁰⁶ 参 Moulton 和 Milligan, *Vocabulary of the New Testament*, 1949, p. 680, s. v. *phosphoros*。

²⁰⁷ 我们可以在此稍微提一下 Käsemann 的观点，以供对解经有兴趣之人参考。他以为 19~21 节乃是大公教会谨慎支持圣职人员立场，反对狂热分子过分注重 *gnōsis* 的表征。初代基督教的作先知讲道职事在那时已经消失——教会领导阶层以为这种职事太危险，可能有人会把道理讲错，所以停止了这职事。这正是彼得后书的精神。“作先知说预言只限于旧约时代。”但是即使这么做也于事无补。狂热分

子的释经取代了先知预言！因此，教会必须对解释圣经的职事加以控制。整个团体必须服从教会指派的教师对圣经的解释 (Käsemann, p. 190)。不用说，这段经文本身并没有以上这些意义。

²⁰⁸ von Soden 怀疑此处有影射假师傅的意义。他可能是正确的。真正的先知与假师傅不同，他们并不倚赖自己的意见。神的声音从天而降在他们的身上，就如同古时在变像时降在使徒身上一样。

²⁰⁹ 原文 *epilulusis* 于是几乎代表“默示”，这是 J. P. Jacobszoon of Leyden 早在 1599 年所作的翻译。没有任何预言性的经文是靠自我启示，自我癫狂产生的，乃是由神而来的。参 J. Loow in *Nederlands Theologische Tijdschrift*, 3, 1965, pp. 202~212。

²¹⁰ 这里没有任何一点类似孟他努派的主张。他们以为他们像七弦琴一样，任由圣灵的琴拨挑动。孟他努派兴于第二世纪中叶。如果这封书信是在那以后写的，如果作者是孟他努派人士，他会比 21 节更深入地讨论这一点。如果他不是孟他努派人士，他会仔细阐明他与孟他努派的区别。这儿提到默示属个人感动的观念，与后来盛行的那种机械化观点截然不同。

彼得的话与另一个与他同时代的犹太人，斐罗，对默示机械化的了解同样有极大差别。斐罗把默示看成神强制性的占有一人，把那人变成一个“承载神重担的人” (*theophoros*, *Mut. Nom.* i, p. 609, *de Somn.* p. 689)。彼得把默示看作神与圣洁之人中间个人化却又关系正常的合作。经文中未曾讲到圣书作者在写书时处于疯狂状态，如同斐罗引述他们像在祭酒神时发疯的状态。这些作者乃是在神的旨意里被引导前进，却也是出于他们自己的甘心乐意。

²¹¹ 这种交替使用现在式与未来式的句构值得我们仔细检查，因为那些把书信当作仿冒经书的人大大利用这点作文章。在二 1 和三 3，假师傅的出现是在将来。在二 11 及下、17 节及下、20 节和三 5，假师傅已经出现。同样的句构也在提摩太后书出现。在那里，假教训和假生活方式乃是以现在式被提到，包括一 15，二 18、25 和三 5（后者用现在式讲到假师傅的行径，但他们却是第三章开头所提那些将来才会出现的人！）。用未来式的语句则包括二 16~17，三 2 及下、13 节，四 3~4。未来式与现在式的合并使用，主要是为了强调预言与事实的对应关系。彼得后书有两处用到未来式的经文，它们都紧紧与讲论先知的经文相连（一 19~二 3，三 3~4）。假师傅在教会活跃，此乃旧约时代众先知的预言。

²¹² *Dial.* lxxxii。祂再一次警告他们，在祂再来之前，将有异端和假先知假借祂的名兴起 (*Dial.* li)。

²¹³ 远离异端毒草 (*Trallians vi*)。

²¹⁴ 有趣的是，亚历山大的革利免合并两段彼得书信的经文（彼前四 2 和彼前一 19），作了以下的宣布：“主（他又称呼为 *despotēs*，即主人）用宝血买赎 (*agorazei*) 我们” (*Eccl. Proph. xx*)。

²¹⁵ 第二世纪的作者广泛引用此一主题，请参看 B. Lindars, *New Testament Apologetic*,

- 1961, pp. 22f.
- ²¹⁶ “真道引领那些行在其上的人进入天国” (xvi), 以及 *1 Clem. xxxv*, *Hermas, Vis. iii. 7.1*。
- ²¹⁷ “那些褻渎真道的人” (vii)。
- ²¹⁸ 有可能彼得所参考的是《以诺书》中有关惩戒天使的段落。例如 *x. 4~6, xviii. 11~xxi. 10.* ²¹⁹ *c. Apion. ii. 33.*
- ²²⁰ Clement of Alexandria in the *Adumbrations*, 1008, 也是如此解释犹大书第 8 节之对应经文。他对彼得后书的注释不幸未曾留下。²²¹ 柏拉图根据此一原因攻击著作类似荷马史诗的文人, 说他们的故事中讲到神与人中间的恋爱, 其实就是毁谤天上的神明。
- ²²² 在 *Enoch lxviii*, 天使长米迦勒和拉斐耳震慑于神的威严和犯罪天使的邪恶。如果彼得心中记得这话, 它就为彼得描述假师傅与天使态度的对比提供了很好的背景。
- ²²³ *Paed. ii. 1.6.* ²²⁴ *Apost. Trad. xxvi.*
- ²²⁵ *Memorabilia ii. 1.4.* ²²⁶ *Demosthenes, 241.2.*
- ²²⁷ 参犹大书 11 节。²²⁸ 这其中可能参考了箴十 11, 十三 14, 十四 27 和耶二 13。
- ²²⁹ Democracie Hemmerdinger-Illiadon 在 *Revue Biblique*, 1957, p. 399, 写道, 他相信他已经找到这段经文的原版藏于以法莲 (第四世纪叙利亚的神学家及布道家) 的重写羊皮卷中。 *tous tous logous apopheugontas tous eutheis kai tous en planē anastrephomenous* 的意思是“那些逃避直爽话语和活在错误中的人”。Harklean 的叙利亚圣经经文意思大致相同: “那些不说什么就逃离活在错误中之人。”如果以上所列举的是正确经文, 则这本书信被叙利亚教会保存下来的事实令人深思。在叙利亚教会, 彼得后书一直未被承认为正典, 尤其是以法莲本人先前还不知道有彼得后书的存在呢!
- ²³⁰ 亚历山大的革利免特别攻击自称淫荡乃是一种神秘的团体相交方式之异端: *sunt autem, qui etiam pallicam venerem pronuntiant mysticam communionem; et sic ipsum nomen contumelia afficiunt (Strom. iii. 4)*。真是“如此道德标准, 真是无法苟同”!
- ²³¹ 讲到离道的可能性, 参看 *The Meaning of Salvation*, 1965, chapter xi。
- ²³² 再一次我们回到箴言 (八 20, 十二 28 等)。
- ²³³ 参 E. G. Selwyn 的 *The First Epistle of St. Peter* 论文 I 和 II (1946), 以及 Carrington 的 *Primitive Christian Catechism* (1940), 还有 O. Cullmann 的书 *The Early Church* (1956), 论文题目是“传统”, "Tradition"。
- ²³⁴ 它在 *The Gospel of Truth* 33. 15. 16 被引用。它也可能与彼得后书有关, 因为七十士译文十分不同。
- ²³⁵ *Ahikar* viii. 18. 阿拉伯文的校订版较接近彼得后书的文章: “(某人) 与上流人士一起洗热水澡。当他从澡盆出来, 他看到一个脏水洞, 便纵身一跃下去在其中打滚 (viii 15)。”
- ²³⁶ 参林前五 9, 保罗提到一封他的信。这信几乎可以肯定的是已经流失了。参导论 II。
- ²³⁷ 一个特别有启发性的例子, 讲到后使徒时代对使徒和先知在圣经统一启示上相对分量所持态度, 就是 Polycarp's *Ep. vi*: “让我们如此事奉耶稣, 带着所有的虔敬与畏惧, 因为祂自己赐下了命令, 使徒们传了福音给我们, 先知们也预先宣告主的降临。”其它类似讲述先知与使徒并列为权威的段落也很多: 包括 *2 Clem. 14.2, Ignatius Philad. 5* 和 9 章。
- ²³⁸ 请读笔者所著 *Freed to Serve*, 1983, 第二章。
- ²³⁹ 正如 Fornberg 锐利观察到的, 这段话有讽刺的意味。否定主再来的反对派人士自己就是主快来的明证。
- ²⁴⁰ 参看 Philo, *Vit. Mos. ii. 12; Sib. Orac. vii. 11; 1 Clem. ix. 4.*
- ²⁴¹ Josephus, *Antiq. i. 2.3.*
- ²⁴² 参 Seneca, *Nat. Quaest. iii. 29; Diog. Laert. vii. 134; Plutach, Moral. 1077D.*
- ²⁴³ 参诗一 3; 赛十三 9~13, 二十九 6, 三十 30, 六十四 1~2, 六十六 15~16; 但七 9~11; 鸿一 5~6。
- ²⁴⁴ 例如 *1QH iii. 19~36; Sib. Orac. iii. 71~87; Enoch x. 3.*
- ²⁴⁵ 例如太三 11; 林前三 13; 帖后一 8; 来十二 29; 彼前一 7 和启示录中多处经文。
- ²⁴⁶ *1 Apol. i. 20.* ²⁴⁷ *1QH iii. 28ff.*
- ²⁴⁸ D. S. Russell (*Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964, p. 212) 指出对这时代的作者们而言, 要说明一项像永恒这种超时间的概念是何等的困难。他们反复引述下列的说明: *Jubilees* iv. 30, “在诸天的见证中, 千年如同一日”; *Apocalypse of Abraham* xxviii, “在那世代中过一个钟头就好像一百年一样”, 又有 *Enoch* xci. 17 把永恒描述成“无数的星期过去”。在以上这些例子中, 永恒并非脱离时间的, 它是时间的总和。
- ²⁴⁹ 这种读法, F. W. Danker 在 *ZNTW*, 1962, pp. 82~86 很正确地加以辩护, 也被 NIV 采用。它是最难解的读法, 所以有很多种变体。他比较了 *Psalms of Solomon*, xvii. 10 中另一段包含此字的文句, 然后下结论说, 本节意义是“司法调查程度的演进, 最后以刑事上的宣判为高潮结束。”
- ²⁵⁰ H. Lenhard 这样讲 (*ZNTW*, 1962, pp. 128 及下文)。地 (指人类) 和人的工程将在神的审判台前显明。整个世界要废去, 只有人类留下来, 向他的创造主交帐。包可罕对此作了详尽之讨论, 也达到类似之结论。地和其上的人将被神判决 (有罪)。同样, 信徒也将被神判决为无瑕疵, 无可责备, 并在主再来时与祂和睦 (v. 14)。
- ²⁵¹ 旧约圣经 (例如赛十 23, 六十 22, 按照七十士译本) 和两约之间的著作中 (例如 *Sirach* xxxiii: 8; *2 Baruch* xx: 1~2; lxxxiii: 1) 都多方讲到神因以色列人的好行为或悔改而加速末时的来临。“这并无损于神在决定末时时辰的最高主权, 只代表祂在施行最高主权决定时辰之时也把人的因素考虑在内。” (包可罕)。
- ²⁵² 因此 *palingnesia*, “新生”被用来同时代表个人的重生与宇宙的更新 (太十九 28; 多三 5)。
- ²⁵³ *Katoikein* 在希腊文里代表永恒的居所; *Paroikein* 则代表暂时的居所。

- ²⁵⁴ 请参看 J. Munck 所著 *Paul and the Salvation of Mankind*, 1959, 其中对这点作了有力的反驳。
- ²⁵⁵ Lindemann (*Paulus* p. 95f) 指出, 有一种假定, 说彼得后书三 15~16 乃是为恢复保罗在正统教义圈中的地位而写, 因为正统人士曾以怀疑的眼光看保罗的书信, 说这些书信曾被诺斯底派人士引用。保罗根本不需要别人恢复他在正统教义圈中的地位 (参看《革利免一书》, 以及伊格那丢和坡旅甲的著作)。
- ²⁵⁶ T. W. Manson, 'St. Paul's Epistle to the Romans-and Others', *BJRL*, Nov. 1948.
- ²⁵⁷ 彼得读过许多保罗的书信, 这点我们不必觉得惊奇。他如果没有读过, 那才令人惊讶。“我们可以假定, 初代基督教的教师很自然的会互相致送书信, 而这些书信会被一般教会拿来宣读, 作为圣灵感动人的教导。” (梅尔)
- ²⁵⁸ 保罗常常在他书信中提到神所赐的恩典, 使他能对福音中神的奥秘有深刻的了解 (例如罗十二 3, 十五 15 及下; 林前二 6~13; 弗三 2~10; 西一 25)。保罗书信的灵感不能被称为“后代教会的意见” (Knoch)。“它正是保罗所称, 智慧的恩赐——彼得也承认这点——这恩赐乃是来自圣灵。”
- ²⁵⁹ *Philippians* 3.
- ²⁶⁰ 此外他们也可能争辩说, 保罗虽然教导主再来的日子临近了 (例如罗十三 11~12; 林前七 29; 帖前四 15), 可是这事却尚未发生, 因此它将来也不会发生。
- ²⁶¹ 亚历山大的革利免也提到这节经文。他说: “其它人纵情享乐, 顺着他们的淫欲扭曲圣经。” (*Strom.* vii. 16)
- ²⁶² 参看 C. W. Dugmore 着 *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, 1964, pp. 1~25, 以及 A. Guiling 着 *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960, pp. 6~24.
- ²⁶³ Eissfeldt 根据 *Baruch* i. 14 和 *Apocalypse of Baruch*, 说“因此这事必然是正常的……就是在会堂里大声宣读犹太社团有名领袖的亲笔书信。” (*Old Testament Introduction*, E. T., 1965, p. 24)。
- ²⁶⁴ Boobyer 似乎接纳这点。“这事 (指保罗书信被称为 *graphai*) 并不一定代表保罗书信已与旧约圣经有相等的权威。‘圣书’可以代表旧约圣经和其它被尊崇的著作。这些书卷在教会用在教导和崇拜上。它们乃是渐渐的被承认与旧约圣经并列为正典经文。”
- ²⁶⁵ 提前五 18, 引用申二十五 4 和路十 7; 并请看《革利免一书》二十三, 三十, 三十四, 三十六等章, 以及《巴拿巴书》十三 7; 《革利免二书》二 4; 坡旅甲《书信》十二 1。
- ²⁶⁶ 有关这节在解经上的困难, 请进一步参看导论 I D 3。
- ²⁶⁷ 在别地方它被用来代表星辰的固定位置和光束的恒定。
- ²⁶⁸ 彼得在彼前一 12 (见该处注释) 和五 10 也用到此一动词。
- ²⁶⁹ 见彼前四 10, “神百般的恩赐”。
- ²⁷⁰ 这段荣耀颂是祷告或只是一句说明? 对此问题的讨论请看犹太书 25 节。

- ²⁷¹ 我们可以作一对比。一方面耶稣命令祂的门徒, “为大的倒要像年幼的, 为首领的倒要像服事人的。” (路二十二 26 及下) 犹大实践了这道命令。另一方面, 一般基督教会多半不太愿意以人服事的多寡来衡量他的尊大。属灵地位的真正测量仪就是一个人对耶稣和他友人奉献的深度。
- ²⁷² 参看导论 V. (p. 49f)。²⁷³ 类似情况似乎也出现在弗一 1, “在以弗所”。
- ²⁷⁴ 参: 弗一 5, 以及 Amitage Robinson 之注释, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, 1903, pp. 229~233.
- ²⁷⁵ “我在父里面, 父在我里面。” (约十四 10)
- ²⁷⁶ Bauckham 注意到, 这些信仰特质是经过仔细考虑而选出的。读者们正面临离开呼召的危险, 难逃主再来时神的审判。神呼召, 爱护信徒, 并保守他们的作为, 这些恩典需要人以信心的表现响应——所以这封信的主旨就是针对这点。但是最后犹大仍回到他一开始的主题, 他相信神, 他们的救主, 必要借着基督保守他们直到永恒的国度来临。
- ²⁷⁷ 有些学者把 *pasanspoudēn poioumenos graphein* 这词组译成“因为我想尽心写信给你们”, 而非“虽然我想写信给你们”, 于是文意就成了: 犹大正在写一封他老早就想写的信。这是非常不可能的解释。我们今天所保有的犹大书不是一封有关“我们同得救恩”的信。更有甚者, 这样的观点忽略了现在不定式 (*graphein*) 和主动不定式 (*grapsai*) 之对比, 使得整个句子显得重复而累赘。这不是犹大的笔法。Robinson 的理论令人深思。他说犹大的确 (在后来) 实践了他的愿望, 写了一封讨论“我们同得救恩”的信。这信就是彼得后书。他是彼得的书记兼代笔。然而把两封信归于同一作者有极大的难处。进一步的讨论记在导论中。
- ²⁷⁸ 然而请看导论 VI (pp. 53f)。
- ²⁷⁹ 基督教的传统 *paradosis* 不同于人的传统。请看 O. Cullmann 所著 "The Tradition", *The Early Church*, 1956, pp. 59 及下, 和 *Christianity Divided*, 1962, 第 7 页及下。
- ²⁸⁰ 参看导论 I D 3 和 VII。
- ²⁸¹ 保罗用了 *agonizesthai* 代表造就成熟基督徒所必须经历的艰难, 和付出的代价, 包括不断的祷告、自我的节制、持守基督徒的信仰, 和基督徒生命中的争战 (林前九 25; 西一 29, 四 12; 提前六 12; 提后四 7)。
- ²⁸² ii. 142. ²⁸³ *Moral.* 216B.
- ²⁸⁴ 申十三 2~11; 赛二十八 7; 耶二十三 14; 结十三 9。
- ²⁸⁵ 例如太七 15; 可十三 22。
- ²⁸⁶ 徒二十 29~30; 提前四 1 及下; 提后三 1 及下; 彼后二 2~3。
- ²⁸⁷ 如果事实如此, 这就有点类似 *Enoch* xlvi. 10, “他们不认诸灵的主和祂的受膏者”。
- ²⁸⁸ 参导论 IX。
- ²⁸⁹ 这字曾如此出现于 Thucydides iv. 126, 并参考 Justin 所提使徒“备忘录”, *ta apomnēnoneumata tōn apostolōn* (*Apol.* i. 67)。

²⁹⁰欲知详情请看 Plumptre 和 Bauckham 对本节的注释。

²⁹¹*Jubilees* iv. 15, 22; v. 1~10; *Test Reuben* v; *Test. Napht.* iii; the *Book of Tobit*, 另参 Josephus, *Antiq.* i. 3.1.

²⁹²申二十九 23, 三十二 32; 赛一 9, 三 9, 十三 19; 耶二十三 14, 四十九 18, 五十 40; 结十六 4 下及后文; 摩四 11; 太十 15, 十一 24, 二十五 41; 路十 12, 十七 29; 彼后二 6; 启十一 8, 二十 10。还有其它经文, 不胜枚举。

²⁹³讲到所多玛男人的傲慢, 请看创十九 4~6、12。

²⁹⁴冷门的复合字 *ekporneuō*, 即婚前淫行, 这字因前置 *ek*, 可能带有“违反自然进程”的意思。

²⁹⁵参 *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, p. 508. 并请看 J. P. Harland 所著 "Sodom and Gomorrah" in *The Biblical Archaeologist Reader*, ed. Wright and Freedman, 1961, pp. 41~74。

²⁹⁶死海一带一度十分肥沃。*Wisdom* x. 7 和 Philo, *de Abrahamo* 140 讲到它后来不断冒烟燃烧。

²⁹⁷在 *Enoch* lxvii. 4 及下文中, 邪灵被拘禁在硫磺火谷之中。这谷藏在一片大海之下, 就是暗指死海。

²⁹⁸参考 3. *Macc.* ii. 5. ²⁹⁹*Adumbrations* 1008.

³⁰⁰创十九 5; 参考 *Test. Asher* vii, 其中讲到“不要像所多玛人一样藐视主的使者, 因而遭致灭亡”。

³⁰¹欲知经文边注者的全文, 请看 Bigg 对本节经文之讨论。这位作者的写作日期不明。

³⁰²用斯拉夫文写的 *Wisdom of Moses*, 第十六章讲到一个与经文边注者所述类似的故事——其中稍有变异。《乔纳单他尔根》也讲了相同的故事(申三十四 5~6 的注释)。

³⁰³本节希腊文也可被译为“控告他褻渎”。但这个解释因不合上下文而遭排除, 因为米迦勒真正作的, 只是求神来审断此事。

³⁰⁴本段话是取自亚三 2, 似乎曾被插入《摩西升天录》, 因为它十分配合书中的记载。

³⁰⁵讲到犹大的使用伪经数据, 请看导论 V。

³⁰⁶讲到淫欲的败坏本质, 请同时看弗四 22; 腓三 19; 彼后二 12 等等。

³⁰⁷Bo Reicke 引用了 *1 Clem.* iv. 1~7, 在那儿该隐被描写成那些教师们的典型。这些人借着嫉妒、反政府和挑起对社会不满的情绪, 迫使他们的基督徒兄弟走向死亡。由此说来, 不论他们是否真的教师, 假师傅是杀兄弟的, 又走在该隐的道路中。因为他们反社会体制的行径, 引起了罗马政府对教会采取积极行动。

³⁰⁸Wescott 为犹大书 11 节“错谬”(*planē*) 所加的注释甚有价值。他写道: “*planē* 总是讲一人偏离了一条路。这不是指他观念上的错误, 而是指行为上的误差(如同罗一 27 所述)。这样, 走迷了路实际上就是自趋灭亡”。

³⁰⁹G. H. Boobyer (in *NTS* vol. 5, p. 45) 指出在两约中间的文献里, 该隐和巴兰如何成了邪恶势力的代表性领袖, 并强调他们最后又如何被毁灭。他们在来世中得不到地位(*Jubilees*, iv. 31, *Test. Benhamin* vii. 3~5, *Sanhedrin* x. 2 f., *Aboth* v. 19)。

Testament of Benhamin 的参考经文与我们所研读的书信特别有密切关系, 其中讲到“那些像该隐一样的人将永远受同样的审判”。当犹大写信时, 他可能想到这一点。这一点也增强了 Boobyer 注释中表达的信念。这节经文中所用的三个动词乃是为了表明假师傅的下场而用的。Boobyer 翻译道: “他们在该隐的道路上走向死亡; 他们在巴兰的错误中被弃绝了; 他们又在可拉的不顺服中灭亡了。”他正确指出, 经文所用与各动词是有作用的, 而所用格动词则代表未来式。

³¹⁰在可拉的故事中还有其它的因素, 可能也是犹大当初写信考虑到的。在民数记的故事中, 表现出他曾聚集一群暴民围在他身边从事叛变, 暂时得了没有保证的自由, 自创崇拜神的方式, 不合法的立自己为领袖, 又虚假的称自己与跟随他的为圣人。总而言之, 这是一个喜欢在神的小事上自作聪明、大作文章的人。

³¹¹然而我们必须强调, 此处并没有专门代表诺斯底主义的痕迹。犹大的对头实行并教导反对律法主义: 他们造成分裂。他们不忠、自私, 又危险, 却不属于诺斯底派。说他们是诺斯底派未免言过其实。

³¹²或许光是这些人出现在爱筵中, 带着无节制、不庄重的态度, 就足以构成犹大警告人不要沾染的“玷污”。但是我们从亚历山大的革利免得知, 加保克里特人吃爱筵时确有放荡的行为(*Strom.* 3.2)。在此, 这类现象也有可能, 特别是我们若对照彼得后书二 13~14 的类似经文, 便可发现这类现象。

³¹³Bigg 注意到阳性冠词与阴性名词连用。此一用法增加了犹大取材自某份文献的可能性。他从假师傅身上看到此一比喻的具体化。

³¹⁴Pindar 着 *Pyth.*, v. 161 是一个例子。

³¹⁵不结果子的树这个图像在初代教会中广为流传, 并在不同场合下被应用。请看彼后三 4; *1 Clem.* xxiii, 和 *2 Clem.* xi。在 *1 Clement*, 葡萄藤露出枯死的迹象, 然后又复苏了, 再结果子。在犹大书里, 这些树显露死亡的迹象, 不再活过来, 也不再结果子。

³¹⁶Clement of Alexandria 在他所著 *Adumbrations*, 解释“死而又死”代表将来死后的审判。但是犹大讲的是已经发生的状况。

³¹⁷他可能从以诺书借用了三个比喻(*1 Enoch* lxxx. 2 讲到雨水被留在空中; lxxx. 3 讲到不结果子的树; lxxx. 5 讲到星辰迷失方向)。重要的是这些比喻取材自地上四大领域(空气、陆地、海洋和天堂), 都讲到其中所发生不正常的现象。假师傅就是像这样, 不论他们外表如何吸引人, 他们总是搅扰教会的人。

³¹⁸*A. H.* iv. 16.2.

³¹⁹“初代基督徒期望末日神显现的方式是主耶稣的再来。这对早期基督论的发展十分重要, 因为根据这信念, 基督被冠以神的称号。”(包可罕)

³²⁰参考提后三 1~2; 来一 1; 约壹二 18. ³²¹Bigg, p. 338.

³²²保罗在林前二 14 及下用同样的辩论方式来区分属肉体 and 属灵的人。雅各也同样分别了两种人(三 15)。值得注意的是, 彼得后书与彼得前书一样, 并未使用这类言辞。对彼得而言, *psuchē* 只代表“人”。

³²³ 爱任纽攻击像这样的人。他们以为自己是惟一“属灵”之人，如同林前二 14 所描述的，而其它教会肢体是天然人 (*psuchikoi*)，不能认识神 (*A. H. i. 6 2~4*)。

³²⁴ 参 *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, 1919, p. 109

³²⁵ 坡旅甲写信给腓立比人说：“如果你们研读蒙福的使徒保罗的书信，你们就能在所赐给你们的心心里得造就。” (*Ep. iii*)

³²⁶ 参 *The Greek New Testament, being the text translated in the New English Bible*, ed. R. V. G. Tasker, 1964, p. 443。

³²⁷ *JTS*, October 1963, pp. 396~399。这份手抄本的本节经文为 *hous men ek puros harpasate diakrinomenous de eleeite en phobō*，其意义可以是“救一些人脱离烈火，又对其他在恐惧中受审判的人存怜悯的心”，也可以是“救一些人脱离烈火，又对其他在恐惧中存怀疑的人保持怜悯的态度”。另外可以参看 C. D. Osburn 所著 *The Text of Jude 22~23, ZNW 63* (1972), p. 139~144。

³²⁸ 只有在两子句经文为原版之看法成立下，这点才有可能。于是重复出现的字 *eleate* (或 *eleeite*——原字异文) 是明显正确的。

³²⁹ 因此 Chaine 把“火”当作审判(参：太十三 42, 50)，并解释 *diakrinomenous* 为“还在犹豫不决之时”。心志动摇之人正与假师傅一同奔赴那烈火。他们必须从火中被拯救出来。

³³⁰ 请看彼后二 14 及该节经文的附注。还有林前一 7~8 也包含了同样概念。的确，在有些手抄本中，彼得后书的对应经文比本节经文多了 *aspilous kai*，“无可指摘”。

³³¹ 罗八 31。

³³² 把这段话变成祷告，便使得“万古以前”一语成为多余，也破坏了书信满有信心的高潮结束。

新约圣经注释 彼得后书-犹大书

作者：丁道尔

青新出内部准印证 (03) 第 82 号

二 00 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)