

# 正直生活要道

——圣经伦理面面观

约翰·慕理 (John Murray) / 著

乔兰山以姐 / 译

约翰·慕理 (1898-1975) 曾是美国费城威斯敏斯德神学院系统神学教授

本书原作于 1957 年 1 月第一次出版

# Principles of Conduct

ASPECTS OF BIBLICAL ETHICS

*First Published January 1957*

WM. B. EERDMANS

PUBLISHING CO.

---

Grand Rapids, 3 Michigan

Chinese Copyright 2017

Reformation Translation Fellowship

Atchison, KS 66002

RTFDirector@GMail.com <http://rtf-usa.com/>

Translated by Yida Qiao



# 目录

## 序/巴刻

### 前言

第1章. 问题导入

第2章. 创造的条例

第3章. 婚姻条例与生养众多

第4章. 劳动的条例

第5章. 生命的神圣

第6章. 真理的神圣

第7章. 主的教训

第8章. 律法与恩典

第9章. 圣经伦理动力

第10章. 敬畏神

## 附录

一. 神的儿子和人的女子（创世记6：1-4）

二. 对利未记18章16、18节的附加解释

三. 对哥林多前书5章1节的附加解释

四. 美国长老制教会与奴隶制度

五. 反律主义

# 序

巴刻(J. I. Packer)

倘若约翰·慕理被赋予路易斯那样耀眼的文学天分，或是查理斯·霍奇那样具有冲击力的辞藻，他的名字一定会闪耀在过去半世纪，慕理必算为当代最出色的改革宗神学家。遗憾的是，慕理的天才并非在散文风格上，读者时常发现他的作品读起来绝非易事。此外，他主要跟一些古老书籍打交道，因此，那些觉得历史索然无味，只想追赶当下流行的神学时尚、读一些简洁明快神学快餐的人，本书恐怕并不合味。很少有人能按着慕理真正的价值欣赏他。

慕理实际并不缺乏清晰性，他能精细地运用拉丁抽象名词达成锋利流畅的逻辑过渡，从来不为他在讲什么、为什么如此讲留下一丝质疑空间。与二十世纪中期棘手的神学问题，他并未失联；针对当下圣经主义和反圣经主义的谬误，他全面忠心地加以探讨，正如读者在本书所将看见。但他并未在护教和论战上花太多精力，而是将他的创造力运用在坚固改革宗信仰的基础框架上，将信仰告白和我们现今称为的规范解经技巧进行方法论上的结合。慕理继承了清教徒和普林斯顿智慧的集合，作为一名改革宗传统（一度被称为“更纯净的神学”，慕理曾说这是名副其实）的受托人，他忠于职守。慕理的特别贡献在于按照伟大的神学家、慕理的老师之一霍志恒在一个世纪前倡导的救赎-历史方法，用圣经神学支撑并擦亮这一信仰遗产。

《正直生活要道》于1957年第一次出版，实是慕理一部大师级杰作。本书被视为针对三个释经学假设饱满丰富的探索佳作，因此也验证了这三种假设：（1）创世记到启示录教导了同一套完美一致的神命伦理（神的律法），因此这套伦理在历史中具有至始至终的效力；（2）神的恩典并非为了将人带离或带出遵行律法的生活，相反恰恰使罪人能够过一个这样的生活；（3）遵行律法是纯净信仰最纯洁的表达。慕理针对这三点牵涉的最棘手问题进行了彻底而老练的探讨，他的推理论证所达致的极其简单而绝

对的结论，绝大部分（对我而言）都像派克峰一样坚稳：自慕理写作以来，神学上从未有过将其推翻的论著。本书的阅读之旅诚然不易，但那坚持到最后的读者一定会得着巨大充盈。那么，开始读吧！——神会赐福于你。

巴刻

# 前言

这本圣经伦理学研究的预备与出版源自 1953 年的一次机会，那年秋天加州帕萨迪纳市的富勒神学院（Fuller Theological Seminary）邀请我担任学院 1955 年佩顿讲坛（Payton Lectures）的讲员，我接受了此次邀请，于 1955 年三月在富勒神学院的佩顿讲坛上作了五次演讲，本书就是这系列演讲的显著扩充。

我的演讲和本书的写作主要目的之一是呈现圣经伦理的一致性与连续性。我试图将一些圣经神学的方法应用在圣经伦理上，按照霍志恒（Geerhardus Vos）的定义去理解圣经神学——“圣经神学是释经学的一个分支，它所探讨的是神在圣经中自我启示的过程”。<sup>1</sup> 我并非声称书中的探讨皆是严格按照这一历史溯源式的描述方法，也绝非要装作已经完全涵盖了整个圣经伦理学的样子，我所处理的仅仅是一些方面。然而我的确有这样的目标，就是呈现在这种方法引导下的伦理学研究是何等硕果累累，以及我们如何能在这一领域以及其他领域看到神启示的有机统一性与连续性。

十诫毋庸置疑为圣经伦理提供了核心，当我们将圣经神学的方法应用于圣经研究，会发现西乃山颁布的十诫不过是早在起初就与人相关的启示准则的有形与应用形态，这些准则并非直到颁布十诫时才第一次与人相关。我们同时也会看到，既然它们并非在西乃山才开始具有相关性，那么当西乃体系终结时，它们的相关性也没有随之终结。正是圣经神学的研究证明：十诫体现的是神在起初就为人设立的秩序与法则。换句话说，我们发现十诫属于神对人的旨意这一启示有机体的一部分。

---

<sup>1</sup> 《圣经神学：新旧约圣经》（*Biblical Theology: Old and New Testaments*），大急流城，1954 年，13 页。

必须理解的是，本书在谈到渐进启示以及基于这一启示的圣经神学时，立场与之前的自由派神学观点并不相同，与现代青睐对圣经历史进行批判性重建的圣经神学支持者的立场也不一样。启示应当被视作神向人揭开祂的意念与旨意。渐进性 启示意味着启示有一个增加与积累的历史过程，直到它在神儿子的显现与新约正典启示完成中到达终点，圣经是对这一启示过程的永久记录。并且，与过去自由派的观点不同，“圣经神学”不当被设想为对圣经时代主要宗教精神的道德与宗教觉悟的内容陈述，也不当被视为对圣经中宗教意识发展的一种历史溯源式描述；相反，它是对神启示过程的历史溯源式描述。尽管我们必须绝对对圣经中的道德与宗教觉悟漠不关心，但单单描述这一点并不能为我们提供一个圣经 神学。这门科学正如这本书所认为，是指向神的启示以及这启示在圣经中的记录，这一指向必须时刻被牢记。并且，尽管我们非常关切人的意念有什么回应，但我们必须杜绝以人的回应为标尺去衡量启示的内容与用意。与当下广为流传的观点（例如北欧学者的观点）不同，本书持守的观点是：圣经给出的描述是对启示历史与救赎历史真实所是的真实记录。我们在圣经中找到的一致性体现了神启示过程的有机统一性，圣经本身就是对这一启示过程的存储与记述。

也许有人要反对说，这本书的立场没有考虑到圣经特定部分的神话性质，书里的探讨很大部分都是基于这些圣经，尤其是创世记 1-3 章。诚然，本书的观点并非是由对圣经的神话化解释所导引，也就暗示了这种释经是遭拒绝的。例如说创世记 2-3 章只是故事、不能代表历史事实，这一点笔者不能相信。我没有在书里对这种释经进行反驳，但如果我成功呈现了圣经伦理的有机统一性与连续性，这一事实本身应当足以构成对创世记 2-3 章的神话式解经最有力的驳斥之一，对其他章节也是一样。这就是说，圣经启示的历史性不能与非历史观点对什么构成那段历史根基与起点的解释相一致。很显然，如果我们拒绝亚当作为第一个人堕落的历史实际性，那么就必须对圣经关于启示历史的陈述进行大刀阔斧的变更。笔者相信神话式解经不能与圣经见证提供的整全图景兼容并立。用更积极点的话说，在历史性解经下，创世记 2-3 章的真实性，与后来旧约启示历史的真实性完全一致。对于有些秉持与本书一致立场的人而言，在多个点上离题一



下对当下流行的去神迹化解经一探究竟无疑是有助益的，然而不但比笔者更胜任处理此类问题的人大有人在，而且这样跑题可能会偏离本书旨在达成的目标。

我想向富勒神学院全体教员表达深深的感谢，谢谢你们给我如此殊荣在1955年的佩顿讲坛上演讲，感谢你们在演讲期间的热情接待与友爱。我还要感谢威斯敏斯德神学院董事会允许我在年初几个月缺席，由此我得以完成本书的写作并为出版社预备终稿。我要感谢彼得森夫人与金肯夫人帮助预备打字稿，感谢欧金佳小姐帮助校对和编排索引。

承蒙以下出版社允准引用书作内容：

大卫·梅斯 (David R. Mace)：《希伯来婚姻：社会学研究》 (*Hebrew Marriage: A Sociological Study*)，(伦敦：艾普沃思出版社，1953；纽约：哲学图书馆)；艾米尔·布伦诺 (Emil Brunner)：《神的命令》 (*The Divine Imperative*)，1947年，版权持有人：詹金斯 (W. L. Jenkins)，(费城：威斯敏斯德出版社)；路易斯·斯普瑞·薛弗尔 (Lewis Sperry Chafer)：《系统神学，卷四》 (*Systematic Theology, Vol. IV*)，(达拉斯：达拉斯神学院出版社，1948)；查理斯·范伯格 (Charles Feinberg)：《前千禧年论还是无千禧年论？》 (*Premillennialism or Amillennialism?*)，(大急流域：桑德凡出版社，1936)，版权持有人：查理斯·范伯格。

大急流域的威廉·B·威尔德曼斯出版公司 (Wm. B. Eerdmans Publishing Co.) 允准引用以下著作：

格罗西德 (F. W. Grosheide)：《哥林多前书注释》 (*Commentary on the First Epistle to the Corinthians, 1953*)；辛普森 (E. K. Simpson)：《教牧书信》 (*The Pastoral Epistles, 1954*)；霍志恒：《系统神学：新旧约圣经》 (*Biblical Theology: Old and New Testaments, 1954*)；杰克·穆勒

(Jac. J. Muller) : 《保罗腓立比书与腓利门书》 (*The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon, 1955*)。

我还要感谢出版商：英国伦敦的校园联合福音团契 (Inter- Varsity Fellowship of Evangelical Unions)，以及美国密歇根州大急流城的威廉.B. 威尔德曼斯出版公司，忠心感谢他们的工作，以及我在本书出版过程中从他们领受的诸多好意。

约翰. 慕理

宾州费城

1956年7月21日

# 第一章

## 问题导入

“伦理”一词衍生自希腊词 ἔθος 或 ἥθος<sup>2</sup>，意思是习俗或惯例，有时指着律法规定的习俗或惯例。新约有一处经文可以作为这一含义的最好例证，就是哥林多前书 15 章 33 节：“滥交是败坏善行”（ἡθη χρηστά），在这里伦理被应用于基督徒的惯例中。“善行”显然是指着与基督徒信仰告白相一致的生活方式与准则，在这一观念里，伦理指的是生活方式和行为模式，用一个词概括就是行为。

新约中更频繁出现的具有这一观念的词语并非“伦理”一词衍生自的词，而是另一个词 ἀναστροφή，这个词更适合用来表达“生活之道（way of life）”或“行为之道（way of conduct）”这种观念。ἀναστροφή 的意思是“生活方式（manner of life）”，而与基督信仰相一致、能够表现出信仰实质的生活方式，是 καλή 或 ἀγνή 或 ἀγαθή 或 ἀγία 的 ἀναστροφή（雅各书 3：13；彼得前书 3：2，16；彼得后书 3：11）。<sup>3</sup> 这里是说，基督徒的信仰要求和生发的生活方式，是良善、清洁以及圣洁的生活方式。<sup>4</sup>

当我们使用“伦理”一词指向生活之道（way of life）时，并非一定是在表达积极意义上的“生命之道（way of life）”，因为这个词也可用于贬义的表达【译注：英文的“生活”和“生命”是同一个词“life”，因此“way of life”既可以表达“生活

<sup>2</sup> 前一个在新约共出现十二次（路加福音 1：9；2：42；22：39；约翰福音 19：40；使徒行传 6：14；15：1；16：21；21：21；25：16；26：3；28：17；希伯来书 10：25），后一个仅出现一次，且是以复数形式出现（哥林多前书 15：33）。参阅：动词 ἔθω 在新约中出现四次（马太福音 27：15；马可福音 10：1；路加福音 4：16；使徒行传 17：2），在旧约七十士译本出现一次（民数记 24：1）。显然不论是 ἔθος 还是 ἥθος 都没有在七十士译本出现。

<sup>3</sup> ἀναστροφή 在新约中共出现十三次，九次是用来表达积极的含义；参阅：ἀναστρέφω 出现在哥林多后书 1：12；提摩太前书 3：15；希伯来书 13：18；彼得前书 1：17。也许最值得注意的例子是彼得后书 3：11，在那里我们看到复数的 εὐ ἀγίαις ἀναστροφαῖς，表明与敬虔（εὐσεβείαις）以及基督徒信仰告白的要求相称的生活方式其种类与丰富。

<sup>4</sup> ἥθη 的拉丁文是 *mores*，与我们的英文单词 *morals*（道德）相等。

之道”，也可以表达“生命之道”；这一段旨在澄清伦理学上的“way of life”更多是指向生活方式而言，可褒可贬，而不一定是信仰语境中明显具有积极含义的“生命的道路”】。因此，当我们想要评估一种生活之道时，我们需要评价它是好的还是坏的，是基督徒的还是非基督徒的。然而新约对“道路”一词有一种独特的积极用法，基督徒的信仰和生活方式被描述为“那道路”（使徒行传 9：2；19：9，23；22：4；24：22）。我们很难将“道路”一词的特殊用法与我们主的话语区分开来：“我就是道路、真理、生命”（约翰福音 14：6），尽管界定它们之间的关联也同样困难。不论如何，这一术语的确表明了基督的门徒在信仰、敬拜与生活上的截然不同，这种分别的焦点是在于对那位声称自己是“道路”的主的信仰与委身，祂同时还是真理和生命。新约对“道路”一词并没有特别狭隘的定义，没有将“道路”限定为我们提到“生命的道路”时通常指向的含义。<sup>5</sup> 这一对“道路”一词的特殊用法表达的是基督信仰的一切区别之处，这信仰是“义的道路”（马太福音 21：32；彼得后书 2：21），是“救恩之道”（使徒行传 16：17），是“神的道路”（马太福音 22：16；使徒行传 18：26），是“主的道路”（使徒行传 18：25），是“主的正道”（使徒行传 13：10），是“真理的道”（彼得后书 2：2），是“和平的道路”（路加福音 1：79；罗马书 3：17）。在新约用法中，“way of life”包含的意义远远超出伦理学范畴；因此，如果我们只将这一表达用作伦理的同义词，并非因为我们忘记了新约中“道路”一词的丰盛与完全——即它是指向永恒的生命之道。

如果伦理学关乎的是生活方式与行为表现，那么圣经伦理学就是关乎圣经要求的以及因着相信圣经而生发的生活方式与行为表现。当我们说到“生活方式”与“行为表现”时，我们必须同时进行一些相关考量。

1. 尽管我们可能会使用“行为”或“习性”这样的词来表示构成一种生活模式的一切行为之总和，然而在人一切的显明行为背后都有一种倾向性的性情或机制，也就是行为的心理决定因素。因此伦理学必须考虑到人内在的性情机制，显明的行为是内在机制的外在表达

---

<sup>5</sup> 在使徒行传 2：28（参：诗篇 16：11）里出现了“生命的道路”一词，但那里毋庸置疑是特别指向主的复活。

这就是说，圣经伦理学极其注重人的心灵，一切生活的问题都是由心而发。

2. 伦理学探讨的行为表现并不仅仅是一些行为的集合，即使在行为表现仅被视为外在行为的情况下也是如此。伦理学将人的行为举止视为彼此相关的有机体，一定存在某种联合性或一致的模式。每一项行为举止都与其他行为相关联，如果撇除这种关联性，单项的行为就不能被正确理解或评估。
3. 圣经伦理学关注的行为表现并非仅仅是个体之人的行为表现，社会规范不仅跟所有伦理学研究密切相关，也跟圣经伦理学密切相关。因此圣经伦理学不但要考虑个体作为个人的行为表现，也要考虑个体在群体关系下的行为表现。群体责任是切实存在的，群体性的行为举止也切实存在。
4. 在寻找圣经伦理的定义时，我们感兴趣的行为表现，并非某个特定信徒的行为总和，甚至也不是某个典范式信徒的行为总和，或者某个信徒社群的行为总和。我们必须计算到这世上每个圣徒的不完全以及哪怕是最发达的基督徒社群的不完全。罪依然存在，并且时常是极其严重的罪；因此就是在最圣洁的人身上以及最圣化的社群中间，我们也会发现不一致以及与信仰相悖的地方。行为表现的总和并不能呈现圣经伦理要求的整体性与一致性——不论是在个体信徒的身上还是在信徒群体中间，都不存在完美的行为模式。

因此对圣经伦理学的研究，并非是对圣经中圣徒的行为表现总和进行经验主义研究，这样的研究所能提供的仅仅是对信徒行为的描述，并且既然信徒在最好的时候仍然有着诸多的罪与不一致——不论是作为个体还是放在群体关系中，那么我们就完全不能藉由这种经验主义的方法构建圣经伦理。圣经伦理是与圣经启示相一致、由圣经启示所定规的生活方式，我们的注意力必须集中在神启

示给我们的祂对人的旨意上，而不是集中在人的行为表现上。在圣经伦理学中，我们关切的是圣经宣告的行为规范、标准与原则，以使我们的思想、生活和行为其产生、趋势和管理能够与神的旨意相一致。

这一声明显然引发了好几个问题，其中最基本的是：按照这个定义，真的存在一套圣经伦理吗？圣经中真的有一套持续一致的伦理吗？难道圣经里不是存在多样性，并且多样性里面还有彼此矛盾的元素？难道圣经中有些行为标准不是彼此矛盾的吗？具体点说：在人类一些关键行为上，旧约里神规定和许可的行为标准，难道不是与新约里神规定和许可的行为标准对立吗？旧约中许多著名圣徒的行为都与新约的伦理要求截然相悖，这是一个显然的事实。一夫一妻制无疑是基督教的一项伦理标准，然而旧约圣徒却实践了多妻制；与此类似，一些在旧约中人用以离婚的依据，在新约启示的清楚规定中却是不被允许的。然而在旧约时代被视为常例的行为规范下，不论是多妻制还是离婚都没有受到非难。

这些是必须面对的问题，但我们要记住，在这些多妻制和离婚的案例中，我们看到的并非人悖离旧约律法清楚显明的规定。例如，大卫犯的通奸和谋杀因着律法清楚的规定而遭到严厉谴责，这种不道德行为丝毫不会引发我们的困惑，它们与新约中的不道德行为划归一类，所遭受的定罪和谴责也相似。我们也许该再次提醒自己，我们所寻找的伦理，并非是从历史和经历的经验主义事实而来，因为其中总是存在着不一致和矛盾；相反，我们找寻的伦理，是圣经本身宣布和批准的伦理。我们研究的并非是实证伦理，而是合乎圣经的伦理。我们现在关心的多妻制和离婚问题在新约中受到最严厉的谴责与定罪，但在旧约里却没有明显的定罪宣告，也没有惩戒性的审判。这些难道不是在促使我们看到：新约不仅仅是启示过程里的一个里程碑，而且在一些基本的人类行为上，还是一套新行为标准的开始，因此不仅仅存在着发展和增添，还有翻转和废除？那么是不是——在旧约时代，一个男人拥有不止一个妻子，或一个男人以较为轻微的理由休妻，与旧约中神设立和显明的律法是完全一致的；而在新约时代，一个男

人拥有不止一个妻子，或以奸淫以外的理由休妻就是明确的错误、当受严厉谴责在诸如丈夫和妻子的婚姻关系这种基本而意义深远的问题上，是否存在明显的标准上的对立？我们必须直面这一问题，就是新旧约圣经在正直与圣洁生活的标准上究竟关系如何。

下面的说法说起来很容易：在旧约时代，一夫一妻制原则还没有设立，而生养众多、遍满全地的需求至少为不要限制人的性冲动与多妻倾向提供了一个明显的理由。也会有这样的争辩：一夫一妻制的律法并非是从神的本性与完全而来但它是积极的，是仅仅从神的主权那里得到准许。按照这种思路，就变成神的旨意可能是在一段时期和一种处境下规定实行一夫一妻制，而在另一段时期和另一种处境下实行多妻制也是完全正当的。照这样，多妻制和离婚差不多就跟旧约体系中的许多其他规定属于同一大类，并且很显然，因为它们本身就具有暂时性，所以在新约已经改变的处境下就不再具有相关性了。

不论这种答案听上去多么有道理和貌似正确，它都无法回避这一难题：它无法与新旧约中相关启示信息兼容并立，尤其是那些在新约中得着解释的旧约经文。对我而言，唯一能与这些经文相兼容的论点，是多妻制和（以较轻微的理由）离婚在旧约中被允许和接受是以这样一种方式被接受的，就是神还设立了其他管理条例，防范伴随它们而来的一些更糟糕的恶与虐待；它们被接受是指不受到民事与宗教上公开的定罪、谴责与处罚，但它们也从来没有合法过。也就是说，这些行为基本上是错的，它们违背了创造的条例，就是从起初就启示给人的秩序。因此它们与神在起初设立的圣洁生活标准是不一致的，它们实在是违神启示的旨意，从而伏在神的审判之下。

那么立刻就来了一个显著问题：这怎么可能呢？神怎么会允许祂的百姓——有时还是那些旧约最伟大的圣徒——去实践违背祂律例性旨意的行为呢？这是个棘手的问题，然而上述立场是唯一符合我们主对离婚的权威教导的立场。<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> 论到旧约中的离婚，笔者在《离婚》（*Divorce*，费城，1953）一书里论述了这一观点（3-8、13-16、29-33、43-45页）。类似的思路也适用于多妻制，本书后面的章节会有根据创世记2章23-24节以及新约相关经文所作的关于一夫一妻制的论证，即一夫一妻制是起初创造的秩序。

麦克里斯（J. D. Michaelis）在他的著作《摩西律法注释》（*Commentaries on the Laws of Moses*，亚历山大·史密斯译，伦敦，1814）中主张，摩西律法允许人拥有多个妻子，下面的引言将提供他论证的

祂明确地告诉我们，摩西是因为以色列人心硬才忍受以色列人休妻，然而起初的时候并不当是这样（马太福音 19：3-8；马可福音 10：2-9）。如果耶稣明确宣布了这一关于离婚的立场，那么没有理由不将这原则也应用在多妻制上。多妻制没有受到民事上以及宗教上的处罚和谴责，尽管按照创造的定律它违背了神所设立的秩序。人被允许拥有不止一个妻子，但从起初的时候并不是这样。这样的举动虽被容忍，但没有处罚的同时也不具有正当性。

我们必须承认这种解释具有的张力，在理解神如何对待人上存在许多困难，但是我们自己并不能解决所有理解上的障碍。神护理中有一些显而易见的事实是我们不能理解的，但是渐进启示的事实尽管不能解决一切理性上的障碍，但它的确将问题放在了一个足以极大减轻张力的视角下。

启示的渐进性使得神对罪的审判愈加紧迫，因为它使人对神的得罪愈加显出严重性。“因为多给谁，就向谁多取；多托谁，就向谁多要”（路加福音 12：48）。启示程度越深，人的责任就越大，神对罪恶的审判也就越重。在启示早期干犯一条律法，其严重度以及所当遭受刑罚的程度，要小于当启示更加完全明亮时干犯同一条律法。因此尽管多妻制是对原初秩序的违背，就是在旧约时代也是本质错误，然而在旧约时代它所涉及的罪疚和刑罚与新约时代是不同的，因为它在新约显明的光照下无疑是站立不住。此外，我们不止应当考虑到真理被更完全地启示给人，还应当考虑到圣灵更加广泛而有效的运行与作为——五旬

---

主要论点。“不论人怎么否定，摩西民事律的记载都确定得不能再确定了，一个人可以拥有不止一个妻子...可以确定的是在摩西的时代之前，多妻制就在以色列的祖先中存在，甚至连亚伯拉罕和雅各也过着多妻的生活”（第二卷，第1页）。“摩西时代仍然依照过去的惯例，没有任何地方禁止一个人在第一个妻子之外娶第二甚至第三个妻子，很显然，只要没有明确的法律禁止，多妻作为一项民事权就仍然在民事意义上保留着”（同上，第4页）。“申命记 21：15-17 的条例.....以一个人有两个妻子为前提，有一个妻子是这个人所爱的，另一个是这个人所恶的，但是他长子的母亲”（第5页）。“出埃及记 21：9-10 的条例.....允许父亲在给儿子一个婢女做妻子之后，在几年之后又为他另娶一个不是婢女的妻子，又规定了第一个妻子应当得到怎样的待遇.....摩西在利未记十八章禁止一个人在妻子还在世的时候娶她的姐妹，这显然假设了人有自由在第一个妻子以外另娶一妻，并且妻子还在世的时候，唯一的禁止就是不能娶她的姐妹”（第6页）。

这个论证所列举的摩西律法许可多妻的证据已经充分得不能再充分了，值得注意的是麦克里斯说多妻是一项“民事权”，或说“在民事意义上摩西许可多妻的存在”（同上）。麦克里斯在最终的分析里采取了这种立场：这种在民事权意义上予以许可，其实跟离婚是同属一类，也就是说，这些行为被允许是因为人心的刚硬。他说：“因此我的观点是这样的，论到以色列中间许可的多妻制，我们能说的就是基督谈到离婚时说的话。摩西允许多妻是 *基于人心的刚硬*，并且也是因为要将一个已经建立的习俗从人身上剥夺是十分困难的”（第15页）。参阅：大卫·梅斯：《希伯来婚姻》（纽约，1953），134页往后。关于“一夫一妻制是在多妻制的基础上附加的”观点，参阅：路易斯·爱普斯坦（Louis M. Epstein）：《圣经与塔木德中的婚姻律》（*Marriage Laws in the Bible and the Talmud*，剑桥，马斯，1942），第5页往后。



节就是标志。我们不可低估我们身处新约时代具有的特权，以及在新约处境下具有的责任。在这末后的世代，神已经藉着圣子向我们说话，我们已经迎来启示过程的完结，已经得着救赎完成的实际，藉此神整全的启示也已经赐给我们。我们有划时代意义的五旬节圣灵降临，从此圣灵以更加完全和有效的规模与力度在人心与生命中动工，在人生命中结出更多义行的果子，就是按照神从起初就设立的行为准则。这些准则尽管从起初就已设立，但神因着人的瞎眼和心灵的刚硬并未加给人完全的义务与刑罚。神救赎目的在世界的实现，是藉着渐进启示、人对救赎渐进性的领悟以及圣灵恩典渐进性的揭开达成的。藉着过程来做工是神所喜悦的，因为神是在历史中工作的神。历史在展开神的救赎计划上具有重大意义这一历史进程就包括了旧约时代这一受保护的未成熟期。在这一历史背景下，神在施行惩戒性审判时将以色列的心硬考虑在内，在多妻制和离婚上神宽容了人，但这种宽容是一种忍耐，而非赞同或刑罚层面。

如果这一论点正确，那么在前提之下，旧约与新约对于这两种行为的标准和规范就有着一致的基础。这是说，在旧约和新约中，婚姻的基本原则都是一夫一妻制以及永久的婚姻关系。并且在这两个似乎引发新旧约伦理分裂的事上，如果我们能够发现这一致的基础，那么这也会为我们提供一种模式去寻求其他复杂问题的解答。这也提醒我们，不要轻率地假设新旧约伦理间存在根本矛盾，我们至少被指向这样一条路：寻找圣经伦理线索中基础上的一致。

现在我们也许要将注意力转向两个关于圣经伦理的根本问题：我们谈论圣经禁止与提倡的行为标准、原则与规范，这是否正当？以及，假设的确存在标准与规范，那它们是从何而来？如果我们能够处理第二个问题，就会发现实际上也回答了第一个。

人很容易这样认为：圣经伦理的标准与规范，是被圣化后的道德意识的产物。一个重生之人的道德意识是按照神的形象被更新，因此对是非对错有一种直觉。既然信徒的心在真理、仁义与圣洁上都依照神的形象更新变化，那么它必定

能够返照神的完全。因此，当重生之人遭遇各种生活处境时，重生的心灵与思维能够自发返照甚至显明神的模范，即重生的心灵照之更新的神的形象；并且这种直觉反应会在每一个处境中指示人合宜的行为。如果一大群人都具有这种反应那么一段时间之后就会就会建立起一套一致的行为传统。因为重生之人返照的是同一个形象，这形象在相似处境下对人的指示和命令也是相似的。到这里就很容易看到，在时间过程里，相似的意识以及它们指令的相似会产生一系列的行为模式，这些模式逐渐形成了基督徒行为表现的原则与规范。因此，人可以认为圣经伦理是形成的、编纂的、逐渐形成体系的。

我们不要唐突地否定这一对圣经伦理的建构，这种观念有一个很重要的真理层面。我们有使徒的权威教导，那些没有律法这一特殊启示的人，他们的良心仍然有律法的功用，他们天然就行律法的事（罗马书 2：14-15）。这清楚表明外邦人尽管在律法和福音的特殊启示范畴之外，但他们的道德体系中仍然有一种烙印，驱使他们去行合乎神律法要求的特定之事、不去行律法禁止的特定之事藉着我们可能称为的道德冲动或约束，他们被引导产生可被称作“律法上的事”的特定行为模式。并且藉着与这一律法功用相调和或是照之行动，就有了良心自我辩解和自我控告的活动。因着这一律法的功用，我们可以在非基督教国家与族群中间找到许许多多共同美德，以及他们表现出来的值得称赞的对罪恶的约束。如果光凭律法在人心天然、烙印般的功用就有如此果效，那么当一个人按照神的形象在真理、仁义和圣洁上得着新造，并且圣经所说的“我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上”（耶利米书 31:33）已经实现时，律法的功用该是何等加倍的强力有效。正常来说，一个新造的、成圣的人肯定是按照新造的性情行律法上的事，并且是带着新性情的悟性与意志行事。因此，我们必须完全允许新造的心灵与思维按照新造的性情行事。这一推论是如此必要，以至于它里面的思路能够成为解释圣经伦理起源与发展看上去的唯一正当思路。

另一个思路也能强烈支持前面的论点，就是包含在新旧约里的“爱就完全了律法”这一伟大真理，并且律法和先知道理的总纲就是这两大诫命：“你要爱主你的神”和“你要爱人如己”（参阅：罗马书 13：10；马太福音 22：

37-40)。在基督教伦理学者中，没有什么论点比“爱就成全了律法”这一真理更加受到广泛承认、被视为毋庸置疑的铁律。

当然，必须承认，这里所讲的爱是人心中对神对人涌出的爱，也当然，人的心中能涌动着对神对人的爱，是因为神的爱满溢在我们心间。我们爱神，是因为神先爱了我们；但说到爱成全了律法时，所指的是对神的爱。因此无可置疑地成全律法来自于对神对人的爱，并且这一定意味着圣经伦理（ethos）的实践——也就是圣经启示要求与允许的行为其具体实践与表达——一定也来自于这一种爱。同时也一定意味着，这种爱在多大程度上主导我们，我们就在多大程度上满足圣经伦理的要求。哪里有完美的爱，哪里就有圣经伦理无论在品格还是行为上的完美实现。爱永不失败，完全的爱驱散一切恐惧。

因此，这一推论岂不必然暗示：定义或呈现圣经伦理的那些规范与原则，仅仅是对爱之指令的解读，是人心中必然涌出的对神对人之爱的凝聚与成型？或者按照早先分析来说，圣经伦理难道不就是重生之人以新造的意识对他所处的具体多样的处境进行反应的总和？这一伦理体现出的共通原则，来自于新造的意识在属性本质相似的处境下会进行大致相似的反应这一事实。这种属灵伦理的建构可以说一方面全然许可了标准与规范的存在，另一方面也允许了由个人性以及每个处境的独特不同所导致的多样性和差异性存在。

在分析与解答这一问题中，我们关注了圣经伦理的一些基本问题，因此到这里我们应当进入一种更延伸的探讨。

1. 爱无疑是成全了律法，或者更精确地说，爱就是律法的实现。如果说爱既是感情上的、又是动机上的，爱既是感觉、又驱使人行动——这么说肯定是没有问题的。如果爱不能驱动人完成律法，那就不是圣经所说的爱了。再次说来，既然爱属于感觉类别，可以使人生发与爱之对象的亲密关系以及对之的爱慕之情，那么爱所达成的就不是一种强迫的义务，也不是一种不情愿的、礼仪上的屈从，而是一种欢喜快乐、甘心乐意的顺服。离了这种具有驱动性和推动力的

爱，就没有律法真正意义上的实现；律法规定行为，但是爱驱动与生发行为。这也是保罗在罗马书 13 章 8-10 节中思想的本质，他强调了对邻舍之爱的必要性，因为这种爱会驱使我们不加害于人以及向人行善。除非爱居于最高地位，否则要想律法的规定在我们与邻舍的关系中占有一席之地就是不可能的。爱既是一种排除性的情感，又是一种驱动性的情感，排除的是邪恶，驱动的是良善。

也许我们尚未表达出保罗说这话时的思想核心：“爱就完全了律法”。这里的思想似乎是爱使神的律法生效，爱达成了律法的实现，这是一种有动力的、积极意义上的实现。爱为律法宣布的要求带去了完全意义上的顺服。如果我们可以这样比喻的话，律法就好像往我们手里递了一个杯子，爱则使这个杯子满溢；爱是第一滴，也是最后一滴，也是中间注入的每一滴。当爱到处渗透、涵盖一切时，律法就得着完全的实现。这一对于爱的观念显然是包含一切的，它不是一种怠惰的情感。爱既是情感性的也是驱动性的，完全被它的最高对象抓住和占据，因此强烈地活跃于遵行这一对象的旨意。任何对圣经伦理的分析，倘若没能抓住这些爱的特征及其重要性和功能，就是与旧约以及新约圣经的见证失之交臂。

2. 在试图找出圣经伦理规范与原则的根源时，我们必须不要忘了：尽心、尽性、尽意、尽力爱我们的神以及爱人如己——这两点本身就是诫命，我们被命令去爱神和爱我们的邻舍。人们时常将爱与诫命放在彼此的对立面，从而忽略了这一基本事实：爱本身就是对一项诫命的顺服——“你要去爱”。我们无法回避这一事实，就是爱在这里不是终极的、不是本源，爱是由一个先于它的原因所命令，爱是对一项不出于自己的诫命的顺服；它不是自主发明创造出来的。我们必须抵制关于爱的性质的堕落观念，就是认为我们不能被命令去爱、爱必须是自发的、不能由命令来唤起。的确，命令或要求本身不能产生爱，诫命本身没有任何能力生发爱或顺服，但是这完全不表示爱不能被命令。爱就是被命令的，爱本身就是对诫命的回应，尽管并非诫命创造或生发了这种回应。这一关于爱的诫命就像其他任何诫命一样。正如供养穷人的诫命本身不能使人生出采取这一行动的性情或意志，但供养穷人这一行动却是由回应诫命引发。

爱本身就是一条诫命——这一事实一上来就暴露了那种不能忍受遵守诫命的思维模式其错谬与邪恶之处。如果遵守诫命这种观念不合圣经，那我们就得废除作为律法和先知道理总纲的两大诫命了。

3. 耶稣说“这两条诫命是一切律法和先知道理的总纲”，保罗说“爱就完全了律法”，在这两个地方，爱与总结为爱的律法，以及爱与成全在爱里的律法之间存在着明显区别。耶稣没有说：“爱就是全部的律法”，保罗也没有说：“爱就是律法”。在这两处，爱和律法都不具有相同意义，因此必定有一些律法的内容是无法用爱定义的。我们可能会提到“爱的律法”，但如果要这样说，我们就必须对爱的诫命以及爱所成全的律法有一个清晰的概念；如果我们的意思是“爱本身就是律法”，那么我们就不能说“爱的律法”，因为爱本身不能与律法相等，律法也不能仅由爱来定义。在寻求建构爱的伦理体系时，伦理学理论在很大部分都忽视了释经学的最基本原则，因为它将这种建构抽离了主与使徒所说律法的真义与内涵。

4. 当我们查看圣经本身的见证、寻找圣经允许的行为原则本源时，我们没有看到爱可以自行寻找或规定它的行为标准或行为模式，也没有看到重生的心灵被允许自发地发明创造圣徒的伦理。我们看不到爱是一种自治的、自主运行的自我代理，可以离开外在指示或原则决定自己的行为规范。我们的确发现，从起初就存在客观启示的准则、制度与诫命，作为人类行为的规范与道路。甚至是天真的人也不被允许为自己开凿生命之路，道路从起初就为他绘制好了。

5. 如果由爱自己为它的自我实现发明道路与方式，我们很容易就可看到它将遭遇的艰难险阻。如果我们认为爱可以自发决定它的表达形态，就是想得太天真了。我们若心存这种观念，即爱规定自己行动的律法以及模式，那就只能是因为我们非常熟悉和适应圣经启示的律法和诫命，只能是因为我们的思想已经充分认识到圣经启示的神的旨意。如果我们想象一个处境，在其中爱可以脱离一切神对人思想与行为之旨意的特殊启示而存在，我们就更容易发现“爱规定自己的律法”或“爱就是律法”这种假设的不可能性。完全了律法的爱一直都是在神

关于自己旨意的启示背景下存在和运行，因此这一假设实际上是指向一个从未在人类经验中实现过的概念。要对这种假设进行试验是不可能的，我们永远无法使自己的意识或意识的运行抽离它所明知的启示之外加影响而存在，我们也无法将爱从它诞生自的启示大背景之不可磨灭的影响下抽离出来。

6. 论到写在重生之人心上的律法，我们必须明白，那些提到这种烙印的经文（耶利米书 31：33；希伯来书 8：10；10：16）所讲的律法，其内容已经在圣经中启示和保存给我们了。这些经文的意思不是要我们藉着阅读心上的刻印来明白律法是什么，它们的意思而是在重生之人的心中有着对律法亲密的爱，这种爱最终带来的是对律法欢喜、自发而喜爱的成全（参阅：诗篇 40：8-9）。在恩典更新的运作下律法被写在人的心版上，这跟亚当还在正直状态时的情形平行且相似。亚当是按照神的形象被造，有真理、仁义和圣洁，圣经的类比暗示了神的律法是写在亚当的心版上。<sup>7</sup> 但是很显然这种烙印并不废弃神给亚当清楚指令的必要性，就是关于他在世上的兴趣、工作和生活的指令。我们一定不要将注意力全部放在伊甸园的禁令上——即不能吃分别善恶树上的果子——到一个地步，以至于忽视了神给亚当颁布的其他诫命，就是与他在世界中生活的最基本趣味相关的诫命（参阅：创世记 1：27-28；2：2-3，15，24）。所有这些诫命都与我们的问题密切相关，但有一些诫命的相关性更加直接。例如生养众多的命令就与亚当行使一项最基本的本能有关，亚当被造一定被赋予了性冲动，这在性行为中得到满足和发泄。但是亚当并非要任由性冲动和生育本能支配，如何行使这种本能由神清楚命令，它的行使所指向、所要达成的目的也是被清楚定义的此外还有婚姻的条例，只有在婚姻中性行为才是合法的。

这些最初的命令与我们现今的研究密切相关，这恰恰是因为它们与人天然被赋予的能力与本能密切相关；并且它们清楚表明，就是在人还在正直状态时，天然的本能在指引人的方向上仍然是不充分的。天然的本能如何行使、当在什么样的制度中行使，以及它们的行使所要达成的目的——这些都被清楚地规定在

---

<sup>7</sup> 参阅：罗马书 2：14，15；耶利米书 31：33。如果堕落的人尚且有“律法的功用”写在他们心上，因此他们天然就去行律法上的事，那这在人原初的正直状态中岂不更加如此。如果人按照神的形象被更新可以被描述为律法写在心版上，那么起初我们的始祖按照神的形象被造也一定有律法刻在他们的心版上。人按之新造的神的形象，一定不会与人起初按之被造的神的形象有什么根本不同。

特别启示的诫命中。如果这些对于无罪正直状态而言尚且是真实的——那时没有罪恶蒙蔽人的眼目，也没有败坏使人放纵情欲，那么对于罪恶状态而言更是何等加倍真实——这时智力已经昏昧、感觉已经败坏、良心已经污秽、意志也已经弯曲！

因此我们所要得出的结论就是，我们驳斥的观念——即所谓的“爱是它自己的律法”以及“更新的意识是它自己的长官”——不过是圣经从未保证过的幻想，与圣经的教训和见证相悖。

## 第二章

# 创造的条例

先前我们已经提到人在正直状态被授予的诫命和指令，我们可以称之为创造的条例，它们包括生养众多、遍满地面、治理全地、统管受造物、劳动、每周的安息日以及婚姻。在思考它们、试图评估它们的重要性时，我们发现它们与人的基础本能密切相关，与人心中的兴致紧密相连；它们丰富地包含了人类思想与行为的日常行动，并且彼此之间也是息息相关。生养的条例暗示了要想这一命令得以实现男人与女人必须有哪些行动与过程，以及随之而来的后果即家庭与社会责任，我们也要考虑到它对社会结构产生的深远影响。当我们思考第二条律例——遍满地面时，我们必须领会这一点：这种地理上的扩展关涉的并非仅仅是用人来充满地面这一目的，还涉及到征服全地以及全地的资源、对海里的鱼、空中的鸟以及一切地面上的活物施行治权这一目的。这些命令之间都有互补关系，并且互相渗透。

我们不妨详细查看一些创造条例的细节，发掘它们的精确特性以及与圣经伦理的一般关联。

### 生养与婚姻的条例

很显然人在堕落前领受的命令中（创世记 1：28；2：23-24），这一首一尾的两个命令彼此之间密切相关。婚姻是神设立的用来达成生养命令的制度，“那人说：这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的。因此，人要离开父母与妻子连合，二人成为一体”（创世记 2:23-



24)。如今我们的问题是：这一制度对于还在正直状态的人而言意味着什么，以及在当时除了这两节经文的宣布外就没有进一步启示的情况下，这一制度中有多少内容是为人所知的？一句话说，这一制度是什么，以及亚当当时能知道多少？

第 24 节的经文，不论是被当作圣经作者的解释性评论，还是被当成亚当自己继续往下说的话，都不影响 24 节作为权威启示的性质。这段经文一直被用作主自己的话（马太福音 19：5；参阅：马可福音 10：7-8；以弗所书 5：31），如果亚当是说话者，那么他说这些话时就是在作为神启示的代言人；如果 24 节是对亚当所说之话（23 节）的一种解释与应用，是作者附加的，那么作者就是启示的管道。对于 24 节最可能（如非必要）的解释是 24 节是亚当继续往下说的话，这两节经文的思想过渡是如此自然、第 24 节的推论与 23 节是如此本质相关以至于我们应当认为两句话都是出自亚当之口。

然而的确存在一个问题：我们是否可以确信，假如 24 节不是亚当自己的话，它所设立的真理与涉及的制度仍然是亚当知道的，是在亚当无罪状态启示给他的信息的一部分？有充分证据表明答案是肯定的，原因如下：

（1）第 23 节是亚当自己的话，第 24 节是从 23 节引申出来的推论，意思是 24 节宣布的真理是 23 节暗示的。23 节中“我骨中的骨，肉中的肉”这一表述是以 24 节的两个基本元素为基础、与之相平行，这两个元素就是“人要与妻子联合，二人成为一体”。至少可以这样说，我们很难相信亚当没有从自己的话引申出它们的暗示与应用。（2）我们的主论到这段经文时，其评论直白清晰地表明，24 节的婚姻制度是从起初就设立运行的，马太福音 19 章 8 节清楚说明这一点。谈到摩西的律法允许人离婚时，耶稣这样说：“但起初并不是这样。”这里不容争论地指向创世记 2 章 24 节，暗示那里宣布的制度是从起初就存在，并且不允许对婚姻结合进行任何分离。耶稣先前在同一段话中说“那起初造人的，是造男造女”（马太福音 19：4），接着立刻引用创世记 2 章 24 节作为创造男人女人的主自己的话，这里的意思清楚表明创世记 2 章 24 节是从起初启示给人，为男女的结合表明含义、指明目的。如果创世记 2 章 24 节的制度从起初就存在，

正如我们的主所言（马太福音 19：8），如果它是从起初就作出的对人类两性特质的补充和解释，正如我们的主所暗示（马太福音 19：4-5），那么亚当就一定知道这一制度——起初他是这个制度唯一的启示对象。

因此，我们必须自此以“亚当知道创世记 2 章 24 节的制度”为前提，并且最合理的解释是这样的：亚当不仅是在这制度上第一个领受启示的人，而且他还藉着表达这一启示成了启示的管道。带着这一前提，我们现在需要查看创世记 2 章 24 节使用的词语，以便发掘它更精确的含义。我要提出的论点是：这节圣经清楚宣布了一夫一妻制和永久的婚姻关系，这一论点的论据如下：

1. 创世记 2 章 24 节 *乍看之下的印象* 是一个男人要与一个女人结合，他们二人成为一体——“人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体”。如果我们在此突然插入再婚的概念——先别提多妻制了，我们就给 24 节描述的处境与关系带来混乱，以至于要想使 24 节的措辞与不论是男人还是女人的再婚关系相调和，都是极度困难。
2. 按照我们的主和使徒保罗的话，我们拥有的最完整的关于婚姻问题的启示，来自创世记 2 章 24 节，那里就是针对婚姻制度具有决定性的言语（马太福音 19：3-9；马可福音 10：3-9；以弗所书 5：31）。毋庸置疑，这些新约段落阐明了一夫一妻制原则；并且因着我们的主和保罗对创世记 2 章 24 节的引用，我们所能给出的唯一解释就是他们在这节经文里找到了婚姻关系最高、最纯洁伦理的权威。对于我们而言，这意味着我们要在新约关于婚姻制度标准的启示光照下解释创世记 2 章 24 节的含义。正如在离婚的事上“从起初并不是这样”，在再婚或多妻制上从起初也不是这样。婚姻关系的不可分离性以及一夫一妻原则都在这节经文里面，如果这是经文的含义，并且亚当知道这一制度，那么假设亚当不知道经文的暗示就是把创世记 2 章 24 节的意思拆毁了。

## 安息日的条例

我们在创世记 2: 2 读到：“到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。”这里的第七日毋庸置疑是指向创世顺序中六日之后的第七日，是神创世之举范围以内的第七日，不是 *我们* 每周周期中的第七日。在神创造天地的活动范畴内，有六日的创造活动以及一日的安息。以下解释具有强烈论据支持：这里的第七日不是在历史的某一点就终结了，而是第六日终了之后的全部时间都是创世记 2: 2 所指的安息日。对比在于什么是创造之工以及什么不是创造之工，并且我们必须牢记，圣经的概念要求创世记一章向我们描绘的创造，必须仅仅局限于前六日，而非继续性或重启性的。将安息日视为不包含在前六日之内的全部历史，与这一重点正相一致。支持这一观点的论据可以说是确切无疑，这也是一些虔诚严谨的学者所持的观点。然而尽管如此，关于神的安息仍有一些重点需要指明。

(1) 神的安息不是一种不作为，神从来没有停止在宇宙间活动，宇宙本身是祂的创造成果。关于这一点，我们主自己的话说得非常直白肯定：“我父做事直到如今，我也做事”（约翰福音 5:17）。(2) 神的安息是从一种类型的活动中终止，这种特殊类型的活动在创世记第一章向我们描绘出来。神完成了创造的工作，祂不会再重回创世之工，神的星期（如果我们可以用这个词的话）不是一个循环，而是仅此一次、一劳永逸的完成。“天地万物都造齐了。到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了”（创世记 2:1-2）。(3) 神的安息是喜乐的安息，即对创造之工的喜悦：“神看着一切所造的都甚好”（创世记 1:31）。这在出埃及记 31: 17 被清楚提及：“六日之内耶和華造天地，第七日便安息舒畅”，这意思清楚指着神满意的安息，以及神对完成的创造之工的喜悦。

当我们读到创世记 2: 3，这里的精确含义就不如创世记 2: 2 那么明显了。

我们读到：“神赐福给第七日，定为圣日；因为在这日，神歇了他一切创造的工，就安息了。”问题是：这里仅仅是指着神的安息日呢，还是指着在我们的时间周期范围内每周一日的安息？在出埃及记 20：11 里，十诫第四诫提到一个相似准则：“所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。”这里确切无疑地表明，神对安息日的赐福与分别为圣，是直接指向为人制定的星期周期内的第七日，这正是这条诫命论及的主题。甚至在出埃及记 20：11 里，要查明安息日到底是指着神创造范围内的第七日还是人星期周期内的第七日都是很难的。但是这节经文的重要特征在于，不论我们采用哪种解释，人的安息日——即星期循环中的第七日，其原因都在于神的安息日。这也会产生一个必然推论，即神赐福与安息日、将之分别为圣，正是因着祂将自己创造活动范畴内的第七日分别为圣的缘故。如果这在出埃及记 20：11 里是真实的，那么基于创世记 2：3 的相似性就可得出以下结论：创世记 2：3 也提到了为什么我们周期内的第七日被神赐福和分别为圣。在三位一体神作为 (*opera ad extra*) 的卓越范畴内，在神创造大工的伟大层面上，祂在第七日安息了。神做事的模式，是人的次序照之成型的基础。因此有一点是无需置疑的，创世记 2：3 里至少存在对神赐福与人类星期第七日的暗示，并且当我们将它与出埃及记 20：11 相对照时，有强烈的推测支持这一观点：它是特别而直接地指向为人设立的安息日。因此，创世记 2：2-3 里提到的安息日制度，与十诫第四诫清楚阐明与定义的条例特性息息相关，并且这也使得我们做出特定的推理和应用。

1. 既然神创造的活动在罪与救赎之外仍然具有相关性，我们就可确定得出结论说，安息日制度与无罪状态的亚当也是息息相关的。尽管我们无从知晓亚当被造与堕落之间存在多长时间，尽管没有记载使我们看到六日劳动一日安息的次序被清楚启示给亚当，但我们仍然有足够信息推断，如果亚当确实在原初正直状态中度过了好些个星期，那么安息日的制度一定会被应用在他身上。我们从创世记 1：14-19 得知，日与夜、日子、季节和年月是神所设立的条例，因此也一定从起初就管理着亚当在世的生活。如果亚当持守了他的正直并被坚立于其中，这些律例就一定会继续决定、管理着他的生活与行动。在创世记 2：2-3、出埃及记 20：11 和 31：17 的光照下，我们必须同时假设神在自己工作与安息范畴内

提供的原型模式，一定会管理着亚当活动范畴内的劳动与安息。亚当是如何得知或亚当可能如何得知，我们不知道，最合理的假设是神给亚当的启示与在创世记 2: 2-3 向我们传递的信息形式一致、或可能采取这种形式，但不论哪种情况，假设亚当如果持守了正直就不会知晓创世记 1-2 章里的中枢信息——这都与推论和可靠依据相矛盾。甚至在堕落之后，亚当和他同时代的人都一定知道一些创造叙事，虔诚不可能基于其他根基而存在；更何况假如我们面对的是亚当被坚固在正直中，岂不更有必要得出这一关于亚当知识的结论。说亚当对神六日创造天地第七日安息的事实是不知情的，这令人难以置信。换句话说，亚当知识的增长必定要求他已经掌握了跟创造和神的次序相关的信息，如果是这样，那一次序里包含的对人类生活模式的暗示就一定也为亚当所知晓。

2. 我们已经看到，神自己在第七日的安息不当被理解为停止一切活动，而当被理解为停止某种类型的活动——即创造之工。与此相似，人每周的安息日也不当被定义为停止一切活动，而是停止在六日劳动中从事的那种活动。创世记 2: 2-3 本身应当使我们防范法利赛人所犯的形式主义错误，我们的主在遭遇法利赛人的错误论断时，以这一思想证明祂在安息日做事的正当性：“我父做事直到如今，我也做事”（约翰福音 5: 17）。耶稣这里不是废弃安息日的安息，他不是再说安息日已经废除；祂声称自己所做的与安息日的安息一致，恰恰是因为安息日的安息不是不活动的安息，安息日的安息不是不作为，不是失业，而是从事另一种与六日不同的事。

安息日制度——正如它适用于正直状态的亚当，也正如它一定适用于持守正直得着坚固的亚当——大大阐明了本该统管亚当行为的伦理其以神为中心的特性，事实上它表明了那种伦理的宗教根基。其他创造条例当然也对亚当与神的关系、对神的依赖以及向神的责任具有持久的提醒，它们诚然都是神的命令；但六日劳作一日安息的律例却能将亚当的思想直指向两件事：第一，它可以提醒他，他在世上的生活是依照神的模范编排，劳动与安息循环是因为神自己就依照这一次序。这一伦理的管制原则不仅仅是神的旨意，而且还是与神步骤的模式相一致；在这里亚当是作为天父的儿子。其次，这一条例要求的循环，暗示既然

这种安息不是不作为，而是由与其他六日的劳动形成对照的活动所组成，那么它的特殊性就必须在于敬拜的安息，即使是无罪状态的人也被要求有时间进行特地的敬拜。我们太容易接受这样的观念，即人在无罪状态或坚固状态下的信仰一定不需要什么制度作为表达；我们对伊甸园敬虔的观念成了一种抽象飘渺的神秘主义，这种观念是没有依据支持的。伊甸园的生活一定是具体的，同样伊甸园里要求的敬拜也是具体的，这象征了伊甸园代表的伦理。没有堕落的人需要停止他们每周的劳动，以便能在具体的崇拜活动中复苏自己，这指向正直所要求与代表的伦理的具体性。

我们可以将结论总结如下：每周的安息日是基于神的模范；神在创造顺序中的模式，决定了人类在地上生活所要遵循的基本循环，也就是星期循环；六日劳动一日安息的顺序适用于无罪状态的亚当，倘若亚当成功经受考验到达坚固状态，这仍然适用；最合理的推测是神给亚当的启示与我们在创世记 2：2-3 所有的启示形式一致。这些结论将关于安息日义务的问题放在了一个与通常视角不一样的视角下，通常产生的争论是，创世记在安息日问题上的沉默暗示了族长时代没有每周的安息日，安息日是到了出埃及记才第一次规定。然而创世记并没有沉默，创世记 2：2-3 证明了安息日是创造的条例之一，并且这一定为亚当和他同时代的人所知晓。创世记 2：2-3 以后的沉默完全不能证明这一制度在族长时代被废止，也不能证明族长们忽视这一律例。但即使我们假设人的确遗忘了这一制度，族长们没有遵守每周的安息日，我们仍然可以很容易地基于创造条例解释这种偏离，正如我们很容易根据创世记 2：24 清楚的暗示解释人在一夫一妻原则上的偏离一样。将太多假设放在沉默上是危险的，即使沉默暗示了衰退忽略和不再遵行，也不能废除创造的条例和这条例所约束于人的义务。

## 劳动的条例

劳动的命令在创造的条例中有暗示，这一点也许没有得到人足够的认识。安息日若离了劳动的背景就没有意义，神的安息日是继六日的创造活动以后发生

的，与其他背景并无关联。安息日制度暗示了劳动的存在，并且这一制度有关劳动的最大特征，就是在一个立定的循环里规定了劳动的长度——六天劳动，一天停止这种劳动所特指的工作。主神将亚当“安置在伊甸园，使他修理，看守”（创世记 2：15），这里明确提到了亚当的特殊职业，我们也必须承认这样的劳动并非咒诅，而是一项祝福。它的根基与依据在于这一事实：人的生活模式是遵照神在创造以及宇宙形成时设立的模范，这宇宙构成人类存在与活动的范围。

亚当的劳动由修理和看守园子组成，这告诉我们，人被任命从事如此平凡的工作，完全配得上人按照神的形象被造的尊严。鄙视那些我们称之为卑下的工作，说那些工作配不上我们的尊严，这种不敬虔在这里受到强烈有力的警告。我们不能否认，如今弥漫的逃离农业劳动以及相关职业的倾向，来自于对体力劳动尊严的轻视，常常反映出一种不健康的野心，是不敬虔结出的果子。有根据证明存在这样的审判：因着人不承认体力劳动的尊贵，经济、文化、道德以及信仰都受到严重毁坏。如果人们能将这一原则存记脑海，如果家庭、教会和学校都教导人按这样的原则思考，大量的男女都本可以逃离经济、道德和宗教败坏的灾难因为他们本可以蒙保守远离虚妄的野心和追求他们无法胜任的职业。如果能冷静地思考和开明地反思，他们本不会去追求那些职业。认为文化无法在体力劳动者中存在与兴盛是一种思想谬误，这种谬误已经使社会生活急剧贫困。也许文化的确没能在体力劳动者中存在与兴盛，但即便真是这样，也是因为我们的思维与社会结构已经被这种谬误和有害前提主导到了一定程度。我们已经被这种前提卷入漩涡，只有思维和实践的革新才能拯救我们。在很大程度上，文化曾经藉由那些不被视为专业的劳动高度繁荣发展，文化可以与它们共同兴盛，譬如农民、匠人、手艺人 and 劳动者。圣经没有浪费笔墨，关于人被造时从事的工作它讲得很少但是却以寥寥几笔竖立了一项原则。如果我们藉着这一原则的光亮鉴察历史，就会发现我们文明的导向原则已经遥遥偏离了神设定的秩序。这一切都不过再次指向人已经堕落的事实。我们灾难的迷局没有比它现在所是的更加紊乱复杂，这已是现实中的奇迹。

创世记 1-2 章有迹象表明，人在无罪状态的劳动应当具有多样性特征，人

被坚固在正直状态也是如此。其他命令——遍满全地、治理这地——同样包含了劳动，甚至在地球未受咒诅、仍然处于亲善友好状态时，也不难想象地理上的扩展所要求的劳动，以及人有必要保持食物充分供应，还有必要维持扩展过程中生活的舒适。但是关于劳动更值得注意的命令是治理全地，这意味着治理和利用地球上的资源与力量。我们不当假设地球是反抗人类统治的牺牲品，以及治理意味着征服异己和反抗者。相反，治理全地必定意味着付出思考、技艺和精力，使地球及其资源得到很好的管治，以至于它们可以被导引达成被造的目的，这些目的若离了人的设计和劳动就不能实现。正如耶稣说安息日是为人设立、人不是为安息日设立，我们同样也可以说，地球及其资源是为人而造，人不是为它们而造；人要管理地球，地球不当管制人类。地球及其资源服务于人的益处、享受与喜悦。

人性具有丰富的多样性，不但人的基本需求多种多样，人的品味、兴趣、天资、需要满足的渴望以及想要称心的娱乐也丰富不同。当我们思考地球丰富而多样地被造，整装待发要满足人的不同天性与天赋，我们就可以一瞥治理全地任务的广大与多样，这任务最终是要人藉着管理神在地球与海洋中存储的资源，发展人的天性、天赋、兴趣和能力。我们同时必须考虑到，假如地球未受咒诅，也没有随之而来的汗流浹背，地球就当与人未受罪恶污染、未被罪的咒诅败坏与妨碍的天性和禀赋完美一致。人的受造与天赋、地球受造成为人类工作的范围和平台，其终极目标不是让人藉着培养自己的能力和耕作地球的资源来促进自己的福祉和享乐，而是要彰显神的荣耀。当我们记住这一点，一个关于工作的开阔远景就会出现在我们眼前。全地及其中所充满的都属于上主，全地都充满了神的荣耀；治理全地的主要动力及它要达成的主要目标，是发掘并展现神丰盛的智慧与大能。我们知道即使不敬虔的人也对科学探索着迷不已，他们是多么不知疲倦地致力于发掘他们称之为自然的奥秘，那么对于无罪的人而言这种探索该是何等无与伦比地迷人且有无可比拟的回报！他在探索之路的每一步以及理性进展的每一个细节上都必然如此，对创造主智慧、能力、良善、公义和慈爱的惊叹将充满他的心灵与思想，每一个新的发现、每一次新的胜利都会使他再度发出这样的赞美：“耶和华啊，你所造的何其多！都是你用智慧造成的；遍地满了你的丰



富”（诗篇 104:24）。藉着一瞥这巨大的事业和无可言喻的荣耀，我们或许能开始明白一点点文化本该是什么样子；如果人持守了正直纯全，文化就当是这样鼓舞人心；文化一定会不断地被对造物主荣耀的理解启发，并充满激情地去更深认识和弘扬这一荣耀。我们的文化受这一理想启发甚少，不过证明人业已堕落；任何能在地上找到的此种文化，都是对救赎恩典的证明。

我们必须不要忘了，在这工作以及随之积累的文化和信仰拓展背后，有神以诫命形式存在的清楚命令；人会在顺服神的诫命和明白神赐的权柄中从事他的任务。我们看到在人多样化的事业里，神的诫命是如何为之带去尊严与荣耀，并稳固人完成事业。一方面是人欲求的满足和享乐的增加，一方面是完成神的诫命，这两者之间并不存在冲突；相反，知道自己在顺服神的诫命，可以增强与巩固人享受乐趣的正当和敬虔。有一种奇怪的思想偏差致使圣经伦理学者将责任感产生的冲动与爱和喜悦产生的冲动对立起来，在我们里面常常存在的责任感与甘心乐意的自发之间的张力，是从罪与不顺服之意志而来的张力，这种张力不会侵蚀未堕落之人的心。救赎恩典的运作意要达成移除这种张力的目的，以便在人里面可以有责任与享乐、诫命与爱的完美合一。正如一个无罪的世界所能示范、一群得救之人所已经示范的，圣经伦理完全不存在顺服诫命之责任与完全律法之爱的对立。“我热爱你的律例！”——倘若人在正直状态中被坚固，在他执行治理全地的命令时，这就是他持续不断的呼声。这也是历史上第二个人——来自天上的主的宣言：“我的神啊，我喜悦遵行你的旨意，是的，我将你的律法存在心里。”这是重生之人重获的和谐：“我内里喜悦神的律例。”圣经伦理从起初就是建立在这一倾向上，也只有偏离了圣经模式的思考才会假设在责任与甘心乐意的自发间存在对立。

在结束对起初正直状态伦理的讨论前，有两点需要注意。

1. 论到人原初的状态，我们一定不要忽略分别善恶树的禁令与我们现今兴趣间的关联。这一禁令是特别针对亚当爱与忠诚的考验，他的考验在于顺服这一禁令。这条诫命里，为顺服倾向提供的资源被放置在最严格的要求下，但这样乃

是因为最深的挚爱与忠诚要藉着顺服诫命这种方式证明出来。爱与信心的诺言需要藉着对诫命的顺服证明出来，并且正直的本质就是顺服。因此，对于正直的一般评判标准不可能与神对正直的考验方法有本质出入。

下面的事实可以有力地佐证以上的观点：人堕落以后，神质问亚当所犯之罪时，问题集中于对诫命的违背：“莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？”（创世记 3：11）。神对亚当宣告咒诅时，出现了同样的强调：“你既听从妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子，地必为你的缘故受咒诅”（创世记 3：17）。

我们始祖的堕落并非起源于明显不顺服的行动，而是在那之前有一个叛变的过程，这个过程在不顺服的行动中到达顶点。但这一叛变的过程是指向明显的行为，并且诫命就是评判这一叛变过程的标准。因此，当神质问亚当并宣告咒诅时，被推到前面的是亚当对诫命的违背，这也是宣告定罪的根基。我们可以合理地推断，罪的本质就是违背诫命，而正直的本质是顺服诫命。顺服诫命是美德的主观条件，诫命是其客观标准；违背诫命是罪的主观条件，诫命是其客观标准。

2. 人在原初正直状态下领受的命令暗示了在一段漫长的历史时期之后，人会被坚固在正直中。试用期的禁令是在一系列命令与制度的背景下被给予人，我们必须得出这样的结论：这一禁止性诫命所要达成的目的，不是预备人转换到另一个不再有这些命令与制度的国度，这种对问题的建构意味着一段成功的试验期将使得创造的条例与制度不再有效。实际上，一段成功的试验期仅仅会将人坚固于正直状态，使他能够去执行创造中领受的命令并在其上卓有成就。因此我们必须设想：在真理、仁义和圣洁上得着坚固，将装备亚当及他的后代继续履行创造条例与命令所包含的一切义务，并在其上取得成功。我们只有透过现世历史于周期和顺序中的展开才能理解创造的制度，并领悟创世记 1：14-19 中日夜更替、季节年月循环的重要意义。换句话说，我们不要忘记当人处于正直状态、尚未得着坚固时，时间更替循环的重要性；或是在一段成功的试验期后、当人处于被坚固的正直状态时，时间更替循环的重要性。在后一个中，最终的末世论会是什

么样，我们不知道；但它不可能是一个离开了在现世的连续与更替中发展并取得成就的末世论。神自己在创造天地中就遵循了一个特定的顺序——六日进行创造的活动，一天安息。历史对于人的意义是根植于神创造与护理活动中历史对于神的意义里面。管理着创造秩序的次序，以及管理着创造秩序中人类生活的次序并非由罪所带来的新处境引起，也不是由救赎恩典的介入营造的新处境引发；并且，现世历史的顺序与更替所带来的局限与约束，并非是罪的后果，也不是救赎恩典的条款。

随着人的堕落，一种新的复杂处境进入世界、为人类生活带去根本影响。因着堕落带来的根本不同的处境，新的举措被加诸于人，这些举措在无罪状态下是与人无关的，不论人在良善中得着坚固还是未得坚固。最初就有一个显著而具有启发意义的例证。在堕落之前，亚当和夏娃都赤身露体、不觉羞耻（创世记 2: 25），没有任何感情或感觉表明穿衣服的必要与合宜性。他们犯罪有一个立时的后果，就是他们的眼睛明亮了，看到自己赤身露体，于是将无花果树的叶子缝在一起为自己编做裙子（创世记 3: 7）。这种对自身的遮盖显然是出于对羞愧与恐惧的立时反应，而羞愧和恐惧是罪的后果（参阅：创世记 3: 10）。将用无花果叶遮盖自己时涉及的情感，跟致使亚当夏娃躲避神的面藏在树间的情感关联起来是完全合理的；尤其是羞愧与恐惧的情感，如果不是因着罪与罪疚感的缘故，就永远不可能侵袭人心。与此相关的还有一个标志性事实，就是随后神自己为我们的始祖做衣服。藉着这一举动，穿衣服被立为一项制度，具有诫命般的效力。因此我们就有了这一人在堕落状态必须遵守的条例，如果人仍处于正直无罪的状态，这一条例就与人无关。这阐明并确立了一项原则：并非所有在完全状态中合宜的事都在罪恶状态下合宜，也并非所有在罪恶状态下合宜的事都在无罪状态下合宜。因此我们可以预料，有许多神为人类行为规范确立的制度，它们之所以合理而必要，完全是因为人类处于罪和愁苦的状态，罪以及随罪产生的邪恶影响了神为堕落人类确立的伦理内容。我们必须提防小看人性的败坏这种倾向，圣经中许多规范与标准都是基于人性已经堕落这一前提。如果我们不能以这一设定为思考的本质前提之一，圣经伦理的许多特征我们就无法接受。圣经为人设立的伦理不是一种完美理想状态的伦理，而是完全考虑到人的罪的伦理，

这一点不论是在律法的形式还是内容上都有体现。保罗说“律法不是为义人设立”（提摩太前书 1：9）时，毋庸置疑是考虑到圣经律法的这一特征。

我们可能会想：人类处境因着罪的介入而产生的根本变化以及随之而来的愁苦，一定具有废除那些在正直状态颁布给人的基本创造条例的效力，或者至少也是有所更改吧。然而这一点我们并未发现。生养众多、遍满地面、治理全地、统管受造物、劳动、婚姻以及安息日——这些创造的条例并未废除。这些条例的继续性以及它们的神圣性以种种方式得着宣布和保留，观察这一点极其有趣而意义重大。有时这些条例被清楚宣布，有时则被暗示。我们或许不会指望在对女人和男人宣告的咒诅中找到关于创造条例的暗示，但它们当中却清楚暗示了两项创造条例：生养和劳动。首先出现在对女人的咒诅中：“我必多多增加你怀孕的苦楚”（创世记 3：16），在与生养条例关联时，这一对女人的咒诅尤其明显，但这里没有任何关于条例暂停或松懈的暗示。在对亚当的咒诅中有对劳动条例的清楚暗示，所加诸于他的咒诅在他每日的辛劳中尤为明显，但亚当仍然必须劳动才能为自己和家眷提供生存所需，“你必汗流满面才能糊口”（创世记 3：19）。此外，关于生养的条例，我们看到洪水之后它被重申与强化：“你们要生养众多，在地上昌盛繁茂”（创世记 9：7；参阅 1：28）。我们也被清楚告知这一条例应当透过什么样的方式实施：它应当透过婚姻实施（创世记 4：1，2，17，25；5：1-3），据此我们就有了婚姻条例继续存在的明证。至于遍满地面的命令，或许最能向我们证明原初命令继续存在的插曲是巴别塔事件后人类的分散。人类建造巴别塔有多重动机和目的，但有一个特征和所招来的审判最为独特，那就是人类决心要聚集居住、集中力量。不管是人有意要敌挡遍满地面、治理全地的命令，还是人不知不觉地在执行这一命令上失败，人都是在反抗神的设计和诫命。神以审判介入，智胜人类反抗神设计与诫命的阴谋，这一分散列国之举向我们显明了创造条例的神圣。安息日的条例很显然也没有废除，因为它被编入了十诫的诫命中。

这些例证足以表明，在原初正直状态下指引和定规人类生活的那些基本条例，没有一个因着人的堕落废除，它们包含的义务和神圣性仍然是不可侵犯的。

如果说这些创造条例为我们提供了圣经伦理的核心，这种主张一点也不为过。这些条例统管人类生活中与人的兴趣、生活和职业息息相关的部分，它们涉及人类生活举止的方方面面。堕落的确为人类生活带来了巨大而根本的改变，然而这些条例仍然有效，并且它们表明那些在原初正直状态下最贴近人心灵的兴趣与职业，在人堕落后必定仍然与人心深深相契。罪颠覆了人类的环境与处境，但全地以及人类在其间生活的基本结构并未遭毁，同一性和继续性仍然存在。

## 第三章

# 婚姻条例与生养众多

创世叙事中提到的第一个创造的命令是生养众多（创世记 1：28 上）。<sup>8</sup> 这一命令与另一制度息息相关，那就是婚姻的条例。正是透过婚姻这一神所设立的制度，人才能生养众多。当我们查看这两项创造条例是如何在展开的人类历史中得着实现或遭到亵渎，以及渐进性启示如何对它们的属性及所指予以光照时，我们应当将它们放在一起来看。我们莫不能撇开婚姻去看生养的职责，也不能撇开生养的举动及其过程的神圣与特权去看婚姻。

我们已经发现，创世记 2：23-24 暗示了一夫一妻原则，再婚和多妻制都是对原初制度的背离；因此，尽管旧约予以容忍，它们仍然是对神命定秩序的违背。关于人悖离一夫一妻制的第一个记载是拉麦的例子，“拉麦娶了两个妻”（创世记 4：19）。上下文暗示了娶两个妻子这种行为，至少是与其他明显的恶行相并列。拉麦对两个妻子所作的歌，其精确含义是公认的难以确定，但无论如何我们看到的是一个杀人犯的自白，并且其中既有对暴力的洋洋自得，又有凶残的报复，或专横的傲慢。并且我们很难压抑这一推论：对拉麦多妻的提及，是为了暗示我们拉麦悖离一夫一妻制跟他犯下其他恶行是密切相关的，并且这一提及也是为要间接指控多妻制的错谬。正如我们目前所能看到，对婚姻的亵渎是对暴力镇压之恶行的补充。

与过去及现今的许多推测不同，我们应当将创世记 6：1-3 所指的婚姻理解为敬虔群体与不敬虔群体间的通婚，神的儿子并不是指天使或超自然的存在，而是指神在人类家庭中的儿女，人的女儿指的是敬虔家族以外的女子。<sup>9</sup> 第三节

---

<sup>8</sup> 创世记 1：26 提到了人要管理全地和其中受造物，但并非以对人命令的形式被表述，它以命令形式被表述是在第 28 节：“治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”

<sup>9</sup> 参见本书附录一。

表达的神的审判，表明即使在人类历史早期，神对混合通婚的不悦也是相当明显的。随后经文描述的罪恶蔓延，与干犯婚姻的神圣引发的邪恶是不可分离的；这一对婚姻的干犯，必须被视为全地都充满暴力的助因。人们之间已经有了相互的暴行，本该把守婚姻关系入口的次序与圣洁也被人丢弃，这一切为最恶劣最暴力罪恶的蔓延敞开了大门。神的儿女是地上的盐，当神的百姓在选择婚姻伴侣时不再以敬虔为导向，结果就是无可挽回的混乱。不只是属灵利益受损，道德益处也遭遇毁坏。我们从这一人类历史插曲中醒目地看到，婚姻生活的最大原则是它应当以持守和促进敬虔为导向，而不当以冲动或幻想为导向。基督徒应当唯独“在主里”嫁娶，这是新约原则在旧约的副本。

因此我们发现，实践生育冲动以及顺服神生养众多的命令，并非不受约束与任意范围内的实践与顺服。生养的制度是有约束的，只有在婚姻结合下一个男人才能认识一个女人，并且他也只能认识他的妻子【译注：这里的“认识（know）”指性行为】。并且既然婚姻结合是一夫一妻，一个男人就只能与一位妻子发生性关系。此外，在选择婚姻伴侣时，我们不当以冲动或幻想为导向，而当以持守和促进敬虔为导向。当我们将这些指导原则加在一起，就可看到限制是多么深远。生养是神设立的制度，生育冲动是人的本能，但在履行义务和满足冲动时，在敬虔上获益必须是至高无上的考量。敬虔应当是那支配原则，这就意味着在实践性行为这一基本冲动和达成生育这一基本制度时，圣经伦理显然有着宗教上的根基与动机。圣经伦理对行为所作的方方面面的规定，都离不开敬畏神以及在人中间促进这种敬畏。

族长时代重视生养制度的神圣性，我们有许多显著的例证，一个最显著的例子无疑是约瑟，他对贞洁的要求有着深厚的认知。当他不停地受到诱惑、不断受试探违背性行为的神圣时，他说：“我怎能作这大恶，得罪神呢？”（创世记 39：9）。面对这样敏感而高贵的品格，我们必须推断，关于性行为神圣性以及性冲动当受什么次序的管制，在族长群体间一定存在命令及实践上的强力教导。约瑟的历史抒写了贞洁的庄严，关于贞洁的谆谆教诲一定是族长时代宗教训诲的特征之一，并且这种宗教动机是至高无上的。约瑟没有说：“我怎能违背我

主人对我的信任呢？”他也没有说：“我怎能参与到你对婚姻的背叛和对你主人的背信弃义中呢？”他而是说：“我怎能作这大恶，得罪神呢？”正直是基于对神的敬畏、由这种敬畏驱动。

我们或许不能原谅雅各的儿子们对哈抹和示剑所作的欺骗，或是西缅和利未残忍的复仇（创世记 34：13，25-26），他们的居所中有残忍的兵器（参阅：创世记 49：5-6）；但我们不能不欣赏雅各儿子们为妹妹底拿的贞洁被示剑的儿子哈抹玷污所发的义愤与强烈的尊严被侵犯感。当我们读到“雅各听见示剑玷污了他的女儿底拿。那时他的儿子们正和群畜在田野，雅各就闭口不言，等他们回来……雅各的儿子们听见这事，就从田野回来，人人忿恨，十分恼怒；因示剑在以色列家做了丑事，与雅各的女儿行淫，这本是不该做的事”（创世记 34：5-7），我们可以察觉到他们对一种高度发达的伦理的重视。贞洁并非约瑟独有的美德，它的背景是族长传统中捍卫性关系神圣性的一种众所周知的伦理。

这一传统并非只局限于亚伯拉罕家族，基拉耳王亚比米勒的例子就是证明。他把亚伯拉罕的妻子撒拉取去（创世记 20：2-18），神责备亚比米勒：“你是个死人哪！因为你取了那女人来；她原是别人的妻子”（第 3 节）。亚比米勒的辩护理由是他不知道撒拉是亚伯拉罕的妻子，这也是为什么他可以如此祈求：“我做这事是心正手洁的”（第 5 节），神承认他的祈求是正当的（参考第 6 节），但他的祈求暗示了如果他知道实情的话，他将撒拉取去就不可能是心正手洁的。这就暗示他完全明白取走另一个男人的妻子是错误的，因此也证明他知晓婚姻关系的神圣性。用未来的话说，他明白第七诫的神圣性。颇为讽刺的是，亚比米勒要反过来责备亚伯拉罕隐瞒撒拉是他妻子的不正派作风，尤其是亚伯拉罕认为基拉耳人不敬畏神，因此他有必要采用这种手段保护自己。但这一情节表明，当时在赐给亚伯拉罕和他子孙的圣约启示之外，人对婚姻神圣性的感知是多么强烈。

我们看到亚伯拉罕采取行动确保他儿子以撒不会娶迦南女子为妻（创世记 24：2-4），这表明族长时代为了防止与外族通婚产生的危险和不利因素，人们



采取措施来预防。同样的还有以撒给雅各的命令：“你不要娶迦南的女子为妻。你起身往巴旦亚兰去，到你外祖彼土利家里，在你母舅拉班的女儿中娶一女为妻”（创世记 28：1-2）。尽管当利百加跟以撒说这话时，她可能隐藏了别的目的：“我因这赫人的女子连性命都厌烦了；倘若雅各也娶赫人的女子为妻，像这些一样，我活着还有什么益处呢？”（创世记 27：46），但是在对儿子雅各婚姻的担忧上，她无疑是说了实情，因为我们被告知以扫所娶的赫人妻子“常使以撒和利百加心里愁烦”（创世记 26：35）。毋庸置疑，当利百加以轻视的态度向以撒提及赫人的女子时，她所思想的是以扫的妻子，并且尽管她对以撒的抗议是由需要雅各逃离以扫的复仇引发，但她心中仍然对雅各的婚姻有深切的担忧，希望雅各作为圣约应许的继承人，不会被引到与赫人通婚产生的纠葛中。

在审视关于婚姻条例的启示历史时，我们发现一系列限制条例，这些限制条例严格定义了人在履行生养众多的命令时，可以在什么范围内行使生育冲动。现在我们要面对另一系列的禁令，它们暗示了进一步的限定，它们就是摩西五经中关于婚姻不能缔结于特定向度的血亲和姻亲关系的律法（利未记 18：6 及其后；20：11-21；申命记 22：30；27：20-23）。<sup>10</sup> 我们不要小看解释其中某些律法的困难度，尤其是那些跟利未记 18 章 16、18 节相关的例子。<sup>11</sup> 我们也不当压抑关于亚伯拉罕、雅各的婚姻和这些摩西律法规定之间的关系问题。但这些特定事例所出的难题不当废除或晦涩摩西律例里的一般性原则，就是禁止特定

<sup>10</sup> “露下体”这一表述指的是性交，在以西结书 16：36（参阅 35、37 节）和 23：18 里，它被用来指代具有通奸性质的性行为，也就是婚姻外的性行为，尽管这些经文所指的通奸有可能是指着拜偶像而言。当然，在婚姻关系外与利未记和申命记这些章节所特别明确的人发生性行为是被禁止的，如此的性行为还负有额外罪疚，就是它们不仅仅是通奸，还是血亲之间的乱伦或通奸。但是这些条例涉及到婚姻，这一点也是明显的，并且毋庸置疑其主要目的是为了防止血亲或姻亲的通婚，这在利未记 18：18；20：14，21 中被表述。“娶一个妻子”这一表述表明不仅仅存在性行为（参阅：利未记 20：17）。此外，在利未记 20：20-21 中，露伯叔之妻或兄弟之妻下体的后果是“他们必无子女而死”，在这些情况下处罚并不是死亡，而是双方要无子女而死，这一后果显然是将当事人的婚姻关系考虑在内。参阅：诺伊费尔德（E. Neufeld）：《古希伯来婚姻律》（*Ancient Hebrew Marriage Laws*），（伦敦，1944），第 192 页：“因此禁令是禁止特定群体下的个人之间发生性关系，更加确定地说，这些人之间的婚姻关系必须被视为非法，因为婚姻只有藉着性行为才算最终达成。立法者的脑海中是否存在婚外关系和婚内关系的差别，这一点无法确定，然而这一表述是一种宽松的表述，使人假定不必考虑这二者之间有什么明显差别，律法所禁止的既是乱伦的性行为，也是乱伦的婚姻。”大卫·梅斯（David R. Mace）：同前，第 153 页：“‘取’（take）这个词（译注：中文圣经作‘娶’）出现了两次（利未记 18：18；20：17），第一处显然暗示了与女人有婚姻，这一词在另一处的意思是‘与之同睡’，通常指着一次的性行为。不论如何没有什么将这些禁令与其他包含婚姻的乱伦禁令相区分，因此我们可以得出结论说至始至终都应当如此假设。”

<sup>11</sup> 参见本书附录二。

向度的血亲和姻亲通婚的律例。这些律例中大部分禁止向度的含义都是很明确的

我们特别感兴趣的是这一血亲和姻亲通婚的禁止原则也是新约所阐明的，并且被应用于指导基督徒行为的伦理中。有时人们会诉诸希律和希罗底的例子，但这个例子并不如它看起来那么确定。施洗约翰有可能是拿违背旧约律法责备希律，尽管那律法在新约中可能并不具有相关性。施洗约翰的谴责中有一点无疑是意义重大的，那就是他认为所使用的旧约律法对于希律而言是适用的。这一事实可能具有深远意义，暗示了这些旧约禁令包含的义务是普遍适用的。然而，新约历史与教训中有另一事件无可争议地表明婚姻向度中的禁止原则是永久不可侵犯的，它就是哥林多教会发生的事件以及保罗对之的教导（哥林多前书 5：1 及其后）。“风闻在你们中间有淫乱的事。这样的淫乱连外邦人中也没有，就是有人收了她的继母”（第 5 节）。<sup>12</sup> 这里提到的女人是继母，这一点确切无疑。<sup>13</sup> 在利未记 18：7-8 中，对露“你母亲”的下体（第 7 节），和露“你继母”的下体（第 8 节）是有区分的，因此保罗处理的问题归属于利未记 18：8、20：11、申命记 22：30、27：20 的禁止类别。

这里所提的是继母，这一事实更尖锐地指向旧约禁令背后的原则跟新约伦理间的关联。<sup>14</sup> 在继母的情况里不存在血缘关系，因此那里的婚姻不是在血亲之间，而仅仅是在姻亲间。如果事件中具有血缘关系，例如母亲或姐妹，我们可能会倾向说这是太过明显昭彰的乱伦，显然与人的本性相悖，因此我们完全可以指望新约对之报以否定态度。但既然事件清楚存在于姻亲而不是血亲之间，就是

<sup>12</sup> 关于第一节的翻译和解释有一些争议，但这不特别影响我们这里探讨的主要问题。

<sup>13</sup> 利未记 18：7 中，七十士译本和希伯来原文都清楚地在线缘母亲和继母之间作了区分。关于后一个所说的是：ἀσχημοσύνην γυναῖκος πατρός σου οὐκ ἀποκαλύψεις，并在这种行为——等于是露父亲的下体（ἀσχημοσύνη πατρός），跟露母亲的下体（ἀσχημοσύνη μητρός）之间仔细地作了区分。提到继母（译注：英文作“你父亲的妻子”）时，我们找不到“她是你的母亲”（μήτηρ γάρ σου ἐστίν）这样的声明，如同利未记 18：7 中提到血缘母亲时所作的声明，因此这就是血缘母亲和继母之间的清楚划分。这种不洁行为正是流便犯下的罪（创世记 35：22），他跟父亲的妾辟拉同寝。从创世记 49：4 可以看到，这在当时的摩西时代被视为极大的罪行，雅各声称流便污秽了他父亲的床榻（参阅：以西结书 22：10；阿摩司书 2：7）。这一例子表明利未记 18：8 的禁令也同样适用于父亲的妾（参阅：撒母耳记下 16：21-22），如同适用于父亲的妻子，并且如果父亲不止一个妻子，这条禁令就适用于父亲的所有妻子，她们都归属于我们所称为继母的类别。当然，利未记 18：7 提到的血缘的母亲除外。因此毋庸置疑，当保罗在哥林多前书 5：1 中说到 γυναῖκα τοῦ πατρός 时，所指的人应当被视为旧约用法中指代的人，尤其是七十士译本中所指的。没有任何证据表明保罗所指的是血缘的母亲（参阅：诺伊费尔德：《同前》，195 页往后）。

塔木德的诠释可在《巴比伦塔木德》（*Babylonian Talmud*）【犹太公会小册子，第七章，松奇诺出版社译本，伦敦，1935】一书中找到，特别参见 363 页往后的犹太公会 I。

<sup>14</sup> 参见本书附录三。

见整个摩西律法的禁令都对新约伦理产生影响。保罗对这一婚姻结合进行了强烈谴责，他说这是在外邦人中没有的罪行，表明这种姻亲间的结合就是在普世的婚姻观下都是一种严重的悖逆。如果这在姻亲的向度里都是确实的，更何况是在血亲之间，那该受到怎样加倍的禁止？我们不得不得出结论，利未记 18 章禁止的婚姻向度，在新约中也同样有效，一个无可否认的例子就是哥林多前书第五章。但这种例子比其他任何跟摩西禁令相关的例子都更能证明结论的可靠性，因为它显明了在新约伦理中，不只是血亲向度间的婚姻是被禁止的，而且姻亲之间的婚姻也是被禁止的，哥林多前书第五章描绘的正是这种姻亲向度。如果说禁止的姻亲向度仅仅是一个人不能与继母通婚，这就全然不切实际了，本质上一定还有其他。要知道这些“其他”是什么，我们必须回到摩西律法的启示中。哥林多前书第五章明确指向利未记 18：8、20：11、申命记 22：30 和 27：20，新约伦理要求我们问这样的问题：婚姻在血亲和姻亲间的什么向度里是被禁止的？要找到这一问题的答案，我们无疑还是要回到这些章节。这些摩西五经中的经文不止告诉我们禁止的向度，还为我们提供了划定禁止疆界的范围。<sup>15</sup> 往禁止的向度里添加内容是一种普遍倾向，但这种倾向不过是人类堕落思想的又一体现，就是人试图做一个立法者。归根到底，我们查看摩西律法的规定并将之与教会和政治传统中的限制相对照时，给我们留下深刻印象的并非摩西规条的严苛，而

<sup>15</sup> 当然不用说，笔者与附录二采用一致立场，允许对摩西五经里明确的禁止向度进行扩展；也就是说，对特别举出的具体例子中亲属关系的向度进行扩展。笔者反对的倾向是，将禁止范围扩展到无论如何也不能在利未记 18 章中找到的亲属范畴；一个显著的例子是禁止堂兄弟姐妹结婚，不论人怎么从生物学和优生学角度反对这种关系下的婚姻，圣经对这种禁止都没有任何支持依据，更别说禁止更远关系下的婚姻，正如有些教会典章所做的。

针对这一禁止向度问题的历史，请参阅《妨碍婚姻的血亲和姻亲》（*Kindred and Affinity as Impediments to Marriage*，伦敦，1940），这是 1937 年一个由坎特伯雷大主教任命的委员会所作的报告，这一报告呈现了任意扩展导致的归谬法。巴克大主教的血亲和姻亲表格，参见 41-45 页；同时参阅《英格兰教会典章》（*The Canon Law of the Church of England*，伦敦，1947），126 页往后。

罗马教会现今采用的立场，参见 *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi*（罗马，1918），第 96-97、1042-1044、1076-1077 页。这些法典的释义参见法兰西斯·沃霍（Francis X. Wahl）的《血亲和姻亲的婚姻障碍》（*The Matrimonial Impediments of Consanguinity and Affinity*，教会法规研究，第 90 期，华盛顿，1934）。同时参阅约瑟·派崔维茨（Joseph J. C. Petrovits）：《新教会婚姻法》（*The New Church Law on Matrimony*，费城，1921），第 222-272 页；乔治·乔伊斯（George Hayward Joyce）：《基督徒的婚姻》（*Christian Marriage*，伦敦，1948），第 507-569 页。

宗教改革时期新教的典型立场，参阅：加尔文：《*Opera*》（布伦瑞克，1882），第二十四卷，659-667 页，第二十八卷，61-64 页；英文参见《摩西后四卷书注释》（*Commentaries on the Last Four Books of Moses*，C. T. S.，大急流城，1950），第三卷，96-108 页。

不同民族种族的风俗，参阅：韦斯特马克（Westermarck）：《*同前*》，82-239 页；雅各·弗雷泽（James G. Frazer）：《*图腾崇拜与异族通婚*》（*Totemism and Exogamy*，伦敦，1910），第四卷，71-169 页。值得注意的是异族通婚条例的普遍，韦斯特马克说“在未受现代文明影响的人群中，在大部分情况下异族通婚的条例恐怕比我们自己当中还要多”（第 101 页）。这一事实不过更加凸显了圣经原则相较人类观念与风俗而言的自由度。

关于美国好几个州的法律，参阅：杰弗里·梅（Geoffrey May）：《*美国婚姻法及决策*》（*Marriage Laws and Decisions in the United States*，纽约，1929），尤其参看 477 页的图表。

是它们的自由与宽广。我们切莫删减神的律法，这么做是放宽许可的大门；我们也切莫增添神的律法，这么做是为我们自己篡夺神的特权，也是滥用完美的自由之律法。

在保罗写的这一段圣经里（哥林多前书 5：1 及其后），也有迹象指着新约律法应当与旧约律法相区分。必须注意保罗并未允许、也未命令这项罪行要按照旧约的规定予以处罚。在旧约中，对这一罪行的处置是死刑（利未记 20：11），保罗完全认同罪行的存在，但他一点没有提到这种特别的刑罚。相反，他给出了除教这一处理作为教会的惩戒：“要把这样的人交给撒旦，败坏他的肉体”（哥林多前书 5：5）。基于这种对旧约处罚的沉默以及教会惩戒的实施，我们发现了一个原则，在我们诠释和应用旧约具有持久效力的行为规范时，我们应当受这一原则引导。在这里，新约承认一项旧约清楚规定的律法具有持久效力，违反这一律法的严重性没有被轻视，犯罪的严重性从宣布的教会惩戒之严厉可见一斑。但是旧约体系下对这一罪行的处罚在这里却被取消了，处罚由肉体上的换作属灵上的，这种变化的性质强调了罪行的严重性，因此也凸显了所干犯之永久有效的律法其神圣性。

我们在例如通奸的例子中也发现了同样的步骤和思路，摩西律法没有为通奸的情况提供离婚的处理，它所要求于犯罪之人的是死刑。我们的主为无辜的那方配偶提供了离婚这一合法权利，他们是被通奸的那方配偶冤待的。藉着暗示，我们的主废除了对通奸的死刑，但是废除通奸之罪的死刑并不能减轻它违背上帝律法的极其严重性。死刑的处置之所以废止，主要是因为这一律法的属灵性质以及违背律法的邪恶性得到了更深显露。<sup>16</sup>

我们一方面看到旧约宣布的律法具有永久神圣性，另一方面又看到旧约的刑罚被废止——在理解这一事实时，上面的例子为我们立定了指导原则。旧约刑罚的废止完全不妨碍律例本身的永久神圣性，正是因为律例的神圣性得到了更加倍的强调，废除肉体的刑罚才成为可能。

---

<sup>16</sup> 关于我们主对离婚的教导更全面的探讨，参阅约翰·慕理：《离婚》（*Divorce*，费城，1953）。

在我们所称为的登山宝训中，我们的主明确地讲论婚姻关系以及性关系的神圣性。祂的教训根据第七诫的措词展开：“你们听见有话说：‘不可奸淫’”（马太福音 5：27），祂又接着说了下面的话：“只是我告诉你们，凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了”（28 节），这里是将法利赛人和文士的教导与耶稣自己的教导做了对比。法利赛人和文士将奸淫局限于外在的行为，而主则指出诫命本身还指向内在的淫念，正如它指向外在的行为。耶稣指控的关键点在于这句话：“看见妇女就动淫念”，意思是用淫荡好色的欲望盯着一个女人看，就是心在犯奸淫。然而必须注意的是，耶稣所说的心里的奸淫并不仅仅是指有意与那个女人通奸，“动淫念”（英文“to lust after”）这一动词不足以表达计划引诱那妇人并追求她到底的意思，当然在有些情况下这的确会是后续之事，但这并非耶稣表达的含义。耶稣没有说：“为了与她通奸”（πρὸς τὸ μοιχεῦσαι αὐτήν），而仅仅是说：“为了对她动淫念”（πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν）。我们的主谴责的是贪婪的情欲，而不仅仅是后面进行引诱甚至进一步教唆的计划。我们主的控告更加鉴察人心和入木三分，祂控告的心里的淫乱指的是淫乱的欲望，尽管因着种种限制，这种欲望可能不会表达为设计好的引诱或外在的教唆通奸之举。按照加尔文的话说：“这也教导我们，不仅那些有意达成通奸目的的人在神面前被算为淫乱，就是那些准许不洁意念进入的人也是如此。天主教徒的伪善实在太愚昧可憎，他们主张情欲不是罪，直到它获得人心完全的赞同”（《注释》）。耶稣这里论及性贞洁时所做的，恰好与先前论及生命的神圣时所做的一样（马太福音 5：22），祂是在表明对这些神圣性的违背，都始于起初最基本的倾向与情感。我们也同时受到这样的提醒：“谁是没有罪的，可以先拿石头打她。”

论到性行为的神圣性管制着婚姻制度以及生养功用的合宜行使，我们有必要进行必要的区分。美德与恶习之间的分界线并不是一道大峡谷，而是剃刀边缘性欲并不是错的，耶稣也没有如此说；对性欲进行任何毁谤都是在责难创造万物之主的正直。此外，渴望按照神命定的方式满足性欲和性冲动也没有错，性欲诚然是促使男女结婚的因素之一，圣经完全认可这种动机的正当性，并且命定了婚姻作为性冲动尊贵而必要的出口；错误的是想要藉婚姻之外的性行为满足

性冲动的那种蛮荒式的渴望。渴望在抵达婚姻时与预期的配偶有性的亲密并没有错，但渴望在神为男人和他妻子设立的防卫森严的庄严婚姻外进行性行为就是错误的，并且也正是从这种欲望里生出了一切玷污性之神圣的邪恶。

登山宝训的这段经文所用的词汇是特别指向通奸的词，也就是作为已婚之人的出轨之举。“犯了淫乱”这一词并非针对性不洁的一般表述，因此，以下的想法就是合宜的：耶稣是把关注点放在通奸的欲望上，以便更尖锐地描绘一般原则。然而这并不意味着其他形式的性越轨不在我们主的定罪范围内，主的话暗示了每一种淫荡的欲望都是心里的通奸，都是被禁止的。但是主特别将重点放在对另一个人的妻子——或者至少是一个已婚男人对一个不是他妻子的女人产生的淫念上，藉着这一侧重曝光性不洁的罪。藉着重点关注这一形式，性不洁的邪恶更加显著而明晰地暴露出来。<sup>17</sup>

我们的主作为弥赛亚有着既定的立法权，这里就是祂行使这一权柄的最显著例证之一，这一事实足以证明主对婚姻制度之神圣和违背这一制度的严重性的强调是多么重要。主在行使立法权中废除了摩西律法对离婚的许可，藉着暗示祂又废止了旧约对离婚的处罚，祂又允准人因着配偶淫乱的缘故离婚。没有什么比祂废除摩西因着人心硬不得已做出的让步更能凸显祂对婚姻结合神圣性的捍卫，祂将淫乱的罪作为男人可以 放弃 他妻子和女人可以放弃她丈夫的 唯一原因——没有什么比这一事实更能表明祂对背叛婚姻犯下的亵渎所持的态度。

主对婚姻的教导还有一点不当被忽视，那就是祂在门徒问这一问题时的回应：“人和妻子既是这样，倒不如不娶”（马太福音 19：10），耶稣的回答是：“这话不是人都能领受的，惟独赐给谁，谁才能领受。因为有生来是阉人，也有被人阉的，并有为天国的缘故自阉的。这话谁能领受就可以领受”（马太福音 19：11-12）。耶稣说“这话不是人都能领受”时，祂明显的意思是：不是所有人都能依照门徒声称的原则行事到一个不结婚的地步。也就是说，不是所有人都

---

<sup>17</sup> 参阅：约瑟·艾迪森·亚历山大（Joseph Addison Alexander）：《马太福音释义》（*The Gospel according to Matthew Explained*, 纽约，1873），141页。“这里教义的延伸适用于违背婚姻誓言以外的例子，这一点不是靠推敲句词来担保，而是藉着进行平行的推理，以及思想这里的原则具有怎样扩展的应用。”

能不结婚，只有那些有恩赐的人才能，也就是那些有节欲恩赐因此可以独身的人。耶稣接着开始讲论这件事，列举了三种分类：有些人是生来那样；有些人是被阉割的外力造成的，非自己造成，也不是自己的选择，这也就是事实上的强制；还有些人尽管不是生来要独身，也不是被他人施加的阉割外力所致，但他们自愿选择为天国的缘故独身。在最后一种情形中，我们不当认为他们没有性能力或情感，而当视他们被赋予了节制的恩赐，因此可以为着更有果效地在神国里服侍的缘故独身。耶稣总结的话“这话谁能领受就可以领受”，无疑是指着这种在性行为上节欲、也就因此放弃婚姻的情形。

保罗“我愿众人像我一样”（哥林多前书7：7）的声明，以及同一篇幅里与之类似的表述，理解起来有很大难度。我们应当牢记的是保罗的教训与主自己的教训是一致的。当耶稣说“谁能领受就可以领受”时，祂所表达的思想与保罗说“男不近女倒好”和“各人领受神的恩赐，一个是这样，一个是那样”（哥林多前书7：1，7）是一样的。保罗是说，当一个人有节欲的恩赐，就可以保持独身，按照门徒“倒不如不娶”的一般原则行事。

有一点特别值得注意，我们的主并没有设立一项独身的律法，祂这里的教导是基于门徒“倒不如不娶”的构想开始的。门徒没有说：“结婚是不正当的”主也没有这样说，祂的回答并不是从“应该”和“不应该”的层面。在这方面主的教导与使徒的教训相一致，正如我们稍后会看到的。不论是主自己还是使徒，都没有立下一项律法规定结婚是属罪的，或不结婚是属罪的。没有律法规定什么更为权宜，婚姻不是所有人都当履行的义务，一个人可以因着良善而高贵的原因独身。因此每个人都当仔细思考他被赋予了什么恩赐，因此可以领受什么；他必须在这一特殊的关系上寻求神的呼召。然而主的教导的确立定了一项律法，具有恒久不变的效力和应用，那就是如果独身是由阉割导致或是为天国缘故自选，那么禁止性行为就是一个必不可少的条件。按照主的教导，在独身状态下进行性行为——这种概念是不可想象的。耶稣用的“阉人（eunuch）”一词已经假设了性行为的排除。主关于婚姻和性行为的伦理，意味着独身和放纵性行为是互相对立的；发出独身的誓言又在婚姻关系外进行性行为，是对性关系最基本伦理的

巨大歪曲。

任何对保罗书信有初略了解的人都知道，保罗教训中最难解的问题就跟哥林多前书第七章有关。尽管仍保持着跟整章重点间的关联，但除了 17-24 节的短短几节外，整个第七章都跟婚姻问题有关。

这一主题并非由使徒自己引发，哥林多人已经就这个问题给保罗写信。尽管我们很难从这封书信或其他书信确知他们向保罗提出了什么问题，但保罗的回答还是披露了一些问题的大致特征。我们能否精确重建他们交流的内容并不重要这是一种无效的努力。

保罗开头说男不近女倒好，我们不能因此推断说靠近女人是坏的，这跟随后的经文完全不一致；并且，得出这种推论显露的是一种错误的禁欲主义偏见。使徒的意思是不近女人是权宜、有益的，按照爱德华兹的说法，是“道德上美丽的”，或者按照梅尔的说法，是“道德上有益的”。<sup>18</sup> 这与基督教伦理的最高要求并无不一致，在合宜的考量下不结婚与神国度的需求完全一致。独身不当被指责为配不上神在基督耶稣里的崇高呼召，当独身是因着崇高尊贵的目的时，就不当给它加上任何耻辱。

保罗表达的“不近女”，是一种对男人与女人在性上联合的委婉表述（参阅：七十士译本创世记 20：4，6；路得记 2：9；箴言 6：29）。这里指的是哪一种性联合，是由上下文背景决定。保罗不是在谈论关于不正当性行为的问题，如果是这种情况，他就绝对不会只是说“男不近女倒好”，他一定会毫不留情地予以定罪，即通奸或淫乱。保罗也不是在谈论已婚之人的性关系，他并没有说“已婚之人要是能全然远离婚床就好了”，那会与他在随后经文要求的相矛盾。他所处理和谈论的，其实仅仅是关于发起和达成婚姻联合的问题。他说，一个男人如果能控制自己的身体和性冲动到一个不需要进入婚姻的地步，这是好的。在这章随后的内容里他展开讲述了这一观点的原因。

---

<sup>18</sup> 这两处引用来自 T. C. 爱德华兹 ( T. C. Edwards ) 和海因里希·梅尔 ( Heinrich Meyer ) 各自的注释。



既然已经确立了这样的原则，即一个男人保持独身与神的呼召和对基督的献身完全一致，就同样有必要讲述一下为什么人也可以结婚或必须结婚。“但要免淫乱的事，男子当各有自己的妻子；女子也当各有自己的丈夫”（第2节）。这里的“淫乱”是个复数，极有可能是指向哥林多流行的淫乱风气。正是看到这种光景，保罗给出这一劝告：“各人都当有自己的配偶”。因此第一节给出的原则并不是人类生活的唯一适用原则，尽管它在一些处境下真实适用、可以合宜运行，但它绝非一个绝对而有普遍约束力的原则。在特定的处境下婚姻是必要的，保罗并不是说：“各人 可以 有自己的配偶”，而是“男子当各有自己的妻子”和“女子也当各有自己的丈夫”。当二选一是冒着淫乱的危险或悲剧，就无法推却结婚的义务了。也许保罗在第九节的表述更为直接：“倘若自己禁止不住就可以嫁娶”，这一命令是非常有力的，并且他接着说：“与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙”。如果人不能自制，就必须结婚，因为婚姻是神设立的性欲出口并且尽管婚姻蕴含许多艰难、重担、顾念、忧虑和分心，但它无论如何也比欲火攻心所导致的心烦意乱要好。

保罗提到的欲火攻心指的是性欲的燃烧，为了防止使徒的意思被误解，有两点必须注意。首先，这里没有任何定罪式的暗示表明如此的欲火攻心是属罪的。保罗只是在论述一个事实，即有些人的性欲特别强烈而持久。其次，保罗将性欲和欲火攻心分开而论，换句话说，“欲火攻心”这个词具有显著的强度。加尔文的评论相当中肯：有热度是一回事，燃烧是另一回事。<sup>19</sup> 保罗没有说结婚比有性欲要好，这样弱化了“欲火攻心”一词，所导致的对比是不可信的，与谬论相当。如果欲火攻心仅仅是指性欲的话，就等于说婚姻是性欲的疗法、可以终止性欲，这显然不是使徒的意思。当我们充分考虑欲火攻心所带有的强度——也就是强烈的激情时，就会出现一个有效的对比，婚姻就被视为这种强烈的、使人分心的激情之缓释——结婚总比被强烈燃烧的情欲摧毁要好。

确立了婚姻在一定情况下的必要性之后，使徒现在开始探讨婚姻关系的义务和次序（3-6节）。“丈夫当用合宜之分待妻子；妻子待丈夫也要如此”（第

---

<sup>19</sup> 《注释》。他的原话是“aliud est uri, aliud sentire calorem”——“燃烧是一回事，感觉到热度是另一回事”。

3节)，他指的是婚姻中的彼此亏负，即夫妻生活；他主张在这件事上夫妻应当彼此慷慨相待。这里再次出现了命令口吻，保罗在第四节给出了彼此慷慨的原因，不论是丈夫还是妻子对自己的身体都没有绝对权柄，他们是一体，因此一方配偶没有排他的权柄，可以在另一方配偶渴望或请求夫妻生活时予以保留。当然，这并不排除婚姻中夫妻生活当有的适度、约束、敏感和谦逊。当这种对夫妻生活的抗拒和拒绝是打着虔诚名号时，它的邪恶就更当受到谴责，因为它成了一种卑劣的伪善。

保罗接着说：“夫妻不可彼此亏负”，这是说：“不要向对方有所保留、不把自己给对方”，他不过在以一种消极的方式将第三节以积极方式表达的观念再次重申。这么做的原因马上就有所交代，之所以进行这样的禁止，是为了引入在哪些前提下可以有正当例外。在三种条件下可以暂停夫妻生活：（1）必须是双方一致同意：单方面的拒绝是被禁止的，单方面有所保留与前两节经文确立的原则不一致。（2）必须有原因，因此也不会是永久的。如果永久性节欲，就触犯了婚姻的次序，也违背了婚姻的主要目的之一。很显然，在已婚状态下发誓节欲，是一种圣经绝无倡导的不虔不义。（3）必须是为了配偶双方祷告的目的。这里所指的祷告不能是信徒生活当具备的常态特征，即日常、规律的祷告；而必须是一种特别的祷告操练，类似在特殊时期为着特殊目的所做的禁食祷告。这三个原因是并列同时的，没有任何迹象表明或许可只要满足其中一个条件、无需满足其他条件便可节欲。

前面描述处境下的节欲既然具有暂时性的特征，就意味着特殊时期结束后必须恢复夫妻生活。但保罗没有将这一结论留给人去推理，而是加上这一要求：“以后仍要同房”。这显然再次指向性上的联合，也表明前面假设的分房仅仅是性行为上的节制，除此之外并无其他。

保罗特别给出了一个恢复夫妻生活的原因：“免得撒旦趁你们情不自禁，引诱你们。”这的确带来某种解释上的困难，尽管这种困难不会使得前面经文的清晰性受到质疑。这种对撒旦试探的考虑，到底是夫妻应当恢复性生活的原因，

还是夫妻应当节制性生活一段时间、以便专心祷告的原因？也就是说：这里提到撒旦试探的句子到底是紧接着前面的句子，还是跟再前面的句子相关？后一种可能不当被草率地否定，如果它才是正确的解释，那么思路应当如下：论到淫乱的问题，每个男人都当各有自己的妻子，每个女人都当各有自己的丈夫。在夫妻生活上，配偶应当自由慷慨地彼此相待，就免于婚姻的债务；他们不当彼此亏负，但要记住夫妻生活并非婚姻的唯一目的，还有更广义务上的虔诚不当被人忽视。如果这些其他义务受到忽视，撒旦就会趁机引诱你们。经常沉溺于性行为可能会导致虚弱的果效，你的道德和属灵光景也可能因此变弱。因此有必要将自己奉献于一段特殊时期的祷告，以便加强用来抵挡撒旦试探的属灵力量。不要让你的无节制耗尽你的属灵资源，因此为撒旦提供试探你犯罪的机会。这种解释确实说得通，其中的警告也真实必要。

但我们有很好的理由采用另外一种解释，即所讲句子是紧接着前一个句子，声明了为什么配偶间应当恢复夫妻生活。

(1) 使徒说情不自禁会给撒旦留下试探的余地，这一声明最显然的意思是撒旦可以利用情不自禁引人犯罪，这是牠引诱人的把柄。然而，情不自禁跟在婚姻中沉溺于可能在一段时间被打断的夫妻生活并非一回事，情不自禁本身不是犯罪，只有当一个人允许情不自禁发展成不正当性行为时，才是犯罪。并且，在婚姻关系中过度沉溺性行为的确是犯罪，过量无度总是犯罪。但是保罗不论是在这段经文还是其他地方，都没有称过度沉溺性行为是情不自禁。<sup>20</sup> 情不自禁不过是驱使一个人用神设立的方式寻求满足的性冲动。一句话说，没有证据表明我们可以将保罗这里所说的情不自禁当成过量无度的性行为，以至于为了敬虔的缘故必须要暂时节欲一段时间。

(2) 移去性冲动的合法出口，会提供撒旦试探人犯罪的机会，这一观念与

---

<sup>20</sup> 节欲 (contenance) 不当被等同于自制 (self-control)，在一定情况下，自制的确需要节制性行为，并且在婚姻关系以外，自制要求人完全远离性行为。但一个在这件事上完全能够自制的人或许并没有节欲恩赐，因此必须结婚，以便他的情不自禁能够得着正当的舒缓。并且已经结婚的人尽管能与配偶的夫妻生活上节制适度，他仍然会情不自禁，他的情不自禁要求他进行夫妻生活，但是他并非放纵无度。当代作者塞西尔·德波尔 (Cecil De Boer) 在他《伦理中的如果和应当》(The Ifs and Oughts of Ethics) 一书中，似乎没能作出这一区分，书中的讨论因此走向混乱与困惑。

保罗关注的处境完全一致。保罗完全考虑到性冲动的力度，他很清楚倘若配偶之间有所保留，性冲动就很可能变得太过强烈持久，以至于配偶可能更容易向不正当的缓解方式屈服。因此，更好的做法是重新同房，使用神命定的满足方式。保罗对承认婚姻之床的合宜用处及尊贵性大有热心。哥林多很可能流行着错误的禁欲主义观念，可以确定的是哥林多淫乱盛行，也正是淫乱的罪常会伴有对夫妻生活的错误观念，使徒保罗热心阻止的正是这种错误观念。他知道人的软弱，知道盛行的性犯罪，因此他热心促进人尊重神制定的法则，充分使用神设立的防止性失常和淫乱的方式。我们必须领会保罗持续强调的要领：为了免淫乱的事各人当各有自己的妻子或丈夫；每个人都当向配偶偿还婚姻之债；不要保留自己不给对方（除了在特定的情境下外）；之后要重新在一起。不要让撒旦趁着你情不自禁引诱你，在你软弱的时候捷足先登。要尊重婚姻中的联合，就像保罗所说：“婚姻，人人都当尊重，床也不可污秽；因为苟合行淫的人，上帝必要审判”（希伯来书 13：4）。

（3）必须注意第五节强调的重点包含在这两句话中：“夫妻不可彼此亏负”，和“以后仍要同房”。那些针对特殊情况的句子属于例外，无疑处于从属地位。至少将总结句放在经文重点以外的地方是不自然的，保罗热心阻止的是夫妻间的彼此亏负，他也显然是将彼此亏负视为给撒旦提供诱人犯罪的机会。

保罗不变的关注点在于合宜地使用婚床，他要求配偶看到这一点并彼此履行义务，这也许比其他任何经文都更尖锐曝光了基督徒群体中盛行的错误禁欲观念与实践，它们常常是伪善的。任何认为夫妻生活倾向于使属灵热度降低、与基督徒献身神的最高需求不相一致的观念，都从起初就是在攻击神的创造与命令。难怪使徒在另一处经文里将禁止嫁娶定罪为鬼魔的教义（提摩太前书 4：1-2）。那种表现为要求神职人员独身的错误禁欲主义观念，来自与基督教伦理全无干系的偏见，与圣经启示的精意也截然相悖。也许人类试图为这一违反圣经的观念添加虚假神圣光环最公然的努力，就是童女马利亚的永久童贞教义，这一教义整个思路是，倘马利亚在耶稣降生后与丈夫约瑟行房，这就与童贞女的圣洁不相一致。然而事实是圣经里的圣洁要求马利亚与丈夫行房，并且假设她并

没有这么做等于表明她的品格有严重问题。我们对靠恩典得救、被圣灵成圣的马利亚的品格有极高的尊敬，这就要求我们否认她具有永久童贞。永久童贞会将她放在恶人之列，这与我们对她高尚敬虔品格的尊敬相悖。要成为一个好女人，她必须行使正常的婚姻义务，并且我们的主有弟弟妹妹，对此最自然合理的解释就是他们是约瑟和马利亚在耶稣基督降生后所生的后代。因此我们看到，这种质疑夫妻性行为之尊贵与纯洁的扭曲观念和态度是多么有害，保罗敌挡的正是这种装满鬼魔道理的伦理。他的敌挡充满激情，并极有说服力地表达在哥林多前书 7：5 这一总结之句中：“免得撒旦趁着你们情不自禁，引诱你们。”保罗是在表明这一教义：婚姻以及夫妻生活是敌挡撒旦诡计与引诱的保护伞，对于保罗而言，不论是哥林多的禁欲还是它的淫乱，都表明了神设立的制度其神圣与尊贵。

我们方才探讨并发现意义重大的 2-5 节和第 9 节中的重复命令，似乎会因第 6 节的用词失去力度：“我说这话，原是准你们的，不是命你们的。”原是准你们的——保罗说这话时在想什么？问题要回到先行词“这”，它到底包含多少先前内容呢？有些解经家认为它指的是 2-5 节，因此保罗在这四节经文中对婚姻所作的劝勉都是准许人而非命令人。我们得理解，假如采用这种观念，前面经文的命令并不会因此受到减弱，以至于不再有命令的果效。我们很容易看到，那些命令以及它们包含的相应义务，在一定前提条件存在的情况下仍然具有效力。因此保罗就等于是说：我不是命令每个男人都要各有自己的妻子，每个女人都要各有自己的丈夫；你们要确实知道这不是一项无条件的义务，因此也不是一道命令。然而，有两个条件：（1）与其向淫乱屈服，倒不如嫁娶；当人情情不自禁时，婚姻是唯一的选择。（2）一旦进入婚姻，就随之具有跟婚姻债务相关的义务。因此我们看到，这既有退让一步的考虑，又有特定条件下的命令。当保罗说嫁娶是一项允准而非命令时，他并未撤销 2-5 节和第 9 节中的强制因素。

这种对第 6 节的解释有充足依据。（1）如果第 6 节中的先行词“这”仅仅指着全部的第 5 节而言，那么就有显然的理由加以反对。第 5 节中的例外——也就是为了一段时期专心祷告的缘故可以暂时分房——的确可以被合宜地视为一

项允准而非命令，但这里存在一个句法上的困难。第5节中的例外处于从属地位而非第5节的重点，因此很难看出它就是第6节的先行词。如果采用这种观点，第6节的对象必须更加明确。如果我们将整个第5节作为先行词，这在句法上是成立的，但我们接着会遭遇一个不能克服的解释障碍。第5节的重点在于夫妻不可彼此亏负——他们可以在一段时间内停止亲密，但是时期结束、目的达成后，必须重新联合。因此第5节的主要命令（理解整节经文的含义，除了其中的例外）不可能仅仅是允许或准许，在第5节的情景中，命令明显具有强制性。

（2）第7节跟第6节挨得非常近，我们必须将它们放在一起读以便斟酌句义。保罗在第7节里探讨的是他在第6节里给出结论的整个问题，他首先声明了自己的喜好，然后给出适用于每个人的一般原则。第7节的前半部分明显是在回忆第1节声明的原则：“男不近女倒好”，第7节的后半部分在思忖整个1-6节的情境，承认神赐给人的恩赐各有不同。既然第6节和第7节如此挨近，就有必要在除了第5节给出的背景之外的更大背景下看第6节的句义。（3）这里出现的“退一步考虑”，跟第2节和第1节的关联非常相似。尽管男不近女倒好，但是因着淫乱的缘故，必须作退一步的考虑。第2节就是针对紧急情况所作的退一步考虑，其结果一直延伸到第5节末尾。尽管属于紧急情况下的命令，但它仍然被归在第2节的处境下，并且中间经文的命令仅仅在第2节中的必要性存在时才有效。

因此整段经文可以总结为：为了免淫乱的事，人当在欢喜庆祝中进入婚姻，全然感激婚姻的好处，履行婚姻的义务。在婚姻状态下，两方配偶必须彼此忠诚仁慈相待。但不是每个人都必须结婚，有些人有独身的恩赐，在这种情况下婚姻就不是命令。因此所论及的婚姻的必要性并非一项普适的诫命，而是一项允准，所提供的是婚姻的合法正当性以及它在特定情况下的必要性，但它绝不是一项命令。

我们在思考25-40节之后，将更容易理解保罗在第7节所作的声明。在第7节里，他对整个婚姻问题的相关处境作了总结，并且再次设立了主在马太福音19：11-12教导的同一项原则。

哥林多前书 7: 25 探讨的婚姻问题，对我们来说理解起来更难，因为它跟我们日常经历下的紧急情况没有直接关联，我们也不熟悉这段经文预设的风俗习惯。保罗是在探讨关于童身之人的问题，以及他们与求婚者和监护人之间的关系问题。至少可以说，我们西方的习俗对我们评价保罗所讲问题起不到多大助益

保罗在开头清楚表明，论到这事他没有从主而来的命令，因此下面给出的意见是他被要求和准许给出的，因为他蒙主怜恤能作忠心的人。值得注意的是，使徒在这里并非表达他在第 10、12 节之间划分的对比，那里的对比存在于主道成肉身时期的启示和使徒从神领受默示时所说的话之间。然而在 25 节里，他不是在对主道成肉身时期的立法宣言和主透过使徒所作的立法宣言。这里的区分在于 *命令* 和 *非命令* 之间，也就是说，在他即将处理的问题上，没有从神而来、以诫命或禁止形态存在的 *立法* ——“我没有主的命令”。

评估这一分别时，有必要作出特定的保留和限制。（1）我们不当假设接下来的经文（25-40 节）中没有主的命令，其实有好几个。在 27 节里：“你有妻子缠着呢，就不要脱离”，第 39 节：“丈夫活着的时候，妻子是被约束的”，这些都是神律法中的约束性原则。这里的分别仅仅表明保罗接下来讲的关于童身之人的问题，不属于约束性立法的范畴。（2）使徒给出的意见属于建议或辅导范畴，与诫命相区分——“我既蒙主怜恤能作忠心的人，就把自己的意见告诉你们”。解经家经常假设这里给出的意见不过是使徒考虑周到的观点，不止没有从神来的命令，而且没有从神来的劝勉；也就是说，只要就这一问题考虑神的意见或旨意，就没有任何光照存在，使徒仅仅是作为基督忠心明智的仆人给出自己的观点而已，这种观点应当如此看待，而不当被视为具有启示和权威上的

支持。<sup>21</sup> 我不得不与之争辩的就是这种立场。这段经文的启示不只是提供我们使徒想法的可信抄本，我们还当视之为圣灵赞许的劝勉，因此是经过神验证与启示的劝勉，是圣灵藉着使徒这一管道给出的劝勉。之所以得出这样的结论是因为 25 和 40 节。当保罗说“我也想自己是被神的灵感动了”时，他所表达的绝不仅仅是观点，这是在诉诸于圣灵的权威。当他说他蒙主怜恤可以作忠心的人时，他所想的也绝不仅仅是自己可信可靠的意见，他所想的是自己领受的职分——他在提摩太前书 1: 12-13 里说的更清楚，他的意思是他蒙主托付使命，要忠心宣扬主的意念。因此我们这里所有的不仅仅是使徒意见的可靠记录，而且是记录在册的使徒实践使徒使命与权柄时给出的意见，是执行职分时记录下来的意见。保罗对主托付给他这样的职分感到惊奇，也正是针对这一职分，他最高的考虑是对主忠心。（3）如果保罗的意见拥有圣灵的赞许、是主的意念，我们就从这里看到一个重要原则，那就是：在一些我们特别关注的事上，主没有给我们律法，而只给了劝勉和建议。在生活 and 行为的细节上主没有用律法约束我们、规定一种行为而非另一种行为，如果我们选择其中一种、撇弃另外一种，这并不是犯罪，因为我们没有违背律法。

的确，我们可能很难理解这种区分，但是这种难度不是我们回避保罗直白教导的理由。并且，如果这种区分对我们而言并不熟悉也不适应，那么我们重新调整思考方式也是好的。此外，这里的区分跟义务和权宜之计间的区分很相似，后一个是圣经伦理的基本内容。人总是有这样的倾向，就是使一些应当作权宜考量的事变成律法，结果就是并没有违背律法的事很容易被定为错误，因为它们违背了权宜的惯例。这种倾向必须受到抵制。权宜之计并不是律法，当权宜之计被立为律法，自由的范畴就受到侵犯，良心的混乱就是必然后果。使徒在这一章所作的正是类似含义上的区分。

---

<sup>21</sup> 参阅：F. 戈伐 (F. Godet)：《注释》。“因此保罗给出的劝勉不是立即诉诸于使徒的权威，而是仅仅作为一个基督徒的意见。他的话非常具有教育意义，这可以从他区分使徒启示和一般意义上的基督徒启示的精细度看出来，使前一个不止居于最高地位，而且还与后一个尤其不同。因此，他带着明确的感知在这两者间做了划分：他直接领受的启示——即使徒性的教导，和他以基督信仰为前提进行的自己的推理——就像任何在圣灵引导下的基督徒所作的一样”（英文翻译：A. 库森[A. Cusin], 爱丁堡，第一卷，368 页）。许多其他解经家不承认这种使徒性权柄和基督徒判断之间的区分，而是认为保罗这里给出的劝勉是依照使徒的使命给出的，但是他们似乎并不认同——至少不够认同——保罗的劝勉是在行使使徒权柄和启示中给出的。



保罗给出的建议非常明确：“因现今的艰难，据我看来，人不如守素安常才好。你有妻子缠着呢，就不要要求脱离；你没有妻子缠着呢，就不要要求妻子”（26-27节）。这一意见基于的原因——即现今的艰难，给解经家造成不小困难这个艰难应该理解为一般意义上的艰难，如格罗希代（Grosheide）所说<sup>22</sup>，是“历世历代基督徒都会面临的艰难”；还是应当被视为初期教会在那段历史时期面对的特殊艰难？后一种解释似乎更可信，即保罗思想的是当时直接跟人相关、或即将到来的艰难处境。我们为什么不能把这里的艰难跟主自己对那世代的预言联系起来呢？我们为什么不能将它与主预言的灾难——即“因为那时必有大灾难，从世界的起头直到如今，没有这样的灾难，后来也必没有”（马太福音 24：21）联系起来？我们必须相信，使徒保罗很清楚主的预言和警告，至少他在自己时代对将要来的灾难一定有所预感，这一灾难将在耶路撒冷被毁中到达巅峰。<sup>23</sup>

当然，给保罗的话加上更广泛的应用也是可以的，就是他的建议不止适用于使徒时代，也适用于我们自己的时代。但是这种应用必须仅在原则层面，而非在对保罗“现今的艰难”的解释层面。我们可以很容易地将“时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没有妻子；哀哭的，要像不哀哭”跟“现今的艰难”连在一起，时候的减少可能是指着当时和灾难全然实现之间的间隔而言，也可能是指着末世（基督第一次来和第二次来之间）的时日不多而言。不论我们从历史角度看末世是多么漫长，新约视角下末世都很短暂：它是世代的终结，是最后的时候，长夜将尽，白昼即将来临。新约的教导跟现世生活尤其是婚姻生活密切相关，我们总是当在基督再来的视角下看待现世生活的全部，我们不能让自己埋首于暂时短暂的事物到一个地步，以至于我们失去了对这一事实的看见：很快那些有妻子的要像没有妻子的。“这世界的样子将要过去了”（31节），末世论的视角应当一直决定我们对待暂时短暂事物的态度。如果我们与现世事物的关系与连结，专心致志到了一个将永恒之事排除在外的地步，我们就是只看现世不看将来了。

---

<sup>22</sup> F. W. 格罗希代 (F. W. Grosheide) : 《哥林多前书注释》( *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* , 大急流城, 1953年) , 175页。

<sup>23</sup> 参阅, 例如: 查里斯·霍奇 (Charles Hodge) : 《纵览哥林多前书》( *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians* ) 。

使徒保罗的建议恰恰当在这一视角下诠释与评估，具体来说，他的建议是童身的人应当保持未婚。使徒以多种方式给出原因，但总结为一点：在献身神国的工作和圣洁的事上，未婚之人处于更有利地位，可以不受干扰地奉献自己。一句话来说，未婚之人挂念主的事。

我们可能会认为，既然存在这种不受干扰献身主的考虑，那么这就使得一切妨碍和干扰这种专心致志献身的行为都是属罪的，是对基督不忠心。但这完全误解了保罗的意思，他表达了相反的意见，并且一再重复：“若有人以为自己待他的女儿不合宜，女儿也过了年岁，事又当行，他就可随意办理，不算有罪，叫二人成亲就是了”（36节）；“我说这话是为你们的益处，不是要牢笼你们，乃是要叫你们行合宜的事，得以殷勤服事主，没有分心的事”（35节）。保罗说得很清楚，他的建议并非为了让一切信徒都守独身，也不是暗示假如人没有照做就是犯罪。因此保罗所说的挂虑世上的事，即在33节和34节对已婚之人下的断言，并不具有任何伦理上的定罪，就好像这种挂虑是属罪的一般。在婚姻状态下，这种配偶间的彼此关爱恰恰是神的要求。此处存在于挂念世上的事和挂念主的事之间的对比，是独身之人所表率之专心致志献身主的事，和已婚之人必须具备之彼此关爱之间的对比；后一个必然要对暂时短暂之事付以更多时间精力。此外，保罗的用词并不是绝对的，而是对比性的，我们不当认为已婚之人对主的事没有一点挂念，我们在这里只能看到关于挂虑的相对评估。

36-38节中容易造成解经障碍的问题，在于“他的童女”（36节）或“他自己的童女”（37-38节）中的“他”到底是谁，以及可以按照自己的主张叫童女出嫁或不出嫁的这个人是谁？【译注：这里的“童女”（virgin）即中文和合本圣经中的“女儿”，英文并不直接有“女儿”的意思】。这里指的是童女的父亲还是求婚者？后一个似乎看上去与一些细节更吻合，例如结婚并非必要、他可以自己作主；他有独身的恩赐，因此并不一定要与他所爱或彼此有温暖友谊的童女步入婚姻。但不论这种观点跟经文一些细节有多吻合，我们都至少有一个有力证据表明这里的“他”指着童女的父亲（或监护人）。这个有力证据就是用来表示“他”行为的

动词并非“结婚”（marrying），而是“叫……成亲”（giving in marriage），因此就跟“结婚”完全有别。<sup>24</sup> 如果这里的“他”是与童女结婚的求婚者，那么一定不会说他“叫童女成亲”，而会说“与童女成亲”；如此我们就得这样读 38 节了（不是 38 节真是这个意思）：“这样看来，与自己的童女结婚是好，不与她结婚更是好。”既然这并非保罗所用的语言，且保罗的用词完全符合童女父亲的行为，也就是“叫……成亲”，因此我们必须推测这里的“他”是童女的父亲。童女的求婚者或未婚夫已经在经文中作了预设——他们是父亲将女儿嫁给的人；并且 36 节说“叫二人成亲”时，无疑是指着成亲对象而言，也就是童女和她的求婚者。但求婚者并非这段经文的主要人物，主要人物是童女的父亲。那我们该如何解释他与女儿的关系和针对女儿的行动呢？

这里在女儿婚嫁的事上给童女父亲的建议，跟之前给童女本人的婚嫁建议是一种类型的建议。保罗在这方面的劝勉具有一致模式，这一事实可能让我们惊讶，然而不论如何，在这样的事上，童女父亲可以自主行使特定权力，同时也必须考量哪种选择对他女儿更有益。父亲必须进行我们先前所见的相关权衡。既然婚姻有碍对主全心全意、不受干扰的献身，不进入婚姻就是好的。因此基于这种考虑，童女的父亲可以使女儿不出嫁。如果他让女儿出嫁，这并不是犯罪，童女可以跟她的求婚者结婚（36 节）；基于整段经文的前提，这是唯一正当的结论。如果父亲叫女儿出嫁，这是好的（38 节），但这时保罗的“意见”来了：“不叫她出嫁更是好”（38 节，参阅 37 节）。

保罗在这里讲了驱使父亲进行一种行动的必要之处和非必要之处是什么。什么是必要之处？很显然，这必要之处在于童女自己，她的父亲需要充分合宜地考虑到自己的女儿。如果自己的女儿已经过了如花似玉的年龄，她感到自己想要或有必要结婚，那么父亲就可能认为他拒绝让女儿出嫁，等于是在向女儿行一件不合宜、不道德和冒险之事。如果是这样的话，父亲就该让女儿出嫁，让她嫁给求婚的人；父亲所做的是合宜的，没有一个人犯了罪（36 节）。但假如并没有这种必要，父亲也由得自己作主，下定决心留下女儿不出嫁，那么父亲也有

---

<sup>24</sup> 参阅：马太福音 22：30；24：38；马可福音 12：25；路加福音 17：27；20：34-35。显然 γαμίζω 没有出现在七十士译本中。

充分的自由如此行。他并没有犯罪，反而是做得好（37节），事实上这样做比叫女儿出嫁还要好（38节）。

我们可能认为，这里的父亲被赋予了专制武断行事的权力，然而我们必须注意，这里的父亲并未被描述成专制武断的样子，而是作为合理考虑女儿年龄和心愿的父亲。如果女儿有出嫁的渴望，那就成了一件必要之事，这种情况下如果父亲禁止女儿出嫁，就会视自己行了不合理的事。尽管保罗并未展开探讨这里的心理过程，但童女的需要是受到充分考量的，这一点很显然；并且保罗也假设了父亲一定会充分考虑这些因素。然而，如果并没有我们所说的这种必要性，父亲就可以决定不让自己的女儿出嫁。父亲的决定在我们看来似乎太过严苛，然而我们考虑到保罗给出这一意见的原因时，这种严苛就得到缓解；保罗在这段经文里给的建议是为了使童女因着未婚更加蒙福、在神国的拓展中更有用处。因此父亲做出让女儿不出嫁的决定，正是基于这一前提，我们也必须记住这段经文也没有任何地方以独身的要求干扰父亲的决定。

有些人说，似乎保罗对婚姻的看法比较低，以至于他将避免淫乱作为唯一的结婚理由；并且当他说“我愿众人像我一样”（哥林多前书7：7）时，他也成了错误禁欲主义的牺牲品。既然保罗在哥林多前书第七章的教导不当以错误视角去看，也不当沦为讽刺与笑柄，我们就必须牢牢记住几点。

1. 保罗并未在哥林多前书第七章向我们给出他整全的婚姻观，两个显著事实可以立刻向我们证明这一点。（1）保罗在以弗所书5：22-33里相当详细地探讨了婚姻的属性与义务，这段经文对婚姻条例神圣不可侵犯的观念之高，以至于我们再也不能从其他圣经里找到比这更高的论述。他对婚姻关系的看法是如此之高，以至于给出的分析让我们震撼：“为这个缘故，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。这是极大的奥秘，但我是指着基督和教会说的”（以弗所书5：31-32）。（2）他在提摩太前书5：14说：“所以我愿意年轻的寡妇嫁人生养儿女，治理家务，不给敌人辱骂的把柄。”如果我们不把这节经文考虑在内

不论我们如何将这节经文与哥林多前书 7：25-40 中的多个劝勉相调和，我们对保罗的理解都很显然是不全面的。

2. 以弗所书 5：22-23 设立的崇高婚姻观，并不意味着每个人都当结婚。保罗在哥林多前书第七章里清楚探讨了人在恩赐和使命上的多样性，并且保罗在这封书信的探讨跟主在马太福音的教导是一致的（马太福音 19：11-12）。基督徒生活涉及许多选择，有些是在本身就是好的事物间选择，有些情境则涉及对处境、神给我们的恩赐以及神对我们的呼召进行智慧的权衡。这一点也适用于婚姻。我们不得不承认，出于对神国需要的考虑，一些男女可能要放弃婚姻的特权和喜乐。从另一种角度看，他或她也许会伴随婚姻而来的挂念和思虑视为执行某一使命的妨碍，他们深信那使命是基督对他们的呼召。因此每个人都当对神赋予他的恩赐进行谨慎入微的考量，这也是保罗所说的，没有任何含糊：“只是各人领受神的恩赐，一个是这样，一个是那样”（哥林多前书 7：7）。

3. 我们切不可低估或轻看这一事实：婚姻是神为祂自己赐给我们的性冲动提供的出口。这样的冲动并非不光彩，而是神所赋予，存在于我们的天性当中。既然神造人就有性本能，因此如果神没有提供满足这种冲动的方法，祂的创造就是不完美了。出于渴望性行为的性冲动而结婚——藐视或轻看这种动机和渴望绝不合乎圣经的思想。保罗发扬及应用这一真理的方式是非常健康而公正的，他的教导是对人们在性冲动上惯常抱有、践行和传播的错误禁欲观念的驳斥。讽刺的是，这种禁欲主义思想总是跟最可耻的性放纵紧密相连。

4. 当保罗说他希望所有男人都像他一样、也就是没有结婚的必要时，他并非一个不切实际的梦想家。人们很容易反驳说：“如果人人都追随保罗的榜样或愿望，人类或基督的教会将变成什么样子？”然而这种抗议是走一种迂腐的极端。使徒的这一声称显然一种修辞上的表达，他渴望没有打扰、全神贯注地从事神国的事，而不是他真的认为所有人都保持独身是可能或可行的；他立刻就考虑到相反的方向——“只是各人领受神的恩赐，一个是这样，一个是那样”。然而这种修辞上的表达显明了他主救主耶稣基督的国所发的热心，也提醒我们那

一伟大的真相，就是有人是为了天国的缘故自阉。福音的需求是如此强烈，对人不受干扰地在世上推进福音的需求是如此迫切，以至于保罗希望所有信徒都能免于婚姻的缠累，以便不受阻碍地将精力和才能用在维护和促进福音上。

## 结论

我们跟随渐进启示的历史查看了规范人类思想与行为的第一项制度——即生养众多和遍满地面（创世记 1: 28），以及圣经启示对我们说些什么。我们发现这项制度并未废除，相反圣经一再重复强调它。罪进入世界极大地影响了人执行这一命令的处境，但不论咒诅和分娩之苦有多严重，它们不能使人免于生养众多的义务。诚然，正是这种误用生育本能与冲动的倾向，使得婚姻的必要性更显急迫。

我们发现神救赎恩典的临到，使得被罪毁坏的生养行为重新变得圣洁与尊贵。我们有圣经证实和强调神对忠心执行这一命令的赐福。“耶和华使我得了一个男子”，人类第一位母亲在生第一个孩子（至少据推测是第一个孩子）时如此说。诗篇作者也表达了这一点：“儿女是耶和华所赐的产业；所怀的胎是祂所给的赏赐。少年时所生的儿女好像勇士手中的箭。箭袋充满的人便为有福；他们在城门口和仇敌说话的时候，必不至于羞愧”（诗篇 127: 3-5）。新约中我们有从主而来的赞许，祂指着小孩子说：“在天国的正是这样的人”（马太福音 19: 14）。根据保罗在哥林多前书 7: 3-6 的教导，我们得知性行为不当受到任何中伤；保罗命令人自由而完全地使用它，这完全可以与冷静严肃敬畏神的生活兼容并立。已婚之人不当亏负自己的配偶，除非是基于共同意愿为了专心祷告的缘故才可暂时分房，以后必须重新同房，免得撒旦趁着他们情不自禁引诱他们。

甚至当一方配偶不信主时，仍然不当有所保留和亏负。救赎恩典的大力不会因着一方配偶是非信徒而停止，在信徒里面的比在非信徒里面的更大，因此他们的后裔因着信的一方就得洁净了（哥林多前书 7: 14）。就是在这种反常关系

下神设立的制度仍然是完整的，随婚姻而来的义务不当有任何松懈，神在恩典之约里对信徒的应许也没有任何撤回或缩减，这命令仍然真实：“丈夫当用合宜之分待妻子；妻子待丈夫也要如此”（哥林多前书 7：3）。

婚姻的制度被救赎恩典的大力洁净到一个地步，以至于它成为神在世间达成救赎目的的主要渠道之一。主提供的养育正是在基督徒家庭里得到施行，信主的父母是主施行养育的管道。主在地上时，曾藉着拥抱小孩子、给他们祝福立下切实典范：“在天国的正是这样的人”。祂藉这一记号向我们表明：祂一直在做一件事，就是藉着基督徒家庭的管道在小孩子心灵与生命中有效运行祂的恩典，这些小孩子是祂恩典之约的子民。

然而这一制度并不意味着自由任意的生养。在启示历史中有一系列禁令为生养制度和生养行为的范围与关系划定疆界与界限，我们现在来回顾这些禁令。

1. 生养的命令只能在婚姻范畴内执行，也只在婚姻范畴内它的要求才具有相关性（创世记 2：23-24）。这一点从起初就宣明了。人在一切动物中没有找到配偶满足他的本性与需要，这里指向他的性本能与性需要，也指向其他方面，这从原则上表明与任何动物发生性关系都是可憎的，这也在随后被清楚定罪。

2. 婚姻制度是一夫一妻制，这由创世记 2：23-24 暗示。这段经文在新约中以一夫一妻制的方式被权威阐释，我们的主自己就是如此解释这段经文的权威释经者之一。第七诫在这一点上具有深远的相关性，十诫显然是约束人类行为的基本准则；第七诫表明，将性行为约束在婚姻关系内的律法，属于这项行为的基础，它与神的圣洁和我们向神的责任相一致。性行为对人而言是一座圣所，只能由人和他的妻子进入；任何夫妻之外的人入侵那圣所，都是对约束人类生活与行为的基本神圣条例的亵渎与违背。它只能留给丈夫和妻子，这不止适用于异性上的越轨，也适用于同性性行为。

3. 第三个限制是一夫一妻关系本身也当受伦理与敬虔引导，它应当是为了促进敬虔，也应当是为了保持敬虔与不敬虔之人分别的缘故。创世记 6：1-3 的

情节主要就为我们记载了这一教训。保罗将这原则总结为“只在主里”——*μόνον ἐν Κυρίῳ*（哥林多前书 7: 39），这一表达方式也出现在其他事上，表明婚姻及婚姻包含的责任原初就与更高目的相关，而不仅仅是为了满足性冲动。即便满足性本能在婚姻的事上被给予完全的尊贵及得体性，敬虔仍然是统管一切的原则，敬虔应当是人高于一切的考量。

4. 第四个限制原则是婚姻被禁止于一定向度的血亲和姻亲关系内。人的选择不止在道德和宗教层面受到限制，而且在家族关系上同样受到约束。利未记 18 和 20 章提到的关系，是在人合法选择的范畴之外。新约表明这些禁止向度同样适用于新约伦理，正如适用于旧约。

5. 第五也是最后一个原则，可以用多种方式表达，也许以下表达最为充分：婚姻是神特别的呼召，这呼召神并没有无一例外、不加分别地给所有人；单身或童贞是神的恩赐，因此对有恩赐的人而言那就是他的呼召；思考婚姻时要进行一些预先的考量，每个人都当为自己谨慎智慧地权衡，在以神国的需要为至高考量下，看神呼召自己如何行动，决定自己要采取哪种方向。可以肯定地说，这取决于一个人领受了什么样的恩赐，我们领受的恩赐就是神对我们呼召的指向标。一句话说，对于信徒而言，进入婚姻不是盲目之举，不是一时的幻想和冲动而是在神为我们提供的标准、神给我们的恩赐、神没有给我们的恩赐的光照下，进行理性、谨慎的选择。婚姻正如生养众多的命令一样，不是对生理刺激的无意识反应，而当是在完全清楚思想、意图和行为的指导原则（不论我们做什么，都当是为了荣耀神）下缔结，以实现它的目的和职责。这也意味着婚姻的举动及它所包含的义务与特权，是从智慧、负责任地对相关启示原则进行综合考量而来。



## 第四章

# 劳动的条例

圣经启示中第一次提到劳动制度出现在人堕落后神对亚当的咒诅中（创世记 3：17-19），应当注意的是咒诅并非对劳动的咒诅，而是劳动所包含的痛苦与艰辛，以及人类因着地受咒诅的缘故遭受的挫折。我们在挪亚父亲拉麦于挪亚出生时说的话里听到一声共鸣：“这个儿子必为我们的操作和手中的劳苦安慰我们；这操作劳苦是因为耶和华咒诅地”（创世记 5：29）。我们要特别注意的一点是，尽管有咒诅，劳动的果实仍然存在，亚当仍然有饭吃。劳动和相应的回报并未被废除。

亚当的后代服从这一命令，该隐和亚伯是例子：“亚伯是牧羊的，该隐是种地的”（创世记 4：2）。该隐家族技艺的发展表明了人类家族值得称赞的一点，就是尽管人类全面堕落，但他们仍然受驱动去履行劳动和治理全地的命令。种种暗示表明，辛劳工作是世间生活的一个普遍特征，这种辛劳从起初就具有多样的形式，随着人类发展，其多样性也随之增加。因此我们不当惊讶挪亚竟然有足够的资源和天分建造方舟，我们也不当对挪亚在洪水过后成了农夫和耕种葡萄园感到诧异（创世记 9：20）。因着迦南的卑劣行为而宣告于他的咒诅，即可怜的奴役生活，以及闪和雅弗所得的赐福，跟劳动制度并非没有干系。咒诅存在于劳动所处景况的恶化中。

我们到了三族长时代——亚伯拉罕、以撒和雅各，读到亚伯拉罕的财富、雅各在巴旦亚兰的劳动以及以扫的财富，圣经对这些例子中财富的积累没有任何贬抑。财富作为劳动的果实，或从他人劳动继承的产业，本身没有什么不光彩的地方。以撒对雅各的赐福就包括：“愿神赐你天上的甘露，地上的肥土，并许多五谷新酒”（创世记 27：28）；以扫自己的财富也是应验了这一祝福：“地上

的肥土必为你所住；天上的甘露必为你所得”（创世记 27：39）。

十诫中不止一条诫命是建议在对这一背景的合宜视角上，例如当我们思考第四诫时，不要忘记它不止是对安息的命令，还是对劳动的命令：“六日要劳碌做你一切的工”（出埃及记 20：9）。我们可以将之称为诫命的附带项，但它无论如何都是诫命不可或缺的一部分。安息日如果不是从劳动中安息，就没有任何意义，它是跟劳动有关的安息。并且，只有当每周的安息日是完成六日劳动之后的安息日，它才能被人理解。

六日的劳动具有的分量应当受到充分肯定，神颁布的条例不仅仅是劳动，而且是一种恒久不变的劳动。确实存在暂时停止劳动的休息，每七日就有一整日用于这种暂缓；神提供了暂缓周期，但同样也有劳动周期，并且劳动的循环如同安息的循环一样不可废止。违背神的律法不能免罚，我们可以相当确定，我们许多生理和经济问题都是因为没能遵守每周安息日的缘故，但我们也可以同样确定，我们许多的经济问题都是因为没能看到六日劳动的神圣性。劳动不只是一项义务，还是一项福分，并且六日的劳动同样如此，既是义务又是福分。如果我们能在思想中确立这一原则，那么我们要求每周工作五日的混乱和伪善就不会这样大大影响我们的经济，道德恶化也不会如我们所见这般迅速。

新约关于劳动的教导清晰直白，它将懒惰定为不虔不义，一语道破问题本质。保罗吩咐帖撒罗尼迦信徒要远离不按规矩而行、不遵守使徒教训的人（帖撒罗尼迦后书 3：6）。我们也许以为他这里所指的是错误教义，如同约翰写以下话时所指的：“若有人到你们那里，不是传这教训，不要接他到家里，也不要问他的安；因为问他安的，就在他的恶行上有分”（约翰二书 10-11 节）；或者以为保罗是在想诸如通奸、奸淫、拜偶像或勒索之类的罪行，如同他在哥林多前书中所写的：“但如今我写信给你们说，若有称为弟兄是行淫乱的，或贪婪的，或拜偶像的，或辱骂的，或醉酒的，或勒索的，这样的人不可与他相交，就是与他吃饭都不可”（哥林多前书 5：11）。如此罪行毋庸置疑是保罗禁止帖

撒罗尼迦人去行的，但当我们发现保罗指的不守规矩是闲懒和以及与它一丘之貉的好管闲事时，我们一贯的松散思想和伪善一定为之一振。“因我们听说，在你们中间有人不按规矩而行，什么工都不做，反倒专管闲事”（帖撒罗尼迦后书 3：11）。针对保罗这句话：“我们在你们那里的时候，曾吩咐你们说，若有人不肯做工，就不可吃饭”（第 10 节），我们或许会有这样的倾向，认为保罗对懒惰之罪的判断未免有些缺乏仁慈和良善，而且使徒的判断之严厉，在这一句中到达顶点：“人若不看顾亲属，就是背了真道，比不信的人还不好，不看顾自己家里的人，更是如此”（提摩太前书 5：8；参阅 13-16 节）。但我们误解了这里的含义。我们劳动争取生活所需、为因倚靠我们的亲人提供养生来源，这是信仰耶稣的一个标记，是圣灵之果正直与公平的标志。新约伦理以及我们主耶稣基督自己的命令，都是要我们安静做工、吃自己的饭（帖撒罗尼迦后书 3：12）。当我们的思想由这一伦理引导，我们就会视懒惰为不义；当懒惰是打着敬虔的名号、声称劳动跟与神相交的需要相矛盾时，它的恶就更显巨大。只有虚假的神秘主义能接受这种谬论，如果这样，这一控告就最适合不过：“人……就是背了真道，比不信的人还不好”（提摩太前书 5：8）。

主在责备法利赛人和文士的伪善时给出了同样的指控：“你们诚然是废弃神的诫命，要守自己的遗传”（马可福音 7：9）。主所指的是他们听从人的遗传——即一个人倘若将本该用来供养父母的东西献给神，就不必供养父母的需用了。主指责他们藉此公然违背第五诫，他们承接遗传，废了神的道（参阅 13 节）。这是一种虚伪的虔诚，替代了真正对神律例的执行和委身。按照保罗的话说，真正的虔诚是子女应当“先在自己家中学着行孝，报答亲恩，因为这在神面前是可悦纳的”（提摩太前书 5：4）。

这一基督教伦理标准批判的不仅是明显的懒惰，而且还包括怠惰、懒散，这是基督徒时常犯的罪。这一原则批判人对时间精力的浪费，这一点我们都必须服罪。指导我们行为的原则常常不是最大程度地工作，而是只做足以逃避舆论谴责足够维持体面的最小化工作。如果我们思想一下这种态度已经影响人的思维行为到什么程度，我们就会发现自己在圣经的思想原则上已经堕落退化到什么地步；

这在职场上随处可见。但我们的思想已经严重偏离圣经关于劳动这一神圣条例的思维模式到一定地步，我们已被灌输轻松享乐的思想到一定程度，以至于怠惰和懒散已经侵入那些最神圣的职业。如果教会自身在履行使命上都显不出多少血汗和泪水，我们又怎能期待社会和经济体系被责任、尊严、诚实认真的劳动之乐等观念渗透呢？使徒保罗看到这样的危险，就是寡妇可能成为教会的寄生虫。

“要尊敬那真为寡妇的”，他命令道，“但那好宴乐的寡妇正活着的时候也是死的”；他不会允许这样的羞辱玷污教会的捐赠（提摩太前书 5：3，6-7）。但当传讲神道的牧师怠惰又精致讲究地生活，像寄生虫一样被谴责是已死的人，我们可说什么呢？

劳动制度是整个人类职业的根基，我们在这里需要再次领会先前关于独身和婚姻的原则。个体在这一基本的人生兴趣上当走何样的道路，取决于神赐给他什么样的恩赐；恩赐是神旨意的指向标，因此也是神呼召的指向标。论及一个人应当从事何种特定类型的劳动，我们发现的是同样的原则。每个人的劳动都是一项神圣呼召，新教改教家感到有必要特别强调圣经对这一点的教导。“我们必须注意”，加尔文写道，“主命令我们每个人在一切生活行为上留意祂的呼召，因为祂知道人类思想容易感染焦虑的炎症，时常摇摆飘忽不定，而且贪得无厌、总想一次拥有众多事物。因此，为了防止我们的愚昧鲁莽造成巨大混乱，祂已任命每个人在不同的人生领域从事特别工作，没有人可以鲁莽越界。祂将这一人生范畴称为 *使命*，或作 *呼召*，因此每一个体的人生路线都是主立好的标杆，这样他就不必整日在不确定中游荡……正确做每件事的原则和根基都是主的呼召，并且漠视主呼召的人永远无法正确充分地履行他所在位置的职责——倘若我们能领悟这一点，就足够了。也许他有时能达成一些看似值得赞赏的成就，但那在神的宝座前一定会遭弃绝；除此以外，他人生的不同部分一定无法保持有机一致。因此当我们的人生由这一记号引导时，就可得到最好的管理，因为没有人会被自己的鲁莽驱动去努力，除非那与他的呼召一致，因为他知道逾越神为他划定的界限是非法的。那默默无闻的人过着不为人知的生活却不会不满足，因为他没有离弃神安放他的位置。”<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> 《基督教要义》，第三卷，第五章第六节，英文翻译约翰·艾伦（John Allen）。

正是对委派给我们的特定任务有神圣呼召的意识，使得我们在执行任务时充满责任感。新约特别强调人在一切劳作上有以神为本的动机和方向，这当然是对人生总原则的一处特殊应用，这总原则就是“你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀神而行”（哥林多前书 10：31）；“我们没有一个人为自己活，也没有一个人为自己死。我们若活着，是为主而活；若死了，是为主而死。所以，我们或活或死总是主的人”（罗马书 14：7-8）。但这一原则应用在劳动范畴上更显重要，这么说有充分的理由。当劳动变作苦差事，当艰难压迫我们，当我们遭遇的处境缺乏怜悯与公正，当我们想要进行个人或集体的反抗，当我们准备以粗心的工作报复老板的恶待……在这些时候我们特别需要被提醒：“无论做什么，都要从心里做，像是给主做的，不是给人做的，因你们知道从主那里必得着基业为赏赐；你们所事奉的乃是主基督”（歌罗西书 3：23-24）。

保罗正是在这一训诫的背景下指出我们劳动的主要恶习：我们劳动是为了讨人喜悦。“你们作仆人的，要凡事听从你们肉身的主人，不要只在眼前事奉，像是讨人喜欢的，总要存心诚实敬畏主”（歌罗西书 3：22，参阅：以弗所书 6：5-8）。讨人喜悦有多种形态，随这些形态而来的是一大堆不同的恶习。即便我们的工作做得相当符合要求，尽管我们出于讨人喜悦而从工作中获得极大快乐——不论这里的人是老板还是工作的评估人员，即便如此，我们的动机和表现都违背了劳动的首要原则——“甘心事奉，好像服事主，不像服事人”（以弗所书 6：7），不论人怎么高估这种劳动的价值、认为它比糟糕的表现强很多。这一原则将一切眼前的侍奉和讨人喜悦的劳动放在罪的类别下。<sup>26</sup> 地上最神圣的呼召是宣讲神的道，不论是藉着口传还是藉着文字；但假如这一使命是由满足人的要求引导，它就沦为对人的敬拜，而非委身于对神的赞美；并且它绝不会得着产业为报酬，因为它不是在服侍主基督（参阅：歌罗西书 3：24）。我们有主自己的话警告我们，在末日会有人抗议说：“当那日必有许多人对我说：‘主啊，主啊，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？’”，主要对这些人说：“我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧”（马太福音 7：22-23）。当我们屈就人的标准，难道不是带来众所周知的恶果，就是大部分工作中人都只在老板或监工的监视下才好好工作吗？正

<sup>26</sup> 尽管出于错误的动机工作是罪，但不代表工作应当暂停。恶人的劳作是罪，但不劳作更是罪。

是这种恶习导致人在工作中没有喜乐，工作变得令人厌烦，人只关注薪水有多少。这种将劳动变作苦差的邪恶，终极意义上就是眼前的侍奉和讨人喜悦的侍奉也许一切后果中最为悲剧的，是眼前的侍奉如何出卖道德上的判断。如果我们试图讨人喜悦，那么在终极意义上指导我们行为的就是利己与方便。当便利成为人生准则，顺服神就失去了效力及神圣性，工作的人就会得寸进尺，参与那些违背和亵渎正确、真实、公正原则的事。因此劳动的首要法则是侍奉神，在我们一切经济体系中，这是美德唯一的卫士。

我们探讨劳动条例的其他方面时，同样要用侍奉神这一原则指导我们的思想。我们在现代处境下最复杂的问题之一，是老板与员工以及员工与老板的关系常常被称为资本家与劳动力的关系。这一问题不光在我们现代处境下是复杂的，在其他时代以及使徒时代，这也是一个重大严肃的问题。新约中许多教导都是关于我们所说的劳动问题，探讨圣经伦理时，假如我们认为圣经没有提供关于劳动问题的理论与实践原则，就是在否认新约信息的相关性，也是在否认圣经的充足性。我们不妨对此加以探讨。

新约对财富没有任何贬抑或怀疑，如同旧约一样。说圣经反对资本主义是愚莽的。圣经诚然对非法所得的财富有着最严厉的谴责，也许最尖锐的谴责要数雅各：“噫！你们这些富足人哪，应当哭泣、号咷，因为将有苦难临到你们身上。你们的财物坏了，衣服也被虫子咬了。你们的金银都长了锈；那锈要证明你们的不是，又要吃你们的肉，如同火烧。你们在这末世只知积攒钱财。工人给你们收割庄稼，你们亏欠他们的工钱，这工钱有声音呼叫，并且那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了。你们在世上享美福，好宴乐，当宰杀的日子竟娇养你们的心。你们定了义人的罪，把他杀害，他也不抵挡你们”（雅各书5：1-6）。但这里的富足人显然是指那些靠欺诈勒索和压榨穷人发财的人，是那些残酷者、奢华者、骄奢淫逸放纵无度的人。雅各没有将财富本身视为以上罪行的标志，这一点可以从他在同一章中引用约伯的例子看出来，他提到约伯的品格当受效法，这段圣经将约伯在后来日子所得的财富作为主满心怜悯、大有慈悲的证明。

圣经不断警告和谴责财富给人的诱惑和陷阱。“有钱财的人进神的国是何等地难哪”（马可福音 10：23），主又加上一句来强调这一真理：“骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢”（25 节）。因此，保罗这么写绝非毫无意义：“弟兄们哪，可见你们蒙召的，按着肉体有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多”（哥林多前书 1：26）。保罗给提摩太写的信与圣经的总体见证也是完全一致，就是对富人的嘱咐应当基于他们容易有的罪行，以及他们应当如何用财富行善才称得上是恩典的圣灵所结的果实。“你要嘱咐那些今世富足的人不要自高，也不要倚靠无定的钱财；只要倚靠那厚赐百物给我们享受的神。又要嘱咐他们行善，在好事上富足，甘心施舍（译注：英文“that they be bountiful”<sup>27</sup>），乐意供给人，为自己积成美好的根基，预备将来，叫他们持定那真正的生命”（提摩太前书 6：17-19）。不然还能怎样呢？我们是处在圣经伦理的核心了。对财富的欲望是一种贪心，贪心就与拜偶像一样。我们不止处于伦理的核心，还是处于宗教的核心，敬虔不是得利的门路（参阅：提摩太前书 6：5），宗教也不是谋生的手段。<sup>28</sup> 真宗教是仰赖神，它的果实是贪婪的反面，即知足：“然而，敬虔加上知足的心便是大利了……只要有衣有食，就当知足”（提摩太前书 6：6，8）。

我们也不当宽恕资本主义的邪恶。或许很少有弱点像偏爱富人一样玷污教会见证的正直。教会向富人的罪恶妥协，因为担心失去富人的赞助；教会的声音因着它按外貌待人而减弱，惩戒也因着对世俗威望的顺从而废止。雅各在他的书信里没有纵容这种侵害教会、搅扰圣徒合一与团契的罪恶，他写道：“我的弟兄们你们信奉我们荣耀的主耶稣基督，便不可按着外貌待人。若有一人带着金戒指穿着华美衣服，进你们的会堂去；又有一个穷人穿着肮脏衣服也进去；你们就重看那穿华美衣服的人，说：‘请坐在这好位上’；又对那穷人说：‘你站在那里’，或‘坐在我脚凳下边。’这岂不是你们偏心待人，用恶意断定人吗？”（雅各书 2：1-4）。按外貌待人！它已经使得审判官的判断扭曲，公平无法实

<sup>27</sup> 这是 E. K. 辛普森 (E. K. Simpson) 对 εὐμετάδοτος 的翻译【《教牧书信》(The Pastoral Epistles)，伦敦和大急流城，1954 年，90 页】。

<sup>28</sup> 关于提摩太前书 6：5 最后一句，E. K. 辛普森这样说：“将宗教视为谋生手段，这当然是最后一句的一种正确理解方式”（同上，84 页）。

施，它也已经侵蚀了神的圣所神的家。富人的罪恶——自高自大、压迫、骄奢淫逸世俗——免受谴责，富人自己也享受“区别对待”，这给教会自身带来了世俗化的耻辱。

然而，滥用财富和富人的恶习，并不能使财富本身算为邪恶。圣经新约和旧约教导中的经济结构，是以贫富差异的存在为前提，并且这种差异显然不能仅仅被视作一种巧合性的事实，如果是巧合，圣经的原则也就不再适用；这种差异而应当被视为一种与神设立的社会秩序相一致的差异。例如，当保罗嘱咐恶人不要自高自大、不要将盼望放在不定的钱财上（提摩太前书 6：17），他一点也没有暗示拥有这些财富本身是邪恶的。他继续叮嘱富人应当显出哪些美德，就是跟他们地上的财富相称的美德，以便“在好事上富足，甘心施舍，乐意供给人”（18 节）。他也提醒富人，神是“厚赐百物给我们享受的神”（17 节）。财富并不邪恶，它们是神的赐福，因此我们应当将盼望放在赐恩的主身上，而不是财富本身；财富本身是不定的，因它们取决于神的主权如何安排，既然神在祂的主权中赐人财富，祂也可以将之拿走。

神并没有将恩赐或财富平均分配，这是一个简明的事实。因着这个事实，想要实行均等主义是不可能的。有些人更有能力增进他们的财富，他们更加节俭、殷勤、勤勉和进步。难道我们认为那些用于开发天然资源的品质应当被阻挠吗？难道我们应该发展一套校平体系，使所有人都成为一个模子造出来的？这样的努力该是多么荒谬可笑，又是多么徒劳无功！均等并不是神护理的事实，也不是当在祂设立的秩序中施行的原则；多样性是一个必须被承认的事实，也是我们应该遵循的原则。自由本身就必须考虑到不平均性，不均等的财富分配是神设立的秩序和祂赋予我们的天性固有的特征。

对于雇主和仆人的关系，圣经给出了一些基本原则，可以用来指导双向的关系。也许最核心的原则就是“工人得工价是应当的”（路加福音 10：7；提摩太前书 5：18；参阅：马太福音 10：10；哥林多前书 9：14）。旧约圣经用特别



的规条规定了同样的事：“不可欺压你的邻舍，也不可抢夺他的物。雇工人的工价，不可在你那里过夜，留到早晨”（利未记 19：13；参阅：申命记 24：14-15）。原则上，雇主必须支付工价，不当留着工钱超过合理公正的时间。圣经在对主人的劝勉中嘱咐了同样的事：“你们作主人的，要公公平平地待仆人”（歌罗西书 4：1），这里暗示了工价的必要性，但强调的重点在于工价应当与仆人付出的劳动相称。圣经没有规定酬劳的具体比例当是多少，新约作者完全明白雇佣关系的多样性和复杂性，如果在这一点上规定细节，就跟圣经的类比不相协调。但圣经进行了足够的教导来确立公平公正的原则作为指导原则，并且每当圣经这么教导，其教训都是充分的。有两点思考可以显明这一规定的深远含义

首先，我们很容易认为酬劳应当如何支付，这纯粹是雇主和雇员间的合同问题。也可以推测，马太福音中葡萄园的比喻似乎可以支持这种观点（马太福音 20：1-16）。我们的确应当承认，以合同形式达成的酬劳有可能是公正合理的，但也很容易看到，假如这就是薪酬的指导原则，就可能产生最可耻的不公义，正如已经产生的那样。合同完全可以变成残酷剥削的工具，工人可能被迫签订一份比公正酬劳少得可怜的合同，仅仅因为不签的话就没有任何工作可做，也就没有任何收入。难道历史没有一再证明这种剥削和虐待吗？合同可以成为雇佣关系与薪酬的合理媒介，但它只是附属品，合同本身不能决定合理薪酬当是多少。而圣经给出的指导原则是多么伟大而尊贵！“你们作主人的，要公公平平地待仆人。”尽管公正和公平有时候可以用合同来保障，但合同也常常沦为以公平外貌违背公义要求的工具。公义才是自由的黄金法则。

公正是薪酬的指导原则，第二个显明这一事实深远含义的思考是，新约写作时代，奴隶是很普遍的现象，新约对主人与仆人的教导是以这种现象为前提。关于奴隶制有许多争议，问题的两面都有充足的辩论。<sup>29</sup> 新约写作时代，奴隶制

---

<sup>29</sup> 关于认为奴隶制本质错谬的观点，参阅：威廉·长宁 (William E. Channing)：《奴隶制》(Slavery)，1835 年写成【《著作》(Works)，波士顿，1897 年，688-743 页】；法兰西斯·威兰德 (Francis Wayland)：《道德科学要素》(The Elements of Moral Science)【波士顿，1839 年，208 页及其后】；威廉·惠威尔 (William Whewell)：《道德与政体要素》(The Elements of Morality, including Polity)【伦敦，1845 年，第一卷，344-368 页】；约翰·卫斯理 (John Wesley)：《著作：关于奴隶制的思考》('Thoughts on Slavery' in Works)【伦敦，1878 年，第六卷，70 页及其后；参阅第八卷，153 页】。关于问题的相反立场，也就是奴隶制及拥有奴隶在一些情况下并非错误，参阅：查理斯·霍奇 (Charles Hodge)：《散文与评论》(Essays and Reviews)【纽约，1857 年，473-511 页】；雅各·亨利·汤惠尔 (James Henley Thornwell)：《汤惠尔选集》(Collected Writings)【里士满，1881 年，第四卷，379-436

非常普遍，这一点无可争议，使徒们也明显没有发起抵挡奴隶制的改革。废奴主义者认为奴隶制是道德邪恶的，<sup>30</sup> 如果它本质上侵犯人的基本权利和自由，如果拥有奴隶如同所声称的是一件残暴之事，那么至少有一点非常奇怪：使徒对邪恶之事向来十分关注，但却没有公然谴责这项制度，也没有要求奴隶的主人释放奴隶。如果奴隶制本身是不道德的，并且因着它在一世纪非常盛行，是一件猖獗的罪行，那么我们就不得不认为新约高度的伦理一定会加以禁止。但是我们看不到这样的禁止，甚至很难说新约默默地竖立了一些原则，曝光了奴隶制的邪恶，藉着这些原则不可抗拒的力量奴隶制被取缔。<sup>31</sup> 如果真如所说的那样邪恶，我们就当期待圣经说得更多。<sup>32</sup> 使徒并非被方便利己支配的人，对那些与基督教信仰道德截然对立的外邦制度，他们一向开门见山地抨击。还有什么比这样的谴责更坦率严厉：“噫！你们这些富足人哪，应当哭泣、号咷，因为将有苦难临到你们身上”（雅各书 5：1）。并且当时的经济无疑在很大程度上跟这种邪恶连在一起，这正好是谴责的时机。如果经济现状违背了公平公正的根本要求，使徒会没有顾忌地加以谴责。

我们看到的事实，要求我们在沉溺于大规模声讨奴隶制之前有所迟疑。一方面圣经的沉默，另一方面圣经积极的教导——都要求我们有这样的思维，就是承认制度本身以及制度的滥用之间是有区别的，而制度时常受制于、伴随着滥用新约特别处理了滥用问题，对它们的谴责也非常明确。即便圣经除了“你们作主人的，要公公平平地待仆人”之外什么都没说，也已经在滥用问题上砍到了树根。保罗命令不论是奴隶还是自由人，都要存良善的心工作，“好像服事主，不

---

页】；R. L. 达布尼 (R. L. Dabney)：《实践哲学》( *The Practical Philosophy* )【堪萨斯城，1897年，403-416页】。同时参阅本书附录四。

<sup>30</sup> 相比“废奴主义者”一词通常的用法，这里的用法是更加宽泛意义上的用法，也包含了那些认为奴隶制本质错误、但是反对那些呼吁立刻释放奴隶的抗议者的人，这些抗议者在美国逐渐以“废奴主义者”为人所知，尤其在 1831 年之后，这就把他们与他人区分开来。这些“废奴主义者”采用的方法不止遭到那些支持奴隶制度的人理论上的谴责，不止受到那些赞同释放奴隶、但不赞同奴隶制本质错误的人的谴责，而且还受到许多竭力争辩奴隶制违背人性人权之人的谴责，例如威廉·E. 长宁 ( *同前*，747 页及其后)。关于针对美国奴隶制的不同观点，参阅路易斯·G. 凡德·韦德 (Lewis G. Vander Velde)：《长老制教会与联邦》( *The Presbyterian Churches and the Federal Union 1861-1869* )【剑桥与伦敦，1932年，134 页及其后】。

<sup>31</sup> 参阅：长宁：《同上》，723 页：“奴隶制在使徒时代是如此渗透社会，跟社会如此紧密交织，奴隶起义的例子是如此之多，以至于如果一个宗教开声传讲奴隶的自由，就会震动社会架构的根基，等于是为自己带来全国的敌对力量。保罗因此没有谴责这一制度，他藉着传播原则来逐渐毁坏这种制度，尽管非常缓慢，但一定会带来奴隶制的毁灭。”针对这个问题从另一个角度进行的不同论证，参阅：杰克·穆勒 (Jac. J. Muller)：《腓立比书和腓立门书》( *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon* )【大急流城，1955年，190 页】。

<sup>32</sup> 关于基督和使徒们态度的展开探讨，参阅：查理斯·霍奇：《同前》，480 页及其后。

像服事人”；但是他紧接着又加上：“你们作主人的，待仆人也是一理，不要威吓他们。因为知道，他们和你们同有一位主在天上；他并不偏待人”（以弗所书 6：8-9）。不论是对奴隶的主人，还是对自由人的雇主，都没有什么比提醒“末日交账的主并不偏待人”更能警告他们压迫、不公正和无怜悯的可怕。保罗是在重申约伯很早之前就讲过的道理：“我的奴婢与我争辩的时候，我若藐视不听他们的情节；神兴起，我怎样行呢？他察问，我怎样回答呢？造我在腹中的，不也是造他吗？将他与我抻在腹中的岂不是一位吗？”（约伯记 31：13-15）。这些是用于指导正确行为的思想，当它们被编织进人类关系中，它们就保障我们“行公义，好怜悯，存谦卑的心，与神同行”（弥迦书 6：8）。

正是这种为正义和公平、为承认全人类的主并不偏待人，不论是奴隶主还是奴隶——所发的热心，使我们得出这样的结论：我们应当在奴隶制度和滥用制度的区别中寻找新约伦理。许多看似中肯的反对奴隶制的声辩，都是针对时常伴随制度存在的滥用的正义声讨；但是曝光滥用的现象并不能触及奴役侍奉（bond-service）本身的合法性。

如果我们查看挪亚针对迦南的预言：“必给他弟兄作奴仆的奴仆”（创世记 9：25），将之视为迦南要从事奴役侍奉的暗示（很难看出不是这个意思），那么这就是圣经对奴隶制的第一个公开暗示。很显然这是因含犯罪而有的咒诅，因此我们可能很容易认为奴隶制是罪的恶果，与理想状态不相吻合。它当然是因罪而起的咒诅，是罪从起初带来的恶果，但是这一事实并不使得它的实践是本质错误的。有许多制度都是罪生发的恶果，它们的产生使罪所带来的咒诅生效。死刑就是罪的一个恶果，正如我们在第五章所要探讨的，但是死刑本身是神的命令，领受权柄者必须执行。民事法官的许多功能都是因罪的事实而起，监狱也是从罪而来的恶果，但是有监狱并没有错。没有任何刑事机构与理想状态吻合，<sup>33</sup> 但我们无法逃避的事实是我们并非生活在一个理想世界。因此，从迦南的咒诅而来的争论并不能触及奴隶制本质错误的问题。

---

<sup>33</sup> 用死刑和监狱作比方，不是在说我们认为奴隶制是一种刑事体制。这里强调的重点仅仅是：一项从罪而来的制度本身不见得是属罪的。

如果奴役侍奉在特定情况下是正当的，那我们对什么是正当处境的定义是什么呢？废奴主义的倡导者一贯主张奴隶制意味着人对人的所有权，因此抹杀了人不可剥夺的性格与自由，抹杀了人与物品的非人格性之间的差别。它是在说人对人不具有所有权，因此奴隶制是对人性的侵犯，侵犯了人性本质的权利与特权。如果我们要接纳这种对奴隶制的定义，我们就必须在承认它得出的结论前进行一些限定。难道在某些方面，在其他制度中，不是真实存在人对人的所有权吗？最主要的例子就是婚姻。无可否认，丈夫拥有妻子，妻子也拥有丈夫；否认这一点就是与婚姻的基础——二人成为一体相违背了。并且，难道在家庭中父母不是对孩子具有所有权吗？这种所有权难道不是不能被外人剥夺，就是孩子自己也不能吗？诚然，婚姻和家庭是神设立的制度，其荣耀正在于人对另一个人具有所有权。并且从稍小的意义上也可以说国家对公民具有一定的所有权。当然这里还有法人实体（corporate entity）的例子，法人实体并非独立于组成实体的个人抽象存在。婚姻、家庭、国家——在这些关系当中，个体性和个性并不会因一个人对另一个人具有所有权而被抹灭，在正确构建与规范实施的情况下，人对人的所有权与个体的个性之间甚至不存在张力。事实上，正是在这些关系中个性才得到发展，才能达成它的目的。因此，如果对奴隶制的定义是人对人具有所有权，我们就不能认为这个被称为奴隶制的 *事实本身* 是错误的。即使反对说这些例证不能作为严格意义上的平行例证，但它们代表了人对人的所有权原则，这一事实已经足以曝光对所有权概念进行傲慢指责的错谬。

然而，我们并非要承认奴隶制意味着一个人对另一个人具有所有权；至少，我们不能承认这种定义是适当的，也不能将我们的出发点放在其上。相反，事实似乎是奴隶制是“一个人对另一个人的 *劳动* 具有所有权”。<sup>34</sup> 并且当我们采用这一定义作为我们的出发点时，谁能说对另一个人的劳动具有所有权不能在特定处境下算为正当？事实上，这种安排可能是以一种温和怜悯的方式划定他人欠下的义务。我们可以设想一个人欠了另一个人很多债，我们能说债主对欠债人的劳动具有所有权、直到债务还清——是不合理的吗？在许多情境下，这样做比我们据称先进的文明所提供的方式对欠债人要怜悯得多。并且，如果我们牢记那些 *必须* 统管主仆关系的 *原则*，就会发现这种方式对债主的要求非常高。我们不

---

<sup>34</sup> 参阅：汤惠尔：*同前*，414页。

难想象可以实行“人对人的劳动具有所有权”的其他处境。一个处于奴役侍奉下的人到底是自愿还是非自愿的，这跟所探讨的主要问题无关。一个人可能为着一些良好目的自愿选择奴役，也可能因形势所需被迫进入奴役；我们不能想当然地认为奴隶制本身一定就是非自愿的奴役。<sup>35</sup>

我们从“奴隶制是一个人对另一个人的劳动具有所有权”这一视角看待奴隶制时，这一制度看起来就不再那么残暴可怕，而我们现代人很容易有这个倾向。人对他人劳动具有的所有权，以及机构对那些与之相关的人具有的所有权，是我们不能规避的。雇主对雇员的劳动具有所有权，合同的存在不能消除这一事实。一旦合同生效，雇员就受制于所签署的劳动。国家对公民的劳动也具有所有权，这种情况下靠的不是合同，而是制度固有的需要。有时一大群公民被迫为国家进行一段时期的全时间服务，比起奴隶被召唤服务主人，他们所处的是更加短缺、生命和财产受到更大威胁的境况。没有必要再举更多例证，他人对我们的劳动具有所有权是我们社会架构中的事实，我们也必须杜绝天真的想法，认为我们能使我们的劳动与我们的人分离。如果他人对我们的劳动具有一定程度或某些方面的所有权，那么就必须视为对我们的人具有所有权。<sup>36</sup> 我们也很清楚这不构成对我们人、个性、权利或特权的冒犯，这是我们天性和人类社会架构的需要。没有必要将他人对我们的劳动具有所有权，或对某个奴役侍奉的人的劳动具有所有权——视为对我们个性本质的冒犯，我们也能看到新约正是由这些圣经所认可的原则引导。

如果前面的立场正确，那么我们就可以看到奴隶制度以及承认它的合法性，是如何能将公平公正这一薪酬主导原则的含义显明出来。新约说“你们作主人的要公公平平地待仆人”，它考虑的是奴隶主，以及自由人的雇主（参阅：以弗所书 6：8-9）。这意味着奴仆应当按照他们提供的服务领受应得的报酬，“做工的得工价是应当的”，这一原则并未停止。这将新约承认的奴隶制带入一个与

---

<sup>35</sup> 达布尼和汤惠尔都为自愿选择的奴役留下充分的存在空间，我们在旧约中可以看到一些惊人的例子（出埃及记 21：5-6；申命记 15：16-17）。

<sup>36</sup> 那些将奴隶制在严格意义上定义为一个人对他人的“劳动”具有所有权的人，没有充分考虑到对劳动具有所有权，在某些程度上也意味着对这个人具有所有权。然而这些作者的确彻底曝光了一种错误的理论，就是认为奴隶制意味着一个人把另一个人当东西拥有。他们成功捍卫了人性特有的区别，奴隶制不意味着奴隶是主人的动产。所拥有事物的属性决定了所有权的特征，以及主人能将其派上何样的用场。

我们惯想的“奴隶制”完全不同的视角，我们认为奴隶制是主人对奴隶具有不受约束的权力，而奴隶没有任何权力，这些权力都因主人占有他的劳动、在某种程度上占有他的人而消失殆尽。这是一种完全错误的观念，并非新约接受为合法现状（*status quo*）的奴隶制。如果这种对奴隶制的错误观念也是使徒时代的观念，那么毋庸置疑它一定会在相当程度上受到新约清楚的谴责。雅各的谴责是严厉的，在我们探讨过的警告中，保罗也入木三分地声讨罪恶。这种错误观念下的奴隶制及滥用，新约明确将之定为对基督王权的敌挡，以及对基督作为公义之王要求的公平公正的违背。旧约禁止抢人口，对这种罪行宣布的是死亡的刑罚。“拐带人口，或是把人卖了，或是留在他手下，必要把他治死”（出埃及记 21：16）。保罗将拐带人口者与杀人犯、通奸者、撒谎者和起假誓者并列，圣经对这种买卖人的身体灵魂的交易没有留下任何余地。但正是圣经对这种褻渎神圣权力之罪的严厉，使得它对“人对他人劳动具有所有权”的保留更显重要。我们应当进行必要的辨别，以便我们的判断能反应圣经本身、维护圣经的完美和充足。

但尽管奴隶制在人对他人劳动具有所有权上不是本质错误的，我们也不能追求奴隶制永久长存。尽管圣经并未对这一制度进行明确禁止，尽管它没有列下原则证明奴隶制本质错谬，圣经还是清楚地鼓励、要求人促进环境的改变，以便奴隶制不再必要。此外，圣经作为救赎性启示，适合促进这样的环境，使奴隶制在其中成为 *错误的*。尽管奴隶制在特定环境下不是错的，但不代表奴隶制在所有环境下都是对的。并且如果奴隶制合法的那些环境能被完全淘汰，那么就当然不适合继续进行奴隶制。正是在这种关联下我要强调先前分析所提到的区分。许多人采用这种立场：尽管在新约里奴隶制没有被公开谴责，但它还是列下了原则暗示奴隶制是本质错误的，我们可以基于这些原则推算出必然的逻辑结论。如果这是真的，那么圣经通过必要的推理就可以确立“奴隶制本质错误”这一观念；那么唯一的区别就在于圣经没有公开明说，而是进行了必要的暗示。我在上面驳斥的正是这种立场，据我所知，圣经没有任何教导支持这一推论。但我们同时可以也必须说，圣经有意促进并建立能够消除奴隶制的环境（*conditions*）。<sup>37</sup> 这无疑解释了为什么奴隶制随着基督教的兴起而废止，例如宗教改革运动就是这方面巨大进步的证明；除了道德和宗教进步以外，还有经

---

<sup>37</sup> 参阅：利未记 25：39-46 的记载以类比的方式表达了这种概念。

济上的进步，这些环境同时也就带来了奴隶制的终结。我们必须深深为这些进步感恩。<sup>38</sup>

有一个比方可以描绘这种区分，尽管不见得在方方面面都能类比，那就是基督教要求促进这样的环境，使死刑在其中不再有存在的必要。圣经作为救赎性启示，旨在促进这样的环境；当这样的环境盛行时，死刑非但没有必要，而且对人处以死刑还是错的。如果不再有谋杀犯，那么实际上就不再存在给谋杀犯准备的死刑。或者换个比方，如果不再有犯罪，就没有必要设立监狱，并且设立监狱还是错的。我们探讨奴隶制时，必须看到这种环境。比起创建消除死刑和监狱的环境，世界在创建消除奴隶制的环境上取得的进步要大得多，至少表面上如此。很遗憾，如果世界能留意拯救的福音，环境的改变本可更加彻底。我们也千万不能太过天真，以为废除奴隶制的环境已经如我们希望的那般进步。有时用来终结奴隶制的方法，显示了世界在促进废除奴隶制的环境上非但没有前进，反而相当倒退。但不论实际情形怎样，在创建废除奴隶制的环境上，人类已经取得了很大进步，我们也当然要为此向神深深感恩。

我们不止承认奴隶制存在的事实，也承认它在某些定义明确的环境下是正当的，接着我们就能理解新约一致的教导：“你们作仆人的，要凡事听从你们肉身的主人”（歌罗西书 3：22；参阅：以弗所书 6：5；提多书 2：9；彼得前书 2：18）。必须承认，要求作仆人的顺服，即便在奴隶制本质错误的情况下也不是不相干和不合宜的。不难看出为什么新约作者不主张将叛乱视为改变邪恶的手段，以及为什么他们可能会为反方向的静坐罢工辩护。但是基于我们已经看到的，我们不当在这种视角下理解这里顺服的命令。仆人要顺服他们的主人，这是

---

<sup>38</sup> 尽管圣经不赞同这样的论点，就是认为拥有奴隶在任何处境和环境下都是本质错误，然而任何对圣经原则敏感的人，都不得不将产生及维持奴隶制的奴隶贸易当做声名狼藉和可耻的恶行，尤其是贩卖黑奴的恶行。十八世纪的英国福音复兴运动，跟威伯福斯（William Wilberforce）和“克拉朋联盟”（Clapham Sect）发起的废奴运动无疑具有密切关联，后者导致了 1807 年的废除奴隶贸易举措，以及 1833 年的奴隶解放运动【参阅：欧内斯特·马歇尔·豪斯（Ernest Marshall Howse）：《政坛圣徒：克拉朋联盟和自由的发展》（*Saints in Politics: The Clapham Sect and the Growth of Freedom*），多伦多，1952 年，138-165 页】。奴隶制并非本质错误的论点，一点也不能使时常伴随奴隶制度存在的“天文罪行”合法正当化。人的良心能够苏醒并看到这些罪恶的耻辱之处，这是福音所结的果子。圣经毫不留情谴责的正是这些罪恶，正如上面所呈现的。但是在这一问题的对与错上，我们必须持守区分对错的分界线。如果我们在这一问题上落入混乱就不能荣耀基督教。跟其他地方一样，这里对错之间的分界线也不是大峡谷，而是剃刀边缘（译注：意思是在许多伦理问题上，对与错的分界线非常细密严谨，不是那么一目了然，也不能鲁莽笼统地一刀切）。

在圣经承认的合法关系范畴内的命令。主仆关系是神设立的一项制度，不论是仆人向主人当尽的义务，还是主人向仆人当尽的义务，都当出于向着神的良心履行。这些义务来自主仆关系，不论仆人是奴隶还是自由人，因着主人具有的权柄神对仆人顺服的要求没有什么区别。“你们作仆人的，要惧怕战兢，用诚实的心听从你们肉身的主人，好像听从基督一般”（以弗所书 6：5；参阅：歌罗西书 3：22-23；彼得前书 2：18-19）——这命令不止适用于信主的主人，不止适用于良善温和的主人，也适用于不信和刚愎的主人（参阅：彼得前书 2：18-20；提摩太前书 6：1-2）。那全心全意劳动、好像为主劳动的奴隶，是主的自由人；那自由的仆人是基督的奴隶（参阅：哥林多前书 7：22）。

顺服这一概念意味着自愿、忠心和愉快地执行主人的命令。我们可以说“非自愿服务”（involuntary service），但不能说“非自愿顺服”（involuntary obedience）。神要求于仆人的顺服是一种真心实意的顺服，因为它是给予主人“好像听从基督一般”的顺服（以弗所书 6：5）。因此，将 *顺服* 与被迫、不情愿、拘束地听从主人命令区分开来的，是顺服所包含的一切美好特质。顺服不仅仅是服从，新约以明确语句强调这一点：“不要只在眼前事奉，像是讨人喜欢的，要像基督的仆人，从心里遵行神的旨意。甘心事奉，好像服事主，不像服事人”（以弗所书 6：6-7）；“无论做什么，都要从心里做，像是给主做的，不是给人做的”（歌罗西书 3：23）。这种观念给奴隶的劳动带来完全不同的局面当奴隶领受救赎恩典的大力，承认基督的主权并结出圣灵的果实，他对劳动及主人的态度就得着更新转变。在经济环境的改革中，我们再也想象不到比奴隶心理状态的改变更具革命性的力量。对于我们现代劳动处境而言，不论从何种角度看，都没有什么比劳动的人内心具有这种态度更显必要。在这种紧密关联下，这一原则是超乎一切之上的救赎原则，我们最根本的经济病态就在于广泛缺乏对这一原则的实践。

对自由人而言，顺服的要求也没有任何减少。我们千万不要认为这一问题单单指着奴隶而言，以至于忽视了顺服的要求也适用于自由人。例如，在以弗所书 6：8 里，保罗就很显然既指着奴隶也指着自由人（参阅：哥林多前书 7：21-



22)。当然，自由人不像奴隶一样捆绑于他的服务，但他同意服务主人时，也就同时有了顺服的义务。这里一个重要的论点在于，顺服之所以必要，其根基不在于奴役侍奉，而在于主仆关系，不论这种关系由什么构成。是神设立的条例赋予主人的权柄，使得顺服成为命令。这里，我们再次看到一项具有深远影响的圣经伦理原则。如果要维持基督教原则确立的秩序，那么在这一原则上人的思维就得发生根本转变。对现代人而言，没有多少事物比服从 *权柄* 和要求 *顺服* 权柄更令人生厌。*顺服* 神或人，执行神或人的命令，跟现代人对自由的观念截然相悖。这时常不是由于他对自由的观念有良好的定义，这定义跟服从权柄不一样；而是因为他跟诚实、正直、勤勉这些品质已经失去了关联。他想做最少的事、得到最大的回报，他并不热爱他的工作；他认为自己之所以痛苦，就是因为必须要做的工作；劳动是一种负担，而不是一种享乐。因此，一整套复杂的心理因素使得顺服的原则在他的思维、感受和行动上完全像是天外来客。从心理上说，“真理仆倒在大街上，公正不得进入”。我们不是在说这种氛围是普世的，但谁能否认它的盛行？并且如果基督教启示跟生活一切领域皆有关联，如果它适用于人跟人的关系，尤其适用于雇主跟雇员的关系，那么我们就不得不得出这样的结论：如果要维持一个受基督教原则浸染的经济体，或使我们的经济因救赎启示的影响而改革、使基督教的恩典得以彰显，那么劳动力就必须承认并接纳 *它的* 首要义务：“你们作仆人的，要凡事听从你们肉身的主人”。如果仆人在与主人的关系中，不能将忠心、乐意、愉快地顺服主人视为第一原则，并在心中承认他 *在主里* 亏欠他的主人；如果这一点不适用于现今的劳动者，那么认为圣经可以指导我们现代经济的理论和实践就没有任何意义，圣经的指示就当被视为过时的陈腔滥调。

在主仆关系中，对主人的要求是公平公正，行事公道、有爱心和怜悯，对仆人的要求是顺服主人好像顺服主一般，这告诉我们应当寻求怎样的发展方向。圣经没有将这种发展的所有细节告诉我们，指导原则应当如何应用，这是一块空白；圣经考虑到处境和环境的多样性。但是这些原则是决定性的，如果离弃这些原则，就一定会有不公义的结果。这些原则是主的律法，主的律法是完美的，守着它们便有大赏。圣经是公义、自由、真理和公平的宪章。

任何对公义和怜悯敏感的人，都会为昨日劳动环境中的羞耻——即许多不义得到纠正而欢欣鼓舞。在纠正不公正和改善劳工艰苦环境上，人类已经取得很大进步。尽管我们对有时用来达成这些目的的手段感到遗憾，尽管我们可能永远不能承认在那些处境中结果可使手段正当化，但我们不能不为结果感恩。未来仍有许多进步空间，然而有证据表明我们正朝着一个令人不安的方向走，跟我们称为的圣经经济体正相反。即便我们尚未到达，也是在濒临劳工统治（mastery of labour）的途中，这意味着劳工的暴政（tyranny of labour）。过去有雇主的暴政，现在仍然有，这是滥用神赐予的权柄；但当我们有仆人的暴政，就等于神设立的秩序被全然颠倒。我们非常需要警告，共产主义的暴政并未远去，哪个睁着眼睛的人不会恐惧这样的暴政，在其中不只是劳工，而且是所有人都要受到共产主义政体的奴役？我们的自鸣得意，我们的缺乏警惕，我们对圣经在主仆和雇主雇员关系上简单严格原则的不珍惜，我们对这些指导原则的废弃——好像它们是陈腔滥调一般，已经把我们引入通往这种奴役的途中。如果我们到达那条路的终点，一世纪的奴役相较而言就会显得平淡无奇。希腊和罗马都有它们的自由人，而极权主义的集体主义下没有一个自由人。新约伦理是义务性质的，它要求顺服，承认权柄的源头是神和神设立的制度。新约伦理是律法的伦理，但它是一种自由的律法，因为它是神的律法，“唯有神是良心之主，在信仰或敬拜的事上，神使良心脱离一切与祂话语相悖相离的人之学说和命令”。<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> 《威斯敏斯特信条》，第二十章，第二节。

## 第五章

# 生命的神圣

在堕落前启示中，没有明确提到生命的神圣，但存在有力的非直接暗示。神宣布的吃禁果刑罚（创世记 2：17）暗示人不顺服的代价是丧失生命，因此死亡是非自然和非正常的。死亡不是寿终正寝，而是罪的代价。任何对生命期限的干扰，都只能在罪造成的非正常处境存在的前提下才会发生。这个时期的启示没有任何地方暗示在罪造成的非正常处境下，会否存在一个人取另一人性命的正当情况。也就是说，我们无从得知人能否作为向他人执行死刑的合法媒介。这种知识其实与我们并不相干，神宣布死亡威胁的目的，是为了禁止人犯下会带来这些非正常处境的罪行。

随着人类历史和神启示的展开，没过多久我们就看到了对人生命神圣性的明确指示，同时指示的还有取他人性命的错谬性。值得注意的是，我们始祖犯罪之后，圣经紧接着记载的第一件罪行就是该隐的罪，他谋杀了兄弟亚伯。很显然那残忍无情的罪行是从愤怒和嫉妒这两种情感而来（创世记 4：5-8）。在随后的经文里神的不悦和定罪也表达得非常清晰：“你做了什么事呢？你兄弟的血有声音从地里向我哀告。地开了口，从你手里接受你兄弟的血”（创世记 4：10-11）。神对该隐宣布的咒诅，和对亚当原罪宣布的咒诅具有相似性，这一点很明显，但或许更令我们震惊的是它们的不同。在亚当的例子中，地为他的缘故受了咒诅（创世记 3：17）；在该隐的例子中，他从这地受了咒诅，或者说比开口接了他兄弟之血的地还要受咒诅。按照谢尔（Keil）和德里奇（Delitzsch）的话说就是：“藐视与罪恶一并生长，刑罚与罪疚并驾齐驱”。<sup>40</sup>在这一事件里，生命的神圣性，以及神对任何有害生命的肆意与恶毒之审判，

---

<sup>40</sup> 谢尔（C. F. Keil）和德里奇（F. Delitzsch）：《旧约圣经注释》（*Commentary on the Old Testament*），英文译本，第一卷，大急流城，1949年，113页。

都清楚确立。也许这种关联下更醒目的一个事实，是神给该隐自己的生命加上的神圣光环，主“给该隐立一个记号，免得人遇见他就杀他”，并说：“凡杀该隐的，必遭报七倍”（创世记 4：15）。生命是如此神圣，以至于连杀人犯的生命都当尊敬，不能肆意无法地剥夺。罪行不当由罪行来惩罚，杀人犯的生命不当以暴力的方式或报酬血债的方式剥夺，这等于效法杀人犯自己的犯罪模式。

毋庸置疑，拉麦随后的话是效仿了神给该隐提供的保护，他说：“若杀该隐，遭报七倍，杀拉麦，必遭报七十七倍”（创世记 4：24）。这是一种无法无天、妄自尊大的效仿。不管这里的遭报解释为拉麦自己下定决心要施行的报复，还是他希望神来执行的报应，不管哪一种，都抵消不了这话的厚颜无耻和妄自尊大。然而，他的夸口的确显示了神给该隐生命的保护，在该隐家族传统中是多么根深蒂固。该隐家族对这种神圣性的滥用，表明这一事实的确被深深牢记，在某种程度上也受到一定感激。

查看人类家族历史时，我们发现，人心的败坏在侵犯生命神圣性上彰显到这样一种程度，以至于对人类的控告由“暴力（violence）”一词概括。我们得知，洪水之前，人在地上的罪恶很大，地上凡有血气的全都败坏自己，以至于全地充满暴力（创世记 6：5，11-12）。结果就是全人类遭遇毁灭，除了八个人以外。对生命神圣性的亵渎要遭受灭绝的审判：“我要将所造的人……从地上除灭”（创世记 6：7），这是对人类邪恶的讽刺和对神诚实的证明。正是在这样的背景下，洪水后的制度显出意义重大。

对人心败坏的控告是“人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶”（创世记 6：5），这是神恩典的一个显著证明。这种使全地充满暴力、因此亵渎了生命神圣性的败坏，随后将作为神为什么不会再咒诅地和用洪水毁灭全地、如祂先前所做一样的原因（创世记 8：21），圣经给出的原因是“人从小时心里怀着恶念”（创世记 8：21）。这里的含义显然是，神永远忍耐和充满慈爱的约（创世记 9：8-17）之所以必要，是因为人心根深蒂固、与生俱来的败坏。人类之所以能存活繁衍，完全是仰赖神的恩典，而不是人心邪恶的意念有什么改变。神恩

典的记号和确定性，表明用以维护和促进洪水后新秩序的制度，其主要目的是维持和促进生命。罪的工价就是死亡，洪水带来的毁灭确切无疑地显示了这一点。洪水之后，依照神的圣约以及约的执行，主藉着保护和促进生命的护理——即死亡的对立面——彰显祂的恩典。

神的护理彰显在三个制度里——生命的繁衍（创世记 9：1，7），生命的供给（创世记 8：22；9：2 下，3），以及生命的保护（创世记 9：2 上，5-6）。基于跟我们当下主题尤其相关的缘故，我们要重点关注第三个制度，即生命的保护。“凡地上的走兽和空中的飞鸟都必惊恐，惧怕你们……流你们血、害你们命的，无论是兽是人，我必讨他的罪，就是向各人的弟兄也是如此。凡流人血的，他的血也必被人所流，因为神造人是照自己的形象造的”（创世记 9：2 上，5-6）。

将这些护理只称作生命的保护，恐怕严格意义上并不正确。也许经文重点强调的是刑罚，并且在任何附加考虑之外，这些刑罚本质上属于公义必然的要求，我们绝不能否认这一点。这从神给出的死刑原因即可看出：“因为神造人是照自己的形象造的”。无论如何，这段经文的根本思想无疑是人的生命应当具有保障措施，而这些报应性处罚具有抑制和约束罪恶的功用，就是那些侵犯人生命神圣的恶行。

神为人提供的保护是双重的：首先是在人与动物的关系上（9：2 上，5 上），其次是在人与人的关系上（9：5 下，6）。在人与动物的关系上，创世记 2：19-20 和创世记 9：2 上、5 上之间存在一个鲜明对比，前一个里没有任何关于惊恐和惧怕的暗示，描绘的是一幅信心与顺服的图景；后一个则假设了危险的存在和保护的必要，动物的惊恐和惧怕也说明这一点。我们很难确定提到动物凶猛地杀害人类（9：5 上），其确切目的是什么；但是神的要求的确强调了人类生命的神圣，也预备我们理解随后对谋杀犯的死刑处罚。<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> 加尔文：《注释》，创世记 5：9，“神说祂要向杀害人类的动物追讨刑罚，这是给我们立下一个示范。因为既然为着人类缘故，祂甚至对饥饿食人的无理性动物也如此愤怒，那么当人不公正地、残忍地、违背本性地杀害同胞时，神又会如何待他呢？”【英文翻译：金约翰（John King），C. T. S. 出版社，大急流城，1948 年，294 页往后】。

在人与人的关系上，主要问题在于“凡流人血的，他的血也必被人所流”到底是一句关于事实的声明，还是一项命令。只要考虑造句，两者就皆有可能。<sup>42</sup> 如果这个句子只是关于事实的声明，那么它的含义就是神的报应一定会临到谋杀犯，这只是早晚的事；那拔出刀的，必死在刀下。神的护理一定会保障这一结果，尽管执行死刑的代理人不一定是受神刑罚的律法推动或有意执行之。<sup>43</sup> 然而有论点支持另一种解释，也就是这句话是神给人的命令，命令人执行死刑。

(1) 如果第五节下半节的经文仅仅是“凡流人血的，我必追讨他的血”，那么含义就明显是神要求谋杀犯流血，神也一定会在祂的护理中如此安排。但是经文的用词是“我必讨他的罪，就是向各人的弟兄也是如此”【译注：英文含义为“我必从人手中追讨流你们血的罪，我必从人兄弟的手中追讨流你们血的罪”】，无疑表明这里的要求是对人的要求，也就是说，神要求另一个人去执行这一刑罚。(2) 第六节的最后一句“因为神造人是照自己的形象造的”，如果跟第五节中的 *追讨* (译注：即中文圣经的“讨”) 连在一起，最自然的解释就是它在为人对谋杀犯处以死刑提供原因。如果将它视为神为什么会在护理中安排报应谋杀犯的原因，也不是没有可能；但既然第六节跟第五节下半节的条款连在一起，我们就当期待第六节下半节对这种追讨给出原因，而不是为总体来说并未在经文里明确提及的事给出原因。(3) 后面摩西五经关于杀人的经文明确要求谋杀犯被 *处以死刑*，并且他要死在复仇者手中 (参阅：民数记 35: 16-21)。我们或许可以因此总结说对创世记 9: 6 做“命令人执行死刑并给出处以极刑的原因 (6 下)”之外的任何解释，都是与圣经教训相悖，也与整段经文的自然过渡相悖。

另一个与第六节相关的问题是，最后一句解释的到底是“人为什么当被赋予执行死刑的权柄”，还是“为什么要执行死刑”。第一个选项中，意思是因为人按神的形象被造，因此他被赋予的权柄可以保障他去行使这项特权。第二个选项里，重点强调这种罪行的极恶，侵犯人的生命等于攻击神的生命，这种侵害是如此严重，以至于必须要处以极刑。

<sup>42</sup>  $\text{קָטַף}$ : 既可以是祈使语态，又可以是  $\text{קָטַף}$  的未完成被动形态。

<sup>43</sup> 参阅：加尔文：《注释》，创世记 9: 6。

必须承认这两种解释都符合上下文。如果赞同第一种，就可以说：之所以强调各人的兄弟要执行刑罚，是为了接续第六节，以便透过提醒人拥有的特权——因为他是按着神的形象造的——来坚固人履行这一义务。如果赞同第二种，就是在说，所讨论的句子的确为一个重大问题提供了答案：为什么要对流人血之人处以如此严厉的极刑。此外，将第六节末句视为与前面句子（谋杀犯的血也要为人所流）紧密相连，这是更可行的方案。第一种观点似乎更强调“谋杀犯的血必须被 人 所流”，而不是更强调条约理由的逻辑和重点。

然而不论哪种解释都强调了这一重点：人里面的神的形象，是执行死刑的根本原因。不论人有神的形象是人为什么要执行死刑的理由，还是为什么要有死刑的理由，我们都必须明白神的形象构成人的独特性；并且我们不能否定，在这一条例中，死刑是作为对存心肆意掠夺同胞性命的杀人犯的刑罚被设立。论到这一制度的永久性，没有什么论点比这个更中肯：执行死刑的原因（或者说由人来执行死刑的原因）具有永久的相关性和有效性；人是按神的形象造的，这个事实永远不会停止成立，在今天是真实的，正如在挪亚的日子一样。此外还必须加上一点：论到我们与人的关系，没有什么罪恶比杀人更极端，并且考虑到受害人时，没有什么比死亡更无可挽回、不可逆转。此外，圣经的法律语言没有对任何其他刑罚给出“人是按着神的形象被造”这一原因；这种考量唯独是留给这一特殊的罪行和它所当受的刑罚。因此，为谋杀犯设立的死刑制度，跟摩西五经里许多其他罪行当受的死刑属于不同类别；不仅这一制度确立的时间环境不同，而且处罚的原因也截然不同。因此，我们有充分理由认为这项制度具有永久效力。

十诫中基于生命神圣、宣告生命神圣的诫命是第六诫“不可杀人”，这一诫命以简短确凿的方式表明早在西乃山以前就公认和应用的原则。我们在现代语境下，应当留心不要误解“不可杀人”的翻译。这条诫命不是在一般意义上禁止一切杀死他人的举动，正如我们语境中“杀人”所指的含意。诫命使用的词语是特

别指向我们所称为的谋杀而言，因此这里禁止的是暴力、任意、恶毒地攻击他人生命。以十诫为中心的摩西律法，对许多罪行都规定了死亡的刑罚，因此第六诫无论如何也不能理解成禁止对特定罪行施以死刑的惩治。任何基于第六诫反对死刑的争辩都徒有似乎有理的外貌，只有那些将第六诫抽离它所处的整个大背景的人才会进行这种争辩。

第六诫禁止的是肆意、有预谋地侵害他人生命，摩西五经中逃城的设立正说明这一点，这种怜悯之举是为那些过失杀人者提供避难所。逃城不是为谋杀犯而设，而是为了过失杀人者而设，以便他们可以到那里躲避复仇，直到能在公会面前受审。公会也提供有明确的标准，以区分谋杀犯和过失杀人者，即那些非故意、没有仇恨也无意伤人，却不小心杀了邻舍的人。在后一种情况下，公会应当将杀人者从报血仇的人手里救出来，将他放在逃城里加以保护；而第一种情况里的谋杀犯，则要交给报血仇的人处死（参阅：民数记 35：9-28）。这些规定清楚表明第六诫应当怎样诠释，它们也显明了第六诫无论如何不能被解释为废除死刑，相反，这些规定肯定了死刑的正当合理。第六诫的根基是人生命的神圣性，也正是同样的神圣性构成死刑的根基。

我们也应当在这些原则的光照下看待政府官员佩剑的权力（power of the sword），这是一种陌生的思想，致使有些支持福音派神学的人无法接受圣经的教导，即政府是神所设立，执政者佩剑是为了刑罚作恶的人（参阅：罗马书 13：1-7；彼得前书 2：13-17）。当然，一切刑罚都是恶的，因为所有刑罚都是罪的工价。但这不代表执行刑罚中的恶本身是属罪的【译注：这里将刑罚跟“恶”连在一起，这里的恶不是指道德上邪恶，而是指着它是一件坏事而言】。如果它真是属罪的，那么神自己就犯罪了，因为神倾倒祂的忿怒；然而这是一种亵渎的思想。我们也不能否认，神任命了代表作为执行忿怒的管道，并且祂所任命执行忿怒的人，常常是在不虔不义中达成神圣洁公义的目的（参阅：以赛亚书 10：5-14）。但神任命了仆人作为刑罚的执行者，结果就是他们不得不将刑罚付诸实施。政府官员领受的正是这种命令，他是神的仆人，向神负责。他不止是神使用来刑罚恶人的手段——我们可以指着任何神使用的管道说这话，不论管道有多坏，仍然达成神的



报应——而且还是神任命、授权、规定的器皿，用以维持秩序、刑罚恶人。

政府的权柄这一观念，在以上所提的圣经章节中得到非常清楚的阐明，这一观念暴露了和平主义者论点的软弱之处。保罗说政府官员是神的仆人，是为了刑罚作恶者、履行委托给他的使命。因此为着这个缘故、出于向神的良心，我们必须顺服他们。执政者是为了报复作恶者、执行这一功能而佩戴宝剑（罗马书 13: 4-6）。彼得在这一点上也非常清晰，他说政府官员是神所派赏善罚恶的臣宰（彼得前书 2: 14）。这一教训的总结就是，当政府官员对他管辖范围内的罪犯施以审判时，他所执行的不仅仅是神法令性的旨意（decretive will），也不仅仅是作为神护理下执行忿怒的工具，而且还是在积极履行托付给他的职责；如果他不这么做，就是违背神诫命性的旨意（preceptive will）。并且，他在自己领土中具有权柄和相关使命，同样适用于外敌入侵的处境，即面临侵略或其他形式的公义和平秩序的破坏时，政府官员有责任维持这种秩序。例如，当一国不公义地向另一国发起战争，受侵略国就有责任敌挡，正如政府应当刑罚管辖范围内破坏公正、秩序与和平的人，这里所用的原则是一样的。如果有人声称说，具有佩剑权力（罗马书 13: 4）的政府官员必须刑罚领土以内的作恶者，但外敌入侵时必须收刀入鞘——这是依照什么逻辑呢？当他抵制外来破坏秩序的入侵时，这秩序是他有责任维持的。他的抵抗必须透过指定的代表，也就是佩剑的军队。在这种情况下，为和平主义或不抵抗策略辩护，等于在废除新约关于政府的教导，即政府官员是主所派赏善罚恶的臣宰，为要维持正义、良善与和平。政府这一制度并非极权主义，而是在自己的疆域内维持并促进良善，以便我们能够安静和平地生活（参阅：提摩太前书 2: 2）。一句话说，政府存在的目的，是为了维持并促进“生命”；这一制度的根基是生命的神圣性原则，这种神圣性一方面要求政府履行它的积极功能，另一方面要求政府履行它的制裁功能。

人类生命的神圣在于人是按着神的形象被造，这种神圣性是禁止谋杀的根基，也验证了对谋杀罪处以死刑的正当性和必要性。神关于维持和剥夺生命的律法，和救赎恩典有着密切关联。救赎保障了什么呢？没有一个词能比“生命”一

词给出更好总结。我们的主说：“我来了，是要叫羊得生命，并且得的更丰盛”（约翰福音 10：10）；“我又赐给他们永生；他们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去”（约翰福音 10：28）。福音的总和就是恩典“借着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生”（罗马书 5：21）。我们不用再举更多例子，新约中比比皆是。罪带来死亡，救赎恩典带来生命，这生命蕴含在与神的团契中（参阅：约翰福音 17：3）。当最后的敌人——死亡——被彻底消灭时，这生命就完全实现，神的百姓就会享受基督复活生命的完美成果：“这必朽坏的既变成不朽坏的，这必死的既变成不死的”（哥林多前书 15：54）。正是生命的神圣为救赎过程赋予意义，生命因罪丧失，但救赎拯救丧失的生命。神不是死人的神，而是活人的神。因此那些以神为神的人，那些神的子民，一定会从死里复活作为神的后裔和基督的子嗣承受永远的生命为业（参阅：马可福音 12：27；腓立比书 3：11；罗马书 8：17）。不仅仅丧失的生命得着拯救，而且这丧失的生命还在受造物所能拥有的最高福分与特权中，成为稳固、丰盛的生命；这是被神收纳为儿女的生命。

我们只有在这种光照下才能正确理解，神设立阐明并保障生命神圣性的制度，在基督与神的国里有怎样的相关性和应用。论到诫命，生命的神圣由以下话语表述：“不可杀人”；论到处以刑罚，下面的制度清楚表达：“凡流人血的，他的血也必为人所流”。在当今世界，这些命令在神的国里并未失去相关性。

正如我们在稍后章节将要看到，圣经没有任何经文比主在马太福音 5：21-26 的教导更有力地诠释第六诫的含义与应用，但新约的许多其他经文的确印证了同样的真理。也许最引起我们注意的是约翰的话：“凡恨他弟兄的，就是杀人的；你们晓得凡杀人的，没有永生存在他里面”（约翰一书 3：15）。谋杀是憎恨的果子，憎恨是谋杀的本源，恨是死亡之律——“没有爱心的，仍住在死中”（14 节），爱是生命之律。这种对立使得谋杀与永生不可能在同一个人里面同时存在，保罗的话也具有相似果效：“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱要常以为亏欠，因为爱人的就完全了律法。像那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗不可贪婪，或有别的诫命，都包在爱人如己这一句话之内了”（罗马书 13：8-

9)。第六诫跟其他诫命一样，都是以具体的形态彰显爱的诫命。因此“爱是不加害于人的”必须受以下原则指引、由这一原则表明：“尽一切合法之力”维持并促进他人及我们自己的生命。当雅各诉诸“爱人如己”这一诫命时，他称之为“至尊的律法（royal law）”；他引用第六诫来描绘这“至尊的律法”禁止哪些罪行、“使人自由的律法”又包含哪些命令。“你就是不奸淫，却杀人，仍是成了犯律法的”（雅各书 2：11）。众所周知，雅各为以信心的行为证明我们的称义大发热心，他是在说，我们的行为和信心都在神的审判之下，并且神的审判有其标准，雅各告诉我们这标准是什么：“你们既然要按使人自由的律法受审判，就该照这律法说话行事”（12 节）。论到使人自由的律法，他刚刚举了两个例子，一个就是第六诫。违背这条诫命触犯的正是这至尊自由之律法，而顺服诫命所成就的也是这律法。对雅各而言，一般和特殊、概括和细节之间不存在任何张力，如果我们违背了一点，就是犯了众条（参阅第 10 节）。第六诫在消极层面是为了试验我们与神国的律法是否一致，它与其他诫命一样，在消极意义上都是作为神审判的标准。它是生命、爱与自由的律法，是那位大君王的律法。我们再次看到环绕这一诫命的生命之神圣性，以及人的生命之所以神圣是因为有神的形象。第六诫清楚阐明的生命之神圣，怎么可能在神的国里不再相关？这国度是生命的国度，因它是在圣灵里拥有爱、公义、和平与喜乐的国度。

是否有证据表明死刑的条例在新约秩序下仍然适用？在旧约里，我们看到它与第六诫相关，也跟第六诫基于同样的原则，即生命的神圣性原则。我们也已经看到，实行死刑的原因具有永久效力，人是按着神的形象被造，攻击人的生命就是攻击神的生命。在新约处境下，谋杀之罪的可憎性并没有任何减少，反而因着对生命神圣的启示愈发增加而显得更加严重。

可以想象，启示的增加的确会使得刑事处罚不再有必要，在对通奸者的死刑处置上就是如此，在摩西体系许多其他罪行的处置上也同样为真。那么这一原则是否也适用于为谋杀准备的死刑？

回答这一问题时有两点必须牢记：（1）谋杀之罪的特殊性以及它的特别严重性；（2）对谋杀处以死刑的制度是在什么时间和环境下颁布的。论到第一点，我们必须考虑到一个事实，在所有向人犯下的罪中，谋杀是首罪。作为对“爱人如己”这一诫命总纲的违背，谋杀处于特殊类别。因为在这世上，没有任何方式可以向受害人弥补我们的罪行，没有任何补救措施，我们也没有任何机会得到受害人的饶恕。只要考虑到我们与受害人的关系，谋杀就是无可挽回的罪行。此外，这种罪行的严重性还由另一事实强调：圣经只在这一罪上将人是神的形象作为刑罚的理由。攻击人的生命等于攻击神的生命，因为“神造人是按照自己的形象造的”。论到第二点，死刑的条例是在人类历史新纪元——即新起点处设立的，与将动物赐给人作食物和维持生命的永约类似，死刑的条例具有普遍性特征（创世记 9：3，8-17）。因着这些缘故，说死刑的条例应当与摩西体系下其他罪行的死刑相区分，就不当使我们感到惊讶。谋杀的罪及其刑罚的原因具有毋庸置疑的特殊性，至少得说，这种特殊性应当使我们在废除这一条例（正如我们看到摩西体系中一些其他罪行的死刑得以废除）之前有所迟疑。带着这两点考虑，我们就可以更好地检验新约的证据。

首先，新约存在跟通奸有关的记载，必须被解释成主对通奸死刑的废除，然而对于谋杀的死刑，我们在新约中却找不到任何类似的记载。主为通奸的情形提供了离婚的出路（马太福音 5：31-32；19：9），这就暗示主废除了摩西律法的相关死刑。<sup>44</sup>

其次，新约教导政府官员有佩剑的权柄，也教导了相关的能力与使用，这就证明了死刑必定存在。认为所佩之剑的功用（罗马书 13：4；参阅：彼得前书 2：14）可能只限于更小一点的刑罚、不意味着死亡的极刑——这跟“剑”正确明显的象征不相符合。<sup>45</sup> 因此这段经文（罗马书 13：4）清楚暗示了政府官员

---

<sup>44</sup> 见本书前面相关章节。

<sup>45</sup> F. A. 腓力比 ( F. A. Philippi ) 说得很好：“但是这段经文显然包含着支持这一立场的法律指令：即使在新约中，都没有废除死刑，相反，新约清楚认可政府官员有权柄执行死刑。尽管这里的‘剑’是政府的一个标记，代表一般意义上的刑罚权柄，但是‘剑的权柄 ( *jus gladii* )’这个词精准描绘了这种权柄的极限形式。因此，假如使徒保罗将一个毋庸置疑具有特定历史含义和司法含义的词，用在政府官员刑罚权柄的极限形态上，却主张政府官员没有权柄执行‘剑’的特定含义所指向的刑罚，就完全是荒谬可笑了。比较马太福音二十六章 52 节；启示录十三章 10 节；关于‘剑的权柄’的实际执行，参见使徒行传十二章 2 节”【《保罗罗马书注释》( *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans* )，英文译者 J. S. 班克斯 ( J. S. Banks )，爱丁堡，1879 年，第二卷，299 页】。

不止被授予能力，并且作为神的仆人被授予了权柄、使用所佩之剑对配受报应的犯罪处以死刑。如果我们试图给这些罪行列一个目录，那是很困难的；但是有一件事很明确，就是按着圣经教导，有一项罪行毋庸置疑地列在这目录上，它就是谋杀。剑的权柄意味着至少有一项罪行是当受死亡处置的，如果这样的罪行只能有一个，那一定是谋杀。因着上述原因，谋杀之罪比其他所有罪行都配受剑的刑罚。

第三，写了罗马书十三章的使徒保罗，在非斯都面前这样辩护：“我若行了不义的事，犯了什么该死的罪，就是死，我也不辞”（使徒行传 25：11）。这里有几个显著事实：（1）保罗承认存在该死的罪行。至于他认为有多少罪是该死的，我们不知道，但保罗思想的圣经神学背景一定会将一项罪行列为死罪，那就是谋杀。（2）保罗说如果他犯了死罪，他一定不会推辞死刑。保罗的良心是如此坚持正义，以至于就算自己要被处死，他也不会请求在法律上网开一面。他同时也不会其他人的事上如此求情，因为保罗的伦理受这一诫命引导：“你当爱人如己”。（3）保罗的辩护暗示他承认某些权柄有权力将人处死。至于他认为拥有这项权力的权柄是什么，是罗马政府还是犹太公会，<sup>46</sup> 我们现在没有答案也不要紧。知道保罗认为这项权力切实存在、如果他犯了死罪他也不会推辞死刑就足够了。

从十字架上忏悔强盗的话中，我们不难看出对公义要求的同一种良知和敏感。他对另一个罪犯说：“我们是应该的，因我们所受的与我们所做的相称，但这个人没有做过一件不好的事”（路加福音 23：41）。他承认犯罪当受公义的报应，这跟人更新改变后的状态一致，他向主的祷告印证了他的心已被更新。他

---

<sup>46</sup> 关于犹太公会在保罗时代是否具有宣判和执行死刑的权柄，参阅：埃米尔·希尔（Emil Schürer）：《耶稣基督时代的犹太民史》（*A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*），【英文译本，爱丁堡，1890年】，第二部，第一卷，187页往后；西尼·霍尼格（Sidney B. Hoenig）：《最高犹太公会》（*The Great Sanhedrin*），【费城，1953年】，88页往后；艾尔弗雷德·艾德声（Alfred Edersheim）：《弥赛亚耶稣的时代与生活》（*The Life and Times of Jesus the Messiah*），【纽约，1910年】，第二卷，556页往后，569页往后。无疑，大祭司和整个犹太公会都要治耶稣于死地、定祂该死的罪（马太福音 26：59，66；马可福音 14：55，64；路加福音 22：71；约翰福音 19：6-7），并且彼拉多对大祭司和官长说：“你们自己把他钉十字架吧！我查不出他有什么罪来”（约翰福音 19：6）。然而在回答彼拉多的一个相似问题时，犹太人说：“我们没有杀人的权柄”（约翰福音 18：31），那么问题就仅仅是关于执行死刑的权柄。关于责任的问题，与执行死刑的权柄相区分，参阅：N. B. 斯通豪斯（N. B. Stonehouse）：《谁钉死了耶稣？》（*Who Crucified Jesus?*），《威斯敏斯特神学期刊》（*The Westminster Theological Journal*），V，2，137-165页。

对罪有应得的承认是圣徒具备的高尚思想的明证，不止跟那个不悔改、咆哮抱怨的强盗截然不同，而且还跟不认识生命神圣、公义神圣的多愁善感没有半点雷同

因此，我们有充足证据得出以下结论：死刑制度在新约并未废止，相反，它是政府机构的特权之一。政府由神设立，因此我们的顺服不能只是因为畏惧忿怒，还要是出于良心的缘故。这一刑罚的永久性表明了谋杀是多么严重的恶行，没有什么比漠视人类生命的神圣更能显示一个民族或一代人的道德破产，在废除死刑的呼声里有着同样的道德萎缩。使谋杀之罪死刑成立的是人类生命的神圣正是对这种神圣的感知要求死刑的存在。我们对生命的关切越深，对侵犯这一神圣性的罪行所当受的刑罚也就越坚定。

## 第六章

# 真理的神圣

彼拉多问：“真理是什么？”这问题的讽刺之处是，真理，“那真理”，正站在他面前。彼拉多困惑的可悲之处，在于他对自己送上十字架的那一位的惊人特质一无所知。彼拉多的踌躇不定和迅速寻求一时方便而非正义，显明了他不“属真理”。“耶稣回答说：‘……凡属真理的人就听我的话’”（约翰福音 18：37）。彼拉多的思想存在张力，因为他有一些关于正义的观念。但是他不认识“那真理”，他的审判也不由真理作主。

彼拉多发出了人无法逃避的一问，没有什么问题比这更基本。如果要给这问题一个合宜的方向，那么我们必须首先在主对多马的话中寻找答案：“我就是道路、真理、生命”（约翰福音 14：6）。我们应当牢记，约翰对“真理”一词的用法，并不是指与错误相对的真实，或是与虚幻相对的实际；而是指着与相对相反的绝对，与派生相对的终极，与现世相对的永恒，与暂时相对的永远，与部分相对的完整，与阴影相对的实质。约翰在约翰福音开头这样告诉我们：“律法本是借着摩西传的；恩典和真理都是由耶稣基督来的”（约翰福音 1：17）。如果我们认为这里的“真理”是相对错谬、不实而言，就完全误解了经文的含义。律法并非错谬或不实，约翰在这里作的对比，是将摩西体系的部分、不完整性，与耶稣基督里恩典与真理启示的完整、完全性作对比。约翰在前面经文里说：“我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光”（约翰福音 1：14）。摩西的启示并非缺乏恩典或真理，然而恩典与真理只在耶稣基督里才具有丰富的完整性。摩西启示的影子代表的那个实体、副本象征的那个原型，现在显现出来；那真光（约翰福音 1：9），那真恩典，如今彰显出来。

我们正是在这种意义下理解主的话：“我就是道路、真理、生命”。祂是在

宣布一个令人震惊的事实：祂就是那终极、那永恒、那绝对、那非派生、那完全。关于耶稣的声明都是终极得不能再终极了，耶稣自己的见证毫不亚于约翰福音开头那深厚而简单的表述：“太初有道，道与神同在，道就是神”（约翰福音 1: 1）。这节经文所作的声明是不容置疑的——道的永恒性，祂与神永远的同在祂永恒的神性身份。祂与神并列，却与神相别，祂是完全的神，神却并非只有这一个位格。

我们的主在祂大祭司的祷告中这样说：“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生”（约翰福音 17: 3）。主用圣经有关神性最终极、最绝对的语言声明关于父上帝的事，没有什么比这个声明更高：“独一的真神”。耶稣的意思是，父是终极、自有、自存、永恒的存在，祂是这样的神，神是这样的神。父是最终极、最高意义上的“真理”，约翰将同样的声明用在耶稣基督自己身上，这是无可回避的事实。约翰福音 1: 1 里就有暗示：“道就是神”；约翰又在第一封书信中清楚肯定这一点：“我们也知道，神的儿子已经来到，且将智慧赐给我们，使我们认识那位真实的，我们也在那位真实的里面，就是在他儿子耶稣基督里面。这是真神，也是永生”（约翰一书 5: 20）。经文将那位被称为“真神”的解释为耶稣基督，因此约翰写作中用到的“那位真实的”，其一切终极性、真实性、永恒性都不只属于父神——正如耶稣自己清楚宣称的，也属于圣子自己，圣子也是那“真神”。也正是这一事实能证明耶稣对门徒的话“我在父里面，父在我里面，你不信吗？我对你们所说的话，不是凭着自己说的，乃是住在我里面的父做他自己的事。你们当信我，我在父里面，父在我里面”（约翰福音 14: 10-11）。

因此我们有了“真理”的根基与中心，神是“那真理”，是那绝对、终极、永恒的真理，与一切相对、派生、局部和暂时相对。我们这么说时，前述的信息表明我们所说的是那位在奥秘中联合的三一神，是那位合而为一、三位一体的神。只有合而为一、三位一体的神才能解释这样的话：“道与神同在，道就是神”。再加上圣经有关圣灵的教导，圣灵也是真理（约翰一书 5: 6；参阅：约翰福音 14: 17； 15: 26； 16: 13）。因此，当我们说到真理的神圣时，我们必须明白这



一观念的根基，是神作为永活的真神其存在的神圣性。祂是真理的神，一切真理的神圣性都是由祂而来。这也是为什么一切非真理或谬误是错的，是与神之所是相悖；这也是为什么神不能说谎（提多书 1：2；希伯来书 6：18；参阅：罗马书 3：4），<sup>47</sup> 因为说谎是背乎自己，而神不能否定自己（提摩太后书 2：13）。神的完全要求祂与自己相一致的，祂一切所行的尽都真实。“他手所行的是诚实公平；他的训词都是确实的，是永永远远坚定的，是按诚实正直设立的”（诗篇 111：7-8；参阅：申命记 32：4；以赛亚书 25：1）。神的这一属性常常被称为祂的“信实”，表现在祂应许和警戒的确定和永恒不变中。神的约是如此信实以至于“约”这一概念最本质的特征就是应许和实现（参阅：创世记 9：16；15：18）。并且毋庸置疑，神独特的救赎性名称“我是我所是”的解释，清楚指向神的恩典之约和应许的永恒不变（参阅：玛拉基书 3：6）。<sup>48</sup>

神对人说的话中，第一次暗示神的诚实和人有必要相信神的话，是跟分别善恶树有关：“你吃的日子必定死”（创世记 2：17）。正是藉着这一禁令，人的信实（忠诚）要受到考验，他的忠诚要求他本质上对神的信实有持久的信靠。那狡猾的诱惑者正在这里出现，同时显现的还有牠的歹毒。夏娃所屈服的试探被设计为两个阶段，第一是藉着质疑事实，第二是藉着赤裸裸地否定事实。我们感兴趣的是第二点，“你们不一定死”，诱惑者如此说。注意这种否定形态，它没有说神不会成功实现祂的威胁、神没有能力使之发生效力；尽管蛇的断言带有这种暗示，但它并非这一否定的中心。这句话并非仅仅在否定神的能力，而是比这更加邪恶；它也不是在指摘神的知识，蛇不是在说神是无知的，牠比神知道的还多。这样的指控的确足够褻渎，但对于魔鬼而言还不够。牠的确承认神有知识而且是神完全知道结果会是什么，基于这一假设牠发起了极其奸诈的攻击，牠是直接攻击神的 *诚实* (*veracity*)。“因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶”（创世记 3：5）。牠指控神是故意说谎、欺骗的神撒了谎，神是恶人，因为祂猜疑戒备，要自己独享分别善恶的知识！“你们不一定死。”

<sup>47</sup> 同时参阅：民数记 23：19；撒母耳记上 15：29。

<sup>48</sup> 同时参阅：出埃及记 3：15；6：5-8；33：17，19；申命记 7：9；诗篇 135：13；以赛亚书 26：4，8；何西阿书 12：5-6（希伯来文 6-7 节）。

因此，这一否定并非是在攻击神的知识，也不仅仅是在攻击神的能力，撒旦公开攻击的是神的正直与诚实。一句话说，是神的真理性受到指责。撒旦如此引诱，直到女人完全赞同这一荒谬指控。在这一点上，牠很成功，后果就是人不顺服神命令。这是一种老道的阴谋、设计老练，试探者藉着引诱人不信任神的正直来攻击人的正直。当神的诚实受到质疑，人的正直就分崩离析。对人而言，正直之道就在于毫无保留地委身于神，完全信靠神的真实无伪。神的真理是祂的荣耀，魔鬼怨恨的实质就是攻击这荣耀。这就是魔鬼的阴谋，我们的始祖在顺应阴谋中堕落了，罪进入世界，死亡随之来到。

论到真理的神圣与伦理的关系，我们在处理与神、与自己和与人的关系时，我们自己的“诚实”特别重要。我们诚实的必要性乃是基于神的诚实，正如我们要圣洁是因为神是圣洁的，我们也当诚实，因为神是诚实的。神的荣耀在于祂是真理的神，人的荣耀在于人是神的形象，因此人“属真理”（参阅：约翰福音 18：37）。神和神国度的主要敌人是谎言之父，这一点绝非没有意义：“他从起初是杀人的，不守真理，因他心里没有真理。他说谎是出于自己；因他本来是说谎的，也是说谎之人的父”（约翰福音 8：44）。一切非真理都与引诱夏娃的谎言密切相关，也没有什么比那谎言更加显出神的正直与人的正直之间的对比。神谴责的顶点就是给他们“一个生发错误的心，叫他们信从虚谎”（帖撒罗尼迦后书 2：11），并将他们交于一个堕落的思维（参阅：罗马书 1：28-32）。真理失落了，一切公平公义的根基就毁坏了。先知哀叹说“无一人凭诚实辩白”，“诚实在街上仆倒，正直也不得进入。诚实少见；离恶的人反成掠物”（以赛亚书 59：4，14-15）。耶利米的哀歌具有同样果效：“这就是不听从耶和华他们神的话、不受教训的国民；从他们的口中，诚实灭绝了”（耶利米书 7：28）；“他们弯起舌头像弓一样，为要说谎话。他们在国中增长势力，不是为行诚实”（耶利米书 9：3）。何西阿也有同样的哀诉：“以色列人哪，你们当听耶和华的话。耶和华与这地的居民争辩，因这地上无诚实，无良善，无人认识神”（何西阿书 4：1）。当我们的主显明在以色列面前，祂对以色列人最严厉的控告之一是：“你们是出于你们的父魔鬼，你们父的私欲你们偏要行”（约

翰福音 8: 44)，为什么会有这样的指控呢？“我将真理告诉你们，你们就因此不信我”（约翰福音 8: 45）。使徒描述旧人以及旧人的生活方式时，说旧人的特征就是说谎和虚假。

虚谎是不敬虔的标志，这一事实有许多圣经例证可以证明。约瑟的兄弟们嫉妒他，将他卖到埃及，伴随这一恶行的还有他们向父亲遮掩恶行的欺瞒之罪（创世记 37: 31-35）。约瑟的虔诚表现在他的贞洁上：“我怎能作这大恶，得罪神呢？”（创世记 39: 9）。波提乏妻子的情欲伴随着她恶意的谎言，或许她是在试图遮掩自己的邪恶，或许更可能的是她在向约瑟复仇，因为约瑟拒绝满足她精心策划的淫行（创世记 39: 13-18）。法老的不诚实是他心里刚硬的标记（参阅：出埃及记 9: 28）。当犹大行事虚谎、以亲嘴出卖人子时（马太福音 26: 49；马可福音 14: 45；路加福音 22: 48），他是照着谎言之父的意思行，魔鬼入了他的心（路加福音 22: 3；约翰福音 13: 27）。亚拿尼亚和撒非喇藉着欺哄的行为撒谎，这又跟谎言之父密切相连，彼得的责备正是指着导致罪进入世界的谎言而言：“亚拿尼亚！为什么撒但充满了你的心，叫你欺哄圣灵，把田地的价银私自留下几分呢？”（使徒行传 5: 3）。撒谎是魔鬼的作为，是黑暗的工作。当圣经向我们描绘公义的完美秩序时，正如我们所当期待的，它也是一个真理的秩序：“凡不洁净的，并那行可憎与虚谎之事的，总不得进那城”（启示录 21: 27），“城外有那些犬类、行邪术的、淫乱的、杀人的、拜偶像的，并一切喜好说谎言、编造虚谎的”（启示录 22: 15）。说谎言的，就像谋杀犯、淫乱的、行邪术的和拜偶像的一样，他们的分就在“烧着硫磺的火湖里；这是第二次的死”（启示录 21: 8），这一结局是不可避免的。新耶路撒冷是一座圣洁的城，“在城里有神和羔羊的宝座”，主的仆人们“要见他的面。他的名字必写在他们的额上。不再有黑夜”（启示录 22: 3-5）。主神“是光，在祂毫无黑暗”（约翰一书 1: 5），祂要作他们永远的光，一切为圣的都将永远为圣。

正如虚谎是不敬虔的标志，真理也是敬虔的勋章。首先，这在知识层面是真实的。圣经没有什么话比我们主自己的话更贴切：“认识你—独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生”（约翰福音 17: 3）；“我就是道路、

真理、生命；若不借着我，没有人能到父那里去”（约翰福音 14：6）；“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒；你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由”（约翰福音 8：31-32）。认识神就是认识真理；信靠、顺服基督，是要认识真理；认识圣灵、有圣灵内住，是要被引导进入一切真理，圣灵是“真理的灵”（约翰福音 16：13）。在这些真理中，我们看到多个方面、元素丰富复杂地配搭在一起。我们必须不要竖立那些常常是怀疑主义逻辑产物的错谬对照法。如果我们认识神，我们就认识真理；但我们只能透过神的启示尤其是祂的话来认识祂。神的话就是真理，如果我们认识神，我们就知道祂的话是真理。如果我们在基督里，基督是“那真理”，我们就在祂的话中；如果人不能持久地在祂的话里，就不能在基督里（参阅：约翰福音 8：31-32；5：38；15：7，10）。因此我们的主才以同样的方式对天父说：“求你用真理使他们成圣，你的话就是真理”（约翰福音 17：17）。保罗也因此可以对帖撒罗尼迦人说，他传讲的福音临到他们“不独在乎言语，也在乎权能和圣灵，并充足的信心”（帖撒罗尼迦前书 1：5），并且他们领受真道“不以为是人的道，乃以为是神的道”，并且这道在信的人心中大有能力地运行（帖撒罗尼迦前书 2：13）。倘若人离了记载在圣经中的启示去谈论认识神和真理，对于我们而言就是没有意义与关联的空想。如果我们属真理、认识真理，我们就知道成文之道是那位真理之神鲜活的声音，并且，我们接受永活神是那“独一的真神”与接受祂的话是真理之间，不存在任何张力。“我写信给你们，不是因你们不知道真理，正是因你们知道，并且知道没有虚谎是从真理出来的”（约翰一书 2：21）。我们对神的话，也就是圣经的话必须确信无疑，正如我们面对神自己唯一合宜的回应就是确信一样。神的话是真理，因为神是真理。

真理是敬虔标记的第二方面是“诚实”的必要性，即思想、言语和行为上的真实无伪。很显然这第二个方面是建立在第一个方面上。现实中，若非“那真理”塑造我们，我们的生活就不可能被诚实引导；如果我们要活出真理，就必须首先认识真理。谎言是我们堕落状态的要素，合乎圣经的真理伦理观必须不能忽视或轻视圣经关于人心的见证，即人心的每个思想都是邪恶（创世记 6：5；8：21），我们出了母胎就走岔路、就是说谎的（诗篇 58：3），我们将神的真

实变为虚谎（罗马书 1：25），我们的舌头弄诡诈，嘴唇里有蛇的毒气（罗马书 3：13），这世界的神，就是谎言的父，弄瞎了我们的心眼（哥林多后书 4：4），我们不接受真理圣灵的事（哥林多前书 2：14），肉体的思念是与神为仇的（罗马书 8：7），我们眼中不怕神（罗马书 3：18）。因此只有当人成为新造的人，在真理、仁义和圣洁上更新；只有当“那吩咐光从黑暗里照出来的神……照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上”（哥林多后书 4：6），我们才能过一个真理的、诚实无伪的生活。约翰以他一贯的敏锐果断扫除一切虚伪：“谁是说谎话的呢？不就是那不认耶稣为基督的吗？”当这一福音的中心教义被弃绝，就是谎言在掌权。真理的生活源自于对耶稣——道成肉身的神的儿子的信心，“认子的，连父也有了”（约翰一书 2：23），我们正是在这一信仰告白中认识到神的灵（约翰一书 4：2）是真理的灵。

如果信心是由耶稣的真理构成、终于耶稣的真理，那么信心的生活就持守在顺服真理当中。保罗写加拉太书时，真理的福音（加拉太书 2：5）在加拉太教会危在旦夕。保罗的责备和劝告有多种形式，其中之一是：“你们向来跑得好，有谁拦阻你们，叫你们不顺从真理呢？”（加拉太书 5：7）。在给提摩太的信中，保罗直白地说，像许米乃和腓理徒这样的人之所以能败坏好些人的信心，是因为他们在真理上步入歧途（提摩太后书 2：18）；并且那些思想败坏、信心堕落的人，是那些常常学习、终久不能明白真道的人（提摩太后书 3：7-8）。那些堕落以至定罪的人是那些不领受爱真理的心、以便能够得救的人（帖撒罗尼迦后书 2：10-12；参阅：罗马书 2：8）。从积极有利的一面来说，见证同样详尽。保罗感谢神，因为神拣选了一些人“因信真道，又被圣灵感动，成为圣洁，能以得救”（帖撒罗尼迦后书 2：13），他们是主所爱的弟兄。那永远长存的爱，那最大的爱，那离了它一切都无益的爱，是“不喜欢不义，只喜欢真理”的爱（哥林多前书 13：6）。那在一切光明儿女里面的光，所结的果子是一切的诚实以及一切的良善与公义（以弗所书 5：9）。约翰听见他的儿女按真理行，他的喜乐就没有比这更大的（约翰三书 4；参阅：第 3 节，约翰二书 4）。一句话说，福音真理以一切智慧和属灵悟性充充满满地居住在我们里面，使我们在生活中结出诚实无伪的果子。真理在我们里面作成真诚、诚实与正直。

什么是诚实？这不是一个简单的问题。道德主义者关于这方面的写作可谓汗牛充栋，意见不一的争论使得问题的解决陷入困境。<sup>49</sup> 我们很容易肯定：撒谎和欺哄的生活是错的、作假见证有违正直。圣经从头到尾都要求诚实，我们永远不能说谎。“不可作假见证陷害人”（出埃及记 20：16）；“不可随伙布散谣言；不可与恶人联手妄作见证”（出埃及记 23：1）；“当远离虚假的事”（出埃及记 23：7）；“各人与邻舍说话诚实，在城门口按至理判断，使人和睦。谁都不可心里谋害邻舍，也不可喜爱起假誓，因为这些事都为我所恨恶。这是耶和华说的”（撒迦利亚书 8：16-17）；“你们要弃绝谎言，各人与邻舍说实话，因为我们是互相为肢体”（以弗所书 4：25）。

必须牢记，思想、感觉、言语或行为中的一切虚谎、错误、误导和偏离真理，都是罪的后果。如果没有罪，就不会有任何歪曲或误解。我们永远不要忘了，罪是由女人默许歪曲神话语而进入世界，这歪曲乃是魔鬼的作为。说到底，一切误解和歪曲，根本上都是对神的误解和歪曲。一切真理都由祂而来，只有与神相连一切才能是真实的。如果没有罪，一切理性的受造物尽管会有一些的无知、缺乏全备的悟性，但有限的知识是一回事，错误理解与歪曲是另一回事。

当然，误解和歪曲的确常常由无意产生，处于误解或歪曲中的人时常不是

---

<sup>49</sup> 参阅：奥古斯丁：《关于撒谎与反对撒谎，尼西亚与后尼西亚教父》（*On Lying and Against Lying, Nicene and Post-Nicene Fathers*），（1887，第三卷，457-500页）；托马斯·阿奎那：《神学总结》（*Summa Theologica*），（巴黎，1880年），Tom. V, QQ. CIX-CXIII, 107-132页（英文译本，伦敦，1922年，第十二卷，76-117页）；理查德·巴克斯特（Richard Baxter）：《基督教名录：或实践神学与良心议题总结》（*A Christian Directory: or, A Sum of Practical Theology and Cases of Conscience*），第一部分，第四章，第三节【《实践著作》（*Practical Works*），伦敦，1838年，第一卷，353-361页】；威廉·佩里（William Paley）：《道德与政治哲学》（*Moral and Political Philosophy*），第十五至十七章；威廉·惠威尔（William Whewell）：《道德与政体要素》（*The Elements of Morality, including Polity*），（伦敦，1845年），第一卷，197-201，242-265页；法兰西斯·威兰德（Francis Wayland）：《道德科学元素》（*The Elements of Moral Science*），（波士顿，1839年），278-294页；雅各·亨利·汤惠尔（James Henley Thornwell）：《关于真理的演讲》（*Discourses on Truth*），（纽约，1855年），140-187页（以及《汤惠尔选集》，第二卷，519-542页）；查理斯·霍奇（Charles Hodge）：《系统神学》（*Systematic Theology*），第三卷，437-463页；马敦生氏（H. Martensen）：《基督徒伦理，第一部：个人伦理》（*Christian Ethics, First Division: Individual Ethics*），（爱丁堡，1893年），386页往后；西奥多·凡·海宁（Theodor von Haering）：《基督徒生活伦理》（*The Ethics of Christian Life*），（英文译本，纽约，1999年），227页往后；安东尼·科赫（Antony Koch）：《道德神学手册》（*A Handbook of Moral Theology*），【圣路易斯与伦敦，1933年，亚瑟·普罗伊斯（Arthur Preuss）编辑】，第五册，52页往后；肯尼斯·科克（Kenneth E. Kirk）：《良心与其问题》（*Conscience and its Problems*），（伦敦，1948年），121-125，182-195，337-354，392-395页。

直接或有意想要制造误解、歪曲事实。例如，一个人接收到错误信息，他相信了这一汇报，将之传递给其他人。按照我们的话说，他所做的是基于良好的信心。这样的人，我们不会称他为说谎者，因为尽管他误解了事实，但他所说的是他以为的真相，而不是由恶意或任何邪恶动机引发。在这个问题上，我们或多或少都要身处其中，一方面是由于我们必须信任别人的必要性，一方面是由于环绕着今生与世界的局限。如果每一个传达错误信息的人都要被谴责和视为说谎者，我们就很不公正。至少，通常一个可以被称为说谎者的人，是明知一件事是假的他却说是真的；或者明知一件事是真的，他却说是假的。<sup>50</sup>

但假如我们认为传递不实信息并没有错，我们就是想得太过肤浅天真。尽管有时存在前面所说的条件，但对于虚假信息的受害人，我们不能说他们免于一切过错。我们必须承认歪曲是错误的，不是按照真理，如此的歪曲是不应当的，它是对真理的违背，并且从终极意义上是对神的真理的歪曲、与那最初的谎言有密切关联。不论我们的动机和本意有多高尚，不论我们对虚假有多不知情，如果我们做了传递虚假信息的管道，我们都必须立刻意识到这种不实的本质错误。我们本应当比我们所惯于的进行更仔细的查验和评估，这是我们作为人类一员身处其中的罪。我们所说的歪曲和不实是错误的，也不当如此。它并非仅仅是罪的恶果、本身不是属罪的，就像疾病一样；它是本质错谬，因为它是虚假的，不会因着被人继续传递而变成真理。我们如何衡量一个看似纯真的信息提供者其信息的错谬性，这超出了我们的分析能力，也超出了我们的权限。但由此对其中的错误不予考虑，就是在我们分析的职责上失守。歪曲的性质和我们的参与，必然要求我们承担这种指责。

这一论点——即一切错谬都是对真理的偏离，本身 (*per se*) 就是错的——应当引起我们对处境的重视，就是我们与错谬盛行的关联；并激发我们重视保护、维持、促进真理的职责。道德主义者将很大关注放在了“什么是明显的谎言、什么将一个人定为说谎者”的问题上。定义与培养内心和表达上的真诚与诚实固然非常重要，但我们必须不要忽视一些更根本问题，即与真理神圣性相关

---

<sup>50</sup> 道德主义者有许多方法区分客观真理与主观真实性，例如区分物质和形态，物理与道德，推理和实践（参阅：奥古斯丁，阿奎那，威兰德，汤惠尔的前述著作）。

的问题。这一神圣性要求我们不止要规避、厌恶一切有意的谎言，而且我们的思想认知要与真理一致，以至于不止不传播虚假，而且所信的要与真理吻合。<sup>51</sup> 在我们接受观念或信念时，我们的思维必须灵通、我们的判断必须训练有素，以至于在有充足证据支持之前，我们不会被任何信念说服，不会作出判断，也不会进行传递。我们必须培养缄默、实践谨慎，远离草率和突然的结论，远离传播没有合理证据支持的讯息——没有什么警告或恳求比这个跟真理问题更加密切相关。我们同时必须努力不带偏见，也必须不被怠惰和漠不关心所造成的屏障阻碍——就是我们面对强有力的证据却无动于衷。对真理和可靠信息的热心，可以使我们在证据显明以及证据不足时保持警惕。一个属真理的人，是一个具有果断坚定信念的人；他也是一个细心谨慎的人。“不可在民中往来搬弄是非”（利未记 19：16）。

圣经跟诚实直接相关的禁令，都跟讲话和表达有关。“各人与邻舍说实话”（以弗所书 4：25）；“不可作假见证陷害人”（出埃及记 20：16）；“不要彼此说谎”（歌罗西书 3：9）。我们必须明白，除了口头讲话外，这还包含其他语言形式。说出的话语仅仅是传递思想和含义的讯号，还有许多其他交流方式可以传递真理或犯下撒谎之罪。姿势和举止都有特定的信号，有时候跟口头言语密切相关，有时候不用言语也可被人理解。但既然圣经主要处理跟言语有关的问题，既然交谈是最常见的交流方式，我们的探讨也不妨主要针对言语。<sup>52</sup> 圣经禁止“说谎”、提倡“说实话”，这是什么意思？有没有什么处境是我们可以说我们知道或相信不实或错误的讯息？我们总是有义务讲出知道或相信的真相吗？<sup>53</sup>

<sup>51</sup> 这一警告的必要性可以由这一反常现象反映出来：有些人信奉谎言到一种程度，以至于他们真的相信自己发明出来的虚谎。难道我们仅仅因着他们的理智与道德是如此反常、以至于相信了自己的谎言，就不称他们为撒谎者了吗？这种严重反常的情形下，谎言通常的评判标准就不适用了，我们必须因此认识到撒谎的问题有多复杂，我们可能多么深重地参与了这一恶行，即便我们自满地视自己为清白的。我们的偏见与激情使得我们成为谎言便利的牺牲品，也使我们对于真理的要求不敏感。

<sup>52</sup> “语言并非唯一的思想工具，但它被赋予了超过其他任何信号的卓越性，因为它是人与人之间交流最普遍也是最重要的工具。但约束着语言的真诚原则，同样也约束着一切其它我们用有意识地向他人思想制造印象的媒介”（汤惠尔：同前，159页及其后）。

<sup>53</sup> 需要理解的是，我们应当完全许可言语拥有多样的文学与修辞形式。例如，在讽刺的反语中，正式表达的是相反含义，它的本意就是按着这种方式被人理解，而不是为了欺骗。圣经中有许多显著的例证（参阅：列王纪上 18：27；22：15）。比喻不一定是在描绘真实发生的事，尽管它们代表着真理。它们应当被理解为解说性质的，而非字面真实（参阅：撒母耳记下 12：1-6）。文学和语言充满了寓言、比喻和虚构形态的表达，真理只要求它们按着自己的性质被人使用和理解。

与之相似，真理跟意图、行为和举止的转变也是兼容的。天使在所多玛对罗得说：“我们要在街上过夜”（创世记 19：2），但当罗得切切请求，他们就进了罗得的家。他们回应罗得的恳求时，有权力收回先前的方案。当新的环境临到，我们事先可能没有料想，这时候我们有权力改变先前表达的意愿。真理时常需要这样行为和言语上的改变，要诚实地行动作为，是与当下的事实相一致，而不是与先前或将来的事实相一



我们可以只说部分真相，隐藏其余部分吗？这些问题是无法回避的，不止出现在生活的紧急事件中，而且也出现在解经中。我们不得不询问这样的问题乃是因为圣经记载有这样的例子：不实讯息被公开说出，真相却被掩藏。圣经是否允许人在特定处境下如此行呢？

旧约历史中，有几个明显的言语不实的例子。不用纠结亚伯拉罕在埃及和亚比米勒境内说撒拉是他妹妹的行为到底属于哪种类别，有一个例子毫无疑问可以作为例证，就是雅各受利百加教唆到以撒那里寻求圣约祝福。雅各假装成以扫做了一个无可否认的虚假声明。“雅各到他父亲那里说：‘我父亲！’他说：‘我在这里。我儿，你是谁？’雅各对他父亲说：‘我是你的长子以扫……’，以撒……又说：‘你真是我儿子以扫吗？’他说：‘我是。’”（创世记 27：18-19，24）。也许乍看之下，要给利百加和雅各的欺骗行为和不实言语定罪是完全不可能的，因为正是在这里神给了雅各恩约的福分，要是这是谎言之举，神又怎么会赞同呢？并且，我们或许发现，利百加的行为是为神的应许大发热心：“将来大的要服侍小的”，利百加的行为里无疑带着信心，并且实际上是信心的一种强烈冲动。雅各也必是有信心的，因为如果他对祝福漠不关心，他就不会那样行动。并且毋庸置疑，关于利百加设计的事件背后那果敢坚决的信心，还有许多可以说的。

然而只有糟糕的神学和糟糕的神义论，才会试图从神向雅各授予祝福之举或利百加计谋背后的信心得出这样的结论：利百加设计、雅各付诸实践的方法是正确的。如果我们看不到这样的事实——即神一定会实现祂定好的恩典和应许，尽管领受恩典的人并不配得——我们就是一点也不懂圣经神学。神一定会实现祂定好的旨意，哪怕人的行为与神的旨意要求的正直特质一点也不吻合。并且，我们在这里看到的无疑是神主权恩典以及预定旨意的典范，神甚至藉着利百加和雅各采用的不圣洁手段实现了祂圣洁而主权的旨意。如果我们思想利百加的信心就会发现，利百加信心的迫切之举跟一个不出于信心的行为混杂在一起。我们能

---

致。主自己就有这样的例证，祂按着所处境遇的改变而改变祂的回应（参阅：马太福音 8：7，13；15：23-24，26，28；路加福音 24：28-29）。真理要求我们按着相关的事实和条件行动，当这些事实与条件发生改变时，我们的行为也随之改变，如果不改变就是不真实了。同样的原则也适用于言语和含义（参阅：以西结·霍普金斯（Ezekiel Hopkins）：《十诫概述》（*An Exposition of the Ten Commandments*，纽约，未注明出版日期，403页）。

说信心从来都不掺杂不信的元素吗？或者换句话说，我们能说强健的信心不能与不信的弱点并存吗？我们没有任何根基可以将利百加和雅各的欺骗与不诚实合理化。<sup>54</sup> 雅各说了、行了谎言，这一事实只会使我们更加讶异于神主权的恩典和祂应许的信实。在这个例子里，我们找不到能使虚假行为正当化的依据。

要证明在特定处境下传递不实讯息是正当的，从喇合的例子中倒可以找到许多看似有理的依据。喇合显然说了谎，她将探子藏在屋顶，耶利哥王派人让喇合交出到她家的人，她的回答并不是回避，而是直白地违背事实：“那人果然到我这里来；他们是哪里来的我却不知道。天黑、要关城门的时候，他们出去了往哪里去我却不知道。你们快快地去追赶，就必追上”（约书亚记 2：4-5）。喇合是一个有信心的人，她被列在云彩般的见证人当中：“妓女喇合因着信，曾和和平平地接待探子，就不与那些不顺从的人一同灭亡”（希伯来书 11：31）。我们又在雅各书读到：“妓女喇合接待使者，又放他们从别的路上出去，不也是一样因行为称义吗？”（雅各书 2：25）。如果她保护探子的不实之话本身是错的，她的行为又怎会受到如此称赞？

我们不当忽视一个事实：新约称赞喇合信心与行为的经文，仅仅是指着她接收探子、送他们出城而言。将探子从耶利哥王手下的眼皮底下藏起来，这些行为本身的正当性没有任何可疑之处。赞许这些举动，从逻辑上，也就是从圣经提供的类推来说，不代表赞许喇合对耶利哥王所撒的谎。只有奇怪的神学才会认为赞同喇合的信心和接收探子、送探子出城之举，一定包含着赞同 *所有* 跟她值得称赞的行为相关的举止。如果有人反对说：收留探子和随后送他们出城，假如离了撒谎就不能达成，谎言是她成功行动的必须——那么有三件事需要牢记：

（1）如果我们说谎言对于她达成信心之举是不可或缺的，就是对神的护理做了过多假设。（2）认为在神 *实际的* 护理当中，谎言是探子逃走的手段之一，这

---

<sup>54</sup> 加尔文：《注释》，创世记 27：5：“利百加的计谋当然不是没有过错，因为尽管她无法藉着有益的劝勉引导她丈夫，但用欺骗、诈哄的方式对待丈夫一定不正当。因为首先谎言本身就是有罪的，其次她在谎言中大大停留，她竟然想用这种诡计达成一件神圣的事。她知道神的旨意是不可改变的，雅各是蒙拣选、被神收纳的，那她为什么不能耐心等待神在事实中达成应许、显出祂从天上的宣告是确切无疑呢？因此，她的谎言玷污了天上的预言，她也尽一切可能毁掉了对她儿子的应许。现在，如果我们进一步思想她从何处有这般巨大的渴望，她非凡的信心就会显露出来。因为她在导致丈夫与她对立、在两兄弟间点燃不可止息的敌意以及侵扰全家上，没有半点迟疑。这除了是来自她的信心，就没有别的来源了”（金约翰翻译，C.T.S.出版社，大急流城，1948年）。

并不能得出喇合用这种手段是道德正确的结论。神可以藉着我们不圣洁的举动实现祂圣洁、预定的旨意。（3）试图使谎言正当化、因为它跟总体结果密切相关的争辩，跟雅各例子中的努力是一样的；即雅各骗取以撒祝福的谎言是正当的、雅各在行为以及言语上的欺骗对于事件结果是不可或缺的。因此我们不需要也不能使喇合的谎言正当化。

因此我们看到，不论是圣经本身，还是从圣经而来的神学推论，都不能为我们提供喇合谎言的正当化证明；<sup>55</sup> 因此，这个例子不能支持“在特定处境下传递不实讯息是正当的”这一立场。

圣经中最相关的事件是撒母耳膏大卫为王时从主领受的命令：“你将膏油盛满了角，我差遣你往伯利恒人耶西那里去；因为我在他众子之内，预定一个作王的”（撒母耳记上 16：1）。撒母耳担心扫罗听到这事会有什么后果：“‘我怎能去呢？扫罗若听见，必要杀我。’耶和华说：‘你可以带一只牛犊去就说：我来是要向耶和华献祭’”（撒母耳记上 16：2）。毋庸置疑，这里的隐藏事实有从神来的授权，否则撒母耳拜访耶西的主要目的就会被公开。如果我们愿意，可以将之称为规避；但无论如何，都是隐藏了跟撒母耳行程相关的首要真相。我们不知道直接跟扫罗交谈是否有意或必要，但假如是的话，这隐藏就有神的许可。问题是：其中包含了不诚实吗？有三个论点必须牢记。

（1）撒母耳照着主的命令说话行事：“撒母耳就照耶和华的话去行。到了伯利恒，那城里的长老都战战兢兢地出来迎接他，问他说：‘你是为平安来的吗？’他说：‘为平安来的，我是给耶和华献祭。你们当自洁，来与我同吃祭肉。’撒母耳就使耶西和他众子自洁，请他们来吃祭肉”（撒母耳记上 16：4-5）。因此撒母耳被授权去说他真实所说、所做之事，没有说与事实相悖的话。主

---

<sup>55</sup> 加尔文：《注释》，约书亚记 2：4-6，加尔文采用的立场与前面跟利百加相关的立场相似：“至于喇合的谎言，我们必须承认，尽管它是为着一个好的目的，但它并非没有过错。对于那些认为这是‘忠诚的谎言’（dutiful lie）、因此完全可以谅解的人，他们没有充分考虑到真理在神的眼中有多宝贵。因此，尽管我们的目的是要帮助我们的弟兄、使他们平安逃离，但撒谎永远是不合法的，因为它与神的本性相悖，因此永远是不正当的。神是真理。然而喇合的行为并非完全没有可称赞的美德，尽管她的行为不是完全清洁没有瑕疵有一件事时常发生：尽管圣徒努力持守正道，他们仍然会偏到旁门左道上去”【亨利·贝弗里奇(Henry Beveridge)译，C. T. S. 出版社，大急流城，1949 年】。

的授权中没有任何不诚实的地方。如果有人反对说，这是诡辩和模棱两可的一种精妙形式，我们就必须注意：这是圣经本身一丝不苟陈述的事实，几乎是重复地、仔仔细细地摆在我们面前。神要撒母耳说的话，是严格按照随后发生的事实并且圣经细致清晰的叙事一定含有这个目的。我们不得不考虑到言语和事实之间的一致性，忽视这一点是轻率的。（2）这一事件清楚表明，在特定处境下隐含保留一部分真相是合理的。扫罗没有权力知道撒母耳拜访耶西的整个目的，撒母耳也没有义务公开他的目的。隐藏并不是撒谎。（3）尽管如此，这个例子并不代表在隐藏真相时我们可以不诚实。从上面平白的事实可以看出，这个故事是一个有力的教训，神许可的是本身完全属实的话语。这段经文也许在圣经中比较独特，因为有主对隐藏特别的授权；也正是因为这个原因，我们需要仔细观察它严格的条件，这里面没有任何不诚实。我们有必要捍卫“部分真理”和“非真理”之间的区别，如果我们不接受这一区别，就可能是对圣经伦理和真理的要求不敏感。毕竟，这并非一个精细的区别，而是相当大的区别。但假如我们想称它为精细的区别，我们就必须记住，圣经伦理是建立在精细区别上，并且对和错、真理与谬误的分界线不是大峡谷，而是剃刀边缘。如果我们不能领会这一事实，就显然是对圣经伦理不敏感。<sup>56</sup>

埃及收生婆显然的搪塞，常被人作为支持“在特定处境下可以传递不实讯息”的依据。“收生婆对法老说：‘因为希伯来妇人与埃及妇人不同；希伯来妇人本是健壮的，收生婆还没有到，她们已经生产了。’神厚待收生婆”（出埃及记 1：19-20）。圣经这里的并列，好像是在认可收生婆对法老的回复。

我们不当认为收生婆对法老的回复完全是空穴来风，的确有理由相信希伯来女人没有收生婆的帮助也可以生孩子。因此这里可能是一个“部分真理而非全部真理”的例子，说部分真理是跟处境有关。收生婆既然因着敬畏神违背法老的诫命，就没有义务告诉法老全部真相。因此有可能收生婆的答案并非虚假，而是透过只说部分真理的方式进行了遮掩。<sup>57</sup> 但说她们给出的不是全部真理的原因很明显——收生婆“存留男孩的性命”（出埃及记 1：17）。

<sup>56</sup> 耶利米书 38：24-28 跟撒母耳记上 16：1-5 相似，无需探讨。

<sup>57</sup> 参阅：约翰·莱特福德（John Lightfoot）：《出埃及记注释、评论与实践》（*Notes, Critical and Practical, on the Book of Exodus*），（纽约，1846年），第20页；理查德·巴克斯特：《同前》，第360页。

然而让我们假设收生婆的确说了不实的话、她们的回答的确是虚假的，即便如此，也无法得出圣经赞同谎言的结论。我们读到“神厚待收生婆”（出埃及记 1: 20）时，要知道这里完全不是指着谎言说的；收生婆违背王命是因为敬畏神，也是因为敬畏神所以神赐福她们（参阅：第 17、21 节）。她们对神的敬畏跟道德缺点并存，这并不奇怪。实际情况是，这个例子无法支持谎言的正当性，正如雅各和喇合的例子一样。<sup>58</sup>

亚兰王的军队包围多坍时，先知以利沙对亚兰军队说的话，也被当作过不诚实。“以利沙对他们说：‘这不是那道，也不是那城；你们跟我去，我必领你们到所寻找的人那里。’于是领他们到了撒马利亚”（列王纪下 6: 19）。如果我们说这个例子中以利沙说了谎、欺骗了亚兰军队，我们将很难接受“以利沙做错了”这种立场。在这处境里，有神显著的保护，有以利沙自己的公正和怜悯——尤其是怜悯，这使我们很难推出以利沙领军队到撒玛利亚是错误的。并且，如果真的存在谎言，这个例子就会变成“为达成一个好结局可以说谎”的例证，也许这个例子会比圣经任何其他事件都更支持“紧急或必要时谎言是正当的”（*mendacium officiosum*）。然而，当我们分析以利沙的话时，很难发现其中有什么虚谎。让我们假设亚兰军队以一种完全不同的意思理解以利沙的话，跟以利沙的本意不同，那是否就意味着以利沙撒了谎呢？以利沙没有任何义务告知他们他就是他们要找的人，主超自然地介入，保护以利沙不被他们的意图伤害，这个时候倘若以利沙公开自己的身份，就跟神保护他的奇妙护理相悖。此外，当以利沙说“这不是那城”时，我们怎么知道他的精确意思是什么？他可能是在说：“这不是你们将在其中找到那人的城”。他说这话时显然是在城外，也没有打算重新进城。以利沙说“这不是那城”时，是抱着什么目的呢？如果以利沙的话有欺骗成分，那么说“这就是那城”将更具有欺骗性。难道他应该鼓励他们在多坍漫无目的地搜寻目标，而他自己并不在城内，并且军队的眼睛还被弄晕了？当他说“你们跟我去，我必领你们到所寻找的人那里”时，他的确照做了，尽管不是照着亚兰军队事先设想或可能设想的结局。当我们查看神使亚兰军队眼目昏花的护理，以及以利沙要求行在这些亚兰人身上的怜悯与公正，我们怎能说

<sup>58</sup> 参阅：加尔文：《注释》，出埃及记 1: 18；阿奎那：《同前》，92 页。

以利沙是在说谎呢？以利沙的确将他们带到了找到搜寻对象的城，他的方式是他们没有料到的，但他的行为带出了一个恩慈的结果，既是对亚兰人，也是对以色列人。就是亚兰人自己也不会指责以利沙说谎，如果他们有能力进行理智的回顾，他们可能会说：“‘这不是那道，也不是那城；你们跟我去，我必领你们到所寻找的人那里’——这话多么真实啊！尽管真实的方式奇怪又奇妙”。因此当我们在全部事实的光照下看以利沙的话——即亚兰人眼目昏花、以利沙预先的料想，以利沙有权在说话时将预先的料想考虑在内——我们就看到以利沙的话实际是多么真实。我们没有权力主张亚兰人当时的理解力应该决定以利沙能说的话，以利沙话语的含义应当在全部事实的光照下解读，而不是在亚兰人暂时的瞎眼和迷惑下解读。难道真理不是时常如此吗？我们所说的话、所作的承诺常常被他人不完美地理解，并且其含义常常比他们料想得更加真实友善。这些话的含义，由说话或作出承诺之人事先料想的事实决定，而不由听话之人的有限或错误观念决定。一句话说，话语的含义由说话之人眼中的相关事实决定、由真实决定。如果另一个人暂时被不充分的理解力和远见蒙蔽，那这话仍然不是从说话者的虚谎而来。然而这是我们不用担心的问题，以利沙的话在时候到了揭开的事实下，并非不属实。

我们应该怎样推断圣经关于战争计策的伦理？我们当然明白真实不止关乎言语，还关乎其他形态的讯号。我们现在考虑的是为了对付敌对势力而有意欺骗仇敌的举动。当人假装一件事，即使不一定藉着言语，难道不也是一种虚谎行为吗？我们在约书亚攻打艾城的计谋中看到一个显著例子（约书亚记 8：3-29），在这个事件里，引发争议的并非设下埋伏，也不是参与之人的举动，因为埋伏显然是一种隐藏之举。引发争议的是约书亚军队的装败（15 节）：他们逃往旷野，这是设计好的假装撤退，前面的经文已经说明（5-6 节）。因此约书亚和以色列人伪装了一个本身不能表明意图的行动，是为了使艾城人以为以色列在他们面前败逃，这是一种仿造的胜利。问题就是：我们能假装跟实际事实相反的举动吗？

在这一事件里，试图将这一举动算作约书亚的错误显然是行不通的，因为

主自己参与了计谋（参阅 18 节），如果试图将计谋的这一元素跟主自己的授权分离，就诚然是一种诡辩。因此，这里难道不是神认可虚谎吗？

如果我们问自己以下问题：有虚谎存在吗？或者，虚谎存在何处？我们就发现自己身处困境，我们假设的虚谎并不如它乍看之下那么明显。以色列做了他们有意要做的事，从以色列方面说，他们的行为与事实或意图没有任何相悖。的确存在一个在正常情况下不需要撤退的撤退，换句话说，存在一种计谋性撤退；但是以色列的确撤退了，这一撤退之举没有任何不实之处。以色列没有义务告知艾城人他们的撤退是什么含义、有什么意图，约书亚事先就料到艾城人会以与事实相反的方式解读这种撤退，这正是约书亚的本意。约书亚是在利用艾城人的疏忽和缺乏侦查，也就是说，约书亚在利用艾城人对撤退之举的错误解读。但我们能说约书亚有义务基于敌人对他行为的误解而行动，而不是基于他自己根据全部事实的解读而行动吗？在以色列撤退的真实含义上，艾城人受到了欺骗，但这种欺骗是从他们自己没能发现真相而来。因此，当我们从真理角度考虑行为也就是与全部事实一致的角度——行动的人不止可以考虑全部事实、而且应当考虑——我们很难发现虚假存在。也就是说，我们找不到虚谎。这个事件中行动的范围，跟以利沙事件中言语的范围有相似之处。当以利沙对亚兰人说话时，我们发现他所说的与他知道和预料的事实一致，亚兰人任何错误的理解都是基于自己的无知，以利沙也预料到这种无知，并正当地考虑在内。约书亚撤军时，是依照他的计谋所包含的全部事实行动，艾城人的误解来自于他们对事实的无知，这一点约书亚也正当地考虑在内。

认为约书亚做了虚谎之事或说谎的观点，是基于一种谬误性的假设，认为诚实意味着我们必须 *在一切处境下* 都按照可能被我们话语或行为影响的他人视野中的信息行事。这并不是诚实的标准，并且应用这种标准常常会跟公义、正确和真理相悖。我们说话行事，是按照我们视野中的全部相关事实和考量；如果我们被误解或错误诠释，并不会被指控为撒谎。如果共通的理解是必不可少的条件，那么我们就有义务尽最大能力确保我们总是按照他人的理解说话行事。但这并非诚实不可或缺的条件，并且在战争时期和战场的紧急处境下，在对敌对势

力的行动进行道德评定时，这不能成为强加的诚实标准。

圣经持续地定罪虚假谬误、强调说诚实话的必要。<sup>59</sup> “所以，你们要弃绝谎言，各人与邻舍说实话”（以弗所书 4：25）。毋庸置疑，我们在圣经中遇到许多难点。本章的讨论着力解决一些圣经不同地方出现的难点，有时候圣经貌似在宽恕或许可虚谎、只要虚谎是为了达成崇高的目标。因此许多解经家都采用了这种立场，就是圣经承认谎言在实用、紧急和必要时的合法性。不难看出，那些似乎支持这种立场的例子，都并不能为之提供保障。有些其他例子为这种论点提供了看似有理的依据，但我们检查的结果是没有任何例子证明谎言在紧急时候是合宜的。要采用“圣经支持我们在特定紧急处境下说谎”的立场，我们需要的圣经依据要多得多。换句话说，没有证据表明我们可以合法地偏离圣经持续一致的原则和要求，即我们要弃绝谎言、说实话。要使偏离原则合法化，我们需要最清楚的证明，而所缺的正是这种证明。因此我们怎能为谎言辩护呢？

诚然，圣经允许人向无权知晓真相的人隐藏真相，我们立刻就能明白这里的正当性。如果我们有义务揭开一切真相，生活将是多么无法忍受。其实，隐藏真相常常是真理自己的要求。“往来传舌的，泄漏密事；心中诚实的，遮隐事情”（箴言 11：13）。人们的确经常使自己失去了解真相的权利，我们也没有任何义务向他们揭开事实。

但是这些关于我们隐藏真相、没收他人特定权限的权力与责任的事实，并不等同于撒谎的权力。这里没收他人知晓真相的权力，以及隐藏真相，并不意味着我们就不再有义务说诚实话。收回一个人知晓真相的权力，跟说话的人可以撒谎的权力之间，有着巨大的差异。后一个不能从前一个推导出来。那些基于他人丧

---

<sup>59</sup> 保罗在哥林多后书 12：16 说的并不是“他用诡诈牢笼他们”，这一点毋庸置疑。那是保罗的诽谤者诽谤他的话，他强有力地予以反驳和否定，从 17-18 节问题的语气就可明显看出。并且论到罗马书 3：7：“若神的真实，因我的虚谎越发显出他的荣耀，为什么我还受审判，好像罪人呢？”，保罗并不是在为他称为“虚谎”的罪辩护，他的意思正相反。他在驳斥的是一种有害的逻辑，就是我们可以作恶以成善（参阅第 8 节）。这种逻辑是：既然神的恩典和义比罪所包含的要多得多，那么我们就可以犯罪，以便神更加得着荣耀。保罗说这种基于他恩典教义的论调是一种诽谤，那些采用的人都要被定罪。这段经文实际上恰恰跟上面的观点有着最紧密联系——我们永远不能作恶以成善。



失知晓真相的权力而声称人有说谎权的人，犯了严重的逻辑错误，这是在试图使偏离诚实合法化，而圣经对此没有任何支持依据。

没有什么要求比真理的要求更基本、更终极，我们不能把任何事物放在真理之上，以至于可以牺牲真理。我们凭着什么说——正如有些人所做的<sup>60</sup>——爱是更高的考量目标，因此谎言在有些时候是合法本分的呢？生命比真理更加神圣吗？神是爱（约翰一书 4：8，16），但神也是真理（参阅：约翰一书 1：5；约翰福音 1：9；17：3；约翰一书 5：20；约翰福音 14：6；约翰一书 5：6）。爱和真理在神里面并不冲突，并且神在维持和促进祂的爱时，从来不会缩减或损害祂的真理。神如此爱世人，以至于将祂独生的爱子给了他们，将祂差到充满罪恶、苦难和死亡的世界。这就是爱，但没有什么比圣子走向祂的最高使命时说的话更加意义重大：“我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证”（约翰福音 18：37）。

我们里面的诚实是由“那真理”而来，也是效法“那真理”的样式，并且“没有虚谎是从真理出来”（约翰一书 2：21）。因为虚谎与神的本性相悖，因此它是错误的。<sup>61</sup> 真理和虚谎是对立的，因为神是真理，这也是为什么诚实和谎言不能并存。

---

<sup>60</sup> 参阅：例如，纽曼·史密斯（Newman Smyth）：*同前*，395页及其后。尽管马敦生氏的立场（参阅：*同前*，217页）受到同样的批评，但他最后的结论呈现出一种更好的判断。“但是尽管我们发现了多样性冲突的根据，尤其是在堕落的人类社会，我们仍然要强调它们的不相容性常常是来自于个体的软弱和弱点。假如这些个体能站在更高的道德和宗教成熟度上，对神有更多依靠，更有勇气将言行的结果交给神，考虑到我们的行动有多少结果是向我们隐藏的、无法被我们估计；假如这些个体能有更多智慧，以正确的方式讲诚实的话——那么我们所说的存在于真理字句和精意间的冲突是不是就不能解决，就很难说了。换句话说，如果我们远比现有的光景有着更加受教的道德品格和基督徒品质，这种冲突是不是就能解决呢？”（*同前*，221往后）。

<sup>61</sup> 参阅：加尔文：《注释》，出埃及记 1：18；撒迦利亚书 13：3。

## 第七章

# 主的教训

圣经没有哪段经文比主在登山宝训的教导更加关乎圣经伦理，登山宝训绝大部分都是关乎耶稣来到世间要确立的秩序与神律法间的关联。论到神国度里爱与律法的关系这一精确问题，没有什么比主在这里的教导更能贴切解答。登山宝训中我们特别关注的部分由这句令人震惊的话开始：“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全”（马太福音 5：17）。耶稣并非主要在讲遵守律法或神的诫命，那是祂稍后要讲的内容。这里祂主要处理一个更深问题。这句话的冲击力来自两个关键词：“废掉”和“成全”。“废掉”<sup>62</sup>的意思不是破坏或违反，而是解散、使之消失，跟英文单词“abrogate”（废除、取消）相似，或者按照威克里夫的翻译——“undo”（撤销）。耶稣说祂来不是要废除律法或先知，律法和先知应当被视作旧约正典的总和，因此耶稣是说祂来不是要废除任何已经成文的圣经。

正如“废掉”一词不仅仅意味着破坏或违背，“成全”（fulfill）一词也不仅仅意味着持守或遵行。如果我们要理解耶稣话语的积极含义，我们就必须正确评价“成全”一词。这个词语的实体形式常常被称作“完全”（fullness），意味着完整的叙述、某件事物完整的量或完成。<sup>63</sup> 因此耶稣的意思是祂来是要实现律法和先知一切用意与目的，祂来是要完成、达成律法和先知的完美成果和完全实现。耶稣说祂的职责是确认和肯定律法与先知，所包含的比应验旧约关于祂的预言要多得多。祂的意思是整个旧约启示都在祂里面抵达终点、完结、肯定与确

---

<sup>62</sup> 希腊文是 καταλύω。在约瑟·艾迪森·亚历山大（Joseph Addison Alexander）的词典中，它的意思是“整体上分解、瓦解和毁灭，每一部分都彼此分离，就好像一座房子被拆毁、分解成碎片。下面经文中的动词形容的正是这种举动：马太福音 26：61；27：40。与此类似，但具有比喻性应用的是，保罗用这个词形容肉体的瓦解（哥林多后书 5：1），以及形容信仰和实践体系的瓦解（加拉太书 2：18），后一个跟这个词在这里的用法一致。”

<sup>63</sup> 参阅：莱特福德关于 πλήρωμα 一词的附记，《歌罗西书和腓利门书》（*Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*），（伦敦，1927年），255-271页。

认；此外，还在祂里面得着体现。用约翰的话说就是：“恩典和真理都是由耶稣基督来的”（约翰福音 1: 17）。也就是说，恩典和真理完全彰显和体现在耶稣基督身上。

耶稣话语的涵括性要求我们将“律法”视作比摩西律法中具有永久效力的部分还要多。我们所称为的民事律和礼仪律也在这话的范围内，正如道德律一样当然，我们可能要问，这怎么可能呢？难道耶稣来不是要废除摩西体系中的礼仪律吗？祂来的确是要终止旧约体系中的礼仪，但说祂来是要废除它们却是不正确的。救赎启示的过程包含了摩西的利未系统，而这个启示增添积累的过程，在耶稣基督里到达顶点与终结，祂是不可见之神的像，是神荣耀的光辉和祂本体的真像。因此，我们永远不能将利未体系从神整个的救赎作为和启示中抽离出来。这是在说，礼仪律与基督和祂的工作密切相关、有机相连。在以色列历史上，礼仪律是原型的副本，是实体的轮廓，在神差遣祂儿子时到达它在历史中完全的实现。尤其当我们思想耶稣在十字架上牺牲自己，以及祂作为大祭司进入天上的至圣所时，我们必须想到利未系统下的献祭是指向同一个伟大救赎事件的实现。耶稣作为大祭司，以及祂做成的工作和持续的大祭司工作，都是在永恒和终极意义上实现利未体系象征的一切真理。严格说来，利未系统下的礼仪，并非是为基督的工作提供模板；相反，是基督大祭司的工作为利未系统下的律法提供模板（参阅：希伯来书 9: 24-25）。利未体系是从天上样式衍生而来的副本和模型，正是因着这个原因，它们才具有意义和功效。也是因着这个原因，耶稣才会说，即使是被视为已经终止的礼仪律，“我来不是要废掉乃是要成全”。

耶稣接下来的话无可辩驳地证明了祂对旧约律法细节的尊重，不论这话是与前面的话有因果关系，还是仅仅与之并存。如果有什么事物不合现代思维的口味，那就是对细节的关注，尤其是在伦理领域。因着一种令人哀叹的思维混乱，关注细节常被当作律法主义，坚持在细节上寻找圣经依据被视为呆板正统的说教。这种思想态度该如何面对耶稣这里的话，就留给自由主义者去评判吧。耶稣说“一点一滴”，这显然是指着律法所有的细节都要成就与达成讲的。它暗示了

两件事：首先，主承认律法的细枝末节也具有意义。如果我们不喜欢细枝末节和它们的要求，就是跟耶稣的态度不相吻合，等于是思维完全偏到了另一个世界。其次，耶稣在这里指明，律法的细枝末节，其来源、权威和性质都是从神而来，具有启示的位置。我们不能认为耶稣是单单指着这些细节本身讲的，跟它们所在的词语、句子和段落没有关系。例如，当我们说到“逐字默示”（verbal inspiration）时，我们绝对不是说默示的字是彼此独立、没有关联的。这样的字绝不是默示，因为圣经里不存在这样的字。耶稣这里说到一点一画的默示，没有什么比一点一画更小；但耶稣绝对不是在说彼此独立的一点一画，因为彼此独立的一点一画没有任何意义。实际上，一点一画并非独立存在，是因为独立存在的一点不是一点，只能算作无意义的记号，也许就像墨渍一样；独立存在的一画也不是一画，而是无意义的一撇。耶稣这里说到一点一画也不能废去，以及暗示一点一画是从神而来，具有属神的特性和权威——祂指的是与相关词语、句子和段落连接起来的一点一画。也正是因着这个原因它们才具有意义，它们的意义就是启示赋予它们的含义，因为启示赋予了整体经文含义，一点一画是其中的组成部分。

我们正是要在这种背景下理解耶稣的教训，不能低估更不能藐视律法的细节；我们也应当从起初就明白，如果我们的视角是只见森林不见树木的视角，我们就无法领会耶稣的教训。

接着往下，我们发现耶稣的话逐渐指向天国和律法的关系问题，一直到祂开始专注于十诫的字句。“所以，无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样做，他在天国要称为最小的。但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。我告诉你们，你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国”（马太福音 5：19-20）。广义上来说，这两节经文探讨的都是我们与天国的关系问题，但这个问题由我们与律法的关系作答。也就是说，我们与天国的关系由我们与律法的关系定义。问题是这两节经文讲的是不是同一件事，即进入天国的决定标准？这个问题以经文的用词更清楚表达，就是：“他在天国要称为最小的”这句话，是不是对“断不能进天国”表达的真理一种修辞上的保

守性陈述？似乎没有充分理由可以对这个问题作肯定答复，要将两节经文的思想等同起来、而它们的用词不同，需要更多证据支持。这段经文的措辞比较自然的暗示是，耶稣在 19 节讲了天国的分级标准，在 20 节则宣布了天国的驱除原则。两节经文中，律法都是标准；在前一个里，律法是我们天国中地位的评定标准；在后一个里，律法是我们完全被驱除在天国之外的标准。因此我们只能得出这样的结论：律法跟我们在天国里的资格与地位都具有直接关联。

耶稣说 *废掉* (*breaking*) 诫命中最小的一条时，“废掉”一词跟 17 节里的“毁坏 (*destroy*)”或“废除 (*abrogate*)”具有显然的区别【译注：中文圣经的 17 节用的也是“废掉”，与 19 节一样，但它们实际是两个不同的词】。如今耶稣是指着违背诫命而言，祂将之与遵行或顺服对立起来。需要特别强调的是违背或教导别人违背最小诫命，与遵行和教导别人遵行——两者的并立或共存。这里的观念是，那连最小的诫命也要违背、并教导别人这诫命可以违背或应当违背的人，将在天国里被称为最小的。因此，这里并非仅仅以违背诫命为标准，而是指向那种固执的观念，即认为这诫命可以违背、可以破坏。也就是说，是这种观念以及对这种观念的实践和传播，导致了在天国里被称为最小。不顺服并教导别人不顺服，决定了人要在天国里成为最小；正如顺服和教导别人顺服，决定了人要在天国里成为最大。在两者当中，所指的是分类或等级，而不是使任何一个人跟其他人分别开来、成为最小的或最大的。

这些天国的分级标准，警告我们抵挡在基督教会广泛传播的不公正评判风气。那些对神的律例报以一丝不苟的关注、对神最小的诫命进行小心谨慎解读的人，时常被称作律法主义者；而那些不在乎细节的人则被称作福音自由的实际典范。耶稣在这里警告我们的，与在别处警告的是同一个伟大真理：“人在最小的事上忠心，在大事上也忠心；在最小的事上不义，在大事上也不义”（路加福音 16：10）。我们在天国的地位，以及我们来生的赏赐，其取决标准都是一丝不苟地遵行神的诫命，哪怕在最微小的细节上也是如此，并热切地教导别人遵行。

同样需要注意的是，我们在这事上如何行，并不是我们自己的私事。神最小的诫命如果约束着我们，也就同样约束着别人。我们必须抵挡个人主义的剧毒，它使我们容忍别人的漠不关心和不顺服，而这要是在我们自己身上就是说不过去的。这正如我们必须抵挡“宽以待己、严以待人”一样，我们谴责别人不顺服却容忍自己不顺服。我们对他人的罪乐观满足时，自己对神诫命的要求也就开始松懈，我们也就走上了犯同样罪的道路。“无论何人遵行这诫命，又教训人遵行他在天国要称为大的”（19节）。

主继续说：“我告诉你们，你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国”，祂声明的是天国的驱除原则。驱除标准和等级标准之间当然有着密切关联，这种关联或许可以表述如下：如果我们在天国的地位，其评定标准是我们对神的诫命是否有一丝不苟的关切，那么天国的成员资格，其评定标准不可能跟神的诫命所规定和要求的义无关。耶稣讲的十分直白，如果我们要成为天国的一员，必须具备特定品格的义。这一点我们从前面经文也可以推断，因为如果天国里的级别是按照我们遵行和教导别人遵行诫命而定，那么假设天国的成员跟诫命的要求不相一致就是不可想象的。但是耶稣说得非常明确。耶稣所说的“胜于文士和法利赛人的义”究竟是什么含义？

我们或许会把它理解成一种延长的概念：文士和法利赛人的义延伸到一定距离，使他们抵达天国的门槛；而我们必须延长它、走得更远。这种解释错过了耶稣话语的精意，耶稣的意思是文士和法利赛人的义跟天国没有半点关系。如果我们记得文士的义尤其在于对细节和遵行最小的诫命极其关注，耶稣的控告就会显得更加不同寻常。在这里，耶稣强调的是文士对细节的关注，正是这一共通元素要形成鲜明对比。耶稣是说，文士的义尽管有着对细节一丝不苟的遵行，仍然够不上进天国最起码的资格，它跟天国的要求没有半点干系。这不是因为天国不要求义，也不是因为它不关心遵行神最小的诫命，而是因为天国的要求比文士和法利赛人观念中的任何事物都要大得多得多，他们根本还没有开始测算天国的要求。反合的是，正是他们对细节的关注使得他们错过了天国之义的真谛，他们用自己的遗传废了神的律法。那么，天国的义到底是什么呢？

也许有人认为这里的义是归算的义，我们或许会说，不然还有什么能跟福音恩典的教义相吻合呢？然而，这里的经文并不支持这一解释。19节和20节有着密切关联，在前一节里，耶稣是在讲论人的行为，比如破坏最小的诫命、又教导别人这么做，以及遵行最小的诫命、教导别人如此做。如果说20节从讲论我们的行为和对别人的教导，跳转到讲论跟我们遵行神的诫命没有半点关系的（主的）行为，这种完全的跳跃就显得太过生硬。因此，当耶稣讲到必须胜过文士和法利赛人的义时，祂一定是指着遵行诫命而言。此外，耶稣说“你们的义”，这跟义的归算这一教义完全不能一致。因为尽管主的义归给了我们，但保罗作为这一教义的首要支持者，仍然将归算的义和我们自己的义对立（参阅：腓立比书3：9），这是他教训的特色之一。因此，认为这里指的是归算之义就是与经文的思想方向相悖，也是为经文强加上一种整体文本所没有的含义。因此，胜于文士和法利赛人的义指的是品格和行为，即遵行并教导神的诫命。

现在我们要面对一个更难的问题，耶稣是在说我们自己行为的义是我们进天国的条件和入场券吗？如果是这样，那么耶稣在这里的教训岂不是与祂在约翰福音3：3、5的教训完全矛盾吗？并且，这种教训岂不是类似律法主义，而不是福音吗？

回答这一问题，我们必须首先注意，耶稣在这节经文里主要强调的是驱除原则，祂是在以最强烈的措辞告诉门徒，文士和法利赛人的义跟天国要求的义没有半点一致，并且，他们的义永远也不能使他们进天国。我们必须明白的是经文的消极侧重，如果我们太过强调积极方面，就会错乱耶稣信息的重点。我们不能认为耶稣是在这里公开探讨进天国的道路。其次，耶稣并不是在这里确立整全的天国教义，也当然不是在确立整全的进天国的教义。这里完全没有关于重生的暗示（参阅：约翰福音3：3-8），甚至也没有提到耶稣在别处说的话：“我实在告诉你们，你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国”（马太福音18：3）。如果将这段经文跟耶稣关于进天国的其他明确教导相分离，就是不合理的。

因此，如果我们要在这段经文中寻找与消极含义互补的积极含义，我们只需要承认：我们要想成为天国的一员，我们态度、品格和行为的义，必须是完全不同的一种义；这种不同不是不关注细节，而是关注哪些细节，以及律法应用于我们心灵、思想、言语和外在行为的强度。然而，耶稣不是在告诉我们可以透过什么方式得着义。

耶稣直到第五章末尾的教训，是将 17-20 节中的原则应用到特别的诫命中。如果我们可以进行概括，17-20 节主要有三个教训：（1）耶稣来不是要废除律法；（2）天国要求对神的律法进行最一丝不苟的遵行，不止是大原则，而且是微小的细节；（3）天国要求的义跟文士和法利赛人的义截然不同。这些原则被应用在六个跟旧约十诫直接相关的例子中。在解释文士和法利赛人对律法的误用与天国之义的特征之间的区别时，我们要特别记住第三个原则。

“你们听见有话说……只是我告诉你们”——这段教训里以这种重复句式竖立的对比，不是旧约教导和耶稣教训之间的对比。<sup>64</sup> 人很容易走向这种解释，但有几个原因足以反对这种诠释。（1）耶稣刚刚说了“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全”，然后又透过一系列我们方才探讨过的依据肯定这一点。祂怎么可能刚刚对旧约进行这样的肯定，接着又将自己的教训放在律法的对立面呢？这律法方才还是祂所讲的天国之义的标准。（2）这种解释不但与我们在引言中确立的原则相悖，而且紧接这些对比之后的教训正是建立在旧约诫命的有效性和神圣性上。例如，在关于第七诫的教导上，这一点是显然的。如果耶稣对“不可奸淫”的诫命有任何贬损，又怎么可能作出这样的指控：“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了”？（3）如果耶稣是在将自己的教训与旧约律法相对立，那么“你们听见有话说”的句式就一定是指着旧约圣经，但是耶稣在别处指向旧约时并没有用这种句式，而是用了这样的句式：“经上记着说”。（4）在主的这段声明里有一些最显著的例子，其表

---

<sup>64</sup> 关于登山宝训中的对比，参阅：内德·伯纳德·斯通豪斯（Ned Bernard Stonehouse）：《马太福音和马可福音关于基督的见证》（*The Witness of Matthew and Mark to Christ*），（费城，1994年），198页及其后。



述是“有吩咐古人的话”，其中所讲的并非旧约的经文，而是在旧约找不到出处的额外之言。至少可以说，这足以使我们推断：耶稣引用的吩咐古人的话，不是精确意义上的圣经，而是圣经经文加上一些人的解释与应用。因此，这里的对比一定不是圣经与耶稣教训间的对比，这种建构与耶稣自己的引言对不上号。

因此，我们必须总结说，耶稣在这段话里重复的对比，是祂自己对旧约律法的诠释与应用，和拉比传统的形式主义诠释之间的对比。

当耶稣说“有吩咐古人的话”<sup>65</sup>时，祂是在暗指拉比惯常将古时之言作为权威的做派。关于这种做派我们有丰富的例证，塔木德几乎每一页都以一种循环公式见证这一事实：“我们的拉比教导说”。这种诉诸形态有许多种，例如：“拉比以利亚撒说过”；“拉比犹大以拉比以利亚撒之名说过”；“这是拉比梅尔的观点；圣人说”——无止境地引用权威。因此我们不会弄错主说这话的公式：“你们听见有话说”。

我们不妨探讨一些例子，以发掘这些对比的用意和果效何在。第一个例子跟第六诫有关，或许比其他例子更能向我们提供可循的思路。耶稣说：“你们听见有吩咐古人的话，说：‘不可杀人’；又说：‘凡杀人的难免受审判’”（马太福音 5：21）。问题是：这句话中有哪些部分属于“吩咐古人的话”？是第六诫的引语加上增加的话，还是仅仅是增加的话？这个问题不重要，因为不管答案是哪一种，解释都是一样的。有可能是拉比引用了第六诫，然后用耶稣引用的话加以解释。重要的是拉比解释了这条诫命，至少以这种形式解释了刑事处罚：“凡杀人的难免受审判”。留给我们的问题是：这种解释应当怎么理解，以便使拉比的教训跟耶稣的教训形成对比？

耶稣在祂自己的解释和应用中，将重点放在了内在感觉和虐待的言语上，

---

<sup>65</sup> 用法表明了 ἐπρέθη τοῖς ἀρχαίοις 是正确含义，而不是“有古人吩咐的话”。ἐπρέθη 作为“有吩咐……的话”的简单与格语，曾在其他经文出现：罗马书 9：12，26；加拉太书 3：16；启示录 6：11；9：4。同样的方式，τὸ ῥηθέν 的与格语具有这种效果（马太福音 22：31）。τὸ ῥηθέν 或是 ὁ ῥηθείς 时常以“所说的话”的意思出现，但是在这种情况下会跟随着 ὑπό 或 διὰ 作为属格。ἐρῶ 作为属格时常出现，意思是“对……讲话”。τὸ εἰρημένον 与 διὰ 一起出现（使徒行传 2：16），与 ἐν 一起出现（路加福音 2：24；使徒行传 13：40）。因此，用法指向这一结论：ἐπρέθη τοῖς ἀρχαίοις 的意思是“有吩咐古人的话”。

在这一事实的光照下，我们必须得出这样的结论：拉比传统提供的附加解释具有这种用意和果效：“只有那些犯了外在谋杀行为的人才会受审判”。也就是说拉比传统将思想和教训都集中在外在行为而不是动机上，结果就是将禁止谋杀仅仅局限于外在行为。耶稣要纠正的正是这种形式主义谬误，祂将重点放在内心的情绪和口中的言语上。“只是我告诉你们”：与对第六诫的狭隘观念不同，耶稣说明了第六诫真正完全的内涵，祂说第六诫谴责内心和嘴唇上的谋杀，正如禁止外在无法的杀戮一样。“只是我告诉你们，凡向弟兄动怒的，难免受审判；凡骂弟兄是拉加的，难免公会的审判；凡骂弟兄是魔利的，难免地狱的火”（马太福音 5：22）。

耶稣指控的违反第六诫的怒气，显然是蓄意的、无缘无故的怒气，是不圣洁的怒气，伴随着虐待性的言语和不圣洁的愤恨，耶稣在后面的句子给出例证。

许多的讨论都是针对这一问题：从“审判”到“地狱的火”之间的递进是什么意思？“审判”无疑是指着地方议会，<sup>66</sup>“公会”<sup>67</sup>指的是犹太最高法院，“地狱的火”是指着最终的灭亡。那么耶稣的意思是不是“不圣洁的愤怒”只用受到地方议会的审判，而“拉加”的蔑视语则够得上最高公会更严厉的审判，至于“笨蛋（魔利）”这样的谩骂则是如此严重，以至于没有什么比永恒的灭亡更合适？我们很难相信这是耶稣的本意，至少很难想象拉加和魔利在严重程度上有如此区别，以至于前一个只用受公会的审判，后一个则要受地狱的审判。说这里的冒犯级别跟审判级别对应，这种观念很难令人满意。其实我们在这里看到的是一种修辞上的策略，我们很容易理解，之所以用这种语言策略，是为了

<sup>66</sup> 参阅：申命记 1：16-18；16：18-20；25：1-3；历代志上 23：4；26：29；历代志下 19：5-11。我更倾向于这种对 21 节 κρίσις 一词含义的解释，是因为 22 中 κρίσις 和 συνέδριον 之间的对比。J. A. 亚历山大（J. A. Alexander）的观点正相反：“很显然更合乎文本的解释是，这里是指着通常和广义上的司法程序，没有特别讲明这种司法程序的具体时间、地点和形式”（*同前*）。22 节中 κρίσις 一词的具体性使得我很难采用这种观点。

<sup>67</sup> 参阅：《巴比伦塔木德》（*The Babylonian Talmud*），公会（*Sanhedrin*）册（松奇诺出版社译本，伦敦，1935 年，两册版）；埃米尔·希尔（Emil Schürer）：《耶稣基督时代的犹太民史》（*A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*），英文译本，（爱丁堡，1890 年），第二部，第一卷，163-195 页；W. 巴彻（W. Bacher）：《圣经辞典》（*A Dictionary of the Bible*），“公会（*Sanhedrin*）”一文，雅各·黑斯廷斯（James Hastings）编辑，（纽约，1902 年），第四卷，397-402 页；西尼·霍尼格（Sidney B. Hoenig）：《最高犹太公会》（*The Great Sanhedrin*），（费城，1953 年）。低级别的犹太议会跟犹太公会之间存在区别，犹太公会是犹太宗教审判的最高法庭。新约提到公会的经文：马太福音 26：59；马可福音 14：55；15：1；路加福音 22：66；约翰福音 11：47；使徒行传 4：15；5：21，27，34，41；6：12，15；22：30；23：1，6，15，20；24：20。

曝光拉比传统对诫命的错谬解释。论到第六诫，拉比传统做了两件错事：首先它将违背诫命仅仅局限于外在行为，其次它将刑罚仅仅局限于地方议会的审判。<sup>68</sup>这两个对诫命的降低是互补的。耶稣的修辞是祂强有力地引起门徒注意的方式，即注意祂自己对谋杀的严重性和当受的公正审判的解释，与拉比传统解释之间的鲜明对比。祂的方式就是肯定拉比忽视的罪也是违背诫命、配受最严厉的审判即地狱之火。祂借此表明了第六诫应用的深度和广度。拉比传统将诫命局限于外在行为，将审判局限于地方议会。耶稣并没有低估外在行为的严重性，而是藉着向我们解明下列真相以增强我们对外在行为严重性的认识：即使是无缘无故、不圣洁的愤怒也配受拉比指着外在行为而言的审判；即使是蔑视和羞辱性的虐待言语，也配受拉比完全没有算在内的更严厉审判。因此，耶稣话语总的含义就是如果连一句藐视的言语都配受地狱之火，更何况是实际的谋杀？耶稣强调的整体用意是，谋杀的根源在于内心的怨恨，所当受的审判就是永恒的黑暗。

23-26节和前面两节经文间显然存在逻辑关联，这从23节开头的“所以”可以看出。我们或许会认为，既然耶稣在21-22节讲的是完全属于行为伦理范畴的内容，在23-26节又讲了主要关于敬拜的内容，那么23节就存在一个过渡，从教导伦理过渡到教导具体的宗教行为。的确存在这个过渡，前两节经文是特别针对伦理的评定，23-26节则是特别针对敬拜的行为；这两个对象必须得到区分，正如它们所涉及的人类生活方面也必须区分开来一样。但是这里的逻辑关联之所以非常重要，主要就是因为这个过渡，以及它们涉及的人类生活方面必须得到的区分。这种关联告诉我们，在主的观念中，伦理和敬拜是不可分割的，敬拜永远不能作为伦理犯罪的遮盖，或逃避伦理正直要求的手段。23-26节是一个应用，是在严格的敬拜范畴内应用第六诫的要求，即耶稣在前两节经文特别阐明的。因此我们必须要问：第六诫的要求跟具体的敬拜行为间到底有什么关联？

---

<sup>68</sup> 不当假设拉比传统不承认谋杀当受死刑。在塔木德中，有大量关于这一旧约规定的记载，同时还有摩西律法对其他当受死刑之罪的记载。参阅：《巴比伦塔木德》（同上），公会册，74页，224页往后，355，391，493，503页，518页及其后；巴巴卡玛（*Baba Kamma*）册，474页。关于22节第一句中的审判和第二句中公会审判的区别，参阅约翰·莱特福德（John Lightfoot）有趣的注解：*Horae Hebraicae et Talmudicae*，【《著作》（*Works*），彼得曼（Pitman）编辑，伦敦，1824年，第十一卷】，107页往后。关于拉比减轻摩西律法规定刑罚的倾向，尤其是死刑，参阅阿尔弗雷德·艾德声（Alfred Edersheim）：《犹太民族史》（*History of the Jewish Nation*），（大急流城，1954年），373页及其后。

答案其实可以非常简洁：蒙悦纳的敬拜与伦理正直是不可分离的。敬拜不论本身有多合宜，不论与神启示的原则有多一致，如果它不能由对伦理公正要求的最严格尊重来补足，就不能算作蒙神悦纳的，也不会使我们自己受益。

耶稣不是在宣布一件神启示过程中完全的新事，祂是在重申和坚固前面经文提到的第六诫的要求，重申和坚固旧约一遍又一遍强调的内容。<sup>69</sup> 旧约先知对伪善的形式主义敬拜的谴责，曾被解读为先知伦理教训与祭司注重礼仪之间的对立，这些经文太容易被解读为轻视敬拜礼仪、青睐伦理正直的要求。这是一种完全错误的对立，正确的解释应当是我们从主的教训中发现的思路。

耶稣在这里举了一个假设的例子，以描绘祂方才对第六诫的诠释，显示第六诫在人类关系中的应用以及它与蒙神悦纳的敬拜的关联。这个例子所包含的特征，尖锐地指明了要想我们的敬拜远离徒劳与伪善，我们必须满足哪些律法的要求。这些特征当被注意。

1. 没有任何证据表明这个人正式的敬拜举动是错误的，或者他的敬拜有任何礼仪细节上的错误。这举动本身是合宜的，因为当其他规定得到面对和满足时耶稣没有对敬拜之举作任何修改，而是说：“然后来献礼物”。

因此需要明白的是，敬拜活动的中断，并非是为了纠正任何敬拜礼仪上的错误，而仅仅是为了补救整体处境下的另一处境，一个涉及到伦理范畴的处境，尤其涉及到第六诫规定的伦理范畴。

2. 敬拜的活动应当中断，这个命令表达得尤其突然：“先去（go thy way）”，意思是“离开了（be gone）”。敬拜者当停止敬拜，为什么呢？原因是有一个弟兄向敬拜者怀怨。这里考量的是与另一个人的关系。

我们不当假设或认为这里的敬拜者对那弟兄有任何怨恨，按着经文描述，有可能有，也有可能没有。但这里的处境并不涉及这一因素，经文给出的中断原

---

<sup>69</sup> 参阅：以赛亚书 1：10-17；阿摩司书 5：21-24；弥迦书 6：6-8。

因仅仅是那弟兄认为敬拜者有破坏弟兄情谊的罪。我们也要进一步强调，这个弟兄对敬拜者有这种不满，不一定是正当合理的。这个弟兄的不满可能有正当理由也可能没有，但他指控的正当与否并不是中断敬拜的原因。在这里，敬拜者被命令去做的事，跟弟兄的判断公正与否没有关系。

3. 敬拜者领受的命令是先去与弟兄和好，这种和好由移除不和的原因组成，它自然要包含重新恢复和谐、理解与和平的关系。一句话说，敬拜者被要求去做使弟兄不再怀怨的必要之事。

这个假设的例子教导我们跟第六诫相关的什么原则？那就是我们必须具备的对他人心思状态以及我们自己心思状态的热心；具体来说，就是对他人跟我们有关的心思状态的热心。在这个例子里，敬拜者可能没有任何过错，他可能会心里争辩说：“我对那人没有一点恨意，我没有对他做错任何事，错误完全在他”。就算这些都是真的，也不足以为他继续敬拜辩解。即便如此，他都必须停止，先去与弟兄和好，他并不能从与得罪弟兄和好的必要中解脱。我们在上下文光照下不难发现原因，弟兄的怀怨妨碍兄弟关系，导致不和谐与失和，这种失和是耶稣这里探讨的罪的源泉，即谋杀的罪。敬拜者即便没有过错，也不能忽视关系的破裂。弟兄的怀怨可能只是一种初步的失和，如果不加以补救，就可能溃烂并发展成“爱人如己”的相反光景。我们已经描述了主认为第六诫包含的内容，没有想到这一诫命的衍生竟然如此宽广，正如诗篇作者所说：“我看万事尽都有限，唯有你的命令极其宽广”。神的诫命触及人心灵最深处最初步的心理活动。

尽管 25、26 节不是同弟兄和好的程序的后续，耶稣仍然是在教导第六诫的诠释与应用。这些经文的要点是，不论是我们的敌人还是我们的弟兄，我们都应该尽最大努力安抚他们的敌意与怒气。我们必须采取一切合理方式友善地解决诉讼，免得我们受到司法审判，到时候就难辞其咎；并且，到了那一步也就没有机会和解了。这么做的原因是如此诉讼激发和养成的敌意，是违背第六诫的敌意

没有什么比这更能尖锐显出第六诫的广泛应用。主的教训与使徒的教训相呼应：“若是能行，总要尽力与众人和睦。亲爱的弟兄，不要自己伸冤，宁可让步，听凭主怒；因为经上记着：‘主说：伸冤在我，我必报应。’”（罗马书 12：18-19）。我们在希伯来书也发现同样的教导：“你们要追求与众人和睦，并要追求圣洁；非圣洁没有人能见主。又要谨慎，恐怕有人失了神的恩；恐怕有毒根生出来扰乱你们，因此叫众人沾染污秽”（希伯来书 12：14-15；参阅：雅各书 3：18；马太福音 5：9）。

第六诫以具体的方式表明了这一原则：在一切方面以及一切关系中，人类生命必须受到保护与促进。我们是否充分认识到，在一个无罪的世界，根本不存在“作对（against）”？罪的本质就包含在“作对”一词里。罪首先是与神作对，然后因着我们对神作对，我们也与人作对。这个事件可以为之作证：我们始祖堕落以后，圣经伦理范畴内的第一件外在罪行就是该隐杀害兄弟亚伯：“该隐起来打他兄弟亚伯，把他杀了”（创世记 4：8）。始祖的第一件罪行是与神作对，该隐的罪是与他兄弟作对。第六诫谴责的正是这种“作对”，其积极命令是我们要“采取一切合法方式保护我们自己与他人生命”。“作对”的反面是和睦、和谐、和平与爱，爱的命令甚至包含爱仇敌的命令（参阅：马太福音 5：44）。我们要爱那些与我们“作对”的人，一方的“作对”并不废弃另一方爱的责任；一个“作对”不能使另一个合理化。耶稣对第六诫的解释与应用正是如此我们的主针对人类关系的伦理总结“你当爱人如己”，还能比这里关于第六诫的教训更加明确具体吗？第六诫的根基原则是生命的神圣，主向我们展示了这一原则的无尽衍生，分析了遵行与违背这一原则的源头所在。遵行这一诫命的源头在于同意去爱，违背这一诫命的源头在于最初感到的不圣洁的敌意，是心灵中破坏性的思想使关系受到侵害。主的教训大意是，心中的敌意以及一切不必要不圣洁、可能点燃憎恨火苗的诉讼，都在第六诫的范畴之内。<sup>70</sup>

29-30 节不一定要被视为插入语，它们同样可以被视作对一项生命原则的

---

<sup>70</sup> 27 和 28 节在本书第三章有讨论；关于马太福音 5：31-32，可参阅我的《离婚》（*Divorce*）一书 17-28 页。

宣告，即耶稣在 28 节清楚描述的原则。眼睛是淫念的工具，还有什么比 28 节的看见妇女动淫念更能尖锐描绘 29 节中跌倒呢？又有什么比眼睛会将我们引到耶稣在前面经文讲述的罪中，更能尖锐描绘剜掉眼睛丢掉的必要性？

然而，这并不意味着 29-30 节描述的真理应当仅仅局限于经文表达的特定诫命，很显然 29-30 节的教训适用于每个罪。这里的思路是，不管一件资产本身有多宝贵，假如这件资产成了我们堕入罪的机会，我们就必须准备放弃，而不是成为它试探的罪的牺牲品。耶稣这里不是教导自残，好像自残本身具有什么成圣效果。我们必须感受到祂夸张的修辞，但我们也不要让这里表达的简单真理从指间溜走。如果在放弃本身是好的或本身属罪的事物间二选一，那么我们不论如何都要选择好东西，而不是堕入罪中。如果保留一事物必然要付出犯罪的代价那么地上没有任何财物是太过宝贵、不能放弃。唯独这个原则能解释并证明殉道的存在，殉道者为了不犯卖主之罪，不惜牺牲生命以及一切相应的现世财富。我们不能降低这一原则所包含的完全的自由，那就是没有任何地上的财富、包括生命本身，是即使堕入罪中也绝不能放弃的。当我们明白这个教训，我们就不会反抗耶稣教训的说服力与严峻性，它极其真实、无比自由。马太福音用词的力度非常显著：ἐξελε, βάλε, βληθῆ, ἔκκοπον, ἀπέλθη。经文的命令显然是坚定无疑的，通过分析将会看到，做门徒的条件也是一样：“若有人要跟从我，就当舍己”（马太福音 16：24）。

登山宝训的所有部分，没有哪个部分比关于起誓的部分引发更多解释和应用上的争议。“你们又听见有吩咐古人的话，说：‘不可背誓，所起的誓总要向主谨守。’只是我告诉你们，什么誓都不可起。不可指着天起誓，因为天是神的座位；不可指着地起誓，因为地是他的脚凳；也不可指着耶路撒冷起誓，因为耶路撒冷是大君的京城；又不可指着你的头起誓，因为你不能使一根头发变黑变白了。你们的话，是，就说是；不是，就说不是；若再多说就是出于那恶者”（马太福音 5：33-37）。尽管 33 节不是严格引用旧约，但它的组成部分在旧约中可以找到，它很可能是利未记 19：12、民数记 30：2 和申命记 23：21 的

组合引用。问题是：耶稣责备与更正的是拉比传统的哪些误用、禁止和怂恿？很显然，犹太人一定有什么思想和行为上的轻率随便，导致违背了誓言的神圣性；否则耶稣说“只是我告诉你们，什么誓都不可起”就完全不相干了。我们很难确定这种思想和行为上的轻率到底是什么，但从耶稣自己的话，以及从拉比传统发现的一些其他证据，我们可以为主在这段的教训拼出一些背景信息。巴比伦塔木德的时期要晚一些，但它的确反应了一些在主的时期必定存在的传统。关于起誓的册子确实表明，尽管拉比传统针对多个问题有相当的观念差异，但许多观点都认为，如果人使用神名字的替代品起誓，这个人就可以豁免于指着神的名起誓所关联的义务与处罚。<sup>71</sup> 如果我们阅读这一册的内容，就会发现这种显然的、堕落的推理和诡辩，以及对古时刑罚的钻空子和歪曲。在这种拉比传统的背景下主的教训不仅容易理解，而且明亮清晰。当祂说“不可指着天起誓，因为天是神的座位；不可指着地起誓，因为地是他的脚凳”时，祂是在直接抨击犹太人的亵渎，即允许人使用神名号的替代品起誓，以便一方面强调誓言的分量，一方面逃避使用神名号起誓的相应义务和刑罚。既享受誓言的好处，又规避誓言的义务以及起假誓的刑罚，这是邪恶及不正当的。我们很容易感受到这种行为的丕义与伪善，它是特别严重的丕义，因为这种伪善利用的是神的名号。耶稣是在说：你们用“天”作为替代品起誓，一点也不会豁免于誓言的义务和刑罚，因为誓言中的“天”一词是无可逃避的指向神。这是因为使用这个词的唯一目的是为了天是神的宝座，是因为它指向神所以才具有力量，没有了这个指向，那种郑重的效果和目的就不复存在。

同样的，“地”这个词也是向神的，这一点显而易见；正是包含在“地是

---

<sup>71</sup> 一些引用可以呈现不同的观念以及上面所提观念的盛行。《巴比伦塔木德》（同前），*Shebu'oth* 册：“（如果他说）：‘我命令你起誓’，‘我命令你’，‘我约束你’：它们就负有义务。‘以天地之名’：它们可以豁免。‘以 Alef Daleth 之名’，‘以 Yod He 之名’，‘以沙代之名’，‘以 Zebaoth 之名’，‘以那位慈悲怜悯者之名’，‘以那位长久受苦者之名’，‘以那位充满恩慈者之名’，或以任何（神名号）的代称：它们负有义务。那以任何这些名号亵渎的人要承担责任：这是梅尔的观点，但圣贤豁免了他。那些以这些名号咒诅父亲母亲的人要承担责任：这是梅尔的观点，但圣贤豁免了他。那以这些名号咒诅邻舍的人犯了禁令。（如果他说）：‘主击打你’，或‘神击打你’：这些是写在妥拉上的咒诅。‘愿（主）不要击打你’，或‘愿祂赐福于你’，或‘愿祂恩待你（如果你为我作证）’：梅尔使（它们）负有责任，但圣贤豁免了（它们）”（202 页往后）。关于神名号的替代品：“那亵渎以下任何一个的都负有责任：这是梅尔的观点，但圣贤豁免了他。我们的拉比教导：任何咒诅神的人都要担当他的罪。为什么要这样写？不是已经说过：那亵渎主名的人总要治死？——我或许认为他仅仅在用了神实际的名号时才算担罪；我们从哪里知道要包含代称呢？因此它是在说：任何咒诅他神的人——以任何方式；这是梅尔的观点，但圣贤说：用实际的名号，（刑罚）就是死亡；用代称，则受警告”（211 页）。

参阅：莱特福德关于这一主题的论述：同前，120-124 页。



神的创造，是神的脚凳”这一事实内的向神的指代，使得使用这个词具有誓言的效力。耶路撒冷之所以被用在起誓中，也唯独是因为它与神的同在有着特殊关联。因此，耶稣是在曝光不正当使用神名号替代品的亵渎之处。使用替代品的原因在于对神的指向，并且人以为使用替代品可以免于使用神名号所包含的刑罚。

我们也可以看出这种诡辩对起假誓的暗示。如果诸如天、地、耶路撒冷这样的替代品不会被视作具有指着神的名起誓所具有的义务和刑罚，那么就算借这些替代品之力撒谎也不算起假誓。它们的确是虚谎，而且是用这种誓言的方式撒谎但是它们不会错的那么严重，因为它们不能算是假誓，起誓的人没有犯起假誓的罪。耶稣至少是在暗示和曝光这种诡计的谬误之处，祂的意思是，如果我们用天、地、耶路撒冷这样的词发出虚假的誓言，我们绝不能从起假誓的罪中豁免。

主的教训给我们的第二个问题是：耶稣是在谴责一切起誓吗？<sup>72</sup> “什么誓都不可起”的命令，对于许多人而言都像是在肯定这种观点，因为可以貌似有理地说这是一个绝对声明，怎么能有例外呢？我们要考虑到这里的“誓”指的是什么，它是一个庄严的宣告，我们指着神的名为我们肯定的真相作证，因此它完全是一项宗教活动。承诺性的誓言具有同样的宗教性质，与正式誓言的唯一区别在于它是一个承诺，在其中我们诉诸于神作我们心灵诚实和动机信实的见证。那么问题是：耶稣是在禁止一切起誓吗？如果是这样，那我们就要面临难以逾越的困难，主的教训将跟圣经的类比相冲突。对此的考量如下：

(1) 圣经允许甚至命令人在特定情况下起誓（参阅：申命记 6：13；10：20；罗马书 1：9；哥林多后书 1：23；腓立比书 1：8；帖撒罗尼迦前书 2：5，10）。(2) 如果耶稣是在谴责一切起誓，我们就得将这些新约例证视为错误，将旧约例证视为一种让步，并非本质上得到许可或合法。认为保罗在上述经文中公开违背主的禁令，这种想法简直天方夜谭。并且旧约例证也很难被放在让步的类别下。(3) 神自己就起誓（创世记 22：16；诗篇 110：4；希伯来书 6：17-18）。诚然，神可以做我们不能做的事，但在圣经命令与示范的背景下，神在这些经文里所做的，至少属于一种为我们立下效法模式的行为。(4) 对马太

---

<sup>72</sup> 参阅：斯通豪斯：《同前》，206 页往后。

福音 26: 63-64 最合理的解释是，耶稣赞同郑重的起誓。如果耶稣赞同一句誓言我们怎能认为祂违背了自己的教导呢？（5）如果我们这样理解耶稣的话“什么誓都不可起”：虽然它在用词上是绝对的，但它仅仅指向耶稣清楚谴责的褻渎，即耶稣前面举例的虚假誓言——那么我们并没有违背任何正确与必要的解经原则。换句话说，如果我们推断耶稣 *不留余地* 禁止的起誓，是祂清楚谴责的诡计，也就是鬼鬼祟祟地用神名号的替代品，以规避褻渎或起假誓的罪名，那么我们得到的解释不仅合理，而且充分。如果这个对耶稣禁令的解释是站得住脚的，如果它与圣经教训一致，那么这就是我们必须采用的解释。（6）这可以解释 37 节的内容。如果 37 节是要照字面意义理解，那么我们也必须代入 34 节的“什么誓都不可起”，接着我们就会看到耶稣在 37 节的命令跟祂自己的教训存在冲突，这是一种不可能的假设。如果我们承认——我们也必须承认，37 节应当被理解为反对耶稣在 34-36 节提到的诡计，那么我们在 37 节必会发现的限制，也一定适用于 34 节的禁令，也就是“什么誓都不可起”。

因着这些原因，我们必须得出以下结论：耶稣并非禁止一切起誓，而是仅仅禁止那些违反条件的起誓，就是起誓作为一项宗教崇拜举动所必须遵守的条件。

假如耶稣并没有谴责一切起誓，我们是否可以认为 34-36 节有这样的暗示：不管是正式的起誓还是承诺性起誓，我们都只能使用神的名，而不能用耶稣列举的替代品？对于这个问题，我们必须作否定回答。（1）圣经中有不是明确指着神的名、而是采用其他表达的起誓例子（参阅：创世记 42: 15；撒母耳记上 1: 26；17: 55；列王纪下 2: 2, 4, 6）。（2）在马太福音 23: 17-22 中，耶稣处理的是一个与登山宝训相似的处境。有一点跟我们的问题特别相关，在这里祂没有谴责指着圣殿、祭坛或天起誓的举动，但祂强调了在马太福音 5: 34-36 讲的重点，即如果我们指着圣殿起誓，就是指着殿和“那住在殿里的”起誓；如果我们指着天起誓，就是指着“神的宝座和那坐在上面的”起誓。只要我们明白这些词语都是指向神的，这样的誓言具有跟指着神的名起誓一样的效力——就没有任何证据表明使用这些词语是不合宜的。（3）如果使用代称本身是不正

当的，就很难理解耶稣在两段经文宣布的原则，即指着神荣耀的象征起誓，具有直接指着神的名起誓的分量。如果我们使用“天”这个字，是指着神的宝座和坐在宝座上的那位（马太福音 23：22），那么这种对“天”庄严的宗教用法当然没有不敬虔之处，正如在祷告或赞美中如此使用并没有不敬虔一样。

最后可能问到的问题是：圣经或耶稣在这里是否有谴责一切自愿起誓的意思？哪怕是宗教性的、严肃的？要不是有些人持着这样的观点：只有一种起誓是允许的，那就是他人藉着合法权柄强迫我们进行的起誓<sup>73</sup>——这个问题就不必要了。如果我们查看圣经的见证，就会发现这一立场站不住脚。新旧约都有不能视作被一些合法权柄强迫或要求起誓的例子，上面已经给出的例子就可以描述，这些誓言都带着完全的庄重和敬畏，因为起誓者认为当时的处境适合呼求神的见证，因此不需要他人的规定。

主在这段圣经（马太福音 5：33-37）谴责的是一切不敬畏、不必要、伪装和鬼鬼祟祟的起誓。祂是在处理对起誓的滥用风气，不止是当时，也包括现在，即用具有起誓效力的语言强调自己的主张、否认或承诺，但因着这样那样的原因，我们认为这不算什么，因此我们假设自己并没有犯亵渎或起假誓的罪。耶稣谴责的不仅是不敬畏，而且还是不诚实和虚谎并在现实中依靠并促进这种行为。这种行为的讽刺之处在于，采用这些庄严手段，已经假设了为了获得信任，这种加强是必要的。这就意味着单凭我们的话是不够的，我们的话是可疑的。主呼吁的是简单、诚实、坦率的表达，为真理和诚实热心。一句简单的“是”或“不”应当足以赢得信任。主来是要为真理作见证，在祂的国度里，真理的神圣是至高无上的。真理的印记是言语的贞洁标记，如果我们是诚实的，如果我们的舌头因着对真理的爱而柔和，我们就不需要用亵渎或本质虚谎的表达修饰和坚固我们的肯定、否认与承诺。当我们在这一背景下理解主的话，祂的话就充满了意义：“你们的话，是，就说是；不是，就说不是；若再多说就是出于那恶者”（马太福音 5：37）。

---

<sup>73</sup> 参阅：约瑟·艾迪森·亚历山大：《同前》，马太福音 5：37。

登山宝训接下来的段落处理的是 *以牙还牙* (*lex talionis*) 的问题。耶稣说有话说“以眼还眼，以牙还牙”，祂是在直接引用摩西律法（出埃及记 21：24；利未记 24：20；申命记 19：21）。尽管将这里视作主在废除摩西体系下的民事处罚条例（在新约时代不能作为民事条例）与主在其他地方的教导并不相悖，正如祂在马太福音 5：31-32 对离婚的处理一样；但将这里视作主在反对有关旧约律法的误用似乎更符合这里的语境，耶稣是在继续纠正人的扭曲。

以牙还牙是摩西律法体系的一部分，它是针对致人受伤的情况规定的处罚标准。它是公共正义秩序的一部分，不属于私下复仇的范畴。我们不难看出这个区别容易被人忽视或撇弃，然后就会带来两种对律法的扭曲：（1）将仅适用于公共正义范畴的原则转移到私下生活中。（2）滥用这一条款，将个人的恶毒正当化。后一种扭曲比第一种更可憎，因为它来自于对犯罪惩罚之本意的扭曲。惩罚从来都不是为了安抚复仇的愤恨，而是为了满足公义。公义并不是报仇，尽管它具有报复性。

我们可以合理推断，耶稣所指的正是这种邪恶——寻求一解个人的心头之恨、尽一切可能报仇。这系列的禁令都要在这一背景下理解。耶稣禁止的这种复仇算计的报复行为，所反映出来的思想态度是多么不同！

耶稣说“不要与恶人作对”，我们不能认为祂是在教导人在任何人身财产受到攻击的处境下，都要消极不抵抗；以及如果我们受了伤或受到凌辱，我们应该任凭别人变本加厉地欺凌。我们必须考虑到在其他耶稣教训里发现的夸张修辞，这种陈述形态是为了强调这一必要：作为基督门徒，应当呈现出与受复仇愤怒操控之人的态度与反应截然不同的态度与反应；在司法诉讼上，这种不一样也必须得到体现。“有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去”（马太福音 5：40）。这里的教训显然不是我们应当规避一切上诉或由官员权柄执行的公共正义，而是按照我们在 25-26 节发现的思路，主是在教导宽容忍耐的美德，甚至对那些不公正对待我们的人也是如此，并放弃权益，承受由不公正引起的贫困。

对这段经文（马太福音 5：38-42）的总结可以从消极和积极两个方面。消极方面是，当我们遭遇各种错误对待，当我们的权力受到侵犯、自由被侵害时，让我们不要发怒，不要让我们的行为受愤恨的复仇操控。<sup>74</sup> 积极方面是，让我们慷慨而宽容，即使对那些错待我们的人也是如此，难道这不是我们永远应当践行的黄金律吗？使徒曾经平白地教诲：“若是能行，总要尽力与众人和睦。亲爱的弟兄，不要自己伸冤，宁可让步，听凭主怒；因为经上记着：‘主说：『伸冤在我，我必报应。』’”所以，你的仇敌若饿了，就给他吃，若渴了，就给他喝；因为你这样行就是把炭火堆在他的头上。你不可为恶所胜，反要以善胜恶”（罗马书 12：17-21；参阅：箴言 25：21-22；希伯来书 10：30；12：14-15）。

主的教训中，没有哪部分比马太福音 5：43-48 更加影响基督徒伦理，当祂说“你们听见有话说：‘当爱你的邻舍，恨你的仇敌’”时，祂无疑是指着一些对旧约教导的歪曲而言。犹太人到底是基于什么推理给旧约“要爱人如己”（利未记 19：18）的命令加上了人的传统“要恨你的仇敌”，我们很难得出确切答案。<sup>75</sup> 但这种增加或推断显然没有证据支持，耶稣在这里纠正这种曲解：“只是我告诉你们，要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”主的话里蕴含着意义深远的教训。

为什么门徒应当爱他们的仇敌？耶稣给出的答案是，藉着如此行，他们可以作天父的儿子。作为父亲的儿子，他们必须反映收养或生养他们的父亲的性情。他们必须在态度、倾向和行为上，都像父亲。这一直截了当的主张或许显得有些不敬，毕竟哪个人类的子孙能与主相似呢？诚然，在某种意义上，追求像神一样是本质邪恶的。难道这不正是撒旦在伊甸园里试探夏娃所用的关键诱惑吗：“你们便如神能知道善恶”？夏娃正是因为对这种思想产生共鸣、垂涎这一特权才会堕落。诚然，追求与神相似、使我们自己与神同等是最致命的罪，与人原初

<sup>74</sup> 参阅：斯通豪斯：《同前》，208 页。

<sup>75</sup> 人的思路有可能大致如下。旧约说：“要爱人如己（译注：英文直译为当爱邻舍如同自己）”（利未记 19：18）。既然这清清楚楚只指向人的邻舍，就可推断这一要求不适用于那些不在这范畴内的人，因此不适用于仇敌。既然没有律法要求人爱仇敌，那么人大概可以对仇敌怀有相反情感。至少，这种思维框架跟我们在耶稣时代的法利赛人身上发现的自满、自义、遗世独立的态度是一致的。参阅：J. A. 亚历山大：《同前》，马太福音 5：43。

所有的一切美德相悖，与得救之人当具备的美德相悖。

但人类神圣职责的本质，以及人类美德荣耀的本质，是在真理、仁义和圣洁上返照神的形象、在这种意义上与神相似。这向我们显露美德与罪、正确与错误、生命与死亡的分界线是多么精细。追求在一种意义上像神是美德的本质，而追求在另一种意义上像神却是罪。持守这一分界线对于一切关乎真理与正确的思考而言都是不可或缺的。

主的门徒必须爱仇敌，原因是他们是神的儿子，因此必须在态度和行为上像神。这是伦理要求的基本真理。说到底，我们为什么必须按照一种方式行动而非另一种？是因为经验证明一种好过另一种，一种引向快乐与满足，另一种引向苦毒与毁坏吗？主在这段经文里为我们设立了唯一正确的标准，正确的终极标准是神的属性或性情，伦理的根基是神是祂所是，因此我们必须在圣洁、公义真理、良善和慈爱上与神的本性一致。一切关于神超越性的教义，倘若移除了神的性情与行动跟我们义务之间的关联，就是在毁坏伦理要求的根基。神是照着自己的形象、按着自己的样式造人，因此人必须像神。

然而，需要注意的是，耶稣说“这样就可以作你们天父的儿子”时，祂不是在作一个普遍性的声明，好像神是所有人的父，不论人的好坏善恶。祂不是在说因为神是所有人的父，因此祂降雨给义人，也给不义的人，要日头照好人，也照歹人。耶稣的确是说，那些祂提到的人、那些返照天父态度和仁慈的人，是天父的儿子。但是祂并没有说、也没有暗示，所有领受神恩惠的人都是天父的儿子。诚然，是天父不带偏见地将恩惠提供给所有人，天父是那位护理的上主；但这并不是说祂是所有人的天父，主避免使用带有这种暗示的词语。

主之所以用“神叫日头照好人也照歹人、降雨给义人也给不义的人”来描述神的仁慈，是为了教导门徒爱仇敌的必要性。这里的暗示是，因着神有仁慈，所以祂降下阳光雨露给不义的人，正如给义人一样。意思不仅仅是阳光雨露的恩惠不仅仅是义人和不义的人都领受享用这些恩惠，而是暗示我们神赐下这些恩惠

是祂对人良善仁慈的体现。如果怀疑马太福音 5: 44-45 的样式是否在其他地方出现过，那无疑是路加福音的一段平行经文：“只是我告诉你们这听道的人，你们的仇敌，要爱他！恨你们的，要待他好！咒诅你们的，要为他祝福！凌辱你们的，要为他祷告……你们倒要爱仇敌，也要善待他们，并要借给人不指望偿还，你们的赏赐就必大了，你们也必作至高者的儿子，因为他恩待那忘恩的和作恶的。你们要慈悲，像你们的父慈悲一样”（路加福音 6: 27-28, 35-36）。神之所以降下这些恩惠，是因为祂对恶人也是仁慈的。神里面有恩慈的性情，祂赐给人享用的恩惠正是这恩慈的体现。耶稣命令门徒也要有这种样式，因为这是他们天父的样式。要爱你的仇敌、向他们行善，如此就返照了天上的模范。

从另一个角度思想，这其实反映了我们先前所见的原则。门徒不当以恶报恶（38-42 节），他们的伦理不应该是等价交换（*quid pro quo*），不是一种交换式的伦理。因此，论到爱与好行为，他们也不应当像做交易一样计算收入、欠债与偿还。“你们若单爱那爱你们的人，有什么赏赐呢？就是税吏不也是这样行吗？你们若单请你弟兄的安，比人有什么长处呢？就是外邦人不也是这样行吗？”（46-47 节）。我们当追随的是神的模范，如果神是按着等价交换原则对待人，按着收入和回报计算，那么我们这些罪人能配得什么好东西呢？神对恶人的恩赐以及赐下的一切恩惠都是出于白白的恩典，因此我们的行为也必须照此模范。

这段经文给许多人造成了军事战争上的难题，如果基督的伦理是我们当爱仇敌、为那咒诅我们的祝福、向恨我们的行善、为逼迫我们的祷告，那我们怎能参与战争呢？难道信徒不是只剩下不抵抗伦理可以采用吗？

必须承认，许多真实的战争和战争犯下的暴行，都与主的教导和要求截然相悖的、应当受到严厉谴责。同时，战争确实出自与主要求的态度和原则不一致是一种失败。如果没有罪，也就不会有战争。

但是将所有战争和参与战争都定为错误，这种对经文的解释和应用没能持守必要的区分。爱的要求尽管毫无松懈、毫无例外，却并不废弃公义的要求；爱并非与惩罚错误不一致。爱首先是对神全然的爱，因此就包含对公义的爱。因此当我们以更大的尺度看待爱的要求时，会发现爱的要求与公义的要求其实是一个要求。一场正义的战争是为了保护和促进公义，在爱的要求与这样的战争之间并不存在不一致。战争中的致伤与杀害是使用神交给政府官员的宝剑，以维持公义、刑罚作恶者。这宝剑本质与实践上都永远不能作为复仇与恶毒的工具。不论何时，一个国家甚至一个战场上的士兵，使用战争武器作为复仇工具，而不是执行正义的工具时，公义和慈爱都将受到亵渎。这就是说，如果战争是仇恨的工具那战争就永远不会是正义的。与爱相悖的是恨，恨总是与爱相对。但保护和维持正义的战争并不是由恨挑起，而是出于爱公义的缘故，这种爱永远不会与主明确持续的爱的要求相悖。

耶稣在这些经文（43-47节）里所说的，都可以在祂最后的话中得到总结：“所以，你们要完全，像你们的天父完全一样”（48节）。毋庸置疑，这里的思想聚焦在天父仁慈地对待不敬虔之人所彰显的完全上；同理，神的完全对我们的要求主要在于爱仇敌和向仇敌行善。“所以，你们要完全，像你们的天父完全一样”——这句话完全描述了神的完全对人类行为的要求，呈现了人类性情与行为规范的终极考量。圣经伦理的原因在于神的完全；伦理行为的基本标准是神的完全；伦理生活的终极目标是与神的完全相一致。耶稣的话诚然暗示了这一切。

那种把登山宝训的伦理归到另一个时代、说它与我们当下的生活不相干的解释是多么错谬啊！我们不禁要问什么样的伦理标准或什么样的对于神完全的观念，可以用来支持这种建构。登山宝训的伦理要求在耶稣的话中到达顶点：“所以，你们要完全，像你们的天父完全一样”，我们能说这一标准有朝一日将不再适用吗？认为信徒伦理的规范与目标，可以比与神的完全相一致的完全低一点——这是将人按着神的形象受造以及永远约束我们的神圣性视为儿戏。登山宝训的根基就在于耶稣的这句总结，它的教诲正在于此，它的纲要正在于此。总结



来说，它就是主的教训所展现的伦理。

## 第八章

# 律法与恩典

没有哪个主题比“律法与恩典”与福音属性更加关系密切。到目前为止，错误的发展程度，也是我们福音观念的扭曲程度。一个关于律法功用的错误观念，足以完全毁坏我们对福音的认识；一个关于律法与恩典对立的错误观念，足以拆毁恩典的根基结构与上层建筑。没有什么比这一事实更能证明这点：新约两卷主要使徒书信、两处最大的争辩就是以律法和恩典为主题。保罗在加拉太书开头所写的话、描述问题的严重性，使我们的注意力一下集中起来：“但无论是我们是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。我们已经说了，现在又说，若有人传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当被咒诅”（加拉太书 1：8-9）。在保罗写的罗马书中，我们读到同样令人震惊的话：“我在基督里说真话，并不谎言，有我良心被圣灵感动，给我作见证：我是大有忧愁，心里时常伤痛；为我弟兄，我骨肉之亲，就是自己被咒诅，与基督分离，我也愿意”（罗马书 9：1-3）。是什么问题导致使徒生出如此大有激情的热心和圣洁的愤怒，这种愤怒甚至与旧约咒诅的语言相似？一句话回答，是律法与福音的关系。“我不废掉神的恩；义若是借着律法得的，基督就是徒然死了”（加拉太书 2：21）；“若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本乎律法了”（加拉太书 3：21）；“所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义”（罗马书 3：20）。

道理很简单，如果认为我们蒙神悦纳、被神称义，其中有律法哪怕最小程度的一点贡献，福音恩典就是无效的。问题尖锐激烈到一定程度，以至于如果我们在任何意义上倚靠行律法被神接纳，那么基督对于我们就是无益的。“你们这要靠律法称义的，是与基督隔绝，从恩典中坠落了”（加拉太书 5：4）。但我们绝不能认为整个律法与恩典的关系问题就因此解决了，我们必须记住保罗的这

一争辩：“这样，我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法”（罗马书 3：31）。因此我们必须承认，律法与恩典这一主题，不仅关乎律法和恩典的对立，而且关乎律法如何使恩典成为必要，以及恩典如何坚固与肯定律法。我们不仅要热心捍卫恩典的教义不被遵行律法扭曲，还要热心持守律法的教义，以抵制一种扭曲的、虚假的恩典观念。这是在说，当我们说必须捍卫福音不掺杂律法主义、捍卫律法不被反律主义蹂躏时<sup>76</sup>，我们必须赞同那位外邦人的使徒作为恩典福音卫士所作的全部见证。

我们关注的主题，其中后一方面要特别引起我们注意。在恩典系统下，律法的位置在哪里？

当今福音派圈子里有一种思维症候群，围绕的观念是这样的：遵守神的诫命与基督徒的自由和自发性不一致，*持守* (*keeping*) 律法跟律法主义和靠行为称义相近，而不是跟恩典原则相近。任何严肃查考新约的信徒，都不可能接受这种憎恶持守律法的观念。难道主不是说：“你们若爱我，就必遵守我的诫命”（约翰福音 14：15）？难道祂没有说：“你们若遵守我的命令，就常在我的爱里，正如我遵守了我父的命令，常在他的爱里”（约翰福音 15：10）？是约翰将主的话记录下来，所有使徒中，是约翰满心牢记主的教导与爱的榜样，在他第一封书信中显著地重申这一教训。我们读他的话时，可以察觉到他恳求的温柔“小子们哪，我们相爱，不要只在言语和舌头上，总要在行为和诚实上”（约翰一书 3：18）；“亲爱的弟兄啊，我们应当彼此相爱，因为爱是从神来的”（约翰一书 4：7）。但假如我们忽略了约翰对遵行神诫命的强调，就没有领会约翰的信息：“我们若遵守他的诫命，就晓得是认识他。人若说‘我认识他’，却不遵守他的诫命，便是说谎话的，真理也不在他心里了。凡遵守主道的，爱神的心在他里面实在是完全的。从此，我们知道我们是在主里面”（约翰一书 2：3-5）；“亲爱的弟兄啊，我们的心若不责备我们，就可以向神坦然无惧了。并且我们一切所求的，就从他得着；因为我们遵守他的命令，行他所喜悦的事……遵守神命令的，就住在神里面，神也住在他里面”（约翰一书 3：21-22, 24）；“我们遵守神的诫命，这就是爱他了”（约翰一书 5：3）。如果我

---

<sup>76</sup> 参阅本书附录五。

们对爱神与遵守神诫命的实际关联感到惊讶，那是因为我们忽略了主自己的话，约翰将这话铭记于心：“你们若遵守我的命令，就常在我的爱里”（约翰福音 15：10）；以及“有了我的命令又遵守的，这人就是爱我的”（约翰福音 14：21）。至少可以说，主的见证与约翰的见证都表明存在一个不可或缺的互补；爱一定运行在 遵守 神的诫命上。如果我们看不到这一点，就是目光短浅；如果我们对遵守诫命的观念抱有持久的敌意，就只能得出这样的结论：我们要么是对耶稣的见证充耳不闻，要么就是恶意与之作对。

对遵守诫命的反感，很大部分出自对使徒保罗这句话的误解：“你们不在律法之下，乃在恩典之下”（罗马书 6：14）。人显然可以从这段经文找出许多貌似有理的依据，来合理化、坚固这种反感。我们很容易看出，认为信徒有义务遵守神的律法，跟使徒清楚的宣称看似冲突，因为使徒明说信徒不在律法之下。同样的，保罗说“但这因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下，直圈到那将来的真道显明出来”（加拉太书 3：23），很明显被看守在律法之下的束缚到信心显明时就终结了。因此说信徒有义务遵行神的律法，等于是将信徒重新带到束缚之下，这种束缚正是保罗在罗马书和加拉太书竭力抵制和驳斥的！“基督释放了我们，叫我们得以自由。所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制”（加拉太书 5：1）。

必须领会的是，当保罗在罗马书 6：14 说“你们不在律法之下，乃在恩典之下”时，“律法之下”和“恩典之下”间存在一个最尖锐的对立；并且按照保罗在这一段的本意，这两者是互相排除的。处在“律法之下”就是处在罪的权势下，处在“恩典之下”是从罪的权势下得释放。那么这里的对立到底是什么，跟我们的问题又有何相关？要回答这个问题，有必要确立律法能做什么、不能做什么。

律法能做什么，有些方面很明显，有些方面却常常被人忽视。（1）律法命令和要求；它宣布神的旨意是什么。神的律法是神圣洁的要求，为了使人的思想言行与祂的圣洁相一致。我们必须完全，因为神是完全的；律法就是神的完全对

我们的要求，以便使我们与祂的完全一致。（2）律法宣布遵行它会得着的嘉赏与祝福。诫命是叫人活的（罗马书 7：10）；人若行律法上的事，就必因此活着（加拉太书 3：12）。律法不仅宣布公义，而且维护公义。它肯定这一点：人若完全遵行它的要求、达致完全的义，就会有随之而来的称义与生命。只有当人偏离律法的要求，才会导致敌对的审判。（3）人每一次犯罪违背律法，律法都向人宣告定罪的审判。对于曾经破坏神圣律法的人，律法除了咒诅别无提供。那犯了一条的就是犯了众条：“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅”（加拉太书 3：10）。（4）律法揭露罪并证明人有罪。律法可以揭露人心最深处隐藏的罪恶，律法是属灵的，作为神的话，律法是活的、大有能力，可以搜寻人心一切的意念和动机（参阅：罗马书 7：14；希伯来书 4：12）。保罗在这节经文里所指的正是律法的辨别与搜寻功能：“非律法说‘不可起贪心’，我就不知何为贪心”（罗马书 7：7）；律法揭露蒙蔽我们眼目、使我们看不到心灵败坏的自满自义。（5）律法刺激罪，使之更加凶猛恶劣。律法本身完全不能更新改变堕落的人心，只能强化巩固人心的败坏。“然而，罪趁着机会，就借着诫命叫诸般的贪心在我里头发动”（罗马书 7：8；参阅：9，11，13 节）。因此，律法非但不能使我们从罪的奴役下释放或缓解，反而使这种奴役愈加牢固紧迫。律法越多光照我们败坏的内心，我们的思想就越多生出反抗的敌意，律法也就愈加显出肉体的意念是不服神的律，也是不能服。

律法不能做什么，隐含在我们所见律法的极限力量中。（1）律法不能使触犯它、因此处于它咒诅之下的人被称为义。律法没有赎罪功能，它不能给予赦罪的恩典，也没有能力使人具备遵行律法的能力。它不知道宽恕罪恶的仁慈是什么不能提供义来补偿我们的罪疚，没有约束力可以约束我们的任性，没有恩慈可以融化我们的心、使我们有悔改和新的顺服。（2）律法不能减轻罪的奴役，只能强化并巩固罪的奴役。罗马书 6：14 特别针对的正是律法在缓解罪之奴役上的无能。一个处在“律法之下”的人，一个仅有律法的人，一个生命唯独被律法的资源和效力决定的人，是罪的奴仆。一个人越是聪明坚定地委身律法，越是成为罪的奴仆。因此拯救人脱离罪之奴役的救赎，必定来自一个截然不同的源头。

正是在这个光照下，保罗“恩典之下”的相反表述才显得意义非凡。“恩典”一词涵盖了一切与律法相对、处于救赎护理中的事物。按照保罗的教导，救赎护理包括我们藉着基督的身体在律法上死去（罗马书 7：4），信徒是与基督同死、与基督一同复活（参阅：罗马书 6：8）。因此，他们已经来到了一切拯救更新的恩典之下，这救赎恩典浓缩在基督的受死和复活中，体现在那死而复活的主身上。藉着与基督受死的功效和祂复活生命的大能联合，信徒里面如今运行着基督受死与复活发出的大能。保罗“恩典之下”的简短表述暗示的正是这一切论到保罗处理的问题，在律法的功效和恩典的功效、律法的供应和恩典的供应之间存在一个绝对对立。恩典是神主权意旨和大能的体现，不是为了规定人的思想与行为跟神的圣洁保持一致，而是为了将人从奴役他们的不圣洁思想与行为下拯救出来。恩典是拯救人脱离罪的治权，因此是将人从违背律法中拯救出来。

持守福音的纯洁正直，在于持守律法的功能与效力跟福音功能与效力之间的绝对对立。然而尽管这一切都是真实的，也不代表这种对立使得律法对信徒而言不再具有任何相关性。许多福音派信徒在面对神律法的要求时，喊出不在律法之下而在恩典之下的轻率口号，他们至少要因着保罗的这句话三思：“其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下”（哥林多前书 9：21）。他们的口号倚靠的是保罗的公式，然而这句话出自同一位保罗之口。我们需要仔细查考使徒的这一声明，因为它暗示了保罗在神的律法之下，并且他清楚表达他是在基督的律法之下。这看起来就像跟他在罗马书 6：14 所说的截然相反，但不论如何，保罗对哥林多人说的话，足以禁止我们将“不在律法之下”的公式当成信徒跟神的律法完全不再有任何关系。

保罗肯定地说，他向什么人就作什么人——向犹太人就作犹太人，向律法之下的人就作律法之下的人，向没有律法的人就作没有律法的人。这里有一个反常的对比，他一时的行为好像跟另一时的行为在道德上是相反的，对有些人他作“律法以下的人”（ὡς ὑπὸ νόμον），对另一些人他则作“没有律法的人”（ὡς ἄνομος）。不仅行为模式的显然对立使我们震惊希奇，而且它们的表述也非比寻常。保罗怎么能说他有时候像一个“律法之下”的人一样行动？他又怎么能

说他有时候像一个“没有律法”的人一样行动？不仅仅我们作为读者感受到这种不寻常，保罗自己也料到了问题以及可能的反对。因此他很清楚有必要捍卫两种表述，以防遭到误解。他指着第一个补充说：“我虽不在律法以下”；指着第二个说：“其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下”。

分析这段经文将揭开关于保罗“律法之下”表述的重要真相。当他说对那些律法之下的人他就作“律法以下”的人，他的意思一定不是在罗马书 6：14 表达的意思层面行事为人。那段圣经里，“律法之下”具有受罪奴役的意思，至少具有这种暗示。但保罗在哥林多前书 9：20-21 绝不可能是在说他像一个受罪捆绑的人那样行事为人。这种思想是不可想象的，因此可以完全排除不讨论。所以保罗必定是照着罗马书 6：14 以外的含义使用“律法之下”的表述，并且到底是什么含义也并不难解。“律法之下”在这里的意思，是犹太人尚未理解基督的死与复活意味着摩西礼仪的终结，犹太人是在这种意义上处于律法之下，因此他们还受摩西体系的礼仪约束。保罗说这些人在律法以下，他不是考量他们的道德和属灵光景是受罪捆绑的。一切非信徒都处在罪的奴役下，因此照罗马书 6：14 的含义，都处于“律法之下”；如此罗马书 6：14 “律法之下”的特征就不能作为保罗在哥林多前书 9 章所讲的不同人群的区别特征。因此，后一处经文里“律法以下”的表述一定是指处在摩西体系的礼仪之下。我们不能认为保罗承认救赎启示下的人需要履行摩西的礼仪，他仅仅是在思想：有特定的一群人认为这是他们的义务。并且当他说对这些人就作律法以下的人时，他的意思是他宽容这些人的礼仪和习俗，就是他们认为自己有义务遵行的。

“律法之下”这一表达的含义，为加拉太书 3：23 的相同表达带去极大光照：“但这因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下”。前后文使得它的含义很明显，保罗所讲的律法是摩西体系，他在前面经文里这样问：“这样说来，律法是为甚么有的呢？原是为过犯添上的”（加拉太书 3：19），他所想的是神给亚伯拉罕应许四百三十年后设立的体系（参阅：17 节），保罗指着那体系说：“是借天使经中保之手设立的”（19 节）。当他在 23 节说“但这因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下”时，他是在将摩西体系下幼

年时期的训诲与监护，与新约信徒享受的成熟儿子身份与自由相对比。他不是将“律法之下”与罗马书6：14的含义等同；他不是在做、也绝不会暗示，曾经处于“律法之下”的以色列人是处在罪的奴役之下，即罗马书6：14“律法之下”的含义。

同理，保罗在哥林多前书9：20说他向律法之下的人作律法之下的人时，他指的是那些尚未明白新约救赎事件带来的划时代改变的人，以及他以让步的方式使自己的行为与那些认为自己仍受旧体系约束（其实这些约束只是暂时的）的人的偏见、习俗相一致。当他加上这句澄清的话“我虽不在律法以下”，他的意思是，尽管他以合宜方式使自己与这些习俗相适，他并不认为自己有从神来的义务去遵守这些礼仪，他自己并不在律法以下。我们再一次看到，要将罗马书6：14“律法之下”的含义应用在哥林多前书9：20中是不可能的，因为如果我们如此行，就必须认为保罗是在使自己的行为与处于罪恶奴役下的人一致，这种假设是完全不可能和不可想象的。

保罗在哥林多前书9：20-21感到自己有必要做出的第二个澄清，跟我们的主题关系更加紧密：“其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下”。他在保护自己免遭论断，就是在向没有律法的人作没有律法的人时，他认为自己豁免于向神的律法和基督当尽的义务。当他说向没有律法的人作没有律法的人时，他的意思是在他与这些人的关系中，他并不遵照摩西体系的风俗和条例。这里的“没有律法”是跟同一段落的“律法以下”相对，既然“律法以下”指的是在摩西的礼仪下，那么“没有律法”的意思就是相反，即不遵守这些礼仪。但这种不遵守不能被误解为从一切律法底下脱离，他立刻补充他在神面前不是没有律法，在基督面前正在律法之下。保罗向着神不是没有律法，向着基督仍受律法约束。

保罗所说的“在基督面前正在律法之下”，是一个非常不同寻常的表述。这就好像在说他“处在基督的法律下”、“受缚于基督的律法”、“对基督的律法负有义务”。保罗用词的目的不是将神的律法与基督的律法对立，就好像他在说



“不是在神的律法之下，而是在基督的律法之下”。消极句并不是“不在神的律法之下”，而是“在神面前不是没有律法”，意思是他在神面前处在律法之下，这种“在神面前处于律法之下”，其效用与解释就是他在基督面前处于律法之下。因此，保罗以最明确的语言表明他受基督和神律法的约束。

我们必须得出以下结论：（1）一句话说，信徒不在律法之下。在这里，处于“律法之下”跟罪的治权与奴役有关。信徒已经从律法底下得释放（罗马书 7：6），藉着基督的身体已经在律法上死了（罗马书 7：4），因此他已经向着律法死去（罗马书 7：6）。向着律法死意味着向罪死（罗马书 6：2），罪就不再作他的主了（罗马书 6：14）。（2）同时在另一种意义上信徒也不在律法之下，即不在摩西体系的礼仪律之下。律法的监护和约束已经由加略山划时代的十字架事件、基督的复活和五旬节终结。基督已将曾经处于律法底下的人救出来，使他们不加分别地享受儿女成熟无拘束的特权。这个意义下的从律法中得释放，跟前面的从律法中得释放一样都是绝对的。（3）此外，信徒还在另一种意义上是在“律法之下”：他受神和基督的律法约束，神和基督的律法之所以约束他，主要是因着他与基督的关系。

第三个结论并非仅从哥林多前书 9：21 得出，有好几个其他考虑迫使我们得出同样的结论。倘若我们更仔细地查考罗马书 6：14 和罗马书 7：1-6 的上下文，那种说保罗认为信徒完全不在律法之下、试图从上述经文找到支持依据的解释，其错谬之处就可得到指正。

（1）罗马书 6：14 不能从罗马书 6：15 分离出来：“这却怎么样呢？我们在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪吗？断乎不可！”使徒以最强烈的语气否定恩典可以在任何处境下被当作犯罪的通行证，或为罪提供诱因。恩典介入并统管我们，是为了将我们从罪的治权下拯救出来，因此可以建立并促进罪的反面就是“义”。从罪的治权下得救，不会使一个人处于真空或某种中间状态；如果拯救有 *起始处*，就必然也有 *目的地*，这个目的地就是圣洁与公义。保罗在

后面经文里发展的正是这种思想，他不止讲了从罪中得救，还讲了得救的积极方面：“你们既从罪里得了释放，就作了义的奴仆”（罗马书 6：18；参阅：22 节）。这里他不仅是说信徒成了义的奴仆，而且是说他们是神恩典作为的对象，因此神将他们跟义捆在一起。如果我们看不到义实在是罪的反面，我们怎能明白义是罪的积极对立面呢？如果罪是违背律法，义就一定是与律法相一致。保罗在这封书信中说神的律法是属灵的，律法的起源与属性都是属神的，是圣洁、良善、公义的，正如颁布律法的那位一样（罗马书 7：12，14）；律法必须被当作义的标准，正如它是罪的评判标准一样。

（2）如果保罗认为自己没有义务遵行神的律法，那他怎能说自己是信徒呢：“我就应承律法是善的……因为按着我里面的意思，我是喜欢神的律……这样看来，我以内心顺服神的律”（罗马书 7：16，22，25）？罗马书 7：14-25 描绘的冲突和张力造成了解经上极大的困难，这一点已成公认。但显然仍有一点空间留给这一问题：保罗描述他最内在的自我时，他最中心、最根本的自我是与基督的死与基督复活大能联合的自我（参阅：罗马书 6：2-6），他描述自己是喜欢神的律、以内心顺服神的律。这种顺服是一种奴仆式的顺服，是斩钉截铁的委身，然而却不是一种被迫和不情愿的顺服。它是心灵、思想、意志最深处甘心乐意的顺服，是全然的委身，是一种自发的、喜乐的委身。是什么促使保罗呼喊“我真是苦啊”（罗马书 7：24）？保罗在这一段哀叹的局限，不是神的律法加给他的限制，而是不能与律法相一致的局限，即他愿意行善，却行不出来。他哀叹的重担不是律法，而是律法的反面，即他肉体里面与内心的律交战的另一个律（罗马书 7：23）。

（3）保罗在同一封书信里向我们提供了律法的确切图景以及什么才是顺服律法，可以雄辩地证明保罗在这段关于他喜悦、顺服神律法的声明里所指的是什么。他在罗马书 6：14 紧接的下文说：“非律法说‘不可起贪心’，我就不知何为贪心”（罗马书 7：7）。但在罗马书直接关乎基督徒行为的部分，保罗至少提到了四条诫命，这更能带来光照：“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱要常以为亏欠，因为爱人的就完全了律法。像那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不

可贪婪，或有别的诫命，都包在爱人如己这一句话之内了”（罗马书 13：8-9）。我们现在特别感兴趣的是，注意保罗将这些十诫的诫命——他引用了四个——视为与见证基督徒呼召的行为息息相关。重点在于这一事实：爱成全了律法律法都总结在一句话里：“爱人如己”。但是，如果爱成全了律法，我们必须仍然记住律法是被成全的；如果它们得到成全，就表明它们作为诫命是需要人遵守的；如果它们总结在一句话里，那么这个总结绝不会消除或废止它所总结的事物。试图规避保罗思想的根基前提是徒然的，这一前提就是：十诫立定的律例是信徒行为的准则，这行为就是爱所要求的行为。并且，保罗是在以爱为重点的背景下阐明这些准则，也就更加意味深长：“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱要常以为亏欠”（第 8 节）。

关于律法在恩典范畴内的位置，保罗其他书信给出了同样的观念教训。哥林多教会的处境使得保罗有必要在第一封书信里大量处理伦理问题，在好几处，他呼吁管理教会的人对信徒的错误行为加以谴责与纠正。他借机提醒他们，不义的人不能承受神的国。保罗列举了一系列罪行，描绘不能承受神国的不义——淫乱的、拜偶像的、奸淫的、作变童的、亲男色的、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂的、勒索的（哥林多前书 6：9-10）。保罗的用意是描绘那些不能承受神和基督国度的人其性情和行为特征（参阅：10 节）。他实际上是说：“你们这些信徒已经洗净、成圣、称义了，你们不能跟任何罪恶任意游戏；作为神国的后嗣，你们的行为也应当相称；你们必须领悟神的国跟世界是本质相对的。”我们当下最关注的是保罗教训的前提标准，这里的对立正是照着这标准判断。我们需要审视保罗列举的罪恶清单，以便找出这种标准是什么。原来这整个清单背后是十诫的诫命：拜偶像——第一诫和第二诫；奸淫——第七诫；偷窃和勒索——第八诫；辱骂——第九诫，也许包含第三诫；贪婪——第十诫。因此，很显然神国度公义的标准，以及那些活在世上没有神、没有指望的人，其不义标记的判断标准——都是十诫概括的思想与行为准则。保罗疾呼恩典的运行（参阅：11 节）应当驱使人具有这些诫命代表的正直。恩典不是使我们豁免于诫命的要求，而是在我们里面建立可以行出这些要求的品格与状态。

如果有人反对说，保罗在同一封书信里给了我们另一个例子，就是他命令人不要吃祭过偶像的食物，免得叫软弱的弟兄跌倒，这难道不是照着脱离律法的爱行事吗？这样的反对没有充分仔细地查看经文（哥林多前书8章）。诚然，没有律法禁止人吃祭过偶像的食物，保罗在这件事上为坚固、明智信徒的良心自由辩护。世上的偶像算不得什么，只有一位神，除祂以外再无别神；全地和其中所充满的都是主的。对于有信心的人来说，食物不会因为被拜偶像者祭过偶像就被玷污，他可以存着感谢的心自由领受。然而在特定处境下出于爱心的考虑，坚固的信徒要放弃自由。也许有人要争辩说，这里的爱是完全脱离律法运行，因此是一个例证，表明爱才是人行事的最高标准，不用受律法指引。

仔细查考这段经文可以曝光这种诠释的错误。神律法的神圣与权威是整个处境的根基，为什么明智的信徒在这种处境下要放弃自由？仅仅是因为这具有使软弱弟兄陷入拜偶像之罪的风险，吃祭过偶像的肉会伤害弟兄软弱的良心。换句话说，是致使软弱弟兄违反第一诫的危险：“除了我以外，你不可有别的神”。如果把这个事实从处境中抽走，使徒的整个争辩就没有意义。律法要求我们自己远离拜偶像，但律法也要求我们爱人如己。因此当我们行事时，一方面我们自己是完全清洁，一方面却知道对另一个信徒而言是犯罪的试探，这个时候爱人如己的命令会驱使我们放弃这种没有爱心、不相称的行为。然而，这却不是脱离律法的爱，而是运行在“除了我以外，你不可有别的神”这一诫命的神圣权威之下的爱。

因此，我们有从保罗书信而来的充足证据证明保罗这话的含义：“这样，我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法”（罗马书3：31）。对于律法功用和恩典运作之间的对比，保罗这样有力地总结与声明：“但如今，神的义在律法以外已经显明出来”；“既是这样，哪里能夸口呢？没有可夸的了。用何法没有的呢？是用立功之法吗？不是，乃用信主之法。所以我们看定了：人称义是因着信，不在乎遵行律法”（罗马书3：21，27-28）。保罗在罗马书随后的

章节里充分确立证实了这一主张，然而按着保罗特色，他提前就申明他的结论，即关于律法的无效和恩典的充足的结论。他在这里作出最严厉的警告，律法虽然不能使不敬虔的人称义，但绝不代表律法应该废弃。人们时常从罗马书 6：14 得出的推论，应该在罗马书 3：31 就被保罗的声明消解；并且罗马书 6：14 的上下文也给出了恩典为什么不会使律法无效的原因。“这样看来，律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的”（罗马书 7：12）；“律法是属乎灵的”（罗马书 7：14）；律法是绝对良善的（罗马书 7：13，16，19，21）。一件绝对良善的事物怎么可能不再与人相关，其神圣性怎么可能丧失呢？

对于律法和信徒关系的错误观念，很大部分来自于更广义的圣经神学错误，比单单误解保罗在罗马书 6：14 的话更加庞大。这种错误是对摩西体系与摩西之约跟新约关系的误解。错误观念认为，摩西之约跟亚伯拉罕之约里的应许原则存在尖锐对立，跟新约展露的恩典原则也存在尖锐对立；这种统管摩西之约和摩西时代的对立原则是律法的原则，律法原则跟应许和恩典原则相悖。<sup>77</sup> 因此，这种观念认为摩西之约是律法功德的显著代表，与应许和恩典的供应相悖。我们很容易看出这一针对摩西体系的解释，不仅会影响我们对摩西体系的建构，还将一方面影响我们对亚伯拉罕之约的建构，一方面影响我们对新约的建构；摩西体系将在基本原则和管制原则上都与两者尖锐对立。并且我们在新约发现的律法和恩典之间的对比，会自然而然地被解释为摩西体系和恩典时代的福音之间的对比。换句话说，“律法之下”和“恩典之下”的真实对比，正如在罗马书 6：14 和 7：1-4 出现的，会被当作摩西之约和新约的对比在历史圣约启示中展开的证据。这种解释已经对解经历史造成极大影响，并且给一些特定经文的解释造成

---

<sup>77</sup> 参阅本书附录五关于路易斯·斯普瑞·薛弗尔 (Lewis Sperry Chafer) 的内容，并参阅：《司可福串珠圣经》(Scofield Reference Bible)，1115 页，1244 页往后；查理斯·芬博格 (Charles A. Feinberg)：《前千禧年论还是无千禧年论》(Premillennialism or Amillennialism)，(大急流城，1936 年)，126，190 页。问题不在于现代时代论者是否真的认为律法时代有人靠着行律法得救，时代论者会承认，无论什么时代，人都是靠着基督的宝血、透过上帝的恩典得救。按着芬博格的话说：“一切世代的一切福分都可直接追溯到基督的死”(同前，210 页)。“保罗在罗马书第四章的争辩是为了使这一真理清晰：神一直都是藉着信心使罪人称义”【202 页；参阅：217 页往后，以及罗伊·奥德里奇 (Roy L. Aldrich) 在《Bibliotheca Sacra》的内容，一月份，1955 年，49 页往后】。问题是时代论者对摩西时代的建构是否正确，以及认为当时的人也是藉着恩典、透过基督的宝血得救，是否与这种建构相一致。显然，如果这种建构是错误的，这种错误就必定极大影响着关于摩西时代的观念，而且还影响着关于启示历史的观念，尤其是三个关键圣约中的启示，即亚伯拉罕之约，摩西之约和新约。对现代时代论的批判，参阅：奥斯瓦德·阿里斯 (Oswald T. Allis)：《预言与教会》(Prophecy and the Church)，(费城，1945 年)。关于律法在圣经中的地位，参阅：派翠克·菲尔拜恩 (Patrick Fairbairn)：《圣经中的律法启示》(The Revelation of Law in Scripture)，(纽约，1869 年)。

一定投射。我们有必要思考：摩西之约的统管原则是什么？是与恩典相对的律法原则吗？因此跟新约对立？

这种对摩西之约的建构可以生出一堆貌似有理的解释。圣经中第一次提到西乃之约，所用的表述是顺服神的诫命、遵守所立的约：“如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民，因为全地都是我的。你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民”（出埃及记 19：5-6）。人的反应也是一样：“耶和华所吩咐的，我们都必遵行”（出埃及记 24：7）。当然，我们可能会说这些不是恩典之约的用词，而是法律契约条款的用词。<sup>78</sup> 我们可能要问，顺服的条件怎么能与神向人提供恩典的作为相一致呢？如果恩典取决于我们满足特定的条件，那么自然就不是恩典了。因此可以充分论证说，摩西之约的条件性特征决定了它必须被放在一个不同的类别。处理这一问题，我们必须作几点考虑。

1. 摩西之约在顺服的条件上并不与亚伯拉罕之约相异。“神又对亚伯拉罕说：‘你和你的后裔必世代遵守我的约’”（创世记 17：9）。神指着亚伯拉罕说：“我眷顾他，为要叫他吩咐他的众子和他的眷属遵守我的道，秉公行义，使我所应许亚伯拉罕的话都成就了”（创世记 18：19）。在必须遵守圣约、顺服神的话上，摩西之约和亚伯拉罕之约的要求并无什么原则上的不同。

2. 摩西之约和亚伯拉罕之约关注的都是与神之间亲密、团契的关系，概括在这一应许中：“我要作你的神，你要作我的子民”（参阅：出埃及记 6：7；18：1；19：5-6；20：2；申命记 29：13）。这是最高程度的宗教关系。如果圣约关注的是这样一种宗教关系，我们就很难想象神的圣洁不会统管与治理这种团契关系、成为继续享受圣约祝福的条件。这样的记录在摩西五经中经常出现（参阅：利未记 11：44-45；19：2；20：7，26；21：8；申命记 6：4-15）。它可总结为两句话：“你们要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的”（利未记 19：2）；“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神”（申命记 6：5）。神的圣洁要求进入与祂约的关系的人也要圣洁，新约表达了同样原则：“非圣洁没有人

---

<sup>78</sup> 关于约的概念以及摩西之约也是恩典之约更详尽的探讨，参阅：我的小册子《恩典之约》（*The Covenant of Grace*），（伦敦，1953年）。

能见主”（希伯来书 12：14）；彼得重复旧约的话说：“那召你们的既是圣洁，你们在一切所行的事上也要圣洁。因为经上记着说：‘你们要圣洁，因为我是圣洁的’”（彼得前书 1：15-16；参阅：利未记 11：44；19：2；20：7）。约的团契要求的圣洁，被明确表达为顺服神的诫命。这一切足以证明，约作为一种最高级别的属灵宗教关系，顺服的要求不仅与它 *和谐相适*，而且还 *绝对必要*。因为约是与神之间的联合与团契，因此才要求人顺服。

3. 圣洁（具体表现为顺服）不仅仅是圣约团契的要求，而且本身就是圣约祝福不可或缺的要素，这一点我们必须牢记。以色列得救、蒙召要作圣洁的子民，圣洁被视为圣约祝福的本质，因为圣洁包含在这一事实中：以色列是主分别为圣、归于自己的子民。如果不谈他们被拣选到什么地位中，他们的拣选就没有任何意义。这种圣洁仍然具体体现在对神诫命的顺服上（参阅：诗篇 19：7 往后）

4. 具体表现为顺服的圣洁，是圣约关系包含的团契结出果实、达致圆满的手段。例如，这正是利未记 26 章的重点，既有积极表达，也有消极表达，既有应许，也有警告：“你们若遵行我的律例，谨守我的诫命……我要在你们中间立我的帐幕；我的心也不厌恶你们。我要在你们中间行走；我要作你们的神，你们要作我的子民”（利未记 26：3，11-12）。

因此我们可以这样总结：神的圣洁要求人与祂的圣洁相一致，圣洁也是圣约特权的本质要素。圣洁是继续享受约中祝福的条件，也是约的特权实现的手段。圣洁具体表现在对神诫命的顺服上，因此顺服与神圣约的属性完全一致，不顺服与圣约的属性完全相悖，这属性即圣约是与神之间的联合与团契。

摩西之约里对顺服的要求，与新约福音体系中的要求在原则上是一致的。新约的核心也在于这一应许：“我要作你的神，你要作我的子民”。新约作为永约，其实现的顶点在于：“看哪，神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民”（启示录 21：3）。但我们必须要问：信徒是否一直处于这种关系及祝福中？与他们是否遵行神的诫命无关？对恩典教义最危险的扭曲、带来最糟糕道德属灵

灾难的是这种思想，即认为过去的特权不论有多高，均可保障人的安全，与人持守信心和圣洁无关。真相是：福音里的信徒之所以能继续在约和约的特权当中是因为他们持续地实现约的条件，他们持续地处在信心、爱、盼望和顺服中。真信徒必蒙保守到底，直到救恩创始成终；但他们之所以蒙保守，是靠着神的大能、透过信心（参阅：彼得前书 1：5）。“我们若将起初确实的信心坚持到底，就在基督里有分了”（希伯来书 3：14）。我们承受应许是透过信心与忍耐（参阅希伯来书 6：11-12）。倘若我们“在所信的道上恒心，根基稳固，坚定不移，不至被引动失去福音的盼望”（歌罗西书 1：22-23），我们就会圣洁、没有瑕疵、无可责备地被呈现在神面前。使徒保罗因着他有天上国民的确据欢喜，他知道有一天基督会将他卑贱的身体改变，叫之与主荣耀的身体相似（腓立比书 3：20-21）。但是与这一确据并列、作为确据条件的是：“弟兄们，我不是以为自己已经得着了；我只有件事，就是忘记背后，努力面前的，向着标竿直跑，要得 神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”（腓立比书 3：13-14）。保罗很清楚，如果他要从死里复活，那么基督复活的一切大能都必须在他里面运行；并且，他竭力追求“得着基督耶稣所以得着我的”，这也需要基督复活大能的运行（参阅：腓立比书 3：10-12）。这是说，目标尚未达成，圣约祝福的顶点不是自动达成的，而是一个过程，透过使徒自己最专注的委身达成。它的达成非但不是与恒忍无关，相反正是透过恒忍，这就意味着最专注地顺服于基督显明在诫命中的旨意。但这并不意味着达致目标靠的是恒忍和顺服的功德，而是透过神所指派的恒忍的手段。顺服是献身基督合宜而必要的表达，这不是工作之约或功德，相反，其起点和终点都是纯粹的恩典。

人之所以有将摩西体系中的顺服跟做工而非恩典联系在一起的倾向，是因为没能看到摩西体系中的顺服要求跟福音的要求是原则一致的。当我们在福音中律法与恩典关系的光照下重新检验摩西之约的顺服要求（参阅：出埃及记 19：5-6；24：7），我们就会发现，圣经整体的概念与行为恩典对立思路下的构建完全不同。这里的顺服绝不属于“功德的法定范畴”<sup>79</sup>，跟新约一样。新约信徒在

<sup>79</sup> 霍志恒 (Geerhardus Vos)：《圣经神学，旧约与新约》( *Biblical Theology. Old and New Testaments* )，( 大急流城，1954 年 )，143 页。书中段落值得引用：“那么，遵守律法并不能作为承受生命的功德，这就很显然了。后一个唯独基于恩典，正如保罗自己将救恩放在恩典的根基上一样。但是尽管如此，我们还是要反对这一观点：认为遵守律法虽然不是领受救恩的根基，却是持守继承特权的根基。这里，我们当然不能否认的确存在一个真实关联。但是犹太派基督徒的错误在于，他们推断这种关联必定是



神面前并非没有律法，在基督面前正在律法之下。他内心喜悦神的律，因此可以与诗篇作者一起说：“我何等爱慕你的律法，终日不住地思想”（诗篇 119：97）。他也不会忘记，那位道成肉身的主、美善的化身，那位至高完美的典范如此说：“我的神啊，我乐意照你的旨意行：你的律法在我心里”（诗篇 40：8）。

---

功德型的 (*meritorious*)，就好像以色列透过遵行律法可以守住耶和华的恩典，因为按照严格的公义来说，这是他们挣得的。真正的关联是截然不同的一种，绝不属于功德的法定范畴，而是属于 *合宜表现* 的象征与典型范畴。”

## 第九章

# 圣经伦理动力

我们无法将圣经伦理从圣经关于其他主题的教训中分离出来。圣经伦理反映的是圣经之神的性情，如果将神超越性的圣洁、义与真理从圣经中移除，圣经伦理就会轰然解体。“你们要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的”（利未记 19：2；参阅：利未记 11：44-45；20：7，26；21：6-8；申命记 7：6-9；哥林多前书 3：17；彼得前书 1：15-16）。“我是圣洁的”，因此“你们各人都当孝敬父母”（利未记 19：3）。“所以你们要完全，像你们的天父完全一样”（马太福音 5：48）。事实是如此显然，只有没有思想的人才会否认。这也是说，圣经教训包含一套真理体系，一个真理会密切连于另一个真理。那些反对体系观念的人，要么是对圣经伦理抱有敌意，要么就是没能看出显著的事实。

圣经跟伦理直接相关的教导之一，是关于人性败坏的教导。“没有义人，连一个也没有……没有行善的，连一个也没有”（罗马书 3：10-12）。按照圣经人性是如此败坏，以至于完全实现圣经伦理的要求是不可能的。肉体的思想、自然人的思想“不服神的律法，也是不能服”（罗马书 8：7）。正是这种不可能使得救赎恩典成为必要，如此，跟圣经伦理相关的问题也就变成：救赎恩典的提供对实现伦理要求产生什么影响呢？

答案是我们作为人必须被带入救赎大力的轨道中。在广义应用上，救赎过程作为一项客观成就和有效应用，是解救因我们败坏而来的不可能的唯一解药。然而，救赎过程的一些特定元素与实现伦理要求有着更紧密的关联。例如，我们很容易看到称义是我们能行合神心意之事的唯一根基，因为称义除去我们的罪疚，带给我们神的接纳。此外，要使我们开始具备与圣洁要求相一致的性情与品格，重生是唯一的方式。

然而，有一项圣经教导特别跟伦理相关，却未得着足够的感激，这一真理可以概括地称为“与基督的联合与团契”；更精确地说，这一真理是“与基督的死和祂复活的大能联合”。

如果我们接受圣经关于人之败坏与不义的教导，那么圣经伦理要想开始在我们身上实现，首先必须粉碎罪的权势与玷污。救恩应用的其他阶段也暗示了这一罪之权势的毁坏，例如神将我们迁移到祂国度的举动——就是公义、权能、生命和平安的国度——是一个彻底的重生之举，是从上头来的重生，因此具有超自然属性。然而圣经没有什么教训比“信徒连接于基督的死与复活”更加直白显著地表明罪之权势的毁坏。

自使徒时代起，神白白恩典的教义——尤其体现为完全、白白的称义——不断遭遇这样的指控：它助长人在罪中放纵。这种推断听上去多么冠冕堂皇！保罗在罗马书里处理的正是这种指控，他以首屈一指的坦率与严厉驳斥的正是这种逻辑。保罗一锤定音的争辩是，如果我们领受了神白白的恩典，那么我们领受的就是与基督联合的福分；如果我们与基督联合，那么就是与祂的死、埋葬与复活联合（罗马书 6：1-4）；我们如果已经与基督联合，那么我们就已经与祂的死联合，而基督的死意味着什么？“祂死是向罪死了，只有一次”（罗马书 6：10）。因此，如果我们与祂同死，我们就同样已经一次向罪死了，并且“我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活着呢？”（罗马书 6：2）。正是已经向罪死去的观念——也许比任何其他圣经观念更加有力地证明了一个人与罪的决裂，就是神的恩典使一个人与基督联合时所发生的。正如“死在过犯罪恶中”（以弗所书 2：1）暗示了我们服侍罪的无助奴役状态，向罪死表明了我们已经从这种奴役下得释放。

我们必须完全领会保罗说这话的力量：“我们向罪死了”。这一宣称固然简单直白，却绝不容我们忽视它深远的应用。我们对这句话力量的理解，必须来自

精神-身体死亡现象的显然意义，这是我们再熟悉不过的。我们从痛苦的经历知道一个人死了意味着什么，那个人已经从世上的生活、行动中完全切断了；他不再活跃于他从中死去的范畴、领域与关系；他跟这里的生活永远不再 *步调一致* (*en rapport*)。圣经生动描绘了这一显然事实：“有人从那里经过，不料，他没有了；我也寻找他，却寻不着”（诗篇 37：36）；“至于世人，他的年日如草一样。他发旺如野地的花，经风一吹，便归无有；它的原处也不再认识它”（诗篇 103：15-16）。我们应该将这种分析应用在向罪死上，一个向罪死了的人不再生活行动于罪的领域或范畴，在道德、属灵范畴内有一个真实而决定性的迁移，如正常死亡在精神-身体范畴内所做的一样。那些仍然活在罪的疆域、生活被罪填充的人，可以指着那个已经从这个疆域迁走的人说：“不料，他没有了；我也寻找他，却寻不着”。曾经熟悉他的地方永远不再认识他。

有一个国度是罪、黑暗与死亡的国度，邪恶权势在那里做王；它是属世的国度，存在于恶人当中（参阅：哥林多后书 4：3-4；以弗所书 2：1-3；约翰一书 5：19）。那向罪死了的人不再生活在那里，他的思想、热爱、意志、生命与行动都不再属于那里，他的源头如今在一个截然不同的国度，就是神公义的国度。保罗在另一处经文向神感谢时，所指的正是这种转化：“他救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到他爱子的国里”，以及“叫我们能与众圣徒在光明中同得基业”（歌罗西书 1：12-13；参阅：加拉太书 1：4）。彼得说那些仍旧停留在邪恶世界的人对此感到错愕：“他们在这些事上，见你们不与他们同奔那放荡无度的路，就以为怪，毁谤你们”（彼得前书 4：4；参阅：1-3 节）。

我们太容易关注那些基督徒信仰中自以为艰难、实际的事实，而粗心地擦掉圣经清楚描绘的分界线，结果就是我们失去了对神在基督耶稣里崇高呼召的异象。我们的伦理失去其动力，我们变得与世界一样。我们不知道在基督的死里向罪死的大能，不能承受救赎自由的严苛。“我们已经向罪而死”：基督救赎的荣耀与基督徒伦理的确据都与这教义紧密相连。如果我们仍旧活在罪中，我们就尚未向它而死，如果我们还没有向罪死，我们就不是属基督的。如果我们向罪死了我们就不再活在罪中，因为“我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活着呢？”

（罗马书 6：2）。

保罗的“向罪死”同样具有积极的一面。从信徒与基督关系而来的伦理不仅是罪的反面与罪被摧毁，不只是死亡的伦理，而且还是生命的伦理。它诚然是向着不是生命的死去，是向“死在过犯罪恶中”而死，但它也是向义而生。恩典藉着义在这里做王，直到永生。“他死是向罪死了，只有一次；他活是向神活着”（罗马书 6：10）。信徒向罪死了，因为他与基督同死；他活在新生的样式中，因为他与基督一同复活。“所以，我们借着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督借着父的荣耀从死里复活一样”（罗马书 6：4）。“我们若是与基督同死，就信必与他同活。因为知道基督既从死里复活就不再死，死也不再作他的主了”（罗马书 6：8-9）。耶稣的复活确保信徒有从复活大能而来的生命，他们在神面前像从死里复活的人，将自己献给神并将肢体献作义的器具（参阅：罗马书 6：13）。一句话说，信徒连接于基督的死与复活是生命新样式的确据，救赎伦理包含在这生命新样式当中。我们也可以换一种说法，是基督的死与复活跟信徒的关系保障了生命的新样式。那么，更确切说来，这关系是什么呢？

也许看起来合理的相关解释是，基督的死与复活与圣洁生活、崭新顺服的关系，就是称义支撑成圣的关系，或者更具体地说，基督的死与复活是称义支撑成圣的根基。其中的关系应当是这样的：基督的死与复活是称义的基础；称义是成圣的基础，因为圣洁生活必须建立在称义上，并在称义的根基上发展；因此基督的死与复活是成圣的基础。同样的思想可以换一种方式表达，基督藉着祂的死与复活保障了每一件救赎的恩惠，因此基督的死与复活，是成圣以及伦理正直的新生活丰功伟绩般的致因。

在教义上，这一切都是对的。保罗在罗马书非常清楚地讲解了基督的死与复活和称义的关系（参阅：罗马书 3：21 往后；4：25；5：12-21）。并且，称义是蒙神悦纳的侍奉不可或缺的根基（参阅：罗马书 5：1-5；12：1），这一点也同样清晰。但假如我们满足于这种对基督死与复活和信徒伦理的新生样式关系

的解释，我们就是错过了保罗在罗马书第六章及其他地方思想的核心，也是错过了其他新约作者思想的核心。因为当保罗探讨信徒的新生样式时，映入眼帘的不是基督为信徒死而复活的事实（尽管这一方面完全不当被轻视或忽视），而是信徒与基督同死同复活的事实。我们当看到的是基督死与复活的这个方面也是这个方面特别关乎福音信仰的伦理要求（在罗马书6章之外，补充参阅：哥林多后书5：14-15；以弗所书2：1-7；歌罗西书3：1-4；彼得前书4：1-4）。正是这一与基督死与复活的永恒关系——当然尤其是与基督复活的关系，为信徒过一个向罪死的顺服新生活注入持久的能力和动力。信徒成圣的持久动力是从基督的死与复活发出的功效，这也被视为他们的死与复活。更确切地说，信徒生命成圣的中介，是复活之主里面发出的大能，是因主的死与复活而来的功效。<sup>80</sup> 使他们连接于这一功效的事实是：他们的新生命具有基督死而复活的样式。基督的死与复活是历史事件，是确切无疑、已经完成的事件。基督已经从死里复活，也不会再死，但祂的复活是一个持续的事实，信徒所分享的正是这一复活的生命。

因此，信徒新生命和基督的关系，尤其是和基督死与复活的关系，不仅仅是基督一次做成、永久有效的救赎大工为信徒获取并保障了成圣恩典，而且最相关的是信徒与基督永久的团契，以及从基督绝对有效的死与复活大能而来的功效。对于保罗为着基督的缘故将万事看为粪土，我们或许有了新的认识：“使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死”（腓立比书3：10）。

这自然要产生一个问题：信徒是什么时候与基督同死并同他同复活、进入新生命呢？也许答案看起来是由基督一次完成死与复活的历史事件决定。既然基督只死而复活一次，是在历史的过去，既然信徒被称为与基督同死同复活，那么他们向罪死、向新生命复活的时间，一定不可能不跟加略山与第一个主日的时间

---

<sup>80</sup> 《威斯敏斯德信条》论及这一新约教导时说：“那些一次蒙受有效恩召、被重生的人，得着新心，被造有新灵，他们又进一步得着成圣，真实而具体，是透过基督死与复活的功效，藉着祂的道与圣灵内住”（第八章，第一条）。我们需要注意的是“透过（through）基督死与复活的功效”这一表述，这里不是“藉着（by）基督死与复活的功效”——这不能传达实际含义。所标注的支持经文是罗马书6：5-6，这可以暗示本来的意思。

是同一个。必须承认，这个问题没有它看起来那么简单。

保罗谈到信徒向罪死时，他的观点是“我们已经向罪死了”，他将向罪死作为一件具体实际的事实，我们能说这不是已经存在的事实吗？他谈到这一真相时，不是将之作为应许或保障，而是作为已经在信徒人生历史中实现的事实。谈到信徒的新生活时，或许更加显明他是指着实际生活而言（罗马书 6：4-5）。当他说“已死的人是脱离了罪”时（译注：英文为“那已死的人已经从罪中称义”），他一定是指一个称义的人，不管这里的动词“称义”是指着法庭性的称义而言，还是更广义的含义，即从罪的权势与罪疚中得救。此外，当我们查看其它包含这一教义的保罗书信时，我们无法消除他言语间的实际、具体和经验性的暗示（以弗所书 2：1-7；歌罗西书 2：20-3：4；哥林多后书 5：14-17；参阅：彼得前书 4：1-4）。最终，保罗在罗马书第六章提到了洗礼，因此也是指向由洗礼代表并盖印的与基督的联合：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人是受洗归入他的死吗？”（罗马书 6：3）。因此，多个证据表明，当保罗讲到我们与基督同死同复活时，他所指的是我们在恩典的有效运行中真实与基督联合时发生的那一革新式的改变。保罗所指的是从黑暗的国度迁移到爱子的国度里，一句话说，是只有信徒才有的向罪死、向义活。

然而摆在我们面前的问题更显迫切：这怎么能算作与基督 *同死同复活* 呢？因为基督的一次成就的死与复活的确是历史事件，不可能每当一个人蒙受有效恩召进入与祂的联合时，都重新发生一遍。这两个一样相关、一样重要的事实给我们造成了张力，一个是与基督 *同死同复活* 诚然归属于实际具体的范畴，另一个是 *基督的* 死与复活只能被当成过去发生、不可重复的事件，张力存在于基督方面事实的历史性以及信徒方面的道德与实际之间。我们怎么能缓解这种张力呢？我们不能借着降低任何一方面来缓解张力。

问题的解决在于：当基督受死与复活时，信徒是在真实意义上处于基督里面，他们是在真实意义上借着加略山一次成就的事件以及第三日的复活与基督同死同复活。当然，信徒的确没有作为信徒与基督同死同复活，基督的死和复活

也没有使他们成为真正的信徒。但我们必须在一些其他层面上视信徒与基督联合为存在于有效恩召以前的事。与基督联合可以表达为多种方式，但不论它怎么表达，都不可能被否定或折扣。哪个有点圣经感知的人会否认基督为祂的百姓被挂在木头上时，祂是为他们的过犯而死、为他们的称义复活？当基督受死与复活时祂与祂的百姓之间存在不容置疑的关联。但信徒与基督同死是对这一关系的替代与关联表达；更确切说来，是对基督为百姓而死、其中关系的相关应用的表达。这样，如果基督被挂在木头上，那么祂的百姓也与祂一起死了。此外，如果我们记得信徒是在创世以前就在基督里蒙拣选，我们就不可能在基督的死与复活上将信徒排除在外。这一联合没有任何分离，如果说它不是最大地实现在加略山顶峰事件和复活当中，就是完全不可想象的。还有什么比信徒与基督同死同复活更能彰显这一不可分割的联合？信徒与基督同死，在自永恒就预定的奥秘联合的功效下与基督一同复活，这是我们基督信仰的基要真理。这不是绊脚石，而是基督与教会的奥秘不可或缺的一部分。

如果这些都是真的，那我们该如何将这一次成就的历史事实应用在道德与实践上？当保罗说“我们向罪死了”时，他所想的是具体实际地从罪的世界迁移到神爱子的国度里，而这并未一次性地在加略山为所有人成就。那我们该怎么缓和这里的矛盾？我们当然不能否认：基督受死与复活大能的功效，直到神的选民蒙受有效恩召时才有效运行在他们心里和生命中。我们当然不能说基督救赎的功效与大能运行在那些死在过犯罪恶中的人身上，就是那些忿怒之子的身上。救恩的完成和应用之间的区别在新约中清晰可见，也为人的观察和经验所验证。正如救恩的完成和应用之间存在区别，基督一次性的死与复活，和这一次成就之事件其含义的具体实现间也存在区别。我们必须得出这样的结论，新约讲到神百姓与基督同死同复活时，那一次成就的历史事件以及它实际的应用——两个事实都是经文本来的用意，都需要人注意，它们是作为共生事实而存在。如果我们思想过去的事件，我们必须同时看到它实际的结果，因为离了后续的结果，过去完成的事件就没有任何意义。如果我们思想历史进程中逐渐实现在神百姓身上的事实，即他们从黑暗权势下脱离，我们永远不能将之从加略山事件以及第三日复活事件的功效中分离出来。



一旦我们领悟耶稣死与复活的历史事件和信徒在其人生历史中真正向罪死、向义活的共生和并列一致，我们就可以更好理解保罗对信徒彻底脱离罪和罪的权势的强调，就是当他们在福音有效恩召中连于基督时所发生的。信徒生命历史中发生的迁移与耶稣的死而复活相似，耶稣一次死去一次复活，同样的，在实际实现中，信徒与基督同死同复活，这里的死和复活与耶稣的原型一样绝对。我们一定不能模糊这一平行。“他死是向罪死了，只有一次；他活是向神活着。这样，你们向罪也当看自己是死的；向神在基督耶稣里，却当看自己是活的”（罗马书6：10-11）。

新约有好几个特别教训需要在“彻底脱离罪恶权势”的光照下解读，这也反过来印证了这一彻底迁移的实际性和必要性。保罗有两个教导特别与之相关，一个是旧人的钉死，一个是从罪的治权下得以自由——“我们的旧人和祂同钉十字架”（罗马书6：6）；“罪必不能作你们的主”（罗马书6：14）。

旧人和新人间的对立常常被解释成信徒里面新与旧的对立，即信徒作为按神的形象新造的人，和他尚未完全之间的对立。因此信徒里面存在的对立是圣洁与罪的对立，是圣灵与肉体的对立，这就是新人与旧人的对立。<sup>81</sup> 信徒既是旧人

---

<sup>81</sup> 参阅：加尔文：《注释》，罗马书6：6：“旧人，正如旧约的名称是相对于新约一样；旧人只有在被重生渐渐摧毁时，才开始算为“旧”。但保罗的意思是我们自出母腹而有的整个性情，即与神的国完全不相容的性情，都必须死到这样一种程度：我们在真正的生命中得着新生”；同时参见以弗所书4：22注释：“正如我们先是从亚当而生，我们从他而来的败坏天性即被称为旧人；当我们在基督里重生时，这一属罪性情的改变即被称为新人”，【威廉·普林格尔（William Pringle）译，C. T. S.出版社，大急流城，1948年，294页】；雅各·弗雷泽（James Fraser）：《成圣论著》（*A Treatise on Sanctification*），（伦敦，1898年），55页往后：“我们该怎么理解旧人呢？这显然标志着本性的败坏……罪的原则带着诸般情欲，占据并影响着一个人的全人及能力；并且，只要它还存在于真基督徒里面，即被恩典更新的人、里面具有新人的人，因着与这仅在信徒里面存在的新人的对比，前一个就是旧人。在未重生之人里面，这一邪恶的原则并不是旧人，而是持续朝气蓬勃、带着完全的威力与气势。旧人仅仅存在于重生之人里面，即真基督徒里查理斯·霍奇（Charles Hodge）：《注释》，罗马书6：6；以弗所书4：22；摩西·斯图亚特（Moses Stuart）：《注释》，罗马书6：6；阿尔伯特·班纳斯（Albert Barnes）：《评论，释义与应用》（*Notes, Explanatory and Practical*），新约罗马书6：6。

关于问题的另一面，参阅：海因里希·梅尔（Heinrich Meyer）：《注释》，罗马书6：6；以弗所书4：22-24；亨利·阿尔福德（Henry Alford）：《注释》，罗马书6：6；桑代和黑德兰（W. Sanday and A. C. Headlam）：《注释》，罗马书6：6；约翰·麦克帕森（John MacPherson）：《注释》，以弗所书4：22，24；安德斯·尼格伦（Anders Nygren）：《罗马书注释》（*Commentary on Romans*），【卡尔·罗素门森（Carl C. Rasmussen）译，费城，1949年】，234页及其后；显然要列进约翰·伊迪（John Eadie）：《注释》，以弗所书4：22。

也是新人，当他行事合宜时，他是照着新人的样式行；当他犯罪时，他是照着旧人的样式行，他的确仍然是这旧人。然而，这种解释并不合乎保罗的教导，保罗所指的与之并不相同；并且，保罗真正教导的观念，对于圣经伦理而言具有根基性的意义。

当保罗说“我们的旧人和祂同钉十字架”时，我们必须考虑到句子的背景和上下文。“钉”这个词指的是与基督一同钉死，因此意味着旧人已经被钉死了正如基督在十字架上钉死是斩钉截铁一样。认为旧人被钉死却仍然活着，或死而复苏，跟钉死的显然含义是冲突矛盾的。并且，插入这种观念——钉死是一种缓慢的死，因此旧人是在一个过程中逐渐被钉死、直到最终彻底死亡——跟保罗的用词明显相悖。<sup>82</sup>他说的是“我们的旧人和祂同钉十字架”，而不是“我们的旧人正在逐步被钉死”。并且上下文也不支持显明用词之外的释义，“我们的旧人和祂同钉十字架”的表述，跟其他表述平行、是其另一种说法，例如“我们在罪上死了”，“我们在祂死的形状上与祂联合”，“我们与基督同死”（罗马书 6：2，5，8）；因此所表明的含义也与其他表述一样斩钉截铁。最终，“基督复活”以及“信徒在基督里”的真理，可以彻底清除一切旧人还活着的假设。“因为知道基督既从死里复活，就不再死，死也不再作他的主了”（罗马书 6：9）。从解经上说，认为旧人是在钉死或治死的途中，就跟认为复活的主还在钉死的过程中一样令人难以想象。耶稣钉死的已完成事实，以及祂复活的持久真实性，必须统管我们对旧人钉死的观念。并且，当我们将后续的复活应用在我们的钉死中时，并不是旧人复活，而是新人复活。保罗没有在这一段使用“新人”的表述，他在其他地方用了，我们将会看到；但是只有将“新人”作为复活预期的对象才符合保罗整个思想，因他至始至终强调的都是复活生命的“新样”。“原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督借着父的荣耀从死里复活一样”（罗马书 6：4）。并且论到“旧人”和“新人”间的对比，只有“新人”的概念才能与复活后新生的样式相一致。这显然是经文的背景，尽管保罗没有公开使用这一表述。

我们学习保罗其他书信时，这一关于旧人和新人对比的观点不但不被否定，

---

<sup>82</sup> 参阅：摩西·斯图亚特：《同前》，罗马书 6：6；阿尔伯特·班纳斯：《同前》，罗马书 6：6。

反而得以确立。我们不妨首先查考歌罗西书 3: 9-10: “不要彼此说谎; 因你们已经脱去旧人和旧人的行为, 穿上了新人。这新人在知识上渐渐更新, 正如造他主的形象”。这段经文的 *初步印象* (*prima facie*) 证实了上述解释, 保罗并不是在劝勉信徒要脱去旧人、穿上新人, 而是在劝告他们停止特定罪行, 即作为旧人特征的罪行; 而保罗对这种停止给出的原因是他们已经脱去了旧人、穿上了新人。保罗的意思是, 既然如此, 就不要再照旧人的样式去犯罪, 而要照新人的样式行事为人, 正如你们已经是新人一样。此外, 保罗使用的图像, 即已经脱去、已经穿上, 不能支持信徒同时是新旧人的观点, 因为在那种观点下, 必须使用的表述是“我们同时 穿着 新人和旧人”。那种认为脱去旧人是一个过程的概念必定带有这种不合逻辑的表述。因此毋庸置疑, 保罗这里将信徒视为已经脱去旧人、穿上新人, 按他的用词, 信徒就是已经穿戴新人而不是旧人了。

保罗书信里最接近的平行经文——以弗所书 4: 22-24, 看起来似乎更有难度, 保罗那里看似在劝勉信徒要“脱去从前行为上的旧人”、“穿上新人”。诚然, 如果采用这种解释, 不一定违反语法。<sup>83</sup> 但从解经和对保罗其他教导的分析来看, 所得出的结论却是截然不同, 这结论就是: 当保罗说到脱去旧人、穿上新人时, 他是在结果而不是劝告意义上说这话。<sup>84</sup> 因此这段经文应当这样理解:

<sup>83</sup> ἀποθέσθαι 和 ἐνδύσασθαι 是不定过去时的不定式, 新约希腊文中有祈使性不定式。参阅: 布拉斯 (F. Blass): 《新约希腊文语法》(*Grammar of New Testament Greek*), (伦敦, 1898年), 242页; E. 德威特·波顿 (E. DeWitt Burton): 《新约希腊文语气与时态句法》(*Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*), (芝加哥, 1906年), 146页; 莫尔顿 (J. H. Moulton): 《新约希腊文语法》(*A Grammar of New Testament Greek*), 第一卷, 绪论 (*Prolegomena*), (爱丁堡, 1930年), 179页往后; 罗伯特森 (A. T. Robertson): 《希腊文新约语法》(*A Grammar of the Greek New Testament*), (纽约, 1914年), 943页往后; 维纳 (G. B. Winer): 《新约俗语语法》(*A Grammar of the Idiom of the New Testament*), (安多弗, 1892年), 316页往后。波顿说“新约只有一个关于这种用法的明确例子”, 也就是腓立比书 3: 16, 罗马书 12: 15 是另一个可能的例子。布拉斯具有相似的保留观点。莫尔顿说: “祈使性不定式曾遭到不必要的反对, 它在腓立比书 3: 16、罗马书 12: 15 以及极有可能的提多书 2: 2-10 中都是无可置疑的……书信体的 Χαίρειν (使徒行传 15: 23; 23: 26; 雅各书 1: 1) 具有相同词根。”罗伯特森比上面几位找到的例证都要多, 维纳也许是最保守的一个, 他说: “解经家在寻找这一用法的新约例证上常常太迫不及待”。

尽管这一不定式在新约中带有祈使性可以说是无可置疑, 以弗所书 4: 22-24 都很难作为例证。上述权威没有一个作这样的解释。

<sup>84</sup> 关于结果的不定式, 参阅: 布拉斯: *同前*, 223-225页; 波顿: *同前*, 147-151页; 莫尔顿: *同前*, 209页往后; 罗伯特森: *同前*, 1089-1091页。尽管这种不定式时常使用 ὥστε, 但它仍然会不带 ὥστε 出现。参见使徒行传 5: 3; 希伯来书 6: 10; 启示录 5: 5; 16: 9 (参阅: 布拉斯: *同前*, 224页; 波顿: *同前*, 149页)。

ἀπόθεσθαι 和 ἐνδύσασθαι 有可能是波顿称为的“用来更明确定义前面一个动词或名词指代的行为内容的不定式”(同前, 150页)。在这种情况下, 不定式可以表明信徒已经学到的关于基督的真理, 或已经从基督领受的教训。重要的不是去 精确 定义这里的不定式属性, 而是只用阐明将它们视为祈使形态是没有证据支持的。

需要承认的是, 如果我们将这些不定式视为结果的不定式, 或内容的不定式, 这 本身 并不能确立这一论点, 即脱去旧人、穿上新人是一次完成的绝对举动。甚至当信徒相信脱去旧人、穿上新人是渐进性时,

“但你们既然学了基督，听过他的道，受了他的教诲，正如一切真理都在耶稣里面，你们就已经脱去了从前行为的样式，即因私欲的迷惑渐渐变坏的旧人，也已经在心志上改换一新，已经穿上了新人，这新人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁”（以弗所书 4：20-24）。很显然，这一论点或它所代表的建构，没有任何关于信徒既是旧人又是新人的暗示，以及信徒被劝告要脱去前一个、穿上后一个，这种渐进性的更新包含在脱去、穿上的过程中——这些含义都不具备。

为了支持所采用的建构，必须增加以下论点。（1）歌罗西书 3：9-10 是极为相近的平行经文，针对两段包含的问题表明了相同的观点。歌罗西书 3：9 的含义非常明显，说得非常直白清晰，我们可以指望以弗所书的经文是在表达相同思想。（2）在这段圣经中（以弗所书 4：20-24），保罗向我们提供了关于旧人的描述，至少是列举了特征。他说旧人是“因私欲的迷惑渐渐变坏的”（22 节），他还告诉我们旧人的模式是“从前行为上的”（22 节），这种行为模式在之前的经文里被描述为心中虚妄、心地昏昧、与神所赐的生命隔绝、无知、心里刚硬、放纵私欲和贪行种种污秽（17-19 节）。我们需要反思一下这些描述，旧人是因私欲的迷惑渐渐变坏并带有这些邪恶，我们能想象一个信徒符合这些特征吗？这种特征下，他必须回答他是否还是旧人，以及他到底是不是新人。不管保罗对自己罪性的认识有多敏锐，不管他对信徒内住的罪性有多么强烈的觉察，他都从来没有用这些特征描述过一个信徒。（3）保罗说“你们学了基督，却不是这样”，这里确立的对比表明，在他心目中，他的信徒读者属于一种截然不同的身份，从前那种旧人的生活样式不再在他们里面。“你们学了基督，却不是这样”，换成另一个新约表述就是“我们……深信你们的行为强过这些”（希伯来书 6：9）。既然信徒的生活模式是如此不同，旧人的生活模式又具有上述特征，如果保罗将信徒描述为旧人就显得非常离奇了。保罗经文的重点，即过去与现在的对立，不允许我们进行这种前后矛盾的建构。（4）将 22 节视为“学了”基督带来的结果<sup>85</sup>，跟 20 节表达的对立是一致的——“你们学了基督，却

结果的不定式仍然适用。然而，这样解释这些不定过去时的不定式，将不能与不定过去时的一般特征（如果不是恒久特征）相一致（参阅：波顿：《同前》，16-31 页；罗伯特森：《同前》，856 页及其后；维纳：《同前》，330 页及其后）。但针对这一主题最具分量的论点即上面陈述的解经观点，在作者的判断下它们是确凿无疑的。

<sup>85</sup> 问题在于不定式 ἀποθέσθαι 和 ἐνδύσασθαι 取决于什么。维纳（《同前》，321 页往后）认为 ἀποθέσθαι

不是这样”。你们学了基督，以至于你们已经脱去了旧人——这不仅与思想的顺序一致，而且与使徒至始至终的思想最为吻合。（5）24节所讲的穿上新人，最适合被当成结果。这里的新人被定义为“照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁”，可以确定的是这新人是与旧人相对，如果旧人已经被脱去——正如上面论证的观点所暗示，那么穿上新人这积极一面同样也是学了基督的果效。此外新人的定义“照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁”，应当被理解为保罗在别处表达的意思：“若有人在基督里，他就是新造的人”（哥林多后书 5：17），以及“我们原是祂的工作，在基督耶稣里造成的”（以弗所书 2：10；参阅：加拉太书 6：15）。照着神的形象而造的新人（以弗所书 4：24）显然就是新造的人（哥林多后书 5：17）。把新造的人视为我们逐渐变成的人，这与新造的人的概念完全不相吻合。<sup>86</sup>

因着这些原因，我们必须将以弗所书 4：22-24 关于新人和旧人的观念，视为跟罗马书 6：6、歌罗西书 3：9-10 提供的观念一致。事实上，以弗所书 4：17-24 确证了罗马书 6：6 清晰强调的重点，旧人已经被钉死，这是保罗宣布信徒已经与罪的世界决裂的一种方式，这种决裂是与基督联合所保障的。旧人是未重生的人，新人是在基督耶稣里造成、为要行善的重生的人。称呼信徒为“新人和旧人”，就跟称呼他为“重生的人和没有重生的人”一样不可能。我们也不能说信徒里面同时存在着旧人跟新人，这种说法是没有任何根据的，只不过是保罗

---

ὁμᾶς 取决于 ἐδιδάχθητε。对于我而言，解释这段经文中的不定式到底取决于 ἐμάθετε 还是 ἐδιδάχθητε，造成不了多大差别。在上面陈述的解释中，我采用的是它们取决于 ἐμάθετε，因此意思就成了：“你们学了基督，并非以致于像外邦人那样行事为人（即 17-19 节给出的描述）；相反，你们学了基督，以致于脱去旧人、穿上新人”。如果这些不定式取决于 ἐδιδάχθητε，那么意思就成了：“你们领受了基督的教训，要脱去旧人、穿上新人”，不定式所表达的，要么是结果是教训所预期的、或教训的内容所预期的，要么是结果实际地随着教训到来。但总体思想是不受影响的，对经文作为整体的解经仍然是一样的。至少这些选项并不会对我们探讨的主要问题产生本质影响。

<sup>86</sup> 人们有可能认为保罗在罗马书 6：6、歌罗西书 3：9-10 中是在讲旧人绝对的钉死，但在以弗所书 4：22-24 中将旧人视作仍然活着、需要被治死。这种建构可以类比保罗对其他表述的相关用法。在保罗的思想中，信徒已经一次向罪死了（罗马书 6：2），但罪仍住在信徒里面（罗马书 7：14-25）。“凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了”（加拉太书 5：24），然而肉体仍然在信徒里面，信徒仍然有肉体的私欲（罗马书 7：14，18，25）。在这些例子里，保罗一方面讲论信徒与罪和肉体的绝对决裂，一方面讲到信徒仍旧不完全的事实。因此以此类推（*pari passu*），我们可能会认为他是在将同样的区别放在旧人上，一方面旧人绝对被钉死，另一方面旧人还余息尚存、继续活跃。对这种推理的反驳是它在使徒的用法中找不到支持依据。以弗所书 4：17-24 以及罗马书 6：6、歌罗西书 3：9-10 都不支持这种观点。此外，“旧人”的表述本身不能跟“罪”和“肉体”的用法相似，“旧人”描述的是一个完全、全人受肉体 and 罪掌控的人。尽管保罗将他的自我与罪相认（罗马书 7：14，20 上，25 下），也将之与义相认（罗马书 7：17 上，20 下，25 上），但他并没有称前一个为他的“老我”，称后一个为他的“新我”。与之相似，他也没有称“罪”和“肉体”为他的“旧人”。

热心捍卫之教义的又一种偏见，这教义就是他所说的：“我们的旧人已经与基督同钉十字架”。

总结为脱去旧人、穿上新人的这一绝对转变，并不废弃渐进更新的事实与必要性。信徒需要认识到这种必要性、承担这一责任，这在两处经文中都很明显。保罗将新人与旧人作对比就是对这一渐进更新的清楚提醒。我们“学了基督”的一个结果是我们“心志改换一新”（以弗所书 4：23），并且新人“在知识上渐渐更新，正如造他主的形象”（歌罗西书 3：10）。信徒是一个新人，一个新造的人，但他是一个尚未完全的新人。罪仍旧住在他里面，他仍然犯罪，因此他必须被渐渐更新，他需要变成主的形状、荣上加荣（参阅：哥林多后书 3：18）。这种必要性不仅包含信徒照之更新的神的恩典持续的运行，而且还包括信徒自己的责任和努力。因此，保罗这样说：“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意”（罗马书 12：2）。但这一*渐进的*更新并不是脱去旧人、穿上新人，也不当被认为是逐渐地钉死旧人。它的确意味着治死肉体的恶行和心中、生命中的一切罪，但它是“新人”的更新，渐渐达致他注定抵达的荣耀样式、与神儿子的形象相似。

保罗第二个有关与罪的世界决裂的教导出现在罗马书 6：14：“罪必不能作你们的主”。这不是劝勉，而是绝对的确据，意味着一个在恩典之下的人不会也不能作罪的奴仆。保罗在同一章里以具体实际的用词作出劝勉：“所以，不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲”（罗马书 6：12）。如果我们觉得在“不要容罪作王”的劝勉和“罪必不能作你们的主”的确据间存在任何不一致，那是因为我们对于福音的逻辑不敏感，对保罗纯净无暇的解释也不敏感。

论到罪的治权，光是劝勉“不要容罪作王”，不过更加凸显了我们所受的奴役；除非还有一个事实同时为真、成为前提，那就是“罪必不能作你们的主”这显然正是保罗教训的逻辑。“这样，你们向罪也当看自己是死的”（罗马书

6: 11)，倘若他们没有得着事实的确据，他们就不能正当地将之视为事实。正是这种确据以及它随之而来的预期，使得“所以”后面的劝勉具备根基：“不要容罪在你们必死的身上作王”。我们往下进行到 14 节，可以看到同样的顺序：“不要容罪在你们必死的身上作王……也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具；倒要像从死里复活的人，将自己献给神……罪必不能作你们的主”（罗马书 6: 12-14）。一切都可以总结在这个主张里：陈述句是祈使句的根基，关于确据的陈述是祈使命令的动力和鞭策。

罪不能作一个与基督联合、归属救赎恩典治理之人的主，这不过表明了保罗的基本前提：“我们向罪死了”，也不过是与基督联合造成的与罪决裂的另一方面。然而正是这一方面彰显了 *能力* 的方面，罪被放在它行使能力的视角下，与罪决裂被放在脱离罪的能力的视角下。当我们向罪死了，我们是向罪的能力死了。我们一定不能稀释这一真相的力度，正如我们所探讨的其他问题一样，这一真理是斩钉截铁的。罪不是信徒的主，认为罪是信徒的主是否认基督因着死与复活拥有的主权。并且，正如从罪的能力下得救是斩钉截铁的，它同样是兼收并蓄的——如果信徒处在任何罪的治权下，“罪必不能作你们的主”这一真理就可以废止了。因此这里的救赎必须应用于一切罪，我们也必须得出一个不容置疑的推论：仍然处于信徒里面的罪、信徒仍旧犯的罪，在信徒身上不具有统治权柄。罪的内住和信徒犯罪是一个事实，罪仍然不失罪的性质，它是与神对立、与信徒最大的属性特征对立，它是最大的累赘。但因着神的恩典，信徒已经发生重大改变，罪不再具有治权。信徒犯罪引发的自我定罪是这一事实的指针讯号，正是罪权能的毁坏使得圣经伦理的实现成为可能。

我们在这一章讨论的主题是圣经伦理的动力，即圣经伦理实现、结果的动力。我们发现它的轴心是基督的死与复活，与基督的死和复活联合，是与罪之世界决裂的方式。信徒向罪死了，旧人已经被钉死在十字架上，罪不再具有治权，属罪的身体已经被毁灭，因此信徒不应该再服侍罪。但是基督的死与复活具有比与罪和罪的能力决裂更多的意义，基督的死与复活是成圣恩典的永恒来源，因此

是伦理更新的永恒来源。基督藉着父的荣耀与大能从死里复活，运行在信徒里面的正是这一使我们主从死里复活的大能（参阅：以弗所书 1：19-20）。基督是作为复活的主活着，祂是自祂的死与复活而来的功效与恩典的永恒实体，祂被授予了复活的大能、是复活大能的体现。并且既然信徒已经与祂一同复活，他们就活在基督复活生命的永恒大能、功效与恩典中，他们活在新生的样式中（罗马书 6：4）。基督被授予的能力与恩典运行在信徒里面，并将持续运行，这就是伦理生活的动力。我们也因此来到了另一个圣经教训的入口。

基督的复活是透过父的荣耀与父的权能（罗马书 6：4；以弗所书 1：19），复活也跟圣灵的行动与工作相关。新约不常提到圣灵在基督死而复活上的作为（参阅：罗马书 8：11），但是非常强调复活之主与圣灵、圣灵与复活之主的关系。基督正是因着复活被给予圣灵的应许，也正是复活的主差遣了圣灵。彼得在五旬节上说：“这耶稣，神已经叫他复活了，我们都为这事作见证。祂既被神的右手高举，又从父受了所应许的圣灵，就把你们所看见所听见的，浇灌下来”（使徒行传 2：32-33）。五旬节是基督升天的后续，这两个救赎进程中划时代的事件彼此有机相连。<sup>87</sup> 主对门徒说的这话无疑是指着这一关联而言：“然而，我将真情告诉你们，我去是与你们有益的；我若不去，保惠师就不到你们这里来；我若去，就差他来”（约翰福音 16：7；参阅 15：26）。祂同样教导父差遣圣灵（约翰福音 14：26；参阅 14：16-17）。毋庸置疑，基督差遣圣灵这一举动，是圣灵之所以被称为基督的灵的原因之一（罗马书 8：9；彼得前书 1：11；参阅：使徒行传 16：17；腓立比书 1：19；加拉太书 4：6）。

升天的主与圣灵关系的亲密在保罗的话中表达得更加清晰震撼：“主就是那灵”；保罗这里显然是指着圣灵而言，他继续说道：“主的灵在哪里，那里就得以自由”（哥林多后书 3：17）。然后他称呼主——无疑是主基督——为“灵的主（Lord of the Spirit）”（3：18）【译注：中文“如同从主的灵变成的”，英文为“这是从那位是灵的主而来”】。因着复活立定的状态与作为，基督被称为“那灵”，

<sup>87</sup> 关于圣灵与基督复活和升天主的关系，参阅：霍志恒：“保罗圣灵论的末世方面”（*The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit*），位于《圣经与神学研究》（*Biblical and Theological Studies*），普林斯顿神学院教职工编著（纽约，1912年），210-259页。关于五旬节以及相关问题的有能佳作，参阅哈瑞·波尔（Harry R. Boer）的著作：《五旬节与教会的宣教见证》（*Pentecost and the Missionary Witness of the Church*），弗拉纳克，1955年。



祂与圣灵的关系被描述为“灵的主”，这在保罗其他声明中亦可见到。他说“末后的亚当成了叫人活的灵”（哥林多前书 15：45），上下文清楚表明他指的是复活事件使得基督成为赐人生命的灵。保罗清楚地说，基督成了“那灵”；要使“主就是那灵”的宣称，跟使主成为“叫人活的灵”的事件分离是不可能的。使徒并非将基督的位格与圣灵的位格混为一谈，也不是在消除祂们位格的独特性以及位格之间的不同；使徒在这些惊人关联里宣告的是，主基督复活的生命和活动是有条件的，以及圣灵是如何遍布、掌管、导引那复活的范围与疆域。<sup>88</sup> 然而，我们不能强调圣灵无所不在的权能与活动到一个地步，以至于将升天的主降低一等，好像祂从属于圣灵。在复活的范畴里，基督是赐生命的灵，升天的主是那位“灵的主”，圣灵是主的灵。这种关系与连接体现了三位一体在救赎大工上的完美合一与团契。

在这一伟大真理上，我们最多只是触碰了边缘，但我们的确得以一瞥新约对于以下真理的强调：主复活生命的圣灵属性、主授予圣灵的权柄以及祂借此施展的圣灵大能——祂“按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子”（罗马书 1：4；参阅：提摩太前书 3：16；彼得前书 3：18）。<sup>89</sup> 我们也能更好理解基督的复活对于圣经伦理要求的达成具有何等意义，信徒是因着与基督的复活联合才能过有新生样式的生活（罗马书 6：4）。既然这是与基督在复活上联合，那么就是与复活之主的圣灵属性、权柄与大能联合。这就是为什么基督的复活是圣经伦理的动力，复活之主是赐生命的灵，因此祂将生命赐给一切在祂里面的人。如果我们记得方才发现的关联，就可看到这不过是以另一种方式说：圣经伦理的动力是圣灵作为基督的灵、按照父的应许被差遣降下。在新约用法中，在基督里和在圣灵里、有基督在我们里面和有圣灵在我们里面、有基督的灵和属基督——具有相等含义（参阅：罗马书 8：9-11）。“若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的”（哥林多前书 12：3）。“但与主联合的，便是

<sup>88</sup> 霍志恒的表述为“圣灵既是复活之举的媒介致因，又是复活生命的永恒根基”（*同前*，234 页；参阅 226 页）。

<sup>89</sup> 霍志恒的论述或许反映了对罗马书 1：4 的合宜解释。“这里不是在讲救主身上两个并存的组成方面，而是在讲祂生命的两个接替阶段……对于保罗而言，复活是儿子身份新状态的开始：因此，正如耶稣是从大卫族脉得到儿子身份 *κατὰ σάρκα*，祂也可以说是从复活得到祂满有大能的神性儿子身份”（*同前*，229 页）。然而，说耶稣“是从大卫族脉得到儿子身份 *κατὰ σάρκα*”是否合宜，这一点还值得商榷，这种思想在经文中并不明显，也很难看出经文有这种暗示。但无论如何，霍志恒的解释非常有启发性。

与主成为一灵……岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？”（哥林多前书 6：17，19）。“我们……都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵”（哥林多前书 12：13）。

我们无需再强调圣灵与伦理生活的关系——只有那些随从圣灵、与圣灵有一样的意念、在圣灵里、有神的灵内住、有基督灵的人，才能做讨神喜悦的事（罗马书 8：5-13）。照耶稣复活样式的新生命是“心灵的新样”（罗马书 7：6）【译注：英文为“灵的新样”】；使人活着的乃是灵（哥林多后书 3：6）。神的儿子是受圣灵引导（罗马书 8：14），那些受圣灵引导的人，是已经脱离肉体败坏的人（加拉太书 5：17）。耶稣基督呼召的人是顺着圣灵而行的人（加拉太书 5：16，25）。基督里的新生命彰显的美德是圣灵所结的果子（加拉太书 5：22-24）。完全了律法的爱是圣灵的爱（罗马书 15：30；加拉太书 5：22；参阅：歌罗西书 1：8；加拉太书 5：14-16；罗马书 13：8-14）。我们无需再说。新生的样式是圣灵的更新（提多书 3：5），只有在圣灵里才有讨神喜悦的生命。这是在说，按照新约的说法，属神的人是“属灵的”，有圣灵内住、管理与指引。

圣灵是信徒生命中领导和指引的保惠师，这个事实为圣经伦理的实现带来一些至关重要的考量。我们在此反思两点。

首先，圣灵是真理的灵（约翰福音 14：17；15：26；16：13；参阅：哥林多前书 2：9-15；约翰一书 2：26-27）。约翰甚至说“圣灵就是真理”（约翰一书 5：6）。罪始于认同谎言之父的谎言，正直始于真理植入我们内里，始于领受爱真理的心和包含在爱中的真理。在伦理正直上前行并非一个自动的过程，而是藉着明白、领受神纯全、善良、可喜悦的旨意渐渐达成的渐进更新（参阅：以弗所书 5：17；罗马书 12：2）。圣灵的功能之一就是引导我们进入一切真理（约翰福音 16：13），以便我们可以在神的旨意中纯全完备地站立稳固。这将我们引向使真理生发果效的中心媒介：我们的主称呼圣灵为真理的灵，圣灵将引导门徒进入一切的真理，并且祂说：“祂要荣耀我，因为祂要将受于我的告诉你们”（约翰福音 16：14）。基督是真理，是真理的本体，是道成肉身的真理；

祂是看不见之神的像，神荣耀的光显在祂的面上；在祂里面藏着一切的智慧和知识。还有什么比这更合适：那将人照着神真理、仁义、圣经的形象新造的，正是那位真理的圣灵；圣灵引导信徒、引导他们进入一切的真理，按真理的样式模造他们；圣灵要将真理本体的基督放在信徒悟性的中心，使他们照着主的样式改变更新、荣上加荣（参阅：哥林多后书 3：18）。因此，基督的荣耀彰显在神的百姓身上，不是人造的、感性的造作，即人将“效法”基督所降低成的堕落样式而是圣灵有效的、革新的光照，神的百姓藉此“得以长大成人，满有基督长成的身量”（以弗所书 4：13）。基督是那伟大的典范，那位荣耀基督的圣灵使得那些有祂内住、受祂引导的人，因着觉得认识主基督耶稣的知识好得无比而将万事看作粪土，为要“得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”（腓立比书 3：14）。

第二，圣灵是爱的灵（参阅：罗马书 15：30；加拉太书 5：22；歌罗西书 1：8）。因此当我们想到圣灵时，当视祂为在我们心中造作向神之爱的那位。毋庸置疑，保罗说这话时正是这种思想：“圣灵所结的果子是爱”。但圣灵首先将神对信徒的爱浇灌在他们心里，这就是我们在这节经文中读到的爱：“盼望不至于羞耻，因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里”（罗马书 5：5）。我们一定不要忘记，我们对神的爱是从神对我们的爱中涌出来（参阅：约翰一书 4：19），并且我们对人的爱也是来自同一个源头（参阅：约翰一书 4：11）。当我们想到圣经伦理由神对人的爱驱动达成，那么除非这爱是经由知识在我们里面生发的神在基督里的爱，否则我们所有的爱都不过是讽刺而拙劣的模仿。“不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了”（约翰一书 4：10）。那些将“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”奉为宗教和伦理格言、却一点不明白基督爱的约束的人，是多么伪善而空洞。圣灵是爱的灵，因此作为爱的灵祂可以用神和基督对我们的爱虏获我们的心。在我们传播这种爱时，就涌出了对他人的爱。“亲爱的弟兄啊，神既是这样爱我们，我们也当彼此相爱”（约翰一书 4：11）。圣经伦理要求的达成，只能是从基督救赎之爱的约束和要求而来（参阅：哥林多后书 5：14-15；加拉太书 2：20）。我们的爱总是由基督对我们的爱点燃，是圣灵将神在基督耶稣里对

我们的爱浇灌在我们心里，我们里面被点燃的爱是圣灵的果子。

现在我们被带回那律法和先知总纲的两条诫命——“当爱你的神”和“当爱人如己”。将这两条诫命笼统作为圣经伦理的总结很容易，就跟挥舞它们作为拯救我们问题的伦理良药一样容易，尤其是第二条。多少时候它们被当成（我们也许宁可说被歪曲利用）一种遮掩的泛泛而论，遮掩我们对神的诫命所要求的特定内容的憎恶。这的确是两条最大的诫命，我们的主是我们的权威，但是在圣经伦理的宽广疆界中，再也没有比面对这两条诫命更能让我们面对神律法的威严、律法要求的神圣、律法义务的无所不在和它的完美一丝不苟的要求：“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神。其次就是说：要爱人如己”（马可福音 12：30-31）。没有什么比这两条诫命更加决定性地显明人堕落本性的无力，不仅显明人堕落本性的无能为力，而且显明它的敌对。“体贴肉体的，就是与神为仇”（罗马书 8：7），仇恨是爱的对立面。福音真理是多么不可或缺！爱是唯独圣灵才能结出的果实，“圣灵所结的果子就是爱”。这里的圣灵是保罗所说的父与基督的灵，是五旬节的圣灵，是父所赐、升天之主差遣降下的圣灵，是以大能使基督从死里复活的圣灵，是管理着整个复活疆界的圣灵。是圣灵在那些喜爱神律法、昼夜思想的人心中生发爱（诗篇 1：2；参阅：罗马书 7：22，25）。因此，那完全了律法的爱，那作为律法和一切先知道理总纲的爱，那为咒诅逼迫我们的人祝福的爱，那照着天上的父完美样式而行的爱，是圣灵造作、养育、维系和使之完全的爱。圣灵的能力在信徒身上做王，因为他们是与基督一同活过来一同复活，他们要与基督耶稣一同在天国里坐席（参阅：以弗所书 2：5-6）。圣灵的大能具有绝对的优势，因为主的灵具有绝对权柄。“主的灵在哪里，那里就得以自由”（哥林多后书 3：17），这自由是对那完美自由之律法的补充（雅各书 1：25；2：11-12）。有自由是因为爱做王，爱驱散一切恐惧（约翰一书 4：18）。这不是脱离律法的自由，而是律法中的自由，因为我们“全守这至尊的律法才是好的”（雅各书 2：8）。这就是对我们全然败坏、无能为力的解答——圣灵是圣经伦理实现的动力。神在圣徒心中动工，使他们“立志行事……为要成就祂的美意”（腓立比书 2：13）。这就是实现的保障，也是促使我们以全

人努力做成我们得救功夫的动力与激励（参阅：腓立比书 2：12）。

# 第十章

## 敬畏神

敬畏神是敬虔的灵魂，圣经旧约和新约对敬畏神的强调，使得我们必须得出这样的结论。不论是“敬畏耶和华是智慧的开端”（箴言 9：10；诗篇 111：10），还是“敬畏耶和华是知识的开端”（箴言 1：7），我们得知圣经所称为的知识或智慧，其起点在于敬畏神所包含的悟性和情感。如果我们思想圣经关于虔诚的记载，就会发现没有什么特征比敬畏神更加显著。“你曾用心察看我的仆人约伯没有？地上再没有人像他完全正直，敬畏神，远离恶事”（约伯记 1：8）；当我们的注意力被约伯恒忍的信心和正直吸引——“他仍然持守他的纯正”（约伯记 2：3），我们发现神指着约伯作了重复的宣称。无需列举更多旧约关于敬畏神是神百姓特征、是神吩咐的敬虔总结的记载。我们也不当认为旧约的信仰在这方面属于一个更低的级别，而新约则比敬畏神高一等。我们只需扫视一下新约圣经，即可去除这种错误的理解，我们很快就会看到，敬畏神的观念跟旧约信仰开出的敬虔花朵息息相关。我们在马利亚的颂歌中读到：“祂怜悯敬畏祂的人，直到世代代”（路加福音 1：50）。还有什么比使徒的话更坚定“亲爱的弟兄啊，我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽，敬畏神，得以成圣”（哥林多后书 7：1）；“你们作仆人的，要凡事听从你们肉身的主人，不要只在眼前事奉，像是讨人喜欢的，总要存心诚实敬畏主”（歌罗西书 3：22）；“务要尊敬众人，亲爱教中的弟兄，敬畏神，尊敬君王”（彼得前书 2：17）？并且，敬畏神和圣灵的安慰当是新约教会的特征，没有什么比这一点更值得注意：“教会……凡事敬畏主，蒙圣灵的安慰，人数就增多了”（使徒行传 9：31）。我们也不要忘了，那位耶西的本所发的枝条、耶西的根所生的枝子，那位以公义判断穷人、为地上温柔人判断公正的，那位以公义和信实束腰的，圣经指着祂说：“耶和华的灵必住在他身上，就是使他有智慧和聪明的灵，谋略和能力的灵，知识和敬畏耶和华的灵。他必以敬畏耶和华

为乐；行审判不凭眼见，断是非也不凭耳闻”（以赛亚书 11：2-3）。如果那圣洁、无罪、洁净、与罪人分离的主尚且领受敬畏耶和华的灵，那些不受敬畏神约束的思想和情感又怎能与主相近呢？祂是我们救恩的元帅、为我们立下跟随的典范教会凡事敬畏主，因为基督的灵住在教会中，充满、引导着教会，基督的灵就是敬畏耶和华的灵。

伦理的纯正以敬畏神为根基、是敬畏神所结的果实，这一点无须再证明。圣经最早关于敬畏神的记载（创世记 20：11）显示，亚伯拉罕很清楚如果人不敬畏神，就不会尊重统管婚姻关系的伦理标准。“我以为这地方的人总不惧怕神，必为我妻子的缘故杀我”，亚比米勒比亚伯拉罕预期得更加正直，但亚伯拉罕的推测，即不敬畏神导致不正直的伦理，与圣经的见证一致。“不可咒骂聋子，也不可将绊脚石放在瞎子面前，只要敬畏你的神。我是耶和华”（利未记 19：14；参阅：25：17，36）。“敬畏耶和华在乎恨恶邪恶；那骄傲、狂妄，并恶道以及乖谬的口，都为我所恨恶”（箴言 8：13；参阅：16：6）。并且，诗篇作者和使徒都印证了这一点，对恶人累累罪行的解释就是“他们眼中不怕神”（罗马书 3：18；参阅：诗篇 36：1）。

“传道者”指出了敬畏神和遵行神诫命之间的关联，他说：“这些事都已听见了，总意就是：敬畏神，谨守他的诫命，这是人所当尽的本分”（传道书 12：13）。世上最平凡的工作是从敬畏神中获得灵感与动力（参阅：撒母耳记下 23：3；歌罗西书 3：22），成圣的顶点只能在敬畏神中实现（参阅：哥林多后书 7：1）。

圣经对敬畏神的强调证明了宗教与伦理的关联，敬畏神本质上是一个宗教概念，指向我们对神的观念，以及我们心灵和思想因着这种观念产生的态度。既然圣经伦理以敬畏神为根基、是敬畏神所结的果子，我们就再次确知伦理的本源是宗教，我们的宗教如何，我们的伦理就如何。这也是在说，我们敬拜什么、敬拜谁，决定了我们的行为。那么敬畏神到底是什么呢？

圣经对“fear”【译注：中文圣经对“fear”根据不同情境、不同对象有不同翻译，中文里的“惧怕”、“畏惧”、“敬畏”、“害怕”……英文常用同一个词“fear”。在此为了避免混乱，保留英文单词“fear”作为作者探讨的关键词】一词的使用，至少具有两种明显不同的含义。<sup>90</sup>这个词常常被用来指向我们惧怕某人、某物或某种处境时产生的恐惧和惊恐。我们读到：“从今日起，我要使天下万民听见你的名声都惊恐惧怕（fear），且因你发颤伤恸”（申命记 2：25），这里的“fear”显然是指着害怕、惊恐和恐惧。我们又读到：“他们出来的时候，埃及人便欢喜；原来埃及人惧怕（fear）他们”（诗篇 105：38），这里明显具有相同含义。但当我们读到“你们各人都当孝敬【译注：这里中文翻译为“孝敬”，英文也是 fear】父母”（利未记 19：3）时，很显然这里的意思就不是恐惧，而是一种尊敬和恭敬（参阅：约书亚记 4：14）。

面对神在圣经里的命令，我们需要考虑这一区别。主对约书亚说：“不要惧怕（fear），也不要惊惶”（约书亚记 8：1），这里的“fear”是惧怕以色列的仇敌，跟前面经文的表达具有相同含义：“你当刚强壮胆！不要惧怕，也不要惊惶；因为你无论往哪里去，耶和华你的神必与你同在”（约书亚记 1：9）。在下面经文里，以色列面临同样不信的焦虑和恐惧：“你不要害怕（fear），因为我与你同在；不要惊惶，因为我是你的神”（以赛亚书 41：10；参阅：13-14 节；43：1，5；44：2；51：7；54：4，14）。主对门徒作了

---

<sup>90</sup> 希伯来文“fear”这个概念通常以两个词根表达：**אָרַם** 和 **פָּחַד**，前一个常被用在对神的敬畏中，并且可以用来表达我们对神的惧怕与敬畏两种含义：（1）惧怕神和祂刑罚性的审判；（2）对神虔诚的敬畏和崇敬。在第二种含义上，**אָרַם** 可以说是标准用词，具有这个含义的例子数不胜数，无需列举。至于第一种含义，参阅：创世记 3：10；出埃及记 3：6；申命记 5：5；17：13；19：20；撒母耳记下 6：9；诗篇 119：120；约书亚记 1：16。我们不能认为这两种含义互相对立、不可兼容。神的“可怕（terribleness）”——由 **אָרַם** 的被动分词表达（参阅：出埃及记 15：11；申命记 7：21；10：17；28：58；历代志上 16：25；尼希米记 1：5；诗篇 47：2；111：9；但以理书 9：4；玛拉基书 1：14）——要求我们的敬畏，并使一切承受祂烈怒审判的人感到恐怖战兢。从这种恐怖中得救是神挽救人的恩典所结的果子。出埃及记 20：20 是一个有趣的劝勉，劝告人不要惧怕神，而要敬畏顺服神。

**פָּחַד** 更常见的含义是惧怕、恐惧（参阅：出埃及记 15：16；约伯记 3：25；以赛亚书 33：14；51：13；弥迦书 7：17）。但 **פָּחַד** 也可以用作敬畏，以下经文可显著证明这一点：创世记 31：42，53；诗篇 36：1；119：120，161；耶利米书 2：19；何西阿书 3：5。箴言 28：14 到底指的是哪一层含义，很难确定，但可能是指着恐惧违背神的诫命而犯罪，无论如何这里的敬畏/畏惧都是值得称赞的。以赛亚书 60：5 是将 **פָּחַד** 作为喜乐的情感使用的有趣例证，很显然那里的意思是心灵因着欢欣而雀跃。

新约一般用来表达“fear”的词是 φόβος 和 φοβέω，它们经常被用来表达恐惧。这些词被用来表达我们对神的敬畏（参阅：马太福音 10：28；路加福音 1：50；23：40；使徒行传 9：31；罗马书 3：18；11：20；哥林多后书 7：1；歌罗西书 3：22；启示录 14：7；15：4）。它们也被用来表达恐惧战兢，就是我们在顺服和恒忍的道路上所受的命令（参阅：哥林多前书 2：3；以弗所书 6：5；腓立比书 2：12；希伯来书 4：1）。



同样的劝勉：“你们这小群，不要惧怕（fear），因为你们的父乐意把国赐给你们”（路加福音 12：32），以及：“那杀身体、不能杀灵魂的，不要怕（fear）他们”（马太福音 10：28；参阅：马太福音 10：31；路加福音 12：7，32）。

如果不是“fear”的两种含义跟敬畏神有关，就没有必要举例确立这一显然的区别。一种是对神的恐惧、感到惊恐，一种是对神的敬畏。一种包含惧怕，引起人的痛苦和恐慌；一种是敬畏，激发人的信心和爱。圣经向我们显示，亚当堕落后的反应是前一种：“他说：‘我在园中听见你的声音，我就害怕；因为我赤身露体，我便藏了’”（创世记 3：10）。如果我们不能从亚当的反应中感受到一种信仰灾难，我们的道德和属灵感知就太过枯萎。亚当原本被造要与神相交现在却从神面前逃离，因为他害怕。这种对神临在的害怕是他的意识对犯罪造成的决裂的感知。亚当害怕神。

关于问题的这一面存在许多不严谨的思想。害怕神是合宜的吗？唯一合宜的回答是，当人有理由怕神时，不怕神就是本质上的不敬虔。亚当的罪是他灵魂遭遇恐惧情感的唯一原因，然而如果他犯了罪却没有这种恐惧，就是表明一种完全的麻木，对他罪的悖逆和罪的后果麻木。因为如果亚当像什么也没发生过一样，他的悖逆就是急剧恶化得难以形容。

当我们属罪的光景使得我们配受神公义的审判时，圣经至始至终命令我们对神存有这种惧怕。那在以色列中放肆、不听神设立的祭司的人要被治死，我们读到：“众百姓都要听见害怕，不再擅敢行事”（申命记 17：13）。那顽梗悖逆的儿子、贪食好酒之人要被石头打死，我们接着读到：“以色列众人都要听见害怕”（申命记 21：21）。我们必须相信，这些经文里提到的害怕（fear），至少绝大部分是对罪恶开出的极刑的害怕，意味着他人当从这些例子受警告，因着害怕刑罚的缘故禁止自己不犯这些恶行。再次强调的是，我们千万不要认为这反映了一种低级别的道德和动机，出现在旧约还行，但不能是福音。我们在新约可以找到同样的教导，没有什么比我们主的话更相关：“那杀身体、不能杀灵

魂的，不要怕他们；惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他”（马太福音 10：28；参阅：路加福音 12：4-5）。耶稣呼吁人有必要因着思想地狱的审判而产生惧怕，试图将思想神最后审判引发的恐惧从主命令的“怕”中抽离出来是徒然的。希伯来书作者力劝，当将害怕赶不上的恐惧作为殷勤恒忍的动力：“我们既蒙留下，有进入他安息的应许，就当畏惧，免得我们中间或有人似乎是赶不上了”（希伯来书 4：1）。作者对恐惧神的审判和神忿怒的烈火一样不吝笔墨，人若故意犯罪，就必承担背教的后果（希伯来书 10：27）。他以下面的提醒总结警告：“落在永生神的手里，真是可怕的”（31 节）。

圣经中的神是圣洁的，并且，因为祂是圣洁的，祂必定向罪倾倒忿怒。圣经用最强烈的词汇描述神忿怒的强度（参阅：出埃及记 15：7；民数记 25：4；以赛亚书 42：25；51：17，20，22；63：6；耶利米书 4：8；6：11；42：18；约拿书 3：9；那鸿书 1：6；罗马书 2：9；帖撒罗尼迦后书 1：8-9；启示录 20：10，14-15）。要承受神忿怒的人却不害怕战兢，这是完全不正常的。倘若我们想到要受神烈怒的审判，却不充满恐怖惧怕，就跟我们固有的软弱相悖。只有狂妄顽梗的人才会没有这种恐惧。并且，说惧怕神的忿怒与审判不是合宜的行事动机这跟一切合理推理相悖。一旦我们明白神审判的真实性，我们的心就必须以恐惧回应；倘若我们满足于容纳这种恐惧，就是有违人的正常心理。我们为什么抵制关于神忿怒的思想？为什么试图压抑它的真实性？难道不是因为不想要随相信而来的恐惧吗？难道不是因为不愿意被放在按照这一事实塑造我们思想与生活的必要性下？如果我们无法抵制或压抑这种知识，难道我们的自然反应不是受驱使照着相信的事实思想行动？然而无论从人的心理范畴来讲道理如何，有一个事实是显然的，圣经表明对神忿怒的恐惧属于敬畏神这一观念。即使没有罪恶也因此也不存在神的忿怒，我们都不能排除这一动机：因着惧怕神的不悦而保守自己不犯罪。我们不要忘了，犯罪的刑罚在亚当堕落之前就已宣布：“因为你吃的日子必定死”（创世记 2：17），这也是亚当不该犯罪的原因。这是在说，惧怕犯罪的后果应当成为亚当不犯罪的动机。难道我们不该说那没有犯罪、持守自己本位的天使，是以惧怕至高者的不悦为侍奉的动机？

这些思考可以帮助我们理解在神百姓的心灵与生活中，这种惧怕是有必要的。诗篇作者的话不当使我们感到惊讶：“我因惧怕你，肉就发抖；我也怕你的判语”（诗篇 119：120）。这样的宣告必定出自同样的虔诚：“耶和华是我的亮光，是我的拯救，我还怕谁呢？耶和华是我性命的保障，我还惧谁呢？”（诗篇 27：1）；“虽有成万的百姓来周围攻击我，我也不怕”（诗篇 3：6）。因此在神和神的审判面前，人当恐惧战兢。神的圣徒并不免于罪恶，他知道罪不讨神喜悦，他对神圣洁的要求与审判非常敏感。我们正是应当在这种思维与情感框架下，理解新约对信徒的命令，只要信徒还在世间生活，这些命令就仍旧相关：“这样看来，我亲爱的弟兄，你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢做成你们得救的工夫。因为你们立志行事都是 神在你们心里运行，为要成就他的美意”（腓立比书 2：12-13）；“你们既称那不偏待人、按各人行为审判人的主为父，就当存敬畏的心度你们在世寄居的日子”（彼得前书 1：17）；“不错！他们因为不信，所以被折下来；你因为信，所以立得住；你不可自高，反要惧怕。神既不爱惜原来的枝子，也必不爱惜你”（罗马书 11：20-21）。谦卑、痛悔、心灵贫穷是敬虔的本质并且，这些圣灵果实所代表的整个心思意念集合，必定也包含因着意识到罪与软弱而有的恐惧战兢。<sup>91</sup> 一个不知痛悔之心为何物的人，一个从来不思想神的圣洁和公义审判、满怀自信的人，也从不知道新约的敬虔为何物。圣经的虔诚是在神话语面前战兢痛悔、心灵谦卑：“虚心的人有福了！因为天国是他们的。哀恸的人有福了！因为他们必得安慰。温柔的人有福了！因为他们必承受地土”（马太福音 5：3-5）。

然而，作为敬虔灵魂的对神的敬畏，却并不存在于由惧怕神的忿怒而产生的恐惧中。当这种恐惧的原因还在，人若不恐惧就是刚硬、不敬虔的表现；然而作为敬虔根基的敬畏神，却比惧怕神的审判要宽广坚定得多。我们必须记住，光是惧怕神的审判，永远不能在我们里面产生对神的爱，或产生对惹神忿怒之罪的厌恶。即使是忿怒的倾倒也不能产生对罪的憎恶，只会刺激人更贪恋罪恶、与神为仇。刑罚本身并没有使人重生或归正的能力。敬虔所包含的对神的敬畏，是

---

<sup>91</sup> 如果彼得意识到自己的软弱而恐惧战兢，他就不会落入那自夸的声明：即使所有人都离弃主，他必定不会（参阅：马太福音 26：31-35；马可福音 14：27-31）。

生发崇敬与爱的敬畏，是存在于惊叹、敬畏、崇敬和敬拜中的敬畏，而且这一切都是在最高层面；它反映了我们对神超越、伟大和圣洁的意识，一切理性的受造物都有这种敬畏，它的源头并不是罪，罪的本质可说是不敬畏神。也许敬畏神最有力的例子是以赛亚异象里看到的天使对神的尊崇：“当乌西雅王崩的那年，我见主坐在高高的宝座上。他的衣裳垂下，遮满圣殿。其上有撒拉弗侍立，各有六个翅膀：用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔；彼此呼喊说：圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华；他的荣光充满全地”（以赛亚书6：1-3）。先知的反应也同样令人深思，天使在神超越之圣洁的荣耀面前充满惊叹和敬畏，但他们并没有从罪而来的羞愧。以赛亚就不一样了：“祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中，又因我眼见大君王万军之耶和华”（第5节）。因此我们看到，一切理性的受造物都必须对神的威严发出惊叹和尊崇，我们也看到，我们罪性的事实必须在我们里面增加这种敬畏和尊崇。

圣经至始至终发出这样的呼告：“你当敬畏耶和华你的神”，所指的正是这种敬畏。我们对神至高威严与圣洁的感知以及从中生出的极大敬畏，是敬畏神的本质。当我们细察这种敬畏，就会发现里面存在多种元素，或多种结果。其中有对神临在的一种全方面的感知：“我往哪里去躲避你的灵？我往哪里逃、躲避你的面？我若升到天上，你在那里；我若在阴间下榻，你也在那里。我若展开清晨的翅膀，飞到海极居住，就是在那里，你的手必引导我；你的右手也必扶持我”（诗篇139：7-10）。还有对我们倚赖神、向神负责的全方面感知（参阅：诗篇139：1-6，13-16，23-24；使徒行传17：26-28；罗马书11：36；哥林多前书8：6；希伯来书2：10；启示录4：11）。敬畏神意味着我们始终意识到与神的关系，尽管我们还跟天使、魔鬼、人和事物有关，但我们主要的关系是与神的关系，其他一切关系都取决于我们与神的关系、并由这一关系诠释。愚顽人心里说“没有神”，恶人一切的意念中都没有神（参阅：诗篇14：1；10：4）。敬虔人在一切处境下首先想到的是神跟他和处境的关系，以及他和处境跟神的关系。敬畏神蕴含的是这样一种对神的意识。

圣经用这样的表述形象地描绘敬虔人的人生：“以诺生玛土撒拉之后，与神同行三百年，并且生儿养女……以诺与神同行，神将他取去，他就不在世了”（创世记 5：22，24；参阅 6：9）；“亚伯兰年九十九岁的时候，耶和华向他显现，对他说：‘我是全能的神。你当在我面前作完全人’”（创世记 17：1）。表述的多样性可能是想表达敬虔的不同方面。以诺与神同行，这是用拟人论的方式暗示以诺对神临在的感知以及他与神之间的团契。亚伯拉罕受命活在神面前，他的人生特征就是不断敏感于神的鉴察和指引。后一个的拟人论（anthropomorphism）指向神临在的知识引发的敬畏与谨慎，前一个的拟人论指向神人团契的温柔亲密。这些元素是彼此相关的，亚伯拉罕显然也与神同行，这是他人生的区别特征，这一点显而易见，就跟以诺和挪亚一样。亚伯拉罕有一个区别特征，他被称为神的朋友（历代志下 20：7；以赛亚书 41：8；雅各书 2：23；参阅：创世记 18：17-19）。

敬畏神和伦理的关系在亚伯拉罕的例子中体现得最为明显。我们对亚伯拉罕品格的宽宏感到惊奇，他宽宏大量：“亚伯兰就对罗得说：‘你我不可相争，你的牧人和我的牧人也不可相争，因为我们是骨肉。遍地不都在你眼前吗？请你离开我：你向左，我就向右；你向右，我就向左’”（创世记 13：8-9）。他对所多玛王的回复固然是由比宽宏大量更多的考量导致，但若不是宽宏大量主导他的心灵，他一定不会做出这种高于常理的处理：“我已经向天地的主至高的神耶和华起誓：凡是你的东西，就是一根线、一根鞋带，我都不拿，免得你说：‘我使亚伯兰富足’”（创世记 14：22-23）；然而与之同时，他还显出令人惊奇的公正意识：“与我同行的亚乃、以实各、幔利所应得的分，可以任凭他们拿去”（24 节）。宽宏大量固然驱使我们放弃自己的权利，但我们绝不能以此剥夺别人的权利——“可以任凭他们拿去”。我们也看到亚伯拉罕对晚辈的忠诚“亚伯兰听见他侄儿被掳去，就率领他家里生养的精练壮丁三百一十八人，直追到但”（创世记 14：14）；“你把这使女和她儿子赶出去……亚伯拉罕因他儿子的缘故很忧愁”（创世记 21：10-11）。那么亚伯拉罕美德的秘诀在哪呢？故事可以告诉我们。

顺服是正直的原则与秘诀，亚伯拉罕见证的显著特征，除了对神应许的信心外，第二个就是他对神的命令立时的顺服（参阅：雅各书 2：21-22）。“你带着你的儿子，就是你独生的儿子，你所爱的以撒，往摩利亚地去，在我所要指示你的山上，把他献为燔祭”（创世记 22：2）。神的旨意清楚直白，亚伯拉罕也没有迟延。他清晨早早就起来，出发去执行神的命令。祷告的时间已过，除了祈求持续的力量可以下定决心。这跟贪爱不义工价的巴兰是多么不同！主对亚伯拉罕说什么呢？“耶和华的使者从天上呼叫他说……你不可在这童子身上下手。一点不可害他！现在我知道你是敬畏神的了；因为你没有将你的儿子，就是你独生的儿子，留下不给我”（创世记 22：11-12）。结论非常明显，神是在试验亚伯拉罕，试验他对神的敬畏。亚伯拉罕的顺服表明了他对神的敬畏，正是因为 亚伯拉罕敬畏神，所以他才顺服神的声音。

亚伯拉罕品格中的其他美德也可依着同样的轨迹追溯其源头。他为什么能对罗得如此宽宏大量？因为他敬畏神，信靠神的应许和护理，他没有必要小气，他敬畏并信靠主。他为什么可以对所多玛王宽宏大量？因为他敬畏主，就是至高的神、天地的主，不允许他的兴旺被归给侵犯他信心独立性的事物；他不需要贪得无厌。他能将自己的儿子献给赐下应许的立约之主，因为他敬畏神。一切都要追溯至此，对于亚伯拉罕而言，没有什么比他与神的关系和神与他的关系更加宝贵、更有意义，这关系在于圣约的应许和信实。这就是全方面对神的感知，是由对圣约的感知主导的对神的感知。这就是敬畏神和它不可或缺的结果。

以撒的品格曾遭遇低估，有时甚至是中伤。然而圣经启示却赋予以撒一个独特的荣誉，圣经记载了神的一个最不同寻常的称号，是从雅各在以撒身上看到的对神的敬畏衍生而来。雅各看出他的父亲与祖父亚伯拉罕具有同样的信心，这一点毋庸置疑：“耶和华我祖亚伯拉罕的神，我父亲以撒的神啊，你曾对我说：‘回你本地本族去，我要厚待你。’你向仆人所施的一切慈爱和诚实，我一点也不配得；我先前只拿着我的杖过这约旦河，如今我却成了两队了”（创世记 32：9-10）。雅各的谦卑、感恩和信心在这个祷告中最清晰地呈现出来，据此也印证了以撒在信心传承中的位置，他的信心成为雅各自己信心的背景。但对以撒

敬虔的特别称赞出现在神的一个称号中，即神作为亚伯拉罕和以撒的神出现的先前两处经文：“若不是我父亲以撒所敬畏的神，就是亚伯拉罕的神与我同在，你如今必定打发我空手而去”（创世记 31：42）；“‘但愿亚伯拉罕的神和拿鹤的神，就是他们父亲的神，在你我中间判断。’雅各就指着他父亲以撒所敬畏的神起誓”（53 节）。

“以撒的敬畏”【译注：上面两处经文中，中文“以撒所敬畏的神”，英文为“the Fear of Isaac”，意为“以撒的敬畏”】被用作神的名字，证明了以撒活出的对神的敬畏，给雅各留下多么巨大而深远的印象；证明了以撒敬虔的敬畏有着怎样的实际、深度和广度；表明雅各对永生神的观念是受以撒的敬畏所传递的观念塑造。这是圣经里特别指向以撒的称赞，肯定了对神的敬畏主导着他的思想与生活。雅各为什么用这样一个称号？唯一的解释是以撒的行为举止传递出一种关于神威严的巨大感知，雅各深受感染。

我们如今变得不情愿用“敬畏神”来形容那些热心和始终如一的信徒，这显示出敬畏神及它所代表的心灵与思想态度，已经黯淡失色到何种地步。也许我们的不情愿来自这一事实：信徒很少体现出对神的敬畏，以至于我们无法用敬畏神来形容他们；我们甚至很难称他们为敬虔的。但是不管原因为何，敬畏神作为教义和态度的黯淡失色，证明了对永生神的信仰在堕落衰退。合乎圣经的信仰意味着敬畏神，因为只有神是“至圣至荣，可颂可畏，施行奇事”（出埃及记 15：11），祂的名字荣耀可畏（参阅：申命记 28：58）。如果我们认识神，我们必定认识祂无与伦比的荣耀和超越的威严，我们唯一合宜的态度就是以敬畏和惊叹俯伏在祂面前。如果不这么想，就是否认神超越的伟大，那就是不信。圣经一再强调敬畏神是人心在宗教与伦理上至关重要的态度、是神百姓的标志特征如果圣经本身是一致的，这也完全应当是我们所强调的。关于神的教义不可能是其他。在这一强调上打折扣、转而强调其他，证明了我们的信仰不是圣经的信仰。除非我们的意识由敬畏神导引，否则我们的意识就不是合乎圣经。

敬畏神是智慧的开端，来世完美的荣耀只会扩增它的规模。“爱既完全，就把惧怕除去”（约翰一书 4：18），但除去的是恐惧的惧怕，而不是敬畏和尊崇。“主神全能者啊，你的作为大哉！奇哉！万世之王啊，你的道途义哉！诚哉主啊，谁敢不敬畏你，不将荣耀归与你的名呢？因为独有你是圣的。万民都要来在你面前敬拜，因你公义的作为已经显出来了”（启示录 15：3-4）。神可畏的威严永远不能消融，对它的感知也不会消失在服侍祂的人身上。我们越深明白神的荣耀，我们就越惊奇。这种惊奇不是困惑或恐惧的惊奇，而是虔诚、欢欣鼓舞的惊奇。

敬畏神意味着灵魂的正直，正是对神荣耀的意识使得人敬畏祂的名。神的荣耀要求我们完全的委身、完全的信靠和顺服。敬畏神反映了我们对神至高无上的完全的认识，神至高无上的完全决定、要求我们全然的爱与献身。“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神”（马可福音 12：30）。正是神至高无上的完全、祂是神、除祂以外再无别神的事实，使得这全然的要求生效。敬畏神是我们思想与心灵的框架，体现了我们对神是谁的认识。神是谁决定了我们的委身必须是全然的。神的诫命向我们确凿地表明神的荣耀和旨意，如果我们在爱与奉献中委身于祂，我们必定也爱祂的诫命。敬畏神和爱神，是我们对神荣耀、威严与圣洁的响应的不同方面（参阅：申命记 6：2，4，14）。“耶和華的道理潔淨，存到永遠；耶和華的典章真實，全然公義；都比金子可羨慕，且比極多的精金可羨慕；比蜜甘甜，且比蜂房下滴的蜜甘甜。況且你的僕人因此受警戒，守着這些便有大賞”（诗篇 19：9-11）。



# 附录一

## 神的儿子和人的女子（创世记 6：1-4）

不论我们对这段经文中“神的儿子”采用何种观点，经文中通婚的错误及邪恶后果，都直接跟为生养众多设立的婚姻制度的神圣性有关。显然，对这段经文的解释取决于我们如何理解“神的儿子”，他们是超自然的天使，还是人类中因这个称号与其他人相区别的成员？

许多解经家都采用前一种观点，并且，彼得前书 3：19 中“监狱里的灵”的身份确定，曾完全或部分地依照这种解释。伪经《以诺书》（*Book of Enoch*）自然对这种解释方向造成很大影响，因为它确切地将创世记 6：1-3 的叙事视为天使与人的女儿发生性关系：“那时，人的后代在世上多起来，他们又生了美丽标致的女儿，天上的孩子天使们看见便生情欲，彼此说：‘来吧，让我们在这些人的女儿中间为我们挑选妻子，生养后代’……然后他们为此事共同发咒起誓，共有两百个天使，他们在雅列的日子降在黑门山顶……这些是他们中间领袖的名字……所有其他天使都与他们一起为自己娶了妻子，每个都为自己挑选一个，他们开始与人的女子交合、败坏自己……她们怀了孕，生了伟人，身高有三千厄尔，取得了人的一切财富”【第六章，1，2，5，6，7；第七章，1，2，3；参阅：第十章 1-15；第十五章，1-12；第六十四章，1，2；查理斯（R. H. Charles）译：《以诺书》，牛津，1912 年】。近代大力支持这种对彼得前书 3：19 的诠释、也就因此支持创世记 6：1-3 这种解释的，有柏雷科（Bo Reicke）：《不顺服的灵和基督徒洗礼》（*The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, 哥本哈根，1946 年）和赛尔温（E. G. Selwyn）：《彼得前书》（*The First Epistle of Peter*, 伦敦，1946 年），196 页及其后，314-362 页。毋庸置疑，如果彼得前书 3：19 讲的是天使，不管完全是天使还是部分

是天使、部分是人类的无体灵魂，这种解释都必然偏向将创世记 6：1-3 中“神的儿子”解释为天使。

创世记 6：1-3 乍看起来似乎的确支持“神的儿子”不是人类这种观点。我们自然会认为“人的女子”指的是人类，因此那些被称作“神的儿子”的一定不仅与人的女子相对，而且与人类相对。我们可能会认为，如果对比仅仅存在于“女子”和“儿子”之间，那么区别肯定会这样表达：“人的女子”和“人的儿子”。此外，必须承认天使的确可以被称为“神的儿子”（参阅：约伯记 1：6；2：1；38：7）。

然而，假如我们从圣经神学的角度考虑，这种解释就完全站不住脚。不论圣经正典以外的文献对理解圣经有多少帮助，伪经的思想在圣经提供的确凿证据面前都永远不具有竞争力。关于创世记 6：2 中“神的儿子”指的是人类成员的论点，下列著作提供了有力论证：谢尔（C. F. Keil）和德里奇（F. Delitzsch）：《旧约圣经注释》（*Biblical Commentary on the Old Testament*, 英文译本，大急流域，1949 年），第一卷，127-139 页；以及威廉·亨利·格林（William Henry Green）的文章“神的儿子和人的女子”（*The Sons of God and the Daughters of Men*），《长老会与改革宗评论》（*The Presbyterian and Reformed Review*, 第五卷，1894 年，654-660 页）。我将以缩写和改写形式陈列他们的论点。

（1）没有任何证据表明创世记 6：1 中的 **בְּנֵי הָאֱלֹהִים** 不能被用作一般意义、创世记 6：2 中的 **בְּנוֹת הָאָדָם** 不能被用作特殊意义，以凸显一种人类中间的分别。谢尔和德里奇列举的希伯来文用法证据（*同前*，130 页往后），以及格林列举的证据（*同前*，658 页往后），证明了这种建构是可行的。此外，有可能不必要将第一节的 **בְּנֵי הָאֱלֹהִים** 视为一般意义，它有可能是用作特殊意义，像在第二节中一样，因此在两节经文里都是与“神的儿子”进行特定意义的对比——对比的含义稍后将会解释。然而无论如何，希伯来文的用法表明没有必要这样假设，因为“神的儿子”跟“人的女子”是分开的，“神的儿子”不能归属于这一类人；他们

有可能也是人，只是他们被称作“神的儿子”，以跟其他人类相区分，其他人即不属于“神的儿子”这一区别群体的人。

(2) 在前面经文里，塞特家族被区别开来，他们的区别特征是在这一族脉里人开始求告耶和华的名（创世记 4：26）。在塞特家族里出现的敬虔特征，跟前面紧跟着的该隐家族的特征之间存在一个鲜明对比。人类家族中间出现了显著差异，这种敬畏和侍奉神上的差异，在创世记第五章的家谱中得到证明：“以诺生玛土撒拉之后，与神同行三百年，并且生儿养女……以诺与神同行，神将他取去，他就不在世了”（创世记 5：22，24）；“拉麦活到一百八十二岁，生了一个儿子，给他起名叫挪亚，说：‘这个儿子必为我们的操作和手中的劳苦安慰我们；这操作劳苦是因为耶和华咒诅地’”（5：28-29）。因此我们无疑看到人类家族中间的差异，“神的儿子”可能暗含或指代一种特定的关系。正是因为忽视了创世记 6：1-3 前面两个家谱中的这一显著因素，人才会认为将“神的儿子”解释成天使是貌似有理的。当我们考虑到前面记述中的差异，这种貌似有理就消散殆尽。“神的儿子”这一称号，自然可以被视为对已经确立的差异的又一次明确。

(3) 经文暗示了在婚姻的事上存在严重的罪，第三节指向神对之的审判。值得注意的是，这一审判只跟人有关。如果神的儿子是天使，我们就该期待经文宣告一些对天使的审判。神的儿子是这种罪行的发起者——“神的儿子们看见……就……娶来”，如果他们是天使，最严厉的刑罚就应当加诸在他们身上。但经文里审判只加给了人类：““耶和华说：‘人既属乎血气，我的灵就不永远住在他里面；然而他的日子还可到一百二十年’”（创世记 6：3）。至少得说，我们被引向这种推论：这一罪行仅有人类参与。

此外，如果圣天使是这一罪行的当事人，那么他们必定从圣洁状态堕落，如果是这样，这罪就是更加严重；既然发生在这世界，我们就完全应当指望他们遭到严厉的审判（参阅：创世记 3：14-15）。

(4) 圣经没有任何证据支持天使或魔鬼具有性功能，如格林所说：“圣经没有任何地方将性关系归给那些高级存在，没有任何证据支持天使也结婚、或被授予婚姻；倒是相反的立场被清楚宣明（马太福音 22：30）……对于希伯来思想而言，将性生活跟神或天使关联在一起，这整个的观念都是绝对不可想象的。因此，这里的经文也不可能是在支持这种观念”（*同前*，655 页）。

(5) 第二节使用的 *נשא אשה* 一词——“娶来为妻”——是旧约对婚姻的常见表达。它不是能拿来随便用在完全非正常、怪异关系上的表达，例如天使跟人类女子的性关系。正如我们稍后将看到的，这段经文没有任何关于非正常、怪异婚姻关系的暗示，这里的婚姻错误是另一种类型的错误。

(6) 在旧约中，尤其在摩西五经里，的确存在人被称为“神的儿子”的记载（参阅：出埃及记 4：22-23；申命记 14：1；32：5-6；诗篇 73：15；82：6；何西阿书 1：10；玛拉基书 1：6）。没有任何理由可以解释，为什么这一称号不能因着宗教特权或政治权柄的缘故，被用在特定人群上，以便将他们跟其余人群区别开来。

(7) 认为第四节的 *伟人* 指的是非正常性关系的后代，他们是超人类的怪物，因为他们是天使的后裔——这在上下文得不到任何支持。这种观念是植入句法本身不支持的意思，跟词语绝对的意思相悖。经文所说的全部意思就是，神的儿子从人的女子中娶妻的时代，地上有 *伟人* 存在。自然的建构是：这些婚姻发生时，他们已经在地上存在；这些婚姻产生后代之后，*伟人* 从事了武士的活动，而他们早在这些婚姻和随之而来的问题存在以前就已经存在。没有任何证据表明 *伟人* 跟这些婚姻间存在起源关系，非要坚持这种观点是与清楚的解经原则相悖。

因此，我们必须得出结论：认为“神的儿子”是天使或超自然存在没有任何圣经根据，圣经证据反对这种诠释，却压倒性地支持下述观点：有问题的婚姻是缔结在一类可以被称作“神的儿子”的人跟另一类不能如此称呼的人之间。经文叙事本身指向塞特族系跟该隐族系、敬畏神的人和属世的人之间的分别。

经文的教训跟婚姻的神圣性直接相关。在针对这段人类历史的审判中，我们看到了对不敬虔婚姻的定罪。重点并非这些婚姻本身 (*per se*) 是不正当的，或其中的性关系是畸形的，而是它们的缔结是建立在藐视神百姓当遵循的婚姻原则的基础上。经文向我们描绘了这样的婚姻蕴含的邪恶，以及遗忘重要原则的后果，即忘了我们的婚姻不是寻求属世、肉体情欲的满足，而是寻求维持和促进敬虔。在婚姻的事上，我们必须持守神的百姓和不敬虔世界之间的分界线，看重在信仰上联合、和平中缔约是如何地保障敬虔的养育。我们竟然在圣经历史的早期就有了这样斩钉截铁的原则：婚姻不仅仅是为了以合法手段增长人口，更是为了用圣洁的种子使教会增长。在这里，我们就已经看到随后在圣约启示中愈加清晰的原则：敬虔人应当唯独在主里嫁娶。

如果第四节的 *伟人* 跟第二节的婚姻间不存在起源关系，那么我们可能会问，按着这样的经文顺序提到他们有何用意呢？要回答这个问题不需要太多苦思冥想。前三节处理的是混杂通婚的罪和随之而来的审判，第六章往后的部分（第5节往后）处理的是地上充满的败坏和猖獗的暴力——“凡有血气的人在地上都败坏了行为”（12节），以及“地上满了强暴”（11节）。还有什么信息比提到 *伟人* 更能作为过渡？如果 *伟人* 在世上充当武士的角色，那就暗示了他们的威望和行为对当时蔓延的不义具有巨大影响，不管是好的影响还是坏的影响。

如果我们假设 *伟人* 的影响是好的影响，那么我们就要将他们视作正义和秩序的捍卫者，是在抑制蔓延的罪恶。按着这种假设，他们提供的扼制只能凸显当时罪恶的程度和范围，因为尽管有伟人的力量和声望，暴力却仍旧猖獗。然而更合理的推测却是 *伟人* 自己就是暴力的代言人。我们得知全地都在神面前败坏了，*伟人* 能是品德高尚的例外，这种可能性微乎其微。更自然的想法是 *伟人* 就是暴力的主要实施者，并且因着他们的能力和声望，他们就相当于独裁者和暴君，因此促进了地上充满的暴力。经文叙事对这些 *伟人* 的相关暗示是很明显的。

关于 伟人 和这段经文，还有一个考量可以凸显这种暗示，那就是这段圣经整体呈现了不同种类的罪恶之间的相关性。尽管 伟人 和婚姻之间的关系不是起源关系，但是仍然具有道德关联。这些不敬虔的结合以道德堕落为前提，也以为之结果，这种道德上的堕落为暴力提供了肥沃的土壤， 伟人 在暴力蔓延中扮演了重要角色。这些婚姻象征的道德和宗教约束的破产，导致了暴力和压迫肆意蔓延。任何形式的性放纵都会点燃情欲的烈焰，这些火焰会蔓延其他方向，尤其是暴力。婚姻是为了促进生命的养育而立下的制度，圣洁的婚姻是促进敬虔家庭和信心培育至关重要的手段；它是为了繁衍敬虔生命设立的制度。当统管圣洁婚姻的原则次序遭到亵渎，就是向最残暴的恶行敞开大门。这就是创世记 6：1-13 清楚记载的教训。

## 附录二

### 对利未记 18 章 16、18 节的附加解释

两节经文的头一节写道：“不可露你弟兄妻子的下体；这本是你弟兄的下体”（利未记 18：16）。既然申命记 25：5-10 的收继婚（Levirate）律法规定，人的兄弟若无子女而死，这人要娶兄弟的遗孀，这就看似给 18：16 的禁令加上一个限制：一个人只有在兄弟还活着的时候，不能亲近兄弟之妻；这个禁令不适用于兄弟的寡妇。然而，不能得出这样的结论。收继婚律法很可能是用于紧急情况例外，跟一个人不能娶兄弟寡妻的一般性原则没有冲突。后一个可能是原则，收继婚律法则是预计的极度紧急情况下的例外（参阅：诺伊费尔德：*同前*，43，44，203 页）。这种观点有良好依据支持。

1. 利未记 20：21 处理了跟利未记 18：16 一样的情况，并且特别讲了对这种不洁的刑罚，就是他们必无子女而死，意思显然是他们可能有的任何子女都不会被囊括在公共记录上，“因此在民法意义上他们是无子无女的”（麦克里斯：*同前*，114 页）。但假如这一禁令是针对兄弟还活着时候的性关系，那么这就是一种非常严重的通奸，其刑罚照着其他摩西律例应当是死亡。而这里的刑罚相较于利未记 20：14，17、可能还有 20：18 提到的刑罚而言却相对温和，这只能被解释为娶兄弟的寡妻不算跟其他犯罪一样严重的恶行。如果女人是活着兄弟的妻子，这种处理无论如何也不可能。

2. 利未记 20：21 是指着婚姻讲的，如果利未记 18：16 假设了兄弟还活着，就是一种在希伯来风俗中完全不正常的处境。因为照这样就等于是一妻多夫，在旧约中，一夫多妻是有的，一妻多夫却没有。并且，认为这样扭曲的罪行最多只用受利未记 20：21 的刑罚，跟整个旧约的类比完全相悖。

3. 为什么娶已故兄弟寡妻的严重性不及一些其他禁止向度，原因在申命记 25: 5-10 可以明显看到。既然在那样的紧急情况下，收继婚是规定的要求，它本质上就明显不如利未记 20: 14 那么严重。但假如是在兄弟还活着的时候娶兄弟的妻子，这种罪行就不能一视同仁了。

关于已故丈夫留下的寡妇可以被称作他的妻子（**אִשָּׁה** 和 **γυνή**），圣经有许多例证【参阅：创世记 38: 8；申命记 25: 5, 7；路得记 4: 5；撒母耳记下 12: 10；马太福音 22: 25；使徒行传 5: 7；参见乔治·布什（George Bush）：《利未记注释、评论与应用》（*Notes, Critical and Practical, on the Book of Leviticus*, 纽约，1843 年，177 页往后）】。希伯来文有一个词是寡妇（**אַלְמָנָה**），但这不是旧约用来指代我们讨论的寡妇的词，正如上述例子里，圣经称这样的寡妇为“妻子”（**אִשָּׁה**）。因此，我们应当采用这里的“妻子”一词而不是寡妇，尽管按照我们的用词，这个人实际上就是寡妇。

利未记 18: 18 引发许多争议。**אִשָּׁה אֶל-אֲחֻתָּהּ** 的表述常常被解释为“娶她的姊妹（a wife to her sister）”，因此这个禁令被视为针对男人和他妻子的姊妹。按照这种解释，经文的意思就等于：“你妻子还在世的时候，你不可娶她的姐妹，使她烦扰，露她的下体”。特定用词（**לְאִשְׁתּוֹ** 和 **אֲחֻתָּהּ**）的精确含义很难确定但主要思想是一个男人不可在妻子在世时跟妻子的姐妹发生性关系。许多解经家强调这种解释到一个地步，认为经文明确禁止的仅仅、唯独是一个男人不能同时娶两个本身是姐妹的女人，以及“你妻还在的时候”（**בְּיָמֶיהָ**）毋庸置疑表明这一禁令跟娶已故妻子的姐妹没有任何关系，只有忽略经文明确的限制才会走向后一种解释。麦克里斯（*同前*，113 页）说：“至于他不能在前一个还活着的时候如此做，我无法想象怎么能认为摩西禁止娶已故妻子的姐妹……摩西禁止的仅仅是与两姐妹同时的多妻制（*simultaneous polygamy*），就是雅各那样的婚姻，他娶了拉结和拉结的姐姐利亚。”参阅凯洛格（S. H. Kellogg）：《利未记》（*The Book of Leviticus, 解经家的圣经*，纽约，1891 年，382 页），他说：“没有什么比这里给出的词汇更清楚，这一禁令只局限于妻子还活着的时候”。同时参阅谢尔和德里奇：《旧约圣经注释》（爱丁堡，1882 年），利未记



18: 18。

必须承认，如果这一禁令是指向男人妻子的姐妹，也就是说，如果 אָחוֹת 应当理解为姐妹，那么 בְּחַיֶּיהָ 的限制性表达就当理解为将禁令局限于妻子在世时，这节经文就不能支持禁止娶已故妻子姐妹的观点。不管 לְצַרֵּר 的精确含义是什么都会坚固这一结论。如果妻子已故，就不能认为娶她的姐妹会成为她的对头或烦扰。

关于支持经文中的 אָחוֹת 字面意思是姐妹这种观点，也有许多可说。在经文里，אָחוֹת 在 9、11、12 和 13 节中都用作这种意思，我们认为 18 节里同样用作这个意思也是合理的。只有当不同解释具备强力证据时，我们才能转而对其他结论进行考量。

然而，我们必须严肃考虑针对利未记 18: 18 的一种截然不同的观点，即 אִשָּׁה אֶל־אָחוֹתָהּ 不当被视为“娶她的姐妹”，而当理解为“在一妻之外又娶一妻”（one wife to another）。这里禁止的是再婚或多妻，经文因此就当这样理解：“在你妻子在世的时候，你不可在一妻之外另娶一妻，使她烦扰，露她的下体。”参阅：马太·波尔（Matthew Pool）：《圣经注释》（*Annotations upon the Holy Bible*, 利未记 18: 18）；查理斯·霍奇：《圣经宝库与普林斯顿评论》（*The Biblical Repertory and Princeton Review*, 1842 年，第十四卷，518 页往后）。

若不是因着旧约希伯来文用法中有将 אִשָּׁה אֶל־אָחוֹתָהּ 用作“一个又一个”（one to another）的例证、并没有暗示所说的人是姐妹，这种观点必会遭遇立刻的否决，正如许多人已经如此反对。事实上，这个表述是旧约希伯来文中的一个俗语它的意思是“一个又一个”，有些用法中甚至根本不是用在人身上（参阅：出埃及记 26: 3, 5, 6, 17；以西结书 1: 9, 23；3: 13）。在这个意义上，它就好像 אִישׁ אֶל־אָחִיו（字面意思是“一个人对他的兄弟”）一样，这个表述出现得更频繁，其意义除了“一个又一个”之外别无其他（创世记 42: 21, 28；出埃及

记 10：23；16：15；25：20；37：9；民数记 14：4；以赛亚书 9：18；耶利米书 13：14；23：35；25：26；以西结书 24：23）。当然，有时候当事人可能的确是兄弟，但并不必须是兄弟。אֵשׁ אֶל־אָחִיו 的表述跟其他表述相似（参阅：创世记 13：11；出埃及记 32：27；利未记 7：10；25：14；申命记 1：16；耶利米书 31：33；以西结书 4：17；18：8；38：21；约珥书 2：8；撒迦利亚书 7：9-10；玛拉基书 2：10）。

因此，只要考虑到旧约的用法，我们探讨的表述就完全可以表达“一妻之外又一妻”、“一个女人之外又一个女人”的意思，按照用词不一定意味着两个女人是姐妹。这种观点之所以遭到一些人的立刻否定，是因为他们没有对这一表述的意义和其他经文中的类似用法予以充分考量。

如果我们采用这种解释，那么经文跟引发强烈争议的问题就根本毫无关系，即关于娶已故妻子姐妹的争议。事实上，关于一个男人与妻子姐妹的关系，这节经文的教训不外乎针对多妻制的一般教导。但经文本身跟能否娶已故妻子的姐妹没有任何关联。此外，如此这节经文就是在谴责再婚与多妻，也是追溯到原初一夫一妻制的条例（创世记 2：23-24）。

这种解释的确遭遇一些疑难。如果经文禁止的是再婚或多妻，那为什么摩西之后的再婚和多妻行为没有依照这一条例受到公开谴责？如果这里清楚禁止再婚，那我们就当期待摩西五经本身给出处罚。并且，为什么利未记 18：18 要有这么突然的一个转变，从禁止特定亲属向度的通婚跳跃到完全不同的一种禁令？

最后一个反对并非看似那么有力，我们英文圣经的分段不一定是正确的，有可能关于亲属通婚的探讨到 17 节就截止了，而不是 18 节。很显然 19 节开始的禁令属于完全不同类别，为什么这种转变不能是从 18 节开始呢？20 节处理的是通奸问题，为什么 18 节不能是处理相近的罪，即再婚或多妻呢？利未记 20：10-21 中，设立的刑罚很大程度是跟违背近亲原则有关，但那里突然从这一类的罪行跳转到完全不同的类别（参阅：15，16，18 节和申命记 27：15-26）。因

此，关于突然跳转的争议并不具有分量。

至于第一个反对，即如果这里是禁止再婚，那我们就该期待圣经给出相应的处罚——这一个反对具有更强的说服力；然而尽管如此，其分量还是不足以抵消针对利未记 18：18 的这一诠释。也许注意下面的事实并非没有意义：在利未记 20：10-21 列出的刑罚中，以及申命记 27：15-26 列出的咒诅中，并没有提到与妻子的姐妹结婚。如果利未记 18：18 是明确禁止与妻子的姐妹通婚，那我们就该期待上述经文对之提及一二。如果利未记 18：18 禁止的是在妻子还活着的时候与妻子姐妹通婚，那么违背这一禁令，其刑罚就不能比娶兄弟的寡妇更小（利未记 20：21）。

因此，我们不能想当然地假设或武断地坚持，利未记 18：18 处理的是妻子或活或死下与妻子姐妹通婚的问题。这节经文可能是处理完全不同的问题。如果是这样，那么摩西律法就没有任何清楚的、公开的关于亡妻姐妹的规定。那存在什么含蓄的暗示吗？这个问题跟摩西五经里相关经文的暗示有关。相似或同等向度下的亲属关系，是否也像摩西律法清楚提及的那些一样不可以通婚？例如，利未记 18：7-18 的禁令是从男人的立场出发，其声明都是基于男人与女人的亲属关系。但我们难道不该假设假如是从女人立场出发，从女人和男人的亲属关系考虑，禁令也适用于同样类型的亲属关系？具体地说，利未记 18：12 记载：“不可露你姑母的下体；她是你父亲的骨肉之亲”——一个人不能同父亲的姐妹结婚。但这难道不也意味着，因着亲属关系的雷同，一个女人也不能与父亲的兄弟或母亲的兄弟结婚吗？关于这个问题存在许多观点的分歧，关于我们明确的问题，即已故妻子姐妹的问题，涉及到利未记 18：16 的含义。那里禁止人娶已故兄弟的寡妻，按着女人的立场说，一个女人不能嫁给已故丈夫的兄弟。这是否意味着一个人不能娶已故妻子的姐妹？按照笔者的判断，到这时才涉及到已故妻子姐妹的问题，而不是跟利未记 18：18 有关。在后一个经文的两种解释下，都不关乎已故妻子的姐妹。但因着利未记 18：16；20：21 暗示的缘故，我们不得不面对这一问题。要进入这一讨论，我们就得逾越合理的界限。但对我而言，摩西并没有对血亲和姻亲的一切禁令都作详细规定，理解这一点很必要。利未记

18: 6-17 为我们提供了血亲姻亲禁止向度应当遵循的 *原则*，摩西当然没有以原则的 *形式* 写作，那样就跟旧约写作方法相悖。摩西是以具体的例子宣告律法但这些具体的例子不能跟他们代表的关系类型分开。我们说利未记 18: 6-17 为我们提供了原则，就是这个意思；也就是说，婚姻在什么血亲和姻亲向度下是不正当的，我们应当根据这些原则来诠释。这跟圣经原则是吻合的。十诫是具体的，但它们代表着深远而宽广的原则，这一点没有人比我们的主解释得更清楚。在离婚的事上，新约 *具体地* 给了男人离婚的权力，但我们完全可以正当推论说，在丈夫通奸的情况下，女人同样有离婚的权力。藉着相似的推理，我们难道不能对利未记 18: 6-17 作相关推论吗？

这一立场暗示，摩西是有选择地列出一些代表案例，但不是全部。他是有选择地罗列，这一点可从利未记 20: 10-21 和申命记 27: 15-26 清楚看到。在前一处经文里清楚提到刑罚，后一处经文宣告了咒诅，但他并没有具体论及利未记 18: 6-17 中的所有例子，尤其没有明确宣告咒诅。利未记 20: 10-21 中，没有具体提到露血缘母亲下体的刑罚，这是利未记 18 的第一个禁令。我们不相信这里的刑罚会比与继母行淫更小（利未记 20: 11），也就是死刑。很显然之所以会有这样的省略，是因为不用明确规定人也会明白这里的刑罚。

至于这些章节里选择性罗列的选择标准是什么，这就很难说了。也许梅斯的意见（*同前*，152 页）跟其他意见旗鼓相当，摩西五经中明确禁止的乱伦是“在那个时代特别常见的一些”。但无论如何，我们没有一张完备的清单，我们应当将相同的原则应用在没有明确提及的亲属关系上——这是相关经文所指向的结论（参阅：梅斯：*同前*，152-164 页）。

因此，笔者得出的结论是，与已故丈夫的兄弟通婚的禁令（利未记 18: 16; 20: 21），暗示了与已故妻子的姐妹通婚同样是遭禁止的。

# 附录三

## 对哥林多前书 5 章 1 节的附加解释

保罗严厉谴责违背姻亲律法的罪行，除了这个事实外，还有一些其他考量可表明这一伦理的普适性。

首先，外邦民族也因违背利未记 18: 6-17 的禁令被定罪：“在这一切的事上，你们都不可玷污自己；因为我在你们面前所逐出的列邦，在这一切的事上玷污了自己；连地也玷污了，所以我追讨那地的罪孽，那地也吐出它的居民……在你们以先居住那地的人行了这一切可憎恶的事，地就玷污了”（利未记 18: 24, 25, 27；参阅 20: 22, 23）。这些违背婚姻原则的事是主所憎恶的，是因为它们是那些国家犯下的罪恶，因此那些国家违背了他们有义务遵行的神的律法。因此，这些律例适用于所有人，而不只是以色列。

其次，保罗说这样的淫乱，即一个人收了他的继母，就是外邦人中也没有（καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν）。当然，考虑到当时希腊-罗马人的风俗，我们很难理解保罗在这里的声明。保罗有可能是想到罗马的法律和习俗【参阅：约翰·富顿（John Fulton）：《婚姻法》（*The Laws of Marriage*），纽约，1883 年，31 页往后；爱德华·韦斯特马克（Edward Westermarck）：《人类婚姻史》（*The History of Human Marriage*），纽约，1922 年，第二卷，149 页；尤其是奥古斯都·罗斯巴赫（August Rossbach）：《*Untersuchungen über die römische Ehe*》，斯图加特，1853 年，420-443 页，尤其是针对姻亲的部分：435-439 页】。罗斯巴赫在 424 页和 435 页引用的拉丁文献摘要非常有趣。

保罗的声明不必被理解为普世意义上的否定，它可能仅仅是指着这一事实：即使在外邦人中，也有对特定姻亲向度间性行为不正当性的认识。保罗诉诸于这

一事实，是为了暗示在圣约群体之外，这种婚姻关系也是可憎恶的。这就意味着这里的禁令是全人类适用的。

第三，保罗并非在这里运用使徒启示 豎立 一项新律法，而仅仅是应用一项他认为早已立定的律法，表明他对基督徒社群、教会轻率违背这一普世准则感到的惊愕。保罗的愤怒表明了这一恶行的严重可憎。

# 附录四

## 美国长老制教会与奴隶制度

关于这一争论，美国长老会大公会议曾在历史中留下有趣一幕。1818年，一个专门受命筹备相关报告的委员会向大会提交了一份报告，受到大会全体一致的采纳。报告中这样宣布：“我们视人类一方对另一方的自愿奴役，为对人性最宝贵、最神圣权力的严重侵犯；与神的律法完全相悖，神的律法要求我们爱人如己；也与基督福音的精神和原则不相容……既然奴隶制的不一致——既是与人性也是与宗教——已经得到证明、受到广泛承认，一切享受今日安乐的基督徒就都显然具有这项职责，尽他们最真诚、最热切、最孜孜不倦的努力，纠正先前时代的错误，尽最快速度抹去我们宗教上的这个污点，并在基督教领域内持续废除奴隶制，如果可能的话，也要在全世界范围内如此行”【大公会议记录（*Minutes of the General Assembly*），1818年，692页】。这一报告并不主张在解放“不快乐的非洲人”上采取急促措施，那将是“在第一道伤口上再加一道，以这样的方式解放他们，他们有可能会自我毁灭或毁灭他人”（同上，693页）。但这一报告的确坚持“现在一切基督徒都有不可推卸的责任努力达成它彻底的废除”，它指的是奴隶制。

要使这一报告中大公会议一致通过的立场，跟老派大公会议（Old School General Assembly）在1845年采取的举措相调和，如果不是不可能，也是相当难。后一个是由168：13的票数通过的决议：“国内奴隶制的存在，即在国家南部环境下存在的奴隶制，对基督徒团契不构成障碍”；以及“请求大会将持有奴隶列为惩戒事项，实际上需要大会决议对之予以否决”（记录，1845年，18页）。这些决议认可了我们先前所讲的委员会报告中的“原则和事实”，我们读到：“因此，需要大会决定的问题是：圣经是否教导我们，持有奴隶在任何处境下都是犯罪，释放奴隶应当被列为加入基督教会的一项条件？如果要作肯定

回答，就不可能不跟神话语的显明宣告相悖。奴隶制存在于基督和使徒时代，这是公认的事实，使徒和基督都没有宣布它是属罪的、与基督教不一致。奴隶主被接纳成为使徒教会的成员，他们同时被要求要恩慈地对待奴隶，将他们当成理性、有责任的、永恒的存在；如果奴隶是基督徒，是主里的弟兄，奴隶主并不被要求释放他们；奴隶被要求顺服他们肉身的主人，存敬畏战兢的心，如同顺服基督——这些都是新约读者众目可见的事实。因此，大会不能宣布持有奴隶一定是可憎可耻的罪行，一定会为教会带来神的咒诅，而不同时将基督的使徒定为有罪、接纳这样的罪人进入教会、带来至高者的咒诅。然而，与之同时，大会不当被理解为否认奴隶制中的邪恶；大会并不认可有些州针对奴隶制颁布的有缺陷、压制苛刻的法律……大会也不当被理解为支持奴隶主将奴隶视为 *纯粹的财产*，不是人类，理性、有责任而永恒……大会仅仅要说，既然基督和祂的使徒没有将持有奴隶定为有碍圣徒团契，我们作为基督的大会，也没有权柄如此行”（*同前*，16页往后）。

第二年，1846年，大公会议（老派）在回复关于奴隶制的回顾与请求时，以119：33的票数通过以下决议：“我们教会时不时地在将近六十年中表达了关于奴隶制的态度，在这段时期内，它持守并发出了 *本质上* 相同的观点。大会相信这一致的见证是真的，经得起神话语的考验，大会同时也清楚以足够的清晰度和完备度早已声明、庄严宣告的立场。因此，问题 *已经解决*，目前不再需要对这一问题采取更多举措”（*记录*，1846年，206页）。同一天里通过了由怀特（R. M. White）提交的一份决议，里面说：“*已经解决*，1845年大公会议的决议和举措，无意否认或废除先前大公会议提交的见证”（*同上*，207页）。

1863年，大公会议（老派）通过以下报告：“本大会从起初就在奴隶制问题上声明本质上相同的立场，1818年的举措得到完善，更加清楚、完备和具体得到全体一致的通过。自此成为这一问题正确而合乎圣经的答案，我们教会决心持守。它从未遭到废止、修正或改进，而时常在后来的大公会议被提及与重复。并且，当有人将1845年的举措进行某种歪曲、使之与它有碍时，1846年的大公会议宣布，大会一致认可，1845年的举措无意否认或废除先前大公会议在这一问



题上的见证，我们仍旧持守这些决议”（记录，1863年，55页）。如果有什么办法能解决1818年和1845年立场的差异，笔者实在是没有能力找到这种方法。整个思潮在1818年和1845年间已经改变，这很明显。1831年“废奴主义者”的愤怒变得非常激烈，那正是威廉·劳埃德·加里森（William Lloyd Garrison）发行《解放者》（*The Liberator*）的一年。“废奴主义者”运动的过分荒诞甚至遭到那些相信持有奴隶本质错误的人的反对，反对的还有那些不站在这种立场、但相信彻底解放的人。至少要说明，1845年的处境要求那些不认为奴隶制本质错误的人清楚表达出来。还有一些因素可以解释大公会议氛围的改变。关于1818年和1845年的不符，参阅：路易斯·G·凡德·韦德（Lewis G. Vander Velde）：《长老制教会与联邦》（*The Presbyterian Churches and the Federal Union 1861-1869*）【剑桥与伦敦，1932年，26页往后】。关于这时期的历史，参阅：约翰·博多（John R. Bodo）：《新教牧师与公共问题》（*The Protestant Clergy and Public Issues 1812-1848*）【普林斯顿，1954年，112-149页】；爱丽丝·菲特·泰勒（Alice Felt Tyler）：《自由的发酵：美国1860年前社会史阶段》（*Freedom's Ferment: Phases of American Social History to 1860*）【明尼阿波利斯，1944年，463-547页】。

在奴隶制问题上，1864年的大公会议几乎全票通过一项通告，其中赞同了1818年批准的宣言，对之大量引用，以“最高执行权威”赞同里面关于解放的宣称，建议所有教会在教会里“真诚、热切、孜孜不倦地在他们相关领域为这一荣耀的目标（奴隶制的废除）劳力，人类的公正、基督徒的仁爱、国家和平与昌盛、每一个人间与宗教福益都联合起来担保他们”（记录，1864年，296-299页）。关于大公会议在1863年和1864年的举措，参阅：路易斯·G·凡德·韦德：《同前》，123-128页。

撒母耳·贝尔德（Samuel J. Baird）于1856年发布的文章《举措合集：长老会最高会议的决议与见证》（*A Collection of the Acts, Deliverances and Testimonies of the Supreme Judicatory of the Presbyterian Church*，费城，1856年），对大公会议到1856年的举措给予了令人满意的解释（808-814

页)。威廉·摩尔 (William E. Moore) 1873 年 (481-483 页)、1886 年 (593-595 页)、1923 年 (第一卷, 467 页)、1938 年 (第一卷, 668 页) 的《摘要》 (*Digest*) ——明显具有误导性, 它们清楚提到 1818 年的决议, 但没有提到 1845 年。

关于老派大公会议的举措, 参阅: *1862 年记录*, 24 页; *1863 年记录*, 244 页。这些举措跟 1818 年未分裂大会的决议更加一致。

# 附录五

## 反律主义

关于艾米尔·布伦诺 (Emil Brunner) 的论证，公认的看法是很难在其中找到前后一致的陈述。在他的书《*Das Gebot und die Ordnungen*》【图宾根，1932年，英文译本《*神的命令*》 (*The Divine Imperative*)，奥利弗·怀恩 (Olive Wyon) 译，纽约，1937年】中，他坚持信徒应当出于顺服神而遵行律法 (126页英文译本 146页)，并且律法是信徒生活的 *规范* (133页；英文译本 149页)。尽管引导我们的是圣灵，但圣灵是透过祂向我们阐明的律法引导我们 (132页)。布伦诺也说了很多有力驳斥律法主义的内容。但当我们读到其中一些声明【47页、61页 (英文译本 74页)、67页 (英文译本 80页)】时，我们发现它们严重偏离了圣经里的完美互补与和谐，即爱与义务、良善与应当、信心与顺服律法之间的完美互补和谐。互补不能跟律法主义等同，而是人在原初状态就存在的互补，又在拯救的恩典中得着重塑。布伦诺警告狂热的反律主义，将之视为跟他称为的“*正教律法主义*”一样危险 (107页；英文译本 122页)。但这种论证暗含一种反律主义，而且恐怕毒性最大。我们读到：“人自己知道神的律法，这是真的，但不知道神的命令，并且因为人不知道律法是神的命令，他也就不能正确地理解律法的含义，就是爱” (100页；英文译本 115页)，以及：“我不能像明白律法那样事先就明白命令的内容，我只能透过圣灵的声音每次重新领受它” (97页；英文译本 111页)，我们看到的是存在主义论证应用在跟启示相关的别处伦理上：圣经本身不是神启示的话语，神的律法本身不是神的命令。前一个破坏了圣经整体的规范性，后一个破坏了圣经中神律法的规范性。布伦诺呈现的正是这种类型的反律主义。

现代时代论在管制原则上将律法时代 (西乃山到加略山) 跟恩典时代 (加略山到基督再来) 完全对立，并且，也许在小一点的程度上也把国度时代 (基

督千禧年的统治）和恩典时代对立。时代论者的许多主张是对的，比如在真实存在的对立上，在圣经特别强调的事上，即遵行律法称义和靠恩典称义。每一个福音派人士都必须承认并接受这种绝对对立。在当下的主题上，时代论的错谬在于两方面，首先，它将连续的时代完全分割开来，将摩西时代解释成代表律法、与恩典对立，将福音时代解释成代表恩典、与律法对立。其次，它在管制原则上将对立应用于连续的时代，导致时代论对恩典范畴内律法的位置产生错谬认知。

例如，时代论的这种偏见出现在《司可福串珠圣经》对登山宝训的解释里（999页往后，1002页）。在时代论著作中，恐怕没有人比薛弗尔（Lewis Sperry Chafer）更坚持这种立场【参阅：《系统神学》（*Systematic Theology*），达拉斯，1948年，第四卷，180-251页】，举一两个例子即可说明“恩典训诫的性质使得它们不能被简化成十诫，它们的属性是自由，意思是不需要遵行它们来得到神的接纳”（184页）。福音的训诫，即管制信徒生活的原则——当然不是获取神接纳的方法；但这跟十诫是否包含在福音训诫之内有什么关系？以及：“基督徒必须转向十诫获得他们日常生活的基本指南吗？圣经以一个积极的主张作答：你们不在律法之下，而在恩典之下”（209页）。尽管薛弗尔继续说“十诫伟大的道德价值”是继续存留的，但他坚持认为这些道德价值“在恩典之下就不再以律法的性质和外貌出现，而是以纯粹恩典的性质和外貌出现”（同上）。这些引言足以描绘时代论者主张的十诫与福音训诫之间的对立。引言所证明的这种对神的律法（表达在十诫当中）和福音训诫的建构，正是本书在第八章所驳斥的。