



当代西方圣经研究译丛
刘衡先 王忠欣 主编

新约文献 与历史导论

[美] J.格雷山姆·梅琴 (J.Gresham Machen) 著 杨华明 译 孙毅 校

The New Testament
*An Introduction to its Literature
and History*

上海人民出版社



世纪出版

上架建议：哲学·宗教

ISBN 978-7-208-07528-3



9 787208 075283 >

定价：35.00元

易文网：www.ewen.cc

当代西方圣经研究译丛
刘衡先 王忠欣 主编

新约文献 与历史导论

[美] J.格雷山姆·梅琴 著 杨华明 译 孙毅 校

The New Testament
*An Introduction to its Literature
and History*

图书在版编目(CIP)数据

新约文献与历史导论/(美)梅琴(Machen, J. G.)著;
杨华明译. —上海:上海人民出版社,2008
(当代西方圣经研究译丛/刘衡先,王忠欣主编)
书名原文:The New Testament: An Introduction to
its Literature and History
ISBN 978-7-208-07528-3

I. 新... II. ①梅... ②杨... III. 圣经-研究 IV. B971.2
中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第168521号

Copyright © The Banner of Truth Trust 1976
Originally published in English under the title The New Testament:
An Introduction to its Literature and History
by The Banner of Truth Trust, Edinburgh EH12 6EL, UK
All rights reserved.
Used by permission through the arrangement of The Banner of Truth Trust

当代西方圣经研究译丛

刘衡先 王忠欣 主编

新约文献与历史导论

[美]J. 格雷山姆·梅琴 著

杨华明 译 孙 毅 校

责任编辑/秦建洲 装帧设计/张志全

世纪出版集团 上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

上海世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 21.5 插页 2 字数 323,000

2008年9月第1版 2008年9月第1次印刷

印数 1-4,250册

ISBN 978-7-208-07528-3/B·626

定价 35.00元

当代西方圣经研究译丛

刘衡先 王忠欣 主编

学术委员会成员名单(按照姓氏笔画排列)

John Barton 牛津大学 Oriel College 教授

Robin Salters St. Andrews University 教授

王晓朝 清华大学教授

卢龙光 香港中文大学教授

许志伟 北京大学客座教授

何光沪 中国人民大学教授

张庆熊 复旦大学教授

李天纲 复旦大学教授

卓新平 中国社会科学院宗教所研究员

徐以骅 复旦大学教授

徐鸿模 北美华人基督教学会研究员

傅有德 山东大学教授

温伟耀 香港中文大学教授

本书出版得到“上海浦江人才计划”、“The Drummond Trust”资助

总 序

人类文化有许多方面是以宗教形式来表现和保存的,如西方的基督教文化,东方的佛教文化,以及阿拉伯的伊斯兰文化等。离开了宗教,人类的文化就所剩无几。所以宗教是我们绕不过去、必须面对的一种历史、文化、社会现象。

了解宗教有多种不同的途径,其中一种就是从经典入手。宗教经典可以说是人类文化和智慧的精华,经过千百年的提炼,留下来的都是精品中的精品。在世界几大宗教中,基督教是影响最大、普世性最强的宗教,可以说是人类历史几千年积累下来的大智慧,其经典《圣经》在世界上也是一本家喻户晓的书。

《圣经》在基督教中有着不同寻常的作用,很多人把基督教称为一本书的宗教。这本书指的就是《圣经》。不少人又把基督教称为启示宗教,认为基督教的特色就是神向人启示,而神启示的最重要的工具就是《圣经》;或者说,神的启示都记录在《圣经》中了。

对于信仰者来说,《圣经》是神的启示,也就是神的话,这样,《圣经》中的教导就成为信仰者生活的指南。对于非信仰者来说,《圣经》记载了犹太民族悠久的历史、文化、习俗,记载了公元1、2世纪中东地区、地中海沿岸的历史、社会、政治、文化、宗教,为当代学者了解、研究犹太民族和罗马帝国提供了重要素材。

基督教传入中国是在唐朝,从那时起,《圣经》就逐渐被译成中文,到19世纪上半叶,整本《圣经》被译为中文出版。从此中国人有了完整的了解基督教信仰体系的蓝本。近30年来,中国的宗教研究进入一个高潮,介绍和研究《圣经》的书籍不断被译成中文,这些翻译成果极大地促进了中国人对《圣经》的认识和研究。然而以往的翻译多集中在《圣经》的文学层面和一般性的介绍上,从神学、哲学或宗教学的角度引进圣经研究著作还是相当缺乏的。这一方面是因为国内从事圣经研究的学者实属凤毛麟角,另一方面也是因为国内学术界对世界上汗牛充栋的圣经研究成果难以甄选。近年来,国内研究圣经的学者开始涌现,主要研究力量集中在少数几所著名大学中,复旦大学宗教学系是

其中一支重要的力量。

为了推动中国的圣经研究走向深入,特别是在解经学、释经学、正典、神学等方面有所突破,复旦大学宗教学系与北美华人基督教学会合作,策划了这套“当代西方圣经研究译丛”。这套丛书在选书方面得到了英美学术界颇具影响力的圣经研究专家们的协助和支持,他们分别来自牛津大学(Oxford University)、圣安德烈大学(St. Andrews University)、加州大学伯克利分校(UC at Berkeley)、威斯敏斯特神学院(Westminster Theological Seminary)、高登-康威尔神学院(Gordon-Conwell Theological Seminary)、国王学院(King's College)的中国基督教研究中心(Centre for the Study of Christianity in China, CSCIC)等。在推进出版计划的过程中,我们得到海内外众多学者和机构的大力支持,其中有中国人民大学、香港中文大学、Feed the Mind等,我们特别对中国的“上海浦江人才计划”以及英国的 The Drummond Trust (3 Pitt Terrace, Stirling, FK8 2EY)在经济上的大力支持表示感谢。在翻译问题上,我们得到许多海内外学者无私的支持,特别对 William Wilson、Barriquand Francois 和 HJ Shang 等人的帮助表示谢意。我们在此对这里未提及的众多机构和学者表示衷心的感谢。我们盼望,这套丛书的翻译和出版能够促进中国圣经研究的发展,使中华民族得以分享人类的伟大智慧,在民族复兴中汲取人类丰富的思想遗产。

王忠欣 刘衡先

2008年5月10日

为帮助读者使用本书,附上基督教新教传统正典经目《旧约》39卷和《新约》27卷通用略语。下列经目〔〕内为各经卷的通用略语,旁为经卷的英文及略语。



旧约 Old Testament

律法书

创世记〔创〕Genesis(Ge/Gen)

出埃及记〔出〕Exodus(Ex/Exod)

利未记〔利〕Leviticus(Lev)

民数记〔民〕Numbers(Nu/Num)

申命记〔申〕Deuteronomy(Dt/Deut)

历史书

约书亚记〔书〕Joshua(Jos/Josh)

士师记〔士〕Judges(Jdg/Judg)

路得记〔得〕Ruth(Ru/Ruth)

撒母耳记上〔撒上〕1 Samuel(1 Sa/1 Sam)

撒母耳记下〔撒下〕2 Samuel(2 Sa/2 Sam)

列王纪上〔王上〕1 Kings(1 Ki/1 Kgs)

列王纪下〔王下〕2 Kings(2 Ki/2 Kgs)

历代志上〔代上〕1 Chronicles(1 Ch/1 Chr)

历代志下〔代下〕2 Chronicles(2 Ch/2 Chr)

以斯拉记〔拉〕Ezra(Ezra/Ezra)

尼希米记〔尼〕Nehemiah(Ne/Neh)

以斯帖记〔斯〕Esther(Est/Esth)

诗歌与智慧书

约伯记〔伯〕Job(Job)

诗篇〔诗〕Psalms(Ps/Pss)

箴言〔箴〕Proverbs(Pr/Prob)

传道书〔传〕Ecclesiastes(Ecc/Eccl)

雅歌〔歌〕Song of Songs(SS)

大先知书

以赛亚书〔赛〕Isaiah(Isa)

耶利米书〔耶〕Jeremiah(Jer)

耶利米哀歌〔哀〕Lamentations(La/Lam)

以西结书〔结〕Ezekiel(Eze/Ezek)

但以理书〔但〕Daniel(Da/Dan)

小先知书

何西阿书〔何〕Hosea(Hos)

约珥书〔珥〕Joel(Joel)

阿摩司书〔摩〕Amos(Amos)
俄巴底亚书〔俄〕Obadiah(Ob/Obad)
约拿书〔拿〕Jonah(Jnh/Jonah)
弥迦书〔弥〕Micah(Mic)
那鸿书〔鸿〕Nahum(Na/Nah)
哈巴谷书〔哈〕Habakkuk(Hab)
西番雅书〔番〕Zephaniah(Zep/Zeph)
哈该书〔该〕Haggai(Hag)
撒迦利亚书〔亚〕Zechariah(Zec/Zech)
玛拉基书〔玛〕Malachi(Mal)

新约 New Testament

马太福音〔太〕Matthew(Mt/Matt)
马可福音〔可〕Mark(Mk/Mark)
路加福音〔路〕Luke(Lk/Luke)
约翰福音〔约〕John(John)
使徒行传〔徒〕Acts(Ac/Acts)
罗马书〔罗〕Romans(Ro/Rom)
哥林多前书〔林前〕1 Corinthians(1 Co/1 Cor)
哥林多后书〔林后〕2 Corinthians(2 Co/2 Cor)
加拉太书〔加〕Galatians(Gal)
以弗所书〔弗〕Ephesians(Eph)
腓立比书〔腓〕Philippians(Php/Phil)
歌罗西书〔西〕Colossians(Col)
帖撒罗尼迦前书〔帖前〕1 Thessalonians(1 Th/1 Thess)
帖撒罗尼迦后书〔帖后〕2 Thessalonians(2 Th/2 Thess)
提摩太前书〔提前〕1 Timothy(1 Ti/1 Tim)
提摩太后书〔提后〕2 Timothy(2 Ti/2 Tim)
提多书〔多〕Titus(Tit)
腓利门书〔门〕Philemon(Phm/Phlm)
希伯来书〔来〕Hebrews(Heb)
雅各书〔雅〕James(Jas)
彼得前书〔彼前〕1 Peter(1 Pe/1 Pet)
彼得后书〔彼后〕2 Peter(2 Pe/2 Pet)
约翰一书〔约一〕1 John(1 Jn/1 John)
约翰二书〔约二〕2 John(2 Jn/2 John)
约翰三书〔约三〕3 John(3 Jn/3 John)
犹大书〔犹〕Jude(Jude)
启示录〔启〕Revelation(Rev)

序 言

这部关于《新约》的介绍性著作由 J. 格雷山姆·梅琴(J. Gresham Machen)博士所写的两部分相互联系的内容组成,其一是他给学生所开《新约》课程的教科书,其二则是为与此课程相应的讨论课而写的教学参考书。此二者都已于六年前由长老会出版与主日学工作董事会(the Presbyterian Board of Publication and Sabbath School Work)在费城以期刊的形式出版。然而,这一作品长期以来却未曾以书籍的形式呈现给读者,这对于出版者而言确实是一个疏忽,也可能反映了 20 世纪教会的情形。梅琴博士的这一课程最初被命名为《新约时代的文献与历史》(*The Literature and History of New Testament Times*)。

梅琴的这两门不同的课程于此被融合成一个和谐的整体。对这一工作以及其他必需的编辑性工作,我们要向文学士和道学士、英国巴里(Barry)的南威尔士圣经学院(South Wales Bible College)的《新约》讲师 W. 约翰·库克(W. John Cook)致谢。另外,我们还要向美国威斯敏斯特神学院(Westminster Theological Seminary)的约翰·H. 斯科尔顿(John H. Skilton)教授表示感谢,是他让我们注意到梅琴作品的价值,并为我们提供了登载梅琴作品的原始刊物,这才有可能使其以书籍的形式面世。

现在呈现于读者面前的文字,与它们最初出版之时具有同等的鲜活性与说服力,这恰恰说明梅琴写作原则的正确性、学术研究的精准性及其表达手法的高超之处。我们相信,与其他同类的历史与文献导读性作品相比,其著作堪称经典之作。

出版者

1976 年 1 月

导 论

本书基本上是一部有关历史的著作，它适合作学校历史课程的教材。在研究历史的过程中，首要的一点就是把握事实。若非人类的记忆率先建立起事实的构架，我们对问题的研究以及对历史原则的反思都只能成为一团乱麻。

《圣经》历史在这方面与其他历史无异。《圣经》归根结蒂是对历史事件的记载；福音意为“好消息”，关乎发生过的历史事件。这一事件就是主耶稣基督在其生命、死亡与复活的历程中展开的救赎工作，这都为其使徒所记载，并成为他们效法的榜样。我们这里要研究的使徒历史(apostolic history)与世俗历史不同，这是因为使徒身上承有神圣的权威，这一权威在今日之教会中依然有强大的力量。然而，这一历史的神圣性并不妨碍它成为历史；而如果它是历史，我们就应该以最恰切的历史研究方法来探讨它。现代基督徒往往将虔敬与哲思对立起来，认为对历史事实的研究应留给世俗学派，而《圣经》的读者则可以忽略那些事实。这种态度是对神圣启示的亵渎。基督教不是随意地想当然，也并非玄奥的神秘。的确，它通向至高之天，却植根于地上最确切的历史事实之中。

本书旨在为基督徒虔敬的信仰提供坚实的历史根基。知识源于辛勤，而辛勤却未必一定是苦差事。相反，《圣经》之所以在某些人眼中成为一部平庸之作，乃是由于缺乏对它的研究。如果人们对它进行认真的研究，它将向人们揭示出《圣经》故事中的绚烂、丰富与奇妙，它将驱除那些断章取义的阅读者间或产生的不实之感，它将彰显出福音中包含在现实世界发生的真实事件，而最终它将坚定这种信念：历史进展并非仅是人类缔造的产物，并非只有学者才会对之产生兴趣，而是神圣力量进入人类历史，从而展开永恒救赎工作的进程。历史研究对基督教而言是不可或缺的。它之所以不可或缺，并不在于它自身是目的，而是一种通向目的的手段。如若途径得当，对古代基督教的研究能让我们每一个人都来到那活生生的基督面前，向他忏悔，并成为他教会中的一员。

目 录

总 序	1
序 言	1
导 论	1
第一编 基督教诞生的历史背景	1
第一章 《新约》	3
犹太人与《圣经》	3
耶稣与《圣经》	3
早期教会与《圣经》	3
《新约》	4
“新约”之名的起源与含义	5
《圣经》的目标	5
《圣经》的表述方法	6
《新约》的四个组成部分	7
基督教与《圣经》	8
第二章 基督教的罗马背景	10
前罗马帝国史	10
帝国政府的历史积极作用	11
罗马帝国的行政管理	12
上帝的计划	15
第三章 基督教的希腊背景	16
希腊的语言	16
希腊的宗教与哲学	18

希腊文化与基督教	19
第四章 基督教的犹太背景	21
I. 巴勒斯坦犹太教	
政府	21
党派	22
语言	22
宗教生活	23
巴勒斯坦犹太教对教会的贡献	25
第五章 基督教的犹太背景	26
II. 犹太人的流散	
犹太人流散的原因和范围	26
犹太社区的生活	27
归信者	28
流散的犹太人对基督教的贡献	29
第六章 弥赛亚	30
应许	30
应许的展开	31
应许的实现	33
第二编 基督教的早期历史	35
第七章 《使徒行传》	37
作者	37
成书时间	38
文学特征	38
梗概	39
《使徒行传》的重要性	40
第八章 十字架与复活：使徒布道的根基	42

	复活	42
	受难	44
	信	46
第九章	基督教会的开端	47
	等候神圣的能力	47
	圣灵的降临	48
	教会的生活	49
	亚拿尼亚与撒非喇的事例	49
	《使徒行传》中的使徒言论	50
	拥戴与反对	50
第十章	教会第一次受迫害	52
	撒都该人的迫害	52
	法利赛人的迫害	53
	迫害的结果	55
第十一章	外邦人的皈依	56
	福音降临在撒玛利亚	56
	埃提阿伯人皈依信主	57
	哥尼流蒙主指示	58
第十二章	保罗的归信	60
	保罗在大数	60
	保罗在耶路撒冷	61
	保罗的归信	63
	保罗归信的意义	63
第十三章	安提阿教会	65
	亚拉伯与大马士革	65
	保罗第一次来到耶路撒冷	66
	安提阿	67
	传福音的教会	67

保罗第二次来到耶路撒冷	68
第三编 教会在外邦人中的建立	69
第十四章 外邦人的福音	71
塞浦路斯	71
总督与法术师	72
别加	73
彼西底的安提阿	73
以哥念与路司得	74
原路返回	75
第十五章 耶路撒冷公会议	76
问题的关键	76
反对的声音	76
问题的答案	77
耶路撒冷公会议	77
《使徒行传》与《加拉太书》	79
彼得在安提阿	80
第十六章 福音传入欧洲	81
保罗与巴拿巴分离	81
小亚细亚	81
提多与提摩太	82
穿越小亚细亚	82
腓立比	84
帖撒罗尼迦	85
雅典	85
哥林多	87

第四编 福音的原则与实践	89
第十七章 对初信者的激励	91
《帖撒罗尼迦前书》的写作缘由	91
《帖撒罗尼迦前书》的主要内容	92
《帖撒罗尼迦后书》	93
基督的复临	94
第十八章 与犹太化基督徒的冲突	97
写作《加拉太书》的时间以及加拉太教会所处的 地点	98
书信的写作背景	98
《加拉太书》的问候语(1:1-5)	99
《加拉太书》的写作目的(1:6-10)	101
保罗为其使徒权威的辩护(1:11-2:21)	101
保罗为福音辩护(3:1-5:12)	102
保罗传福音的成效(5:13-6:10)	103
结论(6:11-18)	104
《加拉太书》的价值	104
第十九章 外邦人教会中的问题	105
《哥林多前书》的价值	105
《哥林多前书》的写作背景	106
《哥林多前书》的内容	107
对两个问题的深究	108
第二十章 使徒保罗及其传道使命	111
《哥林多后书》的写作背景	111
《哥林多后书》	113
第二十一章 拯救的福音	118

罗马教会·····	118
写作目的·····	119
《罗马书》的内容·····	120
两个引起我们关注的地方·····	121
第二十二章 保罗的罗马之行·····	124
向耶路撒冷行进·····	124
抵达耶路撒冷·····	124
在耶路撒冷与该撒利亚遭受监禁·····	125
罗马之行·····	127
保罗在罗马·····	127
第二十三章 至高无上的基督·····	128
《歌罗西书》与《腓利门书》之间的关联·····	128
歌罗西教会·····	128
《歌罗西书》与《腓利门书》的写作时间·····	129
歌罗西教会的情形·····	129
保罗的批驳·····	130
《歌罗西书》中的基督论·····	131
基督的位格与作为·····	132
《腓利门书》·····	132
第二十四章 基督的教会·····	134
写作时间·····	134
写作对象·····	134
写作缘由·····	136
普世教会·····	136
主·····	137
上帝的计划·····	137
基督徒的生活·····	137
第二十五章 基督与他的门徒·····	139

保罗与腓立比教会	139
写作时间	140
腓立比教会的馈赠	140
罗马的情形	141
两个值得深究之处	143
第二十六章 培育教会的新领袖	145
教牧书信而非私人信函	145
教牧书信主题	146
保罗的成长	147
保罗的相关信息	147
《提摩太前书》	148
《提多书》	150
《提摩太后书》	150
第五编 登上历史舞台的基督教	153
第二十七章 犹太基督徒面前的耶稣	155
对观福音与约翰福音	155
《马太福音》的标题	156
使徒马太	156
传统观点	156
写作目的的传统看法与《马太福音》自身相印证	157
耶稣:既是导师,也是救主	158
“耶稣基督的家谱”	158
登山宝训	159
第二十八章 耶稣生平概述	161
传统观点	161
马可的生平	163

《马可福音》的特色	164
标题	165
《马可福音》:传道的福音书	166
第二十九章 一个希腊历史学家笔下的耶稣	167
作者	167
可信度	167
写作时间	167
提阿非罗	168
序言	168
特点	168
典型章节	170
“对观”问题	172
第三十章 耶稣所爱门徒的见证	175
作者	175
《约翰福音》与对观福音书的关联	179
内容	180
第三十一章 四福音书中的耶稣	184
福音书中没有耶稣完整的生平	184
福音书中的耶稣生平概观	184
神与人	187
第三十二章 耶路撒冷教会的一份文献	190
作者	190
读者	191
写作时间	192
《雅各书》中的基督教精神	193
信仰与行为	194
书信内容	196
第三十三章 耶稣:《旧约》的完成	198

作者	198
写作对象	200
写作时间	201
书信主题	201
第三十四章 基督徒的坚韧	204
作者	204
读者	204
写作地点	205
写作时间	206
彼得与保罗	206
劝诫与事实	207
独在异乡为异客	207
洁净与勇敢	209
第三十五章 基督徒与错谬及不义	210
《彼得后书》的作者	210
读者	210
写作背景	211
假师傅的特征	212
《犹大书》	213
《彼得后书》与《犹大书》的价值	214
第三十六章 上帝儿女的生活	216
《约翰一书》的作者、写作目的与写作时间	216
写作背景	216
道成肉身	217
爱的生命	217
《约翰二书》与《约翰三书》	218
《约翰二书》与《约翰三书》的价值	219
第三十七章 永生基督带来的讯息	221

作者	221
约翰被流放到拔摩岛	221
作者是先知	222
“启示”的含义	222
对《启示录》的阐释	223
展开的异像	225
带给七个教会的讯息	225
《启示录》的旨归	228
第三十八章 最后的胜利	229
象征主义	229
天国的景象	230
七封印、七支号与七个金碗	230
善与恶的争斗	231
兽	231
对教会的祝福	232
第三十九章 小结	233
为福音的到来所作的预备	233
教会的建立	233
巴勒斯坦教会	234
保罗的工作	234
《圣经》之外的历史记录	235
第六编 古今教会	237
第四十章 教会与世界	239
使徒教会的特点	239
全备的基督	239
犹太基督教的独特性	240

外邦人基督教之特征	242
十字架与圣灵	244
“门徒”概念释义	244
第四十一章 基督教会传达的讯息	250
使徒的见证	250
教会讯息的内容	251
基督教讯息的影响	254
第四十二章 圣言与圣礼	255
使徒教会中的《圣经》阅读	256
《新约》对《旧约》的增补	258
圣礼	258
第四十三章 祷告	261
上帝——祷告的回应者	261
耶稣的教导对使徒教会祷告的影响	263
教会植根于祷告	264
第一代基督徒坚定地祷告	265
早期教会中的一个祷告	266
《使徒行传》叙事中的祷告	267
保罗书信中的感恩祷告	268
逆境中的祷告	268
《约翰一书》中的忏悔	269
“如果是你的旨意”	270
第四十四章 聚会	271
使徒教会中的聚会	271
效法使徒的榜样	274
团契的必要性	275
责任感	275
爱	275

第四十五章 济贫助困	277
耶路撒冷的财产共有	277
安提阿教会的奉献	279
保罗教会的奉献	279
《哥林多前书》关于保罗教会捐助的相关内容	280
《哥林多后书》关于保罗教会捐助的相关内容	280
《罗马书》关于保罗教会捐助的相关内容	283
暂时与永恒	283
第四十六章 教会的组织结构	284
使徒	284
七个执事	284
长老	284
长老的选派	285
保罗书信中的教会组织	286
“监督”	287
使徒教会的榜样	287
各教会之间的关系	288
原则	289
第四十七章 教会对世界的使命	290
基督的旨意	290
向外邦人传道的使命始于何时?	290
接纳外邦人缘于何种条件?	291
不断扩展的范围	292
第四十八章 基督徒的道德	294
反对禁欲主义	294
奉献的理想	294
理想的实现	295
基督徒生命与世俗生命之对比	297

第四十九章 基督教与各种人类关系	300
此岸与彼岸	300
家庭	301
社会	301
国家	303
基督教与社会服务	303
第五十章 基督教与人类理智	306
关于耶稣的事实	306
对事实的阐释	307
对错谬的批驳	308
世界的智慧与上帝的智慧	309
基督教与文化	309
第五十一章 基督徒未来的盼望与现世的财富	311
世界的终末与旨归	311
基督的复临	312
肉身复活	312
审判	313
过渡阶段	313
盼望与财富	314
圣灵	314
第五十二章 回顾：基督教的第一个百年	316
教会与她所传达的讯息	316
恩典之路	316
教会里的服侍事工	316
圣灵里的生命	317
历史的教训	317

第一編 基督教诞生的历史背景

第一章 《新约》

学习材料：

耶 31:31 - 34；来第 8 章；林后第 3 章；林前 11:23 - 26；约 20:30, 31；提后 3:14 - 17；彼后 1:19 - 21；3:14 - 18

犹太人与《圣经》

《圣经》在《新约》诞生之前就已经存在。它在尚未完成之际就已为人所尊奉，当时人们对待《圣经》的态度正如今日之虔敬者尊奉《圣经》一般。在耶稣时代，《圣经》只有我们现在的《旧约》部分。犹太人的全部生活都建立在《旧约》基础之上。《旧约》是他们所受教育的全部内容与实质，也是解决他们生活中一切争端的最高标准。

耶稣与《圣经》

耶稣对犹太人对《旧约》的信奉持同情态度。他指责犹太文士曲解《圣经》，认为他们忽视了它的神圣性。耶稣本人和法利赛人一样常常引用《旧约》经文，甚至在这一点上更胜于法利赛人。他用《旧约》经文挫败了撒旦；他在辩论中诉诸《旧约》；他将《旧约》中的预言看作他自身确定的见证。在十字架上受难的那一刻，他脱口而出的是《旧约》经文。

早期教会与《圣经》

早期教会对待《旧约》的态度和耶稣如出一辙。“经上说”是新约作者常用的关键语句。早期基督徒的讲道中常常充盈着《旧约》的话语。《旧约》被用来阐释圣灵的降临(徒 2:17 - 21)，并被用于确证基督复活的讯息(徒 2:25 - 28；13:33 - 37)；

《旧约》经文还揭示出十字架的意义(林前 15:3)。从一开始,基督教就是关于一本圣书的宗教。

《新约》

因此,新约作者们并没有创作出一部《圣经》;他们所做的仅仅是对已有的《圣经》进行补充。但他们有什么权利去展开这一项伟大的工程呢?又在何处发现其必要的权威呢?

我们最终可以在耶稣那里找到答案。耶稣的宣讲与《旧约》作者有同等的权威,而其宣讲的内容又通过他的神迹与位格所确证。耶稣所说的一切都是确切无误的;耶稣所命令的一切都应被遵行。

但耶稣是述而不作的;《新约》各书,哪怕是记载耶稣言行的部分都非他亲笔所写。如若这些书具有权威性,这种权威性一定是另有出处。初代教会显出了权威,但这权威除了归于耶稣之外还归于谁呢?

答案很简单。耶稣的权威在初代教会中持存于其使徒身上。使徒的权威又体现在他们的话语当中,这在使徒保罗书信中表现得尤为显著。这同样也表现在不仅是当时也包括后来的世世代代的人对他们的尊崇当中。然而,使徒们所秉有的权威不同于耶稣,因为他们的权威并非出自他们身上的某种品质——使徒也是人,像其他人一样有待上帝的宽恕。那么,他们是在何时获得这种权威的呢?答案很清楚。这始于耶稣本人差派他们之际。《约翰福音》17:18 说,正如圣父将耶稣差至人间,耶稣也如此将使徒们差至世界;而 16:13 则说,他的圣灵将带领他们达及真理。罗马的革利免(Clement)在公元 95 年左右写信给哥林多教会时说出以下的话:“使徒们为我们从主耶稣基督那里领受了福音;耶稣基督是从上帝而来。故基督来自于上帝,使徒来自于基督”(《革利免一书》[I Clement], 42)。这是完全正确的。

正是借着这种权威,使徒们才有可能在当时的《圣经》中增添了《新约》经卷,而教会也由此发展起来。早期教会判断一卷书能否归为《圣经》的标准在于它是否符合“使徒性”(apostolicity)这一特质。教会只接受那些由使徒撰写的书卷,或者说这些书卷至少——比如像《马可福音》与《路加福音》那样——得到了使徒的认可。《新约》各书的权

权威性并非教会创造出来的；教会只是进一步认可了那些书本身就包含的权威性。使徒们并没有独断恣意地增添《圣经》内容，而是在耶稣对他们的差派当中，以及在圣灵的感动中完成这项工作的。

今天基督徒的生活应该归功于这些作者所写的经卷。如人们所见，耶稣本人并无任何著述；即使有关其言行的记载也仅是透过使徒们的著述达及后人的。很多疑问确实是在耶稣复活之后才得以澄明。耶稣的到来不仅仅、甚至也并不主要是启示上帝的本性；而毋宁说他的到来是要完成一项救赎工作。这一工作的意义只有在它完成之际才得以彰显。使徒的福音即是对基督完成了的工作之宣讲与阐释，它们被保存在《新约》当中，迄今仍作为教会的根基巍然不动。

“新约”之名的起源与含义

英文“圣约”(testament)一词源于拉丁文。相应的希腊文词汇很难被译出。在希腊文《圣经》中，它的意义或为“盟约”(covenant)或“圣约”(testament)。它一般被译为“盟约”。

在《新约》中，“新约”(new covenant)的说法大约出现了五次，而其中没有一处与我们现在所说的“新约”意思相同。它是指人从上帝那里获得的一种新的关系。旧约是上帝以摩西为中介与希伯来民族立的约。《耶利米书》31:31 中的预言已经暗含了新约，而这一个约通过耶稣基督得以和世界上各民族、各地域的人缔结(林前 11:25)，他们通过“信”接受基督的拯救。那些相信上帝的人，也会像旧约中的以色列人一样成为上帝的选民，从而进入到神圣团契的友爱与喜乐当中。因此，“新旧约”之名首先被运用于这两种上帝与人缔结的特有关系。然后这名称就被运用于阐释这些关系的经卷当中。或许我们用“新的盟约”(new covenant)来替代“新的圣约”(new testament)更恰当一些。至少这一名称暗含了这样一种思想：通过基督实现和上帝的联合。《新约》是上帝接受我们这些反叛者与敌对者、从而与他重新和好的神圣盟约。

《圣经》的目标

《圣经》是上帝之圣言，这是问题之根本。我们自己找不到上帝，他在自己的作为中

启示自身。“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿”（罗 1:20）。但是我们需要知道在当下却不限于上帝的“永能和神性”。我们是罪人，我们需要明白他的善以及他拯救我们的手段。这就是《圣经》的主旨。《圣经》向我们揭示了拯救之路。《旧约》中已经隐含了这条道路；而在《新约》中，在耶稣基督的生命、受难与复活中，这条道路就彻底地向人们显明了。我们不能靠着自己的能力找到这条道路，“除了在人里头的灵，谁知道人的事。像这样，除了神的灵，也没有人知道神的事”（林前 2:11）。我们要认识上帝，就非得聆听上帝对我们的言说，而他向我们言说的话语就是《圣经》。

《圣经》的表述方法

上帝已经以他自身所独有的方式向我们说话。我们或许以为《圣经》是一本体系化的宗教类教材——就如同普通教科书可以满足我们获取相关领域内的知识那样，它可以成为我们获取宗教知识的一种信息纲要。相反，它是一座完备的图书馆。它是由不同的作者在不同的历史环境中所著的多本经卷构成。即使在被人们认为是最具有教义特质与神学特质的保罗书信部分，也深深植根于当时的历史环境之中。例如，《加拉太书》并非是一篇有关基督教自由观的文章，而是保罗在面临危险之际向上帝发出的热切呼求。《圣经》向每个人传达出有关上帝的信息，只是它传达信息的方式因人而异。上帝在《圣经》中言说，而他选择的言说方式则是人所能理解与运用的。

本书将对《圣经》各卷特有的写作背景一一展开研究。我们将要对谁是《新约》各卷的作者，他们何时完成著作以及他们的写作目的等问题进行探讨。我们将以历史为基本研究维度展开对《新约》的研究。如若我们不能将《圣经》运用于我们的生活当中，这种研究将会有害无益。相反，如果我们以正确的方法研习《圣经》，它将成为一本活生生的书。我们应该看到上帝总是采用最合宜的方式向人们彰显自身。《圣经》的作者各有其独特的经历，《圣经》也必定相应地包含多样性与丰富性，由此我们可以看到上帝，也即《圣经》的神圣作者，具有怎样的宏大视野与宽广胸怀。

《新约》的四个组成部分

1. 福音书

基督教的基础是历史事实。人们总是力图将基督教区别于历史,但这种努力往往以失败告终。弃绝历史只会导致对福音书的弃绝。“福音”意为“好消息”,而好消息则是人们在生命中所见证的信息与事实。换句话说,福音就是历史。宗教是否可以独立于历史的问题从根本上讲是这样一个问题:我们是否需要福音。福音是关于某一事件发生的消息,这一事件改变了人的生命面貌。《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》与《约翰福音》记载的是这一事件:耶稣基督的生命、受难与复活。

2. 使徒行传

《使徒行传》记载了基督教从耶路撒冷向外邦传播的历史过程。这一传播过程为上帝的圣灵所指引,这对外邦人接受福音以及基督教会的发展提供了神圣的保障。它向我们勾勒出使徒历史的基本进程。离开这一历史,我们将难以理解《新约》各书,尤其是保罗书信。它全面地阐释出《圣经》包涵的历史价值。通过其中生动的叙事,我们可以强烈感受到圣灵的大能,这种感受是系统的理论论说所不具备的。

3. 使徒书信

《新约》中的使徒书信不仅仅具有书信体的形式,而且是真正意义上的书信。不可否认,有些书信,比如《雅各书》和《彼得前书》,其对读者的指称过于宽泛模糊,而《希伯来书》与《约翰一书》则根本就没有明确的致辞。但大部分书信还是在特有环境下针对特有人群写出来的。

使徒保罗是《新约》书信的主要作者。在相当程度上,如同我们今天的信件模式总是以“亲爱的××先生”为开头一般,他使用的是他那个时代常用的书信模式。自1897年以来,人们在埃及发现了大量保罗时期的希腊文私人信件,由于干旱的气候,这些信件在经历了历史的风雨之后仍被完好地保存下来。将它们与保罗书信做一个比较是很有趣的。人们发现在语言使用上它们之间有惊人的相似之处,这些信件的作者与保罗使用的都是当时的日常用语,而不是词藻华丽的书面用语。保罗在很大程度上使用的也是这种书信模式。不过,对我们更具有启发意义的不是保罗书信与埃

及信件之间的相似性,而是它们之间的差异性。保罗书信不仅具有书信体裁的形式,而且确实就是书信,这一点与埃及信件无异。但它们和埃及信件仍有很大差异,它们并非读过就可以弃之脑后的私人信件。大多数保罗书信原本就是写给教会的,因而和一般的商业往来信件相比,它们蕴含较高雅的写作风格。如果说保罗运用他那个时期的书信体,那么他就是以一种前所未有的方式运用的。即便是在书信的致辞中都传达出基督教的真理:“愿恩惠、平安从我们的父神并主耶稣基督归与你们”,在同时代的书信中不会有类似的语句。对保罗书信致辞的研究是一件饶有兴味的工作。保罗不是一个形式主义者,他总是能够根据书信的读者与主题之不同而采用不同的致辞方式。

保罗的各封书信之间也存在很大的差异。《罗马书》系统地阐释了上帝的救恩计划;《腓利门书》却是一封保罗写给某个基督徒的私人书信。但即使是在最具神学特质的书信中,也饱含保罗身上那独特的个性;而即使是在他最私己的信里,也始终闪烁着保罗思想中璀璨的神学之光。保罗的神学从未脱离过他的个人经验,而其经验也始终与神学形影相随。哪怕是处理极其细微的问题,他也时时遵循永恒的原则。因此,尽管世易时移,保罗书信诞生时的历史境域早已消逝,但书信本身却永远不会过时。

4. 《启示录》

基督徒的生命是有盼望的生命。我们在内里是自由的,然而我们的自由尚未完全实现。我们在单调无聊的生活中面临失去盼望的险境。为使我们葆有活生生的盼望,《启示录》向我们打开了一个充满无限荣耀的未来异象。这一异象是以象征的语言呈现给读者的。《启示录》不是要我们去数算未来的时间,而是向我们启示出那宝座上的羔羊,仅此一点就足以彰显出《启示录》的意义了。

基督教与《圣经》

基督教是基于一本圣书的宗教。这一观点有时会遭致批判。如果《圣经》只是一部平庸之作,这种批判无疑是合理的。但关键在于《圣经》并非一部普通之作。它传达的乃是上帝的讯息。认为它是一部普通之作实为武断之举。上帝在言说,谁能掩耳不听?

顺从上帝是绝对的自由。基督教是基于一本圣书的宗教,但这是怎样一部伟大的著作!书中包含的不是枯死的文字,而是更新我们生命的源泉。这是一部穿刺人灵魂的著作,是一部万世万代都在更新人的生命的经典,是让我们直面上帝的书籍。它不是束缚人的法典,而是关乎人类自由的宪章。

第二章 基督教的罗马背景

学习材料：

可 12:13 - 17；罗 13:1 - 7；约 18:28 - 19:16；徒 18:12 - 17；22:23 - 29

基督教是上帝的恩赐。它来自于世界之外；但它确实又与世界历史相连。如若不了解早期基督徒的生活情境，就不能真正地理解基督教。这些情境，包括基督教本身，都源于上帝的作为。上帝的作为有两种类型：一为“护佑”，这体现在基督教产生的历史背景中；一为“创造”，基督教的诞生本身就是一种新的创造。但归根结底这两种作为皆出自上帝，人们对这二者的研究应赋予同等的重视。

基督教萌芽于罗马帝国。如果要了解基督教的早期历史，自然离不开对罗马帝国当时情形的了解，这即为本章研究的主旨。

前罗马帝国史

罗马城，起先还是一个不起眼的意大利小镇，在公元前1世纪中期逐渐发展成为一个环地中海地区日益强大的王国的中心。在群雄逐鹿的历史环境中，罗马很早就已发展出较为完善的共和政体。在公元前48年的一次内战之后，裘利斯·恺撒(Julius Caesar)大获全胜。直至恺撒被暗杀之后罗马都没有发生内战。公元前31年屋大维(Octavius)登基称帝。公元前27年，他彻底稳固了自己的统治，并称自己为“奥古斯都”大帝，而这一天也被人们看作是罗马帝国的誕生日。旧有的共和形式以及原来的参议院(Senate)都被保留下来；但共和形式却只沦为一个空壳，参议院对皇帝的命令言听计从，实权全掌握在奥古斯都手中，而在其后继者那里，王权统治的格局逐渐完善起来。

帝国政府的历史积极作用

在罗马内部,缅怀古老体制的保守派对帝国的建立惶恐不安;但在各地行省,人们都欢呼庆祝帝国的建立。人们热烈地欢迎奥古斯都的到来,认为他是社会的救主。事实确实如此。

首先,在经历了多年的破坏性内战之后,帝国终于给人民带来了恒久的安宁。“罗马的和平”(Roman peace)与文明世界热切相拥,这成为一个商业经济持续发展、人民生活幸福安康之社会的首要前提。

其次,帝国在政府管理中成就卓越。在共和政体下,各省总督不受中央集权的统治与监督,他们在短暂的在位期间只顾积累大量的私人财富。由于他们的贪婪,人民生活贫困的景况无法改变。但现在的总督受制于中央集权,他们就不能仅关注私人财富的积累,而必须考虑到帝国的整体发展。皇帝也不能再偏听偏信,而必须兼听则明,照顾公平。罗马的统治在某种程度上开始考虑被统治者的利益。常被滥用的税收制度被取消了;相对稳定的秩序在混乱的社会中逐步地建立起来。

奥古斯都本人是一个干练谨慎的统治者,而他的一些后继者则是暴君。但即使是最糟糕的皇帝也只是给他周围的人以及罗马城的百姓带来厄运,却不会对整个罗马帝国造成太大的冲击。一言以蔽之,罗马帝国的统治,尽管不乏压迫与不义,但以古代的标准来衡量,仍然具有进步的历史意义。

奥古斯都的统治带来了长治久安,这有助于商业的良性发展。虽然导致帝国最终分崩离析的因素已经开始萌芽,但我们不可否认这一历史阶段无疑是一个商业发展的巅峰时期。

为促进商业发展以及城市与军事管理,安全、便利的交通的重要性就摆在了第一位。罗马帝国建立起一个完善的交通体系,即使与今日相比,其便利性也绝不示弱。匪徒、海盗的猖獗行为得以抑制;长途旅行对人而言变得稀松平常。一个在佛里几亚^①的希拉波利斯^②

① Phrygia,小亚细亚中西部古国,位于今天的土耳其中部。从公元前1200年起就有人定居,并从公元前8世纪到前6世纪繁荣一时,之后受到吕底亚古国、波斯、希腊、罗马和拜占庭的统治。——译者

② Hierapolis,小亚细亚西北部的一座古城,在今土耳其境内。曾以温泉浴而闻名,因此是古罗马时期的医疗之城,曾是早期基督教中心。——译者

的商人曾说,他航行至意大利的次数不少于 72 次。

当然,我们不能恣意夸大旅行的便利程度。我们不能将之与现代状况相比。江河的危险、盗贼的危险、旷野的危险与海路的危险并不少见(林后 11:26)。我们很难想象保罗布道过程中所经历的艰难险阻——尤其是,除了富人之外,人们在陆上的旅途都是靠步行来完成的。即便如此,罗马交通系统的价值仍不容轻视。尽管早期基督徒靠着这样的交通条件传播福音的过程困难重重,但如果没有这样的交通条件,宣教的路途将会愈加步履艰难。

罗马帝国的行政管理

前文概述了罗马帝国政府的历史积极作用,下面将进行细节性探讨,其中的大部分内容都可以在《新约》中得到印证。《新约》详细而精确的记载了各个作者,尤其是路加与罗马行政管理之间的联系。我们鼓励读者自己从《新约》中找到相关的论述。

1. 行省

罗马帝国行省的划分不同于各附属王国的国王和诸侯占据的领地。相比较而言,后者依附罗马的统治,但他们在行政管理上有更大的独立性。像大希律(Herod the Great)这样的附属国国王(他对巴勒斯坦地区的统治一直延续至公元前 4 年),虽然在理论上其王国是帝国的联盟者,而实质上只是后者的附庸。

行省本身分为两类——帝国行省(imperial provinces)与参议院行省(senatorial provinces)。

帝国行省直接处于罗马皇帝的管辖之下。它们由罗马皇帝派遣的特使(legates)进行管理,他们的任期不定,全看皇帝个人的喜好。帝国行省拥有大批军队,以缓和这些地方存在的不稳定因素,并保护皇帝的安危。因此,通过掌管特使的任命权,皇帝实际上就直接掌管了军事大权。以安提阿为首府的行省叙利亚就是一个典型,而巴勒斯坦地区则或多或少处于叙利亚特使的监督之下。

行政区(district)和大的帝国行省不同,但也同样处于皇帝的直接控制之下,并由“直属总督”(procurators)进行管理。从公元 6 年到公元 41 年,以及公元 44 年以后的犹太地(Judea),就属于这样一种行政类型。

参议院行省由地方总督(proconsul)管理,他们通过参议院选举产生。地方总督任职期仅为一年。罗马皇帝在这些行省及其总督面前也有至高的监督管理权。参议院行省构成了帝国里更为核心、拥有更多居民的地域,因而这些地方无需大量军队驻扎。以哥林多为首府的亚该亚(Achaia),以及以帕弗(Paphos)为首府的塞浦路斯(Cyprus)都属于这一类行政区域。《新约》中提到了这两个行省地方总督的名字。

2. 地方政府

罗马人并不想建设一个整齐划一的帝国体制。原先希腊式政治生活单位是城邦,在被罗马征服之前,希腊东部遍布城邦。很多城邦在地方事宜上仍旧保留了相当的自主权。《使徒行传》中对这种城邦的地方特性有相关的描述。

除了那些在地方事宜上有相对自主权的希腊城邦以外,帝国在各地都建立起了自己的殖民领地。早期的领地居民都是罗马军队的退伍兵。不久这些领地的人口构成就变得复杂起来,但罗马本身的文化与传统在这些领地蓬勃地发展起来。《使徒行传》所提到的很多城市,例如腓立比(徒 16:12)就属于这一类。从路加的叙述中可以看出,这一城市的地方官员构成有显著的罗马特色,既有“执政官”(praetor),也有随从人员(licitor)。

3. 罗马的公民制度

在《新约》时代之前,罗马的公民制度已经在意大利地区发展起来。因此,意大利并非一个行省或几个行省的联合体,而被看作是罗马的一部分。在意大利之外,罗马的公民身份享有特权,有罗马公民身份的人地位高于一般百姓。在《新约》的叙事中就有对这方面的描述。由于保罗是罗马公民,所以他被免除了那些最为玷污人格的处罚,并有权利向皇帝的法庭提出上诉。罗马公民身份有时可以靠金钱换取,而保罗则是从父亲那里承袭了这一身份。

4. 罗马帝国与基督教

上述有关罗马帝国统治秩序的历史积极作用,也同样表现在它对于早期基督教会积极意义之上。基督教是一个世界性宗教,而罗马帝国为基督教打开了一扇世界之窗。种族与国家之间的障碍被除去了;交通变得便利;社会赢得了恒久的安宁。这一切都为世界范围的宣教提供了良好条件。基督教抓住了这次良机。

当然,如果罗马政府从一开始就对基督教采取极端敌视的态度,那罗马统治秩序中的积极作用就要大打折扣了。不过情况并非如此。当时,基督教与罗马国家宗教之间的对立,尤其是基督教与罗马宗教中对皇帝的崇拜之间的对立十分尖锐,导致了激烈的冲突。但在当时想要消灭基督教已经为时过晚。罗马政府在开始的时候对基督教并非持反对、而是中立甚至是保护的态度。政府之所以采取积极的态度有以下几点原因。

首先,当时对多神论的看法是宽容的。确实,当时的罗马宗教和爱国主义情绪紧密相连,对帝国诸神的背叛乃是对帝国本身的背叛。不过,从另一方面看,被罗马征服的各族人民接受的信仰并不限于自己原先的宗教。帝国中的各个宗教之间也并不相互排斥,人在崇拜叙利亚或埃及的神灵的同时也可以热切地敬拜罗马诸神。

诚然,基督教不满于这种现状。基督教信仰不能容忍在上帝之外敬拜别神,上帝要的是独一的敬拜。因此,基督教就有一种其他宗教所不要求的独一性。不过,这里需要指出的是,早期教会由于它和犹太教的联系而受到政府的保护。

公元1世纪,犹太人遍布罗马帝国各地,他们拥有自己的特权。他们不仅建立起一种宗教,而且建立起一个民族,而根据罗马对其附属国民关系的政策,犹太人的特殊性也受到尊重。但他们的行为在人们眼中确实有些古怪。他们拒绝融入其他民族的信仰,因而导致人们对他们产生了敌意。他们过于固执己见,所以很难去强迫他们,罗马政府也尽量不去干扰他们,以免无事生非。

在起初,人们眼中的基督教是犹太教的一个分支,因而它享有与犹太教同样的特权。在基督教发展初期,当它受到犹太人的攻击时,罗马当权者将之视为犹太教内部的纷争,因此往往视而不见。其实在那时,罗马政府甚至站在基督教的这一边去对抗犹太人。

矛盾迟早要激化。基督教不可能满足于作为一个无关紧要的犹太教分支以获取罗马政府的宽容。在它的扩展中带着对整个世界的诉求。它也不满足于人们持续拜偶像的现状。这最终会导致一场血与火的战争。但罗马政府一开始并没有认识到这一危险。因此,它对教会的迫害——对教会的迫害在很早的时候就开始了——是杂乱无序的。当罗马最终做出打击教会的决定时已经为时过晚。基督教已经开始准备登上恺撒的宝座。

上帝的计划

这一切都绝非偶然。耶稣诞生于罗马帝国的黄金时代是上帝的安排,这一时期,整个文明世界——这决定了未来发展潮流的世界——在历史上第一次实现了统一,这使得星星之火发展为燎原之势成为可能。上帝是历史的掌管者,他善于选择最佳时机,罗马帝国只是他手中的一个工具,而现代世界的各个国家亦不例外。

第三章 基督教的希腊背景

学习材料：

徒 21:37 - 40; 林前 1:18 - 2:16; 8; 10:14 - 33; 徒 14:8 - 18; 17:16 - 34; 第 19 章

在公元 1 世纪,罗马帝国中的希腊因素与罗马因素可谓平分秋色。因此本章和前一章密切相联。

希腊的语言

公元前 4 世纪,马其顿的菲利普(Philip of Macedon)征服了希腊。其子亚历山大大帝在历经几次出色的战役后,成为一个从希腊延伸至印度边境庞大帝国的君主。亚历山大死后(公元前 323 年),帝国四分五裂,形成了很多独立的王国,其中包括叙利亚和埃及。叙利亚国王建都安提阿,形成了历史上的塞琉西王朝(Seleucids)。埃及国王建都亚历山大,建立了历史上的托勒密王朝(Ptolemies)。这两个王国到公元前 1 世纪中期都被罗马征服。

虽然亚历山大并没有建立起一个长久的帝国,但他所完成的历史功业却具有深远的意义。他将希腊的文化与语言带到了整个东方世界。亚历山大远征是最伟大的历史事件之一。

菲利普统治下的马其顿在发展之初,接受了当时世界的主流文化——希腊文化。希腊语曾有许多种不同的方言。但渐渐地,雅典方言阿提卡语(the Attic)取得主导地位。由于雅典在商业、政治与文化等领域的特殊地位,这种方言得到了广泛的传播,并最终为马其顿王朝所接受。亚历山大在军事上的胜利使雅典文化逐步地获得优势。

不过,阿提卡语也因其迅速扩大的影响付出了代价。它逐渐失去了原初的一些特

征。它原来是一种有浓厚书面色彩的语言,并在很小的地域内为人使用。现在它成为一种世界性语言,成为持不同语言的人们之间展开交流的一般媒介。它自然会发生很大的改变。在亚历山大时期之前,这种现象就已肇始。阿提卡语在其日益广泛的影响中逐渐失去了原有的特性。亚历山大的征服在某种意义上结束了这一转变进程。从公元前300年至公元500年期间,在希腊世界使用的口头语和书面语不同于在这之前的任何一种方言。它源于阿提卡语,但又不是阿提卡语,它需要有一个与以前方言相区别的名称,人们将之称为“柯因内语”(the Koine),即“希腊通用语”(the common)。

亚历山大驾崩后,其帝国分裂成为多个王国,这就形成了希腊诸国。在这些国家中,希腊语在法庭以及大城市中成为主要语言。亚历山大征服的伟业就由此得以持存。

希腊语的影响深远,当罗马人远征东方之际就发现希腊语已经成为主导性语言。他们无意改变这种状况,否则就会违背罗马的宽容政策。此外,罗马人自己也受到希腊文化的影响。他们在意大利南部和希腊早已接触到希腊文化,并感受到希腊文化的优势。罗马人的生活受希腊的影响深远。如此看来,当罗马人征服希腊地区之后,希腊语仍然是商业贸易、国际交往与日常生活的基本语言,并和拉丁语一起成为政府管理的官方语言,这一点就不足为怪了。我们可以说,罗马帝国的语言在更大程度上是希腊语而非拉丁语。

于是,希腊语在1世纪就成为一种世界性语言。它开始只是希腊与小亚细亚西岸地区的语言,而今却为世界各地的通行语,并且成为小亚细亚地区的主要用语。尽管人们仍在其他语言,如在《使徒行传》中提到的吕高尼语(Lycaonian),希腊语始终都是有教养之人的语言,并且也为大多数人所理解。在叙利亚,希腊语成为城市的基本语言,而原来的语言只在农村保留下来。从安提阿继续向东,人们听到的希腊语将会越来越稀少,但即使在很少说这种语言的地方,商人们也还在使用它。巴勒斯坦的情况我们将在下一章进行探讨。在埃及,百姓尽管还在使用原有的方言,希腊语已经成为首府亚历山大和其他许多城镇的语言。19世纪晚期,人们在埃及发现了大量古代希腊语文献。甚至在罗马帝国西部,希腊语也和拉丁语并驾齐驱。保罗用希腊文撰写的《罗马书》表明在罗马内部也有大量说希腊语的人。罗马和高卢(现法国)南部地区最早的基督教文献都是以希腊语写作的。希腊语确实成为一个被普遍运用的语言。尽管希腊语并非当

时唯一的语言,但确实堪称人们交流的基本媒介。

因此,罗马帝国不仅仅是一个政治的统一体,而且在语言方面也得到了统一。希腊语与罗马法的重要性不相上下。对于基督教的早期历史而言,语言的统一性是至关重要的。没有统一的语言,基督教宣教之难度则难以估量:使徒只能每到一个地方,就学习一种新的语言。事实上,罗马世界在一定程度上形成了一个统一体,这就使得某种地方性宗教在短时间内迅速外传成为可能。

希腊的宗教与哲学

希腊对促进罗马帝国的统一的影响并不限于语言方面,同时也体现在宗教与哲学当中。人们仍然葆有希腊宗教之外的其他信仰,但这样的宗教与信仰也都被希腊化了——它们都在希腊精神的影响下发生了转变。

自荷马时期起,希腊宗教已经成为一种饱含艺术特质的多神论。人们想象中的诸神生活在充满光芒与喜乐的崇高之地。他们有人一样的品性与情感,神界也充满着争斗与欺骗。但即使在他们的罪恶中也依然饱含美感。希腊宗教就其特质而言,在更大程度上是美学的而非伦理的;其基础是美感而非良心。其特征最为显著地体现在对诸神优美体态的刻画中——那些无与伦比的艺术杰作乃是文明世界的奇葩。这种美是纯粹的形式美,它不能满足人灵魂深处的需要。

希腊宗教中包含的因素却并不仅限于奥林匹斯神话。例如希腊宗教中艾琉西斯(Eleusis)的神秘主义,在很早就已经在寻求人与某种神秘力量的合一。在公元1世纪,来自东方宗教的神秘主义也被纳入这种思想当中。通过参与某些神秘仪式,如入会议式,人们就被认为超出了自身的界限,从而达到一种更高的境界。神秘主义的盛行是一个有趣的现象,它表达出人们那种还很模糊、尚未完善的普遍欲求:从现世的罪恶世界中解放出来。但有时人们为满足这种需求而采用的手段却是令人反感的。尤其是在2世纪,各类神秘主义宗教的影响甚至延伸到罗马帝国西部,这表明当时人们对宗教的急需。但最终各种神秘主义思想都渐渐地烟消云散;只有基督教保留下来。这是由于基督教实现了那些神秘主义想要尝试却从未实现的东西;基督教能将人从世界中解放出来,获得自由,并与永生的上帝相联合。

神秘主义宗教的勃兴彰显出奥林匹斯诸神在宗教意义上的缺陷。如果荷马笔下的神灵是完满的,神秘主义就不会成功地蔓延开来。这些神明在诗人与哲学家那里也遭致了各样的批判。

公元前5世纪以来的诗人敏锐地看到荷马神话中神灵身上道德的缺失。宙斯所犯的错误俨然是要为人类社会中的不道德行径作辩护。结果是,诗人们总是试图这样解释古老的故事:他们不道德的言行是可以避免的。通过强调宙斯作为人与神的最主要的道德统领,诗人们往往会倾向一种一神论的概念。

哲学家在讲解中对古代宗教的批判是更为明确、更为尖锐的。哲学不满足于多神论,它要寻求一种解释世界现象的共同原则。这种原则在那时还没有发展成为一个确切的位格神,但这种哲学思考至少为一神论开启了一条道路。不过,哲学仍愿意维持原有的公民建制体系,它并没有试图与旧有的宗教抗争,而是将自身置于从属的地位。

在后来的时期,包括公元1世纪,一些希腊哲学流派主要关注道德教导。斯多亚学派与犬儒主义学派就是这样的,他们四处游学,宣讲自己的教义。斯多亚学派认为哲人不应受情感和欲望的支配,人的生命要以内在的力量为根基。在某种意义上,这是一种崇高的理想。但斯多亚主义中只有极少数人才能实现的理想,却在基督教思想中成为芸芸众生在生活中都触手可及的东西。而基督教倡导的道德理想却不仅止于此,其丰富度远远高于斯多亚主义。这其间的差异就如同耶稣与斯多亚主义的代表人物塞涅卡(Seneca,卒于65年)之间的差异,前者的道德理想之内涵远比后者丰富得多。

希腊文化与基督教

希腊思想中的一些内容已经为福音的出现作好充分准备。保罗在雅典的演说就激起了外邦听众的宗教热情,因为他的思想中隐含着希腊诗人的一神论的思想进路。

但我们也不应忘记另一面。基督教从一开始就是基于一本圣书的宗教,而这本书并非希腊人的。正相反,它乃是非希腊的。《旧约》中的思想就与希腊思想相冲突,它以上帝选民的生活史为出发点。希腊世界怎么能够接受一部希伯来文经典呢?

这种困难是可以想见的。但人在上帝的护佑下克服了这个困难。《旧约》是用希伯来语写作的,但在基督教诞生之前,它就已经被译为希腊语。从一开始基督教就拥有希

希腊语的《圣经》。所有的传道人都清楚,每翻译一次《圣经》都历时长久,困难重重。从这一点来看,操希腊语的教会能拥有一本希腊文圣经《七十士译本》(Septuagint),无疑就成为一件幸事(参见第五章)。

希腊世界亟需福音。诗人的激情与哲人的宣讲不能力挽狂澜,世界依然沦向罪恶的深渊。保罗在《罗马书》第1章中所描绘的希腊世界的丑恶画面,在许多外邦作者的作品中也一次次得到印证。世界处于罪恶之中,只有通过上帝赐予的福音才能拯救它。

上帝在历史进程中为福音的到来做好了准备。当福音到来之际,人们都可以听到它。世界之窗首次打开:罗马法与希腊文化使世界成为一个统一体。在这样一个时代,标有十字架的旗帜——无论它在何方竖起——都将在短时间内为全体世人所瞩目。

第四章 基督教的犹太背景

I. 巴勒斯坦犹太教

学习材料：

太 5:17-48; 15:1-20; 22:15-46; 加 1:5-10; 2:22-52; 4:16-21; 约 18:12-14, 19-24, 28-40; 19:20; 徒 22:30-23:11

相比于前两章关于基督教的罗马背景与希腊背景而言,基督教的犹太背景更为重要。这当然和基督教产生的环境有关,但原因绝不仅于此,犹太教和基督教的本质密切相联。基督教并非一个全新的宗教,它植根于上帝的神圣启示,而这一启示早已向上帝的选民揭示。即使是那些最具基督教色彩的东西,在《旧约》的预言中也都有所预示。上帝的拯救是出自犹太人的。

要了解基督教兴起的背景,研习《旧约》虽极为重要,但并不充分。我们有必要去了解基督时代犹太人的真实生活场景。

政府

在基督时代以及早期使徒布道时期,犹太地处于罗马统治之下。但犹太人对自己内部事务的管理仍有很大的权限。处理内部事宜的机构被称为“犹太公会”(Sanhedrin),由大祭司(high priest)领导。他们任职的长短随罗马直属总督个人喜好而定。犹太公会由一些主祭司(chief priests)(他们都来自于贵族家庭,而大祭司也是从这里面选出的)以及研习与口头阐释摩西律法的文士(the scribes)与长老(elders)所组成。犹太公会不仅是一个行政管理机构,而且也是法院。

党派

犹太人中主要有两个党派：法利赛派与撒都该派。

撒都该人主要是有钱的贵族。大祭司就是从他们当中选举出来的。他们占据世俗的权力与地位。他们拥有的财富和地位使他们满足于社会现状。他们支持罗马帝国的统治，对希腊文化抱有敌意。他们接受摩西律法，但拒绝文士们对律法过于严格的阐释，而倾向于较为宽松的理解。

法利赛人就完全不同了。他们严守摩西律法，极度反对外来文化的入侵。他们大多数都是“文士”，或是专业的律法师。为了确保人们遵行律法，法利赛人进一步强化了律法的要求，而文士们则从口传传统来“捍卫”律法。他们通过解释律法，使律法成为一种更具强迫性的法规。法利赛人根据文士的要求，在守安息日以及对洁净和不洁净的区分等方面，过分地追求形式上的繁文缛节。

这两个派别不仅在实践上差异很大，就是在教义方面也有不同，这在《新约》中我们能够看得十分清楚。例如，撒都该人拒绝复活教义（太 22:23），不相信天使及灵的存在（徒 23:8）。

法利赛人与撒都该人在犹太公会中都有代表。撒都该人占据高位，而法利赛人则更有实权，因为人民站在他们这一边，身为世俗贵族的撒都该人令百姓对他们敬而远之。

语言

自公元前数世纪以来，希伯来语都已不再是巴勒斯坦地区的日常用语。但由于《旧约》是用这一语言写作的，所以人们仍在学习它，犹太会堂中仍在读希伯来文的《旧约》篇章。希伯来语在一定程度上成为学者的语言。但在日常用语当中，亚兰文（Aramaic）则逐渐取代了希伯来文，这种文字属于闪族语系，和希伯来语也有一定关联。在基督时代，亚兰文是巴勒斯坦犹太人的口头用语。在犹太会堂里，阅读完希伯来文《圣经》的章节后，它同时被口译为亚兰文，以便百姓们能够理解。

但自亚历山大大帝统治以后，另有一种语言流入巴勒斯坦地区，这就是希腊语。如前文所述，亚历山大帝国后来分裂为许多希腊王国，其中的叙利亚和埃及两个王国，轮番统治着巴勒斯坦地区。随着希腊的统治，希腊的文化与语言也进一步传入。然而，在

安提阿古·伊比法(Antiochus Epiphanes, 卒于公元前 163 年)统治时期,产生了一场反对希腊文化的运动。自此,至少宗教从希腊的影响中解放出来。

在其他领域,在马加比(Maccabean)^①家族以及罗马人的统治之下,希腊文化的影响保存下来。在基督生活的时代,不仅在约旦河东岸的迪加波利(Decapolis)——此处宏伟的遗址仍然闪耀着当时古希腊-罗马文明的辉煌,不仅在地中海沿岸地区,甚至在巴勒斯坦腹地内,也有非常典型的希腊城邦。公元 1 世纪的巴勒斯坦在某种程度上是一个双语地区,希腊语与亚兰文在当时都是通用的语言。

亚兰文是百姓使用的语言,很多人都只会说这一种语言。但如果有人想要在公共领域或者商业贸易中获得成功,他将必须掌握那时的公共语言希腊语。因此当时许多人懂得两种语言的现象就不足为奇了。

耶稣及其门徒生活于受希腊文明影响最小的圈子。福音书的基调是反希腊的。在我们的希腊文福音书中包含亚兰文,这就说明亚兰文无疑是当时耶稣与门徒传播福音时使用的语言。耶稣童年时代的家乡使用的就是亚兰文,而这种文字也是耶稣与门徒们在公共场合布道使用的语言。

当然,耶稣也很有可能在一些场合使用希腊语,比如在他和罗马总督彼拉多之间的对话就是如此。耶稣的门徒在他复活之后,发现他们自己已经成为希腊语教会领袖。耶路撒冷的初代教会不仅是由希伯来人组成,也有一些说希腊语的人(徒 6:1)。这些人实际上是说希腊语的流散犹太人,他们在圣城旅居。看来使徒们没有被新的问题难倒。无疑,他们在加利利的家乡都已经有了—些希腊文的基础,而通过实践他们的希腊文水平又得到进一步提高。那么,我们就很容易理解为什么《新约》中的一些书卷是用希腊文写成的了。

宗教生活

巴勒斯坦犹太人的宗教生活主要有两种宗教建制,一是圣殿(temple),一是会堂(synagogue)。

^① 马加比家族是当时带领犹太人反抗塞琉西王朝的领导人。——译者

基督时代的所罗巴伯圣殿是由大希律建造起来的。圣殿的崇拜仪式在《旧约》中有所描述。世俗主义色彩浓重的主持祭司并没有影响到以色列人的宗教虔敬。并非所有犹太人都像撒都该人那样世俗或是像法利赛人那样伪善，人民还在敬虔中等待着以色列教主的到来。《路加福音》的前两章向我们介绍了这一内容。《旧约》的虔敬色彩以及诗意表达在这里有充分的体现。而且也并非所有祭司都是世俗的，他们也未必都是撒都该人。他们之中不乏像施洗约翰的父亲撒迦利亚那样敬虔的祭司。无论何种情形，无论祭司有什么样的个人特质，敬拜、祭祀的具体仪规都没有什么改变。《旧约》关于未来的应许在表述形式与象征手法上一直要持续到应许实现的时候。但在其后不久的公元70年，情况就发生了改变。这一年，罗马士兵的火把点燃了圣殿，圣殿的宗教崇拜仪式就此消失了。

犹太人的另一个宗教建制是会堂。会堂是人们进行宗教崇拜以及接受宗教教导的地方。宗教通过会堂把分属不同阶层的人民联结起来。献祭仪式只能在耶路撒冷进行，而会堂则遍布各地。如果我们能亲自参加一次会堂崇拜，就会有宾至如归之感：会堂非常像我们今天的新教教会。宗教仪规非常简洁，其中包括简短的祷告，还会诵读一段摩西五经的章节与一段先知书的章节，对之进行阐释之后，最后给人们祝福。会堂崇拜的随意性与民主性是非常令人吃惊的。在会堂中有一个管理者，但他的职责只是维持人们进行崇拜活动的整体秩序。尽管受过律法专业训练的人，即经学家，是发言最多的人，但任何有必备资格的人都可以发言。耶稣并不是一个受过专门训练的拉比，但在会堂里没有任何人反对他说话。“在各会堂里施教”是耶稣传道生涯的一个重要组成部分。

犹太会堂对于后来的历史进程有着深远的影响。圣殿已经灰飞烟灭了，而会堂则经久不衰。现在不再需要用公牛与山羊的血献祭，但却永远不能缺少宗教的教导。基督教会的聚会就脱胎于犹太会堂之中。

基督时代的巴勒斯坦地区的教育几乎完全是宗教意义上的教育。无论老幼，《旧约》都是他们受教育的全部内容与基本实质。我们可以认为他们受到的教育范围确实非常狭窄，但实际上却并非真的如此，因为《旧约》本身就包含着一个完整的世界。我们当然不应忽视其他方面的学问，但如果非要将我们的教育局限于某一部经典的话，《圣

经》绝对是一个至上的选择!

巴勒斯坦犹太教对教会的贡献

基督教在某种意义上是对公元 1 世纪犹太教的反叛。在经学家们的宣扬下,犹太教成为一系列外在的行为准则。

然而,我们不应忽视犹太教中的另一个重要因素。即便是犹太人的律法主义也彰显出伟大真理的一个层面。犹太人高举上帝的律法并没有错,但问题在于他们仅仅满足于并不彻底地遵行律法。他们以繁杂的诫命隐盖了如下的事实:他们恪守最伟大的诫命也不完全。如果他们真的理解律法的实质,他们应该意识到自己是罪人,因而也就会欢迎救主的到来了。

公元 1 世纪的犹太教在某种程度上是不合理的。它奉行一种外在的律法主义,因而黯淡了人心中的罪感,从而阻碍了人与永活的上帝的契合。但犹太民族至少用“陶罐”储藏了珍贵的真理宝藏。犹太民族与其他的所有民族都不同,上帝曾在这个民族开口言说,而且他还在言说。

第五章 基督教的犹太背景

II. 犹太人的流散

学习材料：

徒 2:5-13; 13:13-52; 18:1-17; 28:16-28

当外面的传教士来到一个新的地方,他所遇到的第一个问题就是如何获得听众。早期教会在向外邦传教的过程中克服了这一难题。实际上,希腊-罗马世界的每一个城邦都为传教士预备好了听众,他们就是会堂中的犹太人。本章将对这一情况展开具体的论述。

犹太人流散的原因和范围

在公元 1 世纪,犹太人已经如同今天一样,流散到文明世界各地。他们流散的原因是多样的。首先,很多犹太人数次被迫逃亡到外地。然而,除此以外还有其他重要的原因。有时候,国内的战争与饥荒迫使他们到外面去寻求生机与出路。譬如,在公元前 6 世纪早期,一群流亡者来到埃及,其中就包括反对逃亡的先知耶利米(耶 42:7-22; 43)。此外,叙利亚的塞琉西王朝鼓励在小亚细亚建立犹太定居点。当然,移民也经常是由于商业贸易利益的驱动而产生的。希腊-罗马世界交通的便利促使了这一进程。

无论是何种原因导致了犹太人的流散,在公元 1 世纪这一情况已经变得极为普遍。据犹太历史学家约瑟夫(Josephus)记载,在叙利亚各地都有大量的犹太人居住,尤其在它的首府安提阿有大批犹太人。而埃及的犹太人口至少回到公元前 6 世纪时的数目。《耶利米书》中的相关段落可以给我们以印证。1904—1908 年期间,在埃及南部相距尼罗河 600 英里的象岛(Elephantine)发现的一些原始资料中也能找到相关证据。这些资

料显示在象岛地区,至少早在公元前 525 年之际在那里就已经有一个犹太人聚居地。而在埃及首府亚历山大,也即罗马帝国的第二大城市中,1 世纪,五个城区里的两个城区中犹太人都占大多数。从亚历山大大帝建立该城之际就已有犹太人来到此处。罗马的犹太定居点出现的时间要晚一些,但意义则不容小觑。《使徒行传》18:2 提到的恺撒提庇留与革老丢下达的将犹太人驱逐出罗马的命令,是不可能落实的。

犹太社区的生活

不同地方的犹太社区在法律地位上有很大的差异。亚历山大的犹太人被划分出一个政治自治领域,而他们在其他地方的地位与一般宗教团体雷同。但无论在哪里,犹太人的行政管理都有相当的独立性。他们还享有某些特权,比如说他们无需服兵役。帝国的兵役政策在犹太人眼中是极为可怕的,因为这种政策与守安息日的宗教戒律相违背。犹太人往往具有他们居住地的公民身份,有时他们还具有罗马身份,比如说保罗就身兼罗马与大数(Tarsus)两个地方的公民身份。

流散的犹太人一般使用希腊语,这是罗马帝国最为通用的语言,而在那些刚离开巴勒斯坦不久的犹太人那里,亚兰文也是一种常用语言,但显然他们的后裔则会以新寄居地的语言为主。伴随希腊语而来的是希腊文化的流行。这就要求相应的思维习惯的转换,由此,流散的犹太人与巴勒斯坦的犹太人就逐渐有了区别。比如,公元 1 世纪亚历山大的著名犹太学者斐洛(Philo)就具有丰富的希腊哲学知识,而他的哲学体系本身也深受希腊文化的浸润。

不过,流散的犹太人仍然忠实于从他们父辈传下来的宗教传统,即使在极为不利的条件下,他们也能够坚守摩西律法。正由于他们对律法的坚贞不渝,外邦统治者也不得不放弃对他们的强迫性策略。流散的犹太人服从于犹太公会的管理。他们对会堂有例行的奉献,并时常参加耶路撒冷的重大节日。

希腊语言与希伯来宗教的结合促成《旧约圣经》希腊文本的诞生。亚历山大的犹太人在埃及仍然忠实于希伯来原文《圣经》,但他们却已经没有能力阅读希伯来文。将希伯来文《圣经》译为希腊文势在必行。翻译是由不同时期的不同人完成的。摩西五经在公元前 3 世纪首先被翻译出来,而到基督诞生之前,全部的《旧约圣经》已译毕。这一译

本不仅在亚历山大操希腊语的犹太人那里,而且在世界各地都流传开来。此外,它还成为希腊语世界的基督教会的《圣经》,当然也成为新约作者们阅读的《圣经》。

我们还可以在犹太会堂里看到流散犹太人的宗教生活。《使徒行传》对他们在会堂里的敬拜活动有详实生动的描写。会堂中使用的语言是希腊语,人们在会堂中阅读也是希腊文译本的《圣经》。但整个崇拜过程与巴勒斯坦会堂里的崇拜无异。比如说,他们都包括行游拉比的讲道,保罗就多次利用这样的机会传播福音。无论保罗走到哪里,会堂都给他预备好了听众。

归信者

会堂里的听众不仅包括犹太人,而且还包括外邦人。这一事实是至关重要的。在今天的犹太会堂里我们看到的只会是犹太人,其原因在于,犹太教多个世纪以来已经不再通过传教促使人皈依。但公元1世纪的情形与今天完全不同。那时的犹太教还是一个通过传教发展信徒的宗教,它当时极富传道的热情。

进入犹太会堂的外邦人有两类,一类是将自身与犹太人明确结合起来的人,他们就是犹太教的“归信者”(proselytes)。显然他们当中很多人都皈依犹太教,但在1世纪的时候这个数目开始缩减。大多数进入犹太会堂的外邦人属于第二类人,他们并没有成为完全的犹太信徒,但他们或多或少地对犹太教感兴趣,并接受其中的一些训诫。这一类人在《使徒行传》中被称为“虔诚人”(devout),或是“敬畏神的人”(God-worshippers, God-fearers)。犹太信仰中有很多内容,比如一神观念与崇高的伦理观等思想,对于公元1世纪饱含寻求真理的热情的外邦人来说是非常具有吸引力的。关于一些宗教礼仪以及某些宗教要求,比如守安息日与禁食猪肉等思想,人们也都可能接受。而一些更为苛刻的要求则使很多人望而却步了。

所以,当基督教传道人在希腊-罗马世界的犹太会堂里讲话时,他们讲话的对象就不限于犹太人,同时也包括外邦人。因此,犹太教对于基督教在外邦世界的发展是有益的。它不仅为传道者预备了外邦人听众,而且他们都是被上帝拣选了的外邦人听众。能到会堂参加集会的外邦人是最有可能接受福音的外邦人,他们已经为聆听福音做好了预备。他们相信只有唯一的上帝,并期盼有一个未来的生命,他们渴慕圣洁的生活,

并对《旧约圣经》怀有积极的热情。比较一下保罗在路司得面对迷信群众时的态度与他对“敬畏神的人”之赞许的态度,我们就可以理解流散犹太人的会堂在福音传播的事业上作出了何等伟大的贡献。

流散的犹太人对基督教的贡献

流散的犹太人对基督教的贡献表现在四个方面。首先,许多早期的基督教传道人本身就是流散的犹太人,因而他们可以将犹太宗教与希腊语言和习俗结合起来,这对于基督教在外邦人中的工作是非常必要的。《使徒行传》提到的建立起第一个外邦教会的塞浦路斯人和古利奈人(徒 11:20),就是流散的犹太人。使徒保罗也属于这一类人。其次,流散的犹太人为基督教福音的传播提供了法律上的保障。犹太人本身对基督教确实是有敌意的,但这一敌视的态度相对于它在罗马法律下给基督教带来的保护来说就不值一提了。基督教在一开始被视为犹太教的一个团体,因此它享有与犹太教同样的特权。第三,流散犹太人的会堂为福音传播提供了会众。第四,它还为基督教的发展提供了希腊文译本的《圣经》。

流散的犹太人与罗马法律以及希腊语言,为福音的传播做了三方面的准备。上帝的计划是信实的,他的时间最终要到来了。

第六章 弥赛亚

学习材料：

创 12:1-3; 17:1-8; 49:8-12; 撒下 7:1-17; 诗 2, 16, 110; 赛 9:1-7; 第 11 章; 52:13-53:12; 第 55、61 章; 但第 7 章; 珥 2:28-32; 亚 8:1-8; 路 4:16-21; 徒 2:14-36

如前两章所述,1 世纪的犹太教已经为福音的传播预备了优良的土壤。犹太人非常熟悉独一无二的永生神、即将来临的审判、崇高的道德标准以及权威的经卷。这些思想也影响到了许多参加会堂崇拜的外邦人。基督教的福音在犹太会堂里也得到传扬。这并不是一蹴而就的,以色列人已经做好了福音的预备工作。

以色列人不仅为福音的传播做好了准备,实际上已经开始宣扬这一福音。当然,以色列人宣扬的福音尚不明确,只是在上帝的应许中宣扬这个福音,只是以盼望的形式让人们看到了这个福音的雏形。

应许虽然来自于以色列民族,却并非是以色列人创造的,它是上帝的恩赐。它使以色列人与其他民族相区别,成为一个与上帝立约的民族。上帝向亚伯拉罕应许,这个应许在历史中一步步展开。在罪恶与冲突的时代里,上帝的应许虽然逐渐变得黯淡,但却从未消失。《旧约圣经》的精髓就在于上帝宝贵的应许,而“应许”也是本章探讨的重点。

应许

上帝的应许在最初人们需要之际就赐予人了。人之所以需要上帝的应许乃在于人的罪。随着人类罪恶的出现,上帝帮人克服罪恶的应许亦出现。当亚当犯罪之初,他由于羞愧而掩面不见上帝(创 3:8)。人类由此失去了盼望。人类社会中充斥着罪恶,世界的未来黯淡无光。但在上帝那里有盼望。上帝的怜悯是有大能的,他的大能胜过

人的罪。

上帝并没有直接赦免罪恶。“全人类由于堕落丧失与神的交往，反落在神忿怒和诅咒之下，因此应受今生一切的愁苦和死亡，以及地狱永久的痛苦”（《威斯敏斯特小要理问答》[*Westminster Shorter Catechism*]，第 19 问）。但从一开始与这诅咒伴随而来的就是上帝仁慈的应许。罪不是征服者。女人的后裔要伤蛇的头（创 3:15），这是应许的内容，也是福音的肇始。《圣经》中自此以后的内容就是对这一盼望的展开。上帝的应许在开初还不甚明朗，但应许终将实现这一点却是确定无疑的：与罪的争战是漫长的，但救主终归会来到。

这一应许在亚伯拉罕那里得以重申，应许的内容被具体地揭示出来，这标志着一个新的开端。上帝在人堕落之初的应许只是一个预备，而应许真正的确立应该从亚伯拉罕算起。这是保罗眼中的“应许”的含义。

上帝对亚伯拉罕的应许包括对他财富方面的祝福。但在《旧约》中，对在财富上的祝福总是与同上帝相契合的祝福紧密结合。上帝赐予亚伯拉罕后裔以迦南美地，表明了上帝对这一民族的特殊宠爱。应许的内在要素不仅清晰可见，而且确定无疑。上帝不仅仅向亚伯拉罕应许了迦南地，“我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的神。”（创 17:7）“地上的万族都要因你得福。”（创 12:3）上帝本身就是亚伯拉罕后裔继承的最大财富。而上帝与亚伯拉罕后裔之间的关系乃是对整个世界发出的祝福。

应许贯穿于后来的全部历史当中，它不仅是上帝对以色列的应许，同时也是上帝通过以色列对整个世界的应许。应许的完成是一个渐进的过程，它发端于以色列民族，并将持续至世界终末的到来。应许是在历史过程中得到实现的，而这一过程的高潮就是耶稣基督。

应许的展开

从亚伯拉罕时代起，上帝的拣选就在应许中表现出来。亚伯拉罕有众多子孙，但上帝只拣选了以撒；以撒有两个儿子，但只有雅各被拣选；雅各有十二个儿子，但被上帝拣选的只有犹大（创 49:10）；在犹大的众多家族中，只有大卫的支派被拣选，先知拿单对大

卫说：“你的家和你的国必在我(原文作你。——译者)面前永远坚立。你的国位也必坚定,直到永远。”(撒下 7:16)

上帝对大卫的应许在《诗篇》中以及《旧约》的先知书里逐渐展开。应许的实现首先表现在大卫这一支对王位的顺利继承,同时也表现在他们给以色列带来的繁荣发展之中。但这些不过是上帝应许的部分实现。大君王尚未到来。在先知对大卫家族的预言中,其言辞表达超出了人的理解范围。先知们有时说的是以色列,有时说的又是大卫一支的君王。但他们所说的又并非现实的以色列,也并非现实的君王。现实的以色列是反抗上帝的,而现实的君王沉沦于罪恶当中。先知们看到的是一种更高的异象。他们说到的是理想的以色列与理想的君王。而理想的以色列就是基督。基督不但是预言的实现,也是这个盼望过程的巅峰。

先知的理想首先是一个君王。“我已立我的君在锡安我的圣山了。”(诗 2:6)作为君王,他是“受膏者”(anointed one)。真正的以色列君王都是受膏的人。扫罗就多次被称为“受膏的主”。希伯来文中“膏抹”的这个字就是“弥赛亚”(Messiah)。希腊语与弥赛亚相对应的词是“基督”(Christ),基督之首要含义为以色列理想的君王。

理想的君王与耶和华有特殊的关系:“耶和华曾对我说:你是我的儿子,我今日生你”(诗 2:7)。他处于耶和华的护佑之下:“因为你必不将我的灵魂撇在阴间,也不叫你的圣者见朽坏。”(诗 16:10)但是他并不像一般人那样得到耶和华的护佑,因为他并非凡人:“他名称为‘奇妙策士’、‘全能的神’、‘永在的父’、‘和平的君’”(赛 9:6),这些话语听起来深奥难懂,但一旦实现出来就会变得妇孺皆知。

大君王是一个强有力的统治者——他之所以强有力,是因为他是上帝的儿子(诗 2:8、9)。他的统治是公义的(赛 11:3、4)。他不仅仅有权能,而且在应许的王国中赐予世界和平(11:6-9)。这种祝福不仅是赐予以色列的,而且是赐予全世界的(11:10)。人们将会看到什么呢?那就是最美好的祝福——他们会发现关于上帝的真理!

但这个理想的统治者不单是一个君王,他还是一个受苦的仆人。《以赛亚书》的后半部分就有这样的描述。很多人认为在那个预言中,“耶和华的仆人”是一个用以称呼以色列民族的集合名词。这种观点不够确切。但即便真的如此,它也意味着一个理想的以色列,而这个理想只有在基督身上才得以完满的实现。仆人并非因自己的罪愆而

受苦，而毋宁是代他人受过。“他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦；我们却以为他受责罚，被神击打苦待了。”（赛 53:4）“我们都如羊走迷，各人偏行己路。耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上。”（赛 53:6）人们还不能完全领会应许中的这一点。它太奇妙、太神圣了，其意义在十字架上才得以彰显。在那时，稚童也能完全理解其中的真谛。

应许的实现

我们对应许已经作了一个概要的描述。应许并非人类沉思的产物，它乃是上帝的启示。对以色列而言，它意味着生命与盼望。它是关乎未来的应许，又为我们当下所拥有。它对我们来说有什么意义呢？

首先，它是福音的证明。古老的应许令人称奇地实现了。它在基督中、在圣灵里以及在福音中得到实现。它的实现触及到具体的生活。《新约》的作者们记载下应许实现的点点滴滴，并将之运用于犹太会堂里的辩论当中。应许在宏观意义上的实现比它在微观意义上的实现更为伟大。应许是神奇美妙的。这一伟大理想——一个分别出来而为整个世界带来祝福的民族，一个公义的君王，一个受苦的仆人，一个神圣的救主——在历史上是无与伦比的。但这并非一个虚幻的梦想。在耶稣基督里面，它成为一个散发荣耀之光的现实。通过应许，基督教不再处于封闭的状态。基督被看作是神圣目的的制高点。历史被置于他的脚下。我们也必须伏首敬拜。

其次，应许的历史是一种信仰的启示。上帝是向亚伯拉罕发出应许的，而亚伯拉罕是如何领受应许的呢？乃是通过信：“亚伯拉罕信神，这就算为他的义”（加 3:6，创 15:6）。他并非通过某个行为，而仅仅是在信心中的领受就得到了上帝的应许。我们也只有如此才可领受到上帝的应许。我们应时刻谨记，上帝，也只有上帝才是赐福之主。

上帝的应许依然有效力——尽管它还没有完全得以实现。我们仍在盼望中生活。我们虽不能亲眼见到我们的救主，他却时时在场。荣耀仍在向我们临近。我们在信心中等待着应许的最终完满。上帝的话语从未落空。族长们、诗篇作者和先知们都在应许中生活，而上帝对他们的应许最终得以实现。弥赛亚在上帝美好的时间里临到我们中间。因此，我们也生活在上帝的应许之中。我们等待着弥赛亚复临的日子。我们在试炼、困惑、劳苦以及哀伤当中等待。上帝已经开始了他的大作为，他怎会半途而废？

第二编 基督教的早期历史

第七章 《使徒行传》

学习材料：

路 1:1-4; 徒 1; 16:1-21; 20:1-21; 17; 27:1-28; 16; 西 4:10-14; 门 24; 提后 4:11

本书很大一部分探讨的是《使徒行传》中关涉到的基督教会的早期历史。在我们研究《使徒行传》的具体内容之前，我们有必要对该书内容做一个整体的梳理。这就是本章的主要内容。

作者

《使徒行传》没有提及该书的作者。但人们传统上认为第三福音书的作者路加也是《使徒行传》的作者。《使徒行传》1:1 明确指出作者先前的著作。此外，《路加福音》与《使徒行传》的行文风格与表达方法上有着明显的一致性。

然而，这两卷书的作者——这个名叫路加的人究竟是谁呢？人们对他的生平所知甚少。在《歌罗西书》4:10、11 与 14 中，保罗将路加同跟随他的犹太人区分开来。由此可见，路加不是犹太人，而是外邦人。路加是一个医生，是保罗的朋友（第 14 节“亲爱的医生路加”），也是他的同工（门第 24 节）。当保罗在罗马第一次坐监时，他与保罗在一起（西 4:14; 门 24），在保罗最后一次坐监时，其他人都离开保罗之际，他仍和保罗在一起（提后 4:11）。

这些可以在保罗书信的这三处得到印证。其他关于路加生平的记载可以从《使徒行传》本身，还有第三福音书的开篇处找到相关记载。从《路加福音》的开篇可以看到，路加在耶稣世上传道生涯中并没有和耶稣在一起，而是从其他人那里间接获得有关主的信息。从《使徒行传》中偶有使用的复数第一人称中可以看到，路加在保罗的一些传

道旅程中是追随保罗的。这些旅程非常容易考察,我们只需找到书中提到的指称“我们”,即作者不是说“他们”而是说“我们”的部分就可以了。以这种方法,我们可以确定在保罗第二次去特罗亚传道的时候,路加就加入了保罗的行列,并和他一直走到腓立比。在那里,他逃脱了牢狱之灾,而保罗和西拉却没能幸免。当保罗离开腓立比去帖撒罗尼迦和希腊的时候,路加没有和保罗在一起。很显然,他留在了腓立比,因为书中所提几年后的第三次传道旅途即将结束之际他再次在腓立比出现。接着他和保罗一起到了耶路撒冷。最后,保罗在耶路撒冷和该撒利亚经历了两年的监禁之后,他又陪伴保罗来到了罗马。正是在这次行程中,那次著名的海难事件发生了。(徒 16:10-18; 20:5-21:17; 27:1-28:16)

对路加经历的记载虽然是凤毛麟角,但也足以说明他有足够丰富的题材来完成《使徒行传》的写作。他和保罗亲密的关系让他非常熟悉向外邦人传福音的进程。他到过巴勒斯坦,和巴勒斯坦的基督徒有联系,譬如说他在第二次传道途中和西拉的联系,都给他提供了丰富的耶路撒冷教会的历史素材。他很有可能在保罗被腓力斯和非斯都监禁的两年期间(公元 58—60 年)一直逗留在巴勒斯坦,因为在这一阶段的开初他和保罗到达巴勒斯坦,在这一阶段结束之际他仍准备和保罗一起坐船回罗马。在巴勒斯坦,他已经开始和教会早期历史中的主要人物都有了接触。路加由此就获得为他的著作搜集写作材料的契机。

成书时间

我们可以认为《使徒行传》的成书时间大约是在公元 63 年。这或许能最好地解释出此书的结尾为何有戛然而止之感。如果保罗没有经历审讯的话,书中也就不会有对其结局的叙述。当然答案也并不确定,人们也提出了另外的解释。《使徒行传》也可能成书于保罗后期,比如说在公元 80 年左右。

文学特征

《使徒行传》的作者非常熟悉《旧约》。他可以很好地把握初期巴勒斯坦教会的精神。他的书呈现出有闪族语系的影响。但他同样精通于对希腊文法格局的运用,甚至

达到了修辞学校要求的标准。《路加福音》1:1-4 就是希腊语式之表达的一个范本。显然,路加可以很容易地进入到在他那个时代的希腊世界。他提到的政治与社会环境与当时状况极为吻合。同时他的叙述又极具鲜明的地方特色。他熟知地方官员的称呼,也了解当地民间信仰的特质。他对那次海难的描述为我们提供了了解古代航海事业的信息宝藏。他显然有着敏锐的洞察力,也是一个在世界各地开始广泛交往时代的真正的旅行家。他的叙述以令人愉悦的优雅为特征,这种充满洞见、崇高的优雅是建立在深刻信仰基础上的。

梗概

《使徒行传》一书的结构与内容是怎么样的?该书的真正主旨是什么?“使徒行传”这一标题并非原书作者所起。这一标题在《圣经》原文中并没有出现。只是后人为了方便才加了这个标题。此标题并不难理解,但如果进行严格解释的话,就会对人产生误导。使徒们的经历当然不是该书的主题。书中甚至略去了大多数使徒的经历。路加只在彼得和保罗身上着以重墨,但即便是关于这两个使徒的记载,该书的内容也不足以给人以完整的画卷。

还有就是,路加本人明显想要明白地指出这卷书的主旨,却不知不觉地跑了题。路加在《使徒行传》开篇提到了他先前的著作,显然是要和手头这部著作相比较。但并未提到《使徒行传》是第二本书。不过,本卷书的主题还是可以从这卷书中找到。《使徒行传》1:8 是关键:“但圣灵降临在你们身上,你们就必得着能力。并要在耶路撒冷,犹太全地,和撒玛利亚,直到地极,作我的见证。”使徒们通过圣灵的大能将福音传遍全地,从耶路撒冷直到外邦各地,这就是该书的主旨。

我们可以以不同的方法将该书分为几个部分。比如说我们可以用两分法将之分为两个部分。前一部分以耶路撒冷和彼得的工作为中心;后一部分则以外邦各地和保罗的事工为中心。但要在此二者之间划一道明显的分水岭却并非易事。或许这种三分法更为恰当:(1)耶路撒冷的教会(1:1-8:3);(2)教会的扩展(8:4-12:25);(3)向外邦传教(13:1-28:31)。完全没有重叠的划分是不可能的。本书包含了多重叙事线索,有时两条叙事线索同时交织进行,如对安提阿与耶路撒冷的叙述就是如此。

路加在《使徒行传》中表现出来的是对教会发展之广度而非深度的关注，他关注的是皈依者的转变，而非信仰的原则以及道德戒律等问题。不过我们也不可过于强调这一点。譬如，路加清醒地意识到在向外邦人传福音的过程中有着原则上的困难。他对于如何逐渐克服这些问题有着详尽的记载(10:1-11:26; 15:1-35; 16:3; 21:17;26)。他不仅仅是一个叙述事件发生过程的旁观者，而且更是一个能充分理解和运用内在原则规律的历史学家。不过，有一点我们应该看到：《使徒行传》的中心始终都是教会的发展，而非教会内部的事宜。因此，我们必须参照保罗书信才能更全面地了解初代教会的基本情况。我们可以通过阅读《哥林多前书》来了解教会聚会的情形。认真阅读这封书信，我们可以获得对教会早期传教活动的新的理解。赢得归信者并非最终的成功。基督教所要征服的不仅是所有的人，而且是整体的人。即使在教会中，偶像崇拜与罪恶的行为也依然顽固地存在着。教会内外都有冲突。《使徒行传》主要关注于教会外部的冲突。

由此，《使徒行传》只能让我们看到早期教会生活的一个侧面。但这种局限性有利而无害。该书好就好在它让《新约》中至少有一本书是对早期教会宣教过程的一个梗概性的记载。想了解早期教会生活的具体细节我们还有其他的资源。

不过，路加对新教会的诞生也并不限于概观式介绍。书中也不时地出现一些叙事细节。比如在以“我们”为主语，即有作者路加在场的叙述当中，对周遭环境的描写细致入微。尤其是对那场去往罗马途中的海难事件的详尽描述，以及对以弗所那次场景的记载(19:23-41)，就是非常生动的。

这些生动的记载有时会让人觉得有损该书的整体结构。在教会发展的宏大历史中，这一小小的海难事件占据什么样的位置呢？然而，恰恰是这些事件构成了书中最有价值的地方。使徒的传道生涯究竟是怎么样的呢？保罗在危难之前有什么样的表现？不能回答这些问题，我们对早期教会历史的认识就只能是模糊不清的。我们需要粗线条的写意，但同时也需要细致具体的工笔。路加将这两种手法完美地结合起来。

《使徒行传》的重要性

对于现代基督徒而言，《使徒行传》的重要性可以概括为以下三点：

首先,离开《使徒行传》给我们提供的历史背景,我们将难以理解《新约》的大部分内容,例如,保罗书信在我们看来将会不知所云。路加的工作让我们将保罗书信与保罗的生平结合起来进行认识。

其次,《使徒行传》表明,向外邦传教以及我们能在教会中都有来自上帝的确保。当然,我们不能仅凭《使徒行传》一书来看这一点。保罗书信向我们彰显出福音如何给我们以自由,如何与犹太人的律法相区别。但对我们来说,通过两个完全不同的进路以达到同一个目标是非常有益的。保罗主要是通过论辩、通过对信仰原则的演绎来教导人的;而《使徒行传》则主要靠在圣灵带领下的具体叙事传达福音的训导。

第三,《使徒行传》不仅向我们显示出向外邦传道的开端,而且揭示了教会的神圣开端。对耶稣在地上布道的记载只能告诉我们耶稣在地上时人们成为他的门徒的过程,这对我们来说还是不够的。我们现在的生活场景与耶稣时代相比已有很大的差异。教会的生命始于耶稣的复活。而《使徒行传》恰恰告诉我们教会是如何开端的。它从一开始就是有上帝参与的生活。我们可以平安地参与到这个生命当中。

《使徒行传》一书的真实主角实际上是圣灵。通观全书,你不能不感知到圣灵无所不在的力量。无论是犹太人还是外邦人,无论是统治者还是君王,无论是大海还是风浪,在福音的传扬面前,都显得软弱无力。圣灵带给人的喜悦、丰盛与那不可抗拒的力量乃是本书的主旨。这是上帝的教会得胜的过程。

第八章 十字架与复活：使徒布道的根基

学习材料：

路 23:50 - 24:53; 徒 1:1 - 14; 2:14 - 42; 林前 15:1 - 8; 林后 5:11 - 21; 罗 3:21 - 31; 6:1 - 23

复活

公元 1 世纪早期，拿撒勒的耶稣在巴勒斯坦开始了他传奇的布道与医治生涯。他在开初获得了相当的声望，但不久其声望就开始衰退：他的教导中有令人不悦的言辞。他对待传统的态度让他陷入和当时宗教领袖之间的剧烈冲突中。最终他以莫须有的罪名被审判并处死。

他在自己的传道生涯里聚集了一群门徒，但他们在工作中给予他的帮助是有限的。他们显然来自于下层社会。他们不能理解他们主人那崇高的教导。他们所拥有的那一点点能力也是来自于他们和主人耶稣的交往。当耶稣离开他们之际，他们的能力也就随之烟消云散。耶稣被钉十字架羞辱地死去使他们彻底丧失了信心。

耶稣发起了一个激发人们产生无限盼望的运动，但伴随他的牺牲这个运动也就看似灰飞烟灭了。这一运动甚至无力解救它的发起人耶稣。历史上从未有过像这样一场毫无存活可能的运动，在它之后除了失望一无所剩。“但我们素来所盼望要赎以色列民的，就是他。”（路 24:21）我们曾经盼望过，如今这盼望已随风而逝。

然而，出人意料的事情发生了。这是历史上最让人觉得不可思议的事。那些可怜的、绝望的人，曾经为那即将到来的王国进行幼稚争论的人，也同样是在他们的主人陷入危难之际临阵脱逃的人，突然在几天之内，在耶路撒冷，也就是他们经历失败之地，突然发起了一场前无古人、后无来者的恢弘的宣教之战。在陪伴耶稣的过程中，这些人显

得懦弱无力。他们并未为他们的主人赢得广大的民众。他们在耶稣被捕之际个个流窜逃亡。然而,就在耶稣牺牲不久,他们突然获得了巨大的勇气,在犹太的统治者面前显得不屈不挠。“彼得和众使徒回答说,顺从神,不顺从人,是应当的。”(徒 5:29)是什么带来了如此巨大的变化?是什么在几天之内就让一群谦卑的哀伤者突然变为世界的灵魂征服者?

历史在此面临了一个令人困惑的难题。但答案早已存在。《新约》已经给我们提供了解答这个难题的钥匙。一个事件,并且只有这个事件,将使徒的哀伤化为胜利的喜悦——耶稣从死人中复活了!耶稣受难的第三天,一些妇人发现他的墓穴空了。他自己也在不同的时间向彼得和其他一些人显现。他们触摸过他,并和他一起吃喝。最终他以人眼可见的方式升天。但他并没有遗弃他的门徒,通过圣灵,他依然在门徒的生命中工作,门徒也因此相比于从前有更大的作为。他在复活与升天中从时间与空间的有限性中解放出来。他在尘世中尚未完成的工作由他的门徒承袭下来。当然门徒并非靠自己的力量,他们相比于他们的主人而言要软弱得多。即使在耶稣和他们在一起的时候,他们取得的成效也是有限的。在他死后,他们就更加无力了。他们的新作为完全归功于他们复活的主的大能。

因此,基督教会的根基乃在于基督从死里复活,如果否认复活,那么教会的起源将无法解释。教会本身是复活事件的见证,不仅仅是《新约》的个别章节,而是整部《新约》都是基督复活的见证。

保罗本人是复活的直接见证人。他看到了复活的主(林前 9:1; 15:8)。但在《哥林多前书》15:1-8 中,保罗并不满足于自己所作的见证,而且还列出其他为此做见证者的名单。保罗的语言是平实的。“弟兄们,我如今把先前所传给你们的福音,告诉你们知道,这福音你们也领受了,又靠着站立得住。”接着保罗列出了见证耶稣复活的人的名单:“并且显给矶法看。然后显给十二使徒看。后来一时显给五百多弟兄看,其中一大半到如今还在,却也有已经睡了的。以后显给雅各看。再显给众使徒看。末了也显给我看。我如同未到产期而生的人一般。”显然,基督的显现并没有被仅仅看作是“异象”,而是在真实世界中发生的事件。第 4 节提到的“埋葬”,清楚地指出彼得和其他人所见的正是从坟墓中复活的耶稣的肉身。

这样的亲眼所见福音书中以及《使徒行传》里得到充分的证实。在福音书中我们读到，在耶稣受难后第三天的早晨，人们发现坟墓空了。彼得和约翰以及一些妇人都是见证人。正是由于发现墓穴已空，人们才将门徒所见的肉身和在十字架上受难的肉身联系起来。具体而言，福音书与《使徒行传》具体而细微地描述了显现肉身的特征。耶稣并非远距离地向门徒显现。他与门徒在向以马忤斯行进的路上同行。他为他们掰饼。当他们在房间里聚集的时候，他来到他们当中。多马甚至触到了他的手和他的身体。这些仅仅是一些例证。显然，门徒的见证并非仅是灵命里的经验，而且是主的真实肉身，在耶稣复活后，他摆脱了尘世生命的限制。但是，他不仅是“灵”（路 24:39）。在这荣耀的肉身与被埋葬于坟墓当中的肉身之间有着一种尽管充满奥秘、但却真实的联系。《新约》不仅彰显了耶稣的不朽，同时也证明了他的复活。

如果耶稣从死人中复活，那么他的神圣的呼召就有了坚实的根基。如果复活是事实的话，那么拿撒勒的耶稣就不仅仅是一个普通的人，而既是人，又是神，是上帝成了肉身。

教会并不是建立在对一个死去的拉比的纪念的基础上，其基础是永生的上帝。“他已经复活”——这样一个讯息，乃是福音的内在核心。

受难

只有一个事实能和复活并驾齐驱，而它又是完全不同的一个模样。它看上去并非一个荣耀的事件，而恰恰相反，毋宁说它是让人感到屈辱的。这就是耶稣的受难。

十字架在犹太人看来为绊脚石，在希腊人那里则为愚拙。这也难怪，基督徒崇拜的竟然是一个痛苦的罪犯！一个可怜懦弱的人，甚至不能使自己逃脱十字架的厄运！犹太人盼望的弥赛亚绝非如此。他们期盼的是一个胜利的君王，一个天上的审判者。难怪十字架在他们那里只能是绊脚石！

在犹太人对这个被钉十字架的弥赛亚的反对声中，教会的姿态并非仅是护教的。教会确实在做着护教的工作，但并不限于此。基督徒确实将复活置于十字架的对立面。“耶稣是弥赛亚”，他们如是说，“尽管他走上了十字架；但复活已经为他平反。在蒙辱之后是升高。尽管有十字架上的受难，但由于有着复活的确据，你必得相信。”这种护教的

言辞是卓然有效的。无论人持何种否定的态度,从死里复活的人一定是上帝所喜悦的。复活本身对十字架而言就是一个理由充足的辩护。但基督徒不会满足于仅仅停留在辩护的层面。人们不应只把十字架当作一个需要解答的难题,它实际上是福音的核心部分。

显然,弥赛亚的受难一定是为了实现某个神圣的目的。彼拉多和犹太的统治者未能阻挠上帝的计划,但却无意中充当了上帝支配的工具。耶稣是作为上帝确定的目的和先见显现于世的。不管如何,凶手仅仅是做了按上帝的旨意和支配迟早要发生的事(徒 2:23; 4:28)。整个神的计划在其预言中早有兆示,包括耶稣的蒙难与复活。“神曾借众先知之口,预言基督将要受害,就这样应验了”(徒 3:18)。

基督的蒙难,符合神圣的目的。保罗在《希伯来书》中最充分地解释了这一神圣目的。但教会从开端就已明了这一阐释的精髓。这些观点并非保罗自己想出来的,而是保罗从圣灵那里领受的。保罗说,“我当日所领受又传给你们的,第一,就是基督照圣经所说,为我们的罪死了”(林前 15:3)。

“基督为我们的罪死了,”这就是十字架的意义。我们是罪人。作为罪人,我们僭越了上帝的律法。作为僭越者,我们置身于上帝愤怒与咒诅之下。“犯罪的,他必死亡。”(结 18:4)我们应该怎样?当我们想到上帝时我们是否会得安慰?上帝是公义的,对于悔过的罪人而言,想到他只会感觉畏惧而非喜悦。如果我们可以抹煞自己的过去该多么美妙!如果我们能忘记自己的罪愆,并且得知上帝也已经忘记该多好!但我们并没有这样的盼望。良心的谴责让我们不得安息。或许有时我们可以抑制这种恐惧,但如果这样做,我们最终的结局比以前更糟,因为在那时,我们生命中唯一的那道光会最终趋于黯淡。由此,那由来已久的恐惧感将会如期而至。掩盖我们的罪恶毫无益处。

我们在自身之中没有盼望,但基督拯救了我们。他通过他的死拯救我们。他的死亡并非仅是为了某个神圣的事业而殉难。他并非仅是一个勇于自我牺牲的光辉榜样。他为我们而死。在他受难的那一痛苦时刻,他为了我们的罪责而承担苦难。这就好像我们自己死了,而如若我们死了,我们就不再受控于律法的辖制。

处罚已经执行,恐惧也由此消失殆尽。基督的受难是上帝的恩典,我们由此获得了一个崭新的开端,确信得着上帝的喜悦。尽管上帝是神圣的,他依然可以接受我们这样

的罪人进入到他的团契当中。上帝接受我们并非是要与罪和解,而是出于藉着他的独生子赐予我们的恩典,他亲自担当了对这个致命之罪的惩罚。

现代教会往往将基督的死看作是从属性的。人们过分强调这个加利利先知的神圣事迹和教导。如果根本不存在罪这样的东西,现代的神学家无疑是正确的。如果没有罪恶,如果没有可怕的罪恶的奴役,那么一个高贵的理想人格对我们来说就足够了。但在罪恶的奴役下去对人谈理想,这无疑是一个残酷的玩笑。

人确实可以掩盖罪。人们总是说,让我们把我们的生活创造得更美好,让我们尽我们所能,只要我们相信上帝那征服一切的爱就可以最终成功。这是多么危险的想法!如果这样做,确实会产生一种虚假的愉悦感,但这种愉悦的基础并不牢靠。在悬崖峭壁之上恣意欢愉是危险的。只有当我们正视罪并摧毁它的时候才会真正地感受到快乐。罪是通过我们的主耶稣基督的受难与复活才得以摧毁的。

上帝确实就是爱。但他并非是通过与罪和解来向我们彰显他的大爱。他通过赐予我们救主这样一个奇异的恩典,向我们彰显出了他的爱。

信

我们应该怎样承受基督受难带给我们的益处?《新约》中的回答简单明了。我们不是靠着什么行为,而仅仅领受它就可以了。换句话说,就是靠着信。“相信耶稣基督就可以得救”,这意思即是说,“不是自己拯救自己,而是让基督来救你”。拯救是上帝通过我们的主耶稣基督给予我们的不用回报的恩典。

“信”并非一种应获得某种报酬的行为,人不是通过它来赚取救赎。毋宁说“信”乃是一种领受恩赐的方式。尽管信心本身并非某种行为,但它会导向相应的行为。信通过爱起作用(加 5:6),而爱意味着对完整的道德律法的实现。信仰基督是和罪长期斗争的开端。但这是一个必定获胜的战斗,因为我们仰仗的是复活基督的奇异大能。

第九章 基督教会的开端

学习材料：

徒 1:1 - 5:16

等候神圣的能力

耶稣复活后的四十天内，一再向他的门徒显现。他和门徒在一起的方式与他在世传道时并没有很大的不同。但在他的显现中确实有一种神秘的、人们难以测度的因素。他显然不再是尘世中的人，然而他依然通过感官与人交流，通过口中的话语与人对话。可以想象，他可以恒久地做教会中人们肉眼可见的领袖。但事实上，他的计划并不是这样，而是一个更为辉煌宏伟的计划。

复活之主的教导仅仅是为即将发生之事做的准备。门徒们刚开始并不能明白，他们发出这样的疑问：“他们聚集的时候，问耶稣说，主阿，你复兴以色列国，就在这时候吗？”（徒 1:6）这并非基督的旨意。基督给他们将来的工作做出了如下的教导：“所以你们要去，使万民作我的门徒，奉父子圣灵的名，给他们施洗。”（太 28:19）耶稣给了他们指令，但在对这指令的行使上，耶稣确实要他们等待。耶稣并不以其肉身存在的形式来带领他的教会，而是以一种更为有效并更有荣耀之光的方式。他要门徒们不要离开耶路撒冷，而是静候父的应许。“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（徒 1:8）

在主升天之后，有一个短暂的过渡时期。叛徒犹大的位置被人取代，但此外好像并没有什么特别的改变。使徒身上没有显示出什么大能。他们只是在一个房间里进行聚会、祷告。但就是这个房间孕育了整个世界的希望。在这个房间里，基督教会经历了上帝大能的洗礼。

圣灵的降临

在五旬节,即逾越节过后五十天的节日中,耶稣的应许实现了。门徒们聚集在一起。就他们自身而言,他们并非一个强有力的团体。但是现在,上帝的时刻到来了。此时有一个神秘的声音伴随大风吹过,又有火舌显现出来,分开落在他们各人头上。这些都是圣灵降临的表征。另外一个标志就是他们都获得了说方言的神妙恩赐。门徒们开始说别国的语言。从各地聚集而来参加五旬节的犹太人听懂了他们所说的话。说方言的恩赐在传道工作中没有什么实际用途。也没有什么证据可以证明门徒们因此不用再花费时间去学习别国语言了。实际上,由于希腊语的普及,说方言的恩赐在使徒的工作中确实不需要。这种在五旬节出现的现象只是转瞬即逝的。

在五旬节出现的说方言的恩赐,并非某种独一无二的现象。它在《使徒行传》的其他地方也出现过(徒 10:46; 19:6),人们也可以怀疑,在这三个例子中,是否都呈现出同样的情形。保罗在《哥林多前书》第 14 章中详细剖析了说方言的恩赐。将这一部分与《使徒行传》第 2 章相比较是很有意思的一件事情。

这两部分有很多相似之处。保罗和路加都认为说方言是一件超自然的事,是从圣灵而来的一个特殊恩赐。此外,保罗和路加都认为这一恩赐是人在被圣灵充满以致进入狂喜状态中而出现的一种暂时的语言表达方式,而并非是在教会工作中一种具有实际用途的能力。同时,在另一方面,二人又有明显的不同。门徒在五旬节获得的这一恩赐和在哥林多教会中对方言的应用有相当的不同。

在五旬节这一天,听到大风响、听到说方言的教外之人,都突然间学会了这种奇怪的语言。这给了彼得第一次在基督教会里布道的机会。这次布道简单而有力:“这正是先知约珥所说的,神藉着拿撒勒人耶稣在你们中间施行异能、奇事、神迹,将他证明出来。以色列全家当确实地知道,你们钉在十字架上的这位耶稣,神已经立他为主、为基督了。”这次布道成效显著。三千人悔罪受洗,并领受了圣灵(徒 2:38)。圣灵并不专属教会的某个特殊团体,每一个基督徒都拥有它。

教会在这三千人的基础上开始发展壮大起来。穷苦沮丧的门徒们成为上帝胜利征程中的有力工具。基督遭受的屈辱由此结束了。他最终拥有了至高的权威,正是通过这样的权威上帝实施了他拯救人类的计划。

教会的生活

新的基督教团体从一开始并没有将自己与犹太教明显区分开来。门徒们仍然坚持参加犹太会堂的崇拜活动。尽管基督教从一开始就已经是一个新的团体,如果不仔细辨析,人们会很容易将之看作犹太教的一个分支。即便是门徒自己也没有看到他们与旧有宗教之间的裂缝。

但耶稣的门徒从一开始就意识到使他们自己相互联结并与其他团体相互区分的根本所在。我们可以从几个方面看这个问题。

首先,来自耶稣本人的使徒的权威,引导组成了一个信仰团体。

其次,“掰饼”象征着从受难的主那里获得益处。使徒们在一起吃的每一顿饭都提醒人们想到耶稣及其门徒的团契。这种圣餐的形式尤为神圣。在耶稣受难之前与门徒们共进的最后晚餐中,他给门徒们分饼和酒。掰开的饼和倒出的酒象征着他的死亡。他要求门徒将这种简单的仪式进行下去。圣餐从一开始就和洗礼一样,成为基督教会的圣礼。这两项圣礼都是耶稣本人建立起来的。

第三,门徒之间的联合还有一处表现,就是祷告。这里就不必进一步阐释了。时至今日,祷告仍是教会生活的核心部分。

第四,在于教会还是一个共享财物的团体。“信的人都在一处,凡物公用;并且卖了田产、家业,照各人所需用的分给各人。”(徒 2:44-45)乍一看,这很有些社会主义色彩。看起来好像是要人放弃私人财产。但为了共同利益的奉献是完全自愿的。“那许多信的人都是一心一意的,没有一人说他的东西有一样是自己,都是大家公用。”(徒 4:32)这意味着说,基督徒认为私有财产是由上帝交给他们掌管的,如若有弟兄陷入危难,他必不致潦倒。这并非是某种强制性的制度,而仁慈的管家才是早期教会的一个理想,这个理想必得以维持。

亚拿尼亚与撒非喇的事例

《使徒行传》以下面的事例向人们提出警示,一个名叫亚拿尼亚的人与他的妻子撒非喇把他们的田产卖了之后把所得的钱私自留下几分。这件事本身没有什么错,他们的罪在于他们的欺骗行为。他们假装将所有的财产都交公了,尽管他们实际上只交了

一部分。人们可以想见这其中包含着一个更大的罪。他们欺瞒了圣灵，这会导致对教会的轻视。亚拿尼亚和撒非喇最终发现向上帝撒谎会遭致惨重的后果。最后降临在他们身上的审判让所有听到这件事的人都噤若寒蝉。

路加将这件事记录下来对教会是有益的。这避免了我们片面地认识教会生活的状况。上帝赋予教会生命力的大能是仁慈的，但它同时也是神秘而又令人生畏的。它的到来给人带来喜乐，但这种喜乐则近于敬畏。“落在永生神的手里，真是可怕的！”（来10:31）这个教训有永恒的意义。人们必须在喜乐中领受上帝的圣灵。但这种喜乐又非同一般，而是一种带着敬畏、惊异与震颤的喜乐。

《使徒行传》中的使徒言论

《使徒行传》中记载的使徒言论要么是对当时使徒演说逐字逐句的记录，要么是根据可信的历史所作的概述。如果它们是由历史学家自由杜撰而成的，那么就很难解释它们之间所具有的典型的差别以及它们对不同场合的完美适应了。

特别要指出的是，彼得和其他早期使徒所说的话与保罗有很大的差异。前者中包含了很多特点，其在《新约》的其他部分，要么是根本就不再出现，要么是只是微露些许蛛丝马迹。比如将耶稣称为“仆人”，这是曾在《以赛亚书》中出现的一种称呼，就是这些话语中的一个特点。另一个特点就是将耶稣称为“生命的主”（Prince of life）。（徒3:15；5:31）总之，《使徒行传》前几章对耶稣的这些称呼是在特殊场景下所特有的。在教会生活的开始阶段，对人一定要用易于理解的话语。使徒首先将耶稣描绘成为上帝所喜爱的人，这一点可以为他所行的神迹证明。将这样一个人送上十字架本身就是罪大恶极。此外，这个被钉十字架的耶稣从死里复活了。在他的死与复活当中，他完成了古代先知所预言的弥赛亚的使命。那么，他就是基督了。他的蒙辱时期随之结束，他被赋予了全能的主权。作用奇妙的圣灵自他身上发出。尽管这些话语在教外人看来是如此简单，却真实地包含了基督教全部教义的萌芽。

拥戴与反对

使徒们受到了人们的拥戴。更令人吃惊的是，即便是法利赛人在开初对教会也并不

没有太强烈的反对态度。他们对教会视而不见的原因我们将在下一章探讨。

最早的反对不是来自于法利赛人,而是撒都该人。导致撒都该人反对教会的原因并非出于宗教狂热,而是源于世俗领域。撒都该人是现有秩序的维护者,他们反对一切不稳定因素。他们反对使徒宣传复活教义,不仅仅因为这和他们的怀疑主义相违背,而且还因为这个教义与弥赛亚运动相关联。他们已经采取了猛烈的措施反对弥赛亚运动。他们之所以为此感到苦恼,不单是因为使徒宣称死人复活,而更是因为他们“本着耶稣,传说死人复活”。(徒 4:2)

第一个引起反对的事件是彼得和约翰所行的一个神迹。一个生来跛脚的乞丐,为来到圣殿“美门”的人熟悉,突然之间被门徒以耶稣之名治愈,而这个耶稣就是几周前被统治者送上十字架的那个人。在大祭司面前夸耀耶稣的名字是危险的,但使徒们没有犹疑,他们说:“除他以外,别无拯救。因为在天下人间,没有赐下别的名,我们可以靠着得救。”(徒 4:12)多么干脆的直白!这是基督教真理宣告的根基。信仰基督不仅是使人获得拯救的道路,而且是唯一的获救之路。

第十章 教会第一次受迫害

学习材料：

徒 5:17 - 8:13

撒都该人的迫害

我们在上一章中已经指出，教会最早遭致的反对并非来自法利赛人，而是撒都该人。刚开始，使徒们在群众那里拥有的声望制止了这种敌视的态度。彼得和约翰在治愈那个先天跛脚的人之后而被捕入狱，统治者只是警告他们不要再以耶稣的名义做事——但使徒们勇敢而直接地拒绝了这种警告：“我们所看见、所听见的，不能不说。”（徒 4:20）

在使徒们第二次被捕之际，统治者准备采取实际的惩罚，但即使如此，他们也避免使用极端的手段。这一次被捕与第一次一样，乃源于这个新的派别所受的欢迎而遭致的嫉妒。撒都该派的统治者将门徒们逮捕入狱，但他们却奇迹般地被释放了，并开始会在会堂里自由地宣讲福音，向一切禁令提出挑战。接着，官员们尽量不事声张地将他们带到犹太公会面前，他们不敢滥用暴力，因为他们的罪犯在民众那里享有极高的声誉。

使徒们以无可辩驳的话语回应了撒都该派官员们的指责：“我们必须尊重上帝的旨意，而非人的旨意”，这种勇敢将撒都该人激怒了。他们开始考虑怎样才可以在门徒身上施加死刑，而法利赛人的教师伽玛列劝阻了他们。

伽玛列是当时最有名的拉比之一，他就是犹太传统中有名的“长老伽玛列”（Gamaliel the elder）。他在《新约》的其他地方曾经以保罗的老师身份出现过（徒 22:3）。尽管没有证据表明伽玛列对使徒们持友好的态度，至少他的劝阻行为说明他不像撒都该人那样是完全敌视教会的。他说：“现在，我劝你们不要管这些人，任凭他们去吧！他们

所谋的、所行的,若是出于人,必要败坏;若是出于神,你们反对也是无用的。”迦玛列的阻挠避免了统治者采取极端的行为,统治者最终对使徒实行了鞭刑。但这种惩罚是没有任何效果的。使徒们在喜乐中坚信“为神明而受辱值得”,并继续在人中间宣传“耶稣就是基督”的福音。

尽管此时法利赛人的态度算不上友善,但至少也是中立的。我们当然不能由此断定,因为他们对教会持中立态度,教会就会对他们产生好感。使徒们毫不犹豫地指责他们与耶稣之死有关联。然而教会远没有耶稣表现得激进。耶稣极力反对法利赛人对律法的解释,反对完全机械地守安息日,并认为形式上的洁净与不洁净仅是一种次要的区分。这些思想都引起了法利赛人的敌视。而使徒教会和法利赛人之间并无类似的争执。使徒们在五旬节之后仍然坚持到圣殿崇拜。就是以法利赛人的标准看,他们也算是虔诚的犹太信徒。当然,法利赛人没有认识到教会的本质,教会从一开始就是一个崭新的事物。二者之间的冲突迟早要爆发。这颗植根于犹太教的新种子必将发芽成长起来,只是这还需要时机的成熟。

由此可见,反对教会的声音最早并非发自法利赛人,而是撒都该人。但他们的反对成效并不显著。撒都该人确实拥有最高权势,但他们不得民心。撒都该人的反对恰恰可以增加教会在民众那里的声望。撒都该人反对改革,而被罗马政府所奴役的人民则热烈地欢迎改革。使徒的医治神迹遭到撒都该人的嫉恨;而人民由于得到医治则充满感激。因此,撒都该人感觉受到了严重牵制。官员们逮捕了使徒,实际上将自己置于危险的境地,他们的嫉恨相对于使徒在人民那里的声望而言是软弱无力的。

真正的危险只有在公众感情的转变中才能爆发。不过撒都该人却不会导致这种突变。撒都该人是世俗贵族,缺少爱国主义理想与同情心。真正的威胁存在于法利赛人身上。他们虽然权位较低,但受到了人民的拥戴。如果他们的态度从中立转向反对,教会中的和平将不复存在。

法利赛人的迫害

这种转变确实发生了。法利赛人对教会的态度发生了转变,他们开始对教会进行残酷的迫害。法利赛人的敌视就意味着人民的敌视。教会不再受到公众的保护。人民

对教会的拥戴为狂热的憎恨所取代。

这一转变始于教会内部的管理问题,它和教会领袖司提反有关。

耶路撒冷教会由两类人组成。一为“希伯来人”,一为“希腊人”。“希伯来人”是说亚兰文的巴勒斯坦犹太人。而“希腊人”,或者叫做希腊化的“犹太人”,是说希腊语、从流散中归来的人。说希腊语的犹太人觉得他们受到了不公的待遇,他们的寡妇在日用的供给上被教会忽视。这个问题本应该由教会领袖即使徒们来解决,但由于他们都忙于传教布道,就必须通过分工解决问题。这就要有专门人员来管理生活供给。这个工作和传教的事工一样,都离不开圣灵的指引(徒 6:5)。在选出的掌管这一工作的七人中,至少有两人,即司提反和腓利都肩负着神圣与世俗的双重职责。司提反成为基督教会史上第一个殉道者。

很显然,司提反是一个流散的犹太人。他和其他被选出的六人一样,都有希腊的名字;此外,他的很多工作是在耶路撒冷的犹太会堂中展开的,那里有大量罗马、古利奈、亚历山大、基利家以及亚细亚的犹太人出没。这些犹太人不能容忍他的言论,便控告他说:“这个人说话不住地糟践圣所和律法,我们曾听见他说,这拿撒勒人耶稣要毁坏此地,也要改变摩西所交给我们的规条。”这类指控是极其严厉的,其程度并不亚于耶稣当时所受的控诉。撒都该人对教会的嫉恨此时就退居二位了。怒火点燃了整个犹太民族。“司提反说话糟践了律法”,没有什么指控比这样的话语更能激起人们的怒火与仇恨。犹太人对律法是极其虔诚的,在他们看来,律法是以色列民族优越性的集中体现。律法的敌人就是民族的敌人,同样也是上帝的敌人。当使徒们以亵渎摩西律法之名被控告,人民对教会的态度就发生了180度的转弯。此前,统治阶层对使徒的嫉恨在受到人民拥戴的教会面前无能为力;现在群众发生倒戈,教会面临危难。激起犹太人怒火的人有祸了!即便是罗马人在群众的怒火面前也会变得谨小慎微。

指证司提反的人做了假证(徒 6:13)。但正如所有的假证一样,它或多或少有一点真实性。说司提反糟践圣所和律法是荒谬的,但认为基督教是一个全新的信仰,其最终会打破犹太人自以为是的特殊神宠论,却是正确的。这一新运动的革命性质在开初并不明显,但司提反事件却将这一点彰显出来。

司提反在为自己辩护的过程中首先回顾了希伯来历史。乍一看,这样做好像并非

是在为自己做辩解。他讲述的历史是以色列人的历史。“你破坏了以色列人所享有的神圣特权”——这是对他的控诉。“不，”司提反回驳说，“历史表明以色列的特权是神圣拯救的应许。对他们而言，圣所和律法都是次要的。从亚伯拉罕始，上帝就有将他们从埃及解救出来的应许。在这个拯救之后，还有一个新的应许。这个应许就是由耶稣来实现的。摩西是上帝第一次拯救的中介，而在当时则为人所摒弃；耶稣是更大的拯救者，现在却被你们拒绝。我们这些耶稣的门徒才是真正的以色列人，因为我们不像你们，我们是尊重上帝的应许的。”

司提反勇敢的对辩激起了法利赛派反对者的怒火。他们残暴地将他拖出城外并对他施以私刑，用石头将他砸死。司提反为自己辩护的法庭是法律机构犹太公会，不经罗马总督的同意它不能随便执行死刑。法利赛人将这一点抛之脑后，摩西律法在某种程度上也被保留下来，证人受指派掷第一块石头，这种惩罚是依法惩处渎神之罪，但是律法形式最多不过是愤怒和不可控制的烈怒的纯粹包装而已。迫害者的愤怒和殉难者的忍耐形成了鲜明的对比，司提反受难前说：“主啊，不要将这罪归于他们！”他不愧为主耶稣真正的门徒！

迫害的结果

司提反的殉难并非一个灾难，而成为福音传播中的一个工具。自司提反开始教会确实遭致了残酷迫害。但迫害并没有消灭耶稣的门徒，而是将他们驱往各地。“除了使徒以外，门徒都分散在犹太和撒玛利亚各处。”将耶稣的门徒驱散开来才是真正的危险！那些离散的门徒成为胜利的传道人。法利赛人原本想要清除耶路撒冷的教会，却没想到这样做的后果恰恰使教会开始走向世界。

第十一章 外邦人的皈依

学习材料：

徒 8:4 - 40; 9:31 - 11:18

在司提反殉难之后，耶路撒冷掀起了一股狂热的迫害浪潮。教会敌人里的罪魁是一个名叫扫罗的大数人，他是一个年轻的拉比。迫害迫使大批的门徒离开耶路撒冷，但使徒们留下来。不过他们的流散恰恰促进了福音的传播。“那些分散的人往各处去传道。”(徒 8:4)他们中有人去了撒玛利亚。

福音降临在撒玛利亚

我们很难将撒玛利亚人归为外邦人，说他们是从犹太人中分裂出来的一支或许更为恰当。他们拒绝接受《旧约》中的大部分，不到耶路撒冷进行朝拜，的确也不允许这么做，因而遭受恪守陈规的犹太人的鄙视。他们是不同民族混居构成的族群。但他们又和犹太教有着密切的联系：他们接受摩西五经，并期盼弥赛亚的到来(约 4:25)。

耶稣本人就已成功使一些撒玛利亚人皈依。因此福音早已传到撒玛利亚人这里。这为即将到来的更进一步的福音传播做好了铺垫。

第一个来到撒玛利亚的传道人是腓利，我们要将他和使徒中和他重名的腓利区分开来。在《使徒行传》21:8 中提到“传福音的腓利”就是他。他是那七个被选出来协助供给分配工作的人之一。

腓利在撒玛利亚的工作始于都城“撒玛利亚城”。撒玛利亚人民非常欢迎腓利传播的福音。腓利在福音事工上的成功很大程度上归功于他所行的神迹。早期福音的传播往往与行神迹密切相关。教会禀有上帝的权能，因而可以超出自然规律的

界限。

在撒玛利亚,基督教会的传教活动和古代生活中的一个有趣而又普遍的现象,即巫术的盛行发生了关联。撒玛利亚有一个名叫西门的巫师,他有很强的巫术,因而在当地负有盛名。他成为神灵力量的化身。但当人们看到腓利身上有一种更强大、更真实的力量之际,他们离开了西门而转向腓利。就是西门本人也被腓利奇妙的神迹折服了。

腓利传播的福音促使人们皈依信主。人们接受洗礼作为加入教会的标记。但人们身上还缺少一样东西,那就是圣灵。当然,这不是说上帝的灵还没有在撒玛利亚产生影响。事实上在腓利向人们传福音,并在听道者的心中撒播信仰的种子之际圣灵就已经产生了影响。撒玛利亚人直到彼得和约翰从耶路撒冷过来才“领受了圣灵”。而正是在圣灵中教会的统一性才得以维系。门徒们拥有神的权威。

在西门亲眼见证了圣灵之后,他发现了自己思想中的谬误。他原以为通过金钱就可以获得发出圣灵的能力,他原以为基督教就是某种形式的巫术。但事实证明他的这种想法是错误的。巫术是通过外在的方式获得对超自然力量的控制;而基督教则要求人内心的纯净。巫术试图让神灵屈从于人的欲望;而基督教则是要求人向上帝那充满恩典与神秘的意志屈服。

埃提阿伯人皈依信主

腓利继在撒玛利亚成功地传播福音之后,踏上了一个陌生的征程。主的使者呼召他从耶路撒冷前往迦萨,那里是一片荒野之地,看起来并不是传福音的好去处。但真正的传道人都遵行主的旨意。

他在路上邂逅了一个独行的旅人,那是一个埃提阿伯太监,他要去耶路撒冷朝拜。我们难以考证埃提阿伯与耶路撒冷之间有什么关系。他很有可能是一个“敬畏神的人”,一个对犹太教感兴趣但还没有完全成为一个犹太教徒的外邦人。当时腓利在圣灵的驱使下来到这个埃提阿伯人的马车边,看到这个人正在读《七十士译本》的《以赛亚书》第53章。他当然不可能读懂这一部分内容,因为只有通过耶稣的十字架才能明白其中的真义。正是腓利对这一章的阐释将这个埃提阿伯人带到了基督面前。

哥尼流蒙主指示

路加在讲述了埃提阿伯人的归信之后，讲到一个意义更为深远的归信故事——保罗的信主经历，这是下一章即将涉及的内容。

在保罗信主之后，教会获得了平安(徒 9:31)。这或许是由于人们对教会迫害的浪潮已经逐渐消退，抑或是由于一个主要的迫害者(指保罗)已经发生了信仰上的转变。无论何种原因，教会进入了一个稳步的发展时期。加利利、撒玛利亚以及犹太等各个地方都留下了门徒的足迹。

但直至今时，福音传播的范围仍只是限于犹太人当中。撒玛利亚人有半个犹太血统，而埃提阿伯与犹太教之间的关系又难以考证。但无论如何，即便我们把他们看作纯粹的外邦人，由于他们在历史上的瞬间消失，也让我们很难确定他们与教会之间的关系。外邦人听到福音而发生转变开始于哥尼流归主。

哥尼流是一个罗马官员，是意大利营的百夫长。他是一个“敬畏神的人”。但他没有成为一个犹太教徒。他不认为自己是以色列人。犹太人顾虑重重，避免与他交往。因而，如果作为外邦人的哥尼流接受福音进入教会，那就意味着基督教在其历史发展中迈出了关键的一步：福音开始走向外邦人。

彼得在上帝的带领下，迈出了这重要的一步。

路加在讲述哥尼流皈依信主的故事之前，谈到彼得在去叙利亚的路上所发生的两个小插曲。教会在耶路撒冷遭受第一轮迫害之后进入平静时期，使徒们全心全意投入到福音工作当中。在传福音的旅途中，彼得在吕大治愈了一个瘫子，在约帕让一个病死的妇女复活，而在约帕那里，上帝呼召他要担当起更大的使命。

哥尼流及其友人在该撒利亚的归信是一个重要事件。外邦人无需成为犹太人就可以加入教会。这让耶路撒冷陷入焦虑与疑问之中。

彼得在辩护中诉诸他从上帝那里领受的权柄。这一权柄最先在彼得和哥尼流所见的异像中出现，另有一些神圣旨意的显现，尤其还有圣灵的恩赐。如果圣灵也降临到未受割礼的外邦人身上，那么割礼就不再是人们进入教会的必要条件。在路加对哥尼流归信事件的叙述中明显有一种超自然的引导力量。此间有多种异像与多个启示出现：显然，上帝正在迈出重要的一步，而这并非人力所能决定的。以色列民族与其他民族之

迥异乃是出自上帝的旨意。但上帝有权确立这一点，他也有权能去废止它。诚如耶稣所说，“使万民作我的门徒，”（太 28:19）但怎样去做，何时去行却并未确定。外邦人成为基督徒需要先成为犹太人吗？向外邦人传教的使命旅途该何时启程？这些都是重大的问题。离开上帝的指引我们无法回答，而哥尼流的事例则让人们看到了答案。

耶路撒冷的教会接受了彼得的辩护。“众人听见这话，就不言语了，只归荣耀与神，说：这样看来，神也赐恩给外邦人，叫他们悔改得生命了。”教会只是到后来才掀起反对向外邦人传教的热潮。上帝的话语是多么明白，他不是说过：谁能反对外邦人自由地加入教会呢？但为什么会有反对的热潮出现呢？

第十二章 保罗的归信

学习材料：

徒 9:1 - 19; 22:1 - 16; 26:1 - 18

前面两章告诉我们福音是如何开始走出耶路撒冷——先是在犹太，接着到了撒玛利亚，然后在各地直至传到外邦人那里的。福音向外邦人传播的历程开始了，但这仅是一个开端。现在还缺少一个向外邦人传福音的领袖式人物。《使徒行传》第 9 章告诉我们上帝如何为福音的传播预备了一个领袖，他就是使徒保罗。

保罗在大数

保罗出生于基利家的首府大数。大数并非一个“无名小城”(徒 21:39)。它除了是一个非常重要的商业中心以外，在罗马帝国中，它还是和亚历山大以及雅典并列的大学城之一。城中使用的语言是当时的世界语——希腊语。

《新约》中没有提到保罗父母的名字，但我们通过相关记载可大致对他们有一个了解。保罗的父亲是一个罗马公民，因为《使徒行传》中有记载说保罗不仅是罗马人，而且他还生于罗马(徒 22:28)。作为罗马公民，保罗很有可能从一开始就用这个名字。他还有一个犹太名字“扫罗”。同一个人有两个名字的现象在犹太人那里并不少见。《使徒行传》记述保罗在犹太之外的生平时使用的是他的罗马名字。罗马公民身份在大数意味着一种相当高的身份地位。他的家庭比较富裕，保罗的父亲曾将他送往耶路撒冷接受教育。

由此可见，保罗的家庭在大数地区算是小康阶层。他们自然会受到当时主流文化的影响。我们至少可以获悉保罗在孩童时期就已熟知希腊语。他无需长大后再去学习

这种语言，希腊语对他而言算不得是一门外语。

不过，保罗在孩童时代所受希腊文明的影响之程度相对于另外一种影响而言，就显得无足轻重了。保罗是罗马帝国和大数的公民；但我们不要忘记他同时还是一个犹太人，是从一个犹太家庭里出来的孩子。这一点至关重要。犹太的烙印塑造了他的生命。他的父亲不仅是一个犹太人，而且是一个虔信的犹太教徒，其家族可以追溯至古代的便雅悯支派(罗 11:1; 腓 3:5)。在宗教上，他的家族属于犹太教中最为严格的一支。保罗是法利赛人的孩子，因此他本身也是法利赛人(徒 23:6)。在语言上他也传承了犹太传统。毫无疑问，大数的很多犹太居民都只会说希腊语，但在保罗长大的家乡巴勒斯坦，亚兰文也是人们日常使用的语言(腓 3:5; 林后 11:22)。保罗可以阅读希伯来原文以及希腊文译本的《旧约》，这在他将来的工作中起着举足轻重的作用。双重语言——闪族语以及希腊语——为他的工作做好了双重的准备。一方面，基督教的福音发端于犹太教，它以《旧约》为基础，是犹太人盼望的实现；另一方面，犹太人的福音却要向外邦传扬。保罗不仅通晓他所传扬的福音，而且也熟知他将要传播福音的对象。

保罗在耶路撒冷

保罗在他的青年时代去耶路撒冷求学。在那里他完成了犹太神学院的课程。他将成为一个宗教导师，一个拉比。《圣经》中提到了他的一个重要老师的名字，迦玛列，这是犹太当时最为有名的拉比之一。保罗至耶路撒冷的日期尚不确定。但是保罗从耶稣受难之前到司提反殉教后的几年中一直在耶路撒冷(徒 7:58; 8:1)。这样他就有可能在耶稣受难前见过耶稣，但更有可能没有见过耶稣。在他的书信中没有提及这一点。

保罗是迦玛列的出色学生，其成绩超出许多其他的同龄人，“我又在犹太教中，比我国许多同岁的人更有长进，为我祖宗的遗传更加热心。”(加 1:14)他的这种宗教热情在他对基督教会的迫害中得到最淋漓尽致的宣泄(腓 3:6)。保罗之所以反对教会有多种原因。

首先，耶稣并非保罗所期待的弥赛亚。保罗心目中的弥赛亚应该是坐在大卫宝座上的荣耀的君王形象。但事实上，基督教中的弥赛亚则是一个可怜的罪犯，或者说他至少是一个困苦、软弱的形象，他甚至不能将自己从审判者那里解救出来。他的死尤为耻

辱。如果这就是弥赛亚的样子,那么以色列的盼望就走到了尽头!基督教的信仰和上帝那弥足珍贵的应许相比,简直就是可恶的渎神!

其次,保罗是极其尊崇律法的,这也是他反对基督徒的一个重要原因。他是一个纯正的法利赛人(腓 3:5),而法利赛主义从本质上说是一种律法宗教。法利赛人认为,服从上帝的律法就能获得拯救。这个原则就其自身而言是无甚差错的。但问题在于法利赛人所谓对律法的实现是不完全的。他们认为遵守越多的诫命就越有可能获得拯救。因此他们所设立的诫命比《旧约》要多得多。但他们没有看到,即使是在对最根本诫命的服从上,他们也是绝对不完善的。他们是在和上帝做生意,以为通过行为就可以赢得上帝的拯救。他们没有认识到人已陷入罪恶的泥淖,人想要获得上帝的拯救,只能靠上帝白白的恩典。法利赛主义是一种律法宗教,而基督教——保罗在这一点上看得很清楚——与之相比,二者之间的差异宛若云泥。尽管基督徒仍然尊奉摩西律法,但他们却绝非靠着对律法的顺服获救,而是完全藉着对被钉十字架的救主的信仰。如果基督徒是正确的,那么法利赛人因律法称义的思想就是错误的。而犹太人,即便拥有律法,也绝不强于外邦的罪人。以色列人惟我独尊的地位被打破了。

保罗在信主之前走的并非逐步接近基督教的道路。如果真的要描述他和基督教之间的关系,事实上他是拒基督教千里之外的。我们确实不能认为他满足于自身的现状。保罗并非一个伪善者,他在真诚地寻求公义。或许在保罗的内心深处,他对自己找到的衡量正义的尺度不满。但当他越觉得不满,就越投入到律法当中,就越激发了他对基督徒的敌视态度。如果尊崇律法还不够完善,那么扫除那些渎神的派别必定可以使自己更接近律法要求的标准。因而迫害基督徒看起来就是一项有益的工作了,它可以为保罗赢得上帝的青睐。

保罗认为他对基督徒的迫害是服从上帝的旨意。他是在“不信不明白的时候而作的。”(提前 1:13)但这个理由还不足以为保罗开罪。迫害教会是至大的罪,保罗后来也持这样的观点(林前 15:9;提前 1:15)。保罗的这种看法是无误的。他对教会的迫害,乃至他作为一个法利赛人的整个生命都是有罪的。尽管他力争做得更好,但终归难逃罪孽。以人那不完善的义行去换取天堂是一种无谓的尝试,必定遭致无功而返的后果。罪的力量不可估量。即使保罗想做义人,罪恶也始终与他同行。他的整个内在生命是

不纯洁的。他的灵魂实际上在与上帝作对。换句话说,他和所有人一样——都是为上帝的愤怒与咒诅所笼罩的罪人。

保罗的归信

但保罗最终还是得救了。这是怎样一条奇妙的道路!他正被迫害教会的高度热情所驱使;他正在为上帝的教会制造空前的浩劫(加 1:13)。他为第一个殉教者司提反被处死而感到喜悦(徒 7:58; 8:1; 22:20; 26:10)。他向教会口吐威吓凶杀的话(徒 9:1)。对耶路撒冷教会的疯狂迫害还不能使他感到满足,他从犹太公会中得到权柄,进一步将对教会的迫害扩展至大马士革。就在那时,奇迹发生了。保罗和他的同伴正要到大马士革去,那时正是晌午,突然间,他四面环绕着刺眼的强光。他的同伴看到了光,但保罗所见的却不仅仅是光。他亲眼看到了主耶稣基督(林前 9:1; 15:8; 徒 9:17, 27; 22:14; 26:16)。他成为耶稣复活的见证人。他的同伴听到了说话的声音;但只有保罗一个人明白了这话语的含义(徒 9:7; 22:9)。这是主在呼召他成为主的仆人与使徒。抗拒徒劳无益。耶稣已经打翻所有屏障:“你用脚踢刺是难的。”(徒 26:14)保罗原先鄙视的拿撒勒人耶稣从死里复活了:他真的是荣耀之主,是以色列人期盼的弥赛亚!十字架上的屈辱之死竟然真的是上帝为了人的罪而做出的神圣献祭。保罗原先的信念在这个现实面前彻底崩溃了。他在悲苦瞎眼中来到大马士革,这个人是多么可怜悲惨啊,他的灵魂已然破碎!他的全部努力、他的所有激情竟然都付诸于对以色列大君王的对抗当中。但耶稣真的是向他显现了,他没有感到羞辱,而是真切地体验到救赎的来临。保罗,一个可怜的、充满困惑且失魂落魄的拉比,至此成为世界历史上一个最有影响的人!

保罗归信的意义

保罗的归信过程告诉我们,基督教是一种超自然的存在。直至悔改之前,保罗都在循规蹈矩地生活着,但他的悔改信主却如同一团闪耀着荣耀的火焰将他以前的生命完全付之一炬。所有基督徒归信的经历都是如此。然而,基督向人显现的方式是多样的。我们不能用肉眼看见他,我们不能像保罗那样成为耶稣复活的见证人。我们中的多数人不肯定我们在何时首次经历耶稣。我们不能要求每一个人都能像保罗那样说出他归

主的具体时刻。当然也不可否认,有些人确实有类似保罗那样突然转变的经历。这种现象并不异常,它产生出得荣耀的基督徒生命。不过,这种现象也不甚普遍,人们不能过分追求这一点,否则就是一种愚蠢的行径。出生于基督徒家庭的孩子是逐渐地成长并进入到基督的爱中的,当他们明确要加入教会的时候,他们的决定未必伴有灵魂转变的剧痛,而很有可能是他们从幼时就感受到的神爱的环绕而自然产生的结果,是对上帝在他们身上长期作用的一种认可与回应。

但无论怎样,基督徒的经历绝非是对旧有生命的延续,而是一种从外进入到人的生命中去的一种崭新的东西。很多人就像大数地区的这位年轻犹太人那样,满足于世界现状。然而,基督教关联的却是无形而又永恒持久的东西。人们不能预测和解释灵魂何时会发生转变。保罗是基督教会的迫害者;我们和保罗一样都是罪人。但基督却在保罗去大马士革的路上与他相遇;今天他也以同样的方式与我们相遇。我们难以解释基督为什么会接受我们,因为我们不配得到这样的恩典。但他确实接纳了我们,并赋予我们使命。作为新的基督徒,保罗在大数时期所受的犹太教训练并未就此废弃,在基督向他显现之后它就被运用于天上的而非地上的事业。基督怎样对待保罗,就会怎样对待我们。无论我们在生命中选择哪一条道路,不论我们的地位是尊贵抑或低微,基督都能赋予我们应有的价值。在这样的异像中迎来了我们的门徒生涯。基督使我们的工作有了意义。真正的基督徒的生命,无论它是如何的卑微,它都必定非同寻常。因为我们的工作从上帝而来,它充满平安、喜乐、价值和意义。

第十三章 安提阿教会

学习材料：

徒 9:19 - 30; 22:17 - 21; 加 1:15 - 24; 林后 11:30 - 33; 徒 11:19 - 12:25

保罗归信之后的一系列事件不仅在《使徒行传》中有记载，保罗在《加拉太书》中也有亲身的叙述。但保罗并没有详尽地叙述整个过程，他所提到的细节也未必是最重要的事件，却能最明白地讲述出他开始独立奔赴使徒生涯的过程。我们对这一过程的认识不能仅看整体，也不能仅看细节，而必须将这二者结合起来。

亚拉伯与大马士革

在归信之后，保罗说他去了亚拉伯。《使徒行传》中并没有提到这次行程，我们很难判断应将这一时期置于路加叙事中的哪一部分。我们或者可以将之放在 9:19，即保罗受洗之后，以及保罗在大马士革和门徒们相处的那几天之前，也可以放在 9:23 中所提到的“好些日子”那个部分。我们很难确定保罗在这一行程中去过哪里，“亚拉伯”一词是在广义上使用的，它还包括大马士革周边的地域。保罗在亚拉伯逗留了多久并不确切，但至少是长达三年的时间（加 1:18）。至于保罗在那里做了什么，人们一般持两种观点。一种观点认为他在这一段时间里主要是对他过去的经历进行反思，从而发展出福音的基本原则。而另一观点认为他在这一时期主要是展开传道工作。即便我们接受后一种观点，它与前一种观点也并不相互抵触。在保罗的一生中，行动与思想总是结伴而行。

保罗在大马士革的会堂里传福音。他教导的基本思想非常简单：“耶稣就是基督”。只有从这一点出发才可以遵循福音的原则。从一个残酷的教会迫害者突然间转变成为一位积极的传道人必然是让人始料不及的。而对于没有接受福音的犹太人，保罗的转

变势必引起他们的反对。犹太人把守住城门以防保罗逃跑,但保罗坐在从城墙上放下的吊篮中从敌人手中逃脱。这不仅在《使徒行传》中有所记载,而且在《哥林多后书》中保罗也亲自见证了这一事件(林后 11:32, 33)。保罗在自己的叙述中还提到要捉拿他的人是亚哩达王手下的提督。与基督教早期历史的一般情况无异,挑起对保罗的迫害的人这一次很可能还是犹太人,并且提督还很有可能雇佣犹太人看守城门。亚哩达是亚拉伯王国的一个国王,而我们并不清楚他在大马士革有什么权势。

保罗第一次来到耶路撒冷

保罗从大马士革逃离之后来到了耶路撒冷。保罗自述自他信主以来已经过去了三年时光(加 1:18)。

保罗在耶路撒冷试图联络门徒们,门徒们却仍然对他很戒备。巴拿巴的介入改变了这一情形。人们在保罗信主之后仍然对他心存芥蒂,这在我们看来也许不可理解。他们对保罗的不信任或许向我们表明在这三年里他在亚拉伯逗留的时间是相当长的,耶路撒冷教会并不像大马士革教会特别了解保罗在亚拉伯的基督徒生活是怎样的。不过,使徒们之所以对保罗持这样的态度也并非完全不可理解。就他们个人而言,他们眼中的保罗曾经是教会的迫害者,他们关于他的归信也只是道听途说,因此,有这样一种怀疑态度也就不足为奇了。他们内心自然会有这种倾向:这个人曾经是他们的大对头。

据《加拉太书》记载,保罗在此时见到的耶路撒冷教会领袖只有彼得和雅各两人。这个雅各是主的兄弟雅各,而不是十二门徒中那两个重名的雅各。但路加说保罗被带到“使徒”(the apostles)面前,这里的“使徒”一词或许是广义的、包括雅各在内(比较:徒 14:4, 14)的“使徒”,也可能这里的“使徒”是指那位代表全体使徒的使徒。很显然,其他使徒在此刻已经离开耶路撒冷开始了他们传播福音的征程。

保罗开始在耶路撒冷传播福音,但两周后(加 1:18)他就遭致反对,说希腊语的犹太人因此将保罗送到安全的地方。不过保罗看起来并不愿听从友人们的劝告。耶路撒冷曾经是他迫害教会的现场,他迫切希望能留在这里弥补自己的过失。但他在异像中看到耶稣呼召他离去(徒 9:29, 30; 22:17-21)。保罗自己提到他去了叙利亚和基利家等地,而路加还告诉我们他到了基利家的首府以及他的家乡大数。他在几年后出现在大

数,在那里他受到呼召要前往安提阿(徒 11:25)。在这个空当,他进行了传播福音的工作(加 1:23),但这时他未必是在外邦人当中开展工作的;就我们所掌握的信息而言,保罗在这一时期的工作是一个空白。我们对保罗的了解是片断性的。然而,伟大的画匠用几个粗线条就能勾勒出一幅栩栩如生的肖像。保罗的肖像就是如此。我们对他所知甚少,但我们所了解的情况已足以生动地揭示出保罗的特点及其宗教经验中最深层的东西。正如在保罗自己的书信中以及在《使徒行传》中揭示的那样,保罗是历史舞台上鲜活的形象之一。

安提阿

位于奥兰提斯(Orontes)的安提阿为西流古王朝的第一个国王西流古·尼卡陀。(Seleucus Nicator)所建立。直至他的几任后继者,这里都保持了叙利亚王国的首府地位。当罗马人征服叙利亚王国的时候,安提阿的政治地位没有动摇。在罗马人的统治下,安提阿不仅是叙利亚行省的都城,而且是罗马皇帝与高官们到达帝国东部的行宫所在地。我们可以认为安提阿是罗马帝国的东都。

安提阿的商业贸易地位并不次于它的政治地位。安提阿坐落于地中海的东北角,那里是地中海岸最接近幼发拉底河的地方。奥兰提斯山谷为这里提供了与东部联结起来的便利交通,在 20 英里之外的西流基(Seleucia)有一个人造良港,如此,安提阿很自然地就成为连接东西方贸易的交汇点。因此,安提阿成为罗马帝国仅次于罗马与亚历山大的第三大城市。

传福音的教会

上帝赋予保罗向外邦人传道的使命,而安提阿则成为保罗作为教会领袖展开工作的中心。外邦人中已经有别人开始信主,而安提阿则出现了由外邦基督徒组成的团体。在安提阿,向外邦人传福音的工作并非始于基督教会历史中的某个伟人,而是由塞浦路斯和古利奈的一些无名犹太人展开的。福音的传播靠的并非单独的个人或团体,而是上帝的圣灵,他在完成自己目的的过程中,使用了各样的工具。

在司提反殉教以后,因遭受迫害而四散的基督徒传福音的对象仅限犹太人;但他们

当中的一些塞浦路斯和古利奈的人来到安提阿时，他们在传福音的事业中迈出了重要的一步：他们开始向外邦人传福音（在这个地方“希腊人”即是外邦人之义，徒 11:20）。这也引起了耶路撒冷教会的兴趣，巴拿巴被遣往安提阿进行调查。选择他去确实是一个明智之举，如路加所说：巴拿巴“是个好人，被圣灵充满，大有信心”。巴拿巴欣喜地看到上帝将恩典赐予安提阿的外邦人。他在鼓励教会的同时，也前往大数寻找保罗。很显然，他已经得知保罗身上赋有向外邦人传福音的使命。把保罗带到安提阿，是巴拿巴为基督教事业作出的杰出贡献；保罗由此开始成为真正的外邦人的使徒。巴拿巴在早期基督教历史中扮演的角色是非常引人注目的。首先，他作为年长者看起来应比保罗有更高的地位，但当比他年轻的保罗在地位上超过他时，他却毫无嫉妒之心。他两次给予这个原先的教会迫害者无私的帮助，一次是在耶路撒冷，他向使徒们引荐了保罗，另一次就是在安提阿，他推举保罗成为向外邦人宣教的领袖。很明显，巴拿巴是最先看到保罗身上肩负外邦使命的人。

使徒们在安提阿首次被称为“基督徒”(Christians)。这一称呼显然不是他们对自己的称呼(《新约》中极少出现过这个词)，也不是犹太人对他们的称呼(他们当然不会将对弥赛亚的称呼用到使徒追随的主身上)，而是外邦人对门徒的称呼。这一称呼的产生至关重要。开始，人们认为基督教是犹太教的一个派别，认为他们对外面的世界没有兴趣；但到了安提阿，基督徒的表现就完全不同于一般的犹太教派了，因而对他们要有一个新的指称。甚至外邦人最终也意识到这是一个新的派别。

保罗第二次来到耶路撒冷

安提阿的基督教团体不久就遇到了向母教会奉献的机会。在亚迦布预言了将会发生大饥荒之后，安提阿的基督徒给他们在耶路撒冷的弟兄们送来了援助，巴拿巴与保罗被选为将这些援助带到那里去的代表。保罗在《加拉太书》中没有提到这次行程；因为他当时最为关注的是他和早期使徒之间的关系，而此时使徒们都不在城中。他们很可能是遭到了希律王的迫害(徒 12:1-4)。在这次迫害中，西庇太的儿子雅各丧了命，而彼得则奇迹般躲过了这场灾难，这一事件在《使徒行传》中有生动的记载(徒 12:5-19)。希律王于公元 44 年死去。

第三编 教会在外邦人中的建立

第十四章 外邦人的福音

学习材料：

徒 13, 14

向外邦人宣教的条件终于成熟。上帝已经为外邦人预备好一个宣教的教会与一个非凡的宣教士，向外邦人宣教的工作便由此开始。

这个过程并非出于人的意志，而是来自上帝无谬的旨意。在安提阿的五个先知与教师中，有两人因为这个崭新的事业被拣选出来。当这五人在侍奉上帝与禁食时，圣灵对他们说：“要为我分派巴拿巴和扫罗，去作我召他们所作的工。”这一指示很可能是通过某个先知的口说出的。我们不知道上帝的指示究竟是通过这五个先知与教师还是通过大的聚会群体传达出来的。但无论何种情形，巴拿巴和扫罗在禁食祷告中最终被上帝差派出去。

塞浦路斯

宣教士的工作开始于塞浦路斯岛。之所以选择这里有几个原因。巴拿巴和安提阿早期的几个传道人都是塞浦路斯本地人（徒 4:36；11:20）。距离近也是一个决定性因素。据说在晴天的时候站在西流基港口可以清楚地遥望到塞浦路斯。

因此，宣教士们从西流基开始，经过短暂的航行就来到位于岛屿东海岸的撒拉米。在这里他们“就在犹太人各会堂里传讲神的道”。虽然他们传福音任务的最终目标是外邦人，但犹太会堂却为他们提供了工作的起点：这里的会众既有外邦人，也有犹太人。很显然，撒拉米的犹太人很多，因为这里的会堂不止一处。

在对撒拉米传播福音事工的记载中，第一次提到宣教士的一个助手：称为马可的约

翰,他是巴拿巴的表弟(西 4:10),是耶路撒冷教会的成员(徒 12:12)。因为耶路撒冷发生了大饥荒,所以巴拿巴和保罗在派送奉献之后将他从耶路撒冷带到了安提阿。

总督与魔术师

从撒拉米出发经过塞浦路斯全岛,传教团体来到了首府帕弗。这里提到两个有趣的人物。一个是叫巴耶稣,也可以叫他“以吕马”(就是“行法术”的意思)的人,这是一个魔术师,也可以说他是一个“智者”。另一人是一个总督(proconsul,和合本译为“方伯”——译者),名叫士求保罗。

路加将塞浦路斯的统治者称作总督是正确的。塞浦路斯岛在以前是罗马帝国的一个行省,现在已经实行了参议制度。在一块可以追溯至公元 55 年的石碑上提到了一个名叫保罗(Paulus)的总督。路加在这里将一个罗马高官与一个魔术师相提并论,并且还说到魔术师对总督颇有影响,这确是令人惊讶的。但在古代这种情形并不稀奇。那时的宗教气氛非常浓重,总督本人也是寻求上帝的。在保罗到来之前,他显然对东方的法术非常着迷;现在他献身于一种更高层次的信仰。

当首次提到这个犹太魔术师的时候,他被叫做巴耶稣,意为耶稣之子,而耶稣在那时是很常见的一个犹太人名。接着,这个人又被称为“行法术的以吕马”,此名译过来就是“行法术”的意思。“以吕马”这一单词来源于阿拉伯文或亚兰文,意为“智慧的”或“强大的”。希腊词 *magos* 是与《圣经》中的“魔术师”相对应的字汇。这个希腊词在《马太福音》2:1、7、16 都出现过,在英文《圣经》中将之译为“博士”(Wise-men)。从同一字根而来的字汇则在《使徒行传》8:9、11 中用于描述撒玛利亚的西门。这个词汇可以描述不同类型的人:有些博士可能是自然科学的学者,而另外一些则主要从事迷信与邪医的活动。

在这里,路加开始使用“保罗”的名字称呼“扫罗”,而保罗也从此时起在教会中获得了比巴拿巴还高的地位。福音工作现在进入到一个更广阔的世界场景中。在此世界中,这个外邦人的使徒——他拥有罗马人的名字与身份,肩负神圣的使命——逐渐成为基督教历史舞台上的主角。

别加

保罗和他的同伴从帕弗启程来到旁非利亚的别加,这里处于小亚细亚的南海岸。在他们继续向中部行进之前,称为马可的约翰离开他们返回到耶路撒冷。他的离开显然遭到了批评,以至保罗在第二次宣教旅程开始之际不愿意继续带他前行(徒 15:37, 38)。

彼西底的安提阿

保罗和巴拿巴离开别加往北行进穿过大鲁(Taurus)的山区来到了彼西底的安提阿,这里处于小亚细亚的中部高地。路加将保罗在安提阿发表的讲道记录下来,让我们清晰地看到保罗是如何向犹太人以及“敬畏神的人”传福音的。保罗的讲道包括三部分,每一部分的开端都以致辞为标志。第一部分包括 13:16-25,保罗向人们揭示出耶稣的到来是 以色列历史的巅峰;第二部分包括 26-37 节,他向人们揭示出福音中关于耶稣的基本内容,并辅以先知所作预言的论证;第三部分,即 38-41 节,指出人通过信心可以得到拯救,并郑重警告人们不要忽视福音带来的讯息。

奇怪的是,保罗的这篇讲道几乎和在保罗书信中占主导地位的基本教义无甚关联。保罗书信的对象是基督徒;而他在这里讲道的对象则是没有改宗的犹太人以及犹太信徒。很显然,保罗在这里的讲道之后就开始撰写书信了。保罗很注意因材施教,他根据听众的需要来改变自己的传教方式(林前 9:19-22)。保罗是一个有原则的人,但他同时也注重策略的运用。他总是从人们普遍接受的前提出发进入到有争议的问题中,即使是在他和异教徒展开争论之际也不例外(徒 17:22-31),而在他和犹太人打交道的时候更是如此。保罗在彼西底的安提阿所讲的话正如人们可以想见的那样:它包含着保罗因信称义的教义,但保罗并不是从一开始就提出这一思想的,因为他知道如果这样做必定遭致人们的否定。认为律法并不完善的看法(第 38、39 节),在犹太人那里是荒诞不经的。保罗知道如果从一开始就提出这种思想一定不会收到预期的效果。只有在讲道到达顶峰之际才是提出这种思想的最佳时机。路加在这里记录下的内容与保罗书信的相关思想可谓相得益彰。书信表现出保罗向基督徒宣讲教义的方式;而《使徒行传》则记录下保罗向犹太人传播保罗福音的途径。

当犹太人的嫉恨心理明显表现出来之际,保罗和巴拿巴直接将福音工作的重心转到外邦人当中。这并不是说在这之前他们没有向外邦人传福音,更不能得出如果没有犹太人的拒绝,外邦人就永远没有机会听到福音的荒谬结论。向外邦人传道的计划在行程的开端就已确立。这里的意思是,在安提阿,现在使徒们由于遭到犹太人的反对,从而放弃了在犹太人中的福音工作,而以外邦人作为他们宣讲福音的对象。犹太人在安提阿失去了听到福音的良机。

在安提阿的工作开展了相当长的时间,使福音在周遭地区广泛地传播开来。然而,犹太人最终通过对统治阶层的影响,将传教士们驱逐了出去。就如罗马世界的多数城市一般,犹太教的影响是很大的,尤其是在高等阶层与妇女中间更是如此。情况可能是这样的,那些“虔敬尊贵的妇女”在她们的丈夫,即那些在“城内有名望的人”中间挑起了敌视教会的情绪。

以哥念与路司得

在以哥念的情形与彼西底的安提阿非常类似。但在路司得就完全不同了,这里发生了一个特殊的事件。人们看到使徒们治愈了一个先天残疾的人,因而感到非常惊异,并向使徒们致以崇高的敬意。他们将保罗和巴拿巴看成类似奥林匹斯诸神灵般的神,而不是将之看作是具有较低神性或是灵性的人,这种思想在今天的人们眼中看来有些奇怪。但我们又怎能强求古代未受教化之人彻底摆脱当时普遍存在的迷信思想呢?如果参照拉丁诗人奥维德(Ovid)关于费莱蒙(Philemon)与鲍西丝(Baucis)的传说,我们就可以更容易地理解这一点。据这个传说记载,宙斯和希耳米(赫尔墨斯)曾在佛里几亚转为人形出现,这里恰恰是路司得的所在地。人们显然把巴拿巴和保罗看成宙斯和希耳米那样的神灵了。《使徒行传》对城外宙斯庙与关于祭祀牺牲的准备之描绘非常具有生活气息,这和人们已知的古代宗教的真实情形相符合。我们在这里会感受到一种和《使徒行传》其他部分的叙述完全不同的气息,这就是外邦的气息,包含一种更为原始的迷信色彩。“用吕高尼的话”(第11节)更能表现出这样一种特色。很明显,即使是路司得的平民百姓也会说当时流行的希腊语,但他们一旦陷入某种宗教迷信的极度狂热之中,他们就自然地开始说起自己的母语来了。

路加在这里记下了一个保罗向外邦人传教的事例,这个事例确实没有《使徒行传》17:22-31 那么详尽,但却很有价值。我们应该将这一部分和向犹太人以及彼西底的安提阿的敬畏神的人传教的部分做一个比较。可以看到,不论是针对犹太人,还是面对安提阿的人,保罗开口宣教之际都是以他的听众所能理解之物为开端的。在这里保罗面对的是迷信的群众,他从最基本的东西开始传福音。

原路返回

沉迷于迷信狂热之中的群众,听了宣教士的话自然受到影响与冲击,但这种情绪转瞬即受到从安提阿和以哥念来的犹太人的鼓动,从而转变成为一种激愤的情绪。保罗受到人们的攻击,众人用石头砸他,好在他最终死里逃生。他在《哥林多后书》11:25 中曾提到这次险境:“被石头打了一次”。他们来到特庇城宣传福音,这里和路司得都属于吕高尼的城市(安提阿和以哥念都是弗吕家的城市)。从这里,他们没有由此直接前行至叙利亚的安提阿,而是为了稳固人们的信心经由小亚细亚折回原路。他们在每一个城市都选出长老处理教会事务。保罗和巴拿巴并非毫无头脑的狂热传教者,而是智慧的宣教士。他们从一开始就意识到建立组织的重要性。

当他们返回安提阿之时,教会之中一片欢喜沸腾。也难怪如此!他们创造了一个奇妙的开端,即将到来的历史也必将无限辉煌!福音面向西方打开。很显然,基督教不再是犹太教的一个支派,它在世界范围内奏响了它那独特而宏伟的乐章。

第十五章 耶路撒冷公会议

学习材料：

徒 15:1-35；加 2

第一次宣教旅程将福音带到了小亚细亚中部地区。教会明显表现出其征服的力量，并且成果斐然。但这种成果并非永久性的。天国在地上的扩张伴随着对福音真理的检验，接纳外邦人也需要获得理性的判断。

问题的关键

保罗与巴拿巴从小亚细亚返回之际，他们向外邦人的传教活动受到了激烈的批评。如何理解他们遭受的批评呢？向外邦人传道本身并未遭致直接否定：无论是犹太人还是基督徒，他们都不反对向外邦人传播真理，即便法利赛人也是如此。人们反对的不是接纳外邦人进入教会本身，而是在何种条件下可以接受外邦人。如果外邦人仅仅凭着信心就可以加入教会，这将置摩西律法于何处？这一点才是双方争论的焦点。如果一个外邦人想成为基督徒，他是否必须首先成为一个犹太信徒？这才是问题的关键所在。

反对的声音

这个问题是由某些从耶路撒冷来到安提阿的犹太基督徒提出来的。这些人是“犹太化的基督徒”(Judaizers)，他们属于耶路撒冷教会的一个极端律法主义派别。他们从本质上说更具犹太教色彩而非基督教色彩。

这些犹太化基督徒好像没有什么特别的动机，但他们引出一个看似有理的争议。

基督教在开始的时候与犹太教的分野并不鲜明。基督徒是否继续需要持守犹太律法没有定论。耶稣本人传播福音的范围仅限于犹太人领域,他本身也遵循着律法。使徒们参与会堂崇拜的积极性也很强。不过耶稣确实提出过向外邦人传福音的说法(太 28:19-20)。至于外邦人具备什么条件才可加入教会,似乎还没有答案。基督教是在犹太教基础上发展起来的;耶稣本人是犹太人的弥赛亚。众所周知,犹太律法是上帝启示的,既然如此,谁又有权利去否定它呢?犹太弥赛亚的门徒难道可以置律法于不顾吗?律法对于基督徒来说不具备约束力吗?废除律法岂非令不义的大门洞开?

问题的答案

这些问题是不容忽视的。现代教会领袖们在面对这样的问题时可能会诉诸实际情况的需求,但所幸使徒们并非为了实际需求而牺牲原则的人。面对犹太化基督徒的这些论点,他们一方面寻求上帝的指引,一方面对照福音的基本原则。律法确实来自于上帝,但这一建制的目的却是有限与暂时的。律法通过申明上帝的旨意,向人揭示出他们身上的罪性。它让人陷入绝望,而惟其如此才让人意识到他们不能通过自己的行为,而只有通过上帝白白的恩典才能获救。我们不能简单地废止律法,它为僭越者下了一个诅咒,而这诅咒只有通过十字架才能得以解除。基督通过他的受难为我们的僭越做了代赎。并且,律法就其道德层面而言是恒久有效的。上帝永远也不会容忍罪恶。但人们应该如何遵行律法呢?律法并非一系列外在的诫命,人不能靠自己的努力去遵循律法,遵行律法的能力乃是来自于内在的感动,而这是圣灵在人心中的能力。因此,基督徒从律法中被解救出来,是因为基督已经为他们律法上的罪做了偿赎,并且,在圣灵的驱使下,他们已经可以遵循律法要求的诫命了。

耶路撒冷公会议

为了平息犹太化基督徒在安提阿引起的纷争,保罗和巴拿巴以及一些陪同他们的人来到耶路撒冷,以便从早期使徒那里得到指示。犹太化基督徒们向早期使徒们提出申诉。保罗似乎对于是否该到那里表示过犹疑,因为这样会给人留下这样的印象:保罗屈从于主内兄弟使徒。但是从上帝来的启示打消了他所有的疑虑(加 2:1-2)。

保罗在《加拉太书》中重点提到他在耶路撒冷和耶稣的早期使徒之间的私下联系，并提到他们已经认同了保罗的使徒身份；而路加则更关注使徒们和耶路撒冷教会的公开行为。正由于角度不同，二者叙述的细节就有很大的差异。此处与别处无异，我们可以看到《使徒行传》明显与保罗书信不同。

保罗和耶稣使徒们之间会面的结果是保罗获得了建立教会团体的权柄。他们对保罗说：“你拥有的使徒身份是独立于我们的。我们不能再给你添加什么了。你不再需要我们的什么认可，因为上帝已经认可了你的工作。你和巴拿巴是外邦人的使徒，就如我们是犹太人的使徒一般。但我们只希望一点，就是你们应该像向外邦人传教那样也为犹太人工作，那就是你能时时记得在耶路撒冷教会里的穷苦劳顿之人。”

很显然，早期的使徒对犹太化基督徒并不赞同，这在《加拉太书》中已有表现，而在《使徒行传》中更加明显。据《使徒行传》记载，在彼得和雅各说完话之后，耶路撒冷教会的领袖们颁布了一个正式决议，其中谴责了犹太化基督徒，称赞了保罗和巴拿巴的工作，并明确指出要将外邦人从律法中解放出来。根据这个决议，外邦基督徒要遵循四个法则，其中的三个都明显是形式礼仪意义上的，而非道德意义上的。但这些禁令并非像律法对于犹太人那样，是人获救的不可或缺的要素，它们并没有强加于外邦基督徒身上。毋宁说这些禁令是为了解决实际问题而设立的。当时的教会里既有犹太人，也有外邦人，状况比较复杂，禁令的设立面对的正是这一情形。禁令并非是要犹太基督徒放弃对律法的持守——即便是保罗也没有提出这样的要求。但他们在教会中存在外邦人的情况下如何持守律法呢？和外邦人完全联合起来必将违背律法。使徒法令中的四个禁令针对的正是这一困境。出于对犹太化基督徒弟兄的爱，同时也为赢得尚未信仰基督教的犹太人，外邦基督徒就需要做出一些让步，放弃某些为犹太人所憎恶的外邦习俗。

人们应该看到，这决议面向的并非全体外邦基督徒，而只是针对安提阿、叙利亚以及基利家的外邦基督徒发出的。这几个地方的教会和耶路撒冷母教会有着密切的关系。保罗也认为没有必要将这个决议加于所有的外邦教会之上，他是有选择性地在加拉太南部的教会中颁布这一法令的（徒 16:4）。总之，从保罗书信中可以看出，这一法令的应用范围是有限的。

《使徒行传》与《加拉太书》

这一部分内容以一个假设为基础：《加拉太书》2:1-10 记载的保罗的耶路撒冷之行就是《使徒行传》15:1-29 记载的那次行程。但这一假想并未被人普遍接受。有的学者就认为《加拉太书》的这一部分并非《使徒行传》第 15 章所记载的使徒公会议，而是 11:30 与 12:25 记载的那次因大饥荒导致的行程。还有一些人认为《加拉太书》不仅没有关于使徒公会议的记载，而且认为《加拉太书》的写作时间要早于公会议的成立——比如说写于安提阿，有可能在第一次传道行程结束之后不久。这种认为《加拉太书》成文较早的思想只有在“南加拉太理论”的前提下才能为人所接受，根据这一理论，这封信所针对的教会是在使徒公会成立之后才建立起来的，就是《使徒行传》16:6 记载的事件所发生的时间。

毫无疑问，如果认为《加拉太书》2:1-10 中的记载就是《使徒行传》11:30 与 12:25 记载的那次行程，可以使避免很多难题。如果将其与使徒行传的第 15 章看作是对同一次行程的叙述，那就是说保罗在《加拉太书》中略去了大饥荒之行。进一步看，《加拉太书》2:1-10 与《使徒行传》15:1-29 的记载也有很大的出入。譬如说，如果保罗在这里确实指的是使徒公会议，那他为什么没有提到《使徒行传》15:23-29 所说的禁令？但这些都并非不可逾越的难题，就是将《加拉太书》2:1-10 的记载看作大饥荒之行同样也有难以解答的问题。

其中的一个难题和计时方法有关。保罗曾经说他是信主三年之后才第一次来到耶路撒冷的（加 1:18），据《加拉太书》2:1 的解释，《加拉太书》2:1-10 提到保罗再一次去耶路撒冷则距首次到耶路撒冷有十四年之久。那么，保罗信主的时间就应该是 2:1-10 所记载的他第二次来到耶路撒冷以前的十七年之前。但如若 2:1-10 说到大饥荒之行，那这一时期就不可能是公元 46 年。从公元 46 年往前追溯十七年就应该是公元 29 年，保罗显然不可能这么早就皈依信主。

我们必须承认，这样的推断并不能得出最终的结论。古人计算时间与现在有差别。根据他们的计时方法，1914 年过三年之后是 1916 年。由此可见，14+3 的结果很有可能是 15 而非 17。此外，保罗在《加拉太书》2:1 中说到他和众使徒会见的时间可能是指他皈依后的十四年而非第一次到耶路撒冷之后的十四年。

认为《加拉太书》2:1-10 的内容就是大饥荒之行的观点也并非毫无可能。但从总体上看,认为这一部分就是《使徒行传》15:1-29 所指的那一阶段则更为合理。使徒公会议的召开很有可能是在公元 49 年前后,而保罗的皈依时间也很有可能是在公元 32-34 年。

彼得在安提阿

耶路撒冷决议并没能解决全部问题,这一点很快就在安提阿表现出来。安提阿教会的成员既有犹太人,也有外邦人。为了和外邦弟兄结成良好的关系,犹太基督徒不再恪守律法仪式上的严格规定,他们甚至和外邦人围着一张桌子展开团契崇拜,这即使是在使徒决议中的四个禁令中也是不允许的。当彼得来到安提阿之际,他很快就融入了当地习俗。他和外邦人一起用餐。不久,从耶路撒冷教会的领袖雅各那里来了几个人。他们为什么来安提阿,或者他们是否带来了雅各的什么指示,我们已无从得知。保罗虽然并没有直接责备他们,但他们的到来确实为彼得带来了不利的影晌。彼得害怕他们会说出什么谴责的话,因而不冉继续保持和外邦基督徒之间的密切关系。保罗由此对彼得产生不满。然而他们之间的不一致是实践上的而非原则上的。保罗如是对彼得说:“我们都一致相信因信获救,并从律法中解脱,那你为什么用你犹疑不定的行为来玷污你的原则呢?”因此,这一事件表明在实践中的争执恰恰反映出他们在原则上的一致。在原则上,保罗和彼得是完全一致的,这一点至关重要。彼得很可能不久就承认自己在实践中犯的错误。无论如何,保罗书信,包括其他一些证据都明显地告诉我们,彼得和保罗之间的关系并非长久存在着争端与矛盾的。

第十六章 福音传入欧洲

学习材料：

徒 15:36 - 18:17

自从犹太化基督徒的反对呼声因耶路撒冷公会议而逐渐消退之后，向外邦传播福音的工作得以继续。首要的用意是要重访已经建立的外邦教会，但在上帝的指引下传教的领域进一步扩大了。

保罗与巴拿巴分离

巴拿巴想要带他的表弟称马可的约翰一同前行，但由于约翰上一次在别加中途撤离，保罗不愿意让他同行。结果导致保罗与巴拿巴二人的最终分开，他没有深层的原因与保罗分离。巴拿巴要回到他的家乡塞浦路斯去，而保罗重新回到小亚细亚的各个教会。巴拿巴此时显然已经克服了他在安提阿时表现出来那种要与外邦人划清界限的弱点(加 2:13)。我们很难将巴拿巴的弱点与保罗的不满联系起来。无论怎样，二人之间的分歧并非首要的，保罗后来提到巴拿巴时的语气表现得非常尊重。

保罗拣选了西拉，他是耶路撒冷教会的成员，也是将使徒决议带到安提阿的人物之一。显然他在传达了决议之后又回到了耶路撒冷(徒 15:33)。传教者们再一次在主的恩典之中开始了他们的福音之旅(徒 15:40)。

小亚细亚

这一次他们是直接通过陆上交通，经叙利亚与基利家达到小亚细亚中部城市的。提摩太在路司得加入了他们一行。提摩太是一个混血儿，其父是外邦人，其母则为犹太

人,保罗在《提摩太后书》1:5 中曾经提到他母亲的名字是友尼基。

提多与提摩太

保罗在路司得为提摩太行了割礼(徒 16:3)。这一行为与保罗以前的立场大相径庭。不久之前,保罗在耶路撒冷坚决反对提多行割礼。他认为如果提多行了割礼,就会极大地限制外邦基督徒的自由。

而保罗在提摩太身上却采取对提多完全不同的态度,这是由于二人不同的处境造成的。

首先,当提多在耶路撒冷的时候,关于外邦人的自由问题还处于争论之中,而到了提摩太行割礼之际,这一问题已经由耶路撒冷教会的正式公告予以解决。当保罗在原则问题上获得有利地位之后,在不违背原则问题的情况下,他可以主动作出一些让步。提摩太在行割礼之前就已经加入教会了,而之所以给他行割礼,乃是要让他在犹太人工作中取得更为有效的成绩。

其次(实际上这一点更为重要),提摩太身上有一半犹太血统。我们或许难以断定保罗是否同意为像提多这样的纯粹的外邦人行割礼。但提摩太的母亲是犹太人,我们必须牢记的是,保罗从未要求犹太人放弃他们的律法;提摩太的出身至少给予他将自已看作是一个犹太人的权利。如果他选择承袭他父亲的血统,就会被犹太人看作是一个叛教者。他在会堂中所享有的权益就会被取消。这样的一个人行割礼无疑可以为他保留犹太的传统与风俗。在不违背原则的时候,保罗总是持有谦和让步的态度,这一点在《哥林多前书》9:19-23 中有明显表现。上帝在未来的引导中才能逐步彰显出犹太人对律法的最终舍弃。

穿越小亚细亚

《使徒行传》16:6 出现的困难,导致了确定传教者们从路司得出发后的路线难以确定。这一节的关键词可以译为“弗吕家、加拉太一带地方”。根据“南加拉太理论”一说,“加拉太一带地方”并非严格意义上的加拉太,而是指罗马加拉太行省的南部地区。由此,“弗吕家、加拉太一带地方”或许就是“罗马行省加拉太的弗吕家地区”之意。

那么这里提及的地方就是以哥念,彼西底的安提阿以及周围地区,在传教者们穿过加拉太省的吕高尼地区(特庇与路司得两城)之后,他们横越该省的弗吕家地区。而反对这种解释的依据则是本节的前一部分:“圣灵既然禁止他们在亚细亚传道”。他们之所以穿越“弗吕家、加拉太一带地方”,看似是由于圣灵不允许他们在亚细亚传道。但南加拉太正位于通往亚细亚的途中。因此,使徒们之所以穿越南加拉太地区不能归因于他们不能在亚细亚传道。

所以,有争议语句中所指的地方显然指的不是通往亚细亚途中的区域。如果严格意义上的加拉太是指罗马行省加拉太的北部地域,这种认识是没有问题的。当使徒来到彼西底的安提阿,他们本来会很自然地直接进入小亚细亚西部地区。但圣灵不允许他们这样做。因而他们向北行进,经过弗吕家来到严格意义上的加拉太地区。当他们来到每西亚与加拉太的交界地时,他们试图继续向北行进至庇推尼去,但他们受到圣灵的阻碍。接着他们就转向西部行进,越过每西亚来到海岸城市特罗亚。

这里没有提及使徒在加拉太传道的细节。但在《使徒行传》18:23中提到,保罗在第三次传道的行程中,当他经过加拉太和弗吕家地区时“坚固”那里的众门徒。如若他在上一次行程中没有在加拉太传道,遑论那里有众门徒。根据“北加拉太理论”,《加拉太书》提出的传教者们建立的加拉太教会应该是指 16:6 的内容,而他们第二次来到这里则是 18:23 的内容。路加没有提及这些教会的建立,如果这一点令人费解,那么这一部分行文的仓促之感必然只是源于人们的空想。此外,《加拉太书》似乎向读者揭示出这些教会的建立是偶然间发生的,并不是传道行程开始之前的有意安排。在《加拉太书》4:13 中,保罗说他头一次在加拉太传福音乃是因为身体有疾病。显然,他经过这里的时候原本是行程仓促,并无计划停留,若非生病,他也没有机会向当地人传福音。由此,我们也可以理解路加为什么会忽略对这些偶然发生的事件的记载了。他关于第二次传道行程的记载集中于马其顿与希腊地区。

在对穿越小亚细亚行程的描述中,对圣灵引导的强调非常明显。传教者们的计划一次次被上帝的意志所拦阻。作者采用的叙事形式看似要表明有一个更伟大的行动即将到来。在 16:9、10 中,谜底被解开了:上帝的福音要向西方传播。原来,走向小亚细亚的行程如此之仓促、过程如此之曲折乃是有重大原因的,这也就是这一部分仓促行文

的原因所在了。整个叙述最终指向穿越爱琴海这个决定性行动。

路加,《使徒行传》的作者,在特罗亚加入他们三个使徒的行列,路加在这里开始使用复数第一人称“我们”。他们穿过马其顿到达希腊,并在马其顿建立了两个重要的教会:腓立比教会与帖撒罗尼迦教会。

腓立比

在腓立比的工作是在特殊情况下展开的。腓立比城的犹太人数目并不算大;城外有一个祷告的场所,但我们并不清楚这是否是一个正规的会堂。

传教者们为一个被鬼附身的使女驱鬼,这加速了他们离开腓立比的进程。一般情况下,他们总是由于犹太人的嫉恨而遭致迫害,这次却是由于外邦人的贪婪所致。路加曾用精准的希腊语指称囚禁保罗和西拉的人为官员(*praetors* 或者 *duumviri*)。腓立比是被罗马官员统治的罗马殖民领地。保罗在腓立比遭受了三次棍击,《哥林多后书》11:25 提到了保罗的遭遇。棍击是罗马的一种刑罚,尽管“五十条伤痕拯救一个人”是犹太人的说法,保罗却前前后后遭受了五次这样的刑罚。罗马公民有鞭笞刑罚的豁免权,尽管我们很容易接受保罗在他自己国内的统治者面前没有提及他的罗马公民身份是一个明智之举,但在这里,当他面对罗马官员的时候却没有提到自己的出身是让人费解的。或许他是怕耽搁审判的进行,而且有时辩解也未必有好的结果。在他入监的第二天早晨,保罗则以自己的罗马身份让狱卒转告官员要求他们公开致歉。他这样做并非是要保全自己的颜面,而毋宁是为了腓立比基督徒的利益。基督教会的建立者并非四处流浪、无家可归的人,认识到这一点是至关重要的。对传道者的敬重必然会加增归信者的信心。

从保罗给腓立比教会的书信中可以看出,腓立比教会和保罗之间有着一种特殊的关系。保罗接受了腓立比教会的供给与馈赠(腓 4:15-16)。在腓立比发生了一次地震,后来狱卒也归信了主。这一有趣的事件被路加以生动鲜活的语言记述下来。尽管路加本人当时并不在场,他和提摩太都避开了牢狱之灾,但他显然曾经听到当事人的亲身叙述。

帖撒罗尼迦

使徒们在帖撒罗尼迦并没有什么特殊的事件发生。他们像往常一样在圣堂中布道，在“敬畏神的人”之中获得成功，但这里也有不信的犹太人对传教者心存嫉妒。这一次，保罗、西拉与提摩太在一些归信者的保护下躲开了牢狱之灾。一个名叫耶孙的人曾收留了他们。我们未必一定要将《使徒行传》中的相关记载解释为他们三个礼拜之后立即就离开了帖撒罗尼迦(徒 17:2)。尽管这样的解释也是有可能的，但还有可能是，在会堂中度过三次安息日或三个礼拜之后，他们开展了一段自由的工作。

雅典

在庇哩亚的工作进程与帖撒罗尼迦类似，保罗在那里工作了一段时间之后，最终抵达雅典。在这里他发现自己到达了希腊文化的中心。尽管雅典早已失去了它在政治上的地位与影响，尽管亚历山大在文学、艺术以及教育等方面已经成为与雅典旗鼓相当的竞争对手，然而，即便雅典不算是最发达的城市，也绝对是有影响的大学城之一。雅典的黄金时代已然逝去，但对于它的辉煌记忆仍存留于人们心间。

保罗在雅典以通常的方式在犹太会堂向犹太人和“敬畏神的人”宣教，但他也采取了一种不常用的方式：他站在街市中间向路人传福音，并且没有向人们介绍自己。这显然具有鲜明的希腊特色，让人们回想起苏格拉底时代。

保罗在街市上遇到了一些伊壁鸠鲁学派与斯多亚学派的哲学家。这两个哲学学派大致都诞生于公元前 300 年，并在《新约》时期颇为盛行。他们的信条有很大不同。斯多亚学派是泛神论者，他们认为整个世界是一个巨大的生物，而上帝就是它的灵魂。世界不能没有上帝，而上帝同样不能没有世界。这种泛神论和基督教中认为上帝是天和地的创造者的观点迥然相异。但相对于多神论来说，泛神论与一神论有着相同之处。保罗的言论就从这个共有的基础开始。与形而上学相比，斯多亚学派在伦理学上更接近基督教。他们认为最大的善乃在于由理性支配的生活，这个理性就是世界的支配原则。人必须克制情欲，快乐一文不值，智者就是不为外在条件所限的人。这种伦理观在实践中体现为许多令人赞赏的美德，比如天下之人皆为兄弟、乐善好施以及自我牺牲的精神等。但它缺乏基督教爱的思想中的温暖与光芒，他们看不到永生的上帝。

伊壁鸠鲁学派是唯物主义者。对他们而言,世界是一个巨型机器。他们也相信神灵的存在,但认为他们与人类事物并不相干。事实上,将人从对诸神灵的恐惧中解救出来乃是伊壁鸠鲁哲学的目标之一。伊壁鸠鲁学派关注的主要是伦理学。他们认为快乐是最高善。这并不一定是指感观意义上的快乐,至少此学派的创始人伊壁鸠鲁本人主张要过一种不受情欲左右的宁静生活。但这一哲学学派与基督教确实存在很大差异。

保罗的发言场景已无可考,因为“亚略巴古”(Areopagus)一词的涵义不清。“亚略巴古”意为火星山,但这个词也表示位于山上的法院。这里它是什么意思呢?保罗是在法庭为自己辩护,还是在山上向人们演说?从总体上看,他不大可能在当时受到正式的审判。

保罗在雅典的演说他的三次最为重要的讲话之一,另外两次是他在耶路撒冷与该撒利亚为自己所作的辩护,这在《使徒行传》中都有记载。演说的内容是保罗精心准备的,一次面对的是犹太人(徒 13:16-41),一次面向的是外邦人(徒 17:22-31),还有一次是针对基督徒的(徒 20:18-35)。综观之,我们可以看到,保罗作为一个出色的传道人有灵活的传道方式。如人们所见,这三次演说差异很大,保罗充分把握了基督教真谛的全面性与丰富性。他所传的福音永远不变,但他传播福音的方式却总是随着听众的不同而改变。

保罗在雅典的演说以一个刻有“未识之神”的祭坛为开端。当时存在这样的祭坛不足为奇,不过其他地方的祭坛往往刻着“未识之诸神”,“神”是以复数的形式出现的。这块祭坛上的字或许表明建造者不知该向哪一位神灵献上敬意,该祈求哪一位神保佑他的平安。在多神崇拜的氛围下,人生命的方方面面都由不同的神灵掌管,这让人在为某一个目的而祷告时很难选择应该寻求哪位神灵的保佑。这样的祭坛表明人身上的无知,而对这种无知的批判就成为保罗演说的开端。“你们总是害怕忽略了哪个神,”他说,“但你们确实忽略了一位极为重要的神,你们忽略了那个创造天地的真神。”

接着,保罗谈到斯多亚泛神主义中包含的正确性。他的话对今人也极有启发意义,因为当今的教会中同样泛滥着一种泛神主义的思想。泛神论强调出上帝的内在性,这是它的积极意义,但一神论也包含这个思想。一神论者与泛神论者一样,相信上帝与人

们相距不远,在我们存在、生活与交往中,上帝与我们同在。一神论者与泛神论者都认为上帝是“近在眼前”的。一神论看到了泛神论中的真理性,但避开了它的错误。上帝是在场的,即便是麻雀这样微不足道的生物,“若是你们的父不许,一个也不能掉在地上。”但上帝绝不受限于这个世界。他并非整个世界的另一个名字,而是一个威严、圣洁、自由与至高无上的位格。他存在于世界,但同时也是世界之主。这就是一神论与泛神论的差别所在。

哥林多

如果说保罗在雅典取得的工作成绩还算不得什么,那么他在哥林多的工作是卓有成效的。哥林多不算是一个大学城,但却是一个商业中心。它坐落于一个峡部地带,是东西方商贸交通的交汇地。就是在这个人口众多的商业城市,在世风日下的文化背景中,一个教会蓬勃地发展起来。

保罗在哥林多邂逅了两个有趣的人物,他们注定在将来的历史中扮演重要的角色。一个是生于本都名叫亚居拉的犹太人,另一个是他的妻子百基拉,他们由于革老丢颁布的法令被驱逐出罗马。革老丢发出公告命令犹太人离开罗马,罗马史学家苏维托尼乌斯(Suesonius)也曾经提到这一事件。从苏维托尼乌斯的观点看——尽管他自己也未必了解具体的情形——革老丢之所以驱逐犹太人,是由于基督徒与一些犹太人的争端在社会上引起骚动与混乱。如果是这样的话,那么亚居拉与百基拉在他们离开罗马之前就可能已经成为基督徒。当然,他们也有可能是听了保罗传的福音而信主的。

无论怎样,保罗和他们同住、做工的原因乃是因为他与他们都以制造帐篷为业。保罗从事体力劳动或许出乎我们的意料,因为我们知道保罗出身于富足的家庭。但犹太人有这样一个传统:拉比应该有一个职业。制造帐篷就是保罗为成为一个拉比所做的准备工作,这是对他有益的。他婉拒了哥林多基督徒援助的原因在《哥林多前书》第9章以及《哥林多后书》11:7-15中都有阐明。他不仅在哥林多从事过体力劳动,在帖撒罗尼迦等地也从事过同样的行业(帖前2:9;帖后3:7-9;腓4:16与林前4:12)。

保罗在哥林多的工作非常顺利。他刚开始在会堂传道;接着,由于遭到犹太人反对,他放弃了对犹太人的工作。一个名叫提多犹士都的敬拜神的人的家成为保罗传教

工作的中心。保罗在哥林多逗留的时间超过一年半，路加的记载很少，他只是略微提及了这一段时间的开始与结束。好在保罗的两封书信对此做了详实的记载。

保罗在哥林多度过将近十八个月的时候，犹太人反对保罗的抗议呼声达到了顶峰，犹太人起来攻击保罗，并将他带到罗马公堂。人们根据当时基督教的罗马和犹太背景对此次审判展开深入的研究。哥林多是亚该亚行省的首府，当时处理这个案件的就是亚该亚的总督迦流。迦流在世俗历史中也很有名，他是著名的斯多亚学者塞涅卡的兄弟。在德尔菲发现的一块石碑上记录了迦流的任职时间。据石碑所载，他在公元52年时任总督，由于总督的任职期限是一年，我们就可以确切地推算出保罗在哥林多停留的时间。由于确定使徒时期的事件非常困难，迦流石碑的价值就显得举足轻重了。公元52年成为使徒历史的一个关键点，我们从这一年的前后计算，可以比较精确地推算出使徒历史的年代。

第四编 福音的原则与实践

第十七章 对初信者的激励

学习材料：

《帖撒罗尼迦前书》；《帖撒罗尼迦后书》

早期基督教历史中最令人惊奇的不是在外邦人中间建立了众多的教会，而是在教会建立之后，它们持续地发展起来。它们被包裹在令人厌恶的不利因素之中。教会周遭的环境充斥着偶像崇拜与道德败坏。教会面临着遭受迫害的险境。她怎样才能逃脱偶像崇拜、异教环绕的境域？

基督教的传教者们将战争带进了敌人的国家。他们每征服一个地方，身后就会燃起一场战争的硝烟。偶像崇拜和道德败坏以各种各样的形式在他们征服过的领地上上演。早期信主的人信念非常之脆弱，他们刚刚开始踏上基督徒生活的征程。当保罗离开他们、需要他们依靠自己生活的时候，他们会不会重蹈覆辙、沉沦于旧有的生活方式？

这个问题必定让保罗焦虑不安。他需要全然仰赖上帝的大能才能面对这一困扰。当保罗在一个教会的工作还未完成之际就被驱除出去的时候，他的忧虑就尤为沉重。在这样的情形下，保罗是多么渴望来自尚处年幼阶段的教会的最新消息啊！

我们在《帖撒罗尼迦前书》中就可以感受到保罗听到教会的第一个好消息之际的强烈情感。《帖撒罗尼迦前书》是诸多保罗书信中在这种时刻写下的唯一一封书信，因此它对于读者而言散发着一一种独特的魅力。

《帖撒罗尼迦前书》的写作缘由

这封书信的写作缘由非常简单。保罗由于受到迫害被驱逐出帖撒罗尼迦。离开帖撒罗尼迦之后他来到庇哩亚，在那里他依然遭受到犹太人的敌视，他又从庇哩亚来到雅

典。不过，他在雅典传福音的成效并不尽如人意。但令他烦恼的并不仅仅是工作上的不顺心，时常在他头脑里萦绕的是留在他身后的帖撒罗尼迦教会。某些传道并不会为此担忧，他们只是专注于眼下的工作，至于结果怎样，他们并不在意。但保罗不是这样的人，他对工作尽心尽意。一旦创建起一个新的教会，他就会对之付诸全部的激情。他对帖撒罗尼迦教会亦是如此。他已经竭尽全力把那些人从灵魂的死亡中解救出来，他怎么忍心看到自己的事业功亏一篑？

保罗当然有理由为帖撒罗尼迦教会担忧。这个教会主要是由外邦人构成的（帖前 1:9），而他们原来过的是一种世风日下、道德败坏的生活。一神观念对于他们来说是前所未闻的，他们也难以理解道德与宗教之间竟然还存在着某种关系。我们很难想象他们在信主前后的生活之间有着一种怎样的天壤之别。他们原来的思维与习惯中充斥着迷信与偶像崇拜，什么样的力量可以阻挡他们退回到原有的生活方式中去呢？

他们中间确实有一些是从犹太教徒以及敬畏上帝的人转变为基督徒的。毫无疑问，犹太会堂在很大程度上为基督教的产生与发展做了准备。但在帖撒罗尼迦，有很多归信主的人——即使不是大多数——是从异教徒转变过来的。教会遭受的迫害与旧有生活方式的诱惑使教会面临着双重危机。基督教信念是否已经深入人心了呢？

提摩太的出现确实稳固了人们的信念。提摩太是从雅典被差派来的。但提摩太不是保罗，而且二人之间存在一个时间间隔。在帖撒罗尼迦教会建立之后，保罗在这里逗留的时间非常短暂，这里的基督徒一度由自己掌管教会。这段时间可能出现失去信心的局面，帖撒罗尼迦的基督徒们在短时间内很难建立起一种稳定的基督徒生活。

保罗迫切地等待提摩太的消息。最终提摩太来到了哥林多，他带来了关于帖撒罗尼迦教会的好消息。保罗及时地回了信。他在《帖撒罗尼迦前书》中毫无掩饰地表达了他的喜悦之情。这封书信简单温馨，洋溢着对帖撒罗尼迦的基督徒们以及全体基督教会的鼓励与喜悦之情。

《帖撒罗尼迦前书》的主要内容

前三章是保罗离开帖撒罗尼迦之后情感的自然抒发，并因好消息的到来表达了对上帝的感恩。保罗原先显然很担忧人们对他在帖撒罗尼迦的工作产生误解。而之所以

可能产生误解乃是源于犹太人。我们可以想一想保罗的无私与诚挚。他甚至婉言谢绝了帖撒罗尼迦基督徒给他提供的物质援助,而是凭双手劳动维持自己的生活。人们当然没有理由指责他贪婪,而且他带来的讯息也并非虚假不实。相反,他乃是以谦卑的方式向人传神纯洁的福音。很显然,保罗也唯恐自己的突然离开会让人觉得他冷漠无情,因此他强调说他是多么想见到他们。最后他说,人们不要为自己遭受的迫害而气馁,而应该鼓起勇气面临即将到来的更大挑战。

如果说前三章主要是对过往的叙述,那么后两章则是对未来的展望。尽管帖撒罗尼迦教会取得了相当大的发展与成功,但它显然还不算尽善尽美,仍有待人们的进一步努力。

首先,教会面临不洁与贪婪的危险。其次,有些人已经表现出闲散懒惰的倾向。或许这种倾向的出现和人们对基督即将复临的盼望相关。如果世界的终结就在眼前,我们何须继续劳顿辛苦?鉴于此,第三,务必向帖撒罗尼迦的基督徒们阐明基督复临的方式。人们当然期盼所有的基督徒都能等到基督复临的那一天,因而一旦有基督徒死亡,必定会导致人们的迷茫与沮丧。保罗必须阐明这一点:如果他自己和其他的一些基督徒能亲眼看到基督的复临,他们也并不比那些未能等到基督复临就死去的人享有更大的权利,因为死人也会复活,也能亲眼见到主。基督复临的时间并未确定,但真正的基督徒必须要做好一切准备。

最后,保罗提出一系列简明的要求,呼吁基督徒们要过一种平静、严肃但不乏热情的生活。书信的最后两章表达出保罗那尽管迫切、但并不苛刻的心境。教会中存在着瑕疵,但从总体上看教会是健康发展的。这是一个奇迹。基督教会在一个异教充斥的地方建立起来。保罗知道这源自上帝的恩典:基督教并非人类的创造,因为人总是软弱无知的。保罗深知,凭一己之力并不能完成这一伟业,乃是上帝的灵在引导各个教会的健康发展。

《帖撒罗尼迦后书》

《帖撒罗尼迦后书》是保罗继《帖撒罗尼迦前书》之后不久写成的,它同样完成于哥林多。书信的抬头仍然是保罗、西拉和提摩太三人;帖撒罗尼迦教会的处境未有改变;

前后两书之间有惊人的类似。在写完《帖前》之后，保罗发现他没有收到预期的效果。人们显然对其中的一些内容有所误解。而教会中存在的一些道德缺陷问题也开始变得尖锐起来。在这种情况下，保罗写了《帖后》一书以对前书做一个补充。他有可能在写作之前先将前书的大致内容又过目了一遍。无论怎样，人们既然对他的教导产生了误解，他也就很自然地去回想一下他以前究竟说了些什么。这就是两封书信为什么如此相似的原因所在。在后书中保罗重述了前书中的一些内容，并做了相应地说明与补充。

最主要的补充是关于基督再次降临的内容，这主要是《帖撒罗尼迦后书》2:1-12的内容。帖撒罗尼迦的一些人显然误解了保罗的教导，以为保罗说的意思是基督的日子已经到来(帖后 2:2)。保罗号召人们注意他在开始所作的口头教导。只有那“不法之人”显露出来的时候基督才会再次降临。而在当下最大的罪恶还没有显现出来，因为有一种阻挡它的力量。

这一部分非常隐晦难懂，人们对之有各种各样的解释。保罗所说的阻挡大罪恶出现的力量往往被人们理解为罗马帝国。而“不法之人”的显露，对于我们和对于帖撒罗尼迦人来说一样，都将发生在未来，只有未来才能给我们一个完满的解释。

基督的复临

帖撒罗尼迦前后书两封书信的中心问题是基督的复临以及基督复临前发生的景象问题。保罗信中的一个重要部分就是对基督复临的盼望，这在他传福音的工作中也是最为根本的一点。“你们是怎样离弃偶像，归向神，要服侍那又真又活的神，等候他儿子从天降临，”这些语句清楚地表明基督显现的盼望从一开始是如何注入信主之人的心灵的(帖前 1:9-10)。服侍那又真又活的神，等候他儿子从天降临，这是基督徒生命的全部与核心。基督复临(Parousia)的思想是保罗的这两封书信写作的动力(帖前 2:19; 3:13; 4:13-5:11; 23; 24; 帖后 1:5-2:12)。

当保罗期盼基督的再来在不远的将来就会实现时，他就强调了基督复临这个问题。保罗说：“我们现在照主的话告诉你们一件事：我们这活着还存留到主降临的人，断不能在那已经睡了的人之先”(帖前 4:15)。这段经文表明保罗明显认为复临即将发生。人们往往从这一节的内容中推断保罗确定在他死亡以前必定能等到基督复临的那一天。

他显然将自己归类于“活着还存留到主降临的人”中间。人们进一步认为,保罗在后来的书信中观念有所转变。自《哥林多后书》起他就更多地考虑死亡问题(林后 5:1, 8;腓 1:20-26)。将《林前》15:51 与《林后》5:1, 8 作一比较,可以看到保罗在写哥林多前后书之间的那个时期所经历的致命险境(《林后》1:8, 9)让他降低了他对能等到基督复临那一天的希冀的程度。在他经历了这样的危险之后,他就很难继续持有那种在有生之年必定能见到基督的信念了。

这种观点看似有理,但仍存有疑问。

首先,我们不能夸大保罗的基督复临观就在旦夕之间的观点,即便在一开始他也不是这样认为的,因为在《帖撒罗尼迦后书》2:1-12 中,保罗提醒帖撒罗尼迦人说在基督再次降临之前会有哪些情况发生。《帖撒罗尼迦前书》5:2 说主到来的日子就好像夜间的贼一样,这种表达乃是要警告不信的人还来得及悔过,而不是说人们可以忽视眼前的生活。在《帖撒罗尼迦后书》中,保罗发现他有必要让帖撒罗尼迦的基督徒们去放松那根由于急迫等待基督降临而过于紧绷的神经。

进一步看,我们不仅可以在早期的保罗书信中看到关于基督即将复临的表述,在其他书信中也是如此(罗 13:11;腓 4:5)。从《林后》11:23-29 与《林前》15:30-32 可以看出保罗已经经过《林后》1:8-9 提到的险境。所以,我们没有理由去设想一个事件就可以突然改变他的期盼。

最后,保罗在《哥林多前书》6:14 中说“神已经叫主复活,也要用自己的能力叫我们复活。”如果这里是指字面意义上的复活,那么保罗实际上是将自己归为要死的人之中了。因为如果他能等到基督复临的那一天,他就无所谓复活了。

因此是否可以认定保罗对于他生前或死后见到基督复临的盼望在哥林多前、后两书之间的这个阶段有着巨大的差异,我们并没有确切的证据。但他对于这一问题的情感上的变化确实是存在的。在前期,他没有过多地思虑死亡问题,而后后期则由于遭受到数次的凶险,他越来越感觉到死亡的临近。但保罗从未将活到基督复临那一天的企盼等同于基督教的盼望本身。我们要理解《帖撒罗尼迦前书》的内容,也只有将之置于当时的历史背景下才行得通。帖撒罗尼迦的基督徒们从未考虑过在基督复临之前就死去的问题,直至教会的一些成员死去,他们才意识到这种可能性。因此他们被这个问题困

扰住了。先走进坟墓的弟兄们会不会错过基督的王国？保罗写信给他们就是要坚定他们的信念。他并没有驳斥人想要活到基督复临的那一天的盼望，因为上帝并没有向他启示这一盼望肯定不会实现。但他告诉他们说，即使他们实现了这一盼望，能亲自等到基督复临，他们也不会比那些已经死去的弟兄获得更多的权利。他将自己归类于那些仍然活着并有可能等到基督复临的人当中，以和那些已经死去因而不能等到基督复临的人区别开来。

保罗书信中一些难以判断确切时期的篇章，确实表露出保罗并不排斥基督即将复临的思想。但这样一种关于基督很快就要再来的盼望却绝非某种狂热的千禧年主义。保罗并没有忘记上帝才是掌管时间的主人。这种思想强化了保罗的道德观，使他进一步认识到坐在审判席上的基督的主权与地位。它并没有妨碍保罗制定长久的计划，并没有妨碍他在《罗马书》第9-11章中发展出一种关于未来历史的伟大哲学观。他在《帖撒罗尼迦后书》中离错误多么遥远！尽管他看到眼下事物的有限与短暂，他处理实际问题时采用的方式又是何等的明智与理性！他尽自己的能力行事，并将未来置于上帝的手中。因而我们很难看出保罗认为基督究竟会在什么时候再次降临，实际上也确实如此，保罗本人在基督复临的时间问题上并未试图去找寻一个确切的答案。

第十八章 与犹太化基督徒的冲突

学习材料：

徒 18:18 - 19:40;《加拉太书》

在被带到迦流面前受到审判之后，保罗在哥林多又呆了一些时日。他在这里的工作比较稳定，不像他在帖撒罗尼迦和其他一些地方那样会被突然打断。与其他的官员相比，迦流不是那么容易受到犹太人的影响。

在回程中，保罗不是通过陆路经过马其顿，而是直接通过海路来到以弗所的。到了以弗所之后，保罗就把伴随他一路的亚居拉与百基拉留在那里。这一次，保罗仅仅作了一个短暂停留，然后经过一段海上航行，他在该撒利亚登上巴勒斯坦海岸。在登陆之后，他“去问教会安”。这里的教会是指哪一个教会呢？是该撒利亚的教会还是耶路撒冷的教会？后者具有更大的可能性，因为该撒利亚通常用作耶路撒冷的出海港口，耶路撒冷之名往往可以省略。由此我们可以认为这是保罗信主之后第四次来到耶路撒冷。

在安提阿逗留一段时间之后，保罗越过加拉太与弗吕家开始了他第三次传福音的行程。这次旅程和上一次经过的路途一样（徒 16:6），但这一次行程的方向正好和上一次相反。这里加拉太的意思很可能是加拉太本地，而非罗马行省加拉太的一些区域。在经过小亚细亚中部高地之后，保罗最终来到了海岸的平原地区以弗所。（徒 19:1）

保罗在以弗所的会堂里原本可以用比以往更长的时间宣扬福音，但最终在三个月后他经历了和在其他地方一样的遭遇：被驱逐出会堂。因而在此之后他用了两年多的时间在外邦人中间传教。路加以形象生动的语言叙述了保罗在以弗所经历的若干事件。他的记载提到推喇奴的学房，几个游行各处、念咒赶鬼的犹太人，行邪术的书，一个名叫底米丢的银匠，手艺人，女神亚底米的庙，人们在戏园里的聚集，亚细亚的几位首

领,城里的书记,诸如此类等等都具有真实的历史性,包含第一手的历史资料。在《使徒行传》的其他地方找不到比这些更为鲜活生动的叙述了。

写作《加拉太书》的时间以及加拉太教会所处的地点

保罗很有可能是于他在以弗所的三年中的前期而非后期写作《加拉太书》的。我们是根据“北加拉太理论”来推算这个时间的。这一理论认为《加拉太书》中所致函的“加拉太教会”处于罗马行省加拉太的北部地区,并认为教会是在《使徒行传》16:6 中所描述的那次行程中建立起来的,保罗后来又一次来到这个地方(徒 18:23)。还有一种盛行的理论“南加拉太理论”,认为“加拉太教会”是彼西底的安提阿、以哥念、路司得与特庇各地的聚会,处于罗马行省加拉太的南部地区。由于这些聚会是在使徒保罗的第一次行程中形成的,因此与北加拉太理论相比,南加拉太理论认为《加拉太书》的写作时间会早一些。我们很难在这两个理论中做出选择,双方都有有力的证据。本书暂时采用的是北加拉太理论。

幸运的是,对《加拉太书》的阐释与“加拉太问题”之间并没有十分必然的联系。无论书信所致函的教会处于哪里,我们都可以从书信本身中清楚地看出当时教会的处境,即促使保罗写作这封书信的处境。

书信的写作背景

保罗写这封书信是面向“加拉太教会”的,而这些教会也是保罗亲身建立起来的(加 1:8; 4:12-20)。教会的成员主要是外邦人;保罗写这封书信乃是为了防止加拉太的基督徒转变为犹太信徒。他首次来到这里是因为生病,而似乎正是由于这场疾病才迫使他停留下来在这里传福音。他的疾病容易遭致人们对福音的拒绝,这是由于当时的人认为疾病是上帝诅咒的结果,因而人们对待病人的态度往往是嫌恶而非同情。不过,加拉太人没有拒绝保罗,他们认为他是“神的使者,如同基督耶稣”(加 4:14)。

保罗在加拉太传播的福音包含福音中的全部要素。他说,耶稣基督的受难在人们的眼前展开了一个伟大的图景。加拉太人热切的信仰乃伴随着圣灵的恩赐,圣灵乃在圣洁的生命中,并且有奇妙的大能。所有信的人显然都拥有圣灵(加 3:1-5)。

保罗很有可能在写这封书信之前还来过一次加拉太的教会(加 4:13),他也很可能就是在这一次提醒人们要提防向他们传播假福音的人(加 1:9)。但当时的情形还不算太糟。教会的早期发展总体上还是令人满意的。正如保罗所言:“你们向来跑得好”(加 5:7)。

但就在此前不久,一些犹太教师从外面来到这里的教会。保罗在信中将这些人与加拉太基督徒明显区分开来,他称呼加拉太基督徒为弟兄,尽管他们也有缺点,而将那些传播错误思想的人叫做“犹太化基督徒”,这些人和《使徒行传》15:1, 5, 24 中所说的犹太化基督徒非常类似。他们坚持除了信仰基督以外还要遵循摩西律法,这样才能获得拯救。他们认为,外邦人必须和上帝的选民联合起来,如果他们想要成为基督徒,首先必须成为犹太人。

为了让人们听到他们的教导,这些犹太化基督徒便想要破坏保罗的地位。他们说,保罗的使徒身份只是从那些认识耶稣并直接听从耶稣指派的人那里间接获得的,如果他也算是一个使徒的话,也顶多是一个二流的使徒,他决不能与彼得以及其他使徒一样平起平坐。除此以外,他们还说保罗前后的教导自相矛盾,他随着人们的好恶改变自己传扬的教义,他现在还在反对的东西或许在特定的情形下就成为他倡导的东西了(加 1:10; 5:11)。

这些犹太化基督徒的行为获得了意想不到的成功。加拉太的基督徒们开始动摇了(加 4:15, 16),他们开始关注律法,谨守犹太人的禁食与庆典(加 4:10)。不过他们还没有迈出关键的一步,还没有完全将自己归为以色列人。但此时的情形非常急迫,要用福音拯救他们是时不我待的。

很自然,《加拉太书》就相应地包含许多争论与辩解,保罗以有力尖锐的言辞表达自己的思想,他要将加拉太的基督徒从险境中解救出来。

《加拉太书》的问候语 (1:1-5)

保罗书信的问候语绝不仅仅是一种格式。保罗不会为了书信的格式而贻误他迫切要说的话,即使是书信体的格式也洋溢着保罗最为深厚的宗教情感。

《加拉太书》的开头是为下文做的准备,它可以分为三部分:主格,即写信人的姓名

与身份,宾格,即收信人的姓名,以及问候语。下文中我们可以看到这三个部分中的每一个部分与保罗其他的书信相比都有其独特之处。

主格部分之独特在于保罗在此加了一个注解,说他写这封信“不是由于人”,也不是藉着人,乃是藉着耶稣基督。这是该书信第一大部分的总纲,即保罗为了与敌对者的攻击相对抗,为自己辩护而写信。该书信包含很多争论与辩护,因此保罗在这里提到自己名字与身份时紧跟其后的就是否定词“不”就显得不足为奇了。保罗在《帖撒罗尼迦前书》与《帖撒罗尼迦后书》中觉得没有必要提到他的身份是“使徒”,在这里如果保罗不用一种适宜的方式就不能提及自己的使徒身份,因为在加拉太“使徒”的涵义已经被曲解了。他说,“我的使徒身份不仅是藉着耶稣基督的,而且是直接地来自于耶稣基督。”

宾格的独特之处在于它极为简短。他没有用诸如“为神所爱”、“蒙召作圣徒”这一类话语,而是简单明了的直接说“加拉太的各教会”。当时并非是一个用漂亮、客套的语汇来修饰的处境。

保罗书信的问候语一般很少有变化。《加拉太书》则是一个特例,保罗在这里用了很长的语句,乃是第二也是核心部分的总纲,即为他传播的福音做辩护。“基督照我们父神的旨意为我们的罪舍己,要救我们脱离这罪恶的世代。那些犹太化基督徒带给你们的是捆绑而不是福音,他们让你们看到的并非从十字架上彰显出来的基督的恩典。”这是该书信的核心。在所有的保罗书信中,没有哪一处比《加拉太书》的前五节更能表现出保罗的特质。一般人在写信之际,其问候语的意义往往只是为符合书信体的格式,但保罗绝非如此!

我们应该注意到保罗的问候语中洋溢着超自然主义的色彩。这首先体现在外在的历史(external history)当中——“叫他从死里复活的父神”。保罗神学思想的基础是复活的奇迹。超自然主义也同样体现在基督徒内在的生命经验当中——“基督照我们父神的旨意为我们的罪舍己,要救我们脱离这罪恶的世代”。基督教信仰并非是要人在旧有生命的基础上发展成长起来,也并非仅仅是对人生命的提升,而毋宁是要让人在一个崭新的世界当中开始一个全新的生命。现在的教会无论是在外在历史中,还是在基督徒的内在经验中,对超自然主义都持一种拒斥态度。由此可见,保罗那里的基督教与现今的基督教有着很大的差异。

最后,这一部分还表现出保罗眼中的基督的崇高位格。保罗如此说,“不是由于人,也不是藉着人,乃是藉着耶稣基督”。保罗在这里将耶稣基督与人严格地区分开来,并将他明确地归于神的那一边。即便是犹太化基督徒也接受这一基本观点。不过,保罗说的是“不是由于人,也不是藉着人,乃是藉着耶稣基督”,而犹太化基督徒则说“不是藉着耶稣基督,而是由于人”。由此看来,在犹太化基督徒那里和保罗一样,也是将基督和人完全区分开来的。他们双方在其他方面确实存在着分歧与争端,但在基督的位格问题上,保罗与他的对手则是一致的。非常明显,最初的门徒没有给犹太化基督徒提供借口将他们与保罗分开。保罗的基督也是与其门徒们一起行走、交谈的拿撒勒的耶稣,在最初的门徒眼中,耶稣受制于人类具有的所有界限。然而他们也认为他是神圣的!他们受到欺骗了吗?

《加拉太书》的写作目的 (1:6 - 10)

保罗书信总是因着读者归信主的情况表达出感恩之情,但这里却没有这样的内容。事实上如果真的要说的话,保罗在这里更可能发出的是叹息与自嘲,而绝非感恩。因为加拉太的基督徒正面临着丢弃福音的危险。只有快快拯救他们的盼望。该书信的写作背景充满了绝望与危机。向上帝祷告或许能够亡羊补牢!已经没有任何多余的时间去感谢了。

在6-10节,保罗简单说明了写这封书信的目的:“你们正在远离真正的福音,我写这封信就是为了阻止你们走上迷途”。

保罗为其使徒权威的辩护 (1:11 - 2:21)

保罗在第1章11节与12节中提出,福音来自于耶稣基督的启示,它不是出于人的意思。接着,他通过三个论据来证明他所拥有的独立的使徒权威。

首先,在13-24节中,他指出在他和最初的使徒接触之前,他就已经开始他的使徒工作、向外邦人传道了。在他信主之前,他曾积极地迫害过基督徒,因而他的悔改并非一般人的归信,它不是靠着人力,而是基督在他身上的直接行为。他信主三年之后才遇到彼得、雅各这些耶稣早期的使徒,但正如他的反对者所言,这么短的时间还不足以使

他成为一个使徒。

其次，他在 2:1 - 10 中指出，当他最后和早期使徒们共同讨论协商的时候，使徒们——也就是犹太化基督徒反对保罗时诉诸的权威——发现保罗所拥有的权威是独立于他们的，并且和他们所有的权威一样，也是来自于上帝。

第三，即 2:11 - 21 的内容。保罗拥有的权威是绝对独立的，他甚至还曾经指责过早期的大使徒彼得。保罗在那时对彼得所说的话，恰恰就是这里他想对加拉太人说的话。因此这一部分是该书信的过渡段，从这里引出书信的第二个主要内容。人们有时会觉得奇怪，为什么保罗没有提及彼得受到指摘之后的反应如何，人们最后可能得到如此的结论：如果彼得承认自己错误的话，保罗一定会将这一点记载下来。这种推断忽视了一点。保罗在记录他对彼得所说之物的过程中开始谈及自己的生活。如果在这段话之后仍旧回到安提阿的那个话题就显得过于迂腐与多余了。早在第 2 章结束之前，保罗就已经忘了关于彼得、安提阿以及过去历史的那些话题。他想到的唯有基督的恩典以及人是如何轻视、践踏这个恩典的。愚蠢的加拉太人啊，你们怎么能够丢弃如许伟大的救恩？！

保罗为福音辩护 (3:1 - 5:12)

获得救赎是人力所不逮的，它乃是上帝无偿的恩典。基督为将我们从律法中解救出来而走向十字架；如若我们重新负上律法之轭，就是对基督的背叛——此乃是保罗力图证明的伟大观点。

他首先从人的经验来展开论述(3:1 - 5)。你们实实在在地接受了圣灵，这是在你见到犹太化基督徒之前、在你们想到要遵行律法之前就已经发生了的。你们单单凭着信就接受了圣灵。那你们又怎能认为律法是必要的前提呢？没有什么比圣灵更高的了。

其次，保罗又从《旧约》中引经据典。他指出人不是藉着律法，而是靠着信才能获益于上帝与亚伯拉罕之间缔结的圣约的(3:6 - 22)。

第三，保罗以各种比喻与事例向加拉太人展示了以前所受束缚与现在所获自由之间的巨大差异(3:23 - 4:7)。在律法里的生命就如同孩童时期所受的束缚，它为信仰基

督做了预备。律法是要人意识到自己的罪,让人彻底绝望从而接受救主(23-25)。但现在所有的基督徒都一样,既包括犹太人,也包括外邦人,他们在基督里都成为上帝的儿女,因此他们都是上帝向亚伯拉罕所作应许的继承者(26-29)。拥有上帝儿女的身份,并由此获得荣耀的自由,圣灵进入到他们的心里,他们在圣灵中呼喊:“阿爸,父!”我们怎么能够设想人从这样的自由与喜悦中重新回到外在律法宗教所导致的那种奴役与束缚中呢(4:1-11)?

第四,保罗以自身的经历展开论证(12-20)。你们为什么热爱我?你们当然不会因为告诉你们真理而以我为敌。那些犹太化基督徒想让你们疏远我。听我说的话吧,我灵里的孩子们,哪怕我只能通过这冷冰冰的信纸对你们说话!

第五,保罗又提到一个论据。这个论据主要是针对那些为犹太化基督徒使用《旧约》的方式所迷惑的人提出的,但也具有普遍有效性。保罗说他的基本原则是恩典原则,这个原则可以从以实玛利和以撒的故事中得以印证。以实玛利原本完全有可能继承亚伯拉罕的产业,年老的亚伯拉罕看起来也再难生子,以实玛利显然处于先天有利的地位。但这种先天的有利条件却被否定了。直到今天亦是如此。就自然而言,犹太人先天地是亚伯拉罕的后裔,都承袭了他的血统。但上帝有另外的旨意。他要根据应许拣选出继承产业的人。上帝的拣选在当时体现在以撒身上,而如今外邦人的教会成为上帝拣选的对象。

最后,保罗得出结论,《加拉太书》的一个中心内容是强调危机的严重性(5:1-12)。人们应该警醒,以防受到欺骗。犹太化基督徒提倡的割礼并非一个简单的仪式,这意味着对一种律法式宗教的认可与接受。你的选择要么是律法,要么是恩典,这是一个二选一的抉择。

保罗传福音的成效 (5:13-6:10)

《加拉太书》的第三部分向人们展示出信心所带来的实际效应。保罗传播的福音比那些犹太化基督徒的教导更有大能。凭人的能力遵行律法最终只能归于失败,因为人始终不能摆脱肉体情欲的控制。但圣灵的大能远远胜过肉体情欲的力量,而人们只有通过信心才可以获得圣灵。

结论 (6:11 - 18)

如果我们不能肯定《加拉太书》是由保罗亲笔手写的,我们至少可以确定该书的结论部分一定出自保罗之手(6:11)。在保罗的其他书信中,除了结尾的问候语外,保罗一般都是口授书信的内容。

在结尾部分保罗又一次让读者进行抉择。犹太化基督徒的眼睛是朝向这个世界的,因此让人们追求世俗的东西并以世上的益处夸口,但真正的基督徒只凭基督的十字架夸口。保罗在这里描述的基督教不是我们今天错误理解的那种温文尔雅、简易随和的教义。说出这样的话并不轻松:“这十字架,就我而论,世界已经钉在十字架上;就世界而论,我已经钉在十字架上。”我们因此而成为新造的人!

《加拉太书》的价值

犹太化基督徒早已在历史的长河中消亡殆尽,但他们和保罗之间的争论却依然回响在今天的世界。是“信”还是“行”,人们仍旧面临着抉择。“因人格得救”(salvation by characters)是犹太化基督徒思想的现代版,让人重新陷入律法的捆绑当中去。我们仍需在我们眼前竖起基督的十字架,我们仍需因着信心领受那充满恩典与生机的圣灵。保罗在《加拉太书》中进行的斗争乃是基督教会持久不懈进行着的斗争。正如《我来就主歌》中所唱:

我来我来
就是这样
不必等待
自己洗滌一点微罪
因主宝血
能消万秽

此乃保罗的胜利之歌,也是基督教的胜利之歌。

第十九章 外邦人教会中的问题

学习材料：

《哥林多前书》

相比于《新约》的其他各书，《哥林多前书》在使徒教会的内部事务方面给我们提供了最多的信息。《使徒行传》更多地记载了教会在地域上的扩展，而关于教会生活的细节方面则没有过多的描述。保罗的大部分书信也主要关注于个别的问题，而对写作这些书信针对的对象，即书信所致的教会则没有一个总体的概览。比如《加拉太书》是由于与犹太化基督徒的辩论而写的，在紧迫的危机面前，保罗无暇顾及其他事宜。《哥林多后书》更具有个人性，主要是为保罗自身及其传道工作的辩护。帖撒罗尼迦前书与后书不再那么具有个人性，但它们所致的教会是初生的教会，还并不成熟，不具有当时教会的典型性。只有《哥林多前书》多方位、多角度地向我们展示出早期教会所遭遇的纷繁芜杂的种种问题。

《哥林多前书》的价值

《哥林多前书》极具价值，这首先体现在历史方面。历史毕竟不仅仅是某些重大事件前后相继的过程。重大的行动与事件总是由长期的、单调的日常生活逐步积累而成的。早期教会亦是如此。如果我们仅仅关注大人物、大事件，就永远不能理解基督教的内涵。毕竟基督徒的生活也有起伏平坦。哥林多出身低微的小贩们以及饱受蹂躏的奴仆们听到有关那圣洁又充满恩慈的上帝的福音，并得知能在他的儿女之中有新生的、自由的兄弟姐妹关系的时候，一切都显得极为顺利。但这种令人欢欣鼓舞的情形并没有持续多久，教会又一次要面对严酷的现实。从偶像崇拜转向对永活的真神的敬拜固然

是好的,但在那个到处充斥着偶像崇拜的时代,基督教如何能够保持其出污泥而不染的品格?基督教如何将自己与偶像崇拜划清界限?早期教会的热情并不能将人们从日常生活的琐事与难题中解放出来,而在当时,那些难题比今天要复杂得多。那么,人们应该如何现实生活中践履基督教的信仰?这对于哥林多的基督徒来说显然是一个难以回答的问题。只有了解了这些实际的难题,我们才可以明白教会的发展为什么会有那么多挫折,从而才能理解教会最终取得的胜利是多么大的一个奇迹。

此外,《哥林多前书》的价值不仅仅体现在历史上,而且也体现在实践中。《哥林多前书》是关于古代教会内部具体问题的一封书信。这些问题不是我们的问题。因此,我们对这些问题的讨论可以纯粹出于对历史的兴趣。但保罗却没有这么做。保罗表现出的非凡能力在于,他总能在处理细小的问题中显露出永存的原则。这里体现出《哥林多前书》中最鲜明的特点——它其中谈及的所有问题都经历了福音真理之火的试炼。由此,这封书信就获得了永恒的价值。如何将福音中的崇高原则运用于日常现实生活中乃是基督徒行为的一个基本问题。没有谁能通过具体的细节回答这个问题,因为生活的细节是没有止境的,而《哥林多前书》则为我们提出了解决这个难题的基本方法。

《哥林多前书》的写作背景

直至保罗写《哥林多前书》之前,他与哥林多教会之间的联系如何,我们不难找到这个问题的答案。这里的教会是保罗在第二次传道行程中建立起来的(徒 18:1-18)。这一教会的成员主要是外邦人(林前 12:2),并且他们大多出身卑微,其中很多都是奴仆(林前 1:26-29)。在保罗写这封书信之前,我们很难判定他是否不止一次地来过这个教会,但有一点却毫无疑问,就是在写《哥林多前书》之前他曾经给哥林多教会写过一封信,只不过这封信没有顺利寄往目的地。他在这封遗失的信件中曾经警告哥林多人不要加入过不洁生活之人的团契。《哥林多前书》写于以弗所(林前 16:8),是在《使徒行传》19:1到20:1所说的那三年期间写的。它肯定不是写于保罗第二次传道行程即将结束、首次来到以弗所之际(徒 18:19-21),因为在《哥林多前书》中保罗提到他预期的行程不是到耶路撒冷,也不是安提阿,而是哥林多。这封书信显然作于当年春天;保罗说他要到以弗所呆到五旬节(林前 16:8)。在他写这封书信之前,他曾派提摩太到哥林多,

但他又显然表达出这封书信会先于提摩太达到哥林多教会(林前 4:17; 16:10)。似乎提摩太是否能达到这里并不十分确定。如果不是让提摩太直接去哥林多,而是先去其他教会,就不会有什么问题了。因此,认为书信中所提到的提摩太被指派的使命就是《使徒行传》19:22 中提及的使命的看法,也并非无稽之谈。或许情况是这样的:提摩太先被派往马其顿,然后再前往哥林多,而此时致哥林多的书信则直接通过海路向哥林多教会传递。

敦促保罗写这封书信的原因如下。首先,哥林多教会的人曾经给保罗写过一封信,就几个问题询问保罗的观点。保罗在信中提到了这一点,“论到你们信上所提的事”(林前 7:1),显然保罗在这句话之后的内容就是对哥林多人问题的回答。其中他对几个问题的回答都有类似第 1 节的模式,如 7:25“论到童身的人”,8:1“论到祭偶像之物”以及 12:1 的“论到属灵的恩赐”等等。由此可见,《哥林多前书》很大一部分都是在回答哥林多教会信中所提的问题。哥林多教会的信很可能是由司提反、福徒拿都和亚该古转交保罗的,他们当时刚好从哥林多来到以弗所(16:17),并且他们可能还在口头上对信件内容作了补充。无论怎样,革来氏家里的人(1:11,他们有可能是有钱人家里的奴仆)曾提到其他一些重要的信息。保罗和哥林多教会之间有着密切的联系,这一点并不是特别出乎我们的意料。以弗所与哥林多在当时都是重要的商业城市,而且它们相距并不算远,路途也算不得艰辛。

《哥林多前书》的内容

保罗在信件开头的问候语(1:1-3),提到与保罗有关系的所提尼与习惯性的感恩的话(1:4-9)之后,说到在哥林多教会中间盛行的党派纷争(1:10-4:21)。他是从革来氏家里的人得知这些情况的。

为了反对这种党派纷争,保罗强调福音之简单明了的特性,这乃是人的智慧所远远不及的。党派的形成源于人的骄傲。哥林多的基督徒们好像是“布道品评师”(sermon-taster),他们自认是评价福音传播水平的内行。他们讨论谁在传播福音的过程中最为出色这一类问题,越来越注重布道的形式而忽视了福音传播的内容。保罗在信中抨击了这一观点,希望他们返璞归真,重新回到福音原初的质朴当中。他说,无论福音传播的

形式怎样,最关键的乃在于福音本身。事实上,不是所有基督徒都有一样的学问知识,但他们之中确实存在着一种共同的东西,那就是基督徒的智慧。不过,哥林多人却似乎不晓得该如何获得这种智慧。他们以为凭借人类的智力就能获得。他们鄙视在他们看来是愚钝的人,而想要寻求一种更为深奥玄妙的知识。保罗在这里告诉他们这种思想与做法是错误的。人们不能靠骄傲的理智而只有谦卑地信靠圣灵、顺服圣灵从而过一种圣洁的生活才能获得更高的智慧。“如果你们要寻求真的智慧,你们就需得走出基督徒生命的孩童阶段,如果你们要明了信仰的真谛,你们就必须停止争吵!”对于受到希腊式教育的人来说,这样的教导显然是不寻常的。

在下面两章,即第5与第6章,保罗谴责了哥林多人某些道德败坏之事。教会中还存在不道德的现象。这方面的信息和党派纷争的信息一样,也有可能是革来氏家里的人带给保罗的。

从第7章开始,保罗开始一个个地回答哥林多人提出的问题:关于婚姻(7:1-24),关于童身(7:25-40),关于祭偶像之物(8:1-11:1),关于属灵的恩赐(第12-14章),关于复活等问题(第15章)。是否有人提出关于主的晚餐等宗教仪式的问题,我们明白了,但保罗论及到了这个问题(11:2-34)。

最后,在第16章中保罗在为耶路撒冷教会捐钱的问题上还提出指导,并宣布了他要来哥林多的计划,并提到了一些相关细节。

对两个问题的深究

(一) 关于党派纷争

保罗提到哥林多教会中形成四个派别:保罗派、亚波罗派、矶法派与基督派。这些派别之间实际上并无什么教义上的争端,并且我们也难以确立它们各自有什么样的特征。在保罗论及党派纷争的地方,保罗指责了哥林多教会沉迷于人的智慧,而这个错误则主要出自亚波罗派。亚波罗是亚历山大人,有可能受到的是希腊式教育。因而他的传道风格可能无意间博得了哥林多教会一些成员的高度赞赏,从而导致这些人鄙视保罗那种简朴的传道方式。甚至这也不过是一种猜测。但无论如何,我们都不能谴责亚波罗本人,毕竟是别人滥用了他的名字。因而保罗对他是“不吝溢美之词”,由此保罗甚至

还表达出想立即返回哥林多的意向(林前 16:12)。对于保罗派,保罗也如对待其他三种派别一样予以指责。

彼得派(矶法派)是由彼得的崇拜者组成,其中有些人是从彼得工作过的地方来到哥林多的,有些则是风闻彼得成就的人。彼得很可能没有来过哥林多,否则保罗就会在《哥林多前书》或《哥林多后书》中提到这一点。基督派则是一个很难说清的派别。与《哥林多后书》中提到的传假福音的教师相比较,有学者认为这是一个犹太化基督徒组成的派别,他们认为与地上的耶稣有着个人接触的人才资格做使徒。如果是这样的话,保罗就很可能将基督派单独列出来给予批评。或许下面的看法更接近实际情况,即基督派的人强调他们只依靠基督,而不是保罗、亚波罗或彼得这些人。当然,如果他们的口号“我是属基督的”运用得当,是非常值得赞许的,保罗也希望所有的派别都以此口号联合在一起(林前 3:21-23)。

或许我们试图将某些固定的属性归于这些派别本身就是一个错误。从总体上看,保罗并没有指责其中的某一个派别,毋宁说他反对的乃是那种党派之争的风气。保罗列举了这些党派(1:12),但这是否涵盖了当时教会中的全部派别,我们很难考证。因此,学者们应该放弃归纳出每一个党派特点的歧途,这种努力是徒劳无益的。

保罗对哥林多教会中党派纷争问题的处理不仅表现出他的管理才能,而且展现出了他的写作天赋。这本来是一个棘手的问题,但经过保罗的处理,就开始闪烁出天国的荣耀之光。通过将人的智慧与十字架上的福音作对比(林前 1:18-31),保罗以饱含工整韵律的语言表达出其思想之崇高性,他对拥有圣灵之人的自由与能力的描述非常之绝妙,将第 3 章的内容推向了一个巅峰:“无论谁,都不可拿人夸口,因为万有全是你们的。或保罗,或亚波罗,或矶法,或世界,或生,或死,或现今的事,或将来的事,全是你们的。并且你们是属基督的,基督又是属神的。”人们将永远记住这些光辉的篇章。

(二) 关于祭偶像之物

保罗关于祭偶像之物问题的讨论细致入微(林前 8:1-11:1)。保罗在这里运用了几个原则。首先是基督徒的自由原则。基督徒已经从拜偶像的迷信中解放出来。偶像是没有任何能力的,它对于神赐予人的供给之物没有任何影响。其次是忠诚原则。偶像算不得什么的事实并不能说明拜偶像是无所谓的事情。相反地,偶像崇拜乃是罪。

如果在拜偶像的特殊场合下吃了某种东西,那么这就是对唯一真神的不忠。对自由原则与忠诚原则的综合运用让保罗得到一个实际的结论:如果祭拜偶像的食物在市场上出售,或是作为普通的餐饭置于人面前,那么基督徒是可以吃的;但他们绝不可以以宗教庆典的方式吃这些东西。运用第三个原则,即爱的原则,可以进一步认识这个问题。如果一个弟兄由于某物而犯了罪,即使此物就本身而言是无辜的,人们也必须放弃此物。基督正是为了那个软弱的弟兄而死的,其他的基督徒当然不能再毁坏他。因此,爱比忠诚更甚地限制了自由,但这个限制却是上帝赐予的福祉。在这里,保罗为解决哥林多基督徒的问题而使用的原则对于当今之教会依然有效。

第二十章 使徒保罗及其传道使命

学习材料：

徒 20:1-3;《哥林多后书》

如果我们将哥林多前后书作一个比较,就会发现二者之间存在非常大的差别。前书主要论及的是教会会众,而后书则集中于保罗一人。前书论述的语调相对平缓,而后书的语言则饱含喜悦与辛酸。《哥林多后书》是保罗书信中最具感情色彩的一篇。保罗在这封书信中向我们揭示了他灵魂深处的秘密。

保罗在信中将教会看作他的债主。如《哥林多后书》向我们揭示的那样,保罗的灵命感召、启迪着历代的基督徒。它对于今天的教会具有更特殊的意义。当代教会有一种将生命经验与神学研究相分离的倾向,而在《哥林多后书》中,这两点是交织在一起的。这是该书的价值所在。保罗在《哥林多后书》中指出,教义乃是生活的向导。《哥林多后书》第5章的神学思想并非冷冰冰的神学形式,而是教会生命中沸腾的血液。

《哥林多后书》的写作背景

《哥林多前书》之后

保罗和哥林多教会的关系可以追溯到《哥林多前书》写作的时期。但之后的一段时间发生了什么则模糊不清。读者们乍一看会以为保罗在写出《哥林多前书》不久就写了后书。在《哥林多前书》中,保罗说他计划途经马其顿到哥林多去(16:5, 6)。而在写《哥林多后书》之际他已经开始实施这一计划。其中保罗正在马其顿通往哥林多的路上。确实,在《哥林多后书》(1:15, 16)中保罗还提到另一个计划,他曾经意图直接乘船到哥林多去,然后再到马其顿,最终返回到哥林多。但这一计划肯定是在《哥林多前书》写作

之前。那么,整个过程就被假设是这样的:保罗本来预计直接去哥林多,然后经过马其顿返回哥林多。哥林多人也知道保罗的这一计划。但保罗在写作《哥林多前书》时却改变了他原先的计划,在这里他说他要经过马其顿到哥林多去。计划的改变招致了一些人的谴责,他们说 he 善变,因而他为自己在这一点上进行了辩护(林后 1:17-24)。

但事实上,事情发展的过程绝非如此简单。从《哥林多后书》中我们可以清楚地看到哥林多前后书中间有相当长的一段时间保罗没有提及。在这一段时间内,有很多重要的事情在发生,整个情形都在经历着变化。在保罗《哥林多后书》中实施的行程计划很可能是在比《哥林多前书》16:5 中所提到的类似计划更晚的时间形成的计划。

二度来到哥林多

首先,保罗在写作《哥林多后书》之前,他已经二度来过哥林多。他实际上在《哥林多后书》12:14; 13:1, 2 中是这么说的,我们不能把他所说的那次“带有忧愁”的旅程(林后 2:1)当作在教会建立之后他成功来到哥林多的那次行程。他不可能在写《哥林多前书》之前就二次来到哥林多,否则他就会在前书,而不是后书中提到这次来访。因此保罗第二次到哥林多的时间应该是在他写作哥林多前、后书之间的时间段。

第二封遗失的书信

其次,保罗在这两封正典书信之间曾经寄给哥林多教会一封信,不过这封信在途中丢失了(林后 2:4; 7:8-12)。因为这些地方的表述与《哥林多前书》的情况并不相符。保罗当然不是在“心里难过痛苦,多多地流泪”的状况下写《哥林多前书》的,而且情况也没有那么严重,保罗很可能后悔写了那么一封信。而这也更不可能是第一次丢失的那封信,即保罗在《哥林多前书》之前写的那封信。显然这封伤感的信是在《哥林多后书》之前写的最后一封信。由此可见,保罗至少给哥林多教会写过四封信:第一封遗失了,第二封即《哥林多前书》,第三封也遗失了,第四封就是《哥林多后书》。

事件过程

在两封书信之间发生的事件过程大致如下:提摩太(他在保罗写《哥林多前书》之前就被差派出去了)(林前 4:17; 16:10),或者是别的某个报信人,返回到保罗这里,并向保罗汇报教会每况愈下的情况。接着保罗就从以弗所前往哥林多。《使徒行传》并没有提及这次行程,但这并无大碍。哥林多与以弗所之间的旅程非常便利,所以到哥林多的

简短行程并没有打断保罗在以弗所的工作。路加也只是提到保罗在以弗所期间发生的很少一些事件。在到哥林多的这次短期行程中,保罗的经历并不顺畅。他要求对一个罪犯进行惩罚,但被拒绝了,最后只能无功而返(林后 2:1, 5; 7:11, 12)。保罗的这次失利引起了其对立者的嘲讽。他们说:“他的信又沉重、又厉害,及至见面,却是气貌不扬、言语粗俗的”(林后 10:10)。在沮丧地返回以弗所之后,保罗决定要竭尽全力赢回哥林多人的支持。他给他们写了一封言辞锋利的信,即那封在“心里难过痛苦,多多地流泪”状况下写的信。他又指派提多去哥林多,以加强这封信的分量。会有什么结果呢?保罗一定度过了一个难熬的阶段。他花费了数年功夫建立哥林多教会,这显然是他一生中工作中最大的成功,他为此灌注了他的生命与灵魂。但一切仿佛是徒劳无功的。教会在做公开的反叛,教会对道德沦丧的现象无动于衷,而教会领袖则在传播着虚假的福音。在这个关键的时刻,即在写《哥林多后书》之前不久,在亚细亚保罗又经历了一次个人危机,他对自己的生命绝望了。保罗在上帝恩典的护佑下渡过了难关。他来到特罗亚,急切地在那里等待来自哥林多的消息。但提多还没有返回,保罗已经不能忍耐。他行进至马其顿,终于就在那里,他与提多不期而遇,并听到了提多带来的好消息!哥林多教会读了保罗的信之后已经悔改。他们准备严惩罪犯,并且重新建立起对福音的信心。

《哥林多后书》

正是在这个充满喜乐的時刻保罗写下了《哥林多后书》。这是一封极好的书信。在极度的喜悦中,保罗回顾了他所经受的疾病并抒发了他的感恩之情。在这里浮现出保罗伟岸的形象。保罗并非毫无激情、随遇而安的人,虽然那样的人的确很容易接受上帝。保罗是一个为信仰而争战不息的人。无论上帝在前方为他预备的是通途抑或是荆棘,他都勇往直前,为最终的胜利奋斗不止。每经历一个黑暗的幽谷,他就进一步接近上帝、靠近光明。无论走到哪里,他都在为后来基督教会的发展开拓着道路。

问候与感恩(林后 1:1-11)

在《哥林多前书》中保罗和所提尼一起问候哥林多人,在《哥林多后书》中保罗是和提摩太——保罗最得力的助手之一——一起问候的。尽管《哥林多前书》中提到提摩太并没有完成去哥林多的使命,但提摩太在教会中举足轻重的位置是不容忽视的。

如同保罗书信的惯常格式,保罗在问候语之后表达了对上帝的感恩。但这一次他并没有因为读者,即哥林多教会所受到的恩宠向上帝表达感恩,而是因他自己脱离险境表达出感恩之情。和《加拉太书》一样,保罗虽然没有因着读者而感恩,并非因为他所致意的教会没有得到上帝的恩典,并非因为这不值得感谢上帝,事实上,该书信的前一部分饱含着保罗因为哥林多人重返教会而产生的欣喜与感激之情。保罗之所以提到他经历的那次危险,乃是因为在这一刻浮现在他脑海中的正是那幅死里逃生的画面。保罗通过回顾他所经历的危险告诉读者,在经历这样的试炼时应该如何坚定信心,在坚固他与哥林多教会之间关系的问题上,人们应该尤为如此。

保罗论人与上帝的和解(林后 1:12 - 7:16)

在保罗表达了因死里逃生而产生的感恩之情后,他开始阐释自己传福音的原因。在过去的日子里,他感觉到有必要对他在哥林多人中间传福音的方法与目的作一个回顾,以最终消除人们的疑虑。保罗在这里毫无拘束地向人们袒露出他的内心,并时刻闪烁出福音真谛的火花。

首先,他为别人指责他的信有含糊不清、刻意隐瞒的地方做了简短的辩护(1:13, 14; 参照 4:1 - 4; 11:6)。

随即他为人们责备他在行程计划上变化无常进行辩护。的确,在 2:1 暗指的那次不成功的行程之中或之后,保罗有可能产生了直接返回哥林多的计划。但他并没有实施这一计划,而他对这个计划的放弃无疑又增加了人们由于他上一次行程的失败而产生的不良印象:保罗是一个懦弱的人。“他的信又沉重、又厉害,”对立者们如是说,“但他到这里的时候却软弱不堪,现在他不敢返回。”这种批评并不严重,换一个人可能就会以一种更为轻松的方式来反驳。但保罗要将对这个问题的回答提升到一个更高的层面。他对批评者的回答很简单,他没有立即返回哥林多的原因是因为他不愿意再一次在悲伤与沉痛中返回到这里;他想在最终解决问题之前给哥林多人以更多的时间悔改。但根据保罗的以往表现而言,他不会满足于这个简单的回答,事实上他还没有真正地回答这个问题。对于行程计划的改变,他只要进行明确的解释就可以立即驳倒对他的批评,但保罗的回答却不局限于这个问题。他驳斥的不仅是这个批评,而且是所有诸如此类的批评。因此,他以他所传播的福音为依据。“你们说我的计划变化无常,认为我时

而说是,时而说否。但无论怎样,我所传扬的福音却非如此。我的福音乃是对上帝的全部应许说‘是’。”保罗以这样的驳斥方式将他遭受的个人批评提升到了伟大福音的层面。

以大原则来处理小问题并非是对小问题的逃避。正相反,保罗非常坦白地解释了他没有按照原计划去哥林多的原因。这完全是出于对哥林多教会的爱,这也敦促保罗写这样一封语气更为严厉的书信。保罗在 2:5-11 中提到的那个罪犯很可能并非《哥林多前书》5:1-5 提到的那个淫乱者。他的案子已在最近那次痛苦的造访中审判过了。很多人认为保罗这里提到的罪犯犯了毁谤保罗的罪(林后 2:5),但我们并没有确凿的证据。但无论他犯了什么罪,保罗提议对他实施惩罚乃是要对哥林多教会的忠诚进行检验。他的建议开始曾被拒绝过,但现在教会的大多数人同意惩治罪犯,而罪犯本人也已经悔改,现在保罗唯恐对他的惩罚过重。从此处推断保罗毫无报复心的意义并不大,但当教会要惩罚罪犯的时候,第一个提出赦免罪犯的人的确是保罗本人。

保罗提到的其反对者用的推荐信(3:1),曾被用来为整个使徒时代的历史做出重要结论的基础。反对者们从谁那里获得他们的介绍信呢?据说是从巴勒斯坦,并且很有可能是从最早的使徒那里获取的。但退一步说,得出这一结论过于草率。人们应该注意到,在这里不仅说到给哥林多教会的信,同时也有从哥林多教会来的信(3:1)。那么,如果哥林多教会曾被人要求为那些传播虚假福音的教师提供推荐信的话,为他们提供推荐信的其他教会就有可能和哥林多与耶路撒冷之间的距离一样远。

《哥林多后书》中提及这些推荐信的部分构成了《新约》中最为辉煌的篇章之一。保罗说,“我们岂是又举荐自己吗?岂像别人,用人的荐信给你们或用你们的荐信给人吗?你们就是我们的荐信,写在我们的心里,被众人所知道、所念诵的。你们明显是基督的信,藉着我们修成的。不是用墨写的,乃是用永生神的灵写的。不是写在石版上,乃是写在心版上。”紧接着保罗就对他担当新约事工的使命展开阐述。保罗首先将新约事工与教会中残存的犹太主义相对比。旧约是有容光的,而新约就更有容光了!若是定罪的事工有荣光,那称义的事工,荣光就越发大了。旧有的事工是关乎外在律法的,而新的使命则来自于上帝圣灵那赋予生命的大能。我们不能再像摩西那样将帕子蒙在脸上,圣灵已经将自由、未来与光明带到了我们面前。

真金不怕火炼。历经九死一生、艰难险阻的保罗深刻洞悉了人性的软弱,但人的软弱却受到了上帝的祝福,它在悲苦与哀呼中发出了荣耀的光芒。基督徒永不绝望,因为他用信心的眼睛看到了肉眼不可见却永恒存在的东西。我们的肉体渐渐地衰退,但我们却终将复活。即使基督徒也会由于死亡而与自己的肉身分离,他仍无须惧怕。因为离开自己的肉身却是走向了那赐予生命的主。

这一部分的内容自 5:11 走向高潮,保罗论述了人与上帝和解的问题。在这里他向我们揭示出生命的秘密。它既展现在《哥林多后书》中,也彰显在保罗的其他书信之中,基督为我们而死,以实现我们与上帝的和解,从而使我们从罪与世界中解放出来、获得自由,并在上帝的恩宠下拥有一个荣耀的生命——这些都是保罗自己的亲身体会,也恰恰是他向别人讲述的福音。无论经历了多少困苦与批判,这些思想最终凝聚成为教会的生命之源,直到永远。

保罗警告人们小心不洁净与世俗化的侵袭,之后再一次表达了他因听到提多带来的好消息而产生的喜悦之情;接着他就转向了另一个话题。

保罗谈论为耶路撒冷圣徒捐钱 (林后第 8、9 章)

《哥林多后书》中有两章的内容都是在谈论为耶路撒冷教会捐钱的问题。这一问题的历史就我们所知情形如下:在耶路撒冷公会议时代,耶路撒冷教会的支持者们要求保罗记得耶路撒冷的穷苦人。当保罗写《哥林多前书》之际,他已经为此向加拉太教会筹集募捐了,而在《哥林多前书》中他又向哥林多人提议参加这个行动(林前 16:1-4)。在《哥林多后书》中保罗提到马其顿教会慷慨的捐款(林后 8:1-5),并鼓励哥林多教会继续这一善行。最后,在《罗马书》中——这是保罗在写完《哥林多后书》不久在哥林多写的信——他提到马其顿和亚该亚的捐款,宣布他要将这些善款带到耶路撒冷给那里穷苦的圣徒,保罗并在此请罗马的基督徒一同祈求上帝,希望他们为耶路撒冷办的捐项可蒙圣徒悦纳(罗 15:25-27, 31, 32)。

保罗一向深谋远虑,他为管理这些捐款做了充分的准备,以避免所有可能产生的误解与怀疑。譬如说教会将选出代表将这些捐款带到耶路撒冷(林前 16:3)。这些代表可能就是《使徒行传》20:4 提到的那些人。路加并没有提及捐款,但《使徒行传》24:17 却提到了这一点。

保罗对捐款的处理(林后第8、9章),不仅有利于实现捐款的目的,而且对于基督教会来说有很大价值。这两章内容对于基督教会该如何正确地使用善款提供了借鉴意义。

反对者(林后第10-13章)

自10:1开始保罗突然转变了论说的语气,这是由于他论说的主题发生了变化。在书信的前一部分保罗想到的是哥林多人重返教会的好消息;现在他开始将矛头指向引起所有争端与麻烦的那些传播虚假福音的教师。回应他们的攻击并去除他们仍残留在教会内部的不良影响是十分必要的。他们对保罗的攻击尤为恶毒,难怪保罗在这里表达出激愤难当的情绪。

反对者当然还是因自己的身份而自满的犹太人(11:22)。但我们尚难确定他们是否是犹太化基督徒。即便他们确实提出了行割礼以及遵行摩西律法的要求,他们也是以隐晦不清的方式提出的。事实上,他们所传的教义和保罗的教义相差无几。具体而言,没有什么证据表明他们倡导的是另一种关于耶稣的观念。但人们认为有一节(11:4)确实有这样一种倾向,虽然这种倾向并不十分明确。反对保罗的人所传的耶稣很可能只存在于他们自己的话语中。他们只是说,“保罗隐藏了一些事实。”(11:6; 4:3)“我们自己就可以给你们足够的讯息;我们自己就可以传扬真正的耶稣、真正的圣灵以及真正的福音。”但事实上他们没有提出什么新的东西,因为保罗已经将福音的全部真谛揭示出来。

我们也不确定反对者们是否强调使徒与耶稣在尘世交往的重要性,因而很难断定他们是否以此为理由将保罗与最早的使徒作了区分。“最大的使徒”的说法(11:5)很明显是对那些教师的一种讽刺性称谓。这些教师在某种特殊意义上是属于基督的(10:7),并在某种特殊意义上也是“基督的仆人”(11:23)。但我们并不能确定(除了5:16以外)他们所说的和基督之间的关系就是他们直接或凭借使徒们的权威建立个人与尘世的耶稣之间的关系。最后,我们也不能确定他们就是《哥林多前书》中所说的基督派。

《哥林多后书》最后四章的主要价值在于其中包含的传记成分。为了反驳对立者恶毒的人身攻击,保罗不得不打破沉默提及一些他的私事。如果他继续保持沉默就会使教会处于不利地位。了解使徒保罗的内在生命就是认识基督,因为保罗在基督里面,并且基督也在保罗里面。如果没有《哥林多后书》12:7-10的内容,我们的损失将难以估量!正是通过这些语句,我们了解保罗肉身的软弱,而恰恰是他的软弱才成全了教会的刚强。

第二十一章 拯救的福音

学习材料：

《罗马书》

《哥林多后书》写于马其顿，这在《使徒行传》20:1-2 中有所提及。《罗马书》的写作仅次于其后，是保罗在哥林多停留的那三个月期间完成的（徒 20:3）。《罗马书》本身也明显表述出其写作时间。在保罗写《罗马书》的时候他已经完成了在东方的工作（罗 15:23）。尽管他迫切想去西班牙传道，但他决定先到耶路撒冷将教会的捐款带到那里去（15:25）。那么，《罗马书》的写作时间很明显就在《使徒行传》20:3-21:17 中记录的那次行程之前不久。但这封书信不可能是在保罗写作《哥林多后书》之前的那个风云多变的时期，也不可能是在旅途中的某个时间写作完成的。这封书信篇幅冗长、行文严谨，显然需要作者安静地坐下来才能完成。因此《罗马书》一定是保罗在哥林多逗留的三个月期间写出来的，而这一结论在《罗马书》第 16 章中也能找到相关印证。《罗马书》的语调平缓舒畅，这与《哥林多后书》饱含激扬情感的写作风格迥然相异，这表明《哥林多后书》中所说的冲突已经得到最终解决。若非哥林多教会已获安宁，若非保罗本人对哥林多的基督徒有了充分信心，保罗是不会在哥林多写出这样一封书信的。

罗马教会

《新约》中没有关于罗马教会如何建立起来的记载。这里的教会有可能在很早的时候就已经建立起来了。罗马历史学家苏维托尼乌斯(Suetonius)曾经有一段著名的话告诉我们，罗马至少早在公元 50 年就已经出现基督徒了。这一段话如下：“由于在基列斯督(Chrestus)鼓动下的犹太人不停地制造麻烦，他(革老丢, Claudius)把他们从罗马赶了

出去”(《革老丢生平》[Life of Claudius]第 25 章)。苏维托尼乌斯显然认为那个名叫“基列斯督”的人是直接引起罗马动乱的元凶。不过,由于当时的基督徒犯了一个很自然的错误,他们往往用这个常见的人名“基列斯督”来替代那个对他们而言还颇为陌生的称呼“基督”(Christus),因此苏维托尼乌斯的话背后很可能隐藏着罗马的基督徒与非基督徒的犹太人之间存在争端。看来苏维托尼乌斯认为,在骚乱的记录中常出现的这个叫“基列斯督”名字的人确实存在着。革老丢颁布法令的时间大致在公元 49-50 年(参照徒 18:2)。

然而即使没有这一确切证据,我们也可以从《新约》中推断出罗马教会的早期渊源。《罗马书》绝不像是对于一个尚处幼年阶段的教会所说之言。

对罗马教会如何建立的记录之缺失只能说明我们对于使徒时期历史的掌握还停留于碎片整理的阶段。福音进入罗马的途径可谓多种多样。罗马的犹太人一定经常到耶路撒冷参加集会与庆典,他们其中有些人是在五旬节的时候到来的(徒 2:10)。在他们的祖国与罗马的犹太殖民地之间必定存在大量交流。总之,我们要时刻记得本书第二章讲到的罗马帝国交通系统之先进,而罗马正是这一系统的核心枢纽。

罗马教会很有可能是在犹太人当中发展出来的。并且,教会很可能短时间内就在外邦人、尤其是在敬畏上帝的人当中扩张起来。一旦出现这种情形,与其他地方无异,这里非基督徒的犹太人自然会产生嫉恨与不满,他们的敌意或多或少地表现在他们对基督徒的控告中。社会的不安定或许敦促了革老丢颁布法令,而法令颁布的后果则进一步加剧了教会从犹太会堂中分离出来的速度。

因此,我们可以得出如下结论:当保罗着手写《罗马书》之际,罗马教会的主要构成者是外邦人,而《罗马书》本身的内容也印证了这一结论。不过,确实仍有一些段落与此看法相左,人们关于这个问题的探讨还将继续。但总体而言,罗马教会具有外邦人特质,并掺杂些许犹太基督徒,这一点是很有可能的。

写作目的

保罗写作《罗马书》的背景,无论是就狭义的罗马基督教徒会众而言,还是就广义的作为世界之都的罗马以及保罗身处其中的处境而言,都无甚特别之处。在过去的几年里,保罗经过了艰苦卓绝的斗争。他为他因信得救的福音与犹太化基督徒以及道德松

弛的外邦归信者进行着不懈的斗争。道路是曲折的,而前途却是光明的,保罗取得了最终的胜利。保罗终于获得了一个短暂的空闲,从而可以展开一项新的工作。不过,他认为当务之急是对前一阶段的工作做一个总结,这个总结的最终成果就是《罗马书》。

然而,我们不应这样认为:《罗马书》只是行文严谨、逻辑分明的论文,只是给罗马教会的一封信。和保罗的其他书信一样,《罗马书》确实是一封真正的书信。这封信是面向全体教会与罗马教会的。保罗意图在罗马帝国西部传教。但这项工作需要一个合适的城市作为中心。安提阿过于偏远,而罗马恰恰可以满足这个需要。但保罗不是罗马教会的创始人,而罗马基督徒会众也并不认识保罗。如果保罗要将罗马作为他的工作基地的话,他当然希望自己的福音能传入这里的教会。在抵达罗马之前,保罗写这样一封信自然是一个很好的引子。

此外,保罗绝非对罗马教会的内部情形一无所知。他希望通过他的到来可以与罗马基督徒分享一些属灵的恩赐(罗 1:11)。他甚至在信中提出希望改正罗马人的一些错误,并要增强他们的力量以和危险相抗争。但与我们已经研究过的其他书信中的同类问题相比,这些问题并不是很突出。从根本上讲,《罗马书》是保罗在走向罗马的途中,参照犹太人的律法观,对上帝恩典的福音所展开的阐释。

《罗马书》的内容

书信前八章主要是对福音的阐释,其主题在《罗马书》1:16、17 中得以揭示。保罗对这一主题的展开层次分明、逻辑清晰。

首先,人亟需福音(1:18 - 3:20)。每个人都犯了罪,每个人都处于上帝的愤怒与诅咒之下,都受制于罪恶的致命权柄。

在说明人对福音的迫切需要之后,保罗简短地论述了脱罪的道路(3:21 - 31)。人们不应视而不见。上帝的公义要求惩罚。但惩治已经通过奇异的恩典得以实施,但不是在我们身上,而是在基督身上。基督的死亡乃是因人之罪的神圣献祭。我们不能通过自己从中受益,而只需要单纯地领受它。换句话说,我们不是靠行为得救,而是靠着信心。

接着,保罗以亚伯拉罕为例阐释了“信”的本质(第 4 章)。这一类比证明“因信称

义”有《旧约》的保障。

保罗在接下来的四章中阐明了因信称义的本质与结果。一旦我们“称义”——因着基督的缘故“被称为义人”——我们必然会得到完全的救赎。基督在我们还是罪人的时候死了，现在他将会给我们多大的救赎啊！（5:1-11）罪与死因亚当的过犯进入到世界；而律法不过进一步彰显出罪恶。我们是通过基督才得以重塑生命的（5:12-21）。信不仅使我们的罪得到宽恕，而且使我们从罪的魔掌中挣脱出来、获得自由；基督徒的生命是圣洁的生命（第6章）。从罪中解放出来的自由也是从律法中解放出来的自由；律法本身在罪面前软弱无力（第7章）。但基督徒的生命如今具有一种全新的能力，这一力量足以抵挡全部的罪恶，这就是上帝之灵的大能（8:1-11）。我们得到基督与圣灵的恩赐，就是说我们已经成为上帝的儿女，我们在面临全体宇宙之际完全无所畏惧（8:12-39）。

在第9章到第11章，保罗论述了以色列人拒绝福音的问题。先天的以色列人没有得到拯救，而由相信福音的人构成的、真正的、灵里的以色列人却得到了救赎。谁又能与上帝评理呢？谁又能为造物主立下规矩呢？只有极少一部分以色列人得到了拯救，而大多数以色列人仍然处于不信的行列中，这乃是上帝的大计划，最终会导向以色列民与所有民族全部得救的结果。

在第12章到第16章这一部分，保罗展示了他的福音的实际效果，力劝人们顺服国家的权威，并像在《哥林多前书》一样，运用爱的原则来解决尚有争端的良心问题，宣布了他预备向西方传教的计划，并向罗马教会的一些人传达了信息，警告人们要躲避那些背离所学之道的人，最后以对上帝的赞美结束了全文。

两个引起我们关注的地方

问安、感谢与主题（罗1:1-17）

《罗马书》问候语的特殊之处在于它非常之长。保罗在给一个他从未见过的教会写信，而其写信的原因恰恰是他托付终身的福音本身。因此他在信的开首就将福音置于最醒目的位置。而在这里，出现在保罗脑海中的是福音的根基，即拥有神人两性的耶稣基督。一个被赋予向外邦人传基督的福音的人，必然在信中会以这样的方式向罗马人

致辞。

和保罗书信惯常表达感谢语一样，保罗于此提及了他长期以来形成的愿望：拜访罗马的基督徒，提到他想与他们分享属灵的恩赐，不仅如此，他说他们可以彼此分享同得安慰。此处体现出保罗的性格特点。有人认为保罗没有必要这样说。事实上，保罗已经做好充分的准备去罗马分享属灵的恩赐。但他担心他的读者感情上会受到伤害：就好像保罗所想的那样，他的拜访所带给罗马人的益处却没有得到他们什么回报（1:11-12）。这里体现出保罗细致的洞察力与高雅的谦恭。但和所有真正的谦恭一样，它乃以事实为基础。保罗不是那种拒绝别人帮助的人，哪怕这帮助与慰藉来自于地位低微的弟兄。

在第16、17节，保罗指明该书信主题，即上帝通过其大能拯救人的福音，这一福音揭示出人因着信而领受上帝的义的真谛。人们对“上帝的义”的涵义颇有争议。有人认为义是上帝的一种属性。但根据《罗马书》10:3与《腓立比书》3:9我们或许能得到更为准确的答案：它是指上帝自身给予的人与上帝之间的正当的关系。要想从审判者上帝那里获得无罪的宣判有两种方式，一是谨守上帝的律法不犯罪，一是通过信领受基督之义。前者因为人的罪而不可能，后者由于基督的恩典而获得可能性。作为罪人，我们不能摆脱死亡的刑罚。基督代我们受了刑罚，我们由此从中解脱，在上帝的恩典下一切都可以重新开始。我们成为义人——事实上我们是“被称为义人”——并非由于我们与罪无干了，而是因为上帝在他的恩典中不再是经由我们乃是通过基督看待我们。我们确实被称为义人，但这绝非源于我们自己的作为。我们所拥有的不是自己的义，而是“上帝的义”。

人通过信才可领受上帝的义。信并非行，而仅仅是领受的意愿。基督通过他的死向我们应许，将我们带到上帝那里。这在我们看来难以理解，我们是否应该相信基督？如若我们打开福音的书卷，我们就会被他折服。

由是观之，因信称义的意思就是尽管我们还是罪人，上帝却称我们为义人了。这似乎是一个危险的教义。既然无论我们是否真的是义人我们都被称为义人，既然犯了罪也不会受到惩罚，我们是否可以继续犯罪？这样的推理忽视了称义之结果。信带来的不止是宽恕与原谅，它带来的乃是一个全新的生命，而在这个新生命里罪没有立足之

地。基督徒完全走出了他以前所遭受的奴役。尽管在现实中,他们还不完全,但在原则上他们已然获得了完满,凭借圣灵的大能已经战胜了所有的罪。基督徒不会与罪妥协。拯救不仅来自于人们的罪感,它同样也来自于对罪的征服。《罗马书》的第6章让不良的德行无处立足。

保罗的历史哲学(罗9-11)

《罗马书》第9-11章这部分内容在多个方面都引起人们的兴趣,譬如关于神秘玄奥之上帝意志的宏伟思想。第9章纠正了我们对上帝所持的错误看法。上帝对我们而言毕竟是一个奥秘。他那永恒的大计划我们又能管窥几许?在他面前我们必定战栗畏惧!但他却是一个向我们发出邀请的上帝,他通过基督使我们进入到与他的契合当中。这乃是福音的真正奇妙之所在,它将我们带人与上帝的团契当中,这个上帝不是我们的意念创造出来的上帝,而是那慈爱的父,同时也是万有之威严、圣洁以及神秘的创造主。信仰他的人得到的将是那种掺糅无上敬畏之感的大喜乐。

这一部分之所以引起人们的兴趣还由于它证明了保罗与犹太民族之间的情感。我们在哪里还能找到比《罗马书》9:1-5更具爱国主义色彩的篇章?保罗为向外邦人传福音而否定摩西律法,让一些学者认为保罗对待以色列的态度是片面与偏激的。事实上,保罗从未倡导毁灭他所属的这一民族。他相信天生的以色列人在历史的舞台上拥有自己独特的角色。《罗马书》的这些内容,和保罗书信中如《哥林多前书》9:20那样的内容一样,共同印证了《使徒行传》的这一观点:在不关乎原则的前提下,保罗身上有坚固犹太传统的意愿。

第二十二章 保罗的罗马之行

学习材料：

《使徒行传》第 20 - 28 章

向耶路撒冷行进

当保罗于他的第三次传道行程中在哥林多逗留之际(徒 20:3),就已经形成了前往罗马与西方传道的计划。但他首先要将从外邦人教会中筹到的捐款带到耶路撒冷去(罗 15:22 - 33)。他从一开始就意识到去犹太地所冒的风险(罗 15:31),而旅程中先知的言语证实了他的忧虑。然而,路途即将在他的面前展开,保罗毫不犹豫地踏上了征程。

由于行程匆忙,保罗没有去以弗所,他本可能在那里逗留,但他没有如此做,而是召集以弗所教会的长老们与他在米利都会面。保罗对长老们的讲道是他与教会领袖们谈话的一个范例,为我们保留了福音书中没有记录的有关耶稣的宝贵名言(徒 20:35)。

抵达耶路撒冷

保罗因着向外邦传道的成功之旅而受到了雅各以及其他耶路撒冷教会长老们的热烈欢迎。但他们告诉保罗,大量的犹太基督徒,尤其是在犹太地的基督徒被告知说保罗让流散的犹太人放弃他们祖先留下的传统。为反驳这一指控,他们建议保罗根据犹太传统,与其他四个人共同在耶路撒冷行许愿的礼。保罗接受了这个建议。

保罗在雅各的要求下所行的许愿礼与拿细耳人许的愿相似(民 6:1 - 21)。我们并不清楚许愿之礼的所有细节。保罗自己说他在其第二次传道之行中也有一次类似的许愿(徒 18:18)——从语法上分析,此处经文指亚居拉而非保罗,那么保罗就未作此许愿。

事实和犹太地的基督徒所听到的不同,保罗并未教导流散的犹太基督徒舍弃摩西

律法,尽管他确实强调了外邦基督徒应拒绝犹太律法。尽管由于他在外邦人中的工作迫使他不得不经常放弃律法,并且他自己在内里已经摆脱了律法的束缚,但他在原则上实际上并没有放弃律法。因而他愿意参加在耶路撒冷进行的犹太式许愿也并非出人意料。保罗在这一场合下的行为完全符合他在《哥林多前书》9:20, 21中提出的原则。遵行律法对保罗来说并非获得救赎的手段,拯救乃是上帝通过基督的死无偿赐予人的恩典。但对当下的情形而言,并没有必要要求犹太基督徒废除律法、放弃犹太教的传统。保罗愿意将这个问题放在上帝的手中,听从上帝的引领。

在耶路撒冷与该撒利亚遭受监禁

然而,没有接受福音的犹太人,听到他们从流散中返回的同乡关于保罗传教扩展惊人的消息,完全被保罗激怒了;他们的怒火犹如一触即发的火药桶,一根小小的导火线便会引发惊天动地的熊熊火焰。犹太人对保罗将外邦人带到圣殿内院的指控成为这根导火线。这一罪行的惩罚可以是死刑。

由于罗马千夫长(Roman tribune)以及驻扎在圣殿西北部的安东尼亚城堡士兵的及时干预,保罗幸免于难。与在其他场合一样,保罗受到的双重教育使他受益良多。他对希腊语的熟知使千夫长看到他并非是来自埃及的骗子;而懂得亚兰语则使他和群众有了更好的交流。获得发言权之后,保罗站在城堡的台阶上通过回顾自己过去的生活为自己做了辩护。他说他不是没有进入圣殿权利的外邦人,而是真正的犹太人。他在一开始对律法并没有任何偏见,恰恰相反,在受到良好的拉比教育之后,他积极地投入到对基督徒的迫害当中。但上帝使他成为这个新派别的追随者,神圣的启示命令他停止在耶路撒冷继续为犹太人工作。他成为外邦人的使徒不是对以色列的反叛,而乃是对上帝命令的遵从,这就是他为自己辩护的关键点。

然而,保罗并未完成对自己的辩护。尽管他用语谨慎,但在他首次提到外邦人之际,再次激起了群众的怒火。他被士兵带走,要遭受鞭笞从而被迫“从实招来”,好在他罗马公民的身份救了他。他受到的希腊教育赢得了当局的几分尊重:这样的罪犯不能随便地处置。

为了更精确的量刑,千夫长第二天将保罗带到“犹太公会”,但法利赛人与撒都该人

之间对如何给保罗定罪的问题产生了分歧。保罗又一次因为罗马士兵的保护而没有受到犹太人的迫害。然而,第二天晚上来自主的启示为他白天所遭受的屈辱进行了补偿。在反对的呼声中,使徒保罗要在罗马做他的见证了!

犹太公会举行第二次听证会的建议只是一个再次提供暗杀保罗机会的借口。充满敌意的犹太人已经要不择手段地消灭他们眼中的变节者了。幸亏保罗的一个侄子闻到了风声。在黑夜的掩护下,饱受折磨的罪犯在强大的保护下被送到该撒利亚的罗马总督那里。

这时的总督是臭名昭彰的腓力斯,其腐败的政治管理为即将到来的犹太战争扫清了道路。在腓力斯面前的第一次听证记录得十分详尽。犹太人雇佣了一个专业的原告人起诉保罗,保罗为自己进行辩护。腓力斯推迟了听证,尽管后来他多次听到保罗的辩护,也没有采取任何措施。他对保罗的态度一部分是由于他希望从保罗那里得到贿赂,一部分是出于包含内疚感与畏惧感的某种好奇,还有一部分源自他不想得罪犹太人的意愿。

在腓力斯卸任之前的两年中,保罗被囚禁在该撒利亚。非斯都,腓力斯的继任者向保罗提出建议,让保罗去耶路撒冷听取审判。保罗知道改变审判地点之后果可能是致命的,因此他向罗马皇帝的法庭提出上诉。作为罗马公民,保罗有权利上诉。很显然,如果案件并不重要或棘手的话,上诉就会被驳回,但这一次保罗的上诉获得了准许。

非斯都为了给保罗定罪,想到了一个主意,他决定与希律·亚基帕二世(Herod Agrippa II)以及他臭名远扬的妹妹百尼基共同听取保罗的辩护。希律王是分封王,管理原分封王腓力的领地。千夫长以及该撒利亚城的贵族们也参与其中。像在犹太人面前一样,保罗在亚基帕王面前的辩护回顾了他过去的经历,尤其谈到了他归信基督的转变过程,表明他乃是在神的指引下行事的,他完全忠诚于以色列人极为珍视的关于弥赛亚的盼望。无论当时情况如何,人们都不能再对保罗的辩护无动于衷了。非斯都与亚基帕王二人都为之深深打动。保罗的人格中显然有一种强烈的魅力,他的见证震撼了人们。

至于如何为保罗定罪,听证的人们最后的决定是有利于保罗一面的。当局认定保罗罪不至死或拘禁。这样的裁定与教会早期历史中罗马当局的态度是合拍的。当局显

然不认同基督教具有政治危险性的看法。对基督教的反对并非源于罗马对律法与秩序的关注,而是由于犹太人的嫉恨。

罗马之行

最后一次听证取得对保罗有利的结果,但这也不能改变以前对保罗的判定。保罗仍然是以罪犯的身份被送往罗马的。不过,尽管是罪犯,保罗却受到了更好的对待。当时由亚里达古与路加与他同行,正是后者将保罗这多有变故的行程记录下来。

这一记录对于研究古代人生活的学者来说意义非凡,因为它提供的信息为人们研究古代的航海事业有不可取代的价值;而对基督徒来说这里则提供了研究保罗生平的第一手资料。在《新约》中再没有什么地方比这里更为生动地记载了保罗临危不惧的画面。从这个画面中可以明显看出,保罗的能力来自于他所信仰宗教的力量。在亚历山大的那艘船上有官员、士兵以及水手等等共 276 个人,但船上真正的主人却是耶稣的门徒。人们从一开始鄙视他,认为他不过是个罪犯,但在后来的危机时刻他们却听从了他的命令。

保罗在罗马

保罗在到罗马之前,就已经与罗马基督徒的代表们会面。他们几年前收到他的来信;他们听说了他在东方所作的令人赞叹的事工;其中有些人和他有些私交。而如今,尽管保罗还是一个罪犯,他们却欢欣喜悦地迎接他的到来。

在保罗到达罗马仅三天之后就开始了工作,他要赢得罗马的犹太人。然而,尽管大量的犹太人一度来到他的住处,尽管有些犹太人接受了福音,大多数人对福音还是嗤之以鼻。而保罗对外邦人的工作则大获全胜。他受到的关押相对宽松,他获得准许自己租住居所,谁愿意来拜访都不会受到阻挠。他两年多前在会堂里听到的主的应许到如今终于实现了。外邦人的使徒终于来到了外邦世界的首都。

基督教的历史走完了第一个阶段。基督教会从耶路撒冷一直到罗马处处都得以建立起来。

第二十三章 至高无上的基督

学习材料：

《歌罗西书》、《腓利门书》

《歌罗西书》与《腓利门书》之间的关联

《歌罗西书》与《腓利门书》是在同一时间写的。同样的人——亚里达古、马可、以巴弗、路加与底马等人在这两封书信中都有出现，他们都是保罗的同伴（西 4:10-14；门 23, 24）。只有耶数犹士都（腓利门很可能不认识这个人）（西 4:11），《歌罗西书》的送信人推基古，以及与保罗一起在《歌罗西书》中致问候语的提摩太在《腓利门书》中没有出现。亚里达古被保罗称为“与我一同坐监”的人（西 4:10），而同样的称谓也用于以巴弗身上（门 23）。但在两封信中对两个人用同一个称谓可能并不只是偶然的情况。各种异文仅仅表明这两封信不是同一天写成的。亚里达古与以巴弗以及其他可能轮流陪同保罗坐监。无论如何，即使这两封信不是同一天写的，至少也是同一时间发出的。《腓利门书》的送信人阿尼西母是和推基古一起的，而推基古显然是《歌罗西书》的送信人（西 4:7, 8）。

歌罗西教会

歌罗西城并非一个地理重镇，与之相毗邻的老底嘉与希拉波立两座城市之辉煌使歌罗西黯然失色。这三座城市紧密毗邻，坐落在吕库斯（Lycus）山谷，相距以弗所东部大约 100 英里。歌罗西、老底嘉与希拉波立的教会之创建者都不是保罗（西 2:1；4:13）。但歌罗西教会是由保罗的一个同伴以巴弗（他很可能因听了保罗的讲道而归信）建立起来的（西 1:7）。以巴弗很可能是以保罗使者的身份在歌罗西展开传教的。保罗显然将

歌罗西、老底嘉与希拉波立这三处的教会当作自己直接统领的教会了。他给歌罗西人写信的语气与给罗马人写信的语气完全不同。他自然地将歌罗西人看作自己属灵的孩子(西 1:24-2:5)。

歌罗西教会非常有可能是保罗在第三次传道行程中在以弗所逗留的三年里建立起来的。“这样有两年之久,叫一切住在亚细亚的,无论是犹太人,是希腊人,都听见主的道。”(徒 19:10)歌罗西位于亚细亚省弗吕家地区。尽管《使徒行传》中所说的“亚细亚”只是一个狭义的省份,但它还是表明保罗在以弗所传福音的影响早已越过地域的界限,很有可能已经达及歌罗西,而这里是以弗所通向东方的必经之路。歌罗西人以巴弗(西 4:12),很可能是在去往以弗所的时候信主的,而当他返回的时候,就开始在自己的家乡传福音了。

歌罗西教会主要是由外邦人组成的(西 1:21, 27; 2:13)。教会的建立者以巴弗本人也是外邦人,在《歌罗西书》中他与路加、底马一道从犹太人中被区分开来(西 4:10-14)。

《歌罗西书》与《腓利门书》的写作时间

保罗在坐监的时候写了《歌罗西书》与《腓利门书》(西 4:2, 10, 18; 门 1, 9, 23)。他虽被监禁,却获得与友人相伴以及自由通信的权利。他在罗马被监禁的两年期间明显受到了优待(徒 28:16, 30, 31)。保罗在该撒利亚的时候也受到了这样的优待,有些学者认为保罗写这两封书信的时候应该是保罗在该撒利亚的那两年期间(徒 24:27),但这种可能性并不大,我们确定这两封信是保罗在罗马坐监的时候写的。

歌罗西教会的情形

保罗写《歌罗西书》的时候,歌罗西教会的建立者以巴弗正在保罗身边。他告诉保罗说教会正在逐步地发展壮大。可能后来还有一些人带来关于歌罗西教会的消息。阿尼西母是另一个在保罗身边的歌罗西人(西 4:9),但他很可能不了解歌罗西教会的发展态势,因为他是直到离开歌罗西之后才信主的。

关于歌罗西教会,保罗听到的消息并非全是振奋人心的。有人在那里传播异端思想。我们也很难断定那到底是何种异端,人们对此有很多假想。不过有一点可以确定,

传播异端思想的教师们强调要过一种禁欲的生活(西 2:20-23)。“不可拿、不可尝、不可摸”是他们的规条。很明显,他们禁止食肉与饮酒(西 2:16)。他们还过分强调整期与斋戒。但他们教导中的理论层面却不是很明确。他们似乎非常重视天使,并夸耀他们达到的某种神秘境界。我们很难确定他们是犹太人还是外邦人。《歌罗西书》2:11-15 提出的基督徒摆脱律法的束缚获得自由以及对洗礼高于《旧约》中规定的宗教仪式等思想,向人暗示出歌罗西人仍然受到某种犹太主义的影响。

但歌罗西犯错之人并非加拉太的那种犹太化基督徒,因为保罗批评他们的语气要缓和得多。歌罗西的基督徒并没有偏离福音的基本原则;他们只是受到一些无益思想的干扰;他们强调一种所谓的更高道德,而这将会毁坏质朴的基督徒生命。他们的错谬不容忽视,教会的历史发展向我们展示了这一点。过于尊崇任何低于上帝的存在者都是危险的。歌罗西教会里出现的这种异端思想很可能并未直接否定基督的至上性;后来的天主教会也并没有这样做,但却发展出一种圣徒崇拜的思想。但无论是歌罗西教会还是后来的天主教会出现的偏差,其后果都导致基督徒不能认清基督的位置,从而忽视了基督至高无上的主权。

保罗的批驳

保罗在批驳歌罗西教会中的异端思想时,采用的是积极的进路而非消极的进路。保罗在信中没有非难与抨击,而是指出歌罗西人已经取得的成就,以防他们猎奇好新。他们已经从黑暗的权势中被拯救出来(西 1:13)。他们已经知晓了历世历代所隐藏的奥秘(1:25-27; 2:2, 3),他们已经从世界中解放出来,并在基督那里获得了新生(2:11-15, 20; 3:1-4)。因而他们不再需要一种更高的、禁欲的生活方式,也没必要进行一种玄奥的沉思。没有什么生活方式高于保罗在《歌罗西书》第3章与第4章(3:1-4:2)描述的那种生活方式;也没有什么奥秘比基督的奥秘更玄妙。

保罗没有直接批判歌罗西人对天使表现出来的崇拜倾向,而是通过强调基督的至高无上性来展开批驳。如果基督是他所说的那样(西 1:13-23; 2:8-15),那人们就没有必要去崇拜天使。此处恰恰是《歌罗西书》最有特色之处。保罗在其他书信中往往预设了基督位格之崇高性,却从未曾展开具体的论述,在这里他终于获得了一个良机。

《歌罗西书》中的基督论

《歌罗西书》有很强的“基督论”色彩。与保罗的其他书信相比,《歌罗西书》最充分、最具体地表达出保罗关于基督位格的观点。即使如此,保罗也只是偶然触及基督论思想的,他只是借用这种论述批驳歌罗西教会中存在的一些异端思想。如若歌罗西教会不存在问题,保罗可能就不会具体地论述基督与上帝、基督与世界的关系问题(西1:14-23)。但无论他是否论及这些问题,他自己的观点与立场都始终如一,这些问题是保罗宗教生命的根基。在保罗写的各封书信中,有一些是不言而喻的观点,都是保罗书信预设的前提。当他论及某些基本观点的时候往往是具有偶发性的。正因为它们是最基本的、毋庸置疑的观点,故而保罗一般不会专门对之展开论述。

关于基督位格的问题即属于这类问题。从第一封信到最后一封信,保罗对此问题的观点都始终如一。他在《歌罗西书》中所说的一切在以前的书信中都能找到相关的零星论述。保罗一开始就认为耶稣基督是一个人,他具有真实的人的生命,并真实地死在十字架上。而另一方面,保罗从一开始就将基督和人区分开来,并将他归于上帝。换种说法,保罗从一开始就认为基督有双重属性,耶稣基督既是神又是人。最后,《歌罗西书》强调基督的先存性,这在其他书信如《加拉太书》(4:4)已有提及;而基督在创造中的作为则在论证精巧的《哥林多前书》(8:6)中已经论及。

无论怎样,《歌罗西书》中对基督论的系统阐释具有极大的价值,它将以前分散于各书信的基督论思想综合起来。在保罗看来,基督首先“是那不能看见之神的像”(西1:15)。他是上帝的至高的启示者,他不仅用自己的话语,而且以自己的本质启示着上帝。若知神,信靠基督乃是唯一法门!其次,他是“首生的,在一切被造的以先。”这句话很容易被曲解。人们有可能会认为基督是上帝的第一个造物。但下面的三节显然否定了这样的理解。保罗自己对这个易被曲解的内容进行阐释。“首生的,在一切被造的以先”意思是基督自己不是被造的,在所有受造物被创造之前他就已经存在了;他先于万物而存在,作为上帝的独生子,万物都在他之中。他本身也积极地参与对万物的创造,不仅参与创造了世界、人,而且那些天使的权势,“有位的、主治的、执政的、掌权的”——即歌罗西人过于强调的东西,也都是他参与创造的。他是父神在创造中的工具。他同时也是创造之终结。世界并不因自身而存在,而是因着基督而存在。尤其是

他乃教会之首。他的首领之职分在他第一个从死里复活、从而将他的门徒都带进荣耀的永生中彰显出来。总之，神性里一切的“丰盛”(fulness)全部寓居于基督之中。“丰盛”一词在公元2世纪灵知派中被滥用。说歌罗西人中已经存在灵知派的萌芽、已经开始误用这个词汇是毫无根据的。如果真是如此的话，保罗在《歌罗西书》与《以弗所书》中一再使用这个词汇，乃是要将读者带回到这个概念更本真、更纯朴、更伟大的意义中来。

基督的位格与作为

保罗在《歌罗西书》1:20-23中在对基督本质论述的基础之上展开了对基督之作为的描述。基督被上帝委任的工作乃是恢复受造物与它们的创造主上帝之间的关系。罪在上帝与其受造物之间竖起一道樊篱。受造物处于上帝的愤怒与诅咒当中。罪并非微不足道的琐碎之物，人不可对之视而不见。如果上帝是公义的，就必然存在着道德秩序。上帝的愤怒始终环绕于罪人周围。但由于基督的牺牲，上帝的愤怒被平息了。基督为我们赎了罪，并将罪人带到了上帝面前。的确，罪与和好主要是针对犯罪之人，但同样也适用于全部受造物，世界由于人的罪而受到诅咒。上帝与受造物和好之结果就是新天新地。受造物所遭受的痛苦与艰辛终有完结之日(参照罗8:18-25)。

保罗在《歌罗西书》中对基督作为的描述(1:20-22; 2:10-15)，在他之前的信中都找不到相关的论述。我们现在需要特别强调的是保罗关于基督之作为的思想是建立在他对基督位格认识的基础之上的。全部保罗书信中始终都持有这样一种观点，即基督的生命、死亡以及复活都具有宇宙意义。它们之所以具有这样的意义，乃在于基督具有保罗在《歌罗西书》中描述的那种位格。如果基督只是一个受到启示的先知，如果他只是一个最为伟大的受造物，那么贯穿保罗书信始终的宏大的上帝救恩的历史主题就变得荒诞不经了。只有认识到基督“是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先”，我们才能理解上帝拯救的意义。《歌罗西书》中深奥的基督论主题乃处于基督徒信仰的中心。

《腓利门书》

尽管保罗未曾到过歌罗西教会，他给这个教会写的信仍然洋溢着真情实感。保罗

不是一个冷酷而装模作样的人，他是一个具有深切同情心的人，因而他才能深入探讨歌罗西基督徒中存在的问题，为他们的信仰与友爱而欢欣，为他们的过错而哀叹，并且为了他们灵命的成长而努力。

保罗率真的性格与质朴的情感在他给腓利门的那封简短轻快的信中就更为自在地表现出来了。腓利门是听了保罗的福音之后信主的(门 19)。他不是那种时刻需要保罗敲警钟的人，保罗非常确定腓利门能够理解他写信的动机。

保罗的这封信主要是写给腓利门的，同时也写给同在腓利门所在教会的亚腓亚与亚基布。此处我们可以看到使徒时代的基督徒家庭的典型。亚腓亚很可能就是腓利门的妻子，而亚基布可能是他们的儿子。看起来亚基布在教会担当一定的职务。保罗在《歌罗西书》结尾处中以一种令人吃惊的强调语气说，“要对亚基布说，‘务要谨慎，尽你从主所受的职分’。”我们想知道亚基布到底接受了一个什么样的职分。无论怎样，我们都希望他完成了这个职分。保罗向他敲了一个非常严厉的警钟，这声音震撼着亚基布，同样也震撼着我们。我们向人传播《圣经》真义的职责并不轻松，警钟同样也在我们耳边响起：“务要谨慎，尽你从主所受的职分”。

这封信不仅是写给腓利门一家的，而且是写给他们家的“教会”的。这一“教会”是歌罗西聚会的一个组成部分。早期，如果难以找到聚会地点的话，家境较好的基督徒往往会提供出自己的房子供聚会使用。一个名叫宁法(Nympha 或 Nymphas)的老底嘉人就是这样做的(西 4:15)，此人的名字在各种手稿中不尽相同。同样做的还有哥林多教会的亚居拉和百基拉(林前 16:19)以及该犹(罗 16:23)。

保罗写《腓利门书》的缘由很简单。腓利门的一个奴仆阿尼西母逃离了他的主人家，还很有可能从主人家拿了钱(门 18)。但他后来来到罗马并听了保罗传播的福音从而归主。保罗本可以将他留下做自己的帮手，但保罗并非这一类人。他要将这奴仆送还他的主人。基督教的信仰并非逃避社会责任的借口，基督徒的自由乃是内在的自由，它与忠实于自己的社会职责并不相互冲突。保罗交给阿尼西母的信，要腓立比原谅并欢迎已经成为基督徒大家庭一员的阿尼西母弟兄的归来。这封信写得轻松而简短，但绝没有遮盖保罗这一伟大使徒身上散发的光辉。在生活的点滴中，保罗身上始终洋溢着真正的绅士风度及作为使徒对超验的福音忠贞不渝。

第二十四章 基督的教会

学习材料：

《以弗所书》

写作时间

保罗写《以弗所书》的时间与上一章探讨的《歌罗西书》大约持平。首先，保罗写这两封书信之际都还是囚徒身份(弗 3:1; 4:1; 6:20; 西 4:3, 10, 18)。其次，两封信都是由同一个人推基古送出去的(弗 6:21, 22; 西 4:7-9)。第三，这两封信不仅在思想，而且在措词上都惊人的相似。这些都足以表明《以弗所书》与《歌罗西书》是在同一时间写成的。当推基古带着给歌罗西教会的信离开罗马之际，他身上无疑还带着本章要探讨的这封书信。

写作对象

由此我们可以确信无疑地认定《以弗所书》是保罗在罗马的两年监禁期间写作完成的(徒 28:30, 31)。但谁是《以弗所书》的第一读者我们就不那么容易判定了。我们可以确定这封信的写作时间，而该书信的目的地却不明晰。保罗是在罗马写的这封信，但他是要写给谁呢？

如果读到该信的第一节“在以弗所”这一语句，问题好像就迎刃而解了。但问题在于我们手边保留的最早也最完备的手稿，即梵蒂冈抄本(Codex Vaticanus)与西乃抄本(Codex Sinaiticus)中省略了这一语句。因此保罗有可能没有写“在以弗所”的语句，而是后来的抄经者添加上去的。如果是这样的话，《以弗所书》本身就没有直接说明其收信人是谁的问题。早期手稿中的书信开头“致以弗所人”并非书信本身的内容，而是为了

方便与其他书信区分开来添加在上面的。因此,如果除去“在以弗所”的语句的话,能证明这封信是写给以弗所人的就只剩下手稿的开头与早期基督教作者长期以来形成的传统了。

但许多学者对这一传统持反对意见,因为以弗所人与《以弗所书》所针对的读者形象完全不符。我们应该还有印象,保罗曾经在以弗所停留过三年(徒 20:31),因此他与以弗所教会之间应该保持着密切的联系。给这样一个熟悉的教会写信,保罗势必会谈及许多当地的事宜,就如同他给哥林多教会写的信那样。但事实上,在保罗的所有书信中,还没有哪一封像《以弗所书》这样没有涉及些许当地的状况,而保罗惯常使用的问候语在这里也消失了。这封书信语气平平,可以看作是给陌生人的信,不过,如若将之寄给友人却也并非完全没有可能。这样一封信会是保罗写给他有多年密切联系的以弗所教会的吗?

这种认识使现代的一些学者都接受了手稿中对“在以弗所”这一语句的省略,进而否定了《以弗所书》是保罗写给以弗所教会的说法。但如果这封信不是写给以弗所教会的,又是写给谁的呢?有一个看似合理的主张认为,它就是写给一般的外邦基督徒的,而这一主张也确实能找到相关的事实依据。如人们所见,这封书信没有明显的写作对象。但《以弗所书》6:21、22 却与这一主张不符,保罗提到他要打发推基古到读者那里去,而推基古当然不可能到罗马帝国所有的外邦人教会。因而,一方面这封信看起来不像是专对以弗所教会写的;但另一方面它又不像是毫无限制地面向全部外邦人教会的。而介于其间的一种主张是近几年来被广泛接受的一种看法,这种看法认为这封书信不仅针对以弗所教会,但其对象也不至于宽泛到全部外邦人教会。因而《以弗所书》既不是给单独一个教会的信,也不是给全体外邦人教会的信,而是一封在一些教会,尤其有可能是在小亚细亚的各个教会中相互传阅的信。如果以弗所教会就在其中,那么《以弗所书》就具有了特殊性与普遍性的双重性质。保罗在这样一封在教会间相互传阅的信中很自然地不会涉及某个教会的特殊事宜;而与此同时传统上也会很自然地认为保罗的这封信是给当时的一个重要教会的。由此看来,即使保罗没有提到“在以弗所”的字眼,就算这封信不是专门针对以弗所教会写的,古代手稿中“致以弗所人”的题头也不算错。

我们必须承认,《以弗所书》的写作对象问题还没有定论。但幸运的是这一问题并非至关重要。不论保罗想把它寄给谁都不影响该书信本来的特征。就算这封信是给以弗所教会的,它也不是针对个人甚或教会群体的,而毋宁说它的读者对象是以以弗所教会为代表的广义的外邦人教会。《以弗所书》与保罗的其他书信(甚至包括《罗马书》在内)相比,其读者背景是最为模糊的。保罗在其他书信中总是深切关怀他所致意的当地教会,而在这里,保罗的视野却表现得更为广阔,涵盖普世的教会王国。

写作缘由

很自然,保罗会在以弗所人出现之际写这封书信。在保罗于罗马第一次遭到监禁的时候,他已经渡过与犹太化基督徒进行艰苦斗争的年份,这些犹太化的反对者主张将不愿成为犹太人的外邦基督徒赶出教会。但保罗最终取得斗争的胜利,而外邦人加入教会的权利也被确立。我们有时候会小觑这一胜利的重要性,认为这一切都是理所当然的,从而忽视了获得胜利的艰难过程。在《旧约》中,拯救只属于被上帝拣选的人,现在它已延伸至所有的国家与民族。正如保罗所言,外邦人在弥赛亚王国中占有一席之地实在是一个奇迹,这是人类智慧所不能领悟的奥秘;而现如今依照上帝的永恒计划,这一秘密被充分地揭示出来。在斗争结束之后,在保罗成功驳斥了犹太化基督徒以及在保罗传播的福音甚至得到了初期使徒们的赞许——而保罗的敌人刚开始是通过诉诸初期使徒而驳斥保罗的——之后,在世界各地建立起坚固的教会从而彰显出圣灵的大能之后,当上帝完成这个宏伟的工作之后,作为外邦人使徒的保罗通过这封信中表达出了感恩,这使得该书不再限于一封普通的书信,而更是一首非凡的赞美诗篇。《以弗所书》的主题乃是普世的基督教会,乃是这教会之神圣根源与神圣旨归。

普世教会

《以弗所书》2:11-12 最清楚地表达出保罗写这封信的背景:外邦人原先的悲惨境域现在已经完全改变,他们同样成为上帝大家庭中的圣徒和成员。正如保罗所言,犹太人与外邦人之间的仇敌已经被永远地驱除了。但这并非意味着外邦人加入了以色列民族,而是因为耶稣基督的救贖不仅面向犹太人,同样也面向外邦人。犹太人与外邦人之

间已经建立起和平的关系,这乃是由于基督的受难使他们都同上帝的关系得以和好,因而在上帝之中得到了平安。正是这个受到祝福的新联合打破双方相互敌视的局面,从而构建起普世的基督教会。

主

保罗在信中提到,对教会的认识并非就教会论教会,而乃是和教会的建立者与维护者——基督联系起来进行认识的。基督是教会的头,而教会是基督的身体;基督是丈夫,而教会则是基督神圣的新娘。在教会的背后隐藏着上帝的救恩,保罗知晓自己的语言还没有丰富到足以表达对上帝救恩的赞美。无论在主题、写作时间以及表达形式上,《以弗所书》与《歌罗西书》都如同孪生姊妹;《以弗所书》中关于教会的论述如若离开保罗在其他书信中、尤其是在《歌罗西书》中对基督位格的论述就不会得以完整的表述。保罗在一段话中再一次赞美了升天之主的荣耀(弗 1:20-23)。但这一段话的思想以及《歌罗西书》中关于基督的论述都是《以弗所书》从始至终的预设前提。保罗所认识的基督是神圣的基督,他在万物之先存在,并且万物存在于他之中;保罗所认识的教会是伟大的、普世的教会。没有保罗的基督论,就没有他的教会论。

上帝的计划

保罗对教会的认识甚至深入到教会的建立者的历史性工作的背后,进入到上帝的永恒计划当中。神圣的救赎工作,对救赎对象的拣选,救赎完成之后的荣耀,等等,皆为上帝永恒计划的组成部分。人类自己的功绩被排除在外,善行仅是人获得拯救后的结果,而非得到拯救的原因。基督徒的生命乃是神圣恩典的新创造(弗 1:9, 10)。上帝“从创立世界以前,在基督里拣选了我们,使我们在他面前成为圣洁,无有瑕疵。又因爱我们,就按着自己意旨所喜悦的,预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分。”(1:4, 5)上帝既是开端,又是终末,全部的救赎工作都是“使他荣耀的恩典得着称赞”(1:6)。

基督徒的生活

和保罗的其他书信一样,《以弗所书》在论述“教义”方面的内容之后就涉及“实践”

方面。但这两方面是密不可分的。《以弗所书》4:1 里重要的词汇“因此”与《罗马书》12:1 中的这个词汇一样,是不容忽视的。这是对读者的呼召:你们应将前面谈及的理论行出来。在保罗的心目中,教义是生命的绝对核心,而生命则是教义的必然结果。人们应该明白这一点:没有《以弗所书》第1章到第3章中对天上的异象的憧憬,就不能在地上践履第4章到第6章中所说的高尚行为;就如在另一方面,除非人们在自己每一天的生命中都活出神圣的样式,对天上异象的憧憬就会逐渐地黯淡直至消逝。

第二十五章 基督与他的门徒

学习材料：

《腓立比书》

在探讨了令人头疼的《以弗所书》的写作对象的问题之后，我们可以松一口气了，因为眼下我们要探讨的这封保罗书信是写给一个著名教会的。这就是《腓立比书》。腓立比教会是保罗的第二次福音之行穿越特罗亚之后在马其顿建立起来的第一个教会。关于此教会的建立，我们在《使徒行传》中可以找到生动的记载（徒 16:11 - 40）。将《使徒行传》、《腓立比书》以及分散于保罗的其他书信的相关记载连缀起来，我们就可以获取关于腓立比教会的较为详实的信息。

保罗与腓立比教会

腓立比教会历史中最为显著的特征，尤其表现在保罗写给她的书信中，就是此教会与其建立者之间的那种亲密无间与相互信任的关系。保罗对腓立比基督徒表现出高度的信任感，明显地表现在他时刻预备从他们那里获得物质上的援助。在其他教会里，保罗为了反驳人们攻击他有贪婪之心，他必须要保持一种严格的独立性；但在腓立比教会，保罗是绝对安全的，在这里他不会遭遇到那种无聊的暗示。这至少告诉我们，馈赠与接受都是完全自由的行为。

保罗与他的同伴们不仅在第一次来到腓立比时受到了热情的接待，而且在他们离开之后腓立比教会的一些人还追随他们而去。当保罗还在帖撒罗尼迦的时候，他们就第一次给他送来了日常需用；保罗在那里短暂工作期间，他们又一次送来了东西（腓 4:16）。而当保罗离开马其顿之后，又一次接受了他们的馈赠（4:15, 16）。这很可能就是

保罗在《哥林多后书》中提到的他所受到的补足(林后 11:8, 9)。在哥林多, 保罗遭受到恶毒的指控, 因而他不能依靠当地教会提供资助, 而必须通过双手劳动度日, 正是在这个时候, 马其顿弟兄的援助到来了。毫无疑问, “马其顿”在这里特指腓立比, 因为保罗在帖撒罗尼迦的时候和在哥林多一样, 都是靠着辛苦劳碌为生(帖前 2:9; 帖后 3:7-9)。当然, 我们不能误解保罗谢绝教会援助的原因。这并不必然说明保罗的归信者在热心或信心上有什么差错。保罗这样做有多重原因(林前 9; 林后 11:7-15)。或许情况是这样的, 保罗之所以在哥林多这样做并非缘于当地教会的问题, 而主要是由于教会外部出现了传假福音的教师。如果不了解保罗与腓立比教会之间那种非同一般的关系, 我们就很难明白保罗在接受腓立比教会馈赠的时候为什么对其他教会有完全不同的态度。的确, 保罗没有说过腓立比人是在他的传道行程中唯一给过他物质援助的人, 但在保罗离开马其顿之后, 确实只有他们向保罗伸出援助之手(腓 4:15; 林后 11:8)。对保罗来说, 接受这样的援助很可能是不寻常的。

写作时间

保罗给腓立比人写信的时候, 他还在坐监(腓 1:7, 13, 14, 17)。我们不仅可以据前面探讨的保罗书信, 而且根据这里所说的“恺撒家里的人”(4:22)以及“御营全军”(1:13)可以断定, 这是保罗在罗马遭受监禁之际写的书信。但这封书信究竟是写在《歌罗西书》、《腓利门书》以及《以弗所书》之前还是之后, 我们难以断定。不过, 写这些书信之后的可能性更大一些。在《腓立比书》中保罗受到的审判被表述为向危机临近。不久他要么会被处死, 要么就是获得自由。通过书信中关于当时罗马教会的记载, 我们隐约可以看到保罗受到的监禁被延期了。但这些迹象并不明确。说《腓立比书》写于其他三封书信之前也并非没有可能。没有充分的证据, 我们不能妄下结论。

腓立比教会的馈赠

保罗写《腓立比书》的原因是多方面的, 但最直接的原因可能是他刚刚收到腓立比教会的捐助。在过去的几年里, 腓立比教会一直没有机会给保罗提供物质援助, 现在他们终于有了良机。保罗自然要表示感谢。不过, 信中并无华而不实的感谢之语。保罗

明白腓立比教会期盼的并非此类回复,好像他只愿意接受腓立比教会的资助而拒绝来自其他教会的馈赠。毕竟,最珍贵的并非馈赠物本身,而是其中包含的馈赠者的爱心与情感。保罗希求的不是这些物质上的馈送,而主要是关于他这些灵里的孩子的成长消息。他在信中表达了这种想法(4:10-20),他确定他的读者一定明白他的意思。他知道无论以什么样的感谢方式对他们的真情都无以回报,而只有上帝才能回报他们。

将腓立比教会的捐助送到保罗这里的是一个名叫以巴弗提的人。“以巴弗提”实际上是“以巴弗”的另一个写法,这是当时一个常见的名字,我们也不能随便将这个腓立比人以巴弗提与歌罗西教会的建立者以巴弗相混淆。以巴弗提离开腓立比之后得了一场严重的疾病,腓立比教会也听说此事。现在他急切地想回家,自然地,保罗就让他顺便带回自己写给腓立比教会的信。在信中保罗告诉腓立比教会,以弗所人以巴弗提忠诚地完成了自己的使命,在完成使命过程中生了一场病。

罗马的情形

保罗给腓立比人写信的一个主要原因是告诉腓立比人他的工作进展情况。因此,《腓立比书》就为我们提供了保罗在罗马坐监时期的宝贵信息,从而弥补了《使徒行传》在这方面的缺憾。当然,书信的读者腓立比人对当时情形的了解要比我们清楚得多,因而信中提到的一些内容对他们来说是不言而喻的,而对我们来说则含混不清。很明显,腓立比人非常关心保罗在罗马的状况,但是保罗要他们放宽心。不过,令人担忧的情形似乎没有阻挠,反而是促进了福音的传播(1:12)。保罗坐监产生的影响并非完全是负面的,正是由于受到监禁,人们才更多地谈到保罗,这反而给福音的传播提供了新的动力(1:13, 14)。我们很容易就可以明白为什么保罗所受的捆绑“在御营全军和其余的人中,已经显明是为基督的缘故。”尽管保罗有相当大的自由,还获准住在自己租借的房子当中(徒 28:30),但他仍时刻处于士兵的看守之下(徒 28:16, 20;弗 6:20)。在士兵轮流看守他的过程中,关于保罗的消息就不胫而走了。由是观之,即使在最糟糕的处境中,保罗也能仰赖上帝的大能扭转局面。

如保罗所言,“有的传基督是出于嫉妒纷争”,福音在罗马的传播并非都是本着传扬上帝福音的最高宗旨展开的。由此可见,那些出于不良目的传播福音的人将保罗视为

他们的竞争对手。既然他们的对手现在因为遭受监禁而不再对他们造成威胁,他们就可以充分利用这个良机尽最大可能地走在保罗前头。保罗在《歌罗西书》4:11谈到罗马的犹太基督徒时的语气表明,《腓立比书》里提到的嫉妒保罗的传道人是罗马教会中有犹太血统的人,而在《腓立比书》3:2中,保罗以严厉的语气提到的犹太人或犹太化基督徒,恐怕指的也是这类人。但如果仅由于此就判定这些罗马敌对者完全在进行犹太式的教导,即保罗在《加拉太书》中所反对的那些教导,也是毫无道理的。如果是这样的话,在1:18中保罗就不会以那种欣喜的语气说话了。所以最接近现实的情况是,无论他们出于什么样的目的传福音,他们传播的内容本身并无大误。在没有违背原则的前提下,保罗对其敌对者保有最为宽宏大量的气度。他们原以为在竞争中可以在保罗身上添加新的桎梏,却想不到保罗居然能够在捆绑中欢喜歌唱。他们的无意之举在更大范围内传扬了基督的福音。就算他们传播福音的动机不佳,也总聊胜于无。

关于受审结果,保罗能够安抚处于担忧与惧怕之中的腓立比基督徒。就他个人而言,无论审判结果如何他都能够泰然处之。他已然获得一个基督徒所应具备的英雄气概,正如他所言,“因我活着就是基督,我死了就有益处。”(1:21)但他的读者们却非常担心他的安危,因此保罗在这里要使他们安心。此时可能已经进行了一场有利于保罗的听证会(1:7)。如果有什么消息他会尽早打发提摩太通知他们(2:19-23)。与此同时,保罗确信他终将获得自由重新返回到他所喜爱的腓立比人那里(1:25,26)。在下一章我们将会看到,保罗也确实实现了这个期盼。他确实再一次来到了腓立比、至少也是马其顿地区。

最后,保罗在信中还指出腓立比教会中存在的一些错误思想。尽管教会的发展态势令人欣慰,但终有一些不尽如人意的地方。保罗以谨慎而又亲切的用语训诫腓立比教会摒弃那些玷污神圣的基督徒生命的不良习俗。当时或许有犹太化的异端思想侵入教会,我们不太确定。《腓立比书》3:2-11应该是直接针对犹太人而非犹太化基督徒的,或是针对罗马的而非腓立比的犹太基督徒的。腓立比教会的主要问题看起来更表现为一种不和的倾向。尤其有两个妇人,友阿爹和循都基,这两人原先都是保罗的同伴,但现在二人关系不和。很明显,教会里的不和之风日盛(2:1-4)。保罗诉诸基督来抵抗这种不良风气。基督通过放弃身上的神性,成为肉身并屈辱地死在十字架上,在门

徒面前树立起一个无私与谦卑的榜样。如果腓立比的基督徒们效法这样的榜样，他们自然会停止无谓的争端。

总之，这封信表达了保罗对腓立比教会的喜爱之情。虽然教会中存在着一股不和谐之风，但还没有到达难以弥合的程度。在《腓立比书》中没有类似《哥林多后书》第10章到第13章那样的严厉谴责，甚至也没有《哥林多前书》1:10到4:21那样的批评语气。由此可见，腓立比教会的不和现象比起哥林多教会中的党派纷争来说是微不足道的。保罗只是觉得这么好的基督徒弟兄姊妹之间由于无谓的争吵而破坏了教会的安宁，实是令人遗憾。但我们相信一定会有完美的结局，我们希望友阿爹和循都基已经和好，已经和其他人一起真实地“同负一轭”了。

两个值得深究之处

问候语（腓 1: 1, 2）

《腓立比书》问候语特殊之处在于保罗在这里提到了“诸位监督（bishop，一般译为主教。——译者）、诸位执事”，这在保罗书信中是独一无二的。或许此处提到的监督与执事可能参与了与教会馈赠相关的工作，但我们不能就由此推断腓立比教会中就已经有了多位监督。在将来的时代里，当“监督”的地位逐渐高于其他的长老之后，每个教会中也只能有一个监督而非多个。在《使徒行传》与保罗的其他书信中，“监督”与“长老”只是对同一职位的不同称谓。

我们应该注意到保罗书信中除了最早的《帖撒罗尼迦前书》与《帖撒罗尼迦后书》之外，一般在对各地教会发出问候时都会提到自己“使徒”的身份，但《腓立比书》却是个例外。或许保罗在给一个如此亲密的教会写信的时候，觉得没有必要再提及自己的使徒身份。正由于腓立比教会与保罗之间有着非同寻常的亲密关系，因而保罗写信的时候就不再那么中规中矩，而像他在给腓利门写的私人信件一样，在问候语中省去了“使徒”一词。

保罗是与提摩太一道向腓立比教会发出问候的，这显得相当自然，因为提摩太是保罗在建立腓立比教会时的同伴之一。我们不知道提摩太是什么时候来到罗马的。他的名字在《歌罗西书》与《腓利门书》中也同样出现过。和保罗一起来到罗马的还有路加，

保罗写《歌罗西书》与《腓利门书》之际他也一直在罗马(西 4:14; 门 24),但到了保罗写《腓立比书》的时候他却显然不在保罗身边。路加和提摩太一起,都参与了保罗建立腓立比教会的过程,他或许在其他人离开腓立比之后继续在那里逗留了几年,但如果保罗写《腓立比书》的时候他仍在保罗身边的话,保罗至少会在问候语中提到他的名字。

劝告教会要团结(腓 2:1-18)

保罗在这里力劝读者要远离自私与争吵。2:5-11 引起后人的无穷争议,实际上,这一段只是保罗在加强自己的劝告语气时写出的,却成为关于基督论问题的著名篇章。无意之笔却胜过鸿篇巨制的现象在保罗书信中多有出现。保罗总是善于将深刻的信仰真谛在现实中立即践履出来。保罗的神学从未脱离过实践,反过来亦是如此。如果说神学离不开实践,那么实践也自然离不开神学。我们在今天更要强调后者。现代自由主义神学有将保罗的宗教从他的神学中脱离出来的倾向,但他们往往功亏一篑。

保罗在读者面前树立起来了基督的榜样:基督本来有上帝的形象,具有完全的神性,他存在于荣耀之中。但基督并没有以自己与上帝有同等的地位而居功自傲,反而主动放弃了神性。他放弃了上帝的属性,甚至脱去了荣耀的衣装,从而获取了人的形象。他是主人,却谦卑地做了奴仆,甚至屈辱地死在十字架上。但在谦卑之后他又升向至高,上帝赐予他超乎万名之上的名。众人皆因耶稣的名而屈膝敬拜,他们“无不口称耶稣基督为主,使荣耀归于父神。”

第二十六章 培育教会的新领袖

学习材料：

《提摩太前书》、《提多书》与《提摩太后书》

《使徒行传》中未曾提及保罗写《提摩太前书》、《提摩太后书》以及《提多书》的这一段时期。人们试图将之归为保罗的三次传道之旅以及他在罗马第一次遭受监禁时期，最终都是无功而返。这些书信的写作时期明显要晚于这一时期。

教牧书信而非私人信函

这些信都是写给保罗的挚友的，我们想当然地会认为这些信和《腓立比书》与《腓利门书》一样会不拘形式，并表达出更为亲密的感情。但确实这只是我们的想当然，事实并非如此。保罗给提摩太以及给提多的信与其他的保罗书信相比不仅没有显得更随意与不正式，恰恰相反，它们在某些方面看是极为正式的。原因很简单，这些信件不仅仅是私人性质的。尽管保罗在问候语中的致辞是给挚友的，但这些人名在保罗笔下不是作为保罗的私人朋友、而是作为教会的领袖出现的。保罗从一开始就没有将提摩太与提多当作这些书信的唯一读者，而是以他们为首的教会为读者。因此这几封信应被称为“教牧书信”(Pastoral Epistles)，提摩太与提多在保罗的信中是以其职分——“教会牧者”出现的。因而这些“教牧书信”——如果理解得当的话——应当算是“官方”的通信。

当然，信中也并不是丝毫没有私人因素，这在《提摩太后书》中尤为明显。例如，保罗提到他留在特罗亚的那件外衣就完全属于私事。因而这些书信有双重属性，既是私人的、也是公众的信件。不过，保罗的这几封书信之公众目的占主导地位。虽然保罗的问候语中称呼的是他的挚友，但他脑中想到的却是更大范围的读者。

“教牧书信”和保罗的其他书信有很大不同，部分原因在于其写作原因与写作对象不同，还有部分原因是由于保罗自身也发生了一些变化。

教牧书信主题

保罗写这些书信的主要原因是要加强教会组织，既要保证教会训导的正确性，又要维持好教会的内部治理。基督教历史发展的第一阶段已经结束。自保罗撰写第一批书信，教会成长迅速，在罗马帝国的许多城市中都已建立起来。仅以以弗所教会为例，在保罗写《提摩太前书》的时候她已初具规模，而不再限于保罗所熟知的那几个人组成的信仰团契。

信徒数量的剧增自然带来相应的问题和需要。其中之一就是保罗要想和教会中的所有成员继续保持密切联系似乎已经不可能。保罗写给以弗所教会或是小亚细亚多个教会的信已不能限于仅有的几个朋友或信徒范围内。难怪这几封“教牧书信”和以前的信有所不同。这几封书信里，保罗思想到的不仅是他的几个私人朋友，同时是由众多信众组成的大教会。

基督教团体规模的扩大亟需传统和组织上的稳定。基督教诞生之际对社会而言是一个强大的新生力量，启示应接不暇。基督教真理的光辉几乎要在顷刻间照耀到世界的每一个角落。这是一个光辉的时代，教会开始征服整个世界，但仍有美中不足的地方，教会要保持其发展态势还需要一些条件。她要担当起护教的重任。上帝的计划肯定不是让每一代人都重新发现一次基督教的真谛。上帝的方法乃是累积的方法，即每一代人都无须从头开始，而是站在前辈的肩膀上继续发展。

保罗的“教牧书信”可以视为教会生命第二阶段的开端。萌芽阶段即将结束，持存阶段已经开始。教会现在已经初步建立，她需要一些基本原则来引导其健康发展，而这些原则不应是权宜之计，而必须具有普遍适用性。

幸运的是，当教会进入到新的发展阶段时，还能得到使徒的进一步带领。这就为教会正确的教导与有序的治理以及传道的热情提供了神圣保障。实际上，人们从一开始就意识到教导与治理的必要性。最初的耶路撒冷基督徒听到的是使徒们的训诫；最早的保罗建立的教会选出长老带领信众（徒 2:42；14:23）。《哥林多前书》尤为强调建

立一个井然有序的教会生活的必要性。而在给教会领袖的书信中,这些问题变得尤为显著与紧迫起来。

保罗的成长

在“教牧书信”中,我们不仅可以看到教会在其需求上的变化,还可以看到保罗自身的成长。这些书信相比于以前的书信语气显得更为平和、更为谨慎与收敛。这一变化虽引人注目,但也并不让人觉得意外。实际上在前面的书信中我们就可以看出保罗在第一次遭遇监禁时已经开始发生变化。甚至在《歌罗西书》、《腓利门书》、《以弗所书》以及《腓立比书》中保罗说话的语气就已经比《加拉太书》与《哥林多后书》要缓和得多。对立冲突的时期已经过去。到了写“教牧书信”之际,保罗身上发生的变化就益加明显起来。此时,保罗的生命即将走向尾声,他的一生是战斗不止的一生,既经历了痛苦与失望,也饱含着光荣与成功。这个长期的战斗行将结束,在保罗的生命终结之后会有怎样的一个未来?保罗死后,他建立的教会将走向何方?这个问题在保罗的心目中占有越来越大的比重。出于这个原因,保罗才决定给教会的领袖们写信。

由此,就可以理解保罗写这些信的缘由了。与保罗有直接私人关系的基督徒小型团契已为大型聚会所取代;教会已经在世界舞台上站稳了脚跟。就使徒保罗个人而言,其传道生涯在经过了初始阶段与巅峰时期之后开始迈向尾声,抵达使徒生命那最终的安宁。

保罗的相关信息

保罗写给教会领袖的这几封教牧书信包含一些非常有价值的传记信息。其中最显著的就是保罗在第一次监禁之后获得自由从而在东方继续其传道生涯的内容。这一内容在罗马的革利免那里获得确证与补充。据革利免记载,保罗向全世界宣扬“义”的教义,并来到了“西方边界”。这表明保罗实际上实现了他想要在西班牙传福音的想法(罗 15:24, 28)。前引“西方边界”的语句出现在革利免以罗马教会之名在约公元 95 年写给哥林多教会的信中。那么,与保罗在罗马第一次坐监而后获释的历史相联系,革利免的信就印证了保罗的“教牧书信”;革利免记载的内容补充了保罗此后的行为。参照这两

部分内容可以看出,尽管难以确定其行程路线,我们可以确定的是,保罗在获得自由之后既到过东方,也到过西班牙,但行程也可能相反。

关于保罗从在罗马第一次遭受的监禁中释放出来的相关记载,我们可能希图从诸如《腓利门书》22节以及《腓立比书》1:25和2:24中找到蛛丝马迹。显然,保罗写《腓立比书》时的处境情况已有所好转,他很可能被判无罪而获释放。保罗写给教会领袖的教牧书信与革利免的见证表明保罗的盼望并非空穴来风,而是有着现实的确据。

但保罗写《提摩太后书》的时候,情况与保罗第一次遭受监禁时完全不同。虽然还没有最终宣判,结局如何还是未知数,或许保罗仍需要那件留在特罗亚的外衣,但死神脚步这一次却真的临近了。保罗的生命走向尾声(提后4:6-8)。从历史上我们也可以找到相关信息。在罗马暴君尼禄死前,在被押向罗马附近的奥斯提亚(Ostia)的路上,保罗被斩首。

这个伟人的工作结束了。这曾是一个多么不平凡的一生,在这个世界的历史上留下了不能磨灭的印记。可以说,没有什么人在世界上的影响力能企及他的十分之一。保罗成为历代史学家笔下一个恒久不衰的鲜活人物。而对于无数的基督徒来说,保罗生命的历史意义却不限于此。基督徒的观点是正确的,保罗并非是一个哲学家、改革家或政治家,他从根本上说乃是一个使徒。保罗的使命来自上帝,他的生命源于上帝的启示,而将福音赐予他的不是别人,乃是基督本人。

《提摩太前书》

当保罗提笔写《提摩太前书》之际,他刚从马其顿归来(提前1:3)。尽管没有相关记载,但我们猜测他可能是从以弗所到那里去的。无论是何种情形,他要求提摩太继续留在以弗所,他希望不久就可以到提摩太那里去。可能是以防出现某种贻误,保罗便动手给提摩太写信,这就是《提摩太前书》(3:14, 15; 4:13)。

之前在以弗所的时候,保罗可能口头警告过提摩太,要他提防教会中出现的异端教导,他在信中重申这一问题。我们现在很难断定保罗指的是何种异端思想,但很明显它和犹太律法有关(1:7-11,参照多1:10, 14)。与在歌罗西教会中出现的异端教导相似,这种思想未必完全有悖于福音的真理,但它确实偏离了信仰中心,而关注于某些毫无意

义的问难之中(提前 6:4)。神话和家谱问题(1:4, 参照 4:7)可能是指对旧约历史的阐释。此外,保罗抨击的禁欲倾向(4:3, 8)很可能也与这类异端教导有关联。

首先,关于异端的教导(1:3 - 10),保罗指出可以用以抨击它的行为准则(1:11 - 20),这就是保罗托付终身的福音。保罗的福音是来自于基督的无偿的恩典,它将保罗从一个渎神者与迫害者转变为一个使徒。福音带给人的是从基督而来的拯救。当保罗说到福音,便情不自禁地对上帝发出赞美(1:17)。福音将战胜一切错谬的思想,如若我们悉心聆听福音的教导,就会避免那降临到许米乃和亚历山大头上的类似灾难。

保罗在第 2 章中强调教会崇拜的重要性与秩序性。人们在祷告中不应忘记当权的统治者,哪怕他们拒绝对基督的信仰。基督徒应心胸宽广。上帝希望每个人都有机会聆听到真理的声音。

第 3 章中提到的“监督”(bishop)是教会中的最高职分。不过,“监督”一词明显与“长老”同义(多 1:5, 7)。后来“监督”一词开始用于专门指称一个教会的最高领袖,即我们所说的“主教”,长老的职分在他们之下。在保罗写教牧书信的时候当然还不是这种情况。乍一看,提摩太与提多的“监督”职分很像后来的“主教”。但这种看法显然毫无根据。提摩太与提多并非单个教会的领袖,而是多个教会的掌管者,他们手中的权柄也只具有特殊性和暂时性。他们的职分并非永久性的,他们仅是作为使徒的代表来掌管教会。由于使徒们没有后继者,因而在使徒时代之后,没有人能够承担提摩太与提多的职责。

保罗在第 4 章中号召人们重视圣灵的启示。圣灵很可能是通过基督徒先知之口启示出将来会有离弃真道的人出现。教会里招致保罗批判的那些持异端思想的人(4:7 - 10)可能就是这类人的发端。

保罗在第 5 章讨论了如何对待“寡妇”的一些规矩,但于我们多少有点难以理解。显然,如果那些被算为寡妇的人处于孤立无助的处境,她们就可以从教会中寻求援助。保罗重申了信仰的基本原则,提出正确教导的必要性,并由此批判异教之人以行善为手段攫取功名利禄的丑恶行径(6:3 - 10)。保罗在信的末尾提醒人们要反对追求所谓的学问,这可能是承接保罗在信的开头部分所批判的那种异端错误。保罗以“愿恩惠常与你们同在”的祝福结束了全文,这里他用了复数形式的“你们”。在《提多书》与《提摩太

后书》中的结尾处也用的是复数的“你们”。这就进一步证明保罗的这几封教牧书信不仅仅是写给他在信中致意的那几个人的，而是写给在他们管理之下的整个教会。

《提多书》

《提多书》问候语中作者的头衔之长可与《罗马书》相媲美，这么长的头衔非常醒目。

当保罗写这封信的时候，他才和提多在克里特一起待过。保罗在第一次遭受罗马监禁之前没有在那个岛传过福音。因而他在两次坐监之间的向东的行程就不仅仅是重访旧地了。提多被留在克里特的原因和《提摩太前书》中所说的提摩太之留在以弗所的原因相似。保罗让提多留在那里是要他组织教会与维持教会的正确训导。

与提摩太一样，提多被授予建立长老制以治理多个教会的权柄。长老的职责就是“监督”的职责(多 1:5-7)。在 9-16 节中明显体现出教会组织与正确教义之间存在密切关系。长老们的一个重要职责是反对已崭露头角的异端错误。信中提到的克里特的异端分子，在有的地方比《以弗所书》中类似现象的记载还清晰。那些教授错误思想的人为利益所驱动(1:11)；他们中有一些是犹太人或改宗者(1:10)；他们热衷于犹太的寓言；很明显，他们还企图通过一种外在的禁欲行为来弥补他们内里的不洁净(1:15, 16)；他们关注无谓的问难和对家谱的追溯，以及对律法问题的无穷尽的争执，这些可能都是诡辩式的争论，在犹太传统里占据很大一部分位置。

相比于《提摩太前书》，《提多书》有更多的私人话题。提多将被不久就会到达克里特的亚提马或是推基古替换下来，然后到尼哥波立去见保罗。我们应该还记得推基古在保罗第一次坐监时曾担当了信使的职责，他是《歌罗西书》和《以弗所书》的送信人。保罗准备在尼哥波立度过冬天，此处的尼哥波立很可能是位于以比路的尼哥波立。保罗在最后要提多为律师西纳(如果这里没有提及，人们永远也不会知道这个名字)和亚波罗(这个人很著名，主要出现在《使徒行传》与《哥林多前书》两书信中)送行，并为他们提供一切所需。

《提摩太后书》

《提摩太前书》与《提多书》在很多方面都有惊人的相似。而这种相似也延伸至《提

摩太后书》。很显然,这三封教牧书信是保罗在同一时期、出于同样的目的写的。但《提摩太后书》与前两封书信相比又有其独特之处。

这封信的私人因素尤为显著。《提摩太后书》中包含很多关于提摩太、保罗以及其他一些人的有趣细节;有些内容是这封信所独具的,有些则可在《新约》的其他部分找到相关印证。

保罗写《提摩太后书》时正在罗马坐监。看来这次他没有获得自由的希望了。他这次受到的监禁时间并不长,不久前他还到过哥林多与米利都(提后 4:20)。他在初次申诉时是在这其中的一处(4:16)。有人认为这是保罗在回忆几年前第一次监禁时遭受的审判。但这更有可能是指前不久进行的听证会。保罗这一次比第一次受到监禁时经受了更大的孤独。在第一次听证会上,没有一个朋友在他的身边。由于种种原因,他的朋友们都分散各处,只有底马是由于“贪爱现今的世界”而离开了保罗。幸好路加此时仍在他身边,而提摩太与马可也会在冬天来临之前赶到(4:11, 21)。马可在从别加回来之后发生了变化,最初他因离弃而遭指责,最后他成为保持忠心的少有的几个人之一。

我们不清楚当保罗给提摩太写这封信的时候提摩太本人身在何处。从保罗向百基拉和亚居拉问安可以推测这封信是发往以弗所的,他们以前就住在那里,当然还有可能是他们在罗马居住了一段时间之后又返回到那里(罗 16:3)。如果提摩太是在以弗所的话,那么被派到那里去的推基古(提后 4:12)很可能在路上有所耽搁,否则的话,对于信的读者来说他的到来就不是什么新闻了。还有一种观点认为,提摩太可能不在以弗所,而是在他的家乡路司得。

和《提摩太前书》与《提多书》一样,《提摩太后书》中也包含对异端思想的警告。但这封信的不同之处在于,这里提到使徒保罗本人的生活。保罗的忠告与他自己的生命经验息息相关。他以自己为例向他亲爱的追随者们提出忠告。他之所以这样做,绝非是出于虚荣,而是出于神圣的使命感。《提摩太后书》是一封道别信,回忆与劝告紧密交织。这是保罗给提摩太的道别信——尽管他仍盼望再次见到提摩太,这同时也是保罗给全体教会的一封信。这封信和教会历史中的每一代人都亲密地握手道别。保罗那忠心侍奉主的一生行将结束,他面临死亡时的从容不迫,他要在天上与主永恒契合的坚定决心,成为我们从保罗最后的书信中所获取的最为珍贵的礼物。

第五编 登上历史舞台的基督教

第二十七章 犹太基督徒面前的耶稣

学习材料：

《马太福音》

我们在前面的章节中探讨了基督教会的早期历史。现在我们要来简单回顾一下这一历史的源头。尽管福音书可能是在保罗书信之后才出现，但它们之中包含的讯息却从一开始就为人们所熟知。开始，福音很可能是通过口头形式传播下来的；接着，在福音书出现之前或许已经有了文字片断。无论福音以何种方式流传下来，有一点确定无疑：在基督教会里，对于耶稣的故事人们绝不陌生。

对早期基督徒来说，人们获得有关耶稣信息的方式多种多样：在耶路撒冷，在巴勒斯坦全地，甚至在外邦地区，他们都有机会和耶稣生平的见证人交谈。但对我们而言，关于基督生平细节之来源却极为有限，我们的全部文献材料都在《新约》、尤其是四福音书当中。

“福音”对应的希腊文意为“好消息”。但《新约》中却从未将这个词汇用于对某本书的指称：《新约》里并没有说存在一部马太的、马可的、路加的或是约翰的“福音”。在《新约》中，“福音”概念有更为普遍的含义，它有“好消息”之意，无论采取何种形式传布这一消息，它始终都是基督教传道的根基。基督教的诞生基于“一桩事件”，事件的主题即耶稣基督的生命、受难与复活。没有基督的生命将失去盼望，只有基督带给人得救的黎明。无论我们以何种方式获悉此事件，我们必须了解福音就是关于基督拯救人的信息。

对观福音与约翰福音

四福音书可以自然分为两类。四福音书中之最后一部《约翰福音》自成一类，而前

三部福音书因为具有明显的相似之处而被人称为“对观的”(Synoptic,“对观的”意为“有相同观点的”)福音书(或称做“符类福音”)。我们可以清楚地看到前三部福音书中包含相似的结构或韵律,相应的章节总是平行出现。我们下面的研究就集中在对观福音书之间的相似之处以及它们与《约翰福音》之间的相异之点上。

《马太福音》的标题

《马太福音》并未注明它是由马太或十二门徒之一写作而成的,其标题“马太福音”及其更早的形式“据马太的记载”,并非书中本来就有的部分,这很可能是为了便于与其他书卷区分而由后人添加上去的。不过毫无疑问,这个标题很早就已经出现,并为我们提供了关于第一福音书之作者的相关信息。

使徒马太

在《新约》中关于使徒姓名的四处名单中(太 10:2-4;可 3:16-19;路 6:13-16;徒 1:13),对于马太的称呼只有“马太”这一名字,惟有在他自己的福音书中他的称呼以“税吏马太”的形式出现过。《马太福音》记述耶稣对他的呼召(9:9)。在《马可福音》与《路加福音》的对应章节中(可 2:14;路 5:27,28),这个税吏名叫“利未”。如果不经《马太福音》对照,我们很难得知这个利未原来就是马太。很显然,我们的使徒马太有两个名字,这和《新约》里的很多人都一样。在马太跟从耶稣之后,他为耶稣大摆筵席(路 5:29;可 2:15)。在对观福音中,只有《马太福音》没有指明马太是在自己家里为耶稣设宴的。如果我们知道《马太福音》的作者是谁的话,第一福音书中对马太记载的特殊性就会凸显出来。

传统观点

作者

将使徒马太与第一福音书相关联是很早就形成的无争议的传统。这个传统是可信的,因为除非它以事实为基础,否则我们就不能解释为何会有这样的传统。马太是《新约》里相关记载最少的使徒之一,如果真的要將福音书归于使徒时代的某个伟人,我们

无疑会认为彼得、腓利或雅各是更佳的人选，而绝非马太。

时间

根据传统看法，《马太福音》出现于四福音书之首，但现代学者都普遍反对这一传统，而认为《马可福音》先于《马太福音》出现。这可能是正确的。还有传统认为《马太福音》写于彼得和保罗在罗马传教的时候，因而我们可以推算其成书时期大概是在 1 世纪 60 年代。

对象

传统观点中认为《马太福音》是写给犹太人的。对此我们坚信无疑，因为福音书本身的特点也印证了这一看法。

写作目的的传统看法与《马太福音》自身相印证

耶稣：犹太人盼望的弥赛亚

该福音书作者的根本目标就是向人们揭示耶稣就是犹太人期盼的弥赛亚。他对旧约圣经中预言的频繁引用体现出这一点。《马太福音》中多次出现“这一切的事成就，是要应验主藉先知所说的话”的语句，这是该福音书的一大特征。这一句话在前两章中至少出现了四次，而在后面又多次出现。和《新约》其他地方对《旧约》的引用相比，《马太福音》对《旧约》的引用与《七十士译本》相差最大，我们可以看出它和《旧约》希伯来原文之间有千丝万缕的联系。

其他证据

《马太福音》对待《旧约》的态度足以表明该福音书是写给犹太人的。此外，还有迹象表明这一点。比如《马太福音》里有批驳对犹太人的诽谤的语句（太 27:62 - 66；28:11 - 15），这在其他福音书中都没有对应的内容。《马太福音》尤为强调耶稣对摩西律法的肯定（太 5:17 - 19），这在其他地方也是少见的。类似的证据还能找到很多。

马太并非犹太化的信徒

然而，我们决不能曲解《马太福音》的犹太特点。马太强调耶稣是犹太人的弥赛亚，这并不表明他否认的耶稣同时也是外邦人的救主。《马太福音》中一些关于使徒们被差派出去传道而耶稣继续留在犹太人中间宣传天国福音的段落（10:5，6；15:24），与其他

地方关于福音传播达到鼎盛、从而掀起了伟大的普世宣教事业的部分(28:19, 20)相持平。作者记录下的显然是当时的实际情形。首先,出于上帝的安排,耶稣的传道生涯及其门徒在耶稣在世时的传道使命主要限于以色列地区。其次,耶稣的工作最终是为了让所有民族都获救。对于这两方面内容,马太的记载都没有疏漏。

《马太福音》虽具有犹太主义色彩,却努力避免陷入犹太化的片面性当中。曾经有一种观点认为,《马太福音》是加拉太犹太化基督徒那种派别的文件,他们反对保罗的基督教,这种看法是荒诞不经的,幸好它早已为人摒弃。很显然,《马太福音》的核心宗旨是要宣扬耶稣的真理。如果考虑到其第一读者是犹太人,那么马太对耶稣在以色列工作的强调就不足为怪了。马太同样也强调耶稣建立的基督教团体完全不同于犹太教团体,由是观之,他并未抹煞耶稣福音的普世特征。第一福音书中的耶稣不仅仅是犹太人的弥赛亚,他同时还是全世界的救主。这个耶稣不是小说中虚构的角色,而是历史中活生生的人物。

耶稣：既是导师，也是救主

《马太福音》表现出耶稣的导师形象。现代关于福音书中对耶稣导师形象的强调却将其当作是唯一的形象,这对当时的福音书作者来说是陌生的。和《新约》其他各作者一样,马太认为耶稣首先是一位救主而不是导师。就《新约》的全部道德教诲而言,虽正确无误,但并不充分。其之所以不足乃在于人的罪。人不仅需要悔改,同时也需要赎罪;人不仅要聆听教导,他更需要一种能更新万物的力量。

然而,在施展拯救大能的上帝眼中,人绝非不懂天父之爱的器物,而是有意识、满心欢喜地领受上帝之灵的生灵。因而,在《新约》中,尤其是在《马太福音》中,上帝的拯救大能与他的教导是紧密相连的。耶稣是拯救者,而作为拯救者的同时他也是一位伟大的导师。一旦领受了他赐予的救赎,我们自然也就就会聆听他的教诲,而我们这样做并非盲目为之,而是发自内心的,充溢着满足、自由与喜乐。

“耶稣基督的家谱”

《马太福音》的第1节很自然地被人们看作1:2-17关于耶稣家谱的引子,它显然依

循了《创世记》5:1 的模式。只有一点不符。《创世记》关于“亚当的家谱”或者说“闪族的家谱”，记载的不是中心人物的祖先，而是其后代。《马太福音》(1:2-17)则完全相反，我们看到这里记载的是耶稣祖先的名字而非其后代之名。这一点让一些学者认为，《马太福音》1:1 并非关于耶稣家谱的引子，而是整本福音书的引子。那么，这个引子就说明耶稣是一个新种族的起源，或者说耶稣的诞生代表着人类历史步入了一个崭新的发展阶段。

这种阐释未免过于牵强。《创世记》与《马太福音》的相关段落之间存在的差异是相当自然的事情。亚伯拉罕的后裔是当时人们已经知晓的，而到了基督的时代，人们所能看到的只有他的祖先。亚当、诺亚与亚伯拉罕身上担当着上帝的应许，而基督则是这应许的巅峰。《创世记》的眼光是向前的，而《马太福音》则是向后的。其间的差异很自然，也饱含意义。

《马太福音》以耶稣的家谱为开端具有极为重要的意义：耶稣是大卫之子，是亚伯拉罕之子，他是上帝神圣应许的巅峰。《马太福音》从一开始就将主导思想表明出来。

登山宝训

与其他两部对观福音书相比，《马太福音》在记录基督话语方面的显著特点在于，它是以大篇幅的排比句式出现的。而在这些名言中，最为典型的就是“登山宝训”(第 5 章到第 7 章)。同样的内容也出现在《路加福音》中，只是形式略有不同。耶稣很可能在不同场合下讲过同样的话题。

登山宝训的内容告诉我们，处于神国的人身上会有哪些特征。当然，登山宝训并不能概括耶稣教导的全部内容。如果以为登山宝训涵盖了神国的全部信息，就忽视了耶稣教导以及他的圣灵透过使徒传达的教导的重要性。只有将登山宝训与《新约》的其他部分结合起来才能理解它的真谛，我们绝不可断章取义。如果片面地理解登山宝训，必将损害其间的宝贵思想。

耶稣在登山宝训中比较了上帝之国的律法与法利赛人宣扬的律法。但人们往往对这一比较做出误读，会认为耶稣只是一位不像摩西那样严格强调律法的温和慈善家。这种理解实在是荒诞不经的。耶稣自己站起来反对这种歪曲的看法：“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”(太 5:20)。法利赛人并不是过分

严格地阐释摩西律法,事实上,他们反而是不够严格。他们过分地吹毛求疵,强调无谓的枝端末节。法利赛人仅仅满足于表面上遵循一系列规章条文,而耶稣要求的则是心灵的洁净。耶稣并非放松了要求,而恰恰相反,保持心灵的洁净比遵循外在的律法要求更高。

如果耶稣让人们摆脱了外在的律法束缚却没有使人们感受到解脱的轻松,如果耶稣去除了法利赛律法主义中的那些繁文缛节而又加给人一种即使在法利赛人那里也难以企及的严格律法,那么,耶稣何以会向人们宣称“我的轭是容易的,我的担子是轻省的”?(太 11:30)答案很简单,耶稣不仅是一个道德导师,他更是一个拯救者;他不仅给人们制定律法,他更能够帮助人遵循律法。没有十字架,登山宝训将成为人不能承受的重担;而有了十字架,它将成为人通向生命之路的向导。耶稣在登山宝训中竖起了一个难以实现的理想,他挖掘到人类罪恶的最深处,他对人的这种要求远远超出了人的能力。感谢上帝,他向我们彰显罪恶乃是为了帮助我们清洗罪恶,他提出要求,同时也赋予人们达到这种要求的能力。仅强调登山宝训的意义而看不到十字架上的宝血只是一种肤浅的思想。只有在更深层面上去理解它才能将我们带到加略山上去。如果上帝降低对我们的要求,那么我们就可以凭借自己的双脚站在上帝面前;但如若登山宝训中真实地表达了上帝的旨意,那么我们就都是罪人,在上帝的愤怒中孤立而无望。

登山宝训有着独特的魅力。它深深地铸刻在人的良心之上。除非人们彻底摒弃自己的骄傲,不再指望通过自己的善行而是仰仗上帝为我们的罪所作的牺牲,登山宝训才不会沦落为故纸堆中的死文字,才不会成为不切实际的道德假设。人的罪恶虽然深重,但上帝已经替人做了赎偿;人无法企及上帝的意愿,但仰仗上帝万事皆有可能。登山宝训中孕育着完整的福音,它弥足珍贵,人们却视而不见。离开它教会就会僵死。现代神学家强调耶稣的道德教诲:听到登山宝训并将之践履出来,你的生命就建立在磐石之上。然而,这宝训不仅发自一位道德导师之口,它还发自一位救世主、一位为我们而死的拯救者之口;这一位导师,这一位救主,不是某个死去的先知,而正是那永生的上帝。

第二十八章 耶稣生平概述

学习材料：

《马可福音》

传统观点

作者

与《马太福音》一样，《马可福音》本身没有指明它的作者是谁。传统看法中关于该福音书的作者问题相比于《马太福音》更为明晰。这种传统看法也同样源于事实。马可不是使徒，他在刚开始的时候只是做一些辅助性的福音工作(徒 13:5)。他甚至一度有过不可轻易饶恕的行为(徒 13:13; 15:38)。如果要为第二福音书选择一位作者——比如是使徒时代的某一个伟人——以增强其权威性的话，马可绝非最佳人选。

和《马太福音》一样，希拉波立的帕皮亚(Papias of Hierapolis)为我们提供了关于《马可福音》诞生的最早信息。通过优西比乌(Eusebius)的《教会史》(*Church History*, iii, 39)对帕皮亚之话的引用为我们保留了这一信息。相关内容如下：

长老也说过这样的话：“一方面，马可作为彼得的传译员(interpreter)，精确地记下了他所能想起的关于主的一切内容，但这些内容——或是关于主的言，或是关于主的行——并无什么顺序。”虽然他没有听过主说话，也没有追随过主，但如前所说，他后来追随了彼得，而彼得则承袭了主的教导，只不过彼得并没有原原本本按顺序说出主的原话，因而马可本身并没有什么差错，他只是依照彼得所言记录下这些东西。他只有一个念头，即他不能错过他听到的每一句话，也不能在重复这些话时出现任何偏差。

我们发现帕皮亚在这里引用了“长老”的话,不过很可能只有第一句是引用的话,而后面的内容则是对这一句话的具体阐释。“长老”一词在帕皮亚那里并不是指教会中的一个职分,而是对某位老年人的尊称。由此可见,这一传统看法由来已久。帕皮亚本人是公元2世纪前半叶的人,而比他辈长的人很可能是在公元100年之前获取的有关马可的信息,我们没有理由忽视这样的信息。

以彼得为依据

据长老所言,马可是彼得的传译员。从严格意义上讲,这表明马可的工作是将彼得的话从一种语言翻译为另一种语言,很可能是从亚兰语翻译到希腊语。然而就当时巴勒斯坦以及教会的语言情况看,这几乎没有可能,彼得应该会说希腊语。那么,这里的意思就有可能是指马可是一位中介人,由他来传达彼得的讲道。他将彼得的讲道传播给那些没有机会亲耳听到彼得说话的人。这意思可能是说他是以口头方式来传达彼得的讲道的,但这里也很有可能指的是福音书本身:通过写福音书,马可成为彼得讲道的阐释者或者说中介者。

无论如何理解“传译员”的涵义,这句话的总体意思——尤其是与帕皮亚的阐释相结合时——是相当明确的。马可的福音书之信息来源不仅有耶稣本人,还有和马可有密切关系的彼得。

如此论断是毫无疑问的。福音书本身也可以证明这一点。福音书的一些内容看起来是以彼得的视角为出发点的,彼得乃是基于自己的见证写出这部福音书的。

使徒的权威性

《马可福音》与彼得之间的联系为我们在第一章中涉及的《新约》的使徒权威性做了补充。《新约》中那些实际作者并非使徒的书是由“使徒之人”(apostolic men)写作而成的,而这些人 and 使徒之间有密切的联系,并部分地执行了使徒的使命。

写作的时间、地点与对象

据基督教传统的看法,《马可福音》的写作时间大约是在彼得逝世前后。不过人们普遍认为这部福音书是在公元70年耶路撒冷被毁灭之前。至于这部福音书是在什么地方写成的,传统一般认为是在罗马,在福音书中也能找到相关依据。《马可福音》的阅读对象明显是外邦人,而不像《马太福音》那样主要面对的是犹太人。

马可的生平

尽管马太是一位使徒，而马可只是使徒的一名助手，我们对后者所熟知的程度却远远高出前者。

出生于耶路撒冷

称呼马可的约翰原本是耶路撒冷居民(徒 12:12)，他母亲的家曾经是那里基督徒集会的场所。彼得在从监狱中出来后首先去的就是那里。主最后的晚餐很可能就是在那里进行的(可 14:12-25)。基督复活之后，门徒经常在那里聚会，也正是在那个地方，圣灵在五旬节那天降临到他们头上(徒 1:13; 2:2)。跟随耶稣到客西马尼的那个少年人(可 14:51, 52)可能就是福音书的作者马可。该事件本身不值一提，而将之放在福音书中就最好的说明了这一事件对作者而言的特殊意义。显然，这个少年虽跟随着耶稣，却并不是众使徒中的一员(14:51)。因此，我们完全可以设想他看到耶稣以及众门徒在晚餐后离开了房子，然后他就疾步地跟上前去。这一设想的前提是：他也是这房子里的一个成员。

当然，这些只是猜想，未必准确无误。但有一点可以确定：马可是耶路撒冷本地人，在少年时代他看到过耶稣，不过并没有成为他的门徒。

保罗的同伴

通过研究《使徒行传》与保罗书信，我们可以追溯马可在少年时代之后的生命发展路径。在“饥荒之旅”(徒 12:25)后，马可陪同保罗与巴拿巴从耶路撒冷来到安提阿。接着，他在第一次传道之旅中成为他们的帮手(13:5)。然后，他从别加回到了耶路撒冷(13:13)。在保罗开始他第二次传道行程之际，马可与巴拿巴一道和保罗分开，来到塞浦路斯(15:36-39)。几年后，保罗在罗马遭受第一次监禁期间，他作为保罗的同伴出现在罗马(西 4:10; 门 24)。在那之后他可能到过东方(西 4:10)。而在保罗第二次遭受监禁时，他被保罗召回罗马(提后 4:11)。尽管在保罗的第一次传道之旅中马可与保罗之间的关系出现了裂痕，在这之后二人的关系却极为融洽。

彼得的同伴

如果说《新约》中强调的是马可与保罗之间的关系，那么教会传统中强调的就是他和彼得之间的关系。在最早的传统中，马可是作为彼得的忠实听众出现的，并且陪同他

走过许多旅程。这一传统依据的是彼得自己的话(彼前 5:13)。在那里马可是彼得的同伴,并且被彼得称呼为“儿子”,在这里,“儿子”一词是指灵里的儿子,或者说是他的门徒。

双重关系的重要性

马可同时与保罗和彼得之间保有联系的意义非同寻常。首先,它清楚地表明——人们对此不应存疑——彼得与保罗的立场与思想从根本上说是一致的。如果他们两人持有完全不同的教义,马可不可能和他们同时保持密切的联系,同时做他们两人的门徒与帮手。此外,马可与两大使徒之间的联系极大地增强了他撰写福音书的可信度。他早年在耶路撒冷的生活使他相对熟悉耶稣传道的所在地巴勒斯坦地区的生活状况,使他有可能会获得第一手资料,而后来他成为保罗与彼得的帮手,这也同样有助于他获取第一手资料。他不仅了解耶稣的实际经历,而且了解外邦人最需要什么东西。

《马可福音》的特色

篇幅简短

《马可福音》的最大特色就在于它简短的篇幅。它是四福音书中最简短的一部,大约只有《马太福音》八分之五的篇幅。

重行而非重言

《马太福音》比《马可福音》多出来的那部分内容主要是对耶稣之言论的记录。《马太福音》几乎涵盖了《马可福音》的所有内容,并且增加了大篇幅诸如登山宝训那样的耶稣言论。而《马可福音》中对耶稣言论的记录,除了耶稣的比喻(4:2-32),关于洁净与不洁净的言论(7:6-23),以及在第13章中有关末世的言论,几乎都是极为简短的言辞。《马可福音》的大部分内容都是耶稣的事迹。耶稣在《马太福音》中是以导师的形象出现的,而在《马可福音》中耶稣则是一个行动者。在第二福音书中,耶稣的大能在他的神迹中充分彰显出来。当然,我们不能夸大《马太福音》与《马可福音》之间的差异。耶稣传道过程中言与行两方面在两部福音书中显然都有记录,二者的差异仅在于它们强调的重心有所不同。

按时间顺序记载

《马可福音》比另外两部对观福音书更为有序地记载了事件的发展过程。《马太福音》更强调逻辑的安排而非时间的顺序，同类事件与耶稣的言论往往被归在一起而不考虑到它们之间相差的时间。不过，我们必须认识到，即使是《马可福音》也不是完全以时间为线记录下来的耶稣的生平传记，而仅是对一些零散事件的整理记录。这尤其体现在马可略去了耶稣早期在犹太地的传教历程，也就是应该出现在《马可福音》1:14 之前的那部分内容，同时，他也没有提及耶稣后来到耶路撒冷的那几次行程以及穿插其中的加利利事工。关于这些内容我们应该参照《约翰福音》来补充对观福音书中的缺失部分。但总体而言，相对于《马太福音》和《路加福音》，《马可福音》更有助于人们看清耶稣传道过程中前后相继的阶段。

粗略而不失生动

与《路加福音》与《马太福音》相比，《马可福音》显得更为粗略。闪族语系的影响体现在该福音书中，作者没有刻意遵照希腊文法与格式，而时常运用通俗的口语。“随即”（straightway）一词的频繁使用，表明作者用语方式之粗犷不羁且饱含强有力的气势。书中有很多细节入微的生动描述，这是《马太福音》与《路加福音》所不具备的。惟有马可一人提到了那个瘫子“是用四个人抬来的”（2:3），他还写到耶稣在面对海起风浪的时候“在船尾上，枕着枕头睡觉”（4:38）。惟独他记下睚鲁女儿的年纪（5:42），以及耶稣说亚兰文让她复活（5:41）。也只有马可一人提到 5 000 人是坐在“青草地”上（6:39）；马可还描述了耶稣在变容之后医治好那个被鬼附身的孩子之后所发生的情节，这在其他福音书中都没有记载（9:14 - 29）。这些都是《马可福音》独具的生动细节，从而确证了作者取材于耶稣言行的见证人。马可让我们用彼得的双眼亲身见证了耶稣的大能。

标题

和《马太福音》一样，《马可福音》的开篇并非一个独立的句子，而是一个标题。而和前者一样，我们并不确定这个标题的确切涵义。首先，“神的儿子，耶稣基督福音的起头”的意思可能是指“这就是耶稣基督福音的开端。”那么“耶稣基督的福音”就是指这本书下面要讲的故事。

其次,这一短语可以被看作是对该书内容的描述。耶稣的整个生命只是福音宣讲的肇始,而其后的使徒与教会承袭了传扬福音的伟业。

第三,这一短语还有可能意指下面紧接着就会出现的内容(1:2-8 或 1:2-13)的标题。如果是这样,那么施洗约翰的传道、给或没有给耶稣施洗、圣灵的降临以及耶稣受到的试探就是 14、15 节所说的福音宣讲的开端。

或许第一种解释最为简明扼要,但无论怎样,我们对这一短语确实可以有不同的理解。

《马可福音》：传道的福音书

《马可福音》不是以耶稣的出生为起始的,而开始于施洗约翰在旷野的呼喊以及耶稣在加利利的传道,这一点非常重要。可见马可是严格遵循早期使徒的传道计划(参照徒 10:37-43)撰写福音书的。《马可福音》显然是一部卓越的传道的福音书,它的首要内容是要改变那些不信之人的心意。这并非是说马可省略的那些内容就不重要。马可写下的未必是耶稣经历的最重要的事情,却一定是可以让不信者或者新近的归信者最容易接受和理解的东西。这正是马可没有提及耶稣的诞生、耶稣早期在犹太地的教导以及他对门徒的指引的原因所在。这些内容本身是极为重要的,但只有等到人们初步在整体上把握了福音,认识到基督的受难与复活的意義之后,他们才能真正理解这些内容。

第二十九章 一个希腊历史学家笔下的耶稣

学习材料：

《路加福音》

作者

《使徒行传》第 7 章证明该书作者为路加是确凿无疑的。很明显，《使徒行传》与第三福音书出自同一作者之笔(徒 1:1, 2)。

可信度

我们一旦确定路加是第三福音书的作者之后，《路加福音》的可信度就有了保障。作为保罗传道行程中的同伴，路加不仅和西拉那样的耶路撒冷基督徒产生了密切联系，并且在约公元 58 年他还亲自到过巴勒斯坦，他很有可能在那里逗留了整整两年时光。那时，为了追溯历史证据(路 1:3)，他必定咨询了耶稣的使徒、亲戚以及第一代门徒们。由这样一个人来记录耶稣的生平自然具有极高的可信度与历史价值。

写作时间

关于《路加福音》的成书时间没有什么确切说法。基督教的传统观点一般将它置于《马太福音》与《马可福音》之后，而生活于 2 世纪末期的亚历山大的革利免说过，记载有耶稣家谱的福音书是最先出现的。第三福音书的成书时间当然与《使徒行传》成书的时间密切相关。如果《使徒行传》写作于它所记载的历史截止之际，那么我们就有一定的理由相信比《使徒行传》更早成书的《路加福音》应该不会迟于公元 62 年出现。

如果否定这种关于《使徒行传》成书时间的观点，那么我们必须退回到对两个问题

的考虑之中。第一,路加的这两部著作一定是在他陪伴保罗期间所作。第二,既然《使徒行传》中的内容表明它和保罗书信之间没有什么关系,那么《使徒行传》与《路加福音》一定是在这些书信被教会广泛传阅之前就问世了。考虑到这两点,我们就能明确《路加福音》很可能在公元 80 年之前就写成了。

提阿非罗

《路加福音》与《使徒行传》在开篇都提到该书是献给提阿非罗的,路加称呼他为“大人”,这表明他有较高的官阶,并且他无疑是一个外邦人。他那时或者已经成为一个基督徒,或者只是刚刚听到有关基督教的消息。也许前者的可能性更大。提阿非罗看起来是一个刚刚归主的人,正处于信仰的孩童期,需要更好的哺育才能使他成熟起来。

序言

从该福音书的前言(路 1:1-4)可以看出,对于他所记录的内容,路加并非一个亲眼见证者,或者说他不是从一开始就见证到他所记录的东西。路加本人及他笔下的传道人所了解的东西都来自于耶稣言行的见证人。路加没有作为一个见证人的优势,因此,他就主张依靠真正的历史方法论来完成工作,以此弥补他的缺憾。福音书本身充分证实了路加的这个主张。作者使用的历史方法不仅体现在该福音书所具有的完整性、准确性以及有序性中,同时也体现于路加成功地将他所记载的历史与世俗历史的密切相连当中。在他精确地记录下施洗约翰传道工作的开始时间中(3:1, 2),以及只在第三福音书与《使徒行传》中才出现的大量罗马帝国的官员名称中,我们可以看到,路加向读者表明他是罗马世界的一个公民,是一个真正的希腊历史学家。四福音书之一的执笔者是希腊人而非犹太人,确实能给我们描绘出一幅更为完美的福音画卷。

特点

关于《路加福音》的整体特征,我们已经从该福音书的序言中看出了大致端倪,不过我们仍需从福音书的内容中做具体考察。

较高的文学性

首先,第三福音书的作者明显比前两部对观福音书的作者有更高的文字水平。该福音书的序言可能是《新约》中最为典型的希腊语式了。而在该福音书下面的内容中也包含同样的文字特征,它尽量避免像《马可福音》那样口语词汇重复使用与句式结构不规则的现象。

闪族语系的影响

这一特征看起来与前一特征是相反相成的。第三福音书作者的希腊式文学色彩并没有抹煞闪族以及巴勒斯坦的叙事基础。事实上,《路加福音》中使用的希伯来语法之频繁甚过《新约》其他各处。第三福音书中的闪族特征首先是基于其巴勒斯坦之渊源,这包括作者所使用的口传材料与书面材料;其次是路加本人对《圣经》风格的理解。路加本人十分熟悉《旧约》的希腊文《七十士译本》,这一译本保持了原初的内容与形式。因而,在叙述巴勒斯坦所发生的神圣事件时,路加完全能够保持其巴勒斯坦材料的原始美,甚至能够自如地运用《旧约》圣经中的篇章。

风格之美

路加对巴勒斯坦原始材料之美的理解,他自己的文字驾驭能力之高,为基督教会做出了永不磨灭的贡献。属灵的真理并不依赖于表现它的文学形式,耶稣的话语即便是在马可那粗犷简单的表达中也具有无与伦比的美感。但如若没有路加的优美文笔,我们会失去关于马利亚、撒迦利亚以及西面的相关记载,也不会看到《旧约》中对耶稣诞生的启示以及耶稣复活后与门徒一起到那个名为以马忤斯的村庄的戏剧性描述。

分类记载

路加不像马太那样将材料整理得非常零散,而是将其中很大一部分进行分门别类的记载,但这要除去 9:51 到 19:27 这一部分内容。这其中包含那些耶稣珍贵的寓言,例如好撒玛利亚人的故事、浪子回头、财主与拉撒路的故事以及法利赛人和税吏的寓言,等等,这些寓言唯有路加一人记载下来。

强调爱与怜悯

如果说《马太福音》强调耶稣的道德教诲,《马可福音》强调耶稣的实际大能,那么《路加福音》就着重突出耶稣的怜悯之爱。对第三福音书的作者来说,耶稣首先是一位

救主。作者的人道主义关怀体现在许多细微之处以及对材料的甄别选择中。作为一名外科医生,路加非常关注解除人的痛苦;而作为一个富有慈悲心肠之人,路加则对于贫困的及有各样忧愁的人给予特殊的同情。如前所述,关于好撒玛利亚人的寓言、浪子回头的寓言只在《路加福音》中被记载下来。

和对待其他福音书作者一样,我们于此也要避免片面地看问题。第三福音书中的耶稣绝不仅仅是一个慈善家。路加并没有忽视耶稣要求的热切性、其义正词严的谴责声以及他那疾恶如仇的情感。和所有的福音书作者一样,路加笔下的耶稣不仅仅医治人生理上的疾患,他更主要地是医治人灵里的罪恶。上帝寻觅人的爱,如同第三福音书中表现的那样,并非今天我们理解的那种出于善良意志的满足感,而是上帝身上那种奇妙而又吊诡的、拯救人脱离罪恶以致最后将自己的独生子送上十字架的神圣旨意。

典型章节

通过研究一些典型章节,我们可以更清楚地理解《路加福音》所包含的前述特点。下面我们就随意挑选两个章节,即耶稣诞生以及幼年时期的叙述(1:5-2:52),以及浪子回头的寓言故事(15:11-32),通过它们来看第三福音书的特点。这两个内容都是《路加福音》所独有的。《马太福音》中也有关于耶稣出生的记载,但这是它和《路加福音》的记载区别最大的一个部分。

耶稣的降生与童年

人们往往注意到,紧跟开首那最具希腊特色的句子(路 1:1-4)之后就是《新约》中最有希伯来特色的章节。路加福音 1:5 到 2:52 的闪族语系的风格,只有在路加运用巴勒斯坦的口传或书面的资料之前提下才可解释得通。这一结论得自于此处叙事的整体风格与内容。和《新约》中其他各处的叙事方式一样,这一叙事方式也将我们带回到当时的巴勒斯坦大地上。

路加叙述的故事发生于很早的时期,这一点和该叙事具有的犹太的、基督教的以及巴勒斯坦的特征一样明白无疑。这里没有提到教会后来会发生什么具体事情。《旧约》中有关弥赛亚的预言于此毫无偏差地成为现实。很显然,这一叙事并非教会奇思异想的产物,而是真实发生的历史事件,亲身参与其中的人以他们的语言方式将之讲述

出来。

《路加福音》前两章在本质上是《旧约》通向《新约》之门的敲门砖。这两章包含《新约》中最摄人心魄的诗篇，它深深植根于教会灵魂的最深处。

从这一部分内容可以看出，路加乃是一个真正的历史学家。一个好的传记作家不会让笔下的主人公仅生活于公共领域，他们往往以主人公的家庭、出生以及童年为下笔的起点。因而，当我们了解《路加福音》开头两章所描述的耶稣生长于单纯、虔诚的家庭之后，我们会更深刻地理解耶稣的福音之路。这两章将马利亚的人物形象刻画得细致入微，为我们理解人子的尘世生活打开了一扇窗户。

然而，细节之美不能喧宾夺主，也不能掩盖中心事实。这一叙事的巅峰无疑是 1:34, 35 中记述的奇异奥秘。在自然主义蔓延的时代，童贞女怀孕生子的叙事被当作无稽之谈，恰恰相反，耶稣的超自然本质乃如同拱桥之楔石。无论马太与路加二人有何样不同，在这一中心事实上，他们是绝对一致的。没有什么比这一事实更清楚地向我们表明，耶稣不是来自这个世界，他在虚无时就已然存在，就已经是我们的救世主。

浪子回头

浪子回头的寓言尽管很简单，却常常被人误读。比如，有人认为这个故事的的意思是只要人们悔罪，上帝就会赦免人的罪，而无需上帝自我的牺牲。此类解释几乎与故事的寓意风马牛不相及。这一寓言不是教导人们上帝是怎样赦免人的罪的，而仅仅是要表明这一事实，即上帝乃是在喜乐中赦免人的罪，而我们也应该分享他的这种喜乐。

人们之所以不能真正理解这个寓言的寓意，乃是因为他们忽略故事发生的背景。理解这个寓言的关键是《路加福音》第 15 章 1、2 节。耶稣款待税吏与罪人，而法利赛人看到之后不是因为亚伯拉罕堕落的子孙得到拯救而欢欣喜悦，而是发出不满的议论。耶稣正是为了驳斥他们而讲了三个寓言，其中之一，即迷途羔羊的故事，在《马太福音》中也有记载（太 18:12-14）。而后的两个寓言，即丢失的钱币以及浪子回头的故事则是《路加福音》所独有的。

这三个寓言的寓意完全一样，可谓殊途同归。我们可以很简单的表达出其寓意：“上帝为拯救罪人而欢欣喜悦；如果你真的是上帝的孩子，你也应该一起欢欣喜悦。”浪子回头的故事比其他两个故事更直接地讲出这个道理。在这个寓言中，法利赛人可以

在故事中的“长子”身上看到自己的影子。

有时,人们会认为“长子”仅仅是故事中的一个细节而已,而恰恰正是这个“长子”才是该寓言的主要针对对象,其他的内容都是以他为中心的。寓言中对父亲因其浪子回头而无限欢喜的生动描述与长子的心胸狭隘、自私嫉妒的形象形成鲜明对比。他完全没有和父亲一起高兴喜乐,这表明他并非真正的儿子。尽管他也和父亲同住在一个屋檐下,却没有真正分享父亲的内在生命。法利赛人正是如此。他们居住在父亲的房子中,我们可以说,他们也是教会的成员,但当救赎以基督位格的形式来到穷苦的、流离失所的人中间的时候,法利赛人却对此嗤之以鼻。上帝为税吏与耶稣一起得着荣耀的冠冕而喜悦,而法利赛人却退缩不前并恶意阻挠。这一切都表明——尽管他们不承认这一点——他们并非上帝真正的孩子。如果他们是上帝的孩子,他们必定会分享上帝的喜乐。

我们应该注意到,这个寓言的结尾对人发出了邀请。父亲并没有严厉地指责他的长子,而只是以温和的口吻邀请他。他会接受这一邀请吗?故事中并没有答案,而正是这里闪耀出该寓言的光彩。法利赛人仍有机会。当上帝迷途的孩子归家的时候,他们是否会与上帝一起欢喜快乐?只有他们自己才可以回答这个问题。

我们也面临同样的问题。如果我们真是上帝的孩子,那么我们是否就不应轻视罪人以及那些流离失所的人,而应该因他们的得救而喜乐?这一寓言恰恰体现出《路加福音》的特征。路加当然不是随意编造了这个寓言。该福音书中没有哪里比这个寓言本身更能表明它确实确实是出自耶稣之口的。路加从丰富的巴勒斯坦传统宝藏中寻找最能表达出耶稣对受压迫者、疾患者以及罪人之同情的材料。这是他对教会所作的不可估量的贡献。上帝为着罪人得救而欢喜,我们不也应该参与到这神圣的欢喜当中吗?

“对观”问题

这是《新约》学者面前的一个最有趣也最难解的问题,它不是三言两语就可以说清楚的。这个问题就是,前三部福音书之间在文字上有何种关联?它们之间为什么会有如此多的相似之处?

不只是事件上相关

或许我们首先会想到,对观福音书之所以存在相似之处,乃是因为它们都记载下相同的事件。但这种解释是不充分的:不同的福音书都基于同样的事实,它们之间自然包含相似性。不过,福音书之间在细微的表达方式之中也具有某种相似性。两个忠实的记录者对于同一事件的记述中,尽管在事实问题上不会相互抵牾,但按照常理他们的表达方式也似乎应具备一定的个人性与差异性。

相互依存

或许第二种理论认为,某一部福音书乃是基于另一部或另两部福音书写成的。此种理解可以用以解释《马可福音》与《马太福音》以及《马可福音》与《路加福音》之间的相似性。但它却难以解释在《马太福音》与《路加福音》中都出现过的内容在《马可福音》中却有缺失。只有一点我们可以确定,那就是《马太福音》与《路加福音》之间是相互独立的。这一点我们单凭比较二者的开卷部分对耶稣诞生与童年的记载之间的差异就可以证明。

因而,要确证福音书之间相互依存的理论,有人认为除《马可福音》之外,《马太福音》与《路加福音》都使用了一个迄今已经遗失了的材料。这个所谓的“双底本理论”(two-document theory)在现代学者中被广泛认可。这一理论有多种形态,但其本质始终是《马太福音》与《路加福音》共同拥有两个书面文献:(1)《马可福音》以及(2)主要关于耶稣言论的文献。

口传资料的影响

我们在这里不再探讨有关“双底本理论”之认可与反对的具体证据。但至少有一点应该提出,这一理论即使是正确的——迄今为止这一点未有定论——也仍有其不足之处。它不能解释各福音书间有共同之处的同时还包含很多相异之点。比如,如果有一段材料同时出现于《马可福音》与《马太福音》中,而《马太福音》的这一段材料是基于并且是仅仅基于《马可福音》之上的,那么就很难解释马太为什么会改动马可的原始文本。无疑,其中的一些改动是情有可原的,比如说是为了语句更简练、表达更通顺等等,但有许多地方,如果它们仅仅是在马可之原始材料的基础上发生的改动,却实在是既无韵律、亦无理由的。因而在这里我们应反对片面接受“双底本理论”的现代观念。要强调指出的是,所有的福音书作者事实上都共同面对当时的口传资料。无论是路加抑或是

马太的记录与马可发生抵牾时,我们不应将他们之间的差异仅仅当作文字编纂上无权威的修改与变动,而是他们各自独立地保存了有价值的信息与材料。

福音文献的来源

看来,有关耶稣生平的信息最早是人们以口头的方式流传下来的。之所以这样认为,是由于保罗书信中没有提及任何成文福音书的资料,此外福音书本身也向我们表明了这一点。在我们看来,耶稣当时的言行没有被立即记载下来是非常稀奇的事情。这是因为在我们今天的生活中笔记本与便笺都可信手拈来,而人们的记忆力却日益衰退。在耶稣门徒们生活的环境里,人们都习惯于以口头的方式传播消息,他们的记忆力实在是惊人的。我们应时刻谨记,早期基督徒不是现代人,而是第一世纪的犹太人。古代犹太教育的实质内容是记诵《旧约》,犹太拉比的话语并没有经过书面的记录却得以长期流传。在这样一个国家,处于这样一个年代,书面记录材料的缺失并不必然意味着对耶稣生平的记载就会发生偏失。保存在犹太人脑海中有关耶稣言行的记忆至少在一段时间内是如同刻在磐石上或铜板上一样确切可信的。

由于那个时代的习惯,有关耶稣的口传历史中的一致性无疑涉及叙事中的实质内容,甚至包括一些具体的用语。从一个犹太的传道者到另一个传道者,有关耶稣的事迹以及他所说的话很快就以相对固定的模式在巴勒斯坦全地传播开来。但这个传统中存在着一个缺陷,口传历史尽管可以完好地保存耶稣的言论与事迹,但我们不能指望这些事件的记载遵循了严格的时间顺序。因而福音书的叙事没有按照严格的时间顺序也是可以理解的。关于耶稣生平的早期记载因而也就并非系统的传记形式,而只是零散事件的记录。

甚至还有可能是这样,即人们口传下来的耶稣生平事迹不久就零零散散地被记录下来,从而形成篇幅不一的文字资料。最后,马太、马可与路加基于人们的迫切需要,根据他们熟知的口传资料以及前人所零散记录的书面资料写出我们手头现有的这几部福音书。

以上内容很大一部分都属于猜想。我们所主张的是——这一点在福音书中也有体现——马太、马可与路加并不仅仅是后使徒时代的文献编纂者,仅仅依靠成文记录,而且是真正的福音书作者,在他们生活的时代里,人们关于耶稣生平的知识仍是鲜活而纯粹的。

第三十章 耶稣所爱门徒的见证

学习材料：

《约翰福音》

作者

第四福音书中没有提及作者的姓名，但据一种很强的传统看法，它是由耶稣十二门徒之一约翰，即西庇太的儿子写成的。爱任纽(Irenaeus)的见证(写于公元2世纪的后半叶)尤为重要，因为在他的青年时代，他曾听过士每拿的主教波利卡普甲(Polycarp)讲道，而后者又听过约翰的讲道。

将第四福音书的作者归为约翰的观点在福音书中也能找到印证。尽管福音书本身没有提及作者的姓名，但明显地暗示出作者是谁。

间接证据

正因为第四福音书本身的证据是间接的，所以更有价值。如果约翰的名字从一开始就出现的话，人们就会猜想会不会是一个无名之辈想要引起人们的关注而假冒伟大使徒之名。我们以间接的方式推断出福音书的作者是西庇太的儿子约翰，因而作者本人没有将自己的名字强加给粗心的读者。而一个伪造者是不会通过间接的方式来减损自己的益处的。

现在我们来考察一下《约翰福音》关于作者的证据。

约翰——耶稣言行的见证人

首先，几乎在一开始我们就注意到作者声称自己是耶稣生平的亲眼见证者。正如作者所言，“我们也见过他的荣光。”(约1:14)约翰说“见过他的容光”，显然不仅仅是指每一个基督徒都拥有的基督的大能。相反，福音书作者所说的“基督的容光”乃是指像

在 2:11 中那样的“荣耀”。(这是耶稣所行的头一件神迹,是在加利利的迦拿行的,显出他的荣耀来,他的门徒就信他了。——译者)“容光”的意思里包含有耶稣行的神迹,即现实世界中看得见、摸得着的事件。我们可以看到,在 1:14 中约翰指的乃是道成肉身的基督。作者描述的是“道成肉身”之后的情形。因此,作者“见过”的乃是耶稣的尘世生活。

《约翰一书》1:1-4 印证了这一结论。几乎没有谁会怀疑《约翰一书》与《约翰福音》的作者为同一人。因此,当《约翰一书》的作者说道:“论到从起初原有的生命之道,就是我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的,”这些话也同样适用于福音书。作者以排比的句式表明,他曾经和尘世中的耶稣有过实实在在的接触。

约 1: 35 - 42 中的无名门徒

第四福音书的作者清楚地表明他是基督尘世生活的见证人。还有迹象表明,他是众多见证人之一。《约翰福音》1:35-42 提到一个耶稣的门徒,但并未说出他的名字。第 40 节说:“听见约翰的话,跟从耶稣的那两个人,一个是西门彼得的兄弟安得烈,”那么另一个人是谁呢?人们可以假设他是西庇太两个儿子之中的一个。如果我们继续追溯这个问题,谜底就会逐渐地揭开。

仍有一个疑问:福音书为什么没有提及另一个门徒的名字。第四福音书在提及人名方面并不吝惜,那为什么这个和安得烈以及西门一样重要的门徒的名字却被略去?只有一个合理的解释,即此无名门徒就是该福音书的作者,这是古今都普遍存在的现象,叙事的作者本人不愿在叙事过程中提及自己的名姓。我们已经看到,作者本人承认他是基督生活的见证人(约 1:14)。因此,在叙事开端不久说到了耶稣的一个门徒,却没有提到他的名字,这是相当奇怪的,此外,当论及和这个门徒相关的事情时,文笔极为生动且栩栩如生(1:35-42),那么我们自然会得出结论,这个无名的门徒不是别人,而恰恰就是作者本人。

耶稣所爱的门徒

我们必须承认,就《约翰福音》第 1 章而言,我们的结论最多只能算是一个猜想,只有通过其他章节才能证实我们的猜想。

在《约翰福音》13:21-25 中说到了一个“侧身挨近耶稣的怀里”的门徒,并说他是耶

稣所爱的。这一个门徒的名字也没有出现,他会是谁呢?他显然属于十二门徒之一,因为只有这十二个门徒和耶稣共进了第13章到第17章所说的晚餐。但这个“耶稣所爱的”门徒不仅是十二门徒之一,而且显然属于十二门徒中的核心圈子。对观福音书中清楚地表明这个圈子是由彼得、雅各与约翰组成的。耶稣所爱的门徒很可能就是这三人之一,而从这里可以明显看出他不是彼得(13:24),那么他不是雅各就是约翰。

说到这样一个无名的门徒,在《约翰福音》1:35-42中就已经表明其重要性,而在这一部分就显得更为重要。作者在最后的晚餐中提到了好多人的名字:彼得、加略人犹大、多马以及不是加略人的犹大等等。然而作者着重描述了一个门徒,他的位置与姿态被着重以重墨加以描述,而对他称呼却仅仅是“有一个门徒,是耶稣所爱的”。如果这个门徒不是该福音书的作者的话,我们就讲不通为什么作者会在这里省去一个如此重要人物的名字。很明显,画家在他的大作中为自己描绘出的是一个谦卑者的肖像。

18:15、16所说的“还有一个门徒”说的也可能是作者本人,以及19:26、27重复前面的耶稣“所爱的门徒”都证实我们从13:21-25中得到的结论,但略过这些,我们发现另外一个重要的证据:“看见这事的那人就作见证,他的见证也是真的,并且他知道自己所说的是真的,叫你们也可以信”(19:35)。“看见这事的那人”除了前面提到的站在十字架跟前那个耶稣所爱的门徒之外不会是别的人。在这一节中,耶稣所爱的门徒就是这个现在正在说话的人,也即作者本人。若说在这之前认为耶稣所爱的门徒就是福音书的作者是一种猜测与推断的话,在这里就得到了最终的确证。

《约翰福音》20:1-10中“耶稣所爱的那个门徒”当然就是在13:21-25以及19:26、27、35中提及的那个门徒。

附录中的证据

在《约翰福音》21:7、20-23节中,耶稣所爱的门徒再一次出现,而在第24节中直接就说明他就是这福音书的作者。这一节里用了复数第一人称,看来作者是与其他人一道号召教会关注这部福音书的。只有将第21章看作是全书的附录才可以解释这一现象,这或许是应一些朋友的要求附加在上面的。我们应该看到,20:30、31已经很明显是福音书的结尾了,因而在它们之后出现的内容更像是附录,当然它也是作者亲手附加在最后的,并在他去世之前与福音书的正文部分一起流传开来。

为什么没有提及约翰和雅各的名字？

我们对第四福音书的作者问题的考察得出以下结论：他乃是西庇太的两个儿子之一。福音书中没有提及这两个人的名字，从而进一步证实了这一结论。书中为什么会略去他们的名字呢？他们是耶稣门徒中的核心成员，而福音书中提到了许多比他们次要的门徒的名字却唯独没有提及他们的名字。对于这个问题只能有一个答案：他们两个中至少有一个在福音书中被称为耶稣所爱的门徒，而他和他的兄弟之所以以匿名的方式出现，乃是由于作者在讲述主的生平经历的过程中提到他自己以及自己的兄弟时自然产生出的一种微妙心理。

刚才所下的论断还需要进一步补充：说福音书中没有提到西庇太两个儿子的名字并不是太确切。他们自己的名字确实没有出现，但在 21:2 中作者以其父亲的名字指称了他们两个人。而第 21 章和其他部分在对他们的称呼上之所以有细微的差异可能是由于第 21 章是附录的缘故。

作者不是雅各而是约翰

由此可见，第四福音书的作者表明他是西庇太的两个儿子之一。而他究竟是其中的哪一个我们也不应有丝毫的疑问。西庇太的儿子雅各在公元 44 年殉教（徒 12:2）。我们有充分的证据证明第四福音书不会在那么早的时候完成，而《约翰福音》中（21:20-23）明显告诉人们作者有相当长的寿命。因而，我们就可以清楚地得出作者是约翰而非雅各的结论。

福音书的证明可靠吗？

因此福音书本身就证明第四福音书的作者是西庇太的儿子约翰的传统观念。当然人们也可以认为这一证明有误，但却很难推翻这些证据。假若如此非凡的一本书的作者从一开始就假冒别人的名字做基督生平的见证人的话，我们很难相信他怎么会思想深远，以特殊的方式提升简朴、以耳闻目睹为基础的见证，能够有如此细致入微的见证（约 19:35；约一 1:1-4）。许多有学问之人认为托名著作也未尝不可，但一般的福音书读者却对此持有异议。福音书作者叙述的很多事情在人看来都是难以置信的，但仍有很多人认可作者所作的见证，人们仍然认为福音书已经达到了它的目的，他们通过福音书相信耶稣就是基督，是上帝之子，以他之名就能够享有永生（约 20:31）。

《约翰福音》与对观福音书的关联

《约翰福音》与对观福音书相得益彰

据传统观点,第四福音书是作者晚年在以弗所写作而成的。多年以来,直至公元1世纪即将结束之际,约翰都一直是小亚细亚教会的领袖人物。传统思想还认为,第四福音书不仅比对观福音书问世晚,而且是作为对对观福音书的补充写作而成的。这就为该福音书所具有的特点做了解释。比如说,这就告诉人们为什么像耶稣受洗、最后的晚餐以及耶稣在加利利传福音的重要事件在第四福音书中都没有提及。这些事情都是该福音书写作的基本预设与前提。由此可见,第四福音书是写给那些已经通过对观福音书了解耶稣生平的读者的。

写作风格

《约翰福音》和对观福音书相比在很多方面都有不同,首先就体现在其写作风格上。尽管各对观福音书之间在风格上也有相当大的差别,但它们之间还是具有家族相似性的,而第四福音书就完全不同了。《约翰福音》使用的词汇量小,用语非常简洁,句式也相对单调。一般作者可能会拒绝这样的写作手笔,但在这本书中这些特点恰恰体现出内容的神圣性,具有无比的庄严与高贵。《约翰福音》没有借助于人类的语言技巧,没有华丽的遣词造句,却最为清晰地揭示出道成肉身中洋溢着的光荣之光。

材料的选择

其次,《约翰福音》在叙事材料上与前三本福音书有显著不同。人们已经看到其中的一个主要原因。该福音书作者的写作目的乃是要对前人的记载进行补充。

按照时间顺序的记载。第四福音书按照时间发展顺序补充了耶稣的传道历程。从《约翰福音》2:13到3:36我们可以得知耶稣在加利利传道(可1:14,15)之前曾经在更早的时候已经在犹太地开始传道。从《约翰福音》中我们还可以看到耶稣的传道行程延续了几年的时间,这一点在对观福音书中仅仅是隐含的观点。约翰在叙述耶稣的传道过程中至少提到三次逾越节,而且每一次都隐含了第四个逾越节(约2:13,23;5:1;6:4;13:1)。由此可见,耶稣的传道历程很可能至少延续了三年。

耶稣到耶路撒冷传教。《约翰福音》中叙述的耶稣的传道历程大部分是指耶稣在耶路撒冷及其周边地区的传道,而在其他福音书中仅是暗示耶稣曾多次来到耶路撒冷。

对观福音书的作者们主要叙述耶稣在加利利的福音行程。

私人的训导。最后,对观福音书作者强调耶稣在公众场合的布道,而《约翰福音》则保留了很多耶稣的私人谈话,比如说他在最后的晚餐上和门徒们说的话。(第13章-第17章)很明显,对观福音书是在教会的传道活动中写作出来的,从而包含初信者以及不信者最需要了解的东西;而《约翰福音》则揭示出耶稣教导中的最核心内容。

福音书中的耶稣

然而,人们应该看到对观福音书与《约翰福音》都包含了关于耶稣之位格的基本素材。《约翰福音》明白揭示出来的内容在其他三部福音书中都已经有所暗含。对于所有的福音书作者来说,耶稣不仅是一个人,他同时也是成为肉身以拯救世界的神子。

内容

导言

《约翰福音》的导言(1:1-18)非常醒目,其内涵对我们而言极其玄奥。何谓“道”(1:1)?最简单的回答是,这一概念表达了耶稣是上帝的启示者之意。“神之道”的说法很常见,它是指通过《圣经》或是先知以及使徒之口所传达出来的神圣信息。但上帝不仅仅通过书面或口头的文字说话,他还通过一个人向人们传达他的启示。这个人就是耶稣基督。神之道有文字的形式,也有肉身的形式。因此一般的基督徒都能理解《约翰福音》的第一节。正如《希伯来书》1:1、2所说:“神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖;就在这末世藉着他儿子晓谕我们。”圣子乃是上帝对人的最终之“圣言”(或“道”)。

在《约翰福音》1:1中对“道”这一概念的简单解释,无疑包含着深刻的涵义,但还需要进一步做出补充。在第四福音书的写作时期,“道”这一概念的演变发展经历了一个相当长的历史时期。在巴勒斯坦,上帝之“道”已经完全被人格化,就如同从上帝本身分裂出来执行上帝旨意之使命的一个人格。在亚历山大著名的犹太思想家斐洛(Philo)那里,希腊文“逻各斯”(其含义或是“道”,或是“理性”)是在专有的哲学领域内被使用的,表达出上帝的某种职责或是显现,而世界正是藉着上帝的这一职责或显现而形成的。约翰有可能是从这样的意思出发而使用“道”或者说“逻各斯”概念的。然而,无论是何

种情况,约翰对于“逻各斯”的运用与斐洛有很大的不同。尽管他们用的是同一术语,但二人表达的含义是迥然相异的。我们很难断定在斐洛那里的逻各斯是否是人格化的概念,而在约翰那里,这一概念肯定是人格化了的。尤其是关于逻各斯成为肉身的观念(1:14)在当时的哲学中绝对没有对应的思想。

总之,我们必定会得到这样的结论,即便约翰的“道”与斐洛的“道”之间存在着某种关联,也不会是根本性的关联。至多约翰会对他的希腊读者这样说:“你们在现在的哲学中听说过‘逻各斯’,但现在你们需要一个更能表达真理的概念。上帝的真正之‘道’是耶稣基督,通过对他的研究,你们就无需再像斐洛那样进行毫无意义的沉思了。”然而,即使是这样也是值得我们怀疑的。可能问题并没有这么复杂。约翰的意思仅仅是说耶稣乃是上帝对人的最高启示,再无其他意思了。有一点非常值得注意,即“道”的概念并没有使用于对耶稣自身言论的记载当中。约翰能够将耶稣在尘世中对自己的言说以及福音书作者对他的描述区别开来。

导言从一开始就呈现出一种神圣的角度,而作者正是从这一角度展开了整个福音书的历史。第14节乃是该福音书的关键点。第四福音书的旨归就是要彰显道成肉身的上帝之子的容光。福音书不仅是通过一个门徒的赞美与称许、不仅是通过作为对一个基督徒的经历,而且是通过真实发生的事件的见证来彰显这一容光的。一个亲眼看到上帝之子容光的人所作的见证乃是该福音书的基本内容。

施洗约翰

第四福音书的第一部分以及后面的许多章节强调指出施洗约翰对耶稣的见证。人们猜想这是因为在小亚细亚地区有一些施洗约翰的门徒还没有成为基督徒的缘故。但这还未成定论。施洗约翰强调自己身份低于耶稣的原因更可能是要驳斥那些尊崇约翰为先知的非基督徒的犹太人。这样的假设也不确定。也有可能是这样一种情况:第四福音书之所以强调施洗约翰的重要性,是因为他对耶稣所作的历史见证,以及作者本身(如果他就是约1:35-42中的那个无名之人的话)曾经是施洗约翰的一个门徒。

尽管第四福音书并没有提及耶稣的受洗以及当时发生的事件,1:32-34却提到《马可福音》1:10、11所记载的内容。对观福音书对相关内容的记载在这里已经成为读者所熟知的一种预设。

第一个神迹

2:1-11 记载耶稣所行的第一个神迹。对于福音书作者来说,耶稣行的神迹乃是祂荣耀的彰显(2:11;参照 1:14)。

在逾越节洁净圣殿

在耶稣受洗之后的第一个逾越节,祂到耶路撒冷去传道。祂到了那里就开始驱赶那些在圣殿做买卖的人(2:13-22)。在对观福音书中(比如可 11:15-17),叙述了耶稣最后一次到耶路撒冷洁净圣殿的事件。许多学者认为这两处记载讲的是同一事件。然而,即使对观福音书中的记载没有依照时间顺序,我们也很有可能认为耶稣曾两次洁净了圣殿。我们很难设想贪婪的商人们听到耶稣的第一次谴责之后就永远不会再来圣殿做买卖了,而如果他们返回圣殿,耶稣怎么会容忍他们的再次出现呢?

尼哥底母

耶稣与尼哥底母的对话(3:1-21)是《圣经》中最为人熟知的故事之一。但熟知非真知。今天,人们往往认为基督教信仰只是在生命中注入的一种新动力,是提高人性的一种手段,是对原有生命的一种提升而非创造一种新的生命。换句话说,人们理解的基督教不是带给人新生的基督教,而是另外一种基督教。教会亟需来自天国的讯息。教会在长期依靠自己的力量之后现在需要等待上帝之灵的奇异大能的到来。这一大能不是来自于人类的努力。上帝的仁慈是奇妙的,圣灵发出了上帝的旨意:“风随着意思吹。”

耶稣与撒玛利亚妇人谈道

在叙述过施洗约翰为耶稣作见证(3:22-30)并对之做了评论(3:31-36)之后,约翰叙述了在耶稣走向加利利经过撒玛利亚的时候发生的事情。这里又是一个将我们带入教会生命深处的重要章节。我们可以没有这一切——教会的组织、工作的方法、资源的累积,等等,但如若没有基督赐予的活水,教会的生命将会枯竭。

耶稣治好大臣的儿子

耶稣治好大臣的儿子这一段(4:46-54)在对观福音书中没有出现。《马太福音》8:5-13 以及《路加福音》7:2-10 的内容仅仅与之相类似。很显然,耶稣治好大臣儿子的事件,是在对观福音书记载的耶稣在加利利的传道活动开始之前他在加利利的短暂逗

留期间发生的。

犹太人的反对

在《约翰福音》5:1 中提到的那次节期中,耶稣与耶路撒冷宗教领袖之间的冲突激烈起来。这一对立冲突贯穿于后来的整个叙事当中。第四福音书将这些反对者统称“犹太人”。作者本人当然也是犹太人,并且也有很多犹太人信了主;但在福音书写作以前,作为整个民族的犹太人,尤其是在他们的领袖当中盛行着一种反对基督福音的情绪。

“这话甚难”

第6章是耶稣在加利利福音事业的巅峰。耶稣给五千人吃饱的神迹是少有的,在四部福音书中都出现的事件之一。这时候耶稣的声望达到了顶峰。人们此时要强逼他作王(6:15)。但不久事情就起了变化,耶稣不是人们期盼的那种弥赛亚。耶稣的许多门徒由于听不懂耶稣的话,觉得“这话甚难”(6:60)而灰心离去,而他的十二门徒留了下来。西门彼得说:“主啊,你有永生之道,我们还归从谁呢?”这些话对当今的教会依然适用。在我们所处的时代,也有很多人在信仰面前退缩,他们随波逐流,不愿与耶稣同行,最终陷入无信仰的文化漩涡中。我们也要追随这样的潮流吗?抑或我们应该随着彼得说:“主啊,你有永生之道,我们还归从谁呢?”

余下的部分

于此,我们对福音书余下的部分不再赘述。《约翰福音》20:31 告诉我们整本书的宗旨所在:“但记这些事,要叫你们信耶稣是基督,是神的儿子,并且叫你们信了他,就可以因他的名得生命。”在历史的发展过程中,《约翰福音》的这个宗旨都已逐步实现,那么对于我们来说是否也是如此呢?

第三十一章 四福音书中的耶稣

学习材料：

四福音书

在探讨了四福音书各自具有的特点之后，我们现在可以总结一下它们之中所包含内容的基本线索。四福音书的主题都是耶稣基督，有关他的生命、死亡以及复活的整个生平。

福音书中没有耶稣完整的生平

人们从一开始就发现福音书中的材料不足以构成耶稣的整个生平经历。耶稣的一生中有很长一段生平的记载完全是空白。尤其是在对观福音书中只是记载了耶稣传道生涯中有限的一部分，并且仅限于个别的事件。然而我们仍应为我们所拥有的材料而感到庆幸，而不应总是贪婪地抱怨上帝没有给我们足够丰富的素材。尽管福音书中的记载很多都是片断，但它们已经成功地将一个原先生活在尘世中以及直到现在仍在天上的耶稣之形象活生生地给我们勾勒出来。福音书告诉我们的东西已经足以使我们信仰主耶稣，并相信在他的名里会获得生命。

福音书中的耶稣生平概观

耶稣的诞生与幼年时期

耶稣的诞生是一个神圣的奇迹。这发生在大卫家族的故乡伯利恒。上帝依据古老的应许，终于向人们赐下公义的君王。

在耶稣出生地生活的人们似乎并没有受到法利赛律法主义以及撒都该世俗主义的

影响。耶稣的母亲马利亚以及她的亲戚伊利莎白,还有约瑟和撒迦利亚,都在虔诚而谦卑地等候上帝将带给以色列的恩赐。在他们的身上,先知们那种虔敬的精神依然存在。

耶稣的童年

在耶稣诞生以及逃至埃及之后,约瑟与马利亚带着孩子回到了他们的家乡加利利的拿撒勒。在这里,耶稣在他谦卑的父母的培育下一天天成长起来,身体与心智都逐渐地发展。在次经福音书中记载了耶稣在童年行过毫无意义甚至怀有恶意的神迹,这和《新约》中对耶稣记载的简洁形成尖锐的对比。关于耶稣在拿撒勒度过的几年中,只有一件事被记录下来,而这一件事的意义极为重大。人们往往错误地解读耶稣在耶路撒冷与拉比们对话这一段内容。耶稣不是要在此显示自己的智慧,或是让这些有学问之人感到羞愧,他乃是一个真正明白《圣经》大义的人。当父母在圣殿中找到他的时候他所说的话是极有意义的。它形象地向我们揭示了耶稣思想中的奥秘。童年的耶稣,对他的父母与拉比们存有谦卑之心,和历史上所有的人都不同,他是以上帝之子的身份肩负上帝的使命来到人们中间的。

耶稣与约翰

在耶稣大约三十岁的光景,他和人们一道来到约旦河听施洗约翰讲道。约翰是独立特行的公义先知。约翰也意识到他自己只不过是先行者;而通过他的亲戚马利亚之子所传达出来的神圣启示,他看到有一位能力比他更大的要来,他就是给他系鞋带也不配。耶稣经过洗礼当然不是要洗净他的罪,因为他身上并无任何罪责,而是要通过洗礼的行为与人们的生活相认同。在耶稣受到试探之时,这位宣告出来的弥赛亚拒绝所有尘世的诱惑,并返回约旦河,被许多约翰的门徒认出,他们承认他是弥赛亚,并最终追随了他。

约翰被关押之前

接着,耶稣又来到了加利利,他在迦拿参加了一个娶亲的筵席,然后他到了犹太地区传教,在那里他洁净了圣殿,并激起了那里宗教领袖的敌对。他和一个趁着夜色来寻找他的拉比有过很有意思的谈话。在犹太地区,耶稣的门徒们像约翰一样为人们施洗,但不久耶稣就经过撒玛利亚进入到加利利。只有第四福音书记载了耶稣在受到试探之后所发生的这些事情,这都发生于施洗约翰下监之前,以及对观福音书中记载的耶稣在

加利利传福音之前(可 1:14)。

耶稣在加利利受到拥戴

耶稣在加利利的传道被他几次到耶路撒冷打断,这一点对观福音书中没有提及。在耶稣在加利利传道的开始之初,他采用了一种新的教导方式。他曾一度隐没自己的弥赛亚身份,原因很简单,犹太人心目中的弥赛亚是外在意义与政治意义上的概念,如果耶稣在他们面前承认自己是弥赛亚,那么其实就是自贬身份,使自己沦为一种军事领袖的地位。在宣称自己的弥赛亚身份之前,他必须首先向人们显示出他的王国高于地上的王国。

在加利利的传道中,耶稣是以教师与医治者的形象出现的。他在人民当中传道,是他们筵席上的座上宾,他分有他们的苦难与喜乐。他一点也没有禁欲的倾向。他的斥责极其严厉,而遭到他斥责的永远是罪恶与丑陋。

情况出现变化

他在刚开始赢得相当高的声誉,人们惊叹于他的大能行出的仁慈的工作,并为他的教导而产生敬畏。然而,在给五千人吃饱之后,情况出现了变化。人们不理解耶稣关于生命的灵粮的深刻讲道。耶稣感到失望,很多人离开了他,但十二门徒留了下来。彼得说:“主啊,你有永生之道,我们还归从谁呢?”面对各种不同的观念,门徒们坚守他们最初的信仰:耶稣就是弥赛亚(太 16:13-16)。

培训十二门徒

耶稣的声望并没有立即消失殆尽。在加利利的传道活动即将结束之前,耶稣将大量的精力投入到培训门徒上面。尽管他们始终忠贞不渝,但还有很多需要学习的东西。他们首先要学会的一点是,作耶稣的门徒就要预备踏上一条满布荆棘的道路。耶稣预言了他的受难以及之后的荣耀复活,但门徒们显然还不明白耶稣的话。

受难与复活

最后的时刻到来了。耶稣最后一次来到耶路撒冷。这是一次胜利之旅,即使仅从其形式看来,它也向人们显示出耶稣是以弥赛亚的身份进入耶路撒冷的。但这个弥赛亚和人们期盼的弥赛亚形象却又大相径庭。尤其是法利赛人是绝对不会接受这样一个弥赛亚的。这个弥赛亚指责他们的虚伪,要人们宽恕仇敌,这和他们心目中的弥赛亚简

直是天壤之别！

如耶稣所预见的那样，他被移交到外邦人那里被处以极刑。他的苦杯满了。但这苦难的意义非凡。胜利正是通过十字架来到的，这是对罪恶与死亡的最后胜利。这乃是来自于天父的恩典旨意。耶稣之死乃是胜利的牺牲，它战胜了世界中的一切罪恶。

耶稣的生命并没有随着他被钉十字架而终结，他从死里复活了。那个礼拜的第一天清晨，耶稣的坟墓空了。主在耶路撒冷和加利利向门徒们显现，从那时起，他成为教会永远的领袖。

神与人

耶稣并不单单是历史中引起人们兴趣的一个人。福音书确实清晰地刻画出耶稣作为一个人的肖像。他拥有真正的人的生命。但福音书中的耶稣也不仅仅是一个人的形象。第四福音书的开场白也是全部福音书的开场白，耶稣乃是成了肉身的上帝。

对观福音书中揭示出的耶稣之人性

对观福音书中对耶稣人性的彰显尤为清晰。前三部福音书，叙述耶稣从出生到死亡的整个生平过程。在童年，耶稣的智慧和身量一齐增长。他有自己的父母，也遵循犹太律法的规定。即使在开始传道之后，他作为一个人的基本情况也没有发生改变。他甚至和其他人一样受到试探。他也会疲惫，也需要睡眠。他遭受过饥渴劳顿。他有喜乐也经受苦难。他和别人一样祷告、敬拜上帝。他的身体与心智都需要锻炼。耶稣的人性并非他身上披着的一件外衣，他是真真切切地具有一个人的血肉之躯。

《约翰福音》中耶稣的人性

但如果对对观福音书中的耶稣是一个真正的人，那么在《约翰福音》中是怎样一种情形呢？第四福音书中的耶稣是否只是一个天上的存在吗？他是否只是某位从天而降的神灵，世间的罪恶、软弱与疾苦又与他何干呢？如果对这些问题作出肯定的回答，那么对《约翰福音》的理解就是肤浅的。第四福音书确实强调出耶稣的威严，他的行为以及他身上透露出来的神性，确实彰显出他身上的荣耀之光。但在叙事中与这一方面并驾齐驱的乃是作者所描述出来的耶稣身上的人性，而且作者对这一点刻画的笔触乃是对对观福音书作者所不可比拟的。正是约翰写到耶稣在撒玛利亚的井边感到疲倦(4:6)，

正是约翰提到他对拉撒路、马大以及马利亚持有人类的感情(11:3, 5, 36),以及他对门徒中间的一个具有特殊的偏爱(13:23),他也曾哭泣(11:35),也有过悲叹(11:38),还会口渴难当(19:28)。由此可见,约翰和其他福音书作者一样,也给我们刻画出耶稣作为人的一面的活生生形象。

《约翰福音》中耶稣的神性

另外,如果说四福音书都刻画出耶稣的人的形象的话,那么与此同时,透过对福音书的阅读,呈现在我们眼前的耶稣绝不仅仅是人的形象。而对于《约翰福音》而言,这一点是毋庸置疑的。它开篇就说:“太初有道,道与神同在,道就是神。”在约翰那里,耶稣不是世界中的受造物,而是成为肉身的上帝本身(1:14)。而第四福音书中记录的有关耶稣的教导,表达出圣父与圣子之间那种无与伦比的和谐关系。

对观福音书中耶稣的神性

在对观福音书中,关于耶稣超自然的一面并不像《约翰福音》描述的那样直白。对观福音书中记录的耶稣教导,很少有直接论及自己位格的地方,而主要是有关他所要建立王国的论述。他甚至连自己的弥赛亚身份也总是隐而不露,他命令鬼不要将此天国的讯息透露出来。

但如果作进一步的考察,我们就会发现对观福音书与《约翰福音》在本质上是一致的。如果在对观福音书中耶稣超自然的一面在表面上说明不够的话,那么其核心思想中却包含了这样的涵义。它在这方面并没有过多阐释,但却是福音书所预设的一个前提。耶稣的行为是只有上帝才能够做到的(可 2:5, 7);他为上帝之国立法表现出来的是大君王的气魄(太 5:17-48);他身上那种毫无世俗气息、丝毫没有为罪所玷污的圣洁性,以及他向人们提出的要无条件地顺服(路 9:57-62),他期盼从时间与地域的限制中获得自由(太 28:20);他宣布他作为统治者与审判者有着绝对的主权;还有他通过他身上那种奇妙的能够战胜自然之力的大能将其神圣的主张转变为现实,等等诸如此类,这些都是对观福音书中随处可见的内容。由此可见,耶稣不仅被刻画为人的形象,他同时也以世界救主的形象出现在人们面前。在《马太福音》中,耶稣向人们发出的邀请(11:28-30),这是对观福音书中的典型教导,如果它不是出自上帝之子之口,就会变得让人难以理解。

除此以外,对观福音书中对耶稣神性的揭示不仅是通过隐含间接的方式,有时也是直接描述出来的。耶稣与圣父之间的那种相知相通(太 11:27)彰显出他们在质上的合一。对观福音书以及《约翰福音》中的耶稣都这样说:“我与父原为一。”

耶稣的生命中有无尽的奥秘。但如果我们认真研读福音书,这些奥秘所具有的真实性与生命力对我们而言就是自然而然的了。脱离福音书去认识耶稣,其后果是毁灭性的。比如有人就只承认耶稣的神性而否认他的人性,要么认为他所具有的人的生命不过是在他神性之上披着的一件外衣,要么只是承认他具有人的肉身却没有人的灵魂。这样的错误看法使我们远离了我们的救主。如果耶稣不是一个真实的人,上帝就不会如此地接近我们。还有的人承认耶稣的人性而否认他的神性。但他们眼中的耶稣的人性是令人费解的。如果耶稣只是一个人的话,他身上就有许多难以解释的矛盾。一个平和、善良、伟大的人如何会认为自己是神?还有一些人认为耶稣既非人亦非神,而是介于两者之间的一种存在,此类看法是一种异教神话式的理解而绝非基督教的信仰。

为了避免这些异端思想的产生,教会必须时刻以福音书为出发点。“上帝选民唯一的救赎主乃是主耶稣基督,他是上帝永恒之子,成为人,因此曾经是,并且继续是神人二性,一个位格,直到永远。”(《威斯敏斯特小要理问答》,第 21 条)这是对福音书中关于耶稣的记载的一个总结。这其中的每一字句都是人们长期探索的结晶,并且在教会的历史长河中得到了验证。

第三十二章 耶路撒冷教会的一份文献

学习材料：

《雅各书》

作者

教会中的著名人物

《雅各书》中提到该书信的作者是“作神和主耶稣基督仆人的雅各”。就这句话而言，这一名字是当时非常常见的一个名字，但这封信的特征却缩小了我们为其确定作者的范围。这封信具有权威者的语气，它或是写给全体教会的，或是写给教会中的犹太基督徒的。因此，作者很显然不是一个名叫雅各的普通基督徒，而是一个有权利在教会发言的人，并且是教会中的名人，他甚至无须提及自己的职位就能让读者得知他是谁。我们再看一下作者对自己的谦称“作神和主耶稣基督仆人的雅各”，这不仅没有遮掩、反而是更加突出了作者的重要地位。一个地位这么重要的人不会进一步说明自己的身份的。

那么，这个在教会中享有独特权柄的雅各是什么人呢？在使徒时代结束之后，再没有一个可以以这样权威的方式说话的雅各了，因此我们必须要从使徒时代中寻找这样一个人。

《新约》中除了一个我们完全无法判断其名的人之外，共有三个雅各。他们分别是西庇太的儿子雅各，亚勒腓的儿子雅各以及耶稣的兄弟雅各。

并非西庇太的儿子雅各

人们认真思考过该书信的作者是否是西庇太的儿子雅各。但我们必须记得他在公元 44 年就已经死去(徒 12:2)，并且有证据表明这封信不可能在那么早就问世。除此以

外,西庇太的儿子雅各很可能不会在教会中占据如此重要的席位,若如此,则不必在《雅各书》1:1 中特别提及了。他往往在彼得或是主的兄弟雅各的映衬下显得不甚重要。最后,传统上也没有将该书信的作者归为这个雅各的看法。

并非亚勒腓的儿子雅各

前面除了排除西庇太的儿子雅各为作者的第一个原因之外,其他原因也都适用于对亚勒腓的儿子雅各的排除上,而且证据更为确凿。这个雅各尽管也是十二门徒之一,但他在福音书中的形象却很模糊。读者除了为要将他和与他同名的重要人物区分开来之外,很少会想到还有这样一个人。

主的兄弟雅各

那么剩下的只有主的兄弟雅各一人了。而他则符合担当《雅各书》作者的所有条件。他虽非十二门徒之一,甚至在耶稣在世的时候他还没有信主(约 7:5)。但在主复活后向他显现以后(林前 15:7),他加入到使徒以及虔诚的妇女的队伍中间,与他们一起等待圣灵的降临(徒 1:14),直至后来成为耶路撒冷教会的领袖(徒 12:17; 15:4-29; 加 2:9; 徒 21:18)。

当然,雅各在耶路撒冷教会的领袖位置并没有使他高于由耶稣亲自授予权柄的十二门徒的地位之上。十二门徒的传播福音工作主要是在耶路撒冷之外展开的,而雅各则一直在耶路撒冷管理当地的聚会。然而,雅各的地位虽非至高无上,但至少也是绝无仅有的。只有作为耶路撒冷教会领袖的雅各才可以使用“作神和主耶稣基督仆人的雅各”这样的称呼,并且不会使人们将他与其他的雅各相混淆。由此可见,在《雅各书》1:1 中提到的雅各乃是主的兄弟雅各,他就是该书信的作者。

读者

问候语

这封信是写给“散住十二个支派之人”的。从字面上看,“散住十二个支派之人”仅是指那些住在巴勒斯坦之外的犹太人。但如果我们考虑到雅各的读者是基督徒,这个读者的范围自然就缩小了很多。如果雅各的信仅仅是写给犹太人的,这些犹太人当然就是和他有联络的那些犹太人,也就是犹太基督徒。或许他在这里是想要指出只有

他们,而不是那些非基督徒的犹太人,才构成了一个真正的以色列。

还有一种可能,雅各如此称呼他的读者只是一个纯粹的比喻用语。“散住十二个支派之人”可能是指全体的、没有种族之分的基督教会。在《新约》的一些书卷中,教会被看作是真正的以色列。《加拉太书》6:16 就在这个意义上使用“神的以色列民”的说法的,而保罗关于基督徒是亚伯拉罕的真正子孙、是上帝应许的真正继承者的说法也完全是这个意思。雅各有可能沿用了这一说法。

其读者是犹太基督徒

无论是何种解释,有一点是毋庸置疑的,即该书信是写给犹太基督徒的。如果第1节中的“散住十二个支派之人”是整体教会之意,那就是说当雅各写这封信的时候教会中的成员主要是犹太人。书信读者属于犹太民族这一观点不仅从信的具体内容——比如说书信的文学格式以及直接使用希伯来文“万军之主”(Sabaoth)(5:4),——可以看出,而且从作者预设的背景与前提也可以看出这一点。书信中所反对的那些错误行为,比如有信而无行,有言而无为,吹毛求疵,野心勃勃,好为人师,投机钻营以求功名利禄,鄙视穷人以及在宗教的外衣下掩饰内心的贪婪——等等诸如此类,皆为法利赛人身上的通病;而在像《哥林多前书》这样的书信中非常显著的关于外邦人拜偶像、不洁净等问题,在雅各的信中却没有出现。雅各是要通过这封信来帮助他的犹太弟兄不仅要在信仰中,而且还要在行为上超越形式主义的犹太教。他们已经承认耶稣就是他们的弥赛亚,现在雅各要做的是让他们成为耶稣真正的门徒,而不是作法利赛人的弟子。

写作时间

据犹太历史学家约瑟夫(Josephus)记载,耶稣基督的兄弟雅各在罗马总督非斯都死后及其继任者到来之前,在大祭司亚拿努(Ananus)的提议下被判处以石头砸死的极刑。这样就给我们提供了雅各死于公元62年的信息。公元2世纪的一个犹太基督徒作家哈革西布(Hegesippus)将这个时间稍微向后推迟了一些,一些学者也比较认同他的观点,认为雅各死于公元66年,即犹太战争爆发的那一年。由此可以推断,如果这封书信是雅各写的,那么这封信问世最迟不会超过公元66年。

当然,这封信的问世很可能要远远早于这个时间。对这个问题的解答要基于该书

信和保罗教导之间的关系。如果此时保罗“因信称义”的教导已经出现,那么我们就无法理解雅各在 2:14-26 中关于信仰和行为之间关系的论述。显然,雅各的思想与保罗并无冲突,事实上,如我们所见,他们二人之间有着深刻的同一性,但在雅各那里,保罗的话确实完全被反过来说了。如果真的是保罗自身或某些被曲解的保罗教义成为雅各攻击对象的话,那么雅各在书信中必定会说明他与保罗的对立关系。此外,雅各完全没有涉及关于犹太律法以及教会中外邦人地位等问题,而这些问题在保罗与犹太化基督徒之间发生冲突对立之后是不容忽视的。由此可见,《雅各书》显然是在《使徒行传》第 15 章与《加拉太书》第 2 章中提到的使徒会议之前写的。这一书信是在外邦人教会兴起之前的耶路撒冷教会的初期阶段完成的。正是由于这个原因,《雅各书》具有独特的历史意义。

《雅各书》中的基督教精神

《雅各书》被称作《新约》中具有最少基督教色彩的一本书。从表面上看这一判断是无误的。《雅各书》中耶稣的名字只出现过两次(1:1;2:1),而且也没有提及他的受难与复活,但如果进一步考察,我们的最初印象就会发生改变。

雅各与对观福音书中的记载

首先,雅各的道德教导包含着耶稣的精神。从书信的形式可以看出它和对观福音书中关于耶稣言论的记载有密切关系,而在书信内容中,这种关系就更显著了。我们可以举出很多这样的例子。不过,比具体内容更有说服力的东西是书信整体包含的那种难以言说的精神。雅各对待在读者中存在的贪婪、骄傲、缺乏同情心、形式主义、重繁文缛节以及吝啬等缺点时和主对待法利赛人的态度如出一辙。雅各确实没有引用过耶稣的原话,但正是由于没有直接引用才更加突显了《雅各书》中包含的耶稣的精神。在书信作者生活的时代,人们对耶稣之语的了解还不是通过书籍;他乃是直接听主说话——尽管在那时他还不是耶稣的门徒,而他后来生活于以耶稣为核心的团体中间,耶稣的教导以及耶稣的人格在他的心目中始终是鲜活的。

雅各与基督教教义

其次,《雅各书》中的基督教精神不仅体现伦理层面,也体现在宗教层面上。当然,

如果仅限于伦理层面,它就不会和耶稣的教导相符。这是由于即便在耶稣教导的最细微处,也总以天父以及他自身独特的位格为基础。然而,说到《雅各书》的宗教性却又不局限于这一点。和《新约》的所有作者一样,雅各也同样意识到耶稣的受难与复活中的拯救意义。和其他人一样,雅各也认识到耶稣是主(1:1),并且还拥有天国的荣耀(2:1)。雅各和其他人一样也都等待着基督的复临(5:8)。他并没有直接提到构成基督教信仰之本质的救赎事件,但他在各处都以此为基本前提。门徒们按上帝的旨意传达的真道(1:18),即那被“栽种的道”(1:21),不是其他,而正是使徒传达的福音,正是《使徒行传》中彼得最早的讲道中宣传的思想,并在保罗的教导中进一步展开。正是由于该书信以福音书为前提,所以它并没有展开对福音思想的具体阐述。雅各写信的对象并不缺少基督教正统教义。如果他们真的需要了解正统教义,雅各一定会谈及这方面的内容,《雅各书》也必定会对福音做出阐释。但事实上,他们的问题不是出在理论上,而是出在实践上。如果单看《雅各书》本身的内容是没有太大意义的,它并不是要告诉人们有关基督教信仰的基础问题,而是要向人们揭示在这个基础之上,人们应该怎样建立起一种真正的、宝贵的基督徒生命,而非某种冗长沉闷的教义。

因此,如果不联系实际单独看《雅各书》的话会曲解这封书信的本质内容。只有联系其历史背景才能理解其中的真义。该书信不仅没有像现代教会所认为的那样贬低基督教教义,它恰恰是建立在教义的基础之上的。因此,它和《圣经》的整体基调相一致。如人所知,正是由于基督教是一种教义,基督教才获得了生命。而正是福音所传达的救赎事件,才使《雅各书》中描述的那种生活获得实现的可能性。如果人们全身心地接受了福音,爱的生命之泉就会涌流不息。

如果深入考察《雅各书》中的一些难解篇章,我们就会进一步看到该书信的实际价值。

信仰与行为

与保罗观点的表面矛盾

作者在《雅各书》2:14-26 中的观点明显与保罗的思想,即因信称义而非因行为或律法称义的观点(加 2:14-21)相冲突。在雅各那里,人不仅是靠信仰,而且是靠行为才

能成为义人(雅 2:24)。然而,如若我们进一步考察就会发现二人之间的矛盾只是表面上的,而非实质上的。这和《圣经》中存在的其他前后矛盾的地方一样,乃是在统一性中揭示出《圣经》内容的丰富性与多样性。

何谓信仰?

据雅各的观点,没有行为的信是死的;而在保罗看来,仅凭信心就能得救。但雅各所说的“信心”是什么意思呢?答案非常明了。雅各所批判的是那种只是在理论上认同、而于行为毫无任何意义的信。如雅各所言,鬼魔也有某种信仰,但它们却不能得救(2:19)。而保罗所说的“信心”则完全是另外一回事,它不仅仅是对某个主张在理论上的认同与接受,而是整个人的基本生存态度,他通过信将全部的生命都寄托在基督的手中。换一种说法,雅各批判的“信”完全不同于保罗主张的“信”。

保罗自己的一段话为这个难题提供了答案。他说:“原来在基督耶稣里,受割礼不受割礼全无功效,惟独使人生发仁爱的信心才有功效。”(加 5:6)“惟独使人生发仁爱的信心才有功效”一句是理解保罗和雅各二人思想的关键。保罗所说的信不是雅各批判的那种脱离实践的信仰,而是行为中的信,它在爱中被践履出来。保罗在《加拉太书》后一部分阐释了爱的涵义。爱不仅是一种情感,而且是对道德律法的完全实现。“因为全部律法都包在‘爱人如己’这一句话之内了。”(加 5:14)保罗和雅各一样是绝对反对那种允许人继续犯罪的信仰的,他所说的信乃是那领受了将人带入圣洁生命中之圣灵的信。

何谓行为?

此外,正如雅各反对的信仰不同于保罗倡导的信仰,雅各倡导的行为也不同于保罗反对的行为。保罗所说的行为是“律法之功(works of the law)”,即人通过自身的努力去遵守律法的规定以求赚取救赎。雅各在《雅各书》2:14-26 中所说内容与遵循律法毫无关联。他所说的行为是发源于信的行为,是信的表达形式。亚伯拉罕仅仅由于对上帝的信而将以撒作为牺牲献祭。他的行为恰恰证明了他信心的真实性。保罗在所有书信中对这样的行为都是提倡的,离开这样的行为没有人能够领受上帝之国(加 5:21)。只有这样的行为才是发源于信心的行为,在这里雅各与保罗又一致起来。人们不是凭借自己的能力实现这样的行为,而只有通过领受上帝赐予的大能才能实现。

《雅各书》的价值

如果雅各面前摆着保罗书信的话,他无疑会以另一种方式表达他的思想。也许他会这样说,并非没有行为的信心是死的,而是没有行为的信根本不是真正的信。这才是他的原意。但因为《雅各书》独立成文,所以他表达自己思想的方式更为激烈。他强调宗教中的道德现实性,既严厉,又简洁,刚才我们探讨的内容只是一个典型的例子,为《新约》中的其他思想做出有价值的补充。单看《雅各书》是不充分的,但如果将它与福音书以及保罗书信放在一起,就会构成基督教思想的完整脉络。

书信内容

《雅各书》的开头和《使徒行传》15:23-29 以及 23:26-30 中提到的书信一样,符合希腊的形式。

在问候语之后,雅各首先提到人所受到的试炼或试探,如果正确地对待试炼就会给人带来完备的果子。但如果还有欠缺,通过向上帝的祷告就会将之消除。雅各在这里提到的欠缺主要是指缺少智慧。很显然,他的读者像法利赛人那样过分强调对知识的追求。雅各说,真正的智慧不是人们所认为的那样是通过人自己的努力获得的,而只有藉着祷告才能获得。而祷告又凭借着信心,这信心不能有丝毫的动摇。人的骄傲应受到谴责。如果真的有什么东西是值得夸耀的,那当然不会是地上的财富,而是灵里受到的祝福。后者颠覆了世上一切的荣华。雅各回到有关试炼的问题上,他认为试探中的罪恶不是来自于上帝,而是来自于人内心深处的欲望。从上帝来的只有恩典而没有罪恶,而藉着福音上帝已经赐予我们最丰富的祝福。

我们必须全力以赴地领受这一恩典。它将完全把愤怒与伪善排除在外。真正的宗教不仅是听,而且是行;清洁的行为就是看顾患难中的孤儿寡妇,并保守自己不受世俗的玷污。

雅各以同样的语气继续写道,在基督中的信心要求我们不能以貌取人。上帝在拣选人的过程中对穷人有特殊的偏向,而富人作为一个等级则是基督徒的压迫者。由此可见,基督徒当然不能出于私利而偏向富人。爱的法则拒斥这样卑劣的行径。

爱的原则要求人们过一种积极的生活。信心,如果它是真的信心,必然会导向行

为,人们应远离那种只存在于语言、而脱离实际行动的虚假信心!

话语是危险的,舌头乃是诸多罪恶的源泉。恶毒的语言揭示出人心灵深处的腐朽。因此读者们应谨慎,不要过于好为人师。人所拥有的教导他人的智慧不是人自身所禀有的,而是来自于上帝。

纷争,尤其是由于人们出于各样的私心摆出师傅的姿态,从而导致的纷争,必须通过向上帝顺服才可以消除。

时时想到上帝就可以去除人的骄傲。尤其是富人必须认识到他们在地上的财富只是暂时的,并且首先要做到君子爱财,取之有道。

最后,雅各呼吁人们要静候主的到来,《旧约》中的圣人们为我们做出了榜样,同时还要恒切祷告,这样才能将书信中对人们的劝诫实现出来。

第三十三章 耶稣：《旧约》的完成

学习材料：
《希伯来书》

作者

作者是不是保罗？

《希伯来书》是《新约》中唯一一本没有提及作者名字，以及传统对其作者问题也众说纷纭的书。很多人习惯将其作者归为保罗，但直到公元 4 世纪教会对此观点都尚未普遍接受。当时，有些人认为作者就是保罗，但还有人持不同观点。

传统看法

在公元 2 世纪下半叶的亚历山大，人们认为保罗是《希伯来书》的作者；但之后不久，北非的德尔图良认为其作者是巴拿巴；而其他地方的教会显然认为书信作者不是保罗。西部教会一直否认保罗是《希伯来书》的作者，甚至将这封书信排除于《新约》之外。但最终亚历山大的观点占了上风。《希伯来书》被列为《新约》的一部分，而其作者也被定为保罗。

亚历山大的革利免，从他的前辈潘塔努斯(Panteanus)那里继承了关于保罗是《希伯来书》作者的观点，认为《希伯来书》是保罗用“希伯来文”(亚兰文)写作而成的，由路加将之译成希腊文。关于路加对它进行翻译一说并无历史确据——《希伯来书》显然本来就是以希腊文写作而成的——这样的观点只是建立在将其作者归为保罗的思想之上的一种假想。

传统看法的价值

很明显，将《希伯来书》的作者归为保罗的传统看法并不牢靠。如果保罗是作者的

话,那就很难解释为什么教会对此却毫无相关记录。早期教会中没有什么人对此书信持有反对与异议;相反,他们对这封书信极其重视。那么,如果它确实为保罗所写,人们就没有理由怀疑它的作者就是保罗。罗马教会的否认尤为重要。罗马的革利免在约公元95年引用过这封信,但在罗马以及西方其他地区,似乎没有谁认为这封信的作者是保罗。换句话说,我们尽可能地向前追溯,都可以看到否认保罗是书信作者的观点。如果罗马的革利免认为保罗是作者的话,关于此书信的罗马观点的历史就会有很大不同。

另一方面,一开始人们并没有认为《希伯来书》的作者是保罗,但为什么又有关于书信作者是保罗的传统看法呢?这源于书信本身所具有的使徒权威性。从一开始,人们就认为《希伯来书》是一本权威性的书。由于它具有权威,所以它与其他权威作品一起被收录成书。由于它是一封书信,并呈现出保罗书信的特质与主题,人们自然会将之与使徒时代最伟大的书信作者的其他书信联系起来。这样一封和其他保罗书信同样具有使徒权威性、和保罗书信处于同一序列的书信,人们自然也就将之看作保罗的著作了。这很可能就是亚历山大传统的起源。

此观点并未立即获得人们的认可,这是由于其他地方的教会仍然意识到书信的作者可能并非保罗。而为什么最终人们却普遍认可了这一观点呢?这是由于书信本身的特点。由此可见,关于书信的作者问题与使徒权威性问题有密切关联。教会在这个问题上只能进行二选一:要么完全将该书信排斥于《新约》之外,要么就认为它是保罗所写。当教会最终选择了后者,那么她犯的错误就会小一些。将《希伯来书》的作者归为保罗是一个错误,但如果将《希伯来书》排除于《新约》之外,则是一个更大的错误。实际上,如果该书信不是保罗写的,也不是其他使徒写的,那么它至少是像马可或路加那样“使徒之人”写的。《新约》中没有哪卷经书具有如此清晰的真正出自使徒的标记。

内在证据

传统中反对将《希伯来书》的作者归为保罗的观点,从书信本身也可以得到论证。首先,保罗是否是从直接听到主说话的人那里得知主的救恩的(来2:3),这一点非常值得怀疑。关于耶稣生平的讯息,保罗确实是从其他见证人那里得知的,但关于福音本身,正如保罗在《加拉太书》中强调的那样,是由基督直接启示给他的。其次,《希伯来书》的写作手笔与保罗书信风格迥异,如我们下面将要看到的那样,其用词造句精雕细

琢。第三,尽管《希伯来书》的思想与保罗书信中的基本宗旨相吻合,但绝不能就此说它具有保罗书信的特点。比如,我们很难理解保罗怎么能够用如此长的篇幅谈论律法而没有同时谈到因信称义以及外邦人也能进入教会的思想。当然,我们不能过于夸大最后一点。毫无疑问,保罗不会对《希伯来书》中的思想持有异议。保罗与《希伯来书》作者的不同仅在于他们从不同的侧面与角度阐释了同一个伟大的真理。

写作对象

读者可能是犹太人

书信最初的标题《致希伯来人书》尽管不是书信本身的内容,却给我们保留了关于此信读者的最初信息。从整体上看,该信主要是写给犹太人的。对他们而言,对基督拥有至高权柄、高于古老的礼仪的论证有至关重要的意义,尤其是在耶路撒冷的圣殿没有被毁之际。

特定的读者群

乍一看,《希伯来书》更像一篇论文而不像一封书信。书信一开头没有像保罗书信以及《雅各书》那样的致辞,作者从一开始就进入到主题。由此我们可以设想,这封信即便有特定的读者群,这一群体的范围也是非常广大的。就算它不是针对整个教会的,也至少是针对全体犹太基督徒的。然而,如果我们进一步深究,就会发现情况并非如此。尽管书信的开端没有指明书信针对的对象,但继续阅读书信的内容,我们就会发现信中涉及读者的具体处境。他们显然是生活在同一个地方、过着同样生活的人。作者希望回到他们那里去(13:23),提摩太也会到那里去。这样一封信显然有特定的对象,而不可能是针对过于宽泛的人群写的。

读者的宗教状况

从信中我们可以看到有关读者宗教状况的具体内容。他们成为基督徒之后不久就遭受了残酷的迫害(10:32-34),显然,他们的领袖已经殉难(13:7)。他们面临迫害时英勇无畏,他们的团体在对圣徒的奉献上表现得十分慷慨(6:10)。当作者写这封书信的时候,他们对圣徒的侍奉仍在继续,但他们的状况此时却需要作者于此给他们敲响警钟。尽管他们领受福音已经有了一些时日,但他们的灵命不够成熟,面对福音他们仍是

学生,要学习福音中最基本的东西,正如那吃奶的婴孩(5:11-14)。他们之中已经表现出宗教生活松懈的迹象,他们忽视了聚会的重要性(10:25)。作者尤其担忧他们会脱离信仰的轨道。为了防止他们背叛信仰,作者直接向读者提出了严厉的警告(6:4-8; 10:26-31; 12:25)。显然又一次残酷的迫害已经到来(12:3-13)。信中从头至尾都贯穿着鼓励与警醒。通过对以前人们经受迫害所表现出来的勇敢以及不怕牺牲的英勇精神的追忆,通过勤勉地运用恩典的管道,通过向引导他们之人的顺服(13:17),学习信心之勇士的榜样(11),尤其是学习耶稣本人(12:2, 3),最重要的是通过以敬畏和感恩之心将神圣的大祭司身上那至高的权威实现出来,作者劝诫读者在遭受当下严厉的审判时要满怀信心、坚定不移。

写作时间

《希伯来书》一定写于公元95年之前,因为罗马的革利免在这个时期引用过该书信的语句。信中提到了提摩太(13:23),因此,我们对该信写作时间的判断也应该和这个时间相距不远,因为提摩太在公元50年已经是一个成人(徒16:1-3),那么他有可能一直到公元1世纪末才逝世。书信本身并没有关于其写作时间的相关记载。书信写作时间的问题和信中关于耶路撒冷圣殿是否已经被毁的问题相关。对这一问题人们没有定论。从总体上看,利未族的宗教仪式在书信写作的时候无疑仍在持续,信中没有明确指出它们在何时才结束。由此可见,《希伯来书》的写作时间很可能是在公元70年耶路撒冷被毁之前。

书信主题

《希伯来书》的写作目的具有很强的实践意义。正如《新约》其他各书一般,作者并非仅是通过劝诫来表达其书信的实践主题,而是诉诸具体可靠的事实。在这里作者是通过对一个主题的一步步展开实现这一点的。据《希伯来书》看来,基督徒的信仰滥觞于旧有宗教发展之巅峰的耶稣。

律法与福音的难题

在早期教会中,关于新旧宗教观的关系问题是一个重要问题。一方面,保罗认为摩

西律法在一定意义上已经被到来的基督所废除。基督徒无须让自己加入上帝的选民（指犹太民族）当中以期得到拯救；律法之功并不能得到上帝的喜悦。对外邦人来说，遵循犹太人的宗教仪式则是没有真正认识到上帝的恩典。另一方面，保罗以及其他的使徒，都肯定《旧约》的权威性，而《旧约》中又包含着律法。那么如何在首肯《旧约》依然有效的同时而废止律法呢？

错误的解答

人们关于这个问题的答案五花八门。其中有些是毫无根据的。比如说公元2世纪中期的马西昂(Marcion)对此问题采用快刀斩乱麻的方式。他说,《旧约》与律法都应该被视为无效。《旧约》和律法从来都是无效的;它们不是美善的神的产物,而是出自另一种力量,而非基督徒拜的神。教会毫不犹豫地拒斥了这种观点。这种思想不仅和使徒的全部教导相对立,它和耶稣本人的教导也绝对对立。

另一种错误的认识在可能现于公元2世纪的一封信中得到提倡,有人错误地认为这封信出自巴拿巴之手。这封所谓的《巴拿巴书信》不仅否定了《旧约》本身,同时也否定了犹太人对于《旧约》的全部阐释。对于该信作者而言,摩西律法的全部仪式都只是基督教真理的象征符号,犹太人对之进行的字义解释是一个巨大的谬误。教会也同样否定了这一思想,它显然是以粗暴的态度对待《旧约》中的朴素思想。《旧约》明确宣称要将以色列与其他民族区分开来,强调以色列人要奉行斋戒、禁食和献祭之宗教仪式,而耶稣本人也是如此阐释《旧约》的。

正确的解答

在人们给出错误的解答之前,《希伯来书》已经给人们提供了答案。书信本身完全认可《旧约》的权威性以及它朴素的字面意义。上帝的选民确实要遵循摩西律法的仪式,但以《希伯来书》的观点看来,这些仪式的价值并不在它们自身,而在于它们内在包含的真理,这尤其体现于它们乃是关于基督的预言的见证。该书信的开端给了我们答案:“神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖;就在这末世,藉着他儿子晓谕我们,又早已立他为承受万有的;也曾藉着他创造诸世界。”(1:1, 2)古时和现时的上帝是同一个上帝,但是他向人们发出启示的方式发生了改变。在《旧约》的律法中他以象征的方式对人说话,而在福音中他则是完全通过他的独生子向人启示他自身。

由此可见,神圣启示的渐进性乃是《希伯来书》的主导思想。基督的到来是立法者与先知们历史发展的顶点,他们的存在乃是为着基督的缘故,并为基督的到来做好了准备。摩西律法的大祭司也是某种意义上的基督,只是他们的行为是外在的、不完善的,而基督乃是通过他的受难实现律法,其追随者也承袭了他的灵命。《希伯来书》的作者将这一主题发挥得淋漓尽致。《旧约》甚至在预表实现之后仍能提供信息。基督徒通过记号和象征,通过认识基督之前的先知与先行者,能够在新的层面上认识大祭司这一概念。

第三十四章 基督徒的坚韧

学习材料：

《彼得前书》

作者

《彼得前书》与我们前面探讨的《希伯来书》不同，它在第一节就告诉我们这封书信的作者是谁。我们进一步看书信内容，就会看到作者乃是关于耶稣在尘世生活的见证人（彼前 5:1）。如果作者是“基督受苦的见证”，那么他一定是最后追随耶稣的很少几个门徒中的一员。可见，书信的致辞以及书信的内容都体现出作者的使徒身份。而将彼得看作书信的作者也是人们长久以来形成的强有力的传统。

读者

在小亚细亚

书信是写给“那分散在本都、加拉太、加帕多家、亚细亚、庇推尼寄居的，就是照父神的先见被拣选”之人的。这里提到的五个省份囊括了除了南海岸之外的整个小亚细亚。它们的排序值得我们关注：这可能是送信者一路经过的路线。

外邦基督徒

但是那些“分散的寄居者”意指何人呢？由于“寄居者”是专门用于指称那些居住在巴勒斯坦之外的犹太人的，那么，我们很自然就会认为这里的意思是信中所提及省份的犹太基督徒。不过书信本身却完全不是这个意思。1:18 以及 4:3 的文字清楚地表明作者写信的对象至少是指那些具有外邦人血统的人。因此“分散的寄居者”在这里必须看其比喻意，它意指基督教会。基督徒就好像是流散的犹太人那样，是陌生世界里的陌

生人。

写作地点

不是巴比伦

我们似乎可以从 5:13 中看出作者是在哪个地方写这封书信的：“在巴比伦与你们同蒙拣选的教会问你们安。”此处的“巴比伦”是什么含义呢？现代读者毫无疑问会想到位于幼发拉底河的巴比伦。很多人认为这封信就是在那里写的。这一观点也并非没有可能，不过它却面临很多问题。公元 1 世纪之后，古巴比伦虽然已经衰败，但依然存在。然而我们没有任何有关彼得曾经前往巴比伦的证据，而他提到的西拉(5:12)与马可(5:13)都在距离巴比伦很远的东部，这也促使我们得出该信并非写作于巴比伦的结论。

罗马

我们如果将“巴比伦”看作比喻的用法，问题即刻得到解决。《启示录》中的“巴比伦”显然是指罗马。罗马作为罗马帝国的都城，由于它拥有的地位与权势而被人们喻为公元 1 世纪的巴比伦。如果说作者是在位于幼发拉底河的巴比伦写作此书信是让人觉得不可思议的话，那么认为他是在罗马写的这封信就显得非常合乎情理了。基督教传统观念也认为彼得是在罗马度过他的后半生的，而彼得在这里提到马可和西拉，如果我们对照《歌罗西书》4:10 与《腓利门书》24 节，就会发现是非常自然的了。

“巴比伦”的比喻用法贯穿整封书信。“在巴比伦与你们同蒙拣选的”显然不是指某个人，这不是指称某个人的语句，而是对教会的指称。如果“巴比伦”此处是比喻的用法，那么这种比喻修辞就不仅局限于本节文字，而必定扩展及整封书信。综观该书信，我们可以看到教会被比作一个单独的民族，就如同从自己的家园流散出去的犹太人。如果罗马在这里是巴比伦的喻义，那么上帝的子民在地上就如同是在异乡，这就好像犹太人被虏、被流放至巴比伦一样。正如犹太人最先被流放于巴比伦，地上的基督教会最先被流放于罗马帝国。《彼得前书》的作者将笔锋从地上的权柄转向在地上没有永恒家园的神圣民族。与世界分别的告诫正是出自世界帝国的最中心地带！

写作时间

如果《彼得前书》的写作地点是罗马,那么它的写作时间就有了大致的界限。使徒保罗第一次在罗马坐监之前,彼得还不可能到达罗马;如果彼得到达罗马的话,保罗应该会在《罗马书》或是《歌罗西书》、《腓利门书》、《以弗所书》以及《腓立比书》等书信中提到这一点。彼得很有可能是在保罗在西班牙或者在东方的时候到达罗马的,也就是保罗两次坐监之间的那个时间段。而保罗在第二次坐监时写的《提摩太后书》中也没有提及彼得在罗马的相关内容,那情况就有可能是彼得于此时已经离开了罗马或是已经逝世。许多学者猜测他可能是在尼禄公元64年发起的那场大迫害中殉教了。据《约翰福音》(21:18, 19),同时依据教会传统来看,彼得是被钉了十字架。保罗由于有着罗马公民的身份,所以遭受被斩首的刑罚,而彼得如他的主一样,遭受的则是更具有污辱性的刑罚。然而,这样的蒙羞乃是真正的荣耀,这荣耀不是彼得本身所具有的,而是归于上帝(约21:19)。

彼得与保罗

《彼得前书》所致意的教会乃是保罗及其使者建立起来的。犹太人的使徒(加2:8),现在也开始参与到对外邦人的福音工作当中。保罗与耶路撒冷教会的柱石(即雅各、矶法与约翰,加2:9)的劳作分工之间并不能划出绝对的界限。从一开始,彼得就在各处的外邦人中间工作,同样,保罗也在犹太人那里工作,他们的工作都受到了欢迎。但随着教会的发展出现了相应的变化。最早的门徒们都分散开来,离耶路撒冷越来越远,而教会中的犹太基督徒比例显得越来越小。如此就导致彼得最后来到罗马这个外邦人世界的中心地带,并给保罗的教会写了这样一封信。

还有人认为彼得是应保罗的要求写下这封信的。当保罗前往西班牙之际,他认为有必要留下一个弟兄来接替自己的工作。而一封出自早期使徒之手的书信无疑会在最大程度上将小亚细亚的基督徒统一于教会之中。

当然,我们至少可以认定《彼得前书》与保罗的基督教思想是完全一致的。彼得很可能读过保罗写给以弗所人与罗马人的书信;即使在他没有直接表现出其思想来源于保罗思想之处,他与保罗所传扬的福音也有着共同的旋律。我们完全没有必要认为彼

得与保罗之间的相似处是由于他们的思想相互建立于对方的思想基础之上。事实是这样的,《彼得前书》只是向我们进一步澄清了这一事实:使徒的福音无论在何时何方始终都有共同的基调。对全体使徒来说,耶稣是神圣的主;他的受难乃是为世界之罪所作的牺牲;他的复活预示着新生的开端,而每一个基督徒凭着信心就能够进入到这个全新的生命之中。

劝诫与事实

在作者写作《彼得前书》之际,书信的读者正遭受着迫害。这封书信的目的乃是要坚固他们的信心。据彼得之言,坚韧不仅仅是通过听从劝诫就可以获得的,更重要的乃在于这劝诫基于福音的事实之上。如果救恩就是书信开端所说的那样(1:3-12),那么人们不会灰心、沮丧与动摇。第13节中的“所以”乃是书信中承前启后之语句,作者的笔锋由此转向。

独在异乡为异客

书信用多种比喻形容出基督徒异在于世界的思想。基督徒获得重生(1:3, 23; 2:2),他们被呼召进入到一个圣洁的团契(1:15),他们凭着基督的宝血得赎(1:18-21),他们是活石,被建造成为灵宫(2:4, 5),像古代的以色列,他们是被拣选的族类,是有至尊的祭司,是圣洁的国度,是属神的子民(2:9, 10),他们现在是旅居于敌对世界的客人(1:1, 17; 2:11, 12; 5:13),却在将来必定得着天上的基业(1:3-5)。

现代教会陷入极度的危险之中,好像遗忘了福音的独特性,看不到她那独在异乡为异客却又充满荣耀的处境。她满足于自己作为现代文明一分子的地位,将自己看作是促进世界向前发展的一个手段,而忽视了自己具有的新世界创造者的独特身份。

《彼得前书》的最早读者们也处于同样的危险当中,虽然其原因与现代略有不同。今天,我们不再遭受迫害,但面临的危险却并无二致。世界对教会的友好甚至比世界对教会的仇恨更具有危害性。《彼得前书》的读者们为了避开他们周遭异教徒的敌视而表现出放弃其独特信仰的倾向;而在现代,我们也有类似的倾向,世界对教会表面上的尊重掩盖了基督徒的内在生命与世界之间的根本不同。我们与《彼得前书》当时的读者一

样,必须认清世界中存在的罪恶,而基督的宝血使一个族类从沦陷之城中得赎,基督徒听到的召唤要求他们身上必须完全洁净,并具有坚忍不拔的勇气。

遭受的迫害

《彼得前书》的读者们遭受了什么样的迫害我们已无从考证。我们也不能确定承认自己的基督徒身份是否被官方认为是一种罪行。非常明显,彼得赞成迫害人严惩不贷行为(彼前 2:12)彼得给基督徒提出警告,因罪行而受罚并无任何可夸耀之处(2:20; 4:15),我们很难断定他们究竟是由于什么指控而被惩罚,他们可能有时被指控有谋杀或盗窃的罪行,但更有可能是由于“对人类的仇恨”或与此同类的罪名而遭受迫害。基督徒被看作是好事之徒,他们总是干涉他人的事务。他们宣称自己是天国的公民,因而对世间的各种关系持漠然甚或敌视的态度。作为皇帝的子民,基督徒被看作是不忠的;而作为奴仆,他们又是不顺服自己主人的。

尘世生活的职责

彼得力劝他的读者避开对基督徒自由权利的不当使用。基督徒的自由并非某种特权,基督徒的独立也并不意味着他们可以对万事漠不关心。我们并没有理由说做一个好的基督徒就必定意味着不能在一个异教盛行的国度做一个良民(2:13-17),不能在残酷的主人底下做一个顺服的奴仆(2:18-25),或是不能在不信的丈夫面前做一个顺服的妻子(3:1-6)。相反地,基督徒不仅应在灵命里,而且在尘世生活的方方面面都彰显出他所应具有的品质。

对现代生活的启示

今天,这些训诫依然闪烁着真理之光。现今的人们总是过于强调基督教信仰中超验的荣耀,而忽略基督徒在日常生活中应尽的责任。虔诚的人有时会认为现代文明即使不是来自于撒旦,也至少与他们的生命无甚关联。《彼得前书》就是对这类思想的矫正。彼得从问题的根源入手捍卫真理。正是这样一封强调教会与世界之差别的书信,教导基督徒从天国的视角看待俗世的书信,才最为深刻地表达出注重俗世生命、积极投入到尘世生活的诸般关系当中的教诲。为了达及更高的道德层面,人们绝不可忽略最简单、最微小的德行,虔诚也总是与最基本的生活见识携手。现在,基督徒需要维护自己的信仰;他应该能够驳斥俗世对他的诋毁;他应该通过在今世生活中做一个有德行之

人来彰显出他作为一个基督徒的荣耀。只有这样,他才能真正地成为基督的门徒。耶稣给我们带来的是一个来自天国的讯息,而他却实实在在地度过了一个平常人的一生。基督徒亦是如此:他身上禀赋着神圣的使命,但他和他的主一样都须在劳苦的俗世生命中完成他的使命。他不可做筵席上的败兴者,他也不是施洗约翰那样旷野中的呐喊者。基督徒的使命来自于天国,然而它却需要在爱的具体行为中得到实践。

基督徒为自己的辩护

彼得认为,遭受迫害的基督徒应首先要尽其所能地为自己辩护,力所能及地维护基督之名。他们应该让人们看到反对者对他们的批判毫无根据。如果在这之后他们依旧受苦,那他们就是为着基督的缘故受苦,这样的受苦乃是荣耀的。这就验证了他们信心的坚定与强大(1:7),他们也就真正地效法了基督(2:21-24; 3:18; 4:1, 13)。

洁净与勇敢

在彼得看来,教会既与世界相分离,人们就应该具有两种品质,其一是洁净,其一是勇敢。作为一个神圣族类的成员,基督徒因基督的宝血已经得赎,被上帝在创世之先拣选出来,他们不应继续原先的恶行。而作为天国的子民,作为神圣家族的成员,因着基督那勇敢的、自我牺牲的榜样,他们也应该对一切都无所畏惧,勇往直前。

第三十五章 基督徒与错谬及不义

学习材料：

《彼得后书》；《犹大书》

《彼得后书》的作者

《彼得后书》的作者在书信的开端就被明确地告知给读者，他就是“作耶稣基督仆人和使徒的西门彼得”。此外，在书信 1:14 中，作者以基督复活之后有幸听到基督说话的门徒之身份出现，这在《约翰福音》21:18 中也有记载；16-18 节中，作者明白地表示自己是耶稣尘世生活的见证人，并亲眼看见耶稣变了形象（太 17:1-13）；而在 3:15 中，他将自己与保罗相提并论。整封书信都显示出作者并非他人，而乃是耶稣的十二门徒之一的彼得。

读者

致辞

书信的致辞中并没有特指的对象，“那因我们的神和救主耶稣基督之义，与我们同得一样宝贵信心的人”乃是泛指所有的基督徒；但实际上这封信仍是有着特定读者的。致辞中的泛指对象与书信乃是写给特定教会的思想并不相互排斥。

“第二封信”

“亲爱的弟兄啊，我现在写给你们的是第二封信”（彼后 3:1），如果这一句话确切的话，我们就不难确定书信要寄往何处。如果这里所说的“弟兄”仍是《彼得前书》所针对的读者，那么后书的读者也并非他人，正是小亚细亚的基督徒们。而如果作者这里所说的前一封信并非《彼得前书》，而是某封现今已经丢失了的信的话，那么我们就很难从这

里推断出这封信的读者究竟为何人了。

保罗的信

彼得在 3:15 中提到使徒保罗,但这并没有解除我们的疑问。因为此处提到的保罗写给《彼得后书》读者的信只是一个泛指,它可以是现今保留下来的任何一封保罗书信。我们唯一能够确定的是《彼得后书》的作者在这里面对的读者不是整个教会,而只是其中的某个群体。然而这一群体又很可能具有相当广泛的范围,信中并没有关于作者与读者之间私人关系的语句。信中既没有提及读者个人之名姓,又未说到与作者一道写信致辞的任何个人。

写作背景

劝诫人们要圣洁

作者在第一章中描述了他写作这封书信的背景。作者希望向人们强调合理的道德生活的必要性。基督徒的信仰必须在一系列德行中得以贯彻实施(1:5-7)。生命中与罪的争战还未完结。基督徒必须致力于道德的修养,以回应他们所蒙的恩召和拣选。充足的德行才可使他们有丰富的生命投入到基督那永远的国度(1:3-11)。

引经据典

彼得在 12-21 节中通过追溯使徒的经历、引用《圣经》的原文进一步增强其劝诫力度。作为亲历基督容光的见证人,彼得完全有能力让他的读者们了解他们的信仰与生命发展过程中都需要哪方面的东西。彼得引经据典,非但没有取消《旧约》的权威性,反而进一步验证了《旧约》预言的正确性。

假师傅

彼得之所以如此强调合理的道德生活的重要性以及支持这种生活的权威乃是有特定原因的,我们可以从书信的最后两章找到答案。圣洁的生活被人遗忘,使徒与《圣经》的权威性被人轻视,这一切都是因为教会中出现了假师傅。彼得在表述这些假师傅的作为时有时使用将来时态、有时使用现在时态。他有时是在警告读者要提防假师傅的到来,有时又说过去就已经出现了假师傅。或许我们可以这样解释,假师傅已经在彼得所处的教会以及与他有联系的教会中出现了,而他们在书信读者所在的教会中尚未出现。

假师傅的特征

道德松弛

假师傅的最显著特征是他们的道德松弛。不洁净(彼后 2:2, 10-16, 18, 19; 3:3), 贪婪(2:3, 14, 15), 没有忍耐之心、轻慢骄傲(2:1, 10-12; 18, 19; 3:3)等不良品性在他们当中非常盛行。此外,他们在道德上的欠缺并不仅仅出于人性的软弱,他们甚至为自己的不义做出强词夺理的辩护。像通常的情况一样,理论为不道德辩护,错误成为罪恶的根基。

对保罗书信的滥用

很显然,假师傅们通过引用保罗书信来为他们的生活方式做辩护(3:16)。保罗强调了基督徒的自由,而假师傅们则滥用了保罗的话语(2:19)。保罗预见到教会中会有错谬思想出现,并号召与之进行斗争,例如在《罗马书》第6章以及《加拉太书》第5章中就是如此。保罗所说的自由不是随意犯罪的自由,而是阻止罪行的自由;这是摆脱肉体情欲控制的自由,是用爱心互相服侍的自由(加 5:13)。保罗自己也给出了矫正人滥用其书信思想的方法。他们之所以误读保罗书信乃是由于他们心中的恶欲。那与肉体情欲相抗争的强大力量在他们那里遭致了扭曲(彼后 3:15, 16)。

否认基督的来临

假师傅的另一个理论就是否认基督徒在终末的盼望——基督在末世的降临(3:3, 4)。他们为什么否认这一点我们并不清楚。或许是由于基督一直没有复临而降低了人们盼望的热情,最终产生出一种怀疑的情绪;这种怀疑主义也有可能植根于某种哲学理论。无论何种情形,讥讽者强调此世的永恒性。他们认为世界从未有过任何改变,而将来也不会发生什么变化。这种错谬的思想同样根源于人的罪。如果世界没有终结,那么对于最后审判的期盼也就逐渐淡去,人们就可以为所欲为且无所顾忌。在教会里,基督复临的思想自古至今都是维持人们道德风尚的有力武器。

假师傅还有什么其他思想我们并不清楚。他们连接受赎买他们的主也不承认(2:1),显然他们声称他们比一般的基督徒甚至使徒们拥有更深刻的知识(2:12)。他们不惧怕像天使那样的灵性权能,无论他们是良善的,还是邪恶的(2:10, 11, 18)。在《犹大书》中也有对类似假师傅的描述。

彼得反对这些错谬的教导并强调基督与使徒以及《圣经》的权威。教会面对着形色各异的教义，而上帝并没有作壁上观，他让彼得对错误不义的触犯者进行了严厉的谴责。

《犹大书》

作者

《犹大书》是这样记录它的作者的：“耶稣基督的仆人，雅各的弟兄犹大”（犹 1）。犹大（Jude）即希腊文中的“Judas”。《新约》中叫这个名字的人有多个，但这里的犹大究竟是哪一位，我们并不难确定。显然这里所说犹大的兄弟雅各是一个无需向人们多做介绍之人。他既非西庇太的儿子雅各，也非亚勒腓的儿子雅各，而正是主耶稣的兄弟雅各，也就是耶路撒冷教会的领袖。因此，《犹大书》的作者就是耶稣兄弟的一个弟兄。当然他也可以自称为耶稣的弟兄，但出于对主的尊重，他使用了“仆人”一词。犹大和其他信主的人一样，都是“耶稣基督的仆人”。

犹大在福音书中是作为耶稣的弟兄之一的形象出现的。有趣的是，耶稣的十二门徒中除了出卖耶稣的加略人犹大之外还有一个名叫犹大的人，并且十二门徒中还有两个叫雅各的人；此外，这个门徒犹大可能是其中一个雅各的儿子或兄弟（路 6:16；徒 1:13）。无论怎样，重名的现象仅是巧合而已。

《犹大书》与《彼得后书》

《犹大书》的写作目的是要批判那些在教会中蔓延的不义行径。这显然和《彼得后书》中批判的假师傅有着千丝万缕的联系。这两封书信中使用的类似言辞使我们看到其中一封书信的作者借用了另一封书信作者的措词，但我们不能确定究竟是彼得借用了犹大的词汇，还是犹大借用了彼得的措词。两种观点都有可能。

写作时间与写作目的

《彼得后书》很可能写作于彼得生平的晚期，而《犹大书》的写作时间又可能晚《彼得后书》几年。《犹大书》致辞的对象只是一个泛指（犹 1），它没有显示出书信的对象是何人。这封简短的书信洋溢着道德热情，尽管它和《彼得后书》有很多相似之处，但也不乏自己的独特之点。

《彼得后书》与《犹大书》的价值

尽管《彼得后书》与《犹大书》并非人们最为熟稔的《新约》经书,但这两封简短书信包含的思想却深深浸入到教会灵魂的深处。

饱含张力的表达手法

这两封书信中富有张力的表达词句丰富了基督徒生命的宝藏。“又宝贵、又极大的应许”、“与神的性情有份”(彼后 1:4),以及信中罗列的一系列道德品性(1:5-7),“使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移”(1:10),以及“有先知更确的预言”(1:19),还有对被启示的预言的描述:“第一要紧的,该知道经上所有的预言没有可随私意解说的;因为预言从来没有出于人意的,乃是人被圣灵感动,说出神的话来”(1:20, 21),“他的义心就天天伤痛,”(2:8)“不用毁谤的话在主面前告他们”(2:11),“激发你们诚实的心,叫你们记念”(彼后 3:1),“不愿有一人沉沦,乃愿人人都悔改”(彼后 3:9),“从前一次交付圣徒的真道”(犹 3),以及荣耀论思想(犹 24, 25)等等语句,参考钦定英译本的相关内容,我们可以看到即使是《新约》中最不起眼的书对于英语语言的发展以及对于基督徒品格的塑造也产生着深刻的影响。

但《彼得后书》与《犹大书》的影响却不仅限于独立的语句与章节。书信本身对教会的意义也非同凡响。它们给予教会两方面的讯息:一是强调权威的重要性,一是坚持圣洁的重要性。

对权威的强调

《彼得后书》与《犹大书》都批判敌人对克制的轻视。他们显然认为自己由于拥有圣灵而高于一般基督徒(犹 4, 19;彼后 2:12)。他们不去听从使徒与先知的言语,反而求助于自己身上所谓的见识。彼得与犹大为了驳斥他们的观点,强调《旧约》中先知以及使徒的、最终也就是基督本身的权威地位(彼后 3:2)。

我们今天要重申这一点。现今的人们也有求诸于己的倾向,基督徒的个人意识被拔高到了超越《圣经》的地位。在这样一个时代,重新关注《彼得后书》与《犹大书》中的这个思想是极为有益的。人们对使徒的权柄有很多错误的认识,我们只有通过阅读这些书信才可矫正这样的错误。彼得和保罗一样,并不是以官方、教会的冷冰冰的语气宣称自己的权威性,而是通过亲密的弟兄之情表达了这一点。使徒的权威就是好消息的

权威,服从于这样的权威就可获得彻底的自由。

彼得和犹大向读者强调的权威具有两个层面,首先是《旧约》的权威性,其次就是基督通过其使徒彰显出来的权威性。对我们而言,这两点从根本上讲是一致的。使徒和《旧约》中的诸先知一样,只有通过《圣经》才可给我们启示。我们需要上好这一堂课。回归《圣经》是现代教会的当务之需,只有这样,我们才能回到上帝那里去。

对圣洁的强调

《彼得后书》与《犹大书》的第二个特征就是强调圣洁的重要性。宗教并非总是和良善相携手。在希腊-罗马世界,此二点往往是互不相关的。许多异教宗派的思想都不包含道德成分。如果以同样的方式对待基督教必然会带来危险。早期的基督徒一次次听到如下的训诫:他们的上帝乃是公义上帝,他不能容忍不洁净的东西存在。

对圣洁的强调并非《彼得后书》与《犹大书》的独创,这个思想贯穿整本《新约》。但这两封书信比其他各处更突出了其反面思想的错谬性。彼得与犹大所反对的那些人不仅沦入不义当中,他们甚至从理论层面来为自己的错谬作论证。他们故意将基督教贬为一种非伦理的宗教。这种对不道德以及不义所作的理论辩护在使徒教会的许多地方都出现过。比如在哥林多教会中的一个派别就滥用基督徒的“自由”概念。但在《哥林多前书》中偶然出现的话题现在成为《彼得后书》与《犹大书》的基本主题。基督教中的伦理层面于此突显出来。

· 这一问题似乎在今天已经过时。我们往往将宗教与道德联系起来加以思考。我们会觉得这二者是须臾不可分的。但事实上,问题在今天依然存在。我们在理念中总是能够看到基督教的伦理特征,但在现实生活中却往往背道而驰。在我们遵循宗教仪规时情况是怎样的呢?难道我们不是经常将宗教仅仅看作某个宗派,或是一种激动的情感,抑或是获得尘世或天国益处的手段,或者是通过敬拜取悦上帝的一种努力?危险总在我们身边。我们必须时时警醒:基督教信仰必须通过圣洁的生活践履出来。

· 彼得在他的第二封书信中给我们提供了实现这一目标的一个途径。这就是时时想到基督的复临。如果我们想到将在末世坐在审判席上的基督,就必然会时刻警醒,提防道德的沦丧与败坏。

第三十六章 上帝儿女的生活

学习材料：

约翰书信

《约翰一书》的作者、写作目的与写作时间

认为《约翰一书》的作者是使徒约翰的观点不仅是长久以来形成的传统看法，而且从这一书信与第四福音书在形式与内容的相似性中也可以看到它们乃属于同一作者。这封信可能是写给小亚细亚的基督徒的，也可能是写给亚细亚行省的基督徒的，而且毫无疑问其写作时间是在使徒约翰的后半生。

该书信与第四福音书一样，作者向读者清楚地表明自己是耶稣生平的见证人（约一 1:1-3；4:14）。正如在《约翰福音》中一样，作者强调亲身的见证。即使是那些被看作具有约翰独有写作风格的内容最终也都能和耶稣的教导联系起来。在福音书与该书信中，这个为耶稣所喜爱的门徒记录下他在加利利与犹太听到的东西，他的文字中充满了生气与灵性。

写作背景

尽管该书信本身关于书信要寄往何方没有明确的言说，但约翰是在特定的场景下出于特定的目的写这封书信的。和《新约》其他各书一样，在《约翰一书》中，真理总是在和错谬作斗争的过程中发展出来的。作者写这封书信之际，教会中正蔓延着一些异端思想以及错误的生活方式。作者期望他这些灵里的孩子能够持守真理。与保罗写给加拉太人的书信不同，辩论在这里并不占据主导地位。作者在信中涉及错谬仅是为展开对基督教真理的阐述作好铺垫。但无论如何，如果我们想要真正理解书信的内容，就不

能忽视其中的辩论部分。

道成肉身

反对者以各种方式否认道成肉身的事实。也就是说，他们否定“道成肉身”乃是真理。他们否认上帝之子禀有了人性并度过了一个完全的人的生命。在约翰看来，这样的思想破坏了福音的本质。为了反对他们的谬论，约翰强调自己的见证。他在加利利与犹太地亲眼所见与亲耳所听的东西足以表明上帝实实在在地通过耶稣基督的位格走到了人们中间。

爱的生命

约翰批判的关于基督位格的错误看法显然与其他一些在思想中与行为上存在的错误紧密相联。这些反对者的想法很自然地会导向约翰所驳斥的那种理智上的骄傲(约一 2:4)，从而宣称自己是无罪性的(1:8)。不管这些错误思想是否来自于反对基督者(2:18-26; 4:1-6)，书信的作者始终强调的都是信仰与实践之间的关系。这一点是毫无疑问的，正如约翰所说：“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。”

但约翰在信中所说的遵守上帝的诫命并不仅仅是对一些毫无关联的规则典章的简单遵从。约翰与耶稣和保罗一样，将律法归结为一条最大的诫命：爱。据《约翰一书》看来，基督教中所说的爱并不仅指某种情感，并非今天人们以为的那种面对所有对象都持有的一种美好情绪。它乃是疾恶如仇的，并且漫溢维护真理的热情。它并非死气沉沉、毫无生机的无病呻吟，正相反，它具有大丈夫的英雄气概，能够克制人的自私、骄傲与情欲。

在约翰看来，人不能凭借自己的能力获取这种爱。“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。”只有神的儿女才有这种爱，只有那些获得重生，在上帝奇异的恩典与全能的作为中开始新生的人才能够具有这样的爱。离开了基督的引导，我们的生命为这世界所牵引；单单靠着基督我们就获得爱的能力。“因为凡从神生的，就胜过世界。使我们胜了世界的，就是我们的信心。”(约一 5:4)

《约翰二书》与《约翰三书》

“长老”

《约翰二书》与《约翰三书》的作者在书信中都称呼自己为“长老”，而并没有提及自己的名字。“长老”一词可以有两种解释，或是简单地表示年长者之义，或是指教会中的一种职位。《约翰二书》的第1章与《约翰三书》的第1章中看不出“长老”的具体含义。或许作者本身就年事已高，同时还在教会中担当着与个别教会中“长老”类似的职分。将“长老”用于使徒约翰尤为适当。在他漫长的一生中，约翰是整个亚细亚行省教会的领袖。他由于其辈分与作为耶稣亲授门徒的身份而受到尊重。在耶稣的门徒中只有他一人被指派为教会的领袖。这样一个人当然可以被尊称为“长老”。故而将这一称呼用在他身上不会引起误会。在一般的教会中有很多“长老”，但作者自称长老是在特殊情况下使用的。约翰在书信中没有用“使徒”而是以“长老”自称并不令人费解。彼得在读者面前也以“长老”自称（彼前5:1）。在约翰这里，这一称呼与他在信中的长者口吻甚为吻合。

由于以上原因，作者在信中自称“长老”与传统上形成的约翰乃是《约翰二书》与《约翰三书》之作者的观点并无任何不符之处。正是由于书信本身的内容与特征才形成了认为书信作者是约翰的传统看法。尽管书信内容甚为简短，约翰个人的文风在其中也展现得淋漓尽致。我们可以从书信的写作内容与背景中看到书信所具有的独特之处。第四福音书与《约翰一书》明显是写给全体教会或是大的教会群体的，而《约翰三书》基本上是一封私人信件，《约翰二书》即便不是写给私人的，至少也是写给个别教会的。

《约翰三书》

由于《约翰三书》在某些方面比《约翰二书》表述得更为清晰，所以我们先来看一下这封书信。它是写给一个名叫该犹的基督徒的。约翰写这封信的原因很简单。该犹是一个热情好客之人，约翰给他写信的目的就是要鼓励他继续保持这一优良品质，并希望他预备接待一些教会里的弟兄，也即那些将把这封信送到他那里的人。该犹以前曾接待过这些人，他们也在约翰的教会里为他的美好行为做过见证，现在约翰再一次要这些人到该犹那里去。很显然，低米丢（约三12）是这些人中的一员。

这些人都是传福音的人。他们为着基督的缘故背井离乡、奔走四方（7, 8）。由于难

以从教会之外获得资助,因而他们必须依靠教会弟兄的援助,而这些弟兄也就自然成为福音传播事业的同伴。对该犹的鼓励是极为重要的,因为他热情好客的品质并非所有人都愿效法的。事实上,该犹所在的教会中有一个名叫丢特腓的首领,他不仅拒不接待传福音之人,甚至还将愿意接待他们的人驱逐出教会。约翰并没有为此感到失望,他期望就此责问丢特腓。同时,约翰又提到要去往那里的弟兄们并非亟需资助之人(9, 10)。

《约翰二书》

《约翰二书》是写给“蒙拣选的太太和她的儿女”的。读者的第一印象一定是从字面上理解其意。从字面上解,这封信是写给一个基督徒家庭的。但很多迹象表明约翰的这一说法乃是采取了比喻的修辞手法,“蒙拣选的太太和她的儿女”暗指教会。如果作者是写给一个基督徒妇女的话,就不会有类似“我见你的儿女,有照我们从父所受之命令遵行真理的,就甚欢喜”(约二 4)的语句。“你的儿女”(certain of thy children)这样一种表达不大可能指某个家庭,而只能是指一个更大群体中的子女。“你那蒙拣选之姊妹的儿女”(13)的表达方式亦是如此。由此可见,“蒙拣选的太太”与“蒙拣选之姊妹”很可能采用了比喻的手法,而这一修辞又并非绝无仅有的,我们在《彼得前书》5:13 也见过这样的用法。

无论何种情形,无论读者是一个基督徒家庭还是一个教会,约翰写这封信的目的都是警醒他们不要犯《约翰一书》中反对的那种错误。真理正面临着险境。有人否认耶稣基督成了肉身的事实。如果持这种思想的人想要在人们当中获得支持,人们务必要对这种人毫不留情地嗤之以鼻。欢迎像行善的底米丢及其同伴这样的人推动了真理的进程,实为锦上添花,而如若对持有错误思想之人也用同样的欢迎态度则无异于助长了谬误之风,可谓为虎作伥。人们首先要遵行的一点是奉行真理,因为奉行真理就会生发出一种爱的生命。

《约翰二书》与《约翰三书》的价值

人们有时因为约翰的这两封书信之简短而忽视了其价值,这其实并不公允。尽管它们极为简短,是《新约》中最为简短的两封使徒书信,但它们带给人的启示是多方面的。

历史上的启示

将这两封书信与 19 世纪晚期于埃及发现的同时期的私人信件作一比较是极有趣的一件事情。在书信的形式上,《约翰三书》的开头与埃及蒲草纸书信的开头极为相似。比如与《约翰三书》1-4 节相比照,我们可以看到公元 2 世纪的信件的开头如下:“阿匹昂写信给他的父亲及他的主埃匹玛彻斯,致以最诚心的问候。首先我愿你凡事兴盛,身体健壮,以及我的姊妹与她的女儿、还有我的兄弟一切安好。感谢我主塞拉皮斯……”(米利甘[Milligan]教授译)但其间的差别比相似对我们而言更具有启发意义。上述第一章有关保罗书信的开端内容完全可以运用到约翰书信之中。即使是书信的形式方面,约翰对当时的书信体做了适当的修改以更完好地传达新消息与新精神。

此外,这两封书信,尤其是《约翰三书》向我们展示出教会的内在发展状况。但人们有时确实夸大了《约翰三书》的历史意义。有人认为从这里可以看出教会里的主教制度已经崭露头角:教会里有一个被称为“主教”(又译监督, bishop)的长老,其地位高于其他长老。文中并没有清楚地表明丢特腓具有“主教”的身份。公元 110 年的《伊格那丢书信》(*the Epistles of Ignatius*)中确实有了明确的主教职位,但在《约翰三书》的问世之际说“主教”职分已经诞生显然还为时过早。

不过,书信中勾勒出公元 1 世纪晚期教会内部事宜的清晰图景。人们对这一时期的了解比较模糊,而书信中的只言片语却仿佛给了人指路的明灯。《约翰三书》中客旅的传道人尤受人们关注。类似的传教活动在可追溯至约公元 2 世纪前期出现的教会手册《十二使徒遗训》(*Didache*)中也有记录。在这个更晚的时期,人们必须提防有人会滥用教会中热情好客的品质。《十二使徒遗训》的作者写到:“凡有使徒到你们那里去,接待他如接待主,但他只得在你们处住一天,如必要时,住两天也可;然若住三天,他便是假先知了。”作者在这里所说的“使徒”是在广义上使用的,即是那些“巡回的传道人”。我们应该确定这样的警告在低米丢(Demetrius)及其同伴那里是没有必要的。

实践上的意义

尽管《约翰三书》在问候语上以及在书信内容中都具有私人性质,它也绝非一封普通的私人信件。和《新约》其他书卷中一样,它给教会带来了普遍讯息。敬虔的读者通过对它的研读就会进一步坚定寻求基督教真理的信心,并能沐浴在充满基督徒友爱的温暖中。

第三十七章 永生基督带来的讯息

学习材料：

《启示录》第1章-第3章

作者

和《约翰福音》与约翰书信不同，《启示录》的内容里说到了其作者的姓名(1:1, 4, 9; 22:8)。但约翰在教会早期历史中是一个常见的名字,我们并不能单从这个名字本身就可以确定作者是谁。作者在书中也没有提及自己的其他名衔,只有在 22:9 中作者将自己归为先知,除此以外,他没有进一步说明自己的身份。这表明写这卷书的约翰在当时的教会中颇负盛名。该书的读者是以以弗所为首府的亚细亚行省的基督徒们,因此作者极有可能是以弗所著名的约翰,也就是西庇太之子使徒约翰。

这个观点在古代作家那里也能得到确证。公元2世纪中期的殉道者查士丁的见证最为突出。他明确指出使徒约翰就是《启示录》的作者。此外,传统认为约翰居住在以弗所的观点也同样印证了此约翰就是彼约翰。

约翰被流放到拔摩岛

在写作《启示录》之际,约翰正在远离小亚细亚海岸的拔摩岛上,此处距离以弗所不远(1:9)。他在岛上乃是“为神的道,并为给耶稣作的见证”。或许这里的意思是由于他的基督徒身份与行为而遭致了行省统治者的流放。基督教传统上是认同这一解释的。早期作家也曾经提到过约翰被流放到拔摩岛的情形。

写作时间

传统的看法认为《启示录》的写作时间是在图密善(Domitian)皇帝在位的晚期,并认

为约翰在涅珥瓦(Nerva)继承皇位之际返回到了以弗所,而涅珥瓦是在公元96年登基的。根据这一传统,《启示录》的写作时间应该是在此前不久。还有许多学者认为该书的写作时间更应该提早到25年前,也即尼禄死去不久之后的公元68年。从总体上看,传统的观点似乎更可靠一些。

读者

作者在简短的自我介绍之后(1:1-3)在书中写下了类似于保罗书信致辞的内容(1:4,5)。由此可见,该书是约翰写给“亚细亚的七个教会”的。从11节中可以看出,约翰写这部书乃是源于基督的旨意,而这一节也告诉我们七个教会的具体所指。

故而从形式上看,该书是写给亚细亚七个确有所指的教会的,因此它近乎一封书信。但如若我们做进一步考察,就会发现该书的读者应该是一个更为广泛的群体。这本书比《新约》其他各书都更明确地指出其读者群的广泛程度:它乃是写给普世教会的。即便是从作者的致辞里所罗列出来的教会名称中我们也可以看到该书针对的乃是普世之读者。至于为什么选择七个教会,为什么会是这七个教会,一个重要原因就是数字“七”的特殊象征涵义。亚细亚的这七个教会代表的乃是基督教会之全体。

作者是先知

《启示录》在1:3中说该书乃是一个预言,而作者也明确说自己是一个先知。早期教会有多个先知,其中有几个,譬如亚迦布对《使徒行传》的读者们来讲并不陌生。在《哥林多前书》12:28中提到了圣灵的恩赐序列,先知是仅次于使徒的恩赐。因此一个使徒同时又禀有先知的恩赐算不得稀奇,圣灵的各种恩赐之间往往可以相互容纳,不相排斥的。

“启示”的含义

因此,《圣经》的最后一本书是完全可以叫做“约翰预言书”的。而事实上人们使用了另一种说法——“启示”(revelation)。这个词来自于该书的起始句。“启示”的希腊文是“Apocalypse”,而它在拉丁文中相应的词汇就是“revelation”。这两个词汇的含义首先都是指原先隐藏的神圣奥秘揭示出来,其次,它们又指将这种揭示记录下来并传给后人的书籍。

我们应该看到,启示只是预言的一种形式。每一个启示都是预言,但并非所有的预言都是启示。先知是说出上帝对教会发出的训示、鼓励或警诫之人。他所言说的内容会有各种类型,可能包含预言或训诫。而领受启示之人,就狭义的“启示”概念来说,乃是指实际上看到天国异象的人。

然而,尽管《启示录》是对异象的记载,并且是在圣灵的驱使下有意识地书写下来的,我们绝不能否认以前各书对它的影响。在某种程度上,《启示录》中充满了《旧约》中的语言与喻象,这在《新约》中是绝无仅有的。尽管书中没有明显地引用《旧约》语句,但书中的每一句话都受着《旧约》经文的影响。尤其是《以西结书》与《但以理书》,有很多关于异象的语句段落,为《新约》中的大量比喻与象征提供了材料。

《旧约》对《启示录》的影响之深并没有出乎我们的意料。《启示录》是直接受到启示而写成的,但直接的启示未必就超越于与万物的关联。正相反,它使用的语言都是接受启示之人能够理解的,而使徒约翰使用的部分语言采用的就是《旧约》的措辞以及比喻手法。

对《启示录》的阐释

对《启示录》的阐释可以分为四类。

未实现的预言

根据第一种阐释方法看来,《启示录》中的预言尚未实现。在终末的日子,一股强大的恶势力将会复兴,这就是龙、野兽以及假先知所象征的内容,将会出现和印、号角以及碗相关的瘟疫与灾祸,上帝的子民将会获胜,并在新耶路撒冷获得永恒的福祉。这种阐释方法使《启示录》完全独立于《圣经》中的其他预言。但预言很少有完全脱离于当下现实的。即使是关乎终末的预言,对预言的实现或是对实现预言所作的准备在当下也应有所开始。和其他预言一样,我们可以在《启示录》中找到明显关涉当时读者所处境域的相关内容。

当下发生的事件

第二种阐释方法完全处于另一个极端。根据这一阐释方法,书中的预言仅仅表示作者时代发生的事件。“野兽”就是罗马帝国,而“巴比伦”就是罗马城。作者盼望这两

者在短时间内就能够彻底毁灭。由于这种解释走向了另一种极端,也遭到人们的否弃。它使《启示录》沦为一种虚假的预言,并熄灭了书中燃烧着的荣耀之火。显然,先知的眼光要远远高于这种阐释方法。

教会的全部历史

第三种阐释方法将前两种方法综合起来。该书是在公元1世纪的景况下写出的,其预言部分和即临的将来相关联,但同时它展望了遥远的未来。根据这种解释,《启示录》中的预言向人们展现出从基督第一次到来到他的复临之间的完整历史。

传统看法之综合

第四种阐释方法在近年来具有越来越大的影响力,这种方法放弃了在书中寻求单一信息的做法,而试图在书中找到多元的思想,从而将全书分为不同的部分。这种分析方法一开始是从文学批评中发展起来的。人们认为尼禄时期《启示录》的最早版本在后来曾经做过改动;还有可能是由一个基督徒编纂者曾将一些非基督教的犹太内容加入书中。这一类文学批评近年来逐步被一种更为细致的方法所取代。人们的研究现在集中在该书的构成材料之上,而无论这类材料体现在以前的文学作品中,还是体现在以前的传统中。其最终的资料来源在巴比伦以及其他一些东部国家被发现,人们认为这一材料并不总是与《启示录》诞生的境域相吻合。

我们必须坚决地否弃这一阐释方法。虽然这一方法的确包含着一定的真理性,无疑,《启示录》也必定汲取了当时已经存在的材料。但这些材料在极大程度上是有希伯来源头的,它们为预言的目的而完全被同化吸收了。《启示录》并非充斥矛盾的大杂烩,而是一本统一完整的作品,并且传递出伟大的教会信息。

对第三种方法的误用

在这四种阐释方法中,我们采用的是第三种。《启示录》中的预言是关乎整个教会历史的。这一方法无疑会遭致滥用。它经常被运用于争辩当中,比如,新教徒就认为《启示录》中的红衣妇女象征教宗的罗马。

原则,而非个别事实

如果阐释者时刻牢记《启示录》一书是要向人们揭示伟大的原则,而非仅仅是关乎个别事实的,就会避免以上的滥用。野兽既非比喻罗马天主教会,也非象征穆罕默德

的宗教或是土耳其王国。无疑,其中确有一些文字暗指这一类制度机构,但我们绝不可对号入座。《启示录》中的野兽不过是对喧嚣、渎神的世俗帝国权柄的比喻,但这种权柄会显现出来。在约翰的那个时期,这一权柄最集中地体现在罗马帝国身上。然而,即便是罗马,人们也不能将野兽的特质完全加著其上。罗马本身也有其好的一面。约翰与保罗在遭受迫害烈焰的灼烧之际,也还强调人们应顺服于地上的权柄(罗 13:1-7)。彼得在遭受迫害的时候也写过这样的话:“你们为主的缘故,要顺服人的一切制度,或是在上的君王,或是君王所派罚恶赏善的臣宰。”(彼前 2:13, 14)

公元1世纪末期,罗马帝国权柄的另一面确实表现得尤其显著。罗马开始有规划地迫害上帝的教会。在帝王崇拜的强令下,罗马要在基督的门徒身上打上它自己的烙印。它竭力通过祭司制度让人走上歧途,身上便有了野兽的影子。正因为这样的原因,它遭致每一个基督徒的深恶痛绝,并要誓死与之相抗争。他们之间没有和解的可能。盼望与胜利在上帝那里,他最终会给我们一个公允的答案。这就是《启示录》带给我们的讯息。

这一讯息具有永恒的价值。野兽还没有死去,他只是采用了与以往不同的伎俩继续对教会实施迫害。只要人们还能感觉到他的权柄,无论是在无情的压迫、残酷的战争还是在沦丧的偶像崇拜中,只要我们想起约翰的预言,就会感到安慰,就会满怀盼望。

无疑,这一阐释方法,也即从基本原则而非从个别事实出发来认识《启示录》一书,减少了人们将书中内容与现实状况对号入座的可能。通过这种阐释,无论是有关教会的发展,还是终末的大灾难,人们都很难在书中找到对应的具体描述。

展开的异像

《启示录》作者看到的第一个异象是基督的异象(1:12-20)。关于这一异象的细节具有象征意义。它们不是要在人们眼前展开一幅艺术的画卷,而是要告诉人们灵里的真理,正是通过这个异象,升天基督的容光才得以揭示。第一个异象是其他所有异象的关键。整部《启示录》都是围绕着复活基督之荣耀展开的。

带给七个教会的讯息

紧跟第一个异象的是一个颇为匪夷所思的段落,即带给七个教会的讯息或者说是

“书信”(第2、3章)。在向读者彰显出复活基督身上的天国荣耀之后,读者突然又被重新带回了地上;当人们已经做好准备去探究天国的奥秘之后,他们发现仍然身处繁琐的教会事宜中。这是一个突然的转折点。

基督与他的仆人

这一突然的转折对于理解全书起关键作用。通过传达给七个教会的讯息,我们得知基督从未远离他的仆人们。第一个异象中令人敬畏的基督和最具体的教会生活紧密相连,并且存在于每个人灵魂的最深处。这七个讯息中有一个核心的教导,它们并非来自于约翰,而来自于基督。那散发出无限容光的基督,严厉谴责不令人喜悦的以弗所教会,对罪恶熟视无睹的别迦摩教会与推雅推喇教会,缺乏圣灵的撒狄教会,死气沉沉的老底嘉教会,同时也对忠贞的士每拿教会与非拉铁非教会给予了赞许。今天的基督给予我们的警醒并不比那时少。我们永远也别指望躲避开他的面庞。因此,在《启示录》中给人们的七个讯息之外,我们还应看到另外一个讯息,那就是给我们的警醒。

七座城市

《启示录》中说到的七个教会全部位于罗马的亚细亚行省。看一下地图我们就会发现对它们的叙述是按照送信者在该省中东部地区自然行走的路线进行的,而地理学家们指出,之所以以这七个城市为中心,乃是由于通过将《启示录》带到这些城市就可以将之在大范围内广泛传播开来。或许这七个教会中有几个是保罗自己建立的,而其他几个,比如老底嘉教会,也是在保罗在世时就已经建立起来了,并且受保罗的影响很大。但自从保罗去世之后,在亚细亚发生了很大的变化,而另一个教会领袖,原先也是耶路撒冷教会的柱石之一,继续了使徒保罗在外邦人那里传道的工作。

迫害

尽管《启示录》关于各教会的讯息非常简短,但也足以让我们对它所致意的各教会有了生动的认识。每一个教会都有自己独特之处。但从另一个方面看,它们又有着某些共同的特征。比如说,在该书的写作时期,小亚细亚的基督徒显然正经受着大规模的迫害。一部分原因是犹太人的煽动,此外,异教当局也对之持敌视态度。在这样的关头,亟需坚定基督徒的信心。殉教的事件已有发生,这里甚至还提到一个殉教者的名字,而不久可能还会有新的殉教者。真正的基督徒在这样的时刻不能退缩,而必须勇敢

地为真的真理做见证。

世俗主义的盛行

然而，向迫害低头并非教会面临的唯一威胁；世俗主义始终都是一种危险。亚细亚的教会大都位于大城市当中，洋溢着古代文明的辉煌。在各地都普遍存在财富与权力凌驾于纯洁的道德之上的现象。尤其是宗教，极其重视外在的宏伟规模与仪式。在公元1世纪异教主义盛行的小亚细亚地区，宗教的虔敬与伦理的良好是风马牛不相及的关系，宗教往往沦为人类骄傲自负的一种表达。

教会受其环境影响。基督徒最初的热情已经消退，他们开始满足于此世的生活，正处于失去天堂通行证的险境。而他们遭受的迫害更加剧了这一进程。基督的门徒是否必须拒绝对君主的崇拜？他是否可以与世界的现状相适应？如果服从于现世之风俗，这将会带来何种危害？

此外，人们还为自己的道德松弛做理论上的辩护。与《彼得后书》以及《犹大书》的读者一样，在公元1世纪即将结束时期的小亚细亚，罪恶通过错谬的思想得到蔓延。有一个叫做尼哥拉党派的组织在很多教会中都存在，他们宣称自己拥有一种能够超越简朴的圣洁生活的知识，并倡导一种允许与不洁净以及异教主义相妥协的自由。

《启示录》在写给以弗所教会的话中(2:6)首次提及尼哥拉党派的时候，没有说明这一党派持何种教义。但他们的错谬不仅仅是理论上的，而且是实践上的，因为主所憎恨的乃是他们的“行为”。在写给别迦摩教会的话中，14节所指的人很可能就是尼哥拉党派。他们像巴兰一样诱导上帝的子民拜偶像，并行不洁净的事。他们拜偶像的形式是吃祭拜偶像之物，而关于祭拜偶像之物的问题却并不那么简单。保罗在《哥林多前书》中曾说在特定的情况下可以吃这样的食物，但却极力反对以吃这样的食物的方式而进行偶像崇拜。尼哥拉党派的人显然采用的正是这种拜偶像的形式。在基督徒遭受迫害之际，向异教主义妥协必然遭致恶劣的后果，而亚细亚城市中人们低俗的道德标准则会基督徒重新拉回世俗世界不洁净的生活当中。

在写给推雅推喇教会的话中，“妇人耶洗别”显然指的是同一个派别之人，他们的行为与写给别迦摩教会的话中所反对的行为完全一样。耶洗别和巴兰一样，是《旧约》中将以色列人带入罪愆的典型人物。前者是以色列王亚哈的王后，来自腓尼基。这里提

及“妇人耶洗别”自称先知有非常重要的意义(2:20)。这似乎是要表明尼哥拉党派通过诉诸特殊的启示来为他们的道德松弛进行辩护。24节进一步印证了这一点。显然,尼哥拉党派夸耀自己懂得“深奥之理”,并且轻视那些过着简单的圣洁生活的基督徒。但无论尼哥拉党派将自己的不洁生活吹嘘得如何冠冕堂皇,他们都不能逃过基督那洞察秋毫的眼睛。他们的“深奥之理”的确深奥,但这绝非上帝的“深奥之理”,而实在是撒旦的“深奥之理”。

那么究竟谁是“妇人耶洗别”呢?一些认为教会的“使者”就是“监督”(bishop),认为耶洗别代表监督的妻子。但这一解释却会遭遇很多难题。或许“妇人耶洗别”并不具体指哪个人,而是对尼哥拉党派所用的比喻。21-23节中对他们即将得到的报应的描述具有鲜明的比喻色彩。

人们可以看到,在别迦摩教会与推雅推喇教会中蔓延的罪行并不仅限于接受尼哥拉党派的教义,对这一罪恶派别的容忍本身就是违背主的旨意。对于尼哥拉党派的罪行,人们所应采取的唯一态度就是恨恶(2:6)。这一点对于现代的“冷漠主义”(indifferentism)也有重要的启发意义。宽容忍耐是美好的品质,但对待罪恶却绝不能采取观望的态度。

《启示录》的旨归

《启示录》正是写于这样一个时间。在《启示录》中,基督的目光转向了日益沉沦的教会身上;基督的话语利刃般刺向为罪恶所做的辩解。然而,如果基督在《启示录》中表现为一个令人惧怖的复仇者形象,那么,他也更为明确地展示出其作为一个舵手、一个救主的形象。在《启示录》中,基督的面纱被揭开,他向所有愿意读《启示录》的人启示自身。对于没有信心者,对于胆小的懦夫以及不洁净的人来说,他乃是一个复仇者;然而,对于真正的门徒而言,他们在经历了试炼与沮丧,困顿与彷徨之后,在这个启示当中看到的乃是一个永生的救主。在迫害与讥讽当中,在死亡的胁迫面前,他们看到了一个伟大舵手的形象。那里再没有沮丧与失望的藏身处;基督就在他们的门前。

第三十八章 最后的胜利

学习材料：

《启示录》第 2 章-第 22 章

《启示录》第 2 章与第 3 章是关于小亚细亚教会具体情况的内容。该书的余下部分,即从第 4 章开始,都是关于一系列神秘异像的内容。然而,全书的前后两部分有着密切联系。《启示录》中描绘的异像是基于写给七个教会的书信之上的。在教会遭遇迫害、世俗主义盛行之际,教会收到关于历史之意义的启示,并由此得到警醒与力量,其意义是何等重大!人们看到了新的异像,这就像《旧约》中先知的仆人在多坍看到的异像一般。在这本奇异的书中,处于罗马帝国强权的包围、遭受残酷迫害的亚细亚诸教会的眼睛被打开了,他们看到了这样的异像:万军之耶和华的战车、御马赐予他们强有力的护佑。

象征主义

书中的启示具有强烈的象征主义色彩。人们领受的启示并非天国的现实本身——因为它们是不可见、不可说的——而是关于天国现实的象征。在《启示录》展示的第一个异像中就表现出这样的象征主义。并不是说复活基督的头发真的如同羊毛一般白,也不是说他的脚好像在炉中的铜,声音如同众水的声音(1:14, 15)。显然,这些细节不过是对基督无限之容光的一种描写,如果仅从字面上去理解明显是荒诞不经的。

然而,尽管《启示录》从一开始就表现出象征主义色彩,许多基督徒还是会陷入按照字面理解的误区。这种字义主义误读了上帝通过《启示录》所要表达的意思,并给教会带来了极大的危害。对《旧约》中预言的理解也是如此。在《旧约》中有关于来自大卫一

支的君王将要来临的预言。在某种程度上,这一预言已经实现。耶稣实际上正是大卫一支的后裔。但如果仅从字义上理解,我们就会陷入误区。它会导致人们采用武力的方式拥戴耶稣为王,并在关于即将到来的上帝之国中的地位分配的问题上,引起门徒们产生纷争。忠实于这些预言并不意味着必须逐字逐句地对之进行阐释。人们需要明白,耶稣的王国并不在这个世上。

对于《启示录》亦是如此。如果仅限于字面的理解,就会失去其圣灵里的真义与教导。或许对人而言,《启示录》比《新约》其余各书都更需要圣灵的帮助。这本书只对那些悉心用耳倾听的人说话。

天国的景象

在向七个教会说完话之后,先知向人们展示了天国的奇异景象(第4、5章)。父神、圣子基督与圣灵以及自然与教会在这里都通过奇妙的象征得到了淋漓尽致的表达。上帝的七灵很可能象征着圣灵在多方位、多层面的彰显;四个活物代表永无止息、对上帝充满赞美之情的自然;而二十四位长老则代表教会。在这一异像中,象征基督之物与前面(1:12-16)运用的象征主义有很大不同。在那里他是一个强有力的武士或统治者的形象,而这里他则是一个圣洁的羔羊。没有任何一个有限的象征可以全方位表达基督多层面的位格。羔羊的象征在全书中占有根本性地位。荣耀的上帝之子被赐予地上以及天上的所有权柄,同时他也是为世界之罪受难牺牲的那一位。基督为了教会而做出的牺牲是《启示录》乃至整部《新约》的基础。在该书的开端这一点就以平实、非象征的语言,也即在对上帝唱出的赞美之歌中表达出来(1:5-7)。

仅只基督一人能够展开的那本书卷(第5章)乃是命运之书。单单基督一人就可以揭开历史的奥秘。那被屠宰的羔羊,既是教会生活的开端,亦是教会生活的终结。

七封印、七支号与七个金碗

揭开七封印(6:1-8:1)、吹响七支号(8:2-11:19)以及倾倒七个金碗(第15、16章)是平行的章节。我们不应认为这三个部分分别象征前后相继发生的事情。事实上,每一序列都象征着基督教历史的全过程。每一序列都表现出教会从开始到终结的整个过

程。这其中确实包含着进展,但这一进展却绝非时间意义上的进展,毋宁是启示的逐步揭示。上帝的愤怒与仁慈在这些大胆的象征中得以彰显。

以上三个序列都是对愤怒与苦难的表达。但至少前两个序列表达出教会在周遭的灾难当中始终受到上帝的保护。属基督的人面临困苦毫无畏惧。

善与恶的争斗

从第 12 章始,在全书中一直暗含的善之势力与恶之势力的争斗开始明朗起来。恶势力的头目是大红龙,这代表着撒旦。龙的使者是两个兽,一个从海上来,一个从陆上来。从陆上来的兽显然就是“假先知”的象征(16:13; 19:20; 20:10)。撒旦在地上的座位是“巴比伦”,其象征物是一个妇人。人们对这些象征有多种解释。其中离题最远的解释就是将后来的教会历史与之对号入座,认为这些象征启示着后来教会中实际发生的事件与实际的教会机制。由此,第一个兽被许多新教徒看作是罗马教会的表征。此类解释在现代几乎已经完全被遗弃。

兽

许多现代的解释者认为第一个兽象征罗马帝国,而那身穿朱红色衣服的女人,或者巴比伦,就象征着罗马城本身。这种解释当然有其合理性因素。书中提到的七座山确实是在罗马(17:9),而这里对罗马帝国的商业活动细致入微的描述(18:11-19)也至少向我们表明罗马为大部分的《启示录》提供了很多的比喻素材。

但这并不能导致如下结论:罗马是《启示录》比喻与象征的全部内容。事实上,我们可以在书中找到很多反例。兽确实象征着罗马帝国,但它却不能代表罗马帝国的全部,而这一象征也不仅限于罗马帝国。书中的象征并不代表个别事件或具体机构,而毋宁表征着更大的原则。从这个意义上讲,兽是世俗权柄的象征,而巴比伦则比喻世俗财富。罗马帝国,包括其都城罗马城,都属于以上范畴。在《启示录》的写作时期,罗马正进行着渎神的迫害教会的运动,并以世俗文明诱导基督的门徒。这也难怪先知在他的异像中看到了罗马身上那罪恶的势力。

对教会的祝福

预言中黑暗的一面彰显出上帝应许的逐步实现，而预言中对教会的祝福更是如此。展现在人们眼前的异像不是教会的最终胜利，也并非教会在何时会取得胜利，而是伟大的事实本身。新耶路撒冷象征着什么？(21:9-22:5)漫不经心的读者会这样回答：它象征着对未来的上帝子民的祝福。但实际情形并非如此简单。新耶路撒冷难道没有描绘出历代现实教会的图景吗？这不是以世界的眼光，而是以上帝的眼光看到的图景，它展示的不是充斥苦难、分裂以及罪恶的世界，而是彰显出上帝的原则与计划。难道我们不能在此时此地就享有这一份祝福——只要我们完全向圣灵屈膝？

这两种理解的确都有可取之处。人们很难在这两者之间进行抉择。但幸运的是，这一问题本身没有它看起来那样严重。无论新耶路撒冷是象征教会最终受到的祝福，还是对眼下教会的一种理想性描绘，《启示录》给人们的教导都始终是一样的。如果它是指未来的祝福，那么人们当然在此时此地就应该企盼这一祝福；如果它描绘的是现状的理想情形，那么这种现状显然也是未来天国的预兆。《启示录》带给人们的讯息是盼望。如世人所见，教会仍在苦难之中，但上帝将要赐予她胜利，并且在原则上她已然获得了最终的胜利。

对《启示录》的正解必定如此：它乃是最后胜利的异像。这一胜利是基督的胜利。在书中恢弘的令人惧怖的描述性文字之后，在争斗与哀痛之后，在上帝子民的荣耀之后，始终矗立着救主那不屈的身影。该书自他始，至他终。他就是那一位在地上度过满溢仁慈与荣耀的一生，并为我们的罪走向十字架的代罪羔羊。上帝将所有的权柄——天上的与地上的——赐予这羔羊。靠着祂，敌人被征服，世界获公义。身上有兽的印记的人，在他眼中为仇寇，而对教会来说，他却是那位永生的救主。

第三十九章 小 结

至此该书已经给读者提供了一个关于使徒历史发展的基本线索。在下面的内容里我们将采用不同的方法论原则：我们不再沿用历时态的叙述方式，而将使用主题的方法展开下文。不过，我们首先要回顾一下我们前面的内容。在开始主题式研究之前，读者必须确信自己对使徒教会历史已经有了一个基本概念。

我们有必要在这里回顾一下前面全部 26 章的基本内容。而这一回顾过程不仅需要我们了解前面的章节，而且还需参照《使徒行传》中的基本叙事。

为福音的到来所作的预备

尽管使徒教会并非世界的产物，它也绝非和之前的历史毫无关联。正相反，上帝为它的诞生做了多方面的预备工作。罗马帝国为它预备了和平的环境以及便利的交通（第 2 章）；希腊文化为它提供了统一的语言（第 3 章）；犹太教由于其《旧约》中丰富的启示宝藏，预言了福音的到来。巴勒斯坦地区的犹太环境培育了耶稣及其门徒的生命（第 4 章）；犹太人分散至各地，其犹太会堂为耶稣与门徒的讲道提供了听众和教导（第 5 章）。弥赛亚的预言宣告了福音即将到来（第 6 章）。世界已经为真理敞开大门。上帝的时刻最终到来了。

教会的建立

使徒历史滥觞于耶稣的复活，中止于最后一个使徒的逝世。这一历史的早期阶段，也是更为重要的一个时期，是由使徒保罗的一个同伴路加在《使徒行传》中做下记录的（第 7 章）。其开端是基督的复活，而这一事件乃是基督教会之根基，它与耶稣在十字架上的受难一起从一开始就构成了福音的核心内容（第 8 章）。

巴勒斯坦教会

于基督之复活的根基上建立起来的使徒教会,在五旬节承受了圣灵的恩赐,并由此开始其光辉的宣教历程。使徒在耶路撒冷的宣教获得了空前成功;撒都该统治者的反对也抵不过人民的支持;法利赛人在这一新团体中激进的一面逐渐为人所知的时候开始对其展开迫害(第9章),其后果却恰恰促进了福音在撒玛利亚以及其他各地的进一步传播(第10章)。在一开始,福音只赢得了一些犹太人,但在圣灵的指引下,福音传到外邦人那里。福音在外邦的传播开始于撒玛利亚、埃提阿伯以及哥尼流(第11章)。保罗归信主,为福音的传播事业预备了一个重要领袖(第12章);塞浦路斯与古利奈的一些犹太人的工作,也为外邦教会的发展做了准备(第13章)。

保罗的工作

在外邦人那里展开有序的传教工作,包括在塞浦路斯与加拉太省南部地区的工作(第14章),激起了一些律法主义者的愤恨;但由于早期使徒的明智措施而保全了教会的统一性(第15章)。这样就为在外邦人那里的传教工作扫清了障碍。保罗的第二次传道行程经过小亚细亚来到特罗亚,接着取道马其顿到达希腊,并最终返回到叙利亚的安提阿(第16章)。保罗在这一行程中,在哥林多逗留了很长时间,在那里,他给新近成立的帖撒罗尼迦教会写了两封充满鼓励与教导的简短书信(第17章)。

保罗的第三次传道行程从小亚细亚延伸至以弗所,他在以弗所开展了长达三年的传道工作,接着他又到了哥林多与耶路撒冷。保罗可能就是在这次行程中在以弗所给加拉太行省北部的某些加拉太教会写了《加拉太书》,谨防人们再陷入律法主义的泥坑(第18章)。保罗在以弗所还写了《哥林多前书》给哥林多教会,帮助他们解决有关教会生活中的一些问题(第19章);而在路经马其顿之际,他写了《哥林多后书》,其宗旨乃是为要解决那些使徒权威的敌对者引起的问题(第20章)。最后,他在哥林多写了《罗马书》,作为他所宣讲福音的基本纲要,也为他即将前往帝国的都城罗马做了预备(第21章)。

保罗在耶路撒冷被囚禁并没有妨碍上帝的计划。尽管保罗是一个囚徒,他还是最终抵达了罗马并继续开展福音的事业(第22章)。在罗马被囚禁期间,他至少完成了四

封书信。在给歌罗西的信中,他通过论述基督的全能,矫正了人们在思想与实践中存在的错谬;在给歌罗西教会里某个人的私人信件中,他让人对逃跑的奴仆施加恩慈(第 23 章);保罗书信还包括给小亚细亚诸教会之间相互传阅的一封信(第 24 章)以及写给腓利比教会的一封充满感谢、鼓励以及劝诫的书信(第 25 章)。

在从罗马获释之后,保罗很可能去了西班牙,并且肯定去了东方。在东方,他写下《提摩太前书》以及《提多书》,给人们提供了关于教会教导与组织的指导。在他于罗马再次坐监、死亡即将到来之际,写下了《提摩太后书》(第 26 章)。

《圣经》之外的历史记录

罗马时代的著名历史学家塔西佗(Tacitus)给我们记载下在公元 64 年罗马城被烧之际,罗马的基督徒遭受迫害的历史情形。当时的罗马暴君尼禄,被人怀疑是实际的纵火犯,他想通过嫁祸给基督徒的方法摆脱人们对他的怀疑。而当时的基督徒由于行为的特殊性已不再受到群众的欢迎,人们认为他们有罪大恶极的行径;但尼禄的残酷手段却远远超出了人们预期对基督徒施加的惩罚。基督徒遭受了各样的折磨。许多人都被烧死,而他们被点着的身体被用作照明皇帝花园的火炬。

人们往往将保罗之死与这次大迫害联系起来,其实不然,保罗可能是在几年之后才被害的。保罗在第一次坐监之后获释,而他第二次遭受监禁距罗马大火发生之际还有一段时期。

尼禄的迫害到达怎样的发指程度我们无从考证。但很有可能的是,尽管帝国并没有展开有规划的迫害,各行省也绝不会丝毫不受罗马的影响。群众与官方对教会的不满情绪一直存在,只需一个小小的火花就能点燃人们的怒火。

耶路撒冷被毁

比公元 64 年罗马被毁更为重要的事件就是公元 70 年的耶路撒冷被毁。战争在这一毁灭性事件当中达到了顶峰,耶路撒冷的基督徒在约旦河东部的珀拉(Pella)避难,耶路撒冷也失去了作为基督教会中心的地位。战争之后,耶路撒冷教会再也没有恢复原先的地位,而犹太基督教由于犹太民族遭受的苦难,在基督教历史上也就不再占有举足轻重的位置了。

福音的传播

在耶路撒冷被毁至公元 1 世纪结束之间的时期,几乎没有什么重要的事件发生。当然,教会的传教活动并没有终止,福音迅速地传遍帝国各处。十二门徒中的大多数人都参与了传道活动,但关于他们工作之具体细节只有在后来才有了记载。

约翰在以弗所

使徒约翰曾一度——我们并不确定是在公元 70 年之前还是之后——到过以弗所,并在那里成为亚细亚教会的领袖。关于他自己以及他所在教会的细节不仅在历史传统中有可靠的记载——尤其是从波利卡普到爱任纽(Irenaeus)的作家,前者亲耳听过约翰的讲道——而且在约翰自己的文字中也能给我们相关的信息。约翰两封简短的书信,尽管只有几页纸,却包含教会聚会的丰富信息,而《启示录》中的七个信息则更有价值,它让我们看到了小亚细亚地区教会中的道德状况,这在使徒时代的其他文字资料中都没有堪与之相比的内容。

图密善的迫害

约翰在小亚细亚居住的晚期发生了教会史中的一个重要事件。这就是在图密善的领导下对教会展开了史无前例的大规模迫害活动。在他的统治下,罗马当局对教会完全采取敌视的态度。当局强迫基督徒脱离教会,背离基督,从而加入罗马帝国风行的偶像崇拜当中。偶像崇拜在《启示录》里显然被喻为“野兽”。保罗时期的罗马帝国是怪异的存在,在《启示录》中它被看作是一种撒旦的权柄。教会与帝国之间长期以来形成的冲突终于爆发了。哪一方会取得最终的胜利呢?《启示录》给了我们明确的答案。主在为他的教会与撒旦展开争斗!

福音并非做白日梦者凭空产生出来的,乃是全能的上帝进入到是非丛生的人类历史的战场!

第六编 古今教会

第四十章 教会与世界

学习材料：

太 16:13 - 20; 约 15 - 17; 徒 2:43 - 47; 4:23 - 5:16; 11:19 - 30;《以弗所书》

使徒教会的特点

使徒时代的教会将成为我们下文论说的主题。那时教会生存在一种敌意的环境中。然而，她没有在矛盾冲突中退缩，也没有向重行为的犹太教和其他宗教妥协；她没有屈从于非基督教世界，也不满足于教会中存在着分裂的现象。在古代社会中存在贵族阶层，当然，高贵与否是由古代的标准来评判的，但基督教会却不想将这一阶层纳入其领域。如果降低过于严格的规定，她就会很容易地避开遭受迫害的厄运。如果她认为律法与恩典一样是人获得拯救的必要条件，她就能够得到犹太人的认可。“弟兄们，我若仍旧传割礼，为什么还受逼迫呢？若是这样，那十字架讨厌的地方就没有了。”（加 5:11）允许人们像敬拜耶和华那样敬拜罗马皇帝，她就可以避免和统治者之间的冲突；异教徒们也就可以在崇尚耶稣之际还可以兴致勃勃地向塞涅卡致敬。如若早期基督徒生活的场景中也弥漫着现代教会中的那种轻松随意的情调，他们确实有可能向他们所置身其中的社会作出妥协。而事实上，他们却不容异说。“除他以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”（徒 4:12）

全备的基督

这种不宽容在今天是不会受到欢迎的。而之所以不受欢迎，部分地是由于误解造成的。诚挚的信徒之不容异说并不意味着对非基督教世界持一种敌视与排斥的态度。恰恰相反，它乃是在最大限度上与社会相融合。正是由于基督徒意识到他们拥有一种

世界最为匮乏的财宝,因而他们热切地企盼与所有人分享他们拥有的一切。早期教会的不宽容态度,是最终受到祝福的不宽容。对初代信徒而言,基督乃是唯一的救主——除他以外不能敬拜他神——但尽管他是唯一的救主,却足以成为所有人的救主。

今天,关于全备的基督的观点已经渐渐淡去,通过对使徒教会历史的研究,我们应该重新认识到这一点。这就是本章的写作目的。使徒时代的基督教有什么样的时代特征?早期教会和她的社会处境之间有着什么样的差异?她那排外的宣称又是怎样获得合理性论证的呢?

犹太基督教的独特性

在探讨初代教会的特征之前,我们必须首先来看一下犹太基督教与外邦人基督教之间的差异。外邦人教会非常明显地与其环境之间存在着差别,这一点和犹太基督教会不同。哥林多教会就是如此,进入这样一个教会就意味着与原先的生活完全隔绝;即便仅从外表看,哥林多的基督徒与他们周围的人之间也有很大的差异。而另一方面,在耶路撒冷,基督徒与非基督徒之间从表面上看并没有太大的分野。譬如他们一起进行崇拜;基督徒与周围的人一样,也进入圣殿做礼拜,并参加犹太人的斋戒与节期。但犹太基督徒对犹太教风俗习惯的遵行并不能证明基督教会遵从今天的非基督教风俗具有合理性。我们必须记得,犹太教是一种启示宗教;犹太民族是上帝的选民。遵从摩西律法非但没有削减,反而是强化了上帝的教会与周遭世界的绝对差异性,这是因为在《旧约》时代,犹太民族本身就是教会。因此耶路撒冷教会的例子并不能论证世俗主义的正当性。早期基督徒对当时习俗的奉行顶多只是遵照上帝的安排,而非是对世界的顺应。

事实上,耶路撒冷教会与她所处的犹太环境之间的分野十分明显。基督徒与其他的犹太人是迥然相异的。

喜乐

首先,两者在灵性上有着显著不同。当时的犹太教,尤以法利赛人的思想为代表,是一种哀伤的宗教(religion of gloom)。上帝的选民在外界的压迫中痛苦呻吟;上帝之国远离以色列民。以色列民族中确实存在着复仇的盼望;古老的预言终会实现;以色列也会重获自由。但是上帝的救赎却延迟了。“究竟要等到何时啊?”他们发出了这样的

呼喊,“主啊,我们还要等多久?”但耶稣身边的门徒则处于一种完全不同的灵性当中。他们拥有的是喜乐而非哀伤。应许中的君王最终到来了;他在复活中战胜了罪恶与死亡。尽管在后来的历史中,人们肉眼不能见他,他却以圣灵的形式临在,而且必定会再一次来临。哀哭的夜晚已经逝去,黎明悄然降临。基督的仆人们踏上了一个充满喜乐的征程。在犹太法利赛主义的荒漠中,由耶稣的门徒组成的团契俨然成为一个充满平安与喜乐的绿洲。

爱

喜乐并不是将耶路撒冷的基督徒与其他人区分开来的唯一特征。另一个比喜乐更为鲜明的特征是“爱”。门徒们从耶稣的教导中对律法有了新的理解。他们将之归纳为一个最大的诫命——爱。这种解释其实并不算新,在《旧约》中就已有所提及,但不幸的是这一点被人们忽视了,耶稣使爱的诫命获得了前所未有的光辉与灿烂。初代教会经历了一个重心转变的过程。人们在奉行传统宗教仪式的时候仍旧葆有最深挚的敬意,但这些形式上的东西却都从属于爱的伟大诫命。

崭新的风俗与权能

此外,基督徒与其他犹太教徒之间在外在表现上也有很大不同。他们确实还遵行着一般的犹太习俗,但他们增加了一些独属于他们自己的习惯风俗。自施洗约翰那里已经开始实行的洗礼,在教会中获得了崭新的涵义。普通的聚餐也成为信众团契的标记。主的晚餐最为显著,它成为基督徒的逾越节。训诫与祷告的聚会也将门徒们与非信徒区别开来。最后,教会还拥有—种神奇的权能,在“美门”那里治愈了一个先天残疾的人只是一个典型事例。很明显,上帝在耶稣的门徒中间。

耶稣的主权

以上是早期耶路撒冷教会最为明显的几个特征。尽管这些特征各异,却全都以耶稣基督为核心。耶稣的门徒,无论他们与同时代虔信的犹太教徒有多大的相似处,都极具自己的特殊性。无论何时何处,只要人进入和耶稣基督建立起的本质性联系当中,他就成为一个全新的人。初代基督徒的最根本特征就在这里:耶稣是他们的主。

耶稣的主权表现在多个方面。这首先表现在他的教导上,门徒从中学到了一种生活方式。除此以外,耶稣的主权还表现在他的救赎里。耶稣走向了十字架,他以自己的

死赦免了人的罪。人不能通过自己的努力,通过对诫命的悉心遵行去获得宽恕,这乃是上帝无偿赐予的恩典。换句话说,人只有通过信才能得到它。门徒生命的基本原则是信心,而不是行为。无疑,这和法利赛主义有着天壤之别!

救赎更甚于宽恕。耶稣通过他的死亡带来对罪人的宽恕;而他通过复活则带来赋予人新生的大能。罪最终失去了力量,人也就重新踏上生命的征程。因此,耶稣的主权不仅仅体现在他的教导与宽恕上,还体现在他的大能中。耶稣本人临在于其门徒组成的团体中,但他不仅以肉身的形式临在,而且以一种更为荣耀的形式在场:他通过他的圣灵临在。圣灵在医治的神迹中,在方言的恩赐里以及在令人惧怖的复仇中间彰显自身。同样,他还内在于人们圣洁的生命中。喜乐、爱与圣洁都是圣灵结的果实。

外邦人基督教之特征

在外邦人的世界中,基督徒团体与它所处环境之间的分野就更鲜明了。那个时代的道德标准之低下令人诧异。华丽的庙宇中进行的乃是丑陋粗鄙的勾当;财富与权力成为奢靡习气的奴仆。哲学家们的说教与讽刺家们的嘲弄无力阻挡这样的社会风气。宗教在很大程度上与道德无关,甚至还为虎作伥,成为罪恶与不义的帮凶。尤其是大城市——其遗迹在现代文明社会堪称奇迹——成为邪恶罪行的避难所。

正是在这样一个世代,罗马帝国各处都出现了一个陌生新奇的团体。毫无疑问,这种现象本身并不是奇特的。尽管那是一个宗教盛行的时代,但这样一个另类宗教团体的诞生也确实出乎人的意料。

简朴

这一团体的独特性首先体现在其仪式的简朴性上。与后来扩展到整个世界的东方诸宗教奢华繁复的宗教仪式相比,基督徒们只遵行两种简单的圣礼。新的归信者要接受洗礼,这意味着他们已经获得洁净;信徒们一起用餐,吃饼与喝葡萄酒象征他们在主里的团契。将这个团体联合在一起的东西似乎不足挂齿,但正是这些不足一道东西吸引着整个世界的注意力。

圣洁

非常奇怪的是,这个新的团体迅速成长起来。各大城市都有他们的组织成员。此

外,新信徒受到的影响尤甚。他们身上原先被认为无甚大碍甚至是值得赞许的行为,在此时却突然变得讨人嫌了。新的习俗突然要取代同时代的社会常规。

这可能是当时异教徒的感受。当然,对我们而言,看到的就是另外一个画面。在我们眼中,基督教团体的行为习惯是自然而然并且值得称许的;而恰恰是周遭异教环境中普遍存在的道德沦丧使我们心生厌恶。原因就在于我们与早期的基督徒一样是在同样的教导中成长起来的;我们和他们一样,聆听的都是基督的使徒们的教诲。但对于我们而言是如此自然的东西在公元1世纪却是极其异常的。在古代世界存在着真正的福音团体,这样的团体组成了满有荣光的福音之家。我们对这一事实过于熟稔,因而不再对之有好奇之感,而事实上,在世界历史上没有比这更伟大的奇迹了。

使徒的理想确实尚未实现;综观保罗书信我们可以看到,使徒们与异教主义、偶像崇拜展开的斗争是多么的艰巨。但理想本身是纯洁的,在个别人身上从一开始就已经实现了。初代基督徒的历史告诉我们,这个历史是一个渐进胜利的过程。早期外邦人教会与周遭文明的对比,其差异正如光明之与黑暗,健康之与疾病,两者判若云泥。

在世界中,但不属于世界

早期教会的特征之所以受到我们关注,是由于它们是自然形成的,并无任何人工穿凿附会的痕迹。教会并没有退到偏远的地区以获得其质朴与纯真,而是在撒旦的王国中进行着艰苦卓绝的斗争。例如,在哥林多这个充斥邪恶与不洁的城市,发展出一个最为伟大的教会。正是在这个位于希腊连接东西方的交汇点上,这里虽然道德沦丧,世风日下,却为一个使徒教会的兴起与发展提供了物质条件。保罗在《哥林多前书》中如此称呼这里的教会:“在哥林多神的教会”。正如本格尔(Bengel)所说,这是“一个充满喜乐与力量的悖论”。“在哥林多神的教会”的称呼确实颇为吊诡,它几乎是一个自相矛盾的说法。上帝和哥林多这样一个地方能发生什么样的关系呢?

源于上帝的恩典,奇迹终成现实。在哥林多真的出现了一个教会。并且,这个教会的成员并非来自于别处更好的地方,因为在大城市难以立足而至此,而正是哥林多本地人。他们之中大部分是奴仆与地位低下的小贩们,只有少数人有较高的社会地位。一个圣洁的教会就在这样一个令人不可思议的地方建立起来了。

十字架与圣灵

奇迹是怎样发生的？如若我们去追寻历史，就能找到问题的答案。

奇迹不是通过劝诫或效法榜样而实现的。现代的一些教会工作者可能会用树立榜样的方式展开工作，但保罗却没有如此行事，而我们也必须弄清这样一个事实，即保罗本身也是上帝建立哥林多教会时手中的一个工具。保罗在哥林多的第一次讲道已经让人们脱离了黑暗，而《哥林多前书》则让人看到了光明。保罗说，“我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架”（林前 2:2）。被钉十字架的基督乃是哥林多教会得以建立的基础。

此外，十字架也并非通过保罗之口讲述出来的一个伟大殉道者的故事，不是一个激励人心的人物传记的高潮阶段。现代的许多传道者却往往走入这样的误区。然而，如此的看法在保罗那里是荒谬的。在保罗看来，基督是为我们死的，基督代我们的罪受罚乃是一劳永逸地将我们从罪里解救出来。单凭这一观点就可以看到保罗使命的神圣性。基督的十字架，不应仅被看作英雄式的自我牺牲，而是上帝为人的罪所作的牺牲，通过十字架，我们这些罪人就可以确定我们在上帝那里获得赦免，从而开始一个全新的生命：我们的罪被彻底地洗净。仅此一点就足以说服哥林多人进入上帝的教会。

福音在哥林多的传播是卓有成效的。人们接受福音的同时也就获得了圣灵的恩赐。而圣灵结出的果实，无论在哪里都一样，即是“仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。”现代教会有时希望通过人工手段获取这样的果实，但往往徒劳无益。圣灵的果实不是人造的产物。人不能通过社会的发展生产出这些果实。它只在上帝美好的时间中呈现。源于上帝大能的奇妙运作，圣灵的种子成长为丰盛的圣洁生命之树。仅仅靠着被钉十字架的基督——人们凭借单纯的信心就能获得神圣的拯救——上帝的教会在哥林多茁壮地成长起来，而仰赖这个被钉十字架的基督，我们今天的生命也会得到更新。

“门徒”概念释义

关于基督的主权问题，我们从《新约》中对教会的多种称呼上可以进行卓有成效的研究。我们先从对教会中个别成员的称呼上入手，毕竟，教会是为了个体信徒存在的，

而不是相反。我们要探讨的一个基本关系是基督与个体灵魂之间的关系。教会中弟兄姊妹之间的关系是以共同的主耶稣基督为纽带连接起来的。

“基督徒”

今天,在对教会成员的各种叫法上,首先出现在我们脑海中的概念是“基督徒”(Christian),事实上,这一称呼在《新约》中一共只出现过三次,并且出自非信徒之口。它首次出现在安提阿(徒 11:26)。在当时的耶路撒冷教会中是不会有这种叫法的,我们稍加思索就能明白个中原因。“基督徒”的称呼对犹太人而言是和“基督”(Christ)或“弥赛亚”(Messiah)相关的。显然,不会有犹太人愿意将这一概念与耶稣的门徒联系在一起。在他们心目中,只有他们自己,只有犹太人——无论何种意义上的犹太人——才是弥赛亚的追随者。犹太人的弥赛亚存在于他们的盼望当中;而耶稣的门徒却认为弥赛亚已经到来。最热心的犹太人也会以此名为称号而感到喜乐。

很显然,在安提阿首次使用“基督徒”概念的人是异教徒。当时,教会与犹太教之间的分野已日渐明显,有必要用新的概念来指称她。“基督徒”的概念便应运而生。这些看起来行为举止甚为怪异的宗教信徒言必称“耶稣基督”。当然,犹太人也会说到“基督”,但细心的观察者会看到这些基督徒口中的“基督”与犹太人的“基督”是如何地迥然相异!对犹太人而言,弥赛亚盼望仅是在会堂内部才应关注的问题,这与外人有何相干!然而,这个新生的派别却将“基督”之名从原来封闭于犹太会堂内部的状态中释放出来;“基督”对他们来说不再只是一种名号,而几乎成为一个人名,它和“耶稣”一样,都用以指称这一宗教团体的建立者,那么相应地,这一名称就很自然的代表了这一团体本身。

《使徒行传》26:28 中的“基督徒”的说法出自亚基帕之口;而在《彼得前书》4:16 中这一称呼也显然出自敌人之口。然而,彼得在这里的意思是要人们不要以他们被人加以这样的名号而感到羞耻,而应使自己配得这样的名号。有这样的名号无疑是至高的荣耀;如果他们是真正的“基督徒”,他们身上就应彰显出上帝的容光。

现代的人们往往误用这一名称,其使用范围被扩大,意义被削减。有些基督教信徒只占全国人口很小比例的国家也被冠之以基督教国家的称号;某些和基督的训诫稍有类似之处的教导就被称为基督教式的教育。我们应力求避免概念的误用,而需正本清

源,回归到概念的原初涵义上。确切地说,“基督徒”并不是指“像基督那样”(like Christ)的人,而是指“追随基督”(subject to Christ)的人。说一个人是一个基督徒,不是说他倾慕基督的作为,因基督的教导而深受感触,或是立志效法基督,而是由于对他来说,基督是他的救主(Savior and Lord)。

我们愿意在这个意义上被人称为“基督徒”吗?在《彼得前书》的时代,这是一个严峻的问题,做出肯定的回答就意味着迫害甚至是死亡的到来。然而在今天,这一问题依然严峻。认信基督就意味着肩负庄严的职责;玷污“基督徒”的名号就是玷污基督本身;不称职的奴仆定会丧失主人的颜面。我们无须惧怕,因为基督是我们的救主,他随时会给予我们援助。

“门徒”

最早对耶稣的追随者的称呼是“门徒”(disciples)或学徒,耶稣在世时期对这些人的称呼可能除此以外再无其他了。耶稣开始是以“夫子”(teacher)的角色出场的,而他的工作也和其他的犹太拉比有些类似。然而,尽管他从一开始就是“夫子”,这并不代表他不再具有别的身份。他不仅有权柄,而且有大能;他不仅是一个夫子,还是一位救主。他的追随者们不但从他那里获得教导,而且进入到了他的团契当中,并且这一团契使他们获得新生。福音书中的“门徒”概念不仅有“学徒或学子”之意,而且具有更美好、更温馨、更丰满的内涵,这是因为门徒们的“夫子”同时也是一个朋友与主人。

“门徒”的用法一直延续至早期的巴勒斯坦教会,基督的复活极大地丰富了这个概念的内涵。“门徒”不再限于指称那些亲耳听到耶稣话语的人,而进一步扩展至所有被他的宝血拯救,并生活于圣灵之中的人。我们也应该在同样崇高的意义上使用这个词汇。让我们和他们一样,作为耶稣的门徒——像福音书中记载的那样——去悉心地聆听耶稣的教导!但我们必须谨记,对我们说话的并非一个已经故去的夫子,而是永生的上帝!

“圣徒”

对教会成员的第三种称呼是“圣徒”(saints)。这一称呼在《使徒行传》中多次出现(徒9:13, 32, 41; 26:10),并频繁使用于保罗书信与《启示录》中。《新约》里这个概念的涵义和后来的用法有很大出入。比如说,罗马天主教会将这一概念上升为一种荣耀的

称号,仅将之用于教会中有特殊贡献的个别人身上,而新教则往往用之指代至洁至善之人。《新约》中则完全不同,“圣徒”的概念很明显是对所有基督徒的指称。

这个概念的希腊字根意为“圣洁的”(holy),在此它是名词化了的形容词。因此,“圣徒”的意思就是“圣洁之人”。然而不幸的是,无论是形容词“圣洁的”,还是名词“圣人”的涵义都逐渐发生了变化。在《圣经》中,“圣洁”并非“善”(good)或“义”(righteous)的另一种表述方式,而具有“神圣”(sacred)或者“分离”(separate)——与世界相分离——的涵义。上帝之所以是圣洁的,不仅因为他是至善的,而且因为他乃与此世界相区别、相隔离。无疑,善是上帝的一种属性——或许这还是他的主要属性,而善与其他的属性共同构成了上帝相对于世界而言的隔离性。构成上帝“圣洁”存在的属性除了“善”以外,还有全能与无限。

将“圣洁”或“圣徒”的概念运用到基督徒身上也是基于同一涵义。信徒之所以是“圣洁的”,乃是由于他们与圣洁的上帝相契合,因此,他们就与世界相分离。无疑,他们身上的这种分别性中最显著的特质就是善,而“圣洁”的原初涵义有时在“善”这类道德范畴凸显的时候往往被人遗忘。但“圣洁”的特有涵义很可能从未消失,基督徒之所以被称为“圣徒”,就是由于他们并不属于当下罪恶的世界,而是天国的公民。

通过对这个人们并不陌生的概念的阐释,现代教会应感触良深。现代的基督徒能在《新约》的意义上被称呼为“圣徒”吗?我们真的是与此世相隔离吗?我们真的是“被拣选的族类,是有君尊的祭司,是圣洁的国度,是属神的子民”(彼前 2:9)吗?我们真的感觉到我们是异乡中的异客和无路客旅吗?或者我们只是失了味的盐,已经完全消融于世界的世俗生活当中?

“弟兄”

基督徒的第四种指称是“弟兄”(brethren),它不是指信徒与基督或世界的关系,而是指信徒之间的关系。“弟兄”是一个明白易懂的概念,无须我们做进一步解释,其丰富的内涵将会在本书的下文中具体展现在读者面前。

“教会”

在探究《新约》中关于耶稣的门徒的各种指称之后,我们现在把讨论的重心放在由这些门徒构成的团体之上。表示这一团体的概念即“教会”(church),其相应的希腊字汇

是“*ecclesia*”。

Ecclesia 本身是一个极为简单的字汇,它是由动词“呼召”(call)与介词“出去”(out)构成。“*ecclesia*”是一个由一群因呼召走出自己的家门、来到一个公共聚集地的人所构成的团体,简言之,就是“聚会”(assembly),即可以是任何一种类型的聚会。该词汇的这一用途见于《使徒行传》第19章(徒19:32, 39, 41),此处的“聚会”与其他地方出现的“教会”,都是对这同一希腊字汇的翻译。

甚至在《新约》时代以前,该词汇已经开始在一种特有的宗教意义上使用。《旧约》的《七十士译本》为该词汇在《新约》中的运用做好了铺垫工作。在《七十士译本》中,“*ecclesia*”一词表示以色列民的庄严聚会,这种聚会既是宗教性的,也是政治性的,这是由于以色列是一个神权政治的国家。由此可见,《新约》的作者们选择用这个词汇来表示基督徒的聚会并非凭空杜撰,而是有历史渊源的。

在《新约》中,该词汇有几个层面的涵义。首先,它指称居住在某一地域的基督徒群体,比如说保罗书信中提及的各个地方教会就是在这个层面上使用该词汇的。其次,该词汇还表示世界上全部基督徒的总和,这种用法在《以弗所书》中最为突出,甚至在福音书里,耶稣在该撒利亚腓立比说出的振聋发聩的话语中(太16:18),也是在此意义上使用这一词汇的。“教会”乃是由上帝的选民构成的团体,她是主自己带领的强大军队,这个军队参加的不是属世的战争,而是灵里的战役,它最终将给世人带来拯救与爱。

“上帝之国”

我们至少还需要澄清一个概念:何谓“上帝之国”(the kingdom of God)?这一概念显然与“教会”的概念相关联,但此二者并不等同。“上帝之国”仅仅意指处于上帝统治之下的状况。就如同该撒的王国是指该撒统领之下的土地,上帝之国是指上帝的旨意高于一切的领地。当然,我们可以说上帝之国涵纳了全体宇宙,因为上帝无处不在。但在《新约》中,“上帝之国”的涵义要深刻得多,它用来表示上帝的旨意高于一切的领地,并且在其中,人们对上帝的旨意不是消极被动的遵从,而是积极主动地顺服。无论在何处,只要人的心思意念与上帝的旨意相符,“上帝之国”就已经到来。

在某种意义上,上帝之国仍属于未来,它在地上永远不会完全实现。地上总隐藏着

罪恶的抵抗,然而,在《新约》中,上帝之国却并不总是属于未来的存在。尽管它还尚未完全实现,却在原则上已经存在于当下、存在于教会之中。教会以尚不完美但却清晰的形式让我们看到了这个国度的雏形,教会正是处于上帝统治之下的民众。

人不能凭借自己的努力进入教会,这是上帝通过耶稣基督赐予人的恩典。何种恩赐能有如此容光?如果我们能够成为上帝的选民,无论在天上,还是在地上,我们还会有何种畏惧?

第四十一章 基督教会传达的讯息

学习材料：

徒：2:14-42；3:11-4,4；10:34-43；13:14-43；14:14-18；16:22-34；28:17-31；帖前 1；林前 2:1-5；加 3:1；林前 15:1-8

我们在上一章中以介绍性文笔对基督教会进行了探讨。基督教会是因着一种从上而来的恩赐发展出来的。这种恩赐不是物质上的给予，也不单是 World 景况之改进，而是一个活生生的讯息。教会的首要职责就在于给人们提供关于过去所发生事件的讯息，从而使其作用于人们当下的生活。

使徒的见证

耶稣的训导

主在升天以前亲自将为福音做见证的使命赋予使徒。“但圣灵降临在你们身上”，耶稣说，“你们就必得着能力。并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”(徒 1:8)使徒们顺服了耶稣的训导，成为耶稣生平与福音的见证人，面对苦难与迫害，他们无所惧怕。

在圣灵中实现

无论如何，使徒们为福音做见证的能力不是来自于他们自身，而来自于耶稣应许的圣灵的大能。在耶稣早期的传道时期，使徒们拥有的能力是有限的，当主最需要他们的时候，他们甚至临阵脱逃，矢口否认；然而到了五旬节，圣灵突然降临了，彼得说：“以色列人哪，请听我的话。神藉着拿撒勒人耶稣，在你们中间施行异能，奇事，神迹，将他证明出来，这是你们自己知道的。他既按着神的定旨先见，被交与人，你们就藉着无法之

人的手,把他钉在十字架上杀了。……以色列全家当确实的知道,你们钉在十字架上的这位耶稣,神已经立他为主为基督了。”(徒 2:22, 23, 36)。这些话是强有力的见证。在杀害耶稣的刽子手面前,耶稣被宣告为上帝。或许,这种彰显圣灵力量的奇妙方式比充满激情的言辞显得更为有力。

耶稣不仅被宣布为上帝,而且被宣布为救世主。彼得说,“你们各人要悔改”,“奉耶稣基督的名受洗,叫你们的罪得赦,就必须领受所赐的圣灵。”(徒 2:38)上帝拯救的旨意在这样一个令人意想不到的时刻突然来临了。对于为耶稣的死负有罪责的人来说,耶稣从死中复活,并在他们面前显现为救主;对于那些哀哭的人们来说,“他的血归到我们和我们的子孙身上。”(太 27:25)耶稣的血转化为上帝对人宽恕的管道。上帝对罪的惩治与拯救的恩赐携手并进。基督教会传达的讯息也正是这个内容。

使徒们在五旬节表现出的勇敢并非一时的激情,它在将来的岁月中恒久持存。统治者以为官方的干涉可以中止这一讯息的传布,他们告诫彼得和约翰“总不可奉耶稣的名讲论教益人”(徒 4:18),然而这就如同喝令风不许再吹一样。“彼得约翰说,听从你们,不听从神,这在神面前合理不合理,你们自己酌量吧。我们所看见所听见的,不能不说。”(徒 4:18, 19)这是千百年来基督教讯息的精髓所在。最卑微的基督徒与最伟大的使徒所担当的使命都来自于上帝。我们只是采取了不同的见证福音的形式:使徒把他们所看见、所听见的讲述出来,我们则是通过传布他们的著作复述着他们的见证。我们与使徒一样都使我们的见证在当下结出果子;我们和他们一样都可以在自己的生命中经验到为福音做见证而得到的福分。

教会讯息的内容

耶稣的尘世生活

《使徒行传》开篇几章的内容并不能完全概括使徒讯息的全部内容;因为在耶路撒冷的那些日子里,许多事情被视为自然而然的,因而也就没有必要对之进行详细的阐述。例如,耶稣早期生活中的主要事件无论是敌是友都熟知;即便是耶稣的敌对者也接受神迹的存在,不过他们将之归于鬼王别西卜的力量(太 12:24)。关于这些事情,彼得在五旬节说,“这是你们自己知道的”(徒 2:22)。毫无疑问,即便是哥尼流那样的“敬畏

神的”异教徒对耶稣身世的某些内容也有所耳闻。彼得在哥尼流面前已经对此做过评论(徒 10:36-38)。在早期的巴勒斯坦,传教士的布道中包含着关于耶稣在尘世传福音的相当可观的内容。

耶稣在尘世的传道生涯从一开始就成为基督教讯息中不可或缺的组成部分。人们将其中的具体情节传达到各地,以各种可能的方式熟知它。对观福音书——如果不是完全的,至少是其中包含的事件——是巴勒斯坦教会的产物。如果人们要信仰耶稣,他们就需要了解耶稣行事为人的方式。

十字架

其次,在基督徒讯息中关于耶稣的死,包含着—个叙述性故事和—个解释性的故事。十字架的故事从来都不仅是一个传记,它包含独特的意义。无疑,在不信主的犹太人面前,十字架的意义无法得以充分彰显。只要将十字架视为某种障碍,那么,任何试图阐述其内在涵义的努力都是徒劳无益的。因而,很自然地,彼得所做的事情就在于说明十字架与耶稣的主张并不相违背,理由有二:第一,十字架与《旧约》中的预言相符合;第二,伴随十字架而来的是基督的复活。十字架与弥赛亚预言的异像相契合,而十字架上的羞辱则被复活的胜利之火焚烧殆尽。

十字架的涵义

彼得说,“按着神的定旨先见,被交与人”,“你们就藉着无法之人的手,把他钉在十字架上杀了”(徒 2:23;与 3:18 对比)。已经发生的一切并非偶然,它们都在上帝的安排之中。在保罗书信中,我们找到了对十字架含义的充分解释,只是十字架的意义并非保罗发现的。对于保罗而言,十字架是基督教信仰的根基。显然,关于这一点,保罗与其他使徒的看法并无二致。为驳斥犹太化基督徒的错误观念,保罗必须为十字架做出辩护,他需要阐释出十字架背后隐含的真谛,在这一点上,保罗针对的不是彼得(加 2:14-21)。保罗与彼得在安提阿的争执是关乎具体实践,而非关乎原则(加 2:11-13)。

那么,十字架的意义是什么呢?为什么保罗如此强调基督之死呢?为什么在哥林多,保罗“定了主意,在你们中间不知道别的,只知道耶稣基督并他钉十字架”?答案非常简单:照着保罗的理解,耶稣“因我们的罪”而死,他做了我们的替罪羔羊。我们处于律法的诅咒之下。基督为我们受了诅咒,因此救我们脱离了律法的诅咒(加 3:13)。耶

稣一人既替我们死了,我们就都死了(林后 5:14)。罪是可怕的过犯,需要公义的审判,我们凭一己之力无法把它消灭;“犯罪的他必死亡”。然而基督为我们死,我们因而得以自由。简言之,基督通过他的死带给人们的是一个全新的开始。耶稣无偿地将这恩典赐予人。我们需要做的只是接受它。这里所说的“接受”,就是“信仰”的另一种言说方式。

十字架的大能

在保罗时代,基督的十字架向人们传达的福音包含奇妙的大能;今天依然如此。现在,人们说他们不理解十字架的真谛,这与古代哥林多的情形无异,正如《哥林多前书》1:18 所言,“十字架的道理,在那灭亡的人为愚拙”。今天,上帝的大能降临到那得到拯救的人身上。确实,人们不可能完全领受基督十字架的真谛。一个人如何能代他人受罪?我们不能圆满地回答这一问题;我们难以理解基督如何可以担当我们的罪?但至少我们知道他确实那样做了。人无法测度上帝的奇妙。我们只需知晓这个简单的事实:十字架的真理,无论是在当时的哥林多,还是多少个世纪之后的今天都向我们揭示出“上帝的大能”。这正是上帝身上那最为奇妙的圣爱。

复活

第三,使徒的讯息宣示基督从死中复活;事实上,如果离开这一讯息,其余的所有讯息都将毫无意义。“基督若没有复活”,保罗说,“你们的信便是徒然,你们仍在罪里。”复活是简单明白、无可更改的事实。这一事实表明基督是上帝和救主。彼得及其耶路撒冷同侪提出:“这耶稣,神已经叫他复活了,我们都为这事作见证。”(徒 2:32)使徒不是哲学家;他们不是能够就上帝与世界的永恒问题发表雄辩演讲的人;他们只是见证者。他们告诉我们“所见到的和所听到的”(徒 4:20),而保罗之能够成为一个使徒也仅仅是因为他看到了复活的上帝。(林前 9:1)

在五旬节,使徒对基督复活的见证为三千大众所接受,它也为各个时代的教会所接受。相信它的理由如下:基督的复活是一个历史事实。

尽管基督的复活已成为过往的历史事实,它在今天仍然有效。如果耶稣从死里复活了,那么他现在仍旧活着;更重要的是,他现在仍在积极地工作。接受关于耶稣复活的见证——如果是诚挚地接受的话——意味的就不是对一个冰冷事实的单纯认知,而

意味着对一个永生位格的信仰。那些正确地领受复活讯息的人,会接受耶稣基督作他们的救主和神。

人们接受了耶稣复活的见证,于是就在五旬节结出了圣灵的果子。这首先体现在使徒身上。彼得说,复活的基督“就把你们所看见所听见的浇灌下来。”(徒 2:33)彼得在这里说的是人们获得了说方言的恩赐。这一恩赐是极为朴素的,它彰显出复活基督的大能。上帝的大能还体现在使徒对疾患的治愈上(徒 3:16)。然而,此类奇迹并不是永生上帝宣示其存在的唯一方式。他还在人们崇高的生命中彰显自身。

这些都是复活的基督在其灵里的作为。上帝的灵,或者说圣灵,在《新约》中也被称为基督的灵。圣灵进一步确认了使徒的见证。使徒告诉人们他们看到了复活的主;而圣灵则使他们的见证充满主的大能。今天与使徒时代并无两样。基督教的布道者仍然在许多场合胜利地宣称:“圣灵就把你们所看见所听见的浇灌下来。”尽管圣灵的果实已不再表现为使徒时代的神迹,而仅仅具有简单朴素的形式了。

基督教讯息的影响

使徒教会传达出来的讯息是有大能的。在它其中充满了活力——足以吸引拥有非基督教传统的历史学家。使徒时代的故事充满了传奇色彩——怀恨的犹太敌人突然转变为谦卑的信徒;教会遭遇四面楚歌之际,福音却得以胜利地传播;基督教会在敌意的外邦各地都成功地建立起来;为征服罗马帝国作好了准备,其速度之快令人吃惊;所有这一切依靠的都非世间的智慧,而仰赖于那些把握基督讯息的普通人——这一讯息是关于上帝的讯息!

然而,福音的胜利并不局限于使徒时期。使徒时代预言了基督教世纪的到来。教会历经波折与沧桑,却始终矗立于世界之上,今天也仍将如此。上帝没有遗弃他的子民;他以其圣灵的大能证明了他的真理;人们决不能有丝毫气馁。我们必须时刻谨记,教会的胜利并非传道人的胜利,也绝非人类智慧与人类道德的胜利,而是基督十字架的胜利。树立起这样的旗帜后,福音开启了它征服世界的航程。

第四十二章 圣言与圣礼

学习材料：

提后 3:14 - 17; 彼后 1:12 - 21; 太 28:18 - 20; 罗 6; 林前:10:16, 17; 11:17 - 34

我们可以说前两章在某种意义上是此后各章的导论。在详细研究使徒教会之前，我们要提出这样的问题，首先，使徒教会是什么？是什么将使徒教会与周围的世界区别开来？其次，使徒教会的基本职责是什么？使徒教会存在的目的是什么？上帝期望使徒教会做什么？在第四十章对上述两个问题的回答之中，我们发现，使徒教会是那些以耶稣为自己救主的人们组成的团体；而在第四十一章对后一问题的回答中，我们了解到教会的基本职责在于告知人们一则好消息。

这一好消息是关乎耶稣基督的生与死以及复活的，对这一好消息的接受把人们带入与上帝的契合之中。在前一章以及随后的两章，我则要追问的是如何与神契合。在使徒时代和今日，与上帝的交流和与友人的交流是不同的，因为人是可见的而上帝则是不可见的。友人的在场不会被人忽视，他们以千百种明明白白的方式触及我们的生活。但许多人却的确地忽视了上帝，因为上帝不会把自己强加于我们的生活之中，我们凭借肉眼看不到他的形象，靠着耳朵听不到他的声音。那么，我们如何才能感受到上帝的在场呢？

使徒教会如何解决这一问题，这是我们研究的目的，并进而把这一问题应用于我们的生活实际当中。我们应当看到，上帝已为我们做出了预备，靠着祂，我们可以参与到上帝的在场当中。我们下面研究的主题包括：一，圣言与圣礼；二，祷告；三，聚会。本章的研究主题是《圣经》与圣礼。

使徒教会中的《圣经》阅读

要说明使徒教会是注重《圣经》(对使徒教会而言,《圣经》是指《旧约》——译者)阅读的教会并不困难。对《旧约》的引用在使徒著作中随处可见,并且,作者们明白一般人们都能理解他们的引证。

《圣经》在传教中的作用

事实上,在巴勒斯坦教会以及在遍及罗马帝国的犹太基督徒中间,甚至在归信者完全转变为基督徒之前,他们对《旧约》就很熟悉;他们是虔诚的犹太人,而《圣经》则是犹太人教育的基础与实质。非基督徒的犹太人对《旧约》的这种熟悉程度,对于基督教的传道使命而言有难以估量的益处。《旧约》经文预言了基督的到来,而最早的传道者则充分应用《旧约》中的见证。彼得在五旬节的第一次讲道引用了大量《旧约》的预言。在这篇讲道中,几乎一半的篇幅都是经文的大段引用,更不用说那些散见于其他各处的频繁引用了。

此外,《圣经》的传教作用也进入外邦人的福音事工当中。我们必须记得,在公元1世纪,犹太教是一种传教活动非常活跃的宗教(第5章)。许多外邦人,尽管他们与犹太人之间有明显的界限,仍然接受了犹太人的上帝观念以及犹太人的许多道德观念。此外,他们还参加犹太人的会堂集会,并且在会堂或私下阅读《圣经》,因而对《旧约》经文逐渐熟悉起来。在巴勒斯坦本地——哥尼流就是一个典型——以及希腊-罗马世界的所有大城市中,都存在外邦“敬畏神的人”。

埃提阿伯人的例子

埃提阿伯太监的故事为我们提供了一个范例,它告诉我们如何应用《旧约》将人带到救主面前(徒8:26-40)。一个埃提阿伯的太监正在阅读《以赛亚书》第53章之际腓利经过他的身边。他问腓利说,“请问先知说这话,是指着谁,是指着自己呢,是指着别人呢”(徒8:34)。腓利没有错过这个良机,他对耶稣福音的宣讲正以埃提阿伯人读的这一段经文为开端。《以赛亚书》第53章直指福音的核心,它讲的正是基督为拯救罪人而牺牲。引用这段《旧约》经文很好地实现了腓利传福音的目的;埃提阿伯人接受了洗礼,并在喜乐中继续前行。

今天,我们仍需要发扬《圣经》的传道功用。赢得信徒的最可靠方法就是阅读《圣

经》，因为《圣经》本身就是最好的宣教士。

基督徒对《圣经》的应用

无论如何，《圣经》当然不单是一本传教的书，它还是将基督徒带到上帝面前的道路。正如在人类的友谊关系中，如果有人失去了发言权，友谊就难以继续。同样，除非我们听到上帝亲口向我们言说，否则我们与上帝之间的友谊也将难以为继——《圣经》就是上帝对我们的言说。

(1) 《圣经》阅读是普遍的前提。关于阅读《圣经》是基本前提这一点，使徒教会无疑给我们做出了榜样。《新约》并没有一再强调“阅读《圣经》”的重要性。但无声胜有声，恰恰是这种沉默比话语来得更有力。这表明，《圣经》阅读不仅被实践出来，而且是一种不言而喻的必然行为。《新约》中大量引用《旧约》经文，不仅表明使徒们对《旧约》的熟稔，而且告诉我们《旧约》对于读者而言也绝不陌生；因而，《新约》中虽然没有明确教海人阅读《圣经》，但这并不表明这种教海是无益的，而恰恰意味着这已被视为一种自然而然的行为了。初代教会无需有人敦促才去阅读《圣经》。使徒教会的建立正基于《圣经》之上，并且对《圣经》抱有绝对的忠诚。在对经文的应用上，初代教会是以耶稣本人为榜样的；耶稣生命的深处已为经文所浸润。如果耶稣的信徒在这一点上不能追随主的榜样，那将是不可想象的。

(2) 外邦基督徒的《圣经》阅读。显然，《旧约》阅读并不限于教会中的犹太基督徒范围。当外邦人归信的时候，使徒首先要做的事情之一就是让他们熟悉《圣经》。即便是在巴勒斯坦之外的外邦人，在他们归信之前也要研习《圣经》；无疑，教会里“敬畏神的人”为数众多，而其余的外邦人也很快地熟知了《圣经》。即便是在给大多数人都是从异教信仰转而归信基督的读者写信时，保罗也是以《旧约》知识是人所熟知的为前提。

(3) 对阅读《圣经》的推崇。《圣经》阅读在使徒教会倍受推崇。这种推崇既丰富又明确。保罗宣称神圣的典籍能够使提摩太“因信基督耶稣有得救的智慧。圣经都是神所默示的，于教训，督责，使人归正，教导人学义，都是有益的”（提后 3:15, 16）。而彼得则说：“该知道经上所有的预言，没有可随私意解说的。因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动说出神的话来”（彼后 1:20, 21）。

《新约》对《旧约》的增补

基督教会建立之际,《新约》各书还没有问世,《圣经》当然是指《旧约》。但是,从一开始,一些与《新约》相关的材料就已经出现。早期的耶路撒冷教会存在一些关于耶稣话语的信息,这些话语就其权威性而言,无疑被视为与《旧约》经文具有同等的地位。耶稣宣称的一切都是真实的,他所发出的任何旨意人都必须遵行。此外,耶路撒冷教会“都恒心遵守使徒的教益,彼此交接,掰饼,祷告。”(徒 2:42)在使徒的教导中无疑包含有对耶稣言论的记述,当然除此以外,必定还有一些对于耶稣生命、死亡及复活的记载与阐释。教会对使徒教导的虔诚态度符合耶稣的意图:他赋予十二门徒以足够的权威(约 16:12, 13)。

在晚些时候的使徒教会中,这两者——耶稣的话语与使徒的教导——在构成《新约》的各默示经书中都有出现。开始,《新约》各书只具备初级形态;这些书籍对《旧约》所做的增补非常自然地被人们接受下来。有明确的证据显示保罗书信在教会中得到广泛传阅(帖前 5:27;西 4:16;比较启 1:3, 11, 22:18, 19)。

圣礼

让使徒教会与上帝保持契合关系的第二种方式是圣礼。圣礼是将灵性的真理以可见的方式显现出来的行为。根据《新约》,基督教会会有两种圣礼,即洗礼和圣餐,它们都是由基督本人所创立的。洗礼源于上帝伟大的差派(太 28:19)。圣餐由耶稣发出的“你们应当如此行,为的是纪念我”命令而创设的(林前 11:24)。无疑,教会从一开始就开始遵行这两种圣礼。

洗礼

在洗礼中,水洗主要表征人的罪被清洗干净。长期以来,尽管洗礼的本质没有发生变化,但施洗的方式则多样化了。人们可以受浸礼,或者如同今天大多数教堂采取的洗礼方式一样,用点水的方式洗礼。并且,成年信徒或信徒的孩子都可以接受洗礼。在《新约》中,洗礼是人加入教会的标记,而那些被基督徒父母献给上帝的孩子甚至在其本人悔罪之前就已经属于教会了。婴儿施洗的确切依据与其说出自个别的经文,毋宁说出自从洗礼的本质中形成的普遍看法。据《新约》看来,家庭是基督徒生活的基本单位

(徒 16:31, 33),因而孩子分有其父母与上帝的圣约关系。

洗礼与割礼。在洗礼作为一种圣礼出现之前,割礼是最重要的一种圣礼。在《旧约》中,割礼是与上帝缔约的子民身上的标记。与割礼一样,洗礼也是人与上帝缔约的一种标记,只是后者作为一种新的圣约超出了前者。

基督徒的洗礼与施洗约翰。此外,就形式与内容而言,早期教会基督徒的洗礼始于施洗约翰为人们施洗,耶稣在尘世传道期间,耶稣的门徒们将这种圣礼继续下去(约 4:1, 2)。约翰为人们施洗和基督徒的洗礼都象征着从罪之中得以清洁(对照徒 2:38 与太 3:6, 11)。

然而,由于基督教的洗礼标明人受洗之后与基督和圣灵开始具有确切的关系,因此,基督教的洗礼与以前任何一种类似的宗教仪式都不同。

“受洗归入基督”。在使徒的著作中,洗礼有时被叫做人们受洗“归入基督”(into Christ)(加 3:27;罗 6:3)。在对这一语句的翻译和阐释常使其意思变得晦涩模糊。“归入基督”这一短语在此语境中的意思不仅仅是“与基督相关涉”(with reference to Christ),而且表明“内在于基督”(into a position within Christ)。根据使徒保罗的常用解释,这里的意思是基督徒“在基督之中”(in Christ);基督徒与基督的紧密契合达到了这样的程度:基督的生命甚至成为基督徒呼吸的空气。受洗“归入基督”意味着通过洗礼进入一种与救主相契合的蒙福状态之中。

洗礼与信心。不过,这里出现了一个严峻的问题。既然在别的时候说人们唯有靠着信心才可得到拯救,这里如何又说洗礼是基督徒与基督相契合的方法。我们一句话就可以回答这个问题:洗礼与信仰二者不可或缺——一个人必须信仰上帝才能够得救,但他同时也必须接受洗礼。然而,这种观点显然与《新约》的思想有差别。《新约》中认为唯有信仰才可获救的章节在语气上是极其有力的;尤其保罗关于信仰与行为之间的对比,向我们表明没有任何一个条件能像信心一样成为人们获救的凭据。真正的解决之道在于,洗礼与信心相关联,或者说洗礼与圣灵更新的工作相联系,这正如标记与其所标记的事物密切联系一样。洗礼乃是圣灵在作工,它是圣灵起作用的一种手段。如果单从它自身看,洗礼将成为一种毫无意义的仪式。但是,当它在圣灵里被实现出来,它就成为上帝向人施加恩典的一种渠道。

圣餐

圣餐与洗礼一样都承袭了《旧约》中的宗教仪规；它发端于犹太人逾越节祭神羔羊的仪式。在圣餐仪规建立的那个夜晚，耶稣和他的门徒一起用逾越节的晚餐；尽管他改变了圣餐的形式，但其本质却保留下来。逾越节祭神的羔羊被看作是因为人的罪而做出的牺牲；它预示了在十字架上即将发生的真实牺牲。正如犹太的宗教仪规所预示的那样，这个牺牲最后得以实现，基督教的圣餐正是对这一牺牲的纪念。“你们每逢吃这饼，喝这酒，是表明主的死，直等到他来。”（林前 11：26）掰饼、倒酒象征着耶稣的受难。圣餐与《新约》的全部内容一样，都将基督的死置于信仰的中心。理由很简单，基督的死不仅仅是耶稣生命的结束，而更是上帝充满恩典的拯救行为，我们正是靠着这种行为方始得蒙神的喜悦。

圣餐首先宣告了基督之死。如果上帝之子仅是度过了一个充满爱的生命，仅仅在加利利教导人们以及医治病患，而不曾因我们的罪而牺牲，那么，圣餐就将毫无意义。然而，圣餐不仅仅宣告了一个很久以前发生事件的真实性，不仅仅是对基督之死的纪念，而且还是对这一事件的现实化。在圣餐中，上帝为我们的罪而做出的牺牲摆在所有的信徒面前，以一种简单的、有形的方式呈现出来。主亲自掰开了象征其身体的饼；主亲自把酒注入杯中。在这一蒙福的筵席上，基督是主人。像最后的晚餐上的使徒们一样，基督用他破碎了的身体和淌出来的鲜血使我们与他达成了契合。在最深的属灵意义上，我们吃了耶稣的肉，喝了耶稣的血，就可以凭借信心在灵里感受到，我们已经从基督的受难中获得上帝对我们罪责的宽恕，并在上帝之爱中开始了一个全新的生命。我们不是靠自身的努力获得这些益处，而是仰赖上帝无偿赐予我们的恩典。

圣礼的持续性

圣礼仪式使我们感受到教会生活的连续性；圣礼将我们与过去联结起来。从五旬节使徒遵循基督的旨意给三千人施洗、免除他们的罪责而始，洗礼这一行为就一直在持续；后来的信徒再加入教会也是以这样一种行为为标记的。而自从耶稣与其门徒共进晚餐之后，圣餐，这种简单地掰开饼及倒出酒的行为就一直在不断地被重复着；圣礼的漫长历史已经成为一种蒙福的历史。我们也将分享这其中的福分吗？我们也会与主同桌而坐吗？

第四十三章 祷告

学习材料：

徒 1:12-14； 2:41, 42； 4:23-31； 罗 1:8-10； 8:12-27； 腓 1:3-11； 雅 5:13-18

我们在上一章中探讨的是《圣经》与圣礼两个内容，这是上帝对我们言说的两种基本方式。在本章中，我们将探讨我们对上帝言说的方式。这种方式就是祷告。离开祷告，人与上帝将不能交流；祷告与基督徒的生命息息相关。

上帝——祷告的回应者

使徒时代的祷告极其清楚地展现出使徒们心目中的上帝观念；为什么我们现在的祷告难以企及使徒时代的标准，一个首要的原因就在于我们关于上帝的观念与使徒不同。

上帝是一个位格

首先，真正的祷告都是向一个有位格的上帝的祷告；与此不同，许多现代宗教思想认为上帝只是世界的另一个名字。据称，人的生命是这种上帝生命的一部分，因此，可以在某种意义上说人都具有神性。这样的哲学使祷告在逻辑上成为不可能。我们向一种非位格的世界力量言说，而我们自己又是它的表现形式，这是不可能的。神人之间位格上的差别是祷告的绝对本质。

耶路撒冷教会中的祷告词赞美上帝那超乎世界之上的荣耀，《使徒行传》4:24 对此有所记录；耶路撒冷的基督徒把上帝称为创造了“天空、大地和海洋，以及世界上的一切”的上帝。也就是说，上帝不是世界的另一个名字，而是世界的创造者。他的的确确在世界中在场；世界不是在上帝之外而偶然诞生的事物；离开上帝的护佑，这个世界片

刻也不能持存。但这并不是说上帝与世界是同一的,而是意味着上帝是世界之主。上帝存在于万物之中;但他是自由的,并不为万物所限。

使徒教会的祷告就是以这种上帝观为基础的;使徒走向上帝的方式就如同一个人走向另一个人。上帝是自由的,他可以做成他所愿的;他通过基督成为我们的父。他不会为自己的作品所束缚;他超越于自然;他为子民的益处而管理万物。这就是能够回应人们祷告的上帝。

上帝的位格具有无限性与神圣性

如果说使徒祷告中的上帝具有位格,那么与此同时,使徒心目中的上帝与人又具有天壤之别。在这里,他们同样为现代教会做出了榜样。今天,许多虔诚的基督徒为了避免上文提到的错误而认为上帝只是一个人,这无疑为矫枉过正。在他们那里,上帝与凡人无异。他们把上帝与人之间的差异看作是一种程度上的差异,而不是本质上的不同;他们仅仅把上帝想象为在天上一个更伟大的人。此种认识的后果损害了祷告的实质。固然,祷告在此并没有受到彻底的破坏;人与上帝的交流仍有可能;但这样一种交流却已然降了级——它不再具有它应给人带来的神秘感与敬畏感。人类竟是如此熟稔上帝;他仅在人的朋友圈子里占有领导者的位置;宗教中的神与人的关系最终沦为人与人的关系。向这样一个上帝祷告只能导致人不虔敬的态度。如果我们要通过祷告接近上帝,就绝不能处于人与人之间交流的那个层面,而必须对上帝的权柄与大能充满敬畏。

认为祷告是一件凡俗之事的观点使我们面临险境。但无论如何,我们首先可以通过对宇宙的沉思来避免这一危险:“诸天述说神的荣耀。穹苍传扬他的手段”——宇宙呈现给人的是一个令人惧怖、充满神秘的上帝。宇宙那惊人的宏大与世界变幻莫测的神秘给人以一种强烈的无意义感觉,它压迫着人,使人透不过气。而上帝却是万物的创造者和统治者,是所有奥秘的解答者。这就是耶路撒冷教会的祷告中对自然的认识。(徒4:24)

使徒教会中的祷告运用了现在所说的原则。《新约》中的祷告不存在任何陈腐平庸之辞,其中洋溢着崇高与敬畏之感。

如果说上帝的无限和全能有效阻碍了我们在祷告中的任何不敬,那么,上帝身上的神圣之光更是令人无法抗拒。人都是不洁净的,谁能够站立在上帝威严的审判宝座的

光耀前而不胆战心惊?

上帝是充满恩典的

然而,尽管上帝有无限的权威和圣洁,他仍然邀请我们来到他的面前。这是一个伟大的奇迹。知识不能解释这一切;而恰恰是无知才会自然地接受这个奇迹。如果上帝只是一个伟人而已,祷告就算不得神秘;然而,与无限的、永恒的、圣洁的唯一者的交流,是无人能够测度的,是奇迹中的奇迹。它是上帝奇异的恩典。它令人难以置信,却因着基督成为现实。真正的祷告不是把我们带到我们头脑中幻想出来的神灵之前,不是将我们置于我们可以凭自以为是的高尚品德而可以对之毫无畏惧的神灵面前,它把我们带入威严的耶和華面前。上帝召唤着我们,我们应毫不迟疑地接近他;他像一个父亲那样爱着我们,而这种爱要远远高于我们对他的爱。祷告满溢着一种近乎畏惧的喜乐之情。

耶稣的教导对使徒教会祷告的影响

在对使徒时期祷告问题的探究中,我们必须始终牢记:它是以效法耶稣言行为基石的。

耶稣的榜样

禀有大能和圣洁的耶稣并没有向上帝呼求赐予他力量以完成其高尚的事业;在迦百农的那段令人厌烦的日子里,耶稣花费了很长时间“到旷野地方去,在那里祷告”(可 1:35)。当在客西马尼园里处于极大痛苦的时候,耶稣作为一个纯粹圣洁的人向上帝祷告说:“阿爸,父啊,在你凡事都能。求你将这杯撤去。然而不要从我的意思,只要从你的意思。”(可 14:36)祷告并不是耶稣独有的行为;很显然,耶稣将祷告的权利赐予他的所有的门徒。耶稣教导门徒应如何祷告,并为人们做出了祷告的榜样(太 6:9-13)。

上帝是父

“上帝是父”是使徒教会从耶稣那里获取的一个重要观念。不用说,这在保罗书信中已是一个基本观念,它早已为读者所普遍接受,而无需对之进行辩护与解释。这一观念在历史发展的长河中丝毫没有失去其活生生的气息;在保罗那里,它始终是一个意义

深远的灵性事实，而非无味的字句。

“天父”的观念显然在祷告中具有特别的重要性。它教导信徒“就近上帝，如同儿女就近一个随时能够和乐意帮助他们的父亲一般”（《威斯敏斯特小要理问答》，第100条）。甚至在外邦教会中，亦通用保罗这种特有的称呼上帝的方式：“阿爸，父”（加4:6；罗8:15）。亚兰文单词“Abba”足以表明这一神圣用法就其根本而言是建立在耶稣的教导和榜样之上的；耶稣在其自己的祷告中——例如，耶稣在客西马尼发出的祷告（可14:36）——以及在其教给门徒的主祷文中所使用的正是这一对上帝的称呼。

儿女的权利

需要特别提示的一点是，称上帝为“我们的父”的权利在使徒教会时期并没有赋予所有的人。虽然在耶稣的教导中看不出这一点，但他用主祷文教训的对象是他的门徒，而非不信教的群众（太5:1，6:9；路11:1，2）。保罗表述得更清楚：“阿爸，父”的呼喊对他而言证明了某种巨变的发生，即那些从前被世界所奴役的人们现在转而变成上帝的儿女。保罗特别指出，这种转变就是得儿女的名分；人们在称上帝为父之前必须先获得上帝儿女的名分（加4:5），而这也只能靠基督的工作才能实现（加4:4，5）。

圣灵的代祷

“阿爸，父”的呼喊永远不能单单由罪孽深重的人发出，而必须仰赖基督圣灵的力量。即便是得赎的人发出的祷告也是不完善的。圣灵担当起人们的呼喊：“况且我们的软弱有圣灵帮助，我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出的叹息，替我们祷告。鉴查人心的，晓得圣灵的意思因为圣灵照着神的旨意替圣徒祈求。”（罗8:26，27）

信心是祷告的真实根基。祷告的成效并不是来自它自身有何功德，而来自上帝的恩慈。我们不必为我们的祷告是否恰切太过忧虑；我们只需在祷告时保持一颗平常且诚挚的心；上帝了解我们的软弱；他的圣灵将代我们对上帝言说，且比我们为自己的请求更为有效。

教会植根于祷告

使徒教会植根于祷告；它开始是由一群祷告的信徒所组成的。在耶稣升天之后，使

徒们回到耶路撒冷,并在那里开始进行祷告(徒 1:14)。与他们在一起的还有那些曾是耶稣信徒的妇女以及耶稣的母亲和兄弟。经文中说,他们都在“恒切祷告”。

第一代基督徒坚定地祷告

坚定祷告的原因

使徒教会祷告的坚定性值得我们特别关注,我们应将她为后代做出的榜样牢记在心。我们的祷告中存在一个很大的问题,即我们在祷告上没有经历足够痛苦的操练。那种认为祷告总是自发的而不费人们思量的想法是极其错误的。相反,如果我们总是匆忙而随意地为那些私下里感到关切的事物祷告,那就难怪我们总是听不到上帝的回应与祝福了。我们不可愚弄上帝;如果我们总是为自己生活中一些琐碎的事情向上帝祷告,他必然不会对我们满意。

此外,在企盼从祷告中蒙福的过程中,我们绝不能轻易气馁。和其他的基督徒行为一样,我们也必须通过实践来学习如何以敬畏之心祷告。我们要学习的当然不是祷告的形式,上帝并不在意祷告使用的辞藻与修辞。人们真正需要明白的是祷告的实质,这不仅需要我们坚持不懈的努力,还需要我们每日生命的更新以及上帝对我们喜乐和悲哀的分享。祷告是一种习惯。离开有意识的努力,就难以形成良好的祷告习惯;这种习惯的成效或许并不易被人看出;但它最终必将赋予我们强大的生命力。

我们能够效法这种坚定性

这些恒切祷告的耶稣的门徒是值得我们效法的榜样。事实上,坚定祷告对我们而言并不像对他们而言那般容易。他们有奇妙的信仰经历;他们亲眼见证了升天的基督;他们切身领受了荣耀的应许。这就难怪他们可以“坚定祷告”。不过,这对我们而言也不是难以达到的。基督徒的生命看起来似乎并无异常之处,但如果我们拥有信仰的眼睛(the eye of faith),情况就并非如此了。我们也领受了一个奇妙的应许;我们也被赋予了一项伟大的使命。如果我们能像初期门徒那样“坚定祷告”,我们也必将像他们一样被上帝赋予圣灵的大能。

要永久地保持祷告的坚定性

并且,即便是在圣灵来临之后,祷告中的坚定性也还需持续;新的归信者与原先的

会众都要保守这种坚定(徒 2:42)。祷告显然不是一种暂时性的行为,它不是一种为了实现特定目标而偶尔为之的活动,而是普通基督徒生活中的必然组成部分。即使是在那人们灵性经验极为丰富的时代,人们也需要一些简单的方法来实现与上帝的共契,让他们有力量担负神分配的使命。当然,今天我们更需要这些方法;如果没有它们,我们将不可避免地沉回到毫无宗教生机的世界之中。

早期教会中的一个祷告

在《使徒行传》的 4:24 - 30 中,我们看到这样一个记载详尽的祷告。

背景

祷告的背景是一个值得我们关注的方面。由于彼得和约翰宣扬耶稣的福音并以耶稣之名医治病患,因而他们遭到了逮捕。当他们的权威受到质疑之际,他们大胆地承认神迹是那个被统治者钉上十字架的人行出来的。恐吓和警告对他们不起任何作用;他们宣称他们将服从上帝的旨意而不是人的命令。现在由于使徒们享有人民的爱戴,统治者只能对他们施加威胁。

因而,彼得和约翰重新回到了他们的团体之中。门徒们以祷告回应他们胜利地脱离险境。

承认上帝的权威

首先,从教会所处的危险境域来看,这是一个请求的祷告。它从承认上帝的权威开始(徒 4:24)。这一点非常重要:它告诉我们为什么使徒教会的祷告常常比我们的祷告更为有力。我们往往把祷告视为为了获得我们想要的某种东西而采用的一种机械手段。此谬甚矣!我们必须牢记祷告是对上帝发出的,而上帝是充满大能的。祷告的效验取决于造物主那神秘不可测度的意志;祷告不只是发动机器的杠杆;真正的祷告应该——如同耶路撒冷的基督徒所做的那样——从对永生上帝的虔诚而充满敬畏的崇拜开始。

承认上帝的恩慈

此外,我们必须看到,祷告不仅认识到上帝的权威,并且还看到了上帝的恩慈。它诉求于神圣的应许。希律王和彼拉多对耶稣的表面胜利不应使人们感到沮丧;他们的

胜利耶稣已经预见到了。但他们的成功只是上帝预先决定了的事情；教会现在面临的威胁也将被除去；为获得福音事业的进一步胜利并因此蒙福于上帝的祷告必将得到上帝的回应。整个祷告洋溢着胜利的情绪；上帝站在教会的一边。如果得到上帝的支持，谁又能够反对他们呢？

然而，基督徒的信心并非出于自身，而是基于基督而产生的。上帝支持教会是因为上帝站在基督的一边；教会在救世的主那里找到了避难所。我们之所以“以基督的名”进行祷告，其意义也正在于此；尽管使徒时代所有的祷告中并没有明确表达，但确实都隐含着这些话语。我们并不希冀上帝听到我们的声音；因为我们是处于上帝愤怒与诅咒之下的罪人。但是上帝怜悯我们；藉着基督及其十字架上的赎罪，他为我们打开了一条靠近上帝施恩宝座的道路，这是一条崭新而永活的道路。

上帝的回应

耶路撒冷基督徒的祷告得到了上帝荣耀的回应。“祷告完了，聚会的地方震动，他们就都被圣灵充满，放胆讲论神的道。”（徒 4:31）这预言着整个教会的历史；获得讲道的胆量是诚挚祷告的结果；祷告为基督教会伟大使命的顺利开展做好了准备。

《使徒行传》叙事中的祷告

使徒教会每迈出一个重要的脚步都伴随着祷告；事实上，如果《使徒行传》的叙事能够更具体的话，我们无疑将会发现，任何事情无论巨细，如果离开祷告，都将无法完成。使徒按手在被选出管理教会日常供给的人身上之前，要做祷告（徒 6:6）；亚拿尼亚首次在异象中看到保罗时，后者正在做祷告——无疑，他是在灵魂深处发出的祷告（9:11）；当基督在圣殿中吩咐保罗去外邦人那里时，保罗正在祷告（22:17, 18）；彼得依靠祷告的力量让多加从死里复活（9:40）；哥尼流甚至在成为一个基督徒之前就有了祷告的习惯（10:2, 4, 30）。当彼得领受关于接纳外邦人的启示之际，他在祷告（10:9）；彼得在公元44年逃离牢狱之前，教会为他诚切地祷告（12:5）；当彼得来到门前的时候，马利亚房子的那群人正在祷告（12:12）；伴随着安提阿教会的祷告，巴拿巴与保罗开始他们第一次向外邦人传道的行程（13:3；14:26）；当离开新成立的教会之际，他们通过祷告将教会交托给上帝（14:23）；在保罗和西拉获释之前，他们在腓立比的监狱里恒切祷告（16:25）；

保罗和以弗所的长老在米利都分别之前，他们跪下来做祷告(20:36)；在推罗岸边的离别中也有同样的祷告(21:5)；在海难的危险时刻，保罗做了一个感恩祷告(27:35)，并以祷告治愈了部百流的父亲(28:8)。

保罗书信中的感恩祷告

即便是《使徒行传》这样一部主要关注教会外部进展的书中，也包含众多的祷告的例子，那么，在使徒书信中——即最能彰显基督徒生命经验之深度的《新约》部分——或许祷告出现的频率更高。

例如，几乎所有的保罗书信都始于感恩祷告。仅这一事实本身就极具启发意义；我们太过倾向于把我们的祷告限于单纯的祈求；我们往往是在其他所有方法都归于失败的时候才诉诸祷告。这样的行为是愚蠢的；上帝不是对我们唯命是从、可以召之即来挥之即去的仆人；如果我们在一帆风顺的时候忽视他的存在，那么，当我们遭遇不幸的时候再向他求助就将是徒劳的。如果没有感恩之心，对于基督徒的生活而言，喜乐将比悲哀更危险；当我们满足于世间的幸福时，我们认为自己不需要上帝。感恩则使我们脱离这种危险。通过和上帝分享他赐给我们的祝福，这些祝福就不会将我们和他分离，我们可以与上帝更加接近。

逆境中的祷告

在《哥林多后书》12:8, 9中，我们看到了保罗最具私人性的祷告。保罗长期经受疾病的折磨；这显然妨碍了他的工作，造成了他极度的痛苦。在痛苦中，他呼喊主；而在这种祷告中，保罗个人的痛苦有助于教会的普遍性指导和鼓励。首先，祷告关系到的不是灵性问题，或者教会普遍的需要，而是身体上一个不起眼的疾患。我们与物质世界紧密相联；肉体对于灵魂来说是必要的。而上帝既是天上也是地上之主，即使生活中最简单的需要也能够通过祷告陈于上帝之前。我们可以以保罗以及救主本人的言辞为例来认识这一点。其次，祷告得到了应答，并且应答的方式非常具有启发性。疾病虽不能远离肉体；但是它却成为上帝祝福的一种手段。基督说：“我的能力是在人的软弱上显得完全。”如果身体的苦楚会导向胆识和信仰，它就是值得的。这也常常是主的旨意。他自

己已经亲身走过受难之路,而这条路最终通向荣耀。第三,这一祷告不是说给天父上帝,而是说给基督的(对比徒7:59,60)。无疑,《哥林多后书》12:8中的“主”(the Lord),如同保罗书信各处一样,指的是基督。通常在《新约》中,祷告是通过圣子基督而上达天父上帝的;但保罗并没有就为什么不用“圣子”而用“主”做出任何解释。圣子与圣父一样,都有永生的位格;圣子与圣父一样也是上帝。使徒为我们作出了榜样,他们直接向救主祷告。对保罗而言,基督不是上帝救赎的某种手段,达到目的之后就可以弃之不用;他是永生的并且至高无上的,与他的关系就是爱的关系。保罗在剧烈的痛苦中呼求主。他呼求了三次,主的回应就临到了。上帝的回应总是以上帝的方式,而不是以我们的方式来临,而上帝总是会采用最好的方式。

《约翰一书》中的忏悔

在使徒教会中,忏悔也是祷告的一个主要部分;《约翰一书》特别强调这一点(1:9,10)。它意味着我们不愿再对上帝隐藏任何东西,意味着在我们的灵魂中不再有不愿接受上帝之光普照的黑暗场所。上帝知道,我们敞开心扉不是由于我们已经从罪中获自由;这种想法本身——一想到上帝无所不见——就是令人感到惧怕的。而想到基督,就会给我们带来慰藉与帮助。为着基督的缘故,上帝鉴察我们的罪过,这并非为了谴责我们,而是为了拯救我们,是为了洁净我们,以脱离罪恶的捆绑。

此外,在诚挚的祷告中,人的整个生命,不仅是罪恶,而且是全部的困惑,都在上帝之前敞开。我们在困境中经常渴望朋友的相伴,不是要他们的建议或帮助,而首先是理解和同情。能在友人面前吐露自己困惑的心声就已足够。祷告在更高层面上给我们一种类似的安慰。上帝对我们的了解要远远胜过我们对自己的了解。如果我们在上帝跟前真正地敞开自己的生命,对于我们的罪、悲哀、犹疑或者软弱等等都无所隐藏,上帝必将给予理解和同情。如果上帝与我们一起担当我们的软弱,黑暗将变成光明。

我们只有通过救主才可享有这样的福分、敞开心扉和同情。甚至当我们还是罪人的时候,上帝就爱我们;但在上帝那里,爱不是平庸的善心。上帝的爱总是疾恶如仇,然而,爱比罪恶更有力;它在十字架中庆祝自己的胜利。上帝藉着他的独生子向我们临近。这是上帝之为,而并非我们的能力所能做到的。我们需要做的只是接受和惊奇。

我们通过基督成为神的儿女,通过基督在祷告中来到上帝跟前,“像孩子来到父亲跟前,上帝能够并且愿意帮助我们。”

“如果是你的旨意”

使徒书信中的祷告总是与对上帝的顺服结合在一起(约一 5:14),关于这种顺服,早期基督徒有着最高的榜样,即主本人。在客西马尼,耶稣在极大的痛苦之中发出祷告;但是他也说“然而不要成就我的意思,只要成就你的意思”(路 22:42)。与使徒教会一样,我们也应该真真切切地效法救主的榜样;如果他在其伟大和仁慈中能够顺服父的旨意,我们就更应如此。“如果是你的旨意”这个限定词并不能损毁祷告本身的意义;它仅仅意味着上帝的旨意是最佳的。他为我们做的要比我们所求所想只会更丰富、更圆满。

第四十四章 聚 会

学习材料：

徒 4:23-31; 2:1-18; 15:6-19; 19:8-10; 20:7-13; 雅 2:1-13; 林前 1:10-17; 11:2-14:40; 提前第 2 章; 来 10:19-25

阅读《圣经》和祷告既可以在公众场合进行,也可以在私下里进行,而圣餐则显然不同,它是一种集体行为。因而本章包括许多以前探讨过的材料,不过这里的出发点不同。

使徒教会中的聚会

使徒教会清楚地说明了聚会(congregational meetings)的必要性。《希伯来书》的作者警告他的读者不要停止聚会(来 10:25)。此处教导说聚会是一种规范,而在别处则同样清晰地举例说明这一点。

巴勒斯坦的聚会

在研究使徒教会的聚会时,我们一定还记得,耶路撒冷的基督教团体长期在犹太人的圣殿与会堂崇拜中集会。因而,专有的基督徒聚会并非耶路撒冷基督徒集体崇拜的唯一方式。然而毋庸置疑,专门的基督徒聚会从一开始便存在了。自从五旬节前一百二十个弟兄聚集之际,聚会就成为教会独特生命的外在表现形式。

《使徒行传》的相关内容。然而,我们并不了解早期聚会的详情。大量的信徒人数(徒 2:41, 47; 4:4; 5:14)有时使聚会很难集中在一个地点开展,聚会通常都是在圣殿地区进行。那时可能有大型的全体聚会——例如《使徒行传》15:1-29 记载的聚会那样——但未必每一个耶路撒冷教会的成员都必定参加这种聚会。

第一个基督教团体中没有任何一个成员会忽视聚会的必要性。显然,弟兄之间的友情在此间有了发展,这不仅体现在经常性的接济援助上(徒 6:1),而且表现在为了教导、礼拜与祷告而举行的集会当中(徒 2:42; 4:23-31)。聚会是奇妙的弟兄友情的外在表达(徒 4:32)。联结弟兄们的纽带是他们身上共有的圣灵。

《使徒行传》关注的主要是神国的外在发展,因而它能提供的初代基督徒聚会的相关信息非常之少。犹太会堂里的聚会给我们留下了深刻印象。基督教与犹太教之间不存在绝对的断裂;只是在一种旧有的形式中注入了一种新的精神而已。第 4 章向我们展示出犹太会堂中的崇拜与今天发展日臻完善的基督徒聚会之间仍有类似之处。

《雅各书》的相关内容。《雅各书》也许能给我们提供一些相关的细节信息。从第 32 章中我们可以看到这封书信的作者是耶路撒冷教会的领袖,而其写作对象则可能是直到公元 49 年之前的犹太基督徒。因而,我们在《雅各书》2:1-6 中看到的关于基督徒聚会的信息,即使不是发生在耶路撒冷教会中的聚会,至少也是其他犹太基督教会中的聚会。在第 2 节中,“会堂”(synagogue)一词被用于聚会中,而这一语词的希腊语涵义是“聚集在一起”(gathering together)——同一语词也出现在《希伯来书》10:25。《雅各书》对这一语词的使用表明早期的“会堂”还没有完全变成一个指称非基督徒犹太人集会的专门术语。

因而,《雅各书》中的这一段显示出早期基督徒聚会并不完备。法利赛人的不良习性蔓延到了教会之中,诸如看重个人,追求高位等,如果现代出现类似的问题,我们不应该感到灰心失望,而应继承《雅各书》中的精神与之抗争。

保罗教会中的聚会

关于保罗教会在聚会方面的信息,与巴勒斯坦教会的相关信息相比要丰富得多;保罗书信给我们提供了大量珍贵的信息。

聚会的场所。从《使徒行传》中我们了解到,无论保罗在哪个城市,他一般都是在犹太会堂之中开始他的布道,但由于遭到犹太人的反对,迫使他不得不寻找新的聚会场所。往往是信徒的私人住宅为聚会提供了场地(罗 16:23;林前 16:19;西 4:15;门 2)。有时在同一个城市中就存在着许多这样的家庭教会(house-churches),但是在同一座城市中,基督徒共同举行聚会也有可能存在。保罗在以弗所是在一个名叫推喇奴的人的

房子里布道的,这个人很可能是一个修辞学家。专用于基督徒聚会的建筑是在较晚的时候才开始出现。

聚会的时间。保罗书信中没有显示教会聚会的频率,也许会根据具体的情形而变化。不过有迹象表明,每周的第一天,即现在的礼拜天,被特别定为举行宗教仪式的日子(林前 16:2;徒 20:7)。这一天在《启示录》1:10 中显然被称为“主日”(the Lord's day)。

圣灵暂时的恩赐。聚会的过程有许多我们现代教会中所不具备的特征。在《哥林多前书》第 12-14 章中所讨论的各种恩赐——例如行神迹、说方言、解释方言以及预言的能力——都已经消失了。使徒时代是一个开创性时代,当时的教会乃是通过直接运用上帝的大能而建立起来;圣灵在这一时期的特殊彰显也是不足为奇的。教会在使徒时代与后世历史之间存在着很大差异。

但无论如何,现代教会聚会团契的所有特征都源自使徒时代,使徒为我们做出了榜样。

《圣经》阅读。《圣经》的阅读当然是保罗教会的首要之举,信徒们对《旧约》经文的熟悉程度之高可以充分说明这一点;而在那个时代,这种熟悉程度是靠长时间的诵经达到的。犹太会堂在这方面的影响不可低估。即便是具有外邦人背景的归信者,有些人在信主之前也十分熟悉会堂崇拜(帖前 5:27;西 4:16)。此时的《圣经》阅读不再限于《旧约》部分,还包括保罗书信与《启示录》(启 1:3; 22:18)。

布道。其次,教会还要进行布道。那时的布道无疑不同于今天。例如,当时在布道中可以发出预言,而这在今天已被废止。而当时的“教训”(teaching)也许更接近于今天的讲道(sermon)。对经文的阐释会参照犹太会堂的做法。教会还会根据经文与福音发出指示,进行训导。

祷告。第三,教会还要带领祷告。《提摩太前书》第 2 章中给出了关于在公众场合中进行祷告的详细指导;同时,还有内容显示哥林多教会中也有祷告(林前 11:4, 5)。

唱诗。第四,教会可能还要唱诗,尽管关于这部分信息的记录非常稀少(林前 14:26;弗 5:19)。《旧约》时代的人们在乐器的伴奏下唱圣歌,使徒教会在这方面是否发生

变化我们无从考证。事实上,如果歌唱是喜乐的表达,那么在上帝的应许实现之际唱赞美诗是最恰当不过的事了。

哥林多教会与今天的教会

《哥林多前书》第12-14章中,为我们提供了一幅哥林多教会聚会的生动图景。聚会中充满圣灵。尽管教会中出现了一些错误,但它们并非是在今天很普遍的冷漠和形式主义。保罗为哥林多教会设立的规则具有永恒价值与普遍意义。在宗教仪式高度规范化的现代教会中,每一个基督徒在祷告和赞美中都发挥着重要作用。聚会的价值不仅取决于牧师和唱诗班,只有教会的每一个成员在聚会中献出他们真诚的祷告和赞美,聚会的意义才得以实现。

效法使徒的榜样

今天的教会在聚会问题上,普遍存在一种遗忘使徒教会之榜样的倾向。参加聚会和祷告会的人数的下降是一种令人不快的时代特征。对于这种公众礼拜的忽视存在各种原因;但如果参照使徒的榜样,这些原因都是没有理由的。

有些人认为当他们在面临大自然的时候能够更好地敬拜上帝;另一些人则认为独自在家中阅读一本好书,要比教堂里牧师的布道给予他们的教益更多。

在自然中敬拜上帝

首先,我们应该能够看到,这样的理由绝大多数只是纯粹的借口。那些在乡间散步并远离教堂的人,很少可以在旅行中敬拜上帝。他们也许可以自欺欺人地说他是在敬拜上帝,而他们实际所做的通常仅仅是在度假。上帝并不是自然的另一个名字;人无须想到上帝就可以充分地享受自然。当然,对于真正虔诚的人们而言,天和地的奇妙确实显示了创造主的伟岸;而这种启示却极少光顾到那些远离教堂的人头上。在《罗马书》第1章中,保罗在自然中看到了上帝的启示,而如果离开第8章,第1章就毫无意义。

私下的阅读

同样地,那些远离教堂而想要私下里阅读布道词的人很少有完成其计划的。当他们开始为此目的进行阅读的时候,他面前展开的通常是周末的报纸或杂志。当然,如果真要在私底下阅读和上教堂之间做取舍的话,他的决定将是很值得怀疑的。事实上人

们永远不用做这样的取舍；私下阅读与公众礼拜永远都不冲突。前者可以分散在整个周日或整个星期中进行，而后者则要求既定时间的一两个小时。

团契的必要性

基督徒的生活是一个综合体，它有着各种各样的需要。其中最重要的一种要通过聚会来实现：这就是对基督徒团契的需要。如果世界只有一个基督徒，那么对他而言要维持一种活的信仰将是极端困难的。完全独立、无需他人帮助的基督徒是不存在的。即便是使徒保罗也深刻感受到团契的意义，哪怕其中的基督徒要比他软弱。他渴望与罗马基督徒组建团契，由此既可以分享一些圣灵的恩赐，也可以彼此安慰与鼓励（罗 1：11，12）。如果没有《新约》中提到的聚会与团契，使徒教会中那种令人惊奇的团结绝难得以维系。

责任感

参加教堂聚会的益处并非总是显而易见。无疑，人经常性地参加聚会需要作出一定牺牲；待在家里显然容易得多且舒适得多。布道常常是了无生趣的，祷告也许会缺乏热情，而赞美诗有时也会走调。和基督徒生活中的其他方面一样，人们参加教堂聚会往往出于自己的责任感。不过，努力终将获得回报。如果一个人只是一时性起才想起上教堂，那么，他就难以能从中受益；但如果他看到了自己的职分，出于责任感而上教堂，这将有助于培养起一种坚定的基督徒生活。而这种职分将逐渐使人获得一种珍贵的权利。在教堂座位上有奇妙的效力。

爱

然而，迄今为止，我们甚至还没有触及到教会生命中最崇高的爱的。我们已经论述了到教堂崇拜的意义，认为这是坚固个人信仰生命的基本方式。为了个人的益处，显然去教堂礼拜是必要的。

对基督徒的益处

然而，如果认为参加聚会只是为了个人的益处，那是非常片面的。人之所以上教堂

不仅仅在于接受,还在于给予。《哥林多前书》第 12-14 章很清楚地提出这一原则。那些圣灵的恩赐将会引导教会的训导。假设一个人确信在休息中和私下里的静修中得到的益处要比参加教堂聚会得到的益处更多,他的理由也并不充分。因为这导致了一个问题:他对他人的职责当如何落实?至少我们必须承认,教堂里的一些人离开了公共礼拜将不知所措;为了证明这一点,我们只需想象一下一旦教会的所有公共活动都被取消,教会将会变成什么样子。如果那些有更强或更独立的基督徒都不来教堂的话,教堂的场景必将是非常凄凉的。因而上教堂聚会是信徒的职责,即便这不是对个人生活而言,也至少是对教会群体而言。

对于慕道友的益处

此外,这甚至对于那些尚未归信的慕道友来说也是一种职责。保罗在《哥林多前书》14:14, 25 中生动地描绘出参加聚会会对未归信者也会产生有益影响。尽管这一段落是对预言与说方言的对比,但显然保罗强调由于圣灵在聚会中的临现从而对人们产生有益的影响。现代的教会崇拜中也可以如此。圣灵活动的形式是多种多样的;而如果教堂聚会中充满真切的信仰,那么那些进入教堂的慕道友也将“脸伏地,敬拜神,说:‘神真是在你们中间了’。”教会中关于福音将传遍全地的见证(徒 1:8)不仅仅是个人性的,而且是集体性的,而集体性的见证则要借助公共敬拜的方式来实现。

第四十五章 济贫助困

学习材料：

徒 2:43-47；4:32-37；5:1-11；6:1-6；11:27-30；24:17；林前 16:1-4；林后第 8、9 章；12:16-18；罗 15:22-33；帖前 4:9-12；帖后 3:6-16；提前 5:3-16

前面三章涉及的是那些将人带到上帝面前的基督徒生活的具体方面。本章所研究的宗教职责也是为着同一个目的，只是相对间接一些。事实上，每种宗教职责，只要行使得当，并且始终以上帝为旨归，都可以提升人宗教体验的境界。

耶路撒冷的财产共有

在耶路撒冷最初的日子里，人们充满高度的宗教热情，奉献是极其平常的行为：“信的人都在一处，凡物公用。并且卖了田产家业，照各人所需用的分给各人。”（徒 2:44, 45）

财产共有不是社会主义

乍一看，正如在第 9 章中所看到的那样，这种财产共有看起来近乎一种共产主义制度；看起来是这样一种情形：早期的基督徒放弃了他们的私人财产而完全依靠公有财产生活。如果真是这种制度，那么耶路撒冷教会就类似于后来出现的某种隐修会，在这种修会中，私人财产的让渡是获得成员资格的前提条件。一种与此相类似的制度在公元 1 世纪中流行于艾塞尼教派，那是一个古怪的犹太教派。

自愿奉献

事实上，教会避免了这种危险。财物的奉献基于自愿。它并不意味着每一个成为基督徒的人都必须让渡自己的私人财产。亚拿尼亚和撒非喇之所以受到责难，并不是

由于他们保留了一部分出售田产的金钱,而是由于他们没有献出所有的财产却假装献出了一切(徒 5:4)。

自由奉献

教会中的富有成员出售田产和房舍看起来似乎是十分常见的(徒 4:34, 35)。巴拿巴就是这样一个人(徒 4:36, 37)。对那些早期的信徒而言,基督教信仰是非常严肃的。它意味着完全地奉献出个人拥有的金钱、田产、房舍以及精神财富。对私人财产的放弃并非加入教会的必然条件;也许只有很少人会这样做;但一旦有需要,真正的基督徒是十分乐意这样做的。这一点在今天依然有效。许多基督徒认为只要固定地把收入的一部分奉献给上帝,他们就完成了自己所有的义务。事实上,上帝要求人全然的奉献。如果他允许人留下一部分归自己享用的话——他也通常这样允许——那么,这并非是人享有的权利,而是上帝赐予的恩典。

教会的团结

显然,路加之所以认为耶路撒冷基督徒的财产共有制度意义非比寻常,是因为它表现出了教会的团结。仅仅基于经济状况而建立起来的团结是不完美的;但与物质问题毫不相关的团结也不现实。在初代教会中,济贫助困是信心诚挚的表现。

财物的管理

首先,教会关于财物的管理是由使徒来执行的。那些变卖了田产和房舍的人“把所卖的价银拿来,放在使徒脚前。照各人所需用的,分给各人。”(徒 4:34, 35)不久就需要建立专门的机构;在下一章中将提到这种机构的性质。我们在这里更关注财物分配的方式。

分配的方式非常简易——提供成员每日的用度,这种配给形式可能是金钱,但更可能是食物。开始,配给制度乃是为了照顾寡妇的利益(徒 6:1)。后来在教牧书信中,“寡妇”似乎成为一个固定的阶级。不过在这里,“寡妇”一词更可能是在其通常的意义上使用的。她们对教会的救济尤为依赖。

然而,教会中出现了难题;财物的分配在开始的时候表现出教会内部的团结气息,而现在却似乎有使教会陷入分裂的危险。说希腊语的基督徒认为他们的寡妇受到不公的对待,她们不如说亚兰文的巴勒斯坦本地寡妇受到的待遇好。好在教会克服了这一

难题。使徒发现财务管理与分配需要很多时间,这就需要专门的人员来处理,有了这样的人员,一切就进展顺利了。

教会管理的榜样

教会给我们做出一个好榜样。教会的做法告诉我们教会的事务只有依靠正确的原则才能处理得当。最初的耶路撒冷教会是如此,而在我们现在复杂的教会亦不例外。此外,我们还应该看到,负责物资分发的七个人都是精心挑选出来的,他们都充满圣灵与智慧。即便是教会中的世俗事务也具有圣洁性;如果我们能够参与其中,哪怕是尽微薄之力,也都是为了神圣而高尚的目的。

安提阿教会的奉献

耶路撒冷教会内对穷人的救助体现出教会内的团结,而这种精神很快扩展到耶路撒冷教会以外。安提阿教会依照亚迦布的预言,差派巴拿巴和扫罗给耶路撒冷的弟兄送去了援助(徒 11:27-30; 12:25)。这一行为意义重大。基督教会中有两个最具影响的中心:耶路撒冷是犹太基督徒聚集的中心,而安提阿则是外邦基督徒的中心。安提阿教会对他们在耶路撒冷弟兄的慷慨援助将教会的两个分支联成一个紧密的整体;他们之间不存在任何纷争;爱的纽带以有形的方式将她们联结在一起。

保罗教会的奉献

安提阿教会的无私之举影响巨大,保罗教会中也有类似的举动。事情发生于耶路撒冷公会议的时候(徒 15:1-29; 加 2:1-10)。在那时,最初的使徒已经承认保罗具有完全独立的使徒地位;他们说,保罗已被上帝拣选出来做外邦人的使徒,这正如彼得被选做犹太人的使徒一样。他们完全赞同向外邦人传道的使命,而这个使命已经被置于保罗的肩上。但他们说,保罗至少在一个方面也应该做犹太人的使徒——就是要记住耶路撒冷的穷人(加 2:10)。保罗以高度的主动性和热情承担了使命。他被安提阿教会委任从事过类似的事奉(徒 11:30; 12:25)。而他现在则把这一工作扩展到全体教会中。为耶路撒冷圣徒捐钱的事务在保罗书信中占相当大的篇幅(林前 16:1-4; 林后第 8、9 章; 罗 15:22-29)。此问题显然意义重大,向我们揭示出使徒关于教会捐助问题的原则基础。

《哥林多前书》关于保罗教会捐助的相关内容

始于加拉太与哥林多

保罗在第二次传道长期居于以弗所期间(徒 19:1 - 20:1)写信给哥林多教会,说他已经对给加拉太捐钱的问题给出了指示(林前 16:1)。他可能是在第二次造访加拉太期间(徒 18:23),也或许是在抵达以弗所之后通过书信完成此事的。现在他以非常简明扼要的语言要求哥林多人在他离开期间筹措捐助事项,以便当他到达哥林多时一切都准备就绪。

在礼拜天做好准备

捐款的筹集方式是非常有趣的。“每逢七日的第一日”,保罗说,“各人要照自己的进项抽出来留着。免得我来的时候现凑。”(林前 16:2)明显地,教会并没有为筹款而设立永久财库,而是每个人在家中自己留出这份款项,这有点类似现在的私人募捐箱。之所以要选择一周中的第一天,或许可以追溯到早期安息日的遗风。我们也许可以得出这样的结论,奉献被视为宗教崇拜的一部分。这一结论与保罗关于捐款的言论是一致的。有些人似乎以为接受捐赠会有损教会的尊严。事实上,只有在错误思想的指导下做这件事才会产生不良影响。基督徒的奉献在保罗那里被看作是敬拜上帝的一个合法的组成部分。

哥林多教会的代表

保罗到达哥林多之后将接受捐助,这会由哥林多教会自己选出的代表送到耶路撒冷。《哥林多后书》告诉我们为什么要选派代表去做这件事。

《哥林多后书》关于保罗教会捐助的相关内容

背景

写完《哥林多前书》之后,保罗和哥林多教会之间有一段时间出现了严重的疏远。相应地,捐助活动同教会的其他事宜在此期间都遭受到损害。在写作《哥林多后书》之际,可能是在《哥林多前书》完成一年后,保罗发现他有必要提醒其读者:尽管他们在一年前就已经开始了这一工作,但还有许多工作尚待完成(林后 8:10, 9:2)。然而,提多在其对哥林多新近的造访期间——此时教会已经开始认识到自己的问题——显然已经

能够重新布置这件事了。这些似乎是对 8:6 与 12:18 的最有可能的解释。如果提多在保罗刚刚平息教会对他的对抗之际就开始着手这件事情,这就非常明白地告诉我们保罗与他的同伴为教会的捐助事业作出了多大贡献。此乃当务之急,而并非一件可以等待便利时机出现时再去做的事情。即便面临误解与猜忌也必须着手去做,此刻正是保罗与教会的关系好转之际。

保罗的谦逊

保罗在处理捐助事宜时体现出他个人性格中的干练与谨慎,与他处理金钱的一贯做法一致。保罗并没有像现在的某些组织者那样因为哥林多人的过失而严厉地斥责他们,而是凭借更佳的方式赢得他们的支持。事实上,他以马其顿基督徒为榜样激发了哥林多人的热情。马其顿教会的贫困并没有妨碍他们的慷慨;他们尽其所能地向教会奉献,而他们这样做并非出于被迫,而是主动欣然地把自己连同自己的财物一起献给了上帝(林后 8:1-5)。不过哥林多人可以自主地就此问题做出决断;保罗没有强迫他们接受。保罗并没有就此——比他们更贫穷的马其顿基督徒在捐助方面却更为慷慨——羞辱哥林多人。事实上,他非常信任他的读者;他有礼貌地提醒他们:最初开始捐助活动的正是他们自己(林后 8:10 节)。因此他也能在马其顿的基督徒面前夸耀哥林多教会,并由此激起马其顿弟兄的热情(9:1, 2)。他特别呼吁哥林多人应为此而自豪。在马其顿人跟前,保罗也曾为亚该亚在一年前就已经在准备供给而向马其顿人夸耀;如果马其顿人与保罗一起来到哥林多却发现供给物品根本没有预备好,那么,这一夸耀将以怎样令人悲哀的结局而告终呢!保罗力劝哥林多人在他到达之前不要放弃工作,否则保罗和他们无疑都会感到羞辱。(9:1-5)

保罗以同样谨慎的方式暗示出哥林多人在其他方面的成就应该以这一慷慨大度的品质为补充。从《哥林多前书》可以看出,哥林多人为他们全备的“口才”与“知识”非常引以为豪;保罗认为除此以外——在哥林多人对教会的忠诚最终确立之后——他们还有热心与爱心(林后 8:6-8);但是,如果不具备慷慨之心,这些美德都是不完全的。基督徒的生命只有在小处显出其美好,才可在大处体现其崇高的价值。

不会承担不公的待遇

保罗在处理这件事情上所表现出的谨慎在《哥林多后书》8:10-15 可以看出;他小

心地解释说,没有人要求哥林多人承受不公平的负担。基督徒之间是平等的;现在对于哥林多人是一个施予而非接受的时候,但是如果境况发生了改变,他们就可以指望同胞的帮助。此外,一个人如果仅仅能够拿出一点点财物,他不应该为此而感到气馁;“人若有愿作的心,必蒙悦纳,乃是照他所有的,并不是照他所无的。”

喜乐中的施予

保罗力劝他的读者要慷慨。“少种的少收,多种的多收。”(林后 9:6)但不是说人必须要献出最后一枚硬币才算得上慷慨,而是说人在喜乐中施予才是真正的慷慨大度。“各人要随本心所酌定的,不要作难,不要勉强,因为捐得乐意的人是神所喜爱的。”使徒保罗的方法是最为明智的。人不能被迫去行慷慨之心;只有当人们认识到施予不是一种义务而是一种喜乐的时候,他们才具备真正的慷慨。并且,在喜乐中施予,除了施予的数额之外,具有其自身的价值;它是基督徒之共契关系的真实表达。

教会的团结

很显然,保罗对捐助问题的言论不仅关涉对耶路撒冷穷人的救济问题,他还有更重要的目的。许多巴勒斯坦基督徒——不但有极端的犹太化基督徒,还有大量普通的信众——都对向外邦人传福音的使命提出质疑(徒 21:20, 21)。要消除这些疑虑,行动胜于雄辩:对耶路撒冷穷人的慷慨奉献显示出,犹太人和外邦人在基督徒之爱的纽带中真正地团结起来了(林后 9:12-14)。

上帝的荣耀

按照保罗的看法,捐助以及其他所有的基督徒行为之旨归都最终在上帝那里。“因为办这供给的事,不但补圣徒的缺乏,而且叫许多人越发感谢神”。教会中呈现的团结氛围自然令人鼓舞,然则其意义并不在教会本身,毋宁说教会之团结乃是为着上帝的荣耀。保罗借助捐助的问题希望向人们呈现出一个处于感恩和爱之中的团结教会;因而,人们就如同从教会中获得援助的穷人一样,会回到那有“说不尽的恩赐”的上帝那里,正是他,通过圣子将救赎赐予人类。

完善的教会管理制度

保罗对捐赠物资的管理手段和他遵循的基本原则一样,都对我们有很大的启发意义。为了避嫌(林后 8:20, 21; 12:16-18),保罗决定由哥林多人自己认可的代表运送

捐助款项到耶路撒冷(林前 16:3, 4);事实上,他也如此做了(林后 8:16-24)。保罗的做法值得我们效法。教会的经济管理问题不可疏忽大意,不要让教会有令人怀疑之处。正如保罗所言,“我们留心行光明的事,不但在主面前,就在人面前,也是这样。”换句话说,我们不仅要在教会金钱事务的管理中保持清廉,而且要这种清廉明明白白地显给人看。因此要建设完善的教会管理制度。教会的账目应认真核对,不得有任何疏忽。

《罗马书》关于保罗教会捐助的相关内容

保罗在《哥林多后书》之后的《罗马书》中,在哥林多写下此信,又一次谈及捐助问题(罗 15:22-29, 31)。保罗正要带捐助物资到耶路撒冷去,他请罗马人为他祷告,希望他“所办的捐项可蒙圣徒悦纳”。我们没有理由认为这些祷告未得到答复;保罗受到了耶路撒冷基督徒热诚地接待(徒 21:17-26);保罗被捕的原因是由于遭到非基督徒犹太人的反对。

暂时与永恒

在帮助穷人方面,教会永远不曾遗忘她的职责;今天,她对此问题有了新的认识。这是一个鼓舞人心的时代特征;它与使徒教会的精神相符。对饥饿的人布道毫无意义;贫穷,在最糟的时候甚至会阻碍人听到福音。然而,我们必须记着——在使徒时代,物质不会因其自身而具有价值,它们不可替代属灵的工作。我们要学到的教训是:社会的改良尽管重要,但还不足够;它须由上帝那“说不尽的恩赐”作补充。“因为所见的是暂时的,所不见的是永远的”(林后 4:18)。

第四十六章 教会的组织结构

学习材料：

徒 1:15-26; 6:1-6; 11:27-30; 14:23; 15:1-35; 20:17-38; 21:17-26; 帖前 5:12-22; 帖后 3:6-15; 林前 5:1-6:11; 第 12 章; 16:15, 16; 罗 12:3-8; 弗 4:11, 12; 腓 1:1, 2; 彼前 5:1-4; 提前 3:1-13; 5:17-22; 多 1:5-9

使徒

最早的教会领袖无疑是使徒。他们从耶稣那里领受了福音的使命；他们是耶稣复活的见证人。因而，使徒自然地组成了耶稣门徒的核心，也是在五旬节之后迅速庞大起来的信众共同体的核心分子。除了这十一个门徒与被选出接替叛逆者犹大位置的马提亚之外，主的兄弟雅各也很快成为领袖阶层中的一员。他显然是耶路撒冷当地教会的一个首脑，与其他十二人不同，他负责更为全面的工作。

七个执事

使徒们简单的管理方法很快就不能适应需求了；教会事务日益繁杂，要求内部进行明确的分工。使徒们仍有最高管理权；但为了能继续投身福音和教导工作，他们选出七个人来管理、分发给穷人的救济品。这七人发挥的作用和后来的“执事”是一样的。他们究竟是否“执事”我们并不确定，但无论如何，任命他们最终使教会中形成了职责上的分工。

长老

首次出现

《使徒行传》的 11:30 还偶尔提到巴勒斯坦教会的其他一些职分。安提阿教会救济

贫困的犹太基督徒时,其捐赠物资被送到“长老”(elders)那里。这里对“长老”一词并无任何注释,我们从中看不到“长老”这一职分的相关信息,不知道长老任命的的时间和方式及其职责。

长老职分的起源

然而,“长老”职分的起源决不是完全模糊的;这一职分显然源自犹太教。福音书以及《使徒行传》中频繁提及犹太教中的长老,他们和大祭司与经学家在犹太教公会中都有代表。事实上,“长老”在《旧约》中出现得尤为频繁;他们看似拥有地方性与总体性权威。

巴勒斯坦的长老

在谈到耶路撒冷公会议时“长老”一词第二次出现;当时,他们和使徒一起位于教会的首席(徒 15:2, 4, 6, 22, 23)。保罗和巴拿巴述说神迹奇事时,会众中有职位的人都在场(徒 15:12),并集体做出决定(徒 15:22)。在保罗最后一次到耶路撒冷的时候,“长老”再次出现(徒 21:18)。反映出耶路撒冷公会议之前巴勒斯坦情形的《雅各书》也提到了“教会的长老”。(雅 5:14)

外邦教会的长老

即便是在耶路撒冷公会议之前,保罗和巴拿巴就为南加拉太的外邦教会任命了“长老”(徒 14:23)。保罗和巴拿巴任命长老的行为意义非凡。吕高尼和佛里吉亚的教会只是在新近才从拜偶像的恶习中被解救出来;然而他们的处境仍然极不稳定;传教者们不可能始终守护在其左右。在这种情形下,长老被选派出来以防止叛教和异端的出现;这是一种必要的防范措施。当然,教会中最大的守护来自于肉眼不可见的上帝。保罗和巴拿巴不但将教会交托到人的手中,而且还“把他们交托所信的主”。

长老的选派

关于使徒教会的管理,有一些很有意思的问题,不过我们却无法得到明确的答案。其中有一个问题就是,这些长老是如何选出的?

有时由使徒指定

诸如《使徒行传》14:23 与《提多书》1:5 这样的段落都没有回答这一问题。根据前

文所述,南加拉太教会的长老是由保罗和巴拿巴指定的。然而,我们必须记着一点,使徒的权威是特有的和临时性的。不能因为使徒有权力指定长老,就认为后人也必定拥有这种权力。初代使徒的传道使命所处的环境是特有的;一些基督徒刚从拜偶像的恶习中被营救出来;他们亟需指引他们前行的领导。参照《提多书》1:5 可以看到,提多要在克里特教会任命长老;但很明显,提多和提摩太一样仅仅是使徒保罗的临时特别代表;因为提多在保罗的明确指导下任命长老,与保罗本人亲自来做并无任何差异。

会众的选举权

大体上我们可以确切地说,推举长老的方式,也就是由整个聚会信众共同选举的方法,与使徒教会的精神更为相符。在使徒教会中,聚会始终在基督徒生活的方方面面都占有显著地位。例如,在选派管理教会饭食的人员上,耶路撒冷聚会信众就有决定权(徒 6:2-6)。在帖撒罗尼迦和哥林多,会众在教会事务方面都非常积极(帖后 3:14, 15;林前 5:3-5;林后 2:6)。会众也参加推选将哥林多教会捐赠物送到耶路撒冷的代表讨论(林前 16:3)。这不过是其中的一些例子而已。此外,我们必须记住使徒时代的会众权利是受使徒权柄限制的,而使徒的权柄又是特定而暂时性的,当使徒权柄被撤去之后,会众的权利将会相应增长。即便是使徒也极力避免损害普通信众的自由。在使徒教会中的任何地方,普通的教会成员都有权利和责任。事实上在使徒选派长老的时候,他们可能事先已经参考了会众的意见。

保罗书信中的教会组织

简朴而不拘形式

保罗书信关于教会组织的信息极少,但至少告诉我们,初代的教会组织是简朴而不拘形式的。保罗在《帖撒罗尼迦前书》5:12、13 中劝诫帖撒罗尼迦的基督徒要尊重那些在他们中间为上帝劳作的人们。这里提及的人们是否是“长老”没有说明;不过很显然,这些人之所以拥有权柄和他们有为会众利益而甘心劳作有关。

哥林多教会的自由

《哥林多前书》中关于教会事务的内容非常丰富,而我们可以从中看出在教会中任

职之人并不负担任何压力。显然教会里有很大的自由；尤其是聚会中也没有强有力的统治中枢，一切都听任圣灵的旨意。保罗没有试图以某种规定限制这种自由；他只是要求个人的自由始终要服从教会的教诲。他劝导哥林多基督徒要顺服像司提反“这样的人，并一切同工同劳的人”（林前 16:15, 16）。这里和帖撒罗尼迦教会一样，为教会事奉的意愿在事工的权柄中占有很大比例。“治理事的”（林前 12:28）究竟在教会组织中是哪种职分很难判断。在那些禀有圣灵恩赐的人里面，“教师”位居第三；因而，很明显那些拥有教导能力的人被挑选出来，但他们不大可能形成一个固定阶层。

“监督”

在《腓立比书》1:1 中提到了“监督 (bishops) 和执事”的职分，但是“监督”一词并不代表某种确切的职分，其意思仅仅是字面意义上的“监督”。它不是专业术语。在《使徒行传》20:28 中，以弗所教会的长老们被立为全体会众的“监督”。同样，在《提多书》的 1:5-7，长老显然和监督同义。因此我们可以得出这样的结论：《腓立比书》1:1 中所说的“监督”就是教会的长老；此处是用长老的某一职责即监督整个聚会的职责来指称他们。

在教牧书信中

在教牧书信中，比《新约》其他地方更明显地显示出“长老”和“执事”的明确职责。教会对建立明确组织的需求越来越迫切。提摩太和提多关于他们职分的具体职责都受到了明确指示。尽管有关他们职责没有过多的细节描述，但很明显我们可以看到有些长老不仅是教会的统管者，而且还担任教师的职责（提前 5:17）。

使徒教会的榜样

“长老会”（Presbyterian）的叫法出自希腊语“长老”一词，这一词语在《新约》中频繁出现。现在使用这一词语乃是沿用了使徒时代的涵义。大致扫一眼就可以看到，在使徒的教会建制与现代的长老会之间存在惊人的相似之处。

首先，使徒时代所有聚会中的“长老们”都有同等权威；没有任何一个长老有凌驾于其他长老之上的“主教”式地位。因而使徒教会中并不存在某种由使徒保证的“主教”制度。教会的管理并非依靠单个人而是一个群体，这与今天长老会中的情形完全一致。

其次,没有任何证据表明“长老”或者任何其他一种永久性的教会职位被视为使徒的继任者,或者拥有使徒的权威;因而《新约》中没有“使徒统绪”(apostolic succession)的说法,没有将教会权威永远归属于一位永存的“神职人员”。在《新约》中可以很清楚地看出长老是教会会众的代表人物。

第三,在使徒教会任职的人员并没有被视为“祭司”(priest);也没有被视为上帝和人之间的中间人。“祭司”这一概念在其最高意义上是对基督的指称;只是在更宽泛的意义上它才被用于普通基督徒(彼前 2:5, 9; 启 1:6; 5:10; 20:6)。

因而,从使徒教会中可以看到基督教长老制度的主要轮廓,它与主教制度和祭司制度不同。源自于使徒时代的这一制度经过合法的发展逐渐成为一种完善的制度。

各教会之间的关系

到目前为止,我们对使徒教会组织的探讨只限于单个教会;现在,将把讨论重点放在各教会之间的关系上。

毋庸置疑,在使徒时代,各教会之间的联系是非常紧密的。保罗书信对教会之间积极活跃的交往施以重墨。帖撒罗尼迦的基督徒“作了马其顿和亚该亚,所有信主之人的榜样”;他们的归信过程“在各处”都为人熟知(帖前 1:7-10)。就捐助问题而论,马其顿鼓舞了亚该亚,而亚该亚也鼓舞了马其顿(林后 8:1-6; 9:1-4)。罗马基督徒的信心“传遍了天下”(罗 1:8)。犹太基督徒也听说了保罗传道的功绩(加 1:21-24);犹太人和外邦人之间的团契通过为耶路撒冷圣徒所提供的捐助而得以联结。使徒教会中明显有一股合一的气息。

而使徒则充当了维系这种合一气息的工具;使徒和同伴们从一个教会赶往另一个教会,所有教会都认可他们身上被赋予的治理教会的权柄。的确,那里不存在任何类似于普世教会委员会之类的组织;基督徒的团契完全由一种非正式的方式得以维系。然而,为了维持这种团契,教会之间越来越需要建立起某种正式的组织。当使徒们去世之后,他们的位置肯定将被有代表性的团体所取代;教会生活日益增长的复杂性对建立组织的需要也相应地迫切起来。而长老制教会显然可以满足这一需要;它们具有自由的特质,并有统一的旨归,因而我们可以说,长老制是忠诚于使徒精神的。

原则

使徒时代的先驱在教会建制方面为我们作出了榜样,无论是在其精神,还是在其形式上,我们都应效法他们。而使徒时代关于教会组织的三条基本原则,我们更应严加遵行。第一,教会存在相当程度的自由。任何一个基督徒所具备的圣灵的恩赐都可以在教会中得以自由地发挥。第二,教会尊重权威。但这种尊重不是对统治阶层的愚忠,而是在崇高的爱中的尊重。第三,教会组织与基督徒生命的其他方面一样,从根本上说都是圣灵的彰显。当提摩太对一位长老行按手礼时,这一行为意味着要获得上帝的恩赐,或是向上帝祷告。今天我们尤其需要遵循最后一条原则。倘若没有上帝的恩典,最完美的教会组织也只能沦为僵化的机器,毫无力量可言。

第四十七章 教会对世界的使命

学习材料：

太 28:18-20; 徒 1:8; 8:1-11; 26; 13:1-15; 35; 罗第 9-11 章; 弗 2:11-3:21

在使徒时代开始之初,基督教会似乎只是犹太教的一个无关紧要的支派;而在这个时代结束之际,它成为一种世界性宗教。这一转变是历史上最伟大的景象之一。这一转变的根本原因及其转变的过程将成为我们本章研究的主题。

基督的旨意

向全世界宣教的理念并非后来才产生的想法;基督从一开始就发出了这样的旨意。“所以你们要去”,复活的基督在加利利的山上说,“使万民作我的门徒。”(太 28:19)“你们就必得着能力”,耶稣在将要升天前说,“圣灵降临在你们身上,并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚,直到地极,作我的见证。”(徒 1:8)基督这两次发出的旨意成为教会宪章,为教会的工作确立了基本宗旨。

向外邦人传道的使命始于何时?

遵行这两个旨意要采取相应步骤。实现基督的旨意并非一蹴而就的,而是一个按部就班逐步实现的过程。尽管耶稣的话语明白易懂,但仍然有许多问题有待圣灵的引导才可解决。

首先就存在一个时间的问题。基督的福音要传到地极,但这并不意味着这种扩展发生在某个特定的时刻。门徒们刚开始只是在耶路撒冷传福音,而他们应该在什么时候走出耶路撒冷呢?

接纳外邦人缘于何种条件？

还有一个更重要的问题。福音可以传到所有的民族——这一点在耶稣的旨意中极为清晰。但在何种条件下它才能实现？关于这一问题，人们的观点存在严重分歧。

犹太教的传教活动

我们一定记得，向全世界传教的思想本身并非什么新东西。在《旧约》的宏大预言中就有此方面的预示；各民族都要归向于耶路撒冷，公义、和平及关于耶和華的认识将覆盖整个世界。此外，这一理想在犹太教那里已经得到某种程度上的实现。公元1世纪的犹太教是一种传教活动非常活跃的宗教；它还没有陷入长期的隔离状态之中。通过会堂集会和传教文献，犹太教开展了积极活跃的传教活动。在希腊-罗马世界的所有大城市里都有人成为犹太教的皈依者；改变信仰者和“敬畏神的人”频繁举行集会。

犹太教的民族局限性

然而，尽管传教活跃，犹太教仍然是一种明显的民族性宗教；每一个要分享其特权的皈依者都必须放弃其原来的民族身份与宗教。那些拒绝接受这一点的人最多只能列入皈依者的第二等级；他们站在上帝选民圈子的边缘，从而得不到承认与接受。

基督教的普世性

基督教刚开始似乎采取了一种与之相类似的政策。最早的基督徒仍然是虔诚的犹太人；他们为自己身上亚伯拉罕的血统感到自豪；他们参加圣殿崇拜并履行摩西律法的要求。当然，他们认为这种与以色列的外在关系是不充分的；耶稣才是唯一的救主；离开了耶稣与上帝子民的关系，人民就不能从上帝的愤怒中被拯救出来。但是不能因为与以色列的关系并不充分可以说这种关系是根本不必要的。耶稣是犹太人的弥赛亚，难道他的信徒不能是犹太人吗？

对这一问题的解决不能仅靠耶稣与门徒离别之际发出的旨意。福音要向全地传播，那么这个被拣选的民族不也包含在内吗？犹太教早已是一种传道的宗教；或许基督教仅仅是对犹太教传道使命的进一步丰富——那给人以应许的大君王已经临到！

在圣灵的指引下，这些局限性逐渐得到了克服。有了对基督的信心便足矣——信心所在之处无须再遵循犹太人的律法。律法仪式仅仅预示着基督大祭司的职分——而当现实来临之际，预示就不再必要。基督是上帝颁布新旨意的里程碑；隔离之墙终于坍塌。

塌了；以色列与世界的分离仅仅是暂时的；上帝的时刻最终来临；神圣奥秘也必将得以彰显；犹太人和外邦人在对天父的共同信仰中走到了一起。在基督那里没有希腊人和犹太人的分别；惟有基督是包括一切，又住在各人之内。

不断扩展的范围

犹太基督教

本书的第一部分详细地描述了教会认识这一伟大真理的历史开端。开始的时候，耶稣的门徒是虔诚的犹太人；即使是法利赛人对他们也甚少异议。然而不久，特别是司提反开始布道之后，就发生了明显的变化：对基督的信仰包含着对律法的最终超越以及随之而来的以色列与世界之间隔离之墙的坍塌。这就导致了教会第一次遭受迫害；但是迫害不能阻碍上帝的大军前进的步伐。

向外邦人传道的开始

那些四散的人将福音带到各处，并以更自由、更激进的方式展开传教活动。撒玛利亚人接受了福音，这和大部分正统的犹太人接受福音的情形并无二致。一个埃提阿伯太监在《旧约》经文和一个传道人的指引下找到了基督；而彼得在上帝的指导下将哥尼流及其友人引入了教会。

传道的领袖与中心

这几个步骤与耶路撒冷密切相关；它们为母教会最终接受向外邦人传道的使命做好了充分准备。然而其他的一些预备工作也同样重要。保罗的归信为向外邦人传道预备好了一个伟大的传道人；通过塞浦路斯和古利奈的某些不知名犹太人的努力，安提阿建立起了外邦人教会的中心；安提阿教会承担起向外邦人传道的使命。最后，初期使徒在耶路撒冷公会上承认外邦人的自由；外邦人无需成为犹太人就可以加入教会；基督教不再是某个民族的宗教，而成为世界性的宗教。

上帝之手

所有这些预备的工作都出自上帝之手。上帝采用的手段多种多样，而其结果却只是一个。基督教会经由不同的路途、在不同的人领导之下，开始向世界传播福音的使命，直至地极。

的确,还有许多障碍有待克服。教会要面对极端犹太化基督徒的反对;外邦人的自由需要维护和辩护。但是,胜利是必然的;上帝必将为他的教会而战。

使徒时代

继保罗在塞浦路斯和南加拉太第一次传道之旅之后,基督教在马其顿和希腊取得了惊人的胜利。腓立比、帖撒罗尼迦和哥林多成为教会聚集的中心。使徒保罗在第三次传道的行程中以弗所的工作卓有成效;亚细亚各地都听到了福音的讯息;最后,传道先锋保罗在坐监时期继续罗马的布道工作。当他重获自由之际,还很可能实施了他在西班牙布道的大胆计划。福音传到当时已知世界的所有地方。

基督教的时代

教会传道的使命在后来的世代中继续传承。尽管起初为人们所忽略和轻视,基督教的迅猛发展很快就赢得人们的关注,其中既有敬畏,也有仇恨;凭着圣灵的大能,罗马帝国逐渐被十字架征服;而在古代文明遭遇蛮族征服之际,野蛮的征服者放弃了原来的信仰而接受了耶稣基督;在漫长而黑暗的中世纪,福音之光依然闪烁。最后,16世纪的宗教改革揭去了笼罩在人眼前的面纱,人们重新发现了保罗,而福音的力量也再次迸发。

当下的使命

我们的时代也取得了一个伟大的进步。福音运动在前所未有的广阔天地中展开了。上帝的呼召是如此的清晰,它唤醒了沉睡中的各个民族。人为的障碍已被清除;直抵地极的大道已经开通。上帝为我们敞开了大门,我们听到了和平的讯息,我们是否要跨进这扇门呢?

第四十八章 基督徒的道德

学习材料：

太第 5-7 章；帖前第 5 章；加 5:13-6:10；林前 6:12-20；林后 6:11-7:1；罗第 6-8 章；第 12-15 章；西 2:6-3:17；弗 4:17-5:21；6:10-20；彼前 1:13-2:12；3:13-4:11

反对禁欲主义

希腊-罗马世界中的个人道德标准非常低。我们看来可耻的行径在那时却算不得什么。世界在奢侈和恶行中沉沦。

基督教带着一种纯洁的理想走进了这样一个时代。然而，教会却极力避免陷入一种过分的禁欲主义。当时教会面临严峻的险境：对罪恶盛行的现状产生的厌恶之感非常容易导向一种完全悲观厌世的思想。当时的各种宗教教派都有这种思想。有时，人们认为物质世界本身就是邪恶的；例如，公元 2 世纪的某些灵知派就曾认为物质世界是由对良善的上帝怀有敌意的邪恶势力所创造的。在使徒时代似乎出现了某种与此接近的哲学思潮，这种哲学思潮导向一种完全压制肉体欲望的苦行生活方式。“服从那‘不可拿，不可尝，不可摸’等类的规条”（西 2:21）就是苦行道德的全部和实质。

使徒们竭力避免走向这种极端。他们指出，“地和其中所充满的，都属乎主”（林前 10:26）；上帝为我们提供肉食就是“叫那信而明白真道的人，感谢着领受的”（提前 4:3）；“凡神所造的物，都是好的。若感谢着领受，就没有一样可弃的。都因神的道和人的祈求，成为圣洁了。”（提前 4:4, 5）

奉献的理想

那么使徒教会是如何保持洁净的呢？答案很明确。保持洁净并不是拒绝上帝赐予

的美好事物，而毋宁是将这些美好的事物奉献给上帝。“所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的。你们如此事奉，乃是理所当然的。”（罗 12:1）

救赎与奉献

《罗马书》12:1 中包含的奉献观念是从基督徒的拯救得出的思想。基督徒不属于他自己：他“是重价买来的”（林前 6:20；7:23）。“知道你们得救赎”，彼得说，“脱去你们祖宗所传流虚妄的行为，不是凭着能坏的金银等物。乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵无玷污的羔羊之血”（彼前 1:18, 19）。上帝通过如此珍贵的牺牲而赎回的一切是圣洁的；基督教信众的身体是圣灵的殿（林前 6:19）和基督的肢体（林前 6:15）。再没有比这更崇高圣洁的动机了。如果我们的身体是属己的，我们就可以随心所欲地使用它们；然而现在它们属于上帝；玷污我们的身体就是渎神。“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。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。并将肢体作义的器具献给神”（罗 6:12, 13）。

奉献与事奉

对上帝的奉献也意味着对弟兄的事奉。我们有时习惯于在我们对自己、对上帝的责任和我们对伙伴的责任之间做截然的区分；我们习惯于宽恕自己的放纵行径。事实上，所有的自我放纵都是自私的行为；我们不能恣意浪费上帝赐予我们的力量。世界遍布不幸与灾难，她需要我们无私的奉献。如果一个人面临他人的疾苦而无动于衷，只顾满足自己的情欲与享受，那么，他就是最肮脏、最自私的人。懒惰是恶行的女仆。完成伟大的使命离不开纯洁的心和力量。基督徒没有任何托辞去做懒惰之人；人在为基督而战的征程中，生命已有了一个明确的鹄的；他的一举一动都有珍贵的价值，这价值并非当下暂时的，而是永恒持久的。

理想的实现

由此可见，使徒教会告诉我们之所以要过一种圣洁的生活，乃是为了圣洁的上帝，为着这个我们所属的并甘心事奉的上帝。然而，使徒教会并不认为明白这一道理就足以实现人们的道德理想，恰恰相反，她指出了人身上的不足。使徒宣告的不仅仅是一种

新的理想,而更是一种新的力量。如何才能实现这种神圣的生活?这是一个很关键的问题,而对此问题的回答则形成了使徒教导的基本特征。

罪的力量

美好的动机并不足够。人的不足要归于人性的罪恶与软弱。我们不能通过某种肤浅的哲学探讨就可以忽略人的软弱;使徒教会当然没有忽视这一问题。在保罗看来,罪并非单单是错误的行为;那种认为人随时都可以在善与恶中进行选择的看法是错误的。仿佛只要愿意,人就可以行善,而之所以没有行善,乃是因为他没有选择善,而是选择了恶。其实,人的意志受控于某种可怕的撒旦式的力量。

我们的日常经验证实了使徒的教导。人作恶的习性是古怪而毫无理由的;虽知完全不应如此,却时时都有恶行——直到有一天人们认识到,人们对于清除恶行是无能为力的。使徒们对罪恶现实持有的直面态度对于今天将其当作自然的一些人而言是不可思议的。在保罗那里,罪是一种强大的力量,人在罪中不能自主。“既是这样,就不是我作的,乃是住在我里头的罪作的。”(罗 7:17)乍一看,这种思想可能会消弭人的责任感:如果不是我做的,我如何还要感到内疚?然而事实上,这一思想的意义恰恰相反:只有最深切地认识到罪的人才能真正认识罪的力量,认识到罪深藏在个人的行为之深处。理由很简单。如果人的每一行为都是独立自主的,那么在某一时刻所做的错误选择就是一件无所谓的事情;或许在下一次很容易就可以得到矫正。但如果罪是一种强大的撒旦式力量,那么,罪恶的行为——哪怕只是鸡毛蒜皮之琐事——也能向我们表明我们处在这样一种力量的控制之下,我们前方的路途乃通往罪恶的无底深渊。

新生

我们如何才能从罪的力量中得自由?这是一个严峻的问题,使徒教会给我们提供了答案。根据使徒的教导,我们摆脱罪的控制不亚于彻底的新生,是新生命的开端。人不能通过自己努力获得这种新生,而只有通过圣灵奇妙的作为才能给人带来新生。靠着人单纯的信心,圣灵就在人心中起作用。要判断你是否获得新生也并非难事:只要你真诚地信仰基督,只要你的行为中结出了圣灵的果实,你必定已经获得了新生。

基督徒的争战

罪在充满福乐的新生中已经没有立足之地。或许还有些许罪恶的残留,但它们终

将会被除去。那种允许人走回头路,与邪恶的旧习性展开可怜而无效的争斗的生命不是真正的基督徒的生命。许多名义上的基督徒过于轻易地满足于他们的进步;而如果以使徒教会为榜样的话,他们取得的那一点进步实是可怜的。使徒们的基督教信仰是真诚的。当一个人成为基督徒时,他的生命会发生彻底的转变。基督徒已经在罪上死了;他脱离了他的旧习性,不是部分地而是完全彻底地,不是暂时的而是永久地(罗 6)。“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 5:24)“我已经与基督同钉十字架。现在活着的,不再是我,乃是基督在我里面活着。”(加 2:20)

基督教并非一如人们认为的某种温文尔雅的宗教信仰;它并非是在困苦时可以给人带来慰藉的鸦片。它是一种忘我的英雄主义;它决不会向罪恶妥协。那种认为基督的牺牲可以使人容忍世间的一切罪恶的观点无疑是错中之错!相反,没有什么过错是可以宽恕的;即使是基督徒也难免犯错,但如果他是一个真正的基督徒,他就必定和罪恶展开了一场持久的争战,也终将会取得胜利。在罪与基督中间,你必须做出选择。你不可兼得。如果你是一个基督徒,你很快就能做出自己的选择。

基督徒的生命是一场争战。但在这场争战中我们有一个伟大的指挥。摆脱罪的束缚也许并非易事,但如果我们向圣灵屈膝,我们必将得胜。“情欲和圣灵相争,圣灵和情欲相争,”感谢上帝,圣灵的力量更为强大!这种选择体现在难以做到但关切自身的事情上:要为人诚实,要思想和生活纯洁,要毫无妥协地忘我。

基督徒生命与世俗生命之对比

在使徒的教导中,通过对几对范畴的对比阐明了基督徒生命与世俗生命之间的天壤之别。

死与生

首先是死与生之间的对比。在使徒看来,世上的人不仅仅是朽坏的;他在道德和精神上也是死的(西 2:13;弗 2:1, 5)。人在旧有的存在中是没有希望的;那种存在仅仅是生命中的一种死亡。惟有上帝可以让死人复活;他在第三天让耶稣从死里复活,同样也让耶稣的门徒从罪中的死亡复活;他给他们注入了新生,而人们在新生中便结出圣灵的

果实。依据《新约》看来,基督徒生命的开端表现为道德的更新。这一更新被耶稣及其门徒称为新生或者“重生”。更新的力量不是来自人,而是来自能让死人复活的上帝(约1:13; 3:1-21; 约一2:29; 彼前1:3, 23)。

黑暗与光明

同样,在耶稣及其使徒的教导中,黑暗与光明的对比也很常见,尤其在《约翰福音》中更是如此。不过,对观福音书中也有这方面的内容(太5:14-16);例如说“义人”是光明之子(路16:8)。在使徒们的著述中,这一对比以多种形式出现。“你们都是光明之子,都是白昼之子,我们不是属黑夜的,也不是属幽暗的。所以我们不要睡觉,像别人一样,总要警醒谨守。”(帖前5:5, 6)“从前你们是暗昧的,但如今在主里面是光明的,行事为人就当像光明的子女。”(弗5:8)上帝呼召我们“出黑暗入奇妙光明”(彼前2:9)。这一对比极好地彰显出真正基督徒生命中的诚实、公开与洁净等品质。

肉身与圣灵

肉身与圣灵是一组更为重要的范畴,保罗对之进行了具体的阐释。“肉身”在这里不仅指人的肉体,而是意味着不顺服上帝的全部人性。“圣灵”也并非与物质相对立的人性中属灵的一面;而是指圣灵,上帝的圣灵。因而,在保罗书信中时常提及的肉身与圣灵的争战实际上是罪与上帝之间的争战。

在保罗看来,肉身有一种过于强大的力量,它不为人的意志所控。人依靠其自然本性不能遵行上帝的律法。“我也知道”,保罗说,“在我里头,就是我肉体之中,没有良善。因为立志为善由得我,只是行出来由不得我。……我觉得有个律,就是我愿意为善的时候,便有恶与我同在。因为按着我里面的意思。我是喜欢神的律。但我觉得肢体中另有个律,和我心中的律交战,把我掳去叫我附从那肢体中犯罪的律”(罗7:18, 21-23)。保罗在这里,承认人生命有罪的力量存在,触及到人生命经验中最深层的事实。

然而保罗在这里为我们提供了一条摆脱罪恶控制的道路;罪在两方面被克服了。首先,它造成的罪债被克服了。这一点是首当其冲的。人们由于受控于罪恶的力量而有的恶习本身就是对罪的惩罚;在毁坏罪可能导致的恶果之前,势必要先消除罪债。基督的牺牲清除了人的罪债。基督为我们而死,公义者为不公义者死了;通过基督的死,我们获得一个新的起点,在上帝的恩宠中,在罪债的消弭中,我们开始了一个新生。

其次,罪的力量也被克服了。圣灵与植入我们里面的信心共同赐予我们一个新生,一种新的力量。依靠这种新的力量,我们可以履行上帝的工作。然而,我们仍然面临一场激烈的争战;但藉着圣灵,我们必将获胜。

旧人与新人

肉身与圣灵之间的比照关系到基督徒之所以要摆脱罪的原因,而这里所说的旧人与新人之间的比照则关乎其结果。在保罗那里,基督徒变成了在基督里的新人;旧人已被毁坏。他说,外邦人心地昏昧,因自己无知,心里刚硬,而与神所赐的生命隔绝了(弗 4:17-19)。“你们学了基督,却不是这样。如果你们听过他的道,领了他的教,学了他的真理,就要脱去你们从前行为上的旧人,这旧人是因私欲的迷惑渐渐变坏的。又要将你们的心志改换一新,并且穿上新人,这新人是照着神的形象造的,有真理的仁义和圣洁。”(弗 4:20-24;与西 3:5-11 对比)保罗这种穿上新人的说法与他在别处所说的披戴基督相呼应(加 3:27;罗 3:14)。真正的基督徒都会在身上披戴基督;原先罪恶的本性已为主的面容所取代;你在基督徒身上看到的是基督!这一变化乃是基督的作为。正如保罗所言:“现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着”,基督在基督徒的生命中彰显出来。有一点值得关注,《加拉太书》3:27 中的“披戴基督”被说成一种完成了的事实,而在《罗马书》13:14 中则作为一种责任来劝导信众。它在原则上是已经实现了的——基督在他的牺牲中已经把我们放到了上帝面前——但要将在现实生活中真正实现出来仍然任重而道远,每一个真诚的信徒都必须在圣灵的引导下为实现此目标而竭尽全力。

第四十九章 基督教与各种人类关系

学习材料：

路 9:57-62; 14:25, 26; 太 5:31, 32; 15:1-9; 22:15-22; 雅第 2 章; 帖后 3:6-16; 林前 7:8-24; 罗 13:1-7; 西 3:18-4:1;《腓利门书》; 弗 5:22-6:9 提前 6:9, 10; 彼前 2:11-3:12

此岸与彼岸

使徒教会不仅要人在此世提升其生命境界,而且给人们提供了进入天国的路径。当基督复临、上帝之国最终建立之际,这种进入就会达至完满;但从理论上讲,天国已经建立。尽管从表面看,早期的基督徒仍然是耶路撒冷、安提阿、大数或是哥林多的公民,他们在原则上、在灵命中已经生活于新时代,其中上帝的旨意已然实现。

使徒教会的彼岸性有可能会对现世建制持轻蔑态度。如果基督徒的身份在天上,他难道还能继续为世间的烦琐杂事而烦恼吗?在教会后来的发展当中,这种想法一直占据相当重要的位置,它导致了修道院制度、神职人员独身的禁欲主义以及藐视日常人际关系思想的盛行。然而在早期的使徒教会时期,情况却并非如此。能够避免以上偏激思想诞生的奥秘就在于教会的崇拜活动。人与人之间的各种关系并不能仅从它们本身来看,人际关系的价值绝非独立于其他一切存在。当我们将人与人之间的关系置于对上帝的敬拜关系当中,就会看到人际关系中存在着一个丰富的宝藏,它能给予基督徒以参与宗教仪式的条件。因此,基督徒决不能采取避世的态度从而退隐到自己的内心世界当中;正相反,他应该在他的同伴中间建立起一种温情的关系;他应该积极投入到社会生活的各种领域中;而与此同时,他应时刻谨记他所作的一切都是在敬拜上帝。只有这样,他就决不会丧失地上的一切欢愉与福乐;上帝不会损害他的恩赐,人在世间的行为如果以上帝为旨归不仅不会破坏人的尘世生活,而只会提升人的生命品质。

家庭

毫无疑问,对上帝敬拜奉献的最基本人际关系就是家庭关系。使徒教会将家庭成员之间的关系看作首要的人际关系,它在教会构成中被看作极为重要的单位(参见徒16:31)。

耶稣的教导

耶稣本人有如下训导:丈夫与妻子之关系的最终依据并非人类的法律,而乃是上帝的旨意(太19:3-6)。没有比这更高的保障了。这一联合是神圣不可亵渎的,夫妻关系包含了整个家庭生活。

使徒的教导

使徒的记载进一步扩充了耶稣有关家庭生活的训导。在《新约》各书中关于丈夫和妻子、父母和子女以及仆人的义务职责等问题都有相关论说(西3:18-4:1;弗5:22-6:9;彼前2:18-3:7)。同样,在《提摩太前书》3:4、5、11中确立下来一个家庭秩序的理想模式。根据这些内容,我们可以看到家庭不同成员的职责也各不相同。比如,父母是管理家庭的,而子女则需要服从父母的管制。一言以蔽之,所有的职责都可归结为爱的原则。爱上帝的并不会破坏人与人之间的那种爱。哪里有真正的基督徒的爱,哪里就有满溢福乐的家庭生活。没有了爱,一切就都毫无益处。幸运的是,基督徒的爱并非某种情感的偏向,它可以接受教化,在圣灵的带领下,通过不懈的祷告,这爱甚至可以到达那些不能明白爱的真谛的人身上。

社会

使徒教会关于第二类人际关系的教导是非常复杂的,我们很难对这一类关系做出明确界定,或许用最常用的一个术语“社会”可以解决我们的难题。这一术语在广义上讲,包含了诸如主人与奴仆、雇主与雇员、买方与卖方、穷人与富人等关系。

使徒时代的基督教并非一场社会改革运动

使徒时代的社会状况极为糟糕。那时的上层社会过着奢靡淫乱的生活,而大量处于社会底层的贫苦大众则过着饥寒交迫、饱受蹂躏的生活。尤其突出的是那时还盛行奴隶制度,奴隶们毫无自由,生活悲苦。在这样的社会状况下,人们可能会期盼教会采

取相应的改革措施来改变这一社会现实。当然,罪恶应遭受审判,不义应予以纠正。古代世界的许多机构都与福音的基本原则相悖。然而,使徒时期的基督教在这样的社会面前却仿佛无动于衷。它没有呼吁社会平等,没有宣扬废止奴隶制,并且很显然,它听任贫富差异的持续扩大。

初代基督徒的势力不足以影响现存制度

对这一点的解释我们可以从早期基督徒的生活环境中找到答案。受到圣灵呼召的人,“按着肉体有智慧的不多,有能力的不多,有尊贵的也不多。”这些出身卑微的人们没有发起一场社会革命的原因就在于他们没有足够的力量这样做。因此,使徒教会对不健全的社会机制的默许态度是可以理解的,但这绝不能成为今天教会仍然可以默许不良社会现状继续存在的理由。今天的教会在上帝的带领与护佑下已经变得强壮有力起来,它应该承担起改变社会现状的相应职责。

使徒教会的贡献更甚于社会改革

使徒教会对现存社会制度采取温和态度乃有更深刻的原因。根本事实如下:教会没有采取具体的社会改革方案是因为她有更好的安排与计划。她没有立即改变此世状况,是为了让人们看到永生的意义。此世生活状况的逐步改善乃是上帝的一个长期而艰巨的规划,然而,如果仅关注此世的生活状况无疑会丧失一个个上帝子民的灵魂。由此可见,教会的首要职责乃在于要人们——无论男人还是女人,无论穷人还是富人,无论奴隶还是自由人——看到上帝那伟大不可测度的救恩。如果人已经和永生的上帝有了联合,那么其余一切就只需静候其时。

基督教超越一切凡尘的束缚

由此,使徒教会向人们应许的不是黄金白银,不是尘世生活状况的改观,而是一把人们进入天国之门的锁钥。正是基督教这种在灵里的、以天国为旨归的特性才使得它具有了普世性。仅仅应许人们此世生活的福音乃受限于尘世各种条件的约束。如果基督教仅是倡导人们过一种幸福成功的此岸生活,那么人们就会由于疾病、不幸、不公或是死亡而失去所有的福乐。实际情况是,基督教倡导的生活是和上帝相联结的生活,这种生活无论是在贫困中,还是在富足中,在奴役中抑或是在自由中,在生命中或者是在死亡中,都始终有着满足与喜乐。基督徒生命的大门向所有人和所有尘世状况敞开。

无论是怎样的尘世状况,无论它是多么的卑贱与痛苦,都可以在上帝的祝福中找到意义。

国家

使徒教会在尘世面对的第三类社会关系就是国家。在此还有诸多苦楚的地方。罗马世界的政府机制有其积极性,但从总体看,它仍是一种残酷的专制体制。统治者毫不考虑被统治者的真实利益;尤其是基督徒们时刻能感受到遭受逼迫的苦楚。但就是在这样的情况下,就是在随时可能遭受不公正的待遇与迫害之际,保罗仍能写下这样的语句:“在上有权柄的,人人当顺服他;因为没有权柄不是出于神的”,“作官的原不是叫行善的惧怕,乃是叫作恶的惧怕,”以及基督徒“不但是因为刑罚,也是因为良心”必须顺服统治者(罗 13:1-7);必须要“为君王和一切在位的”祈求(提前 2:1, 2),而彼得则劝诫他的读者要“为主的缘故,要顺服人的一切制度”,并且要“尊敬君王”(彼前 2:13-17)。无论当局的立法如何不完善,人们都应在最大程度上去承认它。基督教并不倡导人们无视律法的存在。

基督教与社会服务

将人际关系置于上帝之下并非要舍弃今天称之为“社会服务”的东西。相反,它赋予社会服务以必要的基础与精神动力。只有始终意识到上帝的存在,才会给人们带来一种提升自己生命品质的永恒的展望;社会条件的逐步完善,才会给每一个人以平等的发展机会。充斥贫困与疾病的社会只会阻碍人的进步与发展。相信有未来的生命、终末的审判以及天堂和地狱存在的人才能看到这一点,他们能够意识到,生命的价值不仅存在于当下的时间里,同时也在永恒里,他们的存在不仅是为了有限的人,同时也是为了无限的上帝。

社会还是个人?

传统的基督教认为福音的首要对象是个人,人们有时会认为这是一种过时的思想,甚至对之予以谴责。有些传道人在某些领域偶尔会取得极大的成功。人们认为在现代只有“社会福音”(social gospel)才是真正有效的。而在实际中我们可以看到,有些传道

人没有什么精细的社会规划却期待取得福音事业的极大成就。人们应该吸取这个教训。尽管社会改革有其重要性,我们应时刻谨记基督教福音主义的首要目的乃是将个体的人带到上帝面前。如果离开这一点,其余的就只能有暂时的价值。人类的族群是由个体灵魂构成的;而如果社会大厦的建筑材料是“豆腐渣”的话,无论从外观看它是如何宏伟与辉煌,终有一日会轰然坍塌。

意识到自身的不足

我们可以从使徒教会的例子中学习基督徒面对社会建制时所持有的态度。早期基督徒最先认识到的一点是,在日常生活中,人们应该进一步为完善已经存在的社会机构而努力。使徒的教导中没有径直的革命性内容。他们确实对富人的贪婪进行了严厉的批判。但一个非常重要的事实是他们对富人的批判是直接针对富人发出的,而并非是在穷人当中批判富人。在使徒教会中,每一个人都要学会认清自己身上的不足,而不是寻找他人身上的错误。富人因为他们的贪婪和自私而遭致谴责,同样,穷人也听到了这样的命令,即要辛勤劳作来养活自己,正如保罗所言:“若有人不肯作工,就不可吃。”(帖后 3:10)简言之,使徒时代的基督教消灭贫富不均的手段并非要穷人起来反对富人,而是通过改变富人的心灵来实现。现代的改革运动往往与此不同,但我们不能就此而得出结论,认为使徒时代的方法完全是不可取的。

持守现存的制度

使徒的方法显然是成功的,其成就要远远高于采取暴力革命运动的方式会取得的成就。关于奴隶制就是一个很好的例子。奴隶制是与福音原则相违背的最显著的社会制度。保罗将一个逃跑的奴隶送回到他的主人那里,并对此毫无犹豫与懊悔。保罗之所以这样做,乃是遵循这样一个原则:基督徒不是要寻求自身社会地位的立即改变,而首先要学会在最大程度上担负起其社会职分。“各人蒙召的时候是什么身分,仍要守住这身分。你是作奴隶蒙召的吗?不要因此忧虑。若能以自由,就求自由更好。因为作奴仆蒙召于主的,就是主所释放的人;作自由之人蒙召的,就是基督的奴仆。你们是重价买来的,不要作人的奴仆。弟兄们,你们各人蒙召的时候是什么身分,仍要在神面前守住这身分。”(林前 7:20-24)换句话说,基督徒的自由完全不同于世上的自由;奴隶在地上是不自由的,而他在更高的、圣灵的意义之上却和他在地上的主人一样

拥有同等的自由。正是通过这种方式,奴隶也获得了尊贵的地位。很明显,在阿尼西母与腓利门的关系中,我们期望仆人与主人在基督徒灵命的培养上以及事工的开展中拥有平等的机会。

良好的社会建制将会取代腐朽的建制

从长久看来,这样的理念将会对地上的机构产生深远的影响。如果腓利门确实对他的奴仆采取了如下基督徒的态度:他在基督里“不再是奴仆,乃是高过奴仆,是亲爱的弟兄”,那么随着时间的发展,他自然会在外在的现实中也会逐步建立起在灵里已有的弟兄关系。最终的结果自然是奴隶制的废止与自由的到来,而这也恰恰是教会历史的实际进程。此外,奴隶制只是其中的一个例子而已;其他不完善的社会机构也经历了同样的变化进程。《加拉太书》3:28 中这样写道:“并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的,或男或女,因为你们在基督耶稣里都成为一了”,这恰恰揭示出社会进展的过程。历史上真正伟大的事件并非战争与革命,并非城池的攻取与帝国的摧毁,而毋宁是对这一伟大原则的揭示与实现:“你们在基督耶稣里都成为一了”——如此的词句运筹帷幄而决胜千里,并最终彻底改变世界的面貌。

第五十章 基督教与人类理智

学习材料：

路 1:1-4; 徒 2:14-40; 13:15-41; 15:1-29; 17:16-34; 18:24-28;《加拉太书》;林前 1:18-3;23;第 15 章;罗第 1-8 章

关于耶稣的事实

“使徒的教训”

早期的耶路撒冷教会从诞生之际就宣称要“恒心遵守使徒的教训”(徒 2:42)。至于使徒的教训具体是什么已无可考,但它必定包含关于耶稣言行的记载。对观福音书无疑写于在耶路撒冷亲眼见证耶稣生平的人之手。因此,教会从一开始就不仅有祈祷与敬拜的行为,也展开了查考活动。在查考过程中,上帝启用了人们的感觉、意志与理智。

教训的益处

查考耶稣言行、生平的益处是显而易见的。耶路撒冷基督徒的特有之处,将他们与周遭犹太教徒区分开来的特征就在于他们接受耶稣做他们的救主。但如果他们不认识这个人,他们又怎能接受他、敬拜他呢?如果不是亲眼所见、亲耳所闻他的言行,他们又怎能认识他呢?基督教的知识不仅仅是零散信息的集合,并非孤立的事实,而乃是关于一个活生生位格的知识。但要了解一个人,又离不开对他相关事实的了解。我们了解自己朋友的方法乃是观其行,听其言。这样的了解并非一蹴而就的,日久才可见人心,我们也只有经过长期的接触才能了解一个人的本质。早期教会对于耶稣的认识亦不例外。耶稣确实是通过圣灵启示他自身的,但为了加深人们对耶稣的认识,圣灵也通过耶稣的尘世生活让人们对于耶稣有了进一步了解。

对福音书的研究

在这一方面，早期教会的做法是我们的榜样。许多基督徒似乎有这样的观点，即与永生基督的联合和对地上的耶稣的了解无关。没有比这更离谱的错误思想了。使徒在耶路撒冷关于耶稣言行的教训具有非常明确的目标，而四福音书在今天也有着同样的目标。一个人要想和耶稣结成紧密的联合，必须要了解耶稣究竟是怎样一个人，而了解他的途径则是查考关于他尘世生活的记录。上帝其实还可以为我们选择其他的方法，但他实际上选择的是这样的方法；即便是圣灵对我们的教导也绝非脱离了福音书的叙事内容的。因此，教会不可摒弃传统的、静心的学习。如果没有将这种学习与日常生活结合起来，这样的学习就不充分；而另一方面，如果离开对福音书的查考，就无所谓对之展开充分的运用了。

对事实的阐释

基督教神学

使徒在早期的教导内容并不限于耶稣在尘世的传道生平，无疑还包括对上帝拯救的阐释。在《新约》中，尤其是保罗书信中，这一部分内容占有很大比重。保罗在他书信中最具鼓舞力量的篇章中向人们阐明基督受难和死里复活的意义所在。这些内容与《旧约》中的相关内容共同构成了基督教“神学”。

神学的价值

今天，许多基督徒对神学仍是敬而远之，他们认为神学必定是一种冷冰冰、毫无生气的东西。事实上，神学不过是对上帝的思考。每一个基督徒都必须思想上帝，因而每一个基督徒在某种程度上都需要做一名神学家。问题的关键在于他是一个好的神学家，还是一个坏的神学家。如果他满足于自己形成的观念，并以自己的意志与情感驾驭思想，他就是一个坏的神学家。不久他就会发现他所坚持的关于上帝的概念不过是存在缺陷、毫无价值的概念，从而使上帝沦为人类想象的产物。而如果他通过静心查考，从《圣经》中了解上帝，了解上帝伟大的作为，并在《圣经》中找到对上帝之作为的阐释，他就会拥有一种神学，而这种神学将成为他整个信仰生命的脊梁。拥有这种神学并不需要人有什么特殊的禀赋与技巧，我们甚至无须将之称为“神学”。表达它的语言对于

孩童来讲都明白易懂,但无论我们叫它什么,无论我们如何表达它,它都是基督教中不可或缺的东西。基督教的根基不在人多变的情绪中,而在于坚实的事实,而对于这些事实的认识与理解则不可避免地需要人们运用他们自身的理智。

理论与实践

仅靠理智的努力还不足以使人成为一个基督徒。《新约》中强调指出仅靠理智的确信是不会对人的生命产生真正影响的。如果仅有理论上的空洞信念,如雅各所说:“鬼魔也信,却是战惊”(雅 2:19)。但不能因为人单靠理智理解是不充分的,我们就可以得出理智毫无必要的结论。除非我们接受耶稣是我们的救主,否则关于耶稣的知识只会毫无益处;而从另一个方面看,只有已对他有所了解,你才有可能接受他做你的救主。

对错谬的批驳

保罗为我们做出的榜样

如果说使徒对于理智的运用与真理之建构相关,那它同样也关涉对错谬的批驳。正如保罗所言:“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 1:9),他做出这样毫不妥协的论断并不仅凭批驳,而是经过悉心的论证。保罗在《加拉太书》中通过捍卫自由恩典的福音来批驳犹太化基督徒那种抬高人类自身价值的思想。今天的许多人会认为整个论辩不过是由于神学思想上的微小偏差而导致的,但保罗的想法却完全不同。他清楚地看到宗教乃建立于事实基础之上,而事实又是凭借上帝赐予我们的理智建立起来的。由此,保罗乃是通过完全理智而认真的途径为自己因信称义的思想做辩护。

为什么需要榜样?

我们始终需要效法保罗的榜样。对于一个健全的基督徒生命来说最大的阻碍就是错误、异端的思想。坏的神学与好的宗教不可能携手共进。如果你想在正确的轨道上生活,你必须要在正确的轨道上思想。正确的思想需要理智的努力,而这在生活于现在这样一个功利主义时代的大多数人看来都是极为不屑的。然而,这样做所能获得的成果却值得我们为之努力。在福音事业的发展中,对内在理智的征服和对外在世界的征服同样重要,人的每一言、每一行都需要“顺服基督。”(林后 10:5)

世界的智慧与上帝的智慧

上帝的话语乃是人能够理解的

有些基督徒误解《哥林多前书》1:18-30 有关基督教信息的“愚拙”与世界的智慧相对照的内容,他们从这里得出的结论是,人们应该在宗教领域内彻底放弃对理智的运用。这样的推论完全是不正当的,它扭曲了保罗的原意。保罗在这里质疑的是那种企图通过人类的理智来实现拯救的途径;今天的基督徒则强调在理解上帝之言的过程中应拒绝运用人类理智。当上帝向我们言说,我们必然要尽我们所能去理解其话语,也必然会运用我们的理智以及我们的心灵。上帝赐予我们思考的能力,我们在领受上帝之言的时候必然也会运用这种能力。

上帝之灵启示了上帝

保罗在说出刚才我们提及的那一段话之后,进一步论及上帝的智慧,只有灵命成熟的基督徒才可领受这一点;而关于这种智慧他在书信中举出了很多范例。人们不能单凭理智获取这种智慧,它需要人纯净的心灵,并首先需要上帝的圣灵(林前 2:11, 14-16)。

上帝的灵与人的能力

上帝之灵非但不会破坏,反而会激活、提升人的禀赋。人类拥有的禀赋之一就是智力。因而基督徒对理智的运用是至关重要的。上帝有时确实可以通过无知的人实现崇高的目的,但不会使用甘愿无知的人。上帝并不需要人有超常的禀赋,但他要求我们尽可能地发挥我们现有的能力。

基督教与文化

如果说体魄的康健与力量以及同伴之间的友情在基督徒的生命中是有益的,那么理智的恩赐也不例外。最能显示人类能力的东西就是人的理智。愚夫之力不值一提,现代巨大成就的取得靠的不是蛮力而是理智。如果人的生命真是以上帝为根本归宿——如果上帝并不是要破坏人的力量,而是要合理的发挥出人的力量——那么这一原则势必要运用于人类理智领域之内。

人类理智的范围不应限制得过于狭小;人类理智的逻辑、认知能力应该包含想象与

美感在内。一言以蔽之,我们必须面对“文化”与基督教的关系问题。对现代教会而言没什么问题比这个问题更为严峻。一个强大的文明在现代建立起来,但它在很大程度上脱离了福音。日益蔓延与强盛的理智力量使教会面临极大困惑。这一现状要求基督徒充分调动自己的理智能力。人们要么将现代文化看作罪恶的存在而予以摒弃,要么就发挥出其对福音的有益的一面。我们绝不能忽视这样一个强大的力量。如果我们要在现代文化本身中找寻其意义,这文化就只能成为福音的绊脚石;而如果将之看作是敬拜上帝的一个手段,那么它就是一种福乐。现代思想中无疑有很多是对福音持否定态度的。我们对它必须持扬弃的眼光,摒弃其消极的一面而汲取其有益的一面,但总之我们不能对之视而不见。现代文化是一股强大的势力,或是福音的朋友,或是福音的死敌。要充分发挥其有益的一面就必须采用取其精华、弃其糟粕的手段,对其进行细致甄别,而这则需要人们发挥其理智的力量。从这里我们可以看到现代教会的一个重要职责。人们不应摒弃悉心的考察,真正从基督里领受到上帝之爱与祝福的人必须要把自己在上帝里的经验与现代世界的文化结合起来,只有这样,基督才可以成为世界各地的、以至人类生活各个领域内的主。教会不仅要吸取每一个人来到她当中,而且是要每一个人都完全地进入她当中。即便是这一国度的外在进步也需要人们理智的努力。如果人们的思想从逻辑上根本不能接受福音,他也绝不可能为基督教的真理所折服。错误的观念是福音进入人们生命的最大障碍。而没有人们在理智上的努力,就不可能消泯这些错误思想。

当然,单凭这些努力还是不够的。没有一个人仅通过论辩就能接受福音,只有圣灵的更新之大能才起关键作用。圣灵乃是凭着自己的意愿起作用,他会选择恰当的时机和方式发动基督徒的理智能力,以便为他那充满恩典的降临做好准备。

第五十一章 基督徒未来的盼望与现世的财富

学习材料：

徒 1:6-11；2:1-36；罗第 8 章；林前第 2 章；3:16, 17；第 15 章；林后第 3-5 章；加 5:16-26；腓第 1 章；帖前 4:13-5:11；帖后第 2 章；彼后 3:1-13；《启示录》

现代风行着一种以现世生活为宗旨的宗教态度，世俗生活条件的提高成为人的主要目标。这样的倾向与使徒教会时代的基督教完全不同。使徒教会具有浓郁的彼岸旨归。使徒们留给我们的财富并非是要人们追求此世生活的舒适，而乃是进入天国大门的锁钥。

世界的终末与旨归

《新约》中仅向人们揭示出世界终末情形的轮廓。除非通过微言大义式的解读方式我们很难从中看到细节内容，但这样的解读又与作者的原意相悖。比如说，有人认为存在两次复活，首先是死去的基督徒之复活，之后还有其他人的复活；对基督在地上统治千年的期盼曾经是一种非常普遍的观念。我们对于这种信仰不能随意地否定，因为这些观念来自于《新约》的某些内容，而根据这些内容确实有可能得出那样的观念，但从总体上看，它们至少是值得我们质疑的，尤其是从预言的真实本质来看更是如此。上帝向我们启示的并非是满足我们好奇心理的具体细节，而是一些可以决定我们生命本质的基本事实。

那些与世界的终末相联的基本事实包括基督的复临，死人复活，最后的审判以及对恶人的永罚和对信基督之人的祝福。这些事实之间并非孤立存在的。《圣经》已经充分彰显了这些事实所具有的属灵意义，但虔诚的《圣经》读者必须警惕步入误读的误区。

基督的复临

在基督升天的时候,使徒们伤心地定睛望天,“忽然有两个人,身穿白衣,站在旁边,说,加利利人哪,你们为什么站着望天呢。这离开你们被接升天的耶稣,你们见他怎样往天上去,他还要怎样来。”(徒 1:10, 11)因此,基督徒的盼望从一开始就植根于教会之中:耶稣会再次降临!

这一盼望贯穿使徒时代之始终。耶稣的离去只是暂时的,当下的时代将会被一个荣耀的时代所取代,在那时,上帝的子民将承袭上帝应许他们的产业。保罗这样描述帖撒罗尼迦基督徒归信主的情形:“你们是怎样离弃偶像归向神,要服事那又真又活的神,等候他儿子从天降临,就是他从死里复活的,那位救我们脱离将来忿怒的耶稣。”(帖前 1:9, 10)在这一段话中,对基督复临的盼望与独一上帝的信仰以及对复活的信仰是并列的,它们共同构成了基督徒信仰的核心内容。

时候与日期都在上帝的手中(比较帖前 5:1 与徒 1:7),我们不知道基督会在什么时候到来。但这种不确定性恰恰使我们对终末的盼望饱含张力。早期很多基督徒都相信在他们的有生之年可以等到基督复临,帖撒罗尼迦的基督徒之所以感到沮丧是因为他们中有人在基督还没有复临之前就已经离世了。为了消除人们内心的沮丧,保罗解释说,基督到底是在一个人生前还是死后到来并无什么差别,死人也会从坟墓中复活,所有的人最终都会来到主的面前(帖前 4:13-18)。

肉身复活

基督徒的盼望之实现绝不限于灵魂的不朽,使徒们明确宣称肉身也会复活。保罗在《哥林多前书》第 15 章为复活的教义做了翔实的辩护,他显然是在和希腊的灵魂不朽思想做辩论。蒙福之人最终不会是没有肉身的灵魂,灵魂之上必定会穿上真正的肉身的外衣(林后 5:1-10)。但肉身复活之际必定与原先在地上的形式不同;“血肉之体,不能承受神的国”(林前 15:50),我们“都要改变”(林前 15:51)。这一形式的转变使得使徒关于未来的教训与后来那些在教会历史上产生不良影响的唯物主义观念划清了界限。未来的生命,正如耶稣自己的教导(太 22:30)那样,将会和现在地上的生命有天壤之别。那时的人不会再有地上的情感与欲望。到那时,我们卑贱的肉身将会焕然一

新,将会闪烁出基督身上的荣耀(腓 3:21)。基督徒生命的基本素质,那能够转变以及提升人之生命的天上的福分,是人们对最终圣洁的盼望。使徒展现在人们面前的天国没有一点瑕疵;基督徒的盼望具有高度的道德意义;基督徒寻求的不是个人的享乐与愉悦,人的根本旨归乃是荣耀上帝,并在他之中得到永恒的喜乐。

审判

使徒教会在基督徒的盼望中所表达出的那种喜乐只有在充满畏惧与黑暗的背景中才能为人所理解。对于早期基督徒来说,基督的临现是令人畏惧且能带给人无限喜乐的事情,正是由于我们失去了那种畏惧感,我们才难以体验到那种喜乐。使徒依据耶稣的训导,确信世界终末之际乃是最终的审判到来之际。“因为我们众人必要在基督台前显露出来,叫各人按着本身所行的,或善或恶受报。”(林后 5:10)这样的期盼对于苏醒的良心而言是令人充满敬畏之情的。没有盼望的人是沉沦于罪中的人,处于上帝的愤怒之下。现在上帝的愤怒还是隐蔽的,但到终末的日子到来之际,就不再有任何隐蔽,不再有任何理由。人将会接受审判,永恒的毁灭必将来临。我们不要再欺骗自己了。世界的衡量标准在审判日将不再有效。只有在上帝的恩典中、在他赐给我们的救主中才有盼望。感谢上帝,这一盼望是有确实保障的!

过渡阶段

我们不应忽视一个细节。基督徒在死后到最后的复活之间会怎样过渡,使徒是如何教导的?《新约》关于这一点并没有过多的言辞,但至少向我们表明,信仰者即使是脱离了他的肉身存在,他也是与主共在的(林后 5:8),而死亡之后就是与基督在一起(腓 1:23)。从总体上看,使徒关于这种“过渡阶段”的训导在《威斯威斯特小要理问答》第 37 条中表述得最为完善:“信徒死时,他们的灵魂在圣洁上达于完全,并且立刻进入荣耀里;他们的身体仍旧与基督联合,暂时安息在坟墓中,直到复活之时。”但在死亡之际即刻就进入福乐世界的盼望并不能抹煞复活的重要性。肉身的复活是必要的,“在充分以上帝为乐中完全蒙他赐福,直到永远。”(第 38 条)

盼望与财富

使徒对比了人盼望里的生命与眼见的生命(林后 5:7; 罗 8:24, 25)。前者现在由教会引导, 后者必将随之而来。我们现在虽眼不能见基督却仍然爱他(彼前 1:8), 但终有一日我们可以亲眼见他(约一 3:2)。乍一看, 早期基督徒的态度与犹太人并无两样, 犹太人认为世界在罪恶的势力中痛苦呻吟, 而真正的解脱完全存在于未来之中。由此可见, 教会从一开始就充满了活跃的生机与胜利的喜悦。

关于这一点的解释是, 基督徒在某种意义上已经获得了救赎。现实世界确实仍沉沦于罪恶之中, 但基督徒却不属于罪恶世界的公民(加 1:4)。基督已经将他们从黑暗的权势中解救出来(西 1:13), 他们已经成为天国的公民(腓 3:20)。天上的法官已经宣称他们为义人, 无罪的判决也已经下来, 他们不再被定罪。对于真正的信仰者而言, 最后的审判是确凿无疑的。换句话说, 基督徒所获的拯救不仅是一种鼓舞人心的盼望, 同时也是他们当下拥有的财富。

因此, 在使徒教会的历史上始终贯穿着两个张力, 而这两个张力的联合构成了初代教会最深刻的特质。首先就是盼望的张力。门徒们看起来好像已经等不及主的显现了。在保罗的眼中, 全体造物都在哀哭与呻吟, 只有在它们全体都被解救出罪恶的捆绑, 获得作为上帝儿女的荣耀之后才能结束这种悲惨的境域(罗 8:21, 22)。当下的时代是充满苦楚的时代, 也是热烈盼望的时代(罗 8:18, 19)。然而, 从另一方面看, 使徒教会又在当下充满着喜乐, 他们表现出来的就好像是他们已经获得了福乐。在这个时刻, 基督徒正在盼望得着上帝儿女的名分(罗 8:23), 而在那个时刻他们看起来又已经承袭了上帝的产业(加 4:1-7)。此时基督徒说要披戴耶稣基督, 就好像这是尚未实现之事(罗 13:14), 而彼时又说凡是受洗之人就已经披戴上耶稣基督了(加 3:27)。这只是其中的一些例子, 但也足以表明在使徒看来, 基督徒获得的拯救既是当下的“已然”, 又是将来的“尚未”。

圣灵

矛盾是明显的。上帝的圣灵可以解释这一矛盾。根据使徒的教训, 基督徒仍在与苦难和罪恶争战, 而战争已经取得了胜利。耶稣在他升天之日就离开了他的门徒, 而他

并未曾向人们启示他会在何时复临。但他却向人们做出了一个可以直接实现的应许，他在升天之前对门徒说：“不多几日，你们要受圣灵的洗”，“圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力”（徒 1:5, 8）。拥有圣灵的教会并非坐待拯救降临的教会，而是已经得赎的教会。圣灵就是促使人转向基督的力量，是人信仰的生发者，而有了信仰的恩赐，必然会结出丰盛的果实。基督徒在未来的盼望与当下的财富之关系在《以弗所书》1:14 中已得到阐释，圣灵被说成是“我们得基业的凭据”，是最终之福乐的先期显现。人们还有很多盼望，现在的世界沦入邪恶之中，即便是在基督徒身上也还潜伏着罪恶，要得到最后的荣耀还有很长的一段路要走。然而，虽然我们还未得到最终的福乐，我们也无需在黑暗中去找寻它，因为我们已经率先品尝了它的滋味。在那神秘的、充满爱的力量的上帝之灵里，在它对我们潜移默化的改造当中，已经使我们最终得胜，我们不再有任何畏惧。上帝已经在我们身上作工，并终将在耶稣基督到来之际使我们得以完善。

第五十二章 回顾：基督教的第一个百年

当这本书走到尾声的时候,使徒教会的宝藏之门已经在我们面前一览无遗地敞开了。我们在对上帝的服侍中也应具有同样的丰富性。效法使徒的榜样才可使教会的生命免于片面性。

教会与她所传达的讯息

使徒教会与周遭世界有明显的界限。这一界限在腐朽的外邦人世界中尤为清晰,甚至在犹太人当中也极为明显。早期的基督徒尊崇基督那唯一的主权,这让他们成为一个独特的群体(本书第四十章)。但正是这一独特的群体给世界带来了一个礼物。这个礼物是一个讯息,这就是耶稣基督的十字架与复活。十字架使人的罪愆得到赦免,而复活使人获得了新生。接受这个讯息就意味着与永生的上帝结成了亲密的契合关系(第四十一章)。

恩典之路

人与上帝的契合乃是经由某些途径实现的。通过阅读《圣经》与聆听使徒的教训可以揭示上帝的本质以及他给人拯救的特质。《圣经》中的话语通过宗教仪式实现出来,彰显出福音的现实力量(第四十二章)。祷告实现了人与上帝的契合,给人带来永不停息的力量(第四十三章)。聚会则彰显出教会内弟兄姊妹的亲密关系(第四十四章)。

教会里的服侍事工

弟兄姐妹的现实需求是不容忽视的,爱只有在解决物质困苦之中与在灵命服侍中才能得以表达(第四十五章)。各种服侍的事工,以及整个的教会生命,都在“长老”构成的组织下得到了推进发展(第四十六章)。在使徒的带领下和圣灵的引导下,福音在外

邦迅速地传播开来(第四十七章)。

圣灵里的生命

内在的发展与外在的扩展保持着一致的步履。圣灵的大能战胜了人罪恶的情欲(第四十八章),并改善了人际关系(第四十九章)。人的理智能力推动了基督教神学的发展(第五十章)。我们已经为最终在天国的完满作了预备,到那时人们不仅经由信心,而且也能透过眼睛见到耶稣。圣灵已经为我们得到完满的救赎做出了应许(第五十一章)。

历史的教训

这就是使徒教会最显著的特征。这一教会仍然充满着生命力,在她身上,灵里的血脉相传将我们与耶稣所差派的人联结起来。世易时移,总有新情况、新问题产生,但丧失的世界仍然需要这同一个讯息。今天,我们需要信心,不信与错谬使我们无所适从,冲突与仇恨使世界处于危险的边缘。我们只有一个盼望,但一个盼望便已足矣,因为这个盼望是信实的。上帝从未遗弃过他的教会,而他的应许也永远不会落空。