

增刊

圣经神学

BIBLICAL THEOLOGY

复活 与救赎

(Richard B. Gaffin, Jr.)
小理查德·伽芬 / 著 李树斌 / 译
对保罗救赎论的研究



复活与救赎：对保罗救赎论的研究

古道译丛·圣经神学

作者：小理查德·伽芬

译者：李树斌

出版：经典传承出版社有限公司

地址：香港观塘巧明街 111 号富利广场 2103 室

电邮：CCPHservice@hotmail.com

发行：基道出版社

香港沙田火炭坳背湾街 26 富腾工业中心 1011 室

电话：(852)2687 0331

Website: <http://www.logos.com.hk>

承印：永望文化事业有限公司

字数：112 千字

版次：二〇一九年八月初版（简体）

版权所有 请勿翻印

Resurrection And Redemption: A Study In Paul's Soteriology

Author: Richard B. Gaffin, Jr.

Translator: Li, Shubin

Published by: Christian Classics Publishing House Limited

Rm 2103, Futura Plaza, 111 How Ming St, Kwun Tong,
Hong Kong

E-Mail: CCPHservice@hotmail.com

Copyright ©1978 Baker Book House, Second edition 1987

Presbyterian and Reformed Publishing Company

1st edition, August 2019

ISBN: 978-988-79401-3-5 (simplified scripts)

All Rights Reserved.

前 言 / 1	
第二版序 / 5	
第一版序 / 7	
引 言 / 9	
第一章 方法论的考量 / 2	
第二章 基督复活在保罗救赎论中的地位： 中心主题和基本架构 / 19	
第一部分 基督的复活与信徒将来的复活 / 22	
哥林多前书 15:20-23 / 22	
歌罗西书 1:18 / 26	
哥林多前书 15:12-19 / 31	
哥林多后书 4:14 / 33	
第二部分 基督的复活与信徒已然经历的复活 / 34	
以弗所书 2:5-6 / 34	
歌罗西书 2:12-13; 3:1 / 38	
罗马书 6:3-6 / 40	
加拉太书 2:19-20 / 51	
联合到底意味着什么 / 52	
概要和小结 / 60	
第一和第二部分的总结 / 62	

第三部分 圣父的主动和圣子的被动 / 65

第四部分 圣灵的施动 / 71

罗马书 8:11 / 71

圣灵、能力、荣耀、生命 / 74

圣灵的位格 / 78

结论 / 83

第三章 基督复活在保罗救赎论中的地位：

主题的发展 / 85

第一部分 基督的复活 / 88

哥林多前书 15:45 / 88

哥林多后书 3:17 / 108

罗马书 1:3-4 / 115

使徒行传 13:33 / 137

第二部分 作为基督救赎工作的复活 / 139

立嗣 / 143

称义 / 145

成圣 / 153

得荣耀 / 155

小结 / 156

第三部分 与基督一同复活 / 157

结论 / 167

参考文献 / 181

经文索引 / 185

人名索引 / 193

主题索引 / 199

前 言

我十分荣幸能够在此推荐理查德·伽芬博士这一研究 [5]
保罗神学的开创性著作的更新版。这本书富有洞见，极具
启发意义。我很高兴此书将要再次出版，以供应新一代学
者、牧师和教师的需要。伽芬博士的著作值得深入研读，
有如下几个理由。

第一，他是一位细致和忠心的新约解经家。所有严肃
的神学生在处理圣经文本的时候，都面临一种持续的挣扎，
并对此深有体会：他必须高度自律，格外谨慎，竭力去发
现经文原本要说的意思——换言之，要让经文自己说话。
在这一方面，伽芬博士无疑是一位可靠的向导与楷模。他
著作的每一页几乎都在证明这种挣扎的成果；他不遗余力
地要让圣经成为它自身的诠释者（以经解经）。就其努力达
到的程度而言，《复活与救赎》所具有的宝贵价值，甚至远
远超过了其内容本身。这本著作应当被视为殚精竭虑、呕
心沥血的学术成就的典范。

第二，伽芬博士的著作体现出他是一位阅历丰富、充满热情的保罗研究学者。他对于教会承担的独特角色——做复活的基督的见证人（徒 26:16；林前 9:1，15:8）——有敏感的体认；这一角色也是大数的扫罗被呼召去承担的。作为伽芬博士的同僚，我感到特别愉快的一件事情，就是能够在第一时间观察到，他在保罗神学领域的教导，对他的学生们产生了深远的影响。读者从本书中可以品尝到这些教导的味道。

第三，本书的研究立足于备受尊重的旧普林斯顿神学院和威斯敏斯特神学院的优良传统，充分认识到圣经解释与圣经神学对于构建系统神学的重大意义。特别来说，《复活与救赎》对于改革宗神学中“救赎次序”（*ordo salutis*）的传统架构提出了一系列重要而深刻的问题。

然而，伽芬博士绝不是一个“传统信仰破坏者”（*iconoclast*）。他的研究是在学术工作中彰显保罗精神的典型。他所寻求的，是透过与历世历代上帝子民的团契交通，来理解福音的广阔维度（弗 3 章）。

第四，伽芬博士令人印象深刻地展示了他的研经进路，
[6] 表明了复活的基督无论是在救赎的成就上，还是在救赎的施行上，都占据中心地位。他的研究强调了一个千真万确的事实：唯独在基督里，我们才能享有称义、成圣、立嗣、得荣耀等各样属灵的福气（弗 1:3）。

当代福音派的教导中存在一些严重的偏差。其中之一

是倾向于只传讲福音带来的好处，并将这些好处与作为恩惠施与者的耶稣基督割裂开来。由此带来的结果是：救恩与基督的主权（Lordship）之间发生了分离。这样的倾向完全扭曲了我们的信仰先辈们所持守的纯正福音性教导。后者强调说：我们所宣讲的，是包裹在福音内的基督；人只有信奉祂才能得救。在本书中，伽芬博士指引我们回归到这个重点。他阐释了复活就是基督自身的称义、立嗣、成圣和得荣耀，这不禁使我们回想起加尔文的名言：“我们的整个救恩和其中的所有部分都涵盖在基督里”（《基督教要义》第二卷，16章，19——该部分的所有内容都与此相关并值得借鉴）。因此，耶稣基督的中心地位应当成为所有注意力的焦点；祂是我们的救主，我们也在祂里面领受丰盛和完全的救恩。

《复活与救赎》对系统神学提出了令人兴奋的挑战，并依据圣经对其传统的教义构建进行了评估。这本著作也对教会讲台提出了挑战，激励牧者去更全备地传讲“耶稣与复活的道”，正如保罗当年所做的（徒 17:18）。要达成这一目标，仅靠复述本书呈现的论点是远远不够的，我们需要通过富有想象力的思维，将其中的洞见转化为以基督为中心的讲道，用于塑造基督徒的信仰经历。

我推荐这本书也是出于我个人对作者的仰慕之情。对于认识伽芬教授的人们来说，无论他们将他视为一名基督徒、学者、教师还是朋友，都无一例外地对他的人品和见

识给予了高度的评价。诚实正直是他为人和治学的标记，而这一标记清楚地印刻在本书的字里行间。

辛克莱·傅格森(Sinclair B. Ferguson)

威斯敏斯特神学院

费城，宾州

第二版序

本书是对《复活的核心性：保罗救赎论研究》（*The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul's Soteriology*, Grand Rapids: Baker Book House, 1978）一书的重印，对首版作了一些微小的改动，并修正了排版和页码上的错误。之所以决定改回原初的博士论文的题目，是因为考虑到该题目能够更好地反映本书的内容。另外，有一些读者（至少有一位评论家）被“核心性”一词所误导。他们觉得这个词暗示了在基督的死亡和祂的复活之间存在某种张力，似乎在宣称前者对保罗而言并不具有像后者一样的中心地位。这显然不是我想表达的意图。当我聚焦于复活主题的时候，我希望能够做到保持平衡，正如加尔文就此平衡所作的犀利表达：“因此，我们要留意，当圣经只提到基督的死时，我们同时要明白它包含与基督的复活相关的一切。反之亦然，当圣经只提到基督的复活时，我们要明白，它包括与基督的死相关的一切。”（《基督教要义》第二卷 16 章，13）

本书的绝大部分内容似乎不需要作明显的修订。很遗憾，有一些读者表达了对某些细节的兴趣，但我没有将回应附加到书中，对此我表示歉意。我也没有将本人和詹姆斯·邓恩（J. D. G. Dunn）的观点所作的互动交流加入书中。虽然我并没有最终定论，但随着时间的不断流逝，我越来越深信在本书结论部分对救赎次序所作的观察基本上是正确的。

对于长老会和改革宗出版社为本书的再度面世所付出的心思和努力，本人深表谢意。

小理查德·伽芬(Richard B. Gaffin, Jr.)

威斯敏斯特神学院

费城，宾州

1987年1月

第一版序

本书标题为《复活与救赎：对保罗救赎论的研究》，最早[9] 于是于1969年，本人在攻读神学博士学位期间，递交给威斯敏斯特神学院学术委员会的毕业论文。为了应对出版的需要，我对原稿作了彻底的重新编写，但其实质内容并未作太大改动。来源于二手资料的外文引述都已翻译为英文。偶尔，脚注中原有的一些涉及外语文献的摘录，抑或普通读者不太能接触到的著作，被酌情删除。对圣经原文的引用被控制在最低频率；即或有出现之处，对于不熟悉原文的读者来说，并不会影响他们跟上讨论的思路和节奏。参考书目也经过了大幅度的压缩。

自论文写成直到如今，虽然出现了一些与本书主题相关的学术文献，但在我看来，尚没有对本书的整体内容作出根本性修改的必要。我强烈地意识到本书结论部分所提出的某些观点具有试验性质，需要得到进一步的扩展和澄清。但这样的扩展研究应另行撰文探讨为佳。

贝蒂·史蒂文森（Betty Stevenson）女士和桃乐茜·克

里克（Dorothy Krieke）小姐打字输入了全书的手稿，我在此向她们致谢。

小理查德·伽芬（Richard B. Gaffin, Jr.）

威斯敏斯特神学院

1977年12月

引言

对圣经的诠释从来不是在真空里面发生的。诠释者一方所持有的各种背景要素会不可避免地积极参与其中，并对诠释过程产生决定性的支配作用，尽管这种支配的痕迹并不总是能被辨认出来。有两个因素塑造了本书的总体研究方向，并显著地影响了其中涵盖的重点。 [11]

(1) 一直以来，改革宗神学视其自身为保罗思想的代言人。较之其他传统而言，改革宗神学对于使徒教导中蕴含的深层动机和趋向有更敏感的觉悟，并且在表述这些动机和趋向的时候更为和谐一致。然而，在改革宗神学的发展过程中，对于保罗论到耶稣复活的文字，却尚未发掘出其教义层面的独特意义。有两种原因结合起来，可以解释这种状况。一方面，通常认为保罗明显的关注点是在救赎论领域，即如何将救赎工作施行（应用）在个别信徒的身上。围绕法庭概念的教导，尤其是因信称义的教义，被认

为是保罗神学的中心。换言之，人们一般通过救赎次序¹的视角来作为进入保罗教导之架构的途径。另一方面，在基督论领域或救赎之工的成全方面，教义神学的思考几乎全部都聚焦于基督的受苦和受死（作为赎罪祭来理解）。对复活的兴趣在很大程度上仅限于支取其护教上的价值，以及对信心的激励作用。系统神学家们对于复活的注意力是相当有限的：当复活仅被认定为基督高升状态的初始阶段时，

[12] 复活被看作是印证了基督之死所做成的救赎工作的有效性，并为这一救赎工作在罪人身上的施行做好了预备。²

（2）另一个支配性的因素，是直到最近才被改革宗圈子渐渐接受的圣经神学的研经进路。这种接受上的延迟无疑是由以下事实造成的，即圣经神学的研经方法最初是和

-
- 1 在本书中，“*ordo salutis*”（救赎次序）这一表达并非是按照早期改革宗神学家所采纳的广义的理解来使用的，而是按照后期演变而成的惯例，其定义指的是如何将救赎工作施行或应用在个别罪人的生命经历中。
 - 2 本段的陈述是概论性的，因此需加以限定和补充；然而，作为概论，它们绝对具备分量和有效性。确实，改革宗神学不像路德神学那样因片面的保罗主义而饱受诟病。比如说，改革宗神学从未宣称过因信称义是正典的标准。关于保罗神学，改革宗认为最重要的观念是上帝恩典的归算性称义，这是从其神学根基而来的。上述有关基督论或救赎成全的评论的正当性，只要细读一些有关教义的经典作品便可得知。Charles Hodge, *Systematic Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1893), vol.2 用了四页讨论复活 (pp.626-630)，跟冗长地论述救赎作出对比 (pp.464-591) W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, n. d.), vol. 2, 直接从对“替代性救赎” (pp.378ff.) 的讨论转到“重生” (pp.490ff.)。B.B. 华菲德 (B.B. Warfield) 在这个领域的主要著作唯独聚焦于基督的死，认为这就是救赎 (*Biblical Doctrines* [New York: Oxford University Press, 1932], pp.261-297.)。Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959) 中的进路跟 Hodge 很相似，在对复活的简短讨论 (pp.346-349) 后，他进入到对赎罪的冗长论述 (pp.361-399)。亚伯拉罕·凯波尔的进路，*Dictaten Dogmatiek, Locus de Christo, pars secunda* (Grand Rapids: B. Sevensma, n. d.), 3:109-114, and Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:425ff. 跟这个普遍的模式没有明显差异。传统改革宗教义中，救赎的成全等于赎罪，这在 John Murray, *Redemption—Accomplished and Applied* 的首句中体现得再清楚不过了：“救赎的成全是跟通常所称‘赎罪’有关的。” (p.13; cf. 序言的首句)

我之所以指出上述对赎罪的关注，目的并不是要挑战如此论述的有效性和必要性，也不是要质疑因此而得出的结论。我只是想说，对基督之死的关注是与对复活的忽略同时存在的。这并不是说改革宗神学就复活缺乏洞见，例如，Berkhof (p.349) 这样写道：“更为重要的是，复活作为组成元素进入了救赎的工作中，因此也进入了福音的工作。”但是这样的观察并未进一步展开，复活也未能有效地进入救赎的架构。

理性主义的立论前提捆绑在一起使用的，并且不可避免地沦为后者得心应手的工具，用来否认圣经的神圣来源与和谐一致。³ 不过，正统派的学者们开始逐渐意识到，圣经的 [13] 启示是一个以有机性的方式展开的过程，是作为一个历史展开的。因此这就意味着：根据每位圣经作者在这个历史中各自的地位（或者说，按照其各自的贡献）来看待他们，这种研究方法不仅是令人向往，而且是十分必要的。在改革宗的诠释传统之内，只有两位学者按此方向作了相应的尝试；他们将保罗的教导作为一个明确的整体单元进行了全面的考察。其一是魏司坚（Geerhardus Vos）对保罗的末世论的研究，⁴ 其二是赫尔曼·李德博（Herman Ridderbos）最近出版的著作。⁵ 以下本书中将会多次引用他们二人的研究成果。这里我们所关注的是他们在观念构建上的重要性。

两位学者以各自独立的研究，⁶ 得出了一致的基本结论，可谓殊途同归。进一步而言，这个结论代表了一个标志性的转变，打破了传统改革宗在保罗诠释领域的共识。保罗教导的中心点不再是因信称义的教义，或救赎次序中的任一环节。取而代之的观点是：保罗的首要关注体现在救赎历史（*historia salutis*）中，特别是这部历史如何在基督的

3 Cf. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerheid*, 3:167-170, 401-405. 现代圣经神学崛起所需的素材在 W. G. Kümmel 在 *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, trans. S. M. Gilmour and H. C. Kee (Nashville: Abingdon, 1972), pp.98-107; cf. 和 O. Betz 在 *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Abingdon), 2:432-437 中得到合宜地收集和编辑。

4 *The Pauline Eschatology*. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1930). 这部作品最早写成于 1930 年，之后有过几次再版。

5 *Paul: An Outline of His Theology*, trans. J. Richard DeWitt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975). The Dutch original appeared in 1966.

6 李德博知晓魏司坚的著作，但是在自己的书中对其引用极少。

死亡和复活中达到了末世性的实现。

从魏司坚的著作来看，这种方法论上的转变并不是立刻就显而易见，尽管该书的标题是《保罗末世论》。这个标题对传统的读者可能会产生误导，因为他们通常是以系统神学的教义分类法来理解“末世论”；他们期待看到的是和将来的基督再临有关的“末后之事”的专门研究。然而，魏司坚想要表达的意思更多。在该书第一章他写道：“展开使徒的末世论思想意味着全面阐明他的神学。”⁷ 然后他花了几乎整章的笔墨来揭示保罗思想的基础和基本架构。该书的第二章含蓄地拒绝了以下概念，即传统上认为救赎次序（或其中的某一特定方面）是保罗关注的中心。魏氏从更广阔的末世论角度来看信徒在当下的现实经历中所体验到的救赎恩典，并且视这些救赎恩典的经历为末世的实现（realization of the eschaton）。

李德博持类似的观点，宣称有一个救赎历史的导向或末世论的导向，在支配着保罗的思维：

[14] 保罗全部的宣讲，必须放在这个宏大的救赎历史的框架之内来理解；保罗思想的所有组成部分都在其中各安其位，并且有机性地凝聚在一起……当我们从这个（末世论的或救赎历史的）关键视角入手，并以这个共同特性来作参照，就可以理解和透视保罗教导中的每一个单独的主题，以及这些主题是如何彼此联络、成为一体的。⁸

⁷ *Eschatology*, p.11; cf. p.28.

⁸ *Paul*, pp.39, 44.

上述观点在其著作中被一再重申。⁹ 此外，李德博明显意识到，他在表达一个新的重点，至少就其本人所站的传统立场而言。他刻意在措辞上对“救赎历史”和“救赎次序”（*heilshistorisch/heilsordelijk*）作出了区分；在许多段落中他反复强调使徒的关注点是前者（救赎历史），而不是后者（救赎次序）。¹⁰

有鉴于保罗书信一直以来在改革宗救赎论（尤其是救赎次序的教义）成形中的支配性、基础性地位，我们不难发现，以上二者对保罗思想的重新评估将会引发极其深远的教义层面的后果。其中对本研究特别重要的一点是：魏司坚和李德博关于保罗基本观念的相同结论，导致他们对基督的复活在保罗教导中的核心地位有了全新的、深刻的认识。李德博认为，在保罗的思想中，耶稣的复活是救赎历史的中心事件。¹¹ 相应地，耶稣的复活也成为保罗讲道的中心。¹² 保罗的末世论（这就是他的神学）更确切地讲，可以称为“复活—末世论”。¹³ 魏司坚的研究则更具洞见。他致力于发现“隐藏在复活后面的宗教和教义原则”，并花了很长的篇幅来展开以下的论题，即：“保罗首先将复活作为根基性的基督教教导的焦点，然后围绕这个焦点建立了信仰的完整体系，并对其充分阐述、发扬光大。”¹⁴

9 Cf., e.g., pp.49, 65, 162, 208, 429f., 516.

10 Pp.14, 63, 173f., 205f., 211; cf. pp.45f., 91, 214ff., 221f., 268f., 365, 378, 404f., and cf. H. Ridderbos, *When the Time Had Fully Come*, Pathway Books (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp.47-59.

11 *Paul*, pp.55.

12 *Ibid*, p.537.

13 *Ibid*, p.57.

14 *Eschatology*, pp.147f. 强调字为魏氏所加。

以上我们介绍了两种因素，一是传统改革宗系统神学
 [15] 对基督复活教义相对忽视，二是近期兴起的改革宗圣经神学在保罗如何看待复活这一问题上的重新关注。这两种因素结合在一起，为我们考察复活在保罗救赎论中的地位界定了范围。以这样的方式接近主题使某些限制成为必要。我们关注的焦点是：从保罗的视角来看，复活具有什么教义层面的意义？复活在救赎上有什么显著的效力？在救赎的施行上有什么特别的功效？这意味着一些本身非常重要的题目，比如复活身体的性质，空坟墓的问题，或围绕保罗教导中复活思想的发展产生的争议——只有当它们与上述核心问题有关联的时候才会被进一步讨论。

为了与本书中的基本观念保持一致，笔者会将注意力主要集中在改革宗学者对保罗的诠释上，但来自其他宗派传统的学术观点并不会被忽视。然而，即便将视野扩展放大，可以找到的文献资料也是相当有限的。对此现象的主要解释无疑来自于以下事实，即和改革宗神学的立场有密切渊源的见解已经产生了非常广泛的适用性。自安瑟伦时代以来的西方神学，特别是在教义思考的领域，将绝大部分（如果不是全部）精力都集中于考察基督的死亡。对此重点的强调继而支配了西方神学对保罗救赎论的进路。¹⁵ 总而言之，保罗是如何把复活的拯救性意义作为一个单独

15 Cf. M. Barth and V. H. Fletcher, *Acquittal By Resurrection* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), p. v: 值得注意的是，就基督十字架事件的基本维度而言，虽不同于东方神学传统，西方神学采用了更为广阔的历史视角，申明基督“第三日从死人中复活”，却依然更侧重祂钉十字架的部分。A. M. Ramsey, *The Resurrection of Christ* (Philadelphia: The Westminster Press, 1946), pp.117ff.; G. C. Berkouwer, *The Work of Christ*, trans. C. Lambregtse (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp.192f.

的主题来看待的，有关这一题目的研究成果，仅限于在不同期刊上发表的几篇较短的文章而已。罗马天主教学者斯坦利（D. M. Stanley）所作的长篇研究是一个例外。¹⁶ 与该主题相关的材料当然也散见于大量的解经书、各种新约神学和保罗神学的论著，¹⁷ 以及一些探讨使徒保罗思想的篇幅较长的专题论文。这里有必要重申，魏司坚和李德博的著作（尤其是前者）是非常重要的。针对保罗的复活神学，魏司坚拟出了一份既简明精练，内涵却极其丰富、充满启发性的纲要。可以这么说，本书的目的就是尝试将这份纲要放在一个更广阔的背景下来考察，并作进一步的发展。¹⁸ [16]

通过以上的引介，我们希望建立一个试验性的框架，表明改革宗神学在确认保罗思想之重心的问题上发生了转移。通常当这样的转变发生时（特别是在一个诠释传统之内），也意味着在研究进路和方法论上的相应转变。本书第一章将试图表明，在方法论上的转变实际上已经发生了，然后将注意力转向探索保罗思想的合宜进路。第二章将尝试揭开保罗的复活神学的基本架构，并确认支配其整个架构的中心主题。第三章将讨论保罗发展和使用这一中心主题的方式。结论部分会提示有关改革宗教义神学的难题和体系的一些潜在意义。

16 *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, *Analecta Biblica*, 13, (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1961).

17 同样的，这些作品并非如预期那样卓有成效。通常，基督的死和复活是被放在一起讨论的，并且几乎全部侧重于前者。D. E. H. Whiteley 在 *The Theology of St. Paul* (Philadelphia: Fortress Press, 1964). 中的做法非常典型，在“基督的全部工作”（*The Whole Work of Christ*）（pp.130-154）这章中，他仅仅用了一页粗略地带过了复活的内容（pp.151f.）。

18 *Eschatology*, pp.147-171.



第一章

方法论的考量



魏司坚所著《保罗末世论》的长远价值，不仅在于它对 [19]
保罗思想基本要素的丰富和深入的分析，更在于书中多次提到作者研究保罗的进路。该书在方法论（或释经学）方面的重要性似乎到目前为止完全被忽略，而这正是我们本章要仔细关注的。

魏氏研究保罗的进路出自他对保罗的信念。他认为保罗“可以当之无愧地被称为基督教末世论之父”（vi 页），甚至说保罗是“有史以来处理基督教数据最杰出的建构思想家”（149 页）。带有这类语气的陈述在书中出现多次。因为使徒保罗的思想“从骨子里具有某种系统性的倾向，从而促使他不遗余力地顺藤摸瓜，探寻从既定前提导出的结果”（60 页）；又因他的思想具有“高度的教义性和整合性”（148 页），因此我们需要正视保罗的“神学系统”（60 页）、他的“真理系统”和他“对基督教真理的建构”（148 页）。保罗“充满活力的末世论思想趋向于形成一个具有紧凑神学架构的统合体系”（61 页）。有太多的学者在诠释保罗时流于肤浅和片面，部分理由是因为“保罗身

为一位神学思想家，其思想的严谨程度远远超过他们……”
(149页)。¹

总的来说，这些话给读者留下深刻的印象，其中特别突出的有两个因素：(1) 魏氏深深欣赏保罗的独特性，特别是他身为一个思想家的才干。魏氏在保罗思想的性质方面做了一些反省。(2) 魏氏指出保罗和诠释保罗者之间的连续性。两者都关心“基督教的数据”(data of Christianity)。基督教对于末世论的反省是由保罗开始的，他是“末世论之父”。此外，从许多方面可以看出，保罗和诠释保罗者的连续性，在于两者都具有“神学性”的特点。我们若说，当魏氏在研究使徒保罗的时候，他认为保罗和他都在从事同一个神学工程、建造同一座神学大厦，这样讲是不过分的。当然，魏氏在这样做时，他对于圣经的统一性、上帝是圣经的作者和圣经的权威性的确信并没有妥协。

魏氏的进路和亚伯拉罕·凯波尔 (Abraham Kuyper) 的立场形成了强烈的对照，后者拒绝使用“圣经神学”这样的措辞。²这对我们有重要的启迪，因为凯波尔在《神学百科》系列著作中的思想，对改革宗神学的方法论有重大影响；而这种影响力一直波及到今天。

从表面来看，我们或许认为，凯波尔反对“圣经神学”主要是由于某些历史因素，源于他对理性主义神学的回应；因为后者以伪装的面目、打着“圣经神学”的旗号来攻击

1 Cf. *Biblical Theology*, p.17: “福音具有一种精确、教义性的架构，而极具教义学恩赐的保罗是将这种架构表达出来的最合适人选，这种恩赐是早就被赋予他，并被栽培的。”(本卷最早完成于1948年，是对魏氏于1932年退休前在普林斯顿神学院所讲课程的修订。)

2 *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, 3:166-180.

圣经的权威。这方面的因素固然重要³，但我们若仔细地考查，就可以看出他的反对立场有着更深的理由。

凯波尔反对使用“圣经神学”这一措辞的最主要原因在于，他认为圣经是“神学的原料”(*principium theologiae*)的观念。圣经本身不是神学；圣经是在神学背后的基本原理。⁴ 圣经的作者不应该被称为神学家(176页)，因为若没有在神学产生之先就已形成的“教义”(dogma)，神学是不可能存在的；而教义乃是(有组织的)教会生活的产品。⁵ 因此，凯波尔划了一道分界线，一边是圣经和圣经的作者们，另一边是教义和教会的神学家们，而凯波尔强调这两个阵营之间存在着原则上的断层，或者说非连续性。圣经本身并不包含教义；圣经乃是教会用来“建造”教义的原材料(material)。⁶ 圣经的启示是用“充满象征意义和艺术风格的东方语言”所写下的；只有当擅长于“辩证清晰性”的“西方思想”对圣经的材料进行整理之后，神学才会出现。⁷ [21]

我们必须看到：根据“圣经、教会、教义、教义神

3 Ibid., pp.169f., pp.401-404.

4 Ibid., p.167: “若圣经是神学的原理，那么只有当圣经在场时，神学才可能起步。” (Kuyper's italics).

5 Ibid., p.169: “除非教义(信条)成型，否则教义学不可能存在；而教义(信条)是教会生活所结的果子。” (Kuyper's italics); cf. pp.395ff.

6 Ibid.: “圣经中并无教义，只有材料；教会在圣灵的引导下，使用这些材料，构建了教义。” p.404: “……而圣经自身也并未向我们提供教义，而只有教会用以构建教义的材料”；cf. pp.355ff.

7 Ibid., p.168: “启示是通过圣经赐给我们的，包裹在东方充满象征性审美的语言中。如今，它的内涵由东方世界进入西方，而西方思想意图辩证地表达人类的普遍思想；神学就始于这种转型。” cf. vol. II, pp.247f.

学”⁸的次序，以及因为强调它们之间的断层，所以凯波尔不仅是在名称上，而且是在概念上拒绝“圣经神学”。不过有一点可以肯定的是，他赞成圣经神学对于材料的关注，即关注圣经的历史性。他哀叹教义神学断章取义式（*loca probantia*）的研经法，并期望透过“启示历史”的研究成果，使人对圣经的理解能够有真实的进展。⁹

尽管以上只是简单的介绍，可是我们已经不难看出：魏司坚和凯波尔在重点和进路上是截然不同的。他们采取了完全相反的做法。（1）凯波尔的做法，是将所有的圣经作者们“拉到同一水平线上”来对待。《神学百科》从头到尾都没有考虑过他们之间的区别。事实上，我们处处都可以看到抹平这类区别的倾向。¹⁰ 魏司坚的思路总是考虑到保罗思想的“系统性”以及“高度教义性和整合性”的特质，¹¹ 然而凯波尔却坚持认为使徒保罗和其他的圣经作者一样，都是采用“充满象征意义和艺术风格的东方语言”来写作。¹²（2）凯波尔着重强调的是圣经作者和后来教会历史上神学著作之间的断层。因此，当魏氏刻意形容保罗是一位“神学”思想家，并反复提到保罗的“神学系统”，这

8 在凯波尔的思想中，这种区分模式界定清晰且又具有决定性，这从他为《神学百科》四个分部当中的三部的命名可见一斑：De Bibliologische, De Ecclesiologische, 和 De Dogmatologische（最后一项包括了教义学）。

9 *Encyclopaedie*, 3:170ff.

10 *Ibid.*, p.176：“当然，这些人生活在一个敬虔的思想世界中，这个思想世界被用于启示，尽管他们均展现出个体性差异；然而，在启示的历史中，无论是这个敬虔的思想世界，还是这些个体性的差异，都只是圣灵在其上作画的画布。完成启示的是作为画家的圣灵，而不是画布，这是我们当留意的。”

11 Cf. *Biblical Theology*, p.16：“保罗那富有教导性和逻辑性的思想……”

12 只要读过保罗书信，就没有理由做出这样概括。显然，在这一点上，凯波尔对完成《神学百科》的关注让他忘记了自己在其他作品中的观点：“保罗书信的难以理解之处，在于‘相较于雅各，保罗更为敏锐……’”（*Dictaten Dogmatiek*, vol. 1, part 2, p.54）；“相较于雅各，保罗更为敏锐……”（*Encyclopaedie*, 2:241）。

种表达模式对凯波尔来说，在原则上是不容许的。

这两种观念在基本的层面上是水火不容的。哪一个是正确的观念？凯波尔的立场代表了典型的改革宗传统的态度，特别是在如何看待对保罗的诠释和教义神学建构这两者的关系上。然而，有一系列的考量使我们认为，魏司坚的进路才是对待保罗（作为一名圣经作者和上帝启示的器皿）的正确做法。¹³

圣经的启示与历史有关。圣经乃是启示历史的记录，包括圣经自己形成的历史。对这段历史的分析（这是凯波尔所欢迎的）不断显明：启示是多层面的现象，包括上帝的作为和祂的话语。上帝透过救赎（作为）和启示（话语）来自我启示：祂透过祂所做的和祂所说的来启示。我们越来越看见两者之间的有机关系。启示从来不是孤立的，一定直接或间接地与救赎工作有关。上帝的话语一定与祂的作为有关。如果说救赎乃是上帝赐下启示的原因或目标，这样讲并不过分。¹⁴ 我们若认为启示可以被孤立看待，或启示只提供自显的普遍真理 (self-evident general truths)，结果必然是一种不符合圣经的准诺斯底主义的启示观。¹⁵ 因此，上帝的启示必然是祂救赎行动的验证 (authentication) 或解释 (interpretation)。通常，救赎的描述和救赎的解释，在同一位圣经作者（或同一个启示的器皿）的书卷中都可

13 在这些方面的讨论中，大部分内容我们都只能停留在开始和概论，无法完全展开。很多问题是相互关联的，虽然对于自身而言很重要，但考虑到整体，却必须绕过它们。

14 在这一观点和相关论述中，魏氏的探讨依然是顶尖的。(*Biblical Theology*, pp.14f., 24, 124, 324ff.)

15 *Ibid.*, p.24: “启示和救赎是如此紧密地交织在一起，以至于除非考虑后者，否则启示就是空中楼阁。”

以找到，不过，对每位具体的作者而言，描述和解释的比重是不同的，某一方面会更为突出。¹⁶

[23] 毫无疑问，在保罗的作品中，“解释”层面是更为突出的特征。他在讲道与书信中的首要关注，差不多全是对于“救赎历史”的详细解释，即救赎历史如何在基督的死亡和复活事件中达到了顶峰。保罗认为基督在启示历史中的地位，是受到一个特定的“救赎历史处境”的支配和影响的。这对于了解保罗思想是非常重要的视角。我们必须体会这一点和它所带来的涵义，才能看清保罗在启示功能上所扮演角色的重要性。

其中一项涵义与我们的讨论有关。从救赎历史的角度看，今天的信徒和保罗是置身于同一个处境。¹⁷ 和保罗一样，我们回顾基督的死亡、复活、升天，同时，我们也和他一同等候上帝的儿子从天降临（帖前 1:10）；后者乃是救赎历史中尚待成就的大事。在保罗的经验中，那“已然”和“未然”之间的张力，同样也是今日信徒的经验。

因此我们清楚看见保罗和诠释保罗者之间的连续性。

16 新约圣经正典的基本结构反应出了这种特性：福音书（验证）/书信（解释）。这种模式是被刻意编排的，也是本质性的，从马吉安正典的编排也说明了这点，马吉安正典只收录了路加福音和保罗书信。（关于支持马吉安正典是根据教会正典编排的证据的简要陈述，可参 T. Zahn, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Leipzig: A. Deichert, 1904), pp.28f. 最近，福音真理的恢复显而易见，强有力的支持了这一立场。）如上所述，验证和解释之间的区分不能做机械的应用，就好像福音书中没有解释、书信中没有验证一样。这样的建构显然没有公正地对待耶稣的教导。事实上，新约是一个有事实”和“对这一事实的后续解释” (Vos, *Biblical Theology*, pp.324f.).

17 *Ibid.*, p.325f.: “并且，我们明确地知道，我们也是生活于新约中的，正如彼得、保罗、约翰一样。”在同一语境中，魏氏提出了极有预见性和启发性的观点，就是旧约中和新约中的时间范围看起来是不对称的，这“促成了一种完全以其内容本身看待新启示的方式，而非完全为了介绍接下来的一大段时期。” (p.325f., my italics).

两者是处于同一个“救赎历史”的位置（直译：他们有同一个“救赎历史指数”）。不单如此，因着上帝的救赎作为和启示话语之间的关系，换言之，鉴于圣经的焦点乃是救赎历史，所以保罗与诠释保罗者在“神学”上的连续性也是显而易见的。导出这一结论的前提是：神学应该建立在圣经的文本上；而圣经解释作为一门历史学科，为神学提供了规范性的标准。这样说来，保罗的关注若是解释救赎历史，那么对保罗思想的解释必须拥有同样的关注，即应当从我们共有的救赎历史处境上入手。神学，不论它的涵盖范围和最后形态如何，应当跟随保罗的脚踪，以解释救赎历史的张力作为基本关怀；而救赎历史的张力正是信徒生存处境的写照。为此，神学必须解释和阐明那历代隐藏不言、现今显明出来的“奥秘”（罗 16:25-26）。总而言之，神学从概念上来讲，是由救赎历史的主线所支配的。神学的本质，就是解释救赎历史。因此，保罗与诠释保罗者之间必然有“神学上”的连续性。 [24]

“圣经神学”一般的定义，乃是从一个后世的、与先前不同的有利角度（即救赎历史的角度），回顾上帝的救赎和启示作为在历史中的进程。这是对旧约圣经神学的贴切描述。对新约圣经神学而言，同样不乏对“启示的进展”的关注，但区别在于：如前文所说，今天的解经者虽然有各种各样的文化差异和时空差异，可是在原则上（即按照救赎历史的设定）与新约作者们乃置身于同一个处境。因此，他们和保罗（以及其他新约书信的作者）都在从事同一项

诠释计划。¹⁸

我们可以从另外一个角度来观察：保罗在上帝启示计划中的功能与他身为使徒的职份是分不开的。换言之，保罗身为上帝启示的一个器皿，他在教会中的职份授予他事工的资格和权柄。这意味着：上帝藉着保罗所赐下的默示的话语，或者说无误的启示，同时也就成为教会的权威性教导和信仰内容（教义）；既然这些教义都展示了彼此之间的明显联系，所以我们可以进一步来讨论保罗的“神学”。

[25] 以上介绍的方法论方面的考量，至少有一部分与整体的新约研究（尤其是书信研究）很有关系；其对保罗研究的适用性是本文特别要强调的。这些考量提供了一个视角，使我们能够正确看待保罗书信的独特性。尤其需要说明的是：我们在发掘保罗教导里的教训 (didactic) 或教义 (doctrinal) 之特性的时候，必须要意识到，我们和保罗聚焦于同样的“救赎历史关怀”、置身于同样的“救赎历史处境”。保罗书信的特点是理据严谨，论证周密，这是无需争议的共识，特别是在改革宗圈子里。¹⁹ 可是，若要在更深的意义上体会书信中的“教义性”与“系统性”特质，则必须意识到其中蕴含的“救赎历史”的因素。这样的意识可以保证我们在谈论“保罗神学”的时候遵循合宜的思路。我们可以说：圣经，作为神学的原料，本身就包含神

18 旧约圣经神学和新约圣经神学这种在程序上的不同已经被华菲德 (B. B. Warfield) 发现了，他在 *The Person of Christ (Biblical Doctrines)* (New York: Oxford University Press, 1929), p.176) 这本书中描述了旧约圣经神学和新约圣经神学这种在程序上的不同“在基描述的保罗书信。

19 Cf., e.g. 华菲德 (*Biblical Doctrines*, p.176) 评价保罗为“最高教导性的新约作者”。我们可以假设，甚至凯波尔都无法否认这个评价。

学；至少就保罗书信而言是如此。或者更恰当一点的表达是：我们的神学和其原料（圣经）之间的连续性，究其根本，很多时候是非常“神学性”的。因此，凯波尔的次序至少需要补充。对于新约文本与后世教会中新约诠释之间的断层的认识，需要由对两者之间的（教会与神学上，以及救赎历史上的）连续性的认识来平衡。²⁰

截止到目前，我们的讨论是在维护和发展魏司坚对保罗的进路。我们尝试说明：（1）保罗的诠释者在研究保罗的时候，应当和保罗站在同一个救赎历史处境、分享同一个救赎历史关怀。（2）基于此立场，他们必须公允地处理 [26] 保罗的教义关怀，这是他身为一位卓越思想家的独特之处。对连续性的如此强调，其表达方式就是：将保罗视作一位神学家。从这个基本的出发点会导出若干重要的结论，而这些结论对于完整地理解保罗的信息是非常重要的。

（1）将保罗视为神学家来对待的意思是，任何神学百科式的架构或区分方法，都不应当忽略保罗置身其中发展他书信思想的处境与后世教会奠定教义的各类处境之间的关联性，这两者从原则上讲并非是不可比较的 (incommensurable)。比方说，从救赎历史的角度来看，保罗的救赎论

20 在这一点讨论中，无需寻找任何圣经之外的认证，或对完美的圣经作出任何相对的处理（必要性、权威性、明确性、充分性！）。使用微积分的类比可能可以帮助我们把关键点说清楚。救赎事件构成了一个方程（ f ），新约圣经的验证和解释是一阶导数（ f' ），而后来的教会所做的解释是二阶导数（ f'' ）。毫无疑问， f' 和 f'' 的规则截然不同，因为前者是绝对可靠的口头启示（圣经），上帝是原初的作者，而且前者是后者的根据（*principium*）。但这两者都只是导数，都在解释和说明 f 。实际上，我们也可以说，就其晦的架构清晰地表达了出来。

上述讨论并没有忽略或遗忘救赎历史在正典和非正典之间，以及使徒时期和后使徒时期之间的区别。不仅如此，“教会”“使徒”和“后使徒”有其（救赎历史上的）共同特性，这一事实带来的影响也是被特别留意到的。

架构是可以跟改革宗神学的救赎论架构作比较和对照的。换言之，比较广义的方法论涵义乃是：圣经神学和系统神学不可随意地、人为地分开。圣经神学所关注的，乃是将上帝的启示作为一个“历史过程”来看待。因此，它会把注意力集中在每一个圣经作者及其作品的专属特征和鲜明特点上。这种做法带来的显著收获，并非是针对圣经的“人性”层面的过多强调，因为知道圣经的“人性”层面本身并没有什么价值。真正的收获是：因为注意到这些人是上帝赐下特定启示时所使用的器皿，所以我们能够更确切、更具体地来认识上帝的作为，进而就能更清晰地聚焦于这一特定启示的架构所导出的结果，而这正是教义神学（系统神学）的关怀所在。²¹

[27] 圣经神学和系统神学的共同兴趣，在保罗研究方面特别显著。身为一位神学家，保罗的书信与讲章如果透露了一个“思想架构”，那么一个以解经为本的神学的形态，就应当尽量清晰地反映出那个架构，²² 特别是在救赎论的领域，因为保罗的思想在救赎论方面的阐述尤其突出。如果

21 出于这种考虑，圣经神学（关注作为过程的启示）对系统神学（关注作为结果的启示）领域的人侵是必然的，也是必要的。因为其方法不同，传统改革宗试图区分这两种学科，这至少是出于标准（qualification）的考虑。Cf. J. Murray, "Systematic Theology. Second Article," *WTJ*, 26 (1963-64): 33: "区别仅仅在于其方法。圣经神学面对的信息是特殊启示，被放置在所处的特定历史节点当中；而系统神学同样面对特殊启示，是作为完全的、已经完成的启示。"；Vos, *Biblical Theology*, p.13: "圣经神学将启示视作神的工作，而不是神工作的结果。" 不过，Murray 在所引用文章的结尾之处这样说："但是，如果系统神学撇弃圣经神学作为其根源，不承认圣经神学的成就和发展，那么系统神学将不能完成使命。要求解经必须被圣经神学的原则规范，这似乎给系统神学施加了过度的限制。释经学和系统神学都被称为圣经的类比，这看上去又是矛盾的。这些现象实际上都不符合事实。事实是，只有当系统神学植根于圣经神学，才能展现出真实的功能，实现其目的" (pp.45f.)。要了解关于这种关系的详细讨论，请参考我的 *Systematic Theology and Biblical Theology*, *WTJ*, 38, 3 (Spring 1976): 281-299.

22 Cf. M. Kline, *By Oath Consigned* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), p.29: "当然，只是将圣经中已经显明的内容阐释出来，并不会成为系统神学。系统神学反而应该将圣经中彼此相关的教义链条以更为系统的方式组织起来。"

说在普遍意义上的“做神学”活动中，身为使徒和启示的器皿的保罗所从事的工作与对他的诠释者有什么不一样的地方，那就是保罗为后世神学家提供了源自上帝默示的、绝对必要的基础（the principium, 基本原料）的一部分。因此接下来，保罗的诠释者所要关心的，不应当只是原材料本身，即在保罗著作中发现的诸多个别观念，还需要注意保罗自己是如何处理这些材料并且如何将各种观念整合起来建立架构的。

只要我们中间仍然有人追随凯波尔的路线，宣称圣经只提供神学的“材料”，然后教会使用这些材料来“建立”教义，继而发展出一套系统的教义神学，那么在“做神学”的过程中想要真正地、有效地克服断章取义式的方法是非常困难的，无论实际操作中我们多么努力地试图反其道而行之。只要人们仍然按照凯波尔的神学百科式的分类法来“做神学”，那么最多只能雾里看花地一瞥保罗在其著作中所使用的整合原则；如此一来，几乎不可避免的后果是，我们会或明或暗地用其他的整合原则取而代之，而这些原则在保罗的思想中是根本不存在的。我们的立场是：圣经必须有权决定神学的方法，而不只是决定神学的内容。²³

（2）将保罗看成一位神学家，有助于我们对保罗诠释领域的难题下定义。从最起初的时候，基督教会就在保罗作品的解释上产生了困难；使徒彼得自己也证实了这一点。他承认，保罗信中有些难明白的地方，有些人曲解，就自

23 Cf. P. Lengersfeld, *Adam und Christus, Koinonia - Beiträe zur ökumenischen Spiritualität und Theologie*, 9, ed. T. Sartory (Essen: Ludgerus-Verlag, 1965), p.22: “圣经同样应是构建教义学方法的权威（而不仅是其内容的正典）。”

取沉沦（彼后 3:16）。这段经文不单表明“诠释保罗”的问题由来已久，而且还指出，这一问题是在圣经正典中就已经出现的难题。

[28] 在诠释保罗的历史中，不乏大量充满创意的各家之言，但真正有价值的洞见却太少了。许多观点都是浅尝辄止，意在借题（甚至离题）发挥。有深度的研究实在是凤毛麟角。²⁴ 然而，经常阻碍人们进一步理解保罗的障碍不只在学者们在诠释上的种种欠缺和先天不足，这里还存在一个诠释保罗的“真正”难处。

诠释保罗真正的困难在于：我们从保罗的作品看出他是一位善于构建神学的天才思想家；他对教义的兴趣情有独钟；不过，通常他只在处理教会的具体情况和实际问题的时候，才会以“应景的”方式写出教义。换言之，理解保罗的真正难处在于：他是一位神学家，一位严谨的、系统的思想家，然而要认识他的神学思想却只能透过他的教牧书信和讲章记录。保罗的作品显然不是阐述教义的神学论文，但也不是由一些彼此没有关联、事先缺乏深思熟虑的临时论述拼凑而成的，更不是一大堆毫无系统的观念的大杂烩。他的作品中反映出一种思想架构。我们可以把保罗书信比作可见的冰山一角。在水面以上的突出部分只不过是下面冰山的一小部分，而整体的绝大部分是隐藏在水

24 在这方面，Albert Schweitzer 在对 19 世纪关于保罗研究的“历史批判”研究领域所做的评价于今仍然适用：“就学术研究的成果而言，对保罗主义的研究并未取得卓越的成就。尽管已经投入了大量的学习，但真正有价值的思考和省察却付之阙如。”（*Paul and His Interpreters*, trans. W. Montgomery [London: Adam and Charles Black, 1912], p.237).

面以下。²⁵ 表面所看到的景象与实体相差甚远。说得更直白一点，有些观念和想法虽然相对来说并没有很多经文的明显支持，但我们经过反思后会发现，它们其实才是保罗最基本、最重要的思路。这种情形令诠释保罗的研究，特别是想全面了解其思想体系的尝试，成为困难重重和扑朔迷离的任务。

(3) 因此，将保罗视作一位神学家，能够帮助我们看清楚解释保罗的基本任务是什么。此处引用魏司坚的表述是再恰当不过了：“我们的任务就是找出上帝所启示、使徒保罗所宣讲的福音之思想视角……我们必须竭尽所能，去揭示这一视角的多条主线是如何微妙地编织成一幅教义思想的完整布料的。”²⁶ 对保罗的解释，最重要的工作是细心留意背后的架构。我们在保罗的写作和讲道中遇见充满活力的、具有非凡建构才能的思想，以及无与伦比的整合思维能力——简而言之，一个“杰出的头脑”（“master-mind”，再次套用魏氏的话）。²⁷ 诠释保罗时如果忽略了这一点，就无法把握其教导的广度和深度。保罗的诠释者必须觉察到救赎历史的框架并置身其中，意识到末世已经临到自己，

25 Cf. Warfield, *Biblical Doctrines*, p.175, 在这里，他谈到基督位格的概念时说：“基督的位格在新约圣经之上，或者，如果我们愿意的话，也可以说在新约圣经之下。”

26 *Eschatology*, p.44.

27 *Ibid.*, p. vi. 虽然 Schweitzer 对保罗“神秘主义”的概念尚需核实，但他对两者之间联系的论述很值得一看，*The Mysticism of Paul the Apostle*, trans. W. Montgomery (New York: Henry Holt, 1931), p.139: “拒绝承认保罗是一位有逻辑的思想者，认定他的思想没有任何体系的人，他们是大错特错了！因为保罗正是一位有逻辑的思想者，而他的神秘主义有着完整的体系。” Cf. E. Käsemann, *New Testament Questions of Today*, trans. W. J. Montague (Philadelphia: Fortress Pres, 1969), p.177: “但是保罗的神学总是经过慎思明辨的，最不可能用来形容保罗神学的形容词就是‘幼稚’。”

正如临到保罗身上一样（林前 10:11）；²⁸ 必须立志将保罗话语背后的思想架构整理阐明，从而可以越来越清楚地折射那“从多种观念浓缩而成的核心所发出的灿烂光辉”（魏司坚语）。²⁹

（4）最后，将保罗称作一位神学家，意味着他的首要关怀在于阐明救赎历史。这个结论是基于以下的总体观察，即认识到保罗书信在整个圣经启示的架构中所占据的重要地位。如此我们再次回到了本书引言中所提出的议题。至于保罗对“救赎历史”的关注怎样为“救赎次序”的观念提供了发展思路，那是另外的问题；要回答这个问题必须谨慎查考相关经文本身。但我们在哪里可以确立和坚持的一项研经的操作原则是（尽管有待进一步的检验）：无论保罗如何处理救赎次序（基督已经完成的救赎工作被应用在信徒个体的生命中），这个过程一定是被他的救赎历史观所支配和左右的。

[30] 对于方法论的诸多反思不可避免地会涉及文本研究的领域。前者提出的预设和要求是，诠释者必须对所考察的主题内容有很高的熟悉度。同样地，只有扎实的应用才能揭示这些方法在相对意义上的有效性与正当性。这对于圣

28 林前 10:11 下原文：ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν. 直译为：“并且写在经上，作我们这些末世临到身上之人的警戒。”和合本译作：“并且写在经上，正是警戒我们这末世的人。”和合本没有将动词 κατήντηκεν（καταντάω: come to, arrive at, 临到）的意思译出来，而所有的英文译本都译出了这个词。伽芬在这里强调的正是动词 κατήντηκεν 的意思，即“临到”。他引用的是新美国标准版（NASB）的译文：“... and they were written for our instruction, upon whom the ends of the ages have come.”——译注

29 *Eschatology*, p.302.

经诠释工程来说是再真实不过的写照了，因为具有神圣来源的圣经文本是自我解释的（self-interpreting）、以经解经的。特别要指出的是，上述结论的最后一条暗示了我们对于释经方法的讨论绕了一圈之后回到了起点，至少就本书目前的研究而言是这样。接下来，我们要来集中思考基督的复活在保罗救赎论中的地位。在本书余下的章节里，一个持续潜在的、伴随始终的关注，是展现本章指明的研究进路的合理性，及其所结出的丰盛果实。



第二章

**基督复活在保罗救赎论中的地位：
中心主题和基本架构**



有一个特别的难处困扰着对保罗的诠释。他的著作和讲道明显提供了一个连贯的教导体系，但组成这种连贯性的纽带却经常隐藏在文本的表面以下。其结果是，诠释者可以感受到不同的教导片段之间的关联，却无法把握住它们是“如何”关联的，或者说，无法判断这些片段孰轻孰重。只要这种结构性洞察力的缺失仍然存在，对神学观念的错误链接就是不可避免的。由此带来的后果是：要么会让诠释者或多或少地任意将文本材料本身没有的结构强行加诸其上，要么会让诠释者产生极大的困惑感，使解经陷入扑朔迷离的尴尬境地，因为诠释者在经文所编织的千丝万缕的“互联网”中被缠住了，而这些经文之间相互依存的关系又都是真实的。 [33]

在探讨耶稣复活这样基本的神学议题时，上述难题变得尤其纠缠不清。各种互相交织的观念是如此多样化和错综复杂，导致使徒的视角极易受到曲解。换言之，在这里诠释者必须要对“架构”特别敏感。故此，一个基本的出发点是展示出一个贯穿所有相关材料的、驾驭全局的“中

心主题”，即：基督的复活与信徒的复活之间的合一性（统一性）。这种诠释进路也许乍看起来有一点刻意的预设，但随着讨论的发展，其有效性和价值会越来越明显。

第一部分 基督的复活与信徒将来的复活

有关基督与信徒在身体复活的经历上拥有合一性或一体性（union or solidarity¹）的事实，圣经好几处地方都有字面上明确直白的阐述；在这些例子中，我们不用作出长篇累牍的论证即可确认这一事实。

[34] 哥林多前书 15:20-23

20 但基督已经从死里复活，成为睡了之人初熟的果子。
21 死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。22 在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。23 但各人是按着自己的次序复活，初熟的果子是基督，以后在他来的时候，是那些属基督的。

合一性的概念在哥林多前书 15:20 表达得最为清楚和生动。由于祂的复活，基督被描述为“睡了之人初熟的果子”（参 23 节）。其中“初熟的果子”（希腊文 ἀπαρχή，英

¹ Solidarity 这个词可译作：一体、一体性、一体化、合为一体、连为一体、团结一致，等等。在本书余下部分，译者会根据上下文酌情采纳最合适的译法。——译注

文译作 firstfruits) 这个词是我们特别要关注的。正如韦斯 (Johannes Weiss) 所说：“这个小小的单词包含了一篇神学论文。”² 毫无疑问，对于该词在此处的用法，七十士译本 (Septuagint) 提供了合宜的背景信息。³ 在七十士译本中，除了少数几处例外，“初熟的果子”一词具有仪式上的意义，主要指用来作“初熟”祭物的谷物、葡萄酒、牲畜等等，是神藉摩西所吩咐的。⁴ 当这些祭物被献在坛上时，并不仅仅意味着只有它们本身被献上，而是作为整个丰收的代表、整个羊群牛群的代表被献上。它们是象征性的标志，其表达的含义是：献祭者承认他所有的一切（土产、收成、牲畜、财物等等）都是神所赐的，并为此感恩。⁵ 因此，“初熟的果子”并不单单包含时间性的意味 (temporal force)。虽然该词字面的意思是指最初的收成，但强调的却是将其看为整体丰收的一部分；当它用来指初生羊羔的头一批，言下之意是将其归属于整个羊群。“初熟的果子”所要表达的概念是有机的联系与合一性，即最初数量与整体之间的不可分割性。这些祭物所要表达的意义正在于此。

暂且不谈七十士译本的用法所暗示的礼仪内涵，上述的“代表”和“有机合一性”的观念在哥林多前书 15:20 中“初熟的果子”这一用辞上得到了很好的表达。这个词

2 *Der erste Korintherbrief, MeyerK*, 5, 10th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925), p.356.

3 蒲草纸古卷所带来的启发很有限。“很清楚，‘初熟的果子’这个词的隐义在解经中不可用，因为仅出现于新约圣经，跟与这篇文章相关的任何外部资料都没有联系……” (J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources* [London: Hodder and Stoughton, 1930], p.54).

4 例如：出 23:19；利 23:10；民 15:20 以下；18:8,11 以下；申 18:4；26:2,10。

5 这一象征性标志的意味在下列经文中非常明显：申 26:1 以下，10；利 23:10；民 18:30。

并不只是单纯地显示了时间上的优先，⁶ 而是描述了这样一幅画面，就是基督的复活是复活大丰收的“初熟果子”（firstfruits of the resurrection-harvest），是整体的最初部分。祂的复活是全体信徒复活的代表性开端。换言之，这个词是特意地被挑选用来表明两轮复活之间的有机联系。

[35] 在上下文背景中，保罗批驳敌对者⁷的论点是：耶稣复活所带来的必然后果，就是那些“睡了之人”⁸的身体复活。耶稣的复活不单单是一个保证，祂的复活更是一个担保的“信物”，表明复活的整体事件实际上已经开始了。事实上，根据这节经文我们可以宣称：保罗并没有将两轮复活看为两个事件，而是看为同一个事件的两个阶段。⁹ 不过，与此同时，他在时间上对两者仍作了清楚的区分。23节的“以后”一词可以说明这一点。

“初熟的果子”在保罗其他的书信中也有出现，全部都在表明有机联系的概念。在罗马书 11:16 的平行构造中，前半段的字句从“首先献上的”生面谈到整团的面，后半段的字句从树根谈到树枝。虽然首先献上的生面和树根之间并非是完全对应的类比关系（后者是生产性的，和前者不一样），但两者却各自成为相应假设推理的基础，所以

6 Against G. Dellling, *TDNT*, 1:486.

7 哥林多教会中敌对者的立场无需在此赘述。无论其立场是包含对复活的彻底否认，还是将信徒的复活作“灵意化”的解释，可以明显确定的事实是：他们否认将来的身体层面的复活。

8 此处及类似的表达仅仅指的是去世的信徒（参林前 15:18）。

9 这是沿袭普遍的解释方式（along a broad interpretive front），从这节经文得出的结论。Vos (*Eschatology*, p.45) 就这节经文评论说：“这也并不意味着保罗视耶稣的复活为一项普遍意义上划时代事件的开始。” Cf. Ridderbos, *Paul*, p.538: “祂的复活和属祂百姓的复活形成了无比坚固的合一。”; Herman, *Kyrios und Pneuma*, p.115; Schweitzer, *The Mysticism of Paul*, p.98; Bultmann, *Theology*, 1:347f.

此段平行论述的重点和支配论证的思想必然是有机合一性的因素。另一处类似的地方是在罗马书 16:5，以拜尼士被称为是“亚西亚省归基督初结的果子”。这里的意思不单单指以拜尼士是以弗所第一个信主的人，而是指他在保罗的心目中是因福音的传扬而结出的众多果实的开端（参林前 16:15）。¹⁰ 我们在后面会专门探讨罗马书 8:23 中“圣灵初结果子”的更广泛意义；眼下我们只需从中看明一件事：在 ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος 这一短语中，无论语法上的属格意味着表示部分，或表示同位语关系，作者要阐明的观点是显而易见的，那就是：信徒目前所拥有的圣灵是一个凭据，是对神收养他们作后嗣（即领受儿子的名分，参 8:15）这一福气的预先品尝；这个属灵的福气将来会在信徒身体复活的时候被完全地、公开地赐予他们。

现在让我们回到哥林多前书 15:20。紧跟其后的经文 [36] 强有力地佐证了我们对于“初熟果子”的解释。两部分之间文法上的联系提供了很好的说明。21 节为 20 节的宣告给出了理由；这是连接词“因为既然”（for since，希腊文 ἐπειδὴ γὰρ）的用意所在。¹¹ 然后，22 节又为 21 节的立论给出了根据；这是连接词“因为”（γὰρ）的用意所在。¹² 换言之，藉着一人而来的死人复活（21 节下）和在基督里的众人复活（22 节下）解释了基督作为“初熟果子”的

10 Cf. Ridderbos, *Aan de Romeinen*, p.344.

11 和合本圣经将林前 15:21 译为：“死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。”只译出了“既然”，而没有译出“因为”。——译注

12 Cf. F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p.363. ——原注。和上一节是同样的情况，和合本没有将“因为”译出。——译注

意义(20节)。进一步来看,22节通过亚当和基督的对比(参45节,47-49节),清楚地表达了“代表与族群一体化”的思想(idea of solidarity)。22节是对罗马书5:12-21的一句话概述;在那里的教导中,代表和族群的一体化关系是首当其冲的概念。因此,22节后半段尤其确认了一点,即20节包含了“代表与族群之间的一体化和有机联系”的思想。基督是“睡了之人初熟的果子”,因为祂作为第二亚当从死里复活了。同时,22节后半段还传达了比“初熟果子”更深远的含义,即显明了在这种代表与族群有机体的关系中,基督所具有的决定性地位;只有当众人是“在基督里”,并且与第二亚当联合,¹³他们才“都会复活”。

歌罗西书 1:18

18 他也是教会全体之首,他是元始,是从死里首先复生的,使他可以在凡事上居首位。

歌罗西书 1:15 以下的段落同样让诠释者感到困惑。¹⁴ 其中的难解之处,有一点涉及我们讨论的主题,即 18 节这里将基督描述为“是从死人中首先复生的”(和合本译作“是从死里首先复生的”;新译本译作“是死人中首先

13 Cf. “那些属基督的”(οἱ τοῦ Χριστοῦ, v.23; cf. v.18).

14 最近,有人尝试证明这些经文是引自一首赞美诗,这首赞美诗不仅时间在保罗之前,甚至在基督教之前,具有诺斯底的背景;这种尝试让情形更加复杂了; cf., e.g., E. Kassmann, “Eine urchristliche Tauf liturgie,” *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 1:34-51.

复生的”)。和“初熟果子”一样，此处“首生的”(希腊文 πρωτότοκος, 英文译作 firstborn) 这一表述的背景同样来自于七十士译本。而且，在七十士译本中，这两种表述形式有很密切的关联。我们可以从两处经文的例子中看到，两种表达基本上是作为同义词一起出现的，用来形容作“初熟果子”的祭物(尼 10:36 及以下；结 44:30)。还有一个相关的词语是 πρωτογένημα，也和“初熟果子”一起被使用了若干次，同样也是表达类似的意思，即“初熟果子”或头生之后代的观念。¹⁵ 基于对这些用法的查考，我们可以看到：哥林多前书 15:20 和歌罗西书 1:18 之间有很密切的联系。在后者领衔的段落中，蕴含了这样一种思想，即：[37] 复活就好像是生产的过程。因此，在将要经历“复活一出生”的那个群体中，基督是“首生的(头生的长子)”。这样的解读可以在保罗其他的论述中找到支持(罗 1:4；参徒 13:33)。

然而，其他的一些考虑指向了对“初熟果子”和“首生的”这种表达的不同理解。最主要的异议是围绕“首生的”一词在歌罗西书 1:15 中的用法。此处基督被称为“一切被造物之首生的”。无论从字面意义上如何理解，对于这个片语的解释必须受到两个条件的限制。第一，“首生的”一词所凸显的是基督和创造之间的关系(a relationship of Christ to creation)。脱离了创造的背景画面，这个词就不能表达(基督的)身份或状态。第二，这里的意思绝不是说基督是第一个被造物。因为如此解读会和紧接其后的下

15 参出 23:16,19；利 2:14, 23:17、20；民 18:12 及以下。

文明显冲突。基督是被造万有之“首生的”，恰恰是因为万有都是靠祂造的（16节）。

带着以上所划定的界限，我们可以根据“首生的”一词在旧约中的一系列用法来理解其含义。在旧约的表述中，该词的“首先”和“生出”的字面意味都被弱化了；“首生的”主要用来表示“独一无二”、特别地位和高贵的尊荣，标志某人（某物）是特殊的恩宠和祝福的接受者。¹⁶这一用法最清楚的例子在出埃及记 4:22，耶和华指示摩西去告诉法老说：以色列民族是祂的“长子”。在诗篇 89:27，耶和华宣告说，祂也要立大卫“为长子，为世上最高的君王”。该词在上述经文中具有的力度非常符合歌罗西书 1:15 的直接语境（immediate context），显明其重点在于突出基督在创造中的作为，以及超越所有被造界的备受尊崇的地位。这样的解读也和整卷歌罗西书的写作目的相吻合，即强调在创造之工和救赎之工中，基督的地位是独一无二、至高无上的。¹⁷

[38] 很明显，歌罗西书 1:18 中“首生的”一词，应当根据其 15 节中的用法来理解。这不仅因为两者相邻很近而且都是描述基督，更是由该段落包含的平行结构所决定的，

16 Cf. 以下讨论的出处是，F. W. Grosheide and H. Ridderbos, *De Brief van Paulus aan de Efeziërs, Aan de Kolossenzen*, CNT (Kampen: J. H. Kok, 1960), p.137; A. König, "Christus as Die 'Eersgeborene,'" *Ned.Geref, Theologische Tydskrif*, 9 (1967):83-85,89-91.

17 这里如此强调这一点，至少部分是为了针对犹太诺斯底主义者对天使的敬拜，这种敬拜使基督的位格、工作的独特性和充足性晦暗不明；cf. E.K.Simpson and F. F. Bruce, *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 165-169; G. Bornkamm, "Die Haresie des Kolosserbriefes," *Das Ende des Gesetzes, Gesammelte Aufsätze*, 1 (München: Chr. Kaiser, 1958), pp.139-156; D. Guthrie, *New Testament introduction*, 3rd ed. (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1970), pp.546-550.

其中“一切被造物之首生的”和“从死人中首先复生的”相对应。因此，18节的中心思想是基督在死人群众之上所享有的至高地位和权柄（这些死人将要复活，参罗 14:8 及以下）。¹⁸

不过，两种表达之间的区别以及平行对应中的差异同样值得一提。尤其是18节里面的介词“从”（from，希腊文 ἐκ）传达了15节所没有的概念：认同和一体化（identification and solidarity）。只有当基督自己是“从死人中”来的一员，祂才是（从死人中）“首生的”。只有当基督是那将要复活之群体中的一员，祂才享有如此被高举的地位。¹⁹相应地，在将基督比作“初熟果子”的观念里，我们可以发现同样的主导思想蕴含其中。²⁰

18节中相关联的表述确认了以上对于“首生的”一词的理解，并深化了其核心含义。紧挨在该词之前的“元始”（ἀρχή），不仅仅是单纯表示一种时间上的优先，而是具有更强烈的内涵，意味着作元首和居首位（headship and primacy）。²¹尤其是当“元始”和“首生的”合起来使用时，其含义很清楚地指向基督复活的意义：祂的复活是那“全体性的划时代事件”的开始，而该事件同时让祂成为整

18 Cf. W. Michaelis, TDNT, 6:878: “……对基督至高地位和其尊贵的崇敬……”

19 这里也显示了时间上的优先性。

20 Cf. Michaelis, TDNT, 6:877f.: “然而到了末了，优先次序并不是唯一重要的方面，同样重要的是基督的复活是在末日普遍复活的序曲。” Cf. König, “Eersgeborene,” p.90. 在保罗书信中，“长子”这个词也体现出了一体化的概念（罗 8:29，“在许多弟兄中作长子”）。然而同样的，不是由于动词性形容词，（应当与西 1:15、18 对比理解），而是由介词的作用和兄弟的概念决定的。

21 这种强烈程度在七十士译本中更为明显，在那里 ἀρχή 和 πρωτότοκος 是同时出现的：创 49:3；申 21:17. cf. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, MeyerK, 9, 9th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953), p.63.

个复活群体的元首；因着祂的复活，所有信徒的复活也随之赐下。²²

[39] 所以，在紧随其后的目的状语从句中，对于 πρωτεύων 这个词我们同样很难仅仅从时间线的角度去解读（该词字面意思是“成为第一”、“居首位”，整本圣经仅出现一次）。需要再次说明的是，无论诺斯底主义者采纳的术语在这里是否被使用，²³ 有关“卓越超群的特殊地位”这一更全面的概念是此处要表明的重点。²⁴ 最后，我们应当看到该段经文中主导保罗思想的教会论以及宇宙论的观念。复活的基督作为“元始”、“从死人中首先复生的”和“在凡事上居首位的”，必须和祂作为“教会全体之首”的身份捆绑在一起（至少在文脉上是如此）。尽管这里与别处出现的“头”和“身体”的用辞（参弗 1:22 以下；4:15 以下；5:23）并不是形成一个单一的生理学隐喻，而只是合并了两个形象——其中“头”是表明基督的宇宙性至尊地位²⁵——但有关代表和有机联系的概念仍然是蕴含其中的。²⁶

小结。歌罗西书 1:18 指明基督是“从死人中首先复生的”，这一表达包含了和“睡了之人初熟的果子”同样的基

22 李德博指出：我们必须理解两个限定条件之间的密切关系，然后我们就必然会看到“元始”一词所传达的另一层意思，即基督复活的意义。我们所用的词“元始”（beginning）并不足以完全译出原文的含义。因为经文试图表达的意思，不仅仅限于基督从时间顺序上来讲是“第一个”或肇始者，而是要表明：祂是先驱者、开创者，祂打开了复活的通道。藉着祂，那伟大的全体复活事件成为现实。和“元始”一样，“从死人中首先复生的”也表达了类似的意思：基督引进了复活的世界。（Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, p.56）Cf. p.538; *Kolossenzen*, p.143.

23 Cf. Käsemann, “Taufliturgie,” p.42; Bornkamm, “Häresie,” p.139.

24 Cf. Michaelis, TDNT, 6:882.

25 So Ridderbos, *Paul*, pp.376-387.

26 李德博本人也强调这一点（《保罗神学纲要》，pp.386 以下）。

本思想，即在复活的经历中，基督和信徒之间存在的联合。此外，歌罗西书 1:18 比哥林多前书 15:20-23 表述得更为确切的地方是：在基督和信徒群体的一体化关系中，基督所拥有的独一无二、卓越超群、至尊元首的地位。将以上的分析作一个整合，这两段经文的教导是：“睡了之人初熟的果子”“从死人中首先复生的”“元始”“居首位”“元首”等，所有这些用辞都是在描述那位“已复活的第二亚当”。

哥林多前书 15:12-19

12 既传基督是从死里复活了，怎么在你们中间有人说没有死人复活的事呢？13 若没有死人复活的事，基督也就没有复活了。14 若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然，15 并且明显我们是为神妄作见证的，因我们见证神是叫基督复活了。若死人真不复活，神也就没有叫基督复活了。16 因为死人若不复活，基督也就没有复活了。17 基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里，18 就是在基督里睡了的人也灭亡了。19 我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜。

对哥林多前书 15 章的仔细研读会揭示一个事实：整章的论点几乎完全建立在 20 节“初熟果子”的主题上。²⁷ 这

²⁷ Cf. Herman, *Kyrios und Pneuma*, p.62: “这里，整章都在讲基督的复活与其跟信徒复活之间的关系。”

从其中 12-19 节的段落可见一斑。此处保罗还没有写到 20 节“但现在…… (Νυνὶ δὲ)” 所引出的对于基督复活清楚断言，所以他是用假设的方式进行推论。一方面，保罗从基督的复活引申到信徒的复活：既然基督已经复活，那么对于全体性复活的宣告是不能被质疑的（12 节）。同样的道理，否认基督的复活，实际上就是否认了信徒的复活。如果这样的否认成立，那就意味着保罗所传的是枉然（14 节），他的听众所信的也是枉然和徒然（14 节,17 节）。这样就意味着信徒仍然在他们的罪里（17 节），那些已死的圣徒也灭亡了（18 节），并且那些还活着的圣徒成为被人可怜的对象（19 节）。另一方面，保罗掉转了辩论的方向，以反证法直接推论说：如果否认了信徒的复活，那么就等于否认了基督的复活（13 节,15-16 节）。

在这段辩论中，有两点值得注意：（1）贯穿整段论述的主导性预设是基督复活和信徒复活之间的联合。这两件事密切相关，不能彼此脱离而单独成立。实际上，两件事是一同被赐下的。因此，相信其中的一件，必然暗示着相信另一件。²⁸ 如果没有这个关于联合的根基性概念作为前提，使徒的论述就成了一大堆空洞的词藻。（2）保罗从正反两个方向都进行推论：从（否认）信徒复活到（否认）基督复活，反之亦然。这显示了在保罗的头脑中，两轮复活之间的联系是多么牢固和密切；他并不是将它们看成两个单独发生的事件，而是将它们看成同一个事件的两个阶段

28 Cf. R. Koch, "L'aspect eschatologique de l'Esprit du Seigneur d'après saint Paul," *Studiorum Paulinorum congressus internationalis Catholicus--1961, Analecta Biblica*, 17 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963), 1:134; cf. p. 140.

(two episodes of the same event)。

哥林多后书 4:14

14 自己知道那叫主耶稣复活的，也必叫我们与耶稣一同复活，并且叫我们与你们一同站在他面前。

在上文的背景里面（4:7 以下），保罗陈明了他在福音事工中所经历的苦难。这促使他在 14 节作出了一个信心的告白（参 13 节），正是这样的告白支撑他忍受了种种试炼。告白中说道：“那叫主耶稣复活的，也必叫我们与耶稣一同复活。”在这个宣告中可以清楚地看明两点：两轮复活的合一性以及它们之间的时间差。很显然，如果只看这节经文本身，那么保罗说的将来的复活是“与耶稣”（σὺν Ἰησοῦ）一同复活，这样的概念是很令人费解的；但如果接纳了基督是“初熟果子”的思想，这句话就很容易理解了。14 节所显明的思想——或者至少与此类似的思想——在帖撒罗尼迦前书 4:14 中也可以看见：“我们若信耶稣死而复活了，那已经在耶稣里睡了的人，神也必将他与耶稣一同带来。”

关于这节经文的解释还有两种意见，但都是经不起推敲的。一种意见主张，经文是在表达某种同时代（同期发生）的观念；但“我们与耶稣一同复活”中的 ἐγερεῖ 是将来时态，所以这是说不通的。另一种意见则主张减弱“与”（σὺν）这个介词的力度，从而将 καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ 这句话的意思引申为“复活发生在与耶稣的交通中”

或者“复活是这一交通带来的好处”，甚至变成“复活是为了和耶稣在一起”。²⁹无论如何，这两种解释都无法提供可靠的根据，无法为将来复活的观念提供确实的保证。

第二部分 基督的复活与信徒已然经历的复活

以上讨论过的几处经文所强调的是：耶稣的复活和信徒将来的身体复活之间存在有机性的联系。但假如此刻就下结论说，后者的救赎论意义完全取决于这种联系，那么就只瞥见了一半的画面，而没有看到全景。我们现在必须要来考虑另外的一些经文，在那些地方保罗说：信徒已经和基督一同复活。对这一思想的表述可清楚地见于：以弗所书 2:5-6；歌罗西书 2:12-13；3:1；罗马书 6:3 以下；加拉太书 2:19-20。

以弗所书 2:5-6

5 当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来（你们得救是本乎恩）。6 他又叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上。

在这两节经文以及相关的段落中，我们要面对的唯一

²⁹ 更多此类观点的综述，请参 H.Windisch, *Der zweite Korintberbrief*, MeyerK, 6, 9th ed. (Cottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924), pp.149f.

难题是：第6节里的动词“一同复活”（希腊文 *συνεγείρω*，英文译作“to raise with”）并其他有密切关联的动词所采用的过去时态（aorist tense），从时间上来看，应当如何理解？更具体一点来说，这些过去时态的动词是否单单指向基督的历史性经历中所发生的事？还是说它们也应用在个别信徒实际的生命经历中已经发生的事？请注意，这个问题并没有造成某种分裂。有鉴于基督的复活作为“初熟果子”的意义，在基督从坟墓中复活这件事上，如果说这些经文的表达反映了信徒与基督的合为一体（solidarity），应该是没有什么争议的。³⁰ 所以问题在于：是否经文还有更多一层的信息要传达？保罗在这里是否还指向了信徒实际经历中发生的一次特定的事件？

在改革宗的解经圈子里，对这段经文的意见根据代表 [42] 人物所在地理位置的不同而产生了分歧。荷兰的解经家们强调经文中呈现的是救赎历史层面的意义，从而排除了个人经历层面的考量。例如，李德博对4-6节的注解是：“这最后的几句话确凿无疑地表明：保罗是从基督论和救赎历史的角度，而不是从人论和救赎次序的角度来展开思路的。”³¹ 另一方面，英美改革宗学者却持有不同的看法。他们承认经文暗示了信徒与基督在后者的历史性事工上连为一体，但同时宣称：保罗在这里特别关注的是信徒个人生

30 在这一点上，Rudolf Schnackenburg（他在此处提到了关于洗礼的例子）强调说：“因此，任何在解释中想要把弗2:5以下的叙述带回到基督复活的历史性事件中的努力，都是偏离了原义。”（*Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, Munchner Theologische Studien, I. historische Abteilung, 1. Band* (Munich: Karl Zink, 1905), p.70).

31 李德博，《保罗神学纲要》，p.211. cf. J. A. C. Van Leeuwen, *Paulus' Zedebrievan aan Efeze, Colosse, Filemon, en Thessalonika*, KNT, 10 (Amsterdam: Van Bottenburg, 1926), p.53; *Grosheide, Efeziërs*, p.39.

命的转化。³²

毋庸置疑，保罗在这些经文里的措辞的确反映了他的救赎历史观，但同样无法避免的结论是：他也从实存的角度在描述信徒生命中的经历。经文谈论的“活过来”和“复活”直接指向的是5节开头那里提到的“死”。很明显，这里的“死亡状态”并不是指在基督的死亡中与祂合为一体，因为经文明说是“死在过犯中”。此处呈现的是保罗和他的读者实际的、实存意义上的死亡状态。前面的经文可以确认这一点。5节前半部分和4节是对1节的重述，其间有一个暂时的中断。2-3节相当于括号里面的插入语，是对1节里提到的“过犯罪恶”的展开，也是对5节里的“过犯”的展开。更具体一点说，2-3节提供了对保罗及其读者在信主之前的道德堕落和罪责的延伸描述：³³他们随从这个罪恶世代的标准“行走”其中，顺服悖逆的邪灵行事为人（2节）；他们“行走”在肉体的邪情私欲中，按着肉体所喜好的去行（3节）。这样的措辞必然导致的解读是：5节提到的死亡状态不只是牵涉到个人的道德堕落，更确切地讲，它主要指的是个人的道德堕落。因此，当他们正处在这样的死亡状态时³⁴，所发生在他们身上的“活过来”和“复活”（5-6节），至少包含了生命转化的最初经历，以及

32 So Simpson, *Ephesians*, pp. 51f.; W. Hendriksen, *New Testament Commentary. Exposition of Ephesians* (Grand Rapids: Baker, 1967), pp. 116-118; C. Hodge, *A Commentary on the Epistle to the Ephesians* (New York: Robert Carter, 1856), pp. 112-116; J. Eadie, *A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Ephesians*, 3rd ed. (Edinburgh: T & T. Clark, 1883), p. 142.

33 请留意2节和3节中的主语转变，以及1节和5节上中的平行转变。它们标示了讨论中典范性的本质：所有的信徒都在被考虑的范围内。

34 分词 *οὐτως* 具有短暂的、受环境影响的含义。

道德上的更新。³⁵

此外，5-6节提到的与基督一同活过来、一同复活，在10节那里被描述为“在基督耶稣里被创造”（参林后5:17）。这个基督里的新创造的目标是“行善，就是神所预备叫我们行（走）的”。这里的“行走”是一个钥字，指定了本段落（1-10节）的整体性主题。保罗的笔墨以描述过犯罪恶中的“行走”作为开始，其后给出一幅对应的画面，即在善工里的“行走”，以此作为结束。其中有一个决定性的关键点，导致了这种个人经历上的彻底改变，并引发了“行走”路线的一百八十度转向；这个关键的转折点，就是与基督一同复活。

小结。在以弗所书2:6，与基督一同复活指的是：个体的基督徒在实际的生命阶段中所经历的转变过程。按本性来说，他们原是上帝震怒的对象（“可怒之子”，3节），然而却变成上帝怜悯和慈爱的领受者（4节）。使徒保罗秉持的当然是救赎历史（*heilshistorisch*）的角度，但他在此处的首要关注无疑是救赎次序（*heilsordelijk*）。³⁶

35 考虑到这些，Van Leeuwen 的观点（*Zendbrieven*, p53）令人很难理解：保罗一直到13节才开始谈及个人性的更新。

36 J. Murray 有关这几节经文的注释很值得留意：“并且很显然，发生于髑髅地的历史事件，以及约瑟坟墓中的复活并未正式说明属神子民的转变，也就是当他们在黑暗的权势之下被引入基督生命、自由、平安之国度之后不间断地影响他们的转变。”（“*Definitive Sanctification*,” p.17）。

歌罗西书 2:12-13; 3:1

12 你们既受洗与他一同埋葬,也就在此与他一同复活,都因信那叫他从死里复活神的功用。 13 你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了,神赦免了你们一切过犯,便叫你们与基督一同活过来。

1 所以你们若真与基督一同复活,就当求在上面的事,那里有基督坐在神的右边。

歌罗西书 2:12-13 是从救赎历史和基督论的角度着笔的。不过,和以弗所书 2:5-6 一样,其中对于个体的、实存的经历之描述也占有一席之地。以下从两方面来说明:

(1) 这两节经文和以弗所书 2:5-6 之间有一些平行对应的关系;这些平行对应的语句是独特的例证,说明了两卷书信之间宏观上一脉相承的内在关联。³⁷ 具体而言,除了以弗所书 2:5-6,歌罗西书 2:12-13 是保罗在其中同时使用 συζωοποιέω 和 συνεγείρω 这两个希腊词的唯一之处。另外,13 节的主要动词 συνεζωοποίησεν 所接宾语的限定语“原是死在过犯中……的你们”,和以弗所书 2 章 1 节、5 节的措辞几乎如出一辙³⁸。因此,这两处地方要表达的思想是

37 这两节经文的联系几乎被普遍认可(虽然同时伴随着对保罗是以弗所书作者的否认);参:李德博, *Kolossenzen*, pp.112f.; *Hendricksen, Ephesians*, pp.5-32.

38 限定语的后半段“……和未受割礼的肉体”,是和以弗所书 2 章措辞不同的地方。不过,这反而更有力地证实了在保罗的思想中,确实考虑到了人的道德无能和败坏的层面。参:李德博, *Kolossenzen*, pp.182f.

一样的：与基督一同复活，以及与基督一同活过来³⁹，指的都是脱离一种死亡的状态；这种死亡的状态按照定义来说，包括了道德上的堕落。因此，和基督一同复活、一同活过来至少描述了信徒最初的得救经历的某些方面。

(2) 介词短语“因着信”(διὰ τῆς πίστεως, 12节)明显是动词συνηγέρθητε的限定状语。信徒藉着信心与基督一同复活。保罗在这里并不是说：与基督一同复活发生在亚利马太人约瑟的坟墓里，然后这一事实就被信心简单地拿来接受。取而代之的是：保罗将信心和与基督一同复活的经历联系起来，并且将信心明确地看作是通往那经历的工具或手段。

动词συνεγείρω在新约一共只出现三次。除了以弗所书2:6，歌罗西书2:12，最后一处地方是歌罗西书3:1。那里的形式和2:12完全一样(συνηγέρθητε)，含义也相同。在直接语境中，保罗将“与基督一同复活”视为已经实现的状态，并且在这个已被奠定的基础上提出他的劝诫；这些劝诫首先是在1节和2节的归结子句中以总体原则的形式被发布(“就当求在上面的事”，“要思念上面的事，不要思念地上的事”)，然后以更加具体的形式被展开加以详述，直到4:6。换言之，已经与基督一同复活的既成事实，以及那些同时伴随发生的事情(参3:3, 2:20)，成为后面连篇累牍的劝诫得以立论的根基。相应地，1节里面的条件子句

39 请注意，在歌罗西书2:12-13这里，上述两个动词的先后顺序和以弗所书2:5-6那里正好是相反的。这显示了在以上两处地方，这两个动词都是作为同义词来使用的。参罗马书8:11；哥林多前书15:22；罗马书4:17。

(“你们若真与基督一同复活”),不太可能仅指在基督复活的时刻信徒与祂合为一体。假如该子句仅指在基督复活的时刻信徒与祂合为一体,那么在保罗的辩论中会出现一个难以解释的缺口,或者此处的表述将和他在别处所讲的伦理教训产生直接的抵触⁴⁰。很明显,在这段经文里面我们同样看到:与基督一同复活主要指的是信徒个人最初的得救体验,包括个体生命在道德上的更新。

罗马书 6:3-6

3 岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人,是受洗归入他的死吗? 4 所以,我们借着洗礼归入死,和他一同埋葬,原是叫我们一举一动有新生的样式,像基督借着父的荣耀从死里复活一样。 5 我们若在他死的形状上与他联合,也要在他复活的形状上与他联合。 6 因为知道我们的旧人和他同钉十字架,使罪身灭绝,叫我们不再作罪的奴仆。

[45] 在这段被大量讨论的经文里,我们的首要关注是针对以下的概念:与基督一同复活既是一个历史性的现实,也是经历性的现实。要考察这个概念是如何发展的。虽然罗马书 6 章对此概念的阐述并不是特别清晰,但如果以我们刚刚讨论过的经文段落作为背景映衬,那么对这个问题的探讨就比较容易了。特别是歌罗西书 2:11-13 提供了很好的

⁴⁰ 参注释 36 中慕理的注释。

参照，因为这两处经文都谈到了洗礼的意义。

6:1 提出的设问，代表了反对者的异议，⁴¹ 他们认为使徒之前阐述的恩典教义（参 5:12-21）是在鼓励犯罪放纵的生活；保罗在 2 节以反问的方式予以驳斥，并亮明观点：信徒“在罪上死了”。这一论点成为一个重要的前提，接下来很长的一段论述（6:1-7:6）都建基于其上。⁴² 保罗在此论述单元中的首要关注是救赎次序，其中处理的议题包括实存状态中的犯罪，被罪辖制的生活方式，还有信徒向罪死。⁴³ 这里所说的“向罪死”是在个体信徒的生命历程中发生的事情。⁴⁴ 然而以此同时，救赎历史观的思路同样显于字里行间，并在辩论中扮演了重要角色。罗马书 6 章以下的段落和先前考察过的经文段落一样，在确定主线到底是救赎历史还是救赎次序的问题上，并不是非此即彼的关系。

从 3 节开始，保罗逐步扩展和证实他的观点，即信徒已经向罪死了。他通过揭示洗礼的意义来说明这一点。受洗是“归入基督”（参加 3:27）；洗礼意味着与基督联合。⁴⁵ 此联合应当以一种非常具体的方式来理解：是在基督的弥赛亚工作的所有阶段上与祂联合；并且靠祂的工作，与祂本人的所是相联合。因此，受洗归入基督意味着在祂的死亡上与祂联合（3 节，4 节上，5 节上；参“我们与基督同死”，8 节；提后 2:11；“我们的旧人和他同钉十字架”，

41 有关这个问题究竟是确实有人提出来的，还仅是修辞意义上的，并不是我们在此处讨论的重点。

42 参慕理的罗马书注释 1:213，“决定性的成圣”，pp.6f.

43 1 节中的“仍在”和 2 节中的“岂可”强调了这一点。

44 参慕理“决定性的成圣”，p.17.

45 参加 3:26-28；林前 12:13,27；罗 12:4 以下。

6 节；加 2:19），并在祂的埋葬中与祂联合（“和他一同埋葬”，4 节；参西 2:12）。这样，保罗的中心主题得以建立：信徒在基督的死亡上与祂联合。基督的死亡是特别向着罪的死亡（参 10 节），故信徒在这里也向着罪死去了。

[46] 第 4 节后半段首次表达了保罗基本前提的重大正面意义，并突显了此段经文中和我们的讨论最密切相关的特征。严格说来，向罪死并不是对信徒实存状态的充分描述，因为这仅仅传达出负面的意味。信徒在基督的死亡和埋葬中与祂联合，“原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样”。

与基督一同复活的主题在这个片语中是显而易见的，尤其是当我们把握了这一表达背后隐含的思想模式。确实，比信徒向罪死的主题更基本的概念，是信徒在基督的弥赛亚经历的不同阶段与祂联合。因此保罗论证的路线可以整理如下：一方面，当基督死了（向罪死），信徒藉着在祂的死上与祂联合，也一同死了（向罪死）；另一方面，当基督从死里复活，信徒藉着在祂的复活上与祂联合，也一同复活了。考虑到基督和信徒之间存在的合为一体或一体化关系（solidarity），若对基督而言从死里复活的过程是无法割裂的，那么在信徒的经历中，从死里复活的过程同样是无法割裂的。

至于 4 节末尾的片语为何没有特意使用“复活”的词汇，可以由第 1 节提出的支配性问题来解释。保罗没有用“与基督一同复活”的措辞跟 1 节的“仍在罪中”相呼应，

而是用“行走在新生的样式中”⁴⁶和“仍在罪中”相呼应；显然，后者的对照效果更为贴切和犀利。不过，正如刚才所展示的，与基督一同复活才是文字背后架构性的思想。⁴⁷

所以，4节末尾的片语显示了一幅生动的画面，即保罗眼中的与基督一同复活，并不是仅限于在基督复活的那个时间点上信徒与祂合为一体的事实，同时也是在信徒个人的有生之年中所发生的决定性转变的一部分。如果只有前者的事实成立的话，保罗完全可以从基督复活这个一劳永逸的事件直接跳到信徒在新生里的行走；倘若如此，就会造成一个缺口，与直接语境、与大文脉（6:1-7:6）中的支配性关注点以及背后的思想架构格格不入。保罗反复强调的重点是：与基督同死（向罪死，向律法死）包含了实存经验的层面，其中排除了继续活在罪的捆绑辖制中或继续在罪中打转的可能性。相应地，与基督一同复活也同样包含了实存经验的成分。信徒持续行走在新生的样式中，这样的生活方式是建立在他与基督一同复活的事实之上，而这个事实已经在他实际的个人生命中发生了。 [47]

这里需要补充一点。对保罗而言，“生命”这个词在救赎论意义上并非只有一个模糊的定义和特征。⁴⁸相反，这个词特别深植于耶稣的复活中，其彰显的多种用法总是在表达耶稣的复活。保罗心目中的生命，专门指向复活的生命。

46 罗 6:4 末尾的片语是 οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν，英文 NASB 版译为“so we too might walk in newness of life”，这是伽芬使用的译法。为了更好地体现作者要表达的意思，译者此处对英译经文作了直译，没有采用和合本的译文。——译注

47 信徒行走的“新样式”和他与基督一同复活之间的联系，同样标示了与以弗所书 2:1-20 的密切关系；参上文，p.43.

48 也有清晰的用法，例如林前 15:19、45 节上。

在眼下探讨的经文段落中，这一点是很明显的。基督现在“向神活着”（10节）的那生命，是“从死里复活”的生命（9节），祂正活在其中。相应地，藉着与基督的联合，信徒看自己是向罪死去的人，并且是“向神”（11节）活着；他们以“从死里复活之人的身份将自己献给神”（13节）。由此可见，一同复活的思想，在4节末尾的片语中是不能被排除在外的。

4节在“基督的复活”与“信徒行走在新生样式中”这两件事之间建立了关联。5节对此关联作出了解释。⁴⁹“我们若在他死的形状上与他联合，也要在他复活的形状上与他联合”。我们不必为此处语法上的难点感到纠结。在这节经文的解释上，新教学者们的一致意见是：（1）“联合”（σύνφυτοι）一词应当直接与“形状”（τῷ ὁμοιώματι）⁵⁰连在一起理解；（2）5节的后半部分采用了省略的修辞手法。⁵¹我们从这一句话的论点中，不难发现其底部的支撑结构。经文背后的思想仍然是基督的死亡与复活之间不可分割的关联性；由此关联性衍生而来的推论是：如果我们在基督的死亡上与他联合，那么我们也必然在祂的复活上与他联合。正如在基督身上死亡与复活的分离是不可能的，同样，

49 Ridderbos, *Romeinen*, p.127; 注意连接词“for” (γάρ).

50 罗马天主教的解经者通常会将4节上半节中的“他” (αὐτῷ) 与“联合” (σύνφυτοι) 并列看待，且将“形状” (τῷ ὁμοιώματι) 作为指向洗礼的与格用语。; cf. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, p.41 and the literature cited there (n. 131).

51 还有例如: Murray, *Romans*, 1:218f, Ridderbos, *Romeinen*, pp.127f; Althaus, *Der Brief an die Römer*, NTD, 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), p.62.

这两件事情在我们身上的分离也是不可能的。⁵² 尽管这里的措辞与以弗所书 2:6、歌罗西书 2:12 有所不同，但是其中 [48] 蕴含的思想是一致的：信徒已经和基督一同复活了。⁵³

这节经文还有一个特征值得我们注意。信徒是在基督死亡和复活的“形状”（likeness）上与祂联合。这表明保罗有更多一层的暗示想表达，不仅仅限于信徒在基督的死亡、埋葬和复活的时间点上与祂联合这层意思。在不减弱合为一体（solidarity）这个重要概念的前提下，“形状”一词引进了区别的成份（参罗 8:3；腓 2:7）。⁵⁴ 如何定义这个附加的、表示区别作用的成份，需要透过整个文脉的主要重点来考察。信徒已经向罪死了，而且这种死亡是信徒的实际经历（2 节）。相应地，与这种死亡连在一起的（信徒

52 Murray, *Romans*, 1:218. 用来表达“与基督联合”的词，*harpax legomenon σύμφυτοι*，来自词根 *οὐμφομαι*，意思是“一同成长”（参 W. Grundmann, *TDNT*, 7:786），因此非常有指向性地表达了团结的概念。在这种意义上，我们不应该把成长的概念读进这节经文，正如与基督一同在罪上死也不是渐进的发现。在与罪分离的确定性上，经文核心性、持续性的强调点完全排除了渐进的概念。唯一的要点是“这联合的隐密性”（Murray, p.218）。李德博（p.127）称之为“incorporated”，Grundmann 称之为“belonging together”，“united with”。

53 第 5 节后半部分经文的将来时态逻辑有力且表述明确（cf. Murray, *Romans*, 1:219; Ridderbos, *Romeinen*, p.129; cf. also *ζησομεν* as the preferred reading in v. 2）。W. Thusing 从时间角度进行了详细论述（*Per Christum in Deum. Studien zum Verbaltnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, NA, Neue Folge, 1[Munster: Aschendorff, 1965], pp.139-144）。但在我看来，他最终没有成功的解决他所意识到的问题。此一论述的难点在于：何以指向未来的表述（5 节 b）能成为当前命令（4 节 c）的基础。他呼吁保罗神学应拓宽其结构，主要是在上下文的正确结构中思考两者之间的连接点：生命（无论出现在何处）总是复活经验的标识（cf. esp. v. 13）。

54 “... 距离伴随着所有相似之处 ...”（Ridderbos, *Romeinen*, p.129）。李德博还提出，通过 4 节中的“像”（ὡσπερ）可以预感到“形象”（ὁμοίωμα）一词所表达出的力度（p.127）。R.C. Tannehill (*Dying and rising with Christ. A study in Pauline Theology*, Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 32, ed. W. Eltester [Berlin: Töpelmann, 1967], pp.7-43) 说（pp.35-39），首先，基于腓立比书 2:7，保罗认为“形象”（ὁμοίωμα）与“样式”（μορφή）是同义词，因此前者表示本性（“外在表现出来的形象本身”，p.35），而非“形状”（likeness），而且保罗只在腓 2:7 和罗 8:3 两处做了如此处理。我个人认为这个问题还有待商榷，我们很难搞清楚这个力度是否符合罗 6:5。考虑到改变形状或逐渐变成基督形状的过程，他的结论，即“形象”是罗 8:29、林后 3:18、腓 3:21 中“蜕变神学”的词汇之一（p.37），碰到了无法解决的难题；因犯罪而破坏这种形象始终在信徒的经历中是个需要重视的问题。

的)复活,同样需要以实存经验的方式来理解(4节)。现在,既然这种死亡和复活已经在信徒的个人生命中实际发生了,那么这一经历的构成并不能和基督经历的构成划等号。仅举一例来说明:信徒的经历缺乏肉身层面的实际变化,而这正是基督经历的本质特征。⁵⁵很明显,保罗在第5节中对这些区别作出了反思。他使用“形状”一词是为了中肯地确认:此处所描述的信徒在基督的复活上与祂合为一体的事实,是信徒个人生命中的实存经历。

在第6节,新人和基督一同复活(参西3:1,9节以下;弗4:22-24)是隐含在经文中的意思,与“旧人和基督同钉十字架”形成对比。既然同钉的概念与体现于上下文的首要重点(即信徒和基督一同向罪而死)⁵⁶是一脉相承的,那么这个概念同样也具有实存经验层面的意味。本节经文中的宣告对此有清楚的确认:保罗期待信徒“罪身”⁵⁷的灭绝、停止作罪的奴仆——这都是同钉十字架的直接后果。由此产生的合理推论是:如果我们认为6节后半段里面暗示了“作义的奴仆”这层意思(参16节、18节、9节、22节),那么使徒必然是将一同复活作为预设前提,并视之为实存经验层面的现实。另外,13节的平行经文中也说道,对信徒而言,将他们的肢体当作义的器具献给神,意味着将他们自己作为“从死里复活的人”献给神。这里的思想和歌罗西书3:1的思想类似,是改换后的一种说法:(在实

55 Cf. Murray, *Romans*, 1:218. 第12节经文清楚表明了这一点。保罗蛮有确据地向他的读者说道:“你所经历的复活已经‘在你必死的身体’里发生了”

56 “因为知道”表明第6节是对之前经文的进一步发展,尤其是对第5节中的条件从句。

57 此处表达的是对“被罪所辖制的”身体的摧毁(Murray, *Romans*, 1:220)。

存经历中)将你们自己当作(和基督一同;参10节以下)从死里复活的人献给神。⁵⁸

同样的道理,除非是从实存经历的角度来看,否则第8节所说的“与基督一同活着”这句话是很难理解的。⁵⁹无论是从文法结构,还是从思想内容上来看,8节和5节的平行对照关系是显而易见的。因此,鉴于复活和生命(参9节以下)之间的必然联系,“与基督一同活着”作为一种个体的、实存经验中的现实,也必须符合同样的次序,即这种现实状态是有一个开端的,那个开端就是与基督一同复活(co-resurrection)。^[50]

在离开这段经文之前,需要重申已经提过的一个论点,以及由此引申的几点含义。在建立“信徒已经向罪而死”的中心主题时,保罗并没有从信徒有份于基督之死这一点上作直接论证。保罗的思路是:基督的死亡就是信徒的死亡,因为他们与祂联合了。洗礼是归入祂的死亡,因为洗礼是“归入基督耶稣”(3节)。换言之,与基督联合是基本的观念。只有因为信徒藉着基督的死亡(钉死,埋葬和复活)归入到基督这个人里面,才能说他们参与了这些事件、与基督同死,等等。

上述观点可以通过以下两方面进一步阐明:

58 李德博认为,新人与旧人之间的对比是可以理解的,“不是首先在救赎次序上,而是在救赎的历史意义上;…也不是先从个人和伦理的上,而是从救赎历史和末世论的意义上”(Paul, p.63; cf. *Romeinen*, p.129)。可以肯定的是,此处的表述没有关注到保罗用词的对立意义(cf., however, Paul, p.208)。然而,正如我在上面第6节所试图指出的,若将上下文作为一个整体并参考相关经文来看,保罗所主要强调的是在信徒个人生命历程中所发生的根本性转变。

59 “we will live” (συνζήσομεν) 一词是逻辑明确的对未来的表述,尽管从时间的角度看也存在于目前(so Murray, *Romans*, 1:203; Ridderbos, *Romeinen*, p.131)。

(1) 这里谈到的信徒与基督的联合，或者说归入基督，从性质上讲主要是指信徒的个人经历（救赎次序）。这个联合不仅构成而且也描述了信徒个体的实际经历。可以确定的一点是，保罗思想中的“在基督里”所涵盖的范围，肯定要比信徒个体的实际生命历程广阔得多。实际上，“在基督里”指向的是永恒的范畴。从世界被创立之前信徒就在基督里被拣选（弗 1:4；参罗 8:29）。之前我们考察过的每段经文几乎都在某种程度上表明：在基督过去明确的历史性经历中，信徒和祂都是连为一体的。但是，无论是预定论的“在基督里”，还是救赎历史角度的“在基督里”，都无法遮蔽实存状态中的“在基督里”这一显著特征。

这一个体经历层面的特征可见于罗马书 6:3 及以下的经文；凡是其中提到与基督同钉十字架、同死、同埋葬、同复活、一同活着的地方，均可以反映这一点。正如我们努力要展示的，这些参考经文都描述了信徒个体的实际生命经历。因此，既然联合是经历的基础，经历是联合的表达，那么联合必定同样是经历性的。关于经历性的联合这一观念的明显表达，可清楚地见于罗马书 6:3，在那里保罗将洗礼描述为受洗归入基督耶稣。洗礼表明和印证了：在受洗者的经历中有一个过渡或转换（transition）——从（实存意义上）远离基督的状态，过渡到（实存意义上）归入基督的状态。加拉太书 3:27 的描述则更为生动：“你们受洗归入基督的，都是披戴基督了”（参林前 12:13）。⁶⁰

[51]

⁶⁰ “... 这个短语描述了进入基督里的方式。凡受洗归入基督的，就是后来在基督里的。” (E. Best, *One Body in Christ* [London: S.P.C.K., 1955], p.73).

与基督联合是一个经历性的现实，这一思想在以弗所书 2:12 同样清晰可辨。保罗在那里说道，以弗所的基督徒们虽然在创世以先就在基督里蒙拣选（1:4），但在以往未信主的时候，“那时，你们与基督无关”。11 节和 13 节的“从前”，还有 12 节的“那时”，显然都是呼应 2-3 节的“那时”和“从前”。12 节的直接语境所描述的那种与基督无关的局外人的状态，正好符合 1-3 节提到的“行走”在过犯罪恶中的光景。相应地，第 5 节所描述的过渡（转换）——与基督一同活过来——取决于一个重要的前提，即信徒在实存意义上归入到基督里面。“在基督里”这一惯用语的多种变化形式在保罗的笔下反复出现，用来描述信徒在基督里的状态所导致的后果就是过渡（转换），从而确认了联合在信徒经历层面的意义（6 节、7 节、10 节、13 节、15 节、22 节）。信徒过去本是上帝震怒的对象（3 节），如今却能体验上帝的大爱（4 节），这个转换发生在（实存意义上）归入基督的那一刻。

与此类似的例子还有：福音的有效呼召，是呼召人进入与基督联合的个人性团契中（*εἰς κοινωνίαν*，林前 1:9）。又比如：藉着基督的身体，信徒在律法上死了，最终目的是为了结果子给神；但其最直接的目的，则是归入那位复活的基督（*εἰς τὸ γενέσθαι*，罗 7:4）。⁶¹

纵观保罗救赎论的整体思想，“在实存意义上与基督的联合”是最基本的概念。但是，倘若将这个概念抽象化，

⁶¹ “纵然他们早已被拣选归入基督，但直到他们被有效呼召，进入神儿子的团契之前，他们依然是不属基督的（林前 1:9）。”（Murray, *Redemption: Accomplished and Applied*, p.205）.

以至于排除了以下观念，即信徒在基督里被神永恒的预旨所拣选，被视为与基督联合的人，并在基督受苦、死亡和复活时刻都与祂有份，这当然是完全曲解了保罗的视角。预定论的、过往历史性的、以及实存状态的“在基督里”是不可分离地紧密联系在一起。前面两者（按其各自的方式）是后者的基础，并且导致了后者的发生。但是，正因为存在这种有机性的联络、这种不可分割性，使得人们在处理保罗教导中“与基督联合”的内容时出现模棱两可的意见，这是保罗的诠释者们需要持续面对的潜在风险。虽然有可能落入模棱两可的境地，但这样的失误总比将这三者置于彼此孤立或排斥的状态要好一些。可是，前者的情形（模棱两可）容易导致人们对保罗的理解产生混乱。正如我们已经看到和将要继续看到的，在保罗的救赎论中，救赎的实现贯穿于信徒个体的生命经历中，既在这个经历的开端里面，也在这个经历的延续之中。而这个救赎实现的过程，是以信徒归入基督的经历作为基础的。

（2）对于理解罗马书 6:3 及以下的经文段落，与基督联合的概念起到了基要性的关键作用。由此概念引发的思考不仅揭示了其所侧重的经历层面的含义，而且揭示了经文中提到的（在实存意义上的）钉十字架、死亡、埋葬和复活并不是在信徒个体经历中发生的分开的、单独的事件。实际上，这里列出的每一点都不是救赎次序中的一个单独的阶段，而是“信徒在个人经历中归入基督”这个单一的、不可分割的事件的某个方面。当我们讨论信徒与基督一同复活的题目时，必须常常将以上观点放在心上，因为这个

题目向来是彰显群体经历的最佳说明。罗马书 7:4 说得很清楚：一方面，信徒藉着基督的身体在律法上死了；另一方面，信徒要结果子给神。在这两件事中间插入了一个正面的目的。请注意，这个目的不是和基督一同复活，而是归入到基督里面，就是归入到从死里复活的那一位里面。

加拉太书 2:19-20

19 我因律法，就向律法死了，叫我可以向神活着。 20 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；并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活，他是爱我，为我舍己。

与基督一同复活的概念在这两节经文中不难见到。此处和罗马书 6:3 所属段落的关联可见于以下几点。20 节是保罗书信中除了罗马书 6:6，唯一提到“与基督同钉十字架”的地方。“我……死了，叫我可以向神活着”（19 节下）使人联想到罗马书 6:10 以下的经文。“向律法死了”（19 节上）则联系到“向罪死”（参罗 7:4、6，6:6、18、22）。因此，既然这里的死是以“在基督的被钉十架上与祂合为一体”的方式来描述的，那么与之形成鲜明对照的“活着”（20 节）则应当以“在基督的复活上与祂合为一体”的方式来理解。此外，既然这个活着的生命明显指的是个体与基督在实存意义上的联合（“基督在我里面活着”），那么本处经文所谈的一同被钉和一同复活从性质上而言主要是经历性的。

[55] 在本段经文中，保罗使用的是单数第一人称，⁶² 以他自己的经历作为所有信徒的例证。因此我们有充分的理由来这样理解以上探讨的其他经文段落中所有包含“我们”的论述，并将之个人化地应用到每一位信徒身上。⁶³

联合到底意味着什么

在本部分我们的关注点是保罗教导中有关信徒和基督一同复活的内容，尤其是这一复活是在何时发生的问题。这个问题看起来好像是明知故问。如果信徒曾经与基督一同复活，那么这件事只可能发生在基督自己复活的那一刻。然而，这样的推理只看到了事情的一半。当保罗论到信徒在过去的意义上与基督一同复活时，他也是指着信徒实际的生命过程中的经历来说的。实际上，在以弗所书 2:5 所属段落和罗马书 6:3 所属段落中，这一经历性的层面是保罗的首要关注；并且他在后者段落中作了持续的、延伸的阐述。特别要指明的是，与基督一同复活是在实存意义上归入基督的一个方面，因此，有关复活的事实都不过是对联合（union）的反映，而后者是一个更广泛、更基本的概念。这里需要再次对可能出现的模棱两可或抽象孤立这两种危险倾向提出警告，“对两个层面的强调都是必要的。一方面，过往历史性层面的联合与经历性层面的联合是清晰

62 “这是唯一一处保罗个人性地称自己是基督之爱与舍己的对象！” (Schnackenburg, Heilsgeschehen, p.60, n.201).

63 请留意经文中 (vv. 15-21) 在不影响讨论的情况下，主语由复数到单数的转换。

有别的；另一方面，两者又是相互依存、密不可分的”。⁶⁴

保持平衡、避免落入上面提到的任何一种危险是对诠释者的要求。然而，近年来很多诠释保罗的著述都没有做到这一点。大部分情况下，失衡和偏颇的发生是因为诠释者倾向于模糊基督（的死亡和）复活的过往历史特征的清晰性和确定性。⁶⁵ 基于对罗马书 6:1-11 的解释，他们通常形成以下两种观点：

①在洗礼中，基督之死作为一个事件被呈现在受洗者的当前经历中；⁶⁶

②在圣餐仪式中，所有时间和空间上的差异都被消除，[54] 信徒与基督同时同步（contemporaneous）经历祂的死亡和复活。⁶⁷

第一种观点，虽然也是从罗马书 6:3 以下的经文中寻求支持，却与一个明显的事实相冲突，即保罗屡次提到基督之死时，用的都是过去时态。另外，这种观点也没有对 5

64 Murray, "Definitive Sanctification," p.19.

65 总结请参照 cf. Esp. 李德博, *Paul*, pp.406-410.

66 这种观点是所谓神秘主义神学的特征，主要存在于罗马天主教的圈子中。例如 O. Kuss 就关于“圣礼的实现”和“洗礼中救赎事工的再现”所做的论辩 (*Der Römerbrief* [Regensburg: Friedrich Pustet, 1959], p.311); cf. the literature cited on pp.318f. 这一解释在很大程度上借鉴了古老的“宗教历史”学派的结论，即保罗在圣礼上的教导受到了当时神秘崇拜仪式的强烈影响。对于保罗与希腊神秘主义宗教之间的必然联系的观点及相关论述，请参 G.Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, trans. J. P. Smith (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1967); cf. also J.Gresham Machen, *The Origin of Paul's Religion* (New York: Macmillan, 1928), pp.280-290.

67 这种观点以各式各样的形态成为大多数新教解释的特征。W.T.Hahn 已经对此做过完整的论述，*Das Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus bei Paulus* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1937)。W.T.Hahn 有意识地诉诸克尔凯郭尔的思想，试图表明保罗的教导是“与基督事工结合并使之现代化” (p.114); cf. P. 175: “在基督事工中，时间范畴被搁置（取消）。” Cf. The similar conclusion reached by F. Neugebauer, “Das Paulinische ‘In Christo.’” *New Testament Studies*, 4(1957-58): 138 and *In Christus. Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubenverständnis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), p.148.

节中“形状 (likeness)”一词的含义作出应有的辨析。⁶⁸ 支撑第二种观点的基本概念，即同时性 (contemporaneity)，则是建立在有关历史性质的前提之上，而这类源于后康德时代的哲学概念不仅对保罗来说是完全陌生的，而且也和他的思想观念相抵触。⁶⁹

现在我们面对的问题是，如果保罗在基督过往历史性事工的确定性上没有妥协，那么基督自身的经历和信徒自身的经历之间到底是什么关系？两者的经历在时间上是有差别的，然而却被描述为一同复活，这种相互依存的关系应当如何理解？约翰·慕理 (John Murray) 以犀利的措辞对这一问题作了简洁陈述：

对于过往历史性的救赎工作和至今持续性的施行工作之间的准确关系，要作出一个定义被公认是很困难的……更精确地说，难以确定之处在于：基督已经在过去完成了祂的救赎行动，对于那些按照神的预旨被纳入到此救赎行动中的人，在此救赎行动于他们的生命历史中生效的时刻之前，请问基督在过去完成的这个救赎行动是如何与他们产生关联的？⁷⁰

[55] 赫尔曼·李德博写道：

……纵观使徒保罗传给我们的书信，在救赎历史和预定论

68 Cf. Ridderbos, *Paul*, p.408,n.45.

69 这种解释完全被当代神学中流行的历史观念所支配，特别是巴特所强调的“同一救恩行为的同时性”。(*Church Dogmatics*, trans. G. W. Bromiley (Edinburgh, T. & T. Clark, 1958), IV, 2:503. Cf. Also Neugebauer's appeal to Heidegger [*New Testament Studies*,4:138, n. 1]).

70 “决定性的成圣，” .,p.20.

意义上的被包含到基督里,相对于透过圣礼与基督(身体)的联合、进而也是与祂的死亡和复活联合,这两者之间的关系并没有得到清楚的阐述或解释。因此,我们必须自己从中理出头绪并得出结论,并在这个过程中克服各种困难和规避各种风险。⁷¹

尽管存在种种可预见的难处,诠释工作所面对的任务仍然是要在保罗话语允许的范围内尽量精确地阐明上述两者之间的关联。在解释罗马书 6:1-11 时,慕理提供了以下极为严谨的陈述:

围绕基督一劳永逸的过往历史性救赎行动,本段经文作出了理据充分的介绍。其中的背景主题是关于信徒个体的生命历史中所真切和实际发生的经历。这在诠释上必然导致的结论是:过往的历史性救赎行动支配了现今持续性的、实存意义上的救赎经历。这并非单纯地指前者为后者奠定了基础,也并非只是提供了一个过往历史性领域中的类比(analogy),作为我们经历性领域中持续不断发生的事情的参照。当我们说前者支配了后者,是出于以下的理由,即:在过往的历史性救赎行动中,有某件与目标人群有关联的事情发生了,这件事情促使那在同一人群的实际生命历史中要实现和展示的所有事件成为必然。⁷²

71 李德博,《保罗神学纲要》,406页。

72 “决定性的成圣,” p.19. Cf. Rodderbos, *When The Time Had Fully Come*, p.58: “凡发生在基督身上的,也必然会发生在教会身上,这不仅是类比或隐喻的修辞,而是具有历史意义的。”

对于我们在本部分得到的收获，上述引文是最恰当不过的概要。我们也很难再找到其他可以替代的表达方式，能够比罗马书 6:5 中的“形状”（likeness）一词更为精妙地指出连续性和非连续性之间的平衡。“在过往的历史性救赎行动中，有某件与目标人群有关联的事情发生了，这件事情促使那在同一人群的实际生命历史中要实现和展示的所有事件成为必然。”这句话捕捉到保罗的一个重要观念，这一观念将基督的过去和信徒的现在联系起来，同时既没有使前者的确定性妥协，也没有将前者简化到仅仅是一个类比而已；更没有支持以下的说法，即前者虽然是后者必要的基础，却只是外在的基础。关于保罗对这个结构性联结和有机性统一的理解（特别是其中包含了复活的经历），我们还有什么可以进一步说明的呢？

最近几十年来，“群体人观”（corporate personality）的概念被广泛用来解释保罗对基督和信徒之间一体化关系的理解。⁷³ 然而，这个词经常模糊了而不是澄清了问题的性质。⁷⁴ 李德博的著作就是一个例子。当他根据群体人观的概念来解释救赎历史和信徒个人经历之间相互依存的关系时，作了如下的表述：

73 “群体人观（corporate personality）”这个词第一次被使用于 H. Wheeler Robinson 在 1936 年写的论文《希伯来概念——群体人观》（*The Hebrew Conception of Corporate Personality*）中（reprinted in H. W. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Facet Books, Biblical Series, 11, ed. J. Reumann [Philadelphia: Fortress Press, 1964], p.1-20）；有关这个概念的讨论有很多 cf. e.g. Best, *One Body*, pp.203-207. 最深入地将其应用于保罗研究的是 R. P. Shedd, *Man in Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964).

74 Cf. Tannehill, *Dying and Rising*, p.5: “但‘群体人观（corporate personality）’这个词汇涵盖了很多问题。”

从亚当作为人类族群代表的意义引申出来的万众归一的群体性思想(这是我们可以定论的),以各种各样的方式贯彻和体现于保罗对救赎事件的详细解释中,该救赎事件是在基督里显现的。这一思想教导我们,如果要理解救赎历史的特征,不仅要考察在基督里曾经发生的一次性事件,也要考察那些属基督之人究竟以什么样的方式曾经一次性地参与并持续性地参与在基督里所做成的救恩之中。⁷⁵

问题不是在于这段整体的论述有何硬伤,而是在于其中对群体人观(*corporate personality*)的提及仅用短短的一句话带过,完全无视“实在论—联邦论”争议引发的大量问题;要知道围绕后者的研究在极大程度上构建了传统改革宗神学对于保罗的一体化观念(*conceptions of solidarity*)的诠释。⁷⁶对此争议的忽视,导致李德博在群体人观概念的使用上,其含义必然模糊不清。也许传统争议中那些错综复杂的难题可以被直接跳过,或者得到进一步改善,甚至有可能被证明是虚假的命题,但如果你要解释群体人观的概念是如何理清头绪的,则需要提供比上述李德博的文字更为精细的说明。

就本文目前的讨论而言,我们将对考察的范畴作出限制。关于基督和信徒一体化的主题,保罗的理解可以用“群体人观”这个词来描述,但需要遵循以下的界定条款:

75 李德博,《保罗神学纲要》,64页。(In the Dutch original [p.63] the entire quote is italicized).

76 同上., p.61. 这里的合一性究竟是当被看作“实在论”的,还是“联邦论”的,这个尚未显明。在这一点上,李德博受 Berkouwer 的解经影响很大; cf. G. C. Berkouwer, *Sin*, trans. P. C. Holtrop (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pp.511-532, see esp. p.517.

(1) 必须要承认和考察基督与信徒合一关系的所有层面，即预定论的层面、救赎历史的层面和个体经历的层面。^[57] 正如我们已经看到的，后两个层面之间的关系——尤其是考虑到两者在时间上的差异——比较难以把握。但是，如果保罗是从与基督一同复活的角度来描述个体基督徒实存经历的开端，那么我们必须认定，在他的思想中有一个前提观念，即在基督复活的时刻，上帝已经把信徒算作和看为与基督真实地合而为一了。“在祂的子民与基督联合的事情上，上帝是如何将这些人算入其中、纳入其内，又是如何在实际的运作中成就此事的？当我们思考这些问题时，一定不可以让其中的神秘性损害或减弱了其真实性。”⁷⁷ 一方面，我们不可以模糊实存意义上的联合的确定性，另一方面，我们也必须强调说：基督与信徒之间群体性联结的范围或广度 (scope of the corporate bond)，要大于信徒实际经历的范畴。

(2) 必须要承认：在基督与信徒合一关系的所有层面，基督都占据首要地位或主创地位 (primacy or constitutive place)。对保罗而言，基督与信徒联合的意义，不仅仅在于“信徒个体的身份，以及他所归属之团体的身份”。⁷⁸ 这不是一种彼此平等的、完美互惠的关系。比如，保罗从来没有明言或暗示说：基督与信徒一同复活。

77 慕理，“决定性成圣” p.20. “这一点非常基本、关键，因为只有过去所发生、所完成的确实发生功效，才可以进入实践性和存在性的领域，也就是当基督向罪死、向神活的时候我们确实与祂认同。”

78 H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1946), p.70. Robinson 也承认一些个体 (亚伯拉罕, 挪亚, 摩西) 在代表全群方面的重要性 (p.82)。参李德博,《保罗神学纲要》, p.33, n. 89: “在保罗看来, 全群并不是由每一个个体来代表的, 而是所有人都被包括在内, 被一个站在前列的特别人物代表。”

(3) 必须要承认：在基督与信徒的合一关系中，基督代表性的意义。也许哥林多后书 5:14 及以下经文对此表达得最为清楚。尽管有措辞和观念上的明显变化，其要表达的思想范畴和罗马书 6:1 领衔的段落是一样的。保罗首先思考一件事，就是基督“替众人”死了，然后由此得出群体性的结论：“众人”就都死了（14 节）。⁷⁹ 进一步来讲，正如在罗马书 6 章那里，信徒与基督一同死亡和埋葬的目的，是他们可以行走在新生的样式中（罗 6:4），并“将自己 [58] 献给神”，像“从死里复活的人”（6:13）；同样，在哥林多后书 5 章这里，基督替众人死的目的，是叫众人“不再为自己活，乃为替他们死而复活的活”（林后 5:15；参罗 7:4）。保罗从来没有将群体性的观点和代表性的观点分开。“表示代替的 $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ 和表示一起的 $\sigma\upsilon\nu$ ，二者是互相依存的关系，缺一不可。”⁸⁰

然而同等重要的是，我们也必须认识到两种观点之间的区别。代表性的原理，即一个人代替许多人的观点，不仅反映了基督的首要地位，而且排除了群体人观的概念，因为后者抹去了基督的个体性。⁸¹ 基督与信徒的合为一体，既没有破坏基督的个人身份，也没有破坏信徒的个人身

79 请注意连词“因此”（ $\acute{\alpha}\rho\alpha$ ，英译 therefore）的用法。参 L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, 3rd ed. (London: Dacre Press, 1950), p.46: 这句话（“因此众人就都死了”）“并不是简单地指基督之死带来的后果，而是指在那个具体的时空交汇点，在十字架上的死亡里并通过十字架上的死亡，引发的某种效应。当基督死的时候，某些事情一劳永逸地发生了；不仅是发生在死去的那位基督身上，也是发生在所有祂为之而死的人身上”。

80 Hahn, *Mitsterben und Mitaufstehen*, p.147. cf. Ridderbos, *When the Time Had Fully Come*, pp.53-57.

81 这是在 J.A.T. Robinson 的作品 *The body, A Study in Pauline Theology*, SBT, 5 (London: SCM Press, 1953) 中广泛存在的错误。Robinson 认为在保罗神学中，基督是超越性的存在这一点在某种程度上定义了教会。

份。相应地，保罗虽然视基督为一个群体人（a corporate person），但这一概念并没有消除对以下问题进行思考的必要性，即救赎次序（*ordo salutis*）在保罗思想中的位置，以及保罗如何将信徒（个体和实存意义上）拥有的福利与基督过往历史性的成就联系起来。如果用古典神学的语言来表述，就信徒在基督里的性质而言，正确的看法是必须同时兼顾“非我的属性”（*the alienum*）和“共有的属性”（*the proprium*），不可过度强调某一方而排除了另一方。⁸²

概要和小结

在本部分我们考察了保罗关于信徒与基督一同复活的教导。该教导有两重含义。一方面指的是信徒被连带包含到基督里面，在基督复活时刻他们被算作是与基督合为一体的。另一方面指的是个体基督徒实存经历的开端，即在实存意义上信徒被归入基督的那个时刻。因此，该教导包含了一个在保罗思想中极为基础性的观念，就是基督与信徒的联合。不过，我们仅仅考查了“联合”观念的有限几个方面，因为这几个方面和我们接下来的探究有必要的关联。

除了上述概要，在此进一步作出具有广泛重要性的两条小结是很有益处的：

（1）保罗的教导不仅认可而且要求在基督已完成的救赎工作（*redemption accomplished*）与施行在信徒身上的

⁸² Cf. J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), p.88.

救赎工作 (redemption applied) 之间作出清晰的区分。保罗虽然极力强调基督过往历史性的经历和信徒当下实存经历之间的有机联合 (organic bond), 但他从来没有模糊前者的确定性和已完成性。然而, 只有考虑到有机联合的性质, 才能对二者作出区分。特别来说, 救赎工作在信徒生命历程中的实现, 与救赎工作在过往历史中确定的成就, 两者之间一体化的纽带是如此牢固, 以至于从性质上而言, 只有从后者的角度出发才能够理解和表达前者。救赎历史的视角既是支配性的, 也是决定性的。此外, 因为在基督的复活里, 救赎历史达到了末世性的圆满 (eschatological consummation), 所以信徒领受的救赎经历同样具有末世性的特征。在保罗的头脑中, 末世论不仅只是救赎论的目标, 同时也将救赎论包含其中, 构成了后者从始至终的实质内容。⁸³

(2) 当保罗形容信徒进入一种得救的状态时, 他所使用的语言, “并不是对信徒经历的一种偶然的、修辞性的描述, 而明显是一套固定的、有教义内涵的术语”。⁸⁴ “与基督一同复活”并不是通常意义上的比喻用法, 有待于神学上更精确的描绘, 而是对开创基督徒个体经历的那一事件的现实性描述。这是保罗救赎论思想中最基本的组成部分; 离开了这一点, 其思想的整体架构就无从把握了。

83 A suggestive development of this point is given by Vos, *Eschatology*, pp.42-61; cf. for a formally similar emphasis, Schweitzer, *Mysticism*, pp.138-140; also F.Guntermann, *Die Eschatologies des Hl.Paulus*, NA, 13(Münster:Aschendorff, 1932), pp.265-270.

84 Vos, *Eschatology*, p.45.

第一和第二部分的总结

到目前为止，我们试图表明：支配保罗复活神学的主题
[60] 是基督的复活与信徒的复活之间的合一性（unity）。耶稣以第二亚当的特定身份复活了。第一部分处理的是基督的复活与信徒将来的身体复活之间的有机联合，第二部分处理的是基督的复活与信徒归入基督的实存经历之间的关联。因此，（1）有三个要素需要考虑：耶稣从坟墓里复活，信徒生命历史中最初的救恩经历，信徒将来的身体复活。（2）必须保持以上三要素之间的有机联络关系。

遵循这两条架构性的指导路线，我们就可以看到基督的复活与信徒的复活之间的合一性，进而看到后者是由信徒个体经历中的两个阶段组成：一个是过去的、已经实现的复活，一个是将来的、尚待实现的复活。在基督的复活和基督的再临之间的时期，任何一位信徒的状态都是已经从死里复活，并同时等待最终的复活。不难看出，这一点和保罗的末世论的系统架构是协调一致的。末世（*eschaton*）就是那将要来临的世代（the “age-to-come”），既是现在的，也是将来的。⁸⁵ 这一独特概念清楚地反映在保罗的下列教导中。当保罗论到与信徒个体经历有关的根基性末世论事件时，他的意思是：信徒的复活既是已然，也是未然（both already and not yet）。

信徒经历中的这两个方面（各自作为整体的一部分），

85 针对保罗的末世论架构，尤其是他对两个世代之教义的用法，迄今仍然堪称经典的论述是魏司坚所著《保罗末世论》一书的第一章，特别是36-41页；cf. Kuss, *Römerbrief*, 289-291 and the literature cited there; H. Sasse, *TDNT*, 1:204-207.

不仅彼此有密切的关联，而且和耶稣复活的过往事件也有密切的关联。有鉴于此，其中蕴含的合一性（统一性）可以这样来表达，即耶稣的复活透过信徒的经历以两重角度折射出来。不过，这一“折射”并没有模糊或消除三件事情各自的时空独特性（spatio-temporal distinctness）。后康德时代有关“历史本身”（*Geschichte*）和“历史记述”（*Historie*）的二元论思想在保罗的观念中是找不到的。

接下来的问题是：有无可能从圣经人观的角度来区分信徒复活经历的两个层面？将来的复活是肉身性质的复活，这是一个明显的区别所在。因此，两个层面的不同之处可以根据以下的措辞来表达：肉身的复活与非肉身的复活，或一系列类似的对比：内在的—外在的，不可见的—可见的，隐秘的—公开的。出于某些理由（下文会陈述），用“属灵的—身体的”（即：圣灵的—肉身的）的对比来表达这种区分肯定是不能被接受的。也许最好的对比莫过于用保罗自己的话来表达，即哥林多后书 4:16 清楚地提到的“里面的人”（ὁ ἔσω ἄνθρωπος，“the inner man”）和“外面的人”（ὁ ἔξω ἄνθρωπος，“the outer man”）。那里说到“外面的人虽然渐渐朽坏，但里面的人却日日更新”（中文新译本；关于“里面的人”，参罗 7:22；弗 3:16）。在上下文背景中，渐渐朽坏的外面的人相当于保罗必死的肉身（11 节），或者，鉴于 11 节和 10 节的平行对应，相当于保罗的身体（参罗 6:12；8:11）。同样地，里面的人的更新相当于在保罗里面的耶稣（复活）生命的彰显（10-11 节）。事实上，保罗在说：里面的人的复活是过去发生的事，而

外面的人的复活是有待将来发生的事（参 14 节）。⁸⁶ 然而，以上表述不应当被理解为人之构造上的二元论，⁸⁷ 而是一个整全的人所拥有的两重性。从信徒内在的、隐藏的方面来看，复活已经发生了；从信徒外在的、显露的方面（包括心智和身体的机能）来看，复活尚未完成。我们也许能够这么说，在整全一体的人观前提下，信徒的复活是分为两期（two installments）展开的：一期是不可见的，一期是可见的。

罗马书 7:22 那里的用法（τὸν ἔσω ἄνθρωπον）虽然主要是关乎伦理层面的意义，但同样可以扩展应用到我们在此讨论的范畴，即适用于其他更具体的人观概念的总体对比。此处“里面的人”和保罗的“心智”（νοῦς，23 节，英译“mind”）紧密关联，并且与他的“肢体”（μέλη，23 节，英译“members”）和“身体”（24 节）形成对照。在以弗所书 3:16-17，里面的人之所以能刚强起来，是和复活的基督内住在信徒“心”（heart）里密不可分的。新约其他地方显示，“心智”（νοῦς）和“心”（καρδία）这两个词是有密切关系的（腓 4:7；林后 3:14 以下）。在罗马书 12:2，

[62] 心智（中译“心意”）是更新的主体，而在哥林多后书 4:16，更新的主体是里面的人。一言以蔽之，就信徒里面的

86 Cf. Vos, *Eschatology*, p.200.

87 李德博（《保罗神学纲要》，155 页）如此评论里面的人和外面的人之间的区分：“但是，从这样的区分里面不应推导出人观上的普遍性结论，即认为人是二元性的存在，由两‘部分’组成；而且其中一部分比另一部分更为‘真实’和‘基本’。实际上，外面的和里面的‘人’这一完整描述指向的是另一个意思：人不仅‘拥有’外在的方面和内在的方面，而且作为人本身而言，他既是‘外在的’，也是‘内在的’，他同时存在于这两种状态中。” Cf. P. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), pp.153-156.

人、他的心智和心灵而论，⁸⁸ 他已经复活了；就信徒外面的人、他的身体、肉身和肢体而论，他仍然有待复活。⁸⁹

第三部分 圣父的主动和圣子的被动

保罗对耶稣复活这一简单事实的诸多陈述，以一种间接的然而却是大量的方式，证实了基督的复活与信徒的复活之间的合一性。对相关材料的考察会揭示他的复活神学中的另一个根基性的要素。⁹⁰

在这些表达中，动词 ἐγείρω⁹¹ 的几种变化形式具有最显著的意义，特别是该词的过去式主动语态（aorist active voice）的用法最为典型，其中基督是宾语，神是主语（罗 10:9；林前 6:14，15:15；徒 13:30,37；参弗 2:6）。其他的

88 “至真至诚的人” (Murray, *Romans*, 1:266); “行为的决定性‘中心’” (Ridderbos, *Paul*, p.118).

89 本章的结尾处很适合讨论非信徒的复活问题。有关非信徒的复活和基督的复活的关系及其合一性，保罗并未给出任何具有积极建构性的暗示，然而，保罗教导了一种“双重”复活。这一点在保罗对腓力斯的讲论当中非常明显（徒 24:10-21），死人“无论善恶”，将来都要复活（15节）。并且，无论是义人还是恶人都要面对将来的审判（罗 2:5-12，16；林后 5:10，帖后 1:8；参林前 6:2，11:32）。实际上，我们基本可以断定保罗认为非信徒也会复活，这也是有关复活的真理难懂的部分。H.A.A.Kennedy 的观点基本正确：“普遍复活的问题是在保罗的视线之外，至少保罗并未确切地讨论这个话题。” (*St. Paul's Conception of the Last Things*, 2nd ed.(London: Hodder and Stoughton, 1904), p.275). 有关这个问题的完整阐述参 H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen and Nichtchristen nach dem Apostel Paulus*, NA, 16 (Münster: Aschendorff, 1933); cf. Vos, *Eschatology*, pp.215-225; Bultmann, *TDNT*, 3:17.

90 这些陈述究竟是保罗书信前就有的观念，还是礼拜仪式上的规范，这里无需决定。关于保罗书信前的观点来源问题，请参 Esp. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, pp.20ff.

91 [GING] ἐγείρω —1. trans. *wake, rouse* Mt 8:25. *Raise, help to rise*, Mt 12:11; Mk 1:31; Ac 3:7. *Raise the dead*, Mt 10:8; J 12:1, 9, 17; 1 Cor 15:15ff; Gal 1:1. *Raise up, bring into being* Mt 3:9; Ac 13:22; *cause* Phil 1:17. Passive: *awaken* Mt 1:24; Ro 13:11. *Be raised, rise* Lk 9:7; 11:8; J 2:22; 1 Cor 15:12. *Appear* Mt 11:11; Mk 13:22; J 7:52.—2. intr., only in imperative *get up!, come!* Mk 2:9, 11; 14:42; Lk 5:23f; J 5:8; Eph 5:14; Rv 11:1. [pg 54]. Quoted from BibleWorks. ——译注

地方，耶稣是分词短语“使……复活”（ὁ ἐγείρας, he who raised）所指向的逻辑宾语（罗 4:24, 8:11；林后 4:14；西 2:12）。动词 ἀνίστημι 的过去式分词的用法也类似，用来修饰逻辑主语“神”，指向的逻辑宾语是耶稣（徒 13:33；17:31）。还有两处地方值得一提：在以弗所书 2:5 和歌罗西书 2:13 中，神是主语，耶稣是动词 συνεζωοποίησεν（συζωοποιέω 的过去式主动语态）所暗示的宾语。⁹²

[63] 在以“神”作主语的相关经文中，保罗的陈述更为明确。当他谈到自己的使徒职分时，宣称这职分“不是由于人，也不是藉着人，乃是藉着耶稣基督，与叫他从死里复活的父神”（加 1:1）。在以弗所书第 1 章，保罗写道：是“我们主耶稣基督的神，荣耀的父”（17 节），在基督里大能的工作，“使他从死里复活”（20 节）。保罗称赞帖撒罗尼迦的信徒，因为他们“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）。在罗马书 8:11，“那叫基督耶稣从死里复活的”（“he who raised”）明显与圣灵和耶稣是有区别的，所指的无疑是圣父。最后，使徒行传 13:33 宣告说：“神已经向我们这作儿女的应验，叫耶稣复活了。正如诗篇第二篇上记着说：‘你是我的儿子，我今日生你。’”由此我们可以得出结论：当保罗描写基督，宣称“神叫他从死里复活”（罗 10:9），在他的观念中，这是圣父实施的积极

92 显然，源自有关复活或使他复活的考量并未影响保罗对宾语（或被动语态下的主语）的选择。以下名字都被使用过：“基督”（例如罗 6:4，林前 15:15，弗 1:20），“耶稣”（例如罗 8:11，帖前 1:10，徒 13:33），“主”（林前 6:14），“基督耶稣”（罗 8:11[?], 34），“耶稣基督”（加 1:1，提后 2:8），“主耶稣”（罗 10:9，林后 4:14），以及“我们的主耶稣”（罗 4:24）。

行动。⁹³

这一结论提供了很好的背景，使我们可以进一步理解保罗对动词 ἐγείρω 的另一种用法，即该词在被动形式下以基督作主语的用法。在 ἐγείρω 出现的所有场合，大概有一半左右的词形属于这类情况（过去式被动语态：罗 4:25, 6:4、9, 7:4, 8:34；林后 5:15；完成式关身语态或被动语态：林前 15:4、12、14、16、17、20；提后 2:8）。如果仅从语言学的角度来看，这种用法的含义是模棱两可、暧昧不明的，因为在新约里，ἐγείρω 的被动形式在与复活无关的语境中，通常是作不及物用法，或更准确地讲，包含有主动的意味（太 1:24, 2:13；可 2:12；路 11:8；约 11:29；等等。在保罗书信中，仅在罗 13:11 出现过一次）。所以，当这个动词的被动形式被用来指向基督的复活时，究竟其中的意味是按不及物—主动用法来理解，还是单纯地按被动用法来理解？换言之，当保罗这样使用该词时，他是否认为耶稣在祂自己的复活中扮演了施动方（agency，或译为“主体”）的角色？

然而，认为耶稣在祂自身的复活中是主动者的概念，在保罗所有其他论述中都找不到支持。正如以上已经显示的，纵观保罗书信，其重点一直是放在圣父创造性的权能和作为，而基督只是这一切权能和作为的接受者（参罗 4:17）。魏司坚对这一点格外强调：“新约没有任何地方说到 [64] 耶稣对祂自己的复活有所助力或贡献，更不用说祂使自己

93 慕理引用保罗神学的材料总结说：“这样看来，作为三位一体第一位格的圣父是基督复活的代理人，这一点是毫无疑问的。”（“Who Raised Up Jesus?”，WTJ, 3[1940-41]:114）。

从死里复活了。”⁹⁴

实际上，动词 ἐγείρω 本身没有传达任何有关不及物—主动的含义。⁹⁵ 在哥林多前书 15:15、32、52，鉴于这些经文中 ἐγείρω 的被动形式指的是信徒的复活，所以它们只能具有纯粹被动的意味。ἐγείρω 的派生词 συνεγείρω 在歌罗西书 2:12 和 3:1 的用法尤其能够说明问题。这两处经文均显示：动词 συνηγέρθητε 所指的复活是将基督和信徒的复活都包括在内的。既然对信徒的复活而言，动词无疑是表达被动的意味，那么对基督的复活而言，该动词必定同样是表达被动的意味。在腓立比书 2:9，父神的行动被描述为“升为至高”（ὑπερυψώω）和“赐给”（χαρίζομαι），这两个动词指向的宾语是基督；而父神的这一行动显然包含了复活。本格尔（Bengel）对本节的注解可以反映我们的论点：“基督倒空了基督；父神高举了基督”。⁹⁶

在帖撒罗尼迦前书 4:14，保罗写道：“……耶稣死了，又复活了（ἀνέστη）。”由于动词 ἀνίστημι 的第二过去式的通常用法具有不及物—主动意味（例如可 3:26；路 10:25；徒 6:9），所以这里似乎很明显地在表示：耶稣在他自己的复活中采取主动。不过，下面的 16 节又说道：“那在基督

94 魏司坚，《保罗末世论》，147 页。Cf. D. H. Van Daalen, “身体复活且蒙恩称义” *Studia Evangelica*, ed. F.L. Cross, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 88 (Berlin: Akademie-Verlag, 1964), 3:219f.; A. Oepke, TDNT, 2:333ff.

95 慕理希望在用法上，找到“耶稣自己主动 (Jesus’s own agency)”存在的某种可能性，但他也这样表示：“然而，若是坚持基督在祂自己的复活上具有主动的可能性，这种我们正在讨论的用法找不到其他的根据。”（“Who Raised Up Jesus?” p.116）。

96 J. A. Bengel, *New Testament Word Studies*, trans. C. T. Lewis and M. R. Vincent (Grand Rapids: Kregel Publications, 1971), 2:435. 鉴于以上的查考，用来描述耶稣复活的动词 ἐγείρω 的完成式（林前 15:4, 12 以下；提后 2:8）应当被看作真正的被动语态，而不是关身语态。参：林前 15:15 对于父神主动作为的强调。

里死了的人必先复活（ἀναστήσονται）。”和14节那里的用法相似，此处 ἀνίστημι 的将来式关身语态在别处跟复活无关的语境中（太12:41；路11:32；徒20:30）总是作不及物—主动用法。但这明显不是该词在16节要传达的意味，因为此处谈论的是信徒的复活，而信徒显然是不可能自己主动复活的。由此可见，该动词的不及物用法在这里仅仅是将复活起来的动作（action of rising）和主语进行了关联，而没有给出任何有关施动方的信息（即没有涉及主动和被动的问題）。⁹⁷ 因此，考虑到语法上和文脉上的紧密联系，14节中用在基督身上的动词形式 ἀνέστη 应作同样的解读。⁹⁸ [65]

小结。以上对保罗论到耶稣复活的一些未充分展开的经文作了分析，从中可以得出两条结论。⁹⁹（1）神以圣父的身份（位格）使耶稣从死里复活。这是最基本的出发点，尽管这一点在其后更细化的解经过程中有容易被忽略的倾向。（2）在耶稣的复活中，耶稣被看为是完全被动的。严格地讲，祂并不是自己主动活过来的，而是被复活的（It is

97 请注意，在多处英文翻译当中，“rise（高举）”这个词，不及物的用法最为自然。因此，即使是在讨论基督之外的人的复活，ἐγείρω 这个词也应当是以被动形式出现的。（参太9:25，路7:14）

98 应当从本段讨论的亮光当中理解 ἀναστήναι ἐκ νεκρῶν（徒17:3）这个表达。在保罗书信中，唯一的另外一处 ἀνίστημι 作为不及物动词的用法（弗5:14，第二不定过去祈使语气 second aorist imperative）与所引用的不明来源的文献有关（参 Grosheide, *Efeziers*, pp.82f）。

99 除慕理的文章之外（参上 n. 89），语言学的讨论亦可参魏司坚《保罗末世论》pp.146f, n. 7，以及 Moliter, *Auferstebung*, pp.13-16; cf. M.E. Dahl, *The Resurrection of the Body*, SBT, 36 (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1962), pp.98-100.

not a rising but a being raised.)。¹⁰⁰

保罗常常不假思索地论到基督在其自身复活中的被动性，这样的语气显示了他的思想是何等彻底地被以下观念所管控和规范，即基督的复活与信徒的复活之间的合一性。在每个经文例子中，基督的被动性都反映了祂作为“初熟果子”（firstfruits）和“首生的”（firstborn）身份，反映了祂与“那些睡了之人”的认同，反映了祂与那些“死人”的合为一体。

从这种在复活经历上对被动性以及信徒合为一体的
一致强调，可以得出的结论是：基督复活的意义并非在于祂和信徒之间最明显的差异点，而是在于两者之间的共同点。耶稣的复活当然具有护教方面的价值，因为复活清楚地彰显并强有力地证明了祂的神性。然而保罗在这里的首要关注并不是护教，而是正如下文的大总结所要谈到的，他将复活看作是为基督的受苦和顺服至死所作的辩护和平反（vindication）；具体的方式，就是设立基督“在许多弟兄中作长子”（“firstborn among many brothers”，罗 8:29）。基督的复活，简而言之，就是“那位基督”的复活——祂透过自己的经历，与那些祂所代表的人联合；祂也是为了那些人而被膏立。或者我们可以用更广泛意义上的、更具有保罗思想特征的词汇来表达这种合为一体的、弥赛亚特色的要素：耶稣的复活就是第二亚当的复活（林

¹⁰⁰ 这里需要避免将此一重点与耶稣在约 2:19-22 和 10:17-18 中的陈述关联起来。慕理（*Romans*, 1:156）就保罗对被动性的强调时解释道：“这并未损害耶稣在其死和复活上的行动。”参“Who Raised Up Jesus?” pp.118-123; C. Hodge, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, p.29.

前 15:22,45)。耶稣的复活就如同祂的受苦和死亡一样，完全是弥赛亚性质的工作，并且完全是以亚当的样式成就的。¹⁰¹ 正如祂的死亡是代表性和替代性的，同样，祂的复活也是代表性和替代性的。信徒不再为自己活，而是为基督而活，“为替他们死而复活的基督活”（林后 5:15）。

第四部分 圣灵的施动

在保罗复活神学的架构中，一个最基本的思路是圣灵和基督复活之间的联系。在以下要查考的经文段落中，这一关联以多种方式呈现出来。我们暂且对讨论的范围作出限制，只考虑在耶稣的复活中圣灵所起到的工具媒介作用（instrumentality）。

罗马书 8:11

11 然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。

尽管保罗从未在任何地方明确说过耶稣是被圣灵复活的，但这显然是他立论的前提。罗马书第 8 章开头的几节

¹⁰¹ 这句话较难翻译。伽芬的原话为：“The resurrection of Jesus is just as thoroughly messianic and adamic as are his sufferings and death.”——译注

经文讨论的内容是有关“肉体”和圣灵的对比，这是 9-11 节经文依托的背景。保罗在这里提到了圣灵内住于信徒的若干言下之意。9 节上半部分提出的假设（“如果神的灵住在你们心里”）为紧接其后的几句论证提供了基础。另一个基本的前设是基督和圣灵之间的亲密联结。圣灵是“基督的灵”（9 节下）。在信徒的经历中，“在圣灵里”（9 节上，和合本译作“属圣灵”），“神的灵住在你们心里”（9 节上，11 节上和下），以及“基督在你们心里”（10 节上）的系列表达在使用上是彼此相关的。在这类排列组合中还剩下一种可能性，即更为常见的“在基督里”，虽然此段经文没有明言，但可见于字里行间的暗示（参：“就不是属基督的”，9 节上，1 节）。因此，基督与信徒合为一体的观念，在这些经文中占据了重要的地位。

根据以上的思路，保罗带出了两个引申的含义：一个是关于信徒的现在（10 节下），一个是关于信徒的将来（11 节）。后者和我们这里的讨论有关。11 节的中心思想是：神将会“藉着住在你们心里的圣灵”，使信徒必死的身体又活过来。^[67] 应当注意的是，这节经文为所提出的论点给出了结论。内住的圣灵被描述为“叫耶稣从死里复活者的灵”（11 节上），而藉着内住的圣灵要使信徒又活过来的那一位（父神），则被描述为“那叫基督耶稣从死里复活的”（11 节中）。

11 节两次强调父神是叫耶稣从死里复活的那一位。

¹⁰² 即使具有多样性，接受 $\delta\iota\alpha$ 作为宾格出现，圣灵的主动性这一点依然无法回避，也很难消除。参 Murray, *Romans*, 1:292, n14.

由此可见，保罗本于复活的经历将基督和信徒作了类比（*analogy*），即指出二者在复活经历中的相似之处，并在此类比的基础上建立了他的论证：父神曾经为那一位（基督）所作的，祂也将要为其他人而作。¹⁰³ 这个类比继而又反映了基督与信徒合为一体的观念，正如经文的直接语境所强调的；特别是在有关复活的主题上，这一观念构成了保罗最基本的思路：凡是“初熟果子”真实地经历的一切，也都要真实地发生在其余的收成上。

因此，11节对内住圣灵的提及，强化了由类比引发之论证的基本主线。经文要表达的思想是：父神在耶稣的复活中所使用的工具媒介，祂在信徒将来的复活中也同样要使用，而且这一工具媒介已经在信徒里面开始工作了。换句话说，经文的言下之意是：圣灵也曾以工具媒介的身份在基督的复活中运作。¹⁰⁴ 若非如此，使徒在11节的讨论中刻意引入基督的复活并使之和内住的圣灵产生关联，就显得莫名其妙、毫无意义了。

罗马书 8:11 也揭示了为什么“属灵的”与“身体的”¹⁰⁵ 这样的划分不足以帮助我们在信徒的经历中辨认出复活的现在（过去）层面和将来层面之间的区别。可以肯定的一点是：复活已经实现的部分无疑是属灵的。在本段落中，

103 有关本段中的论证，参 esp. Vos, *Eschatology*, pp.163f.

104 这样，（在基督的复活中）圣灵具有主动性的观点如今完全跟文本多样性的问题分割讨论。（参上，n.102）

105 So, e.g., Murray, *Romans*, 1:218 (on 6:5): “使徒在这里并不是探讨我们肉体的死亡和复活；他所关注的是我们向着罪的死亡，以及我们向着圣灵生命的复活……”

10 节很清楚地表明：信徒现在享有的生命就是圣灵。¹⁰⁶ 但是，正如 11 节所启示的，将来的复活同样是需要具备属灵条件的，该属灵条件的确定性并没有丝毫地减弱。实际上，
[68] 保罗选择用来全面地、特别地描述将来复活身体的唯一形容词，就是“灵性的”（林前 15:44）。至于复活的肉身层面，不仅要大大超越信徒之前的所有经历，而且会揭示圣灵在信徒里面的工作的全部维度。

圣灵、能力、荣耀、生命

用保罗的话讲，基督曾“藉着父的荣耀从死里复活”（罗 6:4）。父神“用他的能力”（林前 6:14），¹⁰⁷ “照他在基督身上所运行的大能大力”（弗 1:19；参西 2:12）使基督复活。基督因软弱被钉在十字架上，却“因神的大能”，仍然活着（林后 13:4）。基督因从死里复活，以大能被宣告是神的儿子，这是“按圣善的灵说”的（罗 1:4）。

以上引用的经文里，只有最后一节清楚地提到了圣灵。

106 和过去神学家们达成的共识不同，最近的保罗诠释研究成果已经越来越多地承认一点：罗马书 8:10 中 πνεῦμα 一词并不是指人的灵，而是指圣灵。So, e.g.; Murray, *Romans*, 1:289-291; Ridderbos, *Romeinen*, p.177; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, MeyerK, 4, 11th ed. (Göttingen: Vandenoëck & Ruprecht, 1957), pp.163f. ——原注。和合本遵循旧的解经立场：“基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活。”新译本采纳新的解经立场：“基督若在你们里面，你们的身体因着罪的缘故是死的，而圣灵却因着义的缘故赐给你们生命。” ——译注

107 “他的”的先行词是“父神”，并且这个短语也可以修饰第一个动词。笔者的观点不同于 Grosheide (I Cor., p.148)，他只提到第二动词和“主”的所有格，这会让人理解为父神高举主，并通过（主的）能力高举信徒。从文法来看，这是可能的，但并不是最自然的用法；参 Weiss, *I Korintherbrief*, p.162; A. Robertson and A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, ICC, 2nd ed. (New York: Scribner's, 1929), p.124. 从神学的角度，这种观点虽不能完全说是违背保罗神学，却也未完全抓住保罗的复活神学的基本要素。（参罗 8:11，林后 4:14）

不过，如果我们仔细考察把这些经文结合起来的字词关联模式，就会发现圣灵的作为不仅体现在上述每一节经文中，也体现在和本书相关的保罗圣灵论的其他方面。

圣灵和荣耀（δόξα）之间的密切关联是不难确认的。信徒复活时，其“灵性的身体”是“荣耀的”（林前 15:43-44）。与此形成类比的描述是：复活之基督的身体，就是“叫人活的灵”（林前 15:45），是“他自己荣耀的身体”（腓 3:21）。圣灵的职事是“更有荣光”的职事（林后 3:8；参“极大的荣光”、“超越的荣光”，10 节）。当信徒注视“主的荣光”（主就是“那灵”），他们“就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后 3:17-18；参 4:4、6）。在提摩太前书 3:16 的平行经文中，基督“被圣灵称义”是和祂“被接在荣耀里”相互关联的。

圣灵和能力（δύναμις）之间的关联甚至更为亲密。¹⁰⁸ [69] 保罗在帖撒罗尼迦的讲道是“在乎权能和圣灵”（帖前 1:5），在哥林多的讲道“是用圣灵和大能的明证”（林前 2:4）。在这两节经文中（尤其是后者），圣灵和能力的紧密关联是显而易见的。经文的言下之意是：“圣灵在哪里，那里就有能力；能力在哪里，那里就有圣灵。”¹⁰⁹ 这种实际上的同义表达可以解释为什么在哥林多前书 2:5 中——此节的直接语境和大文脉（参 10-16 节）旨在强调理解福音所必需的属灵资质或条件——保罗能够很干脆地说：听他讲道

¹⁰⁸ 保罗在这里所使用的各种表达能力的词均可被看作同义词，参 Grosheide, *Efeziens*, p.30, n.48; O. Schmidt, "Der Begriff ΔΥΝΑΜΙΣ bei Paulus," *Festgabe für Adolf Deissmann* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1927), p.164.

¹⁰⁹ E. Sokolowski, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903), p.2.

之人的信心（这信心是受圣灵运作的信心，Spirit-worked faith），是建立在“神的大能里面”（“in God’s power”，和合本译作“只在乎神的大能”）。在另一处地方，保罗为罗马的基督徒祷告，祈愿他们可以“藉着圣灵的能力大有盼望”（罗 15:13）；并且保罗引以为荣的，是基督藉着他所做的事，都是凭“圣灵的大能”而行（17-19节）。耶稣被宣告是神的儿子，是“按圣善的灵说”、“以大能”的方式（罗 1:4）。复活的身体是灵性的身体，而灵性的身体也是“以大能”复活的（“raised in power”，和合本译作“复活的是强壮的”；林前 15:43-44）。因此，罗马书 8:11 和哥林多前书 6:14 在关于基督复活的主题上表达了同样的思想：前者认为圣灵是施动方（agency），后者则将施动方归功于能力。¹¹⁰

凡是用来显示耶稣复活事件中的施动方的各种表达，都可以透过圣灵、能力和荣耀之间的相互关联来解释；所以这些词在用法上是可以互相替换的。“生命”（ζωή）也属于同一类词。¹¹¹实际上，圣灵、能力、荣耀、生命这四个词，共同构成了一个紧密相连的观念综合体（conceptual complex）。每个词都有各自广义的延伸，但四个词之间存在的亲密纽带是特别显著的。这些类同关系的线索可以通过它们彼此之间的密切关联得到进一步的确认：荣耀和能力（林前 15:43；弗 1:18，3:16；西 1:11；帖后 1:9），荣

110 有关更多圣灵和能力之间关系的讨论，可参 Sokolowski, *Begriffe*, pp.1-4; W. Grundmann, *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1932), pp.97-106.

111 圣灵和生命之间的紧密关系，在罗 8:2，6，10、林前 15:45、林后 3:6 中非常明显；参加 5:25，6:8、罗 6:4，7:6。

耀和生命（罗 2:7；林前 15:43；西 3:4），以及能力和生命（林前 15:54；林后 13:4）。此外，当我们考察“肉体”和圣灵之间的基本对立时（参罗 8:4 以下；加 3:3，5:16；腓 3:3），会发现有一个反复出现的、与能力相对应的词“软弱”（weakness）；该词不仅和“肉体”关系密切，而且和圣灵形成了鲜明的对比（罗 6:19，8:3、26，15:1；林前 2:3-4，3:3，15:43；林后 10:4，12:9，13:3-4；加 4:13）。对于这个观念网络内的密集交织关系，也许最清楚的说明是在哥林多前书 15:42-54。在这段经文中，复活的身体被描述为“灵性的”，其首要范例（primary exemplification）是成了“赐生命之灵”的基督；并且所有信徒的身体将会在“不朽”（参罗 2:7；提后 1:10）、“荣耀”和“能力”中复活。 [70]

就这个观念综合体内部的彼此关系而言，圣灵很明显占据优先地位。一方是生命、能力和荣耀，另一方是圣灵，两方互相联系，就如同“产品和制造者”¹¹²的关系一样。圣灵享有一个位格性施动者（a personal agent）专属的优先权，这和祂的功用是有所区别的。然而同样正确的是：“（保罗论圣灵的教导中）最主要的特质在于圣灵工作之包容的、围绕的特征（enveloping and circumambient），就好像大气层笼罩地球一般（atmospheric）。这一特征最早浮现于保罗的思想中，而且明显到一个地步，以至于时常给人一种印象，即圣灵存在模式的位格特征似乎都被其

112 魏司坚，《保罗末世论》，302页。魏氏对此关系的分析，也许是最具洞察力的论述（302-315页）。他的结论是：生命和能力与内在的、隐藏的方面有关，而荣耀则与圣灵实施的末世性转化的外在方面有关（314页）。

遮掩模糊了。”¹¹³ 在保罗的文字中，当他论到促使基督和信徒复活的工具媒介时，有时候不直接指称圣灵，而代之以荣耀和能力的说法；在更广义的层面上还时常会看到圣灵和能力二词的同义互换——总之，只要是这类用法出现的地方，上述那种非位格性的“气场”或“氛围”就充满其中。在以下要考察的几段经文里，类似的“氛围笼罩”观念（atmospheric conception）扮演了重要角色。¹¹⁴

圣灵的位格

最近几十年以来，在保罗诠释的领域，有相当一部分比例的观点认为：保罗并没有将圣灵视为一个位格。德国学者恩斯特·凯斯曼（Ernst Käsemann）宣称：“对保罗而言，神的灵是一种能力，一种奇迹般的能力；从宗教历史的角度来看，这种能力应当被归属到‘马那’（Mana）¹¹⁵一类的观念里面。因此在保罗的头脑中，灵和能力是相互关联的相近概念。”凯斯曼甚至说，在思想圣灵时“应当视其为物质性和实质性的存在”。¹¹⁶

布特曼（Bultmann）认为保罗受到了各种有关圣灵的传统观点（主要是希腊化思想）的影响，他在吸纳和借用

113 同上，59页；参163页，165页以下。

114 措辞上的非位格意味在以下经文中尤其明显：林前12:13，弗1:13，帖前5:19。

115 马那（Mana）：泛神论的一种观念。是波利尼西亚人和美拉尼西亚人所信仰的一种超自然力量，可以为人、神灵或无生命物体所拥有。马那既可以是好的、有益的，也可以是邪恶的、危险的，但不是客观的，并与强大的人或物有关。这个词19世纪时最初使用于西方，并与宗教有关。摘自《大英袖珍百科》（中文版）。——译注

116 *Leib und Leib Christi, Beiträge zur historischen Theologie*, 9 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933), p.125.

这些观点时并未经过刻意的考虑。¹¹⁷ 这些观点其实都不代表保罗的真实意图，但其中有一个观念是例外，即将 πνεῦμα 看作“一种非世间的物质 (a non-worldly material)”。¹¹⁸ “可以这么说，以动力性的思维来看…… πνεῦμα 显现为一股非位格性的力量，像某种液体一样充满人。”¹¹⁹

罗马天主教学者英戈·赫尔曼 (Ingo Hermann) 虽然希望避免针对圣灵的任何“物化” (reification, *Verdinglichung*) 诠释，但仍然觉得：“对保罗的诠释者而言，如果要尝试按照三位一体之中独立的第三个位格的思路来理解圣灵，那么保罗的语言会让他们无法对圣灵作出任何实体化 (hypostatization) 的定义和描述……” 赫尔曼的结论是：“当圣灵作为从神圣本体和神圣活动流露出来的一股能力，并且被神或基督的位格属性所充满时，从这个意义上讲，保罗确实不认为圣灵是一个位格。”¹²⁰

然而，依笔者之见，即便只对相关的经文材料作一个简短的考查，就足以清楚地表明：保罗理解圣灵是一个（神圣的）位格，就如理解父神和基督是各自独立的位格一样。¹²¹ 尽管加拉太书 4:6 的思想和罗马书 8:15 有明显的相近之处，但准确地说二者却不能等同。罗马书 8:15 中由信徒发出的呼喊“阿爸，父！”，在加拉太书 4:6 中却是由圣灵

117 更多有关这个理论的信息，参 E. Schweizer, *TDNT*, 6:415-424.

118 *Theology*, 1:333 (Bultman's italics).

119 同上, p.155.

120 *Kyrios und Pneuma*, pp.140f.; cf. pp.57f.

121 对于保罗的上帝观，华菲德的评价似乎最为中肯：“我们不能说三位一体的教义是从这里开始的。似乎更准确的说法应该是这里有一些三位一体教义的确切前提。” (*The Lord of Glory* [Grand Rapids: Zondervan, n.d.], p.229). Cf. H. Bertrams, *Das Wissen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, NA, 4 (Münster: Aschendorff, 1913), p.170.

自身发出的位格性的活动。任何容许（更不用说要求）减弱加拉太书 4:6 话语力度的理由都是不能成立的。“你们既为儿子，神就差他儿子的灵进入你们的心，呼叫：“阿爸，父！”（加 4:6）——这里的呼叫是圣灵的呼叫，不是信徒的
 [72] 呼叫，并且属于罗马书 8:16 那里提到的圣灵所作的“共同见证”（συμμαρτυρεῖ, “joint-witness”）。

在罗马书 8:26-27，圣灵的帮助并非指圣灵作为一种内住的能力是为了弥补信徒的软弱，并使他们有能力按照他们所应当践行的方式（καθὸ θεῖ）去祷告，而是指圣灵从事的一项代祷活动。信徒的活动并非圣灵代祷活动的组成部分，甚至都不能算为后者的对应物（counterpart）。经文里提到的叹息是圣灵发出的叹息，并非信徒的叹息。圣灵所作的代祷并不是信徒所作的代祷，而是圣灵代表信徒献上的代祷。27 节下半部分强调了这一点：“圣灵……替圣徒祈求。”在下文的背景中，和圣灵的代祷形成平行对应的，是另一项由基督担当的代祷活动（34 节）；请注意，34 节“代祷”的动词与 27 节那里圣灵所接的动词是一样的（ἐντυγχάνει, “替……祈求”）。

以弗所书 4:30 劝诫信徒不要叫圣灵担忧。此处明显的前提是：圣灵有展现情感生命的能力。

当我们查考罗马书 15:30 和哥林多前书 6:11 这两处经文，会发现基督和圣灵以工具媒介的方式互为关联，由此得出的不可避免的结论是：圣灵被视作一个位格，与基督站

在同等的地位上。¹ 这两处经文并不只是简单地展示某种能力或基督工作的模式。

哥林多前书 12:4-6, 哥林多后书 13:14, 以及以弗所书 4:4-6, 这三段经文有一个共同的三合一结构:(圣)灵与神(圣父)和主(耶稣基督)交互关联。如果宣称这里提到的圣灵并不是指向一个位格,而是指向神的大能作为,那么就破坏了其中的平行对应关系。毋庸置疑,哥林多前书 12 章和以弗所书 4 章都在讲论神的作为,但对此圣工的考察是专注于父神、基督和圣灵之间的职能分配(distribution of functions)。很明显,圣灵是被置于神圣位格这一边,与所有出于神的工作、活动和职能是迥然有别的。在哥林多后书 13:14, 经文的表述清楚指明了圣灵的位格。如果硬要将这种合理的解释排除在外,那么由此造成的不可避免的后果是:诠释者必须将此句中的第三个所有格(“圣灵的感动”, “the fellowship of the Holy Spirit”)作其他权宜的解释,以有别于前两个所有格;而这样的解读在句法上是说不通的。事实上,根据类比的原则,此处应为主词所有格(subjective genitive),明白无误地指出圣灵是一个 [73] 位格。²

1 在罗马书 15:30, πνεύματος 的形式是主词所有格或主语属格(subjective genitive), cf. Murray, *Romans*, 2:221.

2 有关保罗对圣灵位格性的更多辩护,参 esp. K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zürich: EVZ Verlag, 1962), pp.19-69. Cf. J. Schildenberger (“2 Kor 3, 17a: ‘Der Herr aber ist der Geist’ im Zusammenhang des Textes und der Theologie des Hl. Paulus, “*Analecta Biblica*, 17:459): “圣灵的神性在新约圣经中非常清晰;然而,因为祂是父神和基督的灵,也是能力、被赠与的礼物,因此祂的位格性相对而言模糊一些,如同没有面目一样。相反的,圣子的位格性跟圣父同样清晰,但祂的神性就相对模糊一些。虽然如此,圣灵的位格性和圣子在其存在的本质上与圣父同一的,这在新约圣经中足够清晰地表达了出来。”

那么问题来了，既然我们都认同圣灵是一个（神圣的）位格，那么这一结论和上文提到的非位格性的表达模式之间应该如何对接呢？保罗关于圣灵的教导是否包含了两套彼此互不相关、无法调和的观念体系？³以弗所书 4:30 显示了保罗是如何自然而紧密地将以上两个元素结合在一起：正因为信徒原是受了祂的印记，所以信徒不可让圣灵忧伤。也许保罗在基督论方面的教导所提供的平行对照，可以有助于澄清他在圣灵论上的观念。保罗偶尔也会用非位格性的措辞提到基督，比如：基督是能力和智慧（林前 1:24；参 1:30）。这里再一次让我们看见，没有什么比基督和信徒之间的关系更具有位格性的特征了。但这样的团契是建立在信徒“在基督里”的基础之上的；“在基督里”的表达则暗示了基督是作为一种“氛围笼罩”的形象被看待，而不是作为一个位格的形象被看待（Christ is viewed atmospherically rather than personally）。这一具有特色的表达并没有在保罗的基督论中造成根本性的分裂，也没有涂抹基督的位格属性。因此，保罗关于圣灵的教导中同时存在位格性和非位格性的成分，这也不应被看作是一种不协调。⁴这一类比性的考虑可以由以下事实得到进一步的佐证：当保罗使用“在基督里”的表达时，就其大部分的应用范畴而言，都和“在圣灵里”的表达有平行对应关系，以至于这两个短语可以互相等同（参罗 8:9-11）。

3 The view, e.g., of Bultmann, *Theology*, 1:155ff.; Schweizer, *TDNT*, 6:415ff.

4 参 Vos, *Eschatology*, p.166: “若既要“在基督里”，同时也要过一种与祂有清醒相交和团契的生活，这两者并非逻辑等同，然而对我们共同的基督信仰来说，却可以在同一个信仰对象上结合起来，并未因承认一者而危及承认另一者，那么，为什么圣灵与我们个人有类似的双重关系，会被视为不协调呢？”；W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (New York: Harper & Row, 1967), pp.182f.

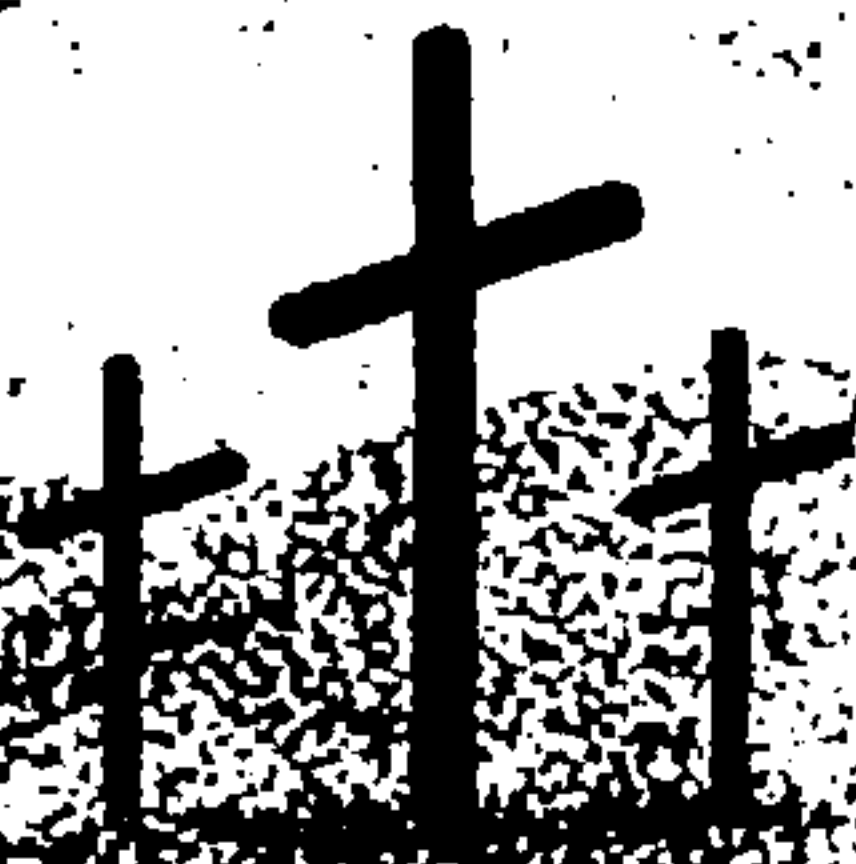
结论

保罗关于复活的教导具有三位一体性的特征。尽管没 [74] 有用大量的文字作明确的阐述，但其根基性的思想显然是：圣父藉着圣灵复活了圣子。⁵ 所有三个位格都对复活有直接关注并参与其中。这是首要的考虑。其次，圣子是以第二亚当的特定身份被复活的。这两条考虑合起来，为使徒所有更深远的神学思考提供了衍生的母体。

⁵ Cf. Koch, "L'aspect eschatologique," p.138: "在圣徒保罗看来，永远是父神通过圣灵高举了耶稣。"

第三章

基督复活在保罗救赎论中的地位： 主题的发展



围绕基督复活在保罗救赎论中的地位，上一章确定了应 [77] 考察的中心主题及其根本的结构性要素。在第三章里，我们的关注点是保罗对此主题和相关要素的进一步延伸发展。然而，保罗教训的各个层面都经过了精心的构建并彼此密切关联，如果想要对他的思路发展作某种“完美的”全面阐述，那么所需的工程量等同于撰写一本权威性的保罗神学专著。因此，我们可以借助在引言里提出的系列议题，为当前的讨论设定必要的限制。这些关注可以最后浓缩为一个问题：保罗如何将耶稣的复活与救赎工作在信徒个体生命历程中的实现关联起来？或者，在更普遍的意义上来讲，对保罗而言，救赎历史和救赎次序之间（*the heilshistorisch and the heilsordelijk*）、救赎工作的成就和救赎工作的应用之间（*the accomplishment and application of redemption*），到底是什么样的关系？

对以上问题的答案，之前已经有了广泛的呈现，特别是在第二章的内容里。现在我们要对该答案作更为详细的落实和展开。我们将精确地探究保罗如何将复活与救赎论

的核心范畴，即称义、立嗣、成圣和得荣耀——联系起来。为了跟“基督与信徒在复活上的合一性”这个支配性的宗旨保持一致，我们首先会考察基督自己以弥赛亚和第二亚当的身份经历复活的神学意义（第一部分），然后会考察这一教导是如何跟救赎工作的应用联系起来的，特别是跟“信徒与基督一同复活”的概念之间的关系（第二部分）。⁶

[78]

第一部分 基督的复活

哥林多前书 15:45

45 经上也是这样记着说，“首先的人亚当成了有灵的活人”，末后的亚当成了叫人活的灵。

我们在哥林多前书 15:45 这节经文里关注的焦点是对基督的描述。祂是末后的亚当，是“叫人活的灵”（πνεῦμα ζωοποιούν）。纵观保罗书信，我们找不到任何一处地方像这里的陈述一样，同时嵌入到紧邻的上下文和广阔的文脉中，并且难分难解。在 45-49 节和 22 节中，“保罗给我们提供了全本圣经里面最为醒目和意义重大的红色字句之一”。⁷ 精简的表达模式和浓厚的思想内容也让这节经文和

6 有关第一部分中探讨到的主要章节，参 esp. J. P. Versteeg, *Christus en de Geest.....volgens de brieven van Paulus* (Kampen: J. H. Kok, 1971), 他的教导在基本结论上与本书一致，尤其是在被高举的基督和圣灵的关系这方面。

7 Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, p.39.

前面的 42-44 节一起，成为最难解释的文字之一。因此以下有必要对其上下文背景作一些说明。

在 15:35 保罗抛出了有关复活模式以及复活的身体是何性质的问题。这些问题是哥林多教会的异端人士最早提出来的，⁸ 而且很可能是带着嘲讽的语气。⁹ 然而保罗很严肃地看待这些质疑，并把它们整理成一个单一的、合成的问题，以此作为出发点来建立他的讨论，直到本章的末尾。在 35 节领衔的文本模块中，42-49 节的单元包含了论辩的核心部分。

此单元的一个基本标志是其精心铺陈的对立结构 (antithetical structure)。在贯穿 42-49 节的核心对比说明中，每一个特定的从句 (子句)、片语甚至单词的语义功能都被各自所处的位置所决定和支配。这是以往所有的保罗诠释者太容易忽略的一点。所以请务必牢记于心的是：我们最终的目标并不是要攻克所有的解经难题，而是要解释 45 节下半部分的含义。在论证的发展过程中，其中心特征是什么。

从 15:42 往下，使徒开始将信徒死亡的身体和复活的身体进行对比。尽管严格来说，这里描述的是信徒的尸体 (从“所种的” [σπείρεται] 一词反复出现四次可清楚 [79]

8 哥林多的信徒在这里提出的，与其说是对将来如何的平淡无奇的否认，不如说是对保罗在罗 6:3ff、弗 2:5f、西 2:12f 中的教导的片面解释，是在诺斯底主义的驱动下提出的“灵意化 (spiritualization)”解释。许米乃和腓理徒也犯过同样的错误 (“复活的事已过”，提后 2:17f)；参 H. Ridderbos, *De pastorale Brieven*, CNT (Kampen: J. H. Kok, 1967), p.211; J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, NTD, 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), p.50.

9 “无知的人!” (36 节) 这样的用词体现了保罗对其回应的尖锐。

知道)，但其中也隐含了信徒在肉体生命死亡之前的身体状态。因为保罗在别处也提到信徒必死的身体（罗 6:12, 8:10 以下；林后 4:10 以下；参林前 15:53 以下）；当保罗写作罗马书时，他称呼自己的身体是一个“取死的身體”（罗 7:24）。所以，在这些经文的参照下，我们可以看出，在哥林多前书 15:42 的论述刚开始，对比论述的范围按其言下之意就已经被扩大了。总而言之，这一个身体的特征是必朽坏的、羞辱的、软弱的；那一个身体的特征是不朽坏的、荣耀的、强壮的（有能力的）。介词短语的用意是表明主体的状态或特质，而不是表明动词指向的动作发生的方式。¹⁰ 甚至在对比结构的这些次要方面，使徒在行文中都精心保持了均衡的、对立的平行对照。

44 节上半部分小结了前面的内容。使徒分别只用了一个词，以全面总结和彼此区分的方式，来描述所对比的两种身体：一种是“血气的”（psychical, ψυχικόν）；另一种是“灵性的”（“属灵的”，spiritual, πνευματικόν）。

如果仔细注意语法上的细节，我们就会发现 44 节下半部分的论述发生了一个重要转变。由一系列对仗叠加的主要子句构建而成的对比结构，在这里被一个条件子句和结论子句的配套组合所接续（“若有血气的身体，也必有灵性的身体”）。换言之，44 节下半部分本身就是一个论点。在没有破坏均衡的平行对照的前提下，42 节 -44 节上半部分严格和尖锐的对立突然变得柔和下来。保罗现在直接从血气的身体推论到灵性的身体。前者成为了后者的条件，后

¹⁰ Grosheide, *I Corinthians*, pp.384f.

者是在前者的基础上推导出来的。

45 节通过援引圣经来支持 44 节下半部分，这从“经上也是这样记着说”清楚可知。¹¹ 对圣经的独特使用是本节经文最醒目的特征之一。当保罗引用创世记 2:7 时，尽管该处经文只提到了（首先的）亚当的受造，使徒却在那里找到了指向末后的亚当的提示。两方面的考虑可以显示这一点：[80]

(1) 45 节的功用在于建立 44 节下半部分的论点，但这样的考虑只有在满足以下条件时才能成立，即 45 节对圣经的引用针对的是 44 节下半部分的完整命题（“若有血气的身体，也必有灵性的身体”），而不只是针对其中的条件子句（“若有血气的身体”）。(2) 45 节的句法显示了这一节中间部分和下半部分之间的紧密联结。两个子句之间没有用连词转接，从各自的结构来看是平行相似的关系，并且前一个子句中的“成了”（ἐγένετο）很显然也是后一个子句中被省略的动词。¹²

保罗是如何构思并得出这一表述的，我们很难知晓。尽管本节经文和他尔根文献（the Targums）里面的意译表述具有某种相似性，¹³ 但没有证据表明前者是借用了后者。

11 这节的注释也几乎完全一致（虽然这声明本身给出了不少不同的评价），很难解释为何 Grosheide 并未看到这一点（I Cor., p.386）（对这一节的理解明显说明了对整段的理解）。正如他所指出的，45 节确实是附加的考量，但这并不妨碍它成为解释 44 节下中论证的根基。

12 Cf. P. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, ZahnK, 7, 3rd ed. (Leipzig: A. Deichert, 1921), p.466: “如果第二个子句和实际的关键词汇 ὁ εὐχαριστὸς ... πνεῦμα ζῶοντων 也不能视为句法上的证据，那么 οὕτως 一词的圣经依据就不够完整；但也只有如此才可能将这一子句与前一个子句在句法上联系起来。”

13 Cf. Weiss, *I. Korintherbrief*, p.373.

45 节的平行表述是保罗的原创；¹⁴ 对该表述的最佳理解，是将其看作对圣经的评注，而这一评注本身也等同于圣经。¹⁵

既然 45 节是为了支持 44 节下半部分里的论点，那么其中的表述——将首先的亚当称作“有血气的活人”（living soul, ψυχὴν ζῶσαν），将末后的亚当（基督）称作“叫人活的灵”（life-giving *pneuma*”，πνεῦμα ζωοποιοῦν）——是为了构建一个参照系，可以分别用来理解“血气的”（psychical, ψυχικόν）和“灵性的”（“spiritual”，πνευματικόν）。无论是否还有其他的含义，此处呈现的中心画面是：这两个人是代表，或者说是“初始范例”（primary exemplifications）。亚当是 ὁ ψυχικός，基督是 ὁ πνευματικός par excellence。

现在，保罗论证的趋向和他对于身体复活的更广阔视角开始浮现出来。起先在不同的身体之间所作的对比，现在扩大了范畴，包括了整全的、有生命的两个人，而这两个人又代表了其他人。另外值得注意的一点是：虽然论证是以信徒的尸体作为起点开始的，但后来范围却扩大到将亚当都囊括在内（从创造的角度而言）。

[81] 对这一范围扩展的认识可以帮助我们进一步看明：为何要将 44 节下半部分理解为一个论点。乍看之下，保罗的推理明显是一个“不容置疑的论证”（*a fortiori*）：如果

14 如今，这是解释的共识。Cf. R. Scroggs, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), p.86.

15 请注意，因着“第一”和“亚当”的插入，45 下已经对创 2:7 作出了修饰。E. E. Ellis 以及其他学者将这里和整节经文看作末世释经（*peshet*）的例子。（*Paul's Use of the Old Testament* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957), pp.143f.）

存在一个以腐坏、羞辱和软弱为特征的血气的身体，那么更加确凿的是，必定也会存在一个有能力的、荣耀的、不朽坏的灵性的身体。¹⁶ 但这一观点的主要困难在于：42节以下谈到的血气身体的死亡和属性，在保罗看来一直都是罪的结果（罗 5:12, 6:16、21、23；参罗 1:32, 8:6、13；林前 15:56；加 6:8）；当他建立一个“不容置疑的论证”，从罪和定罪转换到恩典和拯救的时候，习惯使用的表达形式是：“若……岂不更……”（εἰ … πολλῶ μᾶλλον …，罗 5:15、17；参林后 3:7-9、11）。而且，当我们查看保罗所有的“不容置疑的论证”，就会注意到：只要其中包含有以 εἰ 牵头的条件子句，后面配搭的结论子句都会具有上述形式，或采用含义等同的连词（参罗 5:10, 11:12）。因此，参照保罗在别处的用法，我们可以有充分的理由说：44节下半部分的条件子句并没有包含否定的假设成分（“若没有……”），而是直接从血气的身体推论到灵性的身体。

然而，这一结论明显面临着自身无法克服的困难。保罗如何能说：单单以坟墓里的尸体及其属性为基础，就可以预测复活的身体及其属性？难道保罗的意思是：死亡和生命是如此合成地（synthetically）联系在一起，以至于从前者可以直接推断出后者？这样的观点和保罗在别处的一致教导是截然冲突的。罗马书 5:12-21 清楚地展示：就好像义和罪的关系一样，生命和死亡也不可能有确实的关联；两者之间不存在假定的互推关系（参罗 6:20-23, 8:2、6；

16 44节下半节是被作为论证理解的，人们在某种意义上常常这样解释；见 Grosheide, *I Cor.*, p.385; Bachmann, *I. Kor.*, p.466; Charles Hodge, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p.348.

林后 2:15 以下)。

如果要从这个两难处境中找到一条出路，同时又要对经文的表述给出合理的解释，就必须看到：“血气的”一词在 44 节下半部分中指向的意义，要比在 44 节上半部分中的含义宽泛得多。44 节下半部分中血气的身体指的是堕落前创造的身体，这个身体并没有 44 节上半部分中血气的身体所具有的诸般特征（必朽坏，羞辱，软弱）。¹⁷ 此推论可以从保罗在 45 节提到亚当的受造得到支持。实际上，以上讨论的两条因素——44 节下半部分的论点和 45 节中对创世记 2:7 的引用——都共同佐证了这一观点，即 44 节下半部分中血气的身体指的是堕落前的身体。¹⁸

当保罗被问到复活身体的性质，并开始对信徒死亡的尸体和复活的身体进行对比之后，为什么他会突然扩展这一比较的范围，把起初创造的身体也包括在内？很明显，他的意图是为了展示：在堕落之前，从神造人的时候开始，就可以预见一种比亚当的身体（血气的身体）更高等的身体，这种身体和亚当的身体性质不同。亚当由于创造的缘故（并不是因为罪），期待和指向另一个更高形式的身体之存在。罗马书 5:14 阐述的预表原则（principle of typology）同样可以应用于此处的讨论，尽管稍有区别：亚当起初受造的身体是“那以后要来之人的预像”。借助于这

17 44 节下半节所提出创造的身体，但不可马上断定这就是 42f 当中所说的必朽坏的身体。在其他地方（罗 5:12ff）保罗也同样教导，即这些事情并非来自亚当的受造，而是来自他的堕落。Cf. Althaus, *Der Brief an die Römer*, p.88.

18 Grosheide 主张（I Cor., p.386）45 节当中所指并非全人类，而是亚当自己，这种观点除了跟 44 节下半节是割裂的以外，也忽略了另外一个事实，即保罗总是视亚当（与基督）为整体性、代表性的人。

一预表原则的亮光，我们可以更好地理解 45 节中对创世记 2:7 的引用，特别是 45 节后面部分附加的含义。¹⁹

如果 45 节里的对比被扩展到包括了亚当（堕落之前）和基督这两个人，而此二人又是其他人的代表，那么对比的广度确实有了极大的扩张；在其所涵盖范围内，亚当和基督在他们各自（身体的）实存状态中必然是典型或代表者。从 46 节浮现的画面来看，保罗确实带我们进入了一个延伸的视野。无论保罗在这里暂时离开了平行结构是出于什么原因，²⁰ 先前的对比并没有减弱，而是明显地以更加总体性的词汇在延续。“血气的”和“灵性的”现在用来描述两种全面性的事态状况、两种实存的次序，并从时间的角度对两者作对比。后者接续前者；两者合在一起则包括了整个历史。46 节是对历史的浓缩概述。首先的亚当所属的时代是血气的次序，这个血气的次序是末世前的世代（pre-eschatological aeon），是不完全的、过渡性的、暂时性的世代（world-age）。末后的亚当所属的时代是灵性的次

19 这或许是魏司坚独有的立场（*Eschatology*, pp.169f., n. 19）“正确的解决方案似乎如下：使徒的本意是要表明，在上帝的计划中，从起初就有为更高等身体（即关乎更高等的基本生存状态）所做的预备。我们无法从有罪的反常身体得出那种推论。反常和末世并没有这样的逻辑关联，让我们可以从一者推论出另一者。但被造的世界和要来的世界就有这样的关联，可以从一者指向另一者；按照预表的原则，第一个亚当是第二个亚当的预像，属血气身体是属灵身体的预像（cf. Rom. v.14）……引文之所以能证明这一点，乃因为“属血气”本身就预表了“属灵”，第一个创造预表了第二个，现在的世界（若按无罪理解）预表了要来的世代。相同的观点在更早的时候就表达出来了，见于“*Eschatology and the Spirit*,” p.232, n. 28.

创造论和末世论的这种相关性，并不意味着保罗认为创造本身蕴含着救赎，或者说创造和救赎之工是一回事。保罗在这几节和别处的经文中，很显然已经排除了这种观念。这段经文所要教导我们的是，曾经展现在亚当前面的末世景象（他已因犯罪而无法获得），事实上是要通过末后亚当的工作得以成就，并实现其特定特征。以下这三个命题限定了这段经文的教义范围：（1）末世论是创世论的前设，（2）救赎论不是创世论的前设；（3）救赎论即末世论。

20 通常的观点，即保罗是在尖锐地反驳 Philonic 对创世记 1-2 章的解释，但 Scroggs 反驳了这种观点。*Last Adam*, pp.87f.

序（属灵的次序），这个灵性的次序是末世性的世代（*eschatological aeon*），是完全的、确定的、终极的世代。“46节‘灵性的’（*τὸ πνευματικὸν*）和‘血气的’（*τὸ ψυχικόν*）是总括性的表达；如果认为这两个形容词后面省略的部分应该用‘身体’（*σῶμα*）来填补，显然是不正确的。这两个词指代的是历史中两套全面性原则的依次统治，指代的是两个相继的世界次序（*two successive world-orders*），即第一次和第二次创造，每一次创造都以它各自的一位亚当作为起始。”²¹ 因此，保罗看待信徒复活的视角，完全是宇宙性的（*cosmic*）。

47节和45节有密切平行的关系，同样是将亚当和基督作对比；不同之处在于，一个是“出于地，乃属土”，另一个是“出于天”。此节中的介词短语（*ἐκ γῆς, ἐξ οὐρανοῦ*）是充当谓语，所以有定性的功能和力度（*qualitative force*）。²² 正如前者不是指先存的亚当在受造时从尘土中“成形而出”，后者也并非指基督从其先存状态中以道成肉身的方式来到世界。²³ 如果我们把“从先存状态而出”那样的概念应用在基督身上，就会与46节刚刚陈明的原则相冲突：属灵的不在先，属血气的在先，以后才有属灵的。²⁴ 平行结构也排除了另一种观点，即认为“出于天”（*from*

21 Vos, "Eschatology and the Spirit," p.231. 在这节经文当中强调对“身体”的解读 (so Grosheide, *I Cor.*, p.387 and Bachmann, *I Kor.*, p.469) 会导致忽略论证的基本趋势。

22 So Deissner, *Auferstehungsboffnung und Pneumagedanke bei Paulus*, p.43; Vos, *Eschatology*, pp.167f.; Ridderbos, *Paul*, p.76, n.110; cf. N. Turner, *Syntax*, J.H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol.3 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), p.260; M. Zerwick, *Biblical Greek*, *Scripta pontificii instituti Biblici*, 114 (Rome, 1963), pp.45f.

23 这是 Hodge (*I Cor.*, p.352) 和 Grosheide (*I Cor.*, p.388) 的观点。

24 参魏司坚, 《保罗末世论》, 168页。

heaven) 指的是基督第二次降临。²⁵ 对 47 节的定性解释 (qualitative interpretation),²⁶ 可以从 48-49 节得到充分确认。在后两节中, 从 47 节介词短语引申而来的形容词“属天的” (heavenly) 不仅应用在基督身上, 也同样应用在信徒身上。经文的意思不太可能指信徒是出于天。²⁷ 45 节和 47 节描述了一种由“形成” (a becoming) 导致的状态。对亚当而言, 这一形成发生在他受造之时; 对基督而言, 这一形成发生在某一个尚待确定的节点。我要强调的是: 基督在那个节点之前是否先存、以什么样的状态先存, 根本不在保罗此段经文要讨论的范围之内。

48 节和 49 节很清楚地表明亚当和基督并不是单单作为个体来比较的。亚当是属土的那一位 (ὁ χοϊκός), 凡是和他有关联的都是属土次序 (the earthly order) 治下的人。基督是属天的那一位 (ὁ ἐπουράνιος), 凡是和他有关联的都是属天次序 (the heavenly order) 治下的人。此外, 这里突显的不仅是他们二人的代表能力, 而且是他们二人居于首位的主创性质 (the constitutive nature of their primacy)。“凡属土的那些人”是与“属土的那一位”合为一体并具有他的形象的人;“凡属天的那些人”是与“属天的那一位”合为一体并具有祂的形象的人。49 节下一方

25 谈到基督第二次降临的文献有: Bachmann, *I. Kor.*, p.469 以及 Robertson-Plummer, *I Cor.*, p.374; cf. Weiss, *I. Kor.*, p.376.

26 Χοϊκός (47 节 a) 这个词, 在 47b 中并没有平行词汇, 是多出来的, 强调这部分经文以及下半部分经文词汇所指的内涵。Weiss (*I kor.*, p.376) 指出, 在词汇上, 七十士译本中创 2:7 有相关词汇: χοῦν ἀπο τῆς γῆ

27 参魏司坚,《保罗末世论》, 167 页以下, 注释 18。与“出于天”类似的形容词用法可见于林前 5:2; 参可 11:30。

[85] 面将 42 节开始的对比带向了高潮，另一方面则表达了所要聚焦的观念，作为对 35 节所提问题的回应：复活的模式和复活身体的性质，必须根据信徒与基督联合的角度来解释；信徒与基督联合，就是与末后的亚当、与属天的那一位、与叫人活的灵（life-giving πνεῦμα，直译“赐生命的灵”）联合。²⁸

到目前为止，我们考察的成果可以作如下归纳：亚当是有血气的活人，基督则是叫人活的灵，两者的对比不仅是尖锐的，而且是全面的和排他性的。在经文呈现的画面中，亚当和基督不仅仅只是作为个体的人登场，而是主要作为代表他人的元首、作为创建他人的存在而登场的。因此，他们二人代表了两种相对的生命次序、两个世代（aeons）、两个世界时期（world-periods）——简言之，即两种创造：一种是血气的和属土的，另一种是灵性的和属天的。后者接续前者，两者合并在一起则贯穿了整个时间线。亚当的次序是首先的（参 πρῶτος，45 节），在他之前没有别人。基督的次序是第二（参 δεύτερος，47 节），在亚当和基督中间没有任何人。基督的次序也是末后的（参 ἔσχατος，45 节），在祂之后再无来者。基督是末世的人，祂的次序是末世的次序。²⁹

完成了以上预备性的基础工作之后，接下来我们就

28 “属天的样式”最为接近的表达是 44 节中“属灵的身体”。当然，这也带出了更广阔的内涵，即属灵、属天秩序中个人性存在的不可朽坏、荣耀和强壮等特点。

29 See Murray, *Imputation*, p.39; cf. Ridderbos (*Paul*, pp.60f.) on verse 22: “这里，亚当和基督相对而立，分别站立在两个世界、两个时代、两个‘创造’——新造和旧造的人口处；他们的举动和命运决定了所有属他们的人，因为这些人被包含在他们之中，也与他们一同进入生命或死亡。”

可以把注意力集中在 45 节下将基督称作“叫人活的灵”（life-giving πνεῦμα）的描述上。我们从两个问题展开讨论：（1）这里的“灵”（πνεῦμα）特指什么？（2）基督什么时候成为叫人活的灵？

（1）对第一个问题的回答，需要根据 πνεῦμα 和形容词“灵性的”（πνευματικόν，44 节下，46 节）之间的关联来考虑。两者之间特别紧密的关联，可以从所在段落的总体结构以及 45 节的功能是为 44 节下提供证据这两方面看出来。按照保罗的用法，除了以弗所书 6:12 的例外情况，πνευματικός 总是特别指向圣灵的作为（例如：罗 1:11，7:14；林前 12:1，14:1；加 6:1；弗 1:3，5:19；西 1:9）。哥林多前书 2:13-15 提供了尤其明显的例子，那里是除了哥林多前书 15 章以外，保罗唯一将 πνευματικός 和 ψυχικός 进行对比的地方。经文所在上下文（10 节以下）的主旨是圣灵在启示中的功能（参 4 节），其中反复提到了 [86] 圣灵的位格（10 节 [两次]，11-14 节 [各一次]）。该处展现的对比强调了圣灵作为的绝对必要性。13 节末尾的片语（πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες），无论其准确意义为何，所指的是那些突显圣灵之教导事工的事情和活动。故此，“属血气的人”（ψυχικός ἄνθρωπος）不能领会“神圣灵的事”，因为他缺乏相应的属灵（πνευματικῶς）分辨能力，而这种能力是理解圣灵之事所必需的（14 节）。作为对照，“属灵的人”（ὁ πνευματικός）既然领受圣灵所赐的资格，就拥有这样的分辨力（15 节；参 12 节）。“属灵的”一词在 13-15 节中出现四次，都明显指向圣灵的作为。

因此，参照保罗在别处的用法，我们倾向于认为哥林多前书 15 章 44 节和 46 节中“灵性的”一词所指向的是圣灵的作为。这一结论可以在该词所处的文脉中得到支持。44 节用“灵性的”来形容复活的身体，这是对 42-43 节中谓语部分（不朽坏、荣耀、强壮）的概括。从保罗的眼光来看，此处描述的特征总是其紧密交织的观念网络的组成要素，而这个观念网络的核心概念是“灵”（Spirit）。³⁰ 只有在圣灵工作的地方，上述特征才会出现。

如果我们将 45 节以外的其他若干因素结合起来考查，就会发现一个必然的结论：45 节的 πνεῦμα 所特指的就是圣灵的位格。这一结论可以从前面的定语修饰语“赐生命的”（ζωοποιούν, 和合本译作“叫人活的”）这个分词得到证实。之前我们已经提到圣灵和生命之间不可分割的关联，此处不再复述。动词 ζωοποιέω 在别处的用法可以毫无疑问地表明：45 节这里描述的就是圣灵。神必要“藉着他的灵”，“赐生命”给信徒必死的身体（罗 8:11）。哥林多后书 3:6 以宣告一条普遍性原则的语气，更加确定地声称：“圣灵赐生命”（新译本：圣灵使人活。参约 6:63；彼前 3:18）。³¹

30 见本书 69 页以下。

31 这里有关圣灵的结论出现在 45 节 c，不过在加尔文看来 (*The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, trans. J. W. Fraser [Grand Rapids: Eerdmans, 1960], pp.338f.), 这个结论跟改革宗的解释有出入。Grosheide 的立场有些让人困惑，他意识到“属灵的”指的是圣灵的工作，但他虽然主张基督是藉着圣灵舍命的，却否认这里的名词是指着祂的位格说的 (I cor., p.387)。贺智的观点较为一致，却更加不忠于保罗的愿意。他在解释有关“理性生活的准则 principle of rational life” (I Cor., p.348) 和“理性、不朽的灵魂 (rational and immortal soul)”的时候，认为与“灵魂”相对的是“如动物般的生活准则 (principle of animal life)” (p.348)。但是，无论在这段经文当中，还是在创世记 2:7，这个词是否可以这样解释，都值得怀疑。贺智的论证在整体上表明，在“曾作为基督教人类学的根本准则”的强大影响下，保罗对词汇的使用和他教导的架构有些模糊不清，也就是说，“根据圣经，人里面只有两种明确分开的本质，即灵魂和身体” (p.348)。

45 节下教导说：基督成了赐生命的灵、叫人活的灵。 [87]

从文脉来看，保罗的视角尽管很广阔，但仍完全停留在历史性的范围之内，所以此处将基督认同为灵，很显然不是本体论层面的意思。有一种误解，以为保罗在这里涂抹了基督和圣灵之间位格上的差别。这种错误观点与保罗在其他地方的一致教导是完全矛盾、公然冲突的。³² 正确的理解是：这里表达的统一概念，所呈现的是基督（作为末后的亚当）和圣灵之间的某种联结（conjunction），其发生的时间点仍然有待确定。道成肉身的基督经历了一次极为彻底的属灵授权和转化，充分完全地拥有了所赋予祂的圣灵，以至于从结果来看，两者可以等同。这种前所未见的对圣灵的拥有，以及与之伴随的在基督身上的变化，导致了一个如此紧密的统一体（unity），以至于经文不仅宣告说圣灵叫人活，而且进一步宣称：基督作为圣灵叫人活。特别要指出的是，这里基督与圣灵的等同是经世性或职能性的（economic or functional），是就二者的活动作为而言的。如果想要从经文里挖掘更多的“言外之意”，是没有必要的。³³

（2）既然基督成了赐生命的灵，那么这是什么时候发生的呢？有人也许会倾向说：从整个 15 章的主旨来看，答案很明显是基督复活的时候。然而，改革宗解经传统的代

32 见本书 71-73 页。

33 Versteeg (*Christus en de Geest*, esp. pp.381-389, cf. pp.91, 412) 更愿意使用“末世性的”来描述这种统一性。N. Q. Hamilton 的评价 (*The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, p.15) 并无根据，甚至不被他自己的解经支持：“这里以一种非同寻常的亲密方式描述圣灵和基督，超越了任何动态的解释 (dynamic explanations)”。

表性观点却认为是道成肉身的时候。³⁴ 以下我们尝试来解决这个议题。

[88] 有一条最容易解决问题的思路，是从查考哥林多前书 15:20-22 的经文入手。22 节和 45 节之间密切的类同关系是显而易见的：这两处经文不仅对亚当和基督都作了同样显著的对比，而且在基督论的层面上都包含了同一个动词概念——“叫人活”（making alive）。之前我们曾提到，³⁵ 在 20-22 节的经文里面，有一个递进发挥的序列：21 节是在 20 节的基础上扩展，22 节是在 21 节的基础上扩展。因此，这里给我们看见的是，在基督里所有人的“活过来”（藉着基督而来的死人复活，21 节）是明确地建立在基督复活的基础之上的；根据推论，更准确地说，是取决于基督凭借祂的复活而成为的所是（what he is by virtue of that resurrection，参 20 节）。³⁶ 在作为初熟果子的基督与作为赐生命之灵的基督之间，存在一个整合性的联系。实际上，正因为基督的复活是其他人得以分享复活生命的绝对必需的根基，所以基督唯有在其复活的基础上，或者说唯有在其复活的状态中，才能作为赐生命的灵发挥功用。特别来讲，复活的基督就是赐生命的基督。此处明显的含义是：末后的亚当在其复活时成为赐生命的灵。

从 45 节所处文脉中“初熟果子”原则的运用来看，上

34 So Hodge, *I Cor.*, pp.350ff.; Grosheide, *I Cor.*, p.387; cf. the indefinite comment of L. Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, The Tyndale New Testament Commentaries, ed. R. V. G. Tasker (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p.229: “有人认为指的是道成肉身，也有人认为指的是基督的复活或再来。但保罗并未明确说明。”

35 见本书 36 页。

36 20 节中，动词的完成时态证实了这种推断。

述结论可以得到进一步加强。正如之前已经提过的，45节至少是将基督（末后的亚当）作为典范的属灵人来介绍的。基督作为赐生命者的更丰富意义，必然也包括了下列意思，即祂是属灵实存的首要范例（the primary exemplification of the spiritual existence），并且祂将属灵实存传送给初熟果子之外的全体收成。现在，既然信徒在身体层面的属灵实存是从他们的复活开始的（44节），考虑到他们与基督合为一体的因素，那么基督的属灵实存、祂成为赐生命之灵的时间点，也应当始于复活。

如果要在这一点上展开冗长的辩论，只会使画面更加模糊。总之，末后的亚当之所以是赐生命的灵，这既不是由于祂的先存性，也不是因为祂的道成肉身。戴斯纳（Deissner）对这个议题给出了最好的总结：

事实上，如果基督已经凭借祂道成肉身的出生或祂作为先存的天上人的能力，被授予了赐生命者的资格，那么哥林多前书15章对于基督复活所构建的全部论证，就显得毫无意义了。³⁷

[89]

结论。（1）当耶稣复活时，祂作为末后的亚当，其存在的个人模式如此决定性地被圣灵转化，以至于保罗说：祂成了赐生命的灵。圣灵使耶稣复活作初熟的果子，并完

37 *Auferstehungsboffnung*, p.40; cf. Herman, *Kyrios und Pneuma*, pp.61f.; Guntermann, *Eschatologie*, p.174; F. Buchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (Gutersloh:C. Bertelsmann,1926), p.406; J.Jervell, *Imago Dei .Gen.1. 26f. im Spatjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Gottingen:Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), p.268.

全内住在耶稣里面；这种内住的方式如此独特，以至于当祂们在行使职责的时候，基督就是那灵，而后者将要在全体丰收季的复活中充当工具媒介的角色。进一步讲，(a) 作为跟在复活的基督后面的谓语，赐生命的活动并不是主语（基督）直接发出的动作；圣灵在其中是绝对不可或缺的因素。只有从圣灵和基督在职能上的一致性的角度（该职能是按救赎历史展开的方式在基督的复活中生效），才可以合宜地宣称：基督是生命的传送者（the communicator of life）。在保罗的救赎论里，没有什么原则比这一点更为基本了。(b) 当基督复活时，祂的个人生命中发生的变化，与之后丰收季将要复活的众人所要经历的转化，是同样真实和相称的。³⁸

(2) 耶稣复活的意义，比个人层面的意义要深远得多。45 节所处的文脉给我们呈现的画面，不仅描绘了基督复活与信徒复活之间的一种有机联结，而且还提供了具有宇宙性视野的思想。这里讲到的复活是与创造相对应的。基督的复活是一个全新的、最终的世界次序的开始，该世界次序被描述为属灵的和属天的。这是新创造的黎明，是终末世代的起点。从保罗透视全部历史的观念框架来看，这是

[90] 38 参下文魏司坚就罗 1:4 和林前 15:45-49 的注释：“根据罗马书 1:1-4，被放入坟墓、从那里复活的耶稣，绝不是取了人性、在人性中的耶稣。不仅在复活时，他得到了全新的状态：全能的神将新造的新特性放入祂里面，使祂可以适应将来的属天环境；通过死里复活，按着圣灵的大能，祂被决定为（有效地宣称）神的儿子。这些词汇可以自证，它们的意思并不是耶稣复活时所经历的宗教意义上或道德意义上的改变；在保罗的基督论或他普遍的教导当中，没有任何地方可以支持这一观点。这样解释这句话未免太过狭隘，好像基督的改变只是完全肉体上的。我们主的人性中，灵魂方面受到的影响显然并不比肉体方面受到的少。这种理解上的改变跟复活本身不能分开；这不是附加的元素，而是所要求首先和唯一行动的不可分割的部分。” (Eschatology, pp.209f.).

那“将要来的世代”的开端。³⁹

如此广阔的视角带来了影响深远的含义：

(a) 在这段经文中，“灵性的”、“末后的”和“属天的”很明显是互相关联的概念。46节尤其表达了圣灵与末世的、属天的世界之间的基本联系（参弗1:3）。从特别的意义上来说，最终的次序是一个灵治的次序（pneumatic order）。这个次序的氛围是属灵的。就个体的末世性存在而言，圣灵不仅积极启动了该存在的开端，而且完全统驭了由此引发的实存状态。实际上，保罗的思想轨迹是从圣灵在复活生命中的主创地位，转移到圣灵在复活行动中所充当的角色，而不是相反的路线。⁴⁰正因为圣灵如此彻底地支配了前者，所以祂也理所当然地充当了后者的工具媒介。

(b) 在保罗关于圣灵及其作为的观念中，也许最显著的标记是涉及末世论层面的观念。这类观念支配了整段经文，却经常被人忽视。⁴¹在对保罗思想的诸多误解中，很少有哪一种比以下要提到的误解流传得更为广泛。这种误解是一个常见的倾向，即人们在考察保罗对圣灵的教导时，尤其是论到圣灵现今在信徒生命中的成圣工作时，完全没有考虑到保罗的末世论。这一倾向在很大程度上要归咎于

39 “整个论证的基调（也确实如此）促使我们思考，复活是 το πνευματικον 进入的时刻。在当时、当地，基督以 πνευματικον 的形式出现，如此开启了末世。”（Vos, *Eschatology*, p.168; cf. “Eschatology and the spirit,” p.233）；“正如亚当作为首先的人站在 αιων οντοζ 之首，升高的基督也作为上帝完美救赎的世界的创始者，站在 αιων μελλων 之首。”（J. Jeremias, *TDNT*, 1:143）；cf. Jervell, *Imago Dei*, p.268.

40 Cf. Vos, *Eschatology*, pp.169ff.

41 魏司坚（“Eschatology and the Spirit”）是第一位提出这个方面在保罗整个的神学当中的重要性的。（cf. *Eschatology*, esp. pp.58-60, 159-171）. 之后，对它的认识才逐渐被广为接受。；cf. Jervell, *Imago Dei*, p.268.

教义神学的分类法 (the loci method of dogmatics)；此分类法将末世论的研究范畴仅限于处理“末后之事”，即在基督第二次降临时所要发生的所有事情（唯一的例外是有关死后圣徒居间状态的教义，隶属于个体末世论的内容）。然而从哥林多前书 15 章的经文段落来看，“末世论”的时间线，应当始于基督的复活。这个议题不仅仅是语义学范围内的争论。⁴² 传统的教义神学因受其自身结构的设定所限，不仅模糊了保罗神学的架构和重要视角，而且掩盖了一个重要观念；这个观念不但是体现于保罗思想中的基本观念，而且也是贯穿整个新约的基本观念，即：弥赛亚的来临是一次性的（末世论意义上的）来临，分两个阶段展开：一个阶段已经完成，另一个阶段还未来到；那“将要临到的世代” (age-to-come) 不仅是将来的，也是现在的。⁴³ 传统的教义神学隐匿了基督的复活（此为基督初临的救赎历史层面的意义之聚焦点）与信徒的身体复活（= 基督再临）之间的有机联系。进一步来说，以往传统的教义神学观遮蔽了信徒当前救赎经历中的末世论特质 (eschatological quality)；在那些与复活的基督联合之人的生命，此末世论特质是将现今和未来联成一体的内在纽带。⁴⁴

42 在有关“末世论”和“末世性的”这两个词之间的不同用法在当代讨论和一词多义方面的讨论，可参 K. Kertelge, “Rechtfertigung” bei Paulus, NA, Neue Folge, 3 (Munster: Aschendorff, 1967), pp.129-131.

43 这一观点反映在所宣告的耶稣国度的结构上。

44 魏司坚在《保罗末世论》第二章 (pp.42-61) 中就保罗的末世论和救赎论之间的相通给出了简要但卓越的论述。在这种关联中，我们当看到 P. Stuhlmacher (*Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965], p.12) 的观点被有效扩展到大部分教会历史当中：“初期教父的末世论并未意识到，在保罗神学当中，如今是两个世代重合的时期，因此也并未意识到现在和未来在末世论上的张力，而（或多或少）只是期待旷日持久的未来。”

(3) 这段经文的亮光也有助于理解保罗将基督的复活与祂的高升（以及在天上坐在父神右边）联系起来的方式。很显然，保罗视它们为分开的事件。罗马书 8:34 将基督坐在神的右边和祂从死里复活这两件事区别对待。⁴⁵ 高升被看为是与复活不同的举动，这在保罗的论述中是明显的前提。同样的措辞可见于以弗所书 1:20 和 2:6，在那两处经文里，基督从死里复活与祂坐在天上是清楚有别的两件事。相应地，我们在腓立比书 2:9 可以看到同样的区分，只不过比较隐晦：保罗将基督的被高举（没有提到复活）与祂的 [92] 顺服至死（8 节）作了鲜明的对比。

然而，复活事件的优先地位，并不只限于时间上的优先。45 节与 47-49 节一同确定无疑地说明了：基督的复活对祂后续的存在模式而言是必不可少的构成事件。基督在复活的时刻而不是在任何其他的时间点，成为祂现在的所是并持续的所是（What Christ is and continues to be he became at the resurrection and at no other point）。第二亚当被高举的灵性的、属天的存在，从特别的意义上讲，就是祂作为赐生命之灵的存在。高升和坐在天上是为了证实复活的根基性和重要性。可以肯定的是，保罗从未表达这样一层意思，即高升和坐在天上的状态引发了被高举之基督生命中的变化，而这些变化却不是基督在复活的时候所经历的。

⁴⁵ 在读比较困难的第一个子句的时候，如果将 *καί* 读在 *εστιν* 之前，就尤为清晰了。（cf. E.Schader, *Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus*, p.183, n. 1). 这一点被 Nestle-Aland (25th ed.), Kilpatrick (2nd ed.) 和 Souter (2nd ed.) 遗漏了，但 UBS (3rd ed.) 将其加了进来。

哥林多后书 3:17

17 主就是那灵；主的灵在哪里，那里就得以自由。

“主就是那灵”（The Lord is the πνεῦμά）。对于如何理解这句经文，长久以来分歧不断。⁴⁶ 我们在这里的关注点，是依托哥林多前书 15:45 的背景，对本句经文作简短的考查，目的是为了确定这两处经文的论述是如何关联的。为了达成目标，我们需要给出以下两个问题的答案：经文里将“主”等同于“灵”，这个等同的性质是什么？作出这一宣告的基础何在？

（1）由本句经文衍生的难题，很大程度上要归因于人们没有充分重视它在文脉中占据的固有地位。它并不是像某些人所说的那样，是一句“无关紧要的附加语”。⁴⁷ 诸如此类的评估很不合宜地将这句经文孤立起来，而完全忽视了其中公认的普遍性语调；并且将某种不确定的模糊性强加给经文本身，从而引发了种种漫无边际的联想推测。那么，17 节在文脉中的功能是什么呢？

在哥林多后书 3:1-4:6，保罗意图为他的个人品格和

46 虽稍显过时，但却对不同的解读做了很好总结的文献，可参 P. Bachmann, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, ZahnK, 8, 4th ed. (Leipzig: A. Deichert, 1922), pp.172f. ,n. 1; cf. D.R.Griffiths , “The Lord is the spirit,” *Expository Times* ,55(1943-44):81f.; Hermann (Kyrios und Pneuma ,pp.17-19) 将研究带入了过去的十年。

47 “Zwischenbemerkung,” H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* ,p.124.Alfred Plummer 就 17 节的两个子句这样写道，“可以忽略它们，并不影响对论述的理解…” *A Critical and Exegetical Commentary of the Second Epistle of St.Paul to the Corinthians*,ICC(New York:Scribner’s Sons ,1915), p102..

使徒职分作出辩护。⁴⁸ 这一目的在第3章开头的经文中是显露无疑的。保罗没有举荐自己，他也不需要别人为他出具推荐信（1节），因为哥林多的信徒就是他的推荐信（2 [93] 节）。特别来说，第3节称哥林多信徒是“基督的信，藉着我们修成的”，这一概念不仅是理解直接语境的钥匙，也是理解大文脉的关键；因为它的延伸发挥影响了后续的讨论，直到该部分的末尾。我们可以从贯穿整个段落、反复出现的和“职事”（动词是 $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\epsilon}\omega$ ，也可译为“事工”、“工作”）有关的词汇看出其影响。第6节保罗称呼自己是一位新约的“执事”（ $\delta\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$ ），其后紧跟的7-11节对两种“职事”（ $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha$ ）之间的基本对比作了揭示。同一个名词于4:1再次出现（中文翻译成“职分”），显示出保罗行文至此，他的思维仍然是按照前面对比的脉络在延续。

3节提到的荐信，进一步被描述为“不是用墨写的，乃是用永生神的灵写的”。如果说这里的灵指的是圣灵，相信没有人会提出任何争议。以该事实为基础，我们可以得出两点重要的观察：（1）此处作为整段经文的关键点，显示基督和圣灵在救赎行动中是密切联合的关系。（2）此处呈现了一个对比，就其中一方面来说，圣灵充当了非常显著的角色。

以上第2个观察对于确定第6节的意义很重要。理由是：虽然第6节呈现的对比具有更广阔的、圣约性的视野，但它仍然只不过是第3节里已经引入的对比的扩展。因此，

⁴⁸ 我们这里无需关注反对意见的缘起及特点。

πνεῦμα 在 6 节中的两次出现都特别指的是圣灵。⁴⁹ 考虑到圣灵和生命之间不可分割的纽带联系，本结论可以从经文末尾处的概括得到确认：“圣灵赐生命”（新译本：圣灵却使人活。比较 罗 8:2、6、10，7:6 和 6:4；林前 15:45）。

[94] 第 6 节所表达的广阔视角使得对比的性质更加清晰；圣灵在两相对照中占据了显著的突出地位。此处的论述当然不是源自于“马吉安式对立”的观念（Marcionite antithesis），后者刻意主张成文法典与不成文法典之间的区分对立。⁵⁰ 从基本层面来看，此处的论述也不是写在外面的律法和写在里面的律法之间的对立，换言之，并不是律法和福音的对立。⁵¹ 正确的看法是：此处的对比从性质上来讲是历史性的（historical）。这是两约之间的对比，是救赎历史中前后接续的不同阶段的对比，是旧次序和新次序的对比（新次序是以圣灵的工作为主要特征）。⁵² 第 6 节加强了上述针对 3 节得出的第一点观察，即在文脉中，保罗对于圣灵（和基督）的关注是历史性的，其探讨的范围是比较对照两约的施行（διαθήκη，covenantal administration）。

7-11 节以对立的平行结构，顺理成章地发展了 6 节所

49 查尔斯·贺智认为这里和 8 节中的用词“显然指向福音”，是因为他未能充分把握这里和 3 节在用法上的联系（*An Exposition of the Second Epistle to the Corinthians* [New York: Robert Carter and Brothers, 1866]), p.61; cf. pp.55-56)。Philip Hughes 的观点（*Second Corinthians*, p.101）很相似。他明确地拒绝这里是直接指向圣灵，引用 3 节（他自己也承认 3 节中所指是圣灵）来证明这里所说的是“里面的”。虽然从另一个角度来讲，从文本当中确实可以看出福音或律法写在人心中的含义，但不可忽略保罗在使用这词汇时明确的指向，以及他的救赎历史倾向。

50 So Windisch, *II Kor.*, pp.110f.; cf. Plummer, *II Cor.*, pp.87-89.

51 So, e.g., Hodge and Hughes, see above, n.44.

52 归根结底，保罗在这几节经文中的关注是在救赎历史意义上的，而非救恩次序意义上的。这一点，由尖锐的对比所证实。旧约中的信徒并未经历到圣灵的内住和更新，而这与他的其余教导并不矛盾。cf. esp. *I Cor.* 10:3f.

勾勒的两相比较。从个人化典型的角度来看，经文将圣灵在新约中的地位，与摩西在旧约中的地位进行了对照。新约作为圣灵的职事，是赐生命⁵³和称义的职事；旧约则是属死的和定罪的职事（7-9节）。新约的荣光使旧约的荣光相形见绌；那从前有荣光的，现在因那超越的荣光，就算不得有荣光了（10节）。再一次请留意，这种对于职事和两约的（历史性）关注到了4:1仍然停留在保罗的脑海中。

尽管在文法上所呈现的并不是一样的对立平行结构，12-16节仍然在继续发展之前设定的两相比较。一方面，这几节经文解释了为什么旧约、摩西的职事以及对律法的诵读是属死的和定罪的职事——因为以色列百姓心地刚硬（14节），有一个帕子蒙在他们的心上（15节）。另一方面，经文显示了新约大有功效的基础：帕子在基督里已经废去了（14节）；当以色列人⁵⁴归向主时，帕子就被除去 [95]（16节）。

现在对我们考察的核心要点作一个小结。第3节暗示了救赎历史层面的对照，6节根据旧约和新约的背景对其作了概括性的定义，然后7节以下对其作了进一步的发展：通过将圣灵与摩西两相对比，表达了新次序的优越性和超越的荣光。可是，在12节发生了一个转换。现在，新次序的优越和功效是藉着基督与摩西之间的对比来呈现的。于是问题来了：倘若新约拥有超越的荣光、生命和称义，是

53 这一点可从 πνευματος (v.8) 和 νατων (v.7) 的平行出现而看出，由此也可看出圣灵是在考量之内的。

54 动词“归向”的谓语并未指明，最有可能的就是“以色列人”。参 Hughes, *II Cor.*, p.113, n. 10 对多种解释的总结。

因新约作为圣灵的职事所带来的结果，那么从实际效果来说，怎能又将这些特质归功于基督身上，或者说，归功于主身上呢？是什么保证了这样的转换可以成立？⁵⁵

从语境来看，17节上基本的内在功用就是为了给上述问题提供答案：因为主就是那灵。⁵⁶ 保罗在前面的几节经文中，将焦点从圣灵转换到基督，因为从新约的功效来看，基督和圣灵同为一。之前已经在第3节（并在背景中延续）表明的基督与圣灵之间的结合，到了17节这里，被彰显得最为明确和亲密：从救赎行动的层面来看，他们两者的角色是可以互相等同的。⁵⁷

[96] 鉴于17节上在整段经文里的固有地位，以及蕴含其中的历史性导向，倘若一定要从本体论的角度来理解此处宣告的基督和圣灵的等同，显然是没有根据的。⁵⁸ 17节上和之前从哥林多前书15:45中提取的思想成分有异曲同工之妙，因为两者具有同样的表征。简而言之，在救赎职能的施行工作中，有一个整合的行动（integration），这个整合的表达方式

55 在17节（和18节）中所出现的”主“一词是延续了在16节中所使用的旧约用词，但16节中的用词却是被“在基督里”一语所修饰和限定的（14节）。因此，17节（和18节）中的五处“主”均是指基督而言的。这一点也可被如下事实所证明：就是正如人所见到的，将信徒转化为的那“形状”（18节）正是主基督的形状，祂就是神的形状（4:4），唯独显在耶稣基督面上的神荣耀的形状。（4:6；参罗8:29，林前15:49）。

56 换句话说，δε（17a）具有解释的意义（cf. Hodge, *II Cor.*, p.73.）。在上下文中很显然，το πνευμα 是谓语，而非主语。cf. F. W. Grosheide, *De Tweede Brief aan de Kerk te Korintbe*, CNT, 2nd ed. (Kampen: J. H. Kok, 1959), pp.108f.

57 针对这一点，与对第6节中的理解一致，Hughes认为这里提到（基督是）“光和生命的源头”（*II Cor.*, p.115）。然而，随后不久有关这节经文的评论却更多指出：“然而，不管怎样，我们可以断定在保罗的论述中并未直接提到圣灵……因此，‘灵’和‘那灵’之间的区别就变得非常重要了…”（p.116f）。真有这种区别吗？贺智相对不太坚定地（参上，44）认为17节中所指就是圣灵（*II Cor.*, pp.74f.）。

58 因此，例如贺智的观点，他可以代表在他之前很长时间的傳統观点：“It is an identity of essence and power.”（*II Cor.*, p.74）. Cf. Hamilton, *Holy Spirit and Eschatology*, p.6: “这里的特性并非本体论层面的存在本体，而是动态的，发生在救赎行动中的特性。”

是同一 (oneness)；并且，这种同一又是完全依靠基督个人的属灵转化 (pneumatic transformation of Christ's person) 得以实现的，所以从这个意义上来说，基督与圣灵是彼此等同的。主就是那灵，因为祂成为了赐生命的灵。

17 节下至 18 节证实了上述基于经世层面的诠释。“主的灵” (17 节下) 表达了一种区别，即刚刚在 17 节上作出的等同并非是指绝对意义上的、本体论层面的等同，而且对自由的提及明显包含了职能层面的意味。和之前的荣光、称义以及生命一样，自由也是新约的祝福之一，而新约是和圣灵的工作密切相关的 (罗 8:2；参加 4:21-5:1, 5:13, 5:16 以下)。类似的表达还有：18 节描述的信徒的转化 (参 14 节、16 节的除去帕子) 发生于 ἀπὸ κυρίου πνεύματος (从主的灵)。无论此片语中两个名词之间的关系到底该如何确认，⁵⁹ 可以肯定的是：它们呈现的是基督与圣灵在救赎工作中的紧密结合，这一结合正是 17 节上将二者等同的宣告所解释的。

(2) 17 节的这一职能性等同 (functional identification) 得以建立的基础和根据是什么呢？换言之，如果这种同一具有一个救赎历史性的特征，那又是从何时开始的呢？只有借助于先前已经提到过的哥林多前书 15:45 与本节经文的类同点，我们才能找到上述问题的答案。需要留意的前提是：整全的救赎历史观是支配以下讨论的主要视角；这一基本观念的功用，是在最终次序 (即新创造) 的实现中，解释其动力性的过程。在这样的框架下，当我们把上述两

59 参 Hughes, *II Cor.*, p.120, n. 23 列举了不同的意见。

节经文进行比较对照时，会发现它们的关键性不言而喻。依托于它们各自的文脉来看，哥林多前书 15:45 下与哥林多后书 3:17 上是如此密切地相互关联，以至于我们很难不得出以下的结论，即：后者宣称的身份等同在时间上应当始于耶稣的复活。因为在耶稣复活的时候，祂成了赐人生命的灵，如今祂就是那灵。

[97] 以上结论可以从直接语境中得到证实。整个上下文都在强调新约的荣耀（3:7-11、18，4:4、6），⁶⁰ 以及随之而来的生命、称义和自由，这些祝福都是从主而来，而主就是那灵（3:17-18，4:4-6）。同时请留意，哥林多前书 15:42 以下段落清楚地显示：这些祝福的赐下取决于末后的亚当；祂在复活的时候被授予荣耀，并且成了赐人生命的灵。所以，虽然哥林多后书 3:1-4:6 并没有明显地提到复活，却提供了一个延伸的见证，表明在新约里各样祝福的赐下，完全取决于被尊荣和永活的基督，这位基督是凭借祂的复活而成为祂现在的所是。

结论。在哥林多前书 15:45 和哥林多后书 3:17 中，历史性因素所占的核心地位，有必要得到特别的重视。因为长久以来，人们在解读保罗时的倾向是从教义神学的观念体系入手的，尽管这些观念本身都是符合圣经的（biblical），却模糊和遮掩了上述经文要突显的历史性因素。经文里所宣称的身份一致并不是指向基督与圣灵之间永恒的、本体

⁶⁰ 请注意，我在这里和别处的注释特别提及一种末世性的、救赎性的、属灵的荣光，是由耶稣的复活带来的。保罗以更为广阔、不太聚焦的方式采用了这个概念（参罗 1:23，林前 11:7、15，15:40）。然而，使用的方式使上述区别合理化了。参 Vos, *Eschatology*, pp.302ff.

论层面的关系。借用贺智 (Hodge) 的话说：这不是“本质和权能上的身份一致”。⁶¹ 更适切的理解是：这里所宣称的同一 (being one)，是建立在成为一 (becoming one) 的基础之上的，是圣灵与末后的亚当 (道成肉身的圣子) 的同一，始于末后亚当的复活。这是一个职能性的、动力性的身份一致 (a functional, dynamic identity)。因此，基督与圣灵在救赎行动中的合一，不应只限于从祂们共同的神性和永恒性的层面来描述。如果我们看不到这一点，就会严重低估“救赎的历史性特征”，而这对保罗来说是至为基本的概念。正如我们眼下即将看到的，有关本体论的关注在保罗的基督论中当然占有一席之地，但对于以上讨论的经文，如果主要从本体论的角度去解读，那么在对保罗救赎论的整体理解上，将会导致重大的缺失。

罗马书 1:3-4

[98]

3 论到他儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；4 按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。

罗马书 1:3-4 的经文给我们带来了一些有趣和棘手的难题。语言学和文字风格上的特性、表达上的精简模式以及句法上的难解之处，都汇聚在这段按语境来看相对独立的陈述中。我们的关注点是探究这段陈述对于复活在基督论

⁶¹ 参 Grosheide 对哥林多后书 3:17 的处理，他的解读有一定的模糊性，因为他未能充分把握这一点并作出必要的区分。(II Kor., pp.108-110).

和救赎论的意义上到底说了什么。在进入正题之前，首先有必要简短地处理两个问题。

(1) 最初仅应用于诠释启示录和符类福音的新约形式批判法 (Form criticism), 最近一些年开始越来越多地延伸到其他圣经书卷的研究中。尤其值得注意的是, 该方法据称在保罗的书信中找到了某些祷文, 其来源是先于保罗作品 (pre-Pauline) 就已存在的早期公共礼拜材料 (主要是信仰告白的套语和诗歌)。⁶² 一个获得广泛认同的意见是: 罗马书 1:3-4 也属于这类材料; 或者最低限度而言, 这段经文明显是以一个先于保罗作品的早期信仰告白套语作为基础的。⁶³

本文无意就形式批判的观点发展作出详细的评估, 但有两点保留意见是有必要在此讨论的。这两点保留意见也同样适用于以下要涉及的其他经文段落, 比如罗马书 4:25; 腓立比书 2:6-11 和提摩太前书 3:16。

(a) 虽然保罗确实极有可能采纳了已经在初期教会中使用的材料, 但由此得出的某些特定结论, 应该带有很高的推测成分在内, 这是显而易见的。此类观点建立的过程, 几乎完全只限于由经文本身提取的推论, 再无其他佐证。进一步来看, 在每一个具体的研究个案中, 那些声称找到了先于保罗作品的早期范本的人, 却在保罗对范本作了哪

62 例如, J.Reumann ("The Gospel of the Righteousness of God," *Interpretation*, 20 [1966]:432-452) 证实了这种观点, 认为罗马书是“对这些材料的注释”, 并声称“前八章完全是围绕保罗对信条的阐释建构的”(p.432)。这方面的综合讨论, 参 E.Kasemann, "Liturgische Formeln im NT," *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3rd ed. (Tubingen:J.C.B. Mohr, 1958), 2:993-996.

63 E.g., Bultmann, *Theology*, 1:50; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhebung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, pp.55f., 62f., 101; Michel, *an die Romer*, pp.30f.; Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, pp.108-111. Kramer 为这种立场的根基提供了简要总结。

些修改的问题上（如果有修改的话）意见分歧。⁶⁴另外，虽然形式批判的理论得到了广泛的接受，但其应用同样受到了广泛的挑战。⁶⁵

（b）形式批判的进路不应该成为将根本不存在的所谓 [99] 断裂（非连续性）强行植入圣经文本的工具。按形式批判学者的说法，这种断裂要么发生在保罗书信的内部，要么发生在保罗与他所借用的早期作者之间。⁶⁶退一步讲，即便一处文本的来源是先于保罗时期的，这一事实本身并不会削弱保罗身为作者的原创性，也不会削弱该文本在保罗教导中所占据的固有地位。总之，正如保罗自己所强调的（加 2:1-10），他认同那些在信心之路上走在他前面的人，并且为早期基督教信仰的合一作了见证。因此，罗马书 1:3-4 提供的教导，完全可以看作是保罗自己的思想。

（2）鉴于罗马书 1:3-4 是一个相对而言自成一体的单元，容易让人对其孤立看待，因此，深入了解本段经文在直接语境中的位置，特别是考察上文的意思，对于从总体上理解其含义至关重要。这段经文隶属于信件的开头部分（1-7 节）；该部分在基本格式上符合当时书信撰写的常例。不过，就如他在别处（特别是加拉太书和提多书）的习惯做法一样，保罗并非毫无创意地一味照搬通用的模式，而

64 可参考前两条脚注中提到作品中的不同。

65 Cf. G. Delling, "Zum neueren Paulusverständnis," *Novum Testamentum*, 4(1960):98; V. S. Poythress, "Is Romans 1:3-4 a Pauline Confession After All?" *The Expository Times*, 87(1957-76): 180-183.

66 以下是 C. H. Dodd 对罗马书 1:3f 的注释：“这几乎不是保罗自己的神学主张……因此，这个陈述并未完整表达保罗神学中基督位格的概念……很有可能，保罗或多或少是在引用一份在罗马通行的公共信仰告白。”（*The Epistle of Paul to the Romans*, *The Moffat New Testament Commentary* (London: Hodder and Stoughton, 1932), pp.4f.).

是即兴写作并插入了新的话语，藉此强调了与信件正文将要展开的论述有关的重要思想。

具体来说，这一绪论的主格部分被极大地扩展了（1节下-6节）。作为三项并列的职分资格的最后一项，保罗宣称自己是被“特派传神的福音”（1节）。此宣告接着引出了2节的关系子句，表明了福音与旧约启示之间的连续性，并且指出神的儿子就是福音的内容（3节）。⁶⁷ 提到神的儿子，就顺理成章地带出了后面的两个分词子句（3-4节）以及5节的关系子句。6节则是5节很自然的延伸。因此，从句法上讲，3-4节被紧密地编织进了直接语境的整块布料之中，可谓天衣无缝。这两节经文由两个子句构成，每个字句均被一个分词所支配。两个分词充当了定语的功能，修饰前面的“儿子”（3节上）；相应地，“儿子”这个词指定了“福音”的内容（1节）。

在结束对3-4节的预备性讨论之前，让我们最后比较一下两个子句之间明显的平行对应关系，这对于我们深入理解经文内涵是很有帮助的。对应的模式如下：⁶⁸

3 节	4 节
“出生” (born, γενόμενον)	“被宣告” (declared, ὁρισθέντος)
“按肉体说” (according to the flesh, κατὰ σάρκα)	“按圣善的灵说” (according to the Spirit of holiness, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης)
“从大卫后裔” (of the seed of David, ἐκ σπέρματος Δαβὶδ)	“因从死里复活” (by the resurrection of the dead, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν)

67 即便介词短语 περι του υιοῦ αυτου 是作为副词被用来修饰2节中的动词，而不是修饰 ναγγελιον (v.1)，它还是指向了福音的主题。；cf. Murray, *Romans*, 1:5.

68 Cf. Vos, "Eschatology and the Spirit", pp.228.

4节中“大有能力的神的儿子”（*υιοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει*, *Son of God in power*）这一表述的意义取决于前面紧邻的分词，由此带来了一种表面的而非实际的不平衡。

在改革宗传统内，对上述经文历来有两种基本的、路线不同的解释，我们可以称之为**旧的解释**和**新的解释**。旧解释认为这两节经文的首要关注是本体论或形而上学的范畴，因此是对基督位格构成中的两个组成部分或同时共存的两面进行对照。这是加尔文秉持的观点，⁶⁹之后由查尔斯·贺智（Charles Hodge）发扬光大，⁷⁰并得到了华菲德（B. B. Warfield）强有力的、条理分明的辩护。⁷¹新解释并没有否认经文隐含的本体论要素，而是宣称：一个救赎历史观的视角才是支配经文的主线；经文呈现的是两个相继阶段的对照或两种存在模式之间的对照。这是由魏司坚⁷²提出的观点，之后在格理丹（Greijdanus）⁷³、李德博⁷⁴和慕理⁷⁵的注释书里得到进一步阐明。

[101]

针对上述两种观点的差异，以下我们将从三个方面展开阐述：（1）对旧解释作更全面的介绍说明；（2）指出其主

69 *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*, trans. R. Machenzie (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), pp.15-17.

70 *Romans*, pp.24-30.

71 “保罗所传的基督”或许是对这些经文最为详尽的注释，但令人困惑的是这部作品似乎未能引起评论家们的注意。

72 “Eschatology and the Spirit”, pp.228-230; cf. *Eschatology*, pp.155f., n. 10. 在这里，魏氏的观点主要是受到 Sokolowski (*Geist und Leben*, pp.56-62) 的影响，不过在改革宗释经者中，这种观点的雏形早已出现于 G. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, 2nd ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1889), p.77.

73 S.Greijdanus, *De Brif van de Apostle Paulus aan de Gemeente te Rome*, KNT,6 (Amsterdam:H.A. Van Bottenburg, 1933), 1:58-66.

74 *Romeinen*, pp.24-26.

75 *Romans*, 1:5-12.

要的缺陷；(3) 讨论新解释以何种方式提供了一个更令人满意的选择。

(1) 从贺智和华菲德的立场来看，其中有两点考量是非常关键的。一点来源于更广大的圣经文脉，另一点源自两个子句本身具有的平行结构。(a) 贺智和华菲德声称，圣经其他地方的用法都无一例外地证明：“神的儿子”(4节)的称呼特别指向基督的神格身份(deity)。⁷⁶ (b) 他们强调“肉体”(3节)一定是指基督的人性；所以，根据两个子句之间的平行对应关系，“圣善的灵”所描述的是基督的神性(divinity)。⁷⁷ 这两个因素聚合起来，得出的结论是：此处比较对照的是基督位格构成中的两个基本组成部分，即祂的神性和人性；经文清楚地显示，保罗在此明确主张的是基督的神人二性教义。⁷⁸

[102]

在华菲德的立场陈述中，有几点尤其与众不同。尽管他承认说，“两个子句的宣告里面暗示了一种时间上的先后

76 Hodge, *Romans*, p.25: “这个称呼表达了在永恒中三一神的关系里，第二位格和第一位格的关系。因此，当应用到基督身上时，这并不是职称的概念，也不可解释为任何在时间意义上的关系。祂曾是，现今也是永恒的圣子。”华菲德，“Paul’s Christ,” p.239: “‘神的儿子’这个称呼是超越性的，告诉我们在实存意义上的祂之所是。并且告诉我们，基督在其本体的存在上，祂即是神”(参 p.247) 有关这段经文，贺智的观点带出了很重要的指向，就是他有关这项论述的结论：“正如在圣经和使徒时代的习惯用法中，当诸如 λόγος, εἰκὼν, υἱός, πρωτότοκος 用来描述基督时，其历史含义表明必须将之理解为祂的神性。”这项结论不能与新约圣经用法中可区分的特性相提并论。参罗 8:29，林后 3:18、4:6，林前 15:49 以及西 1:18。

77 “不管是从圣经的用法来看，还是从这里事实的本性来看，σάρξ 这个词都很明显指的是人性。”“既然 σάρξ 指的是其人性，πνεῦμα 所指就很难说不是指他的超越性，或称神性”(贺智，pp.26, 28)。“当保罗在讲道时，告诉我们‘按肉体说’，祂是大卫的后裔，他所指肯定包括基督完全的人性。”“既然‘按肉体说’包括祂全部的人性，那么与之相反，必须从祂的人性之外寻找‘按圣善的灵说’的部分。”“……圣善的灵指向了祂的神性本质”(华菲德，p.247; 参 p.249)。

78 “因此，保罗整个的断言等于是说，从祂本体的一个方面来看，他所传讲的基督是人，却在另一位神当中。”“但他以极富意义、富含暗示的预言宣称基督是将要来的弥撒亚，是神独一的儿子，如此将我们带入基督二性合一的问题中心。”(华菲德，pp.248, 240; 参 p.250)。

接续关系”（240页），但他仍然坚称这种时间上的先后接续“只不过是附带呈现的信息，甚至我们可以说，这只是两个子句的排列组合造成的偶然结果”；他补充道：“保罗在两个宣告之间设立的关系是逻辑性的关系，而不是时间性的关系”（241页）。稍后他又重申：“时间上的先后接续并不是保罗头脑中要强调的重点，也不是其主张里的支配性观念”（244页）。

连同以上最后一句陈述，华菲德讨论了复活在这两节经文中的地位。他认为，保罗对于时间性因素几乎没有什么兴趣，所以“复活是在何时发生的，这对于他的宣告无关紧要”（244页）。故此，复活的意义仅限于其抽象的功能，指向基督的神性。复活是重要的，“因为它展示了基督位格的尊严”，“它清楚明白地展现了基督是谁，祂是怎样的一位”（244页）。⁷⁹进一步讲，华菲德坚决排斥这样一种观念，即认为复活是“在我们主的存在模式中，一个重大变化的促成原因”（244页）；实际上，华菲德声称“没有什么比这种观念更骇人听闻了”（245页），并且不止一次地驳斥了以下的广义概念，即认为保罗在对照基督存在的两个相继阶段。“保罗在这里并不是根据时间线作出区分，然后对我们主的存在之两个相继模式进行对照。他所区分的是我们主的位格构成里面的基本元素”（246页）。⁸⁰ 此处支

79 参 pp. 243, 252。也可参考贺智对“显明”（4节）的注解，这个词是在描述复活。它应当被理解为“声明出来，或指对人的知识来说”，“从人的角度这样说”。（*Romans*, p.27）

80 参 pp.243, 245, 249f。这些论述和整篇文章有可能在尖锐地反对他普林斯顿的同事魏司坚在六年前所表达的立场（“*Eschatology and the Spirit*”，pp.288ff.）。华菲德并未使用脚注，除了几条对 Wilhelm Bousset 的观点相当有倾向性地引用之外，也并未指明他反对意见的方向。（pp.235, 237, 239, 250）

持华菲德观点的一个否定性理由是：华氏认为“肉体”和
 [103] “灵”并不是时间性的条件（temporal qualifications），所以此处包含这两个词的片语“很不适合表达有关时间性的区分概念”（244页及以下）。

（2）乍看之下，贺智和华菲德的解释颇有道理，其中有很多值得赞赏的地方。然而，更加深入细致的考察会揭开针对该解释的三条主要反对意见，每一条反对意见本身都难以克服；倘若把三条反对意见汇总起来，我们会发现该解释的立场会变得让人无法接受。

（a）也许最大的难题在于：该立场认为4节里的 πνεῦμα 所指的是基督的神性（divine nature）。⁸¹ 然而这种看法在保罗其他的文字和讲道中完全找不到任何支持。并且，πνεῦμα 此处对应的是 σὰρξ，同样的对应出现在保罗书信其他地方的时候，其中的 πνεῦμα 几乎总是指向圣灵（例如：罗 8:4-9、13；加 5:16-26，6:8；腓 3:3-4）。仅有的例外是 πνεῦμα 在人论意义上的两次用法（林前 5:5；林后 7:1），而那两次用法显然并不适用于本处。⁸²

贺智和华菲德都试图消除上面的异议。他们把争论的焦点转向属格修饰语“圣善的”（ἀγιωσύνης），宣称该用

81 加尔文反对这种两种特性进行对比的观点，他认为所指的乃是圣灵。但是，他同时坚持“肉体”指的是基督的人性，因此这种相似性就不存在了。这评论引自贺智，*Romans*, p.28。

82 以前的自由派解释确实认为这些经文是在指基督在人论意义上的两种不同元素之间的对比，例如 W. Sanday and A.C. Headlam, *A Critical and Exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, ICC (New York; Charles Scribner's Sons, 1986), p.7; E. Kuhl, *Der Brief des Paulus an die Römer* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1913), p.10. 然而，这种观点难以克服的问题在于，它很难解释复活，尤其是子的身体跟物质层面具有明显区别（参 Warfield, "Paul's Christ," p.246）。

法清楚地表明圣灵并非所描述的对象。⁸³ 我们承认，“圣善的灵”（*πνεῦμα ἁγιωσύνης*）这个独一无二的组合用辞，从未在新约其他地方出现过，也从未在早期基督教文献或七十士译本中出现过。但是，很难由此就得出结论说：此处描述的对象并不是圣灵，而是指基督的神性。事实上，我们可以观察到：细微的语言学证据毫无疑问是倾向于将此处的表达看为指向圣灵。①最合理的解释应当是：“圣善的灵”是一个希伯来观念（Hebraism），保罗的用辞是对希伯来词组 *חַוֵּר עַל־קָה* 的贴切翻译。⁸⁴ 后者在旧约出现了三次，指内住在忠信圣徒里面的那位灵，祂能够表达忧伤。此外，在该词组出现的每一例场合中，七十士译本都将其翻译为 *πνεῦμα ἅγιον*（诗 50:11；赛 63:10-14）。②“圣善的灵”出现的另一处地方是在伪经《十二使徒遗训》里面。⁸⁵ 在那里，*πνεῦμα* 同样也是指住在“圣徒”身上的灵（他们被那灵膏抹）。⁸⁶ [104]

总而言之，语言学方面的考量支持保罗用辞的类同意义，即倾向于认为此处所指的是圣灵。这样的结论可以从下列观察中得到进一步证实：在 *πνεῦμα* 和复活之间存在一

83 Hodge, *Romans*, p.28; Warfield, "Paul's Christ," p.249.

84 O. Procksch, *TDNT*, 1:114.

85 有关这部伪经的来源有些争议。R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Oxford: Clarendon Press, 1908) 认为它作于主前 2 世纪末期，是希伯来文献，第一份希腊语版本出现于主后 50 年 (p. ix)，罗 1:32 和贴前 2:16 都曾经引用它的内容 (pp. xliff)。如今流行的观点，不管以什么样的形式出现，都是认为它是基督徒对犹太文献（本身包括好几次修正）的改编，成书于 2 世纪；参 J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testament der zwölf Patriarchen* (Leiden: E. J. Brill, 1970), pp.376f.; cf. F.M. Braun, "Les Testaments des XII Patriarches et le probleme de leur origine," *Revue Biblique*, 67 (1960): 516ff.

86 “而祂（新的祭司）将允许圣徒吃生命树的果子，圣洁的灵（*πνεῦμα ἁγιωσύνης*）将临在他们身上” (Testament of Levi 18:11; Charles, *Greek Versions*, p.64).

种关联；这种关联是通过两个介词短语搭建起来的，而这两个介词短语都在描述分词“被宣告”（declared）的动作。由此可见，经文旨在突出圣灵在复活中的行动作为，这在保罗的思维中占据了极其显著的地位。⁸⁷

（b）另一个主要的困难是：根据贺智和华菲德的观点，在罗 1:3-4 中，复活的意义仅在于其抽象的功能（noetic function），即为了证实和说明基督的神性。这样的概念不仅在保罗别处的文字中无迹可寻，而且很明显是和他所教导的中心主题格格不入的。⁸⁸ 基督的复活是初熟果子的复活，是首生长子的复活，是第二亚当的复活。离开了基督与信徒之间合为一体的密切关系，离开了基督与他们之间的共同点，基督的复活就没有什么意义。就基督的位格而论，在保罗看来，复活涉及的是祂的人性，而不是祂的神性。⁸⁹ 所以，复活的意义并不纯粹是抽象的。正如哥林多前书 15:45 和哥林多后书 3:17 清楚展示的，复活在基督的位格中产生了一个真实的转化（transformation），这一转变与信徒所经历的转变是类同的（参林前 15:51，并 45 节以下）。基督的复活并不是为祂的神性提供证据，而是在祂人性的一面发生了转化（transforming with respect to his humanity）。

87 认为这里所指为圣灵的人，对“圣”在这里的确切含义持不同意见：魏氏认为这是（父？）神的体现，祂的神性跟大卫对比鲜明（“Eschatology and the Spirit,” p.230）；李德博认为它凸显了圣灵的神性（*Romeinen*, p.25）；因祂与复活的联系如此紧密，慕理认为所指无疑为圣灵，且并未对此作出解释（*Romans*, 1:11）；cf. H. Lietzmann, *An die Romer*, *Handbook zum Neuen Testament*, 8, 4th ed. (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1933), p.25.

88 See above, p.65..

89 Cf. Murray, *Romans*, 1:11, 他在谈到复活时强调说：“不可忘记有关基督的人性——只有从人性的角度而言，祂才可能从死里复活。”

(c) 鉴于经文的句法将 3 节和 4 节都放在“福音”(1 节)的范围之内,所以这两节经文的功能就是对福音作浓缩精练的阐述,即对“保罗传讲的基督”(华菲德语)作概括性的宣告。实际上,华菲德对于这一点赋予了最有力的强调。⁹⁰但是,将经文的重点指向基督的神人二性,这对于达成上述目的真的是合宜的做法吗?当然,基督神人二性的位格是福音宣告中必不可少的方面。正如我们将要看到的,这一点在经文的字里行间是确实可见的。但该说法本身并不是福音的简约版本。过度偏重基督的神人二性,而将祂的历史和工作仅仅看作“附带的”、“偶然的”、“无关紧要的”,这样的教义不是“上帝要拯救一切相信之人的大能”(罗 1:16)。虽然本条反对意见可能会矫枉过正,但其分量应当得到充分的肯定,并且有理由促使我们作出必要的尝试,去考察是否还有其他更好地切合文脉的解释。归纳起来,上述三条反对意见针对旧解释(强调基督的神人二性)最有力的反驳在于:尽管旧解释看起来很有道理,也有一定的说服力,然而它却无法合理地嵌入到保罗神学的大背景中。

(3) 倘若要对罗马书 1:3-4 作出合宜的解释,就必须充分理解和重视被华菲德极度贬抑的时间性因素的核心地位。如果我们仔细追溯保罗思想的发展轨迹,就可以看到时间性因素的重要性。两个分词子句的主语都是“他儿子”(3 节上)。虽然“儿子”的称呼在这里有预期性的用意,

⁹⁰ “这样,尤其是从文本来, (保罗)是在简要描述他被托付的福音。”“有关保罗眼中的基督,这是我们认识的主要来源之一。”“除了这里,我们再也找不到对保罗所传讲的基督更为直接的描述了。”(Paul's Christ," pp.236, 237; cf. pp.238,239,252).

暗示了根据其后接续的子句中所描述的事件，主语要成为的角色，但更自然的解读应为：这一称呼是指向儿子在其后事件中的特定身份；换言之，是指向主语和神之间的关系（参 1 节），这个关系是先于并独立于后面所描述的经历。因此很明显，这里呈现的是具有先存性和永恒性的儿子身份（preexistent, eternal sonship）。

在其他地方保罗说：神差遣祂（自己的）儿子（罗 8:3；加 4:4）；或者说：神不爱惜祂的儿子为我们舍了（罗 8:32）。尽管在罗马书 8:32，最接近原意的解释是指向基督的死亡，不过在 3 节的参照下，我们可以隐约看见，是基督的显现和苦难最终导向了祂的死亡。在此处每一例经文中，基督被差遣（成为罪身的形状，为女子所生），道成了肉身，以儿子的特定身份来到地上。⁹¹ 这一教导，连同保罗认为基督具有神性的事实，确凿无疑地展示了罗马书 1:3 下的主语就是先存的、神圣的上帝之子；⁹² 并且基督的神性在这一称谓里已经清楚地存在了，在接下来的两个子句要陈述的内容以先，就已经提前申明了。

因此，3 节的基本主题是：先存的上帝之子成为一个人。换言之，基督位格的神人一体的构成在 4 节之前就已充分明示了。道成肉身被恰当地描述为“从大卫后裔生的”。这就引出了一个问题：“按肉体说”（according to the flesh, κατὰ σάρκα）的功用是什么？这个片语只是纯粹地以增补解释的方式来明确有关基督人性的宣称吗？还是说

91 . 请注意罗 8:3, 32 中 ἐαυτὸν, ἰδίον 的增强形式。

92 Cf. Murray, *Romans*, 1:5f; Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, pp.111-123.

另有深意？σάρξ这个词除了指基督的人性，是否容纳了更多的含义？⁹³ 为了回答上述问题，对保罗书信中σάρξ这个词的用法作一番简要的探究，是很有必要的。

保罗对于σάρξ的用法有其复杂的特点，⁹⁴ 不过我们 [107] 仍然可以从中区分出三种基本的意义。第一，σάρξ作为σῶμα的同义词，指物质性的实体（materiality），包括了人的物质层面和形体存在（例如：林后4:11；加4:13以下；西1:22）。此用法和英语中“flesh”一词的主要含义相对应，然而在保罗的文字中出现频率最少。第二，从旧约用法的背景来看，σάρξ指的是全人，完整的人（the whole person, man in his entirety）（例如：罗3:20；林前1:29；加2:16）。该词是一个标志，一个同义词，可以指代任何特定的与人有关的对象。该词的一个延伸用法具有共同体的意味，表示遗传上的血脉联系和种族性的团结一致（genetic connection and racial solidarity, 罗11:14）。

第三种，也就是更广泛的一层意思，在保罗的用法中占据了最突出的地位；然而事实上却长期被人忽略，直到最近才受到应有的重视。对这层意思的最佳描述，是将σάρξ作为一种氛围性的特质（atmospheric quality）来看待。σάρξ指的是人生存的范畴，人的环境，以及天然的、

⁹³ 贺智和华菲德都没有问过这个问题。他们都以一个未作调查的假设作为解经的基本支持，即认为这里所指乃基督的人性。同样的错误也影响了慕理的解经，他也认为这里指的是基督的人性（*Romans*, 1:8），不过他正确地看到：在不同阶段之间存在着基本的差别以及4节中πνεῦμα所指的是圣灵。虽然他的结论规避了困难（pp.10f.），但最后的论点却有些前后不一致，也容易受到贺智和华菲德的批评：这种观点破坏了平行性。

⁹⁴ 最近几十年，保罗的人论没有任何其他方面受如此关注。参以下讨论，esp. Bultmann, *Theology*, 1:232-239 and Rodderbos, *Paul*, pp.64-68; cf. also E. Schweizer, *TDNT*, 7:125-138; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms* (Leiden: E. J. Brill, 1971), pp.49-166, 453-456.

属地的次序，该次序包含人类生命的所有特征，并且对于人类生命的延续和维持是必需的。它所呈现的是一种全面性的事态境况，一个世界次序。需要特别指出的是：当保罗使用 *σάρξ* 来表达上述含义的时候，他是有意为之，将其视作 *αἰών* 的同义词——更准确地说，是将 *σάρξ* 等同于这个（旧的）世代（*οὗτος ὁ αἰών*）。⁹⁵ 这对于保罗神学的整个体系而言，是一个基本的概念。

这种氛围性的、“世代性的”（*aeonic*）含义主要见于两个颇具保罗风格的固定词组，一个是 *ἐν σαρκί*（例如：罗 7:5，“属肉体”；林后 10:3，“在血气中”；加 2:20，“在肉身”；门 16，“按肉体说”），另一个是 *κατὰ σάρκα*（例如：林前 1:26，“按着肉体”；加 4:23，“按着血气”；弗 6:5，“从肉身来讲”）。举个例子，在以弗所书 6:5，奴隶受命要顺服他们的主人 *κατὰ σάρκα*，保罗并不是在谈论带有某些家族或种族纽带特征的奴役关系，而是在谈论一种以属世次序、以这个世代为标志的人际关系。从哥林多前书 1:20 以下段落的用法模式中可以看得更清楚：这个世代的智慧和辩士，他们着迷于世界的智慧（20 节），即这个世代的智慧（2:6；参 3:18-19）；他们与 26 节提到的那些按着肉体来说（*κατὰ σάρκα*）的智慧人并无两样。⁹⁶

[108]

哥林多前书 1:20 以下的段落也阐明了保罗在 *σάρξ* 的

95 Cf. Vos, "Eschatology and the Spirit," p.255, n. 61: "它 [*σάρξ*] 是一个有机体，是事情发生的次序，超越了个体的人，也超越了人性。"

96 在加拉太书 2:20 ("that which I now live *ἐν σαρκί* ...") 保罗所说大概不是单纯指他自己的肉身生命。要点在于，虽然继续活在旧世代，他却因信心而活。这节经文解释了为什么有时候很难抓住保罗用法的确切含义，因为从个人存在的肉体角度来讲，因为我们的身体必然朽坏和死亡（林前 15:42ff.），持续活在旧世代就成了痛苦的事实。

用法上经常含有的贬义色彩，或伦理上的否定意味。按着肉体来说的智慧人（the wise man, κατὰ σάρκα），他的智慧和神的智慧是互相敌对的（21节）；他认为福音的传讲是愚拙的（23节）。保罗在罗马书 8:4 以下的经文中说得更尖锐：那些属肉体（ἐν σαρκί）的人不能得神的喜欢（8节）。体贴肉体之人的心思意念，就是与神为仇（7节），就是死亡（6节）。根据加拉太书 5:19-21，经文里列出的各样罪恶，都是肉体（σάρξ）的作为。⁹⁷ 然而请注意，σάρξ这个词本身的固有含义（无论从哪种意义上）并不能提供任何支持，可以拿来解释保罗为何要将其视为罪和死的源头。更合理的解读是：无论是在这里还是其他地方，保罗思想的基点是他的历史性视角。因为亚当的悖逆，旧的世代（the old aeon）变得堕落腐败了，首先的亚当的次序变成了死亡的次序，这意味着，肉体变得软弱了（the σάρξ has become weak）。

σάρξ的“世代性”（aeonic）用法，以及有时在伦理层面的用法，都在丰富的维度上揭示了该词与 πνεῦμα 之间的对立关系。这种对比的伦理性质在诸如罗马书 8:4-13 与加拉太书 5:12-25 的经文段落中是显而易见的。我们不难看出，圣灵工作之“包容的”、“围绕的”、“氛围笼罩式”⁹⁸ 的特征贯穿了整个对立关系。例如，哥林多前书 15:42-49 将新创造与旧创造作了对比：新创造是末世性的创造，始于基督的复活，其特点是“属灵的”（spiritual）；而旧创造即旧

97 保罗所列举的，包括仇恨、忌恨、嫉妒，这表明他是何等轻看人属物质的层面。

98 魏司坚，《保罗末世论》，59页。参本书英文版 71，73页。

次序，被描述为是“属血气的”（psychical, ψυχικόν，参 46 节）。这种全面性的对比其实是 πνεῦμα—σάρξ 对立关系的另一种变化形式。属于现今次序的身体，和属于最终的、复活次序的身体是相对立的；其特征是朽坏、羞辱和软弱（42 节以下），而这些特征通常都与 σάρξ 有关联，并且与圣灵形成对比。⁹⁹ 进而言之，形容词 ψυχικός（属血气的）不仅在用法上具有全面性、总括性的意味（44,46 节），而且纵观该词在新约出现的几处地方，¹⁰⁰ 其中有一处（也是仅有的一处）很明显是作为 σάρκινος 和 σαρκικός 的同义词来使用的（林前 2:14，参 3:1,3），而后两个形容词的用意也是与 πνευματικός 作鲜明的对比（3:1）。归纳一下，σάρξ 描述了现今邪恶世代自我维持的推动力（self-maintaining impetus of the present evil age），或更恰当地说，该词的聚焦点是旧世代的惯性和软弱（the inertia and weakness of the old aeon）。这个旧世代¹⁰¹ 与圣灵形成对立，而圣灵是将要来临的世代的能力（the power of the age-to-come）
 [109]（参来 6:5，并尝过神善道的滋味、觉悟来世权能的人）。

因此，πνεῦμα—σάρξ 的对立关系，虽然包含重要的人论方面的意义，但基本上是一个历史性的对照。¹⁰² 该对立关系有一个内在固有的功用，即表达时间性差异的功用，而这是被华菲德完全忽略不计的。¹⁰³ 这是两个世代之间的

99 参本书英文版 70 页的讨论和列举的经文。

100 ψυχικός 在新约一共出现了 6 次：哥林多前书 2:14，15:44（两次），46；雅各书 3:15；犹大书 1:19。——译注

101 参魏司坚，《保罗末世论》，300 页。

102 “就保罗而言，无论是 σάρξ 还是 πνεῦμα，历史性的才是主控性的。”（Vos, *Eschatology and the Spirit*, p.246）。

103 “Paul’s Christ,” pp.244f.; see above, p.102f.

对立，一个是现今的世代，一个是正在来临的世代；一个是正在过去的旧世界次序，一个是正在持续展开的新世界次序（林后 4:18；参林前 7:31）。虽然这一“世代性的”（*aeonic*）、末世性的维度主要隐含在文本的表面之下，但通过其他几处例子可明显看出其在保罗思想中无所不在的支配性地位。在罗马书 12:2，与圣灵的更新工作（参多 3:5）相对比的，并不是我们预想中的效法肉体（*conformity to the σάρξ*），而是效法“这个世代”（*conformity to “this age”*）。根据哥林多前书 2:6-15，属灵的智慧并非与别处提到的属肉体的智慧（*sarkic wisdom*，林后 1:12，和合本译为“人的聪明”）两相对立，而是与这个世代的智慧（林前 2:6）、与这个世上有权有位之人的知识和谋略（林前 2:8）迥然有别。此外，哥林多后书 4:4 说到，撒但作为“这世代的神”，弄瞎了不信之人的眼睛，使他们看不见基督的荣耀；基督就是那灵（3:17），而圣灵居于末世性次序的中心地位。

最后，并不是说将 *σάρξ* 与某个具体的个人联系起来的每一个例子，都必然地要把该词蕴含的邪恶、有罪的论断归算到这个人身上。这一点在哥林多后书 10:3 表现得最为清楚无疑：保罗说尽管他在肉体中（*ἐν σαρκί*）行事为人，但他并没有效法它的规范和标准（*κατὰ σάρκα*；参加 2:20）。而且，除了罗马书 1:3 以外，还有一些经文的例子，其中都把 *σάρξ* 用于基督的身上（罗 9:5；弗 2:14；提前 3:16）。

以上我们考察了保罗对 *σάρξ* 一词的用法。引发上述考

察的问题是：罗马书 1:3 中 *κατὰ σάρκα* 的表达，除了指向基督个体的人性之外，是否还有其他更多的含义？现在我们可以对这一问题作出肯定的答复。短语 *κατὰ σάρκα* 固然体现了基督的人性，但其重点是突显基督担负（取了）人性之后被亲自带入的次序，或说与这一人性有必然联系的环境；并且基督是不能从该环境中抽离出来的。3 节要表达的完整意思是：藉着道成肉身（通过从大卫的后裔出生），永恒上帝之子进入了肉体的领域（the sphere of *σάρξ*），也就是旧世代或现今邪恶时代的领域。祂在一出生的时候就进入了这个属肉体的世界次序（sarkic world-order），并且祂的个人性的、道成肉身的存在模式与这个属肉体的世界次序相适应。从语法上讲，3 节的两个介词短语都是作状语，描述道成肉身的行动，但在 *κατὰ σάρκα* 的例子中，该用法是“为了强调（道成肉身的）结果，而不是强调最初的行动。”¹⁰⁴

4 节的思路格局和 3 节是一致的：藉着复活，¹⁰⁵ 在永恒里先存的并在旧次序里道成肉身的圣子（3 节所定义的主题），进入了圣灵的领域（the sphere of the Spirit），即进入了新世代或正在来临的世代。祂在复活的时刻进入了属灵的世界次序（pneumatic world-order），并且祂的个人性的、道成肉身的存在模式现在与这个属灵的世界次序相适应。请注意，4 节的两个介词短语和 3 节的两

¹⁰⁴ Vos, "Eschatology and the Spirit," p.229; cf. Sokolowski, *Geist und Leben*, p.57.

¹⁰⁵ 此处介系词所表明的，虽不是完全的因果关系，但论到复活的本质，却能显明其超越性。M. J. Lagrange 对此的点评极为精当：“因此，介系词 *ἐξ* 弱于表现因果，但却强调了其后的复活，是极为适切的修饰。”（*Epître aux Romains* [Paris: J. Gabalda, 1950], p.8）

个介词短语是平行对应的关系，同样是作状语。这一点确认了圣灵在使耶稣复活时所充当的工具媒介角色（the instrumentality of the Spirit in raising Jesus），正如罗马书 8:11 和其他地方所暗示的。4 节的 κατὰ，和 3 节中的用法形成呼应，同样是着重呈现复活带来的结果状态，突显其属灵的特征。

因此，罗马书 1:4 与哥林多前书 15:45 以及哥林多后书 3:17 是一脉相承的。和后两处经文所传达的思想一致，罗马书 1:4 表明：在基督复活之时，圣灵如此彻底地转化了基督，以至于和之前的状态相比较，如今基督的存在是“依据圣灵”（he now exists “according to the Spirit”）。在本例中，我们再一次看见，复活对于基督的所是以及祂持续的所是，有至关重要的作用。虽然此处复活的基督并没有被描述为（赐生命的）灵，而是被称作“大有能力的神的儿子”（Son of God in power），¹⁰⁶ 但这两个称号在保罗的思想世界里有非常密切的类同关系；在保罗的头脑中，（救赎的）能力（δύναμις）一直都是刻意被采用的、同属于圣灵范畴的概念。¹⁰⁷ 被赋予能力的圣灵正是让基督活过来的那一位。 [111]

然而，该处经文还引入了一个重要的、全新的观念成

¹⁰⁶ 最有可能，“大有能力”是用作定语的（so Michel, *an die Römer*, p.32; Murray, *Romans*, 1:9,n.9; Ridderbos, *Romeinen*, p.26）。有几项支持这个结论的因素：（1）正如 3a 节所示，4 节中出现的儿子关系并不是绝对性的，而是新显明的。（2）相比较而言，更加强调相继变化的状态，而非起初的行动。（3）在平行经文中，“神的儿子”和“大有能力”并没有对应词，并且联系紧密，成为一个单元，丰富了“显明（declared）”的含义。II Cor. 13:4, which Sanday and Headlam (*Romans*, p.9) appeal to as determining an adverbial connection, is quite compatible with an attributive rendering. The emphasis there as here is not so much on the act of resurrection as the ongoing life of the resurrected Christ.

¹⁰⁷ 见本书英文版 68 页以下。

分。4节教导说：在复活的时刻，基督开始了一个新的、前所未有的神圣子嗣的阶段（phase of divine sonship）。永恒上帝之子，按着肉体（κατὰ σάρκα）降生尘世、在地生活、步入死亡，然后凭靠圣灵（κατὰ πνεῦμα）得以从死里复活；因此，基督以祂（作为大卫后裔的）弥赛亚的身份，在复活的那一刻，成为大有能力的神的儿子，而这一地位是祂先前的状态（从降生到受死的阶段）并未拥有的。¹⁰⁸ 关于基督成为属灵儿子的议题（pneumatic sonship of Christ），我们在此不会作进一步展开，除了要指明一点：根据以上的研经成果，贺智与华菲德所持的观点，即认为“神的儿子”并不是“一个用于职份的词汇，也不是表达在时间领域内所承担的任何关系”，¹⁰⁹ 显然需要更严谨的条件方能成立，否则将无法再为他们试图证实的核心立场提供任何理据支持。¹¹⁰

和哥林多前书 15:45 那里的情况类似，在本段经文里，基督复活的个人性意义同样被放置在一个更广阔的文脉背景之内。πνεῦμα—σάρξ 的对立关系所呈现的，就是两个世代之间的对比；¹¹¹ 由此引出的结论是：末世性的世代开始于基督的复活。本结论可以从 4 节中的一个短语 ἐξ

¹⁰⁸ “从复活的起初、末世性的创造，开始了基督荣耀的属灵阶段，也就是所描述的上帝 ἐν δυνάμει 之子。” (Vos, “Eschatology and the Spirit,” p.230).

¹⁰⁹ Hodge, *Romans*, p.25.

¹¹⁰ 通过对经文 3 节上中的主语考察，此处可以排除收养基督论。对于普遍所认为的，保罗要改变最初嗣子论的表述方式的说法 请参 e.g., Schweizer, *TDNT*, 6:417; Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, pp.110f.; cf. Michel, *an die Römer*, p.32. 对那些试图在此处或新约圣经其他地方找到对嗣子论支持的做法的批评和拒斥，可参 G. Sevenster, *Die Christologie van het Nieuwe Testament*, 2nd ed., (Amsterdam: Uitgeversmaatschappij, 1948), pp.201–203, 309–312, 341–343..

¹¹¹ Vos, “Eschatology and the Spirit,” p.230. Cf. A. Nygren, *Commentary on Romans*, trans. C. C. Rasmussen (Philadelphia: Muhlenburg Press, 1949), pp.53f.

ἀναστάσεως νεκρῶν (“因从死里复活”) 得到证实，该短语的组成方式很容易被人忽视：两个名词都没有冠词；第一个名词没有代词来限定；第二个名词前面也没有重复出现介词。对此组合（参徒 26:23）的最合理解释，是保罗想要用一种更普遍的、更注重性质的方式来介绍复活的概念，并且将复活与降生从广义的、一般性的角度来作对比：正如降生是以旧世代、以肉体的世界（the old aeon, the sarkic world）为其主要特征，复活则标志了新世代的开端，即末世性的、属灵的世界的开端（the beginning of the new aeon, the eschatological, pneumatic world）。¹¹² 4 节表达了保罗复活神学的中心主题：基督复活的新时代特征。基督的复活与信徒的复活之间形成了合一整体的关系；祂的复活就是那“初熟的果子”（firstfruits）。¹¹³ [112]

结论：罗马书 1:3-4 并不是在对比基督位格构成中的两个共存面（神人二性）。旧的解释所面临的无法逾越的障碍是：πνεῦμα—σὰρξ 对立关系具有“世代性”（aeonic）的本质；以及 4 节里“神的儿子”这一称号包含的并非纯粹的本体论层面的特征，而是经世性层面的特征。经文所对比的是基督的历史的两个相继连续的阶段（two succes-

112 如果认为基督的复活是一个单一事件，人们就会期待诸如 ἐξ ἀναστάσεως αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν。在众多解释者中，Nygren 尤其注重这一点。（*Romans*, pp.48-52）；cf. Vos, “Eshatology and the Spirit,” p.230: “保罗不是把基督的复活视为一个单纯的事件，而是认为基督所经历的，就其一般的质性而言，开启了一个有严格末世论意义的新纪元。”

113 这些经文并未否认童贞女生子或基督受洗时圣灵降临在他身上。“准确来说，因为他以绝对末世论的观念谈到这属灵的状态，因此在这种联系中会忽略刚提到的双重超自然装备，因它并没有带来 ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα 的状态，正如被举起的基督的生命特征。”不仅如此，在 4 节“强调点不在复活起初的行动，而在最终的状态。如果是强调行动的话，保罗不会否认耶稣就 σὰρξ 的进入同样是 κατὰ πνεῦμα。”（Vos, “Eshatology and the Spirit,” p.231,n.27）。

sive phases in Christ's history), 暗示了道成肉身的实存状态有两种相继连续的模式 (two successive modes of *incarnate existence*)。这一对比是对立性和渐进性的, 用教义神学的话来讲, 这是基督的降卑状态和高升状态之间的对比。同样基本的思维模式在保罗书信的其他地方也可见到, 比如腓立比书 2:6-11 和提摩太前书 3:16 (参彼前 3:18)。

在贺智与华菲德的观点欠缺之处, 上述新解释提供了具有说服力的答案。¹¹⁴ (1) 新解释认为 *πνεῦμα* 所指的是圣灵, 这样的说法既保持了平行结构的完整, 又合理地支撑了 *πνεῦμα—σάρξ* 的对比, 而不需要刻意置保罗习惯性的、独具一格的用法于不顾, 再去找例外情况来自圆其说。(2) 新解释发现: 复活的意义 (4 节) 特别根植于基督在道成肉身时以及与祂的百姓合为一体时的所是; 这一点同样符合保罗在别处始终不变的教导模式。(3) 新解释满足了直接

[113] 语境的要求; 即这些短语提供了针对福音的一个浓缩概括。因为基督的历史就是精简版的福音 (*the history of Christ is the gospel in a nutshell*)。经文此处的重点不是神人一体的基督, 而是强调: 本是永恒神子的基督, 道成肉身进入了现今邪恶的世代, 经受这个肉体的实存状态带给祂的羞辱、苦难和死亡; 并且作为道成肉身的神子, 又从死里复活, 成为末世性的能力和生命的源头, 供应万人; 而此末世性的能力和生命, 是那将要来临世代的属灵实存状态

114 Cf. Above, pp.103-105.

所必然带来的祝福。¹¹⁵这正是保罗要竭尽全力阐明的福音。他在罗马书接下来的主体部分对这福音的内容作了无与伦比的展开论述。¹¹⁶

使徒行传 13:33

33 神已经向我们这作儿女的应验,叫耶稣复活了。正如诗篇第二篇上记着说:“你是我的儿子,我今日生你。”

如果我们能够澄清使徒行传 13:33 里的分词“兴起 (raising, ἀναστήσας, 和合本译为“叫……复活”)的精确含义,那么就可以发现罗马书 1:4 与使徒行传 13:33 在思想上的紧密联系。解经家们在这一点上众说纷纭: ἀναστήσας 到底指的是耶稣基督的道成肉身,¹¹⁷ 是祂的受洗,¹¹⁸ 是祂的复活,¹¹⁹ 还

115 关于这段重要的总结陈词,伽芬的原文如下: Not Christ the God-man, but Christ, the eternal Son of God become incarnate in the present evil age with the humiliation, suffering, and death this sarkic existence involved, and as the incarnate Son of God raised up to be the source for others of the eschatological power and life this pneumatic existence of the coming age involves. ——译注

116 Cf. Greijdanus, *Romeinen*, p.61: “这样的福音不仅是祂成为人,拥有两个本质,在荣耀中掌权;而且是他作为大卫的子孙 κατά πνεῦμα 而来,背负我们罪的刑罚,为了我们的救赎,与之相连,祂具有威严的神性,被赋予至高的权柄——这是救赎的信息,也正是保罗所传讲的,这里所表达的。”

117 E.g., J.A. Alexander, *The Acts of the Apostles*, 3rd ed. (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1857), 2:29.

118 F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), pp.275f.

119 E.g., E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, trans. B. Noble and G. Shinn (Philadelphia: Westminster Press, 1971), p.411; cf. Murray, “Who Raised Up Jesus,” p.117, n. 2.

是祂在地上显现的全部生涯？¹²⁰

我们认为该词特指基督的复活。针对这一观点，至今尚未出现任何令人信服的反驳。通常最主要的反对意见是：紧接的 34 节清楚无疑地提到了复活，所以 33 节的表述应该有一个更宽广的意义，或者指向其他的事件。¹²¹ 但这一推断可以被以下基于文脉的考量所抵消：（1）纵观保罗这篇讲道（始于 16 节）的结构，30 节是一个醒目的转折点，引进了一段嵌入语（30-37 节），对复活作了简短而有力的宣告。相应地，这些插入的经文旨在解释复活的含义。（2）这篇讲道的格局清楚地显示：如果要从耶稣降生和事工的角度来理解祂的“兴起”（raising），那么 23-25 节已经对此做了说明；接下来的叙述依次提到了祂被人定罪、死亡（27-29 节），以及复活（30-37 节）。（3）在小范围语境中，34 节并不是直截了当地提到复活，而是引进了**额外的思想**，即复活的那一位不会经历朽坏；该思想在后续的经文里得到进一步展开。因此，对此处文脉最合理的看法，是断定 33 节的陈述中有指向复活的内容，极有可能就是特指耶稣的复活，正如诗篇 2:7 所预言的（参来 1:5，5:5）；而 34 节的论辩正是建立在 33 节复活宣告的基础之上的。

33 节的确切含义，取决于所引用诗篇 2:7 里两个短语之间的关系。第一个短语中“我的儿子”所描述的是第

120 J. Calvin, *The Acts of the Apostles*, trans. J. W. Fraser and W. J. G. McDonald (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 1:377; F. W. Grosheide, *De Handelingen der Apostlen*, KNT (Amsterdam: H. A. Van Bottenberg, 1942), 1:431. Both maintain, however, that with this broader reference the resurrection is most directly in view.

121 So Alexander, Bruce, Grosheide.

二个短语中动词“生”（begetting）这一动作的对象；问题是：基督是以“我的儿子”这样的身份经历了“生”的行动，还是作为“生”的行動的结果，基督获取了“我的儿子”的身份？换言之，第一个短语中“儿子”的称号到底是本体论性质的（ontological），还是弥赛亚性质的（messianic）？笔者对这个问题持开放的态度。无论我们认同哪一个选项，由此得出的结论与罗马书 1:4 的内容会非常相近，甚至完全一致。¹²² 如果认同第一个选项，即“儿子”是本体论层面的称呼，那么就像罗马书 1:3 上和 4 节之间的关联一样，此处的意思是指永恒的神子在复活时刻进入了神圣子嗣的一个新阶段（a new phase of sonship）。如果认同第二个选项，即“儿子”是弥赛亚层面的称呼，那么此处要表达的意思就完全在罗马书 1:4 的观念范围之内了，意味着在复活的基础上对“儿子”这一称呼作了明显的（救赎历史角度的）应用。不管怎样，有一点是肯定的：解释上的两种可能性都清楚地表明：基督作为儿子，其复活所具有的主创性、生产性的意义（这是 4 节中包含的要素，通过与 3 节中的“生”〔born〕作对比呈现出来）。

第二部分 作为基督救赎工作的复活

如果将复活称作基督的救赎，那么“救赎”在这里是一种广义的用法，类似于该词在教义神学上使用时的两种

¹²² 诗篇 89:26-27 中思想的模式支持第一种，撒下 7:14 支持第二种。诗 2:7 在新约中的使用（来 1:5，5:5）并未解决这个问题。

主要含义——释放或拯救 (deliverance or salvation) ——的延伸扩展。事实上，这经常是保罗在使用 ἀπολύτρωσις 一词时所表达的意思 (罗 8:23; 林前 1:30; 弗 1:14, [115] 4:30)。不过，救赎还有更特定的含义，指一笔赎金或赎价 (a ransom-price); 在这个意义上，该词被反复应用于耶稣的死亡 (罗 3:24 以下; 林前 6:20, 7:23; 加 3:13, 4:5; 弗 1:7; 提前 2:6; 多 2:14)。¹²³

上述观察为探讨“基督的复活与死亡之间的关系”这个基础性的问题提供了开场白。保罗从未将两者割裂开来，但他也并不认为前者离了后者 (或后者离了前者) 则是没有意义的。对此没有人会提出任何争议。加尔文的观察对于保罗的著述特别适用：在新约中，无论是单独提到死亡的地方，还是单独提到复活的地方，都是以比喻的修辞方式 (synecdoche) 涵盖了彼此。¹²⁴ 然而要注意的是：不可分割性并非不可区别性 (inseparability is not indistinguishability)。很显然，保罗视基督的死亡和复活是在历史的同一平面上发生的不同事件。复活并不是死亡的某个方面或组成部分。¹²⁵ 正如加尔文的阐述所反映的，死亡和复活都有各自独特的意义；如果两者的独特意义被

¹²³ On these points cf. esp. B. B. Warfield, "The New Testament Terminology of 'Redemption'", *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1929), pp.352-366; L. Morris; *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), pp.25-56.

¹²⁴ 加尔文说：“因此，我们要留意，当圣经只提到基督的死时，我们同时要明白它包含与基督的复活相关的一切。反之亦然，当圣经只提到基督的复活时，我们要明白，它包括与基督的死相关的一切。”（加尔文，《基督教要义》第二卷 16 章，13。trans, J. T. McNeill, *The Library of Christian Classics*, 20 [Philadelphia, The Westminster Press, 1960], 1:521).

¹²⁵ Such a reduction of the resurrection is, e.g., the thesis developed in a massive fashion by E.Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 90, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966); cf. esp. pp.147-281.

压制，就会引发严重扭曲保罗所传福音的危险倾向。

正如我们已经尝试指出的，复活的意义不只限于抽象的层面。除了揭示十字架的功效，复活还有更丰富的内涵。¹²⁶ 这里需要强调的是：在保罗的思想世界里，耶稣的死亡作为独立的经历并没有被赋予积极的或建设性的意义。这样说并不是质疑保罗和早期基督徒团体的相同告白。他们都一致认为，耶稣不可能被死亡的权势所拘禁（徒 2:24）；耶稣受死，就是“义的代替不义的”（彼前 3:18）。[116] 但是在关于基督之死的独特性的所有陈述中（参腓 2:6-8），没有什么比其具有的亚当性意义（*adamic significance*）更基本的了。基督之死是第二亚当的死亡（参罗 5:18 以下）。基督本来不知罪（*knowing no sin*），却替我们成为罪（林后 5:21），并为此而死——如果离开了这个焦点，任何对基督之死的理解都是有偏差的。根据罗马书 8:3，保罗有关他人之死的教导，包括经过适当变动的内容，都和基督之死有关。基督替我们成为罪，罪的工价乃是死，而基督为此工价而死（参罗 6:23）。基督在一段时间内忍受的死亡状态是降卑的最低点，在那里祂暴露在天父的震怒之下。就死亡本身而论，耶稣之死蕴含的任何成分，都没有减轻这一死亡的严峻，也没有缓解它的冷酷。

因此，若将复活看作基督的救赎，这样的宣告不仅是有意义的，而且是必要的。倘若基督没有从死亡的权势和咒诅下得到释放——这个释放是在祂起死回生的那一刻生效的——那么祂的复活就毫无意义。同样地，在这里亚

126 Cf. Also the discussion of Berkouwer, *The Work of Christ*, pp.189-193.

当性的因素是关键。复活是耶稣作为末后的亚当达成的救赎行动。正是复活，而不是祂经历中的其他事件，成为祂从震怒之下过渡到恩典之下的转换点。这样讲绝不是暗示说，保罗减弱了基督之死（作为赎罪祭）的绝对必要性和内在功效。然而这确实意味着保罗并没有混淆“赎价”（无论多么伟大崇高和珍贵无比）和“因支付赎价而确保的成果”这两者之间的关系。按照保罗的思维方式，只要基督继续停留在死亡状态，撒但和罪就仍然猖狂得势，¹²⁷ 或者从更广泛的意义上来说，旧世代的统治领域（the dominion of the old aeon）仍然没有被打破。严格来讲，不是基督的死，而是祂的复活（即祂的高升）标志着救赎大工一劳永逸地成就和完成。相应地，当我们来查看像罗马书 6:10 这样的经文（“他死是向罪死了……”）的时候，非常有必要在两件事情之间作出细致的区分：一方面是向罪死的举动（act），即基督之死；另一方面是由此导致的向罪死的状态（condition）。后者正如 9 节所显示的，说明了基督复活的状态；在此状态中，死不再作祂的主了。实际上，仅仅

[117] 是由于基督的复活，祂的死才是向罪死。如果要建立一个救赎论的体系，内容是从基督之死直接跳到“将这一死亡所赢得的好处应用（或译：施行。下同）在其他人身上”，那么这个体系从本质上来讲就过度简化了保罗自己的观点。对保罗而言，救赎大工之决定性成就的初步实现，是圣父藉着圣灵，在基督复活的时候，将基督自身顺服至死所赢得的好处应用在基督本人身上。

¹²⁷ 无论如何强调十字架的重要性，若是没有基督的复活，就仍旧有定罪，因为罪依然掌权。” (Berkouwer, *Work*, p.190; italics in the Dutch original); cf. Murray, *Romans*, 1:9.

上述总体性的思考引发了进一步的探询：保罗用来阐明救赎是如何应用在个体信徒身上的那些首要范畴，是如何恰到好处地与基督的复活（作为末后亚当的救赎行动）联系起来的？虽然保罗没有明确地提出这个问题，但他的讨论却透露了该问题的答案，并且包含了他的整体救赎论思想的重要结构性要素。

立嗣

在先前围绕罗马书 1:3-4 的讨论中，有一个话题暂时略过没有涉及，就是第 4 节里面分词 ὀρισθέντος（源于动词 ὀρίζω）的用法。通过两节经文的平行对照来看，很难说这个分词跟 3 节里面“出生”（born, γενομένου）一词有和谐自然的、符合预期的对应关系。这暗示了该分词的功用是为了说明复活的一个显著方面，是别处没有清楚提及的。因此，经文这里使用动词 ὀρίζω 来形容复活，其意义何在？

历来在翻译罗马书 1:4 中的动词 ὀρίζω 的时候有一个惯例，即必须在“宣告”（declare）和“设立、指定”（appoint）两种译法之间作出取舍。大部分较早期的注释家都采纳了前者。¹²⁸ 然而，“宣告”的译法几乎完全建基于这样的信念，即“神的儿子”的称呼唯独具有本体论层面的意义，因此不能用来描述基督被设立或被指定为某一身份时的状态。近期的诠释立场则采纳了后一种译法，承认

¹²⁸ E.g., Calvin, *Romans*, p.16; Hodge, *Romans*, pp.26f.

“神的儿子”的头衔是对弥赛亚高升地位的称呼。¹²⁹ 这样的解读不仅与文脉非常吻合，而且也符合 *ὀρίζω* 在新约其他地方的通用含义（路 22:22；徒 2:23, 10:42, 11:29, 17:26、31；来 4:7）。当然，我们很难将“宣告”的意味完全排除掉；这层意味和“设立、指定”的思想本身很接近（如果 [118] 不是有密切关联的话），并且呈现于动词 *ὀρίζω* 实际预设的程度概念之内。¹³⁰ 还有一点就是，在其他的一些用法例子中，该动词的意思明显是和宣告有关的。¹³¹ 这样看来，尽管“有效设立”弥赛亚高升地位的思想是最为突出的表达，但“宣告”其地位的微妙意味同样显于字里行间，因此我们可以说：复活具有实效性的、转化性的特征，其中也包含了宣告层面的意义。罗马书 1:4 中的复活被视为一个宣告，这一宣告从本质上来讲是主创性的，或者说是具有设立权性质的（*constitutive*）。¹³² 另外，这个动词还无可置疑地含有司法层面的论调，¹³³ 由此暗示了复活是一个关于儿子名分的具有司法创立性的宣告（*a judicially constitutive declaration of sonship*）。¹³⁴ 换言之，如果承认“神的儿子”是一个弥赛亚性质的称呼，那么 *ὀρισθέντος* 即在强调

129 E.g., Vos, "Eschatology and the Spirit," p.229; Michel, *an die Römer*, p.32; Ridderbos, *Romeinen*, p.26; Murray, *Romans*, 1:9.

130 Cf. esp. Acts 2:23; also Paul's use of *προορίζω* (Rom. 8:29,30; I Cor, 2:7; Eph. 1:5, 11).

131 就这个非圣经用法的部分引用，参 Lietzmann, *an die Römer*, p.25.

132 Cf. The comment of K.L.Schmidt (*TDNT*, 5:453): “解经的争议，就是根据在别处证实的用法，罗 1:4 究竟是关于基督的宣告或命令，还是对祂的委任以及职责与关系方面等的设置，其实并不十分重要，因为神圣的宣告和神圣的委任其实并无不同：神的 *verbum* 就是 *efficax*。”

133 在七十士译本的民数记 30:3ff 的用法中，这个论调尤其显著，无论是作为动词还是名词 (*ὀρισμός*) 都是指一个有约束力的誓约，或以起誓所进入的责任。

134 “罗 1:4 也提到‘儿子’的委任，全面回应旧约 - 犹太人的思考，也就是儿子的关系要根据合法的委任行动，而非自然生育的行动。” (Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, p.137).

该称呼所暗示的引申意义：耶稣的复活就是祂的立嗣（作为第二亚当被神收纳为儿子）。

实际上同样的思想也可以在使徒行传 13:33 里面找到，如果将其中所引用的诗篇经文的前半段“你是我的儿子”理解为弥赛亚性质的话（参来 1:5，5:5）。此外，腓立比书 2:6 领衔的段落（暂且撇开最近几十年来围绕该段经文的起源、结构和意义引发的复杂讨论）与罗马书 1:3-4 也拥有同样基本的思想模式：先存（preexistence，6 节），降卑（humiliation，7-8 节），高升（exaltation，9-11 节）。第 9 节所提到的高升，不仅包括了复活，¹³⁵ 而且暗示了与复活相联系的“赐给他那超乎万名之上的名”并不是之前动词所描述的一个附加举动，而是高升事件本身的一个重要方面，即显明了高升（复活）在宣告层面的意义——如果不是立嗣层面的意义的话。¹³⁶ 罗马书 8:23 特别把信徒的复活描述 [119] 为“得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎”。作为内在固有的法庭判决概念，立嗣（得着儿子名分）在复活的身体转化中得以实现。因此，根据基督的复活与信徒的复活所具有的（亚当性的）合一原则，合理的推论是：在信徒身上真实发生的一切，也必然发生在基督身上。

称义

（1）根据提摩太前书 3:16 的宣告，基督“在灵性称

¹³⁵ See above, pp.91f; cf. W. Hendriksen, *New Testament Commentary. Exposition of Philippians* (Grand Rapids: Baker Book House, 1967), p.114.

¹³⁶ Schweizer, *Erniedrigung*, p.138.

义” (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι)。这一不寻常表述的直接语境值得在此略加讨论。迄今为止，普遍公认的结论（甚至在认同保罗是该封书信作者的阵营中也不例外）是：16节是先于保罗作品的早期材料。¹³⁷ 尽管本节经文并非源自保罗的原创，然而，正如罗马书 1:3-4 的例子一样，这完全不影响将这段文字仍然视为保罗自己的教导。而且，除了某些明显弥补性的因素，对本节经文的解释，应当根据别处与此教导相关的类比来决定。

从文脉中来看，本节经文是一个自成一体的单元，由六个平行语句组成，每一句都以一个被动语气的动词开始（基督是隐含的主语），后跟一个限定条件；除了一处以外（ὤφθη ἀγγέλοις，“被天使看见”），所有的限定条件都是带有 ἐν 的介词短语。关于经文的内部结构问题，诠释者有多种意见。笔者倾向的观点是：经文包含了三套对句，每套对句中的两行子句形成一个关乎自身的对立陈述，旨在表达整节经文反映的对照思想的某一方面。该结构产生了以下的交叉模式（chiastic pattern）：ab/ba/ab。¹³⁸ 总之，最前面的两行子句形成了一个对照：基督在肉身中（ἐν σαρκί）

137 So, e.g., 更多最近的改革宗解释：C. Bouma, *De Brieven van den Apostel Paulus aan Timotheus en Titus*, KNT, 11 (Amsterdam: Van Bottenburg, 1942), p.147; W.Hendriksen, *New Testament Commentary. Exposition of The Pastoral Epistles* (Grand Rapids: Baker Book House, 1957), p.137; Ridderbos, *De Pastorale Brieven*, pp.103f., pp.106f.; cf. F. W. Grosheide, “De Heilige Geest in de brieven,” *De Heilige Geest*, ed. J. H. Babinck et al (Kampen: J. H. Kok, 1949), p.112. Hendriksen and Ridderbos speak of a pre-Pauline hymn.

138 J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, NTD,9, 8th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), p.23; Ridderbos, *Brieven*, p.104; cf. Schweizer, *Erniedrigung*, p.63, n. 272; *TDNT*, 6:416f.; Hendriksen, *Pastorals*, p.138. Cf. The qualifications of R. H. Gundry, “The Form, Meaning and Background of the Hymn Quoted in I Timothy 3:16,” *Apostolic History and the Gospel*. F. F. Bruce Festschrift, ed. W. W. Gartin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), pp.208f.

的显现与祂在圣灵中（ἐν πνεύματι）的称义相对应。

毫不奇怪，加尔文、贺智以及其他人都意识到此经文片段和罗马书 1:3 下的相似之处，并在这两行子句中看到了基督的人性和神性之间的对比。¹³⁹ 有人认为第二行子句（“被圣灵称义”）指的是：因着在地上事工期间领受圣灵，基督的头衔和身份被证明是真实的（尽管祂在“肉身”显现）。¹⁴⁰ 近期的诠释观点则越来越多地宣称：经文呈现的基本模式是降卑—升高，其中第二行子句主要指的是复活。¹⁴¹

以上提到的最后一种观点无疑是正确的。那么第二行子句的意思到底是什么？答案似乎显明在哥林多前书 15:42-49 和罗马书 1:3-4 的亮光之下。正如在后两处经文以及保罗在其他地方的论述一样，πνεῦμα—σάρξ 的对立关系在提摩太前书 3:16 的第一对平行子句中呈现出同样广阔的、世代性的视野。¹⁴² 这样的观察与经文余下的部分是非常契合的。如果我们将三套对句（六行子句）中的名词都细看一番，就会发现具有以下模式：一边是肉体、列国（外邦）、世界（世人），另一边是圣灵、天使、荣耀。换言之，

139 J. Galvin, *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians and the Epistles to Timothy, Titus and Philemon*, trans. T. A. Smail (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp.233f.; Hodge, *Romans*, p.28; P. Fairbairn, *The Pastoral Epistles* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1874), p.165; cf. J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, Harper's New Testament Commentaries, ed. H. Chadwick (New York: Harper & Row, 1963), pp.90f.

140 Grosheide, "Heilige Geest," p.112; Hendriksen, *Pastorals*, p.140. The latter includes the resurrection.

141 Bouma, *Brieven*, p.149; Jeremias, *Briefe*, p.24; Ridderbos, *Brieven*, p.104; Schweizer, *Erniedrigung*, p.64

142 在我看来，Gundry 在得出其结论“第二行指的是基督在死亡和复活当中，以属灵的状态在 Descensus 和 Inferos 其中，也藉着它们证实了自己”（“Form”，p.213）时，并未忠于背景。

这节经文从整体而言是在比较属地和属天的次序。¹⁴³ 在保罗书信的其他地方，这样的对比是以基督的经历为中心的，在反映 πνεῦμα—σάρξ 对立关系的同时，旨在表达两个世代之间的基本对照。¹⁴⁴ 提摩太前书 3:16 反映的模式呈现了空间性的观念，这并非意味着，较晚期的希腊化思想产生了某种危险的倾向，要取代时间性的、两个世代的视角，¹⁴⁵ 而是说：这种空间性的观念是建基在时间性的、两个世代的视角之上的。这是一个宇宙性的“二元论”，是（道成肉身的）基督通过祂的复活与高升重返天堂的结果。¹⁴⁶ 正如罗马书 1:3-4 那里的情形一样，提摩太前书 3:16 整体的思想脉络是：从降卑到高升既是渐进的，也是对立的；换言之，从旧的世代到新的世代既是渐进的，也是对立的。因此，本节经文中最前面的两行子句（“他在肉身显现，在圣灵里称义”）分别与罗马书 1:3-4 中的两个分词子句形成了尤其密切的相似对应关系。

所以，提摩太前书 3:16 中的第二行子句是在申明：基督在圣灵统治的领域里、在属天的次序里、在新的世代里的高升，就是祂的称义或平反。即便此处的介词短语含有一种地方性而不是工具性的意味，着重于作为结果的高升状态，复活仍然被含蓄地看作基督的称义，或被视为进入一种被称

143 Cf. Jeremias, *Briefe*, p.23.

144 Cf. *I Cor.* 15:46ff. With 2:14f.; 3:1,3 ; see above, p.90.

145 So. e.g., E. Schweizer, "Two New Testament Greeds Compared," *Neotestamentica* (Zürich: Zwingli Verlag, 1963), p.126: "这一教会不再以时间和历史的观念看问题，而是仅仅以时空的形象表达感受、问题和需要，以及在耶稣基督里找到的答案。" 暂且不说其他的考虑，只有在忽略其他同样出现的暂时性元素的情况下，才能得出这个结论（指提前 3:16）。

146 Cf. Vos, *Eschatology*, pp.40,41; "Eschatology and the Spirit," pp.245f.

义状态的节点。¹⁴⁷ 该子句的动词在保罗书信的其他地方都具有一致的含义，此处也不例外；倘若非要认为其中有不同的意思，这样的推测显然得不到任何的证据支持。动词在这里具有的说明意味（demonstrative force）与通常严格的宣告性用法（declarative usage）非常接近，如果一定要在含义上作出本质性的区分，几乎是不可能的。¹⁴⁸ 在罗马书 1:4（参罗 8:23；腓 2:9），复活的宣告性意义间接地支持了以上看法。可以确定的是，第二行子句中动词的用法有充分的法庭判决的意味，所以，如果是为了消除通常意义上的法庭性、宣告性内涵而采纳了“被证实”（vindicated）的译法，这样的解读是错误的。那么问题来了：这一陈述和保罗坚持主张称义是罪人的称义（罗 4:5）有何关联？

答案仍然与基督的生、死、复活所具有的亚当性（adamic nature）有关。为了和祂的百姓认同，基督亲身成为罪（林后 5:21）。最起码来说，这句话指的是基督承担了罪的责任。基督和祂的百姓团结一致，这意味着祂被作为一个罪人来对待，成了一个咒诅（加 3:13），被当成律法定罪的对象（加 4:5）。对保罗而言，复活和第二亚当的担罪有直接的关联意义。其焦点在于基督死亡的特征，即祂的死亡是对祂所承担之罪名的刑罚和封印。只要基督仍然停留在死亡的状态中，祂的工作的公义性质，以及祂顺服至死的功效，都是无法确定的；事实上，它们不会被承认。 [122] 正因如此，当死亡在基督的复活中被彻底除灭，这意味着

147 参罗 1:4 中 κατά πνεῦμα 的含义（参上，p.110）。同样，参彼前 3:18：“被治死 σαρκί，被复活 πνεύματι。”

148 Cf. Murray, *Romans*, 1:351.

定罪判决的撤销，以及对基督的（亚当性的）公义的有效证实。基督的复活状态是对祂的奖赏和确保，持续地见证祂完美的顺服。

基督的复活从事实上来讲，是上帝的宣告；这一宣告的内容是有关基督的公义。基督的复活在其自身意义上就是祂称义的见证。通过中止临到基督身上的死亡势力的运作，上帝宣布：罪的终极的、最大的后果已经达到了尽头。换言之，复活已经废除了定罪的判决。¹⁴⁹

（2）根据罗马书 4:25，“耶稣被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”。¹⁵⁰ 在这里，我们的罪孽和耶稣的死亡联系起来，是导致耶稣之死的原因；而我们的称义和祂的复活联系起来，是导致祂复活的原因。关于这句经文含义的争论，主要是围绕其中的介词 $\delta\iota\alpha$ ：该介词是起因性（回顾性）的，还是终结性（前瞻性）的？虽然有人坚持宣称，鉴于两个子句之间存在的平行结构，介词 $\delta\iota\alpha$ 两次出现的场合应该具有同样的用意，¹⁵¹ 但大多数解经者都无法认同以这样的方式分析该平行结构的理由，¹⁵² 进而认为：

149 Vos, *Eschatology*, p.151; cf. "Eschatology and the Spirit," p.236.

150 有些似是而非的，Marcus Bath 认为这节经文是“保罗论复活的陈述中，最令人费解，却又最富启发性的。” (Die Taufe—Ein Sakrament? [Zollikon—Zürich: Evangelischer Verlag, 1951], p.286).

151 So Vos, *Eschatology*, p.151; Murray, *Romans*, 1:154.

152 尤其是如果普遍认为这节经文是来自保罗以前的信条总结 (e.g., Bultmann, *Theology*, p.46f., 82; Michel, *an die Römer*, p.111f.; C.K.Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, Harper's New Testament Commentaries, ed. H. Chadwick, [New York :Harper & Brothers, 1957], pp.99f.). 李德博 (*Romeinen*, p.104) 就这一点不太确定；Kuss (*Römerbrief*, p.195) 坚称没有办法证明这里不是保罗原创。

将第一个介词看作回顾性的，将第二个介词看作前瞻性的，此乃更自然合理的解读。¹⁵³ 平行结构本身也支持这种思路。其中的两个子句和罗马书 1:3-4 以及提摩太前书 3:16 那里的思想模式有密切的呼应，尤其是和罗马书 1:3-4 具有非常相似的功用。正如保罗在罗马书开头对福音作出了一个概括性的陈述，在 4:25 这里，他以浓缩的形式说明了在紧随 [123] 其后的核心章节中（5-8 章）要展开的主题。进一步来说，该平行结构不仅是对立的，而且是渐进的，所以我们在此处再一次看到了降卑与高升这一基本模式的变化版本。我们可以如此定义介词短语在这个单一的思想运作中的功用：第一个介词短语和该过程的一面（降卑）有关，是指明它的原因；第二个介词短语和该过程的另一面（高升）有关，是指明它的后果。

因此，基督复活要达成的最终目的，是我们的称义。怎能如此呢？更准确地说，基督的复活与我们的称义之间到底是什么关系？问题的答案在于正确地处理两个子句组成的平行结构，将其看作保罗教导的宏观框架之内的一个概括性陈述。耶稣为了我们的过犯被交给（祂的死亡），这使得祂在不可避免的、伴随我们的过犯而来的定罪中与我们认同。实际上，祂的死亡确切地彰显了这种在定罪中（与我们）连为一体的状态。相应地，为了我们的称义，耶稣复活了，这使得祂在不可避免的、伴随公义（righteousness）而来的称义判决中与我们认同；这公义是

153 E.g., Greijanus, *Romeine*, pp.251f.; Ridderbos, *Romeinen*, p.104; Michel, *an die Römer*, p.112; Barrett, *Romans*, p.100; Kuss, *Römerbrief*, p.193.

耶稣藉着祂的顺服至死亲自为我们建立的（更好的表达是：这公义是耶稣为祂自己建立的——作为与我们同在的一员）。祂的复活确切地彰显了这种在称义中（与我们）连为一体的状态。这里隐含了一个没有明说的假设：耶稣的复活就是祂的称义。祂的复活是祂作为末后亚当的称义，是“初熟果子”的称义。这个假设是联结祂的复活与我们的称义之间的纽带。¹⁵⁴

[124] 在哥林多前书 15:17 表面的文字下面隐含了同样的假设，给我们提供了深度的理解（在直接语境中，特别是在 20 节以后，保罗关注的是基督复活的亚当性意义）：如果基督没有复活（参 14 节），称义的信仰是毫无价值的，因为一个死的基督是未被称义的基督，而一个未被称义的基督意味着信奉祂的人同样是一个未被称义的信徒。在保罗书信的其他地方，有关称义信仰的宣告（罗 10:9），甚至称义本身（罗 8:34），大部分都是直接建立在基督复活的事实上，或是建立在复活的基督身上。

由此可见，提摩太前书 3:16、罗马书 4:25 和哥林多前书 15:17 显明了基督的复活具有法庭判决意义上的宣告性质。这不仅是与祂作为儿子的弥赛亚身份、与祂的立嗣有关联（正如我们先前所看到的），而且也涉及祂完全公义的

¹⁵⁴ 这一点普遍被注释者忽略了。慕理 (*Romans*, 1:156f) 可能给出了有关基督复活和称义之间最好的解释，却没有总结出能够连接他所提出五项要点的结论。约拿单·爱德华兹 (*Works* [New York: Leavitt & Allen, 1855], 4:95f.) 看出这节经文正是把基督的复活作为祂的称义来教导的，这个概念也在他自己的称义教义中占了重要位置 (cf. esp. pp.66ff.)。很显然，早期的改革宗神学家比后来的更能理解这一点，参 M. Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1855), 2:67-69, 80 and H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus* (Gotha: F. A. Perthes, 1857), 2:218; cf. H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, trans. G. T. Thomason (London: George Allen & Unwin, [1950]), pp.498f.

(亚当性)地位。复活作为主创性的、更新转化的行动，明确无疑地具有法庭宣判的特征。复活是基督的称义。

成圣

当我们说：基督的复活是祂的成圣，这句话乍听起来似乎有明显的错误。当然，如果“成圣”这个词是按照通常意义上的用法，即表示信徒在伦理层面所经历的渐进更新，那么上述表达确实很不恰当。保罗对于基督顺服的强调，以及他对于基督位格的观念，使他断无可能将堕落的罪性跟基督扯上任何关系；而堕落的罪性正是任何有关道德革新的成圣概念的出发点。然而，尽管保罗非常关心信徒必然经历的渐进更新，以及信徒和罪的持续斗争（参罗 7:14-25；加 5:13-26），但值得注意的是，当他使用成圣这个词的时候，却不是用来指一个渐进过程，而是指向一个发生在基督徒生活开始之初的确定行动（徒 20:32，26:18；林前 1:2，6:11；弗 5:25；提后 2:21；帖前 4:7；帖后 2:13）。¹⁵⁵

保罗在罗马书 6:1-13 充分讨论了这个确定的成圣行动。该段经文在他的复活神学中占有非常突出的地位。¹⁵⁶ 贯穿其中的支配性问题是一个和成圣有直接关联的问题：信徒会继续活在罪中吗（1 节，2 节下）？保罗对此问题的否定答复，以及 12 节以下对成圣进程的劝诫，都建立在一个基 [125]

155 Cf. Murray, "Definitive Sanctification," pp.5f.

156 See above, pp.44ff.

本的事实之上：信徒已经与基督同死同复活了。因着这样的牵连关系，信徒向罪死了，向神活着（11节）；他们是从死里复活的人（13节）。他们之所以从罪的权势和统治下得释放，原因正在于他们和基督一同复活。换言之，（确定的）成圣在这里很明显是根据复活来定义的。

基督与信徒合为一体的要素在这段经文中所起的关键作用，是为了证明一个结论：从类同的角度来看，基督的复活就是祂的成圣。然而，保罗的文字提供了更多的线索，使我们不必仅靠上述推论来坚持我们的主张。为了建立成圣的基本主题（11节），保罗先给出了一个与之密切相关的铺垫：基督已经向罪死了，并且向神活着（10节）。¹⁵⁷ 言下之意是：在基督复活之前，祂向罪是活着的状态（然而他却不知罪，也没有犯罪）。9节证实了这一点，因为那里说：死（作为罪的必然后果，参23节）不再作祂的主了。同样地，10节也明确地显示：基督现在向神活着的状态（在祂复活之后）和祂之前向罪活着的状态相比，有迥然不同的特征。进一步来看，基督复活此方面的含义，即祂的向罪已死、向神而活，为信徒向罪已死、向神而活的经历提供了典范模式。11节的“这样”（Even so）毫无疑问印证了两者间的平行对应关系。对信徒而言，和基督一同复活是他们的（确定的）成圣，因为基督的复活就是祂的成圣。

只要成圣的概念（无论是确定的成圣还是渐进的成圣）被单单认为是指伦理性的革新，那么将很难理解（如果不

¹⁵⁷ Cf. With the following remarks esp. Murray, *Romans*, 1:224f.

是完全不可能的话) 保罗思想中的上述成分。在保罗看来, 罪的势力范围不仅仅限于道德堕落。特别来说, σάρξ (肉体) 这个词不仅跟敌对上帝并违背祂的律法 (罗 8:7) 以及道德腐败 (加 5:19-21) 有关联, 更是以包罗万象的方式指明了旧的世代 (old aeon) 或者说堕落的“末世前之世界次序” (preechatological world order) 的突出特征。所以, 从这个全面性的、世代性的意义上来说, 成圣包含了关乎从“肉体”的权势下得释放的所有事情。神使无罪的基督成为罪 (林后 5:21), 这其中意味着: 基督被置于罪的势力之下, 或者说被置于“肉体”的统治领域之内。基督不仅承担了罪的责任, 而且与此同时, 祂以个体性的实存模式进入了肉体的次序; 这一个个体的实存模式与肉体的次序是相称的 (罗 8:3), 因此祂也暴露在后者的苦难、软弱 (林后 13:4) 和死亡的氛围中。故而当基督复活之日, 就是祂与旧世代、与“肉体”那使万物衰弱败亡之势力彻底决裂之时。从这个意义上来说, 基督的复活就是祂的成圣。对此结论的进一步确认, 以及基督和信徒在经历上的连续性, 都取决于这样一个事实: (甚至) 个体信徒的渐进性成圣都明显地是根据“从旧世代的统治下得释放”来定义的 (罗 12:2; 林前 3:18; 提前 6:17; 提后 4:10; 参加 1:4; 多 2:12)。

得荣耀

以上列举的几个段落, 比如哥林多前书 15:42-49, 哥

林多后书 3:17-18, 4:4-6, 还有和圣灵有同源关系的“荣耀”一词所出现的经文,¹⁵⁸ 都在显明: 基督在复活时所经历的属灵转化, 其中包含了一个重大事件, 即最终地、决定性地对基督个人授予荣耀 (the final and definitive investiture of his person with glory)。复活于此层面的意义与信徒的经历之间的有机联系, 在罗马书 8:29-30 的思想序列中有清楚的显现: 排在句末的“得荣耀”, 实现了之前所预定的目标——效法基督的形象 (“效法他儿子的模样”)。而基督的形象所特指的是复活的基督之形象 (参林前 15:49)。所以, 由经文引申出来的含义是很明显的: 基督因着祂的复活成为什么样子, 信徒在他们复活的时候也会成为那个样子; 正如基督的复活意味着祂获得荣耀, 信徒的复活也意味着他们获得荣耀。¹⁵⁹ 同样的含义也可见于腓立比书 3:21, 那里说道: (在复活的时刻, 参 10 节以下内容) 基督

[127] 会将信徒的身体改变形状, 和 (复活的基督) 祂自己的身体相似; 而祂的身体被清楚地描述为是一个荣耀的身体。

小结

基督的复活是末后亚当的复活。这一复活的意义在于基督与那些祂所赎买回来的人合为一体。这是奠定保罗复

158 See above, p.68.

159 请注意这节经文中对合一和类比概念的多重表达方式。它们不仅作为 *σύμμορφος* 和 *εἰκὼν* 出现, 同时也在“基督在许多弟兄中作头生的”的概念中体现。Jervell, *Imago Dei*, pp.271-284; cf. E. Lsrsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf-und Eikontexten* (Uppsala: C. W. K. Gleerup, 1962), pp.302-307. 对保罗的复活神学在这些经文中的相互关系做了很有价值的论述。

活神学的一个决定性因素。我们在这一部分对该主题的探讨，是以“基督的复活即祂的救赎”之概念为导向的，由此得出的下列结论，对于我们进一步思想保罗救赎论的结构，具有决定性的作用：

(1) 保罗用来说明信徒所经历之救恩的主要概念范畴(称义、立嗣、成圣和得荣耀)，同样也被用来细致地阐述耶稣复活的含义。不过，这样的表达方式部分地模糊了复活的重要性所在。考虑到基督与信徒在经历上的合为一体，尤其是前者的主创性质，更准确的思路表达应该是：施行在信徒身上的称义、立嗣、成圣和得荣耀，其根源都应追溯到基督复活的意义。

(2) 施行在基督身上的称义、立嗣、成圣和得荣耀，并不是独立的、分离的行动，而是描述了从死里复活这一个行动的不同角度或方面。

第三部分 与基督一同复活

在第二章我们看到，在处理基督的复活与信徒的复活之统一性的主题时，有三个彼此存在有机联系、但在时间线上有差别的事件必须被考虑在内：(1) 基督自身从坟墓中复活；(2) 信徒在其新生命实存经历之开端时的复活(里面的人的复活)；(3) 信徒将来的、身体的复活(外面的人的复活)。其中的第二点在罗马书 6:3-6 有清楚的阐明，所指的是：信徒在个体经验层面与复活的基督联合，以至于从

经历上来讲，基督的复活就是信徒的复活。根据前面第二
[128] 部分得出的结论，现在我们会重新简要地考查一下信徒复活经历的这个已然实现的方面。

第一，与改革宗圈子的普遍共识截然相反，¹⁶⁰ 在保罗的思想中，信徒与基督一同复活的概念并非在某种程度上和教义神学中的重生观念相对应。有两段经文可以说明这一点。

以弗所书 2:1-10 的综合性主题是“行走”（walking）。这一单元的起头，是回顾读者以往行走在过犯罪恶之中，结尾则讲到他们行走在善行中。所以，此处的焦点是引发这一行为上彻底翻转之内在的、主观的转化。这一转变发生的节点，就是神叫他们（在实存意义上）与基督一同活过来的时候（5 节）。

然而，信徒与基督一同活过来（复生）的经历，被进一步描述为与基督一同复活、与祂一同坐在天上。后两个动词最有可能是对第一个动词的补充说明。总之，前两个动词之间不太可能有意义上的真实区别；如果坚称它们各自在描述一个与彼此根本不同的事件，这种说法很难成立。相应地，介于这两个意思几乎对等的动词之间的一句表述

160 E.g., Hodge, *Systematic Theology*, 2:696, 703; 3:3,5,33f.; B. B. Warfield, "On the Biblical Notion of 'Renewal,'" *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1929), p.458; Vos, *Eschatology*, p.45; Kuyper, *Dictaten*, 4, Locus de salute: 76; Bavinck, *Dogmatiek*, 4:20f.; Berkhof, *Systematic Theology*, p.465; H. Kuiper, *By Grace Alone. A Study in Soteriology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1955), p.46; cf. Murray, *Redemption--Accomplished and Applied*, p.119. 认为与基督一同复活是重生的隐喻 (e.g., Kuyper: "beeld der wedergeboorte"), 这是对保罗思想进路的反转。正如林前 15:42ff 和罗 1:3f (参徒 13:33) 那里所讲的, 与自然进程、出生相配的, 不是重生, 而是复活。如果“重生”这个词果真可以使用在保罗的复活神学中的话, 那么它就是隐喻 (参多 3:5)。

“你们得救是本乎恩”，毫无疑问是一个插入语（正如所有的希腊文版本和几乎所有的英文版本圣经所显示的），强调了救恩之初始经历的恩典特质；经文将这种初始经历描述为“与基督一同活过来、一同复活、一同坐在天上”。所以，在隔了几节之后，当同样的表述再次出现时（8节），我们没有理由认为该处的意思和前例不一样。纵观上下文，我们可以看到在保罗书信中经常可见的非正式的、语法松散的写作风格。在这样的语境里面，最佳的理解是：5节的插入语是伏笔，留待之后的8节作进一步阐述。故而，8节明说的“因着信”，其实是隐含在5节的插入语之中的。

上述结论可以得到歌罗西书 2:12-13 对应经文的支持。 [129] 歌罗西书 2:12-13 是唯一的另一处地方，让我们在其中再次看到以弗所书 2:5-6 的前两个主要动词成对出现、彼此关联；并且保罗在那里清楚地写道，信徒与基督一同复活是“藉着信心”。¹⁶¹ 如果此处的解经是正确的话，那么与基督一同复活就是一个跟信心有关联的经历，而信心是促成这一经历的工具或手段。因此，虽然这个经历包括了从震怒之下到恩典之下的转换之际信徒最初的主观经验上的更新，但这个经历却很明显地不能等同于重生。因为在传统改革宗教义的救赎次序中，重生是先于信心的。

可以十分确定的是，正如以弗所书 2:5 的插入语所反映的，与基督一同复活，不仅给个体罪人最初的伦理更新带来了特别的影响，而且具有最广泛的救赎论层面的维

¹⁶¹ 暂时把以下 της ἐνεργείας 的含义（属格宾语或是主词的属格？）放到一边，这里信心的有效特点很清晰。请留意在上文中，弗 2:5f 并不依靠西 2:12f，尽管这两段经文的相互关联明显非常紧密。

度。这些维度透过基督复活的含义得到了呈现。从基督与信徒合为一体的角度来讲，与基督一同复活对于信徒的意义，跟信徒的复活对于基督的意义，是一样的。更确切地说，信徒与基督一同复活的概念所带来的所有事件，都可以从中看到一个特征，即信徒是与复活状态的基督连为一体的结果。这意味着信徒与基督一同被称义、立嗣、成圣和得荣耀。更好的表达是：信徒已经与那位被称义、立嗣、成圣、得荣耀的基督连为一体，并且藉此（实存意义上的）联合得以共享这些好处。

由此结论得出的一个必然推断是：保罗在其书信中每次谈到信徒的称义、立嗣、成圣、得荣耀（或任何与此相关的其他好处），其中更基本的、潜在的考虑是信徒与基督一同复活——或者说，与复活状态的基督在实存意义上的联合。无论在什么地方，只要保罗论及救赎在个体信徒身上的施行，那段文字背后的支配性要素必然是信徒（在经验层面）与基督复活的关联，以及与高升的基督的团契。

[130] 上述推断对于理解保罗救赎论的基本结构和内中细节之重要性，无论怎样强调都不为过。以下仅就其中几点主要的、突出的含义略作说明。

（1）19世纪中叶出现的针对保罗的现代历史批判研究，在其救赎论中找到两条基本线索（按最常用的术语来表述，即司法性和伦理性），并反复宣称，这两条线索之间的关系构成了一个（假如不是唯一的一个）理解保罗作品的基本难题：保罗所说的上帝对罪人的司法裁决行动，如何能够与他的有关信徒主观经历之更新的教导相协调？对这道难

题的复杂研究不会在此赘述，因为众所周知，这是一个虚假的命题。¹⁶² 该命题的出发点是一个错误的假设，即认为在保罗救赎论的教导中有若干条截然不同的线索，每一条线索都包含各自单独的、互不相干的神之作为。然而事实上，因为信徒与基督之间存在着合为一体的关系，所以基督的救赎工作所具有的诸般特征，同样也反映在信徒得蒙救赎的经历之中。正如基督的称义、立嗣、成圣和得荣耀是藉着祂的复活并在祂复活之时一并发生的，信徒的称义、立嗣、成圣和得荣耀则是在他与基督一同复活时发生的，或者说，是在他与复活状态的基督联合为一体时发生的。这就意味着，保罗实际上并没有将信徒的称义、立嗣、成圣和得荣耀看为各自独立的、截然不同的多个行动（虽然从表面上看似乎恰恰相反），而是看成信徒与复活的基督合并这一个行动的不同方面或侧重。我们从哥林多前书 1:30 同样可以很自然地得出这一推论（撇开其中所提观念之间的准确关系不谈）：“但你们得在基督耶稣里是本乎神，神又使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎。”¹⁶³ [131]

162 在本世纪早期的数十年间，E. Wissmann 就此一论题已做过详细调查，*Das Verbaltnis von ΗΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926)。Neugebauer 将其近期的研究做了简短的总结 (*In Christus*, pp.9-17)。早期自由派的解读（为了将保罗塑造成为一位道德主义的倡导者）其实是有意歪曲了保罗的真正关注。（e.g. H.Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus* [Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1872], pp.159-173, 198ff.; H.J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2nd ed. [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911], 2:125-131, 149-154)。后来，更倾向于认可司法性线索的优先性，但同时要将称义贬低为只具比喻意义 (so, e.g., J. Jeremias, *The central message of the New Testament* (New York: Scribner's, 1965), pp.51-70; E.Schweizer, "Dying and Rising with Christ," *New Testament Studies*, 14(1967-68):12-14; cf. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, pp.217-236.)

163 或许正确的做法是将其视为多个不同的行动，而不应将其视为一个行动的不同侧面，但即便如此，仍然没有任何基础能试图在多个行动之间建立起一系列的因果关系。那唯一且具决定性的因果关系，乃是在基督丰盛的救赎恩惠中，与至高的主联合。

上述推论可以得到进一步的简要说明。让我们集中思考一个被长期热议的问题：在保罗的思想中，称义和成圣之间到底是什么关系？首先，这两件事情之间并非各自独立、互不相关。其次，如果宣称成圣（无论是作为确定的行动还是过程）必然紧接称义的行动之后，通过一个独特的神圣决定来结合其他可分离的实体，这样的说法是不够的。事实上，这两件事情牢不可破地联结在一起，是信徒与基督一同复活（一体化）这个单一行动的不同方面。罗马书第5章和第6章之间的紧密关联是基于以下的考虑：在讨论了信徒的称义问题（这是信徒在基督的复活中与祂合为一体所必然牵涉到的主题（参4:24）之后，¹⁶⁴ 保罗转而开始处理成圣的问题，这也是合为一体的事实所包括在内的。这并非意味着保罗模糊了称义和成圣之间的区别。恰恰相反，和许多现代的保罗诠释者大相径庭的是，保罗对于由罪产生的各种试图妥协上述问题或混淆救赎的多面性意义的需求有清楚的透视和把握；救赎所具有的多样性方面是人在复活中可以有效地经历到的。¹⁶⁵

[132]

然而，我们同时也看到，之前已经引用过的各种考量

¹⁶⁴ 尽管在第五章中，并没有清楚、直接地提到复活，但称义之义和称义的行动不应当混淆（Cf. Murry, Romans 1:385）。严格说来，在这章中，基督的顺服、血和死所强调的是前者，而非后者。这样说来，要理解称义行动的架构，需要在4:25的基础上，或是更加广阔的保罗的教导背景，即在复活的基础上来理解（参V.10）。因此，我们有足够的理由接受“称义得生命”（v18）这个短语是以属格出现的。

¹⁶⁵ “如果我们区分称义和成圣，以至于前者只跟罪疚有关，后者只跟罪的权势有关，那么我们就永远不能理解保罗所教导因信称义的信息有何等深邃和丰富。”（A. J. Venter, *Analities of Sinteties? 'N Analise van die Dilemma insake die Werklikheid van die Regverdiging* [Kampen: J. H. Kok, 1959], p.199). 这个论述没有抓住一点，就是它所寻求表达的整合，是由与基督一同复活带来的；因此，只有不明确区分这些方面，才能表明其合一性，正如保罗自己所坚持的。同样的，在Karl Barth和Hans Küng之间的辩论当中，口号是“宣称义就是做成义”，这样是简化了使徒的观点。除非认识复活是共同的特征，才能正确理解。

意见都在指向一个结论，即保罗并没有将罪人的称义（基督之义的归算）视为一个有其自身独立结构的行动。更准确的说法是：在基督复活的背景下，信徒与基督一同复活的行动既具有主创性的、转化更新的特征，同时也具有司法宣告的特征（judicially declarative）。换言之，与基督联合的行动被认为是归算性的。在这个意义上，复活的激活行动（合并）就其自身而言是一个具有法庭判决性质的主创宣告。

这绝非意味着保罗认可以下的说法，即罪人的称义具有某种假想的特征（synthetic character）。与基督一同复活的称义方面并不是依赖于信徒主观性的复苏和更新转化（当然这也是包含在与基督联合的经历中），而是依赖于藉由复活得到认可的基督之义；通过所建立的生命联合，基督的义就是信徒的义（因此就被看作、被算为他的义）。¹⁶⁶ 总之，这样的观念使称义成为信徒与复活之基督在实存意义上联合的例证（exponential），并且提供了一个透彻的视角，能够澄清因过度强调“义的归算”概念而容易造成的模糊之处。确切而言就是：罪人的称义并非由主观决定，而是根据事实真相。如果认定称义对信徒来说是假想性的结果，那仅仅是因为称义对复活状态的基督来说是分析推理的结果。我们要强调的是：不是因信称义，而是藉着信心与复活的基督联合（诚然，在这个联合的事实中，称义的方面也许是最为显著突出的成就），才是保罗应用救赎论

¹⁶⁶ Cf. Edwards, *Works*, 4:71: “基督和祂的百姓之间的合一的真实性，在于‘合法’，这是根基；也就是说，真有一些什么在他们里面、在他们之间、使他们合一，也就是他们可以被审判官接纳为一体的根基。”

思想的中心主题。

救赎经历中的主观更新的成分 (subjectively transforming elements), 作为信徒与基督一同复活的事实所展现的方面, 可明显见于像以弗所书 2:5-6 和罗马书 6:3-13 这样的段落。这一点是无需更多争论的。除了上面围绕称义所作的论述之外, 下列经文也着重谈到: 法庭判决的成分 (forensic elements) 同样是信徒与复活之基督联合所展现的方面。加拉太书 3:26-29 清楚地说道: 信徒因着信心在基督里被收养作神的儿子, 这个立嗣事件源于他们都受洗归入了基督 (披戴基督) ——意思就是, 源于他们与基督的联合。根据罗马书 8:34, 称义并非是单单凭靠信徒过往经历中的一个行动, 同时也是取决于他现今和复活的基督之间的相互关系 (参林前 15:17)。¹⁶⁷

进而言之, 法庭判决的成分与主观更新的成分结合起来, 构成了信徒与高升之基督的联合这一单个行动所呈现的主要方面。认识到这一点将会帮助我们打开思路, 使我们能够对以下经文作出很自然合理的解释: “但如今你们奉主耶稣基督的名, 并藉着我们神的灵, 已经洗净、成圣、称义了。” (林前 6:11) 有一种观点认为: 救赎的初始经历包括一系列司法层面和灵性层面的行动, 这些行动彼此之间是迥然有别的。如果按此观点来考量, 会发现经文中的宣告完全让人无法理解。若要提供一个可以勉强让人接受的解读, 要么只能依靠以下的推论, 即: 若承认神的灵与称义之间的关联, 则

167 Cf. Schäder, *Die Bedeutung des lebendigen Christus*, pp.175f.; Vos, *Eschatology*, pp.153f.,n.9.

需要赋予后者动词含义上的一个使役功能（而这是该词在保罗书信的其他出处中都没有的功能）；¹⁶⁸ 要么只能诉诸句法上的武断分析，即采用交叉结构来分配介词短语的对应方式：将第一个介词短语（in the name of the Lord Jesus Christ）对应最后一个动词（you were justified），将第二个介词短语（in the Spirit of our God）对应前面的两个动词（you were washed, you were sanctified）。¹⁶⁹ 然而，倘若我们注意到保罗稍后在同一封书信的下文、在围绕 15:45 铺陈的段落中所发展出来的救赎历史观，并且按照该救赎历史观的思路来解读 6:11，就会发现经文是一段非常流畅通顺的修辞组合，表达了信徒通过与复活基督的联合（留意动词的过去式）而享有的丰富救赎福利的某些方面；而那位复活的基督就是灵（参林前 1:30）。¹⁷⁰

（2）信徒将来的身体复活，和他們与基督一同复活的已然实现方面，这两者之间有机的不可分割性显然也包括了重要的结构性含义：对保罗而言，信徒的称义、立嗣、成圣和得荣耀既是将来的，也是现在的。这一结构性含义 [134]（其内容不在此详述）指出了关于称义（加 5:5）、立嗣（罗 8:23），以及成圣—得荣耀（腓 3:21）之将来层面的某些证据。¹⁷¹ 我们可以看到，正如将来的复活不会影响到信徒已然经历到的与基督一同复活的确定性和不可逆转性，上

168 Cf. Murray, *Romans*, 1:349f. Note, however, Murray's own reservation that a causative sense is not "beyond question" (p.350).

169 Vos, "Eschatology and the Spirit," p.237, n.36.

170 根据可能性最大的理解，如果“洗净”是指向洗礼（Grosheide, *I Cor*, pp.141f.；参徒 22:16），那么这说明这节经文跟罗 6:3ff、加 3:26f. 和西 2:11ff 具有非常紧密的联系。

171 Cf. esp. Vos. *Eschatology*, pp.42-61.

述结构性含义也不会影响到已然实现的称义（立嗣、成圣、得荣耀等）之确定性和不可逆转性。

有鉴于此，一个值得考虑的提议是：对罗马书 8:29-30 的“链式表达”的最好理解，是将其放在当前复活与将来复活之间的张力下来考察。上帝所预定的目标是逐步实现的，就是要让信徒效法祂儿子的模样，这样祂儿子就可以在许多弟兄中作长子。这个目的换言之即为立嗣，叫信徒得到儿子的名分。8:23 那里说的很清楚：信徒得着儿子的名分，所指的就是身体的复活（参林前 15:49；腓 3:21）。因此，以下对 8:30 所作的一番改述或意译，并非是牵强附会的私意诠释，而是将经文潜在的结构表达出来：上帝预定的那些要与基督一同复活的人（从立嗣方面来定义；参弗 1:5），上帝又呼召了他们（进入与复活基督的团契之中；参林前 1:9）；所召来的人，上帝又曾叫他们与基督一同复活（从称义方面来定义）；曾与基督一同复活的人，上帝又要在将来叫他们与基督一同复活（从得荣耀方面来定义；参林后 4:14）。

结论

在这份研究画上句号之前，我们可以就所发现的成果与 [135]
在引言中提出的一系列宏大主题之间的相关性，作出几点说明。

(1) 什么是保罗救赎论的独特关注？支配其思想的核心兴趣是救赎的历史性成就，还是该成就在个体信徒身上的施行？鉴于这两方面作为清楚有别但又彼此不可分割的主题在保罗书信中各有呈现，本研究的主要结论是：一个救赎历史的观念（a redemptive-historical outlook）才是整合保罗思想的最重要的、决定性的架构。我们已经发现，基督的复活是贯穿使徒救赎论之整体教导的唯一关键要素。复活不仅是基督救赎历史的高潮（正如复活开创性地促成了基督高升和坐在天上的事实），而且也成为个体信徒救赎经历的源头。换言之，个体信徒的救赎经历来自于复活明确的、显著的特征及其无法穷尽之丰富的方方面面。在转化基督其人的时候，是复活事件——而不是其他任何事件或考量——创立了一个新原则，即对于那些与基督联合的人来说，基督成为赐生命的灵（叫人活的灵）。复活

(而非其他事件)引进了新世代,即末世性的世代;许多人被带入到这个世代中,如此基督才能够“在许多弟兄中作长子”。

说得更具体一点,我们发现,无论是在作为末后亚当的基督的经历中,还是在信徒的经历中,救赎是根据(与基督一同)复活来明确定义的。从最后一章的分析可知,救赎存在于信徒和基督一同复活的状态中。这个由救赎历史观所制约的合为一体(solidarity)如此彻底地支配了保罗的思想,以至于当他阐述“救赎在信徒的生命历史中的实现”这个主题的时候,使用的主要概念范畴均来源于复活在基督个人身上所彰显的重大意义。称义、立嗣、成圣和得荣耀都具有一个共同的救赎历史性的、由复活所认证的源头与特征。进一步来讲,无论是对基督而言,还是对信徒而言,这些事情并非彼此截然不同的行动,而是一项单一行动的不同方面。对信徒来说,这项单一行动就是与基督一同复活的行动,意即与复活的基督联合一致。

(2)既然保罗的救赎历史观支配了他的思想,那么由此产生的教义神学上的后果是什么呢?通过探究保罗的复活救赎论结构与传统教义神学的“救赎次序”(ordo salutis)之间的对照比较,尤其是通过第三章末尾部分提出的讨论(参原著114-136页),我们可以尝试性地列出一些重要的教义层面的暗示。¹⁷²

当然,这样的对照比较本身就可以成为一份单独的研究课题,需要研究者对卷帙浩繁的教义神学材料进行全面

¹⁷² 再次说明,这里的救恩次序指的是救恩在罪人个体生命当中的应用。

考察和仔细分析。因此，有必要强调的是：本书所作出的一些观察具有偏向性和暂时性的特点。进一步来说，本书试图建立的对照比较在方法论上有明显的难处；改革宗神学家们对这种进路尤其不易接受。比如，瑞德鲍斯（Jan Ridderbos）对于这一类尝试，即“通过对一小部分经文作解经分析（exegesis）的方式来回答一个原本归属教义神学的问题”并且不参考教义史的做法，至今持拒绝的态度，认为此方法在系统性的改革宗圣经研究工作中毫无价值。¹⁷³ 又比如，柏寇伟（Berkouwer）警告要提防“片面的保罗神学”的进路，这是当一个人过分地沉迷于保罗书信时会导致的结果。他观察到：有人为了支持某种扭曲福音的神学观念而故意对保罗作倾向性的解读，由此引发的危险绝不是空穴来风，正如教会历史中马吉安（Marcion）的例子所清楚说明的。¹⁷⁴ 赫尔曼·巴文克（Herman Bavinck）则认为：当人们特别在谈到有关救赎次序的题目时，需要明确一件事，即教义神学关注的工作，并非是将圣经中的概念简单地串联起来；教义神学也不应受到以下要求的约束，即在运用圣经词汇的时候，必须精确地按照它们在经文中的原本意思来使用。¹⁷⁵

毋庸置疑，上述观点包含的警告是极有必要的，而且 [137] 与此相关的方法论问题应当受到更多的关注和研究，而本

173 “Over de Heils-zekerheid,” *Gereformeerd theologisch Tijdschrift*, 40(1939):338;cf.p.336: “如果希望回答教义性问题，却只研究圣经，轻视信仰告白文件和教义发展，就是圣经主义，当被弃绝。”

174 G.C.Berkouwer, *faith and Justification*, trans. L.B.Smedes (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), pp.62f.

175 *Dogmatiek*, 3:597.

书对这些问题投入的笔墨显然是有限的。尽管如此，笔者仍然有足够的理由可以证明本书提议的对照比较的正当性。其中两点主要的考量如下：

①最关键的理由是第一章里面展开的论证，¹⁷⁶ 即：鉴于保罗和后世历代教会都置身于同一个救赎历史处境（这也是教会认可的），我们可以认为保罗的作品包含了教义（dogma，如果按教义这个词的正确用法而言）——从原则上来说，没有人对此提出过任何反对意见。对保罗书信的引用就是对教义历史的引用。所以很明显，保罗的教义与后世历代教会的教义形成是相称映照的关系，故而，只要在文本数据允许的条件下，我们就可以重现一个保罗神学的架构，并将其与后世的某个教义神学的架构作比较。

②除此之外，还有一个众所周知的事实：论到神学界普遍接受的呼召、信心、称义、立嗣、成圣、得荣耀之救赎次序（*ordo salutis*），若一一考察即可发现，构成这些核心要素的圣经基础，要么几乎全部源自保罗的思想，要么至少带有保罗思想的明显烙印。如果教义神学出于一些充分或必要的理由，需要赋予上述词汇某种跟保罗的用法不同的含义，并且在它们之间建立不同的关联，那么至少应当将这些差异广而告之，尤其是在引用保罗的话来支持自身论点的时候。但此观察的力度被进一步地考量调和之后变得复杂化，而后者同样是无可辩驳的。这一考量就是：传统的救赎次序中的结构，或内部排列，或次

¹⁷⁶ 见本书 24 页以下。

序 (*ordo*), 默认主要是建立在罗马书 8:29-30 的基础之上——如果要举出经文依据的话。¹⁷⁷ 此处讨论的议题是：解经工作 (圣经神学) 对于系统神学研究所具有的主导和制约功能。¹⁷⁸

保罗的救赎论结构和传统的救赎次序之间的对照比较揭示了三个主要的不同之处：

(a) 传统的救赎次序所欠缺的，是一种纯粹末世性的氛围，这种氛围渗透和充满了整个保罗救赎论的思想。或者换一种说法：传统的救赎次序观点相当于将保罗的思想作了“去末世论化” (*de-eschatologization*) 的处理。然而对保罗来说，救赎论即末世论。所有的救赎经历都源于信徒在基督的复活中与祂合为一体，并且包含了在新创造世代中的实存体验；而这个新世代是藉由基督的复活引进的。罗马书 8:30 从末世论的角度勾勒了信徒现今和未来的光景。¹⁷⁹ 由此可见，保罗将基督徒当前的实存状态视为一种 (末世性的) 张力，介于已经实现的复活和尚待实现的复活之间——这样的理解对于传统的救赎次序是完全陌生的观念。在传统的救赎次序框架中，称义、立嗣、成圣 (和重生) 被剥夺了所有末世论层面的意义，以及与未来之间任何真实的内在关联。末世论仅仅在得享荣耀 (*glorification*) 这一点上有份于救赎次序的队列，被隔离而孤立在遥远将来的某个位置上，只限于在“终末之事”的范畴内拿出来

177 E.g., Berkhof, *Systematic Theology*, p.416; Murray, *Redemption—Accomplished and Applied*, pp.100-103.

178 见本书 26 页。

179 见本书 134 页。

讨论。

(b) 传统救赎次序最为突出的特点，是坚持认为：在救赎施行的开端发生的称义、立嗣和成圣都是各自独立、彼此有别的行动 (separate acts)。¹⁸⁰ 如果本书提出的解释是正确的，那么我们可以说：保罗并非将这些事件视为各自分离的行动，而是看作一个单个行动的不同方面。传统的救赎次序因其本身的架构，不得不面对的一个难题是，它必须在这些行动中间建立一种先后次序的模式（比如：时间上的先后次序，逻辑上的先后次序，因果关系上的先后次序）；而根据我们的理解，这个难题对保罗而言根本不存在。不过，两者之间的显著区别并非仅限于此。一个更为基本和关键的事实是：传统救赎次序在试图解释这些行动跟“信徒实存性地与基督联合的行动”是如何搭上关系的问题上，面临着无法解决的困难。倘若在救赎施行的开端，与基督联合的行动是优先的，那就意味着信徒里面的人在那一刻拥有了复活的基督所有的生命实质，试问接下来还有讨论其他行动的必要性吗？¹⁸¹ 反过来说，倘若其他的行动在某种意义上是优先的，那么联合岂不是被放到次要的地位上、其在圣经里的价值被严重贬低了吗？这些问题

180 So, e.g., Murray, *Redemption*, pp.97f.; *Romans*, 1:27 (n. 21), 321 (n. 62); Berkhof, *Systematic Theology*, p.416; Bavinck, *Dogmatiek*, 3:596-604. 这种观点是其他几位主要的改革宗教义学者（凯波尔、贺智、谢德）的简单假设，几乎无可争议。问题在于这些行动或其他（重生、信心）在其相互关系上是只有逻辑（因果）的分别，或是出于某些原因同样有时间性的区别，我们这里不需做太多解释，但需要留意，现今在改革宗圈子里所认为的，在时间性的意义上，重生在信心（或称义）之前，这一观点显明的思想进路受“多个行动”的观念影响很大。即便像巴文刻这样的教义神学家，也谈到了在时间性的意义上，重生在信心之前的可能性。（*Dogmatiek*, 4:100）。See also above, p.130, n. 156.

181 请留意，这里并未讨论成圣的渐进性特点和其他行动的未来性特点。

是无法回避的。¹⁸²

当保罗论到救赎之工在信徒身上的施行时，他将其中的所有内容都维系在一个事实上，即信徒与复活之基督的联合。关于这个联合的事实基础，传统的救赎次序因其自身的架构和难处，不太可能对其作出清楚直白的陈述。在最后一章的分析中，围绕保罗神学的“次序”（*ordo*），首要和唯一的问题是：信徒与赐生命之灵的合并（*incorporation*）究竟是在什么节点、在什么条件下发生的。尽管该部分引入了一些延伸性的考虑，牵涉到在救赎之工的设计和成就中信徒与基督的连为一体，但上述问题的尖锐性并没有被削弱，其中心地位也没有被掩盖。举例来说，保罗在给以弗所基督徒的信中，用直截了当的犀利语气写道：在他们实存性地与复活的基督发生联合之前（2:5 以下），他们“与基督无关”（12 节），“远离神”（13 节），“本为可怒之子，和别人一样”（3 节）；然而与此同时，保罗也完全清楚地知道，这些信徒在世界创立以前就已经在基督里

182 约翰·慕理（*Redemption*, pp.201-213）对与基督联合的教义作出了可能是最好的总结。然而他所坚持的，就是（在存在的层面）在救恩的应用上，这种联合不与其他行动搭配存在，而是它们的基础，把它们连接在一起（p.205），并不是，也不能将之理解为神工作的次序中某一项行动而已。

过去，改革宗教义学当中没有意识到上述难题，单纯是因为在盟约概念的背景中，倾向于模糊地处理与基督联合的概念，将与基督联合（*being contemplated one*）在救赎的计划与成就（巴文刻：“*the objective unio mystica*”）中用于应用的领域。例如，参 A·A·贺智 “*The Ordo Salutis; or Relation in the Order of Nature of Holy Character and Divine Favor*,” *The Princeton Review*, 54 (1878): 305-321, esp.316-318 and J. Macleod, *Scottish Theology* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1974), pp.124-127, 129f.; cf. also Bavinck, *Dogmatiek*, 3:519-523, 4:100, 198, 235, passim; Berkhof, *Systematic Theology*, pp.447-450. C. A. Briggs (*Theological Symbolics* [Edinburgh: T. & T. Clark, 1914], pp.366-371) 尖锐而无情地指出了这个难题。对这种非保罗特点的模糊化处理问题的简要讨论, see above, pp.53ff.

(ἐν αὐτῷ) 被神拣选了 (1:4)。¹⁸³

[140] (c) 和传统的救赎次序的定义不同，当保罗在阐明救赎施行的开端时，他并没有诉诸“重生”或“新生”这样的术语；这两个词在传统教义神学中被理解为“对一种新生命原则的表达”。¹⁸⁴ 正如我之前试图表明的，虽然以弗所书 2:1 领衔的段落通常被用来支持传统教义神学的观念，但其呈现的画面更主要是指向一种经历，而信心是与这种经历产生关联的途径。¹⁸⁵

有关提多书 3:5 中出现的“重生” (παλιγγενεσία) 一词，以下三方面的观察是需要考虑的：

① 围绕该词在这里的用法释义，存在不少语义和文法上的困难，因此这节经文几乎不可能作为教义上用来构建重生概念的一个直接和稳固的基础。¹⁸⁶

② 该词在新约中仅出现两次，另一处地方是马太福音 19:28，在那里传达了很清楚的末世论意味，指向将来的、宇宙性的更新。相比之下，在提多书 3:5 中，该词描述的是个

183 主要是因为觉察到基督的中心地位在救恩的应用上被模糊了，Berkouwer 基本与传统的救恩次序观念决裂了。cf. esp. *Faith and Justification*, pp.25-36. R. H. Bremer (*Herman Bavinck als Dogmaticus* [Kampen: J. H. Kok, 1961], p.360) 这样评估 Berkouwer 的教义体系：“他整体的讨论框架……虽未明言，却暗含了对巴文刻和凯波尔 (Kuyper) 的次序观的批评。”

184 Hodge, *Systematic Theology*, 3:33; “新生命的原则……被植于人里面” (Barkhof, *Systematic Theology*, p.469); “内植了新生命的种子” (Kuyper, *Dictanten, Locus de salute*, 4:70); “新生命原则的注入” (Bavinck, *Dogmatiek*, 4:100).

185 See above, pp.128f.

186 华菲德意识到这中间的一些难点 (“On the Biblical Notion of ‘Renewal,’ ” p.454), 不过他确实感觉到就这个教义的概念，一种“更加狭隘的暗示”“似乎相当清楚”。而李德博 (Paul, p.227.n. 45), 则对这个教义概念在文本中的出处表示质疑；J.Dey, ΠΑΛΙΓΓΕΣΙΑ – *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3,5, NA,17,5* (Munster: Achendorff, 1937), p.135.

体信徒当前的经历。尽管两处的用法在含义上侧重点不同，但并不排除它们之间存在着某种关联。¹⁸⁷事实上，在保罗发展构建的复活救赎论中，正如罗马书 1:4 以及哥林多前书 15:45 以下段落（尤其是后者）所清晰阐明的，信徒当前的经历不仅可以被看作是末世性的，也可以被描述为是宇宙性的。信徒当前的经历就是在新创造中、在将要来临的世代中的实存状态。这一考量同样适用于对提多书 3:5 的理解，并且可以从以下事实得到证明：经文中和“重生”有密切关联的“更新”（ἀνακαίνωσις）一词，在保罗书信中仅有的另一次出现，是罗马书 12:2；该词在罗 12:2 的意思指的是信徒当前状态下的心意更新，与效法“这个世代”针锋相对。所以从经文提供的视角来看，更新指的是：在将要来临之世代的规范（norms）内并且遵循这些规范而发生的个人生命转化。同样地，如果提多书 3:5 所讲的重生的“洗”（λουτροῦ） [141] 指的是洗礼，¹⁸⁸那么罗马书 6:3-13（参加 3:27；林前 12:13）那里教导的有关洗礼是与复活之基督联合的记号和印记，以及此联合具有的诸般意义，将成为诠释该节经文的重要背景。以上所有的考察都在指明：提多书 3:5 对于“重生”的用法应当作为保罗复活神学中的一个附属要素来解释。特别而言，由于“重生”描述的是信徒已然经历的事情，所以重生是信徒与基督一同复活之经历的一个方面；这个经历换言

187 Cf. Vos, *Eschatology*, p.50; F. Buchsel, TDNT, 1:688. Ridderbos (*Paul*, pp.226f.) stresses the eschatological character of the usage in Titus 3:5.

188 有关这个观点的解释的近期研究，以及支持这里是指洗礼的讨论，参 George W. Knight, III, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters* (Kampen: J. H. Kok, 1968), pp.95f., 109-111.

之就是信徒与复活的基督联合的经历。¹⁸⁹

③鉴于这种用法比较罕见，我们很难将其视为保罗救赎论的一个显著标记。

上述最后一点观察指向了一个真实的差异，一个基本的不协调。改革宗救赎论将救赎过程看成由一个个彼此分离的行动构成的序列；尽管这种做法不太合宜，但它仍然以兢兢业业、贯彻始终的态度，将涉及救赎施行之开端的那些保罗的个别教义全盘接管过来。然而正因为这种一如既往的忠诚度，导致将重生的教义也包括在内并视其重要性高过其他要素，这种做法与保罗的次序（*ordo*）比较起来，显得格格不入，有外部强加之嫌。

这绝不是说，保罗危及改革宗的重生教义试图捍卫的东西。对于保罗的教导而言，没有什么想法比这样的概念更为陌生的了，即罪人里面和其自身拥有某些生命火花或者生发信心的能力。保罗对于“圣灵在救赎的意义上是生命的唯一源头和传递者”的持续重视，对于“信心是生命的一种表达”（例如：林前 2:4 以下；帖前 1:5；林后 3:3 及相关的林前 3:5；林后 4:13）的反复强调，以及对于“血气人和属灵人之间（林前 2:14 以下）、肉体 and 圣灵之间（罗 8:5-13；加 5:16-26）绝对意义上的、包罗万有的、不受限制的对立”的一贯坚持，都完全否认了将上述陌生概念附

189 在林后 5:17 所发现的与之有密切关联的概念中，末世性和宇宙性的暗示也同样存在。魏氏（*Eschatology*, pp.46-48）和李德博（*Paul*, pp.45f）都强调过这一点。前者喜欢将“新创造（a new creation）”表达为更加常见的“新造的人（the new creation）”；后者则写道：“当他在这里提到‘新创造’时，不仅仅意味着个人层面（‘新造的人’），而应当想到整个新造的世界……”同时，请留意 15 节中有关复活的内容。类似的，在西 3:10ff 中也有就“新造的人（the new man）”的描述（参弗 4:24），指的是与基督一同复活的的人，vv1-4。

会于他的可能性。基督徒信心的根源并非在其自身里面，而是来自于上帝的呼召；这呼召具有不可撤销的功效，是赐人生命的、创造性的（罗 4:17； 11:29； 弗 1:18-20； 提后 1:9）。但是，这个呼召仅仅通过以下行动实现其激活（信心的）功能，即建立信徒与基督之间的团契的行动（林前 1:9）。基督就是叫人活的灵；离开了这位赐生命的灵，就没有生命、称义、立嗣、成圣或任何其他的救赎现实。为了实际达成这样的联合，信心是必要的工具（加 3:26 以下）。如果一定要对以弗所书 2:1-5 中提到的死亡状态作出限定，这是错误的做法。然而，经文中描述的从忿怒到恩典的转换，出死入生的穿越，唯有藉着信心才会发生（5 节、8 节，参西 2:12）。所以很明显，在保罗的救赎论中可以看到：“赐下生命的基督”与“接受生命的罪人”（即接受基督的罪人）之间有一个紧密的相互关联，这个关联可以追溯到救赎开端的起点，并以“信徒与基督联合这一单个行动”为其突出特征。

毫无疑问，上述关联有可能受到各种各样的曲解，这是需要努力提防和避免的。然而，我们在此面临的问题是：如果宣称有一个独特的激活行动（因果性的或时间性的）存在于信心的初始行动之先，这样的想法是更好地还原了保罗救赎论的真貌，还是对保罗观点的一种曲解？

这个问题把我们带到了这份研究的界限所在。只有对更广阔的圣经神学背景和教义发展进程进行细致和平衡的考量之后，我们才可能就“改革宗的重生教义与保罗救赎论的相容性问题”作出最终的判断。然而，已经有迹象表

明，当讨论救赎更新的主题时，教义神学必须以不断发展和兼容并蓄的方式来应用一项观察，这项观察是华菲德在论到新约书信中的相关教导时所提及的：

[143] 此处我们当然会看到神人协力合作论(synergism)，但这里的神人协力合作论的性质是：不仅上帝首先采取主动，而且救赎计划的神圣行动也是出于上帝超越一切的至高权能、按照祂的大能大力的工作来成就的；这浩大的能力就是当上帝使基督从死里复活的时候，在基督里面所运行的能力(弗 1:19-20)。¹⁹⁰

¹⁹⁰ "On the Biblical Notion of 'Renewal,'" p.451. 请留意魏司坚在论及腓 3:8-11 的思考模式时评论道：“保罗并不是要把复活作为努力追求的目标，从这里他清晰地表述灵性的复活就可见一斑，在其他经文中，他把灵性的复活和身体的复活一同视为神完全的行动或恩赐。……这是基督徒同时获得的从神而来的恩典。” (*Eschatology*, pp.257f.). 魏氏在此处所谈及的主要是在成圣过程中的“灵性的复活”，在其他地方 (esp. p.45) 则被他清楚地视为保罗描述重生的方式 (“奥秘的经历，信徒藉此进入新的状态”)。

参考文献

Bavinck, H. *Gereformeerde Dogmatiek*. Vos. 3, 4, 4th ed., Kampen: J. H. Kok, 1930. Bultmann, R. *Theology of the New Testament*. Vol. 1, trans. K. Grobel, New York: Charles Scribner's Sons, 1951.

Deissner, K. *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus*. Leipzig: A. Deichert, 1912.

Hamilton, N. Q. *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*. Scottish Journal of Theology Occasional Papers, No. 6, Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957.

Hermann, I. *Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*. Studien zum Alten und Neuen Testament, 2, München: Kösel-Verlag, 1961.

Hodge, C. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Louis Kregel, 1886.

Kramer, W. *Christ, Lord, Son of God*. SBT, 50, trans. B. Hardy, Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1966. Kuyper, A. *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerheid*. Vol. 3, Kampen: J. H. Kok, 1909.

Murray, J. "Definitive Sanctification." *Calvin Theological Journal*, 2 (1, April 1967):5-21.

_____. *The Epistle to the Romans*. NICNT, 2 vols., Grand Rapids: Eerdmans, 1959, 1965.

_____. *Redemption -- Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

Ridderbos, H. *Aan de Romeinen*. CNT, Kampen: J. H. Kok, 1959.

_____. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, trans. J. R. DeWitt, of *Paulus. Ontwerp van zijn Theologie*. Kampen: J. H. Kok, 1966.

Schäfer, E. *Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1893.

Schweizer, E. *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*. ATANT, 28, Zürich: Zwingli-Verlag, 1955.

Vos, G. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.

_____. "The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit." *Biblical and Theological Studies* by the Members of the Faculty of Princeton Theological Seminary, New York: Scribner's Sons, 1912, pp.209-259.

_____. *The Pauline Eschatology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1961.

Warfield, B. B. "The Christ that Paul Preached." *Biblical Doctrines*, New York: Oxford University Press, 1929, pp.233-252 (= *The Expositor*, 8th series, 15(1918):90-110; *The Person and Work of Christ*, ed. S. C. Craig, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1950, pp.71-90).

经文索引

(经文后面页码为原书书码, 即本书边码)

创世记			
2:7	79f., 82, 84, 87	26:1f.	34
49:3	38	26:2, 10	34
出埃及记		撒母耳记上	
4:22	37	7:14	114
23:16	36	尼希米记	
23:19	34, 36	10:36f.	36
利未记		诗篇	
2:14	36	2:7	63, 114
23:10	34	50 (51) :	11 104
23:17	36	88 (89) :	26 114
23:20	36	88 (89) :	27 37, 114
民数记		以赛亚书	
15:20f.	34	63:10f	104
18:8, 11f.	34	以西结书	
18:12f.	36	44:30	36
18:30	34	马太福音	
30:3ff.	118	1:24	63
申命记		2:13	63
18:4	34	9:25	64
21:17	38		

12:41	64	17:26	117
19:28	140	17:31	62, 117
马可福音		20:30	64
2:12	63	20:32	124
3:26	64	22:16	133
11:30	84	24:10ff.	62
路加福音		26:18	124
7:14	64	26:23	111
10:25	64	罗马书	
11:8	63	1:1-7	98
11:32	64	1:1	105f.
22:22	117	1:3f.	98-114, 117f.,119-22, 128
约翰福音		1:4	37, 68f., 89, 140
2:19-22	65	1:11	85
6:63	86	1:16	105
10:17f.	65	1:23	97
11:29	63	1:32	81, 104
使徒行传		2:5ff.	62
2:23	117	2:7	69f.
2:24	116	3:20	107
6:9	64	3:24f.	115
10:42	117	4:5	121
11:29	117	4:17	44, 63, 142
13:16-37	113f.	4:24	62f.,131
13:30	62	4:25	63, 98, 122-24, 131
13:33	37, 62f.,113f., 118, 128	5:10	81, 131
13:37	62	5:12ff.	36, 45, 81
17:3	65	5:14	82
		5:15	81
		5:17	81

5:18	131	8:15f.	71f.
5:18f.	116	8:23	35, 114, 118f., 121, 134
6:1ff.	41, 44-45, 53- 55,57,78,124f., 127,132f.,141	8:26	70
6:4	62f.,68f.,93	8:26f.	72
6:9	63	8:29	38, 48, 50,65, 95, 101
6:10	116, 125	8:29f.	126, 134, 137
6:12	61,79	8:30	138
6:16	81	8:32	106
6:19	70	8:34	63, 72, 91, 124, 133
6:20-23	81	9:5	106, 109
6:21	81	10:9	62f., 124
6:23	81, 116, 125	11:12	81
7:4	51f., 58, 63	11:14	107
7:5	107	11:16	35
7:6	52, 69, 93	11:29	142
7:14	85	12:2	61, 109,126,140
7:14-25	124	12:4f.	45
7:22ff.	61	13:11	63
7:24	79	14:8f.	38
8:2	69, 81, 93, 96	15:1	70
8:3	48, 70,106, 116, 126	15:13	69
8:4ff.	70, 103, 108, 142	15:19	69
8:6	69, 81, 93	15:30	72
8:7	125	16:5	35
8:9-11	66-68, 73	16:25f.	24
8:10	69, 93		
8:10f.	79	哥林多前书	
8:11	44, 61-63, 68f., 86, 110	1:2	124
8:13	81, 103	1:9	51, 134, 142
8:15	35	1:20ff.	107f.
		1:24	73

复活与救赎

1:26 107
 1:29 107
 1:30 73,114, 131, 133
 2:3f. 70
 2:4 69, 86, 142
 2:5 69, 142
 2:6-16 109
 2:10-15 85f.
 2:14 108
 2:14f. 120, 142
 3:1 108, 120
 3:3 70, 108, 120
 3:5 142
 3:18 107, 126
 3:19 108
 5:5 103
 6:2 62
 6:11 72, 124, 133
 6:14 62f.,68f.
 6:20 115
 7:23 115
 7:31 109
 10:3f. 94
 10:11 29
 11:7 97
 11:15 97
 11:32 62
 12:1 85
 12:4ff. 72
 12:13 45, 51, 71,141
 12:27 45
 14:1 85
 15:4 63f.
 15:12-19 40f., 64

15:12 63
 15:14 63, 124
 15:15 62, 64
 15:16 63
 15:17 63, 123f.,133
 15:18 35f.
 15:19 47
 15:20-23 34-36, 39, 88,
 124
 15:20 36f., 39, 63
 15:22 44, 66, 78
 15:32 64
 15:35f. 78
 15:40 97
 15:42-49 70, 78-92,97,
 107f., 120, 126,
 128
 15:43 69f.
 15:43f. 68f.
 15:44 68
 15:45 36, 47, 66, 68f.,
 92f., 96f., 105,
 110f., 133, 140
 15:47-49 36
 15:49 95, 101,126,134
 15:51 105
 15:52 64
 15:53f. 79
 15:54 69
 15:56 81
 16:15 35

哥林多后书

1:12 109

2:15f. 81
 3:1-4:6 92-97, 109
 3:3 142
 3:6 69, 82
 3:7f. 81
 3:8 68
 3:9 81
 3:10 68
 3:11 81
 3:17 68, 92-97
 3:17 68, 92-97, 105,
 109f., 126
 3:18 48, 68, 101, 127
 4:4 68, 109, 126
 4:6 68, 101, 126
 4:10f. 61f., 79
 4:11 107
 4:13 40, 142
 4:14 40f., 61-63, 68,
 134
 4:16 61f.
 4:18 109
 5:2 84
 5:10 62
 5:14f. 57
 5:15 63, 66, 141
 5:17 43, 141
 5:21 116, 121, 126
 7:1 103
 10:3 107, 109
 10:4 70
 12:9 70
 13:3f. 70
 13:4 68f., 110, 126

13:13 72

加拉太书

1:1 63
 1:4 42, 126
 2:1-10 99
 2:16 107
 2:19 45
 2:19f. 41, 52f.
 2:20 107, 109
 3:3 70
 3:13 115, 121
 3:26f. 45, 132f.,
 142
 3:27 45, 50, 141
 4:4 106
 4:5 115, 121, 132
 4:6 71f.
 4:13 70
 4:13f. 62, 107
 4:21-5:1 96
 4:23 107
 5:5 134
 5:12ff. 108, 124
 5:13 96
 5:16 70
 5:16ff. 96, 103,
 142
 5:19ff. 108, 125
 5:25 69
 6:1 85
 6:8 69, 81, 103

以弗所书		5:25	124
1:3	85, 90	6:5	107
1:4	50f., 139	6:12	85
1:5	134	腓立比书	
1:7	115	2:6-8	116
1:13	70	2:6-11	98,112,
1:14	114	118	
1:17ff.	63	2:6	106
1:18	69, 142	2:7	48
1:19	68, 142f.	2:9	64, 91f., 121
1:20	91, 142	3:3	70
1:22f.	39	3:3f.	103
2:1-10	41-43, 46, 51, 128f., 140, 142	3:8-11	143
2:3	139	3:10f.	126
2:5	45, 62	3:21	48, 68,126, 134
2:5f.	41-43, 45,53, 78, 132, 139	4:7	61
2:6	48, 62, 91	歌罗西书	
2:10	43	1:9	85
2:11-13	51	1:11	69
2:12	139	1:15-18	36-39
2:13	43, 139	1:18	36-39,101
2:14	109	1:22	107
3:16	61, 69	2:11-13	45, 133
4:4ff.	72	2:12	45, 48, 62, 64, 68, 142
4:15f.	39	2:12f.	41, 43f.,78, 128
4:22-24	49	2:13	62
4:24	141	2:20	44
4:30	72f., 114	3:1	41,43f.,49, 64, 141
5:14	65	3:1-4:6	44
5:19	85		
5:23	39		

3:4 69
 3:9f. 49
 3:10ff. 141

帖撒罗尼迦前书

1:5 69, 142
 1:10 23, 63
 2:16 104
 4:7 124
 4:14 41, 64f.
 4:16 64f.
 5:19 70

帖撒罗尼迦后书

1:8 62
 1:9 69
 2:13 124

提摩太前书

2:6 115
 3:16 68, 98, 109, 112,
 119-22, 124
 6:17 126

提摩太后书

1:9 142

1:10 70
 2:8 63f.
 2:11 45
 2:17f. 78
 2:21 124
 4:10 126

提多书

2:12 126
 2:14 115
 3:5 140f.

腓利门书

16 107

希伯来书

1:5 114, 118
 4:7 117
 5:5 114, 118
 6:5 109

彼得前书

3:18 86, 112, 116, 121

彼得后书

3:16 27

人名索引

(后面页码为原书书码, 即本书边码)

- Alexander, J. A., 113 J. A. 亚历山大
Althaus, P., 47, 81 P. 奥尔索斯
- Bachmann, P., 80-83, 92 P. 巴赫曼
Barrentt, C. K., 122 C. K. 巴列特
Barth, K., 54 卡尔·巴特
Barth, M., 15, 122 M. 巴特
Bavinck, H., 12, 128, 136, 138-40 赫尔曼·巴文克
Becker, ., 104 J. 贝克尔
Bengel, J. A., 64 约翰·阿尔布雷希特·本格尔
Berkhof, L., 12, 128, 137-40 路易斯·伯克富
Berkouwer, G, C., 15, 56, 115f., 136, 139 G, C. 柏寇伟
Bertrams, H., 71 H. 贝特拉姆
Best, E., 51, 56 E. 贝斯特
Betz, O., 12 O. 贝兹
Bornkamm, G., 37, 39 G. 博恩卡姆
Bouma, C., 119f. C. 鲍马
Braun, F. M., 104 F. M. 布劳恩
Bremer, R. H., 139 R. H. 布雷默
Briggs, C. A., 139 C. A. 布雷格斯
Bruce, F. F., 37, 109 F·F·布鲁斯
Büchsel, F., 89, 140 弗里德里希·比齐谢尔
Bultmann, R., 35, 62, 71, 73, 98, 106, 122 鲁道夫·布特曼
- Calvin, J., 86, 100, 103, 113, 115, 117, 120 约翰·加尔文
Charles, R. H., 104 罗伯特·亨利·查尔斯

- Dahl, M. E., 65 M. E. 达尔
Davies, W. D., 73 W·D·戴维斯
Deissner, K., 84, 89f. 凯瑟琳·拜斯纳
Delling, G., 34, 100 G. 德林杰
Dey, J., 140 J. 戴伊
Dodd, C. H., 99 查尔斯·哈罗德·杜德
Dunn, J. D. G., 77 詹姆斯·邓恩
- Eadie, J., 42 约翰·伊迪
Edwards, J., 123, 132 约拿单·爱德华兹
Ellis, E. E., 80 E. E. 埃利斯
- Fairbairn, P., 120 帕特里克·费尔贝恩
Fletcher, V. H., 15 V. H. 弗莱彻
- Gaffin, R., 26 理查德·伽芬
Greijdanus, S., 101, 113, 122 S. 格理丹
Griffiths, D. R., 92 D. R. 格里菲思
Grosheide, F. W., 36, 42, 65, 68f., 79, 81-84, 86f., 95, 97,
113, 119f, 133 F. W. 格罗斯海德
Grundmann, W., 47, 69 W. 格兰德曼
Gundry, R. H., 119f. R. H. 甘德理
Guntermann, F., 59, 89 F. 高特曼
Guthrie, D., 37 唐纳德·古特立
Güttgemanns, E., 115 E. 高特曼
- Haenchen, E., 113 恩斯特·海恩
Hahn, W. T., 54, 58 W. T. 哈恩
Hamilton, N. Q., 87, 90, 96 N. Q. 汉密尔顿
Headlam, A. C., 103, 110 阿瑟·黑德姆
Hendriksen, W., 42, 43, 118-20 威廉·亨德里克森
Heppe, H., 123 海因里希·赫珀
Hermann, I., 35, 39, 71, 89, 92 英戈·赫尔曼
Hodge, A. A., 139 阿奇博尔德·亚历山大·贺智

- Hodge, C., 12, 42, 65, 81, 84, 87, 93-97, 100-103, 106, 111f.,
117, 120, 128, 138, 140 查尔斯·贺智
- Holtzmann, H. J., 130 海因里希·朱利叶斯·霍尔兹曼
- Hugtes, P. E., 61, 93f., 95f. 菲利普·埃奇坎伯·休斯
- Jeremias, J., 78, 90, 119f., 130 J. 耶利米亚
- Jervell, J., 89f., 126 J. 耶韦尔
- Jewett, R., 106 R. 朱伟特
- Käsemann, E., 29, 36, 39, 70f., 98 恩斯特·凯斯曼
- Kelly, J. N. D., 120 约翰·纽曼·戴维斯·凯利
- Kennedy, H. A. A., 62 哈里·安格斯·亚历山大·肯尼迪
- Kertelge, K., 91 卡尔·特尔格
- Kline, M., 27 M. 克莱因
- Koch, R., 37, 4, 90 R. 科赫
- König, A., 37f. A. 柯尼希
- Knight, G. W., 141 乔治·威廉·奈特
- Kramer, W., 62, 98, 111 W. 克莱默
- Kühl, E., 103 E. 屈尔
- Kuiper, H., 128 赫尔曼·柯伊伯
- Kümmel, W., 12 沃纳·库梅尔
- Kuss, O., 53, 60, 122 奥托·库斯
- Kuyper, A., 12, 20-22, 25, 27, 128, 138, 140 亚伯拉罕·凯
波尔
- Lagrange, M. J., 110 玛丽-约瑟夫·拉格朗日
- Larsson, E., 126 E. 拉尔森
- Lengsfeld, P., 27 彼得·伦格费尔
- Lietzmann, H., 104, 118 汉斯·利兹曼
- Lohmeyer, E., 38 恩斯特·洛迈耶
- Lüdemann, H., 130 赫尔曼·吕德曼
- Machen, J. G., 54 约翰·格雷汉姆·梅钦
- Macleod, J., 139 J. 麦克劳德

- Michaelis, W., 38 W. 米凯利斯
Michel, O., 67, 98, 110f., 117, 122 奥托·米歇尔
Milligan, G., 34 G. 密里根
Molitor, H., 62, 65 H. 莫利托
Morris, L., 87, 115 L. 莫里斯
Moulton, J. H., 34 J. H. 莫尔顿
Murray, J., 12, 26, 43-45, 47-49, 51, 53-55, 57f., 62-65, 67,
72, 78, 85, 99, 101, 104-106, 110, 113, 116f., 121-24,
126, 128, 131, 133, 137-39 约翰·慕理

Neugebauer, F., 54, 130 F. 诺伊格鲍尔
Nygren, A., 111f. 虞格仁

Oepke, A., 64 A. 奥加
Oudersluys, R. C., 90 R. C. 奥德斯洛斯

Plummer, A., 68, 84, 92, 94 A. 普拉默
Poythress, V. S., 98 溥伟恩
Procksch, O., 103 奥托·普罗克施

Ramsey, A. M., 15 阿瑟·迈克尔·拉姆齐
Reumann, J., 98 约翰·鲁曼
Ridderbos, H., 13-14, 16, 35, 37-39, 42f., 47-49, 53-58, 61f.,
67, 78, 84f., 101, 104, 106, 110, 117, 119f., 122, 131,
140 赫尔曼·李德博
Ridderbos, J., 136 J. 瑞德鲍斯
Robertson, A. T., 68, 84 阿奇博尔德·托马斯·罗伯逊
Robinson, H. W., 56f. H. W. 罗宾逊
Robinson, J. A. T., 58 J. A. T. 罗宾逊

Sanday, W., 103, 110 威廉·桑迪
Sasse, H., 60 赫曼·萨塞
Schäder, E., 91, 133 E. 史傅德
Schildenberger, J., 73 J. 施尔贝格

- Schmidt, K. L., 118 K. L. 施密特
 Schmitz, O., 69 O. 施密茨
 Schnackenburg, R., 41, 47, 52 R. 施奈肯伯
 Schneckenburger, M., 123 马蒂斯·施奈肯伯格
 Schweitzer, A., 28f., 35, 59 艾伯特·史怀哲
 Schweizer, E., 71, 73, 98, 106, 111, 118, 120, 130 爱德
 华·施魏策尔
 Scroggs, R., 80, 83 R. 斯克鲁格斯
 Sevenster, G., 111 G. 赛文斯特
 Shedd, R. P., 56 R. P. 谢德
 Shedd, W. G. T., 12, 138 W. G. T. 谢德
 Simpson, G., 100 G. 辛普森
 Sokolowski, E., 69, 100, 110 E. 索科洛夫斯基
 Stalder, K., 73 库特·斯塔德
 Stanley, D. M., 15 D. M. 斯坦利
 Stuhlmacher, P., 91, 130 彼得·司徒眉齐

 Tannehill, R. C., 48, 56 R. C. 坦尼希尔
 Thornton, L. S., 57f. L. S. 索顿
 Thüsing, W., 48 威廉·图斯
 Turner, N., 84 N. 特纳

 Van Daalen, D. H., 64 D. H. 范·达伦
 Van Leeuwen, J. A. C., 42f. J. A. C. 范·利乌文
 Venter, A. J., 131 A. J. Venter
 Versteeg, J., 77, 87 J. 韦尔斯特格
 Vos, G., 12-14, 16, 19-23, 25f., 28f., 35, 59-62, 64f., 67, 70,
 73, 82-84, 89-91, 97, 100, 104, 108-12, 117, 121f., 128,
 133, 140f., 143 魏司坚

 Wagner, G., 53f. G. 瓦格纳
 Warfield, B. B., 12, 24f., 28, 71, 100-106, 109, 111f., 115,
 128, 140, 143 B. B. 华菲德
 Weiss, J., 34, 80, 84 J. 维斯

Whiteley, D. E. H., 15 D. E. H. 怀特利

Windisch, H., 41, 92, 94 H. 温迪施

Wissmann, E., 130 E. 维斯曼

Zahn, T., 22f. T. 扎恩

Zerwick, M., 84 M. 泽威克

主题索引

(后面页码为原书书码, 即本书边码)

Adoption, 117-19, 130f., 132f. 立嗣

Biblical theology, 11f., 19f., 26f., 137 圣经神学

Christ 基督

ascension of, 91f. 的高升

and the Holy Spirit, 87, 89, 95-97, 110f. 和圣灵

as the second Adam, 36, 39, 60, 66, 85, 135 作为第二
亚当

union of believers with, 50-52, 53-58, 73, 129-34 信徒
与基督的联合

Corporate personality, 55-58 群体人观

Eschatology 末世论

and the Holy Spirit, 90f., 110-12 与圣灵

and soteriology, 13f., 59, 82, 90f., 137f. 与救赎论

“Flesh, ” 106-109 “肉体”

Glorification, 126f., 130f. 得荣耀

Holy Spirit 圣灵

and Christ (see Christ) 和基督

as a divine person, 70-73 作为神性的一个位格

And eschatology, 90f., 110-12 和末世论

Imputation, 132 归算

Justification, 119-24, 131-33 称义
and sanctification, 131 和成圣

Ordo salutis, 11, 13f., 29, 43, 52, 77, 94, 136-43 救恩次序

Redemption, accomplished and applied, 59 救赎

Regeneration, 128f., 140-43 重生

Resurrection of believers 信徒的复活

anthropological explication, 60-62 人类学解释

Resurrection of Christ 基督的复活

as his adoption, 117-19 作为祂的立嗣

and his ascension, 91f. 和基督的降卑

and his death, 115f. 和基督的死

as his glorification, 126f. 作为祂的荣耀

In the history of Reformed dogmatics, 11f. 在改革宗教义学的历史中

as his justification, 119-24 作为祂的称义

as his sanctification, 124-26 作为祂的成圣

Resurrection of unbelievers, 62 不信者的复活

Sanctification, 124-26 成圣

and justification, 131 和称义

Theology 神学

nature of, 23-25 自然神学

relation of biblical theology and systematic theology,
26f., 137 圣经神学和系统神学的关系

Union with Christ (see Christ) 与基督联合