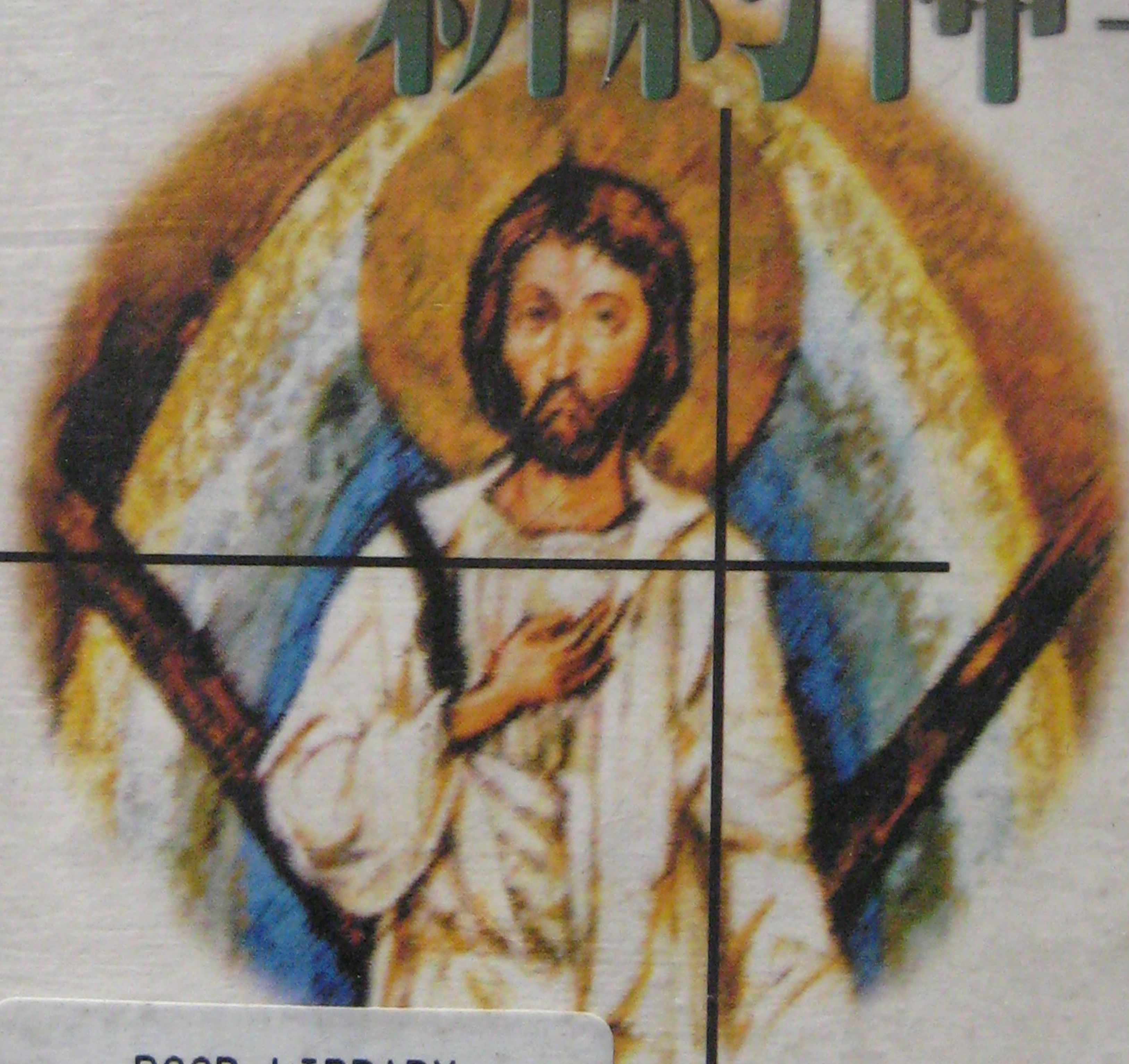


神學基礎叢書

建立合乎聖經的信仰和神學觀

初級神學

新約神學



BSOP LIBRARY



00029526

莫理斯 Leon Morris ◆ 著

周天和 ◆ 譯

新約作者描述的都是同一位耶穌



本書不是一本新約時期的歷史或一篇新約宗教的報告；作者莫理斯博士認為在新約書卷背後有一種極深的神學信念，就是神在基督裏有所行動。

本書的特色是：1.不花太多篇幅討論爭議性的問題，（只在附註中說明）；2.不是以一個（或幾個）主題，去貫穿新約二十七卷書卷，相反地，本書從各卷中，找出每一卷所要表達的主題，並歸納其間的統一性（即：多元中的統一，Unity in diversity）。

莫理斯 (Leon Morris)

一九一四年生於澳州，一九五二年獲得英國劍橋大學哲學博士學位。曾任英國Ridley College 之院長，為當今新約神學之泰斗，其著作豐富，如《丁道爾新約聖經註釋》之路加福音、哥林多前書、帖撒羅尼迦前後書、啓示錄（校園）等書。

封面設計 / 林鳳英

ISBN 957-587-126-X

NT\$520



00520



9 789575 871260

校園書房出版社

A279

CH
BS
2397
M83n
3

認識新約神學

作者：莫理斯

譯者：周天和

出版兼 發行者	校園書房出版社 台北市羅斯福路四段 22 號 台北市郵政 13 支 144 號信箱 電話：(02) 23653665 (02) 23644001 傳真：(02) 23680303 網址：http://www.campus.org.tw 郵政劃撥第 01105351 號
發行人	饒孝楫
本社登記證 字號	行政院新聞局局版臺業字 第 1061 號
承印者	傑泰印刷有限公司

中華民國 80 年 (1991 年) 10 月初版
中華民國 92 年 (2003 年) 11 月初版四刷

• 有版權 •

國家圖書館出版品預行編目資料	
認識新約神學 / 莫理斯 (Leon Morris) 著; 周天和 譯.--初版.--臺北市: 校園書房, 民 80 面: 公分 譯自: New Testament Theology ISBN 957-587-126-X (平裝)	
1. 聖經—新約—批評, 解釋等	
241.5	80002956

New Testament Theology
by Leon Morris
Originally published in the U.S.A.
By Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan
Under the title New Testament Theology
©1986 by Leon Morris
Chinese edition published by permission
©1991 by Campus Evangelical Fellowship
P.O.Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.
All Rights Reserved
First Edition: Oct., 1991
Fourth Printing: Nov., 2003

ISBN 957-587-126-X
Printed in Taiwan

目錄

叢書總序.....5
簡寫一覽.....6
序言.....7
導論.....9

第一部：保羅的著作 27

1. 神為中心.....37
2. 耶穌基督我們的主.....63
3. 神在基督裡的拯救事工.....95
4. 靈裡生活.....131

第二部：符類福音與使徒行傳 157

5. 馬可福音.....163
6. 馬太福音.....197
7. 路加福音與使徒行傳：神的教義.....249
8. 路加福音與使徒行傳：基督的教義.....271
9. 路加福音與使徒行傳：我們的神的拯救.....297
10. 路加福音與使徒行傳：聖靈.....329
11. 路加福音與使徒行傳：門徒身分.....337

第三部：約翰名下的著作 381

12. 約翰福音：基督的教義.....385
13. 約翰福音：父神.....425
14. 約翰福音：神、聖靈.....439
15. 約翰福音：基督徒的生命.....457
16. 約翰書信.....493
17. 啓示錄.....501

叢書總序

第四部：一般書信	511
18. 希伯來書.....	513
19. 雅各書.....	531
20. 彼得前書.....	539
21. 彼得後書.....	549
22. 猶大書.....	553
結論.....	555
人名索引.....	569
主題索引.....	575
參考經文索引.....	587

「校園福音團契」在台灣的福音事工上，多年來蒙神的恩待，已經作了鉅大的貢獻，這是有目共睹的事實。他們不但在各城市的大專學生中，努力地直接宣揚福音，而且全面地推行靈性栽培與門徒訓練。因此在量與質上，都有美好的果實。

該團契更進一步地推進平信徒神學訓練，以期培植出來一班在聖經真理上有根有基的基督徒，既熱誠又正確地在各教會與福音機構裡面，參與聖工，造成一股「基督國度」人才的洪流，投効本時代的面福音運動。

爲了達成這極具意義的目標，該團契設計了一套神學基礎叢書，入選爲書籍的作者，皆爲海內外知名的聖經學者，而且其著作的原本已經廣受歡迎，特別在大學生及畢業生的圈子裡被欣賞。

此叢書的範圍亦相當廣闊，包括了聖經概論、新舊約神學、系統神學、釋經學、倫理學、護教學、神學思想史、人類學、宗派歷史與現狀、末世論、國度論、異端剖析等，約二十卷，都是最基本的神學著作，而且皆由福音神學觀點寫成，對神學與靈性都有造益。

特此衷誠與鄭重推介。

滕近輝 一九八八年九月

簡寫一覽

BAGD	Walter Bauer, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , ed. William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, 2d ed., rev. F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker (Chicago, 1979)
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
Chmn	<i>The Churchman</i>
ExpT	<i>The Expository Times</i>
HTR	<i>The Harvard Theological Review</i>
IB	<i>The Interpreter's Bible</i> , ed. George A. Buttrick, 12 vols. (Nashville, 1952–57)
IBD	<i>The Illustrated Bible Dictionary</i> , 3 vols. (Leicester, 1980)
IBNTG	C. F. D. Moule, <i>An Idiom Book of New Testament Greek</i> (Cambridge, 1953)
IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , ed. George A. Buttrick and Keith R. Crim, 6 vols. (Nashville, 1976)
Int	<i>Interpretation</i>
MM	James Hope Moulton and George Milligan: <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i> (London, 1914–29)
NIDNTT	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i> , ed. Colin Brown, 3 vols. (Grand Rapids, 1975–78)
NTS	<i>New Testament Studies</i>
RTR	<i>The Reformed Theological Review</i>
SBK	Hermann L. Strack und Paul Billerbeck: <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , 4 vols. (München, 1922–28)
SJT	<i>The Scottish Journal of Theology</i>
TDNT	Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, eds., <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , 10 vols. (Grand Rapids, 1964–76)
Theol	<i>Theology</i>
TynBul	<i>Tyndale Bulletin</i>
WTJ	<i>The Westminster Theological Journal</i>

序言

本書的目的是提供一本簡潔的新約神學。這是一個大題目，從坊間有好幾部新約神學巨著可以證明；不過，我無意另加一本巨著。我想嘗試採取一條中間路線，既不過於簡單，也不令神學生或對這題目有興趣的平信徒覺得過於冗長和太技術性。假如讀者在讀完本書以後，激發了興趣去閱讀比較詳盡的新約神學著述，我便心滿意足了。爲了達到我所定的目標，我對學術界極感興趣的各項爭論並未深入討論，雖然我希望在寫作本書時，曾合理地留意到學者們的意見。我只嘗試把新約正典各卷的主要神學教訓，按我自己所領悟的述說出來，而沒有試行與各種學說交互影響。我原想提供更多適切的註腳，但這麼一來又會使本書過於冗長，因此只好從簡。

除非另有說明，在引用舊約經文時，我都採用「新國際譯本」(New International Version)。在引用新約時，則採用我自己的譯文。它的好處是，使讀者可以看出我自己對希臘文原意的理解；缺點當然是，受了個人譯文的限制。我鼓勵讀者將我的譯文與標準譯本比較。(譯註：中文譯本除特別註明外，都採

用和合本聖經。)

我感謝 ANZEA 出版社，容許我採用我在他們即將出版的一本紀念專輯 (Festschrift for D. Broughton Knox) 中的一篇論文：「使徒保羅與他的神」。

莫理斯 (Leon Morris)

導論

雖然許多書籍都採用「新約神學」這名稱，但它的精確意義並不明顯。部分困難是源於對「神學」這名詞的不同用法。比方，布特曼 (Rudolf Bultmann) 寫了上下兩冊「新約神學」，在這兩本巨著中，他對新約有很廣泛的討論。其中兩個主要部分的標題是：「保羅神學」和「約翰福音及約翰書信神學」。不過，其他主要部分是：「新約神學的前設及主旨」(這部分包含好幾章：「耶穌的信息」、「最早期教會的宣揚」，以及「保羅以外希臘化教會的宣揚」) 並「古代教會的發展」。這似乎意味著，雖然他的書名論及「新約的」神學，然而他只在兩處找到神學，即保羅和約翰的著作。他明顯地把耶穌的教訓與神學分開，因為全書開頭一句便這樣寫著：「耶穌的信息是新約神學的前設過於是神學本身的一部分。」(註 1) 根據這樣的分類，似乎新約中大部分都不是神學，不管如何，似乎有兩種神學，而非一種神學。

與此相對，裘慕爾 (W.G. Kümmel) 寫了一本書，它的全名是：「新約神學，按照其主要見證人：耶穌——保羅——約

翰」(*The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses: Jesus-Paul-John.*)。這似乎意味著有「專屬」新約的神學這回事，不過仍有存疑，因為儘管有一章的章名是「保羅神學」，可是其他各章的章名則沒有「神學」這個主要名詞(如：「前三卷福音中耶穌的宣告」，「最初信眾的信仰」等)。不管如何，他剝奪了多數新約作者為神學家的權利。我們不能說，裘慕爾討論「新約的」神學。

關於康哲民(Hans Conzelmann)所著「新約神學大綱」(*Outline of the Theology of the New Testament*)，我們也可給予類似的評語。該書的內容綱目表明，他分為五部分去處理：最初信眾及希臘化信眾的宣告；對觀福音的宣告；保羅神學；保羅以後的發展；約翰。如果我們認真看待這些綱目，只有一部分是討論神學的。

古特立(Donald Guthrie)則以主題討論的方式去處理這科目。他把新約裏面所處理過的一些大題目列舉出來，然後把所有作者對這題目所提供的意見加以綜覽(註2)。我們可以無限期地繼續這樣的綜覽。似乎每一位新約神學家對這任務都各自有其不同的看法。哈素爾(Gerhard Hasel)指出，從一九六七至一九七六年間有十一位學者出版過新約神學的著作，然而關於「新約神學的性質、功能、方法及範圍」，並沒有兩位有同一的見解(註3)。

顯然，對「神學」的理解不一而足。班美理(Geoffrey W. Bromiley)下了一個簡單的定義：「嚴格說來，神學是有關神的思想 and 言論」(註4)。牛津英語辭典簡本(*The Shorter Oxford English Dictionary*)則認為，神學乃是「論及神的研究或科學，討論神的本質和屬性，祂與人和宇宙間的關係」。顯然，它是指受過訓練的有關神的思想。我們不妨這樣去領悟：

「神學乃是一種前後連貫的觀念體系，採用合乎邏輯的方法，去解釋有關神的事情」。也許更好的說法是：「……原則是能夠解釋……」，因為我們的神學並非時常都像我們所需要的那麼前後一致和有效。不過，它們確實表明，我們嘗試採用有規律的方式，去說明我們對神，以及祂與基督的關係之領悟，又說明這一切對敬拜祂的人有何意義。那麼，「新約神學」便是有關神的事件之了解，這了解是新約所表明的，所強調的，或者所演繹出來的。它不一定時常都是新約作者用一定的詞句表達出來的，但它必然是他們所說過的話中已經包含的，因為他們所說的時常都基於他們對神的意念之理解。如果我們認真看待「新約」這名詞，我們便會抗拒那種試探，就是把我們認為次要的，甚至不可靠的經文或書卷放棄。新約中每一件事都是早期教會思想的一部分，無論它追溯到耶穌本身或跟隨者中的一位。

這不免會引起一個問題，就是，到底我們重述新約作者所說的到甚麼程度，我們解釋他們的話又到甚麼程度。我們所關懷的，主要是他們當時的意義呢？還是他們的話的現代意義呢？要探討前半部的問題，沒有別的途徑；我們必須誠誠實實地試行找出作者原本想要傳達的意思，就是當他們在他們自己的歷史情況中寫書的時候所要傳達的意思。不過，當我們這樣做的時候，當然免不了會加入一些解釋。我們要越過一道橫跨許多世紀的屏障，並且要從一個極其不同的文化觀點去閱讀這些著作。我們盡力而為，然而從來都未完全成功。在本書中，我極力尋找出新約作者的原意。我不是把它當作一種學術上的操練，而是把它當作一種必須的前奏，好叫我們可以了解，他們的著作今天對我們有何意義。

我們必須留意，新約各卷的作者不是在寫既定的神學書籍；他們只是關懷各教會的需要，為他們寫下這些書卷。那些教會已

有舊約經卷，可是這些新的著作日久以後，漸漸成爲信仰羣體的經書中最重要的部分。爲此，應該研究這些書卷本身；我們也要提出這些問題：這些著作有何意義？它們所表達或包含的神學是什麼？它們之中永遠有效的是什麼？（註5）

本書所關注的就是這類的問題。本書不是一本新約時期的歷史，也不是一篇新約宗教的報告。它也不是從一種觀點出發，即認爲新約是作爲神學著作而寫的。正如我剛才說過的，新約作者是爲了應付他們那個時候，他們所認爲的教會需要而寫的。不過，我們不應把他們的著作當作一連串漫無目的的感想。在這些書卷背後有一種極深的信念，極深的神學信念，就是神在基督裏有所行動。換句話說，在新約所有著作後面有神學。我們不能寫一篇彼得神學，或者雅各神學，甚至保羅神學，因爲我們沒有足夠的資料，甚至沒有跡象表明，作者給我們提供他認爲基督教神學中最重要的東西。他們都是偶一爲之的作者。不過這些著作都充滿神學。我們應該好好地重視這些著作裡面所表達或包含的思想。

另一個問題是從這計畫的性質所引起的。很久以前，雷德（Wilhelm Wrede）就主張：「新約神學這名稱在兩方面都是錯的」（註6）。從那時起，許多學者都會同意。雷德辯稱，我們要考慮早期基督教的全部著作，不應該單單考慮正典中各卷。他又辯稱，新約所關注的是宗教過於神學。誠然，他認爲這課題最好稱爲「早期基督教宗教史」或者「早期基督教宗教和神學史」（註7）。

然而，這名稱是否真在兩方面都錯了呢？當然有可能寫一部早期教會的神學，把早期能夠找到的著作都考慮在內。不過，教會一直都賦與正典一個特殊地位（註8）；同時似乎沒有真正的理由放棄這些著作一起研究（註9），只簡略提及其他早期著

作。教會一向以來都認爲正典各卷是「靈感的」（不管人們如何去了解這名詞）。當基督徒想要建立真確的基督教教訓時，他們所參考的只是這些書卷，沒有其他（註10）。雷德認爲，正典各卷與早期基督教其他著作之間分別甚微：「新約各卷出現時並無『正典』這術語與它相聯。稱呼某卷著作爲正典，主要的意思只不過是表明，該卷著作後來被第二至第四世紀的教會權威人士宣佈爲正典，有些還經過各種各樣的遲疑和異議才如此決定……。任何人未經質詢便接納正典的觀念，便把自己置於那些世紀的主教和神學家權威之下」（註11）。然而，這未免過於簡化了。特別是，這種說法忽略了一項事實，就是似乎並無主教也無神學家（甚至沒有大公會議），曾經擅權促使任何書卷變成正典，或者，就這事件而論，促使某卷著作不屬正典。

事情的經過大概是這樣：有些信徒感到迷惘；他們發覺，有些教會不把一些書卷，例如約翰貳書和叁書當作聖經去誦讀，然而另外的教會則視之爲神聖的經卷。有些教會甚至誦讀革利免壹書。正確的路向如何？他們該怎麼辦？這問題提交當局：或主教、或神學家、或議會。當決定頒下來時，其聲明大致如此：「這些書卷是在教會中以往認可的」。比方，當亞他那修（Athanasius）頒佈他那著名的新約經目時（這是最早的官方目錄，包含新約二十七卷，不多也不少），他提及這些真實可靠的書卷乃是「交付給教父的」，接著把它們逐一列出，認爲它們是「傳了下來，且被認可，視爲神聖的」（註12）。他並沒有宣佈，從此以後，它們屬於正典；他只說，它們被教會如此接納，其格式及措詞時常與此相似。似乎並無基督徒或一羣基督徒擅自越權，在教會已經接納的經目上加添任何書卷或刪減任何書卷（註13）。假如我們認真看待神引導祂的教會這個概念，那麼，我們必須看這是一個標幟，表明這些書卷是神要祂的子民享

有的。一件引人注意的事實是，在那個時代，並無組織可以勉強全球教會接納一個決定；可是，恰恰這二十七卷書實際上竟為全球接納（註 14）。我們不應該看這部正典是由一些主教和神學家武斷地安排規定下來的。在基督教諸事計畫中，正典據有特別的地位（註 15），因此，毫無理由不對它作獨立的研究。

雷德的第二點意見是，「神學」這名詞用錯了。他強烈堅持，要採用歷史的研究法（參摩根〔Morgan〕所說的，「採用歷史方法去解釋傳統的神學方法」）（註 16）。採取這種方法去研究新約當然可以，但我不能同意這是惟一的方法。我就是沒有足夠的關於早期教會歷史的知識，叫我敢於作此嘗試（註 17）。我對有些人滿有信心地作此嘗試感到驚奇。歷史的研究法是一種極不穩定的研究法，因為我們對早期教會歷史的「知識」（與此相對的是我們的推測和演繹）那麼稀少。福音書所關注的不是要給我們描述拿撒勒人耶穌的時代和生活的歷史。它們告訴我們，對我們的得救問題，甚麼是重要的，提及歷史多半是偶然的（註 18）。根據我們目前所掌握的資料，簡直不能對拿撒勒人耶穌的生平給予準確的歷史描述，也不可能對因著耶穌的生、死、和復活而產生的教會初期情形，作準確的歷史描述。學者們對福音書所記，究竟有多少能追溯到耶穌時代，多有爭論；關於此段話、那段話、此一事件、那一事件的真實性，都有無窮盡的討論。假如我們堅持要有準確的歷史以後，才能討論神學，那麼，我們實在處於可悲的情況（註 19）。

雷德對於歷史的關注可從下列的辯論中看出：「畢竟，我們最少要知道，基督教最早期間，他們所相信，所思想，所教導，所希望，所要求，和所奮鬥的是甚麼；而不是某些著作所論及的信仰、教義，和希望等」（註 20）。我像雷德一樣，也渴望得到有關他們所相信、所思想等等報導（雖然我看不出，若無一些

驚人的消息新來源，怎能滿足這慾望），不過，我極不同意的是，他對新約有關信仰、教義和希望的記述，不感興趣。我極想知道，新約對這些事有何話說。那些歷史專家當然有自由去探索歷史。不過，神學是一門獨立的學問，即使我們對圍繞著這些文件的歷史詳情不大肯定，我們也可以探索（註 21）。當然，進入教義出現的確切時期，探索最初宣佈這些教義的早期基督徒的確切情形，可能會很有趣，但那不是我所認為的聖經神學。正如韋斯（Bernard Weiss）很久以前說過：「聖經神學不能把注意力集中在有關新約各卷的起源之批判性和專門性的審查上，因為聖經神學只是一種歷史性—敘述性的學科，而不是歷史性—批判性的學科」（註 22）。神學所關注的是信、望、愛，罪和拯救，此時此地的生活，我們後世的希望，而最重要的是神以及神在基督裏所做成的事（註 23）。堅持對新約著作如何達到現有的形式作精密的歷史研究，這種方法是不夠的。

這不是否認新約思想有過發展。即使我們不可能確切地追溯其發展過程，發展仍是確定的。不過，無論如何，神學的任務是敘述性的過於歷史性的。它所關注的是說明各卷的神學教訓是甚麼，而不是解釋各卷作者在甚麼時候以及怎樣得到這些教訓。基督徒所關注的主要是屬乎正典、有正典形式的一組著作，過於這些著作如何達成正典的形式（註 24）。神學家對歷史當然必須有些關懷；神學文件在特定的時期、特定的文化中出現，而無論時期或文化都不是我們的。假如我們要使那些文件可以理解，我們必須回到那個時代，並且在那個文化的亮光下提出我們的問題。我所要避免的是，企圖詳細追溯早期教會各項事件的次序，以及這些文件達於現有形式的過程，而認為它們是神學不可缺少的前奏。

由於新約神學基本上是從事於最後產品的研究，而不是沿途

探索其腳踪，因此它所追尋的不是猶太教，或希臘主義，或第一世紀的社會一般所相信的，而是早期基督徒獨有的信念。基督徒羣體與其他每一羣體之間，有些東西是共有的，但有些東西則是他們獨有的，這是可以理解的事。個別的基督徒必定有他們所著重的（正如今天的基督徒一樣）。看出基督徒羣體和個人特別的地方，這是很重要的。在本書中，我會嘗試對基督徒羣體和個人的思想分別作一綜覽，又會試行發現大家不同的地方以及大家共通之處。這麼一來，基督徒共有的一些偉大信念應該會出現。

我對雷德堅持新約作者是關懷宗教的觀點比較尊敬。不過，依我看來，宗教與神學可以並行，或者應該如此。任何一者如果沒有另一者便會變得貧乏。一種純粹實用的宗教，沒有深思熟慮的神學作後盾，是不能令人滿意的。與此同時，一種神學，如果不能產生正當的宗教行動，是沒有多大價值的。依新約作者看來，神學必須產生正確的態度以及正確的行動；既是對神又是對他人。不過，每當如此緊密相聯的神學和宗教能夠區分時，本書所關注的是神學。

於是，基督教神學家得專心致力於他的主題。摩根指出，「一位神學家沒有一位歷史學家同樣的自由。他不能說，傳統就是這樣了解基督教；他只能說，那不是他目前最迫切要選擇的東西。如他要保持基督徒神學家的身分，他必須能夠聲明與傳統有持續的關聯，那意味著，要用他從以往所領受的線索去編織他自己立場的模式」（註 25）。所有基督徒都有幾分牽涉到這個任務，就是與新約的線索認同，用以編織成一個模式。我們中可能無人完全成功；我們不夠偉大，我們的理解不夠全面性，可用以完成這任務。甚至有人可能會看這任務是一種努力，去和解不能和解的東西（註 26）。不過，最少在本書中，我們試行去做的，是要掌握整部新約教訓。我們不是企圖做保羅派信徒，或者

約翰的門生，或者對觀福音神學家，而是新約神學家。

這便導致一個進一步的問題，是今天任何想要寫一本新約神學的人所要面對的，就是，人們廣泛認出，新約各卷的作者有相當不同的見地。有人辯稱，不可能有「新約的」神學這回事；他們比較喜歡想及多種複數的「神學」（註 27）。他們認為，作者之間的不同處那麼多而重要，以致他們只能講及他們之間的矛盾；當然，如果有矛盾，自然無需尋求一個共通的神學。

然而，儘管我們承認差異的存在，我們也必須承認其間有統一之處。如果沒有某種的統一，各卷著作不會被接納在同一正典中。儘管他們之間多有差異，但新約各卷的作者全都被承認為基督徒，正如其他許多沒有寫書的信徒一樣。有一些東西使基督徒與其他人士分別出來，這些東西是基督徒本身以及局外人看基督徒時共同認出的。基督徒之間有一種認識，就是神在拿撒勒人耶穌身上，特別是祂的死亡和復活上有所作為。他們也認識，神所做的事，要求他們有一種信靠的態度（他們的字彙是「信心」），並且產生事奉的生活——事奉他們的神，也服事他人。

大部分在乎我們所尋求的是甚麼。亨德（A. M. Hunter）在說明他對新約的統一性與多元性的想法時，提醒我們，要注意各種詞語的用法：在對觀福音中有「神的國」；在保羅有「在基督裏」；在約翰有「道成肉身」。他跟著說：「試把這些詞語逐一分隔開來，看看大致上會有何事發生。你對神國的研究，可能會帶你回到猶太教，再進到舊約，甚至也許會像歐圖（Otto）一樣，進到原始的阿利安（Aryan）宗教。你對保羅『在基督裏』這個套語的研究，可能會帶你回到希臘的神祕主義，正如戴斯敏（Deissmann）一樣。你對『道』（Logos）這概念的研究，可能會帶你回到裴羅（Philo）、柏拉圖（Plato），以及斯多亞派（Stoics）」（註 28）。在阿利安宗教、希臘神祕主

義、裴羅、柏拉圖，和斯多亞派之間並無真正的關聯。我們很容易下結論說，所引用的這三種說法，彼此之間毫不相干。然而那將是一個太倉促的結論。正如亨德繼續說下去：「當耶穌說，『神的國臨近你們了』（路十 9）、當保羅說，『若有人在基督裏，他就是新造的人』（林後五 17）、當約翰說，『道成了肉身，住在我們中間』（約一 14）時；他們並非作出完全不同以及毫不相關的宣言；相反的，他們是採用不同的成語，不同的思想範疇，去表達他們共有的信念，即永活的神已經藉著祂的彌賽亞，為祂子民的拯救而說話、行事」（註 29）。

這意味著，我們不應倉促假定，不同的說法必然指向無法調和的矛盾。「在多元中的統一」（Unity in diversity）是確有其事的。當這事存在時，我們必須把它找出來。我的意思當然不是說，亨德所舉出的例子證明，若審查新約中所有不同的地方，結果都會變成滿意的統一。在這艱巨的工程上，我們剛剛開始。我們不曉得它會帶我們到甚麼地步。我只是說，亨德所做的已經清楚表明，新約有些作者在採用他們自然的思想方式，去表達各種觀念時，表面上並無密切的關聯，可是骨子裏可能有一種基本的統一。我們不應把不同的地方置之不理，但我們也不應忽略其統一性，這是很重要的。

我們也許可以從我們自己的經驗中取出一個例證。在一個志趣相投、由基督徒組成的教會中，我們通常都會發現，彼此之間有不同的地方。有些會友有較豐富的知識，而且比其他會友有較深刻的思想。其他會友中可能有人採用前者不會採取的方法，甚至有足夠的理由可以用反對的方法去表達他們的信念。不過，他們所說的，是否必然與那些有豐富知識之人所說的不能並立呢？無論個別會友表達信念的方式如何，在教會中仍可能有一種深刻感人的合一。當然也可能有剛愎自用的精神以及固執倔強的意

見，是大部分信徒不能接納的。我們必須查考新約，看看不同作者的教訓究竟有甚麼含意，看看這些不同處是否指向無法調和的矛盾。

在這一點上，我說的只是在現代各教會中，我們有時發現極不同的說法，這些說法是一羣在基本信仰上大致相同的信徒所採用的，而在新約裏面也可能有同樣的事。新約裏面有卓越的思想家和作家；可是，不管他們怎樣與眾不同，我們必須清楚，他們也是同一個信仰羣體分子；他們不是從某個荒野中冒出來的，完全沒有宗教信念。他們都因著與基督的接觸而獲得塑造，在某種程度上也被他們所隸屬的羣體所塑造。不管他們的說法怎樣有個別性，他們所寫的都是「基督教的」教訓。他們都在同一聖靈的訓導下寫出他們的著作。

這不是說，所有表達基督教立場的方法都可接納。保羅埋怨有人去隨從「別的福音——那並不是福音」（加一 6～7）；而歷代以來，教會裡面都有人聲稱是基督徒，但是他們與具有基督教特色之信仰相距那麼遠，以致他們被定為異端。我們必須注視新約裏面有差異的地方以及統一之處，看看我們是否面臨不能並立的意見。一個大的分別是，耶穌的宣講著重於神的國，這與教會的宣講有相當的差距，他們所著重的是耶穌的死和復活。在書信中，並沒有甚麼叫我們想到早期的基督徒曾經嘗試，只將耶穌說過的話傳述下去。他們當然記住耶穌所說過的話，而且傳述下去，這從福音書將它們保存下來可以看出。

但對早期基督徒而言，他們不會背棄十字架和復活。這些事件構成了神拯救作為的核心，新約各作者以不同的方法把它表達出來。保羅能夠說「新造的人」（林後五 17），使徒行傳清楚表明，在保羅身上這事果然發生了（使徒行傳三次記述他的悔改經過）。在使徒行傳、約翰和保羅的著作中都著重生命，為此他

們都強調信心的重要以及過新生活的重要。全部新約都強調十字架和復活；福音書一步步引進，而以十字架和復活為高潮，其他各卷則回顧十字架和復活，以之為基礎。換句話說，基督教向我們指示神的一個以十字架為中心的偉大行動（十字架是決定性的，要按其字面意義去領悟），並激勵我們去懷抱「救恩」，意思是丟棄舊的生活方式，從事新的生活方式。新約各作者並非都以同樣的方式去表達，他們也不是全都強調同一方面。從第一世紀起，正如日後各世紀一樣，信仰的某方面比較適合某些基督徒，另一方面又比較適合另一些基督徒。不過，這些作者全都寫出真實的基督徒經驗，特別是關於神為我們的拯救所做過的事。我們的任務是尋找在各種表達方式背後的神學真理。

這課題有好些處理的方法，任何一種都可以。我們可以從福音書開始，進到使徒行傳，然後按照年代的次序去研究各卷書信。我們也可以按照年代的次序去處理一切事宜——至少如果知道年代次序則可以這樣做。還有其他可能性，新約裡面有種種神學思想可以充分證明這一點。由於缺少普遍接納的程序，我們會從保羅的著作開始，因為幾乎無可懷疑，這些著作是新約中最古老的部分。此後，各書的寫作日期則極難猜測，不過我們會進而討論馬可、馬太所描繪的耶穌，然後順著次序，路加和約翰。這並不表示，耶穌的教訓是不確定的或者不能得到的。與此相反，福音書給我們提供可靠的有關耶穌的敘述，而祂的言行是極其重要的。不過，我們並不否認，這些敘述比保羅的著作來得較遲，因此在研究保羅以後才討論它們是合宜的。此後是希伯來書，再後則是其他各卷。假如讀者提出抗議，認為有理由反對這種次序，我很同意。不過，任何次序都會有人反對。不管如何，正如一位聰明之士論到系統神學時曾經說過，你從何處開始，不大緊要，總之，你必須通過全部路程，才能出來。有這富有刺激性的

思想擺在我們面前，讓我們開始查看新約各卷。

註

1. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York, 1951), 3。與此相對，尼爾 (S. Neill) 說：「每一種新約神學必須是耶穌的神學——否則便算不得甚麼」(*Jesus Through Many Eyes* [Philadelphia, 1976], 10)。與布特曼顯著相對，耶熱米亞斯 (J. Jeremias) 將他所著第一卷「新約神學」(*New Testament Theology* [London, 1971]) 專門討論「耶穌的宣告」(*The Proclamation of Jesus*)。
2. *New Testament Theology* (London, 1981)。
3. *New Testament Theology* (Grand Rapids, 1978), 9-10。郭弼 (Leonhard Goppelt) 在他所著「新約神學」(*Theology of the New Testament*, i [Grand Rapids, 1981]: 251-81) 中，對新約神學的歷史與難題有很好的扼要說明。令人感到興趣的是，在上述的篇幅中以及「新約神學」卷二，他都沒有討論馬可福音、以弗所書、教牧書信，以及普通書信。
4. 哈理遜 (Everett F. Harrison)，班美理 (Geoffrey W. Bromiley)，以及亨利 (Carl F. H. Henry) 合編： *Baker's Dictionary of Theology* (Grand Rapids, 1960), 518。
5. 波琪斯 (Hendrikus Boers) 說到一種「神學的，即包含在聖經裏面的，不變的宗教教訓，有系統地表達出來」(*What is New Testament Theology?* [Philadelphia, 1979], 32)。賴理 (Charles C. Ryrie) 把聖經神學與系統神學以及聖經註釋分開：「它是一種綜合，其中一部分是歷史的，一部分是註釋的，一部分是批判的，一部分是神學的，因此也是完全特殊的」(*Biblical Theology of the New Testament* [Chicago, 1982], 11)。
6. 引自他的文章，「The Task and Methods of 'New Testament

- Theology'”，Reprinted in Robert Morgan, *The Nature of New Testament Theology* (London, 1973), 116。
7. 同上。
 8. 參布魯斯 (F. F. Bruce)，「新約包含一切有相當理由被認為屬於基督教信仰之基本文件，或主要資料的著作」(*The Message of the New Testament* [Grand Rapids, 1983], 11)。
 9. 參蒲靈 (Norman Perrin)：「事實仍是，新約是一個實體。作為一個實體，在基督教歷史中曾經擔負，而且仍舊擔負一個重大的角色。正典形成的過程，在歷史上仍舊模糊不清。除非有更有力的理由，我不打算放棄它作為正典的地位」(cited in Hasel, *New Testament Theology*, 135 - 36)。
 10. 鄧雅各 (James D. G. Dunn) 在新約中找到許多不同的地方，但他仍認為正典是重要的。它「界定了能夠接納的不同點之限度」(*Unity and Diversity in the New Testament* [Philadelphia, 1977], 378)；「新約的傳統有一種規範性的權威，這種權威是不能給予後期教會的傳統的」(p. 383)；「新約是屬乎正典的……因為它許多組合部分中的互相連鎖的性質，把其中的異同聯結在一起，承認有一共同的忠誠」(p. 387)。
 11. Morgan, *Nature of New Testament Theology*, 70 - 71。新約著作中並無一卷是作為正典而寫的，這種觀念也許並不像雷德所堅持的那麼確定。啓示錄一開頭便祝福那些讀這書的人 (啓一3)。除非在基督徒的崇拜聚會中，否則他們能從甚麼地方聽到人們誦讀這卷書呢？很可能這卷書自始就在教會中當作正典去誦讀。史維迪 (H. B. Swete) 認為，作者「聲稱他的書應該與舊約的先知書並列」(*The Apocalypse of St. John* [London, 1906], 1)。毛斯 (Robert H. Mounce) 也有同樣的見解 (*The Book of Revelation* [Grand Rapids, 1977], 66)。
 12. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, iv (Grand Rapids, 1957) : 551 - 52。
 13. 這並非否認某些教會領袖 (例如愛任紐) 在關於正典的討論上擔當

- 重要的角色；也不是否認，有一段時期，像「屬乎使徒的」(apostolicity) 這個標準，曾用以考驗是否屬乎正典。但所有證據都不表示，有人立意「製造正典」，只指明整個教會都以不同的速度，並且在不同的時期，有了類似的結論。花丹尼 (Denis M. Farkastalvy) 在討論過關於啓示錄的一個問題後，這樣說：「教會對那些需要分辨的書卷，似乎懂得如何去鑑定屬乎『使徒的書』。當然，它這樣做是基於一種信念，就是它據有在使徒的根基上需要建造的一切」(*The Formation of the New Testament Canon* [New York, 1983], 156)。我把這一切歸入或多或少屬於潛意識的進程。
14. 約在第五世紀的敘利亞文新約 (The Peshitta) 沒有包含彼得後書、約翰貳書、約翰叁書、猶大書和啓示錄。韋肯豪賽 (Alfred Wikenhauser) 說，東半部敘利亞教會仍然採用這種正典，西半部的敘利亞教會 (the Jacobites) 則採用全部二十七卷，不過，「就所知而論，這五卷在他們的禮拜儀式中沒有採用」(*New Testament Introduction*, [New York, 1958], 57)。不過，基督教界壓倒性地同意二十七卷正典。當然，有些地方對某幾卷書，例如希伯來書和啓示錄，仍有很多的討論，也有很長的時期不敢肯定是否應該列入正典。不過，到了最後，這二十七卷書都被承認，不是因為某些主教或神學家賦予他們正典的身分，而是由於教會，一般的說，都看出它們是神所賜下的啓示之一部分。
 15. 參衛斯葛 (B. F. Westcott)：「似乎藉著神所賜的一些直覺，每一位最接近新約作者的教師，在坦率地把自己的著作與新約各卷相比較時，都肯定地把自己置於較低的層面上。這事實非常重要；因為它表明，正典的形成，在何種方式上是教會機構的行動。它不是從理性的分析得來的，而是從它自然生長的過程中發現的」(*A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* [Cambridge, 1855], 65 - 66)。
 16. Morgan, *Nature of New Testament Theology*, 59。摩根在一篇論文中主張把歷史和神學的研究分開 ("A Straussian Question to

- 'New Testament Theology' "[NTS 23 (1976 - 77): 243 - 65])。除了其他事物以外，他還指出，「正由於包珥 (Baur) 組織嚴密的歷史過程之統一，以及他形而上學的神學解釋，使他的神學極其脆弱，又因他的歷史圖畫受到改正而可能被曲解」(p.256)；「歷史學家和神學家可以看出是遵照不同的規則」(p.259)。他當然不是辯稱，這兩種學問能夠完全分開研究：「歷史上錯謬的，神學上不能真確」(p.265)。不過，雷德的立場不能證實。
17. 令人欣慰的是，康哲民在他所著「新約神學」一書中，沒有一段討論「歷史上的耶穌的難題」。他說：「我發覺這是一個令人困惑的難題」。他又說：「然而我必須堅持，『歷史上的耶穌』不是新約神學中的一個題目」(*An Outline of the Theology of the New Testament* [London, 1969], xvii)。
18. 班釋溫 (J. Bonsirven) 說：「由於我在寫一本神學書，我的責任不是追溯原始基督教的歷史，去解開因著我們所能處理的文件之間的缺口所造成的難題」(*Theology of the New Testament* [London, 1963], 157)。
19. 施諾肯保 (Rudolf Schnackenburg) 反對歷史的研究法有三方面重要的理由：(1) 年代不確定，「發展」也富有爭論性；(2) 這類的神學「似乎與宗教比較學沒有分別」；(3) 它破壞了「新約神學的統一性」(*New Testament Theology Today* [New York, 1963], 24)。
20. Morgan, *Nature of New Testament Theology*, 84 - 85 (Wrede's italics)。
21. 不錯，施賴德 (Adolf Schlatter) 認為，新約神學是一種「不能缺少的工具，是批判性的導論在它本身的研究上時常採用的」(Morgan, *Nature of New Testament Theology*, 159)。波珥斯說，宗教史學派 (Religions-geschichtliche school) 的研究結果，「乃是所提出的這樣的歷史 (即一種當代宗教史而不是教義史)，不僅與新約正典分開，並且對現代基督教無用」(*What is New Testament Theology?* [Philadelphia, 1979], 66)。如果我們不

承認神學有其本身的地位，這地位與歷史的地位大不相同，那麼，我們對教會有所損害。

22. Cited in Hasel, *New Testament Theology*, 36。
23. 我們不能忽略腓爾遜 (Floyd V. Filson) 在「我如何解釋聖經」那篇文章中所指出的要點：「我懷著這樣的信念去研究，就是那惟一真正客觀的研究方法，必然計及神和祂的真實性，任何其他見解都滿有一些假定，這些假定即使十分微妙，也包含一種默契的對基督教豐滿信仰之否定」(*Int 4* [1950]: 186)。
24. 康哲民對路加的著作提出這要點：「這本對聖路加神學的研究，從它對各種問題的研究步驟，便已表明，大部分不是依賴某一特別的有關路加福音和使徒行傳的文學理論，因為它所關注的乃是現有的路加全部著作。如果這些著作形成一種自足的方案，那麼，就我們的目的而論，文學的批判性分析只是次要的。」他同意，這種次要性不可輕視，然後他繼續說：「然而，我們必須明白指出，我們的目的只是按其現存形式去闡明路加的著作，而不是詰問可能的資料來源，或者探索提供這些資料的歷史事實」(*The Theology of St. Luke* [London, 1961], 9)。費子梅 (Joseph A. Fitzmyer) 也有類似的見解，他說：「必須綜合的是最後產品 (end product) 的神學。長遠來說，這比二十世紀所能搜出來的，像“Q”典神學，或耶穌的教訓更加重要」(*The Gospel According to Luke [I - IX]*, [New York, 1983], 144)。
25. Morgan, *Nature of New Testament Theology*, p.41。
26. 基於這類的信念，今天有許多人比較喜歡從「正典中的正典」去研究；他們認為，正典裏面有些書卷基本可靠，而把其餘各卷置於次要的地位，甚至完全忽視。龔漢斯 (Hans Küng) 指出，這便「要求比聖經更屬聖經」(*Structures of the Church* [New York, 1964], 164)。不管如何，這一切研究方法都全屬主觀的；並無非此不可的理由把新約裏面某一部分提出來與其他部分相對。一切全在乎個人的選擇。不管所選出來的是甚麼，無可避免的會產生一種貧瘠的神學，原因是，把經文中許多重要部分刪去了。哈素爾對「正典

中的正典」之文獻有很具幫助的討論（*New Testament Theology*, 164 - 70）。

27. 參施賴德：「新約裏面有多少作者，新約神學便必須分為多少神學」（Morgan, *Nature of New Testament Theology*, 140）。
28. *The Unity of the New Testament*（London, 1943），14。
29. 同上，十四至十五頁。亨德在新約裏面找到一個基本的統一，就是在有關宣教（*kerygma*）、耶穌是主、教會，以及救恩的教訓上，找到基本的統一。

第一部

保羅的著作

保羅是一位很有恩賜的人。他對於猶太教和希臘文化的特性（也許我們還該加上另一個——羅馬人的世界）都很熟悉。這對他那既廣泛又有效的事奉大有幫助（註1）。他是「以色列人，亞伯拉罕的後裔，屬便雅憫支派」（羅十一1；參林後十一22），這是他十分引以為榮的。論到肉身的家世和成就，他寫著說：「若是別人想他可以靠肉體，我更可以靠著了。我第八天受割禮，我是以色列族、便雅憫支派的人，是希伯來人所生的希伯來人。就律法說，我是法利賽人；就熱心說，我是逼迫教會的；就律法上的義說，我是無可指摘的」（腓三4～6）。他的生活方式與他深刻的信念一致，即深信神的道不在於順從律法；不過，有時他的行為可能是猶太人的行為。比方，路加告訴我們，在堅革哩，他因許過願，竟剪了頭髮（徒十八18），這顯然是一個拿細耳人的誓願（註2）。他雖然成為基督的熱心信徒，把一生都奉獻給基督，為基督而活，一生傳揚基督，但他終究沒有回到猶太教去。他能夠說：「這樣說來，猶太人有甚麼長處？割禮有甚麼益處呢？」雖然他辯論的邏輯會引我們期望其答案是「沒有」，可是他的答案是：「凡事大有好處……」（羅三1～2）。在他的著作中，他時常訴諸猶太人的經書。顯然直到他在世最後的時日，仍然看重神賜給他的族人這樣一部寶藏。

他對希臘作品的處理方法大不相同。從保羅對希臘語文的熟練看來，保羅顯然通曉一切希臘文獻，不過在他所有著作中，只兩次引用一位希臘作家的話語（林前十五33；多一12；路加提及另一引句，那是在一篇講章中，徒十七28）。保羅的興趣在於舊約；他常引用其中的資料。有趣的是，他多數引用七十士譯本（希臘文譯本），而不是引用希伯來經文。

保羅與以色列認同。甚至寫信給外邦人的時候，他都稱亞伯拉罕為「我們的祖宗」，也稱以撒為「我們的祖宗」（羅四1，九10），又稱古以色列人為「我們的祖宗」（林前十1）。他

又為「神的以色列民」求平安（加六16）（註3）。也許這種認同之最深切表示，莫過於當他處理以色列人拒絕彌賽亞這問題時，滿了悲傷的措辭。他以基督為至寶（腓三8），可是，只要他骨肉之親的以色列人能夠得著基督，他自己被咒詛，與基督分離也願意（羅九3）。從他一切的著作中，我們可以清楚看出，保羅非常珍惜他的猶太遺產。即使它不能與基督的道相比（林後三11），他仍看它是有「榮光」的（羅九4；林後三7）。他不像許多改信一種新宗教者，痛恨他已捨棄的信仰。保羅是個徹頭徹尾的基督徒，但他也是個徹頭徹尾的以色列人。除非我們謹記這一點，否則我們不能了解他的著作（註4）。

然而，儘管他是那麼徹底的一個猶太人，而且驟然看來，他的事奉似乎應該在猶太人中間（徒二十二17～20），可是，他的工作到頭來卻大半是在外邦人中。他有這樣的裝備，適宜擔負這方面的職事，因為他是大數城的公民，在該城獲得良好教育，對希臘文化世界的生活方式徹底熟悉。他是羅馬公民（徒十六37，二十二25～28），因有這身分，他可以上訴於該撒（徒二十五11）。也是因著這樣的公民身分，他勸勉羅馬人要順服掌權的（羅十三1～7），又說，要為君王和一切在位的禱告（提前二1～3）。他顯然珍惜他那屬於希臘和羅馬的文化傳統。

他雖然是猶太人，可是保羅清楚表明，他蒙召要做的工夫，多半是在世上其他國家中。他是外邦人的使徒（羅十一13），「為外邦人作耶穌基督的僕役」（羅十五16）；他蒙召，要在外邦人中傳揚基督（加一16；弗三8）。他提到與耶路撒冷的使徒有一個協議，他和巴拿巴到外邦人那裏去（加二9）。他稱自己為「為你們外邦人作了基督耶穌被囚的」（弗三1），以及「外邦人的師傅」（提前二7；在有些抄本中，提後一11）。

這種錯綜的背景使我們對保羅著作的研究變得複雜。這位使徒的文學風格也如此。他說話急促，好些時候，他期待讀者在他的話中提供一些補充的字句（而他們也希望他們所補充的是正確的！）。他是一位有創意的思想家，有時掙扎著採用適當的語句去說明從未有人說過的事。這便增加我們的困難，但也更值得去研究（註5）。

當然，關於哪一些作品真是保羅所著的，這問題多有爭論。如今許多學者認為，教牧書信並非來自這位偉大的使徒（雖然他可能寫過其中一些零碎部分，後來給嵌入該書信中）。有好些人對以弗所書以及歌羅西書有所懷疑，而帖撒羅尼迦後書也有人拒絕承認是保羅的作品。如果要討論這些作品是否真屬保羅的著作，必然會大大離題，即牽引我離開那主要的神學目的。因此容我簡單地說，我建議把這些著作全部接納本書的研究範圍中。有人提供很好的理由，主張接納這些作品為保羅的著作（註6）。雖然有許多人仍舊不信，可是至少在其中有一些東西，使教會認為，應接納它們為保羅的著作。就廣義而論，它們是「屬保羅一派」的著作（Pauline）（註7），它們與約翰著作以及對觀福音不同。因此我們儘可把它們一併研究。

有些學者從保羅較早的著作到較晚的著作，去跟踪保羅的思想發展，但這可能是徒勞無益的追踪。這些書信都是在保羅的晚年相當短促的時期中寫的。而保羅現存的最早書信，卻寫於保羅作基督徒和傳道人十七年或者更長的時間之後。在他寫出那些書信之前，他的基本立場必然早已確立了。各卷書信中不同的地方，應歸因於使徒所處的不同場合，以及促使他寫信的不同處境，而非如某些人認為的是他思想的發展。

我們必須謹記一項事實，即保羅的著作是真正的書信，是寫給有真實問題的一羣人的書信。他從未想到要把他的神學綱要按

次序地寫出來。從有些主題一再以某種方式出現，以及保羅處理這些主題的方式，我們可以推論說，這些主題很重要。而那些沒有爭議性的題目他就少提，雖然其中包括了重要的題目，例如聖經的權威，或者神的位格。保羅所有的書信都是應時的作品，而不是系統神學的篇章。我們必須謹防這樣的思想，即以爲我們能夠把他（保羅）認為重要的一切神學題目，扼要地以一種有秩序的方式綜合起來。不過，他所寫的一切著作都有豐富的神學思想，這便使我們能夠滿有把握地解說各點。我們雖不可能有系統地寫出「聖保羅的神學」，但我們肯定能說，保羅對一些重要的神學思想有所表達。不管這些思想是否表達一種完全的神學，我們若研究，仍是有益的。

我們不應忽略一項事實，即這些著作產生得很早。雖然其中有些書信的寫作日期還不確定，然而現在仍舊保存的保羅書信中最前一卷，必然寫於基督耶穌釘十字架後的二十年內；而且他主要的著作，也在短短幾年內完成。因此基督教教義的要點，也就很快以保羅派的型態出現。這事實很重要，特別是當今有些批評家認為，初代教會曾多年汲汲於發展並塑造日後被視為基督教的正統教義。

也有人主張，保羅從原始教會採取了許多資料（註8）。可是這便產生了一個問題：「甚麼樣的原始教會？」我們沒有理由懷疑韓格爾（Martin Hengel）的估計，他認為保羅「約在三十二至三十四年間」（註9）悔改歸正。在保羅之前，必然有一些基督徒，但不會很多。如果說有人屬於「初代」教會，保羅也是其中一位。當基督教的傳統建立時，他也擔任把它建立起來的部分責任（註10）。讓我極率直地說，並無理由主張，在保羅成爲基督徒之前，基督教神學已有重大的發展。他的神學很豐富也很深刻——而且很早。不過，保羅的著作是一個有力的證據，

證明基本的基督教立場在第一世紀中葉之前，即耶穌去世後不足二十年，已經穩固地建立起來了。以後的作者加添了好些資料，不過，保羅的神學是豐豐富富的；它年代之早也很重要。

註

1. 顧思璧 (Edgar J. Goodspeed) 說：「自從第一世紀以來，保羅肯定佔據著基督教神學的重要地位，即使到了二十世紀中葉，他仍然顯出新的道德價值」(*Paul* [Philadelphia, 1947], 221)。參顧蘭特 (Michael Grant)：「若沒有他帶來的屬靈地震，基督教也許永不能存留下來。然而他的重要性也伸展到極廣的範圍，超越宗教境域之外。因為即使在非宗教的事件和思想方法上——如政治學、社會學、戰爭、哲學，以及整個深不能及的境域上，他也一代又一代地產生巨大的影響。以至於後來每一時代的思想進程都在這境域上形成」；他進一步的稱保羅為「塑造人類歷史的傑出人士之一」(*Saint Paul* [New York, 1976], 1)。
2. 有些人認為，這不可能是一個拿細耳人的誓願，因為只有在耶路撒冷才能剃去頭髮。不過，馬學而 (I. Howard Marshall) 提出證據證明，雖然獻祭之事必須在耶路撒冷舉行，頭髮則可在其他地方剃除 (丁道爾新約聖經註釋：使徒行傳，校園書房出版社)。
3. 這句話的確切意義多有爭論。許多人同意英文標準修訂本 (RSV) 的譯法，認為神的以色列人就等於教會。不過，這樣去提及教會，在別的地方找不到，因此有人認為是指非基督徒的以色列人。有些則在第十八節的祝福以後加上第十九節，裏面有為和平的祈禱以及其他祝福，「歸與我們以及你的子民以色列。」假如保羅有一種像這樣的見解，他「如今為那班尚未接納基督的同胞祈禱」(Raymond T. Stamm, *IB*, 10: 591)。布魯斯 (F. F. Bruce) 提醒我們，保羅尋求「以色列全家」得救 (羅十一 26)，認為在此有「一種末世論的看法」(*The Epistle to the Galatians* [Grand Rapids, 1982], 275)。然而，利德保 (N. Herman Ridderbos) 支持第一種見解：「鑑於前文 (參三 29, 四 28、29)，我們很難懷疑，這兒的『神的以色列民』不是指真正的以色列民族，認它是與基督的信徒 (「凡照此理而行的」) 有同等權益的夥伴，不僅指以色列人中相信的那部分，也包括所有的信徒，認他們是新以色列人。那麼，在這祝福中，這位使徒不僅想及凡照此理而行的、讀過這封信的人，而且把範圍從他們身上延伸出去，盡量把一切信徒都包括在內，作為神的新子民」(*The Epistle of Paul to the Church of Galatia* [London, 1954], 227)。再者，他雖然沒有在別處特地稱呼教會為以色列民，但他清楚看它是真以色列 (羅二 28 ~ 29，九 6；腓三 3)。
4. 戴維斯 (W. D. Davies) 在他所著「保羅與拉比的猶太教」(*Paul and Rabbinic Judaism*) [London, 1948] 一書中，有力地說明，保羅本質上是屬於猶太人，富有猶太色彩。在結論中他寫著說：「看來，對這位使徒而言，基督教信仰乃猶太教的貫徹和延續，是猶太教的結果及應驗；順從福音，對他來說，正是順從猶太教的真正形式。在保羅看來，福音不是使猶太教變為無效，乃是使之成全」(p.323)。陶庇 (David Daube) 在他所著「新約與拉比的猶太教」(*New Testament and Rabbinic Judaism* [London, 1956]) 一書中，提出好些例子，表明保羅的猶太教色彩；例如，在他的宣教行動上 (pp.336 ff)。
5. 參尼爾 (Stephen Neill)：「作為一位偉大的思想家，保羅可能極難了解，而且時常難以了解到令人厭煩的地步。不過，他並非故意叫人難以了解。他一再嘗試述說一些從來沒有人說過的事。他手頭沒有適當的字彙去表達他要說的事。……許多時候，保羅最難了解之處，也就是他最創新之處」(*Jesus Through Many Eyes* [Philadelphia, 1976], 42)。
6. 關於以弗所書，可參看馬可·巴特 (Markus Barth) 所著「以弗所書註釋」(*Ephesians 1 - 3* [New York, 1974], 41)；關於歌羅西書，可參看傅勒 (Reginald H. Fuller) 著「新約導論」(*A Critic-*

al Introduction to the New Testament [London, 1966], 59 ~ 64)；以及馬挺 (Ralph P. Martin) 著「歌羅西書及腓利門書」(Colossians and Philemon [London, 1974], 32 ~ 40)；關於帖撒羅尼迦後書，可參貝斯特 (Ernest Best) 「帖撒羅尼迦前後書註釋」(*A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians* [London, 1977], 50 ~ 58)；關於教牧書信，可參古特立 (Donald Guthrie) 著「教牧書信與保羅思想」(*The Pastoral Epistles and the Mind of Paul* [Leicester, 1977])；渥德 (Ronald A. Ward) 著「提摩太前後書、提多書註釋」(*A Commentary on 1 and 2 Timothy and Titus* [Waco, 1974], 9 ~ 13)；以及祈理 (J. N. D. Kelly) 著「教牧書信註釋」(*A Commentary on the Pastoral Epistles* [New York, 1963], 30 ~ 34)。賽爾比 (Donald J. Selby) 認為，隨著時間的消逝，保羅也許「傾向於容許他的書記，同時也是他的同工和旅伴，越來越多自由，執筆寫信」。他們對工作的投入，以及他們對保羅的教訓越來越熟悉，「會使他們有分於書信的製作，不僅是可能的，而且是不能避免的」(*Introduction to the New Testament* [New York, 1971], 323)。艾理斯 (E. Earle Ellis) 指出書記工作的重要性，也指出把各種著作初稿包含進去的重要性。這些初稿包括「——聖詩、聖經闡釋，以及其他文學作品，這些作品是獨立的作品，與其他書信中的語文、風格以及神學名詞都不相同」。他認為，「任何有關書信作者的結論，如果是基於它們的語文、風格和神學術語而來，至少都是可以質疑的」(*NTS* 26 [1979 - 80]: 498 ~ 99)。

7. 亨德 (A. M. Hunter) 認為，雖然教牧書信包含的不過是保羅著作的片段 (正如哈理遜所提出的)，可是，「教牧書信呈現的形式乃是保羅派 (Paulinist) 的著作」(*Introducing New Testament Theology* [London, 1969], 87n.1)。與此相似，達爾 (Nils Alstrup Dahl) 論到以弗所書、歌羅西書和教牧書信時說：「即使它們不是保羅所寫，它們仍舊表達保羅派的學道班傳統」(*Studies in*

Paul [Minneapolis, 1977], 22n.1)。

8. 例如，亨德提出保羅從原始教會採納過來的七個要點：「(1)使徒的宣道 (kerygma)……；(2)承認耶穌為彌賽亞、主，以及神的兒子；(3)聖靈的教義，以聖靈為新生命的屬神動力；(4)教會作為新以色列的觀念；(5)洗禮及主餐為聖禮；(6)保羅在他的書信中引用或回應的『主的道』；(7)主再來 [Parousia] 的盼望——或基督在榮耀中降臨」(*The Gospel According to St. Paul* [Philadelphia, 1966], 12)。
9. *Between Jesus and Paul* (Philadelphia, 1983), 11。他根據提供迦流在亞該亞任巡撫的日期之碑刻，以及保羅在哥林多停留的日子 (徒十八 11 以下)，並加拉太書第一章第十八及二十一節所說的時間去推理，認為保羅悔改歸正的時間是在公元第三十二至三十四年之間。他又認為，耶穌被釘十字架發生於公元第三十年 (pp. 30 ~ 31)。歐格 (George Ogg) 把耶穌復活的日子定於公元第三十三年，把保羅的悔改定於公元第三十四年或第三十五年 (*The Chronology of the Life of Paul* [London, 1968], 30)。達爾把保羅的悔改歸正置於「基督死後一兩年內」(*Studies in Paul* [Minneapolis, 1977], 2)。
10. 即使我們容許他在亞拉伯逗留過一段時間 (加一 17)，也不會太長。因為這段時間包括在他所說的三年之內，但在那段時間中，他還做了許多其他的事 (加一 18)，所以暫離教會的日子不會太長。他在大數逗留了一段我們不曉得究竟有多長的時間 (徒九 30，十一 25)，但沒有理由相信他與教會全無接觸。這位有過大馬色路上經歷，以及在其來往書柬中顯示滿有活力之品格的人，不是與教會生活遠隔的人。我們不得不相信，他自始就是一位活躍分子。貝克 (Beker) 認為，保羅所接納的「不是『那』傳統，而是『形形色色』的傳統」(*Paul the Apostle*, 118 ~ 19)。這種判斷跟其他此類的判斷一樣，忽略了保羅很早就與教會有聯繫。他提及「在初代教會中有不同及眾多的保羅之前的傳統」(p.127)。真的！達爾也同樣認為，保羅倚靠「以前已經存在的傳統」(*Studies in Paul*, 10)，

不過他也提及保羅在「教會形成的年日中對教會有決定性的影響」(p.19)。他還說：「在此我採用『保羅之前』的基督教這個普通的說法去指那些教訓，就是保羅似乎與其他早期的基督教教師和傳道人共有的教訓」(p.96)。

第一章

神為中心

保羅對神極感興趣(註1)。我們通常都理所當然地認為，新約作者會寫有關神的事，這種假定並非不合宜的。不過，我們通常沒有注意到一項事實，就是保羅採用神這個名字，次數之多令人驚奇(註2)。他的用法也顯然是特別的。他比新約其他任何作者更常提及神。全部新約提及神的次數，保羅佔了百分之四十有加(在1314次中佔了548次)——比率實在很高。一位作者，其全部著作約佔新約的四分之一，但提及神的次數幾乎佔了一半，這實在是一件非常的事。在羅馬書中(註3)，他採用「神」這個字共一百五十三次，平均每四十六個字便有一次採用。很少有其他任何字像「神」字那麼常被採用的(註4)。保羅不是在所有書信中都保持這比率，可是在他所有的書信中時常提及神。

保羅是一位對神迷醉的人。他時常都說及屬乎他中心思想的那位(註5)。他所處理的每一件事都與神聯接起來。他教導說，生命的各方面，神都是握有至高無上之權的，因此，在我們的生命中沒有任何部分，我們能說與神無關。保羅看神在現在這

個時候，任何地方都是重要的。而他期待著一個時候，到那時，「神在萬物之上，為萬物之主」（林前十五 28）。

一位榮耀之神

像任何一位善良的猶太人一樣，保羅是一位嚴格的一神論者；只有一位，而且只能有一位神（羅三 30；林前八 4、6；加三 20；弗四 6；提前一 17，二 5）。他看那位獨一之神是祂子民的父（羅一 7；林前一 3；林後一 2～3；加一 3～4；弗四 6，五 20；腓一 2；提前一 2；提後一 2；多一 4），而這位父明顯是一位偉大之神。一切深厚的豐富、智慧，和知識都是祂的（羅十一 33）。保羅有時可能比較喜歡把權能和智慧與基督相聯，但那仍是神的權能和智慧（林前一 24；參二 5、7）。基督藉以活著的能力是從神來的（林後十三 4），而基督徒生活的豐盛能力也來自神（林後四 7，六 7，十三 4；提後一 8）。從另一觀點看，政府的一切能力和權柄也從神而來（羅十三 1～7）。保羅對各種各樣的權力都感興趣，並且認為追根究底來說，一切權力都是神所賜的（無論是那一種權力）。

與此類似，保羅對榮耀也感興趣（他採用這字七十七次，幾乎佔這字在新約中出現次數的百分之四十七）。有一次他嘆息罪人虧欠了神的榮耀（羅三 23；參一 23），而他也提及人可以「盼望神的榮耀」（羅五 2）。但他更常以神的榮耀為榮（林後四 6、15；腓二 11），或者看它是行為的動機：我們應該像亞伯拉罕一樣「歸榮耀於神」（羅四 20；參十五 7；林前十 31；林後一 20；腓一 11）。他常說「榮耀」神（羅十五 6、9；林前六 20；林後九 13；加一 24）。保羅認為這位在他心目中佔有中心地位的神，是一位榮耀之神。

保羅有時論及神的本質，他看神是「永活的」（提前三 15，四 10）、「信實的」（林前一 9，十 13；林後一 18）、「又真又活的」（帖前一 9）。神「不能說謊」（多一 2）。使徒說及「賜忍耐安慰的神」（羅十五 5）、「使人有盼望的神」（羅十五 13）、「賜各樣安慰的神」（林後一 3；參一 4，七 6）。神又是「仁愛和平的神」（林後十三 11）、「賜平安的神」（羅十五 33；參林前十四 33；腓四 9；帖前五 23）。保羅並且向我們保證，這位賜平安的神，會「將撒但踐踏在（我們）腳下」（羅十六 20）。這說法表明神是活躍的，使我們對平安有了新的理解。平安必然不是一種靜止的狀態；它與反抗邪惡的鬥爭是一致的。可見，保羅能夠論及神的本質；不過，他著作的特色是，他較常提及神所做的事過於祂的本質和地位。

預定

保羅堅信神的旨意不斷在成就；他重複述說這一點（例如，羅一 10，十二 2；林前一 1，四 19；弗一 1、4～5、11；西一 1，四 12；帖前五 18）。基督教真理的中心是，基督「為我們的罪捨己」，而祂這樣做是「按照我們父神的旨意」（加一 4）（註 6），保羅以不同的方式去複述這思想。在以弗所書中他說：「為要藉著教會，使天上執政的、掌權的，現在得知神百般的智慧。這是照神從萬世以前，在我們主基督耶穌裏所定的旨意。我們因信耶穌，就在祂裏面放膽無懼……」（弗三 10～12）（註 7）。保羅說這種智慧是隱藏的，是「神在萬世以前預定使我們得榮耀的」（林前二 7；參羅十六 25～27）。如今向聖徒顯明，「神願意叫他們知道，這奧秘在外邦人中有何等豐盛的榮耀」（西一 26、27）。在以弗所書頭一章有一種強有力

的辯證去支持預定論。在那一章我們讀到在創立世界以前，聖徒已在基督裏蒙揀選（4節），並且預定，藉著耶穌基督得兒子的名分（5節）。神的「美意」在基督裏計畫好了（9節），信徒已經按照「隨己意行作萬事的」神之計畫預定得基業（11節）。

依保羅看來，預定論給人保證：「祂預先知道的人，就預先定下，效法祂兒子的模樣……預先所定下的人又召他們來；所召來的人又稱他們為義；所稱為義的人又叫他們得榮耀」（羅八29～30）。莫法特（Moffatt）這樣翻譯羅馬書第十一章第二十九節：「God never goes back upon his gifts and call。」（譯註：這與和合本的譯法意義相同，「神的恩賜和選召是沒有後悔的」）。如果任由我們自己，我們永遠不敢確定，我們已經做了我們得救必須做的事。然而我們沒有給撇下自力更生：神已經預定並選召屬祂的人。這是一種方式，用以說明我們的得救，自始至終，完全由神負責。我們有這種保證，就是神在創立世界之前已經揀選我們，祂對祂的選召從不後悔。沒有比這更好的保證。

我們也當注意，神預定人要有倫理上的成就。保羅不認為這種教義是鼓勵人懶惰的最好藉口。反而，我們「是在基督耶穌裏造成的，為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的」（弗二10）。由於我們是神所揀選的，因此我們「要存憐憫、恩慈、謙虛、溫柔、忍耐的心」（西三12）。預定不是叫我們享受特權，乃是準備我們去服務。我們要提醒自己，對信徒來說，善行不是可以自由選擇的，乃是預定我們必須去行的。

神會審判（註8）

假如神立意要我們行善，那麼祂對我們的生活方式不會漠不關心。有一天祂會號召我們向祂報告我們所作所為（羅三19）。保羅很常提及一項事實，即邪惡的行為在神面前都被登記了。例如，以律法誇口而犯律法的人，不單使自己成為假冒為善、輕看律法的人，而且是玷辱神（羅二23）；他們使神的名受褻瀆（24節）。當保羅引聖經去顯明人是邪惡的時候，他所引的經文都將這事與神相聯：「沒有尋求神的」；「他們眼中不怕神」（羅三11、18）。再者，「體貼肉體」所帶出的問題是，它本身是與神為敵的；它不服神的律法，也不能服；它不能得神的喜歡（羅八7～8）。這便是自然人的悲哀。人可能向神頂嘴（羅九20），不順服神（羅十一30）。即使虔誠人，為神大發熱心的人，也可能在屬靈的事上失掉知識；他們可能不覺察，拯救之意是「神的義」，結果做了十分錯誤的事；他們可能嘗試建立自己的義（羅十3）。有人可能為了自己的利益去使用神的道（林後二17），或者用詭詐的方法，謬解神的道（林後四2）。保羅知道有人沒有神（弗二12），或者與神的生命隔絕了（弗四18）——是不蒙神喜悅的人（帖前二15），或者不認識神的人（帖前四5；帖後一8），或者輕視神的人（帖前四8；參林後十5）。

於是，保羅不把各種形式的邪惡看作只是許多倫理上的過錯。他把這一切都與神相聯。那是玷辱神、不敬畏神，與神為敵，甚至更多，而神對此也注意。人對其行動要負責。我們會被召，向神報告我們所作所為。對我們應該做到而未做到的事，我們會受刑罰。從開頭便如此，因為「審判是由一人（或一罪）而

定罪」(羅五 16)。究竟是「一人」或「一罪」都無關緊要，因為保羅在此想到的包括亞當和他的罪。那罪造成一種影響全人類的責罰。

保羅認為，神現在就施行審判。對信徒而言，這是神滿有憐憫的安排，「我們受審判的時候，乃是被主懲治，免得我們和世人一同定罪」(林前十一 32)。我們所遭遇的困苦乃是神慈愛的表徵。祂的管教是要防止我們承受世人的命運。我們應該謹記，審判也是福音的一部分(羅二 16)；我們可能不容易適應這思想，即審判屬乎福音，不過，如果我們要了解保羅對審判的看法，我們必須作此嘗試。

罪自食其果，因為罪人「在自己身上受這妄為當得的報應」(羅一 27)。我們容易看這是自然的因果定律，即罪無可避免的結果乃是罪的刑罰。不過，保羅雖然認識此中有真理，但他仍堅持其中有神自己的作為。他三次說到外邦罪人，「神任憑他們」陷入因罪而有的惡果中(羅一 24、26、28)。神從來都不是中立的；祂時常敵擋邪惡。保羅甚至說，罪人「不領受愛真理的心，使他們得救」，故此，「神就給他們一個生發錯誤的心」(帖後二 10～11)。

在這樣的經文中，很容易用客觀非人格性的措詞去表達其思想。然而保羅不是擬想一個進程，在其中一個愛莫能助的神只能站立旁觀。神乃是一位行動之神，一位在進程中有所參與的神(註 9)，一位創造現今道德宇宙的神；凡拒絕「愛真理」的人，結果便會相信虛謊。那是祂審判的一部分。凡拒絕神拯救的人，其無可避免的結果是陷於謬妄。不過，保羅也不把這結果歸於自然因素的運作，乃是神在其中運作(註 10)。他以同樣的精神，引用以賽亞的話說，神賜給罪人一個「昏迷的心」(羅十一 8)。罪人把自己與真正的生命隔絕，使自己降至無間斷的笨

拙，以及一種可怕的無能中，看不出神美好恩賜的本來面目。神的作為也在其中。保羅從不曉得有一位不在場的神。

從另一觀點看來，神的審判在帖撒羅尼迦的基督徒所受的迫害和苦難中顯示出來(帖後一 5)。這些困苦是神賜給他們的，作為愛的管教。由於神的手在這些管教中，又由於他們體會到這一點，因此基督徒變為有力量，能好好地去承擔這些困苦。

不過，儘管現在的審判是千真萬確的，對保羅而言，將來的審判更重要，就是末日要施行的審判。他寫著說：「神要審判人隱秘的事」(羅二 16)，這顯然是基本的真理；任何事都不能在神面前隱藏，也沒有人能逃脫神的細察(羅二 3，十四 12)。審判是普世性的，教會以外的人特別被提及(林前五 13)。不僅神會審判每一個人，而且祂會完全公正地審判，毫不偏心(羅二 11)，用「公義審判」(羅二 5；帖後一 5～6)，按照真理審判(羅二 2)。他警告那些喜愛律法的人說，聽律法不夠；在神面前得稱為義，是要遵行律法(羅二 13)。這似乎與猶太人的爭論有關。有些拉比認為，所必須的只是聽律法，而且所有以色列人都會得救(註 11)。保羅堅持，如果一個人在神面前得稱為義，不單要聽律法，也要行律法。神的審判要比他許多同胞所想像的更嚴肅。他們沒有輕易的出路。

當別人反對保羅對罪人得救的見解時，他有一個有趣的辯論。顯然有人問：「如果神白白地救罪人，而祂又降怒給失喪者，豈非不義嗎？」使徒不直接駁斥這異議，但他提出一個問題，「假若如此，神將如何審判世界呢？」(羅三 5～6)。由於神會審判世界的事是那麼確定，以致無需證明；我們可以假定那是無可置疑的。任何事情如果不符合神必審判的事實，都必須毫不遲疑地拒絕。

保羅間或說到人在審判時獲得神的讚賞(羅二 29；林前四

5)，但多數時候，他所關心的乃是這個真理，就是當我們想到審判時，我們想到神所不喜歡的人（林前十5），那些面臨永遠滅亡的人（林前三17，六13）。不過，無論怎樣看審判，對這位使徒而言，基本的事實是，神主動地施行審判（註12）。

神的愛

從這一切看來，我們很容易推論說，保羅認為神是一位至高無上、偉大之神；祂創造萬有，在受造物中施行祂的目的，毫不留情地刑罰那些企圖阻擋祂的目的之人。但這種推論是錯誤的。保羅對神的興趣，不是集中於祂的權能、祂的威嚴，以及祂帶來的審判；而是集中於祂對祂子民的愛和關懷。祂的子民！有趣的是，保羅不常說，神愛基督，雖然這樣的思想也存在：基督是祂「所愛的」（弗一6）。可是祂的重點在於那種全然出乎意料之外的思想，即那位那麼善良、那麼偉大的神，竟然不僅以容忍和慷慨對待人類——就是像我們這樣的罪人，而且以愛來對待我們。保羅很常稱神為「父」，這是滿有意義的；的確，他在每一卷書信中都這樣稱呼神。把神的權能與父親的身分這兩種觀念合在一起——正如巴克萊（William Barclay）所說的，意味著，「我們得到完全的和圓滿的關於神的觀念，即神是這麼樣的一位神：祂的權能時常都被祂的愛激發，祂的愛時常被祂的權能所支持」（註13）。

保羅在一段十分重要的經文中告訴我們，「基督在我們還作罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了」（羅五8）。這與人的經驗完全相異。我們曉得，偶然有人會為他人捨命，但他是為一位好人，或者與他關係密切的人——以某一種方式，或一個好的理由來作。人不會自願為那班他們不尊敬的人捨

命。然而，當人還是罪人——因此在神眼中也就一文不值的時候，基督便為他們死。這是保羅一個關鍵性的思想，也是他許多著作中所強調的。神毫不吝嗇地施愛；藉著聖靈，祂將愛澆灌在我們心裏（羅五5）。

祂的愛是大有能力的。在一段詞藻非常瑰麗的經文中，保羅的這種思想達到高潮。他強調，全世界，甚至超乎這個世界，都沒有任何東西能把神的愛與神的子民隔絕（羅八38～39）。「神的愛」十分自然地形成祝福的一部分（林後十三14），而基督徒是神「所愛的兒女」（弗五1）。神為祂的子民做事。我們可以將羅馬書第八章第二十八節譯為：「祂（即神）使萬事互相効力……」；也可譯為：「萬事都互相効力……」（註14）。不過，不管我們怎樣翻譯這一節，它的思想都是，神把好的禮物帶給祂的子民（「萬事」本身不能互相効力）。神的愛在我們裏面運行，也為我們効力（參林前二9類似的思想）。神的確「有豐富的憐憫」，因此，雖然我們滿有罪咎，祂仍用偉大的愛愛我們（弗二4）。祂慷慨地施恩給那些愛祂的人，神也期望他們施恩予人來回應祂的愛。當他們這樣做的時候，他們發覺，「捐得樂意的人是神所喜愛的」（林後九7）。我們不應該忽略保羅對神的愛之強調；他也強調神不住的關懷祂所造的人。神的愛是那麼特出，以致保羅十分自然地說到信徒是「為神所愛，奉召作聖徒的」（羅一7；參帖後三5；多三4）。

上面的經文顯明，愛與揀選息息相關，這關聯在別處也可找到（例如：羅九25，十一28；西三12；帖前一4；帖後二13）（註15）。人們不是時常注意到這一點。有些人認為，揀選是一個冷峻的程序，在這過程中，神武斷地預定某些人永遠沉淪。可是，按照保羅的理解，神的揀選是一種救人計畫，而不是要定他的罪。揀選是神的愛之延伸工作。這種工作是有效的，無

人能控告神所揀選的人（羅八 33）。保羅看到這種原則在以色列人的歷史上運行，在那兒「神揀選人的旨意」清楚顯明（羅九 11）。不錯，在這段經文中我們讀到以掃的被棄以及雅各的蒙揀選，然而，保羅堅決地、語氣堅強地拒絕那認為神不公平的控告。他的辯論很複雜，但有一點很明顯，就是在全部過程中他堅持說，神的目的是憐憫（羅九 15）（註 16）。一切事情都在乎那憐憫（羅九 16）。而保羅用一句聲明把一切帶進高潮，他說，神將眾人都圈在不順服之中，「特意要憐憫眾人」（羅十一 32。譯註：或作，「好叫祂能憐憫眾人」）。隨後，他根據神的憐憫向羅馬基督徒呼籲（羅十二 1）。在別的地方他辯稱，神救了我們，是「照著祂的憐憫」（多三 5；參林前七 25；林後四 1；提前一 13、16）。他認為神的恩賜和選召是不能取消的（羅十一 29）。神不背棄祂的選召。保羅說，要得著「神在基督耶穌裏，從上面召我來得的獎賞」（腓三 14），而他祈禱，求神使悔改歸正的信徒，配得過所蒙的選召（帖後一 11）。

這召命有趣的一面，也是保羅顯然十分重視的一面是，神沒有揀選世上富有吸引力的以及大有前途的人，反而揀選一些愚拙的、軟弱的、卑賤的，甚至「那無有的」（林前一 28）。神不能沿著世人所認為智慧的那條線上前進，無論如何，那種智慧不能帶我們到神那裏（林前一 20～21，三 19）。我們不要忽略這一點，雖然神在祂的智慧中選召沒有希望的人，但祂並不是就這樣留下他們。祂從他們裏面選出一些特別的東西來，因為祂呼召他們成為聖潔（帖前四 7）（註 17）。

所以，神在沒有希望的人中間仍舊活躍。由於祂是這樣的一位神，是「有豐盛憐憫」之神，祂向不配、犯罪和無助之人伸手。祂顯示自己便是一個例子，表明這事如何發生。一切啓示，不管人們如何去了解，都是神的愛之延伸工作。諾斯（D. B.

Knox）強調，神是無休止的活躍之神：祂「領以色列人出埃及地，領非利士人出迦斐託，領亞蘭人出吉珥」（摩九 7）。但我們不把亞蘭人和非利士人的移動看作啓示。神沒有向我們闡釋。「一件事要成為啓示事件，必須由神自己來闡釋」（註 18）。神自己向人顯明有關祂的事，人所能知道的是什麼（羅一 19～20）。

在此，我們也要了解所提及的神的「聖言」（羅三 2）和神的道（例如：羅九 6；林前十四 36；弗六 17；西一 25；帖前二 13；提前四 5）。神用此方法活潑地向人啓示。神的僕人保羅可能成為囚徒，他的活動可能縮短，但神的道「不被捆綁」（提後二 9）。它仍活躍，仍舊無誤地完成神的旨意。

另一種論到啓示的方法是，將它歸給神的靈（林前二 10）。再者，聖經都是「神所默示的」，是神的話語，因此都是有益的（提後三 16）。有些新約書信包含一種思想，即神會清楚指示早期教會，甚麼是個別基督徒所需要的；這種知識不像聖經一樣的確定不變，而是日常生活的指引（腓三 15；參林前十四 26）。在這一件事上，神都在其中進行。祂供應罪人所需要的，好叫他們能體驗救恩。

神的延伸工作超過知識。祂也用福音向外伸展。保羅認為這福音是「神的福音」（羅一 1，十五 16；林後十一 7；帖前二 2、8、9），是「可稱頌之神榮耀的福音」（提前一 11）。為犯罪之人所施的救恩，福音是源於神。在祂的福音中，祂的權能得以彰顯，因為福音就是能力；它不單是論及有關能力的事（羅一 16；林前一 18；參二 5）。藉著福音，神把我們帶進祂的家中：我們可以稱祂為「父」（羅八 15；加四 6～7；帖後一 1～2，二 16；門 3），我們是「兒子」（羅八 14、19；加三 26），是「兒女」（羅八 16，九 8；腓二 15），是「神

的後嗣」(羅八 17)。作為神的兒女，我們才曉得，得享兒女自由的榮耀是怎麼一回事(羅八 21)。

神的拯救

愛得那麼深的神不會讓罪人滅亡，而保羅的全部神學以及宗教經驗，都直截了當的以神在基督裏為我們的拯救所做的事為根基。祂發動這事，因為道成肉身是出於神；祂差遣祂的兒子(羅八 3；加四 4)。我們通常認為基督為我們死，我們這樣想是對的。不過，我們不應忽略一項事實，就是神「不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了」(羅八 32)(註 19)。在救贖事工上，父積極參與，當然，復活則特別歸給神(例如：羅四 24，八 11，十 9)。一件重要的事是，我們要看出，對保羅而言，道成肉身，耶穌代贖之死，以及復活，都應該理解為神的愛所做出來的，給我們帶來拯救。神不是消極的；在基督所贏得的拯救上，祂並非僅僅默默准許。祂是主動的。祂使這一切事發生。

悔改是神的恩賜(提後二 25)，隨後的永生也是(羅六 23)。救恩是由於「神的義」，這個說法一再出現(羅一 17，三 5、21～22、25～26，十 3；林後五 21；腓三 9；參羅八 33；請注意，保羅不是說「基督的義」，雖然那個片語在基督徒中有一個長而受尊敬的歷史)。這種說法必須小心了解。我們通常以為「義」這個字是指一種倫理的品德，像希臘人一樣。然而希伯來人看這個字是一種法律上的地位，這從下面的例子可以看出，先知宣告說，那班「將義人的義奪去的」有禍了(賽五 23)。就倫理品德而論，義不能從任何人身上奪去。先知的意思是，不義的審判官把人應有的「合法地位」奪去了；他們斷定人有罪，然而事實上他們是公正的(註 20)。

在舊約裏面，義和拯救有時是相聯的，例如：神說，「我的救恩永遠長存，我的公義也不廢掉」(賽五十一 6)；詩人也寫著說：「耶和華發明了祂的救恩，在列邦人眼前顯出公義」(詩九十八 2)。神不會丟棄祂的子民。祂拯救他們是對的，祂也會這樣做。神所行的合乎公義，這並不意味著有一條律法或準則管制著祂，使祂必須服從。在聖經裏面所啓示的神是偉大之神，沒有任何人也沒有任何事物高過祂。祂按公義而行，因為祂是公義之神。秉公行義對祂而言是自然的事。

我們要瞭解保羅的觀點，即當神拯救時，祂是用一種合乎公義的方法拯救，這一點是重要的。有關拯救的這種看法，改教運動者很欣賞，可是在現代許多著作中已經喪失了；如今所強調的，傾向於從邪惡的權勢中拯救出來，以及類似的見解。

例如：祈士敏(Ernest Käsemann)總括他「保羅對『神的義』之看法」(“‘The righteousness of God’ in Paul”)的討論時說：「保羅關於 dikaiosunē theou(神的義)之教義顯明：神的權能為世界(world)伸展出來，世界的拯救乃因神主權的緣故而得以收復。正因這緣故，它是屬神的恩賜；當我們順從神的義時，它也成為個人的救恩」(註 21)。祈士敏在別的地方提及稱義的法律觀點時，把義也包括在他的理論中。不過，在此，當他總括保羅有關「神的義」之見解時，他不說別的，只說及能力和至高無上的主權。無疑的，能力和至高無上的主權，兩者都極重要(對保羅來說也如此)，可是這兩種觀念都不能幫助我們了解聖經所謂「義」是甚麼意思。它與公義的聯繫必然是基本的。

保羅有時採用這措詞去顯示神的一種本質，例如，他說：「我們的不義若顯出神的義來……」(羅三 5)；神本來就是義的，可以靠著祂而實行公義。但更特出的是，這個措詞意味著一

種從神而來的正當地位，也是神的恩賜。「從神而來的義」是「藉著信而來的」（羅三 22）。「義」是「一種白白的恩賜」（dorea）（羅五 17）。按照我們通常使用這字的意義來說——即作為一種倫理的德性來說，義是不能賜給的（正如我們較先前所說的，它不能被奪去）。它必須藉倫理的成就而賺得。說它是一種恩賜，表明它是一種法庭的行為。神把「公義」的身分賜給人。祂不以行為算人為義（羅四 6）。

除了把拯救當作法律上的地位以外，還可從其他方面去思想拯救，而保羅採用了好幾種。例如，神設立基督作「挽回祭」（羅三 25）。今天有些人不採用英皇欽定版本的英文聖經，部分原因是由於「propitiation」（挽回祭）這類詞語，並非廣泛地被人了解，但更大的原因是，現代學者對「神的忿怒」這個概念，不覺得重要。然而我們必須清楚，保羅認為神向罪人發怒。

那就是羅馬書第一章第十八節至第三章第二十節那段冗長的辯論之要點。這段經文開頭有一個引言，說到神的忿怒從天上顯明去對付每一種形式的邪惡（羅一 18），而「忿怒」這詞後來又出現三次（羅二 5、8，三 5）。在一段經文中保羅本來可以很容易地說，罪本身帶來可怕的後果，可是他竟宣告說，「神任憑他們」陷入那些後果中（羅一 24、26、28）。除了是神的忿怒有所行動外，還能說這是甚麼？當保羅發揮「神的忿怒在一切不義的人身上彰顯出來（羅一 18）」這個題目時，也把這些話包括在內，實在意義深長。這位使徒清楚曉得，「忿怒和惱恨」為眾人積存（羅二 5、8）。他也清楚曉得，神把忿怒降在罪人身上（羅三 5，九 22）。

神的忿怒這個概念並不限於羅馬書開頭幾章。保羅常常提到它。它告訴我們，神的忿怒臨到那悖逆之子（弗五 6；西三 6）；人本來就是「可怒之子」（弗二 3）。對那些繼續留在罪

中的人，神的忿怒臨到他們身上已經到了極點（帖前二 16）。

「挽回祭」一詞的意思是「消除忿怒」，通常藉著一次獻祭來表達。如果在羅馬書第三章第二十五節沒有這樣的意思，那麼，保羅在較早的討論中那麼清楚地討論忿怒，究竟有甚麼結果呢？我們罪人怎能免除神的忿怒呢？我不是辯論說，我們應該把一切都投注在採用一個字過於另一個字上；我們可能比較喜歡另外一些字過於「挽回祭」這個詞語。重要的是概念。而在羅馬書第三章裏面的辯論要求一些措詞，好把保羅前面所提及的概念包括進去，就是使罪人可以免去保羅曾經那麼有力地顯示，將會臨到他們身上的忿怒。

聖經說，藉著基督所做過的，我們得以免去那忿怒（羅五 9；帖前一 10）。「神不是預定我們受刑，乃是預定我們藉著我們主耶穌基督得救」（帖前五 9）。似乎矛盾的是，除去忿怒是神自己的作為（參詩七十八 38：「祂屢次消祂的怒氣，不發盡祂的忿怒」）。然而認為這種似乎矛盾的說法很難接受，或者甚至棄絕它，並不能除去保羅的辯證（註 22）。保羅認為，神主動處理因祂的忿怒所造成的情勢。而神的忿怒，本質上是因為祂强有力的反對一切邪惡之事（註 23）。

神在基督拯救的事工方面，在其他方式中也是活躍的，多半是主動地推動它們。因此復和是與神復和（羅五 10；林後五 20），這復和是神使它生效的（林後五 18～19）。神批准這約（加三 17），祂赦免罪人（弗四 32），祂算亞伯拉罕為義，稱他為義（加三 6）；「算」這動詞是被動式的，沒有主詞，但這經文清楚顯明，算他為義的是神。神「使那不知罪的」基督，「替我們成為罪」（林後五 21）。

靠恩得救的思想貫穿在全部新約，而這恩典是「神的恩典」（羅五 15；林前一 4，三 10，十五 10；林後一 12，六 1，八

1，九 14；加二 21；弗三 2、7；西一 6）。「主耶穌基督的恩惠」很容易掛在我們口中，當然，這是合聖經的。但我們應該謹記，在新約裏面，恩典也與神相聯，正如與基督相聯一樣。

基督徒的生活

神的作為在蒙拯救者這團體的生活各方面可以看出。教會是神的教會（林前一 2，十 32，十一 22，十五 9；林後一 1；加一 13；提前三 5、15；參複數的「神的眾教會」，林前十一 16；帖前二 14；帖後一 4）。保羅也說到「神的以色列民」（加六 16）（註 24）、「神居住的所在」（弗二 22）、「神家裏的人」（弗二 19）。與此性質相同的一種思想是，信徒是神的殿，而這殿是聖的（林前三 16～17），這便告訴我們一些有關信徒與神之間的關係（註 25）。不僅教會屬乎神，而且教會是一羣體，神活躍其中。祂在其中「設立」一些人，顯著的是使徒，但也還有其他的人（林前四 9，十二 28）；祂把身體上的各肢體「配搭」起來（林前十二 24）。

保羅認為神對個人也感興趣。神把一些好禮物賜給祂子民中的每一位；祂給每一位一種「恩賜」（charisma；林前七 7），在生活上給每一位指定一個地位（林前七 17），在眾人裏面運行（林前十二 6），又賜他們昌盛成功（林前十六 2）。祂賜給他們「剛強、仁愛、謹守的心」（提後一 7）。當祂賜下說預言的恩賜時，甚至教會以外的人也不得不說，「神真是在你們中間！」（林前十四 25）。信徒本身當然會曉得那種現象，不過，這種現象也偶然會向外人顯明。當基督的身體增長時，是神使祂增長（西二 19）。神的作為甚至伸展到祂在祂子民中心以及為祂子民所做的工作之外。在保羅關於復活的討論中，有一

個有趣的附帶說明，就是他肯定神會給每一粒種子「一個形體」（林前十五 38）；甚至一粒微小的種子，也不會在祂以外獨立生長。

神為祂特別的目的造了我們，又賜下聖靈給我們（林後五 5）。祂建立我們又膏抹我們（林後一 21），膏抹我們是賜聖靈給我們的另一種說法。與此相似，祂能將各樣的恩惠多多的加給我們（林後九 8）。祂教導我們（帖前四 9），供給我們一切所需用的（腓四 19）。我們所穿戴的軍裝是「神的軍裝」（弗六 11、13），因有這兵器，我們會大有能力可以攻破敵人的營壘（林後十 4）。信徒不是信靠他們自己的能力，乃是穿戴了神所賜的軍裝，以致保羅說，「我們所能承擔的乃是出於神」（林後三 5）。基督徒生活的開頭，神已在其中，因為祂「預定」我們得救，而非承受忿怒（帖前五 9）。保羅說，神把他從母腹裏「分別」出來，又恩召他（加一 15），神也分派工場給祂的子民（林後十 13）。他說到神開啓服務之門（西四 3），清理道路（帖前三 11）。保羅顯然認為，基督徒的生活全在乎神和祂的召命，不在於信徒的一些輝煌思想。而他看基督徒的服事是要按照神的指示並且採用神所提供的裝備去實行。在這一件事上都有神在其中。

關於事奉神，保羅有許多討論。在此我們首先注意到，基督徒所當事奉的乃是神。拯救不單是一種恩典，也是一種責任——特別是對神的責任。在討論服事中，我們應該強調神在僕人身上所做的事過於僕人在服事上所做的。神在祂子民中運行（腓二 13）；當僕人做得好時，乃是神使之增長，而非僕人本身有何功績（林前三 6～7）。神與他們同工，因此他們可被稱為「與神同工的」（林前三 9）（註 26）。在宣揚復和的福音時，是神懇求罪人與祂復和（雖然祂藉著傳道人去做〔林後五 20〕）。

在另一方面，保羅勸告羅馬信徒，把他們自己獻給神（羅六 13；參十二 1）；他們是神的奴僕（羅六 22，十二 11；參一 1；帖前一 9）。我們應該曉得，這裏的意思不是說，他們是低賤的，乃是說，他們甘心樂意屬乎神；這是完全奉獻的措詞（註 27）。討神的喜悅是重要的（羅十四 18），他們也要敬拜祂（林前十四 25），在此我們不可忽略有關祈禱的話（羅十 1，十五 30；林前十一 13；弗六 18～19）。信徒必須謹記有「神的誡命」（林前七 19；多一 3），也不要忘記，即使基督徒的自由也不意味著，他們在神的面前「沒有律法」（林前九 21）（註 28）。在這些經文中的「誡命」和「律法」，不應被視為沉重的束縛，而應該看它們是神恩惠的供應，藉此去引導祂的子民，叫他們明瞭正路。

神的國

對觀福音關於「神的國」有很多討論。這不是保羅最喜歡的題目，不過也確實在他的著作中出現過。他說，神的國不在乎吃喝，只在乎公義等等（羅十四 17；參林前八 8）；換句話說，神所讚許的是質素而不是人的慾望。這個國度涉及權能過於語言（林前四 20）；神的權能（非人的努力）是主要的。這不是說，人的努力毫無地位（西四 11），而是說，它並非最重要的東西。再者，是神認為帖撒羅尼迦人配得神的國（帖後一 5）。

這國度有現在的一面，但也明顯地著重末世的意義，保羅常常表達這一點。這種末世的觀點反映保羅的信念，相信神在末後的日子會有所作為。所以他告訴我們，各樣作惡的人都不能承受神的國（加五 21）；又說，血肉之體不能承受神的國（林前十五 50）。這種物質的屬世的身體之最終形式，在神的國中沒有

地位（身體的價值在復活時得保存，但這是另一回事）。「末期到了」，所有屬世權力都會結束，這國度會交付神，叫神「在萬物之上，為萬物之主」（林前十五 24～28）。

復活屬乎神。使基督從死裡復活的是神（例如：羅十 9；西二 12；帖前一 10）。聖經通常用被動的方式去描述耶穌從死裏復活（註 29）；雖然有時也說，耶穌已從死裏復活（例如：羅十四 9；帖前四 14）。在末時，神會使死人復活（林前六 14）。死亡的力量太強，我們無法勝過。然而對神來說，死亡不是太強，到末了，祂會徹底推翻死亡（林前十五 50～57）。

即使在沒有採用「國」這個詞語的經文，保羅也強烈地意識到，神在生活中的一切事上都具有至高無上的權威。他常常呼籲神見證他所說的是真的（例如：加一 20；腓一 8；帖前二 5、10；提後四 1）。他訴諸神對情況的瞭如指掌（林後十一 31，十二 2～3；加四 8～9）。基督徒所說的，是在神面前說的（林後二 17，十二 19；帖前二 2）。保羅將真理表明出來，把自己薦與各人的良心，這是「在神面前」做的（林後四 2）。他在神的面前是顯明的（林後五 11），而他對哥林多人的關懷是「在神面前」的關懷（林後七 12）。如果他的行動欠抑制，那也是在神面前做的（林後五 13）。他仰望主把聖潔賜給帖撒羅尼迦信徒（帖前三 13。這是盼望主的顯現；是末世性質的聖潔）。他提醒歌羅西人，他們已向舊的生活方式死了，如今他們的生命「與基督一同藏在神裏面」（西三 3）。

我們還可以加添許多。保羅顯然認為神在任何時候，又在祂所做的一切事上都與信徒同在。神是一位關心和守護之神。這不是說，神靜靜地等待著，看看我們是否做壞事；當我們做壞事時，祂便跳出來抓住我們。保羅的想法是，神關心祂子民的生活方式，因此時常與他們同在，隨時準備幫助他們，給他們所需要

的指引。

神是喜歡賜福予人的神。祂呼召祂的子民，要他們平安和睦地生活（林前七 15）。無論信徒的召命如何，他都能「與神同住」（林前七 24）。神使萬事互相効力，叫愛祂的人得益處（羅八 28）。保羅在聖經中找到一處提及神現在便白白地賜給我們美妙的東西（林前二 12）。「神的平安」與神的子民同在（腓四 7；西三 15）。拯救從神而來（腓一 28），憐憫也是如此（腓二 27）。

我還要說甚麼呢？這篇簡單的綜覽並未把保羅對神永不止息的作為說盡。不過，它足以指出我們太常忽略的一點：保羅是一位在神面前的人。他最關心的事是，這位偉大之神，獨一的神，為了罪人得拯救，確實有所行動，而這種行動是多方面的。它的中心是十字架，不過也在非常多姿多采的方式中顯明出來。保羅無論向那方面看，他都看見神。

註

1. 參吉利倫（Dean S. Gilliland）：「第一個決定保羅的思想之因素是，他那屬乎猶太人的神的概念……。神是獨一、永活，以及全然公義者，在世上實施祂的目的，與人團契，在地上為祂自己創設一個家庭。以神為中心，這使保羅的宗教成為個人的、倫理的、歷史的宗教，而且正式是獨一神的宗教」（*Pauline Theology & Mission Practice* [Grand Rapids, 1983], 20）。
2. 令人感興趣的是，例如，布特曼在他的巨著「新約神學」中，討論保羅神學時，一開頭便討論「身體」（soma）；他對保羅神學的中心概念，一直沒有作有系統的討論。
3. 我在一篇文章中曾仔細審查保羅在羅馬書中對「神」這個字的用法

（W. Ward Gasque and Ralph P. Martin, eds. *Apostolic History, and the Gospel* [Exeter, 1970], ch. 17, "The Theme of Romans."）。

4. 在羅馬書中只有定冠詞，以及 kai（和），en（在），autos（他）等字比「神」字更多次採用。即使十分普通的字如 de（「但」或「和」），以及「成為」或「是」（to be）這動詞，都較少採用。關於這卷書信中的重要神學概念，除「神」字外，最常用的是「律法」，共七十二次，相差甚遠。然後是「基督」（65次）、「罪」（48次）、「主」（43次），和「信心」（40次）。數字統計並不是最重要的，不過，我們應該覺察到，保羅對「神」這個字，確實異於平常地大量採用。
5. 賴理寫著說，「神的概念是保羅派神學的一個基本概念」；他又寫著說，「神的教義是保羅派神學的中心教義」（*Biblical Theology of the New Testament* [Chicago, 1982], 167, 203）。
6. 參鄧肯（George S. Duncan）：「十字架並非僅僅是神『准許』的東西，它也是父神『決意』要成就的東西；十字架背後神的目的乃是，把祂兒女從現有的邪惡世界中救贖出來」（*The Epistle of Paul to the Galatians* [London, 1939], 14）。與此相似，武倫（M. A. C. Warren）評論說，在十字架這件事上，「我們不是看見一種嘗試，要改變神的心意，而正是神的心意之表現」（*The Gospel of Victory* [London, 1955], 21）。
7. 關於以弗所書作者問題，請參前面「保羅的著作」註 6。
8. 諾斯（D. B. Knox）寫了一篇發人深思的文章，"Punishment as Retribution: A Criticism of the Humanist Attitude to Justice"（*Interchange 1* [1967]: 5~8）。在那篇文章中他強調罪「應該」受罰。這一事實當然與審判的題目密切相關。
9. 慕理（A. L. Moore）拒絕那種見解，即認為有些人被神拉去，其他的人則被撒但拉去；他認為，這是「不能容忍的二元論」。他說：「這種見解絲毫不能考慮。因此，在第十三和第十四節表明，神在拯救的整個過程上負責，在第十一和第十二節，從不信到定罪

- 的過程中，神也並非毫無作為」(*1 and 2 Thessalonians* [London, 1969], 105)。布魯斯 (F. F. Bruce) 則這樣說：「使其生發錯誤的心而信從虛謊，乃是出於神的審判，這是在一個道德的宇宙中，那些蒙蔽眼目不看真理之人無可避免的遭遇」(*Word Biblical Commentary : 1 & 2 Thessalonians* [Waco, 1982], 174)。
10. 「神不欺騙。欺騙是不法之人的作為 (10 節)。他所發出的乃是錯誤以及錯誤所帶來的道德後果——錯誤向外運轉之結果」(Ronald A. Ward, *Commentary on 1 & 2 Thessalonians* [Waco, 1973], 162)。
 11. 艾利沙 (Eleazar of Modium) 說，「『你若留意聽』(出十五 26) 是最普世性的規律 (基本原則)，全部律法都包含在其中」(*SBK*, 3 : 87)。至於以色列人的拯救，有不少像利未 (R. Levi) 那樣的宣言：「在來世，亞伯拉罕將坐在地獄門口，不准受割禮的以色列人進去」(*Gen. Rab.* 48.8)。
 12. 我在一篇專文中對審判這題目有很詳盡的討論 (*Biblical Doctrine of Judgment* [London, 1960])。羅秉遜 (John A. T. Robinson) 認為，「我們有關審判的基本觀念是迎見神」。他又說，「審判的意思是神顯為義，是愛的設計之顯示以及最後辯明。直到這事完成——神在萬有之上，為萬有之主時，神才完工」(*On Being the Church in the World* [London, 1960], 139 - 40)。
 13. *The Mind of St. Paul* [New York, 1958], 33。
 14. 有些英文譯本 (NIV, RSV, JB, GNB) 接納稍微不同的譯法：「神使萬事互相効力……」。英文新譯本 (NEB) 則將第二十七節的「靈」當作主詞。巴勒特 (C. K. Barrett) 和柯蘭斐 (C. E. B. Cranfield) 則比較喜歡「萬事都互相効力……」。陶德 (C. H. Dodd) 和林合德 (F. J. Leenhardt) 則認為，應譯為「神使萬事互相効力……」。
 15. 在此我們也許應該加入從瑪拉基書引來的一句話：「雅各是我所愛的，以掃是我所惡的」(羅九 13)。這句話最好認為是指民族而言，過於指個人來說，而且是指著揀選來說的。柯蘭斐就是採取這

- 種看法，他還說，「不過，我們必須再次強調，以掃的情形也像以實瑪利的個案一樣，按照聖經的見證，被拒絕的那一位，仍是神憫憫關懷的對象」(*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, ii* [Edinburgh, 1979] : 480)。參創世記第二十七章第三十九至四十節；申命記第二十三章第七節。
16. 布特曼指出，斯多亞派 (Stoicism) 認為，*eleos* 乃是「靈魂的一種疾病……是聖人不應該患的」。憐憫被看作一種情感，因此，「在司法行為上，*eleos* 會造成偏心」(*TDNT*, 2 ; 478)。他也說，「提及神的 *eleos*，並非時常都表達關於基督的事件。它可能只是指神的恩典，或多或少地暗示著這恩典是藉基督而來」(p. 484)。於是，從另一觀點我們看出，神在其中有所作為，憐憫時常都是神的憐憫。
 17. 貝斯特 (Ernest Best) 指出，「他們是『聖徒』，被聖化的，他們屬於神的領域」。他進一步的辯論說，雖然為奴的或自主的蒙召作基督徒，是奴僕或自由人，但「不潔之人蒙召作基督徒以後，則不能仍舊不潔，而必須追求成聖」(*A Commentary on the First and Second Epistle to the Thessalonians* [London, 1977], 168)。
 18. *RTR* 19 [1960] : 5 - 6。
 19. 參鍾馬田 (Martyn Lloyd-Jones) : 「在加略山行事的是神。是祂！在那兒行事的那一位，乃是要把其他東西也賜給我們的那一位。我知道這一點，也有確實的把握，因為祂在那兒已經做過這樣的事！神藉人行事，藉著人的媒介行事，不過，這行動乃是神的行動」(*Romans : An Exposition of Chapter 8 : 17 - 39* [Grand Rapids, 1980], 383 - 84)。
 20. 古萊 (George Buchanan Gray) 指出，「義」這個字保持其「原本的法庭涵義」(*A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah* [Edinburgh, 1912], 1 : 94)。比較近代的毛希齡 (John Mauchline) 則把這個措詞解釋為，不肯給予「無辜之人應有的獲得釋放的權利」(*Isaiah 1 - 39* [London, 1962], 86)。
 21. Ernst Käsemann, *New Testament Questions of Today*

- (London, 1969), 181 – 82 。
22. 毛勒 (C. F. D. Moule) 留意到，仍然有人「堅持『挽回祭』這種譯法」。但他主張，「他們被迫走上反論證法 (*Reductio ad absurdum*)，證明神向自己和解」(Michael Goulder, ed., *Incararnation and Myth: The Debate Continued* [London, 1979], 86n.)。也許是這樣。不過，那些拒絕「挽回」(propitiate) 這觀念的，沒有澈底認真看待保羅的話。使徒把神對罪的對抗描述為「神的忿怒」(羅一 18)，而他把消除那忿怒的作為歸在神自己身上。還有甚麼別的字意味著消除「忿怒」呢？毛勒似乎喜歡“expiate” (補贖)，但這與忿怒風馬牛不相及。那些採用“propitiate” (挽回) 這觀念的，並非想要令自己難以了解或顯得謊謬。他們是試行保存兩種屬靈真理：一方面神的忿怒落到一切犯罪的人身上；另一方面，由於基督代贖之死，祂的忿怒不再落到信徒身上。那些拒絕接受這觀念的人，不會看不見保羅是指神的忿怒來說的；他們似乎認為拯救對於神的忿怒並沒有做甚麼。
23. 讀者如欲進一步的研究，可參下列各文章：Leon Morris' articles in *ExpT* 62 (1950 – 51) : 227 – 33 ; lxiii (1951 – 52) : 142 – 45 ; *NTS* 2 (1955 – 56) : 33 – 43 ; and the fuller treatment in Leon Morris, *Apostolic Preaching of the Cross* (London, 1965), Chs. 5 – 6 ; *The Atonement* (Leicester, 1983), ch. 7. See also David Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge, 1967) ch. 2 ; George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, 1975) 429 – 33 。
24. For this expression, see 20n. 3 above.
25. 歐偉廉 (William F. Orr) 和華爾泰 (James Arthur Walther) 評論「聖」字時，認為它是應用到教會上：「它參與神本身的工夫」(*I Corinthians* [New York, 1976], 174)。
26. 這節經文也可解作彼此同工，同屬於神 (“partners working together for God” GNB)。然而這裏的希臘文的意思多半是：「與神同工的」。康哲民 (Hans Conzelmann) 說，「重點在於 theou

(神的)」(*I Corinthians* [Philadelphia, 1975], 74)。

27. 有時有人建議，保羅論到他自己時，採用「僕人」(奴僕) 這名稱，並無自謙的意思，也不是把自己置於和其他基督徒同等的層面上。「反而，他是採用舊約神人榮譽名稱」(Ernest Käsemann, *Commentary on Romans* [Grand Rapids, 1980], 5)。他對舊約的用法可能匆匆一瞥，不過，這種見解忽略了，保羅把這觀念應用到一般信徒身上，也應用到他自己身上。除了正文引用過的經文以外，可參看哥林多前書第七章第二十二節，以弗所書第六章第六節，提摩太後書第二章第二十四節。douleuo (像奴僕一樣事奉) 有幾次用在信徒身上 (羅七 6，十二 11，十四 18；弗六 7；腓二 22；西三 24；帖前一 9)。
28. 巴勒特認為，這裏的屬格很可能是指 nomos (律法)，因此有「不在『神的』律法之下」的意思。有幾位學者都支持這種見解 (Moule, Blass-Debrunner, Dodd)。不過，巴勒特本人較喜歡看這屬格是指保羅。那麼，他是說，他不是「一個屬神的無律法者」(*A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* [London, 1978], 213 – 14)。前一種見解似乎較為可取。不過，無論採取那一種見解，保羅都是說，信徒是在神的律法之下。
29. 艾介理 (A. W. Argyle) 說，在新約裏面共有六十四次提及基督的復活，其中只有八次說「祂復活」，其餘都說「父使祂復活」。這便表明，「這種克服墳墓的勝利，不是人性的成就，甚至不是基督完全的人性的成就，乃是神性的成就。神在基督裏，使祂從死裏復活的是神」(*ExpT* 61 [1949 – 50] : 187)。

第二章

耶穌基督我們的主

許多基督徒習慣地提及我們的救主為「基督」，但是，我們多數卻沒有覺察出這個習慣是受保羅的影響。與新約其他作者不同的是，保羅經常採用「基督」這稱呼。新約裏面「基督」這名稱一共出現過五百二十九次，其中三百七十九次在保羅書信中找到；因此，他佔了大約百分七十二的非常比率。在新約裏面非保羅的著作中，最高總數是二十五次，即在使徒行傳中出現（羅馬書比使徒行傳短許多，但保羅一共採用了六十五次）。保羅的用法顯然與新約其他任何作者極不相同。

「基督」這名稱當然是希臘字的音譯，意思是「受膏者」，正如「彌賽亞」是希伯來文同義字的音譯一樣。在舊約裏面有好些人都被膏立，顯著的有君王，他們被稱為「耶和華的受膏者」（撒下十六 6；撒下一 14）。我們也讀到祭司受膏立（出三十三 30；利四 5）還有先知也受膏立，雖然比較不常見（王上十九 16）。在每一個事例中，這行動意味著，受膏者莊嚴地分別出來，去服事神。

不過，慢慢地，有一個觀念興起，即有一天，不單是有一位

受膏者出現，而且是指定的「那位」受膏者，他會以一種特別富有意義的方式去實行神的旨意。在舊約裏面實際稱呼「彌賽亞」的次數很少（但九 25 ~ 26），不過，這觀念卻常存在，而且有時在以色列的歷史中，特別明顯地在新約時期，有一種廣泛的期望，即期望彌賽亞會來臨。

當耶穌在世生活時，這個稱呼不常用在祂身上（在馬太福音十七次，馬可七次，路加十二次，約翰十九次）。不過，早期的基督徒承認，耶穌就是這位彌賽亞，是神所揀選的。這從保羅很自然的採用這名稱，以及其他作者也不時採用這名稱便清楚顯明。有一個問題是，保羅究竟認這是一個名銜呢（「這位彌賽亞」），抑或是一個專有的名字。柯蘭斐辯稱，使徒保羅常常採用「基督耶穌」，把「基督」擺在前頭，便表明他認它是一個名銜（註 1），不過，這似乎不是一個適當的理由。較有說服力的是泰勒（Vincent Taylor）的辯證，他認為，在外邦世界中，「基督」應當是一個沒有意義的稱呼（然而像「主」之類的稱呼，則極有意義）（註 2）。接納這種見解並不是要忘記一項事實，即保羅有時採用「基督」一詞，乃意指「彌賽亞」，因為，他清楚曉得這字的意義；只是，在保羅學派的著作中，我們通常不能堅持這種意義（註 3）。

有趣的是，保羅也時常採用屬人的名稱「耶穌」。他採用過二百一十四次——除了約翰以外（採用過二百三十七次），他比任何人都採用的多。令人着迷的是，雖然保羅很少提及耶穌在世生活的事蹟，但他那麼常採用叫人想起耶穌在世上生活的名字，可能要帶出這真理：耶穌的人性是真實的、重要的。當他把這兩個名稱聯在一起時（他時常這樣做），保羅較喜歡把「基督」擺在前頭，即稱「基督耶穌」（八十三次），多過「耶穌基督」（二十六次）（註 4）。不過，如果他把「主」這個名稱也包括

進去時，次序通常則相反；他說「我們的主耶穌基督」（五十四次），多過「基督耶穌我們的主」（八次）。這全名的稱呼在保羅的著作中出現過六十二次，而在新約的其他部分只找到十九次。

保羅採用「主」這個稱號共二百七十五次，佔新約總數七百一十八次的百分之三十八。這個稱號像英文的“Sir”字一樣，可以在講究禮貌的社會中作為普遍形式的稱呼；或者，較嚴格的說，用以指一位地位崇高的人，例如貴族。在一個比喻中耶穌說到，一位兒子對他父親說：「主啊，我去」（太二十一 30。譯註：和合本作，「父啊，我去」）。這裏的用法是前者的用法。但我們必須留意，保羅的書信多數都是寫給當時希臘世界的人。在當時的社會中，「主」這個稱呼經常不僅用以稱呼一位尊貴人士，甚至用以稱呼更崇高的神祇。有一張著名的赴宴請柬中寫著說：「杜利梅的兒子安多尼誠邀 台端在主沙辣培斯桌上共進晚餐……」（註 5）。這是一張邀請人在一間神廟中進餐的請柬（參林前八 10）。在這類的地方舉行這類的宴會，顯然是一種普遍的習慣。宣告耶穌是主，在當時的希臘世界中，是一件富有意義的事（註 6）。對猶太人的讀者也富有意義，因為當舊約譯為希臘文時，「主」這個字用來翻譯神的名字「耶和華」。那些熟悉這種翻譯的人，也熟悉「主」這個字是指神而言（英文欽定本以及好幾種現代英文譯本也採用 LORD [或大寫或小寫] 這個字去翻譯「耶和華」）（註 7）。

保羅四次稱耶穌為「神的兒子」，另有十三次他寫著說，「祂的兒子」、「祂自己的兒子」等。這是一個可能富有意義或者沒有甚麼特別意義的稱號；例如，他用以稱呼一般信徒（羅八 14），但也用以稱呼耶穌，在這方面則具有最大的意義。比方，他說，復活顯明耶穌是「神大能的兒子」（羅一 4。譯註：

和合本作，「以大能顯明是神的兒子」)。他說到神顯示祂(加一16)，差遣祂(羅八3；加四4)。神不愛惜祂自己的兒子(羅八32)，這種宣告向我們指出「祂兒子的死」(羅五10)以及祂兒子的福音(羅一9)。保羅是因信神的兒子而活(加二20)，而神預定信徒要效法祂兒子的「樣式」(羅八29)。與此相一致，子被傳揚(林後一19)，那些回應的人蒙召，好與祂的兒子「一同得分」(林前一9)；他們被「遷到祂愛子的國裏」(西一13)(註8)。然而對子的豐滿知識仍在將來(弗四13)。的確，我們仍等候子從天上降臨(帖前一10)。靈是神兒子的靈(加四6)。顯然的，當保羅思想耶穌是神的兒子時，他想到祂居於最崇高的地位(註9)。在保羅的著作中，我們應該給予這稱號最高程度的意義，而不是最低限度的意義。

保羅也採用其他稱呼。他不時說到耶穌是救主(弗五23；腓三20；提後一10；多一4，二13)，雖然也許不像我們所期望的那麼多。但這明顯是一個崇高的稱號，因為我們也讀到「神我們的救主」(提前一1，二3，四10；多一3，二10，三4)。保羅在哥林多前書第十五章第四十五節採用一個有趣的名銜去稱呼基督：「末後的亞當」(參羅五12～21)。還有其他稱號，但我會在一般性的闡釋中去思考它們。

耶穌這人

以上簡單審閱保羅論到基督是主的意義，足以顯明他對基督的位格是有極崇高的看法。不錯，我們也不能忽略一事實，他對耶穌真實的人性也同樣予以肯定。不錯，保羅與新約書信的傳統相同，很少提及耶穌在世生活的事蹟。不過，他所說的多過我們有時所覺察到的。例如，他告訴我們耶穌是一個人(林前五

21)，為女子所生(加四4)，是大衛的後裔(羅一3)，而且雖然屬於王族，仍舊貧窮(林後八9)。祂有弟兄(林前九5)，因此祂曉得家庭生活是甚麼一回事。祂溫柔謙卑(林後十1)，順服父(腓二8)，無罪(林後五21)。祂在猶太人中有職事(「為神真理作了受割禮之人的執事」[羅十五8])。祂有使徒(包括磯法和約翰[加二9])，他們被稱為「十二使徒」(林前十五5)。祂設立聖餐(林前十一23～25)。祂被猶太人殺害(帖前二15)，藉著被釘十字架的方法(加六14)，埋葬了，第三天復活(林前十五4)。

保羅對耶穌的教訓有足夠的認識，以致他能引用一些耶穌的言論(林前七10，九14)。他也曉得，在有些事上，他沒有主的言論可資引用(林前七12。這句話暗示，他保存了好些這類的言論)。他有些話是耶穌言論的回聲，雖然用他自己的說法去表達，但顯然是從主那兒引伸而來(例如：羅十二14，十三9～10，十六19；林前十三2)。他對耶穌的認識顯然相當豐富。當他寫歌羅西書和腓利門書時，有兩位傳福音人士與他在一起(西四10；門24)，這一事實便顯明，他有可靠的消息來源。藉著他所說的一切，保羅顯然看耶穌是真真實實的一個人。在此並沒有暗示基督是一個幻影——一位看來像人，但實際上卻又不是的幻影。對保羅來說，耶穌確實是「我們中的一位」。

基督與神

那麼，保羅明顯認耶穌是具有真實的人性。不過，他深感興趣的卻不在乎此。他整個生命都因他在大馬色路上遇見耶穌而有革命性的改變。那次的相遇意味著整個生命方式成為過去，一種新的生命從此開始。這種生命是充滿屬靈能力的生命，保羅把這

歸於耶穌。論到這種新生命，他說，「我活著就是基督」（腓一 21），「並且我如今在肉身活著，是因信神的兒子而活；祂是愛我，為我捨己」（加二 20）。這一種體驗使他成為一位傳福音的人（林前一 17），「作傳道的，作使徒」（提前二 7）。因這身分，他看到基督的能力在那班悔改歸正的人生命中運行。他的書信是一個富有活力、精力充沛之人的作品。不住地縈繞在他心中的思想是，應該如何去從事他所領受的屬神召命，又應該如何去表達他那深刻的信念——即關於那位為他以及藉著他做了那麼多事的基督耶穌的信念。

保羅採用多變化的手筆，把基督那超乎人方面的屬性帶出來。其中一項是，他習慣把他的救主與神並列，提到祂的時候，語氣與提到父神一樣。為此，他通常在書信開頭採用這樣的問候：「願恩惠平安，從我們的父神，並耶穌基督，歸與你們」（羅一 7；林前一 3；林後一 2；加一 3；弗一 2；腓一 2；帖後一 2；提前一 2；提後一 2；多一 4；門 3）（註 10）。他偶而會在禱告中把父與基督聯在一起：「願神我們的父和我們的主耶穌，一直引領我們到你們那裏去」（帖前三 11；參帖後二 16～17）。他也會說，神是「神，我們的主耶穌基督的父」（羅十五 6；林後一 3，十一 31；弗一 3；參弗一 17；西一 3）。這種關係可能被理解為一種從屬關係；即是說，神是耶穌的神。但它也可以被理解為，我們對神的認識，只能止於耶穌將神顯示出來的地步。祂不是一個抽象的，遙遠的神祇，而是耶穌基督的父（註 11）。在這種要旨下，保羅藉著基督向神獻上感謝（羅一 8，七 25；弗五 20），或者，再說，他向基督本身獻上感謝，感謝祂所賜的能力，也感謝祂派他承擔這職事（提前一 12）。基督是「神的能力，神的智慧」（林前一 24），而這與看基督本身是能力的泉源沒有多大的分別（林前五 4；林後十二

9）。

關於聖靈，保羅有許多話說。聖靈顯然是一位極其崇高的角色。祂是「基督的靈」（羅八 9；腓一 19）。人可以用差不多同樣的方式去求告基督的名，像求告神的名一樣（林前一 2；參五 4）；他們能夠「藉我們主耶穌基督的名」去勸告（林前一 10），或者用那名去「囑咐」（帖後三 6），或者尋求那名在信徒的生活上得著榮耀（帖後一 12）。

在一些重要的經文中保羅凝想基督與神的關係。腓立比書第二章第五至第十一節就是其中的一段經文。人們常認為，這段經文是保羅從早期一首讚美詩中採納過來的。事情可能是這樣：在這段經文中有一些不常用的字彙，有好些學者把這段經文編為一首詩歌。我們沒有理由說，保羅本人不可能作了一首讚美詩；也沒有理由說，保羅不可能把別人所寫的一首讚美詩採納過來。如果是後者，他必然把它變為他自己的（那些認為是一首詩的人，通常都認為裏面加插了一些散文句子，是保羅自己加插進去的，藉以較清楚地表達他自己的見解）。

許多現代學者堅持說，這段經文應該以救贖去理解；那是說，它告訴我們基督為我們的拯救做了些甚麼事，而不是論及祂的重要本質。保羅當然強調基督為我們所做的，不過，這並不是意味著他所說的不會幫助我們了解基督的重要本性（註 12）。保羅說，基督「本有神的形像」，「不以自己與神同等為強奪的」（6 節）；這兩種說法當然指著神性（註 13）。我們很難以把「本有神的形像」看作是有較少「神性」的意思（註 14）。難道我們能把這句話用在他人或天使身上嗎？而第二種說法，與神同等並沒有膨脹基督的地位（註 15）。如果是這樣，除了神的地位以外，主耶穌還可能有甚麼地位？

保羅繼續說，基督「成了人的樣式」來到，以及自己降卑

(註 16)，順服至死，且死在十字架上(7～8節)。我們不應忽略一個要點，即連這個卑微的聲明也有其神性的涵義。死亡對我們不是可以選擇的，而是必須的；但對祂來說，乃是順服的結果，因此就顯出在祂裏面超乎人性的特質。不過，祂的卑微地位不是最後的結局。神「將祂升為至高」，而且進一步的，「賜給祂那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶穌的名，無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主，使榮耀歸與父神」(9～11節)。我們不可認為這是為了獎勵祂自願順服的緣故，神賜給祂一種比祂以前所據有的更高的地位(因為沒有比「神的形像」更高的地位)；相反的，是祂甘願降為卑。如果祂據有超乎萬名之上的名，如果一切受造物都向祂下拜，承認祂為主，那麼，這就意味著祂的神性是肯定的(註 17)。保羅不是提出耶穌是一位與神競爭的對手，或者一位想要減損父的特殊地位的人，因為一切都是要「使榮耀歸與父神」。其間沒有敵對，也沒有競爭，而是一種深刻的完全的合一。

我們不能說，這段經文容易了解。有些註釋家認為，它描繪耶穌比一切受造物偉大，但卻次於神。豈不是神升高祂，並且「賜給」祂那超乎萬名之上名嗎？鄧雅各(James D. G. Dunn)用亞當的預表論去解釋這段經文。照他的解釋這裏的意思是，「基督所作的每一項選擇，以及每一種後果，都是亞當的反面。基督的生命和事奉的每一階段，都隨意包涵墮落命運的特色」(註 18)。不過，這對保羅所採用的語句並不公平，當保羅說，「本有神的形像」，「反倒虛己」，「成為人的樣式」，「既有人的樣子」，這些措詞是超乎亞當的預表(註 19)。也許其中有些我們預期保羅會加以表達，卻沒有表達出來的事。不過，如果他採用並修訂以前所寫的一首讚美詩，他在某種程度上會被他所採納過來的語句所限制。不管如何，這些措詞的力量卻

仍存在。整段經文的主旨是，把基督與神並列，而不是把基督與受造物比較。

另一段富有意義的經文是歌羅西書第一章第十五至第二十節(註 20)。這裏提到「祂的愛子」(13節)是「那不能看見之神的像」(15節)。「像」(eikōn)可指加印的圖片，像是帝王在硬幣上的圖像。但它也可用以指，二者之間相同之處(這像與本人完全一樣，並無分別)，而不是二者之間不同之處(它只是一個像而已，並不是真東西)；在此所指的是二者之間相同之處。保羅不是說，子與父不同，而是說，子完全像父(註 21)。祂更是「首生的，在一切被造的以先」。這不是說，祂是第一位被造的(註 22)；相反的卻表明，祂與全部受造物的關係有如長子與他父親的產業的關係一樣。在古代，一宗大產業牽涉到一大羣人——眷屬、僱傭以及奴僕——在他們中有不同等級的重要性。但父親的長子，就是繼承他產業的兒子，乃是最重要的。「首生的」這名詞表示一種重要的關係，那就是此處的意義。子是萬有中最重要的，因為祂與父的關係，乃是一切受造物中沒有任何人或任何事物所具有的(註 23)。

的確，萬有都是靠祂造的(16節)；這裏的意思可能是，祂是神的媒介，萬有都是藉著祂有的(參林前八 6)，也可能與保羅在其他地方所說的「在基督裏」的思想相似(參徒十七 28 在神裏面的意思)；所有存在的事物都在祂的創造作為中完全包括了(註 24)。使徒保羅進而說明地點(天上或地上)、可見性(能看見的，不能看見的)，和權威(有位的、主治的等)；一切都包括在內。不僅這一切大有能力的受造物都是「藉」祂造的，而且是「為」祂造的(論到父時也這樣說[羅十一 36；林前八 6])。祂是萬有的終末和目的；一切事物都向祂移動，以祂為最終目的。祂是一切受造物的「阿拉法」(Alpha)，和

「俄梅戛」(Omega)，是它的原始和終末。「祂在萬有之先」(17 節) (註 25)。這裏基本上是指時間；祂在萬有之先已經存在，這便包含一種思想，即這麼一來，祂便超乎萬有。更進一步的思想是，祂不僅創造了萬有，也支撐著它們；在祂裏面「萬有結合在一起」(Synesteken)。沒有祂的支持，一切受造物都不能運作。

保羅進到另一點，認為最高的這位是身體的頭，這身體就是教會(18 節)。又進一步的說，祂是元始(archè)；這個名詞大概包含時間以及本源的優先性(參來二 10)。祂是「從死裏首先的」，顯然是指復活而言。馬挺(Ralph P. Martin)引羅賽(Lohse)的觀點，認為將「元始」與「首生」連在一起，暗示祂是一個新子民的創始人(參羅八 29 ；在創造和新造之間是否有一連鎖關係呢？) (註 26)。這裏的目的(Hina)是，「使祂可以在凡事上居首位」。我們決不可忽視這一事實，即保羅把所能想像得到的最高地位都歸給基督。他又說，一切「豐盛」在祂裏面居住，這種說法也有同樣的思想，意即「豐盛」，是指屬神的全部權能(註 27)。對保羅而言，在其中屬神的權能當然不是分散在無數的神祇身上，而是集中在一位神身上，而那位神叫祂一切的豐盛都在基督裏面居住(註 28)。此外，他還加上一點信息，即祂那復和的行動，不僅給地上的人帶來拯救，而且在天上也有效(20 節)。

這是一組令人驚愕的描述。它非常清楚表明，保羅不僅看基督是從拿撒勒來的一個人，而且認祂是一位具有宇宙意義的人物(註 29)。祂是教會的元首，但比這一點還多許多。祂是神創造萬有的媒介，祂也比一切權勢更崇高，無論這權勢是天上的或者地上的都是如此。這是一段涵義豐富的經文，對基督位格的最高榮美有令人肅然起敬的描述。

屬神的功能

保羅對基督在成為肉身之前已經存在的觀點，雖然文筆上不一定採用那麼崇高的措詞，但本質上仍與上述思想保持一致。論到以色列人在曠野所遇見的磐石時，保羅說，「那磐石就是基督」(林前十 4)。在此有些問題，但有一點是無可置疑的，即保羅確信基督的先存(參林後八 9 ；加四 4 ；腓二 6) (註 30)。

再者，他將一些功能無分彼此，自由地加在神和基督身上。例如，他提及神的國(羅十四 17)和基督的國(林前十五 24 ~ 25 ；西一 13)；在以弗所書第五章第五節則說，基督和神的國。舊約裏面神的日子，成為「我們主耶穌基督的日子」(林前一 8)。他說到神的恩惠(林前一 4)以及基督的恩惠(羅十六 20)，「神的福音」(羅一 1)和「基督的福音」(羅十五 19)，「神的教會」(林前十 32)以及「基督的眾教會」(羅十六 16)，「神的靈」(林前二 11)以及「基督的靈」(羅八 9)，神的平安(腓四 7)以及「基督的平安」(西三 15)，神的臺前(羅十四 10)以及基督的臺前(林後五 10)。他也說，神會藉基督審判人的秘密(羅二 16)。罪通常是得罪神，但也是得罪基督(林前十五 28)。保羅看神在萬有之上(林前八 12)，正如基督包括一切一樣(西三 11)。

在同樣的普通範疇中某些經文裏面，保羅說到神在基督裏面的旨意(帖前五 18)，也說到在神和基督(以及「蒙揀選的天使」[提前五 21])面前作證，又說看見神的榮光顯在基督面上(林後四 6)。沒有基督與沒有神兩者之間的意思是大致相同(弗二 12)。有時保羅把舊約裏面論及神的話，應用到基督身上

(例如：羅十 13；林前一 2，二 16；弗四 8；腓二 10～11；西一 16)。七十士譯本中把耶和華譯為「主」，保羅也很自由地把這字應用到基督身上(註 31)。

有一處提到「神的奧秘就是基督」(西二 2)，又提到「基督的奧秘」(西四 3；弗三 4)。其實，希臘文 *mysterion* 一字，不完全與英文的“mystery”(奧秘)相同。*mysterion* 一字的意思不是指一樣東西雖不容易了解，但如果勤勉努力，集中精神於正確的線索上，則可了解；它的意思乃是指不可能藉努力而能了解的東西，有點像「祕密」，不過，通常是指以往被人知悉的祕密。

它常用以指福音。這是一個很好的例子去闡明這詞的涵義。有誰能藉能力去理解——我們之所以得救竟然完全不是我們努力的結果呢？不是我們的行為，不是我們的禱告，不是我們研究神的話和神的道，完全不是屬人的努力。誰又能猜得到，我們之所以得救，必須靠賴神的兒子降卑成為伯利恆的嬰孩，在世上度過相當隱晦的一生，而且被人棄絕至死呢？這些真理必須被闡揚出來。它們是一種屬神的奧秘，即福音。

說基督是「神的奧秘」，乃是把祂置於拯救事工的最前線；祂是這事的中心和焦點。說這奧秘是基督的奧秘，乃是把祂與神並列。藉著一些把啓示與基督相聯的經文，這說法更增強。保羅就曾這樣做，他說到「耶穌基督的啓示」教導了他(加一 12)。這當然也是「基督的道理」(西三 16)或祂的「話」(提前六 3)的意義。宣道，*kērygma*(傳揚)也是「屬乎基督」的，且有許多提及傳揚基督的經文(林前十五 12；林後一 19，四 5；腓一 15～18)。福音當然是「基督的福音」(例如：羅十五 19；林前九 12；林後四 4，九 13；加一 7)。

猶太人因神藉摩西賜給他們的啓示而自豪，但保羅認為，他

們不了解摩西。當舊約各卷被誦讀的時候，有一面「帕子」阻礙他們，使他們看不出真正的意義。但那帕子「在基督裏」已經廢去了(林後三 14～16)。換句話說，啓示之鑰，即使在舊約裏面，仍舊是基督。與新約其他作者相同，保羅主張，舊約聖經若正確地閱讀，會引導我們到基督裏(加三 24)。

這一切明顯表示，基督是保羅所宣揚的信息的中心。這信息顯然是從基督而來。這不是用明顯的字句說基督是神，但它很接近說出這一點。基督所做的，特別是祂代贖之死，以及基督向保羅所啓示的，形成了他的宣道以及他的思想和生活的中心和焦點。而在中間的則是基督。

基督是神嗎？

我們可能在解釋某些經文時，會問到底保羅有沒有採用清晰的措詞說，基督是神呢？最值得注意的是羅馬書第九章第五節。英文新國際譯本(NIV)這樣翻譯：“Christ, who is God over all, forever praised!”英文標準修訂本(RSV)則譯為：“God who is over all be blessed for ever.”有一些頗有分量的理由去支持新國際譯本的譯法(譯註：中文和合本的譯法與新國際譯本相似：「基督……是在萬有之上，永遠可稱頌的神……」)：(1)句子的結構支持它，因為「祂是」應該是指「基督」而言(因為「基督」這名詞在「祂是」之前)過於指神(這字在其後)。這裏的結構與哥林多後書第十一章第三十一節相似，在那兒「祂是」(who is)是指在它以前的主耶穌。(2)如果這字不是指基督，它們便形成一首讚美神的頌禱，而這樣的頌禱通常都以「讚美神……」開始。這裏的字句次序並不支持英文標準修訂本的譯法。(3)論到基督時，有「按肉體說」一句，表示以相對的句法，

尋求進一步的說明。如果接納標準修訂本的譯法，則沒有進一步的說明，是不應該的作法。(4)一種歡欣讚頌神的頌詞突然出現，與上下文中瀰漫的憂鬱情調不協調。然而在提及基督以後，立即加上一句頌讚的話即可了解，因為它帶出祂的偉大，隨即強調出施給以色列人的恩惠是何等寬廣。(5)將頌讚歸與神會突然改變全文的主體。

主張「神是可稱頌的……」之最重要的理由是，保羅在別處並沒有毫不含糊地稱基督為「神」。這是一個強有力的理由。保羅關於基督之偉大的一切說明，常常採用「神」以外的措詞。不過，事實上，他在別處沒有這樣做，並不表示他在此處便不會這樣做。鑑於上述一切，我們應該認真地採取希臘文的自然意義，認為這些話是指基督而言（註 33）。

我們也要注意一些其他經文。例如，保羅寫著說，「我們的神並主耶穌基督的恩」（帖後一 12）；又如，「至大的神和我們救主耶穌基督」（多二 13）（註 34）。在這兩個例子中，都容易理解希臘文的句子是指一位而已，亦即一位同時稱為「神」和「基督」的。在這兩個例子中，指定冠詞都置於「神」的前面，在「主（救主）耶穌基督」前面不再有指定冠詞。這種句法最自然的解釋是，只指一位。這種理解不是完全確定，因為新的作者不是一成不變的那麼嚴格地使用文法。不管如何，「主」這個字，即使沒有冠詞，也常是清楚明確的指明一特定對象；它可以被譯為、也意指「那位主」（註 35）。然而，我們可以說在這兩個例子中，耶穌基督有可能被稱為「神」（註 36）。

基督的愛

由於基督那麼密切地與神相聯，又由於保羅對神的愛有那麼

多話要說，因此，他也寫下基督的愛，並不是希奇的事。這一點特別真實，因為他看基督的十字架非常重要。基督因為愛的緣故，為罪人死在十字架上。

在一段也許是他全部著作中最動人的經文，他把基督的犧牲應用到他個人身上：「……祂是愛我，為我捨己」（加二 20）。在一段類似的聲明中，保羅把自己與其他信徒聯在一起，勉勵以弗所人在愛中行事，「正如基督愛我們，為我們捨了自己……」（弗五 2）。我們看到基督的愛以及祂為了愛教會的緣故，為教會捨命，這二者之間也有同樣的關聯（弗五 25）。子的愛明顯與父的愛相聯，保羅把這二者在一個禱告中相聯起來：「但願我們主耶穌基督，和那愛我們，開恩將永遠的安慰，並美好的盼望，賜給我們的父神……」（帖後二 16）（註 37）。在羅馬書第八章那段詩歌體裁的經文中，這二者當然也不能分割而必須聯在一起。在詢問「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？」後（註 38），保羅說，「靠著愛我們的主，在这一切的事上，已經得勝有餘了」，然後又表達他深刻的信念說，沒有任何東西「能叫我們與神的愛隔絕，這愛是在我們的主基督耶穌裏的」（羅八 35 ~ 39）。在另一段詩歌體裁的經文中，他祈求主，使他的讀者在愛中扎根建基（究竟是他們對基督的愛呢？還是基督對他們的愛？），好叫他們「能以和眾聖徒一同明白基督的愛是何等長闊高深，並知道這愛是過於人所能測度的」（弗三 17 ~ 19）。「基督的愛激勵我們」（林後五 14），因此那愛在我們基督徒一切的事奉中都有功效（註 39）。

從這一切可以顯明，基督的愛與父的愛密切相聯，而且這是一個最有力量的概念。保羅對愛的著重，有時出奇地被忽略了。人們通常以為他是好爭論的人物。時常都準備好與人作激烈的辯論；他的顯著特點是好鬥過於任何溫柔慈愛的感覺。然而保羅絕

對清楚神對我們的偉大之愛是何等奇妙，這愛在十字架上發出，給我們帶來拯救。稍後我們會討論這愛在信徒身上喚起一種回應的愛。在此我們注意到，那愛是父神和基督的特徵。如果我們說，當保羅站在十字架面前時，他了解何為愛，這不會言過其實。這種愛是神的愛，也是基督的愛；它是神在基督裏的愛。在這種偉大之愛旁邊，其他事物都黯然無光，變得無關緊要（註40）。

救恩與基督

在第三章我們會比較仔細地探討保羅對救恩的理解。在此我們只注意一項事實，就是無論我們如何去理解這問題，救恩都是由基督帶來。在保羅眼中，基督完成了拯救世界的事工，這乃是基督之所以偉大的一個記號。基督是我們等候從天降臨的救主（腓三20；參多三6），救恩是從祂而來（帖前五9；提後二10）。也有一般性的措詞，好像「基督為罪人（或不敬虔的人）死」（羅五6；參8節），又有強調祂死的事實的經文（羅八34，十四9、15；林前八11，十五3；加二21）。祂的死可被看為促成復和（羅五10～11；林後五18～20；弗二16；西一20），而復和與和睦大致相同（弗二14～15；參腓四7）。

保羅說到救贖是「在耶穌基督裏」（羅三24）。在別處他宣告說，基督「贖出我們脫離律法的咒詛」，這又領他進入另一思想，說基督「為我們成為咒詛」（加三13）。基督也與我們的稱義（加二17）、饒恕（西三13），和得勝（林前十五57）相聯。祂帶來和平（羅五1）、希望（弗一12；西一27；帖前一3；提前一1）、兒子身分（弗一5）、生命的應

許（提後一1）、永生（羅五21，六23）、光（弗五14）、榮耀的豐富（腓四19；參「基督那測不透的豐富」〔弗三8〕）。那帶來稱義的「白白的恩典」是從基督而來（羅五15以下），而信徒「和基督同作後嗣」（羅八17）。

從另一觀點看來，基督是基督徒在其上建造的根基（林前三11），祂又是房角石（弗二20）。祂為我們把自己獻為祭（弗五2）；保羅說到一種特別的祭，稱基督為「我們逾越節的羔羊」（林前五7）。基督接納我們「歸榮耀給神」（羅十五7），這便說明，祂拯救的事工在各個受重視的地方都有效。

消極方面，律法的方式已被基督總結了（羅十4）。關於割禮也可以同樣的看待。一個人如果領受割禮，便把他自己置於律法之下，要遵守全部律法；任何依循這條路的人，也就是拒絕基督所提供的救恩的人，結果便一無所得（加五2～4）。在基督裏，受割禮或不受割禮，全無功效。「惟獨使人生發仁愛的信心纔有功效」（加五6；參六15）。律法的全部功能是要領人到基督裏。

「在基督裏」以及「與基督」

保羅最喜歡的措詞之一是「在基督裏」；這詞的變異有「在主裏」，「在基督耶穌裏」，以及「在祂裏面」（註41）。除了提多書以外，這個措詞在保羅的每一卷書信中都出現過。有趣的是，保羅從來沒有說「在耶穌裏」；這可能表示，在他心目中是復活的主。他經常將這措詞應用到他自己身上，不過，他不是論及一種在任何方面特別屬於他自己或者屬於居領導地位的基督徒之處境。所有信徒，不論他們的社會地位如何，也不管他們的教育程度如何低下，都「在基督裏」。這個措詞應用到個人身

上（林後十二 2），也應用到各教會上（加一 22）。

有時這個措詞只是指「基督徒」。例如，當保羅講及安多尼古和猶尼亞時說，他們是比他先「在基督裏」的（羅十六 7）。他的意思是，在保羅悔改歸正之前，他們已是基督徒。「在基督耶穌裏有忠心的」（弗一 1）也明顯是指基督徒；「在主裏的弟兄」（腓一 14；參林前一 30；門 16）也如是。這個片語可能與基督徒生命的開始相聯，正如我們讀到，魯孚是「在主裏蒙揀選的」（羅十六 13），而奴僕則是「蒙召於主的」（林前七 22）。這片語也可能指帶給基督徒的救恩，因為如果任何人是「在基督裏」，他便是新造的人（林後五 17）。再者，那些從前遠離的人，如今在基督裏已經得親近了（弗二 13；這一節提到「基督的血」使這事得成就）。保羅在基督耶穌裏，「藉著福音」生了在哥林多的基督徒（林前四 15）。

抑有進者，我們也許應該了解神「在我們主基督耶穌裏」永遠的旨意，是指祂拯救的旨意。當保羅說，「如今那些在基督耶穌裏的，就不定罪了」（羅八 1），則顯然是指救恩而言。當保羅告訴我們：「亞伯拉罕的福，因基督耶穌可以臨到外邦人」（加三 14）時，也是這樣的意思。此外，保羅說到神「在基督耶穌裏的應許」（弗三 6），也是指救恩說的。

這種措詞能帶出基督徒應有的特別態度。他們「要在主裏同心」（腓四 2）；在基督裏便不應該爭吵。他們應當「在主裏站立得穩」（腓四 1；帖前三 8；參弗六 10），因為向反對的人讓步，也不是在基督裏的人當做的事。提摩太是「在主裏面忠心的」（林前四 17）。保羅「在主裏面深信」（加五 10；腓二 24；帖後三 4）。他引聖經表明，一位信徒如果想誇口，則當在主裏面誇口（林前一 31）；那種誇耀是集中於基督在悔改歸正之人身上做的。基督徒是自由人，在基督耶穌裏面有自由（加

二 4）；基督已經釋放他們，叫他們「得以自由」（加五 1——這節經文強調我們的自由），也可能著重情感。信徒在基督裏有「安慰」（腓二 1）。他們在主裏喜樂（腓三 1，四 4、10）。保羅說到他對哥林多人的愛是「在基督耶穌裏」的愛（林前十六 24），又說，暗伯利是他「在主裏面所親愛的」（羅十六 8）。

有許多方法去帶出這真理，即是說，真正的基督徒行為是「在基督裏」所做的行為。因此，那些在事奉主的事上工作的，是「在基督耶穌裏與我同工的」（羅十六 3、9），而亞基布所受的「職分」是「在主裏」所受的職分（西四 17）。保羅寫給帖撒羅尼迦人，關於「在主裏面治理你」的人——顯然是當地教會擔負職守的人。他勞苦工作，「要把各人在基督裏完完全全的引到神面前」（西一 28；參「在基督裏經過試驗的」（註 42）亞比利〔羅十六 10〕）。哥林多人是保羅「在主裏面所作之工」，是他在主裏作使徒的「印證」（林前九 1、2）。「在基督裏」有許多師傅（林前四 15），而保羅自己是「在基督裏說話」（林後二 17，十二 19）。基督徒在主裏面勞苦（羅十六 12），多做在主裏面的工作（林前十五 58）。開了一扇在主裏面的門（林後二 12）的意思是，有機會作進一步的服事。推基古是「在主裏面忠心的僕人」（弗六 21；在西四 7 重述這事）。當保羅成為「在主裏面的囚徒」（弗四 1）時，他顯然看他的被囚並不是純粹的悲劇，而是一個機會，從事更大的基督徒的事奉。

關於這一點，有一節有趣的經文，即羅馬書第十六章第二十二節。德丟可能只是寫下一句在主裏面的問候，不過，希臘文的句子是，「在主裏面」這片語排在最後，與「問候」排在最前遙遙相對，但恰巧排在「寫這信」後面。假如德丟的意思是，他在

主裏面寫這封信，那麼便有一個令人困擾的問題：「在主裏面寫」究竟是甚麼意思。這大概意味著，德丟看他代筆寫信這件事，也是一種基督徒的服事（註 43）。

對保羅來說，一生都在基督裏活著。他說到他「在基督裏怎樣行事」（林前四 17），又教導歌羅西人「當遵祂而行」（西二 6；譯註：或作「在祂裏面行」）。要「在主裏」接待非比（羅十六 2）；要用合乎聖徒體統的方式接待她。婚姻是生命的一個重要部分，保羅將它與「在主裏面」的概念相聯。他敦促寡婦要嫁「在主裏面的人」（林前七 39）。基督徒是「在主裏面的聖殿」（弗二 21）；他們是「在基督耶穌裏成聖」的（林前一 2）。在一種比較低的層面上，保羅代為傳遞一個「在主裏面」友誼的問候（林前十六 19）。生命中沒有任何部分是太大或太小，以致不能與主連結的。保羅教導作兒女的，「要在主裏」聽從父母（弗六 1）（註 44）。而在生命的另一端，死了的信徒，是「在基督裏睡了」（林前十五 18）。這裏的意思是，他們在基督裏面有盼望；他們的盼望不單屬乎今生（林前十五 19）。

信徒「在基督耶穌裏都成爲一了」（加三 28）；有一條強有力的合一韌帶把他們連結在一起。有許多人認爲，保羅的措詞應該用希伯來團體性的概念去了解，「這概念使他能用具有代表性的頭的觀點去思想整個團體」（註 45）。它同時指著基督徒彼此分享的生活以及基督本身；惟獨基督才使這種生活質素有可能實現。雖然「在基督裏」可以正確地應用到個人身上，不過，我們不應忽略它所指著的強有力的團體性狀態（註 46）。它是所有基督徒合而爲一的強烈措詞。我們信徒彼此相屬，不過，我們基本上不是屬於這個教會或那個教會，而是「在基督裏」彼此相屬。我們與基督有一種真誠的和密切的合一。

保羅有時把這意思倒過來說。正如信徒確實是在基督「裏面」，照樣，基督也確實是在信徒裏面。保羅能夠直截了當的說：「基督在我裏面活著」（加二 20）。他極迫切期望這也應該是他人的經驗，因爲他說到他受生產之苦，「直到基督成形在你們（加拉太人）心裏」（加四 19）。基督是在哥林多人裏面（林後十三 5），也在羅馬人裏面（羅八 10）。保羅希望基督在他（保羅）身上照常顯大（腓一 20），又說，有證據證明，基督在他裏面說話（林後十三 3）。他祈求基督會住在以弗所人心中（弗三 17）。

這種伸縮性加強了保羅的確信，確信有一條韌帶把基督與祂的子民密切地聯在一起。他們在祂裏面；祂也在他們裏面。雖然使徒保羅比較喜歡前一種說法，但他不反對後者。無論怎樣，基督的同在之奇妙推動了神的僕人。

關於「與」基督，保羅也有許多話說。他說，信徒「已經與基督同死」（羅六 8；西二 20；提後二 11），藉此帶出十字架對我們的拯救是最重要的。他更切實地說明這一點，比方，他說，他已經「與基督同釘十字架」（加二 20）；又說，「我們的舊人和祂同釘十字架」（羅六 6）。保羅顯然認爲，我們與基督的死認同是重要的事。他更進一步的闡述他的意思說，我們在洗禮中與祂一同埋葬（羅六 4；西二 12）。在那個聖禮中有極豐富的象徵意義。不過，保羅不停留在死亡上。他繼續他的思想說，我們已經與基督一同復活（西二 12，三 1）；意思是，我們已經與祂一同活過來（弗二 5；西二 13）。

這一切措詞活潑地帶出了基督徒的屬靈經驗。基督的死對付了信徒的罪，給他們帶來了全新的生活方式。他們已向那沒有重生的過去死了，又復活過來面對一種全新的生活方式，在這種生活方式中，基督是一切：「我活著就是基督」（腓一 21）。信

徒的生命「與基督一同藏在神裏面」(西三3)；他們會因神的大能而活著(林後十三4)。死亡引到復活：「我們若是與基督同死，就信必與祂同活」(羅六8)。基督「替我們死，叫我們無論醒著睡著，都與祂同活」(帖前五10)。保羅對基督為我們所做的奇妙之事那麼肯定，以致他認為信徒如今便與基督相聯，活出在基督裏的生命所包含的一切新品質。

不過，那雖然很奇妙，但並未竭盡基督所賜生命能有的豐盛。保羅更仰望「那日子」，即到那時候，那位叫耶穌復活的，「也必叫我們與耶穌一同復活」(林後四14)。他願意「離世與基督同在」，認為那是「好得無比的」(腓一23)，因為那時信徒「要和主永遠同在」(帖前四17；參提後二11～12)。

受苦是聖徒在此時此地無可避免的命運，不過，如果我們現在與基督一同受苦，那麼來世也必與祂一同得榮耀(羅八17；參西三4)(註47)。保羅說：「神既不愛惜自己的兒子為我們眾人捨了，豈不也把萬物和祂一同白白賜給我們麼？」(羅八32)。這句話是一個很好的總結。保羅不是從一些抽象的理論基礎出發，而是從神已經做過的事出發。十字架是神對祂子民的愛和關懷強有力的證據。如果神已經做了這一切，保羅認為，祂絕無可能現在又放棄。我們有絕對的把握，相信那位已經做了那麼多的神，必然會拯救到底。

還有許多內容很容易加添進去。保羅在基督的亮光下看一切事物。信徒蒙召要與神的兒子團契(林前一9；譯註：和合本作：[與神的兒子一同得分])，又要在那事實的亮光下過活。他們所屬的教會是基督的教會(加一22)。生命的一切都是基督的，而一切事情的終結是「主耶穌基督的日子」(林前一8)。不過，以上所說，已足以顯明，對保羅來說，基督是至高的。祂

是萬事萬物和每一個人的主。祂為「主」的身分超乎此生此世。這身分達至天上，而且直到永永遠遠(註48)。

註

1. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh, 1975), 1: 51. See also Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London, 1959), 134.
2. *The Names of Jesus* (London, 1953), 18-23.
3. 韓格爾(Martin Hengel)看「基督」這稱呼，是從「保羅之前，耶路撒冷之希利尼派團體」採納過來的。他認為，「這名稱表達一個事實，即被釘十字架的耶穌，並無別人，乃是末世時候帶來拯救的。yešūⁿ mešīḥa (耶穌彌賽亞)已經是最早的巴勒斯坦團體之最重要的宣教信條」(*Between Jesus and Paul* [Philadelphia, 1983], 77)。
4. 這些數字必須看作大概的數目，因為不同的抄本常有不同的次序。
5. Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, eds., *The Oxyrhynchus Papyri*, part 3 (London, 1903), 260.
6. 參傅斯達(W. Foerster)：「保羅在theos和kurios之間沒有作任何區分，好像kurios(主)是居間之神一樣；在與基督教同時代的世界中，沒有例子表明有這樣的用法」(*TDNT*, 3: 1091)。
7. 愷西(Maurice Casey)辯稱，有「保羅之前的資料插入這些書信中」，表明「主」和「基督」這兩個稱呼，「都在耶穌的死和復活以後不足二十年便達到它們充分的意義」(M. D. Hooker and S. G. Wilson, eds., *Paul and Paulinism* [London, 1982], 124)。我對於有許多在保羅之前的資料的說法有點懷疑。不過，如果有這麼一回事，愷西的立場似乎非常合理。一種極高的基督論最少回到耶穌被釘十字架以後約十五年。實在說來，採用「主」的稱呼，可能指著更早的日期。有些證據顯明，當文士抄錄七十士譯本時，他們用希

伯來文寫神的名字（出於尊敬）。然而，費子梅（Joseph A. Fitzmyer）在審查這些證據以後，下結論說，巴勒斯坦的猶太人確實採用「主」這個稱呼去指耶和華。他辯稱，「將這稱呼轉移到耶穌身上，無疑的是在巴勒斯坦本土發生。這便意味著，『耶穌是主』（林前十二 3；羅十 9）這個原始的信條，是對早期的宣教（kerygma）的回應，而不是在地中海東部發展向外宣教事工時候的產品」（*The Gospel According to Luke (I - IX)* [New York, 1983], 202）。

8. 這個措詞使我們想起「神的國」。歐拜安（P. T. O'Brien）認為，它是「耶穌的復活和神國最後來臨之間的過渡時期」（*Word Biblical Commentary: Colossians, Philemon* [Waco, 1982], 28）。施維策（Edward Schweizer）指出，「他的愛之子」（*tu huiou tes agapes autou*）「乃是一種閃族的句法，意思只不過是『所愛之子』」；但他加上一句，「雖然在希臘文方面比較著重愛字」（*The Letter to the Colossians* [Minneapolis, 1982], 53）。
9. 史丹頓（Graham Stanton）看耶穌「在一種獨特的意義上是神的兒子」。他進一步的說，「保羅認耶穌是『神』嗎？答案似乎很清楚：耶穌與神之間有可能達到的最密切的關係，因為他最喜歡的片語『祂的兒子』是指神和耶穌之間的相似之處，過於他們之間『不同之處』」（M. Goulder, ed., *Incarnation and Myth: The Debate Continued* [London, 1979], 154, 157 [Stanton's italics]）。
10. 歌羅西書和帖撒羅尼迦前書可能用同樣的方式開始，因為在一些抄本中，它們都有這些字。但多數學者同意，在這兩封信中的問候語只提及父而已。
11. 歐尼爾（J. C. O'Neill）闡釋羅馬書這段經文時說：「在現有的上下文中，已經假定神已被人清楚認識，而這裏的稱頌是要求會眾，如今可以同聲頌讚祂為『我們主耶穌基督的父』」（*Paul's Letter to the Romans* [Harmnondsworth, 1975], 237）。
12. 庫爾曼（O. Cullmann）強調基督的拯救事工。他說，「著重實用的基督論才是惟一存在的基督論」。但他也說，「我們不能離開事

工只說位格，我們也不能離開位格只說事工」（*The Christology of the New Testament*, 326）。

13. 馬挺（Ralph P. Martin）曾深入研究這段經文（*Carmen Christi* [Cambridge, 1967]）。在總結他對第六節的研究時，他說：「成為肉身之前的基督，據有祂特殊的尊榮，就是在神格（Godhead）內作為神的 *eikon*（樣式）或 *morphè*（形像）……。祂據有屬神的質素，我們可以說，*de jure*，因為祂永遠以『神的形像』存在」（P. 148）。班約翰（Johannes Behm）認為，是指「至尊屬神尊嚴的形像」；基督「基本的屬神樣式」之「特別的外表記號」乃是「神的形像」（*The morphè theou*）（*TDNT*, 4: 751）。
14. 馬挺評論說，這措詞「回顧我們的主在現代世界之前的存在，即三一真神的第二位」（*The Epistle of Paul to the Philippians* [Grand Rapids, 1969], 96）。貝珥（F. W. Beare）對於認這措詞指「神」而言有點遲疑，但他認為，我們「不應該只把它當作外表的樣式，而應認它是一種在某種意義上，顯示基督真正的本性之存在形式」（*A Commentary on the Epistle to the Philippians* [London, 1969], 78 - 79）。
15. 史德靈（G. Stählin）這樣去解釋希臘文 *isa einaio theō*：「基督按照本性，以前是，現在也是與神同等。這種同等是一種所有權，是祂不能放棄，也不能失去的」（*TDNT*, 3: 353）。
16. 巴特堅持說，這裏的意思不是說，祂停止為神：「祂降卑自己，但祂不是藉著停止祂原本是誰去降卑自己」（*Church Dogmatics*, iv, i [Edinburgh, 1956]: 180）。
17. 參馬挺：「榮耀的基督是崇拜的對象，情形正如猶太人向他們的立約之神祈禱一樣」（*Carmen Christi*, 252）。
18. *Christology in the Making* (London, 1980), 121。
19. 庫爾曼說，「腓二 6 以下的陳詞，應從舊約亞當歷史的立足點去了解」。但他的結論與鄧雅各的結論大不相同：「不像亞當，這位屬天的人，在祂的先在中代表神的真正形像，卻在順服中降卑自己，如今接納與神同等的地位，但不像是強取豪奪一樣抓過來」

(*Christology*, 181)。鄧雅各也提醒我們注意巴勒特的見解：「關於這一點，我們必須把它與亞當的故事比較，在每一點上都有反面的對比」(*From First Adam to Last* [London, 1962], 16)。不過，巴勒特後來討論這段經文，提及與神同等的問題時說：「作為神永遠的兒子，祂據有與神同等的地位；然而卻倒空自己，成為順服者」(P. 72)。賀爾登(J. L. Houlden)認為，亞當的類比不適當；作者「說到基督在降世以前已經以個人身分存在……。這種基督先在的意念，在教會歷史中那麼快興起，在此也許找到最早的說明」(*Paul's Letters From Prison* [London, 1977], 75)

20. 這段經文像腓立比書第二章第五至第十一節一樣，廣泛地被認為是保羅以前已有的讚美詩。使徒保羅把它採納過來，加以整理，增添了一些他自己的東西。在馬挺所著「歌羅西書和腓利門書註釋」(*Colossians and Philemon* [London, 1981], 61 - 66)中，可以找到很有幫助的討論。
21. 參顧靈耐(H. Kleinknecht)：「形像不應被理解為僅屬一種與實體完全不同的量，或只在意識中出現的東西；其實它與實體有分，實在說來，它是實體」(*TDNT*, 2 : 389)。馬挺說，「『神的形像』這片語不完全是『神的代表』的意思，不管我們認為這代表性多麼完全。這片語必須包括這思想，即神本身在祂兒子身上存在(*Deus manifestus*)」(*Carmen Christi*, 112 - 13)。
22. 賴富特(J. B. Lightfoot)提醒我們，第四世紀的教父們已經叫人注意這事實，這個字不是 *protoktistos* (首造的) 乃是 *protokos* (首生的) (*St. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon* [London, 1927], 145)。他認為，這字表明至尊無上，也表明時間上在先。
23. 「祂是創造的主，在受造秩序中沒有可與祂匹敵的」(Martin, *Colossians*, 58)。
24. 鄧雅各評論說，「這可能只是作者的說法，說明基督如今把世界背後的能力之特色顯露出來」(*Christology in the Making*, 190)，不過，保羅不是這樣說。這種見解沒有認真看待所採用的文字之明

顯意義。

25. 關於希臘文的 *estin*，賴富特評論說：「希臘文 *en* 這未完成式(*imperfect*)可能已經足夠(參約一 1)，然而這現在式的 *estin* 表達了先在是絕對存在的」(*Colossians*, 153)。
26. Martin, *Colossians*, 59。
27. 賴富特認為，這「神學上一個承認的術語，表示屬神的能力和屬性之總和」(*Colossians*, 157 ; see also his *Detached Note*, 252 - 71)。這個字無疑的給日後的靈智派(*Gnostics*)用以指屬神能力的總和。如果那麼早已有這樣的教導，保羅是要否認基督只是這豐盛(*pleroma*)的一部分；神的一切能力都住在祂裏面。
28. 陶德認為這「豐盛」(*pleroma*)是「人對神本身的屬性過於對神位格的看法」(*Abingdon Bible Commentary* [New York, 1929], 1255)。
29. 馬可·巴特(Markus Barth)認為，有些學者(A. Vogtle, E. Schweizer, J. Murphy - O'Connor)傾向於把基督的拯救事工限於人的拯救；他不同意這看法("Christ and All Things," in *Paul and Paulinism*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson [London, 1982], 160 - 72)。他說，「在新約裏面，彌賽亞或人子本身，既是救恩的記號和保證，中保和總和，也是萬事萬物以及從各部各國而來之人的更新」(p. 170)。參莫保羅(Paul Beasley - Murray)：「作為看不見之神的形像，祂統管全部受造物。作為長子，祂是一切受造物的至高至上的主。一切事物都從祂而來。一切事物都在祂身上找到它們的焦點。祂是萬有之主！」(*Pauline Studies*, ed. Donald A. Hagner and Murray J. Harris [Exeter and Grand Rapids, 1980], 179)。
30. 參諾克斯(John Knox)：「保羅不單說到基督的先在，並且顯然認為這個概念是他的讀者熟悉的，無需說服他們接納它的真實性。他從未解釋它或為它辯護。他從來沒有特別強調這一點。這意味著，至少在他自己的各個教會中(其他地方大概也如此)，當他寫了他的主要書信時，這個觀念已經相當鞏固地建立起來了，時間約

在耶穌被釘十字架後十五至二十年之間」(*The Humanity and Divinity of Christ* [Cambridge, 1967], 10 - 11)。羅秉遜與此相似，也認為基督先在的概念為期很早(*Twelve New Testament Studies* [London, 1962], 143n. 12)。

31. 關於用「主」去翻譯耶和華的見解，可參本章註釋 7。
32. 希臘文 *on* 這個分詞，在新約中不常與前置詞短語以及它所指的名詞一同出現，因此，這個分詞似乎不是指神而言。另一點是，我們的希臘文聖經的標點符號不是原本有的，因此我們不敢肯定，保羅在「肉體」(*sarka*) 這字以後，究竟是用句號呢？抑或用逗號？
33. 柯蘭斐支持這見解(C. E. B. Cranfield, *Romans*, 2 : 464 - 70)。他說：「認第五節下半是指基督，理由充分得多，因此幾乎可以肯定，應該如此接納」(p. 468)。亦可參考下列各著作：O. Cullmann, *Christology*, 306 - 14 ; B. M. Metzger in *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley (Cambridge, 1973), 95 - 112 ; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Philadelphia, 1964), 118 - 20 ; W. L. Lorimer *NTS* 13 (1966 - 67) : 385 - 86 ; O. Michel, *Der Brief an die Romer* (Gottingen, 1966), 228 - 29。衛爾斯(Maurice F. Wiles)說：「所有古教父時期的作者都不約而同，而且毫不遲疑地把羅馬書第九章第五節應用到子身上過於父身上」(*The Divine Apostle* [Cambridge, 1967], 83)。由於他們中有許多都是以希臘文為本地語言的，這一事實使他們的見解更重要。
34. 渥德(Ronald A. Ward)從英文標準修訂本(R. S. V.)引用提多書第二章第十三節：「至大的神和救主耶穌基督」(*Our Great God and Savior Jesus Christ*)，評論說：「幾乎無可懷疑的，這是正確的譯法」(*1 and 2 Timothy & Titus*, 261)。韓滴生(William Hendricksen)覺得，希臘文單數式的冠詞給人深刻的印象，認為這種解釋有一項事實去支持，即在新約中沒有其他地方把 *epiphaneia* (顯現) 這個動詞應用到多過一個人身上，而這個人時常都是基督(*New Testament Commentary, Exposition of the Pas-*

toral Epistles [Grand Rapids, 1957], 373 - 75)。在另一方面，祈理(J. N. D. Kelly)雖然尊重指基督而言的見解，但最後決定不予接納，因為保羅並沒有在其他地方(除了羅九 5 可能例外)說基督是神，而在教牧書信中，基督通常與神並列為兩位。在教牧書信中，祈理認為，基督與神的關係是從屬的關係(*The Pastoral Epistles*, 246)。

35. 在我所著「帖撒羅尼迦前後書註釋」(*The First and Second Epistles to the Thessalonians* [Grand Rapids, 1959], 212)中，我已經指出這一點。我補充幾句：「與此同時，我們不可忽略這一事實，即保羅實在沒有把它們十分緊密地聯在一起。然而，正由於可能有此懷疑，即懷疑它究竟是指其中之一或者二者，這一事實也使表明，在保羅的心目中，二者之間有密切的聯繫。在它們之間，保羅沒有大大的區分」。
36. 在有些地方，耶穌基督是神成為肉身這個概念嚴重地受懷疑，甚至被基督徒作家所拒絕(*As in John Hick, ed., The Myth of God Incarnate* [London, 1977] ; Michael Goulder, ed., *Incarnation and Myth : The Debate Continued* [London, 1977])。這見解在古靈(Michael Green)等人的作品中遭遇反對(M. Green ed., *The Truth of God Incarnate* [London, 1977])。在本書中我們不能詳細討論這爭議，不過，保羅的措詞似乎確實是道成肉身的措詞，不管一段個別經文的準確意義應該如何判斷，他的整體立場是基督是神。
37. 雖然我們有兩個主詞：「我們的主耶穌基督」和「我們的父神」，動詞卻是單數式。這是一個有趣的標記，表明保羅看這二者密切相聯，甚至可能在某些意義上是一位。也許這段經文應該加入前一段的經文中，可能表示基督是神。
38. 在此有一個經文校勘學的問題。雖然多數同意應讀作「基督」，但有些好的抄本則讀作「神」，有一、二種抄本有類似第三十九節的讀法：「這愛是在我們主耶穌基督裏的」。不過，整段經文交織著基督的愛和神的愛。

39. 巴勒特注意到，這節經文的意思可能指我們對基督的愛。他又推展李子滿 (H. Leitzmann) 的見解，認為在此有「一種神秘的雙重意義」。不過，他堅決地說：「此處的基本意義必然是，基督對我們的愛，因為惟獨這愛能給下文提供一種適當的引言」(*A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* [New York, 1973], 167)。游魁 (Philip Hughes) 說，保羅的行為「是受基督之愛的支配 (多半不是他對基督的愛——雖然這無可避免的也包括在內——而是基督對他的愛，這愛先於他對基督的愛，也解釋了他對基督的愛……)」。(*Paul's Second Epistle to the Corinthians* [Grand Rapids, 1962], 192)。
40. 保羅採用 agapao (愛) 這動詞三十三次， agape (愛) 這名詞七十五次， agapētos (愛) 這形容詞二十七次，共一百三十五次。這些字在全部新約中一共出現過三百一十八次。他比任何人都多採用這些字。通常被認為「愛的使徒」的約翰，在他的福音書中採用過四十四次，在他的書信中六十二次，一共一百零六次。
41. 亨德說，這個措詞以各種方式出現共約二百次 (*The Gospel According to St. Paul* [London, 1966], 33)。戴斯敏 (Adolf Deissmann) 則說，共一百六十四次 (*The Religion of Jesus and the Faith of Paul* [London, 1926], 171)。顯然這不包括教牧書信。
42. 希臘文 Dokimos 的意思是「批准，通過考驗」。柯蘭斐認為，這字被採用，「可能由於保羅偶然知道，在某種特別嚴重的考驗中，他證明自己是一個忠實的基督徒」，或者保羅只是想用不同的方式去表達他的稱讚 (*Romans*, 2 : 791)。在此，前者似乎更近似。
43. 柯蘭斐贊同這種見解，認為德丟 (Tertius) 是說「在主裏面問候」；然而，如果是「在主裏面寫信」，那麼，「我們可能理解德丟採用『在主裏面』(en kurio) 這措詞時，是要表達某種感悟，覺得他有分於扮演重要角色的事工是很重要的；也可能只表明他做了他作為一位基督徒當做的事，把這當作是他對他的主的部分服事」(*Romans*, 2 : 806)。

44. 有好些優秀的抄本 (包括 B D) 刪去了「在主裏」這片語，但似乎應該有這個片語才對。
45. A. M. Hunter, *The Gospel According to St Paul* (Philadelphia, 1966), 34。
46. 「『在基督裏』意指成為終極的一分子，是屬乎末世的秩序，是屬神之愛的團體中的一分子。這情形在教會裏面預期會存在，而且部分地實現了。教會的靈就是神的靈，也就是復活的基督的同在」(John Knox, *Chapters in a Life of Paul* [London, 1954], 158)。
47. 戴斯敏主張，「與基督」這習慣用語，「幾乎時常都是指信徒死後，或基督再來時，與基督的團契」(*Light from the Ancient East* [London, 1927], 303n. 1)。他的意思可能是，這是早期教會的情形；然而正如我們看過的，雖然這種用法在新約中出現，可是也有重要的經文，把「與基督」應用到基督徒現在的經驗上。
48. 在各卷書信中，基督論並沒有重要的發展，所以，這種豐富而完全的神學必然在公元第五十年之前已經發展了。再者，保羅顯然期望他的讀者了解基督論的名銜和概念。這便告訴我們，它們比上述日期更古老。韓格爾 (Martin Hengel) 問，當保羅在大馬色路上與基督相遇以後，保羅所得到的基督的圖像究竟是怎樣的圖像，「以致在律法以外，成為他的福音的基礎」。他又進一步的問另一個問題：「我們是否有任何理由去假定，在隨後數年間，當他在敘利亞和基利家活動時，保羅的基督論，在基本觀點上有無改變？」(*Between Jesus and Paul* [Philadelphia, 1983], 31 ; of also 39 - 40)。如果他的主要基督論在大馬色路上已經形成，那麼，真的很早。

第三章

神在基督裡的拯救事工

在大馬色路上所發生的事對保羅有決定性的意義。他在異象中看見耶穌，這使他的生命完全改觀。從那一刻開始，他肯定耶穌基督是最偉大的一位，而且正如我們在第二章所看到的，不能被認為低於神。如果這麼一位偉大的人物來到世上，給人帶來拯救，那麼，無可避免的，必然有些事情包含在裡面。其中一項是，人類必然已經陷於一種嚴峻的情勢。另一項是，拯救人類的事工過於艱巨，是屬人的資源所不能達成的；它需要一些遠超乎我們眾人所能帶來的東西去完成這任務。

這不是說這一切是保羅憑空想像出來的。他不是教義理論家。在早年他未成為基督徒的日子，他對他自己的立場十分滿意（腓三 4 ~ 6）。他不是一開頭便有這種觀念，認為我們都是罪人，然後向周圍找尋一個解決辦法，最後寄望於基督身上。他乃是在遇見基督以後對事情全部改觀。那次的遭遇，使他從一個全新的軌跡開始。耶穌進入這個世界是爲了應付我們的需要，而耶穌的死是全部事件的中心（林前一 23）。一個重大的代價是爲了一個重大的事故：我們都是需要救贖的罪人。我們沒有按照我

們所知道的最高和最好的標準去生活，這便招致最終的悲劇。保羅所描述的神不會把罪看作無關緊要的；因此我們現在所作的邪惡，必然會隨著我們進入來世。耶穌的來臨教導了保羅一些有關救恩意義的重要事情。如果我們要了解救恩，也許最好從人類墜入罪中以後所捲入的大災禍開始。

向罪作奴僕

罪是多方面的，而保羅採用不同的措詞將意思帶出來（註1）。他沒有用過分簡化的觀念去說明何為罪。雖然他肯定強調罪的嚴重性，不過他並沒有像一些惡意批評他的人所說的，日夜為罪的問題所困擾。他採用希臘文（hamartia）這個字去指罪共六十四次，其中四十八次在羅馬書中出現：在這卷書信中他對罪的問題曾相當詳細處理。因此，在他所寫的其他各卷書信中，「罪」這個字一共只出現過十四次。

保羅用這個字時，最常用單數式：罪不單是我們所干犯的一件惡事，而且是一種轄制我們的勢力。不止一次，他論到一般人是「罪的奴僕」（羅六17、20），而且他採用一個活潑的象喻，看我們大家都「賣給罪了」（羅七14）。正如一個奴僕賣給一位主人（不管我們是否喜歡），照樣，我們都受罪的轄制（不管我們是否喜歡）。保羅說他自己給擄去，使他「附從那肢體中犯罪的律」（羅七23）（註2），這裏的象喻是被擄為戰俘的象喻。在這種上下文的關聯中提及「律法」，是出乎意料之外的。不過，正如柯蘭斐所說的，「這是一個强有力的方法以表達這種觀點，即罪轄制我們的力量是一種可怕的歪曲，一種醜怪的諷刺，因為本來這權威是屬乎神的聖律法的控制」（註3）。保羅在此說明兩件事：(1)罪本無權利控制我們（我們是按照神的

形像造的)；(2)然而它竟控制了我們。因此，雖然在我們心中可能要順服（註4）神的律，然而事實上，在肉體中，我們卻順服罪的律了（羅七25）。

使徒保羅對人類向罪順服毫不置疑。在羅馬書的開頭，他已有一種强有力的辯證，表明罪的普世性。他開頭提到外邦人，「雖然知道神，卻不當作神榮耀祂」（羅一21）。他們沒有舊約所啓示的律法，因此不能控告他們干犯律法。然而，外邦人「自己就是自己的律法」（羅二14）；他們的行為顯明他們曉得，何為是，何為非（羅二15）。因此他們犯罪時「無可推諉」（羅一20），而保羅描繪了一幅黯淡的圖畫顯示後果會如何（羅一21～32）。不過，不僅外邦人是罪人，猶太人也同樣是。猶太人以擁有律法為榮，可是，有用的是要遵守律法，而不是僅僅聆聽律法（羅二13）。作為一位猶太人，作為神的子民的一分子，意味著內在要作猶太人，不只是外面作猶太人（羅二28）。保羅從舊約中引用一連串經文去說明眾人都犯了罪（羅三10～18），使他的描述達於最高峯。猶太人對此不能置之不理，說這些話都是指外邦人來說的，因為律法是對擁有律法的猶太人說的（羅三19）。律法所做的是使人知罪（羅三20）。保羅繼續明白地說：「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」（羅三23）。

這顯然是指我們所犯的實際惡行，不過保羅也有這樣的觀念，即罪是我們的一部分。他說到我們「肢體中有一個律」（羅七23）（註5），又說，我們「本為可怒之子」（弗二3）。未被父母的信心所聖化的兒女是「不潔淨的」（林前七14）。這些經文似乎在說，我們犯罪，因為我們本是罪人（註6）。我們的本性使我們傾向於做錯事（這一事實是我們大眾都能從我們個人的經驗中證實的；我們大家都發覺，做個善良的人很難，然

而我們卻很容易陷入邪惡中)。人類有一體性的傾向：「我們是互為肢體」(弗四 25)。在團體中我們接納低下的標準，比方，一個國家的外交政策，常被毫不知恥的自私自利者所支配。所有隸屬一個團體，是團體「裏面」一分子的人，對團體以外的人，都傾向於採取一種審判的態度；然而對於自己團體的理想目標，則堅毅地推進(註 7)。

對這問題，保羅還有許多話說，但這已足以帶出他的要點，即我們大家都犯了罪。不僅如此，我們也不能脫身、得自由。我們被我們所做的惡事的權勢和後果所俘擄。我們都成了奴隸。

肉體

「肉體」是保羅常用的名詞，包含著令人困惑的意義。這是他具有特色的用字之一，因為在新約的一百四十七次中，保羅採用了九十一次。與此相對，約翰只用了十三次，這便表明，這個名詞是具有保羅特色的名詞。嚴格說來，它是指著人身體上柔軟的部分，所謂「血肉者」便是(林前十五 50)。漸漸地這名詞又用以指「身體」而言，例如保羅提及「身體有疾病」(加四 13；參論及基督的身體[西一 22])。後來它又指屬乎人的東西，例如保羅說，「在我裏頭，就是在我肉體之中」(羅七 18)，又如他問：「我所起的意，豈是從肉體起的？」即「用人的方式」(「像一位屬世之人」[林後一 17]。譯註：和合本作「情慾」)。在這意義上，我們大家都被牽涉與「肉體」有關；我們「在肉體中行事」(林後十 3。譯註：和合本作：「我們……在血氣中行事」)。這是無可避免的。如果我們是人，我們便「在肉體中」。

然而，屬乎物質的肉體是軟弱的，肉體的軟弱可能引發道德

上軟弱的思想；「用人的方式」很容易變為「人，沒有神」，然後「人，反對神」。於是「肉體」真正變為：是指在身體上，與人的生命相聯的東西，而這東西是與神的東西敵對的(註 8)。在這意義上，它與罪密切相聯。即使保羅在心意中要順服神的律，然而「肉體」卻順服罪的律(羅七 25)。無怪乎他提到「罪身」(羅八 3)，提到「罪慾」，當我們「隨從肉體」的時候，這罪慾便在我們身上發動(羅七 5)，又提到「隨著自己的慾心，無故的自高自大」(西二 18)——這是一個警告，提醒我們，不要把「肉體」當作一定是指著嚴重的罪，特別是指著性方面的罪而言。它可能包含這些罪，但「肉體」也極可能是理知上的，思想上的。請注意，「肉體的事」包含「姦淫、污穢、邪蕩」，也包含「拜偶像、邪術、仇恨、爭競、忌恨、惱怒、結黨、紛爭、異端、嫉妒(兇殺)、醉酒、荒宴等類」(加五 19～21)，這是很有教育性的。顯然，從人的觀點看，「肉體」可能有吸引力以及極受人尊敬，也可能很粗鄙以及極其淫蕩。可是，無論如何，當人們只專注於純粹屬人的事，以及促進只屬今生的利益，這便是罪(註 9)。

保羅清楚曉得，以肉體為念所要面對終極的慘劇：「順著情慾撒種的，必從情慾收敗壞」(加六 8)。「因為我們屬肉體的時候，那因律法而生的惡慾，就在我們肢體中發動，以致結成死亡的果子」(羅七 5)。除此之外，專注於肉體之事還可能導致別的甚麼呢？保羅有一段著名的經文，在那段經文中，他首先提到一點，律法不能做到它想做的，因為「肉體軟弱」(羅八 3；參「你們不能作所願意作的」[加五 17])。他繼續描述基督徒是「不隨從肉體，只隨從聖靈的人」(4 節)。與此相對，也有「隨從肉體的人」，他們「體貼肉體的事」(5 節)。他們陷於嚴重的煩惱中，因為「體貼肉體的就是死」(6 節)；那是「與

神爲仇，因爲不服神的律法，也是不能服」（7節）。於是，「屬肉體的人」簡直「不能得神的喜歡」（8節）。保羅不是說：「體貼肉體」帶來死亡，作爲它的刑罰。他說，體貼肉體的就「是」死。把自己置於純粹屬人本性的滿足，乃是進入雖生猶死的景況。我們可能經歷生活的各種動作，但與是「我們生命」的基督隔絕（西三4），也與那「又真又活的神」隔絕（帖前一9）。我們所有的只不過是歪曲的生命。以地上的事爲念，在肉體的層面上生活之人的悲劇是，他們雖然自稱有豐盛的人生（「今朝有酒今朝醉！」），然而他們甚至不曉得「生命」究竟是甚麼。

基督徒已蒙釋放，脫離「肉體」的捆綁。但這事發生是因爲基督的拯救事工；在他們相信之前，他們正像其他人一樣受捆綁。然而他們不再「屬肉體」（羅八9）；他們以往「脫去肉體」（西二11），這暗示他們以前牽涉在裏面。他們從前也「放縱肉體的私慾」（弗二3）。從肉體中得釋放並非一種自然的成就。

律法

保羅的重要範疇之一是律法。他採用「律法」（nomos）這字一百一十九次，遠超乎新約總數一百九十一分之半數（百分之六十二）。他不僅時常採用這字，而且以不同的方式去採用，有些不容易了解。他說「犯罪的律」以及「心中的律」（羅七23），「丈夫的律法」（羅七2），「賜生命聖靈的律」，「罪和死的律」（羅八2）。這只是引述其中一部分而已。他心目中多數是想到神藉摩西賜下的律法，視它爲神美好的禮物：「律法是聖潔的，誠命也是聖潔、公義、良善的」（羅七

12）；「律法是屬乎靈的」（羅七14），律法是「善的」（羅七16；提前一8）（註10）。律法不是與神的應許矛盾的（加三21）（註11）。

不過，一般人很容易誤解律法的地位，正如保羅所說的，他的民族大致上也誤解了律法的地位。不錯，在猶太人的著作中，有一些美妙和動人的關於神的恩典和神的饒恕的記述；不過，猶太人的著作所說的與保羅不一樣。對他們來說，遵守律法是基本的，而神的憐憫是在那架構中實施（註12）。猶太人可能歡迎律法，認它是神賜給他們的偉大美物（註13）。但他們錯誤地提升它爲得救之道（註14），這是保羅自己在悔改前曾經犯過的錯誤（腓三4～6）。他們中至少有一些人認爲，擁有律法或者研究律法便已足夠。那位偉大的希列（Hillel）說：「愈多研究律法，生命也愈豐富」（註15）。這種見解被別人強烈地反對。比方，保羅的老師迦瑪列（徒二十二3）的兒子西面說：「主要的不是解釋（律法），而是實行（律法）；那些講話嚙嚙的惹起罪」（註16）。這類爭論的結果，不是對神的恩典之奇妙產生驚奇，乃是對律法有一種深的敬意，這種敬意很容易退化爲律法主義（註17）。

保羅堅持，沒有人能靠「行律法」在神面前稱義（羅三20；加二16，三11）；那完全不是律法之目的。律法的功能不是除掉罪，而是把罪的本像顯露出來。律法給帶進來，是「叫過犯顯多」（羅五20；參三20）。保羅採用單數式。他不是說，律法造成更多過犯，而是說，律法清楚顯示過犯究竟是甚麼。一個顯微鏡不會加添污漬的數量，但它確實把原來已有的污漬顯示得更清楚，而且幫助我們覺察到一些肉眼看不見的東西。依保羅看來，律法的功能與此相似，把罪的本來面目顯示得更清楚。它不是帶來救恩（註18），而是爲救恩預備道路。律法清

楚地顯示我們的罪（以及我們各樣的罪），這樣也便顯示我們需要救恩。律法要引領我們到基督裡，「使我們因信稱義」（加三 24）（註 19）。

保羅用另一種說法去表達這意思。他說，律法帶來死亡。他說，他以前「沒有律法」的時候是活著的，但是，「誡命來到，罪又活了，我就死了」（羅七 9～10）；誡命帶來死亡（10 節）。律法向人顯明他們是罪人，因此也就該死（註 20）。如果沒有律法，保羅不會曉得何為罪。他發覺，「不可起貪心」這誡命特別有意思（羅七 7）。控制一個人的行為比較容易，但控制一個人心靈深處的慾望則是另一回事。而律法禁止貪心。它顯明貪心正是邪惡的事。

在這情況下律法成為罪的盟友。保羅說到，罪使誡命成為它的活動基礎（羅七 8、11）（註 21）。把罪人格化帶出了一個要點，即好的律法、好的誡命，不能防止罪，反而成為一種媒介，使罪藉以前進。柯蘭斐指出，「誡命加在人身上的仁慈限制，目的是要保存他的真自由和尊嚴；然而這種限制可能被誤解和誤傳，反而奪去他的自由，並且攻擊他的尊嚴；於是，可能成為一種懷恨的理由，使人背叛神聖的創造主，人的真正主宰」（註 22）。原本沒有料到律法會變為我們的敵人，但當律法與罪結盟時，這事便發生（註 23）。我們從另一角度也可看到這一點，「經上記著說：『凡不常照律法書上所記的一切事去行的，就被咒詛』（加三 10）（註 24）。

鑑於這一切，無怪乎保羅看律法恰巧是救恩相反之道。他說，基督是「律法的總結」（羅十 4。譯註：「總結」或作「終局」）；祂是總結，意思是成全律法，是律法所指的終局。祂是總結的意思也是，鑑於基督拯救事工，律法不能產生把救恩帶來的作用。如果人能藉律法得稱為義，那麼，「基督就是徒然死

了」（加二 21）。保羅極其注意神的應許，不過，「承受產業，若本乎律法，就不本乎應許」（加三 18）。他把「在恩典之下」與「在律法之下」相對比（羅六 14～15；參十一 6）。

保羅顯然反對猶太教對律法之道的堅持——那條道路他已嘗試過，而發覺不合標準，不切實際（註 25）。如今他曉得恩典之道，因此他無法不看律法為敵人：與帶來救恩相距甚遠，且成為罪的盟友。人需要從律法中得拯救。律法主義者的心態是一種奴隸的心態（註 26）。

死亡

我們通常都認為死亡是無可避免的。像我們這樣的身體，到了時候必須死亡。不過，對保羅而言，事情似乎並非這樣。當他說：「在亞當裡眾人都死了」（林前十五 22）時，他不是說，死亡是人類共有的命運。他是說，亞當的罪把死亡帶入世界。由於亞當犯罪，而我們是「在亞當裡面」，因此我們死了。「罪的工價就是死」（羅六 23）；那工價對亞當是死，對我們也是死。罪在我們裡面造成死亡（羅七 13）；犯罪的人「是當死的」（羅一 32）。把自己獻給罪，意味著死亡（羅六 16）；犯罪的結局就是死（羅六 21）。

前面我們看過，人可能作罪的奴僕，這便無可避免地導致死亡（羅六 16）；罪與死並行。罪使死亡有了毒鈎（林前十五 56）。可怕的不是此生消逝，而是我們實在知道的死的意義。如果我們都沒有罪，我們無疑的到時會完成我們的路程，以某種形式轉入將來的世界。但那不是死亡所代表的恐怖；也不會有「毒鈎」。這「毒鈎」是罪的結果。

死亡直到最後仍是含有敵意的；它是「最後的仇敵」。然而

將要毀滅的乃是最後的「仇敵」，而不是最後的「勝利者」（林前十五 26）。在這些字句中蘊涵希望。死亡雖然是含有敵意的，強有力的，可是它會被推翻，被決定性地推翻。在這種死亡觀中，保羅和其他基督徒與古代世界一般人的看法大不相同。對那些人來說，死亡乃是一切事情的結束，他們只能用極深的悲觀去看待死亡。但對信徒來說，死亡已經消滅了。

神的忿怒

神不把罪當作理所當然的事。罪無可避免的導致保羅稱為「神的忿怒」或者只說「忿怒」上。這忿怒「從天上顯明在一切不虔不義的人身上」（羅一 18）。請注意，忿怒是「顯明的」，不是人觀察所得的，而且它是落在「一切」形式的邪惡上面的。稍後，保羅向一個假設的對象說話，那位對象論斷那些作惡之人，可是自己又行那些惡事。保羅說：「你竟任著你剛硬不悔改的心，為自己積蓄忿怒，以致神震怒，顯祂公義審判的日子來到，祂必照各人的行為報應各人。……惟有結黨，不順從真理，反順從不義的，就以忿怒、惱恨報應他們。將患難困苦加給一切作惡的人，先是猶太人，後是希利尼人」（羅二 5～9）。保羅顯然是論及末日的忿怒，正如他說到「將來的忿怒」（帖前一 10）時也是如此。當他說，「神的忿怒必臨到那悖逆之子」（弗五 6；西三 6），或者當他稱我們「本為可怒之子和別人一樣」（弗二 3）時，他可能指末日的忿怒，也可能指神現在的一種行動。

清楚的是，神對罪不是消極的，反而激烈地反對它。保羅也用其他說法去帶出這真理。他說到，人與神的生命「隔絕了」（弗四 18；西一 21。譯註：或作「疏離了」），又說，人成為

神的「仇敵」（羅五 10；腓三 18；西一 21）。其中有些是指惡人方面的敵意，不過保羅對神的描述之特色是，神是一位用行動對付邪惡的神。

有些人認為，我們應該理解「神的忿怒」是一種非人格性的因果必然進程；亦即，「罪時常導致慘劇」（註 27）。但這不是保羅所說的那類東西，也不是舊約作者所以為的，而他們的作品保羅認為是神聖的經書。我們當然不應該理解神的忿怒是報復性的。它是神的愛的另一面；是祂的愛爆發為強烈的忿怒，去對付在祂所愛之人身上的邪惡。它是神的聖潔本性對每種形式的罪之嫉恨。就任何形式的邪惡而論，保羅不看神是中立的，神也不是無能為力去對付它們。保羅的神堅決反對任何形式的邪惡。也許在我們的文化中，「忿怒」不是一個理想的措詞去表明神的態度。然而我們有沒有更好的措詞呢？重要的是，我們要不惜任何代價去保存保羅採用「忿怒」或「審判」等措詞所標榜出來的真理。這些措詞表明，神主動地、全然地對抗任何類型、任何方式的邪惡。

審判

先前我們看到保羅確信神的審判，這種審判在此時此地已經實施，在世界末日時則會以最大的規模去執行。全人類都要受神的審判。由於大家都是罪人，審判是一個令人戰兢的景象。我們可以用一種意念去安慰我們自己，即認為死亡會釋放我們，脫去一些壓迫我們的勢力——例如：肉體。不過，死亡不能避免審判。我們大家都會復活，而且我們會站在神的審判臺前。

審判的一個重要特色是，基督會擔任審判官。在審判日，祂是「按著公義審判的主」（提後四 8）。在一種意義上這是重新

保證；祂曾為我們死，我們可以確定是受一位愛我們，深切關懷我們的主的審判。在另一意義上，這令人不安；祂曾經那麼全心全意為我們犧牲祂自己，我們不能期望祂會容忍我們不冷不熱、沒有熱情的事奉。大家都會受審判，活人和死人都一樣（提後四 1）。我們不要以為我們可以逃避（羅二 3）。如果我們確信不會有甚麼事發生，那麼我們可能安靜面對審判，但這審判將是澈底的。「神藉耶穌基督審判人隱秘的事」（羅二 16）；主「會照出暗中的隱情，顯明人心的意念」（林前四 5）。

在保羅的著作中，審判一直都是按照行為（羅二 6；林前三 8），雖然使徒極力強調得救全靠恩典。保羅通常像新約其他作者一樣，每次都是一件一件去處理，並沒有把它們連貫起來。不過，至少有一次他確實將它們聯在一起。他明顯地說：「因為那已經立好的根基，就是基督耶穌，此外並沒有人能立別的根基」（林前三 11）。基督的拯救事工（靠恩得救）乃是全部基督徒生活的根基。不過，在我們的基督徒生活中，我們在那根基上建造，有些用金、銀、寶石；另有些人則用草、木、禾楷（12 節）。審判日會考驗我們所建造的；劣貨會給試驗之火燒掉，只有貴重的才得保存（13～15 節）。保羅清楚表示，他在此只是論及那些得救的。對於那些所建造的工程給燒掉的人，他說：「自己卻要得救，雖然得救乃像從火裡經過一樣」（15 節）。我們若說，我們是否會得救，全靠這根基，即基督的拯救工夫，這種說法是與這裡的證據一致的。如果我們有基督為我們的根基，我們便得救。不過，我們的審判（以及我們在天上的獎賞）則全靠我們在其上所建造的是甚麼，全在乎我們在基督徒生活上放進了甚麼。

那麼，審判是保羅的立場中一個重要的特色。他看我們大家，基督徒和非基督徒一樣，都要向神交賬。而他清楚表明，如

果我們除了我們自己可憐的成就以外，別無可恃，那麼，在審判日則會非常麻煩。

「這罪惡的世代」

在他所稱為「這罪惡的世代」（加一 4）中，保羅看出好些其他因素使人的生活陷於困境。並不是由於這個世界本來是邪惡的。相反地，使徒保羅以贊同的語氣引用詩篇第二十四篇第一節的話：「地和其上所充滿的都屬乎主」（林前十 26）。但他看出，在所有受造物中，有一種「虛無」（meaninglessness）貫注其中：「因為受造之物服在虛空之下。……我們知道，一切受造之物一同歎息勞苦，直到如今」；有所謂「敗壞的轄制」這回事（羅八 20～22）。保羅沒有明確說出，但他的意思必然是，人類的墮落影響到整個宇宙，當然特別是人類，但在某種程度上也影響其他一切受造物。

保羅對世上的聰明人並不表樂觀。他說到「虛妄的心」（弗四 17），又向我們保證，「世人憑自己的智慧不認識神」（林前一 21）。十字架是神的權能、神的智慧之示範。然而，面對十字架時，猶太人視為絆腳石，希利尼人則視為愚拙（林前一 23）。無怪乎保羅警告人要謹防世上的理學和虛空的妄言（西二 8），又警告人「不要被人虛浮的話欺哄」（弗五 6）。他主張說：「這世界的智慧在神看是愚拙」（林前三 19），又問：「神豈不是使智慧人的意念變為虛妄嗎？」（林前一 20）。這一切都是針對像我們這樣一個世代的人說的。雖然我們給我們輝煌的科技成就弄得眼花撩亂，可是又因不能達到我們主要的目標，如和平、公義、緩和貧窮以致無限消沈。「對多數人來說，人生有一種毫無意義、沒有目標、全無效用的感覺。我們可能藉

著積極參與各類活動而暫時欺騙自己，但上述的感受仍然存在。保羅感覺到這一點，我們也感受到」（註 28）。

保羅的思想中有一方面是與我們這個時代一般性的思想不相投的，就是他深信，這世上有邪惡的勢力在運行，這些勢力的運行，對人類最佳的利益有損無益。因此，他提及「空中掌權者的首領，就是現今在悖逆之子心中運行的邪靈」（弗二 2）。這個人物可能是指撒但（羅十六 20；林前五 5，七 5；林後二 11，十一 14；帖前二 18；帖後二 9；提前五 15）。而他提到拜偶像的人是向「鬼魔」獻祭（林前十 20），意思是，這樣的崇拜有屬乎「鬼魔」的東西。

多數註釋家主張，當保羅說到受管於「宇宙自然的精靈」（加四 3；英文聖經 RSV，NEB 如此翻譯；GNB 則譯為「管理宇宙的精靈」）時，是指這類的鬼魔而言，雖然有些註釋家則比較喜歡「世界基本的原則」（參 9 節。譯註：和合本作「世俗的小學」）（註 30）。關於我們與之爭戰的「執政的、掌權的」，以及那些「不是屬血氣的」、「管理這幽暗世界的」，以及「天空屬靈氣的惡魔」（弗六 12），則無可懷疑。「執政的、掌權的」，明顯的說是藉著基督造的（西一 16），而基督當然超乎他們之上（西二 10）。這些靈物都不足以使我們與神在基督裡的愛隔絕（羅八 38～39），但這段經文明顯的涵義是，他們是涵有敵意的，而且可能會嘗試使我們與神的愛隔絕。

有關邪靈的思想與我們這個時代的思想不相投，雖然近來有許多人都接納「魔力」的觀念。無可否認的，邪惡貫穿於許多現代生活中。一件奇怪但令人沮喪的事實是，文明人比野蠻人犯更大更可怖的罪行。原子彈、化學戰，以及大規模的飢饉之恐怖，且不說富裕國家的貿易政策，促使未開發國家失業率高（結果便

陷於悲慘的境地）——這些都是文明人的部分產品。

邪惡散佈得那麼廣，那麼強，以致許多人都覺得，軟弱的人類不能對此完全負責！不管我們是否接納這樣的立場，我們必須清楚曉得保羅接納這個看法。除非我們以正視這世界的邪惡和無用為背景去看這問題，否則我們不能了解他對基督拯救事工的意義有什麼樣的觀念。在保羅眼中，這世界是滿有邪靈和惡人居住的世界。使徒保羅清楚感悟到，我們一切的資源都不足以打敗邪惡的勢力。保羅不是一個悲觀主義者。他興奮地描述基督的勝利。不過，他確實以一種實事求是的精神，正視那以不同的方法去奴役或迫害人類的勢力之嚴重性。

十字架

當保羅初次到哥林多城時，他告訴哥林多人，他定意「在『他們』中間不知道別的，只知道耶穌基督，並祂釘十字架」（林前二 2）。他論到他自己和他們同工說，「我們卻是傳釘十字架的基督」（林前一 23）。他提醒加拉太人，當他在他們中間的時候，「基督耶穌釘十字架已經活畫在你們眼前」（加三 1）。這些經文清楚表明，對保羅來說，耶穌基督被釘十字架是中心信息（註 31），而他的全部書信都強調這一點。他一再回到十架（註 32）。把救恩帶給衆人的是基督代贖的死，而不是祂的生活典範，保羅永不疲倦地強調這一點。直到今天，他仍影響著基督徒所用的字彙。比方，我們通常沒有覺察到，除了耶穌釘十字架的故事，以及在希伯來書有一次提過十字架以外，在新約作者中，只有保羅提到「十字架」。他一再提及這名詞（林前一 17～18；加五 11，六 12～14；弗二 16；腓二 8，三 18；西一 20，二 14；不屬保羅的一次是來十二 2）；他也提到耶穌被釘

十字架這件事（林前一 23，二 2、8；林後十三 4，加三 1，參與基督同釘十字架：羅六 6；加二 20）。保羅比其他人都較多提到基督的「死」。其他人採用像「血」（參彼前一 19）之類的措詞，保羅當然也採用（羅三 25，五 9；弗一 7 等）。保羅了解基督福音的中心，這是絕無可疑的。

保羅有時似乎表示，基督的死與罪人應該承受的死相聯。他們應該死，因為死是罪的「工價」（羅六 23）。保羅說，「一人既替眾人死，眾人就都死了」（林後五 14）。這句話究竟是甚麼意思，不容易了解，除了表示基督的死是為罪人的死以外。

保羅繼續說，「神使那無罪的替我們成為罪，好叫我們在祂裏面成為神的義」（林後五 21）。這是一節極難懂的經文。不過，讓我們首先注意，它論及的一種行動。當這節經文常被誤引為「基督被成為罪……」時，這一點常變為模糊。不過，這裏的動詞不是被動式；保羅明顯是說神所做的事。神對罪人的愛是如此，以致祂在處理罪的時候，甚至不惜使祂的兒子代表他們成為「罪」。這裏的意思似乎是，基督取代了罪人的地位，而承受了罪人應該承受的。最後我們必須承認，其間有一種奧秘的因素，不過，耶穌基督承受了罪人應該承受的，這一事實則似乎夠分明。

當保羅說出下面的話時，這意思便顯明出來，他說，「基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛，因為經上記著說，『凡掛在木頭上都是被咒詛的』」（加三 13）。在此提及舊約經文（申二十一 23），這便表明，保羅心中所想的，是因干犯神的律法所帶來的咒詛（申二十七 26），這也正是保羅清楚說明的。我們不容易看出，基督為我們受了咒詛是甚麼意思，除非從祂承擔了我們本來應該承擔的咒詛的角度去看（「我們的地獄卻成為祂的」。卜提亞〔Bouttier〕語）（註 33）。如今我們

「得贖」，咒詛不再在我們身上。基督的死已經有效地把它挪去了（註 34）。

與保羅強調基督之死相聯，我們也要注意他因基督復活而有的喜樂。基督的復活是神能的作為。除了帖撒羅尼迦後書以外，保羅在寫給教會的每一封信中都提及這事。他有時說，神叫基督復活（羅八 11；林前十五 15；弗一 20；西二 12）；但他更常說，基督從死裏復活，這也是指同一件事（羅六 4、9；林前十五 12、13、14 等）；較少用的是基督「起來」（羅十四 9；帖前四 14。譯註：和合本作「活了」）。他也可能提及基督升高的事，「坐在神的右邊」（西三 1；參弗一 20～21；腓二 9）。我們不應該把死和復活分開，好像要決定那一件事較重要。它們彼此相屬，形成了神的一個有力的救贖行動。保羅不把死看作一種失敗；它是神藉以勝過每種形式的邪惡方法或媒介。

復活改變一切。它引進了新紀元。這是真實的。因為神那麼明顯、那麼有力地在復活中運行，以致沒有甚麼東西可以保持原狀。死亡已被擊敗了，有新的生命。復活「首先像將來時代的小部分那樣出現，這將來的時代已經臨到這世界」（註 35）。這樣便向我們保證「將來時代」是真實的。

拯救

在前面的一段中，我們看到罪人處於嚴重的情勢中，而且從好幾個觀點都如此。不過，不管我們如何看待他們的惡劣情勢，保羅都認為十字架是答案。比方，罪的權勢已被破壞，我們罪的奴僕已經終止。「我們在罪上死了」（羅六 2）是一種用好幾種方式去複述的思想——「我們的個人和祂同釘十字架，使罪身滅絕，叫我們不再作罪的奴僕」（6 節）；「已死的人是脫離了

罪」(7節)；「你們向罪也當看自己是死的」(11節)；「罪必不能作你們的主」(14節)，「你們從前作罪的奴僕」(17、20節)，這過去式動詞是指一種已經過去的情形；「你們既從罪裏得了釋放」(18、22節)。全章都是一種歡欣的闡釋，闡明基督的救恩意味著罪的澈底失敗。還有其他經文闡明同樣的觀點，但這已足以達到我們的目的。

關於「肉體」也是如此。在「肉體的工作」(譯註：和合本作「情慾的事」)與「聖靈的果子」之間也有一個對比(加五19～23)；在這幾節經文中，肉體顯然不再掌權。怎能如此呢？「凡屬基督耶穌的人，是已經把肉體，連肉體的邪情私慾，同釘在十字架上了」(加五24)。基督徒曾經「屬乎肉體」，不過，那是過去的事；它們不再存在(羅七5)；他們「不屬肉體」(羅八9)。不過，肉體的勢力雖然已被破壞，信徒仍受囑咐去抵擋它。他們要治死肉體(羅八13；參西三5)，不要為肉體安排(羅十三14)，要潔淨自己，除去一切的污穢(林後七1)，諸如此類。是一種「成為你所是」的情形。

基督的死釋放我們脫離律法的轄制；我們已在「捆我們的律法上死了」，如今律法無能為力去反對我們(羅七6)。我們「藉著基督的身體在律法上也是死了」(羅七4)。對信徒而言，基督是「律法的總結」，使他們「都得著義」(羅十4)；他們的義不是藉著行善而來，乃是藉著基督拯救的作為。基督來，特別是「要把律法以下的人贖出來」(加四5)。這些有力的措詞否定一切企圖採用遵守律法作為一種手段，以取得在神面前得稱為義。基督所做的，特別是祂的死，才能拯救我們脫離一切形式的律法(註36)。

保羅在哥林多前書第十五章的勝利之歌顯明，死亡不再是個可怕的暴君。人的軟弱並不比以前更能勝過死亡。不過，有效的

不是人的軟弱，有效的乃是神在基督裏的能力。當基督勝過死亡，從死中勝利地復活過來時，我們看到這種權勢輝煌地顯示出來。保羅同意，死亡是最後的仇敵，但他確信，死亡必定消滅(林前十五26)。在他那篇語帶諷刺的詩章中有一種莊嚴的向死亡傲視的態度。他向死亡的宣告達於頂點時說：「死被得勝吞滅……死阿，你得勝的權勢在那裏？死阿，你的毒鉤在那裏？」(林前十五54～55；這些話是引自賽二十五8；何十三14)。他繼續喊出：「感謝神，使我們藉著我們的主耶穌基督得勝！」(林前十五57)。在這種心情中，他說：「基督既從死裏復活，就不再死，死也不再作祂的主了」(羅六9)。他也說到信徒已「與基督一同復活」(西三1)，又說，「那些受洪恩，又蒙所賜之義的……要因耶穌基督一人在生命中作主」(羅五17)；他們藉著祂「已經得勝有餘了」(羅八37)。死亡不再是一個大有權力的暴君，而是一個被征服的仇敵。基督已經贏得決定性的勝利。

神的忿怒不再臨到信徒身上：「我們既靠著祂的血稱義，就更要藉著祂免去忿怒」(羅五9)。「神不是預定我們受刑(忿怒)，乃是預定我們藉著我們主耶穌基督得救」(帖前五9)。保羅沒有低估神時常都有的、對各種形式邪惡之強有力的反對，因為那是生命中的一項事實。但對信徒而言，重要的事實是，基督的死免除了神的忿怒；神交出基督作「挽回祭」(羅三25)(註37)；意思是，作為一種轉移神的忿怒的方法。

保羅再從另一個角度帶出這真理，即基督的死帶來拯救。基督救我們脫離其他奴役我們的一切力量。「既將一切執政的、掌權的擄來，明顯給眾人看，就仗著十字架誇勝」(西二15)。每次，當保羅提及這樣的靈界邪惡力量時，都有一種思想，即他們已被基督克勝了，如今無權轄制信徒。受自然的靈物捆绑，屬

於過去的事（加四 3）。

再者，神的審判不必懼怕。不是說那不是真的，相反地是一個嚴重的事實。不過，基督已經為我們做了這樣的事，以致我們不必怕它。「因一人犯罪定罪」，但與之相對，保羅提出那由許多過犯而來的「恩賜」，而達至稱義（羅五 16）。照樣，「那些受洪恩、又蒙所賜之義的」，會「因耶穌基督一人在生命中作王」（羅五 17）。

一切受造之物都服在虛空之下，但他們會「脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀」（羅八 21）。而「基督按照我們父神的旨意，為我們的罪捨己，要救我們脫離這罪惡的世代」（加一 4）。你儘可自由去構想我們的仇敵，但保羅看它已被神在基督裏所完成的巨大拯救事工所擊敗了。

稱義

保羅多多採用稱義的法律範疇（註 38），特別是在羅馬書和加拉太書中（註 39）。近來有頗多關於這名詞的討論，而稱義也被人以不同的方法去理解（註 40）。讓我們一開始便注意，稱義基本上是一個法律名詞。例如，一個古老的文件指示審判官，當他們在法庭中決定一個案件時，他們「要定義人有理，定惡人有罪」（申二十五 1）。那是說，他們要判那些對的人得釋放（又判那些犯錯的人有罪，但那不是我們目前所關心的）。保羅清楚地說，我們都是罪人（羅三 23），我們大家都面臨審判（林後五 10）（註 41），而神是一位公義的法官（提後四 8）。那麼，罪人怎能逃脫呢？

保羅的答案是，基督已經預備了道路。我們「靠著祂的血稱義」（羅五 9）。我們「因基督耶穌的救贖，就白白的稱義」

（羅三 24）。我們「因祂的恩得稱為義」（多三 7）。保羅有許多方法去帶出這真理——在稱義的過程中我們毫無貢獻。例如：我們努力遵守律法，不能生效（羅三 20；加二 16，三 11）；最後我們都顯得有罪。不過，保羅也同樣堅持說，神稱我們為義。「誰能定他們的罪呢？有神稱他們為義了」（羅八 33～34）。他告訴哥林多人，「你們奉主耶穌基督的名，並藉著我們神的靈，已經……稱義了」（林前六 11），因此，三一真神的三位都與此有份。然而，我們必須立即加上一句，他所強調的是基督所做的事，特別是祂的死。

那麼，基督的死怎能把對罪人的判詞從「有罪」改變為「無罪」呢？有些人實際上這樣說，「藉著改變罪咎，藉著更新他們，以致他們不再是壞人，而變為好人」。沒有人想要低估在一個真正悔改之人心中所產生的改變，或者使這事實變模糊，意思是，心意更新實在是作為一個基督徒的重要部分。然而，這樣的改變不適用於稱義這術語。有時人們辯論說，譯為「稱義」的動詞（*dikaioō*）的意思是「使之成義」過於「稱之為義」。但這與這個字的形成及用法都不相合。尾音為「*oō*」以及指著道德質素的動詞有一種宣告的意思（註 42）；它們的意思不是「使之成」。其用法從來不是指改變被告；它時常都是指宣佈他無罪。

較早時候我們注意到，當我們注視「神的義」這措詞時，它是指「一個正當的地位」，那是神給我們的禮物。那就是稱義的意思——神已經賜給我們正當的地位，所以，當我們受審時得到無罪的判決。他「稱罪人為義」（羅四 5），而他這樣做是基於基督代贖之死。傳統上，這被理解為，基督的死從一方面看，是對付罪的刑罰的結果。由於刑罰已經執行過，我們便不必再付甚麼代價（註 43）。於是，我們「得稱為義」。

這樣去看十字架，保存了一項重要的真理，即神不僅拯救罪

人，而且以一種與公正相一致的方式去拯救。有些看待救恩的方式似乎採取一種幾乎是「權力就是公理」的方式去進行；神比撒但（或邪惡）強，因此祂施展祂的權能，拯救我們。當然，可以說，救恩的一方面有類似這樣的事；我們已經注意到基督贏得勝利。不過那不是全部的故事。救恩過於偉大，不是我們任何一種範疇可以完全領悟的。我們需要所有的範疇，特別是，我們需要知道我們的刑罰已經付過了；而我們無罪的判決，是按照一種正當的方法得來的。

複雜的救贖

保羅利用好些生動的圖畫，把神所完成的拯救事工帶了出來，並且幫助他的讀者了解它的意義（註 44）。比方，有時他說到救贖（例如：羅三 24；林前一 30；加三 13，四 5；弗一 7；西一 14）（註 45），我們很容易誤解這術語，因為它的使用法在我們生活中較不熟悉。它的原本用法是關乎買贖戰俘脫離囚禁的行動。他們正當的居住地方應該是在他們本國，不過，一個強有力的敵人把他們置於他的權下。只有付出代價（稱為「贖金」）才能使他們恢復自由。救贖也用在付出一個代價使奴隸得釋放的事上。這便使我們想起保羅所說，罪人受捆綁成為罪奴的事。這使他的勸告變得很有意義：「基督釋放了我們，叫我們得以自由，所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制」（加五 1）。有時一位被判死刑的人，也可用付贖價的辦法得蒙釋放（比方，出二十一 28～30）。這便使我們必須牢記，罪人被判處死刑（羅六 23），基督可使他得自由。救贖的意思是付出一個代價使某人得自由（參林前六 20，七 23）。在新約中從來沒有人問這問題：「贖價付給誰？」這問題不合宜。新約作者所關

心的是，我們的拯救代價高昂，而不是關心誰是領取贖價者。

此外，保羅告訴我們，耶穌解釋最後晚餐說：「這杯是用我的血所立的新約」（林前十一 25）。神與猶太人立約，這一事實是猶太人生活的中心；祂是他們的神，他們是祂的子民（出二十四 4～8；參十九 3～6）。但猶太人不斷破壞這約，時候到了，耶利米預言，會另立「新約」（耶三十一 31～34）。保羅所記錄的耶穌的話表明，他認識，這位救主之死，應被看作一個重要的改變已經開始，也應被看作是先知所預言的新約的訂立。這約的特色不是著重外面的行為律，而是著重內在，著重寫在心中的律法（耶三十一 33）。這約會建立在饒恕上（耶三十一 34）。於是，基督教不應被理解為稍經修訂的猶太教。因著它的饒恕和內在性，它是全新的，又是倚賴神的堅定應許的。

保羅的另一概念是復和，新約裏面沒有任何其他作者這樣去看十字架（註 46）。今天有許多人認為，這是保羅的救贖觀中主要的成分（註 47）。這當然是重要的，不過，這種見解很難證實。在使徒保羅的著作中這概念並不普遍，只在四段經文中出現（羅五 10～11；林後五 18～20；弗二 11～16；西一 19～22）。即使我們擴展這概念，把「建立和睦」之類的經文也包括進去，這種概念仍舊不是佔有重要位置的。

不過，如果我們不應誇張復和這概念的重要性，我們也不應低估它。復和是一個個人的範疇；它是指爭吵以後，或者在一種敵對的情勢以後的和解。上述四段經文中有三段都提到我們是神的「仇敵」，或者說到「冤仇」，或者「敵意」，因此所面對的乃是一個十分真實的復和程序。有時人們強調，沒有新約經文說到神與人復和，復和的過程時常是指人方面。不過，這未免太簡單了。問題不是人公然的敵擋神，雖然這敵意已被神藉十字架打破了；問題反而是神對公義的要求，因而帶來一事實，即我們大

家都是罪人。復和不是指在我們裏面有這樣的改變，即我們不再有敵意；它是指著一種「藉著兒子的死」（羅五 10），以及神「不將過犯歸到他們身上」（林後五 19）的行動，而帶來的新景況。復和是「藉著十字架」滅了冤仇（弗二 16）；「藉著祂在十字架上所流的血」成就了和平，又藉著「基督的肉身受死」而生效（西一 20、22）。一切經文都指著罪乃是造成敵意的因素，也指著基督的死已經對付了罪（註 48）。這樣，敵意的因素被挪去了，復和便產生，不過，假如我們認為復和基本上是在罪人裏面發生改變的過程，那麼，這些經文都不容易了解。

近來，多數英文譯本都避免“propitiation”（「挽回祭」，羅三 25）這個字；不過，這似乎不是保羅所著重的一個範疇（參上文第一章，「神的拯救」那段）。語言學上顯示，其意義是“propitiation”過於“expiation”（贖罪），而保羅對「神的忿怒」看得非常認真，因為他看神的忿怒落在「一切不虔不義的人身上」（羅一 18）。當然，“propitiation”確實是一個不容易理解的字，而我同意，如果用別的字去取代會有幫助，因為重要的不是字，而是觀念。然而，難處是，直到現在，所提供的取代字彙，不能保有那觀念。“expiation”肯定不能，雖然在某些圈子中，這字很受歡迎，因為那是一個非人格性的字。能補償的是惡行或罪，而不是人。然而罪人則面對一位有神的位格者的忿怒。而保羅說，基督的救贖所做的事其中一項是，除去那忿怒。

在古代世界中，普世的宗教儀式是獻祭。世界各地的人都把牲畜獻在他們的祭壇上，相信他們的神會接納他們所獻的祭，而他們的罪會蒙赦免。猶太人的獻祭方式在利未記中說明，而保羅看基督是完全符合利未記的祭祀儀式中所預表的祭，這是一個真正把罪除去的祭。通常他採用一般性的措詞，正如他說，「基督愛我們，為我們捨了自己，當作……祭物，獻與神」（弗五

2），又如他提及基督的血，因為使用血乃是多數獻祭的主要特色。他不時提及某一特別的祭，例如：逾越節的祭（林前五 7）。他也提及贖罪祭（羅八 3）。在這樣的經文中，保羅說，獻祭模糊地預表的一切，在耶穌基督身上都完全應驗了。基督成就了獻牲畜為祭所永不能做到的事。

保羅沒有像我們預期的那麼多採用赦罪這一類的詞；不過，他確實採用過。他簡單地說：「主饒恕了你們」（西三 13；參弗四 32），而他把這與十字架相聯。例如：當他提及基督時說，「我們藉這愛子的血，得蒙救贖，過犯得以赦免」（弗一 7；參西二 13）。他又宣佈：「得赦免其過、遮蓋其罪的，這人是有福的」（羅四 7，引自詩三十二 1）。雖然在保羅的著作中沒有強調這一點，但它是保羅思想的一部分。我們是犯了罪的罪人，但在基督裏神已經饒恕了我們。我們的罪不再存留來責備我們。

「收養」（Adoption）又是保羅的另一幅生動的圖畫（羅八 15；加四 5；弗一 5；將來，羅八 23）。這是羅馬人的習慣過於猶太人的；保羅能夠在生活中任何領域找到例子去闡明神的拯救作為。藉著「收養」，一位不屬於某一家庭的人給帶進那家庭，成為家庭的一個正式成員，得享家中成員一切的權利，也承擔家中成員的一切義務。保羅推理說，與此相似，我們這班本來不是屬天家庭一分子的人，已經被收養成爲其中一分子。基督的死也牽涉到這一點，因為祂到來，「要把律法以下的人贖出來，叫我們得著兒子的名分」（加四 5）。

保羅還採用其他的借喻；我不打算逐一細說。選了上述幾個例證，只是想指出使徒保羅的思想何其豐富，何其複雜。對他來說，基督的救恩是多方面的，而他搜索他的字彙去找出辦法，以表達神在基督裏已經做成的偉大事工中的一小部分。

拯救事工中的愛

在神的愛與基督的愛之間，保羅沒有加以太多的識別。事實上，他說到，神的愛「是在我們的主耶穌基督裏的」（羅八 39），又說：「願平安、仁愛、信心，從父神和主耶穌基督歸與弟兄們」（弗六 23）。這種愛要特別在基督代贖之死的觀點上去看。當我們還作罪人的時候，基督便為我們死了，這便顯明神的愛（羅五 8）；在第五節說，神的愛「澆灌在我們心裏」。神的憐憫與神的愛相隔不遠，因為「神既有豐富的憐憫，因祂愛我們的大愛，當我們死在過犯中的時候，便叫我們與基督一同活過來」（弗二 4～5）。對保羅而言，信心十分重要，而他告訴我們，他的一生都是「因信神的兒子而活；祂是愛我，為我捨己」（加二 20）。信心若離開基督的愛，則似乎變為毫無意義（在教牧書信中有十次提到愛，其中九次與信心相聯）。保羅也看基督的愛是給予所有信徒的，因為「基督愛我們，為我們捨了自己，當作馨香的供物和祭物，獻與神」（弗五 2）。

從保羅所寫的許多書信中可以明顯看出，神在基督裏的愛攬住了他。他看神是「仁愛和平的神」（林後十三 11）；愛是我們對神的了解所絕對不可或缺的。因此在那著名的祝福文中，他不僅說到「主耶穌基督的恩惠」，也說到「神的慈愛」（林後十三 14）。他以同樣的精神引用，並且應用先知的話說，神對「本來不是蒙愛的，我要稱為蒙愛的」（羅九 25，引自何二 23）；神是在愛中給那些迫切需要愛的人帶來救恩。當然保羅有時說，收信人是主「所愛的」（西三 12；帖前一 4；帖後二 13）。因為愛的緣故，主耶穌和父神「將永遠的安慰並美好的盼望」賜給我們（帖後二 16）。

神的愛是大有能力的（羅八 35～39），沒有東西能擊敗它。這種偉大的真理駕馭著保羅的思想，而且成為他基督徒服事的動力（林後五 14）。在沒有提及「愛」的地方，好些時候這意念也表達出來。比方，他說：「我們得救是本乎恩，也因著信，這並不是出於自己，乃是神所賜的」（弗二 8）。除了愛以外，我們還能有甚麼體會呢？這些字句裏面沒有採用「愛」字，但這段經文是一個雄辯滔滔的愛的措詞，說明神將救恩帶給那班不配得任何東西的人。的確，這正是恩典的意思。在新約中，這字出現共一百五十五次，但保羅用了一百次。這個偉大的基督教字彙，三次中有兩次都是在保羅的著作中出現。對他來說，恩典是一個光輝奪目的事實，他禁不住隨時要用各種方式去提及它。若說，對保羅而言，神所做的一切事都是在恩典中做的——這一切事是恩典的一種表達方式，這種說法並不過分。離開了神的愛，我們又怎能了解恩典呢？

有時基督徒不知不覺地描繪出一幅嚴厲和苛求的神的圖畫。祂要求人過正直的生活，對那些沒有做到的人則施予審判。祂是全人類的審判主，在祂手中罪人面對黯淡的前途。一位滿有慈愛的兒子進入這幅畫中，他為我們死，於是拯救我們脫離那位強硬不變的父。不曉得人們從那裏獲得這幅諷刺畫，但無論如何，不是從保羅那裏得來。使徒保羅沒有把父與子分開，祂們是一位，同在愛中；同以代價高昂的愛的行動把救恩帶給罪人；同在不息的愛中慷慨地給蒙拯救的人提供恩典，使他們一切所需用的都充足（腓四 19）；同在愛中保守信徒在正道之中。

自始至終都是愛，這是保羅對神在基督裏的看法，就是這種愛給我們帶來了救恩。

註

1. 基本的希臘字是 hamartia，意思是「不中的」（這字保羅用過 64 次）。與此相一致的名詞有 hamartēma（2 次），hamartōlos（8 次），動詞 hamartanō（17 次）。罪也是 adikia「不義」（12 次）；同性質的字有 adikos，「不義」（3 次）以及 adikeo「犯錯」（9 次）。罪也是 anomia，「不法」（6 次），同源字有 anomos，「不法之人」（5 次）以及 anomoe，「無法地」（2 次）；另有 parakoe，「不順服」（2 次）；asetheia，「無神」（4 次），以及 asebes，「無神的人」（3 次）；parabasis，「踏過，侵犯」（5 次），以及 parabates，「侵犯者」（3 次）；paraptoma，「倒在旁邊」（16 次）；porōsis，「剛硬」（2 次）；kakia，「不良」（6 次），以及 kakos，「壞」（26 次），並 kakourgos，「作惡者」（1 次）；hettēma，「擊敗」（2 次）；poneria，「邪惡」（3 次），以及 poneros，「惡」（3 次）；bnochos，「罪咎」（1 次）。
2. 出乎意料之外，在此希臘文的前置詞是 en 與「律法」相聯（en to nomo），即「在律法中」。不過，這句話的本意似乎無可懷疑。
3. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*（Edinburgh, 1975,）1：364。
4. Douleuo，「像奴隸一樣服事」，這動詞控制兩個短語。
5. 「罪不是一種在人以外，以一種外在的力量存在。依保羅看來，罪在人裏面居住，佔領他，好像敵人佔領一個被征服的國家一樣」（William Barclay, *The Mind of St. Paul* [New York, 1958], 190）。
6. 「人犯罪，因他是一個罪人，與神有錯謬的關係。……罪是一種東西，以某種方法控制了整個人類」（William Hordern, *The Case for a New Reformation Theology* [Philadelphia, 1959], 130）。
7. 班納底（John Burnaby）指出，有一種抗拒神的旨意之活動，是不

- 限於「個人自由活動」之內的。他又說，「這種抗拒在交錯縱橫的蜘蛛網中已經存在。這蜘蛛網把個人以及他自處的社會都網住了，最終連所屬的人類也網住了。……當一個人在思想展示於各種人類羣體——社會、政治、國家，或教會等團體——的行動上，而顯然難以改變的自以為義，以及毫不知恥的假冒為善時，極難不被迫承認，在人類本性中，按照我們所看到的，有一個堅固的核心，在任何地方都與聖靈的勸勉作對」（Theol 62 [1959]：15）。
8. 潘坎指出，雖然保羅採用「肉體」這字時，時常都採用舊約裏面所找到的意義，不過，他常常還包含更豐富的意義：「那麼，它指著人的本身和態度，是與神和神的靈作對和相反的」（Paul [London, 1971], 133）。
 9. 雖然肉體本身不是邪惡的，可是罪藉著它侵犯人，在那兒找到最容易進入的門徑。那麼，罪可能在肉體中增強，在生命的每一部分造成破壞。它可能在肉體中產生一種較低的性能，不斷地與神的靈感作戰，以致帶來一種緊張以及自相矛盾的情勢」（W. David Stacey, *The Pauline View of Man* [London, 1956], 162）。
 10. 希臘文 kalos 一字也有「美麗」的意思，但在別處（羅七 12），他用 agathos 去形容誠命。
 11. 參戴維斯：「把新生命集中於『在基督裏』，是保羅對律法的主要研究方法。保羅沒有放棄律法，不過把律法遷移到一個新的風格上」（M. D. Hooker and S. G. Wilson, eds., *Paul and Paulinism* [London, 1982], 4）。
 12. 胡慕娜（Morna D. Hooker）從昆蘭古卷中引用一段動人的話：「至於我，我的稱義在乎神。在祂手中，我的道路得以完全，我的心獲得正直。藉著祂的公義，祂會塗抹我的過犯。……」。她指出，這好像是保羅所寫的，不過有些不同處：「昆蘭文件的作者認為，神的義是在律法的系統中運行的；它為那些接納神的誠命，遵行神的誠命之人而運行」。她更進一步的說，保羅「在法律以外」的義的觀念，「必然會令那位昆蘭作者感到震驚」（*A Preface to Paul* [New York, 1980], 39）。潘坎也有大致相似的見解（Paul,

- 139)。
13. 沈達士 (E. P. Sanders) 在一本重要的著作中辯論說，基督徒不是時常都看出這一點 (*Paul and Palestinian Judaism* [London, 1977])。他強調猶太人的觀念，認為神已經揀選了這民族，把律法賜給他們。他看出猶太人著重神對這民族的揀選，而拒絕這觀念，即認為猶太人主張，遵守律法能獲得拯救。保羅與正統猶太人不同之處是，除了藉著基督以外，他拒絕任何拯救的道路 (p.550)。沈達士呼籲我們，關於猶太人對恩典和律法的看法重新思考，這一點是很有價值的。不過，到了最後，猶太人十分注重法律上的精確 (不管他們是否或者如何去完成他們的責任)。雖然他們強調盟約之類，但是「律法主義」對他們來說，仍舊是一個重要的概念。保羅拒絕接納這一點。
14. 潘坎引了一些令人印象深刻、猶太人關於神的信實和憐憫的宣言。但他繼續說，猶太人的宣言「時常都是在神對祂選民的獨特關係中去說明，從來沒有暗示對律法是救恩的媒介有所質疑」 (*Paul*, 139)。
15. *Aboth* 2 : 7, Danby's translation. See the Statement of Eleazar of Modium (29n. 11 above)
16. *Mishnah, Aboth* 1 : 17, Danby's Translation. Cf. also Josephus, *Ant* xx. 44.
17. 並非毫無例外地這樣做，在拉比的著作中以及昆蘭古卷中有一些很好的宣告，歡迎神赦免之愛。不過，比較典型的是勸勉人順服。
18. 達爾 (Nils Alstruys Dahl) 反駁一些猶太學者的見解，他們認為保羅「不可能熟悉古典的猶太教義，即認律法是神賜生命的啓示」。他繼續說，「這簡直不可能。保羅深知猶太人因擁有律法而歡樂 (羅二 17 ~ 20)。不過，他清清楚楚地否認，律法能夠使人得生 (加三 21) 」 (*Studies in Paul* [Minneapolis, 1977] , 134 - 35)。
19. 實際上保羅說，律法是我們的 paidagogos (訓蒙師)。這個名詞是指一個奴隸，他有一種特別責任，在一個富有的家庭中，照顧男

- 孩。比方，他教導他們有禮貌，帶他們到學校去。這樣，他留心這些男孩會得到教育，雖然他自己不是他們的導師。「當這些少年人成年以後，不再需要『訓蒙師』」 (*BAGD*, 603)。
20. 有時猶太教認識這一點：「我們這班獲得律法而犯罪的人會滅亡，我們接受律法的心也如此」。不過，作者繼續提升律法：「然而律法並不消滅，而仍舊留在它的榮耀中」 (4 Ezra 9 : 37 ; 參 v. 32)。
21. 保羅採用的希臘字是 aphorme，「直譯是，遠征隊的出發點或基地，然後一般用以指要從事一件事工所需的資源」 (*BAGD*)。
22. *Romans*, 1 : 350。
23. 參奧連 (G. Aulen)：「律法被認為一種敵對的勢力，不單是，也不是主要因為一項事實，即律法實情地譴責罪；真正的理由更深，律法所介紹的法律上的義的道路，或者要求，永不能導致拯救和生命。它像人的功勞之道一樣，不是導向神，而是遠離神，愈來愈深陷於罪。……所以，律法是一個仇敵，基督來拯救我們脫離它的轄制」 (*Christus Victor* [London, 1937] , 84)。
24. 參挪士 (Martin North)：「在這律法的基礎上只有一個可能，使人可以有他自己的獨立行動：那就是過犯、變節，跟著便有咒詛和審判。因此，的確，『所有倚靠律法之工的人都被咒詛』」 (cited in Hooker and Wilson, *Paul and Paulinism*, 28 - 29)
25. 狄比留 (Martin Dibelius) 指著拉比有關恩典的教訓並補充說：「不錯，作為基督徒，保羅寫信的時候，好像在他成為基督徒以前的生活中，從來都不曉得有關神的恩典之觀念；但很可能，悔改歸正之人對律法真正的宗教精神的看法，比他以前能夠看到的，更清晰、更單純」 (*Paul* [Philadelphia, 1966] , 23)。
26. 有人把「道德律」與「禮儀律」分開。這種區分是很古老的。衛爾斯 (Maurice F. Wiles) 指出，古教父時代的註釋家都普遍這樣做 (*The Divine Apostle*, Cambridge, 1967, p.68)。不過，這不是保羅所作的區分，也不是任何其他聖經作者的區分。
27. 陶德在他好幾部著作中顯然這樣做 (*The Epistle of Paul to the Ro-*

- mans* [London, 1944], 20 - 24 ; *The Johannine Epistles* [London, 1961] 25 - 27 ; *The Bible and the Greeks* [London, 1954], ch. 5)。韓遜 (A. T. Hanson) 也同意 (*The Wrath of the Lamb* [London, 1957])。反對這見解的著作可參, Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* [London, 1958], 75 - 79 ; Leon Morris, *Apostolic Preaching of the Cross* [London, 1965] chs. 5 - 6。我從未見過任何人解釋, 在一個真正的有神論的宇宙中, 一種非人格性的忿怒進程有何意義。
28. Leon Morris, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids, 1965), 206。
29. 歐拜安 (Peter T. O'Brien) 辯論說, 「多數近代註釋家都認為, 這個短語指著『宇宙的自然靈物』, 那些執政的、掌權的是靈物想轄制人的生命」 (*Word Biblical Commentary : Colossians, Philemon* [Waco, 1982], 110 ; and see 129 - 32)。布魯斯 (F. F. Bruce) 贊同伊撒 (H. H. Esser) 的見解, 認為這些字「包括活神以外, 人所信任的一切東西; 它們成為他的神, 他則成為它們的奴隸」 (*The Epistle to the Galatians* [Grand Rapids, 1982], 204)。
30. 柯勒 (R. A. Cole) 曉得多數人的見解, 但比較喜歡「宗教經驗的初步階段 (無論是猶太人的或外邦人的), 在過去他們曾經歷過這些, 但如今已被基督使之成為不合時宜的了」 (*The Epistle of Paul to the Galatians* [London, 1965], 113 - 114)。賴富特 (J. B. Lightfoot) 接納「初步教訓」的意思 (*Saint Paul's Epistle to the Galatians* [London, 1902], 167 ; *St. Paul's Epistle to the Colossians and to Philemon* [London, 1876], 180)。
31. 參希景士 (A. J. B. Higgins) : 「保羅學派的著重點, 一直都是十字架和基督之死」 (*SJT* 6 [1953] : 283) ; 龍景匿 (Richard N. Longenecker) 說: 「無可避免的結論是, 保羅的宣教焦點, 是在於基督事工之救贖意義」 (*The Ministry and Message of Paul*

- [Grand Rapids, 1971], 90)。
32. 對保羅而言, 十字架的意義是這樣, 以致它解決了許多問題。祈靈德 (Leander E. Keck) 評論哥林多教會分門結黨之事時說: 「保羅採用同一的方法去面對各黨派, 即用他的福音中心——基督的十字架。當十字架的理論被了解時, 便不會有結黨的事, 因為這邏輯破壞了結黨的基礎」 (*The New Testament Experience of Faith* [St. Louis, 1976], 85)。
33. Michel Bouttier, *Christianity According to Paul* (Naperville Ill., 1966), 35。
34. 當有些受了不完全的教導的基督徒說, 「耶穌是可咒詛的」 (林前十二 3) 時, 他可能是在反映加拉太書第三章第十三節的教訓。然而, 歐大衛 (David E. Aune) 認為, 這種口號「不是在哥林多羣體之內發出來的, 而是屬於保羅的假設, 用以和那特別屬於基督徒的口號『耶穌是主』相對照」 (*Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* [Grand Rapids, 1983], 257)。後一種見解似乎較不可能。
35. Lucien Cerfaux, *The Christian in the Theology of St. Paul* (London, 1967), 62。
36. 諾威發 (Wilfred Knox) 強調保羅對律法的態度之重要性: 「若離了這革命性的對律法的態度, 則整個系統中將一無所有; 這系統不是從比較年長的門徒信仰中得來的一種合理的推論。我們在保羅一派的教訓的其他觀點並沒有過任何衝突……然而, 整個吸引力的核心已被轉移」 (*St. Paul* [New York, 1932], 50)。
37. 關於這字的討論, 看前文第一章「神的拯救」一段。
38. 古樂華 (T. R. Glover) 論到保羅說, 「他與神和基督的關係顯然已不能用法律的措詞去表達」 (*Paul of Tarsus* [London, 1925], 92)。就整體來說, 這當然是真的。不過, 它沒有公平處理一項事實, 即保羅恰巧採用法律的措詞去表達其思想。如果我們忽略了這一點, 便對他不公平。
39. 潘坎是那些認為因信稱義是保羅神學的中心之人的樣本。他稱它為

「他的神學的基本主題」，並且認為，「他的全部宣教，即使他沒有明顯說到稱義時，都須認它與那教義有最密切的關聯，並且把它與稱義的教義相聯，才能正確地了解」（*Paul* [London, 1971], 116; cf. also 135）。在這教義與耶穌的教訓之間，他找不到衝突的地方，反而，「惟獨保羅的因信稱義的福音，才能與耶穌轉向不敬虔和失喪之人的行動相配合的」（p. 237）。

40. 比方，耶熱米亞斯（Joachim Jeremias）說，「稱義是赦免，沒有別的，只有因基督的緣故而赦免」（*The Central Message of the New Testament* [London, 1965], 57）。尼爾（Stephen Neill）似乎認為，稱義基本上是指饒恕（*Jesus Through Many Eyes* [Philadelphia, 1976], 59 – 60）。潘坎說，稱義與復和的意思大致相同（*Paul*, 141）；孟遜（T. W. Manson）認為，稱義是王者的行動過於法庭的行動，意思是特赦或饒恕（*On Paul and John* [London, 1963], 57）。這些見解對保羅所選用的文字，處理不公。
41. 一件奇怪的事是，尼爾說，保羅教導「審判必然臨到，不過，基督徒則可免除」（*Jesus Through Many Eyes*, 46）。如果基督徒可以免除審判便沒有問題。不過，困難的是，依照保羅的教訓，基督徒要面臨審判。（隨便舉個例子）哥林多後書第五章第十節是甚麼意思呢？
42. 例如，*axioō* 的意思是「被認為配」，「被當作配」，而不是「使成為配」；*homoioō* 的意思是「宣佈……成為好像……」。
43. 參巴克萊：「不可能認這些話（即林後五 21；加三 13）有保羅的看法以外的任何其他意義，即本來應該在我們身上發生的事，確實在耶穌基督身上發生，而且祂擔當了本來應該由我們承擔的苦難和羞辱」；「某人必然付了我們應該付的罰款；那人便是耶穌基督。正如保羅所說，我們因祂的血得稱為義」（*The Mind of Paul* [New York, 1958], 104, 106）。亨德（A. M. Hunter）說，同樣的經文「顯示神的聖潔之愛在十字架上對人的罪極力反對。基督，藉著神的旨意，像罪人一樣死去，這樣便除去了罪。除了說基督擔

當了我們的罪，祂所受的苦乃是我們稱為「刑罰」的（因我們沒有更好的字彙）以外，我們是否還有比較簡單的方法去說明這一切呢？（*The Gospel According to Paul* [Philadelphia, 1966], 26）。

44. 在我另外兩本著作中曾討論有關神的拯救事工的不同描述（*The Apostolic Preaching of the Cross* [London, 1965]；*The Atonement* [Leicester, 1983]）。
45. 「藉著基督的十字架獲得救贖是保羅思想的核心」（Rudolf Schnackenburg, *New Testament Theology Today* [New York, 1963], 74）。
46. 郭弼（Leonhard Goppelt）認為，保羅之前，在原始教會裡面不見得有任何人可能採用過這種概念。實在，「在第一世紀的所有基督教的著作中，這個字只在保羅的著作中發現」。他再加上說，「這與他對基督的拯救事工的看法一致，即看基督的拯救事工、嚴格地是神的事工」（*Theology of the New Testament* [Grand Rapids, 1982], 2: 139）。
47. 此論點 Ralph P. Martin 在 *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (Atlanta, 1981) 一書中提及。
48. 參卜仁納（Emil Brunner）：「必須除去的主要不是罪疚感，而是罪咎本身的真正污漬。許多人幾乎沒有一點罪疚感；直到他們與基督接觸以後，這罪疚感才生起。只有在基督裡，我們大家才知道我們的罪咎的真相如何。因此，復和行動的第一要素，不是除去這種主觀的罪疚感，而是曉得我們的罪咎已被清除」（*The Mediator* [London, 1946], 522）。

第四章

靈裡生活

古代世界對於神的靈不時會進入這個世界，並且控制崇拜者的思想並不陌生。因此，當基督徒說，靈「在」信徒心中（例如：羅八 9、11；林前三 16）時，人們能了解。不過，我們不要以為，基督徒只是重新表達第一世紀時的通俗神學。事實上，他們以一種極端的新觀念去面對他們的世界。

基督徒對靈的同在之了解有兩點是特別有意義的。第一點是從這一事實而引發的，即一般的說，古人都認為，神的靈只來到少數傑出的人物身上。那是最不平凡的經驗，留給那些與神的靈特別親近的人。然而基督徒堅持，所有信徒都有聖靈（註 1）。因此，保羅積極地說：「因為凡被神的靈引導的，都是神的兒子」（羅八 14）；消極地又說：「若沒有基督的靈，就不是屬基督的」（羅八 9）。說基督徒沒有聖靈，簡直是胡說八道。那是自相矛盾的說法。連最低下的信徒都有神的靈在他裡面，這是基督教道理的特色。

第二方面，基督徒知道，靈同在的方法與古人不同。異教徒相信，當靈臨到某人時，會有一種奇特的身體上的現象，也許是

「旋轉僧人」之類（大神母〔Cybele〕之祭司，轉動他們的刀，使多人受傷），也許是精神恍惚的演講（柏拉圖對在 Dodona 和 Delphi 的神聖婦女頗為讚賞。當她們瘋狂時——即被神的靈纏住時——給希臘帶來許多好處，可是當她們心思正常時，則極少，甚至沒有甚麼益處）（註 2）。但保羅說，「聖靈所結的果子，就是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制」（加五 22 ~ 23；參弗五 9）。顯示靈的同在的現象是倫理的行為，不是精神恍惚的動作。這從基督徒所認識的這靈的名字可以看出——「聖靈」（不是大有能力的靈，或智慧之靈等）。

保羅確知靈是屬神的；祂是「神的靈」（羅八 14；林前二 11；林後三 3；參論到神的劍是「神的道」〔弗六 17〕）。因此，祂也是「基督的靈」（羅八 9），「耶穌基督的靈」（腓一 19），「祂（神）兒子的靈」（加四 6）。但祂並非與父或子等同，因為祂可以和二者同時提及（林後十三 14）。祂是「從神來的靈」（to ek tou theou；林前二 12），而神「差」祂（加四 6）。這靈參透「神深奧的事」，從裡面「知道神的事」，正如人的靈「知道人的事」一樣（林前二 10 ~ 11）。當保羅說：「你們是神的殿，神的靈住在你們裡頭」（林前三 16；參六 19）時，他是說，這靈是屬神的；祂是神住在我們裡面。

許多人看靈是一種能力，一種影響。然而保羅似乎較喜歡理解靈是一個「位格」（person）。賜予恩賜，看來好像是一個屬人的行動。特別是保羅結束一連串恩賜的討論時，告訴他的讀者，這一切都是這位靈「隨己意分給各人的」（林前十二 4 ~ 11）。他說到「靈的心意」（羅八 6、27），並且催促人不要叫聖靈「擔憂」（弗四 30）。神的愛是藉屬靈澆灌在我們心裡

（羅五 5），而這靈在他們裡面產生仁愛（加五 22），這兩種行動都顯然是個人的。「靈的愛」（羅十五 30）這措詞，可理解為保羅對靈的愛，也可理解為靈對保羅的愛；無論怎樣去理解，靈都是一個「位格」（person）。靈引導信徒（加五 18），這一事實也表明靈是一個「位格」。無可懷疑的，對保羅而言，靈是一個位格，實在是一個偉大的屬神位格。事實上，祂是一個位格，而不單是無位格的影響而已。

鑑於這一切，無怪乎保羅認為靈從事於重要的活動。他說，信徒是「在」靈裡面，正如他曾說，他們「在」基督裡面一樣（雖然他不常這樣做）。信徒不是「在肉體裡，乃是在靈裡」（羅八 9。譯註：和合本作，「不屬肉體，乃屬聖靈」）；他們可以「在聖靈裡」說話（林前十二 3。譯註：和合本作，「被聖靈感動」）；他們「在聖靈中行」（加五 16。譯註：和合本作，「順著聖靈而行」）；保羅的良心也「在聖靈裡」運行（羅九 1。譯註：和合本作，「被聖靈感動」）。與此大致相似，保羅說到「隨從靈」（keta pneumatōs；羅八 5；加四 29），以及那些「隨從靈而行」（羅八 4；參林後十二 18）或者「順著靈行」（加五 16、25）。這一切措詞表明，靈的同在是信徒生活的主要因素。基督徒是有神的靈住在裡面，從神的靈得力，被神的靈引導的。

顯然，對使徒保羅來說，靈是一個真實的位格，住在信徒裡面（林前六 19；提後一 14），加力給他們去事奉（羅八 26；林後三 6；弗三 16），並且教導他們當說甚麼（林前二 13）。結果是一連串的基督徒品德，例如：公義、和平，及喜樂（羅十四 17；參帖前一 6）、公義的盼望（加五 5），以及被引到父的面前（弗二 18）。這與「被聖靈感動成為聖潔，能以得救」（帖後二 13；參多三 5），以及「是生命平安」的「靈的心

意」(羅八6)的意思很接近。「順著聖靈撒種的」也就是「屬乎聖靈的」，這人必從聖靈「收永生」(加六8)。

聖靈的恩賜

保羅也說到聖靈的某些「恩賜」(Charismata)。雖然前一段我們所注意到的德行，期望在所有信徒身上出現，可是恩賜卻不是這樣。每一位信徒必須有公義、和平；不過，並非每一位信徒會有醫病的恩賜。運行的是同一位聖靈，但「恩賜原有分別」(林前十二4；參「這人……那人……又有一人」，8～10節)。保羅把教會比作身體上有各種不同的肢體(林前十二12以下)，雖然這是指自然的稟賦，它也適用於屬靈恩賜上。而當他從「豈都是使徒嗎？」(林前十二29～30)開始，發出一連串的問題時，每個問題的惟一可能的答案是「不！」(註3)。

從保羅提及這些恩賜的一般性語氣顯然表明，哥林多人十分重視這些恩賜；同時也表明，運用這些恩賜，使哥林多教會的生命有卓越的自發性。不過，保羅警告這教會不可「自高自大」(林前四6等)(註4)；在信徒中甚至可能有競爭的成分(「我的恩賜好過你的！」)。這可能就是為何在討論恩賜的中途，忽然插入那美妙的愛的詩章(林前十三章)的原因；那顯然是一種方法，向哥林多人指出，有一條遠比互相競爭去獲得蔚為奇觀的聖靈運行的證據更好的道路。保羅不低估恩賜。的確，他告訴哥林多人，要「切慕」屬靈的恩賜(林前十四1)，而他自己誇口說，他說方言比眾人還多(林前十四18)。然而，最重要的，這些恩賜要用來造就人(林前十四12、26)；把恩賜分給他們，目的是要信徒在他們的靈性生命上得建立，並不是用來

達致個人的滿足感。

這些恩賜的一個奇異特徵是，儘管許多人滿有信心地大膽宣告，仍舊極難發現它們究竟是甚麼。且看哥林多前書第十二章第二十八節所列的。雖然「使徒」顯然是「被差遣」的人，然而，人們激烈地爭論，這名詞是指一般性的「宣教士」呢，還是只該限於十二使徒(再加上像保羅那樣的幾位)。我們不可能肯定。一位「先知」是否像舊約裡面的大人物之類的人呢？抑或類似現代教會裡面的傳道人呢？我們不曉得。關於「教師」，我們覺得較有把握，然而我們真有把握嗎？我們認識有人具有自然的教導才能(「天生教師」！)。我們也認識有人經過一段教師訓練課程以後，學會了作教師。不過，教師的charisma(恩賜)是甚麼呢？「異能」(dynameis)顯然是神蹟，但神蹟與醫病(恩賜之一)如何區分，則不容易看出。至於醫病，其措詞是「醫病的恩賜」(兩個名詞都是複數)。這是否意味著一個人有各種不同的醫病恩賜呢？抑或表示某一個人有醫治某一種疾病的恩賜，另一個人又有醫治另一種疾病的恩賜呢？至於antilempseis(幫助人的)這個字，我們只能說，它與幫助在某方面有點關聯，然而哪一種形式的幫助需要一種特別的「恩賜」呢？我們不曉得。kyberneseis一字也有類似的困難，這字與「駕駛」(steering)相聯(一位kybenetes是船上的舵手)。這字夠明顯，不過，在早期的教會中，究竟是那一類的「駕駛」，我們並無資料或消息(註5)。至於說「方言」，有些人認為，這是指說在世上已被認可的語言——是說方言者沒有學過的。然而另外有人則認為，是指說出一種無法了解的聲音(註6)。鑑於以上這些困難，有點難以令人理解，竟有一些人那麼滿有信心地去解釋這些恩賜。如果說，這些恩賜中沒有一樣可以完全肯定是甚麼，這話並不過分。

今天，這些屬靈的恩賜，有時被認為，按照正常職分的需要（和可能性）而分配。有人主張，早期教會是澈底「靈感的」（charismatic）教會。當聖靈臨到一個人身上時，那人便會實行某種形式的事奉（林前十四 26）。不過，他們沒有「公職人員」。通常人們都引保羅作為這種立場的主要證人。不過，這種見解是否能站立得穩，大有可疑。

保羅對這些恩賜顯得非常熱心，這是無可懷疑的。不過，這似乎不是他對教會職事的全部了解。至少在他寫信給腓立比教會時，他提到「監督和執事」（腓一 1。當然，在教牧書信中有許多處提到監督、長老，和執事。不過，許多人認為，教牧書信非保羅所著，因此我暫時不把它們列入這裏的討論中）。在他最早的書信中，當他說：「……就是在主裏面治理你們，勸誡你們的」（帖前五 12；也要「因他們所作的工」用愛心格外尊重他們〔13 節〕）的時候，在他心中也必然想及某種職事。要維持任何團體，不可能長時期沒有公職之類的人員去負責，我們有穩健的證據證明，初期教會沒有試行這樣做。要經過一段相當長的時期，完全發展的教會職分才出現，不過，教會自始就有一些形式的領導存在。保羅對「使徒」這名稱極感興趣（在新約全書中，這名詞出現過七十九次，其中三十四次為保羅採用），也與此相配合。他吩咐哥林多人要「順服」像司提反那樣的人（林前十六 15～16）也是如此。而至少教牧書信中，有一種「恩賜」是藉著按手賜下（提前四 14；提後一 6）。多數人都認為，這種行動是指按立或差遣人擔任教會中的職分。

那麼，靈在信徒和教會的生活中十分活躍。祂做好些事情，比方，與我們的心同作見證（羅八 16）；為我們代求（羅八 26～27）；叫我們成為聖潔（羅十五 16）。在稱義的事上祂有分（林前六 11），在啓示上也有分（林前二 10；參提前四 1）。

當我們相信時，我們便受了聖靈為「印記」（弗一 13；四 30）；那是說，聖靈與信徒同在是屬乎神的記號（好像第一世紀時，人會把印蓋在私人的產業上一樣）。聖靈教導我們（林前二 13），住在我們裏面（提後一 14）。祂賜力量給我們（hikanōsen，林後三 6）。

教會

靈裏生活有一種顯著的團體風格。那些在基督裏蒙拯救的人是被帶進教會的團契中（註 8）。保羅假定所有信靠基督的人都成為教會的一分子，而他對教會那個機構有極大的興趣（在新約裏面共有一百一十四次提到 ekklesia〔教會〕，其中六十二次在保羅的著作中出現，超過了半數）。基本上，他想及地方教會（參「正如我在各處教會中……教導人」〔林前四 17〕；在論到教會時，常用「聚會」去表達〔林前十一 18；十四 19～28〕）。他說到「神的教會」（林前一 2；加一 13），「神的眾教會」（林前十一 16；帖前二 14），以及「基督的眾教會」（羅十六 16；參加一 22）。他有時提及某一特別地區的教會，比方，「加拉太的眾教會」（林前十六 1；加一 2；參林前十六 19；林後八 1；加一 22；西四 16；帖前一 1；帖後一 1）。

保羅有時想及較小的教會單位——「家庭教會」（羅十六 5；林前十六 19；西四 15；門 2）。這裏的確切意義是甚麼，不清楚（註 9），因為那時沒有教會，而推測所有教會都在私人屋裏聚集。不過，特別提到家中的教會，而它們似乎是指較小的一羣過於指主要的團體。它們不是分裂性的。因為在給主要教會的書信中向他們問候。

有時保羅心中把普世教會與地方教會分開。因此他說到神

「在教會中」設立使徒（林前十二 28；使徒不是地方教會的公職人員），又說到他自己曾經迫害「教會」（林前十五 9；加一 13）。特別是，當他說到教會是基督的身體（西一 24），基督是教會的頭（弗一 22，五 23；西一 18）時，更是指普世教會而言；教會要順服基督（弗五 24）。藉著教會，神的「百般智慧」在天上執政的、掌權的心中顯明（弗三 10）。基督愛教會，為教會捨棄祂自己（弗五 25），而祂繼續保養顧惜教會（弗五 29）。雖然也有強調神的眷顧，但保羅也說，「為眾教會掛心的事」壓在他身上（林後十一 28）；其中有屬於人的責任的部分。

保羅對教會有好些有趣的描繪。教會是一座建築物，有基督為它的根基（林前三 11）；從另一觀點看，教會是建造在使徒和先知的根基上（弗二 20），更精確地說，它是「神的殿」（林前三 16；參弗二 21），這名稱與習慣描述信徒為「眾聖徒」相符（請注意，這措詞時常是複數的；保羅從未說，個別的信徒是一位聖徒；他看整體是聖潔的）；教會是一個家庭（弗二 19；加六 10；提前三 15）；它是基督的新婦（林後十一 2；參弗五 25～32）；它是基督的身體（西一 18、24；參羅十二 4～5）；它是「神的以色列民」（加六 16；參它與亞伯拉罕的關係〔羅四 16；加三 29〕）（註 10）；它是同作公民之人所組織的國家（弗二 19；腓三 20）；是神的子民（羅九 25～26）；是新人（西三 10～11）。還有其他方面去看教會，但這些已足以使我們看出，在保羅的心目中，教會是多采多姿的。

聖禮

保羅對於歷代以來對教會極有意義的兩種聖禮儀式不常提

到，不過，他所說的都很重要。例如，他告知我們，我們「都從一位靈受了洗，成了一個身體」（林前十二 13），這便指出一個要點，即重要的是聖靈所做的事。的確，這一點是那麼重要，以致有些釋經家認為，保羅完全不是論到用水施洗——他是用寓意的說法去使用「受洗」一詞（參太三 11）（註 11）。他們常把「靈洗」與「水洗」相比對，沒有考慮到一項事實，即這種區分是新約從來沒有做過的。比較可能的似乎是，他心裡想的是水洗。他是說，使信徒成為教會一分子的是聖靈，而不是所使用的水（註 12）。聖靈使我們都成為一，而保羅繼續顯明這種合一的範圍：「不拘是猶太人，是希利尼人，是為奴的，是自主的」；大家都同「飲」於一位聖靈。

當保羅說，「你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了。並不分猶太人，希利尼人，自主的，為奴的，或男，或女，因為你們在基督耶穌裏都成為一了」（加三 27～28）時，合一的音韻再次敲響了。這次沒有提到靈，但與基督的聯繫意味著彼此的關聯。而當使徒保羅說，「我們這受洗歸入基督耶穌的人，是受洗歸入祂的死」（羅六 3）時，所著重的是與基督的合一。信徒已向生命的全部情況死了，我們已經被埋葬了，那舊約的道路已經永遠過去；如今我們「一舉一動有新生的樣式」，像基督一樣（羅六 4；參西二 12，同樣把埋葬與新生結合起來）。我們與基督合而為一。

在保羅的著作中，聖餐也不是特別突出。但他問哥林多人，「我們所祝福的杯，豈不是同領基督的血麼？我們所擘開的餅，豈不是同領基督的身體麼？」（林前十 16）。他繼續說到信徒的合一：「我們雖多，仍是一個餅，一個身體；因為我們都是分受這一個餅」（17 節）。這節經文並非毫無困難，不過，保羅的意思似乎是，當信徒領受聖餐時，把基督（祂的身體和血）帶

進他們最內在之深處；而他們的合一，因他們領受聖餐變得更親密。

這便使領受聖餐變為一種極其莊嚴和極其重要的行動。因此，保羅對那些「先吃自己的飯」，以致「這個饑餓、那個酒醉」的人（林前十一 21）嚴詞譴責。這不是「主的晚餐」（20節），而是一種諷刺。他進一步的說到基督設立晚餐的事（23～26節）。他藉下列各則帶出了晚餐的意義：(1)提及基督所立的新約，(2)說明我們的參與是記念基督，(3)又說明，在這聖禮中，我們「傳揚主的死，直等到祂來」。玷污了這聖禮，「就是干犯主的身、主的血了」（27節）；任何人這樣做，乃是「不分辨身體」（29節）。這似乎意味著，犯罪的人不了解基督捨身的意義，雖然有些人認為，在此身體是指教會是基督的身體（註 13）。也許我們應該加上一句，沒有充分的理由去接納有人所提出的一種見解——即保羅對聖禮的見解，基本上是受了希利尼神祕宗教的影響，甚至可能是從希利尼的神祕宗教引伸而來。二者之間的分別太多，而類似之處只是表面上的，因此這樣的見解不能說有何可取之處。

信心之道

保羅使「信心」成為基督教偉大的字彙之一。他常常採用這名詞（共 142 次；他也採用這字的動詞「相信」54 次，形容詞「信實」33 次）。他的用法是如此，以致使他的讀者毫不置疑地曉得，信心基本上是為基督徒的。信心有一種智力上的內涵（它的意思是「相信某一件事」——如羅六 8，十 9），不過，我們基本上不應該從智力方面去思想這名詞。對保羅來說，信心的意思是信靠，全心全意的信靠基督是死了、給我們帶來救恩的

那位（註 15）。它也意味著獻身，奉獻整個生命給這位救主。

藉著信心我們得到救恩。「從神而來的義」藉著信心臨到我們（羅三 22；腓三 9）。我們因信稱義（羅三 28、30，五 1；加三 24）。當然，還有保羅兩次從哈巴谷書引用的偉大經文，我們也許應該如此去領會：「因信稱義者必然得生」（羅一 17；加三 11；看哈二 4）。與此相似，挽回祭也是「藉著信」（羅三 25），收納為子亦然（加三 26）。

保羅用整整三章去討論亞伯拉罕，這位偉大的信心表率：「亞伯拉罕信神，這就算為他的義」（羅四 3、22～23；加三 6；看創十五 6）。這是保羅富有創意的標記，因為猶太人傾向於看亞伯拉罕為傑出的遵守律法者（雖然律法仍未頒佈）：「亞伯拉罕我們的祖宗在律法未曾頒佈之前便遵守了全部律法」（Mishnah, Kidd. 4：14）（註 16）。但對保羅來說，重要的乃是亞伯拉罕的信心。這位偉大的先祖的第一個獨立行動，乃是令人驚奇的對神的呼召的順服。那時他已七十五歲；所以不是年輕人輕率的衝動。他帶了他的妻子、他的家屬，以及他們的產業，離開他的本地、本族和父家（創十二 1～4）。為甚麼？完全是因為神呼召了他。他信靠神，因此他出去，完全不曉得目的地為何，這真是令人呼吸摒息的、全心全意奉獻的榜樣。亞伯拉罕所曉得的只不過是神已呼召了他。然而那便夠了。

保羅加進了大衛的言論去表明，大衛也提供證據，證明救恩從神所歸於的義而來（羅四 6～8），而不是從遵守律法而來。然後再回到亞伯拉罕去說明那要點，即遠在他受割禮之前，他的信心便被算為義（註 17）。割禮是約的記號（創十七 9～14）；猶太人認它為證據，證明他在約的羣體之內，而「所有以色列人都與將要到來的世界有分」（Mishnah, Sanh. 10：1）。但對保羅而言，時間是極其重要的。亞伯拉罕在受割禮之

前很久，就已蒙神接納。割禮是因信稱義的印記，這是亞伯拉罕在未曾受割禮的情況下已經得到的（羅四 11）。割禮並非像猶太人所想的，表明他們同族人中不可能有人遭受神最後的棄絕。猶太人喜歡提及亞伯拉罕是他們的祖宗，但保羅看這位先祖是信徒的父，無論受割禮或未受割禮之人都包括在內（羅四 11～12）。這位使徒把對亞伯拉罕的應許與「因信而得的義」相聯（羅四 13）。重要的是恩典，不是律法，而這意味著信心（羅四 14～16），藉著信心我們獲取恩典。這裏的辯證是一個有力的示範，表明神的道路確實是恩典，一向以來都是恩典，更進一步表明，恩典的禮物藉著信心而獲致。令人印象更深刻的是，它集中在亞伯拉罕身上，而亞伯拉罕，對猶太人而言，乃是守律法者最主要的典範。然而，依保羅看來，顯然「以信為本的人」才是「亞伯拉罕的子孫」，也才是「和有信心的亞伯拉罕一同得福」的（加三 7、9）。

信心是基督徒的特徵。我們要「在信心中站立得穩」（或作「在信仰中……」，林前十六 13。譯註：和合本作「在真道上……」）；我們也要在信心上「恆心」（西一 23）；我們「行」在信心中（林後五 7）；「因著信」我們得以進到神面前（羅五 2；「因信」〔弗三 12〕）；因信，基督住在我們心裏（弗三 17）。信心不是靜止不動的，保羅尋求它的增長（林後十 15；帖後一 3；參帖前三 10）。保羅很常把它與愛相聯，而且把基督徒的生命美妙地描述為「生發仁愛的信心」（加五 6）。他也說到帖撒羅尼迦的基督徒「用信心所作的工夫」（帖前一 3）。在这一切情況中，如果認為信心是一種屬人的產品，與神為我們的拯救而有的行動相對，則是錯誤的。信心本身來自神，因為對每一位信徒，神已經分給他某種分量的信心（羅十二 3）。

有時，使徒保羅在信心前面加一冠詞（例如：林後十三 5；加一 23，六 10；提前四 1、6）。這樣使用時，這名詞是指基督教教義的整個系統。有些人認為，這便失去了早期基督徒的自發性，而硬化為正統教義。不過，認為基督教有好些教訓必須相信，並不一定意味著失去了起初美妙激奮的信仰熱誠（註 18）。一件富有意義的事是，用以稱呼基督教的名稱不是「這律法」或「這教訓」，而是「這信仰」。信心是特別的東西。保羅能稱基督徒為「相信的人」（羅三 22；帖前一 7）；重要的時常是信心。

仁愛之道

保羅一直堅持，基督徒的生活是愛的生活。它以愛開始，因為開宗明義的說，是因為我們在加略山所看到的愛，使我們成為基督徒。當我們作基督徒以後，我們發覺，我們是教會的成員，是愛的羣體中的一分子。作為這個羣體的成員，我們蒙召在愛中生活；愛神，也彼此相愛，又愛眾人。對猶太人來說，律法是神所賜的工具，去塑造神的僕人。但對保羅來說，「愛就完全了律法」（羅十三 8～10；加五 14；提前一 5）。愛是最重要的，因為神就是愛。

神不僅愛我們，祂也在我們裏面產生愛。信徒不是從他本身的資源去製造愛。正如毛勒（C. F. D. Moule）曾說過：「Agape（愛）不是在其他各種德行中的一種德行，而是一種全新的動力，是神所栽植的：它是神在基督裏對我們的愛之反映及回應」（註 19）。當我們接納神的道時，愛便來臨。並不是某些人成為相當好的能夠愛的人；而是神的愛藉著聖靈「澆灌在我們心裏」（羅五 5；莫法特用「淹沒我們的心」去帶出愛是何

等豐富的思想)。神賜給我們「仁愛的心」(提後一7)；當保羅列出「聖靈的果子」時，第一個便是「仁愛」(加五22)。

從另一角度看，神教導我們彼此相愛(帖前四9)。使信徒在彼此相愛的事上加增以及富足的是主(帖前三12；參帖後一3)。愛是「在基督耶穌裏面」的(提前一14)，愛也是「在聖靈裏的」(西一8)；的確，它是「聖靈的愛」(羅十五30)。這片語的意思似乎是「聖靈所產生的愛」(註20)。保羅確信愛並非人的成就，而是神在信徒心中運行的結果。

信徒「要憑愛心行事」(弗五2；我們若不憑愛心行事，則當受嚴厲的責備[羅十四15])。愛在本質上就是慣常的；我們所作的「一切事」都要憑愛心而作(林前十六14)。在他那無可匹敵的愛的詩章中(林前第十三章)，保羅指出，流利的口才、屬靈的穎悟、信心、善行，或靈修，都不能補償愛的缺欠(林前十三1~3)。愛是恆久忍耐，又有恩慈，不自誇(4節)。愛是不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡(5節)；真理得勝時，它心中高興；不義壯大時，它悶悶不樂(6節)。愛是永不止息(7~13節)(註21)。

愛是信徒要熱切「追求」的一種素質(林前十四1；提後二22)；我們不應該認為，不管願意與否，它都出現在我們裏面。愛是基督徒生活的基礎(弗三17)；「能以和眾聖徒一同明白基督的愛，是何等長闊高深，並知道這愛是過於人所能測度的」(弗三18~19)，這乃是一件美妙的事。從這種貫穿於保羅著作的線索，我們可以清楚看出，保羅看愛是基督徒偉大的與眾不同的記號。在一個眾人都給野心、貪婪、結黨、自私之類所推動的世界裡，保羅期望基督徒個人和團體，都能被人注意到他們的愛。他們要在愛中「互相聯絡」(西二2)，要有「聯絡全德」的愛心(西三14)。身體要「在愛中」建立(弗四16)，

並且被愛所建立(林前八1)。保羅時常以熱情的字句去描述他在教會裏面所看到的愛(弗一15；西一8；帖前三6；門4)。他期望人們會把愛顯明出來(林後二8，八8；加五13)，而他祈求愛會多而又多(腓一9)(註22)。

鑑於他給予信心和愛心的地位，我們能夠欣賞他精巧的總結：在基督裏，禮儀的事，像受割禮或不受割禮，都無關緊要，惟獨「使人生發仁愛的信心」才有功效(加五6)。

保羅對愛的勢不可擋的著重，從他採用一些其他字彙上顯示出來。例如，他習慣地採用富有感情的「弟兄們」去稱呼同作信徒的人(他採用 adelphos [弟兄] 133次)。愛的溫馨是他與教會信徒關係的特色。也許我們在此應該注意到他所著重的「善良」的字彙(註23)。對保羅而言，愛不是沒有實質內容的情感，它有倫理的內涵。保羅清楚看出，對所愛之人最好的事是，他們要在善良的道上被建立。因此他不斷的斥責邪惡，而勉勵人要有正直的行為，沒有這一點，便不可能有令人滿意的生活方式。

在此，討論他對受苦的看法也許不算有錯。我們通常認為苦難是一種純然的邪惡，而我們盡力設法避免它。我們發覺，苦難的存在，對於神是一位善良之神的看法有困難。保羅對苦難並不陌生(想起他所列舉的一連串可怖的經歷[林後十一22~29])；他不是坐在靠椅上的戰略家，安全地躲在他的象牙塔裏。相反地，他號召收信人，不僅要忍受苦難，而且要在苦難中雀躍歡騰。這種勸勉，激發他提出一連串的理論，直引到神的愛上面(羅五3~5)。對於保羅，受苦並不表示神不愛我們，反而表明祂愛我們。他說，帖撒羅尼迦人常受逼迫和患難，「正是神公義判斷的明證」(帖後一4~5)(註24)。有些品德上的素質是在患難的火中陶鑄出來的，在無憂無慮的日子中我們不會有

長進。保羅認為，神帶領我們經歷試煉，乃是祂對我們的愛的一部分，要使我們成為最優秀的。

苦難也是促進神的目的之媒介。保羅在受苦中滿有喜樂，因為他說：「並且為基督的身體，就是教會，要在我肉身上補滿基督患難的缺欠」（西一 24）。命定他要受的苦並非沒有意義的；因為這是促進神的目的之部分方法。保羅所受的苦難同時也是神自己之愛的明證。潘坎把這一點意思帶了出來，他叫我們注意保羅的情感之意義。他說到：「使他哭泣的痛苦、怒氣與憤懣、埋怨與指控、苦澀的諷刺、挑唆者和反叛者的全然譴責、為自己辯護，甚至毛遂自薦，這些雖然不是他本來想要說的，而且與他的本性格格不入，可是這些情形仍是他內心激情的抒發，在這感情抒發中，他那受傷的愛，懇求那些落在危險地步以及被人誤導之人回轉過來」（註 25）。我們不要因為專心注意保羅這位多有爭論的人，而沒有看出這位愛那些同作基督徒之人的保羅。

希望之道

保羅對於萬物的完成有極高的興趣，除了腓利門書以外，他在每一卷書信中都用這種或那種方式提及這世代的終結。當然，在當時的猶太人中間，終末論的興趣並不陌生，不過，在保羅方面特別的是，他所認為基督在終末論中所要成就的角色。保羅認為，基督的拯救事工是最重要的：當神差遣基督進入世界時，「時候的滿足」已經來臨（加四 4）。「末世」已經來臨（林前十 11）。當時的啓示異兆解釋者對眼前的世界已經失望，等候它過去，被神的新創造取代。但對保羅而言，新的創造是現在已有的事實（林後五 17）。在一種極有意義的意識中，末世論是

指基督教方面的「最初的東西」過於指「最後的東西」。在基督裏，一切事物都變成新的了。而且已經如此。

然而，這不意味著，基督拯救之可能性此時此地已經到了盡頭。保羅仰望神的計畫在基督回來這個世界時，會達到最後的完成。他有七次說到基督的 *parousia*，這名詞的意思是「出現」，後來又指「前來出席」，「來到」。那是用以指一位高級人物的來臨，特別是指皇帝訪問一個行省。保羅在一段最明確的關於基督的 *parousia* 之意義的描述中告訴我們，「主必親自從天降臨，有呼叫的聲音和天使長的聲音，又有神的號吹響」（帖前四 16）。他再加添說，在基督裏死了的人會活過來，而「我們這活著還存留的人」必被提到雲裏，在空中與主相遇，這樣，「我們就要永遠與主同在」（17 節）。信徒的復活是跟著主的復活：保羅提到，「初熟的果子是基督，以後，在祂來的時候，是那些屬基督的」（林前十五 23）。

末時是那麼重要，在基督教的教訓中，這觀念已如此被接納，以致保羅只提及「我們主耶穌基督的日子」（林前一 8）；它不需要解釋。保羅對這事實興高采烈。當基督顯現時，他預期會看到帖撒羅尼迦人成為他的「盼望」和「喜樂」，以及「所誇的冠冕」並他的「榮耀」，他的「喜樂」（帖前二 19 ~ 20）。有一個強有力的邪惡勢力，但基督到來時會把它廢掉（帖後二 8）；的確，他在每一處地方都假定，基督的來臨意味著邪惡最後的毀滅（加五 19 ~ 21；帖後一 7 ~ 9），並引進最後的蒙福地步（這種真理可用審判的說法去表達，雖然信徒可以滿有信心地面對審判〔羅八 1；林前三 13 ~ 15；林後五 10〕）（註 26）。因此，我們讀到「有福的盼望」（多二 13。譯註：和合本作「所盼望的福」），又有好幾處經文用某種方式提及那時的光輝和壯麗（弗二 7；帖後一 7 ~ 10，二 8；提後四 1、

8)，以及屆時主會賜給祂僕人的福氣（西一 12；提後四 8）。保羅為一班悔改歸正之人祈禱，叫他們當我們的主耶穌「同祂的眾聖徒」來的時候，在神面前可以「成為聖潔，無可責備」（帖前三 13；參五 23）。有時他只提及「神的國」（加五 21）。

神的治權會完全彰顯（林前十五 24～28）；死亡本身，這「最後的仇敵」會被毀滅（林前十五 26）。外邦人的數目會給「添滿」（plerōma；羅十一 25），而神對以色列人的應許會得應驗（羅十一 26～31）。一切受造物會蒙釋放，脫離敗壞的轄制。

在保羅所用的其他措詞中必然想及那榮耀的將來。比方，有時他採用「榮耀」一字顯然有終末論的意思（例如：羅八 18、21；林後四 17）；像「希望」（西一 5）這類的名詞也可以這樣說。有些人對這用法推展到一個地步，甚至認為保羅給「這世代快要結束」的思想先入為主地佔據了。他全部的事奉都被看作只不過是為這即將來臨的 parousia 作準備而已。然而，假如在以往，保羅這末世論的成分真的被低估了，那麼，同樣真實的一件事是，今天我們也可能把它誇大了。正如我們所看過的，保羅對此時此地的生活有很多討論。如果他看基督教是一個啓示的運動，那是具有不同之處的啓示。正如沙浮士（Lucien Cerfaux）所說的，「基督教不像其他形式的猶太教那樣，在安提阿古·伊毗芬尼斯的迫害以後，轉向它自己；基督教反而承擔了作準備工夫的責任，藉著改變人的意念，為人類一個新時代的誕生作準備」（註 27）。我們可以加上一句，不僅改變人意念，也改變他們的心和生命。對保羅來說，在某種意義上，這個新時代已經來臨：「若有人在基督裏，他就是新造的人」（林後五 17）。大家同意在最後將要實現的，保羅看為已經在運行：

審判、死亡，和復活。現在已有的事實，使保羅的末世觀有了特別之處，雖然它們並不否認最後完成的真實性（註 28）。

這已經成為一種批判的正統教義，即認為保羅預期他在生時日，萬物的終末便會來臨。在一段討論主的來臨的經文中（帖前四 17），出現了「我們這活著還存留的人」這句話。像這類的話似乎明顯表示，保羅預期末日來臨時，他仍生存。此外，他論到 parousia 時的一般語氣也似乎表示同樣的意思。如果當他說到基督再來的時候仍舊活著的人時，採用「我們」這代名詞，那麼，他當然把自己也包括在內！不過，我們通常沒有注意到，如果把同樣的註釋方法應用到其他經文上，便會引致這樣的結論，即保羅預期，基督再來時他已死亡。他說：「神已經叫主復活，也要用自己的能力叫我們復活」（林前六 14），又說，「那叫主耶穌復活的，也必叫我們與耶穌一同復活」（林後四 14）（註 29）。除非保羅已經死了，否則神怎能叫保羅復活？

不過，無論推論在那最後的偉大日子，保羅認為他會生存或者死去，都是不確定的。他有一個習慣，就是把自己與他寫信的對象並列，不管他是否會參與所討論的活動。的確，許多時候，不可能想像保羅在參與他所寫的活動。例如，他說，「我們也不要行姦淫」（林前十 8）——「我們」不是「你們」。又如，他說：「我們就當脫去暗昧的行爲」（羅十三 12），很久以前他就已放棄這樣的惡事了。像他那樣在基督徒的生活上那麼成熟的人（林前十三 11），他說：「如果我們不認祂……」，「如果我們失信……」（提後二 12～13）。他問：「這樣，我們因信廢了律法麼？」（羅三 31）；「我們可以仍在罪中麼？」「我們就可以犯罪麼？」（羅六 1、15）。他說到「我們的不義」（羅三 5）而問說，「我們可惹主的忿恨麼？」（林前十 22）。有時他甚至用個人的說法，採用單數式，例如，他採用

這樣的片語，「因我的虛謊」（羅三 7），或者問：「我可以將基督的肢體作為娼妓的肢體麼？」（林前六 15）。他擬想一種行動，在這行動中，「食物若叫我弟兄跌倒」（林前八 13），雖然本來極容易採用一般性的措詞：「一位弟兄」。

所以，我們對保羅所說，「我們這活著還存留的人」這句話，不要加進太多的意思。它的意思可能只是指「活著的基督徒」。另外，有「我們」這字的經文也與此相似，要小心審查（註 30）。我們也要注意，保羅必然思想他死的可能性，因為他有「情願離世與基督同在」的願望（腓一 23）。他也渴望「得以從死裏復活」（腓三 11），這句話也暗示他有死亡的可能。他知道他的被囚，結果可能生，也可能死（腓一 20）。這種措詞與「我們或活或死」（羅十四 8），以及「無論是住在身內，離開身外」（林後五 9；參一 9）的說法相類似。哥林多後書第五章開頭部分有些困難，不過，我們很難抗拒裘慕爾（W. G. Kümmel）的結論：「保羅是在考慮他不希望有的可能性，即基督徒，包括他自己，在基督再來之前可能去世」（註 31）。他說：「我是天天死」（林前十五 31），意思是，時常都有死亡的危險，也似乎顯示，他認真想到，他有死亡的可能。

保羅可能曾經期望在基督顯現之前不會死去。這個我不曉得。我所說的只是，新約的證據提供較多的理由，使人認為，當他的主再來時，他預期已經去世過於仍舊活著。所以一般的假定是沒有充分的理由的。不管如何，保羅集中注意於目前的任務，這是他的書信可以充分作證的。「為將來建設，不一定需要曉得究竟近或遠」，這是極有可能的（註 32）。對保羅而言，重要的是基督再來的事實，而不是它的確切時間。

在保羅身上還有許多可說的，而且有許多是很重要的。我對於一些重要的概念如真理、和平、自由、希望、順服、喜樂之類

說得很少。本書原意只是扼要處理一些重要問題，並非把一切都包括在內。但所包括進去的已足以稍微指出，保羅對基督徒生活方式之了解是何等有深度。

保羅顯然有一個深奧而且經過精密思考的神學。他不是用一種有系統的方式去說明他的神學思想。我們大家都體驗到很難試行把它整理成連貫的系統。但那是我們的難題，不是保羅的難題。他肯定神在基督裏做了一些奇妙的事，而那種確定的意念滲透了他一切的思想。他確信神會把祂所做過的，在將要到來的世界中帶到輝煌的高潮，那時一切邪惡會被廢掉，神的勝利以及善的凱旋都會顯現出來。他肯定神在祂的愛中，已經給祂的子民預備好在過渡期間所需要的一切東西，特別是，祂已差遣祂的聖靈指導他們，在愛的道路上帶領他們。神的愛是那偉大的、有控制力量的實體，並且在神的子民心中號召出一種愛。沒有甚麼比愛更大（林前十三 13）。

註

1. 參狄比留：「保羅認為，他自己的教會以及其他教會中的每一位基督徒，都頗受了聖靈，作為一種與他的悔改相聯的超自然的禮物，這乃是理所當然的事」（Paul [Philadelphia, 1966], 92）。請注意，在寫給羅馬人，一個並非他自己建立的教會的書信中也這樣假定。
2. *Phaedrus*, 244B。
3. 每一個問題都以 *me* 字開頭，還表示所期望的是一個否定的答案。
4. 這裡的希臘文動詞是 *phusioo*。這個字在哥林多前書中出現六次，在新約其他地方只出現一次。
5. 一本像 *BAGD* 那樣的標準著作，對這字包含的意義之難以確定，也

- 一籌莫展。書中說：「administration（行政）；這字的複數是指，證實有才能，可以在教會中擔任領導地位」。在另外兩種英文聖經譯本中（NIV, NASV）也找到相似的意思。不過，有何證據證明，早期教會有相當的組織，可以讓具有「行政」恩賜的人，擔任某些職務呢？一種靈恩的行政，幾乎是自相矛盾的說法。
6. 賴理（Charles C. Ryrie）認為，兩者都可能（*Biblical Theology of the New Testament* [Chicago, 1982], 194）。
 7. 不要以為這是否認聖靈在現代靈恩運動中運行的真實性。我高興承認，神的靈在許多這類的團體中，以一些引人注目的方法運行。我所說的只是，我們必須謹慎防備，以免太急促地鑑定，在新約裡面所列舉的恩賜是甚麼。它們有可能在我們的時代完全像以前一樣重新出現。但神的靈也可能做一件新事。我們不能藉訴諸現代的經驗去解決我們註釋上的難題。
 8. 卜提亞（Michel Bouttier）論保羅說：「使他與基督相聯的也使他與哥林多人相聯；使他與腓立比人相聯的也使他與基督相聯」（*Christianity According to Paul* [Naperville, Ill., 1966], 62）。
 9. 米克斯（Wayne A. Meeks）反對「在他們家中的教會」的譯法。他認為「在家中」的希臘文寫法，最自然的是 en oiko，然而這裡的希臘文是 kata oikon。他認為這是「基督教運動的『基本細胞』，它的核心常是現存的家庭成員」。不過，「它不是侷限於一家的人」；「同一行業的人」以及新的悔改歸正的人會加進去（*The First Urban Christians* [New Haven and London, 1983], 75 - 76）。
 10. 參梅保羅（Paul S. Minear）：「保羅不回到兩個以色列的概念去，即舊的和新的，或者假的和真的。他詳細說明，神的以色列是一個子民，是用神在基督十字架上的憐憫去衡量其性質的」（*Image of the Church in the New Testament* [Philadelphia, 1960], 72）。
 11. 參雷柏特（Alan Redpath）：「如果我們被神的恩拯救，被基督的血洗滌，那一刻我們也便受聖靈的洗，進入主耶穌的身體」（*The*

- Royal Route to Heaven* [Westwood, N. J., 1960], 149）。
12. 古靈（Michael Green）指出，新約裡面七次提及聖靈的洗，其中六次將施洗約翰與耶穌對比。這是惟一提及這樣的洗而沒有對比的，而在此「非常清楚表明，不單是說方言者，不單是行神蹟者，乃是所有哥林多的基督徒，都在靈裡受了洗，都飲於這位聖靈。正如我們不可把洗禮與稱義分開，照樣，我們也不可以把它與聖靈的恩賜分開」（*To Corinth with Love* [London, 1982], 36）。
 13. 參卜提亞：「在這行動中他們顯明，他們還未學會分辨主的身體，即在彼此之間認識主的身體」（*Christianity According to Paul*, 69）。
 14. 「保羅和希臘文化的聖禮主義的分別，是基本的而非表面的」（A. D. Nock, *St. Paul* [New York, 1963], 77）。古樂華（T. R. Glover）論到哥林多前書第八章第四至第九節時說，「這是斷然的否認，很難有更嚴峻的對聖禮宗教的中心思想之否認」（*Paul of Tarsus* [London, 1925], 136）。韓格爾稱這種認保羅根據神祕宗教的見解為「值得注意的理論」（*Between Jesus and Paul* [Philadelphia, 1983], 160n.26）。
 15. 裘慕爾給信心下這樣的定義：「那就是相信的意思——不看自己，不顧自己的敗壞和功績，而信靠神藉耶穌基督已經把事安排妥當」（Martin Dibelius, *Paul*, ed. and comp. W. G. Kümmel [Philadelphia, 1966], 117）。
 16. 拉比們認為，創世記第十五章第六節是指著亞伯拉罕的功績過於他的信靠。柯蘭斐從麥吉達（Mekhilta）論出埃及記第十四章第十五及第三十一節的話中引述兩段：「你們的祖宗亞伯拉罕相信我的信心，配得我使海分開……我們的祖宗亞伯拉罕成為今生和來世的承受產業者，只因為他相信主的信心所帶來的功德」（*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* [Edinburgh, 1975], 1: 229; both passages proceed to quote Gen. 15: 6）。
 17. 亞伯拉罕在神面前得蒙悅納的信心，是遠在以實瑪利出生前已經實

- 行出來的。當以實瑪利出生時，亞伯拉罕已經八十六歲（創十六 16）。直到他九十九歲才受割禮（創十七 24），因此中間隔了十三年。按照猶太人的紀年表，還更長。因為猶太人認為亞伯拉罕把祭牲分為兩半時（創十五 10；Seder Olam R. 1, cited in *SBK*, 3: 203）年七十歲。那麼中間隔了二十九年。
18. 「信」從開始就存在（帖前四 14；參羅六 8，十 9）。*pisteuō* 這個動詞有不同的用法，有時連接前置詞 *epi*（羅九 33；提前一 16），*eis*（羅十 14；加二 16），和 *dia*（林前三 5）；有時用間接受格（羅十 16；帖後二 12）；有時它也獨立採用（羅十三 11；林前一 21）。
19. *The Birth of the New Testament*（London, 1962），140。
20. So Cranfield, *Romans 2*: 776。
21. See the fuller treatment in my *Testaments of Love: A Study of Love in the Bible*（Grand Rapids, 1981），239—59。
22. 諾克斯（John Knox）強調，保羅把愛付諸實行，而他自己也被人所愛：「許多現代人那麼不喜歡保羅，以致他們沒有覺察到，有許多與他同時代的人愛他」；他說，「他希奇有那麼多以及那麼廣泛的經文，完全是用以表達保羅對他的教會的感覺的——當他們受試煉時，他給予細心的關懷；當他們失敗或受苦時，他感到憂愁；或者當他們得勝時，他覺得喜樂」（*Chapters in a Life of Paul* [London, 1954]，95）。他繼續評論說，「沒有人能夠寫出哥林前書第十三章，除非他曾經行在那『美妙絕倫的道路上』」。也請參考諾威發（Wilfred Knox）的話：「他是一位有豐富情感的人。他對信徒的愛時常都勝過他的怒氣，這怒氣是因他們輕易離棄真道，以及沒有按照他期望他們的標準過活而產生的」（*St. Paul* [New York, 1932]，54）。
23. 保羅採用 *agathos* 這個字四十七次，*agathosunē* 這字四次，*kalos* 這字四十次，*dikaios* 這字十七次，*dikaiosunē* 這字五十七次，*chrēstotēs* 這字十次（在新約中只有保羅採用這字），*chrestos* 這字三次。
24. 諾克（A. D. Nock）評論帖撒羅尼迦前書在患難中的喜樂時說：「這種喜樂對保羅而言，是基督徒生活的一個主要音符：不是 *eudaimonia*（快樂），或 *hedonē*（愉快），這兩個名詞在保羅的字彙中沒有出現過」（*St. Paul*, 148）。
25. Günther Bornkamm, *Paul*（London, 1971），167。
26. 許多福音派人士對基督千年統治的論說採取堅強的看法，因而對這些經文也有不同的解釋。不過，保羅從來沒有明確地論及千禧年。似乎最好看他的聲明只是指最後的勝利。
27. *The Christian in the Theology of St. Paul*（London, 1967），133。保羅堅持正確地使用現有的時間（弗五 16；西四 5；參加六 9—10）。
28. 許多人極力辯論說，啓示在保羅的心目中是中心的教義。例如，貝克（J. Christiaan Beker）主張說，「保羅思想的中心，要放在他以基督論去決定的、將來的啓示上」。「我辯論說，保羅的福音的中心，在乎他對基督事件之啓示解釋」（*Paul's Apocalyptic Gospel* [Philadelphia, 1982]，76, 88）。祈士敏說，「事實上，保羅的使徒自覺性，必須在他的啓示基礎上才能了解，他的宣教方法和目標也如此」（*New Testament Questions of Today* [London, 1969]，131）。然而沈達士（E. P. Sanders）認為，保羅完全不是一位著重啓示的人：「保羅的見解與啓示論相似之處，只是一般性的過於細則上的。保羅沒有……計算時間和季節，他沒有採用在異象中見到獸類的措詞去描述終末的預言，而且他並未遵守啓示文獻的文學慣例」（*Paul and Palestinian Judaism* [London, 1977]，543）。潘坎主張，保羅的思想「與啓示的思想完全相反」（*Paul*, 147）。參康哲民（Hans Conzelmann）：「〔保羅〕對世界的情況，沒有給予一種啓示的解釋，也沒有推算啓示的預兆和時期」（*An Outline of the Theology of the New Testament* [London, 1969]，256）。在我所著「啓示」（*Apocalyptic* [London, 1973]）一書中，就曾指出，啓示不是基督教福音的一個適當媒介（特別看 96—101 頁）。「我們不能兩全其美。即使道成肉身以及世界末

日都重要，二者不能都是真正意味深長的東西。對啓示書籍而言，都集中於將來。在基督教方面，則認為道成肉身，以救贖為高峯，乃是一切時代最重要的事」（97頁）。貝克和其他人士試行兩全其美。保羅有時採用從啓示文學借來的字句，不過意義不相同：「啓示的猜想、全景以及概念，都減色，或者甚至明顯地被拒絕（帖前五1以下）」（Bornkamm, *Paul*, 199）。

29. 有些人辯論說，在他較早的書信中，保羅預期，基督即將再來，可是當他寫出較後的書信時改變主意。然而保羅在三十年代初期悔改歸主。他寫帖撒羅尼迦前書時約在公元五十年，哥林多前書約寫於五十四年（巴勒特認為寫於五四年初或者五三年末〔C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, 1978, 5〕）。似乎沒有人曾經解釋，為何約二十年之久，他主張耶穌基督即將再來，而在其後的三至四年中失去這見解。這些書信緊密相接，極難令人相信會有極大的轉變。貝克認為，「保羅的全部書信都在六年之內完成（公元五〇~五六年），又說，「沒有清楚的證據顯明，保羅較後寫信時變得成熟了」（*Paul the Apostle*〔Edinburgh, 1980〕, 32 - 33）。
30. 鄧雅各（James D. G. Dunn）主張，基督即將再來的期望是帖撒羅尼迦書信中「一個顯著的特色」。不過他否認，在哥林多前書第十五章第五十一至第五十二節，羅馬書第十三章第十一節以下（接近嗎？不錯；但怎麼接近？），以及腓立比書第一章第二十節以下，有這樣的期望。在歌羅西書中，他看不出有這種迫切性（只在三4提及；參一13，二12，二20~三3），在以弗所書中則沒有提及 *parousia*（*Unity and Diversity in the New Testament*〔London, 1977〕, 325, 345 - 46）。我雖然不能同意這所有的立場，但我欣賞鄧雅各的提醒。
31. *The Theology of the New Testament*（London, 1974）, 240。
32. Lucien Cerfaux, *The Christian in the Theology of St. Paul*, 93。

符類福音 與使徒行傳

當我們轉而研究福音書時，我們面對一個難題。如果我們集中於耶穌的言行，我們可能忽略了一項事實，就是每一位福音書作者都是一位神學家。如果我們試行帶出每一位的貢獻，我們可能使人留下一個印象，耶穌說的不多，做的也少（註1）。無論我們採取那一步驟，我們都必須謹記與我們的選擇相依附的不利之處，以及另一種思考福音書的方法所具有的長處。我選擇了一卷一卷地研究福音書。這不僅幫助我們看到耶穌的言行，而且也看到每一卷福音書作者對耶穌的言行如何理解。在本段中我們要看三卷符類福音以及使徒行傳，因為那是路加兩卷著作中的一部分。如此去研究，我會留意到一項事實，就是如果沒有耶穌，便沒有基督教，沒有福音——而且沒有福音書！新約所有作者都教導說，神在耶穌的生平、死亡和復活上做了一些獨特的事，而那獨特的事是前所未有的最重要的事。我希望大家不要讓這事在我們眼前失蹤。

每一位福音書作者都有他自己的神學觀點，但我們不以爲個別作者的神學，在具有他名字的福音書中是極端重要的。他們中沒有一位是神學天才，提出一套獨特的創新觀念去啓導信徒。每一個人都描述耶穌。耶穌所說的及耶穌所作的，乃是每一卷福音書的主題。他們所以寫福音書，目的就是想把這主題帶出來。當我們研究任何一卷福音書時，都理當注意作者對材料的選擇，詢問他們爲何如此選擇，他這樣寫福音書又有甚麼意義。不過，重要的是耶穌，而不是福音書作者。郭弼（Leonhard Goppelt）在他所著兩卷「新約神學」中把這一點的重要性帶了出來。他的第一卷「新約神學」的小標題是：「耶穌的職事的神學意義」（The Ministry of Jesus in Its Theological Significance）。那是我們研究福音書的正當主題。我們會查看馬可及其他作者對耶穌的職事之描述方法，但我們所關心的是耶穌。

這研究的另一前提是，福音書給我們提供可靠的關於耶穌的

報導。有些批評家十分強調教會在傳遞併入福音書中的傳統所扮演的角色，以致把耶穌減縮到無足輕重的地步。教會所扮演的角色是重要的，這一點我們無需懷疑。福音書的每一位作者都是教會的一分子，每一位在寫作福音書時都想到教會的需要。每一位都給我們傳遞，而且也只能傳遞仍舊在教會中保存下來的消息。耶穌的生平中有許多事我們都不曉得；顯然所保存下來的，是因爲在教會裏面認爲重要而記憶下來。

不過，教會對資料有所選擇是一回事；教會自行創造資料又是另一回事。有些學者對初代教會中的先知所扮演的角色非常著重，以致那班先知以及與先知有關的人似乎製造了傳統。根據這種見解，當一位先知把他認爲神對他所說的話，或藉著他所說的話傳遞下來時，他很可能用「耶穌說」這種方式去介紹出來。他們說，這種方式對我們來說，好像是說實有其事，但對先知來說，這種說法只表示此乃出於靈感而已。然後，當先知做了他的工作，教會團體將這傳統傳遞下來，在傳遞期間又有修訂或加添。甚至有人主張，我們對於耶穌的真相知道得甚少。我們所知道的只是，教會透過一片神聖的薄霧所記憶的。根據這種見解，這種記憶多半是藉著教會對耶穌的崇敬而形成，即敬仰祂是那位應受崇拜的（註2）。

我建議，應承認福音書給我們提供基本上耶穌所說過和所做過的（註3）。先知所擔任的角色如何我們不曉得，而我們也不擬猜測。教會所擔任的角色已被時間的迷霧所籠罩，而我看不出有何方法去貫穿那迷霧。我當然曉得，關於四福音中歸在耶穌身上的言行之真確性有許多討論。我也曉得，學者們發展了好些不同的技術去處理難題。雖然如此，學者們的意見仍非常不一致。依循本書之目的，只是扼要綜覽新約正典之神學，因此我不打算繼續這樣的討論。如果這樣做，會使本書過於冗長，達到難以容

忍的地步，而且事實上會變為另一類的書。我所關心的只是現存福音書的神學，而不是要討論它們達至現有形式的假定步驟。

這種程序並非不合理的，這一點也許從胡慕娜（Morna D. Hooker）關於耶穌和保羅之間的關係之討論可以看出（註4）。她在耶穌有關天國的教訓——雖然其中也有不確定之處：「我們是在處理將來的終末論呢，已經實現的終末論呢，抑或已經開始之終末論？」（註5）——以及保羅的因信稱義的教訓（既是現在也屬將來）之間找到一個鍊環。這兩個概念，在它們關於神與人之間的關係，以及它們的倫理觀點的見解上相聯起來。它們之間有不同之處，但也有銜接之處。胡慕娜沒有被「耶穌確實教導些甚麼？」的問題無謂地阻撓，本書的研究也許一樣。雖在福音書的批判上當然仍有問題，其中有些是目前解答不了的，不過，也有足夠清楚的跡象指向他們所教導的神學，使我們可以進行我們的探討。

在本段中原可只處理四卷福音書，而把使徒行傳放在本書其他部分。不過，約翰名下的著作有其獨特性，而約翰福音也與符類福音有極大的差異，因此，我們把三卷符類福音擺在一起，而將第四福音以及約翰名下的其他著作放在下一段討論。至於使徒行傳由於路加福音以及使徒行傳無疑的是單一著作分為兩卷，而且如果分開研究，也沒有許多話可說，因此放在一起。

關於寫作的日期也有一些爭論。有些學者認為，馬可福音的寫作遲於馬太或者路加，甚至遲過二者（註6），不過，多數學者都認為它是福音書中最早的一卷，因此我會最先處理馬可福音。無論我們怎樣選擇都不會有多大分別，因為不論本書是福音書中的第一卷或者最後一卷，本書的神學大致上都一樣。雖然如此，馬可福音多半是最早的一卷福音書，而福音書類型的產生也始於馬可。

這種類型究竟有多少是新的也有一些討論。基督徒多數看它是一種新式著作（註7），不過，近年來有些學者認為，福音書是屬於傳記一類（註8）。

雖然有人強調福音書只是一種形式的傳記，而他們的辯論也提出了一些很好的要點，不過，福音書與傳記這兩種形式的著作，其間的分別太多也太重要了。例如，福音書沒有告訴我們，耶穌早年品格塑造期間的各種影響。除了出生的故事以及當祂十二歲時所發生的一件軼事以外，在祂公開服務以前的事蹟，福音書也未提及。當我們來到祂公開服務的描述時，我們只有耶穌教訓和生平的小部分（註9），而關於祂的死亡和復活則有不合比例的詳細報導。

那正是決定性的一點。一卷以受審情形、被當作罪犯而招致英雄式死亡、然後復活為高潮的書，是一本獨特的書。這不是傳記。這是「福音」，是神做了一件事，把救恩帶到人間的福音。一種深刻的神學目的塑造了其間的敘述。

註

1. 有可能過分誇張福音書之間不同的地方，正如在馬魯遜（Willi Marxsen）的分類中所作的：「馬可真正寫了一卷福音書；馬太，在他的著作中提供一卷福音集，這卷福音集在本源上與耶穌的生平聯結在一起；路加寫了一卷耶穌傳（*a vita Jesu*）」。「從這觀點看來，我們必須直截了當地說，並沒有『符類』福音」（*Mark the Evangelist* [Nashville, 1969], 150n. 106, 212）。
2. 參布特曼：「所宣揚的基督並不是歷史的耶穌，只是信仰和崇拜儀式上的基督……基督的宣講是崇拜禮儀的傳奇，而福音書只是延伸的崇拜禮儀的傳奇而已」（*The History of the Synoptic Tradition*

[Oxford, 1963], 370 ~ 71)。作者所採用的「傳奇」這名稱必須小心去領悟，不過，他顯然不認為福音書具有崇高的歷史性。

3. 韓格爾 (Martin Hengel) 寫著說，「今天在德國有一種極其流行的趨勢，就是要刪除在世上生活的耶穌，因為他們說，不可能掌握祂，並且說，祂沒有神學上的重要性。鑑於這情勢，我們必須強調那明顯的事實，即如果沒有在世上的耶穌之活動，則談論『耶穌的關懷』乃是荒謬的事；並且由復活節所建立的教會，不管爲了任何理由，如果不再敢詢問有關在世上生活的耶穌的事，乃是與它的起點分開」(*Between Jesus and Paul* [Philadelphia, 1983], 61)。
4. *A Preface to Paul* (New York, 1980), 32 ~ 35。
5. *Ibid.*, 32。
6. See, for example, William R. Farmer, *The Synoptic Problem* (Dillsboro, 1976)。
7. 蒲靈 (Norman Perrin) 在一篇文章 (“*The Literary Gattung ‘Gospel’ — Some Observations*” [ExpT 82, 1970 ~ 71 : 4 ~ 7]) 的開頭便說：「福音書的文學體裁乃是早期基督教的一種獨特的文學創作。這是我滿有信心所作的一個聲明，因為我們從希臘或猶太的經典中所學到的，沒有一項足以提供一個模式，可作基督教的福音書寫作的藍本。
8. See, for example, C. W. Votaw, *The Gospel and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World* (Philadelphia, 1970) ; C. H. Talbert, *What Is a Gospel?* (London, 1978) 。 This view has been criticized by many, for example, R. P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (Exeter, 1972), 19ff.; D. E. Aune, “The Problem of the Genre of the Gospels”, in R. T. France and David Wenham, eds., *Gospel Perspectives* (Sheffield, 1981), 2: 9 ~ 60。
9. 「有人計算過，三或四個星期便足以包含馬可福音所陳述的一切，除了第一章第十三節以外」(D. E. Nineham, *The Gospel of St. Mark* [Harmondsworth, 1963], 35)。

第五章

馬可福音

馬可直截了當地告訴我們，他寫本書的目的爲何。他開宗明義說：「神的兒子耶穌基督福音的起頭」(註1)。他說，事情的開頭就是這樣。他把開頭的事定爲「福音」。這個字不是用作一卷書的名稱(這種用法似乎不會早於猶士丁，即第二世紀中葉)。馬可所寫的是「好消息」的起頭(註2)。他對這福音有異常的興趣。的確，他採用這名詞一共七次(如果包括十六15則有八次)。除了保羅以外，在新約裏面，馬可比其他任何人更多採用這名詞。但是「耶穌基督的」福音，意思可能是「有關耶穌基督的福音」或者「耶穌基督所傳的福音」(一14)。這個宣言帶出一個要點，這福音只源於神。馬可是在描寫神本身做過的一些事。耶穌把這從神而來的好消息告訴我們。福音不是明顯的東西，不是宗教人士共有的常識之一部分。那是福音(好消息)，馬可曉得，因為耶穌把它從神那裏帶了來。

如果神有好消息給我們，那麼我們要正確地回應乃是重要的。耶穌開頭的宣告，如此總括下來：「日期滿了，神的國近了；你們當悔改，信福音」(一15)。福音在神的美好時機中

來臨（參加四 4；弗一 10）；我們不要以為它是由第一世紀巴勒斯坦的情況，或者任何其他屬人的行動帶來的。它完全是由神自己決定。這好消息關乎神的國度。神是至高無上的。祂掌管人的生命，並且定下祂對人的要求。神統治的概念在舊約裏面，在兩約之間的文獻中，以及拉比的著作中已可找到。許多把這概念宣佈出來的人都有很強的末世觀傾向，用一些活潑的象喻去描述，在這世代的末了，神出面干預，把世上的體系推翻，建立祂自己對萬有的統治時將會發生的事。另外一些比較少一點末世論傾向的人，則看神的統治正在運行，敬虔人會負起神的律法之軛，這樣便加速了神統治宇宙的時刻（註 3）。耶穌教導國度的內在性以及它將要來臨，不過祂自己不認同會提前到的猜想。安德生（Hugh Anderson）這樣說：「對耶穌來說，一切事物都次於那基本的宣告：神的統治近了。它就是這樣直截了當、質樸無華的，而馬可在第一章第十五節捉摸到它的直接性」（註 4）。

鑑於神已經做了以及將要做的事，耶穌號召人回應：他們要悔改和相信。悔改的意思是，面對這事實，即我們做了不應該做的事，而沒有做我們應該做的事。悔改的意思是，我們意識到，我們沒有按照我們所知道的最高和最好的標準去生活。悔改的意思是，我們放棄每一項邪惡之道，選擇過全新的生活。悔改的意思是全心全意更新變化，它不是把一兩項輕微過失放在一起，耶穌號召整個生命轉移方向（註 5）。

這一點在號召人信福音的事上進一步的帶了出來（註 6）。當神說了話以後，那些聽見的人必須接納神的話。這樣做可能代價很高。耶穌後來說，如果我們想救生命，那麼我們必須為耶穌和福音的緣故「喪失」我們的生命（八 35）。這話究竟是甚麼意思，我們可從祂的另一句話體會出來。祂說，我們為祂和福音

的緣故，要撇下「房屋，或是弟兄、姐妹、父母、兒女、田地」（十 29）。馬可清楚表明，「好消息」是，神為我們的救恩已經做了決定性的事。我們得以進入生命是由於神的恩典，而不是由於任何人的功績。不過，他不是描述一種便宜的恩典。福音有所要求（一件富有意義的事是，馬可記錄耶穌選召最初幾位門徒，是緊接著祂號召人悔改和相信以後，一 14～20）。當神已經為我們做了那麼多的事以後，我們為甚麼不應該為祂獻上一切去回應呢？我們不要看這是一種對領袖和傑出的聖徒所作的額外要求。那不是單為所揀選的少數人所發的信息。耶穌說，這福音「要傳給萬民」（十三 10）。祂也幾乎是偶然提及，這福音要傳到「普天之下」（十四 9）。馬可不是寫一卷小規模的福音書，只關乎微小的禮儀上的事務之類。那是一種要求整個生命的改變之福音，這福音不是只為少數傑出的聖徒；這福音是為整個世界的福音。

神在耶穌身上所做的牽涉到與邪惡的衝突。耶穌受洗以後，聖靈立即催祂到曠野去在那兒接受撒但的試探（一 12～13）。馬可叫我們注意聖靈主動發起這事。試探是那惡者的作為，不過，馬可認為神在其中也有祂自己的目的。在生命的試煉中也有聖靈在其中。馬可也告訴我們，天使來「伺候」耶穌。這個動詞的時態顯然表示，天使在試探的整個過程中都伺候耶穌。我們不要以為，這個困難的時候是耶穌沒有獲得祂父親的幫助的時候。馬太和路加告訴我們，耶穌禁食四十晝夜，但馬可沒有提到這一點。他集中於試探；重要的是與邪惡的鬥爭。他提到曠野便帶出了試探中的一些恐怖氣氛，因為曠野被認為是鬼魔之類的居所（參路八 29，十一 24；*SBK*，iv：515～16）。他也提到有野獸與耶穌同在一處（參詩二十二 12～21；賽十三 21～22；沒有野獸乃是蒙神賜福的表記〔賽三十五 9；結三十四 23

～ 28]) 。

馬可沒有記錄任何關於試探的勝利結果——對他來說，抗拒邪惡的事並未止息（註 7）。在這卷福音書中撒但不是突出的，不過馬可確實強調耶穌繼續不斷地與邪惡鬥爭：他十一次提及「污鬼」面對耶穌（馬太有三次採用這個名詞，路加五次）。這些靈物能認識耶穌是聖者（一 24），或者神的兒子（三 11），但他們都一致與祂對抗。「我與祢有甚麼相干？」其中一位對耶穌說，然後加上一句，「我指著神懇求祢，不要叫我受苦」（五 7）。再者，這對抗可說是來自「鬼」（比方：一 34、39）；邪惡可採取好些形式。馬可時常有這種思想，就是耶穌得勝。祂常把鬼趕出去。好消息包括現在及最後擊敗邪惡。

對於馬可描述門徒的方法我們不可輕輕掠過。拉比也有門徒，但他們沒有揀選門徒；願作門徒的人找出一位老師，然後跟從他。他這樣做，好叫他可以學習，而且假以時日，甚至可能超越他的老師。與此對比，耶穌呼召祂的門徒；偶然祂差遣那些想做祂門徒的人離開，到別處工作（五 18～19）。拉比與門徒辯論；耶穌沒有這樣做。而最要緊的是，祂是主；作為耶穌的門徒，意味著捨棄一切跟從祂（一 16～20，二 14，十 28～30，十三 12～13）。耶穌不只是另一位拉比；祂是獨特的，而作為祂的門徒，有祂自己特別的氣質。

福音書以耶穌為中心。在他對他主人的描繪中馬可強調兩點：耶穌是完完全全的人（祂有人的限制，人們也把祂像人一樣對待），祂也是神强有力的兒子（祂行神蹟，也具有超自然的知識）。有些人對馬可福音的研究，特別著重耶穌的位格之兩方面中的一面，以致忽略了另一面。不過，二者都重要。除非我們看出這一點，否則我們會失掉這卷福音書所教導的一些東西。要了解馬可福音所說的，一件極其重要的事是，我們看耶穌是一個真

正的人——是神强有力的兒子成為人。

耶穌這人

在第二卷福音書中，耶穌的卑微人性無疑的非常顯著。比方，我們看祂在拿撒勒所受的接待的描述（六 1～6）。當地人士因祂的智慧以及祂的異能（*dynamis*）而感驚奇時問說：「這不是那木匠嗎？不是馬利亞的兒子，雅各、約西、猶大、西門的長兄麼？祂的姐妹不也在我們這裏麼？」（3 節）在這裡有些難題；有些抄本作「木匠的兒子」；還有一個難題是，耶穌為何被稱為「馬利亞的兒子」？然而正如安德生（Anderson）所說的，「第三節的問題之整個衝力是要顯明，那些發出這問題的人不能相信，因為耶穌與一個普通家庭的聯繫實在太屬人了」（註 8）。馬可說，除了醫治幾個病人以外，耶穌在那兒不能行甚麼異能。而這故事的結束是，耶穌希奇與祂同城之人的不信（6 節）。這是一位極其屬人的耶穌，知道被棄絕的滋味，正如人類所有分子或多或少都嘗過的。

我們也要注意，當法利賽人請祂從天上顯一個神蹟時的反應（八 11～12）。有兩件事是富有意義的：第一，斷然的拒絕（「沒有神蹟給這世代看」）；耶穌不想顯明祂自己好像一位屬神的行異能者。第二，耶穌對這事實「深深的歎息」，一種十分屬人的反應。門徒對耶穌的態度也不應該忽略，例如，當他們在驚惶失措時責備耶穌：「夫子，我們喪命，祢不顧麼？」（四 38）。以這樣的態度對祂說話，必然是把祂當作一個人。而馬可記錄了耶穌一些十分屬人的感情，這種感情包括「惱怒」（十 14）、忿怒和憂愁（三 5）。到這卷福音書的末了，馬可說，耶穌對「再來」（*parousia*）的時間並不曉得（十三 32）。

但最重要的是他對耶穌的死之著重。一方面有耶穌自己預言；祂說到祂會被長老、祭司長和文士棄絕，祂預言祂的死（八 31，九 31，十 33～34、45）。而馬可用了約五分之一的篇幅記述耶穌的死和復活。他述說耶穌被遺棄的哀呼：「我的神，我的神，祢為甚麼離棄我？」（十五 34）。這句話有其奧秘之處，但它當然指著一個十分屬人的耶穌。也許在此我們應該包括幾個相當奇怪的動詞，是論及耶穌在客西馬尼園中的情形的（十四 33），因為它指出耶穌屬人的限制（註 9）。耶穌的話表明，祂的死和復活對祂是極端重要的，而整卷書的結構表明，對馬可而言，它們也是極端重要的。除非我們看出，基本上馬可是記述有關十字架的事，否則我們不了解馬可在做甚麼。在某種意義上，馬可是一位十字架神學家。他的神學的中心吸力是十字架。

我們看過，十字架是保羅神學的核心（註 10）。不過，保羅不多述說耶穌在地上生活的事蹟（他說得那麼少，以致有些批評他的人認為，他對耶穌生平只知道一點點）（註 11）。與此相對，馬可把十字架植根於歷史事蹟（註 12）。他有很長的篇幅記述耶穌所作的事，而他的福音書以活潑的速度敘述下去。他的敘述相當活潑，而他的描寫比與他同等的馬太福音及路加福音更完全也更生活化，雖然他的福音書比那兩卷較短。

馬可省略了耶穌教訓的大部分（在整卷福音書中，只有第四和第十三章有較長的教訓）。但他強調耶穌是教師的事實；他採用「夫子」一詞共十二次（與篇幅長得多的馬太數目相同），用「教訓」這動詞十七次（除了路加也用了十七次以外，在全部新約中馬可是最多的，馬太只用過這動詞十四次）。他似乎想避免給人一種印象，認為基督教的意思是叫人遵循一位權威教師所教導的一連串戒律；不過，在另一方面，他仍保存耶穌教訓的權威

性。在拉比文獻中強調所教導內容的重要性，不著重教導那教訓的拉比的重要性。然而對馬可來說，最重要的乃是這位教師。耶穌是誰，祂做了些甚麼，對他才是十分重要的。

有好些學者猜測，有些早期的基督徒接納保羅的教訓，但強調保羅對耶穌的生平只有最低限度的描述，認為基督是屬天的人物，對世上實際生活只有極少的關聯，甚至完全沒有接觸（像當年希臘宗教裏面的一些「救主」一樣）。馬可的成就是，把在早期教會中流行的耶穌生平和教訓與受苦的故事聯結起來，表明耶穌的世上生活本身是重要的，而且是神在人的生平中實行干預，給罪人帶來拯救的整體過程中的一部分（註 13）。

我們無需接納那極端的立場，俾能看出其中有寶貴的真理。馬可確實把耶穌在世上生活的重要性帶了出來，他所採用的方法是保羅名下的著作中較不明顯的；為此，歷代以來，全教會都感激不盡。

神的兒子

馬可福音開頭便提及耶穌是基督，是「神的兒子」（一 1），當他到了本書的高潮時告訴我們，在十字架旁邊的百夫長目擊耶穌的死時說：「這人真是神的兒子」（十五 39）。因此「神的兒子」乃是這卷福音書開始和結束時所採用的對耶穌的稱號。正如我們在論保羅的一段所看見的，這種措詞可能有很多或很少的意義。它可能用以指信徒是屬天家庭的成員，雖然馬可沒有這種特別的用法（不過，參考二 5）。在十字架旁邊的百夫長用這措詞時可能有這樣的意思，不過，卜萊（Philip H. Bligh）提出強有力的辯論，認為百夫長的意思是：「不是該撒，乃是這個人，才是神的兒子」（註 14）。

馬可把這句話記錄下來，必然是因為他看到更豐富的意義。這句片語可能指著一位與神有密切關係的人；他與神之間的關係是其他的人所沒有的。無疑的，當馬可採用這句論到耶穌的話時，盡量把所有的意義都包含在內（註 15）。

馬可只兩次記載神的聲音，而兩次神都稱耶穌為「兒子」。馬可是說，神告訴我們，我們應該如何看耶穌。當耶穌受洗時，有聲音「從天上來」（顯然是神的聲音）說：「祢是我的愛子；我喜悅祢」（一 11）。這不能被理解為一種給予僅屬一個好人的稱讚；神的「愛子」是特別的一位。在山上變像時我們再看到這事，那時有聲音從雲彩裏出來說：「這是我的愛子，你們要聽祢」（九 7）。三位蒙揀選的門徒——彼得、雅各、約翰——在那一刻對神的兒子的榮耀得到一瞥，那種榮耀在祢的屬地生活上一直沒有顯示過，但是是確實存在的。馬可使我們對此毫不懷疑。

馬可又從另一角度去記述這真理，他告訴他的讀者，邪靈認識耶穌。當邪靈看見耶穌時，他們「就俯伏在祢面前喊著說：『祢是神的兒子！』」（三 11；這裏的動詞時態是指繼續的行動）。一個特別的個案是格拉森的那個被污鬼附著的人，他稱呼耶穌為「至高神的兒子耶穌」（五 7）。他認為耶穌的權能，因為他否認與耶穌有任何的關聯，而他曉得耶穌可能嚴厲的待他。耶穌有能力這樣做。

在馬可福音中門徒沒有採用這稱呼（在路加福音也沒有；在馬太福音門徒偶然這樣做）。耶穌自己也沒有這樣做，雖然有一次祢論到祢自己時說「子」，那是討論再來之事時，耶穌說，沒有人知道那時辰，「連天上的使者也不知道，子也不知道……」（十三 32）。在「子」字面前有一個定冠詞，表明祢與父有一種特別的關係。再者，當大祭司問耶穌：「祢是那當稱頌者的兒

子基督不是？」時，祢回答說：「我是。……」（十四 61 ~ 62）（註 16）。祢顯然看祢與父之間有一種關係是別人不能分享的。這是基督教的特有觀點；猶太資料論及彌賽亞時，不用「神的兒子」這名稱。

人子

在四卷福音書中耶穌時常自稱為「人子」。這種說法出現過八十多次，除了兩次以外，都是耶穌自己採用的。其中一次例外是在約翰福音第十二章第三十四節；當耶穌採用這個措詞以後，羣衆回應，問耶穌說：「這人子是誰呢？」唯一被人採用這名稱的經文是使徒行傳第七章第五十六節；那位臨終的司提反看見天開了，人子站在神的右邊。這名稱在四福音書中找到，也在批評家所辨識的每一種資料來源中找到。似乎無可懷疑的，耶穌使用這名稱，而且常常採用。

這名稱的意義不容易決定。這不是希臘文自然的措詞，而是亞蘭文 *bar-nasha* 一字的直譯，這字通常的意義是「人」。在有些經文中，這字的意義是積極性的，不過這類經文不很多。當耶穌採用這措詞時，顯然是指祢自己。有關這題目的著作甚多，不過我們不能說，對這名稱的意義接近達到共識（註 18）。然而有許多學者認為，這個名稱最終是源於但以理書第七章所描述的景象，那兒說：「有一位像人子的」駕著天雲而來，「被領到亙古常在者面前」。這位重要人物，「得了權柄、榮耀、國度；使各方、各國、各族的人都事奉他。他的權柄是永遠的，不能廢去；他的國必不敗壞」（但七 13 ~ 14）。在此，人子與神密切相聯，他對人類的管治也非常清楚。沒有很多證據看這個人物是彌賽亞，那究竟是甚麼，多有爭論（註 19）。

耶穌似乎採用這個措詞去帶出祂到來要做的事的某幾方面。在另一本著作中我曾審查過這名稱的涵義，在此我只將我的結論重新說明（註 20）：「耶穌為何採納這名稱？我們可以這樣回答，第一，它是一個少見的名稱，也沒有民族的關聯。它不會引起政治上的複雜糾葛。『羣衆只會把他們已經了解的耶穌放進去，不會更多』（註 21）。第二，因為它有屬神的寓意。希京柏（J. P. Hickenbotham）甚至說：『人子是一個屬神的稱號過於屬人的稱號』（註 22）。第三，因為它所包含的社會性涵義。人子包含蒙救贖的神的子民。第四，因為它具有人性的低調。祂承擔我們的軟弱。」

依馬可對這名稱的使用，我們可以辨識到三組言論。第一組論到耶穌在公開的事奉上，作為人子所具有的權柄。在這些言論中，耶穌在聽衆未曾預期祂會這樣說的情形下帶著權威說話。比方，祂對那位從屋頂縋下到祂面前來的癱子說：「你的罪赦了」。當人們提出抗議，認為這是褻瀆時，耶穌說：「人子在地上有赦罪的權柄」，然後祂施行神蹟去證明這事實（二 5、10～12）。身為人子卻施行一項人人都認為是屬神的功能，這當然是人們反對的要點。在另一場合中耶穌宣告說：「人子是安息日的主」（可二 28）。安息日是神所設立的（創二 3；出二 8）；對神所設立的事宣稱具有權威，這確是一種極高的宣告。

第二組經文涉及這世代的結束，認為人子是末日時候具有權威的人物。論到今世以耶穌及祂的話語為恥的人，耶穌說：「人子在祂父的榮耀裏同衆天使降臨的時候，也要把那人當作可恥的」（八 38）。耶穌也說到，「人子有大能力，大榮耀，駕雲降臨」（十三 26）。在回應大祭司所發的一個問題時，耶穌回答說：「你們必看見人子坐在那權能者的右邊，駕著天上的雲降臨」（十四 62）。大祭司認為這是一句褻瀆的話，於是公會立

即定祂該死的罪（63～64節）。這些經文表明，雖然祂可能給地上的領袖棄絕，但時候到了，耶穌必然會在屬天的界域被證明有理。

無疑的，這兩組經文都給予耶穌可能想像得到的最高地位。不過，還有第三組經文。令人著迷的是，在這最大的一組採用「人子」這稱呼的經文中（馬可採用這稱呼的十四次中有九次），都是指耶穌的卑微和受苦來說。例如，緊接著彼得作了那值得紀念的宣告「祢是基督」以後，耶穌便開始教導門徒，「人子必須受許多的苦……」（八 29～31）。這便標明一個轉捩點（註 23）。在此之前，馬可對耶穌的神蹟提到很多，最少提及十五個，此外還有一些經文論及耶穌醫治病人的一般性事蹟。然而，從此以後，只有很少的醫治神蹟（害癲癩的孩子〔九 14～27〕，瞎子巴底買〔十 46～52〕，無花果樹〔十一 13～14、20～21〕）。在此之前，馬可用過「人子」這稱呼兩次；然而，從此以後，他採用十二次。特別富有意義的是，從此愈來愈著重對門徒的教導，特別是教導有關耶穌的死。

山上變像以後不久，我們看到耶穌教導門徒：「人子將要被交在人手裏，他們要殺害祂」（九 31）。祂將要「被交給祭司長和文士，他們要定祂死罪」（十 33）。然後有這奇妙的話：「人子來並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價」（十 45）。人子的死不是一個悲劇，乃是一個服事的行動，藉此祂釋放祂的子民脫離罪所帶給他們的捆綁。贖價是所付的代價，拯救他們脫離奴役或死刑。這句話使人想到基督所付的代價，以及祂要贖我們進入的自由而覺興奮。

這一切都與神的旨意相符，因為樓房上耶穌向門徒保證，「人子必要去世，正如經上指著祂所寫的」。先知預言表明這是

神的計畫。這不是說，賣耶穌的猶大無罪，因為耶穌繼續說：「但那賣人子的有禍了」（十四 21）。然後，在客西馬尼園中，當耶穌第三次到睡了的門徒身邊時說：「時候到了；看哪，人子被賣在罪人手裏了」（十四 41）。

從這一切我們清楚看到，在馬可福音中，耶穌採用這稱呼帶出了兩件事：祂的榮威以及祂的卑微（註 24）。這卷福音的精彩處是，把這兩件事聯在一起而且加以強調。耶穌是極其偉大的，有關人子的言論表明這一點。不過，祂的偉大不在於權力和威榮之類；乃在於用祂的死去拯救罪人。這是在這卷福音書中的偉大真理，也是福音的核心。

基督

正如我們研究保羅所看過的，「基督」的意思是「受膏者」，而這名稱是用以指，神在日期滿了所差來的偉大的那位，就是有特別意義的拯救者。這名稱已經成為基督徒字彙的一部分（其希伯來文的同義字「彌賽亞」也如此，以致我們會預期在耶穌有生之日便常常用在祂身上）。

然而，事實不然。在整卷福音書中，馬可只採用這名稱七次。我們可以猜想，由於這名稱在當日的巴勒斯坦地方已被固定的使用，以致當耶穌在世上生活時勸阻人使用這名稱。祂不是人們通常對這名稱所了解的彌賽亞，因此，採用這名稱會引起誤會（註 25）。但祂「是」基督，是彌賽亞，這一點從馬可福音的開頭便已顯明，「耶穌基督福音的起頭」（一 1）。整卷書是關乎耶穌的好消息，而耶穌確實是神的彌賽亞。

馬可很早便說到耶穌從一些受苦之人身上趕出污鬼，並且加上有趣的報導說，耶穌「不許鬼說話，因為是鬼認識祂」（一

34）。有些抄本加上「是基督」幾個字；如果這加添的字是正確的，這名稱第八次出現。但不管是否接納這一點，它都給我們這意義。靈界的居住者雖然邪惡，可是有些關於耶穌的事，他們曉得。而這些事實對加利利的居民反而不明顯，如果他們見鬼能說出耶穌的真正身分，他們可能誤解。因此最好不要說出來。

雷德（Wilhelm Wrede）指出了這種「彌賽亞的秘密」。從那時起，這已成為多人討論的一件事（註 26）。被鬼迷的人認識耶穌，但他們受命保持緘默（一 25、34，三 12；參五 6～7）。耶穌時常勸阻傳述祂為他們所作的大事（比方：一 44，五 43，七 36），有時祂從公眾場合中退去，也許要隱藏自己（一 35～38，七 24，九 30）。耶穌給門徒特別的、私下的教訓（四 10～13，七 17～23，九 28～29，十 32～34，十三 3 以下）。雷德認為，這種「秘密」是一種模式，由馬可強加於資料上面。他主張說，耶穌從未自稱為彌賽亞，復活節以後的教會堅決相信耶穌是彌賽亞，然後馬可證明教會這樣相信是正確的，於是說耶穌確曾自稱為彌賽亞，不過把這事保持秘密。

今天很少人接納雷德的立場，但多數人認為，這是討論保持秘密的動機的出發點。這題目因著耶穌有時確實吩咐人守秘密，有時又作相反的要求而變得更複雜。例如，祂吩咐那位蒙醫治的格拉森被鬼迷住的人說：「你回家去，到你的親屬那裏，將主為你所作的……都告訴他們」（五 19）。再者，醫治癱子的方式簡直是想故意讓眾人知道這事，因為耶穌在醫治癱子前說：「但要叫你們知道人子在地上有赦罪的權柄……」（二 10）。極難看出，像用五餅二魚給五千人吃飽的神蹟，除了公開舉行外，還有甚麼可能。馬可描述耶穌的服事「隱藏不住」（七 24）。黎生寧（H. Räisänen）說到「在這卷福音書中秘密和公開之間所存在的緊張」（註 27）。他當然是指著一種真實情況。

我們也要謹記，保持秘密的目的，除了趕鬼和醫病的神蹟以外，也在其他地方出現。例如，當彼得說耶穌是基督時，耶穌「就禁戒他們，不要告訴人」（八 30）。經過加利利時，耶穌不讓任何人知道（九 30）。而馬可更明顯指出，即連門徒也時常不了解耶穌的教訓的意義（比方：八 17 ~ 20、33）。

馬可的用法顯然很複雜。雷德的見解從不同的角度遭受批評，不過，也許最重要的是泰勒（Vincent Taylor）所指出的這一點：「它（彌賽亞的秘密）遠非一種強加於傳統的編輯設計，而是資料本身的完整部分」（註 28）。他認為，「解開『彌賽亞的秘密』的線索」乃是「耶穌自己對祂的彌賽亞任務的感悟。由於那種天命沒有完成，又由於人們缺乏穎悟之心，祂既不能否認也不能承認祂是彌賽亞」（註 29）。鄧雅各甚至說：「如今我們處於一個位置，可以把雷德的理論線索倒轉過來，因為我們的結論到目前為止是，那主題的某些成分顯然是歷史性的（historical）；亦即傳統的彌賽亞特色不是馬可編修的結果，而是馬可之前，復活以後的基督教神學——它隸屬事件本身」（註 30）。有些學者繼續堅持，耶穌沒有認為自己是彌賽亞，然而，現有的證據表明，祂曾經自稱具有彌賽亞的身分，只是祂對這身分的領悟不像當時的猶太人所理解的。公開宣佈這稱號會招致誤解，因為百姓會按他們自己的理解去接納這稱號，不是按照耶穌對這稱號的了解去接納（註 31）。

當彼得採用「基督」這名銜去稱呼耶穌時，耶穌沒有拒絕（八 29）。的確，祂自己就採用它。例如：當祂說到把一杯水給人喝時提到，「凡因你們是屬基督」的（九 41）（註 32）。不過，祂不常這樣做。然而耶穌曾討論文士對基督是「大衛的兒子」的解釋；祂提出一個問題，基督怎麼能同時是大衛的兒子和大衛的主（十二 35 ~ 37；沒有給予答案）。在「橄欖山講詞」

（Olivet Discourse）中，耶穌說，人們會說：「基督在這裏」或者「基督在那裏」（十三 21）。這便指出，彌賽亞的猜測是繼續不斷的，然而耶穌認為那些作猜測的人是走錯了路線。

馬可福音中另兩次「基督」的稱呼是出自敵人的口。大祭司問耶穌：「祢是那當稱頌者的兒子基督不是？」對這問題耶穌回答說：「我是」，然後繼續提到末世時祂顯現的事（十四 61 ~ 62）。耶穌明顯接納這稱呼是不容忽略的。譏誚的人對釘在十字架上的耶穌說：「以色列的王基督，現在可以從十字架上下來，叫我們看見，就信了」（十五 32）。馬可沒有記載回應。

從這一切可以看出，馬可顯然看耶穌實在是彌賽亞。他不強調這一點，但這真理在那兒。除非我們看出這一點，否則我們既不了解馬可，也不了解耶穌。

神的國

從符類福音作者的作品中清楚顯明，在耶穌的教訓中，祂最喜歡的題目是神的國。這一點在馬太和路加福音中比馬可顯著得多（註 33）。不過，馬可對這個題目的處理並非毫無興趣的。他很早就告訴我們，耶穌來宣揚神的福音說：「日期滿了，神的國近了；你們當悔改，信福音」（一 14 ~ 15）。因此，國度與好消息，以及與耶穌的來臨密切相聯；因著耶穌的來臨，國度也便臨近。而神國的來臨，要求人用悔改和信心去回應。

希臘文 *basileia*（像希伯來文的 *malkuth* 或亞蘭文的 *malku*）這名詞是指統治權過於指統治的領域；它指神在運行過於指一個地區或一羣人。它是指神在子民中運行。耶穌說，這國度屬於小孩以及像小孩的人（十 14 ~ 15）（註 34），只有像小孩子那樣接納國度的才能進去。用小孩作為比較的這些特質，

似乎是指那些無助的人以及不重要的人，也許還包括內在的信靠和簡樸（註 35）。一位小孩是相當無助的，而在古代也被看作是不重要的（註 36）。一個小孩也全然信靠。那些獻身給神國的人也當如此。有錢的人很難進神的國（十 23 ~ 25），不是因為貧窮是一種德行，而是因為富足時常令人陷於物質主義以及倚靠自己的試探中。一位倚靠他自己堅強有力的右臂的人，永不會真正信靠神。

在這國度中愛是最重要的。有一位文士認識，要盡心、盡智、盡力愛神，又要愛鄰舍如同自己的誠命，比一切獻畜牲為祭的行動好得多，耶穌對他說：「你離神的國不遠了」（十二 34）。

服事基督以及為國度服事（二者大致相同）都要全心全意，這從耶穌的教訓可以看出；祂教導說，寧可失去一手或一足而得生，勝過全身下在地獄裏。論到眼睛也有同樣的話：「你只有一隻眼睛進入神的國，強如有兩隻眼睛被丟在地獄裏」（九 47）。除了強調全然委身的重要性之外，這些經文也把「生命」與「神的國」視為同等，而將二者與地獄的永久痛苦相對照。耶穌說到國度時，祂是論及一些有永久意義的事。

國度的知識不是顯而易見，大家都曉得的。耶穌對「跟隨祂的人和十二個門徒」解釋祂用比喻的原因時說：「神國的奧秘只叫你們〔強調你們〕知道，若是對外人講，凡事就用比喻，叫他們看是看見，却不曉得……」（四 10 ~ 12）（註 37）。國度的知識是屬乎啓示的（註 38）；在拿撒勒人耶穌身上，我們看見神自己的國度降臨，這並不是一種顯而易見的事。這知識是「賜給的」；它不是公開給自然人。啓示臨到像小孩子以及委身的人。國度不是蔚為奇觀的生長；耶穌繼續說出一粒種子暗中生長的比喻（四 26 ~ 29）。國度又像「一粒芥菜種」，似乎是指開始時

很小，可是後來生長成無比的宏大（四 30 ~ 32）。馬可告訴我們，亞利馬太人約瑟是「等候」神國的（十五 43）。我們可以認為，這句話顯露了對國度的一種典型態度。亦即靜靜地信靠神，而不是甚麼壯麗的成就給我們帶來在神國裏面的會籍。

馬可認為，國度的完成是將來要發生的事（十四 25）。但在某些意義上是現在已經是真實的，因為耶穌說到，有些與祂同站在在一起的人，在沒有嘗死味以前，「必要看見神的國大有能力臨到」（九 1）。這些字句的確切意義曾有過激烈辯論（註 39）；但馬可用它們引進山上變像的事；他似乎想我們看這次改變形像乃是國度情況的初步表現。

將來的完成對馬可來說是十分重要的。像種子暗中生長以及芥菜種的比喻中的教訓（四 26 ~ 32），強調榮耀的將來。也許這些比喻的一個要點，是把關於耶穌這個小團體微小的開始，與將來會發展到全世界的教會相比對。不過，最重要的一點必然是，將來的完成會遠超過世上所看到的。

這個要點在第十三章有關末世論的講詞中特別清楚，在那兒，耶穌論到時候到了，祂會有「大能力，大榮耀，駕雲降臨」（十三 26）。在祂降臨之前會有異兆（十三 14 以下）；但這一切將會是出乎意料之外的（十三 35 ~ 37）；即連耶穌自己也不曉得何時會發生（十三 32）。耶穌說：「這世代還沒有過去，這些事都要成就」（十三 30），這句話有一個難題。這種急迫的措詞（馬可及他處都如此）之最佳了解，可在柯蘭斐那精簡的句子中看到：「在一種意義上，升天和再來之間的距離可長可短；但有一種更重要的意義，在這意義上，只能描述為短促；因為整段時間都屬於『末後的日子』——即所謂歷史的尾聲——因為它是在那決定性的基督的生、死、復活和升天的事蹟之後來到。」（註 40）

信心

在那些準備跟從祂的人身上耶穌有何期望呢？我們已經看過，祂的第一要求是悔改和相信（一 15），這成爲一種模式。耶穌沒有要求傳統的依循行爲律。祂要求澈底的更新，不是對已接納的模式作一些模仿。跟從祂的人必須悔改——他們必須離棄他們過去的邪惡；少少的化粧式的改變不夠。在放棄過去中，他們必須信靠基督，他們必須相信。信心成爲慣性的態度，在耶穌一切言論中都照耀著信心的光輝。我們要小心，不要以爲這是顯而易見的。經過好些世紀以後的基督徒，信心可能變成傳統的東西，不過，在耶穌以前，似乎沒有宗教期望人對神有信心（註 41）。耶穌要求人有信心，是基督徒特有的方式。

我們看到信心與醫治的神蹟相聯。當完成了醫治以後耶穌說：「你的信救了你」（五 34，十 52）。名詞和動詞都重要。馬可本來可以採用一個只表示「醫治了」的動詞（他曾採用過 *therapeuo* [例如：一 34，三 2] 以及 *iaomai* [五 29]），但他揀了一個至少暗示較廣泛的拯救的動詞。信心當然是基督徒的基本態度。所以，我們讀到耶穌醫治癱子時是回應把他抬來之人所表現的信心（二 5）；而祂用一句恢復信心的話去鼓勵睚魯：「不要怕，只要信」（五 36）。耶穌與那位被一個「啞吧鬼」附著，把他摔倒的孩子的父親，有一段值得注意的談話。耶穌鼓勵地說：「在信的人凡事都能」（九 23），那人立即喊著說：「我信，但我信不足，求主幫助」（24 節）。這醫治表明，耶穌接納小小的信心，也清楚顯明，耶穌所尋找的不是屬靈的偉人，乃是卑微的人，能信靠祂的人，即使他們的信心很微小。

信心是人對耶穌應有的正確態度，但我們不要誤解，以爲人

若不信祂，祂便無能爲力，在拿撒勒祂不能行「異能」，因爲那裏的人不信祂，不過馬可立即加上一句，祂醫治了幾個病人（六 5）。這裏的要點是，耶穌不是「特技人」之類的人物，要繼續不斷地藉著奇觀的表演，去吸引人的注意；如果人們這樣去解釋祂的行動時，祂便「不能」施行神蹟。不過，祂的能力不受人的限制，因爲甚至在拿撒勒，祂也醫治了一些病人。然而，更常的是，祂在信心的氣氛中施行神蹟。在那種場合中，人們會因祂是誰而有所回應，不會把祂的神蹟看作是祂的一種嘗試——想藉著行出令人驚訝的神蹟去獲得聲望。

耶穌斥責門徒缺少信心（四 40；參看十一 22）。祂清楚說明，「一個小子」的信心也是寶貴的（九 42）。這是指小孩子而言，但多數人都同意，它也包括所有不重要的人物，世上的「小人物」。當這樣的人對耶穌有信心時，那信心要受尊重。這也與禱告有關，因爲在禱告中，信心是極端重要的（十一 23～24）。

然而在這卷福音書中，在生命中的一切事上，用信心信靠這位卑微的耶穌，才是極其重要的。馬可在描述一位耶穌，祂的舉止與第一世紀的英雄特色大不相同（註 42）。祂不採用令人驚奇的成就去引人注意。不錯，祂行神蹟，但不是用以幫助世上一班偉大的人物，他們會替祂廣泛宣傳，甚至也許會給祂堆聚大量的榮譽。相反地，祂多半都是幫助一班窮苦和卑微的人，而且通常都要求幫助者保持緘默。祂所行的神蹟不是那類引起驚奇，或者令人驚惶失措的神蹟（像所傳述的希臘行奇事者所行的神蹟）。祂不常進有權勢者的廊院。馬可大部分說到祂在加利利的服事，只當祂要被處死時才提及祂進耶路撒冷。馬可認爲耶穌是在呼召一種「信託」，即使面對棄絕、危險、受辱，以及最終的死亡都堅持下去的「信託」。

耶穌的確是神强有力的兒子，不過祂所行的路徑是卑微的路徑。如果我們要跟從祂，我們必須在祂的卑微服事中看祂的榮耀，並且我們自己也要走同樣的路。人們必須信任；而不要期待賜下「異兆」（八 12）。在馬可福音中耶穌行「異能」，但這些異能是祂本質的流露，而不是一些額外投入的東西，用以證明祂是屬神的。它們並不強迫人使人不得不相信。在拿撒勒它們沒有這樣做，在那兒人們曉得祂做了「何等的異能」（六 2），但仍舊棄絕祂。在十字架下，人們說，如果耶穌從十字架上下來，他們會相信（十五 32），但那不是信心，那是「假基督」的方法。耶穌警告跟從祂的人要提防（十三 21 ~ 22）；對這班假基督而言，蔚為奇觀，光彩奪目的外表展現是最重要的。對耶穌來說，它並無地位。祂尋找信心，尋找那按照祂的真實情況而信靠祂的信心，不管外表有何困難。

十字架的意義

在這卷福音書中，我們看過十字架居於中心地位（註 43）。在此，最重要的是，我們看到那經常引用的柯勒（Martin Kähler）的宣言背後的真理；他說，福音書是「有長篇引言的受苦故事」。藉著他編製他的福音書的方法，馬可使我們毫不懷疑，十字架是本書的中心。他給予很長的篇幅去描述受苦的故事，這故事使他整卷書達到最高潮。馬可認為，神的旨意在耶穌的死上得以完成（參十四 36 以及 dei 字的使用，這表明，耶穌的死是「必須的」〔八 31，十四 31〕）。事情就是這樣，雖然從另一觀點看來，耶穌的死是人的惡意所帶來的。

馬可在編排他的資料時，把耶穌受膏抹的故事放在受苦的關頭（十四 3 ~ 9）；耶穌以受膏者的身分走向死亡。馬可也把門

徒失敗的預言（十四 26 ~ 31）與客西馬尼園的故事緊緊相接（十四 32 以下）；他把人的不忠與耶穌的信實相對照——耶穌的信實付上了驚人的代價。

在受苦的故事中，一直都有少許強調君王身分這題目（十五 2、9、12、17 ~ 18、26、32）。馬可對這题目的著重要比馬太和路加稍微強烈，並且使我們想起約翰的一個主要思想。對馬可來說，耶穌可能被棄絕和被殺，但在這些事件中祂是王；讀者必須這樣看祂。然後，當祂被掛在十字架上時，有一連串異常的事發生：黑暗（十五 33）；耶穌兩次大聲呼喊（十五 34、37）；聖殿的幔子破裂（十五 38）；以及百夫長的判斷說，耶穌真是神的兒子（十五 39）。馬可清楚表明，這不是一個正常的死，甚至不是一個正常的行刑。在各各他山上有一些極大和極重要的事發生。馬可多半只記錄所發生的事便覺滿足；他不嘗試帶出其中的意義。不過，有些言論值得作進一步的審查。

其中一項是「贖價」的言論：「人子來並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價」（十 45）。我在別處曾經審查過這句話，在此只提及這些討論可能已經足夠（註 44）。耶穌說，祂會付代價使人得自由。「贖價」是指所付的價錢，用以釋放一位戰俘，或者一個奴隸，或者被判死刑的人。耶穌沒有說，祂釋放人脫離甚麼，但在這卷福音書的背景中，顯然是從罪中得自由，以及從罪惡的生活方式中得自由。這種自由不容易得到，也不是自動地得到。它要求一個代價，而耶穌付了那代價。這「贖價」是「代表〔anti〕」多人所付的，anti 一字在此有取代的意思（註 45）。

然後是禱告，在禱告中耶穌接納父的旨意，飲那「杯」（十四 36）。他沒有解釋那杯是甚麼，不過，舊約經文表明，這杯是「一個報應的刑罰的隱喻，但在此顯然暗示受苦和死亡」

(Anderson 語) (註 46)。那是「神忿怒之杯」(Best 語) (註 47)。

馬可引自撒迦利亞書第十三章第七節的經文(十四 27)是有趣的，特別是馬可說，「我要擊打牧人」——使之成為神自己的一種行動——然而在舊約裏面，這動詞是命令式(「擊打牧人」)。著重點在門徒的分散，可是神的動作也含有審判的意思。我們也許應該看另一個代替的說法：罪人應該擔負審判，但神把審判放在好牧人身上。

馬可告訴我們，耶穌與祂的門徒共進最後晚餐。他說，耶穌拿起餅來，擘開，交給門徒說：「你們拿著吃，這是我的身體」。祂又為杯祝謝，交給門徒說：「這是我立[新]約的血，為多人流出來的」(十四 22 ~ 24)。主的晚餐無疑的是馬可所有基督徒讀者所熟悉的，而他採用一種方式去說明設立這晚餐的情形，表明他是記念一件立約之事，即應驗耶利米書第三十一章第三十一節以下的預言。我們是否讀到「新」字，不大要緊；耶穌所立的任何約都必然是新的。這約是因耶穌的血訂立的。祂的流血乃是一種媒介，藉此媒介，神的新子民得以產生(註 48)。

又有可怕的被遺棄的呼喊：「我的神，我的神，祢為甚麼離棄我？」(十五 34)而由於這是馬可惟一所記載的耶穌在十字架上的話語，他顯然認為這是很重要的。在現代，這些字句似乎那麼令人震驚，以致許多人都設法把它淡化。比方：有人建議，耶穌是引用詩篇第二十二篇(這是那篇詩開頭的句子)，那篇詩以信靠的語調結束。根據這見解，耶穌只是把自己交在父的手中(註 49)。另外有人同意，這些字句指著一種與神的裂痕，可是又認為這種情形太不可想像了，以致修改經文或者完全棄絕這節經文。不過，如果我們認真看待馬可，我們必須處理這句話(註 50)。莫特曼堅持這一點。他主張說：「十字架的神學，

必須接納耶穌被神棄絕而死的第三方面情況，並想出一個結論」(註 51)。

我認為，我們永不能探測這句話的充分意義(註 52)。不過，我們最少能說，耶穌的死是一件可怖的事——在這可怖事件中，耶穌在世上生活時，一直保存下來的與父之間的密切關係竟斷裂了。我不曉得，除了堅持說，耶穌的死是擔當世人的罪以外，還有甚麼解釋比這更接近正當地處理這句話。祂與眾人等同；祂除去他們的罪；祂忍受與神的分隔，這分隔是罪的結果。由於祂忍受了這分隔，我們這班信祂的人，永不會被神棄絕(註 53)。

我們還要進一步注意馬可介紹這受苦故事，以及結束這故事的方法。多數有關第十三章的討論都認為，這一章或多或少都屬於自足的單位(小型啓示錄)，在這單位中，馬可表達了一些重要的終末論教訓。不過，我們要謹記，他把這一章放在受苦故事的前面，與它緊密相接。這一章不是典型的猶太人的啓示書，像人們時常主張的。不錯，其中涵有啓示的語句，而這語句是重要的。它清楚表明一點，馬可打算敘述他那被釘十字架的耶穌，乃是時候到了會降臨，引進萬物的結局的那位。不過，這一章包含許多勸勉的話，而其主要的論點是關乎門徒的身分。正如柯蘭斐曾說過：「它的目的不是傳授奧秘的消息，而是支持門徒的信心和順服」(註 54)。啓示文學中許多典型的東西在這段言論中都沒有，而其中存在的好些東西，在典型的啓示文學中也都找不到(註 55)。

馬可似乎把這一章放在這個地方，是要清楚表明，他打算要描述其受苦情形的那位，乃是最崇高的一位，而不是寂寂無名的小子。正如黎佛(R. H. Lightfoot)所說的：「第十三章無疑的是由福音書作者所設計的、對受苦故事的導言，意思是，當我

們讀這卷福音書中的受苦故事時，在它的全然真實以及毫不緩和的悲劇中，我們時常都要謹記，我們所讀到的這位人物的本身和職分。如今祂受嘲笑，被棄絕，被定罪，然而祂確實是「超自然的人子」（註 56）。猶太人不曉得他們要求處死的究竟是誰；馬可不會讓祂的讀者犯這個錯誤。

這卷福音書原來是否在第十六章第八節結束，這問題曾經有過好些討論。有些人認為，馬可還寫了多一些，不過他原來的結語已經失落了（註 57）。雖然第八節是一卷福音書相當突然的結束，但多數學者似乎同意，馬可立意在第十六章第八節結束他的福音書（後來有人附加一些資料，使復活之事更加明晰）（註 58）。花默（William R. Farmer）曾經辯論說，第九至第二十節屬於原本的福音，雖然它代表馬可將舊資料加以編修（註 59）。不管事情的真相如何，馬可使他的讀者毫不懷疑這位被釘十字架（註 60）的主已經勝利地復活了。對馬可來說，結束不是全然的悲劇，而是强有力的凱旋。

註

1. 有些抄本沒有「神的兒子」這幾個字（N*Θ 28^c et al.），因此有些批評家把它們刪除。不過證據很強，而且有事實支持。在這卷福音書中，在緊要關頭，馬可一直都採用這稱呼，例如：受洗（一 11）、山上變像（九 7），以及釘十字架（十五 39）。多數學者都被這些事實說服，而接納這讀法。
2. 柯蘭斐列出十種了解這開頭字句的可能方法（*The Gospel According to Saint Mark* [Cambridge, 1959], 34 ~ 35），所以，這意義不是顯而易見的。不過，馬可喜歡「福音」這名詞，似乎最好這樣去理解：他在告訴我們，這些以耶穌為中心的「好消息」如何開

始。

3. 個人負起「天國的軛」與「誠命的軛」相聯（*Mishnah, Ber. 2 : 2*）。並參看 *SBK*, 1 : 172ff。
4. Hugh Anderson, *The Gospel of Mark* (London, 1981), 85。
5. 郭弼極力強調耶穌號召人悔改，比方，他說：「耶穌的每一項要求都少不了從核心去改變這人，即完全悔改」（*Theology of the New Testament* [Grand Rapids, 1981], 1 : 118）。
6. 這裏的句法是 *pisteuein en tō euaggeliō*。泰勒指出，在新約中這種句法只在此處出現（約三 15；弗一 13 不是真正平行的經文）；「最好被解釋為那是翻譯的希臘文」。他譯為「信福音」（*The Gospel According to St. Mark* [London, 1959], 167）。*BAGD* cite Hofmann for “on the basis of”, Wohlenberg for “bei”, Deissmann and Moulton for “in the sphere of” (which is also favored by Nigel Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, ed. J.H. Moulton, iii [Edinburgh, 1963], 237)。Bultmann sees it as “a linguistic variant” of *eis* (*TDNT*, 6 : 211n. 271)。
7. 然而，貝斯特從三 27 辯論說，馬可的意思是我們看出，在試探中，耶穌完全擊敗了撒但；餘下的只不過是清掃的工夫（*The Temptation and the Passion* [Cambridge, 1965], 15）。與此相反，駱賓遜（James M. Robinson）認為，在整卷福音書中，與邪惡的鬥爭是繼續不斷的，在趕鬼的事上便極顯著（*The Problem of History in Mark* [London, 1957], 35）。他在復活上看到決定性的勝利（53 頁），雖然那鬥爭在教會歷史上仍舊繼續（60、67 頁）。毛瑟（Ulrich W. Mauser）是另一位看這鬥爭在耶穌的服事中繼續不斷的：「整個福音乃是解釋耶穌如何受試探」（*Christ in the Wilderness* [London, 1963], 100）。
8. Anderson, *The Gospel of Mark*, 159。
9. 這裏的措詞是 *ekthambeisthai kai adēmonein*。巴特認為，*ekthambeisthai* 是指「一種恐怖，面對著與他對立的可怕事件時，這種恐怖攫住了他」，而 *adēmonein* 則是「一種不能逃避的預兆，在其中他

- 找不到幫助和安慰」(*Church Dogmatics* 4 : 1 [Edinburgh, 1956] : 265)。
10. 馬挺帶出與保羅的聯接點：「馬可似乎是屬於保羅派的十字架神學家」(*Mark : Evangelist and Theologian* [Exeter, 1972] , 13)。
11. 事實上，保羅提及耶穌在世的生活多過一般人所以為的(看上文第二章「耶穌這人」一段)。不過，無可否認的，與福音書比較，他說得少。
12. 很奇怪，祈士敏說：「耶穌的歷史生活不再是馬可注意的焦點。他只提供一個場所，在那兒，這位神——人進入反對祂的敵人的名單中。耶穌的歷史已經變成神話了」(*Essays on New Testament Themes* [London, 1964] , 22)。這當然是漏掉了馬可的一個主要著重點。
13. 馬魯遜(Willi Marxsen)強調這一點。「馬可的福音是兩條在原始基督教宣講中流通的河水的合流。其中一條是概念的——神學的(conceptual-theological)，例如保羅所代表的。另一條是宣講的——視覺的(kerygmatic-visual)，採用所謂符類福音的傳統資料。馬可把這兩條水流合併在一起。……這種混合是馬可的成就，不可能予以過高的評價」(*Mark the Evangelist* [Nashville] , 147 ~ 48)。這當然是一個有充分根據的觀點。不過，我不能接納馬魯遜其他方面的立場——比方，他認為，在這卷福音書中，「加利利基本上不是有歷史意義的，而是有神學意義的場所，是即將來臨的主顯現(Parousia)的地點」(92 頁)。
14. 參看 *ExpT* 80 [1968 ~ 69] : 53. JB, NEB translate “a Son of God”, but NIV, RSV have “the Son ……” 如果郭渥爾(Colwell)的文法規律在此有效(*JBL* 52 [1933] : 12-21)，那麼，正確的譯法是「這位兒子」(the Son)，而不是「一位兒子」(a Son)。杜納(Nigel Turner)把這節經文與那些述語是確定的句子並列在一起(*A Grammar of New Testament Greek*, 183)。我們應該理解這裏的希臘文的意思是「神的兒子」。

15. 參藍衛廉(William L. Lane)：「馬可顯然想要他的讀者在這感歎中認識，有一個真正的基督徒認信存在，並且意識到，這些字句是真的，而且比百夫長所了解的更真實」(*The Gospel According to Mark* [Grand Rapids, 1974] , 576)。
16. 有些抄本不是 egō eimi，而是 su eipas hoti ego eimi (Ⓣ f13 565 700 Or)。泰勒接納這種讀法，因為有強有力的證據，又因為這種讀法可以解釋馬太和路加的經文。這種讀法闡明，馬可福音常見的有關彌賽亞身分的保留的說法(*The Gospel According to St. Mark*, 568)。不過，egō eimi 的證據較強，其他的讀法可能是想要與馬太福音所記相一致所引起的。藍衛廉接納較短的讀法，並且辯論說：「猶太的公會能了解，耶穌的話乃是毫無保留地自稱具有彌賽亞的尊嚴。先知預言以及『我是』這個清楚的回應是互相支持的」(*The Gospel According to Mark*, 537)。
17. 看金斯柏利著「馬可福音的基督論」(J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* [Philadelphia, 1983] , 36 ~ 37)；他注意到在昆蘭的一些經文中可能有一個例外。尼咸(D.E. Nineham)詳論這卷福音說：「任何人把這卷福音書一直讀下去時，都會認識，馬可介紹我們的主是神的兒子過於是一位教師或一位先知」(*The Gospel of St. Mark* [Harmondsworth, 1963] , 48)。
18. 像本書這樣的研究，不可能綜覽大量的著作。不過，我們也許應該注意卜列(Matthew Black)對凌達士(Barnabas Lindars)的見解(他否認「人子」是一個名銜。他認為在耶穌的言論中，這個名詞只有九次出現是真確可靠的)之評論(*ExpT* 95 [1983 ~ 84] : 200 ~ 206)。關於馬可，胡慕娜寫過一本重要的著作(Morna D. Hooker, *The Son of Man in Mark* [London, 1967])。
19. 這個名稱在「以諾的比喻」一書中採用過(“Similitudes of Enoch” [chs. 37 ~ 71 of 1 Enoch])，不過，日期與適切性別有爭論。陶德對於被譯為「人子」的三個以塞俄比亞文(Ethiopic expressions)的確切意義不敢決定，它們是否指「那位蒙揀選者」

或者僅指一般性的「揀選者」，又或者這些比喻是早過基督教或後於基督教都不敢確定。結束時他說：「這些比喻，無論如何，都是一個孤立的，而且可能是離心的權威，將『人子』這名銜與『啓示的彌賽亞』相聯，不能滿有信心地用以闡明新約」（*According to the Scriptures* [London, 1957], 116 ~ 17）。伊撒（E. Isaac）報導說，在一次的研討會中（SNTS Pseudepigrapha Seminar），參加的人都同意，「這些比喻是屬於猶太教的，在第一世紀時已經存在」（James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* [New York, 1983], 1:7）。不過，伊撒認為，「以諾書」（1 Enoch）「對於新約關於彌賽亞，人子的性質之形成，有所影響……」（10頁）。

20. *The Lord From Heaven*² (Downers Grove, 1974), 28。
21. Reginald H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (London, 1954), 106。
22. *Chmn* 58 (1943 ~ 44): 54。
23. 庫爾曼論到彼得的認信之「獨特的意義」時說，「在此，門徒第一次對耶穌述說，在他們眼中，祂究竟是誰。在此我們看到，福音書作者對資料的編排，在給予個別故事的意義上，可能變得相當重要。可以說，那是福音書作者方面的評論」（*Peter: Disciple, Apostle, Martyr* [London, 1962], 180）。有些學者辯論說，該撒利亞腓立比並不真正標明耶穌的服事之關鍵性要點。不過，無可置疑的，馬可把它當作具有極大意義的事去描述。對他來說，這是一個主要的轉捩點。
24. 胡慕娜強調，馬可使用這名稱的權威的重要性：「一切都是這權威的表達方式；無論它是現在實施的權威，卻遭遇否定，以致帶來苦難，或者是在將來才會被承認和證明該得的權威」（*The Son of Man in Mark* [London, 1967], 180）。他認為耶穌使用這名稱，是要表達祂確信將來會證實祂有這權威。然而對早期教會來說，這種證明已經在耶穌復活和升天的事上實現了。因此，在耶穌的言論中這名稱很普遍，但在福音書以外則幾乎完全沒有（190 ~ 91

頁）。

25. 庫爾曼認為，「依照福音書的傳統，耶穌看到，撒但在當時的猶太人的彌賽亞觀中運作」（*The Christology of the New Testament* [London, 1959], 124）。他看這是雷德的『彌賽亞的秘密』（看下文）的可能解釋，而主張說，耶穌「對彌賽亞這名銜顯得極其謹慎」（126頁）。
26. 這一點從下面一件事實可以闡明：杜克（Christopher Tuckett）從近代著作中收集了九篇論及這題目的文章，涵蓋了廣大範圍的意見，提供了一篇包羅豐富的導論，在這導論中他提綱挈領地說明對這題目的許多貢獻（*The Messianic Secret* [London and Philadelphia, 1983]）。
27. Tuckett, *The Messianic Secret*, 138。
28. *ExpT* 49 [1947 ~ 48]: 149。
29. *Ibid.*, p.151。在一篇稍後的文章中他寫著說：「耶穌一生服事的日子都是彌賽亞，但他不能接納流行的歡呼，因為祂曉得，只有祂受苦、死亡、復活，以及再來作屬祂之人的主時，祂才是彌賽亞」（*ExpT* 65 [1953 ~ 54]: 250）。
30. *TynBul* 21 [1970]: 110。
31. 參盧梓（Ulrich Luz）：「這秘密的主題包含不同的內容，並且在神學上指著兩種不同的東西：神蹟的秘密指著耶穌神蹟之能力，這是不能隱藏的，因為那是彌賽亞時代的記號；彌賽亞的秘密限制了耶穌的彌賽亞職分的性質，這職分必須從宣教的角度去了解，意思是，要從十字架和復活的觀點去了解，如果要真正了解它的話。……彌賽亞的秘密警告我們，不可離開十字架和復活去解釋歷史上的耶穌，因為任何這樣的對耶穌的權力之了解，就與撒但的試探的特質一樣」（Tuckett, *The Messianic Secret*, 87）。
32. 希臘文的意思直譯是：「名義上（或者，因為）祂是基督的」。那是不尋常的表達方式，而導致原文有不同的寫法，以致有些學者否認馬可在此採用「基督」這名銜。例如：藍衛廉認為，馬可這樣寫：「基於你們是我的」（*The Gospel According to Mark*, 342n.

- 66)。然而，安德生接納這寫法，認為「這欠優美的希臘文有相當的重要性」。他主張，「馬可可能認為，忠心的基督門徒，對這最微不足道的服事必須完全滿足，正如神自己對那奉獻此服事的人感到滿足一樣」(*The Gospel of Mark*, 237)。
33. 馬可十四次提到神的國，馬太則論及「天國」、「神的國」之類共四十六次(另加「子的國」兩次，「信徒的國」一次)。路加提及神的國三十四次，基督的國四次，另一次則說將國賜給跟從祂的人。
34. 所有格的 *tôn toiouon* 指據有，「屬乎像這類的」(NIV, RSV et al.)，不是「包含這類的」。泰勒進一步的評論是：「一件極有興趣而且極其重要的事是，國度屬於孩童的宣言，與 *aphete ta paidia erchesthai pros me* 的命令同時發生。它的涵養與此相距不遠：即在一種真實的意義上，耶穌本人就是國度」(*The Gospel According to St. Mark*, 423)。
35. 莊遜 (Sherman E. Johnson) 注意到這見解：「一個正常的孩子是靠恩而活，不是靠功績而活；他不會想他必須藉阿諛奉承或者好行為去賺得父母的愛和照顧，而是自然地接納，並且自發地以他的愛去回應」；他加上一種可能，「耶穌想到孩童毫不矯飾以及新鮮活潑的狀態，他的世界是新的，而且充滿令人驚奇的事物的」(*A Commentary on the Gospel According to St. Mark* [London, 1960], 172)。
36. 參卜吉 (F. Crawford Burkitt)：「除了福音書以外，我在早期的基督教文獻中不能找到對幼童顯示絲毫的同情。……在聖殿中孩童歡呼「和撒那歸於大衛的子孫！」他們做得好。因為祂(耶穌)的聲音幾乎是好些世紀以來唯一在宗教的事上，用愛和同情去談論他們的聲音」(*The Gospel History and Its Transmission* [Edinburgh, 1907], 285 ~ 86)。我們不應把耶穌對小孩的態度看作平凡的事物，它是革命性的事物。
37. 這段經文有過好些討論。有些學者認為，「用比喻」不是指耶穌所說的比喻，而是有好像「謎語」那樣的意思；有些學者給 *hina*

- (「好叫」) 這個字所困擾，而建議說，它與 *hoti* (「因為」) 一字相等，或者採用命令式的意思，或是亞蘭文的誤譯，此外還有其他見解。就我們現在的目的而論，無需研究這樣的問題。其意義必然像泰勒所提供的：「門徒得蒙賜予知道國度秘密的恩惠，但對那些沒有這恩惠的人，一切事情都在謎一樣的情況中發生」(*The Gospel According to St. Mark*, 258)。
38. *musterion* 這個字，在神秘宗教中用以指只有入門的人才知道的知識，但在新約中，是指人自己不能找出的知識，不過神如今已經讓人知道。
39. 柯蘭斐覺得，這句話是「福音書中最令人迷惘的言論中的一句」(*The Gospel According to St. Mark*, 285)。除了表示耶穌期望祂的再來 (*parousia*) 會很快實現外，他還列出七種可能的解釋，但他認為是指山上變像而言。
40. *IB*, 3 : 275。他這樣解釋，「在這個世代」來到的意義：「那麼，這意思是，耶穌在第五至第二十三節所描述的末期的預兆，不會限於遙遠的將來：祂的聽眾必須親自體驗到這些預兆，因為它們乃是整個末期的特徵」(*The Gospel According to St. Mark*, 409)。
41. 參郭弼：「在耶穌時代的希臘社會環境，事實上，沒有宗教要求人對神祇有信心」(*Theology of The New Testament*, 1 : 149)；艾伯靈 (Gerhard Ebeling) 說：「我在後期的猶太教中沒有找到類似的事」(*Word and Faith* [London, 1963], 238)。
42. 鮑徹 (Otto Borchert) 在他所著「始初的耶穌」(*The Original Jesus* [London, 1933]) 一書中極其清楚闡明這一點。
43. 「近代對馬可福音的研究中，一項最普遍接納的自明之理是，這位福音書作者對耶穌的受難極感興趣。我們可以進一步的說，鑑於編修批判 (*redaktionsgeschichtlich*) 對馬可福音的研究，這位福音書作者曾經給由他處理的大量資料，加上一種神學的意義，就是用十字架的傳揚去了解耶穌的事工」(*Martin, Mark : Evangelist and Theologian*, 117)。
44. *The Apostolic Preaching of the Cross*, 3d ed. (London, 1965) ,

- 29-38 ; *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids, 1965), 52 ~ 55 。
45. BAGD 給 anti 這字的第一個意義是：「 1. 爲了指出那人或那事是，或者將會給另一個『代替』(instead of, in place of) 所取代」。畢斯特引巴勒特的話，並且同意他的見解，認爲在此有「一些等同的意念」(*The Temptation and the Passion*, 142 ~ 43)。參羅靈生 (A. E. J. Rawlinson)：「 這個片語總括了以賽亞書第五十三章的一般思想，並表達一種代替性的以及自願捨棄生命的觀念」(*St. Mark* [London, 1925], 147)。
46. *The Gospel of Mark*, 320 。
47. *The Temptation and the Passion*, 156 。
48. 梅保羅 (P.S. Minear) 看這基本上是整卷福音書的主旨：「 他說了設立一種永遠之約的故事，這約是在耶穌和每一世代的門徒之間的。這故事包括十六章，但它也可以濃縮爲短短的一句：『這是我立約的血，爲多人流出來的』」(*Saint Mark* [London, 1963], 35)。
49. See, for example, Nineham, *Saint Mark*, 428 。
50. 參泰勒：「 似乎是一個無可逃避的推論，即耶穌如此密切地把祂自己與罪人認同，又經歷到罪的可怖到那樣的程度，以致有一段時間，祂與父之間那麼密切的交通竟中斷了」(*Jesus and His Sacrifice* [London, 1939], 162)。他認爲，我們必須詢問，這一切究竟有何涵義，然後繼續說：「 這涵義是神學的：這孤獨是歷史事實」(163 頁)。
51. *The Crucified God* (London, 1974), 162 。
- 參郭弼：「 鑑於它的基本結構，耶穌的死是爲所有人代替性的贖罪，因爲藉著按照神的旨意而死，祂也爲自己承擔神對所有人的邪惡所命定的審判」(*Theology of the New Testament*, 1 : 198)。
52. 在拙著「 新約的十字架」(*The Cross in the New Testament*, 42 ~ 49) 一書中，我已討論過這題目。
53. 畢斯特把馬可的受難見解總括如下：「 十字架是審判；這從幔子破

- 裂以及當時黑暗遮蓋世界可以看出。耶穌承擔了審判，祂喝了神的忿怒之杯，是受擊打的牧人，又是爲人的緣故給洗禮的洪濤漫過的那一位。祂的血是爲他人而流，正如祂的生命是爲他們捨了」(*The Temptation and the Passion*, 191)。
54. *The Gospel According to Saint Mark*, 388 。
55. 我在另一本書中 (*Apocalyptic* [London, 1973], 87 ~ 91) 審查過這一章。
56. *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford, 1962), 50 ~ 51 。
57. 諾威發 (W.L. Knox) 辯論說，第十六章第八節不可能是一卷書的結束語 ("The Ending of St. Mark's Gospel," *HTR* 35 [1942] : 1 ~ 23)。
58. 史敦豪 (Ned B. Stonehouse) 指出，這卷福音書的開頭很突然，因而推論說，我們不應該在結尾時有一些類似的情況而驚愕：「 如果馬可那麼少敘述耶穌生命的起頭也覺滿足，那麼，沒有甚麼東西可以勉強他把結束的話拉長」(*The Witness of Matthew and Mark to Christ* [London, 1958], 117)。
59. *The Last Twelve Verses of Mark* (Cambridge, 1974)。
60. 金斯柏利評論這動詞的完成式說：「 神學上，馬可所強調的真理是，藉著稱那復活的耶穌爲被釘十字架者便表明，復活不會『廢掉』釘十字的事；反而證實一項事實，即耶穌在十字架上的死乃是祂使命和事奉中的決定性事件」(*The Christology of Mark's Gospel*, 134)。

第六章

馬太福音

當我們從馬可福音轉到馬太福音時，所得到的第一而且最鮮明的印象也許是，馬太大大的增加了耶穌的教訓。在長約等於馬可福音的一倍半的著作中，馬太幾乎把第二卷福音書全部包括在裏面，在另外加添的材料中有許多是耶穌的教訓。這些教訓篇幅都很長：山上寶訓（第五至第七章）；差遣十二門徒（第十章）；天國的比喻（第十三章）；基督徒團體的生活（第十八章）；以及主再來（「Parousia」，第二十四至第二十五章）（註1）。馬可很少記載比喻，馬太則至少有十七個比喻（註2），其中包括很長的聯接在一起的一段（第十三章）。馬可著重耶穌所作的事，但馬太則認為耶穌所說的也很重要（註3）。

語氣方面也不相同。馬太比較莊重，因此他省略了一些提及耶穌發怒的事（可三5，十14），他也省略了人們控告耶穌癡狂了（可三21）。馬可告訴我們，那位有錢的少年官稱呼耶穌為「良善的夫子」時，耶穌回答說：「你為什麼稱呼我是良善的？除了神一位之外，再沒有良善的」（可十18）。馬太則記著：「你為什麼以善事問我呢？只有一位是善的」（太十九

17)。馬太對十二門徒也較溫和，他有時略去論到他們的無知和迷惘（比方：可九 6、10、32），而提到他們享有獨特的地位（太十三 16～17；參可四 13）。另外他包含了下面一些軼事：約瑟的夢（一 20，二 13、19、22）；博士來朝（二 12）；彼拉多夫人（二十七 19）；魚口的錢幣（十七 27）；彼拉多洗手（二十七 24）；地震、磐石崩裂；耶穌被釘十字架時，死了的聖徒復活等（二十七 51～53）。這些事件怎樣與我們在其他福音書中讀到的事相聯起來，乃是註釋家的事；在此我們只注意它們對馬太的神學目的之啓發有何意義。馬太清楚顯明，耶穌給十二門徒重要的地位，神有時藉夢去引導人，神在這個物質的宇宙中行事以實現祂的目的。

這卷福音書有一種「猶太氣味」。例如：我們看到，馬太強調經上的話獲得應驗。我們也看到，馬太提及像殿堂稅（十七 24）、佩戴的經文（二十三 5）等類屬於猶太人的事；他也說到律法的有效性（五 18～19）；又說，文士和法利賽人的教訓（雖然不是他們的榜樣）應該謹守（二十三 2～3）。他的五大段言論使人想把它們與摩西五經比較，雖然我們必須拒絕有時據此所作的推論，認為馬太描繪耶穌是賜下新律法的人。對馬太以及其他福音書作者而言，基督教道理的核心乃是福音而非律法。不過，馬太當然對耶穌的教訓的重要性極有興趣；悔改相信的人不但要受洗，而且要教導他們遵守耶穌一切的吩咐（二十八 20）。祈弼力（G. D. Kilpatrick）根據馬太所寫的內容以及他寫福音書的方法而下結論說，馬太是「一位基督教文士」（註 4），多數學者都同意這結論。我們不要過分強調馬太的「猶太氣味」，以致排擠了這卷福音的另一特色，就是它的普世性（八 11～12，十二 21，二十一 43，二十八 16～20）。

在教會悠長歷史中，也許沒有一卷福音書比馬太福音更有影

響力。這卷福音書曾經時常被認為是最先寫成的福音書，當福音書被編在一起時，它又擺在前頭，因此自然佔有卓越的地位。它曾經廣泛地在崇拜儀式中採用。它的編排井然有序，又把耶穌的教訓編排成組（如山上寶訓），使這卷福音非常實用（註 5）。

福音的起頭

馬太福音的開頭是獨特的；任何其他福音書都不是這樣。它的標題含義深遠，加上很長的家譜，使它對現代的西方人缺少吸引力。不過，如果我們把它掠過，那麼我們便掠過了馬太顯然認為重要的東西。他開頭便說：「亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫，耶穌基督的家譜」。「家譜」的原文是“genesis”，這字的意義並不明顯。這字可能指「開始」或「起源」，而在第一章第十八節顯然是指「誕生」。不過，它或多或少可用以指「歷史」（例如：創二 4，七十士譯本），而它可用以介紹家譜（創五 1）。我們因此可把它當作第一章的標題（耶穌基督誕生的故事），或者全書的標題（耶穌基督的故事或歷史），或者家譜的標題。沒有什麼資料能幫助我們決定，不過，以它所佔的地位，似乎是全書的標題。

在這正式的標題中，我們必須注意正式的名銜耶穌基督，這名銜是在整卷福音書中只再出現一次（或者兩次）；馬太採用「耶穌」一百五十次，「基督」十七次，可見他顯然比較喜歡屬人的名字。我們在稍後的一段會查看「大衛的子孫」這名銜；在此只說明它是指屬於大衛的彌賽亞（Davidic Messiah），即為王的彌賽亞便夠了。至於提到亞伯拉罕，是回顧猶太民族，神的子民的起源。馬太是在暗示神的新子民，在彌賽亞，他們的王統治之下。

下面的家譜分爲三組，每組有十四代。這明顯是象徵的，因爲有些名字省略了，以便第二組也是第十四個（註6），在第三組只有十三個名字（包括約五百年的時間；似乎又有名字省略了）。爲什麼選了十四這個數目字，不很清楚。有人建議，我們應該看十四（兩個七）代表兩星期；那麼，所說的共有六個星期的人，引到第七，那完全的世代，即彌賽亞時代。我們不能說這完全不可能，因爲這是第一世紀時有些作者所做的事；但這不像是馬太的作風，在別處他並沒有做這類的事（註7）。明顯的是，在他的家譜中，他選出某些要點，明顯與亞伯拉罕、大衛，以及被擄之事相聯。亞伯拉罕的名字會使人想起神與列祖的交往；大衛的名字則是「大衛的子孫」這名稱所意味的一切；而被擄之事則是審判的重要提醒，這是馬太相當注意的題目。第三組有趣的事是，它所包含的人物多半都是不知名人士。雖然馬太不低估耶穌的王者身分的重要性，但他謹記一項事實，就是耶穌「心裏柔和謙卑」（十一29），而且祂呼召許多平凡的人作祂的門徒。「小人物」在這個家譜中隱約地佔了那麼大的比率，這是富有意義的。

馬太包含了四個婦女是引人注意的，因爲婦女通常不包含在家譜中。共有四個，可能這樣去解釋，在猶太人的著作中時常提及四個傑出的女人：撒拉、利百加、拉結、利亞。不過，馬太提名的不是這四位。他也沒有提真實的或假想的名字，作爲他的家譜中其他成員的妻子。那麼，我們必須看這四個名字是重要的。其中三位在道德上是可疑的。他瑪（3節）從她的公公生了兒子；喇合（5節）是一位妓女；而烏利亞的妻子（6節）是一位犯姦淫的人。我們所居住的是一個罪惡的世界，而馬太是寫有關罪、拯救和恩典的事。他面對這事實，即救主的先祖包括衆所週知的罪人。

我們應該進一步的注意，這四位婦女都是外邦人，而這竟在一個猶太人的家譜中！通常都認爲馬太寫了一卷相當猶太化的福音書，但他感悟到一項事實，即拯救的福音是爲全世界的。家譜告訴他的讀者那事實，就看他們有否明慧的眼睛去察看。

施洗約翰

馬太告訴我們，施洗約翰在耶穌以前來到，預備道路。約翰是一位嚴厲的苦行主義者（三4，十一18）與此相協調，他的門徒實行禁食（九14）。他是一位先知（十一9，二十一26），他號召人悔改（三2）。對約翰來說，悔改不單是爲以往的罪難過，而且要產生他所稱爲「與悔改的心相稱的果子」（三8）；那些以信心回應他教訓的人，要過與悔改相稱的生活（註8）。在約翰的教訓中有一種堅強的倫理標記。

不過，他宣講的主旨是有另一位將要來到。馬太所記錄的這位嚴厲的曠野人物的第一句話是：「天國近了，你們應當悔改」（三2）。約翰清楚曉得，有一位比他大的將隨後來到，他說：「我就是給祂提鞋也不配。祂要用聖靈與火給你們施洗」（三11）。他說到預備主的道路，引用舊約裏面一句先知預言，那是指神說的，如今則應用到耶穌身上（三3；參十一10），祂的來臨是決定性的事件。在耶穌的教訓中也帶出了同樣的真理，祂說，約翰乃是所預言的以利亞（十一14，十七10～13；看瑪四5）。

約翰的事工是一種重要的功能；耶穌後來說，「凡婦人所生的」，沒有一個大過施洗約翰的。不過，耶穌繼續說：「然而天國裏最小的比他還大」（太十一11）。耶穌的來臨，標明那轉捩點。約翰的一切偉大與天國的席分並列時則算不得甚麼。當耶

耶穌說：「衆先知和律法說預言，到約翰爲止」（十一 13）時，也說明同樣的要點。耶穌不貶抑舊約宗教的輝煌和深刻之處。不過，那宗教只是爲那更大的作預備而已。如今天國取代了舊日的啓示之一切光輝。這是令人震驚的斷言。

審判的主題在約翰的預言中一直出現。他說到「將來的忿怒」（三 7），藉著斧子已經放在樹根上，即將使用的說法（三 10）表明其迫切性。他又說到，那位在他以後要來的，會手拿簸箕，揚淨祂的場（即把麥子和糠秕分開），準備把麥子收進倉裏，又用「不滅的火」燒盡糠秕（三 12）。

審判是這卷福音書一個重要的特色，這種意念是合宜的，在開頭時便深印在吾人的腦海中。罪是一種可怕的邪惡，天國的來臨意味著，藉著耶穌將要做的事，造成一條脫罪的救恩之道，但它同時也意味著，對不肯悔改的罪人的審判。

關於神的教訓

馬太認識一位權能的神，一位無休止地活動、實施祂至高無上的旨意的永活神（十六 16，二十六 63；參二十二 32）。這位福音書作者有六十次說到經上的話得應驗（註 9），每一次這樣的應驗當然意味著神計畫了一些東西，祂藉祂的僕人衆先知說到這事，如今使之應驗。祂對撒都該人說，他們「不明白聖經，也不曉得神的大能」（二十二 29），這是一個夠嚴厲的審判。

在這卷福音書的開頭，我們已經看到神行事的一些方法。首先是差遣基督，相當詳細說到由童女誕生的事。神以一種特殊的方法帶來一種特殊的目的。當約瑟對於迎娶馬利亞有點遲疑時，神在夢中對他說話（一 20）。馬太叫人注意，在這聖潔的誕生中，先知預言得應驗（一 22；看賽七 14），並且繼續帶出一個

要點，這一切的意思是「神與我們同在」（一 23）。東方博士的訪問是一個見證，證明在這事上有神的旨意，也證明神願意把祂的目的向外邦人顯示。然後，當希律設計殺害嬰孩基督時，神出面干涉，差遣東方博士回家，不回去再與君王希律相見（二 12），又差遣約瑟和馬利亞並嬰孩下到埃及（二 13～15）。時候到了，神把他們領回以色列（二 19～21）。正如他在福音書的開頭提及神的活動，馬太在他的福音書的末了也以神的活動結束：神差遣天使把耶穌墓門的巨石滾開（二十八 2）；門徒要奉父子聖靈的名受洗（二十八 19）。

這位至高無上的神對崇拜祂的人有所要求。人們受警告，不可事奉神又事奉瑪門（六 24）。婚姻的一體以及不可分離是從神的創造事實和秩序而來（十九 4～6）。人對該撒（政府）有責任，但也對神有責任；二者不可混淆（二十二 21）。他們要遵行神的旨意（七 21），要放棄引到滅亡的寬闊之路，而進窄門（七 13）。他們不可廢掉神的誡命（十五 6）。

有些經文指出，審判是無可避免的（註 10）。審判必臨到殺人者（五 21），也臨到沒有正當理由而向弟兄發怒的人（五 22）。論斷他人即等於爲自己招惹論斷（七 1、2）。所有不肯饒恕的人將不蒙饒恕（十八 35）。我們所說的「每一句閒話」，當審判的日子都要供出來（十二 36）。即使在一段基本上是論到安慰的經文，審判的思想仍隱約可見，因爲那位僕人不僅不會折斷壓傷的蘆葦，不會吹息將殘的燈火，他也「必將審判」（譯註：中文和合本作「公理」）傳給外邦，（十二 18）（註 11）。審判會公平，各人會按照他們的行爲得報應（十六 27）。

馬太常常注視最後的審判。那時各人會按照他們所行的被分類（二十五 31～46）。「稗子」會給收集起來毀滅（十三

40)。有好幾次馬太提到外面的黑暗以及哀哭切齒，表明黑暗不是好受的（八 12，十三 42、50，二十二 13，二十四 51，二十五 30）。在這種精神下，文士和法利賽人被譴責為「毒蛇的種類」，並且受警告，他們不能避免「地獄的審判」（二十三 33）；整章經文都大聲說出那不能避免的審判，等候著那外表敬虔的人，他們利用他們的宗教作他們固有的自私和邪惡的掩護。對神大能的作為不予回應的城市，在審判的日子會有極不好的遭遇（十一 20～24），凡不接待神的使者的城市也如此（十 15）。在這類的經文中，對所多瑪、推羅和西頓等城市的審判被認為是理所當然的。它們的審判無需證明。當我們聽到，「尼尼微人」和「南方女王」在審判的日子會起來，定這世代的罪時（十二 41～42），也同樣認為是理所當然、無需證明的事。最後的審判是基本的。

馬太對審判日有一幅璀璨的圖畫，「人子」是那日的中心人物（二十五 31～46）。不過，我們不要以為這事的實施與父無關。人子「要在祂父的榮耀裏」降臨（十六 27）。與此相一致的是，惟獨父知道這事何時發生（二十四 36）。那些在那日蒙拯救的人也是蒙耶穌的父賜福的人（二十五 34）。

然而馬太關於神的中心教訓是，祂是滿有恩惠和慈愛的。他一直提到神是「父親」；共四十四次，除了約翰以外，在新約中他是最多採用這稱呼的（約翰 122 次，馬可採用 5 次，路加 17 次，保羅 42 次）。這便給宗教帶進一種新的成分。並不是說，這個描述某種特性的名詞，以前從來沒有應用到神的身上。它曾被應用過，不過，它的用法比耶穌的用法冷淡、疏遠；時常都有一些附加語，例如「我們在天上的父」這片語，神被認為是在全人類之上的偉大的父，但在敬拜祂的人和這位那麼偉大的人物之間有一種令人尊敬的距離。然而耶穌說到神的時候是用親密的措

詞；祂稱呼神為「我父」（七 21，十 32、33，十一 27，十二 50，十六 17，十八 10、14、19、35，二十 23，二十五 34，二十六 29、39、42、53）。祂顯然與神有密切的關聯，是其他人所沒有的（註 12）。

叫我們愛仇敵的命令有這目的：好叫我們成為天父的兒女，「因為祂叫日頭照好人也照歹人，降雨給義人也給不義的人」（五 43～45）（註 13）。耶穌繼續指出，如果我們愛那些愛我們的人，我們只是做世人所做的，這對一位滿有慈愛的神的僕人而言是不夠的：我們要完全，像天父完全一樣（48 節）。在這精神上，馬太記載耶穌把律法總結為兩條誡命，我們要全心愛神，又要愛我們的鄰舍如同自己（二十二 34～40）。使人和睦的人會被稱為「神的兒子」（五 9）。

神的看顧普及到一切受造物，因為祂餵養雀鳥，給植物華美的裝飾（六 26～30，十五 13）；如果父不許可，一個麻雀也不會掉在地上（十 29）（註 14）。父把美物賜給那些求告祂的人（七 11；參六 1～4、6、18）。當他們遭遇困難時，祂會告訴他們說甚麼；的確，祂的靈藉他們說話（十 19～20）。

神特別關懷世上的小人物。祂的啓示不是向世上的偉人和聰明人顯示，而是向「嬰孩」顯示（十一 25）。人們必須小心，不可看輕這小人物中的一位，因為「他們的使者在天上常見我天父的面」（十八 10）。這句話包含奧秘，不過，絕無可疑的，這句話表示小人物在神眼中是十分重要的。因此，神的旨意是，不願意這小子裏失喪一個（十八 14）。

馬太看神對人的禱告感興趣。當人在禱告中同心時，他們可以相信神會應允（十八 19）。當然，耶穌教導了一篇禱文，就是我們稱為「主禱文」的（六 9～13）。

耶穌其人

耶穌的教訓以及關於耶穌的教訓控制著這卷福音書。馬太可能提及其他的事、其他的人物，但他是在寫關於耶穌的事，正如他的標題所顯明的。他一直都關心他的主的偉大。正如戴維斯所說：「馬太心中所想的乃是要顯明耶穌是他的團體之主；在他們與律法的關係中，耶穌是新西乃山的新摩西；在與世界的關係中，祂的使命從此是對外邦人的」（註 15）。他在福音書的開頭強調耶穌不平凡的誕生，而馬太關心耶穌直到復活，至此他的福音書便結束。我們從他採用下列措詞的方法便可看出這一點：他提到耶穌是「神的兒子」、「人子」，和「基督」；雖非詳細敘述，但在他對耶穌的整個描繪中，這是明顯的（註 16）。

馬太一次又一次的記載，先知預言在耶穌的生活上獲得應驗（註 17）。這一點很早就開始（一 22 ~ 23），有時其措詞出人意料之外，例如：「祂將稱為拿撒勒人」（二 23）（註 18）。這種說法在本福音書中繼續不斷，在受苦的故事中，馬太仍然找到經上的話應驗了（二十七 46）。我們也許要在其他沒有明顯這樣說的經文中，辨識到同樣的基本認識。例如；班克斯（Robert Banks）審查耶穌所說，祂來不是要廢掉律法和先知，乃是要成全（五 17 ~ 20）那段經文。他下結論說：「他想要描述的，主要不是耶穌對律法的地位，而是耶穌作為成全律法者，如今一切注意都要導向祂，律法對祂的立場究竟如何。那麼，對馬太來說，問題不是耶穌對律法的關係有疑問，而是律法對耶穌的關係有疑問！」（註 19）耶穌不是一位服在律法以下的人，而是一切經書都指向祂的那位。

馬太看耶穌是那位行「異能」的。他一共記錄了約二十個神

蹟，其中四分之三都是醫治的工作（除此以外，他另外告訴我們，耶穌在好幾個場合醫治了許多病人（四 23 ~ 25，八 16，十四 36，十五 30 ~ 31，十九 2）。幾乎沒有例外，馬太的記述比馬可福音中同樣的故事短得多；他省略了描摹入神的細則而集中在赤裸裸的事實上。他似乎對神蹟的神學意義較有興趣，而較少努力於富有吸引力的描述（註 20）。他的神蹟是預言的應驗（八 17，十二 15 ~ 21），這意思是，它們不單是蔚為奇觀的奇事；它們是在神的計畫中，它們表明，時候到了，神要差來的那位，如今已經出現了。一些大過先知約拿，大過了不起的君王所羅門，大過先知、君王或祭司的事物已經來到。看見這些神蹟的人應該辨認出神的手在他們中間。

這一點在耶穌回答施洗約翰的話中已經暗示了。約翰在獄中差遣使者問耶穌：「那將要來的是祢麼？還是我們等候別人呢？」耶穌指著祂所做的工夫（十一 2 ~ 6）；它們顯明祂是誰。在耶穌責備那些城的話中也暗示這一點。耶穌在那些城中曾行許多異能奇事，但他們沒有回應（十一 20 ~ 24）。這不是說，馬太只把耶穌描繪為行奇事的人。古代有這樣的人，至少在耶穌以後有這樣的人出現（註 21），有可能在較早時也有這樣的人。這班行奇事的人所關心的是要令人驚奇（許多時候因此而賺大錢）。但耶穌的神蹟並不是要勉強人相信。人們時常都有可能在此所做的事上看不出神的手在運行，比方：在拿撒勒城的百姓中這事就曾發生。他們知道耶穌行了「異能」，可是他們不但不相信祂，反而因祂而絆跌了（十三 54 ~ 58）。分封王希律對耶穌所行神蹟的真實性也毫不懷疑，但他也沒有用信心去回應。他基於一個奇怪的理由，拋棄這些神蹟，說耶穌是施洗約翰從死裏復活了（十四 1 ~ 2）。

但也可能有另一種態度。當耶穌在水面上行走，並且呼召彼

得向祂走來時，這件事的高潮是門徒拜祂，說：「祢真是神的兒子了」（十四 33）。我們也要注意，耶穌容許彼得分享祂的權能；彼得在水面上行。在另一場合中，耶穌醫治了許多人，羣衆的反應是歸榮耀給以色列的神（十五 31）。在靈性上具有領悟力的人會看出，在耶穌的神蹟中，神以一種特別的方式運行（註 22）。

這一點在福音書中所記，耶穌與神的關係上也顯明出來。正如我們較早看過的，值得注意的是，耶穌時常說神是祂的父親，這樣便給宗教帶進一些新東西。祂與神有最親密的關係。

從另一角度看，耶穌的偉大在祂的言論中可以看出，祂說，在世界末日的時候，祂會在榮耀中降臨。我們看到，這是耶穌採用「人子」這名稱的重要一面。人子會受苦，但時候到了，祂也會與祂的天使一同降臨，結束這世界。有時我們得到這思想而沒有採用「人子」的名稱，正如當門徒問耶穌：「祢降臨和世界的末了，有甚麼異兆呢？」（二十四 3）。

我們在耶穌施行屬於神的功能的行動上也可以看出這一點。例如：祂宣告說，祂在世上有赦罪的權柄，而祂用一個神蹟作為證據去證明這一點（九 2～8）。祂也用審判去證明這一點（十二 18，二十五 31～46）。審判是屬神的功能。猶太人沒有預期彌賽亞會這樣做。司徒勒（Strack-Billerbeck）說：「按照拉比的見解，惟獨神會審判世界。……在拉比文獻中，沒有經文毫不含糊地把審判世界的事放在彌賽亞手中」（註 23）。

我們還可以引證更多。但要辨識馬太的著重點，主要不是根據個別的經文，而是整卷福音書的推動方向。對他來說，毫無疑問，在耶穌基督身上，我們看到神的到來，為要實施對我們的拯救。

神的兒子

馬太比馬可更多使用「神的兒子」的概念（雖然我們看過，對馬可來說，「神的兒子」是個重要的名銜，而且在他的故事要點中，他採用這名稱）。他像馬可一樣，在耶穌受洗時（三 17）、山上變像時（十七 5），以及耶穌去世時（二十七 54）提及耶穌是「神的兒子」。馬可在福音書的開頭提及耶穌是神的兒子，馬太則提到，「亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫耶穌基督」（一 1）。馬太也省略了污鬼稱呼耶穌為神的兒子的事（可三 11），但他把格拉森被鬼所附之人的話包括進去（八 29）。

馬太很常使用耶穌「兒子的身分」的觀念。他很早就從何西阿的預言開始：「我從埃及召出我的兒子來」（二 15；這句話引自何十一 1）。我們可能不會預期這預言會如此應用，但它給我們顯示馬太的兩個特色：隨時準備看到預言得應驗以及深信耶穌與神有特別的關係。有時他引用懷疑的詞句，例如撒但說：「祢若是神的兒子，……」（四 3、6）；或者譏誚者對耶穌說：「祢如果是神的兒子，就從十字架上下來罷」（二十七 40）；或者大祭司鄭重請求：「告訴我們，祢是神的兒子基督不是？」（二十六 63），但在這一切例子中，馬太無疑的認為這些說法是完全適用的。

門徒也採用這措詞。有一次，當耶穌在狂風大浪的海面上走向門徒時便發生這事。彼得曾試行在海面上走向耶穌。當他開始下沉時，得耶穌拯救並責備他缺乏信心。當他們上了船，風就住了。船上的人拜耶穌說：「祢真是神的兒子了」（十四 33）。當然也有彼得在該撒利亞腓立比的偉大認信，「祢是基督，永生神的兒子」（十六 16）。無疑的，這裏的措詞必須給予最豐滿

的意義（註 24）。

耶穌有一次採用這個名銜，表明祂與父有特別親密的關係。祂感謝父向世上的聰明人隱藏某些真理，但向「嬰孩」則顯露出來。祂進一步說：「一切所有的都是我父交付我的，除了父沒有人知道子，除了子和子所願意指示的，沒有人知道父」（十一 27）。耶穌繼續說，祂會使那班勞苦擔重擔的人恢復精神；如果他們擔負祂的「軛」，他們「心裏就必得享安息」（十一 28～29）。這的確是自稱與父有一種特別的關係；耶穌的意思是，祂對父的密切認識與父對祂的密切認識相同。這種關係是其他人所沒有的。這種關係會使凡到耶穌那裏來的人充滿著最富有意義的後果。

我們應該從馬太對耶穌嬰孩時期的故事中獲得大致相同的結論。他有「童女生子」的故事（雖然「童女懷孕」是比較確切的對這事件的描述），以及博士前來朝拜嬰孩的故事。無論他的措詞如何，這些故事帶出了這真理，馬太是在描述一位人士，這人與神的關係是獨特的。

人子

馬太對這稱呼的用法幾乎與馬可完全相同，他也保存了馬可的三組分類——關於耶穌在世上服事的言論，論到祂的受苦的言論，以及論到祂將在榮耀中再來的言論。他也像馬可一樣把這名稱集中於耶穌後期的服事那段時期。彼得在該撒利亞腓立比的認信以前，他重述十二個醫治的神蹟（也有一般性的宣言，說祂治好了許多病人〔例如：四 23～25，八 16〕），認信以後有兩個；在認信之前他提及四個「自然」神蹟，以後一個。不過，一旦彼得了解基督的位格（person）以後，主便開始教導門徒，

祂必須受苦受死。在此之前「人子」出現九次，以後二十次。這種措詞與耶穌對祂的使命之了解密切相關；祂的使命不僅涉及為罪人受苦，最後也會被升高。

馬太比馬可更多提到所謂的耶穌的一般性使命。例如：祂說，人子沒有枕頭的地方（八 20），祂來了「又吃又喝」（十一 19）。有時這些措詞指著一位有極大尊嚴的人物，正如祂說，人子在地上有赦罪的權柄（九 6），祂是安息日的主（十二 8）。在這個世界上，祂從事於撒「好種」（十三 37）。

在該撒利亞腓立比，耶穌問：「人說我人子是誰？」（十六 13）。附帶說明的是，這句話表明，這個名銜並不常用以指稱彌賽亞的名銜；如果是這樣的話，耶穌會在發問的方式中給予答案。從此以後，每次提到「人子」時，不是涉及祂的被棄絕和受苦（八次），便是涉及祂在榮耀中的升高（十二次）。緊接著彼得的認信，耶穌開始「指示門徒，祂必須上耶路撒冷去，受長老、祭司長、文士許多的苦。……」（十六 21；在馬可福音中這是一個關於「人子」的言論）。這種預言一再出現：「人子也將要這樣受他們的害」；「人子將要被交在人手裏，他們要殺害祂」（十七 12、22～23）；「人子要被交給祭司長和文士」（二十 18）；「正如人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價」（二十 28）；「人子將要被交給人，釘在十字架上」（二十六 2）；「人子必要去世，正如經上指著祂寫的」（二十六 24）；「但那賣人子的人有禍了」（二十六 24）；「人子被賣在罪人手裏了」（二十六 45）。對受苦非常著重，因為人子就是為受苦而來。

不過，我們不要失掉馬太所強調的另一面。在該撒利亞腓立比預言耶穌會受苦以後不久，有另一先知預言說：「人子要在祂父的榮耀裏，同著眾使者降臨」（十六 27）。又有經文提及耶

耶穌的復活（十七 9），另一處經文則提及時間，那時「人子坐在祂榮耀的寶座上」（十九 28）。人子的降臨會像閃電一樣（二十四 27）；祂的「異兆」要在天上顯現，「地上的萬族都要哀哭，他們要看見人子有能力，有大榮耀，駕著天上的雲降臨」（二十四 30）。祂的降臨會像挪亞的日子（二十四 37、39）。祂的來臨會出乎意料之外（二十四 44）；會在榮耀中降臨；耶穌向大祭司保證：「你們要看見人子坐在那權能者的右邊，駕著天上的雲降臨」（二十六 64）。

這是一連串值得注意的經文。馬太使我們毫不懷疑，被釘十字架正是耶穌使命的本質。祂到來的目的就是爲此。但他也使我們毫不置疑，這並非故事的結束。還有人子將來的降臨。時間不曉得，即連人子也不知道（二十四 36）。馬太所強調的不是時間，而是人子必然降臨。

基督

馬太幾乎把馬可有關於基督的經文全部複製。其中一項沒有的是，因一個人屬於基督而給他一杯涼水喝（可九 41；馬太則說「因門徒的名的緣故」給一杯水喝）；另一項沒有的是，邀請「以色列的王基督」從十字架上下來（可十五 32；馬太提到「王」，但沒有「基督」）。不過，他有許多屬乎他自己的資料。在他的福音書開頭，他五次採用這名銜——首先在他的標題上，「耶穌基督的家譜」；然後在提及馬利亞時說：「那稱爲『基督』的耶穌是從馬利亞生的」（一 16）；然後在論及時間時說，「從遷至巴比倫的時候到耶穌」（一 17）；又在宣佈耶穌基督降生的事時（一 18）；以及希律詢問耶穌當生在何處時（二 4）。從開始便清楚馬太是在寫關於基督、彌賽亞的事。後來他

告訴我們，施洗約翰在獄中時，聽見「基督所作的事」（十一 2）。

此後，我們來到彼得在該撒利亞腓立比的偉大認信，馬太比馬可描述得詳細一點。馬可只告訴我們，彼得說：「祢是基督」；馬太則有較詳細的宣言：「祢是基督，永生神的兒子」（十六 16）。耶穌告訴他，這是「指示」（或作「啓示」）給他的——不是藉用人的媒介，而是由天父直接指示的（十六 17）。祂加上說，祂會把祂的教會建造在這磐石上（十六 18），「陰間的門」不能勝過它。祂要把「天國的鑰匙」給彼得。這次的事件以耶穌囑咐門徒，不可告訴人祂是基督結束（十六 20）。這段經文引起了極多的難題，其中一部分在稍後的分段中討論。在此只須注意，這段經文根據彼得的認信給他委派領袖的地位。它給我們顯明，作爲基督，耶穌期望跟從祂的人會有一個富有意義的前途。

馬太記載耶穌對法利賽人發問：「論到基督，你們的意見如何？祂是誰的子孫呢？」（二十二 42）——這兩個問題引起了關於大衛子孫的討論。所指出的要點是，基督雖然是大衛的子孫（因此，在當時人的眼中，是在大衛之下），然而事實上乃是大衛的主。之後，我們讀到，門徒有一位老師，即基督（二十三 10）。其他的言論帶出了這事實，時候到了，有人會自稱爲基督（二十四 5、23）。

在審問耶穌時，大祭司對祂說：「我指著永生神叫祢起誓告訴我們，祢是神的兒子基督不是」（二十六 63）。對這問題耶穌回答說：「你說的是」。祂再加上說，祂會駕著天上的雲降臨（二十六 64）。大祭司顯然不認真看待耶穌是基督的可能性。他問這問題，不是要尋找消息，而是因爲耶穌自稱爲基督，可以被看作對羅馬政權叛亂的肇始。耶穌的回答表示祂不是張開懷抱

去接納這稱呼。祂的說法暗示，這是大祭司的話，不是祂自己說的；按照大祭司對這稱呼的了解，祂不是基督。不過，如果他不能證實這一點，他也不能否認這一點，因為按照他對這稱呼的了解，祂實在是基督。

我們必須謹記，自稱有彌賽亞的身分，這事本身不被認為是褻瀆。大祭司不是設法使耶穌作出一個褻瀆的聲明，而是要使祂說出一些話，可用以在彼拉多面前控告祂。人們可以辯論說，一位「彌賽亞」是一個政治人物，一位反叛的領袖，因此對羅馬有潛伏的危險。耶穌的回答應該是出乎意外之外的，因為祂避開政治，而自稱有一個更重要的地位。大祭司和他的同僚顯然利用這名稱，因為我們發現那班譏誚祂的人打耶穌，又吩咐祂說，「基督啊，祢是先知，告訴我們，打祢的是誰？」（二十六 68）。而彼拉多兩次論到耶穌說，「那稱為基督的」（二十七 17、22）。

那麼，在這卷福音書中，「基督」明顯是一個名銜，除了開頭一次可能是例外，在那兒可能是一個專有名詞。在其他地方，只有當譏誚祂的人稱耶穌為「基督」時，才沒有定冠詞。對馬太來說，這字的意思是「受膏者」、「彌賽亞」。而耶穌充任了那角色。

大衛的子孫

大衛是以色列偉大的君王，是合神心意的人。在以色列和猶大諸王中沒有一位可與他匹敵的，因此，「大衛的子孫」顯然成爲一個具有崇高榮譽的名銜（註 25），也是一個指標，表明有此稱號的人可以稱爲最偉大的君王的後裔。這個名銜用作彌賽亞的稱號，而這稱號本身也表達一種渴望彌賽亞的心願，這位彌賽

亞會重振大衛的國度，一般的說，會像大衛當年對他的子民一樣去對待他那時代的人。在第一世紀時，它似乎與軍事上的期望相聯。（大衛豈不是一個大能的戰士嗎？）對一個被統治的民族，這是希望的陳詞，希望在他們自己的統治者之下有自由，用以代替所憎恨的征服者。這也許是爲何這個稱號在福音書中，與其他屬於彌賽亞的稱號相比較時，沒有那麼顯著，那麼突出的理由。馬可和路加都只提到三次，在新約較後的各卷中，這稱號並不突出。那是很容易了解的，因為在巴勒斯坦以外，有誰曉得大衛或者關心大衛呢？不過，我們不要過分強調這一點，因為偶然仍有提及耶穌是大衛的後裔（參徒十三 34；羅一 3；提後二 8）。但在早期教會對耶穌的衡量中，大衛顯然並不突出。

然而馬太有「大衛的子孫」這名銜共九次（包括一次提及約瑟是大衛的子孫〔一 20〕）。他在福音書的開頭便提及耶穌基督是「大衛的子孫」（此外還加上「亞伯拉罕的後裔」）。一開始他便清楚表明，耶穌與大衛的關係是重要的；而祂也確實將會成就這一切，包括成爲君王，成爲偉大統治者的後裔。但自此以後，馬太（像其他兩位符類福音的作者一樣）時常都有這種措詞——正如別人所採用的一樣，其中多半是人向耶穌請求幫助。例如，一對瞎子向耶穌大聲喊：「大衛的子孫，可憐我們罷」（九 27）。奇怪的是，一個迦南婦人用這名銜稱呼耶穌，她爲她的女兒請求幫助：「主啊，大衛的子孫，可憐我……」（十五 22）。也許她以爲，作爲一個迦南婦人，訴諸猶太人的民族意識，將是一種好的政治手腕。不管如何，無論是爲了甚麼理由，她採用了這名銜。請進一步的注意，她把這名銜與「主」相聯。那兩個瞎子一再向耶穌呼籲時也這樣做，他們喊著說：「主啊，大衛的子孫，可憐我們罷！」（二十 30～31）。在另一場合，耶穌醫治了一位被鬼附著、又瞎又啞的人，引起人的猜想，祂是

否就是「大衛的子孫」（十二 23）。

當耶穌以得勝的王者方式進入耶路撒冷時，馬太告訴我們，除了其他事項以外，羣衆呼喊說：「和散那歸於大衛的子孫」（二十一 9），這個口號後來給兒童採納，在聖殿裏面重複喊出（二十一 15）；請注意其中還有瞎子和瘸子（二十一 14）；馬太是否要我們看出耶穌是卑微之人的王呢？「和散那」的確切意義不清楚，不過，它顯然是一個歡呼，用以讚揚尊敬那位接受這歡呼的人。一件有趣的事是，當耶穌騎驢以勝利者的姿態進耶路撒冷時，羣衆對祂的歡呼是「大衛的子孫」。

一次，耶穌的敵人向祂提出一連串狡猾的問題，但都一一被祂的回答挫敗了。在這次事故結束時，耶穌邀請他們思想一些事。祂問，基督是誰的子孫，得到的答案是「大衛的子孫」。祂引詩篇第一百一十篇——在那兒說到彌賽亞是「主」，然後進行發問：「大衛既稱他爲『主』，他怎麼又是大衛的子孫呢？」（二十二 41～45）。當時的人通常認爲，過去曾經有一段黃金時期，因此他們推論說，古代的人比現代的人聰明，於是，人們會期待大衛比他的後裔偉大。但彌賽亞豈不是十分偉大嗎？這篇詩豈不是稱他爲主嗎？彌賽亞（他以後才會來）怎可能比大衛（他在較早的時代是一位偉大人物）更偉大呢？法利賽人不能回答，但對馬太來說，耶穌，這位彌賽亞，事實上比大衛更偉大，是毫不置疑的事。祂是「大衛的子孫」，指著祂的位格和祂的工作中一些重要方面；它指出祂的偉大。但這稱號並不暗示祂在任何方面比大衛低微。

國度

正如馬可和路加一樣，關於耶穌論天國的教訓，馬太有許多

話說。不過，他們傾向於集中在「神的國」方面，而馬太則只有五次採用這措詞。他比較喜歡「天國」這名詞，一共採用過三十二次。多數的人都同意，這名詞多半指同樣的東西，只不過是典型的猶太人的一個方法去避免使用神的名字。除此之外，他還採用「國」（共六次〔比方，四 23〕），「你的國」（一次，在主禱文中〔六 10〕）。他提及它是人子的國（三次〔十三 41，十六 28，二十 21〕）。他用過「他們父的國」（一次〔十三 43〕）；又用過「我父的國」（一次〔二十六 29〕）。總共來說，馬太採用這措詞將近五十次。他也提到「神的寶座」（二十三 22），這當然是指統治權而言。

馬太幾乎據有馬可關於國度的一切教訓（他省略了那個小小的論到種子暗中生長的比喻，以及提到那位文士離天國不遠的話），不過，他加入了一些重要的資料。像馬可一樣，他告訴我們，耶穌教導說，天國近了（四 17），但他也說，施洗約翰也指著同樣的事（三 2），而且門徒受指示要傳講同樣的信息（十 7）。馬太不讓我們漏掉這個要點，即在耶穌的來臨中，國度也快要來到。但這不是說，耶穌會統率軍隊，反抗羅馬。在整卷福音書中，耶穌是一位心裏柔和謙卑的人，而祂說到那些會進入天國的人也有相應的資質：「心裏貧窮的人」（五 3）、受逼迫的人（五 10）、像小孩子的人（十八 1～4）。更令人驚愕的是，他對當日的宗教人物警告說，稅吏和娼妓會比他們先進天國（二十一 31）。鑑於普遍持守的意見，認爲財富是神賜福的一個記號，我們應該把這和耶穌的教訓相聯，祂認爲有錢的人很難進天國——的確，它是那麼難，以致駱駝穿過針的眼比財主進天國還容易（十九 23～24）。

這一切都不意味著耶穌對於天國子民的倫理責任看得很輕。祂告訴祂的聽衆，除非他們的義勝於文士和法利賽人的義，否則

他們絕不能進天國（五20）。稱呼祂「主啊！主啊！」不夠；他們必須遵行神的旨意（七21）。他說到人們非常誠摯，例如有人「為天國的緣故」自闢（十九12）。有好些比喻強調天國的無限價值，例如：找尋美麗珍珠的商人，變賣他所有的，去購買那卓越的珍珠；又如另一個人變賣他一切所有的，為要得到埋在田間的寶藏（十三44～45）。這樣的經文當然並不暗示人們藉著傑出的功績賺得他們在天國中的地位，它們只是強調一項事實，即我們對天國必須有至誠的態度。

進入天國的道路乃是恩典的道路，這一層真理在進葡萄園作工的比喻中帶了出來（二十1～16）。那些整天在炎熱的天氣下完成了大半苦工的人，比那班在接近黃昏比較陰涼的天氣下只做了一小時工夫的人，並沒有多得一點工資，這似乎不公平。但主耶穌採用一種令人驚奇的方法帶出了那偉大的真理，即我們不是藉著我們辛苦作工而賺得我們的救恩。神拯救我們是因為祂愛我們，不是因為我們是好人。孟遜提醒我們，有一個小錢幣，叫做「潘迪安」（pondion），價值為一個「丹拿利烏斯」（denarius）的十二分之一，而一個「丹拿利烏斯」是一天的工資。這位園主本可以按照每一位工人做了幾個鐘頭的工，而發給準確的工資。不過，「並沒有十二分之一神的恩典這回事」（註26）。神豐富的愛乃是豐豐富富的賜給祂最卑微的兒女。不過，如果天國不是藉著我們的功績而獲得，那麼它便是一個我們應該極其珍惜的禮物。耶穌說，施洗約翰是一個偉大人物，他是那麼偉大，以致婦人所生的沒有一個比他大的；不過，在天國中最小的還比他大（十一11）。而這偉大的禮物不是為所揀選的少數人預備的。最後會有許多人從東從西（從全世界各地）來到，在天國裏與亞伯拉罕、以撒、雅各一同坐席（八11）。「神的國」（或「天國」）這個名稱，在新約以前沒有出現，不

過這個概念在猶太人中必然曉得。舊約的先知很早就仰望「主的日子」來臨（參摩五18），而這種觀念一直持守，即時候到了，神會干預這世界；祂會毀滅一切邪惡，而建立一種與祂的旨意協調的新秩序。在兩約之間的時期，這種觀念十分盛行，而啓示文學用活潑的詞句，把作者極深的信念表達出來，他們深信，神必然會推翻邪惡，而且很快便會這樣做。所以耶穌關於天國的話，在許多忠實和愛國之人心中會引起迴響。

然而，主耶穌的教訓不是採取人們熟悉的任何形式。特別是，祂把現在（註27）與將來聯在一起，令人感到迷惘。這一層到現在仍舊如此。有人完全強調國度現在已經實際存在（實現終末論“realized eschatology”）；又有人認為，耶穌看國度完全是將來的，是將來要臨到的事。不過，與其試行把祂的教訓勉強納入我們所設計的一個模式中，倒不如承認，耶穌有時說到國度是現在的，有時則是將來的。在一種十分重要的意義下，當耶穌到來時，國度跟著來臨。神在耶穌身上同在，做大能的事，教導屬靈的實體，使世界與祂復和，祂的來臨改變一切。然而在另一種重要的意義上，國度仍在將來，當耶穌再來時，它會來到。在一種意味深長的意義上，國度已經來到，因為耶穌已經來到；但在同樣意味深長的意義上，耶穌再來的時候，國度將會來臨。它既是現在的，也是將來的。

所以，耶穌能夠說，人子在祂榮耀裏同祂的眾天使降臨，並坐在榮耀的寶座上（二十五31），這顯然是將來的事。那時，祂會對某些人說：「你們……可來，承受那創世以來為你們所預備的國」（二十五34）。當耶穌說，祂不會再喝那葡萄汁，直到在祂的國度裏喝新的時（二十六29），祂顯然是想及將要完成的事。「願祢的國降臨」（六10）的禱文，也有現在和將來的涵義。

有一種見解認為，在這卷福音書中（就這一點而言，整卷新約也如此），萬事的完成被看作是即將到來的。天國近了的宣告（三 2，四 17，十 7）被認為是指天國很快便會完全來臨。如果這種見解能夠從其他方面證實，那麼，馬太的說法會適合；可惜，這種見解不能自圓其說。馬太的措詞似乎是指，耶穌即將開始的事工，在一種意義上，表示國度的來臨。

施洗約翰也採用迫切的措詞（三 7、10、12），但這似乎也是指耶穌的事工而言。對十二使徒的差遣訓言包含一種關於審判日的警告，但沒有指出這事何時發生（十 15）。稍後，耶穌向門徒保證：「以色列的城邑你們還沒有走遍，人子就到了」（十 23）。這當然好像說，主再來的日子（parousia）近了，但這言論令人感到十分迷惘。「走遍了」（completing）城邑，究竟是甚麼意思，不完全清楚，人子來應該怎麼去了解也不很確定。這班使徒當然在這個世代結束之前便已回到耶穌身邊（註 28），馬太記錄這些話時當然清楚知道這一點。他必然以另一種意義去了解這句話。奧伯萊（Albright）和梅恩（Mann）說：「第二十三節下半只說明一項真理：在對以色列人的使命完成以前，『這人的來臨』（The Man's coming）會先發生」（註 29）。

馬太也提及「收割」和「世界的末了」（十三 30、39）；又論及將好的和不好的「魚」分開（十三 47～50）；還提到人子在父的榮耀裏降臨，會按照各人的行為報應各人（十六 27）；以及類似的宣告。這些經文當然證明馬太對世界的末了會發生甚麼事感興趣，但這些經文並未指出，距離世界末日還有多遠。門徒可能問：「甚麼時候有這些事？祢降臨和世界的末了有甚麼預兆呢？」（二十四 3）。但耶穌的回答是採用一般性的措詞，並無跡象表明末日即將來臨：福音要遍傳天下，然後末期

才來到（二十四 14）；除了父以外，沒有人知道末日何時來到（二十四 36；參二十五 13）。所以，跟隨耶穌的人要做醒（二十四 42）；他們不能曉得這一切的事何時會發生，因此必須時常做醒。這涵義是，這一切事會在出乎意料之外的時候發生。這也是十個童女的比喻的教訓（二十五 1～13），其中五個期望新郎很快來到，因此沒有預備油，這些相信耶穌即將再來的信徒，發覺自己被摒棄在筵席外面。在這卷福音書的末了也顯然暗示末日延遲來臨，在那兒耶穌說，要使萬民作門徒，要給他們施洗，又說要與他們同在，「直到世界末了」（二十八 20）。

這一切當然都意味著，耶穌的再來（parousia）是極其重要的。但它並不是說，耶穌或者祂的門徒期望，萬物的結局即將來臨。其間會有一段距離，但沒有一處說到那間隔的時間會有多長。

國度的比喻

符類福音的一個特色是，耶穌採用比喻作為教導的方法（多數人在約翰福音也找到類似的情形）。亨德估計，比喻約佔所記錄下來的耶穌的教訓之三分之一（註 30）；耶穌用比喻作教訓的篇幅那麼大，使人有極深刻的印象。就我們現在的題目而論，在馬太福音中有一組特別有意義的比喻，稱為「國度的比喻」（註 31）。馬太十一次採用這慣用語：「天國好像……」（註 32）（馬可和路加各自採用兩次）。

這些比喻是多有討論的題目。陶德堅持說，我們要用因著基督的來臨所造成的危機去了解這些比喻，如果我們把它們當作基督徒生活一般性的教訓去了解，則不正確（註 33）。他說，「要擯棄任何把比喻作一般性的應用之解釋，同時要堅持它們高

度的特別性，認它們是在詳述歷史情勢」。這些比喻「採用一切戲劇性的例證資料去幫助人看出，在他們眼前所發生的事上，神在祂的國度、權柄、榮耀中面對他們。這些事包括：耶穌的神蹟；祂對人的呼籲及結果；跟從祂的人所蒙的福氣；以及那些拒絕祂的人的硬心；十字架上的悲慘衝突；門徒所受的痛苦；就在猶太人面前重大的選擇；以及威脅人的慘劇。這個世界已成爲一種屬神的戲劇之布景，在這布景中永恆的事件真實地顯明出來；那是下決定的時刻；那是已實現的終末論」（註34）。布朗（Colin Brown）雖然不是爲實現終末論辯論，卻也類似地堅持有下決定之必要：「因爲關於神和人的真理不能直接學到，好像那是一連串的事實而已，並不涉及個人的獻身。這些比喻是一種語言的事故（language-events），是要求人作個人的回應的」（註35）。

耶熱米亞斯根據陶德的著作，寫了一本值得注意的比喻的研究（*The Parables of Jesus*）。特別是，他看出，在我們現有的比喻中有跡象顯示，在傳遞的過程中這些比喻有過改變。一些原本是對羣衆或者對耶穌的敵人所說的比喻，後來都用作對門徒的教導；原本是用來給予終末論的教訓的故事，或是因著耶穌的來臨而帶來的關於危機的教訓，如今都成爲勉勵性教訓的媒介了。

不過，馬學而（I. Howard Marshall）的重要專論「終末論與比喻」（*Eschatology and the Parables*）似乎已經證明，「用實現終末論的方法去解釋比喻，導致對許多比喻作勉強的解釋；在另一方面，採用國度即將來臨的方法去解釋耶穌的教訓，對比喻不公平，而導致對它們的真實性作不必要的懷疑、評估」（註36）。這意思是，我們必須了解，種子暗中生長以及芥菜種之類的比喻是指增長的必然性，因爲神會實現祂的目的；而魚

網和稗子的比喻是指要對耶穌向人的挑戰以及最後的審判回應。其他的比喻教導說，有一種危機威脅著耶穌的聽衆（兒童玩遊戲、不結果的無花果樹），還有其他的比喻則是期望在經過一段時間以後，耶穌會再來（“Parousia”，十個童女、盜賊、儆醒的僕人）。

比喻形成了一個活潑和令人神往的研究，也給我們提供有關國度的重要觀點。特別是，它們教導我們，國度的來臨包含一種危機：它勉強人要作決定。它也開創了一種極大增長的程序（芥菜種和麵酵〔十三31～33〕）（註37）。在耶穌時代，國度可能顯得微不足道，但那不是故事的全部；它有充滿生命力的能力，它會增長又增長。比喻也教導我們，當耶穌在不知曉的未來日子中再來、顯示祂自己的時候，有關國度的一切都獲得成全。

受難

馬太在他的福音書中提出七分之一的篇幅去描述受難和復活的故事。像其他福音書作者一樣，馬太顯然認爲這件事是最重要的。馬太對這題目似乎很早就感興趣，因爲他記述耶穌對施洗約翰所說的話——當那位公義的傳道人要爲耶穌施洗時感到遲疑，因爲他曾說過「我當受祢的洗，祢反倒上我這裏來麼？」，耶穌卻回答說：「你暫且許我，因爲我們理當這樣盡諸般的義」（三14～15）。這句話的意思不是一目瞭然的，不過，有人解釋，這與以賽亞書第五十三章有點關聯，他們的解釋似乎正確。在那章經文中說到那位「義」僕使許多人「得稱爲義」（賽五十三11）；他與他們認同，爲他們死。例如，柯蘭斐說：「耶穌決心要完成到極點的義，乃是主的受苦僕人的角色」（註38）。耶穌「進入罪人的行列。這便意味著祂盡了『諸般的義』」（註

39)。

在受試探的故事中並未明顯提到受難，但馬太至少顯明，在即將踏入公開事奉的時候，耶穌曾經審查過，做一個行奇事的人，以及建立一個强有力的帝國，統管天下的可能性；但祂拒絕了二者，認為是魔鬼的試探，那不是基督完成神的旨意的方法。當我們到了山上變像的故事時，我們也許會再看到這類的事。我們通常認為，這是要顯示祂的榮耀，這當然不錯。但與耶穌說話的兩位是摩西和以利亞，是頒授律法者和先知，這兩位都曾為他們所認同的人所犯的罪而傷慟，這一點可能是富有意義的。當他們下山時，耶穌與祂的朋友談論祂的死和復活，以及施洗約翰在這些事上所居的地位。

在這一件事上，我們看它們都與耶穌的受苦有關，這種看法是否正確，可能仍有商榷的餘地，不過，毫無可疑的是，馬太一再報導耶穌預告祂的受苦。耶熱米亞斯認為，耶穌提到，有一天「新郎要離開他們」（九 15），這句話是「彌賽亞受苦的一個公開預言」（註 40）。耶穌說，「人子」要這樣「三日三夜在地裏頭」（十二 40）。像馬可一樣，馬太告訴我們，當彼得在該撒利亞腓立比的偉大認信以後，耶穌立即開始「指示門徒，祂必須上耶路撒冷去，受長老、祭司長、文士許多的苦，並且被殺，第三日復活」（十六 21）。門徒認識祂是彌賽亞乃是一個信號，促使祂教導他們彌賽亞職分的意義。因為耶穌的彌賽亞職分，不可用武力、得勝的戰鬥、榮耀和富有去了解；反而要用卑微、棄絕和貧困去了解。它的意思是，最後要為罪人死。

山上變像以後有一個醫治的神蹟，然後再次預言被出賣、受死和復活（十七 22 ~ 23）。再後，當耶穌上耶路撒冷時，祂又作了一次類似的預言，這次加上說，祂會被交給外邦人，他們會戲弄祂，鞭打祂，將祂釘在十字架上。然後再保證在第三日會復

活（二十 17 ~ 19）。

與其他福音書不同的是，馬太還用另一次預言去介紹受苦的故事。耶穌說：「你們知道，過兩天是逾越節，人子將要被交給人，釘在十字架上」（二十六 2）。馬太繼續強調，那時所發生的事，都是要應驗經上的話（二十六 54、56），特別是在與耶穌的死相聯的各種細則上。例如，他顯然是想及撒迦利亞書第十一章第十二節，他提及給猶大的錢，因為他特別提及三十塊銀子，而馬可和路加則沒有（二十六 15）。他從同一位先知引用關於擊打牧人就分散的話（二十六 31；看亞十三 7）。他提及耶穌極其憂愁（二十六 38），這些話使人想起詩篇上的話（詩四十二 6、11，四十三 5），而耶穌對大祭司所說，關於人子坐在權能者的右邊，駕着天雲降臨的話（二十六 64），也是從舊約來的（詩一一〇 1；但七 13）。在使用給猶大的錢買了窑戶的一塊田的事上，馬太也指是先知預言的應驗（二十七 9；看耶三十二 6 ~ 9；亞十一 12 ~ 13）。

當耶穌在十字架上時，人們給祂苦膽酒（二十七 34；看詩六十九 21），又拈鬮分耶穌的衣裳，這又是另一段採用舊約語言的經文（二十七 35；看詩二十二 18）。路過的人搖頭嘲笑祂，也使我們看到這事（二十七 39；看詩二十二 7，一〇九 25）。有人建議，耶穌對神的信靠錯置了（二十七 43），這是舊約的另一題目（詩二十二 8；這觀念在別處也找到，但不是用那麼酷似馬太的話去表達）。最後是被遺棄的呼喊，是馬太和馬可同有的：「我的神，我的神，祢為甚麼離棄我？」（二十七 46；看詩二十二 1）。這句話強調耶穌為罪人死付上了何等可怖的代價。不過，由於祂忍受了那遺棄，罪人永遠無需經歷它。對馬太來說，這明顯是重要的，因為這是他惟一記錄下來的耶穌在十字架上所說的一句話（請參閱在前文馬可福音中較詳細的討

論)。

三位符類福音作者都記錄耶穌在客西馬尼園的禱告，但馬太的最詳細。比方，惟獨他告我們，耶穌稱呼神為「我父」(馬可和路加只說「父」)。惟獨馬太記錄耶穌第二次禱告時所說的話，並且進一步的告訴我們，耶穌第三次禱告時說了同樣的話。對馬太來說，在這園子中所發生的事十分重要。鑑於神絕對能夠防止惡人逮捕祂的兒子，耶穌在客西馬尼園中的禱告顯得更重要。馬太告訴我們，耶穌深信祂的父親能夠提供「十二營多天使」(二十六 53)。祂的死亡不是因為該亞法的詭計以及彼拉多的軍事力量所造成；這事所以發生是因為神的旨意。這一點在耶穌在客西馬尼園禱告時，採用主禱文中的字句「願祢的旨意成全」(二十六 42)可以看出。較早時耶穌曾說，「我的時候(kairos)快到了」(二十六 18；參二十六 45)；在此，祂的時候(kairos)確實是由神決定，去成就祂拯救的事工(註 41)。耶穌的死是順服父的一種行動，對這位福音書作者而言，這是重要的。耶穌的死之志願性因素，在馬太不平凡的描述中可能進一步地暗示，他說：「祂讓祂的靈離去」(二十七 50。譯註：中文和合本作「氣就斷了」)(註 42)。

馬太強調長老們在招致耶穌的死上所佔的地位(二十六 3、47、57，二十七 1、3、12、20、41，二十八 12)，而馬可在這事上只三次提及長老，路加則只有一次。他也很常提及大祭司(馬可亦然)，但他把長老包括進去，似乎表明，棄絕耶穌的不單是教會人士。這個民族的長老，即一般性的政治家也包括在內。馬太看出公會的惡意；公會商議，「要治死耶穌」(二十七 1)；公會的成員採取行動，釋放巴拉巴而毀滅耶穌(二十七 20)。而馬太記錄了羣衆令人震驚的呼喊：「祂的血歸到我們和我們的子孫身上」(二十七 25)。

馬太使我們曉得羅馬人對所發生的事感到不安。他告訴我們彼拉多妻子的夢，以及她向彼拉多建議，不要管「這義人」的事(二十七 19)。在同一精神下他說，彼拉多在衆人面前洗手說，流耶穌的血與他無關(二十七 24)。這便導致羣衆自願接納使耶穌死的責任(二十七 25)。這是巴拉巴這件軼事的要點(二十七 15~26)。馬太清楚表明，羅馬人認為耶穌無罪，不想把祂治死。大聲要求釋放巴拉巴，堅持治死耶穌的是猶太人。

他進一步的告訴我們，當耶穌死的時候，有些奇異的事發生。除了提及聖殿的幔子破裂(馬可和路加也記述這事)以外，他說到地震、磐石崩裂，墳墓開了，聖徒的身體起來，又加上說，耶穌復活以後，這些聖徒進入聖城，向許多人顯現(二十七 51~53)。馬太顯然要他的讀者看出，耶穌的死乃是一個驚天動地的事件。他所寫的不是枝微末節的小事，而是把聖殿中隔開神的面的幔子毀掉，把物質世界的根基動搖，甚至對死亡這領域也有極深影響的大事。

馬太有一段重要的言論，向我們顯明耶穌之死的意義。他記錄了耶穌對最後晚餐的杯的解釋：「這是我立(新)約的血，為多人流出來，使罪得赦」(二十六 28)。不敢確定我們是否應該把這「新」字讀進去(在一些最重要的抄本中沒有「新」字，很可能是從路加的敘述中移植過來的)。不過，無論有無「新」字，它都有這樣的意思；耶穌在那個時候所立的任何「約」，都必然是新的。耶穌顯然是指在耶利米書第三十一章第三十一節以下的偉大預言。百姓曾經一再破壞神與這個民族所立的約，以致藉祂的先知說，祂會立一個新約，這約不必倚靠人守約的能力，只根據兩點——內在及饒恕。神會把祂的律法寫在他們心裏，意思是，他們會改變到這樣的地步，以致他們將是正直的人(參十八 3)，而不是竭力追求與一種外表的法規相一致——這法規與

他們內在的本質毫無相似之處。同時又會有饒恕，依馬太看來，這饒恕是源於耶穌快要實現的死，而不是源於在猶太人的（或外邦人的）祭壇所獻的祭物。耶穌的死會真正對付罪，並且把它永遠廢去。鑑於耶穌把自己與罪人認同（三 15），並且捨棄祂自己作多人的贖價（二十 28），這裏的意思必然是，祂藉著取代他們的地位去拯救罪人（註 43）。

在放下受難的故事之前，我們也許該注意，馬太對猶大有一種特別的興趣。馬太記載猶大問大祭司：「你們願意給我多少錢？」他們願意給他三十塊銀子，作為出賣的訂金（二十六 15）。當耶穌預言，祂將被十二門徒中的一位出賣，而門徒開始詢問是誰時，這卷福音書告訴我們，猶大問：「是我麼？」（二十六 25）。只有馬太告訴我們，當這位叛徒在園中向耶穌請安時，主稱呼他為「朋友」。馬太有一些話，其意思可能是：「你來要作的事就作罷！」或者「你為甚麼來？」（太二十六 50；馬可省略這句，而路加則說：「你用親嘴賣人子麼？」）。這是福音書中唯一提及猶大後悔，企圖把錢退還，把它扔在聖殿中，然後自殺的（二十七 3～10）。從馬太的敘述清楚顯明，一個人可能表面上與耶穌很親近，但實際上是一個叛徒。馬太用這樣的方式去描述受苦的故事，便把這點意思帶了出來。

門徒身分

耶穌在祂工作開始時便選召了祂的一些門徒（四 18～22），稍後呼召馬太（九 9～13）。每次都要他們全心全意的跟隨祂，這一層從那些蒙召之門徒都放下他們原有的謀生方式與耶穌在一起可以看出。個人須與耶穌相聯，並且對祂以及祂所致

力尋求的目標效忠乃是門徒身分的本質，耶穌就是以這些標準在人羣中呼召門徒（註 44）。這與拉比學校中所實行的招收門徒的方式大不相同。在拉比學校中，門徒是學習者，與他的領導人繼續不斷地辯論；門徒的目標是熟習傳統，最後使自己成為一位教師。但耶穌的門徒是「為一個人作見證，而不是作傳統的守護者」（註 45）。

耶穌對想要跟從祂的人清楚說明，跟從祂要付代價（八 19～22），他們顯然覺得代價太高，因為並無跡象表明他們成為門徒。祂清楚說明所要付的代價為何，祂說，任何人想要跟從祂，必須背起他的十字架來跟從祂。這是一個生動的比喻，說明要向自我中心死。耶穌說，任何想要保全生命的必喪掉生命，而保全生命的方法是為基督的緣故喪掉生命（十六 24～25）。同樣的真理在另一事件中帶了出來：西庇太的兩個兒子和他們的母親請求耶穌，在祂的國度中給他們主要的地位；祂回答說：「你們不知道所求的是甚麼」，然後問他們：「我將要喝的杯，你們能喝麼？」（二十 20～22；關於耶穌的杯，請看二十六 39）。再次表明，自我犧牲，而不是自我尋求，乃是門徒的生活方式。嚇阻了那富裕少年官的就是這一點（十九 16～22），他顯然覺得，成為耶穌的門徒這種思想很有趣，但他不想用放棄他的財富的代價去跟從耶穌。耶穌要求一種聯繫是超乎財產甚至家庭關係的聯繫，要求與祂有個人的相聯（十二 48～50）。無怪乎莊稼雖多，作工的人則少（九 37）。

馬太對那些受迫害的人有安慰的話。令人驚奇的是，這些受迫害的人是「有福的」：天國是他們的（五 9）。神的子民受迫害不是一種新現象，因為先知已經知道這事（五 12）。門徒要為逼迫他們的人禱告（五 44），因為如果他們要做國度的「兒子們」，正確的態度是重要的（五 45）。當他們在一個城市中

受迫害時，要逃到另一個城市去（十 33）；他們不要讓逼迫轉移他們的任務（註 46）。

我們在一件軼事上看出跟從耶穌的極端性質。施洗約翰的門徒指出，他們和法利賽人都禁食，然而耶穌的門徒不禁食。不過，耶穌不是僅僅要求門徒實行傳統的宗教常規，與傳統的宗教標準相一致。他問：「新郎和陪伴之人同在的時候，陪伴之人怎能哀慟呢？」又加上一句說：「但日子將到，新郎要離開他們，那時候他們就要禁食」。當祂繼續說：「沒有人把新布補在舊衣服上……也沒有人把新酒裝在舊皮袋裏」（九 14～17）時，祂不是邀請人給猶太教打補釘，或給舊制度稍微革新。祂是在邀請他們進入一種全新的生活方式。這種新的生活方式不能被猶太教接受；因為這會像新布補在舊衣服上，會把舊衣撕破；又像新酒裝在舊皮袋裏，會使舊皮袋爆裂。那些跟從祂的人必須面對這事實（註 47）。

這種新看法的一個例子是，耶穌對潔淨和不潔淨的食物的態度。這個題目達到一個討論的高潮，是從耶路撒冷來的法利賽人和文士的埋怨所引起的。他們埋怨耶穌的門徒干犯了古人的遺傳，在喫飯之前不照儀式洗手（十五 1～20）。耶穌回答時，不止說了一件事，在結束時祂指出，入口的不能污穢人，從心裏發出來的才污穢人——邪惡的思想導致邪惡的行動。這是完全新的，因為幾乎每一種宗教都有（直到現在仍有）這類或那類的食物法規。但耶穌所關心的遠超過這類枝節小事。在這卷福音書中顯著強調，只屬於外表的東西並不重要，屬於內在的東西才重要（例如：六 1～6、16～18，七 15～20，十二 33～37）。

馬太相當著重耶穌教師的角色，這從他的福音書中有極大數量的教訓可以證明。作為一個門徒，意思是學習，馬太清楚顯明，門徒確實從耶穌那裏學到許多重要的東西。比方，當耶穌警

告，要提防法利賽人和撒都該人的酵時，門徒不解（他們以為這與他們沒有麵包的事有關），耶穌便解釋，於是他們才真正了解（十六 11～12；參十三 51，十七 13）（註 48）。馬太常常省略馬可所提到門徒缺乏理解力的事，對此，通常解釋為他掠過門徒的過錯，不過，也許應該被看作馬太集中於顯明耶穌是一位有效的教師。馬太沒有描述門徒為天生具有敏銳洞察力的人，只描述他們給耶穌的教導啟發了。他沒有故意為門徒辯護，這從他忠實記錄他們缺少信心可以看出（六 30，八 26，十四 31，十六 8，十七 20，二十八 17）。馬太福音對耶穌預言祂的死，彼得拒絕這預言，耶穌斥責彼得的軼事記得最詳細（十六 22～23）。惟獨馬太告訴我們，那位門徒「在眾人面前」否認耶穌（二十六 70），並且在第二次否認時起誓（二十六 72）。馬太所關心的，主要不是這位否認的門徒的過錯，而是要彰顯他們的老師的偉大。

作為耶穌門徒的另一要點在另一次的討論中帶了出來，這次討論是由法利賽人控告耶穌是靠鬼王別西卜趕鬼（十二 24）所引起的。耶穌指出，那會意味著惡者的國度分裂，這樣的國度不能站立得穩。祂又繼續說，法利賽人的子弟也趕鬼，法利賽人會對他們說同樣的話像他們對耶穌所說的嗎？然後祂到達關鍵的要點：「我若靠著神的靈趕鬼，這就是神的國臨到你們了」（十二 28）。神的國之來臨，在趕鬼的能力上可以看出。只有當壯士被捆綁時，才能搶奪他的家財，這便導致那直率的話：「不與我相合的就是敵我的」（十二 30）。在耶穌所打的仗中沒有中立的可能。祂是號召人進入一種生命，在這生命中惡者的勢力已經打破了。祂給他們提供一種新能力，這能力不是他們自己的，所以撒但不能控制他們的生命。在那種情勢中，我們抑或選擇耶穌，抑或不選擇；沒有中立的通路。那些來到耶穌跟前的必須覺

察到祂的意向如何，也要覺察到祂帶進生命裏面的新能力。

在「八福篇」中我們看到耶穌這種絕對性以及這種絕對性所帶來的價值的改變（五 1 ~ 12）。真正蒙神賜福的，不是猶太教的官方高層人士所認為有福的，而是心靈貧窮的人、哀慟的人、溫柔的人、饑渴慕義的人、憐恤人的人、清心的人、使人和睦的人，以及受逼害的人。當時的宗教可能同意其中一部分，但必然不能同意整個名單。耶穌遠遠超過祂那時代的傳統宗教價值。

在祂處理干犯誡命的人的方法上，我們進一步的看到這一點。當時的猶太教認真看待遵守神的律法的責任，而詳細規定甚麼是、甚麼不是觸犯律法；律法的字句是最重要的，神所確切規定的必須完成，一點都不能缺少，可是如果沒有違反字句，崇拜者便清白無罪。然而耶穌列舉一條又一條誡命，顯明一個人很可能留在律法的字句裏面，可是卻違反了律法的精神。約束自己不犯殺人的罪並不足夠，無緣無故的向弟兄動怒，就等於會導致殺人的懷恨，這就干犯了殺人的誡命。發怒和侮辱人的話也如此（五 21 ~ 22）；淫邪的目光，或是只在誓言中說真話等也如此。耶穌的教訓不是一種修正的猶太教，它是一種全新的東西，而它當然需要內在的能力。耶穌教導說，雖然看果子便知道樹，但重要的是，樹必須是好樹；如果樹好，果子也會好（七 15 ~ 20，十二 33）。祂用一個不同的比喻去勸告人要在好的根基上建造（七 24 ~ 27），如果根基做得好，房子會安全；如果根基不好，房子會倒塌。

耶穌的主要要求是，人要在愛中生活。我們已經注意到，祂看這是我們要成為神的兒女的方法（五 43 ~ 48），全部律法可以總括在愛神和愛人的誡命上（二十二 36 ~ 40；並請參看十九 19）。愛的誡命顯明，律法應該如何解釋。我們也當注意那黃金律（七 12）以及一項事實，即當愛心冷淡時是個悲劇（二十

四 12）。世界的方法是愛那些可愛的以及那些愛我們的人。跟從耶穌的人的方法是，因為神愛他們，我們也便應該愛他們。基督徒的法則是，神的愛居先，我們的愛時常都是對神的愛之回應。因這緣故，基督徒不能把他們的愛限於他們覺得可愛的人，或者那些愛他們的人，或者那些能夠給他們帶來一些利益的人。他們愛，因為他們曾被那位施恩的神所愛。

愛是實際的，它導致對別人的關懷，特別是對窮人的關懷。在第一世紀時，這班窮人在可怕的困境中生活。耶穌的門徒會在經濟上幫助他們，但他們會謹慎去做，不在他們面前吹號，像一些希望人稱讚他們的敬虔之人所採用的誇張樣式（六 2 ~ 4）。

耶穌不會接受與祂同時代的人禮儀上的禁忌。馬太記載了應該如何去守安息日的爭論（十二 1 ~ 14）。敬虔的猶太人典型地把遵守安息日的規條看得非常嚴重；安息日要與其他所有的日子分開，認為是神的聖日；把這日守為聖的一種方法是在那日不醫病。但耶穌堅持，拒絕應付真正的需要——無論是飢餓（十二 1）或疾病（十二 10），都不是聖潔的記號。祂慷慨地、自由地應付二者。

耶穌強調兒童的重要（註 49）。我們如果想進天國，必須「回轉」成為小孩子（十八 3），特別是要謙卑（十八 4）。但這教訓不僅止於以下的事實——即成年人受勸告，要在重要的素質，如謙卑和信任的素質上成為小孩子；它更清楚地表明，小孩子有他們本身的價值。任何人如果給信基督的人中最小的一位帶來麻煩，會遭受可怕的命運（十八 6）。這裏的「小子」包括卑微的門徒（註 50），但我們不要忽略了兒童在耶穌眼中的重要性。當門徒企圖阻止那些帶小孩子到耶穌跟前來的人時，耶穌禁止他們；祂接納小孩子，給他們按手祝福（十九 13 ~ 15）。大祭司和文士對小孩子沒有同情心；他們請耶穌禁止那些呼喊「和

散那歸於大衛的子孫」的小孩子，要他們保持安靜。但耶穌提醒他們經上的話：「祢從嬰孩和喫奶的口中，完全了讚美的話」（二十一 15 ~ 16；這句引自詩八 2）。祂歡迎小孩子。

耶穌要求人信靠神。祂號召他們不要為日常生活所需——如食物和衣裳掛慮。飛鳥不掛慮，但神養活他們；花果不掛慮，但神使它們穿戴得比偉大的君王所羅門還艷麗。所以，沒有理由掛慮。耶穌期望我們要信靠（六 25 ~ 34）。

信靠的人也是禱告的人。真正的禱告沒有鋪張，不像有些人的「禱告」，他們禱告，目的是叫別人看見。（有敬虔的聲譽委實不錯！）禱告應該在暗中；那是門徒與神之間的事；它不關別人的事（六 5 ~ 6）。禱告要簡潔，不要像有些人採用空洞的重複話。而耶穌留下一個典型的、使歷世紀以來許多基督徒得到幫助的禱詞——主禱文（六 7 ~ 13）。

在我們討論門徒的身分時，不能不注意馬太對倫理的素質有明顯的著重。一件有趣的事是，他採用 *agathos*（好）這個字共十八次（羅馬書採用過二十一次，是新約中唯一比馬太更常採用這字的），*kalos* 這個字也是「好」的意思，他採用過二十一次（比新約中任何一卷更多；其次是提摩太前書，共十六次）。他也採用 *dikaios*（義）這個形容詞比任何其他書卷多（十七次；其次是路加，十一次）；他採用 *dikaiosyne*（義）這個名詞七次，除了保羅的著作以外他是最多的（馬可沒有採用，路加用過一次）。在另一方面，論及罪的字彙雖然不是佔多數，不過，他採用過 *poneros*（邪惡）二十六次，恰巧是路加的雙倍，而路加則是次多採用這字的；另外他採用 *hypokrites*（假冒為善的人）十三次，整部新約只用過十七次。字彙的計算並不證明甚麼，不過這至少顯明，馬太對於那班彰顯（或者沒有彰顯）這些素質的人感到興趣。

十二使徒的使命

有一次耶穌差遣十二門徒出去傳道。這次的旅程侷限於以色列。耶穌特別告訴祂的門徒不要到外邦人，甚至不要到撒瑪利亞人的地方去（十 5）；這次的使命是到「以色列家迷失的羊」那裡去（6 節）。這次的訓勉中有一些特點似乎是這次的差遣所特有的，其他的差遣則有較廣泛的涵義。雖然如此，這次耶穌給予門徒權柄，能趕鬼、醫病（十 1、8）。祂差遣他們出去，沒有給他們物質的資源；神會照顧他們。他們的信息重點是，「天國近了」（十 7）。於是他們帶著一個和平的信息，而耶穌給予指示，當他們得到和平的接待或者得不到和平的接待時，應該如何反應（十 11 ~ 15）。

但他們不要期望會得到好好的接待；他們出去，好像羊進入狼羣（十 16）。這宣告引出一段關於逼迫的言論，這段言論不單處理對十二門徒的差遣，也關涉日後會臨到跟從耶穌的人——那些跟從祂的人站在敵對的法庭面前時要倚靠神；在這種情況下，父的靈會在他們裡頭說話（十 20），他們不要懼怕（十 26），神關心他們（十 30 ~ 31）。他們無疑的會受試探放棄那麼艱苦的任務，但他們受警告，永恆的結局繫於他們的反應。如果他們在人面前以基督為恥，祂在祂天父面前也要以他們為恥；在人面前否認祂，會招致祂在父面前否認他們（十 32 ~ 33）。世上的情感不可以和門徒對祂的愛相競爭。他們必須背起他們的十字架來跟從祂，也必須為祂捨棄生命，好叫他們可以找到生命（十 37 ~ 39）。

這便導致一項鄭重宣告，即任何人接納基督，便是接納差祂來的父（十 40）。這是一個深刻而重要的真理，而它導致一個

相應的尊嚴，是賜給跟從基督之人的。即使他們中間任何人因基督的名所作最微小的服事，也不會失去賞賜。

教會

一般人認為，馬太比其他福音書作者對教會更有興趣（註 51）。在他的整卷福音書中，他似乎假定有一個屬耶穌的人的團體。在四卷福音書的作者中，他是惟一採用「教會」（*ekklesia*）這字的人，而他在兩段重要的經文中採用這字（十六 16 ~ 19，十八 15 ~ 18）（註 52）。第一次是在該撒利亞腓立比的場合中出現的，那時彼得承認他對耶穌的信心，相信祂是「基督，永生神的兒子」。於是，耶穌回答說：「西門，巴約拿，你是有福的！因為這不是屬血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。我還告訴你，『你是彼得（*petros*），我要把我的教會建造在這磐石（*petra*）上，陰間的門不能勝過它。我要把天國的鑰匙給你。凡你在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放』」（十六 16 ~ 19）。

我們首先注意，這不是人的發現，它來自啓示。這不一定是說，有一道令人目眩的光啓發了彼得；相反地，可能是一個緩慢的進程，當彼得留心注視他的主時，在那過程中，神引導他達到對耶穌的正確了解。重要的是啓示本身，不是啓示怎樣來到。

教會要建造在這磐石上。這雙關語以及對彼得的稱呼顯然表明，這位使徒被分派一個特殊地位。羅馬天主教，傳統上認為，耶穌任命彼得為教會的頭，彼得成為羅馬主教，他將繼承權賜給他在羅馬的繼承人（註 53），所有在這樣建立的團契之外的人，都不能自稱是真實教會的一分子。但這未免走得太遠也太快了。耶穌沒有說，祂要把教會建立在彼得（*petros*）身上，而

是建立在磐石（*petra*）上，而這兩個字的小小分別是重要的（註 54）。希臘文可以理解為，磐石不是指這人，而是指他剛才所作的認信；根據承認耶穌是基督，是神的兒子的認信；教會得建立起來。許多人認為，如果我們把這兩個觀念合併起來，看那磐石是指彼得承認他對耶穌的信心時的行動，那麼，我們對這裡的語句才是作了最完全最公正的處理（註 55）。

天國的鑰匙可能象徵教導的職分。在第二十三章第十三節我們讀到，文士和法利賽人在人面前把天國的門關了，阻止他們進去；他們的教訓是這樣，以致把人擯諸天國門外。如果耶穌的意思是這樣，那麼，這教導的權柄也便帶有捆綁和釋放的能力，亦即宣告禁止或准許；那是耶穌基督的教會領袖之教導功能的延伸（註 56）。有基督心意的教師會提供在天上認可的教訓。無論如何，我們不應當認為，這捆綁和釋放的權柄只限於彼得；它也清楚分派給別人，顯然是「教會」（十八 18）。

這段經文明顯期望跟從耶穌的人會以一個崇拜的團體繼續存在。這團體認為承認耶穌為基督和神的兒子是特別重要的，並且看彼得是一位重要人物，又是一個領導的使徒，因為他在其他門徒之先作此認信；而它也預期這教訓會在將來的日子把天國向人開啓。另外有關教會的經文，則論及一位成員得罪另外一位成員時所要遵循的程序。被得罪的弟兄要首先向得罪他的人說話，希望他們之間可以把問題解決。重要的事是，要得回那位得罪他的人，使他恢復團契（註 57）。如果那種辦法行不通，被得罪的人要把這事告知另外一兩個人；也許他們可以成功。如果得罪人的拒絕聽從他們，這位弟兄應該把這事「告訴教會」；如果他不順服教會，那麼要看他「像外邦人和稅吏一樣」（十八 15 ~ 18）。這純粹是一種訓誡的程序，極少說到教會的本質（註 58）。在此顯然期望教會將會在其會友中嘗試保存和平，但驅

逐執迷不悟的人表明，在會友之間也有容忍的限度。

在施洗的命令上還可看出另一與教會有關的記號。馬太告訴我們關於復活的基督的最後一件事是，祂吩咐跟從祂的人要使萬民作祂的門徒，「奉父、子、聖靈的名給他們施洗」（二十八 19）。他們要教導這些新門徒遵守耶穌所吩咐的。順服是作門徒的一個重要部分。祂加上一個應許說，祂會常與他們同在，「直到世界的末了」（二十八 20）。

這卷福音的許多教訓被看作「門徒的教訓」，這便加強了那些強調團體之人的權力。「馬太不是在真空中工作，而是在教會生活中作工，為要滿足教會的需要；他的福音比其他福音更是一個團體的產品，又是為團體而產生的」（註 59）。與此相偕的一個事實是，他通常對弟兄有興趣：他採用「弟兄」這字共三十九次（與保羅在哥林多前書所採用的次數相同），除了使徒行傳有五十七次以外，他比新約裡面任何其他書卷都多。

註

1. 尼克遜（R. E. Nixon）適當地批評說：「第一篇講詞基本上是倫理的，第二篇是差傳的，第三篇是宣講的，第四篇是教會的，最後一篇則是終末論的」（Donald Guthrie and J. A. Motyer, eds., *The New Bible Commentary Revised* [London, 1970], 813）。在每一篇教訓的末了，馬太都有一句套話：「耶穌講完了這些話」（七 28，十一 1，十三 53，十九 1，二十六 1）。這句話便標明本書的重要分段。
2. 多半要看我們對比喻怎樣分類；有些人把短的言論用比喻的說法也包括在內（例如：瞎子領瞎子〔十五 14〕），另外有人則堅持只有故事才算比喻。亨德注意到，比喻的數目各有不同，從三十個到六十

二個；他自己的答案是「約六十個」（*Interpreting the Parables* [London, 1960], 11）。或許有人在馬太福音中找到多過十七個，但無疑的，至少有這數目。

3. 陶斯克（R. V. G. Tasker）發覺，這卷福音書「對耶穌的倫理教訓數量之多，以及陳述的方法，都是值得注意的」（*IBD*, 2: 964）。
4. *The Origins of the Gospel According to St. Matthew* (Oxford, 1946), 135。祈弼力進一步的說，馬太的文體「缺少馬可福音或者保羅書信的坦率強勁；也缺少像希伯來書所表達的對希臘文的精通和運用自如；還缺少路加的著作中多姿多采的描述。與其他著作比較，它不是傑出的，不過，很整齊、清潔和直接，具有適用性的品質過於卓越的成就」（pp. 136 ~ 137）。
5. 莊遜（Sherman E. Johnson）論馬太福音說：「這是基督教一切作品最有影響力的」。他又說：「本信徒時常說，約翰福音或者路加福音是四福音書中他最喜歡的；然而，實際上很可能他較多採用馬太福音或者為辯護和爭論，或者為建立他的道德和靈性生活」（*IB*, 7: 231）。史丹德（Krister Stendahl）論到這卷福音書有十七世紀之久佔據了卓越的地位時說：「這一事實，對歷史和基督教神學，很可能有更深刻的意義超過我們所能夠正當地衡量」（Matthew Black and H. H. Rowley, eds., *Peake's Commentary on the Bible* [London, 1980], 769）。
6. 第二個十四中有三位接續的王都未出現，約阿施、亞瑪謝、亞撒利雅（代上三 11 ~ 12），約雅敬也如此（代上三 15）。
7. 耶熱米亞斯看這是「極可能的」，但他希奇為甚麼會如此。如果真是這樣，那麼，馬太沒有把他的暗示說得清楚些。他看這種數目字的象徵意義，多半由於這一事實，即在希伯來文中，大衛的名字字母數值是十四（4 + 6 + 4）。「在耶穌身上，大衛的數目第三次，而且是最後一次，得到完成」（*Jerusalem in the Time of Jesus* [London, 1969], 292, 292n. 75）。
8. 賴德（George E. Ladd）認為，其中有一個從舊約引伸出來的觀

- 念。他說：「『轉變』(conversion)比悔改(repentance)更能表達這種觀念。『悔改』基本上暗示為罪憂傷；希臘文 metanoia 這個字，暗示心意的改變；希伯來文的觀念包括整個人掉轉過來，朝向神」(*A Theology of the New Testament* [Grand Rapids, 1975], 38 ~ 39)。
9. 古蘭(F. C. Grant)對馬太福音中六十一處所引用的舊約經文，有簡單的討論。這六十一處，「並沒有把無數的單字和片語的迴聲計算在內。這一切使馬太的文體有顯著的『聖經的』色彩——這聖經是指舊約而言」(*IDB*, 3 : 307 ~ 10)。
10. 莊遜評論說：「馬太福音給人的第一印象是，審判是它的首要題目」(*The Theology of the Gospels* [London, 1966], 50；他立即加上一句，「然而進一步的注意時便顯明，這幾乎完全被恩典和憐恤平衡了」)。馬太採用 krinō 這動詞六次，名詞 krina 一次， krisis 十二次；一共採用過十九次論「審判」的字。馬可只採用過一次，路加共十三次。馬太有時也有審判的思想，而沒有採用特別的「審判」字彙，比方，在第二十五章第三十一至第四十六節那大審判的場面。巴德(G. Barth)指出， misthos (工資，馬太十次，馬可一次，路加三次)、「外面的黑暗」(只在馬太出現)、「哀哭切齒」(幾乎只限於馬太)這些措詞中也包含審判的意思。他又說，「在福音書中，只有馬太包含最後審判的詳細描述(G. Bornkamm, G. Barth and H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, [Philadelphia, 1963], 58 ~ 59)。在整部新約中，只有馬太「認為基督的事工」是「建立神的審判」(p.149)。
11. 這節經文時常被理解為「公義」過於審判，但我們必須留意麥尼勒(A. H. McNeile)的評語：「在馬太福音中 Krisis 沒有 משפט 的廣泛涵義，較近乎『宗教』；他理解它為即將來臨的審判」(*The Gospel According to St. Matthew* [London, 1915], 172)。
12. 「研究耶穌的言論之涵義，特別是他論到祂父親的言論的涵義，會使新約讀者留下恰巧與耶穌的敵人所具有的同樣的印象；我們極難避免這樣的結論，即耶穌的意思是要傳達一項事實：祂與神有一種

特別的關係，這關係甚至暗示著祂的神性」(Albright and Mann, *Matthew*, clv iii)。達敏(Gustav Dalman)論到耶穌對「父」這稱呼的用法時說：「家庭生活的用法轉移到神身上：那是孩子對父親的語言」(*The Words of Jesus* [Edinburgh, 1902], 192)。

13. 賴德否認這裏的意思是說，神除了是耶穌的門徒的父以外，也是其他任何人的「父」。他認為，如果我們認為在此有宇宙性的父親身分的涵義，那麼，我們也必須採用同樣的註釋，認為神是飛鳥的父(六 26)。「神不是以父的身分照顧飛鳥，神也不是以父的身分把對受造物的福氣賜給那些不是祂兒女的人」(*A Theology of the New Testament*, 86)。
14. 這裏的希臘文是： aneu tou patros humōn (沒有你們的父親)。BAGD 引述同等的措詞「沒有諸神」，意思是「沒有諸神的旨意」。希爾(David Hill)注意到有一項建議認為耶穌的意思是，「麻雀之死和使徒之死，都不是沒有神的『同在』(Presence)，雖然祂可能沒有定意要牠們結束牠們的生命」；希爾拒絕這種解釋，而贊成英文標準修正版(RSV)的譯法：“without your Father's will” (*The Gospel of Matthew* [London, 1972], 193。譯註：和合本作「若是你們的父不許」)。這似乎是最好的解釋。
15. James Hastings, ed., *Dictionary of the Bible*, rev. ed., ed. F. C. Grant and H. H. Rowley (Edinburgh, 1963), 632。
16. 參司徒力克(Georg Strecker)：「福音基本上必須用基督論的觀點去解釋，而不應該用終末論的觀念去解釋」(Graham Stanton, ed., *The Interpretation of Matthew* [Philadelphia and London, 1983], 77)。史丹頓(G. Stanton)注意到，杜利靈(W. Trilling)和施維策(E. Schweizer)視其重點在於終末論，而評論說：「這顯然是一個不必要的爭辯：這兩個題目都是馬太認為重要的」(p.8)。這是真的，不過，對馬太來說，沒有甚麼像基督論那麼重要。
17. 在馬太福音中有一連串「應驗」經文，其中最少有十次(甚至可能多至十四次)從舊約中引用過來的經文，所用的動詞是 Pleroō，而

- 那些經文則與七十士譯本不同，但馬太在其他地方則引用七十士譯本（例如：一 22 ~ 23，二 15）。學者們對這些經文有過許多辯論，但仍舊沒有達到大家同意的結論。爲了我們的目的，只須說明，它們代表馬太一種特別的方法去強調先知預言獲得應驗的重要性。
18. 這是一個謎，因爲這句話在舊約中沒有出現過。有些人認爲，它與希伯來字 יָרַח（「枝」或「芽」）以及「拿撒勒」這字之間有關聯；他們看它是指以賽亞書第十一章第一節的經文。馬太所採用的「先知」是複數，意思可能是，他心目中只是指先知教訓的主旨，而不是指某一段特別的經文。陶斯克認爲，這是暗示「以色列的宗教領袖對耶穌的輕視，因爲耶穌與他們認爲窮鄉僻壤的地區有關聯」（*The Gospel According to St. Matthew* [London, 1961], 450）。
 19. *JBL* 93 [1974]: 242。班克斯（Banks）又說：「然而，正如這種分析所要顯示的，這樣去提出這問題，是以馬太的故事中奉爲神聖的耶穌的真實話語爲根基」。
 20. 參莊遜：「馬太不像馬可，對神蹟的細則比較不詳加描述。他採用它的是爲了它們的神學目的，把它們簡化，只保留主要部分」（*The Theology of the Gospels*, 60n. 1）。
 21. 奧伯萊和梅恩指出：「按我們所知道的，希臘的行奇蹟者，時間方面都後於基督教」（*The Anchor Bible: Matthew* [New York, 1971], CXXV）。有些作者似乎錯誤地訴諸這類行奇事者，好像他們在耶穌的時候是一件衆所熟悉的現象，以致於早期的教會覺得應該使耶穌也適合這模式。可是按我們所知，當時並沒有這類的模式。
 22. 卜朗（Raymond E. Brown）叫我們注意一項事實，耶穌「一貫拒絕只爲了作證據而行神蹟。……神蹟基本上不是國度來臨的外在保證；它乃是國度藉以來臨的一種媒介」（*New Testament Essays* [Milwaukee, 1965], 171）。正如我在多年前所說的：「神蹟不是一些額外的東西，一些加在啓示之上，使之可信的東西。它們乃是

啓示的一部分」（*The Lord From Heaven* [London, 1958], 20）。

23. *SBK*, 2: 465。
24. 「這絕非馬太所加進去的一種註解，因爲它完全切合彌賽亞職分的背景」（Albright and Mann, *Matthew*, 194）。賴德在總括耶穌對「神的兒子」這名銜的使用時說：「我們下結論說，耶穌認祂自己在一種獨特的情況中是神的兒子」（*A Theology of the New Testament*, 168）。
25. 達敏（Gustav Dalman）曾討論耶穌是大衛的後裔（*The Words of Jesus*, 319 ~ 24）。他認爲，人們稱耶穌爲「大衛的子孫」，「他們實際上是認祂爲『彌賽亞』而向祂呼籲」（p.319）。
26. *The Sayings of Jesus* (London, 1949), 220。
27. 陶德發覺，耶穌關於神的國的言論認爲是現有的實體是獨特的：「在當時的猶太教訓或禱告中沒有與它相同的」（*The Parables of the Kingdom* [London, 1938], 49）。
28. 賴德主張：認爲終末的國度會在使徒的傳道使命結束之前來臨，這種見解是錯誤的。「這種解釋沒有考慮到本章混合的特色。這節經文顯然不僅止於十二使徒即時的傳道使命，更遙望他們將來在世界上傳道的使命。這節經文只說到耶穌門徒向以色列的傳道使命，會延長到人子來臨的時候。它也指出，儘管以色列盲目，神仍沒有放棄以色列。神的新子民應該關心以色列，直到末日來臨」（*A Theology of the New Testament*, 200）。
29. *Matthew*, 125。
30. *Interpreting the Parables*, 7。
31. 毛利（L. Mowry）把耶穌的比喻與拉比的比喻比較，發覺後者「基本上是用以澄清或者證明摩西律法的一個要點」，它們「通常都具有賣弄學問的特色，而缺少活力和創意。與此相反，耶穌的比喻支持福音書作者所宣告的，祂的教導和宣講滿有權柄及創新性」（*IDB*, 3: 652）。
32. 耶熱米亞斯反對這種傳統的譯法；他認爲，在這句子的下面有一個

- 亞蘭文 ℓ^e ，因此他比較喜歡譯為：「關於天國的情形就是如此……」（*The Parables of Jesus* [London, 1954], 78 ~ 79）。馬學而接納這見解（*Eschatology and the Parables* [London, 1963], 27 ~ 28）。
33. 然而，蓓斯克（C. H. Peisker）說：「比喻的信息不能削減為單一主題；每一比喻都必須個別去查究」（*NIDNTT*, 2 : 749）。
34. *The Parables of the Kingdom*, 195, 197 ~ 98。
35. *NIDNTT*, 2 : 753。
36. *Eschatology and the Parables*, 48。
37. 陶德發覺，生長的比喻「可有一種自然的解釋，這便使它們成為耶穌在世工作時真實情況的註釋」；他排除了「一段長的發展過程」（*The Parables of the Kingdom*, 193）。不過，這當然沒有公平地處理耶穌實際上所說的。
38. *SJT* 8 [1955] : 54。與此相似，藍比（G. W. H. Lampe）認為，如果對這句話作如下的解釋，「可能不會說得過分，即這句話表明，馬太認為，耶穌用這樣的方法去解釋祂的兒子的身分以及彌賽亞的受膏，以致把祂自己與以色列的公義餘民認同，並且作為餘民的代表，把自己與那些領受約翰的洗的人認同，好叫他們可以組成一個更新的『聖徒』團體。也許我們甚至可以進一步的，在耶穌的話中看出更深的意義；那位替我們受苦以及『擔當多人的罪』的僕人，會為祂的子民得到一種普通的公義，或者稱義的宣告」（*The Seal of the Spirit*, [London, 1951], 37 ~ 38）。
39. Barth, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 138。
40. *TDNT*, 4 : 1103；他說，許多人認為，這是一個團體的言論。
41. 希爾說，在此的時間（*kairos*），「像約翰福音的『時候』（*hour*）一樣，是指耶穌的死——不是指吃逾越節筵席的時間，也不是指耶穌的再來」（*The Gospel of Matthew* [London, 1972], 337）。
42. *Aphēken to pneuma*；馬可和路加說：*exepneusen*，而約翰則用 *paredōken to pneuma*。這些字句都不是平常用以描述死亡的方式。馬太的動詞有時與 *tēn psuchēn* 聯用（*Gen.* 35 : 18；*Josephus*

Ant. 1.218, et al.），但他的措詞仍舊是不尋常的。

43. 巴德主張，馬太「從傳統採納了這種解釋，認為耶穌的死是贖罪祭」；這便表明，這是一個極早和極普通的見解。他更進一步的說，「馬太不僅採納贖罪祭的思想，同時也加以解釋。他真正的意思是，藉著耶穌代替性的獻祭，罪得赦免，這種行動不會使神的旨意以及律法變為無效，反而正因這緣故把它們建立起來」（*Tradition and Interpretation in Matthew*, p.147）。
44. 潘坎審查門徒使用 *kúrios*（主）這個字的情形。他指出，在這卷福音書中，門徒不是稱呼耶穌為「夫子」或「拉比」，而是稱耶穌為「主」，只有加略人猶大（二十六 25、49）與其他門徒相反（22節）。*kúrios* 這字可能只用以表達一種敬意，但潘坎發覺，門徒不是這樣採用它。反而，「在馬太福音中稱呼耶穌為 *kúrios*，這個名銜一貫都具有莊嚴的屬神名字的性質」（*Tradition and Interpretation in Matthew*, [Philadelphia, 1963], 42 ~ 43）。
45. Albright and Mann, *Matthew*, cliv。
46. 「一般來說，馬太寫作他的福音書是要防止教會因受迫害而攔阻了福音的宣揚」（Robert H. Gundry, *Matthew* [Grand Rapids, 1982], 9）。
47. 有些學者強調馬太與猶太教的關係；參潘坎：「馬太了解律法的方法，原則上與猶太教沒有分別——或者說得更恰當——原則上『沒有』分別」（*Tradition and Interpretation in Matthew*, 31）。不錯，馬太與文士對律法的了解方式有相似之處，不過，我們不可忽略一項事實，雖然馬太著重律法以及要求公義，然而他所說的與文士所說的不是同一件事。他是在尋求一些全新的東西。
48. 參盧梓（Ulrich Luz）：「耶穌是一位教師，引導他的門徒到理解的地步。……門徒是小信的人，但他們確實了解」（Stanton, *The Interpretation of Matthew*, 103）。有好些學者認為，馬太福音中有關門徒的教訓是「透明的」；他們看它是對起初跟從耶穌的人說的，不過，它的表達方式使讀者可看透對所有跟從耶穌的人所期望的。在這種情況下，彼得常被看作理想的門徒；這可能言過其實，

因為馬太所關心的是耶穌所教導的。不過，他當然不是一種學術性和歷史性的事業；他期望他的讀者對耶穌有關門徒的教訓認真看待，並且把它們應用到他們自己身上。

49. 馬太採用 *paidion* 這字十八次，馬可十二次，路加十三次；其他作者沒有超過三次的。馬太也採用 *teknon* 這字十四次（與任何一卷的最高數字相同），*thugater* 這字八次（只有路加比他高，共九次），*huios* 這字八十九次（在各卷中最多採用）。馬太對小孩子很有興趣。
50. 有些人確實主張，這名詞的意義只是「門徒」。參施維策：「然而，馬太團體最具有特色的措詞是，『這小子裏的一個』，用這措詞去描述門徒（*Stanton, The Interpretation of Matthew*, 138）。
51. 參古蘭：「馬太福音有時被描述為『教會』福音，這也適合，因為它的興趣比其他福音，甚至比新約裏面任何一卷，都更澈底地集中於教會上」（*IDB*, 3 : 311）。
52. 這些經文常被認為不真實，例如：施維策認為，第一段是不真實的（*The Good News According to Matthew* [London, 1976] ; 336ff）；布特曼則認為二者都不真實：「這些都是教會獨立自創的」（*The History of the Synoptic Tradition* [Oxford, 1963] , 146 ; cf. also 138 ~ 41）。施密德（*K. L. Schmidt*）則接納它們，認為是真實的（*TDNT*, 3 : 518 ~ 26）；庫爾曼亦然（*Peter : Disciple, Apostle, Martyr*, [London, 1962] , 164ff.）。
53. 這種立場在第二次梵蒂岡大會中再次被堅持。大會宣告說：「主單獨給予使徒之首的彼得的角色是永久的，而且是要傳給他的繼承人的」（*The Documents of Vatican II* , ed. Walter M. Abbot [London, 1966] , 40）；「在彼得認信以後，（耶穌）頒佈命令說，祂會把祂的教會建立在彼得身上；祂也給彼得應許，掌握天國的鑰匙」（p.344）。
54. 亞蘭文沒有這種分別。但我們是處理希臘文的經文，而假定的亞蘭文原文，在譯為希臘文時，竟變成兩個不同的字。
55. 這個題目在一八七〇年的梵蒂岡大會中當然曾經激烈地辯論過。湯

瑪士（*W. H. Griffith Thomas*）把肯力克大主教（*Archbishop Kenrick*）準備在大會中宣讀的一篇講詞，作了一個有趣的總結；那篇講詞實際上沒有在那次大會中宣讀，但後來出版了。肯力克注意到古代對這段經文的五種解釋：(1)第一種解釋宣佈教會建立在彼得身上，這種解釋有十七位古教父贊成。(2)第二種解釋認為，這些話是指所有使徒，彼得只有首要的。有八位教父贊同此說。(3)第三種解釋斷言，這些話是指彼得的認信。這種見解有不少於四十四位教師贊同。包括最重要和最有代表性的教父。(4)第四種解釋宣佈說，這些話應被理解為耶穌基督自己，教會建立在祂身上。這種見解有十六位作者贊同。(5)第五種解釋認為，這裏的「磐石」是指忠實的信徒本身，他們由於相信基督，變為聖殿的活石，這聖殿即基督的身體。不過，這種見解只有很少人支持（*The Principles of Theology* [London, 1930] , 470 ~ 71）。在羅馬教會中並未確定地成為規範的解釋，而且也與早期教會的普通見解相距甚遠。

56. 參賴德：「事實上，當門徒到以色列各城宣揚神的國時，他們已經實施這種捆綁和釋放的權柄。無論何處，他們以及他們的信息被接納時，平安便臨到那一家；但是無論何處，他們以及他們的信息被拒絕時，神的審判便確實會臨到那一家（太十 14、15）」（*A Theology of the New Testament*, 118）。潘坎認為，這種捆綁與釋放，「基本上是指教訓的權威」（*Stanton, The Interpretation of Matthew*, 93）。
57. 參施維策：「最初的談話沒有證人，目的是要保存走迷了路的人的尊嚴，而『得了』這個措詞表明，重要的是罪人，而不是『純潔的團體』」（*The Good News According to Matthew*, 370）。
58. 有好幾位作者叫我們注意，昆蘭社團有類似的規條——例如，*A. R. C. Leaney, The Rule of Qumran and Its Meaning* [London, 1966] , 178, 180。
59. *Krister Stendahl, in Peake's Commentary on the Bible*, 769。

第七章

路加福音與使徒行傳： 神的教義

一般來說，大家都同意，路加福音和使徒行傳是同一位作者所寫。這便使他成為研究新約時一位十分重要的人物，因為這兩卷書佔新約全書四分之一篇幅。這位作者比任何其他作者都寫得多，即使不計較靈感這事實，單就篇幅而言，也使我们必須對他所寫的東西認真注意。

通常，在教會歷史中，一向以來都認為路加是這兩卷書的作者，沒有重要的理由使人對此見解加以爭論。雖然並沒有許多論點確定是誰，我們還是假定路加寫了這兩卷書。路加通常都被認為是一位歷史學家，有許多關於他的討論都集中在一個問題上，即他到底是一位多麼優秀的歷史學家。

近來更清楚了解，不管路加作為一位歷史學家所得到的功績究竟如何，我們必須認他是一位重要的神學家。這一點並非所有的人都同意，比方，泰勒說：「路加主要不是一位神學家」（註

1)。與此相對，我們可以提出貝克（J. Christiaan Beker）的評論，認為路加是「一位出色的神學家」（註2），而鄧雅各（J. D. G. Dunn）也認為他是「新約三位主要神學家之一」（註3）。近年來，有關路加——使徒行傳的著作非常多，使人極難忽視新約中的這一部分，是如此真實的著重神學。雖然路加之所以重要，不錯是因他所寫的歷史，不過，同樣真實的是，他所寫的一切都有一個嚴肅的神學目的在後面。他不是寫一部拿撒勒人耶穌的歷史，然後再扼要描述早期教會的歷史；他是在寫神在耶穌身上所做的事，以及神在早期的教會裏面做了些甚麼。他基本上所關心的是神學過於歷史，不管我們從他傳遞給我們的歷史資料上得到多麼豐富的益處。

也許施維策能幫助我們對這情勢有較清楚的看見。在研究路加並寫一本路加福音註釋時，施維策發覺他自己「不斷的給一些問題所困擾，就是路加似乎對基督論和救恩論沒有清楚的答案」。然而在另一方面，他說：「令我希奇的是，我愈來愈多探索到，他（路加）的敘述方法幫助我獲得一種新的了解，是與基督事件的神學意義有關」。他在路加的著作中找到「一大堆關於耶穌的故事和比喻，其中許多是別的福音書作者不知道的，而且是描述不同的生活情況的，比方耶穌上耶路撒冷的旅程，這故事給我們提供了在神學上許多重要的事件和言論的新背景」（註4）。路加沒有從事於冗長和顯然的神學討論，但他確實寫下從基督的生活，以及從早期的教會所發生的事故中所挑選出來的一些事情；而他記述的方式對我們在神學方面的研究有相當的幫助。他並沒有宣佈寫一本神學著作，但他所寫的含有豐富的神學意義，而且大大幫助我們對新約神學的了解。

一位大能的神

有許多可能的起點，因為路加的神學是多方面的。不過，讓我們從他認為神是一位大能之神的思想開始，這位大能的神能夠實現祂的目的，而且祂也這樣做了。我們很早就學到，「至高者的能力」要蔭庇馬利亞，結果那位將要誕生的聖者會被稱為「神的兒子」（一35）（註5）。我們不要認為耶穌是一個好人，因著祂的善良，得神特別喜愛；也不要像「嗣子論者」所主張的，耶穌被收納為神而具有神格（Godhead）。其實祂的出生是由於神的權能之特別運用；以致馬利亞能夠高唱「那有權能的」為她「成就了大事」（一49）。

祂在世的事工也藉著同樣的能力去實行。神「用能力膏祂」（徒十38），祂的公開事奉就是藉這能力而施行；當耶穌施行醫治的工作時，是因為「主的能力」與祂同在（五17）。如果我們一直看到最後的事件時，我們會發覺，路加認為，人子不單是坐在神的右邊，且是坐在「神權能的右邊」（二十二69）。馬太和馬可用較短的方式報導這事：「坐在那權能（者）的右邊」（太二十六64；可十四62）。但路加的說法清楚表明，那權能是「神的」權能。當耶穌宣告說，人子「有能力，有大榮耀」（二十一27）駕雲降臨時，祂所指的也是同樣的神的能力。

一般的立場是，「在人所不能的事，在神卻能」（十八27）。路加認為神的能力是沒有限制的，而且樂於看到那能力在基督的拯救事工上已經表明出來。所以他報導說，保羅把某些人交託「神和祂恩惠的道；這道能建立，叫你們和一切成聖的人同得基業」（徒二十32）。神的能力是大的，能夠帶來救恩；而神在祂所選擇的地方做這件事。面對神把祂的美物賜給外邦

人，彼得爲他向外邦人傳福音的行爲辯護，問說：「我是誰，能攔阻神呢？」（徒十一 17）。

不過，顯示神的權能，不是引述個別的經文便算了；正如我所引的經文所顯示的，確實有這樣的經文。不過，事理不是僅此而已；路加的描述所表達的整個精神顯明，對路加來說，神是最偉大的一位，祂做祂想做的事，沒有人能阻止祂（註 6）。

神的國

正如我們所看過的，神的國是馬太和馬可的一個重要概念。它在路加福音中也是十分重要的（他採用這片語三十二次，在使徒行傳中又採用六次）。它與路加對能力的著重相配合，因爲它意味著神至高無上的旨意在運行；神在何處作王，祂的旨意便成就。路加關於國度這個題目所說的話，多數都與馬太或馬可，或者二者都相同，不過，也有相當數量關於國度的宣言是路加所特有的。

用下面耶穌的言論作例子，可看出路加如何說明他的要點：「我也必須在別城傳神國的福音，因我奉差原是爲此」（四 43）。馬可報導耶穌這樣說：「我們可往別處去，到鄰近的鄉村，我也好在那裏傳道」（可一 38）。這兩個報導的本質相同，但路加報導的方式，帶出了源於神的至高主權的必須性（「我也必須」），因爲他說及國度（馬可沒有）以及神的使命（「我奉差」）。路加清楚表明，國度是耶穌的宣教中時常出現的題目，因爲當祂「周遊各城各鄉」時，祂是在「宣講神國的福音」（八 1）（註 7）。

我們在五千人吃飽的故事之描述方法中，再次看到路加對國度的興趣。馬太說到耶穌的憐憫以及醫治病人（太十四 13 ~

14）；馬可也說到耶穌憐憫那些「沒有牧人的羊」，他也說，耶穌「開口教訓他們許多道理」（可六 34）。路加告訴我們，耶穌歡迎那些人；他提及醫治的事，但除此以外他還告訴我們，耶穌對他們講論「神國的道」（九 11）。這對他來說，是一個重要的概念；他把這概念插了進去，即使其他福音書作者不覺得有需要時，他還是這樣做。

他也帶出了國度的急迫性，例如，他告訴我們，耶穌對那位可能跟從祂，但又想先去埋葬他父親的人說：「任憑死人埋葬他們的死人，你只管去傳揚神的國」（九 60）。對另一位想先去向家人辭行的人說：「手扶著犁向後看的人，不配進神的國」（九 59 ~ 62）。馬太記錄了耶穌關於讓死人埋葬死人的話（太八 22），但他沒有提到國度，也沒有提到手扶著犁的經文。我們不忽略路加對國度的興趣，以及他所認識的，神的國度對想領受它的人所作的要求。我們應該在這種方式下了解耶穌差遣七十人出去傳道之前，對他們所說的關於國度的訓言；除了其他事以外，他們要宣告，國度即將來臨（十 9；參太十 7）。當他們傳達這信息時，如果任何城市不接待他們，他們要出到街上說：「就是你們城裏的塵土，粘在我們的腳上，我們也當著你們擦去；雖然如此，你們該知道，神的國臨近了」（十 11；馬太有關於國度的前一段話，但沒有這些話）。國度的臨近是一件十分嚴重的事；拒絕它是一個大災難。這也是耶穌對一些自滿自足之類的人的警告要點，祂說，他們會看見偉大的列祖和衆先知在神國裏面，而他們自己則被丟在外面，那時他們必要哀哭切齒了。這並不是說，在神國裏只有一小部分的人；從東從西從北從南將有許多的人在神的國裏坐席。然而，雖然有許多人會在裏面，可是自以爲必佔一席則是不智的（十三 28 ~ 30）。

即使在耶穌所說將要臨到那些在國中的人的福氣時，這一類

的事也顯明出來。有一次彼得提醒耶穌一項事實，他和其他接近耶穌的人，已經捨棄他們的產業，跟從耶穌；所隱含的問題或許是這樣：「這是否意味著我們享有進天國的權利呢？」耶穌的回答說及他們會得到的許多福氣，但祂用一個應許去介紹：「人為神的國撇下房屋，或是妻子、弟兄、父母、兒女，沒有不在今世得百倍……」（十八 28 ~ 30）。進入神國是一件代價很大的事，但非常值得：此時此地會得許多倍，來世又得永生。而一位同席的人對神國的福氣之承認，觸發耶穌講述那個大筵席的比喻（十四 15）。

關於法利賽人問耶穌、神的國幾時來到的那段經文有過很多的討論。他們可能是真誠的尋求者，也可能只是想知道耶穌的意見，想利用它在適當的時機來反對祂。即使可能加此，耶穌仍回答說：「神的國來到，不是眼所能見的，人也不得說，『看哪，在這裏；看哪，在那裏』；因為神的國就在你們中間」（十七 20 ~ 21）。

這當然表明，法利賽人對於神的國是有何等錯誤的觀點；他們尋求一種國度與耶穌所教導的國度大有分別。它的來臨「不是眼所能看見的」，即是說，「它興起的方式是不能用眼看見的」（BAGD）；它不會在他們看見了預期的這類或那類徵兆以後便出現。

「在你們中間」（entos hymōn）的意思有所爭論。有人建議，耶穌是說，國度是一種內在的屬靈事情；它在信徒心中產生，因此不能用眼看見。這當然是真的（參羅十四 17），但那不是耶穌所說的，在新約中有好些關於國度的陳述，然而，除了此處的經文以外，沒有別的陳述支持這種見解，即認為國度基本上是內在的。另外有人建議，這些話是指一種突然的出現。國度會非常迅速來臨，以致不會有看得見的徵兆、外在現象，使觀察

家能預告它的來臨。不過，如果這是本節的意思，那麼，這些詞句的用法極不正常。此外，還有人建議，這裏的意思是，天國是「可唾手而得」的：只要你伸手去抓，你便可以獲得神的國。反對這種見解的理由是，國度通常被認為是神的恩物，過於人努力的結果。總括而言，我們似乎應該接納第四種建議，即這裏的意思是「在你們中間」——在耶穌這人身上，國度已經來到他們中間了；是祂把國度帶來。

路加也叫我們看見，國度有一個重要的未來性；那會基於耶穌的再來。在那種意義下，會有徵兆幫助人注視前景時會曉得國度即將來臨（二十一 31；馬太和馬可都說「近了」；我們再次看到路加有一種趨向，就是清楚表明；在他心意中的是國度）。不過，人們不要過分誇張國度的臨近。交銀與十位僕人的比喻是針對一種情勢而說的，即有些人以為神的國會「立即」來臨（十九 11）。事實不然，耶穌清楚說明這一點。

耶穌在樓房裏面的講詞中曾兩次提及神的國。論到祂想與門徒同吃逾越節筵席時，耶穌說：「我不再吃這筵席，直到成就在神的國裏」（二十二 16）（註 8）。逾越節是一個拯救的節期；它回顧神的偉大行動釋放了祂的子民脫離他們在埃及的奴役。耶穌說，這事有預表的意義；古時的大能拯救，指著當萬物達於終局時，也就是國度來臨時，將有更大的拯救。這種熱切的對最後拯救的期望，在耶穌說祂不會再喝這葡萄汁，「直等到神的國來到」（二十二 18）的話中再次顯明。

值得注意的是，當路加寫使徒行傳時，他繼續提到「神的國」。他告訴我們，在復活和升天之間的四十日中，耶穌講說「神國的事」（徒一 3）。然後基督教的傳道人忙碌起來。腓利在撒瑪利亞「傳神國的福音和耶穌基督的名」（徒八 12）。在以弗所，一連三個月，保羅放膽講道，主要是辯論神國的事（徒

十九 8)；直到末了，這仍舊是他的信息，因為當猶太人來到他在羅馬的寓所時，他向他們證明神的國（徒二十八 23）。使徒行傳最後一節告訴我們，保羅在羅馬放膽傳講神的國，將主耶穌基督的事教導人，並沒有人禁止（徒二十八 31）。保羅沒有使國度成爲一個容易的福音，因為他在路司得、以哥念，和安提阿教導人說：「我們進入神的國，必須經歷許多艱難」（徒十四 22）。

從這一切我們看出，路加對神的至高統治權非常認真的看待。他顯然深刻欣賞耶穌所說關於神國的話，而他清楚表明，耶穌時常而且富有意義地教導神國的道，而這種宣講在早期教會中也繼續不輟。神統治萬有，當日期滿了，神會把祂的國度，以最豐富的形式帶進來，這是基督教對事物的了解的重要部分。

神在基督裏行事

在耶穌的死亡、復活和升天中，我們清楚看見了神的作爲，這當然是基督徒對事物的了解的中心思想。我們不可認爲，耶穌只不過是一個偉大人物而已。神以一種特別的方法在耶穌身上運行。我們已經注意過，路加清楚表明，耶穌的誕生是由於神的干預。神在耶穌的服事中一貫活躍。比方，路加告訴我們，耶穌吩咐那位以前被鬼所附的格拉森人回家去，把神爲他所作的事告訴人（八 39），而不是把祂自己爲他所作的事告訴人；那是神在耶穌身上運行。路加記載了那人受委託去告訴人神爲他所作的事，然後又說，那人回去以後，向人傳揚耶穌爲他作了何等大的事，這似乎是一種方法去強調耶穌的神性。但我們不要忽略了一項事實，神在耶穌的醫治事工上是活躍的。耶穌做善事。並醫治了那些受鬼魔轄制的人，是「因爲神與祂同在」（徒十 38）。

像其他福音書作者一樣，路加說耶穌是「神的兒子」（比方：一 35，四 3、9、41，八 28；徒九 20）；祂是「神所立的基督」（九 20，二十三 35）。路加也告訴我們，「神的恩」在孩童耶穌身上（二 40；參二 52），表明從耶穌最早的年日開始，神便在祂身上運行，與祂同工。在耶穌工作初期，一位被鬼所附的人認識祂是「神的聖者」（四 34），這便指出，祂與父有密切關係。耶穌在揀選十二使徒之前整夜禱告（六 12），這便顯明，耶穌承認祂要倚靠神。這羣與祂密切相聯的人必須是合適的人，這是很重要的，耶穌在揀選門徒之前，要尋求神的指引。

兩位往以馬忤斯路上的門徒認識耶穌「在神和衆百姓面前，說話行事都有大能」（二十四 19）。即使當他們認爲耶穌最後失敗了，給祂的敵人治死了的時候，他們仍舊承認，祂的事工和祂的教訓都得神的贊同（註 9）。然而彼得說得較好，在五旬節時他告訴羣衆：「神藉著拿撒勒人耶穌，在你們中間施行異能奇事神蹟，將祂證明出來，這是你們自己知道的」（徒二 22）。在此強調一項事實，人們自己知道耶穌所做過的事。這一切都「在他們中間」發生；「他們自己」知道所發生的事。但他們所看到的只是神蹟而已；他們沒有認識真正發生的事。如今彼得告訴他們；這些神奇的神蹟，都是神對耶穌的證明；抑有進者，那是神自己施行了這些大能事工。

路加所記初生的教會開始時候的故事清楚表明，緊緊地抓住起初的信徒的乃是復活這項事實和奇事。當耶穌死了以後，他們澈底沮喪。當他們發覺祂從死裏復活，戰勝了死亡時，他們整個看法起了革命性的變化。復活的激情遍佈在路加所記載的，在那些狂喜的日子中所說和所做的。他不住的帶出這真理：神使基督耶穌從死裏復活。彼得直截了當地說：「這耶穌，神已經叫祂復

活了，我們都為這事作見證」（徒二 32）。在他的第二篇講章中他埋怨說，他的聽眾「殺了生命的主」，不過，他加上說：「神卻叫祂從死裏復活了」，他再加上說，他和他的同伴都是為神所做的事作見證（徒三 15）。他說，神「興起祂的兒子」，（徒三 26）——這種思想一直不斷的用不同的措詞表達出來（徒四 10，五 30，十 40）。當保羅出現的時候，路加記載，保羅在彼西底的安提阿的會堂講道時，他說到復活是神的作為，而且一再這樣做（徒十三 30、33、37），這顯然是早期的基督教宣道中主要的題目——神在基督裏行事，克勝死亡，使耶穌復活的是神。

早期的傳道人強調神把榮耀和尊貴賜給耶穌的方式：耶穌「被高舉在神的右邊」（徒二 33）；神立祂「為主為基督」（徒二 36；彼得繼續帶出他的聽眾罪行的深刻，說「你們釘在十字架上的這位耶穌……」）；與摩西的一個預言相一致，神已興起了耶穌為先知（徒三 22，七 37）；神把祂升高到祂的右邊，「作君王，作救主」（徒五 31），並指派祂「作審判活人死人的主」（徒十 42）；神以「聖靈和能力膏祂」（徒十 38）。在此我們也許應該加進一項事實，即神在基督裏應驗了祂對大衛所許的誓，要從他的後裔中立一位坐在他的寶座上（徒二 30），在這位君王的後裔中，祂給以色列立了「一位救主耶穌」（徒十三 23）。

在這一切事上，我們看到路加的一個主要著重點。當他寫著說，基督教運動是一個實質的運動時，大家都明瞭。無可否認的，有人從耶穌得到靈感，他們聲稱，耶穌是帶來普世救恩的那位。路加非常清楚地表明的一件事是，這不能被認為只是另一屬人的運動而已。我們不要以為，一些喋喋不休的加利利人，成功地說服人與他們哀樂與共。相反地，有一個屬神的大作為：神差

遣耶穌為救主。除非看見神在其中，否則我們不能了解這運動。耶穌所做的一切都是因為神在祂裏面運行，並且藉著祂而施行。

神在信徒裏面行事

神不僅在基督裏行事，祂繼續在跟從耶穌的人裏面行事。新約的作者中沒有比路加更確定神現在便行事。正如他在使徒行傳所記錄的神蹟所證明的。他列舉了好幾件神蹟，例如使徒行傳第三章醫治癱腿的，而他也有下面這類的陳述，例如：「神藉保羅的手行了（epoiei，繼續的動作）些非常的奇事」（徒十九 11）。路加所描述的神不是無能的、無足輕重的，而是大能的神，對祂的子民有興趣，隨時準備在他們中間行事，以促進祂的目的。

路加認定，神確實對人說話。這樣，聖靈對彼得說話（徒十 19，十一 12）；保羅和巴拿巴出發作宣教旅行，因為聖靈指示某些在安提阿的教師，把他們分別出來，去做他們蒙召要做的工夫（徒十三 2）。神不會讓自己沒有見證人，有時在祂為人做好事上顯示出來，例如從天降雨和賞賜豐年（徒十四 17）。

當保羅和巴拿巴在適當的時候，結束他們第一次的宣教旅行，回到安提阿，向差遣他們出去的教會報告時，向聽眾述說：「神藉他們所行的一切事，並神怎樣為外邦人開了信道的門」（徒十四 27）。不是使徒乃是神做了這些事。他們在耶路撒冷大會中重述這一點（徒十五 4）；而彼得也以類似的方式說，神已命定外邦人要藉他得聽福音（徒十五 7）。稍後，保羅再次向耶路撒冷的教會報告，神藉著他的服事，在外邦人中做了甚麼事（徒二十一 19）。我們也讀到，神藉著傳道人「作了見證」（徒十五 8），祂藉他們「在外邦人中行了神蹟奇事」（徒十五

12)。是神呼召傳道人到馬其頓做傳福音的工作 (徒十六 10)。保羅可以計畫他的行動，然而，他得體地包含一個「神若許我」的片語 (徒十八 21)；決定他在何處工作的是神，不是使徒。當他重述他悔改歸正的事實時，他告訴他的聽眾，亞拿尼亞對他說：「我們祖宗的神揀選了你」 (徒二十二 14)。在一個類似的場合中，他說明神的應許非常重要：他所以受審，是因為他堅決地依從一項信念，就是相信神的應許必然應驗 (徒二十六 6)。

保羅認為，神在他每日的宣教行動中運行：神在哥林多對他說話，堅固他在當地的事工 (徒十八 9 ~ 10)；神在耶路撒冷的軍營中再對他說話，向他保證，他會在羅馬作見證 (徒二十三 11)；在航程中遭遇可怖的風暴時，神的使者站在保羅旁邊，向他保證，他必定會站在該撒面前，並且與他同船的人，神都「賜給」他了 (徒二十七 23 ~ 24)。保羅時常覺察到「叫死人復活」的神的能力 (徒二十六 8)，但他不把神的作為限於這世代結束時的大事上；他看神如今在日常生活的事務上是活躍的，祂現在就為祂的僕人做事。

這當然不是新東西。神在先知時代就已說話 (徒二 17，三 21，七 6)。他曾審判一個民族 (徒七 7)。當百姓離棄祂去拜偶像時，神的手不知何故也在其中，因為祂「轉臉不顧，任憑他們」去作錯謬的崇拜；祂的刑罰包括他們拜偶像的行為，他們本來可以享受一種比較滿意的生活方式 (徒七 42；參二十三 3)。在這個民族的政治生活中，神賜下掃羅給子民作他們第一任君王 (徒十三 21)。當然，神在太初創造世界 (徒十七 24)，人被稱為「神所生的」 (徒十七 29)。

神我的救主

像其他所有福音書作者一樣，路加用好些篇幅去描述受苦的故事，那是他的高潮，他小心描述這故事。他的著作之一個特點是，他清楚表明，在十字架上所完成的拯救事工上，神是活躍的。耶穌被釘十字架是「按著神的定旨和先見」 (徒二 23)。神不是單單曉得有甚麼事發生；乃是祂計畫它。耶穌的死是神所帶來拯救的方法。

這一點在預言受苦的事上便表明出來，在先知預言及耶穌的言論中都有這預告。比方當耶穌和祂的門徒在上耶路撒冷的路上時，耶穌預言說：「先知所寫的一切事，都要成就在人子身上」 (十八 31)。然後他特別提到，他會被交給外邦人，受他們戲弄、凌辱、吐唾沫、鞭打，死亡和復活。甚至在細則上，神都計畫好，甚麼事會臨到祂兒子身上。

耶穌這次的預言常被稱為第三次的預告 (註 10)。這是很奇特的，因為事實上這不是第三次，而是這卷福音書中的第七次預告 (看五 35，九 22、43 ~ 45，十二 50，十三 32 ~ 33，十七 25)。第一次不詳細，只說：「但日子將到，新郎要離開他們……」。但無疑的，耶穌是指祂那殘暴的死 (註 11)。

祂說，祂的死是必須的：「人子必須受許多的苦，被長老、祭司長和文士棄絕，並且被殺，第三日復活」 (九 22)。「必須」 (dei) 一字，指著無可抗拒的屬神的必須。並不是事情恰巧如此發生，那是神的計畫，這事必須成就。

第三個預言是當人們對耶穌所作的奇妙之事感到驚奇時說出來的。他們顯然在思想，這一切會導致一些美妙的事，因為耶穌用一個嚴肅的命令開始：「你們〔這個代名詞是加重語氣的：

你們這班對這些奇妙之事有那麼深刻印象的人]要把這些話存在耳中」。他們不應當注視一些輝煌的結果，因為神計畫了一些極不相同的事。這次的預告是相當一般性的：「人子將要被交在人手裏。」不過，這些字句必然是指被賣而導致被釘十字架。路加結束這段話時說，聽眾不了解，而他們也不敢問這話的意思（九 43～45）（註 12）。

耶穌的宣告，「我來要把火丟在地上」似乎是指祂的來臨給形形色色的不信者所帶來的審判。祂繼續說：「我有當受的洗還沒有成就，我是何等的迫切，直到這事成就」（十二 49～50；新英文譯本將末一句譯為：「我是何等迫切，直到這痛苦的考驗過去！」）這裏的比喻是不常見的，但「洗」在此明顯是指死亡；我們通常看洗禮象徵潔淨，有時它可以有此涵義；但更基本的意義是死亡，正如葉士弼（J. Ysebaert）所闡明的（註 13）。對罪施行審判的思想，導致基督為罪而死的思想。這段經文使我們對耶穌所付的代價獲得一瞥，祂看十字架是不能避免的，而堅定地走向十字架。

有一次，一些法利賽人警告耶穌說，希律想要殺祂（法利賽人通常反對耶穌，因此發覺他們試行幫助耶穌是不尋常的事）。祂的回應是：「你們去告訴那個狐狸說：『今天、明天，我趕鬼治病，第三天我的事就成全了[或者作：達到我的目標了]』」（十三 32）。雖然這是一種平凡的說法，但無疑的，耶穌是指祂的死而言，說明，祂會按照神所揀選的方法和時間去實現，而不是按照希律想要的方法和時間。耶穌繼續說：「雖然這樣，今天、明天、後天我必須（dei）前行，因為先知在耶路撒冷之外喪命是不能的」（33 節）。顯然，祂心中想及祂的死；照樣明顯的是，祂是在說，死亡會按照神的旨意，而不是希律的旨意發生。

祂的死的中心地位從另一個「必須」的言論中顯明出來。耶穌與法利賽人談到神國來臨的事，說祂的來臨會像閃電，顯然是指祂的來臨光彩奪目以及出人意表（註 14）。我們或許預期祂會繼續說到祂的尊嚴，或者祂對人的審判之類；但事實不然，我們讀到，「只是祂必須（dei）先受許多苦，又被這世代棄絕」（十七 25）。沒有詳細說明，但顯然，祂再次想到祂的死。這是神已經決定的，它必然會發生。

像這樣的耶穌的預告與先知很久以前所說的相符。路加告訴我們，耶穌提及「先知所寫的一切事」都要成就，又說，「摩西的律法、先知書，和詩篇上所記的」都必須應驗（十八 31，二十四 44）。在往以馬忤斯路上的談話，是由兩位門徒對耶穌的死之不了解，以及主的問題，「基督這樣受害，又進入祂的榮耀，豈不是應當的麼？」（二十四 26）所觸發。然後，「從摩西和眾先知起，凡經上所指著自己的話，都給他們講解明白了」。這些事必然包括這事實，即祂必須受苦，然後復活（二十四 46）。有時指著某一特別的先知預言，例如：匠人所棄的石頭（二十 17）；以及以賽亞的話說，祂會被列在罪犯之中。

那麼，很明顯，路加看出，在耶穌身上發生的事是神的作為，很久之前已經預告，又被耶穌在祂的事奉中一直認識。有時路加只是說，神有所行動，這是開頭幾章裏面的詩歌的特色。比方，在「尊主頌」中，馬利亞說到「神我的救主」（一 47），並且繼續提及祂把狂傲的人趕散，叫有權柄的失位，使卑賤的升高之類。撒迦利亞的歌也同樣滿有主的大能作為，祂「為他們施行救贖」（一 68）。我們可能預期，這位年老的祭司會集中注意在他新的兒子的角色上，然而，他雖然並非不留意小約翰的偉大（一 76 以下），可是他首先集中注意於神所帶來的偉大的救贖工夫。施洗約翰也引證先知預言，他說：「凡有血氣的都要見

神的救恩」(三 6)。

在教會的早期歷史中，對神拯救的方法有過極強的著重。主將得救的人天天加給他們(徒二 47)。他們不是自己救自己，也不是傳道人做了主要的工夫。拯救乃是神的作為。想要獲得拯救的人可以「求告主的名」(徒二 21)，且他們所能做的只是求告。而他們所獲得的拯救是神的恩物。保羅把人「交託神和祂恩惠的道；這道能建立你們，叫你們……得基業」(徒二十 32)；他也提到福音，這福音是「神恩惠的福音」(徒二十 24)。「為以色列人立了一位救主，就是耶穌」的是神(徒十三 23)。「興起祂的兒子」，差祂去賜福給祂的子民的是神(徒三 26)。使徒行傳的教訓中一個有趣的部分是，悔改這行動，我們通常認為是我們要做的事，但本書則認為是神的一種恩物(五 31，十一 18)。

我們應該注意路加論及聖禮的言論。他告訴我們，基督設立聖餐(二十二 17～20)，以及早期教會繼續「擘餅」的事(徒二 42)。他說，彼得講完了第一篇道以後，呼召人受洗，有許多人這樣做(徒二 38、41)。有許多經文提到人接受洗禮(例如：八 12、38，十 48，十六 15、33，十八 8)。這些宗教儀式的確切意義為何，基督徒至今仍有強烈的不同意見。不過，無可置疑的，如果基督徒靠本身的功績得救，這些宗教儀式都是沒有意義的。這兩種宗教儀式都指著神已經作成的拯救工夫(註 15)。

使徒行傳還有許多資料可以加入討論。猶大的叛逆，導致耶穌被釘十字架，這事很久之前就已預言(徒一 16)。無人把耶穌帶到十字架上，但他們只能成功地做到神已經決定應該成就的事(徒四 27～28)。基督要受苦，也是先知早已預言的(徒三 18，二十六 22～23，二十八 23)。

一個有趣的例證可以闡明，早期教會如何接納這種思想，這個例證來自腓利和埃提阿伯太監的故事。腓利找到坐在馬車上的這人，對以賽亞書第五十三章感到迷惘。沒有跡象表明，腓利預先知道這段經文會出現，然而，「腓利就開口從這經上起，對他傳講耶穌」(徒八 35)。另一個重要的言論是保羅在哥林多時在一個異象中得到的。神對他說：「在這城裏我有許多的百姓」(徒十八 10)。他們未作任何關於蒙拯救的事；其中許多甚至還沒有聽過福音，但他們是屬於神的，顯然是神要在適當的時候帶領他們獲得拯救。

所以，路加採用不同的方式帶出了這個真理，即帶來拯救的是神。他看這是從永恆便已預定的事，又在先知口中已經預言。然後，在耶穌的受苦、死亡和復活中，這事得以完成，又在早期教會中被形形色色的人所宣揚。神是一位大能的神，祂作成了一個大有能力的拯救。

神的慈愛

路加提到「神溫柔的憐憫」(一 78)是不平常的。直譯是「神憐憫的內臟」(譯註：和合本作，「神憐憫的心腸」)。在希臘文的著作中，「內臟」一字，通常不僅指人體的內臟，也常指心靈深處的情感。不過，令人感到興趣的是，當希臘人採用這名詞時，他們是指忿怒之類的事。對他們來說，任何人深深激動時，是指那人忿怒。但對於基督徒，深受激動乃是滿有同情(參舊式的措詞：「滿肚子同情」)。這是一個驚人的用在神身上的詞語；它活潑地帶出了這真理：神滿有同情地行事(註 16)。

神的同情在祂對待祂一切受造物的態度上可看出：一個麻雀祂也不忘記(十二 6)；神餵養烏鴉(十二 24)；祂也妝飾花

草（十二 27 ~ 28）。跟從耶穌的人於是上了一課，這位關心祂一切受造物的神，必然會照顧他們。

神赦免。文士和法利賽人推理說，只有神才能赦罪（五 21）。路加並非不贊同他們的基本信念；不過他們的錯誤是，他們看不出耶穌分享了神性，正如祂藉著施行一個神蹟去證實祂赦罪的權柄一樣。神樂意赦免，在法利賽人和稅吏上殿堂禱告的比喻中顯明出來。那稅吏禱告說：「神阿，開恩可憐我這個罪人」（十八 13）（註 17）。這人是罪人，無論如何都不能使自己稱義，但能向神呼籲憐憫，結果他得著了（註 18）。

那位在耶穌腳前哭泣，又抹上寶貴的香膏的有罪女人，也找到憐憫。耶穌說：「她許多的罪都赦免了」。而祂繼續引述她的愛作為證據，證明她確已得蒙赦免（七 47）（註 19）。

路加清楚表明，赦免要宣佈出來。這一點很早就開始，因為他告訴我們，撒迦利亞論到他的嬰孩兒子約翰說：「你要行在主的跟前，預備祂的道路，叫祂的百姓因罪得赦，就知道救恩」（一 76 ~ 77）。在適當的時候，這就是他所作的，因為他宣講悔改的洗禮，使罪得赦（三 3）。路加告訴我們，復活的主告訴祂的門徒，傳悔改的道（二十四 47），而我們看見彼得立即這樣做（徒二 38），並且向公會解釋說，神已經在耶穌身上「將悔改的心和赦罪的恩賜給以色列人」（徒五 31）。彼得再次向哥尼流和他的朋友宣告赦罪之恩（徒十 43）；而保羅在彼西底的安提阿會堂裏面（徒十三 38）以及亞基帕王面前（徒二十六 18）也這樣做。赦免是神的憐憫做出來的一個主要部分。

有時路加告訴我們，神「訪問」祂的子民，對罪人來說，神的訪問可能是一件令人不安的事。同時，這動詞「訪問」用以報導說，神必然會懲罰作惡的人（比方：出三十二 34；耶十四 10。NIV 在這幾處經文譯為“punish”[懲罰]，但參考

KJV）。然而，當路加採用這個動詞時，時常都有這樣的觀念，就是神訪問，爲了要賜福。他將「訪問」與救贖相聯（一 68。譯註：和合本將「訪問」譯爲「眷顧」），他告訴我們，有一次有一個人看見耶穌行神蹟，就知道「神訪問了祂的百姓」（七 16。譯註：和合本也譯爲「眷顧」）。後來，當神把外邦人帶進救恩的範圍時，雅各採用一次訪問的詞語去描述（徒十五 14。譯註：和合本再譯爲「眷顧」）。神前來訪問，對路加來說，是要顯示憐憫。

路加也描述爲了一個罪人悔改，「在天上歡喜」（十五 7、10）。另外與施洗約翰的誕生相聯，曾經預言了喜樂。鑑於多數人看這人是一位嚴厲，幾乎是冷峻不可親近的人物，這種預言不應忽略（一 14）。當主的使者臨到牧羊人時，所帶來的是「大喜的信息」，即救主已經誕生（二 10）。有些領受了道，好像種子落在磐石上的人也有喜樂（八 13），不過，這是膚淺的情感，不能與那些忠心傳道，發覺連鬼也服了他們（十 17）的人的喜樂相比。而路加告訴我們，耶穌升天以後，門徒回到耶路撒冷「大大歡喜」（二十四 52）。然後，當福音被宣揚，贏得其他的人歸信基督時，又有更多喜樂的機會（徒八 8，十三 52，十五 3）。

我們也必須記在心中，路加喜歡提及「神的道」（比方：五 1，八 11、21，十一 28；徒四 29、31，六 2、7，八 14，十一 1，十二 24）。每次採用這片語時，都見證神願意作一些啓示。路加不看神是遙遠和隱藏的神，似乎不願意滿足祂子民的需要；相反地神是滿有憐憫的，並且向罪人顯明他們獲得拯救必須知道的東西。

恩典當然是基督徒的偉大字彙中的一個名詞（在新約中「恩典」這字出現過一百五十五次，其中一百次是保羅採用的）。我

們通常沒有注意到，路加是第二位最多採用這字的（在福音書中八次，在使徒行傳中十七次）。有時他採用這字時含有「功績」的意思：「對你有甚麼功績呢？」（六 32～34。譯註：和合本作「有甚麼可酬謝的呢？」）；有時他的用法與保羅大致相同（例如：徒十五 11）。不過，路加不是單單重述保羅的話，他是在新約中惟一有「恩惠的道」這措詞的（徒十四 3，二十 32）。莫法特（James Moffatt）在這個片語以及「神恩惠的福音」（徒二十 24）那個片語中看出，這表明，路加採用恩典的觀念具有創新的意義（註 20）。雖然我們確實必須從保羅那裏去探索特別屬於基督徒的恩惠觀念，不過，路加在我們對這觀念的了解上也確實有他自己的重要性。

註

1. IDB, 3 : 181。
2. *Paul the Apostle* (Edinburgh, 1980), 162。
3. IT 84 (1972~73) : 7。他看保羅和約翰是另外兩位。
4. *Luke : A Challenge to Present Theology* (Atlanta, 1982), 1。
5. 在這幾章中提到路加時只寫章節。提到使徒行傳時，則在章節前面加上「徒」字。
6. 路加對能力感興趣，從這個事實可以闡明：他在福音書中採用 *dunamis*（能力）這名詞十五次，在使徒行傳十次（其他地方，哥林多前書是最高的，共十五次）；*dunamai* 這動詞，在福音書中採用二十六次，在使徒行傳中二十一次（約翰採用過三十次）；*dunatos* 這形容詞在福音書中採用四次，在使徒行傳中六次（馬可和羅馬書各五次）。路加留心表明，人能夠和不能夠做的東西，而在他的著作中，他一貫假定，神是至高無上的，沒有甚麼可以抗拒祂的旨意。

7. 馬學而說，舒爾曼（Schurmann）「在此找到一個宣教事工的模式，是要早期教會取法的」，而他把第十三章第二十二節與使徒行傳第十六章第四節相比較（*The Gospel of Luke [Grand Rapids, 1978]*, 316）不管我們是否接納這見解，路加顯然希望我們看出，這是耶穌的宣教事工的模式。
8. 「在此提及成就『在神的國裏』，這便指出，逾越節有預表的意義。它確實是紀念一次的拯救，但它也向前指著一次更大的拯救，這拯救會在神的國中看到」（Leon Morris, *The Gospel According to St. Luke [London, 1974]*, 305）。
9. 「這個片語傳遞這種思想，即神自己贊許這位大有能力的先知」（R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Luke's Gospel [Minneapolis, 1946]*, 1184）。
10. 例如，哈靈頓（Wilfrid J. Harrington）有這樣的標題：「第三次受苦預告」（*The Gospel According to St. Luke [London, 1968]*, 218）。
11. 馬學而評論說：「它夠清楚是指，藉著死亡，耶穌從門徒中被取去」（*The Gospel of Luke, 226*）。哈靈頓也認為是指耶穌之死（*The Gospel According to St. Luke, 96*）。
12. 「門徒的懼怕暗示，受苦預告可能是戲劇性的語意雙關的話，耶穌對此沒有詳細解釋」（E. Earle Ellis, *The Gospel of Luke [London, 1966]*, 144）。
13. *Greek Baptismal Terminology* (Nijmegen, 1962), ch. 3。
14. 「國度和人子都會以不能預告的，像閃電一樣無所不在的方式來到，違反一切的預測，以致不能安排哨兵，警告祂的來臨」（G. B. Caird, *The Gospel of St. Luke [Harmondsworth, 1963]*, 197）。
15. 參丹尼（James Denney）：「在基督教中沒有甚麼比聖禮更原始的了。無論何處有聖禮，都是見證在基督的死亡和赦罪之間有關聯。……不是由於在路加福音中的任何聖禮趨向，只是當他給予聖禮方面的基督教卓越的地位——即在使徒行傳開頭幾章中已有的卓越地位時，便帶出了基督的死在基督教的基礎地位，且作為赦罪的

- 條件」(*The Death of Christ* [London, 1905], 84 ~ 85)。
16. See the discussion in Nigel Turner, *Christian Words* (Edinburgh, 1980), 78 ~ 80。基督教的用法並非全新的，因為在七十士譯本以及「十二列祖的見證」(*The Testaments of the Twelve Patriarchs*)一書中都能找到。但這一切仍值得注意。
17. 希臘文 *hilastheti*，通常譯為「要憐憫」或類似的意思，並無必要在譯文上吹毛求疵。不過，我們要記住，在這個字中的觀念是收起忿怒(看第一章，「神的拯救」那段)。「即使當他尋求赦免時，他都認識他該得甚麼」(Morris, *The Gospel According to St. Luke*, 265)；這種認識是「向神呼求憐憫」(Büchsel, *TDNT*, 3 : 315)。
18. 參孟遜：「這個稅吏是個無用之人；他曉得這事。他懇求神的憐憫，因為憐憫是他惟一敢祈求的東西」(*The Sayings of Jesus* [London, 1949], 312)。
19. 毛勒(C. F. D. Moule)認為，這裏的意思是：「我能夠滿有信心地說，她的罪赦免了，因為她的愛是這事的證據」。他說，認為她的愛「是赦免的基礎，而不是證實她已得赦免」，這種見解是「不屬於基督教的結論，它會使這句話與前面的比喻以及這節經文的下半節完全相反」(*IBNTG*, 147)。
20. *Grace in the New Testament* (London, 1931), 362 ~ 63。

第八章

路加福音與使徒行傳： 基督的教義

路加福音曾經被稱為「最優美的一卷書」(註1)。不管我們是否贊同這種評估，我們不能懷疑路加給我們寫了一卷非常有吸引力的關於耶穌的事工的描述。照樣，當我們轉移到使徒行傳關於早期教會的生活時，也深覺路加的描述富有吸引力。在這卷福音書中，我們看到耶穌是一位熱情和動人心弦的人物，無怪乎祂是「稅吏和罪人的朋友」(七34)。耶穌時常稱呼人為「朋友」(「朋友」[*philos*]一字在路加福音出現十五次，在使徒行傳出現三次——新約全書共出現二十九次)。第三卷福音的耶穌，自然是我們當中的一位，一位十分富有人情味，合乎人性(雖然無罪)的人物。

路加告訴我們，彼得論到耶穌是神藉著祂，「在你們中間施行異能奇事神蹟，將祂證明出來」的(徒二22)。關於神藉耶穌所行的大事是無可置疑的。但耶穌是「人」也是毫無可疑的。

路加當然記述了耶穌嬰孩時期的一些事蹟，而他記載了一項事實，「孩子漸漸長大，強健起來，充滿智慧，又有神的恩在祂身上」（二 40）。他結束童子耶穌耶路撒冷之行，以及祂在聖殿中的冒險經歷時，提到祂回到拿撒勒，又告訴我們，「耶穌的智慧和身量，並神和人喜愛祂的心，都一齊增長」（二 52）。這樣的經文，指著正常人的生長和發展的過程。

耶穌有通常的身體需要；比方，祂也會飢餓（四 2）；祂有人的情感：祂對百夫長的信心感到希奇（七 9）；他為耶路撒冷城哀哭（十九 41），在他為耶路撒冷的悲歎中有感人的悲哀：「耶路撒冷阿，耶路撒冷阿！你常殺害先知，又用石頭打死那奉差遣到你這裏來的人。我多次願意聚集你的兒女，好像母雞把小雞聚集在翅膀底下，只是你們不願意！」（十三 34）。路加清楚表明，耶穌是一位敬虔人（註 2）；我們從路加得悉，耶穌習慣在安息日到會堂崇拜（四 16）；路加也好幾次告訴我們，耶穌祈禱（比方：三 21，五 16，六 12，九 18、28～29），有一次祂整夜禱告（六 12）。祂忍受屬人的試探經歷（四 1～13），路加在結束耶穌受試探的描述時說，魔鬼暫時離開耶穌；換句話說，耶穌與其他人一樣，一生都受試探。

人們顯然像對待一個人那樣對待耶穌。例如：當祂拒絕同意睚魯的女兒死了時，人們譏笑祂（八 53）；也有人批評祂是「貪食好酒的人」（七 34）。這顯明，祂的敵人對祂與其他人相似之處毫無疑問。同一句話也表明，耶穌不是一位苦修者；祂確實享受著人生。這不是說，祂過著自我放縱的生活。有一次祂說：「我在你們中間如同服事人的」（二十二 27）；這個陳述進一步的指著祂真正的人性。當祂被捕以後，祂被人戲弄、鞭打。那些人顯然認為他們的醜行並非罪大惡極，因為他們藐視的對象是一個真正的人，對他們來說只是一個人而已（二十二

63）。而最後，耶穌在說出這樣的禱告以後死去，祂說：「父阿，我將我的靈魂交在祢手裏」（二十三 46）。正如費子梅（Joseph A. Fitzmyer）所說的，這個禱告，「是一個最崇高的屬人奉獻的記號」（註 3）。

不錯，路加不像馬可那樣赤裸裸地描述耶穌的人性，不過，他對他的主的真實人性也毫不懷疑。這一層主要不是從可能引證過的單獨的經文顯示出來（雖然我已經提示過一些這類的經文），而是在耶穌的一般性的生活方式中顯明。祂順服，而祂也發出命令，人們可以順服也可以不順服。祂提出問題，也找尋答案以及相關資料。祂也像常人一樣死亡。

不過，我們也許應該注意關於耶穌的死的一兩點。我們讀到，當祂面臨死亡時，耶穌在客西馬尼園中迫切禱告，最後接納神的旨意（二十二 42）。多數抄本加上關於天使前來堅固祂，以及祂的痛苦掙扎，汗如血點滴在地上的語句（二十二 43～44）。似乎我們應該接納這些語句，雖然有些學者對此有點質疑（註 4）。它們顯示了死亡對祂是何等可怕的一件事，在那死亡中祂成為罪人中的一分子，像罪人一樣死了。

但耶穌的人性不是全部的故事。正如馬太和馬可一樣，路加明顯地在耶穌身上看出，祂不單是加利利人中的一個。路加認為耶穌教導時有一種權柄是其他教師身上看不到的，而祂過一種生活顯示祂不次於神。讓我們轉而討論路加所帶出耶穌的另一面。

神子與人子

路加採用了好幾個我們在馬太和馬可裏面看過的名銜。例如：他有時稱耶穌為「神的兒子」。這名銜開始得很早。天使加百列來到馬利亞那裏對她說，她會生一個兒子，她要給祂起名叫

「耶穌」。加百列繼續說：「祂要為大，稱為『至高者的兒子』」。然後又提及祂屬王室的偉大，以致馬利亞問：「我沒有出嫁，怎麼有這事呢？」加百列回答說：「聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你，因此你所要生的聖者，必稱為『神的兒子』」（一 30 ~ 34）。關於童女懷孕的事有過許多討論——這教義為許多現代學者拒絕（註 5）。但路加清楚接納它，而這教義對他來說是重要的。它影響他對「神的兒子」這名稱的了解，也清楚表明，他採用這名稱並不是只具有最低限度的意義。對路加來說，「神的兒子」的意思是，耶穌與父的關係是獨特的。他有時稱門徒為「至高者的兒子」（六 35），但他不看耶穌只是另一位這樣的兒子。加百列的話清楚表明，耶穌是神的兒子，這種關係是別人所沒有的，也永遠不會有。

路加在耶穌受試探的故事中採用過這個名銜，其方式與馬太差不多（四 3、9；參太四 3、6），其他好幾處經文也如此。不過，或者我們也應該注意到，在山上變像時，從雲彩中有聲音宣告說：「這是我的兒子，我所揀選的」（九 35；馬太和馬可則說：「這是我的愛子」）。還有兩處地方，惟獨路加有這措詞。其中一次是，當鬼從好些人身上出來時，喊著說：「祢是神的兒子」（四 41），路加認為鬼魔在耶穌的門徒認識耶穌是誰之前很久，就已對此極其清楚；另一次是在耶穌受審時，那時路加記著說，公會問耶穌：「祢是神的兒子麼？」（二十二 70）。

路加也兩次記述保羅採用這措詞。亞拿尼亞到來按手在他頭上，給他施洗以後不久，保羅便十分活躍。「就在各會堂裏宣傳耶穌，說祂是神的兒子」（徒九 20）。在稍後一篇講章中，保羅引詩篇第二篇第七節，把「祢是我的兒子」一句應用到耶穌身上（徒十三 33）。不過，這個名銜在早期教會的宣教中並不扮

演一個重大的角色。

關於「人子」的名銜也差不多。在好些經文中，路加與馬太或馬可，或者二者一樣，記述耶穌在祂的言論中採用這措詞去指祂自己。在這卷福音書中也有三種對這名詞的用法：(1)在實施祂的公開服務時，(2)在祂受苦時，(3)在祂榮耀再來時。但我們也應該注意到，路加有時在其他福音書作者沒有採用這名銜的地方也採用這名銜，而且有一些全新的言論。

前一類的例證是，耶穌提及人們「為人子」的緣故，對跟從祂的人會做出各種不同的惡事（六 22）。馬太有類似的言論，但他的措詞是「因我」（太五 11）。在路加福音第十二章第八節（太十 32）我們也看到同樣的事。再者，在捉拿耶穌的故事中，耶穌問那位出賣祂的人：「猶大，你用親嘴的暗號賣人子麼？」（二十二 48；參太二十六 49；可十四 45）。

不過，有些「人子」的言論只在路加福音中出現。其中一處是，人們巴不得看見「人子的一個日子」（十七 22）。這句話的解釋有困難，它可能指彌賽亞的時候，雖然這不是時常提及這事的方法。有些人認為，「一個日子」是指「最初的日子」，如果是這樣，那麼，這是指彌賽亞統治的開始。另一個意見是，門徒在將來未定的某些時日，會巴不得能回到耶穌與他們同在的日子；還有一個意見，認為他們會巴不得與祂同在天上。我們不敢確定，但似乎第一種解釋最好。人們想看彌賽亞，但祂的來臨不能急促。

耶穌問：「人子來的時候，遇得見世上有信德麼？」（十八 8）。這指出，在主再來之前有廣泛的背道，這背道的情形在別處也證明。另一個言論催促聽眾要儆醒，好叫他們得「站立在人子面前」（二十一 36），意思是，他們會進入全然的拯救。第三處的經文是在撒該故事的末了時說的：「人子來，為要尋找拯

救失喪的人」(十九 10；有些抄本在太十八 11 也有類似的字句，但通常不認為該處的字句是真實的)。最後一處經文是，天使在墓中提醒婦女們，耶穌曾說：「人子必須交在罪人手裏，釘在十字架上，第三日復活」(二十四 7)。直到本書的末了都有一種思想，人子必須完成祂的使命，而這使命是指為他人受苦。

路加記載，有一次「人子」這名銜出自別人而非耶穌的口。他告訴我們，司提反向公會所發的講詞末了時說：「我看見天開了，人子站在神的右邊」(徒七 56)。這便向路加的讀者保證，人子永遠據有榮耀的地位。祂在世的使命包含受苦，但祂在天上的地位是永久的地位，祂的榮耀是無可置疑的。

大衛的子孫

我們看過，「大衛的子孫」這名銜對馬太是重要的。我們不能說，這名銜本身對路加是一個重要的套語，因為他只用過三次。兩次是瞎子巴底買呼喊耶穌，求祂使他能看見(十八 38 ~ 39)，另一次是耶穌問：「人怎麼說基督是大衛的子孫呢？」(二十 41)。

但與大衛相聯則不然(路加在他的福音書中採用「大衛」這名字十三次，另外在使徒行傳十一次)。路加告訴我們，在耶穌降生之前，馬利亞「已經許配大衛家的一個人，名叫約瑟」(一 27)。在此有一個爭論，究竟他是說約瑟還是馬利亞是大衛的子孫(註 6)。我們怎樣決定影響不大，因為路加似乎指出，馬利亞是大衛的後裔(一 32、69)，約瑟也是(二 4)。在此他可能指耶穌在法律上的家世，也可能是指祂實際上的家世，而他聲言，祂出自王室之家。第三十二節加上一點說，祂有一個光榮的命運：神自己會將王的寶座賜給祂。

撒迦利亞的詩歌宣告說：「(神)在祂僕人大衛家中為我們興起了拯救的角」(一 69)。角是能力的象徵(參詩十八 2)，有一個先知預言說，神會「以大衛的角在那裏發生」(詩一三二 17)。因此，這意義是，神會藉大衛的一個後裔帶來大有能力的拯救(或者，也許是藉著大能的大衛後裔帶來拯救)。在論到耶穌的出生地時，提到「大衛的城」(二 4、11)。這又是另一個與大衛相聯的環節，也提醒約瑟「本是大衛一族一家的人」(二 4)。在家譜中提及大衛，沒有甚麼特別好說的(三 31)，雖然我們應當注意到，它增加了證據，證明路加看耶穌是大衛的後裔。有一次提及大衛生平一件軼事——即他吃了「陳設餅」(六 4)。耶穌看這是門徒在安息日掐了麥穗吃的行動的一個先例。

路加有好幾次引用聖經時都採用這樣的片語：「聖靈藉著大衛的口……預言」(徒一 16)，「大衛……說」(徒二 25)，或者類似的話(徒二 31、34，四 25)。他看它是神所說的話，正如提及聖靈所顯明的，但他也看它是人所說的話，因此提及大衛。

他顯然認為大衛對復活的預言是重要的。他告訴我們，彼得在五旬節那天的講章中引用詩篇第十六篇第八至第十一節裏面的應許說，神不會讓祂的「聖者」變朽壞。這不能指大衛本身，因為大衛死了，埋葬了，他的墳墓在他們中間。所以，大衛說這些話是指彌賽亞而言，作為一位先知，他預言說，彌賽亞會從死裏復活(徒二 29 ~ 32)。彼得還採用另一類似的推理，當他進行辯論詩篇第一百一十篇第一節的意義時說，這句話並不意味著大衛升到天上，而是指耶穌升到天上(徒二 34 ~ 36)。還有另一篇詩被引用以表明，詩篇上論到人的爭鬧和圖謀，乃是預言希律和彼拉多，外邦人和以色列民聚集，要攻擊耶穌；不過他們只能

成功地做到神已經預定必成的事（徒四 25 ~ 28；引自詩二 1 ~ 2）。

在司提反的演講中只簡略提及大衛。司提反告訴控告他的人說，大衛在神面前「蒙恩」，他想建造一座殿宇（徒七 45 ~ 46；這裏的原文是 *Skēnōma*，本來是指一座帳幕，一個會幕；這個字可能是想用以觸發人想及在曠野時的會幕）；他沒有建造這殿，但他的用意是好的。

在保羅的第一篇講章中還進一步的提到大衛。保羅看到神興起大衛作王——「他是合我心意的人，凡事要遵行我的旨意」。從這個人的後裔中，神按照祂的應許，如今興起了耶穌為救主（徒十三 22 ~ 23）。保羅看復活是先知預言得應驗（徒十三 33；看詩二 7）。他繼續從以賽亞書引用一些話：「我必將大衛那聖潔可靠的賜給祢」（徒十三 34；賽五十五 3），以及彼得較早時採用過的一篇詩：「祢必不叫祢的聖者見朽壞」（徒十三 35；看詩十六 10）。這節經文的確切意義仍有問題，但其要點清楚是，保羅在聖經中找到印證，特別是在屬於大衛的經文中找到證據，證明耶穌的復活是先知早已預言的。大衛按照神的旨意服事他那時代的人，但那不能防止他死亡及見朽壞。神所興起的是耶穌，祂必不見朽壞。

在耶路撒冷大會中，雅各從阿摩司書引證說：「我要回來，重新修造大衛倒塌的帳幕」（徒十五 16；看摩九 11）。所引經文中一部分有些問題（它好像根據七十士譯本過於希伯來文聖經）。不過，論到大衛的話似乎相當清楚；它的意思是，神已經興起教會，要在教會中繼續崇拜（註 7）。

從這一切，路加似乎發覺，耶穌對大衛的關係有一些重要性。他不常採用「大衛的子孫」這名銜，但他採用的方式足以表明，他覺察到這名銜對彌賽亞職分的重要性（註 8）。神一向以

來都計畫要藉著這位偉大君王的一位後裔做一些大事，這些事神在耶穌身上成就了。

路加在大衛的話中找到他對復活的事有點著重，這是頗有趣的事。特別是使徒行傳開頭幾章清楚表明，耶穌的復活抓住了早期基督教傳道人。而他們發覺，大衛在他們著作中已經預告這事，這使復活有某方面的意義；就是說，復活是一個明確的計畫之應驗，而不是當耶穌落在猶大掌權者卑鄙的詭計中時，倉卒作成的解決辦法。路加看見神的計畫清楚地在大衛所說的話中已經預示了。

基督

路加發覺，「基督」這個名銜對他了解神在基督身上所做的事很重要。這不是他最常用的名銜，但有些人認為是最重要的。惟獨路加告訴我們，跟從耶穌的人是從這個名銜得到他們特別的名字：「基督徒」（徒十一 26；參二十六 28）。在他的福音書中路加採用「基督」這名銜十二次，在使徒行傳二十五次。幾乎每次都加上冠詞：「這位基督」——「這位彌賽亞」——不是像保羅一樣，單用「基督」一詞作為指定名字。有時他把它與「耶穌」相聯（「耶穌基督」或「基督耶穌」）或者與「主」相聯。

路加在他的著作中很早就採用這名銜，告訴他的讀者說，天使對牧羊人宣告，有一位「救主，就是主基督」為他們誕生（二 11）。這個措詞沒有冠詞（直譯是「基督主」），這便招致不同的解釋。有些人認為，它的意思是「一位受膏的主」；另外有人隨從少數的抄本，讀作「主的基督」（認為「主」是指父神）。不過，最好認為，它是把「基督」和「主」這兩個範疇都應用到嬰孩耶穌身上（註 9）。

當路加告訴我們有關西面的故事時，措詞稍微不同。這位西面得蒙神向他保證，在他去世之前必得見「主的基督」（二 26。譯註：和合本作「主所立的基督」），就是神在好幾世紀以前所應許的彌賽亞，又是以色列的敬虔人士早已等候的。有些人以為施洗約翰可能是彌賽亞，但路加清楚表明他不是（三 15～17）。我們也許從惟獨路加記載的，耶穌在拿撒勒會堂的講章中，可以得到一些暗示，知道這究竟是甚麼意思。他告訴我們，耶穌開始時，從先知以賽亞書讀一段話：「主的靈在我身上，因為祂用膏膏我……」（四 18；這引自賽六十一）。「基督」的意思是「受膏者」，因此，這段經文表明，受膏者乃是獲得聖靈的恩賜。作為「基督」，意思是與父（主的基督）以及與聖靈（正如我們從童女懷孕，以及在耶穌受洗時有聖靈降臨可以看出，三 21～22）有特別的聯繫。

在我們對馬可福音的研究中，我們看到，遠在他人認識耶穌是誰之前，鬼魔已經認識耶穌的身分。路加也有這樣的記述，不過，他是用「基督」的名詞去表達，而馬可則否。馬可告訴我們，耶穌不准鬼魔說話，「因為鬼認識祂」（可一 34；在另一場合中，他們稱祂為「神的兒子」〔三 11〕），而路加則這樣說：「又有鬼從好些人身上出來，喊著說，『祢是神的兒子』，耶穌斥責他們，不許他們說話，因為他們知道祂是基督」（四 41）。也許鬼魔採用「神的兒子」這措詞，是要我們回想耶穌受試探時撒但曾說：「祢若是神的兒子……」（四 3、9）。這些鬼魔清楚曉得，祂實在是神的兒子。祂把他們趕逐出去，顯明祂做神的兒子應該做的事。不過，路加進一步的想到祂是基督。這便顯明，祂不僅是神强有力的兒子，也是那位受膏者，就是擁有神的靈的那一位（註 10）。

耶穌禁止鬼魔說話，最好不要用「彌賽亞的祕密」的意思去

了解，因為耶穌實施祂的使命的方法，使祂的彌賽亞職分不可能保持祕密。多半是由於祂不想讓鬼魔去宣佈祂是誰；最好讓人們自行了解，那位這樣行事，這樣教導，這樣生活的人，確實是神的基督。

一件有趣的事是，三位符類福音作者對彼得在該撒利亞腓立比的偉大認信，有三種不同的描述，馬太寫著說：「祢是基督，是永生神的兒子」（太十六 16）；馬可福音只簡單宣佈，「祢是基督」（可八 29）；路加則說，「神的基督」（九 20）。神膏立祂，差遣祂，這一事實才是重要的。在新約中路加如此去描述基督的位格和事工乃是獨特的，它指出路加堅決相信，彌賽亞是神所呼召，神所裝備，神所差遣的；祂不是獨立的人物，而是屬乎神的。

三卷符類福音都有基督是大衛的子孫的討論（二十 41），因此並無必要重述早先已經說過的。不過，惟獨路加告訴我們，當耶穌被帶到彼拉多面前時，祂的敵人控告祂誘惑國民，禁止納稅給該撒，並說「自己是基督，是王」（二十三 2）。彼拉多對基督這名銜所包括的一切含意不會了解，因此他們用他能夠了解的措詞去解釋。或者這也是他們對基督這名銜的了解，但他們這樣去說明，顯然有偏見。在他們對耶穌的審判中，他們清楚嘗試使祂說出類似這樣的話，但祂拒絕這樣做（二十二 67～71）。他們所說的含有真理，不過，不是按他們對這名銜所了解的意義。路加要我們看出，耶穌有王者的身分，雖然耶穌並沒有作出祂的敵人所說，基督這名銜所包含的政治要求。

耶穌被釘十字架時，譏誚祂的人說：「祂若是基督，神所揀選的，可以救自己罷」（二十三 35）。那位不肯悔改的強盜所說的話，也有類似的意思：「祢不是基督麼？可以救自己和我們罷！」（二十三 39）他們是以榮耀和大能去看基督；極難想像

祂會死在十字架上，被神咒詛。受苦與彌賽亞職分是互不相容的。然而路加清楚表明，這是一種誤解。復活的主詢問那往以馬忤斯路上的兩個門徒：「基督這樣受害，又進入祂的榮耀，豈不是應當的麼？」（二十四 26）這裡「應當」（或「必須」）是重要的：沒有別的餘地。受苦與復活，在先知的預言中已經分派給彌賽亞（二十四 46），因此，祂會有任何別的遭遇，是不可能想像的事。

這種思路在使徒行傳中繼續下去。基督會受苦，這事不是由一些寂寂無名以及並不重要的先知所預告的，而是神藉「眾先知」的口所預告的（徒三 18）。「安舒的日子」之來臨，全靠悔改以及罪被塗抹，這便引致一種思想，神會差遣基督（徒三 19～20），顯然是指 *parousia*（基督再來）。路加告訴我們，當保羅在帖撒羅尼迦的會堂中講道時，他告訴他的聽眾：「基督必須受害，從死裏復活——我所傳與你們的這位耶穌，就是基督」（徒十七 3）。我們不要把這二者拉得太近。他首先說出一個出人意表的要點，即基督必須受害並從死裏復活，這在經上已經預告過。然後他又進入第二個要點，聖經這樣去描述的基督就是耶穌（註 11）。受苦的基督，在保羅對亞基帕所說的話中也表達出來（徒二十六 23），這次加上一些資料，即基督是首先從死裏復活的（譯註：和合本將「首先」與下半句相聯），祂會把「光」傳給猶太人和外邦人。在其他場合中，保羅也傳耶穌是基督（徒十八 5、28），正如他悔改以後最早的講道所作的一樣（徒九 22）。

耶穌必須受苦乃是路加的一個特別信息。正如我們看過的，從彼得認識耶穌是基督時起，耶穌便教導門徒，祂必須受苦。但祂用「人子」，不是彌賽亞的說法去表達這教訓。不過，對路加來說，受苦是作為「基督」的整體的一部分，而他在聖經上找到

這一點。這不是說，他從聖經開始，發覺它們預言基督會受苦。他從耶穌以及祂為別人受苦開始，然後發覺，聖經已經預告這事。耶穌本身是標準，不是路加個人對聖經的研究。

基督受苦帶來拯救，這事實喚起一個回應，而路加告訴我們，在好幾個場合中，傳道人號召人信靠基督。保羅提醒以弗所的長老，他在他們中間所做的就是這類的宣講（徒二十 21）。他曾對腓力斯總督說到這類信仰的需要（徒二十四 24）。在較早的時候，彼得說到神賜給哥尼流和他家中的人同樣的恩賜，「像在我們信主耶穌基督的時候，給了我們一樣」（徒十一 17）。很明顯，初期教會接納這看法，即領受基督藉祂的受苦和從死裏復活所作成的恩賜的方法，乃是信心。在起始的基督徒以及後來的信徒之間，或者在猶太人和外邦人之間沒有分別。對大家來說，重要的乃是信靠基督。

信靠基督是基督教的中心信息，這是關鍵性的，因為在基督裏面，我們清楚看到神的行動。在他的第一篇講章中彼得說：「故此，以色列全家當確實的知道，你們釘在十字架上的這位耶穌，神已經立祂為主為基督了」（徒二 36）。這個宣言有時被解釋為表達一種嗣子論的基督論，意思是，耶穌只不過是一個人而已，但是在釘十字架以後，神使祂從死裏復活，賜祂一個新地位，成為主和基督。雖然早期教會中可能有一些人有這種觀念，因為我們是談論最初的日子所發生的事，那時還沒有機會去反省和仔細思想拿撒勒人耶穌的生平、死亡、復活和升天究竟有甚麼意義。但是這不是路加的意思，對他來說，耶穌在出生時便是救主、基督和主（二 11）（註 12）。由於神在基督裏所作所為，因此祂的拯救那麼重要，那麼確定。

路加對基督的「名字」有許多討論。在古代，名字的意義遠比我們通常所感受的豐富得多。以某種方式來說，它總括了那人

的一切。這便使「基督的名字」有深遠的意義。當人奉這名受洗時（徒二 38，十 48，十九 5），它的意思至少是，受洗的人對基督堅決地委身。那是信心和忠誠的表示。當一個人受吩咐因基督的名的緣故起來行走時，它的意思是，呼籲基督以祂整體的心力給這人帶來醫治（徒三 6～8）。在說明發生了甚麼事時彼得說：「站在你們面前的這人得痊癒，是因你們所釘十字架，神叫祂從死裏復活的拿撒勒人耶穌的名」（徒四 10）。在此我們看到，「這名」包含一些對基督的死和復活的了解，它也包含一種能使這癱腿的人痊癒的能力。因此，無怪乎保羅能奉耶穌基督的名吩咐污鬼從一個被鬼所附的女子身上出來，而那鬼服從了（徒十六 18）。這名字是一個強有力的名字。

早期的傳道人奉基督的名傳道（徒五 40，八 12），這與傳揚基督沒有多大的分別（徒八 5）。傳道有時導致他們處在危險之中，正如耶路撒冷大會發給安提阿教會的信所顯示的：它承認巴拿巴和保羅是「為我主耶穌基督的名不顧性命的」人（徒十五 26）。

彼得在哥尼流家中講道的故事中有一段引人注意的話。除了其他事以外，彼得提到神賜給以色列人的道，「藉著耶穌基督（祂是萬有的主）傳和平的福音」（徒十 36）。和平，當然是指神與人之間的和平，不過，這信息是在一位獲得神賜下異象的敬虔的外邦人家中說的，所以，這裏無疑的有一個思想，就是這和平也是在具有廣大分歧的民族，如猶太人和外邦人之間的和平。這是一種包羅豐富的和平。這和平由耶穌基督帶來，祂是此處所說的「萬有的主」。

這一切清楚顯明，路加看「基督」——這個猶太人的彌賽亞的名銜是十分重要的。我們預期這個名銜會在猶太背景中採用，然而路加這位福音書作者不住的在外邦人的場合中採用。這是一

個十分重要的名銜，當教會發展到超出以色列境外的地方，福音傳到不習慣猶太人的思想範疇的人羣中時，這個名銜仍然不能被忽視。對我們而言，耶穌是神的基督，也是萬有的主。

主

路加最常採用的對耶穌的稱呼是「主」（在他的福音書中出現一百零三次，在使徒行傳中一百零七次）。這個稱呼當然是十分普通的稱呼，有極廣泛的不同用法。它用以指任何物主，例如驢子（十九 33）或葡萄園（二十 13）的所有人；它也常用作一個客氣的稱呼，例如：一個奴隸稱呼他的主人（十三 8，十四 22）。這樣的用法很容易導致這名銜成爲一個平常的稱呼或者談論一位上司的方法，因此這個名銜用以泛指居高位的人。不僅居高位的人是「主」，這名銜也用到神身上；這不是說，這名銜不再用在人的身上，它仍舊用在人的身上。不過，除了個別的經文之確切解釋以外，這名銜很少出問題，從來都沒有出現過無法分辨究竟是屬人的「主」或屬神的「主」的情形。

這字在把希伯來文舊約譯爲希臘文的七十士譯本中採用過，用作神的名字耶和華的拐彎抹角的說法（註 13）。路加保存這用法；我們在他的福音書的開頭的兩章中發現二十五次；他說到「主的一切誠命禮儀」（一 6）、「主殿」（一 9）等等。他在使徒行傳中也採用這字，特別是提到「主的使者」（例如：徒五 19，八 26，十 3）。那麼，說耶穌是「主」，乃是給祂一個十分重要的名銜。費子梅寫著說：「路加在他的著作中採用 kyrios（主）去稱呼耶和華及耶穌，他是繼續那在早期基督徒團體中已經使用的這個名銜的意義，亦即有少許認耶穌與耶和華同等的意思」（註 14）。

早期的基督徒採用「主」這個名銜時，賦與極崇高的意義，以致並不是時常都容易看出，他們究竟是指耶穌抑或父神。例如：彼得勸誡行邪術的西門要悔改「祈求主」（徒八 22；參 16 節提及「主耶穌」）。我們也不清楚「主的道」究竟是指基督的道或父神的道（例如：徒八 25，十九 10）。這種困惑顯然很古老，因為有許多地方，抄本各不相同，有些是「神的道」，有些則寫著「主的道」。「願主的旨意成就」（徒二十一 14）這句話也有類似的困惑。在這類的經文中，如果我們理解為指父神或者基督，每次都同樣合理。

在路加福音中這名銜常用以稱呼耶穌。例如，門徒中一位說：「求主教我們禱告」（十一 1；參十二 41 等）；這可能只不過是一種禮貌上的稱呼。但請求醫治時稱耶穌為「主」（例如：十八 41）是否也只是禮貌上的稱呼呢？抑或在這樣的請求中採用這樣的稱呼，表示承認基督的崇高身分呢？鑑於用「主」這個名銜稱呼人的情形，我們不應根據這稱呼證明得太多。不過，有些經文則至少有涵義較深的可能。例如，當彼得在一次神奇的魚獲時看見自己是一個罪人，因而大聲說：「主阿，離開我！我是個罪人」（五 8）；有一次，可能是一位門徒說：「主，我要跟從祢」（九 61）。這種用法漸漸變為用主的稱呼向耶穌禱告（徒七 59～60）。

路加採用這名銜的一個值得注意的特色是，他在故事中使用這名銜的方式，例如「主就憐憫他」（七 13）的陳述。在其他福音書中這是很少見的（例如：馬可只在十一 3 用過一次）。但路加在他的福音書和使徒行傳中都常採用。顯然，當他寫書時，這是耶穌一個公認的名銜，而他毫不遲疑地這樣採用。他的用法很自然，但我們不要因此認為，這種說法在復活之前已經很常採用。當耶穌在世工作時，還有其他名銜被採用。

耶穌復活時，幾個婦女能夠進入墓中，因為墓門的巨石已被擱開，「只是不見主耶穌的身體」（二十四 3）。那天稍後的時間在耶路撒冷的門徒告訴從以馬忤斯走路回來的兩個門徒說：「主果然復活了」（二十四 34）。不過，除了引證個別的經文外，從路加對早期教會的一切描述中清楚表明，復活是極端重要的。正如傅斯達（W. Foerster）所說的：「耶穌的復活是決定性的。沒有復活，門徒可能在任何時候，用回顧的方式去說明他們與耶穌的關係說，祂曾是他們的主。但如今，真正的要點是，祂仍舊是主」（註 15）。「看已死的耶穌仍舊是主」改變了一切，包括門徒對耶穌的想法。一旦他們確信祂已從死裏復活，他們從一種新的亮光去看祂，這種新的亮光引導他們自然地說祂是「主」。他們豈能以不夠豐滿的意義去稱呼這位復活的「主」嗎？

因為祂是主，是死了又復活的主，使徒的宣講的要旨是，罪人要信靠祂。於是「信而歸主的人越發增添，連男帶女很多」（徒五 14）；人們「歸服主」（徒九 35，十一 21）；又說，「有許多人信了主」（徒九 42；參十一 17、21，十四 23，十六 31 等）。保羅總括他的信息為「向神悔改，信靠我主耶穌基督」（徒二十 21）。

復活的主顯然是這運動的中心，這種真理用好些不同的方法帶了出來。依附這運動的人是「主的門徒」（徒九 1）；他們「奉主的名受了洗」（徒八 16）；他們奉祂的名說話（徒九 28）。路加告訴我們有關保羅的最後一件事是，他在羅馬「將主耶穌基督的事教導人」（徒二十八 31）。論到他們宣道的一種有趣的方法是說，他們「傳講主耶穌」，或者只說「傳講耶穌」，或者類似的說法（比方：徒八 35，十一 20）。這是說，他們從神得到的好消息是有關主耶穌基督的好消息。

那些回應的人蒙召全心全意去事奉。他們不自滿，因為教會

「凡事敬畏主」（徒九 31）。保羅說，他準備「為主耶穌的名」死（徒二十一 13）。我們不要以為，在第一世紀時作門徒是平安和容易的事；它既不平安也不容易。正如主已為信徒死，他們蒙召要全心全意奉獻，這種奉獻是準備面對十分真實的犧牲奉獻。

我們要注意一段難懂的經文，在那段經文中路加說，保羅說到「神的教會〔有版本譯作主的教會〕，就是祂用自己血〔有版本譯作屬祂者的血〕所買來的」（徒二十 28）。多數權威人士接納「神」為正確的讀法，因為它比較難，因此有可能被文士改為「主」（雖然新英文譯本作「主的教會，就是祂用祂的血所贏得的」）。

其他名銜

路加也採用其他名銜。例如：他常稱耶穌為「夫子」（例如：九 38，十 25）。不過，這明顯是指像耶穌一樣，那麼多教導人的一位，因此不必評論。另一個顯然與此相聯，但在新約中惟獨路加採用的詞語是「epistatēs」（中文和合本譯為「夫子」；五 5，八 24、45，九 33、49，十七 13）。歐奇（A. Oepke）指出，在世俗的希臘文中這個詞語有廣泛的不同用法（例如：用作看守羣畜的人，駕馭大象的人，檢查公共事務的人等等）。但他認為，在路加福音中，這是「拉比」一詞的翻譯，因此與「夫子」相近似。在這卷福音書中是一種稱呼的方式，除了一次例外，都由門徒採用（註 19）。

路加三次稱耶穌為「救主」（二 11；徒五 31，十三 23；除此以外，他還一次採用「神我的救主」〔一 47〕）。這字在古代世界廣泛採用，可用以指神祇、醫生、哲士、政治家及其他人

士所帶來的拯救。它曾被用以指統治者，並且應用到皇帝身上（他可以稱為「世界的救主」）（註 20）。當用在耶穌身上時，不是指祂是古代世界廣泛了解、帶來暫時性的拯救的一位，而是指帶來脫罪和罪的後果的拯救者。在誕生時祂已被稱為「救主」（二 11），而祂的升高到神的右邊是與賜悔改和赦罪相聯（徒五 31）。救主到來是成全神的應許（徒十三 23）。

彼得和其他使徒將「救主」與 archēgos（徒五 31）相聯。這個字不易翻譯（NIV 譯為“Prince”〔王子〕）。它指「第一位」，於是可能指一位王子，一位統治者。不過，也可以看它是指一位開創某事的人（「正如在一連串的事物中帶頭的一個，因此提供衝力」〔BAGD〕）。莫法特把它譯為「先驅」就是這個意思（註 21）。這字也可指「創始者，創辦人」。總括來說，在此我們似乎應該理解它為「領袖」或「王子」。這種意思也符合彼得所說：「你們殺了生命的 archēgos」（徒三 15）的那句話。不過，在此也可能看到這字的第三個意義，正如布魯斯在他的註釋中所作的，「你們殺了生命的創作者（Author）——一個令人驚奇的矛盾！」（註 22）不管彼得的意思是「王子」或「創作者」，他是說，耶穌有一種對生命的關係，這關係是其他任何人所沒有的。

有時路加藉著提到祂是「王」去帶出耶穌的王者身分。在以得勝者的姿態進耶路撒冷時的歡呼中帶了出來：「奉主名來的王是應當稱頌的」（十九 38；其他福音書作者在此沒有「王」字）。在彼拉多的問題中也有「王」字，「祢是猶太人的王麼？」（二十三 3；這個問題四卷福音書都相同）。此外，在猶太人的控告中（二十三 2；參徒十七 7），在譏諷者的話中（二十三 37），在十字架上的罪狀牌上（二十三 38），都有「王」字。對耶穌是王的認識，在悔改的強盜的禱告中也可看到：「耶

耶穌阿，祢得國降臨的時候，求祢記念我」（二十三 42）。

除此以外，路加看耶穌是神的「僕人」（徒三 13、26），為「聖僕」（四 27、30；在二 43 也採用同樣的字，但在那兒的意思是「孩童」）。在以賽亞書中論到僕人的話，在耶穌身上得到應驗。耶熱米亞斯指出，這樣去論及耶穌的方法是很古老的，不過在外邦基督徒中，它從來沒有成為「一個普遍被接納的彌賽亞稱呼」（註 23）。我們在很早的猶太教會中發現這稱呼，不過此後在新約裏面不再找到。

我們已經看過，耶穌是「聖僕」，有時只說祂是「聖者」（徒三 14；參看一 35）。與此相似，保羅將一篇詩應用到耶穌身上，那篇詩上有「祢的聖者」這片語（徒十三 35；引自詩十六 10），正如彼得較早時做過的（徒二 27）。在原文採用兩個不同的「聖」字，但這些經文都指獻身與神，而這正是耶穌的特色。祂在一種特別的方式上與神相聯。

與「聖僕」相聯，我們應該注意一個類似的名稱「義者」（徒三 14，七 52，二十二 14；參十字架旁的百夫長的判詞〔路二十三 47〕）。這個字一般來說，用在公正之人身上（參撒迦利亞和以利沙伯，路一 6），它也可以應用到神的身上，祂是全然公義的（參提後四 8）。當這字應用到耶穌身上時，是把耶穌看作「公義的典範」（BAGD）。

彼得說，耶穌蒙神委派，要作「審判活人死人的主」（徒十 42）。對此，我們要加上保羅聲明說，神已經命定一個日子，在那日祂會藉耶穌審判這世界（徒十七 31）。最後的審判是一件重要的事實。在新約中一貫都鄭重表明，那時我們的審判官不是別人，乃是我們的救主。

與新約中好幾位作者相同，路加也有「所棄的石頭」這個題目。他報導彼得的宣告說，耶穌是「匠人所棄的石頭」，但已經

成了「房角的頭塊石頭」（徒四 11）。在以色列人棄絕耶穌的愚蠢行為以及祂被神證明為義之間，有一個強烈的對照。

另一個對路加而言顯然相當重要的名銜是「先知」。拿因城的人宣佈說：「有大先知在我們中間興起來了」（七 16），雖然與耶穌一同喫飯的一位法利賽人對此深表懷疑（七 39）。人們猜想祂是一位先知，也許祂就是以利亞（九 8、19）。惟獨路加記載了下面耶穌論到祂死的話：「先知在耶路撒冷之外喪命是不能的」（十三 33）。這句話把耶穌實在是一位先知，以及祂必然會被棄和死亡聯在一起。往以馬忤斯路上的兩個門徒告訴那位「陌生人」說，耶穌「是個先知，在神和眾百姓面前，說話行事都有大能」（二十四 19）。早期宣講的一個有趣特色是，耶穌被認為「像摩西一樣的先知」（申十八 15～20；看徒三 22～23，七 37），然而，在猶太人中，這個先知與彌賽亞是不同的（參約一 20～21）。對基督徒而言，耶穌兩者都是。在最完全的意義上，耶穌是一位先知，祂是「那」先知。先知功能的本質是先知直接從神說話；他能說：「耶和華如此說。……」。耶穌是神的代言人，祂以最完全的權威講說神的真理。

註

1. 李南（E. Renan）這樣說。《Les Evangiles》（Paris, 1877）283。古蘭（F. C. Grant）認為，路加福音是「四卷福音書中最寶貴的」，而路加福音和使徒行傳則是「新約中最寶貴的著作」（《The Gospels》〔London, 1957〕，133）。
2. 「耶穌是生存過的人中最敬畏神的人；祂在言語、行為和思想中無時無刻不想到神。如果祂的榜樣是有意義的話，它的意思是，一個屬人的生命如果沒有感悟到神的同在——即使這種像是人道主義者

服事的生命，在外表上與基督的事工相似——仍是一種畸形的歪曲。如果我們真正跟從耶穌的腳蹤，我們必須遵行第一條以及與它相似的第二條誡命；我們必須盡心、盡性、盡意、盡力愛神」（J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* [New York, 1934], 94）。

3. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (I ~ IX) [New York, 1983], 193。
4. 經文的問題不易解決。麥子格 (Bruce M. Metzger) 說，編纂聯合聖經公會版本的委員會覺得，這些話是不真實的，不過，仍舊決定在經文中保存它們，然而在雙重方括弧內印出來 (*A Textual Commentary on the Greek New Testament* [London, 1971], 177)。馬學而發覺這問題很難，但「以相當遲疑」的態度接納這經文 (*The Gospel of Luke* [Grand Rapids, 1978], 832)。也有學者拒絕接納 (Bart D. Ehrman and Mark A. Plunkett, "The Angel and the Agony: The Textual Problem of Luke 22: 43 ~ 44" [CBQ 45, 1983: 401 ~ 16])。
5. 關於童女生子的事有大量的著作，以下只略提幾本：J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (London, 1958)；Thomas Bosloop, *The Virgin Birth* (London, 1962)；Hans von Campenhausen, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church* (London, 1964)；Raymond E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (London, 1973)。
6. 馬學而選擇指約瑟而言：「如果這片語的意思是指馬利亞，必然會有不同的寫法」 (*The Gospel of Luke*, 64)。林斯基 (R. C. H. Lenski) 則有不同的想法：「以為這裏要介紹的主要人物是約瑟，所以我們必須知道他的大衛家世，這種想法是很膚淺的。其實主要人物是這童女，所以介紹約瑟，只是因為馬利亞許配給他，我們所要知道的是她的家世。……我們認為，經文的意思是：『到一個童女……出於大衛家』」 (*The Interpretation of St. Luke's Gospel*

- [Minneapolis, 1961], 61)。蒲隆模 (Alfred Plummer) 覺得，「無必要，而且實在不可能決定 (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke* [Edinburgh, 1928], 21)。
7. 「也許重建會幕應被理解為，興起教會，用以代替聖殿成為新的崇拜神的地方。……那麼，教會乃是一個媒介，使外邦人藉此得以認識主」 (I. Howard Marshall, 丁道爾新約聖經註釋：使徒行傳，校園書房出版社)。然而，布魯斯較喜歡認它是指「基督，大衛的子孫之復活和升天，並且重組祂的門徒成為新以色列」 (*Commentary on the Book of the Acts* [London, 1954], 310)。
 8. 「路加充分了解猶太人的彌賽亞、大衛的子孫的意義。他顯然主張，這種概念，就此涵義，可以合宜地應用到耶穌身上」 (Sherman Johnson, *The Theology of the Gospels* [London, 1966], 42)。
 9. 古倫敏 (W. Grundmann) 指出，這言論「把猶太基督徒承認耶穌為彌賽亞，以及外邦基督徒承認耶穌為主聯在一起。這是在路加福音和使徒行傳中一種普世性的重要聲明」 (*TDNT*, 9: 533)。
 10. 參馬學而：「『彌賽亞』這名稱，被看作可以應用到超乎屬世之外的人物，能夠趕鬼，與政治上救主站在不同的層面上。與此同時，路加的目的可能是要指出『神的兒子』不可在純粹希臘化的範疇中去領悟，認祂是指一種有屬神恩賜的半神人物，而應該在猶太人對彌賽亞盼望的亮光下去看祂」 (*The Gospel of Luke*, 197)。
 11. 古倫敏寫著說：「這聲明表示，保羅在會堂中提出一種新的彌賽亞教義，而他用聖經去支持這教義。在講詞的末了 (這講詞是基於關乎耶穌的事實)，他說這位聖經所期望的彌賽亞，就是我所宣講的耶穌。聖經的見證應驗了。在此，使徒行傳保存了保羅宣教見證中一種重要的方法上的要素，正如路加永不懈怠地表達的，這要素清楚表明，耶穌的真實姓已經產生對彌賽亞的新了解，因此也就是聖經論到祂的話」 (*TDNT*, 9: 536)。

12. 古倫敏推論，由於路加自始就說耶穌是主和基督，「這聲明不能被認為含有嗣子論者的基督論看法」，雖然他注意到，路加「很可能採用一種從嗣子論者的基督論中引伸而來，並且與耶穌的復活和升天相聯的慣用語。不過，他重建它作為一種關於神與基督相聯的一切事工的聲明」（*TDNT*, 9 : 535, 535n. 285）。
13. 有些古老的抄本沒有翻譯，只用希伯來文寫下神的名字，顯然是由於對神的名字的尊敬。有些人辯論說，這是基督教出現之前的習慣，「主」這個稱呼從來沒有用在神的身上。例如，布特曼說：「這個未經修飾的『主』的措詞，在猶太人中採用，是不可思議的」（*Theology of the New Testament* [London, 1952], 1 : 51）。從這見解便發展出一種主張，認為在巴勒斯坦的土地上，「主」這個名稱從來沒有用到耶穌身上；它是在希臘世界中發展而成的。然而費子梅有力地辯稱，這種用法是巴勒斯坦的用法（*The Gospel According to Luke* (I ~ IX), 201 ~ 2）。這就說明了這種用法的意義：「稱耶穌為『kyrios』，這種用法會把耶穌放在與神同等的地位上，但沒有把祂與神等用」（p.202）。並參前文第二章，註七。
14. *The Gospel According to Luke* (I ~ IX), 203。他加上一句：「這仍未被認為神性的措詞，但它至少說到祂的另一面，即祂的超然性質」。
15. *TDNT*, 3 : 1094。
16. 可參麥子格對這句話的精闢討論（*A Textual Commentary on the Greek New Testament* [London, 1971], 480 ~ 81）。他說，他的委員會認為，這裏的讀法似乎是「神」過於「主」。
17. 有許多權威學者都贊同冒爾頓（J. H. Moulton）的見解，他論到 *idios* 這字時說：「在蒲紙抄本上我們看到單數的用法，因此它是一個表示親切關係的親密措詞」，而他贊同「那位屬他自己之人的血」的譯法（*A Grammar of New Testament Greek, i, Prolegomena* [Edinburgh, 1906], 90）。如果認為該這樣翻譯，那麼，這節經文是說，神用那位祂非常親愛者的血去買了教會。

18. 費子梅看這是路加在其中可能稱耶穌為神的三段經文中的一段（另兩處是路八 39，九 43）。他顯然不認為任何一段經文的確這樣做，但他說：「在此應注意的是……當路加寫他的福音書和使徒行傳時，一位基督徒作者並非不可能提及耶穌為神」（*The Gospel According to Luke* [I - IX], 218 ~ 19）。雷坎（R. B. Rackham）仔細審查這問題，雖然他不認為，我們有確定的指基督為神的經文，不過，他認為保羅已經很快從父移到子，並且：「保羅明顯地暗示，在屬神的特權上，耶穌是與『父』同等和合一的」（*The Acts of the Apostles* [London, 1909], 393）。
19. *TDNT*, 2 : 622 ~ 23。
20. See *TDNT*, 7 : 1003 ~ 21。傅斯達指出，在新約裏面，*sōtēr* 一字只有限度地使用（只有教牧書信和彼得後書），這與經常採用 *sōzo* 和 *sotēria* 兩個字成為對比。他這樣去解釋：「我們只能說，對 *sōtēr* 一字的採用有一種約制，這從一個事實可以解釋，在猶太界，*sōtēr* 很容易與一位解除民族束縛之釋放者的期望相聯……然而在異教界，它所提示的觀念是一位屬世的施恩者，特別是皇帝這樣的人物」（pp. 1020 ~ 21）。
21. 廖超凡（William Neil）喜歡這譯法：這字「在此的用法正如來二 10，十二 2（先鋒）的用法」（*The Acts of the Apostles* [London, 1973], 98）。
22. *Commentary on the Book of the Acts*, 89.
23. *TDNT*, 5 : 703。他進一步的說：「這個名銜自始就覺得令人不快，因為它似乎不能帶出這位榮耀之主的威嚴之充分意義」。

第九章

路加福音與使徒行傳： 我們的神的拯救

像其他所有福音書的作者一樣，就此事而言，路加也像新約其他所有作者一樣，關心要把一個偉大的真理帶出來，就是神已經給那些不配的人帶來了拯救。但他有他自己的方法去處理這個題目。他是惟一寫了一卷福音書和使徒行傳的人，我們不可忽略任何一卷。

福音書告訴我們耶穌所做的和所教導的。它重述耶穌怎樣被出賣以及被自己民族的領袖交在羅馬人手中，祂怎樣被釘死在十字架上，被埋葬，祂怎樣從死裏復活，教導祂的門徒。馬太、馬可和約翰都似乎把故事敘述到這裏便覺滿足，路加則不然，他繼續報導升天以後所發生的事——聖靈降臨、初代教會令人興奮的宣道、福音的散播，直到他所推崇的英雄保羅在羅馬傳道，無人禁止。那是一個壯麗的全景，甚至不停在那兒。在他所寫的兩卷書中，他一直都提及先知預言得應驗，所以，他回顧神的遠古計

畫。在這兩卷書中他都提及最後的完成，即當基督再來時，會引進將要到來的世界所包含的一切。

不錯，其他福音書作者當然也宣佈，神從亙古就已計畫教會的歷史，並且在適當的時候，當基督再來時，神會帶來祂完全的國度。這是新約的標準教訓。然而路加有一種特殊的方式去處理這一切，而他的兩卷著作使他有足夠的篇幅去表達他自己的觀點。他的敘述極其美妙，而他又用自己的方式去表達。讓我們看看他對拯救有何話說。

神的計畫

路加告訴我們，耶穌在客西馬尼園禱告說：「然而不要成就我的意思，只要成就祢的意思」（二十二 42；太二十六 42 亦同）。十字架不是神的失敗，乃是實現祂所計畫的。較早時路加提及那班抗拒神旨意的人（七 30），後來他又回到那旨意的思想上。他報導彼得提及「神的定旨先見」（徒二 23），這定旨先見在猶太人把耶穌交出去釘十字架的事上顯明出來。希律和本丟彼拉多以及外邦人和以色列人聯合起來，把耶穌釘十字架，這是神的手和祂的旨意「所預定必有的事」（徒四 28）。這些演員不自覺的合作強調了路加的一個觀點，就是，凡是屬人的東西，不管如何大有能力，都不能干預神的計畫。迦瑪列認識這一點：人的計畫可以給推翻，但神的計畫則不可能（徒五 38～39）。神的旨意在耶穌為拯救罪人而死亡的事上達到高峯，但這旨意不是只從耶穌來臨時開始，在大衛的生命中已經存在（徒十三 22）；從古時就已運作，雖然只在耶穌來臨時達於完成。

保羅告訴耶路撒冷的烏合之眾說，當他悔改歸正時，亞拿尼亞曾對他說：「我們祖宗的神揀選了你，叫你明白祂的旨意。

……」（徒二十二 14）。從他的基督徒經驗開始時他已認識，神在這世界上實施祂的計畫，不過，完全不像在他成為基督徒之前所想像的。無怪乎這成為保羅宣道的主題，而他提醒以弗所的長老說，他毫不畏縮地向他們宣告「神的一切旨意」（徒二十 27）。路加在一個較小的畫面上告訴我們，有一次朋友們企圖勸保羅不要走向他們認為危險的路程，但保羅堅決拒絕。最後他們打消念頭，說：「願主的旨意成就便了」（徒二十一 14）。這位差遣祂的兒子為我們死，去實施祂的偉大旨意的神，對保羅也有一個計畫，他的耶路撒冷之行，成為他把福音信息帶至羅馬的媒介。我們不可錯過路加的一個要點，即一小羣無名基督徒能夠認識，神在祂的僕人保羅的行動中實現祂的旨意。

藉著採用我們譯為「必須」（dei）的這個動詞，路加帶出了這個思想——即神在世界上實施祂的旨意。在他的福音書中，他採用這動詞十八次，另外在使徒行傳中二十二次。如果我們想到，在新約其他各卷中最高的總數只有十次（約翰福音），那麼我們可能看出，這種用法有其一定的力量。路加採用 dei（必須）的方式，帶出了一種屬神的迫切必須的思想。不單是說，因為參照各方面的情勢，所以如此這般是很合心意的；這個動詞的意思是，這個行動是絕對必須的。我們必須清楚，這樣的必須不是由環境產生，而是從神的旨意產生（註 1）。

路加採用這動詞時與耶穌的多方面事工相聯。這動詞在論及童子耶穌時出現過，發覺耶穌必須留在祂父親的家中（二 49）。它也在耶穌的宣道中出現：祂必須到別的城鄉去（四 43）。有一個例子表明不同的價值：當一位管會堂的說：「有六日應當作工，那六日之內可以求醫」時，耶穌問：「況且這女人本是亞伯拉罕的後裔，被撒但捆绑了這十八年，不當在安息日解開她的綁麼？」（十三 14、16）。兩人都看出一個必須，不

過，會堂的官員關心的是律法上的細則，而耶穌所關心的則是完成祂屬神的使命，並且注意人的需要。另一個相類似的必須，迫使祂進到撒該的家中（十九 5）；在耶利哥還有其他家庭，但祂的拯救使命帶祂進入這一家。

在神的計畫中最常與這種必須相聯的乃是耶穌必須受苦的事（九 22，十七 25，二十四 7、26、44；徒十七 3）。這一點可以在先知預言說祂將被列在罪犯之中（二十二 37）看出。經上的話必須應驗（徒一 16）。耶穌說：「今天、明天、後天」祂「必須」前行，因為先知不能在耶路撒冷之外喪命（十三 33）。前一節經文的措詞雖然不同，但在思想上則大致一樣，那兒提到祂「今天、明天」趕鬼治病，「第三天」祂的事就成全了（十三 32）（註 2）。這是路加的主要思想之一，我們不可漏掉他強調這事的方法。耶穌的死是在神的拯救計畫的核心中。

在「天必留祂，等到萬物復興的時候」（徒三 21；這事在先知書中已經預告）這一事實上也可看到這種必須。升天和再來之間間歇，也是神計畫的一部分。在這間歇期間帶給人的拯救中，我們看到這種屬神的必須：「除祂以外別無拯救，因為在天下人間沒有賜下別的名，我們可以靠著得救」（徒四 12）。神的計畫很清楚。拯救之道來自耶穌。如果建議有其他的道路，乃是胡說。在保羅對腓立比獄卒所說的話中我們也看到這一點，他曾問保羅和西拉：「二位先生，我當怎樣行，纔可以得救？」所得到的回答是：「當信主耶穌，你和你一家都必得救」（徒十六 30～31）。神在拯救中的目的非常清楚，而路加記載這些話便顯示了這目的。

路加有時有這樣的思想，在普通基督徒必須作的事奉上也有屬神的必須。比方，人必須常常禱告，不可灰心（十八 1）。在有點不同的層面上有一種安慰的信息，是為那些面對懷有敵意的

官府之人預備的；在這樣的時候，聖靈會指教他「當說的話」（十二 12）。我們不應因這安慰的話覺得放心，而忘記了當盡的責任。在這樣的情況中，有某些事是「必須」說的。神這樣安排。彼得用他對祭同長所說直截了當的話把這帶了出來：「順從神，不順從人，是應當的」（徒五 29）。依路加看來，一件重要的事是，即使最卑微的基督徒也要看出，在日常生活中，對基督徒而言，都有一些必須做的事放在我們每一個人身上。基督徒的事奉不是可以自由選擇的。

路加認為保羅是一個特別的例子，顯明神如何藉人的媒介實施祂的計畫。論到保羅的行動時，他很常採用「必須」一詞。在大馬色路上的聲音告訴他進城去，在那裏必有人告訴他「當作」的事（徒九 6）。他蒙召要作的服事乃是他「必須」去做的事。這種服事並非時常都是舒服的，這從主對亞拿尼亞所說的話可以看出：「我也要指示他，為我的名必須受許多的苦難」（徒九 16）。保羅確實經歷過許多苦難。我們發覺他對信眾說：「我們進入神的國，必須經歷許多艱難」（徒十四 22）。他提醒以弗所的長老說，他勞苦作工，給他們作榜樣，他們也必須「扶助軟弱的人」（二十 35）。論到保羅往羅馬去（徒十九 21，二十三 11），以及他在該撒撒面前受審（徒二十五 10，二十七 24）的事時，也採用「必須」這字，這也使我們稍微看出屬神的目的。神的旨意不是在基督升天便終止，反而在教會生活中繼續下去。

路加有時採用 horizo（畫界，決定）這個動詞。例如，他報導耶穌所說的這些話：「人子固然要照所預定的去世」（二十二 22）。同樣的動詞也用在「定旨」這措詞上，與神的預知相聯，作為耶穌被置於死地的基本理由（徒二 23）。再向前看，我們看見，耶穌是「神所立定的，要作審判活人死人的主」（徒

十 42，十七 31 亦如此）。同一動詞也用在神決定人的年限和所住的疆界上（徒十七 26）。神關心所有民族以及他們的生活方式，不是只關心救贖的偉大事工。論到基督已經被「預定」（徒三 20）以及神對保羅的委任（徒二十二 14，二十六 16）時，則採用另一動詞。路加再採用另一動詞去說明，被神預先揀選，為復活作見證的人（徒十 41）。

與新約其他作者相同，路加叫我們注意，耶穌的生平和死亡是要應驗經上的話（比方四 21；參一 70，十八 31，二十一 22；徒三 18，二十六 22～23）。路加不僅看基督救贖之死在重點上已經預言，甚至在細則上也如此，例如：「祂被列在罪犯之中」（二十二 37），或者在臨終的片刻，祂把自己交在父的手中時所說的話（二十三 46）（註 3）。

然而，路加不單指出某一特別的經文獲得應驗。在寫福音書時，一開始就提及「在我們中間所成就的事」（一 1），這是很重要的；全景的展現都是神所發動之事的應驗（註 4）。路加很常提及已應驗的事（比方：一 20，九 31，二十一 24，二十二 16，二十四 44；徒三 18，十二 25，十三 27）。在 *teleō* 這個動詞上，常有一種目的的意思，路加在論到耶穌必須完成的「洗」（十二 50）以及經上的話得應驗（十八 31，二十二 37）時，也滿有意義地採用這動詞。

在山上變像的故事中一些筆觸，使我們看到，路加對神拯救的方法有深刻的興趣。那故事說到耶穌榮耀的面貌，但路加設法把這與受苦相聯。在這故事之前，他記述了耶穌一些言論，包括祂受苦的預告（九 22～27），而他介紹山上變像的故事時說，這事發生於「說了這話以後」約有八天（九 28）。然後，當變了形像的耶穌與從天上到來的客人談話時，將要來臨的死亡乃是談話的主題（九 31）（註 5）。路加清楚表明，耶穌在榮耀中

顯現，但這些筆觸（在其他福音書中沒有找到）顯明，十字架如何控制著祂的思想，以致在出乎意料之外的地方也忽然出現。

拯救史

著書討論路加福音的學者常用德文 *Heilsgeschichte* 這名稱去表達路加福音的主旨。這個字不易譯為英文（註 6），但它至少叫我們注意路加對歷史的關心，以及他確信神在耶穌身上所做的，是在一個廣泛的歷史背景中發生的。在這一點上他與其他福音書作者不同。他們告訴我們耶穌所說所行的一些，但他們只是在耶穌的言行直接影響福音的記錄時才提到俗世的歷史，例如，當耶穌被帶到彼拉多面前時。路加開頭便提及許多人提筆作書，述說「所成就的事」（註 7）這種寫法便表明，他所寫的書是一部關心歷史的書。

路加說到該撒亞古士督下旨，叫天下人民都報名上册（二 1）。其他福音書沒有提到這事，而它在今天也給我們提出一個歷史的難題，因為這份王旨並未保存下來。然而不管我們的難題怎樣，無疑的，這一點對路加很重要。他看神的旨意不僅藉著在猶太和加利利所發生的事而推進，也藉著遠在羅馬的皇帝所作的事而推進。那位皇帝對以色列的神可能毫無所知，但他所作的，仍舊推進了神的旨意。路加繼續提及敘利亞總督居里扭，這又給我們帶來進一步的難題。然而，不管我們怎樣去解決這些難題，提及另一位俗世的官員，使這些事件堅定地置於歷史事件的境地中。

這種程序在第三章第一至第二節的日期中再次出現。對現代歷史學家，這裏又有一些難題，然而路加又推進他的神學目的。所有歷史都在神的計畫中找到它的地位，不管一個人多麼偉大，

好像皇帝一樣，他的真正重要性乃在於他在神所實施的偉大計畫中所居的角色。我們對歷史的進程不可漠不關心，因為神在其中做重要的事。

請注意，路加所描述的與羅馬及巴勒斯坦的歷史都有關係。他提及亞古士督和提庇留，但也提及希律（一 5），希律安提帕、腓力、呂撒聶（三 1），以及亞那和該亞法（三 2）。他提及在革老丟年間有一次饑荒（徒十一 28），又提及革老丟皇帝下旨，以致亞居拉和百基拉要搬到哥林多（徒十八 2）。他告訴我們迦流作方伯（徒十八 12），以及腓力斯和非斯都作巡撫（徒二十三 24，二十四 27）。他甚至提到兩位羅馬軍官的名字，就是屬於亞古士督軍團的千夫長革老丟呂西亞和百夫長猶流（徒二十三 26，二十七 1）。雖然所有福音書作者都說，耶穌被帶到本丟彼拉多面前，惟獨路加告訴我們希律在這事上所擔任的角色（二十三 6～12）。

可見，路加把神在基督裏所做過的事堅定地置於當日的歷史中。拯救不是關乎一些神祕的及神話的宗教，似乎與現實生活並無關聯；它是神在生活中，在真正的人羣中所做出來的東西。我們還要進一步的注意到，當拿撒勒人耶穌在世上的歷史結束時，路加並不終止他的敘述。他繼續述說教會早期的情形，事實上，直到那位傑出的傳道人保羅到達羅馬的時候；路加在結束時說，保羅在世界的京都公開傳道，無人禁止。拯救在教會中繼續不斷。所謂拯救，意思並不是說，還做了更多的事把罪除去，因為依路加看來，耶穌所做的是決定性的。拯救的意思是，耶穌之死所帶來的，在那些對宣道有所回應的人身上實際顯明出來。歷史是一個舞台，神在其上實施的計畫，對路加來說，基督就在舞台中央。

康哲民在他所著有關於路加神學的重要著作中命名“Die Mitte

der Zeit”（時間的中心），這個書名指向這位福音書作者所著重的一個重要真理。在耶穌到來之前有許多事發生，但那都是初步的。在祂升天以後有許多事發生，但這一切都不過是祂在祂救贖之死所做成的事之預期結果。雖然它並非與歷史無關，無論是在耶穌在世生活的前後，耶穌的生死復活和升天，對路加而言，都是歷史的中心——這中心的意思不是說，在此之前以及在此之後，時間都恰巧相等；它的意思是，這是軸心，其他的事都在這軸心上面轉動。除非我們看見耶穌為中心的重要性，否則我們不了解路加。

初代教會的歷史對他也是重要的，即使它不像耶穌那樣具有中心的重要性。那是將福音傳給猶太人的時候，而「以色列的指望」直到最後都是路加主題（徒二十八 20）。不過，當猶太人，就整體而論，沒有回應時，那不意味著神的計畫失敗了；它的意思是，把那計畫伸展到外邦人身上變得明顯。路加在他所記錄的，保羅在彼西底的安提阿會堂裏面的宣講（他所記錄的保羅第一篇講章），把這一點意思帶了出來。保羅說，傳道人把「神的道」先傳給猶太人「是應當的」；不過，當猶太人拒絕時，傳道人則轉向外邦人（徒十三 46～47）。

重要的事是，耶穌的來臨意味著新紀元的來到。祂不是前來用一塊新布去修補已經十分破爛的猶太教（註 8）；祂的新酒不能裝在傳統的猶太教的舊皮袋裏面（五 36～37）。他教導一些極其新的東西，除非我們看出這一點，否則我們不了解耶穌（或路加）。祂認識，並非所有的人都喜歡祂所作的；有人說：「陳的好」（五 39），甚至拒絕嘗試新東西（註 9）。

路加極強調整個生活方式作激烈改變的重要性。在他的福音書中，他很早就告訴我們，有一位天使宣佈說，施洗約翰的事工會「叫為父的心轉向兒女」（一 17）。「為父的」可能指古代

的偉大列祖。這位天使可能是說，撒迦利亞同時代人的行為那麼壞，以致古代列祖極不高興。約翰會號召他們過極不同的生活，好叫他們可蒙列祖悅納。在這情況下，他會轉變這些偉人的心腸，以致他們如今會贊同他們後裔的行動。或者他想到他那時代的家庭，因著他們做的惡事而分裂；當他們被說服作正當的事時，父母子女之間會有和諧。不管我們怎樣去解釋這節經文，它都是號召人全心全意改變行為，這種改變在「又為主預備合用的百姓」（一 17）這句話中反映出來。按他們現在的情形，人們未曾為主預備好。要使他們預備好，需要一個極大的改變。

「聖母頌」用極其流利動人的措詞，把人們已經接納，認為極其重要的價值觀倒轉過來；因為它論到叫卑賤的升高，叫居高位有權柄的失位（一 51 ~ 55）（註 10）。這與「平原寶訓」相一致——那些貧窮、飢餓、哀哭，以及被人恨惡的人有福了；而災禍則會臨到一班富裕、飽足、喜笑，以及被人說好話的人（六 20 ~ 26）。這些話時常用以支持社會改革，而它們所作的當然會令我們從滿足於接納傳統價值中驚醒過來；但這些話的意思比這更多。整卷福音書清楚表明，耶穌遠超過一位社會改革家。祂對神的國極感興趣——包括神國的一切意義。祂的言論表達一種對已經接納的標準和價值的否定。路加福音在多方面都顯明，「人所尊貴的是神看為可憎惡的」（十六 15）。人們在錯誤的跑道上，又有錯誤的價值觀。他們所成就的極少，因為當他們做好一切以後，所得的評語必定是，他們都是「無用的僕人」（十七 10）。人們不會自然地這樣看自己，然而，我們再一次看到這卷福音號召我們將屬人的價值觀完全倒轉過來，在整個生活方式上作徹底的革新。

人的責任

路加認為所有的人都應對神負責，然而卻繼續不斷地達不到他們應該達到的地步。他沒有關於普世性的罪的陳述，但他用他自己的方法帶出了這要點。例如，他說到有一次耶穌採用當時發生的事去全力說明一項功課：有一些加利利人顯然是在崇拜的時候被彼拉多殺了，因為彼拉多把他們的血攙雜在他們的祭物中；又在西羅亞有一座樓倒塌了，壓死了十八個人；這班人被殺死或壓死，是否因為他們比其他的人犯了更大的罪呢？耶穌強有力地棄絕這種思想，清楚說明他們應該學習的功課：「你們若不悔改，都要如此滅亡」（十三 1 ~ 5）。這些話的清楚含義是，他們都是罪人，每一位都是（參「除了神一位之外，再沒有良善的」〔十八 19〕），又因為他們都是罪人，他們都要受神的審判。

在不結果子的無花果樹的比喻中也提出了大致相同的要點（十三 6 ~ 9）。園丁為一棵不結果子的無花果樹懇求延緩一年砍伐，好讓他在周圍掘開土，加上糞。但他和園主都清楚曉得，如果它再不結果子，則必須砍去。罪人要警覺！

在比喻中這功課繼續出現。財主與拉撒路的故事，主要不是論及罪和審判，然而，除非我們看到他們實際的情形，否則這個比喻沒有甚麼意義（十六 19 ~ 31）。無知財主的比喻（十二 16 ~ 21），在「今夜必要你的靈魂」這句話中，強調了要對這事負責。交銀與十僕的比喻也如此（十九 12 ~ 27）。每一位僕人都奉召說明他自己所作的，而那位怠忽者則面對刑罰。兇惡園戶的比喻（二十 9 ~ 18）強有力地擺出了這真理，即惡人要面對一種無可避免的報應。他們可能暫時不受責罰，但他們要對他

們的惡行負責，最後必然會收割他們的行為所當得的報應。

路加用其他方法帶出了同一要點。例如，他記載了耶穌關於應有的懼怕之指示和鄭重的教訓：「我要指示你們當怕的是誰；當怕那殺了以後，又有權柄丟在地獄裏的。我實在告訴你們，正要怕祂」（十二 5）。重要的不是死亡，懼怕神不是因為祂能結束世上的生命；要懼怕祂，是因為祂在人死後能做的事。耶穌明顯是指罪的刑罰，我們再次看到，由於我們大家犯罪的方式，使我們對罪所要負的責任更加嚴重。所以，耶穌說，迦百農「將來必推下陰間」（十 15）；某些罪人「在神的使者面前」不被承認（十二 9）；褻瀆聖靈的永不得赦免（十二 10）；那些「侵吞寡婦家產」的，在適當的時候，必受嚴厲的刑罰（二十 47）。

在使徒行傳早期的宣道中有一個引人注意的要點是，傳道人繼續堅持說，他們的聽眾對耶穌的死要負嚴重的責任。那死亡成就了神的計畫，然而彼得還是對耶路撒冷的人說：「你們……把祂釘在十字架上殺了」（徒二 23）。後來他繼續說：「你們釘在十字架上的這位耶穌……」（徒二 36；強調這代名詞的「你們」）。在他的第二篇講章中，彼得說，耶穌是猶太人「交付彼拉多」的那一位——當彼拉多定意要釋放祂時，他們竟在「彼拉多面前棄絕了祂」（徒三 14）。他繼續說：「但你們棄絕了那聖潔公義者，反求著釋放一個兇手給你們。你們殺了那生命的主……」（徒三 14～15）。這些話是對耶路撒冷普通的人說的，然而彼得在猶太人的最高權威面前也說了同樣的話：「這人得痊癒是因你們所釘十字架……的拿撒勒人耶穌基督的名」（四 10；看 5～6 節，說話的對象）。彼得一而再，再而三的重述這控告（徒五 28～30，十 39）；司提反（徒七 52）和保羅（徒十三 27～28）也如此。有極豐富的資料顯明，早期的傳道人強調人要對神負責。

我們不應該放下我們的題目這方面的意義，而不反省我們自己也當負責。我們很容易說，該亞法、彼拉多，以及他們的同僚要對耶穌的釘十字架負責。不過，如果我們認真看待新約作者所提出的論點，即耶穌為世人的罪而死，那麼，我們也有份於這罪咎。我們不是研究一些無損於我們自己的學術性的東西。

說到罪咎，便使我們聯想到審判。正如我們已看過的，在他的福音書中，路加記載了關於地獄以及在神的使者面前不被承認的話，負責的意思是審判——按照最高的標準，又在最高的審判官面前受審判。在使徒行傳中我們找到，耶穌是最後的大日子的審判官（徒十 42，十七 31）。從一個觀點看來，這是一種安慰，因為我們不能想像，有誰像這人一樣對我們那麼體貼，祂那麼愛我們，甚至為我們死了。然而從另一觀點看來，祂作審判官便使這審判變得嚴重。如果祂到世上來，生活，死了，為要除去我們的罪，給我們開啓了一條拯救之路，那麼，我們不能期待祂會認為那些繼續犯罪的人的行為，不會有甚麼後果。

悔改

新約所有作者採用不同的方法號召罪人離棄他們的罪。不過，這些作者有他們獨特之處，而我們應該注意，路加比其他作者更強調悔改的需要（註 12）。像馬太和馬可一樣，他告訴他的讀者，施洗約翰呼召人們領受「悔改的洗禮」（三 3；徒十三 24，十九 4），並叫人結出「果子與悔改的心相稱」（三 8）。不過，與馬太和馬可不同的是，他繼續述說約翰如何藉解釋它的意義去充實他的信仰。那些富有的要與那些貧窮的分享；稅吏除了例定的數目以外，不要多取；兵丁有錢糧就當知足，不要以強暴待人，也不要訛詐人（三 10～14）。

三位符類福音書作者都記錄了耶穌這個言論：「我來不是召義人，乃是召罪人」；惟獨路加加上「悔改」（五 32）。當然我們可以辯稱，馬太和馬可也包含這樣的意思，不過，路加則清楚寫了出來。他不寫我們逃脫悔改的要求。他告訴我們，耶穌用尼尼微的悔改作為對目前不肯悔改的世代之指責（十一 32），祂甚至用推羅和西頓的失敗去責備目前的世代（十 13；他們不會像這世代一樣抗拒「異能」的證據）。我們已經注意到，耶穌邀請祂的聽眾去反省彼拉多殺害加利利人的事，以及西羅亞樓倒塌所壓死之人的事；在此我加上祂所說的一句話：「你們若不悔改，都要如此滅亡」（十三 3、5）。

然而，當有人悔改時，天上也有喜樂——這種真理在接連的比喻中重現（十五 7、10）。悔改意味著不再犯罪，而耶穌教導說，悔改引起了一種喜樂是超乎這個世界的。馬太有一個關於牧人尋找失羊的比喻，牧人為那找回的羊歡喜，比為那沒有迷路的九十九隻歡喜還大（太十八 12～14）；但是在這比喻中沒有提到悔改，好像路加所提到的。

由於在耶穌的教訓中強調悔改，因此無怪乎從開始，初代教會的傳道人便尋找這種態度。在第一篇基督教的講章以後，彼得對他的聽眾說：「你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗……」（徒二 38）。在他的第二篇講章中他重述這事：「你們當悔改歸正……」（徒三 19）。彼得催促行邪術的西門要悔改（徒八 22），正如保羅敦促雅典人一樣（徒十七 30）。的確，在亞基帕王面前，保羅說，他沒有違背那從天上來的異象，反而「先在大馬色，後在耶路撒冷和猶大全地，以及外邦，勸勉他們應當悔改，歸向神，行事與悔改的心相稱」（徒二十六 20）。這個宣言，是在他事業將要結束時所說的，所涵蓋的範圍那麼廣泛，包括他所工作過的所有人士，這便清楚顯明，悔改乃是他宣道的中

心思想。

有些陳述清楚顯明，我們不可認為悔改是屬人的德性，是從人本身的資源所作出來的。在某些意義上，悔改是神的一種恩賜。神升高基督，叫祂「將悔改的心和赦罪的恩賜給以色列人」（徒五 31）。神也賜恩給外邦人，「叫他們悔改得生命」（徒十一 18）。

這一切都與基督教對恩典偉大而基本的強調相吻合。那位仁慈的神把悔改之恩賜給人，這樣便把罪人納入生命中；他們所過的罪惡生活，原會把他們引到死亡。我們還要進一步的注意，徹底悔改和完全改變生活的要求，是從一件事實所引起，即基督教之道是恩典之道。在一個律法的宗教中，要緊的是，保持本身的功績，要使自己的好行為時常多過壞行為。可是在靠恩得救的道路上，做了某一數量的善行並不足夠。一個人必須離棄一切邪惡，而不是一些邪惡。悔改必須全心全意，所以有此要求，乃是由於基督教祂的子民所贏得的拯救，乃是全心全意的拯救。

受苦的中心性

像其他福音書作者一樣，路加也使耶穌的受苦成為他的福音的高峯。正如對其他福音書作者一樣，路加也清楚曉得，耶穌的死和復活乃是神拯救我們的方法的中心。我們已經看過關於這一點的一些證據，例如受苦的預告，路加的受苦彌賽亞的概念，以及神的計畫的實施，因為依路加看來，那計畫把耶穌的死置於拯救之道的中心。路加福音的結構，使受苦成為一切事件的最高峯。

路加的嬰孩故事是一個富有意義的開始。在其他福音書中沒有像這樣的記載。我們不要因為故事的美妙而忽略了路加是在宣

佈貫通他整卷福音書的一些主題。比方，我們在此發覺，嬰孩耶穌既是基督又是主；祂是救主。祂會使以色列中有許多人跌倒和興起；而那刺透馬利亞的心的刀是悲哀和被棄絕。

當耶穌在拿撒勒城講出祂那計畫性的講章時，祂指出，祂所關心的不是那些期待彌賽亞來臨的人通常所期望的。當祂宣佈「神悅納人的禧年」時（四 18 ~ 19），祂會關心傳福音給貧窮的人，叫被擄的得釋放，叫瞎子能看見，叫受壓制的得自由；人們對耶穌的「恩言」感到希奇，但這故事的結局是祂被棄絕（四 29 ~ 30），這情形，路加在其他地方也再說明（七 33 ~ 35）。路加從開頭便想到這一點。

我們已經看過，路加所記山上變像的故事，提到摩西和以利亞講論耶穌的死（九 31），後來在同一章，我們發現，耶穌再次預言祂將要受苦（九 44 ~ 45）。耶穌說到擺在祂面前的「洗」，然後加上說：「我是何等迫切呢！」（註 13）他前後一致地向十字架邁進。

一件值得注意的路加特色是旅遊記述（九 51 ~ 十九 44；有些學者則把這一段在別處結束，例如：十九 27）。對這一段有好些學術性的討論，學者們有許多不同的意見。有一些學者認為這裡不止一次旅行；另外有人相信，路加採用不同傳統對同一旅程的報導；還有人說，實際上並無旅行，路加只是利用這題目，用文字去闡述他自己的神學目的（註 14）。裘慕爾在福音書的這部分發現那麼多令人困惑的事，以致他決定我們不能多說什麼，只能說：「這位要按照神的旨意受苦的主，裝備祂的門徒，在祂死後，去完成傳道的使命」（註 15）。

然而，我們「可以」這樣說，而且這是重要的，亦即從第九章第五十一節以後，路加心目中有十字架——它不是在最後一分鐘，當事情變壞時，偶然發生的事件；它是耶穌在完成神的旨意

時刻意前行去面對的事。雖然在這段福音書中有很多對門徒的教訓，裘慕爾提醒我們，這些教訓都是鑑於即將臨到的，主的死而說出來的。整段經文都強調以受苦為中心的性質。一開始的時候，路加便說，耶穌「就定意向耶路撒冷去」（九 51）。

在旅程的敘述中，向耶路撒冷進發的思想重複好幾次（九 51、53，十三 22，十七 11，十八 31，十九 28）。路加對那城的確有深刻的興趣（註 16），在他的福音書中提及「耶路撒冷」這名字三十七次（馬太有十三次，馬可十次，約翰十二次）。像馬太和馬可一樣，路加記載耶穌的行動多數在京都以外，這便使人對他時常提及這城有更深刻的印象。約翰包括了許多在耶路撒冷發生的行動，但路加提及這城的名字三倍於約翰。似乎，對路加來說，耶路撒冷是命定之城，是神要在其中藉主的受苦去完成其救贖事工的城，是要賜下聖靈的地方，是教會發軔的地方。所以，當他想到受苦的時候，他重複說到耶穌上耶路撒冷去，是與這種想法相合的。在其他作者心目中，這可能只意味著祂的目的地是京都。但對路加來說，祂（耶穌）是走向使神的計畫達到最高潮的地方。

路加撥出好些篇幅去記錄耶穌受難的故事；當然，其他福音書作者也這樣做。他處理他的福音書這一部分的認真態度顯明，對他來說，這是極其重要的。一般來說，這部分的敘述也依照其他福音書的線索，不過，路加有一些資料是其他福音書所沒有的。比方：他告訴我們，門徒在樓房上爭論，他們中間哪一個可算為大（二十二 23）；耶穌想與他們吃逾越節的筵席（二十二 15 ~ 18）；以及耶穌對彼得說，撒但想要篩他像篩麥子一樣（二十二 31 ~ 32）。只有路加告訴我們，關於兩把刀的事（二十二 35 ~ 38）；關於在客西馬尼園有天使來堅固耶穌；以及汗珠大如血點滴在地上（二十二 43 ~ 44；此處經文有疑難）。他

告訴我們，門徒詢問，是否可以用刀（二十三49）；耶穌醫治了受傷的耳朵（二十二51）；耶穌的敵人控告耶穌的罪狀（二十三2）；以及耶穌在希律面前出現（二十三6～12）；他告訴我們，彼拉多宣佈耶穌無罪（二十三13～16），而他對羣衆要求釋放巴拉巴給他們的事也比他人記錄得較詳細。在路加福音中我們讀到「耶路撒冷的女子」（二十三27～31）；也讀到「父阿，赦免他們……」的禱告（二十三34）；又讀到悔改的強盜（二十三40～43）；以及當耶穌臨終時禱告說：「父阿，我將我的靈魂交在祢手裏」（二十三46）。還有一些路加特有的筆觸，我不打算一一細述（註17）。

路加並非只是複述其他的人說過的。他對耶穌的受難深感興趣。雖然他毫不遲疑地採用他人所用過的材料（記述十字架的經過，需要許多共有的資料），但他還收集了其他福音書作者所沒有的資料。他使我們毫不懷疑，這是偉大的中心信息；這就是基督到來要成就的事。其中有邪惡——耶穌的敵人之惡意；一位跟從祂的人竟然把祂出賣；羣衆狂吠，要求一位他們深知沒有犯罪之人的血；羅馬巡撫沒有釋放一位他認識是無辜之人。然而，其中也有神的手；由於神在運行，因此最後的話不是悲劇而是凱旋。

神的凱旋

在他的福音書中，路加一貫地告訴我們，善惡之間、神與魔鬼之間的搏鬥——這種搏鬥在十字架上達到最高峯。他毫不懷疑，最後的話不屬於邪惡；它屬乎神，屬乎善。

正如其他符類福音作者所做的，路加好幾次告訴我們，耶穌趕鬼（四33～37、41，六18，八2、27～39，九37～

43，十一14，十三11～16）。我們必須謹記，雖然古代世界，被鬼所附的事廣泛被承認，也有人聲稱能趕鬼，可是這種現象，除了在符類福音所記耶穌的事工以外，在聖經中並不多見。

在路加第十一章第十四節所記耶穌趕鬼的故事中，我們可以多少看到這事的意義。趕鬼的行動引起有些批評耶穌的人說，耶穌是靠別西卜趕鬼。耶穌指出，這會意味著，撒但自相分爭。它也會引起另一個問題，他們的子弟趕鬼又靠誰呢？如果祂的敵人所說的是對的，那麼，他們便有撒但的小卒在他們自己家中！當耶穌說出下面一句話時，便是整個事件的緊要關頭：「我若靠神的能力趕鬼，這就是神的國臨到你們了」（十一20）。祂繼續說出一個比喻——一位披掛整齊的壯士被一位比他更強壯的人制服，然後下結論說：「不與我相合的，就是敵我的；不同我收聚的，就是分散的」（十一23）。在耶穌所捲入的鬥爭中沒有中立的餘地。

在使徒行傳中與鬼魔的衝突繼續下去，雖然在那兒沒有那麼多趕鬼的事。不過，當人們傾向於在各處找到鬼魔時，在基督教的信息中有一個極其重要的部分是，地獄一切的勢力都已經被打敗了。彼得說，耶穌「周流四方行善事，醫好凡被魔鬼壓制的人」（徒十38），而他自己像腓利和保羅一樣，也從好幾個人身上趕逐污鬼（徒五16、八7，十六18）。

路加清楚表明，趕鬼之事並非魔術。古代驅魔人顯然喜歡採用新而有效的符咒。士基瓦的七個兒子企圖藉採用「保羅所傳的耶穌」的名去趕逐一個惡鬼，但那人跳在他們身上，叫他們赤身受傷，逃出屋外（徒十九13～16）。我們不可看耶穌的名好像行法術者最新的技術；使徒的確奉那名做了奇妙的事，藉著它，他們也施行權力勝過鬼魔；可是，這權力只賜給那些藉著信心，謙卑奉獻他們自己去事奉耶穌基督，並且力求促進神的旨意的

人，而不是給那些想要顯揚自己擅長行巫術的名聲的人。

在他的福音書中，路加一直都有與邪惡衝突的氣味。耶穌不住的被邪惡勢力所反對，而路加清楚勝利屬誰。耶穌趕逐污鬼，他們在祂面前站立不住。他們也抵擋不住奉耶穌之名而來的人。有一次耶穌差遣十二門徒出去傳道，賜他們趕鬼的權柄（九 1）。在另一次，祂差遣七十個門徒出去（有些抄本作七十二人），雖然在差遣時沒有特別提及趕鬼，可是當他們回來時，高興地說：「就是鬼也服了我們」（十 17）。耶穌回答說：「我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣」（十 18）。這些話難懂，但似乎最好如此去理會：「對漫不經心的旁觀者而言，所差遣的不過是少數到處靠人濟助的傳道人，在一些小城中醫治了一些病人；然而在福音的凱旋中，撒但已承受了一次顯著的失敗」（註 18）。請注意，在耶穌對那班傳道人的訓勉中沒有提到撒但；然而他們克服邪惡的勝利乃是克服撒但的勝利。

康哲民否認，在這卷福音書中，在試探與受難之間有撒但的作為：「當耶穌活著的時候，乃是拯救的時候；撒但遠遠離開，那是沒有試探的時期。……試探已經決定性地（*panta*）完結了，而魔鬼離開了。在此牽涉到一個原則問題，因它意味著，從此以後，有耶穌的地方沒有撒但——*achri kairou*」（註 19）。我們很難把康哲民重複的聲明與路加實際所說調和成一致。正如我們已經看過的，他描繪出，在耶穌和邪惡勢力之間有繼續不斷的爭執：當門徒成功時，祂看見撒但挫敗了（十 18）；祂駁斥祂敵人的控告，理由是，如果所說的是真的，那麼撒但會自相分爭（十一 18）。這都是在祂的事工上的活動；它指著耶穌在世上活動的時間。他說到「一位亞伯拉罕的女兒」被撒但捆綁了十八年（十三 16），而耶穌釋放了她。在撒種的比喻中，耶穌說到，魔鬼來到，把道從人心中拿去，免得他們相信

而蒙拯救。如果我們從路加所說的去採取我們的神學，而不是從他怎樣寫書的理論去採取我們的神學，那麼，我們必然看見，撒但在耶穌的事工中一直活躍，而路加的一個要點是，耶穌時常挫敗了邪惡的勢力。

在受難的事上撒但特別活躍。牠有分於出賣耶穌，因牠進入猶大的心（二十二 3）。牠想篩彼得像篩麥子（二十二 31）。這是一個神祕的言論，不過，無疑的，這句話的意思是，撒但想干擾耶穌的事工，而且有一個重大的試煉擺在彼得面前。當耶穌被捕時說：「現在卻是你們的時候，黑暗掌權了」（二十二 53）。顯然，這是基督與邪惡勢力之間的衝突的關鍵時刻（註 20）。

當然，十字架引至復活，基督宏亮的凱歌勝過了那惡者。路加福音的終結以及使徒行傳的開始都充滿了那凱旋的激動。復活這事顯然完全出乎耶穌的門徒意料之外。他們從未預期有這樣的事，反而因受難日所發生的事弄得心灰意冷。然而，復活改變了一切。它表明耶穌並未被祂敵人所能做的最壞之事所擊敗。似乎沒有甚麼比死亡更屬乎最後之事物的，而耶穌已經死了；可是對祂來說，死亡不是最後的；祂勝利地復活了。

當然，這一切都是其他福音書共有的，而且就這事而論，也是新約所有作者共有的。他們都被復活的信息所激動。然而路加有他自己的方法帶出這凱旋。比方，他所敘述復活故事是屬他自己的，其中只有婦女前往探墳一事與馬太、馬可一樣。我們幸蒙路加，才曉得那令人不能忘記的兩位門徒，在前往以馬忤斯的路上與耶穌同行的故事；我們也因著路加才曉得樓房上的情形，就是當他們回到耶路撒冷以後，告訴其他門徒，耶穌果然復活了！

當我們有此端倪時，我們便在這卷福音書較早的部分找到一些重要的主題。耶穌曾說了一些先知的預言，宣告祂會復活（九 22，十一 29 ~ 30，十八 33）。當耶穌說那些話時，這類的話

可能似乎是神祕的。門徒可能會推理：「我們顯然必須把這些話當作比喻去了解，然而我們能給它們甚麼意義呢？」如今我們能看出，耶穌只是預告祂最後的勝利。我們應該回想路加記載耶穌使睚魯的女兒從死裏復活（八 41 ~ 56），又使拿因城一位寡婦的兒子復活（七 11 ~ 15）。耶穌與死亡的關係從來都與人的兒女對死亡的關係不同；祂是「生命的主」（徒三 15），「因為祂原不能被死拘禁」（徒二 24）。耶穌的復活在經上已經預言，神便要它如此實現。關於耶穌的復活和死亡，保羅也看到同樣的必須性：他在經上找到二者，因此二者都必須發生（徒十七 3）。

路加對復活確信不疑。在使徒行傳中，他一開頭便告訴他的讀者，耶穌在受難以後，「用許多的憑據」顯示祂是活著的（徒一 3）。使徒行傳開頭幾章都洋溢著復活的喜樂，正如我們可能期望的。然而，當耶穌死的時候，門徒明顯地頹喪失望；祂曾經是他們的生活和思想的中心，但如今祂成了一具死屍；他們該怎麼辦？他們該往何處去？然後，突然之間，一切悲觀都消失了。因為他們深信不可能的事已經發生，一切灰暗都煙消雲散，耶穌已經勝過死亡，祂不是死的，乃是活的。無怪乎復活緊緊地抓住他們，而他們使它成為他們的中心信息。

在他的第一篇講章中，彼得有很長的一段論到這事（徒二 24 ~ 36），雖然這篇講章是因聖靈降臨這件非常事件而發出的。我們不能說，這位傳道人對聖靈降臨這件事馬虎，不過，在這個時刻，他那麼詳細地講論復活，則是富有意義的。那是神最近所做的一件大事，必須清楚說明。因此，在早期教會的多數宣道中，復活都佔了一個重要的位置。

路加一而再，再而三的重複說明神使耶穌復活（二 32，三 15、26，四 10，五 30，十 40，十三 30、33、34、37，

十七 31）。依路加看來，也依早期的傳道人看來，復活的意思是神自己有所行動，把惡人在加略山上所作的事倒轉過來，去完成祂的目的。因此，復活不僅是傳道人所提及的許多事情中的一件；它可說是「使徒大有能力，見證主耶穌復活」（徒四 33）。他們「本著耶穌，傳說死人復活」（徒四 2）（註 21）。使徒的功能是「作耶穌復活的見證」（徒一 22）。即使在多半不受歡迎的地方，像在崇尚智慧的雅典城，也要宣揚復活（看徒十七 18）。

路加不是到復活便停止。他結束了他的福音書，開始在使徒行傳記述升天事蹟。復活固然美妙，但它畢竟是在地上發生。然而耶穌的地位是在天上，而路加使我們毫不懷疑，耶穌回到天上。我們已經看過，他十分強調耶穌的受難，而祂的復活和升天，在某種意義上是與祂的死同屬一件事。從旅程記述的開始，當他前瞻耶穌上耶路撒冷被釘十字架時起，他便說及，日子將到，不是耶穌會死，乃是祂將「被接上升」（九 51）（註 22）。在樓房上，面對即將來臨的十字架，耶穌對門徒說到將要賜給祂的「國」；前面有苦難，但也有榮耀（二十二 29 ~ 30）。

所以，彼得有時說到上升，也說到復活。他說：「祂既被高舉在神的右邊……」（徒二 33），又說：「祂就是神高舉在自己的右邊」（徒五 31）（註 23），這可能與「神已經榮耀了祂的僕人耶穌」（徒三 13），以及神「立」耶穌為主為基督（徒二 36）大致上有同樣的意義。這類經文的主旨是，耶穌居於最崇高的地位。復活的意思不是說，祂只是回復祂從前在世上有過的生命（正如睚魯的女兒、拿因城寡婦的兒子，以及耶穌的朋友拉撒路等人一樣）。復活的意思是，神把祂安置在天上最高的地位上。復活也意味著，祂在這地位上可以做類似差遣聖靈的工

作，就是在使徒行傳第二章所記述的，產生驚人結果的聖靈降臨。復活也意味著，那位卑微、被遺棄的耶穌，如今乃是被提升到最崇高的地位上的那位。它更意味著神的凱旋。

十字架的意義

耶穌的死怎樣帶來拯救？就算我們承認，路加十分著重耶穌的受難和升高，他看這一切有甚麼意義呢？答案並不容易，因為路加很少問自己這樣的問題。他宣佈事實，而不深入探討如何造成這事實。不過，他不時也作出有關這問題的聲明。

他看耶穌是「主的僕人」（徒三 13、26，四 27、30），這也許是富有意義的。雖然在彼得的第一篇講章中沒有提及這僕人，但彼得可能想到他。泰勒寫著說：「在這次的演講中〔即徒二 22～36〕，已經清楚顯明，主要的觀念乃是僕人的觀念，祂在死亡中被貶抑，卻被神升高，去完成祂為人所作的最崇高的服事。這樣的主張是有效的，即使僕人未被提及」（註 24）。耶熱米亞斯認為，「僕人」這名詞之採用，是屬於「一種十分古老層次的傳統」。他更進一步主張，稱耶穌為「義者」（徒三 14，七 52，二十二 14），可能是從以賽亞書第五十三章第十一節引伸過來（註 25）。若然，它們的意思可能是要提醒我們記起神的義僕。當腓利對那位從埃提阿伯來的人說話時，他必然是從以賽亞書第五十三章第七至八節開始，「對他傳講耶穌」（徒八 35）。

這類的經文清楚顯明，路加理解以賽亞書第五十三章是指耶穌的受苦，而他有一次明顯告訴我們，耶穌從那一章經文中取出一些字句，應用到祂自己身上（二十二 37）。那一章必然說及代贖的受苦，而耶熱米亞斯說：「由於祂無辜地、自願地、忍耐

地，而且按照神的旨意（賽五十三章）走向死亡，因此祂的死有無限的代贖效能。那是從神湧流出來的生命，祂所傾倒的是在神裏頭的生命」（註 26）。我們至少可以如此說。由於以賽亞書第五十三章充滿了代替的思想，因此至少有可能，路加在耶穌實施救贖的方法上看到這樣的事。

有時他暗示了解救贖的一些方法。我們在他設立主的晚餐的記述上看到這一點。在福音書的作者中只有路加告訴我們，耶穌說，祂的身體是為門徒「捨」的，他們「應當如此行」去記念祂。只有路加寫著說，這杯是用耶穌的血所立的「新約」（二十二 19～20；「新」這個形容詞，在較好的馬太和馬可的抄本中沒有，但在路加中應該這樣讀）。耶穌的死是代替性的死。祂在祂的死亡中建立了這新約。祂的百姓要藉一種莊嚴的儀式，把這件事時常擺在他們面前，這是一個很重要的指標，指向祂的死所產生的拯救效能。

再者，路加說到「神的教會，就是祂用自己的血所買來的」（徒二十 28）。這與救贖的象喻相距不遠（救贖的意思是，付出一個代價，使人從被俘中得釋放）。路加記錄這一點，至少是說，神付了極大的代價去拯救我們；他也說，這代價是基督的死。在教會歷史中，這種看待救贖的方法吸引了許多人；有時導致過分的按字面意義去直解，即當人們發出這樣的問題：「代價付給誰？」又回答這問題的時候，會流於過分的直解。在這事上我們不能歸咎於路加，因為他沒有推展這思想。不過，至少他看我們的拯救是一種購買行動的結果，而那代價則是救主的血。

路加三次記錄耶穌死在「木頭上」的事實（徒五 30，十 39，十三 29）。這是一種論釘十字架的奇特方法，因為這個字不是一個十分自然的字去指十字架。它的直接意義是「木」，用以指好些用木製成的東西，例如「棒」（太二十六 47），監獄

中的「木狗」（徒十六 24），以及用作建築材料的木材（林前三 12）。它有時指一棵樹（啓二 7，二十二 2），因此一般譯為「木頭」。但這字通常不用以指十字架，我們不應該因為這字常在基督教的詩歌中出現而被誤導。正如蓋德（G. B. Caird）所說的，它「不是一個旁觀者會自然地用以描述的十字架」的詞語（註 27）。這種說法對第一世紀一般的猶太人會引起驚恐，因為它會使他們想起這句話：凡「被掛在木頭上的人是在神面前受咒詛的」（申二十一 23）。對有些猶太人來說，耶穌不可能是神的彌賽亞，因為祂死的方式表明祂在神面前是受咒詛的。這種表達方式是猶太人的（許多人叫我們注意？在七十士譯本以及希伯來作品中有關的經文）。

那麼，路加為甚麼選擇把這些經文包括在內呢？這些經文用以指釘十字架是極不尋常的，而這說法對那些熟悉猶太人思想方式的人又包含那麼可怖的意義。似乎他想帶出一個要點，就是耶穌擔當了我們的咒詛（註 28）。保羅有一次提及這咒詛（加三 13），彼得也有一次提及這木頭（彼前二 24）。這種看待十字架的方法，在新約裏面限於使徒行傳這三處的經文，以及另兩處在加拉太書和彼得前書中。基督擔當我們的咒詛，並不是新約中常見的教導，不過，這是路加看十字架的一種方式。而他比任何其他的人更多採用這方式。

有時，神學家強調一項事實，即路加沒有與馬可福音第十章第四十五節等同的經文——耶穌來要捨命作多人的贖價——而且他的長篇大論並沒有發展任何特別的救贖論。有人建議路加對耶穌的受難感興趣，不是因為救贖，而是作為一條引到榮耀的道路。人待耶穌不好，但祂忍受苦難而進入榮耀。例如：康哲民認為，在路加的著作中，沒有「直接從耶穌的受苦和死亡引伸而來的救恩論意義」（註 29）。有些人下結論說，路加是許多早期

基督徒的典型——對神差遣耶穌深懷感激，但並沒有真正想到耶穌的死帶來拯救。他們說，那種救贖的觀念是像保羅這樣的思想家工作的結果。

我們可能承認，路加沒有像保羅那樣活潑的神學穎悟。然而又有誰具有這樣深刻的穎悟呢？這並不成為理由去忽視路加所刻劃的要點。不錯，研究救贖論的人時常都會花更多的時間在保羅的著作上過於在路加的著作上，但這並不是說，他們可以忽視路加。究竟說來，他清楚說明，耶穌的身體是為我們捨的，最後晚餐的杯是用祂為我們所流的血所立的新約，我們要在聖餐中不斷記念這事。他說，基督的死買贖了罪人，以賽亞書第五十三章的預言及其代替性的受苦已經應驗，基督承擔了神的咒詛。

他為甚麼那麼強調耶穌的受苦和死亡呢？他必然沒有別的意思，只是想表明，耶穌的受苦和死亡都與我們的拯救有關。比方，他沒有說，耶穌是一位殉道者。當他對基督之死的意義作出了好些聲明時，當他花了那麼多的篇幅去描述基督之死的意義時，我們大可以接納為，對他來說，正如對新約其他作者一樣，加略山的意思遠超過對一位好人和敬虔人的棄絕。它是神為罪人提供拯救的道路。

註

1. 古倫敏（Walter Grundmann）指出，在希臘人中，一般的說，「在這詞語後面常想到有一位中立的神祇」，一種非人格性的命運。他認為，路加從他希臘化的背景，對這動詞熟悉，不過採用另一方式去使用。在路加福音中，「耶穌看祂整個生命和活動，以及受難都在神的這種旨意之下，被理解為必須的（dei）。……它是基於神關乎祂的旨意，這種旨意在經上已經設計好了，而祂則無條件

- 地遵循」(*TDNT*, 2 : 22)。
2. 這裏的動詞是 *aposteleō* 以及 *teleiōō*，二者都暗示達到一個人的終極或目的(*telos*)。
 3. 參巴克萊：「聖經各卷都向十字架前瞻。十字架不是強加在神身上；它不是當其他措施都失敗了，當事情的設計弄壞了以後的一種緊急措施。它是神的計畫的一部分，因為十字架乃是地上一處地方，讓我們在一剎那間，看到神永遠的愛」(*The Gospel of Luke* [*Edinburgh*, 1967], 312)。
 4. 吉登輝(*N. Geldenhuys*)評論說：「在此採用完成分詞被動式，以指出在完成行動以後的永久狀態。這種說法也指著一種事實，就是，在耶穌裏面，舊時代的屬神應許已經應驗，一個新的紀元已經開始。神的拯救目的已經豐豐富富的啓示出來，大喜的信息必須宣揚」(*Commentary on the Gospel of Luke* [*London*, 1952], 56)。
 5. 在此所用的希臘字是 *exodos*，意思可能只是「離開」，但這裏必然是指「離開此生」。參康哲民：「在這屬天的顯示背後之目的是，宣佈受難的事，藉此證明，受難是神所命定的事」(*The Theology of St. Luke* [*London*, 1961], 57)。
 6. 巴勒特(*C. K. Barrett*)反對一些常見的翻譯：「『救贖史』(*Redemptive history*)使人聯想到歷史會救贖人，而『拯救史』(*history of salvation*)則使人聯想到，拯救是一種方法」(*From First Adam to Last* [*London*, 1962], 4n.)。
 7. 這裏的希臘文是 *diēgēsis*，費子梅對此評論說，路加「在他的著作中採納一個在希臘文學作品以及歷史學家中通行的術語。這個字在古典希臘文以及希臘世界的希臘文作家中都時常出現，特別是那班宣佈書寫歷史或者閱讀歷史的人時常採用，而且強調應該怎樣去寫歷史，這便使我們不可能失掉路加提議、記述基督事件之目的」(*The Gospel According to Luke* (*I-IX*), 173)。
 8. 馬太和馬可都這樣記載：「沒有人把新布補在舊衣服上」，這裏的思想是著重新布較強的力量；它會扯破舊衣服，使它破得更厲害。

- 路加則說：「把新衣服撕下一塊來，補在舊衣服上，乃是把二者都弄糟了。因為既把新衣服撕破了，而所撕下來的那塊新的，和舊的也不相稱」(*Leon Morris, The Gospel According to St. Luke* [*London*, 1974], 121)。顯然，新布的觀念不止一次採用，在不同的場合中有不同的力量。耶穌的方法當然有其力量，正如馬太和馬可所表明的。但在路加福音的要點是，新舊不協調。
9. 有些抄本作「陳的較好」，但真正的原本經文應該是「陳的好」。耶穌不是描繪人比較了兩種方法，然後決定舊的較好；乃是描繪那班堅持舊方法的人，根本不願意考慮新法子。他們不會讓步。
 10. 參巴克萊：「尊主頌有其美妙之處，但在美妙中有炸藥。基督教在每一個人裏面產生一個革命，也在世界上產生一個革命」(*The Gospel of Luke* [*Edinburgh*, 1961], 10)。
 11. 戴威士(*D. R. Davies*)指出一個要點，像把耶穌釘十字架一類的惡行，時常都需要「好」人的行動，因為邪惡本身不能產生這樣的事(*The Art of Dodging Repentance* [*London*, 1952], 34 ~ 35)。他使我們今天的人清楚明瞭這一點。他說到，「我們這個滲透了血的世代，受殘酷支配的世界」，並加上說，「自從加略山事故以後而生存和死亡的人中，我們今天的人最不能假裝具有較高的品德，較深、較好以及較負責任的道德；因為那不可勝數的千百萬死去的人，以及在偏遠地方數以百萬計雖生猶死的人，正狂呼否認任何如此的假裝。沒有任何世紀比第二十世紀更清楚地把基督釘十字架」(同書，第四十一頁)。
 12. 路加在他的福音書中採用 *metanoia* 這個字五次，在使徒行傳中六次(因此在新約二十二次出現這字中，他佔了十一次)。他在他的福音書中採用動詞 *metanoēo* 九次，在使徒行傳中五次(在新約中這字出現三十四次，十二次在啓示錄)。
 13. 蓋德(*G. B. Caird*)認為，耶穌「有意回應施洗約翰的教訓，然而偶然地顯示祂和祂那最偉大的先驅之間有一道那麼深的鴻溝。約翰曾預言那位用神的審判之火去施洗的將要來臨：他從未想到那將要來臨的一位可能是第一位要經歷那洗禮的人」(*The Gospel of St.*

- Luke [Harmondsworth, 1963], 167)。
14. 裘慕爾列舉了七位學者共有六種不同的對旅行記述的意義之意見 (*Introduction to the New Testament* [London, 1966], 99)。大家都同意，這段經文含有神學意義，可是確切的意義是甚麼，則顯然各不相同。
 15. 同上。
 16. 這城的名字有兩種寫法。路加比較喜歡 Ierousalēm，在福音書中他採用了二十七次，在使徒行傳三十六次，在全部新約的七十六次中佔了六十三次。他也採用 Ierosoluma 十次，在使徒行傳中另有二十三次，在新約的六十三次中佔了三十三次。
 17. 泰勒寫了一本書討論路加福音書中的受難故事，在那本書中他辯論說，這位福音書作者關於受難的記述，基本上不是靠馬可，而是有他自己的資料來源 (*The Passion Narrative of St. Luke* [Cambridge, 1972])。
 18. Leon Morris, *The Gospel According to St. Luke* (London, 1974), 185。參馬學而：「這個證據暗示，撒但的墜落和失敗之神話觀念，被耶穌用以象徵地表達趕鬼的意義。趕鬼是撒但失敗的一個記號」 (*The Gospel of Luke*, 429)。柯力 (J. M. Creed) 則有不同的見解：「在此暗示耶穌見了異象，但我們應該理解它在甚麼時候發生則不清楚」 (*The Gospel According to St. Luke* [London, 1950], 147)。
 19. *The Theology of St. Luke*, 16, 28 ; See also 156, 188, et al.
 20. 參海音 (Karl Heim)：「按照耶穌自己的斷言，這是充滿祂全部生命的戰爭的最後一役，可怕而具有決定性。這戰爭是對抗那想要推翻神的統治之撒但權力的戰爭。……這戰爭是要對抗那反敬虔的勢力。這種思想不能從耶穌的心中剔除，認為是一種不重要的、屬乎祂那時代的流行觀念而已。相反的：這是一個基本的信念，這信念使祂畢生的事工，從開始到那可怕的結束，都致力於一種劇烈的戰爭，去對付一個看不見的敵人」 (*Jesus the Lord* [Edinburgh and London, 1959], 90 ~ 91)。

21. 布魯斯評論說：「這意義似乎是，他們從耶穌復活的事實 (en to Iēsou) 證明復活的一般性原則，這原則是撒都該人所否認的」 (*The Acts of the Apostles* [London, 1951], 116)。
22. 有人認為，analepsis 這字是指耶穌的死 (e. g. Gerhard Delling, *TDNT*, 4 : 9 ; 雖然這名詞「可能」包括升天)。蓋德的立場較好：「路加把一大堆神學包裝進 analepsis 這個字裏面，這字的意思是升天，被接上升到天上。這字包含一種強烈的以利亞畫像的回應，這一層在福音書中已經極突出地描繪了 (參王下二 9 ~ 11)。不過，路加在此是採取完全屬乎約翰的方式去使用這字，以便涵蓋整個複雜的事件，耶穌藉此從地上轉到天上——釘十字架、復活，和升天」 (*The Gospel of St. Luke* [Harmondsworth, 1963], 140)。
23. 在兩處的經文中，tē dexiā 的意思可能是「在」右邊，或「於」右邊，或「到」右邊。
24. *The Atonement in New Testament Teaching* (London, 1946), 18。
25. W. Zimmerli and J. Jeremias, *The Servant of God* (London, 1957), 91。
26. *Ibid.*, 104。
27. *The Apostolic Age* (London, 1955), 40。
28. 參馬學而：「我們可能會思想，這種觀念經保羅發展以後，是否有一種暗示，說一個這樣死的人，被認為是在神的咒詛之下」 (丁道爾新約聖經註釋：使徒行傳，校園書房出版社)。然而，廖超凡 (Neil) 則毫不懷疑，他說，把基督掛在木頭上：「……這樣便使祂按照律法被咒詛」 (*The Acts of the Apostles*, 97)。
29. *The Theology of St. Luke*, 201。

第十章

路加福音與使徒行傳：

聖靈

關於聖靈，路加說了許多話。他在福音書中採用 *pneuma* 這字三十六次，在使徒行傳七十次，後一數目在新約任何一卷中是最多的（其次是哥林多前書，共四十次；不過，保羅書信採用的總數是一百四十六次，超越了路加）。有時他用這字去指不潔之靈，這班不潔之靈時常敵擋耶穌（例如：四 33，九 39；徒五 16，八 7），但他多數用以指聖靈。

在保羅的著作中我們看到，早期的基督徒對聖靈的工作有一特別的觀點。雖然其他宗教看一個屬神的靈只會臨到少數特別重要的人物，可是基督徒認識，神的靈臨到所有信徒。雖然異教徒認為，屬神之靈的臨在，是藉著各種形式的神情恍惚的行動而認出，可是基督徒則藉著在倫理行為上的聖靈的「果子」而認出祂的同在。路加發表這些要點的方法與保羅不同，但它們對他同樣重要。

他很早就討論這題目。天使報信給撒迦利亞，他妻子給他生的兒子，「從母腹裏就被聖靈充滿了」（一 15）。約翰的一生都有聖靈同在。約翰的父母都曾「被聖靈充滿」——以利沙伯是在她懷孕時，馬利亞前來看她的時候（一 41），而撒迦利亞則在他即將吐露他的偉大詩歌的時候（一 67）。這似乎只是在那些特別場合中得聖靈充滿。當我們讀到西面「有聖靈在他身上」（二 25）時，看來似乎是一種繼續的情況。聖靈啓示他，在他未死之前得見主基督（二 26），而他在適當的時候，「受了聖靈的感動」，進入聖殿（二 27 節）（註 1）；當馬利亞和約瑟帶耶穌進入聖殿時，聖靈便引導他到那兒去。路加顯然介紹西面是得蒙神的靈以一種特別的方式住在他裏面的人。

耶穌與聖靈

有一些重要的陳述是關乎聖靈與耶穌的，特別是在福音書較早的部分，例如，天使加百列向馬利亞解釋，他的話會怎樣應驗：「聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你；因此所要生的聖者，必稱為神的兒子」（一 35）。這便意味著，聖靈也牽涉在道成肉身的事上。

在耶穌開始祂公開的事奉之前，施洗約翰把他自己的工作與那位隨後要來的偉大人物的工作相比對，說，就約翰而論，他是用水施洗，但另一位「會用聖靈與火施洗」（三 16）。用火施洗的意義不是明顯的，有好些建議（註 2）。它似乎是指潔淨，這與用聖靈施洗相補充。這一點在路加福音中沒有提及，但在使徒行傳中，耶穌告訴門徒，要在耶路撒冷等候「父的應許」，然後祂說：「約翰是用水施洗，但不多幾日，你們要受聖靈的洗」（徒一 4～5）。祂顯然是指五旬節那天的經驗。這一層在彼得

採用同樣的預言，為他給哥尼流以及屬他的人施洗之行動辯護獲得證實。他說，聖靈降在他們身上，「正像當初降在我們身上一樣」，然後他記起主曾說過：「約翰是用水施洗，但你們要受聖靈的洗」（徒十一 15～16）。神給他們恩賜，像「給了我們一樣」（17 節）。受聖靈的洗的意思是，領受聖靈像五旬節時一樣（徒二 33）。

當耶穌接受約翰的洗時，聖靈以看得見的形式，像鴿子一樣，降臨在祂身上（註 3）（三 22 [路加說，耶穌正在禱告；那是說，聖靈不是在受洗時臨到祂身上，乃是緊接著受洗以後]）。顯然，洗禮以及聖靈降下並天上的聲音，標明耶穌事工的開始，聖靈與這開始相聯，這是滿有意義的。我們可以公平地引伸說，為人的耶穌需要聖靈的裝備，去從事祂即將開始的工作。這工作是不能全靠人的力量和智慧去作的。

在受試探的故事中，路加強調聖靈的地位。耶穌「被聖靈充滿」，又「被聖靈引到曠野」（四 1）。耶穌受父的宣召，蒙賜聖靈；這明顯是祂到來要做的事工的開始。但祂要做個怎樣的彌賽亞呢？在某種意義上，撒但試探祂去做一個錯謬的彌賽亞，要把石頭變為餅去維持自己的生命，去做驚人但毫無意義的神蹟，去建立一個大有能力的屬世王國。但整個故事不是這樣。聖靈也在其中。聖靈引導祂，並且當祂面對要做一個怎樣的彌賽亞的問題時一直與祂同在。

當試探過了以後，耶穌「滿有聖靈的能力回到加利利」（四 14）。路加簡略講到耶穌在會堂中教導人，然後開始敘述耶穌探訪拿撒勒城，提及在當地會堂的講章。從以賽亞書讀了一段「主的靈在我身上……」的經文以後，耶穌開始祂的演講，採用這樣驚人的話：「今天這經應驗在你們耳中了……」（四 18、21）。

在以賽亞書所制定的程序是重要的，耶穌成全它的方式也同樣重要。不過，我們在此所關懷的是，我們要注意，這不是一些無需倚靠神助也能成全的事。聖靈在耶穌身上，我們不可能把路加的意思限於耶穌在拿撒勒講道的時間。主的靈在耶穌畢生的事工上都與祂同在，雖然路加不常提及這一點（不過，參考他提及耶穌「被聖靈感動」就歡樂〔十 21〕）。路加記載了彼得對耶穌所作之事的總結：神「怎樣以聖靈和能力膏拿撒勒人耶穌，……祂周流四方行善事，醫好凡被魔鬼制服的人，因為神與祂同在」（徒十 38）。聖靈一直在耶穌身上，祂全部的事工都是聖靈同在的結果。的確，當耶穌在世上的事工的末了，恰巧在升天之前，耶穌「藉著聖靈」吩咐使徒（徒一 2）。

五旬節

對路加來說，五旬節所發生的事極端重要。他記錄了耶穌的話說，天父會「將聖靈給求祂的人」（十一 13）。但當耶穌在世時，這恩典顯然未曾賜下（或者沒有廣泛賜下；有少數人像撒迦利亞和以利沙伯以及西面領受了這恩賜）。正如我們已經看過的，耶穌看施洗約翰預言說祂會用聖靈施洗，這話的應驗不在於祂肉身活著的時候所做的，乃在於使徒行傳第二章所敘述的聖靈降臨。當時有不平凡的自然現象：有像大風的響聲以及舌頭如火焰（徒二 2 ~ 3）。但重要的事是，他們都被聖靈充滿（4 節）。

這便改變了這小羣信徒的整個情勢。他們曾經在樓房上藏身，顯然仍有點恐懼，雖然耶穌被釘十字架的事如今已過去幾個星期了。然而，有了聖靈在他們裏面，他們便能出去最公眾的地方，勇敢宣道。而我們從此以後，在新約中不再讀到，基督徒懼

怕宣講基督。聖靈的來臨改變了他們。

有好些方法去描述這事。最初的報告說，他們「被聖靈充滿」（徒二 4；參四 8、31，九 17，十三 9、52），這與採用形容詞而非動詞的另一說法，「聖靈充滿」（徒六 3、5，七 55，十一 24）的意思可能大致相同。另有經文則說，聖靈「降臨」在門徒身上（徒一 8，十九 6），或者落在他們身上（徒十 44，十一 15）。又說，神把聖靈澆在人身上（徒二 17 ~ 18，十 45），或者「賜」聖靈（徒十五 8；參八 18）。從人的觀點來看，可能說人「領受」了聖靈（徒二 38，八 15、17，十 47，十九 2）。怎樣表達似乎不很重要。彼得說，聖靈「降在」（或「落在」）哥尼流和與他在一起的人身上，「正像當初降在我們身上一樣」（徒十一 15），雖然這「降在」的措詞在使徒行傳第二章沒有採用。不管用甚麼字，那偉大的真理是，神在基督裏已經把聖靈賜給那些信靠祂的人，而這聖靈的恩賜是基督徒事奉必須的裝備。從這一點起，使徒行傳滿載人們所做的事，就是當聖靈在他們裏面，藉著他們運行的時候所做的事。

有好些關於聖靈引導神的僕人的記載。耶穌告訴祂的門徒，當他們被帶到懷敵意的官府面前時不要擔心，因為聖靈會指教他們當說的話（十二 11 ~ 12）。早期基督徒給審判他們的人留下的印象（例如：徒四 13）顯明，這事的確成就。他們也在聖經裏面找到聖靈的聲音；聖靈藉大衛說話（徒一 16，四 25），也藉以賽亞說話（徒二十八 25）。祂也向當時的人說話，例如西面（二 26）、腓利（徒八 29），和彼得（徒十 19，十一 12）。聖靈對安提阿教會說話（徒十三 2），而且肇始了保羅和巴拿巴第一次的宣道旅程。

在耶路撒冷大會決議措詞中有一種堅強的感悟，既感悟到聖靈的同在，也感悟到他們能夠體會出聖靈的引領：「聖靈和我們

定意……」（徒十五 28）。彼得和其他使徒也有類似的措詞：「我們為這事作見證……聖靈也為這事作見證」（徒五 32）。

在保羅上耶路撒冷的記述中，聖靈也極明顯。當保羅完成了他在以弗所的工作以後，他「在靈裏定意」往耶路撒冷去（徒十九 21；譯註：和合本作「心裏定意」）。他去的時候「心被捆綁」（徒二十 22），這措詞的意思似乎是，他被聖靈催迫要從事這次的旅程，雖然他不曉得結果會如何。不過，也曉得前面有困難，因為他說：「但知道聖靈在各城裏向我指證說，有捆鎖與患難等待我」（23節）。在推羅有基督徒「被聖靈感動對保羅說，不要上耶路撒冷去」（徒二十一 4）；這是一個令人困惑的陳述，因為保羅是受了聖靈催迫而上路的。也許聖靈向他們啓示，保羅在耶路撒冷會受苦，他們對此感到震驚，於是加上他們自己的意見，勸他不要去。正如馬舍爾所寫的：「在推羅的門徒可能對神預先安排的細則並不清楚，因此認為最好對保羅說，『假如會有這事發生，那麼，不要去。』」（註 4）在該撒利亞我們看見差不多同樣的情形。因為當先知亞迦布拿保羅的腰帶捆綁他自己說：「聖靈說：『猶太人在耶路撒冷要如此捆綁這腰帶的主人，把他交在外邦人手裏』」（徒二十一 11），當地的基督徒勸保羅不要去。然而，他始終覺得，他必須順從聖靈的帶領，即使它的意思可能是受苦。順便說明的是，我們在另一場合遇見亞迦布，在那兒，正如在此處一樣，他準確地「藉著聖靈」預告將來要發生的事（徒十一 28）。

在保羅和西拉的事奉中有一個有趣的例證，表明聖靈如何引導信眾。當保羅和西拉經過了「弗呂家、加拉太一帶地方」以後，聖靈禁止他們在亞西亞省講道，因此他們朝向庇推尼去，然而聖靈再次不容許他們到那邊去。然後保羅有一個異象，在異象中他看見一位馬其頓人請求幫助，而所有基督徒都同意，這是聖

靈引領他們要走的路（徒十六 6～10）。我們不曉得他們怎麼知道聖靈禁止他們前往亞西亞和庇推尼去，但那班宣教士確知這一點。引導不是一下子全部臨到他們。他們試過一條以上的通道，才發現聖靈要他們往何處去。

那麼，聖靈極其活躍地引導和指示早期的信徒。聖靈也在腓利給埃提阿伯太監施洗以後，把他「提了去」（徒八 39）。聖靈「差遣」傳道士（徒十三 4）；祂「安慰」教會（徒九 31）；在教會中「立監督（或主教）」（徒二十 28）。

根據這一切，聖靈是一個十分重要的角色，是不能被輕視或小覷的。耶穌說，凡說話得罪人子的可蒙赦免，可是褻瀆聖靈的，永不得赦免（十二 10）。這種罪不單是說出某種形式的話語；它乃是一種思想和生活方式，拒絕看待聖靈為聖潔的，忽視聖靈，棄絕聖靈。亞拿尼亞和撒非喇欺哄聖靈（徒五 3），「同心試探主的靈」（9節）。他們示範式的刑罰不是因為說一次謊，乃是為了他們對聖靈的態度。而司提反埋怨，控告他的人時常抗拒聖靈，正如他們祖宗所作的（徒七 51）。對路加來說，要有一個正確的態度對待聖靈是很重要的。

使徒行傳記載了一段令人興奮的教會生活。顯然路加看聖靈是活潑和有力的，祂的同在能啓迪教會，感動教會。忽視這教訓或者把這教訓弄得模糊不清，都會使神的教會失去她蒙召要去做的事，又會使教會不能達成她應有的表現。

註

1. 雷靈（J. Reiling）和史偉倫（J. L. Swellengrebel）都認為，這措詞應該是「『在靈裏』，意思是，『被靈引導』，不是自發的或主動的

去做」(*A Translator's Handbook on the Gospel of Luke* [Leiden, 1971] 132)。

2. 我曾把它們這樣總結：「有些人將這裏提及的『火』與『靈』並列，成爲『靈的火』(Harrington)；又有人認爲是指試驗(Creed)；還有人覺得是指審判。參看上下文，似指審判爲宜。卜朗理(W. H. Brownlee)叫我們注意死海古卷中一段經文，提及一種末日審判之火，他認爲可用以支持這種見解。不過，受聖靈的洗和受火的洗的人都是同一批人(二者都受希臘文的一個 en 字所約束)。似乎最好認爲約翰想及彌賽亞信息積極和消極兩方面。那些接納祂的人會被火潔淨(參瑪三 1 以下)，並且被聖靈堅固」(*The Gospel According to St. Luke* [London, 1974], 97 ~ 98)。
3. 鴿子的象徵意義令人迷茫，因爲在猶太人的著作中，鴿子是以色列的象徵，過於是聖靈的象徵。不過，在此其意義爲何則毫無可疑。它是一個屬於基督徒的象徵，不是從猶太資料採納過來的東西(就此事而論，也不是從外邦資料採納過來的東西)。
4. I. Howard Marshall, 丁道爾新約聖經註釋：使徒行傳，校園書房出版社。

第十一章

路加福音與使徒行傳：

門徒身分

神在基督裏的行動要求一種回應，而路加也像其他福音書作者一樣，清楚曉得，必須有所回應。他有他自己的方法去闡明這一點。我們已經注意到他對悔改的著重。思想神爲衆人所作的，應該能引導他們看出他們行事爲人的錯誤而遠離它們。這一層必須全心全意的去做，沒有人能夠經過路加所描述的悔改而仍舊是同樣一個人。悔改的意思是心意的完全改變，並且採取一種新的生活態度。路加有好幾次說到基督教時，稱爲「這道」(徒九 2，十九 9、23，二十二 4，二十四 14、22)，這可能是富有意義的；有時他也稱它爲「主的道」(徒十八 25)和「神的道」(徒十八 26)。有趣的是，在使徒行傳中與此有關的經文，都直接或間接與保羅相聯，而他本人在他的書信中則不採用這措詞。路加顯然喜歡這名稱。它叫我們注意，基督教是整套生活之道，不僅是一種滿足宗教情感的方法而已(註 1)。而路加

不是說「一」(條)道(路)，乃是「這」道；這種措詞指出他有一個深刻的信念，認為基督教是正確的(註2)；也表明他深信，不可能有其他的道路引人到神面前。

在路加與其他福音書作者共有的資料中，路加有時比其他人士多帶出跟從耶穌的召命所要求的全然的忠誠。比方，三位符類福音書作者都記錄了耶穌對馬太的呼召，並且告訴我們，馬太回應祂的呼召而跟從祂。不過，只有路加說，他「撇下所有的」(五28)。馬太和馬可告訴我們，西門和他的兄弟捨了他們的網跟從耶穌(太四20；可一18)。路加則有一個不同的事件，到了那事的高潮，彼得和其他的人不單捨了網，而且「撇下所有的，跟從了耶穌」(五11)。馬太和路加都提及預備跟從的門徒，其中一位受警告說，狐狸和飛鳥都有歇息的地方，但人子(因此祂的門徒也如是)沒有枕頭的地方；另一位則受吩咐，要讓死人埋葬他們的死人(太八18～22)。馬太就止於此。然而路加則加上第三位：那人想與他的家屬說再見，但耶穌對他說：「手扶著犁向後看的，不配進神的國」(九61～62)(註3)。三位符類福音書作者都說到捨己背十字架，但只有路加說，這事必須「天天」做(九23)。路加並非暗示門徒身分比馬太和馬可所看到的更艱苦，不過，在一些地方，他比他們更能強烈地帶出門徒所包含的是甚麼。

耶穌有些關於門徒身分的教訓，多半都只在路加福音中保存下來(十四25～33；太十37～38與路十四26～27相同)。在此我們讀到那些困難的字句，就是一個人除非恨他最親近的親屬，否則不可能作門徒，這是「新約裏面關於國度的要求最不妥協的聲明之一」(註4)。有時「恨」和「愛」的用法是這樣，以致清楚顯明，「恨」的意思是「少愛」。當我們讀到利亞被她丈夫所「恨」(創二十九31、33；在申二十一15～17的讀法

也如此)時，意思明顯是這樣。我們對此處的措詞必須採取這樣的意義。耶穌要求人甚至要愛他們的仇敵(六27)；因此不可能想到，祂如今是號召人依字面的意義去恨他最親密的家人。祂的意思是說，作為祂的門徒意味著愛祂到一種地步，甚至地上最好的愛，比較之下，也好像恨一樣。

然後路加記錄了兩個比喻，強調計算代價的重要性(十四28～33)。一位農夫決定蓋一座樓，如果開工以後發覺不夠錢去完成，則會成為笑柄。一位王出去打仗，必先坐下酌量，他的軍隊能否打敗敵人；如果他兵力不足，他不會出戰，反而在交鋒之前尋求媾和。這兩個故事的意義相似(我們必須計算代價)，不過並非完全一樣。農夫可以建造，也可以不建造，可由他自行選擇，但那位王則在危險中。他被侵略；另一位王「來攻打他」，他必須有所行動。前者對可能前來跟從祂的門徒所提出的問題是：「你付得起作門徒的代價嗎？」後者則是：「你能夠不作門徒嗎？」(註5)這兩點意思對路加都是重要的。

人「在神面前」生活。路加告訴我們，撒迦利亞和以利沙伯「在神面前」都是義人(一6)。在祭司的儀式活動中也採用同樣的措詞(一8)，馬利亞得蒙神的恩眷也有類似的說法(一30)；甚至最小的事，麻雀掉在地上，「在神面前」也不被忘記(十二6)。有些事情對人來說，似乎可以，但「在神面前」則是可憎惡的(十六15)。彼得和約翰詢問，某種行動在神面前是否正當(徒四19)；而司提反斷言，大衛在神面前蒙恩(徒七46)。哥尼流施濟的善行在神面前得蒙記念(徒十31)，當彼得到來時，他和他的朋友「在神面前」聚集(三3節)。路加顯然看各種活動都是在神面前發生的。這至少有兩方面的意思：(1)它警告我們，我們所做的一切都是在神面前做的，因此我們要負責任；(2)門徒必須認識，門徒的身分是關乎整個生

命的，不單是生命的一些部分。歷代以來，基督徒時常都有一個試探，就是把生命區分，把其中一些部分與「宗教」隔離，並且看其他方面與他們宗教信仰極少或毫無關係。路加警告我們，全部生活都是在神的監察下生活。

一個生活模式

如果我們注意路加告訴我們關於保羅的一些事，我們可能會看出一些關於基督徒生活模式的事。他說到保羅戲劇化的悔改，那多半不能作我們的模式，因為他沒有告訴我們另一個這樣的基督徒悔改事件。不過，保羅對基督的回應能夠向我們顯明，我們的回應應該如何。比方：他順服（徒二十六 19），那意味著受洗和宣揚基督（徒九 18、20）；它也意味著為神大發熱心，正如他一向以來都是如此，即使當他是一個迫害基督徒的法利賽人的時候也這樣（徒二十二 3～4）；他一向以來都憑良心事奉神（徒二十三 1，二十四 16）。他以基督徒身分事奉的神乃是「我們祖宗的神」（徒二十四 14），也是他作法利賽人時所事奉的同一位神。改變的不是神；乃是保羅。他說，他的指望在乎神（徒二十四 15），他也從神那裏尋求幫助（徒二十六 22）。保羅信神（徒二十七 25），而信心，對路加來說，當然十分重要（他在路加福音和使徒行傳中，採用「信心」這名詞二十六次，「相信」這動詞四十六次）。

路加在那些稱自己為跟從基督的人身上所尋求的，就是這種回應。他說到歸向主（徒三 19，九 35，十一 21，十五 19，二十六 18～20，二十八 27）。人要成為神的「僕人」（徒十六 17），尋求祂（徒十七 27），敬畏祂（徒十 2、22，十三 16；參十六 14，十八 7）。路加時常說到讚美神（比方：一

64，二 20，五 25，十三 13，徒二 47，三 8～9），和歸榮耀給祂（七 16，十七 15；徒四 21，二十一 20）；當任何人不將榮耀歸給神的時候，則是一件嚴重的事（徒十二 23）。

信心特別重要。當耶穌在世生活時，信心時常與醫治神蹟相聯。我們很常發現這重複句：「你的信救了你」（七 50，八 48，十七 19，十八 42）。在這樣的經文中，顯然集中於醫治，不過，我們很難同意，耶穌在這類的事件中所讚許的信心，只是指深信神蹟能夠施行；更加像的似乎是，其中也包含一種對耶穌的態度，這種態度超越了神蹟之外。在船上，在風浪中間，耶穌問門徒：「你們的信心在那裏呢？」（八 25）；祂也說到那些小信的人（十二 28）。門徒要求祂加增他們的信心，這便導致祂說到，當他們有甚至像芥菜種那麼小的信心時所能完成的事（十七 5～6）。

在使徒行傳中，信心仍舊與醫治相聯（徒十四 9）；信「這名」的意思是相信耶穌的一切（徒三 16）（註 6）。然而，描述司提反是一位「大有信心，聖靈充滿的人」（徒六 5），則完全與醫治無關；它的意思是，司提反有特別程度的信心。關於巴拿巴也有類似的陳述（徒十一 24）。在這些經文中並未說到信心的對象，不過在其他地方則特別說明信耶穌（徒二十 21，二十四 24，二十六 18）。有時提到「這信仰」（徒六 7，十三 8，十四 22，十六 5；譯註：和合本作「這道」），也許指出，信心乃是基督教之道的要素。外邦人能夠被包括在教會裏面，是因為神已經開了「信（道）的門」（徒十四 27）。

當路加採用「信」這動詞時，他可能是指個別的人來說的，像馬利亞（一 45）。他也可能一般性地採用，例如在解釋撒種的比喻時：「隨後魔鬼來，從他們心裏把道奪去，恐怕他們信了得救」（八 12）。他可能說到相信某人的話（一 20），但當然

這動詞最常用以指相信人。

路加在不同的句法中採用這動詞。有時是簡單的間接受格（dative，意思是「對……信任」，例如：他提及那些不信施洗約翰的人（二十 5）或者那些信腓利的人（徒八 12）或信先知（徒二十六 27）。有時他用以指相信神；在這樣的用法中，可能指拯救的信心（徒十六 34，五 14，十八 8），或者接納神所賜的指引（徒二十七 25）。當信靠主——即主耶穌——時，則是拯救的信。

有時路加這動詞之後採用 epi（在其上）一字，表明那信心有一個鞏固的根基，它置於某些東西或某個人上面。例如：耶穌提及信先知所說過的一切話（二十四 25）。不過，當人們信耶穌時，路加多數採用這種結構（徒九 42，十一 17，十六 31，二十二 19）。信「入」（eis）也相似；信心把人從自我中取出來，進入基督裏面。彼得說，「衆先知」都作見證說：「凡信祂的人，必因祂的名得蒙赦罪」（徒十 43，參徒十四 23，十九 4）（註 7）。

路加也採用這動詞為不及物動詞；只說衆人都信。這動詞用作分詞時則指「信徒」。依路加看來，無須說明他們信甚麼，或者他們信誰。在基督教的環境內，信基督是那麼基本的，以致只須採用這動詞，不必加上甚麼限制。我們在耶穌對撒種比喻的解釋中看到這種用法。魔鬼把道從人心中奪去，免得他們信了得救（八 12），又有其他的人只是暫時相信（八 13）。在平行的經文中，這兩次都未出現，然而路加則提及，這是他的特色。再者，耶穌鼓勵睚魯說：「只要信，你的女兒就必得救」（八 50）。在這句話中，信心似乎與醫治相聯。在使徒行傳裏面，路加最多採用這樣的結構，在那兒，這是成為基督徒或者作基督徒的特別說法。在彼得第一篇講章的末了，路加提及，所有「信

的人」（徒二 44），稍後他又說，「有許多信的」（徒四 4）。類似的說法，一而再，再而三出現（比方：徒四 32，十一 21，十三 12、39、48，十八 27，二十一 20）。顯然，對路加來說，信是基本的。它是進入基督的死所帶來的拯救的必須方法。

普世主義

路加可能是外邦人。那可能說明為何他極力表明，在基督裏的救恩是開放給各民各族的。在初代教會中有人看這新的救道的確開放給所有的人，只是有一個條件，就是，實際上他們要成為猶太人：他們必須領受割禮以及遵守摩西的律法（徒十五 1、5）。保羅一生都與這種見解對抗，在這事上，路加直截了當地站在保羅一邊。

路加不是要詆譏猶太人。他引述西面之歌，在其中這位年老的聖徒說到神的救恩「是照亮外邦人的光」，但立即加上「又是祢民以色列的榮耀」（二 32）。有趣的是，馬太，這本「猶太人的」福音書，在開頭的時候有東方博士拜訪，在結束時則有把福音傳遍天下的訓令。路加這本外邦人的福音書，則在開始和結束時都提到耶路撒冷的聖殿！把嬰孩耶穌在聖殿中獻上（二 22 以下）以及祂十二歲時上耶路撒冷（二 41～51）的事告訴我們的是路加。正如我們較早時注意到的，路加比任何其他福音書作者更多提及耶路撒冷。神決定在耶路撒冷把祂要在耶穌身上成就的拯救事工帶到高潮。關於路加強調耶路撒冷這地方，而且確實強調基督教的一切猶太背景，這事實的確沒有絲毫可疑的地方。

然而，對這一切，路加都有一個廣闊的異象。他認為各族各國的人都包括在救恩的範圍中。天使報給牧羊人的信息是「平安

在地上」的信息（二 14），不單是平安在以色列。一件富有意義的事是，路加和馬太都引用以賽亞書第四十章，把它與施洗約翰的事工相聯。然而馬太引用了三行先知的預言，足夠說明有聲音號召子民為主預備道路便算了；可是路加則加上另外五行，直到他寫出這樣的字句：「凡有血氣的都要見神的救恩」（三 4～6）。路加和馬太對曠野的聲音以及為主預備道路都感興趣，可是路加也清楚說明，主將要帶來的救恩乃是為全世界的救恩。他告訴我們，耶穌對百夫長的信心表示驚訝，這信心比在以色列中所發現的任何信心還大（七 9）。他也記載關於人們從東從西從北從南而來，在神國裏坐席的話（十三 29）。馬太也有這兩段經文，但他只說到從東從西而來的人；路加關心整個世界，也許可從他加上南北兩點可以看出。馬太和路加都有耶穌的家譜，然而馬太從亞伯拉罕開始，路加則一直追溯到亞當（三 38），他是所有人的祖先，不單是猶太民族的祖先。

再比方撒瑪利亞人。馬太提到他們一次：當耶穌差遣十二門徒出去宣教時對他們說，撒瑪利亞人的城不要進去（太 10 5）。馬可則完全沒有提及他們。然而路加則對他們感到興趣（約翰也如是）。他有那個美妙的好撒瑪利亞人的比喻（十 30～37），他也告訴我們，那位撒瑪利亞痲瘋病人的故事，他是十個蒙醫治者中的一位，又是惟一回來向耶穌感恩的人（十七 15～16）。不過，撒瑪利亞人並非時常都是有吸引力的人。有一次耶穌差遣門徒到撒瑪利亞人的一個村莊，給祂預備住宿的地方，但當那些村民發覺他們要上耶路撒冷去的時候，便拒絕接待他們（九 52～53）。可是不管這班村民的敵意如何（也不管雅各和約翰對他們的敵意如何，他們想要呼籲從天降火燒滅村民，54 節），值得注意的是，耶穌想在他們中間留宿。許多猶太人不會想要這樣做。

復活的耶穌吩咐祂的門徒要在耶路撒冷、猶大全地，為祂作見證。到此為止，一切都好。然而——這可能稍微出乎祂猶太門徒意料之外——祂加上撒瑪利亞，然後「直到地極」（徒 1 8）。對撒瑪利亞的興趣繼續下去，因為當一次迫害把小羣的基督徒驅散時，腓利前往撒瑪利亞，在那裏他獲得顯著的成果。到了適當的時候，彼得和約翰下到撒瑪利亞，給那裏的新信徒按手（徒 8 1～25）。這是教會第一次擴展到猶太教以外的人民，從那時起，在撒瑪利亞的教會似乎能與猶太和加利利地方的教會並駕齊驅（九 31）。有趣的是，當保羅和巴拿巴上去參加耶路撒冷大會時，他們路經腓尼基和撒瑪利亞，而當他們傳講外邦人歸主的事時，眾弟兄都甚喜歡（徒 15 3）。

當我們思想耶穌在拿撒勒城的講章時，我們可以看出這種包容性是多麼的具革命性。當祂說到撒勒法的寡婦和敘利亞的乃縵時（四 26～27），當地的人那麼忿恨，以致他們起來，把耶穌帶到一處地方，企圖把祂推下山崖。他們對非以色列人的態度顯然不是耶穌的態度。

耶穌在有關末期的演講中也提到外邦人。路加包括了關於耶路撒冷人將要被擄到各國去，耶路撒冷城將要被「外邦人踐踏，直到外邦人的日期滿了」（二十一 24）。這些話當然不關乎外邦人的得救，不過它們仍是進一步的證據，證明路加對他們感興趣（在平行的經文中沒有提及這些）。

使徒行傳的內證幾乎可說是更證明他有此興趣。它以耶路撒冷的教會開始。儘管耶穌確切吩咐他們要把福音傳到其他地方，然而信徒滿足於停留在原地。不過，時候到了，迫害來臨，被迫分散（徒 8 1）。這便導致撒瑪利亞的宣教事工。然後有彼得所見的異象，他訪問哥尼流，當聖靈降臨在他們身上以後，他在哥尼流家中為外邦人施洗。

路加繼續描述保羅和巴拿巴以及西拉的佈道旅程，這些佈道之行帶領了許多外邦人加入教會。不過，我們不可忽略一個要點，當保羅和巴拿巴在彼西底的安提阿宣道時，他們向猶太人解釋，「神的道先講給你們，原是應當的」（徒十三 46）。只有當猶太人拒絕接受這信息時門徒才轉向外邦人。路加小心保護猶太人的地位（保羅也一樣，「先是猶太人，後是希利尼人」〔羅一 16〕）。然而，把福音帶給外邦人的自然結果是，教會越來越多外邦人。路加描述福音在許多地方的進展，直到他提及保羅在羅馬傳道才結束他的敘述。對路加來說，基督教無疑的並非一個微小的猶太教分枝；反而，它乃是一個宗教，每一個民族在其中都有他們的地位。

路加對福音普世範圍的興趣不限於民族和地理上的擴展。各族各國的人都來到基督拯救事工的範圍內，這對他當然是重要的，不過，福音要帶給那班在某方面喪失了權利的人也同樣重要。因此他顯出對婦女和兒童以及被社會所捨棄之人的關懷。古代世界一般的說，毫無疑問地接納社會上不同階級的區分，賦予某些階級比另一些階級更多的權利。但路加清楚曉得，基督已經打破了這些分隔的障礙。讓我們開始審視耶穌在文化模式上所作的一些影響深遠的改變。

婦女

這是男人的世界。儘管不同的時間，不同的地點，在這事上有一些分別，可是幾乎全世界都認為女人次於男人。駱斯（Daniel Rops）論到婦女在猶太人中的情形時說：

妻子對丈夫要絕對忠誠，但她不能要求丈夫也對她如此。她

的丈夫不能出賣她，但他毫無困難地遺棄她；在另一方面，妻子能夠要求離婚的事例則極其稀罕。社會歸給她的地位是次等的，從各種觀點都如是。……婦女不能與男人一起進食，男人進食時，女人站著伺候男人。在街上，在聖殿的院子中，她們與男人遠遠分開。她們的生活是在屋子裏。……（註 8）

猶太百科全書（*The Jewish Encyclopedia*）指出，猶太婦女的地位與古代其他婦女的地位沒有大的分別：「婦女被認為次於男人」（註 9）猶太婦女不能在法庭作證（註 10），她們極容易發覺她們自己被列入奇怪的同伴中——例如：他們不得按手在將要被獻為祭的犧牲上，這班不得按手之人包括聾子和啞吧、低能兒、小孩、瞎子、外邦人和奴隸（*Mishnah, Menahoth* 9：8）。

拉比不收女人作門徒。他們不僅不教導女人，而且認為教導女人是犯罪。以利瑟（R. Eliezer）說：「任何人如果教導他的女兒有關律法的知識，就好像教她淫蕩」（*Mishnah, Sotah* 3：4）。有一個很古老的禱文是男人用來禱告的：「主啊，你是配受讚美的……你沒有造我作女人」。這個禱文提供了宗教的證據，顯示當時流行的看法。有趣的是，與此相應的女人的禱文是：「主阿，你是配受讚美的，你按你的旨意造了我」。我們可能覺得，女人的禱文反而比較好（按照神的旨意被造比不是另一性別的禱文好）。但那只是現代人和基督徒的看法，而不是新約時代的猶太人會接納的。

在巴勒斯坦以外的婦女的命運多半一樣。卡利（M. Cary）和哈荷蒲（T. J. Haarhoff）說，在希臘和羅馬的世界中，婦女——

從未逃出受保護的約束。當一個女子還未結婚時，她是在她父親或者另一位男性親戚的權威之下。一個結了婚的女子則轉移到她丈夫的權力之下；一位寡婦則可能「屬乎」她的兒子。婚事由她父親或監護人與新郎（或新郎的父母）安排，不必徵求她同意，只要考慮給她的家人一筆錢，藉以補償失去她的服事的損失。然後便把她從一個家庭轉移到另一個家庭。除了真正屬於她個人的裝備以外，她沒有自己的資產。……如果她不能滿足她的丈夫，她可能被送回母家，或者轉移到另一位丈夫手中（註 11）。

在羅馬比在其他地方，女人有較多的自由，特別是上流社會的婦女。歷代以來都有一種趨勢，要改進婦女的命運。但是，無可否認，一般的說，女人都在次等的地位上，而且在各方面都受嚴格的限制。

基督教的態度是革命性的。舉例來說，耶穌自始就教導婦女。馬大和馬利亞的故事便是著名的例證。當馬大埋怨她的妹妹，因為她「在耶穌腳前坐著，聽祂的道」，但耶穌稱讚馬利亞。祂告訴馬大，惟獨一件事是真正需要的，而馬利亞「已經選擇了那上好的福分，是不能奪去的」（十 38 ~ 42）。耶穌顯然接納它作為正常的事，即認為女人應該接納祂的教誨，這確實與拉比的態度有極大的差距。

在耶穌的隨員中有女人，其中路加提名的有抹大拉的馬利亞、約亞拿，和蘇撒拿（八 1 ~ 3）。費子梅在此找到「一個關於耶穌的回憶，是與當日猶太教對女人角色的通常了解極端不同的。祂醫治女人，祂與女人相聯屬，祂容許她們跟隨祂（像在此地所提的），這些事清楚地把祂與約翰福音第四章第二十七節所

反映的觀念，或者早期拉比著作中所反映的觀念分開」（註 12）。耶穌接受一班能夠幫助祂的婦女的支持，這是不奇怪的（拉比們也喜歡接受敬虔婦女的幫助）。不過，祂容許婦女加入與祂共同旅行之人的行列，則是令人驚奇的事。順便一提的是，我們注意到，雖然跟從耶穌的人多數都是從比較貧苦的階層來的，可是，事實上，有些婦女「用自己的財物」供給耶穌和門徒，這便表明，其中也有一些有錢人（這一點也可從約亞拿是希律家宰的妻子一事顯示出來）。

路加福音開始時有一段相當長的敘述，記載施洗約翰和耶穌嬰孩時期的故事。正如我們可能預期的，女人也是故事裏面的重要角色。在此我們看到以利沙伯和馬利亞，注意到她們的敬虔。路加包括了馬利亞之歌（一 46 ~ 55），一般的說，描繪了一幅兩位富有吸引力的人物的圖畫。當耶穌在聖殿中被獻上時，一位女先知亞拿在那兒歡迎聖嬰，並且將祂的事「對一切盼望耶路撒冷得救贖的人講說」（二 38）。

路加也包含牽涉到婦女的故事，例如：拿因城的寡婦，耶穌使她的獨子從死裏復活（七 11 ~ 17）。路加特別提及耶穌對那婦人的憐憫以及祂溫柔的話語：「不要哭」。他述說那位駝背的女人，直不起腰來，當她在安息日到會堂去時，得到一個預料不到的祝福，耶穌醫治了她（十三 10 ~ 13）。管會堂的發怒，因為醫治的事在安息日發生；對他來說，守安息日比釋放那婦人的苦況更要緊。耶穌的態度則與他的看法以及其他法利賽人的態度尖銳相對。

駝背女人的故事只在路加福音出現。另一個故事也可能是路加獨有的，就是當耶穌在一位法利賽人家裏坐席的時候，一位婦人進來，在耶穌腳前哭泣，又用頭髮擦乾滴在耶穌腳上的眼淚，並用香膏抹耶穌的腳（七 36 ~ 50）（註 13）。不可能想像一

個婦人對一位拉比會這樣做。一般人的態度，在主人不贊同的表情上已表達出來，他認為耶穌不可能是先知，因為如果祂是先知，祂必然知道「摸祂的是誰，是個怎樣的女人」（39節）。他無須加上說，一位先知對這樣一位婦人必然不予理會。但耶穌不會像法利賽人那樣去看女人，甚至一位犯罪的女人；祂較喜歡赦免她，並且指出她的愛心和信心（47～50節）。

路加與馬可都記載了寡婦的小錢的故事，不過，我們要注意它是耶穌對女人的關懷的一部分（二十一1～4）——這種關懷在患血漏的婦女以及睚魯的女兒的故事中也表達出來。其他福音書作者都有與路加福音第十七章第二十二至三十七節耶穌的講詞平行的經文，不過沒有路加所記「你們要回想羅得的妻子」（十七32）那句話。另外惟獨路加告訴我們，那位婦女在耶穌施教時插嘴說：「懷祢胎的和乳養祢的有福了」，引致耶穌說，還不如聽神之道而遵守的人有福（十一27～28）。只有路加告訴我們，耶穌稱讚撒勒法的寡婦（四26）；也是惟獨路加告訴我們，當耶穌被帶去行刑時，有一大羣人跟隨耶穌，「內中有好些婦女」（二十三27～31）。他提到，婦女們為祂號咷痛哭，以及耶穌告訴她們，不要為祂哭。這些婦女可能不是跟從祂的人（「耶路撒冷的女子」），但祂憐憫她們，而且試行轉移她們的思想到比較有益的方向勝過為祂哀傷。除非有悔改，否則更大的恐怖會臨到這城。

在比喻中時常提到婦女，例如那個婦女把一些酵種放進三斗麵粉裏（十三21）；路加和馬太都記載這比喻。但他也有其獨有的故事：有一個人結了婚，因此不能前來赴宴（十四20）；一個婦女丟失了錢（十五8～10）；一個寡婦煩擾一位不義的審判官（十八1～5）。

當耶穌被捕時，使徒逃去，但當耶穌被釘十字架時，還有一

些婦女在那兒（二十三49）。婦女跟隨亞利馬太人約瑟，幫助安葬耶穌（二十三55～56）。路加獨有的耶穌復活的經文，像其他福音書的記載一樣，講出許多關於婦女的行動（二十四1～11）。路加題名抹大拉的馬利亞、約亞拿、雅各的母親馬利亞，並說，還有其他婦女。耶穌升天以後，路加列出在耶路撒冷聚集的使徒名字，並且告訴我們，他們與「幾個婦人」（耶穌的母親特別題名）並耶穌的弟兄共同聚集（徒一14）。

在初代教會生活中，婦女顯然擔當重要的角色。五旬節那天，彼得引述約珥的先知預言，說這些預言在聖靈的恩賜中已經應驗了。而他特別包括說預言的有女兒和兒子，主的靈會澆灌神的僕人和使女，他們都要說預言（徒二17～18）。當教會增長時，「連男帶女很多」（徒五14）。在撒瑪利亞受洗的人中特別提到女人（徒八12）。他三次告訴我們，逼迫信徒的掃羅拘捕了女人和男人（徒八3，九2，二十二4）。在說「希利尼話的猶太人」向「希伯來人」發怨言，說他們的寡婦在每天供給的事上被忽略了（徒六1）的事上，我們對教會的生活有了些微一瞥。這表明在教會中有窮人，那些能夠幫助人的盡力幫助，特別注意寡婦的需要（在古代，寡婦是眾所週知易受傷害的）。在比較富裕的人方面，撒非喇與她丈夫同罪，由於他們把為教會的福利而賣去的田產的價銀私自留下一部分（徒五1～2）。

在信徒中有大比大（或者多加），她「廣行善事，多施賙濟」（徒九36），彼得使她從死復活。然後有約翰、馬可的母親馬利亞，當彼得被囚禁時，信徒在她家中聚集，為彼得禱告（徒十二12）。路加的興趣在一件有趣的事上顯明出來，那位看門的使女名叫羅大，讓使徒彼得站在門外，她自己跑進去告訴聚會的人，說彼得站在門外，以致他們爭辯說，她見了鬼魂（徒十二13～17）。路加也告訴我們另一位使女，就是在腓立比的

巫女，保羅從她身上趕出一個鬼（徒十六 16 ~ 18）（註 14）。

當教會擴展時，遭遇一些敬虔婦女的反對（徒十三 50）（註 15），但比較平凡的婦女則站在教會擴展的前線。在帖撒羅尼迦，有「許多」敬虔的希利尼人相信，路加還加上一句，「尊貴的婦女也不少」（徒十七 4）。在庇哩亞有進一步的成果：有許多「希利尼尊貴的婦女，男子也不少」相信這道（徒十七 12）（註 16）。在腓立比，婦女的角色甚至更重要，因為當保羅和他的同伴在安息日到河邊那禱告的地方時（顯然在這個羅馬的殖民地沒有猶太人的會堂），他們對「聚會的婦女講道」（徒十六 13）。一位婦人名呂底亞，蒙主開了她的心，受洗以後保羅用她的家作為基地（徒十六 14 ~ 15）。在教會開始時，沒有提到男人，雖然後來那獄卒相信了。

在探訪路司得的故事中提及提摩太的母親以及一項事實，就是她嫁了一位希利尼人（徒十六 1）。保羅在雅典的宣道沒有產生驚人的果效，但路加提及，在悔改歸信的人中有「一個婦人名叫大馬哩」（徒十七 34）。他也給我們一點關於百基拉的資料（徒十八 2、18、26）；她參與訓誨那位可敬的阿波羅，因此她顯然是一位有才幹的婦女。路加也告訴我們傳福音的腓利，他有四個女兒都是說預言的（徒二十一 9）。他還提及推羅的婦女，當保羅出發上耶路撒冷時，她們與子女們出城給保羅送行（徒二十一 5）。路加顯然欣賞婦女在教會早期的日子中所作的偉大貢獻。

他也提及一些非基督徒婦女，例如：埃提阿伯女王干大基（徒八 27）；巡撫腓力斯的夫人土西拉（徒二十四 24）；亞基帕王的妻子百尼基（徒二十五 13、23，二十六 30）。他也記錄了司提反關於「法老的女兒」的話（徒七 21），而他也隱隱

約約地提到保羅的姊姊（或妹妹），她的兒子通知保羅，有人設計要殺他（徒二十三 16）。他的家人是否仍舊住在大數城呢？她是否嫁給一位耶路撒冷的居民呢？她是否成為一位信徒呢？這些問題都無答案。不過，惟獨路加提及她，這似乎很適合。

那麼，路加幫助我們看見基督教帶給女人身分的重大改變。他不隨從他那時代所接納的標準，把婦女貶謫到較低的地位上，看她們是無足輕重的。他從他的主身上學得較好的看法，而在新約裏面沒有人比路加更清楚地賦予婦女新的地位。

兒童

正如我們在研究馬可福音時所看過的，耶穌對兒童有不平凡的興趣（註 17）。古代世界一般的說，特別是偉大的宗教教師，都認為兒童是不重要的。然而耶穌對他們深感興趣，而路加編入了其中一些事蹟。像馬太和馬可一樣，他記述叫睚魯的女兒從死裏復活的故事（八 41 ~ 56），但惟獨他說，這位小女孩是睚魯的獨生女（42 節）（註 18）。我們在他處理那位兒子患了癲癩病的人的事上也看到同樣的手法（九 38 ~ 43）。路加與其他福音書作者都記述了這件事，可是又是惟獨路加詳細說明，這個孩子是那人的獨生子（38 節）。他在記述復活拿因城寡婦的兒子時，也詳細提到獨生子的事（七 12）。路加顯然體會到父母對獨生兒女的感受。

他也像其他符類福音作者一樣，記載耶穌領了一個小孩子去教導門徒有關謙卑的功課（九 47）。馬可和路加都說耶穌「領」一個小孩；祂無需派人去請一個孩子來，在那兒就有一個。似乎時常都有一個或好些孩子與耶穌在一起。祂對兒童有吸引力。路加與馬太都記載了耶穌關於人拒絕施洗約翰和祂自己的

教訓，而用兒童所玩的遊戲去闡明這一點（七 32）。其他偉大的宗教領袖有沒有觀察兒童遊戲呢？當然，耶穌禁止門徒叫那些想帶孩子到祂那裏來的人走開（十八 15～17）：「凡要承受神國的，若不像小孩子，斷不能進去」（17 節）。

當路加敘述那人有朋友半夜來到借餅的故事時，惟獨他插進一句提及小孩子的話。那位不大願意借餅的人指出他的難處：門已關鎖，而且他的孩子們已經同他在床上了（十一 7）。在實際生活中，我們稍後也看到路加對孩子的興趣，他告訴我們，推羅的孩子們也與他們的母親出去給保羅送行（徒二十一 5）。

路加對基督徒生活片斷的這方面的看法，在他福音書開頭兩章有關嬰孩的故事中特別強調。如果不是這樣，我們對施洗約翰的家世和家庭情況會毫無所知。但是路加讓我們看到一對無子的年老夫婦，蒙神賜予一個嬰孩作禮物，這是多麼寶貴的禮物。這事如何發生有詳細的報導，聖靈不但在約翰公開事奉時與他同在，而且一直便與他同在（「從母腹裏就被聖靈充滿」〔一 15〕），這也是極有興趣的一件事。當他受割禮時，「有主與他同在」（一 66）。他「心靈強健，住在曠野，直到他顯明在以色列人面前的日子」（一 80）（註 19）。

當然，路加有一個美妙的敘述，說明天使來到馬利亞那裏，報告那消息說，她會成為救主的母親（一 26～38）以及孩子的誕生（二 1～7）。他告訴我們，牧羊人前來朝拜（二 8～20）。他說，孩子行了割禮（二 21），祂在聖殿中獻給主（二 22～24）。他給我們提供關於西面和亞拿的資料，當他們在聖殿中遇見這嬰孩時的反應如何（二 25～38）。他告訴我們一些孩子發育長大的情形（二 40、52），並且有那有趣的故事，即耶穌十二歲時在聖殿中聆聽教師的講解，並向他們發問的情形（二 41～51）。

路加用這不平凡的興趣叫我們注意到這普世主義的另一方面，是基督教信息中所固有的。整個生命都是重要的，兒童和成人神都關心。這是一個教會不是時常都記在心上的功課，像她應該做的。不過，如果我們忘記了兒童的重要，這不是路加的錯。

窮人

路加對窮人特別感興趣。他採用「窮人」（ptochos）這字十次，而馬太和馬可都採用五次。他又採用 plousios（富有的）這字十一次，而馬太則採用三次，馬可兩次。他採用「富人」一字時，多數是用以警告富足的危險，因此把它與「窮人」一字一併思想是合宜的。

路加記載耶穌工作早期在拿撒勒會堂的一篇講章（四 16～30）。他不看它是祂事工的開始，因為他記錄了祂較早的工作（四 14～15）。不過，他揀選這次的事件作為耶穌公開事奉中由他詳細記述的第一宗事件。似乎他是在給我們描述耶穌的工作程序大綱。這些是彌賽亞會完成的事，這是彌賽亞會帶來的信息。值得注意的是，路加以耶穌閱讀先知以賽亞書開始：「主的靈在我身上，因為祂用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人……」（四 18；這些話是引自賽六十一 1）。關於耶穌的事工在此所提及的第一件事是，對窮人的服事。這也在耶穌對施洗約翰的使者的回答中說出來。約翰從監牢中差遣他的門徒問耶穌：「那將要來的是祢麼？還是我們等候別人呢？」（七 19）。對此，耶穌的答案是引導他們注意祂的憐恤事工，即使瞎子得看見等，而到高潮時則說：「窮人有福音傳給他們」（七 22）。就是那一點，使人深明那真理，即神的彌賽亞確實已經來到。

在路加中的第一福是：「貧窮的人有福了」（六 20）。在

這句話中，正如在拿撒勒的講道一樣，其他不幸之事都與貧窮相聯。有些註釋家說，在兩處的經文中，我們都要按字面的意義去理解「窮人」。有人指出，馬太把它屬靈化，因而記著說：「心靈貧乏的人有福了」（太五 3；譯註：和合本作，「虛心的人有福了」），也有人建議說，路加，與此相反，則指貧窮本身。

不過，這種解釋忽略了一些重要事實。路加在記述「福哉」一段之前有一句話：「耶穌舉目看著門徒說」（六 20），而他記錄耶穌的話說：「你們貧窮的人有福了，因為神的國是你們的」。另外這種解釋也忽略了一項事實，即人們之所以貧窮不是出於自願。或許一位偶然有怪癖的人會選擇貧窮；也有人為了反對物質主義的社會，選擇比較貧窮的環境，雖然他們本來可以很容易獲得較富裕的生活。然而這樣的人不是耶穌原來所指的窮人。窮人作為一種階級，他們的貧窮是因為環境把貧窮強加到他們身上。我們不容易了解耶穌竟稱那些人是「有福的」，因為這不是他們自行選擇的，而且他們很想避免這情況。我們必須謹記葛特烈茲（G. Gutierrez）所說的一些話，他說，如果說路加福音第二章第二十節是指物質的貧窮而言，「則會導致認可某一種社會階級。於是窮人會成為國度的特權分子，甚至到達一種程度，即使不是他們自己選擇貧窮，而是被社會經濟情況迫使貧窮的人，都必然保證有分於天國」（註 20）。

耶穌的話不是說貧窮本身是一種福分（只有那些過著舒適生活的人以及那些不會陷於赤貧地步的人才能作此聲明！）。它們乃是對那些捨棄一切來跟從祂的人鼓勵的話。按照世人對富裕的看法來說，他們無疑的是貧窮的，但那不是最重要的事。他們雖然貧窮，但他們得到豐富的祝福。耶穌的全部服事，就是向這類貧窮之人作的。

有人提醒我們，在舊約裏面常用「窮人」去稱呼敬畏神的

人：「我這困苦人（窮人）呼求，耶和華便垂聽」（詩三十四 6）；「貧寒的人有指望」（伯五 16）；還有許多這類的經文。這也不是讚揚貧窮本身，而是指神的子民乃是那些認識他們本身無力幫助他們自己，而信靠神，不信靠任何屬人權力的人。換一個方式來說，世上富裕的人都有極大的試探去信靠他們的財富。他們的財富和他們的地位使他們能夠做那麼多的事，是那些只有較少的資源之人不能做到的，以致他們有極強烈的試探，把這情形帶到屬靈的領域中。他們忘記了「倚仗自己財物的必跌倒」（箴十一 28）。這種態度使人與主的福氣斷絕。然而窮人不是那麼容易掉進這試探中。他們有其他試探是富裕之人所沒有的，但要點不在這裏。要點乃是，神的子民乃是那些學習到信靠神而不是信靠他們自己強有力的右臂的人。他們物質資源的貧乏是這事的一個象徵。

也許這便使路加深切關懷窮人本身。不管這是否其中的理由，無可否認的，路加對窮人異常感興趣。在他的比喻中有窮人出現：擺設大筵席的主人差遣他的僕人把城中的窮人帶進來（十四 21），那位富人對貧窮的拉撒路不屑一顧（拉撒路是在耶穌的比喻中惟一題名的人）。在一次宴會中耶穌忠告祂的主人不要邀請有錢人赴宴，「恐怕他們也請你，你就得了報答」（十四 12）。反而他應該邀請窮人——他們不能回報他，但他在復活時會獲得補償。

耶穌注意到那位寡婦在聖殿中把兩個小錢投入庫中因而稱讚她（二十一 1～4）。路加記錄了耶穌對那位富有的青年官所說的話，叫他變賣一切所有的分給窮人（十八 22）。而他注意到，當撒該對耶穌的光臨回應時，他決定把家財的一半分給窮人（十九 8）。

最後的例子表明，路加並非一成不變地指責有錢人。撒該很

可能用邪惡的方法積儻財富（他是一位稅吏〔十九2〕，而他那一行業的人，都利用他們的地位，以不正當的手段勒索錢財以致惡名昭彰）。但他與耶穌相見改變了一切。耶穌說：「今天救恩到了這家」（十九9），而那救恩意味著一種不同的態度去對待金錢和其他事物。路加也告訴我們，一些有錢人爲神在聖殿中的事工奉獻金錢（二十一1）。耶穌說，那位窮寡婦所獻的兩個小錢多過其他人所獻的，但他們奉獻並沒有甚麼不對。我們也可能要看那在不義的管家的比喻中的有錢人，爲另一位不會因爲有錢而受批評的例子；不過，如果戴勒特（J. M. L. Derrett）對這段經文的了解是對的話，那麼，這人是參與非法的高利貸（註21），因此他犯了向圍繞著財富的試探屈服的罪。

在其他事件中則無須懷疑。路加記載耶穌對有錢人的警告：「你們富足的人有禍了，因爲你們受過你們的安慰」（六24）（註22）。這些話與窮人的福氣遙遙相對，即那班不倚靠他們自己的成就，只完全倚靠神的人。有錢人常常不這樣做，因此耶穌說：「駱駝穿過鍼的眼，比財主進神的國還容易呢」（十八25）。這個言論緊接著那位富裕的青年官的事件，那個人認爲他遵守了誡命，可是最後，他寧可保存他的財富過於順從神的呼召（十八18～23）。

我們也當注意，在比喻中，有錢人都沒有好結局。財主和拉撒路的故事是一個活潑的例證，闡明一個人可能給他的財富以及財富所賦予他的便利深深迷醉，以致他可能對那在他門前的窮人的悲慘景況麻木，結果可能陷入地獄。那位無知的財主，堆聚了許多物資，可供多年使用，因此想建造更大的倉庫去收存，這又是另一位給自己的財富所迷醉，以致不能穎悟較廣闊的畫面的例子（十二16～21）。

可見，路加對窮人的處理乃是他的著作中一個重要的特色。

它強調對神須有一種正確態度的重要性，以及物質財富多麼容易引人離開神。

不名譽的人

我們在路加帶出一項真理的方法上看到他的普世主義，這項真理是，基督爲世上被瞧不起的人帶來救恩。他很早就開始這一點，因爲他說到在嬰孩基督誕生時，牧羊人就從天使領受了這信息（二8～20）。牧羊人是被人輕視的階層。他們被認爲不可靠的，在法庭中也不容許他們作見證（Talmud, *Sanhedrin*, 25b）。他們遊蕩式的生活意味著他們容許他們的羊羣在別人的草場上吃草。它也意味著，他們那種「今天在此，明天他往」的態度，也使他們擅於作小偷。他們的生活方式使他們不能遵守儀文律法，因此敬虔人輕視他們。然而我們如果推論說，路加所描寫的那班牧羊人是不敬畏神的人，則並不公平。除非他們是敬畏神的人，否則我們不可能想像關於救主的信息會報給他們聽。不過，我們不能否認，他們是來自廣泛受人輕視的階層。

另一個受人輕視的階層是稅吏。值得注意的是，在新約二十一次提及稅吏中，路加佔了十次（馬太八次）。羅馬人不耐煩設立複雜的官僚制度，從被征服的民族中收取稅項。他們較喜歡把收稅權投標，然後交給出價最高的人。投標成功的人便開始收取稅項，加上一點額外的附加稅，作爲合法的手續費。由於人性是如此，他們通常收取超過羅馬法律所規定的。這種徵收超出應收的數目以外的習慣，當然使他們被那些納稅人所恨惡，結果又使稅吏更嚴酷地徵稅。通常那班收稅人來自巴勒斯坦以外的地方，但撒該也許有耶利哥的徵稅權，因爲他被稱爲「稅吏長」（註23）。在他們的工作中，他們時常都與外邦人接觸，這便使他

們在禮儀上屬於不潔的，這一事實使他們不為敬虔人所喜歡。他們也許必須在安息日作工——這是另一件對他們不利的事。而他們又與被恨惡的羅馬人合作，幫助他們統治以色列人，而不是試行推翻他們。因此，他們被人輕視。我們時常讀到「稅吏和罪人」，這是意味深長的。

路加說到，這類人中有些來到施洗約翰面前請求指示當怎樣行。約翰告訴他們，除了例定的數目不要多取。這是約翰給他們的一點忠告，那是富有意義的。他們的勒索是眾所週知的。但至少有一些人對約翰的話有所回應而領受洗禮（七 29）。

耶穌呼召他們中一人，名叫利未，從稅關出來，作祂的門徒，而利未擺設一個大的筵席，他的許多以前的同僚都出席這筵席。這便招致那班敬虔人詢問耶穌的門徒，耶穌為甚麼這樣做，結果引出這個言論：「無病的人用不著醫生，有病的人才用得著；我來本不是召義人悔改，乃是召罪人悔改」（五 31～32）。他們控告耶穌是「稅吏和罪人的朋友」（七 34），這個控告顯然不會困擾耶穌或路加。

路加介紹他三個關於失喪的比喻——失羊、失錢、失子——時說：「眾稅吏和罪人都挨近耶穌，要聽祂講道」（十五 1）。這裏採用繼續性的動詞可能暗示，這是一再重複的行動；路加自然給人一種印象，認為確實如此。在路加的一段十分重要的經文中——即稅吏和法利賽人的比喻——一位稅吏是中心人物（十八 9～14）。

我們也要注意，路加記述了那位在耶穌腳前哭泣的罪人，她用她的頭髮去擦乾滴下的眼淚，然後用香膏抹耶穌的腳（七 37～50）。這似乎是一個不同的事件，與其他福音書所記類似的事件有分別。一件重要的事是，路加明顯告訴我們，這位婦女是一個罪人（註 24）。最後，在這一段中我們當注意，不名譽的

人在這卷福音書的好些比喻中都可找到（七 41～42，十二 13～21，十五 11～32，十六 1～12，十八 1～8）。

路加顯然不是關心傳統的公義模式。他清楚體會到，耶穌所關心的是拯救罪人脫離他們的罪。人們時常發覺祂與祂那時代被宗教領袖所定罪、所拒絕的人同在一起。但那班宗教領袖的態度不是基督徒的方法。路加讓我們看見，最壞和最被人藐視的人都仍有希望。耶穌的門徒不應該對任何人絕望。

個人

福音是一個偉大的信息，一個具有普世涵義和應用的信息。正如我們看過的，路加對其普世範圍感到興趣，而且採取好些方法去把這一點意思帶了出來。但他不是以一種影響民族和支配羣眾的觀點去看這一切。雖然他有一個遠象，看出基督教之道的偉大，但路加從來沒有忽略個人的重要性。他告訴我們許多個人的事蹟，許多時候是別處沒有讀到的人物。例如：他在他的福音書開頭便提及撒迦利亞和以利沙伯，然後繼續告訴我們西面和亞拿的事。他告訴我們拿因城的寡婦，她的獨子死了。他又告訴我們那位有罪的婦人膏抹耶穌的腳。在這卷福音書中我們發覺，當馬大在廚房裏面忙忙碌碌的時候，馬利亞則安安靜靜地坐在耶穌腳前；路加告訴我們，耶穌在會堂裏面，當安息日醫治了一位駝背的婦女；又在另一個安息日在一位法利賽人家中醫治了一個患水腫的人。路加告訴我們十個痲瘋的故事，並且述說了其中一位撒瑪利亞人感恩的行動；撒該也是在路加福音中出現。再者，在以馬忤斯路上與耶穌同行的兩個人本是不著名的人物，只因爲路加記載了他們在星期天的漫步，才使我們對他們有所知悉。

從保羅的書信中我們知道好些關於初代教會的故事。然而，

又是路加告訴我們關於好些人的事蹟，若不是他，我們對這些人會毫無所知。他告訴我們，耶穌升天以後，在樓房上聚集禱告的人是誰，從此我們也曉得耶穌的弟兄與基督徒相聯。他告訴我們那稱為約瑟的巴撒巴和馬提亞的事，從這兩人中選出一人代替猶大加入使徒的行列。他描述巴拿巴賣了田產，把價銀放在使徒腳前。我們讀到犯錯的基督徒像亞拿尼亞和撒非喇；又讀到需要醫治的人，如以尼雅和大比大——她又稱為多加；我們還讀到有人以不平凡的方式悔改歸正，像哥尼流和腓立比的獄卒；又讀到那稱為約翰的馬可，他與偉大的同伴出去工作，但半路悄然潛逃；還有推基古，不能忍受一篇冗長的講道而打盹睡覺。

路加也告訴我們有些人反對基督徒。他說到大祭司的家庭。亞拿和該亞法，我們從福音書曉得他們，還有約翰和亞歷山大。他描述行巫術的西門，他誤解了賜下聖靈的方法。他說到那班牽涉到保羅的被捕和以後發生的事的大人物：千夫長革老丟·呂西亞；巡撫腓力斯，他不嫌棄賄賂；辯士帖土羅；腓力斯那富有活力的繼承人非斯都。

還有許多。詳細述說路加所提及的人名會造成很長的名單，但對已經闡明的要點不會增添甚麼。路加顯然對人物有很大的興趣，無論他們是基督教信仰的支持者或有力的反對者都如是。他深深感悟到在神的眼中，祂最卑微的子民都是重要的。

禱告

禱告對於在路加著作中所描繪的基督徒顯然是一件十分重要的活動。這位福音書作者有一個指「祈禱」的字是 *proseuche*，這個字在他的福音書中出現三次，在使徒行傳出現九次，與此相應的動詞「禱告」，分別為十九次和十六次。他有另一個指祈禱

的字是 *deēsis*，在福音書中出現三次，相應的動詞八次，另有七次在使徒行傳中出現。在這一點上沒有人可與他匹敵。我們已經看過，他著重一件事實，就是，我們被神在基督裏拯救出來，對他來說，接踵而來的是，我們時刻都要倚靠神，去得到我們所需要的能力和智慧，來活出基督徒的生命。因此他強調祈禱的重要。

不僅信徒的禱告盤據在他心頭；他也讓我們看見耶穌時常禱告（三 21，五 16，六 12，九 18、28～29，十 21～22，十一 1，二十二 41～45，二十三 46）。其中有些耶穌禱告的事例在其他福音書中也找到，但有七次惟獨路加記載耶穌禱告。他清楚顯明，當耶穌面對生命中每一次的危機時，都迫切禱告。在這卷福音書中，主的榜樣是十分明顯的。

耶穌關於禱告的教訓也十分明顯。祂教導一則典型的禱文：「你們禱告的時候要說：『我們在天上的父，願人都尊祢的名為聖』」（十一 1～4）；又勉勵門徒要禱告（二十二 40、46）。祂的比喻中也有一些是勉勵門徒禱告的。半夜到來的朋友（十一 5～8）這比喻勉勵人堅忍禱告。而不義的官的比喻則明顯地告訴人，「要常常禱告，不可灰心」（十八 1）。法利賽人和稅吏的比喻，並非嚴格的有關禱告的比喻，不過它肯定教導我們有關正確的和錯誤的禱告。耶穌警告說，有些人「假意作很長的禱告」；他們會受更重的刑罰（二十 47）。

路加幾次採用希臘文動詞 *deomai* 去說明人們請求耶穌做事（五 12，八 28、38，九 38），這動詞是否指我們所了解的禱告，全在乎他們如何看待耶穌。不過，無可懷疑的，當耶穌採用這詞語去教導門徒，「當求莊稼的主，打發工人出去，收他的莊稼」（十 2）時，這是一個禱告，目的是引導禱告的人的注意力，離開他們自己和他們自己的需要。不過，耶穌也曉得那些需

要，而在別の場合中告訴門徒，要祈求主使他們避免遭受將要臨到世上的慘劇（二十一 36）。當耶穌為彼得祈禱，叫他不至於失去信心時（二十二 32），就是採用這個動詞。

我們從耶穌升天以後，門徒禱告的方式可以看到，祂的門徒中有些人對這功課學得多麼好。有一次，當他們禱告以後，他們聚會的地方震動，他們大家都被聖靈充滿（徒四 31）。哥尼流是一位時常禱告的人（徒十 2），而彼得催促行邪術的西門祈求饒恕，於是西門請求彼得為他禱告（徒八 22、24）。

只要留心讀路加的著作，都會被他關於禱告的教訓所感動。信徒不能靠他們自己的能力過基督徒的生活，因此他們必須繼續不斷地仰望神賜給他們所需的力量。這便意味著他們必須禱告。不過，路加不單鼓勵我們只為自己的需要禱告，他清楚表明，我們必須互相代禱，也必須為推動神的計畫禱告。真正的禱告不能是自私的禱告。

喜樂歸給世人

有時基督教被介紹為一種十分嚴肅的信仰，嚴肅到變為陰沈灰暗。人們那麼專心致志地要得天上的喜樂，以致他們忘記了地上的喜樂。路加不會承認這種方式是真正的基督教方式。在他所著的兩卷書中一直都滿有喜樂，顯然他了解基督教是一種使整個生命滿有喜樂的信仰，不管它還會作甚麼（註 25）。

在路加的著作中人們歌唱。在他的福音書開頭兩章，我們讀到聖經中一些偉大的詩歌——馬利亞之歌（一 46～55）、撒迦利亞之歌（一 68～79）、西面之歌（二 29～32）。當天使報告救主誕生的喜訊時，又有天使之歌（二 14）。在我們意想不到的地方，有一節有趣的音樂，那是當保羅和西拉關在腓立比的

監獄時所唱的歌（徒十六 25）。一個典型的第一世紀的監牢不是我們預期可以找到喜樂的地方，然而保羅和西拉也不是典型的第一世紀的囚徒。不管他們外在的情況如何，他們還是能夠歡樂，為了神為他們所做過的，仍舊做的，將會做的，以及會藉他們做的。

「你們哀哭的人有福了，因為你們將要喜笑」（六 21）。歡樂在這卷福音書中很早就開始，天使報信給撒迦利亞，他和以利沙伯會生一個嬰孩：「你必歡喜快樂，有許多人因他出世，也必喜樂」（一 14）。以利沙伯告訴馬利亞說，當「我主的母」到我這裡來時，我腹中的胎兒「就歡喜跳動」（一 43～44），而馬利亞之歌包含這樣的字句：「我靈以神我的救主為樂」（一 47）。當撒迦利亞解除了啞吧的禁制，再能講話時，他的第一句話是讚美神（一 64）。當西面把嬰孩耶穌抱在手上時，他讚美神（二 28）。路加這樣做便清楚顯明，救主的來臨乃是大喜樂的原因，也是深深感激的理由。

人們為了神賜給他們的救恩以及祂的良善「歸榮耀給神」或「讚美神」。它從天使開始（二 13），在牧羊人中繼續（二 20），而我們在耶穌的事奉中所帶來的祝福也看到這一點。當耶穌醫治了那由朋友用擔架抬到祂面前來的癱子時，那人用歸榮耀給神去回應，看見這事的羣眾也歸榮耀給神（五 25～26）。當耶穌使拿因城寡婦的兒子從死裡復活時，百姓也歸榮耀給神（七 16），那位駝背的婦人在安息日得耶穌醫治以後也這樣（十三 13），那位蒙耶穌潔淨了的痲瘋病人（十七 15），以及那位在耶利哥城附近蒙耶穌使他重見光明的瞎子（十八 43，在此，羣眾也一同歸榮耀給神）也歸榮耀給神。然後，當這卷福音書開始到達高潮時，我們看見耶穌以得勝的姿態進入耶路撒冷，羣眾高興讚美神（十九 37）。路加在結束他的福音書時，不因

為耶穌已經升天，與祂的門徒分開而帶來憂愁的氣氛，反而滿有喜樂和讚美的情調（二十四 52 ~ 53）。

耶穌「被聖靈感動就歡樂〔也許是狂喜〕」（十 21）（註 26）。在祂的比喻中祂提到歡喜快樂——當一頭走失的羊或者失落的一塊錢找回來時，地上的人歡喜快樂（十五 6、9），「在天上」（十五 7），「在神的使者面前」（十五 10），也因悔改的罪人歡喜快樂。許多宗教有一個觀念，覺得神高高在上，聖潔威嚴，以致罪人很少被祂注意；基督教對神的描繪是獨特的：雖然神是無限的偉大，然而祂會因一個罪人悔改而歡喜。祂接納悔改的罪人已經夠美妙了；但是極其美妙的是，祂這位大能之神竟因此而歡喜快樂。罪人當然也因此快樂，路加給我們描繪一幅像撒該的畫面（十九 6）。在腓利去傳福音的撒瑪利亞城也有極多喜樂的事（徒八 8）。埃提阿伯的太監得到人向他傳講耶穌以後，也歡歡喜喜的走路（徒八 39）；彼西底的安提阿的外邦人信主以後也如此（徒十三 48）；腓立比獄卒全家，因為信了神，都很喜樂（徒十六 34）。

讀使徒行傳時很容易看出初代教會是一羣十分歡樂的人。這一點除了在文字上明顯表達出來以外，也是教會一般性的氣氛的一部分。聖靈的能力顯示出來，不住的有人給引領歸信基督。這便在信徒中產生一種繼續不斷的喜樂。彼得引用一篇詩去帶出這真理，即基督從死裡復活是與聖經相符的，但這篇詩對喜樂的強調，反映出信徒的經驗，也反映出使徒所提出的要點（徒二 26 ~ 28；引自詩十六 8 ~ 11）。路加對基督徒日常生活作一簡單的總結：「他們天天同心合意恆切的在殿裡，且在家中擘餅（註 27），存著歡喜的心用飯。……」（徒二 46；保羅在路司得的宣道中〔徒十四 17〕，另有一次把食物和喜樂相聯，認它是神所賜的美物。）

當巴拿巴來到安提阿時，他「看見神所賜的恩，就歡喜」（徒十一 23），當他和保羅在第一次旅行佈道以後，探訪好些教會，向基督徒報告外邦人如何歸主時，這種喜樂廣泛散開（徒十五 3）。然後，當耶路撒冷大會的代表來到安提阿，向他們報告大會的決定時，在教會裡面便有更大的喜樂（徒十五 31）。

在彼西底的安提阿的傳道事工以逼迫結束，這可能使我們想到會熄滅了初信者心中的喜樂。可是，事實不然，「門徒滿心喜樂，又被聖靈充滿」（徒十三 52）。較早時，使徒們在耶路撒冷因為傳道而被捕，他們受鞭打，在釋放之前被警告不能再宣道。然而「他們離開公會，心裡歡喜，因為被算配為這名受辱」（徒五 41）。人們受苦時，通常不會感到高興，可是初代教會的喜樂是那麼深刻，以致外在的情況不能把它奪去。他們的救主因受苦而帶來救恩，他們藉受苦而把救恩帶給別人，且因此感到滿足。

當我們思想初代教會的情況，裡裡外外都有困難：要用那麼少的資源去承擔把福音傳遍天下的驚人使命，教會的分子又包含那麼多無足輕重、不關緊要的人，假如他們心情沉晦悲觀；那實在不足為怪。然而路加所強調的喜樂的氣氛是毫無可疑而且意味深長的。初代的教會實在是一個歡樂的教會。真正的基督教直到今天仍舊會使我們滿有喜樂。

早期的大公制度

在近代的討論中，許多人注意到，路加在教會開始制度化中所扮演的角色。有些人主張，開始的時候，基督教的方法給人們帶來一種獲得解放的偉大感覺，一種具有靈感自由特色的生活（參林前第十四章）。在適當的時候，信徒安定下來，過著大公

教會的有秩序的生活，有受職的事奉，有聖禮的生活，有懲戒的實施，有道德的規條等等。完全的發展需要時間，可是在新約較後的部分，他們說，便有第一步的、學者們後來稱為「早期的大公制度」（註 28）。這班學者聲稱，路加是帶來這種改變的一位主要推動者，而有時在推動過程中歪曲了或者失去了原始基督教的一些重要教訓。

在這些討論中，終末論廣泛地籠罩著。祈士敏認為，當主快再來的期望消失以後，大公制度便完成了（註 29）。他認為，最初的信徒一直期望耶穌可能隨時再來，這種期望使教會沒有任何制度化的需要。可是，對路加來說，耶穌即將再來的觀念已經消退，他對教會的安定生活更感興趣，這從他寫下一部教會早期的歷史可以看出（註 30）。按照這種見解，救恩是一個遙遠的希望；它推延到一個遙遠的「顯現」（*parousia*）時候。

對此見解，我們可以說好幾件事去回應。初代教會天天在等候基督再來中過活的觀念，並非像闡揚這種觀念的人希望我們相信的那麼有根據。並無證據顯明任何信徒曾經主張，當耶穌升天以後，宣道應該停止。他們時常都想到兩者之間有一段間隔，這間隔的長短無人曉得。如果他們認為耶穌隨時會再來，那麼，保羅為甚麼會從事於他的宣教旅程呢？腓利為甚麼去撒瑪利亞和亞鎖都呢？為甚麼舉行耶路撒冷大會呢？為甚麼規定接納外邦人加入教會的條例呢？我毫不懷疑，早期基督徒中有人確實預期主隨時會再來，不過，我看到極少的證據證明，這種信仰駕馭著大多數最初信徒的行動（註 31）。

第二件事是，按照路加的描述，教會沒有把救恩歸劃到遙遠的將來，反而認它是現在實際存在的。聖靈在信徒中活躍，而使徒行傳因著那些活動的涵義而驚奇激動。無疑的，救恩的涵義多過教會當時所體驗到的，可是基督的顯現，只被理解為教會目前

所體驗到的一切美好事物的最高峯。

教會時常都回顧各各他。對新約作者而言，十字架的信息是中心信息。認為教會曾經全心全意的期待救恩得以在主再來時得以實現，以致忘記，救恩在各各他已經完成，這種思想是錯誤的。

終末論

一些看路加為闡揚早期大公制度的人，對於路加對終末論的興趣並不認真看待（註 32）。在他描述施洗約翰說「斧子已經放在樹根上」（三 9），以及提到揚淨祂的場的過程，並把糠秕用不滅的火燒盡（三 17）的話語中，路加已經有了末日審判的思想。他告訴我們，耶穌吩咐那七十個人說：「神的國臨近你們了」（十 9）；當人們不接納他們的信息時，要把城裏的塵土從他們的腳上擦去來反對他們，並說：「雖然如此，你們該知道神的國臨近了」（十 11）。馬太有第一句關於國度的話語，即要擦去腳上的塵土，但他沒有第二句論到國度臨近的話。我們從路加得悉這句話：「你們腰裏要束上帶，燈也要點著，自己好像僕人等候主人……」（十二 35 以下）。第三十九節在馬太有平行的經文，但是路加包含了那麼多馬太沒有的資料，便清楚顯明，他對終末論有他自己的興趣，他不是僅僅傳達別人所說的。

在路加福音第十四章耶穌在席間所說的話，可能想要我們看到有關終末論的事。我們必須謹記，在猶太人的思想中，彌賽亞的筵席是末日景色不可分割的部分。耶穌說到筵席時，可能心中想到這事，不管當時可能有甚麼涵義。關於大筵席那段經文則無可懷疑，因為耶穌這些話是回應一位同席之人說：「在神的國裏吃飯的有福了」（十四 15）那句話而說的。雷奇（Bo

Reicke) 在特別討論第十節的經文時說：「這裏的餐會只是反映終末論思想的一個起點」(註 33)。我們讀這章聖經很難下結論說，路加對終末論不感興趣。

路加福音第十七章有一些獨特也有一些共有的資料。我們從路加得到耶穌所說，神的國「就在你們中間」(entos hymon) [十七 21] 的言論(註 34)。馬太有關於挪亞的言論(27 節)，但沒有關於羅得的言論(28 ~ 29 節)。路加提到兩個人在一張床上，一個被取去，一個給撇下(34 節)。馬太與路加共同提到兩個女人一同推磨。兩個人在田裏的事只有馬太提及，而兩個人同在一張床上只有路加提及。有些學者提醒我們注意路加所省略的，而下結論說，他對這題目不感興趣。可是由於忽略了惟獨路加才有的終末論，他們看不見一個要點，就是這位福音書作者有他自己一套的做事方法。如果他對終末論不感興趣，他不會有那些惟獨他的福音書才有的筆觸。

在我們的主有關末期的偉大講詞中，我們不容易分辨那些言論是指主的再來，那些言論是關乎耶路撒冷的毀滅。無疑的，路加知道耶穌論祂的再來，因為他包含「那時，他們要看到人子有能力，有大榮耀駕雲降臨」(二十一 27) 的話；他加上一些只有他才記錄下來的話：「一有這些事，你們就當挺身昂首，因為你們得贖的日子近了」(28 節)。在這講詞中，就整體而論，路加比別的作者較清楚地說明，耶路撒冷的毀滅與主再來是兩回事；蓋德(G. B. Caird)認為，這是路加「本人對新約的終末論特有的貢獻」(註 35)。我們再次必須注意到一項事實，即路加雖然有他自己一套的做事方法，但這並不意味著，他不認為終末論是重要的。他確實認為重要，只是他不希望他的讀者把它與人類歷史上任何其他事件混淆。

有些早期的基督徒可能就把終末論與人類歷史上的事件混淆

了。陶柏特(Charles H. Talbert)主張說，有些人把 parousia 與升天相混淆，有些則把它與五旬節所發生的事混淆。他認為路加反對一切這樣的看法，而他在路加福音和使徒行傳的終末論中找到兩種主要的著重點：「其中之一是末日將至的宣告」，另一點是，「企圖防止一些在路加影響的範圍中的人，把耶穌的傳統加以錯誤的解釋到一個地步，認為世界末日在現在便已經或者能夠完全體驗到」(註 36)。

不管陶柏特的論點之細則究竟如何，我還是認為路加是在駁斥關於末日的錯誤觀念，而不是否認末日會來臨。他甚至不否認末日可能很快來到。人們太常忽略他把耶穌這樣的話也包括在他的福音書中：「這世代還沒有過去，這些事都要成就」(二十一 32)。這節經文有些難題，但是它必然會挑起一個問題就是，如果路加拒絕 parousia 即將來臨，那麼，他為甚麼把這句話包括進去？他不是否認 parousia 的真實性，而是要清楚表明，在神的計畫中有不同的階段，在 parousia 之前，有些事情必然會發生。

所以，路加似乎有他自己一套的方法去看終末論，而許多針對他的批評都不過等於說明，他有他自己一套的方法去說明他的終末論。他不是單純複述初代教會其他人士所說的。但這不足以成為否認他對終末論感興趣的理由，也不能因此便看他把 parousia 移到遙遠的將來。在終末論的立場上，我們沒有理由看他在嘗試建立一種大公教會共有的形式。

這道

路加對「這道」的強調是特別的。他在他的福音書開頭便提及「這道的目擊見證人和服事者」(一 1；譯註：和合本作「照

傳道的人從起初親眼看見又傳給我們的」)——一個極不尋常的方法，把著重點放在「這道」上。他繼續四次提到「神的道」，再有三次在解釋撒種的比喻時提及「這道」。每一次都明顯是指神的道。有一次他用「主的道」這說法。當我們轉到使徒行傳時，我們看見這種趨勢大大增加。在使徒行傳裏面，提到「神的道」十三次，「主的道」十次，而「這道」獨立地採用十三次。又有兩次提到「祂恩惠的道」，分別一次提到「這救恩之道」和「這福音的道」。這樣在使徒行傳中共有四十次以各種形式提及這道。顯然這對路加是十分重要的。

與此相符的是，路加對牧職的態度也不是「大公的」(“catholic”)。最多只能說，在使徒行傳中他告訴我們設立長老的事。但他從未提到「按立」。有些經文可能被解作是指按立而言，但路加從未如此直言，而一位「大公信徒」決不能把教會生活中這麼重要的部分置於可疑的境地。主的晚餐這聖禮的情形也如此。在使徒行傳中有經文說到「擘餅」可能是指這聖禮，但每一次也可能被理解為是指一個普通的進餐。我不是說，這一切例子都應該如此去領悟；但是對一位「大公信徒」而言，不能任由這樣的解釋自由發展。一個大公主義沒有有效的秩序或者合乎規則的聖禮，則實在是十分奇特的大公主義。

路加告訴他的讀者，他寫這卷福音書，好叫他們可以「知道所學之道都是確實的」(一4)。他清楚表明，他曾詳細考察一切事，而且是按照「目擊見證人」所說的而寫成的(2節)。換句話說，他聲明，他是把必須相信的有關耶穌的事，作一種真實而可靠的陳述。

在使徒行傳中他大致上似乎也是這樣做。關於那卷書中的演講有好些討論，但路加似乎是把使徒們所傳講的述說出來。他不是用一成不變的方式去說明，好像重複完全一樣的定型語句是重

要的。鄧雅各說：「這些講章並不是重複的定型語句：沒有一篇講章從頭到尾與另一篇完全相同，每一篇都有它自己的獨特成分……而在使徒行傳第七章和第十七章的演講，都與其餘任何一篇演講大不相同」(註37)。路加不是說，「這就是必須接納的語句形式」。他只是說，「這就是使徒們所宣講的」。有這種資料放在他們面前，基督教的教師們便不可能擺出他們自己的觀點，自認為是真確的基督教。如果他們要被接納為真確地擺出基督教的教訓，那麼，他們必須依附傳統的教訓。正如陶柏特所說的：「顯然，在路加的體系中，長老的設立是為服事傳統。教會和她的職事都被置於使徒話語的審斷之下。使教會和她的職事成為合法的是這道，並不能倒過來說」(註38)。

我們必須謹記，宣告福音的信息固然重要，保存福音的信息也是一件重要的行動。路加雖然可能不是保羅那樣有創意的神學家；我們在他的著作中沒有發現像在保羅著作中時常發生的令人振奮的了解基督教信息的新方法。但我們確實發現一種堅決保持那些有創造力的頭腦所提出的偉大真理的決心。馬學而提醒我們說：「藉著訴諸傳統，又藉著職事的建立，去保持福音真理，乃是整體的不可分割的部分。雖然它的功能是次要的，然而它畢竟是幫助宣揚在基督裏面啟示的恩典之道，也就是新約啟示的中心的重要部分」。拒絕這一點，也就會冒喪失「把握住福音中心本身的危險，因為沒有防禦工事去保護那一次就全部傳給聖徒的信仰真理」(註39)。

路加對「這道」的著重並非時常被人注意到，但這是重要的。他採用「道」(logos)這字九十八次，其中六十五次在使徒行傳。所提及的「道」字中有許多對我們的研究關係極少，不過有些則重要。例如：路加在使徒行傳中對初代教會的描述曾採用「神的道」和「主的道」各十次，而簡單說「這道」十四次。

此外，他還採用像「祂恩惠的道」（兩次）、「這福音的道」、「救恩之道」、「勸勉之道」等措詞。再加上一連串的宣揚之道（註40）。顯然，路加看這道是對教會的生活和增長十分重要的。

我們極難調和這種觀念，即認為路加一方面提倡某種形式的大公制度，另一方面又強調聖靈的工作。讀使徒行傳，使我們對一個滿有能力的羣體的生活獲得一瞥，這樣的羣體是與關心一種制度恰巧相反的。當人們所關懷的，基本上是對聖靈的回應時，便有一種不能預料的成分存在，這種情形與「大公主義」所主張的不易調和。

我們再說，有些批評家似乎太隨便責備路加，認為他不是另一位保羅或約翰。的確，他是屬他自己的，他有他自己一套的寫作方法。他關心要把使徒們所宣講過的東西保存下來，這便顯明，他對基督教的福音真理極感興趣。這一點不能忽視。陶柏特指出：「路加這個牌子的早期大公主義……在本質上是『最初的復原派』（proto-Protestant）。而惟獨聖經（Sola Scriptura）是路加神學講台上的一塊主要厚板」（註41）。我認為，無論「大公主義」（catholicism）或者「復原主義」（protestantism）都不是一個好的名稱，把它應用到路加身上（即使我們在這名稱前面加上「早期」字樣）。不過，如果我們必須選擇，那麼，「復原主義」比較適合他所做過的（註42）。

註

1. 這個名詞的起源不明（cf. E. Haenchen, *Teb Acts of the Apostles*

[Oxford, 1971], 320），雖然與此相似的用法在較早的猶太著作包括昆蘭古卷中已經存在（cf. Günther Ebel, *NIDNTT*, 3: 938 ~ 39）。它顯然是基督徒用在他們自己身上的一個名字，又是教會最早的名稱之一。

2. 參梅桂理（Wilhelm Michaelis），「然而，基督徒相信他們是對的，這在採hdos一字表達出來」（*TDNT*, 5: 89）。
3. 參艾理斯（E. Earle Ellis）：「對國度的服事需要專心一志的忠誠」（*The Gospel of Luke* [London, 1966], 152）。
4. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*（London, 1949），131。
5. 亨德在他所著「比喻的解釋」（*Interpreting the Parables* [London, 1960], 65）一書中指出這一點。
6. 希臘文的結構遠非直截了當的，但其意義似乎是，神蹟因回應人的信心而產生，而這信心則「藉耶穌」而帶來。參海恩純（E. Haenchen）：「除非裏面有信心，否則這名字不能生效，然而在另一方面，幫助信心形成的則是彼得所傳的名字。當然，信心的重要性被強調，因為其內容乃是『用傳道的用意所宣揚的一種呼籲』（Bauernfeind……）」（*The Acts of the Apostles* [Oxford, 1971], 207）。
7. 很可能他也有一次在動詞以後加上hoti（“that”，連接詞）；表明信心有內容，那不是一種模糊不清的樂觀主義，而是一種堅定的信心，相信神已經做了或者將要做某些事。以利沙伯向馬利亞宣佈一項祝福，她「相信hoti……都要應驗」（一45）。然而在此hoti的意思可能是「因為」。這種結構用在耶路撒冷耶穌的門徒身上，他們不信大數人掃羅是一位門徒（徒九26）。
8. Daniel Rops, *Daily Life in Palestine at the Time of Christ*（London, 1962），128。
9. *The Jewish Encyclopedia* 12（New York, n.d.）：557。
10. 在某些有限制的場合中容許女人作見證，不過，即使如此，可以說，「婦女即使有一百個，在法律上，只等於一位見證人」（Talmud, *Yebamoth* 115a）。

11. *Life and Thought in the Greek and Roman World* (London, 1961) 142。他還進一步的指出，無論在希臘或羅馬，一個婦女若沒有一個男的擔保人，都不能作商務上的交易 (p.145)，雖然有些個案上他只不過是一個「稻草人」。婦女的行動也有限制，比方：在雅典，希臘其他地方大概也一樣，她們不可以到戲院去 (p.145)。當然也有例外。有錢人家的婦女常比窮苦人家的婦女有較好的命運，而且各個年代的婦女，命運也不完全相同；有些時候，限制比某些時候少。然而，就整體而論，在古代世界，婦女顯然忍受好些約束，也面對許多的困難。
12. *The Gospel According to Luke* (I - IX)，696。費子梅引證 *Mishnah Aboth* 1 : 5 作為他心中所想的拉比教訓的例子。裏面這樣寫著：「耶路撒冷的約哈難 (Jose b. Johanan) 說：讓你的房屋門戶大開，讓那些有需要的人成為你家屬的一份子；不要多與婦女談話。他們對自己的妻子都這樣說；對他同伴的妻子豈不更當如此呢！因此，聖人曾說：一位多與婦女談話的人，會給自己帶來惡果，並且忽略對律法的研究，最後會承受地獄」。
13. 許多人認為，這與馬太二十六 6 ~ 13，馬可十四 3 ~ 9，以及約翰十二 1 ~ 8 所記的事蹟是同一件事。我在拙著「約翰福音」(*The Gospel According to John* [Grand Rapids, 1971] , 571 ~ 74) 中已經討論過這問題，所得的結論是，雖然其他二卷福音書描述同一件事，但路加所描述的則是另一件事。
14. 參布魯斯：「路加把她描述為『雌蟒』，意思是被阿波羅 (Apollo) 所附的人，阿波羅是特別與賜下神諭有關的神，在希臘中部 Delphi (或稱 Pytho) 的神廟中被尊為『蟒』神去崇拜。她那不隨己意而發的語言，被認為是神的聲音，因此時常給那些想知道自己命運的人向她求問」(*Commentary on the Book of the Acts* [London, 1954] , 332)。在一個註腳中，他引述普魯塔 (Plutarch) 的話，普氏稱這樣的人為擅長腹語術的人，又說：「所謂擅長腹語術的人的意思是，他們並不只是表面上而是真的不能受他們的意識控制的」。

15. 布魯斯評論說：「許多尊貴公民的妻子——像羅馬世界許多其他城市中的有錢的婦女一樣——很鬆弛地作一個敬畏神的人而與猶太人的會堂相聯，也許藉著她們，使她們的丈夫受影響，因而對保羅和巴拿巴不利」(*Commentary on the Book of the Acts*, 284)。
16. 馬學而指出：「字句的次序暗示，在這新的基督徒羣體中，婦女居於特別崇高的地位」(丁道爾新約聖經註釋：使徒行傳，校園書房出版社)。
17. See above, p.106。
18. 她是獨女 (monogenēs)。費子梅評論這段經文說：「希臘文的經文並不暗示這人有兒子，只說這是惟一的女兒。他的劇烈痛苦是關乎惟一的後裔的痛苦」(*The Gospel According to Luke* (I - IX)，745)。
19. 約翰有可能由像昆蘭這樣的社團撫養長大。人們曉得，以斯尼派撫養別人的孩子，而昆蘭的男人對祭司深深尊敬。約翰的父母年紀已經老邁，幾乎可以斷定當約翰年幼時，父母便相繼去世。昆蘭社團對在耶路撒冷聖殿中所做的一切極力反對。一件有趣的事是，沒有記錄說約翰參與聖殿裏面的崇拜事務，像他父親所做的。這不過是一個假設，然而那麼多事情彼此相合，則頗有趣。當然，如果事情果真這樣，在適當的時候，約翰背棄了他成長階段中所受的教訓，這可能就是「撒迦利亞的兒子在曠野裏，神的話臨到他」(三 2) 的意思。
20. *A Theology of Liberation* (London, 1974)，297。與此相似，郭弼 (Leonhard Goppelt) 拒絕是指按照字義的富足和貧窮；相反地，「對一位認為他能倚靠他為自己預備的東西過活的人來說，生命已經喪失了」(*Theology of the New Testament* [Grand Rapids, 1982] , 2 : 281)。
21. See his *Law in the New Testament* (London, 1970)，48 ~ 77。
22. MM 指出，在蒲紙抄本中，apechō 這動詞「時常都發現，含有『我已領受了』的意思，這是寫收據的技術性詞語」。

- 23.這裏的希臘文是 *architelonēs*。這字只在此處出現，但很難看出還能有其他的甚麼意思。
- 24.希臘文是 *hamartōlos*，對此馬學而評論說：「……可能是一個妓女」(*The Gospel of Luke*, 308)。
- 25.參雷奇：「沒有其他福音書作者，也沒有其他新約作者像路加一樣，那麼常處理喜樂的觀念」。他有時與其他符類福音作者有同樣的記載，但他「也在許多經文中說到喜樂，而且比新約裏面每一位作者都更常提及喜樂這字」(*The Gospel of Luke* [London, 1965], 77)。
- 26.這裏的希臘字是 *ēgalliasato*，花拉 (F. W. Farra) 評論說：「在英文欽定本中『興高采烈』(*Exulted*) 是比『歡喜快樂』(*rejoiced*) 更强的字；這是一個很有價值的字去記錄，在我們的主生活中的一種要素，即興高采烈的喜樂的要素」(*The Gospel According to St. Luke* [Cambridge, 1893], 251 ~ 52)。他繼續提及一個奇談，說到耶穌多次哭泣，但無人見祂微笑。無論是誰創始那誹謗，都表示沒有仔細讀路加福音。
- 27.這裏的希臘文措詞是 *kat oikon*。參布魯斯：「這個希臘文片語可譯為，他們『按照家庭』進食 (英文欽定本作：“from house to house” [逐家]，把這片語的意思表達得頗好)」(*Commentary on the Book of the Acts* [London, 1954], 81)。MM 從蒲紙抄本中提出證據，認為這措詞的意思是「按照家庭」(與「按照個人」相對)。
- 28.艾約翰 (John H. Elliot) 列舉了下列的指標，作為早期的大公主義的取向：「教會的組織按照聖職制度與靈感的職事相對；發展為像君主式的主教團；將宣教客觀化，並且強調一種嚴格制定的信仰規律；強調『正統』或『正道』與錯謬的教訓相對；將信仰和福音的概念道德化，認它是新律法；以客觀的而非主觀的，以靜態的而非動力的觀點去了解信仰 (*as fides quae creditur* in contrast to *fides qua creditur*)；發展使徒統緒的原則以及傳遞的權威；把平信徒與教牧人員分開；有一種權威的解釋聖經的觀念；有一種『聖禮主義』的傾

- 向；形成了一種『自然神學』；關心教會的合一和團結；以及對收集使徒著作感興趣」(*CBQ* 31 [1969] : 214)。
29. *New Testament Questions of Today* (London, 1969), 237。
- 30.「如果你預期世界末日隨時會來到，你便不會寫教會歷史」(*Käsemann, Essays on New Testament Themes* [London, 1964], 28)。
- 31.參郭弼：「關於末日盼望的問題，在教會中很少提及，而且只有邊緣的討論」(*William Klassen and Graydon F. Snyder, eds., Current Issues in New Testament Interpretation* [London, 1962], 198)。
- 32.祈士敏認為，路加試行以俗世歷史的方式去寫基督教的歷史，「只有當原始的基督教終末論，也就是新約的宣道充滿活力的力量失色時，才有可能」(*New Testament Questions of Today*, 21)。
33. *The Gospel of Luke*, 80。雷奇結束他關於耶穌的桌邊談話時說：「令人困惑的是，一些著名的釋經家怎能主張說，路加把福音中的終末論解除掉。所引述的經文中每一個字都以此為先決條件，就是假定在耶穌過去的宣道、目前的宣教情況，以及神國將來的完成之間有一種關聯」(p.81)。
- 34.賴德對這節經文有一段很長的解釋，其間他說明了一些主要的見解。他認為這些字彙的意思是：「國度已經在他們中間，不過是出乎意料之外的形式存在」。他又注意到這節經文繼續有一種思想即「在將來，國度仍會以一種啓示的權力來臨」(*Jesus and the Kingdom* [London, 1966], 224n. 25)。請參前文第七章有關「神國」的討論。
35. *The Gospel of Luke* (Harmondsworth, 1963), 229。
36. *Jesus and Man's Hope* (Pittsburgh, 1970), 191。
37. *Unity and Diversity in the New Testament* (London, 1977), 362。
38. *Jesus and Man's Hope*. 206。參巴勒特：「路加強調宣道……表明道本身是決定性的因素」；教會是救恩的媒介，「只有當她提供了

傳福音的架構時才如此」(*Luke the Historian in Recent Study* [London, 1961], 72, 74)。

39. Richard N. Longenecker and Merrill C. Tenney, eds., *New Dimensions in New Testament Study* (Grand Rapids, 1974), 230。
40. 在使徒行傳中路加採用 euangelizo 這字十五次，katangello 十一次，diamaeturomai 九次(這三個字都比新約任何其他著作多)，keeusso 這字八次。古龍(Meinarth H. Grumm)寫了一篇有關這題目的重要文章(“Another Look at Acts”[*ExpT* 96 [1984 ~ 85] : 333 ~ 37)。
41. *Jesus and Man's Hope*, 39。
42. 我在一篇論文中對這題目有較詳細的審查(“Luke and Early Catholicism”, in *WTJ* 35 [1973] : 121 ~ 36)。

第三部

約翰名下的著作

新約中有些最困難的問題，都由約翰名下的著作所引起——約翰福音、約翰的三卷書信和啓示錄。傳統上，它們都歸在同一位作者名下，而那位作者乃是使徒約翰。在近代，這種立場已被多人所拋棄。今天極少學者主張這幾卷書中任何一卷是出於使徒手筆；有一個極強的趨勢，認為有一個「約翰」學派，即有一羣早期的基督徒在好幾方面都有相同的立場。他們的立場，比方說，與保羅以及和保羅有同樣思想的人，又與那些在符類福音的觀念中總括起來的人的立場有所分別。這種意見必須認為極有可能；無論是誰寫了這些書，都是為一班對它們有興趣的人而寫的。我們沒有理由認為，不可能有一個團體是由一班具有「約翰」的印記的志趣相投的人組成的。

我們是否要把約翰名下的著作的一羣著作人加以區分，則是另一個問題。好些人認為啓示錄在文體上與約翰名下的其他著作那麼不同，以致他們覺得不可能出於同一作者。又有人雖然同意在文體上大不相同，可是也指出我們無法曉得執筆的文書，在第一世紀著作之寫作上所擔當的責任究竟有多大（註1）。

如果我們認為使徒約翰（其職業是漁夫）若沒有一位文書把一切筆錄下來，便不大可能寫出任何長篇作品，那麼，我們便留下一個可能，就是文書很可能塑造了所寫下的。這可能牽涉到相當廣泛的過程，因為約翰和彼得都曾被描述為「沒有學問的小民」（徒四13）。我們也必須時常謹記，除了啓示錄以外，其他各卷都是隱名的，而啓示錄雖然說到作者的名字是約翰，但並沒有說明是那一個約翰。這一切表明，作者的問題是混亂和困難的。有些人持保守的見解（註2），另有人則認為有好幾位作者乃是必須的假設。

要討論這樣的問題，必須佔極大的篇幅。在本書這種處理辦法上，深入討論作者問題，似乎沒有多大益處。因此，我只提示在這方面有問題便算了。我在此所關心的，正如在其他地方一

樣，不是誰寫了這些書，而是這些書包涵甚麼。於是，我建議，先看福音書，然後書信（當然有足夠的同一性質去把這三卷書一併討論），最後是啓示錄。

註

1. 關於文書在古代的文件寫作中所擔任的角色，可參艾理斯（E. Earle Ellis）的一篇文章（參前文第一部，「保羅的著作」，註六。）
2. 例如，施道發（E. Stauffer）說：「我們有足夠的根據把這五卷著作歸在一位共同的作者身上，這位作者具有不平凡的個性以及極大的重要性，我們可以認他是使徒約翰」。但他注意到有人極力反對，因此建議一條「謹慎的論題：新約裏面約翰名下的著作，要歸入使徒約翰或者受他影響的人名下」（*New Testament Theology* [London, 1955], 41）。

第十二章

約翰福音：基督的教義

大家都同意，第四福音書是歷來所寫的書籍中最重要的一卷之一。它在基督教會中以及教會外的影響是不能估計的。它引起了極多的相關著作，而它所挑起的問題，離最後的解決還甚遠。關於約翰著作的研究令人迷醉的一件事實是，雖然學者們從學術方面去從事他們深奧的探索，然而普通的男女——甚至男女兒童——讀這本書時，無需發問，不僅發覺他們能了解它，甚至他們的靈性也得了造就。這一切意味著，我們不容易曉得該從何處去開始我們對本書的研究。

不過，從福音本身——耶穌，作為一個研究起點，也和任何起點一樣好。這卷書以「太初有道……」開始（一 1），到末了作者告訴我們，他為甚麼寫這卷書：「但記這些事，要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子……」（二十 31）。這是一本關於耶穌的書。這是本書所強調的，這從一項事實可以看出，約翰採用「耶穌」這名字二百三十七次，遠超過新約任何一卷（其次是馬太，有一百五十次；路加八十九次；馬可八十一；保羅一共二百三十七次，分散在他全部的書信中，其中最多的是羅馬書，

共三十七次)。約翰全神貫注於耶穌。不錯，他雖然也關注其他題目，但他也是在耶穌是誰和是甚麼的亮光下去看一切事件，又在耶穌來到世上活並且為我們死是何等重要的亮光下去看一切事件。

道 (The Word)

在他的序言中，約翰四次稱耶穌為這「道」(The Word)。這種稱呼在全卷福音書中不再採用。我們用「話語」(word) 這個名詞去指一個單位的語言，無論是說出來的或寫出來的，但希臘文則給予廣泛得多的用法。他們把他們稱為 *logos prophorikos*，從一個人身上出去的話（這就是我們使用「話語」的方式），與 *logos endiathetos*，存留在人裡面的話分開。*logos endiathetos* 是指與我們的「理性」十分相似的東西；它指著我們本性中思想和推理的部分。當他們觀看這宏偉的宇宙時，有些哲學家辨識到一種有理性的原則。日月有規律地升起和降落；星球在軌跡中運行；季節有規律按序來到。因此他們想到有一個 *logos*，一個話語（道），在宇宙中穿插，有點像「世界的靈魂」。

猶太人沒有這種用法，可是有一些並非不重要的猶太人的用法，形成了約翰採用這名詞的方式的部分背景。在舊約中有些經文採用「智慧」或「話語」。例如在箴言書第八章，智慧被人格化說：「在耶和華造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我……祂立高天，我在那裡……那時，我在祂那裡為工師，日日為祂所喜愛……」（箴八 22、30）。不容易確定人們對這樣的經文如何按字面的意義去領悟，可是無疑的，在第一世紀的猶太思想家猜想有像智慧這樣一位屬天「人物」(being) 存在。

關於「道」(話語) 也有類似的猜想，是基於這類的經文，例如我們談到「諸天藉耶和華的話（和合本作『命』）而造」（詩三十三 6）。這便提醒我們，在創世記第一章的創造故事中，我們一再談到神說話；那就是神創造時所需要的一切。在神的話語中有能力。神的話語幾乎有它自己的存在。例如我們讀到「耶和華的話臨到」這位或那位先知（比方：耶一 2、4；結一 3；何一 1），而在以賽亞書中我們讀到：「我口所出的話也必如此，決不徒然返回，卻要成就我所喜悅的，在我發他去成就的事上必然亨通」（賽五十五 11）。

對此，我們還可加上律法人格化。律法和話語（道）意思大致相同，這可以從這兩個名詞可以平行使用看出：「因為訓誨（律法）必出於錫安，耶和華的言語必出於耶路撒冷」（賽二 3；彌四 2）。在拉比的討論中律法居於一個極重要的地位。

我們也要約略思想「他爾根」(Targums，舊約亞蘭文註釋)。這是將舊約譯為人們通用的語言（在會堂中所讀的是希伯來文，會眾不一定懂）。始初這只是口講，可是日久以後，有些亞蘭語的闡釋寫成文字，這便使我們對當時的猶太人如何了解舊約經文有重要的資料。我們發覺，神的名字沒有唸出來，當讀經的人讀到神的名字時，則用一些尊敬的，拐彎抹角的措詞去代替。例如：「主」、「那位聖者」。有時讀者會說「這道」（這話），這是通常的習慣。巴克萊說，在約拿單的他爾根中（註 1），這種措詞採用了三百二十次（註 2）。這並非我們在約翰福音或者舊約中所見到的確切用法，因為在此的措詞是指神自己而言，而不是與神親近的某一位。不過，要點是，對他爾根熟悉的人，也便熟悉 *memra*（話語）是指神祇而言。

許多人發覺斐羅是約翰採用這名詞的背景中一個重要部分。這位偉大的亞歷山大猶太人，在他不平凡的把舊約思想與希臘哲

學組合中，極多採用 Logos 這名詞（註3）。他能夠說這 Logos 是「第二位神」，但他有時用這名詞去指一位行動中的神。陶德認為，如果我們要了解約翰，斐羅是極重要的。他又舉例說：約翰的開頭句子，明顯地只有這樣才能理解，即我們必須承認，logos，雖然與舊約耶和華的話有關，但也有一種類似於斐羅修改過的斯多亞派思想的涵義，又與猶太其他作家裡面的智慧觀念平行（註4）。

我們還可以多說一點。不過，這並非一個詳盡的討論，我們只須指出，「道」對約翰的最初讀者，不管他們的背景是猶太的或是希臘的，都是一個重要的概念，這便夠了。湯樸威廉（William Temple）說，Logos ——

對猶太人和外邦人都代表著統治宇宙的事實，而那事實又代表神的自我表現。猶太人會記起，「諸天藉耶和華的話而造」；希臘人會想到理性的原則，一切自然律都是這理性原則的特殊表現。猶太人和希臘人都會同意，這 Logos 是一切事物的起點。（註5）

約翰說這 Logos 「太初」已經存在，祂與神同在，祂就是神（一1）。對末一點有過許多討論；有些人同意莫法特的見解，認為「這 Logos 是屬神的」，意思是略少於神的。但這很不可能從希臘文引伸出來，它的意思是並不少於神（註6），不管那意思多麼困難或多麼容易配合我們的神學都如此。約翰給予這 Logos 最高可能的地位。

他進而提出 Logos 所做的好幾件事，顯明祂是最崇高的人物。可是接著我們看到這令人驚訝的聲明：「道成了肉身，住在我們中間」（一14）。這是一個強有力的道成肉身的聲明。

「道」就是那曾被描述為「神」的（1節）。「成了」的意思是超乎「顯示祂自己」或「好像是」；這簡單過去式是指在時間的一點上的行動。所以，約翰不是指某種無限時的顯現，而是指在一定的時間中所發生的一定事件。「肉身」，是一個極強的名詞。約翰剛剛採用過它（13節）。是屬人的與屬神的相對（參三6，六63，八15）。約翰本可以採用這樣的措詞，例如「道取了一個身體」或「道成為人」去取代他所要說的；然而，他採用了一些幾乎令人反感的字句。鄧雅各說，這是約翰「具有震撼性質的斷言」（註7），我們不應忽略這要點。

那麼，當約翰稱耶穌為「道」時，他是引我們注意耶穌的偉大。他提及這道與神同在，而這道本身是神。那是一個堅強響亮的開始。但與此相聯的則是道成肉身的思想。這道無疑的非常崇高，然而祂來到我們所在之地。這是在約翰福音中一再出現的思想。

耶穌是基督

約翰清楚告訴我們，他寫這卷書，目的是要叫我們「信耶穌是基督」（二十31）。這種計畫，在他的福音書中自始至終做了出來。在序言以後，他便以故事開始。他說到施洗約翰的見證，並說約翰對那班從耶路撒冷派來查問他的行動的代表團的第一句話是「我不是基督」（一20）。施洗約翰的「我」字是強調的，使他的聲明有這樣的涵義：「不是我，但另一位已經在你們中間的，祂是基督」（註8），約翰與那代表團有一個頗令人矚目的對談，但他所說的要點是，他自己是不重要的；那位重要的會在他以後來（參26、27節）。

當他說到腓力試行說服拿但業來見耶穌時，又把這思想帶進

另一階段。腓力向他的朋友保證，他和另外的人已經找到那位舊約作了見證、摩西在律法上寫了、而且衆先知在他們的著作中所記的那位（一 45）。整部舊約的彌賽亞預言在耶穌身上得了應驗，這是約翰所要證明的事件的一部分。當拿但業向耶穌喊出：「祢是神的兒子，祢是以色列的王」（49 節）時，我們看到這點。所強調的個人代名詞，以及把「神的兒子」與「以色列的王」相聯起來，表明約翰心目中是想及彌賽亞。

在第二章約翰記載耶穌從聖殿中趕走了做買賣的人。在評論這件事的時候，許多人叫我們注意瑪拉基的先知預言：「你們所尋求的主，必忽然進入祂的殿；立約的使者，就是你們所仰慕的快要來到」（瑪三 1）。正如何士堅爵士（Sir Edwyn Hoskyns）主張潔淨聖殿的行動，「不僅是一位猶太改革者的行動：它乃是彌賽亞要來臨的徵兆」（註 9）。

耶穌與尼哥底母談話以後，我們又回到施洗約翰。他的門徒中，有人對耶穌的成功不滿，但施洗約翰提醒他們，他早已說過，他不是基督，只是奉差遣走在祂前面的人（三 28）。他繼續說出一個新郎和新郎的朋友的比方。娶新娘的，不是男儂相，乃是新郎。然而，這並不會減少男儂相的快樂。意思非常明顯，施洗約翰不是居於第一位，耶穌才是。而約翰高興事情是這樣。那是另一種方法去帶出耶穌的彌賽亞職份，但基本上說明同一要點。

耶穌在井旁遇見那位婦女的故事，是一個引人入勝的故事。這是這卷福音書在耶穌受審之前惟一的地方（而且是任何地方極少提及的一次）提及耶穌自稱為彌賽亞的。那位婦人宣佈說，當彌賽亞來的時候，有些事要問彌賽亞。對此，耶穌回答說：「這和你說話的就是祂」（四 26。譯註：原文是「我是，這位對你說話的」）。祂的「我是」乃是施諾肯保稱為「啓示的正式聲

明」的（註 10）；這種不常用的希臘文是神的言語，是耶穌在這卷福音中常用的言語。也許當耶穌不能向猶太人啓示祂的彌賽亞職份的時候，竟能向這位撒瑪利亞婦人這樣做，是由於這個名詞沒有像在猶太人中所有的政治聯想。撒瑪利亞人心目中的彌賽亞（他們稱為 Taheb）基本上是一位教師。不管是什麼理由，約翰告訴我們，耶穌在這次談話中自稱有彌賽亞的身分。

那婦人對耶穌的自稱清楚明白。她進入村子裡，邀請人，對他們說：「你們來看，有一個人將我素來所行一切事都給我說出來了。莫非這就是基督麼？」（29 節）而到了適當的時候，人們能夠宣佈他們對耶穌的歸依，不是由於這婦人的見證，因為他們說：「我們親自聽見了，知道這真是救世主」（42 節）。語言不同，然而再一次，它所指的乃是耶穌的彌賽亞涵義。

在第五章，約翰複述一個治病神蹟和一篇講道，近結尾時，耶穌對反對祂的人說出這樣的話：「如果你們信摩西，也必信我」（五 46）。耶穌就是摩西所寫的那位——另一種方法說明祂是彌賽亞（參一 45）（註 11）。約翰一貫地帶出這真理：即舊約指向基督的來臨。

隨著耶穌給五千人吃飽以後（六 15），有些人想立耶穌為王。在這種慾望後面，可能有彌賽亞的觀念。耶穌斷然拒絕這種思想，退到山上去，逃避人們在一件錯誤的事上的熱心。約翰有興趣帶出耶穌對錯誤的彌賽亞觀念的拒絕，也有興趣說明耶穌完成彌賽亞確實要完成的事。我們在耶穌提到嗎哪的事上（六 30～31），再次看到這一點。祂的敵人向祂挑戰，要祂做摩西所做過的事。耶穌剛用五餅二魚給五千人吃飽，可是他們顯然推論說，比起摩西所做過的事，這次的神蹟並不算是一件了不起的事。摩西曾給整個民族（不單是五千人）吃飽，而且一連四十年（不單是一餐）。而且他賜下天糧嗎哪（不是普通的餅魚）。猶

太人有一個期望，當彌賽亞來的時候，嗎哪的神蹟會重新出現：「那時會發生一件事，就是嗎哪的寶庫會從高處下來，在那些年代，他們會吃嗎哪，因為他們是在時候完成時抵達的」（巴錄二書二十九 8）。他們要求一個神蹟的方式，表明他們所要求的明顯是，假如耶穌真是彌賽亞，祂應該藉降下嗎哪來證明。所以，耶穌指出他們立場的一些錯誤。第一，賜嗎哪的不是摩西，而是神。第二，神不單在古時賜下食物；祂繼續不斷地賜予，而那糧食則是「那從天上降下來賜生命給世界的」（六 33）。再一次，這裏有耶穌是彌賽亞的思想，不過不是按照他們的想法。他們對於彌賽亞應該怎樣，應該做甚麼的觀念是錯誤的。因此，當祂在他們中間時，他們還不能認識祂。

在住棚節時，又有彌賽亞的猜想。有些人在思想，官長是否已經得到結論，耶穌真是彌賽亞。因為他們對耶穌公開教導並不作聲（七 26）。但人們不贊成，因為當基督來的時候，沒有人會曉得祂從何處來。根據這樣的推理，耶穌不可能是基督，因為大家都曉得祂來自何處。有些猶太人明顯主張，彌賽亞的發祥地是知道的，因為祭司長和文士告訴希律，基督當生在伯利恆（太二 4、5）。但另外有人主張，彌賽亞的來臨是完全出乎意料之外的：「有三件事在不知不覺中來到：彌賽亞、拾得的一件東西，和一條蠍子」（Talmud, Sanh. 97a）。有時說，彌賽亞會「顯示」出來（e.g., 4 Ezra 7：28，13：32），這當然意味著大致相同的東西。猶太人認為，彌賽亞是一個人，他很可能活在他們中間，一直不為人曉得，直到顯示的時候來到。

這是約翰的反語法一個很好的例子。假如這些反對的人果真曉得耶穌的出處像他們說他們曉得的話，那麼，他們的反對會受到駁斥。他們以為祂只是一位從拿撒勒來的人。但這不是全部的故事，甚至不是其中最重要的部分。祂是「從上頭」來的（三

31，八 23）。約翰沒有說出這真理去駁斥那班反對的人；他讓他那些消息靈通的讀者自行推斷。他這樣做便帶出了耶穌的彌賽亞身分的另一面。

接著又有人根據祂的神蹟認耶穌是彌賽亞（七 31），而另有人則根據祂來自加利利的事實而不贊同祂有彌賽亞的身分，因為他們認彌賽亞會來自伯利恆（41～42節）；他們顯然與較早時提及的人不同，因為他們不曉得彌賽亞會從何處來（27節）。我們再一次看到約翰的反語法。他沒有停下來去駁斥這種反對，但那些知道這事實的人曉得，耶穌生在伯利恆（註 12）。他們所提出的反對理由本身便是一個證據，證明祂是神的彌賽亞。

當耶穌稱祂自己是「世界的光」時（八 12），似乎祂再一次聲明祂有彌賽亞的身分。因為拉比會說，「光是彌賽亞的名字」（註 13）。在這卷福音書中，光一直都是一個重要的概念，它不被認為是人自然擁有的。它是惟獨耶穌帶來的東西，祂自己就是世界的光。所以，又從另一個觀點，我們看見祂被描述為神的彌賽亞。

光的象喻當然在使那位生來瞎眼的人得見光明的故事上繼續下來（九章）。不過，在一點上，基督的問題特別擺在我們面前。這位瞎子的父母「怕猶太人，因為猶太人已經商議定了，若有人認耶穌是基督的，要把他趕出會堂」（九 22）。有許多討論都是關於「趕出會堂」在這時候究竟是甚麼意思，又或者它是否可用以對付跟從耶穌的人。在某些形式上這種習俗已經很古老（Ezra 十 8），在 Mishnah 中也有好些關於它的聲明。比方，在一句歸在約公元前八十年的施塔（Simeon b. Shetah）名下的言論（Taan. 3：8）中提到這事。但不曉得在新約時候，這事如何實行，或者為了甚麼罪行而施行。

這便使一些作家的武斷說法難以了解（註 14）。特別奇怪的是，有些人主張，約翰只是把他那個時日發生的事推回到耶穌那個時代。但我們在任何的日子都沒有比在耶穌的時候有更多關於逐出會堂的資料適宜於寫這卷福音書。毛勒懷疑「是否有任何固有的理由去宣佈說不可能是歷史性的」（註 15），而這似乎是我們應該採納的立場。猶太人的掌權者採用某些形式的趕出會堂刑罰。由於他們強烈地反對耶穌，他們為甚麼不可以採用這種武器去對付祂？為了我們現在的目的，其要點是，掌權者已經準備好採用強硬的行動去對付承認耶穌為彌賽亞的人。

這件事在修殿節時再浮現。那時，猶太人在聖殿的所羅門廊遇見耶穌。他們的問題不清楚。它的意思可能是（NIV 及多數譯本均如此）：「祢要我們猶疑不定到幾時呢？祢若是基督，就明明的告訴我們」（十 24）。不過，第一個問題可能被理解為：「祢為甚麼折磨我們？」甚至是「祢為甚麼取去我們的性命？」（二者的意思都似乎是他們認為耶穌會廢除猶太教）。幸而第二個問題是清楚的，我們目前的興趣就在此。他們要求一個坦白的答案，耶穌是否基督。對此，耶穌回答說：「我已經告訴你們，你們不信。我奉我父之名所行的事，可以為我作見證」。祂說「我已經告訴你們」的意思可能是，雖然祂沒有特別聲明「我是基督」，但祂教訓的一般衝力使這一點變得清楚。或者祂的意思是，祂的「事工」表明祂有這資格。它們表明祂實在是基督。然而法利賽人缺乏這屬靈的領悟力去了解耶穌所做之事的意義。

馬大是一個顯著的具有屬靈悟性的例子。不幸人們通常都只記得她在一個不如意的日子中所說的話。那時她為了款待一位特別尊貴的客人，在預備豐富晚餐的事上操心。可是當拉撒路死了以後，耶穌來到這家中，馬大作了一次令人注意的認信：「我信

祢是基督，是神的兒子，就是那要臨到世界的」（十一 27）。在此，「我信」是完成式，意味著她到達相信的地步，而這信心會永久保持。她的認信，實際上也與約翰所聲明的寫書目的一樣（二十 31）。他是否在說，馬大已經作了他心目中的那種認信呢？

接近耶穌的公開事奉結束時，有一個有點奇怪的軼事。耶穌用這樣的措詞預告祂的死；「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我」（十二 32）。約翰解釋說，「耶穌這話原是指著自己將要怎樣死說的」（33 節）。這句話使羣眾中有些人感到迷惘，於是他們說：「我們（強調這代名詞）聽見律法上有話說，基督是永存的，祢（又是強調這代名詞）怎麼說，人子必須被舉起來呢？」（34 節）。

有趣的是，他們竟說到基督。這個名稱在前面的討論中沒有用過（事實上，自從十一 27 以後都沒採用）。詢問的人暗示耶穌自稱為基督，然而在這卷福音書中沒有證據，顯示祂在耶路撒冷任何時候曾作這樣的聲明。也許他們從凱旋進京的事推論，這事在本章較早時候曾描述過。他們會推論說，這指著一位凱旋的征服者，這不容易與耶穌的死相調和。

他們為何認為基督會永存不死則不易解釋，因為他們訴諸律法。而在那部分的經文中，沒有這種明顯的聲明。然而，這種觀點在猶太教中存在（參：以諾書四十九 1，六十二 4），雖然不是普世性（有些人認為彌賽亞會死亡）。約翰使我們看見的是，雖然耶穌沒有明確地聲言，可是耶路撒冷的羣眾都有一種觀念，即耶穌看自己是彌賽亞，而他們不能把這事與祂的死相調和。

這裡的探討並非徹底的，但我們能夠看到，在這卷福音書的每一章討論耶穌的公開事奉時，彌賽亞的題目都出現。這是一個可以肯定也可以否認的聲明。所發生的事情也可能顯明耶穌是

誰。但約翰從來不讓他的讀者長時間與彌賽亞的題目分開。他不時使彌賽亞職份的某些觀點在他的福音書中浮現出來。這不是約翰解釋耶穌的惟一範疇，但這是很重要的一個。除非我們看出這一點，否則我們不能了解他的福音書的目標是甚麼。

神的兒子

約翰在說明他的福音書的目的時，把「基督」與「神的兒子」聯在一起（二十 31）。正如我們在較早的研究中看過的，這個名稱可能包涵許多的意義或者很少的意義。它可能用以指一位敬虔人，表明他與神有一種特別的關係。但它也可能用在神祇的身上。無疑的，當約翰把它用在耶穌身上時，他是採用最豐富的意義。約翰所用的希臘字是 *huios*（兒子），指一個屬人的家庭的兒子身分；即一個正常的用法，無需甚麼評語。不過，當他說到屬天的家庭時，他較喜歡用「孩子們」過於「兒子們」去稱呼信徒。當他用「兒子」這個名詞而涉及神的時候，他心目中常指耶穌。換句話說，他看耶穌的兒子身分是特殊的，與一班敬虔人的身分完全不同。

他採用 *monogenes* 這詞語，把這一點意思帶了出來，他四次把這字應用到耶穌身上。英文欽定本譯為“only - begotten”（譯註：與中文和合本譯為「獨生」同），其實這字的意思是「惟一」、「獨特」；這字與「生育」完全無關（註 16）。它肯定指出，耶穌與神之間有一種別人所沒有的關係。約翰說看見祂的榮光，「正如父獨生子的榮光」（一 14；譯註：依原文譯為：「正如從父而來獨一者的榮光」較切合），而他顯然稱祂為「在父懷裏的獨特地屬乎神的（*uniquely God*）」（一 18）（註 17）。神差遣到世上，帶來救恩的，乃是這位「獨」子

（三 16）。如果人們得到那救恩，則必須信祂。如果他們不信祂，他們便被定罪（三 18）。

約翰福音常常說「子」不加上限制，而且與比較完滿的措詞「神的兒子」沒有重要的分別。這種獨立的用法，又是帶出耶穌的獨特地位的另一種方法。我們可能是「神的孩子們」，但祂是「兒子」。父「愛子」（三 35，五 20），而這兩位那麼親密地聯結在一起，以致「子憑著自己不能作甚麼，惟有看見父所作的，子才能作」（五 19）。在他的序言中，約翰用這樣的語氣去指出 *Logos* 從永恆已經存在；他用耶穌的一些話去補充這一點：「兒子永遠住在家裏」（八 35）。祂的存在是永遠的。祂「在自己」有生命，正如父在自己有生命一樣（五 26；這是父賜給祂的）。

稍後我們會看出，見證在約翰來說是一個極重要的部門。在此，我們注意到，從開始就有為神的兒子所作的見證。施洗約翰作見證說，「這是神的兒子」（一 34）（註 18），而拿但業說耶穌是「神的兒子」和「以色列的王」（一 49）。有人辯說，耶穌在那麼早期事奉的時候便被人用這樣的稱呼去致敬，不像是真的。不過侯敦（*Dom John Howton*）令人信服地辯論說，約翰和拿但業的確採用這樣的名稱，雖然不完全了解它的意義。使徒約翰的部分目的就是要帶出它的較豐富的意義（註 19）。那是耶穌本人都自稱的名銜（十 36）。

有些人辯論說，耶穌在此自稱為「神的兒子」，其意思只不過是與敬虔人所能夠稱自己的一樣。但這種見解必然是錯誤的。首先，在這卷福音書中，這個名銜從未應用到人身上；其次，耶穌解釋說：祂是說祂自己乃是「父所分別為聖，又差到世間來的」。猶太人在彼拉多面前所反對的，就是這樣的自稱；他們說耶穌「以自己為神的兒子」（十九 7）。

人們要「尊敬子如同尊敬父一樣」（五 23）；不尊敬其中一位也就是不尊敬另一位。約翰用不同的方法去表達這種思想，即父與子是那麼親密地聯在一起，以致任何做（或不做）在其中一位身上的事，也便是做（或不做）在另一位身上。他用榮耀的觀點把二者相聯；拉撒路的病「乃是為神的榮耀。叫神的兒子因此得榮耀」（十一 4）。父在子裏面「得榮耀」（十四 13），而耶穌禱告說，願父榮耀子，子也榮耀父（十七 1）。約翰對榮耀有一個有趣的觀念，這從他在序言中的宣言看出：「道成了肉身，住在我們中間……我們也見過祂的榮光」（一 14）。人看見了甚麼？他們看到從拿撒勒來的卑微人物，祂在卑微的服事中消磨一生，以罪犯的身分死了去拯救祂的子民。當他說看見「榮耀」時，他不能指在山上變像時所顯示的榮耀，因為他還未記錄它。對約翰來說，真正的榮耀在於甘心樂意接納卑微的地位，俾能使他人得福。被釘十字架的事，在這方面特別是真的。當約翰寫下關於十字架的事時，他說耶穌「得榮耀」（例如：十二 23，十三 31）。泰勒論及約翰的一些經文時（三 14，八 28，十二 32），評論說：「人們爭論說，這些經文究竟是指釘十字架呢，還是升高？沒有比這更無謂的爭論。死亡就是升高。」（註 20）

神的兒子帶來救恩。約翰告訴我們，神愛世人，甚至賜下祂的兒子（三 16）；也差遣祂的兒子去拯救世界（三 17）。我們也許應該以同樣的方式去理解子所賜的生命（五 21），雖然有些人認為，這是指祂在最後的大日子使人復活。約翰肯定表達了那思想（五 28～29），但神現在賜生命也是約翰的思想。祂的救恩禮物意味著使人得自由（八 36）。所提供的救恩，需要人以信心去回應。為這緣故，約翰說到信耶穌（三 18、36，六 40，十一 27，二十 31）。存不順服的心拒絕作這樣的回應，

是自惹神的忿怒（三 36）。

神的兒子有末期的職責。常有人說，約翰集中於生命是現在的恩賜，以致忽略了新約作者那麼關注的 Parousia（再臨）。不過，我們不應忽視一項事實，即約翰告訴我們，「時候要到，凡在墳墓裏的都要聽見祂的聲音（即神的兒子的聲音）就出來。行善的復活得生，作惡的復活定罪」（五 28～29）。一件有趣的事是，「父不審判甚麼人，乃將審判的事全交與子」（五 22）。這是基督教的特別教訓。猶太人堅持審判是惟獨屬於神的職責；猶太人不看彌賽亞為審判官（註 21）。約翰看耶穌是猶太人所期待的彌賽亞，但他不限制祂只做猶太人認為彌賽亞要做的事。神的兒子是比猶太人心目中的彌賽亞偉大得多的人物，而祂作為審判主的職責便把這點意思帶了出來。

人子

在約翰福音中，耶穌常自稱為「人子」。次數比符類福音少（十三次），而這名銜常在某方面與基督所帶來的救恩，或者和祂與天的關係相聯。例如：耶穌告訴拿但業，他和別人會「看見天開了，神的使者上去下來在人子身上」（一 51）。這似乎明顯涉及雅各的異象（創二十八 10～15）。但代替雅各的梯的是人子，祂是天地之間的橋樑；祂是將會把天的實際帶給地上之人的那位。祂是惟一會上到天上去的（三 13），而耶穌說祂自己會「升到祂原來所在之處」（六 62）。

耶穌說，人子會被「舉起」（三 14，八 28，十二 32；參羣衆的回應〔十二 34〕）。在這些經文中的動詞（*hypsōō*）常用作升高，意思是得到一個有崇高的榮譽的地位（比方：徒二 33；腓二 9）。約翰用以指耶穌在十字架上被舉起來死了，正

如我們從第十二章第三十三節的解釋所看到的。但對約翰來說，十字架乃是最高的榮耀，從他如此去提及便顯明出來。對第一世紀巴勒斯坦的居民，十字架是羞辱的象徵；對約翰而言則是榮耀的象徵。的確，當他提及十字架時竟採用「歸榮耀」這動詞（十二 23，十三 31）。

在他所記錄的一些言論中，約翰把耶穌的死給我們帶來救恩以及他所帶來的屬靈滋養這兩種思想聯結起來。所以，在有關生命之根的講詞中，我們看到人子會賜給人存到永生的食物（六 27）；又看到除非人們吃人子的肉，喝人子的血，否則他們不會有生命在他們裏頭（六 53）。顯然，在這樣的言論中，耶穌想到祂的死，以及祂所帶來的救恩。有時，重點會落在其中一項。正如耶穌問那位從前瞎眼的人說，他是否相信人子（九 35；譯註：和合本作「神的兒子」是依另一抄本）。那明顯是指救恩，其他經文也同樣清楚是指耶穌的死（十二 23，十三 31）。

「我是」的言論

在約翰福音的耶穌言論中，有一個特別的「我是」的用法。這種措詞當然可用在極普通的肯定語上。可是，當舊約譯為希臘文時，翻譯的人顯然覺得，神的話應該以一種特別的方式去處理。所以，當神是說話者時，他們常採用強調的代名詞，而不採用普通的「我是」的譯法。約翰在好幾種場合中就是採用這種莊嚴而強調的說話形式，把它歸在耶穌身上。在七處的經文中，「我是」有一個述語，這是這卷福音書極喜歡的特色之一。

例如，耶穌說：「我就是生命的糧」（六 35、48）。在同一的講詞中，有不同的說法：「我是從天上降下來的糧」（41

節）；「這是從天上降下來的糧」（50節）；「我是從天上降下來生命的糧」（51節）；參「神的糧，就是那從天上降下來……的」（33節）。在第一世紀的巴勒斯坦，麵包是基本的糧食；那是生命的必需品。耶穌是在說，祂是供應靈性生命必需品的。不是說，祂賜給這糧；祂自己就是這糧。到祂那裡來乃是進入一種真正滿足的生命，在這生命中再沒有一種深刻的，不能滿足的慾望（六 35）。抑有進者，生命的禮物是以耶穌的死為代價，因為「我所要賜的糧，就是我的肉，為世人之生命所賜的」（六 51）；參有關吃主耶穌的肉，喝祂的血的經文（53～56節）。糧食（麵包）的比喻，顯然極有意義，於是耶穌用一句小小的，但具有極大重要性的片語，作出一種有永恆重要性的宣言。

耶穌也說，祂是「世界的光」（八 12；在九 5有一個類似的言論，但沒有強調的代名詞。使一位生來瞎眼的得看見，肯定這話被看作一個證據，證明耶穌能夠給那些在黑暗中的人帶來亮光）。有些人認為這言論是從異教資料中引伸而來的，但這似乎沒有需要。光是一個夠平常的比喻，在各種地方都有出現，如果我們尋找耶穌的言論的一個背景，我們很可能在住棚節中找到。其中一項特色是，在聖殿的婦女院中點燈使之大顯光明。不過，那光要到節期的末了才點著。對著那黑暗，說耶穌是世界的光的確富有意義。也可能涉及猶太人在曠野漂流時的火柱。第六章提及嗎哪，而第七章顯然提到磐石，水從那裡流出來。因此，這裡提及火柱是合適的。不管我們採取那方面，耶穌都是照亮世界的源頭。

耶穌說：「我是羊的門」（十 7）。又說：「我就是門」（9節）。在這篇講詞中，門基本上是進入羊圈的門，不過，耶穌明顯有更深的涵義。這門是進到神面前的道路，而耶穌是人們

惟一的進到神面前的道路。「這」門含有獨家的意思；它是那惟一的道路。不過，在這段經文中，耶穌從兩方面去使用這比喻。第一，祂是這門，牧羊人從祂進入羊圈；那些不從這門進去的，不是真正的牧人；他們不愛惜羊。第二，祂是這門，羊從這門進去；那些從這門進去的便進入救恩中。

耶穌繼續說：「我是好牧人；好牧人為羊捨命」（十 11）。又說：「我是好牧人，我認識我的羊，我的羊也認識我」（十 14）。關於好（註 22）牧人，祂說第一件事是，祂為羊捨命。這便立即使祂與巴勒斯坦的牧羊人平常的行動有別。這班牧羊人的生命時常都會有危險的成分。無疑的，其中有些人在執行他們的任務時，也可能喪失生命。但對他們來說，死亡時常都不是有意的。最終的說，他們會看他們自己的生命比他們的羊更重要。然而，對耶穌來說，最重要的事是祂為屬祂的人死。祂的拯救之死是最主要的。

那種深刻的關懷，含有對羊的個人的認識。在現代，當羊羣十分龐大時，說到某一隻特別的羊的個別性是沒有意義的，這動物只是一大羣沒有分別的牲畜之一。對巴勒斯坦的牧羊人和他的小羣羊來說，事情不是這樣。對耶穌來說，也不是這樣。不管祂的子民有多少，祂認識他們是個別的人，而他們也認識祂——這是救恩的寶貴部分。

下一句「我是」的言論是在馬大的兄弟拉撒路死後對馬大說的。耶穌向她保證說：「我是復活和生命。信我的人雖然死了也必活著」（十一 25）。耶穌不僅帶來復活和生命，祂就是這些東西。把復活和生命聯結在一起，也許是要表明，耶穌心中基本上所想的，乃是將要到來的世界的生命。與耶穌相聯的生命不是脆弱的、會消滅的東西，而是永垂不朽的生命。他以正確的眼光去看身體的死亡。對於陷溺在現在身體的生命的人，死亡似乎是

萬事的終局。然而，一個人如果相信基督，他雖然可能會死，但仍會活著。耶穌是勝過死亡的生命。

在下一個「我是」的言論中，生命也再次出現：「我是道路、真理、生命」（十四 6）。這裏又是指永久的生命。道路（參來十 20）是到神那裏去的道路；在此藉著重複述說而得到強調。正如門一樣，在「這」道路上也有惟一的意思，這一點在下面再加添的聲明中帶了出來，「若不藉著我，沒有人能到父那裏去」。這真理當然是福音的真理，惟獨這真理帶人到神那裏，在此又配以一種思想，即耶穌是絕對可靠的（註 23）。

這些「我是」的言論中最後一處是「我是真葡萄樹」（十五 1）。重複時則說，「我是葡萄樹」（5 節）。在此所強調的，是生命上與基督相聯的重要性。當真葡萄莖與葡萄樹分開時，它便死亡。我們再次看到真正的生命與基督聯在一起。它意味著活在祂裏面，又得到祂在我們裏面活著（十五 4）；我們也要謹記，葡萄樹有時是以色列神的子民的象徵，許多時候是不忠實的以色列（詩八十 8～16；賽五 1、7；耶二 21；結十五，十九 10～14；何十 1）。代替不忠實的以色列，我們如今有真葡萄樹。我們也要注意，這段經文傳遞一項信息，即結果子是重要的，必須的。我還可以加上說，是聯住葡萄樹的自然後果（十五 2、4、8）。

還有其他的經文，在其中耶穌也採用「我是」的套語，但沒有加上賓語。例如，祂號召人：「信我是」（八 24，十三 19），又對猶太人說：「你們舉起人子以後，必知道我是」（八 28）。「舉起」的意思是「舉起到十字架上」，而耶穌說，釘十字架這事有啓示的一面；當祂被釘十字架以後，那些對所做過的事加以反省的人，會知道一點祂究竟是誰。耶穌也因為說「還沒有亞伯拉罕就有了我」（八 58）而觸怒了祂的敵人，

很難看這樣的話不是表明祂是神，因為耶穌是在斷言，祂是永存的（註 23）。

當在風浪中飄搖的水手看見祂在海面上行走時，耶穌對他們保證說：「我是；不要怕」（六 20；譯註：和合本作「是我」）。這句話也有一些這樣的意思。雖然這句話基本上是說明自己身分的意思，不過它表達的方式似乎暗示祂是神。耶穌在客西馬尼園說明自己身分時也如此（十八 5～6、8）（註 25）。其他經文也可能有一種類似的意味（四 26，七 34、36，八 16、18）。當然我們可以把這些經文中的好幾處用自然「人」的方式去解釋，然而，它們中多數要我們注意。約翰比其他福音書作者中的任何一位都有更多這樣的措詞，我們很難抗拒一種印象，即他採用這種方式的說法，是因為他有一些特別的東西要告訴他的讀者。這位那麼常採用它的耶穌，與祂的父有一種非常特別的關係。

耶穌的宣講之另一不平凡的特色是，在莊嚴和重要的聲明前頭加上「阿們」一字。馬太有這「阿們」三十一次，馬可十三次，路加六次；而約翰則五十次。一個奇異的特色是，在約翰福音中，這種措詞每次都重複（「阿們，阿們，我對你們說……」。譯註；和合本作：「我實實在在的告訴你們……」），在符類福音中只是單數。約翰也許保存了耶穌所用的說話方式（他有時似乎重複人名，例如：「馬大，馬大」和「西門，西門」〔路十 41，二十二 31〕）。「阿們」通常是會眾用以回應領袖代表百姓所說的話；會眾說「阿們」，表示他們承認這些話是他們自己的（這字是一個動詞的分詞，意思是「證實」）。

然而，耶穌把「阿們」放在祂自己的話的前面，而不是放在別人的話的後面。它表明所說的話特別嚴肅，而且包涵祂自己的證明。我們可以對它們的真實性更確定，因為祂莊嚴地確認。

在祂使用這字時有這樣的涵義，即神支持祂所說的。因此，這措詞有重要的基督論涵義。實際上，耶穌在說，神接納這些話，祂會保證它們得應驗（註 26）。像這樣講話，是等於說，神在祂裡面的方式是與神在任何其他人裏面的方式大不相同的。

見證

第四福音特別的範疇之一是見證。約翰採用這名詞十四次。與之相比，馬可只有三次，路加只有一次（馬太福音沒有出現）；他也採用這字的動詞三十三次，馬太和路加各一次，而馬可則完全沒有。約翰，事實上，比新約任何書卷都較多採用這字的名詞和動詞。因此，我們可以清楚看出，對他來說，有充分的見證去支持他所寫的主要真理是多麼重要的一件事。

在他的序言中，約翰論到施洗約翰時說：「這人來，為要作見證，就是為主作見證，叫眾人因他可以信」（一 7）。然後，在次一節他又回到這一點。約翰不是這光，他來到，「是要為光作見證」（8 節）。後來，約翰作見證（15 節；在此採用現在式，意思似乎是，這種見證有繼續不斷的效力）。就第四位福音書作者而論，施洗約翰所作的就是這麼多。當他來到約翰的事工時，他用這樣的話開始：「約翰所作的見證，記在下面……」（一 19）。施洗約翰告訴百姓，他不是基督，也不是一位先知，他只是一個聲音（一 19～23）。而那聲音繼續為耶穌作見證。約翰甚至不配為那位在他以後來的解鞋帶（27 節），而耶穌顯明是偉大的人物。因為有一個徵兆，就是聖靈像鴿子降在祂身上（32 節）。所以，約翰記下來說，「這是神的兒子」（34 節）。

在第三章約翰再出現在我們面前，雖然在此「見證」一字沒

有用在他身上，他仍然作見證。約翰的門徒中有人擔心，因為耶穌比約翰有更多人跟從，但約翰提醒他們，他一向以來都說，他不是基督，只是奉差遣走在祂面前的（三 28、29）。然後，當耶穌論到施洗約翰時，也是用見證的方式。祂告訴猶太人：「你們曾差人到約翰那裡，他為真理作過見證」（五 33）。祂讚揚約翰「是點着的明燈」，並且繼續說，祂有比約翰更大的見證（五 35～36；這暗示，祂確實有那見證，但祂還有更多的見證）。這事以後很久，有人記起，約翰雖然沒有行過神蹟，「但約翰指著這人所說的一切話都是真的」（十 41）。

然而，在這卷福音書中，約翰遠非惟一作見證的人。共有七個見證：除了約翰的見證以外，還有父的見證、子的見證、聖靈的見證、聖經的見證、耶穌事工的見證，以及回應耶穌的事工的百姓的見證。那是一個令人印象深刻的名單，表明這位福音書作者看見有豐富的為耶穌而作的見證。因此沒有不信的藉口。

父的見證用這樣的話去介紹：「另有一位給我作見證，我也知道祂給我作的見證是真的」（五 32；請注意一個標準的約翰的強調，重複「見證」這字）。耶穌進一步的說，「差我來的父也為我作過見證」（五 37；參八 18）。父的見證對耶穌的猶太敵人不是明顯的，但這是因為他們不聽祂的聲音，也不見祂的形像，也沒有祂的話存在他們心裡（五 37～38）。但就是這種見證，在耶穌作的事上顯明（五 36），給耶穌帶來信心。

關於耶穌的見證有許多資料，而這是十分重要的，因為在這卷福音書中強調一項真理，即耶穌是啓示者。就是在祂裡面，我們看到神是怎樣的。祂是「從上頭來的」；祂不是「屬這世界的」（八 23）。祂讓我們看見，神對我們要求甚麼；祂啓示神的真理，也向我們啓示，神的真理對我們在世上的生命，以及我們盼望要到來的生命有何意義。祂的地位是最重要的，而祂的見

證帶出這一點。

在第一個提及耶穌的見證的場合中，祂把祂的門徒與祂相聯，向尼哥底母鄭重宣告：「我們所說的是我們知道的，我們所見證的是我們見過的，你們卻不領受我們的見證」（三 11）。耶穌曾經講論重生，如今向祂的聽眾鄭重宣告，祂所說的有穩固的根據。稍後祂說，人們不接納這位「從天上來」者的見證，祂又肯定祂是把所見所聞的見證出來（31～32節）。人們不信祂，這是一個可悲的事實，對此，約翰一而再，再而三地說明。耶穌從神而來，是神的啓示，受神差遣。但人們不肯聽。

然而，在這場合中，他加上說：「那領受祂見證的，就印上印，證明神是真的」（33節）。把自己與耶穌相聯，是與成為一個人（例如施洗約翰）的門徒有分別的。它意味著，一個人認識神差遣了耶穌，並且在一種特別的意義上神在耶穌身上存在。它意味著接納神在耶穌身上所啓示的真理，這樣便把自己的印印在神的真理上。

我們已經注意到約翰福音第五章裡面一部分有關見證的重要經文。在那兒耶穌說到父的見證，也說到施洗約翰的見證。但祂也說到祂自己的見證，而以這樣的話開始：「我若自己作見證，我的見證就不真」（五 31）。在猶太人的律法中，基本上，一個人為自己所作的見證是不能接納的，必須有兩個或者更多人的見證才能證實一個個案（申十九 15）（註 27）。有人認為，這就是這裡的意思，因此用「有效」過於「真」（Rieu, Moffatt）。但耶穌所說似乎多過這點。祂為自己所作的見證是這樣，如果只有這見證，它便不可能是真的。祂所說的事必須被父所支持。父的最高啓示在基督身上賜下。可以說，神已經在基督身上公開顯明。

在耶穌所做的「事」上，有客觀的證據（五 36，十 25；參

十四 11，十五 24)。神蹟可能被錯誤地解釋，而猶太人固執地錯解它們。但是，如果神蹟被正確地考慮，則可看見神的手在其中。這與聖經的見證並非不同(五 39；參 45～47 節)。正確地閱讀，可以看出，古老的聖經指著基督，正如在福音書中記載了許多先知預言的應驗所顯示的。但是，猶太人錯誤地閱讀，因此不能領悟神在他們中間所做的。

法利賽人的控告，再次扭曲了所謂的沒有根據的見證：「你是爲自己作見證，你的見證就不真」(八 13)。對此，耶穌有多過一個答案。第一個是，祂的見證是真的，因爲祂有資格作見證：祂知道自己從那裡來，往那裡去(14 節)。法利賽人用他們純粹屬人的判斷(「憑肉身」)永不能給予耶穌公正的評價。他們沒有必須的屬靈悟性。第二個答案是，事實上耶穌不是單獨見證：父與祂一同作證，這樣便提供了律法所要求的兩個見證人(16～18 節)。法利賽人缺少屬靈的悟性的意思是，他們也不能認識這一點。可是屬靈的盲目所造成的錯失不能使屬靈的真理變成無效。

在彼拉多面前，耶穌用見證的方式去總括祂全部的使命：「我爲此而生(註 29)，也爲此來到世間(註 30)，特爲給真理作見證」(十八 37；祂加上說：「凡屬真理的人，就聽我的話」)。真理在此當然不單是與錯謬相對的真理，而是一種深刻的，有宗教意味的真理，也是神的真理，一種與耶穌的立場那麼密切地相聯的真理，以致祂能說：「我是……真理」(十四 6)(註 31)。那些獻身於神的真理的人認識祂，而其他的人，像彼拉多一樣，不認識祂。就是爲了追尋這真理，以致耶穌較早時對祂的弟兄說：「世人不能恨你們，卻是恨我，因爲我指證他們所作的事是惡的」(七 7)。爲善作證的部分結果是清楚顯明何爲惡。

耶穌作證說：「先知在本地是沒有人尊敬的」(四 44)。祂從個人痛苦的經驗知道這真理，而不純粹是智力上的意見。當祂「心裡憂愁，就作見證說，『……我實實在在的告訴你們，你們中間有一個人要賣我了……』」(十三 21)時，我們又一次瞥見了祂，爲了給我們帶來救恩，付上何等的代價！我們不要以爲，神的兒子平平安安地度過一世，沒有受過比祂低層的人士所遭遇的困難和苦況。祂也受苦，心裡傷慟，因爲最親密的人中有一個竟要出賣祂。

耶穌的見證是極其重要的，但對約翰來說，注意爲耶穌所作的見證也很重要。在此最重要的是聖靈的見證(十五 26；參十六 14)。耶穌離開這個世界，並不意味著祂到來所做和所教導的都結束了。聖靈會來，祂的見證會繼續同樣的偉大的屬神事工。聖靈在教會中不是一些與基督的事工不同或相反的事。祂是爲同樣的偉大事工以及同一位偉大人物作見證。

約翰也留心一項事實，即也有給人作證的餘地。這不是說，我們可以給耶穌一些消息，而這消息若沒有我們便不會有的，因爲祂「用不著誰見證人怎樣，因祂知道人心裡所存的」(二 25)。人的見證是爲了人的益處；它是爲福音的事實作見證，爲神在基督裡面所做過的事作見證。比方，約翰強調耶穌的死的真實性。有些人看見了這事。「看見這事的那人就作見證，他的見證也是真的，並且他知道自己所說的是真的……」(十九 35)。在此有些難題(參看註釋書)，但清楚的是，有一個見證人，他能見證在釘十字架時所做過的。約翰認爲這事相當重要。

整個敘述也如此。在這卷福音書的末了，我們讀到，「爲這些事作見證，並且記載這些事的，就是這門徒，我們也知道他的見證是真的」(二十一 24)。這裡也有問題(「我們」是

誰？），不過，也有一點是清楚的，作者認為他所寫的是「見證」；他沒有從他自己的頭腦中寫出一些顯著的創新作品，只是為所成就的事作見證。當聖靈降臨以後，這是跟從耶穌的人一種繼續不斷的任務（十五 27）。

在井旁婦人的故事中，我們看到有關見證應該是甚麼，它能產生甚麼果效的一些事。當她認識耶穌以後，她把這事告訴她同村的人，並且把他們帶到耶穌面前。結果是，「有好些人信了耶穌，因為那婦人作見證說……」（四 39）。稍後，又有那些當耶穌使拉撒路從死裡復活時，與耶穌同在一處的人作見證，結果促使耶路撒冷好些人出去看祂（十二 17～18）。

見證的性質使那位作見證的人成為一個委身的人（註 32）。當我保持緘默時，我仍舊保持一切選擇的自由。但當我作見證的一刻，那情況便改變了。那時我不再能說任何不同的話以免使自己變為一個說謊者。見證必然會牽涉到委身。約翰清楚表明，有樂意委身的人，就是為耶穌作見證的人。而他提出了驚人的思想，即神已經交出了祂自己，因為祂為耶穌作見證。祂實際上說，「我就是像這樣」，神已經在基督身上公開顯明（註 33）。

兆頭（Signs）

當約翰論及耶穌所行的神蹟時，他有他自己的特別詞語。符類福音作者提及神蹟時，通常採用 dynamis（「能力的行為」，「大能的作為」）這個字。不過約翰從來沒有用過這詞語。約翰有兩個字：semeion（標記）和 ergon（工作）。這些字，符類福音的作者也採用，不過不是指耶穌的神蹟。當他們記載人們向耶穌求一個兆頭“sēmeion”（太十二 38；路十一

16。譯註：和合本也譯作「神蹟」）時，他們大概很接近。不過，耶穌堅決拒絕（太十二 39，十六 4）。此外，也說到「人子的兆頭」（太二十四 30）。但是，作為應用到耶穌實際所做的，這個字是約翰自己的。

「兆頭」這字，在約翰福音中出現十七次。其中一次我們發覺，施洗約翰沒有行過兆頭（十 41）。有兩次，耶穌的敵人問耶穌可以顯甚麼兆頭（二 18，六 30）。他們也在猜想，彌賽亞是否會比耶穌行更多的兆頭（七 31）。

耶穌自己也使用這字。祂說到那些人除非看到「兆頭和奇事」（四 48），總是不信。祂至少有一次說，祂的聽眾找祂出來，不是因為他們「見了兆頭」，乃是因為「吃餅得飽」（六 26）。這是一個嚴肅的思想，想到這些人看見耶穌行了一個神蹟，但不認識他們是在神的兒子面前。正如康哲民所說的：「他們經歷了神蹟，但沒有理解它是一個兆頭」（註 34）。然而，耶穌並不多採用這名詞去指祂的神蹟。

可是約翰則常常採用。他看神蹟不單是美妙的，無法解釋的，而且是富有意義的。按這詞的字面意義，它們是「富有意義的」。當他結束耶穌所行的第一件神蹟，就是在加利利的迦拿城變水為酒的神蹟時，約翰告訴我們，門徒「就信」耶穌（二 11）。那是一個富有意義的事件，他們體會到足夠的意思，去幫助他們看見耶穌的「榮耀」。在適當的時候，其他的人也因為這兆頭而信祂（二 23）。當尼哥底母向耶穌表達他的信念時說：「祢所行的（兆頭），若沒有神同在，無人能行」（三 2），這種信念與那些詢問那位蒙耶穌醫治的瞎眼的乞丐的法利賽人的信念，沒有多大的分別。他們問：「一個罪人怎能行這樣的神蹟呢？」（九 16）

在那次的場合中，對於耶穌是否「從神而來」的問題有不同

的意見，這便顯明，只看見兆頭及它的結果是不夠的；還必須有屬靈的悟性。缺少這點，人們簡直就不相信。不是說他們否定這神蹟；他們只是拒絕看見神的手在其中。這就是那類看見了神蹟而不相信的人（十二 37）。他們可能說，如果他們看見「兆頭和奇事」，他們會相信（參四 48）。但這事並沒有發生。他們時常都可能用批判的眼光去看神蹟。在使拉撒路復活的故事的末了，有一段富有教導性的經文。祭司長和法利賽人不否認有一個驚人的神蹟曾經發生；的確，他們說：「這人行好些神蹟」（十一 47）。但這並不導引他們信耶穌，反而引起他們設計置耶穌和拉撒路於死地（十一 53，十二 10～11）。他們離了解他們所討論的兆頭的意義實在遠呢！

但也有其他的人，有些人跟從耶穌是由於這些兆頭（六 2；參十二 18）。當耶穌用餅和魚餵養羣衆時，那些看見的人歡呼祂是一位先知（六 14）。我們必須記住，約翰寫下這些神蹟，目的是使人可以相信（二十 31）。當然可能錯解它們，但也可能從其中得益。

事工（Work）

約翰最喜歡用來指神蹟的字不是「兆頭」，乃是「事工」。這一點並非時常被人注意到。比方李察遜（Alan Richardson）說，這位福音書作者「偶然會用那個相對來說不生動的字『事工』（註 35）。但這便忽略了約翰要告訴我們的一些重要事蹟。這個字不限於神蹟，約翰用以指人們所做的好事，無論是好（例如：三 21，八 39），是壞（例如：三 19～20，七 7）。好的行為可被稱為「神的事工」（六 28）；這指出那真理，即我們自己不能做出好行為；神在其中。耶穌有一個關於信徒會做

的善行的重要言論：「我所作的事，信我的人也要作，並且要作比這更大的事，因為我往父那裡去」（十四 12）。耶穌的離開，並不意味著祂的百姓會被留下無人理會；相反的，他們會得到幫助，甚至做出「更大的事」。

不過，雖然約翰採用這個「事工」的名詞去指人們所做的好事，他對這名詞的特殊用法是指耶穌所做的好事。在他二十七次採用這字中有十八次是指那奇異的事，正如耶穌說：「我作了一件事，你們都以為希奇」（七 21）。更普遍的是，他把奇異的和非奇異的事堆在一起，正如耶穌提及祂奉父的名所行的「事」（十 25）。這個字特別是指祂的神蹟，但那措詞夠一般性，可以把耶穌所做的一切好事，無論是否奇異的都包括在內。要點是，耶穌的生活是整體的；我們不能說，祂以神的身分做一些事，又以人的身分做一些事。祂是整個的人。祂的整個生命都是要完成那惟一的、超乎一切的、屬神的目的（註 36）。我們不要限制屬神的事在神奇的事上。我們或許也應該推理說，對我們來說是一件神蹟，但對祂來說，只是一項「事工」；由於祂有這特殊的身分，做這些事是十分自然的。我們不要以為神蹟是一些所謂額外的事，一種屬神的附加物，為要認可祂的教訓。它們是啓示的一部分；它們也是耶穌本有的那種身分之自然結果。

這事工是特別的，是「別人未曾行過的事」（十五 24）。它們不是為人的耶穌未受幫助的事工。祂說：「住在我裡面的父作祂自己的事」（十四 10）。它們乃是「父交給我，要我成就的事」（五 36）。因此，最終耶穌能說：「我在地上已經榮耀祿；祿所託付我的事，我已成全了」（十七 4）。

耶穌所做的好事有一種啓示的功能：它們教導人關於神的事。耶穌說，祂的事工為祂「作見證」（五 36，十 25），而祂號召人因祂所作的好事信祂：「我若不行我父的事，你們就不必信我。

我若行了，你們縱然不信我，也當信這些事，叫你們又知道，又明白，父在我裡面，我也在父裡面」（十 37 ~ 38）。與此相似，祂也說，「當因我所作的事信我」（十四 11）。這的確把一種極重要的地位歸給「事工」。

那麼，對約翰來說，這是一個十分重要的名詞。這是耶穌通常所採用的字；祂兩次說到「兆頭」，但在其他每一場合中，祂提及神蹟為「事工」。我們也許可以在這事上看到一些舊約背景的證據，因為在舊約裡面，我們常談到神的事工，特別是在創造以及拯救祂的子民的事上。這位在舊約時候做了那麼奇特事工的神，在耶穌的生命中繼續做這些事。

耶穌這人

關於耶穌的教訓，以及祂美妙的行爲，約翰清楚表明，神做著一些非常的事。天上的實際已經帶給地上的人。這曾使有一些人認為約翰看耶穌不是真正的人，而是像祈士敏所說的，「在地上走動的神」（註 37）。那位學者說到約翰的「天真的幻影說」（註 38），又提及「我的鑰字，沒有經過反省的幻影說」（註 39）。他顯然主張，約翰給我們一幅並非真正的人的畫像，而是在地上行走的神。根據這種看法，沒有道成肉身這回事，而是神祇從天降地，其形式正如希臘諸神的神話。在為尊敬賴德而編纂的那本論文集，我曾辯論說，祈士敏的立場沒有證據去支持（註 40）。

事實上，約翰描繪了一個十分屬人的耶穌。他再說祂是一個人（例如：四 29，五 12，七 46，九 16，十一 47）。耶穌說祂自己是人：「現在你們想要殺我——一位對你們說真理的人」（八 40；譯註：依原文直譯）。祂的敵人也如此：「我們

不是為善事拿石頭打祂，是為祂說僭妄的話；又為祂是個人，反將自己當作神」（十 33）。後一段經文中有趣的事是，他們認識耶穌自稱不僅是人的時候，他們仍明顯地看祂是人。所以，耶穌本人以及在耶穌周圍的人對祂的真實人性毫不懷疑。

而約翰描述祂是人。比方，他告訴我們，耶穌坐在井旁，因走路「困乏」（kekopiakos；四 6）。從祂討水喝（7 節）可以看出祂口渴；在十字架上祂口渴（十九 28）。在井旁，門徒企圖請耶穌吃點東西，但被耶穌反駁說：「我有食物吃，是你們不知道的」（四 32）。祈士敏認為，這表明耶穌的食物與其他人維生的食物不同，但這必然是站不住腳的。哈理遜（E. F. Harrison）這樣去解釋這句話：「基督那時失去了吃東西的慾望，因為祂心中滿有喜樂，能夠給一個有需要的靈魂，指出赦罪和安息的場所」（註 41）。這難道不是了解這句話的自然的辦法麼？神所有的僕人豈不是有時也有類似的體驗麼？不管如何，門徒沒有想到一些不同的、超自然的營養資源，因為他們彼此對問說，莫非有人拿甚麼給祂吃麼？（33 節）他們想到耶穌吃和他人一樣的食物，而且他們與耶穌同住。

耶穌一生的生活方式都是屬人的生活方式。祂與祂的母親一起參加一個婚禮（二 1），在祂生命的盡頭，當祂被掛在十字架上時，祂想到祂的母親，並且為她安排一切（十九 26 ~ 27）。祂似乎有過一種正當的家庭生活（二 12）。祂的兄弟告訴祂應該怎樣行事為人，其方式是任何一位有兄弟的人能夠認出的（七 3 ~ 5）。當死亡在祂面前隱約出現時，祂心煩意亂，並且詢問祂是否要祈求脫離這苦況（十二 27）。祂愛祂的朋友（十一 5），並且在拉撒路的墓前流淚（十一 35；這表達祂對人們的誤解的悲傷。不是因為痛失親友，因為祂即將使拉撒路復活）。那時祂心裏悲嘆，又甚憂愁（十一 33）。當祂告訴門徒，他們

中有一個人要賣祂時，心中再次憂愁（十三 21）。

關於耶穌的知識也有一些難題。那些主張幻影的基督之人強調一項事實，耶穌知道許多事，是普通必死的人所不能知道的。耶穌當然有一些不平凡的知識（參二 24 ~ 25，五 42，六 61，七 29，十 15）。但同樣真實的是，祂必須找出事情的真相。比方，祂「找到」（譯註：和合本作「遇見」）那位祂治好了的跛子（五 14），以及那位祂使之得見光明的生來瞎眼的人（九 35）。祂「得悉」（gnous）那位池旁的人，跛了很長的時候（五 6）；同一個字也用在祂曉得人們想立祂為王的事上（六 15）。

祂常發問題。有時這些問題是任何教師會問的，雖然事先已曉得回答會是怎樣；這些問題只不過是一種指出要點的方法（比方，八 43，耶穌不僅問問題，祂也回答那問題）。不過在另外一些場合中，祂似乎發問是由於不曉得而想找出答案。比方，祂問，拉撒路的墳墓在那裏（十一 34）。而祂詢問巡撫彼拉多消息的來源（十八 34）。這類的問題使人很難堅持，耶穌在世上是全知的。

好得多的辦法是，需要有特別的知識去完成祂的使命時，神賜給祂特別的知識。這種知識是從祂與父的親密關係產生的（看八 28、38，十四 10 等），但對有些事情祂毫無所知，乃是正常的屬人的經驗，而各方的證據是，約翰看耶穌也與人分享這類的限制。

那些否認第四福音書中耶穌是真人的，當然可以叫人注意祂的偉大。但這一點要小心了解。較早時我們看過，約翰以一種極不平凡的方法去採用「榮耀」的觀念——俄利根稱為「卑微的榮耀」（註 42）。那是一位本來可以在一個輝煌的道路上行走的人，竟在一個卑下的道路上行走的榮耀。這種卑微是這卷福音書

的一個重要特色，其重要程度遠超過人們通常所認識的。

這一點在戴維（J. Ernest Davey）的重要研究中帶了出來，「約翰福音所提出的基督的倚靠性」（註 43）。這是他討論約翰所描繪的耶穌時，所寫的最長的一章，在那一章中，他顯明，耶穌在各種事上倚靠父：能力（五 30）、知識（八 16）、祂的使命和信息（四 34）、祂的存在、本質和命運（五 26，六 57，十八 11）、祂的權威和職分（十七 2，五 22、27，十七 18）、愛（三 16，十七 24 ~ 26）、榮耀（十三 32，十七 24）、祂的門徒（六 37）、祂的見證（五 31、37）、聖靈（一 33）、指引（十一 9）。戴維在耶穌對父的順服中（四 34），看到耶穌的倚靠性，也在像這樣的經文中看到這一點：「那差我來的是與我同在；祂沒有撇下我獨自在這裏」（八 29）。他在約翰福音和約翰壹書中找到耶穌的二十一個名銜，多數都包含倚靠的意思（比方：「子」暗示倚靠父）。

戴維同意，在約翰福音中有些情況可能用來支持幻影說的觀點，但他否認這些可以作為典範。「很少在這方面沒有仔細研究過第四福音書的人，能夠體會到，這種倚靠的觀念多麼廣泛的存在，在這卷福音中又多麼強調是耶穌對父神的體驗之主要成分；我們實在可以稱這種倚靠為約翰對基督的畫像之主要元素」（註 44）。

那麼，約翰似乎像任何符類福音的作者一樣，清楚顯明耶穌是完完全全的人。耶穌也是完完全全的神的證據，不應該使我們變為盲目，看不見耶穌的人性。祂走在卑微的道路上，那意味著在謙卑和隱晦中，過着一種真正的，屬人的生活，最後被當作罪犯死在十字架上。約翰給予受難故事的地位不容忽略。四卷福音書全部都顯示，這是耶穌的事奉的高峯。當然，這又是進一步的證據，證明耶穌極其真實的人性。是人才會死。耶穌的人性，對

於了解約翰在他的福音書中所包含的一切之目的是重要的。

註

1. 這是塔爾根 (Targum) 中的前先知書和後先知書，在我們的聖經中則是從約書亞記到列王紀下 (除了路得記以外)，以及先知書 (除了但以理書以外)。
2. *The Gospel of John* (Edinburgh, 1956), 1 : 7 。
3. 按照何渥 (W. F. Howard)，斐羅使用這名詞「不少於一千三百次」(*Christianity According to St. John* [London, 1943], 36 ~ 37)。
4. *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953), 280。艾介理 (A. W. Argyle) 又是另一位強調斐羅的重要性之人。他懷疑，除了在斐羅的亮光下去解釋約翰福音外，是否有過「任何充分滿意的另一種對約翰福音的解釋」(*ExpT* 63 [1951 ~ 52] : 385 ~ 86)。
5. *Reading in St. John's Gospel* (London, 1947), 4 。
6. 柯域 (E. C. Colwell) 提出證據顯明，在新約中，在動詞之前的指定名詞沒有冠詞 (*JBL* 52 [1933] : 12 ~ 21)。我們應該了解這措詞為「這道就是神」。
7. *Unity and Diversity in the New Testament* (London, 1977), 300 ~ 301。他 (約翰) 繼續帶出那「令人反感的聲明」即「相信耶穌就是要咀嚼祂的肉和喝祂的血」(六 51 ~ 63)。他說這些好像是說「要不然的話不須要這樣令人反感的言詞」；這種言詞「只能被了解為想故意激怒任何想用幻影說把耶穌的人性靈性化的人。這是一種排除幻影說的嘗試。其方法是強調道成肉身的真實性，即使採用一切令人反感的詞句也在所不惜」(p.301)。我們不可忽略約翰斷言道成肉身的真實性所採用的言詞的力量。
8. R. Schnackenburg, *The Testament According to St. John* (New York, 1968), 1 : 288 。
9. Edwyn Clement Hoskyns, *The Fourth Gospel*, ed. Francis Noel Davey (London, 1948), 194 。
10. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 1 : 42 。
11. 林斯基在摩西所寫的一切書中看到這一點：「偉大的事他只輕輕觸及，小小的事、枯燥的族譜、列祖生活上所發生的小事，他則詳細描述，因為這些事與彌賽亞有關。從創造故事以後，通過後來的一切歷史、儀式、先知、預言，以及應許，彌賽亞一直在摩西的心中」(*The Interpretation of St. John's Gospel* [Columbus, 1956], 426)。
12. 參巴勒特：「約翰的幽默諷刺比這更深。與祂究竟是『從上頭而來或從下頭來』(八 23 ; ek ton anō 或 ek tōn kato)，究竟是否從神而來的問題相比較，耶穌的出生地只是微不足道的事」(*The Gospel According to St. John* [Philadelphia, 1978] 330 ~ 31)。稍後他說：「所有關於彌賽亞，這位屬天之人的出生地點之爭論都是無謂的」。
13. Cited from John Lightfoot, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, 3 (Grand Rapids, 1979) : 330 。
14. 巴勒特懷疑在此是否有一個準確的驅逐出會的指示。他指著十八祝福中的第十二項，認為那可能是要把基督徒排擠出會堂團體之外 (*The Gospel According to St. John*, 361 ~ 62)。但這是後來的事，約翰很不可能指那一點。
15. *The Birth of the New Testament* (London, 1962), 107 。
16. Monogenēs 是與 ginomai (stem gen-) 相關聯，而不是與 genna 相聯。它是用以指那神話上的長生鳥，只有一種這類的鳥。在希伯來書中用以指以撒 (來十一 17)，雖然以撒並非亞伯拉罕的獨生子。但他是「獨特的」，是應許之子。
17. 許多好的抄本作 monogenēs Theos，包括 P66 P75 & BC * L33 以及許多教父遺作的證據。抄寫的人會較易傾向 monogenes huios

- 的寫法，這種寫法有 AC³ K[⊕] 等去支持。抄本的證據以及謄錄的可能性都有利於前者。進一步的研究可參：Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London, 1971), 198。
18. 這是多數抄本的讀法，為許多學者接納。但有些好抄本作「神所揀選的」。英文聖經新譯本 (NEB) 就採取這種讀法。抄錄的可能性有利於這點，因為有充分的理由認抄寫人會把另一種讀法改為比較熟悉的讀法「神的兒子」，不過很難看出，他們為甚麼會將「揀選的」去取代「子」。
 19. See his article, "Son of God" in the Fourth Gospel" in *NTS* 10 (1963 ~ 64): 227 ~ 37。
 20. *The Atonement in New Testament Teaching* (London, 1946), 147。
 21. Cf. *SBK*, 2: 465。莫文克說，在猶太人的著作中，「我們從來沒有找到一個清楚和強調的聲明說，人子會使死人復活」(*He that Cometh* [Oxford, 1959], 401)。說耶穌會使死人復活並坐在審判的座位上，在猶太人的思想中是把保留給神的功能歸在耶穌身上。
 22. kalos 的意思是「美的」和「善的」，有些學者認為，我們應該看這裏的意義是這樣。這種見解忽略了約翰習慣上在同義字之間不作多大的區分，而「好牧人」就是誤用這種方式去了解其措詞。不過，我們也應該注意湯樸威廉 (William Temple) 的評語：「我們不可忘記，我們的職責是要實行美德而使人受吸引；有可能在道德上正直，但拒人於千里之外！」(*Reading in St. John's Gospel*, 166)。
 23. 採用三個名詞使有些學者建議，我們應該採用形容詞去取代——比方，莫法特說：「我是真正的活的道路」。然而「真理」和「生命」在這卷福音書中實在太重要了，使這種建議難以令人信服。每一個名詞都有一個冠詞是令人希奇的，以致毛勒猜想，或者這只是抽象名詞的用法，或者第二和第三的冠詞只是要配合第一個冠詞 (上下文有此需要)，又或者我們應該認它的意思是「我是這道

- 路，我是真理，我是生命」(*IBNTG*, 112)。比較好的是杜納 (Turner) 所接納的佐威 (Zerwick) 的建議，認為這是指「基督是真正的真理、生命和光等；其他的一切真理、生命和光，都只是短暫的」(Moulton - Howard - Turner, 3: 178)。
24. 「在七十士譯本中，egō eimi 是希伯來文 אֲנִי הוּא 的翻譯，那是神說話的方式 (參申三十二 39；賽四十一 4，四十三 10，四十六 4 等)。這希伯來文可能含有屬神的名字 יְהוָה (參出三 14) 的意義。我們幾乎應該肯定了解約翰對這詞語的用法是反映在七十士譯本中的用法。那是神的尊稱，它指著神的永恆性，是按照對於現在時態的 eimi 之繼續性的最嚴謹的了解而來的。祂繼續不斷地『是』」(Leon Morris, *the Gospel According to John* [Grand Rapids, 1981], 473n. 116)。凌達士懷疑，約翰是否存心「傳達一個暗示，即神的名字『我是』的暗示」。他認為這句話的意思是，「耶穌『繼續到永遠』(34 節)，因此也就是神的永生兒子」；這措詞是指「無時間性的先存」(timeless pre-existence) (*The Gospel of John* [London, 1972], 336)。
 25. 陶德認為，這裏的重複與五 50、51、53 相類似，他說：「在每一處地方，在那情況下，本屬完全自然的措詞，藉重複說出而給予一種特別的重要性，這種重複非常不自然，這便引起了讀者的注意」(*Historical Tradition in the Fourth Gospel* [Cambridge, 1963], 75n. 2)。
 26. 艾伯靈認為，耶穌對「阿們」的使用表明「一項事實，即耶穌本人與祂的話完全認同，在與這些話認同中，祂把自己降服在神的真實性之下。由於祂讓自己的生存以神為基礎，使這些話變為真的和實在的」(*Word and Faith* [London, 1963], 237)。施利 (H. Schlier) 主張，在耶穌使用這措詞的方法上，我們便有整個基督論 *in nuce*。一個接納祂的話為真實確定的人，也是承認和肯定它在他自己的生命的人；這樣便使它成為對別人的一種要求，正如在他身上所完成的一樣」(*TDNT*, 1: 338)。
 27. 拉比說過這樣的話：「當一個人為他自己作證時，不能相信。……

- 無人能爲自己作證」(*Mishnah, Ket. 2 : 9*)。
28. 當湯樸威廉說出下面的話時，他指出一個要點：「如果只有他自己的話語，並無別的見證去支持，那麼它便完全不真。因爲神的啓示不是在他身上開始，也不是在他身上結束，雖然神的啓示在他身上達到最高峯，也找到它的準繩。必須有另外的見證，不僅用以支持他自己的見證，而且由於他的聲明是這樣的一種聲明，以致惟有神的一切作爲——就是整個宇宙，就其未曾給罪敗壞而論——都予以作證才可」(*Readings in St. John's Gospel*, 116)。
29. 「我」是強調的代名詞，對此林斯基評論說：「這個代名詞滿有威嚴；『在我這方面』與一切其他曾經被稱爲王的相對」(*The Interpretation of St. John's Gospel*, 1232)。
30. 「祂有關於祂自己的斷言，以最強烈的方式顯明一項事實，即祂是從另一個世界而來的，而祂在這個世界上沒有別的目的，只是要爲另一個世界以及它的真實性作見證。於是便有這繁冗的說法，說祂『爲此而生』，『也爲此來到世界』，去爲真理作見證。先存和道成肉身乃是這種說法的先決條件，但不是這種說法的要點」(R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* 3 : 249 ~ 50)。
31. 按照卜朗的看法，約翰描述耶穌爲「獨特的啓示者，惟有祂能夠述說並顯明關於神的真理。耶穌沒有真正的子民，如果祂的國是像其他國度一樣則必然會有；祂只有跟從祂的人，這班人聽了祂的聲音，認它是真理。惟有那些屬乎這真理的人才能了解，在何種意義上耶穌有一個國度，又是王」(*The Gospel According to John, XIII - XXI* [New York, 1970], 869)。
32. 參馬賽爾 (Gabriel Marcel)：「做一個見證人是要像做擔保人一樣。每一個見證都基於一種承諾；不願作任何承諾的人也便不能作見證」(*The Philosophy of Existence* [London, 1948], 68)。
33. 杜賴斯 (A. A. Trites) 總括這一切在今天的意義時說：「第一，見證人熱烈地捲入他們要作見證的案件中。……第二，見證人要爲他們的見證的真實性負責。……第三，見證人不但對基督事件的赤裸

- 裸事實要忠實，對這些事實的意義也要忠實。這便使他們必須按照真正屬乎基督和祂的信息之意義去陳述基督和祂的信息」(*NIDNTT*, 3 : 1049 ~ 50)。
34. *An Outline of the Theology of the New Testament* (London, 1969), 346。
35. *The Miracle Stories of the Gospel* (London, 1959), 30。
36. 衛斯葛看「事工」是指「基督的活動的整個外表的顯示，包括我們稱爲超自然的以及我們稱爲自然的活動。這一切都同樣是出於一種能力，爲了完成同一計畫而作的」(*The Gospel According to St. John* [Grand Rapids, 1954], 199)。
37. *The Testament of Jesus* (London, 1968), 27。
38. For example, *The Testament of Jesus*, 26, 45, 70。
39. *The Testament of Jesus*, 66。
40. "The Jesus of St. John" in Robert A. Guelich, ed., *Unity and Diversity in New Testament Theology* (Grand Rapids, 1978), 37 ~ 53。
41. *John : The Gospel of Faith* (Chicago, 1962), 34。
42. See M. F. Wiles, *The Spiritual Gospel* (Cambridge, 1969), 82。
43. This is a chapter in his book, *The Jesus of St. John* (London, 1958), 90 ~ 157。
44. *The Jesus of St. John*, 77。他主張，雖然四卷福音書都把基督的人性和神性帶了出來，但在神學上，符類福音作者著重神性，而約翰福音則著重人性 (p. 170)。亨德採納這種見解 (*According to John* [London, 1968], 115)。

第十三章

約翰福音：父神

約翰看神是父親。的確，他詳細敘述這概念。他採用「父」這名稱一百三十七次，在新約中任何一卷都沒有那麼大的數目。馬太採用這字六十四次（居第二名），馬可有十八次，路加五十六次。所以，約翰採用這名稱比第二名最常用這字的超出兩倍，而他用這名稱多數是指神（一百二十二次）。由於約翰這樣使用，因此促使教會那麼特出地稱神為「父」。其他作者也有這種用法，但並不像約翰那麼佔優勢。他採用「神」這個字八十三次，是一個相當高的數目。但他的特出的字是「父」。

父與子

在好些事例中，父與子在某種方式上總聯在一起。約翰可能說父在作甚麼，或者祂本身是甚麼，或者他會提及父與人們的關係。但是使「父」這名稱具有深意的，是我們從它與父的關聯所學到的。在祂差遣兒子，並在祂藉子成就的事上，使我們看到神是父究竟有什麼意思。

約翰把父與子相聯在序言中就已開始。在那兒我們看到 Logos 從太初就有，它與神同在，而且就是神（一 1；參 18 節）。在這卷福音書的末了，多馬對耶穌說：「我的主，我的神」（二十 28）。耶穌受控告為把自己與神當作同等的（五 18），甚至把自己當作神（十 33）。祂是獨特地從神而來的（一 14；參十六 27～28），祂是「在父的懷中」，而祂已經把父啓示出來（一 18）。「懷」這個字意謂密切和親愛，在此它指出，祂從神的心中來到我們這裏。由於這種密切的關聯，祂能夠像祂所做的把神向我們顯明。由於祂與父的關係，祂使我們對父有真正的和密切的知識（註 1）。「祂從神而來」（八 42）。

耶穌對神有一種特別的關係，因為只有祂見過父（六 46）。猶太人認出祂在一種特別的意義上看神是祂的父；他們看這是褻瀆，為此想殺死祂（五 18），他們問耶穌，祂的父在那裏（八 19）。當耶穌說，我升上去「見我的父，也是你們的父，見我的神，也是你們的神」（二十 17）時，祂指出，在祂與父的關係和我們與父的關係之間有不同之處。

約翰的教訓中有一條持續不斷的線索是，父與子在某些意念上是一位（十 30）。這必須小心地去了解，因為也有一種意義，在這意義上，耶穌能說，「父是比我大」（十四 28）。這可能要從道成肉身的觀念去了解。那意味著一種自願的接納某種限制。但這兩位十分親近。這一點在福音書中一貫清楚。耶穌是奉祂「父的名」而來（五 43）。祂一再把祂的教訓歸在父身上（八 38、40，十二 49～50，十四 24），並且說從父受了命令（十 18，十四 31，十五 10）。祂所做的事是父交給祂，要祂去成就的事（五 36；參十 32、37）；它們是「奉父的名」所作的（十 25），而且的確是住在基督裏面的父作這些事（十四

10）。「神的」便是祂與神關係的特色：祂是「神的兒子」（一 34 以及許多其他經文），「神的羔羊」（一 29、36），「神的糧」（六 33），「神的聖旨」（六 69）。

認識子就是認識父（八 19，十四 7，十六 3）；無論是父或子，若無另一位都似乎不能認識。神與耶穌同在，祂是「由神那裏來作師傅的」（三 2）。看見子，就是看見父（十四 9）。有人既看過又恨惡子和父（十五 23～24）。所以，基督認識父，父也認識祂（十 15），父在祂裏面，祂也在父裏面（十 38）。凡父所有的，都是屬子的（十六 15），反之亦然（十七 10）。每一位都「在」另一位裏面（十七 21），這二者合而為一（十七 11、22）。無怪乎基督說：「若不藉著我，沒有人能到父那裏去」（十四 6）。

與此相一致的是這個事實，即父已經「印證」了子（六 27），標明祂是屬祂的。祂榮耀祂（八 54），並把祂分別為聖（十 36）。又有好幾處經文提到父把甚麼賜給子（六 37，十 29，十三 3，十七 24）。顯然，父在子的世上生活中一直都是活躍的。我們不要以為耶穌離開父獨立行事。在祂所說和所做的事上，都等於父神自己在做事。

在耶穌繼續不斷提到父的事上，我們看到這一點。比方，當祂思想祂的死時，耶穌說：「我現在心裏憂愁，我說甚麼才好呢？『父阿，救我脫離這時候』？但我原是為這事來的。父阿，願祢榮耀祢的名」（十二 27～28）。祂所提議的禱告（註 2）面對一種可能，就是想避免擺在祂前面的死亡，又暗示把這可能置於父的面前。耶穌自己拒絕這想法。因為祂就是為此到世界上來。為了我們現在的目的，重要的事是，整個事件交給父。耶穌來是要遵行父的旨意。如果祂避免死亡，只可能因為父想這樣做，而祂必須在禱告中去尋求神的旨意。我們要以大致相同的方

式去了解所提及的耶穌其他的禱告（比方：十一 41，十四 16）。而當耶穌舉目望天說：「父啊，時候到了」（十七 1）時，祂是要說明這真理；父設計了這拯救的事工，如今使之成全。在客西馬尼園中，耶穌說到祂的死，是父給祂喝的杯（十八 11）。在樓房上的談話中，祂大致上也是依照這樣的思路而常常提到「往父那裏去」（比方：十三 1，十四 12、28，十六 10、17）。復活以後，祂說到升到父那裏去（二十 17）。

在提及耶穌的門徒時，我們也看到父的這種行動。父會尊重服事耶穌的人（十二 26），而從另一觀點，耶穌是把祂從父所聽見的教導祂的門徒（十五 15）。那麼，當祂思想離世時，把他們交在父的看顧之下（十七 11），並不是一件令人希奇的事。

正如我們會預期的，父與子之間的連結是愛。父愛子（三 35，五 20，十 17），子也愛父（十四 31）。奇怪的是，在全部新約中，只有約翰福音第十四章第三十一節明確提到子對父的愛。我們可以很公平地說，祂對父的愛，是祂所說的許多話的基礎，而且在任何地方都以此為先決條件。不過，只有在約翰福音中，我們看到它明確地說了出來。

父是活躍的

希臘人認為，他們的神是過於偉大的，不可能被渺小的人類之行動所攪擾。約翰則看父實在太偉大了，以致祂不能忽視祂所造之人的行為。他告訴我們，耶穌說：「我父作事直到如今」（五 17），他又提及祂看見父在作甚麼，並說祂自己作同樣的事（十九 節）。這是一個重要的方法去帶出一項事實，即耶穌與父密切相聯：祂不是作類似的事，乃是作同樣的事。然而，祂也

帶出了另一事實，即父在祂所創造的世界上不停地工作。不錯，六天創造以後，神安息了，但這必須被了解為祂在創造的事上安息了。除非祂繼續活躍去維繫祂所創造的，否則它會停止存在（註 3）。耶穌是論及這種繼續的活動。

有時，這種活動是關乎在某些方式上與成為肉身的子相聯的榮耀。耶穌禱告說：「我在地上已經榮耀祢」（十七 4），從上下文可以顯明，這榮耀來到，是因為耶穌完成了父交給祂的工作。與此相似，祂鄭重告訴祂的門徒，祂會應允他們的禱告，「叫父因兒子得榮耀」（十四 13）。祂自己禱告，求父榮耀祂的名（十二 28），又求父榮耀子（十七 5）。父的榮耀可以在門徒所結的「果子」上看到（十五 8）。「果子」究竟是甚麼意思，在此未有解釋，不過，我們從新約其他經文中看出，這果子是用以指基督徒在他們的日常生活上，應有的美好質素之表現（比方：太三 8，七 20；加五 22；腓一 11）。當基督拯救之工改變了罪人的生命時，神便得了榮耀。

父的行動，可以在祂幫助人產生這種果子的方法上看到。正如基督是葡萄樹，父乃是栽培的人（十五 1）（註 4）。若是讓它自行生長，葡萄樹只能結極少果子。為了使葡萄樹能結最豐盛的果子，小心的修剪是必須的。而耶穌說，這在屬靈界域中，也是真實的。父繼續不斷地活躍，把一切妨礙結果的雜枝剪除；如果讓我們的自然勢力放任無拘，基督徒的品德不會產生。神對祂的子民的眷顧的另一方面在這應許中顯明：「誰也不能從我父手裏把他們奪去」（十 29）。神永遠不會放棄信徒。我們的信心不是靠賴我們軟弱地握住神，而是在乎祂牢牢地抓住我們。

子的使命

約翰很常說到父差遣子。這一事實一方面帶出了二者之間的合一，另一方面又帶出了神對罪人的哀憐。神甚至為罪人做這事。希臘文有兩個指「差遣」的字，這兩個字在約翰福音中出現的次數都比任何一卷多（註5），一共有四十一次是指差遣子。在這卷福音書中，「差遣我來的父」是經常出自耶穌的口的措詞。對約翰來說，一件基本重要的事是，耶穌不僅「出現」人間，我們不要以為祂只是一個敬虔的人，對神的道有一種特別的眞知灼見，這樣便能夠教導祂同時代的人用正確的方法事奉神。祂不僅是一個有恩賜的加利利人，想出一種觀念，召集人圍繞著祂，教導他們似乎善良，有用而且必須的事。祂說，我「不是由著自己來，乃是祂差我來」（八42；並看七28，八26）。祂的教訓並非源於祂自己，因為祂說「神的話」（三34；參七16，十二49，十四24）。祂對神的知識是與神差遣祂的事實相聯的（七29）。

差遣基督來的那位的旨意是，祂所賜給祂的，一個也不失落（六39）。神的旨意是要他們繼續在救恩中。他們之所以得救，基本上不是由於他們選擇來到神面前，而是由於差遣基督的父吸引他們（六44），而且已經開始一件善工，祂必然會使它成全。

使命和受「差遣」這個概念裏面，包含去實行差遣者的旨意的思想。而耶穌說，祂的食物就是遵行差祂來者的旨意（四34）；祂不尋求按自己的意思行，而是尋求差祂來者的意思（五30）；祂從天降下就是為了這個目的（六38）。祂發覺必須「作那差我來者的工」，而祂與他人聯結，共同去做這一點

（九4）。

父與子的密切關係也藉這種使命的概念帶了出來。它意味著耶穌並非孤獨的；祂說：「那差我來的是與我同在」（八29；參十六32）。這一層特別應用到審判的事上；當基督審判時，祂並非獨自一人，還有差祂來的父與祂同在（八16）。在好幾處地方，與其中一位有關的行動也就是對另一位行動。信基督就是信差祂來的（十二44）；看見祂也就是看見那位差祂來的（十二45）；接待祂也就是接待那差祂來的（十三20；在這場合中，也有另一思想，就是接待一位信徒也就是接待基督）。人們若害跟從耶穌的人，是因為他們不認識那差祂來的（十五21）。父把耶穌「分別為聖」，又差遣祂「到世間來」（十36），這指著一種十分特別的使命。如果人不尊敬子，他們這樣做也就是不尊敬「差子來的父」（五23）。

祂是神的兒子，受神差遣，把救恩給世人（三17）。所以，世人應該相信（五24），這是很重要的。那些反對耶穌的猶太人，顯然沒有把神的話存在他們心中，因為他們不信「祂（神）所差來的」（五38）。羣衆詢問耶穌，他們該做甚麼，才算「作神的工」？耶穌告訴他們：「信神所差來的，這就是作神的工」（六28～29）。「神的工」縮減為一項——信神所差來的。信心與差遣子的事相聯，在別的經節中也如此（例如：十一42，十七8、21）。永生是認識神，以及祂所「差遣來的耶穌基督」（十七3）。有時，知識是重要的，可是信徒的合而為一，應該促使世人知道神已經差遣耶穌（十七23）。

還有兩點應指出。其中一項是，正如子受差遣，照樣，時候到了，祂會回到差祂來者那裏去（七33，十六5、7）。使命的觀念牽涉到完成這使命的思想，然後便是受差遣的回到原處。另一個要點是，耶穌對跟從祂的人說：「父怎樣差遣了我，我也

照樣差遣你們」(二十21；參十七18)。父差遣子，對跟從子的人的生活方式有牽連。

神是差遣的神，這在差遣聖靈的事上也可以看出(十四26)。但當我們考慮約翰有關聖靈的教訓時會考慮這事實。在此只須注意到約翰肯確實認為神是一位差遣之神便夠了。祂差遣子。祂差遣聖靈。祂差遣門徒。

一位偉大之神

約翰心目中的神，是一位大能的神，一位能夠使祂的旨意得成就的神。約翰不像符類福音作者一樣，賦予「神的國」(三3、5)那麼顯著的地位。不過，神是最崇高的。這一點他和他們一樣清楚；他選擇用不同的方式把它帶出來。例如：他清楚顯明，所作成的乃是神的旨意。神的旨意是要人信子而得永生(六40)。爲了那個目的，神「吸引」人(六44)。在這樣的言論中，有很強的預定論者的傾向；當耶穌說：「若不是蒙我父的恩賜，沒有人能到我這裏來」(六65)時，我們又再看到這一點。約翰一再清楚顯明，我們救恩的開創是在乎神。祂也完成這救恩。

這可以用愛的意思去說明。「神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們」(三16)(註6)，這樣便帶來救恩。那些蒙神如此去愛的人，神期望他們會以一種相應的愛去回應。耶穌說：「有了我的命令又遵守的，這人就是愛我的」(十四21)。祂也提及那些「沒有神的愛」在他們心裏的(五42)(註7)。當這最奇妙的愛向他們提供時，人們可能拒絕接受。約翰清楚顯明，對基督的愛與倫理行爲不能分開。如果我們不順服祂，那麼我們說愛祂，則簡直是胡說。這位使徒繼續說，那愛基督的會蒙

父所愛。當我們想到我們的救恩是怎樣帶來時，我們不能忽略神的愛。約翰重複這思想(十四23)。他告訴我們，耶穌對跟隨祂的人說：「我並不對你們說，我要爲你們求父；父自己愛你們」(十六26~27)。有一條路給他們開啓，使他自己可以親近神。他們不是來到一位必須有別人去安撫他的嚴厲的暴君面前，而是來到一位愛他們的父面前。這也是耶穌說到「神白白的恩賜」(四10)時的用意。

這種愛並不意味著人可以自滿，並推理說，既然神是愛我們的，那麼，最後一切都會安然無事。還有可怕的「神的忿怒」存在，而約翰說，這忿怒常留在不順服的人身上(三36)。他不再提到「忿怒」，可是他所提及的審判，以及他所提到的那些反對耶穌的人，在神面前所發現的處境，便表明，他並非不注意這名詞所指的實際情況，也並非對這真理漫不經心，亦即這樣的人，最後必須面對神的忿怒。

父「在自己有生命」(五26)，這句話不僅指祂活著。我們都活著，但我們的生命並不是非有不可的。即使我們中任何一人從未生存，世界還會繼續下去。如果我們生存，我們必然在某種方式上蒙賜予生命。神並非如此。祂的生命是在祂的本體中固有的；那是不可缺少的生命(註8)。如果沒有祂的生命，便也不可能其他的生命。祂是「生命的源頭」(詩三十六9)。

有關父的另一面，在耶穌的一個聲明中顯示出來。祂說，除了「從神來的」，沒有人看見父(六46；參一18)。約翰一貫地教導說，除了藉著耶穌所帶來的啓示以外，沒有人認識神。世人不認識父(十七25)。父的偉大在耶穌所說「父是比我大的」(十四28)那句話中看出來。在這卷福音書中，耶穌的偉大一貫強調，所以，這個顯然是應用在道成肉身的基督身上的聲明，顯示出父是極度偉大的。與這句話一起，我們還要留心在耶

耶穌偉大的禱文中，對神的兩種稱呼——「聖父」和「公義的父」（十七 11、15）。這兩種稱呼在新約其他地方都沒有採用過。它們提醒我們，神本體的倫理方面的情勢；父的偉大並非無約束的權力。神時常公正地使用祂的權力。

父的兒女

約翰記錄了好些言論，帶出了作為神的兒女是甚麼意思。神賜權柄給那些接納 Logos 的人，成為「神的兒女」；這些人不是從任何人的行動而生，乃是「從神」生的（一 12～13）。這並不意味著這些人是一些微小的，排他性的團體。因為，神的兒女遠超出以色列民族之外，而耶穌的部分職責乃是要把那分散的都聚集歸一（十一 52）。它也不是說，所有自稱是神的兒女的，事實上都屬乎天上的家庭。有些人自稱有神作他們的父親，但他們對耶穌的態度以及他們被罪捆綁的情形，表明他們完全不是神的子民（八 41～42）；他們只是魔鬼的兒女（八 44）。

神的兒女用「靠神而行」的工作顯明他們的家系（三 21）。為了回應猶太人關於「神的工作」的誤解，耶穌說，神的工作就是相信神（六 28～29）。這種相信是重要的，而且與信基督相聯（十四 1）。

聖殿是「父的屋子」（二 16；參十四 2。譯註：和合本二 16 作「父的殿」；十四 2 作「父的家」），為了與此相一致，約翰才對崇拜注意。撒瑪利亞人和許多猶太人認為，神必須在一個特別的地方去崇拜，或者在撒瑪利亞，或者在耶路撒冷。然而，耶穌指出，時候將到，崇拜既不在撒瑪利亞，也不在耶路撒冷（四 21）。

但地點不是問題，問題是人們崇拜的方式。「神是個靈」

（四 24）；祂的重要本質是這樣，以致不能認祂是限於某一地方的。由於祂是這樣的神，人們要「用心靈和誠實」拜祂（四 23）。耶穌加上說，父尋找這樣的人拜祂。換句話說，並非每種崇拜的方式都蒙神悅納。那些正當地崇拜的人會尊敬父，而他們會尊敬子如同尊敬父一樣（五 23）。

約翰的福音書也記載了一些關於在禱告中來到神面前的教訓。在樓房上的講詞中，耶穌告訴使徒們，他們蒙揀選去結果子，這些果子會長存，叫他們奉耶穌的名，無論求甚麼，父都必應允（十五 16）。今天許多人認為，禱告是結果子的先決條件：如果我們是禱告的人，我們會有結果子的生活。但耶穌在此說，對祂的使徒來說，次序顛倒過來：結果子的生活會使禱告更有效。這實在看禱告是十分重要的。耶穌重複吩咐要奉祂的名禱告（十六 23、26），「名」在此是指整個品格。所以，門徒必須根據耶穌的本質以及祂為他們所做成的去禱告，去祈求。

在迦百農的會堂中，耶穌引證聖經說：「他們都要蒙神的教訓」（六 45；賽五十四 13；耶三十一 34）。而祂教導說，真正的尋求者會知道，祂的教訓是否來自神（七 17）。換句話說，神把他們需要的教訓賜給他們。那些回應神對他們所說的話的人，便承認祂在耶穌的事工上同在。

終末論

約翰所強調的是現在。Logos 來到我們中間，意思是神已經顯現，而且與我們同在。神的愛已經向人顯明，在耶穌的死一事上，救恩已經成為現在的實體。「永生」是一種現在的所有物。有可能強調這一切到一種地步，以致我們看不見新的共有的立場，就是，時候到了，基督會再來，結束此世的生命，建立最

後的事物情況。

但這是太簡單了。不錯，約翰十分強調現在，但，同樣真實的是，他曉得這並非一切，因為他包含了耶穌有關復活的話：「父……叫死人起來，使他們活著」（五 21）。約翰強調基督在末後會發生的事上所居的地位，而他記錄耶穌的宣告說，父不審判甚麼人；祂已將審判的事全交與子（五 22）。但耶穌警告祂的敵人說，將來在父面前要控告他們的是摩西，不是祂（五 45）。父在審判中的地位，在這卷福音中，正如在任何其他地方一樣清楚。

有一個重疊句在耶穌在迦百農會堂的講詞中一再出現：「在末日，我要叫他復活」（六 39、40、44、54）。我們應該把這句話與耶穌另一句意義分明的話同看。祂說：「時候要到，凡在墳墓裏面的，都要聽見祂的（即子的）聲音，就出來；行善的復活得生，作惡的復活定罪」（五 28、29）。在樓房上，耶穌說到祂離開門徒時加上說：「我若去為你們預備了地方，就必再來」（十四 3）。這樣的話使我們毫不懷疑，約翰仰望基督再來，死人復活，以及最後審判。

註

1. 這裏的動詞是 *exegeomai*，對此，馬施（John Marsh）說：「約翰選擇了一個希臘字，這字對猶太人是一個技術性詞語，去顯明拉比對律法的解釋，或者令人知道屬神秘密的啓示；它又是希臘宗教的一個特別詞語，去公佈屬神的真理。所以，對猶太人和希臘人，這位福音書作者會說，這個成為肉身的『道』，從神的心中帶出一種完全的啓示，顯明了在神的心念中對人和對祂的世界的意思為何」（*The Gospel of St. John* [Harmondsworth, 1968], 112）。

2. 有可能認為這段經文的意思是，耶穌實在祈求神會拯救祂脫離這時刻（正如註釋家如 Bernard, Hendriksen 都有這樣的看法）。不過，如果真是這樣，耶穌也立即改變主意說，「但我原是為這時候來的」。這裏的強烈相反詞「但」（*alla*）帶出了後加的一句，也有利於這種見解，即耶穌曾經提出一個問題，但如今繼續作出一個決定性的理由去反對所提議的道路。我們也要注意，在這「建議的禱告」之前，有一個有思考性的懸疑體「我說甚麼才好呢？」這種情形自然會引進一個「建議的禱告」而不是一個明確的「肯定性的禱告」。這裏是指一個「假定的禱告」的見解，普受黎佛（R. H. Lightfoot），司徒洛亨（Strachan），以及好些別的學者所贊同。
3. 陶德從鍊金術的著作中引述一段話：「神不是閒散不作事的，否則一切都會閒散，因為所有事物都充滿神」（*The Interpretation of the Fourth Gospel* [Cambridge, 1953], 20）。
4. 這裏的希臘字是 *georgos*，意思是「農夫」；它是比「修剪葡萄者」（“vine dresser”）更屬乎一般性的名詞。有些人比較喜歡用「園藝家」一詞把這點意思帶出來。這可能有理，但在此顯然是指照料葡萄樹的人而言。
5. 他採用 *apostello* 二十八次（馬太有二十二次，馬可二十次，路加二十五次），*pempo* 三十二次（馬太四次，馬可一次，路加十次）。有些人嘗試在其間找出不同的意義，但很難看出約翰有這樣的意思。讀者如果想作進一步的研究，可參拙著「約翰福音」（*The Gospel According to John* [Grand Rapids, 1971], 230n. 78）。
6. 約翰說：*hòste edoken*，不是我們可能預期的 *hoste dounai*。在新約裏面，*hoste* 出現八十四次，其中只有二十一次與不定式相聯，因此遠非平常的用法（特別是，我們記起，二十一次中有十五次是在保羅的著作中）。約翰似乎有點強調神賜下這一事實：不單是祂「有足夠的愛去賜下」，乃是因為祂愛，「所以在事實上祂賜下」。
7. 這可能意味著他們不愛神，但有些人認為，這是指人拒絕了神所賜的愛。也許在約翰這方面，兩種思想都包括在內，因為正如衛斯葛

提醒我們的：「神同時是這種愛的創始者和對象」（*The Gospel According to St. John* [Grand Rapids, 1954], 202）。

8. 凌達士認為，這是指「神的自足的本體」（*The Gospel of John* [London, 1972], 225）。

第十四章

約翰福音：神、聖靈

約翰有一些極重要的關於聖靈的教訓。他以施洗約翰的見證開始，約翰看見聖靈「彷彿鴿子從天降下，住在祂的身上」（一 32）。符類福音的作者都記述了耶穌受洗的事，但惟獨第四福音書告訴我們，約翰對這事所說的話。然而，他有一點細則是在符類福音中沒有的，即聖靈住在耶穌身上。耶穌的公開事工不僅是以聖靈的能力開創，而且聖靈在祂的事工中一直與祂同在。

約翰繼續告訴我們，這位施洗約翰不認識耶穌，但這是所賜給祂的一個徵兆，好叫他能夠曉得，誰會用聖靈施洗（一 33）。這是否意味著施洗約翰從來沒有與耶穌相遇（很可能他沒有見過耶穌；他在曠野中長大[路一 80]），或者是指他不曉得耶穌是彌賽亞，則不清楚。後者的可能性大一點。無論如何，我們得悉，聖靈的降臨是耶穌的事工開始時的一個記號。「神賜聖靈是沒有限量的」（三 34），這句話也許是指父賜給子的聖靈這禮物而言（註 1）。

從聖靈而生

在回應尼哥底母有禮貌的對話開場白中，耶穌說：「我實實在在的告訴你，人若不重生（或從上頭而生）就不能見神的國」（三3）。祂繼續說到從「水和聖靈」而生（5節），「從靈生的」（6節），「從聖靈生的」（8節）。顯然，在生命的更新上，聖靈的工作是重要的。

不可能確定，究竟應該譯為「重新」或「從上頭」而生（註2）。這副詞可能指二者，但在其他地方，每當這字在這卷福音書中出現時，都指「從上頭」。反對這種譯法的理由是，事實上，尼哥底母認它是指第二次肉體的誕生，因為他說到再次進入他母親的腹中。不過，這是一種誤解；我們應該認這字的意思是「重新」而不是「再次」。耶穌是論及一些全新的東西。在第四福音書中，許多措詞都可以有超出一種以上的涵義。不管如何，耶穌所說的誕生是重生，但它也是從上頭來的。我們不應忽略任何一種事實。

關於我們應該怎樣了解從「水和聖靈」而生，有許多不同的觀念（註3），但它們趨向於歸入三組中的一組。第一，有些人看水是指清潔。看水是指洗淨，這是很自然的事。有些人使這成為確切的，認它是指約翰的洗，作為一種「悔改的洗」（可一4）。那麼，這思想是，一個人必須接納約翰的洗和悔改，然後再進而受耶穌所帶來的「聖靈的洗」。或者比較一般地說：最先必須從邪惡中得潔淨，把一切不對的事除去。不過，這消極方面的行動後來必須被積極方面的行動所補充——聖靈的工作，幫助信徒行在神的道路上。

對於「水」的第二種看法是，認它與肉體的誕生相聯。如果

它是指嬰兒出世時放出胎水，那麼，耶穌是暗示正常的肉體的誕生，說，這種誕生必須繼以一種屬靈的誕生，所謂「從肉身生的就是肉身，從靈生的就是靈」（6節）。自然人不能進神的國，在此之前必須有聖靈的工作。

我們也可以把水與肉體的誕生，用一種與我們對水的使用極其陌生的方法相聯起來。歐德伯（H. Odeberg）曾經顯示，在拉比以及古代的資料中，用來指一些濕的東西的字彙（「水」、「露」、「雨」、「水滴」等），常用作精液的婉詞（註4）。這可能產生一種與我們剛才討論過的極其接近的意義——平常的自然的方法誕生，以及從靈而生。

不過，我們可以把「水」與「靈」密切地聯在一起，而產生「屬靈的水」或「屬靈的種子」的意思（這種看法有希臘文的前置詞 ek 去支持，這個前置詞控制著兩個名詞）。根據這種看法，耶穌是說，一個人如果想進天國，必須在靈性上誕生；這種措詞與「從靈而生」的意思大致相同。這種見解更加可能。因為約翰很常採用稍微不同的說法去說明同一件事。所以，從「水和聖靈」而生，可能傳達像「從聖靈而生」大致相同的意思。

第三種對這節經文的主要看法是，看它是指基督徒的洗禮。把水用作一個信徒開始加入教會的禮儀，又將誕生用作靈性生命的開始，把這二者聯在一起，使有些學者覺得，這無疑是指洗禮。為了支持這種見解，有人力言，在寫作約翰福音的時候，這是最自然的了解這些話的方法，作者必然曉得他的讀者會怎樣去了解他的意思。這種辯論顯然有極大的主觀成分，因為我們沒法知道，那時這種解釋究竟有多麼「自然」。

有一個強有力的理由反對這看法，如果這是原來的意思，尼哥底母必然無法了解耶穌。當耶穌與尼哥底母談話時，基督教會的設立還在好些年以後。尼哥底母不可能把握一個還未存在的聖

禮的暗示，除非我們完全放棄這個故事的歷史性，否則我們無法保持這種見解。

依我看來，了解這節經文的最好方法是第二種，而水是指精液而言。那麼，耶穌所強調的是，進入生命的道路不是靠人的努力（不管該如何去了解它），乃是靠賴神的靈的工作。這是約翰在他的福音中一貫堅持的真理（參一 13）。耶穌來，不是單單告訴人多點努力，而是藉聖靈給人帶來新的生命。這就是耶穌告訴尼哥底母的。重複說明表示著重：從上頭而生，從水和聖靈而生，從靈生的（註 5）。而耶穌繼續對尼哥底母說到被「舉起來」，好叫所有信祂的人可得永生（三 14 ~ 15）。必須先有聖靈的工作，我們才能看見十字架是甚麼意思，並且藉信心進入基督之死所帶給我們的生命（註 6）。

在迦百農的宣道以後的一次討論中，耶穌曾將肉與靈相比對，又將靈與生命相聯起來。人們發覺，耶穌所說的「話甚難」（六 60），而耶穌回應時告訴他們，賜生命的是靈，肉體是無益的；祂自己的話「就是靈，就是生命」（六 63）。這思想很複雜。猶太人對耶穌的話給予歪曲而屬肉體的解釋，因此要他們明白人在聖靈的工作下知罪後，會得到什麼，當然還有很大的差距。也有一種思想，對字句的依附不含帶來生命——好像猶太人的教師所主張的。先祖說：「律法真偉大，因為它在今生也在來生，都把生命賜給實行的人」（Mishnah, *Aboth* 6 : 7）。耶穌不是教導這樣的對任何律法的依附；反而，祂強調聖靈所帶來的生命之自由。祂的話是「靈」，它們是「生命」，不是由於它們形成一種新的以及更有權威的律法，而是由於它們是有創造力的：它們帶領人們與賜生命的聖靈接觸。這意味著不光是這裏一句，那裏一句引人注意的言論；祂一切的話都認定，只有聖靈的工作才能產生屬靈的生命。在生命和聖靈之間有一種不可分割的

關聯。

聖靈的時候

這卷福音書第一個困難的言論是約翰所記錄的耶穌在住棚節最後一天教導時所說的話。傳統上，這個言論的頭一部分，就像和合本所譯的，「人若渴了，可以到我這裏來喝。信我的人，就如經上所說，『從他腹中要流出活水的江河來』」（七 37 ~ 38）。有一個問題是，在舊約找不到這樣的經文，而今天許多學者將第一句的句號放在「到我這裏來」後面，而不是在「喝」字後面。比方，新英文譯本（NEB）作“‘If anyone is thirsty let him come to me ; whoever believes in me, let him drink.’ As Scripture says.....”（「人若渴了，可以到我這裏來；信我的人，可以喝」。正如經上所說……）。那麼，關於活水要從他腹中流出來的話，便會指基督而非信徒而言。事實上，這種譯法所得不多，因為在舊約聖經中要找出一處經文，說活水會從基督湧流出來比從信徒湧流出來更難。對於後者，至少有些經文以水的方式去說明神的恩典，並且包含一種意思是要把它傳遞下去（參賽五十八 11；結四十七 1 下）。雖然基督應被認為最終的源頭，但信徒把福氣傳給他人也是真確的，而耶穌似乎是指著這一點說的（註 7）。

但大問題是從約翰在這句話以後所說的引起。約翰說，耶穌這話是指聖靈說的，那些信祂的人會領受聖靈。然後約翰加上一句話，對這話有不同的了解，有的譯為「那時還沒有賜下聖靈來，因為耶穌尚未得到榮耀」（和合本），有的則譯為「當時還沒有聖靈」（“There was no Spirit as yet”〔JB ; so Moffatt〕）。按字面的意義，約翰說：「還不是聖靈……」。後一譯法

的難題是，整部聖經都表明有聖靈，而且時常都有。「那時還沒有賜下聖靈來」的譯法的困難是兩方面的：(1)希臘文中沒有與「賜下」相應的字；(2)事實上，在較早的日子中，已有人給聖靈充滿，例如：以利沙伯和撒迦利亞（路一 41、67）。

我們應該嚴肅地看待這句話的字面意義。約翰說，「還不是聖靈」，意思是，聖靈還不是像五旬節以後那麼活躍。當時已有聖靈的顯示，但是聖靈還不是充分活躍，也不會充分活躍。直到耶穌「得榮耀」時才會。在神的計畫中，子的事工先於聖靈的事工；救贖的犧牲必須在五旬節聖靈的澆灌之前發生。聖經沒有向我們解釋為何會這樣，但事情明顯是這樣發生。在福音書中，很少說到聖靈的工作，可是在使徒行傳中，聖靈的活動則滔滔不絕。而這情形在書信中一直繼續不輟。

真理的靈

在樓房上，耶穌釘十字架前夕，對於聖靈，耶穌曾給予重要的教訓。共有五段重要經文：十四 16 ~ 17，十四 26，十五 26，十六 7 ~ 11，十六 12 ~ 15。耶穌稱祂為「真理的靈」（十四 17，十五 26，十六 13），這個片語指著這卷福音書的重要觀念中的一項。約翰常提及真理，而他清楚指出，真理之最深刻意義密切地牽涉到耶穌以及祂所做的事（十四 6）。那麼，聖靈便與我們在耶穌的事工上所看到的神的真理相聯。祂是「傳達真理的靈」（註 8），是將福音的真理，也就是在耶穌裏面的真理向人闡明的靈。

昆蘭古卷也有這個專有名詞，他們提到「真理和錯謬的靈」（1QS iii 18 ~ 19）。但這是一個顯著的例子，闡明同一名詞可用在基本相異的教訓上。昆蘭社團的人認為，「真理的靈」乃

是在人裏面爭取掌權的兩個靈中的一位。「錯謬的靈」似乎是與「真理的靈」同等的；然而其中沒有約翰所賦予聖靈的尊榮。那些敬拜父的人，要「在真理」中去敬拜（四 23 ~ 24），而耶穌是「真理」（十四 6）；這樣，「真理的靈」便把靈與父並子聯在一起。

作為真理的靈，聖靈會引導門徒在（或進入）（註 9）真理中（十六 13）。這不是作為哲學上的一個概念的真理，乃是已經在耶穌裏啓示的真理；聖靈會引導他們進入日益豐富的對真理的意義之了解。我們能夠看出神的真理是甚麼，是因為聖靈引導我們，不是藉賴屬世的智慧。不過，聖靈不是發出一些祂自己的一些新啓示，而把耶穌所說的話廢掉。耶穌明顯地說：「祂不是憑自己說的，乃是把祂所聽見的都說出來」；不會有新的從聖靈創始的啓示。聖靈會繼續耶穌已經賜下的教訓。

我們也許要以大致上相同的方式去領悟隨後的話：「（祂）並要把將來的事告訴你們」。我們絕對不能認為這句話的意思是，未來的情況如何基督徒會清楚了解。因為：(1)這些話並不一定會有這樣的意義；(2)各世紀以來，基督徒正如其他任何人士一樣，對前面要發生的事感到迷惘。這句話的意思多半是指，聖靈會引導信徒了解基督教之道究竟是甚麼意思。當耶穌說這句話時，還沒有基督教的神學家推出一套基督教究竟是甚麼意思的理論。可是在歷世紀中，聖靈一直在教會裏面運行，而且曾經引導神的子民進入一種對他們的信仰意義之更豐富的了解。

教會的教師

在這些講詞中，相當強調聖靈的教導功能。耶穌說，祂會教導門徒「一切的事」（Panta [十四 26]）。後來又加上這些話

加以發揮：「並且叫你們想起我對你們所說的一切話」。所以，聖靈所教導的乃是在基督裏已經啓示了的。耶穌所教導的並不是註定當時候到了，在新的「聖靈時代」會被取代。聖靈教導耶穌所教導過的。那確是基督教的啓示已經在基督身上顯明，雖然那啓示的充分涵義還要揭曉，但基督教教訓的正確題目乃是那啓示，而不是其他的東西。

聖靈要為基督「作證」（十五 26），作見證在福音書中是一件重要的事，它指著所賜下的一些東西。而不是一種可以給更好的東西所取代的可能性。那麼，當聖靈「作證」時，祂是向人指出耶穌是誰，耶穌做了些甚麼。一件富有意義的事是，耶穌立即繼續說：「你們也要作見證」。使徒們不是要改進他們的主所教導他們的以及為他們所做的；他們只是要把這一切告訴別人。但他們只在聖靈的引導下去做。

耶穌說，「聖靈」要榮耀我，因為祂要將受於我的告訴你們」（十六 14）。聖靈出現，不是要把人的注意從耶穌身上取去，正如祂不是要改正祂的教訓一樣。所以，祂所做的會給基督帶來榮耀。在此再次有一種思想，就是，聖靈要叫使徒們有深刻印象的，乃是耶穌的教訓，而不是一些新東西。這時有另一句話：「凡父所有的都是我的；所以我說，祂要將受於我的告訴你們」（十六 15）。耶穌所說的乃是關於神的事，除此以外，並無別的。而這些事不能掉以輕心。

神的同在

聖靈會永遠與使徒同在（十四 16）。耶穌解釋說，世人不僅不能得到聖靈永遠同在，而且根本不能領受真理的靈（十四 17）；世人不見祂，也不認識祂。在教會歷史中，那些在教會

之外的人，一直都認為基督教是愚蠢的。在那班對真理之靈的提示麻木的人看來，基督教是毫無意義的；對那班接受祂的人則是另一回事。全世界沒有甚麼東西能夠與神的知識以及神的靈住在心中相比的，何況他們還會帶來平安、權能和動力呢！

主說：「我去，是與你們有益的；我若不去，保惠師就不到你們這裏來。我若去，就差祂來」（十六 7）。對那班與祂同在樓房中的人，這必然是一句難懂的話。他們已經捨棄一切——房屋、家庭、朋友以及職業——來與祂在一起。

如今祂說，如果祂離開他們，對他們較有利。祂是在告訴他們，祂的肉體與他們同在，雖然在祂事奉的日子中對他們有幫助，但對他們來說，並不是最好的。顯然在時間和空間上都有限制，而且當祂的肉體與他們同在時，他們的需要並非時常都出現。可是聖靈的來臨則不相同。那種同在永遠不會移去。對他們以及我們來說，神的靈永遠同在都是較好的。

這種同在是屬乎神的子民的，而且惟獨屬乎他們。耶穌坦白說到，世人不僅沒有接納聖靈，而且「不能」接納聖靈；世人不見祂，也不認識祂（十四 17）。有些人在靈性上是盲目的，也是無知的。由於缺少明見和知識，他們當然不能宣告聖靈的作為。對他們來說，這是完全未知的界域。與此相對，耶穌告訴使徒們，聖靈會常與他們同在，也在他們裏面（十四 17）。世人甚至不能領悟的聖靈，對他們來說，乃是神的美好禮物。勝過邪惡不是人的成就；它乃是聖靈在祂的子民裏面，並且為著祂的子民所成就的結果。

使世人知罪

不過，雖然世人不認識神的靈，雖然聖靈的多數工作是在屬

神的人裏面做的，有一件重要的工夫是在不信的人中做的，那就是，聖靈會使世人為罪、為義、為審判，自己責備自己（十六8）。這個動詞有好幾方面的涵義，其中一項意義是清楚的，就是「顯明錯了」（比方，當雅各說「被律法定為犯法的」〔雅二9〕）（註10）。卜塞爾（Büchsel）說，在新約裏面，這個動詞的意思是，「顯示某人的罪並呼召他悔改」（註11）。

我們大家自然會把我們所做的裝飾得最好。我們不會自然地看我們自己是罪人。時常都有掩飾罪過的情勢，而我們並非真正邪惡；我們藉口說，我們受了過於我們所能承擔的試煉，或者在軟弱的一刹那給罪抓住了，又或者給不平凡的試探所淹沒。需要聖靈在我們心中工作，才能使我們看出我們自己的真相——是罪人，是干犯了神的律法，在祂面前有罪的人，是那些應該說「我們應該做的沒有做，不應該做的倒做了」的人。

對於聖靈會使世人為罪，自己審判自己的話，耶穌加上一句說，「為罪，是因他們不信我」（十六9）。這句話的意思可能是，他們的罪在乎一項事實，就是他們不信耶穌。不管我們如何去領悟這句話，不信的最後結果都是致命的。不過，這句話可能理解為，不信乃是罪的顯著例子，或者可能是指，不信顯明了世人對於罪究竟是甚麼，有一種完全錯謬的觀念。這些解釋都並非不可能的。我在別處曾經寫過，基本的罪，乃是把自己置於事物的中心，結果拒絕相信。這是世人具有特色的罪。當神差遣祂的兒子進入世界，而世人拒絕信祂時，罪便獲得它的最佳表達。世人犯了罪，但需要聖靈使他們認識這一點（註12）。

聖靈也會使世人「為義」自己責備自己。因為耶穌往父那裏去，門徒不再見祂（10節）。這種自證有罪之產生，是由於耶穌的離去明顯地與在各各他所發生的事相聯。稱義的說法，把重點放在義上，乃是典型的保羅派說法。但這節經文顯明，耶穌在

世工作時，已採用這說法。在祂受死的事上，耶穌充分順服神的旨意，這樣便按公義而行。就是這次的死，使罪人能夠在神面前，像義人一樣站立。然而，關於公義的真理不是人的發明；如果我們曉得這一點，乃是因為聖靈已經做了使我們知罪的工夫（註13）。

聖靈使人知罪的第三部分工夫，是關乎「審判，因為這世界的王受了審判」（11節）。「這世界的王」當然是撒但（參十二31），而十字架意味著牠被推翻。許多現代作品都極力強調那惡者被擊敗，而這是救贖的重要部分。但我們不應該忽略一項事實，就是救贖不單是一種能力的作為，它也是一種審判的作為。基督按照正義而行，因此撒但之所以被推翻，不單是因為牠不夠力量去抗拒神；牠所以被推翻，是因為那是合乎正義的事。在十字架上，公義已經完成了，但需要聖靈的工作，我們中任何一位才能看出這一點。從這個世界的觀點看來，十字架乃是公義的流產，是錯殺了一個無辜的人。不過，那只是所發生的事的一部分。聖靈向神的子民清楚顯明，那是一個公義的審判，把那惡者推翻了。

保惠師（The Paraclete）

在樓房的講詞中，耶穌提及聖靈時採用希臘名詞 Parakletos。這是一個很難翻譯的字，因此在英文中通常只直接譯為“Paraclete”。它不是從任何希伯來文翻譯過來的，事實上，猶太人也把它直接翻譯過來。因此，我們必須從它的希臘字源去找尋它的意義。

它的意思是「召到旁邊」，暗示有人呼喊，請求幫助。有一本標準希臘文辭典（Liddell and Scott）給這個字下這樣的定

義：「在一個公義法庭中，奉召前來幫助人；正如法律助手、辯護士……」。所以，這個字可能指在現代法庭中，為被告人辯護的律師。這也就是英文標準修訂本（RSV）譯為“Counselor”（顧問或律師），新英文譯本（NEB）譯為“Advocate”（辯護士）的理由。班約翰（Johannes Behm）否認這字是負責辯護的法律界專業人士的技術名詞，不過他仍舊同意，應該「在法庭裏面法律上的幫助，為別人的案件呼籲的亮光下」去了解這字的意義（註14）。要點是，這個字可用以指任何一位幫助法庭中被告的人，不單是指主持辯護的專業人士。但我們至少可以說，這個字是用以指幫助人的人，這字也有法律上的背景。

在新約中這字一共出現五次（都在約翰的著作中——四次在福音書中，一次在約翰壹書裏面），除了在約翰壹書第二章第一節以外，其餘四次都並不十分強調其法律上的意義。所以，雖然法律界人士有指引法庭的任務，但約翰福音則將 Paraclete 描繪為教導使徒（十四 26），常與他們同在（十四 16），並且為耶穌作見證（十五 26）。祂是「力證」世人有罪的那位；那是說，祂有一種起訴的功能，不是為被告辯護的功能。

在所有提及 Paraclete 的經文中，有一個貫澈始終的意義是，祂主動地幫助人（莫法特和 GNB 都把這字譯為「助手」）。我們大可以這樣去理會這名詞的法律背景，即當罪人在天上法庭中被控告時可能有麻煩，而我們可以真確地說，Paraclete 所提供的一切幫助（教導門徒、使門徒想起耶穌所說的一切話，以及為耶穌作證、使世人知罪），其用意是幫助人作好準備，去面對與神相見的日子。聖靈所關心的是終極的事件，但祂同時也關心關乎此時此地的事件。

那麼，Paraclete 所做的事有一種法律的背景，不過沒有法律的術語可以完全包括祂的工作。我們可以採用像「朋友」或者

「助手」的詞語，但這不能使我們注意到它的法律背景。我們只好採用從希臘文直譯過來的 Paraclete，或者採用一種未能正確地說明聖靈某方面的工作之譯名（譯註：如和合本之「保惠師」）。但重要的是，我們要明白這字的涵義，而不是找到一個同等的，能夠使人注意到聖靈各方面工作的譯名。

在教會中的聖靈

復活後的晚上，當門徒在關了門的屋子裏聚集時，耶穌來到門徒中間。除了其他事情以外，耶穌向他們吹一口氣說：「你們受聖靈」（二十 22）。以下的話可理解為「你們若赦免誰的罪，誰的罪就赦免了；你們若留下誰的罪，誰的罪便留下了」。但也可理解為，「你們赦免無論任何人的罪，他們的罪就赦免了；你們留下無論任何人的罪，他們的罪就留下了」（註15）。其間的意義並無很大的分別，問題也不在此。問題是，耶穌是否把赦罪的權柄賜給教會，藉著教會所委託的牧師向人赦罪。比方，羅馬天主教會，認為在此有赦罪的權柄，而這節經文可應用到每一位神父身上。

這種見解有難處。其中一項是，事實上，「吹氣」這動詞沒有受詞。在翻譯時，我們必須加一受詞，因為我們不能說：「祂吹一口氣說……」。但我們必須清楚，這裏並沒有一連串的，向聚集的每一個人逐一吹氣；約翰是說耶穌一次向全體吹氣。那是給門徒整體的一項禮物，不是給他們中的個人。

然後，又有這團體到底包括那些成員的問題。那些認為在此有赦罪權柄的人，通常不認為是將這權柄賜給任何或者每一位基督徒（雖然司徒洛亨 R. H. Strachan 持這種見解）（註16），而限於神父的職份。他們相信，這次只有使徒在場。但這種見解

很難獲得保證。約翰必然描述與路加福音第二十四章第三十三節以下同樣的聚會，而那次的聚會包括革流巴以及他的一位不知名的同伴。很可能還有其他的門徒；我們沒法保證所聚集的只限於使徒。

抑有進者，「誰」（或「無論何人」）都用複數。耶穌不是談論個人而是羣體，是各階層的人。當教會被聖靈引領，它能夠有權威地宣佈甚麼罪得赦免，甚麼罪不得赦免。這種宣告，不是神父對個別的認罪之人宣佈的，而是教會向世人宣佈的。它有點像拉比們的「捆綁」和「釋放」，用以指禁止或容許的行動。

我們也應謹記，留下罪的權力是與赦免罪的權力同等的。想到人類錯誤的可能性，不可能想像神會給任何人（或一羣人）絕對的權柄去留下罪，即拒絕赦罪。我們也許可以想像，當一位神父犯了錯誤，赦免了一個不應該蒙赦免的人，神仍舊會同意這行動；可是我們不能想像，當一位神父犯了錯誤，留下一項他本應赦免的罪，神也會拒絕饒恕。然而在這段經文中，二者是並行的。

不管如何，這兩個動詞（按照最好的原文）都是完成式。耶穌是說，當聖靈充滿的教會宣告說，諸如此類的罪赦免了，我們會發現，赦免已經實現。祂不是給教會權柄在當時當地去做；聖靈使教會能夠有權威地宣佈，在赦免和保留罪的事上，神已經做成的（註 17）。

那麼，約翰雖然只有極小的篇幅討論這個題目，可是他有一種非常豐富和完全的關於聖靈的教訓。聖靈這種恩賜與基督的榮耀相聯的方式，乃是極端重要的，它賜給我們最好的睿智，叫我們看出，為甚麼在五旬節之前，那麼少有關聖靈的記述。在五旬節以後，又那麼多這樣的記述。在每一個時代，也必須清楚闡明，被聖靈重生乃是非常重要的以及絕對需要的。我們有一個繼續

不斷的試探，就是以爲我們是藉著我們自己的努力進入永生。我們必須時常被提醒，在完成屬靈的誕生和自然的誕生這兩件事上，我們並沒有作什麼。在約翰福音中強調聖靈所居的地位，基督徒對此永不可忽視（註 18）。

註

1. 這種說法也可被理解爲，子賜聖靈給信徒是沒有限度的。不過，信徒所得到的聖靈則與子所得到的大不相同。不管如何，正如奧古斯丁和加爾文所指出的，我們各人蒙恩都是「照基督所量給各人的恩賜」（弗四 7）。文法上可能把「聖靈」當作這動詞的主詞而非受詞，這麼一來，它的意思將是，聖靈賜下祂的恩賜沒有吝嗇。不過，接納這種理解法的人不多。
2. 這個希臘字是 *anōthen*，在三 31，十九 11、23 的意思是「從上面」。不過，約翰喜歡採用可能多過一種意義的字。有些人認爲，他立意要他的讀者採納兩種意義（參巴克萊：「從上面重生」“reborn from above”）。
3. 布特曼和其他學者認 *hudatos kai* 是後來加進去的，因此拒絕這兩個字。但這種判斷並非根據經文本本身；抄本支持他們的證據是有說服力的。這裏的辯論基本上是神學的，而所提出的建議不夠說服力。這些字仍應保留。
4. *The Fourth Gospel* (Uppsala, 1929), 48 ~ 71。也許我們也當注意，神祕宗教也採用再生的觀念。但他們是想及一些巫術的更新，不是整個生命的改變，而後者正是耶穌所說的重生的特色。
5. 在第八節前半部，我們可能看到論及聖靈的話。多數翻譯聖經的人和註釋家認爲，這裏的意思是，「風隨著意思吹……」。可是 *pneuma* 在新約中通常是指「靈」，而我們可以把這片語譯爲「靈隨著意思呼出……」。依我看來，這裏的意思可能是「風」，不

- 過，我們不能忽略那可能性，就是約翰的心目中有兩方面的意義。
6. 施維策注意到，門徒會比耶穌做「更大的事」（十四 12），但他不認為這是指像醫病的神蹟（異教徒也有這樣的故事）。「對約翰來說，最崇高的神蹟是，當一個人被帶領歸信。當那事發生時，一個新的世界初現，一種新的生命開始。……號召我們進入生命的是創造者——靈」（*The Holy Spirit* [London, 1981], 71）。
 7. 語言學似乎反對新英文譯本（NEB）。方法上「他的」應指「他」而不是「我」。再者，是渴的人需要水飲，並非信者。在這種隱喻的意義上，信就是飲。
 8. C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (Philadelphia, 1978), 463。
 9. 有些抄本讀作 en，有些則作 eis。不過，在新約的用法上，這兩個前置詞並非時常都清楚地公開，我們也許不應該過分著重其分別。
 10. 這裏的動詞是 elegchō。有一本希臘文字典（MM）舉例說明它在蒲紙抄本中的用法，包括一個例子，其分詞的意思是「起訴者」。他們看在第四福音書中，特別是在這節經文中，其意思是「把一個人的真正品格以及他的行為顯明出來」。
 11. TDNT, 2 : 474。
 12. *The Gospel According to John* (Grand Rapids, 1971), 698。
 13. 參巴克萊：「當你思想這事時，實在是一件令人驚奇的事，即人要把他們永恆的事信託在一位被釘十字架的猶太罪犯身上。是甚麼令人相信，這位被釘十字架的猶太人是神的兒子呢？那就是聖靈的工作。聖靈使人信服基督的純全公義」（*The Gospel of John* [Edinburgh, 1956], 2 : 225）。
 14. TDNT, 5 : 801。他說：「沒有例子顯示，parakletos 這字，像與它相等的拉丁文 advocatus 一樣，被用以指專業的法律顧問，或者為被告辯護的人，像另兩個希臘字 sundikos 或 sunēgoros 的意義一樣」。他說，這兩個字「在現代希臘文中仍舊用以指一個法律上的辯護士」（ibid., 801n.8）。
 15. 問題是 au 字的意義。這字可能是連接詞「若」（if），也可能是字

- 尾「無論」（—ever）。最近的翻譯採取前者。然而 JB 則譯為“for those whose sins You forgive ……”，這是採取後者的意思。
16. R. H. Strachan, *The Fourth Gospel* (London, 1955), 329。
 17. 有些人認為，另一處經文也是論到聖靈的經文。但通常都把這節經文當作約翰對耶穌之死的描述：「〔耶穌〕便低下頭，將靈交付了」（十九 30）。多數人都認為，這冠詞等於「祂的」，因此認為這裏的意思是，耶穌在死時，把祂的靈魂交付神。不過，何斯卿（Hoskyns）認為，這句話的意思可能是「祂傳遞這靈」，而這句話是「向那些站在下面的忠實信徒」說的。在結束他的討論時他說，這種解釋「不僅可能，而且必須」（E. C. Hoskyns in *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Dave, [London, 1950], 532）。然而，他的辯論缺乏說服力。我們應該看這節經文是論到耶穌死的情形，不是賜下聖靈的恩賜的行動。
 18. 我們應該注意，在基督教會中最嚴重的分裂，最少在名義上是由於對第十五章第二十六節「出來」這個動詞的解釋而產生的。東方教會堅持說，這裏的意思是，聖靈是源出於父，祂是神性的「源頭」。東方教會的信徒誦唸尼西亞信經時採用「從父而出」這片語，然而在西方教會，則採用「從父和子而出」。無疑的，「和子」這兩個字，在西方是加插進信條裏面而沒有正當的權威的。但那並不意味著東方教會是對的。對我們目前的研究而言，其要點是，在所討論的這節經文中，poreuetai 這字，不是描述三位一體的位格之間的永恆關係，而是論及在子離世以後，差遣聖靈進入世界的事。這節經文對這爭論是沒有關係的。

第十五章

約翰福音：基督徒的生命

約翰對於我們進入新生命的道路極感興趣，這新生命是藉著神在基督裏所作成的事而獲得的。他對於我們活出基督徒的生命時會牽涉甚麼也同樣極感興趣。在約翰的著作中，生命一直都是一個重要的範疇。這個字本身在第四福音書出現過三十六次，在書信中十三次，在啓示錄中十七次。在約翰著作以外的書卷中，這個字出現最多的是羅馬書，共十四次；其次是馬太福音共七次。

約翰也有這字的動詞「生存」十七次；顯然，約翰對生命作為一個基督教的概念非常感興趣。在他的福音書中有十七次說到「永生」。不過，他在「生命」和「永生」之間，似乎沒有給予前後一致的區分；這個形容詞使這名詞更有豐富的內容，以致基督徒的生命變得那麼特別。結果，每當他說到生命時，他心中所想的都是永生，無論他是否用這形容詞都如此。當然，當他沒有採用這特別的名詞「生命」時，他對基督徒的生命也有好些話說。但從這個名詞去開始我們的討論很方便。

永生

在舊約中，有好些論到生命的話，但多數都只是在今世的生命中享受神所賜的福。生命與產業相聯（申三十 15），也與長壽有關（詩九十一 16），這種說法暗示不僅有今世的生命。死人在適當的時候會興起（賽二十六 19），有些進入「永生」（但十二 2）。這個題目在舊約中沒有得到多大的注意，但它在舊約中存在，而且是新約的部分背景。

神的子民會在一種無休止的生命中與神同在，這種觀念在兩約之間，在猶太人中發展開來。人們把將要到來的世代與這個世代相比對，「永久的生命」是屬於將要到來的世代的，這種生命在復活以後體驗到。

符類福音的措詞大致一樣，當然除了他們不常採用這個概念以外。有一位律法師用這個問題試驗耶穌，「我該作甚麼，才可以承受永生？」（路十 25）；又有一位富有的少年官向耶穌提出同樣的問題。當他們這樣做的時候，他們心中所想的是，在將要到來的世代與神同在的生命。所以當耶穌說到人為祂的緣故作了犧牲會承受永生（太十九 29），祂是說到將來要到來的生命，不是今世的生命。

約翰有這樣的觀念，不過，當他採用永生的術語時，他還有更深的涵義。我們譯為「永生」（aionios）的希臘字，其意思直譯是：「關乎一個世代（aion）」。神學上，這世代可指創造以先的世代，或者現今的世代。可是，實際上，這個字是用以指將要到來的世代；由於那個世代是一切事情的極峯，由於它無休止，這字可指「永遠」；它就是採取這種用法（比方：太十八 8；可三 29；路十六 9）。很可能，當約翰採用這個形容詞

時，有時心中有這樣的意思，不過，基本上他的意思似乎是指「適合於將要到來的世代生命」。他是說到，其他人士仰望在將來的世代才能得到的新生命，如今已經存在。此時此地信徒已經體驗到那生命是怎樣的。他們無需等待到他們經過死亡以後，才曉得那種生命的最深意義是甚麼。

約翰沒有忽略這個世代的末了的重要性，他有一種將來派的終末論，而他記錄了耶穌關於在墳墓裏的人，聽見人子的聲音就出來，有些「復活得生」，其他的人「復活定罪」（五 28～29）。他也提到那班「在末日」耶穌要叫他們復活的人（六 39～40、44、54）。

但他的偉大思想是，永生是那些到基督那裏來的人現在就已享有的。那些聽見耶穌的話語而相信那差祂來者的，「就是永生，不至於定罪，是已經出死入生了」（五 24）。這現在式（有）是重要的；他如今就有。那完成式（已經）也如此；他已經出死入生，進入永久的生命。但事情不在於引這段經文或那段經文。在他的福音書中，約翰一貫地預先假定，那些信基督的人，不再在舊生命中生活。聖靈已經在他們裏面帶來一個新的誕生。他們主要的本質「不屬這世界」，正如基督不屬這世界一樣（十七 16）。

這對約翰來說是最重要的，耶穌來，「是要叫人得生命，並且得的更豐盛」（十 10）。生命不是一種外圍的興趣，而是道成肉身的目的。人子「會被舉起來，叫一切信祂的都得永生」（三 14～15）；「神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的，不致滅亡，反得永生」（三 16）。我們在他寫這卷福音書的目的中再次看到這一點，他的目的是叫人信基督，並且因基督的名得生命（二十 31）。約翰使他的讀者，對永生重要性毫無疑義。

約翰重複地把這生命與基督相聯，在他的序言中他告訴我們，生命「在祂裏頭」。而他繼續指出，「這光是人的生命」（一 4；譯註：和合本作：「這生命就是人的光」）。前一措詞把生命與祂相聯，而且採用所能達到的最親密的方式，這樣便預備好我們去接納後一聲音，即祂就是生命（十一 25，十四 6）。當然，生命最終是與父神相聯，可是正如父怎樣「在自己有生命」，祂也「賜給祂兒子照樣在自己有生命」（五 26）。子據有與父同樣的生命。人如果想得生命，必須到基督這裏來（五 40）；他們必須信祂（三 16、36，六 40）；他們必須吃祂的肉，喝祂的血（六 53～54）。這些經文的意思是，沒有別的得生命之道；生命是無可避免的與祂聯結在一起。

這種思想在關於「生命的糧」的講詞中被強調。當耶穌說祂自己是生命的糧時（六 33、35、41、48、51），祂聲言祂對生命有一種特別的關聯，也與把生命賜給人的方法有特別的關聯。人們不應該把他的辛勞花在必壞的食物上；他們應該尋求人子賜給他們的食物，就是存留到永生的食物（六 27）。這與祂的死密切相聯。我們從下文提及吃祂的肉，喝祂的血可以看出（六 53、54、56、57、58）。這些話常被認為是指聖餐而言，但這種看法有困難。措詞強勁有力是困難之一。耶穌明顯地說，除非我們吃祂的肉，喝祂的血，否則我們沒有生命（六 53）。不可能把這些話應用到任何儀式的舉行上。肉與血，當它們分開時，指著死亡。耶穌必然在說，獲致生命的道路乃是把祂的死所帶來的東西據為己有。我們的生命來自祂的死亡。這不是微小的救恩，因為基督所賜之糧乃是祂的肉，是「為世人之生命所賜的」（六 51）。

我們看過，把祂所預備好的生命據為己有的方法是藉賴信心。它也可以和「看見」人子相聯（六 40），或者與祂的話相

聯（六 63、68）。這是祂的禮物（十 28，十七 2）。它也是父所賜的禮物，祂將祂的兒子賜給世人，好叫凡信祂的人都得永生（三 16）。可以說，凡信父的（「那差我來的」）就有永生，不至於定罪（五 24）。如果我們理解「活水」是指聖靈（七 38～39），那麼，生命也與祂相聯，因為耶穌所賜的水，會在那領受的人裏面「成為泉源，直湧到永生」（四 14；耶穌所賜的水是「活水」〔10 節〕）。我們也許還應該注意猶太人的信念，相信他們在聖經裏面有永生，對這種信念，耶穌並非完全駁斥，因為祂說：「給我作見證的就是這經」（五 39）。這裏的要點是，猶太人肯定把生命與聖經的研究相聯（註 1）。但他們呆板的對字句的尊敬，阻礙了他們看出它真正的意義。如果他們正確地讀它，他們會來到耶穌那裏，進入生命。

所以，約翰有不同的方法去說明這真理，即永生是以神的白白恩典來到，而且它與耶穌的事工相聯。我們可以說，父、子、聖靈都是生命的源頭，甚至聖經都很接近。不過，不管它怎樣表達，其思想時常都是，永生是神的恩賜，抑有進者，它是因著基督的救贖事工而賜給我們的。

這形容詞「永」字是與將要到來的世界相聯，這一點可用其他方法帶出來。例如，我們讀到，在末日，有些人會復活，獲得「復活的生命」（五 29）。耶穌對馬大所說的話也許應該如此去了解：「我是復活和生命（譯註：和合本作：『復活在我，生命也在我』），信我的人雖然死了也必復活，凡活著信我的人必永遠不死」（十一 25～26）。換句話說對這生命有一種強有力的終末論觀點。耶穌不是說及一種只與此時此地有關的生命。祂又以另一方式去說明這一點：「愛自己的生命，就失喪生命；在這世上恨惡自己生命的，就要保存生命到永生」（十二 25）。只專注在目前這個世界將會使我們失喪另一世界，以及一切現在

和死後都有意義的東西。

有時約翰藉著談論與生命相反的死亡去帶出有關生命的重要真理。他採用「死」這個字八次——比其他任何一卷福音書略多一點。他用它來向讀者保證，信徒「已經出死入生了」（五 24）。如果任何人遵守耶穌的話，「就永遠不見死……就永遠不嘗死味」（八 51～52）。也有措詞是論及耶穌的死的（十二 33，十八 32），並且清楚表明，祂死的方式（在十字架上）是重要的。約翰沒有解釋，為甚麼這是重要的。不過，似乎其理由清楚是，在十字架上的死，意味著承擔咒詛（申二十一 23；參加三 13）（註 2）。藉著耶穌的死，在那死亡中祂承擔罪人所招惹的咒詛，使生命臨到那些相信的人。

受難

每一位福音書作者，都有他自己的方法把受難故事的重要性深印在他的讀者心中。約翰在敘述受難故事之前，用很長的篇幅去描述釘十字架前夕，在樓房上所發生的事。門徒不曉得當前會發生甚麼事，但耶穌曉得。而約翰在描述當晚所發生的事時，心中也常思想受難的事（註 3）。在這卷福音書中有十二章描述耶穌的公開工作，又有九章描述圍繞著受難和復活的事件。的確，我們甚至可能把這些數字倒轉過來，像賈斯美（P. Gardner - Smith）所作的：他認為使拉撒路復活的故事，乃是受難故事的開始。他甚至說：「在某種意義上，整卷福音書都是受難故事，因為第四福音書的作者時常都思想著這偉大的成就」（註 4）。

在約翰福音的序言中沒有提到十字架。不過，當約翰福音繼續時，在論到別人棄絕耶穌，以及耶穌會帶給信徒的生命中已經暗示這事。在耶穌的事工早期，施洗約翰說祂是「神的羔羊」

（一 29、36）。這種措詞在這段經文之前沒有出現過，它的意義也並非完全清楚的。通常認為是指逾越節的犧牲，但反對這種見解的是，事實上逾越節的犧牲不一定是一頭羊（有時是一隻小山羊）；此外，有時只採用時間去表明，只簡稱這犧牲為「逾越節」（to pascha，例如在林前五 7）。另外有人建議，「神的羔羊」可能指牽去宰殺的羊（賽五十三 7），指主的僕人（賽五十三），指柔順羊羔（耶十一 19），指啓示錄中的得勝的羔羊，指神預備給亞伯拉罕去代替以撒的羔羊（創二十二），指贖愆祭（利十四 12 以下），指代罪羊及其他。有無數的提議，但並沒有令人信服的證據，證明約翰心中所想的究竟是甚麼。

然而他說，神的羔羊「除去世人罪孽的」（一 29），一頭除去罪孽的羔羊必然是被殺獻祭的羔羊。我們雖然不能確切指定屬於那一類的羔羊，但仍可能指出是指任何一種獻祭的羔羊（上述名單所顯示的），這一事實也許可以給我們提供一點線索。這措詞指著所有祭品原本想要達成的，但不能達成；又向我們保證，這些祭品隱約預示的，基督會完全地實施。藉著祂的死，祂實在會除去罪。

約翰告訴我們，在加利利的迦拿一個婚筵中，當耶穌的母親告訴祂沒有酒時，耶穌說了一些話，其中一句是：「我的時候還沒有到」（二 4）。按照上下文，我們可以認為，這句話的意思只不過是，「還不是要有所行動的時候」。然而，這乃是一連串的聲明說耶穌的時候還沒有到的第一次（七 6、8、30，八 20）。而當十字架迫在眉睫時，耶穌說：「時候到了」（十二 23、27，十三 1，十六 32，十七 1）。約翰沒有特別提醒我們注意這措詞，但這次序令人印象深刻。約翰以一種並不突出的方式，去表達他的見解，即一切事情都向所預定的高潮移動。耶穌到來有一個目的，而那目的在十字架上見到。

有一個眾所週知的難題是關乎潔淨聖殿。是否有兩次潔淨聖殿呢？是否約翰把這件事從耶穌事工的末期挪移到開始的時候呢？是否符類福音書的作者把它從開始移到末後呢？這類的問題毋需阻延我們（註5），但我們應該注意，約翰很早就記述這事，而且把它與一個有關釘十字架和復活的告知預言相聯。猶太人向耶穌挑戰，提出這問題：「祢既作這些事，還顯甚麼神蹟給我們看呢？」對此，耶穌回答說：「你們拆毀這殿，我三日內要再建立起來」（二18～19）。他們以為這句話是指要把他們在其中崇拜的聖殿毀去，但約翰解釋說，耶穌這話是以祂的身體為殿（21節）。這種討論是約翰特有的；符類福音作者提及潔淨聖殿的事，但他們沒有記述耶穌說過這樣的話。

耶穌對猶太人的問答之意義是引起激烈爭論的題目。有些人認為這是指教會（「基督的身體」），又有人認為是指廢除獻祭或者物質的殿堂之毀滅（註6）。這類的見解基於一種假設，即約翰對這言論有一個歪曲了的說法，或者他誤解了這言論。對我們現有的目的來說，重要的事是約翰明顯地理解這些話是指耶穌的死和復活，而且他把這事放在他的福音書很早的部分。我們再次看到從開始就已看到十字架。

也有經文提到耶穌「被舉起」（三14，八28，十二32～34）。無疑的，約翰認這動詞的意思是「被舉起在十字架上」，而在這段經文的最後，他加上他自己的解釋：「耶穌這話，原是指自己將要怎樣死說的」（十二33）。可是，這不是這個動詞的通常用法。比方，我們在使徒行傳第二章第三十三節看到，耶穌被高舉到天上（在腓二9也用一種複合字的形式去指祂的升高）。早期教會用以指耶穌的升高的字，約翰則用以指耶穌的釘十字架。

與此相聯，我們應該思考約翰的榮耀概念。在序言中他說，

「我們也見過祂的榮光，正是父獨生子的榮光，充充滿滿的有恩典有真理」（一14）。他們所看見的是甚麼？他們看見從拿撒勒來的卑微人，在羅馬帝國一個窮鄉僻壤的常人中活動。他們看見祂教導常人，行一些神蹟，過著公正而滿有勇氣的生活，死在十字架上。有些人建議，約翰心目中的榮耀，是耶穌在山上變像時所顯示的榮耀，但這種看法忽略了一項事實，即他並沒有記載這事。而且它也忽略了他對榮耀的深刻了解。對約翰來說，榮耀、真正的榮耀，是在這種情況下看見，即當一個人能夠據有一種莊嚴而崇高的地位時，竟然接納一個卑微的服事地位。最高的榮耀是在十字架上看到，因為在十字架上，一位無需死亡的人，竟為別人的緣故受難。所以，當約翰說耶穌「得榮耀」，他的意思常是，祂被釘十字架（七39，十二16、23，十三31；參二十一19）。按照約翰的看法去領悟榮耀，乃是看到十字架籠罩著耶穌的全部生活。

有些「我是」的言論也指引我們看十字架。所以，雖然生命糧的言論（六35、48等）本身，與死亡並無必需的聯繫，但當耶穌繼續說到人們吃祂的肉，喝祂的血時（六51、53以下），它們便有這樣的關聯。生命來自祂的死，應用到自己身上。好牧人也如此（十11、14）。祂的行動之本質是「好牧人為羊捨命」。我們在「我是復活和生命」（十一25）這個言論中，也許可以體會到同樣的東西。雖然有些人辯說，這話是指信徒的復活和生命，但無可否認的是，在這卷福音書中一貫強調，耶穌的死給信徒帶來生命。

約翰清楚顯明，耶穌的死所帶來的救恩是普世性的。耶穌是「救世主」（四42；這個說法在約壹四14再次看到，在新約其他地方則沒有）。這並不是意味著世上每一個人必然會得救，不過，它的意思確實是說，基督所帶來的救恩並不是偏狹的拯

救，乃是各處的人都可得到的，不管他們屬乎那一個國家，那一類民族。一件重要的事是，這些話是出自新近相信的撒瑪利亞人的口。他們乃是猶太人以外，救恩的擴展的初熟果子。他們的聲明不是孤獨的。神差遣祂的兒子，叫世人因祂可以得救（三 17），而耶穌「為世人之生命」賜下祂的肉（六 51）。耶穌在以色列的羊羣以外尋找祂的羊（十 15 ~ 16）。當該亞法提出他帶譏諷的忠告說，一個人死勝於通國滅亡（十一 50）時，約翰解釋這句話的意思是，耶穌會死，不但替這一國死，「並且要將神四散的子民都聚集歸一」（52 節）。耶穌看出，祂被「舉起」的目的，乃是要吸引「萬人」來歸祂（十二 32）。而在耶穌在樓房上的禱文中提及「凡有血氣的」（十七 2），也許應該被理解為另一個跡象，表明祂的關懷延伸到全人類。

有許多跡象說明人對耶穌的敵視——比方，在第七和第八章。在此約翰似乎集中敘述，耶穌在祂的事工上所面對的那種敵視。他在介紹他的福音書中這段經文時，告訴他的讀者說，猶太人想要殺祂（七 1），這個主題再複述（七 19、20、25，八 37、40；並參十一 57），並且拿石頭要打祂（八 59；參十 31）。這些嘗試都不成功。約翰堅持，這些事在耶穌的「時候」到來之前發生，但直到那時，祂很「安全」。但它們表明，神的兒子在這世界上不受歡迎，這樣便顯示敵對的氣氛。這些乃是約翰的部分方法，去闡明這個要點，即最終耶穌的死是無可避免的。

在上面我說過，約翰以一種普世性的意義去解釋該亞法的一些話。更仔細地探討這些話的涵義是值得的。大祭司一派和法利賽人同意，使拉撒路復活以後，對他們有一種危險。他們想如果耶穌繼續行「神蹟」，人人都會信祂，這便會激動羅馬人採取行動，奪去他們享有的自由。但他們只是埋怨而已。該亞法則毫不

客氣地告訴他們說，他們都是無知的（他說，「你們不知道甚麼」——在希臘文是兩個否定詞，這是正常的），然後繼續說，「獨不想一個人替百姓死，免得通國滅亡，就是你們的益處」（十一 49 ~ 50）。這全然是政治的方便策略：不管那人是否無辜。其思想是「讓我們殺掉祂，好叫我們其他的人得免滅亡」。然而，約翰記錄這些話，是因為他在其中看到更深的真理。作為大祭司，該亞法是在說預言。神讓祂說出這些話，因為它們是真的。不過其真實性與該亞法的原意大不相同。耶穌會死，「替百姓死」；約翰加上說，這不獨為猶太人，也為「神四散的子民」。該亞法的話指著代替而言。耶穌要替（hyper）百姓死；祂要取代他們的地位，好叫他們獲得拯救。這是一個重要的指示，表明約翰怎樣了解救贖。

在第十二章，約翰把他對耶穌的公開事工的記述作一結束，並且作出一些重要的聲明，藉以引進他對受難的描述。有些希臘人來到腓力那裏請求見耶穌，腓力和安得烈立即帶他們到耶穌面前。約翰沒有再說有關他們的事，但耶穌明顯看他們的來臨是富有意義的，因為祂立即說「時候到了」（十二 23）。這班希臘人的出現，把耶穌的思想轉到祂會怎樣死去把罪人帶到神的面前。祂不看祂的死為一種失敗，反而是一種勝利。因為祂說祂將要「得榮耀」。祂繼續指出，一粒麥子若不落在地裏死了，仍舊是一粒。只有當它「死了」時（即當它不再像一粒麥子那樣存在時），才能結出子粒來。這指一種一般性的關於結果子的真理。一位愛惜自己生命的人會失掉生命，只有在今世喪失生命的人，才能保存生命到永生（十二 24 ~ 25）。耶穌留意著求告「父啊，救我脫離這時候」的可能性（是否約翰福音相當於客西馬尼的情景？）但後來拒絕了它，反而祈求父的名得榮耀（十二 27 ~ 28）。這便引到關於耶穌被「舉起」的經文。

這一切都向我們清楚顯明，耶穌會死去而帶來救恩的思想，在這卷福音書中一貫存在。約翰不是想到一位突然失去民望的教師，完全出乎意料之外，被祂自己的子民把祂交給羅馬人處死。他看出，十字架自始就擺在耶穌面前。祂到來為別人死。

他對受難的描述也有其獨特之處。有許多地方是與符類福音作者相同的，但在一切描述中有他自己的特色。他對一項事實有點著重，即神的旨意的成就，例如，他顯明耶穌是掌管一切情勢的主人。當差役前來拘捕祂時，耶穌（「知道將要臨到自己的一切事」〔十八 4〕）不企圖隱藏或逃走，反而出去迎見兵丁。祂問他們：「你們找誰？」並且兩次迫使他們說，他們所要的乃是「拿撒勒人耶穌」（十八 5、7），這便表示，門徒是自由的。在這艱難的時刻，祂對門徒的關懷是富有意義的。同樣的是，祂莊嚴地面對敵人，強調「我就是」。這是屬神的言詞。其結果是，他們就退後，倒在地上（十八 6）。耶穌不是一位無助的逃亡者，被一班強過祂的敵人追捕、處死。祂走向祂的「時候」，忠實地成全神旨意。我們說耶穌「被捕」，但在約翰福音中，這並不嚴格準確。兵丁沒有「捉拿」耶穌，耶穌把自己交了出來。

約翰刪去了在客西馬尼園中的痛苦掙扎。有人猜想，他想集中於耶穌在這方面情勢的得勝，因此那痛苦掙扎可能被誤解了。不管如何，他在第十二章第二十七節以下的詢問中，已經有同等的記述，然後又有關於麥粒落在地裏死了的默想。他在他的福音書中已經一貫地描述了耶穌的卑微，很可能，他不想把它集中在一件事情上。不管他的理由是甚麼，他刪去了那痛苦的掙扎。這樣我們便從另一角度看見約翰用他自己的方法去描述這事實。

有幾件在其他福音書中所沒有的事，約翰則詳細說明。惟獨他告訴我們，耶穌最先被帶到亞那面前；他也告訴我們，當耶穌被帶去釘十字架時，祂背負祂自己的十字架。惟獨約翰告訴我

們，在十字架上面的牌子是用三種文字寫的，而猶太人對那些字句有所質詢。有三句耶穌在十字架上所說的話是別的福音書所沒有的——祂對馬利亞說：「看你的兒子」；對所愛的門徒說：「看你的母親」（十九 26～27）；以及那最後勝利的話：「成了」（十九 30）。惟獨他告訴我們，兵丁扎耶穌的肋旁以及尼哥底母在耶穌的葬禮上所擔任的角色。

約翰最重要的貢獻之一是，他所告訴我們的，在彼拉多面前受審的事。所有福音書都清楚說明，耶穌的受審分為兩個階段：在猶太人的掌權者面前受審，然後在彼拉多面前受審。約翰對於在該亞法面前受審的經過說得很少，但對於耶穌被帶到彼拉多面前以後所發生的事則有許多話說。

約翰用極其有力、戲劇化的筆法去描述基督和彼拉多，神和該撒的代表之間的對峙。其他所有角色都落在幕後——亞那、該亞法、兵丁、衝動的彼得和他的同伴，以及耶路撒冷的烏合之眾——我們只看見耶穌和彼拉多講論君王職份的問題（十八 33～38）。幕後的烏合之眾可能暗示，情勢是由一種我們看不見的勢力所操縱。但約翰告訴我們的基本事件是，終究會是基督或者該撒掌權。基督是王，不過不是像該撒所了解的意思；祂是王，是為真理作見證（十八 37）。可是彼多拉連真理是甚麼也不曉得（38節）。

重要的是真理，不是權力。彼拉多三次宣佈耶穌無罪（十八 38，十九 4、6）。但猶太人提出「該撒的朋友」的問題（十九 12），便給彼拉多帶來相當明顯的壓力。那是他們使用他們的權力。彼拉多屈服，他同意把耶穌交出處死。這是他使用他的權力。權力使人腐化。

不過，神的真理沒有失敗。復活帶出了約翰的論點，即真正的治權在於神，不在於世上權力卑污買辦。猶大做了他要做的

事；亞那、該亞法，以及他們的同伴也如此，他們保守自己不沾染污穢，好叫他們可以參加逾越節。那羣烏合之衆原可以要求釋放耶穌，可是反而被祭司長所左右，以致要求釋放巴拉巴。對耶穌則大聲疾呼：「釘祂十字架！」兵丁們被他們中間的喜劇演員弄得興高采烈，他們竟設計出一套方法去捉弄一個無助的囚犯。又有彼拉多，他想做正當的事，但是如果對自己不利則不去做。那是一個令人驚異的混合羣衆，他們並非特別邪惡，但他們能說：「除了該撒，我們沒有王」（十九 15）。他們的承認是真的，但比他們所認識的有更深的意義。約翰活潑地指出這些要點：最後，除了基督或該撒外，沒有別的王。而且，儘管世人有所迷誤，最後，基督才是最崇高的。

信心

所以，約翰清楚顯明，生命藉著死亡來臨，藉著神的兒子的死，有永生賜給神的子民。人怎樣把神的那種恩賜據為己有呢？約翰的回答是：「藉著信」。

約翰採用「信」這動詞（*pisteuein*）九十八次——在一卷只有二十一章的書中。這算是一個極大的數目。他從來沒有採用過相應的名詞「信心」，這一事實一直都沒有獲得滿意的解釋。也許其理由是，動詞比名詞更有力。對我們來說，採用「信心」這字比較方便，因為它在基督徒對事物的理解中佔了那麼大的位置，但我們應該謹記約翰的術語。

約翰在四方面去使用動詞。他最常的結構是把它與前置詞「進入」（*eis*）聯用；那麼，這片語通常會譯為「信」（譯註：英文為“believe in [or on]”），意思可能是，傳達一些包含有保羅所說的，到達「在基督裏」的意思（註 7）。布特曼認

為，在此是指早期教會的佈道宣講，藉此，一位信徒「從（猶太式）異教信仰改宗基督教信仰」（註 8）。我們要像約翰一樣去了解信心——信心是一全心全意的委身，以致信徒變為與基督合而為一，而且到達在基督裏面的地步。約翰許多時候說到「住在」基督裏面（十五 4 等）。信就是把我們介紹進入這種情勢中。約翰沒有明顯地把相信與住在這兩個概念聯在一起，雖然有時他很接近這樣做（十二 46）。

「信」（*believe in*）的句法偶然也會用在信神（十四 1；並看十二 44）方面，但絕大多數都是指信耶穌。有時約翰有這樣的措詞「就信了祂（耶穌）的名」。在此，「名」代表整個人（二 23）。有些經文提到信子（三 36），信人子（九 35），信耶穌（十二 11），「信祂」（如三 16），「信我」（如六 35），信光（十二 36）。明顯地，這種句法是把信靠基督的重要性帶出來的一種方法，而這一點可從好些角度中的任何一個角度去完成。

當有人說，信心的意思是信靠一個人，而不是一種理智上依附一套見解時，當然，這話含有真理，而且常常提到信基督時，也是把這意思帶了出來；不過，在信心中也有一些理智上的內容，除非我們看到這一點，否則我們沒有抓住約翰所說的意思。例如彼得說到，信耶穌是「神的聖者」（六 69）；這句話與耶穌有「永生之道」那句話相聯，使我們不能想像使徒們會不再跟從耶穌。馬大宣佈她的信念，信耶穌是基督（十一 27），而約翰的整卷福音書就是為了使人相信這一點而寫的（二十 31）。耶穌好幾次採用這種句法。人們應該相信「我是」（八 24，十三 19），此處含有神性的絃外之音不應忽略（註 9）。耶穌與父的關係也包含在其他用法中。耶穌說：「你們當信我，我在父裏面，父在我裏面」（十四 11）。門徒蒙稱許，因為他們相信祂

是從神出來的（十六 27；參十六 30）。信父差遣了耶穌，有好幾次都提到（十一 42，十七 8、21）。信心，按照約翰的了解是指，不僅信靠耶穌是一位好教師和好人，它也包含接受其他關乎這人的真理。除非我們按祂本來的面目去看祂，否則我們不能真正的相信。

句法中採用間接受格，表明接納祂是真的，以及對某人的信任。約翰把這用在神的身上（五 24）；相信祂所說過的是重要的。他也特別把這應用到基督身上（如：四 21，八 45～46）。它可能指基督的某一句話（四 50）或說過的一些話（五 47），或祂所作的事（十 38）；它們都與祂這個人相聯。當然，也期望人信聖經（二 22），在這方面可能特別與某一位作者的名字相聯，例如摩西（五 46～47）或以賽亞（十二 38）。

信對約翰來說，是非常重要的。他很常採用這動詞，以致他可以獨立地使用它，只說到「信」，並不需要時常都說明信誰（如：一 50，四 41）。約翰共有三十個這樣的句法，這便清楚表明，對他來說，信是非常要緊的。

不過，我們不要以為，每一個這樣的句法都那麼特別，以致採用一種便排除另一種。如果我們像約翰那樣去了解信心，那麼我們怎樣去表達顯然並不十分要緊；信心所牽涉的一切都包括在內。如果我們真正信靠基督，那麼，我們當然接納祂所說的是真的，我們也接納某些關乎祂的為人的真理，以及祂與父的關係。我們相信父以及在聖經中的啟示，這一切是那麼重要，以致我們能夠直截了當的說：我們信。我們在一些經文中看到這一點，在這些經文中不止採用一種句法。例如，耶穌問那位生來瞎眼的人說：「你信神的兒子麼？」稍後那人說：「我信」（九 35～38）。又如，我們讀到「信祂的人……不信的人……」（三

18），而在這種並列的聲明中，不可能在這兩種句法中給予不同的意義。約翰也是這樣寫他的福音書，好叫我們「信耶穌是基督，是神的兒子，並且叫（我們）信了祂，就可以因祂的名得生命」（二十 31）。在此，我們不能在兩個「信」字之間（“believing that” and “believing”）加以區分。可是，不管它在甚麼地方以及怎樣去表達，重要的事是，我們信（註 10）。

愛

基本的真理是，神那麼愛世人，甚至賜下祂的兒子，給人帶來救恩（三 16）。在約翰福音第三章第十六節的聲明中，明顯是想及罪人。約翰不是談及一種給人類特別的好處和吸引力所帶出來的神的愛。神的愛之奇妙處是，它向那些沒有功績和不配領受的人傾倒。那是一個代價很高的愛。它意味著要釘十字架。就是在這種精神下，耶穌告訴門徒，祂不是說祂要為他們祈求，祂說，「因為父自己愛你們」（十六 27）（註 11）。的確，在祂的大祭司禱文中，耶穌對父說：「祢愛他們如同愛我一樣」（十七 23）。父的確是用極大的愛愛我們，這種愛是由祂的愛的本質所決定的，而不是基於我們任何的功績。祂確實愛那些愛耶穌和順服祂的人（十四 21、23），但前面的經文表明，不要以為這種愛是為那些配得之人所施與的。這卷福音書的讀者對於神的愛的偉大應該毫不懷疑，也不應懷疑這個事實，就是，神的愛豐富富的賜給我們，不論我們是否配得。

約翰常說到父對子的愛（如：三 35，五 20，十 17），顯然，這是這卷福音書所強調的偉大真理之一。在耶穌身上，我們不僅看到一個屬天的訪客，而且是神的愛充充滿滿的存在祂身上

的神子。子對父的愛到處都是預先假定的，但它只一次表達出來，就是當耶穌說，世人知道祂愛父（十四 31）。

祂對人的愛較常提及。像耶穌一樣為朋友死，是顯明大過任何人的愛（十五 13）。祂深切地愛他們，十字架顯明那一點。祂愛他們像父愛祂一樣。這一事實也顯明那一點（十五 9），而且祂「全然地」愛他們（十三 1；這措詞也可能意味著「到底」；按照約翰的风格，兩種意思都可能，不過所強調的乃是愛的質素）。耶穌勸勉祂的門徒「常在」祂的愛裏（十五 9～10），當然，沒有東西能夠阻止祂愛我們，但我們能夠過一種生活，以致妨礙那愛的運行。藉著遵守祂的誡命，我們便培育這種團契的親密性。約翰常常告訴我們，耶穌愛整體的門徒（十三 34，十五 9），有時他提及耶穌愛個別的人，比方，愛馬大、馬利亞，和拉撒路（十一 5；拉撒路也被人向耶穌稱之為「祢所愛的人」〔3 節〕）。當然，還有些地方提到「耶穌所愛的那門徒」（十三 23，十九 26，二十 2，二十一 7、20）。

神和基督對我們的愛，要求一種回應的愛。耶穌論到那些愛祂的人（十四 15、23、28，十六 27），常把遵守祂的誡命與這愛相聯；顯然，如果我們真正愛基督，我們會樂意做祂所喜歡的事。然而，如果我們一貫地不顧祂的指引，我們的愛之真實性自然可疑（參十四 24）。耶穌賜給祂的門徒一條祂稱之為「新誡命」：「我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛」（十三 34；參十五 12、17）。有一條十分古老的誡命吩咐信徒要彼此相愛（利十九 18），所以，愛本身並不是新的。真正的是，我們要愛好像基督愛我們一樣，而祂是一種賜予又賜予的愛——而且那是給不配的人。祂愛，因為祂是一位滿有愛的人，並非由於被愛的人有吸引力。我們越多吸收神在基督裏對我們這班不配之人的愛，我們也便越發會藉著成為施愛的人去回應。就是這種愛會幫

助人曉得我們是耶穌的門徒（十三 35）。

愛的重要在耶穌對彼得所發的一連三次的問題中可以看到（二十一 15～17）。彼得曾經三次否認他認識耶穌，以致他在一羣人中的領袖身分必然有人啓疑，他一連三次鄭重聲明他對主的愛，加上耶穌一連三次吩咐彼得餵養羣羊，必然恢復他原來的地位。有趣的是，在這樣的景況中，耶穌沒有問他關於他的勇氣，或者他的機智，或者他是否預備好去做好領袖。祂問他有關愛的事，而且只是關於他的愛。在基督徒的生活中沒有甚麼比愛更重要的東西。

約翰有時提及人們所擁有的較少的愛。他說到有些人愛黑暗過於愛光（三 19），也說到那些愛得人的稱讚的人（十二 43）。他提醒我們，世界愛屬他自己的（十五 19），並且警告說，任何愛惜他自己生命的人，會喪失生命（十二 25；現在式指著那真理，即愛惜這生命的，這一事實意味著失去生命）。

罪

約翰對這類題目，如道成肉身、永生、信心，和愛的興趣，是十分明顯的，有些學者從那兒出發說，他對罪少有興趣。因此，他們對下面所發現的事有點驚奇：約翰採用 hamartia「罪」這個字共十七次，與約翰壹書數目相同，而除了羅馬書（四十八次）和希伯來書（二十五次）以外，他的次數比任何一卷書都多。對約翰來說，罪是一個重要的概念。他很早就記載施洗約翰的話：「看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的」（一 29），而將近本書的末了時，他記載了耶穌關於赦罪的言論（二十 23）。他所著重的永生，也可以用罪得赦免的說法去思想。

罪是一件十分嚴肅的事。耶穌對一位曾經病了三十八年而得蒙醫治的人說：「不要再犯罪，恐怕你遭遇的更加利害」（五 14）；有好幾次，耶穌提到人「死在罪中」（八 21、24），這顯然是一種更可怕的事，因為未加註明。祂說到罪人是「罪的奴僕」（八 34）。不是所有的罪都在同一層面上，因為耶穌說，那位把祂交給彼拉多的人，有比彼拉多更重的罪（十九 11）。這並不是說，彼拉多在這事上沒有犯罪。「罪更重了」的說法暗示有「較輕的罪」；耶穌不是說彼拉多無罪。一切的罪都是可怕的邪惡，可是，那個享有神的道的民族，竟然把神的兒子交出去，處死，這便犯了一個特別可怕的罪。

耶穌拒絕了一些錯誤的罪的觀念。例如，約翰告訴我們，有一次，面對一位生來瞎眼的人，門徒問耶穌，「這人生來是瞎眼的，是誰犯了罪？是這人呢？是他父母呢？」（九 2）。他們鑒於一種猶太人的信念，提出他們的問題。這信念在拉比俺美（R. Ammi）的話中表達得很好：「沒有任何死亡是無罪的，沒有任何苦難是不公的」（註 12）。

不容易了解，一位還未出生的人，怎麼可能犯那麼嚴重的罪，以致他的刑罰是終身瞎眼。同樣困難的是，怎能了解，一個人的父母的罪，不管如何可怕，竟會產生一種終身的刑罰，不是落在他們自己身上，而是落在他們的兒子身上。拉比們不覺得這樣的難題，完全不能克服（註 13），但門徒覺得很難去了解這人的瞎眼。耶穌告訴他們，罪與這人的悲慘境地無關。祂的聲明，對那些習慣於認為一切苦難都由於先前所犯的罪之人，必然會帶來極深的欣慰。

在那次事件的末了，有一個關於罪的重要教訓。耶穌說，祂為審判到這世上來，「叫不能看見的，可以看見，能看見的反而瞎了眼」（九 39）。關於使人看見的聲明，不管是肉身的或靈

性的看見，都不難領會。但接著來的聲明，則難以了解。也許耶穌的意思是，祂的來臨，顯明像法利賽人那樣的人，自稱是看得見的，但在靈性上則是盲目的；如今看出他們是怎樣盲目之人。這班法利賽人問：「難道我們也瞎了眼麼？」對此，耶穌回答說：「你們若瞎了眼就沒有罪了；但如今你們說，我們能看見，所以你們的罪還在」（九 41）。他們自稱有屬靈的眼光，但做出來卻像盲目的人。這就是他們的罪。

耶穌的來臨帶出了反對祂的世人的罪。在樓房上，耶穌告訴祂的門徒，假如祂沒有來教訓他們，這班人不會「有」罪。但就現在的情況而論，他們的罪無可推諉（十五 22）。關於祂所做的事，也有類似的說法。他們已經看過祂所做的，仍舊棄絕祂；這便意味著，他們看見了，但仍舊恨耶穌和父（十五 24）。

拒絕神在基督身上所做的事，便顯明人是罪人。即連宗教人士都敵對耶穌，這樣便敵對神。然而，他們不覺得做錯了。需要住在我們裏面的聖靈，使我們覺察到我們的罪咎（十六 8）。不過，如果人們拒絕住在他們裏頭的聖靈的工作，他們不能知道他們的罪。那罪與不信耶穌相聯（十六 9）。

約翰多數都採用單數的「罪」這個字——意思是，不是指個人的罪行，而是指推動人走向錯誤道路的根源。那才是我們的根本問題，而「神的羔羊」在祂犧牲的死中，把那罪除去（當然也包括個人所犯的罪）。當時的人，特別是當時的宗教人士，可能意識到一項事實，就是他們也會做錯事。但他們沒有認識他們固有的罪性。他們也不曉得，那罪性帶他們進入罪，使他們成為罪的奴僕。約翰清楚看到這一點，他也同樣清楚看到，耶穌給人的悲慘景況提供了答案。耶穌除去了世人的罪。

世界

約翰對「世界」有很多話說。他採用 kosmos 「世界」這個字七十八次，而約翰著作以外的各卷，最多也不過採用二十一次（林前；約壹有二十三次）。約翰福音中的「世界」這個概念，對我們了解耶穌到來要做的事是重要的。

這個名詞基本上是指類似「秩序」的東西（LSJ）。從這名詞引伸為裝飾品或勳章（像在彼前三3）。但古人找不出一種裝飾品或珠寶，能夠與我們所居住的宇宙之秩序和美麗相媲美。所以，「這」裝飾品，「這」珠寶乃是 kosmos。我們在耶穌的禱文中看到這種用法，就是當祂提及「未有世界以先」，祂與父同有的榮耀（十七5；參24節；二十一25等）。但按人們的看法，這個宇宙最重要的部分，乃是我們所居住的部分，於是這名詞後來用以指這個世界。道「在世界」（一10）；耶穌從父出來，「到了世界」（十六28）。這樣的用法是很自然的，大可不予評論。

在更進一步的自然發展中，這名詞用以指對世上居住者最重要的東西：即世上居民本身。因此，耶穌說祂自己是「世界的光」（八12，九5），又提及審判世界（十二47）。法利賽人絕望地說：「看哪，世人都隨從祂去了」（十二19）。

但在這意義上的「世人」是不同類型的。世上有些人對耶穌的信息予以積極的回應，有些則沒有。這個名詞有時用以指那些沒有回應的人，雖然這並不常用。耶穌被稱為「救世主」（四42）；祂說，祂來，是要拯救世界（三17，十二47）。祂是「神的羔羊，除去世人罪孽的」（一29）。在這救恩事工的背後，乃是神的愛，因為「神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他

們，叫一切信祂的，不至滅亡，反得永生」（三16）。基督「賜生命給世界」（六33、51）。這些經文並不是說，世上每一個人都會得救，但它們指著耶穌所帶來的救恩之普世範圍。它不是限於猶太人或任何其他民族，或者敬虔人，或者有學問的人，或者有錢的人，或者貧窮的人，或者任何有某種條件的一羣人。它是公開給所有的人的救恩，不管他們是誰。這是我們所了解的，約翰關於耶穌所做的事的見解之重要部分。

然而，最平常的是，約翰看這世界是敵對基督的子民的。在樓房上，猶大（不是加略人猶大）希奇耶穌為什麼向他們顯現，而「不向世人顯現」（十四22）。這兩羣人是不同的。這一點，當耶穌把自己與「猶太人」分開時也帶了出來。那時，耶穌對他們說：「你們是從下頭來的，我是從上頭來的；你們是屬這世界的，我不是屬這世界的」（八23）。祂的本質是屬天的，那本質不屬這世界，像祂的對頭的本質屬這世界一樣。因此，「屬於這世界」與「不屬這世界」間的分別，大致上與「從下頭來」以及「從上頭來」之間的分別一樣。耶穌重複這分別，而把祂的門徒與祂自己聯在一起（十七14、16）。從另一角度看，基督的國不屬這世界（十八36）。祂崇高如王，但那不意味著祂有像彼拉多那樣的統治權。祂的整個目的和看法都不同。

門徒是「從世上」賜給耶穌的（十七6），他們不屬這世界的本性意味著世界會恨他們。耶穌對祂那不信的兄弟說：「世人不能恨你們」。與此相對，世人確實恨祂，因祂「指證他們所作的事是惡的」（七7）。愛世上邪惡的世人與那些屬神而反對邪惡的人之間自然會敵對，如果門徒「屬這世界」，世界必然會愛他們。可是，耶穌已「從世界中」揀選了他們，這便招致世界的憎恨（十五19）。不過，世界恨他們之先，已經恨耶穌（十五18）；無怪乎那對主人的恨轉移到門徒身上。世界恨他們，因為

他們不屬世界（十七 14）。當他們哀傷時，世界會歡喜（十六 20）。

世人的反對從這卷福音書的開始就已看到，因為在序言中我們讀到，Logos 在世界上，世界是藉著祂造的，「世界卻不認識祂」（一 10）。光來到世間，世人愛黑暗勝過愛光，因為他們所作的惡（三 19）。世人不認識神（十七 25），這並不稀奇，因為撒但是世界的統治者（十二 31，十四 30，十六 11）。世人不能接受真理的靈（十四 17），雖然聖靈會使世人為罪、為義、為審判，自己責備自己（十六 8）。

這一切引到一種思想，即世界仍是神的愛的對象（參三 16）。父差遣子進入世界（十 36，十七 18；參馬大的話：「那要臨到世界的」〔十一 27〕）。耶穌對世人說話（八 26，十七 13，十八 20），這便指出祂準備教導那些願意聆聽的人。祂祈禱，不是祈求世界維持現狀（祂怎能祈求世界繼續它的世俗情況呢？）乃是祈求世人可以信並且可以知道父差遣了祂（十七 21、23）。雖然耶穌不為世人祈禱（十七 9），但祂也不祈求門徒要從世界取去（十七 15）。他們在世界上要擔任一個角色。正如父差遣子進入世界，子也照樣差他們進入世界（十七 18）。這角色沒有清楚說明，但從整卷約翰福音中，我們清楚曉得，他們要為神而活，並且宣揚耶穌賜給他們的信息，這樣去引人歸向神。

有十字架擺在眼前，同時這渺小的一隊門徒，快要丟棄祂而逃跑，但耶穌仍說：「我已經勝了世界」（十六 33）。世界對祂做了最壞的事，而且會繼續給祂的子民帶來困擾（十六 33）。但勝利不屬世界，乃屬於基督。對約翰來說，這是重要的真理。他的讀者不要灰心或看錯了。得勝的是基督。

光

光和暗之間的衝突，是一個自然的象徵表記，在許多宗教中都可找到。約翰描述 Logos 創造一切事物，並加上說，「生命在祂裏頭，這生命就是人的光」（一 4）。這可能是指在舊約經文中，把生命和光與神相聯。比方：「因為在祢那裏有生命的源頭；在祢的光中我們必得見光」（詩三十六 9）。猶太人在神身上所看到的光和生命，約翰在 Logos 中看到。任何跟從祂的人會有「生命的光」（八 12）。沒有祂，我們都在黑暗中，但祂帶來了照亮一切生命的光。

約翰寫著說，「光照在黑暗裏，黑暗沒有勝過光」（一 5；譯註：和合本作：「黑暗卻不接受光」）。光的功能，正好是在黑暗中照耀。在天光白日中擦亮一根火柴，是沒有意義的。然而，在漆黑的夜裏，即使一個小小的光源，都會帶來受歡迎的光照。神的子民受差遣在黑暗中照耀。把我們小小的亮光加在有共同心思之人所發的亮光中，比較容易，也比較舒服。但世界的黑暗需要照亮。約翰說，那就是耶穌到來時，世界所領受的，光繼續照耀，黑暗不能勝過它（註 14）。

約翰一直不斷地說明他的主要題目，即在耶穌身上，我們看到神的兒子被差到世上，付上祂生命的代價，給我們帶來救恩。他以光和暗的觀點去看這事。他說，Logos「是真光，照亮一切生在上的人」，祂「來到世上」（一 9）。耶穌說：「光來到世間」（三 19），又說：「光在你們中間還有不多的時候」（十二 35）。祂說：「我是世界的光」（八 12，九 5），又說：「我到世上來，乃是光」（十二 46）。一切這類的經文顯示，這世界的照明要在耶穌身上找到，而且時常都包含相反的一

面，有時這樣說：拒絕耶穌就是拒絕光，結果便在黑暗中摸索。

施洗約翰是一位曉得光究竟是甚麼的人。他是從神差來的，目的是為光作見證（一 6 ~ 7）。約翰本身不是那光（一 8），而是到來為光作見證。與他同時代的人，約略體會到有何事發生，因為他們願意暫時在他的光中歡喜快樂（五 35）。可是就整體而論，他們仍被定罪，因為他們因自己的行為是惡的，不愛光倒愛黑暗（三 19）。他們做錯事的結果是，他們恨光，並不來就光，免得他們的惡行暴露出來（三 20），好像人在黑暗中走路，他們會跌倒，因為光不在他們裏面（十一 10）。請注意象喻的改變：耶穌說光是在我們裏面的東西，不是外加的東西。當然二者都是；一切全在乎所著重的是那一點。像這類的經文，對黑暗的惡事予以極強的定罪。

但也有人，像施洗的約翰一樣，對光有所回應。他們「行真理」，並且來就光（三 21）；他們趁著有光行走，黑暗不會臨到他們（十二 35）。他們信這光（這便清楚顯明，光與耶穌密切相聯），好叫他們成為「光明之子」（十二 36）。約翰顯然認為，光的概念乃是一種重要的方法，去看基督和祂的救恩。

真理

真理的概念在希臘的著作中通常與我們的真理概念十分相似。真理可以指言詞方面（真理與錯謬相對），或者指生命本質（真理與只屬外表相對）。不過，這概念在舊約中則較豐富以及較多采多姿；例如，神能夠被稱為「真理的神」（詩三十一 5；賽六十五 16。譯註：和合本作「誠實的神」，「真實的神」）。我們只在認識神時才認識終極的真理，也要在心裏說真理（詩十五 2）；他「行」（即生活）在神的真理中（詩二十六

3）。耶利米問：「耶和華阿，祢的眼目不是看顧真理（誠實）麼？」（耶五 3）。還有許多提到真理的經文；在舊約裏面，真理是一個豐富和完滿的概念。

新約的作者有這種舊約的概念作他們的背景，他們也看真理有廣泛的意義。正如在舊約中一樣，在約翰福音中，真理與神相聯，祂的話「是真理」（十七 17），那些敬拜這樣的神的人必須用「心靈和真理（誠實）」拜祂（四 23 ~ 24）。

真理特別與耶穌相聯。耶穌以最莊嚴的語氣向彼拉多鄭重宣告，真理是祂的基本關懷：「我為此而生，也為此來到世間，特為真理作見證」（十八 37）。Logos 是「滿有恩典和真理」（一 14）的，抑有進者，「恩典和真理都是由耶穌基督來的」（一 17）。請注意它與恩典相聯。約翰在序言以後，在他的福音書中不再採用「恩典」這字，但它應與真理一同理解，而「真理」則常常採用。似乎那與基督那麼強烈地相聯的真理帶來救恩。恩典和真理來到人間，只因為基督把它們帶來。

在這卷福音書中，十分重要的一點上，彼拉多提出這個問題：「真理是甚麼呢？」（十八 38）。耶穌在他面前，門徒逃跑了，猶太人的領袖把祂交出來，巡撫必須下決定。他曾與耶穌談到關於作王的事，耶穌告訴彼拉多，祂來到世上的全部理由都與真理相聯。然而，真理是甚麼呢？約翰沒有在字句上給予答案，耶穌、彼拉多，或任何人都沒有回答。然而，在行動上有答案，因為約翰立即繼續描述釘十字架的事。「在第四福音書中，aletheia 這字只可能有一種意義：就是關於耶穌的死和復活的真理，而十六 7 和十七 19 都對此事作見證。這是與第四福音書的整個神學相和諧的，其中心點是耶穌的『被舉起』」（註 15）。

所以，就是這樣，耶穌能說：「我是……真理」（十四 6）。在這完全的意義中，真理不是耶穌以外的一些東西。祂不

能在祂以外，向人指出真理。反而，按這字的最深意義，祂「就是」真理。祂時常說真理（八 40、45～46，十六 7）。在這卷福音書中，施洗約翰所做的一件事是為耶穌作見證，而這被描述為真理作見證（五 33）。也許我們在另一件事中，也可看出這一點，就是，敵擋耶穌的魔鬼，不守真理，因祂心裏沒有真理（八 44）。依約翰看來，毫無疑義的，終極的真理藉著耶穌可以得到，而且只有藉著耶穌才可得到。

有時耶穌說「真理的靈」（十四 17，十五 26，十六 13），祂的一項功能是引導耶穌的門徒「明白」或「進入」真理（十六 13）。真理對他們適用。那些常常遵守教訓的人，那些真是耶穌門徒的人，必曉得真理，而真理必叫他們得自由（八 32）。耶穌基本上不是講論理智上的自由，雖然在某種意義上，那些蒙基督釋放的人，在他們的思想以及任何其他方面都較自由。他是指脫離錯謬道路的自由，脫離罪的迷誤的自由。這都是祂的救恩所帶出來的。邪惡時常都意味著束縛，而那些如此受捆綁的人，對他們的真正地位（還有其他方面）都不懂得。只有真理才能使他們得自由。當真理做了它的工夫以後，真理成了他們的特色到了一種地步，以致他們能夠被稱為「屬真理的人」（十八 37；參論及他是「出於神」的〔八 47〕）。能夠說他們是「行真理」的（三 21）；真理是他們行動、言語的特質。他們「在真理」裏面成聖（十七 17），這個聲明也許包含另一個有關基督拯救事工的涵義，因為祂繼續說，祂把自己分別為聖，好叫他們也因真理成聖（十七 19）。祂把自己分別為聖當然與祂的救贖之死相聯。

審判

關於審判，約翰有很多話說。他採用 *krisis*（審判）這名詞十一次（只有馬太福音比他更常採用，共十二次），動詞 *kri-nein*「審判」，十九次（只有使徒行傳比他多，共二十一次；如果我們把名詞動詞加在一起，馬太有十八次；使徒行傳二十二次；約翰則三十次）。我們有時翻譯有關審判的字為「判罪」和「定罪」，因為約翰有時採用這些字去指消極的判斷（正如我們有時也這樣做，雖然可能不像約翰那麼常用）。

令人困惑的是，約翰有時寫著說，耶穌不是為審判來到（三 17，八 15，十二 47），有時則說祂是為審判而來（九 39；參三 19，五 20、30，八 16，十二 48）。我們應該清楚，耶穌的使命是拯救的使命。祂到來不是要審判任何人，而是要拯救人。祂死在十字架上，帶來救恩，而且從開始就已預期祂的死（一 29，三 16）。可是救恩不是自動的：「信的人」不被定罪；然而，「不信的人，罪已經定了，因為他不信神獨生子的名」（三 18）。

審判是救恩的反面。耶穌的死給我們帶來救恩，但這並不意味著我們被強迫進入救恩中。門路是大開，每一個相信的人可進去。可是任何拒絕相信的人，任何寧可走以自我為中心的道路，而不願成為基督的子民、接納生命的改變之人，都會給自己帶來審判。提供救恩意味著對拒絕這恩典的人帶來審判。不可能把二者分開。所以，從一個觀點來說，耶穌不是來審判世界，乃是給他們帶來救恩，而信者得拯救。可是從另一個觀點看，給人提供救恩，便對那班拒絕救恩的人必然帶來審判。耶穌說：「我若沒有來教訓他們，他們就沒有罪；但如今他們的罪無可推諉了」

(十五 22；關於耶穌在他們中間所做的事也有一個類似的聲明〔24 節〕)。我們是必須負責任的人。我們對我們的行為不能逃避責任，耶穌到來的部分理由，乃是叫我們面對那責任——換句話說，帶我們到審判臺前。

在一些告訴我們關於審判的性質的經文中，我們也看到這一點，緊隨著那關於在愛中賜下祂的兒子，使信的人可以得救的偉大經文以後（三 16），約翰告訴我們，神的目的是拯救，不是審判（17 節）。然後又有一個聲明論到，對信的人有何事發生，對不信的人又有何事發生（18 節）。不信的人「罪已經定了……光來到世間，世人因自己的行為是惡的，不愛光，倒愛黑暗，定他們的罪就是在此」（18～19 節）。這是一段十分重要的經文，讓我們了解約翰關於審判的見解。他不是說，世人被審判是「因為」他們愛黑暗過於愛光。他是說，他們愛黑暗過於愛光，這事實，「就是」他們的審判。

我們不妨想像一個人無限長久地把自己關在一個漆黑的房間中。這房間沒有窗戶，牆是黑的，天花板也是黑的，房門緊閉，完全沒有光。那人只是一種十分貧瘠的生存，這種生存簡直不配稱為生存。但他無需留在那房間中，房間沒有上鎖，他能打開它，走出門外，進入神的美好陽光中；但他沒有這樣做，他喜愛黑暗。把自己禁閉在局限和狹窄的生存中是他對黑暗的愛好。

約翰說，那些選擇罪惡生活，拒絕相信耶穌基督的人，就是像那樣。主要不是神在說：「我會刑罰你！」而是他們在刑罰他們自己。他們對黑暗的喜愛，他們對光的拒絕，這事本身就是他們的刑罰，他們為自己選擇了這一點。

所以，審判是現在已經確實存在的，正如永生也是現在已經確實存在一樣。不過，在此世以後，還有更豐富的對永生的體驗，審判亦然。約翰那麼著重的，現在已經存在的審判，不是惟

一的審判。在世界末了的審判日是真實的。那日的審判標準仍然是人對耶穌的教訓有何回應：「我所講的道在末日要審判他」（十二 48）。約翰強調一項事實，即那大日子的審判官不是別人，乃是耶穌。在較早的時候，我們注意到，這是基督教特有的教訓。猶太人不認為彌賽亞會審判人；他們確信，最後的審判只在神的手中。約翰並非真正的改變這一點，但他認為神藉祂的兒子去施行審判。父本身「不審判甚麼人，乃將審判的事全交與子」（五 22）；「並且因為祂是人子，就賜給祂行審判的權柄」（五 27）。所以，事情是這樣，在末日，那些在墳墓裏的，會聽見人子的聲音，就出來，「行善的復活得生，作惡的復活定罪」（五 28～29）。

約翰有時說到審判的性質。耶穌拒絕反對祂的人的判斷，因為他們「按外貌斷定是非」（七 24），又「憑肉身判斷人」（八 15）。祂自己的判斷不像這樣。的確，這可能就是祂說，祂不判斷人（八 15）的部分原因；耶穌所做的與他們所做的分別那麼大，以致極難用同樣的名稱去稱呼。祂的判斷是「公平的」或「公義的」（dikaia；五 30）；是「真的」（alēthine；八 16）。所以如此，是因為祂與父有密切的團契：祂不求自己的意思，只求父的意思（五 30）；祂不是孤獨的，因為差祂來的父與祂同在（八 16）。

祂所說有關審判的話，對自然人並非明顯的，而耶穌教導說，需要聖靈的工作，使人為審判自己責備自己（十六 8）。這基本上是關乎「這世界的王」受審判（十六 11）。因為在十字架上，一種審判已經臨到那惡者，這一點並不明顯。它需要聖靈所賜的洞察力去領會這一點。在我們蒙拯救的方法以及我們蒙拯救的事實上都做得很妥當，有這樣的認識是很重要的。撒但不單是被擊敗了，而且受審判。

聖禮

關於洗禮和聖餐，約翰究竟給予多少著重，有許多極不同的見解。兩者他都沒有提及。有些人根據這一點下結論說，他不認為它們有任何重要性。然而，別的人卻主張，雖然約翰沒有提及洗禮和聖餐的名稱，可是他在第三章對洗禮，在第六章對聖餐給予重要的教訓。我們甚至可以擴展這一點，比方，像庫爾曼一樣，認為在約翰提及水的經文中看到洗禮，在約翰提及血的經文中看到聖餐。

有一項事實不容易摒除，即約翰沒有提及任何一種聖禮。關於聖餐沒有提及，這更值得注意。因為他有關樓房上所發生之事的記述，在四福音書中是最詳細的。我們會期望有些經文會提及這事。約翰在那兒沒有提及它，這顯然表明，他不像一些學者那樣，給予這事同樣的中心地位。

對有些註釋家而言，第六章第五十一至第五十八節的語言，是那麼明顯的屬於聖餐，以致他們認為，對於那些持相反意見的人，這是極有力的辯證。但有四種強有力的辯證反對這看法。

第一是上下文。約翰告訴我們，這些話不是對一組委身的門徒說的，乃是對一大羣民衆說的，包括耶穌的敵人以及對祂有興趣，但並不是真正有所承諾的人。沒有人曾經滿意地解釋，為甚麼約翰會要我們相信，耶穌是對這些聽衆教導有關聖禮的事，而這聖禮原本是真正獻身的基督徒遵守的。也沒有人解釋，耶穌為何會對那羣聽衆教導一個尚未設立的聖禮，他們不可能了解它。

第二是語言，耶穌說：「你們若不吃人子的肉，不喝人子的血，就沒有生命在你們裏面」（六 53）。這語言是絕對的。不吃喝耶穌所說的，便根本沒有生命。但不可能堅持說，永生不可

缺少的一件事，是實行一個儀文上的宗教儀式。我們也當注意，事實上，這裏的語言，不是聖餐的語言。耶穌說到吃祂的「肉」，不是祂的「身體」，然而古教會說到聖餐時，所採用的字是「身體」。這種差別可能不大，但畢竟存在。這不是早期的基督徒論及聖餐的方式。

第三點是，在這段經文所說，從吃基督的肉，喝基督的血所湧流出來的福氣，乃是從接納基督或者從信祂的人湧流出來的福氣（35、40、47）。如果永生是從信基督而來，那麼，它不是與儀文上的宗教儀式聯結在一起。

第四，猶太人常用吃和喝的比喻去指接納一些東西進入一個人的最深處。它不一定指身體的吞嚥滋養品。比方，它常指接納律法，或者「屬天的糧食」。我們不應思想，像這樣的字彙，必須被理解為是指接納一些屬物質的東西；它們是指屬靈福氣的禮物（註 16）。

然而，這段經文雖然是教導我們要以屬靈的方式接納基督，但我們一旦知道這一點，我們可以說，「這也就是我們為何在吃餅喝酒時接納基督的樣式」（註 17）。但這與認定這些話為與聖禮有關，是極不相同的事。

這是我們應該看待約翰有關聖禮教訓的態度。他沒有直接說及這些宗教儀式，但他確實教導這些儀式所指著的屬靈實際。而了解他所說的話之意義，便會幫助我們在奉行這些宗教儀式時，變得更有意義。

註

1. 拉比希利（Rabbi Hillel）說：「愈多研究律法便愈有生命……如果

他爲自己得到律法之道，他也爲自己得到來世的生命」(Mishnah, *Aboth* 2 : 7)。

2. 參卜朗：「在猶太人眼中，耶穌在十字架上被處死，會帶祂進入不名譽的境地。十字架被認爲等於掛在木頭上(徒五 30，十 39)，而申二十一 23 清楚宣佈這原則：『凡掛在木頭上都是被咒詛的』(看加三 13)」(*The Gospel According to John* (XIII - XXXI [New York, 1970] , 851)。
3. 陶德指出，在十三 31 ~ 十四 31 這段經文中，「最長的沒有直接提及來來去去的經文也不多過五節。這段對話，事實上是滿了基督的死和復活之解釋」(*The Interpretation of The Fourth Gospel* [Cambridge, 1953] , 403)。雖然在十四 31 以後，「來去」的題目並非那麼突出，然而十字架都一直在心中。樓房上的整個談論，明顯地是設計要帶出十字架的意義。
4. *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge, 1938) , 42。
5. 我在另一處曾討論這問題(*The Gospels According to John* [Grand Rapids, 1971] 188 ~ 96)。
6. 參拙著： *The Gospel According to John*, 198 ~ 205。
7. 冒爾頓(J. H. Moulton)說：「eis 這個字使人想起把靈魂帶『進』那神祕的聯合中。即保羅喜歡用 en Christo (在基督裏) 所表達的」(*A Grammar of New Testament Greek, i, Prolegomena* [Edinburgh, 1906] , 68)。他認爲，pisteuein eis 和 pisteuein epi 之間沒有多大的分別，只不過強調這二者與間接受格之間的差別。
8. *TDNT*, 6 : 204。
9. 參施諾肯保(R. Schnackenburg)：「約翰著作中的耶穌，作爲新約的啓示者，認爲自己所享有的，乃是舊約啓示的慣用語。他的意思是說，在祂裏面有神同在，去顯示祂的終末救恩，並把這救恩提供給人」(*The Gospel According to St. John* [New York, 1982] , 2 : 200)。
10. 偶然間我們會發覺其他採用這動詞的句法，例如直接受格(十一

26)，peri 「關於」(九 18)，以及也許是 en (三 15)；雖然後者較好作爲獨立用法的例證，即用 en 與 echè 一併使用。

11. 他在此的動詞是 thileo，然而在三 16 則是 agapaō。有些學者認爲，這兩個動詞之間有顯著的分別，特別是耶穌與彼得在湖邊的談話中(二十一 15 ~ 17)。但不可能在約翰使用這兩個動詞的普遍用法上找到一個清楚的分別，最好是認爲這不過是文體上的一種變異。
12. *Talmud, Shab. 55a*。
13. 他們認爲一個嬰兒仍在母腹中時都能犯罪，這種見解是根據創世記第二十五章第二十二節而來(see *SBK*, 2 : 528 ~ 29)。有些證據支持一種見解，即靈魂是先有的(*Wisdom* 8 : 20)，而他們認爲，靈魂在那個時候就能夠犯罪。但這樣的見解，似乎不是廣泛地流行。有時人們相信，嬰兒生來便患痲瘋病或者癲癇症，是因爲父母犯罪(*SBK*, 2 : 529)。一位年輕學者之死，歸咎於他母親懷他時拜偶像(*Ruth R. VI. 4*)。
14. 英文聖經新國際版(NIV)作：「the darkness has not understood it」(「黑暗不了解它」參 KJV)。katalambanō 這個動詞有這樣的觀念，即緊握著一些東西，以致成爲他自己的，而這觀念有時可用在心理的領悟上。這種譯法可以這樣去辯護。但黑暗並不試行了解光；這二者反而繼續相對抗。這動詞的一個比較不常有的意義是「勝過」，此處的意義似乎是這樣。約翰是在描繪這衝突，說黑暗沒有得勝。這簡單過去式也許是指在各各他衝突的高潮那件事。然而，即使在那兒，黑暗也不是得勝者。
15. A. Corell, *Consummatum Est* (London, 1958) , 161。
16. 歐德伯(H. Odeberg)收集了許多採用這用法的例子(*The Fourth Gospel* [Amsterdam, 1968] , 235 ~ 69)。關於約翰福音第六章是指聖餐而言的見解，他這樣說：「認爲這喫肉喝血的話是指聖餐中喫餅喝酒的人，犯了恰巧與尼哥底母在約翰福音第三章以及本章的『猶太人』所犯的錯誤。他們解釋說，耶穌的實事求是的措詞，是指這世界的事物，而不是指屬天世界的事物」(p.239)。

17. 參毛理斯 (F. D. Maurice) : 「那麼，如果你問我，他在此是否論到聖餐，我會說，『不是』。如果你問我，我在甚麼地方可以學到聖餐的意義，我會說，『沒有甚麼地方比此處更好』 (cited in C. J. Wright, *Jesus the Revelation of God* [London, 1950], 180) 。

第十六章

約翰書信

傳統上，這三卷書信歸在寫約翰福音的作者名下。對此，有許多不同意見，但大家都同意，即使他們不是同一作者所著，它們都來自同一圈子。其中有許多相同的觀念，雖然有時有不同的發展。基本立場一樣。約翰的著作同屬一類。

父神

在這些書信中，大量集中討論神。「神」這個字採用了六十七次，「父」十八次，其中十六次是指神。在那麼短的篇幅中，那麼多論及神，這在新約中是無可匹敵的。其中有些令人注目的聲明，例如「神是光」(約壹一 5)，以及「神是愛」(四 8、16)。

有兩件事特別強調：神與耶穌基督的關聯，以及神與祂子民的關聯。書信中一再重複提到「神的兒子」(例如：約壹三 8，四 9、15，五 5、10)。對這位作者而言，我們要看出耶穌與父的關係乃是極端要緊的。他說「神為祂兒子作的見證」(五

10)。在以前研究約翰福音時，我們看到，作見證表明，作見證的人對所作見證有所承擔，約翰竟有此大膽的思想，認為神在耶穌身上有所承擔。在約翰壹書中，這種思想更加清晰。否認子意味著我們沒有父，而認子的連父也有了（二 23）。住在子裏面與住在父裏面並行（二 24）。照我們自己的意思而行，以致我們不再有子的教訓，便等於我們沒有神。然而，常守這教訓的，就有父又有子（約貳 9），因為父差遣子（約壹四 9 ~ 10、14）。

約翰壹書的收信人，顯然對「靈」感到迷惘。有些人聲稱受了「靈感」，於是他們的教訓必須被接納。讀者則受警告，不要以「靈」作為對他們的衡量。他們要受試驗，因為「凡靈認耶穌基督是成了肉身來的，就是出於神的」（約壹四 2；參約貳 7）。任何靈不作此認信的，便顯明他是「敵基督的」（3 節）。

約翰在這幾卷書中，鄭重宣告神的愛（例如：約壹二 5，三 17），並且，的確「神就是愛」（四 8、16）。我們知道愛，不是從我們對神的愛，乃是祂對我們的愛而來。祂差遣祂的兒子作我們的挽回祭（四 10）。由於神的這種行動，接納我們進入這屬天的家（三 1 ~ 2、10），有幾處提及「由神而生」（三 9，四 7，五 1、4、18）。約翰使我們想起在約翰福音第三章的重生的教訓（並參約一 13）。另一個使我們想起福音書的是說人是「屬神的」教訓（ek tou theou，約壹四 4、6，五 19；約叁 11；參約八 47）。一個重要的教訓是，我們要「住」在神裏面（約壹四 16）。這可能大致上跟與神「相交」同（一 3、6；在福音書中沒有提到相交）。

耶穌基督

他所給的耶穌基督的地位是有重要的原因的。作者顯然面對強有力的敵人，其中有些已經離開這羣體（約壹二 19），雖然有些人仍舊留下（約叁 9），其中有些聲稱是受靈感的（約壹四 1 ~ 3）。基督徒怎能知道誰是誰非？約翰很清楚——關鍵在乎對耶穌的態度。顯然有些人對神的本性有極高的「屬靈的」看法，但是對物質卻有極低的看法。他們覺得，神祇不可能與物質有任何接觸，因此不可能有道成肉身的事。對他們來說，為人的耶穌不可能是屬神的基督。

我們必須在這樣的一種背景中去了解這樣的話：「誰是說謊話的呢？不是那不認耶穌為基督的麼？不認父與子的，這就是敵基督的」（約壹二 22）。請注意，當敵人說，祂不是基督時，他不單是否認耶穌，他也是否認父。因為他看神不是那位差「祂的兒子」作我們救主的神。一位可能差遣一個人作他的使者的神祇，與那位差遣祂的兒子作我們的救主的慈愛的父，是極不相同的本體。否認耶穌是神的基督或者神的兒子，乃是拒絕這位用我們在各各他所看見的愛去愛的神。這是那麼基本的，以致約翰說，那些「不認耶穌基督是成了肉身來的，這就是那迷惑人，敵基督的」（約貳 7）。這樣的人不是僅僅犯了一個誠實的錯誤，他乃是迷惑人的。

「凡不認子的就沒有父；認子的連父也有了」（約壹二 23）。父與子是不可分開的。沒有先知真正是「靈感」的，除非他認耶穌基督是成了肉身來的（四 2）。不認耶穌，就不是神的子民，而是屬於敵基督的（四 3；這個名詞，在新約中，只在這些著作中找到）。認耶穌是神的兒子（四 15），信祂是基督

(五 1) 以及神的兒子 (五 5)，又信祂的名 (三 23，五 13) 這是重要的。

約翰壹書關於基督所作成的救贖有一些重要的討論，在這題目上，它比約翰福音更明晰。比方：「祂兒子耶穌的血也洗淨我們一切的罪」(約壹一 7)。顯然，重要的是死亡。這也是作者堅持說，耶穌基督藉著水和血而來，「不是單用水，乃是用水又用血」(五 6) 的意思。這節經文有許多的討論，但似乎我們應該理解這水是指耶穌的洗禮，血是指耶穌的死。在早期教會中，有些人不能接納基督被釘十字架的思想。他們主張說，屬靈的基督在耶穌受洗時臨到屬人的耶穌，但在祂被釘十字架之前離開了祂。約翰堅持說，重要的不單是受洗，也是基督的十字架。除罪的不是洗禮，乃是死亡。

所以，耶穌基督也是我們在父那裏的中保 (約壹二 1)，就是那位當我們犯罪時為我們呼籲的那位。而祂是「為我們的罪所作的挽回祭」(二 節)；又說，「神愛我們，差祂的兒子為我們的罪作了挽回祭」(四 10)。像保羅一樣，約翰說，有一種可怕的事，神的忿怒，向罪人發作，而基督的死乃是一種方法把那忿怒轉移，離開我們。基督也曾顯現，「是要除掉人的罪」(三 5)。

另一種處理的辦法是說基督是「世人的救主」(約壹四 14；這個措詞只在此處以及約四 42 找到)。這不是說這種看法，即最後每一個人都會得救，乃是說，救恩不限於任何一羣人 (好像猶太人)，並且是說，這救恩足以應付任何地方所有人的需要。約翰也說，「神的兒子顯現出來，為要除滅魔鬼的作為」(約壹三 8)。生命是祂的偉大概念之一：「神賜給我們永生；這永生也是在祂兒子裏面」(五 11)。有子就有永生；從另一角度我們看出，我們一切救恩的盼望，都放在基督以及祂為我們

作成的事上。約翰也說及赦免 (一 9，二 12)。救恩是多方面的，雖然約翰沒有從事給予一個包羅萬象的敘述，他使我們毫不置疑，一切必須做的，耶穌都做了。

耶穌對付罪，這是重要的，因為我們都是罪人。「我們若說自己無罪，便是自欺，真理不在我們心裏了……我們若說自己沒有犯過罪便是以神為說謊的，祂的道也不在我們心裏了」(一 8 ~ 10)。這裏的要點是，神對人的一切作為，都從他們是罪人的基礎上出發。許多世紀以前，神差遣祂的先知和賜律法者催促人從罪中回轉過來，而一切事情的高潮乃是神的兒子到來把罪除去。所以，否認我們曾經犯罪，乃是否認神所作的全部啓示的真理。「違背律法就是罪」(三 4)，拒絕向神的律法降服，以及堅持個人自己的旨意便是罪。當我們把罪與在這封信中那麼有力地帶了出來的神的愛相對比時，我們便看出，罪是多麼可怕的东西。神的愛，在賜下祂的兒子的事上看出；十字架強有力地說明對別人的關懷。堅持要按自己的意思而行，堅持自我的利益，這種行為，在那自我犧牲的亮光下便顯得是最可怖的东西。的確，「犯罪的是屬魔鬼」(三 8)。

基督徒生活

正如我們所預期的，鑑於基督所作的一切，基督徒的生活是一件全心全意的事情。它意味著完全拋棄罪：「凡住在祂裏面的，就不犯罪」。又說，「凡犯罪的是未曾看見祂，也未曾認識祂」(約壹三 6)。這一點可以用十分強有力的措詞去說明，「凡從神生的，就不犯罪，因神的道存在他心裏，他也不能犯罪，因為他是神生的」(九 節)。這裏的動詞時態是繼續的，這一點也許重要。作者不是說，一位基督徒永不能做錯事；他只

是說，他不能繼續在邪惡的道路中。習慣地犯罪，對一位已被神的能力重生的人是不可能的。如果他犯罪，那是越出本性以外。他的習慣是事奉神並只做正當的事（7節）（註1）。

但獲得強調的是愛（在這幾封信中，agape 出現二十一次；agapaō 三十次；agapetos 十次）。約翰在全部新約最重要的經文中的一節說：「不是我們愛神，乃是神愛我們，差祂的兒子為我們作了挽回祭，這就是愛了」（約壹四10）。又說：「主為我們捨命，我們從此就知道何為愛」（三16）。

如果我們從人這方面出發，我們永不能發現愛的意義是甚麼。我們必須從十字架開始，在那兒我們看到神的愛，不是為可愛的人，或者敬虔的人，或者有功勞的人，乃是為罪人，為那些若不是因著子的和解行動，只會實現神忿怒，就是他們的罪應得厄運的人。這就是「神就是愛」（四8、16）那重複的聲明背後的東西。神愛，因為祂的本質是愛，不是因為我們的可愛和吸引力從祂身上引發出愛來，也不是因為我們的功績已經贏得祂。正如我們看過的，我們都是罪人，因此對神是沒有吸引力的。祂愛我們，不是因我們是怎樣的人，乃是因為祂是怎樣的神（註2）。

那麼，我們的愛是對神的愛的一種回應：「我們愛，因為神先愛我們」（約壹四19）。「愛是從神來的」（7節）。只因我們已經體驗到我們在十字架上所看到的愛，我們才能用特別的基督徒的方式去愛。約翰有時說到基督徒的愛，但沒有特別說明他們愛的對象。正如當他說：「凡有愛心的都是由神生的」（四7；並看三14、18，四8、19）。重生的人有一種新的能力去愛人。在某種程度上，他們到達像神那樣去愛；他們不僅愛那些可愛的人、那些美麗的人、那些善良的人；並且愛所有屬於神愛的對象的人。祂們愛神（四20～21，五2），他們也彼

此相愛（例如：二10，三14；約叁1）（註3）。這樣，神的愛就在他們裏面「得以完全了」（約壹四12）。的確，「愛」所關心的是要遵守神的誡命（五3）。令人注意的是這些書信，那麼著重愛，比新約裏面任何一卷都較多提及神的誡命（entolē「誡命」出現十八次，而保羅在他全部的書信中只採用十四次）。此外，愛和懼怕是不能共存的，因為完全的愛把懼怕除去（四17～18）。

信徒已經出死入生了（約壹三14）；他有永生（例如：一2，二17，五11）。「住在」這種思想是特別的（menō 這動詞出現二十七次）。這種「住在」多數是住在神裏面（例如：二6，三6），但也可能在光中（二10），在子和父裏面（二24），或者在教訓裏面（約貳9）。再者，神的道可能住在我們裏面（約壹二14；參二24），或者一種「恩膏」（二27），或者生命（三15），或者愛（17節），或者真理（約貳2）都可住在我們裏面。而神住在我們裏面（約壹三24、四12），神的「種子」（三9）亦然。

基督徒的生活可以被想像為與「世界」相反。這個名詞可以用作中性的意義（約壹二2，四9），但更常指敵擋神和神的子民的世界。在這種意義上的世界不認識基督，也不認識神的兒女（三1）——它怎樣呢？更壞的是，它恨神的子民（三13）。這不足為奇，因為這世界與假先知、敵對基督者，以及那迷惑人的相聯（四1、3；約貳7）；的確，全世界都臥在那惡者手下（約壹五19）。但信徒無需懼怕，因為「那在你們裏面的比那在世界上的更大」（約壹四4）。

我們不要愛世界和世界上的事（約壹二15）。神愛這世界（約三16），但那當然不是指「屬世」的意義的世界。反而，它是指世界上的人；神愛他們，並且差遣祂的兒子做他們的救

主。在約翰壹書第二章第十五節的思想是，我們不可把我們的愛，置於目前的世界，我們不要給屬世的思想懾住了。世情虛幻的意思是，那些給世界的誘惑力所引誘的人會遭受無可補償的損失。約翰警告讀者，要提防它的表面以及暫時性（二 16 ~ 17）。放棄堅定的去尋找表面的，放棄永恆的去尋求短暫的，乃是十分可悲的（註 4）。

註

1. 馬學而認為，這種見解「也許是英國的註釋家中最流行的對這段經文的理解」（*The Epistles of John* [Grand Rapids, 1979], 180）。他本人較喜歡看這段經文意味著「末世的實體，是公開給信徒的可能性，這可能性是一個事實（「他不能犯罪」），又是有條件的（「如果他」住在祂裏面）」（p. 182）。然而，很難看出這究竟是甚麼意思，也不容易看出，它比馬學而所棄絕的見解怎樣更令人滿意。
2. 我在另一本書中較詳細討論這一點（參：*Testaments of Love*, Grand Rapids, 1981）。
3. 有些人從「強調對弟兄的愛」推論說，作者只關心弟兄之愛；他對那些在基督徒團體以外的人沒有愛。但這便忽略了一個事實，即他期望基督徒用像神愛罪人的愛去愛人（約壹四 10）。這與愛弟兄的愛並非不能並存的，但它的範圍更廣。
4. 一本古老的辭典對 kosmos 的「屬世」方面下這樣的定義：「整個圈子中的屬世貨物、天資、財富、利益、歡樂等，雖然是虛空、脆弱，以及轉瞬即逝的，但仍能激發慾望，引誘人離棄神，而且妨礙基督的事工」（*A Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, trans., rev., and enl. Joseph Henry Thayer [Edinburgh, 1888], 357）。

第十七章

啓示錄

多數基督徒都覺得啓示錄是一卷難懂的书，因為它滿有活潑的異象，奇怪的獸，一連串的印、號和碗，以及不平凡的象徵意義。它代表一種文學，這種文學在基督教運動開始時是很平常的，但今天則不再寫作了。因此，如果我們要了解作者對我們說甚麼，必須下一番特別的工夫。

約翰開頭便說，「耶穌基督的啓示〔apokalypsis〕」，英文的“apocalyptic”一字，就是從這希臘字而來——這字用以描述整類的文學作品。不過這卷書與許多啓示文學有別（註 1），約翰好幾次稱它為預言（一 3，二十二 7、10、18 ~ 19）。他是採用啓示文學的格式去傳達「神的道」（一 2）給他那時代的人。有些人否認約翰有一個嚴肅的神學目的，又有些人建議，他缺少基督教信息的重要部分。反駁第一項爭論，我們須注意，在早期的教會中，作者被稱為 ho theologos（神學家）；那些在時間上最接近他的人，認識他是做甚麼的。至於第二點，如果他沒有包含基督教的全部信息，這只意味著，他用一種啓示文學的方法，生動地帶出了他覺得他那個時代所需要的各方面的基督教

信息。

約翰寫給一個小的受迫害的教會，他們面臨一個危險，就是覺得受了騙。當福音傳到他們的地區時，人們聽到，神已經差遣祂的兒子，死在十字架上，除去他們的罪，並且開啓了一條到永生的道路。子已經從死裏復活，升到天上。時候到了，祂會再來，那時，祂會統治全世界。所有世上的王國（好像羅馬帝國）會降服於祂，信徒會進入榮耀的國度中。對被羅馬人作威作福地驅使的小民而言，這是一個很大的鼓勵。他們高興成爲基督徒，他們尋求並渴望主的再來。

然而，沒有甚麼事發生。羅馬人還是像素來一樣迫害他們。有些信徒被殺或下獄。邪惡興盛像素常一樣。一切是否都錯了呢？該撒是否比基督更強呢？錯謬是否時常都勝過正義呢？

啓示錄是寫給一小羣被上述一類問題困惑了的基督徒的。基本上它提出一種權力神學。作者實際上是這樣說：「你們只是看到整幅圖畫的一部分。如果你能夠看到景色的背面，你會看見神在施行祂的旨意，在祂既定的時間，祂會完全推翻一切的邪惡。祂在各各他所做成的救恩，必定能夠達到它的最後目的。」我們必須謹記約翰的目的。我們在此不會找到基督教所教導的全部真理，但我們會找到集中討論他的讀者需要知道的信仰上某些方面的真理。

榮耀之主

約翰向讀者問候時，提及他的問候是從「那誠實作見證的，從死裏首先復活，爲世上君王之首的耶穌基督」來的（一 5）。他的第一個異象是滿有榮威的主的異象（一 12 ~ 20），除非我們看見主本來榮威的真像，否則我們不會對任何事物有正確的看

法。已經指出耶穌是崇高的主以後，約翰在本書中逐漸顯示一連串的名銜。祂是「首先的，末後的，又是那存活的」（一 17 ~ 18）；祂是那位拿著死亡和陰間的鑰匙的（一 18）。祂是「神的兒子」（二 18），是「聖潔」和「真實」的，「拿著大衛的鑰匙，開了就沒有人能關，關了就沒有人能開的」（三 7），「在神創造萬物之上爲元首的」（三 14）。祂是「猶太支派中的獅子，大衛的根」（五 5）。祂又是「站立的羔羊，像是被殺過的」（五 6）。這是一個異象中的一部分，在那異象中，羔羊的讚美由圍繞著神的寶座的四活物和二十四長老發出，從他們那裏傳到千千萬萬的天使。而且，這似乎還不夠，甚至及於整個受造物。在天上、地上，和地底下的一切都聯合成一個大的詩班，讚美羔羊。

讚美的合唱興起是因爲羔羊配得權柄，揭開七印，對此他開始描述（例如六 1、3）。當那描述展開時，可以看出，這書乃是人類命運之書，而那異象的意思是，羔羊掌管一切。一件清楚的事是，基督徒遠非微不足道和無關緊要的一羣，他們乃是那位掌握著萬國萬民的命運者的門徒。

羔羊的偉大，在祂與神相聯的方式中表明出來。因此，有此經文提及「神和羔羊的寶座」（二十二 1、3），以及人們站在寶座和羔羊面前（七 9）。那十四萬四千人被描述爲「初熟的果子，歸與神和羔羊」（十四 4）。作者一再把羔羊與神置於同一層面上。

約翰從開始就清楚表明，耶穌是最崇高的。在羅馬部分地方，祂可能不受重視，但在天上，祂有最高的榮譽。在整卷著作中，耶穌被視爲萬有之主。祂按祂的心意而行，天使受祂的指揮。約翰也希望他的讀者對耶穌的偉大毫不懷疑。

耶穌的偉大使祂的拯救事工可以完成。早在第一章第五節我

們便讀到，耶穌基督「愛我們，用自己的血使我們脫離罪惡」。稍後我們讀到，祂被殺，用祂的血，「從各族各方，各民各國中買了人來，叫他們歸於神」（五 9）。一個表面矛盾的比喻告訴我們，蒙拯救的人，「用羔羊的血，把衣裳洗白淨了」（七 14）；在另一個異象中，我們發覺，蒙拯救者的勝利，「是因羔羊的血」（十二 11）。這卷書的羔羊比喻是引人注意的。它開始時說到一位長者告訴約翰說，「猶大支派的獅子」已經得勝，能夠展開那封閉的書卷。所以約翰觀看，既看見獅子——又看見羔羊（五 5～6）！有趣的是，羔羊時常是基督的象徵，世人通常揀選的象徵都是食肉的鳥獸（註 2）。然而，神的事情不是按照人的規律而行。到頭來，要緊的不是掠奪的能力，而是十分不同的質素。羔羊是這種屬天的不同質素的象徵。

不過，當約翰採用羔羊這比喻時，他心目中常想到羔羊之死的觀念。耶穌的流血是最重要的。的確，在「像是被殺過的」羔羊的概念（五 6；參五 9、12），就暗中包含這樣的意思。祂是「從創世以來」（十三 8）被殺的。「羔羊」這名詞（在新約中共出現過三十次，約翰用過二十九次）（註 3），指著一種獻祭的犧牲，而在本書中與羔羊相聯的勝利，當然是指藉死亡獲得的勝利。

這卷書激蕩著強烈的勝利音符。這種勝利與基督相聯。例如，在給各教會的書信中，重複說到「得勝的」。這不可理解為，意味著基督徒靠自己的能力能夠獲得勝利。它是指基督給祂的子民帶來勝利。他們只是堅定站立對抗一切不利因素，因著神的加力得以堅強（參十二 11）。在下面的思想中也包含這樣的意思，就是祂使祂的子民「成為國民，作祭司歸於神」（一 6，五 10）。祂為他們開啓一個輝煌的命運。

神超乎一切之上

約翰對神有一種極深的崇敬。他的書滿有活潑的象喻。當他說到基督的時候，他毫不遲疑地相當詳細說明。正如第一章的異象清楚表明的。但當他說到在天上的神的時候，他的措詞非常謹慎：「那坐著（寶座）的，好像碧玉和紅寶石，又有虹圍著寶座，好像綠寶石」（四 3）。神不能夠被描繪；我們只能在祂面前肅然起敬，謙卑俯首。從神的榮耀所冒出來的煙，使人不能進入殿中（十五 8）；他一再提及神的榮耀。神的榮耀是天上聖城的光（二十一 23），這種消息也許是它的最高峯。

靠近寶座的活物，晝夜不停地崇拜神，他們喊著說：「聖哉，聖哉，聖哉，主神，是昔在，今在，以後永在的全能者」（四 8）。雖然這卷書十分強調能力，天上居住者說到神的第一件事乃是聖潔。身體的能力雖然重要，但道德的力量是更要緊的。

神是永活神（七 2）；祂活到永永遠遠（四 9～10，十 6）。「從神那裏的生氣」賜生命給死人（十一 11）。祂的作為十分奇妙，這一事實便引發一種思想，就是祂的道路是公義的和真實的（十五 3）。約翰對神的思想是這樣的。然而一再出現的是神的權能。這個小小的教會必須深信，神是一位大能的神，不管世上的暴君如何計畫，神的旨意必定成就。我們一次又一次的——共有九次——讀到，祂是全能者（例如：一 8，四 8，十一 17）。那些在天上的，把權柄和能力歸給祂（例如：七 12；參十一 17，十二 10）。

神的大能意味著，基本上而最後來說，地上的暴君都是無能為力的。有時有這樣的思想，神設計了祂的計畫，他們只是必須

做祂要他們做的。於是在一個包括十個王和獸的異象中，約翰說：「神使諸王同心合意，遵行祂的旨意」（十七17）。更常的是，神對他們實在太强了，祂在祂自己既定的時候把他們推翻。「審判他的主神大有能力」（十八8）。但我們應該注意「審判」這字；約翰不是描述一位神，恰好比地上的君王更强有力。他的神有一個强有力的道德目的，而那臨到惡人的痛苦，不僅是受苦而已；它們是審判，是對他們既作的惡事之適當報應。

在描述神的得勝時，約翰不是沒有一種實事求是的對邪惡勢力的意識。惡勢力的領袖有好些喬裝；牠是「大龍，就是那古蛇，名叫『魔鬼』，又叫『撒但』，是迷惑普天下的」（十二9）。我們讀到從海中上來的獸以及牠的隨從，即從地中上來的獸（十三1、11）。又有污穢的靈（十六13，十八2），又有鬼魔（九20，十八2），鬼魔的靈（十六14），和魔鬼的使者（十二7）。約翰確知，也有惡人，而他活潑地描述那「大淫婦」（十七1）和「大巴比倫」（十七5，十八2）。他常說「大城」，這說法的意思似乎是指這一個城市，又不是城市；它是指有組織的團體中的人，而他認為這是敵擋神的。這一切意味著，約翰清楚曉得，在人類和超過人類的勢力中，有對神的事工的敵對。他看到他周圍的邪惡，但不覺得人的惡毒是最壞的。在人的一切邪惡背後是撒但邪惡的嘴臉。在世上，善良和邪惡的勢力之間有戰爭，但那只是更大的衝突之一部分，因為約翰說到在天上的戰爭（十二7）。我們給捲入一種遠超乎我們在這世上所看到的更大的衝突中。約翰不是一位過於理想的樂觀主義者，不能體會到反對的力量。他清楚曉得邪惡勢力的堅強。

然而約翰確信必然得勝。正如他確實看到邪惡的力量，他同樣確實地看到全能主神的權力。在他的書中，他一直強調神至高無上的權威。當他到達高潮時，他尋求一切邪惡勢力最後的失

敗。他說到「在神全能者的大日」的戰爭（十六14），又騰出篇幅去說明一切錯謬的事物會被剷除的情形（十七~二十章）。這包括邪惡的人，因為那異象活潑地描述大城的傾倒（十八章），以及撒但和牠的親密同僚的毀滅（二十7~10）。最後，約翰說：「世上的國成了我主和主基督的國，祂要作王直到永永遠遠」（十一15）。

神和祂的子民

那麼偉大的神，就是這位從事一種無休止的戰爭去對抗謬妄的强大勢力之神，實在夠偉大對祂的子民予以慈愛的關懷。愛的術語在本書中不常出現（但參三9，二十9）；然而，神關懷祂自己的子民的思想，一直都貫穿本書中。祂曾對祂的子民說話，而我們好幾次聽見「神的話」（例如：一2，十七17，十九9）。的確，整卷書都是「神所賜的」啓示（一1）。有時我們讀到神說話（一8），但更常是（也許更尊敬地）天上有聲音說（十4），或者藉著一位居間者（七13以下）。無論約翰採用甚麼方式，都包含一種思想，就是神關懷祂的子民，把他們所需要的啓示賜給他們，看顧他們，解決他們的困難。

在第二和第三章寫給七教會的信息中，時常都有一種思想，就是神對祂子民所做的一切事都感興趣，祂知道他們的失敗和他們的成功，會給他們祝福（參二7，三12）。基督所救贖的人，是蒙救贖歸於神（五9）；祂們永遠屬祂。救恩歸於神（七10，十二10，十九1），聖城蒙救之人所在的地方，從神而來（二十一2、10）。神本身——而不是一些居間者，會用一種美妙的，以及出乎意料之外的姿態，「擦去他們一切的眼淚」（七17；參賽二十五8）。

那些蒙救的人應該有此回應。他們是「一個國度，神的祭司」（一 6，五 10）。一個國度必然有一位君王，所以，那些蒙拯救的都是被帶到神的統治之下；他們不是蒙拯救過一種怠惰的生活，而是要服事。作為祭司，也指服事，即使是不同類型的服事。請注意，這話是應用到一般信徒身上，不是應用到牧職人員身上，或者任何其他有限制的羣體中。我們一齊是祭司，代表神向世人說話，又代表世人向神說話，這世人是我們把福音信息帶給他們的。

關於啓示錄中的「崇拜」有許多話說（*proskyneō* 這動詞在本書中採用二十四次，在新約中，這動詞一共出現過五十九次，其次最常採用這動詞的是馬太福音，有十三次）。多數是在天上的崇拜（例如：四 10，七 11），然而神的僕人在天上所做的，神的子民在地上豈不應該做麼？書中也提到敬拜邪神（十三 4，十四 11），這樣便提醒讀者要小心敬拜誰。這一點在給約翰的雙層指示中說明，他不要敬拜天使，只要敬拜神（十九 10，二十二 8～9）。

有關「主日」（一 10）的經文，是在新約中唯一這樣提及星期日的。雖然還有其他提及在七日的第一日崇拜的經文（徒二十七；林前十六 2；參約二十 19）。在本書中有好些詩歌，這一事實指著音樂方面的崇拜。又提到感謝神（十一 17），讚美詩（十九 5）——這些都是在崇拜中適當的行動，雖然它們也可有廣泛得多的用法。

約翰強調祈禱的價值。他說到最接近神的寶座的四活物和二十四長老，拿著盛滿了香的金爐，「這香就是眾聖徒的祈禱」（五 8）。在地上，祈禱時常似乎是孤單和毫無價值的東西，可是在天上，那些最接近神的人卻對神子民的祈禱感興趣：那香是金的——最有價值的。稍後，約翰說，在獻上禱告前，天上有一

段時間的寂靜。這時包括一位天使，拿著金香爐，把香和聖徒的祈禱一同獻在金壇上（八 1～3）。獻祭以後，香爐倒在地上，「隨有雷轟、大聲、閃電、地震」（5 節）。約翰必然是要說明，祈禱既是有價值的，也是有果效的。

關於這卷有趣和令人振奮的書，還有許多話可說。它的文體是特別的；它對新約其他書卷相當注重的一些事並未提及。雖然如此，約翰仍說明了一些重要的事。他看到神坐在天上的寶座上，實施祂在地上的目的。神的子民的祈禱蒙垂聽及珍惜。那些被基督代贖之死所救贖的人，以及那些信靠祂的人，在適當的時候會在天上找到救恩。耶穌已經完成祂在地上的工作，回到天上，到了指定的時候，祂會從天上回來拯救祂的子民，並且擊敗一切邪惡勢力。約翰所描述的事，對神的子民有永恆的價值（註 4）。

註

1. 看拙著：*Revelation of St. John*（London, 1969），23～25。
2. 羅富（J. P. Love）評論說：「這也許是啓示錄一書最重要的形象。若非一位受靈感記述屬天異象的人，必然不會想到這樣的形象。當地上境界的人想要一個權力的象徵時，他們會想起野獸和猛禽。俄國會高舉熊，英國則高舉獅，法國是虎，美國是展翅的鷹——這一切都是捕食其他動物的。只有天國才敢採用無助的羔羊，而不是約翰所尋求的獅子作為權力的象徵，而且這羔羊是被殺的羔羊」（*John, Jude, Revelation* [London, 1960]，65）。
3. 他所用的希臘字是 *arnion*。他沒有用 *amnos* 這個字，這字也指「羔羊」，在新約中出現四次。
4. 這是一個扼要的處理，我沒有試行討論那困難的千禧年的問題。部

分原因是限於篇幅（在這本書中我必須刪去許多我認為重要而且很想包括進去的資料），部分是因為事實上一切有關這困難而且意見分歧的問題之討論，最後仍舊沒有明確的結論。主張前千禧年、後千禧年，以及無千禧年的人，都各自堅持他們認為深切可信的證據，但對他們圈外的人士則無說服力。

第四部

一般書信

我們如今思想一組新的著作，通常稱為大公書信或一般書信。與保羅書信不同的是，它們皆非寫給某些個別的教會。因此，我們要從它們的內容去猜測它們可能的目的。除了它們不是寫給特別的收信人這一事實之外，很少理由把它們聯在一起。然而，它們一直為教會所看重，我們研究，會有助益。

這些書信中，篇幅最大的是希伯來書，而且應該列入新約中最有份量的書卷之一。彼得後書和猶大書通常的地位都不很高。然而，這兩卷書都是新約正典的一部分。如果我們嚴格看待新約神學這觀念，我們必須思考它們所說的。它們至少提醒我們，在新約教會中，並非每一個人都是保羅或約翰。從最好的方面著想是，人若忽略它們必受虧損。

這些都是個別的作品。它們並非由同一位作者所著，它們的主題也不一樣。因此，最好逐卷研究。約翰書信當然也屬於這一組，但它們與其他約翰的著作有明顯的關聯，因此，我們在第三部已經思想過。餘下的是，我們要看其他一般書信對新約神學這個題目有何貢獻。

第十八章

希伯來書

這封書信與新約其他著作迥然不同。它一直都在猶太人所感興趣的領域中打轉，而它對基督為大祭司的見解是它所獨有的。關於作者的問題多有爭論（經過無數的猜想後，還是不曉得作者是誰），最初的收信人是誰，也眾說紛紜，莫衷一是（他們受試探，從他們的基督教認信中滑落，似乎要回到猶太教中去）。不過，我們能夠研究它的教訓，而不必深入討論這些難題。

一位偉大的神

希伯來書的作者對神有深刻的興趣，他提及神共六十八次（平均每七十三個字中便有一次）。他知道一位偉大之神，萬物都是祂所造的（一 2，三 4，四 3～4，十一 3）。落在祂手中是一件可怕的事（十 31），因為祂是「烈火」（十二 29；參對神在西乃山降臨的令人震驚的描述，十二 18～21），而祂的忿怒是真實的（三 11，四 3）。祂是審判眾人的神（十二 23），特別是審判某些行惡者的神（十三 4），但也是審判「祂的百

姓」的神（十 30）。的確，關於「永遠審判」的教訓乃是基督的「道理的開端」（六 1～2）。審判正如死亡那樣確定（九 27）。他提醒我們，有「神的使者」，他們都要拜祂（一 6），又有無數經文提及「永生神」（例如：三 12，九 14）。祂是「至高神」（七 1），祂在人的事務上也是活躍的，以致只有「神若許可」，他們才能做事（六 3）。在祂的救恩計畫中，古人若與基督徒分開，就不能「完全」（十一 40）。祂的旨意因基督的來臨得成就（十 7）。祂能叫人從死裏復活（十一 19）。

所以，希伯來書的作者，對神的偉大，毫不懷疑。不過，他所著重的不是神的偉大，他所著重的乃是神的恩典。這恩典他不時提及（二 9，十二 15），而且是他對神所做的事的看法的基礎。例如：他確信神的啓示；他一開始便告訴我們，神在古時，用不同的方法，在不同的時候說話。如今則藉著祂的兒子向我們說話（一 1～2）。他鄭重告訴我們，神「在大衛」的書上向我們說話（四 7）；他提及「神的道」（四 12，六 5，十三 7）；他說到「神的聖言」（五 12），以及神用神蹟奇事之類所作的見證（二 4）。神對祂的子民那麼關心，以致祂賜給他們所需要的一切引導。有屬於「神的子民」的人（四 9，十一 25），又提及「神的家」（十 21）。

神在古時給亞伯拉罕的應許，並且起誓去支持（六 13）。神給遠祖亞伯拉罕這應許，是因為關懷他，神要指著祂自己起誓，表明神是何等偉大，因為沒有比祂更大可以指著起誓的。在此，也有一種神的可靠性的思想：神不能說謊（六 18）。神會應許賜福，這種觀念，對這位作者十分重要。他比新約任何作者都多用「應許」這字——共十四次（其次是加拉太書共十次）。每次都是神所作的應許。他可能集中於一個應許（四 1），或

者採用衆數，指神的許多應許（六 12），但無論怎樣，他是要帶出這個思想，就是神在恩典中行事。神的福氣來臨，不是因為人配得，乃是因為祂立意賜福。祂賜下應許，並成就祂的應許。

神在基督帶來的救恩中是活躍的。作者對救恩極感興趣，這個名詞他採用過七次。比新約中任何一位更多。他不是時常都特別說明，誰帶來救恩，但明顯是父神或者基督，或者二者。此外，基督的祭司職也「在神的事上」（二 17，五 1；參五 4、10，九 14），我們靠祂可以進到神的面前（七 19、25）；祂為我們顯在神的面前（九 24）。藉著這卷書信可以清楚看出，作者認為最重要的乃是基督拯救的事工。所以，我們如今轉問他對此有何話說。不過，要謹記對他來說，神在帶來救恩的事工上也是活躍的。

無可比擬的基督

這卷書信一開始便持續不變地討論基督的位格（person）。在此，作者清楚說明，耶穌是一位十分奇妙的人物，遠超乎一切受造物之上，而與神同等。他說耶穌是「兒子」（例如：一 2——他採用這名詞十二次），與先知相對；我們立即感悟到，耶穌是站在與最奇妙的人不同的層面上。作者繼續告訴我們，基督是「承受萬有的」，意思是，祂與一切大能的受造物的關係是，祂有繼承人的地位，是造物主的兒子。神藉著祂創造了諸世界（註 1）。祂是神榮耀所發（或者是「反映」）的光輝，是「神本體的真像」（一 3）。祂不僅在創造的事上活躍，而且祂繼續托住這個宇宙。「托住」（pherō）這個動詞，有一路帶往的思想，它的意思也許是，帶它到它的目標，那是一種動力的概念（不是靜態的，好像希臘思想中 Atlas 把一切事物托在他

的肩膀上)。祂潔淨我們的罪，然後坐在神的右邊（這種思想一再出現〔一 13，八 1，十 12，十二 2〕）。

祂比天使崇高，因為「祂所承受的名比天使的名更尊貴」（一 4）；祂的本體是屬於另一種類。作者引用一連串的經文，把這一點意思帶了出來，其中說到兒子，這種稱呼沒有用在天使身上（一 5），又說天使拜祂（一 6），是祂的僕役（一 7）。作者繼續說到祂的王者身分（一 8），祂在創造中的作為以及祂的永恆性（一 10 ~ 12）。神從來沒有邀請一位天使坐在祂的右邊（像邀請兒子這樣〔一 3〕），直到祂一切仇敵都給戰敗了（一 13）。這是一個令人印象深刻的辯證，說明，天使雖然重要，但比神的兒子則低微許多。

闡明了這要點以後，作者繼續描述基督所成就的「何等大的救恩」。耶穌在世上以人的身分出現，比天使微小。但這只是爲了要爲罪人獲取救恩（二 9）。作者強調基督人性的真實性（二 10 ~ 18），但這並不表示，他修訂他說過的關於基督的偉大處，相反的，他是說，基督夠偉大去接受一個卑微的地位，以便獲得救恩。

這便帶他到另一要點，即「我們所承認的大祭司」高過摩西（三 1 ~ 6）。這使我們覺得有點像從巔峯狀態突然洩了氣一樣，因為我們已有一種辯證說基督比天使崇高。然而，對猶太人來說，他們認爲摩西比天使偉大（註 2）。他是神藉以傳授律法的人。對猶太人來說，那是世界歷史上所發生過的最偉大的事。任何人能比摩西更偉大，這對他們來說，是不可思議的事。但作者指出，摩西作爲神家的一位僕人，是盡忠的，但基督則爲兒子，盡忠治理神的家（三 5 ~ 6）。

既已闡明基督無可比擬地比任何人，以及一切受造物中任何東西都更偉大，作者便繼續發展一種思想，就是基督給所有的人

帶來救恩，而他採用偉大的大祭司，像麥基洗德的祭司，以及新約等概念去闡明他的意思。在一切闡述中，都強調基督的偉大。如果祂不是那麼偉大的話，祂便永不能完成「大祭司」以及其他名銜所意味著的目標。作者把基督與父神並列，乃是他論及我們救主的必要前提。

真正的人

我們曾經注意到，作者對基督的了解的一部分是，祂夠偉大，竟爲我們的拯救成爲人。關於這卷書信的一件令人心醉的事是，它雖然有極其崇高的基督論，可是與此相聯，它也有最實際的對人類肉體軟弱的見解。例如：作者告訴我們，耶穌「在肉體的時候，大聲哀哭，流淚禱告」（五 7）。這顯然是指客西馬尼園的事。可是在其他有關這事的記述中，我們找不到這麼強烈的對耶穌的悲慟之措詞。他告訴我們，後來耶穌的禱告「因祂的虔誠」蒙了應允，這又是一個真實人性的指標。祂從苦難「學了服從」，祂也「因受苦難」（二 10），「得以完全」（五 8 ~ 9）。兒子的祭司職與地上大祭司的職分有別，因為祂是「成全直到永遠的」（七 28）。當然有不同類型的完全。花蕊的完全與花朵的完全是不同的；完全準備好去受苦與實際上受苦也不相同。我們大可以說，基督在準備好去受苦的意義上，時常都是完全的，而時候到了，祂因受苦達到完全。但作者仍舊採用了一種動人的措詞帶出了耶穌人性的這方面。

按照希伯來書，耶穌必須（註 3）與祂的弟兄相同（二 17）。祂「被試探而受苦」（二 18）；的確，祂「曾凡事受過試探，與我們一樣，只是祂沒有犯罪」（四 15）。這可能是指，祂雖然受過試探，但祂沒有犯罪。也可能是指祂知道一切的

試探，只有那因犯罪而興起的試探除外。無論那一種，都強調試探的真實性。

就耶穌的人性起源而論，希伯來書告訴我們，祂屬於猶大支派（七 14）。耶穌忍受罪人的頂撞（十二 3），而且是在耶路撒冷之外被處死（十三 12）。這一切都指向真正的屬人的生和死。我們也當注意，作者採用簡單的屬人的名稱「耶穌」九次，每次都似乎強調人性（他也採用「耶穌基督」三次，以及「我們的主耶穌」一次，「基督」九次）。作者堅持，耶穌是與神同在一起，但與此同時，耶穌分享，而且繼續分享完全的人性。

像麥基洗德的祭司

本書信的作者有他自己的寫作方式，而沒有甚麼比他看基督是祭司或者大祭司更特別的了（註 4）。這證明是一種獨特的而且十分富有啟發性的方法，去看基督的拯救事工。希伯來書的作者採用「祭司」這名詞十四次（沒有別的新約作者採用這名詞多過路加的五次），「大祭司」十七次（這名詞只在福音書以及使徒行傳中找到——都是指當時的猶太人中持有這職分的人）。他似乎在這二者之間沒有加上大不相同的意義。

他對麥基洗德作了高度的、個人的處理。他三次說，基督是像這位祭司或大祭司（五 6、10，六 20）（註 5），後來在第七章則詳細的處理這題目。麥基洗德在創世記第十四章第十八至二十節的一次事件中出現。經上告訴我們，他是撒冷王以及至高神的祭司，當亞伯拉罕從一次戰爭中凱旋回來時，他帶了餅和酒來迎接亞伯拉罕，他給亞伯拉罕祝福，並從亞伯拉罕手中接受戰利品的十分之一。就只這麼多，並未說到麥基洗德的家世或後代。在舊約裏面，除了在詩篇第一百一十篇第四節有一次提到按

照麥基洗德的等次為祭司以外，並無他處說到關於他的事。

這個人的名字意思是「公義王」，他的名銜意思是「平安王」，二者都指著基督的事工，但這種思想沒有發揮。麥基洗德是「無父，無母，無族譜，無生之始，無命之終」（七 3）的。這也許是依從一種猶太人的推理法，這種推理法認為聖經的緘默是重要的（註 6）。聖經沒有說及麥基洗德的父母，我們也沒有他的族譜，以及關於他的子孫的消息。這一切都指著關於基督的一項重要真理。對麥基洗德而言，除了記錄上所公佈的以外，沒有別的。這對他來說是真的。照樣，對基督而言，這一切在最真實的意義上，也確實如此。祂無始也無終。祂的生命也與別人不同，屬於另一種類。我們不應忽略這一事實，即麥基洗德是「被造成像」神的兒子。我們不要把麥基洗德的祭司職當作一種標準，以為基督是依從那種模式。次序要倒轉過來：基督的祭司職是決定性的，麥基洗德只是幫助我們多點了解它。基督的生命是「不能毀壞的」（七 16）；意思不是說，偶然沒有結束；乃是不能結束。關於祂的生命，有一種特別的質素，而有關麥基洗德的聲明，只是指著這種特別的質素而已。其他的祭司死了，給他人取代了。但基督的祭司職是沒有結束的（七 23～25）。

祂的祭司職之永久性，從認真看待詩篇第一百一十篇第四節便帶了出來，那兒記著說：「主起了誓決不後悔，你是永遠為祭司」（七 20～22）。當神設立利未支派的祭司職時，神沒有起誓，因此，並不保證有一天不會有改變。可是像麥基洗德這樣的祭司，事情便不同。神呼召基督做這類的祭司，並且起誓說祂要「永遠」為祭司，這一事實意味著基督的祭司職不能被取代。它是絕對永恆的。

給麥基洗德獻上十分之一，以及由他給亞伯拉罕祝福，也成為辯證基督高於利未祭司的理由。眾祭司都是從利未傳下來的。

然而，那時利未還未出生。當然，亞伯拉罕獻上十分之一的時候，利未還在他的先祖亞伯拉罕的「腰中」；在象徵的意義上，利未也納上十分之一（七 9 ~ 10）。而麥基洗德對亞伯拉罕祝福，也是富有意義的，因為無疑的，位小的接受位大的祝福（七 7）。這兩項事實都指著一項真理，即基督所實施的祭司職，要比耶路撒冷的祭司所執行的祭司職更大。

那麼，麥基洗德幫助我們看出，基督作為祭司的事工，遠大於任何地上祭司的事工。祂的祭司職分是永恆的，這種祭司職永久有效，因此也便必須取代所有較小的祭司職。

一位偉大的祭司

且不說麥基洗德，單就祭司職的概念，也就告訴我們許多關於基督的事工。基督是「在神的事工上，成為慈悲忠信的大祭司」（二 17）。基督的質素是重要的，祂的祭司職是向神實施的，這一事實也同樣重要。

祭司職的本質是代表性的獻祭，祭司必須是他做祭司之那班人的真正代表，而他必須向神獻祭去實施他的祭司職分（五 1）。世上的大祭司並無困難作真正的代表。祭司像他所代表的那班人一樣是人類。抑有進者，他是有罪的，因此他必須為他自己的罪正如為他們的罪獻祭一樣（五 3）。獻祭是一件聖事，除非蒙神呼召，否則沒有人得准許做這事。這對利未支派的祭司是真的，對基督亦然（五 4 ~ 5）。祂的真正人性是十分重要的；正如我們已經看過的，作者堅持這一點。至今我們看見，這是耶穌作大祭司的部分資格。如果沒有這一點，祂便不是一個真正的代表，但祂真是我們中的一位；祂「並非不能體恤我們的軟弱」（四 15）。

抑有進者，一位祭司要獻祭。地上的祭司每天獻祭，雖然這些祭永不能除罪（十 11）。「凡大祭司都是為獻禮物和祭物設立的」（八 3）。所以，如果我們認真看待祭司職作為解釋基督事工的一個範疇，我們必須看到祂獻祭。如果祂在地上，祂不會作祭司，因為已經有一個祭司職分去獻上禮物和祭物（八 4）。

希伯來書中一個重要的著重點是，基督曾獻一個祭，祭物是祂自己，那祭完全永久有效。與利未支派的祭司每天獻祭的事相對，祂一次獻上自己便永遠有效（七 27）。這是一個十分重要的思想；這思想一再重複說出。「但如今在這末世顯現一次，把自己獻為祭，好除掉罪」（九 26）；祂已經一次獻上，擔當了多人的罪（九 28）；祂獻上了一次永遠的贖罪祭（十 12）；藉著一次獻祭，就使那得以成聖的人永遠完全（十 14）；「藉著永遠的靈，將自己無瑕無疵的獻給神」（九 14）。所以，他能以完全的決定性，斬釘截鐵地說：「不用再為罪獻祭了」（十 18）。

基督所獻的祭，是祂自己的身體（十 10）。有人解釋這卷書信的這部分時，認為作者所辯論的，是要強調耶穌在意志上屈服，不是獻上物質的祭。他們推理說，舊的獻上動物為祭，是沒有價值的，因為犧牲的意志沒有包含在內；然而，基督甘心樂意獻上自己。這裏面當然有真理，不過，我們不應忽略一項事實，就是神的旨意是，我們必須「靠耶穌基督只一次獻上祂的身體，就得以成聖」（十 10）。除非我們看出，對作者來說，獻上身體是重要的，否則我們不是希伯來書的忠實解釋者。

利未人的獻祭一再重複，這便表明他們是無效的。如果它們真像崇拜的人所想的能夠除罪，那麼他們豈不早已停止獻祭嗎（十 2）？如果罪已經除去，便無需獻祭了。不管如何，牛羊的

血不能除罪（十 4），祭物不能叫禮拜之人的良心得到完全（九 9）。

一件重要的事是，我們必須認識基督的獻祭，不單是到神那裏的「一條」道路，乃是惟一的「這」道路。舊宗教的獻祭沒有把罪除去。耶穌的獻祭則做到了。那不同處意味著，不管猶太教的一些特徵多麼富有吸引力，它到底不是也不可能是最後的宗教。神的兒子的來臨，把一切都更新了。祂所開創的得救之路，既是有效的，也是最後的。

新約

基督的死意味著新約（耶利米所預言）的開創，這種觀念不獨希伯來書的作者有，我們在保羅的著作中，以及符類福音有關最後晚餐的描述中也找到。不過，沒有人像希伯來書作者那麼詳細地發揮。「約」（*diatheke*）這個字在新約中一共出現過三十三次，其中半數以上（十七次）都在希伯來書中出現，而多數都是指新約。

我們首先該注意，關於術語方面有點不平常的情形。普通希臘文的「約」字是 *syntheke*，但這個字在新約中沒有出現過。*diatheke* 這字通常是用以指最後的遺囑和見證。它時常被這樣採用，而在聖經以外極難找到一個例子，表明它被用作任何別的意義。神和以色列立約的觀念，當然是舊約的一個主要概念。翻譯的人也許覺得 *syntheke* 這字，包含著雙方設計出一套同意的條件，然後簽約表示同意，這種情形並不適於描述當神立約時所發生的事，其間並不涉及討價還價的情形。神立下條件；以色列人所做的只是接納它們。這是否採用這字的理由，我們不清楚，清楚的事實是：譯者選擇 *diatheke* 通常用作遺囑的字，作為希

伯來文的「約」字之正常翻譯。這不是偶然的翻譯；共採用過二百七十七次。

於是，在新約中我們遭遇一個極大的難題，新約作者（特別是希伯來書的作者）採用 *diatheke* 這字時，是否也採用這個字在希臘著作中一般性的意義（即「見證」、「遺囑」）呢？抑或是按照他們的聖經上的意義（「約」）呢？傳統上它被理解為「遺囑」或「見證」（*testament*），這是為什麼英文聖經的標題之頁寫上“*The Old Testament*” and “*The New Testament*”。近代有些學者主張，這個詞語時常都應被理解為「約」的意思。一個比較平衡的見解是，雖然在聖經中，通常的意思是「約」，但是有些經文中，這個詞語應被理解為「遺囑」或「見證」（“*Testament*”例如：來九 17）。

在頭兩次採用這詞語的時候，作者說到耶穌是「更美之約」的中保（七 22，八 6），在第二次的時候加上說，這約原是憑更美之應許立的（註 7）。當他開始冗長地引用耶利米書第三十一章第三十一至三十四節時，我們看到他的一點意思——這是一個新的預言，在這新約中，神會把祂的律法寫在祂子民的心中，又不再記念他們的罪。在第十章第十六至十七節，他再次引用這先知預言，但是，這一次，在導言以後，他直接進到有關赦罪的事。他所注意的就是這一點。耶穌所開創的到上帝之路，不是靠賴遵守外表的條例。神的律法寫在祂子民的心中，那是內在的。到頭來，給他們帶來救恩的不是他們的功績，乃是耶穌藉流出祂的血所獲得的赦免。在舊約之下所獻的祭不能除罪；它們只能叫人想起罪（十 3）。然而基督決定性地已把罪除去（九 26）。他的讀者中有些人似乎仍舊緊緊地依附著的舊約已經過時了（八 13）。

作者指出，耶穌的死幫助那些蒙召之人得著「所應許永遠的

產業」(九 15)，而他提出了那要點，即這種死給那些在前約之下犯了罪的人帶來救贖。利未人的獻祭不能除罪；只有基督的死才能做這一點。但舊約的聖徒真正得救，因為耶穌的死對付他們的罪，也對付那以後要來之人的罪。

在本書信末了的壯麗祝福中，作者提及「永約之血」(十三 20)。顯然，耶穌的祭司職是永久的；它永遠不會被取代，像利未的祭司職被取代一樣。我們看到這對於約而言也如此。舊約已經達成了它的目的，而在基督裏廢棄了。但新約是永恆的，它永不會被取代。

對付罪

希伯來書一個有趣的特色是，作者採用不同的方法，把耶穌的拯救事工的意義帶了出來。在他書信開頭的句子中，他告訴我們，耶穌「洗淨了人的罪」(一 3)。罪會使人玷污，然而，耶穌已經完全除去了這玷污。祂在神的事工上是慈悲忠信的大祭司，「為百姓的罪獻上挽回祭」(二 17)。許多譯文在此採用「挽回祭」的概念，但正如我們以前已經看過的，這個字屬乎一組指著除去忿怒的字彙。基督的死已經除去神的忿怒。

有時想到，罪被承擔了，正是希伯來書說，基督被獻上，「擔當了多人的罪」(九 28)。「擔當」罪的觀念，在舊約裡面的意思是，承擔罪的後果或刑罰(例如：民十四 33～34；結十八 20)。所以，基督把罪人應該承受的，承擔在祂自己身上。

作者採用獻祭的術語，並說基督已經「為(hyper)罪獻上了一次永遠的祭」(十 12；他在九 26，十 26 再次採用「獻祭」；在最後一節經文的「為」字是 peri 而非 hyper，像 12 節

一樣，另一次對獻祭的方法，有些微不同的看法)。他也可能說耶穌「獻上」(prospora)祂自己(十 10、14、18)。

作者有時比較喜歡採用赦免的術語(十 18；參九 22)。罪因基督的犧牲「變為無效」(九 26)，而耶穌帶來救贖(九 15)。作者兩次引用了新約的預言去表明，神不再記念在那約中之人的罪(八 12，十 17)。

我們也可以思考，希伯來書常說到舊約的方法不能做的事，而每一次都有這樣的涵義，即基督如今已經使那不足之處獲得填補。這與獻贖罪祭(五 3)，供應崇拜之人良心的需要(十 2)，獻禮物和祭物(五 1)，除罪(aphairein [十 4]，perielein [十 11])，獻燔祭和贖罪祭(十 6)有關。舊法子不能對付罪的難題，然而，基督已經決定性地，以及永遠地對付了它。

作者以不同的方法去看基督的事工，這便表明，作者深信，這事工是多方面的，而且它是澈底有效的，屬神的方法，去供應我們最深的需要。

影子與實體

作者有時在天上的實體以及我們在世上所見的不完全的副本之間加以區分(例如：九 23)。這種思想究竟在甚麼程度上取自柏拉圖主義，有很多的討論。柏拉圖認為，任何事物的完全「觀念」都在天上，所以我們在地上所見的，都不過是天上原型的不完全的實現。有些人覺得作者是採用這種分法。

可是，已經有人相當公平地反駁說，這封書信，就整體而論，並無跡象表明，它的作者是一位有學問的哲學家。他們指出，舊約告訴我們，摩西受吩咐要「按照」在山上指示他的「樣

式」，為會幕謹慎製造一切物件（出二十五 40）；於是有人覺得，我們無需別的東西去解釋作者的用法。

在猶太人的著作中有一些聲明說到大致上與出埃及記相同的事——例如：「你曾吩咐要在你的聖山上建造一座殿，又在你所住的城中建造一座祭壇，是你從太初就已預備好的神聖會幕之副本」（所羅門智訓九 8）。這種見解的難處是，猶太人的著作中所強調的是，在地上的東西乃是天上的東西之確切副本，而這並非希伯來書作者所說的。

我們也許應該看他是在採用一種流行的亞歷山大形式的柏拉圖主義。他的主要思想與舊約相同，但他也宣告說，天上的事物遠超乎地上的；在有些經文中，這很重要。例如：他認為利未的祭司，是在一個只屬於天上事的「形狀和影像」的聖所中事奉（八 5），這聖所不過是真聖所的影像（九 24）。律法本身只不過是將來美事的影兒，並非本物的真相（十 1）。基督的職事不是在聖殿——這地上的聖所中實施，而是在「更大更全備的帳幕」中實施（九 11），而祂的祭物要比任何「照著天上樣式所作的物件」更好（九 23）。也許我們應該加上：(1)摩西的判斷，有「為基督受的凌辱，比埃及的財物更寶貴」（十一 26），以及(2)西乃山與錫安山之間的對比（十二 18 以下），並它所加上的警告，即將那從天上來的聲音與地上的聲音相對照（十二 25）。

這一切的經文都幫助我們的作者指出他的要點，即所發生於基督身上的事，遠超過在地上任何宗教，包括猶太教中所能找到的東西。他闡述的方法多有不同；但那信念，即基督和基督的方法要比一切都受尊崇的信念，則時常存在。

我們對基督事工的回應

新約的一項珍寶就是希伯來書第十一章所陳列的信心男女的肖像。這是一類文學的代表作，這類文學讚揚過去的英雄，其中一項著名的例子是以「如今讓我們讚揚著名人物」這句子開始（Sirach 44：1～50：21）。然而，其他著作似乎都揀選具有各種優美質素的人；而希伯來書則只談論信心。在這一點上，它是獨特的。

有些新約學者，對希伯來書作者所說的嘖有煩言，因為他所說的信心不是我們在保羅著作中所看到的，溫暖的，個人的對基督的信心。他們看它是一種對不能看見之實際的冷靜的信心。然而，要求每一位作者複製保羅的思想並不公平，不管保羅是多麼偉大的一位思想家。而事實上，希伯來書有一些重要的東西告訴我們，雖然那不是保羅會寫的那類東西。如果我們說，對保羅而言，信心基本上是指過去的事，是指神在基督裡所作成的事，是指開始我們的基督徒生活的義，這並非不公平的；然而，在希伯來書中，信心向將來看。它是一種信靠，勇敢地朝向一個看不見和不曉得的境界進發，全然相信神會看顧祂的僕人經過險境。這兩種信心都是我們應該具備的。然而，如果說希伯來書有它自己對信心的看法並不為過。

事實上，希伯來書有時有一種用法與保羅的用法相差無幾——我們藉著祂進到神面前（七 25）。由於我們有這樣一位偉大的祭司治理神的家，以致我們能夠「存著誠心和充足的信心，來到神面前」（十 22）。這必然意味著，對這位作者來說，關於救恩的理解，與新約其他作者大致相同。希伯來書有它自己特別的方式去闡明；但這並非提倡一種不同的道路。

信心要求甚多。亞伯拉罕被稱許，是因為一項事實，就是當神呼召他時，「他因著信，就遵命出去……出去的時候，還不知往那裡去」（十一 8）。那是一個艱辛的試驗，正如要求他獻上他的兒子以撒一樣。希伯來書的措詞是，亞伯拉罕「把以撒獻上」（十一 17），所採用的是完成式，亦即設想這獻祭已經完成。亞伯拉罕相信，神能夠使死人復活（十一 19），而他顯然相信，獻上他兒子以後，會有復活。

在第十一章，作者一貫地號召人信靠神，當一切事物都與他們作對，他們看不見他們所開始之任何事物會有成功的果效時，仍舊信靠神。然而，憑著信心和忍耐，我們承受神的應許（六 12）；相反地，那些缺乏信心的人不會得益；只有那些相信的人，才能進入神的安息（四 5～6）。

再者，基督徒的道路可以用忍受磨練之類的說法去表達。作者邀請他的讀者紀念他們成為基督徒時，必須忍受的苦難（十 32～36），而他提醒他們，千百年來，神的子民所遭受的苦況（十一 33～38）。基督在營外受苦，他們應該到祂那裡去，忍受祂所受的凌辱（十三 13）。

在一種傳統的對這題目的處理中，作者指出，管教乃是作兒子必須承受的部分。基督徒所承受的苦難，並非無名的恐怖事件，乃是一位慈愛之父所給予的，富有意義的管教。它們不是證明神不愛他們，反而是神愛他們的證據（十二 5～11）。

順服是重要的，因為基督拯救「凡順從祂的人」（五 9）。在古時，那些聽過這好消息，但不順服的人，不得進入那福氣中（四 6），而讀者受警告，不要因他們自己的不順服而跌倒（四 11）。反而，他們應該持守他們所蒙的恩惠（註 8），並且「用虔誠敬畏的心」，照神所喜悅的去事奉神（十二 28）。在這卷書信中找不到任何報導說，基督徒的生活是容易的。作者與

廉價的恩典毫無關聯。但他確實堅持恩典是真實的。我們可以仰望神，賜給我們所需的恩典，去過被基督救贖之人應有的生活。

註

1. 祂創造 tous aiōnas 「諸世界」（和合本）。多數近代英文譯本則譯為“the universe”（宇宙）。這個希臘字通常是指「時代」，有些註釋家認為，這裡的意思是指「諸時代」。譯為「宇宙」似乎較合適，雖然這個希臘字使我們想起事物會過去。
2. 在拉比著作中顯示，他們認為摩西比天使大的經文可參 SBK, 3: 683。
3. 這裡的動詞是 ophelen，意思是「他欠」。正如我在別處寫過的：「這裡有一種道義上的責任的意思。耶穌到來要完成的事工之性質，要求祂成為肉身。鑑於這類的工作，祂必須成為像那些『弟兄』一樣」（Frank E. Gaebelin, ed., *The Expositor's Bible Commentary* [Grand Rapids, 1981], 12: 29）。
4. 庫爾曼在他所著「新約基督論」（*Christology of the New Testament* [London, 1959], ch. 4）一書中，對這概念有一篇頗有價值的討論。
5. 譯文通常作「按照麥基洗德的等次為（大）祭司」。然而我們必須謹記，沒有其他祭司像這個人一樣。所以沒有「等次」；只有單獨的麥基洗德這個人物，他在多方面作彌賽亞的預表。
6. 有一個這樣的例子是，斐羅將 amētōr 「無母」這詞語應用到撒拉身上，因為在創世記第二十章第十二節沒有提及她的母親（*On Drunkenness*, 59～61）。這便使他能夠引伸出一種富有教導性的寓言式的意義。
7. 作者多方運用這種觀念，即在基督教裡的一切要比當時讀者被引誘想要返回去的宗教「更美」。這約當然更美，但也請注意，還有更美的中保（一 4）、更美的祭司職（七 7）、更美的祭物（九

23)、更美的與救恩同來的東西 (六 9)、更美的應許 (八 6)、更美的希望 (七 19)，更美的產業 (十 34)、更美的復活 (十一 35)、神所預備更美的事 (十一 40)、更美的家鄉 (十一 16) 以及血——這血所說的比亞伯的血所說的更美 (十二 24)。他可能也有一個類似的思想，採用其他術語去表達，例如說：耶穌所得的職務是更美妙的 (八 6)。

8. 許多譯文把 *echōmen charin* 譯為「讓我們感謝」之類 (譯註：中文和合本作「就當感恩」)，這種譯法當然可以維護。不過，在這卷書信中，*charis* 的意思是「恩典」而非「感激」。抑有進者，「讓我們感謝」與上下文並非真正配合；而且極難與下面「藉著它」一起翻譯。使我們能夠向神獻上服務的是恩典，不是感激 (這不應被理解為小看感激；感激是十分重要的，但這似乎不是作者在此所說的)。

第十九章

雅各書

雅各書的特色是極力強調過一種正直的生活。這便使得一些人認為，作者對神學不大感興趣。這是一種錯謬的推論。雅各無疑的認為，活出基督徒信仰的充分涵義是重要的，不過，這不是根據一些一般性的哲學原則，而是根據神學的信念。他的書信雖短，有證據顯明，他對舊約各卷所知的數目出奇多 (註 1)，對耶穌的教訓也很熟悉。他所寫的是從這背景開始。

雅各是一神論者 (二 19)，並且看神是活躍之神。我們應該祈求智慧，因為神厚賜與眾人 (一 5)。神「揀選了世上的貧窮人，叫他們在信上富足」 (二 5)，這便說明神對窮人的眷顧，以及信心是神的禮物。人是按神的形像造的 (三 9)，這一事實當然含有他們應該如何生活的涵義；比方，任何人咒詛別人都是不合宜的。神是一貫公義的，也向祂的子民要求公義。祂不能被惡試探，祂也不試探人 (一 13)。祂期望我們「慢慢的動怒，因為人的怒氣並不成就神的義」 (一 19 ~ 20)。他舉例說明神所接納的宗教，乃是看顧在患難中的孤兒寡婦，並要與保守自己不沾染世俗相聯 (一 27)。雅各看這世界是與神為敵的，所

以，凡與世俗為友，就是與神為敵（四 4）。神抵擋驕傲的人，施恩給謙卑的人（四 6）；「故此，你們要順服神」（四 7）。神對我們內在的正確態度有所回應，雅各說：「你們親近神，神就必親近你們」（四 8）。我們在亞伯拉罕的事例上看到這一點。那位遠祖信靠神，結果這便使他被稱為義，而他被稱為神的朋友（二 23）。

「主」有時是指基督（一 1，二 1，五 7～8），但常指父神而言；的確，雅各會說「那為主為父的」（三 9）。也許這個名銜提醒我們，神有要求，我們必須遵守，沒有遵守的要承擔後果。那變化無常的人，不要想會從神那裏得到美好的禮物（一 7）。再者，那貧窮的收割之人，就是被人欺詐了的人的冤聲已經被主聽見了（五 4）。

神是滿有憐憫，大有慈悲的（五 11），雖然祂對作惡之人毫不手軟。祂樂意醫治那奉主名用油膏抹了的病人（五 14～15），便顯明這一點。雅各對祈禱有很多話說，而他顯然認為祈禱是大有功效的。但這之所以如此乃是因為主是滿有恩慈的，祂樂意垂聽和回應人的禱告。

信心與行爲

雅各極力強調在事奉主的事上要活躍，這從他對信仰與行爲的處理上帶了出來。他顯然曾經面對一些基督徒，他們主張說，只需信心便夠了。他們必會說，只要他們有信心，他們怎樣生活並不重要。雅各以最坦率的方式拒絕這見解，而他那「信心沒有行爲是死的」的建議，招致一些人認為他與保羅相衝突。他們建議說，這卷書信中的這一部分，與保羅惟獨因信稱義的教訓相對抗。他們說，保羅強調信心，雅各著重行爲。

但這對二者都不公平。如果其中一位作者反對另一位作者，他的工作做得並不很好，因為任何一方都沒有處理另一方的辯論中心要點。保羅當然強調信心的重要，而且有一些直截了當的聲明，例如「人稱義是因著信，不在乎遵行律法」（羅三 28）；這些話並不容易與「人稱義是因著行爲，不是單因著信（雅二 24）」之類的話相提並論。如果我們集中於一兩個像這樣的聲明，我們便陷於無可調和的矛盾中。不管最後我們得到怎樣的結論，這兩位作者顯然不是說同樣的東西。也許我們可以真確地說，保羅沒有像雅各那樣去表達他自己，雅各也沒有像保羅那樣去表達他自己。可是他們不互相駁斥。

我們首先要注意到，雅各並非看輕信心。他接受信心作為基督徒正常的態度。並且，例如，他說到「信奉我們榮耀的主耶穌基督」（二 1）；他看這世界的窮人「在信上富足」（二 5）；他又把信心與祈禱相聯（一 6，五 15）。在那段有爭論性的經文中，他強調行爲的重要，但他們仍舊提到的「信心」（二 18），他會藉他的行爲去證明這信心。他假定了信心是重要的，而他的問題不是「一個人是否應該有信心？」反而，「甚麼時候信心是死的，甚麼時候信心是活的？」

他所反對的信心是魔鬼所有的那類信心（二 19）。他們相信神，但那信心只會產生戰驚。一種不會使信的人，奉獻他們的生活去做好事信心，按照雅各所了解的，那不是信心，那是死的信心。那種信心只會對有需要的人說，「平平安安的去罷！願你們穿得暖，吃得飽」。但對他們的任何需要，都沒有做甚麼（二 15～16）。

雅各不是教導靠行爲得拯救，這從他明顯教導罪惡的普世性可以看出。他說：「我們大家時常做錯」（三 2——新英文譯本），他又催促基督徒「彼此認罪」（五 16）。罪不單是主動

做壞事；知道甚麼是正當的事而不去做也是罪（四 17）。勢利行爲又是另一種罪（二 9）；那不是無害的小過失。只在律法的一點上跌倒，就是犯了衆條（二 10）。一位有這樣標準的人，不會期望人靠自己得救。他藉憐憫去尋求救恩，不是藉審判去尋求救恩（二 13）。

那麼，雅各不是否認信心是重要的，但他堅持信心超乎荒蕪的理智主義。事實上，他所尋求的協調，就是他既有信心，也有行爲。這與保羅所說「生發仁愛的信心」（加五 6）十分相似。儘管他們的術語極不相同，二者都同意，救恩之來臨是一種屬神行動的結果，並非由於人的功績；救恩是藉信心而取得；信心必須在聖潔的生活中活出來。

我們還要進一步的注意，當保羅和雅各說到稱義時，他們是論及在神的僕人的生命中不同的階段。他們二人都訴諸亞伯拉罕，但保羅是講及信心起步的時候，稱他爲義的是那種信心（羅四 3、9～10；參創十五 6）；然而雅各則說到幾年以後，當亞伯拉罕奉召獻上他兒子以撒爲祭的時候（保羅講論亞伯拉罕有信心時，以撒還未出世。二 21；參創二十二 2～18）。當任何人最初來到神面前時，必然是以簡單的信心前來，這樣說是公平的。不過，經過多年事奉神以後，如果一個人沒有行爲去顯示他的信心，而竟然期望神會悅納，則是不合理的（參林前三 12～15）。巫達士（Douglas Moo）在他的雅各書註釋中（註 2）辯論說，保羅採用稱義，是論及成爲基督徒的初步稱義，雅各則像馬太和其他人士一樣，用以指最後的稱義，即我們在審判日會看見的稱義。新約作者常認爲，審判是根據行爲。他們堅持這種信念，但又不放棄那真理，就是得救完全是神的恩典，我們藉信心去接納這恩典。

基督徒的事奉

雅各對於基督徒應該如何事奉神有許多話說，如果我們全部討論，那麼，我們必須複製全卷書信。不過，有一些事可以挑選出來，其中一項是他對貧富的處理。顯然，他們認識的信徒中有些是富有的基督徒，雖然爲數不多。多數信徒都是窮人，其中許多都被一班有較多世上財物的人所迫害。但雅各毫不懷疑神的福氣落在前者身上。「神豈不是揀選了世上貧窮人，叫他們在信上富足，並承受祂所應許給那些愛祂之人的國麼？」（二 5）雖富足人不尊重而且壓迫貧窮人，但那是褻瀆「（他們）所敬奉的尊名」（二 6～7）。雅各勸勉他的讀者，不要按照世人所接納的態度，對有錢人特別看重。他們給有錢人特別的招呼，給他們安排較好的座位（二 2～4）。窮人固然可以因他們作基督徒崇高地位而喜樂，富足的降卑也該如此（一 9～10）。基督教的道理把一般人接納的標準倒轉過來。雅各對那班迫害窮人的富人有人骨的批評；他肯定他們會受審判（五 1～6）。

在這卷著名的實際著作中，有一大段是論到舌頭的運用的（三 1～12）。雅各曉得，我們大家都犯罪，而且特別容易用舌頭犯罪。任何人在話語上從來沒有過失，便是完全人（三 2）。雅各指出，我們時常用極小的東西，例如嚼環和舵，去控制相當大的東西，像馬和船。他又指出，一點小小的火可以燒毀整個森林。他再加上說，我們能夠馴服各種獸類和雀鳥，但不能控制舌頭。他警告我們要小心。

律法是重要的。而雅各用表面矛盾的說法論律法說，「那全備自由之律法」（一 25）。他也說到「至尊的律法」（二 8），然後繼續用愛去解釋。雅各顯然看律法是極端重要的，但

同樣清楚的是，他並非按照猶太人通常所採用的方法去了解律法。郭弼評論說：「律法之全備，不是因為它是理想類型的律法，而是它要求人完全歸屬他的創造主，從內在完全把他抓住，使他自由！」（註3）真正的自由只從作神的僕人而來。

雅各希望看到基督徒有持久的能力。他從開頭便指出圍繞著神的僕人的各樣試煉，認為它們乃是操練忍耐的方法（一2～4）。忍耐是取得「生命的冠冕」的道路，而這冠冕終究是神的一項美好禮物（一12）。他提醒我們，眾先知和約伯的忍耐（五10～11）。信徒還有另一種激勵，就是主的來臨（五7），這事近了（五8）。在此，我們有熟悉的末世論的張力，是在新約中一貫都有的。主近了，我們必須以期望的心情等候祂的來臨。然而我們也必須在平凡的日常生活中，堅定地實施我們的信仰。

祈禱是基督徒生活中一個最重要的部分，而雅各要我們充分地使用它，特別是患病的時候。但他並不把它限於這一點；它應該在任何困難中採用。他記起以利亞是一位大有能力的祈禱之人，要他的讀者從這個榜樣中得益（五13～18）。

還有許多是我可以說的。但至少這樣簡單的對這卷書信的研究應該清楚顯明，雅各肯定是一位有神學思想的人，他確信神在生活的一切事情上都是活躍的，我們所做的一切都必須向祂交賬。不過，基本上，他看神是滿有憐憫的神，祂為我們預備了救恩。如今雅各要我們全心全意地去回應。

註

1. 梅約（J. B. Mayor）在他有關這卷書信的標準著作中，找到提及或

暗示好幾卷舊約的經文：創世記、出埃及記、利未記、民數記、申命記、約書亞記、列王紀上、約伯記、詩篇、箴言、傳道書、以賽亞書、耶利米書、以西結書，但以理書、何西阿書、約珥書、阿摩司書、彌迦書、撒迦利亞書，和瑪拉基書（*The Epistle of St. James* [London, 1897], cx - cxvi）。賴理（Charles C. Ryrie）與司谷奇（Graham Scroggie）同時宣佈說：「雅各書比新約中任何一卷書——除了在福音書所記載的以外，反映了更多耶穌的教訓」（*Biblical Theology of the New Testament* [Chicago 1982], 137）。

2. Douglas J. Moo, *The Letter of James: An Introduction and Commentary* (Grand Rapids, 1985)。
3. *Theology of the New Testament* (Grand Rapids, 1982), 2: 205。

第二十章

彼得前書

在第一世紀作基督徒決不是一件容易的事。然而，有些時候則特別困難，這封信就是在這樣的時候寫的。收信人處於受苦的危險中，只因爲他們是基督徒（四 16）。他們已經受過一些苦難，因爲作者告訴他們有「火煉的試驗」臨到他們，不要以爲希奇（四 12）。他顯然認爲，還有許多這樣的難處會臨到他們身上。

基督徒可能只因做好事而受苦。然而，若受本來應受的苦難，則沒有什麼光榮；只有爲行善而受苦，才得神的欣賞（二 20）。不過，有一個十分美妙的動機，可以使我們好好地承受來自不義者的苦難；信徒蒙召這樣做，因爲他們這樣行是效法他們救主的榜樣，祂沒有做壞事，但竟被釘十字架（二 21 ~ 23）。他們要有像祂一樣的態度（四 1）；的確，他們是分擔基督的苦難（四 13）。那些按照神的旨意受苦的人，要「將自己的靈魂，交與那信實的造化之主」（四 19）。如果是神的旨意叫我們因行善受苦，總好過因行惡受苦（三 17），因做正當的事受苦會有福氣（三 14，四 14）。彼得抓住一個希望，就是

信徒的苦難，只是「暫時」的，而且神會堅固他們（五 10）。

那麼，我們不要以為彼得前書是一部偶然的著作，寫給無牽無掛的公民，他們可能欣賞一些特別選擇的陳腔濫調。作者清楚曉得他的讀者身處危險之中，而他給他們寫信，完全曉得他們的危難。他小心選擇他的字句，深知只有永遠真實的話才有意義。他在短短五章的篇幅中，擠滿了非常大量的基督教基本教訓。

永生神

彼得一次提及神為「永生神」（一 23；譯註：根據希臘文一種版本），而神與一切發生的事有生命的關聯，這種思想貫通了他的書信。神揀選了祂的子民，揀選的思想一再出現（一 1，二 9，五 10）。神的旨意得成就（二 15，三 17，四 2、17）。祂預知誰是祂的（一 2），祂的道永遠長存（一 25）。祂是創造主（四 19），祂是大有能力的（一 5，五 11）。我們最後都必須面對這事，因為審判對死人是真實的（四 6），對神的子民以及那些不順從福音的人都如此（四 17）。神抵擋驕傲的人（五 5）。

但我們也要以愛、恩典和仁慈的觀點去思想神。祂是父親（一 2～3、17）以及「賜諸般恩典的神」（五 10）。整卷書信之寫作，都是為了鼓勵讀者，證明他們是站在「神的真恩」之上（五 12）。這與勉勵他們，「專心盼望耶穌基督顯現的時候所帶來給（他們）的恩」（一 13）大致相同，那兒的意思可能是，恩典在 Parousia（顯現）時會達到完善的地步，或者說，恩典是現有的實體。二者都是真的，似乎無必要在二者之中擇其一。衆先知預言將要到來的恩典（一 10），那必然是指神藉基督所施的恩典。丈夫和妻子是「一同承受生命之恩的」（三

7）；所有基督徒都要「作神百般恩賜的好管家」（四 10），神施恩給卑微的人（五 5；譯註：和合本作「謙卑的人」）。顯然，恩典是一個重要的概念；它是神賜給祂子民的美好禮物。

基督徒的生命完全是神的恩典，因為祂曾照自己的大憐憫重生了我們（一 3），我們的靈性生命純粹是一種奇蹟。所以，我們有活潑的盼望，將來可以在天上承受一種「不能朽壞、不能玷污、不能衰殘」的產業（一 3～4）。我們的信心和盼望，都在於神（一 21；參三 5），我們服事的力量也如此（四 11）。基督徒的服事被描述為向神獻上靈祭（二 5）；而一件有趣的事是，彼得採用不同的方法把教會與神相聯。教會是「神的子民」（二 10），是「神的家」（四 17），是「神的羣羊」（五 2），她的會友是「神的僕人」（二 16）。

總括來說，這是一個令人十分滿意的關於神的概念，這位神在祂的受造物中不停的活躍，特別關心那班祂的兒子為他們死了的人。祂不住的看顧他們，雖然他們可能蒙召為祂的緣故受苦，他們必然曉得，祂的目的甚至在受苦中也得以實現，而且時候到了，祂會拯救他們，帶他們進入榮耀的境界。

牧長

關於我們的主，以及關於祂的拯救事工，彼得有許多話說。他稱祂為「我們靈魂的牧人和監督」（二 25）。「監督」（episkopos）是在教會中用以指主教的字。也許有點太早按這樣的意思去了解這字，但它必然是指著小心照顧和關懷。稱祂為「牧長」（五 4）也如是。這名銜在新約中只在此處出現。作者對基督的崇高地位毫不置疑，但也同樣確信祂對祂子民的愛，以及祂對他們不斷照顧。作者稱祂為「主」（一 3），並且催促他

的讀者，在「心裏尊主基督為聖」（三 15）。基督是在創世以前所預定的，雖然只「在這末世」才為他們顯現（一 20）。祂在神對萬世的計畫中有一個特別的地位，也對神有一種特別的關係。那是說，祂是被神所揀選，所寶貴的（二 4）。關於基督的拯救事工，彼得有許多話說，這一點我們等一會便可看到，但他也說及祂的復活（一 3，三 21），以及祂在天上神右邊的崇高地位，在那兒，天上衆軍都服從了祂（三 22）。我們不要忽視祂的偉大。

有另一段值得注意的關於基督所帶來的救贖的經文（一 18 以下）。嚴格說來，救贖的意思是付出一筆價銀，而彼得拒絕這種觀念，即認為像金銀那樣寶貴的物品，可能帶來這樣的解放。取而代之的是，他所描述的救贖乃是憑著「無瑕疵無玷污的羔羊之血」的代價所買來的。

彼得用下面的話去介紹這思想：「當存敬畏的心，度你們在世寄居的日子，知道你們得贖……」（一 17 ~ 18）。彼得為甚麼說「當存敬畏的心」？也許是基督所付那令人震驚的代價，我們不可以平靜的思想去領受我們的救贖，好像是自然的事。罪人處於一種困境，似乎並無從那困境中逃脫的可能。而能找到一種代價，這委實是一件極不平凡的事。這種救贖有其果效，我們如今蒙拯救「脫去我們祖宗所傳流虛妄的行為」（一 18）。神拯救我們不應該從事於虛妄的服事，乃應從事有意義的服事。

提及羔羊，便使我們進到祭物的象喻。基督的死既是一個贖價，又是一個祭品。在舊的獻祭中所預表的一切，都在基督裏充分得成全。當彼得提及「蒙耶穌基督的血所灑的人」（一 2）時，獻祭的事也無疑的在他的思想中。

另一段值得注意的經文，看基督的受苦，既是榜樣，又是承擔罪（二 21 ~ 25）。耶穌不是因為祂做了錯事而被處死，因為

祂「並沒有犯罪」。所以，祂的受苦對讀者是一個榜樣，他們也要不因犯罪而受苦，而只因為他們基督徒的信仰而受害。一件令人安慰的事是，他們曉得他們的救主已經給他們立了一個榜樣，如何去承擔這樣的苦難。

彼得繼續說，耶穌「被掛在木頭上親身擔當了我們的罪」。有些人認為，這些話的意思是，耶穌忍耐地承受祂所領受的一切苦待一直到底，其中包括十字架；他們認為，這是耶穌立了一個榜樣，使「如何承擔苦難」的思想得以延續。可是，這是忽略了所採用的詞句。彼得不是講論治死耶穌之人的罪，乃是講論彼得以及他的讀者所犯的罪。再者，他說「親身」；他不是描述一種精神上的態度，亦即如何以正確的態度去忍受苦害（並參他提到基督「在肉身」受苦〔四 1〕）。而且他提及「木頭」，不是論到祂整個生活所受的。與此相似，「因祂所受的鞭傷，你們便得了醫治」，是十字架所受的傷，不是指忍受凌辱。

擔當罪並不是新約中常用的措詞（在別處只出現於來九 28）。可是在舊約中則常用，那明顯是指承擔罪的刑罰（例：利二十二 9；民九 13）。沒有理由認為，彼得採用這個措詞的用意與舊約不同。他是說，基督在祂的死亡中為我們的罪擔當了刑罰（註 1）。我們也要謹記，這段經文也有好幾處與以賽亞書第五十三章的詞句巧合（「祂並沒有犯罪」；「祂被罵不還口」；「祂擔當了我們的罪」；「因祂所受的鞭傷，你們得了醫治」；「好像迷路的羊」）。作者顯然看耶穌為受苦之僕（註 2）。耶穌為我們死了；祂取代了我們的地位。

當彼得寫著說，「因基督也曾一次為罪受苦，就是義的代替不義的，為要引我們到神的面前」（三 18）時，他心中也有這樣的意思。我們顯然在同一圈子的觀念中打轉。基督藉受苦對付我們的罪，特別是替我們受死，「義的代替不義的」。「代替」

這個希臘文前置詞，他採 hyper，這個前置詞有時有「代表」的意思，但有時也有「代替」的意思（註3），在此我們似乎應該看它有後者的意義。

彼得採用所丟棄的石頭的題目（詩一一八22；賽八14，二十八16），基督乃是被人所丟棄的石頭，但被神揀選，置於最重要的地位上（二4～8）。我們不要以人對十字架的看法去理解基督的十字架；神在十字架上有所自己的目的，而那被棄絕的，乃是極端重要的一位，因為神的救恩在祂身上成就。這段經文，對那班因他們的信仰而受苦的人，必然有極大的鼓勵，因為它清楚顯明，在逼迫他們的人對他們的看法，以及神在他們身上實現祂的旨意之間有分別。

基督的受苦已有先知預言（一12）；這些苦難顯然是在神的旨意當中。不過，隨後的榮耀也被同樣的先知所預言。神已經呼召本書信的讀者，在基督裏「得享祂永遠的榮耀」（五10）。

彼得對耶穌的偉大，以及祂為我們所贏得的奇妙救恩毫不置疑。關於基督受苦的救贖價值，以及關於這些受苦帶給信徒的榮耀，彼得作出了在新約裏面的一些最值得注意的聲明。

聖靈

在這卷書信中，彼得對聖靈沒有多說，但他仍作了一些關於聖靈的重要宣言。他以一個宣言開始，把「藉著聖靈得成聖潔」與神的先見和基督的灑血相聯（一2）。所以，他對聖靈的位格，顯然有一個崇高的看法。聖靈成聖的工夫，把人分隔開來，使他們適宜事奉神，這乃是基督教救恩的整體的一部分。聖靈可稱為「基督的靈」（一11；參羅八9）（註4），這便顯明，

祂在基督徒事工計畫中有某種重要的地位，並且把祂與我們救恩的創始者耶穌密切相關聯。聖靈在宣揚福音的事上是活躍的，因為福音是「靠著從天上差來的聖靈」傳給讀者（一12）。宣揚福音不是僅屬乎人的成就，除非聖靈動工，否則不會產生果效。靈魂的悔改是一種屬神的成就，不是屬人的成就。而基督徒生命的持續，是在聖靈的影響之下，因為「神榮耀的靈常住在你們身上」（四14）。讀者因他們與基督的關聯而被苦待凌辱，但他們不要因此而煩惱。因為與他們同在的不是別的，乃是榮耀的靈，神自己的靈。那麼，世人的詈罵又算得甚麼呢？

基督徒的生活

正如他們裡頭的靈所指出的，信徒已經享受救恩。他們已經獲得他靈魂的救恩（一9）。（先知在舊約已經說及這救恩了〔一10〕）還有許多事在前頭，好像新生的嬰孩，他們要在他們的救恩中長進（二2）。整卷書信清楚顯明，信徒在此生已經享有救恩。

但在彼得的著作中，我們再次看到「已經和尚未之間」（already and not yet）末世論的張力。救恩當然是現在已經據有的。但它也是「末世要顯現的」東西（一5）。讀者要束上他們悟性的腰；他們應該謹慎自守，專心盼望耶穌基督顯現時要給他們帶來的救恩（一13）。另一個要他們謹慎自守的勸勉是從這一事實引起，即「萬物的結局近了」（四7），而這當然與「鑒察的日子」（二12），就是牧長要顯現的日子（五4）沒有多大的分別。我們不能說彼得較喜歡這表面上看來矛盾的說法的任何一方。他對現在和將來的救恩都予以應有的著重。我們不應忘記任何一方。

這位使徒對基督徒的各項德行和經驗都有一些話說，例如信心（一 7 ~ 9、21）、愛心（愛基督[一 8]、愛弟兄[一 22，二 17，三 8，四 8]；參「親嘴問安」[五 14]）、喜樂（一 8；參四 13）、希望（一 3、13、21，三 15），諸如此類。但他所著重的是生命的改變，那應該是基督徒的特色。我們已經重生，不是由於能壞的種子，乃是由於不能壞的種子（一 23），如此意味著與邪惡斷然決裂。我們受指教不做惡事，像我們從前放縱私慾的樣子（一 14）。我們要把一切惡毒、詭詐、假善、嫉妒，和一切毀謗的話除去（二 1）。我們要禁戒肉體的私慾（二 11）。讀者在他們悔改前，顯然知道許多這類的生計，而彼得告訴他們在邪惡的道路中生活得夠久了（四 3）。

但彼得並非從事於一些消極的哲學。基督徒的生活乃是榮耀的、積極的生活。而他期望他的讀者，在他們所行的一切事上要聖潔（一 15 ~ 16）。他們要順服（一 14），應當品行端正（二 12），要同心，彼此相愛（三 8），要謹慎自守，警醒禱告（四 7），要善用神所賜給他們的恩賜（四 10），要謙卑（五 5 ~ 6）。基督接納最沒有希望的人，改變他們成為神的聖徒。彼得要他的讀者確知，這種改變不單是他們所羨慕的，也是要在他們身上發生的。這種信息，今天仍適用。

這位使徒對基督徒的團體生活十分看重。他從來沒有用過「教會」一字，但他寫了有關教會的事，正如他告訴他的讀者，他們乃是「被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民」（二 9）。他們好像活石，要建造成為一座「靈宮」，作聖潔的祭司。這樣，他們要「藉著耶穌基督，奉獻神所悅納的靈祭」（二 5）。有一段時期，他們完全不是子民；如今卻作了神的子民（二 10）。這意味著，在此地他們是外人，是寄居的；他們不屬這世界（一 1；二 11）。這位使徒對教會的

興趣也許隱藏在他論及洗禮（三 21）以及長老（五 1 ~ 4）的經文後面。

註

1. 參柯蘭斐：「擔當我們的罪的意思是，替我們承受罪的刑罰（參民十四 33）。在十字架上，祂不僅要忍受身體的痛苦，也要為人竟然如此盲目和邪惡而悲傷，而且更可怕的是，祂與父神的分隔（『我的神，我的神，祢為什麼離棄我？』），那是我們的罪應有的報應」（*The First Epistle of Peter* [London, 1950], 67 ~ 68）。貝琪評論說：「這個動詞在此的最好的意義似乎是『承擔其後果』」（*The First Epistle of Peter* [Oxford, 1947], 124）。
2. 渥爾斯（A. F. Walls）指出，受苦之僕的主旨在馬可福音中可以找到（他認為這卷福音書有很好的理由與彼得相聯），在使徒行傳所記彼得的講詞中以及這卷書信中也找到。他加上說：「其他新約的著作，當然也受惠於以賽亞書第五十三章。但這必然不是巧合的事，即這些與彼得的名字相聯的著作，都對這僕人有那麼深刻的印記，以致它們雖有不同的形式，但都能描述為他們關於基督的中心思想」（A. M. Stibbs and A. F. Walls, *The First Epistle General of Peter* [London, 1959], 33）。
3. 李生輝（Harald Riesenfeld）認為，這個前置詞在哥林多前書第十五章第二十九節一類的經文中，有「代替」的意思（*TDNT*, 8: 512 ~ 513），而這似乎是這裡所要求的意義。我在另一本書中曾討論過這前置詞的意義（*The Apostolic Preaching of the Cross* [London, 1965], 62 ~ 64）。
4. 有些學者認為，這裡的措詞的意思是，「這靈就是基督」，而認為是指基督成為肉身之前的活動。這並非不可能，但更像是指聖靈。

第二十一章

彼得後書

在這卷書信中，彼得集中在少數幾點上。他開始的時候提到神在基督裡所賜的救恩，以及那些經歷過這種救恩的人應有的生活特色。然後他提到眾先知和聖經的見證，因著某些假教師的出現而產生的問題，最後有一段論到 Parousia（主的再來）以及延遲的原因。

彼得稱他的讀者為「那因我們的神和救主耶穌基督之義，與我們同得一樣寶貴信心的人」（一 1）。他描述基督主動帶來信心，又用公義的說法去陳述基督的事工，有點像保羅的樣式，但有一種分別。對保羅而言，公義乃是信徒所有的正當地位；在此，其思想是，基督的正義或公義帶來了救恩（註 1）。救恩不是從任何人方面的努力出發，而是從基督所做過的事出發，我們則用信心去接受。彼得再說，基督是救主（一 11，二 20，三 2、18）。他表達的方式，不是其他新約作者會採用的，但基本上是同樣的思想。「與我們同得一樣寶貴信心的人」這個片語，表達使徒和其他信徒之間同等的地位。救恩以同樣的方式臨到眾人。

彼得提到耶穌為「我們的神和救主耶穌基督」（一1）。在這個聲明中，他幾乎肯定稱祂為「神」。其意義有可能是，「我們的神和這位救主耶穌基督」，但不像是這樣（註2），作者給予基督最高可能的地位。附帶說明的是，他幾乎時常都採用組合的名稱「耶穌基督」，而且很常與「主」字相聯。

對他來說，救恩的意思是，「一切關乎生命和虔敬的事」都已經賜給我們了（一3）。我們已經「蒙召」（一3、10），我們領受了「又寶貴又極大的應許」（一4），而我們在「已有的真道上堅固」（一12）。救恩顯然是一種美妙的恩物，應該十分珍重。彼得對這一點與新約其他任何一位一樣清楚闡明。他強調我們不是賺得救恩；它乃是神在基督裡所賜的恩物。

他藉著說明我們「與神的性情有分」去帶出這一點（一4）。他把這與脫離世上從情慾來的敗壞相聯，這便與希臘一些作家的思想很接近——他們認為身體用情慾來拘禁我們，又認為救恩是釋放我們脫離身體。可是這不是彼得的意思；他是採用對他的讀者有意義的詞語，去帶出那思想，即基督教的救恩，意味著神的權能在人的內在運行，以致他不再臣服惡勢力（參約一12～13；羅八9）。

於是，基督徒的生命要在神的權能中生活，不要按照這個邪惡世界的樣式生活，信徒在信心之外，要加上德行、知識、節制、忍耐、虔敬、愛弟兄的心，以及愛（一5～7）。他們不可無效率以及不結果、瞎眼、近視、忘記了他舊日的罪已經得了潔淨（一8～9），他們要過聖潔敬虔的生活，等候基督的再來（三11～12）。他們要在基督的恩典和知識上有長進（三18）。

作者敦促這一切，是因為對他的信心所根據的事實有確切的把握。他們不是跟從聰明的神話；因為有人在變像山上聽見過天

上的聲音論到耶穌基督說：「這是我的愛子」（一17）。彼得也指著靈感的先知預言（一19～21）。他確信神已經顯示祂自己，也確知一個完全的救恩已經完成，這救恩是根據耶穌基督所流的血。讓讀者生活在這一事實的光中。

假教師

在舊約時代，神曾差遣偉大的先知到以色列人中，而假先知則企圖引誘百姓走迷。那麼，新約信徒會面對假教師並不希奇。

彼得沒有多說假教訓的形式；他顯然不想藉重述那假教訓去幫助錯謬之發展。不過，他確實說，他們否認了「買他們的主」（二1）。這清楚是指十字架乃是一種救贖的作為：基督用祂的血贖了一切信徒。這些假教師為何去否認這一點，我們不清楚。有可能是，他們的行為與真正相信救贖是矛盾的。或者他們對十字架的意義有另一看法。真正要緊的是，這些教師在信仰的核心上走迷了。

註

1. 祈理說，在這卷書信中，「dikaiosune 這字通常都會有公正或公平處理的意思，而那種分析便在此提供了一個美妙的意義」（*A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* [London, 1969], 297）。
2. 毛勒認為，此處以及提多書第二章第十三節都有這樣的可能，即「冠詞給正確地刪掉了，而 tou (megalou) Theou 的本意是應用到耶穌身上」（*IBNTG*, 110）。

第二十二章

猶大書

在彼得後書和猶大書之間，有相當多重複的地方，學者們對這兩卷著作之間的關聯多有討論。一般的說，學者們認為，猶大書先寫成，彼得後書根據猶大書。對我們現在的目的而言，這些事蹟都不大重要。不管誰寫了這兩卷書，甚麼時候寫了這兩卷書，它們都是新約的一部分，當我們整體地研究新約神學時，都應加以思考。不過，關於猶大書，沒有必要多說。因為其中許多資料與彼得後書重複，而且在其他的要點上，這兩位作者事實上都講論許多相同的事。

除了開頭三節和末後七節經文以外，彼得後書與全部猶大書密切平行。二位作者都面對忙碌的異端人士——他們企圖顛覆正統教義，而二者都寫信矯正這情勢。猶大想寫有關救恩的事（3節），但當前迫切的需要，使他不得不對付現行的情勢。因此，他繼續說到神對罪人的審判（那些在曠野中滅亡的人、犯罪的天使、所多瑪和蛾摩拉〔5～7節〕）。在斥責異端的狂傲中，他說到天使長米迦勒，以及他呼籲神去責備魔鬼的方式——他不擅自責備魔鬼（8～9節）。猶大認為假教師爲了私利的緣故（像巴

蘭一樣)，無知、支持錯謬、沒有實質，因此便陷於嚴厲的審判中（10～13節）。

然而，神沒有失敗。以諾預言關於這班人的審判（14～16節），後來耶穌的使徒也預言他們（17節）。所以，信徒不要大大不安，反而要在「至聖的真道」上繼續造就自己，繼續他們的宣揚福音和牧養的工作（21～23節）。

這封短信，多有問題。不過，也許注意到它所說的大致上與彼得後書相同便夠了，它強調正確的信仰和公正的生活的重要性。在本書的末了，猶大仰望神在基督裡保守我們不致跌倒，最後，叫我們無瑕無疵的站在神的面前（24～25節）。

結論

從以上的綜覽中出現一件事，就是新約各卷的作者都是個別的人。沒有人企圖遵守一個所謂的「黨派政策」，反而每一個人按照他自己的基督徒經驗，去滿足他所看到他的讀者的需要，而每一位寫書的時候都有一個極深的信念，就是神在基督裡所作成的是基本重要的。不過，每一個人都按他自己的方法表達這信念。

保羅既是出奇的早又是出奇的富有創意的。他的著作顯明，耶穌被釘十字架以後不到二十年，基督教的信息之主要綱領已經清楚了。通常人們都認為保羅是一位強調以因信稱義為基督教中心信息的人，這種看法有很好的理由，因為保羅很權威地把那種教義提了出來。

不過，我們不應忽略一項事實，就是他有其他方法去看基督的拯救事工。他強調十字架、復和，從各種暴君手下拯救出來，以及避開神的忿怒。他確信人不能靠他們自己的力量勝過邪惡，而他在許多地方看見邪惡的勢力，有罪的勢力、肉體的勢力（內在的敵人）、惡者的勢力，以及其他邪惡的勢力。我們都服在死

亡之下。有些人認為神的律法與取悅神的方法有基本的關聯；然而，從另一個角度，保羅又看見它是另一個捆綁我們的暴君。他也看見神的律法是聖潔、公義、善良的。所以，他的觀念是相當複雜的。

可是，毫無可疑的是，保羅看神在基督裡是活躍的，拯救那些信靠祂的人。保羅思想的中心不是罪人的悲慘情況，乃是神在基督裡所帶來的美妙拯救。他有些活潑生動的語調去說明神所作成的事——救贖、復和、挽回，把「攻擊我們的字據」釘在十字架上，等等。舉凡需要做的，基督都做了。祂所完成的救恩，沒有不完全的地方。

所以，我們蒙召在愛中，為祂而活，祂對我們的愛，何等深切。有點令人希奇的是，在許多現代著作中，都忽略了保羅所強調的神的愛、基督的愛，以及應該是信徒特色的愛。然而，在新約中，沒有人像保羅那樣著重愛——實在沒有人，愛是極端重要的。有時，他用其他的術語去帶出愛的地位，例如：當他說到恩典時，那不是別的，正好是行動中的愛。基督徒所要表現的愛不是人的成就。因此，保羅強調聖靈的地位，這聖靈的確把愛澆灌在我們心裡。聖靈活潑地加力量給信徒，而保羅說到聖靈在我們大家身上所作的，也說到他賜給神所揀選的僕人的特殊「恩典」。

我們可以繼續寫下去。為使我們對基督教之道有所了解，保羅所作的貢獻，似乎是無止境的。不過，其他作者有他們自己的處理方法。我們看到馬可把耶穌的卑微與威嚴，祂的真實人性與祂作為神的强有力的兒子之地位聯在一起。

馬可做了一些在他以前沒有人做過的事，似乎是這樣：他寫了一卷福音書，於是產生了一個新的風格。他寫作的方法，不應該被看作只是一種歷史，雖然在他所寫的書中有歷史。不過，他

清楚感悟到，他不是寫作歷史本身。在他的開場白中，他告訴讀者，這是「福音」。他是在傳達神在基督裡所作成的「好消息」，對馬可來說，這意味著顯明神的兒子來到我們所在之地。祂過我們所過的生活，只有一點不同的是，我們因我們的惡行把它弄糟了，而祂則顯明，一個屬人的生命可能像甚麼——假如按其應有的方式去生活的話。所以，馬可帶出了耶穌的憐憫行為，也帶出了祂的權能行為。祂應被看作神也應被看作完全的人。

馬可強調耶穌在十字架上的死；受難故事駕馭著他的福音書。馬可當然不是保羅，他沒有使徒保羅豐富的象喻，他的思想也不及保羅深刻，可是他在宣佈神在基督身上所做的是真正重要的事這一點上，正如保羅那麼清晰。他以這種信念去寫書，結果便產生了一種新的文學作品——福音書。馬可做了一些有深度的事，從此對基督徒影響至深且廣。

一件有趣的事是，馬可比任何其他的人，對十二使徒的失敗描述得更清楚。他清楚說明，他們不像我們所預期的那麼了解耶穌，他們一再表明不是理想的門徒。在最危急的一刻，他們大家都離棄耶穌逃跑了。我們看出，教會的建立不是由於一羣傑出和聖潔的人聚集在一起；相反的，教會是建立在一羣丟了面子的人的宣道上。神的教會之出現是在乎神的能力，不在於最初的門徒之勇氣和聖潔。這種真理對以後一班軟弱無能的基督門徒有極大的鼓舞和安慰。

馬太也寫了一卷福音書，但不是講論與馬可同樣的事。他著重耶穌的教訓。在新約中，沒有別人像馬太那樣，給我們那麼充分的，主所說的話，我們對許多比喻的知識，是由馬太而來，而像登山寶訓之類的記錄，使後代基督徒深深受惠於馬太。

論到這卷福音書所著重的主題，清楚突出的是，馬太對天國深感興趣。因著他的緣故，我們有那麼多耶穌所說關於國度的消

息，這並不是說，惟獨他提到國度，因為別人也這樣做。不過，他比別人把國度的力量更豐富，更清楚地帶了出來。他對耶穌這個人也感興趣，比方，他把「大衛子」（譯註：和合本作「大衛的後裔」）這個名銜的涵義有豐富的闡釋。抑有進者，馬太乃是福音書作者中惟一採用「教會」這名詞的；他對基督徒團體極感興趣。

路加，傳統上被看作一位歷史學家，而他對歷史的興趣是明顯的。在新約的作者中，他是惟一給我們提供早期教會歷史的，而他把拯救的作為安插於世俗歷史的架構中，其方式是別的福音書作者所沒有的。路加顯然看神在生活的各方面都是活躍的，在異教統治者的事務上，也在基督徒對神的事奉上都如此。

但我們應該清楚，他不只是另一位歷史學家，提供有關第一世紀的消息，他也是一位傳福音的人。他寫了一卷福音書，而使徒行傳只是他的福音書的續篇。在某種意義上，這兩卷書是同屬一卷，又是一卷書的上下集。如果我們看它只是一部歷史書則誤解了；它乃是福音付諸行動的記錄。路加告訴我們，神為何在基督裡把救恩帶給許多人，這信息為何抵達世界之都羅馬。

路加是獨特的；他的兩卷著作便已顯明這一點。不過，他的獨特性也在其他方面顯示出來。我們通常沒有注意到，路加把受苦與基督相聯，而且他很常這樣做。其他作者看受苦是構成耶穌的整體事奉不可缺少的，但把它與「人子」之類的名銜相聯；路加則強調，耶穌受苦，因為祂是基督。他沒有採用保羅那多采多姿的方法去帶出十字架的意義，但他讓他的讀者看出，這是重要的。的確，在他採用「木頭」這個名稱，便帶出了這真理，即耶穌承擔了罪人應受的咒詛。

路加清楚曉得，神在人的事上是活躍的，並且以一種令人著迷的方法去顯明神引導祂子民的真理。路加喜歡一個好的神蹟。

在他的敘述中，顯明神一再干預。他向我們顯明，聖靈如何從開始便引導了基督徒。對基督徒生命的實際生活而言，知道我們並不孤單乃是重要的，而路加比任何人更清楚地顯明這一點。

然而，他使我們中大多數人受惠的也許是，他用一種方法帶出了神如何關懷他那個時代被社會所瞧不起的人。路加為窮人、婦女、小孩，以及聲名狼藉的人找到一個特殊的地方。歷世歷代以來，基督徒都太常滿足於隨從他們那時代的社會所接納的對人的評價。他們實行一種「社會倫理」，做多數人會做的事，避免社會通常譴責的惡事。他們沒有看到基督徒蒙召要與眾不同：以神在基督裡教導他們的教訓做標準，不是以他們在他們周圍所看見的傳統價值作標準。如果他們在這方面失敗了，那不是路加的錯，他已經清楚說明，耶穌並不隨從祂那個時代的社會傳統價值，耶穌期望屬祂的人有更高的標準。

許多人認為，約翰是聖經的高峯，這是可以理解的。我們對第四福音書給我們展示的對基督教之道的了解，只有驚奇和崇敬。約翰可能比任何基督徒看得更多，而他也看得更清楚，我們大家都從他所寫的獲益不淺。他有一些不平凡的方法去說明這事，例如：他一開頭便提到救主是「道」。我們也許不能測透他所說的話的深意，但我們能欣賞他是在講論一些重要的事。他所說的一切，都以基督為中心。在他的福音書中，我們的主一貫都居於萬事萬物的中心地位。

約翰為我們保存了耶穌的言行是其他的人沒有記錄的，歷代基督徒都從這卷福音書得益。約翰記錄了，惟有我們被聖靈所生才能進神的國。我們也從約翰獲知那些「我是」的言論，關於生命之糧、世上的光、好牧人，還有更多的教訓。

我們本應較常注意但沒有做到的是，約翰說明耶穌時常都要依靠父。第四福音書的耶穌靠著祂自己不能做甚麼；只因為父在

祂裡面，所以祂能做祂所做的事。約翰有一種「卑微的榮耀」（俄利根的術語）的偉大概念。他看耶穌的榮耀不在於威嚴和壯麗，而在於卑微的服事。當一個人有非常崇高的地位，能夠為自己要求許許多多的東西，可是，他卻離開他的特權地位，以最卑微的身分去服事他人，這才是真正的榮耀。約翰藉著提及耶穌在十字架上被「舉起」，被升高，而把這意思帶至最高峯。無論對男人和女人來說，這似乎是最降卑的事，在約翰看來，則是最升高的事。

至於啓示錄，不管它是否出於約翰福音書以及約翰書信同一作者，它都是一卷性質極不相同的著作。啓示文學的技巧以及其中所採用的活潑象喻，都有令人驚異的果效。對我們這班不是這種意識型態中生長，以及從外面進來的人來說，這卷書多有令人困惑的地方。但沒有人能夠逃避這卷書所展示的力量，就是邪惡的勢力雖然可能很強大，但它們到底不能與主全能神的力量相匹敵。邪惡對我們來說可能那麼強大，以致我們不能擊敗它，但我們不應因此而下結論說，它是無法阻止的。最後，得勝的，乃是神的能力，以及善的能力，不是邪惡的力量，也不是那班與邪惡同謀的人。如果我們沒有「像是被殺過的羔羊」以及一大羣曾用羔羊的血把衣裳洗白淨了的人，這樣一幅美妙的圖畫，我們將會貧乏得多。約翰結束時描述了新天新地的景象，這成了千百年來許多人的靈感。在任何時代神的僕人都可能發覺很難對抗邪惡，結果很容易陷入一種試探中，覺得我們永不可能得勝，倒不如放棄奮鬥，加入敵人的行列。啓示錄會幫助我們重獲神的看法。最後的異象乃是一種有力的明證，顯示神有美妙的事物為祂的子民存留。

希伯來書是另一著作，其活動範圍不屬我們的世界。不過作者把耶穌描述為一位偉大的大祭司，或者像麥基洗德那樣的祭

司，或者只是一位祭司，帶出了一些重要的信息，幫助我們了解我們的救主和我們的救恩。他能夠取出古老聖經中的一部分，是其他釋經家覺得沒有多大意義的，而顯明，麥基洗德與亞伯拉罕相遇的事，對後代的人有重要的教訓。

他也採取約的觀念，這觀念在新約其他地方零星看到，但希伯來書作者顯明，基督用祂所流的血所立的新約是極端重要的。猶太人曉得，他們與神之間的約是十分重要的，它使他們在一種特別的情況下成為神的子民。當那約被認為過時，如今被「這新約」所取代時，作者是建立一種鄭重的要點，即基督教之道不是修正的猶太主義，而是一些全新的東西。術語不同。但它像啓示錄中的宣言，「我將一切都更新了」。

作者採用相當多的不同方式去看基督救贖之死的果效。很少作者像他那樣帶出了救贖的多方面果效。他特別強調獻祭，正如我們從他採用祭司職這概念可以預期的。而他著重這些事實，即基督的獻祭有永久的價值，而其他的獻祭，沒有一項能夠真正除罪。他認為基督的事工是在天上的聖所，在神面前實施的，然而，地上的祭司必須在人手所造的殿中工作。在這卷書信中，不時把地上的事與天上的事對比。

一個令人注意的特色是，希伯來書第十一章對信心的處理。希伯來書作者對信心的概念的用法與保羅不同，雖然有時他也接近保羅的用法。不過，保羅主要集中於把信心當作一種媒介，我們藉以蒙神接納，但在希伯來書中，著重點在於把信心當作一種媒介，藉此我們可蒙神悅納我們的事奉，信心的英雄乃是那班信靠神會達成祂的目的，即使他們外面的情勢看來毫無希望亦如是。這是活出信心的一個重要部分。

雅各通常都因他強調信心與行為而著名。在他的言論和保羅的因信稱義的看法之間並無必然的矛盾，但雅各當然不是用保羅

會採用的方法去表達他自己。他堅持一種活的信心，與沒有行爲的信心相對，這仍舊是新約對事奉神的理解之重要部分。照樣，他堅持舌頭是重要的，又說我們極容易在說話中犯罪，也是新約裡面重要的教訓。教會通常都比較著重實際的基督教教義，而這正是本書的一個特色。

彼得前書顯然是寫給一個受苦的教會的。而作者堅持信徒有時可能蒙召爲他們的信仰受苦——爲行善受苦——向來對基督徒都是十分重要的。在算不清的次數以及許許多多的地方，信徒都蒙召爲他們的信仰受苦。當然，在世界上某些地方，他們仍舊有這樣的情形。彼得堅持在受苦之人這方面要有正確的態度，他又保證神會伸出支援的手，這些都有持續不變的重要性。

這卷書信也還討論基督教其他重要部分。彼得帶出了教會的一些重要信息，例如：君尊的祭司，聖潔的子民等教訓。信徒團體的生活是基督教之道必要的部分，再者，這位作者有一些關於基督的重要教訓；例如：他是新約作者中惟一稱祂爲「牧長」的。他也說到祂擔當我們的罪（這種概念與希伯來書相同）。在另一段經文中，他否認我們的救贖與世上寶貴的東西，例如金、銀之類有關，反而堅決宣告說，那是耶穌的寶血所帶來的結果。

許多人對彼得後書和猶大書的貢獻都不重視，但並無理由這樣做。兩位作者都面對假教師。而提醒我們，並非一切稱爲屬乎基督教的東西，都要按照其表面價值去接納。有可能假借基督的名字，但目的則與基督的目的極不相同。彼得後書說到基督是「神和救主」（按照我們所了解的經文的意義）；所以，作者對主的確有一個極崇高的看法。而他有一個有趣的觀念，即蒙拯救之人有分於神的本性。這種概念與約翰所說由聖靈而生的思想類似，但並非完全相同。在希臘世界中的某些地方，這種概念會有極大的力量。這便提醒我們，聖經每一部分都有它自己的力量，

以及它自己的用處。與神的性情有分便影響日常生活。而這卷書信強調信徒行事爲人的一些特有的德性。它也明顯強調世界的短暫性，以及它最後必然會被毀滅。基督仍未再來（Parousia），並不意味著這事不會發生，這種教訓到今天仍有它的價值。

猶大書是一卷很短的書信，但它明顯強調審判的真實性。我們是須要負責任的人，有一天我們會爲我們自己所作的事交賬。這是新約教訓中的重要部分。猶大書顯明，那些錯謬地陳述基督教教訓的人是有罪的人，他們必須向神交賬。他使我們對從事於假教訓的嚴重性毫不置疑。他的最後祝福，歷代以來都得基督徒喜愛。

這篇短短的綜覽，不是想把不同作者的一切教訓作濃縮的總結。它只是想表明，他們都是個別的人，對他們的作品中任何一卷我們都不能說：「如果我們沒有這一卷，損失不會很大」。我們可能都各有最喜歡的新約作者，但那並不容許我們忽略其他的著作。我們也不應該歪曲某一位作者所說的，使它變爲與另一作者所說的是同一件事。可能其中兩位（或者更多）都強調信仰上不同的方面。即使這簡短的綜覽都足以顯明，每一位作者都有他自己所挑選的基督教教訓，而每一位都用他自己的特別的方法去表達他自己。

然而，儘管他們多有不同，可是在某些基本真理上則有令人印象深刻的相同之處，他們都是「基督徒」，雖然他們並非大家採用這名稱。那意思是，他們爲耶穌基督找到一特別的地位。有些人比別人對耶穌的真實人性更加著重，有些人則對祂的神性比別人說得更清楚，更明顯。福音書的作者對耶穌在世的生活，顯然比書信的作者更著重，也描述得更詳細，但他們所描述的都是

同一位耶穌。再者，儘管並非所有作者都像約翰一樣，採用那麼簡潔的方法去說明（「道就是神」；「我的主，我的神」），然而，大家都看耶穌不單是一個人。時候到了，當教會的神學家描述耶穌基督是真神和真人時，他們只是用他們自己的語言去表達他們在整部新約中所體會到的一種真理。現代學者常稱為「基督事故」（The Christ event）的，乃是新約所有作者認為極端重要的。

這意味著，這些作者有一個神的概念，是與古代多數的思想極端不同的。希臘人典型地把諸神安置在遙遠的奧林匹亞山上（Mount Olympus）。這些神祇過於偉大，以致不會關心弱小之人的瑣屑之事。所以，男女之罪不像基督徒所認為的那麼嚴重（除非一個人夠不幸或者夠愚蠢，犯罪時引起神祇的注意）。它也意味著人不可向神祇尋求眷顧和幫助。人們有時可能會期望獲得某些神祇的嘉許，但他們無法期望任何一位神祇那麼偉大：竟然會對他們十分注意。

基督徒看不出在這類神祇中有甚麼真實性，因此，他們激烈地拒絕所有這樣的觀念。他們所認識的神乃是極不相同的神。祂創造了諸世界和人類，而祂對祂所創造的人和物，都保留興趣；實在，祂愛他們。在全部新約中，繼續不斷地強調神的愛以及祂對子民的關心。有些作者比其他作者更強調這一點上，但對他們大家而言，這都是真實的，他們的神是與人有所關聯的神。祂不停地在這世上運行。有一天祂會結束這世界，世上萬物都會受審判。祂關心我們的生活方式，在祂的恩典和憐憫中，祂豐豐富富的供給我們的需要。新約作者清楚說明，祂藉著基督的死亡實施拯救。

當他們說到基督為我們所作成的事時，他們強調釘十字架的事，絲毫無可懷疑的是，在全部新約中，按字面的意義來說，十

字架乃是「決定性的」。有無窮的、各式各樣的方法去看這事，他們徵用了這類的概念，例如：救贖、約、獻祭、特別的獻祭、好像逾越節或者贖罪日，或者贖罪祭、洗罪、擔當罪，還有許多別的概念。當我們想到，在古代世界中，釘十字架而死被認為是一種可恥的事時，便令人希奇，信徒竟會同意基督的釘十字架是那麼重要以及那麼光榮。

與此相聯，我們當然必須思想復活。這件事的重要性，在某些時期特別強調，例如緊接著五旬節以後。在那時候，宣道的人非常強調這事。不過在全部新約中，都一致看它是關於耶穌的一件偉大事實。死亡不能攔住祂。祂高過死亡，祂凱旋地復活過來。

這一切意味著，信徒進入一種新生命。從好些角度看來，對這一點都相當看重。有時有永生的思想，這觀念是，基督徒的生命是適合將要到來的世代的生命，將要到來的生命已經進入了這個屬乎時間及感覺的世界，而且帶來了一種全新的情勢。

新約作者對於自然人按照神的旨意生活的能力都感到悲觀。他們看我們是罪的奴僕，被肉體所支配，向惡者的試探降服。新約作者中，沒有人看我們能夠靠我們自己的力量，過適合神國度的生活。我們都要受神的審判，因著我們的罪，我們都必然會面臨失喪。神的忿怒是真實的。一件清楚的事是，我們雖然了解人類的困境，然而基督已經全然滿足我們的需要。

於是，基督徒生活在一種比他們認識基督之前較高的層面上，沒有甚麼比這更屬乎新約之特色的，就是它堅持那些已經蒙基督拯救之人，應該按照他們的救恩去生活，有時列出了邪惡行為的名單，提醒信徒，這是他們成為基督徒之前所作的事。我們不要以為，早期的教會是由最可敬和正直的公民所組織的。福音把一個又一個的生命，從似乎最沒有希望的材料中改變過來。

神把聖靈賜給那些信靠祂的人，而聖靈提供一種力量，幫助信徒興起，超乎他們用他們的自然稟賦所能達到的最高層面之上。聖靈住在信徒心中，這是新約令人著迷的教訓。它所以令人著迷是因為早期的基督教中，有那麼多的人，都是對形而上的思想少有理解的，而他們以前的生活方式，並未預備他們去過基督徒所要求的崇高標準的生活。令人感興趣的事，不是他們中有些人跌倒了，而是有那麼多的人歡迎聖靈，並且在祂所賜的力量中生活。基督教會不僅要求，而且得到一種生活標準，是在古代社會中獨有的。

新約所有作者都各自以不同的方法強調愛的重要性。神是愛這個聲明，我們只在約翰壹書中明確看到，但這聲明的真理，則遍佈每一卷書和每一章。神是一位愛之神，在基督裡所成就的救恩，是因著神是愛所做成的，這是基本的真理。

按照新約所了解的愛，是一件新東西。當然，在古代世界也有各種各樣的愛。但耶穌的「新」誡命乃是像祂愛祂的門徒那麼去愛。而祂的愛，不單是對那班可愛之人的愛，也是愛罪人的愛。耶穌教導祂的門徒做一個愛人的人。神愛我們，因為祂是一位愛之神，因為愛是祂的本性。所以，祂愛每一個人，不單是那班可愛的，或者敬虔的，或者是正直的，或者有任何其他形式的吸引力的。所要求於耶穌的門徒的，就是這類的愛——是聖靈在他們裡面所產生的愛。在愛他人中生活，用基督之愛的精神生活，基督之愛是當我們還作罪人的時候，祂便為我們死。這便顯明，在我們裡面已經產生一個革命。由於基督為我們做了那麼多的事，我們能作的惟一合宜的回應乃是，準備好自己，像祂那樣去愛人。

新約作者清楚顯明，基督離開這世界只是暫時性的。他們等候祂在適當的時候再來。而這 parousia 乃是繼續不斷的期望。學者

們對於一般基督徒認為基督究竟多久會再來有所爭論，但 parousia 是早期教會一個寶貴的期望，則毫無可疑。基督的來臨把一切都改變了。如今信徒活在「末後的日子」中，這些日子有不同的質素，這是由於基督所做成的事。

我可以繼續下去。我不是把初期教會所相信的一切都提綱挈領地說明，甚至不是把我認為必然屬於最重要的神學觀點逐一述說。我只是想指出一點，即在新約中有一些永遠有價值的事實，這些事實是關於神，關於基督，關於聖靈，關於有罪的人類，關於神的教會，以及關於蒙救贖之人應該有的那種事奉。這樣的教訓乃是基督教會共有的產業：它們不是這位或那位教師私人的見解。在這綜覽中所提的各要點都是有代表性的。它們可以公允地說是「新約的教訓」。

這一切的要點是，的確有真實的基督教教訓這回事。基督的門徒太常把他們自己的觀念强行加進聖經裏面，要求把他們自己私人的見解對別人有約束力。這種態度導致許多人對教義都有懷疑，因而堅決相信一種非教條式的基督教有其必要。我們很容易看出為何有些人持這樣的見解，我們不可能不對他們同情。狹隘的教條主義是一種醜陋的事。然而，有些偉大的教訓是真實的基督教所必須的，而這些教訓必須在這個世紀堅決持守，正如在任何別的世紀一樣。

A

- Abbot, Walter M./246註53
 Albright, W. F. 奧伯萊/220, 241註12, 242註21, 243註24, 245註45
 Ammi, R. 俺美/476
 Anderson, Hugh 安德生/164, 167, 184, 192註32
 Argyle, A. W. 艾介理/61註29, 418註4
 Athanasius 亞他那修/13
 Augustine 奧古斯丁/453註1
 Aulen, G. 奧連/125註23
 Aune, David E. 歐大衛/127註34, 162註8

B

- Banks, Robert 班克斯/206
 Barclay, William 巴克萊/122註5, 128註43, 324註3, 325註10, 387, 453註2, 454註13
 Barrett, C. K. 巴勒特/58註14, 61註28, 88註19, 92註39, 156註29, 194註45, 324註6, 379註38, 419註12, 419註14, 454註8
 Barth, G. 巴德/240註10, 244註39, 245註43
 Barth, Karl 巴特/87註16, 187註9
 Barth, Markus 馬可·巴特/33註6, 89註29
 Beare, F. W. 貝珥/87註14, 547註1
 Beasley-Murray, Paul 莫保羅/89註29
 Behm, Johannes 班約翰/87註13, 450
 Beker, J. Christiaan 貝克/35註10, 155註28, 156註29, 250
 Best, Ernest 貝斯特/34註6, 59註17, 184, 187註7
 Billerbeck, Paul 貝勒碧/208
 Black, Matthew 卜列/189註18, 239註5

- Blass-Debrunner/61註28
 Bligh, Philip H. 卜萊/169
 Boers, Hendrikus 波珥斯/21註5, 24註21
 Bonsirven, J. 班釋溫/24註18
 Borchert, Otto 鮑徹/193註42
 Bornkamm, Crünther 潘坎/123註8, 123註12, 124註14, 127註39, 128註40, 155註25, 155註28, 245註44, 245註47, 247註56
 Boslooper, Thomas/292註5
 Bouttier, Michel 卜提亞/110, 152註8, 153註13
 Bromiley, Geoffrey W. 班美理/10, 21註4
 Brown, Colin 布朗/222
 Brown, Raymond E. 卜朗/242註22, 292註5, 422註31, 490註2
 Brownlee, W. H. 卜朗理/336註2
 Bruce, F. F. 布魯斯/22註8, 32註3, 58註9, 126註29, 293註7, 289, 327註21, 376註14, 377註15, 378註27
 Brunner, Emil 卜仁納/129註48
 Büchsel, Friedrich 卜塞爾/448
 Bultmann, Rudolf 布特曼/9, 21註1, 56註2, 59註16, 161註2, 187註6, 246註52, 294註13, 453註3, 470
 Burkitt, F. Crawford 卜吉/192註36
 Burnaby, John 班納庇/122註7
- C
- Caesar (Augustus) 該撒(亞古士督)/29, 303
 Caird, G. B. 蓋德/269註14, 322, 325註13, 327註22, 370
 Calvin, John 加爾文/453註1

- Cary, M. 卡利/347
 Casey, Maurice 愷西/85註7
 Cerfaux, Lucien 沙浮士/127註35, 148, 156註32
 Charlesworth, James H./190註19
 Cole, R. A. 柯勒/126註30
 Colwell, E. C. 柯域/418註6
 Conzelmann, Hans 康哲民/10, 24註17, 25註24, 60註26, 155註28, 324註5, 304, 316, 322, 411
 Cranfield, C. E. B. 柯蘭斐/58註14, 58註15, 64, 90註33, 92註43, 96, 102, 153註16, 154註20, 179, 186註2, 193註39, 223, 547註1
 Creed, J. M. 柯力/326註18
 Cullmann, Oscar 庫爾曼/85註1, 86註12, 87註19, 90註33, 190註23, 191註25, 246註52, 529註4
- D**
 Dahl, Nils Alstruys 達爾/35註9, 35註10, 124註18
 Dalman, Grustav 達敏/241註12, 243註25
 Daube, David 陶庇/33註4
 Davies, D. R. 戴威士/325註11
 Davies W. D. 戴維斯/33註4, 123註11, 206
 Davy, J. Ernest 戴維/417
 Deissmann, Adolf 戴斯敏/17, 92註41, 93註47, 187註6
 Dellling Gerhard/327註22
 Denney, James 丹尼/269註15
 Derrett, J. M. L. 戴勒特/358
 Dibelius, Martin 狄比留/125註25, 151註1, 153註15
 Dodd, C. H. 陶德/58註14, 61註28, 89註28, 125註27, 189註19, 221, 243註27, 244註37, 388, 421註25, 437註3, 490註3
- Duncan, George S. 鄧肯/57註6
 Dunn, James D. G. 鄧雅各/22註10, 70, 88註19, 88註24, 156註30, 176, 250, 373, 389
- E**
 Ebel, Günther/357註1
 Ebeling, Gerhard 艾伯靈/193註41, 421註26
 Ehrman, Bart D./292註4
 Eleazar of Modium 艾利沙/58註11, 124註15
 Eliezer, R. 以利瑟/347
 Elliot, John H. 艾約翰/378註28
 Ellis, E. Earle 艾理斯/34註6, 269註12, 375註3, 383註1
 Epiphanes, Antiochus 伊毗芬尼斯/148
 Esser, H. H. 伊撒/126註29
- F**
 Farkastalvy, Denis M. 花丹尼/23註13
 Farmer, William R. 花默/162註6, 186
 Farrar, F. W. 花拉/378註26
 Filson, Floyd V. 腓爾遜/25註23
 Fitzmyer, Joseph A. 費子梅/25註24, 86註7, 292註3, 295註18, 324註7, 376註12, 377註18
 Foerster, W. 傅斯達/85註6, 287, 295註20
 France, R.T./162註8
 Fuller, Reginald H. 傅勒/33註6, 190註21
- G**
 Gaebelein, Frank E./529註3
 Gardner-Smith, P. 賈思美/462
 Gasque, W. Ward/57註3
 Geldenhuys, Norval 吉登輝/324註4
 Gilliland, Dean S. 吉利倫/56註1

- Glover, T. R. 古樂華/127註38, 153註14
 Goodspeed, Edgar J. 顧思璧/32註1
 Goppelt, Leonhard 郭弼/21註3, 129註46, 158, 187註5, 193註41, 377註20, 379註31, 536
 Goulder, Michael/60註22, 86註9, 91註36
 Grant, F. C. 古蘭/240註9, 241註15, 246註51, 291註1
 Grant, Michael 顧蘭特/32註1
 Gray, George Buchanan 古萊/59註20
 Green, Michael 古靈/91註36, 153註12
 Grenfell, Bernard P./85註5
 Grumm, Meinarth H. 古龍/380註40
 Grundmann, Walter 古倫敏/293註9, 293註11, 294註12, 323註1
 Gundry, Robert H./245註46
 Guthrie, Donald 古特立/10, 34註6, 238註1
 Gutierrez, G. 葛特烈茲/356
- H**
 Haarhoff, T. J. 哈荷蒲/347
 Haenchen E. 海恩純/374註1, 375註6
 Hagner, Donald A. /89註29
 Hanson, A. T. 韓遜/126註27
 Harrington, Wilfrid J. 哈靈頓/269註10, 269註11, 336註2
 Harris, Murray/89註29
 Harrison, Everett F. 哈理遜/21註4, 415
 Hasel, Gerhard 哈素爾/10, 22註9, 25註26
 Hastings, James/241註15
 Heim, Karl 海音/326註20
 Hendriksen, Bernard/437註2
 Hendriksen, William 韓滴生/90註34
 Hengel, Martin 韓格爾/31, 85註3, 93註48, 153註14, 162註3
- Henry, Carl F. H./21註4
 Hick, John/91註36
 Hickenbotham, J. P. 希京柏/172
 Higgins, A. J. B. 希景士/126註31
 Hill, David 希爾/60註23, 241註14, 244註41
 Hillel, Rabbi 希利/101, 489註1
 Hooker, Morna D. 胡慕娜/85註7, 89註29, 123註11, 123註12, 125註24, 160, 189註18, 190註24
 Horden, William/122註6
 Hoskyns, Edwyn Clement 何士堅/390, 419註9, 455註17
 Houlden, J. L. 賀爾登/88註19
 Howard, W. F. 何渥/418註3
 Hughes, Philip 游甦/92註39
 Hunt, Arthur S./85註5
 Hunter, A. M. 亨德/17, 26註29, 34註7, 35註8, 92註41, 93註45, 128註43, 221, 238註2, 375註5, 423註44
- J**
 Jeremias, Joachim 耶熱米亞斯/21註1, 128註40, 222, 224, 239註7, 243註32, 290, 320
 Johnson, Sherman E. 莊遜/192註35, 239註5, 240註10, 242註20, 293註8
 Josephus 約瑟夫/244註42
- K**
 Kähler, Martin 柯勒/182
 Käsemann, Ernst 祈士敏/49, 61註27, 155註28, 188註12, 368, 379註32, 414
 Keck, Leander F. 祈靈德/127註32
 Kelly, J. N. D. 祈理/34註6, 91註34, 551註1
 Kenrick, Archbishop 肯力克大主教/247註55
 Kilpatrick, G. D. 祈弼力/198