

神的全權
與人的責任

Responsibility

Divine Sovereignty and

Human

D. A. CARSON



卡森 著
蔡蓓、潘秋松 譯

譯者簡介

蔡 蓓 奧勒岡州立大學 (University of Oregon) 化學博士，目前在馬利蘭州立大學巴爾的摩分校 (University of Maryland, Baltimore) 藥學系從事研究，也在改革宗神學院 (Reformed Theological Seminary) 進修，曾合譯《馬歇爾新約神學》

潘秋松 台灣成功大學歷史系畢業，在台灣牧會十餘年後赴美，目前擔任美國麥種傳道會總幹事，並且多年參與神學教育，常應邀至世界各地授課。著有《解析式新約經文彙編》，譯作達七十餘本，包括《約翰福音註釋》(D. A. Carson)、《羅馬書註釋》(C. E. B. Cranfield)、《聖經希臘文基礎》(William D. Mounce) 等

神的全權 與人的責任

Responsibility

Divine Sovereignty and **Human**

D. A. CARSON



卡森 著

蔡蓓、潘秋松 譯

神的全權與人的責任

作者 卡森 (D. A. Carson)

譯者 蔡蓓、潘秋松

出版者 美國麥種傳道會

地址：1423 Maple St.,

South Pasadena, CA 91030,

U.S.A.

電話：(626) 441-5543

傳真：(603) 307-0243

網址：www.akow.org

電郵：info@akow.org

初版 二〇〇七年十二月

版權所有·請勿翻印

Originally published in English under the title:

Divine Sovereignty and Human Responsibility

Copyright © 1981 by D. A. Carson

Chinese translation Copyright © 2007 by

A KERNEL OF WHEAT CHRISTIAN MINISTRIES

1423 Maple St., South Pasadena, CA 91030

1st Edition: December 2007

ISBN 1-932184-35-X

All Rights Reserved

Printed in Taiwan

07 08 09 10 11 12 年次 ❖ 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

美國麥種傳道會保有本書中文繁體字與簡體字版權



Divine Sovereignty and Human Responsibility

神的全權與人的責任

CONTENTS

縮寫一覽表 7

第一章 導論 9

第一部分 希伯來正典 19

第二章 舊約聖經經文摘選 21

第三章 舊約聖經中宏觀的主題 37

第二部分 兩約之間的猶太文獻 71

第四章 《七十士譯本》的翻譯 73

第五章 兩約之間的旁經與偽經——非天啓文學 81

第六章 兩約之間的天啓文學 99

第七章 死海古卷 133



第八章 他爾根與拉比作品 151

第九章 約瑟夫著作 191

第十章 結論性的說明 207

第三部分 約翰福音 209

第十一章 宏觀的層面 211

第十二章 約翰福音的救恩論 279

第四部分 神學的反思 345

第十三章 這張力的闡述 347

縮寫一覽表

本書不包括聖經、旁經、偽經、與拉比文獻，也不包括約瑟夫 (Josephus) 作品或死海古卷。在第一次出現之後，書目與論文標題有時會縮寫。除了最常見的之外，期刊名完整寫出，並未縮寫。如果首次引用約翰福音註釋書，就寫出全名，但之後只寫出作者姓氏。

- APOT *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, ed. E. Kautzsch, 1900
- APOT *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., ed. R. H. Charles, 1913
- BAG *W. F. Arndt and F. W. Gingrich (eds), A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 1957
- HBH *F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs (eds), A Hebrew-English Lexicon of the Old Testament*, (1907) 1955
- BD *F. Blass and A. Debrunner (eds), A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. and tr. R. W. Funk, 1961
- CBQ *Catholic Biblical Quarterly*
- DD *Discoveries in the Judaean Desert*, 1955-
- DP *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 3 vols., ed. J. M. Baldwin, 1901-5

- Ex.T *Expository Times*
- IDB *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 vols., ed. G. A. Buttrick *et al.*, 1962
- ISBE *International Standard Bible Encyclopedia*, 5 vols., ed. J. Orr, rev. M. G. Kyle, 1930
- JBL *Journal of Biblical Literature*
- JE *Jewish Encyclopedia*, 12 vols., ed. I. Singer *et al.*, 1901-6
- JTS *Journal of Theological Studies*
- NBD *New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, 1962
- Fov.T *Novum Testamentum*
- NTS *New Testament Studies*
- OED *Oxford English Dictionary*
- RB *Revue Biblique*
- RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 7 vols., ed., K. Galling *et al.*, 1957-65
- SB H. L. Strack and Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., 1926-61
- SM *Sacramentum Mundi*
- St.Ev. *Studia Evangelica*
- TDNT *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., ed. G. Kittel and G. Friedrich; ET by G. W. Bromiley, of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1964-74
- UBS United Bible Societies
- VT *Vetus Testamentum*

第一章

導論

問題的所在

神至高無上的主權和人的責任之間的張力（此後稱為「主權—責任張力」），是神學與哲學都努力要解決的問題。雖然面對這個張力的並不限於獨一神論宗教，¹但因為純粹獨一神論已經排除了宇宙二元論，且經常將神描述為既全能又良善，這使得這個張力在獨一神論宗教中更顯尖銳。本專題論文要探討的「主權—責任張力」議題是限於在獨一神論——事實上，是在基督教獨一神論——之內，而且神學性多於哲學性的探討。

「主權—責任張力」是個廣泛到幾乎不可能無所不包的問題。它位於與神的本性有關之問題的核心，也引發了關於人的「自由」的困難議題。它引起最普遍、也為大家所熟知的問題，就是：如果神有絕對至高無上的主權，我們從甚麼角度論到人的選擇和人的意志才是有意義的？一些經文強調神的超越性與全能，一些經文則論到神的後悔，我們要如何理解兩者之間的關係？「主權—責任張力」的形式如何影響神義論（theodicy）的問題？難道神必須被降低來配合人選擇的自由？難道為了強調人的責任的重要性，反而使神必須配合人？

¹ F. Nötscher, 'Schicksal und Freiheit', *Biblica*, Vol. xl (1959), pp. 146-62.

其實，這個張力比這些標準問題的範圍要來得更廣。基督教信仰的核心是道成肉身：神成為人。這個令人驚訝的宣稱，對於神至高無上的主權與人的責任之間產生了甚麼效應？或者反過來問，這個張力對於基督論的影響是甚麼？還有，既然耶穌傳講的信息充滿了神掌權的主題，我們可能要問，如何理解一位有絕對至高無上主權的神開始掌權，或是應許要掌權的意義？你可能會認為，神至高無上的主權已經預設神在全宇宙、並且永遠地掌權了，因此把末世性的掌權概念排除在外了。

問這些問題並不保證有簡單的答案。然而，神至高無上的主權與人的責任之間的張力，不但包括如何理解救恩論的揀選這個老議題，也和基督論與末世論交織在一起；在一開始就瞭解到這一點是很重要的。並且因為這要廣泛處理神的本性以及人的本質的問題，不可避免地會涉及有關人論和神論的議題。

坦白說，我懷疑有限的人能夠以快刀斬亂麻的方式處理這問題；至少我這個有限的人是不能的。「主權—責任張力」並不是一個待解決的問題，而是一個我們必須探討的架構。能認清這點已經是跨出重大的一步了，因為這就拒絕了那些把聖經之外的哲學架構強加在聖經資料上得到的簡單「解答」，或者那些把無助於研究者既有體系的聖經資料都排除在外的「解決方式」。探討這個張力，就是探討神的本性和祂對待人的方式。

然而，我們雖然不該太過隨便就採納一些簡化的「解答」，卻也不能輕易屈從於某一種觀點，即這個張力在本質上是不合邏輯的。承認我們沒有足夠的圖塊來完成這幅圖畫，和說「這些缺了的圖塊是屬於不同的圖畫，所以彼此毫不相關，就算我們擁有它們也無法完成整幅圖畫」，是完全不同的兩回事。換

言之，在神學上以及解經上探討這個「主權—責任張力」，其中一部分的目的在於對這個問題進行成熟反思的價值；這樣的反思是要公正地處理這些資料，同時要避免受到「沒有理性」與「前後不一」的指控。

處理問題的進路

在辯論中，不同作者所用的專有名詞常有不同的意思，因此有必要在一開始就先定義清楚。在本書中，「預定」是指神對事件的預先命定，「揀選」是指救恩論上的預定。必須附加的一項警告是，這兩個專有名詞本身並沒有在救恩的本質上有預設的立場。因為根據這個定義，預定是指神預定，與「決定論」(determinism)是有所區別的，後者認定一切事在原理上是完全可以依照普遍自然律來預測的，但是並沒有把這個固有的結果歸因於神。² 在本書中，「責任」是指個人與（通常是）神的關係：人是對神有義務的，必須向神負責的。而這個關係是個人性的、且要負責任的，這就已經預設某種程度的真正自由；但是探討「自由意志」的可能進路，最好是歸納的方式。所以「自由」和「自由意志」就不列入基本的定義之中。

處理聖經經文資料的進路所採用的方法，往往會引起嚴厲的批判。首先，透過系統神學的進路經常會陷入一些危險，即

² 這是一個相當標準的區別：參 A. Flew, 'Divine Omnipotence and Human Freedom', *New Essays in Philosophical Theology* (London, 1955), pp. 160-1。對於決定論更複雜的哲學定義，見 R. Young, *Freedom, Responsibility and God* (London, 1975), pp. 39-41。

神的全權與人的責任

過早建構該「系統」、且未充分節制，或是忽略在聖經文獻中該方法真正的變化與經文的重點，又或是強迫聖經寫作者對他們根本不感興趣的問題做出過多的回應等。有些作者從所有的經文中擷取出所有可能的結論，來強調或預設神無條件的主權，然後建構一個系統，過濾掉或解釋掉任何其他證據。就方法論而言，這種手法和那些只專注在人的身上、人的責任與選擇的作者，並無不同；根據他們的系統所得到的結論就是：神的主權必然會在某方面受到限制，也許是祂的自我設限。³不少人採納了聖經經文資料中所沒有的哲學架構。例如，藍賽（I. T. Ramsey）使用過程神學的推論，把「主權—責任張力」變成無關緊要的：「全能」成了「有限制的模式」，神的主權與人的責任之間的張力就成為一個「偽問題」了。陶納（W. S. Towner）的書中比較多告訴我們的，是他希望神如何處理惡的問題，而非聖經經文給我們有關這方面的教導。還有，法瑞力（J. Farrelly）主要採納經院哲學的方式，擷取巴撈派的托瑪斯主義者（Thomists [Banezians]）的強點，來對抗莫利納派（Molinists）^{*} 派的觀點，但是面對聖經本文時卻輕輕帶過。⁴

³ 其中一方，參 H. Hoeksema, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids, 1966)，還有較不那麼僵硬的，G. H. Clark, *Biblical Predestination* (Nutley, 1969)。反方陣營的例子，包括 S. Fisk, *Divine Sovereignty and Human Freedom* (Neptune, 1973)，以及由 C. H. Pinnock 編輯的書 *Grace Unlimited* (Minneapolis, 1975) 裡面的許多文章。

^{*} 編按：托瑪斯主義指十三世紀神學家阿奎那（Thomas Aquinas, 約 1225-1274）的思想和後來宣稱是他後繼者的學派。巴撈派則是其中一個典型的流派，指巴撈（D. Banez, 1528-1604）的追隨者。

另一個處理「主權—責任張力」在方法論上較弱的方式集中於字義研究。這些研究可以是寶貴的，但是容易遭到過分濫用。⁵ 眾所周知的，希伯來文沒有表達「天命」（providence；或譯「護理」）的字根（可能最接近的是 *pqd* 在一些地方的用法，例如，伯十 12）；但是這個概念本身是交織在希伯來正典中的各個部分的。在舊約聖經中，揀選不只限於 *bhr* 和 *yd'*

莫利納（Luis de Molina, 1535-1600）為西班牙耶穌會神學家，認為神賜給我們恩典，以得到適當的結果，同時預知我們將會出現的行動；不過，祂的預知是取決於我們的自由決定。

¹ I. T. Ramsey, *Freedom and Immortality* (London, 1960); W. S. Towner, *How God Deals With Evil* (Philadelphia, 1976); J. Farrelly, *Predestination, Grace and Free Will* (London, 1964)。其他當代系統神學家使用聖經用語傳達現代哲學／神學概念。其中尤其是 P. Lillich, *Systematic Theology* (Longdon, 1953-64), Vol. I, pp. 158-9, 400, 316 = 田立克著，龔書森、尤隆文譯，《系統神學》，第一卷（台南：東南亞神學院，1980）；J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (Longdon, 1966), pp. 302-4 = 麥奎利著，何光滬譯，《基督教神學原理》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），他辯稱預定是指神一視同仁地揀選每一個人，「任其成為」「真正的存在」。巴特（Karl Barth）是一個特例，將在第四部分個別討論。

一個很好的濫用的例子是霍士達、馬施登著，楚珉譯，《神在人類歷史中的策略》（Monterey Park, CA：美國活泉出版社，1986）

R. T. Forster and V. Marston, *God's Strategy in Human History* (Kent, 1973)。遠勝於此的特別見於 B. B. Warfield, 'Predestination', *Biblical and Theological Studies* (Philadelphia, repr. 1968), pp. 71-333; G. Quell and G. Schrenk, *TD.VT.* Vol. iv, pp. 144-92。

這兩個字根；它是潛藏在一些主題中，如約、婚姻、雅威的子民等等。約翰福音從未使用希臘字 *proorizein*；但是預定的觀念同樣是在其中的。如此一來，字義研究雖然是很重要的工具，但即使是謹慎使用，作為適切探討「主權—責任張力」仍有其限制。

第三個方法是檢視某個構成部分「主權—責任張力」的狹窄主題。例如，有一些人針對舊約聖經中的揀選做了重要的討論。⁶ 這些研究非常有幫助，但是它們有時候會給人一種印象，就是一旦揀選的問題得到解決（至少作者自己滿意了！），張力就算解除。事實上，就如我們已經看到的，揀選只不過是「主權—責任張力」的一個面向而已，整個問題和其中的一部分問題之間的關聯，往往比所想的更緊密得多。還有，正因為這個張力既廣泛又延伸到各個層面，它可能在一些書卷中出現，雖然該書卷並未提到揀選的問題，或這較廣泛的問題中另一個特定的面向。

當然，這三種進路並不一定彼此排斥，也不一定是不好的進路。但是，認清它們的限制使得本書採取一種不同的進路。

第一，我在新約聖經中只有詳細考慮約翰福音。在新約聖經中，約翰福音特別論到「主權—責任張力」的問題，僅次於

⁶ 例如 Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (Zürich, 1953); K. Gallig, *Die Erwählungstraditionen Israels* (Giessen, 1928); H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (Longdon, 1950); P. Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament* (Berlin, 1964)。

些保羅書信。針對保羅書信的這個議題已經有詳細的討論，也有不少專著論到這個議題；但是，雖然在過去三十年有大量的文獻討論約翰福音，探討這個特定專題的卻是不多。因此，就某方面而言，本專著是對於約翰神學研究的一項貢獻。

第二，我把約翰神學放在猶太背景的處境之下，在本書的前兩個部分來看舊約聖經以及兩約之間最易取得的猶太文獻。後者包括舊約的旁經和偽經、死海古卷、他爾根（舊約亞蘭文譯本）、和拉比文獻，還有約瑟夫（Joseph）作品。遺憾的是我必須排除撒瑪利亞文獻：這並不會影響我主要的論點，但若妥適地把它們考慮進來，卻會使本書過於冗長。

第三，我試圖在每一部分的文獻中反思「主權—責任張力」的精華。有些古時的作者對神義論有興趣，其他的作者則完全沒有興趣。有些人關注神介入歷史終局的掌權，其他人則較關心現今如何回應祂，或是關注神將亞伯拉罕從吾珥帶出、以及將以色列子孫帶出埃及之恩召的重要性。再次重申，第四卷福音書中特殊的基督論和末世論，首先必須在該福音書本身的架構下、依照它們在其中的用法來理解。這些文獻中多方面的重點以及興趣，令我們得到一個重要的原則：那就是，在每一類文獻中試圖描述「主權—責任張力」時，我們不可堅持在其中尋找某些狹窄的主題。反之，我們必須盡量以該文獻為主，讓其在文本中表達「主權—責任張力」的內容。

這就導致兩個必然的推論。(1) 本研究不能被解釋為意圖尋找約翰福音的背景，或是想對宗教歷史研究做出貢獻。當然，就某一方面而言，就算只參照平行與對比的相關內容，研究任何一類文獻整體有關「主權—責任張力」的主題，都會為

在其他類文獻整體研究相同主題提供亮光。但是，雖然我對約翰反映出他的猶太背景的程度和方式感到興趣，我並不想探尋出這個軌跡。(2) 現在就比較清楚，就正典而論，為何本專著主要限於處理約翰福音中的主題，一些篇幅處理舊約聖經，而較少篇幅留給新約聖經作者。要先在每一類的文體中把「主權—責任張力」的問題解開，才能繼續將我們從整個正典中發現的內容系統化；承認這一點，就必須有所限制——不然，這就會成為一部巨著了！

16 第四，儘管有這些限制，本研究的第四部分要將所蒐集的聖經經文資料，應用在神的全權和人的責任之間的張力更廣的神學與哲學向度。這樣做並非希望可以達成這個張力的某種完整的神學，而是希望謹慎應用聖經處理這個議題的一個部分，而能對這個張力的神學發展有所助益。

第五，為了達到精確，特別留意在每一組文獻中「主權—責任張力」各種面向的功能。例如：有些人因神的恩典揀選，某位特定的作者是在怎樣的關聯處境下提出這個議題的？他從揀選引出甚麼功課？還有，依據預定論者的窯匠與陶土模式，從不同的文本中可以得出甚麼推論？人做選擇，這個事實是使人驕傲、或是激勵人做出正確的選擇？回答這些問題首先是描述性的工作。經由功能來左右本體論，經常會有誤導作用。⁷ 無論如何，在本研究中探究某些觀點與概念如何影響對

這些文獻的解釋，可以提供一有用的指導準則：那就是，如果解釋這些概念的人並未（明顯地或暗示性）得到某些推論，我們就應該要避免從不同的概念中得出這些推論。

⁷ 例如 Th. C. Vriezen，前引書，及 H. H. Rowley，前引書，將焦點狹窄地擺在舊約聖經中揀選的目的，從事奉的角度來理解它，結果把揀選縮減為完全是神偶然的選擇。

第一部分

希伯來正典

PART 1

THE SOVEREIGNTY-RESPONSIBILITY TENSION IN
THE HEBREW CANON

第二章

舊約聖經經文摘選

本章與下一章將會對希伯來正典中「主權—責任張力」作綜覽。本章將焦點放在所選取的十二處聖經經文，神至高無上的主權與人的責任之間的某種張力交織在這些經文之中，只有依靠極大的敏銳解經，方可避免此種張力。這十二處經文是，從許多有這類張力的經文中選取出來的，主要是因為它們是極佳的例子，但也因為它們涵括了舊約聖經中各種文體類型的經文。

下一章將不會針對少數的一些經文做詳細的研討，而是以宏觀的視野來看舊約聖經。下一章會分為兩個主要部分。第一部分是綜覽舊約聖經如何描述人的責任，而神似乎是被動地隨機應變的（contingent）；第二部分則綜覽舊約聖經中如何描述神擁有絕對的主權，完全排除祂受到任何外在因素影響的可能性。而本章的目的，並非提供正典傳統中「主權—責任張力」發展的歷史，而只是要列出這個傳統本身的大綱而已。作者謹慎地避免以單一有色眼鏡閱讀舊約聖經；畢竟，在智慧文學中，「主權—責任張力」的影響因素與先知書或摩西五經中的因素並不完全相同，並且在每一種文體之內，還有若干些微的變化；不過無疑地，依然會發生過分簡化的情形。藉著不斷地問各個不同的主題在它們所屬的文體中如何展現，可以減輕過分簡化的一些危險。

創世記四十五 5~8, 五十 19~20 (參: 詩篇一〇五 16~25)

約瑟以神介入掌管一個原本是邪惡的事件, 來緩和他的哥哥們的恐懼, 並給他們安慰。約瑟的論據是, 如果他現在採取報復行動, 就是掠取了神的地位 (創五十 19)。這並不是對於是非對錯不予判斷的一個簡單宣告。它的意義其實是表示: 神在整個事件中有祂的美意, 並且約瑟透過這樣的認知, 也表明他心無怨恨。¹ 約瑟在雅威的美意之中找到了充分的動機, 以致他也能效法神的美善。

但是, 如果在這些經節中把神至高無上主權的作為單獨抽離出來, 並不能解決神的全權與人的責任之間的張力問題。一方面, 說「差我到這裡來的不是你們, 乃是神」(四十五 8) 是誇張的說法: 約瑟的哥哥們的確是要賣他的 (四十五 5), 用意原是邪惡的, 約瑟並沒有減低這個醜陋的事實 (五十 20)。經文並未顯示這些哥哥們是某種傀儡, 以致可以逃脫他們的罪疚。另一方面, 經文也沒有描繪神是事後為了減輕哥哥們的惡行, 而採取補救的措施, 使這惡行轉變為好事。² 引用約瑟對他的哥哥們的話: 「從前你們的意思 (*h^ašabtem*) 是要害我, 但神的意思 (*h^ašābāh*) 原是好的」(五十 20)。在這個事件中,

¹ 參 G. von Rad, *Genesis: A Commentary* (Longdon, 1961), p. 427。

² 然而, 許多解經學者和系統神學家說神在這裡是把惡轉變為善: 例如 G. C. Berkouwer, *The Providence of God* (Grand Rapids, 1952), p. 91, 他寫到神使惡「歪打正著」。當然, 有一些舊約聖經經文把神描寫為將人的惡「轉向」的那一位; 但是這不是其中之一的經文。

神和哥哥們各自有其角色和特定的用意; 但是雙方的用意是分隔的。「神自己引導一切事, 用意是好的: 在深邃的隱秘處, 神使用人性中各樣的黑暗之事來成就祂的計畫, 就是『要保全許多人的性命』(創四十五 5 起, 五十 20)。」³ 雖然哥哥們極力想要剷除約瑟, 神卻極力要保全他們 (和其他人) 的性命。

利未記二十 7~8, 二十二 31~32

聖潔法典 (利十七~二十六章) 一再強調神要求人成為聖潔的命令。雅威自己賜下了追求聖潔的最高動機: 「你們要聖潔, 因為我耶和華你們的神是聖潔的」(利十九 2)。與十九章 2 節不同的是, 我們目前關注的兩處經文 (二十 7 和二十二 31), 並沒有明確以雅威的聖潔作為促使人追求聖潔的終極動機, 雖然在雅威的話語之中可能已經預設了祂是聖潔的, 「因為我是耶和華你們的神」(二十 7), 「我是耶和華」(二十二 31)。在二十章 8 節和二十二章 32 節的最後一句, 又有一個新的要求: 「我是叫你們成聖的耶和華。」我們不能把這句視為僅僅是其他有關聖潔動機的子句的變化,⁴ 而應該說, 是雅威自己使人成聖。很顯然地, 雅威是使人成聖者, 並沒有免除以色列人要自潔的責任; 反之, 這項責任也不表示雅威在他們的成聖中是處於被動的地位。

G. von Rad, *Old Testament Theology* (Longdon, 1962-5), Vol. 1, pp. 172f.

³ 然而, K. Elliger, *Leviticus* (Tübingen, 1966), p. 301 持不同的見解, 他說所有的這些子句都表明: 因為以色列民遵行神所賜下的這些禮儀律法, 神就被尊為聖。

神的全權與人的責任

士師記十四 4a

士師記十四章 4a 節的話語不能被視為後來附加的說明。它們不但提供參孫父母之所以不悅（十四 3）的背景，也提供了一個架構，他的謎語的意思就是在這個架構內呈現出來的。⁵

對於參孫的描述鮮少有正面健康的。在這段經文中，參孫堅持要締結一個不正當的婚姻，也不例外。然而作者仍然能說這事是出於雅威的，因為雅威⁶在找機會要對付非利士人。這裡並沒有明顯想要將參孫漂白的用意；而雅威的屬性也沒有受到抨擊。神以某種神秘的方式，自己站在參孫不良動機的背後，並不是為了促進邪惡，而是要懲治非利士人；因為若沒有隨後的輝煌成就，以色列人很容易就屈從於非利士人的影響。

24

撒母耳記下二十四章（參：歷代志上二十一 1~7）

大部分的解經學者把撒母耳記下二十四章 1 節和歷代志上二十一章 1~14 節連在一起，後者主要是論及從雅威而來的懲罰。我們並不清楚雅威向以色列人發烈怒的原因何在，雖然有

⁵ 參 K. Budde, *Das Buch der Richter* (Tübingen, 1897), p. 99; 以及 G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (Edinburgh, 1895), p. 328。

⁶ 有一些學者主張十四章 4 節的「他」（《和合》作「耶和華」）是指參孫，而不是指耶和華。但是，作者的意思不太可能是說參孫出去要向仇敵挑戰：參孫的興趣是贏得一位女子，而非處罰一個民族。參，士師記十五章 6 節，在一個類似的結構下，最接近動詞的名詞是作該動詞的主詞：「參孫，亭拿人的女婿，因為他（那亭拿人）將他的妻子……。」

參，認為與拔示巴事件有關。⁷ 大衛在此是如何犯罪，也不是非用清淨。然而，毫無疑問地，他下令數點人數的行為使他神在道中該受責備的（參：二十四 10、17）。神至高無上的主權並非用來減輕人的責任；大衛並沒有因為雅威自己⁸ 激動他而數點以色列人就減輕罪疚。「文句很清楚，不容懷疑……神激動人去作那事，然後祂處罰他們。」⁹ 我們可能會根據撒母耳記下二十一章 1~14 節的模式，假設雅威在二十四章 1 節的目的為司法上的；無論如何，雅威自己在道德上並沒有任何可責之處。但是，神至高無上的主權與人的責任在這裡是如何相關才是重點。一些觀點認為神至高無上的主權與人的責任

25

P. A. Carlson, *David, the Chosen King* (Uppsala, 1964), pp. 203ff. 認為。在這裡說神的忿怒並沒有可知的原因，是「徹底誤解了」撒母耳記下十~二十四章的結構。他把二十一 15~二十三 39 這段連結經文末了的「赫人烏利亞」視為重要的相關環節，提供了一個充分的理由來解釋雅威在二十四章 1 節突然忿怒的原因。K. Budde, *Die Bücher Samuel* (Tübingen, 1902), pp. 327-8, 講諸於一個不可能解決此問題的權宜之計，將整個撒母耳記下二十四章放在撒母耳記下二十一章 1~14 節之前。

《新美國標準版》(NASB)是說「它激動大衛不利於他們」——「它」的先行詞應該是雅威的忿怒。但是，把這個忿怒人格化不但不能提供解答（它仍然是雅威的忿怒），而且從撒母耳記上二十六章 19 節來看也是不必要的。P. Dhorme, *Les livres de Samuel* (Paris, 1910), p. 441, 很久以前就正確地堅持，「*wysg* 的主詞只有可能是雅威。」

⁸ H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (Edinburgh, 1899), p. 388。

是互相限制的；但事實恰恰相反，前者其實不會免去後者，而後者也不可能削減前者。

訴諸於歷代志上二十一章 1 節並不能幫助解決此問題。在那裡，起來激動大衛去數點人數的是撒旦，而非雅威，這點使得不少學者在其中看到了一個神學發展：歷代志作者「已經再也無法忍受這個這麼大的神學張力了」。¹⁰ 不可否認的，是有這樣的發展，也有不同的神學觀點；但是，宣稱將雅威改成撒旦是那個發展的一部分，就令人質疑了。當然，單單看歷代志上二十一章 1 節並沒有張力；但是，當早期讀者把撒母耳記下二十四章 1 節和歷代志上二十一章 1 節放在一起看時，就會發現將雅威改成撒旦，是和約伯記的頭兩章一樣地令人感到困擾。¹¹

有人認為，只要我們想起只有撒母耳記下二十四章提到建造聖殿的背景，就可以清楚明白觀點上的差異。單單這個事實，就足以將這個行動的緣起追溯到雅威自己：在現象界歷史舞台的背後，是神在隱秘地介入掌管，這一點清楚地顯示，選擇聖殿地點的那一位是雅威，而非大衛。這事最終的結果是個主要的救贖性命定，任何出於人的冒犯不可能成為如此宏大恩賜的終極啟動者。

¹⁰ G. von Rad, *Theology*, 前引書, Vol. i, p. 318; H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (London, 1956), p. 67 也類似。

¹¹ 參 T. Willi, *Die Chronik als Auslegung* (Göttingen, 1972), pp. 155-6。

列王紀上 57~60

所羅門在獻殿時的禱告（八 22 起）不斷強調，百姓有責任悔改、並轉離他們的惡行。尤其從八章 31 節開始，向這位，相人上的天尚且不足祂居住的神（八 27）禱告，是祈求祂能以恩慈對待悔改的百姓。這樣的言詞清楚地把悔改的責任放在百姓的身上。

儘管如此，結論經文的語調卻有所不同。在八章 57~60 節裡面所祈求的是，神會在祂的百姓心中動工，使他們願意遵行祂的道。當然，雅威使人的心歸向祂，並不構成個人可以怠惰自滿，反而應該成為激勵人全心委身與順服的動力（王上 10:1-11）。

列王紀上 11:11~13、29~39，十二 1 起（參：歷代志下 10:15，11:11）

無疑的，羅波安的行爲是愚昧、不成熟、粗暴、且無情的。事實上，這整個的事件——包括羅波安的愚蠢——可以歸因於一個出於雅威的「轉變」（王上十二 15《新譯》；代下十 15 小事）¹² 至少這裡交代了雅威的行動的部分原因：祂要應驗祂藉先知亞希雅所說的話（十一 29~39）。這又是歸因於所羅門的偶像敬拜（十一 11~13；參：出二十 5b=申五 9b），所以

一般都認為，這個僅出現一次的字（王上十二 15 是 *sibbāh mē'im ha'ah*；代下十 15 是 *n'sibbāh mē'im ha'loh'im*）是一個從耶和華面來的「轉向」，也就是一個「發展」（參：王上二 15b 中的動詞 *hāh* [《規中》「事情的演變」]）。

神的全權與人的責任

雅威的行動有一部分是審判性的。這也進一步解釋了，為甚麼羅波安沒有反抗。但是這裡要指出的重點是，神在這事件中至高無上的主權、和羅波安那該受譴責的行為之間的張力依然存在。主權—責任張力肯定沒有因為耶羅波安後來發展的惡行（十四 6 起）得到緩和。

以賽亞書十 5 起

28 這段經文充滿了一波接一波的張力。一方面，雅威在列國之上的主權是最絕對的語氣表達的。是祂差遣亞述來對抗祂自己的百姓，為了要懲罰他們的惡行。祂操縱列國，就好像人操作工具一般（十 15）；因此人若以為能獨立於祂之外而行事，是最自大傲慢不過了。一塊無生命的木頭能舉起「非木頭」嗎？有限的人如亞述能移動神嗎？

但這又帶我們到問題的另一方面去了。可能先知認為亞述超越了神所給她訂定的範圍（十 7），但這至多也只是次要的一點。¹³ 亞述最為罪大惡極的罪行是她那自以為可以獨行其事的態度。亞述王惡名昭彰的吹噓沒有承認亞述真正力量的源頭：雅威自己（十 13 起）。

¹³ 許多學者過分強調這一點。除了其他學者之外，見 G. B. Gray and A. S. Peake, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah* (Edinburgh, 1912), pp. 196f.; H. Wildberger, *Jesaja 1-12* (Neukirchen-Vluyn, 1972), p. 396; 以及尤其是 F. Huber, *Sahwe. Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja* (Berlin, 1976), 這是他研究得到的主要結論。

如何分析雅威參與的部分與亞述參與的部分，是個尖銳的問題。顯然地，雅威使用亞述，這並不能帶給亞述任何誇讚；但是要像盧立 (H. H. Rowley) 那樣說：神選擇一個像亞述這樣的國家擔任懲罰性的任務，只是因為祂看到「他們心中的不法罪惡可以引到祂想要達到的目的」，¹⁴ 這種看法是不恰當的。這裡所用的語氣並沒有顯示神是次要，而且會被动地受外在因素影響的。另一方面，加爾文 (John Calvin) 的警告是值得留意的：「我們絕不可認為神硬拉他們違反他們的意願，強迫他們做他們不願意做的事；而是神以奇妙而無可言喻的方式管理人所有的行動，以致他們依然能運用他們的意志。」¹⁵ 事實上，亞述受到定罪的原因，是她意志核心中的自我誇大。從這段經文中，幾乎可以得到的結論是，只要亞述對雅威存一個謙卑的僕人之心，她就完全不會受到責罰。同時，雅威保證祂在以色列人的欺壓者身上的主權，使以色列人能以正確的眼光看待他們受到的刑罰。

在這一個事件中，以賽亞能夠如此區分雅威和亞述參與的部分。這樣的區分與其說使整個事件成為兩方所參與的角色的個總結，不如說是確認神在歷史中的超越和不屈從的主權，以及祂一切受造者（包括外邦諸王）的責任，就是要承認祂的主權。這一切並不能提供合宜且調和張力的解釋。我們必須將

¹⁴ H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (London, 1950), pp. 124-8.

¹⁵ *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah* (Edinburgh, 1850-4), Vol. I, p. 352.

亞述歷史性的作為和動機理解為重要的，這是她要受刑罰的根據；然而這個重要性並不是在神主權的範疇之外的。

這樣理解「主權—責任張力」的方式遍見於各處：列王紀下十九 25；以賽亞書三十 28，三十七 22 起，四十四 24~四十五 13；耶利米書二十五 12 起，五十~五十一章。

耶利米書二十九 10~14

雅威應許：在以色列被擄七十年後要眷顧被擄到巴比倫的百姓，應驗祂的話，並將他們帶回應許之地。這一切都是出於為了他們的好處所訂的計畫，而非為了降災給他們（二十九 10~11）。祂會被祂的百姓尋見，祂也會使他們得回產業（二十九 14）。

但是，12~13 節卻將呼求、來到神面前、禱告、以及尋求的責任放在百姓的身上。的確，有些解經學者將這兩節經文視為鼓勵整個被擄時期的以色列民，要在屬靈方面、而不是在禮儀上追求神，因為聖殿已不在他們當中了。但是，論證的思路比較符合這裡的解釋：二十九章 13 節的「尋求」與「尋見」最自然的關聯是二十九章 14 節的「被尋見」。在 14 節中，雅威的自我顯露，祂出於恩典的決定，要被祂的百姓「尋見」，顯然是與被擄時期的結束有關。這樣，再一次地，神的行動要求回應，這並不是宿命論；雖然神的作為並不隨著人的呼求與尋求而起舞（參：上文對利二十 7~8，二十二 31~32；王上八 57 起的解釋）。

耶利米書五十二 3（參：列王紀下二十四 19~20）

有些學者堅稱：這處經文不可能是指雅威的怒氣是西底家作惡的原因。但我們最好承認，不論措辭看起來有多麼古怪，**《馬所拉文本》**（Masoretic Text）傳達給人的「印象是：神的怒氣是別人猖獗不法的原因，而非結果」。¹⁶ 這個想法並不比撒母耳記下二十四章 1 節起（上文）更困難；而且，就像在那個情況裡，神的行動最可能的是審判性的，基於他們早先一長串不法的清單。

這個研究的關鍵點是：在西底家的悖逆上，神這一面與人悖逆面之間的張力。作者認為這悖逆是不可避免的：雅威在背後，但是雅威的屬性仍然不受玷污；祂的作為是公平公正的。同時，西底家的行為並非傀儡的、被動的動作，而是被描述為「那和華眼中看為惡的」（五十二 2）。正確地理解，西底家遭遇悲劇性的潰敗，理由在於他自己的罪咎；而他即使面臨迫近的困難，仍然持續行在罪中，其理由是雅威的怒氣。因此，神的目標為在極大痛苦中的被擄之民提供了一個終極地位的向度——也向未來的世代發出嚴正的警戒。

¹⁶ B. K. Harrison, *Jeremiah and Lamentations* (London, 1973), p. 190 (參：哈理遜著，《耶利米書、耶利米哀歌》[台北：校園，2001]，101)。完全相同的概念也出現在撒母耳記上二章 22~25 節，那裡說以利的兒子們「不聽父親的話，因為耶和華想要殺他們」。見 M. Tsevat, 'The Death of the Sons of Levi', *Journal of Bible and Religion*, Vol. xxxii (1964), pp. 355-8。

約珥書二 32 (《馬所拉文本》三 5)

這裡要強調的是本節經文一開始的「凡」字；最終是雅威在呼召人。最後一行的「而」(中文譯本皆未譯出)是解釋用法的 *waw*：同一個群體以不同的方式界定出來。很諷刺的是，這個不同成為某些解經學者曲解這張力的主要因素，他們堅稱最後一行是後來才加上去的。在 *ûbasš'riðim* (「在剩下的人中」；直譯「在餘民中」) 中的介詞 *b* 並非暗示雅威只從這些餘民中呼召一些人。而是說，它和它的平行句 *b'har-siyyôn ûbîrûšālayim* (「在錫安山耶路撒冷」) 有相同的意義：這裡都是指神運作的範疇。如此一來，所有呼求雅威之名的人都會蒙拯救——也就是說，雅威所呼召的所有人。

32

哈該書一 12~14

一方面，百姓回應哈該的講道，並且順服雅威(一 12)；而另一方面，雅威自己激動領袖們和百姓的心。「激動……的心」表示一個人的心靈被激發到一個地步，以致願意去執行某個任務(參：賽四十二 1；耶五十 9；拉一 1、5；代上五 26；代下二十一 16)。「雖然哈該的講道帶來極大的衝擊，使得大家一致決定要恢復修殿的工作，他並不居功。那是主自己的作為。……在領袖們和百姓願意回應的背後，有主默默的作為，祂以祂的靈為他們創造了樂意的態度。」¹⁷ 這樣，雖然一方面

¹⁷ G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi* (London, 1972), pp. 42-3 = 包德愛著，劉良淑譯，《哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書》(台北：校園，1998)，41-43。

百姓的順服是雅威賜福的條件，然而，百姓絕不可以自己的順服為藉口，因為是雅威激動了百姓的心。雅威在他們中間動工，這個事實成為對百姓的鼓勵(參：二 4 起)。

詩篇 九 24-25

詩篇九經常讚美神是一切事物背後的終極原因。在這段經文中，詩人宣告雅威¹⁸ 不但使以色列比他們的敵人強盛(一〇 6)；且使敵人的心轉去恨祂的百姓。把 *hāpāk* (「祂使……轉」) 當作不及物動詞(《呂譯》「敵人的心轉而……」) 是有可能的。但是從上下文來看，在一連串令人印象深刻的動詞中，*hāpāk* 卻是最為主動的主詞，最合理的是接受《馬所拉文本》標註「使」表示的主動語態。常有人認為：造成這恨意的，在神那裏，而且祂讓以色列民生養眾多；¹⁹ 埃及人出於嫉妒與害怕

33

這裡以及接下來的經文的主詞是雅威(參：第 7 節)。有鑑於一連串經文的主詞都是雅威，達戶(M. Dahood, *Psalms* [New York, 1970], Vol. iii, p. 59) 建議：這裡的 *m'ôd* 必須視為表示狀態的 (stative) 形容詞，「至大者」，以提供一個明顯的主詞；但這種觀點不但沒有幫助，也沒有說服力。達戶所謂的平行經文(詩一〇九 30) 也有同樣的問題。有幫助的討論見 H.-J. Kraus, *Psalmen* (Neukirchen, 1961), Vol. ii, p. 721。

¹⁸ 例如，C. F. Keil and F. Delitzsch, 前引書，Vol. iv, p. 153。S. R. Hirsch, *The Psalms* (New York, 1966), Vol. ii, p. 240，也是贊同將 *hāpāk* 視為不及物動詞的(參：王下五 26)；但是他為了避免把動詞視為主動語態，竟然說主詞是「這」或「那事」；也就是說，百姓的增長扭轉了埃及人的心。

而以恨回應。但是，從這篇詩篇的語言來看，這種看法太簡化了（亦參：出四 21）。詩人盡力強調雅威在整個事件中無條件的主權。若把任何邪惡與雅威相連，當然會令他很驚恐；但是他仍然堅稱：雅威不但在這些災難與出埃及這齣戲的背後，祂也是那齣戲的舞台安排者。這樣，無限的主權成了詩人更寬廣頌讚的一部分。

結語

到目前為止，我們的注意力只集中在一些選取的經文，神的主權與人的責任在這些經文裡有相當的張力。我也已經指出了：我們會發現同樣一個事件在兩處或多處地方處理時也有相同的張力。我還可以指出更多的例子。一個例子是西宏的被毀，神使他心中剛硬，好叫這希實本王可被毀滅（申二 30~31），不過在現象上來看，是由於希實本王自己不信任以色列造成的（士十一 19~20）。另一個例子是在申命記十七章 14~17 節；撒母耳記上八章 4 節起，十章 24 節起；何西阿書十三章 9~11 節裡討論的君主制的基礎。

自從現代批判學興起，許多學者滿足於鑑別資料來源，然後建構他們的神學，卻忽視（例如撒母耳記上的）編輯者心中鋪排的架構與神學。在這個特定的例子中，這些年來，一直都有少數的學者在處理撒母耳記上的經文時將編輯者的神學牢記在心，有一些學者達到的結論是，畢竟掃羅如何昇到王位並沒有兩種不同的記載。²⁰

²⁰ 尤其可見 E. Robertson, 'Samuel and Saul', *Bulletin of the John*

一般而言，希伯來正典現存的經文是：至少有一些所謂的
難題，可以從神的主權與人的責任之間宏大的張力來處理。一方面，在一切事物的背後看到雅威絕對的主權，而另一方面，雅威又保持足夠的距離，使祂能夠要求祂的百姓負責任，並依此審判他們，這樣的觀點不認為在敘事中有任何不能克服的矛盾。

第三章

舊約聖經中宏觀的主題

提出了在一些特定經文中浮現出的張力之後，現在需要整體性地來看希伯來文正典，並觀察人的責任以及神的主權是如何組織在這些經文中的。我們會得到的結果是，相同的張力以不同的形式呈現。即使這個張力很少被直接提出，經文經常是明證這個張力的存在，而且不只是在表面上的。

人是有責任的

1 人面對很多的勸勉與命令

這點是很清楚，幾乎不需要提出來的。從在伊甸園的第一條禁令（創二 16~17）起，接著有對個人，像是挪亞和亞伯拉罕的命令——不論是建造方舟的命令，或是在神面前做完全人的命令（創六 13 起，十七 1~6）——到對聖約之民陳述出來的誡命，這些都預設了人是有責任的。這些指令包括了，建造會幕的細節，和可被接納的敬拜禮儀，還有較廣的「道德」誡命，特定的民事法規，以及「要聖潔」這個涵括性廣的命令。神的聖潔觸及生活的每一個層面，而不是只有從生活中抽離出來的敬拜而已，這是為了要使祂的百姓有別於周圍的列族列國（參：出二十 3 起；利十一 44~45，二十 7~8，二十二 31~33；申十 12~13，十二 29~31，十四 1~2；賽五十六 1；拿一 1；彌六 8；瑪三 10；詩一一九 1~3 等等）。

還有，聖經勸勉人要尋求主：先知們特別重複這個主題（例如，賽五十五 6~7；摩五 6~9；番二 3）。會幕本身被設立，就是要作為人可以尋求雅威的處所（出三十三 7）。申命記勸勉百姓要相信，在他們悖逆且神已經轉離他們之後，若他們尋求神，仍能再次尋見神（申四 26~32，三十一 1~3）。神對於那些尋求祂的人，必存美善的心意（拉八 22~23）。亞撒很直接地被告知，「你們若順從耶和華，耶和華必與你們同在。你們若尋求祂，就必尋見；你們若離棄祂，祂必離棄你們」（代下十五 2）。詩篇也經常傳達相同的信息（例如，一〇五 4，一四五 18）。

38 2. 聖經吩咐人要順服、相信、選擇

神可以揀選亞伯拉罕並且應許要賜他大福；但是亞伯拉罕的確相信了這應許（創十五 4~6），並且順從神的聲音（創二十二 16~18）。在出埃及記裡，以色列人答應要順服神（出十九 8，二十四 3~7）。的確，他們也屢次「按照神的吩咐」而行（例如，出十六 34，三十八~四十；民八 20，九 8、23，三十一-31），甚至是甘心樂意的（出三十五 5、21）。以色列被告知要選擇耶和華（申三十 15~19；書二十四 14~25；王上十八 22），而他們也真地這樣做了（書二十四 22）；反之，當他們事奉鄰邦的異教神明時，那是他們選擇了那些神明（士十 14）。他們嚴正的許願（例如：民二十一 2；士十一 30~31）。擺在百姓面前的有兩條道路（參：利二十六 1~45；申二十八章，三十 15~20；詩一篇），而那帶來祝福的道路，是由人的悔改與順服而定的。同樣的，在人的關係之中，是有某些選擇

自由的（例如，民三十六 6）。所有的這些情況都預設了人的責任。

1. 人犯罪並悖逆

從第一次的悖逆開始，舊約聖經中的每一頁，都沾滿了各種可能想得到的過犯。人類所想盡都是罪惡；而除了大洪水之前的人以外，這樣的描述（創六 5）也可以正確地適用在其他的人身上。聖經用盡了各樣的語言，將一些特定的人或時期的可憎之處毫無保留地顯露出來（例如，創十八 20~21；出三十一 7~14；民十六 3~35；士十九~二十章；申一 26 起，九 22 起，三十一 24；王下十七 34~41；賽一 2 起，三十 9 起；耶二 13 起，五 3，六 16~17，四十二 10 起；結八章，二十二章；何二 7，四 2、7、13）。百姓「敗壞自己」（出三十二 7），或是行他們眼中看為對的事情（士十七 6，二十一 25）。如果人不必因他們的所是所為負責任的話，這樣的語言就不合適了。

4 人的罪要受到神的審判

人在神面前有責任，並不只是個抽象的概念；他們是要向某一位負責的。神是全地以及列國的審判者，人最終是要向祂交賬的。審判的主題在整個舊約聖經中一再出現。雅威是以嚴厲的處罰對付罪的。即使在舊約聖經中的某些部分，神的審判並不都是直接且立即的，這並不能削減這個主題的重要性，反而是加強並預備末世性審判的確定性。（參：創六~八章，十八 25；出二十三 7，三十二 7~12、26~35；利十 1 起；民十 1 起，十六 3~35；申三十二 19~22；書七章；士二 11 起，

三 5 起，四 1 起；撒下二十五 38~39；撒下二十一 1；王下十七 18 起，二十二 15 起，二十三 26 起；賽十四 26~27，六十六 4；耶七 13~14；結五 8 起，二十五~二十八章；鴻三 1 起；該一 9~11；亞七 12~14；詩七十五 6~7，八十二 8，九十六 10；傳十一 9，十二 14。）當作者們強調神是長久忍耐、不輕易發怒時，越發加強了人的責任（出三十四 6；民十四 18；珥二 13；拿四 2；詩八十六 15，一〇三 8；尼九 17）。簡言之：神的審判預設了人的責任。

5. 人受神的試驗

40 雅威宣稱祂想要知道人心中的意念，這種神人同形法（anthropomorphism）的語言，往往用來表達神對人的試驗（例如：創二十二 12；出十六 4；申十三 1~4；士二 20~三 4；代下三十二 31）；但是這並不是一成不變的（例如：詩十一 5，一〇五 19）。從引用的這些經文例子中可以清楚看到，神的試驗可以是針對個人或是祂的整體百姓。這樣的試驗並未保證其結果：亞伯拉罕通過了祂的試驗，希西家則失敗了。有些試驗是出於神，因為祂的百姓先前所犯的罪而施行公正的管教（例如，士二 20~三 4）。無論如何，這些試驗不可避免的，是關乎受試驗者的順服與忠誠，並且預設了他們有責任要具備這樣的美德。

6. 人領受從神而來的獎賞

這一點和前面兩點是重疊的。畢竟，審判也可以被視為負面的獎賞；舊約聖經中對於那些通過試驗的人則有正面的獎

賞。我們在這裡就是要處理這些正面的獎賞。亞伯拉罕領受的福分是由於他的順服（創二十二 18）。被奴役的以色列人當中的接生婆，因為敬畏神而得到神賜福（出一 20~21）。神向祂的百姓保證，如果他們順服神，雅威的榮光就會向他們顯現（利九 6）；如果他們遵行律法，就必存活（十八 3~6）。迦勒得到特殊待遇，因為他專心跟從雅威（民十四 24；書十四 9、14）。神會趕出剩下的迦南人，但是百姓必須順服神（書二十三 4~9）。倘若百姓回轉歸向雅威，承認他們的罪，神就賜福他們（耶十二 22，七 3~7、23~28）。百姓若在十一奉獻與供奉的事上忠心，神就傾福裝滿他們的倉庫（瑪三 10~11）。先知講道的前多內容都論到對於更大福分的期待，這福分是取決於人們的順服與否（例如，賽五十八 10~14；耶七 23；亞六 15）。這些應許若非預設人的責任，就顯得荒謬不堪了。

1) 人的責任可以是出於神的主動

不論舊約聖經中的揀選有甚麼涵義（見下文），我們都可以很清楚地看見，雖然神的揀選為以色列人帶來了極大的特權，卻「也加給他們莫大的責任與限制，當他們棄權時會引來傷害。」¹ 這就是出於雅威的揀選帶來的責任了。先知們特別指出，隨著雅威揀選的特權，對於祂的百姓連帶的是更多的要求。不錯，雅威是列國的審判者；但是阿摩司堅稱，事實上，正因為雅威只「認識」以色列，這尤其是他們要承受特別且緊

¹ 編按：原著誤作「民十一 32」。

² H. Rowley, *Faith*, p. 63；並比較他的 *Election*, pp. 45ff.。

迫審判的理由(摩三 2)。以色列面對的責任，並不光是出於神在列國中單單揀選了他們，更出於伴隨著揀選而來的是必須對神忠誠。律法一旦頒佈下來，效忠雅威與順服律法就幾乎是不可能區分的了。因此，遵行雅威所有的命令，這個責任是基於、也是出於神對以色列的揀選。(參：出十九 4~9；申四 5~8，六 6 起，十 15 起，十一 7~9；何十三 4；彌三 2。)

智慧文學從不會降低到屬世普通常識的水準，部分原因是雅威的要求經常和其他一些的(雖然沒有明說是出於雅威)要求交織在一起，更是因為在後者的情況中，已經預設了敬畏雅威是智慧的根本(參：箴九 10，十六 7~12)——根據申命記以及之後的理解，這位雅威的命令，總是出於為了祂的百姓的好處(申六 24)。² 出於神的恩典而來的特權從未削減責任，而是加強責任。

8. 人的禱告不只是展示品

神命題式的說話是舊約聖經作者們一致的認信。但是神和人之間的交往，也涉及人對神說話。³ 人向神發聲說話，絕非事先設定好機械人的錄音；它乃是出於頌讚神的敬拜，絕望中

² 參 G. von Rad, *Wisdom in Israel* (London, 1972), pp. 62f.; W. Eichrodt, *Man in the Old Testament* (London, 1951), p. 23 = 埃柯特著，《舊約中的人觀》(台南：東南亞神學院)；F. D. Kidner, 'Wisdom Literature of the Old Testament', *New Perspectives on the Old Testament* (Waco, 1970), p. 118。

³ 尤其見 Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford, 1970), pp. 176ff。

的呼喊，因得到援教的感激，為有需要者的祈求。人是有位格的，是負責任的，在他的代求與祈求的禱告中表現得最清楚。

這類的禱告有些是事先計畫好，甚至是非常強烈的(例如，創二十八 46 起；代下七 12~22)。其他的則是絕望中的呼喊(例如，出三十二 7~13、31~32；書十 11~14)。有一些禱告是神直接而回答(例如，創二十五 21；士六 36~40；王上三 6 起，十 1~6；賽三十八章)；還有一些直截了當地被神拒絕(例如，耶十四 11，十五 1~2；撒十五 35~十六 1)。有些禱告凸顯了罪的悲慘(例如，出三十二章；申九 25 起)，另一些禱告則凸顯了雅威的偉大與祂對以色列的愛(例如，書十 11~14)。無論如何，人能在向神禱告中獲得回應，這就預設了人是有責任的，而且人是有相當程度的自由的；因為這樣的語言描述的是人格的相互作用，而非機械式的決定論。

9. 神呼籲人悔改

被擄前的先知們一致地表明，雅威不喜悅惡人死亡，雅威呼喚人，要求人回轉歸向祂，以逃脫那因他們自己的悖逆所帶來的不可避免的可怕後果。祂若擊打祂的百姓，並非祂所樂意的(參：賽三十 18，六十五 2；哀三 31~36；結十八 30~32，三十一 11；何十一 7 起。)即使用盡一切可能的神人同形法的方式來理解，所得到的結論都是，人是要負責任的被造者；而雅威對於他們的悖逆，是以恩慈、甚至痛苦的忍耐相待，當懲罰他們時，雖有忿怒，也是極為勉強的。

10. 結語

傳道者告訴我們：神造人原是正直的，人卻尋出許多「巧計」（傳七 29）。一般而言，當人犯罪時，神從某方面來說是不在其中的。這種模式使神和罪之間保持了一定的距離，在神拒絕罪人之時尤為明顯，這樣的拒絕罪人並非令神成為被動的回應者，而是強調祂神聖審判的確定性（尤其從神的全知這個角度來看時，例如：賽二十九 15~16；耶十六 17~18）、或者犯罪者真正的罪咎（例如：撒十五 23b）。而另一方面，當聖經暗示（從某個角度來說）神是人某個特定的罪的原因時，必然還有其他因素牽涉其中，最明顯的就是祂使人剛硬的審判，或是祂全權之手掌管救恩歷史中重要的事件。



能觀察到上述各種主題如何在舊約聖經書卷中運作，對我們是有益的。聖經吩咐我們選擇雅威，以及神給予人們和列國的各樣試驗，並不是要叫人從形而上學的角度來界定人自由的本質與限制，而是要命令我們委身、認同並順服神。當人做了正確的選擇時（例如：書二十四 22），這選擇就成為持續對神忠誠、以及不斷丟棄想要侵入我們心中之偶像崇拜的動因。同樣地，信靠順服得到的正面獎賞（例如：創二十二 18；出一 20~21；民十一 32；書二十三 4~9）也成為更深並持續順服神的動機，而不是成為一旦得到獎賞就誇口的理由。蒙神喜悅的行為，頂多只能在有些祈求中成為要求伸冤與求神稱許的根據（就如有些詩篇——例如：三十四，六十九，七十九，一〇九，一三七等篇；亦參：尼五 19，十三 14、22、31），但是，

即使在這情況下，都沒有任何出於自信的誇口。當有些語言用在神身上，好像祂會受到外在因素影響時，這並不能令我們導出結論說，神有本體論上的限制；例如，論到祂的長久忍耐，是為了要強調人的罪大惡極（民十四 18），襯托出人的渺小（耶十五 15；詩八十六 15），這也是值得我們稱頌祂的一項屬性（出十四 6）。同樣地，神呼喚人悔改，突顯出人的邪惡，使神的公義顯為公義（例如：耶三 22；結十八 30~31，三十三 11；何十四 1），甚至可以視為祂愛的度量，因此也是祂為了祂的百姓採取單方面行動的證據（例如：賽三十 18~19；何十一 7~9）。

神有至高無上的主權

如果舊約聖經的作者們在整個舊約聖經中預設了人的責任，那他們更是預設而且堅決強調神至高無上的主權，甚至在所見的現象似乎與此信念背道而馳時，他們依然堅守此信念。

1. 神是一切的創造者、擁有者、及統治者

神不但創造一切（創一~二章；賽四十二 5；詩一〇二 25；耶九 6 等等），祂所造的一切都是好的（創一 31）。當以色列人歌頌讚美神的時候，就想起祂是天地的創造主這個事實，總是給百姓帶來莫大的安慰（詩一二一 2，一二四 8）。所以，在聖經中讀到神是天地的擁有者（創十四 19、22；詩八十九 11；民十 34、39 11~12），或是聽到雅威堅稱萬有都屬於祂時（出一 5；申十 14；伯四十一 3），一點都不令人感到希奇。與這們概念相隨的，就是雅威的全能。如果雅威創造了天地，祂就

是「凡有血氣者的神」，在祂沒有難成的事（耶三十二 17、27；伯四十二 2）。既然萬有都屬祂所有，就沒有人能給祂任何東西（伯四十一 11）。一切歷史與大自然都在祂的股掌之間。

接下來的就是，神既然在全地擁有至高無上的主權，祂就掌管萬國（詩四十七 8~9，六十 6~8，八十三 17~18 等等）。萬國都屬於祂（詩八十二 8），這是非常合理的。的確，當以色列人的命運落入最黑暗的深淵之時，她的先知們最清楚地看見，雅威在所有外邦勢力之上擁有至高無上的主權，這個真理成為他們的安慰。但以理書二·四，七~八，十，十一~十二章的精華就是，這位至高者掌管人的王國（四 25）。對雅威而言，萬民只不過是水桶中的一小滴，天平上的微塵，微不足道（賽四十 15 起）。被擄前的先知們特別教導到，雅威「興起或召出外邦之民亞述人、埃及人、敘利亞人、非利士人到歷史的舞台上，是要使用他們做祂的器皿……（並且）這些脅迫以色列民的外邦之民被雅威興起，是為了要執行祂在祂的選民身上的計畫。」⁴（參：賽七 18，九 10~11，十 5~6、26，耶二 6~7，二十七 4~8，三十一 32；何二 17，十一 1，十三 4；摩二 9~10，三 1，九 7；彌六 3 起等等。）我們很容易可以找到更多的例子。雅威指派了耶戶與哈薛的任務；興起利汛與比加對付以色列；召出亞述王；派遣瑪代對付巴比倫，還有非利士人和亞拉伯人對付猶大家（王上十九 15~17；王下十五 37 和賽九 10~11；賽七 17 起和十 5，十三 17~19；代下二十一 16~17）。這些外邦勢力並非僅是用來做毀滅的工作：古列和波

斯勝興起，卻是要使以色列歸回到她先祖之地（賽四十五 1 起；拉 1）。

雅威大可以審判列國列民（詩六十七 5），因為祂不但是全能的，祂也是全知的。祂的全知經常是與祂急迫審判的確定性因為祂的性有關的（例如，賽二十九 15~16；耶十六 16~18；結一 2、5；詩一三九 1 起；箴五 21，二十四 2）。雅威已經要審判萬國，誰能使祂的手轉回呢（賽十四 26~27）？

世上沒有任何神明像以色列的神（申三十二 36~43，三十 6~7；賽四十 10 起）。雅威在天上立定祂的寶座，祂的王權統管萬有（詩一〇三 19）。所有的生命氣息都倚靠祂；祂若收回他們的氣，他們就死亡歸於塵土（詩一〇四 27~30）。人的偶像是無能的；而居所在天上的以色列之神，卻在受造宇宙的任何範疇裡隨祂自己的意旨行事（詩一一五 3，一三五 5~6）。所以，人一切的日子都由神所定，就不足為奇了（詩一三五 16；箴二十 24）。當然也沒有人能以智慧或謀略敵擋祂（箴二十一 30）。雅威擁有絕對至高無上的主權（賽四十三 13，四十四 24~27；傳三 14，七 13~14；但二 19~22，四 31~32、33）。無論是風，災難，富足——都在祂的掌管之下（例如，出十五 10；賽五十四 16；耶四十七 7；摩三 5~6；哀三 37~39）。聖經上很少說，「下雨了」（摩四 7 接近此說）；人們會說神使雨降下（詩六十五 10；伯三十六 27，三十八 26）。約伯記更是指出了神對於人和自然界掌管的細節（伯十四 5，二十八 24~25，三十八 8~11、33；參：賽四十 12、26；耶五 22，三十一 36；拿一 17，四 6 起；詩一〇四 9~10，一四八 3 起；箴一 27）。「以色列人也是知道受孕與生產，江河流向大海，以及

⁴ J. Lindblom，前引書，p. 324。

自然界的循環這些事的。但是這樣的知識並不會制止他們說「祢（是）主」。即使有了這些知識，以色列人依然仰望這位不改變的永活之神。」⁵ 機運被排除了；而如果我們在某處讀到，某事似乎是與機運有關的事件，它還是沒有脫離神的引導（撒六 9，二十 26；王上二十二 34；得二 3；代下十八 33）。所以，如果用抽籤來尋求雅威的心意時，「在教導上，它是被認知為是在祂的掌管之下的」（箴十六 33；參：書七 16，十四 2，十八 6；撒上十 19~21；拿一 7）。⁶

擁有這樣全面的絕對性主權，雅威預言未來將要發生的事，以及祂對那個未來之事的掌控，兩者之間始終很難有清晰的區分（比較：創十五 13~16，二十五 22~23，四十一 16、25、32；書六 26 以及王上十六 34；賽四十六 8~10，四十八 5~6）。祂所命定的事一定會成就。

神行事的方式是以非常多樣的形式呈現的，不能以單一的形式來限制。雅威有時以戲劇性的方式介入歷史，像是帶來十災（出五章起），從天降火（王上十八 38），或強迫西拿基立和他的大軍不戰而退（賽三十七章）；但是，「令人驚訝的是，神的目的往往不需要祂激烈地介入就能達到。」⁷ 祂使用掃羅和他的軍隊，以實現祂要對付亞瑪力人的誓言（撒上十五 2~6）；

⁵ G. C. Berkouwer, *Providence*, p. 92.

⁶ B. B. Warfield, 'Predestination', pp. 48f.

⁷ G. C. Berkouwer, *Providence*, p. 92. 參 G. Von Rad, *Theology*, Vol. i, pp. 51f. 他指出：這些敘述體經文的目的有許多都取決於一個神學片語或子句，顯明雅威掌管一切的手。

或占更微妙地，祂在示劍人與亞比米勒的衝突之間掌權，雖然他們並不知道，最終雙方都被殲滅。由於亞比米勒對他的弟兄所犯的罪、以及示劍人可恥的協助，雅威給予他們這個恰當的懲罰。

神在歷史中的掌管有其目的，這樣一位全能又全知的有位格者，不可能是透過無意識或是反覆無常的方式來治理全地的。林伯隆（Lindblom）在探討被擄前先知時強調這一點：

先知們對於歷史的看法，與其他東方民族不同之處，並不在於雅威是否在歷史中行事，而是先知們認為以色列的歷史是依據一個固有的計畫，由道德原則指導的，有協調性的歷史。在歷史的一開始就有揀選的這個事實……。隨後一連串的事件，都是基於這個歷史事實的後果；這個歷史序列最終的目標，則是揀選這個概念的完全實現。其他古代民族並沒有此種歷史觀。⁸

⁸ J. Lindblom, 前引書, p. 325; 參: pp. 323-6. 也可見 K. Galling, 前引書, pp. 92f.; U. Cassuto, 'The Beginning of Historiography among the Israelites', *Biblical and Oriental Studies* (Jerusalem, 1973), Vol. i, pp. 7-16; 尤其還有 J. L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament* (Garden City, 1976), pp. 135-44. 他看到以色列的史料編纂在系列事件中有其清晰合一性的初步概念。這種進路必須與另一種進路作出明顯的區分，後者宣稱以色列的歷史編纂是以線性時間觀而非循環式時間觀為假設，巴雅各 (J. Barr, *Biblical Words for Time* [London, 1969], pp. 143-51) 對後面這種進路有正

正如箴言所說，「雅和華所造的各適其用，就是惡人也為禍患的日子所造」(箴十六 4)，不論 *yôm rā'āh* (「禍患的日子」或「災難的日子」) 是指惡人遭難作為懲罰，或是指他們所行之惡 (參：賽五十四 16)，「一般的意義是：在神的世界中，至終沒有不正中標的的結局。」⁹ 「祂決定一切人、事、物受造的目的。在這世界中沒有一樣人、事、物是沒有目的的……。」¹⁰

除非雅威控制了人的心思與情感，我們很難去設想，怎麼可能甚至連歷史中的細節都在祂的控制中。而事實上，舊約聖經的作者們毫不猶豫地，就是用這樣的方式與用語來描述事件的發生的。雅威藉著令各民族驚恐來控制他們 (例如：創三十五 5；出二十三 27；申二 25；撒上十一 6~7)。另一方面，祂使祂的百姓在埃及人面前蒙恩惠 (出十二 36；參：但一 9)。還有，祂使入侵的軍隊以武器互相擊殺而被毀 (士七 22)。甚至有一群人願意跟隨掃羅，也是出於神感動他們的心 (撒上十 26)。人的意念與決定經常是直接歸因於神的決定 (例如，撒下二十四 1；賽十九 13~14，三十七 7；箴二十一 1；拉一 1，七 6、27~28；尼二 11~12)。換言之，我們可以這樣想：

2. 神是那有位格的終極因

舊約聖經中的人物經常能明辨，在看起來只是現象界的事

確的批判。

⁹ F. D. Kidner, *The Proverbs* (London, 1964), p. 118 = 柯德納著，潘秋松譯，《箴言》，丁道爾舊約聖經註釋 (台北：校園，1995)，141。

¹⁰ A. Cohen, *Proverbs* (Hindhead, 1945), p. 103。

件，其背後有神的手在掌管。「聖經本身並不否認在事件的背後是一連串的原因所造成的，但同樣地，聖經通常也不會將事情都歸因於不當的突發理由，而阻礙其推理。這就直接跳到一位擁有神性的起因，萬有從祂而來，萬事也藉祂的旨意而發生。」¹¹ 舉例而言，人的繁衍是雅威的作為 (例如：創四 1、25，十八 13~14，二十五 21，三十 1~2；申十 22；得四 13)。當約瑟的哥哥們驚訝地在他們的口袋裡發現被歸還的錢財時，他們認定這是神所作的 (創四十二 28)。使埃及馬車車輪脫落的是雅威 (出十四 25)；示每的咒罵 (撒下十六 10~11) 以及拿俄米的憂傷 (得一 20)，背後的終極原因都是出於神。在以斯帖記一書中，即使是從頭到尾沒有明確提到神這個字，我們依然可以看到這樣的戳記。不論作者心目中其他的目的是甚麼 (像是為了在妥拉之中沒有規定的筵席的設立，提供背後的歷史背景)，「當讀者跟著敘事文讀下去的時候，作者的寫作技巧使讀者毫不懷疑，他正在觀察神的天命的運行，最終清楚顯示的是，聖約之民是不會被摧毀的」。¹²

要找到適切的字或詞來表達神的「終極地位」是困難的。關鍵點在於祂的作為是如此滿有至高無上的主權，而且是鉅細

¹¹ J. A. Motyer, *The Day of the Lion* (London, 1974), p. 97。見以下重要的觀察：J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (London, 1940), Vols. iii-iv, pp. 486-91。

R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (London, 1970), p. 1099。同樣地，有人認為：路得記其中的一個重要主題是關乎大衛的揀選與誕生，這個論點頗具說服力，例如 O. Loretz, 'The Theme of the Ruth Story', *CBQ*, Vol. xxii (1960), pp. 391-9。

靡遺的：在每一個細節，在人所處的世界中所發生的一切，至少要有祂的許可才能發生；反之，如果祂要攔阻某事，則那事連發展都不可能。除非雅威建造房屋並看守城池，房屋建不成，看守的人也枉然儆醒（詩一二七 1）。若雅威與他們一同作戰，全軍都不必害怕（申三 22）；但是當雅威拒絕與他們同去時，他們就潰敗（書七 1 起）。

52 有大量的聖經用語預設了雅威的終極地位。雅威堅稱，「我賜給你們地土，非你們所修治的」（書二十四 13）；祂對大衛說，「我從羊圈中將你召來……，立你作我民以色列的君」（撒下七 8）。戰爭停止，是出於雅威要使祂的百姓休息（撒下七 1；參：詩一四七 12 起）；以斯拉和他的同伴們能快速而平安地抵達耶路撒冷，是因為雅威施恩的手幫助他們（拉七 9；參：尼二 8；詩一二一 2）。雅威賜力量使人得貨財（申八 18）；事實上，連各種農作物的生長、以及農夫務農的知識也是從祂而來的（賽二十八 23 起）。尤其在審判的事上，直接地提到終極審判在於雅威（賽十 21~23；耶十六 16，二十 5，二十一 3~7；結七 9，十一 7 起；彌二 3；鴻二 13；番一 2 起；等等）。不過，沒有一處比自然詩篇更清楚論到雅威的終極地位（十九，三十三，八十九，一〇四，一四八篇）。因此，從一個角度而言，神蹟並沒有證明神介入日常運作的規律之中。神蹟只不過是指神在特定的時刻，使某事不按照祂通常讓它發生的方式發生。舊約聖經中的信徒並不會把神蹟看為一種「突破」，是新而令人驚奇之神的作為（例如：出三十四 10；民十六 30；賽四十八 6 起）。

如此透徹地把一切事實都歸因於神，以至摩西毫不避諱地

在中命記二十九章 4 節說，以色列的遲鈍也是因為雅威沒給他們明白。作者的意思不是說雅威吝於給予，更不是把罪過歸給祂；然而，舊約聖經的作者們毫不猶豫地表示：雅威自己以某種神祕的方式（這個神祕性確保祂自己不致被控訴為惡）成為許多惡的「終極」原因。

例子不勝枚舉，這裡只能提出一些。米該雅對於天庭的描述，以及選擇一個必能達成目的之說謊的靈（王上二十二 19 22；代下十八 18~22），激動大衛作惡（撒下二十四 1），出賣約瑟到埃及為奴（創五十 20），差派惡魔行使指定的任務（例如：王上九 23 起；撒下十六 14，十八 10），約伯記的序言，先由特定的言語就不說了（例如：「災禍〔*rā'āh*〕若臨到一城，自非耶和華所降的嗎？」摩三 6；參：賽十四 24~27，四十五 1），這些都必須密切注意。雖然這些例子大部分都與神的審判有關（亦參：耶六 21；結三 20），有關約瑟的記載卻不是如此。無論如何，有太多的例子，使我們無法把神至高無上的主權看成一種能在驚險的最後關頭救人出虎口取得勝利的、令人稱羨的能力。「一個必然的看法就是，神不但挽救了一個處境，而且該處境也是由祂的決定造成的。不但是補救的過程，連那需要補救的處境都可以追溯到祂旨意中的那個決定。」¹³ 這樣一種的世界觀並不是唯尊一神論（henotheism）的看法，而是一種非常純正且紮實的獨一神論（monotheism）信仰。

J. K. S. Reid, 'Determinate, etc.', *A Theological Word Book of the Bible* (London, 1950), p. 65 = 黎加生 (A. Richardson) 編，湯張瓊英、朱信譯，《聖經神學辭彙》（香港：基督教文藝，1966），134。

當然，與此同時，聖經也說神會永久管制祂百姓的心思意念。有時候祂的百姓祈求祂這麼作。這樣的表達，在期盼新約來臨的先知們當中尤其普遍（參：耶三十一 31~34，三十二 40；結十一 19~20，三十六 22 起；番三 9~13；等等），但是肯定不是只限於這種架構之中（例如：代上二十九 17~19）。

既然提到新約，就要談談舊約聖經的末世論。我們已經注意到：在舊約聖經中，歷史往往是被視為有目的性的。不論是被擄前或是被擄後的先知們，這種觀點隱含的就是，他們期待雅威會以劇烈高潮式的方式介入，以至於會帶來一個新秩序（例如：耶三十一章；何二章；還有比較困難的經文，如，賽二章，七 19 起，十一章）。這樣的盼望並非表示神在現今沒有採取救贖行動，而是指明祂救贖行動的最大彰顯（包括審判）還在未來。除此之外，並未深入探討有關神至高無上的主權在現今、與在將來的執行二者之間的關連性；舊約聖經對於這些問題的沉默，導致後來相當多的猜測，正如我們將會看見的。

雅威是聖潔的，擁有至高無上的主權，對於祂的選民滿有特別的關懷，並且也是親身介入掌管人們的事務。這樣對神的看法會令祂的百姓感到困惑，從人的觀點是可以理解的，似乎雅威是嚴酷的（得一 20~21），不公的（伯三章起），或是沒有好好考慮其他民族之邪惡的（哈巴谷書；詩七十三篇）。這就引發了像在以賽亞書六十三章 17 節中的吶喊：「耶和華啊！你為何使我們走差離開祢的道，使我們心裡剛硬不敬畏祢呢？求祢為祢僕人、為祢產業支派的緣故轉回來」（亦參：賽六十四 7~8）。

神與揀選

我們應該注意，神的天命在揀選之中獨特的彰顯。舊約聖經中，以色列人的信仰是建立在一個信念之上，即以以色列人是雅威的選民，而這是基於兩個互補的事實：揀選亞伯拉罕（創十二 1 起，十七 1 起，十八 17~19），還有出埃及以及賜下應許之地供他們立國、建立家園（出三 6~10；申六 21~23；結二 15；詩一〇五篇；參：賽四十三 1）。¹⁴ 當雅威揀選這民族時，祂也同樣地揀選了那土地，作為祂特別關切的地方（申十 12），作祂自己的土地（利二十五 23）；祂特別揀選錫安山，耶路撒冷，作為祂特定的居所（亞二 11~12，三 2；詩七十八 68 起）。

雖然亞伯拉罕是蒙揀選的，並非他所有的子孫都享有相同的特權：以撒被選，而以實瑪利則沒有（創十七 18~21）；雅各在出生之前就比以掃蒙愛（創二十五 23，二十八 14；瑪一 2；賽四十一 8 起；詩一三五 3~4）。即使在以色列之中，也是由

¹⁴ 然而，奎爾（G. Quell, *TDNT* Vol. iv, p. 159）持不同看法，他主張的觀點是揀選國王先於揀選百姓。這種看法已不再流行，雖然艾爾特曼（P. Altmann, *Erwählungstheologie*）又使之以不同形式死灰復燃，他認為：以色列意識到自己是被揀選的，乃是源自於大衛和所羅門的輝煌統治。其他人比較謹慎地指出：出埃及事件並未構成揀選傳統的產生，因為這個傳統的各個層面都已存在了，參 H. J. Zobel, 'Ursprung und Verwurzelung des Erwählungsglaubens Israels', *Theologische Literaturzeitung*, Vol. xciii (1968), cols. 1-12, 尤其是 col. 8; G. Hasel, *The Remnant* (Barrien Springs, 1972), pp. 153f.。

神選擇突出的領袖：如，摩西（出三章；民十六 5、7、28）；祭司亞倫（民十六 40，十七 18 起）；利未人（申十八 5；代下二十一 31 起）；有技藝的巧工比撒列和亞何利亞伯（出三十一 2、6，三十五 31~34）；約書亞（民二十七 16~21）；負責分地為業之人（民三十四 16 起）；大衛（撒下十三 13~14；撒下六 21；詩七十八 68、70，八十九 19~20；二十五篇；代上二十八 4~10）；眾先知——例如：耶利米，還未被造在腹中已被神「所曉得」¹⁵（耶一 5）。

揀選以色列，不但意味著，與周圍列國相比較，以色列必須有所不同，是特別聖潔，被分別出來歸屬雅威（出十一 7，十九 4~6；利二十 23~26；申十 14~15，十四 2；賽四十三 21；詩三十三 12，一三五 4；等等），更意味著：雅威使用其他列國成就祂在以色列身上的美好目的，以增加祂的百姓的數目來對列國設限，為她犧牲他人，並且因為他們對她的殘酷，而對他們有更嚴厲的處罰（例如：申三十二 8~9；賽四十三 4；耶五十一 5~10；亞一 14~17）。即使是當雅威攙扶祂僕人古列的手（而不是發嘶聲叫他來，好像祂對亞述那樣，賽五 26），祂這樣作的目的還是為了祂的百姓以色列（賽四十五 1~5）。

這樣，以色列似乎就有其中心地位，從某個角度來說是具有排他性的。這可從一種普世性的（例如：賽十九 23，六十六 23；詩八十六 9，九十六 10）、直接關聯於揀選本身的口氣而

¹⁵ 這裡所用的 *yāda'* 明顯地是指揀選：參：摩三 2；何十三 5；G. Quispel, *IDNT*, Vol. iv, pp. 147f. •

得到舒緩：萬國要因神揀選亞伯拉罕而蒙福。¹⁶「揀選亞伯拉罕」的用意是作為一個特定的途徑，來達到一個普世性的目的。¹⁷

揀選以色列，並不是就放過以色列背道或是因此造成的被擄，因為神的「剩餘」之民是很清晰的既定概念。有一些經文特別值得注意，在那些經文中，這個概念是先知末世論的一個固定的神學用語（例如：彌四 7 單獨使用 *š'erit* {「剩餘」；參：二 12，五 7；賽八 16~18}）。

從百姓的背約而推論說揀選本身是由百姓的回應來決定，同樣的看法是不正確的。在約二十多年前，孟登豪（Mendenhall）針對約的主題寫了兩篇具有過渡意義的重要論文，從那

彼得特曼（P. Altmann，前引書，隨處可見）因刻板地維持揀選與普救論的區隔，錯誤地排除以色列蒙揀選與宣教有關的任何看法。因此，他的研究因為不適切地考慮「普救論」的語意範圍而有瑕疵。揀選並非必然排除宣教，宣教也不必然包括普救論。然而，我們要記得：在舊約聖經中並沒有很清楚地指出以色列有系統地使外族人歸信的「宣教」行動：參 A. Martin-Achard, *A Light to the Nations* (London, 1962)，隨處可見。

G. Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids, 1948), p. 90 = 霍志恆著，李保羅譯，《聖經神學》（香港：天道書樓，1988），91 頁。很遺憾地，有些人——尤其是盧立（H. H. Rowley, *Election*，前引書），還有符瑞增（Th. C. Vriezen, *Erwählung*，隨處可見）——誇大了以色列被揀選的這個特定目的，甚至排除了其他的可能。為了把任何可能擁有特權的排他性減到最低，他們強調一個事實：揀選就包括使命。但是，這樣的區分是人為的。蒙神揀選就包括了特權與使命。

以後，大部分舊約聖經學者都認為西乃之約是根據當時的宗主國條約的模式設立的，是雅威強加此約在祂那些雖然願意、但是要負責任的藩屬國身上。¹⁸ 一般而言，只有藩屬國那一方才有可能違犯條約，並且必然會帶來宗主國的忿怒。同樣地，先知們堅稱揀選與立約並不必然保證保護；相反地，他們只要背叛，就一定會受到懲罰。因為這是與雅威的選民所立的約，揀選與立約是重疊的：不過不論是在本質上或是範圍上，兩者並不是完全等同的，因為餘民才被視為以色列真正的延續者（賽四十一 8 起，四十三 4 起；耶五十一 5；等等），他們構成了神真正的選民（賽六十五 8~10；摩九 8~15）。因此，「選民」（歸回的餘民）就成了比所有的「聖約之民」更小的一群；只有前者才能享有新約（耶三十一 33，三十二 37~40，五十五 5；參：賽五十五 3）。只有這一群較小的忠信與公義之民才是被揀選之民（賽一 21~26，四 20，十 20 起）。¹⁹

¹⁸ G. E. Mendenhall, 'Ancient Oriental and Biblical Law', 和 'Covenantal Forms in Israelite Tradition', 分別發表在 *Biblical Archaeologist*, Vol. xvii (1954), pp. 26-46 和 pp. 50-76。

¹⁹ 當然，這是和西乃之約有所不同的：參 H. Ringgren, *Israelite Religion* (London, 1966), p. 117。當爾尼·賴特 (G. E. Wright, *God Who Acts* [London, 1952], p. 21) 說「神把祂的選民和祂自己綁在一起，一方面是藉著愛與恩典的偉大作為，另一方面則是透過約，祂的旨意就彰顯在這約中」(也可參：他的 *The Old Testament Against Its Environment* [London, 1950], pp. 54-60)。他正確地描述了舊約聖經思想的一些線索；但是當餘民成為主要的主題時，不能就把選民和聖約之民劃上等號。關於這整個問題，見 G.

這個餘民群體之所以是餘民，並不是出於他們自己的敬虔，而是由於神的作為。是雅威自己建立新約，也是祂自己要賜給那約的繼承者一個敬畏祂的心（耶三十二 40）。是祂要賜給人肉心，澆灌下祂的聖靈，召聚屬祂的歸祂所有（耶三十一 34；結十一 16~21，三十六 22~32；等等）。祂會篩選以色列民，並除掉祂百姓當中的犯罪者；但是祂一定會重建餘民（摩九 8~15）。聖經中不斷地強調雅威要做的事。重建就是神將新生命給枯骨（結三十七章）。約的確被破壞了；但是雅威行事不是僅僅為了百姓或是餘民，更重要的是為了祂自己的名。因為祂是不改變的，所以雅各之子沒有滅亡（瑪三 6；參：結十一 9~10、14，三十六 22~32）。這表明神揀選的旨意是確定的，因為它們是出於神的。

如此，揀選的重點有所轉移，轉向個人化，且只有在其最終圓滿實現之時，才能算是應驗了神對以色列的應許。「揀選的應許則在對國家的層次上被廢棄了，卻持續在對個人的層次上生效。」²⁰

這樣，我們（例如，在被擄前的先知書裡）看到了雅威對

Hasel, 前引書, pp.256ff.; 還有 W. E. Müller and H. D. Preuss, *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament* (Neukirchen-Vluyn, 1973), 隨處可見。

(Vos, *Biblical Theology*, p. 93 = 霍志恆著, 《聖經神學》, 94 頁。這就提供了一個基礎，讓保羅後來可以區別享有特權的揀選和得到生命的揀選：「因為從以色列生的，不都是以色列人」(羅九 6；參：十一 28)。參 J. I. Packer, *NBD*, p. 359 = 《聖經新辭典》，上冊 (香港：天道，1993), 422。

祂百姓的愛和雅威對祂百姓的忿怒之間的張力，是從環繞著揀選與立約之間種種的概念迷陣而來的。²¹ 讀者總是能看出，以色列是必須為她自己的背道與不忠負完全責任的；但是，即使是在神顯出祂的忿怒並懇切呼籲他們悔改時，讀者也從來不會得到神受到挫折以致祂的目的受到阻撓的這種印象。在這裡就引進了兩方面的區分：神現在的與將來的百姓之間（約之更新的主題），還有神的真假百姓之間（餘民的主題）。不過，雖然有這些區別，神揀選的目的還是得以保存，絲毫不受影響。事實上，我們幾乎會得到一個結論：神揀選的目的對於這些區別的造成具有不小的影響。

60

當舊約聖經的作者們為了神的揀選追溯任何特定的原因時，最終得到的結果總是追溯到神那不受約束的、無條件的、無可比擬的愛。埃柯特論到舊約聖經中的揀選如此說：「因為這是一個無可逃脫的事實：在舊約聖經中，神的愛是絕對自由且無條件地作選擇的；愛臨到千萬人中的一個人，並且，無論那人多麼不完美，這愛依然以忌邪、排他的方式臨到他。」²² 亞

²¹ J. Bright, *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel* (Philadelphia, 1976) 得到了類似的結論：他賦予先知們頗富創意的角色，因為他們努力處理摩西—西乃傳統與大衛—錫安傳統之間的張力，前者強調以色列有責任要守約中的律法，後者則無條件地應許要賜福。我的進路基本上是略微修改了林伯隆 (J. Lindblom, 前引書, pp. 315-21) 提出的論點。

²² Eichrodt, *Theology*, Vol. 1, p. 286。亦參 L. L. Walker, "Love" in the Old Testament: Some Lexical Observations', *Current Issues in*

伯拉罕就是典型的例子。揀選的主題是如此強烈，甚至在亞伯拉罕得罪亞比米勒時，結果卻是亞比米勒必須要求蒙揀選的亞伯拉罕禱告（創二十章）。申命記也特別強調，雅威揀選以色列為子民，並非因她優於其他民族（申七 6~11），也非因她的義（申九 4~6），而是當她還在悖逆中違抗神的時候，完全是出於祂那自由的、擁有至高無上主權的、揀選的愛（申四 32-40，七 6~11，十 14~15，二十三 5；參：結十六 6）。²³ 當我們考慮到餘民時，明顯地可以看到相同的現象。餘民之所以是餘民，「不在於那些被拯救者有任何的素質，而是出於神拯救的行動」（創七 23b，四十五 7；王上十九 18；摩五 15）。²⁴ 我們可以從那些論到餘民之罪的經文裡，最清楚地看出這一點（參：賽四 4；耶五十 20；結九 8，十一 13；彌七 18；番三 11-13；亞十三 8~9）。餘民能逃離審判，完全是出於神的恩典。

61

揀選的反面就是棄絕。在舊約聖經中，表達棄絕的方式通

Biblical and Patristic Interpretation (Grand Rapids, 1975), pp. 111-88。

²³ J. Helfmeyer, 'Segen und Erwählung', *BZ*, Vol. xviii (1947), pp. 108-33, 他要讀者注意舊約聖經中神的賜福具有區別性的深遠意義：「賜福挑選，抓住，選擇，委任，產生一個優越的地位，並甘願順從」（p. 222）。亦參 N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (London, 1944), p. 139：「我們必須接受一個觀念，即神的選擇連同它必然會有的排他性，不然的話，我們只好把神論及神的愛的教義，是聖經沒有教導的。」

²⁴ Heinrich, *TDNT*, Vol. iv, p. 203。

神的全權與人的責任

常是某種的剛硬。²⁵ 最有名的情形就是法老的例子。有八次說到神使法老的心剛硬（出七 3，九 12，十 1~2，十 20，十 27，十一 9~10，十四 14~15、17），但是也有簡單地說到他心裡剛硬（出七 13~14，八 15），還有他硬著自己的心（出八 32，九 34）。當然，如果以後者來解釋前者，是過於武斷的（反之亦然），尤其是因為有些提及神使他剛硬的經文，裡面注入了目的論的要素：雅威使法老的心剛硬，是為了要消滅他，並且彰顯祂的大能（出七 3，十 1~2，十四 14~15、17）。

但是法老肯定不是唯一的例子。雅威使人心裡剛硬，以便毀滅他們，這並非不常見的（例如：申二 30~31；撒上二 24~25；結三十八 10、16~17、21；何五 6；代下二十五 20）。雅威的確發命令，要使祂的百姓心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷（賽六 9~10）。但是，在這類的情況下，舊約聖經的作者們似乎都預設了這就是他們該得的審判；而其他地方，則是將自己心硬描述為該受譴責的行為，而且這人是要負道德責任的（亞七 11；箴二十八 14）。無位格的決定論可能會導致隨意的剛硬；但是在舊約聖經中的剛硬，其背後是那一位呼籲「你們不可硬著心」的神（詩九十五 8）。

神在聖約之民以外也有祂的僕人（例如：古列，拉一 1；賽四十四 24~28；尼布甲尼撒，耶二十五 7~9、13~14，二十七 4~8；尼布甲尼撒和他的軍隊得到埃及作為工價，結二十

九 19~20；等等）；由於這個事實，有些人會做出錯誤的推論，使得揀選的重要性模糊不清。盧立稱這種現象為「沒有立約的揀選」。²⁶ 但是這種用語是不恰當的，不只是因為我們已經看到的，這些在聖約之外的僕人，其作用僅僅是為了成就神在以色列人身上的旨意，而且也是因為揀選這個詞一直是保留給聖約之民、以及「從以色列自己的地位而來之聖約中的職位」。²⁷ 這些非以色列人作為神的僕人，他們的存在給我們看到的重點是神至高無上的主權涵蓋的範圍。特別提及這些經文，是要確認雅威在列國中至高無上的主權。

1 神被輕忽

在舊約聖經中，與神至高無上的主權相關聯的一種最特殊的情形是，個人和民族被雅威帶領去成就一些事，他們卻沒有承認那是出於神的手，他們必須為此向神交賬。法老所領受的信心是，因為雅威使他為大，而法老卻以為是他自己的成就。雅威就要使他降卑（結三十一 7~10；參：結二十九章）。尼布甲尼撒知道：他沒有承認神至高無上的主權，以及他的傲慢，都是得罪雅威、且在祂面前當受處罰的（但四章），伯撒利則因為沒有學到這相同的教訓而遭毀滅（但五 21~23）。雅威擁有至高無上的主權，人應該承認這點，卻因他的自滿自足而不承認。因此，人必須知道：雅威只與虛心痛悔的人同住（賽

62

²⁵ F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament* (Berlin, 1955), 提供有幫助的分析，尤其是其中牽涉的用語和隱喻 (pp. 7-30)。

Powley, *Election*, 前引書，第五章。

²⁷ I. I. Packer, *NBD*, pp. 358-59 = 《聖經新辭典》，上冊（香港：天雨，1993），420-24。

63

六十六 1~2)。

當我們記起以色列對神的讚美時，他們「輕忽神」這個該受譴責的事就更加顯著了。最能始終一貫地表達神行動（在揀選上，正如在其他行動中）的「終極地位」的，莫過於以色列人對神的讚美。不承認雅威的終極地位——沒有讚美祂的終極地位——並不是真正脫離神的統治而獨立，而是公然地悖逆神，是一個被誤導的自我獨立宣告，人是要為此負責的。如此，神至高無上的主權的絕對性、以及人的責任的真實性，就交會在人有義務存感恩謙卑的心，承認神至高無上的主權上了。

5. 結語

64

神是真正對一切事物擁有至高無上主權的處置者，這個觀念一貫地交織在整個舊約聖經之中，即使舊約聖經並不常對主權—責任張力做出明顯的反思。整體而言，舊約聖經中那位擁有至高無上主權之神的一切行動，必須有別於將神和世界切割開來的自然神論（deism），有別於視世界是由神和他者所分別掌控的宇宙二元論有所區別，有別於那主張一個直接且機械式、或一個非位格控制的決定論，後者將人的責任完全勾銷了；這也有別於非決定論和機遇，這兩者否定一位擁有至高無上主權之神的存在或合理性；更與根本把神等同於世界的泛神論是截然不同的。²⁸

然而，在舊約聖經中，神至高無上的主權並沒有免除人的

²⁸ 參 J. I. Packer, *NBD*, pp. 1050f. = 《聖經新辭典》，下冊（香港：天道，1996），442-43。

責任。不過，在舊約著作中，卻附加了對神的另類描述，從而加上了某些限制，或者至少是加上某些限定條件。其中最明顯的，可能就是論到神「後悔」的經文。而在眾多的經文之中，又以創世記六章 6 節；撒母耳記上十五章 10、35 節（但是請看十五 29！）；阿摩司書七章 3、6 節最為突出。在古近東文獻中，找不到類似的作法，是經常用這個詞語來描寫神的。²⁹ 這種用法有多少是屬於神人同形法的語言，是很難說的（我們會在第四部分討論）。可以肯定的是，舊約聖經的寫作者們怎樣論到有慈愛的神和忿怒的神，也同樣論到那有至高無上主權之旨意與能力的神，還有會「後悔」的神。或許，從阿摩司書的譯文（摩七 3、6），我們不該認為阿摩司的禱告迫使神改變了祂的心意。反之，如莫德（J. A. Motyer）所說：

65

神有永久不絕的忿怒，就是聖潔本性面對悖逆與不潔的自動回應。但是同樣永恆不變的是，祂定意要為祂自己接納、拯救、保存一群的百姓……。因為我們無法將有關神本性的這兩股啟示統合起來，神只好滿有恩慈地把這真理屈就於我們所能表達的程度，而說祂自己會「後悔」。³⁰

無論如何，不論這種意圖合成的方式是否能被接受，重要的是

²⁹ Jörg Jeremias, *Die Reue Gottes: Aspekte Alttestamentlicher Gottesvorstellung* (Neukirchen-Vluyn, 1975)。

³⁰ J. A. Motyer, 前引書，pp. 156f.。

要記住，不論神至高無上的主權有多麼浩大且發人深省，舊約聖經中的這位神絕對不只是擁有至高無上的主權而已。

還有，當舊約聖經的寫作者們論到神做了某些事的時候，未必是指人就只是好像無生命的工具，任意讓神在他們身上做任何事。神賜孩子，但是夫妻需要行房才能得到。雅威清理迦南之地（申七 22~24），但是百姓還是必須爭戰。「次要原因」這種理解型式仍然有待探討；但重要的是我們必須知道，無論這種理解模式多麼成功，在舊約聖經中，人必須為自己的所是與所為負上真實的責任。鑑於這個事實，解經者在理解神與人之間的關係時，絕不能採取刻板機械式的模式。

66

雖然我們的確能在許多例子中看到，雅威就在各樣行動的背後，我們卻要留心一些重要的區別。神在邪惡行動的背後，不同於祂在良善行動的背後。照著舊約聖經作者們所理解的，神是聖潔、公正、公義、良善、長久忍耐的（創十八 25；利十一 44；賽六 3，六十一 8；番三 5；詩五 4，十一 5，一四五 17；伯三十四 10~15 等等）。神所造的一切都「甚好」（創一 31）。當人犯罪時，神與祂的百姓之間是保有一定的距離的。贖罪祭是必須的；而祂自己可能和他們脫離關係，以致於拒絕稱他們為祂的百姓（例如，出三十二 7~14）。神在人類罪惡中的終極地位，常常被認為是神懲罰的一部分，或至少是將要懲罰前必要的一步（例如：耶五十二 3）。它也可以形成神的一個與救恩歷史相關聯之長遠計劃的一部分——不論是懲罰非利士人（士十四 4*），或是選擇聖殿的地點（撒下二十四 1 起）。但是，有

* 原著誤作「十四 40」。

些時候，舊約聖經的作者們又很謹慎區別哪些是神所為，哪些是人所為（例如：結十一 16、21；詩七十八篇；傳七 29）。沃耐茲（P. Volz）³¹ 因為沒有把上述的要點考慮進去，而把雅威的行動，類比於不少古近東形象不佳的神祇們惡意的恨與嫉妒。在舊約聖經中，不論是明言或暗示，始終承認神有更高的行動標準（如：耶十二 1）。簡而言之，雖然我們可能缺乏完全解決這個問題所需的範疇，但我們必須堅持神的終極地位是不動搖地站在善與惡的背後的。

神至高無上的主權這個主題，在舊約聖經中有各種不同的用法；也就是說，它的作用是多方面的。神學家們在處理這個主題時，這些用法為他們的處理方式提供了進一步的限制條件。舉例而言，揀選不只是得到特權，也有義務遵守廣泛的倫理和聖約的要求（出十一 7，十九 4~6；利二十 23~26；申十 11，15，26~40，十四 2；詩三十三 12，一〇五篇〔在一〇五篇詩刊頂點〕等等），忽略這點將會帶來嚴厲的審判（利二十 13 起；申二十八 15 起；摩三 2），而且是沒有優惠待遇的（耶五 17；彌三 11~12）。換言之，揀選的作用是激勵人遵守神的律和律法（申十四 1~2；結二十 5~7；參：利十八 2~5）。尤其是被擄前的先知們，用揀選傳統提醒以色列民，他們所站的土地以及不忠的可憎。還有，正因為揀選，不但能夠以神對祂百姓的旨意為中心來解釋歷史，而且百姓的領袖們可以訴諸雅威揀選決定的不變性，成功地為百姓代求，因為祂若廢了祂的旨意，祂的名就會遭到輕蔑。這樣，即使在罪與罰之後，百姓

67

³¹ *Das Dämonische in Jahwe* (Tübingen, 1924)。

仍有一線希望，是因揀選傳統的一種特殊用法而產生的盼望（例如：賽四十一 8~14，四十四 1~2；該二 23；詩一〇六 4~5）。

68. 更廣泛地，神至高無上的主權從來不是用來作為驕傲或是認命的藉口，而是要呼召人謙卑，順服，忍耐，並信靠（撒下七 8 起；賽六十六 1~2；該一 14；詩三十七篇；箴十六 4；參：伯三十八章起；等等）。³² 甚至在那些最強調預定的模式——窯匠與陶土——都可以看見這一點。以賽亞書四十五章 9 節用這個模式斥責陶土——也就是百姓——的悖逆。耶利米書十八章 2 節起使用這個模式，並不是要把人降低為傀儡的地位，而是要指出一個原則：雅威有主權可以自由地採取祂選擇的任何步驟，以確保最終做出祂所要的陶器；這裡要學的功課就是在雅威嚴峻的作為臨到之前，人必須立即而迫切地悔改。即使是在以賽亞書六十四章 8 節，這個模式其實是用來向雅威祈求憐憫，所根據的是，離了神至高無上之主權的能力，人是無能的（參：耶十 23）。許多經文論到雅威的偉大、良善、或超越，其實是要公然地激起我們對祂的驚嘆、尊敬、與降服（出三十三 18~20；申十 10~22；詩八 3~4，六十二篇，一〇五篇；

³² Th. C. Vriezen, *Erwählung*, 前引書, pp. 115f., 恰當地指責「被揀選」的誇耀和成為「揀選」的對象這個事實二者之間的混亂：他區分 *Erwähltheit* 與 *Erwählung*。F. M. Th. de Liagre Bohler, 'Missions- und Erwählungsgedanke in Alt-Israel', *Opera Minora* (Groningen, 1953), 尤其是 p. 88, 指出其他列國也擁有被揀選的信念，例如：埃及，希臘，羅馬。但是這些情況與以色列的眾先知大不相同，這些情況裡，揀選是基於他們的優越感。

等等)。確實，神的偉大和大能足以成為我們尋求祂的動機（摩九 6~9），或是在祂面前悔改並敬畏的動機（珥二 11~14；摩四 9~12；傳三 14）。神的全知絕不是要讓我們用來進行與時間、永恆、預知、以及定旨的本質有關的冗長討論，而是要作為神那迫在眉睫之審判的確定性與公正性的保證（例如：賽二 19 15~16；耶十六 16~18；結十一 2、5；詩一三九 1 起；詩九 21，二十四 2；代下十六 9）。

這樣，我們來到最後一點，是從本章綜覽舊約聖經對於主權——責任張力的處理方式得到的。舊約聖經的作者們所關注的，並不在於將這個張力視為一個形上學的問題來解決。³³ 他們的確要和這個問題角力（正如在約伯記，傳道書，哈巴谷書，還有許多較短的經文裡），但他們所關注的是聚焦於實際的層面：也就是說神的良善、能力、和揀選的旨意，以及他們真實和屬世的盛衰興亡，二者之間如何調和。簡言之，他們所關注的是神義論問題實際的一面。而他們所得到終極的答案，是向他們保證，神遠大於他們所提出的問題。

³³ 一篇重要的文章，I. A. Seeligmann, 'Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Erbschaftsdenken', *Theologische Zeitschrift*, Vol. xix (1963), p. 111

第二部分

兩約之間的猶太文獻

PART 2

THE SOVEREIGNTY-RESPONSIBILITY TENSION IN
THE INTERNATIONAL JEWISH LITERATURE

第四章

《七十士譯本》的翻譯

當我們從希伯來聖經移到它在《七十士譯本》(LXX)中的翻譯時，很難察覺到對於主權—責任張力的理解有任何清楚的轉變。至少從兩方面的考量可以清楚看出。

前面查考的十二處舊約聖經經文的翻譯

在這十二處經文中，大部分都顯示出其意義並無重大改變。有兩處顯示出翻譯上的明顯鬆散，但是並不影響我們對於主權張力的理解（賽十 5 起；珥二 32）。有一處（士十四 4a）的文本有些微的差異：亞歷山太抄本（A）用的是 *antapodoma*，而梵諦岡抄本（B）則是較強烈的 *ekdikēsis*；不過同樣地，主權—責任張力並不受影響。耶利米書的兩處經文有最大的困擾。耶利米書五十二章 3 節在《七十士譯本》是沒有的。耶利米書二十九章 10~14 節（《七十士譯本》三十六 10~14）很大部分在翻譯時被截去了，以致於無法清楚了解先知在這五節經文中是否是在說有關復興之事，如此一來，雅威無條件的應許要復興祂的百姓，和百姓必須禱告以達到這個目標，二者之間的主權張力就模糊不清了。但是有關《馬所拉文本》和《七十士譯本》之間（尤其是在耶利米書）的差異是非常複雜的問題，任何想要釐出翻譯者的神學傾向的作法都是高度揣測而根據不準的。

需要更深入說明的唯一一處經文，是創世記五十五章 19~20

節。創世記五十章 20 節在《馬所拉文本》和《七十士譯本》幾乎是一樣的，動詞 *bouleuesthai* 被用來翻譯 *hšb*。但是在創世記五十章 19 節《馬所拉文本》和《七十士譯本》則有明顯的不同。在《馬所拉文本》中，約瑟告訴他的哥哥們不要懼怕，然後他問了那個問題（「我豈能代替神呢？」）。然而，在《七十士譯本》中卻是一個陳述：*tou gar theou eimi egō*（「因為我是屬神的」）。認為翻譯者刻意避免任何以人可以代替神的暗示來解釋是錯誤的，因為在三十章 2 節有一個幾乎完全相同的句子，他正確地翻譯為 *Mē anti theou egō eimi ...*（「我豈能代替神……呢？」）。那麼，為甚麼會有五十章 19 節中這個奇怪的「翻譯」呢？

74

我們先假設《七十士譯本》背後是《馬所拉文本》形式的經文，從上下文來看，譯者試圖使內容平順。在《七十士譯本》中，哥哥們說他們是約瑟的僕人（五十 18），而在五十章 19~20 節裡，約瑟以一貫的想法回答；因為他屬於神¹（五十 19），而且神在這事件中的用意是好的（五十 20），因此約瑟要跟從神的榜樣，而哥哥們也毋需懼怕。然而，在《馬所拉文本》中，

¹ 這是希臘文的意思：約瑟說他是屬於神的，不是指他是神的僕人。是的，在五十章 18 節，哥哥們告訴約瑟，他們是他的僕人，有人就以為約瑟在五十章 19 節的回答 *tou gar theou eimi egō* 的意思是「因為我是神的（僕人）」。但是五十章 18 節的結構是間接受格（dative；或譯「與格」）；而在五十章 19 節是所有格（genitive，或譯「屬格」）。五十章 19 節的想法較接近 *egō de Christou*（林前一 12），「我是屬基督（那一派）的」，也就是說，「我跟隨基督」。同樣地，約瑟屬於神這一派；他跟隨神。

約瑟是從另外兩方面來消除哥哥們的懼怕：(1) 約瑟不會硬把自己放在神作為審判者的角色（五十 19）；還有 (2) 無論如何，他會跟從神行事的方式，記得神在惡事上的用意原是良善的（五十 20）。不過，後面這一點在《馬所拉文本》中是薄弱的，只不過是從五十章 20 節裡延伸出來的意思。《七十士譯本》把五十章 19 節的「翻譯」與五十章 20 節連接起來，而犧牲了第一點（《馬所拉文本》五十 19），卻詳加說明第二點（《馬所拉文本》五十 20）。但是，若說這裏有個神學觀點的轉移，同樣是沒有根據的。

《七十士譯本》中相關的神學傾向

《七十士譯本》研究的這個領域仍然在初步的階段；有十年把握的結論並不多。然而，意圖證明《七十士譯本》的翻譯者要避免神人同形法與神人同感法（anthropopathy），這樣的研究與此相衝突，因為，在主權—責任張力之中，與神的位格有關的範疇是與這種擬人化的現象緊密相連的。阿蓋琪（A. W. Myrvic）認為《七十士譯本》避免神的「後悔」。² 噶德（D. H. Gadd）檢視在約伯記中一系列的神學傾向，包括避免人在神面前的傲慢，一連串反神人同形法的表達，還有避免或是轉變任何看起來會中傷神的屬性的描述。³ 符瑞祺（C. T. Fritsch）也

75

God's "Repentance" and the LXX', *Ex. T.*, Vol. lxxv (1964), p. 367. *The Exegetical Method of the Greek Translator of the Book of Job* (Philadelphia, 1952).

對摩西五經做了類似的研究。⁴

不過大部分的學者對這些研究結果持相當的保留態度。曼森 (Manson)、卡茲 (Katz)、解立克 (Jellicoe)、和魏爪克 (Wittstruck) 帶著不同程度的堅持，同意對於符瑞祺的結論必須相當謹慎。⁵ 歐林思齊 (Orlinsky) 更進一步，不但質疑符瑞祺的論點 (只是與摩西五經相關的)，也同樣拒絕接受反神人同形法是《七十士譯本》的約伯記翻譯者的特徵，這是他最近的研究領域。⁶ 他的結論或許是顯出了略微過度的反應。

⁴ *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch* (Princeton, 1943)。

⁵ T. W. Manson, 'Miscellanea Apocalyptic', *JTS*, Vol. xlvi (1945), pp. 78-80; P. Katz (Walters), 'Septuagintal Studies in the Mid-Century', *The Background of the New Testament and Its Eschatology* (Cambridge, 1956), pp. 176-208; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford, 1968), pp. 270f.; T. Wittstruck, 'The So-Called Anti-Anthropomorphisms in the Greek Text of Deuteronomy', *CBQ*, Vol. xxxviii (1976), pp. 29-34。在《七十士譯本》另一部分類似的結論，可參 A. Soffer, 'The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Psalms', *Hebrew Union College Annual*, Vol. xxxviii (1957), pp. 85-107，重刊於 *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations* (New York, 1974), pp. 395-417。

⁶ 參 H. M. Orlinsky 針對符瑞祺所作的評論，發表在 *Crozer Quarterly*, Vol. xxi (1944), pp. 156-60。他也寫了幾篇有關約伯記的文章，特別是 'Studies in the Septuagint of the Book of Job: On the Matter of Anthropomorphisms, Anthropopathisms, and Euphe-

我們必須承認有些確實是有反神人同形法的情形。但是，除了對於神人同形法漸增的反感之外，很難看出還有甚麼因素可以解釋《七十士譯本》對 (例如) 出埃及記二十四章 10 節的處理：《馬所拉文本》是「他們看見以色列的神」，而《七十士譯本》的翻譯是「他們看見以色列的神曾經站立的地方」。歐林思齊主要的反對原因是「反神人同形論者」(他的用語) 太常流於「正面就我贏，背面就你輸」的論證方式：如果《七十士譯本》翻譯者保留了神人同形法的用法，就要以象徵方式來解釋，反之，他的不使用神人同形法就是他反神人同形法的證據。歐林思齊的這個批判是公正的，但是它本身也只不過說明「對於「反神人同形論者」的分析太過非黑即白了。我們如果比較謹慎地論及「傾向」與「趨勢」時，會發現有關反神人同形法興起的證據雖未被排除，卻很薄弱。

還有一些值得關注的趨勢。噶德和葛勒曼 (Gerleman)⁷ 都同意：約伯記的《七十士譯本》試圖避免或者緩和神是人遭毀滅的動因這個觀念；這樣把神從屬於祂的宇宙中的某些範疇移目的作法，多少削減了祂至高無上的主權。在另一個情況下，古丁 (D. W. Gooding) 指出：《七十士譯本》的列王紀上有漂白潔淨的傾向。⁸ 這就開始了一個把聖經中某些人物英雄化的

isms', *Hebrew Union College Annual*, Vol. xxx (1959), pp. 1-3-67，以及 Vol. xxxii (1961), pp. 239-68。

D. H. Gard, 前引書, pp. 67ff.; G. Gerleman, *Studies in the Septuagint I. The Book of Job* (Lund, 1946)。噶德的書的一個主要弱點，在於該書沒有採用葛勒曼六年之前出版的書。

'Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns', *Textus*,

趨勢；但是這樣作的結果會減輕他們的罪，在原則上也就減輕了他們的責任。《七十士譯本》在民數記十四章 34 節中對神的「挫折」（這是那個希伯來文名詞原來應有的翻譯）打了折扣；不過《七十士譯本》只是採取類似策略的眾多翻譯與意譯之一。⁹ 我們同樣可以看出《七十士譯本》相當偏好 *eklegesthai*（「揀選」）和其同語根的字詞。例如在哈該書二章 22 節（亞歷山太抄本）不必要地加入該詞。詩篇八十九篇 3 節（《七十士譯本》八十八 4）中加入了指人的用語。^{*} 在有些情況下，會堂式解經明顯是特別指著選民說的（例如：賽五 2〔異讀〕；結十九 12、14；亞十一 16；歌六 9~10。同樣地，一些錯誤證實了越來越喜歡這個用詞的趨勢：民十一 28；撒下二十一 6；摩五 11；伯三十七 11；箴十二 24）。然而，這樣多方面不同類型的經文受到影響，就表示，如果我們推論說：在每個這類的例子當中，譯者有意識地在神學上抱持著對於神的揀選的偏好，我們是過度使用證據了。

強調以色列蒙揀選的傾向越來越增強，或許可作為量度揀選意識產生驕傲的程度。如果真是如此，正如我們將會看見的，那就是一個更大運動中的一部分，這個運動傾向於認為：人的功德與價值是神揀選的條件，而非認為揀選是不顧人的過失與不配。的確，當揀選成了宗教自滿的根據時，就大大失去

神在舊約聖經中的功能。但是我們並不能對於《七十士譯本》中這樣的發展做出確定的結論，主要是因為翻譯者受限於他們所從事的工作的本質：他們的工作是翻譯（不論多麼不嚴謹），而不是創作。

Vol. vii (1969), pp. 1-29.

⁹ R. Loewe, 'Divine Frustration Exegetically Frustrated', *Words and Meanings* (Cambridge, 1968), pp. 137-58.

^{*} 編按：西乃抄本 (Sinaiticus) 加上了 *hypsōsa eklektion ek tou laou mou*（「我高舉了那從民中所揀選的」，參：19 節）。

第五章

兩約之間的旁經與偽經——非天啟文學

我這樣區分兩約之間的文獻，並非要給人一種印象，以為每一類別的文獻之間有固定的區隔。顯然並非如此。不過，為「方便處理，即使會給人過於簡化的印象，仍然需要加以區分。

至於天啟文學（apocalyptic；或譯「啟示文學」）與非天啟文學二者之間的區分，在此是採納羅素爾（D. S. Russell）的分類，並接納寇奇（K. Koch）對於「天啟」一詞提出的初步定義。¹ 羅素爾所列的書單上，有一些書只不過是「大部分」屬於天啟文學的，我們會在下一章裡將它們和一些天啟性質沒有爭議的文獻一起探討。在方法論上，這樣似乎強過從一個有爭議的論題發展出的、隨意窄化天啟文學的做法。史密詔（Schmithals）的進路是個很好的典範，他不但比較天啟文學和諾斯底文獻，並且排除了不適合這兩類文獻交集的文獻。²

這兩章不可能鉅細靡遺地涵蓋所有的文獻。我刻意避免提到託斐羅之名（Pseudo-Philo）的著作。我很少引用《以斯得拉一書》（1 Esdras），因為大部分的相關經文是從以斯拉記和歷代志上直接翻譯而來，也因為該書清晰的神學取向與這裡的

¹ D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (London, 1964), pp. 37f.; K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (London, 1970), pp. 18-35.

² W. Schmithals, *The Apocalyptic Movement* (Nashville, 1975).

研討完全不相關。而一分撒督派 (Zadokite) 文獻的殘片，將會和昆蘭文獻一起探討。

非天啟文學作品

兩約之間的非天啟文學作品，持續反映了舊約聖經中有關神至高無上主權的大部分特點。神是一切的創造主（《以斯帖補篇》〔*Rest of Esther*〕十三 10；《馬加比二書》〔*2 Macc.*〕一 27；《瑪拿西禱言》〔*Pro. Man.*〕1~3；《彼勒與大龍》〔*Bel & Dr.*〕5；《阿立斯蒂亞書信》〔*Ep. Arist.*〕§§15-16, 201；《馬加比四書》五 25），也是一切事物的主宰（例如：《便西拉智訓》〔*Ecclus.*〕十 4~5，十七 17；《彼勒與大龍》5；《阿立斯蒂亞書信》§§16-17, 201, 210）。在禱告中，這樣的信仰大量使用許多的形容詞，來描述神至高無上的主權所涵蓋之無止境的範疇（例如，《馬加比二書》一 24~25；《馬加比三書》二 2~3：「噢！上主，主，天上之神，以及整個受造界的主宰，聖者中的聖者，唯一的管治者，全能者……。」亦參：《瑪拿西禱言》1~4）。許多的經文指出，神直接掌控一系列複雜的事件。多比 (Tobias) 的婚姻其實是在天上由神所定的（《多比傳》〔*Tobit*〕六 18）。末底改的夢顯示，整個以斯帖事件是預先所定的（《以斯帖補篇》十三 1 起，十 4~5）。猶滴 (Judith) 承認神在她的危機中顯出至高無上的主權（《猶滴傳》〔*Judith*〕九 5 起）。這些例子都有主權—責任的張力在其中；因為猶滴承認這個主權，就構成她求神幫助她成功地矇騙敵人的重要部分。末底改則祈求神的拯救（《以斯帖補篇》十三 8）。換言之，神至高無上的主權預先決定這些不愉快的事件；相信這個命題並非導致宿命論，而是

時或以禱告來代求：舊約聖經的張力持續存在。

《所羅門智訓》（*Wisdom of Solomon*）的作者，在重新詮釋出埃及事件時，展現了類似的張力。因為埃及人被引至他們原先被命定要受的苦刑，他們忘了神曾經做的一切，而來追殺以色列人直到紅海。這同一位作者在幾節經文裡，也論到埃及人理應得到這樣的結局，還有神預知他們會這樣行。另外，猶大·馬加比 (Judas Maccabeus) 承認神掌管他離世的時間，同時也承認他的勇敢奮戰是他應負的責任（《馬加比一書》九 10；十 3 至 60）。「猶太教信仰，的確能夠結合非常嚴格的預定論，以及『每個人同時要為自己所作的抉擇負完全責任』的這種信念。」³ 這樣的評論，至少對於猶太教信仰的某些要素而言還算中肯。

《便西拉智訓》以略為不同的方式來表述神至高無上的主權。便西拉 (Ben Sira) 說，神造人好像窯匠製做器皿：是依照祂自己的喜好。有一些被祂高舉並賜福；另一些則被祂咒詛並降卑（三十三 10~15；希臘文：三十六 10~15）。斐華 (Pfeiffer) 和其他人認為，這是在駁斥一群人，後者主張不同種族的人基本上是平等的。⁴ 不論這種解讀是否合乎情理，這經文肯定是確認，神是一切真實存在之事物——甚至那些看似邪惡的事物——的創造主和本源。神本身當然是良善的（三十

3. J. Bright, *A History of Israel* (London, 1972), p. 449 = 布賴特著，蕭維元譯，《以色列史》（香港：基督教文藝，⁶1996），494 頁。
4. R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times* (London, 1949), p. 378。

九 16)；但是相反的兩面，善與惡，敬虔人與罪人，死亡與生命，這些都在祂的掌管之下。對於便西拉而言，這些相反的兩面的存在，說明這個系統是沒有人夠資格作出適切的評斷的（三十九 16），因為神是良善的，卻又設立了這些相反的兩面，提供合適的對比。⁵ 無人能評估說，一事比另一事更壞，因為每一件事在其發生的時刻都是美妙的（三十九 33~34）。

認為神以某種方式站在一切真實存在之事物的背後，也就構成一個要素，來承認祂的終極地位就是那有位格的肇因；而事實上，從許多層面而言，這個主題也浮現在兩約之間的非天啟文學中，與較早的舊約聖經中的平行敘述並無不同。有時，神被描繪為管理並控制大自然界（例如，《便西拉智訓》四十二 15 起；《耶利米書信》〔*Ep. Jer.*〕一 60~63）。國王們因祂的命定得以享有他們的權力（《所羅門智訓》六 1 起；《阿立斯蒂亞書信》§224；《馬加比四書》十二 11）。健康與食物其實是祂給的好處與恩賜；甚至連藥物本身都不能有任何功效（《所羅門智訓》十六 12~13；《阿立斯蒂亞書信》§190）。這並不是否認醫療專業；而是說，醫生和他的草藥都是神造的，神用這些來供應好處給人（《便西拉智訓》三十八 1~2、4、9~10、12、15）。神給予財富（《阿立斯蒂亞書信》§196）；連人口增長都被視為是祂最好的賞賜之一（《阿立斯蒂亞書信》§225）。一切智慧、知識和技巧的源頭是神，不論是從抽象上（例如，《以斯得拉一書》四 59~60；《所羅門智訓》七 15~21），還

⁵ 還有希臘文的四十二 24，但希伯來文則無。顯然翻譯者將 *šwnym* 讀成 *šnym*，導致重複了相反兩面的這個主題。

是在具體的危機中（例如，《蘇撒拿傳》〔*Sus.*〕45）都承認這個事實。《阿立斯蒂亞書信》特別強調神是人一切美德的源頭（例如，§§216, 231, 236, 238, 248）。

不過，在這類文獻之中，最強調神的終極地位的，或許是承認神的手直接參與個人和國家的得勝。其實是神藉著一位婦女的十擊殺敖羅斐乃（Holofernes）（《猶滴傳》十三 15，十四 11，十五 8）。事實上，在《猶滴傳》九章 1 節起，創世記三十三章的故事被重新詮釋為，神才是西緬和利未的屠殺背後的主導力量。但是要注意的是，即使在猶滴成功之前，她就有了這樣的信念（八 15 起），但這並不會攔阻她採取積極主動的行動。她成為厄乃默撒（Enemesser）的買辦，也是因為至高者賜給他在王面前得到恩惠與寵愛（《多比傳》一 13）。在《馬加比一書》中多次被暫緩處刑，表面上看起來是因為現世的處境，如紙張的短少，睡過了頭，記憶不佳等，實際上都是出於神的工作（四 20~21，五 12 起、28、30）。當然，每一本書強調神的終極地位的程度有很大的不同。即便是像《馬加比一書》這本只是陳述歷史的書，就算在一些緊要關頭沒有如預期中提到神的終極地位（例如，十三 41），這樣的終極地位仍然與表面事件緊密相連（例如，三 18~19、21~22、53、60，四 55，九 46）。《馬加比二書》比較關注宗教上的爭戰，過於政治上的爭戰，不但以敬虔的用語（例如，一 20，十 1），聖戰的呼聲（八 23，十三 15），提及神掌管敘利亞王安提阿古（Antiochus）的罪，也透過對歷史觀察做出神學的評價，來表明神的終極地

位：例如，敬虔的敖尼雅（Onias）⁵ 被安多尼苛（Andronicus）殺害，而後者又被安提阿古王所殺：這是神對於安多尼苛施加他應得的懲罰（四 38）。偶爾，神被視為站在善與惡的背後（《便西拉智訓》三十三 7~15；《阿立斯蒂亞書信》§197）。

由於這些主題無法脫離揀選的觀念，我們不難看出，後者應當也有其突顯的地位。神揀選個人：摩西（《便西拉智訓》四十五 16），大衛（《便西拉智訓》四十七 2），所羅門王（《所羅門智訓》九 1 起），先知耶利米（《耶利米書補篇》〔*Par. Jer.*〕一 5、8，三 5、7，七 9 等）。屬神的義人在祂的手中；他們是祂的選民（《所羅門智訓》三 1 起、7~10，四 15）。至於國家，神不但揀選列祖（《馬加比二書》一 25），祂也揀選這個民族，而沒揀選巨人（《巴錄書》〔*Baruch*〕三 26~28），祂揀選以色列人，而非外族人（《以斯帖補篇》十 10~12；《便西拉智訓》十七 17，三十六 11 起）。唯有神是以色列人的保護者（《猶滴傳》九 14；《馬加比一書》四 10；《馬加比三書》六 15）。還有，在許多的書中並沒有一個普遍性的盼望⁶（例如，《多比傳》、《馬

加比一書》），而且《馬加比三書》還把神的子民縮小範圍，限制於那些在逼迫之下對神忠心之人（第七章）。不過，原則上，神選是及於全體猶太人，而非個人。⁷ 就如在舊約聖經中，這些書卷常說耶路撒冷城和其中的聖殿是蒙神揀選的（例如，《多比傳》一 4〔異讀〕；⁸《馬加比一書》四 10，七 37~38；《馬加比二書》一 30；《馬加比三書》二 9；《便西拉智訓》三十六 11，四十九 6；《耶利米書補篇》一 6），雖然現在我們才被告知是為了這個民族而揀選這個地方，而非為了這個地點才揀選這個民族（《馬加比二書》五 19~20）。

在許多的情況下，某個特定的教義或概念，在這些文獻中與在舊約聖經中有相同的作用。《便西拉智訓》五 2~3、6 禁止人以神的憐憫作為犯罪的託詞，而在十五 9~12 中則禁止人以神至高無上的主權作為犯罪的藉口。古時與先祖們所立的約，在神面前被提出來，作為當時求神解救的依據（《馬加比

並且埋葬他們的偶像（十四 6~7），能給人安慰的面向卻在於列國會向猶太民族顯出憐憫（十四 7b）。然而，與布賴特的說法不同的是，《便西拉智訓》十章 19~22 節並沒有藉著排除種族問題而擴張神子民的範圍，反而把範圍縮小在猶太民族之內那些遵守律法的人，而異教徒則完全沒分（十 14~17）。還是有一些較為光明之處；但是並不趨向普世拯救的範圍：參 H. J. Wicks, *The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature* (New York, repr. 1971), pp. 255f.

⁷ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London, 1977), pp. 129-32.

⁸ 省略了「蒙揀選的」（Aleph 抄本），是因為重複字 *ek* 之脫漏。

⁵ 編按：主前 64 年的一位大祭司。

⁶ 一些書中少數經文有此普遍性的盼望；有些人往往過分強調那些經文的重要性：例如，《多比傳》十三 3~4、11，十四 6~7；《便西拉智訓》十 19~22。舉例來說，布賴特（《以色列史》，493 頁 = J. Bright, *A History of Israel*，引前書，p. 448），將《多比傳》十三章 3~4 節視為要在列國面前作見證的義務。但是這樣的見證顯然並不具有使人回轉的目的：參，三 5。是的，將會有許多國家帶著豐富的禮物來到主面前（十三 11）；但是結果卻是造成一個富裕的耶路撒冷（十三 16 起）。雖然所有的國家都會轉向主，

一書》四 10；但以理書三 34~36。〔《七十士譯本》〕。著眼於相同的目的，神對耶路撒冷的揀選以及祂對以色列的愛，成了訴求的依據（《馬加比三書》二 2 起）。神至高無上的主權掌管人死亡的時刻，並非導致宿命論，反而成了一個充足的理由，要人只要一息尚存，就得對自己的行為負責（《馬加比一書》九 10），而猶滴以神有無限的知識為由，呼籲人持守宗教上的忠誠。事實上，猶滴的口中說出最強烈的預定論式的言語，並以之為根據，呼求神介入對抗入侵的亞述大軍（《猶滴傳》九 5；參，戰爭中的口號，《馬加比二書》八 23，十三 15）。《所羅門智訓》六章 1 節起，從神在列王之上的權柄來說明他們應負的責任（參：《馬加比四書》十二 11）。神的全知成了要良善（《阿立斯蒂亞書信》§189），以及害怕受審判（《以斯帖補篇》十六 4；《便西拉智訓》十五 18~19；《阿立斯蒂亞書信》§§131~132）的理由。

在這些文獻裡也同樣強調人的責任。人是必須做出選擇的：例如，人們選擇約拿單（《馬加比一書》九 30），而他又選了其他的人（十二 1）；所羅門選擇智慧（《所羅門智訓》七 7~10）；殉道者們的母親選擇那能引人到永生的信仰，而非她的兒子們（《馬加比四書》十五 2~3）。事實上，便西拉的教訓中確認人有選擇的自由（《便西拉智訓》十五 11~20）；但是這一點在舊約聖經中並無清楚的平行教導。人面對律法的要求；人在律法面前被評論為善或惡，必須順服並悔改；他們若不是尋求主，就是犯罪與悖逆；不是領受獎賞，就是經歷審判（例如，《猶滴傳》五 17，八 28；《多比傳》十三 6；《馬加比二書》四 38，五 9~10，六 12~17，十五 32~33；《瑪拿西禱言》13；

《耶利米書信》一 2）。不承認神的終極地位，這個罪在安提阿古王身上具體表現出來（《馬加比二書》五 17；參：賽十 5 起）。反之，《阿立斯蒂亞書信》§195 則明確聲稱，承認神的終極地位是至高的善。

然而，儘管有這些與舊約聖經平行的教導，在一些作品中處理有關主權—責任張力的方式，與在舊約聖經中的方式仍然有些明顯的不同。不只是以命題式的方式陳述人的責任（如上文所述；參：《便西拉智訓》十五 11~20。比較《馬加比四書》三~4），而且說人在所有的神—人關係中有他們的功德。在這些文獻（《馬加比二書》七 18~19、36；《耶利米書信》一 2；等等）以及在舊約聖經中共同表明，人的罪咎足以成為遭受災難的原因。但是，這些文獻把人的好行為視為功德，這在舊約聖經是非常難找得到的。例如，尼加諾爾（Nicanor）被降卑，並且不得不承認，猶太人因為有神為他們爭戰，是不會被擊敗的——因為他們遵行祂的律法（《馬加比二書》八 34~36；參：十五 21，後者說他們獲得神的支持是他們該得的）。人們因為操練他們的心懷意念，去思想最高尚的主題，以致神中意他們（《阿立斯蒂亞書信》§287；參，§199）。瑪塔提亞（Mattathias）臨終的講論就帶出這相同的觀點：從亞伯拉罕起，領袖們之所以成功，是基於他們的順服、熱誠、忠心等等（《馬加比一書》四 9 起；參，《便西拉智訓》四十四章起；舊約聖經中只有迦勒的例子能明確看出這樣的意思）。

尹司蘭（Enslin）認為：《猶滴傳》的主題是「公義終必得

勝，而以色列人只要遵行神的律法，就會戰勝他們的仇敵。」⁹的確，這樣的觀點很清楚地被表達：當他們在神面前沒有犯罪時，他們就興旺，因為恨惡罪惡的神與他們同在（《猶滴傳》五 17）。但是，尹司蘭重複宣稱¹⁰ 這個看法與申命記特別強調的重點是一致的：如此行就必興旺；他這麼說肯定錯了，至少是過分簡化了。首先，雖然申命記二十七～二十八章等經文有這些意思，申命記也堅稱，儘管以色列人有他們的過失，又是渺小的，神依然揀選他們（尤其是，申四 7；雖然有人會依他們的神學理由認為這證明它是出自一個獨立的來源）。其次，申命記裡有其他的經文指出，賞罰並非是機械式的。尤其是八 1～九 6，在這段經文中，神試驗以色列，允許她受餓，提醒她，他們累積資財的能力，最終的來源是神，而不是人，而以色列之所以能奪取列國，是因為神對列祖的應許，而非因她自己的義。第三方面，申命記二十七～二十八章以及相關的經文，是以所應許的福分與警告的咒詛為框架的，而兩約之間的文獻則將二者具體化並歷史化了。這和「申命記學派的歷史書作者們」的做法有所不同，這些作者們是從以色列的歷史中演繹出一些緊要的教訓。兩約之間的文獻更進一步宣稱，神因為人民的順服而賜福（如，《猶滴傳》八 18～20）。¹¹ 反之，舊約聖經的

先知們經常激勵他們，只要百姓悔改，神就會垂聽並賜福；但經文們何時說過，因為百姓良善，所以神垂聽並賜福？

《多比傳》也反映出相同的傾向，認為人可以賺取功德，並特別強調所謂的「猶太教三大支柱」：禱告，施捨，及禁食。雖然這本書將公義和施捨混淆在一起，它並未支持近乎神秘主義的內心深處禱告與熱烈靈修，而造成極端的律法主義的假冒偽善和外在主義。不過，這種越來越盛行的神學概念的真正症結，是不斷浮現的驕傲（例如，《多比傳》一 3、5 起、16、22 起），只有在偶而認罪之時稍為減低這種驕傲（三 2～6）。驕傲和其他相同的例子，也一再出現在這個文獻中（例如，《所羅門智訓》八 19～21，十二 1～7；《阿利斯蒂亞書信》§§3-8, 37-39，等等，《馬加比四書》九 18），類似的例子在舊約聖經中是很少見的。

「功德神學」¹² 逐漸興起的另外一個指標，是這個文獻中浮現出的神義論的虛空。雖然它們在某種程度上承認人知識的有限（例如，《猶滴傳》八 11～12；《所羅門智訓》九 13；《便西拉智訓》三 21～24，十一 4，四十二 15 起），其他的進路卻是主流。功德神學的壓力不輕易容許沒有解答就壟罩在神的

罪（《馬加比二書》七 18）。

我是經過深思熟慮後使用這個名詞的。但我要立刻說明：我使用「功德神學」一詞，並不是要令人浮現出要做額外功行的想法，那種想法認為神的審判完全是基於人的功德與過失，等等。這只是要聚焦在相關的討論。在討論拉比的時候這樣的聲明更顯重要（見下文，第八章），尤其因為保羅·桑得斯（E. P. Sanders，前引書）最近一本重要的書，我會在下文進一步討論。

⁹ M. S. Enslin and S. Zeitlin, *The Book of Judith* (Leiden, 1972), p. 33.

¹⁰ 同上，pp. 83f., 90.

¹¹ 當然，每一本書有不同的強調點。例如，有一個地方說殉道者的死是為有為了國家獻上挽回祭性質的死，是出於神的天命而死（《馬加比四書》十七 22），其他地方則說他們的死是出於自己的

「不可知」之中；它要求的答案是罪惡與悖逆不能不在審判下付出代價，而順服則贏得祝福與獎賞（例如，《多比傳》四 6；《馬加比二書》七 18~19，十二 40~42；《便西拉智訓》五十一 30〔希臘文版〕；《巴錄書》一 13，二 10、22 起，三 10~13，四 6~8；《阿立斯蒂亞書信》§§232, 255；《耶利米書補篇》四 7~8）。《便西拉智訓》似乎主張，正義是藉著人之死而達到的（十一 26~28）；但是它也堅稱，神至高無上的主權凌駕了在創造時由神的命定形成之成對的相反力量。雖然神所有的命定本身在它們被命定之時都是好的、對的，¹³ 人仍然必須做出選擇。《馬加比二書》六章 12~17 節將神的處罰視為神對祂的百姓進行愛的管教，從而得到安慰，相反的，其他列國卻經歷到神的忽略，直到交賬的日子（參，九 5~29）。在《所羅門智

¹³ 尤其見 G. L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira* (Rome, 1975)。蒲拉託 (Prato) 特別強調引起這樣論證的歷史背景。同樣的，麥刻 (B. L. Mack) 在他的文章，'Wisdom Myth and Mythology', *Interpretation*, Vol. xxiv (1970), pp. 46-60，以及他的書，*Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheits Theologie im hellenistischen Judentums* (Göttingen, 1973) 大大發揮有關被擄造成的震驚引起的神義論這個問題，作為智慧玄想的背景。雅威的主權如何掌管歷史，當歷史似乎與此信念矛盾時？麥刻發展了一個「近處的」智慧，是在創造時與神同在、並且繼續維持一切美好事物的，還有一個「隱藏的」智慧，是與神的超越性相關的。後者後來成為必須要有啟示的原因；但是因為人的罪性，它必須成為「消失的」(entschwunden) 智慧。反之，天啟文學則是把人提「高」，而非把智慧帶「下」。

訓》的第一部分（一 1~六 8）；苦難試煉義人，並且證明他們是該得不朽的（三 1~6）；而到後來（十一 21 起），似乎應該得到處罰，卻受到矯正。雖然，實際的經歷經常與這種理論格格不入，但無論如何，基於死後最終要交賬的神義論，只在天啟文學（在下一章會討論）中才成為普及。

在這些作品中的禱告也顯示了功德神學。純粹的讚美極其稀有¹⁴（《便西拉智訓》四十二 15~四十三 33 是明顯的例外）；主要的禱告幾乎都是祈求（例如，《以斯帖補篇》十三 8 起；《猶滴傳》四 9 起，六 18 起，九 1~14，十三 7；《多比傳》三 2 6、11 起；《馬加比一書》四 10、30~33，七 37~38，九 46，十一 71 起；《馬加比二書》一 8、24、30，二 22 起，八 1 起，十一 6~13，十二 6、11、15~16、28，十三 9~17，十四 34 起；《馬加比三書》一 16~17，二 2~3，五 7~8、22、50~51，六 2 起；《瑪拿西禱言》；《所羅門智訓》八 21；《便西拉智訓》四十八 20，五十一 6 起、13；《蘇撒拿傳》42、44；《阿立斯蒂亞書信》§17；《耶利米書補篇》一 2），其中若包含讚美，是作為祈求的一部分，成為祈求的前奏（如：尤其是，《以斯帖補篇》十三 8 起；《猶滴傳》九 5 起；《多比傳》六 18；《馬加比一書》二 2 起）。這樣使用讚美，本身與舊約聖經並無不同（例如，詩八十 1 起，九十四 1 起），只是程度上的差異；但是這

¹⁴ 在天啟文學中較為常見，但主要還是出自天使們口中；參 N. B. Johnson, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha* (Philadelphia, 1948), pp. 36f. 讚美在特定的勝利中被獻上，尤其是馬加比的多次戰勝之後。

些文獻中的讚美越來越特定，往往是基於特殊的祈求而發出。舉例而言，因為神曾經施憐憫而讚美祂，然後祈求祂施予更多的憐憫（《多比傳》八 17）。「在所有的這些禱告中……主導描述頌讚舉動之用詞的目標，完全是祈求者企圖影響神來賜下所祈求的事物。」¹⁵ 在這些事件中很少提到神的旨意（然而，參：《便西拉智訓》三十九 5~6）：比較普遍的是，把禱告與蒙福視為不經思索的直接反應，僅僅取決於人的順服，甚至禱告的熱切程度（《猶滴傳》四 9 起）。

還可從其他幾個跡象看出功德神學正在興起。創造論不僅用來建構有關神在能力、美善以及言論這些方面的終極地位的命題（《阿立斯蒂亞書信》§201），也用來建立人作抉擇的自由（《馬加比四書》二 21），或律法的決定性（因為是創造主自己賜下的：《馬加比四書》五 25）。神的全知在此不但用作審判的警告，也用來為末底改辯護（《以斯帖補篇》十三 12）。我們已經觀察到人的忠心經常成為祈求的依據：因此，人祈求的依據，就變成神的公平處理，而非神的憐憫。如此一來，在不少的例證中，用人的功德來解釋一些顯著的成功（《馬加比二書》八 34~36，十五 2 起；《便西拉智訓》四十四 16 起）。事實上，儘管人有罪，《便西拉智訓》四十七章 16~22 節使用揀選的應許，來建立人對於神的信實的信心，相信祂會保守餘民；但是，更為普遍的是在描寫英雄人物時較少提及他們的缺陷，甚至可能將之描寫為無罪的（《瑪拿西禱言》8）。不再有一些強烈的論述，諸如在罪中而生，人的義行等同於污穢的破布，心中（當

¹⁵ 同上，p. 39。

然！迫害者的心除外）所想盡都是惡等等。約伯與傳道者那種內心交戰的掙扎何在？神義論變得過度不加思索，過度僵化，為度理性主義了。我們在舊約聖經中看到揀選不僅僅是特權，也附帶更高的道德與聖約義務；而在後來的這些文獻中，何曾用揀選來強調這樣的國族責任呢？有一些例子表明個人的揀選（而非國族的揀選）是附帶事奉的義務的（例如，《便西拉智訓》四十五 16）。然而，這種個人的揀選在這類文獻中極為罕見，被賞罰的框架取代了。還有，舊約聖經中的一些經文，像是創世記五十章 19~20 節；士師記十四章 4a 節；撒母耳記上十四章 1 節，都描述神以某種角度而言是在一些特定的惡行背後，但在這類文獻中，這樣的經文何在？雖然這類文獻有其多樣性，論到罪時，《阿立斯蒂亞書信》可能是最為貧乏的，何端到一個地步，強調神的慈悲與寬容，竟將祂描述為「以仁慈之心掌管整個世界，而完全沒有忿怒」（§254）。

如此一來，對於神的看法其實已經改變了。是的，神在某方面是有更高的主權：窯匠與陶土的模式首度被用來表明人的地位論看法（《便西拉智訓》三十三 10~15〔希臘文版：三十三 10~15〕；參：《阿立斯蒂亞書信》§197）；但這只是在智慧傳統中溫和的形上學揣測，並非痛苦的掙扎。在某種抽象的層面上，神是越發的超越，且擁有至高無上的主權；但是這種漸漸高舉神的方式，卻犧牲了神那深具意義的位格。雅威是神，是主；祂是天的神，天的主（例如：《多比傳》十 11，十一 17），還有，最常用的，至高神。《馬加比一書》不斷使用「主」來代替神（例如，三 18~19，四 40）。用神的某些屬性或神的居所來取代神的名字，這個趨勢，是除去論到神的話

言中神人同形法與神人同感法的過程的一部分。因為神人同形法與神人同感法表達了神的位格性，犧牲這種用語往往容易抹煞了神的位格性。舉例而言，這樣一來，在這文獻中就沒有任何餘地，是神可以呼籲人轉離他們的惡行的。當然，因為它們的分佈在文獻中不平均，而且也缺乏某些特定的描述特性的名詞，極其難以評估觀念上的改變，如果對這樣的發展作過度的解讀，那就是存有偏見了。然而，看不到其中的神學有了明顯的轉變，也只是因為不想看到所致。

歐斯德黎 (W. O. Oesterley) 論及《馬加比一書》的一段話深具洞見，也適用在其他書卷上：

96

由於著重神的名字超越的聖潔，而不願提到神的名字，就以其他的方式來代替；照樣，因為祂的尊榮是無法形容的，也漸漸不願意把人的所作所為直接連於神。這樣所帶來的其中一個結果，就是更加強調並擴大了人的自由意志的範圍。這些傾向才剛開始它們的影響力，但是它們大半可以解釋這卷書中的宗教特質。¹⁶

這個張力持續存在，但是在以色列如今所處的歷史處境中，這個張力的焦點已有改變。被擄之前，問題在於偶像敬拜；而現在，幾乎是矯枉過正，強調神的超越性，以致犧牲了神的位格性。這樣的發展，還有功德神學的興起，使得論到神至高

¹⁶ *APOT*, Vol. i, p. 61.

加上主權的陳述強到一個地步，容易成為一種抽象的概念，而所做的具體決定卻被隔離在神的掌管之外了。從某個角度來說，主權—責任張力正在兩極化。此時正在引入更多的本體論式的描述，還有更多關於罪的起源的揣測。神與人之間的關係，越來越不是取決於神主動的、至高無上主權的恩典，而是越來越取決於人的功德與缺失，猶太民族看起來越來越像偉大的英雄，而越來越不像神揀選之愛所珍愛的對象。

97

第六章

兩約之間的天啟文學

由於準確處理天啟文學相當困難，在此有必要提出一些前導，來說明其困難之處以及所採取的程序。

困難始於學者們之間對於天啟文學的範圍（主要的特性就「掛了！」）看法不一致。有些一般被標示為「天啟文學」的作品，內容屬於天啟文學的部分並不多（例如，《亞當與夏娃生平》〔*Life of Adam and Eve*〕）。不少的作品完全被研究者排除在外。因此，雖然乃森（A. Nissen）提出五個理由，接納《禧年書》為真正的天啟文學的範例，¹ 寇奇評估這些理由是不具備結論性的。² 羅素爾提出調和性的看法，也是筆者在此所採用的：「嚴格而言，《禧年書》不是一本天啟文學的作品；但是它是屬於同一性質的。」³ 同樣的，賴德（G. E. Ladd）聲稱，《所羅門詩篇》（*Psalms of Solomon*）和《西卜神諭篇》（*Sibylline Oracles*）並非真正的天啟文學，「雖然它們包含了天啟末世論的因素」。⁴ 然而，我要再說，為了方便起見，我還是把它們

¹ A. Nissen, 'Tora und Geschichte in Spätjudentum', *Nov. T.*, Vol. ix (1967), pp. 241-77.

² K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (London, 1970), p. 137, n. 43.

³ 前引書，p. 54.

⁴ *NBD*, p. 42.

歸屬於這個類別之中。

第二個問題則是關係到學者對於許多書的日期、出處、以及背景處境有各種互相矛盾的見解。這些討論的複雜性會使學生陷入各樣推測的泥沼，而無法對任何事有把握。大體上，本段的內容在這些議題上還是依從大多數學者的看法。因此，舉例而言，就不會按照詹姆斯 (M. R. James) 的看法，他認為《亞伯拉罕遺訓》(*Testament of Abraham*) 是基督徒的作品。⁵ 更加困難的是《以諾二書》(*2 Enoch*)。雖然有些人認為它是根據《彼得啟示錄》(*Apocalypse of Peter*) 的基督教文獻，最佳的方式似乎還是依從羅素爾的作法，「因證據不足而將之歸於較早的寫作日期」，⁶ 雖然我們不能說該書完全沒有受到基督教影響。學者們對於《摩西遺訓》(*Testament of Moses*=《摩西升天記》[*Assumption of Moses*] ≠ 《摩西啟示錄》[*Apocalypse of Moses*]) 的日期與來源，還有《十二族長遺訓》(*Testaments of the Twelve Patriarchs*)，也有多種不同的意見，絳齊 (M. de Jonge)⁷ 認為後者不是基督徒竄改寫成，而是他們從猶太文獻

100

⁵ M. R. James, *The Testament of Abraham* (Cambridge, 1892), pp. 23-9。見 M. Delcor, *Le Testament d'Abraham* (Leiden, 1973), pp. 63-73；還有收錄在 G. W. E. Nickelsburger, Jr., ed., *Studies on the Testament of Abraham* (Missoula, 1976) 裡的幾篇文章。

⁶ 前引書，p. 61。

⁷ M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Assen, 1953)。他在 'The Testaments of the Twelve Patriarchs and the New Testamen', *St. Ev.*, Vol. i (1959), pp. 546-56 裡面修改了他的觀點，允許在猶太以及基督教圈子裡有較多的口述傳統；有關他最近的

研究而成。這些雖為少數的意見，卻約束了人們從有爭議性和缺乏支持的經文得到主要結論的做法。我略帶猶豫地，將正典天啟文學、以及在死海古卷中有天啟文學傾向的書卷排除在本章之外，留待其他地方再做處理。

「兩約之間的」這個形容詞也需要加以解釋。它是用來表示一段時期，但是並沒有將新約聖經寫作之後的猶太天啟文學排除在外。這個標題所涵蓋的，是大約主前 200 年至主後 100 年的主要猶太天啟文學。基於各樣的理由，我沒有將較不為人知或不易取得的參考文獻包括在內。

最後一個預備性的說明，是關於猶太之外的文獻對猶太天啟文學的影響，及其性質與程度的確定性。有一些學者淡化了外來的內容，而誇大伊朗⁸ 或是希臘⁹ 的影響。柯勞士 (F. M.

101

立場聲明，可在一本由他編輯的書中的幾篇文章看到，*Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Leiden, 1975)。對比於 H. C. Kee, 'The Ethical Dimensions of the Testaments of the XII as a Clue to Provenance', *NTS*, Vol. xxiv (1978), pp. 259-70。最近由 H. D. Slingerland 所著的書，*The Testament of the Twelve Patriarchs: A Critical History of Research* (Missoula, 1977)，對這個問題提出更為平衡的陳述；也可參 J. H. Charlesworth, 'Reflections on the NTS Pseudepigrapha Seminar', *NTS*, Vol. xxiii (1976-7), p. 304。對於目前的共識作了一個簡潔的闡述。

⁸ D. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin, 1906), pp. 571ff.；有一些跟從者，尤其是 W. R. Murdock, 'History and Revelation in Jewish Apocalypticism', *Interpretation*, Vol. xxi (1967), p. 173；以及 H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament* (London, 1969), p.

Cross) 認為主要根源是經由希伯來處境，回溯到迦南神話與史詩；¹⁰ 馮拉德 (G. von Rad) 則尋至智慧文學；¹¹ 還有韓森 (P. D. Hanson) 說，天啟文學不但可以追溯到最早期的開端，是在主前二至三千年，而且早已融入在以色列之中，只是被先知們壓抑了。¹² 否認猶太天啟文學受到重要的外來影響，肯定是不正確的，我們不難在其中找到一些因素，像是伊朗的星象學或是祆教的思想架構。但是，我們很容易就提出以偏蓋全的陳述，所以需要正確判斷背景文獻之影響、以及差別極微的陳

23。

102 ⁹ 例如 H. D. Betz, 'On the Problem of the Religio-Historical Understanding of Apocalypticism', *Journal of Theology and Church*, Vol. vi (1969), pp. 134-56, 將猶太天啟文學視為普世性希臘化運動的一部分。W. A. Beardslee, 'New Testament Apocalyptic in Recent Interpretation', *Interpretation*, Vol. xxv (1971), p. 435, 因為他所擷取的資料十分有限而加以反對。

¹⁰ F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass., 1973), pp. 90, 144, 170, 343-36; 同作者, 'New Directions in the Study of Apocalyptic', *Journal of Theology and Church*, Vol. vi (1969), p. 165, n. 23。

¹¹ *Wisdom in Israel*, 前引書, pp. 263-82。他的論點經由 H. P. Müller 改進: 'Mantische Weisheit und Apokalyptic', *VT Suppl.* Vol. xx (Uppsala, 1971), pp. 268-93。

¹² P. D. Hanson, 'Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment', *RB*, Vol. lxxviii (1971), pp. 31-58。有關他的觀點完整的論述，尤其天啟文學是如何融合在被擄後的預言之中，可見他的 *The Dawn of Apocalyptic* (Fortress, 1975)。

述。¹³ 雖然莫理斯 (L. Morris) 的結論還需要加上一些限定性的條件，卻肯定是正確的，也是本章論述的基礎：「似乎無人能否認一個不容抹滅的事實，即天啟文學是猶太與基督教的現象。把天啟文學視為來自猶太與基督教之外的來源，有其困難。就算天啟文學借用許多的來源，其主要的中心思想肯定還是猶太式的。」¹⁴

天啟文學作品

在目前已經討論到的內容之中，天啟文學對於人的自由是無所關的。人被告知要保守他們的心純正和行為正直（《西緬遺訓》[*T. Sim.*] 五 2），要在光明與黑暗之間、主的律法與彼等所作之罪之間做抉擇（《利未遺訓》[*T. Levi*] 十九 1）。《亞當遺訓》[*Life of Adam*] 四章 3 節，為墮落的故事提出一個新的、令人驚視的絃外之音，極力強調亞當自發性的悔改；《西緬遺訓》二章 13 節，三章 4~5 節對於西緬也做出類似的陳述。有兩種精神（《猶大遺訓》[*T. Jud.*] 二十一 1~3）、兩種「傾向」（《亞設遺訓》[*T. Ash.*] 一 3~9，五 1 起；等等）、兩種道路（《以諾一書》三十 15）的教導，以各種不同的形式呈現，在每一種情況中，都強調人在兩者之間抉擇的責任。神造人之時，向他指出兩種道路，並且告訴他何者為善，何者為惡，由他選擇：人類之中誰是愛慕神的，誰是恨惡神的（《以諾二書》

¹³ M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (London, 1974), Vol. 1, pp. 11-12。以及 R. J. Bauckham, *Themelios*, Vol. iii (1978), 10-18。
¹⁴ *Apocalyptic* (Grand Rapids, 1972), p. 32。

三十 15)。根據《以諾二書》，即使靈魂與身體結合有其限制並且傾向罪惡，人依然有意志上的自由。

當然，論到人在墮落之後的道德自由，每一卷書的程度各不相同。在《以斯拉四書》(2 *Esdras*) 三章 20~22 節中，人有個邪惡的心。《巴錄二書》(2 *Baruch*) 否認這一點，雖然該書認為人對自己，還有對天使都具危險性(五十六 10)，卻又不斷強調人那不受束縛的自由意志(例如，十九 1、3，五十四 15、19，八十五 7)。從《以諾二書》三十一章 6~8 節裡，我們知道撒旦對於亞當心存敵意，誘惑夏娃，但卻沒有去碰亞當。導致神咒詛無知和人的惡果，就是他的工作；但是祂並沒有咒詛人，或大地，或任何其他的被造物。事實上，同一本書裡說耶利米是純潔無罪的(九 1)。

神並沒有不把外邦人所需的知識賜給他們(《巴錄二書》五十一 16，五十九 2)，所以他們的悖逆完全是他們自己的過失(《以諾二書》七 3)。《所羅門詩篇》九篇 7 節同意，我們的行為是出於我們的選擇與能力；¹⁵ 而在比較確定的例子之中，我們可以看到：他拉拒絕聽神的聲音，是因為他選擇不聽，儘管亞伯拉罕做了正面的選擇(《亞伯拉罕啟示錄》[*Apocalypse of Abraham*] 二 26)。這樣就「最強調人在善與惡之間不受束縛

¹⁵ 經文的意思有點不確定性。參 H. M. Hughes, *The Ethics of Jewish Apocryphal Literature* (London, n.d.), pp. 276f.。經文的意思可能是：我們的行為既是神的揀選，也是我們自己的能力所為，或者是：行為都在我們自己的選擇與能力之下。APOT, Vol. ii, p. 642 和 APAT, Vol. ii, p. 140 都傾向後者的翻譯。

的選擇，以及他有不受限制的能力可以遵行或是違背律法。人的意志(是)自由的。」¹⁶

雖然天啟文學的作者們對於末世論的著墨多於倫理學，若將此二主題對立，並且得出一個結論，認為作者們是忽略責任的避世主義者，則是不正確的。戴維斯(W. D. Davies)聲稱，「啟文學」對於遵行摩西律法的重視程度並不低於法利賽主義。¹⁷ 從某方面而言，這樣概略式的說法是正確的，事實上，針對莫理斯就著天啟文學作者所下評斷的必要矯正，後者說：「但是從這一切來看，不同於先知書的是，倫理上的命令並不是他們的特色。他們最終關懷的是末世論，而非倫理議題。」¹⁸ 戴維斯是對的，因為這已經蔓延的功德神學(見下)預設了摩西律法和摩西律法倫理的中心性；缺乏個人功德之義的人，在將來世代之生命的喜悅上是無分的。莫理斯正確之處在於，天啟文學的作者們無意設立詳細的倫理教導(除了《十二族長遺訓》以及《禧年書》二十一一起以外)；但是從這裡得出天啟末世論的觀點是鼓勵人在道德上怠惰，那又錯了。不斷強調審判，以及神是擁有至高無上主權的、公義的審判者，印證了這個結論的合理性(參，《禧年書》五 1 起，和七 25；《西卜神諭篇》三 71、97，四 40~44；《所羅門詩篇》九 4，十七 4；

(C. G. Montefiore, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of the Ancient Hebrews* (London, 1897), p. 518。

¹⁷ *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (Philadelphia, 1952), p. 3, n. 4; 也可參 D. S. Russell, 前引書, pp. 100-103。

¹⁸ 前引書, p. 59。

等等)。

有了這些觀察為基礎，在許多例子中看到人採取主動、神加以回應，就一點也不令人驚訝了，相反的例子則較少。有一些這樣的經文只是附和舊約聖經而已：例如，神因為亞伯拉罕的忠誠而賜福他（《禧年書》十八 15），人被告知要回轉、並且獻上許多祭物，期望神會垂聽（《西卜神諭篇》三 624~29）。但是這類經文的性質與數量提示了一個處境的轉移，就是在神與人的關係之中，從神主動轉移到人主動的處境（末世的開展除外）。人先回轉並且悔改，然後神才垂聽（《禧年書》一 15 起，23；《猶大遺訓》二十三 5；《但遺訓》〔*T. of Dan*〕五 9，六 4）。如此一來，在出埃及的時候，是那些在埃及的「群羊」先尋求神的（《以諾一書》八十九 16）。亞伯拉罕選擇神（《禧年書》十二 19 起）；雖然看起來是神按照祂所喜悅的造了亞伯拉罕，這喜悅卻是基於祂預先知道亞伯拉罕將成為一個義人（《禧年書》十六 26）。事實上，只要按神的律法而行的人都會蒙祂所愛（《約瑟遺訓》〔*T. Jos.*〕十一 2；參，十八 1）。神回應尋求祂的人，使他們道路亨通，保守他們手所做的工；從這個事實就可看出這一點（《所羅門詩篇》六 1~3）。一個具體的例子是：神定意要將未來的世代擺在亞伯拉罕面前，是因為亞伯拉罕一向樂於尋訪祂（《亞伯拉罕啟示錄》二 9）。

以上的例子自身很少能下結論支持這種主動性的轉變。還有，認為人的自由是完全不受約束是不正確的。天啟文學作者在禱告與見證的語言之中，仍論到神在祂的百姓心中造了正直的靈，堅固他們去行祂的旨意，不許可他們走偏，並保守他們遠離罪惡（《禧年書》一 19 起，二十一 25，二十二 7~10；

《所羅門詩篇》十六 1 起，7、9~10；參，《便雅憫遺訓》〔*T. Benj.*〕六 1）。被擄之後，在末後的日子，神會為祂自己興起一群忠信的百姓，祂要拯救他們到永遠；至於那些不敬虔的，就是不愛慕律法的，他們將會受到神——也就是他們的王——的懲罰（《亞當生平》二十九 7 起）。人的意志需要神的堅固（《禧年書》二十一 25，二十二 10）。這種道德動力在《以賽亞殉道記》（*Martyrdom of Isaiah*）二章 4 節裡卻有負面的描述，瑪拿西因著不法的天使而越發堅決犯罪。《以斯拉四書》這一本書，尤其注重人需要在內心有個動力。雖然它明顯地教導人的自由（七 127~130，八 59~60），它包含了「痛苦勉強地承認道德上的無能」¹⁹，以致相當於否定了自由，事實上，是一個「不自覺和預期之外的吶喊……，要求一股動力，是律法主義無法提供的」（參《以斯拉四書》三 20）。²⁰ 這樣，從這個討論可以清楚看見，至少有一些天啟文學的作者視人的意志為自由的，但是他們並不認為這種自由是指這個意志不受神的影響或堅固。

無論如何，仍然可以看出，主動性從神轉移到人。最容易看出這一點的，是天啟文學作者們如何處理揀選的問題（見以上的探討）；但是，從他們極其過度地讚美特定的人物，也可以看見這一點。舉例而言，雅各在與以掃的爭戰之中顯得不尋常的堅強且有憐憫（《禧年書》三十七~三十八章）。雅各死後，與諸著的兄弟們相處極其融洽（《禧年書》四十六 1~2）。《禧

19. H. M. Hughes, 前引書, p. 243。

20. 同上, p. 240; 也被 G. H. Box, *APOT*, Vol. ii, p. 557 引用。

年書》格外強調這點，但絕不是唯一的。亞伯拉罕特別突顯地受到稱讚，超過其他舊約聖經人物（例如，《禧年書》十七 15；《亞伯拉罕遺訓》§1(A)）。他簡直就是無罪的（《亞伯拉罕遺訓》§10(A)）。天使長米迦勒喜愛聽他的談話（《亞伯拉罕遺訓》§2(B)），甚至因為亞伯拉罕的可敬，連死亡都成為美好（《亞伯拉罕遺訓》§17(A)）。拜偶像的愚蠢似乎完全是他自己想出來的（《亞伯拉罕啟示錄》一 1~8）。撒拉的事件被說成是，法老把她抓來以致受到主的懲罰；也就是說，亞伯拉罕被漂白了（《禧年書》十三 13）。而他在拒絕死亡時對神表現出的無禮急躁，只不過是一時反常而已（《亞伯拉罕啟示錄》(A)）。難怪他可以在臨死之前有些許的誇口（《禧年書》二十一 2 起）。

108

漂白和誇口這兩種現象相當多，遍見於天啟文學中的歷史綜覽裡。有時候，漂白只是以隱瞞一些事實的方式表達：例如，以撒欺騙亞比米勒的事件（創二十六章）本該出現在《禧年書》二十四章，那裡卻沒有記載。其他時候漂白是很明顯的。是上主吩咐利未和西緬把示劍城的人消滅（《禧年書》三十 5~6；《利未遺訓》五 1 起）。以撒後來愛雅各過於以掃（《禧年書》三十五 13）；而雅各在拉結死後，也對利亞有所補償，以致沒有對不起她，並且發現利亞其實真是個好女人（《禧年書》三十六 23~24）。亞當也經常被漂白，以致犧牲了夏娃（例如，《亞當生平》十三 1 起）；還有一次竟然毫不掩飾地堅稱，先祖們及族長們並未試探神乃至於有過犯（《摩西遺訓》九 3~4）。

誇口的情形出現也不在少數。甚至雅各還能誇口說他沒有犯過罪（《禧年書》二十五 4 起）。很反諷的，書中包含最多這種自負炫耀的，也就是含有最多倫理訓詞準則的那一本書，《十

族長遺訓》（例如，《以薩迦遺訓》三 1~8，七 1；《拿弗他利遺訓》一 6 起；《約瑟遺訓》十 1 起）。或許畢竟這也沒有那麼出乎意料；當自由意志與倫理敏銳性結合在一起的時候，並不難看出這樣的成就被誇耀為美德的一個記號。在販賣他弟弟約瑟的事情上，西布倫唯一的罪竟是無知之罪（！）（《西布倫遺訓》一 4~5）；因此他得到神的獎賞（五 2；參，六 4~八 3（異讀））。甚至天啟文學中最高悲觀的一本書，《以斯拉四書》，在論到人的本性時說，至高者因為以斯拉的義行而向他啟示了許多事情（十 38~39，十三 53b~56）。再一次地，我們向功德神學的核心邁進了一步。

現在我們從人和他的自由，轉向神和祂至高無上的主權，得到的是無數的引文論到神作為創造主的身分（《禧年書》二 1 起，十二 19；《以諾一書》九 1 起；《西卜神諭篇》三 35；《摩西遺訓》十二 3；《以諾二書》二十四 2；《以斯拉四書》三 4，六 1~6，七 70，九 2；《亞伯拉罕啟示錄》一 8；等等）。天啟文學的作者們全都相信這個真理，不論他們是否認為神是從無到有地創造這世界的（參《以諾二書》二十四 2 和二十五 1）。既然神是萬有的創造者，萬有歸屬於祂，而祂也是終極的統治者（斯拉夫文版《亞當生平》三十三 1，三十四 4；《禧年書》一 4、17~18）。祂至高無上的主權延伸到整個受造界（《以諾一書》八十四 2~3），而且祂將好東西給所有的人（《迦得遺訓》七 2），因為祂以憐憫與公義統管這世界（《摩西遺訓》十 17）。在多重地使用神的稱號以及描述性的句子裡，經常可以看到對於神至高無上主權的無限強調（例如，《摩西遺訓》四 1 起；《巴錄二書》二十一 1 起，五十四 13；《所羅門詩篇》

109

神的全權與人的責任

二 34~35)。*《西卜神諭篇》*最主要關切的是，神的合一性和祂至高無上的主權(例如，三 11~12)。

舊約聖經中對於神的「終極地位」的表達要素，有時會突然出現。亞伯拉罕讚美神，因為祂使他見到白日(*《禧年書》*二十二 7)。利百加稱頌神賜給她雅各為純潔之子與聖潔的後裔(二十五 12 起)。同樣地，是主開了拉結的子宮的(二十八 24)。主是促使約瑟發達的終極原因(四十章，四十三 19)。勇氣是那位至高者所賜予(*《西緬遺訓》*二 5)，祂也透過不讓但單獨發現約瑟而阻止了謀殺(*《但遺訓》*一 9；參，六 5，和平天使防範以色列犯下滔天大罪)。而當以色列真犯了罪，神不但不阻止龐貝(Pompey)攻擊她(*《所羅門詩篇》*二 1——一個「被動的」意圖)，事實上，祂還發動列國來對付祂的百姓(二 24)。龐貝應該要承認神至高無上的主權(*《所羅門詩篇》*二 32~33)。

110

莫理斯正確地堅持，善與惡之間的二元論從來就不是絕對的：在客觀上，神依然有至高無上的主權。²¹ 神，而且唯有神，足以綑綁邪靈；甚至邪靈中的邪靈，馬斯提馬(Mastema，惡魔的指導者)若沒有神的許可也是無助的(*《禧年書》*十 2 起)。終極而言，神在一切邪惡之上依然擁有至高無上的主權，沒有祂的特許，惡就從來不會發生(*《以諾一書》*九 1~11)。神造了一切的權勢；無人能抗拒祂，無人能不將自己降服於神，或是不向祂絕對的統管效力(*《以諾二書》*三十三 7A)。

在天啓文學之中，神的統治被視為明顯之決定論的範疇。

²¹ 前引書，p. 51。

原則上，歷史可以被有系統地安排與計畫，即使對於這個計畫有不同的看法(例如，比較*《以諾一書》*中*《十個七的啟示錄》*(*Apocalypse of Weeks*)，以及*《禧年書》*和*《摩西升天記》*中兩種不同的禧年體系)。但是，對於歷史的計畫，必然預定了歷史。「因此，關於歷史，有其不可避免的結局；經過勞苦與逼迫，歷史會無差錯地邁向它所預定的目標——在末了的時候，惡被擊敗，神的國度被建立。過去已經固定了；而未來也已確定了。」²² (參，*《禧年書》*一 26 起，六 29~38；*《亞當生平》*二十九 1 起；*《以諾一書》*八十九~九十章；*《西卜神諭篇》*四 47 起；*《摩西遺訓》*二 3 起，六 1 起，十二 3 起；*《以諾二書》*六十五 3~4；*《巴錄二書》*二十七~三十章；*《以斯拉四書》*四 28~32；等等)。神的話語和想法無不實現(*《西卜神諭篇》*三 698~701)。不但利未和猶大的結局是神所命定(*《禧年書》*三十一 31，五十二 21)，所有的支派亦然(五十二 21)。無論發生何事，都是神所決定的，包括那遭毀滅的人(*《亞伯拉罕啟示錄》*二 22)。同樣的，蒙揀選的人數已定，要到那數目滿足時救恩才來到(*《以斯拉四書》*四 36；參：啟示錄六 11)。那「時候」已經如此固定地被決定，以致它好像處在幾乎絕對的狀態(尤其參，*《以斯拉四書》*四 36~37，七 74)。

我們不應該認為神所掌控的只是抽象的「時間」和「命運」；特定的事件也同樣在祂的掌權範圍之內。亞伯被該隱謀殺之事，似乎事先已被設定(*《亞當生平》*二十二 4；*《摩西啟*

111

S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic* (London, 1952), p. 230。也參 R. H. Charles, *Eschatology* (London, 1913), p. 206。

神的全權與人的責任

示錄》三 2)。以賽亞告訴希西家：他的兒子將成為怎樣邪惡的人，堅稱他所描述未來之事已經被決定，雖然它們是出於薩麥爾 (Sammael, 惡天使) 的謀劃 (《以賽亞殉道記》一 7~13)。²³ 以諾向挪亞預告洪水之事 (《以諾一書》六十五 1 起)。《十二族長遺訓》包括了許多特定的「預測」(例如，《利未遺訓》十 5, 十四 1 起, 十五 6; 《西布倫遺訓》九 7; 等等)，而亞伯拉罕的死期是定好了的 (《亞伯拉罕遺訓》§15(A))。

有一些關於神至高無上主權的信念，與舊約聖經中關於此信念的目的極為相似。舉例而言，神是創造主與掌管者，這個事實要求人只能敬拜祂 (《禧年書》十二 4, 19~20)。再一次地，因為神創造一切，使之井然有序，人被訓誡不可破壞它們該有的次序 (《拿弗他利遺訓》二 9 起)。伴隨著神的全知的，是祂完全的審判 (《以諾一書》九 11)。神揀選祂自己的百姓，有一次說這事實是要成為祈求憐憫的依據 (《巴錄二書》四十八 20)；然而，這本書始終強調好行為的價值與功效 (例如，二 2, 十四 7, 12~13, 五十一 7, 六十三 3, 5, 六十七 6, 八十五 2, 10; 參：下文)，使得神揀選百姓是出於恩典這點並不清楚。無論如何，相信神至高無上的主權，比較常見的目的似乎是要提供主權—責任張力的新形式，這與在舊約聖經中的目的並不相同。在一處令人困惑的經文中 (《拿弗他利遺訓》二 2

²³ 這樣的例子使得寇奇 (K. Koch, 前引書, p. 29) 的論點顯為不成熟，他認為只有重要的時期是被決定的，個人則否。他甚至說：「在這些作品中，從來就不〔原文照錄〕認為個人的行為是已經被預定有善或惡傾向的……。」

5)。窯匠與陶土的模式被用來支持完全的決定論，卻又突兀地將惡歸諸於神。在顯然是以異教徒為對象的《西卜神諭篇》，相信神至高無上的主權，是反對偶像敬拜和邪惡行為的依據，但是卻從未被用來支持神恩典揀選的教義。

彌賽亞國度來臨、新世代、審判的日子、萬物的復興、末世——無論怎麼用不同的看法看待那末世——的性質與時候是已經完全決定的了。完全發展的末世二元論直到《以斯拉四書》(例如，七 50, 113, 八 1)才出現。然而，如凌格仁 (H. Ringgren) 所堅持的，「這個想法並沒有在最古老的天啟文學中成型，但是這個概念卻在其背景中清晰可見。」²⁴

那麼，為何在天啟文學思想中，有一些學者把神與歷史的距離拉到最遠？貝茲 (H. D. Betz) 認為天啟文學作家已經「擺脫了歷史思維」。²⁵ 莫鐸克 (W. R. Murdock) 堅稱：在猶太天啟文學之中，神除非要向某些特定的人啟示秘密，祂並不在歷史中行事。²⁶ 乃森²⁷ 和他的跟隨者賴德，²⁸ 都宣稱一個相當普遍的看法，就是對天啟文學作者而言，從被擄開始，神並不治理 (有人會說：直到主前 165 年為止)。乃森主要根據《以

²⁴ 'Jüdische Apokalyptic', *RGG*³, Vol. i, col. 465。關於猶太天啟文學中末世二元論的發展，以及其歷史成因，參 M. Hengel, 前引書, Vol. i, pp. 190-6。

²⁵ 前引書, p. 202。

²⁶ 前引書, p. 186。

²⁷ 前引書, p. 271-2。

²⁸ 'Apocalyptic and New Testament Theology', *Reconciliation and Hope* (London, 1974), p. 292。

諾一書》八十九章和但以理書十一章 36 節（賴德完全根據前者）；但是寇奇評論乃森的論文時正確地指出：從所引用的經文也可以推論出恰恰相反的結論。²⁹

另一方面，有些學者強調天啟文學中的歷史決定論。舉例而言，布賴特認為：「〔天啟主義〕代表〔以色列〕的一種奇特、但合法的方式，來表達對於神的信心，相信祂是擁有至高無上主權的歷史主宰。」³⁰ 孟森（T. W. Manson）寫道，「天啟文學其實是一種嘗試，要將整個宇宙在天命下的次序當中預言那一面合理化和系統化。」³¹ 查爾斯（R. H. Charles）更進一步，甚至認為歷史的合一性是首先由天啟文學作者們捕捉到的；³² 而羅素爾較為中肯地認為，天啟文學將預言帶到一個邏輯性的結論，從永恆觀點來看所有的歷史，以神的目的將暫時的與永恆的聯結在一起。³³

這兩種觀點之間的鴻溝極深。從所有的證據看來，前者——認為神放鬆了對歷史的掌控，神的一切作為都保留在緊要關頭時，才以超自然的方式介入——雖然站不住腳，卻也並非完全錯謬。如前所述，它肯定是有誤謬的；那麼是甚麼因素令

²⁹ 前引書，p. 88。

³⁰ *A History of Israel*，前引書，p. 460 = 布賴特著，《以色列史》，507 頁。

³¹ 'Some Reflections on Apocalyptic', *Aux sources de la tradition chrétienne* (Neuchâtel, 1950), p. 142。而「另一面」就是「文士對於律法的處理導致米示拿中的法典編纂」。

³² *Eschatology*，前引書，p. 183。

³³ 前引書，pp. 218ff。

的支持者得到這樣的結論呢？意識到有問題是從盧立的論證而來，後者認為：對於天啟文學作者而言，不管現象如何，神是掌控者。在先知書中，神的角色與人的角色之間的張力是發生在歷史中；而在天啟文學中，關注的焦點則是人在歷史中的角色讓他的罪完全顯露出來，還有神在歷史終結時的作為（也只能是神的作為）。因此，盧立試圖兼得魚與熊掌：神掌控歷史，縱使神其實只有在歷史終局時才採取行動。³⁴

一個更有幫助的區別來自於賴德。他對於先知性的天啟文學與非先知性的天啟文學之間做了區分。後者避免神在歷史中的作為，而只看終局，但是前者仍有意識地認知神在歷史中的作為，雖然是將之保留在兩個世代的架構底下。非先知性的天啟文學對於歷史是完全悲觀的；先知性的天啟文學則對歷史保有較為正面的看法。³⁵ 賴德因此能夠指出，一些新約聖經天啟文學和較早的天啟文學之間明顯的不同之處。不過這個區別不能回答關鍵的問題，就是兩約之間天啟文學中神與歷史的關係。賴德把兩約之間的天啟文學大部分都歸類為非先知性的天啟文學——即使我們已經看見，從某個角度而言，神仍然在掌控，而且時間已定。

這個問題的解決之道，在於更全面地理解「神在歷史中行

³⁴ *The Relevance of Apocalyptic* (London, 1947), pp. 151-55。

³⁵ 'Why Not Prophetic-Apocalyptic?', *JBL*, Vol. lxxvi (1957), pp. 192-200。類似的說法、且顯然並未參考賴德的是 B. Vawter, 'Apocalyptic: Its Relation to Prophecy', *CBQ*, Vol. xxii (1960), pp. 33-46。

的經歷迫使這個「至終」必須不時以末世性涵義來理解。但是，在天啟文學中，末世性二元論的架構正在逐漸匯集成形，而且在其背後，人的經歷很可能更為嚴峻，神義論的核心在於對新世代的盼望。「天啟文學是個猶太—基督教世界觀，將信徒安置在一個少數族群裡，並且透過與那快要來臨的終局相連，賦予他生命的意義，而終局將會翻轉他目前的處境。」³⁶ 事實上，柯林斯 (J. J. Collins) 認為：區分先知文學和天啟文學的主要因素，在於死亡在後者的超越性，³⁷ 在他的論文結論的那幾段顯示，他其實是在講死亡後的神義論。兩約之間天啟文學思潮整個的架構，也就是神的拯救行動是留待末世的，使得神最後的伸冤要等到末世來臨時才得實現。

³⁶ W. A. Beardslee, 前引書, p. 424。這是最近書寫有關天啟文學主題的眾學者能達到確定共識的一點，雖然他們在其他點上的共識微乎其微。有代表性的作品，參 R. J. Bauckham, 前引書, pp. 18-23; C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (London, 1962), p. 103; D. S. Russell, 前引書, p. 106; L. Hartman, 'The Functions of Some So-Called Apocalyptic Timetables', *NTS*, Vol. xxii (1975-6), pp. 1-14; G. W. E. Nickelsburger, 'The Apocalyptic Message of I Enoch 92-105', *CBQ*, Vol. xxxix (1977), pp. 302-28; G. I. Davies, 'Apocalyptic and Historiography', *Journal for the Study of the Old Testament*, No. 5 (1978), pp. 15-28; J. Priest, 'Some Reflections on the Assumption of Moses', *Perspective in Religious Studies*, Vol. iv (1977), pp. 92-111; 關於早期的天啟文學，參 W. R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic* (Missoula, 1976)。

³⁷ 'Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death', *CBQ*, Vol. xxxvi (1974), pp. 21-43。

為了確定對於天啟文學在這方面的想法有個平衡的表準，必須在此提出另外三個警告。

(i) 正如前面已經論到的，有相當多個別的天啟文學著作，其實在性質上並非天啟文學。還有許多天啟文學的異象，假托之名來總結歷史（而非以末世性向度來看異象）。每當這兩種情況中的一種發生時，就會出現兩約之間非天啟文學較典型的神義論。舉例而言，根據《十二族長遺訓》對族長生平所做的總結，或是對於亞伯拉罕或以諾的描述，這些受人尊敬而聖徒的功德，以及他們回應神而被神吸引，和從祂那裡贏得的祝福，就變得相當顯著了。

(ii) 即使在完全屬於天啟文學的部分，天啟文學潛在的末世性神義論雖佔有優勢，卻並未排除其他形式。在亞伯拉罕獻他兒子的試驗之中，神是不可能被指責犯任何錯誤的，因為馬斯提馬被認定是在這試探的背後（《禧年書》十七 15——約伯的情況也是如此）。至於墮落，我們不但知道神起先所造的一切都好（《拿弗他利遺訓》二 8），也知道果子並沒有甚麼不對，直到撒旦對它下毒（《摩西啟示錄》十九 3）。當夏娃的兩個守護天使離開她去敬拜神時，那惡者試探了她（《亞當生平》三十三 1~3；也就是說，原則上神已經提供夏娃充分的保護？）。當然，不同的書有不同的答案。舉例而言，《巴錄二書》和《以諾二書》將罪追溯到第一對男女，而《以諾一書》和《禧年書》則追到他們背後的惡天使們。

(iii) 天啟文學的世界觀 (*Weltanschauung*) 固有的張力，以及臨到他們的痛苦的歷史處境，產生了兩本主要主題為神義

事」這類的用語是甚麼意思。賴德用「先知性的天啟文學」真正的意思，主要不在於一個仍保有神在歷史中行事之意識的天啟末世論的觀點，而是一種仍然保有神在歷史中拯救行動之意識的天啟末世論的觀點。在天啟文學中，神依然在歷史中行事；但是祂行事的方式是容許邪惡行動，忿怒的葡萄仍在積蓄之中，而神受苦的百姓不屈不撓地忍受，同時期待新世代的來臨。在新世代裡，神對罪人執行審判，而祂的百姓則享有幸福；換言之，神為祂自己的百姓採取正面的拯救行動。因此，為甚麼祂的百姓對於這世代心存悲觀，是可以理解的。

在這裡要提出兩個小小的警告。(1) 神在兩約之間天啟文學中的拯救作為，並不全然是為了要來的世代而預備的。《以斯拉四書》四章 36 節告訴我們，蒙揀選的人數是已經決定的。在其他地方也暗示了同樣的想法。既然要到數目達到，末期才會來到，填滿蒙揀選的數目的過程，就可以被視為是神在現今這邪惡世代中的拯救行動。但是必須注意的是，這和已經命定的個人狀況有關，而不是和神的百姓個別地或整體地被釋放、或引進新天新地有關。(2) 與此相關的，就是賦予「神的拯救行動」這個用語的意義何在。它的意義是指可見的美善，那正是神行事的具體結果。這樣的限制有其必要性，因為我們必須排除神的一些作為，那些作為保證神的子民在歷史——也就是這邪惡的世代——中有特定的地位和命定（例如，神為了拯救祂的百姓而創造世界，《摩西遺訓》— 12~14；《以斯拉四書》六 55；律法是給以色列的特別禮物，《以斯拉四書》三 19~20，九 31~32；神現在管教祂的百姓——事實上，還不及他們該受的責罰，《巴錄二書》七十八 5，八十四 11），但是並不一定在

仍帶給他們令他們歡樂的物質祝福。

這樣一來，那些把神和歷史的距離拉到最遠的學者們，所關注的是神正面的拯救行動。另一方面，那些認為神掌控歷史的學者們，則聚焦於神非拯救性的作為。這個簡單的觀察再一次把我們帶到主權——責任張力的核心：神的本性。天啟文學對於兩種相反的神觀作了錯誤的判斷：(1) 一個看法非常強調神正面的行動，到一個地步，甚至無聲無息地限制了神那無限至高無上的主權；或是 (2) 另一種看法則用一種方式描述神至高無上的主權，以致無法充分區別祂正面的拯救行動和祂一般性的天命，即祂的「終極地位」。後者的錯誤在於將神一切的作為變得淡而無味，使得祂必須為一切事實負起直接的責任，高舉無所區分，也把人類降低為被操弄的機器人。獨一神論（尤其是猶太天啟文學的獨一神論）的理解是：神不但有完全至高無上的主權，而且會為了祂自己的百姓採取特別的行動。對神而言，這兩種看法早已出現在舊約聖經中。然而，天啟文學中處理這個張力的方式，卻採取了末世性的角度。對於末世性角度的強調，出乎意外地使得張力的問題在這兩種看法之間搖擺不定。在這個世代中已經預設了神的終極地位；但是祂的拯救行動主要是保留給將要來的世代的。這個區別絕對不可削弱一個事實，即這兩個世代是藉著神的旨意而彼此相關的，這邪惡的世代正以一種預先決定的方式朝向末世邁進。

比較兩約之間天啟文學和兩約之間非天啟文學的主流神學論，可以證實這個結論，末世性二元論在後者逐漸消退於無形。正如我們已經看到的，在非天啟文學中，最重要的神學論是建基於功德神學。粗略而言，人的善良至終會有好報。殘酷

的經歷迫使這個「至終」必須不時以末世性涵義來理解。但是，在天啟文學中，末世性二元論的架構正在逐漸匯集成形，而且在其背後，人的經歷很可能更為嚴峻，神義論的核心在於對新世代的盼望。「天啟文學是個猶太—基督教世界觀，將信徒安置在一個少數族群裡，並且透過與那快要來臨的終局相連，賦予他生命的意義，而終局將會翻轉他目前的處境。」³⁶ 事實上，柯林斯 (J. J. Collins) 認為：區分先知文學和天啟文學的主要因素，在於死亡在後者的超越性，³⁷ 在他的論文結論的那幾段顯示，他其實是在講死亡後的神義論。兩約之間天啟文學思潮整個的架構，也就是神的拯救行動是留待末世的，使得神最後的伸冤要等到末世來臨時才得實現。

³⁶ W. A. Beardslee, 前引書, p. 424。這是最近書寫有關天啟文學主題的眾學者能達到確定共識的一點，雖然他們在其他點上的共識微乎其微。有代表性的作品，參 R. J. Bauckham, 前引書, pp. 18-23; C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (London, 1962), p. 103; D. S. Russell, 前引書, p. 106; L. Hartman, 'The Functions of Some So-Called Apocalyptic Timetables', *NTS*, Vol. xxii (1975-6), pp. 1-14; G. W. E. Nickelsburger, 'The Apocalyptic Message of I Enoch 92-105', *CBQ*, Vol. xxxix (1977), pp. 302-28; G. I. Davies, 'Apocalyptic and Historiography', *Journal for the Study of the Old Testament*, No. 5 (1978), pp. 15-28; J. Priest, 'Some Reflections on the Assumption of Moses', *Perspective in Religious Studies*, Vol. iv (1977), pp. 92-111; 關於早期的天啟文學，參 W. R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic* (Missoula, 1976)。

³⁷ 'Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death', *CBQ*, Vol. xxxvi (1974), pp. 21-43。

為了確定對於天啟文學在這方面的想法有個平衡的表準，必須在此提出另外三個警告。

(i) 正如前面已經論到的，有相當多個別的天啟文學著作，其實在性質上並非天啟文學。還有許多天啟文學的異象，假托之名來總結歷史（而非以末世性向度來看異象）。每當這兩種情況中的一種發生時，就會出現兩約之間非天啟文學較典型的神義論。舉例而言，根據《十二族長遺訓》對族長生平所做的總結，或是對於亞伯拉罕或以諾的描述，這些受人尊敬而聖徒的功德，以及他們回應神而被神吸引，和從祂那裡贏得的祝福，就變得相當顯著了。

(ii) 即使在完全屬於天啟文學的部分，天啟文學潛在的末世性神義論雖佔有優勢，卻並未排除其他形式。在亞伯拉罕獻他兒子的試驗之中，神是不可能被指責犯任何錯誤的，因為馬斯提馬被認定是在這試探的背後（《禧年書》十七 15——約伯的情況也是如此）。至於墮落，我們不但知道神起先所造的一切都好（《拿弗他利遺訓》二 8），也知道果子並沒有甚麼不對，直到撒旦對它下毒（《摩西啟示錄》十九 3）。當夏娃的兩個守護天使離開她去敬拜神時，那惡者試探了她（《亞當生平》三十三 1~3；也就是說，原則上神已經提供夏娃充分的保護？）。當然，不同的書有不同的答案。舉例而言，《巴錄二書》和《以諾二書》將罪追溯到第一對男女，而《以諾一書》和《禧年書》則追到他們背後的惡天使們。

(iii) 天啟文學的世界觀 (*Weltanschauung*) 固有的張力，以及臨到他們的痛苦的歷史處境，產生了兩本主要主題為神義

論的著作，是不足為奇的。(1) 第一個就是《巴錄二書》。³⁸ 這本書為惡的問題提供的答案，絕大部分來自於意志的自由（例如，十九 1~3；參，《亞伯拉罕啟示錄》二 23~26）。甚至連外邦人起初也享有一切所需的知識；但是驕傲使他們得不到律法的知識，因為人刻意選擇惡（五十九 2，五十一 16）。結論必然是：外邦人一直是不敬虔且作惡的（六十二 37）。(2) 第二本，而且甚至是更重要的，是《以斯拉四書》的〈撒拉鐵啟示錄〉（Salathiel Apocalypse）。就像哈巴谷，作者問，為甚麼神的百姓在外邦人的手下受苦，這些外邦人的罪孽甚至比選民的還要大。但是他學習到，神的道路是不可測知，而人的聰明是有限的（四 1~32，五 35~36）。現今的世界要走的路和時間長短都是預先決定的（四 33~50）。無論如何，不論外在的環境如何，神對以色列的愛絕不動搖（五 31~40；參：八 47）。但是最後，要來的世代會為少數寶貴且值得拯救的人解決一切的問題（七 49~61）。那麼，關鍵的神義論就是末世性的。先見如果還是不滿意這些答案（七 62~69），就訴諸於神的憐憫了（七 132~140）。³⁹

³⁸ 參：尤其是 P. Bogaert, *Apocalypse de Baruch* (Paris, 1969), 2 vols.。此書的寫作日期較晚（Bogaert 認為是主後 96 年），所以聖殿被毀無疑是構成危機的主要部分。

³⁹ 參 G. H. Box 在 *ApoI* 和他的 *The Ezra-Apocalypse* (London, 1912) 書中各處進一步的討論；尤其還有 A. L. Thompson, *Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra* (Missoula, 1974)。有人認為：《以斯拉四書》極為悲觀，有關盼望的內容必然是添寫而成：參 E. P. Sanders, 前引書，409-418，他認為這書是兩約之間將「聖約律

在此必須先概述天啟文學對於揀選的看法，才能研討在這此文獻裡，人的自由與神至高無上的主權之間的關係。表面上，這個觀點對於揀選的看法和前面已經思考過的文獻的看法相似（例如，即使像神選擇土地這樣小細節的事，《以諾二書》四 | 2）；但是在兩方面其實是非常不同的。(1) 第一，雖是眾所周知的，對於這個主題的研究其實相對而言不是主要的：彌賽亞被表達為是神所揀選的那一位，主要是在《以諾一書》，但並非限於該書（例如，《以諾一書》三十九 6，四十 4~5，四 | 五 3~4，四十六 3，六十一 8；參：《亞伯拉罕啟示錄》二 11）。這個頭銜顯然可追溯到以賽亞書四十二章 1 節。(2) 然而，第二方面就很關鍵了：功德神學將揀選轉變為神的一種選擇，既非掉落在神的「不可知性」，也非基於神不顧人的過失仍然施予的主權性的愛，而是明顯地根據人的義和價值。神所選的人都是無可匹敵的（《巴錄二書》四十八 20）。唯有以色列是神的選民（《以斯拉四書》五 23~30，六 58，八 16；等等），世界是為他們而造（六 55，七 11）。雖然律法是給以色列特別的禮物（三 19~20，九 31~32），其他國家卻是有罪地拒絕律法（七 23~24，72）；言外之意是，惟獨以色列作了正確的選擇。神從祂所看見的一切揀選了雅各的後裔（《禧年書》二 20）。神揀選的那一位所選的就是公義與聖潔的（《以諾一書》五十 2），這促使沃爾茲說，「他們是選民，因為神根據他們的敬

法主義」(covenantal nomism) 瓦解為律法主義式完美主義的唯一例證。

普救主義在宗教上可以指神的統馭和權能具有普世性，或者指祂的恩寵與自我啟示是普世性的。前者的意義涉及神的本質與本性；而後者則涉及祂在人類中間的彰顯。既然獨一神論堅信宇宙中只有一位創造主與統治者，第一種的普世主義乃是必然的。但是這種理解卻未必要將這一位神的恩寵平等地分給所有的人。神創造並統管一切，並不意味一切在祂眼中都為平等。沒有任何事可以攔阻祂揀選一個特定的群體作為祂的選民。事實上，獨一神信仰的宗教一概預設神就是如此行的。這個觀點劃定了一個領域，神的恩寵彰顯在這個領域內，卻不影響祂統治的普世性。⁴²

124

還有其他含混不清的地方。在天啟文學中，越古老的通常越強調自由開放（例如《以諾一書》十 21；參，《西卜神諭篇》三 757~761）；但是《十二族長遺訓》似乎是個例外（《利未遺訓》四 4；《西布倫遺訓》九 8〔異讀〕；《拿弗他利遺訓》八 4；《亞設遺訓》七 3）。還有其他必須要問的問題。當提到「所有的外邦人」和「所有的列國」時，是指「所有的外邦人都沒有例外」，還是指「所有的外邦人都沒有區別」？普救主義（無論是如何理解的）和末世論的關聯又是如何？在早期的天啟文學思想裡，如果有涉及「宣教」，「宣教」扮演的角色又是如何？⁴³

⁴² Y. Kaufmann, *The Religion of Israel from Its Beginning to the Babylonian Exile* (London, 1961), pp. 127f.

⁴³ 在末世普救主義的框架下，以色列在人世間扮演的角色，這個問題

最重要的是，在這些文獻中的看法相當分歧，應該充分考慮這一點。如羅素爾指出的，這些觀點幾乎包括：從幾乎是很高興地將以色列菁英分子以外所有的人都打入地獄之火，到自由開放的普救論。⁴⁴《禧年書》、《以諾二書》、《以斯拉四書》和其他書中的許多個別經文（例如，《以諾一書》九十一 9；《巴錄二書》八十二 3~9；《摩西遺訓》十 7~10），都顯示外邦人是毫無盼望的。在《以諾一書》九十章 20~36 節裡，有一些國家降服於以色列，並有分於最終的福分；而在《巴錄二書》七十二章 2 節起，根據列國對於以色列的態度，有些國家得以存活。再進一步，就算更為自由開放的立場，以色列依然是在舞台的中心。舉例而言，在《西卜神諭篇》中，「在不干犯到神百姓的優越之下」，救恩被延伸到以色列之外。⁴⁵ 隨著時間的進展，天啟文學漸形嚴酷；但是賴革蘭治（M.-J. Lagrange）捕捉到其大部分的精神：「它（天啟文學）並沒有放棄以色列熱情洋溢的國家主義，而是將之推向了令人憤怒的地步，同時更熱切渴望達到目標。義人必會按照義人應得的被大大獎賞，罪人也會按照他們的惡行被懲罰；不過不用說，義人才是真正的以色列人。」⁴⁶

從本研究的觀點而言，天啟文學的普救主義最重要的觀念，可能是每當想起外邦人的得救時，他們得救的基礎。不論

題更具爭議性，參 J. Blass, *The Missionary Nature of the Church* (London, 1962), pp. 55-64.

⁴⁴ 前引書，p. 299；參 pp. 297-303.

⁴⁵ P. Volz, *Die Eschatologie*, 前引書，p. 356.

⁴⁶ *Le Judaïsme avant Jesus-Christ* (Paris, 1931), p. 84.

125

有多少外邦人會得救，他們不但不會被稱為「選民」，而且他們之所以被接納，完全是基於他們自己的良善——有時候是根據他們對以色列的態度來量度的。這與功德神學是一致的；我們現在要把比較多的注意力放在這個主題上。

猶太天啟文學中一個重要的主題是律法的榮耀（例如，《巴錄二書》十五 5，四十八 2，七十七 16；《以斯拉四書》九 29～37）。律法是永遠有功效的，在時間中顯明出來（《禧年書》二 18 起、31 起）。人因輕忽律法而滅亡（《禧年書》一 10 起）。利未在他的弟兄中間被賦予「主權」，因為他將要明白神的律法（《流便遺訓》〔*T. Reub.*〕十五 4）。對於律法的重視，構成了明顯之功德神學必要的背景。因為所累積的功德，人就可以明確且一再地經歷救恩與祝福（例如，《禧年書》三十 19 起；《以諾一書》一 8，三十八 4；《挪亞殘篇》〔*Frag. Bk. Noah*〕一〇八 7 起；《拿弗他利遺訓》八 5；《迦得遺訓》五 9～11；《所羅門詩篇》九 8）。義人因他們的行為得救（《巴錄二書》五十一 7，六十七 6），而禱告也是基於相同原則而得答應（《巴錄二書》六十三 3、5，八十五 2）。義人不斷地自我省察；至於出於無知的罪，可以透過禁食之類的程序贖罪（《所羅門詩篇》三 8～9）。透過責罰也可塗抹罪（《所羅門詩篇》十三 8～9）。甚至在亞當墮落之後，他如果能保守自己遠離一切罪惡，仍能再次復活得生（《摩西啟示錄》二十八 3～4）。現在不再是雅各在出生之前就蒙揀選的問題了；而是還活著的亞伯拉罕目睹了雅各和以掃的行為，並且看出神將會揀選雅各（《禧年書》十九 12 起；參：二十二 10）。

功德神學更複雜的特性也出現了。猶太人因為列祖——就

是亞伯拉罕、以撒和雅各——的緣故而領受了憐憫（《利未遺訓》十五 4）。在其他地方，用先祖們的無罪來鼓勵他們忍受苦難與刑罰，而不要屈從於罪（《摩西遺訓》九 3～4）。在錫安的審判時，惡行與義行會彼此抵銷（《巴錄二書》十四 7）。義人的善行不但在死亡時給予自信心（《巴錄二書》十四 12～13），而且幫助人們力量的塔台（二 2），並且永是功德長存的根基（十四 7，十四 10）。事實上，《巴錄三書》（*3 Baruch*）十一章 9 節（晚於我們正在研究的這個時期）描繪一幅圖畫，義人的功德被積存在一個容器之中。不可避免的會有個情況，就是有個靈魂恐懼戰兢地來到審判台前，因為他的功德和過犯相等（《亞伯拉罕遺訓》§§12～14(A)）。在等候判決時，那個靈魂唯一的盼望就是其他人的功德（禱告）。

在猶太天啟文學傳統之中，確實有不同的聲音是不符合這種模式的，雖然有時這些差異被誇大了。舉例而言，查爾斯指稱，《摩西遺訓》（尤其參：十二 3～13）裡對於義和恩典的概念，比較接近舊約聖經的概念，多於接近拉比的概念。神的呼召「不論是對個人或是對國家，都是出於恩典，神與以色列之間建立聖約的關係，是基於恩典，而非人的功德。」⁴⁷ 有必要在此引用這一整段相關的經文：

（十二 3）約書亞，不要輕看你自己，心情放鬆，並聽我言。（4）地上一切列國和我們都是由神所造，從創造之初到這世代的末了，祂已預先看到他們和我們。

⁴⁷ *1POT*, Vol. ii, pp. 411f.

沒有任何事，即使最微小的事，是祂忽略的。祂預先看到一切事，並使一切事發生〔文本不確定〕。(5)〔是的〕在這地上的一切事，祂都預先看見，它們被帶出來〔進入光中。……(6)主〕為了他們的緣故，指定我為他們的罪〔禱告〕，並且為他們〔代求〕，(7)並不是因為我有任何美德或力量，而是因為祂自己喜悅將祂的憐憫和容忍傾倒在我的分上。(8)所以，約書亞啊！我告訴你：並不是因為這民的敬虔，你才要將列國拔除。(9)天上的眾光，地上的根基已立並為神所許可，都在祂右手的印戒之下。(10)故此，凡實行並完成神的命令的，必要加增且豐盛；(11)但是那些犯罪、違抗命令的，必得不到前面所提到的福分，而且必受到從列國而來的許多懲罰苦待。(12)但是，他們必不被完全拔除與消滅。(13)因為神從萬古已預見一切，祂必一路向前，並且祂的約已經起誓堅立……〔文本結束〕。⁴⁸

假設查爾斯的翻譯是正確的，⁴⁹ 他的結論說神的呼召是「出於恩典」，似乎過分了。有幾個緩和的因素在此：(1)《摩西遺訓》的主要用意是重述申命記三十一～三十四章的事件，所以申命記中有一些態度反映在本書中並不令人意外。比較令

⁴⁸ *APOT*, Vol. ii, pp. 424.

⁴⁹ 他的修正似為合理。例如，在第 7 節，「力量」的背後是 *firmitatem*，取代了抄本上的 *infirmitem*。

人驚訝的是發現這些反思的細節其實相當混雜。(2) 在這些經節中並沒有明顯詳述神的恩典。(3) 確實，揀選摩西 (7 節) 和得勝列國的應許 (8 節)，都不是歸因於摩西的敬虔或是百姓的配得，這的確不是典型猶太天啟文學的風格；而這兩者的根本原因可說是與神對一切事全盤的決定有關 (分別見 4~5 節和 9 節)，而非祂至高無上主權性的揀選之恩。(4) 這種全盤的決定，也為以色列的不能擊敗異教列國提供一個合理化的漂白解釋 (12 節)。(5) 依神建構世界的方式，仍然由功德神學決定誰該蒙福，誰該受懲罰 (9~11 節)。(6) 書中其他部分，明顯論到先祖們並沒有試探神，以致干犯祂的誡命 (九 3~4)。(7) 為了與摩西的先存的教導一致起見，對於摩西的揀選，在這經文中就與他的配得與否割斷關係 (一 14)。(8) 第 8 節所論及的，主要不是關於以色列的蒙揀選，而是關乎以色列人被任命除滅迦南人。

以類似的方式，史潤可確信：神在《以斯拉四書》八章 36 節中的憐憫之義的作用，「接近於保羅的用法；」⁵⁰ 這是太過分了。《以斯拉四書》八章 36 節被放置在悲觀的以斯拉的禱告中。然而，神的回答 (八 37~40) 與以斯拉這個部分的禱告並無關係。神不會關心那些犯罪之人的受造，也不理會他們的死亡、審判、和滅亡。反之，祂會喜悅義人的被造。這與在其他地方的觀點是一致的，大意是，若有許多人犯罪，也有許多人是義的 (《巴錄二書》二十一 11)。

不容否認的，真會有一種例外。不像大部分猶太天啟文學

⁵⁰ *IDNT*, Vol. ii, p. 197.

作品，《以諾二書》五十三章 1 節和《以斯拉四書》七章 102 ~ 115 節就違反了「當我們犯罪時，他人能有效地為我們禱告」的這種信念。⁵¹ 當我們犯罪時我們沒有幫助者，死後也沒有悔改（六十二 2）。但是，這個例外也仍然是在完整的功德神學範圍之內。還有其他的不協調。從一些經文可看出，人在此生之後或是在末世的狀況，是預先決定的（例如，《以諾一書》四十一 8；《所羅門詩篇》五 6；《以諾二書》四十九 2）。不過，大部分還是堅持這是取決於人自己的義的（例如，《以諾一書》四十一 1、5，四十三 2，六十一 8；《巴錄二書》五十四 15、19；參：《巴錄三書》十一 9，十二 4~5，十五 2~3）。

總結：以最明白的方式教導關於人意志的自由；而神的決定也同樣清楚。所以本研究確認了幾位學者的結論，他們都強調這兩個主題在天啟文學之中是並存的。不過這個在舊約聖經中並存的兩極張力被迫分離了。比起過去的觀點，歷史是更被決定了的；但同時，人意志的自由也越來越絕對，以致邏輯上

130

⁵¹ 顯然《亞伯拉罕遺訓》(B) 採取了相同的立足點。就如 (A)·(B) 記錄了靈魂有同等功德和罪過的兩難情況；但是與 (A) 不同的，(B) 並未記錄米迦勒和亞伯拉罕為該靈魂的禱告。有幾方面的情形，(B) 似乎比 (A) 更為嚴峻，這就是其中之一。M. R. James, *The Testament of Abraham* (Cambridge, 1892), pp. 64-70 說：(B) 刪除了大部分關於亞伯拉罕不甘願死去的部分，可能是因為這種態度顯得太沒有男子氣概了。還有一個事實值得注意：(B) 把亞伯拉罕對於世上罪人的咒詛 (12)，放在他看到審判之後。這比 (A) 嚴厲得多。至於這兩個校訂本之間較次要的神學差異，參 M. Delcor, 前引書，pp. 11-14。

的矛盾難以避免。更有甚者，或許因為末世性的二元論，神直接的臨在從某個角度來說已經被減低了。

但是，在猶太天啟文學作品中，無論神至高無上的主權和人的責任之間的張力有多大，那個張力的某一個層面其實已被排除了，那就是，揀選。推動功德神學的力量，加上天啟文學式的末世二元論，這兩股力量把揀選這個層面的張力消除了。前者主張人是自己賺得救恩的；而後者把現今邪惡的世界當作一個試驗檢查的平台，多過於是神拯救行動的範圍。

131

在這群體之中的人被群體的其他成員（通常是祭司）選去負責特定的任務（1Qsa 1.16, 20）。在末世的戰爭中，會選出戰士（1QM 2.7）；但是在另一方面，只有那些心中自願參戰的才有資格被選（1QM 10.5-6）。事實上，凡是想要加入這個群體的人¹ 都必須要有這個「願意的心」（例如，1QS 1.8, 11; 5.1, 6, 8; 6.13）。² 想要歸屬於這立約群體的人，「不但必須是選民的一員，也要有自發性選擇的行動」。³ 開除墮落成員的條款也包括了類似的責任（1QS 7.22-5）。

但是進一步檢視，發現死海古卷並未以任何固定的形式強調自由意志。在那樣的處境中，很難看出上述的任何內容和舊約聖經的平行記載有太大的差異。我們不可太快假定功德神學在此運作，而必須先從更寬闊的視野來檢視主權—責任張力的議題。

群體之中有一些硬性的律法規條只不過是對於摩西律法的重述，但是有一些就更為嚴苛（尤其是在《大馬士革文件》〔CD〕裡面），有不少是源自一個事實，即這個群體畢竟是宗教隱士的居所，苦修主義和僵化的階級系統在這裡是普及的（參，1QS 5-9）。或許昆蘭規條的嚴苛加上要持守它們本身就

¹ 參 A. Fitzgerald, 'MTNDBYM in IQS', *CBQ*, Vol. xxxvi (1974), pp. 495-502。

² 還可以加上 4QDb，那似乎可補充昆蘭 CD 第 15 欄最後的空白（15.15-17）——也就是 *APOT*, Vol. ii, 19.12 之後。

³ J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (London, 1959), p. 114。斐羅《為猶太人辯護》（*Philo, Hyp.*）11.2，說這個菁英群體是個自發性的組織。

是很困難的，都使得神的審判這個主題被強化。不但在歷史中（CD 1.9-17, 2.4; 4QdibHam 5.3 起），而且尤其在要來的末世性審判中（例如 CD 9.2-3 (A & B); 1QS 2.4 起; 1QH 4.18-21；還有 1QM 的核心），神都被視為擁有至高無上主權的審判官。事實上，神過去的審判就是最後審判的典範（1QM 11.9-10），那時永活之神要賞罰每個人（1QS 10.18），從地上毀滅所有拜偶像且作惡的人（1QpHab 12.2-4〔對哈巴谷書二 19~20 的註釋〕）。

然而：令人驚訝的是，這個嚴格的律法規條並未給律法主義的自義留有太多的空間。尤其在《感恩詩集》（*Hodayoth*）之中不斷地強調一個事實，即人只不過是受造的陶土而已（1QH 4.29 起; 10.4-7; 11.3 起；等等）。有時候，這顯然是與同樣的受造者無法理解神的法則有關的（7.32-33; 15.21），有時則是作為讚美神的起點（11.3 起; 12.27 起），還有不少時候是總結人類罪性的慣用語（1QH 1.22-23; 3.23-24; 12.27-32）。同樣承認人有極大的罪，並不只限於「受造的陶土」的語錄而已。在《感恩詩集》中，「〔這〕是一種持續出現的、並且比一般在希伯來—猶太文獻裡所見更為悲觀的看法。」⁴ 事實上，我們可以說，這種觀點瀰漫在所有的昆蘭書卷之中。不只一處，神的良善是被對比於人的罪孽的（1QS 10.23-24; 1QH 1.6, 16.27; 17.18 起）。書卷中經常以最豐富的語言，為了人——不論是整體的，或是個別——的罪孽而哀哭（例如 CD 1.6; 1QS

⁴ J. P. Hyatt, 'The View of Man in the Qumran "Hodayot"', *NTS*, Vol.ii (1955-6), pp. 276-84。

11.9-11; 1QH 1.25-26; 4.33-6; 5.5-6; 12.19; 4QDibHam 2.15; 5.3起)。一位昆蘭的詩人發出讚美，因為神沒有按照他的罪審判他，他也沒有因為他傾向 (*ysr*) 的意圖而被棄絕；反而從深淵中被拯救出來 (1QH 5.5-6)。凡進入昆蘭群體的人，一開始要承認他們的罪 (1QS 1.24-25)。他們的神是那位不吝惜赦免，會饒恕那些悔改之人的神 (CD 1.6-7; 2.3; 9.50-54 (B); 1QS 11.12 起; 1QH 14.24)。那麼，一般而言，這個教派的排他性以及對揀選的相信 (見下)，並不會導致驕傲，因為「強烈的罪咎感」⁵ 是構成其整個神學很重要的一個部分。

136

伴隨著這種對罪的意識的是，強烈認知到對神恩典的需要和恩典的充分性 (例如，1QS 11.12; 1QH 4.30-32, 37-40; 7.16起; 12.11-12; 18.19-20; 1QM 11.4)：神對待聖約群體的成員，並非依據他們的行為，而是按照神的憐憫。在其他地方，神受到讚美，則是因為祂開了祂僕人的心，使他們能認識祂 (1QS 11.15-16)，也因為祂將律法刻在他們心上 (1QH 4.10)。《群體守則》(1QS 10.12) 的作者稱這位至高者為「我良善的源頭」，「知識的泉源」，以及「聖潔的源頭」。神記念祂的約，並且從亞倫興起有理解力的人，使他們能聽從 (CD 8.3-4)。人之所以能認識聖潔的事物，僅僅是因為神的心意如此 (1QH 1.8, 21; 7.26; 11.9-10)；就算聖約群體的成員，之所以能順服，也是透過神賜給他們的靈 (1QH 12.11-12)。神才是智慧、公義、稱

⁵ 參 M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (London, 1956), pp. 263f.; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth, 1968), pp. 39-41。

義的源頭 (1QS 11.7-8; 1QH 4; 16.11)，使得昆蘭詩人，如同正典中詩篇的作者那樣，承認是神使他的腳站在磐石之上 (1QH 4.3-4)。這不知名的詩人讚美神沒有將他的「分」拋在虛空之民中間，反而賜給他恩典與赦免 (1QH 7.34-35)。這樣，饒過祂的選民之後，還是神救拔他們脫離得罪祂的光景 (4QDibHam 2.16)。在蒙神恩待的見證中 (1QH 2.9, 13; 8.16)，如同在祈求詩中 (1QS 2.2-4; 1QSb 4.27)，也同樣可看見對神的終極地位所做的肯定；戰爭中的旗幟 (1QM 3-4) 則表明末世性的衝突是出於主的 (1QM 11.1, 5)，祂教導祂百姓的手能以爭戰 (1QM 14.6)。

昆蘭的高度強調揀選，可以做為這個模式的總結。聖約群體的成員是神的選民，是神所揀選的 (1QS 11.7-8; 1QpHab 9.9-12 (對哈巴谷書二 8b 的註釋))。在某一處，昆蘭註釋者為了找到選民的相關資料，竟賦予所引用聖經經文完全相反的意義 (4QpPs 37.3:4-5 (對詩篇三十七 20 的註釋))。神為了祂自己而潔淨聖約群體的成員 (4QDibHam 6.2-4)。正如神揀選聖約群體的成員 (1QSb 1.3)，把他們放在一個生命群體裡生活 (1QS 2.20-21)，在聖潔群體的枝子之中 (1QH 7.10)，⁶ 祂也以同樣揀選眾祭司，就是撒督的兒子們 (CD 6.2; 1QSb 3.23)。就像耶利米 (1.4)，選民是從受孕之時就被神所知道的 (1QH 1.9-30)；事實上，他們的受造就是要聽從神的約的。有誰像

137

⁶ 其實並不算是太混雜的隱喻，因為就如 E. Lohse, *Die Texte aus Qumran* (Darmstadt, 1971), p. 239, n. 34 所指出的，這個群體 = 在 6.16 中聖潔的 *mt* (農園?)。

神，又有誰像祂所揀選的以色列民呢（1QM 10.8-9）？

然而，並非所有血統上的以色列人都是確實蒙揀選的。歷史已經顯明：在每一個背道的時期，神都為祂自己留下餘民，興起人們來認識祂的聖靈（CD 2.9-10）；祂在未來也一定會再如此行，興起存留者，並在祂的群體裡建立他們，這群體是由分享這共同的「分」的人組成（1QH 6.8-13）。如史濶可指出的，尤其《戰卷》（*War Scroll*），特別把揀選侷限在餘民身上（例如，1QM 12.1; 13.7-10; 14.8-10）。⁷ 這樣就同時有對於揀選清楚的個別化（從以色列而出），以及對於揀選的整合化（進入這個群體）。前者的現象發生在舊約聖經中；後者還只是在發展的初期階段。昆蘭對於揀選的看法，或許是出於歷史的必然性：昆蘭聖約之民的數量增加，不是由於成員生育所致，而是因為個人委身於該團體；所以揀選就不能只限於神對種族的揀選，而必然會成為個人化的。無論如何，《感恩詩集》繼續堅持神的揀選是為個人保留的（1QH 2.31, 35-36; 5.5; 7.6-7; 9.32；參，1QM 14.8-11）。⁸

138

⁷ TDNT, Vol. iv, p. 171。進一步的討論，參 W. Günther in *Theologische Begriffslexikon zum Neuen Testament* (Wuppertal, 1967-71), Vol. iii, p. 1044a。

⁸ 在這方面目前最佳的研究是 E. H. Merrill, *Qumran and Predestination: A Theological Study of the Thanksgiving Hymns* (Leiden, 1975)。不過梅利爾 (Merrill) 用「預定」指稱的一般意思，我稱之為「救恩論上的預定」，或是揀選；而且他是從他所處理的揀選得到有關（我所說之）預定的概略結論。他往往從文本中推論出一些結論，是《感恩詩集》的聖約之民不會如此推論的，他也

雖然有些例外確實流露出功德神學的味道（尤其 1QS 3.6 組，1起，1QpHab 5.4-6; 8.1-3; 4QdibHam 6.4-13），死海古卷的趨勢似乎是堅信神至高無上的主權，出於恩典的揀選，即使這種信念會把主權—責任的張力帶回救恩論的範疇。⁹

死海古卷中預定思想的要素，並非僅限於正面終極地位和恩典的揀選。棄絕也同樣被教導。被動方面，神從世界的起頭就揀選某些人（CD 2.6-7）。主動方面，正如神從深坑中造出神聖（1QM 13.11），祂也為忿怒造出邪惡的人，成為永恆中的個非頭和一個奇事（1QH 15.17-18）。就在這個架構之中，人選擇邪惡，並且是需要負責的受造者（1QH 15.18-19）。這些人不但為了神〔在末時〕的忿怒而受造的，也要為了被

139

多多少少為聖約之民解決主權—責任張力的問題。

有一段經文 1QH 16.10 雖然可能是高度傾向預定論的，在語意學上卻是含混不清的，因為動詞 *ršm* 具有雙重的意義，這個動詞在死海古卷中只在此出現，在舊約聖經中也只以分詞出現一次（在但以理書 10:21）。T. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect* (London, 1957), p. 191 翻譯為「你確實為每一個公義的靈留下了紀錄。……」這顯示出：詩人之所以選擇保持手潔心清，是想到將來的審判。但是，其他人認為這個動詞在上下文中是指神已經記下正直人的靈（省略：的命運）（例如 S. Holm-Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran* [Aarhus, 1960], p. 238, n. 10），也就是說，因為神已經決定正直人的靈，這正直人會選擇保持純潔。後者的解讀比較符合上下文，因為 16.11 接著堅稱：除非藉著神，人是不義的。這樣理解經文，使得人的選擇是出於神的決定的結果，是極為預定論式的；但是大家都承認證據是模稜兩可的。E. H. Merrill, 前引書，p. 31 則不做決定。

宰殺的日子而被潔淨 (IQM 15.14-19)。難怪那位導師甚至不會指教那些在深坑的人 (IQS 9.14-17)。如果在末世性的爭戰之後有任何列國的餘民存留，那只是為了要向以色列及以色列的神俯首稱臣罷了 (IQM 11.15)。事實上，《戰卷》向我們保證：沒有任何餘民會留下進到基提 (IQM 1.6)，當神的百姓揮舞著上面書寫著「神要滅絕虛空的萬國」的旗幟時，並不令人意外 (IQM 4.12)。在聖殿之中，沒有 *gr* (歸信猶太教的外邦人?) 能進入，只有神的聖民們可以進入 (4QF1 1.4)。昆蘭的聖約之民並不接納普救主義。¹⁰

這樣的教導隱含的就是：承認神的終極地位不只是正面的，也包括負面的。正如神的良善是祂赦罪的源頭，所有的懲罰也照樣都有祂的忿怒在背後 (IQH 11.8f)。義不是從人而來；但是，不單如此，每一個傾向 (*ysr*) 都在神的手中 (IQH 15.12-14)。這位至高者，偉大的神，諸世界的君王以及天上眾子的統管者，不但是以色列的神，也是受造之物的管治者，歷史的主宰，無與倫比的智慧者與大能者 (IQapGen 2.4-5; IQM

140

¹⁰ 參 W. D. Davies, 'The Dead Sea Scrolls and Christian Origins', *Christian Origins and Judaism* (London, 1962), p. 117: 「在這個教派中，我們沒有看到對於失喪者，對於這個『世界』的關注；它為這地提供挽回祭，是指『以色列地』。這個教派還是一個猶太群體……。」保羅·桑得斯 (E. P. Sanders, 前引書, pp. 245ff) 堅稱：有強烈的證據顯示出，聖約之民並未將選民侷限於他們的群體；但是他所引用來達到這個結論的證據是含混的。顯然的，他們的視野其實並未超過以色列的範圍，甚至很少超過這個群體的範圍。

10B 15; 11.1-4; IQS 11.17-19; IQH 10.8 起)。沒有神的旨意，就沒有任何事物能存在 (IQH 10.2)，祂為祂自己成就一切 (IQH 18.21-22)。神知道一切 (CD 2.8)，因此祂的先知們準確地預測一切 (例如，CD 6.9 起——不論我們是否接受撒督派對於以賽亞話語的解釋；還有在 IQM 中，末世性戰爭的進展目前已經被決定了)。神是永恆的，因此祂的道路是已決定了的 (IQH 7.31-32)。不斷強調的事實是，時間和年的週期是由祂全權之神計算過、固定、和指定的 (IQH 1.24-25; IQM 1.10; 11.15, 17.5; IQpHab 7.13)。從 4 號洞穴出土的一分明顯是星學的碎片，證實了一個事實，即昆蘭聖約之民堅定相信預定論。¹¹ 然而，為了避免人認為神在善與惡背後的作為是對稱的，IQH 4.12-13 清楚地指出：祂的道路已經固定，因此祂在四彼列的計謀當一回事。

如同在天啟文學的情形，昆蘭末世論與理解神至高無上主權的方式有非常重大的關連。不論這些經卷中的末世論具有其他甚麼構成的特性，最不可避免的主題是相信末期已近，聖約之民正置身於末日。在這個含有惡意的神秘時期，聖約之民們仍生活在彼列的統治之下 (IQM 14.8-10)——就算在死海古卷中有一些已實現末世論的元素在其中¹²——但神仍然保守祂

141

¹¹ M. Allegro, 'An Astrological Cryptic Document from Qumran', *Journal of Semitic Studies*, Vol. ix (1964), pp. 291-4; 以 4Q186 為首發表在 *DJD*, Vol. v, pp. 88-91。進一步可參 M. Hengel, 前引書, Vol. 1, pp. 236ff。

¹² H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (Göttingen, 1966) 所主張的，尤其是 pp. 44ff。

的選民，不許可他們偏離祂的約。換言之，就像在天啟文學中，神至高無上的主權——被視為祂的「終極地位」——得以保存，因此這位唯一的真神永遠在掌權；但是，祂至高無上的主權——被視為祂為了祂的百姓採取的拯救行動的完滿實現（參 1QS 4.25）——仍有待未來。

最適理解昆蘭的「兩種靈」的教義，就是在像前面這個研究的脈絡下。雖然對於這個教義的迴響遍佈在經卷中各處（例如 1QS 9.14-15 [?]; 1QH 14.11-12; 4Q 'Amram），關鍵的經文是 1QS 3.13-4.26，至今仍然難以解讀。有兩種不算尋常的解釋，但都不能滿意吻合這段經文本身或是死海古卷整體經文：

142

(i) 可能過度簡化或僵化地強調預定論。造成如此的原因是：一方面正確地指出，神在 1QS 3.13-4.26 裡被描述為二元結構雙方的創造主；然後卻說光明與黑暗雙方根本上是彼此排斥的。每個人若不是光明之子，就是黑暗之子。在這個辯論中，1QS 3.19 就很關鍵了。符梅斯（Vermes）的翻譯是：「從真理而生的人是從光明之泉源而來，但那些從虛假而生的則是來自於黑暗的泉源。」¹³ 布饒什（Burrows）譯作：「真理的源頭在於光明的住所，錯謬的起源則在於黑暗的源頭。」¹⁴ 林尼（Leaney）則譯為：「真理的世代在於光明的居所，而乖僻的世代則來自黑暗之井。」¹⁵ 引起問題的用語就是 *twldwt*。如果

¹³ 前引書，p. 75。

¹⁴ *The Dead Sea Scrolls*, 前引書，p. 374。

¹⁵ A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning* (London,

1966)。在所論之處。
M. Burrows, *More Light*, 前引書，p. 292。
1QS 4.16, 25 可以用來支持這樣的解讀。在這些經節裡，A. A. Anderson, 'The Use of "Ruah" in 1QS, 1QH and 1QM', *Journal of Semitic Studies*, Vol. vii (1962), pp. 293-303 認為 *bd bbd* 的意思是「依某一些計量或是部分」，也就是，「根據比例」，而非「等量」。

143

大的影響力」；不論是否如此，這段經文很清楚地吻合了這個文獻所表現出的整個主權—責任張力的模式。邁耶（G. Maier）不無道理地主張，1QS 3.13 起，是個想要解決惡的問題所提出的神義論；但是正如他正確說明的，「引進有關兩個相對的靈的這種教導，並不能解釋神至高無上的主權（*Allwirksamkeit*），只不過是確認它而已。」²⁶

馬柯斯（A. Marx）濫用了功能的問題。他指出：在死海古卷中最具預定論式的論點，若不是從想要解釋聖約之民和其他人有何不同的處境而來——這是出於神主權性的恩典——就是在讚美詩之中，在那裡很容易發現對於神的作為誇大的描述。這個觀察本身是正確的。但是，他想要根據這個就排除死海古卷中預定的思想；²⁷ 這個論點是站不住腳的。天啟文學的

146

²⁶ 前引書，p. 261。

²⁷ 前引書。事實上，有不少學者不滿意讓主權—責任張力自自然然地從死海古卷中浮現出來，而是覺得必須將這個問題兩極化，或是訴諸於其他類似的來源來解釋它。例如，范德歐斯坦—薩肯（P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial* [Göttingen, 1969]）意圖完全重新建構昆蘭的二元論發展。他認為：在《戰卷》（1QM）1，二元論與末世論是不可分割、彼此關聯的，而他認為《戰卷》1 是該經卷中最古老的一層。在《戰卷》其餘的部分，這樣的關聯被削弱了，並且引入了較多的倫理二元論。《群體守則》（1QS）3.13-4.14 是下一階段：光明與黑暗的末世色彩被去除掉，並且關聯於神的創造，而選民從以色列人被窄化到這個群體。後來的發展可在《大馬士革文件》以及其他偽經著作中看到，而原初末世二元論在《麥基洗德古卷》（11Qmel）中仍然可以辨識出來，像在啟示錄十二章 7~12 節那樣。但是，如果這個「早期的」要素

作者們也認為他們是不同的，但是主要是把這不同歸因於他們自己的功德。詩歌不能與教義分離，因為它們經常是在最不經意當中表達了教義（參，腓二 6 起）。

毫無疑問地，各個死海古卷反映出對於主權—責任張力些微不同的立場。舉例而言，《大馬士革文件》略微減弱了《群體守則》和《感恩詩集》（1QH）中預定論和唯獨恩典的思想。但是，總體而言，對於神至高無上的主權與人的責任之間的張力，昆蘭的觀點「見證了：不論是完全的決定論或完全的自發性，無論是在理論上或是實踐上，都是不可能的。」²⁸

對於本研究而言，比較重要的事實是：從舊約聖經一路發展到第四卷福音書的連續趨勢，在此被打斷了。在昆蘭聖約之約中，發現與猶太天啟文學相同的模式是很容易的，何況一般

147

在「晚期的」文獻裡是如此清晰可見的話，我們豈不是必須問：這整個重建豈不是「太合理且邏輯」（J. Fitzmeyer, *CBQ*, Vol. xxxii [1970], p. 469 的評論）嗎？尤其是，對《戰卷》日期的判定有很大的爭議：例如，Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Oxford, 1962), pp. 243ff. 認為日期是主前第一世紀下半——G. R. Driver, *The Judaean Scrolls* (Oxford, 1965), pp. 168-225 極端的看法就不提了，他支持主後第一世紀末。但這是其中一個重要且可辯論的問題，范德歐斯坦—薩肯的論點是建基於這些問題上的。遺憾的是，賴撒稜（H. Räisänen）的作品 *The Idea of Divine Hardening* (Helsinki, 1972), pp. 73ff. 有嚴重的缺失，因為他不加批判地緊緊跟從范德歐斯坦—薩肯。至於其他的例子，參 E. P. Sanders, 前引書，pp. 265f. J. P. Hyatt, 前引書，p. 283, n. 1。參 A. R. C. Leaney, 前引書，pp. 44f.。

第八章

他爾根與拉比作品

我越多閱讀他爾根（targums，舊約聖經的亞蘭文譯本）和拉比作品——由它們衍生出來的大量作品就不提了——我的渴望就越加分歧。一方面，我對於是否要在這個課題上寫任何東西感到猶豫不決，因為這方面的作品不但多，簡直就是名副其實的礦場。而另一方面，我想針對這主題至少寫一本書，而不是只寫一章，因為的確需要更多的篇幅來處理這個主題。

因為學者們缺乏共識，使這個問題更形複雜。保羅·桑得斯最近的巨著《保羅與巴勒斯坦猶太教》（*Paul and Palestinian Judaism*）¹使這個論爭公開化，現在寫任何東西，只要是關於拉比對揀選、恩典、功德、約、自由意志、和律法的看法，幾乎不可能不直接與他互動。

受限於簡短一章的篇幅，我想要達到三件事。第一，我要概述桑得斯的作品，指出其強點，也表達一些需要慎重保留之處。這個部分會盡量少用原始資料。第二，我會把焦點放在前面第二章提過的十二處舊約經文，看看他爾根和一些拉比們是如何處理這些經文的。第三，我會不斷透過引用原始參考資料，大略勾劃出我目前對拉比思想在這些相關方面的梗概綱理。

¹ (London, 1977)。

在這樣作以前，必須對於這些資料來源本身加以說明。拉比文獻始於《米示拿》(Mishnah)，約於主前 200 年編寫成書面形式，但是自中世紀時期，延展為後來的《米大示》(Midrashim) 和《哈加達》(Haggadah)。這有多少是與第一世紀有關呢？關於法利賽人，拉比傳統本身就是極其困難，即使現在已經有一些相當重要的著作處理這個議題。² 無疑地，許多被歸於坦乃因 (Tannaim，意「教師們」；大約主後 70-220 年) 和阿摩拉 (Amoraim，意「發言者」；大約主後 220-350 年) 的傳統，是源自更早的時期。儘管如此，在這些早期傳統被書寫下來之前，猶太教跨越了兩個帶給它創傷的障礙；要說這些障礙對於猶太教的內在特性沒有影響，是令人難以置信的。第一個障礙是主後 70 年的毀滅，連同它帶來的蹂躪，加上巴利巴 (Bar-Kochba) 反叛 (主後 132-135 年) 被擊潰後羅馬政府的諭令。這些失敗在政治、經濟和宗教上造成的影響是不可被低估的。³ 第二個障礙並不小於前者，那就是基督信仰日增的影響。猶太教的反應不只是〈對持異端邪說者的咒詛〉(Birkat HaMinim)；事實上，從某個角度來說，拉比猶太教至少有一部分可以從一種「反宗教改革」的意義來解讀。正如把天特會

² 特別是 J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* (Leiden, 1971), 3 vols.; 但還有 E. Rivkin, 'Defining the Pharisees: the Tannaitic Sources', *Hebrew Union College Annual*, Vols. xl-xli, pp. 234-8, 還有他在裡面所引用他的其他文章；以及 J. Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1973), pp. 1-37。

³ 參 H. H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People* (Cambridge, Mass., 1976), pp. 307-13。

議夜 (Post-Tridentine) 的羅馬天主教讀回路德 (Luther) 前的猶太教是時代錯亂的，把雅比尼後 (Post-Jabneh) 的猶太教讀回法利賽主義也是時代錯亂的。^{*} 事實上，我甚至要說，如果拉比猶太教被化約式地等同於第一世紀法利賽主義，那麼我們可以不理會新約聖經中描繪的法利賽人，以及這一章中的論述。對於法利賽主義與拉比猶太教作出歷史上的區分，能使學生在讀新約聖經和拉比文獻時，更能認同並有較清晰的了解。

凡是要論到「拉比神學」的人還必須考慮到另外兩個因素。首先，拉比猶太教還有許多特性是沒有被納入「正統」立場的。如此豐富多元的觀點，若要將拉比材料綜合成一個「神學」，不但不可能，而且是勉強且剛愎自用的。第二，拉比文獻，不論是《哈拉卡》(Halakah)，《哈加達》，釋經性的《米大示》或是其他任何文獻，主要還是為了界定與應用希伯來聖經，尤其是妥拉 (Torah，即摩西五經)。在其中禱告是很少的，詩歌的形式也很少，很少是明顯的勸勉，沒有「書信」，沒有大學文學專題論文，沒有「預言」。但是，指出這一點的用意，並不是說拉比猶太教只對律法上的解釋與應用的細節有興趣。而是要說：拉比文獻必須按著它們的特質來接受，缺乏認真反思，就將從這類文獻得到的資料和完全不同類別文獻所得的資料相比較，是不可靠的。

他爾根的寫作年代與起源出處，也不易決定。卡勒 (Kahle)

編按：天特會議是天主教第十九次大公會議，於 1545-63 年在義大利境內的天特舉行。雅比尼又稱雅麥尼亞 (Jamnia)，猶太拉比於主後 90 與 118 年在此舉行會議，確立舊約聖經正典。

學派所認為的他爾根「正統」，主張《巴勒斯坦他爾根》（*Palestinian Targum*）年代比《盎克羅的他爾根》（*Targum Onkelos*）更古老，甚至可能是前基督教時期。《尼奧菲特》（*Neofiti*）1 通常被視為《巴勒斯坦他爾根》最古老的範本。然而，不但《尼奧菲特》1 的年代受到質疑，⁴ 連《巴勒斯坦他爾根》的獨特性與年分都被挑戰過。⁵ 考凌（G. J. Cowling）甚至建議說它是一分希臘文文件第三世紀的翻譯。⁶ 但是由於在昆蘭發現的他爾根，反對戴茲—馬科（Diez-Macho）和麥克拿瑪拉（McNamara）二位學者豐富研究的這種反應似乎是不必要的。

154

因此，在本章裡，我並不是想要推估他爾根與拉比傳統能否反映出第一世紀的信仰。然而，在拉比文獻中，我通常（但不是絕對）限制自己在坦乃英與阿摩拉的資料來源；因為我的目標是勾畫出一個宗教運動，尤其是在衝撞到主權—責任張力時。這樣作了之後，在主前 200 到主後 200 年這段時期的一些猶太宗教與敬拜形式也會略為完整。

⁴ P. Wernberg-Møller, 'An Inquiry into the Validity of the Text-Critical Argument for an Early Dating of the Recently Discovered Palestinian Targum', *VT*, vol. xii (1962), pp. 312-330.

⁵ 參 A. D. York, 'The Dating of Targumic Literature', *Journal for the Study of Judaism*, Vol. v (1974), pp. 49-62; 以及 E. P. Sanders, 前引書, p. 26, n. 5 和其中所引用的文獻。

⁶ C. J. Cowling, 'New Light on the New Testament? The Significance of the Palestinian Targum', *TJSF Bulletin*, Vol. li (1968), pp. 6-15.

保羅·桑得斯的作品

保羅·桑得斯的書篇幅頗鉅，且有力地攻擊大部分新約聖經學者已深深固守的立場。扼要地說，他的立場是：他認為在 1 前 70 年之前的巴勒斯坦猶太教採納了一種立場，他稱之為「聖約律法主義」。猶太人這個種族蒙揀選是出於恩典。所要求的行為並不保證任何個別猶太人的得救，而是為了保守他在國民聖約團體之內。不過，連這種行為也不是按照簡單的商業算法，加分點與減分點的對應。而是，神的憐憫才是最終的仲裁者，論到獎賞與懲罰，是要保證神的公正性，以致祂並非隨意施恩典。這樣來理解第一世紀猶太教，就沒有分外功行（*supererogation*）要超出義務的教義；甚至許多拉比文獻中提到的「功德」或是「先祖們的功德」都必須另作解釋。猶太教並非只是外在的一套系統，一個缺乏內在宗教經歷，缺乏喜樂，整天愁眉苦臉的宗教。它乃是一種「聖約律法主義」的宗教，一個平衡恩典與行為的宗教，這個宗教的約是由神的恩典所賜並保證的，在其中並且提供了、也詳列了一套行為的系統，甚至當行為有缺失時仍可贖罪的系統。

155

保羅·桑得斯為了表達他的看法，首先列出並批評一些作品，都是抱持他所要攻擊的立場的，尤其是韋博（Weber）、鮑塞特（Bousset）、撒克萊（Thackeray）、畢勒貝（Billierbeck）、和布特曼（Bultmann）。他第一個主要大段（一直到 238 頁）集中針對拉比文學，幾乎全部都是坦乃英來源作品。然後，他用了大約 100 頁在死海古卷上，和另外一個部分概略考量《便西拉智訓》、《以諾一書》、《禧年書》、《所羅門詩篇》和《以斯得拉二書》（=《以斯拉四書》）。他從這文學中得出的結論是，

堅定地認為聖約律法主義就是第一世紀盛行的宗教型式，《以斯得拉二書》是這種型式唯一值得注意的例外。

從429頁到523頁，保羅·桑得斯研究保羅，然後問，為什麼保羅似乎誤解了第一世紀的猶太教。他的答案是：因為保羅沒有以律法與恩典是正反相對兩面的關係來探討猶太教，然後進入基督完全的充分性；他卻以基督完全的充分性為起點，回頭去看律法與恩典的正反兩面性。保羅·桑得斯結束他這本書時，概述了布饒奇（M. T. Brauch）作品中提及的最近在德國的一些討論，然後提出他自己中肯的結論。

這個重要的作品是悉心研究和廣泛閱讀之後的產品。除了涵蓋一切的論證，它也有一些有價值的洞見和令人生氣的旁白。至於在主權—責任張力與拉比猶太教方面，它至少有以下幾個優點：

(i) 反對鮑塞特／布特曼這一路對於功德的極端觀點，保羅·桑得斯基本上是對的。並沒有清晰的證據支持在坦乃英時期有分外功行的教義。訴諸於「先祖們的功德」時，這個詞語的意思可能只不過是「由於先祖們」，是指神自己向他們所許下的應許。即使在文獻來源中，功德扮演比較重要的角色時，也沒有只是比較功德與缺失的多寡以決定一個人「得救」與否的意思；大部分論及功德的語言，是指那些已經在聖約中的人，並且無論如何，神的憐憫一向是超越功德所能成就的任何事。（尤其見93頁、128頁起、140頁起、185頁起、197頁。）

(ii) 在這種處境中，保羅·桑得斯正確地指出：恩典與行為的絕對對立，在坦乃英時期的拉比思想裡是找不到的，硬把這種想法讀進這些文獻是時代錯亂的。

(iii) 我們需要被提醒，拉比們在研讀及應用妥拉的時候，并非感受到神的同在和真實的喜樂的。他們並不認為他們的工作是毫無樂趣、外在的、幾乎無意義的操練，而是把這工作看為對他們與神聖約關係的要求適當的回應。（尤其見83-84頁、112頁起。）

(iv) 約提供了贖罪的途徑。在聖殿被毀之前，妥拉中有關獻祭的條款可以按細節遵守，並被認為是有效力的，因為是神命令它們為有效的。聖殿被毀之後（畢竟，這是神所允許的），其他事就被接納為具有贖罪的價值：行為，受苦，順服，死亡。但是，這些也是約中的條款，因此也是在恩典之約以內。極為罕見的情形下，悔改被清楚認定是有功德的行為。（尤其見147頁起、176頁起。）

(v) 保羅·桑得斯用明白的方式重複地強調拉比文學的無系統性。坦乃英時期拉比關切的是，解釋與應用他們所處理的聖經經文；在他們自己釋經過程的框架裡，他們利用冷酷的邏輯。然而，他們通常並不在意要把他們自己所有的解釋整合成套系統神學。（尤其見74頁、76頁起、90頁、141頁、161頁。）

(vi) 對於上一項的應用，記得下面這一點是有幫助的：一方面，拉比認為他們強調功德、獎賞與懲罰是反映神的公正（也就是，祂的非隨機應變性）；而另一方面，他們認為整個約的結構是神恩典所產生的結果。只專注在前面那點，然後得出各樣的結論，是拉比們自己想要避免的，這對他們是嚴重的傷害——如果後面那點不被考慮進去，則傷害更大。這麼做的危險是：對於拉比們教導的各個部分在他們宗教生活與思想之內的功用，缺乏敏銳的評估。（見，特別是104頁起、117頁起、122

頁起。)

(vii) 保羅·桑得斯正確地主張，拉比們所產生的作品的類型，必然不能對宗教有全範圍的探討；還有，除非考慮這一點，《哈拉卡》的限制可能會被回頭投射入拉比的整個宗教生活。在《哈拉卡》的討論中，一個特定的拉比可能受到重視，又賣弄學問地爭論一些細節，規定說「如果一個人在一個巷子立一個標記，提高離地面三手之遠，或是離牆三手之遠，那他所作的便是無效的」(《巴比倫他勒目》〈論安息日條例〉[*B. Erub.*] 14b)；而在另一處，在少數存留至今的禱告中，這間一位拉比在其中一篇可能提到他感到自己的不配，而祈求神的恩典。這種文體的區別一定要被考慮在內。

158

這樣，我們可以說，保羅·桑得斯的基本主張是正確的，而鮑塞特、畢勒貝、布特曼等人在處理相同領域時，基本上是不正確的。儘管如此，我認為保羅·桑得斯對一個明顯錯謬的觀點作了過度強烈的回應，以致擺盪到了另一個極端。在一本辯論性的作品中，這幾乎是不可避免的。在讀他的書時，每一次面對有爭議性的經文，並不會感受到對於證據的沉著分析，和對於正方與反方的冷靜反思(與此相對的，例如，E. E. Urbach 卓越的作品，*The Sages: Their Concepts and Beliefs*⁷)，而是一個充滿辯論、以辯證為導向的論文。這倒不一定是件壞事：這是保羅·桑得斯選擇要寫作此書的性質。不過這樣一來，或許我在幾點上強烈表達我認為要有所保留之處，應該不致於顯得太粗魯。在此我規限自己只討論保羅·桑得斯討論拉比作品的

⁷ (Jerusalem, 1975), 2 Vols. •

著作，因為我盼望在第十章扼要處理他的非拉比作品的其餘部分。

(i) 雖然，如保羅·桑得斯所說，拉比們保存了一個基於聖經的揀選教義，我們卻必須在此提出幾個嚴重的警告。這個神學是關乎猶太民族整體，而且是出於神的承諾，要持守與猶太人這個民族所立的約。在這個架構之內，每個個別的猶太人都是自動「得救的」，除非他有意識地、刻意地離開。這樣就會顯回西乃之約和亞伯拉罕之約的傳統，卻極少強調先知對於背約以及(只有)餘民被復興的警告。還有，雖然，大部分拉比們的看法是，一個非猶太人也能透過皈依猶太教而「得救」，也就是說，自願進入聖約之下(Sanders, 206-8 頁)，在這種情形下，得救完全不涉及揀選：他是藉著自願接納「聖約律法主義」和其連帶的意義，而進入約中，並且保持在約中。就連以色列的揀選也反映出一些元素，不完全是出於恩典的。如保羅·桑得斯自己指出(87-101 頁)，當拉比問，為甚麼以色列被揀選並且賜予此約，有三類答案被提出。第一是神將此約以位相關的誠命提供給所有的人，可是只有以色列人接受了。第二就是神在以色列百姓身上發現一些功德，不論是列祖，出埃及那一代的人，或是未來世代尚未出生的人。第三是神為祂自己的名的緣故揀選以色列人。前兩個理由非常普遍，比與它們相反的看法更普遍，後者認為神不顧以色列的缺失，就是要揀選他們。讀到這類的說法並非不尋常，據說坦納·猶大(Tanna R. Judah)曾說：「那聖者——願祂受稱頌——說，『如果我仔細查看以色列人的所作所為，他們就永不會(從埃及)蒙救贖；因此我是看在他們聖潔的先祖的分上』」(《主要米大示論出埃

159

及記》〔*Exodus R.*〕十五 4)。即使是（上文的）第三個答案還是包括了一個出於功德的理據；因為如果神救贖以色列是為了祂自己的名的緣故，這可能只是表示祂自己起誓要作祂說祂要作的。所以這個答案有時候並不能提供揀選的根據，只是為揀選的確定性提供保證。就算保羅·桑得斯所有關於 *z'kut*（功德）語意學範圍的證據都可以接受，他的結論還是太過於寬鬆，他說：「儘管多方試圖要解釋它，最終揀選的成因仍不得其解，而且必然會一直無解」（101 頁）。拉比所承認功德的因素遠多於此；他們的看法和（比如說）申命記相去甚遠，在申命記裡，我們已經看到，揀選除了是基於神那自由的、無條件的愛之外，沒有任何其他原因。順著保羅·桑得斯說拉比只是試圖解釋那個愛（例如，87 頁；101 頁，註 72）並沒有幫助，正是因為拉比的解釋就是要把神那奧秘的、有選擇性的愛的專權性除去，而導向神的揀選是基於以色列人相對高超的道德。

(ii) 雖然保羅·桑得斯正確地挑戰坦乃英時期拉比持有那種分外功行論的普遍看法；雖然，他也正確地指出 *z'kut 'abôt* 並不是每次都是指「列祖的功勞」；儘管個人的功勞從未在審判時被用來抵消缺失；保羅·桑得斯卻一貫地降低拉比們所接納的功德神學的力道。他甚至不得不承認，論到列祖的功勞，神因為列祖的好行為而為以色列行出一些作為，而看在列祖的功德的分上，神本來會懲罰這世界，卻沒有這樣作，先祖的好行為在特定的歷史處境下使他們的後代子孫得到好處（197 頁）；因此就算在坦乃英拉比文獻中沒有提到有個功德庫裡面有可轉贈的功勞，要說在坦乃英之中有「功德神學」並無不妥，即使這種神學要到後來的世代才有更多的發展。保羅·桑得斯相

高強調地說：「功德從來不會在審判時抵消缺失」；但是他必須補充，「雖然，為了他們，神可以延緩懲罰」（197 頁）。並沒有個裝了可以轉贈功勞的功德庫；然而，保羅·桑得斯承認，「我們在此見到的觀點，頂多是從父母轉移到子女的懲罰」（194 頁）。無疑地，神的憐憫赦免許多過犯；而且無疑沒有所謂簡單衡量功勞與過失而相抵消的事；保羅·桑得斯自己卻引用拉比哈尼納（R. Hanina b. Gamaliel）的話，「一人若因一次過犯而喪失他的靈魂，那麼當他履行一次宗教義務時豈不更要重新得回靈魂！」（《論鞭答》〔*Makk.*〕3.15）。無疑地，神刻板叫「公平」藉此得以維護；但這仍反映出「功德神學」的思維，是超出希伯來聖經的。事實上，任何人只要以信心接受一條誡命，都該得到聖靈降在他身上（*Mek. Beshallah* 6）（Lauterbach, *Sib.* pp. 252ff.）。善行本身就有拯救的功效（《耶路撒冷他勒目》《論產業地界》〔*B.B.*〕10a）。我會再進一步討論一些例子；但是，從保羅·桑得斯自己堅持的限制來看，是沒有理由反對論到坦乃英的「功德神學」的（更不用提後來的文獻了！）。

(iii) 拉比引進了舊約聖經中所沒有的觀念，這些觀念影響了「權—責任張力」的形式。尤其在聖殿一旦被毀，條例化的獻祭制度結束之後更是如此。律法提供了一套贖罪的系統，在拉比的眼中是既有功效又符合神的公平，如保羅·桑得斯所指出（172 頁）。然而，主後 70 年之後，必須要有其他贖罪的途徑，而且必須為之辯護。一個人可以藉著順服，藉著受苦（尤其是 168-173 頁），甚至藉著他自己的死，來贖他自己的罪。這種贖罪神學上強制的改變，所能作的就是加強了功德神學。這種牲畜為祭是由人作的；但是死的是動物。在這背景下，舊

神的全權與人的責任

約聖經的獻祭系統提供的一種贖罪途徑，與個人自己所作的只有一步之隔；它鼓勵了透過替代性的死達到贖罪的這種概念。但是，一旦贖罪被認為是可以完全藉著個人所作而確保，就算我們堅持說它們之所以有效是因為是神所指定的途徑，早期拉比的功德神學雛型還是必然會被強化，並且朝向後期拉比完整的功德神學之路發展。雖然保羅·桑得斯討論了拉比對於贖罪的教導，他卻完全沒有考量這些重要的區別，而這些對於理解拉比傳統之發展是極為關鍵的。同樣地，他幾乎沒有提到拉比如何處理兩個「傾向」的問題，或是拉比趨向於建構一個自由意志的立場，過度地把神排除在一些道德決定之外。

162

(iv) 這又帶來一個相關的問題。拉比們在某些議題上不但超出了舊約聖經所說的，而且還與之相互矛盾。我不是指一些無聊的細節，根據我們釋經的原則，拉比的詮釋方法與之矛盾。我乃是指一些廣泛的議題與概念。保羅·桑得斯為我們找出了其中一點；這點是我已經提到過的。先知們經常描述以色列人輕忽聖約的態度，甚至連聖約的延續（至少在那種型式上）都成了問題。反之，拉比們熱切地要完成他們在聖約中的那一部分，並且從不懷疑神會完成祂的部分。保羅·桑得斯這樣說（106頁）：

最後這一點是很重要的，因為它和先知書與約伯記裡面所呈現的宗教關懷類型是相反的。這就是先知精神裡面一個特別卓越的標誌，要求神要盡責任來成就所立之約，也就暗示了祂所做的可能並非盡如人意。但是這點從未在能找得到的坦乃英拉比文獻中見到。神

完全的信實與可靠一直是被預設並且常常提到的。這經常以聖經中的片語來表達，「我是主你的神」。拉比常常將這個片語的意思解釋為：「我是信實的，必要獎賞；我是信實的審判者，必要懲罰。」

從我的觀點來看，這是對舊約聖經先知書的謬解。注意保羅·桑得斯是說，先知們要求神要盡責任來成全約，從而暗示祂所做的可能未必盡如人意。比較正確的說法應該是：與拉比們相比，先知們反映出對神的終極地位更大的洞見，以及對人的本性更悲觀的看法。先知們可以因各樣的災難向神呼求，正因為他們認知到神至高無上的主權遍及一切，以某種角度而言，神一定就站在那災難的背後；而他們這樣作的時候，並不會侵害到神的公正性。他們只是不知道如何把神的公正、憐憫和主權協調在一起。保羅·桑得斯指出（見前面）拉比的觀點與此大不相同，他是對的。拉比強調神是審判者的這個事實；但是不如舊約聖經作者們那麼強烈維護神的「終極地位」（依本書第部分的想法）。還有，如我之前已經指出的，先知們對於人悔改的能力是悲觀的；在這方面，他們並不是舊約聖經中唯一的見證人。相反的，如保羅·桑得斯所指出（114頁），拉比們相信墮落並未在人身上留下後果。人有自由順服或悖逆；所以一個人可以不犯罪，這個可能性是存在的。這樣樂觀的看法，使得神自己有一天要更新人的心、賜給他們新的靈的這些應許成為沒有必要的。這樣，在拉比文獻中，主權—責任張力就有了不同的形式，因為拉比們和先知們對於一些關鍵主題的看法是有差距的。

163

(v) 這就衍生出方法論上的問題。保羅·桑得斯要批判部分的新約聖經，以及大部分的新約聖經學者，他認為他們誤判了拉比文學。他對於新約聖經學者的批評，基本上是合理的。但是關於新約聖經作者們與拉比們之間的關係，或許應該要注意的是兩者都訴諸於舊約聖經；那麼兩方都基於這個共同的標準，結論怎麼會互相對立呢？很清楚的，保羅（舉例而言）相信法利賽人對於舊約聖經的理解有錯誤；同樣清楚的，他們也認為保羅的理解有誤。當然，如果我們要求保羅·桑得斯寫一本他從未意圖要寫的書，是不公平的；而我認為他寫這本書的主要用意，是要批判現今仍瀰漫在新約聖經學術界的一個錯誤，而他這點也作得很好。但我不禁會想到，或許在這引起爭議的方面是不是應該考慮雙方都訴諸的標準。我的意思不是要提出新約聖經如何引用舊約聖經的問題，也不是要討論拉比主義的詮釋學的問題，更不是要把拉比的口述傳統理論對比於新約聖經所堅稱的：福音在與舊約聖經相對之下具有成全的啟示性。我要提出的乃是，主權—責任張力在拉比文學裡，以及在保羅或約翰著作裡的形態，需要先和舊約聖經中的形態作個比較，然後二者才能彼此比較。

(vi) 雖然保羅·桑得斯在他主要的論證中具有說服力，卻嚴重地扭曲了拉比文學中主權—責任張力的形態，因為他沒有討論拉比思想的動向。如果把衝擊到主權—責任張力的坦乃英拉比文獻，和舊約聖經材料相比較，也和後期拉比文獻材料作比較的話，很難不看出風是如何吹的。舉例而言，保羅·桑得斯正確地觀察到：獎賞／懲罰／功德的主旨被用來維護神的公正性，而以色列的揀選和神所賜的赦免則被用來維護神的恩典

（例如，參·119、124、127頁）。這些都是用來質疑鮑塞特和糾正畢勒貝的重要觀察。但是，如果照我所建議的在較長的一段時期來檢視這些相同的主題時，我們必須承認，已經發生了主要的轉移，並且還在發生之中。在第一世紀猶太教中，相較於希伯來正典，罪是更多以人為中心的來定義，而較少以神為中心來看。神的公正獲得更尖銳的確認，但是祂的「終極地位」卻被稀釋了。人的自由現在傾向於將神排除在某些領域之外了。從舊約聖經書卷被書寫以來，經過一段長的時間發展了功德神學，即使它還會有一段發展。雖然如保羅·桑得斯正確地觀察的，如果說，對拉比而言，神是如此的超越並擁有至高無上的主權，拉比比較不能享受神的同在、或覺得更需要有位中保，這是有嚴重誤導性的說法；不過，以下的說法卻是真實的：隨著神的「終極地位」的降低、以及功德神學的興起，神比起在舊約聖經中更被馴化了，儘管拉比強調神的超越性。有意或無意——有一些還是兩者兼具——拉比們試圖解決主權—責任的張力。

我們還需要快速綜覽一些最重要的證據。

他爾根與拉比文學如何處理前面查考過的十二處舊約經文

創世記四十五 5~8，五十 19~20

四十五章 8 節的《馬所拉文本》讀作：「這樣看來，差我出這裡來的不是你們，乃是神。」《尼奧菲特》1，「而是耶和華」，雖然旁邊加註「耶和華的話」。但是《託約拿單名的他爾

根》(Pseudo-Jonathan Targum) 以被動語態表達神的作為，而且喜用委婉的說法「在耶和華面前」：「所以，並不是你們差我到這裡來的，而是這事件就被帶到主 (qdm h') 的面前……。」這樣就排除了這個張力；不過可能並非為了這個張力才有這種改變，因為他爾根裡面本來就有很強的傾向，用被動語態表達神的作為。

在五十章 19~20 節裡，那不可捉摸的佈局較為清晰。約瑟的修辭問句題，「……我豈能代替神呢？」，在《託約拿單名的他爾根》、《他爾根殘篇》(Fragmentary Targum)，以及《尼奧菲特》1 中被移除了。更進一步，在五十章 20 節中，《託約拿單名的他爾根》除去了神主動參與約瑟被賣的任何可能性，同時引進了約瑟父親可誇之處，作為約瑟現今在神面前的地位根據。《他爾根殘篇》則使約瑟的哥哥們成了唯一要負責任的人，並且強調神作為審判者的角色：「約瑟對他們說：『不要害怕，因你們對我行的惡已經結束；世人豈不都要在神面前交賬嗎？』」《尼奧菲特》1 較接近《馬所拉文本》，但是就像《託約拿單名的他爾根》在四十五章 8 節的作法一樣，使神成為被動的參與者：「你們計劃對我作惡：這在神面前被算為好，以便在今日保存多人的性命。」⁸ 明顯的張力再一次就此消失。

約瑟的願意饒恕經常在拉比文學中成為典範。《主要米大

⁸ 在這裡的英文翻譯是取自 M. McNamara 在 A. Diez-Macho, *Neophyti I: Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana* (Madrid, 1986-), Vol. i, p. 641。只要有他爾根現成的英文翻譯我就採用；若是沒有，就是出於我自己的翻譯。

示爾創世記》(Genesis Rabbah) 九十 9 (解釋五十 19~20) 提出約瑟來安慰哥哥們的許多精彩的話，但是卻沒有處理張力的問題 (也可參，《主要米大示論以斯帖記》[Est. R.] 七 25)。奇怪的是，在一個較晚期的文集 (第五世紀?) 《大講道集》(Pivkta Rabbati) 裡面也充滿了功德神學，卻在其 12.5 正確地引用了創世記五十章 20 節。但是它只是要用創世記的經文證明：約瑟的寬容保守他免於犯下謀殺罪行。

利未記二十 7~8，二十二 31~32

在利未記二十章 8 節，《馬所拉文本》的結束是「我是叫你們成聖的耶和華」：*'ni yhw h m'qaddis'kem*。但是《尼奧菲特》1 則是亞蘭文的完成式：*'ny yyy dqdšt ytkwm*，所以麥克拿瑪拉正確地翻譯為，「我是曾使你們成聖的耶和華。」⁹ 在二十二章 31 節也是如此。這就使得雅威使百姓成聖一事是指一個歷史事件 (出埃及事件?)，並且這個張力就此消失。是什麼原因促使這樣的變化？除了想要避免主權—責任張力之外，實在很難想出其他的原因。在二十章 8 節與二十二章 32 節兩處，《盜竊的他爾根》都保留了這個張力：*'ny yyy mqdškwn*。《託約拿單名的他爾根》在這兩處都同樣地保留「我是使你們成聖的耶和華」；但是在二十章 7 節與二十二章 31 節，它插入了獎賞的應許：「你們要自潔，並且保持身體聖潔，好叫你們的禱告得到正面的回應」(二十七)；「我是耶和華，會獎賞那些遵行我命令和我的律法的人」(二十二 31)。

[9] Vol. iii, p. 384。

《主要米大示論民數記》(Numbers Rabbah) 九 7 (解釋五 15) 根據《馬所拉文本》引用利未記二十章 8 節，但是接下來卻消除了這張力，「那聖者——願祂被稱頌——何時潔淨以色列呢？當他們遵行祂的律例時。」相關經文在《他勒目》引用時，引用的關注點不同於我們所關注的，所以對本研究沒有直接的助益。¹⁰

士師記十四 4a

168

《約拿單他爾根》(Targum Jonathan) 與《馬所拉文本》類似，除了以他爾根慣用的反神人同形法¹¹「在雅威面前」(qdm yyy) 取代了「雅威」(就如前面提到的《託約拿單名的他爾根》對創四十五 8 的處理，以及後面《巴勒斯坦他爾根》對代下十 15，十一 4 的處理)。有幾處拉比文獻引用士師記十四章 4 節來說明「一個人的配偶是從那聖者而來，祂應被稱頌」(例如，《主要米大示論創世記》六十八 3 [解釋二十八 10]，拉比非尼哈 [Phinehas] 以拉比亞巴戶 [Abbahu] 的名義；參《巴比倫他勒目》〈論節期中日子〉(B. M. K.) 18b；《米大示論詩篇》[Midr. Teh.] 五十九 2)。在《巴比倫他勒目》〈論疑妻行淫〉(B. Sotā) 9b，〈革馬拉〉(Gemara) 充分認識到這個張力。

¹⁰ 例如，利未記二十二章 32 節在《巴比倫他勒目》的〈論祝福〉(B. Ber.) 21b；〈以斯帖經卷〉(B. Meg.) 23b；〈論公會〉(B. Sanh.) 74a；〈論偶像崇拜〉(B. A.Z.) 27b, 54a 中都有出現。不過，利未記二十二章 32 節最後的子句在這些引句中都被省略了。

¹¹ 參 M. McNamara, *Targum and Testament* (Shannon, 1972), pp. 93-95。

方面它是和拉比的想法矛盾的，拉比認為參孫是悖逆的，而本節又堅持這是出於雅威的；但是在另一方面，又加上，「當他 [選一個妻子時]，卻是根據他自己的喜好。」在《主要米大示論民數記》九 24 (解釋五 26~27)，拉比以利亞撒 (R. Elazar) 根據《米大示》引用箴言三章 34 節：「對於那些好譏諷的人，祂藉著他們來譏諷，但是賜恩給謙卑的人」——意思顯然是：神使用各種媒介，包括參孫的邪惡，為要成就祂自己的旨意，但是參孫若沒有屈從於試探，神還會賜給他別的機會拯救他的同胞。

撒母耳記下二十四 1 起 (歷代志上二十一 1~7)

169

他爾根對於撒母耳記下二十四章 1 節的翻譯，與《馬所拉文本》並無明顯的不同；但是因為激動大衛的是雅威的忿怒，而非雅威自己，他爾根作者可能認為這就足以表明其反神人同形法，而無需關注進一步的問題了。然而，極其令人意外的，他爾根卻在歷代志上二十一章 1 節引入雅威：w'qym yyy špn'... (「雅威興起撒旦攻擊以色列……」)。

拉比以利亞撒把兩處經文擺在一起，並使撒旦成為撒母耳記下二十四章 1 節裡面動詞的主詞(《巴勒斯坦他勒目》〈論祝福〉九 8 [Schwab, Vol. 1, p. 498]；也參《巴比倫他勒目》〈論祝福〉62b)。¹² 後期的《大段落》11.5 對於文本有最接近的理解。它描述大衛數點他的勇士(撒下二十三最後)，卻只到赫

¹² 《巴勒斯坦他勒目》〈論祝福〉九 8 還建議大衛的罪在於沒有要求出埃及記三十章 12 節提到的贖價。

人烏利亞為止，提到此人惹動神的不悅：「上主的忿怒再次被惹動，來攻擊以色列。然後祂激動大衛去數點……。」

列王紀上八 57~60

在這些經文中，他爾根或拉比釋經對於主權—責任張力並無重大不同。但是這個張力可能已經被沖淡到不需要再加以緩和了，把這種緩和的回應分散到好幾節經文去了。還有，有神論的禱告的普遍語言，可能已經使讀者對於這個張力視而不見，除非那對他已是個切身的議題。對於以賽亞書十章 5 節起；耶利米書二十九章 10~14 節；和哈該書一章 12~14 節也是如此。

170

列王紀上十一 11~13、29~39，十二 1 起（參：歷代志下十 15，十一 4）

這裡也是用婉轉的說法 *qdm yyy*（「在雅威面前」）——例如，歷代志下十 15，十一 4（參：上文提及的士師記十四 4a）。

耶利米書五十二 3（參：列王紀下二十四 19~20）

在這兩處經文，《約拿單他爾根》消除了西底家的悖逆和它引起雅威的忿怒二者之間的關連，把雅威的忿怒變成百姓犯罪造成的結果，這樣這個張力就被除去了。

約珥書二 32

《約拿單他爾根》沒有作重大的改變。在其他地方，這一節的前半部分是用來鼓勵人禱告（《米大示論詩篇》四 3，七十

1)，而《巴比倫他勒目》〈論公會〉92a 和《巴比倫他勒目》〈論宰殺供食用之動物〉(Hullin) 133a 則把最後的子句的「餘民」理解為學者們。

詩篇一〇五 24~25

他爾根的一〇五篇 25 節是以 *hithpa'el* 開始的：*ʔh̄p̄yk ...*。希伯來文的傾向是將 *hithpa'el* 用於被動語態的含意（等同於《馬所拉文本》的 *hoph'al*），使這個改變似乎是反映出一種用意：以前遇見神的終極地位會有把惡歸於神的危險時——尤其是這種惡是直接對著以色列時——就要避免神的終極地位。以被動的含意來理解《馬所拉文本》的 *qal h̄p̄k* 是可能的（參，詩七十五 9）；但是上文已經指出：在這個上下文之中，主動的含意最為可能。相當有趣的是，在四節經文之後的一〇五篇 29 節中，他爾根毫無困難，按照《馬所拉文本》，在那裡用了相同的動詞。

171

《主要米大示論出埃及記》一 8（解釋一 8）論證說：神激動埃及人恨惡以色列人，是為了以色列人好。因為當百姓離開埃及時，摩西必須重新設立割禮，這是因為約瑟死時割禮之物已被放棄了，所以神使埃及人的心轉去恨惡祂的百姓，免得他們被同化。然而，《米大示論詩篇》一〇五 8（解釋一〇五 15）卻使法老成為主詞：「法老使他們的心轉去恨惡祂的百姓」，也就是透過發佈新的法律（出埃及記一 2 起）。

摘要與結論

並沒有一個簡單的模式，能預測一個特定的他爾根注釋會

如何處理下一段出現張力的經文，更不要說對拉比文獻作方便的分類。有些在他爾根之中的變更，無疑是反映出它有其他的關注，是大於想要減輕主權—責任張力的；但是，當這個張力在一些密集的經文中達到最明顯的形式時（例如，創五十 19~20；利二十 7~8；士十四 4；撒下二十四 1 起，和平行經文；耶五十二 3 和平行經文），那麼至少有些他爾根和拉比見證就會注入重大的改變、或詭辯式的解經。有些情況，促使這種變更的主要原因，是想要避免把邪惡歸諸於神。不過，在利未記二十章 7~8 節，二十二 31 章~32 節中，就看不出這種想要緩和的因素。同時，歷代志上二十一章 1 節的他爾根，可能是因為受到撒母耳記下二十四章 1 節同化而引進了這個張力。整體而言，有一個趨勢——我們不能說得更強烈——要把這個張力破除，或是，更正確地，要轉移它的焦點到對人有利的一邊去；人有相當程度變得更自由，而神有些許較不具有終極地位。

172

拉比與他爾根思想中的主權—責任張力：概略

在試圖揭露他爾根及拉比文學中神的有限性之前，先了解祂至高無上的主權被強調到什麼程度是很重要的。在他爾根裡，公開談論到神的知識和能力時，是沒有限制的。「肯定的陳述被改變為問句，負面的陳述則被改為肯定，等等，只要這些陳述原來的用詞似乎容許人懷疑神的全知、祂的全能。」¹³ 舉例而言，在創世記十八章 14 節，《託約拿單名的他爾根》把這

¹³ A. Sperber, *The Bible in Aramaic* (Leiden, 1959-73), Vol. iv/B, p. 37.

個問題，「雅威（耶和華）豈有難成的事嗎？」改為「豈有任何事能瞞得過雅威？」¹⁴ 這樣改動的目的，是要排除任何神可能有所不能的些微暗示。¹⁴ 還有，《盎克羅的他爾根》和《託約拿單名的他爾根》都使創世記三章 5 節更清楚表明，墮落並非在神的意料之外。神至高無上的主權延伸之廣，甚至七年的曠野時，無人在祂指定的時刻之前死亡（《巴比倫他勒目》〈論以摩與嫂的婚姻〉〔*Yeb.*〕115*b*）。拉比哈尼納說，「除非在天上已預命定，沒有人能在地上傷到他的手指」（《巴比倫他勒目》〈論宰殺供食用之動物〉7*b*；他引用詩三十七 23 和箴二十四 4）《巴比倫他勒目》〈論住棚節〉〔*Sukk.*〕53*a* 講了一個很長的故事，來說明一個事實：沒有人能逃脫他已被命定要死之罪。總而言之：在整個拉比文學裡，神為獨一，神的憐憫與公義可改變，而神是擁有至高無上的主權的。¹⁵

於此同時，神變得越來越超越。史波柏（A. Sperber）從雷林尼亞抄本（Codex Reuchlinianus）中列出例子，來表明神人同形法是如何被避免，主動語態（將一個實際的行動歸諸於神）變為被動語態，並且特別謹慎避免任何可以有和神匹敵的可能性。¹⁶ 從《巴勒斯坦他爾根》和《盎克羅的他爾根》也可得出類似的結論。¹⁷ 《馬所拉文本》在創世記五章 22 節

173

¹⁴ J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge, 1969), p. 212.

¹⁵ C. G. Montefiore and H. Loewe, *A Rabbinic Anthology* (New York, repr. 1974), pp. 1-57 所選取的經文。

¹⁶ 前引書，pp. 37-41。

¹⁷ M. McNamara, 前引書，pp. 73*f*.; E. Schürer, *The History of the*

是說以諾與神同行，《託約拿單名的他爾根》則是，「而以諾與雅威而行……。」類似的，在創世記七章 16 節，《託約拿單名的他爾根》、《他爾根殘篇》、和《盎克羅的他爾根》用不同的表達方式，來排除令人不舒服的神人同形法。我們讀到的是「雅威在祂的話語中後悔祂造人在地上」（《託約拿單名的他爾根》創六 6；參，《主要米大示論創世記》二十七 4）。神既至高無上的主權，而在某種角度而言，祂又是遙遠的，這樣的想法反映在對以下這個問題的回答：在聖殿被毀以前，是誰教導兒女們？「你若願意，你可以說是梅丹佐大天使（Metatron），或者可以說是神以及其他的事物所為」（《巴比倫他勒目》〈論偶像崇拜〉 3b）。¹⁸

174

Jewish People in the Age of Jesus Christ (revised edn; Edinburgh, 1973-), Vol. i, p. 100。也可見 M. Ginsburger 重要的研究, *Die Anthropomorphismen in den Targumim* (Braunschweig, 1891), pp. 12f.; J. Schunary, 'Avoidance of Anthropomorphism in the Targum of Psalms', *Textus*, Vol. v (1966), pp. 133-44。

¹⁸ 這個觀點不可與《以諾三書》的看法混淆，在那裡，以諾=梅丹佐大天使=yhwh hqtn（「小雅威」）。拉比反對把梅丹佐提升到神的地位：參《巴比倫他勒目》〈論公會〉 38b；《巴比倫他勒目》〈論節日獻祭〉（*Hag.*） 15a（參《主要米大示論申命記》二 13，可能為反基督徒的）。至於梅丹佐這名字的起源，參 H. Odeberg, *J Enoch* (New York, repr. 1973), pp. 79ff.；和 M. Black, 'The Origin of the Name Metatron', *JT*, Vol. i (1951), pp. 217-19。還有另一種思潮造成卡巴拉派（Kabbalist，編按：於主後七至十世紀在巴比倫發展，又稱「數字神秘釋經派」）時期的極端字義主義（甚至離譜到去估計神的物質量度）：參 E. M. Yamauchi, 'Anthropo-

正如在猶太天啟文學中，神至高無上之主權的統治並非單方面存在的：有一個將臨的世代，在其中，神的審判和祂對祂子民的拯救目的將會達到極致。拉比末世論的結構¹⁹ 不如天啟文學的相關部分那麼死板。它許可較多的空間在今世得著祝福，而非把一切的獎賞留待將來的世代（例如，〈先賢集〉〔*Ab.*〕 1: 19）。拉比強烈期望讓妥拉適用於此世，並且能加以應用，而非就對於不加控制地揣測未來有所拘束。還有，儘管有些拉比沉迷於計算世代（例如，《巴比倫他勒目》〈論公會〉 97b），拉比約拿單（R. Jonathan）會說，「願那些計算末日的人的骨頭受咒詛。因為他們會說，既然預先訂好的日子已經來到，而祂（就是，彌賽亞）還沒有來，那祂就永不會來了」（《巴比倫他勒目》〈論公會〉 97b）。不過說完了這一切的警告之後，我們還是可以正確地說：拉比猶太教採納與猶太天啟文學相同的末世論結構。

175

morphism in Hellenism and in Judaism', *Bibliotheca Sacra*, Vol. cxxvii (1970), pp. 212-22 和其中所引用的文獻。較早期的傳統則是明顯的另一條路線。這並不是說神成了僅僅是形上學的客體：拉比仍保留溫暖和深度敬拜；參 S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (London, 1909), pp. 21ff.；和 G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (New York, repr. 1971), Vol. i, pp. 439-42。

¹⁹ 特別見 G. F. Moore, 同上, vol. ii, pp. 377-95; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (Paris, 1934-35), Vol. i, pp. 307-21; M. McNamara, 前引書, pp. 133-41; 還有 A. J. Saldarini, 'Apocalyptic and Rabbinic Literature', *CBQ*, Vol. xxxvii (1975), pp. 348-58。

對於本書的研究更為基本的是，拉比對於神的某些創造工作的看法。拉比們同意神造人有兩個「傾向」(yešer)：創世紀二章 7 節中不規則的雙重 *yōd* 為這種看法提供了合理的基礎（《巴比倫他勒目》〈論祝福〉 61a；《主要米大示論創世紀》十四 4。也可參，《米大示論詩篇》十四 1 或代上二十八 9；《主要米大示論創世紀》二十七 4；《託約拿單名的他爾根》解釋創二 7）。有些拉比把邪靈也列在神起初所創造的東西之中（《巴比倫他勒目》〈論逾越節〉〔*Pes.*〕 54a-b）。鮑克 (Bowker) 指出：《坦庫瑪米大示》(Tanhuma, Buber 版) 一 30 把創世紀六章 6 節的意思解釋為「那聖者——祂應當被稱頌，願祂的名被稱頌——說，『是我把壞的酵放在麵團之中的，因為人從年幼之時心就傾向惡。』」所以「他心裡憂傷」指的是「人的心。」²⁰

想要以三言兩語說清楚拉比對於邪惡 *yešer* 的教導是不可能的。²¹ 然而，我們務必要認識到：拉比把完全的終極地位歸諸於神，祂的創造之工甚至包括惡的傾向。（或許正因為這個概念的奇異，導致一個結論，即從某種角度來看，甚至連惡的傾向也是好的，因為如果沒有這個傾向，人就不會結婚，生子，造屋，或是貿易〔《主要米大示論創世紀》九 9〕）。然而，正是在這點上，神的終極地位開始瓦解。《拉比拿單的先賢篇》

²⁰ *The Targums and Rabbinic Literature*, 前引書, p. 158。

²¹ 參 G. F. Moore, 前引書, Vol. i, pp. 479-93; S. Schechter, 前引書, pp. 242-92; C. G. Montefiore and H. Loewe, 前引書, pp. 295-314; E. E. Urbach, 前引書, pp. 471-83。特別參：《巴比倫他勒目》〈論住棚節〉 52a-b。

(*T.R.M.*) 32 把人分為三等：義人是受良善的 *yešer* 所管制，惡人是在邪惡的 *yešer* 控制之下，然後還有一等中間人，有時受一種管制，有時又受另一種管制（《主要米大示論傳道書》卅 15~16 傾向只有兩等人）。但是何者決定個人的終局呢？他們發現自己是屬於哪一等人呢？關鍵就在於他對於妥拉的看法。神不但創造了惡的 *yešer*，祂也造了妥拉作為解救之道。一個人重視妥拉時，惡的 *yešer* 就不能勝過他（《論申命記》〔*Life on Deut.*〕十一 18；《巴比倫他勒目》〈論祝福〉 61a；《巴比倫他勒目》〈論產業地界〉〔*B.B.B.*〕 16a；《巴比倫他勒目》〈論嫁娶儀例〉〔*Kidd.*〕 30b；《巴比倫他勒目》〈論住棚節〉 52b；《巴比倫他勒目》〈論叔娶寡嫂的婚姻〉四 2；《拉比拿單的先賢篇》16）。神已經給人能力，可以勝過他自己的惡 *yešer*（《託約拿單名的他爾根》解創世紀四 7）。事實上，神給了惡的 *yešer*，似乎是為了叫我們可以克勝它而得到獎賞（《巴比倫他勒目》〈論贖罪日〉〔*Yoma*〕 69b；參，《巴比倫他勒目》〈論公理〉 64a）。

自由意志，「這個教義主張意志是自發且不可測的……被位比猶太教視為猶太宗教的基本原則。」²² 拉比亞吉巴 (R. Meiba), 經常被引用的格言，「一切都是被（神）預見的，卻仍賜予選擇的自由；宇宙以恩典被審判，而一切都是依照行為的程度」（《先賢集》三 16），可以有幾種的解讀。一個解讀是，人的決定是自由的，卻是神可以預言的，祂預見了這些決定；也有人認為，主權—責任張力的兩面都充分運作而不可協調。

²² M. Price, *JE*, Vol. v, p. 505a。

然而，伍巴克（Urbach）卻有說服力地指出，在坦乃英時期動詞「預見」（*spwy*）的意思都是「觀看，看守」。還有：

米示拿的內容也同樣顯示出：拉比亞吉巴的用意，並不是要解決〔神的〕預知和〔人的〕自由意志之間的矛盾（照抄原文），而是要讓人覺悟他要為自己的行為負責任。這個責任是根據兩個因素：在於人獲得許可來選擇他自己的道路，也在於人最終要為自己的行為在神面前負責任，祂看見並且查驗他的作為。²³

178

如果伍巴克的解讀是正確的（我相信是如此），那麼藉以審判宇宙的「恩典」所指的，幾乎不可能超過慈憐、容忍——也就是說，神依據行為的程度來審判，但是祂的審判是滿有恩慈的，不會太過嚴苛。不論拉比亞吉巴那句話該如何解讀，它已經被《巴比倫他勒目》裡發現的、據說出自拉比哈尼納的這個格言超過了：「除了對神的敬畏之外，一切事都在上天的手中」（《巴比倫他勒目》〈論祝福〉33b）。相同的格言也出現在《巴比倫他勒目》〈論經期不潔〉（*Nidd.*）16b（引用申命記十 12 為權威依據），那裡說負責掌管受孕的天使「拿起一滴放置在那聖者面前——祂是當受稱頌的——說，『宇宙的至高掌權者，這一滴的命運將如何？它會產生一個強壯的人或一個軟弱的人，智慧人或愚昧人，富人或窮人？』」然而他並沒有提到『邪

²³ E. F. Urbach, 前引書, pp. 257f. 見他討論神的天命的整個部分, pp. 255-85。

，或是『正直人』，符合拉比哈尼納的觀點（見上文）」（也見於《巴比倫他勒目》〈論贖罪日〉38b；《論申命記》十一 26）。另外，人類道德生命的整個範疇明顯地不在神的命定之內。

從以上這些可以清楚地看出，雖然從起初的創造這個角度來說保留了神的終極地位，卻但從個人的、以及他的道德和實在世界的角度來說卻失去了神的終極地位。在此神是遙遠的，而人或多或少是靠他自己生活，雖然當他開始朝向正確的方向時，神可能會幫助他。藉著堅持這個絕對自由的意志，拉比們試圖保留人的責任，並且維持神的公正、非武斷性；但是，藉著一個重要的方式，他們事實上是使兩者都減弱了。主張神在兩個宇宙中直接並明顯地造了惡的 *yeser*，不能不降低公然悖逆的罪大惡極和它的可憎惡性；相較之下，創世記的敘述並沒有關聯神至高無上的主權與人的墮落之間的關係。拉比的揣測保留了神在創造上的超越性和獨一性，卻犧牲了神在人類實存和道德抉擇上的終極地位，並且使罪（無論有多邪惡）成為人性本質的一部分，而非因墮落而來。再一次的，主權—責任張力在其救恩論的焦點上被否定了。神所賜的天賦或多或少只是原材料，人必須從那材料做到完美。²⁴

可以預期的，堅持自由意志影響了拉比對於揀選的觀點。申問成為拉比面對基督徒護教士時的關鍵議題，後者宣稱教會是神真正的百姓。殉道士游斯丁在《與特來弗對話錄》（*Justin, Dialogue with Trypho*）十四和十八章中論證，以色列以前蒙揀

179

²⁴ J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature* (London, 1912), pp. 292-4。

還有許多外在的記號，目的其實是為了審判；《巴拿巴書信》（*Epistle of Barnabas*）九 4 甚至說，割禮其實是一種刑罰的形式。基督徒總是可以指著聖殿被毀說：神已經棄絕祂的百姓。以回應的方式，「主後 70 年的災難正是（揀選）這個教義最豐富的詳述，如拉比們一再強調那存在於神和祂百姓之間那永恆、親密、並且獨特的關係。」²⁵ 只要基督信仰被視為猶太教的一個教派，不同意的中心焦點就仍然是律法的連續性的問題。聖殿倒塌之後，律法全部的條款就不能達到。在某種程度上，律法不得被放棄。看起來，基督徒贏得了辯論，換言之，爭議之點就必須推到一個更深的問題：誰才是神真正的百姓？²⁶

180

我們必須在這樣的背景之下，來了解關於揀選最強烈的表述。²⁷ 拉比迦瑪列二世（R. Gamaliel II）堅持猶太人是神的百姓：神並沒有丟棄他們（《巴比倫他勒目》〈論叔娶寡嫂的婚姻〉 102b）。《米大示論詩篇》七十二 6（解釋七十二 17）把以色列列為事先創造的七樣（原文照錄；其實共列了八樣）東西之一；但是，從這清單的內容（就是，榮耀的寶座，彌賽亞的名，妥拉，以色列，伊甸園，地獄，悔改，以及聖殿）看來，與其說

²⁵ B. W. Helfgott, *The Doctrine of Election in the Tannaitic Literature* (New York, 1954), p.4；有幫助的討論見 pp. 32-6。

²⁶ 參 H. J. Schoeps, 'Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte', *Aus Frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950), pp. 144-83。

²⁷ 一個很好的討論，參 E. E. Urbach, 前引書，pp. 525-54。

作者想到的是出於恩典的揀選，還不如說是為以色列保留的一箇永恆、穩固的地位。拉比阿卡西亞之子哈尼納（R. Hanina ben Akashia）說，「那聖者——祂是應當稱頌的——樂於歸功德給以色列，因此祂賜給他們冗長的律法和許多誠命。」這個語錄以相同的形式作為頌讚的結語，出現在米示拿小冊子〈先賢集〉卅〈論鞭答〉中。乍看之下可能會被誤解為：神把「功德」歸給以色列僅僅是出於恩典。但進一步檢視就發現：神並不是直接給予「功德」，而是滿有恩典地提供「冗長的律法和許多誠命」——也就是，提供他們應該遵守的法則。換言之，神出於恩典提供了誠命與律法的聖約框架，使選民們能藉以保持他們自己在神的恩眷之中。

不論以色列是否悔改或有多少功德，她都能得著恢復，這點在拉比們之間是有歧見的。²⁸ 不過，他們辯論的問題，既是神揀選以色列作為祂的百姓的這個信念，也不是隨處可見的功德神學。它要處理的是神的百姓——這些百姓已經有特權享受約中的祝福並贏得獎賞——領受新紀元的福分。

百姓受到揀選的這個賞賜在一個關鍵點受到質疑。當拉比們明確地思考神為何如此選擇時，結論幾乎總是基於是以色列

181

例如，拉比約書亞（R. Joshua）反對拉比以利以謝（R. Eliezer），辯稱彌賽亞的來臨非關以色列的悔改（《巴比倫他勒目》〈論公會〉 97b-98a）。還有拉比梅爾（R. Meir；《巴比倫他勒目》〈論嫁娶儀例〉 36a）也是如此。還可以看 B. W. Helfgott, 前引書，pp. 105ff, 147ff。然而，拉比以來之子猶大（R. Judah b. Hai）認為：神和以色列之間有如父親與兒女的聯繫，是由好行為決定的（《巴比倫他勒目》〈論嫁娶儀例〉 36a；《論申命記》四 1）。

的配得。我在探討保羅·桑得斯的作品時已經精要地討論了這一點，包括明顯的例外；但是還需要提出一些選取的例子。

當十誡被提出時，在列國之中只有以色列接受了（《大段落》21）。²⁹ 有一個經常被人覆述的故事，說到拉比荷西（R. Jose）說明神知道要選擇好的；這個故事也是以另一個方式說明：因為以色列的好行為，她是「彷彿麥子在稗子中」（《米大示論詩篇》— 20，解釋— 4）：

一位羅馬女士向拉比荷西提出一個疑問。她對他說：「你的神毫無區別地把凡是祂所喜悅的人帶到祂的跟前。」他給了她一籃無花果，而她仔細檢查後把最好的拿出來吃掉了。他就對她說：「顯然妳是知道要如何選取的，可是那聖者——祂是應當被稱頌的——卻不知道該如何選擇！祂預先看見那行為良好的，祂就揀選那人，並且把他帶到祂自己跟前」（《主要米大示論民數記》三 2）。

182

與以色列相比較，列國都屬次要（《米大示論詩篇》二 13，解釋二 12），這可以從有關割禮、縫子、佩經盒（phylactery）和門

²⁹ H. J. Schoeps, 'Haggadisches zur Auserwählung Israels', *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950), pp. 184-200, 很有說服力地主張：這類的《哈加達》是拉比對於基督徒在揀選議題上論證的問答。

聖卷（Mezuzah）的命令只有給猶太人的這個事實看出來。³⁰ 換句話說，揀選的祝福表明了道德上的優越。的確，以色列不可以道德上的優越為誇口，更誇他們在種族上的優越：律法賜給她，是因為在列國之中她是最強韌的，「精力最充沛的」。³¹ 如拉比以實馬利（R. Ishmael）學派所教導，若非律法的抑制作用，就沒有一個國家能夠抵擋得了以色列（《巴比倫他勒目》〈論節期〉〔*Y.T. = Bez.*〕25*b*）。在這樣的情勢之下，甚至阿摩司書第五章 7 節都可以重新解釋為，就如古實人因其膚色而與眾不同，以色列也因她順服神的態度而與萬民有所區分（《巴比倫他勒目》〈論節期中日子〉16*b*）。那聖者揀選以色列，是因為她來自純正的種子（《坦庫瑪米大示》16*a*）。即使有些拉比們教導以色列是在世界受造以先就被揀選的，他們都認為神的揀選是基於神預知先祖們將會有多麼好（例如，《主要米大示論出埃及記》十五 17）。

大部分的拉比都許可外邦人藉著來到妥拉之下而得救（例如，《巴比倫他勒目》〈論偶像崇拜〉3*b*, 24*a*；《巴比倫他勒目》

183

³⁰ 參：SB, Vol. iv, p. 35 裡面的參考資料。

³¹ 一個以拉比梅爾為名的坦乃如此教導。Epstein 的英文翻譯誤把 *zyn* 翻成衝動的（impetuous）；但是正如 B. W. Helfgott, 前引書，155, n. 5 所指出的，這個字的意思是「精力充沛的」，像是在創世記四十九章 7 節；出埃及記十四章 21 節；民數記十三章 28 節一樣。注意在同樣的經文中有一個平行句，據說是拉比拉吉希之子西緬（R. Simeon b. Rakish）所說的：「（強猛的）力量（*zyn*）有三種區分：以色列在列國之中，狗在眾動物之中，（以及）公雞在鳥類之中。」

〈論公會〉105a；《土西他》〔*Tos.*〕〈論公會〉十三2；參·《託約拿單名的他爾根》解釋創九27）；但是其他的拉比則明確否定這種可能性（例如·《巴比倫他勒目》〈論嫁娶儀例〉31a·32a；《巴比倫他勒目》〈論離婚訴狀〉〔*Git.*〕45b；《論法規》〔*Mek.*〕解釋出二十一30〔〔Lauterbach, Vol. iii, pp. 87ff.〕〕。邦柏格（B. J. Bamberger）在他的《他勒目時期的悔改歸正》（*Proselytism in the Talmudic Period*）³²這本書中，肯定是誇大了拉比對於勸人信猶太教的熱心、以及他們對歸信猶太教者的友善。總之，重要的是看到：外邦人歸信猶太教是因為歸在妥拉之下才得救的，這樣的行動完全和神的揀選無關。他們是自己自願進入的，沒有條件地降服於聖約。這不應該令人感到太意外，因為我們已經有機會看出，揀選已經被侷限於神對於猶太種族整體的選擇。

簡而言之，更為擴展的「功德神學」正在興起。我是經過深思熟慮後使用這個詞語的，知道這個名詞被基督教學者濫用的情形。我們必須謹慎看待保羅·桑得斯的論證。但是，如果我們對這個名詞排除任何分外功行的觀念或是以商業方式衡量功勞與缺失的概念，那麼我們仍然必須承認：功德神學在坦乃英與阿摩拉時期是在上升之中的，因為越來越倚靠人的功勞作為靠近神的條件，而且針對功德的重要性與侷限性進行嚴肅的神學論證。³³雖然我們可以說，有其他拉比提出論據反對這

³² (New York, 1939)。

³³ 關於功德的整個討論，見 C. G. Montefiore and H. Loewe，前引書，pp. 202-32；A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old*

個神學架構的各個要素，風吹向何方卻是沒有疑問的。《巴比倫他勒目》〈論公會〉81a 記錄了拉比迦瑪列與拉比亞吉巴之間個重要的意見交換：

當拉比迦瑪列讀到這節經文〔以西結書六9〕時就哭了，說，「只有行這一切事的人才得存活，但是他們之中竟沒有任何一個人如此行！」因此，拉比亞吉巴就對他說，「若是這樣，在這一件事上，你們都不可玷污自己（利未記十八24）——難道這個禁令只是針對所有〔總合起來〕的，而不是針對一件事？」〔當然不是！〕但是它的意思是，在這些事中當中的一件；這裡也是，做這些事之中的一件事；這裡也是，做這些事之中的一件事〔他就要存活〕。

最後在一個擴張的版本裡，描繪拉比迦瑪列回答，「亞吉巴，您已經安慰了我，您已經安慰了我」（《米大示論詩篇》十五7，解釋十五5）。拉比荷西也描繪了一個類似的圖畫，他認為：如果亞當一次違規就帶來這麼多死亡與痛苦，諸多好行為將會帶來多麼大且更多的獎賞？因為「何者更大，獎賞（字義就是良善）的歸算還是懲罰的呢？當然是獎賞的歸算」（《希弗拉》〔*Sifra*〕27a）。

Rabbinical Literature (London, 1920); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London, 1970), pp. 270-72; S. Schechter, 前引書, pp. 170-98; E. P. Sanders, 前引書, 隨處可見; E. E. Urbach, 前引書, 尤其是十三, 十五, 和十六等章。

坦乃英認為先祖的功德可以歸算在他們的後代身上，就這個想法是不太可能的，先祖們的功德還是特別有能力的。亞伯拉罕被特別提出來。為了推崇他的功德，拉比們相對地推銷了他這個人。拉比利未 (R. Levi) 講述一些故事，說到亞伯拉罕禱告的功效，像是病得醫治和不孕得以解除（《主要米大示論創世記》三十九 11；參，《巴比倫他勒目》〈論產業地界〉16b；《主要米大示論創世記》四十四 16；解釋十五 11）。就連亞伯拉罕的信心都是有功勞的（《論法規》解釋出十四 13，Lauterbach, I, p. 253）。以下這個故事將亞伯拉罕描寫得那麼偉大，甚至連前面所強調的神的超越性都暫時失色：

186

拉比尤單 (R. Yudan) 和拉比翰馬 (R. Hamma) 都說到：在要來的時代之中，當那聖者——祂是那當受稱頌的——要主彌賽亞坐在祂的右邊之時，就像所說的，主對我主說：「祢坐在我的右邊」（詩一一〇1），然後要亞伯拉罕坐在祂的左邊，亞伯拉罕的臉色會發白，他會對主說：「我兒子的兒子坐在右邊，而我在左邊！」然後那聖者——祂是那當受稱頌的——會安慰亞伯拉罕，說：「你兒子的兒子坐在我的右邊，但是我，可以這麼說，是在你的右邊啊」：主〔是〕在你右邊（詩一一〇5）。（《米大示論詩篇》十八 29，解釋十八 36）。

但是亞伯拉罕不是唯一有功德的。拉比以利亞撒教導，以色列會因為五樣事情而得救：苦難，禱告的呼求，先祖們的功

德悔改，以及收穫的時候（《米大示論詩篇》一一〇六 9，解釋十八 44；參〈先賢集〉二 2）。先祖們的功德會存到永遠（《主要米大示論利未記》三十六 6）。

拉比約書亞 (R. Joshua) 和他同代的人一樣，引用彌迦書第二章 4 節，說，「正像荊棘可以保護一個缺口，我們之中最好的人可以保護我們」（《巴比倫他勒目》〈論安息日條例〉101a）。世界上只有一個義人，神也會為了他創造世界（《巴比倫他勒目》〈論贖罪日〉38b）。相反地，神許可哈德良 (Hadrian，羅馬皇帝) 毀滅耶路撒冷城，只不過是因為百姓的功德用完了（《主要米大示論耶利米哀歌》— 5；參，《託約拿單名的他爾根》解釋申七 10）。

187

獎賞可能在今生就賜給那應得獎賞的人。長壽有時候也被視為是一個充滿功德的生命明證（如拉比梅爾，《巴勒斯坦他勒目》〈論初熟的果子〉〔*P. Bikk.*〕3，靠近結尾：Schwab, ii, p. 185），³⁴ 雖然有些人仍然在爭議這個議題（《巴比倫他勒目》〈論節期中日子〉）。拉比哈尼納因為他自己豐厚的功德而免於巫術之害。功德也為人贏得聖靈。³⁵

很顯然地，聖殿的被毀迫使拉比們徹底地重新思考贖罪的方式與途徑。拉比撒該之子約哈難 (R. Johanan b. Zaccai) 表

³⁴ 一個現代的、但不令人意外的類似說法來自紀特林 (Solomon Zeitlin) 一本書的前言裡，*The Rise and Fall of the Jewish State* (Philadelphia, 1962-), Vol. i., p. xii：「我認為自己幸運並且被視為有大功德，能活著看見第三共和國的建立……。」

³⁵ 參：J. Abelson，前引書，pp. 248ff.。

神的全權與人的責任

達了逐漸興起的共識，他論到猶太人應該不要因失去聖殿太過憂傷，因為他們已經有一個等同於聖殿的贖罪之道，那就是行善：那聖者不是說「我喜愛憐恤 (*hesed*)，不喜愛祭祀」(何六 6《和合》小字；《拉比拿單的先賢篇》四 5)嗎？其他的人(例如，拉比許爾幹之子以利以謝 [R. Eliczer b. Hyrcanus])則認為：獻祭儀式的終止是無法挽回的損失(《巴比倫他勒目》〈論疑妻行淫〉49a)；但是以好行為，連同受苦和死亡，作為贖罪的媒介，卻很少被質疑過。在《主要米大示論出埃及記》四十四 4(解釋三十二 13)裡，拉比亞賓(R. Abin)以拉比亞哈(R. Aha)之名說了一個很長的比喻，他說明其重要性如下：

188

所以，當以色列犯罪時，神對他們發怒且說，「你且由著我，我要向他們發烈怒，將他們滅絕」(出三十二 10)。但是摩西懇求：「全地的主啊！為何向以色列發怒？」祂回答說：「因為他們違反十誡。」他再求：「不過，他們擁有一個資源可以用來償還；」祂問：「是甚麼資源？」摩西回答說：「記得你曾用十次試驗證明亞伯拉罕，因此讓這十樣〔試驗作為補償〕彌補這十項〔所違反的誡命〕」。

我們不要認為拉比們不看重謙卑。謙卑經常被當作美德來歌頌，雖然有時候甚至連謙卑都被看為是有功德的。但是，就如穆爾(G. F. Moore)正確地說，「驕傲是難以克服的，而且沒有一樣像敬虔和學問合起來的驕傲那麼難。當人極其努力要驅除他們的驕傲時，可能會變得因為他們的謙卑而異常的驕

」³⁶或許關於神在亞伯拉罕右邊的故事(見上文)畢竟不是那麼異常的破格。當然，中世紀時已經發展成熟的功德神學也帶來某種的屬靈傲慢。³⁷

我們可能會預期功德神學會帶來《以斯拉四書》裡面那種極端的神義論。事實上，並非如此。發現拉比(雖然有相當的差異)經常從他們的神義論退回到絕對信靠神全然的公正，還使人覺得很清新。³⁸

這個實況把我們帶到一個極大的反諷。很少人像拉比那樣關切要保留神的超越性、公正、和至高無上的主權；但是把人切離，以致在道德範疇完全自由並且發展功德神學，他們否定了一個重要的事實，就是神的終極地位，而把人提升到一個地位，是他單單由於恩典、不管他的缺失而被揀選之時所沒有的。在理論上，神是有至高無上的主權的，但是在救恩的領域神就沒有(不論救恩是如何被解釋的)；祂是超越的，但是並沒有主動介入這個世代，並以拯救人的恩典來眷顧祂的百姓，祂只不過是幫助並獎賞他們的努力而已。當然，這個張力依然存在：一神論無法逃脫此問題。但是它已經有了新的面貌。

189

³⁶ G. F. Moore, 前引書, Vol. ii, pp. 273-5, 尤其是 p. 275。

³⁷ 參 H. J. Schoeps, 'Weiteres zur Auserwählung Israels', *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950), pp. 201-11。

³⁸ 一個很傑出的討論, 可參 E. E. Urbach, 前引書, pp. 511-23。

第九章

約瑟夫著作

由於《猶太古史》(*Antiquities*; 下文簡稱《古史》)的一部分涵蓋了舊約聖經的歷史，值得留意的不單是約瑟夫如何頻頻持守舊約經文的主權—責任張力，還有他的一些明顯偏離之處。關於本書第二章深入檢視的那些舊約經文(見上文)，他通常保留其中所見的張力。《古史》ii.161-4(參 ii.8)維持創世記四十五章與五十章的張力；但他在《古史》ii.169說：雅各「省思神的大能大力和祂對他的恩惠，雖然這些恩惠暫時停止。」在《古史》v.286也保留神的手介入了參孫的婚姻(士十四4a)，在《古史》viii.223，與羅波安治下的反叛有關的事件也一樣。然而，在另一方面，《古史》vii.38卻出現一個值得注意的漂白，那裡說大衛忘掉了摩西的吩咐(參：撒上二十四1)。約瑟夫在所記載的故事中加油添醋，以支持他的英雄(如：《古史》i.166-8; ii.238-53)；相反地，他也刪除了某些可恥的插曲(如：金牛犢事件，《古史》iii.95起)。在其他地方，他的筆觸比較微妙而不可捉摸。是甚麼因素促成這些改變？

約瑟夫主要是一個辯護者。在《猶太戰記》(*Bellum*; 下文簡稱《戰記》)，他為羅馬人辯護；在《古史》為猶太人辯護，而且始終為了一個論點辯護，即神在祂的天命中獎賞人的美德。他只有對奮銳黨人才尖酸刻薄地諷刺挖苦(如《戰記》vi.4)。從某個角度而言，他不是個神學家——至少不是任何具

有自我意識的、系統性的神學家；但是，我們很難抗拒一個信念，即他抱持某些既定的神學信念，他希望親自重述舊約聖經（和其他）的故事，來傳達這些信念；他以寫作來達成這個願望。¹ 然而，若與重述聖經資料時相比，當他（照著米大示的樣式）不受聖經敘事的約束時提及神和祂的作為就少了很多。

在《古史》i.14-15，約瑟夫說必須從歷史學習的「主要功課」是：「凡遵行神旨意的人……凡事順利得令人無法置信。神所提供給他們的獎賞就是幸福；反之，……他們如果不嚴謹遵行這些律法，雖然努力要行一些幻想的善事，結局卻是無法彌補的災禍，而且這些災禍是與他們不嚴謹的程度成等比例的」（亦參：i.20; xv.60）。關於功德神學信條的這個簡潔的陳述，就在約瑟夫的所有著作中體現出來。畢竟，「期望神一視同仁地對待義人和不義的人，肯定是瘋狂的」（《戰記》v.407）。摩西自己教導百姓說：他們只要遵行律法，一生就必蒙福（《古史》iii.88）。幸福的唯一源頭就是恩慈的（照錄原文）神，因為「唯有祂有能力賜下好處給那些配得的人，並從那些得罪祂的人挪走它們」（《古史》iv.180-83；參：iv.190; vi.21f.; xx.82f.）。

例子不勝枚舉。以利沙與敖尼雅死時都「以公義著稱，而且顯然受到神的厚待」（《古史》ix.182; xiv.22）。約瑟夫將自己的獲救脫離約翰* 和他一夥人歸諸於神，「因為祂的眼看顧那

祂履行責任的人」（《生平自述》〔*Vita Josephi*；下文簡稱《生平》〕82f.）。「神因挪亞的公義而愛他」（《古史》i.72），所以答應他的禱告（99），而祂定罪其他的人則是「因為他們的惡」（《古史》i.72）。古人長壽的理由之一是他們的功德（*aretē*；《古史》i.106）。神吩咐亞伯拉罕遷移，因為亞伯拉罕是一個抱持著「比其他人更高尚之道德觀念」的人，所以他（亞伯拉罕）「決定改革並改變普世的人盛行對神的觀念」（《古史》i.154-7）。事實上，神因亞伯拉罕的美德而讚賞他，並且向他保證說他必不久失去他的獎賞（《古史》i.183）。雅各死時，據說他「在對神的虔誠上」沒有不及他的父祖，「而且」〔他〕獲得這類美德應得的報償」（《古史》ii.196）。亞撒和他的軍隊靠神大獲全勝，「因為他們顯為公義聖潔，而且始終照著神的旨意而行」（《古史》viii.295）。以斯拉籌畫許多的事，「但我想，這些事順利成就，乃是因為神的緣故，祂認為他因為公義與良善而配得著他所願的」（《古史》xi.139）。說悔改可以被接受為美德（《古史》ix.175f.），是以功德神學為前提。據說法利賽人其實主張這樣的神學（《古史》xiii.288-90）；而它構成馬他提亞（Mattathias）臨終前囑咐兒子的基礎（《古史》xii.280ff.）。

功德神學在約瑟夫的著作中獲得充分的發展，產生了一些陳述，將一些福分歸因於列祖或摩西的功德。神在西乃山上顯現的兆頭「意指神的降臨是有助於摩西所願的」（《古史》iii.80）；約瑟夫說：「甚至連我們的敵人都承認：我們的法規是

¹ 見下面這部重要的作品：H. W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (Cambridge, Mass., 1976)。

編按：來自加利利小鎮吉斯拉（Gischala），率眾對抗羅馬。

編按：馬他提亞為猶太祭司，於主前 168 年發動獨立戰爭，對抗敘利亞王。

神自己藉著摩西和他的功德而建立的」(《古史》iii.321)。只有悖逆的人才會嘲笑這個信念(《古史》ix.4)。我們在其他地方得知：「祖先的功德應該緩和他們子孫的罪」(《古史》viii.278)，而尼希米必須宣告說：「猶太同胞們，你們知道神喜愛回想我們的祖先亞伯拉罕、以撒、和雅各，而且因為他們的義而沒有放棄祂對我們的眷顧」(《古史》xi.169)。

這些偶而出現的略微緩和的敘述，其實並沒有損及約瑟夫功德神學的架構。例如，約瑟夫說：摩西自己寫著說他死了，「免得〔百姓〕大膽地說他因為超凡的美德而回到神那裡去」(《古史》iv.26；亦參《古史》viii.111f.)。然而，在約瑟夫的觀點中，摩西應該是覺得需要避免在此點上遭受可能的誤解；這個事實已經反映了相當可觀的功德神學。

這樣的神學在其他地方引起一些漂白(如《古史》i.205; ii.270-75; v.146)，甚至更為誇大其詞。摩西「因為非凡的才智與不辭辛勞……是他們當中最尊貴的希伯來人」(《古史》ii.229)；而且，他在為其實是神設立亞倫為大祭司的事實辯護時堅稱：「至於我，如果要我權衡這件事，我應該也認為自己配得過這個尊榮，一面是出於所有人與生俱來的自愛，一面則是因為我知道自己為你們的得救的緣故非常辛勞。但是，既然神自己認為亞倫配得過這個尊榮，揀選他成為祭司，知道他是我們當中比較配得過的」(《古史》iii.190-92；參：iv.2205, 54-7)。約瑟夫自己一再誇大其詞(如《生平》2, 82f., 174; 《斥阿皮昂》[*Ap.*] i.47ff.; 《戰記》iii.143f.)。²

² G. Stählin, 'Das Schicksal im Neuen Testament und die Josephus',

神作為功德神學體系背後的保證人，因為祂知道一切，並且細察遺且不苟情面地審判(如《戰記》i.595, 630f.; vii.33, 41; 《古史》ii.320; ix.3)。但祂並沒有不理會人的自由。「神眷顧人，而且藉著各種預告性的徵兆向祂的百姓指出救恩之路，雖然他們的毀滅是歸因於自己的愚蠢和所作之抉擇帶來的災難」(《戰記》vi.310)。約瑟夫聲稱：「其他立法者其實都是依據一些無稽之談。在他們的著作中把人可恥的錯誤歸咎於諸神，從而給惡人一個有力的託詞；相反的，我們的立法者已經指出：神擁有每一種十全十美的德行思想，是人應該努力追求的……」(《古史》i.22f.)。這個陳述是由一位獨一神論猶太人對於墮落且／或致命的異教形式所做的回應，是值得欽佩的；但是約瑟夫卻在其中將之與功德神學牢牢綁在一起。

有了這樣的背景，發現約瑟夫根本沒有提及恩典的揀選，也很少提及任何種類的揀選，也就不足為奇了。他說猶太人是神所特別喜愛的(《古史》ii.331-3)，「除了你們以外，神不關心任何人，而且祂慷慨地賜給你們這一切，使你們成為日光之下最快樂的人」(《古史》iv.114；參：117)。但是，這並不是指神喜愛他們的理由，正如我們已經見過的，那是在於列祖的功德。然而，約瑟夫常常說君王是蒙揀選的(如《古史》vi.312；

Josephus-Studien (Göttingen, 1974), p. 342 合理地主張：約瑟夫的誇大其詞部分是出於他混合主義。然而，有時也可能是他對於所遭受的雙重痛苦做出可以理解的反應：羅馬人和他自己的同胞常常都不信任他。希臘文化對於約瑟夫的影響，比較顯著的是他的「末世論」，參 A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus* (Gütersloh, 1932), p. 259。

vii.27, 53, 198, 289, 338f., 376, 384f.; viii.276; ix.106, 108, 111), 而且至少從某個角度來說, 這個揀選本身是用來鼓勵人敬虔, 並且英勇努力, 以「配得過天命」(《古史》vii.338f.)。

這就帶我們根據約瑟夫的著作, 來考慮神至高無上的主權的性質與範圍。神是一切的創造者(《斥阿皮昂》ii.191f.; 《戰記》iii.369f.; 《古史》i.272)。有許多事物都歸諸於神的天命: 海上的救援(《生平》15)、某人為了他(約瑟夫)的幸福所做的計畫遭受挫敗(《生平》48)、使約瑟夫獲救免於死亡的環境(《生平》301)、將維斯帕先(Vespasian)*的心思轉向帝國(《古史》iii.404)、亞倫兒子的死(《古史》iii.208f.)、和平(《戰記》v.278)、成功取得迦南地(《古史》v.93, 107)、參孫的死(v.277)、和大衛的成功(《古史》vi.196)。並不是這一切都歸於神的天命(*pronoia*), 但每一次都存在這樣的觀念。所以, 在上述最後這個例子中, 約瑟夫寫道:「大衛無論往何處去, 神都與他同行, 因而獲致成功……。」同樣地, 我們在《古史》viii.42 讀到:「神所賜給所羅門的精明與智慧既是如此大, 他超過了列祖, 甚至超過埃及人……。」

某些事物一再地歸諸於神。成功就是其中之一, 尤其是軍事上的成功(如《生平》ii.48, 55; 《戰記》iii.6f., 144; 《古史》viii.295; x.40; xii.316, xiii.80; xiv.462f.; xvi.318; xviii.308f.; xx.48)。有時候, 這種直言不諱的用語構成約瑟夫之辯證的一部分: 羅馬人連連告捷, 是因為神站在他們那一邊。「將不幸的加利利人送給羅馬人當禮物的不是別人, 而是神自己……」

* 編按: 羅馬皇帝(主後 69-79 年在位)。

(《戰記》iii.293)。神的天命做為羅馬人的靠山, 這是一再出現的主題(如《戰記》ii.390; iii.494f.; v.2, 367, 378-419; vi.38-40, 108-10, 370f., 399-401, 411; vii.319)。然而, 歸諸於神的不單是成功, 審判亦然(如《斥阿皮昂》ii.143; 《戰記》i.81-4 = 《古史》xiii.314f.; 《戰記》iii.539; iv.103f., 190, 288, 323; v.19f., 39, 342f.; vi.108-10, 250f.; vii.325-35, 358f.; 《古史》vi.307, 312; viii.241; xii.357)。《戰記》中的出處大多提及神對耶路撒冷, 甚至對聖殿的審判: 耶路撒冷「不再是神的所在」(《戰記》v.19f.)。至於防禦耶路撒冷的人, 神因為他們的過犯而弄瞎了他們的心思(《戰記》v.342f.), 從約瑟夫和他的答辯產生了一位像卡珊德拉(Cassandra)*一樣的人(《戰記》vi.108-10)。在《古史》中, 審判是臨到個人身上。阿基穆斯(Alcimus)† 的死是「忽然被神擊打」(《古史》xii.413); 而「希律的病情越來越嚴重, 因為神正為了他不法的行為對他施行公平的刑罰」(《古史》xvii.168-70)。約瑟夫對於一些似乎特別適宜的刑罰尤其感到興趣。所以他寫道:「我不能……不把阿皮昂所受的刑罰視為公平且合宜的, 那是他詆毀他國家的法律應付的代價。他身上的潰瘍使得他必須受割禮; 手術並沒有緩和了他的痛苦, 他長了壞疽, 受盡極大的折磨而死」(《斥阿皮昂》ii.143)。而且, 最駭人的審判的背後乃是神的終極地位, 而且可以用非常強烈的措辭來描述, 為祂用作器具的那些人提供保護——甚

* 編按: 希臘神話中能預卜凶事, 卻不為人相信的女預言家。

† 編按: 猶太大祭司, 主前 163-161 年在位。

至連提多[†]和凱撒都一樣（《戰記》v.519;《古史》vi.214）。

最緊要的是，人都必須承認他們所蒙的所有福分都是神所賜的（《古史》i.111f., 115; iv.212）。所多瑪的罪就是不這麼做（《古史》i.194f.）；事實上，所有欠缺美德之人的習慣就是不理會神介入他們罪惡中的可能性；但是一旦他們遭到逮捕，卻又呼求神的幫助（《古史》xvii.129f.）。約瑟夫這麼作不是提倡一種盲目的信心，因為他講述許多的例子，猶太人呼求神的眷顧與供應，卻都幻想破滅（如《戰記》iii.28; iv.297; vi.98）。神的天命最終的「證據」就是成功。

198 如果神的天命運作的最終證據是成功，那麼歷史上的成功和歷史上的審判其實都見證了神的天命。所以，卡圖魯（Catullus）可怕的死提供了一個令人印象深刻的實例，證明「神在祂的天命中如何施加刑罰在惡人身上」（《戰記》vii.445f.）。^{*} 敖尼雅拿起武器對抗篡位者多利買·費司康（Ptolemy Physcon），而「他的行動的公正性，明顯獲得神的證實」（《斥阿皮昂》ii.52f.）。一個屋頂坍塌，卻沒有殺死任何人，從這一個事件「一個人可以看見神何等善待〔希律〕王」（《古史》xii.455）。（關於其他的例子，見《斥阿皮昂》ii.160, 163;《戰記》2.215; v.367;《古史》ii.60; xviii.127ff., 284。）

神至高無上主權的這些層面，是與嚴格的功德神學完全一

[†] 編按：指率軍於主後 70 年攻佔耶路撒冷的羅馬將軍，後來也成為羅馬皇帝。

^{*} 編按：原著誤作「425f.」。卡圖魯是呂彼亞的總督，曾屠殺三千富裕猶太人。

致的。有人猜想約瑟夫只從正面描寫神的全能（參《古史》v.312），因為他寫作時並沒有感受到任何張力，「深信整個宇宙中的每一件事都是在神的眼目與指引之下……還有甚麼比這更有益處的呢？」（《斥阿皮昂》ii.294）。

約瑟夫確實將主權—責任張力引入新的一頁，但這些全都是跟救恩無關的。例如，猶大告訴父親雅各說：他大可以把便雅憫送到埃及去，「因為除了神所差來的事以外，沒有一件事會臨到他身上；縱使他跟他的父親同在一起，該來的事還是會來的」（《古史》ii.116）。事實上，這個思想有點天真；因為如果把這裡提及的神至高無上的主權當作絕對的，這個陳述是一個無法安慰人心的陳腔濫調。無論便雅憫在哪裡，臨到他身上的全都是在神至高無上主權底下；那麼無論他父親作何抉擇豈不都是一樣嗎？一個類似的問題也出現在《古史》x.34。

我們還必須注意另一個證據，即約瑟夫著作中有許多顯然是異教的用語，是與諸如「天命」等詞語類似的。這些似乎不可能輕易分類。下面的清單只是一些代表性的選錄罷了：

《生平》17：約瑟夫提醒猶太人，說他們不如羅馬人，「不單在軍事上，也在好運上（*alla kai kat' eutychnian*）。」

《生平》27：「我在此只是向他們暗示〔這些事件日趨成熟的情勢〕，希望說服我的讀者：與羅馬的戰爭與其說是因為猶太人刻意的選擇，不如說是因為在所難免（*alla to pleon anankē*）。」

《生平》138：「但我將我的命運交託給神（*egō de tō theō*

ta kat' emauton epitrepas)。』英文翻譯會誤導人。

《生平》402：「倘若我不是受到某個邪惡精靈的阻攔 (*mē empodōn genomenou daimonos tinos*)，當日就一定會完全成功。我的馬在一片沼澤地踉蹌而行。」

《戰記》i.11f.：在羅馬人統治的所有城市中，「我們的命運」是要獲得最高的幸福，陷入最深的災禍。

《戰記》i.233：馬略古 (Malichus) 夢想發動一場全國性的革命。「但命運 (*to chreōn*) 嘲弄了他的希望」，希律派人把他暗殺了。

200

《戰記》i.275：「結果命運 (*to chreōn*) ……勝過了 (希律的) 熱心……。」

《戰記》i.370：「但是，正當他 [希律] 在懲罰敵人時，另一個災禍——神的一個作為——光顧了他 (*epiptei symphora daimonios allē*；英文翻譯還是會誤導人)」：一場地震。

《戰記》i.373-9：希律設法要鼓舞他的部隊。「因為上蒼的懲罰而沮喪是自然而然的 (*pros men ge tas daimonious plēgas athymein eikos ēn*)。』他接說：他把他遭遇的災難視為「神所安設的一個陷阱」，要欺騙阿拉伯人，讓他們以為猶太人已經完了。無論如何，「沒有一個災禍，無論是從神或從人而來的 (*out' anthrōpeion ti kakon oute daimonion*)」，能夠減低猶太人的英勇。在與此平行的段落《古史》xv.144-46，希律堅稱所發生的事「不是神憤怒

的兆頭，像一些人所以為的。這些只是偶然的、碰巧的不幸 (*alla tauta symptōmata ginetai kai pathē tina*)；如果它們是照著神的旨意發生的，它們也顯然已經照著神的旨意來到盡頭了……。」他也留意到沒有一個士兵在地震中受傷，推論說神一定是要戰爭繼續下去。

《戰記》i.665：「在 [希律的] 整個一生中，如果有人蒙了幸運之神眷顧 (*tychē dexia*)，那就是他了。」

《戰記》iii.144：維斯帕先認為：約瑟夫進入約他帕他 (Jotapata) 是最大的幸運 (*megiston eutychemā*)，「神的天命安排 (*pronoia theou*)。』

201

《戰記》iii.389-91：約瑟夫在一個自殺協定上跟別人一起抽籤：「幸運之神 (*tychē*)」將會決定。結果，只有他和另一個人活了下來——「我們應該說這是出於幸運還是神的天命呢 (*eite hypo tychēs chrē legein, eite hypo theou pronoias* [異讀]³)？」

《戰記》iv.297f.：命運 (*heimarmenē*) 哄一些守衛入睡。

《戰記》iv.622：幸運之神 (*tychē*) 到處促使維斯帕先的願望成真。

《戰記》v.367：幸運之神 (*tychē*) 已經過到羅馬人那一邊了；而那位將帝國擴及列國的神將它給了他們。

³ 除了最後三個字，一些抄本全部都省略了。

《戰記》v.572：猶太人被命運 (*hypo tou chreōn*) 弄瞎了。

《古史》iv.113f.：關於以色列人，巴蘭看見「不能改變的命運 (*atropos*)」⁴ 的徵兆」。

《古史》viii.409：我想，那是命運 (*to chreōn*) 獲勝，使假先知似乎比真先知更能說服亞哈，以便促使亞哈的盡頭早日來到。

《古史》viii.412-14：命運 (*to chreōn*) 讓一支隨便射出的箭殺死了亞哈。

《古史》viii.418f.：沒有甚麼比預言更有幫助的，因為它讓我們預先知道該逃避的。然而，亞哈的歷史擺在眼前，我們應該「思想命運 (*to chreōn*) 的力量，看見甚至連預先知道都無法避免它。」注意：約瑟夫在此使得張力緊繃了。預言讓我們預先知道命運要作的事，好讓我們避免它；但命運如此強大，我們不可能避免它所要作的事。

《古史》x.76：命運 (*tēs peprōmenēs*) 敦促約西亞去跟尼哥作戰，「以便有個藉口毀滅他。」

《古史》xv.144-6：見上文的《戰記》i.373-9。

《古史》xvi.76：論希律：「事實上，在外邊的事務上，神的能力 (*to daimonion*) 給他許多幸運 (*eutychia*) 的機會，甚至超過他所希望的；但在他自己的家裡，他可悲的命運

⁴ 可能的訂正：參 Loeb 版，在所論之處的註腳。

(*symbainein*) 卻是得迎見最大的不幸 (*dystychēs*)，而且是他從未想過的。」

《古史》xvi.210：「因為有哪個人，除了像我這個碰巧被好天使們引導的兒子…… (*tis gar an, ei mē daimonōn agathōn etychen, hōsper houtos ho pais ...*)？」

《古史》xvii.122：幸運之神 (*tychē*) 將安提帕特交給他的敵人。

值得注意的是，這些詞語有幾個都可以同時指好事和壞事 (如 *tychē, to chreōn*)。甚至連 *daimōn*，除了指「命運」，即「不幸」(《生平》402) 之外，還可以指上蒼的幫助(《古史》xvi.210)。穆爾很有說服力地主張：約瑟夫使用這些詞語，仍然是在獨一神論的架構內：*to chreōn* (「必然」) 其實既不是幸運 (*tychē*)，也不是命運 (*heimarmenē*)，如希臘作家所理解的，而是神藉著眾先知所啟示的旨意。⁵ 他所用的其他異教用語也類似。有一個事實支持了他的見解：在《戰記》中頻繁地出現異教用語，比《古史》中多得多，前者有帝國公開的支持。⁶

那麼，在四個地方，約瑟夫區別法利賽人、撒都該人、與愛色派(《戰記》ii.119-66; 《古史》xiii.171-3; 288-98;

⁵ 'Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to Josephus', *Harvard Theological Review*, Vol. xxii (1929), p. 388.

⁶ 關於約瑟夫為何如此使用這類用語，這個問題的其他解決辦法，參 G. Stählin, 前引書, pp. 338ff.; 與 H. W. Attridge, 前引書, 五章。

xviii.11-25；最後一處也加上奮銳黨人），我們該把他自己置於何處？他說法利賽人「將一切全歸諸於命運和神（*heimarmenē kai theō prosaptousi panta*）」，主張「正確行事與否大部分取決於人，但每一個行動也都有命運（*heimarmenē*）的合作」（《戰記》ii.162f.）。在這個地方，根據法利賽人的看法，人與天命共同合作；一些是命運的作為，但其他則是取決於我們自己，無論它們是否發生。⁷《古史》xviii.11ff. 似乎回到人的意志與命運「融合」的觀念。始終一致的是說愛色尼派將每一件事都歸諸於命運。撒都該人廢除命運的說法：人必須為自己的幸福負責，雖然他們「不單把神移到惡的權限之外，而且神根本就完全與惡無關」（《戰記》ii.164f.）。⁸ 根據他自己的分類，

⁷ 參 G. Maier, 'Die jüdischen Lehrer bei Josephus', *Josephus-Studien* (Göttingen, 1974), p. 268f. •

⁸ L. Wächter, 'Die unterschiedliche Haltung der Pharisäer, Sadduzäer und Essener zur Heimarmene nach dem Bericht des Josefus', *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, Vol. xxi (1961), pp. 97-114 認為約瑟夫曾經受到斯多亞派與伊壁鳩魯派的爭辯影響，這些爭辯當中，預定（*Vorherbestimmung*）與自由意志（*Willensfreiheit*）是重要話題。他說：沒有一個猶太黨派相信意志自由的程度，會像約瑟夫描繪中撒都該人所相信的，但約瑟夫在他的論述中需要這種兩極化的描述，所以將伊壁鳩魯派的信念加諸他們身上。G. Maier, *Mensch und freier Wille*，前引書，p. 158 反駁這種論點，認為便西拉是「作為後來約瑟夫為我們描繪之撒都該派先鋒（*der frühen Zeit Lehrmeister*）的教師」。他正確地指出：猶太教文獻確實關注這些問題。

約瑟夫自己似乎比較符合法利賽派，勝過其他黨派——這當然正如我們所預期的。

總結：約瑟夫只是口頭說說地相當尊重神的天命；但比較仔細查驗就發現這些天命都是侷限於不麻煩的事例。雖然他承認相信「命運」，但分析起來，重要的個人性與道德性的抉擇最終還是屬於人的，而神則是扮演審判者。這個模式本身固有的思想是：神的賞罰都是基於相同的原則來分配的，那就是人所得的原是他們當得的。所以，歷史本身可以同時用來見證神的天命安排，並宣告長期成功背後的合宜道德。

第十章

結論性的說明

這個短短的一章主要想做的，並不是總結本書在這個部分的内容，而是要強調截至目前為止在這方面研究的重要發現。

首先是最為顯著的一點。雖然各樣的特點豐富了兩約之間的猶太教，有些非常明顯的趨勢是不容忽視的。除了死海古卷中的部分例外，律法主義，還有伴隨而來的功德神學正在興起。陶倫斯（T. F. Torrance）做了敏銳的評論，雖然他主要的關注是在後期，他說：「律法主義總是會〔導致〕伯拉糾（Pelagian）式功德與遵守責任看法的增長」。¹舉例而言，不論是否採納這個功德神學，猶太天啟文學或是拉比探討的外觀和律法的型式，從本研究的角度來看並不是太重要。更為要緊的是形式化的自由意志，「揀選」比較是回應人的行為、而非神的恩典（儘管仍然保留了後面這個詞），對於功德的強調，巧妙地在神的四周設立了藩籬來保護祂，使祂免受有限性或是與惡有關的指控。

不同的文獻之間的一些差異對本研究比較重要。天啟文學所採取的末世性結構，確保神在今時的掌權與祂在要來世代中的掌權有非常鮮明的區隔。死海古卷保留了與他們當時主流趨勢不同的奇怪看法。

¹ *Theology in Reconstruction* (London, 1965), pp. 169-91.

但是極其重要的是要知道：這些文獻都無法解決或是規避神至高無上的主權與人的責任這個問題。不論是直接或是間接的，這個張力總是以不同的型式出現，來困擾我們。個別的作者可能可以從特定的經文、甚至從特定的主題，成功地排除這個問題；但這只不過是改變了這問題的外觀而已。舉例而言，形式化的自由意志，被理解為包括反對的能力，現在就解除了神在人的邪惡之中明顯有分的任何可能；但是，接著必須提出一些問題，就是有關人類作惡能力的來源，或是神至高無上的主權掌管歷史的方式（如果祂不是以某種方式在掌管人類道德方面的抉擇）。在人類道德責任的範疇，或是在救恩論的範圍內排除這個張力，本質上並沒有排除這個張力。但是它的確徹底改造了它的外觀。

208

保羅·桑得斯傑出的研究美中不足的就是沒有看出這一點，² 並且使他陷入對於兩約之間文學過分單一和完全統一的理解。他一再地觀察到人類的決定是與神的「恩典」並列在一起的；但是他卻從未注意到「恩典」正在進行一個重大的語意轉移。他把焦點放在揀選的經文上，卻壓抑那些幾乎將「揀選」轉變為獎賞的證據。我必須很快補充一點，就是我同意他的研究的宗旨，並推崇他在原始文獻方面的功力；但是我的看法是，他的辯證目標使他不能充分敏銳意識到主權—責任張力正在改變中的面貌。

² 前引書。

第三部分

約翰福音

PART 3

THE SOVEREIGNTY-RESPONSIBILITY TENSION IN
THE GOSPEL OF JOHN

第十一章

宏觀的層面

第四卷福音書是以 *logos* (道) 開始的，也同樣是以神開始的。神始終與祂的自我彰顯 (*logos*) 同在，而這個自我彰顯就是神。神是萬有的創造者，縱使本福音書作者的重點在於創造是藉著這道成就的。生命——就是人的光 (一 4) ——的源頭也在於這 *logos*，因此也是在神裡面。在這裡 (一 4) 還沒有論及道成肉身的問題 (照我的觀點，那是到一 9 才首次明確提及的)，只是提及一切生命的源頭與媒介。這生命也是光，黑暗反對這光，卻沒有勝過¹ 這光。因此，在少數幾個精簡扼要的句子中，神和祂的 *logos* 一起站在整個宇宙之上，作為它的創造者／維繫者，卻反對一切在它裡面與光為敵的。這裡並未提及黑暗的來源。

所以，難怪我們會在第四卷福音書裡面見到：神以祂至高無上的主權掌管人和事件，卻沒有放棄神的屬性。在檢視主權—責任張力與約翰福音的主要論題之間的關係以前，應該先研究幾處精選的例子。

¹ 動詞 *katelaben* 應該如此譯：參十二 35，那是該動詞在本福音書其他地方僅見的出處。

一些具體的例子

約翰福音三 27

「若不是從天上賜的，人就不能得甚麼。」學者提出若干的說法試圖限制這節經文的力度。布朗 (R. E. Brown) 認為：在這裡的上下文中，它的意思是 (1) 如果只有少數人到施洗約翰這裡來，乃是因為那就是神所賜給他的；或 (2) 如果有許多人到耶穌這裡來，是因為神是如此命定的。² 但是，本節肯定包括這兩種意義在內。波伊斯瑪 (M.-E. Boismard) 甚至提出一個更窄的區分：或者 (1) *autō* (給他) 是指信徒，而 *dedomenon* (所賜的) 則是指來到耶穌這裡的特權 (參：六 65)，或 (2) *autō* 是指耶穌，而 *dedomenon* 則是指所賜給耶穌的信徒 (參：六 37)。³ 在這兩者當中，(2) 是比較可能的；但那根本沒有提及施洗約翰，只適用於布朗的第二個選擇 (上文)，而且是這處經文太狹隘的解釋。林達斯 (B. Lindars) 將三章 27 節與十九章 11 節相比較，後者不是以中性的 *dedomenon* 指稱 *exousia* (權柄)，而是指動詞的整個觀念，他並且認為三章 27 節的意思是：沒有人可以得著任何東西，除非獲賜以領受該東西的能力。⁴ 但是，跟十九章 11 節不同的是，三章 27 節並沒有文法性別的衝突 (*hen* 與 *dedomenon* 都是中性字，

而且作集合用法時，其實是指神已經所賜給子的人：如六 37)。而且，縱使十九章 11 節中性的 *dedomenon* 可能不是指領受的能力，而是指一個事實，即把耶穌交到彼拉多手中是由神決定的。賴革蘭治依循奧古斯丁 (Augustine) 的見解，堅稱施洗約翰不可能勸他的門徒「從成功辨認出神的賞賜」，後者是「迦瑪列風格的座右銘 (徒五 34 起)」。⁵ 所以，他認為這節經文的意思是：施洗約翰不可能擅自接受神所沒有賜給他的。然而，上下文 (三 26) 卻表明：約翰絕非限制自己，減少自己的事奉，免得跨越所量給他的界線，而是面對一個事實，即耶穌受到歡迎的程度暴漲，而他自己受歡迎的程度卻很微弱，而他必須坦然面對他不能掌控的局面。

這是非常一般性的格言：一個人只能得著從天上賜給 (即授予)⁶ 他的。解經學者賦予這節經文的意義範圍甚廣，反映出理解這節經文在上下文中的意思的可能方式；但是，這個格言的基本意義並不受限於上下文，故它在上下文中所含的意義也同樣不受其限制。在一個相信有神的世界中，這個格言一定是真實的 (參：林前四 7)；但是，施洗約翰使用這個放諸四海皆準的原則，來解釋他自己獨特的地位，把眾人動向的終極意義歸於耶穌，而不是歸給他自己。

² R. E. Brown, *The Gospel according to John* (New York: 1966), p. 155.
³ 'L'ami de l'époux (Jo., III, 29)', *A la rencontre de Dieu* (Le Puy, 1961), pp. 289-95.
⁴ B. Lindars, *The Gospel of John* (London: 1972), pp. 166f.
⁵ M. -J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean* (Paris, 1936), pp. 94f.
⁶ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Freiburg: 1965-76), Vol. I, pp. 452f. 即如此正確地理解。德文版是 'Es ist ihm verliehen, etwas zu tun'——六章 65 節也恰恰是這個意思。該書的英文翻譯雖有可能，卻也可能誤導人：「獲得能力去作某件事」。

布特曼正確地說：這個原則與處境的對錯無關，若不是神的決定，連強盜都不可能奪取掠物（參：十九 11）。⁷ 他設法避免這個明顯的難題，寫道：「這個陳述指向了道德判斷的範圍之外——道德判斷在其他地方有其正當的理由；這裡是為了事件、而不是為人辯護。」⁸ 但是，約翰會認為人與事件（*Geschehen*）如此鮮明的二分法嗎？尤其是當他在考慮一個人能領受甚麼時（參：三 30）？這不表示施洗約翰被縮減為傀儡的角色，因為他確實有道德的問題需要面對：那是與他如何回應門徒的抗議有關的（三 26）。施洗約翰深思熟慮、謙卑地回應他不可能（也不願）改變的環境。

因此，約翰這個指神至高無上主權有關的格言，是那麼寬廣，有幾個功用。它為他自己如此偉大的謙卑建立牢固的基礎（三 28~30），鼓勵那些面對無法掌控之環境而沮喪的門徒，而且在整個第四卷福音書的文理脈絡中，為救恩歷史中的這個發展提供最終的理由。

約翰福音五 14，九 1~3，十一 4

比較棘手的是罪與疾病之間的關係。一些學者認為：九章 1~3 節是約翰觀點的基準，五章 14 節並非明確地為那得著痊癒之人過去的罪而責備他，而是警告他將來繼續犯罪的危

⁷ R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (Oxford: 1971), p. 172.

⁸ 同上。

險。⁹ 然而，五章 14 節使用現在式的禁令和比較級的「更加厲害」，自然的含意是：有某個明確的行為是三十八年癱瘓的直接肇因。事實上，雖然整個新約聖經都將災禍與特定的罪區分開來，卻有幾處經文不容許我們認為兩者絕無關連（如：徒五 1~11；林前十一 30；雅五 15〔？〕；約壹五 16）。

然而，在瞎眼之人的例子中，卻不是這樣（約九 1 起）。他的瞎眼是先天的，這個事實激起了九章 2 節的問題。門徒所提出的絕非惡劣的問題，極可能只是說出一些當代人的見解罷了。但是，耶穌在此拒絕門徒提供祂的兩個選擇，說：這悲劇的發生「是要（*hina*）在他身上顯出神的作為來」（九 3）。*Hina* 是引入目的或結果，並不清楚。少數人主張後者的觀點，表明神只是使這悲劇轉向，達到不同的結果；前者認為神至高無上的主權在這悲劇本身中運行，其存在理由（*raison de'être*）在於一個事實：它即將得著解除，好叫神的作為可以藉著這樣的緩和而彰顯出來。與十一章 4 相比較，就不大可能是表示結果，而不是表示目的：拉撒路的病是「為神的榮耀」。「無論如何，約翰不可能以為這人的出生與瞎眼是在神的掌控之外，所以也在神的目的之外。」¹⁰

然而，布朗正確地說：「耶穌被問到的是這人瞎眼的原因，

⁹ 如 C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (London: 1955), p. 213. 他留意到路加福音十三章 1~5 節。布特曼 (Bultmann, p. 243) 說：五章 14 節是出人意外的，但是，只有在武斷地採用九章 1~3 節作為第四卷福音書的基準時，它才會令人意外。

¹⁰ Barrett, p. 295.

卻從它的目的這個角度來回答。」¹¹ 耶穌的回答將這悲劇放在神的掌控之內，但不是從純因果關係的角度，而是從目的的角度；其目的乃是要在人面前成為光的見證，顯明神的作為、神的榮耀（十一 4）。就著這個意義而言，約翰福音九章超越了路加福音十三章 1~5 節，後者同樣拒絕將個人的災禍與個人的罪連在一起，但兩者在含意上卻是不同的：路加福音十三章 1~5 節的結論說所有的人都是有罪的，若不悔改都要滅亡，而約翰福音九章則從神為了祂的自我啟示的目的、運行祂至高無上的主權，來討論一個看似個人性的不幸。

約翰福音十一 49~52

216

該亞法的預言把主權—責任張力推向更高之處。約翰福音三章 27 節以勢不可擋的筆觸談到神至高無上的主權，卻從救恩歷史的角度來應用它；論及疾病與罪惡的經文（尤其九 1~3）將神至高無上的主權與人的不幸連在一起；現在（十一 49~52），從某個角度來說，神確實站在一個有罪的人和他有罪的話背後。

該亞法是「那（重大的）一年」（《和合》「本年」）的大祭司：這幾個字絕非暴露出作者對於當時習俗的無知，¹² 而是有

¹¹ Brown, p. 371。

¹² 如布特曼 (Bultmann, p. 410, n. 10) 所主張的。參：W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism* (revised by C. K. Barrett; London, 1955), p. 187; Bernard, Vol. ii, p. 404; Brown, pp. 439f. • BDF §186(2) 指出：所有格可以理解為表示時間，以這個方式理解這一節經文，可以追溯至俄利根 (Origen)。

助於解釋十一章 50~51 節那個無意識的預言。¹³ 該亞法說出這番話，「不是出於自己」。這不表示神把大祭司當作傀儡、或巴蘭的驢子來耍弄，該亞法的意見雖然是冷酷無情的，卻是經過深思熟慮的。「你們不知道甚麼，」這句著重且藐視的話，絕不可能表示和氣的態度和尊貴的反思。他的解決辦法討厭之處在於他譏諷的言詞：他既不關心道德問題，也不是為國家謀求切實可行的利益，卻只在乎該如何確保自己的私利，保障特權階級的地位（十一 48、51）。

約翰的諷刺筆法在此臻於極致。耶穌被人處死，百姓在政治上終究還是滅亡了，領袖們也失去了他們的地位。然而，祂死了，是「替百姓死」，國內這些相信祂的人就不滅亡，反倒得著永生（三 16）。該亞法的意思是：耶穌應該作為政治上的代罪羔羊，替百姓而死；事實上，神站在該亞法的預言背後（他自己一無所悉），命定耶穌要代替百姓死，這是指著救贖說的。雖然該亞法想的是自己的利益，神所想的卻是救恩。耶穌基督的死／得高舉是如此重要的一個拯救事件，絕不能認為是取決於一個有罪之人的突發奇想：神自己站在背後，就是那位如此愛世人、甚至賜下祂獨生子的神（三 16）。當該亞法說話時，神也在說話，雖然兩者是各說各話。約翰的前提是：神從

217

¹³ 如 Barrett, p. 339。預言與大祭司職分連在一起，並非不常見的，參：民二十七 21；撒下十五 27；斐羅《論特殊法律》(*Spec. Leg.*) iv.192；約瑟夫《猶太古史》(*Ant.*) xi.326f.; xiii.300；與 SB, Vol. ii, p. 546。巴默爾 (E. Bammel, 'ARCHIEREUS PROPHĒTŌN', *Theologische Literaturzeitung*, Vol. lxxix [1954], pp. 351-6) 指出：在拉比的思想中，大祭司職分的預言特性仍是一個活潑的傳統。

未交出祂絕對至高無上的主權，而且運用祂奧秘的控制，成就祂的旨意。

約翰福音十九 10~11

神在彼拉多身上至高無上的主權（十九 10~11），再次引發張力。彼拉多問耶穌說：「你不對我（『我』的字形與位置都是強調的）說話嗎」裡而有著懷疑、傲慢自大的味道。彼拉多自己承認：他「試圖避免做出決斷」，他的權柄「對於他想要努力的改變毫無意義」。¹⁴ 耶穌的回答並未否定彼拉多的權柄，卻強調：把耶穌交付給他的整個行動，若不是「從上頭」——就是從神——決定的，¹⁵ 巡撫根本就沒有¹⁶ 任何權柄。所以（*dia*

218

¹⁴ Leon Morris, *The Gospel according to St. John* (London: 1971), p. 797.

¹⁵ 彼拉多所訴諸的「權柄」或「能力」是國家的權柄。然而，耶穌的回答卻不是主張神把國家的權柄賜給巡撫，因為分詞是 *dedemenon*（而不是與 *exousia* [「權柄」] 一致的 *dedemenē*）。祂乃是說神決定了出賣耶穌的事件，如 T. Zahn, *Das Evangelium des Johannes* (Leipzig, 1908), p. 633; E. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (London: 1947), p. 524; Lagrange, p. 483; Schnackenburg, Vol. iii, p. 301，以及布特曼註釋書後來的版本在所論之處正確主張的。把耶穌交付彼拉多是神決定的，所以，如果彼拉多現在自認為居於權柄的地位，乃是藉著神的作為；從這個角度來說，彼拉多的權柄是由神劃下界線的，而不是主張所有人間的權柄都以神的旨意為其來源與限制，如 W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (Tübingen, 1933), p. 219 所認為的。

¹⁶ 讀作 *eiches*（如 B W Θ / pm）而不是 *eches*（如 X A ²³ 等），後者

outo)，把耶穌交給彼拉多的人承擔更重的罪責。這並非使彼拉多免於受到指責；如果把耶穌交彼拉多那人的罪更重彼拉多的罪只是相對較輕罷了。

從十九章 11 節上半到十九章 11 節下半的思路並不清楚，這個模糊不清導致一些解經學者迷失方向。例如，莫理斯看似合理地以該亞法為出賣主耶穌的人，卻對他的選擇作了不合理的解釋：他認為該亞法是「最終必須負責任的」，因為猶大只是個「工具」。¹⁷ 但是，猶大是個有罪的工具——既是撒但的工具，又是神的工具（雖然約翰避免將決定論的詞語用在撒但和神身上）；也不單猶大如此，因為連彼拉多和該亞法都不能逃脫神的掌管（十一 49~52，十九 11）。我們可以比較使徒行傳四章 27~28 節，那裡不單將彼拉多視為神的工具，其他與這個案件相關的每一個人也都一樣。

219

這樣，神掌管一切並未減輕彼拉多的罪責，彷彿神無法掌管出賣者的行動似的；確切地說，耶穌乃是說：將祂交付的舉動雖然是神決定的，卻是出賣者主動的選擇，而彼拉多較輕的罪之所以產生，乃是因為耶穌被交給他審理。彼拉多仍然必須為他的懦弱、根據政治動機做出決定而負責任；但是他至少沒有策動這整個醜陋的一幕。如果不是神在祂的旨意中將耶穌交給彼拉多，彼拉多在耶穌身上根本就沒有權柄。因為這個緣故，那真正將耶穌交給彼拉多的人就比彼拉多更有罪了。

這樣，死／復活這個拯救的事件再次明確保留在神的作為

的讀法之所以發展出來，可能是因為省略了 *an* 所致（如在八 39）。

¹⁷ Morris, p. 797.

範圍內，證實耶穌有權柄為著祂的父所命令的捨去自己的生命（十 18）。重要性不亞於此的是，神至高無上的主權顯然絕不減輕人該負的責任，而人的罪也絕對沒有玷污神的聖潔；然而，人的道德抉擇卻不是在神的掌控之外。

加略人猶大

220 最後要說明的一個例子是對於加略人猶大的墮落所作的敘述。早在約翰福音六章末了幾節，就確立了猶大作為出賣者的角色。彼得的信仰告白，帶著過度自信的色彩，¹⁸ 被耶穌溫柔地奚落了一番。耶穌以一個修辭移問句宣告說：不是他們揀選了祂，而是祂揀選了他們（參：十三 18，十五 16），並且進一步表明：彼得只能代表他自己發言，因為他所說的「我們」（六 68）裡面有一個，那十二個人裡面的一個就是個魔鬼（六 70）。

到目前為止，問題只是耶穌預先知道猶大的動向。但是，在十三章 2、18、27 節，畫面卻改變了。這幾節經文之間——尤其是十三章 2 節與 27 節之間——的關係，因為兩個文本問題而益形複雜，這兩個文本問題不容忽視，但必須小心處理。(1) *ginomenou* 有 $\aleph^* \text{ B L W X } \Psi$ 等證實，而 *genomenou* 有 (\wp^{66} *genamenou*) $\aleph^2 \text{ A D } \delta^7 \text{ K } \Delta \Theta \Pi \text{ } \rho^1 \text{ } \rho^3$ 等證實。不定過去式是較

¹⁸ 我們可以從六章 68~69 節做出這樣的推論，注意：強調用法的「我們」（相對於那些退去的人〔六 66〕）與兩個現在完成式 *pepisteukamen* 與 *egnōkamen*，在這裡的上下文中，這兩個字是作同義詞，而且互相加強。

難解的讀法，因為晚餐仍在進行中（十三 4、26）；但即使是這個讀法，仍然可以理解為表始用法，「晚餐已經開始了」。(2) 有幾個異讀是與 *Ioudas Simōnos Iskariōtou* 有關的，關鍵性的差別在於所有格 *Iouda* ($\text{A D } \Delta \Theta \text{ } \rho^1$ 等) 與主格 *Ioudas* ($\wp^{66} \aleph \text{ B L W X}$ 等)。後者使得翻譯變成：魔鬼已經將猶大要賣耶穌的念頭放在心中。問題是：誰的心中？或者是魔鬼把它放在自己心中——即他已經決定了；或者是魔鬼把它放在猶大心中——這樣表達有點笨拙，那是所有格讀法的意思。「放在……心中」這個慣用語有一些例子。¹⁹ 基於這一點，巴瑞特 (Barrett) 主張經文的意思是撒但把（這念頭）放進他自己的心中；²⁰ 但正如林達斯所說的，「這就使得放一字毫無意義了。」²¹ *Bēblekotos* 人概應該是 *beblēmenou*。這樣考慮每一個因素，較難解的讀法（也有最佳的外證）最好是解釋為：撒但已經把賣耶穌的念頭放進猶大心中了。這個表達方式的笨拙，可以解釋異讀出現的原因；而且，鮑爾 (Bauer) 正確地指出：這個句子把出賣者的名字放在最後，這個作法提供了驚人的、生動的衝擊力。²²

一些人認為十三章 2 節與 27 節有個無法調和的矛盾，但是，這個矛盾不在於經文本本身，而是在於讀經的人的觀點。如果到了十三章 2 節撒但已經把邪惡的提議放進猶大心中，撒但

¹⁹ 最常被人引用的是《希耳米文集》(*Corpus Hermeticum*) 6.4 與啟示錄十七章 12 節（前者以聖經中較少見的「悟性」〔*nous*〕取代「心」〔*kardia*〕）。

²⁰ Barrett, pp. 365f.

²¹ Lindars, p. 449.

²² Bauer, p. 168.

自己卻是要到十三章 27 節才進入猶大心中。這一步驟是由猶大自己接受那「一點餅」而觸發的（十三 26~27）：猶大選擇站在撒但這一邊。²³ 然而，即使是在撒但獲勝之後，猶大也不是一個機器人，由撒但操縱的傀儡，因為耶穌說決定要採取行動的是猶大：「你所做的，快做吧！」

然而，耶穌把猶大打發出去，表示那決定受難時間的是祂，而不是猶大。這個說明令人想起十三章 18 節，從某個角度來說，猶大在那裡的動作是應驗聖經的話。耶穌作見證說：「我知道我所揀選的是誰（*tinās*）。」代名詞 *tinās* 的意思可以解釋為（1）人的類別——也就是說，耶穌揀選猶大，完全知道那傢伙是甚麼樣的人；或（2）「我知道我所真正揀選的是誰——而猶大不在其中。」六章 70 節不支持第（2）種解釋。這促使巴瑞特選擇第（1）種解釋，並且在 *all' hina* 前增補了一長段的省略語：「所以我知道猶大是個叛徒，但我揀選了他，是為了要……。」²⁴ 另一些人則主張將 *hina* 解釋為命令用法：「但是讓聖經得以應驗吧……。」²⁵

無論表示目的或命令，這個子句都是分別強調耶穌或神

²³ Brown, p. 578。巴瑞特（Barrett, pp. 373）指出：*meta*，「……以後」（十三 27）是表示時間、而不是表示原因，所以他認為「接受那一點餅並沒有使猶大成為撒但的工具」。然而，*tote*，「然後」（《和合》未譯）把撒但進入猶大與接受那點餅緊密結合在一起，所以我們很難避免這個結論：這是決定性的一步。

²⁴ Barrett, p. 370。Brown, pp. 553f. 也類似。

²⁵ J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh, 1906-76), Vol. i, pp. 178f., 248; BDF §387(3)。

（在應驗聖經上）擁有至高無上主權的掌控。在這兩種情形中，都預設了聖經是必須應驗的。所說的聖經是詩篇四十一篇 9 節，在引用時的形式比較接近《馬所拉文本》，過於《七十士譯本》。「舉起他的腳跟對著我」這個難解的詞語，無論如何解釋，都是把猶大置於應該指責的角色，他是耶穌的密友，必須負起責任；然而，此事之所以發生是因為神在祂最終的掌控中這樣安排，好叫聖經上的話得以應驗。在其他地方，我們得知猶大是「滅亡之子」（十七 12），無論這個詞語本身是否暗示猶大是注定要滅亡的，根據其上下文都必須如此解釋。他若滅亡了，不是耶穌沒有足夠的能力可以保守他，而是為了要應驗聖經。猶大必須為他的背叛負責（參：十二 4~6，十八 2~3、5），而且，他「自由而行」就是指著這個意思說的；但是，如果由此推論說神「只是使用他的邪惡行動，來成就祂的目的」，²⁶ 卻是違背第四卷福音書的神學的。這樣的表達方式把神變成只是採取應變措施，使猶大的罪惡轉向，或者操縱它，來達到祂自己的目的；但是應驗主題在目的論方面的性質，卻證明這樣的表述太過簡單了。

所以，在該亞法與猶大兩個人的例子中，都預設了在邪惡行動的背後乃是神的終極地位。但是，神的終極地位卻是以某種奧秘的方式運行，絕未減輕人的責任，也絕對沒有玷污祂的神性。明確地說，縱使是撒但在利用猶大，猶大仍然必須負責任；但在兩者之上，卻是神至高無上的主權。神這至高無上主權的奧秘終極地位，明確地限制了約翰福音的二元論，使得約

²⁶ Morris, p. 728。

翰比諾斯底主義更具有舊約聖經的味道。我們已經清楚看見「在第四卷福音書的每一個地方，預定的教義是顯而易見的，每一個事件都在永恆的觀點下 (*sub specie aeternitatis*) 被視為在神心中所預定的。」²⁷

應驗的主題

猶大的例子已經凸顯出以應驗主題表明神至高無上主權的重要性。我們可以勾勒第四卷福音書使用舊約聖經的方式（包括一般性的用法，與明確的引用），輕易地使這個例子倍增。

224 第四卷福音書充滿了舊約聖經，主要不是把它當作證據的來源，而是作為神在耶穌裡一切的啟示發生的基礎。這一點有大量的文獻證明，毋庸在此贅述。但是，值得指出的是：從第四卷福音書作者的角度看來，如果要正確理解舊約聖經，必須從以基督為中心的方式來解釋它（五 39~40、46~47）。不單摩西與先知的書是指著耶穌說的（一 45，五 46~47），連亞伯拉罕都看見祂的日子（八 56），以賽亞也看見祂的榮耀（十二 38）。耶穌就是道（*logos*），導言部分對祂的介紹令人想起智慧與創世記一章。甚至連取代的主題——例如，耶穌不單潔淨聖殿，也取代聖殿（二 13~22，參：四 21 起）；²⁸ 祂取代了摩

²⁷ J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St John* (Edinburgh, 1928), Vol. ii. p. 325.

²⁸ 參 W. D. Davies, *The Gospel and the Land* (Berkeley, 1974), pp. 289ff. 他頗有說服力地主張：耶穌在第四卷福音書中取代了所有「聖潔的空間」。例如：在約翰福音四章，祂來到雅各井，但

西，有部分是藉著超越了他；²⁹ 祂取代了猶太人的節期，並使用它們的根本象徵（二 13、23，五 1，六 4，七 2、37 等與其十文）³⁰——都確保了基督在這卷福音書中的中心地位。確立這些主題的方式，主要是別沙（*peshet*）式的解經法，其前提是新的啟示，³¹ 這啟示將耶穌與舊約聖經典故中的角色等同起來。

約翰選取他所要記述之事件的方式，並不是隨興的。耶穌來到這個世界，適應應驗一些特定的角色。因此，門徒最後終於從聖經上明白到耶穌已經從死裡復活了（二十 9）。最常明確提及舊約聖經經文的，是與耶穌的受難有關；而且就是在這個脈絡中，這樣的提及就越來越多與 *hoti*（十二 39）和 *hina*（十 38，十三 18，十五 25，十七 12，十九 24、28、36~37；代

祂自己就是「活水」。關於取代聖殿，亦參 L. Gaston, *No Stone on Another* (Leiden, 1970), pp. 205-7。關於耶穌取代律法，這觀念亦參 S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* (Leiden, 1975), pp. 367-487 與 E. J. Epp, 'Wisdom, Torah, Word: The Johannine Prologue and the Purpose of the Fourth Gospel', *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Grand Rapids, 1975), pp. 128-46。

²⁹ 參 T. F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel* (London, 1963); W. A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden, 1967)，與 K. Haacker, *Die Stiftung des Heils* (Stuttgart, 1972)。

³⁰ 同上，pp. 70ff., 152-7, 218。

³¹ 參 R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, 1975), pp. 152f.。

之以 *kathōs*，一 23，六 31，七 38，十二 14) 連在一起。³² 李察生 (A. Richardson) 論及四福音書中耶穌受難敘述的話，特別適合於第四卷福音書：

福音書的作者記載受難敘述栩栩如生的細節，諸如兵丁抽籤與海綿沾醋，並不是因為他們是很優秀的說書人，別具生動描繪的慧眼，而是因為這些事件證明了這個原則：*touto to gegrammenon dei telesthēnai* (路二十二 37；編按：「這話必應驗」)。十字架討厭的地方……在於其所有細節都是在神的旨意中所預定的。³³

226

兩三個具體的例子可以說明這一點。約翰福音十五章 18～24 節論及世人的恨意、該受責備的無知、故意的盲目，並且除掉了這類罪惡的所有藉口；然而，十五章 25 節卻強調：這一切之所以發生，是為了應驗³⁴ 經上的話說：「他們無故地恨我。」在上下文中，耶穌是在向祂的門徒保證：剛剛所描述之

³² 參 S. Amsler, *L'Ancten Testament dans l'église* (Paris, 1960), pp. 39f.，以及尤其是 A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (München, 1972), pp. 295-306。

³³ *An Introduction to the Theology of the New Testament* (London, 1958), pp. 186f.。

³⁴ 除了這裡以外，動詞 *plēroun* 也出現在十二 38，十三 18，十七 12，十九 24、36，而且在每一個地方都確保了 *hina* 是表達目的：參 Bernard, Vol. I, pp. clii-clvi，尤其是 p. cliii。

中的可悲狀態，絕不表示計畫出了差錯，環境現在已經失控，而是完全照著那些恨他們的人的聖經而發生的。正如林達斯所說的，雖然這處經文是要鼓勵門徒，其「效果卻是把這話應用在我們主受苦的必然性，而不只是為他們提供聖經的保證」。³⁵

在十九章 23～24 節也有類似的情形。約翰所關注的是兵丁為了耶穌的裡衣而抽籤，並不是出於所謂寓言上的興趣，也不是因為想要把兵丁們描寫為貪婪的、感覺遲鈍的人（雖然他可能把那視為理所當然的），而是因為他想要指出：聖經（詩十二 18）是必須應驗的。所以，這麼一來（*men oun* 在約翰福音中僅見於此處與二十 30），兵丁就作了這件事。十九章 28 節同樣強調應驗聖經的必然性。

當然，對於第一世紀的讀者而言，聖經說話，就是神說話。所以，比較引人注目的是：在這樣強調聖經的應驗之後，約翰也強調耶穌自己的話的應驗（十八 9、32）。耶穌一再預言祂自己的死（八 28，十三 18～19，十五 18 起），而且，正如芮模 (G. Reim) 指出的：這個預言是跟耶穌作為以賽亞書中的 *Egō Eimi*（「我是」）有關的。³⁶

這樣概覽了約翰福音中的應驗主題，我們必須學習到的主要是：約翰使用舊約聖經經文的決定因素，是「基督徒對於末

227

³⁵ *New Testament Apologetic* (London, 1961), p. 267。

³⁶ *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (Cambridge, 1974), p. 261。關於這些 *Egō Eimi* 陳述在約翰福音中確切的意義仍多有爭議。對於最重要之文獻的概述，參 G. H. Parke-Taylor, *Yahweh: The Divine Name in the Bible* (Waterloo, Ont., 1975), pp. 73ff.。

世的應驗和彌賽亞的臨在所抱持的信念」。³⁷ 這些發展絕對不可視為偶然的，而是必須承認為救恩歷史 (*Heilsgeschichte*) 照著神的計畫所必要的顯露。「我們絕對不可將之想像為：情況壞得無以復加，卻因英雄式的孤注一擲而得著挽救……。所發生的事，只是神在永世裡的決意出現在歷史中。」³⁸

約翰福音的末世論

研讀聖經的人一來到約翰福音研究的這個領域，就是縱身於一大堆問題的漩渦中。在這個段落，筆者將把我的討論限制在下列幾點：(1) 時候。這對我們的研究很要緊，因為它給本福音書的作者提供了另一個方式，來描繪神的旨意的確鑿性，以及歷史事件按照神的時間表來鋪展，以成就神的目的。(2) 處理第四卷福音書中已實現的與未來的末世論之間的張力時在文學與歷史上的重構。末世論對於這個討論是非常重要的，因為它處理神的掌權（即運用祂至高無上的主權）中的新發展。一卷書的思想架構如果以未來的末世論為中心，那樣的架構就近似於猶太人的天啟文學模式；但如果是已實現的末世論佔了優勢，神的至高無上的主權與人得責任之間的張力必然會出現一些新的模式。(3) 處理第四卷福音書中已實現與未來的末世論之間的張力的神學架構。我們需要很迅速地瀏覽一下最常見的進路，看看它們對於主權—責任張力有何啟發。(4) 根據約翰福音，末世時代的起點 (*terminus a quo*)。我們有必要決定

³⁷ R. N. Longenecker, 前引書, p. 155.

³⁸ J. K. S. Reid, 前引書, p. 67.

起點，因為這個張力從那一個時間點開始會出現新的形式。試著提出一個新的綜合——這個綜合在探討約翰福音的末世論時，敏銳地關注這樣的末世論與主權—責任張力之間的關係。

1. 時候

正如我們已經看見的，在受難敘述中對於應驗的著重，強調了受死／得高舉事件的必然性。基督的死（三 14，十二 34）與復活（二十 9）都是「必須」的 (*dei*)，明確地證實了這個必然性；這兩件事構成了那個「時候」，第四卷福音書就朝向那個時候移動，並於那個時候達到高潮。起先，這個時候還沒有到（二 4，七 30，八 20），後來這時候卻來到了（十二 23，十三 30、32，十七 1），就是欣然接受耶穌來臨之目的的時候（十二 27）。在那時候來到之前，沒有任何人可以奪走耶穌的命（七 30、44，八 20）。然而，耶穌明確地降服於父的時間表（二 4；*kairos*，七 6、8），這一點所支配的不單是耶穌的受難，也支配耶穌的整個一生。約翰明確地提及時間（「這是……小時」），甚至也支持這個觀點。

耶穌在十二章 23 節說時候已經到了，然後繼續做那許多事，直到十七章 1 節，這一點表明了一個神學主題，是於十字架臻於極致，卻是從一開始就出現在耶穌事奉的整個時期的。為了這個緣故，耶穌才會說到這時候的來臨，卻又說現在就到了（四 23，五 25），那是指著祂的事奉說的。在那事奉的時間交替使用這兩種說法，其高潮就是在祂受死／得高舉的那個「現在／如今」（十二 31，十三 31）達到高潮。

耶穌的「時候」是確定的，這並非取決於沒有位格的宿命

論，而是取決於天父的旨意，耶穌順服於這個旨意——不像其他的人（七 6、8，十二 23、27~28）。因此，神那具有位格的掌權，既與末世時候的來臨有關，也與子的順服有關。所以，約翰福音的末世論與基督論都必須從它們與神至高無上主權的關係來檢視。

2. 處理第四卷福音書中已實現的與未來的末世論之間的張力時在文學與歷史上的重構

布特曼（Rudolph Bultmann）將天啟文學因素從第四卷福音書中割除（尤其是約五 28~30，六 39~40、44、54，十一 24，十二 48，二十一 22 的全部或部分），認為它們是後來教會的編修者增添的；但支持他這個作法的人不多，反對的卻不少。有些人將本卷書中的一些內容視為不同的寫作層次，試圖找出不同的群體或其他的原因來解釋。然而，筆者已經在其他地方論證過：雖然我們可以先驗地假設第四卷福音書的作者確實使用寫作的資料來源，但目前盛行的來源鑑別理論在方法上卻是有缺陷的，所以也是無法令人信服的。³⁹ 所以，在本章與下一章，我選擇照著第四卷福音書現存的形式來處理它。

然而，來源鑑別學引發的問題的關鍵卻超越了方法的問

³⁹ D. A. Carson, 'Current Source-Criticism of the Fourth Gospel: Some Methodological Questions', *JBL*, Vol. xcvi (1978), pp. 411-29。雖然這篇論文簡略提及布特曼、貝克爾（J. Becker）、史納肯伯（R. Schnackenburg）、倪寇爾（R. Nicol）、傅特納（R. Fortna）、提波（H. Teeple）、與湯模（S. Temple）的理論，卻是把焦點放在傅特納的作品上。

題：它也關係到這卷福音書在基督徒傳統中的地位，正如它的末世論所表明的。學者們已經提出了許多的觀點。例如，陶德（C. H. Dodd）認為：約翰在這方面比對觀福音書更正確地保留了耶穌的教訓，後者把天啟文學的主題引入了最早期的宣講中，而在約翰福音中，這些 lingering 的天啟文學主題完全被已實現的末世論吸收了。⁴⁰ 史濤符（E. Stauffer）同意說：國度已經迫在眉睫的期盼在耶穌的教訓中沒有地位，第四卷福音書是在對於始終佔優勢的天啟文學觀點提出抗議。⁴¹ 根據羅炳森（J. A. T. Robinson）的看法，主的觀點是國度與基督一起來刊，後來才發展出來基督延遲再來的教義最終因為失望而難以為繼，然後就將聖靈的賜下與基督再來等同起來，沒有留下甚麼。⁴²

這些觀點設法要重新建構初代教會的歷史，從而解釋第四卷福音書的末世論。布特曼所割除的，這些重構卻視之為淨資產。這些重構都沒有足夠重視一個難以處理的事實：約翰福音並沒有包括兩個時代之結構的基本因素在內。更準確的作法是承認：約翰福音與新約聖經其他書卷一樣，都是為了「已經實

⁴⁰ *The Apostolic Preaching and Its Developments* (London, 1936), pp. 155ff.; *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953), pp. 144ff. 參 E. F. Scott, *The Fourth Gospel: Its Purpose and Theology* (Edinburgh, 1908), pp. 295-319。

⁴¹ 'Agnostos Christos: Joh 2.24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums', *The Background of the New Testament and Its Eschatology* (Cambridge, 1956), pp. 281-99。

⁴² *Jesus and His Coming* (London, 1957)。

現」(already)與「尚未完全實現」(not yet)的張力作見證。事實上，這個特性已經成為晚近一本新約神學著作的重心。⁴³在這個大體上正確的模式中，將要來的世代已經在耶穌的位格與工作中來臨了，但其完滿實現卻仍有待祂的再來。其間的過渡時期賦予基督徒天啟文學作家許多的因素，是不曾出現在之前的猶太天啟文學作品中的，尤其是「已經實現」與「尚未完全實現」之間的張力。

但是，約翰保存了這個張力，這麼說是正確的，卻沒有解釋他為何反映出如此高度之已實現的末世論。這樣的割除與重構是無法令人信服的，所以學者就從神學的角度提出許多綜合性的解決辦法。

232

3. 處理第四卷福音書中已實現與未來的末世論之間的張力的神學架構

一些人把約翰福音已實現的末世論視為反對早期教會對於天啟文學的狂熱；范哈丁維(L. van Hartingsveld)的看法恰恰相反，但他自己的反應也過度了，他主張在約翰福音中佔優勢的是未來的末世論。⁴⁴范哈丁維甚至到一個地步，堅稱永生是救恩在末世的恩賜，只是應許中的，目前只是藉著信心預先

⁴³ 那就是賴德著，馬可人、楊淑蓮譯，《賴氏新約神學》(台北：華神，1984) = G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, 1974)。再者，使用一分基督徒文件的末世論作為決定其寫作日期的指標，是極其值得懷疑的作法：參 S. S. Smalley, 'The Delay of the Parousia', *JBL*, Vol. lxxxiii (1964), pp. 41-54。

⁴⁴ *Die Eschatologie des Johannesevangeliums* (Assen, 1962)。

支用。⁴⁵這樣，他否認了約翰福音裡面存在著高度已實現的末世論，以這方式解決這個問題。他認為：現在所經歷的復活生命與審判，是用來把忠心的人與不忠心的人區分開來之語彙的例子。

庫爾曼(O. Cullmann)認為：「『已經實現』居於比較凸顯的位置」，這個事實的解釋是「本福音書的整個觀點，是比其他任何福音書更強而有力地把耶穌在歷史中的生活放在它該有的地位，就是作為歷史中具有決定性的正中央地位。」⁴⁶然而，除了他過度強調約翰福音中的救恩歷史這個事實之外，這仍然沒有解釋為何這卷福音書會比較著重地將耶穌描繪為「歷史中具有決定性的正中央地位」。

庫爾曼的學生芮卡(P. Ricca)同樣強調救恩歷史，向前瞻望真正的基督再臨，雖然沒有使用這樣的詞語。⁴⁷但是由於沒有提及最後的衝突，芮卡認為基督再臨只有對於教會有意義；而且，當它發生的時候，信徒的生命將會得著復活為冠冕。但是，芮卡就在這裡犯了錯因為他不能指出新的榮耀與舊的榮耀有何差別；如果兩者沒有差別，也就無法區分了。芮卡不得不說教會是個末世的連續統(continuum eschatologicum)，是持續的臨在，基督在其中的臨在，就像祂的肉身在地上的日子

233

⁴⁵ 同上，pp. 60ff., 74-80。參 T. Preiss, *Life in Christ* (London, 1954), p. 27，他將約翰福音中的永生形容為「尚未成為實際之盼望」(*in spe nondum in re*)的財產。

⁴⁶ *Salvation in History* (London, 1967), pp. 289f。

⁴⁷ *Die Eschatologie des vierten Evangeliums* (Zürich, 1966)。

神的全權與人的責任

一樣真實，也像在末日一樣真實。對於芮卡而言，這是解決問題的鑰匙：末世論就是基督論。末日來過了，現在來了，將來要來；而且一切都是由基督掌管的，祂來過，現在來了，將來要來。只有一個末世的事件：耶穌自己。芮卡一邊承認的，另一邊卻又予以否定。後面解決問題的鑰匙與稍早的解經相衝突，而抵銷了開頭出色的解經。

對於布蘭克（J. Blank）而言，末世論也具有基督論的功用。⁴⁸ 基督面對人，並帶來救恩；但奇怪的是，布蘭克竟然說審判不是基督的功用，而是拒絕基督所提供之救恩的罪人的功用。他正確地主張已實現的末世論在第四卷福音書中佔了優勢，卻比他自認為的夠接近布特曼的人類學解釋（見上文）。

柯瑞勒（A. Corell）依循斯堪的納維亞（Scandinavian）學者的路線，認為末世論與教會之間有所關連。⁴⁹ 他認為教會是耶穌在地上之生活的投射，但也是期盼最終的成就。這樣理解約翰福音，有點像是保羅書信；他對於約翰福音的一些象徵感到非常困擾，而且大大錯失了第四卷福音書中對於個人的著重，後者是毛勒（C. F. D. Moule）留意到的。⁵⁰ 但毛勒的解釋——

⁴⁸ *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Freiburg, 1964)。

⁴⁹ *Consummatum Est. Eschatology and Church in the Gospel of St John* (London, 1958), pp. 85-112。

⁵⁰ C. F. D. Moule, 'The Individualism of the Fourth Gospel', *Nov. T.* Vol. v (1962), pp. 171-90; *idem*, 'A Neglected Factor in the Interpretation of Johannine Eschatology', *Studies in John* (Leiden, 1970), pp. 155-160。

已實現的末世論與對於個人的強調有關（參：尤其是十四 23），正如未來的末世論是跟團體的思想有關一樣——雖然乍看之下頗吸引人，卻垮在第六章的幾節經文，即六章 39~40、44、54 節。在六章 39 節，耶穌在末日所要復活的乃是 *auto*——也就是父所賜給祂的所有（人）；但在六章 40、44、54 節，耶穌運行復活大能的對象卻是 *auton*，即個別的信徒。換言之，有證據支持未來的末世論與強調個人的組合。⁵¹

最近試圖解釋第四卷福音書中高度已實現的末世論的作法，其中之一來自歐恩（D. E. Aune）。⁵² 他主張一種生活情境（*Sitz im Leben*），受聖靈感動的基督徒先知在其中傳講的話語，被視為復活基督的話來接受（他不可能知道晚近對這常見的理論所作的有力攻擊），⁵³ 並且他解釋說：在約翰群體的敬拜儀式中，期盼並經歷了得著高舉的主。歐恩將一章 51 節視

⁵¹ E. Grässer, 'Jesus und das Heil Gottes: Bemerkungen zur sog. "Individualisierung des Heils"', *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Tübingen, 1975), pp. 167-84 指出：「救恩的個人化」如何常常不單出現在保羅書信和約翰福音中，也出現在對觀福音。

⁵² *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity* (Leiden, 1972), pp. 65-102。

⁵³ 尤其參 D. Hill, 'On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets', *NTS*, Vol. xx (1974), pp. 262-74; Richard Bauckham, 'Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse', *NTS*, Vol. xxiii (1977), pp. 162-76; J. D. G. Dunn, 'Prophetic "I"—Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity', *NTS*, Vol. xxiv (1978), pp. 175-98。

為他的假說的解釋關鍵，認為看見基督是約翰群體敬拜儀式的中心點，並引用一些類似的經文，說到天使參與在神子民的團體敬拜中。他認為一章 51 節反映了一種已經定型的啟示形式，是在後期猶太教與早期基督教中常見的，並且將這些觀察所蓄積的力量視為一條「決定性的線索」，主張約翰福音的作者藉著一章 51 節表達「在團體敬拜的環境中，約翰群體在屬靈方面所經歷的那種事件」。⁵⁴ 把主張建立在一處難解且有高度爭議的經文上，總是很危險的；歐恩這個揣測性解釋的其餘部分從未成功地取代那已經失落的信念。如果敬拜儀式是第四卷福音書中已實現之末世論的解釋，本福音書的作者可真是把這個事實隱藏得出奇的好。

236

最為人熟知、但最難以理解的，是布特曼的神學重構。布特曼主要的釋經原則是仰賴於內涵鑑別學 (*Sachkritik*)，連同他在哲學上的北極星——海德格派 (Heideggerian) 的存在主義——促使他將基督復活、五旬節、與基督再臨全部納入宣講的時刻，而不再能夠區分。⁵⁵ 他並不認為末世就是現在 (意即：從某個角度來說，將來的世代與現在的世代重疊)，卻主張末世就是臨在於現今存在的會遇中。對布特曼而言，末世就是那

⁵⁴ *Cultic Setting*, pp. 89-102.

⁵⁵ 要檢視布特曼的末世論架構，最便捷的方式是看他所寫的 *Theology of the New Testament* (London, 1952-55)；然而，若要論及他對約翰福音的研究，卻還得從他所寫的約翰福音註釋書 (見上文) 中擷取一些零星的內容。一分嚴格的批判，見 D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (Kampen, 1959), pp. 113-33.

超越世界歷史的——這是語言的濫用。

布特曼強調約翰福音中垂直的二元論，卻犧牲了末世的 (水平的) 二元論。人子是從天上降下來的 (三 13)；道成了肉身 (一 14)。祂生命的頂峰就是祂的死——得高舉：祂「被舉起來」(十二 32)。本卷書一再將從上頭來的與從下頭來的 (三 3、31、八 23)、靈的領域與肉體的領域 (三 6、六 63) 相對比，反映了相同的態度。這世界和它的王 (十六 11) 是在黑暗中，耶穌卻是光 (八 12)。祂使人能以成為光明之子 (十二 36；參：九 5，十一 9，十二 35、46)。耶穌的國不屬這個世界 (十八 36)，所以，如果有任何人想要「看見」它或進入它，就必須從上頭 (*anōthen*；⁵⁶ 三、5 [《和合》「重」]) 而生。這種垂直的二元論並非絕對性的：世界是道所創造的 (一 3)，而且仍然是神所愛的 (三 16)，雖然它現在的特徵就是惡 (七 7)。但是，我們一定不可減弱垂直二元論的力度。

237

同時，約翰福音反映一種真正的末世二元論。庫爾曼正確地指出：從上頭而來的世界，是在救贖歷史的背景中臨到我們的。所以，正如布朗所說的，「猶太人的歷史就是在為這個高潮的時代先行鋪路 (四 21~23)」。⁵⁷ 再者，雖然新的時代已經破曉，在現今帶來了生命與審判，完滿的生命恩賜卻沒有在耶穌事奉期間臨到，只有到未來才藉著末日的復活而成就。在五章 21~30 節，清楚無誤地從第一種含意的「生命」轉變到

⁵⁶ 這種空間上的二元論本身支持譯作「從上頭」，而不是「再次」或「重新」。詳參：F. Büchsel, *TDNT*, Vol. I, p. 378.

⁵⁷ Brown, 前引書, p. cxv.

第二種含意的「生命」，在十一章 24~26 節則是顛倒過來。不單基督徒的生命裡面含有未來的因素——甚至連布特曼都承認這一點——也存在著兩個時代的基本架構（五 28~29，六 39~40、44、54，十二 48；可能還有十二 2~3；以及跋語，二十一 22~23）。

儘管有這樣可以批判之處，布特曼、陶德、與布蘭克卻都正確地強調：第四卷福音書中主要的著重點是在於已實現的末世論，縱使他們沒有給予天啟文學結構該有的地位。

4. 末世時代的起點

238 假設這種兩個世代的結構是正確的，就務必要找出末世是在何時初露曙光的。構成這個問題的有三個息息相關的謎題。這些謎題的開始是拯救事件——耶穌的死／復活／得高舉／賜下聖靈——在神學上的整體性，而且在衡量這個神學整體性時必須以三個論題為背景：(1) 救恩歷史在約翰福音中的地位；(2) 所謂「約翰福音中的五旬節」（二十 22）這個問題；(3) 門徒們在這拯救事件前後的情形。

在那具有決定性之時候（見上文）所發生的「榮耀」與「舉起」（正如解經學者們現在都承認的），在約翰福音中特殊的用法，強調了拯救事件本身的完整性。從時間上來說，耶穌的死、復活、得高舉、與賜下聖靈是分開的；但在神學上，約翰卻將它們視為一件事。如果抱持這個觀點，(1) 真正的救恩歷史就必須縮減到最低程度；(2) 有很有力的理由必須把二十章 22

節視為「約翰福音中的五旬節」；⁵⁸ (3) 只有在拯救事件之後，才有真正的信徒。但是，在每一個論題中，都必須加上重要的限制。

關於第 (1) 點，正如筆者已經指出的，庫爾曼極力地訴諸於約翰福音中大量的救恩歷史；縱使他強調得太過，卻不容忽視。但是，約翰在保留其歷史架構的同時，卻沒有任何理由不能表達神學上的意義。從約翰福音二十章最能看出這一點，在 1、19、26 節表達時間上的間隔，杜絕了純粹從神學的角度理解這一章的作法；但同時，在二十章 17、22、27 節之間的關係，確實存在著真正的神學問題。

這把我們帶到第 (2) 點。因為約翰在其他地方主張說：耶穌若沒有得著榮耀，保惠師就不來（七 39，十六 7），常常就有人認為：二十章 17 節很有力地促成了復活與升天的單一性，所以，耶穌的升天一定是在二十章 17 節與二十章 19 節之間發生的，因為聖靈是在二十章 22 節賜下的。這些學者認為：在二十章 17 節與二十章 27 節提及觸摸復活耶穌的不同方式，更加強了這個論點。

針對這個立場，下列幾點值得考慮：(a) 毛勒從兩個門徒的不同需要這個角度來解釋二十章 17 節與二十章 27 節的差異。(b) 他也指出：「我要升上去」（二十 17）是放在馬利亞所

⁵⁸ 支持這個觀點的論據，簡潔扼要的概述，參 J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London, 1970) pp. 173-76；相反的觀點，pp. 176-78。

要傳達的信息裡面，而不是做為她不能「摸」祂的理由。⁵⁹「我還沒有升上去」這幾個字，並非暗示耶穌正在升上去的過程中，只是說馬利亞不需要纏著耶穌不放，因為耶穌還沒有升上去。(c) 耶穌在二十章 27 節將祂的身體指給多馬看，肯定表示耶穌還沒有升上去。⁶⁰「看見才相信」與「沒有看見就相信」之間的對比(二十 29)，其前提是耶穌是在二十章 28 節之後才升上去的，證實了這一點。試圖避免這一點，是無法令人信服的。(d) 那些強調這些事件在神學上完整性的人必須承認：無論如何，都有某個時間上的間隔(二十 17「還沒有」)。(e) 在他們的構想中，耶穌臨終前所說的話是「成了」(十九 30)，而不是比較合適的「我要升上去」，一定令他們覺得很奇怪。(f) 鄧恩指出：「根據二十章 18 與 25 節的反應中確認的身分看來，」16 與 28 節不同的反應可能沒有特別的意義。⁶¹(g) 再者，把二十章 22 節視為約翰福音的五旬節，卻不認為耶穌已經最終升上天去的那些人，更是沒有站得住腳的理由，因為聖靈的賜下一定得等到耶穌得榮耀的這個步驟才能成就的(七 39，十六 7)。

這些進路的共通之處，在於誤解了第四福音書中神學與歷

⁵⁹ 這是在一次私下談話中所說的，為鄧恩所引用(J. D. G. Dunn, *Baptism*, p. 176)。

⁶⁰ 不然的話，就如涂興(W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* [Münster, 1970] pp. 265ff.)所指出的，向馬利亞顯現與向門徒顯現一定是屬於大不相同的類型。

⁶¹ *Baptism*, p. 176。

史的關係。約翰無疑選擇、塑造、並解釋他所報導的歷史，卻不是試圖寫一篇神學論文，以純粹象徵的方式來利用歷史。⁶²另一方面，雖然他承認耶穌的事奉／受死／復活／賜下聖靈有時間順序上的性質，卻從神學方面將它們視為一體的。與其說「對約翰而言，聖靈的賜下是耶穌受死的直接結果，而不是一個單獨的事件，就像升天一樣」，⁶³還不如說：對約翰而言，聖靈的賜下是耶穌得榮耀的直接結果，雖然是一個單獨的事件。

因為救恩事件的完整性是以神學上的一個完整單元出現的，耶穌才會在甚至還沒有吃最後晚餐之前，就迎接這時候的來臨(十二 23)。這就是耶穌來臨的整個目的；因此，早在十章 18 節祂就能夠說：「沒有人奪我的命去，是我自己捨的」，正如祂能說「我要升上去見我的父，也是你們的父」一樣(二十 17)；而且，在這兩個地方，如果直截了當地問道：「立刻嗎？」可就錯失了重點。順序上的安排和時間上的間隔，都跟歷史有關；拯救事件的完整性則與神學有關。確實，「可以恰當地凸顯神學主題，而不會把時間上的概括弄得模糊不清。」⁶⁴在神學上，耶穌這個拯救工作的組成部分並不是「按時間先後布置的」，⁶⁵雖然它們在歷史上是如此。

⁶² Leon Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids, 1969), pp. 65-138。

⁶³ Lindars, p. 612 (強調字體為筆者標註)。

⁶⁴ J. D. G. Dunn, *Baptism*, p. 178。

⁶⁵ 借用巴列瑞特精選的用詞(C. K. Barrett, 'The Place of Eschatology in the Fourth Gospel', *Ex. T.*, Vol. lix [1947-48], p.

然而，如果推論說約翰福音二十章 22 節不是「約翰福音的五旬節」，卻會引發更尖銳的問題，即這一節經文到底是甚麼意思？難道我們果真必須斷定約翰認為聖靈是藉著耶穌的「吹氣」(insufflation)賜下的？「吹氣」一詞或許會誤導人：宋腓爾德 (Schonfield) 的譯法「祂噴出深深的氣息」頗吸引人。就著我所能確定的，在新約聖經中只出現一次的動詞 *emphysaō*，其獨立用法的就僅見於約翰福音二十章 22 節，卻不曾出現在古典或希臘化時期的希臘文。例如：《七十士譯本》提供許多不同的結構（如：創二 7；王上十七 21；《多比傳》六 8〔異讀〕；結二十一 36；《便西拉智訓》四十三 4；鴻二 2），卻不曾出現獨立用法。鮑爾 (Walter Bauer) 的希臘文辭典 (BAG, p. 257) 引用約翰福音二十章 22 節，作為獨立用法的一個例子，「目的是要傳遞聖靈」；但在他所列舉的所謂類似的用法中，卻沒有一個是絕對相似的。至少，約翰的用法是很奇特的，因此才會出現後來加上的「向他們」(他提安的《福音書合參》[Tatian's Diatessaron]、D syr^{cur}；中英文譯本多據此翻譯)。如果約翰根本無意要說耶穌確實在那時賜下聖靈，很可能會避免加上「聖靈」或「進入他們裏面」。

難道不可能把這個「吐氣」(exhalation)當作一個行動式的比喻，描繪聖靈在這整個拯救事件之神學完整性裡面的賜下，卻不堅持說約翰認為聖靈確實是在那個時刻賜下的嗎？耶穌的行動是說到聖靈將來的賜下，但其上下文卻

是將之與那個「時候」的其他因素連在一起的。與約翰福音二十章 22 節的行動相當的，並不是使徒行傳二章 1 節起，而是路加福音二十四章 45~49 節。聖靈的這個「賜下」並不是與聖靈在使徒行傳的賜下不同的，也不是在私底下預先給他們的「頭期款」，而是一個行動式的比喻，指向未來。約翰福音中一個合適的類比是耶穌為門徒洗腳（約十三 1 起）。即使連耶穌所說的「你們受聖靈」也不能作為決定性的證據，來表示二十章 22 節是要描繪聖靈真正的賜下。在第四卷福音書其他地方，耶穌發出一些命令，是當時不可能順服的，尤其參：七章 37~39 節。雖然這樣解釋二十章 22 節似乎不能作為最後的證據，仍然有其優點，就是避免其他作法的缺點（如：多馬並不在場，這是個無法改變的事實），而且相當切合這卷福音書中歷史和神學之間的互動。

接著當然得考慮第 (3) 點。在約翰福音中，末世的起點究竟在甚麼時候？這個問題需要從兩面來回答。在神學上，引入末世時代的是基督的拯救工作——從道成肉身開始，到聖靈的賜下，視為完整的單一事件，或許特別強調祂的死／得高舉。然而，在歷史上，情形更加引發歧義，因為在時間的層面上，當時的信徒生活在兩個時代之間一個獨特而無法重複的過渡時期。

現在，如果從約翰福音與使徒行傳的時間架構，來瞭解這些重要的事件，我們就必須說：兩個時代之間的過渡時期，即使不是從耶穌的事奉到五旬節之間，即

使不是從祂的降生到五旬節之間，也是從祂的死到五旬節之間。我們現在所謂基督徒全備的經歷，可能只是在耶穌升天與五旬節之後，「從天而來的保惠師」來了，代表並為「在天上的保惠師」而行動。同樣的，只有在神的羔羊背負人的罪惡而死並復活以後，新生與新造的經歷才成為可能的。⁶⁶

這就意味著：只有在耶穌基督已經完成這個極峰的拯救事件的所有步驟之後，才有基督徒所說之充分意義的真信徒。那表示：在第四卷福音書所描繪的情境完成之前，沒有充分意義的信徒，而那些閱讀這卷福音書的人則是充分意義信徒，或受邀請成為這樣的信徒。這個處境本身固有的模稜兩可，促成了另一個模稜兩可的問題，即那些與耶穌相處的人當中誰是信徒，誰又不是信徒。這是教會的生活情境與耶穌的生活情境之間的張力。不單在耶穌受死／得高舉之前的門徒們，嚴重地缺乏理解力（如：二 22，十二 16，二十 9；參：十四 26），連在耶穌事奉期間對祂的信心，都一次又一次地不視為十分不穩定的，⁶⁷我將會在下一章回頭談到這一點。因此，多馬的信心是一次偉大的躍進；但甚至連這樣的信心都不能與後來信徒的信心相匹敵（二十 28~29）。

我們幾乎可以說有雙重的起點：一個是在神學上很明確

⁶⁶ J. D. G. Dunn, *Baptism*, p. 181.

⁶⁷ 參 J. Painter, 'Eschatology Faith in the Gospel of John', *Reconciliation and Hope*, (Exeter, 1974), pp. 49-51.

的，一個則是深陷在過渡的歷史中的。從這些不同類別的資料，可以得出甚麼樣的結論？

5. 試著提出一個新的綜合觀點

問題的主要部分在於它的表述方式。首先，學者們太常把垂直的二元論與水平的二元論相對立了。晚近有位作者錯誤地主張：猶太教的二元論貫穿了水平的層面，既然約翰納入相當多垂直的二元論，水平的視野正「在消失的過程中」。⁶⁸ 歐德博（H. Odeberg）很久以前就已經指出：這兩者在後期猶太教中都有其地位。⁶⁹

但有更令人信服的理由支持綜合的觀點。我已經指出：在兩約之間的天啟文學中，神在這個世代掌權的作為，若與將來的世代相比較，差別之處在於一個事實，即只有將來的世代才是神拯救作為、敞開賜福祂的子民、並（伴隨著）審判祂的對敵的環境。在天啟文學中，傾向於將這個世代中垂直的層面侷限在先見的私人經歷。所以，已實現的末世論的程度越大，我們就越可能在歷史中見到這位超越的神公開的掌權與賜福。如果約翰福音比對觀福音更多顯出以已實現的末世論，我們就只能預期它也會更多包含垂直的二元論。對於垂直二元論的著重，會隨著已實現末世論的強調而成比例地增加，但並不會與

⁶⁸ D. Hill, *Greek Words with Hebrew Meanings* (Cambridge, 1967), p. 196.

⁶⁹ *The Fourth Gospel* (Amsterdam, 1929, repr. 1968), pp. 293f.

水平二元論的強調形成反比例，它與後者是不大相關的。⁷⁰

我們還可以更進一步。在單純的天啟文學中，神在介紹將來的世代時並沒有請求人的原諒。在這一點上，沒有人的意志與神合作的問題：神採取行動。基督徒所主張的基督再臨（在末日時）也類似。但新約聖經（包括約翰福音）的末世論，以一種方式採用了這種兩個世代的結構，即將來的世代已經初步地來臨了。下一個世代的一些特色現在已經出現了，但其他的特色顯然還沒出現。復活生命與審判的最終實現，仍有待「最後之日」；但人現在就經歷生命與審判了。那日子似乎耽延，就表明人還有機會回應神；然而，因為那世代已經初露曙光，每一件事似乎都已經比以前更加急迫了。這就更加凸顯出那是神的作為；所以，我們馬上可以預期的是，會更加強調神在拯救人的作為上絕對至高無上的主權。程度很顯著之已實現的末

246

⁷⁰ 參 C. F. D. Moule, 'The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms', *JTS*, Vol. xv (1964), p. 8, 他說：「相對於『水平的』與純粹屬人的層面，天啟文學有其強調超越與『垂直』層面的價值。」巴瑞特 (C. K. Barrett, *The Fourth Gospel and Judaism* London, 1975) 在追溯第一世紀後期猶太教與基督教之間類似的發展後指出：「天啟文學不是本〔第四卷〕福音書的特色」(p. 44; 參 pp. 66f.)。然而，兩個世代的這個基本結構（加上基督徒的修正）的確是它的特色。再者，新約聖經中主要的啟示文學與第四卷福音書有許多關連。這也不是例外，雖然巴瑞特持不同的看法 (p. 66)：他自己後來 (p. 89 註 24) 說：在第二世紀，對於基督再臨的盼望既活潑又得體，那當然也見證了基督徒天啟文學的盛行。

世論必然會更大顯露出神的拯救作為，即更多顯明垂直的二元論。但是，反過來說也是一樣。更多強調垂直的二元論現今的運作，已實現之末世論的程度也就更大。

可以與這些結論密切結合在一起的，是這個新世代的兩個起點的說法，一個是在神學上很明顯的，另一個是深陷在過渡的歷史中。約翰福音的讀者千萬不可認為自己的處境跟本福音書裡面耶穌所接觸的那些人一樣。他們生活在那個過渡的歷史之後，在那完整的拯救事件之後。但是，強調這個拯救事件在神學上的完整性與重要性，結果也就強調必須從這個角度來看後來的歷史。拯救的事件已經發生了，新的世代已經破曉。所以，第四卷福音書比對觀福音更強調以實現的末世論，因為約翰更多闡述耶穌的受死／得高舉的神學，神已經在這個事件中從天降下，採取了決定性的行動。當然，如果完全從神的角度來看，就不可能說有一個重要的「拯救事件」，只能說到永恆的真理。這個事件一定是歷史事件。但對這個事件作純歷史的描述，只是說明所發生的事實，卻無法以最強而有力的方式，呈現該事件的獨一性與深遠意義，所以也就無法呈現它在傳揚福音上的意義。約翰的讀者必須體認到：神已經行動了；基督已經降下、受死、並得高舉了，現在他們必須從信心的角度來就近耶穌。

247

約翰福音的基督論

如果將耶穌理解為既是神又是人，那麼，如果神的全權與人的責任之間存在著任何張力，最明顯的焦點一定是在祂的身上。因此，本段就是要探討「主權—責任張力」，與第四卷福

音書描繪耶穌的特殊方式之間的關係。這裡無意概覽用在神上的頭銜，因此避免了（例如）人子語錄的複雜問題，除非影響到當前的主題。⁷¹

248

⁷¹ S. S. Smalley, *John—Evangelist and Interpreter* (Exeter, 1978), pp. 210ff. 認為耶穌身上的神／人張力是第四卷福音書使用基督論頭銜的中心，但我必須克制自己在此討論這一點。然而，因為本書論及約翰福音與猶太背景，所以有一個問題是我無法避免的，縱使沒有篇幅可以充分論述它，那就是：約翰福音將神的地位歸於耶穌，這確實是猶太人的作法嗎？真正將 *theos* (神) 字用在耶穌身上，在新約聖經中並不普遍，但是即使是很稀疏，卻分佈得甚廣，參：來一 8~9；彼後一 1 (見 R. E. Brown, *Jesus, God and Man* [Milwaukee, 1967], p. 25)；帖後一 12；多二 13；而羅九 5 也幾乎可以肯定 (參 B. M. Metzger, 'The Punctuation of Rom. 9:5', *Christ and Spirit in the New Testament* [Cambridge, 1973], pp. 95-112)；而約翰福音中則有三處提及，會在本段討論。當然，耶穌的神性並非完全取決於 *theos* 一字。但是，目前的新約學術界很多、或許是大部分都主張：將神性歸於耶穌，反映了教會基督論的改變，是由教會深入某一種形式的希臘文化所造成的。他們認為：教會受到融合主義壓力的影響，首次從神性的範疇來形容耶穌。例如，見 F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (London, 1969), pp. 108-14。試圖從斐羅用詞來理解約翰福音的 *logos*，這種作法大致已經過去了。然而，最近以來，有幾個圈子強烈主張約翰福音的基督論是根源於猶太人。朗格聶克 (R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* [London, 1970], pp. 136ff.) 已經證明：明確將 *theos* 這個頭銜歸於耶穌，是源自猶太基督徒圈子。C. H. Talbert, 'The Myth of a Descending/Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity', *NZS*, Vol. xxii

1 證據的概覽

第四卷福音書將神性歸於耶穌，或許比新約聖經中任何一卷書都要更為堅決。道 (*Logos*)，就是耶穌基督 (一 14、17)，「單是「與神同在」，而且「就是神」(一 1)。道與神一起參與創造的工作 (一 3)。在三個最常見的鑑別版本的希臘文新約聖經中，⁷² 都稱耶穌自己為 *monogenēs theos*，「獨一的神」，或「獨一者，神」(一 18，第二個字可能是第一個的同位語)。與多馬的信仰告白 (二十 28) 同樣驚人的是耶穌的回答 (二十 29)；這證實了巴瑞特對於一章 1 節的評論：「約翰的意思是：必須根據這一節經文來閱讀這整卷福音書。耶穌的作為與

249

(1975-6), pp. 418-40 已經指出：訴諸於諾斯底主義來尋找降下／升上的主題，是沒有必要的；事實上，在猶太教內就有許多類似的說法。同樣地，參 J. P. Miranda, *Der Vater, der mich gesandt hat* (Bern, 1972)。本書採取的立場是「神」與「神子」基督論在本質上是屬於猶太人的，支持這個立場的其他重要作品包括 J. A. Fitzmyer, 'Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels', *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Tübingen, 1975), pp. 267-98; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge, 1967); I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Leicester, 1967); M. Hengel, 'Christologie und neutestamentlichen Chronologie', *Neues Testament und Geschichte* (Zürich, 1972), pp. 43-67; idem, *The Son of God* (London, 1976)。

⁷² 即聯合聖經公會版 (UBS)，聶索—柯百垂版 (Nestle-Kilpatrick)，聶索—艾蘭德版 (Nestle-Aland)。第一個與第三個版本正在整合的過程中 (編按：目前兩個版本的正文完全相同，僅有的差別是鑑別註腳、分段、與標點符號)。

話語就是神的作為與話語；如果不是這樣，這就是一本褻瀆神的書。」⁷³ 簡言之，約翰福音中有三處經文，是明確地用「神」這個頭銜指稱耶穌的（一 1、18，二十 28）；而且，正如常常有人指出的，約翰是經過相當深思熟慮才納入這三處經文的：先存的道就是神（一 1），成為肉身的道就是神（一 18），復活的基督就是神（二十 28）。

然而，耶穌的神性並非單單取決於直接稱祂為 *theos*。耶穌堅稱：相信祂就是相信差祂來的那位（十二 44），看見祂就是看見差祂來的那位（十二 45，十四 9），恨祂就是恨祂的父（十五 23）。祂說：所有的人都必須尊敬子好像尊敬父一樣（五 23），祂與祂的父原為一（十 30）。我們不單知道：若非父指示祂，子就不能作任何事，而且父所做的事子也照樣作（五 19）。至少有一位學者認為：在第四卷福音書中，如果將「工作」（《和合》常常譯作「事」）用在耶穌身上，就反映出父與子之間內在的合一。「我是」的陳述，尤其是獨立用法（參：尤其是八 58），不單是聲稱祂的先存性，也聲稱祂的神性。⁷⁴ 先存性未

⁷³ C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 160.

⁷⁴ 參 P. B. Harner, *The 'I Am' of the Fourth Gospel* (Philadelphia, 1970), pp. 39ff., 51ff. 他指出：「我是」語錄往往見於次位論（subordinationism；編按：解釋三一神論的一種學說，指聖子與聖靈在本質與功用上皆次於聖父）的文脈中；但在八章 58 節卻是指著基督神性說的；參 Brown, p. 367。W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, pp. 294f. 不單承認這一點，並且從住棚節背景（尤其是〈論住棚節〉四 5）看待八章 58~59 節，並且主張，在這裡，神的臨在放棄聖殿的「神聖空間」：「神臨在的榮光（Shekinah）

必就有神性；但在約翰福音對事物的觀點中，耶穌的先存性的意義肯定超越了一般的人性。這卷書一再將先存性歸於耶穌（一 1、15、30，八 58，十五 5、25），還有一些觀念也都暗示這一點：耶穌來了（五 43，六 14，七 28，十 10，十一 27，十五 22，十八 37 等），是從神來的（六 46，七 29，九 33，十六 27~28，十七 8），而且是神所差來的（三 17、34，四 34，五 23~24，六 39~40，七 16，八 16、18，九 4，十 36，十一 42，十二 44~45，十三 20，十四 24，十五 21，十七 3、8、18、21、23、25，二十 21 等）。在祂之前沒有任何人。本卷書明明白白地說猶太人恨惡祂，原因正是祂將自己當作與神平等（五 17~18，十 33，十九 7）。

同時，約翰稱耶穌為一個「人」（一 30，四 29，八 40，九 11~12、16，十 33，十九 5）⁷⁵——甚至是出自耶穌自己口中（八 40）。大家都公認，這樣的指稱是免不了的。然而，不管道有甚麼特性，「道成了肉身」（一 14）；而且，儘管蓋士曼（E. Käsemann）竭力反對（見下文），這個子句最好還是在一個降卑的模式內來理解，子從這個卑微中被高舉，回到祂曾經擁有、但暫時撇下的地位，從而得著榮耀（十七 5）。雖然道是從

不再在那裡了，現在，無論耶穌在哪裡，神臨在的榮光就在那裡」（p. 295）。

⁷⁵ 毛勒一再主張，不帶冠詞的 *hyios anthrōpou*（五 27）最可能的意思只是「人」，參他的「Neglected features in the Problem of "The Son of Man"', *Neus Testament und Kirche* (Freiburg, 1974), p. 420; *idem, The Origin of Christology*, pp. 16f., 註 15。

神而出的，「救恩」(=*hē sōtēria*: 一個頭銜?)⁷⁶ 卻是從猶太人來的(四 22)。如果這是一個頭銜，那麼經文唯一的意思就是：耶穌是從猶太民族——一個肯定是屬人的氛圍——而出的。彼拉多的話：「你們看這個人！」(十九 5)，可能是一句粗魯的俏皮話，或者要引發藐視的感覺(如果不是可憐的話)；但是，伴隨著「看哪，這是你們的王！」(十九 14)，卻令人很難抗拒一個結論，即本福音書作者——他是使用一語雙關的大師——認為耶穌既是深深降卑的一個人，卻又是君王。⁷⁷ 耶穌感到困倦、口渴，(四 6~7, 十九 28)，祂會愛並哭泣(十一 5、35)。祂受到試探(六 15、31, 七 3~4；雖然並未強調這一點)。再者，雖然祂有時顯露出超自然的知識(如：一 48, 二 25, 五 42, 六 6、15?、64, 十三 21, 十四 29, 十六 30, 十八 4)，有時卻又像別人一樣獲悉一些事(四 1, 五 6, 七 1, 十一 3~4)。祂死的時候，從肋旁流出血與水來(十九 34)。⁷⁸

但是最重要的，約翰將耶穌描繪為完全、徹底地倚靠父——為了祂的能力(五 19、30, 八 28, 十 37, 十四 10)、知識(五

⁷⁶ 參 R. N. Longenecker, *Christology*, pp. 102。

⁷⁷ 參 Schnackenburg, Vol. iii, pp. 294-6; idem, 'Die Ecce-homo-Szene und der Menschensohn', *Jesus und der Menschensohn* (Freiburg, 1975), pp. 371-86; F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man* (Rome, 1976), pp. 202-7。

⁷⁸ 這一點雖然可能有其象徵意義，本福音書作者首先將這事件視為歷史事實；參 C. K. Barrett, p. 461; J. Wilkinson, 'The Incident of the Blood and Water in John 19.34', *Scottish Journal of Theology* Vol. xxviii (1956), pp. 149-72。

10, 八 16)、祂的整個使命(四 34, 六 38, 十七 4)。這些經文還可以增加許多，而且戴維(J. E. Davey)也對此作了很好的描述，縱使他講得過分了。⁷⁹

根據諸如十五章 18 節，十七章 16、21 節這類經文，有人可能會獲得一個結論：耶穌與其他的人(基督徒)之間沒有本質上的差異：他們不屬世界，正如祂不屬世界一樣，祂為他們禱告的是叫他們合而為一，正如祂與祂的父本為一那樣(雖然最後這個祈求同樣指向耶穌與父之間獨特的合一)。這樣的進路使選擇性的利用經文，因為在第四卷福音書中再清楚不過的是耶穌的獨一無二性。縱使是在剛剛所引用的經文中，都有一些限制性的因素。在十五章 18~19 節是耶穌將祂的門徒從這世界揀選出來；在十七章 24 節，他們將要獲得的講賞是看見耶穌的榮耀。耶穌與祂的父之間享有的一，可能是屬於道德與職能的範疇，所以可以被祂的門徒分享(如在八 42, 十七 21；參大多數註釋書對於八 38 起的註釋——如巴瑞特、布朗、林達斯、莫理斯)，但是，它卻不是侷限於這樣的領域。在約翰福音中，人可以成為神的 *ta tekna* (兒女)，卻只耶穌才是神的 *ho huios* (兒子)——事實上，是 *ho monogenēs huios* (獨生子)。祂雖然是一個人，卻從來沒有人像祂一樣說話(七 46)，祂超越了施洗約翰(一 15、27、30, 三 27 起)，甚至摩西(一 17)。祂與父的關係是獨特的(二 16)；祂是「從上頭」來的，這是一種獨特的含意，所以是在萬有之上(三 31)。⁸⁰ 祂留下了謙

⁷⁹ *The Jesus of St. John* (London, 1958), pp. 90-157。

⁸⁰ 甚在在約翰福音十章 34~36 節都是如此。我認為這個論點是僅

卑的榜樣（十三 12 起），卻聲稱享有至高無上的地位與尊榮，那樣的聲稱是獨一無二的（如：五 23，十二 8）。祂是神的那兒子（一 49）；祂雖然揀選人，祂自己卻是獨一蒙神揀選的，是神的選民（一 34）。⁸¹

無論如何計算，從某個角度來說，耶穌就是神，從某個角度來說，祂是人，而且從某個角度來說，是獨一無二的。這幾點如何能夠整合在一起，並與約翰福音的神學整合起來呢？這些資料對於理解主權—責任張力有何影響？

2. 選列一些解決方案

下面所列舉的絕非鉅細靡遺，只是現代人對於約翰福音中基督論思想的一個選列。還必須補充一下：不同的類別偶爾也可能有所重疊。

出於我個人的愛好（*ad hominem*）；但它「舉輕以明重」（*a minori ad maius*）的形式卻也表明：最低限度是，耶穌期望猶太人相信祂，目的是要指出耶穌的超越地位（十 36），其上下文已經凸顯出耶穌就是神（十 33）。當然，這處經文明確的意義取決於所涉及背景，參 J. A. Emerton, 'Some New Testament Notes', *JTS*, Vol. xi (1960), pp. 329-36; *idem*, 'Melchizedek and the Gods: Fresh Evidence for the Jewish Background of John x.34-36', *JTS*, Vol. xvii (1966), pp. 394-401; J. S. Ackermann, 'The Rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John: John 10:34', *Harvard Theological Review*, Vol. lix (1966), pp. 186-91; 以及尤其是 A. T. Hanson, 'John's Citation of Psalm LXXXII Reconsidered', *NZS*, Vol. xiii (1966-7), pp. 363-7。

⁸¹ 接受西方經文的少數讀法（但卻是較難解釋的文本）。

(i) 現代對於約翰福音基督論最常見的進路，是將本福音書作者的用語和本體論的範疇區隔開來，但他卻以某種方式將神性歸於耶穌。這個方法有不同方面的發展，卻見於從庫爾曼刊布特曼等作家的作品中⁸²（甚至在像杭特這樣保守的作者的作品中），⁸³ 而且通常將耶穌的神性描繪為在啟示中的神。艾頗德（M. Appold）⁸⁴ 堅稱：我們不可從道德、形上學、或哲學的範疇來解釋耶穌與父之間的一。倒不如說那是「對等的關係」（*equivalent relationality*，原文如此），如果我的理解是正確的，那是一種職能的範疇。羅炳森的論點「將耶穌放在跟神的其他每一個兒子完全相同的形而上層面上，卻表明祂在職能上是獨一無二的，因為只有祂『常作祂〔父神〕所喜悅的事』」。⁸⁵ 庫薩（R. Kysar）在討論這件事的時候，寧可採用「職能」與「位格」等詞語，而不用「職能」與「本體論」；⁸⁶ 但我懷疑這樣細微的區別在實質上有沒有造成很多的改變。無論如何，我們無法肯定可以在「職能上」與「本體論的」之間做出合理的區分。⁸⁷ 柏拉德（T. E. Pollard）

⁸² O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London, 1963), pp. 306ff.; Bultmann, 隨處可見，或許尤其是 pp. 248-54。

⁸³ *Introducing the New Testament* (London, 1972), p. 65; *idem*, *According to John* (London, 1968), p. 115。

⁸⁴ *The Oneness Motif in the Fourth Gospel* (Tübingen, 1976)。

⁸⁵ "The Use of the Fourth Gospel for Christology Today", *Christ and Spirit in the New Testament* (Cambridge, 1973), p. 73。

⁸⁶ *The Fourth Evangelist and His Gospel*, pp. 200-6。

⁸⁷ 參富勒（R. H. Fuller, *The Foundation of New Testament Christology*

寫道：「聖約翰是否想到兒子的身分在本體論上的性質，是值得懷疑的；」⁸⁸ 要回答他的這個說法，一個合適的起點是：「聖約翰是否想到兒子的身分在職能上的性質，是值得懷疑的。」除此之外，最重要的是必須認識到：本體論與職能的範疇都可以在約翰福音中找到，柏拉德自己在同一個段落中前後不一地承認了這一點，他引用七章 19 節與十四章 9 節時下結論說：「耶穌聲稱祂所重現的不單是父的思想與行動，還包括祂的本性。」⁸⁹

(ii) 那些訴諸於約翰福音中基督神性的職能因素的人，有許多也藉助於希臘文化。富勒如此作，布特曼當然也一樣。林達斯採取相同的進路，辯稱將 *theos* 歸於耶穌顯示出「嚴格的猶太獨一神論開始減弱的約束性的影響」。⁹⁰ 根據這種說法，習慣稱耶穌為 *kyrios*，自然會稱祂為 *theos*，與《七十士

[London, 1965], pp. 247ff.) 引發的問題，他雖然認為：本體論的範疇大部分是為希臘化世界重述福音所造成的，但他卻承認：「因為，行動必然暗示著先前的存在，這一點不單是希臘思想的一個怪癖，也是一個普世的統覺 (apperception；編按：萊布尼茨和康德的哲學中關於認識論的重要概念)——縱使只有在行動中才可以理解存在，後者也是確實的。關於雅威，這類本體論方面的思想甚至出現在舊約聖經中，如「我是」(出埃及記與第二以賽亞書)」(pp. 248f.)。參：尤其 Longenecker, *Christology*, pp. 154-6 的徹底論述。

⁸⁸ *Johannine Christology*。

⁸⁹ *Johannine Christology and the Early Church* (Cambridge, 1970), p. 17。

⁹⁰ Lindars, p. 615。

譯本)的「主神」類似。結果，在伊格那丟 (Ignatius) 的書信中，非常普遍地稱耶穌為神，那是在希臘化的過程中又向前跨出了一步。

針對這種簡易的答案，可以提出太多的異議。首先，正如馬斯廷 (B. A. Mastin) 已經指出的，⁹¹ 伊格那丟將 *theos* 歸於耶穌，是與約翰福音所表現出的謹小慎微的保留態度背道而馳的。伊格那丟再三說到耶穌是「我們的神」；他在信中說到「我們神的受難」，和「神的血」等等。第二，我已經說明過，在猶太圈子中是多麼常見地說到像神一樣的存有。尤其是朗格聶克已經指出：新約聖經中六處稱耶穌為神的經文，都是出現在「代表猶太見證人圈子的書卷中」，在保羅書信中卻只能找到兩三處。朗格聶克主張——馬斯廷也同意——在外邦人背景中將神性歸於耶穌，將會表明祂是許多神明當中的一位；而在猶太背景中將神性歸於耶穌，則會導致「重新思索傳統的獨一神論，試圖在基本的合一性架構中納入多元性的觀念」⁹²——除非引致了褻瀆的指控。

(iii) 在稍早的一篇論文中，⁹³ 馬斯廷提議說：在約翰福音二十章 2 節稱耶穌為神，是受到多米田 (Domitian) 在位時的皇帝崇拜所促成的。綏屯紐 (Suetonius) 告訴我們：

⁹¹ "A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel", *NTS* Vol. xxii. (1975-6), p. 45。

⁹² 參 Longenecker, *Christology*, pp. 139ff.，引用於馬斯廷，上引文。

⁹³ B. A. Mastin, "The Imperial Cult and the Ascription of the Title *Theos* to Jesus (John xx.28)", *St. Ev.* Vol. vi. (1973), pp. 352-65。

多米田被人稱為「我們的主與神」(*dominus et deus noster*)，基督徒可能會以「只有耶穌是主與神」來回應它。然而，絕非普世都同意第四卷福音書是在如此晚的日期才寫成的。而且，基督徒的回應（如果真是這樣）並沒有表達為複數的信仰告白，跟皇帝崇拜的信仰告白類似（啟示錄提供了比較好的類似告白），似乎很奇怪。縱使約翰福音二十章 28 節確實是為了回應皇帝崇拜的，那樣的崇拜卻絕對無法說明約翰福音一章 1、18 節稱耶穌為神的作法。此外，第四卷福音書並沒有任何跡象表明基督教與皇帝崇拜之間的衝突，那是跟啟示錄相反的。

258

(iv) 第四種解釋是由布朗提出的。布朗主張：在新約聖經（包括第四卷福音書）中，明確賦予耶穌 *theos* 這個頭銜的經文，若不是在詩歌，就是在頌榮中；他猜想，這是表明：禮拜儀式的慣用語比敘事體或書信體更快將「神」這個頭銜用在耶穌身上。⁹⁴ 布朗跟其他許多人一樣，認為導言（含有頭兩處的重要指稱即一 1、18）是早先編寫的一首詩歌，後來才插入第四卷福音書中。而且，他認為二十章 28 節是一分早期基督徒禮拜儀式所引發的回應，多馬是代表整個基督徒群體說話的。他認為啟示錄四章 11 節的「我們的主，我們的神，你是配得……的」證實了他的解釋。

布朗的說法有些真實之處；但他的整個理論用在第四卷福音書，說服力卻不如用在新約聖經其他部分。傑克·桑得斯 (J. T. Sanders) 勉強承認約翰福音的導言是一首「宗

⁹⁴ *Jesus, God and Man*，同前。

教詩」，卻基於形式上的理由，不認為它是跟他所研究的其他讚美詩經文一樣的詩歌。⁹⁵ 巴瑞特在一篇重要的論文中強調：⁹⁶ 導言不是詩句，而是「帶有韻律的散文體」，原來就是以希臘文寫成的，而且是由本福音書作者寫的。巴瑞特的論點並非全部都能令人信服，但他的主要理論卻是非常值得擁護的。此外，馬斯廷已經指出：如果把約翰福音二十章 28 節與啟示錄四章 11 節一起混為一談，放在「頌榮」這個標題下，「頌榮」的定義就變得有點模糊不清了。從表面看來，約翰福音二十章是散文敘事體，而啟示錄四章 11 節的「我們的主，我們的神」只是表明誰配得讚美。無論如何，我們對於第一世紀基督徒的禮拜儀式所知非常有限，使得依據早期和後來發展完善的禮拜儀式建立的理論，比其他大部分的理論都更具有推測性（因為相同的理由，也更難以證明為錯誤的！）。

259

(v) 上文曾提及馬斯廷晚近的一篇論文；⁹⁷ 從中多多少少看出：可以將他與其他認為第四卷福音所受的影響主要是來自猶太背景的人並列。然而，他認為：促使約翰福音稱耶穌為神的，主要是教會與會堂的衝突。會堂的事奉怎樣將耶穌的重要意義減到最低，也照樣促使教會看見祂的

⁹⁵ *The New Testament Christological Hymns* (Cambridge, 1971), pp. 20f.

⁹⁶ 'The Prologue of St John's Gospel', *New Testament Essays* (London, 1972), pp. 27-48.

⁹⁷ 前引文，pp. 32-51.

重要意義。尤其是，他引用約翰福音裡面記載耶穌與猶太人衝突的一些經文，是與耶穌的身分有關的衝突（尤其參：五 17~18，八 58，十 30 起，和它們的上下文）。然而，在回答這個問題時必須留意一些事：(1) 清楚無誤地將 *theos* 這個頭銜歸於耶穌的三處經文，並不是在猶太人／基督徒爭辯的背景中。(2) 馬斯廷的理論比他所認為的更接近一種論點，即隨著基督教遠離猶太獨一神論，朝向希臘的多神論移動時，也等比例地將耶穌神化，儘管他對希臘多神論抱持非難的態度。兩者皆認為：基督教退離猶太思想，從某個角度來說乃是賦予耶穌神性的先決條件，所以兩者都得面對朗格聶克和其他人所引用的難以應付的證據。(3) 在這些日子中，都把第四卷福音書中的每一件事歸咎於教會／會堂的爭議，這是筆者所不樂見的。但這個題目太大，在此僅能一筆帶過。然而，筆者必須說的是：雷斯特納 (Leistner)⁹⁸ 堅稱約翰其實不像一些人以為的那樣反猶太人，我非常同意這一點；而在類似馬庭 (J. Louis Martyn) 的作品⁹⁹ 中一再傳播的那種盛行的推理，卻令人懷疑是把一種巧妙的理論強加在證據之上。

(vi) 巴瑞特從辯證基督論的角度來說明這個問題。¹⁰⁰

⁹⁸ R. Leistner, *Antijudaismus im Johannesevangelium?* (Bern, 1974)。

⁹⁹ *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York, 1968)。

¹⁰⁰ *New Testament Essays*, pp. 65f.; idem, "The Father is greater than I" (Jo. 14, 28): Subordinationist Christology in the New Testament', *Neues Testament und Kirche* (Freiburg, 1974), pp. 144-59。

他認為想要從約翰福音找出基督的神人「二性」——例如，把從屬論的經文（尤其是十四章 28 節）視為指著耶穌的人性說的一的作法是時代錯置的，而予以拒絕；同樣地，大多數教父和一些改教人士試圖在道成肉身之外找出父與子的區別，巴瑞特也照樣予以拒絕。他自己的進路是聚焦於一個時間定點，從而發現第四卷福音書是以基督為中心的，相對於人的，但是，甚至連以基督為中心也都是以神為中心的，終極的目標是要在靈與真理中敬拜神。同時，他雖然承認：甚至連證實基督神性的那些經文，都可以容納耶穌與神之間的區別（如：一 1~18，五 1~47，十 22~39），卻極力地堅稱這是調和 (accommodation) 而不是刪除 (obliteration)。我認為他的分析基本上是正確的。但我有三方面的評論：(1) 「辯證」一詞是極度不明確的，巴特學派的人 (Barthians)、馬克斯主義者 (Marxists)、與布特曼學派的人都使用它，卻相當不一樣。最好避免使用它。(2) 無論如何，巴瑞特太多把約翰福音中的對比放在這個範疇底下——我必須在後面回頭論及這一點。(3) 他的分析並未解釋這種「辯證」的起源。

(vii) 哈克 (K. Haacker) 在他那頗發人深省的論文中主張：導言的最高潮不是在一章 14 節，而是一章 17 節：耶穌是一種新宗教的「奠基者」(Stifter)，取代了摩西和他的宗教。¹⁰¹ 本福音書的作者在指出耶穌如何超越摩西時，必須指出耶穌的啟示是如何以史無前例的方式從神而來

¹⁰¹ *Die Stiftung des Heils*, pp. 25-7。

的，那種方式是超越了摩西或先前的任何人所帶來的。哈克主張：介紹「差遣」與耶穌的「降下」這兩個主題，就是要確立耶穌的超越性；¹⁰² 而且甚至

將祂的先存性描繪為從啟示主題衍生而來的，像基督的降下一樣。無論如何，每當啟示具有拯救整個世界之意義的時候，就是這樣。先存性是神聖來歷在時間範疇的模式（*Umsetzung*），正如降下的主題是神聖來歷在空間範疇或原始宇宙論的模式一樣。¹⁰³

262

而且，在猶太人的思想中，甚至連先存的事物——如妥拉（有時還包括摩西）——都不過是受造的；但第四卷福音書卻將絕對的先存性歸於耶穌基督，再次確立了祂的超越性。

哈克的分析雖然給人留下深刻印象，卻敗在他的方法。在整卷第四福音書中，確實可以看見耶穌和祂的啟示超越了在祂以前的一切，卻不是如哈克以為的那麼包羅一切的主題。把導言中的任何一節經文（一章 14 節或一章 17 節）當作如此支配性的因素，都會令詮釋者看不見其他的思想線索。哈克引用論及耶穌的先存性、降下之類的經文，大多數的上下文都不是很明顯地論及耶穌與先前之「奠基者」的對比。

¹⁰² 同上，pp. 90ff.

¹⁰³ 同上，p. 116.

(viii) 近年來，針對約翰福音基督論提出的其他解決辦法，沒有一個像蓋士曼所提的那麼轟動。¹⁰⁴ 雖然不是這一代當中第一個主張第四卷福音書中幻影派（docetic）基督論的人，¹⁰⁵ 蓋士曼卻為這種論調作了非常有力的辯護，以致引發了猛烈的反對。有點諷刺的是，雖然布特曼與蓋士曼認為基督的神性不過就是在啟示中的神，蓋士曼卻認為基督的人性——祂在一章 14 節的「肉身」——「對於本福音書作者而言，不過是作為創造者與啟示者的道可以與人溝通的可能性罷了。」¹⁰⁶ 他從職能的角度來理解耶穌的人性，而不是神性。如眾所周知的，蓋士曼認為一章 14 節第一句話是「為暫時居住在人們當中的這一位設計的絕對最低限度的裝扮」，¹⁰⁷ 只是為了一章 14 節第二句（原文的第二句為「我們也見過祂的榮光，正是父獨生子的榮光」）的寫作鋪路才需要的；而大多數從屬論的經文都只是為了確立耶穌的權柄。

批評蓋士曼的人大多數都把焦點放在一個事實，即他過度誇大一面的證據，卻忽略了另一面的證據。¹⁰⁸ 至少有

263

¹⁰⁴ *The Testament of Jesus* (London, 1968).

¹⁰⁵ 參：尤其 G. M. Davis, 'The Humanity of Jesus in John', *JBL*, Vol. lxx (1951), pp. 105-12; J. Knox, *The Humanity and Divinity of Christ* (Cambridge, 1967), pp. 25ff.

¹⁰⁶ E. Käsemann, 'Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs', *Libertas Christiana* (München, 1957), p. 94.

¹⁰⁷ *Testament*, p. 10.

¹⁰⁸ 參：尤其 G. Bornkamm, 'Zur Interpretation des Johannesevangeliums',

一個人稱他的立場為「只不過是荒謬可笑的」。¹⁰⁹ 另一個人則勉強承認蓋士曼的論點適合第四卷福音書的主體部分，卻認為一章 14 節是後來的一個反幻影派人士加添的。¹¹⁰ 柏格 (K. Berger) 主張動詞 *ginomai* (「成了」，一 14) 必須是 'erscheinen' (「出現」) 之意，才能符合蓋士曼的理論。柏格自己並不認為一章 14 節的道成肉身乃是神的顯現。¹¹¹

3. 試著提出一個更好的綜合觀點：以具有位格的方式將超越的神闡述出來

在被擄以前，以色列的主要問題在於她偏離正道、崇拜偶像的傾向。在被擄以後，問題有了改變。我們已經在兩約之間的文獻中留意到一個傾向，就是強調神的超越性，卻犧牲了神的位格性。在神的至高無上主權的超越性

264

Geschichte und Glaube (München, 1968), Vol. i, pp. 104-21; R. H. Brown, 'The Kerygma of the Gospel according to St John', *NZF* (London, 1970), pp. 218ff.; S. S. Smalley, 'The The Testament of Jesus: Another Look', *St. Ev.*, Vol. vi. (1973), pp. 495-501; H. Hegermann, 'Er kam in sein Eigentum: Zur Bedeutung des Erdenwirkens Jesu im vierten Evangeliums', *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Göttingen, 1970), pp. 112-31.

¹⁰⁹ E. Malatesta, 'The Spirit/Paraclete in the Fourth Gospel', *Biblica*, Vol. liv (1973), pp. 539-50.

¹¹⁰ G. Richter, 'Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium', *Nov. T.*, Vol. xiii (1971), pp. 81-126.

¹¹¹ K. Berger, 'Zu "Das Wort ward Fleisch" Joh. I 14a', *Nov. T.*, Vol. xvi (1974), pp. 161-6.

這個支配一切的大傘底下，人們的行為越來越獨立自主；從人的道德抉擇中把神的終極地位擠出去了。必然的結果是，神在某些方面變得跟祂的子民有點疏遠了。¹¹² 在猶太人的著作中第一次有系統地闡述人的自由意志。

現在，如果朗格聶克與其他人已經指出：稱耶穌為神，最初是出現在猶太基督徒圈子中（見上文），我從兩約之間猶太文獻引述的證據則顯示出：在相同的圈子中就開始需要有這樣的發展，儘管他們也同時強調神的一致性——事實上，幾乎就是因此而必須有這樣的發展。

約翰用來呈現這種基督論的方法，是為了填補這個需要。

此學者已經承認了這一點。例如，耶利米亞 (J. Jeremias) 就說：雖然神在過去曾經以某些方式將自己啟示出來，「祂仍然是充滿了奧秘，是人無法理解、無法測知、無法看見的」；但在某一個時刻「神卸下了遮蔽之物」，清楚無誤地說話：而耶穌就是那道。¹¹³ 另一個人說：

265

¹¹² 戴維斯 (W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* [London, 1970], pp. 164f. 與附註) 小心謹慎而有保留地證實的。他認為「智慧」的發展有一部分是試圖調和創造與其他領域中的超越性與內在性。所以，難怪近來有越來越多學者將約翰福音的「聖言」(Logos) 教義與「智慧」主題連在一起，如 Lindars，隨處可見；F.-M. Braun, *Jean le théologien*，尤其 Vol. iii.

¹¹³ *Central Message of the New Testament* (London, 1965), pp. 89f. (《新約的中心信息》)；參 B. F. Westcott, *The Revelation of the Gospel* (London/Cambridge, 1884), pp. 7-10.

……神已經在耶穌這個人裡面，以相當具有位格的、末世性的方式經自己顯明出來，而且已經藉著這個人說話、行動了。因此，對於約翰而言，耶穌作為「子」，乃是神豐滿成熟的臨在……而且神完全是藉著耶穌這人以具有位格的方式與人相會。¹¹⁴

（耶穌）既是真神，又是真人，既是神的像，又是人的原型，祂在本體上也就是神與人之間的中保；祂也同樣是真知識的、啟示的中保。¹¹⁵

266 簡言之，「祂就是——正如歌羅西書一章 15 節所表達的——那不能被人看見之父的可見的形像。」¹¹⁶

¹¹⁴ W. Kümmel, *Theology*, p. 273, 粗體字為他自己標註的。

¹¹⁵ Barrett, p. 62。

¹¹⁶ E. Haenchen, “Der Vater, der mich gesandt hat”, *NZS*, Vol. ix (1962-3), p. 210。相當多學者承認耶穌基督在約翰福音中的啟示功用，卻認為那只是部分的功用。晚近最有幫助的論文包括 P. J. Cahill, ‘The Johannine Logos as Center’, *CBQ*, Vol. xxxviii (1976), pp. 54-72; E. Ruckstuhl, ‘Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohn’, *Jesus und der Menschensohn* (Frieburg, 1975), pp. 314-41; H. Vorländer, “Mein Herr und Mein Gott.” Christus als “personlicher Gott” im Neuen Testament’, *Kerygma und Dogma*, Vol. xxi (1975), pp. 120-46; T. W. Manson, ‘The Johannine Jesus as Logos’, 重刊於 *A Companion to John* (New York, 1977), pp.

筆者目前暫時不探討本體論的問題，打算勾勒耶穌在約翰福音中的畫像，首先要將焦點放在耶穌與神相像的功用，然後再注意祂與人相像的功用。

導言是以 *logos* 開始的，祂不單從起初就與神同在，而且就是神（— 1）。*Logos* 與神之間的區分（*ho logos ên pros ton theon*），使祂可以不單是神，還成為神以外的事物（— 14）；兩者的等同（*theos ên ho logos*），則肯定地表明這啟示其實就是神把自己啟示出來（— 18）。導言的結論是 *logos* 成了肉身（— 14），並且明確地說祂就是耶穌基督（— 15、17）。因此，人無法看見的神已經成為人可以看見的（— 14~15、18）。若不是如此，神的作為就側重在超越的特性；但在導言的頭尾之間卻藉此把這些特性拉近了：同一位 *logos* 參與在創造萬物的工作中（— 3），而且來到祂自己的人這裡（— 10~11）。甚至連成為神的兒女而得救的可能性，都是以這樣架起跨越神與人之間鴻溝的橋樑的模式來描述的（— 12~13）：「以這個方式，和諧地將兩件事連接起來：一方面是聖經必須一再不斷地重申、斷言神與人之間有無限的距離，另一方面則是斷言神兒子的來臨，祂使信徒有分於祂作為神兒子的身分，藉此跨越了這個深不可測的鴻溝。」¹¹⁷

因為耶穌如此在無限的神與有限的人之間的鴻溝上架

¹¹⁷ F. Amiot, ‘*Deum Nemo Vidit Unquam: Jo. I, 18*’, *Melanges Bibliques* (Paris, n.d.), pp. 470-77。

起了橋樑，論述就可以從耶穌和祂的話語與作為跳回到神和祂的話語與作為，而無需發出任何預警，也不會有何不當之處。例如，在三章 33 節起就是如此，凡接受耶穌的見證的人，「就印上印，證明神是真的。」耶穌的話就是神的話（三 34）；就是因為這個緣故，凡接受耶穌見證的人，就證明神是真的。為了免得有任何人懷疑耶穌的話並不完全是神的話，本福音書的作者趕緊補充說：神賜聖靈給耶穌是沒有限量的（如果我們這樣理解這個子句的話），而且如此愛祂，甚至將一切都交在祂的手中（三 34~35）。這樣從耶穌跳到神並不是偶而的例外。完全相同的，引至生命的信心聽見耶穌的話，並相信那位差祂來者（五 24，十四 24）。只有耶穌見過父（六 46），但認識耶穌就是認識父（八 19）。

這樣，神榮耀祂的兒子，並藉此在祂兒子身上得了榮耀，是在那個「時候」臻於極致的（十七 1，十三 31）。耶穌成就了父所託付給祂去做的事，藉此已經榮耀了父，並且要回到祂曾經與父共享的那榮耀中（十七 4~5）。祂的工作必然將神的榮耀傳遞下去（十七 22），就是那獨一無二的神（*monogenēs theos*，一 18《新國際版》）的榮耀，是祂的門徒親眼見過的（一 14）。甚至連降下／升上的主題，其前提都是這種強調神給人的啟示的觀點。

因此，第四卷福音書極好地保留了神與人之間的距離，同時又藉著成為肉身的 *logos*，神的兒子，縮短了這個距離。祂的來臨與約翰福音末世論的垂直面有關。那時代的猶太教相信在將來的世代以前沒有人能看見神，約翰福

音則是宣告，在這一點上，那個世代已經來臨了：第一批門徒已經看見了耶穌。他們還要看見更大的榮耀（十七 24），但神的臨在已經向信徒闡明了（一 18，十七 26）。一些經文強調耶穌的「牽差遣」以及祂倚靠祂的父，該如何解釋呢？蓋士曼針對這兩點所說的，非常接近事實，儘管仍有些批評者表示異議。論及耶穌的倚靠與「牽差遣」的經文，在其上下文中大多是作為耶穌權柄的根據（五 17~18、19~30，六 28、32~33，七 16、18、28~29，八 16、29、42，十 17~18，十一 41~42，十二 45、48 起，十四 23~24、28~31，十七 2、7）。耶穌講說神的話（三 34，七 16，八 26、38、40，十四 10、24，十七 8）、行那些只有父能行的事（四 34，五 17、19 起、30、36，八 28，十四 10，十七 4、14），並且遵行父的旨意（四 34，五 30，六 38，十 25、37），祂就是「父的聲音和手」。¹¹⁸

關於那個「時候」與聖經的應驗，我們已經看見耶穌絕非倚賴人心血來潮的怪念頭與決定，而是單單倚靠神的旨意。甚至連典型的從屬論者所根據的經文，十四章 28 節，都引發了類似羅伊希（Loisy）這樣的解釋：「它的意思是：因為祂是從天上來的，基督在本質上就是神，因為祂將自己與父相提並論。」¹¹⁹ 約翰福音省略了對觀福音中的幾個事件（如：耶穌受試探，客西馬尼，被神遺棄的吶喊），理由或許就是在此：若將它們納入，可能有礙於描寫耶穌如

¹¹⁸ E. Haenchen, "Der Vater, der mich gesandt hat", p. 211.

¹¹⁹ A. Loisy, *Le Quatrième évangile* (Paris, 1921), p. 415.

何跨越了超越性與有限性之間的界線。

這樣一來，最重要的是，在第四卷福音書中將神的兒子耶穌視為父與人之間的中保。所以，從與世人的關係來描寫父，就不如從與子的關係來描寫祂了。甚至在三章 16 節，父對世人的愛促使祂差遣祂的兒子；而在三章 33~34 節與五章 19~20 節，父對子的愛則促使祂將自己所作的一切指給子看，並且將一切交在子手中。「要〔在約翰的思想上〕追根究底，就必須明白：教會的根基乃是在於一個事實，即父自己對子的愛，而不是神聖的博愛。」¹²⁰ 耶穌向著榮耀前進，那榮耀是祂在世界開始以前就已經與父同享的（十七 5）；但父將這榮耀賜給祂，是因為父在創世以前對子的愛（十七 24）。基督徒將會是特別蒙愛所愛的（十四 21~23），但只有在他們順服子的關係上。耶穌求父接續子的一些工作（十七 11 起），是因為子的工作已經告一個段落，而另一位保惠師來臨的時候還正在破曉中，子自己也為了這位保惠師的來臨而禱告（十四 16 起）。

然而，這一切的特性卻掩蓋不了一個無法否認的事實：約翰始終將耶穌的地位描寫為從屬於祂的父，而且，更明確地說，始終堅定不渝地順服祂的父。祂的食物就是遵行那差祂來者的旨意（四 34）；而且，儘管耶穌的倚靠父是經常出現在賦予祂權柄的文脈中，卻仍然是真實的倚靠。世人必須知道：耶穌所作的正是祂的父吩咐祂去作的，儘管祂受到這世界的王猛烈的攻擊（十六 30~31）。這不單

在父的話語和作為（就是子所接受的）上是真實的，而且，正如我們已經看見的，在整個的受難上也是真實的：「受難是屬於父所託付子的；耶穌在愛的順服中，在最微小的細節上履行這個託付」¹²¹（參：十八 11、37，十九 17？，十九 28~30）。因此，雖然著重點在一個事實，即那整個的「時候」和它的事件都是神所預定的，而且是聖經所預言的，但也同樣強調耶穌願意喝父所賜給祂的那杯（十八 11），自願捨了祂的生命（十 18）。父愛子，就是因為這個緣故（十 17；參：八 29）。那個得著痊癒的瞎子說：神聽那遵行祂旨意的虔誠人（九 31），是正確的。所以，在耶穌身上，神的預定的確鑿性，與以意味深遠的自由順服來回應，呈現出引人注目的交會來。

自由意志與神的預定這個問題，最為深刻的表達是在耶穌基督的生命與死亡中；而且，這個問題如果有解決辦法，也一定是在這裡。被預定的這一位自由地選擇祂被指派的命運：「不要從我的意思、只要從你的意思」（可十四 36）。在神所揀選的基督裡，完全的自由與絕對的決定交會在一起。人的自由與神的全能交會為一。自由意志與決定的問題，只能在耶穌基督的新人性裡得到解決。¹²²

¹²⁰ F.-M. Braun, *Jean le théologien*, Vol. iv. p. 93.

¹²¹ D. Dauer, *Die Passionsgeschichte*, p. 286.

¹²² A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New*

對於一個人而言，真正的自由是免於犯罪的自由（八 34 起），也就是說，可以甘心樂意遵行神旨意的自由，就像耶穌遵行祂父的話語一樣（八 54）。或者如毛勒所說的：

耶穌顯出父的本性與屬性，只有祂所用的方式，可以在人類行為的脈絡中，也就是說，在完全屬於與神相對之人的這種關係——歡欣樂意聽命順服的關係——中，將它們徹底而完全地彰顯出來。甚至到一個地步，在那透過完全的順服而表現之完全親密且目標一致的關係中，榮耀與卑微、平等與從屬的弔詭獲得了解決。意志的合一就表現在意志的降服、自由的約束中。¹²³

272

我們已經留意到：該亞法說預言時（十一 49 起），他並不是 *aph emautou*（「出於自己」）說的。但耶穌卻可以同樣地說：「我對你們所說的話、不是 *aph emautou*（「憑

Testament (London, 1958), pp. 187f. 使用「得著解決」一詞或許是個遺憾。亦參：D. M. Baillie, *God Was in Christ* (London, 1948), pp. 106-32 = 《神在基督裡》（台南：東南亞神學院）。

¹²³ 'The Manhood of Jesus in the New Testament,' *Christ, Faith and History* (Cambridge, 1972), pp. 95-110. 然而，我們必須小心這種的陳述，免得它再次貶低為純屬職能主義。同樣必須小心的尤其是：A. T. Hanson, *Grace and Truth: A Study in the Doctrine of the Incarnation* (London, 1975)，因為當他說到神性在人性中啟示出時，我始終無法肯定他所指的是與本體相反的屬性說的。

著自己」；直譯「出於自己」）說的」（十四 10）。所以，神至高無上的主權仍然是毫髮無損的，不管人可能如何回應；但是，人卻不能因而免除他們遵行祂旨意的責任。該亞法出於傲慢自大而說那話；耶穌卻是出於刻意順服祂的父而說的。

強調耶穌的順服，還有另一個必然的結果，因為責任的運用首先是向著神的。這並不表示耶穌沒有向別人顯出恩慈的作為來；它的意思反倒是說：祂之所以向別人顯出恩慈的作為，是因為祂是以負責任的態度向祂的父行的。祂為自己的羊捨命；但這是從祂的父領受的命令（約十 15 起）。祂保守父所賜給祂的所有的人，並且在末日叫他們復活，因為這是父的旨意（六 37~40）。祂洗門徒的腳，以象徵屬靈的潔淨，因為祂知道採取最後行動的時候已經到了（十三 1 起）。

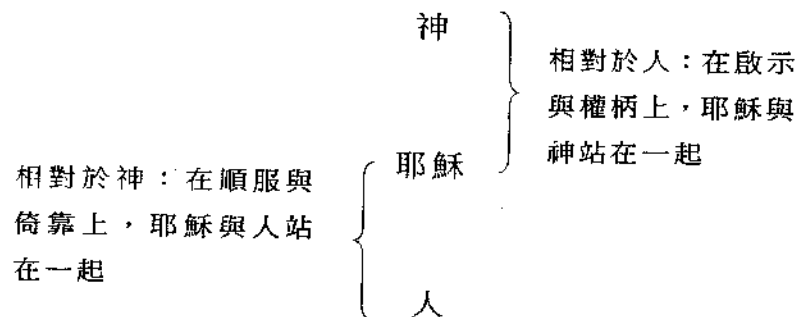
同時，最後這個行動成了捨己服事門徒的一個典範（十二 12 起），¹²⁴ 事實上就構成了那條「新的命令」（十三 34），就是要彼此相愛，像耶穌愛他們那樣。相同的模式——耶穌特殊的犧牲，然後以之為別人的典範——亦見於十二 24~25。在祂的犧牲中，耶穌首先是討祂的父喜悅，從而與人

273

¹²⁴ J. D. G. Dunn, 'The Washing of the Disciples' Feet in John 13:1-20', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Vol. lxi (1970) pp. 247-52 拒絕將十三章 12 節起跟十三章 1~11 節分開，肯定是正確的。亦參 A. Weiser, 'Joh. 13, 12-20—Zufügung eines späteren Herausgebers?', *Biblische Zeitschrift*, Vol. xii (1968), pp. 252-7。

一起站在必須順服神的地位上。但是，雖然祂的犧牲是獨一無二的，祂如此的捨己卻成為別人效法的一個典範；耶穌以一條新的命令來卻確立這個典範，與父一起站在一個有意識地運用權柄的地位上。因此，耶穌或是與人站在一起，或是與神站在一起。一方面，祂已經遵行了祂父的話語（四 34，八 29，55，十五 10），並且勸勉人跟隨祂的榜樣、遵行耶穌的話（五 24，十四 21，十五 10；參：八 37）——另一方面，祂的話也就是父的話（八 28，38，十二 49~50，十四 24），所以就以神的所有的權柄約束人。耶穌在這一切模式中的地位，可以用下圖表示：

274



因此，子憑著自己不能作甚麼（五 19、30），正如門徒離了耶穌也不能作甚麼（十五 4）。但是，父愛子，並且將自己所作的一切指給祂看（五 20），而子也愛祂的門徒，像父愛祂一樣（十五 9），並且揀選他們去結果子（十五 16）。

耶穌與神站在一起，將神的超越性向有限的人闡明出來；祂與人站在一起，以祂自己的生命彰顯出人與神之間

的合宜關係。這個結構的產生，是出於整個的基督事件，而教會在聖靈引導下，將之理解為那位超越而聖潔的神向著有限且有罪之人的終極啟示。再者，在第四卷福音書中，主權—責任張力伴隨著神—人基督論的張力浮現出來，因此，兩者其實是一體的。

神義論

研讀約翰福音的末世論與基督論，所獲得的洞見有助於理解約翰對於「惡」的立場。約翰處理了三方面的惡：(1) 道德上的惡；(2) 疾病的苦難；(3) 從逼迫而來的苦難。

在道德上的惡方面，這惡從何而來，約翰沒有設法回答這個問題。正如我們已經看見的，神以某種方式站在這惡的背後；但是，祂也同樣站在惡的對面，祂恨惡這惡道一個地步，甚至 *logos* 成了神的羔羊，除去世人罪惡的，而且神對於惡的忿怒也顯明出來（一 29，三 36）。在疾病的苦難方面，有不同的答案：它可能是特殊的罪所造成的（五 14），或者是與罪無關的。如果神是比較直接地站在疾病與死亡的背後，著重點在於祂的目的，而不在於祂造成了疾病與死亡（九 3，十一 4）。那目的是要顯出神的榮耀來。在逼迫所造成的苦難方面——約翰對此做了非常顯著的處理——是從基督的榜樣、聖靈的賜下（與已實現的末世論有關）、及未來的末世論等角度來回答的。

在舊約聖經中，神的道路是人不能知道的，結果就需要信靠祂；這一點構成了神義論（*theodicy*）的一個主要部分。然而，在約翰福音中，有個新的啟示立場：信徒是「朋

275

友」，而不是「奴僕」，這正是因為主把祂的事告訴他們（十五 14~15，見下文的討論）。新的時代已經破曉了；但是，因為它的破曉是以兩個形成高潮的階段出現的，一方面是感覺到它已經臨到了、已經解決了、已經得勝了；另一方面，在較小的程度上，卻是感受到釋放仍有待將來，必須長久期盼。

已實現的末世論應許人平安與喜樂，儘管世上仍有苦難（十四 27，十五 11，十六 33）。這與所應許的聖靈／保惠師有關（十四 16~18、25 起，十五 26，十六 7 起），祂的功用包括顯明神的同在（十四 16~17；參：十四 23）、教導門徒、將耶穌的事告訴他們（十四 25~26，十六 14）。所以，耶穌離去是對信徒最好的，因為這樣就會賜下保惠師來（十六 7）。再者，耶穌已經從世人當中揀選了祂的門徒，所以世人恨他們；但他們必須記得：世人已經先恨耶穌了（十六 18~20）。就是因為這個緣故，約翰福音的基督論對於神義論的這一面才會如此重要。隨著那「時候」的來到，最引人注目地顯明了神自己遭受攻擊時是如何在祂的 *Logos* 裡面回應的。為義而受苦，是神為跟隨耶穌的人所定的旨意，縱使不是更容易理解的，至少也是更容易忍受的；因為那正是神的兒子耶穌走過的路，而祂的僕人不能高過於祂。所以，耶穌宣告祂以更多的啟示改變了門徒的身分（十六 14 起）以後，馬上就闡明這個思想（十六 19~20），絕非偶然：耶穌就是那啟示。祂將祂從父得知的一切都告訴了門徒（十六 15），因為祂自己將父闡明了（一 18，十七 6、26）。神義論是跟人有切身關係的難題（與哲

學上的難題相反)；但如果認識到神幫助祂的子民，與他們同在，而不是反對他們，或只是管理他們，就比較容易忍受這個難題。門徒從耶穌自己的榜樣也得知：照著神的旨意而受苦將會榮耀神。指出門徒的受苦可能也有相同的目的，乃是跋語的功用之一（參；尤其是二十一 19）。當然，這個已實現的末世論並不是全部的故事：「末日」，以及義人和不義之人的復活，都還有待將來（五 28~29）。

約翰福音所關注的，主要不是神義論的問題，憑空揣測他可能還說了些甚麼，是無濟於事的。但他強調末世論與基督論，卻非常有助於認識他對於這問題的理解，而他也偶而附帶地流露出他的這個理解。他肯定從來沒有表現出一種天真的功德神學，應允人可以逃避，那樣的逃避是不可能實現的。

第十二章

約翰福音的救恩論

人的責任

無論約翰福音多麼強調揀選（見下文），有許多的因素都促使讀者相信：約翰認為人是要為他們的命運負責任的。

1. 普世的人都是有罪的，以及它的嚴重後果

在第四卷福音書中的罪，往往被人以過度簡化的方式看待，將之等同於不信，僅僅如此而已。罪的根源在於不承認神就是神，尤其是拒絕承認並接受 *logos*（一 10）。但是，罪不僅僅是不信而已。¹ 罪表現在褻瀆聖殿（二 13 起）、惡行（三 19~20）、姦淫（四 16~18）、導致疾病的罪（五 14）、在討神喜悅的事上自滿（五 44）、嚴重的物質主義（六 26）、變化無常（六 66）、背叛（六 71 等）、偽裝的「正義」（七 23~24）、謀殺的意圖（七 30，八 59，十一 48 起）、蠻橫的轄制（八 21、24、32~36）、說謊與殺人（八 44）、拒絕光（九 41）、偷竊（十二 6）、敗壞（十二 10~11，十九 12~13）、宗教上的假冒為善（十八 28）、身體上的暴力

但不同的觀點，參 R. Bultmann, *Faith and Understanding* (London, 1969) p. 169; P. Benoit, 'Paulinisme et Johanisme', *NTS*, Vol. ix (1963), pp. 193-207，以及其他許多人。

(十八 22, 十九 1~3)。由於欠缺詳細的倫理論述，我們沒有足夠的資料可以知道約翰福音對於罪惡的觀點，「因為第四卷福音書確實顯示出耶穌對於道德的嚴肅態度，而且相當強而有力，像馬太福音一樣，雖然有它自己的方式。」² 罪帶來最不吉祥的後果（三 36, 五 14, 29），是神的羔羊必須除去的，甚至連人自己都必須捨棄它，如果他們想要獲得自由的話（五 14, 八 21 起，還有證據薄弱的八 11）。本卷書不斷發出審判的警告（如：三 18, 36, 十二 47~78），要求人悔改，縱使沒有使用悔改一詞。

表明約翰福音對於罪的觀點的，還有 *kosmos*（「世界」）一詞在這卷書中的用法。一些作者試圖將此字在約翰福音中的用法分為三類：正面的，中性的，與負面的。例如，卡散（N. H. Cassem）就基於這種觀點，認為所有正面的用法都出現在約翰福音一至十二章，而約翰一書的寫成卻是為了消除 *kosmos* 可以有正面特性的任何看法。³ 如果仔細檢查，他的立場是站不住腳的。所有被歸於「正面」的出處，都不是把玫瑰色調歸諸於世界，而是歸諸於神和祂的拯救計畫。所能用來形容 *kosmos* 的，充其量只有「中性」（如：在十一 9, 十二 19, 十六 21, 十七 5, 25, 二十一

² W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge, 1966) p. 410. 參 G. Stemberger, *La symbolique du bien et du mal salon saint Jean* (Paris, 1970) 的討論。

³ 'A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of *kosmos* in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic Theology', *NZS*, Vol. xix (1972-3), pp. 81-91.

25)，甚至連一些顯然是中性的用法（如：「祂在世界，世界也是藉著祂造的」，一 10），都只是為了提及不信這個可惡的罪而先行鋪路的（「世界卻不認識祂」）。如果 *logos* 是來到 *kosmos* 的真光，乃是因為 *kosmos* 的特性是黑暗。如果神差遣基督是為了叫 *kosmos* 可以藉著祂得救（三 17），乃是因為 *kosmos* 在祂以外是失喪的。同樣地，一章 29 節所說的，大半是與神的羔羊有關，而不是有利於 *kosmos* 的。簡言之，*kosmos* 恨惡（七 7）。他們尤其恨耶穌，因為祂把他們可怕的罪惡赤裸裸地顯明出來，他們反而試圖把這光遮蔽起來（三 20）。

耶穌指責那些攻擊祂的人，說他們沒有一個人遵守律法（七 19）；這個指責既是包含性的，又是特指性的。罪是所有「從下頭來的」人的特徵（八 21, 23~24），而且，他們若不相信耶穌，必然會「死在罪中」。耶穌定罪他們，卻被他們的插嘴而打斷了（八 22, 25），這表明這些人不以自己的罪為意，忽略自己的罪，以便質問耶穌。縱使有許多人「信了祂的名」，耶穌卻「不將自己交託他們」（二 23~25），正是因為祂知道所有人心裡所存的。如果要給這種情形一個名稱，可以叫做負面的普遍性，是約翰福音一再出現的特色（參：一 10~11, 二 23~25, 三 19~20, 32, 四 48, 六 26~27, 十二 39~41）。有一個事實可以緩和這一點，就是每一次提及這一點的時候，也都提及某些確實有回應的人，⁴ 不管他們的回應多麼不足；此一事實並非表明

⁴ 在二章 23~25 節的例子中，三章 1 節的 *de* 可能是反義用法。

神的全權與人的責任

這樣的人在本質上就比較沒有罪，而只是說他們已經脫離了這個背景。

與第一印象恰恰相反，約翰福音十五章 21~24 節同樣預設是人在耶穌來以前就是有罪的。因為耶穌來了，世人（十五 18 起）成了有罪的，但這不是指著絕對的意義說的，彷彿耶穌的來臨給原來純潔的世界帶來罪惡似的。「我若沒有來」與「教訓他們」（十五 22）並非對等子句。這是閃語行為風格傾向的一個例子，把在邏輯上是從屬子句的變成對等子句（十五章 24 節支持這一點，那裡沒有「來」之意）。上下文是同樣重要的。耶穌已經描繪了世人逼迫信徒的理由（十五 18~21）：世人這麼作，是因為他們不承認耶穌的權柄（祂的「名」），也不認識那差來的（亦參：十六 3）。耶穌既然來了，如果沒有教訓他們（即世界的成員），他們就沒有犯下正在談論的這個罪，就是逼迫耶穌和祂的門徒。但是，耶穌的言語和作為並沒有引入罪，而是暴露出世人的真面目。世人在此之前從未這樣面對這種情形；現在，耶穌的言語和作為同時引發了 *kosmos* 的敵意，使他們再也沒有藉口了。

這種普世都有罪的情形，就表現在不願來到耶穌這裡（五 40）。它的前提是愛自己，這使得人在道德上是不能相信的（五 44）。反對耶穌的人在他們心中其實並不愛神（五 42）。下一節就證明了這一點：「我奉我父的名來，你們並

⁵ 參 Lagrange, p. 411: 「所以，意思是：我既然來了，如果沒有教訓他們……。」

不接待我。」我們可能以為耶穌會接著說：「如果我奉自己的名來，你們就會接待我。」但耶穌並沒有這麼說，顯然是因為祂與父是完全為一的；除了討父喜悅的事以外，祂如果還作其他的事，是不可思議的（八 29）。因此，受到拒絕的，是神那帶著權柄的啟示。但是，如果有人奉自己的名來，卻會被世人接受，因為他並不是帶著最後的、終極的權柄而來的，那樣的權柄是要求人不斷降服並順從的。只要猶太人喜歡互相受榮耀（而且，暗示著，給對方榮耀），他們就不能相信神的任何啟示，那啟示是要叫他們舉目仰望神，並使他們單單求從獨一之神而來的榮耀（五 44）。

這種不能相信是道德方面的，而不是形而上的，但卻是真真實實的無能。它在第九章以生來瞎眼作為象徵：「人的景況是生在罪中（九 34），相當於生來（在屬靈方面）就是瞎眼的（九 1）。」⁶ 那個人是在西羅亞或 *Apestalmenos*（「奉差遣」）得醫治的（九 7）；而且，由於耶穌就是那位「奉差遣的」，「瞎眼的除去是與這位『奉差遣』的有關，且藉著祂的幫助成就的。」⁷ 人在屬靈領域裡的無能，也可以用死了的拉撒路來描繪，他回應耶穌的大聲喊叫（十一 43），完全是因為耶穌的大能。信心不是這個復活得以發生的條件：約翰福音十一章 40 倒是說信心是看見神榮耀的條

⁶ 參 C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (London, 1962), p. 94.

⁷ Morris, p. 481.

件。這樣表達，是幫助讀者預備面對一個事實：那些看見這個神蹟的人，有一些相信了（十一 45），從而看見了那榮耀，另一些人卻不然（十一 46）。拉撒路的復活是神在祂至高無上主權中成就的，就像末日的復活一樣（十一 23~24），所以向人發出相信的邀請（十一 14~15），相信的對象則是那位本身就是復活與生命的（十一 25）。

再一次，如果人不明白耶穌的 *lalia*，祂所說出的信息，是因為他們 *ou dynatai akouein ton logon autou*，他們不能聽祂的道，祂的信息（不是如《新譯》、《現中》所譯的「聽不進去」祂的道，八 43）。這頗令人震驚：耶穌不是說他們沒有掌握祂的信息，因為他們聽不懂祂的話、祂的措辭；耶穌乃是說：他們不明白祂的措辭，正是因為他們不能「聽」祂的信息。猶太人仍然必須為他們的「不能」負責，那不能不是神所命定的結果，而是因為他們自己想要（*thelousin*）行魔鬼的私慾（*tas epithymias*）（八 44）。這個「不能」，這樣受罪惡奴役（八 34），本身就是源自個人的罪。罪奴役人。

猶太人聲稱他們從未作過任何人的奴隸（八 33），不是因為他們無視於痛苦的歷史事實，而是因為他們認為順服神就是至高的自由。在他們心目中，他們如此順服於神跟他們這個種族來自亞伯拉罕的特權有關。但是，耶穌強調祂說的奴隸是受到罪惡的轄制（八 34），然後稍微改變一下奴隸的隱喻，以便否決他們在種族上有恃無恐的態度（我們可以翻譯為「奴隸在家裏沒有永存的地方」，八 35），引入那唯一有權柄可以釋放奴僕的兒子（八 36）。因此，耶穌

雖然以含蓄的方法邀請他們來（並且負責任地）遵守祂的話語（八 51），他們在道德上的惡卻伴隨著這錯誤地倚靠種族上的權利，使得他們變成如此愚鈍，以致「他們不能」再相信真理，就像他們不能來就光一樣（三 19）⁸。事實上，因為耶穌向他們講述真理，他們就不相信（八 45）。一個人如果因為（不光是雖然）聽見真理而採取負面的反應，那麼他還有甚麼希望，除非神為他採取行動？完全相同，世人不能接受聖靈／保惠師（十四 17），是因為沒有看見（*theōrein*）祂，也不認識（*ginōskein*）祂（參：林前二 14）。另一方面，門徒們確實領受了聖靈，不是因為他們看見或認識祂，而是因為祂與他們同住，並且將要（或「正」？）在他們裡面。「所以，認識與擁有是如此緊密地連在一起，以致不認識就是沒有的肇因，擁有也是認識的肇因。」⁹ 沒有看見保惠師，是人的錯；而人認識保惠師，其肇因卻是保惠師的戰事。

我們可以引出兩個結論。既然所有的人都曾經是屬於世界的（十五 9，十七 6；這兩節經文解釋了從七章 7 節到十七章 16 節的轉變），而且世人在道德上是沒有能力認識並接受神的救恩的，那麼（1）沒有一個人可以到耶穌這裡來，除非是神所賜給祂的（六 44、65）；（2）對約翰而言，責任並不是與絕對的能力相對的。所以，從某個角度而言，

⁸ Barrett, p. 289.

⁹ J. A. Bengel, *Gnomon of the New Testament* (Edinburgh, 1874), Vol. ii, p. 437.

世人必須跨出的第一步，就是承認自己的瞎眼（九 41），若不然，就繼續是有罪的。這重重打在功德神學的根部。

2. 人受到挑戰，必須渴望、相信、順服、並前來等——而且如此行

在第四卷福音書中，人不是沒有思想的傀儡。在生動的描繪中，人格的相互作用是很明顯的。書中有一些條理清楚的要求，和半修辭疑問句（如：十二 21，十九 38）。對耶穌有正面回應的人一再被稱為 *ho pisteuōn*，「那相信的」，或類似的詞語（如一 7、12，三 15~18、36，七 39，十一 25）。同樣地，凡喝耶穌所賜之水的人，就有永生（賜 13~14）。那真正到耶穌這裡來的人（六 35~36），¹⁰ 將永遠不餓；相信的人就有永生（六 47）。再次，那吃基督的肉、喝基督的血的人就住在祂裡面，而且永不滅亡（六 53、56）。遵行耶穌的話的人，相信那差耶穌來者的人，將永遠不見死（八 51，五 24）。「永生」是給那不愛自己 *psychē*、反倒恨惡它的人（愛—恨對比是閃語的風格）。耶穌怎樣像一個 *kokkos*（「子粒」）一樣捨了自己的生命，跟隨祂的人也必須照樣向著自己所有的利益而死；而那些藉此服事基督的人，將會受到父的尊崇（十二 24~26）。所應許的福分是以

286

¹⁰ 從某個角度來說，他們當然曾經到耶穌這裡來（六 2、4），但他們這一次的來卻「不是真正的來，他們目前的看見並不是真正的看見」（C. J. Wright, *Jesus the Revelation of God* [London, 1950], p. 174）。

信心順服為條件的。同樣強調順服的必要性，亦見於一段結構類似的經文末了（十三 18），也見於三章 36 節。要獲得權柄成為神的兒女，就必須接受 *Logos*（一 12）；在祂升天以後，則是必須接受見證人的見證（十三 20）。

可能有人會主張：這些要求主要是描寫救恩的接受者，卻沒有多論及他們的責任問題，更別說他們的能力了。在一些經文中，這個主張有點道理：例如，五章 29~30 節，十二章 44 節。但是，有兩個因素否決了這個提議：(1) 它忽略了一個事實，即「聖約翰的福音書最主要是呼籲的福音書，或從一端向另一端發出巨大的呼籲的福音書」¹¹（參：二十 30~31）。例如，*ho pisteuōn* 這個描述性的詞語本身就是必須履行的責任，因此也是隱含的邀請，而且其急切性不下於七章 37~38 節的明確邀請。所應許的福分，或定罪的警告，這兩個不斷交替出現，如果這卷書不是福音性的，就沒有意義了。(2) 人不單被邀請來相信、順服等，他們也確實如此做了。根據基本的證據，不論是見證性的神蹟，或耶穌的信息，人相信、猶豫不決、拒絕（如：一 41、49~50，二 11、22，四 39、41~42，六 66、69，八 30~31，十 37~38，十一 40，二十 8、28~29）。人採取一些行動，是有意識的相信。典型的例子是多馬（二十 25~28），但還有別人。約翰福音九章 35~38 節描繪那個瞎眼的人獲致更

287

¹¹ D. Mollat, 'La conversion chez saint Jean', *Lumière et Vie*, Vol. xlvii (1960), p. 101.

深的信心，是基於耶穌自承祂的身分乃是人子。¹¹ 那人已經相信耶穌是個先知了（九 17），他的問題（九 36）無論是表達了對於「人子」這個頭銜的困惑，或只是要求正面的表明身分（參：十二 34~35），都表明他熱切想要相信，熱切想要在屬靈方面能夠看見：*hina*，「叫」（九 36）是省略用法，具有表示目的的語勢。當耶穌回答時，就激發了信心與敬拜。無論第四卷福音書如何強調神的揀選，人來，看見，相信；而且「這看見是真實的看見，這來是真實的來，這相信是真實的相信，人的來，人的看見，人的相信。」¹²

288

但是，在約翰福音中，人在這些事上的責任如果是清楚無誤的，他的自治的能力卻沒那麼清楚。約翰從未依循許多兩約之間的文獻，把責任與絕對的自由意志（意指背道而馳的能力）結合起來（參《猶大遺訓》二十 1~3；《以諾二書》三十 15；《所羅門詩篇》九 7；《巴比倫他勒目》〈先賢集〉三 16；《巴比倫他勒目》〈論祝福〉33b；《巴比倫他勒目》〈論經期不潔〉16b；斐羅《論該隱的後裔和被逐》10f.；*Quod Deus* 45-50；《論變亂口音》177f.；《論特殊法律》I, 227）。他寫道：一個人如果想知道，耶穌的教訓是不是從神而來的，就必須願意遵行神的旨意（七 17）；這個

¹¹ 編按：《和合本》根據不同古抄本的讀法，譯作「神的兒子」。詳參：卡森（D. A. Carson）著，潘秋松譯，《約翰福音註釋》（So. Pasadena：美國麥種傳道會，2007），頁。

¹² C. K. Barrett, *New Testament Essays*, p. 64.

挑戰既是一個邀請，也是一個指控；¹³ 但那卻不是從形而上學的角度來揣測人自由的程度。¹⁴ 人必須尋求的稱讚，是從神而來的（五 44），也要為那存到永生的食物勞力（六 27）；但這永生也被稱為從人子而來的恩賜（參：四 10）。當群眾以一個問題回答，顯示出他們期望能作些工作來贏取功德（六 28）時，耶穌回答說：神的工作（單數）就是相信神所差來的（六 29）。因此，這處經文就變成相當於要求信心。

3. 更多的責任

約翰福音所強調的責任，反映出非常多樣化的種類。信心的要求並不是要求完全沒有內容的信心，而是要相信與基督論有關的至高陳述。¹⁵ 在類似的脈絡中，人有義務

289

¹³ 參 Morris, p. 406：「祂的聽眾對祂作為教師的能力提出質疑。祂則對他們作為聽眾的能力提出質疑。」

¹⁴ 在第五章 6 節甚至更強調這一點。耶穌在那裡所問的問題：「你要痊癒嗎？」通常被解經學者們誤解。例如，莫里昂：「祂一開始就詢問他是否要得著痊癒」（Morris, p. 303）。巴克萊（W. Barclay）：「要得著耶穌的能力，第一個不可或缺的就是強烈渴望要得著它」（*The Gospel of John* [Edinburgh, 1955-6], Vol. i, p. 175）。贊恩（Zahn, pp. 285f.）也類似。但是，耶穌的這個問題絕非為了激發任何的信心與盼望，似乎只是要顯露出那人已經完全沒有希望了。而且，四章 46~54 節所要求的信心，在第五章 1 節起並沒有要求；所以，在第四卷福音書中，信心並不是基督彰顯能力的一個必要的前導。

¹⁵ *Hoti* 子句跟在 *pisteucin* 後面，出現在六 69，八 24，十一 24，

從基督論的角度來理解舊約聖經（一 45，五 39~40，45~47）：摩西所寫的是指著基督。以色列人的教師（一個頭銜？）尼哥底母應該知道重生的結果（三 10），顯然是指從舊約聖經得知。（或許我們可以想到一些經文，諸如：詩五十一 10；賽四十四 3；結十一 19~20，十八 31~32，三十六 26，三十七 14，三十九 29；或者略帶諷刺的傳十一 5。換句話說，尼哥底母應該對於神直接插手在救恩中的觀念有所準備。）那些相信的人必須堅持到底，而且，他們如何接受指向基督的各個見證人，也必須照樣為祂作見證（四 35~38，十五 26~27；可能還有二十 23）。在這個工作上，撒瑪利亞婦人留下了榜樣（四 39），還有其他人，尤其是施洗約翰（一 6~7，20，31~34）。¹⁶ 基督徒的禱告在本卷書中被視為理所當然的（十四 13~14，十六 23~26）。他們

42，十三 19，十四 10~11，十六 27（參：八 42，十七 8），十六 30，十七 8，21。跟在 *ginōskein* 後面，則出現在六 69，八 28，十 38，十四 20，31，十七 7~8，23；亦參：七 26，出現字群眾所說的話中。跟在 *eidenia* 後面，出現在三 2，四 42，十六 30；亦參：七 28，十四 5。參 J. T. Forestell, *The Word of the Cross* (Rome, 1974), pp. 45f., n. 119；以及 J. M. Boice, *Witness and Revelation in the Gospel of John* (Exeter, 1970), pp. 53-61 的討論。

¹⁶ 四章 38 節的「別人」，背後最能代表的是施洗約翰的例子。參 J. A. T. Robinson, 'The New Look at the Fourth Gospel', *St. Ev.*, Vol. i (1959), pp. 510-15；但庫爾曼在他的若干作品中持相反意見，或許尤其是 'Samaria and the Origins of the Christian Mission', *The Early Church* (London, 1956), pp. 183-92；以及最近的 *The Johannine Circle* (London, 1976)。

生活在一條新命令底下（十三 34~35），就是要彼此相愛。值得注意的是：愛弟兄的責任一再以命令的形式來表達，參：十五章 12、17 節——雖然在十三章 34~35 節，十五章 12 節，是以耶穌的榜樣來加強順服的命令。在這兩個地方，結合了 *agapan*（「愛」）的現在式與不定過去式，表明信徒必須持續不斷地彼此相愛，像基督在祂的死／得高舉中所顯明至高的愛一樣（參：弗五 2）。這些和其他的責任，都以含蓄的方式加在本福音書的每一個讀者身上。

尤其是門徒的身分從「奴隸」¹⁷ 變成「朋友」（十五 14~15），並沒有減輕對順服於基督的強調，就是由基督的順服所體現的（十五 10）。根據現代人的想法，奴隸的主要特性或許是必須順服；但是，在門徒成為耶穌的「朋友」以後，這個特性仍然沒有改變。¹⁸ 十五章 15 節的兩個範疇之間的差別，乃是取決於知道主正在做的事，而不是在於順服。事實上，這個新的知識使得那些藉此成為耶穌朋友之人的責任更加重大，因為只有維持這個新啟示立場底下的順服，才能保留「朋友」的頭銜。這不是非信徒與信徒之間的對比，而是知識較少的信徒與擁有較多知識的信徒之間的對比（參：加四 1~9）。因此，耶穌的朋友（1）擁有耶穌向他啟示的事物；（2）必須順服耶穌；（3）已經蒙耶穌

¹⁷ 事實上，在第四卷福音書中，耶穌從來沒有明確地稱跟隨祂的人為「奴僕」(*douloi*)，雖然祂在十三章 13、16 節的用法接近於此。

¹⁸ 雖然 *philos*（「朋友」）的觀念在此表示「在平等條件下相互的親密與信任」（Lindars, pp. 491f.）。

神的全權與人的責任

揀選。這三件事，沒有一件事門徒可以用來形容耶穌的：「朋友」的身分不是對等的。神或耶穌都從來沒有被稱為人的「朋友」。(當然，兩者也都沒有被形容為「不是朋友」，參：約三 16、十五 9 等；但是，「朋友」一詞在這裡的意思，卻不能用在神或耶穌身上。) 如果神擁有至高無上的主權，而且是獨立自主的，而且人是向祂(因此也向耶穌)負責任的，這裡不是指對等的「友誼」，就是不證自明的了。人最高的可能性，就是成為神的朋友，耶穌的朋友。當然，這個頭銜本身要求人順服，主要不是基於權柄，而是基於耶穌那給予人尊榮的愛，但並沒有因而減低了順服的要求的急迫性。到目前為止，這個頭銜只有賜給神最有特權的、最親密的僕人(亞伯拉罕，賽四十一 8；代下二十七；參：雅二 23；摩西，參：出三十三 11)，其上下文通常與揀選(賽四十一 8；參：代下二十七)或特別啟示(出三十三 11)有關。

正如我們已經看見的，這條新命令將順服基督與愛信徒連在一起：順服必然帶來愛的責任。約翰福音十四章 15、21、23~24 節將愛基督與順服連在一起：愛基督必然帶來順服的責任。約翰福音十四章的這三處經都與一個應許有關，即神將向那些有愛心的、所以也是順服的信徒顯現。¹⁹

¹⁹ 在約翰福音十四章 15 節，出現不同的文本。讀作 *tērēsēte* (φ⁶⁶ κ 等) 將 15 節含括在結束句裡面，參 Brown, pp. 637f.：「你們若愛我並遵守我的命令，那麼，因我的要求……等等。」但是，布朗必須加入一個 *kai* 來消除笨拙的語法。命令語氣 *tērēsate*

頭一處經文(十四 15)明確地說，神的這個顯現就是所應許的聖靈/保惠師。其他地方清楚說明保惠師的來臨有賴於耶穌的「去」(十六 17；參：七 39)。約翰福音十四章 15、21、23~24 節並未懷疑這個來臨(十四 15 起)，耶穌與父的顯現(十四 21、23~24)，無法肯定的乃是門徒們真誠的愛，所以也包括他們的門徒職分本身。所以，約翰福音的讀者應該提出的問題並不是：「耶穌有沒有顯現，並差遣保惠師來？」反而是：「我是否這樣愛耶穌，以致順服祂的命令，好叫我也得以置身於那些得著耶穌這樣親自顯現的人當中？」

約翰福音十六章 27 節更進一步：「父自己愛你們，因為你們已經愛我，又信我從父出來的。」這是否表示信徒的愛在父的愛以先，並且從某個角度來說成了父的愛的理由？這個論調與整卷約翰福音的著重點相抵觸，在約翰福音中，是神如此愛世人，甚至賜下祂的兒子——縱使這個世界拒絕承認祂。巴瑞特企圖解決這個問題，提到一個以父為中心的「愛的圈子」，但其實也於事無補。²⁰ 上下文的兩

有 *ADKWXΔΘΠΛ*¹³ 等的支持，卻與十四章 16 節的 *erōtēsō* 子句不相符。觀念在此表示「在平等條件下相互的親密與信任」(Lindars, pp. 491f.)。當然，如果十四章 15 節與十四章 16 節在思路上不連貫，這個論據就沒有分量了；但那麼一來，十四章 15 節就變成一個非常孤立的語錄了。未來式 *tērēsate* (B L Ψ 等) 最適合上下文，而且在思想上與十四章 21 節類似(亦參：約壹 5 3)，在文法上也與十四章 23~24 相似。

²⁰ Barrett, p. 414.

個特性為提供了一條線索，可以解決這個難題：(1) 前兩節經文（十六 25~26）指出：問題的焦點不在於信徒與不信的人之間的差別，彷彿本福音書作者把這個差別最終的功勞歸於信徒的愛；相反地，正如十五章 14~15 節（見上文），約翰是在區別門徒們現在和那日（即那時候以後）與父的關係。下一節經文（十六 28）顯示出：迄今為止，耶穌在父的啟示上扮演了中保的角色。但現在，隨著耶穌的得著榮耀，以及聖靈／保惠師的賜下（十六 13~14），信服與父自己建立了親密的關係（十六 27）。因此，耶穌已經成功地完成了祂擔任中保的使命了。(2) 本福音書的作者在此所關注的這個新的親密關係，是在禱告方面的。

294

從這兩個說明看來，我們必須獲致的結論是：第 27 節所關注的，並不是要指出信徒與父的關係，以及他在禱告上的功效，最終的功勞都有賴於他繼續愛耶穌、相信耶穌。那乃是他的責任。

約翰福音三章 19~21 節同樣也沒有把最終的功勞歸於人，雖然非常強調人的責任。光已經來（現在完成式）到這個世界，這是一個持續不斷的挑戰，要人相信。但是，隨著光的來臨，也出現了有罪的裁決²¹（三 18~19、36）。

²¹ 大多數解經學者認為這裡的 *krisis* 是中性含意的。莫里昂（Morris, p. 223）區分 *krima* 與 *krisis*，認為後者在此的意義是「審判的過程，而不是定罪的判決。」布特曼（Bultmann, p. 157）同樣認為世界上有一個巨大的分野。布蘭克（J. Blank, pp. 95ff.）滿腔熱情地在這一點上依循他的觀點。林達斯（Lindars, p. 160）與布朗（Brown, p. 134）也都同意。但是，本節其餘部分卻肯定

這使得情況更加急迫，但並非毫無盼望：只有當人一直不信，這個裁決才會成立（參：八 24）。不相信，偏愛黑暗，理由是道德上的：犯罪作惡。人的惡行攔阻他相信，原因是因為作惡的人不希望自己的行為被暴露而受到譴責，²² 所以逃避光。在這裡，我們可能以為三章 21 節會表達相反的思想：凡行真理的確實來就光，為要顯明他的行為是善的，而且獲證明為無辜的。然而，相反地，本福音書的作者卻沒有完成這個平行句，反而說這個人來就光，「要顯明他所行的是在神裡面（*en theō*；《和合》作『靠神』）而行。」巴瑞特沒有留意到這個區別，認為人在遇見光以前就分成兩類：

295

地顯示出：就像三章 17 節的 *krinein* 一樣，*krisis* 在此具有定罪的含意：參 Barrett, pp. 18ff.; Hendriksen, *Exposition of the Gospel according to John* (Grand Rapids, 1966), Vol. i, p. 143, 以及，尤其是 Schnackenburg, Vol. i, pp. 403ff.。

²² 許多學者認為動詞 *elenchein* 只是中性含意的「暴露」：如 Schnackenburg, Vol. i, p. 406, n. 160; Lindars, p. 161。該動詞在以弗所書五章 13 節可能是這個中性的含意。然而，在《七十士譯本》中，它通常翻譯 *ykh*，保留了法庭的意義。雖然史納肯伯認為：*elenchthē*（三 20）並不是與 *phanerōthē*（三 21）嚴格平行的。然而，每一節最後一個子句都把共通的因素除掉，這一點顯示出：*elenchthē* 與 *phanerōthē ... hoti en theō estin eirgasmena* 在結構上是平行的，在主題方面是相對的。而且我們很難看出：如果只是暴露，怎麼會使作惡的人遠離光，除非那樣的暴露令他蒙羞、責備他、或判決他是有罪的。亦參 F. Büchsel, *TDNT*, Vol. ii, pp. 473-5。

人分成兩類：那些作惡的人和那些行真理的人。前者必然會拒絕基督，而且被拒絕；後者則必然會接受祂。這兩種人之間的區分，似乎在他們與基督自己相遇之前就存在了；似乎沒有作惡的人被改變成為將要行真理的人這種問題。²³

同樣地，史納肯伯²⁴ 使用三章 31 節與八章 23 節，主張約翰的意思是：那些拒絕神的使者和祂的話語的人是一種不同類型的人。但是，三章 31 節不是將耶穌與不信的人相對，而是與每一個人相對（亦參：三 13），而八章 23b 節只適用於一個人不信的時候（參：八 24）。八章 24 節表達例外的子句，做了徹底的區分（相對於這世界的王所面臨的那無可挽回的審判，十二 31）。接受巴瑞特與史納肯伯那種死板的二元論，也就意味著：那些前來就光的人之所以如此行，是因為他們自己在本質上就是比較優越的。但是，本福音書的作者卻在此裹足不前，並沒有完成這個相對的平行句，而是引入一個新的要素，就是這些行為是「在神裡面」而行的觀念。在約翰著作中，這個詞語僅見於此處與約翰一書四章 15~16 節。無論它的意思是指信徒的行為「是由於他與神相交而行的」，²⁵ 或更好的，「在與神的交通中做的」（林達斯指向三章 15 節，*en autō* 幾乎可以肯定是與

²³ Barrett, p. 182.

²⁴ Vol. i, pp. 406f.

²⁵ Westcott, p. 57. 參《和合》：「……要顯明他所行的是靠神而行。」

echē 連用的)，²⁶ 這些行為不是與神無關、單單由人行出的。約翰使用這個含糊不清的詞語來加強人的有罪，不支持人的驕傲，為要斷言：作惡的人必須在道德上為自己的不信負責任，行真理的人也不可以為相信是自己的功勞。第 20 節清楚無誤地表明罪責；第 21 節比較屬於現象方面的描述，而不是說明功勞歸屬，但拐彎抹角地指向神。

4. 神拯救的旨意遍及整個「世界」

第四卷福音書的思想主軸之一，就是描繪神對世人的立場，那是積極正面且涵括所有人的。神如此愛世人，甚至差遣祂的獨一的兒子（三 16）。正如我們已經看見的，神所愛的 *kosmos* 不是在道德上不好無壞的；史納肯伯那比較精巧的進路也不具有說服力：

就像每一次提及子的使命時一樣，「世人」在這裡的含意既不是完全不好不壞的，也不是完全負面的。「世人」（編按：與「世界」同一個字）不單是人居住的地方，更是有罪的人類，是已經偏離神的。此外，它也不是指稱那拒絕神的使者、並以敵意和恨意追捕祂之人類的特殊用詞。那是遠離神、但卻深深渴慕祂並感受到自己需要救贖的「世人」，這「世人」是神無限憐憫與慈愛的對

²⁶ Lindars, p. 161.

象。²⁷

但是，在約翰福音中，曾否將是人描繪為「深深渴慕」基督呢？耶穌之所以是世人的救主（四 42；約壹四 14），乃是因為世人需要拯救，而不是指著世人當中願意接受的那一部分。一章 29 節，六章 33、51 節也有類似的說法。因此，三章 16 節的「世人」主要不是指人龐大的數量，也不是指那些尋求基督的人。它是指那黑暗的、喜愛邪惡、恨惡光明的世人。儘管世人是這個樣子，神卻愛他們；²⁸ 那就是祂的愛的度量，也正是因此，祂才差遣祂的兒子。「愛」、「賜下」、與「獨」等詞，全都具有情感的因素，同時也都加強了隱含的邀請，並凸顯出這樣的拒絕是該受指責的。神差遣祂的兒子到世上來，目的是要拯救世人（三 17）；但世人卻立刻分成那些相信而不受定罪的人、和那些不相信而已經受了定罪的人（三 18）。²⁹ 相同的劃分再次出現在八章 12 節，在那裡，雖然耶穌是「世界的光」，卻只有信徒才得著「生命的光」的應許。（亦參：一 9~11。）

一些死板的解釋認為「世人」是指特定的人，這些解釋陷在重重的困難中。可能的解釋似乎是：(1) 「世人」是

²⁷ Vol. i, p. 399。

²⁸ 參 B. B. Warfield, *Biblical and Theological Studies* (Nutley, repr. 1952), pp. 505-22; Bultmann, p. 153, n. 3。

²⁹ 選用的時態具有深遠的意義。信徒 *ou krinetai*，不信的人 *ēdē kekritai*。世人已經受了定罪，並且正在滅亡中；但是，如果這個世界上有人相信而 *ou krinetai*，那是一件新事。

指每一個人，毫無例外，所以所有的人最終都必得救。就著約翰福音的關注而言，這種理論上的可能性其實根本就不可能。世人分成那些相信的人和那些不相信的人。（亦參：十七 9。）(2) 「世人」是指每一個人，毫無例外，所以神的計畫必然遭遇挫折，因為有些人不會相信。但是，這樣的立場沒有公允看待這卷書對於神的計畫必然成就的著重，也沒有公允看待一些論及神的預定的經文，諸如六章 44、65 節，十七章 9 節。(3) 「世人」在此是指蒙揀選的人，父所賜給子的所有人。但是這樣理解這個詞語是沒有根據的，聽起來像是史納肯伯那精巧理論（見上文）的一個僵化的形式。

可能「世人」除了具有邪惡的含意之外，意指「所有的人，沒有區別」，而不是「所有的人，沒有例外」之意。如果真是如此，就無異於擱了猶太種族的排他主義一巴掌，並且對於本福音書的生活情境有重要的含意。「所有」一詞在一章 7（「眾人」）、9（「一切」）節，十二章 32 節（「萬人」）的用法，可能支持這個進路。施洗約翰是從神那裡差來的，所以，他作見證，要叫所有的人可以相信；他這麼作，反映出神對於人類的恩慈。為了相同的理由，耶穌強調約翰的貢獻：好叫他的聽眾可以得救（八 33~34）。約翰主要的使命是針對以色列人（一 29~31），但他所作的見證卻是要叫所有的人——即凡是聽見的人——都可以相信：就像亞伯一樣，他雖然死了，卻仍舊說話。如果擴大這個詞語的意義，指每一個人，沒有例外，是個愚蠢的作法。同樣地，如果一章 9 節確實是指道成肉身，一章 9~10 節就是

修飾光所照亮的「一切」的人(參：上文對於八 12 的解釋)。十二章 32 節也類似：耶穌所要吸引的「萬人」，以及這個吸引本身，都不能當作是絕對的意義，因為接下來的幾節經文就清楚說明：並不是所有的人都得救(十二 35~41)。上下文提及希臘人前來(十二 20~22)，要求見耶穌，但耶穌卻沒有回應；在這樣的上下文中，「萬人」似乎是指與猶太人相對的「所有人」；耶穌沒有對這些希臘人說話，因為吸引萬人的乃是祂自己的受死／得高舉的高潮事件。

雖然這個進路具有一些頗有助益的洞見，它本身可能並不恰當。在本福音書的作者的描寫中，神對整個世界的立場，似乎比較像是被擄的先知描寫神對於背道之以色列的立場：祂不願刑罰，卻滿有恩典慈愛，並且不喜悅惡人死亡(賽三十 18，六十五 2；哀三 31~36；結十八 3~32，三十三 11；何十一 7 起)。神差遣祂的兒子來到世界的主要目的，祂的兒子來的主要目的，是要拯救世人(三 17，八 15，十二 47)，因為「已經被定罪的世人不需要更多的定罪，他們所需要的乃是拯救」。³⁰再者，這些陳述當中的每一個，不單啟示出神的恩慈，也作為一種含蓄的邀請，以及直截了當地責備那些拒絕神邀請的人的方式。但是，若從這個證據就推論說作者排除了神的揀選，或說他教導了絕對的普救主義，或說絕無餘地可供神與某部分的世人建立特殊的關係(參：十七 9)，或說神因為不是普世的人都得救而受到挫折，對於第四卷福音書(就像對於舊約聖經一

³⁰ B. B. Warfield, 'Predestination', p. 5.

樣)是不正確的。約翰福音中論及神拯救的旨意遍及整個「世界」的經文，不單其上下文排除了這樣的解釋，也可以根據神的恩慈和隨時可以得著的救恩，用它們來加強人的責任。

5. 最後的說明

舊約聖經中對於人的責任所作的描繪，畫面中的每一個因素都再次出現在第四卷福音書中。著重點或許略有不同——例如，並非那麼多地將人描寫為尋求神的，而是勸勉他們要如此行；而神要人悔改的呼籲，如今在道成肉身與受死／得高舉中找到了最有說服力的表達——但組成的因素卻是一樣的。

此外，有幾個事實是一再出現的：(1) 不同於兩約之間的許多文獻，約翰福音並未將人的責任與自由(意指背道而馳的絕對能力)緊密結合在一起。對於約翰福音而言，自由乃是免於犯罪的自由，也就是遵行神旨意的自由。(2) 對約翰福音而言，人的責任與無能並不是不相容的，只要那是指道德上的無能。³¹(3) 功德神學在第四卷福音書中找

³¹ 史納肯伯的一篇附註(Schnackenburg, 'Selbstentscheidung und -verantwortung, Prädestination und Verstockung', Vol. ii, pp. 328-46)一般說來相當出色，美中不足的是沒有留意到這一點。他主張(p. 330)相信的可能性「並非被視為不能實現的」，因為耶穌要求每一個人都要相信，而不是只要求一群內圈的門徒。但是，這個要求，這個責任卻沒有帶給人獨立自主的能力。若要求我們可以像鳥一樣飛翔是不公平的，因為我們永遠作不到。但

不到清楚無誤的證據。

信心與外在的證據

那麼，在第四卷福音書中，真正的信心是基於甚麼呢？當某甲相信，而某乙卻不相信，最終應該將功勞歸給誰呢？在說服人上，神蹟、（耶穌和其他人的）見證、與聖經提供了哪部分的證據呢？對於外在證據在提供信心的基礎上的價值，約翰福音顯然有所矛盾，我們該如何理解呢？

在許多地方，約翰福音清楚說明：外在證據，最顯著的是神蹟，確實具有激發信心的目的。施洗約翰的見證（一 7），耶穌對那瞎眼之人的詢問與自我啟示（九 35 起），耶穌之死」的目擊見證（十九 35；參：二十一 24），這卷福音書本身的寫作（二十 30~31），³² 這一切都公開表明目標是要引發信心。耶穌努力地預言祂的被賣與受死／得榮，好叫這些事件可以建立門徒的信心，而不是毀壞它（十三

是，如果僅有的無能是道德上的（亦即，定意選擇不要聖潔），要求我們聖潔並不是不公平的。在約翰福音的觀點中，基督要求人相信也是如此。

³² 參 P. S. Minear, 'The Audience of the Fourth Evangelist', *Interpretation*, Vol. xxxi (1977), p. 347: 「事實上，作者將他這卷書描寫為神蹟的代替品，從而承認他的讀者將會藉著閱讀、而不是藉著眼見而相信。這整卷福音書都該根據這種角度來理解，關於這一點，尤其參 A. E. Harvey, *Jesus on Trial* (London, 1976); S. S. Smalley, *John—Evangelist and Interpreter* (Exeter, 1978), pp. 138ff.; A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Cambridge, 1977), pp. 78ff.。

19·十四 29)。拉撒路生病時，祂不在伯大尼，並且因此而歡喜，好叫門徒可以看見一個比醫治更大的神蹟，因而相信（十一 15）。甚至連祂在拉撒路墳前公開的禱告（更準確地說，祂的感謝），目的都是為了激發信心（十一 41~42），就像那從天上來的聲音一樣（十二 28）。還有，父還要把更大的工作指給子看，就是父自己所作的，為要叫門徒稀奇（五 20）。耶穌最後一次公開講論呼籲人要相信，如果不相信祂，至少也要相信祂的工作（十 37~38），在私底下又向門徒重述這個命令（十四 11）。換言之，人們不單有責任要相信耶穌的話，也有責任要因為神蹟而相信，不信會受到這兩者的定罪（十二 47，十五 24）。

另一方面，關於神蹟，約翰福音卻也說了一些非常負面的話。人們因為倚靠神蹟奇事而受到痛責（四 48），而且事實上，人們常常顯出的態度正是這裡所定罪的：他們要求耶穌行神蹟，藉著公開展示它們（二 18，六 30，七 31；參：太十六 1；可八 11~12；路十一 16），來證明自己真是從神而來的（約九 16、31~32，十 21）。人們因為聽見拉撒路復活，蜂擁而來看耶穌（十二 18），這也叫法利賽人心煩意亂，因為耶穌的神蹟吸引了眾人（十一 47~48）；然而，眾人的這個行動似乎反映出他們感官上的愛好，而不是真信新的跡象。那麼，眾人究竟相信神蹟嗎？

約翰福音七章 5 節提供一條線索。耶穌的弟弟們雖然相信祂可以施行神蹟（七 3~4），卻「不信祂」。但是，相信耶穌有能力、而且卻實施行了神蹟，卻未必明白神蹟真正指向的意義。這樣的相信不是真實可靠的信心。在約翰

不到清楚無誤的證據。

信心與外在的證據

那麼，在第四卷福音書中，真正的信心是基於甚麼呢？當某甲相信，而某乙卻不相信，最終應該將功勞歸給誰呢？在說服人上，神蹟、(耶穌和其他人的)見證、與聖經提供了哪部分的證據呢？對於外在證據在提供信心的基礎上的價值，約翰福音顯然有所矛盾，我們該如何理解呢？

在許多地方，約翰福音清楚說明：外在證據，最顯著的是神蹟，確實具有激發信心的目的。施洗約翰的見證(一7)，耶穌對那瞎眼之人的詢問與自我啟示(九35起)，耶穌之死」的目擊見證(十九35；參：二十一24)，這卷福音書本身的寫作(二十30~31)，³²這一切都公開表明目標是要引發信心。耶穌努力地預言祂的被賣與受死／得榮，好叫這些事件可以建立門徒的信心，而不是毀壞它(十三

是，如果僅有的無能是道德上的(亦即，定意選擇不要聖潔)，要求我們聖潔並不是不公平的。在約翰福音的觀點中，基督要求人相信也是如此。

³² 參 P. S. Minear, 'The Audience of the Fourth Evangelist', *Interpretation*, Vol. xxxi (1977), p. 347:「事實上，作者將他這卷書描寫為神蹟的代替品，從而承認他的讀者將會藉著閱讀、而不是藉著眼見而相信。這整卷福音書都該根據這種角度來理解，關於這一點，尤其參 A. E. Harvey, *Jesus on Trial* (London, 1976); S. S. Smalley, *John—Evangelist and Interpreter* (Exeter, 1978), pp. 138ff.; A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Cambridge, 1977), pp. 78ff.。

19·十四29)。拉撒路生病時，祂不在伯大尼，並且因此而歡喜，好叫門徒可以看見一個比醫治更大的神蹟，因而相信(十一15)。甚至連祂在拉撒路墳前公開的禱告(更準確地說，祂的感謝)，目的都是為了激發信心(十一41~42)，就像那從天上來的聲音一樣(十二28)。還有，父還要把更大的工作指給子看，就是父自己所作的，為要叫門徒稀奇(五20)。耶穌最後一次公開講論呼籲人要相信，如果不相信祂，至少也要相信祂的工作(十37~38)，在私底下又向門徒重述這個命令(十四11)。換言之，人們不單有責任要相信耶穌的話，也有責任要因為神蹟而相信，不信會受到這兩者的定罪(十二47，十五24)。

另一方面，關於神蹟，約翰福音卻也說了一些非常負面的話。人們因為倚靠神蹟奇事而受到痛責(四48)，而且事實上，人們常常顯出的態度正是這裡所定罪的：他們要求耶穌行神蹟，藉著公開展示它們(二18，六30，七31；參：太十六1；可八11~12；路十一16)，來證明自己真是從神而來的(約九16、31~32，十21)。人們因為聽見拉撒路復活，蜂擁而來看耶穌(十二18)，這也叫法利賽人心煩意亂，因為耶穌的神蹟吸引了眾人(十一47~48)；然而，眾人的這個行動似乎反映出他們感官上的愛好，而不是真信新的跡象。那麼，眾人究竟相信神蹟嗎？

約翰福音七章5節提供一條線索。耶穌的弟弟們雖然相信祂可以施行神蹟(七3~4)，卻「不信祂」。但是，相信耶穌有能力、而且卻實施行了神蹟，卻未必明白神蹟真正指向的意義。這樣的相信不是真實可靠的信心。在約翰

神的全權與人的責任

福音第六章的群眾也是一樣，從某個角度而言，他們看見了耶穌的神蹟（六 2、26），但從另一個角度來說，他們卻非常可悲地沒有看見神蹟，以致要求耶穌再行另一個神蹟（六 30）。眾人相信其他的神蹟確實發生過；但他們的相信卻不是真實可靠的信心。所以，以這個事例的性質而言，神蹟的本身不能保證一定會產生這樣的信心。³³ 雖然眾人從某個角度來說已經看見了，但從一個角度而言他們卻沒有看見（六 36；³⁴ 參：十二 37），他們顯然必須為這樣的

304

³³ 如同再馬可福音八章 11~33 節一樣，沒有賜下可以滿足他們的神蹟，因為沒有一個神蹟能令他們滿足；「這個請求沒有獲得答應，因為它是無法答應的；沒有神蹟能證明（雖然也許多神蹟顯示出）耶穌是神的使者」（Barrett, p. 239）。參 G. H. C. MacGregor, *The Gospel of John* (London, 1928), p. 143：「就像約翰福音的作者在他自己的日子一樣，基督在祂肉身中的日子不能產生具有結論性的憑證，叫猶太人不會再要求另一個結論性的憑證。」

³⁴ 這裡有一個眾所周知的文本難題。約翰福音六章 30 節描寫眾人要求一個神蹟，好叫他們可以看見並相信。在六章 36 節，所有的抄本都讀作 *hoti kai heōrakate me*，只有 κ Α it^a, b, c, 9 syr^c, 3 省略了 *me*。許多解經學者認為六章 36 節是指著六章 26、30 節說的，違背文本證據，偏好省略 *me* 的讀法，如 Bauer, p. 97; Bernard, Vol. i, p. 199; Bultmann, p. 232, nn. 5f.; Barrett, p. 243; J. N. Sanders and B. A. Mastin, *A Commentary on the Gospel according to St. John* (London, 1968), p. 189, n. 1; Lindars, p. 260; J. Marsh, *The Gospel of St. John* (Harmondsworth, 1968), p. 301。史納肯伯不表態 (Schnackenburg, Vol. ii, p. 71)。衛斯科特 (Westcott) 與賀特 (Hort) 在爭^{66, 75} (它們證實了大多數的讀法) 的發現之前，

失敗負責任。約翰福音十一章 40~47 節極好地保留了模稜兩可的意義：雖然許多人看見了作為兆頭的神蹟，只有那些相信的人確實看見了這些兆頭所顯出的神的榮耀。

其他類型的外在證據引起的結果也同樣是不清楚的。猶太人殷勤查考聖經，卻沒有看出聖經的見證是指向基督的（五 39~40、45~57）。他們都同意聖經是不能廢的（約十 35），縱使他們因為不信摩西所寫的話而受到譴責（五 46~47）。就是因為這個緣故，耶穌才會令人不自在地提及「你們的律法」（八 17，十 34）——不是要表明自己與之沒有關聯，而是要強調人有責任正確地解釋它——但同時卻又非常強調聖經以及它必須以基督為中心來應驗。這就類似祂對於神蹟奇事所作的負面陳述（四 48）、以及祂自己從正面使用神蹟奇事來激發信心之間的關係。同樣地，耶穌為自己所作的見證是要激發信心，卻一再遭人拒絕相信（如：三 11、32~33，五 37~40）。十二章 28~29 節的聲音，雖

305

只將它置於方括弧內。聯合聖經公會版將之納入正文內，給予 (C) 的評級，參 B. M. Metzger, *Textual Commentary*, p. 213。我們可能可以將這幾個字的意思理解為「已經看見了我〔補充「施行神蹟」〕」；但沒有這個必要。這樣模稜兩可的情形比較可能是刻意的。真正看見神蹟就是看見耶穌。看見耶穌而不相信，就意味著只有看見神蹟的表面——在這種情形下，再多的神蹟也無濟於事。再者，在緊鄰的上下文中，猶太人求餅（六 35）——而耶穌說他們已經看見祂了，卻是不信。藉著這種表達方式，本福音書的作者把六章 26、30、35~36 節緊密地結合在一起（反對的意見，參 Schulz, p. 105）。

然是為了群眾的緣故，「卻被唯物主義者解釋為只不過是一聲雷響，思想比較屬靈的人則將之解釋為天使說話。」³⁵ 證據本身可以作不同的解釋。神蹟與這種見證式的證據之間僅有的差別在於：前者有一個附加的不利之處，就是會吸引著重感覺的慕道者。但沒有一個外在的證據能夠保證可以產生信心（參：路十六 30~31）。

306 如果這樣的證據不能保證可以激發那些看見之人的信心，它本身是否足以激發一些人的信心呢？如果能，為何只有一些人相信，另一些人卻不然？這「一些人」是誰？例如：我們讀到一些人因為約翰的見證而相信耶穌（甚至沒有神蹟來證實，十 40~42！），³⁶ 另一些人卻情願暫時享受約翰的光（五 35），這種不同的回應根本的差異何在？

在第四卷福音書中，信心確實似乎是從證據產生的，無論是神蹟（二 11、23，四 53，六 14），另一個人的見證（四 39，十 40~42），耶穌自己的見證（四 41~42，八 30，九 37~38），祂在復活以後的肉身顯現（尤其是二十 27~29），或者，顯然還有並未具體說明的事件模式（十二 42~43）。比較仔細一點研究，其中有一些必須立刻不予考慮，因為上下文提出了警告。約翰福音二章 23 節後面跟著就是二章 24~25 節所暗示的拒絕。在六章 14 節提及初步

³⁵ R. V. G. Tasker, *The Gospel according to John* (London, 1960), p. 149.

³⁶ 參 E. Bammel, 'John Did No Miracle', *Miracles* (London, 1965), pp. 179-202.

的信心，但跟著就是六章 15、36、66 節。在八章 30 節，那些猶太人顯然相信耶穌，但在八章 37~44、55 節卻遭到駁斥。³⁷ 但即使是如此，從表面看來，二章 11 節，四章 39、

37 因為所引用之類似的例子，無不採取許多人所提倡作為託詞的作法，他們為的是要避免將八章 30 節那些相信的人等同於八章 31 節起的這些人：(1) 一些人（如 W. F. Howard, 'The Gospel according to John', *Interpreter's Bible*, Vol. viii [New York, 1952], p. 600）認為：相較於 *pisteuein eis* 加上直接受格（八 30），*pisteuein* 加上間接受格（八 31）是指不同的、或者至少是較小的一群人。這在上下文是不可能的，前一個詞語在二章 23~24 節，十二章 42 節用來指不完美的信心，更能證明這一點（參 Bultmann, p. 252, n. 2）。(2) 亞伯特（E. A. Abbott, *Johannine Grammar* [London, 1906], § 2506）認為：因為希臘文沒有過去完成式主動語態分詞，在八章 31 節就以現在完成式分詞（*pepisteukotas*）表達那種含意。但是，在第四卷福音書中，*pisteuein* 的現在完成式從來沒有這種意思。(3) 史納肯伯（Schnackenburg, Vol. ii, p. 259, n. 1）說：出現 *pisteuein* 的現在完成式「總是表達一種確立的信心（或不信）：三章 18 節，六章 69 節，十一章 27 節，十六章 27 節，二十章 29 節；比較約翰一書五章 10 節。」但是，十六章 27 節必須與十六章 31 節一起處理；而三章 18 節與約翰一書五章 10 節則是 prescriptive。(4) 布朗（Brown, pp. 354f.）、林達斯（Lindars, p. 323）和其他人寧可省略 *pepisteukotas autō* 兩字。但是，如果他們所謂的評註是編修者所加的，只是把問題推回給編修者罷了；如果是偶然的筆誤，必然是很早就發生了，因為沒有抄本支持。(5) 一些學者依循奧古斯丁的作法，認為八章 33 節的「他們」是指「猶太人」，而不是「信祂的猶太人」。這種解釋很便利，卻很不自然。(6) 陶

然是為了群眾的緣故，「卻被唯物主義者解釋為只不過是一聲雷響，思想比較屬靈的人則將之解釋為天使說話。」³⁵ 證據本身可以作不同的解釋。神蹟與這種見證式的證據之間僅有的差別在於：前者有一個附加的不利之處，就是會吸引著重感覺的慕道者。但沒有一個外在的證據能夠保證可以產生信心（參：路十六 30~31）。

306 如果這樣的證據不能保證可以激發那些看見之人的信心，它本身是否足以激發一些人的信心呢？如果能，為何只有一些人相信，另一些人卻不然？這「一些人」是誰？例如：我們讀到一些人因為約翰的見證而相信耶穌（甚至沒有神蹟來證實，十 40~42！），³⁶ 另一些人卻情願暫時享受約翰的光（五 35），這種不同的回應根本的差異何在？

在第四卷福音書中，信心確實似乎是從證據產生的，無論是神蹟（二 11、23，四 53，六 14），另一個人的見證（四 39，十 40~42），耶穌自己的見證（四 41~42，八 30，九 37~38），祂在復活以後的肉身顯現（尤其是二十 27~29），或者，顯然還有並未具體說明的事件模式（十二 42~43）。比較仔細一點研究，其中有一些必須立刻不予考慮，因為上下文提出了警告。約翰福音二章 23 節後面跟著就是二章 24~25 節所暗示的拒絕。在六章 14 節提及初步

³⁵ R. V. G. Tasker, *The Gospel according to John* (London, 1960), p. 149.

³⁶ 參 E. Bammel, 'John Did No Miracle', *Miracles* (London, 1965), pp. 179-202.

的信心，但跟著就是六章 15、36、66 節。在八章 30 節，那些猶太人顯然相信耶穌，但在八章 37~44、55 節卻遭到駁斥。³⁷ 但即使是如此，從表面看來，二章 11 節，四章 39、

307 ³⁷ 因為所引用之類似的例子，無不採取許多人所提倡作為託詞的作法，他們為的是要避免將八章 30 節那些相信的人等同於八章 31 節起的這些人：(1) 一些人（如 W. F. Howard, 'The Gospel according to John', *Interpreter's Bible*, Vol. viii [New York, 1952], p. 600）認為：相較於 *pisteuein eis* 加上直接受格（八 30），*pisteuein* 加上間接受格（八 31）是指不同的、或者至少是較小的一群人。這在上下文是不可能的，前一個詞語在二章 23~24 節，十二章 42 節用來指不完美的信心，更能證明這一點（參 Bultmann, p. 252, n. 2）。(2) 亞伯特（E. A. Abbott, *Johannine Grammar* [London, 1906], § 2506）認為：因為希臘文沒有過去完成式主動語態分詞，在八章 31 節就以現在完成式分詞（*pepisteukotas*）表達那種含意。但是，在第四卷福音書中，*pisteuein* 的現在完成式從來沒有這種意思。(3) 史納肯伯（Schnackenburg, Vol. ii, p. 259, n. 1）說：出現 *pisteuein* 的現在完成式「總是表達一種確立的信心（或不信）：三章 18 節，六章 69 節，十一章 27 節，十六章 27 節，二十章 29 節；比較約翰一書五章 10 節。」但是，十六章 27 節必須與十六章 31 節一起處理；而三章 18 節與約翰一書五章 10 節則是 prescriptive。(4) 布朗（Brown, pp. 354f.）、林達斯（Lindars, p. 323）和其他人寧可省略 *pepisteukotas autō* 兩字。但是，如果他們所謂的評註是編修者所加的，只是把問題推回給編修者罷了；如果是偶然的筆誤，必然是很早就發生了，因為沒有抄本支持。(5) 一些學者依循奧古斯丁的作法，認為八章 33 節的「他們」是指「猶太人」，而不是「信祂的猶太人」。這種解釋很便利，卻很不自然。(6) 陶

41~42、53節，八章37節的情況，都是基於證據之信心的清楚的例子。

但是，我們還是要提出一些疑問，尤其是下列兩點：(1) 在六章66~70節，許多門徒離去、不再跟從耶穌時，十二位門徒卻準備留下，因為他們相信耶穌是神的聖者；但是，耶穌雖然問他們是否要留下，卻堅稱是祂揀選他們——包括一位「魔鬼」。換言之，如果提出為何有些「門徒」（六66）會離去、而其他則堅持到底的問題，與答案比較有關的是揀選，而不是證據。(2) 再者，在十六章29~30節，耶穌 *en parrësia* 說話，門徒在回應時聲稱：他們由此確信耶穌是從神而來的。但耶穌卻公開質疑他們的信心，因為祂知道「時候」已經來到，他們將會分散到各地（十六31~32）。所以，只有到耶穌復活以後，他們才會有更深的信心。真實可靠的信心是保留給末世的時候引入的時期的。因此，本福音書的作者懷疑十二門徒在耶穌受死／復活以前的信心（十六31~32），並且強調在復活的主裡面的信心（二十8、18、20、25、27~29）。門徒將會在耶穌復活以後得著更大的深刻理解力（二22，十二16；參：十四26），這樣的聲稱也就因而變為條理連貫了。

約翰也努力處理一個問題，就是要如何以他最生動的風格，才能最好地對耶穌的生命做出神學上的概述。他描

德(C. H. Dodd, *More New Testament Studies* [Manchester, 1968], pp. 41ff.) 認為這是時代錯置，指主張猶太化的那種猶太基督徒。但是，是否連保羅都會以八章43~44節的話指責那些主張猶太化的人呢？

繪人們在耶穌事奉期間事如何相信的（不單是十二個門徒，還有四39、41~42、53，九37~38的那些人），卻將真實可靠的信心保留給新的時代。所以，我們有理由可以懷疑，甚至連那些提及在耶穌受死／得高舉以前的信心的經文（它們本身並沒有緩和這些警告的痕跡〔即四39、41~42、53，九37~38〕），都必須從他對於救贖歷史所作之神學描述的架構內來理解。本福音書的作者也納入這些將要相信的敘述，因為如果不這麼做，他的福音書就不能具有如此強勁的福音性衝擊力，因為這三個例子觸及猶太人（九37~38）、撒瑪利亞人（四39、41~42）、以及（可能）外邦人（四53——如果他是一個軍人，可能是個異教徒：《猶太古史》xvii.198）。

在約翰福音二十章的信心，是直接附屬於耶穌的復活這個最高潮的證據；而且，雖然耶穌暗示那並不是最好的信心（二十29），祂卻願意提供證據，好使多馬相信（二十27）。但是，復活後顯現的對象卻侷限於那些已經屬於耶穌的人，就是祂已經保守的人，父所賜給祂的人（如：四19~20，十七6、12）。在這一點上，它們不同於（其他）大多數的神蹟，後者是公開性的。從某個角度來說，有些人是特別屬於耶穌的，復活的證據在他們身上激發信心。

這樣，第四卷福音書顯然主張：人是必須負起基於神蹟而相信、而且在獲得某種程度的信心以後常常遵守耶穌教訓的責任的（如：八31）。但是，同樣清楚的是：外在的證據無論多麼光彩奪目，並不保證某人可以因而相信並堅定信心；而且，縱使是在那些確實相信的人身上，這些外

在的證據似乎也不能獨占激發信心的功勞。猶太人之所以不相信神蹟，是因為他們不屬於耶穌的羊群（十 25~26）；而那些在耶穌羊群中的，聽祂自己的羊，則聽祂的聲音，並跟從祂（十 27）；這樣，誰負責對神蹟有正面的回應，這個問題又推回到前一個問題，即誰是屬於耶穌的羊群的。

這一切都不應該令我們主張約翰認為證據是不適切的，神蹟是不重要的，聖經的應驗是偶然的。³⁸ 事實恰恰相反：例如，神蹟除了能令人信服而激發信心以外，還有助於確立那信心的內涵。它們指向自身以外，正如約翰福音中的許多神蹟所表明的。在迦拿的神蹟中，那神蹟表明古老的宗教正在轉向福音的新次序。潔淨聖殿的插曲則應許有一新的「聖殿」將要建立起來。第三至四章分別應許新的生命與新的敬拜。四章 46 節~五章 47 那兩個醫病的神蹟則顯示出：耶穌話語的大能既能賜下新生命，又能赦免罪惡。餵飽五千個人則顯示出：耶穌自己就是生命的糧。本福音書其餘的部分也類似：在約翰福音中，「證據」的因素不單只是為了要幫助人相信，也是為了確立事實的實體，信心就是必須在這個實體中運用的。經過考慮，藉著歷史媒介而來的任何一個 putative 的啟示（與基於歷史的神秘主義相反），都必須植根於某些歷史事件和它們的解釋。就是因為這個無法抗拒的理由，神蹟、應驗的陳述和諸如此類的說明在第四卷福音書中才會如此重要——不是因為關

310

³⁸ 參 F. Hahn, 'Sehen und Glauben im Johannesevangelium', *Neues Testament und Geschichte* (Zürich, 1972), pp. 125-41.

於外在證據與信心之間的關係所作的某個假定。

另一個證據證實了：這是約翰思想的方向。許多解經學者認為：尼哥底母論及神蹟的話（三 2）與耶穌的回答（三 3）之間沒有必然的關聯。另一些學者則認為這裡暗示了一個問題，就如「我該做甚麼事，才可以承受將來的世代？」（參：路十八 18）。比較好的作法是認為：尼哥底母來見基督時聲稱：在可以行這些「神蹟」的人身上，他察覺到預期中神掌權時會發生的事（三 2）。但耶穌卻回答說：一個人若不是從上頭而生（或重生）的，就不能「看見」神的掌權。海恩勤（E. Haenchen）甚至打算將第 3 節翻譯為「一個人除非從上頭而生，就不能看見神的工作（照錄原文：不是『國』）」。³⁹ 從某個角度來說，尼哥底母顯然可以「看見」神蹟；但從另一個角度而言，他卻不能「看見」它們：他其實不能看見神的國（參：十一 40）。耶穌的回答，不是說尼哥底母必須作甚麼才能看見國度，而是說他身上必須發生甚麼事。表達這一點的有兩方面：一面是所必須發生之改變的性質（一個人無法生下自己），另一面則是使用動詞的被動語態。「因為，重生的意思——而這顯然就是尼哥底母的誤解所表達的意思——不單是一個人身上的改進；它意味著人接受一個新的起源，這顯然不是他自己做得到的。」⁴⁰ 有人認為三章 3、5 節只是馬太福音十八章 3 節所記載之國度語錄的約翰版本；但這個進路卻反駁了這種論調。除

311

³⁹ "'Der Vater, der mich gesandt hat"', *NZS*, Vol. ix (1962-3), p. 208.

⁴⁰ Bultmann, pp. 137f.

了上下文完全不同以外，兩個語錄的形式（*hōs* 在馬太福音十八章 3~4 節是不可或缺的，在約翰福音三章 3、5 節卻沒有出現）與目的也不一樣。馬太福音的語錄是關於人的悔改，人的自己卑微，人的歸正，而約翰福音三章 3、5、7 節卻是論及神在人身上的作為。

因此，尼哥底母聲稱自己擁有某種知識，耶穌給他的回答是要叫所有這類的聲稱洩氣的。這個現象也出現在約翰福音其他地方（如：六 70，九 41，十六 31），並且具有根除功德神學的效果。因此，功德神學的反面又無可改變地把我們帶回到神至高無上主權的揀選。

312 揀選

在第四卷福音書中，已經有幾個因素指向了某種形式之預定的救恩。神主宰一切的至高無上主權已經進入這個世界，引入了新的紀元。這個垂直式的步驟已經顯露出神採取了直接的行動，要在更大的層面上施行教恩與審判。對人類與世界的描寫是負面的，是在道德上無能的，像在死海古卷中一樣（尤其是《感恩詩集》〔*Hōdāyō!*〕），結果也相同：將恩必須是從神而來的。神對於世人的立場是拯救；但是，如果問及誰是真正得教的，就可以清楚看見，最終，救恩既非取決於個人的功德，也不是取決於外在的證據。一個人成為信徒，既不是因為他與生俱來就是比較好的人，所以能夠做出正確抉擇，也不是因為他們所見到的證據本身是比較能令人信服的。那麼，誰能得救呢？

1. 新生與兒子的身分

上一個段落的結尾思考到尼哥底母，這自然引導我們來到一個更廣的問題，即第四卷福音書中的新生與兒子的身分。頭一處明確提及這一點的是一章 12~13 節。即使接受了複數的讀法「這等人……生」，⁴¹ 也不是馬上就能消

⁴¹ 沒有一分抄本支持單數的 *hos ouk ... egennēthē* 這就成了指著從童女而生說的，考慮到這個事實，就會訝異怎麼會有那麼多學者接受這個重構。外證來自古譯本和教父著作，單獨來看是值得懷疑的。*Qui* 可以是單數或複數，這一個事實又進一步減弱了古拉丁文譯本 *b* 的力度：*qui natus est* 與 *qui nati sunt* 的差別只在動詞。清楚無誤的教父證據中最常被人引用的是愛任紐《駁異端》（Irenaeus, *Adversus Haereses*）III.xvi.2; xix.2 與特土良《基督的肉身》（Tertullian, *De carne Christi*）xix，後者說複數是華倫提努派（Valentians）捏造的。兩分伯墨（Bodmer）蒲草紙（II 與 XIV—即 $\mathfrak{P}^{66,75}$ ）都是複數的。然而，那些選擇單數的，包括 F. Blass, *Euangelium Secundum Joannem* (Leipzig, 1902), p. 2; Zahn, pp. 73; C. F. Burney, *Aramaic Origin*, 前引書, pp. 43ff.; Loisy, pp. 101ff.; C. C. Torrey, *Our Translated Gospels* (London, n.d.), pp. 151-3; F.-M. Braun, 'Qui ex Deo natus est', *Aux sources de la tradition chrétienne* (Paris, 1950), pp. 11-31; R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. John's Gospel* (Minneapolis, 1943), pp. 62-8; M.-E. Boismard, *St. John's Prologue* (London, 1957), pp. 35-9; idem, 'Critique textuelle et citations bibliques', *RB*, Vol. lvii (1950), pp. 401-8; L. Sabourin, "'Who Was Begotten ... of God' (Jn. 1:13)", *Biblical Theology Bulletin*, Vol. vi. (1976), pp. 86-90; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament* (Garden City, 1975), pp.

看見「凡接待祂的」(一 12)與「這等人……乃是從神生的」(一 13)之間的明確關係。一些人認為接受基督是新生的先決條件：「這個出生的條件是接受基督並相信祂的名。這裡的時態是不定過去式，而不是過去完成式。」⁴² 另一些人抱持相反的觀點。賀茲曼 (Holtzmann) 認為：這樣從神而生是信心的「根與前提」。⁴³ 林達斯則說：「無論是靠著他自己作為人本性中所擁有的任何東西，或是憑藉著心靈裡面對它的渴望，或是藉著他的心思與理性所提出的任何實行的步驟，人都不能獲得這個結局。因為人不是與神平等的。只有神自己可以將人提升到兒子的身分上。」⁴⁴ 很

314

255-68; M. Vellanickal, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings* (Rome, 1977), pp. 112-32; 此外，尤其是 J. Gaiot, *Etre né de Dieu* (Rome, 1969) 的廣泛論述。MacGregor, pp. 14f. 也贊同，但依循羅伊希 (Loisy) 的作法，懷疑單數本身是否可以暗示童女生子，「因為討論中的這幾個字排除了人間母親的觀念，就像它們排除了人間父親的觀念一樣。」我們容易想像一個「更不必說」(a fortiori) 的論述方式，以致文本從複數被竄改為單數：如果基督徒是從神生的，耶穌基督豈不更是如此嗎？事實上，Hoskyns, p. 166; Barrett, pp. 137f.; 與 Morris, p. 100 都從複數中看見這個暗示。此外，我們很難想出一個理由來解釋如此徹底的文本訛誤。

⁴² Barrett, pp. 137. 見：尤其是 Howard, p. 471; Bultmann, p. 59, n. 4.

⁴³ H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Tübingen, 1911), Vol. ii, p. 534; 亦參他的註釋書，pp. 41f.

⁴⁴ 'The Fourth Gospel an Act of Contemplation', *Studies in the Fourth Gospel* (London, 1957), p. 27. 參 Morris, p. 101: 「新生始終是純神

顯然的，「凡接待祂的」與「這等人……乃是從神生的」，是指著相同的人說的。若不是接待基督、並相信祂的名，就沒有一個人是從神而生的，這是確實的；但同樣確實的是：凡接待基督、並相信祂的名的人，就沒有一個不是從神生的。縱使這裡沒有說明因果的關係，如果不看一章 13 節，單單閱讀一章 12 節所獲得的印象是：兒子的身分是相信的結果。但是一章 13 節卻可以被視為小心否定這個觀點，這有四個理由：(1) 雖然一章 13 節的三個否定詞似乎是用古代的分類來描寫出生，如果說它們唯一的目的只是要對比自然的出生與屬靈的出生，卻沒有論及人在屬靈的出生上是無能為力的，這樣的說法卻太過誇大且沒有必要。(2) 這可以是以含蓄的方式否定了種族血統的自負。單單作為亞伯拉罕（肉身上）的後裔是不夠的（八 33~34；參：太三 9）。(3) 一章 12~13 節的形式——強調人的責任，接著則是強調神至高無上的主權，把人的所有自命不凡全部排除掉了——也出現在約翰福音其他地方（如：六 40~45，六 66~70）。(4) 事實上，約翰一書五章 1 節的時態與上下文強而有力地證明：信心，就像愛心一樣（約壹四 8），是新生的證明，而不是它的肇因。

新生是在時間上居先的，這一點在一章 12~13 節的證據並不具有結論性，但卻非常強而有力。然而，採納它並不表示採納一種觀點，即本福音書的作者主要關注的是預定本身錯綜複雜的問題。倒不如說，他反對人在誰是神的

蹟的。排除了所有人類的主動權。」

315

神的全權與人的責任

兒女這個問題上自以為是。耶穌與尼哥底母之間討論的過程證實了這一點。耶穌的陳述（三 3）引發了尼哥底母那一面雙重的誤解（三 4）。尼哥底母所想的是純物質層面的，所以提出了他的第一個問題。但他又把入當作是主動的執行者，從而錯失了重點，所以提出了他的第二個問題。耶穌把這兩個異議的順序倒過來回答。在三章 5~6 節，耶穌把這兩個異議的順序倒過來回答。在三章 5~6 節，耶穌堅稱這個出生是超自然的，所根據的原則是同性質的產生同性質的。在三章 7~8 節，耶穌回答第一個異議。如果尼哥底母接受 *pneuma*= 風的聲音和效果，卻不知道它運動的細節和來處，為何質問 *pneuma*= 靈在新生命的產生上運動的細節和來處？甚至連猶太人的官員⁴⁵ 都必須這樣從上頭而生，他不應對此感到稀奇。

316

奧古斯丁諾維慈 (A. Augustinović) 避免了論及新生與兒子身分之經文裡面任何指著預定的可能，把它們縮減到純道德領域。根據他的看法，那只是神的作為與祂的眾子的作為之間的相符 (*convenientia*) 罷了。⁴⁶ 就著約翰福音第八章而言，奧古斯丁諾維慈大體上是正確的：在那裡，兒子身分的關係主要是道德上的（參：尤其是八 38~39、42、44），尤其是因為人也有可能是魔鬼的兒子。但是，神

⁴⁵ 複數的 *hymas*（「你們」；三 7）令人困擾（一如這個段落中其他代名詞與數的改變），但似乎最能解釋這裡的上下文的，是泛指尼哥底母所屬的階級（參：三 1）。

⁴⁶ A. Augustinović, *Critica 'determinismi' Joannet* (Jerusalem, 1947), pp. 53, 118.

的兒子與人的兒子之間的關係並不是勻稱的。本卷書中並沒有說人可以「從魔鬼而生」。而且，縱使是強調兒子身分的道德層面，也沒有排除比較形而上的部分：畢竟，耶穌承認，猶太人的確是亞伯拉罕的兒女（八 37），雖然基於道德的理由而拒絕將這個頭銜歸於他們（八 39）。這證實了約翰福音第八章所關注的主要是識別父子關係的證據（參：約壹三 7~10），而不是父子關係在本體論上的地位，也不是改變父子關係的途徑。因此，甚至是在這一章中，奧古斯丁諾維慈也誇大了證據；而他對於一章 12~13 節與三章 3 節起的看法就更不可信了。再者，十一章 52 節提及「神四散的兒女」（參《呂譯》、《現中》等），表明基督的死／得高舉把那些被命定為神兒女的人聚集在一起（參：十 16）。班諾伊特 (P. Benoit) 正確地批評奧古斯丁諾維慈的觀點過於簡化：

317

聖約翰的思想肯定比這更為深邃！使我們成為神的兒女的，並不是信心的行動本身，也不是我們的愛心的行動；確切地說，我們如果能夠相信與愛，是因為我們已經在裡面接受了神的生命種子 [*un germe*]，也因為聖靈內住，在我們裡面生活、行動。信心的行動並不使我們成為神的兒子；倒不如說，它是兒子身分應時的肇因（照著哲學上的含意）或記號。一些人不能相信神能以這種方式在我們裡面運行、同時又給我們自由；但許

多神學家認為這兩面是能相互調和的。⁴⁷

2. 到耶穌這裡來

在約翰福音第六章，到耶穌這裡來的用語清楚無誤地在預定的文脈內運用。到耶穌這裡來就等於相信耶穌（六 35）。反對耶穌的人已經看見祂，卻沒有相信祂（六 36）；這一點不應該成為悲觀的理由，以為不會有更多人悔改歸正；因為凡是父所賜給子的人⁴⁸就到祂這裡來（六 37）。查爾斯沃思（J. H. Charlesworth）為了避免這裡預設了預定的結論，說明經文並沒有說有些人不是父賜給耶穌的。⁴⁹然而，根據這處經文，如果所有人都是被賜給耶穌的，那麼一定是所有人都會到祂這裡來；而邏輯上的必然結果就是絕對的普世主義，抵觸了第四卷福音書的要旨，以及一些明確的經文，那些經文清楚說明世人當中只有一些是被賜給耶穌的（參：十七 9）。上下文的意思一定是：耶穌斷然否認一種觀念，即因為人的不信，父差子來完成的使命可

318

⁴⁷ 評論 Augustinović 前引書，於 *RB*, Vol. lv (1948), p. 472。

⁴⁸ 「中性字 (*pan ho*) 有時用來指眾人，但不是指個人，而是強調一般的特性」(BDF § 138(1))。MacGregor, p. 146 認為這裡是「一個無所不包的中性，因此信徒的個別性是從屬於父的恩典的」。參 F.-M. Braun, 'La réduction du pluriel au singulier dans l'Évangile et la Première Lettre de Jean', *NTS*, Vol. xxiv (1977), pp. 40-67。

⁴⁹ 'A Critical Comparison of the Dualism in IQS 3.13-4.26 and the "Dualism" Contained in the Gospel of John', *John and Qumran* (London, 1972), p. 95。

能會失敗。

第六章 37 節的第二個子句常常被理解為一種強烈的反敘法 (*litotes*)，^{*} 意思是耶穌將會歡迎、而不拒絕到祂這裡來，其表達方式常常強調人的責任，藉此平衡第六章 37 節上半對於預定的強調。但是兩個看法排除了這個解釋：(1) 動詞「丟棄」(*ekballō*) 每次出現在約翰福音中時（二 15，六 37，九 34~35，十 4，十二 31），都是暗示「逐出」已經「在裡面」的某物或某人。所以，第六章 37~38 節這個強烈的反敘法，並不是意指「我肯定會接受來的人」，而是「我肯定會保守來的人，將他留在裡面」；而之前的子句確立了「來的人」的身分；(2) 第六章 38 節表原因的 *hoti* 與表目的的 *hina*，根據父的旨意來說明耶穌這個保守行動的理由，即耶穌不會失去父所賜給祂的那些人（六 38~39）。換言之，第六章 37 節不單說明所賜給耶穌的那些人必然會到祂這裡來，也說明他們一旦到耶穌這裡來，耶穌將會個別地保守他們 (*ton erchomenon*，相對於 *pan ho*)。⁵⁰

比較第六章 39 節與第六章 40 節，「祂所賜給我的」跟「一切見子而信的人」所指的顯然是相同的人，而「祂所賜給我的，叫我一個也不失落」則平行於「叫一切……的人得永生」。父所賜給子的人，同樣可以形容為那些見子而信的

319

* 編按：一種修辭法，指用反語的否定來表示肯定。

⁵⁰ 參 Barrett, p. 243 對第六章 37~40 節所做出色的總結；現在還加上了 O. Hofius, 'Erwählung und Bewahrung. Zur Auslegung von Joh. 6, 37', *Theologische Beiträge*, Vol. viii (1977), pp. 24-9。

神的全權與人的責任

人雖然具有預定含意的「賜」在先，並且使得信心成為可能的（見下文對六 44、65 的說明）。這些平行之處不利於「不可抗拒的恩典」這個詞語，後者是改革宗傳統的神學家常用的。這個詞語容易誤導人，因為它表明一種觀念，是這些神學家本身通常想要避免的，即：凡是父所賜給耶穌的人就必然會到祂這裡來，意思是他們如此作乃是違背了自己的意志，彷彿是在高聲尖叫中把自己的意志踢到一邊。神的揀選是在那些到耶穌這裡來之人的「看見」與「相信」的背後運行的。

320 在回應猶太人的低聲抱怨時，耶穌對這件事作了更強而有力的說明：若不是父所吸引的人，就沒有能到耶穌這裏來的（六 44）。「父不單是召喚或勸告，祂把人拉過來！」⁵¹ 事實上，這正是上下文的意思；但是，那些認為約翰福音中並沒有救恩上的預定的人，很快就指向約翰在十二章 32 節所用的同一個動詞：耶穌的死／得高舉吸引所有的人。許多解經學者試圖訴諸於十二章 32 節，來決定六章 44 節的意思。但是光憑動詞並不足以決定。正如我們已經留意到的，在約翰福音十二章 32 節的上下文中，說到那「時候」的來臨和希臘人的求見，引發了一個陳述，論及耶穌的死／得高舉的普世意義。耶穌吸引所有的人，而不光是猶太人；祂對於「世人」的態度是拯救性的，吸引人的。除此之外，若對十二章 32 節作過多的解讀是危險的。相對之下，在六章 44 節的上下文中，（1）人們傲慢自大，企圖

⁵¹ Hendriksen, Vol. i, p. 238。編按：「吸引」可直譯為「拉」。

用武力帶進國度（六 16）；然而（2）在面對神所賜的啟示時，他們卻不相信，並且離去（六 36、41~42、60、64）。約翰福音六章中具有預定意義的經文（尤其是 37~40、44~45、64~65 節）同時說到這兩個問題。（1）人們不能帶進神的國度。不單這個國度不是政治性的，而且人必須學習知道救恩是藉著神的作為成就的（六 44~45、65）。⁵²（2）另一方面，被人拒絕並不表示神的拯救計畫遭到挫敗，反而是得勝；因為凡是賜給耶穌的人都必來（六 37），而且耶穌自己從起初就知道誰會相信（六 64）。因此，描寫救恩上的預定，絕非以它本身為目的，而是屬於一個架構的一部分，該架構為神救恩計畫的實現提供確據，同時強調恩典的賞賜。這兩個因素在六章 64~65 節結合在一起。甚至連所謂之耶穌的門徒（六 60~61、66）都棄祂而去：他們的信心是沒有從父聽見並學習的信心（六 45）。正如在六章 44~45 節，耶穌訴諸於神的作為的必要性（六 65），來回答不信的問題。「相信基督不單是困難的，離了神，那根本就是不可能的（參：可十 27）。到耶穌這裡來，不是人的自由抉擇的問題。」⁵³ 但是，除了解決不信的難題之外，這個答覆強調若不是父所賜的就沒有人能到耶穌這裡來，從

⁵² 參 W. Eborowicz, 'L'exégèse augustinienne de Jean VI, 44', *Studia Evangelica*, Vol. vi (1973), pp. 95-9; G. Berkouwer, *Divine Election* (Grand Rapids, 1960), p. 47。

⁵³ Barrett, p. 252; 參 Morris, p. 387。亦參馬太福音十一章 27 節那個所謂的「約翰語錄」。

而對聖靈賜生命的能力產生迴響（六 63）。這就有效地杜絕了人的沾沾自喜。

3. 蒙神教導

約翰福音六章 45 節提及以賽亞書五十四章 13 節（或者耶三十一 34），往往被人理解為：所有的人都必蒙神的教導，毫無例外，所以前一節的「吸引」也必然延伸到每一個人；這樣的見解真是令人驚訝。六章 45 節是引用來解釋六章 44 節的「吸引」的性質。「所有」（《和合》作「都」）的意思並不是「所有的人，毫無例外」，而是「神的所有子民」（參：十一 52），所有被賜給子（六 37、39）、被父吸引的人（六 44、65）。這是所有的信徒享有的特殊教訓（參：約壹二 27），但只有信徒才能享有。像神蹟和見證這類外在的證據還不夠。若不是父所吸引的，就沒有人能到耶穌這裡來，正如眾先知自己所說的：在這裡必有從神而來的「教訓」。因此，每一個受教導的人一定就等於每一個聽見父並從祂學習的人；這些人都到耶穌這裡來。

4. 賜給耶穌

正如我們已經說過的，一些人是父所賜給子的，這個觀念最初是在六章 37、39、65 節清楚宣告的。相同的思想再次出現在十章 29 節（？），十七章 2、6、9、24 節，十八章 9 節。十章 29 節與十八章 9 節最好在下文再來考慮；除了這兩處之外，全都集中在約翰福音十七章。

在約翰福音十七章，「賜」（*didonai*）這個動詞至少出

現 17 次。在其中的十三處當中，都是以父為主詞的。祂所賜給子的，有人（十七、6、24）、萬有（十七）、話語（十七 8）、神的名（十七 11~12）、與榮耀（十七 22、24）。在其他四處經文中，是以耶穌為主詞。祂賜給人永生（十七 2）、話語或道（十七 8、14）、與榮耀（十七 22）。

在十七章 2 節，*hina* 肯定是表目的的；但即使是這樣，還是有兩種可能的意義：(1) 這個 *hina* 可能與十七章 1 節的 *hina* 對等。若是這樣，十七章 2 節開頭的子句就是附帶的說明。將永生賜給父所賜給子的人，是子得榮耀的部分目的。(2) 另一個可能是，十七章 2 節的 *hina* 並不是與十七章 1 節的 *hina* 對等的，也不是依附於 *doxason*（「榮耀」，十七 1），而是依附於 *edōkas*（「你曾賜給」，十七 2）。若是這樣，將永生賜給父所賜給子的那些人，就是管理「凡有血氣的」這個永恆權柄的目的。布朗認為兩種意義都是真實的。⁵⁴ 但是，無論是兩者當中的哪一個，父將某些人賜給子，顯然是在他們接受永生之前，並且支配了子的使命的目的。根本沒有辦法逃避隱含的揀選觀念。

十七章 6~9 節也是如此。神從世人當中賜給耶穌的那些人，耶穌已經將神的名啟示給他們（參：十七 26），就是那些（已經）是屬於神的人。所以，耶穌將他們與世人分別開來，為他們禱告（十七 9）。「因他們本是你的」（十七 9），這幾個字只是「他們本是你的」（十七 6）的延伸。因此，強而有力地證實了神的揀選是居先的。也可以從接受

⁵⁴ Brown, p. 741.

神的全權與人的責任

並順服神的話來形容這些人(十七 7~8)，這一點並沒有緩和那揀選的絕對性。我們倒不如說，除了從神先前的擁有與賜給的角度之外，也可以從現象學的角度來形容他們。⁵⁵

基督的禱告不是只有為了信徒，也為了那些將要藉著他們的見證成為信徒的人(十七 20~21)。這些人將來也要相信耶穌。這裡帶著一個無法避免的確定語調：耶穌在為一些還沒有顯明是選民的選民來禱告(參：徒十八 10)。所有的信徒，現在的信徒和將來的信徒，就構成了父所賜給耶穌的那些人(十七 24)，而且將會看見耶穌的榮耀。然而，儘管有這個特殊神寵論(particularism)的味道，耶穌還是為信徒的合一禱告，這合一的目標是要叫「世人」可以相信並認識(十七 21、23；參：十三 35，十四 30~31)。⁵⁶ 這

324

⁵⁵ 但參 Lindars, p. 521, 他說：「這裡沒有死板的預定教義，雖然閃族把整體視為都包含在起初裡面的趨勢給人這個教義的印象。」但問題就在這裡了：如果整體確實都包含在起初裡面，就很難避免預定的含意了。

⁵⁶ J. C. Earwaker, 'John xvii 21', *Ex. T.* Vol. lxxv (1963-4), pp. 316f. 反對這個觀點，認為十七章 21 節的所有 *hina* 子句都是對等的。這不單使得這篇禱告變成極其支離破碎，而且從一個事實看來也不可能，即主要子句(十七 20)明確地說耶穌為他們禱告的這些人是將來的信徒。參 Bultmann 與 Morris, 在所論之處。E. A. Abbott, 前引書, §§2511, 2524-6, 2528 試圖保留不定過去式假設語氣與現在式假設語氣在 *hina* 子句裡面的區別。所以，在 §2554, 他將十七章 21d 節(「叫世人可以在信仰上長大」)與十七章 23c 節的平行子句(「叫世人可以開始知道」)相對比。如果亞伯特(Abbott)是正確的，十七章 21d 節就暗示世人已經相信

並不是「明顯的普救論」的一個例子，⁵⁷ 因為在約翰的思想中，「世人」一旦相信，就不再是「世人」了。倒不如說，它反映出神藉著信徒拯救世人的立場，就好像諸如一章 29 節，三章 16 節與十二章 32 節等經文反映出他們成為(照著與末世有關的充分意義的)信徒之前的立場一樣。換個方式說，十七章 20~21、23 節告訴我們神揀選的計畫是如何成就的，即藉著信主之群體的見證與愛。所以，在最後兩節(十七 25~26)，雖然世人不曾認識父，耶穌卻認識；現在，屬祂自己的人也認識，因為耶穌已經將父的名啟示給他們了。耶穌繼續將父啟示給他們(十七 26)，將會把他們連結在愛中(所以也暗示連結在見證中)，那也是耶穌所禱告的。

藉著對約翰福音十七章作這最後的說明，我們務必留意，這樣極力強調救恩上的預定，其上下文(1)強調耶穌與祂的父之間特殊的關係(首先，因為約翰福音十七章的形式乃是禱告；第二，因為開頭那個關鍵性的祈求是叫耶穌可以得著榮耀，就是祂一度擁有的榮耀；第三，因為一再提及耶穌成就了父的旨意)，所以我們可以預期所強調的乃是神在救恩中的觀點；(2)特別著重在鼓勵信徒(參：十六 31 起)。

了，耶穌的禱告是希望這信仰能夠繼續並深化。那就與諸如十六章 33 節，十七章 9、25 節等相矛盾了。但是，這個兩難的局面是假的。亞伯特似乎以為十七章 23c 節的 *ginōskē* 是不定過去式，但其實不是，也沒有重要的文本證據支持 *gnō*。

但參 Barrett, p. 428。

325

5. 屬於耶穌

從某個角度來說，那些被賜給耶穌的人是特別屬於祂的。十七章 9~10 節為我們作了這樣的連結：父所賜給耶穌的人是屬於神的，凡屬於耶穌的都是屬於神的，反之亦然。在理論上，可以用屬於耶穌來形容信徒相信以後的地位。然而，就如被賜給耶穌的觀念一樣，約翰比較常講到之前就屬於耶穌，那是毫不含糊地具有預定的含意。第四卷福音書中有幾處經文表達了這個觀念，但沒有一處比約翰福音第十章更為強而有力。

約翰福音中沒有一章經文（或許第六章除外）成為如此廣泛爭辯的主題。很遺憾地，我必須克服在此討論二手資料的試探。為了確立第四卷福音書的神學，沒有足夠的理由不把十章 1 節起這個延伸的隱喻當作混合性的隱喻來接受，並且在現有的這一章經文內來研究它。

常常有人堅稱約翰福音十章這幅動人的畫面描繪了幾群羊，而十章 2 節不帶冠詞的 *poimēn*（「牧人」）是指許多牧人當中的一個：他們說這裡還沒有引入耶穌就是那牧人的觀念。然而，*poimēn* 不帶冠詞，本身並不證明甚麼。在這一章裡面，耶穌是唯一的牧人，所有提及的羊都是祂的羊。祂按名召喚他們，他們也回應祂的聲音（十 3），這是比喻內容的一部分；但是我們不應該想像有分開的羊，而把修辭性的譬喻（十 6）弄得完全一致。倒不如說分別是在於「羊圈」（*aulē*）與「羊群」（*poimnē*）之間。前者可能是猶太教；後者則是由耶穌的羊組成的，這些羊來自「羊圈」內外（十 16）。

在第 3~4 節，稱羊為 *ta idia*，「他自己的」，牧人自己的羊（相對於十 12）。在導言中，當耶穌到 *ta idia*（「祂自己的家」，RSV），*hoi idioi*（「自己的人」）卻不接待祂。在那裡（一 11），*ta idia* 是指祂所創造的世界（或者可能性較低的，祂自己的國家）：簡言之，祂來到自己的「家」（參：十九 27）。但祂自己的人（若不是祂所創造的人，就是祂的同胞）卻不接受祂。但這並不表示祂沒有一群人是特別屬於祂的，因為祂自己的羊確實聽祂的聲音。這些羊絕不（強調的 *ou mē*）跟從其他任何人（十 15）。「那些真是基督所揀選的羊，絕不受第 1 節那些冒牌貨欺騙。」⁵⁸

在接下來的解釋中，將耶穌和羊相對於盜賊、雇工、與狼，留意到這一點很要緊。耶穌自己就是門（十 7）。在這個混合的隱喻中，約翰也可以說耶穌是從門進入的牧人（十 2）。但是，其他的人都必須經過祂而進入，並且將會得救（十 9）。另一種情形不是留在外面，而是企圖像賊一樣進入（十 1、10），目的是要偷竊、殺害、與毀壞。另一種情形也不是成為另一個牧人，因為所有在耶穌之前⁵⁹來的都是賊和強盜（十 8），或者頂多是膽小的雇工（十 11~13）。「凡在我以先來的」，這幾個字無論是具體指稱甚麼，

⁵⁸ Barrett, p. 306.

⁵⁹ 很難以決定 *pro emou*（「在我以先」）是否原典。Ⓟ^{45(vid)}. 75 N^o E F G M S U Γ Δ 28 892，大部分小寫抄本，以及古拉丁文、古敘利亞文、古科普替文譯本的抄本都省略它們；但包含它們的可能性似乎存在。

效果都是把所有冒牌的屬靈領袖貶為一文不值。所以，其間的對比是徹底的。一個人若不是屬於基督和祂的羊，就是與盜賊、狼、及雇工混在一起，是被拒絕的一個羊圈。唯一值得羨慕的就是屬於耶穌的羊群。

在第與 5 節，耶穌已經詳細說明，羊對他們牧人的聲音特別敏銳有人可能認為：他們是以某種方式「成為」祂的羊之後才獲得這個敏銳感的。然而，14~16 節不利於這樣的解釋，26 節則從正面排除了它。耶穌有別的羊，是不屬於這個（猶太人的？）羊圈的，耶穌也必須將他們領來（十 16）。牠們還沒有被領到祂的這一個羊群，但是，因為他們從某個角度來說已經是祂的羊了，他們將會聽祂的聲音（參：徒十八 10）。第 26 節更為清楚。耶穌並沒有說反對祂的人是因為不信而不在祂的羊群中，而是說他們因為不信而不屬於祂的羊。沒有夠多的證據可以在那些不是已經屬於基督的羊（十 26）、屬於神（八 47）、屬於真理（十八 37）的人身上產生信心。

說實在的，這整個寓言（照錄原文）大致是這樣的：牧人一旦出現，他的羊立刻就認得他，因為甚至在那個時刻之前，他們就已經屬於他了。耶穌認得他們，因為父已經將他們賜給祂，成為祂的門徒了，他們也認得耶穌，因為父已經差遣祂來作他們的牧人了。⁶⁰

⁶⁰ A. Vanhoye, 'Notre foi, oeuvre divine, d'après le quatrième

所指的與其說是一個清楚宣布的棄絕教義，不如說是在屬於羊群的事上毫不含糊地拒絕了人的自滿自足。十章 27 節證實了這一點。我們以為那裡會說：「他們也認識我」，卻見到：「我也認識他們」。基督認得羊，祂承認他們是祂的羊，這才是具有決定性的。在這個文脈內，讀到牧人為祂的羊捨命（十 15；參：十一 50~52），賜他們永生（十 28），也就絲毫不足為奇了：這已經不再是論及「世人」了。

另外還有一處經文，清楚標示出耶穌這樣特別愛屬祂自己的人。約翰福音十三章 1 節位於這卷福音書第二個大段落的開頭，這整個段落對於真門徒的關注，遠超過對於世人的關注。一些學者認為「逾越節以前」（十三 1）這個時間片語不是指整個句子，而是指 *eidōs*，「當（耶穌）知道」（即耶穌在逾越節前知道）；他們說：因為標明耶穌的愛的時間是不合理的。但是，在文法上，這個片語應該是與主要動詞連用的。它絕非標明耶穌的愛的時間，而是指向愛的一個具體行動，即耶穌的死（包括象徵祂的死的洗腳）。這個特殊的愛，⁶¹「到底」的（十三 1），⁶²是保留給

évangile', *Nouvelle Revue Theologique*, Vol. lxxxvi (1964), p. 343. 亦參 E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (London, 1950), pp. 169f.

⁶¹ 參 C. Spicq, 'La charité est amour manifeste', *Revue Biblique*, Vol. lxxv (1958), pp. 360-62; BDF §207(3); A. M. Hunter, *According to John*, 前引書, pp. 87f.; Morris, pp. 612f.

⁶² 這個詞語可以意指：(1) 到死：留意十九章 30 節的同源動詞

神的全權與人的責任

「屬自己的人」的。⁶³

6. 蒙耶穌揀選

有四處經文強調耶穌揀選門徒這個事實。在頭一處(六 70)，耶穌縱使沒有真正駁斥彼得信心滿滿的斷言(六 69)，也藉著祂的修辭問句修正了它。作選擇的是祂，而不是他們。所以，耶穌的回答是用來壓制過度的自信的。猶大應該也包括在耶穌所揀選的十二個人裡面，這一點表明了：(1) 耶穌挑選人未必是為了叫他們得救的：它可能是為了別的目的，就像神在舊約聖經中挑選「其他的僕人」一樣；(2) 耶穌已經向祂的門徒(本福音書的作者向他的讀者)保證：即將面臨的出賣，絕非在神的計畫之外的，而是在祂自己的控制之下計畫並執行的。

第二處(十三 18)也類似，是要指出納入加略人猶大並不是神的失誤。

tetelestai (「成了」)。Brown, p. 555 引我們注意到《七十士譯本》的申命記三十一章 24 節。(2) 到極致：參 NEB。(3) 到生命的最後一刻：參 Barrett, p. 365。無論如何，在十三章 1 節「堆砌分詞子句對於約翰福音而言是不尋常的，產生最莊重的影響」(Lindars, p. 448)。

⁶³ 這個微妙的進路大大勝過 M. Latte, *Einheit im Wort* (Münich, 1975) 的研究，後者企圖將所有提及愛的經文強迫納入一個模子裡面。他說：在約翰福音裡面，愛沒有心理或神秘的因素，只是指存在於這個字的和諧中，所以只能指信徒與他們的主。毋庸贅言，他這個觀點會在約翰福音三章 16 節，十章 17~18 節，十三章 1 節，十五章 13 節遇見困難。

然而，第三處(十五 16)有更廣泛的弦外之音。子句 *ouch hymeis me exelexasthe* 否定了「你們」：「不是你們揀選了我，是我揀選了你們」等等。這證實了前幾節經文裡面「朋友」關係的性質(十五 14~15；上文討論過個關係)，是以耶穌居首位，而門徒們必須向祂負責任。門徒甚至不能順理成章地誇口說：他們是信徒，是因為他們跟別人不一樣，他們作了明智而正確的抉擇。相反地，是耶穌揀選了他們。因此，功德神學受到了猛烈的攻擊。另一方面，耶穌揀選他們，並不表示門徒這一面的立場好像機器人一樣，而是加增了他們的責任——結出持久的果子(十五 16)、禱告(十五 16b)、彼此相愛(十五 17)的責任。

最後一處明確提到揀選的經文(十五 19)是用來說明真信徒不再「屬於世界」的理由。就著這些信徒而言，耶穌揀選的結果絕非沒摻雜的福分，而是受到世界的逼迫，他們就是從這世界被揀選出來的。所以，在這處經文中，揀選是用來鼓勵門徒勇敢忍受猛烈的反對，因為揀選他們的那一位自己也走過這一條路(十五 20~21)。

7. 結論性的說明

耶穌從這「世界」揀選一些人(十五 19)，以及父從這「世界」將這些人賜給子(十七 6)，兩者如何整合，不是十分清楚；但無論如何，救恩論方面的預定是不能打折扣的。而且，一再強調真門徒曾經是屬於「世界」的這個事實，這一點對於談及真正相信之前就屬於神的經文有重要的弦外之音，即：這樣的屬於是在神的心意與計畫中的，

而不是那些如此屬於神的人的本質。在他們還沒有以順服的行動而成為基督的羊之前，他們在救恩的計畫中就已經是祂的羊了。

那麼，如此強烈地著重預定，如何能與所有談及人的相信與人的順服的經文相調和呢？最後的說明莫過於范禾伊（A. Vanhoye）所提出的。他說證據使我們能以看見

當神在我們身上動了祂的〔使我們相信〕的工作時，祂這麼做並不是在我們之外，而是藉著我們。祂肯定不是如猶太人所以為的，只把它交給我們去完成。那就是要求我們去作不可能的事了。但是，祂將之賜給我們去完成時，也同時將完成它所需的資源賜給了我們〔Mais nous la donnant à réaliser, il nous donne en même temps de la réaliser〕，條件自然是我們不能聲稱自己是自給自足的。⁶⁴

332

蒙神保守，並且堅忍

我們已經說過，在約翰福音六章 37~40 節，從耶穌保守父所賜給祂的人這個角度，說明了耶穌使命的目的。這是否表示那些「被賜給」祂的人就不會失落呢？

無論耶穌保守的大能是甚麼意思，顯然人並不是甚麼都不作就可以繼續作門徒的。那些已經跨出信仰第一步的

⁶⁴ 如上文，註腳 60，p. 350。

人，很快就要被拒絕了，耶穌吩咐他們要繼續相信，遵守祂的教訓（八 31、51；參：五 38）。如此，他們才能知道真理叫人得以自由（八 32）。在其他地方，耶穌勸勉人要「行在光中」（十二 35~36），而且這個勸勉特別迫切，因為光並不是永遠與他們同在。這個警告主要可能是指耶穌在祂的死／得高舉時的離去說的，但給約翰福音讀者的弦外之音則是：在達到穩固的信心一事上，一般都得面臨因循的危險（跟希伯來書二章 7 節起不無相像之處）。

在這些經文的每一處，並不是十分清楚耶穌是否指著蒙揀選的人說的，也就是祂所揀選的人，父所賜給祂的人。然而，在十六章 1 節可就沒有那麼容易逃避了。在那裡，耶穌向十一個門徒（當然是屬於蒙揀選之列的囉！）保證：祂所已經告訴他們的，都是特別計畫好要防止他們失落的。所設想的失誤可以理解為暫時性的，但必然是個真實的危險，不然就是毫無意義的警告了。然而，在下結論說這樣的失落確實有可能之前，我們務必要認識到：發出這個警告，並不是要滋生人對於悲觀的、理論上的可能性的猜疑，而是為了防止這些可能性的發生（參：十六 1~4）。

那麼，約翰福音十五章又如何呢？那裡最強調必須堅忍，「住在葡萄樹上」。耶穌是真葡萄樹，祂的父是栽培的人。門徒則是枝子。不結果子的枝子就被除去；結果子的枝子就修剪乾淨。所用的雙關語（*airei* □ *kathairei* □ *katharoi*）不是偶然的：*kathairein* 在寫作的時候顯然不是

333

神的全權與人的責任

一個栽培葡萄樹的用語，⁶⁵ 使用它乃是表明：真正關注的是人和潔淨，而不是葡萄樹和酒。問題是：真正的枝子會被剪除嗎？莫理斯作了否定的回答：「我們不應該認為這證明真信徒會失落。它是栽培葡萄的畫面的一部分，若沒有這一幕就無法表達其重點。著重點在於結果子。修剪是為了確保結果子。」⁶⁶

明智之舉是避免找出隱喻的所有對應解釋；但是，強調「住在葡萄樹上，免得……」，或許還有十五章 16 節的警告（參：三 36，五 29），使得莫理斯的否定回答變成不是那麼肯定了。

有幾點是清楚的。首先，無論如何解釋十五章 4 節，住在基督裡（=耶穌的話住在信徒裡，十五 7；=住在耶穌的愛裡，十五 9~10）的責任，⁶⁷ 都是直截了當地放在信徒

身上的。第二，儘管信徒肩負這個責任，這裡卻依然強調門徒的「潔淨」不是歸因於他們住在葡萄樹上，而是歸因於耶穌的話（十五 3）。⁶⁸ 功德神學被排除掉了（亦參：十五 16）。第三，耶穌彷彿是要糾正枝子想要獨立的殘餘慾望，堅稱結果子是只有當枝子住在葡萄樹上時才有可能的（十五 4~5）。第四，結果子的枝子與必須除去的死枝子相對：兩者是完全對立的。⁶⁹ 因此，有理由主張這是指真枝子相對於假枝子。我們可以認為只有前者才代表真信徒。

信徒對基督的愛，結果是順服祂；而十五章 10 節則說到信徒對祂的順服，結果並未明說是對基督的愛，而是從基督而來的、恆久的愛（參：十六 27）。

⁶⁸ 參 Brown, p. 658 的翻譯：「你們已經是潔淨的，這得謝謝我所已經對你們說過的話。」這是把帶直接受格的 *dia* 理解為它一般的意思，Bernard, Vol. ii, p. 480 和其他許多人亦然。參 Schlatter, p. 305，後者說耶穌的話宣告（*heissen*）門徒們是潔淨的。

⁶⁹ 參 Brown, p. 675，以及奧古斯丁經常被引述的話：“*Aut vitis, aut ignis*”（「若不是葡萄樹，就是燃火」；*In Jo.* 81.3）。不同的觀點，參 F. W. Grosheide, *Het Heilig Evangelie Volgens Johannes* (Amsterdam, 1950), Vol. ii, p. 335，他的解釋不是將十五章 2 節的 *en moi*（「在我裡面」）與枝子連用，而是與果子連用。這樣一來，意思就變成：除了這棵葡萄樹（=基督）上的枝子以外，還有其他葡萄樹上的枝子，而這些枝子並不在基督裡結果子。若是那樣，住在基督裡的迫切性（十五 4）似乎就比較牽強了。I. H. Marshall, *Kept by the Power of God* (Minneapolis, 1975), p. 184 認為：既然被扔出去的枝子是曾在葡萄樹（=基督）上的，他們必然是真信徒。那可能對這個隱喻作過多的解釋了，因為在約翰福音這卷書中，作個「門徒」本身並不保證甚麼。

334

335

⁶⁵ 參 Morris, pp. 669f.，註腳 10 列舉的文獻。R. Borig, *Der wahre Weinstock* (München, 1967) 說：*katharos* 並不表示免於犯罪，而是指免於一切攔阻結果子的事物。然而，在約翰福音的思想脈絡中，兩者並無區別。參：這個字在約翰福音中僅有的另外一次用法，在十三章 10~11 節。

⁶⁶ Morris, pp. 669。

⁶⁷ 這個簡單的解釋免除了牽強附會解經的危險。後者認為耶穌的愛是信徒的動力，或把十五章 9 節的 *kathōs* 理解為表原因的 (BDF §453(2); Brown, p. 663)。Barrett, p. 397 認為十四章 15、21 節是平行的，與這節經文（十五 10）一起考慮，表明「愛與順服是相互依存的。愛是從順服中產生，順服也是從愛中產生」。但是，兩者的關係並不是如此對稱的。約翰福音十四章 15、21 節說到

只有這些信徒的禱告是有果效的（十五 7），並且榮耀父神（十五 8——無論依循哪個解釋）。

儘管有這些限定性的描述，十六章 1 節與十五章 1 節起，這兩處經文聽起來像是針對真實的可能危險提出的警告。但是，在我們試圖得出真信徒有可能失落的結論之前，最好是瀏覽一下強調真信徒如何蒙保守的經文。約翰福音第六章 37~40 節已經討論過了。同樣重要的是十七章 11b~12、14~15 節，區別了耶穌保守父所賜給祂的那些人的動作，與父在耶穌即將離開世界以後接續這個工作的動作。耶穌明確祈求的是保守門徒脫離那惡者（十七 15）。現在，他們不再「屬世界」，必須忍受世界的仇恨與猛烈的攻擊（十七 14）。但是，保守他們的最終目的是「叫他們合而為一」（十七 11）。中性的「一」（*hen*）字的意思，與其說門徒們不是以個別的成員、而是以一個整體蒙保守，比較正確的說法是：他們是個別地蒙保守（沒有一個失落，十七 12），目的是整體的合一。他們到目前為止蒙保守，是單單歸功於耶穌的保護作為（十七 12）。

例外是加略人猶大；但約翰始終是清楚說明：猶大其實根本就不是例外（參：六 64~65、70，十三 18，以及此處）。耶穌不單知道即將發生的事，而且掌控這事。同樣地，在遭逮捕的那一幕中，將耶穌描繪為應驗了祂的話，就是父所賜給祂的人一個也不失落（十八 8~9）。

還有另外一處經文，毫不含糊地斷言基督羊群的安全穩妥，就是十章 27~29 節。沒有人可以將他們從耶穌手中奪去，也不能從父手中奪去（十 29）。十章 29 節的讀法之

多是出了名的，如果我們從中採用了「我父所給了我的比一切都大」（《和合》小字），仍然有一含糊不清之處，即父所賜給耶穌的是甚麼；但無論作何選擇，基督的羊都是安全穩妥的。

那麼，這麼溫馨的保證，與這種可能背道的警告之間的張力，應該作何解釋呢？這個論述兩邊的功用可提供一條線索。警告的這一面，無一例外都是計畫來鼓勵人要堅定不移的；保證的這一面，則是設計來除掉懼怕、增加信心，並且除掉自滿自足的所有姿態。所以，這個模式聽起來非常像是約翰一書二章 19 節；希伯來書三章 14 節；馬太福音二十四章 13 節；歌羅西書一章 21~23 節，和新約聖經其他地方明確提及的。人必須負起堅忍不移的責任；但縱使他們如此作了，仍然是神的恩典托住他們；同時，如果他們失落了，就證明他們最初根本就不是真門徒。從牧者的角度看來，約翰維持這個張力，提供了穩定的平衡。

棄絕

必須提出的問題是：在不悔改的人背後有神至高無上的主權，在蒙揀選的人背後也有神至高無上的主權，兩者是否完全相同呢？在神至高無上主權的底下，是否勻稱地處理揀選與棄絕呢？約翰福音十二章 37 節起回答了這些問題。

儘管耶穌行了許多神蹟人們還是不相信（*ouk episteuon*）祂（十二 37），這個未完成式動詞是意味深遠的：「他們可能偶爾顯出暫時相信的證據，但那不是叫人得救

神的全權與人的責任

的信心。」⁷⁰ 但是，這個局面應驗了以賽亞的話。第一處引句（十二 38）是逐字引用《七十士譯本》（賽五十三 1），談到不信的事實。「猶太人的不信不是一個問題；那是明確地應驗了預言（參：賽五十二 19~25；耶五 31~39；結十二 2~16）。」⁷¹ 不信的理由則由第二處引句說明（約十二 40），那似乎是修改了《馬所拉文本》的以賽亞書六章 10 節。在《馬所拉文本》中，動詞都是命令語氣：神託付先知去叫百姓的心剛硬，作為他們先前罪惡的懲罰。《七十士譯本》使用被動語態。約翰福音十二章 29~30 節顯然是以神為主動叫百姓的心剛硬的。

338 學者們作了不同的努力，要避免最明顯的意義。在當代的作家中，柏蘭克（J. Blank）與派恩德（J. Painter）認為叫眾人瞎了眼的「他」是魔鬼，這世界的神（參：林後四 4），有別於那位醫治的「我」。⁷² 另一些人則不具說服力地主張：「他們不能」（十二 39）應該緩和為「他們不願」。⁷³ 還有人想要把「免得」（*hina mē*；十二 40）解釋為表原因的（「因為他們沒有看見」），卻也徒勞無功。⁷⁴ 布朗試圖

⁷⁰ Morris, p. 603.

⁷¹ Hoskyns, p. 428.

⁷² *Krisis* (Freiburg, 1964), pp. 304f.; "Eschatological Faith", 前引文, pp. 46f. 從第三人稱改變為第一人稱，可能是因為本福音書的作者補充說明以賽亞所看見的那一位就是耶穌（十二 41）；參 R. Schnackenburg, 'John 12, 39-41', 前引文, pp. 174-6.

⁷³ 例如，A. Augustinović 前引書，pp. 188-90 即如此認為。

⁷⁴ M. Zerwick, *Biblical Greek* (Rome, 1963), §§412-14 說：表原因

緩合這處經文，稱它為「原始的思想」，顯示出「在與救恩有關的事上，缺乏對於次要原因或神的任憑的理論意識」。⁷⁵ 但是，正如我們將會看見的，後來的思想範疇並不能解決主權—責任張力。它們充其量只是提供有幫助的模式，可以將這個張力的各種因素排列在它們的周圍。

然而，若驟下結論說棄絕是勻稱地相對於揀選，卻太過草率了。約翰從來沒有說耶穌揀選人來被定罪；祂乃是揀選人脫離「世界」。子的使命主要是拯救（三 17，十二 47），而這個使命是源自神的愛（三 16）。這愛是要將構成這「世界」的人轉化成不屬這世界的人。耶穌來了，不是要叫一些不好不壞的人得生命，叫其他不好不壞的人被定罪。祂乃是來到一個已經被定罪的世界（三 36），並且著手拯救的工作。

那麼，我們要如何理解十二章 39~40 節呢？新約聖經其他地方也引用以賽亞書六章 9~10 節（太十三 14d；可四 12；路八 10；徒二十八 26~27）。使徒行傳二十八章 26~27 節將這個預言用於救恩歷史的層面上，來解釋向外邦人宣教的使命；但這個因素在第四卷福音書中並未明確提及。比較接近約翰思想的是馬可福音四章 12 節。⁷⁶ 在馬可

hina 的是否存在於新約聖經希臘文中仍有爭議（雖然有第二至世紀的證據）。無論如何，「假定它在此是這個意思似乎並不適合經文」（Brown, p. 484）。

⁷⁵ Brown, p. 485.

⁷⁶ 參 Schnackenburg, Vol. ii, pp. 345f.；與 J. Gnllka, *Die Verstockung Israels* (München, 1961)，尤其 pp. 23ff.。不同的見解，參 C. F. D.

神的全權與人的責任

福音與約翰福音中，那些被定罪的人顯然絕對是應當受定罪的，即他們是為了自己的不信而適切地交帳（在約翰福音中，參：前後的經文，尤其是十二 35~37、44 起）。他們並不是違背自己的意願而被迫不信的。我們如果記得：耶穌所來到的「世界」是早就已經被定罪的，那麼就不需要把十二章 37~43 節的用語當作是與揀選對等的棄絕，而是已實現之末世論的定罪。正如在帖撒羅尼迦後書二章 10~11 節，那些不接受愛真理的心的人，就從神得著欺騙，叫他們只相信虛謊。對於這些人而言，末世的判決已經臨到了。為了這個緣故，他們不能相信。對他們而言，現在已經太遲了。

340

就著傳福音來說，這個進路是要強調相信的急迫性。而且，它向信徒保證：不信的現象絕不表示神失去了控制，而是證明神不僅積極施行拯救，也積極施行審判。因為他們自己也曾經一度是屬於「世界」的，他們必須存著感恩的心來回應，因為他們蒙接納，而不是被定罪，而且在他們的生活中小心翼翼地提防不信。

結論性的說明

一切的結論都是已經從解經的部分引出了，或者可以

Moule, 'Mark 4:1-20: Yet Once More', *Neotestamentica et Semitica* (Edinburgh, 1969), pp. 95-113. 亦參 R. P. Maye, 'Mark 4:1-20: "Those about Him with the Twelve"', *St. Ev.*, Vol. ii (1964), pp. 211-18; W. L. Lane, *The Gospel according to Mark* (Grand Rapids, 1974), pp. 156-9.

預期得到了。但是還有幾點歸納，是我們可能疏忽的。

在第四卷福音書中，主權—責任張力包括兩種對於神的愛的範圍、或許還有對象的不同觀念。從某個角度來說，神的愛是針對「世界」本身的；但是，把清楚表明這一點的經文絕對化，卻是沒有注意到有更多的經文是把神的愛的對象侷限在蒙揀選的人身上，而不信的人則是落在憤怒與審判之下。然而，假定揀選確實存在於第四卷福音書中，對於神的愛的範圍所做的這兩種描述，其間的張力好過於另外兩個可能的選擇之中的任一個，即 (1) 神愛每一個人，毫無例外，一視同仁——那會把揀選變成在邏輯上荒謬的；(2) 神只愛蒙揀選的人，卻恨其餘的人——這會破壞傳福音的要旨，以及感動人基於神對世人的愛而相信的動機，這愛差遣了神的兒子來進行拯救的使命，使「世人」無可推諉。⁷⁷ 而且，約翰也說明神的愛與人的順服之間的關係（如：十四 21，十六 27）。縱使連順服都不是神特殊之愛的終極肇因，以這個方式描述的關係刻意消除了宿命論與懶惰。

341

解經的部分已經一再留意到約翰神學中各種觀念的功用。從負面來說，約翰沒有用人的責任來對人的自由意志這個教義做出格式化的描述（作為反對的絕對能力），也沒有從神至高無上的主權推論說人不過是機器人罷了。如果人仍然為他們的罪和選擇來負責任，所謂「可畏的命令」

⁷⁷ 參：加爾文努力解決與羅馬書第九章有關的這個問題，在 *Concerning the Eternal Predestination* (London, 1961)。

(*decretum horribile*) 中的可畏泰半都消失了。約翰將他的教導放在正面的用途，將人的責任與神至高無上的主權和恩典推到極致，同時提出警告與安慰。神對「世人」採取的拯救態度、堆砌的證據（包括神蹟）、最後審判的應許（五 29）、失落的危險、以及抉擇的急迫，全都用來強調人有責任要相信，拒絕基督和祂的話語是罪無可恕的，絕對需要順服，以及懸而未決的問題何等巨大。另一方面，揀選用來減除人的聲稱，保證拯救的使命不能失敗（如：六 37~40），保證真信徒的安全穩妥而不致令他們死氣沉沉。因此，它鼓勵信徒忍受患難與逼迫（如：十五 18 起）。一些人已經受到審判與拒絕（十二 37 起），但是，這個可能性的警告使得悔改歸正益形急迫。在一些經文中將信心本身視為恩典，最明顯的是在解釋不信的上下文中；這一點是最強而有力的證據之一，證明神在揀選上至高無上的主權主要是約翰用作對抗功德神學的解毒劑。⁷⁸ 如果有人聲稱善行本身就是救恩的途徑，約翰的回答就是他對世界黑暗所做的描述。如果有人做出重大的聲稱，聲稱可以藉著傳統而比別人更靠近神（約四與八章），聲稱可以在以基督為中心的方法之外來詮釋聖經（約五章），甚至聲稱是自己選擇了基督（六 69），約翰的回答是毫不含糊的：神滿有恩典

⁷⁸ 參 G. E. Ladd, *Theology*, 前引書, p. 277 = 《賴氏新約神學》, 324 頁。他說：「信心的抉擇不是人在功德上的成就，好像猶太律法中的行為一樣，只是對於耶穌所賜之啟示做出的合宜回應，是藉著神的恩典才有可能的。」

的、以基督為媒介的、至高無上的主權，就是任何人得救的絕對終極的根據。所以，成為信徒群體中的一員不能作為一個人誇口的理由。

在約翰福音中主權—責任的張力，是用來凸顯人的罪與神的恩典。導言已經徹底表明這一點了：從基督的豐滿裡，我們都領受了 *charin anti charitos*，恩上加恩（一 16）。「基督徒的生命全然基於恩典；它一開始，一個恩典就只能以另一個恩典來代替。」⁷⁹

⁷⁹ Barrett, pp. 140f. 如果依循 I. de la Patterie, '*Charis paulinienne et charis johannique*,' *Jesus und Paulus* (Göttingen, 1975), pp. 256-82, 對於恩典的強調也沒有甚麼改變。他認為基督真理的恩典取代了稍早的（也是較小的）律法的恩典。亦參：同作者, *La vérité dans Saint Jean* (Rome, 1977), Vol. I, pp. 129ff.。

第四部分

神學的反思

PART 4

THEOLOGICAL REFLECTIONS

第十三章

這張力的闡述

描述性的比較

在被擄之後的某個時候，在猶太人的作品之中興起了一個傾向，就是使神變得越來越超越，其中一個方式是透過鼓吹反神人同形法。神變得越發在偏向擁有至高無上主權的這一面；如此就犧牲了神位格中的某些層面。窯匠與陶土的隱喻就被用來描繪對於人的一個準決定論的看法。在另一方面，幾乎是為了抗衡這樣的強調可能導致的不當結論，神在惡的例子之中的終極性就被忽略了，而創造論則被用來建立人意志的絕對自由。神所應許的福分與咒詛主要不再是用來強調人的責任；反之，它們被歷史化，並且作為與神親近的依據。換句話說，這樣就可以懇求神以公平來行事，超過求神憐憫。在某些情況下，這個功德神學迫使神義論必須在未來尋求解答，而不是容許信徒信靠神已知的部分，並將其餘的部分歸諸於祂的「不可知」性。

天啟主義（apocalypticism）的興起，更清楚地將末世性的期待變成界定得更為明確的「兩個世代」，只有在第二個世代才能見到神公然地救恩性的賜福，以及祂審判的實現。要來的世代就是神義論的終極實現。在那之前的歷史，即使沒有完全按照祂那明顯而滿有慈愛的治理，仍然是完全由神決定的。功德神學更進一步地發展。同時，作為選民的觀念失去與神恩典

神的全權與人的責任

的關連，逐漸與功德性的義行產生新的關聯。有證據顯示在一些文獻中有狹隘的排他主義，而在另一些文獻中則有更為開放的普救論形式。一些天啟主義者為了惡人的心（*cor malignum*）而憂傷，但是大多數人並不以此想。

對於人，一些文獻傾向於悲觀的看法，死海古卷即是其中之一。儘管有時候採納功德神學，而且前後矛盾，真正要強調的還是神揀選的恩慈，那是針對猶太民族中的餘民的。救恩論方面的預定是很刻板的：在一些經文之中，棄絕與揀選是完全對稱的。雖然採納兩個世代的結構，立約群體的成員認為自己是身處世代轉換之際，這是對舊約聖經經文採取別沙式的解經法而獲致的事實。這就附帶著拒絕了《哈拉卡》，回到啟示原來的源頭。

348

相反的，他爾根與拉比文學代表的是將許多口述傳統編撰成法典。雖然神仍然是超越的，卻將自由意志絕對化，並且隔絕在神的掌控之外。功德神學幾乎與在天啟文學裡一樣強烈。它們也極其強調揀選，極力反對教會就是選民的宣告；但對於拉比而言，揀選總是與功德有關的：以色列蒙揀選，是因為她是最配得的。末世性的兩個世代結構，雖然較少被強調，依然存在；但是因為比從前更為倚靠人的努力來贏得救恩，神向人靠近就特別侷限在救恩論的範疇了。

約瑟夫在一些經文中引入了主權—責任張力，但是他確認人的意志是自由的。他意識到在幸運（*tychē*）與命運（*heimarmenē*）的背後有神的天命（*pronoia*）；但是他對於最嚴格的一神論的含意感到較不自在。然而，一般而言，他符合他所描述的法利賽人的模式。對他而言，歷史教導的最首要的

教訓是功德神學的獎賞系統；但是他處理主權—責任張力的方式是最天真的。

這樣，除了死海古卷之外，我們查考過的所有猶太兩約之間文學都有下列傾向：(1) 強調神超越性的至高無上的主權；(2) 不過，弔詭的是，把神排除在外的一個構想中的自由意志區域；(3) 消除了神在惡的領域中的終極性；(4) 消除了恩慈的揀選；(5) 支持某種形式的功德神學。相反地，死海古卷不但保留了神的揀選，並且強調得太過，以「兩個靈」的教義把揀選與棄絕對稱化。

第四卷福音書從來不曾將神的主權與人的責任描寫為相互設限的。因此，它不會因為把神描繪為有計畫地掌控惡事本身而感到不安。神並不會因為人的惡行而被玷污或受挫。事實上，這類的行為甚至明確地成就了神在救恩歷史中的目的。在人的部分，並不會因為神主權的掌管就減輕他們的責任。神的主權與人的責任之間適當的關係，最佳的典範就是耶穌基督自己，祂與該亞法形成強烈的對比，後者在極為不同的意義上成就了神的目的。還有，也是耶穌祂自己成為神的超越與人的有限之間的鴻溝的橋樑。

349

在第四卷福音書中，人是要為他們一般的罪負責任的，尤其有責任要相信耶穌並順服祂的話語。從某個角度來說，神拯救的目的與邀請，並不只限於猶太人，而是沒有區別地延伸到所有的人，到那完全失喪的「世界」。但是在另一方面，人不能因他們的屬靈成就順理成章地誇口，因為那些信的人是從上頭生的，是神賜給耶穌的；他們是屬於耶穌的，是神所教導的，蒙耶穌揀選的。不信可以由一個事實來解釋，即不信者是沒有

被揀選的；這個事實既不會減少這不信者必須相信的責任，也不會讓相信者可以誇口。與所有的功德神學相反，所要強調的是，神對於蒙揀選者的特殊的愛。然而，選民藉由堅忍與順服表明他們確是蒙揀選的，而同時他們也被保證，這樣的堅忍與順服可以見證一個事實，即先是耶穌、而現在是天父自己在保守他們。

那麼，與猶太兩約之間文學的普遍傾向不同的是，第四卷福音書（1）藉由耶穌自己連結了神的超越與人的有限之間的鴻溝；（2）並沒有將自由意志闡述為能夠對立的絕對能力，卻不斷地將終極性與人的責任混在一起，但並不彼此抵消；（3）欣然地堅稱：神的手甚至在惡人與惡事的背後運作，但這是為了祂自己美善的目的；（4）以不同的方式重複堅稱：神揀選某些人享有特殊的福分與責任，是有其絕對性與恩慈的，同時（5）否定功德神學。這樣，不像大部分天啟文學（舉例而言），約翰禁止人因為成為選民而驕傲，對已被定罪的群眾（*massa damnata*）也沒有流露出輕蔑之意。

還可以說得更清楚。在某些特別強調的領域中，第四卷福音書似乎是反對拉比和他們的作品，多過針對其他的任何團體。尤其是，選民蒙神揀選不但不是出於功德的原因，而且選民是耶穌的選民。具體地說，這個新的選民群體是跨種族的，而不僅限於猶太人。在這方面，擁有猶太祖先本身並沒有保證甚麼。第四卷福音書設定了它自己的選民，不管其他人是否聲稱自己是選民。

約翰福音與死海古卷之間是有接觸點的。它們都對人持悲觀的看法。它們都強調揀選，也都回到舊約聖經，並且聲稱自

己對它的詮釋是有權威的。但是這些相似之處不應該使我們對於它們的相異處視而不見。在死海古卷中，選民組成一個從猶太民族而來，比猶太民族更小的團體；在第四卷福音書中，種族的障礙被跨越了。在死海古卷中，揀選與棄絕是對稱地呈現的；而約翰福音卻不是如此。第四卷福音書的特色在於它是以神一人基督論為中心的，而它的已實現的末世論與聖約之民們仍切切期盼、等候終局恰恰相反。

在這文獻中大部分還是做了一些區別，一方面是神至高無上的主權與終極性，而另一方面是祂對待祂百姓的特別方式。如果在神的行事中不做這樣的區分，似乎就不可能避免流於否定神至高無上的主權，或是流於對神至高無上的主權採取刻板的看法，後者沒有充分地區分祂在善的背後的終極性、和祂在惡的背後的終極性，更不要說區分祂普遍的眷顧和祂對於祂選民的特殊行動了。不過，在舊約聖經晚期的書卷中，對於神在末後日子要採取新的救贖行動這樣的期待漸漸增強。在天啟文學中，神現在所行的以及祂在新世代將要行的，二者之間的分變得十分強烈。神賜福祂的選民，和祂審判其他人，都必須有待新世代。如此一來，末世成了一個獨特的範疇，神在其中以特別的方式對待祂的百姓。在第四卷福音書中，新世代已經開始，雖然尚未完全實現。約翰將基督的來臨和祂的啟示視為一個重要的分水嶺，同時也為末後的日子保留更大的榮耀。因此，神對百姓的特殊對待就更為容易可見，雖然它們最終的形式仍未到來。

在神的主權與人的責任之間的張力這個範圍內，第四卷福音書在概念上最接近的前身可在舊約聖經中找到。在約翰福音

神的全權與人的責任

中，就如在舊約聖經中，神這位一切的創造主，是終極的、有位格的肇因。祂是光與美善；但是，祂以某種神祕的方式站在邪惡的黑暗權勢背後；祂不只掌管祂自己的百姓，也掌管其他

的僕人，像是該亞法。甚至在救恩之中，完全以神為中心的思想掌控了約翰的神學。還有，就如在舊約聖經中，約翰似乎毫無困難地採納神完全不受限的、至高無上的主權，同時認為人的責任其實是很重要的。

約翰福音與舊約聖經處理張力的方式，不同之處主要在於約翰的末世論和基督論。這些革新的看法是由於基督事件，以及約翰的表達方式；而它們必然會修改處理諸如神義論這類問題的進路。

352

這樣，約翰處理主權—責任張力的方式顯然是猶太式的。它是直接接續舊約聖經的路線的，不同於兩約之間大部分的文學發展，但是有些類似於死海古卷。如果發展的路線不是直接且清晰的，我們必須要記得：它有一個合理的背景可提供反思的依據，以及可以用稱贊的態度支取一些想法的源頭。最後，我必須再次強調：這樣分析概念上的前身，不應該與尋求一個特定的生活情境混淆，甚至與清晰的軌跡混淆。我的進路是太過受限於方法論，以致不許我放膽進入那些困難的領域。

闡述的重要面向

有個自明之理，就是任何真正的獨一神論宗教都會在某處經歷到神的主權與人的責任之間的張力，不論是在哲學玄思的範疇，或是在真實經歷的範疇（這兩者倒不一定是彼此互相排

斥的）。有些宗教的哲學家認為這樣的張力在邏輯上是矛盾的，然後基於這個基礎來尋求重新定義神、自由、責任、或是一些其他的參數——或者甚至否定這些參數中一個或多個的存在。其他人則試圖以不同的方式來協調，或是尋求表達這個張力不必然是在邏輯上矛盾的。

我已經指出：舊約聖經，第四卷福音書，和某些其他的作品每一次都將神的主權與人的責任並列，而且沒有顯出他們有意識到這樣並列會導致任何理論上的困難，像後來的思想家所發現的。如果能夠肯定地顯示出這個張力是在邏輯上矛盾的，那麼這矛盾必然會影響所有這些顯出矛盾的作品。針對這樣的進路，我現在想要論證的是：有足夠的模糊地帶進入這個張力的闡述，許可我們得到一個結論，即不必然是在邏輯上矛盾的。我並不是宣稱我能夠表達它的自我一致性。我只能聲明，以一定程度的謹慎，我們可能可以避免邏輯上的陷阱，因此相信神至高無上的主權與人的責任並不一定有邏輯上的矛盾。或許我應該補充，以下的討論相當簡短，也可能無法滿足我那些專業哲學家的同道們。然而，這是我到目前為止盡我所能地對這些事物的反思，可能會對其他人有所助益。註腳提供了更嚴密的幫助。

353

1. 「自由意志」的界限

責任一定是以某種方式關聯於「自由意志」的；但是如何定義「自由意志」？如果它的本質是能夠對立的絕對能力，當這個能夠對立的絕對能力與神的天命同時存在時，伴隨而來的就是邏輯矛盾；因為從某種角度來說，神的天命必然是預先命

定一切事物的。

因此，必須進一步的去蕪存菁。一位神學家寫道，「神已經命定人的自由行動，但是演員們也是自由的，因此是要為他們的行為負責任的，創世記五十五章 19~20 節。」¹ 在這個句子裡，動詞「已經命定」用得有些模糊；但是除了這個之外，重要的是看到這類神學家如何以一種修改過的方式使用「自由意志」。經常會有人堅持人是「出於自願選擇的」。神的計畫並不一定涉及強迫：「在物質世界裡，神的命定因神使之成為必然而確定的；在道德的範疇裡，神的命定並不是因神使之成為必然而確定的。」² 例如，一個人可能被鎖在一個房間裡面，但是並不想出去。所以他就不能出去（這是確定的），但是他也同樣不想出去（他在那裡並沒有違反他的意願）。這就令阿奇柏·賀智（A. A. Hodge）這麼一個令人肅然起敬的加爾文主義者寫道：「自由意志的議題主導一切議題。你若探究它，它是無限大於加爾文主義。……沒有了自由意志，就甚麼問題都沒有了；沒有了自由意志，道德體系也就不存在了；你無法逃避，除非藉由唯物主義或是泛神論。」³

由於這樣的區別，作者們否定「自由意志」的存在（意指

¹ L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, 1941), p. 106.

² W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Edinburgh, 1889), Vol. i, p. 403. 參 J. H. Thornwell, *Election and Reprobation* (Philadelphia, repr. 1961), p. 73, 他論證說：神的拯救定旨並不強迫人違反他們的意志而行。但是它的確會更新他們的意志，而他們會因此做出對的選擇。

³ A. A. Hodge, *Evangelical Theology* (London, 1890), p. 157.

能夠對立的絕對能力)，同時又支持人可以「自由選擇權（free agency）」（他們將之等同於賀智的「自由意志」），這就不是不尋常的事了。這樣，我們可以找到有關確定性與自由選擇權並非不相容的詳細論證。⁴ 所得到的結論是：「神的掌控是絕對的，意思是人只會去做祂已經命定他們應該要做的那些事；而他們是有真正自由選擇權的，意思是他們的決定是他們自己的決定，並且他們要為這些決定負道德上的責任。」⁵ 「自由意志」（自由選擇權）在這裡是指心理上和道德上的，「意思是不受轄制的、自發的、自願的、所以要負責任的選擇能力。」⁶ 這種定義可以為這個問題的研究提供有幫助的模式，但是不能提供解決之道，因為它們在這個「自由選擇權」的界限上不夠精確，神這個特殊的管控是如何運作也同樣不清楚（參：下文的討論）。有時候它們有失去他們意圖解釋的聖經經文特性的危險。

在另一方面，接受莫利納神學對自由意志的形而上定義，把它和對立的能力綁在一起，就是為了人的決定的不確定性而犧牲了神至高無上主權的確定性。許多作者有所保留地接受這個觀點。例如，法瑞力說：「要讓罪成為可能，一切所需只不過是讓能避免罪的善行成為可能，而這始終是真實的，因為人

⁴ 例如 C. Hodge, *Systematic Theology* (New York, 1872), vol. ii, pp. 289ff.

⁵ J. I. Packer, *NBD*, p. 1052 = 《聖經新辭典》，下冊，443。

⁶ J. I. Packer, *NBD*, p. 734 = 《聖經新辭典》，下冊，60。

的確有充分的恩典。」⁷ 但是，為甚麼必須以對立的能力作為自由意志的本質呢？根據這種說法，我們不是就必須推論出：因為神的聖潔屬性排除了祂犯罪的可能性，祂自己是不自由的？或者，如果神犯了罪，那麼罪就不是罪了嗎？再有，以能夠對立的絕對能力來定義自由意志，當它與神至高無上的主權放在一起時，不是會產生不可避免的邏輯矛盾嗎？與此相對的是加爾文的進路，他認為：如果一個有罪的行為是出於自願而為，罪名就足以成立——無論這個罪人是否能夠避免這個罪行。⁸ 換句話說，對於加爾文而言，不是被理解為能夠對立的能力的自由意志，而是罪的自發性，才是人有罪責的存立根據 (*ratio essendi*)。也考慮一下倪寇 (R. R. Nicole) 與此類似的論證：

356

差不多每個人都同意：在天堂就不再背道之危險。這是不是說，在榮耀裡人就會被剝奪人性中特有的自由，那個被高估到甚至連神主權性的目的都要屈居其下的恩賜呢？當然不是。但是，如果在榮耀裡，堅忍不會被認為與自由不協調，那麼為甚麼在地上就會被視為不相容呢？⁹

⁷ J. Farrelly, 前引書, p. 16。

⁸ *Concerning the Eternal Predestination of God*, 前引書, p. 123。

⁹ 'Some Comments on Hebrews 6:4-6 and the Doctrine of the Perseverance of God with the Saints', *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Grand Rapids, 1975), p. 357。

如果「自由意志」被認為是指人的行動是「尚未決定的」，所以就是「不可預測的」，最多也只能說（如果人同時也接受有關神至高無上主權的說法）：從人的觀點而言存在這種不確定性，但從神的觀點而言並不存在。¹⁰

在大多數的哲學討論中，「自由意志」都伴隨著我所謂的「能夠對立的絕對能力」。在這樣的框架之下，我們必須評估這個長年不斷辯論的所謂「自由意志辯護」的問題。許多基督教護教者一直支持並且修改這個自由意志辯護，努力要去除可能將神指控為惡的可能性。自由意志辯護的責難者來自兩個截然不同的陣營：(1) 有些人建構自由意志辯護的反證，想要證明「神既是全能又是良善」這個命題的邏輯荒謬性。他們的結論是，神若非不是全能的，就是不良善的；他們當中比較懷疑的人大概是想要主張：依此推論的結果，所以神不存在——至少傳統基督教所認知的神不存在。不可避免的，有些為自由意志辯護的人很快會提出第二次的答辯，因此，他們就以基督

357

¹⁰ K. Rahner, *Theological Investigations* (London, 1961-), Vol. ii, p. 246, 明智地承認「定義選擇的自由……是有其困難的」。然後他繼續說道：「自由行動的成因……能夠……成為可能，只有在面對有限者之時，或是把無限者視為僅是有限時，因此只有在面對有限者時才有意義。」一般而言，他接受羅馬天主教的看法，就是把責任相關聯於人的自由：例如，見他的 *Grace in Freedom* (London, 1970)，隨處可見；還有他的 *Theological Investigations*，前引書，Vol. vi, pp. 197ff.。在後者，他刻意避開在事物的本質之中是否有其他責任的概念這個問題。例如，在心理學的或是神學的決定論預設下運作的概念。

神的全權與人的責任

教護教者的姿態出現了（無論是不是有意如此）。¹¹ (2) 在另一方面，自由意志辯護的護衛者有時候受到有神論者、基督徒的挑戰，後者不認為可以根據神至高無上的主權、在邏輯上為人的自由（指能夠對立的能力）辯護，但他們也不因此覺得必須推論說神是惡的，也不認為神就因此不是那麼全能的，「人的責任」更不會淪為毫無意義。就算只提出雙方代表們提出的論點的總結，都會使本章的篇幅增加為四倍；所以我只好就此打住，請有興趣的讀者們去查考註腳。¹²

358

¹¹ 例如 A. Flew, 'Divine Omnipotence and Human Freedom', *New Essays in Philosophical Theology* (London, 1955), pp. 144-69. 和 J. L. Mackie, 'Evil and Omnipotence', *God and Evil* (Englewood Cliffs, 1964), 第六章，進一步提出對於自由意志辯護的新的反證；而他們又受到以下聯合論證的回應：S. T. Davies, 'A Defense of the Free Will Defense', *Religious Studies*, Vol. viii (1972), pp. 325-43. 和 A. D. Steven, 'Once More on the Free Will Defense', *Religious Studies*, Vol. x (1974), pp. 301-11.

¹² 有些人最近試圖以某種限制神的全能、卻同時持守人自由意志必然有對立的能力，來舒緩主權一責任的張力，包括 B. Hebblethwaite, *Evil, Suffering and Religion* (London, 1976), 尤其是 pp. 55ff.; A. Plantinga, *God, Freedom and Evil* (London, 1975). 後者的論點包括，在自由意志辯護中最重要的因子是：「神是全能的，而創造一個只有道德上的善、而沒有道德上的惡的世界，是不在祂的能力之內的」，這個命題是真的（這令我好奇：新天新地是個什麼樣子）；J. R. Lucas, *Freedom and Grace* (London, 1976), 他強烈維護人的自由，並且把神降低成一個超級棋手，能夠透過祂高超的棋藝打敗對手；P. Geach, *Providence and Evil* (Cambridge,

然而，從我在前面幾章裡的論證，希望我已經清楚表明：我發現我歸屬於那些不被自由意志辯護的護衛者說服的陣營。基於聖經（至少那些已經查考過的經文），我不認為人的自由（意指有能夠對立的絕對能力）是站得住腳的。結果是，除非出現更好的闡述，我目前採納的觀點是順著稍早討論過的「自由選擇權」來看「自由意志」。我承認這並不是很乾淨俐落的；但是身為基督徒，我認為這是比目前所有的其他選擇更為接近聖經的看法，而且就我所能判斷的，也並非完全缺乏紮實的哲學支持。

2. 時間與永恆

對主權一責任張力所做的任何闡述，要面臨的第二個極為

359

1977), 他的著作是高度個人主義的，引介了神的「大能」與祂的「全能」之間的區別。關於 Geach, 尤其見 P. Helm, 'Omnipotence and Change', *Philosophy*, Vol. ii (1976), pp. 454-61. 關於 Lucas, 我主要受惠於 O. O'Donovan 在 *Churchman*, Vol. xci (1977), pp. 74-76 的書評，還有特別是 P. Helm 的一篇論文的初稿，'Grace and the Logic of Causality', 該文於 1977 年在牛津宣讀（我尚未見到印行的定稿）。關於人的自由的本質，這整個問題，參 R. Young, 'Human Freedom and Christian Theism', *Interchange*, No. 16 (1974), pp. 241-48; 還有尤其是他的傑作，*Freedom, Responsibility, and God* (London, 1975)。從神學觀點，參：J. Murray, *The Collected Writings of John Murray* (Edinburgh, 1977), Vol. ii, pp. 60-67. 進一步討論，不一定和我這裡所主張的完全相符的，參 A. Farrar, *The Freedom of the Will* (London, 1963); 和 K. Lehrer, ed., *Freedom and Determinism* (New York, 1966), 特別是最後一章。

困難的領域是時間與永恆的關係。「時間」的意義本身即為隱晦難解的；關於永恆我們又如何能說得清楚呢？我們要接受庫爾曼的模式，將時間視為線性，然後在兩個方向都做無限延伸（*ad infinitum*）嗎？那麼，關於神全知與全能的宣告，如何幫助我們理解這些概念呢？我們是否必須接受謝德（Shedd）的主張呢？他寫道：「對於神的心思而言，其實並沒有未來事件，因為所有的事件都是同時發生的，因為祂是那樣一位永恆者，以致於在祂的認知裡並沒有所謂的連續。」¹³ 或者我們應該接受永恆並不是時間的相反，不是「無時間性」或是對時間的否定，而是在時間概念之外的另一個向度，這樣一來，時間與永恆既不是平行的，也不是彼此連續的？¹⁴

360 太多的護教學者從時間與永恆之間的關係來尋找主權—責任張力的（至少部分的）解答。¹⁵ 尤其是，這些努力是要避

¹³ 前引書，p. 402。

¹⁴ E. G. J. Jocz, *A Theology of Election* (London, 1958), pp. 166-71；或者，存在主義神學家的方式，例如，P. Tillich, *Systematic Theology* (London, 1953-64), Vol. iii, pp. 421-7 = 田立克著，《系統神學》，卷三（台南：東南亞神學院）。

¹⁵ N. Pike, *God and Timelessness* (London, 1970), pp. 53-86 分析了波伊丟斯（Boethius，編按：第六世紀的基督教哲學家，著有《哲學的慰藉》〔*De Consolatione Philosophiae*〕）和奧古斯丁的解決之道，並認為二者均有可能是對的——而且他們已經想盡了一切的可能性。儘管如此，還是有許多可能的解答被提出。阿奎那學派的神學家說神的預知是緣因，然而，因為一切事物在神面前都是「現在的」，祂能在不摧毀它們的自由的情形下知道一切「未來

免預先安排（*foreordination*）與預定（*predestination*）已經隱含的次序概念，藉此來舒緩這張力。

有必要表示異議的是，雖然各種時間／永恆的模式都是為了有用的目的，要作為討論的基礎，它們並不能作為對主權—

的」行動。參 K. Rahner, *SM*, Vol. v, pp. 89f.。莫利納提出一個複雜的神的三重知識，就為了否定神的預知有任何決定性的作用（為方便討論，參 J. Farrelly，前引書，pp. 23f.）。E. Brunner, *The Christian Doctrine of God* (London, repr. 1966), pp. 317f.，試圖不但分離時間與永恆，而且把時間關聯於決定、而非次序。在過去，也常常有人把時序上的時間，對立於據說是特殊的希伯來觀念中的「心靈時間」，「真實時間」，或是「時間的品質」——例如，H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford, 1946), pp. 106ff.; J. A. T. Robinson, *In the End, God ...* (London, 1950), pp. 44ff.; T. Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (London, 1960), pp. 137ff.; J. Manek, 'The Biblical Concept of Time and Our Gospels', *NZS*, Vol. vi (1959-60), pp. 45-51。這些進路大體說來是站不住腳的：尤其參 J. Barr, *Biblical Words for Time*，前引書。有些進路較為激進：潘寧博（W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology* [Philadelphia, 1973], Vol. iii, pp. 80-98）主張：所有關於神的預知與預定的概念，都排除了人的自由任何有意義的觀點，並且再次把神表述為「未來的能力」。也參：他在 *RGG*（第三版）的文章，Vol. ii, pp. 614-22。在 R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence*，前引書的最後幾頁對他提出批評。最近潘寧博基於他早期的研究撰寫了 *Human Nature, Election, and History* (Philadelphia, 1977)；但是，儘管他寫的東西有許多有價值的洞見，依然不能避免他早期所表達之預設的弱點。

神的全權與人的責任

責任張力解釋性的解答。這是想要用更含混的來解釋含混的。就算我們能同意神是「無時間的」(不論那到底是甚麼意思)，已經有人指出：神的無時間性並沒有為人提供自由意志。¹⁶ 還有，聖經中的資料就是坦然地以時序的方式來表達的；¹⁷ 而且，無論如何，摧毀時序並不能除去神完全在現在的掌控固有的意涵。另一方面，環繞在時間與永恆的不確定性與含混性，如果堅稱神絕對至高無上的主權與人完全的責任(如果不是自由意志的話)必然是在邏輯上不相容的，這種看法顯然是不成熟的。

3. 神的「終極性」的本質

362

或許最大的含混性來自於神的「終極性」運作的本質與模式。(比較普遍的是稱之為「同步發生」[concurrency]；但是這個用詞有時候負載著神人合作的聯想，必須謹慎處理，我就避免使用它。)這就和次要成因的概念有關。有些作者令「次因」(second causes)這個用語有時間上的意義。學院派人士這

¹⁶ 尤其參 P. Helm, 'Divine Foreknowledge and Facts', *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. iv (1974), pp. 305-15; 同一著者, 'Timelessness and Foreknowledge', *Mind*, Vol. lxxxiv (1975), pp. 516-27.

¹⁷ 少數人訴求區別時間與永恆的，路易斯 (C. S. Lewis, *Mere Christianity* [London, 1955], pp. 144f. = 廖湧祥譯，《基督教信仰正解》/《如此基督教》[台南：東南亞神學教育協會，1974]，127-31 = 余也魯譯，《返璞歸真》[香港：海天，1998]，133-7) 是其中之一，但他也承認這樣的區別並不是符合聖經的看見。

樣論證：沒有神，就沒有創造；沒有創造，就沒有受造活物；沒有受造活物，就沒有犯罪；但是沒有任何的罪能歸諸於神，因為最近因造成結果相隨 (*effectus sequitur causam proximam*)。這個論證被一些改教者引用。¹⁸ 然而，造成的結果是準自然神論的圖畫，簡直與聖經的內容是風牛馬不相及。

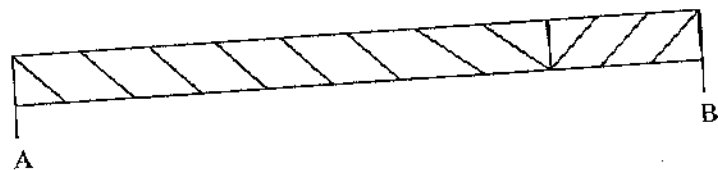
其他人把「次因」視為一個非時間性的表達；但是即便如此，聽起來神只是一個所有原因中的主因 (*causa prima inter pares*)：可能會令人認為，在任何一個行動發生之前，諸次因絕對獨立的合作是必如果須的。¹⁹ 在另一方面，次因的概念也不能就這樣被丟棄，因為這樣所導致的必然模式不是泛神論的，就是機械式的；在前者，神成為因果關係體系的一部分；在後者，神是一個擁有至高無上主權的操縱傀儡者。兩個模式都不符合聖經的證據；因此同步發生或是終極性的概念雖然不能清楚定義，我們還是訴諸於它。這個模糊性是由於我們無能準確地闡述神如何能確定地掌管、而不摧毀祂的受造活物一定程度的自由。

雖然以下的圖示像是漫畫，可能會有助於了解。從 A 到 B 的距離代表要產生一個特定的果效所需要採取的行動。由左上往右下的斜線代表神的作為；由右上往左下的斜線代表人的作為。那麼，我要說：神的終極性比較不像是這個：

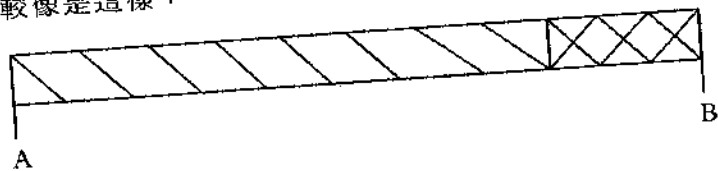
¹⁸ 這是個非常普遍的進路。例如，J. R. Lucas 在他的研究中採納了，'Pelagius and St. Augustine', *JTS*, Vol. xxii (1971), pp. 73-85;

¹⁹ 例如，Jerome Zanchius, *Absolute Predestination* (Grand Rapids, repr. 1971), p. 76.

神的全權與人的責任



而比較像是這樣：



364

在有位格／超越的神與有限的人之間，有一個不可跨越的本體上的鴻溝，而且這個鴻溝使得想要用類比論證來勾畫神行事的因果關係的模式都歸於失敗。最近羅斯 (J. F. Ross) 在這方面有深入的探討。²⁰ 同樣地，加爾文倚靠這個本體上的鴻溝來論證：在人的範疇裡，讀人的意志成為一個行動唯一的原由，這種作法其實是專制的，然而，他也堅持：把相同的原則用在神的身上則是褻瀆。²¹

一些神學家想要對有關終極性做出其中毫不含混的論述，他們所面臨的最大難題是惡的問題。²² 沒有任何有思想的人想把惡歸諸於神；但是使用因果律的語言時，很難不使之看

²⁰ *Philosophical Theology* (Indianapolis, 1969)。

²¹ *Concerning the Eternal Predestination of God*，前引書，pp. 117f。

²² 最近有人針對這論證的結構提出概要性的說明，參 M. L. Peterson, 'Christian Theism and the Problem of Evil', *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. xxi (1978), pp. 35-46。

起來是在這麼做。然而，在舊約聖經和約翰福音有無數的例子，即使在惡的行動之中仍然把「終極性」歸諸於神，顯出有這樣的意圖；因為就算在人最邪惡的行動之中，人還是無法脫離神至高無上主權的範疇。不過，正如柏寇偉 (Berkouwer) 指出的：

值得注意的，在這個關聯裡，聖經本身從來沒有以一個理論性的論證，把神的天命與罪相關聯，而總是以神那無法抵擋的大能和我們持續當盡的責任的這種歷史實況來做關聯。……我們無法用一個無所不包的因果律系統，也無法用一個神不斷轉變的理論來解釋歷史的事件序列。聖經給我們看到的是神的作為。²³

365

更進一步，我在之前論證過：神的「終極性」的模式本身有個內在的不對稱性。神站在惡的背後的方式，與祂站在善的背後的方式，並不是完全等同的；因祂應該因善而被讚美，但是卻不因惡而被責怪。沒有看出這個關鍵性的不對稱性，使得羅斯的研究有了瑕疵，我剛才提到過他的作品：他沒有看見

²³ *The Providence of God* (Grand Rapids, 1952), pp. 153f。在這一點上，某種神學性討論的習慣是要區別罪行的元質 (materia) 與形式 (forma)；例如 L. Berkhof, 前引書，p. 174；還有尤其是 H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen, 1906-11), Vol. ii, pp. 595ff。關於這樣區別的人為性，參 G. C. Berkouwer, *Providence*，前引書，pp. 131ff。

典使人有所不同。在負面上，神的終極性保證：(1) 連我的罪行也脫離不了神至高無上的主權，還有 (2) 我不能有理地把我該受的責怪轉嫁給神。在正面上，神的終極性則更直接一點，所以我必須承認在我所可能行的任何善事的背後都是神的恩典；而神的行事卻保持充分的間接性，以致保留了我真正該負的責任。不論要闡述有多麼困難，就是這樣的模式才最符合聖經的資料。從約翰的觀點（姑且不說是新約聖經的觀點），如果我能在世界誘人的音樂中站立得住，並且至終安全抵達救恩的港口，都是因為耶穌的緣故，但祂之於我，並不像是桅桿與繩索之於尤里西斯（Ulysses），而是好像奧費斯（Orpheus）之於他的水手們一樣。

366

因此，神的「終極性」的奧秘本質就與定義自由選擇權的問題相關聯。如果神的因果律是直接的並且機械式的，同時相信神的美善與人的責任就必須被丟棄。然而，事實上，在神掌管的模式之中，有足夠的未知特性，使我們必然地二者都不能丟棄。

編按：尤里西斯為荷馬史詩《奧德賽》（Odyssey）的主角，途經賽稜（Sirens，意即「歌者」）島時，聽見妖魔歌者曼妙歌聲，幸得女神塞曦事先警告，他早已吩咐水手用蠟丸塞緊耳朵，用繩索將他牢牢捆在桅杆上，而免於遭害。希臘神話故事中，奧費斯與英雄傑森（Jason）出海覓取金羊毛。每逢水手們精疲力竭、垂頭喪氣時，奧費斯就用七弦琴彈出天籟般的樂曲；經過賽稜島時，則以琴聲使得妖魔昏昏欲睡，驅除水手們腦中雜念。

4. 神的「(眾) 旨意」

第四個含混的領域是在於神的旨意的本質。以一兩個例子可以把問題的核心帶出來。在好幾處都說到神對某些事「後悔」，例如，創造人（創六 6），祂決定要消滅祂那悖逆、拜金牛犢的百姓（出三十二 7~14）。同樣地，祂撤回希西家要死的定旨（王下二十 1~6）。也可參：撒母耳記上十五章 11 節；撒母耳記下二十四章 16 節；約拿書三章 10 節；傳道書二章 13~14 節。在另一方面，神一再地堅稱：祂，不像人，是不會後悔的（民二十三 19~20；撒下十五 29；耶四 28；參：詩八十九 34~35）。還有，在創世記二十二章的記載，神告訴亞伯拉罕獻上他的兒子；可是隨著敘述的發展，似乎神從來就沒有真正要他這麼做。還有，聖經描寫神是等候且想要施憐憫的神（賽三十 18~19，六十五 2；何十一 7~9），祂並不喜悅惡人死亡（結三十三 11），祂是極不願懲罰的那一位（哀三 33~36）；可是在其他時候，我們又看到，祂掌管人的心思意念，保守祂的百姓，並且把列國帶到一個地步，以致祂可以嚴厲地懲罰他們。

367

諸如此類的現象促成對於神的「旨意」在神學上的區別。有些區別神顯明的旨意和祂隱藏或隱秘的旨意（參：申二十九 29）；另一些則區別神規範性的旨意（prescriptive will）和祂限定性的旨意（determinative will）；還有一些區別祂許可的旨意（permissive will）和祂命定的旨意（decretive will）；又有一些區別祂先行的旨意（antecedent will）和祂後續的旨意（consequent will）。所有這些成對的「旨意」都有嚴重的缺點。舉例來說，雖然神的旨意最大的部分必定還是「隱藏的」（也

就是人不得而知的)，儘管任何對於那旨意的知識的增加都是來自那隱藏、但已經在運作之旨意的啟示，²⁴ 然而，這個模式不足以對於神的旨意與實況之間的關聯性做全面的解釋，因為在太多的例子裡，隱藏的旨意似乎在嘲笑顯明的旨意。既然隱藏的旨意是始終有效的，它似乎就是神實際的旨意；而顯明的旨意只是比規範稍多一些而已。在那樣的情況下，人對於神實際上的旨意是一無所知的，除了從真正發生的事來看；反過來說地，所發生的一切事都是神真正要它發生的。這個問題與隱藏的神（*deus absconditus*）和顯明的神（*deus revelatus*）之間的張力有關。²⁵

368

同樣地，許可的旨意和命定的旨意的區別如果套在一位全知全能者的時候，會顯得極其人為化；因為如果這位神「許可」罪，這個許可不可能是神不知且不願的，所以祂的「許可」一定是在知道且願意的情況下的。那麼這個許可和命定有何不同？

的確，這些「旨意」的任何組合都一定會導致古怪的景況。舉例而言，雅威預見百姓會走岔路，然後祂會怒火中燒（申三十一 15~22）。這當然暗示不只是隨後而來的忿怒——甚至可能比較傾向旨意中的忿怒。同樣地，米該雅可以警告王那迫近

²⁴ 聖經中，尤其是舊約聖經中的人物，往往認定神在要來臨的事件之中帶領雖然帶領的方向只有在事件本身才顯明出來：例如，創二十四 7~8；出三十二 30~35；撒下五 12；珥二 11~14；摩五 15；拿三 9~10；番二 3；斯四 14；但三 17~18。

²⁵ 有一個雖然扼要但是出色的討論，見 G. C. Berkouwer, *Divine Election*, 前引書, pp. 115-30。

的災難，而且也確定王一定不會聽從警告；神已經如此命定。這就使米該雅處在一個像卡珊德拉那個惹人不快的處境。

同時，我們又不能不對神的這些「旨意」做些區別。在舊約聖經和在第四卷福音書裡（姑且不說其他地方了），有時候都把神描寫為主動尋找人，愛一個失喪的世界，宣告祂期盼他們悔改，諸如此類的。這個神的「旨意」就是祂的性情；倒不一定是祂的定旨。但是，兩者到底如何運作在一位擁有至高無上主權的神身上，是極其難以理解的。

5. 神人同形法，神人同感法，和位格性

到目前為止所討論的四方面的含混，每一方面都可以追溯到聖經把神描述為既超越又有位格的。既然神是超越空間與時間的，而且又享有一切的權柄，對於有限的受造者而言，祂的本性與作為必然會有某些層面是不可知的，因我們是受限於空間與時間的。但是這位無限之神也被形容為是一位有位格者；²⁶ 而超越性和位格性被組合在一起的方式，對於有限的有位格

369

²⁶ 尤其是以下這幾位極力為神在舊約聖經中的位格性辯護：C. R. North, *The Old Testament Interpretation of History* (London, 1946), pp. 143ff.; W. Eichrodt, *Theology*, 前引書, Vol. i, pp. 206-10; J. Lindblom, *Prophecy*, 前引書, pp. 315, 322f.; E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*, 前引書, pp. 121-3; J. Daane, *The Freedom of God* (Grand Rapids, 1973), pp. 63f., 68, 隨處可見。也可參：H. Thielicke, *Gotteslehre und Christologie* (Tübingen, 1973), pp. 123-39 敏銳的分析，特別是 p. 138：「當我們說到神是一個位格時，我們並不是指神人同形法的涵義。恰恰相反：我們說到人

神的全權與人的責任

者而言是晦澀難解的。當我們強調神的至高無上的主權和超越性時，顯然沒有任何事能夠在祂的旨意之外發生。當神被描繪為與人交往時，就已經預設了祂的位格性。無疑地，關於神的位格性的許多語言都是神人同形法的語言，就這麼單純，簡單；但是，把所有的神人同形法都貶低，掃到陳舊觀念的畚箕裡去，這樣的做法會去除神的位格性。其結果可能會讓自然神論者滿意；但是我們所看到的就不是聖經中的神了。²⁷ 把超越者和有位格者組合在同一位（神）身上，這就是所有型式的一神論會面臨之主權—責任張力的中心，尤其是在聖經中。

就如我們在處理主權—責任張力的問題時，可能以一種簡化主義式的方式，來限制神的至高無上的主權和超越性，同時將人意志上的自由放大，我們也照樣可能以另一種簡化主義的方式處理這個問題，不成比例地放大神的超越性，卻犧牲神的位格性。有兩種常見的方式這樣做。第一種是長久以來的做法：就是訴諸於一般相信的神的無情感性（*impassibility*）。早期教父為此辯護，將之納入基督教傳統的主流，並且成為各種

是一個位格時，我們乃是指人神同形法（*theomorphic*）的涵義。」關於用來討論神的位格性的模式，以及在教會歷史中這方面的辯論，參 H. C. Wolf, 'An Introduction to the Idea of God as Person', *Journal of Bible and Religion*, Vol. xxxii (1964), pp. 26-33。

²⁷ 參 W. Vischer, 'Words and the Word: the Anthropomorphisms of the Biblical Revelation', *Interpretation*, Vol. iii (1949), pp. 1ff.; E. M. Yamauchi, 'Anthropomorphism in Hellenism and in Judaism', *Bibliotheca Sacra*, Vol. cxxvii (1970), pp. 220-22。

信仰告白裡的教條，²⁸ 然而，神的無情感性的教義卻是建基於一個武斷的主張，即聖經中所有與之相反的證據（例如，耶三十一 20；何十一 8）都只不過是神人同感法而已。

但是，這個武斷的主張有甚麼根據可以如此斷定呢？分析到最後，我們不得不處理某些希臘形上學思想要素的影響，這些要素堅持感情是危險的，靠不住的，而且經常是邪惡的。理性必須與感情對立；而易受傷就是軟弱的跡象。我們可以追溯這條線，從亞里斯多德（Aristotle）的「不動的動者」（*unmoved mover*），經過柏拉圖（Plato）和新柏拉圖的作品，到斯多亞派（*Stoics*）。結論必然是：「神是有感知的，全能的，慈悲的，不動情的；因為有這些性質比沒有這些性質要好」（如安瑟倫，《論證集》[*Anselm, Proslogium*] 第六章）。²⁹ 然而，就算我們說聖經中有神人同感法，卻不能說因為它遍見於聖經之中所以神是不動情的。我們不但要問這個神人同感法代表的意義為何，也要觀察聖經在這方面的要旨是甚麼，就是，神在與祂的受造者之間的關係裡既是理性的也是有感情的。這些反思的結果使我發現，在許多的情況之中，非常難以決定一個看起來是神人同感法的到底是否真的是如此；而我擔心簡化主義，就算乍看之下它似乎能夠緩和主權—責任的張力。³⁰

²⁸ 例如，在〈三十九條信綱〉（*Thirty-Nine Articles*）的第一條；〈威斯敏斯特信條〉（*Westminster Confession of Faith*），ii.1。

²⁹ 關於神的不動情性這整個問題，我要謝謝芬柏格（Paul D. Feinberg）博士有啟發性的討論，他還給我看他一篇論文的初稿，但願那篇論文不久會出版。

³⁰ 與神人同形法和神人同感法有關的問題，極佳的討論可參：G. D.

神的全權與人的責任

訴諸於神的超越性的第二種簡化主義是最近的發展。那就是卡爾·巴特對於揀選的處理。或許巴特在這個領域比起在其他領域更具影響力。³¹ 他的論證的核心就在於他對以弗所書一章 4 節的解釋：神在創造世界以先在基督裡揀選了我們。因為基督既是神又是人，祂同時是揀選的主詞和受詞。這樣，在神的那一方，揀選就是自我揀選，解釋為自我決定。神已經為人選擇了：所有的人都在基督裡被揀選，因此極大的議題都取決於他們的相信。這個的意思若不是絕對普救論，就是不惜願承認有些人被排除在外。但是巴特在神學上的精心傑作（*tour de force*）是經不起詳細檢視的。一開始，根本沒有清楚地說以弗所書一章 4 節的「我們」是指所有的人：畢竟，這封書信是寫給「聖徒，就是在基督耶穌裡有忠心的人」（一 1），不是給整個世界（也可參：二 3 起，四 7、17）。巴特認為：在審判之外，之上有一個審判，是基督接受所有不在基督裡的個人的審判；

372

Kaufman, *An Essay on Theological Method* (Missoula, 1975) · 隨處可見，尤其是 52 頁，67 頁。

³¹ 參：他的 *Church Dogmatics* (Edinburgh, 1957), Vol. ii/2, pp. 3-506。較為扼要解析巴特的思想，除了其他著作之外，尤其參 P. Maury, 'Predestination', *Predestination and Other Papers* (London, 1960), pp. 19-71; T. H. L. Parker, 'Predestination', *A Dictionary of Christian Theology* (London, 1969), pp. 264-72; J. K. S. Reid 在他為加爾文的 *Concerning the Eternal Predestination of God* 前引書，一個新譯本撰寫的導論裡（尤其是 40-44 頁）；C. Gunton, 'Karl Barth's Doctrine of Election as Part of His Doctrine of God', *JTS*, Vol. xxv (1974), pp. 381-92; M. Barth, *Ephesians* (New York, 1974), Vol. i, pp. 105-9。

但新約聖經對於審判的看法，卻不只是這樣。還有，保羅和約翰都（在這個議題上，還有其他新約聖經作者）論到個人蒙揀選以致得救（例如，約十七 9；徒十三 48；羅九章；西一 26~27）。這樣「在基督裡」的揀選（弗一 4）並不影響揀選的個別性。還有人提出其他的批判。³²

然而，在拒絕神的不動情性的教義和巴特對揀選的理解之後，我們還是必須承認：神至高無上的主權與人的責任之間的張力，大部分的構成要素都可以進一步追溯至另一股張力，就是神的全權／超越性和祂的位格性／回應之間的張力。

6. 經歷與理論

我們已經看到，聖經中的人物面對主權—責任張力時，從不將之視為抽象的神學難題；但是，一些人面對個人痛苦與困惑的困境時，卻在經歷中深刻地意識到它（例如，哈巴谷；亞薩〔詩七十三篇〕；約伯；傳道者）。這就是馬若迪（G. I. Mavrodes）所謂的「認識性的兩難」（epistemic dilemma）。³³ 設想命題中任何一組 S。S 若不是一致的，就是不一致的。如若不然，就不可能有「解答」；但是如果 S 是一致的，就沒有必要有解答。最想要做的就是表明在 S 中沒有任何東西使它成為不一致。但是，把一個 R 附在 S 上是可能的，而 R 卻指出 S

373

³² 進一步的批判，參 K. Standahl, 'The Called and the Chosen: An Essay on Election', *The Root of the Vine* (London, 1953), pp. 67ff.; G. C. Berkouwer, *Divine Election*, 前引書，pp. 154-62; C. Brown, *Karl Barth and the Christian Message* (London, 1967), pp. 134-9。

³³ *Belief in God* (New York, 1970), pp. 97ff.。

是不一致的。假設有個人相信 S，也相信 R。他就面對一個「認識性的兩難」，為了使他安心，他必須確定 S 是一致的，並且放棄相信 R；或者發現 R 是真實的（因此 S 是不一致的），並且不再相信 S 是一個一致的系統（或者至少放棄相信 S 裡面那些使 S 不一致的要素）。在這個研究裡，S 包括關於惡、人的責任、還有關於神和祂的良善與絕對至高無上的主權這些命題。顯然地，當一個人相信 S 時（不論 S 是否一致）就沒有「認識性兩難」；他也必須相信 R。兩難的情形只會發生在當他面對的處境使他懷疑 S 的要素時。這樣，認識性的兩難是因人而異的。它本身對於 S 中的命題是真是假不置一詞。從這個角度就很清楚看見，為甚麼只有一些聖經作者努力探討惡的問題、或是神的主權與人的責任之間張力的問題，而為甚麼他們的掙扎是源自於個人的極度痛苦。

374

約伯的例子特別有啟發性。約伯和他的朋友們同樣強調神是全能且完全美善的；但是這整卷書的信息是他們觀念中的神不夠偉大。神行事之道深不可測；祂的知識是無限的；祂的能力大有功效；誰能告訴祂說祂錯了？甚麼樣的人傲慢到可以藉無知的言語否定神的天命？（參：伯二十六 14，三十七 5、15、23，三十六 22~26，三十八 2，四十 8~10，四十一 10~11；等等）。不可能有簡單的解答，因為人憑著有限的知識無法判斷神的治理。人的平安必須來自認識並且信靠這位神。³⁴

³⁴ 參 A. S. Peake, *The Problem of Suffering in the Old Testament* (London, 1904), p. 102. Th. C. Vriezen, *Outline*, 前引書, pp. 316f. 作了出色的討論。一些略過神的講論、只想從前言（苦難試驗忠

「重要的是，約伯最後的吶喊不是『我理解了！』而是『我悔改了。』」³⁵

就著事實而言，神的「超越性」（所以還有祂的「不可知性」，除了祂選擇要啟示的以外）在舊約聖經中（申十 10 起；王上八 12；賽四十 25~28，五十五 8~9；詩七十一 19，九十二 4~5，九十七 2；等等）逐漸浮現，其實遠比祂的遍在性（immanence）要多得多。³⁶ 在新約聖經中也預設了同樣的觀點。因為是這位超越的神在指引人的腳步，人如何能透視祂自己的路（箴二十 24；參：三 16，十六 1~4；耶二十三，伯二十八 2，四十二 3）？

不論聖經作者對於神義論的問題還提出甚麼樣的解答，我們都可以清楚地看見：神的超越性扮演了最顯眼的角色，是最佳的「解答」。由此來看，嚴格地說，聖經中並沒有終極的神義論：沒有意圖要從人的觀察、角度、和推理為起點，來為神平反。神義論使神的大能與良善成了人類理性的推論；而這是

375

心，一 6~12）或後記（以正確態度受苦具有救贖性，四十二 10）中去尋找約伯受苦的解答，經常忽略這一點，參 J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World* (Cambridge, 1975), pp. 19f.

³⁵ F. D. Kidner, 'Wisdom Literature', 前引書, p. 125.

³⁶ 參 J. Abelson, *The Immanence of God*, 前引書, p. 52. 而 R. Otto, *The Idea of the Holy* (Oxford, 1929) = 奧托著，成窮、周邦憲譯，《論神聖》（四川人民出版社，1995）相當錯誤地強調神的超越性，把它關聯於非合理性。然後，他就草草地把揀選與預定歸為全然倚靠神的超越性的神聖經驗（pp. 116f.）。

聖經作者們所不允許的。他們最接近神義論的進路，就是承認他們無能透知神的許多面向；甚至連人能知道這個神的「不可知性」都是惟獨由啟示而來的。這樣就擊打人的驕傲，界定他知識的範圍，並且以信心的「解答」為唯一的「解答」。

對於我們這些必死之人而言，這個主權—責任的張力並沒有合理的、邏輯上的「解答」；從前面的探討應該很清楚，不可能有乾淨俐落、完整的調和。但是在另一方面，也很困難理解為甚麼邏輯的不一致性會成為必然，³⁷ 尤其是有那麼多含混不清的參數和那麼多未知的資料。這整個張力依然困擾著我們；但是這個困擾是：我們只擁有拼圖中隨意挑選的幾塊，而還需要幾千塊才能把所設計的圖拼成。³⁸

376

³⁷ 參：C. D. D. Moule, 'The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms', *JTS*, Vol. xv (1964), pp. 5f.：「神的目的是如此宏大，人的心只能勾畫出其中的一些清單，作為論題 (thesis) 和反論 (antithesis)，但是在此生永不可能得到合論 (synthesis)；結果，我們如果發現有一位思想者在他同一時期的發展中使用對立的闡述，就不覺意外了。」同樣的，參 J. I. Packer, 'What Did the Cross Achieve?', *Tyndale Bulletin*, Vol. xxv (1974), pp. 35f.：「抗衡自然神學的方法就是：要記得它所用的簡化主義的方法，該方法把人當成神要遵守的標準；要強調，根據聖經，創造主和祂的作為就算已經啟示出來，對我們還必然是神祕的（提出這點，是『超自然』一詞在神學中發揮的適當作用）；還有要記住，在理性之上的不一定是與理性相違背的。」

³⁸ 「二律背反」(antinomy) 一詞被用在主權—責任張力上，並非不常見的。可惜的是，這個詞是模糊不清的。跟隨康德用法的發展，它通常被定義為一個「在兩個已被接受的原則之間、或從有相等

那麼，應該如何描述這個張力的特性呢？巴瑞特在一篇有待發展的文章〈聖約翰的辯證神學〉(The Dialectical Theology of St. John) 裡，³⁹ 把基督論的張力與救恩論上預定的問題調和到「辯證神學」的範疇裡去。只要這個用詞的意思是：本福音書的作者依序從不同的角度檢視這個張力，而不是企圖得到一個全面推理的合論，這是有助於這個探討的。不過，因為對於有些讀者而言，這個用詞可能與(邏輯上的)不合理性有關，它可能會有誤導作用。還有，巴瑞特提出的其他「辯證神學」的例子完全沒有相同的特性。它們包括(特別是約翰福音第六章)：(1) 信心是眼見，也不是眼見；(2) 信心是工作，也不是工作；(3) 舊約聖經是必須研究的，也不是用來研究的。但是，這些辯證式的聲明，每一個都可以拆開來構成一個整體合理並且協調的闡述，而對於神至高無上的主權與人的責任的問題，這似乎是不可能的。因此，最好的辦法似乎就是退到使用一個模糊的表達用語「張力神學」。

377

客觀正當性的前提得到的結論之間的邏輯矛盾」(如 *DPP*, Vol. i, p. 56; 還有 D. E. Runes, ed., *Dictionary of Philosophy* [Totowa, N. J., 1966], p. 14; *OED*, 在該詞條下)。依這個意思，這個詞被 Th. C. Vriezen, *Outline*, 前引書, pp. 87f. 應用在包括主權—責任張力在內的各種神學張力上(荷蘭文 'antinomiën')。其他的作者採用這個詞修正過的定義，以致它是指兩個真確的原則或結論之間一個明顯的矛盾：如 J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (London, 1961), pp. 18ff.; H. Dunelm, *ISBE*, Vol. ii, p. 926。因為這個含混性，我在本書避免使用這個詞。

³⁹ *New Testament Essays* (London, 1972), pp. 49-69。

這個結論並不是說獨一神論所有的表達方式都是以完全相同的方式處理這個張力。不但可能會凸顯不同的重點（就像拼圖裡不同的部分），個別的作者也可能為了特定的目的而使用一個主題，或一個特定的模式（例如，「窯匠與陶土」）。就是因為這個緣故，我們才會在上一章花了那麼大的篇幅各種神學主題的功能。神擁有至高無上的主權：從這裡會得到甚麼樣的結論？人是機械人？神以相同的方式站在罪以及惡的背後？在甚麼處境下神至高無上的主權會發揮安慰、或是令人謙卑的功能？人是有責任的：但這表示他們自由到一個地步，以致神要隨他們而改變嗎？問這些問題，並且回答它們，並不構成尋找主權—責任張力的「解答」的意圖，乃是要盡可能明確地得到神學結論的部分努力。

378

要看出從一段特定文本浮現出的張力的特性，必須審視在那段文本之中整個的張力，而不是只是看它的某些部分而已，就像揀選的問題。除此之外，還必須觀察這個張力的某些個別面向在該文本的神學之中有何功用。第四卷福音書將人的責任最大化，而同時撇棄功德神學。它將神在救恩歷史與揀選之至高無上的主權最大化，同時命令人要相信。它描述耶穌是神的預定和人在神之下的自由結合在一起的最終彰顯，而不是將二者對立起來。

歷史的和實行的見解

二十個世紀以來的基督信仰之中，可能沒有任何一個教義，像神的主權與人的責任這個教義這樣一貫地被辯論。這個辯論自從宗教改革以來逐漸熱烈起來。有些辯證有點流於無知

的謾罵；但是有不少則是頗有見地的，而因為語言的障礙，對於不通曉教會拉丁文的人就無法取得。⁴⁰ 就算要開始評論這些豐富的資產，也會立刻使本書的篇幅加倍。然而，除了標準的哲學與神學的辭典和百科全書中的論述之外，還有一些零散的歷史性研究值得好好研讀。⁴¹ 此外，對於這些辯論有重要影響的神學家們的傳記，也可為好追根究柢的讀者們提供許多有幫助的資料。我不能不提到最近的兩位：達里摩的《懷特腓德傳》（A. Dallimore, *George Whitefield*），以及班哥斯的《亞米念傳》（C. Bangs, *Arminius*）。

對我而言，大部分（雖然不是所有的）辯論似乎都可以分析為具有簡化主義的傾向。我已經以很長的篇幅論證過，公平處理聖經資料的結果會使主權—責任張力在我們手中不得安寧。如果有人不同意這個結論，而想要尋求這個問題的最終解答，我們在這個辯論中的共同點是少而又少。舉例來說，假設我的對手強調神至高無上的主權到一個地步，他從支持這個重要真理的所有經文和論證來建構他的神學體系，那麼他已經過

379

⁴⁰ 例如，傅伊丟思（Voetius，編按：1589-1676，荷蘭改革宗神學），特里敦（Turretin，編按：1623-87，瑞士改革宗神學），和其他許多人的大部分著作。

⁴¹ 特別是，參 H. D. McDonald, 'The Changing Emphases in the Doctrine of Providence', *Vox Evangelica*, Vol. iii (1964), pp 58-75；現在還有其他書，特別是 G. Kraus, *Vorherbestimmung: Traditionelle Predestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie* (Freiburg, 1977)，他批判式地評估奧古斯丁、阿奎那、路德、加爾文、和巴特的立場，然後傾向於一個修正後的巴特式立場。

神的全權與人的責任

濾掉那些能質疑他的神學體系的證據了。我的立即回應就是：在方法論上，他的程序和一個人從那些似乎支持某種形式的自由的經文與理論來建構其神學體系並無差別，後者會把揀選和預定的經文過濾掉，除非他能重新定義這些經文，安全地減低其張力。這個遊戲的名字叫做簡化主義。

事實上，簡化主義其實是行不通的。就算我們不管它是選擇性地處理證據這個事實，簡化主義從來就沒有解決或是消除主權一責任張力，它只不過是改變這個張力的面貌而已。舉例而言，比較接受亞米念主義的信徒傾向於主張：人在決定成為基督徒這一點上有個自由意志（也就是，包括行相反之事的絕對能力）。⁴²但是我幾乎沒有看到這種信徒處理更大的問題，

380

⁴² 更精確的聲明是可能的。有些人自稱是亞米念立場，但不會說人有自由意志的意思是他完全靠他自己能夠做決定歸信基督。他會說，除非神的恩典促使他做正確的選擇，他會像所有的其他人一樣選擇拒絕基督。不過，這些「亞米念主義者」會接著說：這個神的恩典運行在所有的人裡面；因此，當一個人選擇善的時候，他不能說他是不靠神的恩典做的。然而，他們會說：人保有絕對的自由，可以拒絕這個普世恩典的呼喚。這個神學觀點可以追溯到約翰·衛斯理（John Wesley）自己，使批評者不稱他為一個亞米念主義者，而稱他為一個不一致的加爾文主義者；參 I. W. Reist, 'John Wesley and George Whitefield: A Study in the Integrity of Two Theologians of Grace', *Evangelical Quarterly*, Vol. xlvii (1975), pp. 26-40。撇開一些修飾詞不說，我們還是可以很清楚地看見，就算這所謂的「不一致的加爾文主義」，仍然涉及一個人的自由的概念，包括了有能力去行相反之事。一個人選擇歸信基督，和一個人選擇拒絕基督，二者之間終極的區別不在於神的揀

就是神和每個人每天所做的無數個決定之間的關係。如果神以某種意義而言掌控這些決定，為甚麼成為基督徒這樣的決定不在其列？如果祂沒有掌控，那麼祂至高無上的主權掌控歷史到底是甚麼意思？或是我們必須讓神退居為一位下棋高手？就算是那樣的情況，如果我們承認神是全能和全知的，還是很難看出神的許可去玩這棋局與神的命定差別何在。換句話說，一神論者是不可能規避這個主權一責任張力的，除非我們遠離聖經的資料到一個地步，以致神的輪廓、或是人的輪廓與從聖經文本本身總結出的肖像幾乎沒有相似之處。你若告訴我說：我所提出關於主權一責任張力的表述仍然含有一些沒有解決的張力，並不能回答我的質問。當然還有未解之處。但是要糾正我，你不能宣告已經解決了所有的張力，因為這種幻象是很容易露底的。反之，如果你想要說服我，去相信你在這個議題上的神學基本上比我的神學更符合基督信仰，你必須讓我看見：你對這個張力的處理比我的更符合聖經的資料。

根據本書研究的文獻，我們務必要知道：這個張力的形式，（例如）從死海古卷到《猶滴傳》，或是從約瑟夫到天啟文學，或是從拉比們到約翰，經過極大的演變。但是這個張力從未獲得解決，讓我們可以說神有至高無上的主權與人有責任，但是張力不存在。

在歷史的辯論中，有一種更為精巧的辯證形式，是出於擔心從另一個人的立場得到的推論會危及自己的立場，舉例來

選之恩，而在於他們自己在沒有任何有區別的恩典之下所做的選擇。

381

神的全權與人的責任

說，一個講道者會鼓勵他的會眾相信、悔改、選擇——而他所做的只不過是聖經藉著例子和教訓所要求的。一個有強烈加爾文主義信念的信徒可能會擔心，這樣的勸勉會鼓勵人認為，他們擁有能行相反之事的能力，這樣就會限制了神，所以他會反對這種勸勉的神學合法性。相反的，一個亞米念主義者（更不要說一個伯拉糾主義者〔Pelagian〕或是半伯拉糾主義者）聽見一位講道者堅持神在救恩中揀選行動的首要性，可能會下結論說：這樣的教義一定會讓這個講道者不去傳福音。但歷史顯明這樣的評估是錯謬的。

換言之，很關鍵的是要認識到：這個主權—責任張力兩邊的運作，都有可能濫用其立場，以致不合法地排除真理的其他面向；某段經文中所訴求的這個張力的特定面向經常源自於作者正在面對的情況；出於教牧性的動機想要解決這個張力，可能只會扭曲聖經在處理這個張力時所保留的平衡。

在任何教義中要維持聖經中的平衡是困難的；而或許在此更為困難。我想起在我的藏書裡有兩本小冊子。每一本的名稱都是《我為甚麼成為基督徒》（*Why I Am a Christian*）。第一本根據神滿有恩慈的、至高無上的主權提供答案；但是完全沒有傳福音的訴求。另外一本提出一大堆標準理由：基督的位格，傳福音的預言，個人在罪得赦免上的經歷，復活的證據，諸如此類的；但是它把自由意志絕對化，並且把神排除在重要的決定之外。第一本書令人惋惜之處在於：為了提供真正終極性的理由，它似乎是在說不需要、或甚至不容許作進一步的護教。第二本書令人惋惜之處在於：它把它的答案當成是終極性的，因此造成了對神的限制。新約聖經中反映出的傳福音方式不允許

我們採取這兩種進路。

我的論點是：任何基督徒領袖處理神至高無上的主權與人的責任這個張力的方式，會影響他大部分的神學理解、傳福音的做法、還有牧會的方法。這並不是說這個張力本身是有決定性的，更不是說真誠敬虔的人只有在一個教會、或是神學傳統陣營裡才找得到。然而，主權—責任張力必然會影響個人的視野。更要緊的是，地方教會、或是一些較大的特定團體（像是一個宗派或是一個宗派的一支），深深受到他們對主權—責任張力的看法影響，這些看法是在其界限內所深信並且弘揚（明顯的或是暗示的）的。若要舉出明確的例子，將會構成很長的一章，有時候痛苦，有時候幽默。但是，基督徒若能沉痛地進行這樣的反省，將會對教會產生益處，那麼筆者仔細撰寫本書也就得到回報了。當我停筆的時候，或許某位有神學心思的教會歷史學者會提筆吧！

Divine Sovereignty and **Human** Responsibility

神的全權與人的責任

神至高無上的主權和人的責任之間的張力，是神學與哲學都努力要解決的問題。這是個廣泛到幾乎不可能無所不包的問題。它涉及神的本性與人的自由。如果神有絕對至高無上的主權，我們從什麼角度論到人的選擇以及人的意志才是有意義的？一些經文強調神的超越性與全能，一些經文則論到神的後悔，我們要如何理解兩者之間的關連？這個問題不但包括如何理解救恩論，也和基督論與末世論交織在一起，更不可避免地會涉及有關人論和神論的議題。

卡森博士詳實豐富地引用聖經經文與猶太文獻，證明神至高無上的主權與人的自由都是聖經的教導。他無懼地列出一些似乎相互抵觸的經文供讀者檢視。他沒有迴避一些看似以神為邪惡的終極肇因的經文。一路之上他為我們拆解光譜兩端的許多論據。最後他為整個研究作了出色的摘要，將神學研究應用在教會的事奉與宣教上（第十三章）。

這是關於這個問題最平衡且最出色的論述。

ISBN 1-932184-35-X



9 781932 184358

美國麥種傳道會

9-197

神的全權與人的責任

卡森著
潘秋松譯

美國麥種

FOCUS

神的全權 與人的責任

Responsibility

Divine Sovereignty and **Human**

D. A. CARSON



卡森 著
蔡蓓、潘秋松 譯

神的全權與人的責任

神至高無上的主權和人的責任之間的張力，是神學與哲學都努力要解決的問題。這是個廣泛到幾乎不可能無所不包的問題。它涉及神的本性與人的自由。如果神有絕對至高無上的主權，我們從什麼角度論到人的選擇以及人的意志才是有意義的？一些經文強調神的超越性與全能，一些經文則論到神的後悔，我們要如何理解兩者之間的關連？這個問題不但包括如何理解救恩論，也和基督論與末世論交織在一起，更不可避免地會涉及有關人論和神論的議題。

卡森博士詳實豐富地引用聖經經文與猶太文獻，證明神至高無上的主權與人的自由都是聖經的教導。他無懼地列出一些似乎相互抵觸的經文供讀者檢視。他沒有迴避一些看似以神為邪惡的終極肇因的經文。一路之上他為我們拆解光譜兩端的許多論據。最後他為整個研究作了出色的摘要，將神學研究應用在教會的事奉與宣教上（第十三章）。¹²

這是關於這個問題最平衡且最出色的論述。

ISBN 1-932184-35-X



9 781932 184358

美國麥種傳道會